

持続と呼びかけ——二つのベルクソニスム——

Durée et Appel —— les deux aspects du bergsonisme

杉 山 直 樹
Naoki SUGIYAMA

はじめに

1 「持続の哲学」としてのベルクソン哲学

- ・『試論』から『創造的進化』へ～緊張と弛緩のシェーマ
- ・変化の連続性としての私 その個性
- ・私と他者との関係
- ・社会論 類的な我々のロジック
- ・知性と言語
- ・静的宗教

2 「呼びかけ」の登場とベルクソン哲学の変貌

- ・別の人格概念
- ・我々という共同性～開かれた社会
- ・呼びかけとしての言語
- ・ベルクソン哲学における「呼びかけ」の伏在
- ・存在論の転回 被造性

暫定的結論～開かれる問い

- ・他者論構築の可能性
- ・ベルクソン哲学の根本主題の見直し
- ・思想史におけるベルクソン哲学の位置づけ

補注

はじめに¹⁾

ベルクソン哲学を「呼びかけ *appel*」というテーマのもとで見直すこと、私たちがここで行おうとするのはそうした作業である。最初にやや広い視点から私たちの関心を述べておこう。

この「呼びかけ」という概念——もちろんこれを「概念」と言ってよければの話だが——が負わされてきた意味、今日でもそれに負わされつつある意味は、決して小さなものではない。何がそこに賭けられているのかと問われるだろうか。多様な観点を強引にまとめることは問題にならないが、次のことは言うておかねばなるまい。「呼びかけ」の概念によってひとが批判しようとするのは、常に表象の哲学、あるいは概念の哲学である。もう少し詳しく言うなら、「私に対して表象されてあること = *ob-jektivité*」を存在の範例とすることで「私」の存在にすべてを従属させる思惟、そしておそらくそれゆえにその当の「私」を真に問題とすることもできない思惟——そうした思惟がここでは標的になっているわけだ。虚偽だと言いたいのではない。実際、私たちは日常的生において、なじみの世界であれこれの事物を同定しながら生きている。同定すること、すなわち、対象として握み取りつつ概念の下で再認すること。事実上それが失敗する時ですら、私たちに導くのは常に再認の目的論なのだ。私の側の予期と世界の側からのその充実化とが構成する再認の円環がなり立つこと、それが世界の知解可能性 *intelligibilité* の意味であり、私の生の大部分はその円環において営まれている。ベルクソン哲学においても、この「再認としての生」に与えられた一定の重要性は——創造を重視するベルクソン哲学を前に一見的外れな主張と思われるかもしれないが——比較的容易に確認できる²⁾。繰り返せばそれを偽りだと言うのではない。しかしそれにしても、表象や概念の哲学は、私たちを再認の円環に閉じ込める。この円環の中で、世界の知解可能性にわざわざ驚いてみせたり、そこでのみ有効に機能する私たちの力能を称揚してみせる哲学者もいよう。だが彼は、そうしながら、単に「私」と名づけられる閉域から一步も出ることはないのだ。全てはあたかも私から派生するものであるかのよう理解され、私に包括され、つまりは我有化されるだけの話だ。そうした哲学は、安易な独我論

1) 以下の文章は、第3回ベルクソン哲学研究会(1998年、於東京大学学士会館分館)において発表された原稿に加筆修正を行ったものである。質問やコメントを寄せてくださった石井敏夫、米虫正巳、根田隆平、平井靖史、増田靖彦の各氏に感謝いたします。

本稿においてベルクソンの著作からの引用は『著作集 *Oeuvres*』ならびに『雑録集 *Mélanges*』から、そこにおけるページ数によって行う。記号等は通例に従う。

2) 次のことだけ指摘しよう。「生への注意」は注意的再認を要求する。注意的再認とは、ベルクソンにとっては、記憶を投射することによって知覚をその細部において再構成することである。つまり、「生への注意」に導かれた「注意的再認」において私たちが最終的に得るのは、自分の記憶から構成されたイメージなのだ。そこに至る過程を捨象して言えば、そこに成立するのは一種の自己観照になる。この点においては、「観念論」こそは生の本質的なだと言ってよい。

3) これは例えば「自我の超越」におけるサルトルの見解でもある(超越論的領野の非人称性)。彼自身のちにその見解に自己批判を加えていた。それは、他者性をもつば「否定」によって捉えることへと彼を導いてしまったのだが。こうした経緯が示唆する問題を背景にして、『物質と記憶』のイメージ論(ここでも非人称性は一つの大きなポイントをなしている)と、そこで語られた「外在性 *extériorité*」の意味について再検討を行うことは、興味深い試みとなるろう。

に滑り落ちるのでなくても、せいぜいのところ「非人称的なエレメント」を用意するだけに終わる³⁾。もちろんこのエレメントは相変わらず「私」にしか開かれておらず、単に極限にまで薄められた「私」でしかない。つまり、表象や概念の哲学は、「私」を拡大することはあれ、「私」に対する超越の次元を問うことはこれを一切放棄する哲学であるわけだ。世界の問題に限らず、他者、あるいは神といったものをめぐる問題はここにおいてそもそも真の問題性を失うことになるだろう。世界は私の表象と通底するものとなり、道徳は我々の間での利害計算となり、宗教は人間論に帰着する、というわけである。

さて、「呼びかけ」がその重要性を持つとすれば、それは以上のような表象や概念に回収されない次元を、この「呼びかけ」という事象・出来事が、指示してくれるからに他ならない。すなわち、「呼びかけ」が私たちに示すのは、「私」のイニシアティヴに必ずしも帰着させることのできないある種の次元、すぐれて「外在的」な次元である、というわけだ。それを神と呼ぶか汝と呼ぶか、決定不可能なものとして放棄しておくか、あるいは存在者ならぬ存在であると呼ぶのか、といった点についてはさまざまだろうが、それはさしあたって私たちの問題ではない。いずれにせよ、「呼びかけ」という語の導入によって、従来の問題系全体の変動が導入されることは明らかであろう。それまで論じられてきた「世界」であるとか、そして何より「道徳」「宗教・神」であるとか、そうしたものの全てが、別の観点から見直されるはずである——そして同時に「私」という哲学素の意味もまた、大きく変わることになるはずだ。ここで生じる種類の転換を求めて、現代の哲学は「呼びかけ」の語に理論的な賭金を与えているのである。

私たちは「呼びかけ」の概念が実際にベルクソン哲学において機能していたことを確認し、またその機能の仕方をはっきりさせたいと思う。一般に「呼びかけ」の導入がもたらすこうした変動が、まさにベルクソン哲学のただ中において観察されるのではないだろうか。そこにおいて演じられているのは、それまでの公式的な「ベルクソン哲学」全体に対する一つの転回であり、先に示唆したような「私」を初めとする諸哲学素の変貌だったのではないだろうか。そして「呼びかけ」の概念——いやむしろ、時にベルクソンが言うように、変奏されながら反復されるものとしての「主題・テーマ」と呼ぼう——「呼びかけ」という主題が前景に出てくる事実こそは、そうした転回と変貌を記す徴候であったのではないだろうか。変動や転回と継時的な言い方をしてしまったが、そこにあるのはむしろ、初めからベルクソン哲学の中に伏在していたある緊張のアクセント上の変化のようなものであるのかもしれない。いずれにしても、まず私たちの関心は、「呼びかけ」のテーマがベルクソン哲学においていかなる位置を占め、いかなる意義を持ち得たのかという点の確認にある。

こうした問いはもちろん、ベルクソン哲学の一般的性格づけ、グイエに倣って言えば〈西洋の思惟におけるベルクソン哲学の位置づけ〉の問題にも直結し得るものだ。そのことについては後で簡単に触れようと思うが、ともあれ先決問題は、おそらくは『二源泉』において際だつてであろうベルクソン哲学の非連続的要素をそれとして見きわめることである。私たちは叙述の便宜のために仮にそこにあるのが時間的継起であるように語りつつ、異質性が際だってくるその背景となるベルクソン哲学の一般的な性格を先に確認しておくことにする。それは「緊張と弛緩のシェーマによる持続の哲学」として捉えられる。

1 「持続の哲学」としてのベルクソン哲学

『試論』から『創造的進化』へ～緊張と弛緩のシェーマ

いささか暴力的になるが、『試論』から『創造的進化』に至るベルクソンの歩みを、「持続の哲学」という点から整理してみよう。

まず『試論』は、自我を持続として記述した。それは空間という外在性ないしその事後的な統合としての統一性——つまりは数——とはまったく異なるものとして、独特の自己総合として理解される。そこで範例にとられているのは、メロディーのような、継起的事象であった。この「継起」という一見自明な事象への問い直しから、ベルクソンは持続という存在様態を取り出して見せたわけである。そして、ごく簡単に言えば、その存在様態にはある主観性が含意されていた。ここで確認されたのは、「私」というものは継起する諸状態へと散乱してしまうわけでもなく、またそうした諸状態をどこから見下ろす観客でもなく、この持続という現象そのもの、あるいは自己展開する生そのものであるということであったわけだ。ともあれそうした議論の前提になるのは、継起現象という側面から論じられた「持続」であったと言えよう。

『物質と記憶』になると、この持続概念に新たに「持続のリズムの差異」ないし「緊張の度合い」という要素が導入される。継起はそれだけで究極的とされるような存在様態であるよりは、むしろ緊張の函数として記述され始めるわけだ。この「緊張」という概念は別個の丹念な考察を必要とするものだろうが、ここでは次の点だけを確認したい。すなわち、『物質と記憶』から「形而上学序説」に至るベルクソンは、「私」において見られた持続を、より一般的に精神と物質という存在の規定のために動員した、ということだ。物質は延長であるよりは、単により弛緩した持続であり、精神はまったく非延長的な純粹思惟であるよりは、単に物質という持続に対しより緊張した持続である、というわけである。こうした観点の導入によって、私たちの具体的な生は、単に継起を水平的に生きるものであるよりは、むしろそのさまざまな緊張度を言わば絶えず垂直に経めぐっていく営みとして記述されることになる⁴⁾。こうした観点と相関して、従来の精神と物質との対立的二元論はある意味で無造作に調停されることになる。なぜなら、両者は同じ持続という存在様態に属するのであり、そして持続のさまざまな緊張の諸相は、あらゆる理論的困難の発生より以前に、実際に私たちがそれらを横断しつつ生きているという事実によって既に媒介されているのであり、かくして二元論に従来付きまどってきた諸困難は初めから生じないままに置かれるからである。いずれにせよ、この時点でベルクソンは、内在的な時間的総合としてのみならず、さまざまな緊張度において果される総合として、持続を理解するという観点を手にしていたと言ってよい。

4) ここで円錐の図式を想定しても構わない。ただし、その図式は、例えば、円錐の先端に物質があり、円錐の底面が精神である、といった具合に静的に理解されてはなるまい。それらはいずれも私の生 *vie* にとっては、自らの運動の地平——意識の諸平面——を構成する極限でしかない。「知性はそれら〔諸平面〕を分かち隔たりにそって絶えず動きながら、それらを再発見、いやむしろ絶えず新しく創造していく。この運動そのものにこそ、知性の生 *vie* は存している」(MM371)

では『創造的進化』はそうした観点を超えているだろうか。これまた雑駁な整理だが、私たちの考えでは、理論上本質的な進歩はここではなされていない。確かに、生物学を舞台にしたもろもろのテーマがそこには存在する。そして形而上学の根本問題についての再検討がおこなわれ、あるいは「神」という言葉が初めてはっきりと記されてはいる。しかし、やはりここにあるのは、これまでに獲得された持続の概念が、そのまま自然哲学においても言わば応用がきくものである、という立場の開陳であろう⁵⁾。言い換えれば、『創造的進化』の成果は、それまでの「持続の哲学」が有効である領域の拡大に尽きるのであって、持続の概念そのものが本質的な変化を蒙ったわけではないのである。「形而上学序説」は次のような観点を述べていた——緊張の弛緩の果てには、ほとんど相互外在的な諸瞬間の反復が、逆に緊張の果てには「生の永遠性」とでも言われるような非常に高い強度における統合が存在する。この両極端の間を経めぐることが形而上学である⁶⁾……そう述べたあの宣言そのままに、『創造的進化』は「宇宙的規模」⁷⁾(ジャンケレヴィッチ)で緊張と弛緩の間を経めぐって見せるわけである。そこにおいては、弛緩と同時に空間性・物質性の発生が、そして論理的・数学的秩序の発生が観察され、『創造的進化』以前はその根柢を問われないうままになっていた空間性と自然との合致が形而上学的に基礎づけられることにもなるのだが、しかしそれにしても、ここでベルクソンが用いている理論的道具立ては相変わらずそれまでの「持続の哲学」と同じものなのだ。ドゥルーズが言うように、『創造的進化』が描く世界は、「弛緩と収縮のあらゆる程度の共存、巨大な記憶力、宇宙的な円錐体」⁸⁾であり、そしてそれ以上のものではない。私たちの中に緊張があり空間性への弛緩があるのと同様に、実在一般の中には緊張と弛緩のさまざまな度合いがいわば層をなして共存しているのであり、私たちの中に習慣的麻痺や知性や本能的共感の素質が存しているのと同様に、世界を満たす生命には麻痺や知性、本能といった諸方向が存するというわけだ。

しかしそれにしても、こうして成立する哲学においては、私と私ならぬもの(例えば世界)は、非常に密接な、そしていささか安易なアナロジーのもとに理解されてしまわないだろうか? こうした哲学は、私から出発しつつも、そして「超越」を口にしながらも⁹⁾、実のところは私(たち)を全体の内に融合させてしまう思惟、厳密な意味で「内在主義 immanentisme」と規定されるような思惟で

5) 「……『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にあったのです」(M774)

6) 「……第一の場合においては、我々はいっそう散乱した持続へと歩んで行こう。その持続の脈動は我々の持続のそれよりも速く、我々にとっては単純な感覚をさらに分割し、質を量に薄めていこう。この極限には純粋な等質体、純粋な反復が存在しよう。物質性はそうしたものとして定義されるのである。もう一つの方向へと進む場合に我々が至るのは、いっそう緊張し、自らを凝縮し強化する持続であろう。その極限には永遠があろう。生の永遠性に他ならない概念的永遠ではない、生の永遠性である。[中略] この二つの極限の間を直観は動く、そしてその運動こそ形而上学そのものなのである。」(PM1419)

7) Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, PUF, 2^e éd., 1959, p.192. 「……ベルクソンの生物学は、『試論』のディレクターが自らのうちに見いだした生成を宇宙的規模で à l'échelle cosmique 我々に与えていたのである。確かに生のエランは、ショーペンハウアーの意志のような、種の守護霊、形而上学的な登場人物などではない。とはいっても、進化とはやはり大型の持続 durée de grand format なのだ……」

8) Deleuze, G., *Le bergsonisme*, PUF, 1966, p.103.

9) 註6に引用した部分の直前——「いずれの場合においても、我々は我々自身を超越していく」(PM1419)

あるに留まるのではないか？性急な言い方にはなるが、こうした側面においてのみ捉えられるならば、私たちにとってベルクソン哲学はそれほど魅力的なものには見えない。ともかく、考察を続けるべきだ。もう少し具体的に、以上のような「持続の哲学」において、自我や社会性、言語といった形象がいかに関与されるかを見ていくことにしよう。

変化の連続性としての私 その個性性

まず人格 *personnalité* だが、一方でそれは内的には、「変化の連続性」として理解される¹⁰⁾。人格は空虚な形式的統一でもないし、諸印象の純粋な多数性でもない。変化の連続性は、そうした一と多の古典的対立を逃れる独特の自己統一であったわけだ。これは『試論』以来の既得事項と言える。

しかしまた他方、その個性性をいわば外的に理解することもできる。私は人間という種の一員として一人きりではなく同類の他者を持つ。なぜそうした「他人」が私には存在するのか。なぜ私はその中で一つの個体であるのか。ベルクソンの解答はいささか古典的なものであった。もちろん生命にはもともと多か一か決しがたい特徴があるにしても、さしあたり私たちの世界においてはその生は物質という抵抗を与えられており、この物質が生命を判明な諸傾向に分化させ、そして同時に種の中で諸個体を分裂させたのである、というわけである。ベルクソンは、別の世界では生命が抵抗に遭うことなく、そして判明な個性性において展開することなく、茫漠とした一体性の内で進化もできたであろう

10) この見解は、『創造的進化』以降の諸講演の変わらぬ特種的なテーマをなしている。1911年の Oxford 講演——「ここにあるのはただ、我々の内的生の連続的メロディー、私たちの存在の最初から最後まで不可分なまま続いてきたし続いていくであろうメロディーです。私たちの人格とはまさにこれなのです。／真の持続をなすものは、まさにこうした変化の不可分な連続性であります……」(PM1384)

1910・11年の講義要旨——「現実不可分であるところの、ある種の流れる連続性」(M845・846)

1914年の Gifford 講義——「人格とは、吟味する目に現れてくるありのままを言えば、今見てきましたように、変化の連続性のことなのです」(M1063)——「真実のところを言えば、ある任意の種の心理的生はただ一挙に構成されるしかないのですし、それゆえに最初から一つの完全な全体をなすものなのです。しかし進化の最初から、内的生の連続性が探し求められていたように思われます。そして心理上の進化の段階の一つ一つは、その連続性を獲得しようとする努力、常に挫折しながらも次第に強度を増していく一定の努力に対応しているのです」(M1070)

1916年の Madrid 講演——「私たちの人格を、意識はまったく別様に把握します。それは運動の連続性、変化の連続性なのです」(M1220)

11) そうした視点が強調されるのは、特に生物学＝生命論的な文脈においてである。「したがって、流れは人間の諸世代を貫いて進み、個人 *individus* へと細分される。この細分はその流れの中に漠然と描かれてはいたものではあるが、物質なしには際だつことのなかっただろうものなのである。したがって絶え間なく諸々の〔個体的な〕魂が創造されているわけだが、それらはある意味ではあらかじめ存在していたものでもある。そうした諸々の魂とは、生の大河が人間の身体を横切って流れつつ小川に分かたれていく、それらの小川に他ならないのだ」(EC723)

「このように、物質は生の初源的なエランの中に分れたれないまま含まれていた諸傾向を区別し、分離し、分解して諸個体へと、そして最後には諸人格となしたのです」(ES831)

「こうした諸世界の一つひとつにおいては、生のエランと物質とは創造の相補的な二側面であり、生命はそれが通過していく物質のゆえに判明な諸存在への細分を蒙り、みずからのうちに備えていた諸潜在力は物質（それは諸力を露わにするものだが）の持つ空間性が許容する限りにおいてのみ一体となったままでいられよう。こうした相互浸透は我々の地球上では可能ではなかった。あらゆることが示唆することだが、ここで生命と相補的なものであった物質はエランを助けるようにはほとんどなっていないのである。そのために、初源的な衝力は、最後まで分割されないままではいられないで、進化のさまざまに分岐する展開を生むことになったのである」(DS1193)

うとまで想定してみせる (cf. EC712, DS1194)。しかし私たちの世界をかたちづくる生のエランは有限であった。だから私たちは、進化のある一分枝へと縮減され、直観を二の次にしつつ知性的存在として成立し、しかも単一の個体においてではなくむしろ同類の諸個体へと分散した、そうした流れの末端にいるわけだ¹¹⁾。これを逆に考えるなら、私たちの個性性というものは、最終的には、物質にその原因を持つ一つの偶然的結果であると言える——〈個体化の原理としての物質〉。物質が生命にとって障害でもありまた刺戟でもあったということは、私たちにとっては次のことを意味する。すなわち、物質が私たちを複数性として存在させる原因なのであり、それを代償にして私たちは内的な変化の連続性を享受することができたのだ、ということ。言い換えれば、物質性のために生命は一定の弛緩を余儀なくされ、分断を蒙り、しかしそうして成立した諸個体において「人格」という連続性を保つことができたのだ、というわけだ。

とするなら、こうした構図から出てくる「私」ならびに「私たち」の存在論はいささか退屈なものとなるだろう。ここにおいては、「私」は持続の連続性として理解される。しかしそのような「私」が成立するためには、生命は途上でさまざまなものを捨て、自らを分析し、知性を核とする類を形成せざるを得なかった。しかもその類の中でも分化は不可避であり、ここから私たちの複数性が生じる。しかるに他方、生命は完全な非連続性ではないので、こうした同類の個体間にも何らかの紐帯、結び付きは残る (cf. EC714 - 716)。こうした観点からの帰結はさらに以下のように整理されよう。

私と他者との関係

私と他人との関係は、単にそれが物質的な側面における外的な知覚以上のものであるとしても、せいぜい空間性を排除した融合、同一化としてしか理解できない。それはたまたま私たちが蒙っている物質的外在性の隔たりを、ある種の共感において乗り越え、本来の生の一体性を回復するということである、というわけだ¹²⁾。そして類の内部の個体化のみならず、生命体の個体化と複数化、分断を余儀なくさせるのもまた物質という否定的契機である以上、話はなんとも単純なものになってしまいかねない。ここにあるのは、生命の疎外としての分断と、その回復としての融合、といった話でしかないだろう。

12) 「それは我々自身の直観でしかないだろうか？我々の意識と他のさまざまな意識との間の分離は、我々の身体と他の身体との間の分離ほどにはきっぱりしたものではない。というのも、はっきりした分割をなすのは空間であるから。反省を経ない共感や反感はしばしば先見の明に満ちたものだが、それらは人間たちの意識の間に相互浸透がありうることを明しているのである。心理学的な浸透現象といったものがあるわけだ。直観は我々を意識一般のうちへ導くのである」(PM1273)

「そもそも忘れてはなりません、空間こそ、はっきりした分割を作り出すものなのです。私たちの身体は空間の中で互いに外的です。そして私たちの意識も、そうした身体に結びついている限りでは、間隙によって分けられています。しかし意識が身体に密着しているのはその一部分においてに過ぎないのだとすれば、残りの部分においては相互侵食があると想定してもよいでしょう。異なった諸意識の間で、浸透現象にも似た交換が絶えず行われているのかもしれない」(ES874)

社会論・類的な「我々」のロジック

個体化が分断化である限り、そして私たちの複数性が単に単一性の崩壊の帰結であるとする限り、私たちには二つの可能性しか残されてはいない。物質性、あるいは空間性が私たちに課した空間的分断と個体化をそれとして認めて単なる外面的多数性を構成すること、さもなければ、この分断を超えて、非物質的な共感の内に一体性を回復すること。

ただ、もちろんこうした一体性は通常はなり立たない。私たちは空間的な多数性を構成しながら、各人相互の間に、もはや共感ではない一定の社会性を保持する。これは、個体化の過程の残余としてかろうじて残った要素に他ならない。私たちは完全に独立した、相互に何の紐帯も持たないような個体ではありえなかったのである。急ぎ足に言うとするれば、この社会性を構成するのは私たち各人の行動様式の沈澱したパターン、広い意味での共同的習慣といったものであろう。これは一方で『試論』が「表面的自我」として描いたものであり、他方では『二源泉』が「閉じた社会」として描いたものだ。両者は別のことを語っているわけではない。問題なのは私たちを巻き込んでいるあるスタティックな構造体であり、その同じ構造体を、構成項を中心にして見るなら個体としての「表面的自我」が際だち、項間の関係を強調するなら、社会内で規定される諸行動パターンの関係の網として見えてくるだけの話なのだ。しかし項と関係のいずれかを強調するかは、ベルクソンにとっては重要ではない。両者とも同じ一つの静的な構造体、すなわちほとんど一つの安定した有機体として記述されるような社会、「閉じた社会」の内部にあるものだから。

ところでこの「閉じた社会」という構造そのものは、その根底においては、私たちが同類かつ別個の諸個体としてなり立ったのと同じプロセスにおいて初めから用意されていたものである（そこからベルクソンの「自然的社会」という概念が出てくるわけだ）。しかるにその個体化のプロセスが、生命のエランの一定の空間化の所産であるとしたら、以上の個体化・社会化の構図は、先の「緊張と弛緩」を軸とする「持続の哲学」によって理解され得るものであった——そう言ってもよいことになる。

もちろん、あらゆる生物種の構成は生のエランの一時的停止でありながら、その種を構成する個体がことごとく「人格」のような時間的連続性を享受はできないのだから、人格として成立した私たちの個体性とその社会性とを、単にすべて「生命のエランの弛緩」の所産として十分に理解できるというわけではない。どの種においてもなり立ってくる個体のなかで、特に人間としての私たちが「人格」と呼ばれる特権的な持続の強度を保持できた条件は別にあるわけだ。それは『創造的進化』のベルクソンが列挙するように、私たちの脳の可塑性なメカニズムであり、製作的な知性であり、言語であるわけだが、しかしそうした諸特徴によって規定される「人間」という種の構成そのものは、持続の哲学のタームによって記述されるべきものであることは動かない。

知性と言語

そして実際、その知性といい言語といい、それらのありさまはやはり持続の哲学の内部で十分に記述されるものとなっている。知性について言えば、知性のさまざまな論理的機能の根底にあるのは等質的な空間の概念であるわけだが、『創造的進化』において、この空間の発生は持続の弛緩から説明され、同時に知性もそこから発生的に理解されるに至っている。

また言語も、まずは内的に言って、それはある思惟の運動や方向、あるいは「直観」なるものの物質化として、つまりは再び一種の弛緩の函数として考えられている。「直観の弛緩であるに過ぎない弁証法＝言語 la dialectique — qui n'est qu'une détente de l'intuition」(EC697) — 言語とは緊張した持続の自己疎外態なのだ¹³⁾。そしてまた言語は、その社会的な機能においても、先に述べたような空間的に分散してしまった諸個体の間で共有されるほとんど自然的な習慣、コンヴェンションとして理解される。こうした言語理解から、ベルクソンの、いやむしろ「ベルクソン主義」の、言語批判ないし反記号主義が導き出されてくること、このことに関してはそう異論はないだろう。また、こうした見解の底にあるのは、やはり持続とその緊張／弛緩の哲学であることも認められると考える。

静的宗教

それだけではない。そうした知性は、私たちの宗教のある部分までをも説明してくれよう。これが「静的宗教」論のライトモチーフであることは言うまでもない。人間は、まさに知性的存在であるがゆえに、宗教を必要とした。知性が(1)社会に対して解体の危機をもたらしうるものであり、同時に(2)個人の生きる意志を挫き得るものであるがために、その補償的機能として、静的と呼ばれる宗教が存在しなければならなかったというわけだ。しかしその発端ないし相補的項となる「知性」というものは、その発生と一般的機能において、「持続の哲学」の内部で論究済みのことがらであった。静的宗教を扱うベルクソンの論述が時に非常に演繹的であることは、ここから由来すると言ってよい。叙述の出発点である「知性」が論究済みであるからこそ、そこから簡単に上の(1)・(2)が導かれ、それと共に静的宗教の諸特徴がそれらの機能的側面から次々に説明されていくことが可能であったわけである。

以上が、私たちなりに整理してみた「持続の哲学」のアウトラインである。こうした観点から振り返れば、ベルクソン哲学は『試論』以来、二元論の再解釈においても、その言語観においても、『二源泉』の閉じた社会や静的宗教を論じる場面に至るまで、驚くべき連続性に貫かれていることが容易に見てとれるだろう。——個体的人格から生命、物質、空間性、知性、言語、社会など、さまざまな対象が論じられながらも、それらは全て同一の単純なシェーマ、つまりは持続とその緊張／弛緩という図式に帰着させられているのだ¹⁴⁾。

さて、とは言いながら、私たちはまだ『二源泉』の核心部分にまだ達しているわけではない。すな

13) 「……私はその時詩人の靈感に共感しており、一つの連続的な運動によってその靈感に付き従っていくが、この運動は靈感と同様に一つの分かれざる作用なのだ。さてそこで、私が注意を緩め、私の内で緊張していたものを弛緩させるなら、それだけで、それまで意味の中に没していた声は一つ一つ判明な形で、物質的な姿において現れてくる。そのためには私は何も加える必要はなく、むしろ何らかのものを差し引くだけでよいのだ。私がなすがままにさせるにつれて、それだけいっそう継起的な音声は個体化していく」(EC672)。

ただし、言語には、動的な習慣——ルーティン的な無意識に陥るばかりでなく、むしろ意識の維持を許すだけの可動性を有する習慣——という側面もあった(「スポーツ」としての言語 (cf. M486, EC628 - 630, EC719))。しかしそれとて、一種の〈弛緩し切らない持続〉として解釈することは可能であろう。

わち、開かれた道徳や動的宗教といった主題はまだ手つかずのままにしているわけである。

以上確認してきた持続の哲学の文脈からそうした主題を理解することは特に難しいことでもない——そう思われるかもしれない。つまりこうだ。『創造的進化』は生命のエランの实在を論じることはできたが、だがその「起源・目的」(cf. DS1194)といったものを空白のままにしておいた。ベルクソン自身、生物学の領域における限りそれ以上の探求は不可能であると認めていた (cf. DS1187)。この残された空白を埋めるのが『二源泉』であり、そのために動員されたのはもはや生物学的な領域の知見とそれに関する考察ではなく、道徳や宗教といった事象であったのだ……というわけだ。実際、『二源泉』において、道徳や宗教ないし神秘主義といった事象を、それまでの生命の哲学と連結するベルクソンの手つきは、見まがいようのないものだ。すなわち、閉じた社会とその内部での道徳、静的宗教といったものは、先に見たように、人間種の構成と同時のものとして理解された。それに対して開かれた社会とその道徳、動的宗教といった事象は、人間種に至るかの進化過程が止まることなく創造的プロセスを継続している、そうした現場として了解され、かくしてそれまでのベルクソン哲学は、延長こそされるものの、それまでの連続性を保持したままである——そう言ったとしても、それは決して間違いではあるまい。

しかし、そうした解釈はある意味ではベルクソンの言うことをあまりに単純に理解してしまっていないか。彼の結論的主張のみを取り上げて反復するだけの考察に終わっていないか。ベルクソン哲学とその展開をあまりに等質的なものにしてしまっていないか。私たちは『二源泉』と共にベルクソン哲学の中に以上とはまったく異なる観点が導入されていることを明らかにしたい。いや、そればかりか、最初からベルクソン哲学の内部には、「持続の哲学」に単純に回収されないテーマが響き続けていたということを主張したいのである。

2 「呼びかけ」の登場とベルクソン哲学の変貌

別の人格概念

実際、以上でとり上げたいいくつかのトピック、すなわち人格、社会、言語といったトピックは、『二源泉』において別の角度から新しく論じられているように思われる。「人格」について考察することから始めよう。言うまでもなく、私たちがここで考えているのは、神秘主義者などの「特権的な人格」である。もちろん「人格」の語は新しいものではない。しかし、『二源泉』が描く「人格」は、ある余剰と共に現れている。それこそ、今私たちが問題にしたい「呼びかけ」という余剰なのである。

神秘主義者から始めても構わないが、いったん凡人の水準から始めてみよう。ベルクソンが描く第二の道徳、開かれた道徳という事象において、私たちはある呼びかけを受ける。

14) いまこれ以上の詳論はできないので、ベルクソン哲学に登場する「動的図式」、あるいは「円錐」ないし「ピラミッド」の図式——つまりは緊張の諸段階の共存とその間での運動、という観点からベルクソン哲学全体を解釈し切った研究書として、Mourélos, G., *Bergson et les niveaux de réalité*, PUF, 1964. をあげておこう。彼の解釈がそれなりに一貫し成功を収めていることは、ここで私たちが確認しているベルクソン哲学の一つの主旋律の力強さを証すものと言える。

「彼ら〔聖人や偉人〕は何も要求しないし、それでいて彼らは獲得する。彼らは何かを説き勧めることすらしない。ただ存在 *exister* するだけなのだ。彼らの存在そのものが呼びかけ *appel* である。というのも、それこそ第二の道德の特質であるから。〔中略〕完全かつ完璧な道德のうちには呼びかけがある／この呼びかけの本性を完全に知るのは、道德的な偉大なる人格にじかに対面した者のみである」(DS1003)

しかし聖人や神秘主義者とと言われる者だけが呼びかけ、私たちはそれを聞くだけなのだというわけではない。

「ここでは、ひと *personne* はある人格 *personnalité* の呼びかけに応えるのであり、この人格は道德的生を啓示した者のそれ、あるいはその模倣者たちの、あるいは更にある場合には我々自身の人格でもありうる」(DS1060)

では、この呼びかけをなす我々自身とは何、あるいは誰なのか？

「もし偉大な神秘主義者の言葉、そしてその模倣者たちのいくたりかの言葉が、我々のうちの誰かの内に反響を見いだすのは、我々の内にある神秘主義者がいて、今はまだろんではいらぬものただ目覚める機会を待っているからなのではないだろうか？」(DS1060)

「神秘主義者」という語にとらわれていては事態はそれ以上明らかにならない。それ自身は空虚な語である。むしろ「神秘主義者」は、「呼びかけ」という事象との関連で初めてその意味を充填されている。それ以上の通俗的理解を持ち込んではいならない。つまりこうだ。「神秘主義者」とは、呼びかけを発する存在であると同時に、それに応え得る存在として理解されているのであり、我々は、呼びかけを聞き届ける限りにおいて、その意味でのみ、既に「神秘主義者」であると言われ得るのである。そして偉大な神秘主義者、それもベルクソンが完全なものに見做すキリスト教神秘主義者自身も、単に一方的に呼ぶだけの存在ではない。実際、彼らの神秘的経験の始まりはこう記述される。

「魂は立ち止まる、あたかも自分を呼ぶ声を耳にしたかのように」(DS1170)

我々という共同性～開かれた社会

こうして『二源泉』の「人格」は、呼びかける存在として、そしてまた呼びかけを聞きとどめ、それに応え得る存在として描かれ始めている。しかもここには、強い意味で「我々」と呼ばれるであろう、一種の共同体の成立が見られる（その内実についてはすぐあとで確認しなければならない）。例えば以下のような箇所で行われる「我々」は、単なる叙述上の一人称複数ではない。それは既に、ある呼びかけに相関する形で規定された共同体を指示するべく書きつけられた「我々」なのだ。

「彼ら〔道德的偉人たち〕の声を我々ははっきりと聞き取れない場合もあろう。しかしそれでも呼びかけは発せられたのだ。それに応える何かが我々の魂の根底にある」(DS1032)

「純粋な熱望は、純粋な責務と同じく、理想的極限ではある。しかし神秘的魂こそが文明社会を彼ら自身の運動へと引き入れた、否、今日も引き入れ続けていることは間違いない。それらがいかなる魂であったかの記憶、それらが何をなしたかの記憶は、人類の記憶の中に保たれている。この記憶は我々各人が再び生気づけうるものであり、あれこれの偉人の姿を思い起こさない場合でも、我々はそれを思い起こし得ると分かっている。偉人の姿はこうして潜在的な牽引力を

我々に及ぼしている」(DS1046)

「真の神秘主義が語るときには、ほとんどの人間 *la plupart des hommes* の内奥でそれに秘かに反響するものがある」(DS1157)

「その時、英雄たちの呼びかけが訪れるとしよう。我々は全員 *tous* がそれに従っていくわけではない。しかし従わねばならないということは皆が感じとるであろう。我々は道を知ることになったのであり、我々が辿るなら道は拡がっていく」(DS1241)

——いったいこうした描写は、これまでの持続の哲学の枠の中で了解された「人格」概念から導かれ得るものであろうか？単に持続ないし時間的統一として理解される存在が、「呼びかけ」と何の関係を持ち得るといえるのか？後者の問いは私たちものに持ち上げなければならないものだが、さしあたって、「呼びかけ」の概念を軸としつつ描かれる構図は先の持続とその緊張／弛緩といったシェーマに単純に包摂されてしまうものではないこと、このことは確認できると思う。

「人格」概念が変貌を蒙るのと相関的に、社会や、あるいはさらに言語といったものをどう理解するかも大きく変化するはずであろう。閉じた社会とは、生命のエランがもともと純粋な多でも一でもない相互浸透的な多数性であるのが、物質性の抵抗を受けて分化し、そこでさらに相対的に独立した諸項とそれらの間の諸関係とがかたち作ったところの、スタティックな構造のことであった。したがってここには、持続の哲学の観点、つまり緊張に満ちた持続を優越的な存在とする観点からするなら、一定の否定性・消極性が孕まれていたことになる。複数の諸人格という私たちのあり方は、生命一般にとっての《*modus vivendi*》として記述されるわけだ。

ところが、『二源泉』の描く人格は、それが呼びかけを発し、またその呼びかけに応えるものである限り、そうした否定性・消極的性格をいっさい持っていない。むしろここには人格という存在の端的な肯定、そして特権化がある——呼びかけを発し得るのは人格でしかなく、それに応え得るのもまた人格でしかないのだ。そうした人格たちの総称としての「ほとんどの人間」、そして「我々全員」……「人類のうちの最良のものを代表する諸人格によって、我々各人の意識 [=良心] へと発せられた呼びかけの総体 *ensemble d'appels*」(DS1046) ——こうした、「呼びかけの総体」をかたちづくる限りでの「我々」、これこそすなわち「開かれた社会」であると言ってよい。

それにしてもこの社会概念はいささか異様なものだ。先の閉じた社会は、基本的には類的な一般性を地とする多数性、つまりはある等質性に基づいた多数性として理解される。ある共通かつ一般的な本質に与かることでなり立つ共同性とも表現できよう。私たちはそこでは「父親」であったり、よき「市民」や「労働者」であったりするが、そうした自己同一化の対象は、「役割 *rôle*」(DS990)として社会が用意する「場所 *place*」であり、それら自身一般名詞であるのに加え、社会全体のあり方のもとで、他の役割と示差的な仕方で、一種パラディグマティックな規定を所有できているという意味でもまた、一般性を深く刻印されたものである。閉じた社会を構成するのは、一般名詞的イマーゴなのだ。実際、それらはイマーゴなのだ、というのもベルクソンがはっきり言うように、私たちはそれらに自己同一化を行うことで、自らの生の安定性、《*équilibre*》》を獲得できているのだから (DS 986)。ともあれベルクソンが、閉じた社会とその道徳に関して非人格性=非人称性の語を用いていたのは、そうした事情を念頭においてのことであったはずだ。閉じた社会においても、個人の人格性が

消失するわけではない。しかしその個人ないし人格と言われるものが上のように一般性を刻印されたものである限り、ここで最終的に優位となるのは非人格性＝非人称性である、というわけである。

それに厳密に対立する仕方では「開かれた社会」を理解しなければならない。それがあつた共同体であるとしても、それは諸項の等質性を地として構成される数的な多様性のようなものではないはずであろう¹⁵⁾。それを構成する項も、もはや不定冠詞つきの、一人の父親、一人の市民、つまりは類的な存在の一員、といったものではあり得ない。では、ベルクソン哲学ではおなじみの、相互浸透的な多様性がここでは問題であるのか。そうだ、と言いたくなるかもしれない。確かに微妙なところだが、しかし、そうではないと私たちは言わねばならない。相互浸透性は『試論』以来、有機的統一性として、有機体をモデルにしてきていたはずだ¹⁶⁾。ところが『二源泉』が繰り返し留保をつけながらも¹⁷⁾それでも有機体の概念を用いて記述するのは、まさに閉じた社会のほうなのだ。この点は「開かれた社会」という概念を正確に理解する上で決定的である。以上の所見に従うなら、「呼びかけの総体」として描かれる「開かれた社会」は、同類たちの集合であるのではなく、また、単なる空間性の破棄としての相互浸透、融合の多様性であるのでもない、ということになろう。すなわち、『試論』以来の、数的多数性（空間）と質的多様性（持続）の二元論の外部が、ここには登場していることになるのである¹⁸⁾。

強調しておこう。閉じた社会とその内部の道徳は、通常の意味での一般性——等質性とペアになった一般性——に基づくものであつた。しかし「開かれた社会」はそうした一般性との対立において、反対側の「極限 *limite*」(DS1003)として、理念化的に規定されたものだ。このことを忘れて、二つの社会を類似の相のもとに捉える読解は誤りである。確かに、「閉じた社会」と「開かれた社会」と

15) 「彼〔偉大な神秘主義者〕を焼き尽くす愛は、もはや単にある一人の人間が神に対して抱く愛ではなく、神が万人を愛する愛なのだ。神を通じて、神によって、彼は人類全体を神の愛で愛する。それは、万人は理性的な一つの本質に本来与つていてと論じつつ哲学者が理性の名において推奨してきた、あの兄弟愛ではない」(DS1173)——人類愛の対象である人類とは、もはや「理性」といった何らかの「本質」を共有することにおいて規定された類的存在ではない。ベルクソンにとっての「人類 *humanité*」は、単なる「理性的動物 *animal rationale*」ではない。そもそもここにおいて『創造的進化』的な類・種と個体のロジックは消滅している。ベルクソンがここで語ろうとしている共同性は、もはやある内在的本質の共有において定義されるものではないのだ。言い換えれば、「人類」といい「開かれた社会」といい、それらは表象や概念による再認的同一のエコノミーを破綻させる類のものとして構想されているのである。「家族 *famille*」や「祖国 *patrie*」と「人類」との間にベルクソンが設けた根本的差異もそこにある。

16) 《*comparable à un être vivant...*》(DI67-68), 《*une organisation intime d'éléments...*》(DI68), 《*A vrai dire, chacune d'elle (=idées) vit à la manière d'une cellule dans un organisme*》(DI89)... (強調は引用者による)

17) 「したがって、我々は常に同じ比較へと連れ戻される。それは多くの点で欠点を持つものではあるが、目下我々の関心を惹く点に関しては受け入れることのできるものである。市邦 *cité* の成員たちは、ちょうど一つの有機体中の細胞のように *comme les cellules d'un organisme* 存在しているのだ」(DS985)

18) 二つの多様性の対立に還元されない「第三の多様性」が登場する箇所はただ一回、それも講義においてである(Cours II, PUF, p.118)。しかしそれはまさに道徳論講義であり、主題もまさしく、〈持続する自我〉内部の多様性ではなく、〈持続する自我〉たちが構成する多様性である。そこに登場した「第三の多様性」とは何であるか。それは別個の独立した考察に値する問いである。

は、その表面的な記述においては時に奇妙に重なり合う。「一方〔閉じた責務の道徳〕の一般性は、一つの法が万人に受容されることに由来するが、他方〔開かれた社会の道徳〕の一般性は一つのモデルが共通して模倣されることに由来する」(DS1003)。いささか難解な一節ではある。対立点は何か？単に法を模範的人格に置き換えただけで、構造的にはほとんど同じものではないのか？結局は、そこで成立する社会は、いずれにしても何か共通なもの——法であれある模範的人格であれ——に裏づけられた、その意味で単なる類的集合体でしかないのではないか？しかも皆が知るように、ベルクソンは「開かれた社会」に関連させつつ「模倣 imitation」の語を語り、「一つの共通意志 *une volonté commune* によって生気づけられた」(DS1046) 人類について語っているのではないか。結局、ここにあるのは差異の解消、つまりは同一化でしかないのではないか？場合によっては——もちろん当時の社会背景を思えばグロテスクな解釈ではある——ベルクソンの言う「開かれた社会」とは、特権的な「指導者」によって情動的に組織された社会であると考えざるを得なくなるのではないか？

しかし「模倣」や「共通性」の語の内実に立ち入って考察するなら、以上の解釈はなり立ち得ないことがわかる。ベルクソンが「開かれた社会」の名の下に考えていた共同性は、数的な多数性、諸項の間の等質性を前提とする多数性の対極に位置していたのである。「模倣」と言っても、それは、滑稽にも成員が互いに似通った者たちになるということだろうか？そこで「共通」の何かが成員に分与されているということだろうか？そうではあり得ない。もしそうなら、そこにあるのは数的多数性でしかなかったらうから。実際、ベルクソンの叙述では、この「開かれた社会」を構成するのは、まさにすぐれて個性的である諸人格である。ここで個性的な人格というのは、もはやある類を前提とした個、あるいは他の項との差異に自らの個性を負っているような個、というのではなく、ベルクソンの表現を借りるなら「その一人一人が、唯一の個体から構成される種であるような *dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu*」(DS1203)、そうした人間を意味している。それが担うのは、例えばデュルケムが描いたような、相互の差異によって却って全体の統合をより固めるといった類の機能分業的な差異でもない。理念的に言うなら、いささか逆説的な表現になるが、「開かれた社会」がやはり一つの《*communauté*》であると呼ばれ得るにしても、それはただこの社会が、そこにおいて成員が共通の類や機能的統一を構成しないという点において共通している「共同体」、言い換えるなら、通常の意味の共同性＝共通性がもはや破綻してしまうような臨界における「共同体」であるという、そのこと以外を意味するものではない。開かれた社会には、共通の場や内部といったものは存在しない。さらに別の言い方をすれば、閉じた社会の共同性が成員の個性的差異と反比例して得られるものであるのに対して、開かれた社会においては、類を見ない諸個性の保持こそが、そのまま当の共同性の内実であるわけだ。差異という共同性。異様な「社会」概念ではある。しかし、ベルクソンが目指すのがこうした社会概念でなかったとしたら、彼がおなじみの極限化的二分法の方法をここ『二源泉』で再び用いる必然性はなかったことだろう。

「呼びかけ」としての言語

こうした「社会」の特異な構造が理解されるなら、それを構成するであろう「呼びかけ」というものの特質もまた際だってこよう。以上の確認に従うなら、それはもはや、共有される一般概念のやり

とりではあり得ないし、また、生きられた体験のテレパシー的共感 (télé-syn-pathie?) でもないと言わねばなるまい。実際、ベルクソンが語る「呼びかけ appel」やそれに対する「反響 écho」は、なんらかの分節された言語からなるわけではないし、もちろん単なる物質的な音声の問題になっているのでもない。もう一度引用しよう。「彼らは何かを説き勧めることすらしない。ただ存在 exister するだけなのだ。彼らの存在そのものが呼びかけである leur existence est un appel ……」この呼びかけは、閉じた社会のなかの結節点としての「役割」が語る父親や教師の声、究極的に言うなら社会が「委託」(DS981)して語らせている声ではない¹⁹⁾。呼びかける「人格」は、そうした社会的なイメージではなく、そしてそれゆえにその「人格」がその存在において既に発している声は、一般性のエレメント、諸概念の体系、閉じた社会の共有物としての言語とは無縁なままである。

それはもはや言語ではない、と言われるだろうか。あるいは、実際には道徳上の偉人は必ず普通の意味で何か「について」語り、あるいは「善」や「愛」といった「一般概念」をちりばめた道徳学説までも語ったはずだ、と言われようか。しかしその場合でも、重要なのはその語りの知的内容ではないということ、ベルクソンは道徳論上の「知性主義」を批判することで、幾度となく強調していたのではなかったか。むしろ彼が着目していたのは、「アクセント accent」(DS1026, 1039, M370-371, M1510)、「語調 ton」(DS1039)——ストア派の哲学者には欠けており、イスラエルの予言者たちには備わっていた独特のアクセント、語調ではなかったか。それは語られる当の内容であるよりも、語り方そのものだ。言われたこと、言及対象であるよりも、そもそも誰かに向けて言うことであり、私に向けて何かが言われているということ、そのものだ。あるいは誤解を恐れず言えば、セマンティックにではなく、プラグマティックに属するものだ。「呼びかけ」とは少なくとも言語の側面である、そればかりか、言語が社会的な（もちろんその「社会」は以上に見た逆説的な社会であるわけだが）ものである限りでその本質を構成するものである、と私たちは言ってみたいのである。

それにしても、この「呼びかけ」という言語は、それが直観の空間化でもなく、あれこれの内容の伝達でもないのだとしたら、いったい何をするものなのか。この点は、以上に確認した「開かれた社会」という形象の側から理解できよう。「呼びかけの総体」の結節点となる人格は、すぐれて個性的な、独自の存在として考えられていた。そうしたあり方に私たちをいざなうところの「呼びかけ」が行うのは、もはや他との類似や差異によって規定されるのではない独自性のうちに生きるよう、私たちを方向づけ、いわば情動的に調律すること以外のことではないだろう。もちろんそうした「呼びかけ」の言語と、分節化され概念的な内容をもった記号体系としての言語とがどういう関係に立つのかはさらに問われるべきだ。ここではベルクソン哲学の内部で用意できる限りで、次のような可能性を示唆するに留めよう。通常の意味の言語も、私たちの能動的な関与がなければただの物質的所与に留ま

19) もちろん個々の場合の「声」の身元証明をめぐる問題は、それだけで一つのポリティック——〈誰が何の名のもとに何を語っているのか〉をめぐる闘争の理論——を要求するものであろう。もしこの問題に正面から取り組むなら、ベルクソンは「声」の還元不可能な複数性という可能性に直面したはずである。彼は諸々の「声」を、キリスト教的神秘主義者が聞きとげた声に一元化ないし収斂させているが、その所作の暴力性はそれとして指摘されねばなるまい。またこの「声」をめぐるもう一つの問題については、末尾の補注、その最後の部分を参照していただきたい。

り、沈黙したままであろう。ベルクソンにとっては、いわゆる言語の理解は、その分節の身体的理解に始まりつつも、それに加えて能動的な、私たちの側での新たな再構成の努力を要求するものだった。「呼びかけ」という言語は、そうした努力の開始において、その努力を促し、かくして私たちを概念的内容の理解へと至らしめるものなのではないか？実際、いかなる言語もおのれの内に「理解せよ」というメタメッセージを含んでいるのではないか？ベルクソンは『二源泉』で、〈関心を惹く問題〉とは〈ある情動に裏づけられた表象〉であると言っていた (DS1013)。この意味では、私たちがある所与をそもそも解釈し理解し解決すべきものとして受け取ることができるのは、先行的にある情動によって私たちがある態度(「知的音調 ton intellectuel」) (ES945) をとる場合のみに限られると言える。「呼びかけ」の言語とは、もう一つ先行的な段階において、そうした情動へとまず私たちを置き直すところのものなのではないか。そうして初めて、単なる物質的な所与であったものの背後に、私たちは意味なるものを別個に求め始める——かくして物が記号になる——のではないか？そして記号とその体系としての言語なるものが存在し始めるのではないか？だとするなら、何かを概念的に記述する分節言語がそうしたものとして成立しているのも、「呼びかけ」の言語に先立たれつつのことでないのか、と考える可能性が生まれよう。

ベルクソン哲学における「呼びかけ」の伏在

以上見てきたような「呼びかけ」は、ある意味では、『試論』以来のベルクソンの著作の中に常に含まれていたのではないだろうか。もちろん、そこで呼びかけを担っていたのは神秘主義者ではなかった。それはもっぱら、芸術家に割り当てられた務めであった。例えば『笑い』における次のような一節——話題となっているのは、喜劇ならぬ芸術としてのドラマが私たちに及ぼす効果である——「ある一つの呼びかけ appel が我々の内へ、限りなく古い隔世遺伝的な記憶に向かって発されたかのようである。その記憶はあまりに深く、日常の生に対して異質〔疎遠〕であり、この生のほうがむしろ、新しく学ばれるべき何か非現実的で月並みなものにしばし思われてくるほどののだ」(R464)。「日常の生」と言われるものは、「表面的自我」ないし「閉じた社会」が位置する水準と見なしても大過あるまい。それに対して、さまざまな芸術は、そうした水準が隠蔽し忘却させている実在に目を向けるように促すものとして登場する。特に演劇というジャンルにおいてベルクソンが指摘する「呼びかけ」は、以上で私たちが見てきた、『二源泉』における「呼びかけ」とあい通じるところが少なくなく、また逆に『二源泉』の「呼びかけ」の内実を明晰にしてくれるものですらある(事実、『二源泉』でも演劇は音楽と並んで特権的例の一つであり続けている (cf. DS1014))。

『笑い』に登場する「呼びかけ」は、「他人について語られたこと ce qu'on nous a raconté d'autrui」を伝達する言葉ではない。それはむしろそれが我々に、自身について何かをかいま見させる faire entrevoir ということにおいて効果を有するものである。言い換えれば、この「呼びかけ」の本質は、ある内容の伝達であるよりは、受け取り手におけるある種の自己還帰を促す、そうしたパフォーマンス的な側面に見いだされるわけだ。「確かに、芸術家が見たものを、我々が目にすることは、少なくともまったく同様に目にすることは、ないであろう。しかしともかく芸術家がそれを見たのであれば、彼がそれを見るためにベールを遠ざけたその努力は我々の模倣 imitation を要求してこよう。彼の

作品は、我々にとって教えとなる一つの範例 *exemple* なのである」（R465）。——「模倣」や「範例」といった『二源泉』のキーワードが用意されているばかりか、それらの背後にある重要な観点が既に現れている一節だと言えよう。すなわち、ここでの芸術家の「呼びかけ」はあれこれの内容の概念的伝達といったものではない。それは私たちの側で、私たち各人の仕方で、ある努力を行えという（cf. R462, 465）、そうした呼びかけなのである。しかも、ベルクソンによればそうした呼びかけを発するに足る芸術というものは、極めて個人的なことから（*l'individuel*, R464）を描き対象としていなければならない。それでいて、いやむしろそうであってこそ、「呼びかけ」は「呼びかけ」であることができるのだ²⁰⁾。こうした事態は、「呼びかけ」が何らかの内容の伝達であるとしたらおよそ理解できないことだろう。「呼びかけ」が求めるのは、「我々が自分自身について同じ努力を試みる」（R462）こと、「我々なりに真摯にものを見るべく」「自らに対して」（R465）努力を行うことなのだ。しかるに、その努力が目指すのは、まさに『試論』的な意味における自由、自己への還帰、自らに即して存在するということ以外の何だろうか？

実際、『試論』でも既に、小説家という形象が登場していた。私たちが注目したいのは、第一章の芸術家ではなく、むしろ第二章に登場した小説家である。「彼によって勇気づけられ *Encouragé*、我々は、意識と我々との間に自ら置いてしまったベールをしばし取り除いたのである。彼は、我々を、我々の眼前に置き直したのであった」（DI89）。——ここでも小説家は私たち自身のことがらを描写の対象とするわけではない。そうではなく、彼は空間化された「日常の生」の論理では理解できない「矛盾」を言語表現に折り交ぜることで、結果的に私たちを「反省へといざなう *inviter à la réflexion*」（DI88）のだ。やはりここでも小説家の「いざない」は、言語の叙述するあれこれの内容ではなく、彼の表現の受け取り手である私たち自身のあり方そのものへの関与なのであり、そのことによって一つの「呼びかけ」として理解できるものなのである。そしてここで言われている「ベールの除去」、「我々自身の、我々の眼前への置き直し」といった事態は、『試論』の文脈において、持続する私の本来的自由の回復でなくて何だろうか？

このように見てくると、次のような構図が浮かびあがってくる。——「持続の哲学」は確かにベルクソン哲学の重要な、そればかりか本質的な成素である。しかし、「私」が変化の連続性であり、連続性を保持できるだけの強度を保持した持続として存在し、自己創造を遂げることができるというこの事態、それはベルクソンにおいては、それ以上溯行できないような究極的な事態ではなかった。この「私」が存在するその根拠として、ある種の「呼びかけ」がベルクソン哲学の中には常に目立たぬ形で存在していた——こうした構図である。

言い換えるなら、持続する「私」の自由、自己創造は、それに先行する水準によって初めて呼び求められ、存在するに至ったものであって、決して「自己原因」といったものではあり得なかったのだ。

20) こうした逆説的事態へのベルクソンの着目は、彼のエコール・ノルマル時代の作文にすら既に現れているものであり、その意味で彼の思惟の変わらぬテーマの一つであると言えることができる。Cf. Guitton, J., *La vocation de Bergson*, Gallimard, 1960, pp. 239 - 241.

いや、むしろこう言うべきだろう。確かに「私」は、自らに即し、ごく個人的で深い生を極めて高い強度において生きることができる。そしてその時、「私」は表面的な自我やその他の外在的な要素などに左右されることのない、「自足した」生を享受するといえるのかもしれない。ところがそうした自由は、ある外部から呼び求められ、可能にされたものである。もちろんその呼び求めは、「私」の自己準拠性を損なうものではなく、むしろその性格を強めるものですらある。こうした独特の事態の記述を、私たちは以下でもう少し試みることになるろう。

呼びかけ、呼びかけられるものとしての人格、呼びかけの総体としての社会、一般概念やその伝達である以前にまず呼びかけとして理解される言語。私たちが「呼びかけ」の語に注目してみたのは、このように、この語を取り巻くかたちで、ベルクソン哲学の内部にそれまでとはいささか異質な諸要素が現れている、あるいは大きな転換が演じられている、と思われたからに他ならない。それだけではない。以上に加えてもう一つ設定すべきトピックが残されている。「呼びかけ」の主題に関連する形で、さらに「存在」概念までもが、ある変貌を蒙っているのではないだろうか？

存在論の転回 被造性

『創造的進化』の冒頭は一つの存在論を構成していた。「最も確実でよく知られた」我々自身の存在、「この特権的な場合において、『存在する *exister*』という語の精確な意味は何だろうか」(EC495)。そして解答——「我々が見いだしたのは、意識的な存在にとっては、存在するとは変化することであり、変化するとは成熟すること、成熟するとは限りなく自らを創造していくこと *se créer indéfiniment soi-même*、このことであった」(EC500)。そして更なる問い、「存在一般についても同様に言えるだろうか？」もちろん答は然りであった。その持続の仕方は異なるとはいえ、やはり「宇宙は持続する」のだから。「自らを創造すること *se créer*」——単純でありながら意味するところの少なくない表現である。ここでは、問題なのは能動的に創造することであり、しかも同時にその対象は再帰代名詞で表されるような自己であり、そしてこうした創造性（もちろん物質性はいわば「反創造 (*se défaire*)」となるわけだが、それとて「創造」から、その不在ないし中断として了解される概念である）が存在の意味である、という点を指摘しておこう。

ところが、『二源泉』は別の存在論を口にするようになる。もちろん話は微妙だ。『二源泉』、特に第三章は、ベルクソンの哲学者としての声とキリスト教神秘主義者の語りとが時に分ち難い仕方で織り成されているテキストであるから。そうした留保をした上で、次のような一節が私たちの注意を惹かずにはいない——「創造的エネルギーは愛として定義されるのであるから、愛した愛されると定められた諸存在が存在へと呼び招かれた *appelés à l'existence* ののである。そうした諸存在は、このエネルギーに他ならないところの神とは別個 *distincts* のものであるが故に、宇宙の内にしか生じ得なかった。そしてそれこそ宇宙が生じた理由なのだ」(DS1194)。ここには、私たちの存在を、「創造されたもの (*creatum*)」として規定する観点がはっきりと述べられている。そして「創造」は「愛」というタームにおいて考えられている²¹⁾。もちろんこうした言表自身はユダヤ・キリスト教の伝統においては自明のものであるわけだが、それがベルクソン哲学の中に侵入することによって生じる変動は、小さなものではない。先に「自己創造」として規定された「存在」は、今やもう一つ手前の段階

において〈呼び招かれつつ創造された存在〉として再規定されようとしているのだ。能動的な《se créer》に先立つ被造性、すなわち、根源的な受動性。それはもはや私という既定の一存在者の偶然の変様に回収される受動性ではなく、そもそもの私の存在そのものに刻印されている受動性であり、私が自己の能動的自由を享受しているまさにその時にも相変わらず貫かれているであろう（そして日常の生におけるあれこれの受動的体験とは位相を異にするために、ほとんどそれとしては感じられることのない）受動性だ。そしてあの「自己創造」の《se》に記された自己への準拠は、ここに至って創造者としての神への準拠に替わられている。しかもその際に用いられているのは、「存在へと呼ばれる」という、これまた「呼びかけ」という表現であった。この小さな語に賭けられているものの大きさは、以上の考察においても再び確認されるわけだ。

また、こうして神に関して範例的に記述された「呼びかけ」は、まさに私たちの間での「呼びかけ」の諸特質をも再確認させるものだ。神は愛によって創造するが、それは神自らとは「別個」の存在の創造でなければならなかった。神によって「存在へと呼び招かれ」ることで、被造物は初めて自分に固有の存在を得ることとなる。言い換えれば、ベルクソンにとって愛とは単純な合一や同一化としてではなく、〈存在させること〉として理解されているのである——そして呼びかけもまた。

この特異性は、愛を合致ないし同一化への傾向として理解する伝統との比較によって判明にすることができる。例えばデカルト——彼は『情念論』において「愛」を次のように定義していた。「愛とは、精気の運動によって生じさせられる魂の情動であって、精神にふさわしいと思われる対象に、意志によって、結合することを促すものである」（§79）。この場合、「意志によって」というのは、「ただ今から既に、自らが愛するものと自分は結合しているのだと考えるところの同意」（§80）を意味する。こうして、自らがその一部であると考えられ、また愛される対象を他の部分となす一つの全体 un tout が想像的に、現在性の相の下で、形成される。デカルトの「愛」は、それが知的だろうが心身合一的だろうが、いずれにしても全体形成的なのだ。アルキエが言うように、「もはや問題なのは私の自我ではなく、愛される対象と私とが形成する全体なのである」²²⁾というわけである。

しかしベルクソンが語る「愛」はその種の愛とはまったく異なるものだ。まず第一に、ベルクソンの言う「愛」は、それが向かう対象によって初めて具体的に可能になるものではない。「この〔開かれた〕魂の形相 forme は、その内容には依存しない。〔中略〕たとえ地上に他の生命がいなかったとしても、この愛 charité はそれを抱く者のうちに存在し続けるだろう」（DS1007）。こうした奇妙な仮定が言おうとしているのは、この愛が没世界的な、世界外的な、さらには自閉的なものであるということではない。ベルクソンの言う「愛」が、既存の存在者を前提として、それとの合一の傾向として初めて「愛」として記述されるに至るようなものでは本来ないということが重要なのだ。ベルクソンの語る「愛」は、まず対象的な仕方であえられた存在者に対して向けられる二次的な態度といった

21) 「神がどうして我々を必要としよう、もしそれが我々を愛するためでなかったとしたら？ 神秘家の経験に拠ろうとする哲学者の結論はこのようなものとなろう。創造 Création は、創造者たちを創造し、神自らの愛に値する諸存在 êtres dignes de son amour に囲まれようとする神の御業として現れてこよう」（DS1192）

22) FA 版デカルト著作集 3、p. 1014 における註。

ものではない。表象の優位に基づくそうした順序関係はここではなり立たない。したがって第二に、おのれの対象の現前に先立つこうした「愛」は、創造的な情動として記述されることになる。つまり、この「愛」とは同一化や融合であるよりもまず、「存在しなかったものに存在を与える donner l'être à ce qui n'était pas」(PM1293) ような発明ないし創造の営みであるということだ。実際、そうでなければ、『二源泉』において愛と創造という二つの概念が結びつけられることはあり得なかった（そして élan vital と élan d'amour との連関も外的なままであったことだろう）。創造が存在の贈与であるからこそ、それはまた「愛」としても記述され得たのだ。そして繰り返せば、この「愛」は同一化を、したがってある意味で偽装された自己愛を、つまりは被造物の自己性の剝奪、そのひそかな我有化を、意味するものではない。創造としての「愛」とは、その最も充実した相において、自らの他者を存在させ、存在するがままにしておくこと以外の何ものでもない²³⁾。ベルクソンの表現で言うなら、それは「創造への衝迫＝要求 exigence de création」であり、彼はそれを『創造的進化』では élan vital の記述のために用い、『二源泉』では「愛」と名づけ直したわけである。

とすれば、この「愛」と「呼びかけ」とはその内容においてきわめて接近することになる。というのも、「呼びかけ」において私たちが確認したのは、それが「私」の自由を傷つけることなく、むしろそれを求め、回復させるという事態であったからだ。すなわち、ここにあるのは、その結果が原因に還元されるような因果関係ではなく、結果がそのまま自らの独立性を、すなわち自由を、享受できるような関係なのである。こうした関係によってのみ、逆説的にも、私たちは自己原因ではないにも関わらず、人格という個体であり、したがって自由を享受できる存在であり得るというわけである。

暫定的結論～開かれる問い

こうして私たちは、「呼びかけ」のテーマと共に、人格や社会性、言語のみならず、神や存在概念にまで関わる一連の変動を目にすることになった。既に私たちはさまざまな大きな問題に出会っている。最後に、結論に代える形で、以上の考察から開かれてくる問いの領域をごく簡単に展望しておきたい。もしもこうした問いがいまや正当な、正面から論じられるに値するものとして感じられたとすれば、私たちの意図は十二分に達成されたのだ。

23) こうした構図のベルクソン哲学におけるあからさまな登場の時点は、「意識と生」のうちに置かれるべきだろう。「卓越した意味での創造者とは、その行為がそれ自身強度にみちたものであるゆえに他人たちの行為を強度にみちたものにする intensifier ことのできる者、その行為が高邁であるゆえに他者の高邁の竈に火をともしことのできる者であるでしょう」(ES834) —それがすなわち「道徳家 moraliste」の定義をなす。道徳家の行為とは、他者においてその生をより高い強度へと赴かせるもの、つまりは他者をその自由の中に置きとどめようとするもの、その意味で「高邁 générosité」として記述されるものであり、またそうした所作こそがそもそもベルクソンの「道徳」の本義であると言うべきである（それ以外の通俗的理解を持ち込むことは、徒らに解釈を迷わせることである）。こうした構図が、本論で扱っている「呼びかけ」と容易に接続されることは言うまでもない。

ベルクソン哲学における他者論の再構築

私たちは、一般に「呼びかけ」というテーマがすぐれて他者論を構成するものであることの確認から始めた。以上の考察が示していることの一つは、ベルクソン哲学においても一定の他者論が語られるであろうということだ。そしてそれは単なる身体的空間的差異や共感による合一といったタームにおいて語られるたぐいの疑似他者論ではもはやないだろう。また、私と他者とが単に相互否定ないし「相克」の相において記述されるような、そうした他者論でないことも明らかだ。ここに開かれる他者論は、否定を経由しないという点で極めて困難でありながらも、それだけに興味深い理論であることだろう。また、そこにおいては同時に「私」——特に呼びかけつつ呼びかけられる者——という主体概念もさらに規定されねばならないだろう（注意すべきだが、現代の一群の思想家において「呼びかけ」は私たちの有限性の問題と結びつけて考えられることが少なくないのに対して、ベルクソンはもう少し別のことを考えていたように思われる）。さらに付け加えるなら、それは同時にベルクソンの宗教論の根本的な特質——罪という否定的要素の不在——と共に論じられなければならないものでもあるはずだ。

ベルクソン哲学の根本主題の見直し

私たちは「持続の哲学」と「呼びかけの主題系」とを、便宜的にはあれ、ある程度継時的な変化の下に描いてきた。しかし考察の途中で既に気づかれたように、「呼びかけ」のテーマはベルクソン哲学の早い時期から聞こえているものでもあり、その限りで、そこにあるのが『二源泉』に至って現れた変化・転回であるなどとはもはや言えないだろう。とすると、もう一度、今度はベルクソン哲学の全体にわたって、以上の二つの思惟、すなわち「持続の哲学」と「呼びかけの主題系」とが、いかに条件づけ合っているのかという点について考察を行うことが課題となって現れてこよう。『二源泉』で際だってくる「呼びかけ」のテーマは、ベルクソン哲学の最終局面におけるあらずもがなの付け足しであるのだろうか？ 私たちは逆に、この「呼びかけ」の主題が「持続の哲学」の支えとなっているという可能性をあえて強調してみたつもりだが、まだ考察はその入口に立っているだけに過ぎない。

付言すれば、こうした考察においては、ベルクソンの芸術観がもう一度検討されるべきであろう。ベルクソンが『創造的進化』以後、テーマとして道徳や宗教を選ぶか、芸術を選ぶか、長い間躊躇したことはよく知られているが、そもそもなぜ彼においてそうした選択肢が設定され、そして芸術ではなく道徳と宗教が選ばれたのかについては、理論的な説明がまだ十分になされているとは言い難い。それを明らかにするためには、ベルクソンが芸術をどういった角度から捉えていたのかという問いに答えねばならない。その途中で、例えばラヴェッソンの形而上学とベルクソン哲学との本質的な差異もまた明かされることになるだろう。『二源泉』の主題が芸術であるよりは道徳と宗教であったということはつまり、ベルクソンにとっては、確かに芸術は形而上学への通路の一つではあり得たにしても、道徳や宗教に対しては二次的な位置をしか占め得なかったということである。実際、それが「創造」であることにおいて、芸術は、すぐれて『創造的進化』の示すような形而上学のオルガノンであり得たはずである（ラヴェッソンにおいてそうであったように）。にも関わらず、ベルクソンの最後の主

著は芸術論ではなかった。なぜか²⁴⁾。この問いに答えるためには、一方ではベルクソン哲学の根本的な関心を確かめることが、他方ではベルクソンにとって芸術はどういった本質において捉えられていたかを知ることが、それぞれ必要となろう。そこではまた、ベルクソンがギリシャ的な観照美から形而上学に至る道を最終的に放棄した理由、あるいはむしろヘレニズムが用意する形而上学にベルクソンが満足できなかった理由、さらには新プラトン主義からヘブライズムに彼の視点が移動していった理由についても論究されねばならなくなるはずである。

思想史におけるベルクソン哲学の位置づけ

上に続く形で、最後に次の問題を指摘しておこう。ベルクソン哲学のヘブライ性、という問題である。

例えばグイエが言うことだが、西洋思想は大きく二つの流れにおいて——いささか図式的に過ぎるところもあるが——理解することができる。すなわち、ヘレニズムないしギリシャ哲学と、ヘブライズムないしユダヤ思想である。前者はスタティックな秩序の哲学であり、単にその秩序に関連してのみ神を考える思惟、後者は歴史と出来事のダイナミズムを先行させる思惟、秩序よりむしろ世界の存在そのものに関連して神を考える思想である²⁵⁾。

ベルクソン解釈の歴史を見れば、そうした構図の内にベルクソン哲学を位置づけようとする試みは一つではない。そして以上の空間のどこにベルクソンを置くかもさまざまであろう。私たちはここでそうした一覧表を作って見せようとは思わない。今のところは、ベルクソンの「ヘブライズム」に関して存在する次の二つの着眼のみを思い起こしておきたい。

一つはベルクソン自身の次の文章と、それに関連するグイエの解釈である。「しかしながら、我々の精神がいまだにヘレニズムに浸されているまさにそのために、我々はヘレニズムの哲学を研究しないで済ますことができないのである。それは、ひとがギリシャ人風に哲学することに甘んじるときにも既に必要不可欠なことであるが、別の仕方であつて autrement 哲学しようとするときにはいっそう必要なことなのだ」(M757)。ヘレニズムとは「別の仕方であつて」哲学すること——グイエはこうした表現を手がかりにしつつおおむね次のように論を展開した。すなわち、ヘレニズムとはスタティックな存在理解、時間や生成を《moins-être》として理解する思惟であつて、それに対して時間や生成から存在を理解するベルクソン哲学は、そのことによって既にヘレニズムから距離を置き、そしてそれと同時に一定の度合いにおいてヘブライズムに接近している、というわけだ。

24) 澤瀉久敬もかつてその問いを立てていた(『世界の名著53 ベルクソン』中央公論社、1969)が、彼の解答は、〈ベルクソンには芸術論を著す用意はあつたが、一冊の著作のためにも徹底的な準備を行う哲学者であるがゆえに、彼には十分な時間がなかつた〉というものである。そうかもしれない。だが私たちはそうした個人史的な考察で満足してはならない。私たちが求めるべきは、より理論的なレベルでの考察であろう。

25) Gouhier, H., *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989. 彼の結論は、結局ベルクソン哲学をそれら二つの中間に宙づりにする、ある意味で穩健なものとなっている。ベルクソンは「創造」というヘブライ起源の観念に寄り添うが、しかしそれは神の創造であるよりは、被造物のうちにはいわば世俗化された形で捉えられた創造であつて、その意味で神の超絶的絶対性の思想ではない、というわけだ。

もう一つは、ベルクソン哲学とヘブライズムとの親近性を早くから指摘していたジャンケレヴィッチの着眼である。彼はその「ベルクソンとユダヤ教」において、一見逆説的なものに思われるこの親近性を非常に明晰な形で示してくれている。簡単に整理すれば、この親近性は次の三点において要約される。(1)死や悪に対するオプティミスム。(2)彼岸を前提としない世界内的エティック。行為の重要性。(3)時間ないし未来へのポジティブな関係、未来への希望と信頼。——これらはさらに次の一点に集約されるはずだ。すなわち、生成界としての世界を、不動のアイデア界といったものに照らして消極的否定的に理解するのではない、という「持続の哲学」としてのベルクソン哲学の根本的なスタンスへと。この観点のもとで初めて、私たちの生はそれ自身が充溢した存在を具えたものとされ、世界内的な行為と倫理は二次的なものではなくなるのである。こうした結論においては、先のグイエの見解とジャンケレヴィッチとの見解は非常に近いものとなっていることは明らかだ。

さて、そうすると、ベルクソン哲学にヘブライ性というものがあるとしたら、それはその「持続の哲学」という性格のうちに直ちに書き込まれたものである、ということになるのだろうか？こうした大きな主題について、グイエはともかくも、ジャンケレヴィッチほどの人に異議を申し立てるのはいささかむこう見ずな話ではあろう。しかし私たちとしてはこう問うてみたいのだ。ベルクソン哲学のヘブライ性というものがあるとしたら、それはその「持続の哲学」という側面とはむしろ別のところに見いだされるものなのではないだろうか？と。もちろんベルクソンのなかに、ヘブライ的な法と裁き、そして契約の概念などを見いだそうとしても無駄なことだ。そして、ユダヤ教における言語の重要性（例えば語の屈折や語幹の共通性がそのままある実在の象徴であるといった思惟）をそのままベルクソンが受け継いでいるとも到底思われない。しかし、以上に確認された「呼びかけ」、そして呼びかけにおける人格的存在の臨在という主題は、見まがうことなくヘブライズム起源のものではないか？また、私たちをアリストテレス風に自然の中で animal rationale として位置づけるのではなく、呼びかけまた呼びかけられるものとして規定することは、これもまたすぐれて声の思想であるヘブライズムの系譜に属する所作ではないだろうか？そして、単なる整合的言説に回収されない、呼びかけの次元において捉えられた言語については？——いずれもここで即興で論じることはできない、大きな問題である。ただ、そうした観点から私たちなりに新たな《Bergson et le Judaïsme》を論じる一定の可能性が許されていること、このことは確かだと思われる。

補註

発表後の質疑応答などでいくつかの質問を受けた。ここでその概要を補足と共に記し、改めて質問者の方々に感謝したいと思う。質問の趣旨はもっぱら私の記憶に基づくので、御名前は記さない。

——その「呼びかけ」は誰もが聞き得るものなのか。

たぶん。ベルクソンのオプティミスムの一つの意味はそれではないか。もちろん、呼びかけの下に区画される「我々」が誰であるのか（そもそもそういった仕方で、つまり「我々」の外延的規定を求める形で、問題を立てることが適切なのか？）は大きな問題だが。

——聞いているとレヴィナスとか「顔」といったものが連想される。実際レヴィナスは折に触れてベルクソンを評価して見せている。両者の類縁性についてはどうか。例えば、ベルクソンにディアクロニーはあるのか。

ベルクソンの持続はやはり「全体化する時間」の性格を持つだろう。確かに彼は、現在＝イメージとは本性上異なるものとして「純粹記憶」を考えてはいる。しかしベルクソンは本質的な想起不可能性といったことがらを語りはしないだろう。その限りで、現在にならない絶対的過去といったエレメントはベルクソンの中には見いだしがたいと思う。いずれにしてもベルクソンの呼びかけがレヴィナスのそれほど徹底してないことは事実だ。一方向性は弱い。私すら呼びかけをなし得るということは、私は呼びかけに遅れる一方ではないということだから。そのことと、絶対的隔時性の不在と、そしてベルクソンにおいて「呼びかけ」が単に「私への無限の帰責」にのみ働かないことは、相関的だろう。

——最後の方で述べられたこと、つまりベルクソンにおいては「呼びかけ」の問題系がすぐさま私の有限性のテーマに接合しない、というのはどういうことなのか。どういう見通しがあるのか。

正直、まだよくわかっていない。問題のルーツはハイデガーの良心分析にあるわけだが、非常に粗雑に言えば、彼は「良心」現象の可能性の条件として、私の有責存在～有限性～死への存在であること、を溯行的に列挙する。しかしベルクソンは（少なくともジャンケレヴィッチによれば）死をそうした最終的な審級にしない。ベルクソンにとって、呼びかけを聞きとどけることにおいて、私が死すべき存在であるということ、私が有限存在であることは、条件とはなっていないのだ。このことの意味はまた考えてみなければならない。

——1で描き出された「持続の哲学」は「つまらない」ものとして切り捨てねばならないのか。

もちろん、持続概念そのものの掘り下げによって、『呼びかけ』を経由せずにベルクソン哲学を安易な全体性の哲学から解放する道はある（ドゥルーズだ。半分冗談にはなるが、「ベルクソンの二重狂乱 double frénésie 化としてのドゥルーズとレヴィナス」といった視点もあるいは可能かもしれない）。しかしベルクソンのテキストに即してその後には出口を探すなら、その出口は「呼びかけ」に向かって開いている、ということだ。もし「持続の哲学」が、私が1で叙述したようなものでしかないのなら、それには大した意味はないと思うことに関しては、考えは変わらないと思う。

——ベルクソンの他者論というが、彼の哲学の中に「この私ではない私」といったものを出発点とする考察など存在するのだろうか。

普通に読むなら、ベルクソン哲学の中にいわゆる「他者論」は見出しがたいかもしれない。他者論がその名に値するものとして立てられるためには、自己の側がそもそも極めて強い主観性概念において捉えられなければならない（「超越論的主観性」といった仕方だ）。しかるに、ベルクソン哲学は比較的素朴な自然哲学であるように見える、すなわちすべては自然のうちに含まれ、そこには自他の絶対的懸隔がなり立つ余地は残されていないように見えるわけだ。しかしベルクソン哲学に別の側面があるとしたらどうか。『試論』の自我論は、それに対して他者が存在することが謎となるような、それほどまでに強い主観性概念を既に提示していなかったか。そして『二源泉』はそうした自我にとって他者がいかなる形で顕現するのかを、まさに「呼びかけ」の概念の下に論じていな

かったか。私たちは、そうした点から、ベルクソンにも一定の他者論は存在すると言ったのだ。ただし、そこで語られる「他者」は、サルトルのように「私ならぬ私」といった、その存在のうちに否定を含むもの、否定によってその存在が構成されているものとしてまず登場するのではない。ベルクソンに他者論はあるはずだ。しかし、にも関わらず、ベルクソンは「この私でない私」といったものを考察の出発点にも到達点にもしていない。それが何を意味するのかを解きほぐすのは簡単ではないが、以上の点は事実として指摘できると思う。

——「呼びかけ」の概念を強調することは、仮に反動とは言わないにしても危険なものではないか。主体化・隷属化の装置を隠蔽する、あるいは不可視のまま機能させ続けるだけのものではないのか。言うまでもなく「呼びかけ」はそれだけでは極めて危険な概念装置だ。呼ぶ声が生かして私は振り返り、立ち上がり、単独化する——「呼びかけ」などは、主体化する／主体化としてのイデオロギーの最もあからさまな発露である、というわけだ。確かに。その意味で、アルチュセールの「唯物論」的な指摘は絶えず想起されねばならない。しかし「呼びかけ」は、逆説的だがまさにその空虚さによって、いわゆる「共同体」をはみ出つつある境界——危うい境界ではあるが——としても取り上げ得ると思う。実際、ベルクソンは『二源泉』を「禁止の声」の考察から始めている。「お前はこれをしてはならない」という禁止は、『ローマ書』以来しばしば言われるように、溯行的な仕方ですべて「主体」の欲望そのものを構成する声であり、そうして構成される「主体 sujet」はその最も内的な欲望において既に隷属化 assujettir されている。だがベルクソンはそうした構図を「閉じた社会」の側に残し、その外部を語ろうとしていたのではなかったか。彼の「呼びかけ」は、いわゆる「共同体」や「国家のイデオロギー装置」の声ではない。少なくともベルクソンはそれらとは異なる種類の声を信じている。こう言ってよければ、そうした信頼こそがベルクソンの「唯心論」だったのだろう。確かに「よかれあしかれ」と付け加えたい気はするが。