

瞬間の中の持続

—— フッサールとベルクソンの調停の試み ——

(2)

中 敬 夫

Naka, Yukio

第四章 ベルクソンの現象学的解釈の可能性とドゥルーズ批判

ベルクソン時間論の現象学的解釈は、可能だろうか。このように問うたからといって、我々は構成された時間地平上の伸長としての持続現象や、それを受け取る脱自の運動を、ベルクソンの叙述の中から析出しようというのではない。それは十分に可能だろうが、そんなことをしても、現象学派のベルクソン批判に答えることや、フッサール自身の時間論の問題点を開明することに、何ら資するところがないであろう。我々が問うのはむしろ、ベルクソンの「持続」が自らを、そのつどが持続の全体を負った瞬間として、持続の全内実を含んだ瞬間として顕示するか否か、ということなのである。このようなベルクソン解釈のために、我々はまず(1)『試論』の「持続」において、次に(2)『物質と記憶』の中から「持続の厚み」を含むと言われる「具体的知覚」において、そして最後に(3)同じく『物質と記憶』から「無意識」的な即自存在とみなされた「純粹記憶」において、現在瞬間におけるそれらの自己顕現の可能性を探ることにしたい。大雑把に言えば、(1)はメロディーの長さ程度の持続、(2)は感性的諸性質が成り立つ程度の持続、(3)は生まれて以来の過去の記憶の全てを含んだ持続、と言えよう。とはいえ、これら三つのケースが厳密には区別し難いものであることは、ベルクソン自身の基本的直観の一性ということからも、容易に予想されるであろう。『試論』と『物質と記憶』以外のベルクソンの諸著作に関しては、最終第五章の冒頭で総括することにした。

持続の現在の顕示という我々の結論は、あるいはドゥルーズのベルクソン解釈を想起させるかもしれない。しかし我々の考えでは、ドゥルーズの解釈は本質的な所で我々の解釈と対立し、ベルクソンの現象学的解釈を損なうものである。それゆえ、本章は最後に(4)『差異と反復』を中心としたドゥルーズのベルクソン解釈や、ドゥルーズ自身の時間論

(「反復の哲学」)を検討・批判し、そのことによって我々の立場を一層明らかにすること
にしたい。

(1) 持続と瞬間

『試論』がその正式の書名(『意識の直接的所与についての試論』)の示す通り、意識に
直接与えられたもののみを主題化し、その限りで現象学的解釈を許すものであることは、
容易に察せられよう。フッサールのブレンターノ批判を予見させるような仕方で、ベルク
ソンは脳の分子運動や神経の振動を遮断する。「意識によって我々に与えられているのは
感覚であって、このような機械的な仕事ではない」(E,p.8)。「このような運動は快苦の感
情に翻訳されるが、分子運動としては無意識なままに留まる」(E,p.25)。

しかし一見すると、「持続」は——たとえ内的経験の主観的持続であっても——構成さ
れた時間地平内の出来事のように思える。ベルクソンは「異質的持続」と「等質的時間」
を対置する(E,p.154)。しかし「持続」はやはり「同時性」に対置された「継起」(E,p.3)
であり、たとえそれが「相互外在性なき継起」(E,p.72-3)であったとしても、「継起」で
あることに変わりない。従ってハイデッガーの批判したように、「持続」と「時間」の相
違は、単に「質時間」と「量時間」(E,p.51,86)の相違に過ぎず、「並置の多様性」対「相
互滲透の多様性」(E,p.51)、「判明な多様性」対「混乱した多様性」(E,p.85)、「数的多様
性」対「質的多様性」(Ibid.)という周知のベルクソンの区別にもかかわらず、「持続」は
やはり「多様性」であるようにも思える。そもそも「持続」が時間地平上の広がりである
からこそ、ベルクソンは「持続のインターヴァル」(E,p.77)を強調したのではなかったか。

同様に、一見すると、かの名高き「相互滲透」も、時間地平上の諸要素の相互交流・照
応・融合に過ぎないように思える。「純粹持続」が「正確な輪郭がなく、相互に外在化す
る傾向がなく、数との類縁性がなく、融け合い滲透し合う質的諸変化の継起」(E,p.70)で
しかありえないと言われる時、そこにははっきりと「継起」が前提されているし、「持続」
が「相互に融合し合いに来る諸要素の絶対的異質性」(E,p.149)として現れると言われる
時も、そこには、たとえ非独立的にはあっても、「諸要素」の措定が先行しているよう
に思える。このことは、持続が「有機組織化(organisation)」(E,p.68,147)に譬えられて
いることから、明らかではないか。持続が「その諸部分が、たとえ異なってはいても、
それらの連帯性の効果そのものによって滲透し合うような生物」(E,p.68)に譬えられる時、
そこに浮かび上がって来るのは、継起の地平上にべったりと伸び広がりながら相互に交流
し合っている「諸部分」のイメージではないか。

しかしこのような「通俗的」ベルクソン理解に対しては、さらに突っ込んだ解釈からの

批判がなされなければならない。まず、「持続」の「諸瞬間」が「相互に侵蝕し合っている」と言うことは、諸瞬間を「区別」することだ(E,p.91)と言って、「侵蝕(empiéter)」概念が退けられている箇所を、想起されたい。諸部分の措定は、事後的な反省の所産でしかないのである。また「有機体」の比喻に関しても、「細胞が有機体の特定の一点を占めているのに対し、真に我々のものであるような観念は、我々の自我の全体を充たす」(E,p.90)というベルクソンの言葉が、思い出されなければならない。地平上の一点が、遠く離れた他の諸点にまで手を伸ばすのではない。そうではなくて、そのつどの瞬間がそのまま、全体なのである。ド・レ・ミのミは、まず単にミであって、それからドやレと融合してメロディーを作り出すのではない。ド・レ・ミのミは初めから単なるミではなくて、ド・レの後のミなのである。ミがすでに全体を含んでいる。「意識の諸事実は、たとえ継起的であっても、その最も単純なものにおいてさえ魂全体が反映されうる」(E,p.66)とか、「我々の各々は自らの愛し方、自らの憎み方を有しており、この愛、この憎しみが彼の人格全体を反映する」(E,p.108)とか、「これらの諸感情[共感、反感、憎しみ]は、十分な深さに達したなら、各々が魂全体を代現する」(E,p.109)といったベルクソンの言葉は、このような意味で理解しなければならない。

しかし瞬間がそのつど持続の全体を含んでいるということは、もちろん、メロディーの各音が実的に保持されて不協和音を作り出すということではない。「時間の一瞬は(…)保存されて他の諸瞬間に付加されることはできない」(E,p.59)。しかしメロディーの或る音の質は、メロディー全体を前提しなければ意味を失う。それゆえにこそ、「音楽的フレーズ」は「何らかの新しい音符の付加によって、絶えずその全体において変様する」(E,p.71)のであり、またそれゆえにこそ、一瞬たりとも過度に強調したり(E,p.68)、除去したり(E,p.129)、縮小したり(E,p.130)すると、全体の質が変化してしまうのである。瞬間は、それまでの持続の全体を負いながら、そのつど新しいものを受け取りつつ、そのつど変様した全体を呈してゆく。

従って、「持続」の体験をしているのは、そのつど現在の瞬間なのである。持続は現在の内にある。そして持続の幅を広く取るなら、或る意味では過去全体が現在の内にある。私がバラの香を嗅いで幼児期のことを思い出すとき、この思い出がバラの香によって「喚起」されるのではなくて、私はこの思い出を「香そのものの内に嗅ぐ」(E,p.107)のである。そして我々には「我々の過去全体の経験に等価であるような生のコンセプト」がある(E,p.117)。「我々の魂の深い諸状態、自由行為によって翻訳されるような諸状態は、我々の過去の歴史の全体を表現し、要約する」(E,p.122)。

そしてそのつどの現在が過去全体を負いつつ変様しているからこそ、二度と「同じ印象」

(E,p.9-10)、「同じ瞬間」(E,p.131)、同じ「深い心的諸事実」(E,p.143)は現れないのである。感覚や感情は、反復されるだけで別のものになってしまう(E,p.87,102,131)。なぜなら生物にとって、過去は「実在」であり、「獲得物」であり(E,p.102)、このようにして「持続」は「原因の仕方で作作用する」(E,p.101)からである。

「我々の自由な活動の過程は、言わば我々の知らないうちに、意識の暗い深みで、持続のあらゆる瞬間に(à tous les moments de la durée)継続されていて、持続の感情そのものはそれに由来する」(E,p.155)、とベルクソンは言う。単に「持続」でなく、「持続の感情」が由来するのは、瞬間毎に持続を継続しているという意識からである。たとえ「持続」が地平上の継起の事柄として理解されると仮定してさえ、「持続の感情」はそのつどの瞬間の事柄である。「持続」は瞬間毎に感じられており、その意味で瞬間の中にあるのである。

(2) 純粹知覚と具体的知覚

『物質と記憶』においても、一見すると「瞬間」は、まずもって「持続」との対比のゆえに、その抽象性が難じられているようにも思える⁽⁴⁰⁾。「記憶のしみ込んでいないような知覚は存在しない」(MM,p.183)。「事実上、我々にとって、瞬間的なものは決して存在しない」(MM,p.216)。現在は「数学的瞬間」ではなく、「実在的で具体的な生きられた現在」は、必然的に或る「持続」を占めている(MM,p.280)。従って、「時間の中のひとつの数学的な瞬間」としての「純粹知覚」(MM,p.363)は、「事実上というよりはむしろ権利上存在する知覚」(MM,p.185)でしかなく、「ひとつの理想」「ひとつの限界」(MM,p.373)でしかない。あらゆる知覚は、「持続の或る厚み」(MM,p.216,373)を占めている。

しかしこのような、「時間の中のひとつの数学的な瞬間」とみなされた「純粹知覚」は、明らかに、通俗的時間概念としての「今」でしかない。我々はここでも、具体的な瞬間の内に持続の内実を見いだすことは、出来ないのだろうか。——ところで、『物質と記憶』において「純粹知覚」に対置されているのは、感性的諸性質を成立せしめている「具体的知覚」と、誕生以来の全記憶としての「純粹記憶」である。「純粹記憶」の方は(3)に回し、ここでは「具体的知覚」のみ取り上げることにしよう。

一見したところではやはり、「感性的諸性質」には「記憶」が介入し、具体的知覚には「或る持続」が要求されているようにも思える(MM,p.184)。「あらゆる感覚」は——例えば赤色光線が毎秒400兆の振動を有しているように(MM,p.340)——「基礎的諸振動の非常に長い継起」を翻訳しており、この限りでは、「感覚」は「知覚された限りでの直接的過去」である(MM,p.280)。この意味で、「あらゆる知覚はすでにして記憶」であり、「実

「実践的には我々は過去しか知覚しない」(MM,p.291)、「我々是我々の直接的過去以外のものを決して知覚しない」(MM,p.292)。具体的知覚は瞬間の内にはありえず、瞬間の中身は空っぽなのだろうか。

しかしまず注意したいのは、「具体的知覚」とは、単に或るインターヴァルの持続をそのまま経過するだけの知覚ではなくて、諸瞬間を圧縮し、それによって感性的諸性質を現象せしめる知覚だということである。「知覚することとは要するに、無限に薄められた存在の莫大な諸期間を、より強度の強い生のより差異化された幾つかの瞬間の内に圧縮すること、そしてこのようにして非常に長い歴史を要約することにある。知覚することとは、不動化することを意味する」(MM,p.342)。しかしどこへ「要約」し、どこへ「不動化」というのだろうか。我々は決して、どの瞬間にも、光線の振動を目撃するわけではなく、我々は常に「赤」という感性的性質を見ている。「科学と意識は瞬間的なものにおいて一致する」(MM,p.191)とベルクソンは言うが、もし「瞬間」が抽象的に取り出された「数学的点」のようなものなら、そこには振動の介入する余地もなく、感覚の現れる隙間もないであろう。そうではなくて、意識は瞬間毎に、後から科学が説明すれば無数の諸振動に分解されるものの圧縮され要約された結果を、直接的所与(=感覚)として受け取っているのではないのか。

従って、持続はそのつど現在へと圧縮され、要約されている。精神とは「現在への過去の伸長(un prolongement du passé dans le présent)」(MM,p.354)だとベルクソンは言うが、逆に言えば、精神にとって現在とは、現在へと伸長した過去を含んだ現在なのである。それゆえにこそベルクソンも、「記憶は或る持続の厚みにおいて膨大な数の振動を圧縮し、それらは継起的であるとはいえ、我々には全て一度に(ensemble)現れる」(MM,p.217)と述べたのである。あとから科学がどう説明しようと、我々は、感性的諸性質を知覚するのに、過去にまで遡る必要はない。なぜなら我々の意識はすでに現在の内に感性的諸性質を示し、科学が無数の瞬間に分けて説明しようとするものを、「唯一直観(une intuition unique)」(MM,p.219,352)の内に圧縮して現しめているのだから。

(3) 純粹記憶と現在

「純粹記憶」に関するベルクソンの記述はかなり込み入っているので、『物質と記憶』第二章、第三章の中から該当箇所を、その概要だけでも順に紹介して、その後で「純粹記憶」と「現在」との関係を探ることにしよう。

『物質と記憶』第二章は、「記憶の二つの形式」を区別する。例えば私が学課を暗記しようとするとき、繰り返しの結果、ついに暗記された記憶がある。他方、如何にして学課

を学んだかを振り返ってみれば、各々の「読み」は私の歴史の中の特定の出来事として再現される。これら二つの記憶のうち、前者は記憶というよりは習慣であり、表象というよりは行為であり、私の現在の一部を成している。後者は明確な日付を持った表象であり、実践とは無関係にあらゆる事実を貯蔵し、「記憶-イマージュ」という形で保存してゆく。前者、つまり反復され・意志的に獲得される「学ばれた記憶」は、「身体の習慣」であり、「記憶によって解明された習慣」である。後者、つまり想像された「自発的記憶」は、直ちに完全であり、時とともに変質することもなく、すぐれて記憶である(MM,p.225-29)。

二つの記憶の関係は、如何なるものか。習慣は、生の目的に適った適切な反応を生み出す。これに対し「記憶-イマージュ」は、現在の状況に関係ないなら、顕在的意識によって遠ざけられてしまう。それゆえ、運動的な第一の記憶は絶えず、有用でない第二の記憶のイマージュを制止するか、あるいは、第二の記憶のイマージュの中から現在状況を解明し補完してくれるもののみを受け入れる——「観念連合の法則」は、このようにして説明される(MM,p.229-30)。

これら二つの形式は、混同されてはならない。脳・脊髄・延髄のメカニズムは運動に関わるだけだから、「運動的習慣」という第一の記憶の基盤とはなるが、しかしイマージュの基体とはなりえない。脳を表象の器官、記憶の貯蔵庫とみなしてしまうような「奇妙な仮説」が成立したことには、このような混同が一因となっている(MM,p.235)。

以下『物質と記憶』第二章は、「再認」の問題、「注意」の問題で、病理学的考察を交えながら同様の主張を繰り返すが、同様なるがゆえに省略する。第三章は「純粹記憶」「イマージュ-記憶」「知覚」の関係から始める。つまり、保存された記憶(純粹記憶)のうち、知覚を補完するために知覚に浸透しにやって来るのが「イマージュ-記憶」なのだが、「純粹記憶」→「イマージュ-記憶」→「知覚」の境界は、それほどはっきりしたものではない(MM,p.276)。

さて、記憶は顕在化されるとイマージュになるが、逆は真ではない。弱い苦痛が強い苦痛の記憶と混同されることは決してなく、知覚と記憶の間には、本性上の差異がある。現在は私を行為に駆り立てるものだが、過去は本質的に無力である。感覚は伸張的だが、純粹記憶は非伸張的である。従って、私の行為に協力しうるがゆえに「純粹記憶の状態」を去って「イマージュへと顕在化された記憶」、つまり「現在状態」となった記憶は、純粹記憶とは全く異なる(MM,p.278-83)。

純粹記憶は無力であり、無力であるがゆえに「無意識」なのだが、無意識ということは、存在しないということではない。空間対象は、知覚されていないからといって、存在しないと言われるだろうか。「存在(existence)」には1)意識への現前化、2)このようにして現

前化されたものと、その先行者および後続者との、論理的ないし因果的連結、という二つの条件が要求されるが、これらの条件は、内的状態と外的状態で、同様に充たされているわけではない。外的対象の場合、連結は完全だが、現前化は部分的でしかない。他方、我々の過去の心的生は、必然的という仕方ではないにしても、我々の現在の状態を制約しており、かつ、その全体が我々の「性格」において顕示されている、とベルクソンは言う。従って過去の心的諸状態の各々は、無意識的ではあっても、実在的に存在しているのである(MM,p.283-89)⁽⁴¹⁾。

しかし記憶は脳に保存されるわけではない。脳が記憶を保存しうするためには、脳はまず自らを保存しなければならないだろうが、しかし脳は常に現在の瞬間を占めているに過ぎない。いずれにせよ、我々は「過去の即自的存続」を認めざるをえず⁽⁴²⁾、過去は存在するのを止めたのではなくて、単に有用であることを止めたに過ぎない(MM,p.290-91)。

さて、第二章でも述べられたように、過去の記憶は身体の感覚-運動的機構を補い、身体の感覚-運動的機構は無力で無意識的な記憶が顕在化される手段を提供する。両者の調和の内に均整の取れた精神が存するのだが、均衡が破られると、現在にのみ生き・直接的反応によって刺激に答えることしかしない「衝動家」か、過去のイメージにのみ生き・それを現在状況に利用することを知らない「夢想家」の、両極端が生じる(MM,p.293-4)。実際にはしかし、両極端の間には「我々の心理的生の無数の反復」(MM,p.302)のための余地があり、精神は「行為の次元」と「夢の次元」の間を絶えず動いている(MM,p.311)。幼児において「自発的記憶」が異常に発達しているのは、彼らの記憶がまだ行為の必然性に結び付いていないからであり、我々においても、夢やその他の、行為への利害関心が失われるケースにおいては、忘れられていた記憶が蘇ることがある。溺れかかったり絞首刑にあった者が、窒息しそうになった時、わずかの時間の内に、忘れられていた彼の歴史の全出来事が細大漏らさず、しかも順序通りに、すっかり展開されるのを見た、という(勿論、蘇生してからの)報告もある(MM,p.294-5)⁽⁴³⁾。——第三章は以下、「一般観念」や「観念連合」の問題を扱うが、本質的なことはもう述べられたので、我々の問題に戻ろう。

過去の「存続(survivance)」は、非-地平的、非-脱自的な現在として解釈することができるだろうか。ここでは幾つかの危険な混同に注意して、以下の四点を述べておきたい。

(1)「記憶はより明晰に・より強度が強くなるにつれ、知覚になろうとする」(MM,p.271)、「記憶はこのように作用しつつ顕在化される瞬間に、記憶であることを止めて再び知覚になる」(MM,p.370)とベルクソンは言う。純粹記憶から抜け出して記憶-イメージとなった記憶は、「イメージ」である限りは、「ひとつの現在の状態」(MM,p.283)である。この意味で、「記憶」が「現在の内に過去を挿入」(MM,p.219)し、「過去のイメージ」

が「現在についての我々の知覚に恒に混ざり、それにとって代わることさえありうる」(MM,p.213)というのは確かである。『試論』で挙げられた例——あまり実践的でない例だが——を借りるなら、私はバラの香の中に幼児期の思い出を嗅ぐ(E,p.107)のであり、幼児期の甘さ・切なさを排除した純粋な香など、むしろ抽象の産物でしかない。

(2)しかしそれは幼児期の思い出を「喚起(évoquer)」(Ibid.)することではない。現在体験の中に浸透した過去は、もはや過去ではなく、あとからの反省によってその由来が過去に関係づけられるような現在であり、むしろ具体的な現在そのものである。逆に幼児期の思い出を喚起するなら、それは——フッサールの言葉を借りて——vergegenwärtigenされたものでしかなく、つまりは構成された時間地平の内部で脱自的に志向されたものでしかない。フッサールにおいて、「再生」のVergegenwärtigungがその速度において自由であったように(ZB,S.48)、また同じくフッサールにおいて、全てを個々にいたるまで明晰に記憶しているような「完全な」記憶が想定され(ZB,S.56,305)、*idealiter*には全てを過去把持的に保持しているような意識が可能だと言われているように(ZB,S.31)、死なんとする直前の一瞬の内にあらゆる過去を順序通りに想起することは可能ではあろうが、しかしこのことは、過去の保存という現象にとって重要であったとしても、現在の非脱自的な内実には直接的には関係しない。

(3)しかしそれでも、「我々の過去のイマージュ全体が我々には現前したままである〔現在のである(present)〕」(MM,p.241)ということは、忘れられてはならない。「無意識」ということは、存在しないということではなく、単に「潜在的状態」(MM,p.369)に留まるということに過ぎない。そしてそれは本当に、「無意識」だろうか。

(4)「無意識」ということを、現象化されないという意味で取るなら、純粋記憶の全体は、決して無意識ではない。「我々の性格」は「我々の全ての過去の状態の顕在的な総合」であり、このような「圧縮された形」で、「以前の我々の心理的生」は、我々にとって、外界以上に——外界は一部しか知覚されないが、我々は我々の生きられた過去の経験の全体を利用するから——存在するのである(MM,p.287)。「我々の過去の心理的生は、過去の諸状態のいずれもが顕在的には性格の中で顕現していないとはいえ、全体としては我々の性格の中で自らを顕示している」(MM,p.289)のである。

☆ ☆ ☆

こうして我々は、「我々の魂の深い諸状態」「感性的諸性質」「我々の性格」の内に、現在の内へと圧縮された持続の現在的な自己顕現の諸様態を見た。そのつどの瞬間がすでに、

持続の全体の集積なのである。持続の内容は、現在の内にある。過去の全体が、現在と不可分に、現在の具体的内実を規定している。或る意味で、現在は過去全体と共存する…。しかしこのような「共存」の考えは、すでにドゥルーズがベルクソンに関するその様々な著作の中で主張していたことではなかったか⁽⁴⁴⁾。そこで我々としては、本章の最後に、『差異と反復』を中心としたドゥルーズのベルクソン解釈ならびにドゥルーズ自身の時間論について、若干の検討と批判とを加えておくことにしたい。

(4) ドゥルーズ批判の試み

『差異と反復』の多様な問題群の中から、本稿は特にベルクソンに関わるものとして、まず(a)同書第二章と結論から時間の三つの総合を、次に(b)同書第五章の強度・質・延長についてのドゥルーズのベルクソン解釈・ベルクソン批判を検討し、最後に(c)ドゥルーズの他の諸著作に含まれるベルクソン解釈をも踏まえながらこれらを批判する、という手順を取ることにしたい。

(a) 時間の三つの総合

i) 第一の総合。諸瞬間が単に継起し、ただちに解体してゆくのであれば、時間は生じない。時間は総合によってしか構成されないのである。この総合は、「独立した継起的諸瞬間」を相互に収縮させ、そのことによって「生ける現在」⁽⁴⁵⁾を構成する。過去と未来は、それらの諸瞬間が収縮(contraction)によって把持され・予料される限りで、現在に属し、現在の諸次元である。この総合は「受動的総合」であり、それは現在の中で過去(特殊)から未来(一般)に向かい、このようにして時間の矢を方向づける(DR,p.97)。この総合には受動的総合から、それに支えられた能動的総合に至るまで、様々な水準が存在するが(DR,p.98-100)、ドゥルーズはヒュームにならって、この第一の総合を「習慣」と名づける(DR,p.100)。

第一の総合においては、過去と未来は現在の諸次元でしかなく、つまりは現在しか存在しないのだが、しかしこの現在は、過ぎ去る。つまり、この総合は内時間的(intratemporelle)である(DR,p.105)。

ii) 第二の総合。時間を構成するが、しかしこの構成された時間の中を過ぎ去るという「現在の逆説」は、「その中で時間の第一の総合が遂行されるころの別の時間」が必要であるということを示している(DR,p.108)。「習慣」は時間の「創設(fondation)」であったが、現在を過ぎ去らせるのは時間の「根拠(fondement)」である、とドゥルーズは言う。時間の根拠は「記憶(Mémoire)」である(Ibid.)。つまり現在を過ぎ去ら(passer)しめ、過去(passé)の存在を構成するのは、「記憶」なのである(DR,p.109)。「過去」とは古い現在

ではなく、その中で古い現在が視向されるところのエレメントであり、この観点から言えば、今度は過去が一般となり、現在（顕在的現在や古い現在）が特殊となる(Ibid.)。

この「純粹過去の超越論的綜合」から、その全ての「パラドックス」を抜き出したのが、ベルクソン『物質と記憶』の功績である(DR,p.110)。過去が過去として構成されるために新しい現在を待っていたのでは、いつまでたっても古い現在は過ぎ去らず、新しい現在は到来しないであろう。過去は現在であると同時に過去であった——それが第一のパラドックス、「同時性(contemporanéité)」のパラドックスである(DR,p.111)。第二のパラドックス、「共存(coexistence)」のパラドックスは、各々の過去が、それがそれであった現在と同時であるなら、過去全体が新しい現在と共存している、というものである。各々の顕在的な現在は、最も収縮した状態での過去全体にほかならない。この観点からは、過去こそが時間全体の綜合であり、現在と未来はその諸次元でしかない。過去は「有った」のではなく「有り」、「執存(insister)」する(Ibid.)。だが、各々の過去が、それがそれであった現在と同時で、過去全体が、それがそれに対して過去であるところの現在と共存しているならば、過去一般の純粹なエレメントは、過ぎ去る現在に対して先在しているのでなければならない——それが第三のパラドックス、「先在(préexistence)」のパラドックスである(Ibid.)。第四のパラドックス、「過去(passé)」のパラドックスとは、ベルクソンの「円錐」の比喩で有名なように、過去は無数の水準において、弛緩と収縮との無数の度合において、まず過去自らと共存している、というものである(DR,p.112)。過去の諸水準は、受動的綜合の中で、常に増大しながら共存しているのである(DR,p.113)⁽⁴⁶⁾。

「反復」という観点から第一の綜合と第二の綜合を比べてみるなら、両者の間には大きな差異がある。前者は「物質的な」反復であり、独立した継起的諸瞬間の反復、「裸の」反復であり、諸部分から成り継起から成る反復、「顕在的」で「地平的な」反復である。後者は「精神的な」反復であり、共存する様々な水準における全体の反復であり、「着衣の」反復、「共存」の反復、「潜在的」で「垂直の」反復である(DR,p.114)。

過去全体は即自的に自らを保存するが、しかしそれを「我々にとつて」救うにはどうすればよいのだろうか。ここでドゥルーズは奇妙にも、「性格」を引き合いに出さず、ベルクソンを離れてプルーストの「想起(réminiscence)」に訴える。非意志的な記憶の中から浮かび上がって来たコンブレーの町は、かつてそうであった現在にも、今そうでありうるような現在にも還元されえず、むしろ両者の浸透(télescopage)から生じるような「純粹過去」なのだという(DR,p.115)。

iii) 第三の綜合。時間論の観点からこの上なく有益なのは、カントのコギトとデカルトのコギトの相違である、とドゥルーズは言う。「私は考える」(規定)から「私は有る」

(未規定)へ直接移行することはできず、カントは、その下で未規定が規定されるところの「規定可能なもの」という第三のものを要求する——それが「時間」である。「私」には亀裂が生じ、それは「時間の純粹で空虚な形式」によってひび割れを生ぜしめられている(DR,p.116-7)⁽⁴⁷⁾。

さて「時間の第二の綜合」は、純粹過去の高みから表象の世界を根拠づける「即自」「ヌーメン」「イデア」であると自称していた。しかし自らが根拠づけるものに対して相対的で、自らが根拠づけるものの諸性格を借りなければならないというのが、「根拠」の不十分な所である。「第二の綜合」は、表象の相関者でしかないような即自を「錯覚」として告発するような「第三の綜合」によって、超出されなければならない。それが「時間の空虚な形式」なのだという(DR,p.119)。ここでは未来や過去は「時間の經驗的で動的な諸規定」ではなくて、「アプリアリな順序に由来する形式的で固定的な諸性格」であり、「時間の靜的な綜合」——変化の形式は変化しないのだから——である。「前 (avant)」「句切り (césure)」「後 (après)」が順序づけ、「自我の亀裂」を構成する(DR,p.120)。

第三の綜合においては、時間は「空虚な形式的順序」によってのみならず、「全体 (ensemble)」と「系列 (série)」によっても定義されるという。まず、時間の「全体」の觀念は、任意の句切りが、時間全体に匹敵するような恐ろしい出来事・行為のイメージの中で規定されなければならない、ということに対応している。次に「系列」は、同じくサンボリックなイメージが、句切り・前・後を——行為が私にとって大き過ぎるような時間が、「前」(過去)であるというように——不平等に分配することによって、可能にされている、という(DR,p.120)⁽⁴⁸⁾。

かくして「根拠」は「無底 (sans-fond)」によって超出される(DR,p.123)。そしてこの「時間の最後の綜合」においては、現在と過去は「将来の諸次元」でしかない。つまり、「現在」は消滅すべく定められた行為者でしかなく、「過去」は欠陥であるということによって働いている条件でしかない。「将来」は、その条件に対して条件づけられていない産物という性格と、その作者(行為者)に対する作品の独立性とを示している(DR,p.125)。

「反復」ということに関して言えば、この「第三の反復」[「有論的反復」(DR,p.309,374)]はintra-cycliqueな仮定をも、inter-cycliqueな仮定をも排除することによって、第一・第二の反復を不可能にする。第三の反復は、時間秩序という「直線」の上に第一・第二の反復を配分するとともに、そのことによって「一度限り (une fois pour toutes)」のそれらの「反復」を排除し、第三の時間の「毎回 (toutes les fois)」を守る。「永劫回帰」は第三の時間の内にしか存在しないのである(DR,p.379)。永劫回帰は「試練」に耐ええない者を減らし(DR,p.380)、「自己自身の上で回転する第三の反復」(DR,p.380)

——「変化に対する瞬間性、永続に対する永遠 (une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence)」(DR,p.9)——のみを回帰させる。そして「この第三の時間の内容」はといえば、それは「異なるものが差異それ自身によって異なるものと関わるようなシステム」としての「シミュラクル」(見せかけ)でしかありえないのである(DR,p.382-3)。

(b) 強度・質・延長

次に「強度」「質」「延長」に関するドゥルーズ独自の考え——つまりはベルクソン批判——を見ておこう。「強度の差異」という表現はトートロジーである、とドゥルーズは言う。強度は「感性的なものの根拠(raison)」としての「差異」の形式で、それは「現象の十分な根拠」「現れるものの条件」である(DR,p.287)。しかし我々は、「すでに或る延長の中に展開され、諸性質によって覆われた」強度しか知らない。強度は差異だが、この差異は延長の中、質の下で、自らを消そうとする(DR,p.288)。つまりこの差異は、「与えられるものそれ自身」ではなくて、「与えられるものがそれによって与えられるところのもの」(DR,p.292)なのである。この意味で、強度は「非感性的なもの」であり、かつ、「感覚されてしか有りえないもの」(DR,p.297)である。換言すれば、強度は「現実的経験の諸条件」と一体になっているのである(DR,p.299)。

強度的な量は即自的に不等なものを含んでいて(Ibid.)、差異を肯定する(DR,p.301)。反対に、否定的なものは「延長」および「質」とともにのみ現れる。例えば「延長」は限定され、対置されうるし、「質」はそれが持つ強度の大小という対立や質そのものの対比という対立から不可分である。類似は質の法則だし、相等性は延長の法則である。このように差異は、「表象の諸要請」によって、質の下・延長の中で逆転されてしまうのである(DR,p.303)⁽⁴⁹⁾。質における対比は、「すぐれて感性的な存在」を構成しえても、「感性的なものの存在」を構成しえない。「感性的なもの《の》存在」を構成するのは、「強度における差異」なのである(DR,p.305)。

「強度」はそれ自身の内に包み込まれており、それは「延長」のように「可分的」でも、「質」のように「不可分」でもない(DR,p.305-6)。強度量(内包量)は自らを分割するが、本性を変えることなく自らを分割するわけではない。それゆえ、或る意味ではそれは不可分なのだが、しかし、しかじかの部分の本性がしかじかの本性上の変化を想定する限りで、「より大きい」「より小さい」を語らなければならないのである。「即自的な不等」は、「本性上の変化の素材としての自然的な《残部》」を証しているのだ、とドゥルーズは言う(DR,p.306)。

差異が「質的」でないことの証拠として、ドゥルーズは、「質」がよく言われる以上に

「安定性」「不動性」「一般性」——これらは「類似」の諸次元である——を持っていることを指摘する(DR,p.307)。そしてここからドゥルーズのベルクソン批判が始まる。ドゥルーズによれば、ベルクソンの「強度」批判は説得力に欠ける。ベルクソンは完全に来上がった諸性質、すでに構成された諸延長のみを考察し、一方に「本性上の差異」を、他方に「程度上の差異」を割り振ることによって、強度を「不純な混合物」にしてしまう。しかしこのようにしてベルクソンは、本来強度量に帰すべきものを、すでに質の中に置いてしまっているのだという。ベルクソンが「質的持続」を、「不可分のもの」としてではなく「自らを分割しつつ本性を変えるもの」「絶えず本性を変えつつ自らを分割するもの」として定義しているのは、驚くべきことである。そしてベルクソン哲学にも、＜差異の全ての程度を弛緩と収縮の程度として共存させ、持続のただ中に強度を再発見するような「記憶」の総合＞によって「質」と「延長」の二重の発生を問うような時期『物質と記憶』以降]が、到来したのであった(DR,p.308)。

質も延長も展開されていないような深い領域の中に含まれるがままの純粋な強度によって定義されるのは、「エネルギー」である(DR,p.310)。また、「永劫回帰」は純粋に「強度的」なのだが、このことが「永劫回帰」と「力への意志」を深い所で結んでいる(DR,p.313)。強度は「 $\dot{\Delta}$ 」する。つまり「時間-空間的なダイナミズム」に他ならない「強度」が、まだ「理念」の内に不分明に含まれている「差異的(微分的)な関係」を、「ひとつの判明な質」と「ひとつの区別された延長」の内へと受肉せしめるのである(DR,p.316。Cf,DR,p.276,281,285)。

(c) 批判

以上のようなドゥルーズのベルクソン解釈・ベルクソン批判に対して、我々はまず直接的に(i)時間の問題と(ii)質および強度の問題に関して、ドゥルーズの他の諸著作も含めて検討し、その後このような解釈の背景となっていると思われる彼自身の哲学について、若干の批判を加えることにしたい。

i) 時間の三つの総合について。(1)まず過去と現在の「共存」という卓越したドゥルーズのベルクソン解釈を、我々自身の立場から批判するなら、ドゥルーズは過去を現在から見のではなく、現在を過去の次元のひとつにしてしまっている。『差異と反復』によれば、「各々の顕在的な現在は、その最も収縮した状態における過去全体でしかない」(DR,p.111)であり、『ベルクソニズム』の表現を借りるなら、「 $\dot{\Delta}$ 現在 $\dot{\Delta}$ それ自身 $\dot{\Delta}$ が、単に $\dot{\Delta}$ 過去の最も $\dot{\Delta}$ 収縮した $\dot{\Delta}$ 水準に $\dot{\Delta}$ 過ぎない」(B,p.72)のである。しかし収縮は、どこへの収縮なのだろうか。もし過去が現在へと収縮しているからこそ過去が現在と共存しているというのではないなら、どのようにして即自的な過去について知りうるというのか。それとも過去全体

が、単なる形而上学的想定の産物に過ぎないのだろうか。

(2)従ってドゥルーズが「我々にとって」の「過去の即自的存在」をブルーストの「想起」に求めた(DR,p.115)のも、我々には無益な企てのように思える。まず第一に、ベルクソンが『物質と記憶』の中で挙げていたのは、我々の「性格」である。『試論』で挙げられている「バラの香」(E,p.107)の例にしても、ドゥルーズの引証する「コンプレー」の町とは本質的に異なる。ドゥルーズにとって「純粹過去」とは、かつての現在と今の現在との浸透(télescopage)のゆえに、かつての現在にも今の現在にも還元不可能なものとされたのだが(DR,p.115)、ベルクソンにとっては、幼児期の思い出は「喚起」されるのではなく、バラの香そのものの中に今嗅がれている(E,p.107)、つまり——同じ印象は二度と繰り返されないというのがベルクソンの基本テーゼである以上、思い出は過去の体験そのものではありえないのだから——現在に融合した過去が現在から体験されているのである。

(3)ついでながら『ベルクソニズム』は、同一持続内での収縮と弛緩のあらゆる水準の共存(B,p.56 sq.)と、「同時性」における私の持続と他の諸持続との共存(B,p.81,86)を、等しく《coexistence》の名の下に呼び、統一化している。しかし全く異なる問題圏をこのような名辞の統一の下に結び付けてしまうのは、空虚なフォルマリズム以外の何ものでもない。

(4)同じようなフォルマリズムは、「純粹で空虚な形式」(DR,p.117)と規定された時間の「第三の総合」についても言える。「経験的諸内容」から区別された「純粹形式」とは、「ひとつの前(avant)、ひとつの間(pendant)、ひとつの後(après)を配分する順序」(DR,p.376)でしかない。しかし誰でも知っているこのような図式なら、すでに「第一の総合」の中にも含まれていなければならないはずだし、それをオイディプスやハムレットの「行為のイマージュ」(DR,p.120-21)、「恐ろしい行為のイマージュ」(DR,p.376)によって補うとするドゥルーズの態度も、かえって選ばれたイマージュの任意性と、もともとの図式の平板性しか、証明していないように思われる。

(5)同様に、現在と過去とを将来の次元とみなす、「第三の総合」における「将来」優位の考えにも、我々の現象学的観点からは疑問が残る。「将来」の優位は、産物の存在が過去の条件や現在の行為に尽くされないという考えや(DR,p.125)、「絶対に新しいもの」(DR,p.121-2)という考えとも結び付いて、その限りでは有力な思想ではある。しかし「新しいもの」とは、本当に「将来」だろうか。既知の地平を破って不意打ちする新しいものが、我々に到来するとしても、その新しいものを新しいものとして我々が受け取るのは、現在においてではないだろうか。「新しいもの」の出会われる場所は「現在」なのだが、ただ、地平企投などとは別の有り方をした現在だというだけなのではないだろうか⁽⁵⁰⁾。

この点では我々には『差異と反復』より、「つねに新しいもの」を「現在時」の定義としていた若きドゥルーズの論文「ベルクソン1859-1941」⁽⁶¹⁾の方が、正しいように思われる。

ii) 強度と質に関して。強度・質・延長に関するドゥルーズの主張にも、特に強度と質の関係に関して、ベルクソンの側からの反批判が予想される。(1)言葉の用い方から言うなら、『試論』は必ずしも常に「強度」と「質」を対置しているわけではない。むしろ強度を純粋質と純粋量との「妥協」(E,p.147)の産物とみなす箇所の方が稀なのであって、たいていの箇所では、強度が一種の大きさと見られてしまうことが嘆かれているか(p.ex.E, p.31,71)、あるいは質と量の対立の中で、「強度」はむしろ初めから質の側に置かれている(p.ex.E,p.5,6,9,75,122)。

(2)質を「類似性」のカテゴリーの中に組み込むために、ドゥルーズは質の「安定性」「不動性」「一般性」を強調した(DR,p.307)。しかしそれはベルクソンの「質」の考えからすれば、一方的に過ぎる解釈であるように思われる。確かにベルクソンには、特に『創造的進化』において、「物質の諸性質」を「物質の不安定性に対して我々が取る、それだけ多くの安定した諸志向」(EC,p.750)とみなし、「質」をも「知性の映画的メカニズム」(EC,p.761)の中で考える傾向もある。しかし他方では、ベルクソンは「我々の外にある色彩は、動性そのものである」(PM,p.1381)と言い、もっと直接的には、『創造的進化』そのものの中で、「あらゆる質は変化である」(EC,p.749)と述べているのである。ベルクソン自身の中に含まれる「質」についてのこのような対立する二つの解釈を、我々はどう理解すべきなのか。

「様々な諸性質の概念と対象の質的变化との関係は、不動の諸点と動体の運動との関係と同じである」(PM,p.1415)、とベルクソンは言う。もともと「質」とは絶えざる変化そのものなのに、我々にはそれを固定して理解・操作しようとする功利的な傾向がある。「通常我々は確かに変化を視る(regarder)が、しかしそれに気づか(apercevoir)ない」(PM,p.1366-7)、なぜなら「変化それ自身よりむしろ諸状態に関心を持つ方が、実践的には有益」(PM,p.1381)だからである。しかしベルクソンが、一方ではこのような功利的な見方の起源を明らかにするとともに、他方ではそれとは別の、一層根源的な「直観」の存在を認めたことは、彼の全著作が証明していることである。例えば『笑い』ではすべて「滑稽」と決めつけられた「性格」(R,p.457)も、『物質と記憶』では「我々の全ての過去の状態の顕在的な総合」(MM,p.287)として、つまりは独自の我々の心的持続の全体として捉えられているのである。二通りの解釈が可能な場合、一層浅いものを前面に出して一層深いものを覆い隠し、その後これを批判する(質は「否定的なもの」でしかない、云々)のは、批判の作法として立派なものとは言えない。

(3)「質的差異が我々の感じる全てである」(E,p.45)、とベルクソンは言う。そして「質」や「延長」から区別されたドゥルーズ的「強度」は、ドゥルーズ自身何度も言うように、「感じられないもの」であり、「与えられない」ものである。このような(悪しき意味での)形而上学的な想定を許すものは、何か。ドゥルーズにおいて「強度量」を定義する「即自的な不等(l'inégal en soi)」は、「本性上の変化の素材としての自然的な《残部》」について証言するものでもあった(DR,p.306)。現象するのは質や延長のみだが、質は絶えず本性上の変化をする、しかしその変化をつなぐ素材として自然的な残部を想定せざるをえないというのであれば、ドゥルーズはむしろ旧態依然たる「実体」「基体」の考えに舞い戻ってしまったことになる。そしてそれよりはむしろ、「変化」の下に「変化する物」「実体」を認める必要などないとしたベルクソンの方が(EC,p.749, PM,p.1381,1383,1385)、はるかにラディカルであり、かつ、はるかに事象に即していると言えるのではないか。

(4)本体としての「強度」と現象としての「質」を区別せざるをえないからこそ、豊富な内容を持ったベルクソンの「質」の中には、既に「強度量」に帰すべきものが置かれてしまっている、とドゥルーズは批判する(DR,p.308)。しかし我々はむしろドゥルーズの批判を逆転して、ドゥルーズはベルクソンの「質」の中に本来含まれるべき「強度」を「質」から区別してしまったからこそ、「質」の持つ豊富な内容を過小評価できたのだ、と言うことも出来るのである。「例えば、深い感情の強度とは、この感情それ自身に他ならない」「強度は状態それ自身の表現し難きひとつの質として私の意識に現れていた」「感情の強度は感じられることにある」(E,p.122)とベルクソンは言う。強度は感じられない本体などではなくて、言わば質そのもののひとつの質なのである⁽⁶²⁾。

(5)ベルクソンが「質的持続」を「不可分のもの」としてでなく「自らを分割しつつ本性を変えるもの」「絶えず本性を変えつつ自らを分割するもの」と定義している、とするドゥルーズの解釈(DR,p.308)⁽⁶³⁾も、表現としては不適切であるように思える。すでに見たように、ベルクソン自身が強調していたのはむしろ、一音たりとも誇張したり除去したりするとその本性が歪められてしまうようなメロディーの「不可分」性であり、そのつどの現在がそれまでの持続と、そのつど不可分の全体を形成している、という事実なのである。「分割」は、このような事態を適切に表現する言葉であるとは言い難い——だが「持続」に含まれる連続と非連続の問題に関しては、もう一度本稿最終章において取り上げ直すことにしよう。

以上から、そのベルクソン解釈・批判より明らかとなったドゥルーズの思想の根本欠陥を大別するなら、それは i) フォルマリズム、ii) 反現象学的な(悪しき意味での)形而上学的想定、の二つに要約されうるであろう。そこでついでながら、『差異と反復』におけ

るこのような特徴を指摘しておくことで、ドゥルーズ哲学全般への批判としておきたい。

i) ウルトラフォルマリズム。(1)ドゥルーズ自らが「フォルマリズム」(DR,p.15)、「高次の形式」(DR,p.16,77,92,93,etc.)といった言葉を用いているのは、特徴的なことであるように思われる。「永劫回帰」は同一的なもの、等しきものを試練にかけて排除し、シミュラクルしか残さない。しかし永劫回帰それ自身は「同一的なもの」「類似のもの」「同じもの」「等しきもの」(Cf.DR,p.59,165,311,384,etc.)とされる、なぜなら回帰することのみが同一なだけだから。従って永劫回帰は「異なるものについて言われる同一的なもの」(DR,p.59)、つまり「異なるものの同じもの、多の[・]一、似ていないものの似ているもの」(DR,p.165)である。しかしあらゆる差異が「二乗(*puissance seconde, seconde puissance*)」(DR,p.59,384)されたレベルで消えてしまうのは当たり前のことであり、逆の手順からはあらゆる異なるものが生じうることもまた、当然のことである。空虚なフォルマリズムが脈絡のない「カオス=コスモス」(DR,p.161)つまり「カオスモス」(DR,p.80, etc.)に対応するという構図が、このようにして生まれる。

(2)同じことは「存在の一義性」(DR,p.52 sq., p.387,etc.)や「超越論的経験論」(DR,p.79,187)といったドゥルーズの主張についても言える。「存在が差異について言われるという意味において、存在こそが<差異>である」(DR,p.57)や、「存在の一義性は存在の平等をも意味する。一義的<存在>は同時に遊牧的分配であり、かつ、戴冠せる無政府状態である」(DR,p.55)といったドゥルーズの言葉は、極端な無内容と何でもありの諸内容との直接的結合しか示していないし、「可能的経験の諸条件」は「現実的なものにとっては余りにも一般的過ぎ、余りにも広過ぎる」から「現実的経験の諸条件」を求めよう(DR,p.93-4. Cf.DR,p.95,200,299,364)という彼の「高次の経験論」(DR,p.80)⁽⁶⁴⁾の試みも、「現実的なもの」の無政府状態的混沌を鑑みるなら、ひとつの空虚で抽象的な制約しか提供しないか、あるいはそれとも、単なる場当たりの発言しか残さないように思える。

ii) 反現象学的・形而上学的想定。そしてドゥルーズが「感じられないもの」「与えられない」ものを認め、現象の背後に本体を置いたことは、「強度」の所でも見た通りである。「感じられないもの」は確かに「感性的なものの存在」であり、「与えられるものがそれによって与えられるところのもの」(DR,p.182)である、そしてそれが感性の「経験的行使」に与えられないということは、感性の「*n*乗」した「超越的行使」の存在を否定するものではない (Ibid. Cf.DR,p.304,305)——しかしそれが「現象」ではなくて「ヌーメン」であることは、『差異と反復』第五章冒頭の次の言葉がはっきりと示している。「差異は多様なものではない。多様なものは与えられる。そうではなくて、差異とは与えられるものがそれによって与えられるところのものである。それは与えられるものがそれによ

て多様なものとして与えられるところのものである。差異は現象ではなくて、現象の最も近いヌーメンである」(DR,p.286)。

(2)ついでながら、このような「ヌーメン」を認める限り、ドゥルーズが唱える「プラトニズムの転倒」(DR,p.82,92)もまた、説得力に欠けるように思われる。ドゥルーズはオリジナル(アイデア)とコピーの間よりも、アイデアに根拠づけられたコピーとそうでないシミュラクルとの間に、プラトニズムの真の区別を見る(DR,p.166,340)。しかしドゥルーズにおいて「物」が「シミュラクル」になったとしても(DR,p.93)、今度は「否定的なもの」が、*apparence, ombre, fantôme, épiphénomène, illusion, effet* (Cf. DR,p.3,74,76,89,140,158,167,189,261,266,343 etc.)等の言葉で呼ばれるような仮象の地位へと落ちてしまう。従って、〈アイデア-物-見せかけ〉の構造に取って代わったのが〈ヌーメン(差異)-物(シミュラクル)-仮象(否定的なもの)〉の構造なのであってみれば、中身こそ異なれ、価値秩序の三層構造は依然として堅持されていることになる。まことにプラトニズムの転倒は、それが転倒である限りにおいて、転倒すべきものに縛られたままなのである。

(3)そして「強度」や「差異」の非現象性というドゥルーズの主張において最も気掛かりなのは、ドゥルーズが「現象」概念の可能性を十分に探求し尽くした上で究極の非現象性を認めたのか、という疑問である。「強度」と「質」に関しては、我々はすでにそのことを示した。本稿の問題圏から言うなら、次のドゥルーズの言葉が、我々には最も示唆的であるように思える。「しかし恐らく〈コギト〉は意味を持たない名であり、繰り返しの累乗としての無際限の遊行(私は考えると私は考えると私は考える・・・)以外の対象を持たない名なのである。意識のあらゆる命題は、無限に遊行する領分を構成しているところの、純粹思惟の無意識を含んでいる」(DR,p.202)。根源的な自己顕現の可能性、独自の顯示能力の可能性を探求する以前に、「ヌーメン」や「無意識」を措定してしまう権利を、我々は持たない——これが本稿の一貫して主張し続けていることなのである。

第五章 持続と生ける現在

ベルクソンとフッサールの、歴史的にも対立させられ続けてきた今世紀最大の二つの時間論を、現代において調停し、そこから何らかの新しい成果を得るためには、本稿は幾つかの代表的な現代思想との対話・対決という回り道を避けて通ることが出来なかった。「持続」は「生ける現在」の中に見いだされたであろうか。最後にここで我々は、再びフッサールとベルクソンに直接戻りつつ、両者の調停の可能性、その成果、そこから生じるうる展望などについて、若干の考察を付け加えておくことにしよう。

(1) 瞬間の中の持続

周知のようにフッサールはその『時間講義』の第一篇を、ブレンターノの時間論の紹介と批判とに当てている。メロディーの個々の音は刺激や神経運動が止んでも完全に消え去ることはない、さもなくば、我々は継続する諸音の關係に気づくことなく、各々の瞬間にひとつの音を持つだろうが、しかし決してひとつのメロディーの表象を持つことはないであろう。他方、音の表象が変様されないままに留まるならば、我々は不協和音を持つことはあっても、やはりメロディーの表象には至らないであろう。独特の変様が介入することによってのみ、我々はメロディーの表象を持つに至る(ZB,S.11)——このようなブレンターノの「根源的連合」説に対するフッサールの批判も有名なので、ここではもはや触れないが、「個々の感覚」が「本当は個々のものではない」(ZB,S.105)ということについては、既に1893年頃に書かれた手稿の中で、フッサール自身が触れていることでもある。「ひとつのメロディーは、それに属する音形態の継続ないし展開がひとつの(時間的に持続する)作用において経過する限りにおいて、別々の直観の総和なのでもない」(ZB,S.137)。この限りで我々は、フッサールもまた「瞬間」を否定し、「持続」に固執した、と言わなければならぬのだろうか。

確かに『時間講義』には、「瞬間」の点的性格に関して、一見すると相対立する二つの態度が認められる。一方では今位相は「限界」「点」「点的位相」「限界点」「点的今」(ZB,S.33,39,69,106,275,313,etc.)であり、そのようなものでしかありえない、なぜなら位相は位相としてのみ可能で、位相には延長の可能性は認められないからである(ZB,S.313)。他方、このような「理想的な限界」は、「何か抽象的なもの」「非独立的なもの」「ひとつの抽象」「虚構」「単なる抽象」(ZB,S.40,200,227,326,343,354,etc.)でしかない。「点はそれだけでは無」(ZB,S.227. Vgl.S.47)であり、我々は決して「分割」の果てに「諸瞬間(Momente)」に到達することはない(ZB,S.255)、なぜなら「今」は決して「虚構的な数学的時間点」などではなくて、明らかに「延長(Ausdehnung)」を持つからである(ZB,S.168)。——そうすると、持続の自己現出を瞬間の内に求める道は、『時間講義』には閉ざされているのだろうか。

しかしよく見ると、『時間講義』において「不可分の今点」が「虚構」として斥けられているのは、それが「客観的時間」としてしか考えられていないからだということが分かる(ZB,S.169)。「点」か「延長」かの二者択一は、構成された時間地平上の議論でしかない。「時間を構成する現象」は「時間において構成された現象」とは全く別のものであり、それは「比喩的に」しか「流れ」と言えない(ZB,S.75. Vgl.S.370-71)。構成された時間ではないという意味では、それはむしろ「無時間的(zeitlos, unzeitlich)」(ZB,S.112,334)な

のである。「時間形式」は「〈現出〉の形式」「カテゴリー的形式」ではあっても、決して「絶対的形式」「ファンジオロジー形式」⁽⁶⁵⁾ではない(ZB,S.296)。

それでは構成する現象として考えられた今位相、その意味での瞬間の中に、我々は持続の実質が含まれているのを見ることが出来るだろうか。フッサールは時間図表の縦座標において、持続する客観の経過状態が示されている、と述べる(Vgl.ZB,S.28,119,330,366)。さらには「具体的なものは、諸々の質点から成る、あるいはむしろその“具体的な”時間充実を伴った諸時間点から成る、ひとつの融合した統一である」(ZB,S.267)というような、ベルクソンを想起させなくもない表現も見られる。しかし基本的には、フッサールにとって今は「差異化し合い(sich differenzieren)」(ZB,S.202,229)、今と過去は「排除し合う(sich ausschliessen)」(ZB,S.34,318)。継起ab...mは zugleich に現出するとはいえ、verschiedenzeitigなものである(ZB,S.205)。「生ける現在」への回帰の迫力ということに関しては、何びともフッサールに敵いはしないけれども、しかし生ける現在の内実ということについては、我々は殆どフッサールから期待できるものはない。過去把持も未来予想も遮断した生ける現在の瞬間には、単純なメロディーさえ響かない抽象的で空虚な刹那しか残らないのだろうか。このような疑問のゆえにこそ、我々はベルクソンの「持続」についてのフッサールの解釈に着手したのであった。

現在瞬間における持続的内実の自己顕現ということに関しては、我々は本稿第四章で『試論』の「持続」と『物質と記憶』の「具体的知覚」および「純粹記憶」において、それも「我々の魂の深い状態」「感性的諸性質」「我々の性格」において確認した。同じことは、ベルクソンの他の諸著作についても言えるだろうか。

一見するとやはり、ベルクソンは「持続ノ相ノ下ニ(sub specie durationis)」(PM,p.1365,1392)全てを見、「瞬間(moment)」(EC,p.512,PM,p.1255,1258,etc.)、「瞬間的なもの(instantané)」(PM,p.1258,etc.)を斥けているようにも思える。しかしよく見ると、ここでもやはり、斥けられているのは単なる「数学的瞬間(instant mathématique)」(ES,p.818,PM,p.1385-6)、つまり構成された時間地平上の瞬間に過ぎないことが分かる。「あらゆる瞬間に(à tout moment) 変様しないような情感、表象、意欲は存在しない」(EC,p.495)、そして「私の魂の状態は時間の道を前進しつつ、それが集める持続で連続的にふくれ上がる」(EC,p.496)、それがベルクソンの有名な「雪だるま」(Ibid.)の意味である。しかしそれは「現在の内での過去の保存」(EC,p.513,PM,p.1389)、「現在の内での過去の保存と蓄積」(ES,p.818)であり、「不可分の変化の中で、過去は現在と一体となっている」(PM,p.1390)。もし「雪だるま」が不協和音のかたまりなどではありえず、しかも過去が現在の内に保存されているのであるなら、我々はそのつどの現在の内に、それまでの持続

全体の不可分のひとつの質、言わばメロディーの表情を、聴き取ることができるのではないか。新たな瞬間の到来毎に、メロディーは表情を変えてゆくかもしれないが、しかしそのそれぞれの到達点において、メロディーの表情はそれまでの持続の全てを前提としたひとつの質であり、そのつどそれまでの全体を包み込んで変化してゆくひとつの瞬間なのではないか。

『試論』や『物質と記憶』で展開された問題群は、他の諸著作でも多少の発展を含みつつ反復されている。まず「感覚」「知覚」の問題は、『精神的エネルギー』や『思想と動くもの』の中で、殆どそのままの形で再現されている。「光の感覚」は「外界で展開される途方もなく長い歴史の圧縮」(ES,p.826)であり、「感覚」は事物の持続の「膨大な期間」を、「我々に固有の持続」の中に「圧縮」(ES,p.827)している。「意識は意識の外で展開される膨大に長い歴史を、殆ど瞬間的な視向の内に収縮している」(PM,p.1329)のである。「殆ど瞬間的な」というのは、地平上の数学的点ではないが、生きられた具体的瞬間においては、という意味に理解できるのではないか。

次に『思想と動くもの』は、「我々の内的生の連続的メロディー」を「我々の意識的存在の元初から終末まで不可分に続行され、続行されるであろうメロディー」へと拡張し、それが「我々の人格性」なのだという(PM,p.1384)。「意識的人格の過去の歴史全体」が「ひとつの非区分の現在」の内に含まれているのである(PM,p.1387)。この後すぐベルクソンは、それが「瞬間的なもの(de l'instantané)」ではなく、「連続的な現在(du continuellement présent)」「不断の現在(un perpétuel présent)」「持続する現在(un présent qui dure)」(Ibid.)である、と断りを付け加えているが、それが持続の中の瞬間というものであろう。「持続の中の瞬間」とみなされた「瞬間」の中には、「瞬間の中の持続」と呼ばれる類の「持続」がある、それが我々の主張であり、我々のベルクソン解釈なのである。

最後に『創造的進化』においては、その進化論的観点から、我々の過去の歴史全体が、驚くべき仕方です著しく拡張されている。なぜなら「我々が欲望し、意欲し、行為する」のは「我々の過去全体とともに」なのだが、そこで問題となる——本稿では周知の——「我々の性格」は、「我々が我々の誕生以来、我々の誕生以前にさえ、生きてきた歴史の圧縮」(EC,p.498)と規定されているからである。「生体の顕在的瞬間は、その存在理由を直前の瞬間の内に見いだすのではない。有機体の過去全体、その遺伝、最後に非常に長い歴史の全体を、そこに加えなければならない」(EC,p.511)。もちろんベルクソンの現象学的解釈を試みる我々の立場からは、それを現在体験の構成成分を成すもの、そしてそれを後から説明する時にのみ「遺伝」とか「誕生以前」とかいった言葉で言い表されるに過ぎないもの

として捉えるのでなければ、客観的時間地平の中で考えられた「遺伝」や「誕生」をそのままの形で考察の中に入れるわけにはゆかない。さらにベルクソンが現在の中に保存した過去のうち、何が本当に現在の実在性を形成し、何が現在における単なる表象を構成するに過ぎないのか、という問題は、我々が意図する将来の発生論的・現象学的研究による「自然」(実在)と「文化」(表象)の区別が確立されるまでは、その回答が留保されなければならない。しかし現段階においても、「展開される歴史のひとつの瞬間」とみなされた「我々の諸状態の各々」は「単純」で、その「不可分性」の内に「過去全体」と「現在がそれに付け加えるもの」とを「集約」している(EC,p.499)という『創造的進化』の言葉は、現在瞬間における持続の独特な自己顕現の可能性を明示するものとして、確保しておくことができるであろう。

(2) 連続と非連続

連続と非連続という問題についても、我々はそれを構成された時間地平上の問題として考えることを避けなければならない。究極的構成者としての「生ける現在」へと還元するとき、そこにあるのは「流れ」ではなくて、印象が自らを受け取るという自己受容の働きのみであり、そのつどの瞬間が自らを受け取ることが「流れる」ということの根拠になっているのである。そうであるなら、連続は非連続をあとから反省した結果に過ぎないとも言えるし、連続を初めて生み出すような非連続は、まだ連続との対比において「非連続」と呼ばれうるようなものではない、とも言える。

ベルクソンの場合はどうだろうか。一見すると「相互外在性なき継起」「融合あるいは相互滲透の多様性」は、あらゆる種類の「非連続」を禁じているようにも思える。それゆえ、原因は連続的に変化しても感覚は或るニュアンスから或るニュアンスへと非連続的に移行する、という『試論』の言葉(E,p.38,40)や、「非連続的な進化」(DS,p.1082)という『二源泉』の考えも、我々がドゥルーズにおける「質」の批判に対して反批判したように、変化の知覚は連続的なのに、我々はそれを非連続的にしか覚知しない、ということの意味しているに過ぎないようにも思える——もし根源的な非連続が連続に巣くっている、というのでないなら。そしてベルクソンは言う。「各々の瞬間に(à chaque instant)変様しないような知覚は存在しない」(PM,p.1381)。「どれほど単純であろうと、あらゆる瞬間に(à tout instant)変化しないような魂の状態は存在しない」(PM,p.1411)。

しかし「各々の瞬間に」「あらゆる瞬間に」とは、何を意味するのだろうか。これらの言葉は、依然としてベルクソンにおいて存続する或る種の「瞬間」について、はっきりと証しているのではないか。ベルクソンは「相互に溶け合いに来る諸要素の絶対的異質性」

(E,p.149)、「相互に内的で異質的」な「諸瞬間」(E,p.152)、「異質的で非区分の持続」(E,p.155)、「それ自身に対して異質的で非区分」の持続(E,p.80)について語る。しかし相互に内的で非区分の諸要素が、どうして相互に異質的でありうるのか、つまり、どうして非区分の持続が自己自身に対して異質的でありうるのか。ベルクソンは一方では「流れの連続性」について、それは「その各々が後続するものを告知し、先行するものを含むような諸状態の継起」(PM,p.1397)であると言っておきながら、他方では、「進展の中のラディカルな偶然性があり、先行するものと後続するものとの共約不可能性(incommensurabilité)があり、最後に、持続がある」(EC,p.519)と述べている。連続性を明快に示す一方の主張と、非連続を思わせる他方の主張の間に、矛盾はないのだろうか。

しかし、恐らく矛盾は存在しないだろう。なぜなら時間とは、そのつどの瞬間が自らを受け取る働きの結果としての連続性に過ぎないのだから。「我々の生の諸瞬間」の各々は「一種の創造」であり、この意味で「我々は我々自身を連続的に創造している」(EC,p.500)。「生は各々の瞬間に何かを創造」(EC,p.518)しており、「實在」とは「新しさの絶えざる湧出」(EC,p.534)なのである。こうして「持続」それ自身が「連続的創造、新しさの絶えざる湧出」(PM,p.1259)となり、「予見不可能な新しさの連続的創造」(PM,p.1331, 1344)となる。各々の瞬間における新しさの到来の繰り返しが、連続性を生むのである。

それゆえ、ベルクソンが「メロディーの不可分で破壊不可能な連続性」について語るとき、それが「各々の瞬間にそこに付け加わるものにもかかわらず、非区分で、不可分にさえ留まるひとつの非区分の全体」(PM,p.1312)であると述べるのは、間違っていない。現在はそのつど予見不可能な新しさの到来ではあるけれども、しかしそれは過去の全体を不可分のままに含んだ全体的な増大ゆえの新しさでもある。「具体的持続」においては、「過去が現在と一体となり、絶えず現在とともに——そこに付け加えられるということによってだけでも——何か絶対的に新しいものを創造する」(PM,p.1391)。このようにしてそのつどの瞬間において、持続の全体が変貌してゆく——「具体的持続」においては「絶えず全体のラディカルな改鑄が行われる」(EC,p.801)のである。それはドゥルーズの言うような絶えず本性を変えつつ自らを分割するようなものなどではなくて、絶えず新しい創造でありながら非区分のままに変化し続ける全体なのである。

こうして我々は、「絶えず更新される創造 (une création sans cesse renouvelée)」(EC,p.582)、つまり「實在的なものの全体が非区分のままに、前進しつつ遂行するところの、絶えず更新される創造」(EC,p.679)というベルクソンの言葉とともに、或る実質を携えて、再びヘルトの言う「自己共同体化の不断の更新」に帰ってゆく。過去把持という仕方ではなく、持続全体の成果としての現在のそのつどの自己受容が反復されて、再び時間が連続

的に流れるということをも可能にしているのである。

しかし自己「受容」は「創造」であろうか。

(3) 自由と非-自由

「自己受容」において問題となるのは、自由で創造的な能動性ではなくて、非自由で原事実的な原受動性ではなかったか。ヘルトの解釈するフッサールにおいては確かにその通りであり、それゆえにこそ「見て掴む」という能動的な志向性の根底に、もはや見ることも掴むこともできない受動的な「根源的事実」が認められたわけである。『時間講義』においてもこの事情に変わりはない。原印象は「絶対的に変様されないもの」であり、「それ以後の全ての意識と存在にとっての原源泉」(ZB,S.67)である。そして「他の全て」がそこから「産出」されるのに対して、原印象は「自然発生(*genesis spontanea*)」によって生じるものであり、「固有の意識自発性によって産出されたもの」に対する「意識に疎遠に生成したもの、受け取られたもの」(ZB,S.100)であるということは、既に見た通りである。フッサール自身がここで用いている「原創造(Urschöpfung)」(Ibid.)という言葉にしても、「産出」「創造」に対する原印象それ自身の自然発生という、意識の自己受動性を表したものとしてしか考えられない。

ベルクソンの場合はどうだろうか。「自由」に対するベルクソンの態度には、外見的には相反する二つの傾向が見られる。まず、『試論』第三章は「純粹持続」の事実から、我々の意識の本質的な「自由」を結論したように思われる。「自由な決意」は「魂全体」から「流出」し(E,p.110)、「我々は、我々の行為が我々の人格性全体から流出するとき、自由」(E,p.113)である。自由が否定されるのは、「時間を空間と同一視するという条件において」でしかない(E,p.150)。自由は「ひとつの事実」であり、「確証される諸事実のなかで、これ以上明晰な事実はない」(E,p.145)。『精神的エネルギー』は更に進んで、我々が自分を自由だと感じるのは「我々の直接的印象」であって、「証明の義務」を負うのはむしろ「この感情が錯覚だと主張する者」の方なのだと言えよう(ES,p.841)。

それにもかかわらず、同じ『試論』は「多くの者は(中略)真の自由を知ることなく生き、死ぬ」(E,p.110)と述べている。「我々が自由であるのは稀」(E,p.151. Cf,E,p.110,156, EC,p.665)であり、たいていは「我々は自ら行為するよりもむしろ《行為されている》」(E,p.151)のである。持続に立ち帰って再び自己を取り戻すためには、我々には「強烈な努力」(PM,p.1377)が、すなわち「抽象の激しい努力」(E,p.61)「分析の激しい努力」(E,p.85)「反省の激しい努力」(E,p.152)が必要であり、「内的経験への道を開くためには、除去の仕事全体が必要」(PM,p.1289)なのだという。だが、本当はどちらが正しいのだら

うか。我々は根底においては自由だが、空間表象に妨げられてそれを意識できないだけなのだろうか。あるいは我々が空間表象に囚われているときには、我々は自由であることそのことを実際に止めているのだろうか。それとも自由の根底には、さらに一層深い意味で、非自由が存するのだろうか。

「我々が我々自身の内に帰ろうと欲するたび毎に我々は自由だが、我々がそれを欲することは稀にしか起こらない」(E,p.156)とベルクソンは言う。我々は、自由であることを欲することに、自由であるわけではない。自由は常に真の自由であろうとも、自由の存在そのものは非自由である。表象によって覆い隠された自由の奥底に流れる真の自由は、自由そのものの自由なのではなくて、非自由な自由なのである。

同じことは「創造」をめぐるベルクソンの諸考察についても言えよう。「自己による自己の創造(*création de soi par soi*)」(EC,p.500,ES,p.833,837)というベルクソンの有名な言葉は、被造物としての地位を脱して神に取って代わった人間の、自由な能動性を示しているのだろうか。それとも創造する者と創造される者との隔たりの無さという、自己存在そのものの原受動性を示しているのだろうか。

「神」が「絶えざる生、行為、自由」と定義されるならば、「創造」は神秘ではない、と『創造的進化』は言う。「我々はそれ [=創造] を、我々が自由に行為するや否や、我々の内に経験している」(EC,p.706)。このように理解されるなら、「哲学」とは「精神の、それ自身への回帰」であり、「そこから人間の意識が流出するところの生ける原理との人間の意識の一致」であり、「創造的努力との接触」(EC,p.807)である。そして神とのこのような関係は、神秘家についての『二源泉』の叙述とも重なり合う。「神秘主義の到達点」は「生が顕現する創造的努力との接触であり、従って、それとの部分的一致」(DS,p.1162)である。そして「人間の意志と神的意志の同一化」(DS,p.1170)が実現されるような地点では、「今や魂の中で、魂によって働くのは、神である。合一は全体的であり、従って決定的である」(DS,p.1172)。そしてもし「眠っていて、ただ目覚める機会を待っているだけの神秘家が、我々の内にもありうる」(DS,p.1060)のだとすれば、神との合一は神秘家に限らず、潜在的にはあらゆる人間存在の内にもすでに含まれているはずである。

しかるに神秘家の魂とは、「その自由が神的能動性と一致するような、行為しかつ《行為される》魂」(DS,p.1172)である。彼らは人々に対しては「能動的(*agent*)」であっても、神に対しては「受動的(*patient*)」なのである(DS,p.1173)。しかし、自らの存在の奥底において神と全体的かつ決定的に合一した魂が、神に対して受動的であるということは、魂が自らの根源的な存在に対して受動的であるということでもある。従って、結論として我々は、ベルクソンの「自己による自己の創造」の根底には、根源的な意味での自己受動性(=

非創造)があることを、認めるべきなのである。

『二源泉』における「情動」の考察も、この結論を補完する。「創造は何よりもまず情動を意味する」(DS,p.1013)。ベルクソンが特に例として挙げているのが、「音楽的情動」である。我々が音楽を聴くとき、我々は音楽が我々に示唆するものしか欲しえない。音楽が喜びを表現しようと悲しみを表現しようと、我々は「各々の瞬間に」音楽が表現するもの「で有る」。音楽が泣くとき、「人類」全体、「自然全体」が音楽とともに泣く。そして本当のところ、音楽は我々の内にこれらの「感情」を導き入れるのではなく、むしろこれらの感情の内に我々を導き入れるのである(DS,p.1008)。感情・情動へのこのような自己同一化、感情・情動に対するこのような受動性もまたやはり、「各々の瞬間」における我々の「存在(有)」の根源的な自己受動性を示している。自由の根拠としての非自由という考えは、フッサールにとってだけでなくベルクソンにとっても、不可避の結論なのである。

(4) 行為と視

このような根源的な意味での自己受容が「無意識」でないということ、つまり、たとえ志向性によって「見て掴む」ことは出来ないにしても、何らかの独特の仕方の顕示力によって「覚知(innesein)」されているということは、ヘルトのフッサール解釈においても主張されていることである。『時間講義』はLängsintentionalitätによる「自己現出」の可能性の探求に、失敗した(ZB,S.83,S.381-2)。志向性の立場に立つかぎり、内的意識のそのつどの顕在的な位相は「最後の意識によって意識されたもの(ein durch das letzte Bewusstsein Bewusstes)」である。しかし「最後の意識」それ自身はどうなるのか。1909年初めから1911年末にかけて書かれた手稿のひとつ(ZB,Nr.54)は、「必然的に“無意識的な”意識であるような最後の意識を想定しなければならないかどうか、真剣に熟考しなければならない」(ZB,S.382)と述べている⁽⁵⁶⁾。そして前に述べたように、それに対する『時間講義』附論IXの回答が、「無意識」の否定と「原意識」の肯定であった(ZB,S.119)。内的意識においては、「有ること」と「内的に意識されて有ること」が一致する(ZB,S.117)。「各々の体験」は「それ自身体験され、そしてその限りで“意識されて”もいる」(ZB,S.291.Vgl.S.126-7)。この意味で、既に引用したように、「あらゆる体験は印象によって意識されている、あるいは印象化されている」(ZB,S.89)。「印象」とは、「その中でそれが意識されるような意識をもはや自らの背後に持たない、第一次的な意識」(ZB,S.90)のことなのである。しかし生ける現在としての原印象が意識されているということは、志向的な仕方で<見られている>のではないにしても、何らかの仕方でそれが<見えている>とい

うことではないだろうか。

〈見ること〉に対するベルクソンの見解は、特にその〈行為〉に対する関係において、極めて両義的である。一方では、特に『試論』を中心として、行為の優位が伝えられ、視はしばしば批判の対象にさえなる。純粹持続が姿を現すのは「我々の自我が生きるに任せられる(*se laisser vivre*)とき」(E,p.67)であり、「時間は見られることをではなく、生きられることを要求する」(E,p.126)。『試論』を回想する『物質と記憶』の或る箇所では、「我々が行為するのを見て、我々が自らを見るのが有益であるような持続」は、「その諸要素が乖離し並置される持続」で、「我々が行為する持続」は、「我々の諸状態が相互に溶け合う持続」(MM,p.322)である、と述べられている。『二源泉』におけるプロチノス批判、すなわち「脱我」までは行ったが、「観想」が「行為」の中に沈んで人間的意志が神的意志と一体になる所までは行かなかった、とするプロチノス批判(DS,p.1162-3)や、同趣の仏教批判(DS,p.1166)も、同じような脈絡で考えることができるであろう。

それに対して〈見ること〉の優位や〈行為〉に対する批判は、『創造的進化』『思想と動くもの』その他の諸著作において、数多く見られる。「生は再合成されない。生はただ視られるだけだ」(R,p.467)と『笑い』は言う。『思想と動くもの』によれば、「行為の必要性」が「我々の視野を限定」しようとし、我々は「生きること」に専念すればするほど、「観想」しなくなってしまう(PM,p.1372)。しかし中には「幸福な偶発事」によって、感官がそれほど生に執着していないような人間(芸術家のような)が生じてくる。彼らはもはや「単に行為するために知覚する」のではなくて、「知覚するために知覚する」(PM,p.1373)。哲学とは、「実践的には何の役にも立たないもの」への、このような転回なのである(PM,p.1373-4)。そして『創造的進化』は、「思弁すること(*spéculer*=観ること)」あるいは「見ること(*voir*)」としての「哲学」の目的と、「行為すること(*agir*)」としての「科学」の目的を区別(EC,p.661)した上で、こう薦める。「もはや行為するために見るのではなくて、見るために見るように努めなければならない」(EC,p.747)。

このようにしてベルクソンにおいては、「行為」にも、持続に身を任せ・生きることに沈潜しているような行為と、利害関心によって支配され・生存のためのみを慮っているような行為との二つが区別されているように、「見ること」にも、何かを客観的に突き放して見ることと、生の直接性に没頭しているような見ることとの二つが区別されていることが分かる。「見る能力は(中略)意欲する作用と一体でなければならないであろう」(EC,p.696)と『創造的進化』は言う。そしてこのような「直接視(*vision directe*)」つまり「見られた対象から殆ど区別されない視覚」が、「直観」と呼ばれる(PM,p.1273)。

しかしここでもベルクソンは、「形而上学的直観の本質的に能動的な性格」(PM,p.1416)

を強調する。彼が「何よりも重んじる」のは「努力」であり、「直観」は「反省」であって決して「本能」や「感情」ではない(PM,p.1328)。それゆえにこそベルクソンは、「直観の努力」(PM,p.1417,1418,1430)について語るのである。——しかしヘルトのフッサール解釈において見たように、もし「直観」が「能動的」な「努力」であり「反省」であるならば、反省する主観それ自身はいつまでたっても反省されずに「アノニム」なままに留まり、直観の奥には直観によっては説明されない何かが常に残る、という結論に陥ってしまうであろう。反省し努力する主観それ自身を開明する働き——メヌ・ド・ビランに由来し、ベルクソン自身も『試論』において言及している「努力の感情」(E,p.138)——は、ベルクソンにおいて本当に可能なのだろうか。

ここで気づかれるのは、ビランの「努力の感情」と同じような問題意識が、フッサールの「キネステーゼ的意識」においても見られるということである。現象学派においては、周知のように、ラントグレーベが「生ける現在」と「キネステーゼ的意識」を同一視しようとした⁽⁵⁷⁾。しかしもしそれが、ロール＝ディーチにおいてのように、「最も受動的な受容性でさえ、或るキネステーゼ的意識においてのみ可能である」とか、「触発の意味での受容性はすでに「私は私を動かす」のキネステーゼ的意識を前提している」⁽⁵⁸⁾というような考えにつながるのだとすれば、それはビランの「努力の感情」からは懸け離れたものであるし、フッサールの「生ける現在」の本質からも逸脱すると言わなければならない。「私は私を動かす」があるゆる受容性の前提なのではなくて、「私は私を動かす」の中には既に根源的な自己受動性が含まれている、それが努力の感情なのである。現代における優れたビラン解釈者でもあるミシェル・アンリの言うように、「努力がそれ自身へと与えられる仕方の中には、[つまり]努力の感情の中には、努力は存在しない」⁽⁵⁹⁾のである。

このように考えるなら、我々は例えば『物質と記憶』における「あらゆる苦痛は(中略)無力な努力の内に存するのでなければならぬ」(MM,p.204)というようなベルクソンの言葉を逆転して、努力の感情は努力の無力の内にこそ存する、と言うこともできるのである。そしてベルクソンの「見ること」の内には、そのような根源的受動性の可能性が見いだされないであろうか。ベルクソンにとって「知性」とは、「外を視る生」に過ぎない(EC,p.632)。それゆえにこそベルクソンは、「すっかり出来上がったものしか捉えず、外からしか視ない知性のみの眼で以て見るのではもはやなく、精神で以て、つまり行為する能力に内在し、言わば意欲のそれ自身へのねじれから湧出する見る能力で以て、見ることにしよう」(EC,p.707-8)と言うのである。意欲や行為の能動性に内在し、その能動的な働きそれ自身に折れ返ってそれを顕現せしめる「見る能力」は、もはや意欲や行為の能動性ではありえない。そのような視の持つ受動性は、むしろ〈行為の中の無為〉と特徴づけら

れるであろう。そしてこのような視の内にも、我々は「見て掴む」という志向性の意志とは全く別の仕方でも根源的・受動的に自己を開示する「生ける現在」、つまり「原印象」を見いだすことができるのである。

(5) 多と一

最後に我々はここで、多少とも思弁的な考察を付け加えなければならない。「持続」の内実、「生ける現在」は、「多」であろうか、それとも「一」であろうか。

ベルクソンがそのほとんどの著作において「多」や「一」のカテゴリーを批判していることは、よく知られていよう。批判されているのは、「多(multiple)」「一(un)」「複数(plusieurs)」「多様性(multiplicité)」「一性(unité)」(Cf.E,p.91,EC,p.490,494,646,716,723,ES,p.831,PM,p.1256,1258,1273,1408,etc.)といったカテゴリーのみならず、「多と一の組み合わせ」(PM,p.1417)も、すなわち「多様な一性(unité multiple)」や「一なる多様性(multiplicité une)」(EC,p.714)も、そうなのである。「惰性的な物質のために作られた」(EC,p.723)これらのカテゴリーは、「人為的」(PM,p.1258)に過ぎず、もはやこのような「出来合いの考え」は、「真の形而上学」には「役に立ちえない」(PM,p.1408)。

しかしそれは『試論』緒言を「言葉」の批判から開始したベルクソンには、しごく当然の結論のように思われるかもしれない。それでも哲学者ベルクソンは、言葉を用いなければならない。或る意味では、例えば「持続」も「一性」であり、「多様性」なのである(Cf.PM,p.1402)。ただ、例えば「傾向」というようなものは「非区分の多様性の推力」だと言うとき、この「推力」は「回顧的に」しか「非区分」でなく「多様性」でないのだということを、忘れてはならないのである(DS,p.1225)。そして「哲学にとって真に大切」なのは、「抽象的な一と抽象的な多とを超えたどのような一性、どのような多様性、どのような実在が人格の多様な一性であるか」を知ることである(PM,p.1409)。それでは「抽象的な一性と抽象的な多様性」(EC,p.713)を超えて、真に実在的なものは、どのような言葉で表現されるべきだというのであろうか。

『試論』の表面的な読解が示唆し、ドゥルーズのような人が強調するのは、「多様性」という表現である(Cf.p.ex.B,p.36)。しかし我々が本稿におけるベルクソン解釈の全体を通じて主張しようとしたのは、それとは正反対の解釈である。例えばベルクソンにとって、「感覚」は「単純な状態」(E,p.46)であり、「生の飛躍」「意識の飛躍」を分析から免れしめるのはその「単純性」である(ES,p.930)ということ、我々はどのように理解すればよいのか。ベルクソンが真に批判したのは「空虚で惰性的な枠組みの作為的一性(l'unité factice d'un cadre vide, inerte)」であり、逆にベルクソンが真に認めさせようとしたの

は「生ける一性(l'unité vivante)」(MM,p.320)ではなかったか。

そして我々はフッサールの「生ける現在」に、このような「生ける一性」の優位を見いだすことができないだろうか。

我々は本稿第三章で、「生ける現在」に「多元性」を認めるヘルトと、それを否定するアンリとの間で、どちらの表現がいっそう適切かという問いを、留保しておいた。ヘルトの批判するのが「死せる」同一性である以上(LG,S.170)、両者は恐らく同じことを考えていた。だがそれにしても、表現の違いは残る。

時間意識における志向性は、過去把持される諸々の過去の位相と未来予持される諸々の将来の位相とを、生ける現在の内に集摂し、生ける現在の地平として脱自的にめざしていた。志向性はすでに「多における一」である。しかし「多における一」の「一」は、どのようにして経験されるのだろうか。脱自的地平を前提してさえ、つまりあらかじめ「多」を措定してさえ、「多における一」を言うためには、我々はこのような「一における一」を、つまりは「多なき一」を経験しておかねばならなかったのである。しかしこのような「一における一」あるいは「多なき一」は、如何にして経験されるのだろうか。

生(あるいは、我々の将来の論攷が示すところでは、自然)が「一における一」「多なき一」であると我々が主張するとき、そのようにして経験される「一」が決して構成された(時間的あるいは空間的)地平上の「一」でないということは、自明の理であろう。構成された「一」が「多」を想定しないことは、ほとんど考えられないことである。そうであるならば、「一における一」の経験は、〈構成する者・構成される者〉の志向的關係の底にあって、もはやこのような脱自的關係によっては掴むことのできない自己現在、つまり「一」がそのつど自らの「一」を受け取るという「生ける現在」の自己経験の内に求められるのでなければならない。

ではそのような「一」から、どのようにして「多」が生じるというのか。我々とて古代人の教えに従って、「本当の意味での一からは多は生じ得ない」⁽⁶⁰⁾ということ認めるにやぶさかではないけれど、しかし、「一」が「多」を創造するというのではないにしても、「一」がそのつど自らを受け取っているという根源的事実についての事後的・回顧的な反省から「多」が措定され、そこからライブニッツ流の「多における一」やレヴィナス風の「一なき多」というような思想もまた派生してくるのだと、とりあえずはそう結論しておいてよいのではないかと我々は思う。

(1996年10月15日)

註

- (40) しかしもしそうなら、物質界との接触は無意味となろう。前掲の拙稿『物質と記憶』における緊張(tension)と伸張(extension)参照。
- (41) 『精神的エネルギー』では「我々の過去全体がそこに、下意識的に(subscient)ある」(ES, p.858)とされている。
- (42) 過去は「自動的に(automatiquement)自らを保存」(EC,p.498,PM,p.1373,1387,1389)する。「過去はその最小の細部にいたるまで自らを保存する」(ES,p.872)。
- (43) 『思想と動くもの』もまた、「断崖の底へ滑り落ちるアルピニスト」「溺れる者」「絞首刑にあった者」について、同様の報告を伝えている(PM,p.1387)。
- (44) 現在と過去の「共存(coexistence)」という考えについては、G.Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, 1981⁴ [以下(DR)と略記], p.111, *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966, 1994⁵ [以下(B)と略記], p.56のほか、1956年の若きドゥルーズの二論文「差異について」と「ベルクソン1859-1941」(平井啓之訳『差異について』青土社 1992年 103-104頁, 190頁, 194頁)も参照。
- (45) 「生ける現在」は明らかにフッサールを意識したものであろうが、しかし言うまでもなくフッサールにおいては「継起的諸瞬間」は「独立した」ものではない。
- (46) 『ベルクソニズム』(B,p.57)もまた四つの「パラドックス」を挙げているが、その内容は必ずしも全て『差異と反復』のそれと一致しているわけではない。
- (47) しかしドゥルーズ自身が引証しているカント『純粹理性批判』「理性的心理学から宇宙論への移行に関する一般的注」において、「私が考える」という経験的命題の根底にあるとされているのは、「経験的直観」である(K.d.r.V., B 428)。ひょっとしてドゥルーズはハイデッガーの「純粹自己触発」のようなものを考えていたのかもしれないが、このように、当然必要な説明を平然として飛ばして、他人(この場合、カント)の説を我田引水式に解釈してしまうのが、彼の論述の特徴でもある。
- (48) 「思惟のイマージュ」(DR,chap.Ⅲ)を批判し、「イマージュなき思惟」(DR,p.217)を提唱したドゥルーズが、それでも『差異と反復』の至る所でこのような「イマージュ」に頼っているということに関しても、十分な説明がなされていない。
- (49) ドゥルーズにおいて「表象」の批判は初めから、「否定的なもの」の批判であり(Cf.p.ex.DR, p.1)、「同一性」「対立」「類比」「類似」といったカテゴリーの批判である(Cf.p.ex.DR,p.45)。
- (50) これは京都大学大学院文学研究科に提出した我々の昭和61年度博士後期研究報告「不意打ちする現在——ヘルト発生論的他者論再考」以来の我々の一貫した主張でもある。
- (51) 「もしも過去時が自己と共に現在時として共存し、現在時が共存している過去時の最も収縮した程度であるなら、この同じ現在時は、過去時が未来時の方へ身を投げ出すまさにその一点であるのだから、本性を変えるもの、つねに新しいもの、生命の永遠性、として定義される。」「ベルクソン—八五九—一九四一」、『差異について』上掲書、194頁。ただし後で述べるように、「本性を変えるもの」という表現は不適切と思うが。
- (52) フッサールも、例えばcという音の「質」は或る「強度」を持つが、「強度」が「質」を持つ

わけではない(ZB,S.261)、「強度」は「音の強度」であって、「独立的なもの」ではない(ZB,S.272)、と述べている。

- (53) Cf.B,p.33,35-36.「差異について」や「ベルクソン1859-1941」においても同様の解釈がすでに見られる。『差異について』上掲書 53頁, 187頁参照。
- (54) 「差異について」はシュリングに関し、「高次経験論」という言葉を用いている。『差異について』上掲書 31頁参照。
- (55) フッサールは“phansilogisch”という言葉、コギティールテと区別されたコギタチオの事柄を示すために用いている。「我々はコギタチオをその実的な存立において探求する研究を、ファンジオローギッシュと名づける」(ZB,S.277)。
- (56) Rudolf Bernetもこの言葉を引用している(《Die ungegenwärtige Gegenwart...》, op.cit., S.55-56)が、既に述べたように、彼は我々とは反対の結論を出している。
- (57) クレスゲスによれば「生ける現在とキネステーゼ的意識は同じものである」というのが「ラントグレーベのテーゼ」である。Ulrich Claesges, 《Zeit und kinästhetisches Bewusstsein.Bemerkungen zu einer These Ludwig Landgrebes》, in: *Phänomenologische Forschungen* Bd.14, Freiburg / München, Alber, 1983, S.138. Vgl. Ludwig Landgrebe, 《Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte》, in : *Phänomenologische Forschungen* Bd.3, Freiburg / München, Alber, 1976, S.35-36, 《Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens》, in : *Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1976, S.186 und 《Phänomenologische Analyse und Dialektik》, in : *Phänomenologische Forschungen* Bd.10, Freiburg / München, Alber, 1980, S.82-83.
- (58) U.Rohr-Dietschi, op.cit., S.105,116. なお註(35)参照。
- (59) M.Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, p.595.
- (60) 「本当の意味での一からは多は生じ得ないし、また本当の多からは一は生じ得ない。」アリストテレス『生成消滅論』、山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店 1981年、73頁。