



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フランス現代思想とメルロ=ポンティ : 「露呈された両義性」から「自己を語る両義性」へ
Author(s)	大小田, 重夫
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	甲第5310号
Issue Date	2001-03-23
DOI	https://doi.org/10.11501/3181937
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/51682
Type	doctoral thesis
File Information	000000399468.pdf



フランス現代思想とメルロ＝ポンティ

—「露呈された両義性」から「自己を語る両義性」へ—

大 小 田 重 夫

①

フランス現代思想とメルロ＝ポンティ

—「露呈された両義性」から「自己を語る両義性」へ—

大小田重夫

目 次

はじめに フランス・スピリチュアリズムの伝統	1
第一部 ベルクソン	
序論 露呈された両義性	5
第一章 ベルクソンにおける心身問題 —『物質と記憶』を中心に—	7
第一節 記憶の二つの形態と身体	8
第二節 習慣としての再認（自動的再認）	10
第三節 創造としての再認（注意的再認）	12
第四節 習慣と創造	14
第二章 経験論哲学とベルクソン — 因果性の概念を中心に —	18
第一節 「意志」と「因果性」—「心理学講義」から『物質と記憶』へ	19
第二節 連合理論と観念	22
第三節 因果性についての諸理論	25
第四節 因果性へのわれわれの確信の心理学的起源	27
第三章 合理主義の伝統とベルクソン — 因果性と創造 —	33
第一節 因果関係としての創造	33
第二節 因果概念の保持 —『意識の直接与件に関する試論』—	35
第三節 因果概念に代わる新たな概念の構想 —『物質と記憶』—	38
第四節 心的因果性から「創造」へ	40

第二部 メルロ＝ポンティ

序論 自己を語る両義性	44
-------------	----

第一章 メルロ＝ポンティにおける心身問題 —有限性の哲学—

第一節 想像力と記憶力	49
第二節 記憶力と志向性	50
第三節 発生的現象学	52
第四節 身体の記憶	56

第二章 サルトルとメルロ＝ポンティ

—「非措定的コギト」と「黙せるコギト」—

第一節 上空飛翔的思惟	62
第二節 非措定的コギト	64
第三節 非措定的コギトと無意識	66
第四節 黙せるコギト	67

第三章 メルロ＝ポンティにおける自由の概念

第一節 ベルクソンとメルロ＝ポンティにおける習慣の問題性	74
第二節 ベルクソンとフロイト	75
第三節 因果性と相互浸透	77
第四節 あたらしいスピリチュアリズム	79

第四章 超越論哲学とメルロ＝ポンティ

第一節 学問の基礎づけとしての現象学とその展開	83
第二節 ゲシュタルト心理学と発生的現象学	85
第三節 制度化	87

おわりに 実証的形而上学	91
--------------	----

註	94
---	----

文献リスト	100
-------	-----

引用略号に関して

本論におけるベルクソン、メルロ＝ポンティからの引用は以下の略号を用いて、ページ数を示す。

ベルクソン

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927.

PM: *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938.

MM : *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1939.

EC : *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1941.

M : *Mélanges*, PUF, Paris, 1972.

COURS I : *Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, Paris, 1990.

COURS III : *Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théorie de l'âme*, PUF, Paris, 1995.

メルロ＝ポンティ

SC : *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1942.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

EP : *Éloge de la philosophie et les autres essais*, Gallimard, Paris, 1965.

S : *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

RC : *Résumés de cours*, PUF, Paris, 1968.

VI : *Le visible et l'invisible*, PUF, Paris, 1964.

Union: *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1978.

Sorbonne: *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, 1988.

はじめに フランス・スピリチュアリズムの伝統

本研究の目的はメルロ＝ポンティの哲学を、フランス・スピリチュアリズムの伝統を継承するものとして解釈し、従来の研究によっては明らかにされていない彼の思想の本質的な側面を提示することである。メルロ＝ポンティ哲学については、従来フッサールの現象学をフランスにおいて独創的に継承発展させたものであるという解釈が定着している。しかし、そのような解釈は、彼の思想の本質的な側面を把握し損なうものである。本研究は、逆にフランス・スピリチュアリズムの継承という観点から、彼の現象学受容の意味を問うものである。

ところで、メルロ＝ポンティの立場は、精神や心を物質に還元する「唯物論」に対する存在論的立場である「狭義のスピリチュアリズム」ではない。それは精神の物質への非還元性のみを主張するものではなく、精神や心の非還元性と同時に、物質と精神の統一や一体性を主張するものである。これは物質と精神の相違を二元論的に捉えるよりも、むしろ二つの傾向の違いと捉えようとしたラヴェッソンやベルクソンのスピリチュアリズムの流れを汲むものである。

ラヴェッソンやベルクソンのスピリチュアリズムにはない、メルロ＝ポンティ哲学の独創性は、彼がゲシュタルト心理学に依拠し、「ゲシュタルト (forme)」、「構造 (structure)」などの概念によって、精神と自然との統一性と同時に、精神という上位の秩序の独自性を把握しようとした点である。「ゲシュタルト」とは、孤立した諸部分が持つ特性の総和とは異なる特性をもった全体的過程として定義される¹⁾。メルロ＝ポンティの彼らに対する批判は、彼らが物質ないしは自然と精神との統一を強調するあまりに精神という上位の秩序の独自性を把握していないという点だったのである。

こうしたメルロ＝ポンティの哲学は、精神が自律的でありながらも、身体なしで自足できるものではないという精神の「両義的なあり方」を主題化することによって、伝統的な心身の二元論の枠組みを積極的に解体するものであった。既述のことであるが、ベルクソンの哲学は、心身の実体的対立を二つの傾向の違いとして理解しようとしたのであり、こうした精神の両義的なあり方は、すでにベルクソンの哲学によって、露呈されていたものであった。『意識の直接与件に関する試論』(以下『試論』)における「持続」、『物質と記憶』の「記憶」、『創造的進化』の「生命の飛躍 (エラン・ヴィタール)」というように、さまざまに形を変えて提示される精神の存在は、ベルクソンのテキストにおいては、つね

に二義的な相のもとに提示されていた。「持続」は一方で、アナログ時計で計られる「空間化された時間」であり、他方ではわれわれが直接的に感じる「純粹持続」である。「記憶」についても同様である。われわれは通常、「記憶」を現在において過去を反復、再生することと考えられている。しかしここには『試論』で指摘された、時間を空間へと還元するという錯誤と同種の錯誤が存する。ベルクソンは「心身問題」の検討をとおして、「記憶」が「再生」、「反復」とは本性的に異なる「創造」であることを明らかにする。最後に「エラン・ヴィタール」は、その失墜した形態である「物質」であると同時に、さまざまな生命体へと進化する「生命の活力」でもあった。

しかし、サルトルやメルロ＝ポンティは、ベルクソンの哲学のうちにいまだ存在する二元論的傾向を批判する。自然と精神との統一性を強調することは、それ自体が精神を自然に埋没させてその独自性を見失うことであるが、また反対にその独立性を強調することは二元論への後退を意味するのである。例えば、ベルクソンのテキストのうちには「受肉した精神」という観念と「超意識」、つまり身体を持たない精神という観念が共存しており、そこから生じる緊張関係がベルクソンのテキストを統一的に理解することをさまたげている。

ベルクソンは身体と精神という個々の実体の共存という方向から「受肉」である心身の合一を思考しようとした。それに対してメルロ＝ポンティは、合一の立場から出発する。メルロ＝ポンティは意識の志向的構造を、受肉した精神がとる必然的な形式として理解するのである。つまり、メルロ＝ポンティは志向性のうちに、「内容」と「形式」との弁証法を見出し、超越論的主観性の本質的な構造形式を、ア・ポステリオリなア・プリオリとして理解するのである。

本研究における、第一部ベルクソンから第二部メルロ＝ポンティへという移行は、ベルクソン哲学における「露呈された両義性」からメルロ＝ポンティ哲学の「自己を語る両義性」への移行と要約することができる。

本研究の特色は、こうしたベルクソンからメルロ＝ポンティへという思想的変遷を辿るとともに、彼らの哲学を、経験の具体性と哲学的反省の厳密性との融合である「実証的形而上学」²として統一的に理解可能であるということを示した点である。

コントは「合理論」と「経験論」との不毛な論争に終始する形而上学を批判した。彼によれば形而上学のそうした不毛な論争の根は、デカルト的な「内的観察」に依拠し、そこからさまざまな現象の本質や「絶対的知識」を求めようとする形而上学的思考のうちにあ

った。コントは形而上学の「内的観察」にかえて外的観察を、つまり当時自然科学の諸分野にすでに成立していた実証科学へ依拠することを主張した。また「絶対的知識」を一挙に獲得しようとするのではなく、実証的な態度を拡大し、徹底させることによって、形而上学的哲学を乗り越えようとした。ベルクソンの哲学は、実証科学に依拠するという意味では、こうしたコントの実証主義的精神を引き継いでいる。しかし、ベルクソンはコントのように「内的観察」の権利を、つまり観念の場である精神や理性を否定しはしない。ベルクソンの哲学は、経験の具体性と内的観察の厳密性との融合である「実証的形而上学」なのである。

ベルクソンにとって、そもそも哲学と科学という違いは、同じ対象についての異なる関心から生まれるのであって、両者は自ずから収斂する関係なのである³。

私たちは心理学にも形而上学にも、独立の学問として自立する権利を拒むことなしに、この二つの学問が互いに問題を提出しあうべきであり、ある程度は、その解決に協力しあうこともできると信ずるものである。心理学が人間の精神を、実践に役立つように働く限りで研究対象とするのにたいして、形而上学とは、まさしく、実利的行動の制約を超え、純粋な創造力として自己をとりもどすその同じ人間精神にほかならないとすれば、どうしてそうでないわけがあるのか。(MM.9)

こうした科学と哲学の収斂の関係は、そのままベルクソンのそれぞれの著作の主題そのものである。例えば『物質と記憶』においては、哲学的反省の厳密さを「物質」と「記憶」の区別という形で保持する一方で、当時の失語症研究の詳細な検討をとおして、ベルクソンは心身の具体的な関係を探求するのである。それ自身イメージの一つにすぎない脳が、世界についての表象を生み出すと考える、素朴な反省が陥るアポリアが指摘される。脳の変様は物質的世界を構成する無数のイメージとならぶ、一つの特異なイメージにすぎない。ところが脳の変様によって生じると見なされている知覚の方は宇宙全体を表象するのであって、脳内の現象それ自身をも含んでいる。「全体」の中の二つの「部分」は比較可能であるが、「全体」と「部分」は比較不可能である。脳が生み出すと考えられている「心的なもの」は「全体」であり、脳はその「部分」にすぎないのである。ベルクソンはこのように脳を記憶や心的なものの貯蔵庫と考える科学の存在論を批判するのである。

さらに『創造的進化』においては、自らが進化の産物であるにすぎないにもかかわらず、

進化そのものを理解しようとする知性の傲慢に対する批判、という形で「反省」が主題とされる。ベルクソンは彼自身あくまで実証科学の内部にとどまりつつ、当時盛んであった発生学や生物学さらには物理化学などの諸成果を総合し、そこから紡ぎ出される知性の起源の物語によって、知性にその役割と限界とを自覚させ、科学に反省を促す。ベルクソンは一方で、知性は生の道具であるという一見狭隘とも言える知性観を表明しているのだが、実は『創造的進化』というテキスト自体が、科学の諸成果の総合をとおして知性が自らを乗り越えて行く運動、つまり知性の真の反省と考えることができる。『創造的進化』はフランス思想の特徴である学術研究の学際性(pluridisciplinarité)のもっとも優れた実例なのである。

第一部

序論 ベルクソン —露呈された両義性—

第一部では、「記憶」、「因果性」という概念の存する両義性が主題である。われわれが日常的に使用する言語の内には本性的に異なる要素が混在している。たとえばベルクソンが『試論』で明らかにしたように、日常的に使用される「時間」という言葉の内には、アナログ時計で計られる「空間化された時間」とわれわれが直接的に感じる「持続」という要素が混在しているのである。

そもそもベルクソンが時間についての探求へ導かれたのは体系的哲学に欠けていた「正確さ」(précision)(PM.1)を求めてに他ならない。体系的な哲学的思惟は体系の整合性のために経験を鋳型にはめ、歪曲してしまう。こうした哲学は自らの操作によって光景のうちに導き入れる諸変化を考慮に入れず、反省の結果をあらかじめ経験のうちに内在化してしまう。ベルクソンによれば、こうした反省に関する問題が集約されているのが「時間」の問題であった。われわれのうちには「動的なもの」よりも「静的なもの」を、「進行」(progrès)よりも「もの」(choses)(MM.135)を思惟の基本に据えようとする不可避の傾向が存する。それはわれわれが、行動するために思惟する存在だからである。時間を「測定する」作業は部分と部分の重ね合わせの操作を前提とする。つまり、現在が流れ去ろうとしている際に、先行する部分が未だそこにとどまっていることを前提とするのである。しかし、時間の本質は過ぎ去ることである。したがって、その一部が現れているときには、先行する他の部分はもうそこにはない。われわれは時間とは何かを考えようとして、実はそれを「測定する」というまったく別の操作を行い、ついにそれを捉えることができないのである。

「記憶」や「因果性」という概念に関する先入見の根は、こうした「時間」に対する素朴な反省のうちにある。「記憶」は通常、現在において過去を反復、再生することと考えられている。それはわれわれが「進行」である意識を、静止した「もの」で置き換えようとするからである。心理学者は、こうしたわれわれのうちにある不可避の傾向に従順であるがゆえに、記憶内容が脳のうちに局在していると考える。ベルクソンは記憶の脳局在説の批判をとおして、「記憶」が「再生」、「反復」とは本性的に異なる「創造」であることを明らかにする。(第一章、「ベルクソンにおける心身問題」)

第二章では、「因果概念」のうちに存する二義性が主題である。「因果概念」は一方で「物理学的因果性」として自然の内に存する普遍法則であり、ある事象にひき続き別の事象が

生ずるという「明確な決定」を意味する。他方で「原因」という概念が、古代ギリシャにおいては「責任」という意味をも持っていたように、「因果概念」はもともとある変化の帰属先を問う概念でもあり、そこに含まれるのは「明確な決定」ではなく、「能動的な力」なのである。後者は心理学的決定論を主張する人々によって「心理学的因果性」と呼ばれてきた。しかし、そもそも過ぎ去ることを本質とする心理状態には同一の状態を認めること自体が不可能である。したがって心理状態に関して、物理的事物に対するのと同じ因果性を主張することはできない。ベルクソンは心理的決定論の言う「心理学的因果性」が「物理学的因果性」とは本性的に異なる概念であることを示す。第二章においては、経験論の因果性に関する議論が、「力」や「自我」を思想的支柱とするメヌ・ド・ピランの議論によって補完され、「因果性」という概念における両義性の根拠が見出されるのである。(第二章、「経験論哲学とベルクソン」)

第二章の議論によって、「心理学的因果性」が「物理的因果性」とは根本的に区別されなくてはならないことが明らかにされる。ベルクソンはそこに「創造」という原理を見出す。デカルトやマルブランシュという 17 世紀の合理主義的思想は、世界の一切を「第一原因」である「神」の創造物とみなした。したがって、こうした合理主義の伝統のうちで、ベルクソン哲学を解釈することで彼の思想の独創性をはっきりと見て取ることができるのである。これが第三章の課題である。(第三章、「合理主義の伝統とベルクソン」)

第一章 ベルクソンにおける心身問題

はじめに

われわれの経験はたとえ以前見たものと同じものを見ているとしても、本当は常にどこか新しい。われわれはそれに気づくことなく日常的な生を送り、「恒常的なもの」、「安定したもの」をわれわれの生活の基礎と見なし、それに対して「変化」を特別なものとする。日常が大きく様変わりする瞬間われわれはようやくその変化を意識する。ベルクソンはわれわれの日常的な意識を逆転させる。彼は安定した見かけの背後に常に生成変化する世界を見ていた。

チック、タックという時計の音の反復について考える。物質のみに関係していえばこれが二度目で、次が三度目だと言うことはできない。物質は過去を反復するだけだからである。しかしわれわれにとっては一度目のチック、タックと二度目のチック、タックとは同じ意味を持たない。われわれの精神にとっては二度目のチック、タックは一度目のチック、タックと溶け合って新たな印象を生み出し、三度目のチック、タックを予期させる。

このようにわれわれのうちには過去をその都度の現在と総合する能力が存し、こうした能力のゆえに、われわれは習慣を身につけることができるのである。習慣は、その後来る同じ状況に対して以前と同じ意志の労力を費やすことなく同じ応答をなすことを可能にする。われわれの身体が多くの習慣を身につけ、物質の惰性から解放されることができるのは、身体自体が過去を縮約する作用である一つの記憶力であるからに他ならない。身体は一つの「原初的な習慣」としてあり、生理学的な身体に還元されてしまうものではない。ベルクソンは生理学に還元不可能な記憶の自律性を主張する。

一般に記憶力とは現在において過去を反復、再生することを役目とする特定の能力のことである。しかしベルクソンは「記憶」を「存在が事物の流れのリズムから自由になって、より過去を保持することによって、未来にますます強く影響を与えることを可能にするある内的な力」(MM.249-250)と規定する。J・イポリットはベルクソンのこうした「記憶」を未来をめざす、過去と現在の総合である「創造的な持続」と規定する⁴。同じものの再生や反復である通常の意味での「記憶」と全く新しいものを生み出す「創造」。イポリットの規定においては両者が結びつけられている。行動するために思惟するわれわれのような存在のうちには、「動的なもの」よりも「静的なもの」を、「進行」(progrès)よりも「もの」(choses)(MM.135)を思惟の基本に据えようとする不可避の傾向が存する。われわれが

「記憶」を「創造」と語ることに違和感を感じるのは、「記憶」ということで、表象化された「もの」(choses)としての「記憶内容」を考えるからである。

記憶の局在説は、「進行」よりも「もの」を思惟するわれわれにとって不可避の傾向に従順なままであるがゆえに、記憶が痕跡として脳のうちに保存されているとみなす。ベルクソンは局在説を採用する科学的思考が、真の意味での記憶として自由に進化する人間を物質同様に扱うと批判する。しかし、たとえ記憶の局在説の生理学的説明を斥けるとしても、われわれは未だベルクソンの直観から遠いところにいる可能性がある。なぜならば個体的な記憶内容がこんどは脳のうちにではなく、心と呼ばれるどこかの場所にすっかりできあがって「もの」として存在しているかぎり、局在論と選ぶところはないからである。ベルクソンの記憶の理論は習慣としての力動的身体のうちで理解されない限りは、硬直した記憶理論となってしまう。

本章の目的は『物質と記憶』における再認の問題を習慣という側面から捉えなおす作業をとおして、ベルクソンの記憶と身体という両概念の内実を明らかにすることである。

I 記憶の二つの形態と身体

意志、知性、想像力などの意識のさまざまな働きの区別は、われわれが生活を営む深さの高低の区別に比べれば二次的なものである。『物質と記憶』はこうした意識の諸水準の区別という直観から始まる。

われわれの心理的生は、さまざまな高さにおいて営まれうる。あるときは行為により近く、またあるときは行為により遠く、われわれの生活の注意の度合いによって。そこにこの書物の主導的な観念のひとつがあるのであり、それはわれわれの仕事の出発点にさえなったものである。(MM.7)

心理的生活はさまざまな水準において営まれうる。一方では行動へと向かい純粋な身体的運動へと至る方向があり、他方には純粋な観照へと至る逆の方向がある。われわれの心理的生活は、これら二つの限界を前提として、この二つの方向のどこかある水準に位置を占める。例えば、私がかつて自転車に乗れた日のことを思い出すとしよう。わたしは現在自転車に乗れているのだから、多くの人が自転車に乗るのを見たはずである。私の模倣の運動はたしかにそれらの他人が自転車に乗っている姿に導かれていた。しかしわれわれは

現在自転車に乗るときにこれらの記憶を一つ一つ思い出すことはない。それらの記憶のすべては私の自転車に乗るこの行為のうちに収縮されて存在しているのである。

ベルクソンはいっさいの過去が存在していると考えている。しかしそれは「潜在的」にである。精神生活はさまざまな水準で演じられ、その水準に応じて収縮する。現実化される記憶はそのレベルにある記憶のみである。

かつて自転車に乗れた日の記憶を探し求めに行くとき、私はある身体的態度をとることにより、現在から「過去一般」(MM.148)へとさらには過去の特定の領域へと身をおくのである。誤ってはいけないのは、もし私がその記憶を現実化できるとしても、それは私が移行したその水準においてであり、記憶を現実化するのにもともと位置していた純粹行動の水準へと再び上昇する必要はない。そのように考えることは記憶の個性性を破壊してしまうことである。こうした記憶の現実化は身体的態度の変更による水準の移行をとおしてなされるのであり、意識の働きのみによっては不可能なのである。探し求める記憶が現実化されるのは、たまたま私の採用した身体的態度が適切なものであった場合のみである。

記憶は「運動機構」と、「人格的記憶心像」という二つの形式において存在している。自転車に乗るためにわれわれは何回も練習を繰り返す。いったん乗れるようになれば、それは「運動機構としての記憶」として獲得されたのである。またわれわれはこのような運動機構としての記憶が成立するまでの各々の練習を、それに付随する出来事とともに思い出すことができる。それは正確な日付と場所によって規定される個性性を備えた記憶である。これを「自発的記憶(souvenir spontané)」(MM.88)と呼ぶ。「運動機構としての記憶」はたとえ心の内で思い起こすだけでも、必要な身体の分節の運動を展開するだけの一定の時間を必要とするのであるからそれは運動である。他方で、「人格的記憶心像としての記憶」については、われわれはそれに任意の持続を帰することができるのであるから、それは精神の直観のうちに含まれており、したがって表象なのである。

ジャン・イポリットも指摘するように、議論の出発点に置かれたこのような記憶の区別は多くの誤解を招くものである⁵。一方に意識の内部にそれぞれが個性性を備えた記憶像の総体が、他方には「客観的身体」の運動が想定され、再認とは身体の運動によって何らかの仕方で引き起こされる記憶の投射と見なされてしまうであろう。メルロ＝ポンティもベルクソンの身体が持続の一点をしめる「客観的身体」にとどまっており、身体と記憶が即自と対自のように截然と分かれたてしまい、身体が時間性を持った存在者として把握されていないと批判している⁶。しかし、記憶内容の局在説と同様にこのような一切の記憶

を通覧しうるような「上空飛翔的態度」は具体的な経験に定位しようとするベルクソンの思考スタイルとは対照的なものであるということを取り急ぎ付け加えておく。

気まぐれに生ずる「人格的記憶心像としての記憶」よりも「運動機構としての記憶」の方が有用であるが故に、後者を記憶一般のモデルとして採用しようとする知性主義的な傾向がわれわれのうちに存する。後者は身体に刻み込まれた記憶であり、これが記憶一般のモデルと見なされると運動の座である脳のうちに記憶の根拠を見ようとする心理学的な記憶の局在説へと導かれてしまう。事態を外部から見る限りは、記憶の障害は意識の障害によるか、科学の対象としての身体の障害に帰着する。失語症のさまざまな事例はこうした伝統的な二分法に納まるものではない。ここから心身問題が帰着する。「運動機構」としての記憶と「人格的記憶心像」としての記憶の区別は多様な側面を持つ記憶という事態を単純化することなく、踏査しようとするベルクソンの周到な下準備なのである。ベルクソンは「客観的身体」と「精神」という空間的観点からなされた二分法が引き起こした心身問題を、「体験される身体」と「記憶」という時間的観点から把握し直すのである。ベルクソンは心身問題を「再認」の問題として捉えなおしたのである。彼の課題は再認のさまざまなケースを扱うことにより、その各々において身体と精神の役割を正確に見定めることである。ベルクソンの再認の議論を検討する前に、本節での批判に応えるために、ベルクソンの一般観念についての議論をみておきたい。

II 習慣としての再認(自動的再認)

「一般化するためにはまず抽象せねばならない。しかし有効に抽象できるためにはすでに一般化できなければならない。」(MM.297)これがベルクソンが言うところの「唯名論」と「概念論」が陥る一般観念をめぐるアポリアである。ベルクソンはこれら二つの立場に共通する要請を見いだす。それらはいずれもわれわれが個別的対象の知覚から出発することを前提としているのである。「唯名論」は類を枚挙によって作り出す。一方で「概念論」は分析によってそれを取り出す。枚挙と分析という操作はともに諸個体を前提とするのである。しかし、ベルクソンによれば本当のわれわれの出発点は個体の知覚ではない。そもそも一般観念の明晰な表象は知性の彫琢物であり、個々の対象の判明な区別は功利的な理由を持たない二次的なものなのである。われわれは一般観念や個体の知覚から出発するのではなく、「感じられ体験される類似」、「類似の漠然たる感じ」から出発するのである。反省はこの「感じられ体験される類似」を一般観念へと彫琢し、記憶はそれを具体的な個

物の知覚へと変える。ベルクソンはここで「運動的習慣」、つまり、多様な状況に対して同一の反応をすることと、個体的な差異を識別することとの間で揺れ動く「柔軟な記憶」について語っている。さらに反省の第一の形態がここに現れている。「感じられ体験される類似」とはもともとは、多様な状況における反応の同一性についての意識であり、それは運動の領域から思考の領域へと遡る自発的な働きである。精神はこの働きそのものを反省し、類の一般観念へと移る。こうした一般観念の形成とともに、われわれが冒頭で見た「進行」よりも「もの」を思考の基礎に据えようとするわれわれにとって不可避の傾向が生ずる。

こうした自発的な働きがそこなわれると、来たことのある場所だとはわかるが、そこで自分の進むべき方向を決定できなかつたり、人から言われたことは正確に反復できるが、自分ではしゃべることのできないというような記憶の障害が生じる。ここでは記憶の「心的な現実化」は保持されているが、それを有益な運動にまで延長する「機械的運動(mouvement mécanique)」がおかされているのである⁷⁾。心的・言語的な盲目性と聾性が、記憶内容の存続を伴って存在するという事実から、ベルクソンは表象以前の水準である身体的行動が再認にとって重大な寄与をなしているという結論を導く。

われわれのなじみの道具はたとえ異なった状況で提示されたとしても常にわれわれに同一の運動を喚起する。ベルクソンはこの熟知の相を伴った知覚が引き起こす「機械的運動」、つまり習慣を「再認の原初的条件」(MM.107-108)とみなす。彼は知覚と記憶の連合によって再認を説明する知性的な再認の理解に対して、このような「運動」が再認の基礎にあるという。したがって、「再認は思惟される前に演じられている」(MM.103)のである。一般観念の起源である「感じられ体験される類似」とはさまざまな状況に対して身体によってなされる同一の反応の意識なのである。

以上のように発生論的観点からなされた一般観念の記述を再認の記述と重ね合わせてみることによって、前節の記憶の喚起をめぐる身体から切り離された「人格的記憶心像」としての記憶と「客観的身体」という二項図式がベルクソンの議論をかなりの程度単純化してしまっていることがわかるであろう。われわれが目のあるコップを見て、特定の目付を持つ過去の何らかのエピソードを想起するとしても、それが可能なのは、われわれがコップをコップとして使用できるという条件において、つまり、個性性があらわれ出るのは一般性を地の上にのみである。ベルクソンの視点は、生物としての人間の基本的条件のうちにおかれている。

すでに再認において「体験される身体＝運動」が決定的に重大な役割を担わされていることが確認された。身体だけでなされる「自動的再認」に続いてベルクソンは問題の核心である「注意的再認」へと移行する。「注意的再認」とは、意志的な記憶の喚起を含むものであり、ここでの心身の働きを見分けることこそが、心身結合を厳密に考える上で重要なのである。

Ⅲ 創造としての再認（注意的再認）

例えば読書をしながらコーヒーを飲むという状況においては、コーヒーカップの絵柄はわれわれには重要ではない。コーヒーカップはコーヒーカップであるという意味においてだけ再認されればよい。しかし、そのコーヒーカップの知覚と同時に過去の何らかのエピソードを想起するとき、われわれの注意はおそらくそのカップの絵柄にも向けられているであろう。こうした意味で「自動的再認」における運動は対象の輪郭のみを強調するが、「注意的再認」における運動はわれわれを対象そのものへと導いてゆくのである。「注意的再認」の障害の多くのケースは記憶内容の完全な消滅を伴っているように見えた。そのため、脳に貯蔵された記憶内容の喪失が失語症であるという見方が伝統的に受け入れられることとなった。しかし記憶内容は消滅しない。「注意的再認もまた運動から出発する。」(MM.107)「注意的再認」の障害において記憶内容が完全に消滅したと思われたのは、ここで身体のなす運動が「自動的再認」とは違って、まさに記憶の心的現実化の条件となっているような「力動的運動(mouvement dynamique)」⁸だからなのである。

われわれの注意の働きは心理学者が考えるように生理学的なエネルギーの特殊な緊張によってなされるのではなく、第Ⅰ節で論じたような身体の状態変更によるのである。注意が向けられた対象はその要素が機械的かつ偶然的な仕方次第に明るみにもたらされるのではない。注意の働きは精神と注意が向けられる対象を含む回路を構成していて、精神の集中度が増すにしたがって、それ以前の回路は徹底的に創造し直される。例えば、ある文章を言葉すらわからないでたんなる物理的な音声の連続体としてのみを知覚していたが、それがフランス語だとわかる瞬間、そこには私の身体的な状態変更が介入し、連続体としての物理的音声はフランス語として分節化される。さらにあるフランス語の詩を知覚するとき、最後にその詩にまつわる思い出とともにそれを知覚するとき、それぞれのケースにおいてわれわれの再認の度合いは異なっており、知覚される対象は再認の深さが変わると共に全般的に創造し直される。このとき身体は知覚される対象によって喚起された「模

倣の運動」(MM.112)によって、過去の記憶像と現在の知覚に共通の枠を提供する。

繰り返しになるがここでベルクソンが記憶のうちに過去の記憶像をあらかじめ仮定していると考えすることは、ベルクソンの真意を取り違えることである。連合論者の解釈と対照させることにより、ベルクソンの真意が理解されるだろう。連合論者は記憶中にすっかりできあがった詩の文というものを前提としている。生の知覚である音声の連続体のうちにその文の痕跡があり、それが「類似」や「近接」によって記憶のなかに特定の文章を探しに行くと考えるのである。連合論者は「もとのままの知覚」、「聴覚的記憶像」、「観念」をそれぞれ独立しているものとして仮定する。そして文の理解は「知覚」、「記憶」、「観念」という順序で進行すると考える。

しかし、このようにわれわれが受動的に音声を受け入れるだけであるとするなら、なぜ音声の無数のニュアンスに同じ文の記憶を結びつけることができるのかは理解できない。文が文として知覚されるのは身体による「倣の運動」によって現実化された記憶が知覚された音声に覆い被さったからである。たしかに記憶が現実化されるのは、知覚をきっかけとしてである。しかし現実化された記憶は知覚の対象へと回帰し、文ははじめて文として知覚される。文の知覚は「記憶」から「知覚」へとすすむ。

こうしてわれわれはベルクソンの言う「記憶」が単なる「記憶内容」の集積とはいかに異なるものであるかを理解できる。記憶のなかに眠っている文章というものは存在しない。私がある文の朗読を聴いてそれを理解したとき、私は身体の運動によって、私の潜在的過去一般を音声の知覚という現在の行動に縮約させ、ある文章として知覚された音声と回想化できる一つの文を含んだ記憶の一つの水準とを一挙に現実化したのである。それはある身体的態度によって決定された過去と現在との総合としての創造なのである。こうした意味で記憶のはたらきは極めて現在ないしは未来に向けられているのである。

最後に「自動的再認」と「注意的再認」の関係が問題となる。自動的再認は身体だけでやれる再認であるから、たとえ注意的再認ができなくなっても自動的再認だけは残ることがある⁹。問題は逆のケース、つまり、自動的再認が不可能であるにもかかわらず、注意的再認が可能かどうかである。第Ⅱ節で見たようにベルクソンは「自動的再認」を可能にする「習慣」を再認の「原初的条件」と見なしている。「自動的再認」は「注意的再認」を可能にする条件であり、「自動的再認」の働きが冒されている場合、「注意的再認」は不可能なのである^{*10}。

IV 習慣と創造

記憶の局在説は第一に、進行である人間の生を既に過ぎ去ったものによって構成し直そうとする「回顧的錯覚」^{*11}を犯しているという点で、次に人間を部分の寄せ集めと見なし、外部から再構成しよう試みているという二つの意味で倒錯した思考なのである。しかし本当はわれわれの生自体が「記憶」そのものなのであり、部分の寄せ集めには還元できない一つの全体なのである。われわれはそれを表象化されるさまざまな「記憶内容」に置き換えてしまい、それでもって生を再構成しようとする。われわれが身につけている各々の習慣は、それらのうちにその習慣が獲得されるまでのすべての記憶を抱え込んでいる。しかしそれらの全記憶がそのままの形で保存されているのではない。それは一つの習慣のうちに収縮されて存在しているのである。また各々の習慣もゲシュタルトをなし、一つの「全体」としてのわれわれの多様な生を構成している。

メルロ＝ポンティは『見えるものと見えないもの』のノートで生が自らを振り返り己を捉えるときに陥るこうしたアポリアについて語っている。

ゲシュタルトとは何か。部分の総和に還元されない全体である。というのは否定的で外的な定義である。(VI.258)

部分を語り得るためには、まずはじめにその全体が把握されていなければならない。したがってゲシュタルトの定義のうちに「部分」を持ち込むことはできない。こうした意味で「部分に還元されない全体」という定義は、そもそも定義になっていないのである。それではゲシュタルトとは何か。それは「外部」からではなく「内部」から、つまり実際にその生成を体験することによってしか近づき得ない何かなのである。身体は時を経るとともに、ますます多くの習慣を身につけて行く。悪い習慣から抜け出すためにも新たな習慣を必要とすることからもわかるように、習慣はわれわれの生の条件である。そしてそれらの習慣はさまざまな仕方で組織化され、生を多様化して行く。芸術家のなす「創造」もこうした習慣の独創的な組織化以外のものではない。

われわれは各々の現在をある度合いに収縮した過去と総合することによって、このような新たな習慣の構造化をなす。メルロ＝ポンティはこのような既得のものが新たな意味作用へと収斂する過程を称して「首尾一貫した変形(déformation cohérente)」^{*12}と呼んだ。彼は習慣を積極的に評価した^{*13}。それに対して、ベルクソンの視点はむしろ「習慣」の否

定的側面に向けられていた。習慣は創造を可能にする一方で、われわれの行為を無意識のうちに遂行可能にする。それはわれわれを物質に近づけることである。したがってベルクソン自身は「習慣」を「創造」と関連づけて語ることはほとんどなかった¹⁴。しかし確認してきたように、われわれは「記憶」という概念の意味内実の空間的表象による汚染を認めなくてはならない。『試論』において空間表象による汚染から解き放たれた「時間」をとりだしたように、ベルクソンは『物質と記憶』において「記憶」という概念にまわりついている空間表象を除去しようとする。通俗的意味で記憶力とは現在において過去を反復、再生することを役目とする特定の能力と考えられている。しかし、こうした同じものの反復という定義はまさに等質空間そのものの定義なのである。空間的表象から解き放たれた「記憶」とはイポリットの指摘するように「創造」なのであり、「身体の記憶」である「習慣」はまさに「創造」と関連づけられるべきものであろう。

むすび

ベルクソンは『試論』において連合説的決定論を「言語によって欺かれている粗雑な心理学」(DI.124)とみなし、内的な生との合一をめざして言語批判を行った。持続は「相互外在性を持たない純粋な継起」であり、それに対して言語や身体を構成する物質の側には「継起することない純粋な外在性」がある¹⁵。

しかし、こうした言語批判はもちろん言語なしで思惟しうるということを意味するのではない。ベルクソンは『思想と動くもの』の緒論において、直観は観念以上のものであるが、それが伝えられるにはやはり観念に訴えかけるしかないこと、哲学者も既存の言語でもって思惟しなくてはならず、「直喩(*comparaison*)」や「隠喩(*métaphore*)」がここで重要な役割を演じることを主張する¹⁶。『試論』においてベルクソンは「時間」という概念のうちに、「空間化された時間表象」と「純粋な時間」という二つの本性的に異なった要素の混在を見いだした。そして彼は後者を「持続(*durée*)」と呼んだのである。『物質と記憶』においても「記憶」という概念のうちに二つの本性的差異を持った要素が分析された。ベルクソンは失語症研究の成果を反省の端緒として、「記憶」という概念のもとに、まさに等質空間の規定そのものである同じものの再生や反復である通俗的な意味での「記憶」と、全く新しいものを生み出す「創造」という二つの要素の混在を指摘したのである。こうした意味でベルクソンの言語批判は言語そのものに対する批判ではなく、空間的表象によってゆがめられた意味内容を有する言語の無批判な使用に向けられていたと言うことができ

る。彼は「時間」、「記憶」、「自我」などという概念の曖昧な使用を指摘することにより、既存の言語の内部にとどまりつつ、哲学の言語に新たな可能性を開いたのである。

ベルクソンは『試論』における「純粋な継起」つまり「相互外在性なき継起」と物質の「反復」つまり「継起なき相互外在性」との峻別から出発した。しかしわれわれは持続において物質と精神の両者に触れているのである^{*17}。そして両者はそこにおいて部分的ではあるが重なり合う。ベルクソンは事象につき従うことによって『物質と記憶』において両者の「部分的合致(coïncidence partielle)」(MM.250)である「純粋知覚」に到達したのである^{*18}。物質と精神は相互に還元不可能ではあるが、部分的に重なり合う。そこでは「知覚すること」がそのまま「行為すること」であり、再認は自動的になされる。物質と精神、つまり身体と精神は合一している。ベルクソンはこうした状態から出発し、そこに精神の能動性が介入し「知覚すること」と「行為すること」が相互に隔たっていく過程のうちに、つまり「自動的再認」から「注意的再認」の移行のうちに心身の具体的な関係を把握しようとしたのである。

純粋知覚を基礎に据える『物質と記憶』の立場からすれば、『試論』における「純粋な継起」つまり「相互外在性なき継起」と、物質の「反復」つまり「継起なき相互外在性」は両者のより深いレヴェルでの「部分的合致」という「根本的形式」からの派生形態として把握し直される。持続が「純粋な継起」であるのは相対的な意味においてでしかない。また物質が「反復」であるのも同様である。

メルロ＝ポンティはこうしたベルクソン哲学の移行を「印象(impression)の哲学」から「表現(expression)の哲学」への移行と要約する^{*19}。彼によればベルクソンの思想の歩みは、ある物の絶対的認識を得ることは言語などの一切の媒介を排除することによって、そのものに合一し、そのなかにはいることではなく、それを言語によって表現することであるということをベルクソン自身が自覚してゆく過程なのである。メルロ＝ポンティの表現に付言して次のように言わねばならない。「表現の哲学」の契機もすでに『試論』の時期から存在していたのであるが、ベルクソンの決定論に対する批判の故に、つまり彼が言語や物質の存在に正当な意味を認めることができなかったがゆえに、「表現の哲学」の契機は「印象の哲学」の契機によって覆い隠されていたのである。

こうしたベルクソン哲学に対して、メルロ＝ポンティは『物質と記憶』においてベルクソンが到達した精神と物質、精神と身体の「部分的合致」から出発する。メルロ＝ポンティにとってそれは、ゲシュタルトの経験であった。ベルクソン自身は自分の哲学について、

それは経験を「その根源において、あるいはむしろ経験がわれわれに役立つという方向に曲がることによって真に人間的経験になるこの決定的な曲がり角において探求する」(MM.205)と主張している。それに対してメルロ＝ポンティは「具体的経験」への復帰を説いた、と言われる。しかしわれわれはこうしたベルクソンのテキストを引用して両者の差異のみを言い立てるべきではない。なぜなら具体的経験を超出するにしても、それが可能なのは具体的な経験を出発点にしてのみだからである。われわれはベルクソンの哲学のうちに「具体的経験」に定位するという一貫した姿勢を見いだすことができた。「創造」としての「注意的再認」が「習慣」としての「自動的再認」によって支えられていたように、今まで語られてこなかった思考の外部について語ることもできるとしても、それはあくまで既存の言語体系の内部からでしかない。ベルクソンはこのことを常に自覚していたのである。

第二章 経験論哲学とベルクソン —因果性の観念を主題として—

はじめに

ヒュームは「精神上の問題に実験的推論方法を導き入れる試み」という『人性論』の副題が示すとおり、心理的現象の解明に積極的に外的世界についての思考的枠組みを導入する。それはあらゆる観念はそれらに対応する印象から派生するという原子論的心理学の構想である。他方でベルクソンは意識状態を相互浸透する「持続」と見なす。連合主義的心理学に対するベルクソンの批判は、外的事物を表象するための図式が心理状態にまで適用されてしまうことに対する批判であった。

私がばらの匂いを嗅ぐと、ただちに幼少期の混然とした思い出が私の記憶によみがえる。実をいえば、それらの思い出はばらの匂いによって喚起された(évoqué)のではなかった。私はその匂いそのもののうちにそれを嗅ぎとる(respirer)のである。匂いとは私にとってそれらいっさいのものなのだ。(DI.121-2)

われわれは記憶を有する存在である。記憶は人それぞれの生を個別化する。そうした個別的な生が、『試論』では時間の諸契機が相互浸透する「持続」と呼ばれたのであった。ある日私が嗅いだバラの香りは、私の当時の生活によってさまざまに意味づけられ、私の内的な生のなかで特権的な場所を占めているものであり、他人の同様の経験と比較されうるようなものではない。連合論者の議論の誤りは、「バラ」という一般観念によって指示される「バラ一般」の香りを想定していること。次にこうした「一般的なもの」と私の思い出という「個別的なもの」、「感覚」と「心理状態」のうちに、両者を媒介するものとして、前者が後者を「喚起する」という因果関係を想定していることである。

ベルクソンはこうした連合主義の議論のうちに「言語によって欺かれた粗雑な心理学」(DI.124)を見ている。このような心理学は意識の諸状態のおのおのに憎悪や嫌悪や、共感といった一般観念によって表現されるような非個人的で単純なものしか見いださない。しかし、本当はそれらの感情が十分な深さに達しているならば、それぞれの意識諸状態のおのおのうちに人格が全面的に現れているはずなのである。

ところが、『物質と記憶』において、『試論』で語られていた「持続」が「記憶」であると主張されるにいたって、経験論哲学の連合理論とベルクソン記憶の理論との意外な親

近性が明らかになる。われわれの生において「記憶」のはたす役割は、過去についての知を持って現在の状況を先取りし、それを役立てることである。つまり、現在の知覚が、多くの記憶のうちからそれに「類似した」過去の記憶を選択するのである。こうした理論の親近性が明らかになると同時に、『試論』での「一般観念」に対する批判も具体化されることになる。

本章の目的は、まず経験論の連合理論の批判を通して、ベルクソンの一般観念や言語に対する批判の内実を明らかにすることである。次に「因果性」や「原因」という観念を主題として、経験論哲学とベルクソン哲学との関係を明らかにすることである。

I 「意志」と「因果性」——「心理学講義」から『物質と記憶』へ

『試論』の執筆とほぼ同時期に行われたクレルモン＝フェランでの講義録には、自我の実体性を批判する経験論哲学についての批判的な言及が散見される。それにたいして自我が「実体であり、原因である」(Cours I.103)ことが繰り返し主張される。名前こそ引かれていないが、こうした主張のうちにメヌ・ド・ビランの理論への傾倒を容易に見て取ることができる。ベルクソンの理解によれば、たしかにヒュームは、われわれが自然のうちに原因や力を知覚しないということを、高度な精密さを持って証明した。さらに彼は、われわれの外に原因が知覚されないということを主張すると同時に、われわれの内部にもそれは知覚されないと主張する。こうした主張は、自我の統一性を心理的諸状態からなる鎖のごとき統一性と見なす経験論一般の自我についての理解から必然的に帰結する。

経験論者にとって、自我は単なる言葉にすぎないものであり、諸々の感覚、観念、感情などの心理的事象の総体なのである。ヒュームはある一定の現象と、他の一定の現象との「恒常的接続」²⁰により、一方を知覚すると他方を待望するという習慣が形成されるという観念連合の原理によって、ロックにおいて未だ説明されざるものであった、「必然性」という「原因律(principe de causalité)」に本質的な性格についての説明を見いだした。「どんな現象も原因を有している」という「原因律」は「昼は夜に続く」や「熱は水を沸騰させる」という一般的な経験命題が持たない「必然性」という性格を持っている。ベルクソンはこうした経験論の説明に対して、「スチュアート・ミルの用語で提示された連合説」(Cours I.146)という限定をつけた上で批判を加えている。

たしかに経験論者の理論は「生得説の理論(doctrine de l'innéité)」(Cours I.142)よりも説得力を持つように思われる。われわれは小児が原因律の定式を理解していることをけっ

して知ることはできないということから考えれば、ある特殊な能力を仮定することなく、経験を介してこの原理を身につけると考えることが、最も理にかなっているであろう。しかし、原因律が過去の経験の総体にすぎないとすれば、連合の不可分さがわれわれの身につけた習慣のみに起因するのであれば、われわれは生きれば生きるほど、こうした連合をより多く行うのであるから、「原因性」についての信仰もまたより強固で、揺るぎないものになるはずである。ところが、経験が教えるところは、反対に原因律をもっともよく信じているのは、狭量な経験の持ち主や、子供だ、ということなのである。無学なものは原因なき現象を決して認めることはないであろう。また蓄積された経験は、こうした信仰を強めることはないのである。

ベルクソンは因果律のうちには経験論が言うような単なる「恒常的継起」(Cours.150)以上のものが含まれているという。それはこうした概念のうちに含まれる「能動的な力」であって、諸現象や諸事物が相互に産出しあっているということである。こうした力が含まれていなかったとすれば、そもそも「原因」という語が作り出されることもなかったであろう。経験論が説明し得ないのは、「因果性がわれわれの想像力に対してまとうこの特別な形態」(Cours I.150)なのである。こうしてわれわれは自我の概念に戻ってくる。自我は経験論の主張するような心的事象の総体ではない。それはそれら心的事象の継起のうちで相貌を変化させながらも、根底においては自己同一的であり、「能動的な力」である「持続する存在」である。努力の感情のうちに反省的に自我のうちに看取される「原因」という概念が、外的現象の継起に必然的に移し入れられるのである。

ところで、「講義」や『試論』において、こうした意欲し、決断する「不可分な自我」(Cours.99)を構想していたベルクソンであったが、『物質と記憶』において身体を主題化するにいたり、自我の実体性は否定されることになる。ベルクソンは自我の「不可分性」の側面よりもむしろ、「分離」や「結合」の意味を正当に認めることになる。というのも身体を持ち、有限な存在であるわれわれはいつさいの過去を引きずって生きるわけにはいかないからである。こうした自我についての理解の変化とともに「意志」は主に心理的生活の水準の変化に関わる「注意」の問題として扱われる。「意志」、「想像力」、「知性」などの意識のさまざまな働きの区別は、身体の状態変更と密接に関係する心理的生の水準の高低の区別に比べれば二次的なものとみなされるようになる。実際こうした主張が『物質と記憶』のモチーフとなっている。

われわれの心理的生は、さまざまな高さにおいて営まれうる。あるときは行為により近く、またあるときは行為により遠く、われわれの生活の注意の度合いによって。そこにこの書物の主導的な観念のひとつがあるのであり、それはわれわれの仕事の出発点にさえなったものである。(MM.7)

たんなる刺激の受容や感覚能力から「意志的」と形容される「自発的」運動や「想像」へと高まるにつれて、われわれが受け入れる刺激と反作用との不均衡は無限に大きくなる。こうしてわれわれは意志作用や想像作用へと至って、ついには脳が何らかのエネルギーを創出しているかのように見なすようになる(MM.19)。ベルクソンはこうした「回顧的錯覚」に陥った、常識のうちに根を持つ因果的理解を逆転させるのである。このようなベルクソンの批判を支えているのは、脊椎機能と脳機能との間に「本性的な差異」を見るのではなく、それらを本質的に同質なものとする『物質と記憶』独自の生物学である。脳の機能は生み出すことではなく、反射的な反作用を差し控えることである。脊椎機能の反射的行動とは違って、脳は記憶を介入させることにより、外的刺激に対する反作用を際限もなく遅延させることができ、究極的には自由として発現する予見不可能な行動を可能にするのである。脳機能のなし得ることは、基本的には与えられた状況に対して、それに「類似した」過去の状況を喚起するだけなのである。こうした意味でベルクソンの記憶の理論は一種の観念連合説である。

神経組織の複雑化は、生物の自由度を物質的に「象徴している」にすぎないのであり、この複雑化のうちにはたんなる自由度の量的増大ではなく、受動性から能動性への自由の質的变化が見いだされるのである。「存在が事物の流れのリズムから自由になって、より過去を保持することによって、未来にますます強く影響を与えることを可能にするある内的な力」(MM.249)という記憶力の定義はこの受動性から能動性への転換を含意している。今私はあるダンスを修得しようとして意志している。それは半年前には自分が踊れるであろうとは、思いもしなかったほど難易度の高いものである。私は半信半疑で練習を始めたのだが、今では完全にそれをマスターしようと思うまでに腕をあげている。こうした私が現在感じている「意志」は、半年の間に私が身に付けた習慣によって支えられている。連合された記憶である習慣は、単に同じものの再生を自動化するだけではない。反復は身体の注意力を喚起することにより、私が見よう見まねで繰り返していた身振りのうちに、今まではそれと気づかれずに経過していた新たな細部を照らしだすのである。こうして私はダ

ンスのレッスンをここまで続けることができたのである。私の精神の能動性はこうした「身体
の理解力(intelligence du corps)」(MM.122)によって生気を与えられているのである。
それは受動性によって支えられた能動性なのである。

第Ⅱ節では『物質と記憶』における経験論の観念連合説に対する批判を検討することにより、ベルクソンにとっての「観念」の意味を明らかにする。

Ⅱ 連合理論と観念

身体の役割に関して用いられる「演技」という比喻を理解することが、『物質と記憶』というテキストを解釈するうえで重要である。まずこうしたたとは現実の「知覚」が「再認」の過程であり、身体は多かれ少なかれ、現在の状況に類似した過去の状況を「演じている」ということを意味する。

次に、それは、身体の役割と限界を示すと同時に、ベルクソンの心理学が「緻密な二元論」であることを表現している。彼が心身問題に与えた解決の独創性は、「心的なもの」と「生理学的なもの」がまったく別の秩序にあるということを主張しつつも、両者の明らかなつながりを否定しないところにある。俳優が、ある演劇の台本を演じることによって、その台本自体を生み出すわけではないように、脳は記憶そのものを生じさせるのではない。というのも脳は物質的世界を構成する無数のイメージのうちの特殊なイメージに過ぎないのに対して、脳の変容によって生じるとされる「心的なもの」の方は宇宙の全体を表象し、脳内の現象自身をも含んでいるからである。「全体」のなかの二つの「部分」は比較し得ても、「全体」と「部分」は比較し得ない。「心的なもの」は全体であり、「脳」はその「部分」に過ぎないのである。両者の間には「根源的な異質性」がある。ベルクソンの心理学は根本的な二元論である。

しかし、この二元論はある種の法則性を許容する。「演劇」の比喻は、脳と心理状態との間に関係が存すること、さらにはその関係にはさまざまな程度があることを意味している。演じられているものが、パントマイムであれば、俳優の演技はその台本の多くの部分をわれわれに伝えるであろう。しかし、それが心理劇であれば俳優の身振りは、その台本について教えることはほとんどないのである。それと同様に心理的生の営まれているレベルによって、脳の状態が心理状態について、多くを教えることもあれば、ほとんど何も教えないこともある。脳機能はさまざまなレベルでの身体的運動を組織することにより、つねに心理生活の拍子を取っており、記憶が現実的なものになり、現在のうちに現れ、行

為を導くことができるようになるための条件として機能しているのである。

『物質と記憶』はこの心身関係についてなされた主張が、失語症研究から得られた成果によって確証されるという構成になっている。来たことのある場所だとはわかるが、そこで自分の進むべき方向を決定できなかつたり、人から言われたことは正確に反復できるが、自分ではしゃべることのできないというような記憶の障害が生じる。このように知覚されたものが生氣を持って把握されるためには、それは意識によって表象されるだけではなく、身体によって「演じられる」ことが必要なのである。失語症の症例によって、われわれの行動に「一般性」を刻みつける身体的習慣である「運動的な記憶力(mémoire motrice)」(MM.173)が「再認の原初的条件」(MM.107-108)を構成していることが明らかにされたのである。

またこうした身体の習慣を「原初的条件」として、「知的に再認したり、解釈する」(MM.129)などの「創造的」と形容されるべき「注意的再認」のはたらきが可能となる。

「注意的再認」において「観想的な記憶力(mémoire contemplative)」(MM.173)は「一般性」を背景として個別的なものを志向する。

こうした失語症研究から得られた成果によってベルクソンは、経験論の一般観念や観念連合についての理論の「心理学上のアポリア」(MM.174)を生み出す前提を指摘する。これが『物質と記憶』の第3章の課題である。ベルクソンは「通俗的な連合理論」(MM.181)が陥るアポリアを示してみせる。まず「類似」に関しては、任意に取り出した二つの観念はある側面においては常に類似性を持つ。とすればなぜある観念に特定の観念が連合されるか理解できない。どんなに類似していなかったとしてもある側面から見れば類似点はどこか見つかるはずである。また「近接」に関しては、知覚AがあるイメージBを近接によって喚起するとする。この場合イメージBが近接によって連合したのは本当はAの記憶であるAである。とすればAとBとは どんなに離れていようが、AとAとの間に十分に遠い類似関係があれば、AとBとは近接していることになる。たとえば、私が今、目の前にある傘を見てミシンを思い出すとしよう。ここには一般的な意味での近接の関係はない。しかし、目の前にある傘の模様がかつてミシンと近接の関係にあったある布地の記憶を類似によって喚起させ、その布地がミシンという観念を喚起させるとすれば、傘とミシンとの間に近接の関係が存在することになってしまう。以上の二点から、任意に取り出した二つの観念は常に類似と近接の関係にあることになる。要するに、連合理論は何の説明にもなっていないのである。

こうした連合理論の陥るアポリアは、通俗的に理解される経験論の一般観念をめぐるアポリアと関連している²¹。「一般化するためにはまず抽象せねばならない。しかし有効に抽象できるためにはすでに一般化できなければならない。」(MM.174)これがベルクソンが言うところの「唯名論」と「概念論」が陥る一般観念をめぐる循環である。ベルクソンはこれら二つの立場に共通する要請を見いだす。それらはいずれもわれわれが個別的対象の知覚から出発することを前提としているのである。「唯名論」は類を枚挙によって作り出す。一方で「概念論」は分析によってそれを取り出す。枚挙と分析という操作はともに諸個体を前提とするのである。

ベルクソンは失語症研究から得られた成果によって、一挙にこうした循環を断ち切る。現実の「知覚」は、身体の習慣が条件づけている「再認」であるのだから、本当のわれわれの出発点は個体ではなく、草食動物が「草一般」を見分ける時のような「一般性」である。それは「類似」なのではあるが、いくつかの個体のうちに「認識される類似」ではなく、身体によって「演じられた類似」(MM.178-179)なのである。

私たちは類似から類似した諸対象へと進みながら、類似というこの共通の布地の上に、個々の差異の多様性を刺繍するのである。(MM.183-184)

経験論の連合理論がアポリアに陥らざるを得ないのは、それが観念に思弁的役割のみを付与し、観念がわれわれの「意志」の働きに対して持つ関係を見落としている点にある(MM.183)。つまり、連合が成立するということは、ある特定の記憶と知覚が親和性を持つということであるが、連合主義が考えているようなわれわれの関心と関係を持たず、すべてが等価であるような記憶のうちから、どうして特定の記憶が選択されるかは理解できないのである。たとえば私が窓を開くために立ちあがって、立ち上がるやいなや自分が何をするつもりであったかを忘れてしまい、じっとたたずんでいるとする。連合論者は到達すべき目的の観念と果たすべき運動の観念との二つの観念の連合が切れ、運動の表象のみが残っているのだと言うであろう。連合論者の語り口によれば、私が窓を開けるために立ち上がろうが、長時間の読書に疲れて、コーヒーを淹れるために立ち上がろうが、両者はいずれも「立ち上がる」と記述される空間内での同一の運動であり、運動のニュアンスは変わらないことになる。ところが、目的となっている行為の観念を再発見するために、われわれがなすべきことは、同じ動作を繰り返したり、この姿勢を保ったままで、それを

内的に感じ取ることである。というのも私は漠然となすべき何かが残っていると感じているのであり、私のこの姿勢のうちには、果たすべき行為がいわば「前駆的に形成されている (préformé)」(DI.121)からである。問題となっているのは、実際になされたわけではないが、私の姿勢のうち形成されているこの「潜在的行為」である。つまり、「運動志向性」なのである。こうした志向性によって、私の「立ち上がる」という現在の行為は、過去の「窓を開けるために立ち上がった」数限りない記憶と親和性を持っているのである。連合論者の記述は常に行為がなされた後に身を置いて、事後的に当の行為を非人称的な行為から再構成しようとする。ベルクソンが「記憶」という言葉に託して語ろうとしたのは当の行為と同時進行する行為の記述である。われわれは、多様な状況に対して「立ち上がる」と記述される同一の反応をすることもあれば、そうした同一の反応を前提としながらもそれを「身体的記憶」として自動化し、より包括的な行為の文脈のうちに組み込んでいくこともある。行為の一般的な記述である「立ち上がる」は、「窓を開ける」や「コーヒーを入れる」というより巨視的な視点からの一般観念による行為の記述には登場しない。また「窓を開ける」や「コーヒーを入れる」という記述自体も、「気分をリフレッシュさせて勉強をする」というより大きな視点からの記述のうちに吸収されてしまうであろう。したがって一般観念による記述が持つ一般性は、本当は「演じられた一般性」に過ぎないのである。それは観念の持つ「特性」ではなく、さまざまな記述のなかでそれが演じる「役割」として理解されるべきものである。

習慣は行動に対して、一般性が思考に対するのと同じ関係にある。 (MM.173)

「一般観念」を詰め込んだ言語が、その辞書的で一義的な意味を越えてさまざまな意味を持つように、われわれの行為は、さまざまな習慣を組織化し、個別的な目的を志向するのである。要するに「一般観念」とはわれわれの生をある時は大まかに、またあるときは事細かに記述する生そのものの図式なのである。この多かれ少なかれ大まかな図式を輪郭のはっきりとした一般観念へと彫琢するのが反省なのである。

Ⅲ 因果性についての諸理論

前節において、ベルクソンが言語や演劇などのモデルになぞらえて精神と身体との関係

を把握しようとしていたこと、『試論』以来の「一般観念」や言語に対する批判は、それらの使用に関する批判へと精密化されたことが確認された。彼の批判は、言語が事後的に生を再構成し、そうした知性による再構成が本来の生命的秩序を覆い隠してしまうことにあった。彼は言語や観念を、その発生の現場で取り押さえ、「生命」や「意志」とのつながりで使用するよう主張していたのである。本章の主題である「因果性」や「原因」という観念もこうした観点からのみ理解されるのである。

ベルクソンは『物質と記憶』と『創造的進化』との間に執筆された「因果性へのわれわれの確信の心理学的起源についてのノート」（以下「ノート」）の中で、因果性に関する問題を「原因という観念の適用によって、精神に生まれながらの固有な能動性がどの程度現れるのかを知る」（M.419）という観念と意志との関連の問題と規定し、心理学がこの問題を「注意と知覚」の問題、つまり「知的能動性」にのみ関わる問題として扱っていることを批判している。

因果法則はいかにして構成され、いかにして通常の知性に現れるのか、という問いに対する第一の解答は、経験論哲学によって与えられる。それは因果性へのわれわれの確信を現象の外的観察から生じさせるのである。不変の「継起関係」から「因果関係」を導出しようとするのである。ここでも経験論は、一連の自然現象にいわば単なる「傍観者（spectateurs indifférents）」（M.428）として立ち会うことになる。赤い玉を突き動かす白い玉の例や、鍋の水を沸騰させる火の例が提示される。しかし、われわれがここで経験するのは赤い玉の運動、次に音、それから白い球の運動である。われわれが知覚するのは三つの相継ぐ現象のみである。われわれはこれらの一連の事実を確認するのみで、どこにも現象を産出する「能動的力」を把握しない。こうした一連の現象の外的観察から得られるのはむしろ「必然性」の観念であって、因果性の概念と同義である「能動的力」ではない。ベルクソンは実際の経験においては、経験論者が引き合いに出す規則的な継起という現象はほとんど見いだされないと言う。そもそも視覚経験においては、不変の継起が与えられるのではなく、すでに確立されている「因果関係」の方が「見られた現象」を「単に仮定された現象」に結びつけているのである（M.421）。実際、因果性はこうした「恒常的连接」のみで説明可能なものではないであろう。たとえば、規則的な継起が繰り返し観察されるにもかかわらず、まったく連合しない観念も存在しうるであろうし、逆にそうした規則的な継起が観察されないにも関わらず、二つの観念の間に連合が生じるということもあるのである。さらに、第I節で論じたように、こうした「心の習慣」に必然性の根拠を求める

理論から必然的に帰結する「原因性」についての信仰の強化という事実は実際に観察されないのである。

「本来の意味での因果性」は事象の「継起」よりも、「共在」を意味しているのではないか。経験論の誤りは、科学の中に適用されているような因果関係と、精神に自発的に現れる因果関係との間に明白な区別をもうけることなく、因果法則への一般的確信をあまりに知性的なものにして、それを生命との関連においてではなく、科学との関連において考察していることなのである。こうしてわれわれはメーヌ・ド・ビランの理論へと到達する。メーヌ・ド・ビランは「内的生命」のうちに「われわれが自己自身と自己の行動する力とについて持つ認識のなかに、原因の観念とともに因果法則に行きつくところの知的経過の出発点とを探し求めた。」(M.421)メーヌ・ド・ビランは「行為する人間」の「努力」という内的感覚のうちに「原因」という観念の起源を求める。しかし、こうした理論に対しては、努力する自我の経験のうちで把握された「個的な原因(*cause individuelle*)」から自然の普遍法則としての因果性へといかにして移行することができるのかという批判がなされる²²。「共在的連関」と「偶然的選択」から、「継起的連関」、「明確な決定」への移行の問題である。われわれが、われわれ自身の純粹かつ単純な内的観察の中からくみ取った「自由な因果関係」を「決定的因果関係」へと変化させることはどのように説明されるのか。またなぜそうした変形を施してまでわれわれはそれを外界に移す気になったのか。

こうしてベルクソンはカントの理論へと移行する。カントにおいては因果性は現象界のみに適用される認識のカテゴリーであり、人間は叡知的存在としては自由な原因であり、現象的存在としては規則的な因果連関に規定された存在となる。こうして「自由な因果関係」と「決定的因果関係」とは調停されることになる。しかし、カントのように認識の形式と素材との間にア・プリオリとア・ポステリオリとの区別をなすことによって、「(因果性という)原理が生得的なものなのであるのか、獲得されたものなのか、あるいはまた原因という観念の適用によって、精神に生まれながらの固有な能動性がどの程度現れるのか」という問いに対しては決して答えが得られないことになる。というのもア・プリオリとア・ポステリオリという区別は「時間的な後先」を示しているのではなく、原理の「価値の違い」を表現しているものだからである(M.419)。

IV 因果性へのわれわれの確信の心理学的起源

第Ⅲ節でのさまざまな因果性についての議論の枚挙は、因果性という概念が「継起的連

関」と「共在的連関」とを、「明確な決定」と「偶然的選択」とを、「外から課された統一」と「内的に知覚された動的関係」とを、同時に受容しうるという事実から導出されたのであった(M.423)。

ベルクソンはここから、因果法則へのわれわれの確信を構成する過程の全く独自な特徴を導き出す。まず第一にその過程は経験的過程であるが、それは生と同じ広がりを持ち、生に本質的な不断の経験である。それは「他の経験と何の共通性も持たない経験」(M.423)である。経験論が主張するように因果性が習慣によって作られるとしても、それは一般的な習慣のように断続的に作られる習慣ではない。「それは呼吸の習慣のように、連続的に活動する習慣であり、この連続性そのものによってわれわれのなかに非常に奥深く組み立てられたので、悟性がそれについて反省するや、たちまちそこから一つの必然的法則を引き出してしまうような習慣である。」(M.423)

第二に因果関係は諸現象を互いに外から結びつけるが、われわれはこの因果性を同様に動的な形で表象するのであるから、それは決意から行動への移行に比較しうるものである。それゆえ、因果関係は単に恒常的経験の「対象」ではなく、原因といわれる事実と結果と見なされる事実との間にわれわれ自身の人格が挿入されるような性格の事実に応用されるのである。

ベルクソンはここで「実験的明晰性(*clarté expérimentale*)」²³に訴え、以上の二重の条件を満たすテーゼを次のように定式化する。すなわち、因果法則に対するわれわれの確信の獲得はわれわれの視覚的印象の漸進的整序と一致すると。子供の目が開かれるとき、その目はさまざまな色と混乱した形とを知覚する。視覚はだんだんと触覚を伴う。子供は形と色とを知覚すると同時に、その形を把握しようとし、その色に対応する触覚を得る。こうして子供の視覚は触覚へと延長し、さらに、ある一定の触覚的印象と視覚的印象との間の対応により、ある視覚的印象に対してはある一定の触覚的印象を期待するという習慣が形作られる。

ベルクソンの理論は、前節で見た因果性についてのさまざまな理論をいかに修正し、いかなる点を継承しているのであろうか。まずは経験論の理論を継承して、ベルクソンは因果性の信念の起源を習慣のうちに見いだしているという点が指摘できる。しかし、ここで注意されるべきであるのは、ここでの習慣が経験論者が引き合いに出すような習慣と比較可能なものではもはやないということである。われわれが連合させる現象は、われわれの視覚のうちで規則的に継起する二つの色のような、つまりわれわれがそれらに対して外的

にとどまるような現象ではもはやないということである。それは一つのものを知覚するという視覚と触覚の共同のうちで形作られる習慣なのである。つまり、因果性の観念が作られるのは、われわれがそれらに対して「無関心な傍観者」にとどまる「入念に作り上げられた経験」においてではなく、受動的な視覚とそれに対する動的な反応との連合という「われわれの生命に欠くことのできない部分をなしている習慣」(M.425)においてなのである。

次にメーヌ・ド・ビランの理論に対して指摘されるべき点は、因果性に関する信念が形成される過程が、未だ自我の成立以前のわれわれ自身の運動の能動性のうちに求められているという点である。メーヌ・ド・ビランの因果性の理論に対するベルクソンの批判は、もし原因の観念や因果性の観念の起源が、われわれが手をあげたり、指を動かすといった意志的な努力感のうちに求められるなら、「自我の因果性」から「自然の因果性」への移行、つまり「自由な因果関係」から「決定的因果関係」への移行はいかにしてなされるのか理解できないということであった。ベルクソンがメーヌ・ド・ビランの理論に対して修正を加える点は、因果性の信念についての起源の成立する過程を、「自我」のなす意志的運動の能動性のうちにではなく、主体の発生以前からわれわれの生を制御している「神経組織の根本的能動性」(M.425)のうちに求める点である。生物学的な必要からわれわれの身体は触覚印象の視覚印象への規則的対応によって規則的に作用するメカニズムを構成したのであるから、原因の能動性を性格づけるのは、もはや「自我」の偶然的な働きではなく、「規則性」であり、「自由」ではなく「必然性」なのである。

最後にカントの超越論哲学に対するベルクソンの議論の意味を確認しておく。ベルクソンは「ノート」において、「認識の原理は生得的か後天的か」という伝統的な問題を新しい形で問いなおしている。Ⅲ節で論じたように、カントにおいてはこうした問いは、そもそも立てられない。というのもア・プリオリとア・ポステリオリという区別は、原理の「価値の違い」を表現しているものだからであり、「時間的な後先」を示しているのではないからである。ベルクソンはカントとは別の形で、こうした問いがそもそも答えの見いだせない曖昧な問いであることを示してみせる。原理の発生は経験のうちに求められる。しかし、彼が引き合いに出す「経験」は、そもそも「経験」と呼び得るかどうかの問題とされるようなものであった。それは「他の経験と何の共通性も持たない経験」であった。なぜなら、その過程は主体の発生以前からわれわれの生を制御している「神経組織の根本的能動性」のうちにあり、「経験する主体」の未だ存在しない過程だったからである。要するに因果性という原理の発生自体が主体の発生なのであり、悟性の反省は、たちまちそこか

ら一つの必然的法則を引き出してしまふのであった。したがって、問題となっている問いに対して、「先天的」と答えるにしても、それはいっさいの経験を必要としないという意味でそうなのではない。また「後天的」と答えることもできない。というのも経験の主体自体の生成が、原理の発生と同時なのであるから。

超越論哲学は、認識が経験なしに可能であるとは言わない。しかし、認識を成立させる「常に」、「普遍的に」、「必然的に」などの所与相互の「関係」自体は、所与を総合し、認識を成立させる超越論的主観のうちにある。こうした認識論的主観を前提とする超越論哲学に対して、ベルクソンは「いかにして主体が所与のうちで、それらを越えて主体として構成されるか」というように問題を立てたのである²⁴。ヒュームは経験の成立の条件を「超越論的なもの」に求めるのではなく、それぞれがアトムとして存在する諸観念間の結びつきに求めた。諸観念は精神によって結びつけられるのではなく、精神において互いに結びつくのであった。近接、類似という「連合の原理」は、「想像力」によるランダムな諸観念間の結びつきを体系化し、想像力のみでは与えることのできない恒常性を経験に与えるのである。こうした恒常的な経験の成立が厳密な意味での主体の成立なのである。

こうしてベルクソンは「身体によって体験された必然性」のうちに因果性についての信念の「起源」の所在を見いだしたのである。ベルクソンは『試論』において「因果性」という観念のうちに本性的に異なる二つの要素の混在を指摘していた。一方は「同一性の原理(principe d'identité)」に還元されてしまうものであり、他方は実在と理解された「変化」や「創造」と関連したものである。しかし、そこでは、こうした「因果性」という語の曖昧さが指摘されながらも、一方には「物理学的」、他方には「心理学的」という形容が付されることによってこの曖昧さ自体が積極的に主題とされることはなかった。ベルクソンはいまや「ノート」においてこうした両義性の所在を確認したのである。われわれは「高等動物に共通する」(M.427)といわれる因果性についての「体験された信念(croyance vécue)」(M.427)を反省し、いわば人間化し、「思惟された」信念に変える。つまり、「因果性」のうちにあった「動的要素」を徐々に取り除き、「身体によって体験された必然性」から「精神によって思惟された必然性」へと移行したのである。

むすび

経験論は外的感覚から出発する哲学である。あらゆる観念はそれらに対応する印象から派生するという経験論のアトミズムは、心理現象の解明において徹底的な分析をおこない、

とらえがたい内的現象つまり心理現象の探求に客観性を与えようとする要請であった。こうしていっさいの有意義な言明を、感覚与件を描写する命題に還元してしまう経験論は「記憶」を「感覚」の反復や再生とみなし、「記憶」を「感覚」へと還元するのである。ベルクソンはこうした還元主義のもとに、そうした発想を鼓舞しているより根本的な還元主義を見いだす。それは生成を不動へと、異質なものを等質なものと還元するという行為するわれわれにとって不可避の還元主義なのである。ヒュームにおいては「想像」も「記憶」も、印象が観念として再び心に現れるという点においては本性的に同じものである。両者が区別されるのは、それぞれが心に現れてくるときの「活気(vivacity)」^{*25} によってのみである。ベルクソンのヒュームに対する批判は、「想像力」と「記憶」の根本的な相違のうちにある。

想像する(imaginer)ことは記憶する(se souvenir)ことではない。(MM.150)

同じものの反復や再生は、それらが展開される「等質空間」を想定するものであり、「感覚」の再生や反復という「記憶」の定義はまさに空間化された定義なのである。「記憶」は観念連合のメカニズムには組み込まれない別のメカニズムなのである。それは連合のメカニズムを可能にする運動志向性なのであった。

ベルクソンが因果性の最初のイメージを見いだしたのは、視覚的印象と触覚印象とを連合させる習慣のうちであった。この感覚運動的連関は二つの異なった方向において翻訳される。空間のうちにおいてはそれは運動の伝達によって表現され、われわれのうちでは「努力」の表象へと翻訳されるのである。視覚的印象と触覚的印象との連関、努力の感情、運動の伝達、つまり、身体の知覚構造、事物を産出させる力動性、規則的継起という三つの形式は相互に補完しあって、原因という観念を形作っている。

ヒュームは自然のうちに必然的つながりが知覚されることはないことを示した。彼は「恒常的连接」という心の習慣によって、必然性を説明した。しかし、ヒュームが説明したことは必然性が存在するということではない。それはただ、ある二つの事象の継起が数えきれないほどの経験によって確認され、それとは逆の観察によって今までその継起に関して、疑念を引き起こされたことがなかったということなのである。したがって事実上その必然性は覆されるものなのである。

ベルクソンはヒュームと同様に、必然性という原因律の性格についての説明を経験のう

ちに求める。しかし、ベルクソンが依拠した経験は人類に共通の経験、つまり、「神経組織の根本的能動性」によって支配された身体の習慣であった。したがってその必然性についての確信は、その確信を有する存在が同じ身体構造と神経組織を持つ人類に限定されるかぎり、絶対的なものとして確信されるのである。それは有限な存在であるわれわれのうちに等しく刻み込まれた必然性なのである。

第三章 合理主義の伝統とベルクソン — 因果性と創造 —

はじめに

コントはデカルト以来の伝統的な個人の「内観観察」に依拠する認識論にかわる、科学の実証的観察の精神を認識論の核とする「実証主義」の体系を作り上げた。こうした実証主義の精神は、フランス思想のうちにあってデカルト主義の演繹的かつ反省的精神とは別の精神的伝統を形成している。ベルクソンは自分の哲学的立場をこれら両者の伝統を共に継承する「実証的形而上学」と規定している。『創造的進化』でジャーナリスティックな成功を収めたベルクソンであるが、「創造」という概念が彼のテキストに登場するのは、科学の根本概念である「因果性」概念の検討を経た比較的後期からである^{*26}。本章は「因果性」と「創造」という概念を主題として、合理主義の伝統のうちでベルクソンの哲学を解釈することにより、西洋哲学におけるその独創性を見出そうとするものである。

I 因果関係としての創造^{*27}

デカルトの哲学は神による世界の創造という神学的理解と当時の科学が前提としていた機械論的自然学との調和と見なすことができる。「永遠真理創造説」の形而上学において、デカルトは現実世界に関わる真理にとどまらず、通常は永遠に妥当するとされる数学的真理すらも、被造物として神の意志に従属させた。さらにそうした真理が法として確立されていることで、機械論的自然学の实在論的基礎づけを与えようとしたのである。ここでは神は法律を定める王のように、法則と必然性を制定する端的に自由な根源意志として登場する。

国王がその王国において法律を制定するように、神は自然において法則を制定したのであることを、どこでも断言し、印刷することを躊躇わないようにおねがいします^{*28}。

したがって神にとっては、あらゆる真理はあらゆる現実がそうであるのと同様偶然的であり、自らの意志指定なのである。それでは、なぜわれわれは神の自由意志による創造物を真理として認めうることができるのであろうか。

人間知性が自然のうちに存在する法を真理として認識しうる根拠を、デカルトは人間精神と物的自然との共通の作者である神が人間精神のうちに刻み込んだ「生得的知識」の

うちに求めた。神の「無差別的に作った規約」と「永遠で不変な真理」、つまり「自由」と「必然」との合致は人間に対する神の超越性によって支えられているのであった。こうして世界のいっさいは「第一原因」による神の創造物であり、それとの「因果関係」のうちに置かれる。ここではすべてのものは「第一原因」である神のうちにその存在の「理由」を持つのであるから「原因」は「理由」なのである。「原因」という観念が「生得観念」であるということは、「原因」の観念と「結果」の観念が分析的関係であるということ、つまり「結果」のうちには「原因」のうちになかったものはないということである。因果律にとって本質的な性格である「必然性」は結果の原因への「内属関係」あるいは「同一性」によって保証されているのである。

他方でデカルトの哲学は、こうした「生得的観念」としての「原因」とは両立し得ない因果律に関する別の主張を含んでいる。デカルトは、意識として定義される「精神」が延長として定義される「身体」に及ぼす作用を疑うことのできない因果的作用として認めるのである。つまり、ここでは二つの判明に区別される実体間での因果的作用がまったく理解されないままに肯定されるのである。私の指に突き刺さっているとげが苦痛を引き起こすということをデカルトは常識によって認めるのである。この因果律に関する第二の主張は連続創造説に訴えるものである。われわれが自分が感じている苦痛の原因を、それ以前の現象、たとえば指にとげが突き刺さるという現象のうちに発見できないとすれば、神が考えられうる唯一の原因なのであって、時間内的な自然的原因によるいかなる説明も不十分なものと見なされなければならない。したがって、神こそが世界を一瞬ごとに創造するのであって、ある与えられた瞬間に生起するものが先行する瞬間に生起するものに依存するということは、神がみずからそのことを考慮に入れるからなのである。

こうしたデカルト哲学のうちに含まれていた因果律に関する相対立する二つの主張を、調和させたという意味で、マールブランシュの教義が模範的であり、象徴的であろう。人々は畏れを抱いたり愛するに足る、神以外の力を持った存在を自然のうちに見ようとする。マールブランシュはそうした錯覚に対抗するという宗教的配慮のゆえに、いかなる自然的原因も「機会」としか見なさないのである。いかなる「原因」も「理由」であるのであれば、確認される関係が理解されないときは、たとえそれがいかに恒常的なものであったとしても、因果関係と見なされることはできない。有限な存在であるわれわれにとっては、いかなる自然的原因もその結果の存在理由を含み得ないのであるから、それらは真の意味での原因ではないのである。無限かつ全能である神のみがそのような理由を含みうるので

ある。それ故ただ神のみが原因である。マールブランシュにおいては宗教が教える「真なる神」と哲学が教える「真なる原因」は切り離されることはないのである。

こうした着想は「持続」を否定することになる「連続創造説」を前提としている。実際われわれがある現象Aの原因をそれ以前の現象Bのうちに、またその原因を現象Cのうちに見出すという時間内的な過程が、真の原因に達し得ないのであるから、神が考えられうる唯一の原因であって、神は世界を一瞬ごとに創造するのである。有限であるわれわれにとってあるあたえられた瞬間に生起するものが、先行する瞬間に生起したものに依存するのは、神がそれを考慮に入れるからなのである。私の腕を動かそうとする意志を機会にして神が私の腕を動かす。私の身体に受けた傷を機会にして神が私の心を苦痛で触発する。二つの玉の衝突を機会にして、神が第一の玉の運動を鈍らせて第二の玉の運動を開始させ、最初はここに、次の瞬間にはそこにとつぎつぎに玉を創造してゆくのである。これらの事象にあって、意志、傷、衝突はそれらから生ずる見かけの結果のたんに「機会原因」に過ぎないのである。真の原因は唯一であり、神なのである。

II 因果概念の保持²⁹ —『意識の直接与件に関する試論』—

第I節において、デカルトの哲学のうちに含まれる二つの原理、つまり因果に関するいかなる主張も「理由」の発見によって支えられていなければならないとする原理と、時間の非連続性あるいは連続創造の原理に導かれてマールブランシュが機会原因論へと至ったということが確認された。

こうした時間の非連続性を原理とする合理主義の伝統のうちにあって、ベルクソン哲学が特異な位置を占めるということは言うまでもないであろう。ベルクソンは『試論』において、意識は時間の諸契機が相互浸透する「持続」であると言う。私は過去を記憶のうちに未だ把持しており、未来は私の不安感や期待のうちに先取りされている。時間が非連続的要素で構成されていると考えるのは、そこで考えられている時間が、すでに象徴化の作用を被り、空間化されてしまっているからである。心理的生の権利を擁護するためには、意識が直接的に到達する「質的な持続」と、いわば物質化された時間、空間のうちで展開され、「量と化した時間」とが区別されなければならない。自然科学の成功に魅惑されて、多くの心理学者は、心理的出来事は量的に表現されるかぎりにおいてのみ、彼らの原理原則が科学的権威を持ちえると考えようになっていた。彼らは直接体験される感覚にではなく、量的に規定可能なその刺激へと目を向けるのである。彼らは心理的世界のうちに、

刺激のうちに確証したものの対応物、つまり量的に規定可能な対応物を見出そうとしたのである。

順々に重くなるおもりを持ち上げる場合、たしかに感覚は変化する。しかし、一キロから二キロのおもりへと移行したときに、二回目の感覚は最初の感覚の二倍であると言うことができるであろうか。もしわれわれがそう言うとするれば、それは刺激の量を感覚のうちに入れ込んでいるからであろう。しかし、刺激の属する量というカテゴリーは、意識の世界のうちには場所を持たないのである。刺激は感覚を「条件づけ」ているが、前者から後者へと移行することによって、人は量的なものから質的なものへ、物理的なものから心的なものへ、広がりから意識へ移行するとベルクソンは主張する。

だがベルクソンは、『試論』にとどまるかぎり「物理的なもの」と「心的なもの」がまったく別のカテゴリーに属するということを認めながらも、「心理的世界」についても「物理的世界」と同様に因果関係について語ることを、前者を後者に還元しないという条件においては正当なことと見なしている。経験論の主張によれば「原因」という観念は、実際に観察された「規則的継起」を要約したものである。心理的決定論は、心理現象にも「規則的継起」が認められると主張する。しかし、そもそも心理状態には同一の状態を認めること自体が不可能である。したがって心理状態に関して、ある同一の状態Aに引き続いて必ずBという状態が生じた、と主張することはできない。つまり心理的決定論は論点先取りの誤謬なのである。したがって、「心理的世界」について因果関係が言えるとしても、それは「物理的世界」にかんして語られる因果関係とは、まったく別のものなのであるとベルクソンは主張する。

内的事実の世界においても因果関係がやはり存在するとしても、それは自然界で因果性と呼ばれるものとはまったく似ていない。物理学者にとっては、同じ原因はいつでも同じ結果を生ずる。しかし、表面的な類似に迷わされることのない心理学者にとっては、深い内的原因は一度その結果をあたえれば、二度とそれを生み出すことはないであろう。

(DI.151)

しかし、ベルクソンはあくまでも心的事象に関しても「因果性」という概念を保持しておこうとする。ベルクソンによれば、心理的決定論者が人間の自由に対して因果性を主張し得たのは、彼らが知らないうちに「原因」という言葉を自然現象に適用されるそれとは

異なった、まったく新しい意味で使用していたからなのである。それは「前駆的形成 (préformation)」(DI.153)^{*30} という観念である。「前駆的形成説 (théorie de la préformation)」とは、個体発生において、完成されるべき個体の構造があらかじめ存在していて、それが発生に際して展開されるという説であるが、それは「いれこ説」と呼ばれる古典的なものから、発生過程を遺伝子プログラムによって説明する現代的なものまで多様である。ベルクソンはこうしたいくつかの可能性に開かれた概念によって、「原因」という観念にまつわる多義性をも包摂しようとしたのである。

しかし、「原因」という観念にまつわる曖昧さ自体が解消されたわけではない。というのも「前駆的形成」はまったく異なった二つの意味で理解されるからである。それは一方で「同一関係」(DI.156)として理解されるものであり、他方ではある未来の行動の観念が現在の意識状態において先在していることである。われわれはそれを「努力の感情 (sentiment de l'effort)」(DI.158)とともに把握するのである。つまり一方で、「前駆的形成」という観念は、数学的あるいは物理学的意味で理解される。例えば、平面上に円周を描くという同じ運動がその図形の持つあらゆる性質を生み出す。こうした意味で、無数の定理は定義の中に前もって存在している。たとえそれらを演繹する数学者にとっては、それらは持続のうちで展開されるべきものであったとしてもである。また物理学的世界においても、継起は実在的であるが、科学は具体的空間を等質な空間へと、つまり、数学的に定式化される表現に還元してしまうのである。こうして物理学は数学へと、物理的諸現象の継起は等式におけるような「同一関係」へと変換されてしまうのである。

他方で「前駆的形成」は、未来になされるであろう行動の観念が、現在の意識状態のうちに存在していることと理解される。ベルクソンは、この第二の意味での「前駆的形成」は第一のそれとはまったく異なっていると言う。というのも、第一の意味での「前駆的形成」においては、たとえば無数の定理は「すでに存在していたもの」と見なされるが、第二の意味での「前駆的形成」の場合、未来の行動は「実現可能なもの」ではあるが、「すでに実現されてしまったもの」と考えられているわけではないからである。

ベルクソンはこのように『試論』においては、「物理的世界」と「心的世界」が、量と質というまったく別のカテゴリーに属することを認めながらも、どちらの世界においても因果関係について語ることを正当なことと見なしていた。また二元論的傾向が顕著であるこの著作では両者の相互関係について、それが因果関係であるのか否か、つまり「物理的なもの」による「心的なもの」の条件づけの意味を明確にしていない。こうした問題は、

心身問題を主題とする『物質と記憶』においてより詳細に論じられることになる。

Ⅲ 「因果性」に代わる新たな概念の構想へ —『物質と記憶』—

『物質と記憶』においては失語症の症例の詳細な検討をとおして、物質である脳と記憶である精神との関係が探求される。大脳で生じている過程と記憶という心的現象の間に何らかの関係が存することは明らかである。しかし、それが因果関係であるということが正当化されるのか。『試論』において問題とされた「心理的なもの」の「物理的なもの」による条件づけという問題、つまり心身問題が二種類の記憶の関係として論じられる。

二種類の記憶とは「像-記憶(mémoire-image)」と「習慣-記憶(mémoire-habitude)」である。前者は「記憶-心像」という形式で、われわれの日常的な生における出来事を、それが生じた順序で記録していくものである。例えば私は二年前、九州へ旅行したこと、三日前、高校時代の友達に偶然会ったことを覚えている。後者は「身体の習慣」として獲得されたメカニズムである。例えば私は箸を上手に使うとか、自転車に乗ることができるなど、さまざまな身体化メカニズムとしての記憶を持っている。「習慣-記憶」はわれわれの行動を無意識のうちに遂行可能にする。ベルクソンによれば、われわれが意識を持つのは、つまり、「像-記憶」が現実化されるのは、あたらしい状況に対して適切な対応を迫られるときなのである。意識とはまずもって知覚意識であり、知覚は「可能的行為」なのである。したがって「習慣-記憶」は第一のものと同じように記憶と呼ぶことができるであろうが、第一のものとはまったく違うものである。というのはそれはもちろん時間の経過のうちに身につけられたものなのであるが、われわれに過去を想起させることはないからである。

これら二つの記憶は、深く相違しているのであるが、われわれの日常的な生活のうちでは相互に干渉しあっている。じっさい過去の記憶は現在の記憶を豊かにしている。わたしは半年前に越してきたこの界隈を散歩するとき、立ち並ぶ建物や公園を、ここに越してきた半年前とは違ったように見ている。私の視覚は半年の間に蓄積された記憶によって変容されたのである。そしてこの蓄積された記憶は、運動図式としてわれわれの身につくのである。例えば私は今では、近くのコンビニまで道に迷うことなく行くことができるようになったのであるが、その際にわざわざ過去の記憶に問い合わせる必要はないのである。今度発表する論文の構想に思いをめぐらしていたとしても、半年の間にわたしの体に身についた運動図式が、私をそこまで連れて行ってくれる。しかし、こうした運動図式が形成されるまで、わたしは何度もそこに足を運んだのであり、だからこそ、途中で今はもう札幌

にいない友達とばったり出くわしたことや、途中で転んだことなどを思い出してみること
もできるのである。運動図式である習慣は、これらの個々の「像-記憶」によって、身を
養っているのである。

ベルクソンが批判するのは、脳をこれらの「像-記憶」が貯蔵される容器であると見な
す理論であった。そうした理論は記憶と物質的過程を同一なものと見なし、精神的出来事
と物質とを混同しているのである。ベルクソンの哲学は心身の明晰判明な区別を堅持する
という合理主義の伝統のうちにある。したがってデカルトのように心身の「合一」は不可
疑の事実として認められるが、けっして物質的過程が精神的出来事の真の「原因」と見な
されることはないのである。ベルクソンが認めるのは、物質的過程は、記憶が現実化し、
現在のうちに登場し現在の行動を導くための「条件」となっているということである。脳
の障害は、「像-記憶」の喚起の条件である「習慣-記憶」の遂行を支えている運動性を不
可能にし、それ故、現在の状況に応じた適切な行動を導くという記憶全体の実践的な機能
が冒されると結論される。女性を女性として、子供を子供として認めることができるが、
それが自分自身の妻であり子供であることを認めることができない病者の例が提示される³¹。
ここでは条件である「習慣-記憶」は正常に保たれているが、「像-記憶」が喚起されな
いのである。別の例で考えれば、テキストを読解する際に、語の使い古された意味を理解
できていなければ、新しいテキストを解釈すること、つまり創造的な読解は不可能だとい
うことである。「習慣的な記憶」が、われわれの生である記憶全体の実践的な機能の条件
なのである。

こうして「物理的なもの」と「心的なもの」、身体と精神との分離の側面が明らかとな
った。身体は精神を条件づけているにすぎないのである。門が開いていることは、そこを
人が通行することの「条件」である。しかし、門が開いているからといって、人がそこを
通行するとは限らない。「習慣-記憶」が成立していることは、「像-記憶」の現実化を条件
づけているにすぎない。『試論』で語られた心理学者の本当の誤りは、結果のうちに原因
を入れ込んでしまうことであつたのではなく、そもそも刺激と感覚との間に、つまり「量
的なもの」と「質的なもの」という異なった秩序に属するものの間に因果関係を設定して
しまったことだったのである。

「前駆的形成」という概念によって、因果概念にまつわる多義性をいったんは回避し、
「心的なもの」にも「物理的なもの」と同様に因果概念を保持し続けたベルクソンであつ
たが、『物質と記憶』に至って、「心的なもの」と「物理的なもの」を峻別するための新た

な概念の必要性を自覚したに違いない。それは「生成」をあらわす概念であり、結果のうちには原因のうちになかったものは存在しない、という原則に従属させられた伝統的な因果概念とは根本的に異なる概念である。しかし、ベルクソンが「創造」という概念に到達するためには、「因果性」自体についての彼自身の検討を経なければならなかったのである。

IV 心的因果性から創造へ

ベルクソンは『物質と記憶』(1896)と『創造的進化』(1907)との間に執筆された「因果性へのわれわれの確信の心理学的起源についてのノート」(以下「ノート」)の中で、「因果性」や「原因」という観念が生得的なものであるか後天的なものか、という伝統的な問いが決定的な解答を期待できない曖昧な問いであることを示す。ベルクソンはここで因果性の分析的な考え方、つまり、原因は結果がその原因から演繹されうる合理的関係であるという考え方を批判する。彼の議論はそのタイトルからわかるとおり、原因と結果は両項に対して外在的なものにとどまりながらそれらに付加されるあるものによって統一されるというヒュームの因果性についての総合的な考え方を継承するものである。因果性それ自体が基礎づけられるものなのか否かということではなく、なぜわれわれは因果性に信をおくのかということが探求される。ベルクソンはヒュームと同様に、必然性という原因律の性格についての説明を経験のうちに求める。「ノート」におけるベルクソンの独創性は経験論を、「自我」や「力」という形而上学的観念を思想的支柱とするメヌ・ド・ビランの議論によって補完しようとする点である。しかし、ベルクソンは「力」や「自我」という抽象的観念をそのまま導入するのではなく、あくまで外的観察に依拠する。ヒュームの言う「恒常的連接」という「心の習慣」が「身体の習慣」に置き換えられる。因果性の最初のイメージが見出されるのは、子供が目を開き、視覚的印象と触覚印象とを連合させる習慣のうちにである。それは人類に共通の経験、つまり、「神経組織の根本的能動性」によって支配された「身体の習慣」なのである。

ベルクソンは因果性の概念が経験に基礎を置くかぎり「絶対的必然性」を主張できない点でヒュームに同意するが、その確信の起源を身体に求めたことにより、われわれのような有限な存在という限定のもとで、その「絶対性」を保証し得たのである。というのは諸感覚相互の調整というこの「身体の習慣」が、呼吸の習慣のように連続的に活動する生命の誕生と同じくらい始元的で根深い習慣なので、悟性の反省はたちまちそこから一つの必

然的法則を引き出してしまふからである。われわれが信じる因果律の持つ必然性は、身体を有する有限なわれわれに限っての「絶対的な必然性」なのである。

因果関係はそもそも実践的な関係であり、われわれはそれを思惟する以前に体験しているのである。われわれは因果性についての「体験された信念(*croyance vécue*)」(M.427)を反省し、「思惟された」信念に変える。合理主義が「因果性」や「原因」という観念を生得的なものに見なしたのは、「因果性」のうちにあった「動的要素」を徐々に取り除き、「身体によって体験された必然性」を「精神によって思惟された必然性」、つまり「同一性」である数学的關係へと変換したからなのである。

このような思想的経緯をたどって、ベルクソンは『創造的進化』(1907)が出版される数年前である 1903 年に、レオン・ブランシュビックに宛てて次のように書き送ることになる。そこでは『試論』における「心的因果性」は「創造」と呼ばれることになる。

自由とはまったく空虚な語にすぎないか。あるいは心理学的因果性そのものである。しかし、こうした心理学的因果性は行為とその多様な前提条件との等価関係という意味で理解されなければならないのでしょうか。そのように語ることは、心理学的因果性とすべての一般的な因果性を物理学的因果性をモデルにして考えることであり、われわれが批判したばかりの普遍的な数学的決定論へと迂回して戻ること、すなわち本来の心理学的因果性の存在を否定することになるでしょう。心理学的因果性が実在するなら、それは物理学的因果性から区別されなければなりません。というのも後者は、ある瞬間からそれに後続する瞬間への移行において、何ものも創造されないということを含意しているからであり、前者は反対に、行為自体が前提条件のうちには存在していなかった何ものかを創造するということを含意しているからである。(M.586)

この後ベルクソンは『創造的進化』(1907)において、生命の進化がわれわれの知性がそれに与える理論からつねに逸脱する形で行われるということを示すことになる。生命進化のダイナミズムは、創造的であり、いかなる生物種の登場も、その現出に先行する条件に還元されえないのである。生命の進化には「過激な(*mécanisme radical*)機械論」と「過激な目的論(*finalisme radical*)」という、「知性のあつかう二着の既制服」(EC. x)は合わないのである。

むすび

合理主義の伝統においては、キリスト教の教義と科学の知見、神の自由意志と普遍的機械論との調停により、「創造」概念は世俗化、つまり合理化(rationalisation)されたのであった。「創造」はひとり永遠のうちにある神による「無からの創造」であり、ここでは時間は「永遠」の動く模造であり、不確かでほとんど存在しない像にすぎないのである。因果性という観念は、絶えまなく進化し、個体化する傾向をもつ実在を、固定されたもの、一般的なものに還元して理解しようとする知性の傾向を表現している。ベルクソンは秩序を「秩序の欠如」のうえに何かが加わったものであると見なすこと、つまり無秩序を秩序よりも少ないものとみなす合理的思考の錯覚を指摘する。そうした錯覚によってわれわれは可能的なものが実在性を得て現実的なものとなり、「偶然的なもの」を未だ現実化されていない「必然的なもの」と見なすのである。ベルクソンはこうした必然・偶然、可能・現実に関する宇宙の秩序の転倒を指摘した。

われわれは合理的に思考することをやめることはできない。しかし、合理的思考によって反合理主義を唱えることはできる。アンリ・グイエは、ベルクソンの哲学がマルブランシュの哲学をちょうど反転させたものとして解釈可能であることを示し、その思想が合理主義による合理主義への挑戦であることを示す³²。創造は原因と結果との関係であり、いっさいの原因のうちには、神の意志が潜んでいるというマルブランシュ哲学の基本原則を取り去ることによって、ベルクソンはマルブランシュの道具立てのうちに自分の哲学をすべりこませる。「習慣-記憶」とそのメカニズムを支える脳は、記憶全体の実践的な機能の条件としてのみ作用しているのであった。したがってデカルトによる心身の判明な区別を認め、心身相互の「因果関係」を認めないという点においては、ベルクソンはマルブランシュの正しさを認める。しかし他方でベルクソンは、「精神」と「身体」という二つの「実体の共存」という観念³³が、「精神」と「身体」というそれら「個々の観念」を凌駕する観念であるということを考えても見なかったことをマルブランシュの誤りであったと言う(Cours III)。

デカルトによれば、身体に関する「拡がり」、「形」、「運動」の概念、さらに精神に関する「思考」の概念に加えて、肉体と精神の両者にかかわる「結合(union)」の概念は、われわれの認識を形作る「本源的な概念(notions primitives)」なのである。そしてデカルトは、それらの概念を正しく区別し、それらの属する対象に正しく適用するところに人間の知は成立すると主張する³⁴。心身相互の因果作用が存在しないにもかかわらず、両者が「結

合」しているというのは一見不合理であろう。しかし、心身の「結合」は「本源的な概念」であり、心身が「一」であることは、他のものに還元できない事実なのである。心理学的因果性が実在するなら、それは物理学的因果性から区別されなければならないのであり、それは「創造」というまったく別の原理なのである(M.586)。ベルクソンは合理主義の伝統のうちでは、その実在性を認められなかった「時間」のうちに「心身合一」の根拠を見出し、心身の「結合」に「創造」という原理を与えたのである。

『物質と記憶』において記憶は「存在が事物の流れのリズムから自由になって、より過去を保持することによって、未来にますます強く影響を与えることを可能にするある内的な力」(MM.249)と規定される。たとえば今私はあるダンスを修得しようと思志しているとしよう。それは半年前には自分が踊れるであろうとは思ひもしなかったほど難易度の高いものである。私は半信半疑で練習を始めたのだが、今では完全にそれをマスターしようと思うまでに腕をあげている。私の現在のこうした「意志」は、半年の間に私が身につけた習慣によって支えられている。連合された記憶である習慣は、単に同じものの再生を自動化するだけではない。反復は身体の注意力を喚起することにより、私が見よう見まねで繰り返していた身振りのうちに、今まではそれと気づかれずに経過していた新たな細部を照らしだすのである。こうして私はダンスのレッスンをここまで続けることができたのかも知れない。ひょっとしたら私の精神の能動性はこうした「身体の理解力(intelligence du corps)」(MM.122)によって鼓舞されたのかも知れない。ついに私がそれを踊れるようになったとする。私がダンスを修得できたという事実を、他のさまざまな物理的事実や心的事実に戻元してみることもできる。しかしそれらの個々の事実を究極の原因と認めることはできないのである。「習慣-記憶」は「像-記憶」を条件づけているにすぎない、「像-記憶」は「習慣-記憶」の条件づけがなければ作用し得ない。精神と身体の「結合」、すなわち「創造」という事実は、他の事実に戻元不可能な事実なのであり、それは「時間」によって支えられているのである。

第二部

序論 メルロ＝ポンティ ―自己を語る両義性―

ベルクソンの哲学は基本的には「生の哲学」である。したがって、個々の人間が考察の主題となるとしても、彼らは彼らを超出するもの、つまり「生の跳躍（エラン・ヴィタール）」のうちにおかれた存在としてしか理解されない。『試論』において語られる自我の持続は、いつの日か『創造的進化』の生の跳躍に合流するものなのである。個体的な生命における悪、つまり知覚における障害、幻覚、疾患、さらに社会的な悪である戦争や貧困などは、神秘的な創造の努力によっていずれは解消されるものなのである。結局のところ、それらは喜劇の悲劇的な裏面にすぎないのである。

ベルクソンは『笑い』のなかで、人が笑いを誘うのは、生的なしなやかさのあるべきところで、振る舞い方や言葉使いが機械仕掛けに似た「こわばり」(raideur)を示すときであると言う。ベルクソンにとって、世界に存在するさまざまな悪は、究極的には生命の進化におけるこのような「こわばり」に例えられるものなのである。こうした意味でおそらく『笑い』は一般に語られるようにベルクソンの思想の周辺的な位置を占める作品ではない。むしろ、それは彼の「根本的な楽観主義」を示しているのである。言い換えれば、それはベルクソンの「社会生活に対する悲観主義」を洗練した形で提示しているのである³⁵。

サルトルやメルロ＝ポンティの哲学がベルクソンの哲学から区別されるのは、彼らが個々の人間から出発するからである。彼らにとって、歴史の意味を見越しているこうしたベルクソンの姿勢は「静寂主義」(quiétisme)にほかならない。彼らはそうした上空飛翔的態度に陥るまいとする警戒において肩を並べるのである。上空飛翔的思惟を批判すること。主体的で具体的な個を通していかにして普遍者に到達するかを問うこと。これこそがサルトルとメルロ＝ポンティに共通の課題であった。個と普遍の伝統的な図式においては、個々の人間存在は、神や普遍的な人間性という超越的な一般者に属し、個々の人間相互のコミュニケーションの可能性は、その超越的な一般者によってあらかじめ与えられ、保証されている。

したがって、個々の人間相互のコミュニケーションの齟齬によって生まれる倫理的葛藤は、伝統的図式では完全者としての一般者と不完全者としての個別者の問題に還元される。個別的具体的事象にかかわるものでありながら、同時に普遍性を要請する倫理の問題は、そのような倫理を要請する具体的な個としての人間存在のあり方と、それらの共存の仕方

をどのように捉え、いかにして認識によって得られる一つの知に還元することなく、それらを提示するかという問題に帰着する。サルトルとメルロ＝ポンティは、それぞれ独自の仕方で「いかにしてあらゆる人間は単独的普遍者としての人間であるのか」という問いの探求を自己の哲学の課題としたのである。

サルトルはいかなる上位の概念にも属さず、定義を拒否するものとしての人間存在を、その実存が本質に先立つような存在者と規定した。個々の実存はいかなる超越的な普遍性にも与っていないから、それを外から規定することはできない。実存の諸規定は、実存者の主体的な投企によって生成するのである。このように、サルトルは普遍的な規定をもたない具体的な存在者から出発する。それゆえ、彼の哲学はいかなる根拠から出発して哲学の記述を開始すればいいのか、はたしてそれは一つの体系的な学として成立しうるのか、という問題をそれ自身のうちに引き受けざるをえない。しかし、サルトルによればまさにそれこそが人間の条件であり、われわれはそのような条件を自覚し、そこから始めるしかないのである。そうでなければ、われわれは再び上空飛翔的態度に陥るしかないであろう。ア・プリオリな普遍性の欠如こそが普遍性を要請するのであり、コミュニケーションを促すのである。

「社会生活に関する悲観主義」のゆえに、ベルクソンは現実の世界のさまざまな悪をいづれ乗り越えられるべきものとみなし、それらに固有の意味を認めない。これに対して、サルトルとメルロ＝ポンティはさまざまな悪を、他のものに還元不可能なむき出しの事実として受け入れ、そこに真の社会性の条件を見出すのである。彼らはともに上空飛翔的思惟に陥るまいとして現象学に依拠した。「事象そのものへ」(zu dem Sachen selbst)という現象学の根本原則は、ブランシュヴィックの楽観的合理主義やベルクソンの直観に対立するものとして理解されていたのである。

しかし、こうした生の哲学と実存の哲学という大きな時代の制約を認めるとしても、メルロ＝ポンティの思想はそのベルクソンの源泉から切り離して理解することはできない。第二部では、ベルクソン哲学の継承という側面からメルロ＝ポンティにとっての現象学の持つ意味を明らかにする。

メルロ＝ポンティは「意識は何ものかについての意識である」(Bewusstsein von etwas)という現象学の志向性の理念を受肉した精神のあり方を示すものとして理解する。つまり、有限な精神は身体の中に受肉する事によってしか自らを現実化できないのであるが、意識の志向的構造は、そうした有限な精神がとる必然的な形式として理解されるのである。

つまり、メルロ＝ポンティは志向性のうちに、「内容」と「形式」との弁証法を見出し、超越論的主観性の本質的な構造形式を、ア・ポステリオリなア・プリオリとして理解するのである。彼は意識についてのこうした根本的理解を持って、幻影肢や精神盲の知見を解釈することによって、バラバラな事実を寄せ集めるだけで、統一的な解釈を提示し得ない経験論の傍観者的態度と主知主義の抽象性を乗り越えるのである。

ベルクソンにおいて身体は、ジャンケレヴィッチの指摘するように、精神にとって「器官-障害(organe-obstacle)」という両義的な存在である。メルロ＝ポンティが幻影肢や精神盲の症例の検討において利用するのはベルクソンのこの受肉の思想である。たとえば、経験論は精神盲という精神の障害を、その「内容」へと一元化し、視覚という身体の特定の機能の障害に結びつけるのである。しかし、経験論の理論はこれらの患者の行動には視覚障害だけではなく、触覚経験の一時的な変質を予想させるものがあるという事実を説明できない。視覚の障害は精神盲の機会原因にすぎないのであり、精神の障害は視覚を越え出て、主体の総体的な存在にまで及んでいる。精神にとって身体が「器官」となっているかぎりでは、身体の機能の障害が意識の障害を決定する「原因」(決定的な「障害」)となることはない。

反対に主知主義は、人間主体をあらゆる場面に全的に現前しているような分解不可能で透明な一つの意識と考え、障害を認識の「形式」へと関係づける。しかし、主知主義の考え方は、抽象的である。精神盲が視覚の障害を機会として引き起こされたという事実を考慮しないからである。精神盲という名前のとおりに、精神の障害は、たしかにその視覚的発祥を示す。身体が精神の「器官」となっているかぎりでは、視覚の障害が精神盲に一切無関係であることはないのである。(第一章、「メルロ＝ポンティにおける心身問題」)

第二章では、サルトルとメルロ＝ポンティの「非措定的コギト」と「黙せるコギト」の問題を通して、メルロ＝ポンティの自由の考え方が、「絶対的自由」を主張するサルトルとは異なり、『試論』におけるベルクソンの自由観につながるものであることを示す。サルトルにとって、現象学の「意識は何ものかについての意識である」というテーゼは、意識はその対象となる何ものかへと向かってたえず自らを乗り越えく自己超越の運動であり、閉じこもるべき内部を持たない「無」であるということを意味した。それに対して第一章で確認するように、メルロ＝ポンティは同じテーゼを身体の中に基礎を持ち、そうした制限を乗り越える有限な意識のあり方を意味するものとして理解したのである。こうしたメルロ＝ポンティのコギトが到達することになる自由は、「無差別の自由」を批判し、

「深層の自我」と「表層の自我」という自我の二側面の関係のうちに「具体的自由」のあり方を究明しようとした『試論』の自由へとつながるものである。(第二章、「サルトルとメルロ＝ポンティ」)

「絶対的自由」を主張するサルトルにとって、フロイトの無意識は「自己欺瞞」という、自由の刑から逃亡しようとする意識のあり方と見なされた。逆にメルロ＝ポンティはフロイトの無意識をわれわれの「始元的意識」と見なし、彼の学説を「具体的な自由」の哲学として把握しようとするのである。

いくつかの可能性のうちでの選択の自由を回顧的錯覚とみなし、自由は意識のうちに身を置くことによってしか把握できないとするベルクソンの哲学は、自由を「自発性の自由」や本能の発現と混同するものであると批判された。失語症や言語障害の科学研究をとおして習慣や記憶の新しい理論を作り上げるというフロイト理論との並行関係が指摘されたのである。しかしメルロ＝ポンティは、フロイトの理論を人間を本能の束と見なす機械論ではなく、自律と依存という人間の本来的条件に基づいたひとつの形而上学と見なすことによって、こうした並行関係のうちにベルクソン哲学を「具体的自由の哲学」として再生させる方途を見出したのである。(第三章、「メルロ＝ポンティにおける自由の概念」)

メルロ＝ポンティの哲学的反省をもっとも強く動機づけたものはゲシュタルト心理学であった。彼の試みはフッサール現象学のように心理学を基礎づけることにあったのではない。体系構築を目指したフッサール前期の「静態的現象学」から「発生的現象学」への現象学の自己展開のうちに、メルロ＝ポンティはフッサール現象学とゲシュタルト心理学の相互浸透の関係を見いだす。科学はゲシュタルトによって自らが前提としている物理学的存在論について反省をせまられ、現象学はゲシュタルトを「超越」と見なすことにより現象学の核心部に据えることができたとは彼は主張するのである。(第四章、「超越論哲学とメルロ＝ポンティ」)

第一章 メルロ＝ポンティにおける心身問題 — 有限性の哲学 —

はじめに

しばしば肉体は魂の監獄であると言われる。しかし、こうした主張に対して、囚人である魂には監獄が必要なのだ、と忘れずにつけ加えておかななくてはならない。というのもその監獄のおかげでのみ、囚人は、そうしたとるにたりない人間たりうるからである。肉の重みは人間の条件そのものなのである。これは「器官-障害(organe-obstacle)」^{*36} という皮肉な逆説である。ジャンケレヴィッチによれば、これはベルクソニズムにおける最も含蓄があり豊かな観念なのである。

こうした精神の受肉という主題は、ベルクソンのテキストのうちに様々な形で見出される。『創造的進化』の進化論によれば、生命は物質という障害物に遭遇して分割されねばならなかったのである。植物であれ、動物であれすべての生命体は生命が乗り越えなければならなかったものを表現しているのである。『物質と記憶』において、この主題は次のような、著作の主導的理念のうちにも表現されている。

われわれの心理的生は、さまざまな高さにおいて営まれうる。あるときは行為により近く、またあるときは行為により遠く、われわれの生活の注意の度合いによって。そこにこの書物の主導的な観念のひとつがあるのであり、それはわれわれの仕事の出发点にさえなったものである。(MM.7)

意志、記憶、想像力などの意識の機能の区別は、われわれの心理的生活の営まれる次元の区別に比べるとまったく二次的なものである。「生活への注意」によって規定される身体の様子が、意識の働きの条件なのである。ここにベルクソン哲学と現象学の決定的な相違点を見出すことができる。フッサールによれば、超越論的主観は偶然的事実によって規定されるものではなく、普遍的で本質的な形式を有するのである。

理性というのは、決して偶然的な事実的能力ではない。それは、可能な偶然的事実をあらわす名称ではなくて、むしろ先験的主観性一般の普遍的で本質的構造形式をあらわす名称なのである^{*37}。

本章の目的は、記憶の特性を明らかにすることによって、ベルクソンの「受肉の哲学」がいかにしてメルロ＝ポンティの現象学によって継承されたかを示すことである。そうすることによって、従来の現象学にのみ依拠した研究が覆い隠してしまったメルロ＝ポンティの思想の本質的な側面を明らかにすることができるのである。

I 想像力と記憶

『物質と記憶』においてベルクソンは、通俗的な連合理論が十分な説明になっていないことを示す。第三章で述べたことの繰り返しになるが、まず「類似」に関しては、任意に取り出した二つの観念はある側面においては常に類似性を持つ。とすればなぜある観念に特定の観念が連合されるか理解できない。どんなに二つの観念のあいだにどんなに類似性がしていなかったとしてもある側面から見れば類似点はどこか見つかるはずである。また「近接」に関しては、知覚AがあるイマージュBを近接によって喚起するとする。この場合イマージュBが近接によって連合したのは本当はAの記憶であるAである。とすればAとBとは どんなに離れていようが、AとAとの間に十分に遠い類似関係があれば、AとBとは近接していることになる。たとえば、私が今、目の前にある傘を見てミシンを思い出そう。ここには一般的な意味での近接の関係はない。しかし、目の前にある傘の模様がかつてミシンと近接の関係にあったある布地の記憶を類似によって喚起させ、その布地がミシンという観念を喚起させるとすれば、傘とミシンとの間に近接の関係が存在することになってしまう。以上の二点から、任意に取り出した二つの観念は常に類似と近接の関係にあることになる。要するに、連合理論は何の説明にもなっていないのである。

ベルクソンによれば、通俗的な連合理論の誤りは、観念に思弁的な役割のみを付与し、それらを意志の働きや生命とのつながりのうちで把握しなかったことである。ベルクソンの直観は生命と共感すること、つまり観念の連合を意志や生命とのつながりにおいて理解することである。現在の知覚である観念が過去の知覚である観念と連合するのは、その追憶が現在の知覚における観念と何らかの親和性を持っているからである。しかし連合主義が考えているようなわれわれの関心と関係を持たず、すべてが等価であるような記憶のうちから、どうして特定の記憶が選択されるかは理解できないのである。たとえば私が窓を開くために立ちあがって、立ち上がるやいなや自分が何をするつもりであったかを忘れてしまい、じっとたたずんでいるとする。連合論者は到達すべき目的の観念と果たすべき運動の観念との二つの観念の連合が切れ、運動の表象のみが残っているのだと言うであろう。

連合論者の語り口によれば、私が窓を開けるために立ち上がろうが、長時間の読書に疲れて、コーヒーを淹れるために立ち上がろうが、両者はいずれも「立ち上がる」と記述される空間内での同一の運動であり、運動のニュアンスは変わらないことになる。ところが、目的となっている行為の観念を再発見するために、われわれがなすべきことは、同じ動作を繰り返したり、この姿勢を保ったままで、それを内的に感じ取ることである。というのも私は漠然となすべき何かが残っていると感じているのであり、私のこの姿勢のうちには、果たすべき行為がいわば「前駆的に形成されている (préformé)」(DI.121)からである。問題となっているのは、実際になされたわけではないが、私の姿勢のうちに形成されているこの「潜在的行為」である。つまり、「運動志向性」なのである。こうした志向性によって、私の「立ち上がる」という現在の行為は、過去の「窓を開けるために立ち上がった」数限りない記憶と親和性を持っているのである。

こうした運動志向性が記憶力なのであり、通俗的な連合理論を連合の説明として有効なものにしているのは記憶力という、連合のメカニズムより根本的なメカニズムなのである。

II 記憶と志向性

ベルクソンは身体に志向性を認めていたのであり、記憶力と想像力の本性的な差異を主張することによって、現象学者であれば運動志向性と呼ぶものを示していたのである。しかし、ベルクソンはこうした現象学的な方向を最後まで進むことはなかった。そもそも「意識は何ものかについての意識である」という現象学のテーゼは意識の本性について述べているのである。しかし、ベルクソンは意識について直接語ることを警戒していたからである。彼にとって、意識を参照することはデカルト的な二元論に再び帰ることを意味していたのであった。意識は本質的に思弁へと向けられているという考えは、哲学の歴史のうちに拭いがたくまわりついている。ベルクソンはこうした錯覚を一掃しようとしていた。意識は行動のためにある。意識とはまず知覚意識であり、知覚は可能的行為なのである。したがって、彼にとって意識は身体との関係においてのみ参照されればよいのであった。『物質と記憶』は身体と精神の二元論を、純粹知覚と純粹記憶、つまり物質と記憶の二元論に換えて、心身の結合を厳密に再考するという試みであった。

あらゆる実在は意識との親縁性ないしは類似性を持つ。経験論者は知覚世界を諸印象と諸観念からなるイマージュの世界にした。ベルクソンもまた彼が批判する経験論者と同様に宇宙をイマージュからなる世界にする。存在とは偶然的に知覚されてあるのではなく、

必然的に知覚されてある。しかし、ベルクソンのテキストのうちにこうした「実在するもの」と「知覚されてあるもの」との同一化を読みとることは不可能である。経験論者がイメージという名を知覚されて存在するものに限定するのに対して、ベルクソンはそれをあらゆる種類の実在へと拡張するのである。

一つのイメージは知覚されることなく存在しうる。それは表象される (représente) ことなく、現前し (présente) うるのである。 (MM.32)

ベルクソンは言う。イメージは私が目を閉じれば、知覚されない (inaperçue) が存在はしている。イメージは表象されなくても、つまり私の身体の可能的行為に関係づけられなくても現前しうるのである。こうした知覚されないイメージをどのように理解すればいいのであろうか。一つの解決法は知覚されないイメージを記憶と解釈することである。

「知覚されたイメージ」と「知覚されないイメージ」の対立を意識の統握 (Auffassung) 機能すなわち、「知覚 (Wahrnehmung)」と「再現前化 (Vergegenwärtigung)」との違いに解消することである。しかし、こうした現象学的な読解は支持し得ない。というのも、こうした読解が正当化されるためにはベルクソンは世界が意識にとって、あるいは意識に属してのみ存在しうるということを認めている必要があるからである。しかし、ベルクソンは決してこうしたことは認めないのである。ベルクソンのイメージ論がいかに革新的に見えようとも、結局のところベルクソンは伝統的な思考的枠組みのうちに囚われたままであるとサルトルは批判する³⁸。ベルクソンがなしたことは、意識についての古典的な光の比喩をただ逆転させただけのことなのである。古典的な比喩が意識を主体からものへと向かう光とするのに対して、ベルクソンはそれをものから主体へと向かう光にしたのである。ベルクソンはイメージを無意識のような性質を授けられた実在のようなものと規定している。しかし、ここで語られている無意識は意識と同じ性質のものである。

意識は行動を司るためにある。言い換えれば、意識の基本的様態は知覚であり、意識は思弁のために存在するのではなく、可能的行為を下書きしているのである。ベルクソンの目的は、この指導的原則にしたがって精神と身体の合一を追求することであった。メルロ＝ポンティによれば、こうしたベルクソンのプログラムは意識の志向的構造を深めることによって具体化されるのである。

現象学によれば、意識の現様態である知覚においては、対象は射影を通してのみ与えら

れる。しかしながらわれわれは対象を有体的に、つまり物的自己性において把握していると意識している。たとえばわたしは目の前にある立方体の背面を実際に見ることはできないが、その見えない背面を予期している。信じる、疑う、期待するなどの様々な非客観化作用は、この意識の現様態である知覚に基づいている。今私は角を右に曲がったところにある地下鉄の駅へ行こうとしている。もしここが私の住んでいる界限であれば、地下鉄の駅は実際に私が見ている角のたばこ屋の外部地平のうちに予期されている。ここが初めての場所で、私は地図を見ながら駅を探しているとすれば、私は角を曲がったところに駅があるという命題を信じているのである。このように私が予期したり、信じたりするのは、私が〈今〉、〈ここ〉に存在し、目的地である駅を直接見ることができないからである。実際私はこの命題が真が偽かわからないのであるから、命題が真であると信じることによって、私は思弁の次元から抜け出て、行為の次元へと超出しているのである。すなわち、命題の真偽のみが問われる次元から、命題の真偽にしたがって、直観によって志向が充実されるか否かが問われる次元へと越え出ているのである。メルロ＝ポンティはこうした「超出(dépassement)」^{*39}を意識の働きそのものであると見なすのである。

意識、それは身体を媒介とした、ものへと向かう存在である。

(PP.161)

このようにメルロ＝ポンティの志向性解釈によれば、志向性は身体のうちに受肉した精神のとり必然的な形式なのである。意識の志向的構造は、意識が存在するために物質である身体のうちで自らを現実化せざるを得ないということ、また同時に意識は〈今-ここ〉という物理的存在としての身体に課された制限をつねに乗り越えようとするものとして現実化されるという二つのことを意味している。こうした志向的超出は、知覚野を地盤としながら、水平的方向と垂直的方向へ二重の仕方で高進することになる。水平的方向への超出とは空間的あるいは時間的超出である。意識は〈ここ〉を越えて、〈そこ〉に存在する。また〈今〉を超出して〈過去〉、〈未来〉へと向かう。他方でそれは想像し、語り、思考する志向性として、〈今-ここ〉という知覚の次元を越えて、「意味」の次元へと垂直的に超出するのである。

Ⅲ 発生的現象学 — 因果的思考から構造的思考へ —

ベルクソンは失語症と言語盲の事例の検討を通して、脳は記憶を含んでおらず、記憶は生理学的なものに還元できないことを証明しようとした。しかし、身体のうちに受肉して

いない精神、つまり「現在」のうちに定位しない精神の記憶とは何であろうか。私は砂糖が溶けるのを待たなければならない。というのもわたしは受肉した主体であり、それゆえ現在にいるからである。砂糖が溶けるのを待たなければならないのは、われわれの持続と物質の持続が足並みをそろえないからである。そもそもこのように時間性は物質から課される制限から派生することを教えたのは、『創造的進化』の一節であったはずである^{*40}。とすればベルクソンが示さなくてはならなかったことは、精神は身体がなくても存在しうるということではなく、むしろ精神はもともと身体を含意しているということだったのである。

身体の志向性というものがあるのであってみれば、本当は、意識なしには身体を考えることができないし、また現在が身体的なものである以上、身体なしに意識を考えることもできないというのが示されなければならなかったのである。 (Union.81-82)

ベルクソンが連合主義の批判において示したように、「受肉した精神」である身体は単なる不活性な物質ではなく、運動志向性を有する。したがって、身体を理解するためには意識を主題化する必要がある。反対に意識の志向的構造のほうは、物質としての身体によって基礎づけられているのであり、身体なしに意識を考えることはできないのであった。意識の本質的形式は、身体という事実性によって基礎づけられ、意識と身体との関係は、メルロ＝ポンティがフッサールの「基づけ(Fundierung)」^{*41} という用語を使って後に主題化することになる、「本質」と「事実」とのこうした「相互包摂(double enveloppement)の関係」(Sorbonne.410)なのである。

こうして、われわれはメルロ＝ポンティが幻影肢や精神盲の知見に依拠した理由をよく理解することができる。こうした事例においては、意識が両義的存在であること、つまり意識が身体の欠損や機能の障害によって規定されないという事実が存在する一方で、意識の証言が、身体の生理学的な条件にしたがうという事実もまた同時に観察されているからである。幻影肢に関して第一に注意されるべき点は、四肢の損傷をもたらした状況にかかわる記憶や情動によって幻影肢が出現するということである。また四肢の切断についての自発的同意や心理療法によって幻影肢が消失するのである。こうした事実から幻影肢を記憶、意志ないしは信念とする心因説が主張されることになる。しかし、心因説は支持できない。

メルロ＝ポンティは脳に通じている感受的伝導路を切断すれば幻影肢が消失するという生理的事実の確証によって、心因説が乗り越えられなければならないことを示す^{*42}。幻影肢をベルクソンのように記憶によって解釈することはできない。幻影肢は記憶ではない。それはたんなる心理学的事実なのではなく、生理学的説明をも許容するものなのである。幻影肢は一方で空間のうちに場所を閉めない「心理学的事実」であり、他方でそれは空間のうちに場所を占める「生理学的事実」にも依存しているのである。こうして幻影肢の原因を求める探求は、これら二つの系列の事実に「共通の地盤」を求めることとなろう。しかし、メルロ＝ポンティは、これら二系列の条件を認めるような幻影肢の混合理論は、理論としてはまったくわけの分からない曖昧なものであると繰り返し主張する^{*43}。というのもこれらの事実に「共通の地盤」を求めるということは、心理学や生理学が依拠してきた伝統的な心身の区別を認めないことであり、その結果それら諸学の今までの成果を否定することになるからである。それはメルロ＝ポンティが言う「悪しき両義性」^{*44}のうちへと陥ることである。彼が示そうとすることは、精神と身体との「合一」という観念が、それら個々の実体の観念や、それら観念の単なる共存という観念には還元不可能な「始源的観念(notion primitive)」だということである^{*45}。彼は伝統的な心身の判明な区別を捨て去ることなく、「共通の地盤」を越えたところに「世界内存在」を認めるために、それをできる限り利用する。つまり生理学や心理学の成果をできる限り利用するのである。

メルロ＝ポンティが幻影肢や精神盲の症例において注目するのは、単に経験的事実と患者が示す象徴的機能の障害ではなく、経験的事実の持つ多様性と障害の相対的な単一性との不均衡なのである。経験論と主知主義の説明によれば、精神盲はそれぞれ意識の「内容」に関わる障害、「形式」に関する障害へと一元化される。

経験主義者の理論は疾患を一つの「原因」に結びつけようとする要因説なのであるが、それは疾患に関する説明として有効ではありえない。というのも、現実の障害は、抽象的運動や指示作用が行えなくなるというような比較的単一の症状を呈するのにもかかわらず、それに対する原因が様々であり得るからである。たとえば精神盲の原因を、患者の視覚障害に求めようとする場合、それが原因であると認めるためには、彼において冒されているのが視覚機能だけで、触覚機能は正常者と同じく正常なままで保持されているのではなくてはならない。しかし、これらの患者の行動のうちには、視覚障害だけではなく、触覚経験の一時的な変質を予想させるものもある^{*46}。意識の障害はたしかに視覚の障害を「機会」として引き起こされたものなのであるが、それは視覚を越え出て主体の総体的な存在にま

で及んでいる。ベルクソンの批判の対象であった連合論者のように、ここでも経験論は現象の外部にとどまっているのである。

要因説が退けられ、障害がその「内容」に関係づけられないとすれば、それは認識の「形式」に関係づけられることになる。こうして主知主義理論が検討される。主知主義においては、人間主体はあらゆる場面に全的に現前しているような分解不可能な透明な一つの意識と考えられている。メルロ＝ポンティは、主知主義的説明は間違っているのではないが、抽象的であると批判する。有名なシュナイダーの事例においては、たしかに視覚は障害の「原因」ではないが、「精神盲」という名が示すとおり、障害は明らかに視覚的発祥を示しているからである。彼の障害において特徴的であるのは、「思考にあつては同時的総体を把握する能力」であり、「運動性にあつては運動を総覧し、運動を外部に投射する能力」(PP.147)であるというように、視覚障害は原因ではないとしても、単にその結果でもないからである。視覚は純粹意識がその力を発揮する単なる材料ではない。同時的総体の把握といった視覚機能が思考のレベルで利用されるのは、たしかに経験的な視覚機能を越えたシンボル機能であるが、逆にこのシンボル機能自体が視覚を足場にして構成されたものである。シンボル機能と視覚との関係はさきにわれわれが述べた「基礎づけ」の関係なのである。

内容と形式との関係は、現象学が *Fundierung* の関係と呼んでいるような関係であつて、すなわち、象徴機能は視覚を土台としてその上に立脚しているものだが、しかしそれは視覚がその機能の原因だからではなくて、視覚とは〈精神〉があらゆる希望を越えて利用せねばならなかった自然の贈り物だからであり、〈精神〉はそれに対して一つの徹底的に新しい意味を与えねばならなかったけれども、にもかかわらず精神は、単に受肉するだけでなくさらに存在するするためにも、それを必要としていたのである。

(PP.147)

ベルクソンが『創造的進化』で述べたように、現実化されている生命の諸形態は、生命と物質とのさまざまな妥協の産物なのである。同様に、われわれの個体としての生命も身体の機能の障害や欠損に応じて、さまざまな「妥協」を強いられる。幻影肢や精神盲はそうした物質との「妥協」を探る生のあり方を表現しているのである。それらが生命と物質との「妥協」として成立している限りは、もっぱら身体の何らかの機能の障害や欠損をそれら

の「原因」と見なす経験論の「要因説」自体が乗り越えられなければならない。というのも生命はそうした障害や欠損をも自分の生のうちに統合することによって、自らの生を今までとは違った水準で組織化し、あらたな生の規範をうち立てるからである。つまり、機能の障害や欠損という偶然事を必然化するのである。

人間存在というものは、必然と偶然についてのわれわれの常識的な概念に、否応なく修正を迫るであろう。なぜなら、それは引き受けの行為をつうじて、偶然を必然にまで変化させる運動だからである。(PP.199)

また意識とはこうした「身体の構造化」に基礎を持つ、身体から発現する相対的な自律態なのであるから、いかに巧みに障害を籠絡し、必然的なものとし得ているとしても、主知主義のように人間を純粹意識と見なす理論は、抽象的なものにとどまらざるを得ないのである。

こうして幻影肢や精神盲は、与えられた物質的条件を乗り越える生のあり方として解釈されるのであるが、こうしたメルロ＝ポンティの解釈を導いていたものは、「発生的現象学」なのであった。現象学に「発生的 (génétique)」という形容が必要なのは、現象学が純粹に意識の哲学にとどまる限りは、経験主義者の因果的解釈の逆襲がつねに正当化されるからである。発生的現象学とは、自我が空虚な「同一性の極」すなわち継起する作用もしくは志向的体験における単なる形式ではなく、「身体の構造化」に基礎を持つ固有の能力、習慣性をもった存在であることを意味している。そもそも意識の志向的構造は、こうした「身体の構造化」を表現しているのであり、因果的思考は構造的思考へと乗り越えられるものなのである。そもそも意識の志向性は、ブレンターノにおいては「物理的なもの」と「心的なもの」とを峻別するメルクマールであった。メルロ＝ポンティは反対に、志向性をこうした二元的枠組みを積極的に解体するものとして解釈したのであった。意識の志向的構造は、純粹意識の普遍的な構造なのではなく、あたえられた物質的条件を常に乗り越えようとする、有限な生の表現として理解されていたのである。

IV 身体の記憶

メルロ＝ポンティは『物質と記憶』のうちに、ベルクソン哲学の本来の直観に属する言明と、その直観を限定し、隠してしまう伝統的な思考に属する確言との不整合を指摘する。

たとえばベルクソンは、「像-記憶(mémoire-image)」と「習慣-記憶(mémoire-habitude)」という二つの種類の記憶を区別する。「像-記憶」とは記憶-心像という形式で、われわれの日常的な生における出来事を、それが生じた順序で記録していくものである。他方の「習慣-記憶」は身体の習慣として獲得されたメカニズムである。ベルクソンは第二の身体の習慣としての記憶について、そうした記憶においてはわれわれははや、過去を表象しないと言う。しかし、そうであるとするなら、なぜベルクソンはそれを記憶と呼ぶ権利を持っているのであろうか。現象学者のベルクソンに対する批判は、この点に集約される。ベルクソンの答えは満足のいくものではない。

しかもなおそれ（習慣-記憶）が記憶力の名に値するのは、もはや古いイマージュを保存しているからではなくて、その有益な(utile)効果を現在の瞬間にまで及ぼすからである。(MM.87)

しかし、われわれは記憶の基準として、なぜ有用性(utilité)が有効であるのか理解できない。というのも有害な記憶や不正確な記憶も喚起されうるからである。

『知覚の現象学』において、メルロー＝ポンティは運動的習慣を「具体的運動」として、「抽象的運動」と対比しながら主題化する。ゴルトシュタインが詳細に研究したシュナイダーの事例における障害の特徴は、日常生活の具体的な状況においては遂行可能ないくつかの運動を、虚構的な状況においてはなしえないということであった。「具体的な運動」とは日常生活において必要とされる運動であり、その運動は一般にコップを手を取ったり、たばこを吸うなど自分の外の世界へと向けられる。他方で「抽象的運動」は命令に基づいてなされるもので、その運動はたとえば、「手を上に上げなさい」という指令におけるように自分の体に向けられる。たとえば病者は、「目をつむったままで、腕を動かさなさい」と命令されと、彼はまずいっさいの運動を禁じられたかのように体を硬直させ動かない。つぎに彼は全身を運動させるが、その運動は次第に腕だけに限局される。このようにして初めて彼は自分の腕を「見つける」のである。また「腕を上を上げなさい」という指令を受けると、彼はまず、腕を振り子のように振ることによって、彼にとって「上」を象徴しているの頭部を「見つけ」なくてはならない。自分の腕、頭部、上、下などを認めることができるのであるから、彼は表象としての思惟を失っているわけではない。また彼は自分の腕をめくら減法にはあるが運動させることができるのであるから、運動性も失っては

いない。にもかかわらず、彼は自分の身体を、形を持たない塊としてしか自由にし得ていない。実際に運動を始めることによってしか、その無定型な塊は分節されないのである。そういうわけで彼になし得ることは一方で、彼にとってもはや「運動的意味」を持たない命令の「知的意味」を思惟することであり、他方で指令された運動が現れてくるまで自分の身体を手探りで運動させてみることだけなのである。このようにしてわれわれは、「第三人称の過程としての運動」と「運動の表象としての思惟」との間に、両者を直接的に媒介する働きである「運動的志向性」を認めなくてはならないのである。

われわれの運動は身体の投射機能によって開かれたある空間性を前提としている。こうした空間性において行動が差し向けられる当の対象は、われわれの意識のうちで「図」として浮かび上がる。厳密に言えば、身体の投射機能と知覚意識における「図」と「地」の構造化は一つの事態の裏と表という関係である。何ものかを意識することは、「地」のうえの「図」を持つことである。したがって、正常者においてはすべての運動は、不可分に運動でもあれば、運動の意識でもある。「具体的運動」はすでに与えられた「地」のうえで遂行される。一方で「抽象的運動」はそれ自身で、「地」を展開する必要がある。シュナイダーにおいて冒されているのは、この投射の機能なのである。

通常の意味での記憶は、過去を表象する能力、つまり反復の能力と見なされている。経験論は記憶を、印象の再生とみなすことによって感覚へと還元した。ベルクソンはこうした経験論の還元主義の下に、それを動機づけているより根本的な還元主義を見いだす。それは、生成を不動へ、異質性を同質性へと還元する傾向である。過去を反復する能力は記憶にとって本質的な要素ではない。「習慣的記憶」が、もはや過去を表象しないにもかかわらず、なお記憶と呼ばれうるのは、習慣的運動が、かつてわれわれが獲得し、それ以来そのつどの習慣的運動の遂行によって身を養っている、運動の〈地〉の上で展開しているからである。

私は部屋の窓を開けようとして立ち上がり、テーブルの横を通り過ぎ、窓を開ける際には、壁に掛かったゴッホの絵を左手にして立つ。連合主義者によれば、「窓を開ける」と記述される運動は、「テーブルの横を通り過ぎる」運動や「ゴッホの絵画を左手にして立つ」という動作と外的に結びついていることになる。しかし、それではなぜ〈窓〉、〈テーブル〉、〈ゴッホの絵画〉といった観念が連合するのかが理解できないのであった。われわれはすべての運動が〈地〉を有するということを理解している。わたしは窓を開けに行くとき、テーブルの横を通り過ぎ、ゴッホの絵を左手にして立つことを潜在的に知っている。

〈テーブル〉、〈ゴッホの絵画〉についての潜在的な知は、〈窓をあける〉私の運動の〈地〉として、その運動のうちに内在し、それを内的に生気づけている。こうした小さな世界においても、どの身振りもどの知覚も、無数の潜在的座標に対して直接的に位置づけられているのである。通常の意味での記憶とは、こうした潜在的な〈地〉をもう一度、顕在化させることに他ならない。今やわれわれはベルクソンが記憶についてあたえた定義の真の意味を理解することができる。記憶とは未来を目指した、過去と現在の総合、すなわち「創造」なのである^{*47}。

むすび

マールブランシュにとって、心身の諸関係は精神と神との関係によって外部から照らし出されるものである。唯一の実効因である神が、腕を上げようとする私の意志を「機会原因」にして私の腕を上げるのである。ここでは私の存在を含めいっさいは神の創造物なのである。人間の有限性の立場を堅持しようとしたベルクソンの哲学においては、反対に心身の諸関係が精神と神との関係へと導いていく。つまり受肉した精神であるわれわれの身体こそが経験の所与としての創造を意味しているのであり、まさにそこに神が顕現しているのであった。しかし、メルロ＝ポンティによれば、ベルクソンの有限性の立場はいまだ確固としたものではなかった。ベルクソンのテキストのうちには、「受肉した精神(esprit incarné)」と「超意識(supra-conscience)」という二つの思想の共存から派生する緊張関係が見いだされるのである。

思惟や記憶は、それらが実在領野のうちに定位されないが故に、何度でも反復されることができる。それ故、ベルクソンの「記憶」やデカルトの「思惟」が身体から独立した精神と見なされたのであった。しかし、本当のところ伝統的に「精神」や「意識」と呼ばれてきたものは、身体から発する志向性の相対的な自律態に他ならないのである。意識はもともと「われ思う」ではなく、「われなし能う」なのである。志向性は知覚野を地盤にしながらも、そこから抜け出て意味の次元へと高進していくこととなる。そこに「思考」や「記憶」という観念の世界が広がるのである。メルロ＝ポンティがフッサールの志向性概念から読みとったものは、心身合一からの、すなわち不可分な全体からのこうした差異化なのである。

客観的世界のカテゴリーを受け入れる限り、われわれは患者が四肢の切断を知っているか否かという二者択一を受け入れざるを得ない。しかし、切断された四肢の表象は両義的

である。彼は四肢の切断を知らず、まるで現実の四肢であるかのように幻影肢を当てにして振る舞っているかのようなのであるが、別のところでは幻影肢の特徴を詳細に語ることができるのである。それは彼が「純粹な意識」や「物理的身体」として存在するのではなく、「世界内存在」として存在するからなのである。メルロ＝ポンティがこうした症例によって明らかにしたことは、意識の証言が根本的に両義的であるということである。また身体が精神にとって真に「器官」でありかつ「障害」でもあるということであった。

心身の合一という観念のうちには、身体と精神という個々の実体の観念にも、またそれらの単なる共存という観念にも還元不可能な何かが存する。マールブランシュはそこに神を見出した。メルロ＝ポンティはそこに有限な存在の両義的なあり方を見出したのであった。

第二章 サルトルとメルロ＝ポンティ

—「非措定的コギト」から「黙せるコギト」へ—

はじめに

第二部序論で述べたように、サルトルとメルロ＝ポンティは、上空飛翔的思惟に陥るまいとして現象学に依拠した。「事象そのものへ」という現象学のスローガンのうちに彼らを読みとったもの、それはベルクソンの哲学が生命の進化における「こわばり」としか見なさなかったさまざまな悪を、事実そのものとして受け入れること、またそうした「なまの事実」を反省することであった。つまり「実存の偶然性」を捉え直し、実存が置かれたそうした偶然的個別性の中に埋没してしまうのではなく、個別性から出発して普遍性へと赴くことであった。

しかし、「上空飛翔」を拒絶することは一切の思考を拒絶することなのではないか。ある事実を思考し表現するという営みは、つねに事象自体を俯瞰する危険性と背中合わせである。事象を俯瞰しまいとするこうした警戒心において肩を並べるサルトルとメルロ＝ポンティであるが、彼らが現象学的還元求めたものは一致しない。サルトルは「反省の可能性」に、メルロ＝ポンティは「実存の偶然性」に重きを置く。

サルトルにとっては現象学的還元が必要であるのは、世界を眼差すために、世界との親密性をいったん宙づりにすることが必要だからである。「存在との問いかけ以前のな親密性の土台の上」⁴⁸で行われる記述はそれを可能にしているものをあらわにするためである。自然的態度、つまりわれわれの日常生活における態度が、基本的なわれわれの態度なのであり、反省の可能性もその態度のうちにあるのであるから、記述は余儀なくされた通過点であり、時間的に第一のものである。しかし、存在においては記述は第一のものではない。したがって、サルトルにおいて還元が必要であるとしても、それは世界をいったんは意識によって構成されたものと見なし、意識によって構成された事物領域と意識の領域を区別しようとする存在論的還元なのである。われわれはどれほど日常生活に没頭していても、つねに世界から距離をとることができる。こうして「存在との問いかけ以前のな親密性の土台」において存在の二つの領域、つまり意識領域と事物領域が根本的に区別される。意識は物ではない。われわれは自分がいかに偶然的状況におかれているとしても、その状況を意識化することはできる。こうした意味では、われわれは完全には世界に巻き込まれてはいない。無意識が存在すると主張することは、意識である自分を物のように見なして

しまうことであり、それでさえも「自己欺瞞」という自由の宣告から逃れようとする意識のあり方なのである。

反対にメルロ＝ポンティにとって、還元は意識領域と事物領域を区別するのではなく、知覚における二つの領域のつながりを現れさせるのである。現象学が教えることは事物によって意識が魅了されていること、意識が完全な後退を禁じている世界の厚みに取り巻かれていることである。サルトルのように反省は「存在との問いかけ以前の親密性の土台」を支えている存在論的基礎を見出すのではなく、反省によって見出されるものこそがこの「存在との問いかけ以前の親密性」なのである。メルロ＝ポンティは「還元の最も偉大な教訓とは、完全な還元が不可能だということである。」と述べる。

反省とは、世界から身を退いて世界の基礎としての意識の統一性に赴くことではない。反省はさまざまな超越が湧出するのを見るためにこそ一歩後退するのであり、われわれを世界に結びつけている志向的な糸を出現させるためにこそそれを緩めるのであって、反省は世界を異様で逆説的なものとして啓示するからこそかえってただそれだけでも世界についての意識なのである。 (PP.VIII)

サルトルは「非措定的コギト」によって、メルロ＝ポンティは「黙せるコギト」によって、共に上空飛翔的思惟を批判し、意識を素朴な反省から切り離し、対象に密着し、繋がれてしまっている意識を記述した。またそうしたあり方こそが意識本来のあり方であるということを示したのである。しかし、こうしたコギトについての基本的な見解の一致はありながらも、サルトルが「非措定的コギト」によって、メルロ＝ポンティが「黙せるコギト」によって意図していたことは、微妙に異なっていた。本章は彼らが構想するコギトが、自由についての大きく異なった二つの描像と結びついていることを示す。

I. 上空飛翔的思惟

サルトルとメルロ＝ポンティが共に批判の対象としていた上空飛翔的思惟とは、具体的な知覚の場面で考えるならば、自然的態度と呼ばれる日常生活的態度において素朴にとり結んでいる物との接触や、メルロ＝ポンティが「知覚的信念(foi perceptive)」と呼ぶ、その物の素朴な存在確信を無効にし、自己をこのような存在確信から自立したものと見なし、反省によって一挙にすべてを精神の洞察に基づけようとする思惟である。ここでも伝統的

な個と普遍の図式が前提となっている。上空飛翔的思惟はさまざまな個々の経験に対して、普遍的ですでに完結した世界を対置する。たとえば目の前におかれた立方体を知覚するという経験において、そうした思考は立方体の個々のパースペクティブに対して、展開図としての立方体を対置する。つまり、〈個々〉の経験に対して、ア・プリオリな〈普遍〉を対置するのである。知覚されるものは私とは別のところに私には隠された裏面をもって存在し、私がその隠れた裏面を知覚しようと背後へ回り込むと、今度は別の面が私の視覚から逃れ去ってしまう。このように、知覚されるものはわれわれに対して超越しているのであり、隠れた面をもたない立方体などはわれわれにとっては存在しないのである。反省的思惟は、このような知覚されたものの超越と、われわれのその物への開在を手に入れようと試みる瞬間に取り逃がしてしまう。というのも、反省の可能性はわれわれの「知覚的信念」、つまり世界とわれわれとの「知覚的生の交流」のうちにあるにも拘わらず、素朴な反省は自分をそれらから自立したものと見なしているからである。重要なことは反省に与えられた特権を剥奪し、非反省的な生と反省との関係を理解することによって経験に忠実であろうと努めることである。

メルロ＝ポンティは晩年の『見えるものと見えないもの』の研究ノートにおいても、超越した物の経験を歪曲することなく記述しようと努めていた。

立方体の分析をとりあげなおすこと。たしかに、等しい六つの面を持った立方体そのものは、位置を持たないまなざしにとってしか、つまり立方体の中心におかれた精神の操作ないし洞察にとってしか、存在のある領野にとってしかありえないものである、—そして、その立方体の呈するさまざまなパースペクティブについて言われうるすべてのことは、立方体そのものには関わりがないことになる。

しかし、さまざまなパースペクティブと対置された立方体そのものというのは、一つの否定的な限定である。存在とはここではあらゆる非存在、あらゆる現れを排除するものである。[……]この存在の担い手としての精神とは、どこにもないもの、あらゆる場所を含むものなのである。(VI.255)

上空飛翔的思惟は、実際にわれわれに与えられている立方体についての個々のパースペクティブではなく、経験には決して与えられることのない展開図としての立方体を真の存在と見なし、「立方体の存在」を「立方体の存在についての思惟」に変える。このような思

惟は物とわれわれとの前反省的な接触を「反省以前の反省」(VI.104)としか考えないのである。なぜならここでは知覚することが「主観」、「意識」、「精神」などという「思惟する存在」の作用であり、したがって知覚についての反省も自己のなした作用を振り返るだけということになり、反省の結果を前反省的なものへ内在化しておくということになるからである。要するにここでは、反省とは非反省的なものについての反省であるという当たり前のことが理解されていないのである。このような反省は一方で反省する意識のうちに、「反省する意識」と「反省される意識」という二項を生み出し、さらにこの二乗された「反省する意識」の内部にも「反省する意識」と「反省される意識」の二元性を生み出すというように無限遡行に陥る。そして他方ではわれわれに物の現れの背後に、その現れとは区別される「物そのもの」の存在を信じさせるようになるのである。

非反省的生に対して、反省をこのような仕方で優先させることは誤りである。なぜならこの反省の可能性もわれわれの素朴な世界との「知覚的交流」のうちにあるのであり、それがなければ、反省はいかなる意味も持たないからである。反省の可能性は非反省的なもののうちにある。反対に非反省的なものや直接的なものは反省を通してしか認識できないのであるから、非反省的なものに反省の代役をさせることもできないのである。反省と非反省なものは、われわれの生のうちで互いに折り合いがついているのであるから、われわれは非反省的なものが反省の一契機として、また反対に反省が非反省的なものの一契機として現れてくるような、両者の抽象的な二元性を支えている地盤を求めなくてはならない。このような方向をまずは『存在と無』におけるサルトルの非措定的コギトに求めることができる。

Ⅱ 非措定的コギト

意識することを認識することと見なし、世界を観念対象に変え意識の内部へと取り込もうとする上空飛翔的な反省を、サルトルは「認識の優位という錯覚」に基づくものとして否定する。一般に目の前に存在するテーブルについての意識を持つためには、私は実際に「このテーブルについての意識を持っていることについての意識」を持っている必要があると考えられているが、これは誤りであって、このテーブルが私にとって実際に存在するためには、その意識について意識している必要はないのである。

私は煙草を数えることについては、なんら定立的意識を持つ必要はない。私は私を

《数えるものとして認識する》のではない。[……] それにしても、それらの煙草が十二本として私に開示されるとき、私は私の加算活動について、一つの非措定的な(non thétique) 意識を持つ。事実、もし誰かが私に向かって《あなたはそこで何をしているのですか》とたずねるならば、私は即座に《数えているのです》と答えるであろう。そしてこの答えは、単に、私が反省によって到達しうる瞬間的な意識を目指しているばかりではなく、反省されることなしに過ごされてきた意識、私のすぐ前の過去においてもけっして反省されないままにあった意識状態をも目指している。それゆえ、反省される意識に対する反省の優位を認めるいかなる余地も存在しない^{*49}。

意識することを認識することと見なし、何かについて意識している自己についての意識においても、措定的(thétique)意識しか認めない反省に対して、サルトルは「自己についての非措定的意識(conscience (de) soi)」を、何ものかについての意識にとって唯一可能な存在の仕方であるとする。フッサールの「意識は何ものかについての意識である」という志向性のテーゼは、意識がその対象である何ものかへと向かってたえずみずからを乗り越えてゆく自己超越の運動として理解されたのである。サルトルによれば、こうした意識にとって閉じこもるべき内部は存在しない。すべてを対象化し、世界の中で唯一確実なものとして実体化された意識の内部へそれらを取り込もうとする反省に対して、サルトルは「意識の存在は存在の意識である」、という意識の存在の循環的性格を指摘し、意識の実体化に反対する。要するにサルトルにとって、意識とは一方で「自己についての非措定的意識」であり、他方でその対象となる何ものかに向かって絶えずみずからを乗り越えていく自己超越の運動であった。つまり意識とは世界へと向かっているかぎりで自己を対象として措定しない、非措定的コギトなのである。ここでは意識は存在者を存在者として現象させ、経験一般を可能にする純粋な地平、すなわちあらゆるものを現象させるがゆえにそれ自身は現象ではないもの、つまり「超現象的なもの(transphénoménal)」^{*50}であるかぎりでは超越論的意識である。

身体を媒介として、徹頭徹尾その環境世界へと「住みつく」運動の中で意識を捉えようとするメルロ＝ポンティはみずからの意識概念と、即自の絶対的な充実を志向してのみ存在することができるサルトルの対自としての意識概念との類似を認め、こうした意味では非措定的コギトを評価している。しかし、メルロ＝ポンティは、すでに『知覚の現象学』においても、同じ意識の立場からではあるがサルトルを批判している。

Ⅲ 非措定的コギトと無意識

サルトルは反省と非反省的なものの抽象的二元性を越えようとして非措定的意識に救いを求めた。われわれは自分がいかなる窮地におかれているとしても、その状況を意識化することはできる。こうした意味では、われわれは完全に世界に巻き込まれてはいない。無意識を想定することは、意識である自分を物と見なすことであり、それも「自己欺瞞」という自由の宣告から逃れようとする意識のひとつのあり方に他ならないのである。サルトルが自己に対する非措定的意識をあくまで「コギト」と呼ぶのは、意識にこうした「反省の可能性」を認めるからである。

しかし、メルロ＝ポンティはこうした「非措定的意識」が、サルトルによって批判される当の無意識という概念と同種のものであると批判する。それが非措定的でありながらも「コギト」であり、そこには自己と自己との「実在的一致」が想定されているとするなら、錯覚という現象は理解不可能であると彼は批判する。

もし幻覚が可能でありうるはずだとすれば、ある瞬間に意識は自分が何をしているかを知ることを止めていなければならないわけで、さもないと、意識は錯覚を構成していることを意識して、それに固執したりしないであろうし、したがって錯覚などはもはや生じないであろう。(PP.396)

メルロ＝ポンティは、コギトがいったん「非措定的」で「実在的一致」だと定義されてしまえば、そのような意識が誤謬の後に真理に目覚め、錯覚を一掃させてしまうということはあるまいであろう、と批判するのである。誤謬を誤謬として認めるためには意識は以前は信じていたものを、なんらかのレベルにおいて今度は誤謬として把握する必要がある。しかし、措定的であれ、非措定的であれ、すでに自己と自己との「実在的一致」である意識が、別のレベルで自己を捉え直すことはありえない。つまりメルロ＝ポンティによれば、そもそも「非措定的」な「コギト」とは形容矛盾なのであり、それをコギトと呼びうるのは、「回顧的錯覚」によってなのである。

自分自身に対して透明であるような意識、その存在が存在することへの意識[サルトルの非措定的コギト―筆者]へと還元されてしまうような意識といった観念は、無意識という観念とそう違ったものではない。その両者の場合とも、回顧的錯覚なのであ

って、後から自分自身について学びうる一切のものを、あらかじめ自分の中に顕在的対象の形で導入するのである。(PP.436)

サルトルの非措定的コギトに関する「意識の透明性」と「意識の非人称性」についての主張、つまりそれがコギトであるがゆえに「透明性」を持っている一方で、非措定的であるがゆえに「非人称的」であるとする主張は、それぞれ相反する方向に非措定的コギトの原理を逸脱させるものである。「意識の透明性」の主張は、非措定的な自己の現れをまったく透明なものに見なすのであるから、非措定的という制約を除去することにつながり、他方でそれを非人称的であると割り切ることは、非措定的な自己意識をほとんど不透明なものに見なし、コギトという名に値しないものとしてしまう。つまり「非措定的コギト」はある時は十全な自己意識として、またあるときはほとんど無意識に近いものと考えられているとすることができる。このようにメルロ＝ポンティによれば、サルトルの非措定的コギトは、反省を特権的なものに見なす「反省哲学のコギト」と「無意識」という互いに相容れないものの混合物なのである。

サルトルは「非措定的コギト」によって、「反省の可能性」と「状況の事実性」、つまり自由と状況とを不可分なものとして把握しようとした。しかし、メルロ＝ポンティによれば、それは一方で存在のうちにいかなる支点も持たない無条件な自由の意識であり、他方で、状況と一体となった物と化した意識なのである。

IV 黙せるコギト

前節におけるメルロ＝ポンティの批判、それは非措定的でありながらもコギトであるがゆえにそこには自己と自己の「実在的一致」が前提されており、誤謬の可能性を認めることができないという批判であったが、もちろんサルトルも意識が誤謬に陥る可能性を認めている。サルトルは意識が自分のなしていることを無視することがあることを認める。彼はアランの「知るとは自分が知っているということを知ることである」という定式を、「認識の優位という錯覚」によるものであり、意識を認識に還元するものであるとして批判し、その定式を「知るとは、知ることについての意識を持つことである。」と捉え直しているのである⁵¹。

反対にメルロ＝ポンティも、たしかに意識は本質的な契機として「反省の可能性」を持っており、それがなければ物と変わりはないであろうとサルトルに対して譲歩する。

われわれはなにも、始元的な我が己を知らないでいると主張しようと思っているわけではない。もしもそれが己を知らないでいるなら、それはたしかにひとつの物体だということになり、あとでそれが意識となるといったことは、金輪際おこらないであろう。

(PP.463)

意識は反省の可能性を本質的な契機として持つものであり、それがなければ物の地位へと格下げされてしまうであろう。メルロ＝ポンティももちろんこうしたことは認める。しかし、彼が「黙せるコギト」によって意図したことは、こうしたことではない。メルロ＝ポンティはアランの定式に関して次のように述べる。

知ることは誰かが言ったように、たしかに自分の知っていることを知ることであるが、しかし、それはこの第二の知る力が知ること自体を基礎づけているからではなく、逆に後者（知ること）が前者（知っていることを知ること）を基礎づけているからである。

(PP.439)

サルトルの例にしたがって考えるならば、われわれが突然人に尋ねられて、自分が「煙草を数えていた」ということを言うことができるためには、たしかに数についての推論という合理的な思考を必要とする。しかし、こうした合理的思考自体は、「数を数える」という実践的能力から出発してはじめて可能になるのである。この能力はわれわれの精神という「自然の光」のみによって可能となっているのではない。またそれは単なる心理＝生理学的過程である成長のおかげでもない。メルロ＝ポンティは認識の領域、あるいは知性の領域と生理学の領域との間に、文化の次元つまり言語の規範や実践の必要性、それらの沈殿である文化的世界を認めるのである。われわれの反省はつねにそうした文化的世界を媒介とせざるを得ないのである。

反省が文化的世界を媒介とするということは、たとえば自分が今なしていることを、その行為の別の記述のもとでは知らないが、後で反省によって自分の行為が別の意味を持っていたことに気づかされるというようなことではない。メルロ＝ポンティは前反省的な知覚の主体を非人称の「ひと(on)」と規定するが、それはハイデッガーの言うような大衆のなかに埋もれた「匿名の人称的主体(Das Man)」、つまり社会における支配的な行為のコ

ードに意識的にあるいは無意識のうちに従属して行為する人称的主体なのではない。それは自然的世界のうちに埋もれた自然的主体なのである。つまり身体を介してしか存在し得ない主体なのである。しかし、われわれ人間にとっての環境である自然は、単なる有機体にとっての自然とは根本的に異なる。そこにはすでにわれわれの「労働」が加えられている。「労働」はベルクソンが「行為」という概念によって捉えようとした有機体が自らの存在を維持するための活動ではない。それは本能形式に従属する行動連関から解放された人間固有の活動である。メルロ＝ポンティが文化的世界というのは「労働」によって浸透されたこうした自然なのである。知覚の主体である非人称の「ひと(on)」はわれわれのうちにある「根元的な一般性」を意味しているのであり、こうした主観は自然を媒介としてみずからを「表現」する必要がある。

黙せるコギトが、コギトとなるのはそれが自分自身を表現したときだけなのである。

(PP.463)

メルロ＝ポンティももちろんサルトルと同様に、意識を認識に還元することを批判し、また意識が「反省の可能性」であることを認める。しかし、メルロ＝ポンティが「黙せるコギト」によって意図していたことは、コギトが媒介されたものであるということであり、反省のうちに介在する「表現」という契機なのである。

むすび

メルロ＝ポンティはサルトルが「非措定的コギト」ということによって、「実在的一致」を想定したのに対して、自己と自己との一致は与えられているのではなく、単に推定されるにすぎないという⁵²。自己と自己との一致が推定的であるということは、もはやデカルト的コギトが、知覚における現象的世界を離れては、意識の世界についての十全な明証性としては機能しないということ、また身体と実体的に区別される精神の存在を認めないということの意味する。

こうした自己と自己との一致、つまりわれわれの同一性は、物の同一性に対して優先権を与えられているわけではない。物はわれわれに「完結した総合という推定(*présomption d'une synthèse achevée*)」(PP.445)のうちで与えられる。たとえば目の前にある立方体は無限のパースペクティヴにおいて与えられ、その総合は理論上は完結しないにもかかわらず、われわれはそれについての存在信憑を持っており、立方体の本質について語る。この「綜

合が完結しない」ということは決して失敗なのではなく、そもそもそうした関わりこそが、誤謬や錯覚の可能性を排除しないわれわれと物とのかかわりなのである。

『見えるものと見えないもの』においてメルロ＝ポンティは、見るものと見えるものを無限の距離に隔ててしまう視覚経験に潜む錯乱を指摘する。そしてサルトルが視覚経験に直接的に従属し、見るものと見えるものとを無限の距離に隔てたと批判する。メルロ＝ポンティは視覚経験に対する触覚経験の根源性を主張し、そこに反省の本来のあり方を見出す。われわれは机に触れている自分の右手を左手で触れることができる。しかし、われわれが触れているのは、机に触れている右手であって、右手の指先に感じている机のツルツルとした感触自体ではない。ここには越えることが不可能な時間の遅れが存在する。反省とは実はこうした事実上の遅れを伴ったものなのであり、これこそが本当の反省のあり方である。「見るものである私」と「見えるものである私の身体の視像」が同一の視覚の主体のものであるということを可能にしているのは、本当はこうした「厚みを持った反省」なのである。メルロ＝ポンティは「見るもの」である身体も「見えるもの」として、他の「見えるもの」である他者や物とともに同じ「志向性の織り地」のうちに織り込まれていると主張する。われわれは言語によって幾重にも編まれた織物を通して世界を知覚している。こうした織物を通さない原初的な自然的世界をかいま見ることはほとんど不可能であろうが、メルロ＝ポンティはそうした物と物に共感する自然的主観の世界を描き出そうと試みている。

私がそれ（立方体）についてのひとつの視像を持つということは、知覚するものである私が私のところからその立方体のところまで行くということ、私が私からでて立方体のうちへ入っていくということである。われわれ、つまり、私と私の視像とは、立方体とともに、同じ肉をそなえた世界のうちに取り込まれている。すなわち私の視像と私の身体それら自身も、他の物の間にある立方体という同じ存在から出現するのである。— 私の視像と私の身体とに視覚の主体としての資格を与える反省は、私が触れつつある自分に触れることができるように仕向けている、言いかえれば、私のうちにある同じものが見られるものでもあれば見るものでもあるように仕向けているのと同じ厚みを持った反省なのである。 (VI.256)

われわれは立方体が「制度化」された文化的世界に生きている。そうしたわれわれにとっ

て立方体はその本質と共に、まず観念の世界あるいはイデアの世界に存在する。メルロ＝ポンティはこうした「制度化」された世界が、立方体とわれわれが共存する知覚的世界のうちにその起源を有することを示そうとするのである。われわれはこうした世界において物とともに他者と共存しているのである。

サルトルによれば、他人を眼差す私は自分自身に向けられた眼差しの内側に、自分自身を構成している〈他なる私〉を発見し、この他者の眼差しを通して、「見ている私」がまた「見えるもの」でもあるということに気づかされるのである。サルトルの即自と対自という二元性から構成される存在論、自-他の相克関係を基本とする他者論。それらは自らは哲学的反省の立場に身を置きながらも、そうした反省的次元に抗して非反省的な次元を確保し、そこに非措定的コギトという自分の哲学の直接的根拠を置くというサルトル哲学の性格に由来するものである。こうしたサルトルの態度は、彼の「絶対的自由」の哲学に通底するものである。サルトルによれば、自由を反省によって開示されたいくつかの可能性のなかでの選択と見なす「合理的自由」は誤りであり、本当はわれわれのなす「根源的な選択」こそがさまざまな動機を出現させるのである。

しかし、メルロ＝ポンティからすればこうしたサルトルの「絶対的自由」は存在のうちに支えを持たない無条件の自由であり、状況の「事実性」を基本的には主観の意味付与に帰し、それゆえ主体にあまりに普遍的に自由を認め、自由と状況との内的連関を断ち切るものでしかないのであった。

自由が自らその発意によって制限として限定したものを除けば、自由を制限しうるようなものはなにもなく、主観はみずからがおのれに与えたもの以外に、外的なものはないことになる。主観が登場してはじめて、物のうちに意味や価値を出現せしめるのだし、主観によって意味や価値にされなければ、何ものも主観のもとには達しないのであるから、物の主観にたいする働きかけなどというものはないのであって、あるのはただ（能動的な意味での）意味作用、遠心的な意味付与だけなのだ。（PP.498）

サルトルの哲学のうちには循環が存在する。彼は「非措定的コギト」を「直接態」として「語る」からである。それは反省的態度でもって「非反省的なもの」について語っていることを自覚しないことである。または、自分自身も「見えるもの」であるにもかかわらず、自分自身を世界をまなざす端的な眼差しに同一化することでもある。サルトルは決定論を

憎悪をするあまり、その対極にある「絶対的自由」の哲学に、知らず知らずのうちに魅惑されてしまったのである。メルロ＝ポンティが「黙せるコギト」によって意図していたことは、コギトが媒介されたものであるということであり、反省のうちに介在する「表現」という契機なのであった。「無意識」を「自己欺瞞」という意識のあり方と見なし、批判するサルトルに対して、メルロ＝ポンティはむしろ「無意識」を「始元的意識」と見なす。つまり、反省の眼差しはつねに、反省されざる反省の外部が存在することを自覚するのみである。そうした「非反省的なもの」こそが受動的契機として、主体の能動的な行動によって引き受けられるのである。自由はこうした「具体的自由」としてのみ可能なのである。

第二章 メルロ＝ポンティにおける自由の概念

はじめに

メルロ＝ポンティにとって人間の具体的自由とは、『知覚の現象学』の構成が示すように、時間性に関する解明を待って初めて論じられる問題であった。この問題は同時に『意識の直接与件に関する試論』におけるベルクソンの思想を批判的に継承することでもあった。

メルロ＝ポンティのベルクソンに対する態度は、彼の生涯を通して、常に二面的であり、継承すべきベルクソン像と批判すべきベルクソン像が共存していた。『試論』におけるベルクソンの試みは、純粹で自由な自我を見いだすことであった。メルロ＝ポンティは、ベルクソンが『物質と記憶』において「記憶のうちには身体から逃れ去る何ものかが存在する」ということを示すことによって、「精神的実体の存在」を固持するのであると批判する。また他方では、「哲学は、自由と物質、精神と身体を別々に実在化し対立させることを本質とするものではないし、自由と精神といったものでも、物質とか身体の中でおのれを証言しなくてはならない、つまり、己を表現しなくてはならない、ということを経験は知っていた」と述べる。自由な自我の探求のために、根本的に社会生活への要求から生ずる言語や空間的表象による思惟の習慣を追放しようとするベルクソン。言語に自由を定着させる物質的支えを見だし、言語に関して肯定的に語るベルクソン。

このような両極端なベルクソン理解が存在するのは、もちろんメルロ＝ポンティの恣意的な読解によるものではない。ベルクソン自身のうちに、『試論』における言語批判に起因する二面性が存する。メルロ＝ポンティが述べているように、ベルクソンが「言語について批判的に述べていることが、彼が言語を擁護して語っていたことを忘れさせてしまっているのである。」そしてメルロ＝ポンティ自身、一方の極に振れたベルクソンを批判し、他方の極に位置するベルクソンを評価しつつ、自己の思想を構築していたのである。

メルロ＝ポンティにとって、精神とは自律した存在であるがゆえに、もののように自己との一致に甘んずるものではない。それは一方では、自らに自己の表象を提示し、自己自身のさまざまな象徴を与える存在であり、他方で身体に依存する存在でもあり、己に肉体を与えてくれる具体的状況を離れては理解されえない。それは身体という自然から独立して存在することのできる実体なのではないにもかかわらず、それでもやはり自律的であり、自己自身を越え出るのであり、その本領は単に「生物学的自然の向こう側に第二の自然経

済的、社会的、文化的自然を創造する」ことにあるのではない。たとえ精神がそれらのものを出現させるとしても、それは同時にそれらを否定したり、超出するためなのであり、精神を定義するのはむしろ、「すでに創造されてある古い構造を超出して別の構造を創造する能力」(SC.189)なのである。つまり精神は身体に依存し、かつそれから自律しているのであるから、身体を使用するのではなく、身体を通して生成するのである。メルロ＝ポンティにとっては自足する純粋な精神的実体の自由ではなく、具体的な形の自由、つまり身体のうちに根づいていながらも、完全に身体に還元されてしまわない精神の自由が問題だったのである。

ベルクソンは『創造的進化』の一節で、人間が世界のただ中に現れ、自然の機械仕掛けを変貌させるのは、言語のおかげであって、言語は意識に「意識の受肉すべき非物質的身体 (corps immatériel)」(EC.265)を提供するからだと述べている。メルロ＝ポンティは、独自のフロイト解釈のうちにこのベルクソンの思想を継承する可能性を見いだす。というのも、フロイトの象徴化の理論は、身体が「精神の自然的形象 (figure naturelle de l'esprit)」(S.290)であることを教えるからである。

言語を挟んで、ベルクソンは精神の側から身体へと、メルロ＝ポンティは身体の側から精神へと向かう。本章ではメルロ＝ポンティ独自の精神分析学解釈を通して、そこにどのような形でベルクソンの語る自由の主体が具体化されているのかを論じる。

I ベルクソンとメルロ＝ポンティにおける習慣の問題性

ベルクソンが『試論』でなそうとしたことは、本質的にまったく空間を占めていない諸々の現象を空間のうちに並置しようとする「知性の習慣」を取り除いて、純粋にして自由な自我、あらゆる空間性を廃した「動的進行 (progrès dynamique)」(DI.136)としての「深層の自我」を見いだすことであった。さらにベルクソンは『物質と記憶』において、これまでは知性的な側面から把握されていた習慣を、精神と身体との接触点において主題的に問題とする。

しかし、メルロ＝ポンティはベルクソンがいまだ習慣を精神的なものに従属させており、その独自性を捉えていないと批判する。『知覚の現象学』において、メルロ＝ポンティはわれわれにとっての習慣の根源性を認識し、「自己身体」を「原初的習慣 (habitude primordiale)」(PP.107)と規定する。自己身体が原初的習慣であることの意味は、以下の二点に集約される。第一に自由との関連において、習慣は「実存のあり方を変える能力の

表現」(PP.168)と定義されるがゆえに、そのような習慣の担い手である身体は、まさに恒常的变化を受容しうる能力として存在する。そして過去の〈沈殿〉である習慣は自由の障害となる「われわれの意識の底にある惰性的な塊のごときもの」(PP.151)ではなく、絶えず現在の「捉えなおし」により活かされ、自由な活動のうちに組み込まれうるものである。まさにこのことのうちに単なる条件反射による運動とは異なる習慣の本質が存する。メルロ＝ポンティは「習慣的身体を手に入れることは、最もよく統合された実存にとっての内的必然である」(PP.103)という。

第二に、習慣はわれわれの生活に「一般性の形態」を与えるものであるから、自己身体が原初的習慣であることは、われわれが原初的に人間的世界へ挿入されているということの意味する。つまりわれわれはまず身体を所有し、その後その身体によってさまざまな習慣を獲得するというのではなく、さまざまな習慣を身につけた身体のうちからわれわれが生まれてくるのである。習慣とは身体であるわれわれが社会的なものを生きる仕方であり、われわれが意図的に獲得することができるものであるが、他方でそれはいったん獲得されるや非有意的に遂行されるのである。こうした意味でわれわれは習慣を理解するために、認識の次元と自動運動の次元との中間に何ものかを想定しなくてはならない。メルロ＝ポンティは、その何ものかをフロイトの無意識のうちに読みとろうとする。習慣と同じように精神分析が問題とする性も、他人との関係を通して社会的関係を生きる仕方であり、精神的かつ身体的事象なのであって、意識か身体かという二者択一的説明を拒絶するのである(PP.168, S.291)。

II ベルクソンとフロイト

フロイトの精神分析学とベルクソンの哲学との間の平行関係はしばしば指摘される^{*3}。例えばベルクソンは記憶の脳における局在という、誤って立てられた問いを回避するために、記憶の自律性を認め、フロイトの弟子たちの業績のうちにその経験的確認を見いだしている^{*4}。

たとえ両者の間に学說的な影響関係がないとしても、このことは、ベルクソン哲学のうちに、フロイトと同じ生物学主義を見出すことにつながるであろう。事実メルロ＝ポンティは『行動と構造』において、ベルクソンが『物質と記憶』において知覚を行動に近づけたにもかかわらず、心的なものを生命的なものに、知性を本能に還元してしまい、本来の人間的行為が生命活動、有機体が自らの存在を維持するための活動としてしか考えられてお

らず、「人間的行為が、その独自の意味と具体的内容において把握されることはめったにない」(SC.176)と批判する。

しかし、フロイトとベルクソンとの並行関係に関しても、メルロ＝ポンティの態度は二面的である。その関係はあるときは両者の共謀であり、あるときは協力の関係になる。フロイトとの並行関係のうちにベルクソンの生物学主義を見出すこともできれば、逆にベルクソンを再生させる方途を見出すこともできるのである。

ベルクソンは、忘却という問題に関して生命活動における「有用性」という観点から、記憶の消失を説明しているが、そのことによって、生命の維持にとっては有害な記憶や不正確な記憶の喚起を説明不可能なものとし、忘却という事態を単純化してしまっている。たしかに「有用性」はあるタイプの記憶の消失を説明するが、それは一つの可能的な基準にすぎない。フロイトはベルクソンとともに記憶の偏在性という考えを共有しているが、ベルクソンにとって記憶は静的に保存されるのに対して、フロイトにおいては忘却においても依然として、偽装や転移や、象徴化などのメカニズムを通して過去が自らを表現しているのである⁵⁵。

メルロ＝ポンティは、このようなフロイトの卓抜な感受性のうちに過去と現在、心的なものと生命的なものとの具体的なつながりを理解し、「精神の発現」というベルクソンが自律的な純粹記憶のうちに見出した直観を補完する可能性を見出す。それには、メルロ＝ポンティ独自のフロイト解釈を通して、フロイトが使用したコンプレックス、抑圧、退行などという因果概念の体系によって覆われてしまっているフロイト主義の本質を明らかにしなくてはならない。

そもそもフロイトが性に注目したのは、性欲においては睡眠欲や食欲のような他の欲求とは違って、その過程が中断されたり、消失するからであった。つまり、食欲はそれが満たされないで、緊張が耐えきれぬほどになったとしてもその欲求は変形してしまったり、消失してしまうことはなく、絶えず緊張の状態が続くのに対して、性欲はその満足が他の要求や意図と一致しない場合には、その過程が中断されるのである。フロイトはこの欲求の中断を「抑圧」と呼んだのである。逆説的ではあるが、メルロ＝ポンティはまさにこの事実のうちに自由の可能性を見出す。

フロイトは「抑圧」において、「抑圧はもともと存在する防衛規制ではなく、意識された精神生活と無意識の精神生活とのはっきりした区別ができる以前にはありえない」とし、「原抑圧」と呼ばれる第一期の抑圧を仮定している。つまり本能的秩序によって保証され

ている性行動の安定性がまず仮定され、その安定性を無効にし抑圧という防衛規制を可能にするために原抑圧が仮定されるのである。しかし、メルロ＝ポンティは、このように身体を本能の束として理解し、機械論的エネルギー理論をモデルにして人間的諸事象を説明しようとするフロイトのうちに彼の積極的な成果を見るのではない。

メルロ＝ポンティは、無意識を「始元的意識」、身体を「生得的コンプレックス」とみなし、リビドーを主体が「さまざまな環境に固着し、さまざまな経験によっておのれを固定し、行為の諸構造を獲得してゆく」という習慣をも包摂する「一般的能力」として捉え直していたのである。メルロ＝ポンティによれば、性的現象は「形而上学的意味」を持っており、「自由の主体」に関わる事柄であるという。それは人間を本能の束、ないしは自然法則に支配された機械として扱うかぎり理解されえないものである。人間は単に理性的な〈動物〉ではない。精神は人間を作り上げる種差ではなく、例えばカテゴリー的態度を冒す認識機能の障害が性的自発性の喪失となって現れるというように、精神の出現は、自足しているはずの本能圏にも影響を及ぼす。人間の生は動物の生よりも統合されており、単なる本能の領域と見なされている性も人間においては自然を越えたものという意味での「形而上学的意味」を持つ。「身体の形而上学的構造」(PP.195)に関しては、メルロ＝ポンティの解釈におけるフロイト主義の本質を論じる第IV節で論じる。その前に、メルロ＝ポンティによるフロイトの因果論的解釈の批判をとおして、フロイトが自由と抵触する「抑圧」、「コンプレックス」、「退行」などの概念によって表現しようとしていた事象が、「構造の用語」においても表現可能であることを確認しておかなくてはならない。

III 因果性と相互浸透

フロイトの因果論的説明に対するメルロ＝ポンティの批判は、それが構造化の不十分な病的行動の説明には適切であるが、メルロ＝ポンティが「精神的行為(acts spirituels)」と呼ぶ、十分に統合された活動にとっては「挿話的(anecdotique)」(SC.195)なものに過ぎないということである。フロイトが昇華によって説明しようとする十分に統合化された行動は、因果的説明によっては理解されえないものである。なぜなら昇華が首尾よく成功する場合とは、その成功にとってはもはや生命的エネルギーが行動の原動力とはなっていない場合だからである。つまりそのようなエネルギーは、実際に「新しい全体(ensemble nouveau)」(SC.194)に統合され、生物学的な力としては消失していたことになるからである。

メルロ＝ポンティはフロイトが因果概念の体系のうちで記述したコンプレックス、抑圧、退行、抵抗、転移などという心理学的機構を、独自の構造化の論理によって表現することによって、フロイト理論を「具体的な自由の理論」に仕立て直すのである。そもそも行動の発達とは、行動にとって外的なある力が因果的に働きかけることにおいてなされるのではなく、行動の「漸進的で非連続的な構造化」(SC.192)なのである。ここでは「正常である」とは、自足している本能と、個体を外部から拘束する社会的規制作用との葛藤のない状態ではない。「正常である」こととは、「一定の状況に適応する一定の反応を保証する生態内部の装置」(SC.288)である本能に関わる事柄ではなく、それはいくつかの規範を受け入れることができることであり、新しい局面に新しい規範を設けることができることなのである。それと同様に「異常である」こととは単なる規範からの逸脱ではなく、それは一つの規範しか受け入れることができない状態なのである。

正常な人においては新たな規範が設立されるように、行動の各契機が「統合される」のである。このような正常な構造化は、幼児期における性的に動機づけられた態度を、統合することにより、それを孤独への欲求や逃走的態度などの生活の一般化されたスタイルに変える。性と実存との間には「相互浸透(osmose)」(PP.197)があり、実存が性のうちに拡散することもあるれば、逆に性が実存のうちに拡散することもあり、一定の行動にたいして、性的動機づけの持ち分とその他の動機づけの持ち分とをふりわけることができないのである。

また「抑圧」も性的欲求と社会的規制との衝突によって説明されるのではなく、「抑圧」があると言われるのは、以上のような行動の統合が「見かけの上でしか実現されず、行動の中に比較的孤立したある系が存続して、患者がその系を変形することもまた引き受けることも拒む」(SC.192)時に過ぎないのである。

そもそもフロイトの因果的説明が適用され、妥当なものと見なされる可能性はその説明の適用される行動の構造化の不十分さに比例しているのである。メルロ＝ポンティはフロイトが昇華によって説明するような根本的構造化を「精神的行為」と呼び、その「固有の意味と内的法則(SC.195)」とを認め、そのような行為によって、さまざまな偶然時を統一して、それらをみずからの現実的存在へと至らしめる人のみが真に人間的世界に到達すると主張するのである。

われわれはメルロ＝ポンティによる、このようなフロイトの発見したものの捉え直しが、ベルクソンを継承する意図のもとになされていたことを、はっきりと見てとることができる。

る。ベルクソンが『試論』において自我のあり方として見出した「全体性」、それはいかなる外部からも完全に決定されてしまわない、自己決定する自発性なのであるが、メルロ＝ポンティは、それを身体のあり方のうちに見出している。「実存の内実をなすものは、実存にとって決して外面的でも偶有的でもあることができない」(PP.197)のであるが、それは自由な行為が身体に起こるさまざまな偶発事を「経験全体」(SC.219)に統合するからであり、われわれがすでに見たように、正常な構造化とは、行動の各契機が「全体」と内的に結びつくことによってなされるからであった。ベルクソンにおいては自我の「全体性」、メルロ＝ポンティにおいては身体のうちに見出される「全体性」、意識と身体というレベルの違いはあれ両者は同じ「相互浸透」という現象によって可能なのである。

IV 新しいスピリチュアリズム

メルロ＝ポンティは、フロイトの才能を、自主を哲学的に巧みに表現する能力のうちではなく、彼の事象との接触の仕方のうちに、つまり、彼の持つ、生のざわめきを聞き取る卓抜な力のうちに見出している。それでは、フロイトが当時の医学や心理学の用語や因果概念によって覆い隠した、生のざわめきとはいかなるものであったのか。

Ⅱ節で述べたように、精神分析が問題とする性は、自然法則に支配された機械、あるいは本能の束としての身体に関わるものではない。それはメルロ＝ポンティが「身体の形而上学的構造」と呼ぶ、身体の構造に基づく一般的ドラマと結びついているのである。それは「他者にとっての対象であると同時に私にとっての主体である」という身体のあり方と定義されるが、この身体のあり方は、われわれが本章の冒頭で述べた自律しかつ依存するという精神のあり方と一致する。精神が文化的、社会的自然を出現させるとしても、それはそれらを超出し、乗り越えるためであったように、私が自己の自律のために主体的な他者のまなざしを必要としようとも、それは結局他者を主体的なものとしては否定することになるからである。

精神の出現とともに人間は、もののように自己との一致に甘んずることはできず、他者から主体として認められることを求めたり、自らの存在をあかしするために、みずからに自己の表象を提示したり、自己自身の象徴をみずからに与える存在となるのである。それは、人間が言葉を話すことそのものや、芸術活動や、与えられた環境に一方では依存しつつも、他方でそれを拒絶し、環境全体を越えたところに平衡を求めようとする自殺行為などが教えるところである。このように自律と依存とは人間の最も一般的な条件であり、性

的経験が人間のさまざまな経験の中である地位を保持しているとすれば、それは性的経験においてわれわれがこの人間の条件を確認するからなのである。というのも性的経験とは「ある実存が、彼を否定するものでありながらも同時に彼が身を支えるのに不可欠なものとなっている他の実存へと向かう緊張の経験」(PP.195)だからである。

このように「性と実存の間の相互浸透」(PP.197)があるのであり、メルロ＝ポンティによれば、フロイトが性を通してわれわれに教えたのは、「自然の彼方の出現」であるこの実存の基本的な運動なのである。なぜならフロイトは「象徴化の関係(rapport de symbolisation)」(Sorbonne.349)により、心的なものを身体的なものによって説明しようとしていたのと少なくとも同じくらい、身体を持つ心理学的意味やその隠された意味を示していたからである。機能的な器官としての身体の諸部分や物質の一塊としての身体は人間を説明する究極的な原因ではない。幼児の括約筋的行為のうちには、他人と気前の良い関係を結ぶか貪欲な関係を結ぶかの最初の選択があり、すでにそこには早熟な成人の生活がある。さらにエディプス・コンプレックスの初期において、子供が異性の親を性的存在として感じるのは、本能によってではなく、同性の親と自分を同一化すること、つまり、象徴の網の目を通して自己の性を生きることによってなのである。

このように考えるならば「象徴」とはまさに、ベルクソンが「非物質的身体」という言葉で語ろうとしていたこととして解釈可能なのである。人間は「象徴」である「非物質的身体」によって、単なる本能の束としての身体に還元されることなく、身体の中に受肉している。これを受けてメルロ＝ポンティは、身体とは「精神の自然的形象」なのであると言う。メルロ＝ポンティは、フロイトにとっての「究極の心理学的実在」は「精神的な結びつき(lien d'esprit)」(S.289)であり、それは「幼児を両親像に結びつけ、次いでそれらを介して全ての他人へと結びつけている引力と緊張の系」、「絶対的かつ包括的な備給(investissement)の能力」であるという。フロイト主義の本領は、形而上学であり、本能の次元におけるのではない、「自律と依存」という人間の本来的条件に基づく人間関係、われわれ相互の結びつきなのである。

むすび

「具体的自由」とは、さまざまな偶然事によって織りなされた生が、自己を捉え直し、自己を表現することのうちにある。つまり、具体的自由の哲学は、精神が自律的であり、自足できるものではないということと、その精神の運動が自然のうちにすでに存している

ということの両方を示さなくてはならないのである。つまり、それは一方で自然の精神性と、他方ではこの自然的精神と反省的精神との差異とを共に考慮に入れ、哲学的表現にもたらさなければならないのである。したがってここでは、ベルクソンが行ったように持続を物質や生命のうちにも発見していくこと、つまり自然のうちに「意識以前の意識」(VI.304)を置くことによって問題は解決されない。そのような意識にとって偶然性や「逆行性(adversité)」は存在しないからである。こうしてメルロ＝ポンティは精神的なものの自律性というベルクソンの直観を継承しつつ、それを具体化する方途を見出さねばならなかったのである。メルロ＝ポンティのフロイトの因果主義批判の根底には、実はこのようなメルロ＝ポンティの意図が存していたのである。フロイトの発見したものの因果主義的理解によって、われわれが決定論に陥ってしまうのに対して、フロイトの「象徴化の関係」は、自由を具体的に考えることを可能にする。

メルロ＝ポンティは精神分析学が重視する過去、特に幼児期とそれに続く時間の関係は「統合の関係、つまり、「部分と全体の関係」(Sorbonne.349)をなしていると考え。ゲシュタルトは部分の総和には還元されえない全体であると言われる。過去と現在の関係がゲシュタルトであるということは、現在が常に全体を一新させる可能性を持つということ、現在が開かれたものであり、再構築の可能性であるということである。またそのような再構築は過去を完全に廃棄することによってなされるのではなく、それを変容しつつ保存するのである。フロイトが「多元的決定」という造語を用いて語ろうとしたことは、われわれの行為が回顧的にはさまざまな解釈の可能性を受け入れうるということなのである。そして多くの解釈が存在するということは、さまざまな象徴によって編まれたわれわれの「複合的な生の論理的な現われ」(RC.71)なのである。

われわれがセザンヌの作品を、彼の生から理解することができるにしても、それはすでにわれわれが彼の作品を知っているからであり、そこに読みとった意味を通して、回顧的に彼の生活を眺めるからである。彼の絵画を彼が分裂病者であったことから説明することもできよう。しかしそうすることは、偶然的出来事にさらされた生が、自己を振り返り、自己の価値を実現するべく、自己を表現するという優れて人間的な契機を見逃すことなのである。

サルトルもメルロ＝ポンティも、ともにベルクソンが純粹持続のうちに見出した直観を出発点として、それぞれの哲学を構築した。

サルトルは『存在と無』においてこのベルクソン哲学の一側面を救い出し、絶対的意識つ

まり、「絶対的自由」の哲学を展開した。サルトルはそうすることで、従来の自由についての哲学が陥ってきた誤謬を回避することができたのである。つまり、自由を反省によって開示されたいくつかの可能性の中での選択と見なす、「合理的自由」を批判することができたのである。われわれのなす決意は、反省の後になされるのではなく、われわれの密かな決意こそが、さまざまな動機を出現させるのである。たしかに意識は自己を取り巻く状況の外で、その自由を行使することができるというわけではない。しかし、いかなる意識も、自己に与えられた状況を、その自由を制限する口実とすることはできないのである。このような絶対的自由の哲学において、因果論的フロイト主義は当然否定されるべきものである。サルトルによれば、無意識は自由の宣告から逃れようとする「自己欺瞞」という意識のあり方なのである。

メルロ＝ポンティのなそうとしたことは、サルトルのようにベルクソン哲学の一側面を救い出すことによって自分の哲学を構築することではない。それは、ベルクソン哲学を新たな形で再生させることであった。メルロ＝ポンティもサルトルと同じくフロイトの発見したものに立ち返ったのであるが、それは「実存主義の精神に貫かれた自然哲学」を構築するという意図に導かれてに他ならない。つまり、メルロ＝ポンティはフロイトの発見したものに因果的思考とは別の表現を与えることによって、ベルクソンの思想がその見かけの背後にフロイトと同じ生物学主義を蔵しているのではないということ、ベルクソンの表現したものが、それ「固有の意味」と「内的法則」を持つものであることを積極的に示したのである。サルトルがベルクソンに導かれてフロイト批判を行ったとすれば、メルロ＝ポンティにおいては逆にフロイト批判がベルクソンを生き返らせることになるのである。

第四章 超越論哲学とメルロ＝ポンティ

はじめに

ベルクソン哲学の一つの特徴は、当時の科学の成果を積極的に取り入れながら自分の哲学を構築したことである。われわれは持続の直観において物質と生命に触れているのであるから、実践に役立つように働く限りで人間の精神を研究対象とする「科学」と、実利的行動の制約を超え、純粋な創造力として自らを取り戻す「哲学」は、独立の学問として自立する権利を否定することなしに、互いに問題を提出しあうはずであって、その解決に協力しあうはずであるというのがベルクソンの直観であった。この科学と哲学の「相互浸透の関係」こそ、ベルクソンの言う「はずみ(élan)」なのであった。

メルロ＝ポンティの哲学はまさにこの科学と哲学の「相互浸透の関係」を実践するものであった。彼はフッサール現象学の「発生的現象学」への移行のうちに〈ゲシュタルト心理学〉と〈現象学〉との相互浸透の関係を読みとろうとするのである。またそのことは現象学が科学の基礎付けのための究極的な足場とした超越論的主観性には「身体」、「他者」、「言語」などが拭い難くまとわりついているということを、超越論的主観性は「制度化」された間主観性であることを露呈することになるのである。

I 学問の基礎づけとしての現象学とその展開

フッサールにとって、自らの超越論的現象学は、一切の学問の究極的基礎づけを遂行しようとするきわめてデカルト的課題を継承するものであった。現象学的還元の遂行によって発見される超越論的主観は、既存の一切の科学や知に抗してフッサールの立つことのできた究極的な足場なのであった。ゲシュタルト心理学ももちろん当時の心理学として批判され、現象学によってその真理性が基礎づけられるべき存在なのであった。

『論理学研究』においてフッサールは、〈論理的なもの〉を〈心理的なもの〉に基礎づける「心理主義」に対して、客観的な対象がいかにして、主観的な認識において与えられるのかという問いから出発した。フッサールにとって〈論理的なもの〉を現象学的に解明することは、心理学のようにこれらの対象の主観的〈発生〉を探求することではなく、これらの対象が意識の中に根源的に与えられる仕方を分析することに他ならない。『論理学研究』においてフッサールは〈発生〉という概念によって、経験的心理学と現象学を区別し、前者を後者によって基礎づけるのである⁵⁶。フッサールは論理学的対象や数学的諸概念が心理的存

在に還元されるものではなく、理念的対象つまり、「意味」として存在すると主張する。まさにこの「意味」の超越性の発見こそが「志向性」のいわんとするところなのであり、「意味」という超越は現象学の究極的足場である超越論的主観の志向的相関者なのであった。〈心的な存在〉や〈物的な存在〉のような「実在的(real)な存在」とは違う「理念的(ideal)な意味」の発見は、現象学に心理主義に対決する根拠を与えたのである。

ところで、「志向性」概念は、きわめて認識論的な問題のうちで定式化されたのであったが、それはすでにデカルト的二元論をうち破ろうとする存在論的な傾向を含んでいた。それは「意味」の発見と同時に意識という近代哲学の根本概念に変容をもたらしたのである。フッサールが志向性を通して獲得した意識は、もはや表象され思考される意識ではなく、体験された意識である。したがって、フッサール自身が意図していなかったにせよ、現象学は志向性概念の発見のうちにすでに身体性への転回を示していたのである。第一章で示したようにメルロ＝ポンティは、志向性を受肉した精神のとり得る必然的な形式として解釈していた。実際にフッサールにおいても、彼の思索の深まりとともに、『イデーⅠ』においては意味づけられるだけの消極的な存在であったヒュレーが、意味づけされる以前にすでに構造化されていること、つまりすでに何らかの意味によって浸透されていることが明らかにされることになる。超越論的領野は決して混沌たるものではなく、ヒュレーの対象化を待たず、すでに内的合法則性の現象を示している。そもそも「超越論的領野の外部」という表現自体が無意味である。

超越論的主観性が、およそ可能な意味を包括する世界であるとすれば、超越論的主観性の外部というようなことはそもそも無意味である。あらゆる無意味でさえ、意味の一樣相であり、したがって、その無意味性も、自我による洞察可能な領域に含まれるのである⁵⁷。

超越論的領野においてはあらゆる無意味も意味の一樣相なのである。このような受動性の現象の解明によってこれまでの意識の対象化の働きが、受動性において成立している潜在的意味の顕在化の働きであったことが明らかにされる。これに伴ってフッサールは『イデーⅠ』においては二次的問題と見なしていた意味の「心理学的発生」に積極的意味を与えざるをえなくなり、むしろ現象学は〈発生的現象学〉への自己展開によってこそ、超越論的—現象学的観念論となると主張するのである⁵⁸。

Ⅱ ゲシュタルト心理学と発生的現象学

メルロ＝ポンティによれば、このようなフッサール現象学の〈発生的現象学〉への展開のなかで、フッサールがゲシュタルト心理学のうちに一つの哲学的真理を認める可能性を持っていたと主張する。メルロ＝ポンティによれば、現象学が基礎づけようと試みる経験科学と現象学はそもそも本質的に異なる知なのではない⁵⁹。

経験科学は、一切の形而上学的な独断や検証不可能な概念を排除するため、もっぱら事実の集積と観察にしたがって探求を進める帰納主義を自らの方法論としてきた。また現象学はそうした自然科学的方法是必ず心理現象を事物化すると考え、純粹意識の領野へ立ち戻ることを要求する。この純粹意識の領野においてこそ、様々な事実に普遍的に妥当する本質が直観されるのである。しかし、そもそも経験科学と現象学を峻別する理解は「上空飛翔的思考」であり、それは「事実」とは時間と空間の一点に釘づけにされた絶対的に個体的なものであり、反対に「本質」はこのような経験の多様性を横断する次元、つまり、いかなる時間と空間のうちにもない意味の体系であるということを前提としているのである。ベルクソンとメルロ＝ポンティは、ともに経験論の傍観者的態度を批判してきた。われわれは「無関心な傍観者 (spectateurs indifférents)」(M.428)や「宇宙の観察者 (kosmotheoros)」(VI.152)足りえないのである。

メルロ＝ポンティによれば、帰納法と本質直観は、第一章で論じた「基礎づけ」という「二重の包摂関係」にある。まず帰納法は本質直観なくしては成立しない。というのも、もしわれわれが帰納法が規定しようと目指すものを前もって内側から把握していないとすれば、それは目当てのないものに終わってしまうからである。したがって、帰納には事例の選別や実験を導くための、なんらかの「実例の意識」や「実験の構想」が先行しなくてはならない。また逆に「本質直観」のほうも、それが本質足りえるのか、否かを様々な事実とのつきあわせによってテストされなくてはならないからである。メルロ＝ポンティは「実在する人間は本質直観の接点 (point d'insertion)」(Sorbonne.412)であり、われわれが本質を捉えうるのは、われわれが能動的に介入して、物や現象野を変えるからであると言う。そうしたテストによって、物を物たらしめている本質が浮かび上がってくるのである。

ある種の現象主義者や経験論は、実在に関する判断を感覚与件に還元しようと考えた。わたしに見えている庭の木々の緑色は、天候の具合、影の具合などによって刻々と見え方を変えている。この種の論者は、木々の「緑」の実在性をこうしたわたしの「さまざまな見え」や心のなかに存在する「緑という観念」に還元したりした。現象学によれば、意識

は「観念」の登場する舞台なのではなく、対象を目指す「作用」である。したがって、「緑」は意識のうちに存する「観念」なのではなく、そうした作用において個々の現れを「同じ緑」の「現れ」とする「不変の核」として把握されているのである。それは意識のうちに存在するのではなく、反対に「作用」という意識内在領域のうちに存在しえない「超越」という資格で実在性を認められるものなのである。このような「超越」としての資格を有するものが、フッサールが「意味」と呼び、志向性の中核に据えたものなのである。

しかし、現象学が「緑」を「超越」として把握しうるのは、「観念」が心の内に存するとする経験論者のように言語概念に依拠しているからではないか、つまり現象学の「反省」も結局は意識を一種の観察対象のようにみなす「内部観察」に陥っているのではないかと批判することができる。というのも自然科学の存在論のうちには、そもそも「緑」のような感覚質の占める場所は存在しないからである。「緑」は庭の木々と同じ物理的対象ではない。フッサールが個々の現れのうちに「緑」という本質を直観しえたのは、あるいは色の知覚において対象への関係が成立していると考えるのはそもそも言語表現がもたらした存在論的錯覚にすぎないといふ疑うことができるのである^{*60}。メルロ＝ポンティは、こうした批判に対して、フッサールはゲシュタルトこそが「超越」とであると答えることによって、批判に答えることができたと考えるのである。ここにこそ現象学とゲシュタルト心理学との接点が存するのである。

第一章で確認したように、現象学が発生的現象学へと自己展開したことが意味していたのは、自我が空虚な「同一性の極」すなわち継起する作用もしくは志向的体験における単なる形式ではなく、「身体の構造化」に基礎を持つ固有の能力や習慣性をもった存在であること、超越論的主観である「われ思う」は「われなし能う」のなかに投錨することによってはじめて、真の意味での超越論的主観性であり得るということであった。こうした発生的現象学への展開における主観性の意味の変化にともなって、その相関者である超越概念も、主観に対して単に現前する「意味」の次元にではなく、主体の運動能力や操作能力によって測られるような次元に求められるはずである。

メルロ＝ポンティはゲシュタルトこそがそうした「超越」としての資格を有すると見なす。ゲシュタルトはそれが有する「普遍性」や「移調可能性」という性質ゆえに、われわれの身体による対象への働きかけのうちで、不変にとどまり、われわれに対して対象の側の必然性や強制としてあらわれる。そしてそこにこそわれわれと存在との接点が見出されるのである^{*61}。

これらの概念（プレグナンス、ゲシュタルト、現象）が、純粹なくがある（il y a）としての存在との接触をあらわしているということを示すこと。それによって何ものかがあることになるこの出来事に、われわれは居合わせている（VI.259, 296）

現象学は一切の科学を基礎づけようとした。フッサールは現象学還元によって、一切の素朴な確信や科学的先入見を排除し、超越論的主観性という認識の絶対的な源泉を見出した。対象を意識から「超越」したものとして意味づける働きが、意識の「超越論的」な働きだったのである。メルロ＝ポンティは、ゲシュタルトという科学の知見に「超越」という位置を与えるのである。それは超越論的意識の意味づけの働きが、身体が持つ諸条件によって制約されていること、現象学のアプリアリズムが、ア・ポステリオリなアプリアリズムであることを意味するのである。

Ⅲ 制度

意識を事物化する「自然主義」と並ぶフッサールの批判の対象は、一切の科学とその真理や理論を歴史的事実へと還元する「歴史主義」であった。歴史主義は、あらゆる学問的知識から客観的妥当性を奪い、それを時代的制約のもとにある歴史的に相対的なものと見なす。こうした歴史主義に対し、フッサール現象学は確固とした「歴史拒絶」の立場から出発し、伝統などの一切の〈時間的なもの〉や〈歴史的なもの〉を還元することを主張する。何ものも前提としない「無前提性」こそが現象学を導いていた一つの理念であった。志向性は、認識対象をいったん括弧に入れ、意識と対象との根源的な関係の場面に定位すること、つまり両者の「相関関係」のみを主題とする、という宣言であった。フッサールは『イデーンⅠ』において、神にとってさえ、ものはあるパースペクティヴのもとに立ち現れると述べているが、この主張はまさに、このような現象学の立場の徹底性を表明するものに他ならなかった⁶²。絶対的明証の場である超越論的主観は、万人に公平に分配されているとされるデカルトの「良識」と同様に、一切の歴史的制約を受けない主観性の普遍的かつ本質的な構造なのであり、「理性」そのものなのであった。

理性というのは、決して偶然的な事実的能力ではない。それは、可能な偶然的事実をあらわす名称ではなくて、むしろ超越論的主観性一般の普遍的で本質的な構造形式を

あらわす名称なのである⁶³。

デカルトのコギトは身体的特性をすべて否定されてもなお存在が確証できるもの、つまり純粹知性である精神である。コギトが不可疑であるのは、この認識が「明晰判明」であるからであるが、この明晰判明性こそが認識の原則とされたのである。デカルトのプログラムは自然をコギトに次ぐ明晰判明知である数学によって記述されるものと見なし、一切を明晰判明知によって基礎づけることであつた。フッサールの理性的認識に基づいた知識による「基礎づけ主義」を動機づけていたのは、こうしたデカルトのプログラムなのであつた。しかしながらフッサール現象学は発生的現象学への自己展開とともに図らずも、コギト、つまり意識の能動的働きに先立つ先コギト的現象の層を、デカルト的自然の底にいわゆる「生活世界」を、身体的主観の共存の世界を発見することになる。しかしそうであるからこそ、逆説的にフッサール現象学による「生活世界」の発見は、超越論的主観性には「身体」、「他者」、「言語」などが拭い難くまとわりついていることを、あるいは超越論的主観性は、「制度化」された意識であることを露呈させたのである。

メルロ＝ポンティは「制度(institution)」という概念によって、意識の構成の働きだけではなく、構成されたものが主体の側に引き起こす運動を歴史のうちに組み込もうとした。

われわれが制度ということ考えているのは、ある経験に、それとの連関で一連の他の諸経験が意味をもつようになり思考可能な一列つまりは一つの歴史をかたちづくることになる、そうした持続的な諸次元を与えるような出来事——ないしは、私のうちに残存物とか残滓としてではなく、ある後続への呼びかけ、ある未来への希求としての一つの意味を沈殿させるような出来事——のことである。(RC.59-65)

そもそもデカルトが語るような、明晰判明知としての数学によって記述される自然は「制度」としての自然だったのである。例えば、「立方体」は、幾何学的に記述される本質や「立方体」という言語によって意識によって把握されたのではなく、それは立方体を探索する「われなし能う」の主体である身体的主観によって把握されたのである。したがって、立方体を一つの知的な本質として把握することは、ある規範にしたがって把握することであり、規範のうちに取り込まれることである。デカルトのコギトとは規範の内にすでに取り込まれた意識だったのである。デカルト的自然こそがすでに身体的共存の世界において

「制度」となった自然だったのであって、哲学的な反省に先だってわれわれの一切の経験の「規範」として働いていたのである。

現象学の「生活世界」の発見という存在論的経験を経て、われわれはフッサールの超越論哲学によって引き継がれたデカルトの基礎づけのプログラムが、未完に終わらざるを得ないということ、つまりコギト自体が、「制度化」された意識だったということを理解するのである。フッサールの「基礎づけ主義」を導いていた、デカルト的自然は偶然のものではあるが、近代的すなわちデカルト的形而上学の伝統のうちにあったわれわれのすべてがその外部に立つことを禁じられていたような「偶然事」なのである。メルロ＝ポンティはデカルト的自然を、われわれにとつての必然的な存在という意味を込めて「不可避的な存在(être inévitable)」(RC.117)であったと言う。

デカルト的自然は、自明のものであり、存在しないことも現にあるように存在しないこともできないもの、つまり不可避的な存在なのであった。ヨーロッパ哲学は、こうした存在論について経験を積んだそのあげく、方向をもってはいるが盲目的である生産性としての自然の前に立たされることになったのである。(RC.116-117)

このようにメルロ＝ポンティはゲシュタルトという科学的成果を積極的に取り入れることにより、志向的構成によっては解明されない歴史の事実性や偶然性を語ろうとしたのである。フッサールの発生的分析は、世界の原初の出現は、与件の意味化を引き起こすしかたで生起するということを教えた。メルロ＝ポンティはそこにゲシュタルトという「規範」の誕生を見いだしたのである。

むすび

メルロ＝ポンティがベルクソンの思想から継承しようとしたものは、彼が生命進化のうちに見出した「根本的な偶然性のなかにある合理性」であった。メルロ＝ポンティはベルクソンの直観のうちに、生命においてだけではなく、人間の歴史の理論として活かすことのできる直観を見いだしていた。生命が自ら問題を提起し、それを解決してゆくなかでのそれを規定してゆく単純で「不可分な存在者」(S.235)であったように、メルロ＝ポンティは人間の歴史においても「単純で不可分な作用(actes simples et indivis)」を認めようとしたのである。

しかし、「根源的偶然性」を實在の根幹に据えるベルクソン哲学のうちに、歴史について語ることが可能にする直観を見出すことができるのであろうか。ベルクソンは『思想と動くもの』のなかで次のように論じている。近代の民主制の先駆となる兆候が、現在に生きる民主的な精神を持った人々にとってのみ存在しているように、前ロマン主義はロマン主義の錯覚にすぎないのである⁶⁴。ベルクソンによれば、こうした通俗的な歴史は過去が現在のうちに可能的に先在しているものとみなす「回顧的錯覚」であり、こうした歴史は「持続」である真の歴史を認めないことであり、恣意的な全体化にすぎないのである。

しかし、メルロ＝ポンティはむしろ偶然性は歴史の論理のうちにある断層ではなく、それを歴史の条件と見なし、「根源的偶然性」を實在の根本に据えるベルクソンの反合理主義の哲学を「歴史の哲学」として理解しようとするのである。それは恣意的な全体化を不可能にし、相対主義に対する治療薬となるべきものなのである。フッサール現象学は歴史主義を退けるために超越論的主観による基礎づけというプログラムを遂行した。だがフッサール現象学が見出したもの、それは逆説的にも超越論的主観が間主観性であるということであり、その歴史的內属であった。誰も個々の視点の相対性を乗り越え、普遍的な視点に立つことはできない以上、上空飛翔的に思惟しうるという理想のうちにわれわれは誤謬の原理しか見いだすことはできない。逆に真理は各自のパースペクティヴを他のパースペクティヴに突き合わせることによってしか、つまり、各自の有する固有なものを消去するのではなく、むしろそれを通して他なるものを了解することによってしか、確保されないのである。歴史的內属は真理を破壊するのではなく、逆に歴史的內属によってこそ、われわれは真理を獲得することができる。メルロ＝ポンティは、フッサール現象学の挫折のうちにこうした積極的な意味を認めたのである。

おわりに 実証的形而上学

本研究において私はベルクソンの哲学を「実証的形而上学」として把握し、メルロー＝ポンティの哲学を同じ精神的伝統を継承するものとして解釈した。「実証的形而上学」が意味していたことは、「形而上学」という科学の探究とは別の視点を導入することではない。それは「形而上学」も科学という具体的経験に依拠せざるをえず、そうすることによってのみ哲学的諸概念の彼方にとどまる実在に触れることができるということである。形而上学が「実証的」であるということは、それが科学とは違って、「絶対的な知識」を一挙に獲得できるのではなく、いったん獲得した自らの成果を蓄積しながら進歩してゆくものなのであり、歴史的に発展してゆくものだということを意味しているのである。ベルクソンは、「心理生理学と実証的形而上学との並行論」⁶⁵について語っているのである。

われわれはベルクソンが考える生命に関する実証科学の在り方を、『思想と動くもの』に収められた「クロード・ベルナールの哲学」において見出すことができる。クロード・ベルナールは「生命原理」(principe vital)という仮説を批判するが、他方では「有機化的創造的観念」(idée organisatrice et créatrice) (PM.232)を主張する一見相反する主張をなした人物として提示される。ベルクソンはこうした一見相反する主張の背後に、生命体を定義するのではなく、「生命の科学」を定義しようとする哲学を見出す。つまり「生命原理」という仮説に対する批判は、物理的な力の作用を妨げることのできる力を生命体に認める医者や生理学者の表面的な生氣論(vitalisme)に対する批判であり、こうした人々に対して著者は生理現象も物理的現象や化学的現象と同様にゆるぎない決定にしがっている主張したのである。

反対に、生理現象を物理的現象や化学的現象に還元し、生理学という特殊化学を認めない人々に対して、著者は「有機化的創造観念」に依拠して、生命体の諸部分を生命現象の特質となっている全体にまとめている「有機化」(organisation)という特殊な作用を認めようとしたのである。要するに、クロード・ベルナールは、生理現象はとらえどころがないから実験にはかけられないと主張する人々に対して、生理学を擁護したのであった。

ここには哲学は体系的であってはならないというフランス哲学に特徴的な思想が存する。「有機化的創造観念」は物理的な力と拮抗する生命の力である「生命原理」から区別された。その観念は生命の力ではなく、「説明の原理」なのである。体系化は観念の創造を妨げる。哲学は具体的な実在のあらゆる曲折をたどるために、新たな観念を彫琢しながら

ら発展していかななくてはならないのである。ベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学はこうしたフランスにおける哲学の歴史を形成してきたのであった。

生成が思考の習慣とぶつかることや言語の枠にうまく嵌らぬことから、哲学者達は生成や運動を存在しないものとし、存在を永遠のうちにある不変の本質へと還元した。これが古代哲学つまりイデアの哲学の根本原理なのであった。こうした根本原理は近代の哲学にも共有されたものであった。19世紀の直前までに確固とした地位を確立している科学は数学のみであった。デカルトは数学を自分の形而上学の模範とみなさざるをえなかった。彼は自然を数学的に記述可能なものとする一方で、発明と創造の場である持続をアリストテレスによってイデアのイデアと呼ばれた神に背負わせた。知性とは推論の連鎖を意味し、物理学は幾何学なのであった。

しかし、19世紀になって生物学が発達した。それは幾何学の推論の連鎖をまねることはないが実証的と形容されるべき科学であった。デカルトの『方法序説』にいまやクロード・ベルナールの『実験医学序説』が加えられることになった。世界という合理的な建築物を素描していた諸関係の明晰さに加えて、「実験によって確立された諸事実の明晰さ」(clarté expérimentale)が加えられることとなった。それ以来、明証性は真理を論証するか、実在を提示するかに応じて二つのモデルを持つことになったのである。このようにして哲学から排除されていた生成、運動、持続が知性を鼓舞する新たな知解可能性(intelligibilité)のモデルとなったのである。

こうしたあらたな知性の基準の登場と共に、哲学は両義性を問題とせざるを得なくなる。意識が両義的であるのは、それが生命の諸現象の「説明原理」であると同時に、諸現象の目的因でもあるからである。つまり、意識は認識の観点から前提とされるのみではなく、存在の観点からも物質、生命、精神というそれぞれの秩序の現実化において前提とされているのである。これが精神と自然との一体性とその非還元性とを共に把握するというベルクソンとメルロ＝ポンティに共通の課題であった。ベルクソンは発生学に触発されて、「前駆的形成」という観念によってこの意識の両義性を把握しようとした。メルロ＝ポンティはゲシュタルト心理学によって触発され、「ゲシュタルト(forme)」、「構造(structure)」という観念を生命の諸形態の「説明原理」として自分の哲学のうちに導入したのである。

このようにベルクソンとメルロ＝ポンティの哲学が合理主義を批判し、伝統的な哲学から一線を画するとしても、それは精神を非合理的な力にゆだねようとしたからではなく、生物学という新たな実証科学の成果に鼓舞され、それをとおして伝統的な哲学の諸概念の

かなたにとどまる実在に触れるためだったのである。

*1 M.Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses universitaires de France, Paris, 1942, p.49.

*2 H.Bergson, *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, dans *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p.463-502.

J. L.ヴィエイヤール・バロン、『ベルクソン』、文庫クセジュ、白水社、1993年、57頁

*3 ベルクソンは、科学と哲学の間に生命進化のうちに見出されるものと同じ「はずみ (élan)」を見出している。「そこでわれわれはわれわれ自身の内部に下降することにしましょう。そのときわれわれが触れた点が深ければ深いだけ、われわれを表面へ押し戻す上向圧力は強くなるでしょう。哲学的直観とはこの接触であり、哲学とはこのはずみであります。奥底から来た衝動によって外部へ連れ戻されたわれわれは、われわれの思考が拡散しながら綻ぶにつれて、科学と一つになるでしょう。」(PM.137)

*4 J. hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, Figure de la pensée philosophique, tome 1, PUF, Paris, 1971.

*5 ibid.

*6 M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.93.あるいは *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Brin, Paris, 1978, p.90.なお『物質と記憶』のうちにはメルロ＝ポンティの批判に格好の言質を与える以下のような表現が見られる。「私たちが諸事実からとり出し、推理によって確かめた思想は、私たちの身体が行動の道具 (instrument d'action)、それも行動だけの道具であるということである。」(MM.253)

*7 G. Deleuse, *le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, chapitre III.

*8 ibid.

*9 ibid.

*10 ibid. ドゥルーズは記憶内容の現実化の四つの側面を置換・回転・力動的運動・機械的運動とし、機械的運動を記憶内容の現実化の最終段階と規定している。

*11 H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p.14.

*12 M.Merleau-Ponty, *Signe*, Gallimard, Paris, 1960, p.68.

*13 M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.93.

「習慣的身体を手に入れることは、最もよく統合された実存にとっての内的必然である」

*14 H.Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p41.

グイエによれば、ベルクソンがギリシャ-ラテンの伝統に距離を置いて、ユダヤ-キリスト教系の用語である「創造」という概念を積極的に使用し始めるのは『創造的進化』以降である。

*15 H.Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927, p.81.

「こうしてわれわれの自我の中には、相互外在性なき継起があり、自我の外には、継起なき相互外在性がある。」

*16 H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p.42.

*17 H.Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1941, p.9.

「もし私が一杯の砂糖水を作ろうと思うなら、ともかくも、砂糖が溶けてくれるのを待たなければならない。」物質に適用される時間と、われわれの内的な時間が同調しないこうした時間の必然的な性格のうちにわれわれは物質の本性を感受しているとベルクソンは考えるのである。

*18 J. Hyppolite, *op.cit.*

ジャン・イポリットは『試論』から『物質と記憶』のベルクソン哲学の移行を、「われわれの自由の物質的存在への組み込み」という形で定式化している。しかし、執拗なベルクソン自身の言語批判にもかかわらず、『試論』においてすでに、言語という物質性は問題とされていたと考えるべきである。したがって私は、イポリットのように『試論』から『物質と記憶』への移行を、内的な持続から世界へ、次には身体へという「観点の移行」と見なさない。物質と精神の問題はすでに『試論』において「表層的自我」と「深層的自我」との関係という形で論じられていたのであり、『物質と記憶』への移行は、ベルクソンが自らの哲学の出発点とした内的持続という時間的観点からの必然的で内的な移行なのである。

*19 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et les autres essais*, p36, Gallimard, Paris, 1965.

「哲学は、自由と物質、精神と身体を別々に実在化し対立させることを本質とするものではないし、自由と精神といったものでも、物質とか身体のなかでおのれを証言しなくてはならない、ということをベルクソンは知っていた。」

*20 「講義」においては「恒常的継起(successions constantes)」という語が用いられているが、「恒常的連接」と同義と理解した。

*21 ヒュームの「一般観念」の議論に関しては、こうしたベルクソンの批判は的はずれなものであろう。ヒュームは観念の「一般性」を観念自体の「特性」と見なすのではなく、「類似」という連合の原理の元で観念が果たす「役割」と理解する。G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, chapitre I, PUF, Paris, 1953, p.4.

*22 H.Gouhier, *Maine de Biran et Bergson*, Les Étude bergsoniennes, t. I, PUF, 1968, p.144.

*23 H.Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p.39,57.

この概念に関しては「おわりに」において詳しく論じた。

*24 G.Deleuze, *op.cit.*, p.120.

ドゥルーズによれば、これが主体の構成に関するヒュームの問題だったのである。ドゥルーズはベルクソンとヒュームのこうした問題の共通性に注目していたと思われる。

*25 D.Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed.by L.A.Selbie-biggie, second edition revised by P.H.Nidditch, Oxford, 1978, p.8.

*26 H.Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989, p.41.

グイエによれば、ベルクソンがギリシャ-ラテンの伝統に距離を置いて、ユダヤ-キリスト教系の用語である「創造」という概念を積極的に使用し始めるのは『創造的進化』以降である。

*27 第一節におけるデカルト、マールブランシュの因果性に関する議論は、次の論文を参照した。フェルディナン・アルキエ、「デカルトからカントに至る原因性の観念」、『西洋哲学の知Ⅳ、啓蒙時代の哲学』、白水社、1998年

*28 R.Descartes, *Œuvre de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P.Tannery, Tome I, Lettre au Père Mersenne, 15 avril 1630, p.145-146, C.N.R.S.-J.Vrin.

*29 J. Étienne, *Bergson et l'idée de causalité*, Revue philosophique de Louvain, t.87, 1989, p.589-611. 第二節および三、四節のベルクソンの因果性に関する記述は上記の論文によるところが大きい。

*30 「前駆的形成説」については『生物学事典』第四版、岩波書店を参照した。ここでは「前成説」となっているが、『試論』の翻訳にしたがって「前駆的形成」とした。

*31 H.Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1939, p.99-100.

- *32 H.Gouhier, *op.cit.*p.56-57.
- *33 R.Descartes, *op.cit.*, Tome V, p.163,
- *34 R.Descartes, *op.cit.*, Tome III, Lettre au Elisabeth, 21 mai 1643, p.665.
- *35 Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p.237.
- *36 V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959, p.167.
- *37 E.Husserl, *Husserliana*, Bd. I, S.92
- *38 J.P.Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris, 1969, p.44.
- *39 *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Brin, Paris, 1978, p.96.
- *40 H.Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1941, p.9.
- *41 M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.147.あるいは M.Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Cynara, 1988, p.410.
- *42 M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.91.
- *43 M.Merleau-Ponty, *op.cit.*, p.92, 95.
- *44 M.Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et les autres essais*, Gallimard, Paris, 1965, p.10.
メルロ＝ポンティは「明証性」に対する眼と「両義性」についての感覚を併せ持つ。内的観察による心身分離の厳密な区別を保持しつつ、具体的経験を顧慮するという、こうしたメルロ＝ポンティの哲学は「実証的形而上学」というベルクソンの伝統のうちに位置づけられるものである。
- *45 R.Descartes, *Œuvre de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P.Tannery, 1630, C.N.R.S.-J.Vrin, Tome III, Lettre au Elisabeth, 21 mai 1643, p.665.
- *46 M.Merleau-Ponty, *op.cit.*, p.199-200.
- *47 H.Bergson, *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1939, p.249-250.
- *48 J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p.39.
- *49 J. P. Sartre, *ibid.*, p.19-20.
- *50 J. P. Sartre, *ibid.*, p.16.
- *51 J. P. Sartre, *ibid.*, p.18.
- *52 「必要なのはただ、コギトのなかで実現されるような私と私の一致がけっして現実的な一致ではなく、単に志向的かつ推定上の一致にすぎないということである。」(PP.397)

*53 たとえばスチュアート・ヒューズ『意識と社会』、みすず書房、1965年、第四章

*54 「過去の全的な保存というわれわれの観念に至るまでも、自らの経験的検証をフロイトの弟子たちによって始められた実験の膨大な集積に見出すのである。」

Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p.81.

*55 忘却に関するフロイトとベルクソンの議論については Marie Cariou, *Lecture Bergsonienne*, PUF, Paris, 1990.を参照した。

*56 「純粹現象学は特に思考作用と認識作用の現象学としてのそれは独自の純粹かつ直観的な方法によって、表象、判断、認識の諸体験を本質的普遍的に分析し記述するのであるが、心理学はこれら諸体験を経験的に、動物的な自然的現実の関連のなかで生ずる、さまざまな種類のリアルな出来事と解して、それらを経験科学的に研究するのである。」(立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、『論理学研究』2、みすず書房、1970年、10-11頁)

*57 E.Husserl, *Husserliana*, Bd. I, S.117

*58 E.Husserl, *ibid.*, S.118

*59 「事象の論理に従うかぎり、フッサールは、彼がみずから理解しているような意味での帰納と本質直観とのあいだに密接な関係があるということ、ひいては帰納的であれ、現象学的であれ結局すべての心理学は同質なのだと認めざるをえなかったはずです。」(Sorbonne.413)

*60 「事実、フッサールが彼の形相的直観に内実を与え、言語による諸概念からはっきり区別するために求めていたものは、(彼自身気づかなかったわけであるが) ゲシュタルト心理学者達がもたらしたような概念だったのである。」(Sorbonne.413-414) 言語と志向性との関連については、村田純一、「現象学の成立」、現代思想6、『現象学運動』、岩波書店、1993年を参照した。

*61 「ゲシュタルトは超越である。ゲシュタルトの一般性とか移調可能性ということをおくるときに、人びとが語っているのもこの超越のことであろう。」(VI.258-259)

『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティは、「超越」を身体による世界への働きかけに応ずる世界の側の「汲みつくしがたさ」に認めていた。実在するものは、われわれの無限の探索に応ずる「汲みつくしがたさ」をもっている。そうした「汲みつくしがたさ」からでてくる「斥力」こそが、ものが主観から独立に存在するということを、つまり意識内在的領域を越えて存在する「超越」を示していたのである。しかし、後期の『見えるもの

と見えないもの』においては、「超越」は世界の側の必然性に求められるのである。メルロ＝ポンティにおける「超越」概念に関しては、次の論文を参照した。河野哲也、「メルロ＝ポンティにおける「私はできる」と実在」、現象学年報 14、日本現象学会編、1998 年、195-207 頁

*62 「空間事物的なものといった如きものは、ただ単にわれわれ人間にとってばかりでなく、—— 絶対的認識の理念的代表者としての —— 神にとってさえやはり、現出を介してのみ直観されうるのであって、この現出のなかでその空間事物的なものは遠近法的に多様ながら一定の仕方で変動しつつ、しかもその際、変動する方向定位において与えられかつ与えられざるを得ない」（渡辺二郎訳、『イデーニ I』、みすず書房、第 150 節）

*63 E.Husserl, *op.cit.*, S.92

*64 H.Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938, p.17.

*65 H.Bergson, *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, dans *Mélanges*, PUF, Paris, 1972, p.463-502.

文献リスト

I. ベルクソンの著作

Essai sur les données immédiates de la conscience, PUF, Paris, 1927. (平井啓之訳、『時間と自由』、白水社、1990年)

Matière et mémoire, PUF, Paris, 1939. (田島節夫訳、『ベルクソン全集2、物質と記憶』、白水社、1965年)

L'évolution créatrice, PUF, Paris, 1941. (真方敬道訳、『創造的進化』、岩波書店、1979年)

La pensée et le mouvant, PUF, Paris, 1938. (河野与一訳、『思想と動くもの』、岩波書店、1998年)

Mélanges, PUF, Paris, 1972.

Bergson cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique, PUF, Paris, 1990. (合田正人・谷口博史訳、『ベルクソン講義録I、心理学講義、形而上学講義』、法政大学出版局、1999年)

Bergson cours II, Leçons d'esthétique Leçons de morale, psychologie et de métaphysique, PUF, Paris, 1992. (合田正人・谷口博史訳、『ベルクソン講義録II、美学講義、道徳学・心理学・形而上学講義』、法政大学出版局、2000年)

Bergson cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théorie de l'âme, PUF, Paris, 1995. (合田正人・江川隆男訳、『近代哲学史講義、靈魂論講義』、法政大学出版局、2000年)

II. メルロ＝ポンティの著作

La structure du comportement, PUF, Paris, 1942. (滝浦静雄・木田元訳、『行動の構造』、みすず書房、1964年)

Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945. (竹内芳郎・小木貞孝訳、『知覚の現象学1, 2』、みすず書房、1967、1974年)

Signes, Gallimard, Paris, 1960. (竹内芳郎訳、『シーニュ1, 2』、みすず書房、1969、1970年)

Le visible et l'invisible, PUF, Paris, 1964. (滝浦静雄・木田元訳、『見えるものと見えないもの』、みすず書房、1989年)

Éloge de la philosophie et les autres essais, Gallimard, Paris, 1965. (滝浦静雄・木田元訳、『眼と精神』、みすず書房、1966年、所収)

Résumés de cours, PUF, Paris, 1968. (滝浦静雄・木田元訳、『言語と自然』、みすず書房、1979年)

L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson, Vrin, Paris, 1978. (滝浦静雄・中村文郎・砂原陽一訳、『心身の合一マールブランシュとビランとベルクソンにおける』、朝日出版社、1981年)

Merleau-Ponty à la Sorbonne, Cynara, 1988.

III. ベルクソンとメルロ＝ポンティ以外の著作

R. Descartes, *Œuvre de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 1630, C.N.R.S.-J.Vrin.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed.by L.A.Selbie-biggie, second edition revised by P.H.Nidditch, Oxford, 1978.

C.Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Flammarion, Paris, 1984. (クロード・ベルナール、『実験医学序説』、三浦岱栄訳、岩波書店、1938年)

J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.

J. P. Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris, 1969. (平井啓之・竹内芳郎訳、『哲学論文集』、人文書院、1957年)

E. Husserl, *Husserliana*, Bd. I. (舟橋弘訳、『デカルト的省察』、『世界の名著 51 ブレンターノ、フッサール』、中央公論社、1970年)

エトムント・フッサール、『論理学研究 2』、立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房、1970年

エトムント・フッサール、『イデーン I』、渡辺二郎訳、みすず書房、1979年

ジークムント・フロイト、『フロイト著作集 6 自我論・不安本能論』、井村恒郎、小此木啓吾他訳、人文書院

G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1953.

IV. ベルクソンに関するもの

V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959. (桑田禮彰・阿部一智訳、『アンリ・ベルクソン』、新評論、1988年)

G. Deleuze, *le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966. (宇波彰訳、『ベルクソンの哲学』、法政大学出版局、1974年)

H.Gouhier, *Maine de Biran et Bergson*, Les Étude bergsoniennes, t. I, PUF, Paris, 1968.

H.Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989.

M. Cariou, *Lecture Bergsonienne*, PUF, Paris, 1990.

M. Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, Paris, 1976.

J. hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, Figure de la pensée philosophique, tome1, PUF, Paris, 1971.

J. Étienne, *Bergson et l'idée de causalité*, Revue philosophique de Louvain, t.87, 1989.

J.L.ヴィエイヤール・バロン、『ベルクソン』、上村博訳、文庫クセジュ、白水社、1993年

F. Worms, *Introductoin à Matière et mémoire de Bergson*, PUF, Paris, 1997.

V. メルロ＝ポンティに関するもの

V. Peillon, *La tradition de l'esprit*, Grasset, Paris, 1994.

J.Roman, *Une amitié existentialiste: Sartre et Merleau-Ponty*, Revue Internationale de Philosophie, 152-153, PUF, 1985, p.30-55.

R. Bernet, *Le sujet dans la nature*, Merleau-ponty phénoménologie et expériences, J.Millon, 1992, p.57-77.

J.M.Tréguier, *Merleau-Ponty et le 《bergsonisme》*, Revue de métaphysique et de morale, Juillet-Septembre, 1997-N.3, p.405- 430.

木田元、『メルロ＝ポンティの思想』、岩波書店、1984年

河野哲也、「メルロ＝ポンティにおける「私はできる」と実在」、現象学年報 14、日本現象学会編、1998 年

VI.その他

ピエール・トロティニョン、『現代フランスの哲学』、田島節夫訳、文庫クセジュ、白水社、1993 年

フェルディナン・アルキエ、「デカルトからカントに至る原因性の観念」、西洋哲学の知 IV、『啓蒙時代の哲学』、白水社、1998 年

村田純一、「現象学の成立ーブレントナーノとフッサールー」、『現代思想 6』、岩波書店、1993 年

篠憲二、「身体の現象学」、『現代思想 6』、岩波書店、1993 年

今村仁司・三島憲一・鷺田清一・野家啓一、『現代思想の潮流マルクス、ニーチェ、フロイト、フッサール』、現代思想の冒険者たち 00、講談社、1996 年

R ベルネ・I ケルン・E マールバッハ、『フッサールの思想』、千田義光・鈴木琢真・徳永哲郎訳、哲書房、1994 年

新田義弘、『現象学とは何か』、講談社学術文庫、1992 年

北明子、『メーヌ・ド・ビランの世界、経験する〈私〉の哲学』、勁草書房、1997 年

スチュアート・ヒューズ、『意識と社会』、生松敬三・荒川幾男訳、みすず書房、1965 年



