

内在と時間性——「持続」概念の再検討に向けて(2)

Immanence et Temporalité. La durée bergsonienne reconsidérée (2)

杉山直樹
Naoki SUGIYAMA

IV 内在と時間性

- a ゼノンの逆説の意味
- b 完了相の存在から未完了相における生成へ
- c 外的綜合（数）と、生ける綜合（質的多数性）
- d 持続と内在性

V 持続の現出

VI 自我論 égologieから世界論 cosmologie・神論 théologieへ おわりに

これまでの考察を簡単に振り返ることにしよう。

私たちの出発点は『試論』の自由概念であった。それは非決定であるよりも自己決定であり、外的決定を排する自己準拠性であった。同時に、ベルクソンは、純粹持続によって自我を定義し記述することを通じてそうした意味の自由を主張していた以上、さらに問うべきは、〈自己準拠性ないし自己決定〉と〈純粹持続〉という二つの概念がいかに結びつき得たのか、自己決定する「私」の存在と時間とはいかなる結び付きを持つのか、というものとなる。それは単に、時間の諸位相を結びつけ比較する私にとってしか時間は存在しないといった結び付きではあり得ない。目下問題なのは、そうした外的関係や認識関係ではなく、時間と、「私」が存在するということとの内的な存在関係なのである。

しかしその結び付きを不条理として否定する立場が存在する。私たちは本稿の先立つ部分でサルトルとカントを検討した。サルトルに言わせれば、ベルクソンの「持続する自我」とは単なる対象である。「自我 Ego」のあり方＝持続とは、本源的な自己による「綜合」の所産であり、本来の自己（とは言ってもそれはいまだ「私」ならぬ超越論的意識とされるが）にとっての対象でしかないとされてしまったのである。カントにとっても事態はほぼ同様であり、私たちが「自我」として知るのは現象界の一区画をなすある「もの」であった。サルトルはそれを「超越的对象」としての自我と呼び、カントは「経験的自我」と名づけたわけである。しかし「超越論的意識」や、純粹統覚において辛うじて「意識」されるという「叙知的自我」は、それらとは別の場所に隠され、かくしてもはや「私」であるかどうかも定かならぬものとなる。なぜこうした自我の分裂が生じるのか。カントにおいては、自我自身も、それが現象として与えられるためには時間形式に従わなければならないが、しかしそれ

によって、私に与えられるのはこれから統一にもたらしべき散乱した多様となり、そしてそれを総合して得られる対象は当然ながら最初の自我とは別のものにならざるを得なかったからである。サルトルにおいてはそれは不純な反省のためとされるが、しかしそもそもそうした反省が可能なのも、意識が時間的なものであったからであろう。時間の導入が、反省を可能にすると同時に、意識の対象化や事物化をも可能にしてしまうのである。いずれにしても、自我の分裂＝対象化の構図に「時間」は深く織り込まれている。

サルトルにせよ、カントにせよ、自我の対象化の論理に関してはおそらく正確な記述を与えたのである。しかし対象ではない、まさに私自身についてはどうなのだろうか？結局、私は「対象」になった「自我」しか知らない——私はひとりの他者である——と結論せざるを得ないのか。だがそうだとするとなぜその他者は端的な任意の他者ではなく、まさに「私」であるのか？私たちは対象化される以前に「私」をやはり何らかの仕方では知っているのではないのか？そしてもしそうなら、どんな仕方か？こうした問いは、サルトルにとってもカントにとっても、すぐさま一つのアポリアに彼らを導くものであったろう。

この隘路に両者を導いたのが「時間」の導入であるとしたら、ベルクソンもやはり同じ困難に陥ることになると言わねばならないのだろうか？ベルクソン哲学の解説として、しばしばデカルトの言明をなぞる形で「私は持続する、故に私は存在する *Je dure, donc je suis*」などと言われてきた。この言い方そのものはおそらく結論的には正しい。だが、その定式はどう理解されればよいのか。サルトルやカントが示したのはむしろ、「私は時間的存在である、故に私は他者としてしか与えられない」ということであつたのだから。ベルクソンはそうした帰結を逆転させねばならない。

言うまでもなく、その逆転を可能にしたものこそ「純粹持続」としての時間理解であつた。私たちは先に、カントの認識論をベルクソンの観点から検討し、カントにおける「形式的直観」としての時間が実は空間に他ならないことを示した。しかしその取り違えの指摘は、それのみではまだ大して意味のある批判とはならない。ここでむしろ重要なのは、自我論においてその取り違えがもたらしてしまう帰結を確認することであり、その帰結を可能にしてしまった諸前提を明らかにすることなのである。その作業の一部はすでに果たされた。すなわち、その取り違えは、「私」の形式化に導き、「作用」や「働き」としての私を取り逃がすことにつながる。確かに私には統一性があるが、それは統覚の形式的統一性であり、それによって統一された経験的自我の、つまり対象の、統一性でしかない。働く私自身の統一、「生ける統一」が、見失われてしまうのである。では、この「生ける統一」とはいかなるものなのか。そしてそれを見失わないために私たちが捨て去るべきものは正確に言って何なのか。続いて論究されるべきはこうした問題である。先に二番目の問題に手をつけることにしよう。それはベルクソンの基本的な存在論を確認することである。そこから出発することによってのみ、ベルクソンのカント批判の本来の意味は理解され、同時に批判の裏にある彼自身の積極的な諸見解もそれとして見定めることができるのである。

IV 内在と時間性

a ゼノンの逆説の意味

私たちは考察の手がかりを、ゼノンの逆説に対してベルクソンが与えた所見に求めることにしたい。ベルクソン哲学の形成においてゼノンの逆説が媒介的役割を果たしたという事実はよく知られているから、ここでその点に関して伝記的な確認をするには及ばない。また、『試論』から『二源泉』までさまざまな局面においてこの逆説がその意義を変奏されつつ繰り返し登場することも周知の事柄である。私たちがここで改めて確認しておきたいのは、時間と空間との取り違えを厳しく批判するベルクソンが、その批判の背後で何を語ろうとしていたのかということである。空間はそれが空間であるだけで批判されるべきだというわけではない。ここにはより一般的かつ根本的な論点が存在するのであり、空間批判はより深い視点からなされる批判の一つの現れでしかないのである。

ゼノンの逆説と呼ばれるものにはいくつかの形態があり、またそれらはさまざまな検討に付されてはきた。この逆説を解消しようとする試みのうちでもっとも有力であったのは、この逆説が使用する〈空間の無限分割可能性〉という観念の妥当性を問いに付す立場であろう。空間は単に「可能的＝潜勢的に」無限分割可能なのであって、「現実的＝現勢的に」無限の点から成るわけではないという、アリストテレスに起源を持つ議論である¹⁾。

この種の議論に対するベルクソンの反応は興味深い。ベルクソンも「無限分割」の観念が問題の核心であると考えているように思われるかもしれない (cf. 75)。逆説の由来は持続と空間との同一視であり、空間は「無限に分割可能」だから、運動とは無限の数え上げということになり、そうなれば「間隔は決して越えられない」ということになる、云々……。しかしそれだけの話ならなぜベルクソンはこう述べるのだろうか？——「したがって我々は、我々の時代における思想家の繊細で深遠な分析の後においても、二つの運動体の遭遇 [に関する逆説] が含意しているのは、実在的運動と想像的運動との間、即自的空間と無限に分割可能な空間との、そして具体的時間と抽象的時間との間の相違であるという見解に同意せねばならないとは考えないのである」76。ここで念頭に置かれているエヴェランの考察は、一見〈具体的／抽象的〉というベルクソンの区別にに基づいているように見えるが、実際には、〈現勢的には有限の分割しか容れない／潜勢的には無限分割を想定し得る〉というアリストテレス的な区分の再利用に過ぎないものであった²⁾。だがベルクソンは言う、「直接的な直観 intuition immédiate が運動を持続において、持続を空間の外において、示してくれているのに、どうして空間や時間、運動についての形而上学的な仮説 (それがいかに巧みなものであったとしても) に訴える必要があるのだろうか？」76。アリストテレス的な解決法の眼目は、現勢的には時空は無限の点からなっ

1) Cf. Jacques Maritain, "La philosophie bergsonienne", 2^e éd., 1954; in *Oeuvres*, Éditions Saint-Paul, 1984, tome I, p. 212

2) こうした当時の論争については次を参照。Jean Milet, *Bergson et le calcul infinitesimal*, PUF, 1974, pp. 44-50; François Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, 1957, pp. 19-27.

ているわけではないのだから、その時空を横断することは（無限の数え上げといった作業を含まないから）十分可能である、ということである。しかしベルクソンはそうした「有限主義」的な議論に満足してはいない。あるいはひとは微積分学の成果（極限値の非運動論的解釈）に照らして、逆説を解消できると考えた。アキレスは無限の果てしない行程の後でなければ亀に追いつけないという逆説は見かけに過ぎない、なぜなら両者の距離を示す数列は有限値において収束することが数学的に示せる——つまりアキレスは亀に追いつく——のだから、というわけである。ベルクソン自身『創造的進化』のある註（758）においてこうした見解を検討しているが、しかし彼はそうした議論によって「ゼノンの逆説が論駁されたとは思えない」と述べているのである。しかも同時に彼はその議論は数学的な意味では「決定的」なものだとも言っているのである。

とすると、ベルクソンに言わせれば、ゼノンの逆説は確かにその逆説性において我々に重要な何かを考えるよう促してはいるのだが、上のような逆説の解決法はその点に関して的外れな反応しか返していないのである。実際、ごく簡単な数学的手法を用いれば、アキレスが何歩目に亀に追いつくかなどを知ることはたやすい。あるいは微積分法的な観点から、ゼノンが数え上げる無限系列の和が有限であるということを示すのも同様に簡単なことであろうし、また実際その計算は正しいだろう。ベルクソンとてそれを認めないわけではない。「数学がある時点のアキレスと亀の位置を決定したり、点Xにおける二つの動体の遭遇（それもまた一つの同時性であるが）をアプリオリに認めたりするとき、数学はその本来の役割のうち留まっている」76。では彼の論点はどこにあるのか。

ベルクソンにとってゼノンの逆説の由来は時空の無限分割ではない。というのも、彼によれば、ゼノンの逆説は位置変化としての運動に関してばかりでなく、生成変化一般に関して成り立つからである。例えばベルクソンはこのように述べている（758-759）。例えば、ひとの一生を、幼年・青年・成年・老年という位相において捉えても、ゼノンの逆説（「飛ばない矢」と同型のもの）が生じる。「幼年期、青年期、成年期、老年期といったものは、単なる精神による眺め *vues* であり、一つの進行 *progrès* の連続性に沿って我々が外から想像した可能的停止点であるにすぎない。逆に、幼年期、青年期、成年期、老年期を、進展を構成する部分としてみよう。つまりそれらは現実的停止点となるわけである。そしてそうなれば我々はいかにしたら進展が可能であるのかもはや考えることができなくなる。並置された休止点は決して運動と等価にはならないからである」758-759。たった四つの位相しか想定されていないのに、やはり進展ないし変化は不可能なものになってしまうというのである。いや、二つの位相ですら、逆説の成立には十分なのだ——『子供が大人になる』と言うときには、表現の文字通りの意味を深く考えすぎないほうがよい。考えてしまったなら気づくであろう、『子供』という主語を指定するなら、『大人』という属詞はそれにはまだ適合しないし、『大人』という属詞を口にしてはいるときにはそれはもはや『子供』という主語には当てはまらなくなっている、と。実在するのは幼年期から成年への移行 transition であるのに、それは我々の指の間をすり抜けてしまった。我々は『子供』と『大人』という想像的停止点 *arrêts imaginaires* しか手にしていないのであり、その一つが他である est と言おうとしているのである、ちょうどゼノンの矢が、ゼノンに言わせると行程の全ての点にある est のと同じように」759。

見られるように、子供と大人というたった二つの位相の間にも、ゼノンの逆説は容易に拡張されう

るのである。その位相が空間的に刻まれようと、その諸性質の質的区別において刻まれようと、それはなんら本質的なことではない。そしてその位相が二つあるいは四つであっても、さらに多数になっても、たとえ無限になったところで、そうした相違もまたゼノンの逆説の本質に触れるものではない——ベルクソンはそう考えている。彼がエヴェランらの「繊細で深遠な分析」、そして微積分学的手法³⁾にさえも冷淡なのはそのためではないだろうか。だとすれば、ベルクソンの論点は〈空間が無限分割可能であるかないか〉という点にはないし、あるいは〈空間化された時間は「量」であるのなら、「質」を考慮することで持続が確保できるのではないか〉といったものでもないことになる。今見たように、質的進展においてもゼノンの逆説は相変わらず成立するのだから。有限/無限、あるいは量/質、といった区分は、ゼノンの逆説を論じるベルクソンにとっては、せいぜい派生的な意味しか持たない。

では、ゼノンの逆説を検討するベルクソンの真の着眼点は何か。それを解明するために彼自身の言明をここで書き連ねることもできようが、ベルクソンの見解をもっとも明確してくれるのは、他ならぬエレア学派の言説そのものであると私たちには思われる。ここでは『パルメニデス』における論証の一部をいささか暴力的な形になるが引用してみたいと思う。

「……『ある』というのは、有を現にある時とともに分有していることではないか。それはちょうど、『あった』というのが、過ぎ去った時とともに有を共有するときであり、さらにまた『あるだろう』というのが、将来に來たらんとする時とともに有が共同されることであるのと同じようなものだがね。／したがって、ちょうど『ある』を分有していれば、また『時』を分有することになるわけだ。／すると、時の進行するのを分有していることになる。／したがって、時に沿って前進していくのだとすると、不断に自分自身よりも年長になっていくわけだ。／それなら、はたして我々の記憶にあるだろうか、年長のものが年長になっていくのは、年下になっていくものに対してなのだということが。／(あります。)／すると、一なるものが自分自身より年長になっていくのだとすれば、それはまた自分が年下になっていくのに対して、より年長になっていくのだということになるのではないか。／つまりそれが自分より年下になっていくとともにまた年長になっていくというのは、このようにしてなのだ。／しかしそもそもそれが年長で『ある』というのは、それが成りゆきながら(その進行過程において)、『あった』と『なるだろう』の中間にあたる時間、つまり『今』の上にある場合のことではないのか。なぜなら、それが『いつかあるとき』から『それ以後』へと進行するのに、『今』というものを飛び越してしまうことはないだろうからね。／するとそれが年長になっていく過程に停止をかけるのは、『今』というものにぶつかったときのことであって、そのときには年長になっていく(なりつつある)のではなくて、すでに年長で『ある』のではないか。なぜなら、ただ前進していくというのでは、『今』によ

3) 「持続の間 intervalles の数は無際限に増やしうるのだということを示すために差分 différence の概念に代えて微分 différentielle の概念を持ち出しても無駄である」79-80。この種の言明は、当時の論争の争点となっていた有限主義 finitisme/無限主義 infinitisme の対立、あるいは非連続主義/連続主義の対立が、ベルクソンにとっては的外れなもの、本来の問題に無縁なものであったことを同時に意味しよう。

ととらえられることはけっしてないだろうからね。なぜなら前進していくというのは、『今』と『今後』との両方に接触するような状態にあるわけで、『今』から手を離しながら『今後』に手をかけているのだからね。つまりそれは『今後』と『今』の両者の間に起こるものなのだ⁴⁾

一方には、現にある時としての「今」、過ぎ去った「今」、そして来たらんとする「今」がある。これは何らかの出来事が「ある」場合にその出来事が結びつけられる時点であり、その時点においてその出来事は「ある」と言われる。他方で、『パルメニデス』は——ちょうど先のベルクソンのように——生の進展、次第に年長になっていくという一つの生成をそこに重ねあわせる。帰結するのはやはり逆説である。年長になっていくという「前進」は、ある時間——そこにおいて出来事が存在を分有する「今」——に結びつけられない。もし結びつけられるなら、年長で「ある」ことになり、年長に「なる」という生成は消えてしまうだろうから——ちょうど矢がある一点に「ある」のだとしたら、もはや矢は飛んでいないことになるのと同じように。生成は「今」ないしその系列によって「とらえられることはけっしてない」し、ある「今」において分有されるような意味での「存在」を有することもない。「それは『今後』と『今』の両者の間に起こるものなのだ」。

ところで、ベルクソンは近代的力学の観点を説明しながら、あたかも上の『パルメニデス』の言葉を引き継ぐかのように言っている。「科学の観点からは持続の間 *intervalle* そのものは問題にされない」77。「数学は、二つの同時性の間に起こることを再構成しようとするときには、自らの役割を超えている」76。実際、二つの「今」の「間」に科学や数学が見いだすのは別の「今」——かくして無限分割が始まる——に過ぎない。しかし上に確認したように、ベルクソンが理解するゼノンの逆説はそうした道を辿ることによっては解決もされないし、そもそもの論点を明かされることもないのである。実際、「子供が大人になる」の文字通りの意味が孕む逆説（子供は大人にいつなるのか——まだ子供であるうちであればまだ大人にはなれないし、大人になったあとにはもはや主語の子供は存在しない……）が、何か小刻みにされればそれで解消できると考えるのは、根拠のない錯覚でしかないであろう。

したがって、この「間」ないし「間に起こるもの」の意味を誤解してはならない。それは別の「今」（そしてそこにおいて「ある」といわれる出来事、例えば子供と大人の間状態としての青年）ではない。有限個であろうと無限個であろうと、この「間」にあるのは「今」たちではあってはならない。それは『パルメニデス』が『今後』と『今』の両者の間に起こる」と述べるものであり、『試論』や『物質と記憶』が「進行 *progrès*」と名づけ、そして『創造的進化』が「生成 *devenir*」と呼ぶものである。ここからいくつかの考察を導くことができる。

b 完了相の存在から未完了相における生成へ

第一に、ベルクソンが「持続」の対立項として掲げる「空間」あるいは「位置」、「同時性」といったものたちは、その非生成性においてこそ持続や進行と対立させられ、議論に登場するのだというこ

4) 『パルメニデス』151E-152C。田中美知太郎訳による。対話のいわゆる「あいづち」は省略する。

と。本質的なのはこの点であって、性質の不在や延長性あるいは瞬間性といった属性は、もちろん無関係ではないにせよ、二次的なものに過ぎない⁵⁾。よりベルクソンの言葉を用いればそれは「不動性 *immobilité*」とも形容できようが、その場合でも「時間を経ても同じまま」といった意味での「不動」が問題なのではないことは言うまでもないだろう。あくまで「なる・起こる」に相いれないものとしての「ある」ということ、何らかの「今」において自らに同一律的に合致したまま存在しているという意味での「ある」ということ、そうした「ある」の範例的形象として、「空間」や「同時性」は掲げられているのである（だからこそ「子供」といった質的状态なども、「停止点 *arrêt*」の一つとして、持続や生成と対立的に掲げられ得るわけである）。もちろんこうした静的で自己同一的なあり方にとって「過去」や「未来」は本質的な規定ではない。何らかの時間的属性を用意しなければならないとしたら、ここに見るべきは時制であるよりは、「完了」という相であろう。

実際、力学的な考察において「問題になっているのは、いったん通過されてしまった *une fois parcourus* 空間、いったん到達されてしまった *une fois atteintes* 同時性でしかない」。つまり「代数的方程式が表わすのは、つねに完了済みの事柄[既成事項] *fait accompli* でしかない」。だが「我々の意識に現れるままの持続や運動の本質は、絶えず形成途上に *en voie de formation* あるということである」(79)。それに対して力学が操作するのは、「流れる時間 *temps qui s'écoule*」ではなく、「すでに流れてしまった時間 *temps écoulé*」でしかない。もちろんそこにおいても時制上「未来」は語られ得る。しかしそれとてやはり潜在的に完了した相において語られているに過ぎない。未来を語る「予見」に関するベルクソンの批判はよく知られていよう。「科学の観点からは持続の間 *intervalle* そのものは問題にされないということを証明するのは次のことである。つまり、もし宇宙のさまざまな運動全てが二倍三倍の速度で生じたとしても、法則の式やそこに含まれる数に何の変更も加える必要がないのである」77-78 (cf. 781)。〈宇宙全体の変化の速度〉など無意味な概念ではないか——しかし本質的な点はそこにはない。予見とは「流れる時間」を度外視することであり、「科学の観点」は真の意味で運動を問題にしてはいない、という点が重要なのである。宇宙の歴史全体を一瞬間の中に捉える神的視点においても、科学の諸法則はそれが正しいものである限り書き直される必要がない。それはつまり最初から科学は運動や「流れる時間」を考慮していなかったということなのである。それと同じように、何かを「予見」しているときにはひとは言わば無限大の速度を想定し、結局は時間的継起を排除することで、未来の「今」をすでにして目の前に引き寄せている。「実際のところを言えば、未来の現象を予見する者[天文学者]はその際、それをある点において現在の *présent* 現象にしている、もしくは少なくとも我々とその未来の現象を分かち間 *intervalle* を極端に縮減している…… [中略] そのときひとは想像力のうちで、予見しようとする現象に立ち会うだろう。空間内の

5) 空間の無限分割可能性も、空間が非生成的であり、つねに想像力の眼前に同一なまま存在することから派生する、という観点をベルクソンは示している。「空間に関する限り、分割は望む限りいくらでも押し進めることができる……これはつまり空間のある部分というものは、我々がそれに関わるのを止めたときにも存在し続ける *subsister* ように思えるということである。その部分を分割されないままにしておいたとしても、その部分は待ち続けていられるだろうし、想像力がまた努力すればその部分はさらに分解されるだろうことが我々には分かっているのだ」341。——あるいは、「その固定性 *fixité* の故に、無際限に分解可能となる」707といった連結。

かくかくの精確な地点で、かくかくの時間単位の後に、その現象が生じることを知るだろう。そしてその後でその時間単位に物理学的性質を与え返して出来事を未来へと押し戻し、その出来事を予見したのだ *prévu* と言えがいい。だが実際のことを言えば、ひとはそれを見た *vu* ののである」128。このように、予見とはすでに見てしまうことである——「あらゆる予見 *prévision* は実際には見ること *vision* なのである」129。加えてベルクソンはこうも言っている、「天文学における予見は、将来の意識状態の予期的知にではなく、過ぎ去った意識状態の想起になぞらえるべきものであろう」130。「完了した *accomplis* 事実系列」としての過去とは、完了しているとされる限りで「一挙に表象することのできるもの *chose*」になっている。同様に、予見の本質も、すでに完了していると見做しつつ未来の現象を「一挙に」、つまり生成とは無縁な形で、表象してしまう点にあるわけである。そしてこれはもちろん天文学的予見に限った話ではあるまい。ここに、「見ること *vision*」「もの」「空間」といった諸要素が、〈完了相〉という時間性から了解されるべきものとして配置されていることが気づかれよう。

ゼノンの逆説においては常に運動と位置とが混同されるが、ベルクソンが言うように、その同一視は単に「し得たであろう」という仮想的完了相の下でしか成り立たないものである。「運動に、異論の余地なく実在的で絶対的な運動、我々が自ら産出する運動の一つになってもらおう。今度は我々は動性をその本質においてつかむ。動性が努力と一致し、努力の持続が不可分な連続性であることを我々は感じとる。しかしどこにでも固定性を見いだそうとする我々の知性は、いくらかの空間が越えられたというわけで、事後的に *après coup* 想定する、運動はこの空間に貼りついていたので（まるで運動が運動でありながら不動性と一致し得るかのように *comme si*）、動体はそれが通過する線をなす点の一つ一つに次々とある *est* のだ、と。しかしひとが言い得るのはせいぜい、動体は、もしもっと早く止まっていたら、つまり我々がもっと短い運動をしようと別の努力をしていたら、そこにありもしたであろう *aurait été* ということに過ぎない」1257。ベルクソンが選択した見地から言うなら、『パルメニデス』が言っていたような存在＝「ある」などは、単に「あり得た」に過ぎないものとなるわけである。ここで言われる「事後的」という語、あるいは「ありもしたであろう」といった表現を、もっぱら過去時制の意味で理解する必要はない。先に見たように、時制において未来であったとしても、相においては「完了」相において、非生成的に「ある」ものとして、表象することができるのだから。

こうした〈完了相化〉はベルクソンの定義する「知性」の基本的な機能であり、完了相的存在は知性本来のエレメントであること、あるいは、以上の所見には古代ギリシャ哲学における存在論に対するベルクソンなりの対応が見られることなど、さらに展開されるべき論点は多いのだが、先を急ぎ二つ目の点に注意を促しておきたい。

c 外的綜合（數）と、生ける綜合（質的多數性）

ゼノンの逆説の出発点にあるのが以上のような〈完了相〉における視線であるとしたら、カントにおける「統覚」はそれを純粹な形で描き出すものに他ならなかったのではないだろうか。言い換えれば、統覚といい、そしてその下で統一される多様といい、『パルメニデス』の言う非生成的な「ある」に属するものでしかなく、カントの語る「綜合」はそもそも生成を取り逃がすものでしかなく、さら

に生成の観点からするならば、単に「あり得た」という想像上の完了相に属する、「事後」的表象の最たるものでしかなかったのではないか。

カントにおける時間は、それ自身は流れない形式であると同時に、あらゆる可能的な直観がそこに含まれるところの場でもあった。繰り返しになるが確認しておくならば、この時間概念にはある両義性ないし二重性が属していた。一方ではこの時間は「感性のみに属する」ものであり、直観の多様の「一つの表象の内における」並置 *Zusammensetzung*⁶⁾、通覧 *Durchlaufen*、そして取りまとめ *Zusammennehmung* を可能にしているものであった。全ての可能的直観はこの唯一の時間に含まれるのである。だが他方ではこの統一は結合である限り悟性の自発性に由来するものでなければならなかった。この観点においては、統覚との関係に入るということにおいて、諸直観は並置され通覧されるものとなるわけである。このように「形式的直観」としての時間の二重性、すなわちそれが感性の普遍的形式であるのと等しく、統覚の作用の及びうる領域を意味もするということから、感性と悟性との基本的な適合を保証するというのが、先験的演繹の実質的な内容であった。私たちはここに論証上の困難を指摘したいのではない。むしろ、この「形式的直観」としての時間がベルクソンにとっては空間に他ならなかったことを確認した上で、フィロネンコと共にこう言っておきたいのである、「空間と、『私は考える *je pense*』とは相関的な二つの項である」⁷⁾ と。言い換えるなら、純粹統覚 (*Ich denke*) と、形式的直観としての時間 (という名の空間) とは、お互いに適合しあい、お互いを前提としている。統覚は必然的にその無限定で唯一の空間に差し向けられており、あらゆる空間の諸点は統覚に結びつけられている。統覚と空間とは、互いの結合において一つの構造体を用意するものであると思われるのである。

その構造体とは、他でもない、「数」である。もちろんカントの言明のみにとらわれていればこの断言は不可解に思われるかもしれない。カントにおいて数とは、特に量のカテゴリーの図式であり、さらに言うなら「一」と「多」を総合して得られる「全体性」の像として位置づけられていたのだから。だが、あらゆるカテゴリーの個別的適用に先だって直観の多様が統覚の統一性の下に取りまとめられているとするならば、そこに成立しているのは、「同種の直観における多様なもの一般の総合的統一」⁸⁾としての「数」でなければ何だろう。ここで、例えば「関係」のカテゴリーは異種的なものの総合だ、と言っても有効な反論になるようには思われぬ。およそカテゴリーは判断という結合に関わるものであり、結合とは関係付けられる諸項の結合であるとしたら、そこに諸項が数的に区別されるものとしてすでに、潜在的にはあれ、与えられていないことがあろうか。そしてどのような諸表象についてであれ、まさに「私は考える」の相関項になっている限りで、それらが一定の同種性——

6) ベルクソンの言う *juxtaposition* はこうしたカント的概念と結びつけて考えられねばならない。

7) Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994, p. 312.

8) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B182. ベルクソンが数のそうした定義をそのまま引き継いでいることは明らかであろう。「数は一般に、一の集合、より正確に言えば、一と多の総合であると定義される」51。そして数を形成する諸項はもちろん「同種」ないし「等質」でなければならない。「数の観念は、互いに全く同様 *semblable* な諸部分ないし諸単位の多数性についての単一な直観を含意する」52。

つまりは「私の」表象であるという同種性⁹⁾——を持たないことがあろうか。そして同じ一つの包括的時間に属するというのもまた、その根源的な同種性——ベルクソンなら「等質性」と言うだろう——の表現でないとしたら何であろう。適用されるカテゴリーが何であれ、〈統覚の下での統一〉にはすでに数的多数性が潜在的に含意されていなければならないはずであり、統覚と形式的直観とが互いに適合しあうことによって形成される構造とは、具体的なあれこれの数ではないにせよ、すでに数的多数性であるとやはり言い得る。そしてこの統覚と直観の多様とがなす数的多数性という構造は、カントにおいて、あらゆる可能的経験について成り立つ普遍的な構造だったわけである。すなわち、カテゴリーを始めとする諸概念の下に多様が包摂され統一されるという構造は、もっとも抽象的な形においては「数」として理解されるのであり¹⁰⁾、諸々の具体的な総合は全てその根底において数的多数性を有しているのである。

このように整理しつつ振り返ってみれば、さしあたりこう結論できる。数的な「多」を自我の記述から排除しようとする『試論』のベルクソンが行っていたのは、単に意識の諸状態に空間性を拒むことであるばかりでなく、それと同時に、空間の「相関者」としての統覚をも拒むことであったのだ、と。空間批判は同時に統覚批判なのである。

いまや、『試論』においてなされていた数的多数性と質的多数性とをめぐる議論が、すでにそれ自身一つのカント批判であったことが気づかれよう。というのも、そこにおけるベルクソンの論点の一つは、数的多数性の成立は質的多数性に先立たれており、しかもそれによって初めて可能になる、ということであったからである。「例えば三番目の項は先立つ二つの項に加わることで、総体の性質、相貌、言わばリズムのようなものを変様する。こうした相互浸透、ある意味で質的なこうした進行為がなければ、加算ということも可能ではなかっただろう」⁸²⁾。注意すべきは、数の形成の条件としてベルクソンが持ち出すのが、「多」の総合者としてメタレベルに位置する「一」ではない、ということである。質的多数性の導入は、「多」と「一」とを共々ひとまとめにして二次的な地位へと差し戻すのである。かくして、この先後関係が成り立つのであれば、基本的に「数」という構造を具えたカントの〈統覚の下での多様の総合〉の構図は、少なくともそれが時間的継起に関わる場合には、それ自身すでに別の総合に先立たれており、そののちに初めて可能になるものであると言い得ることになる。

この点を明らかにするために、数えるときに何が行われているのかを次のベルクソンの記述を手がかりとして考えてみよう(70-71)。秒を刻む振り子の音を一分間数えるとする。三つの想定ができる。A 先立つものの記憶を排除して刻々現在の振れのみを考える。しかしながらこれでは総合されるべき「諸」項がそもそも成立しない。

9) 「私は考える」が一般概念の基礎をなす原一般性であることに関しては、『純粹理性批判』B133-134, Anm. を参照。

10) トロティニョンは「数」というものが、「本質」や「アイデア」といったものの母体となる根本的構造であることを示している。Pierre Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, 1968, pp. 545 - 546.

B 「一挙に、精神の唯一の覚知 [=統覚] によって tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit」70、六十回の振れを表象する。もちろんこれによって多が統一され、数は成立するだろう。しかしこれでは同時的な諸項が数えられているだけであり、「私は仮定からして継起の観念を排除してしまっている」。それは当然のことであって、「一挙に」表象される限りで、諸項は先に見たような〈完了相〉へと移行してしまっているのであり、それ故に時間的継起は「仮定からして」排除されているわけである。したがって次の第三の場面に目を向けなければならない。

C 先だつ振れの記憶を保持しつつ conserver 現在の振れに結び付ける。時間的なある種の保持が要求されるわけだが、ベルクソンはここに「数えること」の基本的な作用を見る。

直ちに補足しなくてはなるまい。もちろんカントも「一つの表象のうちに」多様を集めるときにはすでに「再生 Reproduction の総合」が必要であると言う¹¹⁾。数える作用には「再生」ないし「保持」が不可欠であるというその点に関してなら、カントも、そして誰であれ、同意するだろう。したがって問題はこのあとに初めて生じるのである。カントは確かに「再生」を口にはするが、しかし彼の関心は再生が可能になる条件（表象相互の類縁性 Affinität、そしてその根拠としての純粋統覚）の溯行的探求であり、再生の総合そのものは、条件づけられた経験的なものに過ぎないとして考察の傍に置かれたままである。

それに対してベルクソンはここに立ち止まって問う。この「保持」の作用とはいかなるものであるのか。これがもし再び「並置」であるとしたら、話は全く進んでいないことになる。先のAは「保持」が全く存しない場合を表している。だがBは「保持」されたその結果なのであり、それ自身は「保持」の作用そのものの記述にはならない。したがって「並置」とは別の様態での総合がここにはなければならない——こうしてベルクソンは述べることになる、「私は [二つのイメージを]、互いのうちへとメロディーの楽音のように浸透し有機化しあいつつ、数とは何ら類似しない非判明な質的多数性とでも呼ばれるものを形成するものとして、覚知する。こうして私は純粋な持続のイメージを得るだろう」70。「数」そのものについてほとんど同じ理解をするカントとベルクソンが、数を数えるという同じ場面を論じつつ、しかしベルクソンはカントが報告しなかった「質的多数性」や「純粋持続」をそこに探り当てているわけである。

この相違の生じてくる由来がそう浅いものでないことは、先に論じたベルクソンとカントとの差異を考えあわせれば理解されよう。カントがもっぱら目を向けているのは、ここでも作用や働きそのものではなく、それが関わる対象であり、また作用の結果なのである。構想力が知覚の成立に重要な働きをなしているそのことはカントの言う通りであるとしても、そして「再生の総合」の語が語られる

11) 「多様の通覧と総括」としての「覚知の総合」が「再生の総合」に基づいていること——「私が考えのなかで一本の線を引き、あるいはある日の正午から翌日の正午までの時間を考えようとしたり、あるいはある数を表象しようとしたりするとき、明らかなことだが、私は考えの中でまずこうした多様な表象を次々と把握せねばならない。この場合にも私が先行する表象（線の最初の部分、時間の最初の部分、継時的に表象されてきた諸単位など）をそのつど忘れて、次の表象へ進みながら先の表象を再生しないとすると、全体的表象も、上に言われたような思考も、空間や時間といった最も純粋な基礎的表象も、生じることがありえないだろう。だから覚知の総合は、再生の総合と不可分に結びついているのである」『純粋理性批判』A102。

にしても、議論の前景に登場するのは、保持されるそのつどの「今」たち（総合の対象）と、それが保持されて「取りまとめ」られ「並置」された姿（総合の所産）でしかない。その総合の作用自身がいっただいのようなあり方をしたもののなかは、最後まで問題にならない。カントは、あたかも「できあがってしまったもの tout fait にのみ固執し、もの choses しか認識せず進行 progrès を見落とす」302者のように振舞うのである。しかし時間的継起というものがあるとするなら、それはある単独の「今」においてあるのではなく、複数の「今」が並置されてしまった局面にあるのではなく、いわんやそうした「今」たちが立ち並ぶ場としての形式的直観にあるのでもないことは自明であろう¹²⁾。これは、運動が、動体の通過する一点の上になく、集められた諸点の上にもなく、いわんや空間のうちにもない、というのと全く同様の事柄である。カントの「総合」は、もし厳密に論究されるなら、ゼノンの逆説と同じ困難に陥ることが観察されよう。

反対に、ベルクソンの視線は、この「再生の総合」の名の下で何が生じているのかという点にもっぱら向けられている。なぜなら、その総合の働き（総合の所産にではない）にこそ時間的継起が現実的に存在するはずだから。そうした視線の向け換えを記すものとして、例えば次の一節を引こう——「運動とは、ある点から別の点への移行としての限りで、心的総合 *synthèse*、心的過程であって、したがって非延長的なものである。空間のうちには空間の部分しかなく、動体を空間のどの点で考えようとも、得られるのはただ一つの位置だけである。意識が諸々の位置とは別のものを知覚するとしたら、それは意識が継起的な諸々の位置を記憶 *se remémorer* し、それらを総合するからである。しかしその種の総合はいかにしてなされるのだろうか？それらの位置を等質的な場のうちに再び並べ広げることによってではありえない。もしそうならそれらの位置を結びつけるまた別の総合が必要になろうし、以下無限に続くことになろうから。したがって、ここにあるのは、我々の継起的な諸感覚の、ある言わば質的な総合ないし漸進的な有機化、メロディーの一節のそれにも似た統一性なのだということを認めざるを得ない」74。

確かにベルクソンも「総合」の語の下に時間的継起——記憶——を論じている。しかしそれは先のBのような、まなざしの前への多様の並置・取り集めではない。その種の総合の所産を総合そのものと同一視することは、「作用 *acte* そのものを空間に投影すること」であり、「一言でいうなら、固体化 *solidifier* すること」75でしかないのだから。ここでベルクソンによって否定されている擬似的な「総合」とは、一方で数的多数性の形成としてのカント的な「総合」であるわけだが、また他方では、ゼノンの逆説に捕えられる非生成的な「総合」である。位置や時点といったものの「総合」から運動

12) 付け加えるなら、これは単に、関係は関係項に内在しない、という話ではない。スタティックなものである限り、関係項の間に成立する関係は時間的継起とは何の関係もない。もしそうなら、継起とは、すでに果たされた継起の諸位相によって初めて成立するという不条理が生じるだろう。継起はむしろそうした関係の成立に先だって、関係を結ぶであろう諸項を産出していく実効的生成である。その点に関する誤解としては次のものが挙げられよう——Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, 1945/19th paperback printing, Simon & Schuster, p. 806.

や継起を構成しようとするれば、ゼノンの矢の逆説と同型の逆説が生じることは簡単に示せよう¹³⁾。つまりこれは、時間的継起が問題である限り、数的多数性の形成を範例とするような「総合」は、何の役にも立たないものだというのである（『試論』において持続の記述にいまだ「総合」の概念を使用していたベルクソンが、のちにはこの概念をほとんど積極的な意味では用いなくなることは注意されてよい）。「意識状態の多 *multiplicité*」と「それらを結合する— *unité*」を用意して、「持続はこの一と多との『総合』である」と言ったとしても、それは言葉の上だけの「謎めいた操作 *opération mystérieuse*」でしかない (1416)。「[一と多という] 二つの概念をいかに操り、調合し、さまざまに結合させて、どんなに微妙な心的結合 (*chimie mentale*) の操作をなそうとも、私は持続の単純な直観に似たものすら手にすることはない」1402。実際、一と多の総合はせいぜい数でしかないのであり、数は結局それ自身では生成変化を含意するものではないという自明の事柄を私たちは確認するだけに終わる。

ベルクソンは、「そこにおいて意識の諸状態が、数えられ得るような判明な [互いに区別された] 姿で継起する場 *milieu*」などは、「反省的意識が表象するような時間」でしかなく、そうした時間ならびに意識状態の姿は「直接的覚知」には与えられないものであると述べている (61)。数的多数性によって描写される時間、「今」たちの多数性としての時間とは、「反省的意識」という本質的に回顧的なまなざしの相関項でしかない。それは「そこにおいて我々が自分が行為するのを見るところの持続 *durée où nous nous regardons agir*」であり、すでに「我々が行為するところの持続 *durée où nous agissons*」そのものではなくなっているのである (322)。ゼノンの逆説も、カント的「総合」も、そうした完了相の時間——もちろんそれはもはや時間ではない——というエレメントの中でのみ棲息する虚構に過ぎない。「それら [諸状態] を人為的に区別し分離してしまった故に、我々の注意は今度はそれらを人為的な紐帯で結合するはめに陥ってしまうのである」497。もちろん、その遅れてやってくる結合はまさに手遅れであり、継起そのものを構成することも、再構成することすらも、ありえない。ゼノンの逆説が示すのはまさにそのことであった。しかし逆説に関わりなく矢が飛び、アキレスが歩むように、「反省」に先だって、「反省」という特殊な態度とは独立して、そして「反省」においてのみ可能な表象様式とは無縁なまま、私は自ら時間的継起を遂げる。この継起が「場」としての等質的時間の中に位置づけられるのも、また統覚の下での統一に服するというのも、この継起という出来事そのものに対しては二次的かつ非本質的な事柄に過ぎない。そうした継起の表象様式は、継起そのものに遅れて初めて可能になる「事後的」なものでしかないのだから。こうも言えよう——ある意味でカントの先験的演繹は失敗しているものであり、そしてそれというのも、統覚と形式的

13) 時間的な継起が問題になっている場合、「総合」されるべき項を私が手もとに持っているのであれば、すでに「総合」は果されているのであり、それ以上の「総合」は無用である。逆に、「総合」されるべき項がまだ／もはや与えられていないのなら、「総合」もまた不可能なままである——ちょうど矢が飛べないように。これは生成から目をそらしてなされる空しい議論、「行為はいったん果されたなら果されてしまっているのだ」と「行為は、果される前には、まだ果されてはいないのだ」という「子供じみた」対立 (120) のヴァリエーションである。この場合の「総合」は、それがもたらさねばならないはずの時間的継起に決定的に遅れている。

直観としての時間との共犯的領域からは時間的継起という出来事は逃れ去るがままになっているからだ、と。継起の経験はカントの認識論を逃れる。というのも、継起そのものは、流れることのない形式的な直観を満たす内容ではあり得ないし、純粹統覚を持ち出したところで、継起そのものを事後性ないし完了相において、「完了した状態で à l'état achevé」149——つまりは継起ならざるものとして——捉える以外のことはなし得ないからである。実際、カントの認識論は、科学の諸法則がそうであるように、たとえ継起が存在しなかったとしてもそれによっては何の変更も蒙らない。しかるにベルクソンが「持続」と呼ぶものは、そうした認識論を逃れる「形成途上」の継起そのものに他ならないのである。この上なく明瞭にベルクソンは語っている——「持続とはしたがって、そこで継起が果たされていく場ではなく、継起そのものなのである」CII 412 と。

d 持続と内在性

継起という現象に関して、カント的な〈総合〉の事後性が、したがってその無力さが明らかになったとすれば、「自我」のありかをもう一度考え直すことができよう。カントにおいては、一方には「経験的自我」が、散乱した感性的直観を基盤として構成される客観対象の一つとして、対象のただ中に位置づけられる。「経験的」と言われるにせよ、対象である限りこれは真の「私」ではない。他方では、おそらくはその「経験的自我」を構成する作用主体であるだろう「自我」が想定されるが、しかしそれは、作用の所産の具える統一性のうちにかろうじてその反映を見ることのできる場所の、それ自身としては認識不可能なものであった（純粹統覚は自発的存在者を示唆しながら結局形式的統一に縮減される）。ところが、〈綜合者／綜合対象〉の対峙に基づく構図は、時間的継起の記述に関しては何の有効性も持たなかったのである。すなわち、真の「私」というものが、「反省的意識」の視野に現れる完了した何かではなく、作用し働きつつある未完了相における自我でなければならないとするなら、それは、「経験的自我」という対象のうちにはもちろんのこと、その対象の成素となる「多様を包摂する際の統一、多様に遅れて après coup やってくる統一」CIII, 166にも、求められてはならないし、また見いだされることもないのである。

しかしだからといって、一挙に無時間的などかかにその自我を置くことは何の解決にもならない——その無時間性が、「反省的意識」になじみの無時間性と異なり、行為や働きといったものを容れ得るような何かであるなら話は別だが（ここではフィヒテの名が想起されようか）。ベルクソンはその道をさしあたり無視する。求められるべき「第三のもの」は、どこか時間の外に探られるものではなく、むしろ時間的継起というありふれた体験をこそ徹底的に考え抜くことによって、私たちの体験のうちに見いだされるものである。

継起ないし持続を、散乱した多とその総合という枠組みから考えてはならない。それはゼノンの逆説によって閉ざされている道を選ぶことである。しかし継起は存在する以上、持続する意識に「数と何の類縁性をも持たない」70総合形態を用意することは可能でありまた必要でもあった。つまりそれが「質的多数性」である。そして自我も、継起を外から眺めて取り集める傍観者として継起の外に置かれてはならない。「時間は見られる vu ことではなく生きられる vécu ことを求めている」126。私の視点を時間の外に置くことは、同時に、時間を直線のようなものとして表象することを意味せずに

はおかない (cf. 69)。実際、所与が空間性を有することは、「私」がそれらに外的な傍観者となるということと、不可分の関係にある。「諸状態がしだいに対象やものになっていく、そのときそれらは諸状態相互の間で離れていくばかりでなく、我々からも離れていくのである」91。純粹持続の対象化と事物化に相関して、持続から離脱した「私」が成立してくるこうした事態こそ、「反省的意識」のまなざしの下で起こることである。だが結局これは派生的な光景に過ぎない。そこに至ってから、等質的時間に加えて、外的な綜合者を立てたとしても、そしてその綜合者に自発性を与えたとしても、時間的継起があるということは取り逃がされたままであることに変わりはない。ウォルムスの明快な指摘を借りて言うなら、「批判すべきは、等質的『時間』の観念であると同時に、自らの生の判明な諸瞬間の綜合を果たすような外的主体の観念でもある」¹⁴⁾のだ。

いまや、先に辿っておいたサルトルの批判をもう一度取り上げなおすことができよう。彼の見解では、ベルクソンの持続や質的多数性は、「外から見られた内面性」、超越的对象でしかなかった。ところが上に確認してきたように、持続は多や一のカテゴリーを逃れるものであり、それどころか統覚／多様のペアが構成するような構造を持たないものであるならば、持続を外から見る「外的主体」としての「私」のようなものはそもそも考えられていないのである。もちろん反省的意識においては、自我は完了相の下に一対象として見られましょう。だが、そうした対象化された意識、サルトル的に言うなら「心的なもの」は、「直接的覚知」において与えられる「直接与件」ではないこと、それはベルクソンにとってもほとんど自明のことであつたらう。それに対して、そのベルクソンが「純粹持続」と呼んだもの、そして彼が「自我」の名を与えたもの、それは、対象化されないままに生を営む私のことだったのである。初期サルトルが意識の「内在的統一」とだけ呼んでいたまさにその領域を、ベルクソンの「持続」は記述しようとしていたのであり、しかもなぜ／いかにしてそれが「内在的」統一であるのかを、伝統的な存在論の枠組みを問い直すことから論じ直すものだったのである。

ここで『試論』における持続の記述の特異性を確認しておいてもよいだろう。そこには、「綜合」といった語が一方で登場してはいるものの、その内実を見るなら、綜合をつかさどり持続の形成を眼前に持つ主観といったものは現れないのである——「判明な区別 distinction なき継起は、諸要素の連帯性 solidarité、相互浸透 pénétration mutuelle、内的な有機化 organisation intime として、考えられよう」68。「純粹な持続とはまさに融けあい浸透しあうさまさまの質的変化の継起なのであり、明確な輪郭もなければ互いに対して外在化する傾向も持たない、そして数とはいかなる類縁性をも持たないものなのである」70。このようにベルクソンは、「数」が含意する種類の「綜合」を否定する。この否定を貫かなければ、必ず外的綜合者を導入せざるを得ないからである。そして反省的なまなざしや外からの綜合の介入の不在は実際明らかなのだ——「全く純粹な持続とは、我々の自我が生きるに任せ se laisser vivre、現在の状態と先行する状態の間に分離を設けようとしないうちに、意識の諸状態がとるところの姿 forme である」67¹⁵⁾。

14) Frédéric Worms, "La conception bergsonienne du temps", in *Philosophie*, n° 54, 1997, p. 79.

15) forme を仮に姿と訳す。形式と訳してもよいが、それは内容を排除しても残るような、存在なき空虚な形式ではなく、内容と不可分な、内容が自らまとうものである。

サルトルはこうした記述にいらだち、ベルクソンの「持続」とは惰性的所与・受動的存在に過ぎない、ここには自己時間化 (se temporaliser) という契機が欠けている、と断定してしまっていた。だが、ベルクソンの立場から言うなら、この原初的な生成の外や以前に、「自己」の存在する場所があるわけではない。私はこの質料的流れなのであり、そこにこそまさに自己時間化としての生成過程がある。『自我の超越』のサルトルは、不条理にもその外に意識を置き、翻ってこの質料的流れをその意識の対象の位置に自分で据えておきながら、それをもってベルクソンの誤謬としたわけである(そうした議論の進め方の背景には、質料=ヒュレーの水準が持つ意義に関するサルトルの無理解があると言えようか)。だがベルクソンはそうした発想があることは承知の上で、自らの叙述方法を選んでいるのである。持続の記述に統一者や傍観者がいないのは、持続がすでに自己という統一であるからなのだ。「純粹な統一でしかなく、心理的諸状態の外でそれとは独立に留まっている抽象的な自我などというものは、いかにしても我々には思い描くことのできないものである。付け加えるなら、諸現象の説明に不可欠なものとしてそうした自我をアプリアリなものとして立てるにしても、すぐ気づかれることだが、そうした仮説は大して役に立たない。というのもそうした自我も、それ自身心理的諸状態によって触発され、その一つ一つによって染められなければ諸状態を統一し結合することはできないからであり、となればこの自我自身が今度は多数の心理的諸状態に変じてしまうからだ。そして、抽象的自我的統一性がそれらへと分割される諸状態が統一されるのはいかにしてなのかは相変わらず説明されるべく残ったままである。となると、見込みのある仮説はただ一つしかない。すなわち、人格を構成する統一とは、心理的諸状態に上から加わってくるような何かではないのであり、この統一は諸状態に外からやってくるのではなく、むしろそれらの状態自身の内奥からわき上がってくるものなのだという仮説である」CII, 287-288¹⁶⁾。

これが、持続という内在的統一である。この「内」は空間的な何か——例えば「脳」はそうした疑似的「内」の一形象である——を意味するのではもちろんない。この「内在」は生成の自足的な存在、すなわち外的な総合などを必要とせず生成していくことそのものなのである。持続は私に疎遠な形で「見られる」ことではなく「生きられる」ことを求め、そして「生きられる」ときにはその持続はそれを内側から生きる私自身の持続、私の生そのものにならざるを得ない。持続を生きる他の方法はない。すなわち、持続は、「生きられた統一」であるのと全く同時に、「生ける統一」なのである。

「記憶 *mémoire*」はその最も根本的な相においては、この前方への生成的連続性と別のものではない。「記憶とは、現在から過去への後退なのではなく、逆に、過去の現在への進行のことである」369。あるいは、「我々の意識的存在の基底そのものとは、記憶、すなわち現在への過去の延長 *prolongation*、つまり働きつつある *agissante* 不可逆な持続である」508。言い換えれば、まず「私」というものが存在し、その後でその「私」の一能力として「記憶」が現れるというのではない(498、

16) 例えばウォルムスはこうした現象を「内容の自己構造化 *auto-structuration*」と呼んでいる (Worms, *ibid.*, p.76)。この構造化——「流れること」による総合／「流れること」という総合——以前に自己があるわけではない、という点を確認した上で、適切な表現だと言うべきであろう。またかつて澤瀉久敬氏は持続としての「流れる時間 *temps qui s'écoule*」という表現を、その再帰代名詞を強く解釈して「自ら流れる時間」と訳していた (『アンリ・ベルクソン』中公文庫1987年、102頁) が、これもベルクソンの時間の自己性を表す点で優れた訳であると思う。

1387)。生成的連続性としての「記憶」は私の能力ではなく、私の存在なのであるから。したがってベルクソンはこう言うことができたのである——「我々の意識は、それ [我々の過去の全体] を現れ出させるためには、何ら自分の外に出る *sortir d'elle-même* 必要も、また何か異他的 *étranger* なものを自らに付け加える必要もない」858。「外に出る」こともなく「異他的なもの」とも無縁な——つまりは〈内在性〉。というも、私とはそもそも継続する生成そのものなのであって、過去と対立する現在のうちに縮減された存在、あるいは生成を見下ろす無時間的存在などではないからである。かつての「私」が今の「私」になることによってこそ、記憶は存在し得る。「私」が生き延びて行くこの生成と、記憶とは、同じ事柄である。

ジャンケレヴィッチは正当にも、生成そのものと区別できないこうした記憶を、通常言われる想起の記憶と区別するように注意している。「記憶にも二つある。ある意味においては記憶とは、変化の継続としての持続そのものである。そのような記憶の意味するところは、自らの過去を現在へと延長 *prolonger* しうる意識のない持続はないということである。しかしもう一つ別の記憶もある、いやむしろそれは同じ記憶なのだが、この後において *après le fait* 考えられた記憶なのである。それは生じてしまった過去の残存でしかない。そのような記憶は自らが保つものに外的なままである。[中略] それは『継続 *continuation*』というよりもむしろ『留め置き *réretention*』である」¹⁷⁾。ここで言われる前者の記憶、未完了のまま進行する「延長・継続」こそ、ベルクソンの「持続する自我」に他ならない。それに対して「留め置き」(保持)とは、「現在」を孤立させつつ特権視し、自我をその現在においてのみ「ある」ものとなし、その自我に外的なものとして「過去」を捉えてしまっている。一旦この「留め置き・保持」の構図に陥ってしまえば、どうしてその「過去」がまさに「現在の私の、過去」であるのか、いかにして「現在」がその「過去」を持つことができるのか、といった問いが出てこないわけにはいかない。いかにして反省は反省された対象を自己として同定できるのか、といった種類の問題はかくして生じる。同定するためには私は自己の概念を有していなければならないが、しかし私が何であるかは反省から知られるしかないだろう。とするとここには循環がある。となれば自己の再認的同定は論理的に不可能なのであり、自己の反省的把握はつねに取り違えにならざるを得ない、つまり私はひとりの他者である……というわけである。しかし「現在」と「過去」との区別あるいは関係づけに先立って、まず現に「継続」が果たされつつあるのでなければ、そうした問題は解けないばかりか、そもそも立てられることすらなかったであろう。「保持」から出発する時間論は、その誤った出発点の故に、ベルクソンの持続を取り逃がす。そして同時に、対象化されないまま働きつつある自我をも失うのである。「ベルクソンは反省的哲学を知らない。しかしこの素朴さに

17) Jankélévitch, *Bergson*, p.47.

〈変化の保持であるよりも変化そのものを構成する記憶〉というこの論点は、ベルクソンにおいては例えば次のような一節において示されている。「この、人為以前に唯一経験されるところの推移 *transition*こそ持続そのものなのである。それは記憶であるが、自らが保つものに外的で、自らがその保存を保証する当の過去と区別されるような、人格的記憶ではない。推移としての持続とは変化そのものに内的な記憶なのであり、前を後の中へと延長してきて、そのことによって、前後が絶えず生まれ変わる現在に現れては消える純粋な瞬間性となることを阻止している、そのような記憶なのである」M98。また、*continuation* の語そのものについては513, M102などに見られる。

よって、ここで彼は、反省的分析には近づき難いままになっていた事柄を見いだし得ている¹⁸⁾と述べたのはメルロ＝ポンティであったが、それは以上のような時間論、そしてそれに不可分な自我論についてこそあてはまる評価であると私たちには思われる。また、持続する自我＝持続という自我、その先行性を確認した今、先に引用しつつ放置したままの、持続についてのトオの言葉、「コギトに先行する *antérieure au Cogito*」持続という言葉の内実を理解することもできよう。もちろんトオがここで「コギト」というのは、デカルト哲学が示そうとしたそれであるよりも、哲学史のなかで通俗化されてしまった反省的な自己意識のことであろう。それに対して「持続」は、それに先立って作動しつつ、反省をも可能にしている私自身の生だったわけである。

かくして、ベルクソンの持続はそのまま内在性を意味し、そして主観性＝私の存在を意味するものとなる。言い換えるなら、純粹持続とは、そこにおいて真の存在である「今」が自ら隔たりながら絶えず非存在としての過去に滑り落ちていくような、そうした隔たりや脱自のエレメントであるのではなく、外的な視点からは把握されることの決してない生成的自己の存在そのものの名となるのである。「持続とは我々各人にとって、各人がその存在を止めるまでのその存在の全体のことなのである」CII, 412-413。ベルクソンはその議論において時に「超人間的知性」という道具立てを用いる。それはあらゆるものを完了相の下に視野に入れるはずの存在であるが、ベルクソンは持続がその知性を逃れることを強調するのを止めないだろう。つまり、純粹持続とは、いかにしても完了相の下で対象的に把握されることのあり得ないものであり、そしてそのことは、純粹持続がひとつの内在性であるということの系なのである。

私たちは、時間とは隔たりであり脱自の運動であり対象化の可能性の条件であると捉えた故に時間性と内在とを両立不可能なものとしてしまうような思惟を採り上げて批判を試みた。いまや、そうした思惟こそが実は「反省的意識」の招くアポリアに囚われたままなのではないのか、と問い返すことができよう。いったい、時間以前に、時間的継起の導入によってそこから私が隔てられてしまうような「私」などというものが、そもそもあったのだろうか？考えてみれば、「隔たり」や「脱自」という観念こそ、〈本来的には非時間的かつ非生成的な私〉というものを暗黙のうちに前提してしまっていると言うべきではないだろうか？「私」の存在が、ある「今」における存在、現に与えられているような存在、非生成的で静的な自己同一的存在——「なる」ことなき「ある」——に尽きるとまず想定しているからこそ、時間がそうした「私」からの「隔たり」や「脱出」を意味するように思ってしまったのではないだろうか？しかしベルクソンがその比類ない独自性において主張したのは、そうした観念が孕んでいる倒錯ではなかったのだろうか？従来の見解においては、時間的継起は「何も与えない」ものであり、それどころか「何もかかを差し引いてしまう」もの、「欠損 *déficit*」、「負量の加算」、「永遠が欠けていること *privation*」(1260, cf. M116)としてしか考えられなかった。だがベルクソンは逆に、時間的継起をこそ積極的 *positif* なものとして考えねばならないと言っていたのである。つまり、彼にとって時間的継起は、本来継起とは無縁であり得たような存在が欠損を蒙っ

18) Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, p. 82.

てしまうこと、自らの何かを失ってしまうことを意味するのではない。ベルクソンの「自我」は、ある現在においてあるがままにあるような「存在」を分有するものではなく、むしろ飛ぶ矢がそうであるように、いかなる「今」においても「ある」ことがないと言わざるを得ないようなものである¹⁹⁾。しかしこの否定的語り方に導かれて、「自我」の存在を何らかの「欠如」として考えてはならない。それはゼノンが前提とする存在論からの表現に過ぎないから。ゼノンの逆説を正面から受け止めたベルクソンの存在論は、「自我」のありさまをこそ本源的なものとだとする。実際、その「自我」を構成するであろう「持続」を、「隔たり」や「脱出」として記述してしまう視角こそは、一見時間性を前面に押し立てているように見えながら、実のところは伝統的な非時間的存在観を共有したままであると言うべきではないのか。一度そうした存在観を捨てて、「持続のうちに一挙に身を落ち着ける」747なら、私は生成のただ中に、生成そのものとして、自己のもとに存在する。

思惟の展開と共に、ベルクソンは生成変化の自足性——ジャンケレヴィッチの語っていた *autarkie*——をそれとして断言することになる。すなわち、「変化は存在するが、変化の下に、変化するもの *choses qui changent* はない。変化は支え *support* を必要としない」1381-1382という命題が述べられ、そして「変化の実体性 *substantialité du changement*」1383という概念が明確にされる。すでに実質的には言われたことである。私とは純粹持続のことなのであり、その背後や外に位置するような何ものでもないのだから。生成していくことが私の存在そのものを構成する。カント的な「観知的自我」ないし「自我自体」の影に惑わされることはもはやない。自発的な働き「支え」となるような何かは必要ではないのだから。自己の認識と自己の存在との間にカントが設けていた「越えがたい障壁」153は、純粹持続の内在的かつ直接的な所与性によって破棄されるのである。

V 持続の現出

しかし、反省的に「見る」のではなく「生きる」しかないというベルクソンの持続がその存在を示すのはいかにしてなのだろうか。それは眼前に対象的に現出することがない。もし顕在的な対象的意識が現在の定義であるとしたら、生成はそのような意識現在には収まりようがない。とすると、つまり持続というものは、私たちに与えられようのないものであり、私たちは知らず知らずのうちに独断論に陥ってしまったのだろうか？

「相互浸透」という概念を手がかりにしよう。現在の知覚というものを前提した語り方をするなら、過去は否応なしにそこに「浸透」し「有機化」を遂行しているわけである。現在のあれこれの顕在的所与はそれだけで独立したものではなく、そこには持続が何らかの形で染み込んでいるわけである。しかしこれは単に「ミルクが雲のように浮かぶ一杯のコーヒー」²⁰⁾のような混合を意味するものでは

19) 念のために言うなら、運動するものたちになら何でも、例えば飛ぶ矢にも自己があるなどということを主張しているのではもちろんない。飛ぶ矢という形象はある空間的な個体化と分節化を前提としており、その個体化・分節化はある一般的生成変化の内部のみで果される、その意味で相対的なものであるに過ぎない。しかるにこの包括的な地をなす生成変化が生じているということこそ、私が存在するということなのである。

20) Sartre, *L'Être et le Néant*, p.207.

ない。その内実の検討から始めよう。

まずさしあたっては、表象的意識にとっては、持続は顕在的な表象に対する潜在的な地として現れる。実際、「全体」に類する語の使用からも大方推察できるように、ベルクソンの考察している事例はゲシュタルト心理学の好むそれと同一のものである。例えばメロディー的統一の比喩。「つけ加わる刺激の各々は先立つ刺激と相互に有機化し、あるメロディーの一節のような効果を全体にもたらす」71。顕在的な表象は、それ自身は潜在的な、つまりは並置されてはいない要素から「ニュアンス」を得ているわけである。こうした関係をミルクが溶け混じるような浸透と見做すことは困難である。むしろ持続は顕在的な表象を取り巻きつつ伏在する「地」としてまず理解されるべきであろう。

しかし、そうなると、生成は顕在的な意識に相関的に、あるいはそれに遅れる形でしか、自らを告げ得ないのだろうか。意識にとって「地」はまず与えられている「図」に照らし合わせる形で、反省においてのみ現れうるのだろうか。となれば、「地」は否定的に、せいぜい別の隠れた「図」としてしか、考えられないということになる。「生成 *devenir*」に対する「形 *forme*」の優位。いくらベルクソンが、アキレスの歩みはそれが通過した諸点とは別のものだと言ったところで、結局その歩みは「かくかくの諸点を通過する歩み」としてしか考えられない。「子供が大人になる」と言う代わりに、生成を主語として「子供から大人への生成がある」と言うべきだと強調したところで、その生成は「子供」と「大人」という項に相関的にしか語られ得ないことに変わりはない。明確な同一性を持った諸点や諸段階という「形態」こそ「表現され得る全て」なのであり、生成それ自身は「未規定性 *indétermination*」という「否定的属性」においてしか考えられないというわけである(771)。一般に、「図 *forme* = 形態・形相の哲学(760)が、生成や力の哲学に対して、まずは記述上の先行性を、時にはさらに本質上の優越性を、持つように思われる理由の一つがここにあることは言うまでもあるまい²¹⁾。そして『試論』における生成の記述もまたその大筋においては溯行的であったことは注意されてよい。実際『試論』はまず「数」を論じ、それに回収されない「数える作用」を指摘したのであり、それを通じて顕在的な「今」の複数性に還元されないものとして持続を考えていたといつてよい。だが、私たちは「自由」についての単なる否定的定義を超えるために「全体性」に基づく自由概念に着目したのであった。もしことが以上のようなものでしたら、その自由概念の由来するところである「持続」が相変わらず否定的にしか記述されていないということになる。直接与件とは、〈間接的でないもの〉という実は二重に間接的なものでしかなくなってしまう。

そうだろうか。生成は、顕在的思惟によって、せいぜい顕在的思惟と相関的に「地」と規定されるだけの規定可能性しか持たないのか。しかしそれこそ事柄の静的な理解に留まることだろう。静的に対立する図と地があるとしても、両者をそもそも差異化した過程、図を図として際だたせ、地を背景に退かせた過程は別に存在するのであり、それが持続であり生成であるというべきではなかろうか。

21) 動的図式についても同じ事情が存在する(958)。動的図式は「イメージ化されてしまった表象」ではない、つまり「すでにできあがってしまったもの *tout fait*」ないし「存在したもの *ce qui a été*」(957)とは別の、ある表象様式であるのだが、それとて「イメージ化されてしまった表象によって定義されるしかないものである」ことをベルクソンは認めている。

言い換えれば、むしろ「生成」は、顕在的思惟に「先行」し実質的な規定作用を果たす力動性なのではないのか。例えば、単純な意識状態ではなく、より深く包括的な意識のありさま、すなわち質的多数性について、それがいかなるものであるかを示す記述を見よう。それは「無数の知覚 perceptions や記憶 souvenirs のニュアンスを変様し、その意味でそれらに浸透しているが自らをそこに見せはしない *pénétrer, sans pourtant s'y faire voir*」¹⁰。個々の知覚や記憶——複数形で書かれるそれらはすでに隔たりのうちで諸対象に化している——のように現前はせず、それでいながら個々の知覚や記憶をそのようなものとして規定している、そうした水準がここでは書き記されていよう。言い換えるなら、持続は確かに「地 *fond*」ではあるが、それは図と同時的かつ相補的な地であるよりもまず、両者に先立ちつつ両者を支えている力動的な基底 *fond* であるのではないか²²⁾。

では、そのような基底はいかに現出するのか。あるいはそれは結局否定的にのみ規定される潜在性でしかなく、己を積極的に現すことはないのか——「浸透しているが自らをそこに見せはしない」と言われていたように。いや、ベルクソン哲学においては、その現れは、ある。上の引用箇所でも論じられていたのは、さまざまな強度における「深い感情 *sentiments profonds*」であった。「浸透しているが自らをそこには現わしはしない」ものとは、具体的に名指すなら、希望 *espérance* や歓喜 *joie*、悲しみ *tristesse* や美的道徳的感情 *sentiment esthétique, moral* なのである。それらは顕在的な「知覚や記憶」を変様し、しかしその「知覚や記憶」に入り混じる一つの対象ではない。ベルクソンが言おうとするのは、そうした感情は「知覚や記憶」と同様の仕方で現れるのではない、ということである。「内在」的統一の現れは、反省的なまなざしを逃れるものであるとしても、感情という形で確保され得るのである。端的に言うなら、数量化される以前の純粹持続については、ベルクソンは非常にしばしば「感情 *sentiment*」の語を用いている。それは、生成が量ではなくまだ質であり、質の与えられ方は広い意味での「感情」である、ということの故であると同時に、いやむしろそれ以上に、「知覚や記憶」において成立するような眼前的対象性がいまだ介入していない場面として「感情」というものが理解されているからであろう。実際、以上の考察が教えたところでは、内在的統一は外的な支えや綜合者などを必要としないものであるわけだが、ベルクソンはまさに「深い感情」に関して、その自己充足性を強調している (cf. 9)。自足する内在的統一の自己顕現とは、感情なのだ。こうした文脈において極めて重要な一節を引いておこう——「反省は実在についての静的な概念把握にとどまる。しかし直接的意識が把握するのは全く別のものである。内的生に内在しつつ、直接的意

22) ベルクソンによる「意識的生の構造化」の記述がゲシュタルト心理学の知見と類似している事実を指摘しているのはトロティニオンである (Pierre Trotignon, *op. cit.*, pp.541-542)。もちろん正当な指摘ではある。だが、要素主義的な連合心理学への批判において共通するベルクソンとゲシュタルト心理学の両者が、方向において類似するものを持つのはむしろ当然のことである。私たちはむしろ両者の差異を強調するために、ムーロスや、彼が参照しているシモンドンと共に、次のように言うべきではないだろうか。「[ゲシュタルト]心理学は構造 *structure* や形態 *forme* の意義ばかりを強調し、地 *fond* に与えられて然るべき根源的役割を見落としてしまった」(Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, 1964, p.207; cf. Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, p.58) と。力動性の導入、そしてそれを「地」という潜在性のただ中に位置づけること——この点で、ベルクソンはそうしたゲシュタルト心理学の観点から分かれる。

識は内的生を見るよりむしろ感じる Immanente à la vie intérieure, elle [=conscience immédiate] la sent plutôt qu'elle ne la voit」926。厳密な表現である。この場合、本来見えるべき対象が、たまたま感情という非判明性の相において現れているというのではない。感情に無縁な即自的对象と、その偶然的現れ方ないし主観的反映としての感情、といった構図が再び前提されてはならない。それは「対象」の眼前性・形態性・個性を典型とする存在論を無意識のうちに前提とすることであろう。そうではなく、むしろベルクソンの文章が暗示するのは、その種の存在論が取り逃がすであろう、それ自身感情的な生地 *étouffe* (cf. 498, 800) で織られている実在としての持続、という観点の可能性である。「持続は我々の存在の基底 *fond* であり、また我々がまさしく感じているように、我々が交流するものたちの実体 *substance* そのものなのである」527-528。

こうした観点もたらす諸帰結をここで展開することはできない。おそらくこの感情的生地が織り成す実在においては、通常の知覚や記憶におけるのとは異なる個体化・個別化の論理が見られるだろう——知覚と感情とが並行した分節を持たないというありふれた事実が既に示すように。また、本論はもっぱら「私」という生成についてその「いかに」を記述することに努めた。しかし私たちは「私」に全体性や自足性を帰しはしたが、それが自らの本質に必然的な存在を含む自己原因のようなものであるとは理解していない。言い換えれば、「私」の根拠に関する問いは可能でありながらいまだ立てられないままなのである。その問いを扱うときにも、おそらく私たちは感情的生地における固有の個体化のロジックを検討する必要に迫られることとなろう。私という持続は空間的に局限された故に個体であるのではないからである。ただ、そうした問題系に接近するためには、『道徳と宗教の二源泉』を視野に入れて新たな考察を始める必要があるだろう。今のところ私たちにはそうした見通しを示唆する以上のことはできない。

「持続」と「自由」に加えて、その現れとして「感情」を手にした今、私たちは『試論』のもう一つの論点を考察することができるようになる。以下、その点についていくらか展開を試みておきたい。実は、私たちが辿ってきた時間論・自我論・自由論の繋がりにおいては、いまだ重要な観念の一つが抜け落ちたままに残っていた。それは、「自由の程度」という観念である。これを論じることは、一方で「持続」の「感情」についての以上の論点を補足することとなるだろうし、また他方でいかにベルクソン哲学が自我論の外に歩み出るかについて一つの方向を指示するものとなるだろう。

もし『試論』が決定論の否定としてのみ「自由」を語っていたのだとしたら、否定に程度はない以上、「自由」に「程度」などは考えようがなかったであろう。その意味で、ベルクソンが自由の程度を語っていることは、私たちの考察方向の正当性について、裏面からの支持を与えるものであるとは言える。しかし、この「程度」はいったいどこからくるのであろうか？ 私たちは『試論』が自由の積極的概念として「自己決定」を提出しているのを見た。しかし「自己決定」に程度があるというのはこれまた不可解なことではないのだろうか？

そうではない。結論から言えば、この「自由の程度」は、自己が自己であることの強度を示すのである。奇妙な表現かも知れない。以下、この点について掘り下げてみよう。

まずベルクソンが自由の程度を語っている箇所を見る必要がある。「自由は、しばしば唯心論が与えたような絶対的性格を持たない。それは程度 *degrès* を容れる。というのは、あらゆる意識状態が、雨のしずくが池の水に溶け込むように、周りの諸状態に混じりあうわけではないからである」109-110。自由の程度の低下は、「独立した増殖体 *végétations indépendantes*」110が、「有機的全体性」のうちにいわばしこりのように生じることとして説明されているかのようである。「催眠下で受けた暗示」、「偶発的な状況によって生じた激怒」あるいは「遺伝的欠陥」といったものが例に挙げられる。しかしまたさらに興味深いものとして、教育によって受け取った「感情や観念の総体」も挙げられている。興味深い、というのも、この「総体」という語がすでにいくらか暗示しているように、ここにはそれなりの「有機的全体性」が見られるからである。実際この「総体」は、「その諸要素が互いに浸透しあっている」110系列として、つまり相互浸透的統一として記述されている。

これをベルクソンは「寄生的自我 *moi parasite*」110と名付けている。また、意識の諸状態が「自らの人格 *personnalité* と固有の生を持っている」131と言われている箇所も見られる。こうした表現は、単なる表面的な比喩ではない。『試論』での「自我」や「人格」は、その継起的な相互浸透的統一によってまず定義されていたのであり、「その諸要素が互いに浸透しあっている」以上、その限り「独立した増殖体」もそれはそれで「自我」ないし「人格」等と当然呼ばれうるのである。しかもそれらもまた質的進行であり「必然的決定」を逃れる。つまり、「寄生的自我」と呼ばれるものも一定の「自由」を、つまりそれ自身の自己決定を、享受していると私たちは言わねばならないのである。それは、『試論』の「自我」が何らかの形で内在的な統一を備えているものの名であり、そしてそれ以外のものではない限り、当然のことであろう。

しかしここで疑問が生じる。「寄生的自我」と「根本的自我 *moi fondamental*」との二元論、にせの私と本当の私といったいかにも通俗的な二元論が問題になっているのか。あるいは「寄生的自我」とは一つと限らずさまざまに併存する複数的なものでもありうるとするなら、「自我」の多元論が問題になっているのか。だがそれほど奇妙な主張もないだろう。というのも第一に、ベルクソンがそうした「自我」の複数性を否定しているからである²³⁾が、第二に、そもそも複数の「自我」たちがそれとして知られるのだとすれば、それらを相互外在的な姿で「一挙に」捉えうる見地があるということにもなりかねないからである。しかしそのような「見地」がどこにあるのだろうか。時間的統一にとって外からの統一が無用であり無意味であった以上、ここでもなにか超越的な観点を持ち出すことはもはや許されまい。私は私の体験と別のところに存在するのではない。だとすると、私が今身をもって生きているこの「私」が「寄生的な」自我であるかどうかは、どこかにそのものとして別個に存在する「根本的自我」に照らしあわせることで分かるものではないということになる。ベルクソンの比喩からすると、ともすれば「寄生的自我」や「根本的自我」が初めからある種実体的に私の目の前に与えられているように思われかねないのだが、しかし「自我」とは、私にとっての対象ではなく、まさしく私が内から生きているものである以上、私自身にとっては、眼前で相互に比較できる複数の自我

23) 「人格を二重化したなどと我々を批難しないでいただきたい」92、「二つの自我の一方が他方にのしかかるなどと言うのは子供じみていよう」114など。

があるわけではないのである。

だとすると「自我」が場合により「寄生的」だったり「根本的」だったりするということがそもそもいかなる根拠から主張されうるか、という点から考え直すべきであろう。自我がどれほど「寄生的」ないし「根本的」であるかが先に分かっている、そこから「自由の程度」が決定されるのではない。順序はむしろ逆であって、「自由の程度」の体験があってこそ、自我にさまざまな水準があると私は思い至るのである。つまり「自我」の寄生性・根本性は、「自由の程度」についてのある経験に即してこそ意味を持ち、それとして規定されるものなのである。したがって私たちは再び「自由の程度」の観念に立ち戻り、その与えられ方を確認しなければならない。

ここにおいて私たちは先の「感情」の問題に再び向かうことになる。『試論』の第一章のあの箇所ですべて述べられていた「深い感情」は、私たちの考察が正しければ、「生成」の、したがって内在的統一としての自我の、本来的な現れであると解される。しかるにベルクソンは、あの箇所で、そうした「感情」について言われる「強度」とは何かを論じているところだったのである。その意味するところは何かだろうか？

ベルクソンはこう説明している。それは「ある根本的状態のただ中に我々がうかがい見るところの、単純な心理状態の多少」50だ、と。しかし単純な諸状態が加算されて全体の強度の値を作るわけではない。この「多少」というのは「数的多数性」のそれではなく、それらが含まれる「根本的状態」もまた外延量として規定されるものではない。それはまさに強度、内包量なのであって、カントも適切に指摘していたように、つまり外延量のように部分の総和として知られるのではなく、まずもって全体として与えられるものと解するべきであろう。

では、いかなる形で？——ベルクソンは言う(122)、私たちがその強度を知ることができるのは、「計測したり比較するからなのではなく、そうではなく、例えば深い感情の強度とは、この感情そのものに他ならないから」なのだ、と。ある状態の強度とは「この状態そのものの表現し難い質」に他ならない。「例えば感情について言うなら、その強度とは、感情が感じられること être senti に存する」²⁴⁾。とすると、「自由の程度」とは、質的な感情において、他との比較などに先立って、無媒介的に与えられている何かだということになる。これは、ベルクソンが「自由」とは、ありえたかもしれない他の行為などとの関係においてではなく、「行為そのもののあるニュアンスないし質」120に存する」と述べた有名な一節と呼応する事態であるといつてよいだろう。すなわち、自由の感情というものが、そしてその強度が、存在するのである。先に参照した講義においては次のような明快な定式が見られる。「心理的生が豊饒化 s'enrichir するのに比例して、内的諸状態の有機化は強め

24) 1901年のフランス哲学会における次のやり取りも参照 (cf. M490 - 492)。直接の論点は『物質と記憶』で示された「緊張の程度」に関わる。アレヴィ Halévy は、『試論』はそもそも強度の概念を虚偽概念として退けていたはずだと指摘する。ベルクソンは答えて「心理的状态に強度があることは誰も否定しない」といい、ただそれは数ではない「感じられた多数性 multiplicité sentie」なのだと説明する。やはり数が問題なのではないかとくいつ下がるアレヴィに対して、ベルクソンはこう述べている。「私は『緊張の程度』を語りはしたが、それが計測可能な度である、そもそも一般に大きさであるなどとは考えていません。お望みなら、継起的なさまざまなニュアンス、色合いのさまざまな豊かさ、と言いましょう」。今私たちが論じている「自由の程度」についても、同じことが言えるだろう。

られ、自由の感情 *sentiment de la liberté* は高まる」CII, 283。「豊饒化 *enrichissement*」の概念はすでに『試論』にも登場していた (72) ものだが、感じられるこの生の豊かさ=強度こそ、最も根源的な意味で「自我」の内実をなすもの、感受される「自我」の存在 (*être senti*) なのである。それを外的に眺める無規定的な「自我」や、それを空しく再構成しようと総合にいそむ「自我」などは、遅れ馳せに生じてくる派生的な「自我」でしかないことは、先に長々と確認した通りである。

さて、こう考えてくれば、「自我」であることそのものにこそ、一定の「程度」が帰されうることになる。質的な階梯を下ってみよう。そこには単純な感覚があり、「自動現象 *automatisme*」の支配がある。そして諸状態の有機化はほとんど存在せず、自由の感情は極限にまで縮減されている。逆に質的な階梯を登れば、そこにあるのは豊かな、強度に満ちた体験であり、より豊かな質として成立している自我である。より上位の体験に対しては、より劣る体験は、確かにそれなりの統一と自己決定をなしているとはいえ、その「自己」において質的に貧しい、「どうでもよい (意味に乏しい) *insignifiant*」¹¹¹とされるものでしかない。つまり、ここでも確かに決定論は主張できないかもしれないが、それ以前に「自由」を享受する「自我」が十分に成立していないのである。実際注意すべきだが、『試論』が積極的に規定する自由がその対立概念として持つのは「強制」といった類のものではない。「自由」に対立するのはいつも「自動現象 *automatisme*」^{155, 156} (cf. 111 ; CII p. 281-284, et passim) なのである。「自動現象」とはつまり自己の不在である。外的障害の有無が問題なのではない。当の「自我」それ自身がどれほどの強度において実現されているかが本質的な論点なのである。「自我」がなければ、障害が障害として現れることすらないであろう。

以上を言い換えればこういうことになる。いかなるものであれ「自我」は確かに厳密な決定論とは別のところに成立する。しかし「自我」ないし体験にはそれ自身「程度」が、さまざまな水準が存在する。その水準の指示器は、当の体験そのものを構成する一定の豊かさ *richesse*²⁵⁾ であり、そこにこそ「自由の程度」の概念が成り立つゆえんがある。そして「自我」とは、ニュアンスを容れない形式的統一ではないが故に、そうしたさまざまな程度における豊かさないし自由を遍歴しうるものなのである。

私たちは「根本的自我」や「寄生的自我」ないし「表面的自我 *moi superficiel*」⁸³の、道学趣味的な実体化についてはくれぐれも注意せねばならないだろう。「根本的自我」と言っても、それはつまり非常に豊かな質をはらんだ、強度の高い (*intensif* な) 体験の層を指示しようとする語でしかない。いったいどれほどの豊かさが可能なのか、いかなるありかたが真の「自我」なのか、ということは、アプリアリには決することのできない事柄なのである。根本的・表面的という対立は、確かに直接的な質的体験を原本としつつも、しかし結局は相対的に規定されるものに過ぎない。深く根本的な自我と、表面的寄生的な自我を安易に対立させてしまっただけでは、そもそも「自由の程度」という概念は成立するはずがないのである。しかしいったん〈所与の真なる私〉といった粗雑なイメージを捨てるなら、この「自由の程度」の概念は積極的な意味を有することになる。それは自我論をより一般的な存在論に開き、同時に、その存在論において機能する基礎概念ともなり得るのである。

25) cf. 15. *riche*, *richesse* については *Cours* II, p. 283も参照。

私を構成する体験にはさまざまな水準が存在する。だがそれはいまだ一般的な仕方では「豊かさ」の度として規定されたに過ぎない。その「度」は体験に即して感じとられるものでしかないのだから、それは概念的に予料することのできないものであり、したがって、ここで求められているのは具体的な諸体験とその記述報告なのである。ベルクソンが神秘主義者にまで問い合わせるはそのためであり、同時に、ベルクソンが多くの講演において哲学が歓喜 *joie* と結びつくことを強調するのも、彼の哲学が「豊かさ」の度のいわば実地調査といった性格を持つからであろう。この意味でベルクソン哲学は徹底した経験主義であることになる。のちの「形而上学序説」が言うように、「経験の一般化とは共通するところを持たず、そうではなく全体的経験 *expérience intégrale* と定義されうる」1432のような、そのような営みがここで要求されているのである。言い換えれば、『試論』は「自由」の語のもとに、今後探求されるべき一つの領野を開示して見せたのであって、しかもその領野にはさまざまな水準（「自由の程度」はその一つの反映である）があることをも同時に示したのである。決して、古典的な感覚論のように単なる身体的感覚に没入し、そこから高次の存在を再構成することが問題なのではない。一層豊かなさまざまな感情において与えられる諸水準をそれとして記述していくこと。こうして『試論』の「自我」は、それらの諸水準を横断していく観測器、「形而上学序説」が語った測深器（《*sonde*》, 1425）のようなものとなろう。経験主義、あるいは、実験主義。「自我」の名の下に、可能な限りさまざまな体験へと生を至らしめること。「現実存在は経験においてしか与えられない。その経験は、物質的対象が問題になるとときには視覚や触覚、外的知覚一般と言われ、精神に関わるときには直観の名を持つ。直観はどこまで及ぶだろうか？ 直観のみがそれを告げうるだろう」1292。「自由の程度」を指標として、『試論』はすでに経験のこうした垂直的な拡がりを見透かしている。『試論』以後のベルクソン哲学は、当分の間、この拡がりの中を探索することになるだろう。

VI 自我論 *égologie* から世界論 *cosmologie* ・神論 *théologie* へ

さて、主要な考察を終えた今、いったんジャンケレヴィッチのベルクソン解釈に立ち戻っておきたい。彼によれば、ベルクソンの自我は「有機的全体性」として記述され、その「全体性」から私の存在様態としての「自由」、すなわち他に拠らない自己決定の自由、モナド的な「自足 *autarkie*」の自由が導かれていた。私たちの考察は、そうした諸概念の連鎖を、「生成」という存在様態の特徴づけを通して正当化し確認するものであった。「生成」はそれ自身における統一としてしか成り立ち得ず、そのことによってひとつの内在性を構成し、同時に自足性と全体性を享受するのである。

また、本質的に静的な時間理解からしか出発しなかった初期サルトルやカントが、まさにそれ故に、「行為」をあるいは構成されたものであると見做したり、あるいは形式に還元されるものでしかないと考えたりしたのは対照的に、ベルクソンにおいては、私の生そのものが積極的な意味で「行為」として記述されることになるだろう。積極的、というのは、ここにおいて「行為」は、もともと時間を逃れているスタティックな「目的」あるいは「形式」、そしてそうしたものを所有するような主体＝基体、そうしたものに完全に従属してしまわないからである。そうした、目的論に従属するのでもなく、既成の形式に従って生起する機械論的展開にも尽きない「行為」をベルクソンは後に

「創造 création」として語ったのであった。

『試論』という書物の重要性は、それが以上のような観点を一気に私たちに提示したことにある。そして以上の考察は決してベルクソン哲学の中で覆されることはないだろう。ひとはあるいは言うかもしれない。『試論』は純粹持続という基礎概念を用意はしたが、その考察はいまだ抽象的で、私たちの生を十分に記述するものではなかった。すなわち『試論』の議論は覆いがたく「観念論的」であり「独我論的」であり「内在主義的」であり、あるいは「観想的」ですらある、と。そしてこう続けるかもしれない。『物質と記憶』においてこそ、進歩は果たされたのであり、そこにおいては『試論』の自我は身体を持ち、外的世界と交渉し、そこにおいて行為し、持続は現在と過去の分節を具えたものとなるだろう等々、と。多くの解釈者たち、特に『物質と記憶』を重要視する者たちは、程度に差はあれ、そうした見解を共有しているだろう。それを誤りと言うつもりはない。それにしても、『物質と記憶』が「観念論的」で「内在主義的」な自我論を真に否定するのかどうか、『物質と記憶』は『試論』の乗り越えなのかどうか、その点は厳密に論じられなければならないだろう。その検討をここで言うことはできないが、私たちの見通しでは、そこに真の乗り越えはない。「外界」の存在規定においてはともかく、少なくとも自我論の核心において、変更されることは何もない。やはり自我は「内在主義的」なものであり、それはほとんど定義においてそうなのである。

しかしそうだとすると、私はひたすら私の生に閉じこもるといことになるのだろうか。私をひたすら内在性によって定義することは、私から世界を、あるいは他者を、奪うことなのではないだろうか？だが、ベルクソンは『物質と記憶』で外界を主題とし、あるいは『二源泉』では他者や神を採り上げたのではないだろうか？そこからすれば、ベルクソンが『試論』の自我論に留まったという主張はおよそあり得ないものではなからうか？

その通りである。しかしここでむしろ論じるべきは、自我と世界、あるいは神とが、いかなる仕方に関係することができたのか、ということであろう。単に、ベルクソンの考察の中に世界や他者、神などが登場しているのではないか、といった指摘は、それだけでは何も明らかにするものではない。世界なるものが与えられているのであれば、その与えられ方はいかなるものであるのか。そしてそもそもいかなる与えられ方において、世界は世界として現われ得るのか。同じ種類の問いは、他者ならびに神についても立てられなければならない。繰り返すなら、ここは詳細な考察の場ではない。以下は今後の論究に向けてのごく単純化されたスケッチに留まる。

(1) 私たちは「自由」の程度が示唆する実在の垂直的拡がりについて確認した。その拡がりを探索することにおいて、私が私自身の外に触れる場面が見いだされる——そうした道の一つ想定することができよう。持続の強度、そしてそれによって規定される諸実在層はいわばある連続的な「スペクトル」を構成するのであり、直観は「我々を諸持続の連続性に触れさせ、そして我々はそれをあるいは下方に、あるいは上方に、辿ることを試みなければならない」。そして「このいずれの方向においても、我々は自分自身を超越していくこととなろう」(1419)。方向が二つあるのに応じて、その極限に我々を待つものも二つある——「物質性 matérialité と、「生ける永遠性 éternité de vie」。これらを両極とする領野を探索することとして定義された「形而上学」は、確かに、我々にとってのある種の超越を与えるものとなるだろう。

(2) しかし上の構図が用意する超越はいささか両義的なものとならざるを得ない。議論の道筋からいって、持続にさまざまな強度があるとはいっても、一方で自我の存在がそもそも持続によって定義されたのではなかったか。だとすれば、私が経験するであろう「物質性」とは「私の」物質性であり、「生ける永遠」というのもやはり「私の」生ではないのか。それは強弁だ、とすることもできよう。ベルクソンは決してあらゆる存在を私のそれに還元しようとはしなかったのであって、物質性はそれ自身ある減弱した持続として規定され、あるいは神もそれ自身優越した持続的存在として理解されるという点、つまり全てを「持続の相の下に」見ようとしたところにこそ、ベルクソン哲学の特質が存するのだというわけである。

それは事実として認めた上で、しかし私たちはなお問いたい。上の見解に従うなら、ベルクソン哲学の試みとは、あらゆる存在を、端的に私の変様のようなものとしてではなく、私と類比的なものとして捉えることだったと言えよう。「我々が連続的に流れていく自分自身の人格について持つ意識は、我々をあるひとつの實在の内部へと導くのであって、この實在をモデルにしつつ我々は他の諸實在を考えなければならぬのである」1420。つまり私は一つの持続であるが、他の諸存在もそれとアナロジックに持続である、というわけである。だが、アナロジーは、それだけでは超越を意味するものではなく、また超越を根拠づけ得るものでもない。もはや私ではない、例えば物質や神といったものが持続であっても構わないが、しかしそれらが私に対して真に超越しているということに関してはそれは別の仕方では知られているのでなければならない。だが、持続の強度の差異自身はその超越を告げるものではないのではなからうか？

したがって、ベルクソン哲学は、そのいわば大通りにある「持続」概念の周辺においては、世界と私と神とが連続的に理解されるような、超越なき自然哲学の相貌を強める。しかしながら、議論の細部に立ち入って検討するならば、世界がどう現れつつその外在性を示すのか、あるいは神がどういう形で自らの超越を示すのかを、ベルクソンは私の体験に即する形で、体験そのものの内部で、記述していることが確認できる。私たちが着目すべきはそうした記述である。というのも、持続の強度の概念から直接的に外在性に至ろうとする立場が結局はその外在性の意味を空虚なままに放置するのは違って、そうした記述においては、世界や神の外在性ないし超越性がいかに理解されるのかが私の体験において分節化され、内実を伴いつつ規定されるであろうから。

(3) 外界の存在について。みずから生成していく私にとって世界が与えられるというのはどういうことなのか。私が真に行為者であるためには、世界が私に先行し、私とはその世界の偶然的な付帯現象である、といったことはあってはならない。この問題に対する解決で最も一貫したものは、まさにライプニッツのそれであろう。神との関係をいったん捨象して考えるなら、モナドは自足する実体であり、それに付帯する諸表象の展開はモナド自身の自己展開に他ならない。「外界」と呼ばれるものもその展開する諸表象へと還元されるだろう。『試論』は一回たりとも外界の存在を疑ったりすることはないが、『試論』の自我論が導き得る結論の一つはそうしたモナド論的なものなのであって、実際、『試論』から『物質と記憶』の時期にあたる諸講義においてベルクソンはモナド論に常に大きな注意を払い続けている。ある意味で、『試論』以後のベルクソンの問いの一つは、一方で『試論』の自我論を保ちながら、もう一方でいかにモナド論から離れ、外界の独立した存在を確保するかという

ものになるのである。

困難な問題である。自足したモナダ的自我に、それでもなお外界が与えられているのはいかにしてか、という問題なのであるから。『物質と記憶』においてベルクソンが言うように、持続する私に世界が与えられているという事態は「現実化された矛盾 *contradiction réalisée*」339以外の何ものでもない。別の言い方をすれば、世界の存在は、常に両義的なものとして現れざるを得ないのである。世界の存在をめぐる「観念論」と「実在論」が対立してきたのは偶然ではない。一方は世界の存在を私の存在に従属させ、他方はその従属を拒む。だが、そのいずれも、世界の与えられ方そのものに含まれる両義性の部分的な表現として理解されるだろうし、つまりはそれなりの真理を持った立場として考えられなければならない。実際、『物質と記憶』のベルクソンは自説を観念論と実在論の中間に位置づけ、つまりその限りで観念論と実在論双方を部分的に承認している。言い換えれば、『物質と記憶』は外界の存在を、その両義性をそのまま引き受ける形で、すなわち、「内」でも「外」でもない、「極限」の概念を用いて規定する。私の存在からのみ接近されつつも、しかしもはや私が私の生として生きることのできないものとして、外界の存在を記述するのである。「極限」概念が含む連続性と非連続性の両義性——結局ベルクソン哲学はこの両義性を超えることはなく、むしろこの両義性によって外界の存在を規定することになるだろう。それ故に、外界の外在性を確保したのちも、ベルクソン哲学は結局はきわめて内在主義的な哲学の相貌を捨て去ることがない。世界と自我とは程度の差異以外のものによって断絶することなく、むしろ連続的かつ類同的なものであり続けるだろう。私が世界の一局面であるのと同じ程度において、世界は拡張された私になる。『『創造的進化』の目的の一つは、全体 *Tout* は私 *moi* と同じ本性のものであり、私たちが全体を把握するのは、自分自身をより完全に深めていくことによってなのだという、このことを示すことでした』M774。

(4) 神の超越性について。しかし自我に対する外在性は、以上のような外界のそれに尽きるものではない。別の外在性がベルクソン哲学の中には存在するのであり、それは他者、あるいは優越的には神に関して語られるものである。それは、自我という経験の拡がりの中に、その極限において／極限として存在するよりもむしろ、それ自身において端的に存在するものの外在性である。これはある意味ではベルクソン哲学全体に対して根本的な変貌をもたらし得る外在性である。もちろんベルクソン哲学を超越性の不在の側面から積極的に引き受け敷衍する解釈は可能であるし、それは十分実り多いものとなるであろう。しかしベルクソン哲学のテキストに即して考察を続ける限りは、そうした内在的哲学には回収できない、別の超越がそこには登場すると言わねばならない。特に『道徳と宗教の二源泉』において露わになってくるのはまさにそうした事態である。そしてそこにおいては、持続の経験とその極限に至るまでの拡がり基礎を置く考察に加えて、そうした経験のさらに根源をなしうる別種の経験が語られることになるだろう。持続の哲学は、その内部から「極限」としての外を探り当ててばかりでなく、持続そのものの外部にさらに別の〈存在〉を迎えることになるだろう。言い換えれば、ベルクソンは、「持続する私」そのものの根拠、自己性の根拠を問いたただすことによって、外界のそれとは異種的なある超越に触れ、存在論的な転回をもう一度行うのである。

おわりに

私たちはベルクソン哲学において「私」がどのように理解されているかを辿ってきた。いまや私たちは「私は持続する、故に私は存在する」といった定式の内実を理解するに至っている。言ってみれば、私たちは以上の考察を通じて、かつてのデカルト的な省察の道を模倣しているのである。デカルトがまずコギトに到達したように、私たちもベルクソンのコギトに到達するに至った。デカルトはそれを一つの段階としてさらに先に進む。彼は省察の途上で神に、そして外界に辿り着くだろう。ベルクソンも同様にして、「持続する自我」から出発しつつ、外界や神に出会うことになるだろう。本論は「ベルクソンの省察」の開始の試みであり、そして今、私たちはその最初の階梯を登り終えたに過ぎないのである。