

ベルクソンにおける「図式」と根源的統一性（2）

永野 拓也

四、時間の中で数えるという習慣

ここで、われわれはもう一度ベルクソンによるカントの図式論批判を捉え直しておきたい。われわれは既に、「規則的継起」という、因果性の概念を経験の質的多数性へ適用するための「媒介」が、空間を介して物理的事象と類比的に把握される意識の事象の多数性に由来するというベルクソンの批判を見た。また、意識の事象を捉えようとするわれわれの思惟が、空間に「馴染まされ」「とり憑かれている」というベルクソンの注意も目にした。他方、ベルクソンが、通常は空間を介して捉えられる意識の事象のうちに、こうした事象に特有の有機化、綜合、統一性を見て取り、この統一性を、カントにおける概念的思惟の根源に見出される形式的統一性との対立において、また概念的思惟の彼方に置かれる本体との対立において、直接に与えられる生きた統一性と見ることも確認した。問題は、こうした生ける根源的統一性が、空間を介して概念的に認識することの困難なものであるとすると、一体、こうした統一性と、カントにおける本体としての自由、自己、物自体、との間に、どれほどの差があるのか、ということであると思われた。われわれはこの問いの答えを、空間に馴染む習慣を自己そのものが有する、というベルクソンの見解、つまり、まさにわれわれがそれを生きるところの自己が、空間との親和性を持つのだ、というベルクソンの指摘に、見出すことができると言える。そこでわれわれは、空間に馴染むとは一体どういう仕方においてであるとベルクソンが見るか、という点を確認しておきたい。端的に言えば、空間は、概念と意識事象とを媒介する、「図式」であると考えられている。この見解において、『試論』はカントの図式論の、一つの徹底という側面を持つことになる。

ベルクソンは『純粹理性批判』講読において、「構想力に特有の領域は、カントによれば時間である」(C III 161)と述べていた。それは、「感性的な直観に何らかの連続性、齊一性を保証するために、構想力の介入が必要である」(Ibid.)からであり、「例えば空間は純粹な多数性であり、通過された線について、空間は何もとどめはしないため、構想力がこの線の諸部分を保存して、これらを並べる」(Ibid.)のであって、「一般に、どんな直観も、時間を経由せずに意識へ到達することはない」(Ibid.)とカントが見るからであると。というのは、カントにおいて、時間が空間よりも一般的であると考えられるからであり、この一般性は、次の事情に存することが確認されていた。つまり、空間は外的な感官の表象に介在し、時間は内的な感官の表象に介在するのだが、「外的事物についての表象は、内的状態になることによってしか、われわれによって認識されることはないので、時間はこのように、直接にであれ間接にであれ、われわれのあらゆる表象にとっての条件なのである」(C III 146-147)という事情である。このように、カントにとって、あらゆる与件は内的状態になることなしに認識されないため、内的状態の形式としての時間は空間に先立つ条件であることを、ベルクソンは確認している。ところで、内的状態であるかぎり、経験の与件は必ず継起という形をとり、現れては消え去るはずである。消えてしまうものにつ

いて、概念を適用することはできまい。とすれば、時間という形式はまた、継起的に生起する状態を、その順序のままに保存するための条件であろう。空間は運動をとどめない、というのは、空間は時間に特有のこの側面を欠いているということである。この意味で、「構想力は時間の内で、悟性の純粹概念を図式化する」(Ibid.) のであり、そうして「諸概念が諸対象を締めつけることを可能にする」(Ibid.) のであると、ベルクソンは解説する。さらに、カントにおいては、量の概念を適用するために不可欠な媒介である「数」が、「時間のうちで」形成される、とベルクソンは指摘している。

「例えば量の概念は、純粹概念である限りは、感性によって提供される事物に対する可能な適用を持たないままである。量の概念を利用可能にするには、量について数を作ることが必要である。ところで数は、数えられる諸瞬間の継起を前提とし、これらの瞬間の和が作られるのである。これは、時間のうちで一つの系列を生み出す、継起するいくつかの行為の総合なのである。それゆえ数は、量のカテゴリを諸事物に対して適用可能にするものである」(C III 161-162)

このように、「時間のうちで数える」というカントの見解を、ベルクソンが確認していることに注意しておきたい。さらに、継起的な状態の保全という点に鑑みて、図式を産出する構想力の性格を、ベルクソンは「記憶力 (mémoire)」という表現を以って規定している。

「従ってわれわれは、カントの思想を解釈して、次のように言うことができるだろう。純粹構想力とは、記憶力の形式をまとう悟性なのであると。純粹悟性はア・プリオリな概念を提供するのであり、この概念はその統一性を表現するのであるが、まさにこの〔統一性を表現するという〕理由により、感性的与件とは類比性を持たないため、適用不可能である。悟性が、いわば感性化し、適用されるようになるのでなければならず、悟性が感性の階層まで下りて來るのでなければならず、悟性の純粹概念が、時間の内に入り込み、事物の輪郭に合わせて身を撓めることを許してくれる柔軟性を、身につけるのでなければならない。純粹構想力とは、まさにこの働きなのである」(C III 162)

継起し消え去る多数性へと概念の統一性を適用するための媒介を作る働きを、ベルクソンは「記憶力をまとう悟性」と呼ぶのである。つまりベルクソンは、消え去る多数性を一まとめに保存する働きを、構想力に託している。感性によって提供される諸事象を一まとめに保存するための「方法の表象」が、ここでは「時間」であるということになろう。

このカントの立場に対して、『試論』が「かくて、彼〔カント〕が時間と空間との間に打ち立てた区別そのものは、実をいえば、時間と空間との混同へと逆戻りするのである」(151/174) と述べていたことは既に見た。われわれは、A. フィロネンコと共に、次のことを認めるべきであろう。すなわち、カントは構想力の働く領域を時間の内に見出したが、ベルクソンにとって構想力は空間の内で働くに過ぎず、カントの見出す図式は、煎じ詰めれば空間そのものである、と^{*11}。

実際、『試論』は、継起する状態を保存するための図式としての「時間」を説明する事例としてカントが挙げた、「時間の内で数える」という働きについて、この働きが「時間」の内で行われると見なされるのは「習慣」によることであるとし、この働きの実質を、次のように空間における保存へと還元してしまう。この箇所は、カントの図式論への対決姿勢が最も明らかな箇所の一つであろう。

「しかし、もはや数字や語にとどまらず、数というものを表象しようとするならば、延長あるイメージへと戻ることが避けられなくなる。この点について錯覚を作り出すのは、空間よりも時間の内で数える、という身に染みついた習慣であると思われる。例えば50という数を想像する (imaginer) ためには、一 (単位、統一性 unité) から始めて全ての数が反復されるであろう。50番目に来たとき、なるほどこの数は持続の内で、持続の内でのみ構成されたと信じられるであろう。空間の点ではなく、持続の瞬間が、このように数えられたであろうこと、このことに異論はない。だが問題は、持続の瞬間を数えたのが、空間の点によってではなかったのかどうかである」(53-54/58)

ベルクソンが「異論がない」ということ、それは、継起たるかぎりの継起をそれとして認識すること、つまり「諸要素のなすひとつの相互浸透、連携、面内的組織化として」継起を認識することは、ただ持続においてのみ可能だ、という点である。そして、数えることはそれとは異なる営みであると、ベルクソンは言うのである。

「確かに、單なる継起を統覺することは (d'apercevoir)、時間のうちで、時間のうちでのみ可能である。だが加算、つまり和へと到る継起は、その限りではない。というのも、もしも和が異なる項を継起的に考察することによって得られるとしても、それぞれの項が、次の項への移行がなされるときに、留まっていて、いわば、他の項を付け加えるのを待っていてくれなくてはいけないのだから。それぞれの項は、それが持続の瞬間に過ぎないのだとしたら、一体如何にして待つというのか。また、これらの項を空間の内にわれわれが位置づけるのないしたら、一体どこで待つというのか。意図せずに、われわれはわれわれの数える瞬間を空間の諸点の内に固定するのであり、またこの条件の下でのみ、抽象的な単位が和を形成するのである」(54/58-59)

このように、カントにおいて時間的と見られていた図式を空間へと還元をすることで、概念による統一性について、『試論』は、ひとつの徹底を目指している。というのは、『試論』の今の箇所は、統いて単位という統一性の考察に移るのであり、ここでベルクソンは、「決定的 (définitive)」(55/60) な統一性、「自分を自分に加算することで数を構成する」(Ibid.) 統一性、あるいは、「それによって知性が数を統覺する (l'intelligence l'aperçoit) ところの単純な行為」(Ibid.) の統一性が、統一されるものとしての単位=統一性を担うと見ており、構成された数としての単位は、この統一性に「自身の統一性を負っている」(Ibid.)、仮の統一性であると述べている。そうであるからこそ、「算術がそれによって数を形成するところの単位は仮の単位であり、無限に細分化することを容れるのであって、これらの単位のそれぞれが、想像しようとする限り小さくまた数多い分数量の総和を構成する」(ibid.) のだとベルクソンは言うのである。そして、このかりそめの統一性としての単位を、下位の単位の多数と見なす為に、「素材 (matière)」の役割を果たすのが、空間であると言われる。

「固有に精神に属するものは、与えられた空間の様々な部分に、精神が継起的に注意を固定する不可分の過程である。しかしこのように孤立させられた諸部分は、他の部分に付け加えられるまで待ち、ひとたび互いに加算されてしまうと、任意の解体に適うのである。これらの部分はまさしく空間の部分であり、空間とは精神が数を構築するための素材であり、精神が身をおく環境である」(57/63)

ベルクソンが「素材」という語を使う点に注意しなくてはなるまい。カントにとって、与件としての多数性、感性の素材は、まずは内的な諸状態として与えられねばならず、したがって時間という形式のもとで捉えられること、このことを、カントを講読するベルクソンは承知していた。『試論』のベルクソンは、時間から図式としての地位を奪うと同時に、数えるための図式を、ただ空間にのみ見出す。このことはまた、与件、素材としての内的な諸状態の多数性そのものを捉えるための、固有の形式は存在しないことを帰結するのである。「単なる継起を統覚すること」以上に、空間が関わって来るとすれば、それは「何らかの象徴的な形象化の過程による」(58/64)ことだと、『試論』は言う。数の構成について言えば、「単なる継起」であるかぎりの内的状態は、構成のための「素材」ではないことになる。「素材」としての多数性であるもの、かつ単位の統一性に他ならない「知性の単純な行為」を保存する図式となるもの、それは『試論』にとって、空間であり、空間以外にはないのである。

再び意識の事象そのものについて言えば、『試論』のベルクソンは、意識の事象に固有の感性形式の存在を否定し、同時に時間という、諸図式の作られる領域を否定することにより、意識の事象について、概念によって包摶するという仕方で統一性を見出すことを拒む。意識事象については、何らかの統一性、あるいは総合があるとしても、それは先に言わされたように、「個人的」、「人格的」な姿に留まる本性のものであり、ここへ因果性についての原則を適用するのは、某かの自論見にとって役立つ認識ではあっても、認識たる限りの認識ではないのだ、というのが、ベルクソンの主張であろう。

ところで、単位を構成する、知性の単純な行為の統一性であるが、『試論』がこれを、「数」の概念的統一性に対応させることは確かであろう。ベルクソンはこの統一性を、「知性が数を統覚するときの単純な行為の統一性」であると呼んでいいるのであるから。そしてこの統一性がなければ、数は単位を構成することができず、ただ空間があるだけであろうから。しかし、この統一性は、知性を、あるいはカントに即して言えば悟性を、最終的な出所とするのではないとベルクソンは見ているであろう。『試論』にとって、カントへの批判の中心の一つが、この点にある。数における統一性をめぐって、ベルクソンが次のように言うことに一度注意しておきたい。

「一言でいえば、それについて思惟が行われているさなかの統一性と、それについて思惟することを済ませた後で、事物に祭り上げられた統一性とを、形成途上にある数と、ひとたび形成されてしまった数とを区別するのと同じように、区別しなくてはならない」(57/62)

『試論』において、ベルクソンは統一性を、その活動の只中で内的に、つまり、空間に固定される限りの借り物の統一性ではなく、当の統一性を空間へと貸し与える統一性そのものにおいて、捉えようとする。

この統一性を内的に把握しようとする限り、ベルクソンはこの統一性を、現象の彼方に求めないはずである。つまり、「決定的」と言われる統一性、知性の単純な行為の統一性は、「内部の要素の相互浸透、内面的な組織化」としての意識の事象の継起、つまり持続の、「直接的な」「統覚」と関わるのである。先の引用において「精神に本来属するもの」と呼ばれる、「与えられた空間の様々な部分に、精神が継起的に注意を固定する不可分の過程」は、「主観的なもの」とも呼ばれ、「客観的なもの」と対比されながら、次のように

規定されている。

「実際、われわれは次のことに注意しておこう。われわれは、全面的に、十全に認識されるように思われるものを、主観的と呼ぶということを。また、常に増加する多数の新たな印象が、われわれがそのものについて抱いていた観念と置き換えることが可能である、といった仕方で認識されるものを、われわれは客観的と呼ぶということを」(57/62)

客観的なものについては、次のように解説される。

「しかし、物体の全体としての相においては、思惟が物体をどのような仕方で分解しようとも、何も変らない。というのは、これらの様々な分解の営みは、無限にある他の分解の営みと同様、実現されて (réalisées) はいないとしても、イメージにおいて、すでに可視的だからである。つまり、この、分割されていないものの内の下位区分についての統覚作用は、単に潜勢的な (virtuelle) ままでなく、現勢的なのであり (actuelle)、まさにわれわれが客観的と呼ぶところのものなのである」(57/62-63)

空間の無限の可分性とは、この「現勢性」、「客観性」のしるしであるとも言えるであろう。空間に置かれる単位としての統一性が、空間の外にある知性の単純な行為に由来する、一時的で借り物の統一性であるとベルクソンが述べること、このことは既に見たとおりである。では、「精神に固有に属する」こと、「主観的である」こと、つまり「全面的に、十全に認識される」こととは、いかなることか。客観的なものの説明のうちに含まれていたことだが、それは「潜勢的である」ということに等しい。

「例えば、ひとつの複合的な感情は、十分に多くの数の、より単純な要素を含んでいる。だが、これらの要素が、完全な明瞭さを以って引き出されないときは、これらの要素が前もって全面的に実現されていた、と言うことはできないであろう。そして、意識がこれらの要素について、判明な知覚を得るようになるとときがくれば、それらの要素の総合 (synthèse) から結果する心理状態は、判明に知覚される要素を総合したというそのことによって、変ってしまっていることだろう」(57/62)

つまり、ベルクソンは、潜勢的なものの、固有の「総合」のあり方を、主観的と呼ぶのである。それは、客観的なものとしての空間に散りばめられた与件を総合する悟性的な総合と、全く無縁ではあるまい。ベルクソンが数を事例に選んでいることから考えれば、問題は、概念による総合に先立つ、根源としての総合を示すことがあるであろう。要素が、現勢的な形で提示されるに先立って、すでに一つの総合のうちにあったことを示すことが、『試論』における数論のねらいであるはずである。そして、複合的な感情を、その要素によって再構成する総合があるのは、複合的な感情そのものがそれとして与えられているからであるのと同様、「思惟されているさなかの統一性」は、すでにその内に多数性を孕む統一性であり、現勢化によって多数性を生み出すはずの、潜勢性としての統一性であること、このことを、数をめぐる『試論』の論考は示そうとすると思われる。それゆえ、根源的な統一性は、それそのものとして、内的に探られねばならないのである。複合的な感情という事例は、単なる比喩ではなく、探られるべき統一性そのものの領域に属するものであろう。

V. ジャンケレヴィチ^{*12}や G. ドゥルーズ^{*13}が指摘するように、数をめぐる『試論』の一連の議論は、主観的なものと客観的なものについての考察を通じて、図式を介して行われる

概念の適用の問題、つまり抽象的な多と抽象的な一の統一という問題を、多へと展開する具体的で根源的な統一性とは何か、という問題へと移行させる。ベルクソンにとって、この根源は、与えられる意識の諸状態の継起の、質的な総合そのもののうちにあるはずである。そして概念的な統一性よりも深部にある統一性についてのベルクソンの見解は、「自己 (moi)」についてのカントの理論の批判を経て、ベルクソン自身が提示する「深い自己」の理論を帰結するのである。同時に、数をめぐる考察からは、根源的な統一性としての自分が、潜在的なままに留まらず、空間へと客觀化、現勢化し、抽象的な多として展開する、というベルクソンの見解をみることができる。この多は、『試論』においては、空間を介して捉えられる限りの、意識の（有機的にではなく、概念的に総合される）判明な諸状態であるに留まる^{*14}。ところで、このように現勢化し、判明な形で捉えられる意識の諸状態とは、根源的な統一性としての自己にとって何であるのか。この点を『試論』がどのように述べるかを、次に検討してみたい。

五、自由の「程度」と寄生的自己

自由を、生ける統一としての自己における自由、自己に対して、作者に対する作品の関係にある自由として定式化した後、『試論』のベルクソンは次の言を付け加える。

「この意味では、自由は唯心論がときに自由に貸し与える絶対的性格を呈しはしない。
自由は程度を要れる」(109/125)

このように心理学講義にある、「自由と必然との中間」という知見は、『試論』にその端緒を見る事ができるのである。ここに言われる「唯心論 (le spiritualisme)」が正確には誰の如何なる唯心論なのかを、テクストそのものは示さない^{*15}。しかし後にベルクソンは1892-1893年の心理学講義の中で、自由が絶対的性格を帯びる場合として、カントの『純粹理性批判』における自由論をとり上げ、先立つ原因に依存しない「絶対的な開始」としての行為は自由であり、こうした自由は物理的な現象の中にはない本体としての自由だ、というふうにカントの理説解説している^{*16}。また、後の『物質と記憶』においては「唯心論」が論じられるのだが、このとき「唯心論」は一つの射程を持った議論のうちに置かれている。つまり、「唯心論」は現象としての物質から、経験されるその質を剥ぎ取るのであり、そのようにして物質を「本体」としての不可知な物自体に仕立てるのであるが、この考え方は、物質から精神を引き出そうとするあまり却って物質を「主觀化」してしまう唯物論と同じ考え方なのであり、根底には、経験される現象以外の何かを実在性とみなそうとする教説があると、ベルクソンは述べる (219/75-56)。『試論』においてベルクソンは、「本体」(この場合は自己)を現象の中へと連れ戻し、かつ、根源的な統一性として捉え直そうとすると思われるのである。それゆえ『試論』の中で、自由を絶対的なものとしかみない立場が「唯心論」と呼ばれるとき、この「唯心論」の根底に、われわれはカントの自由論を見てもよいであろうと思う。

ベルクソンが相対的自由をどのように考えるかについて確認するには、『試論』と対比しながら、1892-1893年の心理学講義を参照するのがよいであろう。例えば次の、心理学講義における第9講「自由」の一節は、カントの『純粹理性批判』についての批判的検討の結論部分で述べられる事柄である。

「実際、絶対的自由が、一つの系列を絶対的に開始する権能であるとすれば、相対的自由あるいは部分的自由というものがあり、これは絶対的自由へと、自身は決してそこまで以上に到達できないような極限として、向かって行くのである」(C II 263)

そして意識によって把握される自由とは、普通は相対的、部分的自由であり、絶対的、全面的自由ではないことが、心理学講義では次のように述べられている。

「意識はわれわれに、部分的な自由を把握させる。この自由は進展することができ、この自由に対して行使される諸力に比べると、多くの場合、非常に大きいのだが、決して無制限ではない」(C II 263-264)

『試論』のベルクソンも、生ける統一性としての自己から発出する真の自由が稀有であることを、次のように指摘する。

「〔前略〕自分自身を観察し、自分のすることについて推論することに慣れた人たちにあっても、自由は稀である」(110/126)

稀どころではない。『試論』のベルクソンが、カントにおける本体としての自己の自由に代置する、生ける統一性における自由とは、実は次のように厳しいものである。自由を放棄するか、あるいは物自体における自由を認めるか、という二者択一の代わりに、ベルクソンは次の提案をするのである。

「しかし、われわれからすれば、とるべき第三の立場があるであろう。それは、われわれを、思惟によって、われわれが何か重大な決断をすることを選んだ瞬間、あの比類なき瞬間にへと連れ戻すことである。こうした瞬間は、ある民族にとって、この民族の歴史上の消え去った局面が戻ってこないのと同じくらい、再生されるということはないであろう」(155-156/179)

このような「比類なき瞬間」へと思惟によって戻るとき、われわれは、「力動的統一性 (unité dynamique)」における自由を、わが身に引き受けて理解することができる、とベルクソンは言う (156/180-181)。彼が自身の立場をカントの学説の対極に据えることを思うとき、この一節は、そのような瞬間に身を置くのでなければ真の自由は分からぬ、という厳しい意味で解する方がよいと思われる。

それでは、真の自由にはおいそれと近づけないわれわれは、通常どういう状況にあるとベルクソンは言うか。言い換れば、自由を部分的、相対的にする要因、「自由に対して行使される諸力」とは何であるか。こうした要因として、外界に向けて活動せねばならないという、いわば外的な条件を認める一方、『試論』のベルクソンはそうした相対化の要因の一端を、「肥大増殖 (végétations indépendantes)」(110/125) という隠喻において捉え、自己の統一性の内に内在化させるのである。

このことを順を追って確認しよう。先ず、根源的統一性としての自己の自由を相対化する外的な要因についてであるが、『試論』は次のように述べている。

「われわれは、注意深い意識がこれを統覚するがままの自己、生きた自己、区別されると同時に不安定であるその諸状態が、本性を変えることなく分解されることはあるはず、共通の領域へと陥ることなしに、固定されも表現されもしない自己を、この等質的空間の前に据えた。外界の諸対象をいとも明瞭に区分し、これらの対象をいとも簡単に象徴によって置き換えるこの自己にとって、自分自身の存在の只中へと、この同じ弁別を導入し、自身の心理的諸状態の内的相互浸透、まったく質的な多数性の代

わりに、自ずと区分され、並列され、語によって表現される諸項の数的多数性を置く誘惑（tentation）は、大きかったはずである」(154/177-178)

ここでベルクソンは、共通の領域、つまりベルクソンがカントのうちに見るところの、統覚の形式的統一性に、根源的な統一性としての、生ける自己を対置しながら、この対置において、生ける自己が、自ずから、「非人格的領域」へ落ち込むという事態の説明を試みているのである。

上に見てきたように、ベルクソンは、外的現象を構成するのも自己なら、内的現象を構成するのも自己だ、という考え方を認めている。彼はカント講読と心理学講義において、統一性の優先、というカントの論点を評価するのであり、『試論』は統一性の優先という論点を、ベルクソンなりの仕方で引き受けていると思われた。この、統一性の優先という観点から、根源的統一としての自己が自ずから、悟性的な操作に適うような心理的事象を生み出すということ、このことが、上の引用では述べられているのである。

ベルクソンにとって、構成の産物としての心理的事象は、この心理的事象を構成する者としての、根源にある、あるがままの生きた統一性ではない（カントにとっても、この根源としての自己は「本体」である、とベルクソンは見るであろう）。それにもかかわらず、根源的統一性としての自己そのものが、進んで、自己自身の姿を、外的事象と同様のものであるかのように構成すると、ベルクソンは述べているのである。それは、この自己が「外界の諸対象をいとも明瞭に区分し、これらの対象をいとも簡単に象徴によって置き換える」自己であるがゆえに、自身のこの力量が、自己にとって、自身を外界と同様に構成してみたいという「誘惑」となるからだと言うのである。

こうした「誘惑」の存在を手がかりとして、『試論』は、自己が自己自身について行う構成的な認識に、認識以外の含みがあることを指摘してゆく。根源的自己にとっての、少なくとも内的な経験の構成、つまり、空間を介して捉えられた内的な感性的与件の、悟性的概念による包摶は、純粹に思弁的な認識以外の機能を持つとベルクソンは見るのである。

この観点からすれば、ベルクソンが、根源的自己について、これを単に認識の根源的条件としての統一性であると言うばかりでなく、生ける統一性、という表現を用いていることに注目しなければなるまい。空間という等質環境に臨む自己とは、生ける自己なのであり、この自己にとって、空間は生きる為の条件であるということを、『試論』は示そうとしていると思われる。実際、上記引用の直前で、ベルクソンはこう述べている。

「この等質の環境についての直観、人間に固有の直観のおかげで、われわれはわれわれの概念を互いに外在的にし、われわれは諸事物の客觀性を告げ知らされ、かくして、一方では言語に都合よくはたらき、他方では、それを知覚することの内で諸知性が交流する、はっきり区別された外界の前にわれわれを据える、という二重の作業により、社会的生（vie sociale）を準備するのである」(154/177)

ベルクソンは、空間によって客觀性を保証された、自己による自己自身についての認識を、社会的な「生」という実践的な目的へと向かわせるのである。

ただし、空間を介する客觀的認識の、外界の認識としての役割を、『試論』は否定するわけではない。空間と悟性によって客觀性を保証された事物の認識が、『試論』の当時には、エネルギー保存則を原理とした、物理諸科学という、一見搖るがぬ体系へと発展することは、異論を挟みようのない現状であったろう¹⁷。『試論』の段階で、外界についての

概念的認識に虚偽のレッテルをはるところまで、ベルクソンは進まない。ただ、ここにいわゆる客觀性が、カント講読や『試論』の表現を借りて言えば、非人格的であるがゆえの、たかだか社会的な生を営む上での客觀性であることを指摘しているのである^{*18}。そして、まさにこういう性格の客觀性である限り、客觀性は、認識の特徴であるという以外に、「知性の交流」、「社会的生」の特徴でもあり、それゆえ、こうした実践的射程を持つ客觀性が、自己認識において誘惑とならないはずではなく、内的事象も外的事象と同様に構成される、というのが『試論』の主張であると思われる。

社会という外部と向きあって生きねばならないということは、自己からすれば外的な条件であり、自己に自身の認識を誤らせるというばかりではない。社会的な生の要請、つまり実践的な要請は、自己の内發的な要請、つまりより一層の自由の実現という要請に基づくことでもあることを、『試論』のベルクソンは示そうとしている。『試論』のベルクソンは、表層の自己が、根源的統一性としての自己の一側面であることを強調する。こうした指摘を、実践的な要請の内發的な由来について述べた箇所であると考えができるだろう。自己は外へと向かう自身の表層においては、その自動性、反復性によって、自ずから分析に適い、また自ずから空間へと展開するかのようにふるまうとベルクソンは述べる。このことを認めた上で、ベルクソンはこうした、一次的で本來的な自己ではなく、いわば二次的で反復的な自己を、相対的な自由のための足場とみるのである。

まず、このような二次的な自己についての、『試論』の記述を見てみよう。

「自己は、等質的空間を知覚する限りは、ある表面を現前させるのであり、この表面上に、肥大増殖が形づくられ、浮き漂うことがありうる。例えば、催眠状態で受け入れた暗示は、意識事象の塊と一体にはならず、固有の生命力を与えられ、その時がくれば人格そのものにとってかわるであろう。〔中略〕これらの独立的な諸項以外にも、より複雑な系列が見いだされ、これらの系列の要素はたしかに互いに相互浸透しているものの、系列自体としては、自己という緊密な塊に、完全に混ざり合うことは決してないであろう。たとえば、誤って理解された教育 (éducation)、判断力よりはむしろ記憶力 (mémoire) に向けられた教育に由来する感情や観念がそれである。根本をなす自己の只中であるこの場でさえ、寄生的自己 (un moi parasite) が形成され、これが他方の自己を絶え間なく侵食するのである。多くのものはこうして生き、眞の自由を知りおおせることなく死ぬ」(110/125)

つまり、等質空間の知覚とともに、自己はある自動的な側面を呈するということである。このような一連の自動的な反復機構が、統一性、と呼ばれる限りは全体をなす自己のうちに、自治領のようにして含まれるということである。後の心理学講義が述べているように、カントが本体としての自由に認めるところの、「系列を絶対的に開始する」ことが、通常は困難であるのは、『試論』においては、一つの要因として、「意識ある自動人形 (un automate conscient)」(111/126)とも言われるこうした自動的な系列が、自己の内で割拠しているからである。

上の引用において、「表面」としての自己の一例に、催眠状態、あるいは、暗記に等しい訓練としての教育が挙げられていた。催眠状態が、こうした自己の発動の自動的性を示すとすれば、訓練としての教育は、こうした自己の形成が、一種の習慣の獲得であることを示すであろう。ベルクソンは次のように述べている。

「朝、私が起床することにしている時刻が告げられるとき、私はこの印象を、プラトンの表現によれば心ノ全体ヲモッテ受け取ることがあるかもしれない。この印象が、私を占める諸々の印象の索然とした塊と混ざり合うことを、私は許すかもしれない。そうなれば、この印象は私を行動するようには決定づけないかもしれない。だがたいていの場合、この印象は、水盤の水に落ちる石のように私の意識全体を揺るがす代わりに、表層に固定された観念、私が起床し、習慣的な仕事に励むという観念を動かすに止まる。この印象とこの観念は、ついには互いに結びつく。それゆえに、私の人格性がそこに関心を持つことのないまま、印象には行為が続くのである。私はここでは意識ある自動人形であり、私が自動人形であるのは、自動人形であることが全く利益あることだからなのである。われわれの殆どの日常的活動は、このように成し遂げられ、記憶の内への、幾つかの感覚、幾つかの感情、幾つかの観念の固定化のお陰で、外からの印象はわれわれの側に、意識的であり知的であっても、多くの側面で反射行為に似た、幾つかの運動を惹き起こすのである」(111/126-127)

この箇所からすれば、身体的な習慣とは異なるとはいって、こうして出来上がる二次的な自己は、精神の習慣と呼んでよいものであることが分かる。『試論』はこうした精神の習慣が獲得される根拠を、「われわれの日常的活動は、無限に動的なわれわれの感情そのものよりも、この感情が密着する変動しないイメージに鼓吹される」(111/126) という事情に見出している。物理的事象の認識にとってこうした態度が適切であることは、同じ『試論』の「規則的継起」と「因果性」についての分析に述べられていた^{*10}。このような精神的習慣、あるいは寄生的自己は、外へ向かう活動の性格に影響されて作られてゆくと『試論』は見るのである。

さらに、『試論』においては、このような精神的な習慣、あるいは寄生的自己の発生と、自分が自身についてなす「構成」とが、次のような仕方で結び合わされる。

「その継起する諸局面がそれが自身の類において独自であって、言語とは共約不可能である内的生のかわりに、われわれは人工的に再構成される自己を手に入れ、単純な心的諸状態は、言葉を形成するためにアルファベットの文字がそうするように、自ずと集まつたり散らばつたりする。そして、これは単に象徴的表象の一様態であるというにとどまらない。というのも、直接的な直観と論証の思惟は、具体的な実在性の内では一体をなしており、最初はわれわれがわれわれの活動を説明するためにあつたメカニズムが、ついには活動を支配することになる。われわれの心的状態は、このとき、互いに離れ離れになりつつ固定される。このように結晶化されたわれわれの諸観念と、われわれの外的運動の間に、安定した観念連合が形成される。神経物質によって反射運動が獲得される過程をわれわれの意識が真似るうち、次第に自動運動が自由を獲うことになるだろう」(154-155/178)

つまり、「具体的な実在性」として生きる自己が、感性の形式と悟性の諸概念によって与件の包摶を行う自己であり、同時に、自身の内に活動の便宜の為に精神的な習慣を作り出す自己でもあるということになる。それというのも、自己が根源的統一性であるがゆえである。『試論』においては、意識の活動について、説明の為に外界認識と同型のメカニズムを自身のうちに見出すのも、同じメカニズムが活動を支配するに任せるのも、同じ自己の、同じ必然、つまり社会的な生を生きるという要請なのである。

「判明な諸状態を統覚するのも、次いで一層の注意を凝らして、これらの状態が、長く手で触れていた雪の結晶のように、互いの間で混ざり合うのを見るのも、同じ自己なのである。実を言えば、言語の便宜から見れば、秩序が支配するあらゆるところに、再び混合を打ち立てたりせず、また、ある種非人格的な状態のこうした巧妙な配列を一つも乱さない方が、この自己にとってはずっと得である。このことによって、自己は『帝国内の帝国』を形成せずに済ませたのである。判明な諸瞬間、明瞭に特徴づけられた諸状態を備えた内的生は、社会的生の要請によりよく対応することになる」（92/103）

このように、外界へと向く自己が、外界の認識に備わる客觀性に、次いで「社会的生」にとっての有利さに魅了され、この認識の手法を自己自身へと適用することによって、意識ある自動人形としての自己が誕生する、というのが、ここまで見たベルクソンの主張である。確かに、一方では、こうした独立した自動過程が成立する瞬間こそ、経験的自己の構成が説得的になる瞬間である。ベルクソンはこう述べている。「まさにこの瞬間に、一方では観念連合論者たちと決定論者たちが到来し、他方ではカント主義者たちが到来する」と（155/178）。しかしながら、こうした自動的な自己も、根源的な統一性としての自己の、所産なのである。だからこそベルクソンは、「われわれが空間に「馴染まされている」（68/75）と述べ、因果性の意味を二つの意味にとる「習慣」（141/16）を身につけていると述べたのである。ベルクソンが『試論』において、カントの認識論に「意義の論理」ではなく「活動の論理」を見出すという A. フィロネンコの見解は正しいと思われる²³。

ところで、一方に論証を、他方に自動運動を作り出し、両者を連動させる自己が向かうはずの社会的な生は、それでもある種の自由を目指している。一見すると、社会的生はネガティヴに捉えられているかに見える。しかし『試論』は、以上に見た自動的な過程のおかげで、「外の印象は、われわれの側に、意識的であり、知的ですらあるのだが、多くの侧面で反射的行為に似ている運動を惹き起すのを見て取ることができる」（111/126-127）とした上で、「これらの行動は、再び統一されて、われわれの自由行為の基体を構成し、自由な活動性に対して、われわれの有機体の機能が、意識的な生の総体に対するのと同じ役割を果たす」（111/127）と述べるのである。「われわれが何か重大な決断をすることを選んだあの比類なき瞬間」、あるいは、「われわれの行為が、われわれの人格との間に、ときに作品と芸術家との間に見出せるあの定義しがたい類似を表現するとき」を典型とするような、根源的統一性としての自己本来の自由が、ここでは言われているのではあるまい。ここに言われる自由は、相対的な自由、凡庸な自由であり、真の自由とは異なる自由であろう。しかしそれでもこの自由は、人間に固有の自由であると、ベルクソンは見るのはないか。

たしかに『試論』はこの相対的な自由について、さらに考察を展開しはしない。自由は自己の全体性においてのみ真の自由であり、外界では必然的因果連鎖が君臨するように見える。空間という「図式」を介して外界に因果関係というカテゴリーを適用する方法は、外界に対してのみ十分な成功をみるのであり、この成功に基づいて、社会的な生のために、根源的統一としての自己は、自身を外界と同じ仕方で把握しようとし、結果的に自身の内部に、自動的反復を行う二次的な自己を成長させ、おそらくはこうして、部分的ないしは相対的な自由が確保される。『試論』から確認できるのはここまでである。

とはいって、以上のような、相対的自由についての考察に踏み出すと思われる『試論』の

箇所を踏まえて、概念、あるいは一般観念の適用について、われわれは次のような展望を得ることができるのでないか。つまり、根源的統一性としての自己の持続が提供する、質的で反復不可能な多数性が、同じ自己の一部として現れる反復的かつ自動的な機構と同類の反復的な状態とみなされ、同時に空間へと固定されることにより、外界に生ずる物理現象と同様に、因果性の概念の適用を受ける、というふうに。評価としてはネガティヴであるとはいって、自己は自身の内に、自動的な反復のメカニズムとしての表層的自己という形で、自身への概念適用の足場を持つことを、『試論』は指摘しているのである。

ところで、表層の自動的・反復的な自己という、概念適用のための足場は、もう一つの足場である空間という図式と連動しているとはいって、空間と、自動的・反復的な表層の自己とのかかわりについて、『試論』は上記以上に立ち入った記述をしない。われわれはこのかかわりに関するベルクソンの理説を探るために、1892-1893年の心理学講義へ、次いで『物質と記憶』へと、検討の場を移して行きたい。

六、習慣の獲得

『試論』は、ベルクソンが理解する限りでのカントの図式論、つまり悟性の概念を感性的与件へと適用する可能性についての一理論に対する批判を通じて、真の図式としての空間、空間と共に不可能な質的統一性としての持続、持続において把握されるべき根源的統一性としての自己、その自己が自ずから作り出す自動的なメカニズムあるいは習慣としての表層的自己、といった因子を見出し、これらによって悟性の、ひいてはカント的な批判哲学の、実践的な性格を指摘するに至った。この過程で、『試論』が明確に批判したのは、特に因果性という概念の、経験の与件への適用可能性であった。『試論』の批判の論点は、この「最も一般的な一般観念」の一つである因果性という概念の適用が、単なる悟性の主導で行われる限りにおいては、適用領域の是非を判定できない、というところにあると思われる。

こうした批判の結果、『試論』は、知性的発生論の粗描というべきものを提示していた。それは、社会的生の必要のために、根源的統一性としての、生きた眞の自己が行う、空間という図式の適用と、自身の内での自動的メカニズムあるいは精神的な習慣の産出とであった。この発生論は、概念的思惟の根底に、「社会的」という制限はつくものの、「生」の必要を置く。

しかし瞥見するだけでも、自己自身の内に作り出される自動的な因子についての説明は、さらなる解明を求めているように思われる。まず、ここに、意識の事象の多数性へ概念を適用する足場として提示されている、自動的かつ反復的な自己という精神の習慣めいたものは、『試論』がこれを説明するための類比として持ち出す「われわれの有機体」と、徹して異なるのかどうか。精神における自動的機構の役割を、「われわれの有機体の機能が、意識的な生の総体に対するのと同じ役割」と言うからには、ベルクソンはこの点を明らかにする必要があろう。この問題は、身体が有機体であり、有機体が物質の一種であるかぎり、物質を、また有機体を、それとして考察することなしには、答えを得ない問い合わせであろう。『試論』は議論を自由行為の因果性に限るのであり、外界の物質に、意識の事象と類比的な持続があるかどうかについては立ち入った議論をしない。

とすれば、『試論』の後にベルクソンが進む道として、A. フィロネンコが指摘するように、身心問題を精確に規定しながら、一般的かつ抽象的な観念、つまり概念的思惟の問題を掘り下げるという方向性は、『試論』における発見を深めてゆく方向性として自然なものであると思われる^{*2}。実際、第二著作である『物質と記憶』を、一般観念の問題を身心についての理論に基づいて解こうとする試みとして読むことはできる。

この方向性は、1889年の『試論』と、1896年の『物質と記憶』の間の時期、つまり1892-1893年に、アンリ四世校で行われた心理学講義において、際立っていると思われる。この講義においてベルクソンは、『試論』の見出した、自由の認識を妨げながら自由の発現を助ける自動性、という知見について再確認しつつ、外界の知覚、情緒的感覚の役割、概念的思惟のメカニズムといった、『物質と記憶』に開花する諸知見を、自由とそれへ向かう努力という角度から、考察しているのである。

そこで、われわれは以下に、心理学講義および『物質と記憶』を、自由と自動性とのせめぎあいの上に見出される概念的思惟の位置づけ、という角度から検討してみたいと思う。

1892-1893年の心理学講義が「相対的あるいは部分的自由」と呼んだ事柄は、単に真なる自由が稀なることへの嘆きを現すばかりではない。講義は次のように、相対的自由を積極的に評価するのである。

「相対的自由は、自身の活動を無から創り出すことはないという意味で、絶対的にひとつ系列を開始するというわけではないが、系列に新しい方向性を刻印し、この方向性は、前に与えられていた方向性の延長ではないのだから、確かにこうした自由の作品なのである」(C II 263)

つまり相対的自由とは、根源的統一性である自己の創り出した自動的機構を利用しつつ、「期待を裏切る予測しがたいしかたで反応し、こうして原因を凌駕する」(Ibid.) ような「ある魂の状態」(Ibid.) なのである。同じ生ける統一性が主題となっているのであるが、『試論』から講義へ至るときには、こうした統一性を眺める観点において、明らかにひとつの推移がある。

この1890年代初頭の心理学講義が、第9講「自由」に次ぐ第10講で考察するのは、「習慣」である。この講義において、「社会的生」にとって有利であると『試論』の述べた自動機構の成立は、知的な習慣という用語によって、一層簡潔に定式化されている。

「〔前略〕少なくとも、起源において知的である習慣は、それが追求する目的において知的である。こうした習慣はおそらく、メカニズムを創り出すよう定まっていると思われるのだが、メカニズムといつてもそれは意志が利用するであろうメカニズム、意志の発展のためになるメカニズムである。それ自体としては慣性でありながら、習慣は起源と目的として、自由を持っているように見える」(C II 268)

ここで着目すべきは、習慣という自動機構が、自由な自己にとって、単なる所産、そしてネガティヴなど見えるだけではなく、自己の自由を一層推し進める、ポジティブな道具と見られていることである。より一般的に、つまり知的なタイプの習慣以外の習慣についても、ベルクソンは次のように観察する。

「実際、それ自体として見据えれば、また既に形成されてしまっているときには、習慣は自動機構であり、習慣は無意識であり、それゆえ習慣は、あらゆる無機的物体に

共通の形式、慣性 (l'inertie) へと接近する。しかし、それをもたらした諸原因やそれがもたらす諸効果において習慣を見据えるならば、習慣は違う側面を呈する。〔中略〕例えば、習慣が単なるメカニズムであると仮定してみても、このメカニズムは、起源を意識の内に、あるいは少なくとも、思惟の内に持っていたと思われる」(C II 267-268)

「慣性」という語については、直ぐ後で見ることとしたい。ともかくこのことは確かであろう。つまり、習慣の起源には、根源的自己の自由が見いだせること、これは『試論』を既に見てきたわれわれには理解できることであるが、今や習慣は明らかに、その効果において語られ始めるということである。自己の自由の漸進的な成就こそ、習慣の効果であるということは、先の相対的自由についての記述から伺うことができるだろう。以下検討している講義でベルクソンは、自動的メカニズム、つまり習慣が、自由のための道具として役立つという見解を述べる。

「〔前略〕習慣の目的と効果は、最初は意志され、意識された活動を、果てしなく多く、自動性と無意識の領域へと下降させるとわかるであろう。このことによって、意志と意識にとって、より高次のまたより複雑な活動のために、おのれを温存するということが可能になる。習慣はメカニズムを創り出し、その結果、手段は前もって、いわば有機的に組織立てられていたことになり、われわれはただ目的を意識的に意志すればよいということになる。習慣はしたがって、ウイリアム・ジェイムズの言うように、優れて保存の力であり、だからこそ進展の道具なのである」(C II 267) 最後の二文が述べるように、習慣が保存の道具であるということは、これが自由の（ここでは進展の）道具であるということと同義である。根源的自己の自由という観点から、『試論』とこの講義を併置するとき、ジャンケレヴィチならば暴きつつ裏切る「障害-器官 (l'organe-obstacle)」と呼ぶ^{*2}性格を、習慣は示すのである。

さらに言えば、習慣の目的として捉えられるかぎり、自由はエネルギー論的な文脈で考察されることになる^{*3}。この点について論を進める前に確認しておきたいが、『試論』が見据えていたのは、専ら意識の事象である。これに対して、講義のベルクソンが「ひとたび身につけられた習慣にとって、慣性が基礎であり、本質であるということ、これは殆ど論駁不可能に見える」(C II 271) と言うとき（そしてまた前節末における引用においても）、「慣性」という語は比喩的に用いられているのではない。今の一節に続けて、ベルクソンは、「実際、この命題は実験によって検証可能であり、これは仮説ではない」(Ibid.) と述べるのだが、では何において、習慣の基礎に慣性があるということは確認されるか。この点については次のように述べられる。

「神経細胞の配列、というより結合において、変容が安定しなければ、能動的習慣も受動的習慣も生ずることはないことも、われわれは知っている」(C II 271)

つまり、問題は身体の、従ってその素材となる物質の領域へと、スライドしてゆくことになるのである。この講義の三年後の著作『物質と記憶』は、まさにこのことを主題とする。しかし、物質をめぐっての、『物質と記憶』とこの講義の主張の異同については、もう少し先で述べることとしたい。

今のところは、次のことを踏まえておく。つまり、自己が習慣という自動的な活動の系列を、道具として備えねばならないのは、身体を始めとした、物質的な過程に対抗し、こ

の対抗において自身の活動性を「保存する」ためであるということである。その目指すところが、上記引用中にあったように「進展」であってみれば、この保存は、相対的自由を実現するためにあると言えるだろう。自己は、物質的な慣性に直接対峙する代わりに、この慣性を利用して、独自の反復的な自動機構を創り出すことにより、物質世界でいくばくかの自由を得るのである。つまり習慣を創り出すという自己の活動性は、ここでは、物質の慣性に対抗し、相対的な自由を確立するという、狙いを持つのである。

では習慣を創り出し、習慣をふまえて進展する、相対的に自由な活動性とはいかなるものであるか。この点を検討してゆく過程において、われわれは、ベルクソンがこの講義で、物質、身体、習慣といったものをどのように関係づけているかを確認することになろう。

まず、習慣という自動機構が、どの点で単なる慣性運動と異なるのか、ここを見ておかねばなるまい。このことを、ベルクソンは「物質は習慣を身につける」という、一見意外な主張によって説明する。

「実を言えば、物質は習慣を身につけうる。だが、それは全く例外的で特権的な条件においてのことであり、ある物体、あるいは粒子に及ぼされる物理的影響が、自ずと制限されて、絶対的に閉じた一つの系を形作るようになる場合がそれである。たとえば、惑星運動の場合がそうであるし、完全な長方形の玉突き台へと垂直に放たれた、摩擦なしにすべる玉の場合がそうである。二つの、二つのみの力を受けて、玉は無限に同じ軌道を行き来する。要するに、習慣を特徴づける、この同じ状態の保持、あるいは、この同じ運動の周期性は、理論的には慣性の法則から帰結するのであるが、しかし事実としては、結果に交錯してくる諸原因の数や複雑性に鑑みて、この安定と周期性は、自然においては例外であり、実現するには、途方もなく都合の良い状況が重なることが要請される」(C II 272-273)

一度始まってしまうと同一でありつづける、というのが慣性運動だとしても、現実には様々な影響がこの運動に及ぶ。こうした影響の結果、ある「特権的な場合」においては、「同じ運動の周期性」が生まれるというのが、ベルクソンの所見である。こうした周期的な運動の出現を、他の運動の生起と異ならしめる根拠は物質そのものの中には見出難いとベルクソンは見ている。だからこそ、こうした周期的な運動の出現を、「特権的な場合」であると言われるのであろう。生物においてこそ、周期的運動の獲得は、努力によってなされるとベルクソンは述べる。

「この好都合な状況の競合、生物にはこれを創り出す力量がある。生物はこれを努力によって創り出す。努力は意識的でないこともありうるが、しかしそれでも純粹な慣性よりは上位にあるなにごとかである。実際、生物において習慣とは何であるか。それは神経組織の変容の安定ないし、神経細胞の配列の安定である。したがって、生命ある物質が有機的に組織立てられて、自身に働きかけてくる様々の影響力の輪を、縮めうるようにするかに見える。生命ある物質には、原因と結果からなる輪、ないしは体系を閉ざして、慣性の不規則な單なる継起^{*21}の代わりに、周期性をもたらすようにする能力がある。この制限へと到る努力は、より上位にある習慣においては意識的であるわけだが、しかにより下位にある習慣にとっても、意識からすり抜けるとはいえ、努力が同じ本性のものであることは明白である」(C II 273)

ここでベルクソンは進化を語り始めている。つまり、有機体における反射の確立は、自己

にとつての習慣の確立に等しいと、彼は主張している。しかしこの論題がさらに展開するには、「創造的進化」を待たねばならない。ここで重要なのは、むしろ次のことであろう。つまり、周期的な運動としての身体習慣を創り出す活動性とは、努力であるということである。つまり、生物の身体は、生命という努力の成果として形成されるのである。そして、習慣獲得は、生物における身体形成との類比で考えられることになる。「習慣の形成は、限りなく例外的な場合を除けば、明らかにであれ隠れてであれ、努力と自由の介入を要請する」(Ibid.)。このように、身体を形成する有機化と、習慣獲得は、同じ類の努力、つまり『試論』のように「社会的」という限定がもはやつけられることのない、「生命」という活動性を要請するということである。

それでは、特に習慣を獲得するときに払われる努力は、如何なる努力であると言われるか。講義は習慣を、その獲得方法に鑑みて、能動的と受動的、というふうに区分するが(C II 265)、ここでは自己の自由の道具としての習慣が問題であるから、とりわけ能動的な習慣について検討を進めよう。

先ほどは、慣性を基礎とすると言われた習慣であるが、このことはまた、次のように言い換えられる。「あらゆる習慣の起源は、蒙る活動(action) や達成される活動のうちにある」(C II 265)。つまり、物質の「作用」も、身体の「活動」も、意識ある人間の「行動」も表しうる action という相の下に、慣性は捉え直される^{*25}。では、そうした活動性の体系としての物質世界において、習慣がいかなる努力のもとに形成されると講義が述べるか、この点を確認したい。

蒙る活動と達成する活動のうち、ベルクソンの引用する例で言えば、中間的な気圧を経由して順応される高気圧(C II 265)が、蒙る活動、むしろ作用である。こうした蒙る作用に対して成立するのが受動的習慣である。慣性に対する身体の反作用体勢を作ること、という習慣の側面が、この場合には明らかになるであろう。それに対して、達成する活動というのは、次のような、身体あるいは知性の、「訓練」の目指すところである。努力が単なる忍耐ではなく、自発的な、努力らしい努力の形をとるのは、この場合である。それは次のような努力であると言われる。

「身体の訓練であっても知性の訓練であっても、習慣に馴染むには、習得すべき複雑な活動を、よく言われるように、できるだけ単純な要素的活動へと分解、つまり解消し、そうした要素的活動が、一個の要素的習慣となるようにしなければならない。これらの、全体の活動(l'action totale) からすれば相対的に単純な諸習慣が、それでも次第に複合的(complexes) になりながら、習得されるときに、完全な習慣全体がゆるがぬものとなる。ここではあたかも、工場で実践されているのと類比的な分業が必要であるかのようだ。工場におけると同様、要素的で部分的な活動の単純性を通じて、労働を単純化する自動性が獲得されるのである」(C II 265-266) *26

つまりこうした努力には、二つの段階を見いだせるのである。目指す活動を、要素的な活動に分解し、それらの要素的な活動を習慣として身につけること。そして、これらの要素的な習慣を、複合することである。

われわれが『試論』の数論において見出した、潜勢的な統一性の現勢化を、講義は身体の習慣獲得に担わせると思われる。身体は潜勢的なものを受けつけず、動作の全体性は、要素へと分割され、再構成される、という形で現勢化されねば、身体によって獲得されな

い。このことを、上の引用は述べているであろう。このような習慣獲得過程の記述は、『物質と記憶』のうちに類比的な記述を持つ。このことについては、後ほど論ずることとしたいた。

さしあたり、上のような習慣獲得の過程の記述によって、『試論』に見られた自動的自己を介しての概念的思惟の説明から、身心論に基づく概念的思惟の説明への一歩が踏み出されたと言えるのではないかと思われる。

ところで、この身心論は、身体の構成に物質が如何なる形で関わるか、という点については、「不規則な」「慣性」を「原因と結果からなる輪」「周期性」に置換することによってしか説明することはない。さらには、講義を通覧すると、この身心論は、方法論的に規定された「心理的事象」の内部で考察されていることが分かる。同じ方法論的な要請に基づいて、「慣性」すら、その「心理学的」性格を指摘されるのである。この点を確認してゆくと、講義は『物質と記憶』における物質論、および知覚の理論、知覚の理論を土台にした概念的思惟についての理論を、少なくとも骨格においては提示していることが見えてくると思われる。

((2) 了)

凡例

ベルクソン・テクストを引用する場合、つぎのような記号を用いた。

- 1) 著作については *Oeuvres*, PUF, 1959. を底本としたが、同時に Quadrige 版におけるページ番号も記した。引用後の丸括弧内の数字のうち、/ の前が前者のページ数、後が後者のページ数である。
- 2) 講義集は、*Bergson, Cours II*, PUF, 1992, éd. par H.Hude. および *Bergson, Cours III*, PUF, 1995, éd. par H.Hude. を用いた。ページ数は、前者については C II、後者については C III を用いて示した。

注

*11 Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les éditions du cerf, Paris, 1994, p.30

*12 V. ジャンケレヴィチは、『試論』のこの箇所を論じながら、数における統一性を、「実体的」「超越的」な統一性と捉え、転変の只中で捉えられた統一性を、内的、力動的な統一性と捉えて、後者の統一性は変形される状態の外に求められるのではなく、むしろこの統一性が、変形の働きそのものを特徴づけると指摘する (V.Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959, p.45.)。また、後者の統一性は、実体的な統一性のように、形式というものに備わる杓子定規な同一性を原則とするのではなく、ある力能の方向性と、旋律の主題におけるような永続性を原則とするとも述べている (*Op.cit.*, p.41.)。ジャンケレヴィチは、この統一性を、人格性における、「複数性へと結実する同一性の漸進的開花」と見るのである (*Op.cit.*, p.38.)。

*13 G. ドゥルーズは『試論』のこの箇所に注目し、完全に「現勢的なもの (l'actuel)」と、現勢化の途上にあり、現勢化の運動と不可分である「潜勢的なもの (le virtuel)」との区別を引き出す (G.Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, p.36.)。ドゥルーズは的確にも、この箇所を論じながら、「潜勢的なもの」と「可能的なもの (le possible)」を対比して、「客觀的なもの」は、「可能的」であれ「実在的」であれ、「現実的なもの」であり、「潜在的なもの」ではない、と指摘する (*Op.cit.*, p.34.)。ドゥルーズは「一」、「多」を一般的な形で措定し、しかし後にこれを、より大いなる一般性において「総合」する、という歩みと、ベルクソンの歩みとを区別し、ベルクソンにとって、問題は、「どのような」統一、「どのような」多数性か、そしてまた、「どのような」一と多よりも上位の実在性なのか、という

具体的な問題であると言うのである (*Op.cit.*, pp.39-40.)。

*14 「創造的進化」では、現勢化する潜勢的なものは、生命として、生物種を結果すると言われるようになる (cf.578/99)。この見解が得られるまでは、物質の変化の進む方向性について、一つの発想が得られねばなるまい。つまり、空間という極限へと向かう、という方向性である。

*15 A. フィロネンコはこの箇所での「唯心論」について、ベルクソンは意図して極めて曖昧な表現を選んだとしている (Alexis Philonenko, *Op. cit.*, p.81, note 92.)。われわれも、ここにあらわれる唯心論が、例えばベルクソンにとっての哲学史的な環境であったフランス唯心論と直接関わるわけではないと考える。むしろ、これは一つの議論の型としての唯心論であろう。フィロネンコは『試論』のこの箇所についての注では、「唯心論における自由の程度」は如何に認められるか、という考察へ移行し、カントへの言及はしない。

*16 自由についての講義は、カントの自由論を次のように概括する。

「ところで、われわれの諸活動は現象であり、現象であるかぎりにおいて、因果性の法則に属するのであって、こうした活動の諸条件によって必然的に決定される。〔中略〕これは認識の観点であって、活動の観点ではない。本体としての自己、本体としての人間は、自分自身を指定し、自身の知解可能な性格を創造し、時間の外、自身を強いるあらゆる条件の外で、自分がそうであるところの全て、自分がなすところの全てを決定する。このように、われわれが時間の外で、われわれの性格を、従ってわれわれの運命を選択することにおいて、われわれは絶対的自由によって自由なのである」(C II 259-260)

*17 『試論』の物理的決定論についての箇所 (95-103/107-117) を参照したい。ベルクソンはここで、エネルギー保存則の心理的由来と、非実証的性格を説きつつも、物質そのものがこの法則に適うかどうかまで、論を進めはしない。この点についてベルクソンが決定的な一步を踏み出すのは、熱力学第二法則にベルクソンが注目する、「創造的進化」においてである (cf.680/219, 701/244)。とはいって、『試論』に続く『物質と記憶』では、物質と空間が区別され、空間は「物質に及ぼすわれわれの活動の図式」(354/237) であると言われるようになる。『物質と記憶』の段階ですべてベルクソンは、空間を介して得られた与件が慣性的なカテゴリーへと包摂される、という認識の説明は、意識の事象についてのみならず、外界の知覚についての説明としても、生きる上での必要という実践的要請を無視した説明であり、つまりこの説明自体が実践の要請に飲み込まれていると見るのである。

*18 例えば以下を参照。

「もしも、われわれが自己の深層から遠ざかるにつれて、われわれの意識の諸状態が次第に数的多數性の形をとり、等質的空間の内に展開する傾向を持つならば、これはまさしく、これらの意識諸状態がますます慣性的な (inerte) 本性、ますます非人格的な形をとるようになるからである。したがって、われわれの諸観念のうち、われわれに属する程度がもっとも低いものが、言葉によって十全に表現可能であるとしても驚くにはあたらない。」(90/101)

「〔前略〕空間のような等質な環境を考える能力と、一般観念を思惟する能力との間には、密接な相互関係がある。意識の一状態を説明し、これを分析しようと試みるや否や、この優れて人格的な状態は、互いに外的な非人格的諸要素へと解消するであろうし、そうした要素のそれぞれをが、一つの類の観念を呼び起こして、言葉によって表現される。」(108/122-123)

*19 身体的な習慣、あるいは身体的な活動と、それに基づく知覚が、こうした不動性、固体性を運動よりも重視するからこそ、意識の事象についても、活動は不動性を尊ぶという事情を、ここに推測したくなるし、そう考えるのは自然であろうと思うが、『試論』のベルクソンはそこまでは進まない。このことを論ずるのは『物質と記憶』である。その端緒は、1892-1893年の講義にあると思われる。

*20 cf., Alexis Philonenko, *Op. cit.*, pp.103-104. 例えば、「一方で、空間の内に、内容とは区別される感性の形式を見る点で、カントは正しかったし、カントに従うことができる。ただし、この形式のうちに、活動の論理の構造、たとえば、動物の行動を説明する際にわれわれが仮定せねばならない形式に

比較しうる形式を見る、ということを条件としてであるが。カントの思想は、世界を自然へと還元することを狙いとする限りでは、実践（プラクシス）の哲学である」(p.104)

*21 Alexis Philonenko, *Op. cit.*, pp.108-111. フィロネンコは、この方向から『物質と記憶』を検討すると、「自己による自己の認識」の困難さに直面することになると指摘している (*Op. cit.*, pp.111-118.)。

*22 VJanklélévitch, *Henri Bergson*, PUF 1959, p.167

*23 自由の発現のための自己保存、というエネルギー論的な観察は、『物質と記憶』よりさらに11年後の、『創造的進化』へと繋がる視野を備えていると言えるだろう。この点については、拙論「ベルクソンにおける労働とその価値」、『哲学』50号、日本哲学会、1999年、pp.237-238を参照。

*24 物質における慣性運動が、「不規則な継起」と呼ばれていることに注目すべきであろう。物質についての概念的認識にある程度の敬意を払う『試論』においては、こうした規定は見いだされなかった。この講義においては、物質の運動が「慣性」として、つまり意志とも自由とも無縁な一様性として把握されていることと無縁ではないであろう。われわれはここに、まさしく習慣という視点のあること、そしてそれを獲得する努力が語られていることを重視しておきたい。ここで規則性と不規則性の間に揺れているのは、『試論』において、「因果性」が「原理」という外貌を纏い、カント的な意味での「図式」として「規則的継起」が現れるときの、二つの継起のイメージなのである。物理現象が規則的であるという立場に立てば、物理現象の必然的因果連鎖が確立するように見え、因果性が一つの原理と見えるはずである。それに対して、いま考察されているような、身体活動や習慣の「周期性」という規則性、つまり生命という一つの努力に存する「原因と結果からなる輪」を規則的とする立場に立てば、こうした因果関係を偶然の産物とする物質世界の運動は、まさしく不規則であることになる。おそらく『創造的進化』の秩序論と呼応する論題を、物質運動についての、『試論』における「規則的継起」という規定と、この講義における「不規則な継起」という規定との対立は含んでいる。『創造的進化』は、見る者の期待に応じて秩序とも無秩序とも映るものとして、生命と物質という二つの秩序について論じている (692-696/233-238)。

*25 ここで一言述べておけば、物質も身体も「イメージ (image)」であるとみなす『物質と記憶』第一章において、「イメージ」は、まさに相互の「作用 (action)」において記述されるのである (cf. 172/14-16 175-176/19-21)。

*26 ここに見られる工場の比喩は、『創造的進化』における労働者たちと監督の比喩を想起させる。この比喩によって、進化における秩序と類化を捉える精神の働きが説明されるのである (686/226-227)。『創造的進化』によれば、「生命の原理」が監督として、諸要素という労働者を監視する、というふうに、精神は生命の進化を捉える。しかし本当はこうした生命秩序の理解は誤りであり、このように精神が生命秩序を捉えるのは、「われわれの日常生活は、必然的に同じ事物、同じ状況の期待である」(687/227) ということによる。この期待は『創造的進化』においては知性的期待であるということになる。習慣獲得についてのベルクソンの記述は、こうした知性論の深部に関わるとわれわれは考える。

※本稿は、平成14年度筑波大学学内プロジェクト研究助成費（奨励研究（準研））による研究成果の一部である。

Le schème et l'unité originelle dans la philosophie de Bergson (2)

Takuya NAGANO

En critiquant «l'habitude contractée de compter dans le temps plutôt que dans l'espace», Bergson entend creuser jusqu'au fond le schème transcendental kantien. Dans sa leçon sur *La critique de la raison pure*, Bergson constate, par exemple, que pour Kant le nombre est principalement produit dans le temps, étant donné que tous les sensibles sont saisis d'abord dans le temps et que l'espace ne conserve aucune trace des données sensibles successives. Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson s'oppose à cette théorie en faisant remarquer qu'on ne peut compter que des points de l'espace. La conclusion de Bergson est que, dans la conceptualisation des données sensibles, le schème transcendental kantien ne fait qu'exprimer la primauté de l'espace, mais que l'espace comme schème n'est pas pour la connaissance pure, mais contre elle. Car, pour Bergson, la réalité de la durée, le moi original et sa liberté sont insaisissables dans l'espace.

Nous reprenons dans cet article le problème de la relativité de la liberté selon Bergson. Dans son *Essai*, Bergson affirmait que la liberté admet des degrés et que le moi, qui est la liberté même à sa profondeur, peut devenir automatique et répétitif à sa surface. Il y explique que c'est parce que le moi agit dans l'espace qu'il forme en lui-même des moi secondes automatiques, c'est-à-dire diverses habitudes mentales. Il y ajoute que ces moi secondes sont faits pour la vie sociale parce que, d'une part, ils sont utiles comme action et que, d'autre part, du fait qu'on peut les envisager comme s'ils se développaient dans l'espace, il est facile de les exprimer. Pour Bergson donc non seulement le schème pour la subsomption se réduit à l'espace, mais en plus il a un caractère tout pragmatique, pas théorique. Pourtant, il n'a pas précisé dans l'*Essai* ce caractère, non plus la relation entre l'aquisition de ces habitudes mentales et l'espace.

Ce n'est que dans le cours de psychologie de 1892-1893 que Bergson abordera plus clairement le problème de la relativité de la liberté, en affirmant qu'elle consiste dans l'automatisme partiel des activités du moi. Il y reprend et développe aussi la notion d'habitude en soulignant son double rapport à la liberté. Selon lui, l'habitude est aquise avec un libre effort du moi et, une fois aquise, elle permet à la conscience de s'appliquer à des actions plus élevées. Et en dépit du fait que l'habitude soit un obstacle à la liberté absolue, elle reste néanmoins l'instrument de la liberté relative. D'autre part, il considère l'aquisition de l'habitude comme une sorte d'analyse, puis de synthèse, d'action à laquelle on s'habitue.

(suite au prochain numéro)