

# 思考の原理

杉 山 武

(受付 2007年10月11日)

## 1. はじめに

『ライプニッツの原理観と演繹論の発展』(以下『ライプニッツ』)においてオルテガは、西洋における思考法が、デカルトを機に一大転換したことを、新旧思考法のメカニズムの比較検討をとおして検証しようとする。つまり、〈存在〉と〈思考〉、〈世界〉と〈主観〉の関係の変化、主観が世界をとらえるときのメカニズムの動き、かの Cogito, ergo sum. が存在論的、認識論的にいかなる変革をもたらしたか、を究明するものである。

本書が遺稿という未完成体であることも考慮しつつ、その構成を一瞥してみると、全33節中1-25節まではその大半がアリストテレス・スコラの思考法の構造分析に当てられ、その対照項であるはずのデカルト・ライプニッツ的近代的思想法については、わずかに24節(主としてデカルト的思考法について)、33節と補遺I(「ライプニッツの最善観について」)において断片的に言及されているにすぎず、しかもこれは編集者が本著作内容に関係あるとの判断から、別作品を編入したものである。旧稿の反復があったり、また節相互間で整合性に欠けていたりして、どうしても当初の筆勢、緊張感がにわかにくずれているという印象を受けてしまう。そのため、古典的思考法についてはその根本的構造と宿命的矛盾が十二分に提示され、論旨明快、きわめて説得的である反面、近代的思想法の分析はごく部分的でしかなく、論述も体系性一貫性に欠け、期待はずれの感はぬぐえない。それは、著者自身の言及もあるように、この完成部分はいくまでも全3章中の1章分に相当するもので、さらに2、3章とつづく予定だったからである。その大部分がアリストテレス・スコラ哲学の分析にあてられている

にもかかわらず、表題に〈ライブニッツ〉の名を冠しているのは、「補遺 I ライブニッツにおける最善観」で開陳されるライブニッツへの崇敬の念によるものだ。とりわけライブニッツが絶対的な合理論を主張しながらも、その限界につきあたり、さらには可能性、偶然性の存在論までもふくめた一大体系をめざしたその思想に共感をおぼえたオルテガは、いわゆる合理論超克のための示唆をライブニッツのなかに見いだしたのであろう。

他方オルテガは、本書において従来のエッセイスタイルは用いず、本格的な哲学的論述スタイルをめざしていたゆえに、完成をみなかったことは残念である。もし成就しておれば、オルテガの代表作、集大成になっていたにちがいない。とはいえ、アリストテレス・スコラ哲学の分析には他作品にはない精緻な分析が展開され、オルテガ作品のなかで異彩をはなっている。オルテガ得意のスタイルはエッセイ・批評であるが、本人の言明にもあるように、この形式は明白な証拠を示さないにしても、けっして質的に論述形式に遜色するものでない<sup>1)</sup>。オルテガがエッセイ形式を好んだのには、かれの〈根源的実在としての生〉への執着が反映しているといえるだろう。「学問でほくらにはたらきかけるのは内容であり、芸術ではたらきかけるのは形式だ。学問はほくらには事実とその関連を提供するのだが、芸術が提供するのは魂と運命だ。」<sup>2)</sup> 生、魂、個は普遍、抽象とは対蹠点にあり、論理のおよびがたいところである。名状しがたく個性的な〈生〉を形式にはめこむことは、そのいちばん貴重な部分をそぎ落とすにひとしい。個の熱情を一般化し伝達しえないことのむなしさが、結局、人間を絶望的な孤独へと追いやるのであろう。形式としてはまだしもエッセイのほうが、論述形式よりも、生に馴染みやすいといえる。ルカーチはエッセイ・批評が、普遍をめざす学問よりも、個の表現である文学に近いと考えた。「論理は抽象のプロセスをへて達成されたものであるから、それでもって元の実在を表すことはできない。現実の場でわれわれは感性と理性でもって実在

1) (M.Q.), O.C., vol. 1, p. 318.

2) ルカーチ：『魂と形式』（ルカーチ著作集 1. ），p. 12.

と直面し、それを把捉しているが、それを言語で表現する段になるや、情緒面は削りとられてしまう。したがって隠喩をつうじてその部分を補おうとするのである。<sup>3)</sup> オルテガ、ルカーチともどもエッセイの名手であったにしても、やはり本格的な論述スタイルにも魅力を感じていたことであろう。だからこそ二人はハイデッガーを強く意識し、かれに対抗しようとしたともいえよう。象徴的書名をもつ『二人の預言者とメシア』<sup>4)</sup>においてGilは、オルテガ、ルカーチ、ハイデッガー間の葛藤を、つまりオルテガならびにルカーチは〈世界・内・存在〉〈時間性〉といった、『存在と時間』の基本概念を自分たちがハイデッガーに先じて着想していたとの主張に関し、その事実関係を詳細に追跡調査し、それが三人の共有した時代背景によるものであると主張する。ルカーチとオルテガは偶然にも同時期に、主客二元論の克服が主要テーマであった20世紀初頭のドイツに留学し、ハイデッガーをふくめた三人は「1914年の世代」に属し、「けっして形式に入りこむことのできない」<sup>5)</sup>と〈生〉をとらえた〈生の哲学者〉にして、「時代精神」の体现者ジンメルの薫陶を受け、さらに、真理を〈主客の一致〉でなく〈現われ aletheia〉、現象をとらえたハルトマンの真理観も、それぞれの代表作の根本思想をなしているという事情がある<sup>6)</sup>。

執筆動機面からは、〈存在の世界性〉を説く『存在と時間』(1927)や〈学問の源泉としての生活世界〉の再考を促す『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1935)に触発され、それに対抗するものとして企図されたといえるだろう。知の危機、精密科学の知を絶対視する趨勢のなかで知が矮小化され、根本にある〈生〉から遊離していることを訴える。認識のあるべき形を模索しつつ、〈近代の超克〉〈主客二元論の凌駕〉を視座に

---

3) Martín, F. J.: La tradición velada, p. 20.

4) Gil V. M., Francisco: Los profetas y el Mesía, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el *Zeitgeist* de la modernidad (1900–1929)

5) ジンメル：『生の哲学』, p. 35.

6) Gil V.: op. cit., p. 343.

すえ、本格的哲学的論述をめざしたのである。「事実、これら二作品（『ライプニッツ』『哲学の起源とエピローグ』）一体で、オルテガは人知全史の歩みを浮彫りにしてみせてくれるが、残念ながらそのいずれにも最終的形式を与えることはできなかった。』<sup>7)</sup> とあるように、本書は〈知の歴史〉を俯瞰し、〈より確実な知への道〉を模索したオルテガの足跡を印すものである。なぜなら、「新しい試みの一つ一つは以前のものを活用してきた。とりわけ以前のものの過ちや限界を改善してきた。そのおかげで《哲学》史は、哲学することにおける進歩を記録しているといえる。つまるところこの進歩とは、別の幸運な日に、あれやこれやといった哲学的〈思考法〉には限度がある、したがって誤っているだけでなく、哲学することすべてには絶対的限界があり、不十分で、過誤がある、そして《哲学》以前のいずれの方法でもなくまたそれ自体でもない、知的に宇宙に立ち向かう別の方法を開始する必要があるということを見出すことである。』<sup>8)</sup> からだ。

## 2. 思考の原理

古典的思考法と近代的思考法のメカニズム解明のためには、まず両者が各々拠り所とする〈原理〉の究明から開始しなければならない。正確な認識を目指すとするれば、一体何を根拠にすべきか。それが精密さというだけのことなら、〈論理的整合性〉と解されるであろう。だが、はたしてこれは〈真〉であるための十分な根拠となりうるだろうか。なんとなれば、論理的とは主観内での整合性だけを問題にしている、客観的世界との関係は等閑に付されているからである。ところが真理とは、主観と客観の一致であるとはいえなくとも、両者間の関係であることは否定できない。論理主義の真理観は科学的合理論を極端におしすすめた結果であり、いま一度原点に立ちかえり、総合的真理を追究しなければならない。合理論では主観

---

7) De Salas, Jaime: Presentación, *La idea de principio en Leibniz y la última filosofía de Ortega y Gasset*, en *La última filosofía de Ortega y Gasset*, p. 20–21.

8) (IPL), O.C., vol. 8, p. 270.

が客観をとりこみ、統握プロセスにおいてなんらかの加工や歪曲がなされ、〈ありのままの〉姿を反映しているとはいいがたい。したがって、真理問題で主観と客観の調和を回復すること必定である。

「形式はともあれ、認識とはつねにある原理をどうしてあるものを観ることである。」<sup>9)</sup>、それゆえ意識していようといまいと、認識に際してわれわれは、何らかの〈原理〉にのっとしてそうしているわけである、当然その結果、〈正確な認識〉を保証するには何よりもまず、この原理自体が〈確固たるもの〉であることを確保しなければならない。ところがひるがえってこの〈原理〉を考察してみるに、それには二重の意味が託されていることが判明する。一つは「ある与件の序列において、他に先行するところのもの」<sup>10)</sup>である。しかしながら有限の序列にあっては、始まりをもたない一要素があるはずであり、これは当該序列内で第一の原理になるはずだ。もう一つは「後続に先行しはするが、しかしそれ自身は他に先行されている要素」<sup>11)</sup>である。となると厳密には、同じく〈原理〉といいながら、〈絶対的原理〉と〈相対的原理〉の二種類が存在するわけだ。本来的には原理とは〈他に先行する〉ことであるが、通常は先行することなく、〈後続される〉という面が重視される。逆にいえば、各々の場合にどちらの意味の〈原理〉を根拠にしているかによって、認識の妥当性は影響されることになる。

アリストテレス・スコラ哲学における原理観は一定しておらず、その時々で異なった意味で用いられているため、その演繹論の正確さを保証する〈原理〉を欠くのである。その欠陥を見抜いたデカルトは伝統的思考法を変革し、「原理とは証明すること」にのみ限定し、首尾一貫した論理体系の構築をめざす。では、なぜこのような転換が生じたのか。

---

9) *ibid.*, p. 63.

10) *ibid.*, p. 66.

11) *ibid.*, p. 66.

### 3. 思考と存在

「哲学とは存在 SER についてのある一つの観念である」<sup>12)</sup>。〈存在〉の観念は歴史的地域的に大きな差があってみれば、〈新しい哲学〉とは、〈存在〉について新たな観点を提供するはずである。〈思考〉と〈存在〉は切り離しがたく、したがって〈存在〉についていかなる観念をもつかということが、とりもなおさずその哲学の性格を決定する。意識のあるかぎり、〈思考〉と〈存在〉は相対しているわけであるから、両者が調和するのか、あるいは一方が他方より優位に立つのかという問題が生ずる。それはまた、〈真理とは何か〉という問いでもある。

古代、中世をつうじて、モノとは〈自体存在 *substantia*〉と同義であり、人間の精神の役割はただそれを忠実に写しとることではなかった。その働きは極力、受動的な範囲に限られていた。ところが、デカルトの省察やカントのコペルニクス転回によって、もはや〈存在〉の概念は固定的、静態的なモノ、いわゆる自体存在ではなくなり、精神・主観という存在が発見されたばかりでなく、認識活動においてその積極的主導的機能が認められ、意識の対象となるものが〈存在〉と考えられるようになり、その概念は大きく変容された。双方はひとしく認識行為に参画するのであり、精神すなわち意識はいかに対象をとらえるのかが問われ、また逆に〈存在〉そのものの意義が意識自体の組成によって左右されることになる。だから「真理とは、つまり思考そのものだ」とデカルトは言明する。となると、もはや固定的存在があるのではなく、それが精神にいかんに出し把握されるかということが問題なのだ。〈存在〉と〈思考〉は相関であり、相対的なのだ。

デカルトは疑いえない唯一のものとして自我を発見するに至るが、その存在とてまだ他の存在と同じく自体存在である。ところが、カントによれば、いかなる種類のものであろうとも、〈存在物の存在 *ser de los entes*〉は、

---

12) *ibid.*, p. 79.

それが認識しうるものであれば、思考する主観がそれと関係をもつに至った時点で、そのモノに生起するあるものである。主体なしに〈存在〉はない、かくして、〈モノ〉の存在は行為へと変貌する。存在するのが行為でなく、行為が存在を〈生み出す〉のである。だから、存在の意味は大きく変化し、従来の自体存在から対認識主体、対他存在となる。以上の結果、「カントにおいてはじめて、認識主体のいかなるものであるかを問わずして、存在について語ることあたわず、となる。なぜなら、認識主体は〈モノ〉の存在の構成に関与し、〈モノ〉はこの主体次第で、存在もし、存在しなかったりもするからである。」<sup>13)</sup> このように二種類の存在が生まれると、両者をいかに調和させるかが最大の課題となる。

#### 4. アリストテレス・スコラの演繹論の性格

学問とは証明することであり、そして証明は演繹によってなされ、演繹とは論理的操作である。いうなればそれは、〈原理〉というもっとも普遍的規則を出発点にして個々のケースを説明することである。論理的体系内ではすべての命題は、理由あるいは証明があるゆえ、真である。だが、原理は論理によっては引きだせない。そこでこの〈原理〉を発見するために、アリストテレス・スコラ的思考法ではモノの観察をつうじて、その共通的特色を抽出、それらを類と種に分類し、体系化していく。そうしたプロセスをへて概念は形成され、さらに幅広い一般性に着目して原理を発見しようとするわけであるが、根源的に定義の過程はかならずしも完全に、論理的であるとはいいがたい、なぜなら定義は帰納によりなされ、帰納は経験に依存し、すべてを経験・検証しつくすことはできないため、類推的推論が混入するからである。その結果、この方法に依拠した証明では、確実性の保証はない。だから、それ自体結果でもなく証明理由のない命題につきあたる。この原初の命題は、従来のとはちがった意味で、真か、さもな

---

13) (K)O. C., vol. 4, p. 56.

ければ真でない、ということになる。この新型の真理は、おのずと真、自明という性格のものである。となると真理には、〈理由としての真理〉と〈明証としての真理〉の二種類があることになる。

「アリストテレス的思考法は、感覚的なモノを出発点とし、そこから共通性による抽出によって各々においてほかのものと共通なものとして有るところのものより構成される概念を取り出すことからなる。これらの概念には再度共通性による抽象化が作用し、同様のプロセスが最終要素に達するまで繰り返される。古い概念間に共通するものの概念は〈類〉と、新しいこれら概念は〈種〉と呼ばれる。類であるか種であるかは、概念としての概念間の関係であり、論理的なそれである。このことは〈類〉と〈種〉といった特色が、単に関係的であることを意味する。したがって一般化とは、類固有の真理を類でなく、種に付与することである。その結果、一般化するとは種を認識することにはならないゆえ、類は種の原理となりえない。」<sup>14)</sup>

この思考法では、最終的に逢着する原理は種的であり、厳格な意味での一般性を表さない。それはモノ主義、感覚的共通主義、個別主義のなせるわざであって、真正な意味での一般化、普遍化に到達できない定めにある。そのため当該方法でもっては、精確な演繹論は確立できないことになる。その理由は、〈原理〉の概念が〈先行すること＝原初性〉なのか、それとも〈後続されること＝立証力〉なのか、一定でないからだ。

「(本思考法では) これによって認識、すなわち真の命題は、元来つねに特種的、つまり全称的真理でなければならないことが再度明白になる。このことは学問の原初の諸原理、すなわちもつとも一般的な原理についてかならず起こるだろう。その一般の原理が類的でなく論理的には種的であり、さらに一般的でない、すなわち本来的に共通でないことは、この思考法生来の逆説である。原初の原理が種的であるなら、さらにより一般的な原理がなければならなくなる。」<sup>15)</sup>

14) (IPL), O. C., vol. 8., p. 148.

15) *ibid.*, pp. 147-8.

しかしより一般的な類の原理を求めようとしても、現実には当該思考法において各学科目は独立であって、他学科目との交通は遮断されている。ちなみに、〈より大〉〈より小〉〈同一〉といった概念は、数論と幾何学ではその意味内容が相違する。したがって諸学問間に共通の原理を設定できず、全学問を基礎づけるような普遍的原理が存在しないことが判明する。本思考法では、種は類との関係で新しいあるものである。その概念を入手するには総称的概念の枠外に出て、そこには予定されていないあるものをつけ加える必要がある。「三角形の内角の和は二直角」の証明の例では、三角形にとって類にあたる角についての分析的思考に、種としての三角形に関する直観を合わせて思惟することが接合されている。この思考法において、類は種にふくまれるが種は類にふくまれない、つまり種は類から演繹できない。証明や立証は、結果的に思弁あるいは思考法としては、分析的思考と総合的思考からなる雑種なのだ。

従来、認識論によれば、思考にとっての原理なるものは認識（＝実在的なものを思考すること）の原理でなくて、逆に思考が実在的なものの原理であるものを発見しなければならなかったし、そしてそれは真の認識の原理であろう。だが、もはや主観の役割はただ単に客観を写しとることではないならば、主観と客観のいずれの原理が優先されるべきかという問題が現出する。二元論がもたらすこの隘路を打開するには、モノ主義、感覚的共通主義、個別主義による伝統的思考法を一大転換する必要がある。つまり、認識における原理は〈存在の真理〉でなく、〈認識の真理〉を基本とする思考法を確立しなければならない。でなければ、この方法をもってしては認識にとっての絶対的に一般の原理は確立しえず、一領域内でのみ有効な真理しか達成されないため、部分的な〈知〉の範囲を脱却できず、普遍的真理・学問の原理として機能しない。この問題こそデカルトをはじめとする近代的思考法が挑戦したものである。デカルトは普遍的学問の確立をめざし、それまでの思考法の主客を逆転し、純粋な演繹、〈認識の原理〉を〈存在の原理〉に優先させ、もっぱら概念間・内の純粹に分析的操作によっ

てのみ推論し、直観ほか非論理的要因の関与を排除する方法を提起したのである。

## 5. 近代的演繹論の性格

原理の概念が〈先行する = 原初であること〉なのか、それとも〈後続される = 論理的であること〉であるかによって、伝統的思考法と近代的思考法は区別される。そうになると、これまでとは異なり共通性以外による一般化・普遍化の方法を探究しなければならない。したがって、近代的思考の最大の特徴は、もはや個別のモノをその究極にいたるまで分解してその本質に達することではなく、もっぱら個々のモノの相互関係に着目し、そこにおいて不変のもの、恒常的なもの、いつでもどこでも基準となりうるものを探索することとなった。「諸学問はモノをそれとしてでなく、その〈関係や比例〉として扱う。」<sup>16)</sup> それゆえこの契機は相対的なものであり、そうでしかありえず、まさしく相関関係を基本とする思考法が誕生するのである。

「原理の概念においてわれわれの行なった、先行への単純な傾向に優先して後継の契機を選択するという、〈原理〉の役割に関するこうした決断は、その一々が細部において、ライプニッツの原理主義を構成することになる、《哲学》史における新しく特長的姿勢なのだ。」<sup>17)</sup>

ここで原理とは〈後続されること〉、演繹論を成立させるものでなければならない。だから、証明不能の原初の原理といったものは認められず、したがって〈認識の原理〉は〈存在の原理〉に優先される。かく定義された原理は不変であり、あらゆる状況において有効である。ライプニッツにとって真理とは証明、つまり絶対的に完璧な演繹論である。しかしこれで真理問題すべてが解決したことにはならない。なぜなら真理とは、単に〈論

---

16) (IPL), O. C., vol. 8, p. 244.

17) *ibid.*, p. 187.

理的であること〉だけではないからだ。「論理的とは、概念としての概念間に存在する純然たる関係だけに注目するような、しかし同時にこれらの概念にとって有効なものは思考されたモノについても有効であると主張する〈思考法〉である。」<sup>18)</sup> からだ。ところが、

「概念とは抽出物である、概念はもっぱら論理的である、つまりそれが限界づけとしてのかぎりて論理的关系を打ち立てるのに役立つだけである。だからある思考を論理的思考、ロゴスにするものは、モノにとってのその真理もしくは有効性でなく、その精密さ、正確さである。ある概念の真理性はモノ、だからその外部にあるものとの関係から、概念にもたらされる。それは概念外の効力である。逆にその精密さ、その一義性は、概念がそれ自身で、思考として、外部のものとは一切関係なしに、有しているか、いなかるところの効力である。」<sup>19)</sup>

意識存在という特殊なあり方をする人間にとって、思考の秩序と存在の秩序が相対するのは避けがたく、両者の調和をはかり、あたうかぎり真正な認識を達成すべく努めなければならない。まさにこれこそ近代以降の思想家が直面してきた課題である。

「さて、認識に際して選択はわれわれの意志の自由にならない。たしかに認識は主観的な営為、われわれの行為でしかないけれども、認識はそこで客観的秩序、存在の秩序が表明される秩序であるからだ。したがって認識者にとっては、観念の秩序 *ordo idearum* が〈絶対的〉秩序である。……原理特有の概念は、認識の領域における原理でなければならない。そこでもつ意味から存在の領域における意味が生ずる。原理の一次概念に関してモノの秩序にたいし観念の秩序の絶対的先行を断定したからといって、それはいかなる観念論を意味するものでない。」<sup>20)</sup>

---

18) *ibid.*, p. 100.

19) *ibid.*, p. 104.

20) *ibid.*, p. 184.

認識は認識主観の行為であり、その成立のためには認識の秩序が最優先されなければならない。しかしこのことでもってそれが観念論ととられてはならない、なぜならそれは観念論のように存在の秩序を観念の秩序に従属させることではないからである。ただ認識を問題にするかぎりには、認識の秩序が優先されなければならないというだけのことである。でなければ、認識そのものが存在しなくなるからだ。「したがって逆説的に、原理において〈原初のもの〉である契機にさほど配慮しない人はかえって、原理として絶対的な意味で原初のものだけを認めることになる。」<sup>21)</sup>

## 6. 存在への問い

オルテガ、ハイデッガーはともに、〈存在〉の究明を最重要課題と考えるが、前者が〈存在〉と〈認識〉の関係を主題にしているのにたいし、後者は時間性としての〈現存在〉をその究明の中心におく。たしかに〈存在〉という原点において両人の関心は一致をみている、オルテガは、そもそも〈存在〉とは何かを問い、〈存在〉が存在するモノなのか否かを未決定のまま出発する。他方、ハイデッガーでは〈存在〉は存在するモノであるとの前提のもと、それがギリシャ時代以来、いかにとらえられてきたか、またデカルトによる思惟する〈存在〉とはいかなる性格の存在であるかと問うており、両者は出発点である〈存在〉の解釈において相反する。

『存在と時間』の巻頭でハイデッガーは、一般的に見過ごされがちな〈存在の意味を問う〉ことの重要性を喚起しつつ、それが看過されてきた原因としてつぎのものを列挙する。

1. 〈存在〉はもっとも普遍的な概念といわれるが、その概念は明白であるどころか、むしろもっとも不分明な概念である。
2. 〈存在〉という概念は定義できない、〈存在〉は存在するものとしてとらえることができない。

---

21) *ibid.*, p. 186.

3. 〈存在〉の概念はあまりにも自明であるため、かえって理解されていない<sup>22)</sup>。

このように、〈存在への問い〉には回答がないばかりか、問いそのものが浮遊的な事態にあることに鑑み、正しい認識のためには〈存在への問い〉が前提である、と述べる。

「したがってこれら（諸学）の根本概念は、その真の証示と〈基礎づけ〉とを、ただ当の事象領域の前もっての徹底的な研究のなかにだけもっているのです。けれどもこれらのそれぞれの領域が、存在するもの自身の区域から得られるかぎり、このような先行的な、また根本概念を創りだすところの研究は、存在するものを、その存在の根本構えにおいて解釈することにほかなりません。このような研究は、さまざまの実証科学に先行せねばならず、また実際それができるのです。」<sup>23)</sup>

ハイデッガーにとって〈存在への問い〉は諸学の基礎固めをするためである。現存在〔人間存在〕にはまさしくすべての現存在でないものの存在了解が属しているからには、存在への問いかけがそこを起点として行なわれるべく勧める。オルテガにとって存在と認識は背中合わせの関係にあったことを考えれば、両者にとって〈存在への問い〉は〈確実な知〉を確保するためにあるといえよう。世界に開かれた主観はこの世界を識る必要がある、したがってハイデッガーにおいても、〈知〉は〈存在〉と緊密に関係しているのだ。

「現存在は、ただたんに他の存在するものの中にだけ現れるような存在ではないのです。むしろ現存在は、自分の存在において、この存在そのものを問題とする存在するものであることによって、存在的に優位をみいだすのです。しかしながらこの現存在の存在構えには、現存在が自分の存在のなかに、この存在に対して、ひとつの存在関係をもっている、ということが属しているのです。このことはさらに、現

---

22) ハイデッガー：『存在と時間』（上）、pp. 19-21.

23) *ibid.*, p. 32.

存在はなんらかの仕方と明瞭さにおいて、自分の存在のなかで自分を了解している、ということの意味します。この存在するものにとって独自のことは、その存在とともに、またその存在を通じて、自分みずからに、存在が開き示されている、ということです。存在了解は、現存在の存在自己規定ですらあるのです。現存在の存在的な優越さは、それが存在論的であるということに在るのです。]<sup>24)</sup>

〈存在〉の概念は類でも種でもないため、ハイデッガーはアリストテレス・スコラ哲学にならぬ、この種の概念を〈超越〉と呼んだ。こうした概念に直面して、論理分析的思考は無能である。現存在という存在の特異性は、意識存在であることであり、それは存在そのものを問題にするだけでなく、自己了解、つまり意識相関 ノエマに気づくと同時に、自分自身の存在 ノエシスにも気づくという構えにある。現存在にあるこの存在論的優位性に着目すれば、存在論はこの現存在を起点とすべきであり、しかもその存在了解は現象的になされるゆえ、その探究は現象学的手法によらなければならないということになる。そのためハイデッガーは「存在論はただ現象学としてだけ可能です。現象の現象学的概念は、自分を示すものとして、存在するものの存在、その意味、その変化と派生とを意味します。]<sup>25)</sup>と述べる、なぜなら存在は現象のなかでそのもの自身を示すと考えるからだ。さらにその根底には、「そのつど真正にただそのままその感覚によって、またそのために接近しうる存在するものをめざしているかぎり、その受容はつねに真なのです。]<sup>26)</sup>と語る時、ロゴス<sup>27)</sup>よりもアイステーシス〔感覚〕を重視するギリシャ的〈真理観〉の伝統を感じさせる。

認識とは、認識主観の認識である。そして主観には認識対象が対立して

---

24) *ibid.*, p. 34.

25) *ibid.*, p. 75.

26) *ibid.*, p. 71.

27) ここでロゴスは、その原義〈話、伝達〉を意味するにすぎず、まだ理性、判断、定義などの意味をもつものではない。 *ibid.*, pp. 32–34.

いる。しかし認識には認識される客観と認識自身との一致を確かめうる手段がない。したがって、真理問題を解決するためには、主・客構造を脱却すること不可欠ある。そのためには、「表象と対象との一致という意味での、構成的真理概念から解放されることが必要なのである。」<sup>28)</sup>

デカルトの省察によって、思考の存在そのものは疑う余地がない。つまり実在的に内在するもの、十全にほんものとしてあたえられるものは、疑いえない。ゆえにこれを根拠に、現象学的還元を行ない、すべての超越的定立を排除する。ひきつづきイデア的抽象により明晰な普遍、類、本質の追求へと進まなければならない。そのためには、初歩段階で無差別に使われていた〈内在性〉の概念を明確化しなければならない。

「さしあたり明確になってくるのは、実在的内在は、内在一般という広義の概念の一特殊例にすぎないということである。絶対的にあたえられていることと実在的に内在することとは、もはや文句なしに、無造作に、同一視されるわけにはいかない。なぜなら、普遍的なものは絶対的にあたえられるけれども、実在的に内在するのではないのだから。普遍的なものの認識は、そのつど意識のながれのなかのある瞬間にあらわれる特殊なものである。だが、そこに明証的にあたえられる普遍的なもの自身は、けっして特殊なものでなく、まさに普遍的なものであり、それゆえ、実在的な意味では意識を超越している。」<sup>29)</sup>

このように〈内在性〉を二とおりに解釈することによって、普遍的な本質直観があたえられる。したがってフッサールは超越者一般でなく、ただ「ほんとうの意味での明証的な所与でないところの一切」を排除しようとしているにすぎない。認識とは、超越的なものをほんものとしてあたえられるということではなく、〈ほんもの以上に思念されるもの〉を的確にとらえることであるのだ。デカルトは思考のみが実在すると結論してしまう

---

28) *ibid.*, p. 33.

29) フッサール：『現象学の理念』, p. 13–14.

が、フッサールはこの思考に明晰にあたえられるものの妥当性を主張する。「一切の基礎をなすのは、……絶対的に直観し、ほんものを把握する明証性の意味を把握することにある。」<sup>30)</sup>

「学問は現存在のさまざまな在り方であって、それらのなかで現存在は、みずから現存在であることを必要としない、存在するものにも関わっているのです。しかし現存在には、本質的に、世界のなかに在ること、が属しています。それゆえ、現存在に属する存在了解は、《世界》といったものの理解と、世界のなかで近づきうるものの存在の理解とに、根源を等しくして触れています。」<sup>31)</sup>

学問によって現存在以外の存在の探究がなされるわけだが、現存在は世界のなかにあるからして、現存在の存在了解は世界と世界のなかにある存在の了解に直結している、よって、まず現存在の究明から始めなければならないことが説かれる。以上がハイデッガーの抱いた〈存在への問い〉の基本概念である。では、つぎにそれをオルテガの〈存在の概念〉と比較することとする。

「光とは何であるかという問いは、われわれが光の何であるかを知らないことを意味する。しかし同時に各々のモノが存在するかぎりであるところのものを知る前に、《存在 Ser》が何であるかを承知していることを意味する。でなければその問いは意味をなさなくなる。だがそうなると、存在の観念は諸々のモノから抽出されたのではなく、人間によってそれらのなかに導入され、それは各々のモノの存在に先行し、それらを存在物として可能ならしめているということになる。だから個々の存在物 los entes は《存在物 Ente》のなかにあり、その逆ではないとわたしはいったのだ。《存在》はたしかに諸々のモノの存在である、しかしそのことはその〈自体性 mismidad〉であるのだから、モノのなかのいちばん特徴的なものを、諸々のモノはそれをモノとしてはもっておらず、人間によってそこに想定されているという結果になる。事

---

30) *ibid.*, p. 15.

31) *ibid.*, p. 36.

実、《存在物》とは人間の仮説であろう。』<sup>32)</sup>

オルテガは〈存在〉をモノから抽出されたものと考えず、モノを認識する以前に、アプリオリに〈存在の観念〉があると観る。つまりその観念は分析的にモノから取り出されたのではなく、〈無の観念〉に対立するもの、モノの間の関連性として、思惟が考えだしたものであるという。オルテガは現存在とそれ以外の存在を特に区別することなく、ただ単純に、〈存在〉とは何か、を問うのであり、両者の〈存在への問い〉の意味あいはいは微妙にずれる。

オルテガは自身が現象学的立場をとらない理由を、以下、説明する。

1. 意識の執行的性格、措定可能性を中止は、意識の最重要の組成部分を剥奪する。
2. 現象学的還元には、最初の反省的意識を無効とするいかなる権限もない。
3. にもかかわらず反省的意識は、絶対的存在として原意識を措定し、最初の意識を生き生きした体験と呼ぶ。あらゆる意識は実効的であり、一方によって他方を無効にすることは許されない。意識作用は実在的であるが、その対象は志向的にすぎない、つまり非実在的であるということは、もはや純粋な記述でなく仮定である<sup>33)</sup>。

現象学的還元をへた純粋意識はもはや原初の実効的意識、あるがままの実在ではないと考えた。1925年にオルテガは、〈存在の問題〉の探究が総合的つまり直観的思考である現象学的方法によりなさなければならないが、さらにそれには体系的思考の次元を付与して総合される必要があると説く<sup>34)</sup>。現象学的方法、まず直観主義で世界と相対することが基本であり、それに体系的論理的方法を合体させることを主張する。論理は事象を図式化して

---

32) (IPL), O. C., vol. 8., p. 235.

33) *ibid.*, p. 274.

34) *ibid.*, p. 273.

提示するが、それには基盤、つまり原理がなければならない。しかしこの〈理性〉と〈原理〉との〈遭遇〉は、「発見つまり開示ではない。……これらの原理はもうすでにそこに在った、前もって開示されていたのだ。」<sup>35)</sup>

Martin は、これらの原理は理性でもって発見された、またされるものでなく、直観的にとらえられるものであるというのが、はたしてすでにあった原理と理性がすんなりつながるかは断定できない。そもそもここでいう〈原理〉が〈存在の原理〉なのか〈思考の原理〉なのか定かでないが、すでにあるのだから前者であろう、だがそうだとすると、理性がそれをとらえるには〈思考の原理〉に変換する必要が生ずるであろう。直観的にとらえるといっているところから判断すれば、前論理的操作と考えられる。

オルテガは、「知覚といった意識現象においては自我とモノが共存している、したがってこれは観念性、志向性でなく、まさに実在そのものであるというべきだ。」<sup>36)</sup> と述べ、現象学的還元を認めず、真の実在は自我と環境世界との相互干渉により成立すると考え、その把握のために〈総合的思考法<sup>37)</sup> である「生の理性」<sup>38)</sup>、「歴史的理性」<sup>39)</sup> を提唱する。反省的意識がもはや現象そのものでないことを示すためにオルテガは歯痛の例をあげているが、歯痛は反省的意識の対象などでは毛頭なく、ストレートにわたしはそれを感じている、とはいえ、その解釈には内部感覚と外部感覚のちがいを考慮する必要があるだろう。たしかに肉体的苦痛は明晰な意識対象ではないにしても、意識にのぼってくるものであり、まさに現象として何かあるものの存在を告げている。だからやはり意識の介入はあるといえるだろう。反面、フッサールは反省意識に明晰にあたえられるものの妥当性を主張するが、明証、意識化されたもののみを積極的評価することにも問題が

35) Martín, F. J: La tradición velada, pp. 77-78.

36) (IPL), O. C., vol. 8., pp. 274-275.

37) (PEF), O. C., vol. 9., p. 351.

38) C. F. 杉山 武 『「生の理性」について』(広島修大論集, 40-2, 2000)

39) C. F. 杉山 武 『「歴史的理性」について』(広島修大論集, 44-1, 2003)

あるだろう。意識の背後にある不分明、朦朧とした部分は、意識部分を支えており、それなしに有意識部分は存在しえない。オルテガはこの関係を〈観念 信念〉と表し、かえって後者が人間を潜在的につき動かす力をもつと考える。となると、信念と現象学的還元は逆方向をむいているのではないだろうか。現象学的還元を実施するのはドクサを排除し、真に明証的なものを獲得するためであった、それにたいしオルテガの信念とは暗黙のうちにもわれわれの内部に根づきわれわれを根底から動かしているものであるならば、それは一種のドクサである可能性は残る。それを確認する手段がわれわれの手中にないからには、はたしてこうしたドクサが排除しきれものかという疑問が残りつづける。

「最初にすでにできあがった形であたえられ、その後で主観がそれらを受容し認識するという意味において、根源的つまり主観的生が受動的であるのではない。モノは経験そのもののなかでそのようなものとして構成されるのだ。しかしこのことは、主観性がカントの考えたように、後から総合することになる知覚に先立つ意識内容との関係において、能動的であるのではない。主観性は構成そのもののなかで生まれ、経験の構成となる。主観的生、*Welterfahrendes Leben*、世界を生きる生は、世界を構成するなかで自らを構成する。他方、モノはつねに知覚的または将来の経験の範型を構成するその他の一切のタイプの経験の図式中であたえられる。」<sup>40)</sup>

San Martín は主観の構成が二とおりに、つまり①あらかじめ主観があり、それが対象を構成する、②対象が構成されるにつれて主観も構成されるという。①においては主観が対象を措定し、構成するため、両者の間には超えがたい溝が横たわりますが、②においては主客が共存する。意識とはかならず〈～についての意識〉であるということは、逆に対象もまた〈～の意識の対象〉であることである、したがって両者は相互に依存し、主観が対象

---

40) San Martín, J.: *Ensayos sobre Ortega*, p. 97.

を表象するという二元論が克服できるとのべる。たしかにこの考え方では、確固とした主観があってそれが対象をとらえるという構図を廃止し、主客は現象のなかで生成され、共存しているといいうる。

したがって現象学的立場に立つかどうか、両者の存在論の性格を決定する。いくらモノの分析をすすめてみても、その存在には到達できない、〈存在〉とは、もはや生活における有用性とか利便性といったものを超越し、もっぱら純粹な観念にすぎない。まさしく〈総合的弁証法的思考〉による思念である。現象学ではあくまで存在は直観によって感じとられるものであるから実在的である。オルテガにとって存在の問題とは、どんな種類の存在があるかとか、その属性はいかなるものかを問うことでなく、そうした問い以前にある問題、日常的無反省的にモノのうちに想定してしまっている〈存在〉とは、一体何なのか、と問い詰めることである。

「人間を捕捉している感覚的なモノは、一つの世界を構成しているのではない。厳格にはそれはモノでなく、相互に組み合わさり実用的展望を形成している幾つもの〈生の事柄〉である。われわれがそれらをその展望から解放し、それに存在を、すなわちそれ独自のものでわれわれには関係ない組成をあたえてやると、それらはモノへと変貌する。しかしそうなると、それらはわれわれにたいしある一つの世界のなかに存在しつつあるものとして現前する。」<sup>41)</sup>

そしていわゆる世界なるものも、われわれに直接利害関係のある物理的環境世界といったものでなく、超越的中性的なモノとして、こうした存在間の関係性の網目として構築され、表象されるのだ。

〈存在とは何か〉〈真理とは何か〉といった根源的な問いに答えようとするれば、結局、オルテガの原初の命題〈わたしはわたしとわたしの環境である〉<sup>42)</sup> に立ち返らざるをえない。つまり〈主観〉と〈世界〉、〈認識〉と〈存在〉は相補的・不分離であり、一方なくして他方はないからだ。〈世

41) (IPL), O. C., vol. 8., p. 160.

42) C. F. 杉山 武：『オルテガにおける根源的実在』（広島修大論集，47-2，2007）

界・内・存在)〈歴史的存在)〈時間性)といった、ハイデッガーによる現存在の規定は、オルテガがいまだ漠然としか捉えていなかったものを、いっそう明確化したものであるといえよう。こうした二人の探究はともに、〈存在)と〈認識)〈主／客の二元性)の問題の解決を目的としたのである。まさに現存在は他の存在、世界というものを気づかい、問わざるをえない存在である。人間の特色は意識存在ということであり、そして意識とはかならず〈～についての意識)であってみれば、それは存在と緊密に結ばれていて、〈真理とは何か)との問いは必然的に、この意識存在 現存在を問わしめる。

## 7. ライプニッツの思想

「もしアリストテレスが古代世界で誰よりも普遍的能力の備わった知識人であるとするなら、ライプニッツは近代世界においてそうである。」<sup>43)</sup>と、ライプニッツの偉才を称賛してやまないオルテガは、まさにその廣大無辺の思想の影響の下、『ライプニッツ』の執筆へとかりたてられたともいえる。オルテガがライプニッツを〈原理の人)と見なすのは、かれが最高度に普遍的の意味での原理をもっとも多用した哲学者であると同時に、哲学理論に最大数の新原理を導入した哲学者でもあり、その著作においてたえずそうした原理を提示しており、かれにとって認識は諸原理に依存するからである。思考の原理の追求するオルテガにとって、ライプニッツはアリストテレス、デカルト、カントとともに知的刺激の源であり、その存在論に新地平を開いたといえる。以下、その特色を概観してみる。

### 1. 可能性の存在論

ライプニッツは、人間存在が他の存在物のように、じかに実在のなかにいないことを見抜いた最初の人である。人間の存在様式は特殊であって、

---

43) (IPL), O. C., vol. 8., p. 325.

他の存在物とは異なり、つねに外部から、可能性からそれに接近しつつある、というような在り方をしている。これはハイデッガーの〈現存在〉とか、より一般的には実存主義における主体的存在であるといえよう。そのため人間は各瞬間において自分の在り方、未来を決断しなければならない。〈人間には本質はなく、歴史がある。〉というオルテガの命題には、この存在観の影響が読みとれよう。他方、人間存在の〈時間性〉〈環境性〉〈世界・内・性〉といった、自我と世界の一体性を取りもどそうとするポストモダンの傾向もうかがわれる。

「可能的なものは単に何でもないのである。それには組成があり、したがって存在する。可能的なものの可能性は、矛盾をふくまないことからなり、別の表現では、矛盾をふくまないものはすべて存在する。」<sup>44)</sup>

人間の運命が固定されたものでなく、瞬間ごとにそれを選択しなければならないということは、一面でそれは自由の証であるが、他面では責任をとらなう。現在とは結局、動かぬ過去と不確定の未来との接点にしかすぎず、これら二要素の許容する範囲内で決定されることになる。

「可能的存在はすべての存在を含む、なぜなら、実在的存在は可能的存在のケースにすぎないからだ。しかし可能的なものは、いわば、非-矛盾から、したがって同一性から成り立っており、そしてそれらは同時に、正式つまり論理的思考の原理である。だから結果として、存在は完璧に論理的であり、その構成規則において思考法則と一致する、それゆえ思考が全面的に入り込むのを許し、要するに存在は完全に理解可能である。人間の判断力には限度があるにしても、存在するあらゆるものの理解可能性は無限である。ライブニッツにおいて合理論は頂点を極める。」<sup>45)</sup>

---

44) *ibid.*, p. 330.

45) *ibid.*, p. 332.

## 2. 同一性としての真理

ライプニッツにとって、真理とは命題の真理である。真の命題の形式は、矛盾を排除することを表明しうる、同一性の命題の形式、 $A=A$  である。そこでは、述部にはすでに主部のなかにあったものしかない。同一性は典型的真理であり、いわゆる明証的真理は認めない。

「あらゆる真理は、証明されなければならない。同一的命題の特権は、それらを証明するために自己の外に出る必要がないことだ。同一性の形式は、述部がすでに主部においてそれと結びついていたから、両者は結びつくという理由でもって、それを証明する。同一でない真理は、同一的命題に還元できることを証示しなければならない。主部と述部の概念を構成要素に分解していくと、中間的な同一性の連鎖によって、異なるように思っていた概念間に同定の連続性を確立しうる。」<sup>46)</sup>

ライプニッツは、真理とは同一性であると主張したのだが、神の存在証明とか極大数の証明においては、もはやこれは有効ではなく、したがって思考が論理的であるためには、非同一的なものを単純な同一性に還元するだけでは充分でなくなる。その結果、各々の概念が単独で可能である、つまり矛盾をふくまないことが確実でなければならない、とするとつぎの二つのうちの一つが必要であろう。第一は、絶対的に単純な概念に到達すること。ところが、たとえそれらに到達しえても、それがそうであると証明することは不可能である。第二は、一つ概念がその結果のいずれにおいても矛盾を含んでいないことが証明されること。しかし、ある概念についてそれが矛盾を含意しないことは証明できない。以上の結果、全能と考えられた〈論理・合理論〉の限界が露呈されるのである。

## 3. 存在様態の存在論

ライプニッツの存在論は〈存在の様態 *modalidad del ser*〉を中心とする

---

46) *ibid.*, pp. 331–332.

唯一のものである。あらかじめ何らかの理由がなければ、いかなるものも可能的もしくは必然的とは考えられない。両存在様式は自分の前にその存在理由を掲げながら出現するので、きわめて合理的である。可能的なものは矛盾しないゆえ、〈事実存在〉する。原則として、実効的、〈実在的〉なものはいかなる理由もなしに事実存在しうるだろう。それは不合理な、理解不能で、根拠のない世界を構成しうる。この存在理由がない、単なる出来事という性格は、偶然性と呼ばれる。

「〈可能性〉と〈必然性〉という様態は、そこでは存在が同時に存在理由である、そこでは存在するものは暗々裏の理由によって存在するという特色がある。そのために可能的なものとは必然的なものの認識は、同一性と矛盾の定義と原理を出発点とする演繹体系もしくは理論における純粋な分析的思考によって進められる。実在的なもの場合には状況は変わる。〈実在的な〉ものは、存在様式としてのかぎりでは、純粋な事実性からなる。しかし実在的なものはその対立者が、たとえばその非存在とか別の存在であるとかが可能であるというような形で存在する。ゆえに〈実在的〉であることは必然的でないという特色があり、これは偶然的であることを意味するのである。何らかの理由からでなく、単に出来事あるいは事実によって存在する。たしかに絶対的必然性を備えた〈永遠の真理〉からなる分析的方式による純粋な演繹論からなりうるのではなく、事実、つまり〈事実上の真理〉の単純な認識から出発するだろう。しかしこのことは思惟にたいし、その事実の理由を発見するという仕事を課す。この理由は、事実の外に、つまり別の事実のなかにあるだろう。モノの外部にあるこの理由は、原因と呼ばれるものである。純粋分析論を因果論で代替しなければならない。」<sup>47)</sup>

そもそも二種類の真理があるとは不可解だが、ライプニッツによれば、実在的なものを創造した神は、それを最善の意志でもって創造したからには、神の眼には必然的と映る、という。これがライプニッツの最善観であり、その結果一切は合理化されるのである。でも、まだ解せない、なぜな

47) *ibid.*, p. 347.

ら一切を論理で割り切ろうとしているからである。簡単に、もし神がいなくて仮定すれば、この論理は成り立たなくなる。元の実在全体は論理からのみ成り立っていたのではない、むしろ認識の原型は感覚的であり、論理はそれを後から説明するための方途といえるのではないか。人知は有限である。逆にいえば、人知のおよぶ範囲内では合理論は通用するだろうが、それを越えたところでは否である。したがって一切を合理化することは無理である。たしかに日々新たな発見があるが、それは無限の宇宙においては些細なものであろう。

## 8. む す び

オルテガの関心はまさしく人間事象全般にわたるけれども、とりわけ存在論と認識論はかれの思想の根幹をなすといえよう。人間という意識存在は世界のなかにあり、〈思考〉と〈存在〉を表裏一体の関係におく。意識存在の特殊性は、世界との関係をきわめて微妙なものとし、主客の分裂のために認識の正確さが保証されなくなる。こうした理由から二元論の克服は、近代以降最大の哲学的課題となった。命題「わたしはわたしとわたしの環境である」や、基本的概念「生の理性」「歴史的理性」などは、オルテガ思想の軌跡であり、それは〈存在〉〈認識〉の問題がいかに深くオルテガをとらえてはなすことがなかったかを示している。意識は自我と世界を仲介し、その接点をなすゆえ、〈認識〉の問題は〈意識〉の解釈如何に大きく依存することになる。存在が意識にあたえられ、知的処理がなされる際には、一種の変換、主観による解釈がなされており、けっして〈ありのまま〉の姿がとらえられているわけでない。思考の原理はもともと、知覚情報の抽出によりえられたものである。しかしその変換の過程にあつては、何らかの変質、歪曲が生じている可能性がある。結局問題は、〈存在〉を〈思考〉に移転する忠実な方法を見出すことにある。しかしながら、その忠実性を確認する手立てはない、したがって、むしろそれよりも〈正確な認識〉、いわゆる〈真理〉とは何であるか、と問わざるをえなくなる。つまり、現

象学的直観主義と論理的整合性のいずれを優先させるかということである。原初段階では、主観と世界との接触は意識をとおして行なうほかなく、当然その結果、直観主義をたよらざるをえない。ところが、そののち知覚情報から〈概念〉〈原理〉が確立されると、〈論理〉は独自の軌道を進むことになる。オルテガの現象学批判の要点は、現象学的還元によってえられた純粹意識がもはや実効的でないという点にあった。つまり反省的意識によって執行性を中断された意識は、すでに〈現勢態〉ではないというのである。そこでオルテガは「知覚といった意識現象においては自我とモノが共存している」と宣言し、ノエシスを、モノでなく〈機能〉としてとらえることによって、二元論における主客の分断を克服しようとしたのである。意識の最大の特徴はつねに〈～についての意識〉、自分を現さずに他を現すこと、対象が現象しているときには意識は作動中ということである。オルテガが「自我とモノは共存している」というのは、このことを意味するのだろう。共存では、自我つまり意識とモノは同じ位相にあり、主客の分断はない。これが原初状態、オルテガいうところの〈根源的實在〉〈人間の生〉である。

#### 参 考 文 献

##### A. オルテガ著作

(Alianza Editorial 刊、『ホセ・オルテガ・イ・ガッセット全集』*Obras Completas de José Ortega y Gasset, 1-12*, 1983, Madrid による。なお、本文中の引用にあたっては、日本語タイトル後の( )内略号により表示した。年号は刊行年度。『全集』後のアラビア数字は当該作品収録の巻数を示す。)

1. ドン・キホーテをめぐる省察 (MQ), 1914, 全集 1
2. カント (K), カント補遺, 純粹哲学 (KA) 1929, 全集 4
3. ライプニッツの原理観と演繹論の発展 (IPL), 1943, 全集 8
4. 哲学の起源とエピローグ (PEF), 1943, 全集 9

##### B. その他

1. Alvarez, Luis X. y Salas, de Jaime: La última filosofía de Ortegay Gasset, en torno a *La idea de principio en Leibniz*, Universidad de Oviedo, 2003.
2. Gil Villegas M., Francisco: Los profetas y el Mesía, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el *Zeitgeist* de la modernidad (1900-1929), El Colegio de

- México/Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
3. Martín, José Francisco: La tradición velada, Ortega y el pensamiento humanista, Biblioteca nueva, Madrid, 1999.
  4. San Martín, Javier: Ensayos sobre Ortega, UNED, Madrid, 1994.
  5. San Martín, Javier: Fenomenología y cultura en Ortega, Tecnos, Madrid, 1998.
  6. ジンメル：『生の哲学』（茅野良男訳），ジンメル著作集9，白水社，2004.
  7. ハイデッガー：『存在と時間』（桑木 務訳）上，中，下，岩波書店，2005
  8. フッサール：『現象学の理念』（長谷川宏訳）作品社，1997.
  9. ルカーチ：『魂と形式』（川村二郎他訳）白水社（1969）
  10. 杉山 武 『「生の理性」について』（広島修大論集，40-2，2000）
  11. 杉山 武 『「歴史的理性」について』（広島修大論集，44-1，2003）
  12. 杉山 武 『オルテガにおける〈根源的実在〉』（広島修大論集，47-2，2007）

*Resumen*

EL PRINCIPIO DE PENSAR

*Takeru Sugiyama*

Los intereses intelectuales de Ortega abarcaron casi todas las áreas de las Humanidades, sin embargo ocuparon un lugar destacado entre ellos las cuestiones del Ser y Conocimiento. Simplemente al recordar su primera propuesta “Yo soy yo y mi circunstancia” o los conceptos originales tales como “la razón vital”, “la razón histórica”, podemos comprobar su profundo interés por las cuestiones del SER y PENSAR, que forman la base de su filosofía.

Siendo el hombre un ser especial por la conciencia, siempre nos enfrentamos con el mundo a través de ella. Los primeros datos que obtenemos de él son sensitivos, a base de los cuales procedemos a formular los principios del pensar, sin embargo hay una fisura insuperable entre el orden del ser y el del pensar. De ahí surge el gran problema de cómo conciliar estos dos órdenes. Si no lo logramos, no hay seguridad de nuestro conocimiento del ser. Es un hecho innegable tener que empezar intuitivamente para captar el ser, pero esto significa que hay un salto entre la intuición originaria y la lógica posterior, pues la primera se fundamenta en la evidencia y la segunda, en la prueba.

Para salir adelante de este atolladero, Ortega propone “un método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa este un *pensar sintético* o *intuitivo*, proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*”. Aquí vemos que Ortega considera necesario pero no suficiente el método fenome-

nológico porque le falta sistematicidad. No acepta Ortega la reducción fenomenológica porque piensa que invalida la efectividad de la conciencia primigenia, en su lugar, pone “la vida real humana como coexistencia del yo con las cosas en circunstancia”. De esta manera Ortega considera la conciencia como “funcionamiento” y con esto cree poder superar la separación entre el sujeto y el ser.