

# 瞬間の中の持続

—— フッサールとベルクソンの調停の試み ——

(1)

---

中 敬 夫

Naka, Yukio

La durée dans l'instant.

Pour réconcilier Husserl et Bergson

Peut-on réconcilier la théorie bergsonienne de la durée avec celle du présent vivant chez Husserl ?

Cette tâche semblerait d'autant plus difficile que les phénoménologues comme Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty ont critiqué la durée bergsonienne comme restant un concept vulgaire du temps et que, d'autre part, quelques penseurs actuels critiquent l'être-origine du présent vivant husserlien en recourant à l'altérité emportée par la durée.

Mais nous voudrions plutôt trouver le contenu effectif du présent vivant dans la durée bergsonienne ou, ce qui revient au même, chercher la possibilité d'une auto-manifestation de la durée dans l'instant husserlien. Dans ce but, nous allons d'abord examiner les critiques dirigées par les phénoménologues envers la durée bergsonienne (chap. I), puis considérer sur les critiques faites par Derrida et Franck contre le présent vivant husserlien (chap. II). Ensuite nous critiquerons ces critiques et examinerons d'autres interprétations plus importantes sur le temps husserlien chez Held et Henry (chap. III). Après, nous allons effectuer une interprétation phénoménologique de la durée bergsonienne en critiquant en même temps l'interprétation anti-phénoménologique du bergsonisme chez Deleuze (chap. IV) et, enfin, nous allons réconcilier immédiatement Husserl et Bergson dans plusieurs problématiques concernant le temps (chap. V).

## はじめに

ルドルフ・W・マイヤーはドイツにおけるベルクソン受容の歴史を辿りながら、1939年に書かれたJean Heringの次のような回想を引用している。「フッサール（彼はあまりにも思索し、あまりにも書いたので、十分読む時間がなかった）がフランスにおける直観主義の偉大な革新者の、ほとんど名前さえ知らなかったということを記しておくのは、興味深いことだ。彼がようやくベルクソン哲学の諸原理を知ったのは、1911年のゲッティングン哲学会で呈示されたアレクサンドル・コイレの報告——ちなみにそれは優れた報告だった——によってである。続いて討論の中で、彼はこう言明した。《首尾一貫したベルクソン主義者、それは我々である。》<sup>(1)</sup>

フッサールとベルクソンの時間論は、調停可能だろうか。一見すると、それは無謀な企てのように思われるかもしれない。フッサールが現象学的還元を施してあらゆる超越的前提を排除（ブレンターノ批判）したのに対し、ベルクソンは常識（自然的態度）を重んじ、科学をさえ援用している。後者の「持続」が「相互外在性なき継起」「融合あるいは相互滲透の多様性」<sup>(2)</sup>であるのに対し、前者の「内的時間」は「ベルクソンの相互滲透のない、相互に外的な諸瞬間の連続性」（レヴィナス）<sup>(3)</sup>である。フッサールにおいては内的時間を意識する時間意識は過去把持と未来予持を伴った「生ける現在」へと収斂してゆくが、ベルクソンの持続は雪だるま式に増大してゆく。一方が現在中心なら、他方は過去中心。一方にとって「意識」とはあくまで「意識されて・有ること」なのに対し、他方は公然として「無意識」について語る、etc., etc.

そればかりではない。その後の哲学の歴史は、今世紀時間論の最高峰とも言うべき両者の間に、決して幸福な関係を見いだしてはいない。まず現象学派の側からは、1920年代後半のハイデッガー<sup>(4)</sup>や40年代のサルトル、メルロ＝ポンティによって、ベルクソンの「持続」が「通俗的時間概念」「伝統的時間概念」を脱し切れていないものとして、痛烈に批判される。しかし最近の現代思想においてはむしろ、フッサールの「生ける現在」がしばしば攻撃され、しかもその際ベルクソンの名が利用されることも少なくない<sup>(5)</sup>。

しかし両者は本当に調停不可能なのだろうか。事象的に言うなら、意識に直接与えられたメロディーというような極めて単純な現象が、両者共通の出発点なのである。もちろん理論上の安易な妥協は、何ら哲学に資するものではない。しかし時間という共通の事象を開明するための二つの異なるアプローチという観点から見ると、二つの理論はむしろ、互いに照らし合い互いに補い合うものとして、現れては来ないだろうか。そしてそれが本人たちも感じていたことではなかったか。

フッサールのもと、ローマン・インガルデンがゲッティングンでベルクソンについての学

位論文を準備していた頃（1913/14）、フッサールは彼に、ベルクソンにはこの領域でのフッサール自身の研究に非常に近い「純粹持続」についての記述がある、と述べていたという。そしてフッサールのこのような態度は、1917年にも変わっていなかった。「まったく、あたかも私がベルクソンであるかのようだ。」<sup>(6)</sup>

以上のような狙いから、本稿は生まれた。本稿の背後にあったのは、フッサール、ベルクソンのそれぞれの時間論に対する或る種の不満と、この不満を両者の相互開明によって少しでも軽減し、そしてそのことによって現象学派のベルクソン批判やデリダ、フランクらのフッサール批判、さらにはドゥルーズのベルクソン解釈などを乗り越えようとする企図であった。瞬間（フッサール）の中に持続（ベルクソン）的内実を見いだすこと、あるいは逆に言えば、持続の自己顕現の可能性を瞬間の自己現在の内に求めること、それが本稿の究極的な意図なのである。

このような意図と背景とから、本稿は諸家のベルクソン解釈、フッサール解釈に対してかなり厳しい態度を取ったが、それは事象そのものに迫るための、我々としては必要最小限度の厳しさであったと御理解戴きたい。以下、我々はまずハイデggerを中心とする現象学派のベルクソン批判を検討し（第一章）、次いでデリダ、フランクを代表とする現代思想のフッサール批判を確認しておく（第二章）。続いて我々は彼らのフッサール批判がどの点で本質を外しているかを示し、併せてヘルト、アンリらのフッサール解釈を参照しつつ、フッサール時間論の真の問題点が奈辺に存するかを探り、ベルクソンへの移行を準備する（第三章）。しかし新たなベルクソン解釈は、フッサール時間論の試練に耐えうるものでなければならず、その点からもドゥルーズのベルクソン解釈は、我々の現象学的解釈によって批判される（第四章）。そして最後に我々は、生ける現在（瞬間）の中の持続という観点から、フッサール・ベルクソンの問題圏の中で、連続と非連続、創造的自由と受動性、行為と視、多と一といった時間論にまつわるアポリアに若干の光を当てることで、本稿の責務を全うすることにしたい（第五章）<sup>(7)</sup>。

## 第一章 現象学派のベルクソン批判

ベルクソンの「持続」をフッサール現象学の中に取り込むことが可能か否かを探る前には、現象学派が如何なる点でベルクソンを批判したか、あらかじめ確認しておくべきであろう。本章はまず『有と時』<sup>(8)</sup>（1927）とその前後を取り囲む1925-28年のマールブルク時代の講義<sup>(9)</sup>から、ハイデggerの有名なベルクソン批判を比較的詳しく紹介し、次いで、その後のフランス哲学界に少なからぬ影響を及ぼしたと思われるサルトル（『存在と無』1943年）およびメルロ＝ポンティ（『知覚の現象学』1945年）の1940年代の著作から、彼

らのベルクソン批判を簡単に見ておくことにしたい。もちろんここでは、話はベルクソン時間論に関する批判に限られる。

### (1) ハイデッガーのベルクソン批判

様々な理由から、ハイデッガーのベルクソン批判は直観的に理解し易いものであるとは言い難い。しかしここでは、ともかくもまず彼の叙述を順に紹介し(A)、次いでその前提となっている彼自身の時(間)論を必要箇所に限り概観して(B)、しかる後に彼のベルクソン批判を整理(C)検討(D)する、という手順を踏むことにしよう。

A. (i) 公刊の重みを尊重し、まず『有と時』のベルクソン批判から見てゆこう。ベルクソン時間論に関する言及は、以下の四箇所において行われる。まず §5 —— アリストテレス以来ベルクソンを超えて貫徹しているのは「伝統的時間概念」であるが、そこにおいて顕在的になっているのが「通俗的時間理解」である。しかし伝統的時間概念や通俗的時間理解一般は、時性から発源する。従って、時間は空間であるというベルクソンのテーゼに反して、「通俗的時間概念」にも独立した権利が認められる(SZ,S.17-18)。次に §6 では、アリストテレスの時間論が、ベルクソンも含め、それ以後全ての時間把握を本質的に規定した、と主張される(SZ,S.26)。更に §66。内世界的に有るものの時間規定性たる「内時間性」において差し当たりオンティッシュに見いだされた時間が、通俗的・伝統的時間概念の形成の基盤となっている。しかし内時間性としての時間は根源的な時性の或る本質的な時熟の仕方から発源する。従って、フォーハンデネスがその内で生成し過ぎ去るところの時間もまたひとつの真正の時間現象であって、「オントローギッシュには全く未規定で不十分なベルクソンの時間解釈」が信じ込ませようとしているような「《質的時間》の空間への外化」などではない(SZ,S.333)。最後に §82の或る註の中では、空間は時間であるというヘーゲルのテーゼと、時間は空間であるというベルクソンのテーゼは一致するという事、ベルクソンの時間把握もアリストテレスの時間論についての或る解釈から生じたということ、その証拠にベルクソンは『試論』と同時に『アリストテレスの場所論』を発表し、また時間分析に先立って数の分析を行っており、そして「空間としての時間」は「量的継起」であって、そのために「持続」が反対に「質的継起」と記述されているのだということが述べられる(SZ,S.432-33)。

(ii) 溯って1925年夏学期のマルブルクでの講義『時間概念の歴史への序説』を見るなら、ここでもベルクソンへの言及は数箇所に及ぶが、しかし時間論への批判として重要なのは、§3の次の一箇所のみである。すなわちベルクソンは、アリストテレスが捉えたような時間概念を超えて、より一層根源的な概念に到達しようとしてはいるが、しかし

「質」「継起」といった、彼が前提しているカテゴリー的基盤に注目するならば、彼は相変わらず伝統的なままに留まっている(GA20,S.11-12)。

(iii) 1925/26年冬学期の講義『論理学。真理への問い』において重要なのは、次の二箇所である。まず§19——ベルクソンは「正しい本能」に導かれていたとはいえ、彼は彼が克服しようとしている「伝承された時間概念」へと頹落している。彼は時間と持続とを区別したが、持続は「体験された時間」であり、「客観的」時間ないし「世界時間」でしかない。ベルクソンが根源的時の認識に肉薄していないということは、彼が「体験された時間」「持続」を「継起 (succession)」として捉えている点においても示されている。ただ、体験された時間は、個々の今点に分断された「量的継起」ではなくて、過去・現在・将来が滲透し合う「質的継起」だというだけである。だが彼は、「量」や「質」が何であるか、究明していない。そしてベルクソンが時間をより根源的に理解するのに失敗したということは、彼が時間を空間と同一視した点においても示される。——以下、ハイデッガーは再びベルクソンとアリストテレスの関係に触れ、ベルクソンが「量的時間」との対立において彼の「持続」概念に達したのは、「運動の数」というアリストテレスの時間定義についての或る誤解に基づく、と言う(GA21,S.249-50)。

次に§21——ヘーゲルのテーゼもベルクソンのテーゼも、アリストテレスに溯る。ベルクソンにおいて時間は、同時性における空間構成との連関に基づいて、「今 - 時間」として理解されている。しかし時間は空間ではなく、時間は、そこにおいて空間の有が実存論的 - 時的に規定されうる（なぜなら各々の有るものの有としての有一般は、時から把握されなければならないのだから）可能性に過ぎない。更にベルクソンは、空間と同一視される時間に対して、「根源的時」を「持続」として理解させようとし、これを「実在的時間」ないし「実在的持続」と名付けている。しかし彼は、「実在性の有」についても、その中で実在的時間が体験されたものとして見いだされる「生や意識の存在性格」についても、何も述べていない。ベルクソンは質的継起としての持続を量的継起としての時間から区別したが、そのことによって「今 - 時間」という同じ時間現象が量のカテゴリーから質のカテゴリーに転換されているだけである。ベルクソンは「持続」の内に時間の形而上学的本質を見いだしたと思ったからこそ、周知の「時間」を空間として捉えたのだが、まさにそのことによって、彼が時間を把握していなかったことが証明される。なぜなら、もし彼が時間を把握していたなら、彼は、彼が空間とみなした時間は決して空間などではなくて、まさしく時間なのだが、ただ時間の或る特定の様態というだけなのだ、ということを示す可能性を見いだしたに違いないのだから。——以下、またしてもベルクソンとヘーゲルとの一致、アリストテレスの時間定義との関連が述べられる(GA21,S.266-68)<sup>(40)</sup>。

(iv) 1927年夏学期の講義『現象学の根本諸問題』においては、65頁にも及ぶ§19の二箇所に、ベルクソン批判が集中している。まず、ベルクソンはアリストテレスの時間概念を克服しようとし、「通俗的時間概念」から「持続」を区別した。しかし通俗的に理解された時間について彼が与えている解釈は、アリストテレスの時間理解についての或る誤解に基づく。それに呼応して、その対立概念たる「持続」を以てしても、本来的な時現象には肉薄できない。それでもベルクソンの研究は、「伝統的時間概念」を超えようとする努力を示している点で、価値がある(GA24,S.328-9)。

次に、15頁ほど下って、どのような意味でベルクソンがアリストテレスの時間概念を誤解しているかが、ようやく明らかにされる。つまり、「或るものから或るものへ」というアリストテレスの「動」の規定は、決して空間表象に限定されたものではないのに、ベルクソンは時間次元のこの「伸張(Erstreckung)」を、初めから「空間的延長(räumliche Ausdehnung)」として捉えてしまった、というのである(GA24,S.343-4)。しかしアリストテレスは、時間を空間に連れ戻したのでも、空間の助けを借りて時間を定義したのでもない。彼はただ、時間が運動における何かであるということ、また如何なる限りにおいてそうであるかということを示そうとしているだけなのである(GA24,S.345)。

(v) 1928年夏学期の講義『論理学の形而上学的始源根拠』においても、ベルクソンへの言及は数多く見られるが、ポイントとなるのは§10の一箇所と§12の三箇所の計四箇所のみである。まず§10——ベルクソンは先人の誰よりも、意識の中への時間の織り込みを明らかにしたが、本質的な事柄が問題にされていない。つまり、彼はデカルトのレース・コーギターンスという伝統的意識概念を基盤にして、彼自身の時間解釈を展開しているが、「現有と時性との間の根源的連関という形而上学的根本問題」は立てられていないし、いわんやそれによって準備されるはずの「有の問題一般」は立てられていない(GA26,S.189)。

次に§12——ベルクソンは初めて「派生的」時間と「根源的時間」との連関を摘出したが、行き過ぎて、「発源させられた時間」は空間であると言ってしまい、「派生的時間」の本来的理解への道を、自らに塞いでしまった。なぜなら彼は、「発源させられた時間」を「発源するもの」としては見えていないので、発源する時間の本質を根本的に誤認しているからである。しかしまた彼は、単に「発源させられた時間」のもとにしか留まらないということによって、逆に「根源的にして真正の時」をその本質において開明することにも、成功していない(GA26,S.262)。

第三に、既在(Gewesensein)は、ベルクソンが様々なイマージュで証明しているような、それだけで残留し存続しているような「私自身の残部」ではない。ベルクソンは、いわば一方のロールから将来が巻き開き、もう一方のロールへと過去が巻き込む、というような

イメージを呈示している。このような描写は、将来と既在性との内在的連関が示唆されている限りでは、正しい。しかし既在的なものは、それだけで留まり・積み重ねられてゆくバラスト（底荷）のようなものではない。そうではなくて、私の既在はそのつど、将来の時熟の仕方に従ってのみ、そしてその中のみ「有る」のである(GA26,S.266-7)。

そして最後に、諸脱自態の有は自由で脱自的な跳躍(Schwung)の内に存するが、ベルクソンも彼の「エラン（飛躍）」によってこの現象に言及した。しかし彼はあまりにも急いでそれを一般形而上学的に「有るものの全ての様々な形成物」に転用してしまい、時の脱自的構造や地平性格に注視しなかった。そのために「エラン」はオンティッシュな性格しか持っていないのである(GA26,S.268)。

B. 以上のような繰り返しの多い、体系的解釈と歴史的解釈の入り混じった、しかもハイデッガー独自の特殊な用語法を用いてなされたベルクソン批判は、少し整理される必要がある。そのために／その前に、あらかじめ「時性」「根源的時」「世界時間」「内時間性」「通俗的時間概念」等についてのハイデッガー自身の考えを、『有と時』に依拠しつつ簡単に確認しておくことにしよう。

ハイデッガーにとって「根源的時」とは、現有（人間存在）の「時性」のこと、つまり「将来」「既在性」「現在」という三つの「諸脱自態」の統一において時熟する運動のことである。しかるに通俗的理解は、「時性」の脱自的性格を水平化してしまい、始めも終わりもない「今・継続(Jetzt-folge)」としての「時間」しか知らない。しかしハイデッガーにおいては、いわゆる「時間」が「時性」から「発源」するからこそ、「時性」が「根源的時」と呼ばれるのである。彼は根源的・本来的な時性は「将来」から時熟すると考えるが、それは本来的実存が終末的に（＝己の死に向かって）実存するからである。そしてそれ故にまた、根源的時は有限なのである(SZ, § 65)<sup>(11)</sup>。

さて「通俗的時間概念はその由来を、根源的時の或る水平化に負っている」(SZ, § 78, S. 405)のだが、「時性」から「世界時間」と「内時間性」とを経て「通俗的時間概念」が発源するに至るまでの具体的な道程は、『有と時』§ 79～81、とりわけ§ 81において明らかにされる。つまり、脱自的・地平的な現有の働きによって、まず「世界時間」が「対投」され、その世界時間が内世界的に有るものの「内時間性」を構成する(§ 80)。ところが「通俗的時間理解」は「諸々の今」をも、そのように目の前に有るものとして理解してしまい、もともと「今」が持っていた「時附可能性(Datierbarkeit)」(あの時、その時・・・)と「指示性(Bedeutsamkeit)」(～するため～している今)という構造さえ水平化して、時間を「ひとつの無際限の、過ぎ去る、不可逆的な今継続」<sup>(12)</sup>にしてしまうのである。さらに時性は第一次的には「将来」から時熟するのに、通俗的時間理解は「今」の内に時間

の根本現象を見ようとする(SZ, § 81)。

C. ハイデッガー自身のこのような時(間)論を考慮に入れるなら、先のハイデッガーのベルクソン批判は、以下の五点において体系的な(すなわち歴史的に非ざる)意義を有すると思われる。

(1)「量的継起」としての通俗的時間概念を超えようとした点でベルクソンは正しいが、それが「脱自」の運動としての時性から発源することを示さずに、それを「空間」と同一視してしまった点で、ベルクソンは誤っている。

(2)そのために、通俗的時間概念の対極にあるべきはずの根源の時も、正しく捉えられておらず、「持続」はむしろ「質」「継起」といった不十分な概念によって把捉されてしまっている。そして持続が継起なら、せいぜいのところそれは「体験された時間」「客観的時間」「世界時間」でしかなく、脱自的時性ではない。

(3)ベルクソン時間論には現有の問題、有一般への問いが欠けている。

(4)既存性を自存し増え続ける過去のようにつまえたのも、現有の本来の時性を知らないからである。

(5)「エラン」を現有の時性に限定せずに拡張解釈してしまったのも、このような現有の有や有一般への問いの欠如に由来する。

D. ではこのようなハイデッガーのベルクソン批判は、どの限りで正鵠を射ており、どの限りで不必要か。まず(1)に関して言えば、ハイデッガーはベルクソンの言葉を馬鹿正直に受け取ってしまったと言うよりほかない。ベルクソンが本当に言いたかったのは、「時間」が「空間」だということではなく、測定可能な時間を表象するためには空間表象を借りねばならず、それゆえに「量時間」は空間と類比的な構造を持つ、ということだけであろう<sup>(13)</sup>。そして「質時間」と「空間」との妥協から「量時間」の表象が発源するということは、つとに『試論』が主張していたことである<sup>(14)</sup>。

(3)(4)(5)の批判のうち、〈現有や有一般への問い〉や〈将来の優位〉に関しては、ハイデッガー自身の立場に立たなければ、是非は問えない。ただ問題なのは、(2)の「継起」以外の時が考えられていないという批判、(4)の過去が自存するものとして捉えられ、脱自的時性の方から考えられていないという批判である。それらは(1)の批判ともつながって、脱自的時の欠如という一点に収斂する。ハイデッガーのベルクソン批判の本質は、〈持続の奥から持続を構成・受容する現有(意識)の超越構造(脱自・志向性)〉を忘却してしまったという一点に存するのであって、この点でハイデッガーの批判は、古典的な現象学の本道を歩むものなのである。



## (2)サルトルのベルクソン批判

A. 『存在と無』<sup>(15)</sup>のサルトルのベルクソン評価は、ハイデッガー以上に手厳しいが、時間論に関して重要なのは、同書第二部第二章Ⅰ,Ⅱ,Ⅲにおける以下の三箇所である。

i) ベルクソンにおいて、過去は作用するのを止めたが存在するものであり、持続は相互滲透の多様性であって、過去は連続的に現在と有機組織化されている。しかし彼は如何にして有機組織化が行われるかを説明していないし、過去が「我々にとつて」存在しうることを説明してもいない。もし、ベルクソンの言うように、過去が無意識で、無意識とは作用しないものごとであるなら、如何にして過去は我々の現在意識の横糸の中に挿入されうるといふのか(EN,p.147)。つまりベルクソンは、デカルトと立場は逆に、しかし結果としてはデカルトと同じく、過去を現在から分離して、意識に即自存在を与えてしまっているのである(EN,p.148)。

ii) 上の批判は、第二の箇所でもう少し分かり易く説明される。——ベルクソンは時間性の中に、単なる「内在と凝集の関係」しか見ようとしぬ(EN,p.173)。彼は多様性の有機組織化が「組織する作用」を前提していることを見ていない。彼が「瞬間」を廃するとき、彼はデカルトに対して正しいが、「与えられた総合」など存在しないとカントが言うとき、カントはベルクソンに対して正しい。実際、もし過去が「作用しないもの」なら、過去は背後に留まることしかできず、決して「記憶」の形で現在に滲透しに戻って来ることではないであろう——現在存在が「脱・自的に」過去へと実存(exister)しようとするのでないなら。——以下、サルトルはベルクソンに対して、存在論的解明の必要を説く(EN,p.174-5)。

iii) 第三の箇所はさらに詳しい。——「相互滲透の多様性」とみなされたベルクソンの「意識」は、「心的なもの」であって、「対自として考えられた意識」ではない。「相互滲透」は「相互に滲透し合う諸部分」を前提するが、諸部分が如何にして凝集・融合するかは、全く説明されていない(「魔術的凝集」)。ベルクソンは、心的なものこのような特性を「対自の絶対的構造」に基づけることなど考えもせず、与えられたものとしてそれを確認するだけである。心的なものが「受動的な与件」であることをさらに強調するのは、それが「意識にとつて存在することなく」存在しているという事実である。かくしてベルクソンの持続は、その内密な凝集を「作る (faire)」ことなく「蒙る (subir)」だけであり、「自らを時熟させる (se temporaliser)」ことなく不断に「時間化される (temporalisé)」だけであり、そこでは「脱・自的存在関係によって結合されて有るのでないような諸要素の事實的・非合理的・魔術的な相互滲透」が、諸々の今の多様性を覆い隠している。要するにこのような「心的時間性」は、「本源的時性の実体化」に過ぎぬ(EN,p.206)。

B. 以上のようなサルトルのベルクソン批判は、ハイデggerのそれに比すればはるかに単純である。過去は無意識・即自存在ではなくて、意識現在の脱・自的作用によって喚起されるものであり、相互滲透の多様性を組織・綜合するのも、対自の脱・自的存在関係である。ベルクソン持続論の欠陥は、このような意識の脱・自構造を意味する「本源的時性」を見ずに、それを単なる惰性的所与としての「心的時間性」へと実体化してしまったところにある。

### (3) メルロ＝ポンティのベルクソン批判

A. サルトルの原理的（抽象的）な批判に比べれば、メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』<sup>(6)</sup>のベルクソン批判は、はるかに事象に即した、柔軟なものになっている。時間論に関する批判で重要なのは、序論Ⅳ、第一部Ⅰ、第二部Ⅱ、第三部Ⅱ（二箇所）の計五箇所であるように思われる。

i) ベルクソンは「融合の多様性」を「並置の多様性」に対置したが、そのことによって彼は単に「機械的エネルギー」を「精神的エネルギー」に、「経験論の非連続的存在」を「流動的ではあるが、しかし流されると言われ、三人称で記述される存在」に置き換えたに過ぎない(PhP, p.72)。——この批判は、時間を一人称の主観から見よ、という批判。

ii) 確かにベルクソンは、身体と精神は時間を媒介として交流するということ、精神で有るということは時間の流れを支配することであるということ、身体を持つことはひとつの現在を持つことであるということ、正しく見た。しかし彼にとって身体は「客観的身体」に留まり、意識は「認識」に留まり、時間は——それ自身とともに雪だるまを作るのであれ、空間化された時間において展開されるのであれ——「〈今〉の系列」に留まっている。それゆえにこそベルクソンは諸々の〈今〉の系列を緊張させたり弛緩させたりすることしかできず、「それによって時間の三つの次元が構成される場所の唯一運動」にまで溯ることなく、そしてなぜ持続が或るひとつの現在の内にすし詰めになっているのか、なぜ意識が身体と世界とに巻き込まれているのかを、分からなくしてしまったのである(PhP, p.93-94)。——構成する時間（現在）の忘却、という批判。

iii) ベルクソンは意識の「融合と相互滲透の多様性」を、外的諸事物の「並置の多様性」に対置した。彼は「溶解」によってふるまい、諸瞬間や諸位置が溶け合う液体のようにして意識について語る。そしてそれが直接的「所与」だというのだが、このような解決は曖昧である。空間や運動や時間に関して、それらの多様性が「実的に」解消されてしまうような経験の「内的な」層を発見したところで、空間、運動、時間を理解させたことにはならない。なぜならその場合、もはや空間も運動も時間も残っていないことになるから。

連続性の原理に従って、過去がまだ現在であり、現在がすでに過去であるなら、もはや過去も現在もなくなってしまうであろう。もし意識がそれ自身とともに雪だるまを作ってくれば、意識は雪だるまと同じようにすっかり現在の内にあることになる。「混合」によっては時間、空間、運動の統一性は得られない。ベルクソンの实在論に対してはカントの「総合」の概念の方がまだしも有効であり、我々にとって直接的なのは、液体のように拡散しているのではない流れ、言葉の能動的な意味で自らを時熟させ、自らを時熟させるのと同じ作用で自らを受け取って、自らが自らを時熟させていることを知っている流れである。しかし「総合」の観念は、それが克服すべきはずの實在的多様性を想定してしまっているため、まだ「多様」の顕在的指定を示していない「共観(synopsis)」の観念の方がよい(PhP,p.319-20)。——相互滲透の批判。

iv) ベルクソンのように「真正の時間」に帰るために「時間の空間化」を告発するのは、必要でも十分でもない。必要でないというのは、時間が空間を排除すべきなのは「あらかじめ客観化された空間」しか考察しない場合だからであり、十分でないというのは、たとえ「空間の言葉による時間の体系的翻訳」を告発したとしても、ベルクソンにおいてのように、「時間の真正の直観」から懸け離れたままであることもありうるからである。ベルクソンが持続は「それ自身とともに雪だるま」を作ると言うとき、また彼が無意識の中に「即自的な諸々の記憶」を蓄積するとき、彼は「保存された現在」で「時間」を作り、「進化させられたもの」で「進化」を作っている(PhP,p.474-5)。——即自的過去の批判。

v) ベルクソンが時間の統一性をその連続性によって「説明」したのは誤りである、なぜならそれは、過去・現在・将来が微かな移行によって相互に推移するという口実の下に、過去・現在・将来を混同することに帰着するからである。もちろん時間の連続性は本質的な現象であり、ベルクソンがそれに固執したのは正しかった。ただ、それを(説明するのではなく)「開明(élucider)」しなければならない。つまり、各々の現在は、それが駆逐する過去全体の現前を再肯定し、将-来(将来にたるとするもの)全体の現前を予料する、すなわち現在は定義上、それ自身の内に閉じ込められてはおらず、自らを超越して将来と過去へと向かってゆく、というように(PhP,p.481)。——混合の批判、脱自の主張。

B. 以上のようなメルロ＝ポンティのベルクソン批判は、以下の六点に要約されうであろう。(1)時間は本来的には、三人称的にはなく一人称的に記述されねばならない。(2)ベルクソンにおいては、「空間化された時間」のみならず純粹持続でさえ——ハイデggerが「通俗的時間概念」と呼んだ——「<今>の系列」に過ぎない。(3)ベルクソンには時間を構成する意識についての考察が欠けている。(4)過去・現在・将来の諸瞬間は、雪だるま式<sup>(4)</sup>に区別なく融合してしまうわけではない。(5)即自的で無意識的な過去の存在の批判。

(6)むしろ過去と将来とに向かって自らを超越する現在を第一に考えてゆかねばならない。

こうしてメルロ＝ポンティの批判も、「融合」の批判〔4〕を除けば、結局は「構成された時間」<sup>(16)</sup>の根底に構成する時間(＝超越)を認めよ、という一点に収斂する〔(1)(2)(5)は構成された時間への批判であり、(3)(6)は構成する時間への回帰の主張である〕。現象学派のベルクソン批判の眼目は、脱・自的な時の根源性の主張の内にあるわけなのである。

#### (4) <現象学派のベルクソン批判>総括

我々は現象学派のベルクソン批判の代表例として、ハイデッガー、サルトル、メルロ＝ポンティの批判を検討してきた。彼らはいずれも、ベルクソンの「持続」は今継続としての「通俗的時間概念」を脱し切れていないということ、それは客観的時間地平の中で考察された「構成された時間」でしかないということ、そしてそのような時間の根源には時間を対投して受け取る脱・自の働きがあるということを主張する点で、一致する。量的であろうと質的であろうと、相互滲透していようがまいが、持続が客観的時間地平の中で「多様性」や「継起」として考えられている限り、それは根源的な「時」ではない。根源的な「時」は、脱・自して地平へ向かってゆく働きそのものであり、「間」を産み出すものではあっても、それ自身は「間」を持たない…。

ベルクソンの「持続」は、脱・自の「瞬間」から見ると、すでに客観化されてしまった時間に過ぎないのだろうか。だがまず、そもそも「脱・自」は自らを根源の時として、本当に証示しえたのであろうか。そしてもしこのような脱・自の運動によってこそ失われる根源的現象があるとすれば、このような現象の開明にこそベルクソンの「持続」がその真髄を示すということは、考えられないのだろうか。

ところでハイデッガーは「根源の時」を、フッサールの「時間意識」の中に見いだしている。「フッサールがなおも時間意識と名付けているもの、すなわち時間についての意識は、まさしく根源的な意味において時それ自身である」(GA26,S.264)。それではフッサールの「時間意識」は、自らの根源としての地位を守り通せたのであろうか。それはむしろその根源性の主張のゆえに、現代思想の激しい攻撃にさらされているのではなかったか。

それゆえ我々は一度ベルクソンを離れ、フッサールの時間論とそれに対する現代思想の批判とを、検討してみることにしよう。

## 第二章 現代思想のフッサール批判

現代思想は如何なる点において、フッサール時間論を攻撃したのであろうか。我々は本章で、その代表例としてデリダとフランクのフッサール批判を検討してみることにするが、

その前に、フッサール時間論のアウトラインを、彼の『内的時間意識の現象学講義』の中から紹介しておくことにしよう。ただし詳細は諸家の批判や解釈を検討する際に回すことにして、ここではその骨格のみ描くことにしたい。

### (1) 『内的時間意識の現象学講義』

『内的時間意識の現象学講義』（以下『時間講義』と略記する）の中心的な問題群は、第三篇「時間および時間客観の構成の諸段階」の冒頭の数節（§ 34～§ 39）および若干の「附論」に集中している。第三篇冒頭では、「意識（流れ）」「現出（内在的客観）」「超越的対象」（ZB,S.76）という周知のフッサールの区別に基づき、「時間を構成する絶対的な意識流」「内在的時間」「客観的時間」の三つが区別される（ZB,S.73,76,u.dgl.）。そしてこれも周知のフッサールの手法によって、客観的時間は排除される（§ 1）ので、主として扱われるのは、現象学的与件たる内在的時間と、それを構成する絶対的意識流である。

構成する流れと構成される時間とは、以下の点で性格的に区別される。まず、構成される各々の個体は必然的に持続し、連続的に時間の中において同一的なものを形成している。次にそのような個体は、必然的に変化または不変化である。これに対し、構成する流れは絶えざる変化であって、より速く経過したりより遅く経過したりすることはできない。ここには変化する客観はなく、従ってまた持続するものというようなものもない（ZB,S.73-74）。

従って「時間を構成する現象」は「時間の中で構成された現象」とは原理的に別の対象性であって、それが「今ある」「以前あった」とか「相互に時間的に継続する」「相互に同時的にある」とか言うことさえ出来ない。「流れ」は、構成されたものに倣ってそう呼ばれているに過ぎない。それは「絶対的主観性」であって、時間的に客観的なものではない、従ってそれは「比喩的に」しか「流れ」と呼べないものなのである（ZB,S.74-75）。このような意味において、「最後の意識」、「この絶対的な意識」は、「無時間的(zeitlos)」（ZB,S.112）でさえある。

さて、ひとつのまとまった流れが経過した後、私とその流れを回顧するなら、流れは記憶の中でひとつの統一を形成しているように思える。つまり意識流の中で、例えば音の持続の統一が構成されるとともに、意識流それ自身が音の持続の意識の統一として構成されるのである。それでは意識流の統一を構成するさらに別の流れがあって、このようにして我々は無限遡行に陥るのだろうか。フッサールはこの考えを退ける。音の内在的時間統一と意識流それ自身の統一とを共に構成するのは、唯一の同じ意識流なのである（ZB,S.80）。

このことを明らかにするために、フッサールはLängsintentionalitätとQuerintentiona-

litätという「過去把持の二重の志向性」の概念を用いる。Querintentionalitätとは、内在的客観の構成に奉仕する志向性、例えば音の持続の過去把持であり、それによって内在的時間が構成される。Längsintentionalitätとは、流れの経験の中での自己自身との絶えざる合致統一にとって構成的な志向性、例えば音の持続の意識の過去把持であり、それによって流れの位相の配列が構成される(ZB,S.80-83)。では如何にしてか。

或る瞬間には、最初の原印象(A)がやって来る。次の瞬間には、第二の原印象(B)がやって来るとともに、最初の原印象は最初の過去把持の中で把持される(A')。第三の位相においては、第三の原印象(C)、第二の原印象の過去把持(B')、第一の原印象の過去把持の過去把持(A'')が登場する、等々。しかし過去把持の過去把持は、直接に過去把持されたもの(A'')に対して志向性を有するのみならず、第二段階の過去把持において過去把持されたもの(A')に対しても、さらには原与件(A)に対しても志向性を有する。このようにして、過去把持の変遷の連続性と、それが不断に先行するものの連続的過去把持であるという事情とのゆえに、意識流の中で流れそれ自身の統一が、一次元の準・時間的秩序として構成されるのである(ZB,S.81-82)。

内在的客観が流れによって構成されることによって初めて現出にもたらされるなら、〈有ること〉と〈構成されて・有ること〉が区別される限りで、有と現象は乖離する。それに対し、もし流れが自らの統一を構成し、自らに自らを現すのであれば、ここでは有と現れは一致する。「流れの自己現出は第二の流れを要請せず、流れは自己自身において自らを現象として構成する」(ZB,S.83)。しかし流れが過去把持されることによってしか構成されず・現象化されないなら、究極的構成者としての生ける現在は、どうなるのだろうか。過去把持的自己現出は自己現出であって自己現出ではない、なぜなら、ここでは現出せしめるものと現出せしめられるものとは、最低一位相、ずれなければならぬからである。「構成するものと構成されるものとは合致し合う、しかしもちろん、両者は各々の点で合致し合えるわけではない。意識流の諸位相——その中で同じ意識流の諸位相が現象的に構成されるのだが——は、構成されたこれらの諸位相と同一ではありえないし、じっさい同一でもない。意識流の瞬間的・顕在的なものにおいて現出へともたらされるものは、意識流の過去把持的諸契機の系列の中では、意識流の過去の諸位相なのである」(Ibid.)。

それでは構成する最初の位相は、現象化されないのだろうか。過去把持されたものが初めて意識に現出するのであれば、過去を意識している究極的な現在(生ける現在)は、それ自身に対して「無意識」なのだろうか。このような問いに答えるのが、附論IXである。最初の位相が過去把持されることによってしか意識されないなら、それを「今」として特徴づけるものがなくなってしまうだろう。「後になって初めて意識されるような“無意識

的”内容について語るのは、まさしく不条理である。意識はその各々の位相において必然的に、意識されて - 有ることである。過去把持的位相が先行する位相を、それを対象とすることなく意識しているように、すでに原与件もまた——しかも“今”という固有の形式において——対象的であることなしに意識されているのである」(ZB,S.119)。このようにしてフッサールは「原意識(Urbewusstsein)」(Ibid.)について語る。しかし原意識が自らを対象化せず意識する構造が、過去把持の構造と類比的に扱われるなら、そのことによっては究極の構成者としての原印象の自己顕現の問題が、曖昧にされるだけではないだろうか。

原印象(原意識)の独自性は、Längsintentionalitätという形式での過去把持をも含めた全ての志向性に対して、際立たせられなければならない。原印象が「絶対的に変様されないもの、全ての更なる意識および有にとっての原源泉」(ZB,S.67)であるのみならず、「あらゆる体験は、或る意味で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)。そしてこのような原印象の固有性を明らかにしたのが、附論Iである。時間を構成する連続体は「変様の変様の不断の産出の流れ」であり、ここでは比喩としてではなく「産出」について語ることができる。しかし産出の絶対的始源にして原源泉たる原印象それ自身は、産出されたものではない。それは「自然発生(*genesis spontanea*)」によって生じる「原産出(Urzeugung)」ないし「原創造(Urschöpfung)」なのである。aがxa'へ、xa'がyx'a"へ移行するとき、a→a'やxa'→x'a"は意識の自発性によって産出されたものだが、a,x,yは意識の産物ではなくて、「原産出されたもの」「新しいもの」「意識とは疎遠に生成したもの」「受け取られたもの」である。意識の自発性のなすことといえば、原印象によってこのように原産出されたものを生長させることだけで、それ自身は決して新しいものを創りえない。「意識は印象なしには無」なのである(ZB,S.100)。

原印象のこのような独自性・根源性はしかし、デリダやフランクによって様々な角度から攻撃されることになる。

## (2) デリダのフッサール批判

フッサール時間論に対するデリダの批判は、主として『声と現象』<sup>49</sup>第五章「記号と瞬き」および同第六章「沈黙を守る声」において展開される。

同書でデリダは、フッサールにはその形而上学的無前提の主張にもかかわらず、『イデー』第一巻§24で示されたように、現在ないし現前の原的直観の内に「原理中の原理」を求めるといふ「形而上学的前提」が存するのではないかと問い、フッサール現象学を「理念性の形式における現前の形而上学」と規定する(VPh,p.2,69,3,9)。このことを明らかに

するために、デリダは『論理学研究』第二巻 I 「表現と意味」冒頭でフッサールの行った「表現(Ausdruck)」と「指標(Anzeichen)」の区別を検討することから始める(VPh,p.17)。指標が表現から区別されるのは、「生ける現在の、自己への直接的非現前(la non-présence immédiate à soi du présent vivant)」のゆえに、つまり指標には内世界的な存在、自然性、感性、経験性、連合といった非・現前的な諸価値が含まれているがゆえにである(VPh,p.40)。では、「表現」には完全な自己現前が見いだされるのだろうか。まず「伝達」においては、他者の体験が私には原的に現前していないために、あらゆるディスクールが「指標」としてしか機能していないことが明らかとなる(VPh,p.40-41)。それではフッサールが『論理学研究』第二巻 I §8で強調しているような、「孤独な心的生活における表現」の場合はどうだろうか。ここでも「言葉」「記号」には必然的に「反復構造」が含まれているがゆえに、表象＝再現前化の介入を拒絶するわけにはゆかない(VPh,p.55-56)。こうして「理念性の形式における現前の形而上学」は、理念性の担い手たる記号そのものの指標性、非現前性のゆえに、その地位を脅かされることになるのである。

ところでフッサールは前掲書 I §8の末部で、独り言の場合には心的作用は「同じ瞬間に(im selben Augenblick)我々によって体験される」(VPh,p.54,66)と述べていた。そこからデリダは時間論の領域で、「生ける現在」における「自己現前」への攻撃に着手することになる。我々は『声と現象』第五章と第六章の区分に従って、以下順に「瞬間の点的性格」と「自己・触発」という二つの主題を見てゆくことにしよう。

#### (a) 点と持続

第五章「記号と瞬き」はまず、「もし瞬間の点的性格がひとつの神話、ひとつの空間的ないし機械的な比喩、ひとつの相続された形而上学的概念なら、あるいは同時にこれら全てであるなら、もし自己への現前の現在が単純でないなら、もし自己への現前の現在が根源的にして還元不可能な或る総合の中で構成されているなら、それならばフッサールの立論全体がその原理において脅かされることになる」(VPh,p.68)という予想を立てた上で、以下の三点に分けて議論を進める。

1. 『時間講義』の中で「今」の「点的性格」の概念が大きな役割を演じていることは、「源泉・点」「核」「点的位相」といった表現からも明らかである。先に心的作用が「同じ瞬間に」我々によって体験されると言われたときも、言及されていたのはこのような「顕在的今の自己自身への同一性」だった、とデリダは考える。それが「今・現在」の特権であり、明証性そのものなのである。このような「顕在的現在の特権」をめぐる、「現前の哲学」と「非・現前の思想」とが争いを演じて来たわけであって、『時間講義』が＜事後的にしか意識とならない無意識的内容＞という考えを退けたのも、偶然ではない(VPh,



p.68-71)。

2. それにもかかわらず『時間講義』その他の記述の内容は、「現在の単純な自己同一性」について語ることを禁じている。知覚された現在の現前は、過去把持および未来予持という「非・現前」「非・知覚」と連続的に妥協しなければ、それとして現れないからである。これらの非・知覚は、顕在的に知覚された今の可能性に、本質的に参与している。それゆえにこそフッサールは、過去把持をも含めた広い意味での「知覚」を認め、ラディカルな非連続性を、知覚と過去把持の間にはなく、むしろ過去把持と再生の間に移したのである(VPh,p.71-72)。しかし「原印象と過去把持とに共通の本源性の地帯の内に、このような今と非・今、知覚と非・知覚の連続性を認める限り、ひとは瞬間(*Augenblick*)の自己同一性の内に他を、瞬間の瞬きの内に非・現前と非明証とを受け入れることになる。瞬き(*clin d'oeil*)の持続(*durée*)というものがある。そして持続が眼を閉じる。この他性(*altérité*)が、そこで生じうるあらゆる乖離に先立って、現前の条件、現在化の条件であり、それゆえ表象(*Vorstellung*)一般の条件なのである」(VPh,p.73)。このような「非・現前への関係」こそが原印象の湧出を許しているのだが、しかしそれは「単純性の中での自己同一性のあらゆる可能性」をラディカルに破壊する。そしてこのことは、「構成する流れ」にも当てはまる、とデリダは言う(Ibid.)。こうして「自己への関係の内には記号は無用である」という議論は、根底から覆されるのである(VPh,p.74)。

3. 過去把持の必然性と記号の必然性とは別のものであって、記号は表象＝再現前化に属するものだ、とフッサールは反論するかもしれない。しかしこのような区別がすでに、現象学の公理的原理を損なっている、とデリダは言う(Ibid.)。生ける今が非・知覚としての過去把持と連続することによってしか絶対的知覚源泉として構成されず、過去把持が根源的确实性の領分の中に維持されなければならないとするなら、境界はもはや純粹現在と非・現在の間にではなく、過去把持(*ré-tention*)と再・現前化(*re-présentation*)という回・帰(*re-tour*)の二つの形式の間に移されることになる。しかし、過去把持と再・現前化の区別を否定しないまでも、両者共通の根たる「最も一般的な形での反・復の可能性」つまり「最も普遍的な意味での痕跡」こそが、「差延(*différance*)」<sup>(20)</sup>の運動そのものによって、「今の純粹な顕在性」を構成する可能性であるということは、アプリアリに言いえなければならないのである。「このような痕跡は——ただちに異議を申し立てて削除することなしにこのような言語を述べるとして——現象学的根源性それ自身よりもっと《根源的》なのである」(VPh,p.75)。そして「根源的」と言われる現前の、実はこのような「自己への非・同一性」がなければ、どのようにして反省や再・現前化の可能性があらゆる体験の本質に帰属していることを説明するというのか。現在の現前が回帰の「折り

目(pli)」から出発してこそ考えられ、このような「痕跡」ないし「差延」が現前より「常にもっと古く」<sup>(21)</sup>、現前を開かせているのだとすれば、「同じ瞬間に(im selben Augenblick)」ある単なる自己同一性を語ることは、もはや不可能になるのではないか(VPh,p.76)。「<同じ瞬間に>の《同じ》ものの中にある、同一性と非-同一性との同一性」から出発して、つまりは「自己-触発の中の差延」から出発して考え直された時間は、「純粹孤独」の概念をも根底から揺り動かすことになるのではないか(VPh,p.77)。

こうしてデリダは、次に「自己-触発」概念の検討に移行することになる。

#### (b) 自己-触発

第六章「沈黙を守る声」の中で、デリダはまず、様々な「自己-触発」の形式の中で、「自らが話すのを-聞く(s'entendre-parler)」こそが絶対的に独自のタイプである、と言う。私が私を見ると、あるいは私が私に触れるとき、これらの自己-触発においては身体が世界にさらけ出されなければならず、非-固有的なものの介入を認めざるをえない。自己の身体の内側でのみ起こる自己-触発の諸形式を認めたとしても、このような形式は単に経験的であるに過ぎず、普遍的意義の媒体には属しえない。「自らが話すのを-聞く」という自己-触発のみ、普遍性の媒体の中で働き(意味されるのは諸理念性である)、かつ、主観は外在性、世界という非-固有的なものを迂回せずにすむ(VPh,p.88)。それゆえにこそそれは「純粹自己-触発」なのである(VPh,p.89)。

そのように考えられるのは、エクリチュールとは異なり、声においては<意味するもの>(外在性)が半透明になって<意味されるもの>の近くにいるように思えるからである。しかし『論理学研究』から『幾何学の起源』に至るまで、一貫してフッサールが主張し続けてきたのは、理念的対象の構成には「話された言語」のみならず「書くこと(inscription)」もまた不可欠である、ということではなかったか(VPh,p.90)。思惟の内密性の中で働いているパロールの中には、エクリチュールの可能性が住みついている。従って、「声の働きとしての自己-触発」においては「純粹な差異」が「自己への現前」を分断しにやって来るとのこと、そしてこの差異の内にこそ自己-触発が排除しようと思っていた全て——空間、外、世界、身体etc.——の可能性が根づいていることを、我々は認めなければならない。そして自己-触発が自己への現前の条件であることを認めるならば、純粹な超越論的還元は、もはや不可能になる。むしろ「差延の運動」こそが「超越論的主観」を産み出し、「自己-触発」が「同じもの」を「非-同一的なもの」あるいは「自己との差異における自己への関係」として産出するのである(VPh,p.92)。

ところで「純粹自己触発」概念は、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』において、「時」に関して用いられていた。「《源泉-点》、《原印象》、そこから出発して時熟

の運動が産出されるところのものは、すでにして純粹自己 - 触発である」(VPh,p.93)とデリダは述べる。なぜなら自然発生によって生じた生ける今は、今であるためには、他の今によって把持され、経験に訴えることなく新しい原的顕在性によって触発され、その中で非 - 今とならなければならないからである(VPh,p.94-95)。このような「純粹自己 - 触発」においては、「同じもの」は「他なるもの」によって触発されることによってしか「同じもの」でなく、「同じものの他なるもの」となることによってしか「同じもの」ではない。「生ける現在は自己へのその非 - 同一性から、過去把持的痕跡の可能性から出発して湧出する。それは常に既に、ひとつの痕跡である。このような痕跡は、その生が自己に内的であるような現在の単純性から出発しては、考えられない。(中略) 痕跡の方から根源的 - 有を考えなければならず、その逆ではない」(VPh,p.95)。

そして「痕跡」とは「生ける現在の、その外への、内密性の関係」であり、「外在性一般、非 - 固有的なものetc.への開け」であるのだから、「時熟」はまた同時に「空間(*espacement*)」でもある。そして「間隔」および「外への開け」としての空間を認めるや否や、もはや「絶対的な内面性」は存在しない。空間は時間の「中に」ある。「時間」はもはや「絶対的主観性」ではなくて、「自らが話すのを - 聞くこと」は「還元不可能な、外への開け」なのである(VPh,p.96)。

以上のような論述から、『声と現象』は「生の哲学」(VPh,p.9)としての現象学を攻撃し、「私の死」を声高に書き記す最終第七章を迎えることになるわけだが、それに対する我々の側からの批判は本稿第三章に回すことにし<sup>(22)</sup>、続いて我々は、明らかにデリダの影響下に、しかしデリダとは別の観点からフッサールの時間論を検討して、デリダと同じような結論に達したディディエ・フランクの論文「身体と時間的構成の問題」<sup>(23)</sup>を見てゆくことにしよう。

### (3) フランクのフッサール批判

フッサールにおける「構成」概念を開明しようとする意図を持ったフランクのこの論文は、四部から成り、まず(I)「構成」の問題が「時間」の問題に遡及するということ、次に(II)時間構成の問題それ自身が「感覚」の問題に帰着することを示した後で、(III)感覚は身体の構成を、身体の構成は間主観性を、間主観性は他者の身体を前提することを論証し、そこから最後に(IV)時間において根源的なのは「過去把持」および「無意識」である、と結論する。重要なのは(III)および(IV)だが、一応最初から——最初の方は簡単にして——一見てゆくことにしよう。

(I) フランクは主として『イデー』 I § 85と『論理学研究』第二卷 V § 14の記述に

基づき、体験を作用（ノエシス、モルフェー）、感覚内容（ヒュレー）、志向的内容（ノエマ）の三つに区別する（CCT,p.131）。差し当たり「構成」は、作用が感覚内容を活性化・統握して、対象を現出せしめる、という意味を持つ（CCT,p.130-32）。しかしもしフッサー自身『イデー』I § 85で述べているように、「感覚的ヒュレー」と「志向的モルフェー」の二元的統一が「構成された時間性」の段階でしか通用せず、従ってもし「構成する時間性」のレベルではもはや〈統握・統握内容〉図式が変更を余儀なくされるということが示唆されているのであれば、「構成」概念の十分な理解のためには、我々は「時間構成」の分析に巻き込まれざるをえない、ということになる（CCT,p.132-33）。

（Ⅱ）『時間講義』は明白に、あらゆる体験が印象であり、かつ、あらゆる構成が〈統握内容・統握〉図式を持つわけではない、と述べることによって、〈ヒュレー・モルフェー〉図式を解体させ（CCT,p.134-5）、原ヒュレーからモルフェーを派生させようとする（CCT,p.138）。如何にしてか。構成された持続の流れの諸様態の連続性は、構成する諸位相の流れの諸様態を含んでいる、すなわち、構成する諸位相は構成された諸位相の中に含まれてそのヒュレーとなっている。それだからこそ、原ヒュレーが時間形式それ自身を構成する、というのである（CCT,p.138-9）。詳しく言うと、1)原印象がまず与えられ、次いでそれは第一の過去把持の中で与えられる。第一の過去把持もまた印象であるからこそ、次いでそれは第二の過去把持の中で与えられる。こうして過去把持的志向性が流れの連続性を保証している。2)時間性は原印象についての様々な意識様態の中で構成され、これらの諸様態はそれらが構成する諸体験の流れに属している。そして諸位相は自らの形式たる時間を構成するヒュレー的体験であるのだから、〈ヒュレー・モルフェー〉の二元論はもはや通用せず、構成は発生論的な「自己構成」となるのである。3)時間が原印象についての様々な意識様態の中で構成されるということは、時間とは、原印象が自らを体験する仕方のことであり、〈感覚作用が感覚されたものと相互に内在的であるような場所〉での感覚の感覚作用だということであり、自らを触発するものが自らを触発する仕方だということである。かくして「構成」概念の究極的な規定は、「感覚」の分析によってしかなされない、ということになる（CCT,p.139-40）。

（Ⅲ）ここにはしかし、「感覚」と「身体」との結び付きにまつわる困難がある。すなわち「感覚」は現象学的時間の根源にあるとされたが、しかし現象学的時間はあらゆる体験一般や世界の究極的形式であり、つまりは身体や身体の諸規定のアプリオリでもある。そこで、感覚が生じうるためにはあらかじめ身体が構成されておらねばならないにもかかわらず、感覚があらゆる構成一般の起源にあるとされてしまうことになるのである（CCT,p.140-41）。

『イデー』Ⅱで展開されている「身体の構成」を見てみよう。フッサールは独我論的枠組の中で記述を行っているが、しかし身体を身体の外にあるものから区別して、身体を任意の物体として知覚できるような空間を構成するためには、すでに「間主観性」が前提されていなければならないのではないか(CCT,p.144-5)。

身体表面に局在化された感覚すなわち「局在感覚(*Empfindnisse*)」<sup>(24)</sup>が生じうするためには、示差的に局在化されずに身体のあらゆる場所に広がっているような、trans-localな「自己による自己の純粹にして直接的な感覚」がまずあって、それが局在化の表面を構成しているのでなければならない。しかし身体表面の限界(limites)は、身体がそれであるところの物体の限界と、同じだろうか。そうだとすると、独我論的主観は「不完全」にしか私の身体を物体として構成できない。他方、他者は私の物体を完全に構成できたとしても、私や私の感覚には直接的には近づけないのだから、私の身体を構成することはできない。しかしもし身体が不完全にしか構成されないなら、それは、しばしばフッサールの言うように、身体が「常に既に構成されて」いて、あらゆる構成一般に還元不可能な「根源的事実性(*facticité originaire*)」<sup>(25)</sup>に属しているからではないのか(CCT,p.146-7)。

それでもフッサールは、左手(能動)で右手(受動)を挙げるときのように、「身体運動の機械的過程の経験」があって、身体は物質的自然の因果連関の全体の中に挿入され、物体として構成されるのだ、と反論するかもしれない。しかしまず、「受動的運動」イコール「機械的運動」というわけではない。次に、身体が機械論に服して物体として構成されるためには、身体はあらかじめ客観的な空間-時間に属しておらねばならないが、このことは、前もって身体が物体として構成されていること、そして間主観性もまたすでに構成されていることを含んでいる(CCT,p.147-8)。

このように、(等質空間という形で)「間主観性」が絶えず物体としての身体の構成には前提されているか、あるいは、身体の物体性が暗黙の内に常に認められてしまっているか、のどちらかである(CCT,p.148)。ここからフランクは、「身体の純粹に自我論的で固有の構成がありえないのは、他の身体への関係が私自身の身体の意味を構成しているからだ」(CCT,p.149)と結論する。身体関係こそが物的身体としての身体の構成のアプリオリであり、また同時に——間主観性は、私の身体の物体性から出発して、他の物体を<他我を付帯現前する身体>として解釈する可能性に基づいているのだから——間主観性のアプリオリでもある。「局在感覚」の局在化の表面としての私の身体の限界、それを私は他の身体から受け取っているのである。つまり、純粹な身体的感覚といえども「他化」されており、「自己の感覚」としてのあらゆる感覚一般は、同時に、根源的に、「他者の感覚」なのである(Ibid.)<sup>(26)</sup>。

たとえ知覚されたものが消失したとしても、「局在感覚」は消失しない、とフッサールは言う。その限りで、身体は絶対的存在に属する。しかしもし局在感覚の支えとしての私の身体が、他の身体からしか由来しえない「限界」を要求するなら、身体としての身体の構成は、おのずから、物体としての身体の構成でもある。身体は絶対的であるとともに相対的、内世界的であるとともに超越論的であり、つまりはそのどちらでもない。身体は「有論的差別」を免れるのである(CCT,p.149-50)。

(IV) このことは時間構成の問題に、どのような帰結をもたらすであろうか。フランクは『時間講義』附論Vに示されている「知覚と知覚されたものの同時性」(ZB,S.109-111)の問題を扱う。1)自然的態度においては、例えば光源においてもはや消失した星の光を、我々がまだ知覚しているように、客観的時間における知覚と知覚されたものとの同時性は、存在しない。2)現象学的態度においても、統握が始まる瞬間には感覚的所与の一部がすでに過ぎ去っているので、知覚は知覚された対象に対して、遅れる。3)純粋な内在的領域においても、知覚を「反省」とみなすなら、反省は先行する構成と過去把持とを想定するので、知覚と知覚されたものとの同時性は、存在しない。4)しかし「原印象」の意味での「内的意識」をも知覚と呼んでよいなら、ここにおいて知覚と知覚されたものとの厳密な同時性が存在する——フッサールはこう考える(CCT,p.150-51)。

しかしフランクの結論に従えば、「自己の感覚」はそのまま「他者の感覚」であり、「今の純粋な自己同一性」はアプリアリに「他化」されていることになる。そのことが知覚されたものと知覚との、感覚作用と感覚との同時性を不可能にする。そしてもし附論Vの諸分析が示すように、知覚が知覚されたものと異なるときには、知覚は知覚されたものに対して遅れる、というのであれば、根源的なのは印象ではなくて、「過去把持」だということになる(CCT,p.152)。

もう一度言い換えるなら、「自己の感覚」が「他者の感覚」であるということは、原印象が他者に由来して、或る感覚の中で私に与えられている、ということである。この感覚は、別の原印象の表象＝再現前化ではありえない(表象＝再現前化は原的印象を前提するが、他者の場合、原的印象は原理的に排除されているので)から、「永遠に近づきえない、すなわち永遠に無意識の原印象を変様する過去把持」という意味しか持ちえない。我々は、フッサールが「不条理」とみなした「無意識的」内容の事後的意識化を、認めざるをえなくなるのである(Ibid.)。

ところでフランクによれば、私の身体を必然的に他の身体に関係づける私の身体の特性和は、「性(sexualité)」である。それ故、「性的差異」が私の身体の物体化の可能性の条件だということになる。しかし性的なのは物体ではなくて身体なのだから、性的差異は性的

差異それ自身の還元（＝物体化）の可能性の条件でもある。従って、1)性的差異の意味は身体・物体の差異を前提しなければ捉えられないし、2)或る身体の他の身体への関係を設けるものこそが、私の物的身体と他の諸物体との分離を設けるものである、という二つの結論が得られる(CCT,p.153)。

時間性に関しても、以下の二重の規定が得られる。a)物体化以前の、すなわち性的差異を還元する以前の身体のみを考えるなら、時間は「他者の感覚としての自己の感覚」すなわち「或る身体の他の身体への関係」であり、「他者への関係」である。その場合、「根源的無意識」と「根源的過去把持」とを認めなければならなくなる(Ibid.)。

b)物的身体を考えるなら、物体化が諸物体の分離の作業を行ってくれているのだから、「自己の感覚」はもはや「他者の感覚」ではありえず、フッサールの意味での「原印象」となる(CCT,p.154)。

ここでフランクは、物体化を捨象して身体のみ考えることのできる具体的状況が、性的な交接に認められることを論証するのだが、それにはもはや立ち入るまい。結論だけ尊重するなら、交接が身体を身体として与え、そしてb)の時間性規定はa)の時間性規定を前提し、さらにa)の時間性規定はあらゆる物体性を免れた身体に基づいているのだから、交接があらゆる時間性の根源にあることになるのだ、という(Ibid.)。

こうしてフランクは、デリダに似た「他化」の発想から出発して、身体の構成というデリダとは別の途を通して、「根源的無意識」と「根源的過去把持」というデリダに似た結論に到達したのであった。

### 第三章 デリダ、フランク批判とフッサール解釈の新たな可能性

「自らの諸根源を隠蔽しているような思想が我々を投げ入れているような疎外と戦うこと(…)——それがフッサール現象学の目的そのものである。」「ひとつの根源が存在する——それが彼 [フッサール] の基本的な確信である」<sup>(27)</sup>、とレヴィナスは言う。このようなフッサールの「根源」志向に比べれば、現代思想の主たる傾向は、その根源逃避によって特徴づけられる、と言っても過言ではないだろう。しかし、例えばデリダやフランクのフッサール批判は、フッサール現象学が顕在的・潜在的に有していたものを、本当に十分汲み尽くした上での批判なのだろうか。

本章で我々がデリダやフランクを批判するのは、単に党派的なフッサール擁護のためでも、結局は自己顕示欲を満たすことしか眼中にない批判のための批判のゆえでもない。我々がここでめざすのは、フッサール時間論のもつ真の問題点は何かを明らかにし、そこからむしろフッサール時間論の新たな解釈の可能性を探ることなのである。具体的に言うなら、

原印象の根源性は、どの限りで回復されうるのだろうか。以下本章は、このような根源遡行の実現のため、まず前章で扱ったフッサール批判の欠陥を指摘し、次いで新たにヘルトのフッサール解釈、アンリのフッサール批判を検討した上で、フッサール時間論の真の問題点が奈辺に見いだされるかを確認し、ベルクソンへの移行を準備することにしたい。ただし、根源遡行の順序から言えば、フランクの思想は明らかにデリダの影響下に生まれたものであるから、まずフランク批判から始めるのが至当であろう。

### (1) フランク批判

フランクに関しては、以下の五点について順に批判することにしたい。批判は彼の論文の(Ⅲ)(Ⅳ)に集中する。

1) 「感覚」が「身体」と不可分の関係にあるということについては、我々も否定しない。しかしフランクが(Ⅲ)で考察しているような身体とは、局在化の表面としての身体でしかなく、間主観的に構成されうる身体でしかなく、まさしく客観的身体でしかない。従ってそこで考察されている「感覚」も、構成された客観でしかない。しかしフッサール時間論において根源とみなされるべき「原印象」とは、究極的構成者において見いだされるべきものではなかったか。そして時間や時間意識を考察するさいに必要な「感覚」とは、身体表面に局在化された「局在感覚(Empfindnisse)」であろうか。むしろフランクも依拠している『イデー』Ⅱは、視覚や、特に時間論で頻繁に利用される聴覚に関して、それらが「局在感覚」ではありえないことを、明言しているのではなかったか<sup>(28)</sup>。

繰り返すが、我々は「感覚」の考察に「身体」の考察が不必要だと主張するつもりはないし、身体が存在に「根源的事実性」を認めるのにもやぶさかではない。しかし我々がここで注意しておきたいのは、客観的・間主観的に構成された空間を前提とするような、判明な局在化の支えとなるような身体は、根源的な身体ではないということ、そして判明に局在化された身体はむしろ発生論的に構成されたものであって、その限りで根源的身体および時間をすでに前提しているということ——このような考えは、例えばメーヌ・ド・ビランの思想に少しでも親しんでいる者にとっては、自明の事柄であろう<sup>(29)</sup>——なのである。いずれにせよ、「時間」の考察において必要な「身体」とは、「物体化」された身体ではない。

2) それゆえ、このような文脈(客観的空間の構成)での「間主観性」の問題の考察は、ここでは不必要である。しかし他者の存在もまた根源的な事実であって、「局在感覚」が時間の問題の考察にも必要だ、とここで仮定してみることにしよう。その場合、「自己の感覚」＝「他者の感覚」で、「原印象」は「他化」されている、と言わなければならない



のだろうか。「局在感覚」が他のものとの接触によって生じ、例えば机の冷たさと手の冷たい感触とが分かち難く一体となっていることは、容易に認めうることであろう。しかし感覚が他に由来するものだというを事後的に反省することは可能だとしても、それは原初的な体験の記述の仕方だろうか。むしろ感覚それ自身は、狭い意味での自我に属するのでも、狭い意味での非我に属するのでもなく、両者の区別に先立って有るのではないか。そしてそれが「自己」ということではないのか。それゆえ、「自己の感覚」が「他化」されているという表現は、出会いの場所としての原印象の根源的な有を、派生的な言葉で——なぜなら原印象がなければ他との出会いも生じえないのだから——言い表したに過ぎないもの、つまり自らの根源を前提しておきながら自らの根源を「隠蔽」(レヴィナス)してしまうような表現でしかないのではないだろうか。

3)更に譲って、仮に「自己の感覚」が「他化」されている、と認めたとしても。そのことが「根源的過去把持」の肯定に直結するだろうか。他者問題に関して言うなら、フッサールには「付帯現前 (Appräsentation)」という考えがあるが、他者の体験を間接的にしか現前化できないという、このような自と他のずれに、同時的ではなく時間のずれとして解釈しなければならないという必然性が、あるだろうか。

4)三たび譲って、自己同一性の他化が時間のずれとして認められると仮定したとしても。そこに至るフランクの論証を見れば、そこで利用されているフッサール『時間講義』附論Vの(知覚と知覚されるものとの同時性問題の)四つのケースのうち、ここではまず4)の「原印象」の同時性が否定されたことになる。1)の客観的時間は最初から問題にならないし、3)の「反省」における時間のずれも、「反省」はフランクが論証の過程で否定している「表象=再現前化」のカテゴリーの内に含まれるから、ここでは問題にならない。従って、残るは2)のみである。しかし2)で展開されている議論とは、感覚的所与に対する統握の「遅れ」を論拠とした同時性の否定である。フランクは、自らの論文の前半で、時間構成の問題は<統握-統握内容>図式では捉えられないことを「構成」問題再考の出発点としておきながら、時間の遅れの話になると、再び<統握-統握内容>図式を利用する(そうでないなら、なぜ附論Vを持ち出したのだろうか?)という自己矛盾を、どのようにして正当化するというのか。

5)あとはもう蛇足に近いが、仮に時間構成の根底に、レヴィナスも言うように<sup>(30)</sup>、他者との関係が不可欠であると認めたとしても、それが「性」や性的な「交接」に尽くされるという十分な論証がなされていない。他者との直接的接触なら、レヴィナスやフランクの重視するような「愛撫」<sup>(31)</sup>だけでなく、握手や相撲や殴り合いだってありそうなものなのに、なぜ他者関係は性的関係でなければならないのだろうか。

以上の五点に関して、我々はフランクの議論を論拠薄弱と主張するが、その最大の欠点は、「感覚」が構成されたものとしてしか捉えられていないことに存するであろう。フッサールの「原印象」は、そのようなものでしかないのだろうか——この点に関しては、後のアンのフッサール批判とも関わるので、その時に再検討することにして、先にデリダの批判を検討しておこう。

## (2) デリダ批判

フランクを間に挟んだので、デリダからは少し遠ざかってしまったかもしれない。この「遅延」と「間隔」とを「補う」ために、以下の R.Bernet の要約を利用することにしよう。1)現在とは不断に不在によって貫徹されている。純粹に現在の瞬間の把握は存在せず、現象は常に現在化されたものと非-現在化されたものから合成されている。2)現在の瞬間は、独立した確たる同一性を有しているわけではない。「今」は、過ぎ去ったものの「非-今」から区別される場合にのみ、新しく登場するものとして現出する。ここには同一性を前提としないような差異の連関がある。3)「今」は決して自己自身に直接的に現在のものではない。「今」の自己意識のためには、すでにもはや今的でない今の今的な過去把持が必要であり、現在の自己意識は「事後性(Nachträglichkeit)」という時間形式を持つ<sup>(32)</sup>。——ここからデリダは「自らが話すのを-聞く」という形での「自己-触発」に進んだのであった。

ここでも以下の五点においてデリダを批判することにしたい。

1)デリダは原印象の「点的性格」を攻撃することによって、現前と非現前の連続性を強調する。このような連続性それ自身は、フッサールによって強調されていたことでもある。しかし、メルロ＝ポンティのベルクソン批判においても見たように、連続は混淆ではない。ましてや、このような連続性によって原印象の自己顕現の可能性が直ちに否定される、というものでもない。むしろそのつどの原印象が自らを顕すのでなければ、過去把持の連続性さえ中断されてしまうであろうし、ひいては反省の可能性すら奪われてしまうであろう。

デリダの議論には、原印象のみひとつの位相とみなし、過去把持は全体として保持するという、ひとつのトリックがある。しかしもし原印象をひとつの位相とみなしたのと同じ態度で過去把持のそれぞれの位相を考えるなら、そしてもし原印象の一位相の非独立性から論理的に飛躍してその自己顕現の可能性すら奪うなら—— $a$  は顕現せず  $ba'$  によって把持され、 $ba'$  は顕現せず  $cb' a''$  によって把持されるのだから——それ自身非独立的な過去把持の各々の位相は、現象化されるためには、更に別の位相の過去把持によって把持されねばならず、かくしていつまでたっても何ひとつ現象しない、という奇妙な結論

しか帰結しないであろう。

2)しかし我々のこの記述 (a,ba' …)も、そのもととなったフッサール自身のこの種の記述と同様、誤解を呼ぶものであったかもしれない。現在が「点」であるか「持続」であるかというような二者択一的な議論は——デリダ自身はそれを「構成する流れ」にも持ち込もうとしているが——厳密には構成された時間地平上でしか生じえない。便宜上、我々もフッサール同様、そのような表現を用いなければ説明しづらいということはあるが、しかし究極的な構成者に関しては、もはや「流れ」と言うことさえ「比喩」でしかないというフッサールの言葉を、デリダはもっと真剣に受け留めるべきであった。

3)そしてなぜ「痕跡」や「差延」が「根源的(?)」になるのか。もし現前と非現前の連続性のみが現前の自己顕現の可能性の否定につながるなら、〈遅れ〉と言わずに〈先駆〉と言っても、形式的には全く変わらないのではないか。それにもかかわらず〈遅れ〉の方が強調されねばならなかったのは、デリダとしてそれと気づくことなく、原印象の生動的内実の受容が先立たねばならないことを、つまりは原印象が無意識ではないことを、認めざるをえなかったからではないか。

4)さらに、「自己・触発」概念を「自らが話すのを・聞く」に限定することは、はじめから自己意識の構造の中に外在性を持ち込むことであって、そこから自己の非・同一性が帰結するのに、何の不思議もない。後述するミシェル・アンリが考えるような媒介なき直接的自己・触発の可能性は、デリダにおいては初めから拒否されている。そしてデリダが自己の身体の内部でのみ生ずる自己・触発の諸形式を退けたのは、それらが単に経験的 (empirique) でしかないからである。しかし、やはり後述するヘルトが『生ける現在』の中で示したように、そのつど自己を受け取る究極の構成者としての「生ける現在」が、理念性でも、その対立者としての経験的事実でもない「根源的事実」——フランクでさえ認めた「根源的事実性」——であるという可能性は、残されているのではないか。そのような根源的事実が「自己の身体の内部で」生ずる自己・触発であるか否かは、ここでデリダが「自己の身体」ということによって何を理解しているかが不明なうちは、問うすべもないけれども、しかし少なくともデリダが「自己・触発」概念の射程を十分に汲み尽くしていないということは、非難さるべきであろう。

5)ついでながら、ハイデgger『カントと形而上学の問題』における「純粹自己触発」概念は、根源の時が「今系列の純粹継起」を形成しつつ受容するというもので、そのことによって初めて「自己意識」が形成されると言われてはいるものの<sup>(33)</sup>、この「自己触発」概念はデリダの「自らが話すのを・聞く」とは何の関係もないし、ましてやフッサールの「生ける現在」とは関係がない。そして「同じもの」が「他のもの」によって触発される

ことによってしか「同じもの」でないというデリダの「純粹自己 - 触発」概念は、例えば諸要素を指定した上で事後的にゲシュタルトを説明するときには便利な概念となるかもしれないが、しかしそのことによって「他のもの」の優位は主張されえないし、痕跡の方から生ける現在を考えなければならないという理屈にもならない。

以上のように見るなら、なぜデリダが「生の哲学」を攻撃し、「私の死」をことさらに強調しなければならなかったのかも、理解できるであろう。外在性の地平を介さなければ自らを見いだせないような哲学は、自らが生きているという、たったこれだけのことさえ解明できないような哲学なのである。「たったこれだけのこと」が、しかし、哲学にとっては全てである。書かれた「私」は死んでいるかもしれないが、そのエクリチュールを読んで理解するためには、ともかくもこの私は生きていなければならない。「差延」の哲学もまた、自らの前提を忘却した哲学なのである。

だが我々の目的は、現代思想の批判ではなかった。フッサール時間論の真の問題点を突きとめるには、デリダやフランクよりももっと重要なフッサール解釈がある。我々はヘルトとアンリの解釈を検討することにしよう。

### (3) ヘルトのフッサール解釈

1930年代初め、フッサールは超越論的自我の有り方を決定的に開明しようとする課題を自らに立てたが、そのときの中心概念が「生ける現在」であった<sup>(34)</sup>。以下、同名の標題を持つクラウス・ヘルトの著作から、彼のフッサール解釈を見ておこう。

『生ける現在』緒言によれば、「生ける現在」という根本問題のもつ「両義性」とは、それが「流れつつ - 立ち止まっている(strömend-stehend)」ということである。志向的生の中心的生動性としての自我は、あるいは、自らを今から今へ「流れ続ける」ものとして把握し、自らを時間の位置継続(持続)の中に位置づけて客観化することができる。あるいは、自我は常に現在であるという自らの全 - 現在性を、イデアールな対象の仕方で、「立ち止まる今(nunc stans)」として経験することができる。しかし困難は、原現代的な自我が、同時に流れかつ立ち止まるものとして考えられなければならない、という点にある。この困難は、反省によっては開明されえない。なぜなら自我は、自己反省のまなざしの下で、あるいは時間的に - 流れる対象として、あるいは全時間的に - 立ち止まる対象として、いずれにせよ構成されたものとして現出することはできるが、しかし決して究極的構成者としては現出できないからである。立ち止まることと流れることとの統一としての「生ける現在」の本質は、それゆえ、どこまでも非対象的でアノニムなままに留まる(LG, S.X)。

本文からもう少し詳しく詳しく補足しよう。ヘルトは『現象学の理念』第二講義中の或る論述に着目して、現象学的反省を特徴づけるのは、「見て掴む(Schauen und Fassen)」という表現であるとする(LG,S.13)。しかし、反省のまなざしが自我から自我へ向けられるためには、覚認する自我と覚認される自我との間に、或る「隔たり」が、或る「分裂」が生じておらねばならない。他方、このような「自我 - 分断」にもかかわらず自己反省が可能であるためには、二つの自我の統一性の意識が失われてはならない。つまり反省は、「分離されて有ること - において - 一で - 有ること」を前提するのである(LG,S.80-81)。

反省はまた「後から覚認すること(Nachgewahren)」でもある。ということはつまり、自己覚認において前提されていた「自己自身への原距離」を成立せしめているのは、「流れ(Strömen)」である。他方、自己自身との反省的合一が可能なのは、自我がその変遷にもかかわらず、その変遷の中で、自らを「常立的に(ständig)」一にして同じ自我として保持し、結び合わせているからである。それゆえ、自己反省の可能性は、究極的に機能する自我が「常立的に流れていること」に、あるいはその「流れている常立性」に基づいている、ということになる(LG,S.81)。

このような仕方で、反省は自らを「見て掴もう」とする。しかしこのようにして見て掴まれた自己は、もはやそこから志向が発しているような自己ではなくて、自我の機能の過去の位相でしかない。私は私自身が掴もうとするまなざし<sup>で</sup>有<sup>る</sup>がゆえに、私自身を見て掴むことができないのである。自我は自らにとって、どこまでもアノニムなままに留まる(LG,S.120)。

こうしてヘルトは「フッサールを超えて」、反省的直観性では把捉できない領域に踏み込もうとする(LG,S.XI)。このような歩みは、「掴もうと - 欲することの断念」として特徴づけられる(LG,S.145)。遂行現在は知覚されえない。それでも私は、「厳密な意味では言い表せない仕方で」、自らの現在を「覚知(inneseen)」している。自我は自らの自我的機能の「現に(Da)」を知っている(LG,S.146)。それは事実をもエイドスをも構成するものとして、事実とエイドスの区別に先行する「根源的事実(Urfaktum, Urtatsache)」であり、「絶対的事実」である(LG,S.148)——そしてそれが「私は現に有る (ich bin da)」ということなのである(LG,S.149)。

そこでヘルトは「更なる還元」を施して、自我的常立性に主題を絞ろうとする。ただしそれは、流れを度外視することではない。そうではなくて、「再度の還元」は、まさしく「常立性」が「流れること」を可能ならしめる根拠として理解されうるような仕方で、究極的に機能する自我の常立性に注意を向けよ、というのである(LG,S.144)。このような課題を遂行するためにヘルトが用いたのが、「自己共同体化(Selbstvergemeinschaftung)」

の概念である。

まず緒言でのヘルトの説明を見ておこう。「自己共同体化」は、自我の立ち止まる「点的性格」の中の「多元性」「幅」「脆弱性」として——自我的唯一性の解消として考えられなければならない。それはまだ、時間位置上での構成された自我の伸張ではないとはいえ、その前形式としてこれを可能にしている。自己共同体化は自我と自我との非対象的で前反省的な連結(Konnex)であって、このような連結が、あとで自己反省において、自我が自らを今から今へ流れるものとして捉えたり、全時間的に立ち止まるものとして捉えたりすることを、初めて可能にしてくれるのである(LG,S.XI)。

本文からもう少し詳しく見よう。「自己共同体化」とは、自らのアノニムで事実的な「我機能す」を「受け取ること(Hinnahme)」であり、私と私自身とのこのような前反省的な合一である。「我機能す」は自らの唯一性を決して志向的に所有することはできず、自らが堅持しえないものを、ただひたすら受け取らなければならない。「我機能す」における「自己受容 (Selbsthinnahme)」は「脆弱 (hinfällig)」であり、絶えず更新される必要がある (erneuerungsbedürftig)。それゆえに、それは滑り去る(Entgleiten)のである。ゆえに「自己共同体化」は、「自己受容の、立ち止まり・留まる更新の、前時間的な運動」の内にある(LG,S.164-5)。

それゆえ超越論的自我においては、自我的「多元性(Pluralität)」という考えが、「一性(Einheit)」という考えと、少なくとも同じだけ本質的なのである(LG,S.169)。それはすでにドイツ観念論において考えられていたように、自我の死せる同一性の根底には、生ける「自己を - 自己 - 自身 - から - 区別すること (Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden)」がある、ということでもある(LG,S.170)。それゆえに「脱現在化」でないような「現在化」は存しないのであり、「絶対的内在における“純粋な” *nunc stans*」は存在しないのである(LG,S.172)。

そして超越論的自我が決してabstndlosに自らと合一するのでなく、前反省的な自我 - 多元性に基ついてのみ唯一性であるのだからこそ、事後的に「見て掴むことのでき」ないような機能現在では考えられず、「我機能す」は根源的に反省可能なのだ、とヘルトは考える。自我が自らにとって可視的・把捉可能であり、かつ、不透明で掴めないということ、さらには、対象が原的に経験することが可能であり、かつ、各々の経験が必然的に未完結であるということも、このような「アノニムで事実的な自己共同体化」に根差しているというわけなのである(Ibid.)<sup>(35)</sup>。

#### (4) アンリのフッサール批判

ヘルトのフッサール解釈についてのコメントは、アンリの解釈を経た後で述べる方が適切と思われるので、(5)に回したい。『実質的現象学』<sup>(36)</sup>所収の論文「ヒュレーの現象学と実質的現象学」の中でのアンリのフッサール批判で特に興味深いのは、第一に、ハイデgger、サルトル、メルロ＝ポンティらの従来の現象学派のベルクソン批判とは逆に、フッサール時間論における「脱自」が批判されているということ、第二に、デリダやフランクのフッサール批判ともちょうど逆方向に、批判さるべきは原印象よりさらに一層根源的な過去把持を見落としたことではなくて、むしろ原印象の根源性の追及がまだ十分ではないということ、つまり原印象の自己顕現の可能性が十分に追及されぬままに、それが志向性に委ねられてしまっているということ——過去把持の優位も、これによって批判される——である。

論文「ヒュレー的現象学と実質的現象学」は、「絶対的主観性の実在性そのもの」(PhM,p.14)への問いをめぐって、アンリ自身の「実質的現象学」の意図を明らかにするために、まず、主として『イデー』Iにおいて示されているようなフッサールの「ヒュレー」概念を批判し、続いて同じ問題を、今度は『時間講義』において検討する、という二段階の手順を踏んでいる。まず「ヒュレー」概念の批判から見てゆこう。この論文には、最近のアンリの他の諸著作と同様、繰り返が多いのだが、出来るだけ整理するなら、批判はだいたい以下の六点に要約されうと思う。

(1)ヒュレーは印象の実質として捉えられているのではなくて、形式を与える作用としての素材としてしか、すなわち志向的ノエシスによって活性化され・現しめられる感覚与件としてしか考えられていない(PhM,p.17-18)。(2)つまりヒュレーは、それ自身としては顕現の能力を欠いた、「盲目的内容」としてしか考えられていない(PhM,p.18)。——このあと「情感性」に関しても、独自の顕示能力が認められずに、それが志向性に委ねられてしまっている、という批判が続く(PhM,p.20-23)。——(3)それにもかかわらず、志向性が自分とは別のものを、すなわち「内容」を必要としている限りで、「超越論的現象学」としての「志向的現象学」は、真に超越論的なものとなっていない、つまり、自立していない(PhM,p.25-26)。(4)それゆえ、我々に与えられるものはすべて、二度与えられることになる。一度目は「感覚」として。二度目には、志向性によって、「超越的で非実在的な物」として。しかるに志向的現象学は、第二の与えられ方に従事するだけで、それが前提している第一の与えられ方のほうはなおざりにしている(PhM,p.26)。(5)だが、それどころかヒュレーは、ノエシスに対してその遂行様式を指図する限りで、モルフェーよりもっと対象の規定にとって本質的でさえある(PhM,p.27)。(6)しかるに、如何にして感覚与件

が与えられるかという「決定的な問い」に、『イデー』Iは答えていない。「印象的なもの」は偶然的なアポステリオリでしかなく、志向的意識によって意味を付与されるまでは意味を欠いた、非合理的なものでしかない(PhM,p.27-29)。

そこでアンリは、「実質」の根源的能与が自律的な仕方では自己によってなされるのか、それとも志向性という形での「脱自」に委ねられるのかを、もう一度問い直そうとする(PhM,p.29-30)。この問いに答えようとするのが、『時間講義』である。なぜならこの「恐らくは今世紀の哲学の中で最も美しい」テキストの中では、現象学において「初めて」、そして「最後に」、印象の能与を厳密な仕方では開明しようとする試みが為されているからである(PhM,p.30-31)。『時間講義』は「志向性の自己能与」という問題に直面し、それを「印象」の内に求める——ここでは形式と素材(実質)との関係が、逆転するように思える(PhM,p.32-33)。

しかし、結論はあらかじめ述べられている。「印象の本源的有」はやはり破られ、「脱自」の展開する原初的外在性の中に投げ入れられている——フッサール現象学は、「印象」そのものの代わりに、その「構成された有」しか知らないのである(PhM,p.32)。

ここでもアンリの記述には繰り返しが多いのだが、出来るだけ整理して、以下の12点に要約することにしたい。ちなみにこのフッサール批判は、デリダ批判として読むことも可能なだけに、いっそう興味深い。

(1)印象は、印象的なものである限りにおいてではなく、「原意識」という名の「今の意識」の中で、「今そこに有るもの」としてしか与えられていない。そのような意識は、「志向性」でしかない(PhM,p.35-36)。(2)そのために印象の実在性は失われ、「今の志向的現在化」の中で純粋なイデアリテへと還元され、さらにはイデアールな「単なる点」に還元されてしまう(PhM,p.36-37)。「逆に言うなら、真の印象は今継続の地平上の単なる点ではない」。(3)このような抽象性を補うために、各々の点は「全体の中の部分」とみなされることによって、「流れの具体的な位相」となる。そこから今意識と過去把持との統一性が導き出され、さらには各々の位相が他の位相を指示し「位相自身が「脱自的時性の構造」を持つ(PhM,p.50)」、他の位相によってしか可能でない、ということにされてしまう(PhM,p.38-39)。(4)そればかりか、直ちに非存在へと滑り落ちようとする印象の実在性を把持して、少なくとも過去という仕方ではその印象を与えることによって無から救ってくれるのが過去把持であるとすれば、実在性を与えない原初的印象と、少なくとも過去に実在性を与える過去意識との間で、奇妙にも役割交換がなされてしまう。流れの全体の中でますます過去把持が支配的になってゆくのも、そこから説明される(PhM,p.39-40)。(5)それゆえにこそ、「過去把持的に私が意識しているものは、絶対に確実」と主張されることに



もなるわけである。しかしこのような主張には、ひとつの「誤謬推論」が含まれている。なぜなら、過去把持が絶対確実だからこそ流れそれ自身が確実なのではなくて、流れに妥当性が認められるためにこそ過去把持に絶対確実性が認められようとしているのだから(PhM,p.41)。(6)だが、このような見方からはむしろ、流れの連続性は破られる。なぜなら、無限分割可能性のイデアリテの中で点へと解消された唯一実的な今意識と、もともとは非存在しか与ええない過去把持との間で、深淵は乗り越え難く、絶えず交換されてゆく存在と無との間には、ラディカルな非連続性しか存在しないからである(PhM,p.41-43)。

以上の六点はおおむね、構成された時間地平においてしか印象が捉えられていないことに対する批判、と言えるだろう。以下の六点をやや乱暴に括るなら、それらは印象の根源的顕示能力に関する批判と言えるかもしれない。

(7)時間の現象学においても、印象はその「固有の顕示能力」を奪われ、もっぱら「脱自的能与」に委ねられてしまっている(PhM,p.43)。(8)流れを構成する各々の位相は、構成されなければ現象性に至らず、究極的構成者は「アノニム」に留まる。従って「自己現出」という表現も厳密ではなく、フッサール自身も『時間講義』 § 39(ZB,S.83)で認めているように、構成するものと構成されるものとは一致せず、与えられるのは構成された位相でしかない(PhM,p.44-5)。(9)フッサールは「原印象は(•••)それ以後のあらゆる意識および存在の源泉である」(ZB,S.67)と述べることによって、印象として遂行される「根源的顕示」としての「根源的現前」でもって、存在それ自身を根拠づけている。しかしその後、「印象」は複数で(*au pluriel*)書かれ、その根源性において捉えられることなく、「現象学的流れの中で構成された諸感覚」と混同されてしまっている(PhM,p.47)。——このあとアンリは、「印象の本源的有がその構成された有に置き換えられていること」(PhM,p.49)と、「脱自的時間性の構造を印象それ自身の内部に挿入して、とどのつまりはこの構造によって印象の本質を定義すること」(PhM,p.50)を、二重の「偽装」として告発しているが、これはすでに指摘されたことである。——(10)フッサールの天才は、自らの思索の内的な困難に気づき、最初の位相も「無意識」でないことを言明するに至った。しかしそのことは、流れのはかなさを免れうる今のポジティブな定義には、到達しなかった。その証拠に、原与件が对象的にでなく意識される仕方が、過去把持的諸位相が先行する位相を対象化することなく意識する仕方と、同列に扱われてしまっている(ZB,S.119)(PhM,p.52-53)。(11)「脱自」から出発して考えられた「生の運動」は、もはや「力」としてではなく、「まなざしの運動」としてしか捉えられていない(PhM,p.55)。(12)フッサールは、原印象が「産出」の絶対的始源ではあっても、それ自身は産出されたものでないことを認めること(ZB,S.100)によって、「原印象の受動性」を「脱 - 自の産出」から区別できたはずだった。

そのことができていないのは、いかなる「隔たり」もなく生が自らを抱擁することの受動性として捉えられるべき生の連続体が、諸変様の連続体としてしか考察されていないことから、明らかである(PhM,p.56-58)。

最後の箇所は、少し説明不足だったかもしれない。もう一度、今度はアンリ自身の考えを簡単に整理しておこう。「印象的有」は、あらゆる「超越」を排した「ラディカルな内在」の内にある(PhM,p.20)。「実在性」は「主観性および生が自己自身を体験すること」の内に、「印象の自己印象」の内に存するのである(PhM,p.36)。苦痛について私に教えるのは、苦痛それ自身であって、そこに今あるものとして苦痛をめざす志向的意識ではない。「今の知覚における脱自的な能与」は、「情感性(affectivité)」における非脱自的な能与」を前提しているのである(Ibid.)。「根源」は「パトス」であり、何もかも「有がまずそれ自身、みずからの本源的な臨在(Parousie)のパトスの中で、自らと抱擁し合う場所」でしか有に達しないのである(PhM,p.49)。

「生」は流れの中にはない(PhM,p.53)。生が変化しても、生の本質は変化しない。変化を通して絶えず自らを体験し、唯一の同じ自己であるのは、同じ生なのである。このような「自己触発」の内に、変化の中で変化しないものが、「常に変化し、常に同じものである生」がある(PhM,p.54)。「留まるもの」は、普遍的な流れの中にある不変の実体などではなくて、「生が永遠に自己へと到来すること」なのである(Ibid.)。このような到来が絶えず到来するからこそ、「留まるもの」は変化であり、自己体験の内成長するものなのである(PhM,p.54-55)。「留まるもの」は「成長(accroissement)」であり、成長が「生の運動」なのである(PhM,p.55)。生は自らを受苦することの苦しみに耐え切れずに変化しようとするが、生と別のものになるわけではなく、受苦が自己享受に変化し(Ibid.)、ついには成長は生のパトスの陶醉にまで到達する(PhM,p.56)。「印象」に属する「連続体」とは、このような「生の連続体」のことなのである(PhM,p.57)。

##### (5) フッサール時間論の真の問題点

すでに述べたように、アンリのフッサール解釈で特に興味深いのは、同じ『時間講義』というテキストから、デリダやフランクとは正反対の結論を引き出した、ということである。正反対の批判を呼び起こしたということは、しかし、単に批判材料を提供したということだけではなくて、様々の思索をいざなうだけの素地が『時間講義』には備わっていたということでもあって、そのあたりにフッサール時間論の懐の深さ、今日なお失われることのないフッサール現象学の魅力の一因を見ることができるであろう。

デリダやフランクからヘルトとアンリを分かち最大の特徴は、後二者が自己受容・自己

触発（ハイデッガーやデリダのような媒介的自己触発ではない）を生ける現在・原印象の中心として捉え、そこに時間の流れや連続性の根拠さえ認めているということである。他方、ヘルトとアンリの間には、明らかに表現上のちがいがあつた。アンリは「隔たり」を否定して「内在」を称揚し、原印象の「複数」性を批判した。ヘルトは「幅」や「多元性」を認め、「内在」を批判し、abstandlosな自己との一致を否定した。ヘルトはアンリより、むしろデリダやフランクに近いのだろうか。

しかしここで注意しておきたいのは、ヘルトが用いる「多元性」「幅」「Abstand」は、自己共同体化における自己受容の構造を言い表すために用いられた言葉であつて、決して時間的な隔たりを意味しているのではない、ということである。「内在」批判に関しても、否定さるべきは死せる同一性であつて、生の本質としてのアンリの自己触発的内在が攻撃されているわけではない。両者は恐らく——自己を受け取るという——同じことを考えていた。しかし、言い表し難きこの絶対的領域について、異なる表現を用いた。どちらの表現が適切か、それは本稿の最終章で検討することにしよう。ここでの我々の課題は、フッサー時間論の真の問題点を明らかにすることである。

ヘルトの解釈やアンリの批判を経た後で、もしフッサー解釈に新たな可能性が求められるべきであるとするなら、我々は如何なる方向で彼の時間論の解釈を推し進めるべきなのか——この点に関しては、本章ではさしあたり、以下の四点に注意しておきたい。(1)フッサー時間論において、「原印象」は構成されたものでしかないのだろうか。「原意識」はひとつの志向性でしかないのだろうか、それとも、「原意識」こそは「原印象」、すなわち非志向的・非脱自的にして自己顕現的・自己印象的な意識ではないのか。アンリの批判にもかかわらず、我々にはフッサーの「原印象」の記述には、後者の解釈を示唆する記述が少なからず見いだされるように思われる。(2)もし「原印象」が構成されたものでないなら、それは如何なる仕方で自己顕現するのであろうか。最初の位相が「無意識」でありえない以上、それが自らを顕すことは疑いえない。それにもかかわらず、その自己顕現の可能性がしばしば疑われ、フッサー自身によつても新たに問い直されなければならなかつたのは、独特の仕方で現象する「原印象」の實質が、未だフッサー自身によつても十分に明らかにされていなかつたからではないだろうか。(3)少なくとも原印象が構成された時間地平上では考えられない以上は、それが「点」であるか、それとも「持続」であるかという問いは、無意味であると言わねばならない<sup>(37)</sup>。アンリの指摘するように、確かにフッサーの記述には、原印象を今系列の地平の中で考察していると思わせるものも少なくない。しかし我々としては、それを便宜上のものとみなし、「生ける現在」は地平上の「点」でも地平上の「持続」でもないということ、心に銘記しておかなければならない。(4)他

方、それにもかかわらず、そのような「生ける現在」の自己受容が、流れや連続性（＝持続）の根拠となっていることも、忘れてはならない。そのつど不断に自己を受け取ることはしかし、地平上の出来事ではない。それにしても、流れや連続性の方から原印象を考えるのではなくて、原印象の方から流れや連続性を考えるとは、どういうことなのか。「持続」から「瞬間」を考えるのではなくて、「瞬間」から「持続」を考えることの意味は何か。

ところでアンリの「実質的現象学」の「実質」は、もともと、根源的現象の具体的な「内容」を意味していた<sup>(38)</sup>。アンリにおいて、それは「情感性」である。そしてフッサールも言う。「内容的なもの(das Inhaltliche)は、自我に疎遠なもの(das Ichfremde)である、しかし感情(Gefühl)はすでに自我的(ichlich)である。(・・・) [ここでは] 自我はそれだけである何かではなく、自我に疎遠なものは自我から分離されたものではない、そして両者の間には、指向(Hinwenden)のための余地(Raum)はない。そうではなくて、自我と自我に疎遠なものとは不可分で、内容的連関における各々の内容において、連関全体において、自我は感じるもの(fühlendes)なのである。感情(Fühlen)は、あらゆる能動性に先立つ自我の状態性(Zuständlichkeit)であり、自我が能動的であるときは、能動性の中での自我の状態性である」<sup>(39)</sup>。はたしてフッサールは、生ける現在の実質を、本当に思惟したのだろうか。そして原印象の実質を、内容と内容を受け取る者との不可分離のうちに実現される原受動的な「感情」の内に見いだすことは、可能なのだろうか。

原印象をそのつど受け取るということは、例えばメロディーの音符をひとつひとつ並べた上で、その中の今鳴っている音だけを受容することではない。そんなことをすれば、我々は再び構成された時間地平に舞い戻ってしまうことになるろうし、第一それではメロディーはメロディーとして聴かれず、メロディーの情感性も消え去ってしまうことだろう。それにもかかわらず、メロディーをメロディーとして受容させ、メロディーの情感性を体験せしめるのは、持続の中で客観化された瞬間ではなくて、瞬間の中で体験された持続なのでなければならない。連続性の根拠となっている瞬間は、デリダが主張しているような「瞬きの持続」などではなくて、そのつどが連続性を負っているような瞬間でなくてはならない。ベルクソンの「雪だるま」は、メルロ＝ポンティが批判しているような今系列上の混濁などではなくて、アンリの言うような、そのつど自らを受け取ってゆくことによって成長・増大する「生の連続体」、ヘルトの言う「自己共同体化の不断の更新」(LG,S.171)でなければならない。

かくして我々は、本稿の中心課題に戻ってゆく——フッサールの瞬間の中に、その実質として、ベルクソンの持続を読み取ることは可能だろうか。

## 註

- (1) Jean Hering, 《 La Phénoménologie il y a trente ans 》, in : *Revue internationale de philosophie* I (1939), p.368. Cité par Rudolf W. Meyer, 《 Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung 》, in : *Phänomenologische Forschungen*, Bd.13, Freiburg / München, Alber, 1982, S.12.
- (2) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in : *OEuvres*, éd. du centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p.72, 107.
- (3) E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, p.152.
- (4) マイヤーによれば、ハイデッガーの判断に決定的な影響を及ぼしたのは、シェーラーのベルクソン批判である。R.W.Meyer, op.cit., S.27, u.dgl.
- (5) 我々はそのような見解を示した幾人かの日本の研究者を知っているが、敢えて名前は記さない。
- (6) E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hrsg. von R. Ingarden, Den Haag, 1968 ( *Phaenomenologica* 25 ), S.116, 121. Cité par R.W.Meyer, op.cit., S.30-31.
- (7) フッサールに関しては、主として E.Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Husserliana*, Bd X, Haag, Martinus Nijhoff, 1966 を用い、以下これを(ZB)と略記する。ベルクソンに関しては、主として H. Bergson, *OEuvres*, op.cit.を用い、以下の略号を使用する。*Essai sur les données immédiates de la conscience* (E), *Matière et Mémoire* (MM), *Le rire* (R), *L'évolution créatrice* (EC), *L'énergie spirituelle* (ES), *Les deux sources de la morale et de la religion* (DS), *La pensée et le mouvant* (PM). なお、本稿はベルクソン空間論についての拙稿『物質と記憶』における緊張(tension)と伸張(extension)、『愛知県立芸術大学紀要』No.25, 1995, pp.27-50 の続編に当たり、この論文で展開したベルクソンについての議論を前提している。
- (8) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 13 Auflage, Max Niemeyer, 1976. 以下本書は(SZ)と略記する。
- (9) Vittorio Klostermann 社出版の全集版は以後(GA)と略記し、直後に巻数をアラビア数字で(GA20)のように示す。
- (10) その他、§14では、ベルクソンが彼の新しい時間概念とともにカント批判にもたらしたものは、カントにおいて存するポジティブなものの完全な誤解である、と述べられている。なぜなら、「有および有の諸性格の理解と時との連関について何かを予感した唯一の人」は、カントだからである(GA21,S.194)。また§20でも、ヘーゲルのテーゼとベルクソンのテーゼが根本において同じものを思念している旨が述べられている(GA21,S.252)。
- (11) 「将来」「現在」「既在性」にも本来的と非本来的の区別があって、本来的将来は「先駆」、非本来的将来は「予期」、本来的現在は「瞬間」、非本来的現在は「現前」、本来的既在性は「反復」、非本来的既在性は「忘却」と呼ばれている ( SZ, § 68)。
- (12) SZ,S.426.ただしハイデッガーの考えでは、「不可逆的継起」という考えの内には、水平化と覆

蔽とを貫いて、根源的時が姿を現している(Ibid.)。

- (13) この点でマイヤーの批判は正しい。R.W.Meyer, op.cit.,S.53.なお同論文では、『有と時』と1925～28年のマールブルク講義でのハイデッガーのベルクソン批判が SS.37～43にかけて詳しく紹介されており、本稿本章もこれに触発され、さらに一層の緻密さを図って着手されたものであることを付言しておきたい。
- (14) ハイデッガーにおいて時性から通俗的時間概念が発源する過程の途中で、内世界的に有るものがその内で出会われるところの時間として「公開的時間(öffentliche Zeit)」が見いだされたように(SZ,S.412)、ベルクソンにおいても「空間を介しての純粹持続の一種の屈折」が、我々の心理状態を「社会生活」の流れの中に入らせるのである(MM,p.321-2)。
- (15) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Tel, Paris, Gallimard, 1979. 以下、本書は(EN)と略記する。
- (16) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel, Paris, Gallimard, 1976. 以下、本書は(PhP)と略記する。
- (17) メルロ＝ポンティのこの批判は、ブレンターノの考えやそれに対するフッサールの批判を想起させる。Vgl. ZB,S.11,17-19.
- (18) 『知覚の現象学』の公刊から8年後の、ベルクソンに対してきわめて好意的な1953年1月15日コレージュ・ド・フランスでのメルロ＝ポンティの就任講演「哲学をたたえて」においても、ベルクソンは(ル・ロワとともに)「構成された時間」から出発した、と述べられている。M. Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard (Idées), 1979, p.16.
- (19) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967, 1976<sup>3</sup>. 以下、本書は(VPh)と略記する。
- (20) 「差延(différance)」は差異化と遅延の両方を、不可分のままに意味する(VPh,p.98)。
- (21) ただしデリダは最終第七章において、現前の形而上学と絶対知との「閉域(*clotûre*)」を批判し、絶対知の彼方において問題となるのはもはや「知」でも「来るべき知としての無・知」でもなくて、「我々<sup>は</sup>も<sup>は</sup>や<sup>は</sup>知<sup>ら</sup>な<sup>い</sup>」(＝「我々は絶対知の彼方<sup>に</sup>あって、そこから出発して絶対知の閉域が告知され決定される<sup>ところの</sup>ものへと向かっている」)と述べたあとで(VPh,p.115)、「補い」「記号」「エクリチュール」「痕跡」として呈示されたものが「現前」や「真理の体系」よりもっと「古く」《有る》のかどうか、「我々<sup>は</sup>も<sup>は</sup>や<sup>は</sup>知<sup>ら</sup>な<sup>い</sup>」と付け加えている(VPh,p.116)。
- (22) なお Rudolf Bernet はその論文《Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins》, in : *Phänomenologische Forschungen*, Bd.14, Freiburg / München, Alber, 1983, SS.16-57 において、「デリダによってインスピレーションを与えられてはいるが、しかし再び<sup>ら</sup>されたフッサール時間分析の解釈」(S.24)を行っている。それによると、フッサールにおいて原印象と過去把持の関係は一義的ではなく、過去把持は一方では「現前の形而上学」の意味で今意識の派生的変様として理解され、他方では全く非形而上学的に、Längsintentionalitätによる「事後的な」自己現出として規定されている。そして後者の非形而上学的規定の方は、原印象が今によって定義され、今が原印象によって定義されるという困惑、すなわち「今」は「非・今」への関連なしには語りえない

という状況によって示されている、という。Vgl. S.18,36,41-42,45,50-53.

- (23) Didier Franck, 《La chair et le problème de la constitution temporelle》, in : *Phénoménologie et métaphysique*, sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjours, Paris, P.U.F., 1984, pp.125-156. フランクのこの論文 [以後(CC)と略記する] は、それに先立つ彼の著書 *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981 [以下(CC)と略記] を前提とする。本当は1981年の著書の方を紹介すべきだったのだろうが、ただでさえ長い本稿がさらに長大なることを恐れ、1984年の論文の方を取り上げた。従ってここでは、論文を補足する必要のある場合にのみ、著書の方を参照する。
- (24) 我々はフッサールの“Empfindnisse”を、『イデー』Ⅱ第二篇第三章 §§ 36,37,39,40 の論述に基づいて、「局在感覚」と訳す。E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, *Husserliana*, Bd. IV, Haag, Martinus Nijhoff, 1952, S.145-150, 152-54. 以下、本書は(*Ideen* Ⅱ)と略記する。
- (25) 「根源的事実性(archi-facticité)」という語は、『身体と物体』のキー・タームのひとつでもある。Cf. CC, p.67,68,80,133,168,169,188,193.
- (26) このあたりの議論はいかにも乱暴なので、フランク自身が註で指示している『身体と物体』の中から少し補足しておこう。——あらゆる知覚の器官として、私の身体は私の知覚の広がる所まで広がり、ベルクソンの言うように、星まで届く。私の身体は固有世界に共外延的であり、身体の物体化ということがなければ、身体の外などということの意味が理解しえなくなるほどである(CC, p.100)。ところで、最初の非我とは、他我である(CC, p.79,113)。私の身体の限界とは、他の身体なのである(CC, p.167)。このことは、他の身体への関係が私自身の身体の意味を構成する、ということの意味している。そして私の身体が根源的には「触覚(tact)」によって構成されているのだとすれば(CC, p.140)、このことは他の身体についても当てはまる(CC, p.168)。身体的関係、つまり或る身体から他の身体への関係とは、第一次的には、「接-触(con-tact)」なのである。私の身体は、他の身体が自らを感じさせる所で終わる。「自己の自己への接触」「純粹自己-触発」は、「自己の他者への接触」「純粹異他-触発」であり、「身体の他の身体への接触」なのである。そしてあらゆる身体が他の身体との接触(contact)によって構成されているならば、身体は本質的に「偶然的(*con-tigent*)」であり、それは「根源的事実性(archi-facticité)」なのである(Ibid.)。
- (27) E. Lévinas, *op.cit.*, p.161,162.
- (28) *Ideen* Ⅱ, S.147-49.
- (29) 我々はソルボンヌに提出した我々の学位論文 *L'expérience de la passivité chez Maine de Biran* (1991) において、この点に関しても触れておいた。
- (30) E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1985.
- (31) フランクに関しては、CC, p.168 参照。レヴィナスに関しては、*Le temps et l'autre, op.cit.*, p.82, *Totalité et infini, Phaenomenologica*, Bd.8, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.235, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, op.cit.*, p.230 なども参照。

- (32) R. Bernet, 《Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität》, in : *Phänomenologische Forschungen*, Bd.18, Freiburg / München, Alber, 1986, S.81.
- (33) 拙稿「『自己触発』概念の検討」『関西哲学会紀要』第21冊、昭和62年、34-40頁、特に 34-36頁参照。
- (34) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart, Phaenomenologica*, Bd. 23, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, S.VII. 以下、本書は(LG)と略記する。
- (35) フッサール研究からヘルトと類似の結論を引き出したものとしては、 Ursula Rohr-Dietschi, *Zur Genese des Selbstbewusstseins*, Berlin / New York, De Gruyter, 1974 参照。ロール＝ディーチは「生ける現在」についてのヘルトの研究や「キネステーゼ的意識」に関するクレスグスの研究を踏まえ、幼児期の自我についてのフッサールの発生論的研究をも参照しつつ、前時間的でアノニムな自我連結の内実を「感情 (Gefühl, Fühlen)」に求めるという、後述のアंनीに似た結論に到達した(S.104-106)。しかしアंनीとは逆に、「私は私を動かす」におけるキネステーゼの方をあらゆる触発の前提としたために、感情の触発に関しても、その前提として、少なくともそれによって触発者がその背景から際立たせられるようなキネステーゼの根源的機能を求めざるをえなくなった(S.105,116,119)。結局のところ、ヘルトと同様にロール＝ディーチも、「閉じられた内在(ein geschlossene Immanenz)」を否定してメルロ＝ポンティ流の「超越」に向かい、「自我は根源的に、そしてあらゆる反省以前に、ein lebendiges Sich-von-sich-selbst-Unter-scheiden und gleichzeitig Bei-sich-selber-sein である」(S. 130)という、西洋近世哲学史上においてはむしろ周知の結論に留まった。
- (36) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., 1990. 以下、本書は(Ph M)と略記する。
- (37) ここで思い出されるのは、メーヌ・ド・ビランの時間論である。ビラン研究者の一人ヴァンクールは、各々の意志作用は「或る持続」を含むか、それとも「瞬間的」かと問い、結局、「或る持続」を含む、と結論した。そして確かにヴァンクールの引用するビランのテキストのひとつは、自らを原因として覚知する運動主体と、その結果としての筋肉感覚の知覚との間に——原因は結果に先行するから——「何らかの継起」を認めている (R.Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris, Aubier, 1944<sup>2</sup>, pp.203-205)。しかしこのような問いは、時間の根源としてのビランの自我に関しては、無意味であると言わなければならない。ヴァンクールは、彼がその前半のみを引用しているビランの言葉を、最後まで引用すべきだった。「自我の外には時間は存在しない。それゆえ、原初的自我は時間法則の外にある。原初的自我は原因である、それゆえその覚知は、原初的自我それ自身がその唯一の根拠であるところの因果律の法則には依存しない。」(Maine de Biran, *Notes sur la philosophie de Kant, Oeuvres de Maine de Biran*, éd. par P. Tisserand, Paris, Alcan, t.XI, 1939, p.279.)——この点に関しても、我々は我々のthèseで詳述した。
- (38) Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1985, p.21.
- (39) E. Husserl, Ms. Transcr. (16V, Bl.18, cité par U. Rohr-Dietschi, *op.cit.*, S.104.