

## ベルクソンの方法とその検討

——ベルクソンの反省と現象学的反省——

小川 侃

### 序

この論文は、三つの部分から成る。第一部に於て、ベルクソンの方法の解釈を示し、第二部に於て、ベルクソンの方法における直観と知性との役割を検討する。第三部では、合一と反省とをめぐって、時間への反省によつて、ベルクソニスムと現象学との対決と和解とを狙つてみたい。ベルクソンの批判的解釈が目的である、

私の解釈の立場を、最初に明らかにしておこう。私は、ベルクソンの分析及び主知主義的契機を重視する。普通の考えでは、ベルクソンは、方法的に直観主義だ、と云われているが、私は、事實は、直観が分析を導くのだと考える。つまり、ベルクソンは、主知主義と主意主義との間に定位していると見る。今日では周知のこととなつているが、ベルクソン自身は、分析に直観と比して、低い位置しか与えなかつた。だが直観の定義を与える時と同じく、分析の定義を与える時にも、ためらうべきだつたと思える。しかも第一及び第二の主著でベルクソンが行っているのは、まず何をおいても *choices* の分析である。この分析が、たえず直観の下に遂行されているのは、否定し難い。結局、直観と分析との関係が問題であつて、両者の根源的遂行者を、「驚きの経験」に見出す。さて、ここで言葉の意味を明確にしておくことにする。私は、広義の直観をベルクソンの方法と考える。この直観に二つの機能を分け与え、合一と

反省とする。この合一に対して、或時は、狭義の直観という言葉をあてがい、また別の時には、反省に対して、直観という意味をあてる場合もある。たとえば、「直観は知性にまたがる」という場合がそうだ。私は他方、知性がなす分析も二種に分ける。一つは、実証科学的な既成の立場よりなされる概念的分析、つまり、ドグマ化した分析である。他は、直観的・反省的分析（これを哲学的分析と名づけよう）である。これが、直観が知性にまたがる時の分析である。ペルクソン自身、直観も知性も、精神の働きに帰して、精神が精神を捉える時を、特に、ためらいつつ直観と、他方精神が物質に向う時を、知性と名づけるといっていたのである。

（註）頁付けは、ペルクソンの著作についてはすべて、P. U. F. 出版の単行本による。次の慣例的略号を使用し、アラビア数字は、頁付けを意味する。

DI. : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889; MM. : *Matière et Mémoire*, 1896; EC. : *L'Évolution créatrice*, 1907; ES. : *L'Énergie spirituelle*, 1919; MR. : *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932; PM. : *La Pensée et le Mouvant*, 1941. 他に 'Hu. a. n. n. n.' ノットサル全集 (Husserliana) 'ハーグ' (一九五〇年以來) を指す。ローマ数字は巻数、アラビア数字は頁付である。

## 第一部 ヘルクソンの方法

### (一) 直観と分析との定義

ペルクソンは、「形而上学入門」の冒頭で、分析を科学の方法に帰し、分析とは、記号による関係知（相対知）を求めることだ、と考えた。そして他方では、形而上学は、「記号なしにすまそうとする学」と定義した。彼は形而上学の方法とは、絶対を捉える直観にあると考えたのである。だが、ペルクソン自身、この論文には好意をもっていない

かったと思える。<sup>(1)</sup>ベルクソンは、誤解を避ける為に苦心したのであって、形而上学の方法として、直観 (Intuition) という言葉を選ぶのをためらったと何度も書いた。ベルクソンによれば、精神が精神自身を知る方法として、他に表現の仕方がなく、止むを得ず直観と命名したのである。だが分析を定義する時にも、ベルクソンは、ためらうべきであつただろう。なぜなら、ベルクソンは、哲学の方法としての分析を捨ててしまったのではないからである。——いずれにせよ、直観とは、対象中に身を投じ、共感と想像力とによって、対象の独自なるものを、概念への翻訳に依存せずに捉えることである。或いは、この共感自身のことである。だが、直観によって、対象の l'original (PM. 178) を捉えるためには、人は先入見や常識、つまり行動や生活のための知見や態度を捨てなければならぬ。知性は、生活の安定のために、既成の立場という認識の構えを取り、それによって物事を理解しようとする傾向がある。《voir pour voir》という態度は、まさに形而上学のもので、それは、既成の立場、先入見と常識との破壊、即ち認識態度の根本的変革を要求するのである。それ故、直観は「否定の能力」(PM. 120) なのだ。他方、《voir pour prévoir》は、実証科学や常識のやり方である。知性は、ニーチェのいつていたように、新奇なもの、未知のものを恐れ、それを既知のものに還元して安心したがるものである。<sup>(2)</sup>それは常に、関係知、既知のものへの翻訳を得るだけである。これをベルクソンは、分析と名づける。対象を、既知の要素、共通項に翻訳し、物事を記号的に表現すること、——ここに、現在のオリジナルな噴出を見ないで、それを過去(既知のこと)に結びつけるという「回顧的錯覚」(PM. 111)の源がある——そして、記号的表現は、何よりも、生活の便利と一定の実際的目的の為の認識を意図しているのである。しかし、既成の態度で物事を処理したら、既知のもの以外の何ものも得られまい。しかるに、形而上学は、純粹認識をめざす、つまり「みるために、みる」のである。このとき、物を内から捉え、それと共感し、相対知を絶した絶対知を得るのだ、とベルクソンは考える。しかし、相対知⇌翻訳知を求めるとすぎない分析を、常識の立場とするのはよいとしても、それを科学の方法だ、としたことは問題であつて、後に「科学もまた實在に触れる」(Voir, PM.

33)と訂正するはめになったのである。<sup>(3)</sup>

- (1) シュヴァリヒ「ベルクソンとの対話」(邦訳、みすず書房) 参看。
- (2) Nietzsche's Werke, Schlechtaische Ausgabe, Bd. II, s. 975.
- (3) 翻訳知は、即ち科学の取る立場だろうか。それは相対知だろうか。記号化は、常に科学の取る態度か。分析と記号化は同一か。いずれにせよ、記号についての吟味は、機会をえて、行いたい。cf. Berkeley, *Principles*, §122.

## (二) 直観に貫かれた分析

ベルクソンは、「分析」を少々安易に定義したのである。実際に主著でベルクソンが遂行したのは、分析だからだ。「形而上学入門」をよく読めば、直観と分析の定義は、以前の多くの哲学者の共通の考えを取り出したものとも思われる。<sup>(1)</sup>するとベルクソンの分析は、これとは別のものだったと考えても、さしつかえあるまい。実は、ここでいわれる分析とは、ドグマ化した、理念化した科学的分析に他ならない。ここで理念化とは、事物との接触を失った、という意味である。<sup>(2)</sup>だから所謂「積分的経験」をめざす科学としての哲学は、直観のみによるのではなく、直観と分析的知性の共働作業、つまり、直観に貫かれた分析によるのだ、と考えることにする。これを私は哲学的分析と呼ぶ。

ベルクソンは、絶えず持続の直観に立ち戻りつつ、言葉と空間において考えるところ吾々の習慣を捨てて、實在を赤裸々にとり出そうと試みる。ベルクソンの分析は、まずこの自己否定の作業として現れる。何故なら、この分析は、「空間を占めない現象を、空間の中に並べる事に固執する」(DI. VII. Voir DI. 96) 吾々自身の思惟の習慣⇨ドグマ化的知性の否定なのだから。(第一の主著の第一章全体はこの見事な例である。)重要なことは、この分析⇨反省(Voir. DI. 67, 175)は、その力を直観或いは「決定的経験」から得ているということだ。要約すると、ベルクソンの分析は、直観から力を得ながら、習慣的思惟を否定すること、同時に知性の認識的無能力の根拠を顕わにすること、

以上によって実在をその純粋な姿で取り出すこと、これである。ベルクソンはいう。長い一連の反省と分析とによって、偏見を排除し、純粹な内的持続を再発見した、と。(PM. 4)

だが哲学者は、直観に自足したまま沈黙しているというわけにはいかぬ。哲学者は語らねばならない。<sup>(3)</sup>哲学者が語らねばならぬのは、真理は世界とともにしかないからだ。そしてまた、直観が、語られた言葉として身体化しない時、それは直観とさえいえないであろう。哲学者は、直観を伝えるために、やはり知性に依存する訳であり、観念にまたがらねばならない。(PM. 42) だが、正確に語るためには、実在にびったりあった、あつらえの衣服に概念を着せねばならない。実在にあつらえの概念を着せること、つまり実在の独自性、原本性を捉えるように思惟すること——これが、哲学に正確性を与える——このためにまず、実在のまとう既成概念を破棄し、それと平行して、既成の見地を否定することが、ベルクソンの哲学的分析である。いいかえると、それは実在の純化であり、哲学者の態度変革、一定の立場で考えることの否定である。ベルクソンはだから、次のようにいう。「もし最初に既製概念をしりぞけ、現実の直接的ヴィジョンを獲得し、しかる後この実在を、その分節を考慮して細分するならば、そのときこそ、自分の考えを表明するために形成すべき新しい諸概念は、対象の寸法に正確に合わせて裁断されるのである。」(PM. 23)

だが既成概念の棄却も、実在の自からなる分析も、ヴィジョンが与えられていない時には、進みようがあるまい。こういう時には、既成概念を棄却するとしても、どういう仕方を取るのか、精神には見当もつかないだろう。ベルクソンの實際歩んだ道を反省する方が、推論する (raisonner) よりも意味がある。スペンサーの哲学を奉じた後に、その内には、時間が何の役割も果していないのを知って、彼は、驚いたのである。ベルクソンのダイモーンが、「おかし」(「impossible!」と叫んだのだ。ダイモーンとは、「或種の、漠然とした、だが決定的な経験」(PM. 120)のことだ。この経験は、ベルクソンに、人がこれまで時間について教えた事実や理由は怪しいものだ、と語る。つまり、ベルクソンは、漠然としてではあるが、決定的に持続を経験したのである。問題は、だから、この経験の純化と確認

にある。純化によって、彼は持続を再発見する。——自由の問題についても事態はまったく同じである。(4) 中でも自由の事実は予め経験されていて、第一の主著による、その経験の純化と確証が、時間と空間との根本的差別を打ち立てるといふ意味での分析であった。(DI. 96, 116, 117) ヘルクソンでは、分析とは純粹に取り出すことである。それは他面では、否定作用である。なぜなら、差別するとは、否定であり、不純物の廃棄だからである。

既に言及した哲学的分析の導き手が、直観だということの意味は、次の様なものである。真の哲学者は、彼の精神の努力の本源にある決定的な根源的経験を語ろうと努め、表現しようとするが、余りにもその経験が単純であるために成就されない。彼の表現の努力は、訂正に訂正を重ねることになる。直観は否定する力なのだから、訂正の際にも、精神が以前に肯定したことを否定するのである。だが、一度否定したことを、再び肯定したりすることはない。直観のこのような否定力は根源的経験に由来する。だから、哲学的分析では、根源的経験によって否定されるべきものが指示され、除去され、他方それによって、実在が純化される、つまり差異化(微分)がなされる。——さて今、哲学者が現実を無視して、演繹的に推論したとする。ただちに直観が否定し、禁止する。こうして、学説は、自分を見失い、再発見するという不断の自己訂正=自己否定といったジグザグ運動をなす。だから直観のヴィジオンが、学説の推進力なのである。

- (1) 「哲学者達は (Les philosophes) ものを認識する仕方、根本的に違った両つの区別に同意している。」(PM. 177)
- (2) Hu. a. Bd. VI. §9. 特に a (f) と g. 「経験し、発見する思惟、独創的に理論を構成する思惟が、記号的なものに変えられた概念でもってするという思惟に変わった。」(Hu. a. Bd. VI. s. 48) フッサールは、ガリレイにこの張本人をみる。ヘルクソンも、微分法は本来形而上学的直観によったが、後に記号化され、実利的になった。だがそれと同時に、本来の直観を失ったという意味のことを述べた。(PM. 29)
- (3) ヴィッカー (Oskar Becker) は、モーロマンでは、哲学そのものは、語るうたとたごとく。(Konkrete Vernunft-Festschrift für Erich Rothacker, S. 34) 又 Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 64 (Gallimard, idée)

## (三) 直観——反省か、合一か。

ベルクソンは、直観は反省だという。(PM. 95) 直観が多義的相を呈することは、ベルクソンも認めている。それは、ベルクソンの罪ではなく、むしろ直観自身が定義を拒否しているのだ。固定的、幾何学的定義と直観とは、不可共約的だからである。それにしても、ベルクソンの直観は、「意志的共感による想像力的合一」と「対象との共犯関係を拒絶した、「反省的な voir pour voir」との間を動揺していると思える。——直観とは、否定する力だ、と前に述べたが、「創造的進化」の第四章で、否定とは反省であるといっている。否定判断は、ある肯定判断を、他の肯定判断で置換する必要があることを示すだけで、物事自身には関らない。否定する時、人は自分か、他人かに意見しているのだ。それは、精神の対象への関り方に関係し、訂正し、告知する。だから、否定することは、反省することである。精神が、肯定命題 A を否定する時、彼は A に置き換わるべき B という肯定命題を予感していて、置換の必要を感じている。実は、しかし、この時、ただ A という命題を肯定している自分に反対しているだけなのである。だから「彼は、後に眼を向け、自分が存在するのを止めた点をしか知ろうとせず」(EC. 293) つまり置き代えられるべき A という命題のみをみつめる。「変化の確認」や「置換の確認」は、過ぎ去ったばかりの過去に注目していることよってである。<sup>(1)</sup>これが正に反省ではないか。直観の否定性は、かかる意味での反省を指示している。だから、反省する時、哲学者は、絶えず更新する現在から眼をそらせているために、もし直観とは否定作用ならば、彼には、現在の絶えざる、新たな噴出の直観は拒まれていくことになる。ここでは直観とは、絶えざる現在にのみ注意を緊張させていくこと、そしてそれと合一していく精神の作用を意味している。上のような意味では、反省とは、過ぎ去ったばかりのものに注目すること、つまり、回顧的錯覚を犯すことである。何故なら、変化を確認するのは、同一なる部分を

知った時に始めてできるのである。

だが、ベルクソンは、直観という言葉の前でためらった、といっているのだから (PM. 25) 以前の哲学による手あかを洗い落そう。簡単に、直観とは精神が精神を直接みる作用だ、と考えよう。直観が反省だ、という意味は、私が私自身の内に帰り、私自身を知覚することである。(PM. 42, Voir, DI. 175) すると、直観とは、自己反省であり、とりもなおさず、持続において思惟することだ。(PM. 30) 「直観とは、……直接的意識であり、みられる対象と分かち難いヴィジョンであり、接触、合一でさえある認識である。」(PM. 27) 反省により内的経験に帰る時、私は、外的対象にまっすぐに、自己を忘れて働きかける知性を否定せねばならぬ。(PM. 41) 知性の実際の傾向を否定すること、そして精神を精神自身に帰すること、これが直観あるいは反省の働きなのである。だから、直観とは、知性を否定し、支配する意志のことに他ならない。精神が自己を観ずる働きにおいて、哲学者は、接触的合一、つまり、精神が持続の内に呑みこまれることにより、自己の持続のヴィジョンを経験する。この時、私は持続する、故に私はある。だから私は、私以外のものも、持続に於いて、換言すれば、私との、つまり私の持続との共感において認識するのである。かくして、宇宙の持続も、一杯の砂糖水が溶けるのを待つ私の持続との対応において示されるのである。

しかし哲学者は、直観を伝えるために、知性にまたがり、語らねばならない。「知性作用としても直観としても、思惟はいつも言語を利用する。そして直観も思惟である限り、最後には、もろもろの概念の中に宿るのだ。」(PM. 31) つまり接触的合一のヴィジョンを明晰判明な観念へと発展させる (développer) ことが要求される。développer は、détrouler (展開する) とは異なる。後者においては、一切は与えられていて、あとは、要素をおきかえることだけが問題である。しかし、持続は、一切が一度に与えられるのを妨げ、それを遅らせるものなのである。持続は、一方では、何ものかを仕上げる原理であるが、他方では、遅延作用でもある。(PM. 102) 決定的経験の発展とは、知的努力を必要とせぬ展開とは異って (なぜなら、これは意識の同一平面上を展開するから)、持続との合一 (要約でも凝縮で



もない全体を表象するシェーマ、それは単に方向のみである。(ES. 159) から出て、明晰判明な観念へと発展するところである。この時、精神は、意志的努力によって、意識の平面を次々に横ぎる。ヴィジョンからイメージへ、更に概念へと。この発展が、ヴィジョンの具体化であり、反面では、不明晰、不判明なる観念の除去である。哲学的著作を書き、直観を概念化し、ヴィジョンの意味を解説するのは、こういう知的な努力なのである。「表象は、細かな点<sup>(1)</sup>が、より多く除かれれば、一層明晰であり〔否定(無化)↓明晰〕、孤立させて、他のすべての表象との相違をはっきりさせればさせる程、判明なのだ〔区別↓判明?〕」(ES. 184-5) この直観から概念への発展は、動的であって、心的努力は、ヴィジョンと概念との間の作用と反作用の動きにあるのだ。ヴィジョン⇨シェーマは、自分の発展を阻止する観念を除去する。この動きの中で、自己修正と自己否定の力として直観は働いている。このヴィジョンの具体化が、哲学的分析だ、といつてよい。つまり分析的知性が、常に直観によって導かれていることが、理解されるであろう。

直観であれ、反省であれ、それは内的経験に帰ることだ、とベルクソンは考えた。この内的動きの中で、反省的分析がなされる。分析とは、経験の純化であり、具体化である。具体化とは、實在独自の概念を発見することである。あるいは、ヴィジョンの意味を發展させ、純化し、読み取ることである。しかしこの「意味の解説」は、回顧的錯覚を、つまり現在を過去に投入することにならないだろうか。そもそも反省的分析による発展も、「ヴィジョンの回顧」という性格をとり除き得ぬのでないか。ヴィジョンは、確かに瞬間のもので、ここに至るには苦しい努力が必要だ。哲学者が、ヴィジョンを分析的に發展させるとき、それにも拘らず、回顧的反省に立たざるを得まい。もちろん反省的分析は、發展——直観が呼びだす發展なのだから、過去のみに関るのでなく、ヴィジョンの純化、具体化という現在の作用だといえる。<sup>(2)</sup> 反省的分析は、所与の要素の置換ではない。却って、それは、創造の「衝動力」によって推進させられている。ここでは、直観は、*schema dynamique* である。それは、發展の要約ではなく、方向指示にすぎ

ない。フランス語で、《sens》というとき、「方向」と「意味」という二つの意味がある。それゆえ、これを、*le sens mouvant* としてよむだろう。(ES, 46)

反省的分析は、ヴィジオンを回顧的に定立する(対象化)ことになるだろうか。ベルクソンのように回顧性を認めずに、現在の噴出にのみ注意を向けようとするのは、極端であろう。これは、ベルクソンの直観が、現在との合一性を持つことに由来する。しかし、このときベルクソンは、現在の分析の努力と合一していると語っているにすぎない。だが、これは、ヴィジオン＝過去の経験の指導性を弱めることになるし、反省的分析の作業そのものを否認することになる。ヴィジオンは、哲学者の努力を、たえず《orienter》しているはずだ。ヴィジオンは、それが純化されているときにも、たえず決定的経験として働いているのだから。とすれば、どうみても、ヴィジオンという決定的経験に負う限り、反省的分析は、何らかの意味で、回顧性をもつといわねばならぬ。つまり、それは、「問題(過去)」と解答(現在)との取りひき<sup>(3)</sup>であり、相互作用である。(ES, 184)

(1) EC, 293. *Vel. Hu. a. Bd. VII, s. 89.* 反省作用とは、後からの確認(Nachgewahren)である、とフッサールはいつている。

(2) 志向的に考えれば、問題はなくなる。

(3) Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, (collection idées) p. 26.

#### 四 二段構えの反省

まず以上の議論を要約しておきたい。私は私の知性の働きを否定して、つまり私の自己否定によって、——なぜなら、吾々の知性は実利性と記号化をめざすのだし、人間の生の基本様式は、行動である。つまり「なしとげようとする行為に集中すること」(ES, 57)であるから。私は身体なしで生きることにはできないのだし、従って、身体は、吾々の精神を生への注意の下にひきしぼるおもり<sup>(1)</sup>なのである。純粹認識は、純粹知覚＝可能的行動とは異なる。哲学すると

は、この生への注意を弛めること、注意の転回を行うことであると「変化の知覚」の内であっている。——自然の傾向と思惟の習慣に逆行して、私の持続との合一を経験する。知性は実在を、既成の立場で捉えるのだから、知性の否定は純粹に実在を捉える努力の条件である。純粹認識を求める《voir pour voir》が反省であり、直観の意味である。さてベルクソン自身に於て、哲学の始まりは驚きであった。時間は、動きという不可逆の進行だ、それは測定できぬし、記号とは何の關係もないと知った。それは問題の発見（あるいは提出）であった。しかし、まだ漠然たる予感でもあった。つまり「通常吾々は、時間について話す時、持続の測定を考えるが、持続そのものは考えない。だが科学が除去するこの持続、思い描くことも、表現することも困難なこの持続を人は感じているのだし、また体験しているのだ。……一つの意識が持続を測定することなく、ただ見ようと欲し、それ故、持続を停止させないで把握し、つまり自分自身を対象にとり、観察者と行動者、自発的意識と反省的意識とを兼ねて、自己を凝視する、注意の働きの逃がれゆく時間とを接近させ、一致せしめるに至るならば、持続はその意識にかなるものとして現われるだろうか。問題はこのようなものであった。」(PM. 4) しかしこの驚きにおいて、持続は少し顔をのぞかせただけだった。持続のヴィジオンは長つづきしない。(PM. 31, DI. 174) それは驚きによる問題の発見にすぎなかった。ベルクソンは、「この問題を抱いて、従来無関心にすぎた内的生命の領域に入り込んだ。」(PM. 4) このとき彼は「内的生命の内を経験の最初の領野を発見し、言葉の上の解決を放棄した」(PM. 98) のである。しかもこの驚きによるヴィジオンは、もう一度明確に捉え直されねばならぬ。なぜなら、それは方向指示としては決定的であるが、内容からすれば、漠然としたものであり、しかも長つづきしないから。これをもう一度捉え直す、つまり再発見するために、第一の反省と分析とがなされる。それは実在についての既成の概念を引き裂くことである。いいかえると、言葉を捨て、実在を捉える既成の立場を破壊し、習慣的思惟方式、つまり実利的思惟としての知性を否定することである。一つ一つの立場の否定の至る処、遂に無底に立つ。この時、観察者と行動者、自発的意識と反省的意識との合一が実現される。

それは、強い意志的反省の努力によるのである。「見る能力が、くると自分自身に向き直って、意識する行為ともはや一つになること」(EC. 238)である、この見る能力の向き直りは、捨象の力強い努力、分析の努力、深まった反省などともいわれている。(DI. 96, 173, 175) いずれにせよ、自己否定的な反省である。この反省は、偏見の一つ一つの排除、無批判に受け入れた多くの觀念の放棄でもある。実在と意識との間に介在する *termes* や分析的知性といったヴェールを取り去ることによって、「吾々は直接的なものに復帰し、又、絶対者に触れる。」(PM. 21)と、ベルクソンはいう。この否定が、第一の反省である。否定の力としての直観は、つまり驚きの決定的経験は、分析的知性を禁ずる。私はこの反省を、ジャンケレヴィッチとともに、<sup>(4)</sup> 実在 $\parallel$ 持続の *quoddité*  $\parallel$  *Das* を捉えようとする努力だとみる。実在を直接に観、それと合一しようとする精神的意志的な努力である。この自己否定的努力によって精神は持続の現存を経験する。もちろんこの反省の動きを一貫して、「驚き」の経験が、ダイモーンとして指導している。この「再発見したと信じられた」持続は、最初の驚きの純化であり強化である。ここで精神は、自己の実在を、その現存に於いて明瞭に把握した、つまり接触的合一を得たのである。この第一の反省によって、終局的に持続の現存が経験される。しかし持続はまだ「再発見したと信じられた」にすぎないのだから、この現存の経験の本質的意味を顕在化しなければ、哲学とはならぬ。この持続の *quiddité*  $\parallel$  *Was* を明らかにする反省を第二の反省と名づけよう。第二の反省によって、ベルクソンは、実在との合一の経験を分析的に発展させ、明晰判明な觀念へともたらず。このとき、直観は知性にまたがり、概念化作用として働く。ベルクソンはいう、「従って吾々は、吾々自身の内部へ降りていこう、吾々が触れる点が深ければ深いだけ、吾々を表面へ押しもどす力も強いであろう。哲学的直観とは、この接触であり、哲学とはこのエランである。奥底からの衝動によって、外界へ押しもどされるとき、吾々の思想が分散しつつ拡がるにつれて、だんだんと科学と一つになっていくはずだ。」(PM. 137-8) また同様に、別の所で (ES. 37)、「自己沈潜と表面への送りかえしという上下運動について述べている、ここで、接触とは、実在との合一であり、「私

の内部へ降りていく」というのは、第一の反省である。「私を押し戻す衝動」とは、合一の経験が「動的図式」*schema dynamique* となっていきなり、そして哲学とは、この衝動によって再び間主観的世界へとおしもどされ、科学と結合しながら概念化されることだ。この科学との結合が、第二の反省である。第二の反省において、哲学者は合一の経験を動的図式として機能させながら、その内容を具体化、概念化する。つまり合一の経験に拘束された意味の顕在化を果たす。こうして得られた明晰判明な観念は、空虚な概念ではなく、直観による意味充実の与えられた具体的な概念である。この直観は、メルロー＝ポンティのいう次のような意味で、本質直観として働いているといつてよい。

「本質直観とは、具体的に経験されたものを知的な仕方<sup>(3)</sup>で採り上げなおし、それを解明し顕在化することにほかならない。」メルロー＝ポンティはさらに加えて、本質直観はどうしても回顧的になるのだ、といっていた。私は、前の

章で、一応それを否定したが、あいまいな態度を取らざるを得なかった。知性化された直観は、現在において動的図式として働いているのだから、と。直観の顕在化の作用自身が、一つの発展であり、動的図式の分析的 $\parallel$ 差別化的発展が、知的努力にはかならない。「思惟はそれだけのままでは、一とも多ともいい得ぬ、要素の相互融合状態を呈する。思惟とは連続であり、およそ連続なるものには渾沌がある。思惟が判明になるためには、自からを幾つかの言葉に分散せねばならぬ。」(ES, 22) これが、本質直観の自己顕在化に伴う苦しい努力なのであり、「情動の火で灼かれた知性」(MR, 43-4) が、物質の抵抗に逆らいながら行なう、自己現実化 $\parallel$ 自己表現の反省である。これは、概念化によって、本質の再構成を狙う。この時「努力は惨苦に満ち、成果をおさめるには冒険がある。このときのみ精神は、自己を創造者と感じ、又信じることができる。」(MR, 43-4) いたる所で、ベルクソンは哲学的方法の冒険性について、言及している。本質の再構成は、ベルクソンでは、質的微積分法、あるいは、接線交合法といった一種の弁証法による。問題の提出の仕方が新しく発明されるのは、この時である。この方法によって、「明確な直観」(MR, 282) のつまりヴィジオンの本質が得られる。これは、とりもなおさず、ヴィジョンに含まれた意味を理解し、私の

ものとする、同時にそれを概念的に表現すること、これである。

以上から、ベルクソンにおける二段構えの反省といったものを結論してもよいだろう。意志的努力による自己否定的反省と知的努力による（意志に支えられているが故に、やはり努力である！）本質規定作用たる反省と<sup>(8)</sup>。これは、「分析的検証」(PM. 67)ともいわれている。前者は純粹に精神の行為であり、後者は精神が知性化され、概念にまたがる時の行為である。前者の終局において、一切の言葉が消し去る持続が経験され、後者において、経験の意味を読み取る努力、経験の明晰判明化、概念化の努力がなされる。要約すると、最初の「漠然としているが決定的な経験」が、たとえ「漠然たる示唆」(MR. 282)としてであれ、動的図式としてベルクソンの思惟を一貫し、彼の哲学は、これの強化、純化（第一の反省）であり、その具体化、概念化（第二の反省）である。いいかえると、動的図式は、理解する作用としても、表現作用としても働いている。(MM. ch. III) ベルクソンの反省は、この両義性をもつ。ヴイジオンの経験は、*choses* の意味を読み取る際に動的図式として働いている。それは再認し、意味を発見し、解釈をおしすすめ、再構成する。次に、表現作用としては、それは、第一、第二の反省を通じて一貫して、ベルクソンの哲学は、最初の驚きの経験の具体的表現といふ得る程である。ベルクソン自身、シュヴァリエにこういつていたのである。「直観の受動性について君の言っていることは、よく考えてみると、なるほど門が開かれ、そこでものが自我に啓示されるというようものだ。しかし……門が開かれるには努力が必要だし、その後も、<sup>(9)</sup>見きわめるにも、また努力が必要だ。そしてこのなにものがわれわれに啓示されるには、きつと予感があるはずだ。」

(1) Voir MM. ch. I.

(2) 実は、持続は、行動しているようが、観察しているようが、決して停止することはないのである。

(3) これは、不可能ではないだろうか。

(4) Jankélévitch : *La philosophie première*, p. 149 (P. U. F.)

- (5) メルロー・ポンティ「人間の科学と現象学」(滝浦、木田共訳「眼と精神」に所収) みすず書房。四九頁。但し、傍点は筆者による。
- (6) メルロー・ポンティは、ベルクソン哲学に表現の哲学をみる。Voir, *Eloge de la philosophie*, (Collection idées) p. 36.
- (7) PM. 215. Voir, Deleuze : *Le Bergsonisme*, ch. I. (P. U. F.)
- (8) 二段構えの反省については、「哲学研究」五〇一号所収の池田義教氏の論文「バトスのロコス」から、反省を二つに分けるべきだ、という点に関して示唆を受けた。感謝を表したい。但し、氏と私とは、反省に与える意味が異なるし、全体的モチーフと態度も異なる。私は反省は、予料つまり方向指示がない時、進みようがあるまいと考えた。反省の動機付けが必要で、それを第一の反省の場合には、驚きと考え、第二の反省の場合には、ウィジョン合一の経験と考えた。これが、全哲学を貫通する動的図式なのである。付け加うるに、「二段構え」の反省は、デカルトの思惟の歩みと似てくる。第一の反省は、*ergo sum* という自己存在との接触に至る懐疑の歩みであり、この歩みにおいて、デカルト二十三才の時のウルムにおける経験が、動的図式となって働いている。そして、デカルトは懐疑を経た自覚の後、更に反省を重ねて、今の経験とは何であるか、私とは何であるかを問う。換言すると、私の現存の把握の後、私の本質規定への問を提出する。ただデカルトは、私の本質を保持とは理解せずに、考えるものとし、實在論の原点とする。(Husserl : *Méditations Cartésiennes*, p. 20-1) だが、ベルクソンは、いわば蜜蠟が溶けるのを待つ私の保持の問題とし、溶けゆく蜜蠟の質的変化を本質的なものと考えたのである。他方、デカルトは、質的変化を偶然的と考え、捨象したのである。
- (9) シュヴァリエ「ベルクソンとの対話」(仲沢訳、みすず書房) 一二四頁。

## (五) 結論

ベルクソンの弁証法(質的微分積分法)については、詳述を避け、ここでは、問題点の指摘にとどめたい。<sup>(1)</sup> 主として、以下においてベルクソンの真理概念がいかなるものかをみておこう。

以前に本質直観と名づけられたものは、実を云えば、ベルクソンでは、知的再構成の理論となる。単に真理への方

向しか指示しないような個々の確かな事実の線を辿って、両者が交わる点まで、知的再構成をすすめると、真理そのものを推測できる、とベルクソンは考えた。真理は、蓋然的なもので、只修正によってのみ、ますます確実性に接近するであろう。だが、いずれにせよ、直観によるヴィジョンの経験は、私にとって絶対的であるが、私が与える本質規定は、いくら直観の意味充実を含まうとも、客観的に確実な真理とはならない。なぜなら、それは、科学的経験をも含めて、事実的経験から再構成されたものだから。<sup>(2)</sup>これは、フッサールのいう懐疑的相対主義ではないだろうか。<sup>(3)</sup>つまり第二の反省は客観的に確実な真理に接近するだろうといひ得るだけである。

第一部の所論をまとめてみよう、意志的共感による対象との合一は、実存を捉えた決定的経験として、この第二の反省を通じて、動的図式（「知性を前へ駆る力」ES. 22. MR. 41. 43）の働きをしている。この図式を核として、科学的経験の批判的吟味が——それは科学的経験という抵抗に逆らいつつ、動的図式が否定的に遂行する——坂道を登る努力にも似た仕方、質と量という両極的微分法によってなされる。この極限は、一つの抽象でさえあるが、この両極限による微分によって、事実線を逆にたどり、丁度三角測量法のように根源的経験の本質を狙うことができる。

哲学が、科学と一つになるというのはこのことであろう。最後において、哲学者は、微分の際に用いた一つの極限の意味を理解する。つまり、事実の線全体が、根源的経験から出発しながらも、如何にして知性によって曲げられ、人間的経験となるか、という曲線全体が明らかになるからだ。同時に、知性の働きの意味も、持続が、直観によらねば捉えられぬ理由も明らかになる。<sup>(4)</sup>こうして、何故第一の反省が必要であったかも明らかになる。ベルクソンの勧める方法は、「出発点だった——漠然たる示唆であれ、（これは、第一の反省の始まりでは漠然としていたが、第二の反省の始まりでは、事態的に明瞭な決定的経験としての vision である）——意識の示唆するところに訴え、これを深めて明確な直観にまで推し進めるほうがどれほどまさっているかしれまい。これこそ、私の勧める方法だ。」<sup>(5)</sup>くりかえしてよく、extremities が vision によって発明され（直観とは事物を《en termes de Durée》<sup>(6)</sup>思惟（ペンサ）<sup>(6)</sup>）



事象的経験の内に自然 (nature = 性質) の差異 (difference) が顕在化される<sup>①</sup>ことが微分 (differentiation) であり、それを掘り下げて根源的経験の本質規定を狙うことが、積分 (integration) である。これがベルクソンの弁証法であり、ひいては真理観である。

前にベルクソンの直観が、意志的合一と観《voir pour voir》との間を動揺しているとのべておいたが、第一次反省は前者の性格が強く、第二次反省においては、後者の性格が強く出ているのは否めない、だが両者を通じて、最初の「驚きの経験」が、動的図式として一貫していることは認めたい。これこそベルクソンの独創であり、努力である。

- (1) Deleuze : *Le Bergsonisme*, ch. I. (P. U. F.) 詳しよ。
- (2) PM, 224. 他に九鬼周造著『いきの構造』一三四、一三六、一四二頁を参照。
- (3) Vgl. Husserl : *Logische Untersuchungen*, Bd. I. S. 110 sqq. besonders S. 122. ただし、フッサール自身、後期には、絶対的明証性を放棄し、明証性はつねに相対性と素材性とをまぬがれ得ぬ、ただ訂正によって真理に接近し得るのみ、と考える (Hu. a. VIII s. 32, 34, 38)。また現象学的還元は完結することがないと考える。
- (4) これは論点先取りの誤りではないか。
- (5) MR, 282. ただしカッロ内は、筆者の付加したものである。
- (6) Deleuze : op. cit., p. 23.

## 第二部 ベルクソンの方法の検討

### (一) はじめに

インガルドンはベルクソンを批判的に検討した最初の現象学者であろう。<sup>①</sup>彼は、ベルクソンが直観的所与性を重視するのには、まったく同感し、賛意を表している。ベルクソンが、今日では、フランス現象学の絶対的源泉とみなさ

れているのは、はっきりと理由のあることだ。インガルドンは、ベルクソンが明証性という方法的理念を徹底的に貫いていないという。私は、これはベルクソンでは、弁証法に退行したのだと考える。インガルドンは又、ベルクソニスムの内では、純粹持続に構造や形式が拒まれているのは正しくないと考える。私のみるところでは、意識の志向性が考慮されていないために、持続は、「流れ」といわれるだけで、流れの内の事物(内在的対象)たとえばメロディ(1)と流れとしてもつべき形式統一(構造)<sup>(2)</sup>の区別が不可能である。更に、この志向性の欠如は、「合一としての直観」という方法なき主張に根をもつであろう。フッサールは、『イデー』の中で、「怒り」についての反省は、もはや怒りそれ自身の反省ではなく、却って消失しつつある怒りの反省なのだ、<sup>(3)</sup>といていたが、<sup>(4)</sup>まったく逆に、合一的直観の内では、哲学的反省は不可能となるのである。つまり、怒っているということは、さしあたって、反省しないと明言していることなのである。だから私が吟味すべきは、まず合一としての直観である。

- (1) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. V. (1922). „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“. 別の所々、インガルドンは「ベルクソンのフッサールへの影響を示唆しよう」。vgl. Edmund Husserl: *Briefe an Romund Ingarlden—Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl herausgegeben von Romund Ingarlden* (Phaenomenologica 25. Haag, 1968.) z. B. S. 116, S. 121 sqq.

(2) ビヒール・トコチヤニョン『現代フランスの哲学』(田島節夫訳)クセジユ文庫(白水社)六七頁。

(3) ヘルクソンでは「合一によって、統一と多様性以前の直接的な純粹持続に呑みこまれてしまうこと」「共に泳ぐこと」(Husserl: *Husserliana*, Bd. III, S. 103)が重要なのだ。一方、現象学は、共に泳がないで、<sup>(4)</sup> 共犯関係を断ち切らぬと持続の構造の顕在化はできぬと考える。フッサールは、「吾々は、いたるところで、意識(流れ)、現象(内在的対象)、超越的客観を区別せねばならぬ。」(Hu. a Bd. X, s. 76)

(4) Hu. a Bd. III, s. 161.

## (二) 合一としての直観

私のみるところでは、合一としての直観は、第一の反省の究極に現われる。直観以上に適切な言葉として、ヴィジョンとかいった言葉が、それを表現している。直観を、「見るものと見られるものの区別のない vision」と、ベルクソンは定義している。だが問題なのは、こういうヴィジョンを私は所有しているのかどうか、もし所有していても、それは特別な場合ではないだろうか、そして、その特別な場合とは、哲学の方法等は成立せぬ状況なのではあるまいか、という点である。よく引証されるが、岩壁を必死でよじのぼっている登山家には、おそらくこのようなヴィジョンは可能であろう。彼は、自分の一步一步に没入して、彼の手足も、彼の意識も、絶対的状况の中で一つになつて働いている。だが、これが哲学的方法といえるものであろうか。<sup>(1)</sup>

こういう合一は、厳密にいつて常に可能なのだろうか。外的知覚の場合は、明白に不可能である。私の前にあるパイプをどのようにみても、私がこのパイプと一つになることはできぬ。<sup>(2)</sup>ベルクソンのように、知覚を表象に変換することは説明不可能であるし、かつ馬鹿げていると考えても、そして知覚をそれが現われる場所に限定することにしても、合一的直観の主張は、自分を物質的対象のレヴェルにひき下げてしまうことだ。(MM. 48) だが、ベルクソンの真意を汲み取るようにしよう。合一するというのは、外的対象の内に、それに内在する精神性、少くとも精神との participation (PM. 29) を捉えるためではないのか。合一はつねに想像力の助けをかりるとベルクソンは言っていた。想像力によるこのような合一は、少くとも、可能なかもしれない。たとえば、デュバンは、盗まれた手紙を取り返すために、まず犯人の大臣の知的レヴェルと自分とを、想像力によって合一させた (Doe「盗まれた手紙」)。少くともこのとき、推理の源には「共感的合一」があり、これが以下の正しい推理を導いている。おそらく、ベルクソンの意図では、事物との合一が重要だったのではなく、事物のもつ精神性との関与を、共感的合一により捉えること、そし

て、理解することが、重要だったのである。合一とは、また接触である、とベルクソンはいう。そして、この接触は自足するわけにはいかず、事物の意味に精神性との関与をそこから拾い上げてくるためなのである。ベルクソンはこの作業を「精神的聴診」とか、「ゾンデによる測深」と名づけた。こうみると、私が、「二段構えの反省」と名づけたものは、共感による理解の努力とみえてくる。<sup>(3)</sup> 実際には、合一といったものはなく、せいぜい「想像力によって合一したかの如き共感」があるだけだ、と思える。フッサールなら、これを「擬似信憑」と呼ぶだろう。しかし、第一次反省とは、自己否定的分析、既成概念の棄却、常識と知性との破壊である。しかもそれは、私の持続との接触、私の直接所与に帰るためである。しかし、このことは、想像力によるのか、それとも反省の努力に自己否定的意志によるのか。<sup>(5)</sup> ベルクソンは、直接所与をまず純粹持続と自己解<sub>釈</sub>しているもので、「反省の努力」と考えられる。しかし、これは、自己自身との合一態という意味での直接所与に立ち返ることである。他方、想像力的共感による合一をベルクソンが主張するのは、物質及び他者との共感の場合に限られている。<sup>(6)</sup> いずれにせよ、哲学の方法としてさえも、このような「合一」が認められようか。メルロー・ポンティは、ベルクソンが coincidence というのは、実は、co-existence のことだ、と理解し直そうとしている。<sup>(7)</sup> 子細にみると、先にあげた絶対的状況以外では、私が私自身と合一することは、決してないのである。<sup>(8)</sup> だから一層のこと、他者との合一も考えることはできない。他者との合一をベルクソンが考え得るのは、私と他者とが、始源において同じものだったというからである。この証明は、『創造的進化』における生成的な存在論において始めてなすとげられる。だが、この生成の流れの形而上学を支えているのは、「持続である私は、私以外のものも、私の持続との共感においてのみ認識し得る」という認識態度である。ここに、一杯の砂糖水が溶けるのを待っているベルクソンがいる。宇宙の持続が提唱されるのは、この点においてである。ここに論点先取りの誤りがある。

私が反省の眼差しの下に、私の体験領域をかえりみるとき、そこに現れるのは、「明暗の変遷」といったもので、

決して「見る自我」と「見られる自我」との合一は生じない。<sup>(9)</sup>このとき私は反省しているのであるが、それはベルクソンの反省とは違った意味においてはでないだろうか。そして、ベルクソンのいう合一とは、すでにのべた絶対的状況下の自我の様態ではないのか。(もしそうだとしたら、それは哲学の方法といえるだろうか。)しかし、「見る自我」と「見られる自我」という言い方を、ベルクソンが許している限り、それは志向的な態度であろう。しかしベルクソンの反省は、空間にまわりつかれている自我を純化するのに努めるのであって、根底の自我と持続とをさらに分析するような反省ではない。だから、やはりベルクソンの態度のあいまいさを指摘するであろう。合一と反省との間の動揺の内にベルクソンがいる。後にのべるが、「見る自我」と「見られる自我」との合一と距離とは、結局、持続の性格、現在の両義性にみい出されるはずである。

「合一としての直観」というベルクソンの主張から、概念の名目性(≡持続の構造化の拒否)、意識の志向性の拒否(≡反省作用が意識の内部にまで及ばぬこと)が生じる。つまり、自我が持続の内に自失し、共に泳ぐことを肯定するのである。そして、これらすべてが、反現象学的―反反省的態度である。だが、反省作用が、持続の構造化をなしうるためには、フッサールの場合のように、持続の内に、志向性の糸が張りめぐらされている必要がある。<sup>(10)</sup>

(1) 哲学の方法としてベルクソンが掲げる直観が《voir pour voir》という諦視であることと、他方、ベルクソンの哲学が帰結として持つ行動への参与、たとえば、神秘家に能産的自然への回帰をみるということとは、厳密に区別すべきである。行動について語ることと行動することは、断じて異なる。同じことは、フッサールについてもいえる。フッサールの方法(現象学的反省)とフッサールのいう志向性の作用性格とは、まったく異なる事態である。前者が後者を明らかにしていくのである。この点をあいまいにするとすべての議論は虚しい。

(2) 空間的知覚の不完全性、つまり物は射映的に与えられる他はないことをフッサールはいたるところで言っている。

(3) Voir, Merleau-Ponty : *L'union de l'âme et du corps* (Vrin) P. 114.

(4) Hu. a. Bd. K. S. 203.

(5) 実は、「意志による自己否定」とは、「想像力による合一」と考えてよい。デカルトは、「第六省察」で、「想像作用においては、精神は、自己を物体に向かわせ、そして、その内に、自己によって思惟された、あるいは感覚によって知覚された観念に一致するあるものを直観する」という。(Oeuvres philosophiques de Descartes, Garnier, tome II, P. 483) デカルトでは、想像力には心の緊張が必要だが、同時に、意志の自己否定において、想像力とは区別された悟性の働きの可能となる。一方、ベルクソンは、想像力には意志の自己否定が必要だ、と考えている。想像力は空想力とは異なる。実際ベルクソンが自己の直観というときには、デカルト的悟性の働きの似ている。ただし自我の一切が、直観によって、一度に且完全に与えられるとは、ベルクソンは考えぬ。(Voir, EC, 201) それ故、点的コギトは、自からの空虚と断絶とを埋め、自己を保証する神の連続創造を必要とする。

(6) 他者の問題は、ベルクソンでは消失してゆく。(Voir, MM, 221-2: „analogie avec mon propre corps”) 共感、反感は、意識間の合一を暗示してゆると考える。(PM, 27-8)

(7) Meleau-Ponty: *Eloge de la philosophie*, p. 21-2.

(8) フッサールの反省の意味を想起せよ。ランボウには、「周知の有名な言葉がある。(Oeuvres, Garnier, p. 345)〃 „Il est un autre.”

(9) Vgl. Hu. a. Bd. III, s. 230.

(10) ベルクソン自身「自然の分節 (articulation naturelle) というとき、事物や実在に内在する分節構造に気づいている。アキレスの一步一步は、自然の分節である。これを無視して、アキレスの疾走を、等質な空間に投影して分割すれば、ゼノンのパラドックスにおちている。吾々はむしろ、アキレスの一步一步に、立ち止りつつ流れるという現在の両義性のみ出す。

### (三) 反省としての直観

メルロ＝ポンティは、ベルクソンの直観のうちに、現象学的観の習練、ベルクソンの還元を読みとろうとした。<sup>(1)</sup> 彼は、ベルクソンの合一としての直観を捨て、それを自分のいう意味での現象学的本質直観へと解釈し直そうとする。

だが、ベルクソンの方法の解釈としては、それでは不十分であって、私のなした如く、二段構えの反省という解釈を取るべきだろう。ただし、私は、ここでもベルクソンの反省（「直観は反省である」、「反省の強い努力」）の意志的決意性を認めるが、他方で哲学の方法としては、不徹底に終ったと考える。なぜなら、ベルクソンの反省は、第一義的に、自己を直接に見るという意味での反省であって、つまり純粹持続という直接所与への還帰である。従って、ベルクソンの反省は、持続の内的構造の解明を遂行する反省では決してないのである。それは、空間の汚染を浄化し、自己を直接に見る反省である。この点において明証性の原理を見出すことは、困難ではないが、インガルデンがいつていたように、反省の徹底を見出すことはできない。

ベルクソンの反省の特徴を更に一つ記しておこう。それは、第一義的には、「精神が精神を直接に見る」ことだが、他方、表面的自我から根底的自我へと反省的に自己還帰することでもある。直観は反省だ、という意味も、自己反省ということであって、どちらかといえば、方法的というより、精神の自知、自覚ということに近いのである。つまり、持続として自己を捉えるということであって、ベルクソンの直観、即ち反省は、この持続を更に分析しようとするものではない。前にいったように、ベルクソンは、持続と共に、泳ぐのであって、これがベルクソンでは、反省と考えられている。ベルクソンの反省は、純粹持続に向かう垂直的反省であり、現象学的反省は、持続の内につきりながら、その構造を明らかにするような反省なのである。これは、前者とは対立する意味で、水平的反省と名づけられてよい。<sup>(3)</sup>

しかし他方で、ベルクソンは、直観や反省に意味の顕在化という機能を帰しているように思える（前章参照）。哲学の作業の内に、測深とか、*choses* という海の底から概念的構成を汲みあげてくる作業とかを認めるとき、直観の内に、意味を顕在化し、理解するという作用を帰していたのである。<sup>(4)</sup>にも拘らず、こういう反省を、持続の構造化にまで、立ち入らせない。このことは、実は理由のないことではない。一つには、このことによってフッサールのおちいったような時間のアポリアを免れ得たが、他方では、ベルクソンの方法は、素朴な意志的決意による精神の自知に

甘んじることになる。この点の強調によって、ベルクソンに実存主義や神秘主義を認める解釈がよくおこなわれている。前者は、根底的自我に本来の実存を、表面的自我に非本来の実存をみる。後者は、純粹持続が生ける永遠といわれることからの帰結である。<sup>(5)</sup>

さて、ベルクソンの直観は、決してイデアをみる直観、本質直観ではない。ベルクソンは本質をみるのではなく、事実の線から推測しようとするだけである。イデアへと無限に接近しようとするベルクソンの努力は、一方では、質的微積分法という一種の弁証法に結びつくが、他方では、科学が教える事実と吾々が経験する事実とが、直観の動的図式的働きによって綜合される。(Voir: PM. 216)これをベルクソンは特に哲学と名づけた。いずれにせよ、このとき、哲学者は、彼の世界経験を全体として顕在化しようとし、その意味を、少くとも彼にとって絶対的なものとして所有しようとしているのだ。これは、一方では、「回顧的錯覚」を犯すことによって、可能となるが、他方において、それは、現在における私の、顕在化の働きなのである。

- (1) Merleau-Ponty : *Signe* (Gallimard) P. 231-2.
- (2) エルクソンの分析は、元来、純粹持続を空間の汚染から分け、純化するという意味である。だから、持続の内的構造の分析ではない。(Voir: DI. P. 96)
- (3) フッサールは、「時間的ヘルスマクタイーヴェ」(Hu. a. K. 201)という。これは、例の時間のダイアグラムが示すように、水平的且垂直的であるのに対して、エルクソンでは、意識の深淺という垂直的ヘルスマクタイーヴェである。(Voir: MM. 115-6)
- (4) Vgl. Husserl : *Logische Untersuchungen*, Bd. II, Teil. I, s. 74. Fußnote. 「理解とは、顕在的意味作用である。」
- (5) Voir, Hypothèse : *Figure de la pensée philosophique*, tome I. の書物に所収の “*Du Bergsonisme à l'existentialisme*”, “*Vie et existence d'après Bergson*” という二つの論文を参看。たとえば、同書四四五頁以下。なお、フッサール自身、現象学的還元現象学について講義した時、哲学者の意志的決意を、還元の動機の内にくみいれている。(Vgl. Hu. a. III. s. 10,



## 四 知 性

ベルクソンのいう知性については、一種のあいまいさが見出される。ベルクソンは、持続の内に、統一性つまり形相が内在しているとは考えなかった。しかし、他方、第一の主著において、数学的知性が数を構成する作用を吟味したとき、「精神の単一なる作用 (Facte) の統一性」(DI. 60) を考え、「この作用は統一することに存するのだから、何らかの多様性が質料の役をなすにちがいない」(DI. 60) とし、結局の所、数学的空間を構成する「精神の綜合作用」(DI. 70, 83) を認めている。この精神の作用を、統握作用 (Auffassungssakt) と考えてもさしつかえあるまい。なぜなら、ベルクソンは、数の単一性は、「精神作用の統一性」に由来するので、それを構成している間だけ、それは単一なのだ、と考えるからである。(DI. 62) として、「すべての作用は一般に、——感情や意志の作用も含めて、客観化的作用であり、諸対象を根源的に『構成する』のである。」(Hu. a. III, 290)

この精神の統一作用をどう捉えるべきだろうか。「意識の様々な平面」という観念で、ベルクソンは、この問題を解こうとするのだろうか。いずれにせよ、数学的知性は、純粹持続に足を下ろしていかないのだろうか。この純粹持続を取りだした、第一の主著では、彼は、空間の量的多様性と意識事実の質的多様性との区別に気をとられていて、ここに存する矛盾に気づいていないのである。「それを構成している間だけ」数の単一性が現わるのなら、それを構成している意識の作用を、志向的分析により確かめる必要があるだろう。上の表現はどういい逃れようとも、吾々の意識の統一性、統一作用と同時に、ノエマたる数的単一性という考えを含蓄していることになろう。「対象性は、統一意識、同一性意識を前提している。」(Hu. a. X, 68) として、この統一作用自身は、持続に属するのでなかったら、一体他、どこに、であろうか。にも拘らず、ベルクソンは、意識の根本的軸を持続におき、意識は、統一性でも多様性でも

ない、それ以前にある、それ以上のものだと考えた。(P.M. 189-190) とういう考えにおいては、知性は常に低い位置しか与えられぬことになる。<sup>(1)</sup>

例えば、注意作用をとろう。心的生命が不連続にみえるのは、吾々の注意作用が、「不連続な一連の働き」(E.C.3) によって、心的生命に目を止めていくからだ、とベルクソンはいう。この注意作用は、意識の統一性を含意しているのだから、ここには誤謬前提の誤りがある。フッサールは、注意作用を、「精神の眼差し」、又は、「自我光線」と呼ぶ。このようなものである限り、注意作用は、「純粹我から放射して、対象的なものに終極し、対象に向けられたり、或いはそれから転ぜられる。光線は、自我から離れることなく、却ってそれ自身つねに自我光線である。<sup>(2)</sup>」しかし結局のところ、ベルクソンは注意の努力を強調する。そのことによって、注意作用の本質構造には立ち向わずに、努力感の由来(意識の多平面の横断)に眼を向ける。私のみるところでは、心理学的な努力感の由来への問と注意作用自身への反省とはまったく異なる事態である。しかし、ベルクソンとフッサールのすれ違いを確認することが、私の目的ではない。むしろ、ベルクソンの方法の不徹底性と他の事柄への回避を見とどけることに私の目的がある。このためには、ベルクソンの考える知性の性格——つまり行動への注意をかえりみておく必要がある。これによって、私はベルクソン哲学に根底的に横たわる *homo faber* という人間観を確認しておきたい。そして、これに逆行するところに、ベルクソンの直観と反省とがあつたと考えてよいだろう。

ベルクソンは、知性を行動に相関的と考える。彼によれば、知性はその綜合作用によって、生きられている、ひろがりを空間に変換し、定立するものも、知性のもつ行動への相関性によるのである。つまり、知性が行動に際して、手掛りを得るために、直接に体験されたひろがりをも、空間化するものである (E.C. 158) これは知性が物質を好きないように解体し、再構成できるためであつて、とりもなおさず知性の工作性 $\parallel$ 実践性を意味する。そしてこの知性の否定に、哲学の方法、つまり自我を自我として、物を物として観ることが存する。(M.M. 24, 27)

たとえば、ベルクソンは知性のからくりを総括的に述べた時に (EC. 152-9)、「行動のシェーマ」(le schéma de notre action possible sur les choses) (EC. 158) について語っている。彼によれば、「等質的で空虚な空間」は、知性が行動するのを媒介し、条件づける図式なのである。「もっともこの種の図式に入り込む傾向は、事物の側にも自然に横たわっている」(Ibid.) という。前に述べたように、知性の綜合作用(物質を恣意的に解体し、再構成する能力)によって、等質的空間が生じ、数学的空間が構成されたのだから、数学も含めて、科学はすべて行動と実利性をめざすということになる。この結論は、ベルクソンが至る所でくりかえしている主張に適合する。しかし、事柄自身としては、問題であろう。<sup>(3)</sup>

私が提出した、「数学的知性も意識の働きである以上、数学的知性 $\parallel$ 綜合作用は意識の統一作用と志向性とを含意してはいないか」という問は、結局答えられぬままにとどまる。なんとすれば、ベルクソンの考えでは、知性は行動をめざすのであり、意識の志向性は、行動にすりかえられている。とすると、行動と内的意識の二元性は、問題として残されていることになる。おそらく、知性の実践的性格は、ベルクソンのな知覚 $\parallel$ 行動説 (MM. 24, 27) —— 知覚とは可能的行動である。——に由来する。そしてこの説自身が、知覚の因果説の一変様である。<sup>(4)</sup> (MM. ch. 1) ベルクソンは、上述の二元性を、「意識の様々な平面」という考えで解こうとし、緊張 (tension) の程度によって和解させようとする。これこそ私がくりかえして批判する弁証法的再構成ではないか。<sup>(5)</sup>

すでに述べたように、知性が行動に相関的で且物質の側に、行動のシェーマに應ずる構造があるとベルクソンは考えた。この構造は、物質に内在するか、しないかのいずれかである。第一の場合には、つまりベルクソンが、こういう構造が物質に内在すると考えるなら、それを説明する方法を示す義務がある。しかしベルクソンの方法は、対象の本質構造を明らかにするものではなかった。また知性的分析も、結局、行動のためという点に位置づけられているために、このことをなし得ない。しかし、他方、もし、内在しないと考えるなら、この本質構造を行動に相対的なもの

と決定してしまふことになり、対象の本質構造が、行動に相対的だ、と考える一種の相対主義におちいる。<sup>(6)</sup>ところが、ベルクソンは、哲学の使命を、絶対の把握とそれによる認識の基礎づけにあると考えているのだから、つまり行動相対主義の超越<sup>つゝえ</sup>をめざすのだから、上の帰結とは相容れない。結局このことは、ベルクソンの直観の合一性と本質への盲目性つまりノミナリスムとに由来する。<sup>(7)</sup>

『創造的進化』の冒頭で、以前の自説を簡単に反復したときに、ベルクソンは、「意識の諸状態」という考えをすてた。それは、意識の区別された要素という概念を含蓄しているからである。意識の諸状態とか、区別された諸要素というのは、「吾々の不連続な一連の注意作用」(E.C. 3)が、連続し合った流れである心的生命の上に作り出した仮象である。「不連続な形は、背景の連続の上に浮き出たものだ。」(E.C. 3)しかし、くりかえすが、この注意作用は吾々の意識以外のどこに根をもつか。あるいは、上空飛行的自我を認めるのだろうか。この注意作用は、意識の統一性を暗示してはいないか。こういう注意作用に言及すること自身、暗黙の内に、意識の志向性を認めることではないただろうか。この注意作用も又、連続しあった流れである心的生命に属しているのは明らかではないのか。しかし、もし志向性を認めるなら、意識の形式と内容(志向的对象)、つまり意識の本質構造を説明する反省を認めねばならないし、そのためには、持続の内に志向性の糸が張りめぐらされねばなるまい。しかし、これはベルクソンの拒否することだ。何故なら、時間と空間との混血児といったような時間的距離という概念を否定すれば、志向性の糸を張りめぐらすことはできぬから。(Hu. a. X, 69)と同時に、反省作用自身も、この時間的距離(沈みこんでいく)という概念なしでは、成り立ち得ぬのだ、ということが鍵である。

(1) この神秘主義は、合一としての直観からの直接の帰結である。

(2) Hu. a. III. S. 231——ベルクソン自身は、注意作用の一直線的捉え方に対して否定的であって、不可解ともいふべき「対象と精神との相互緊張の段階性」に注意作用をみる。Vor. MM. 111-4.

(3) パークリーは、『人知原理論』(一二三節)で、算数学の実践性を主張している。「算数学では、ものをながめないで、記号をながめるが、それは記号自身のためでなく、ものに關していかに行動すべきかを記号が指示し、ものを正しく処理する道を指示してくれるからである。」

(4) 知覚の因果説とは、物が感覺器官を通して脳内に与える物理化学的過程が、知覚を作る、という説である。ベルクソンは、知覚現象を光の反射にたとえて、次のようにいう。外的対象から来た「光線」が、身体という「自発的活動の中心」に達すると、「その活動の利害に關する光線は、通過する代わりに逆もどりして、光を出す物体の輪郭を描き出すようにみえるだろう。」かくして、脳に身体は、自分に関心あるものだけをイマーージュの全体から切り取り、対象のあるその場所に知覚を帰する。(投影!) Voir MM. 34-6. 及び參看、大森莊蔵「言語・知覚・世界」二四三頁。實在論では知覚が神秘となり、觀念論では科学が神秘となるように思える。それ故、ベルクソンのこのような知覚因果説の変様が生じたのである。巧みな仮説であるが、明証性を欠くように思える。

(5) ビアジェは、ベルクソンの知的再構成の産物が彼の哲学なのだ、ベルクソンの直観の方法的意味は漠然とした予感以上には不可解なのである、と看破している。Voir Piaget : *Sagesse et Illusions de la philosophie*, p. 138-91)

(6) ベルクソンは、「概念の明晰性とは、その概念を有利に操作し得るといふ確立された確実性にすぎない。」(PM. 224) という。このベルクソンの相対主義、知性の実利性への相対化は、次のことを理解し得ぬところに由来する。即ち「真理は、それ自体であり、いかなる主観、個人、種にも依存しない。」Vgl. Husserl : *Logische Untersuchungen*, I, S. 114-5.

(7) ベルクソンは、「一般觀念の起源を、常に一定の仕方では機能する運動器官」(MM. 178)や「身体が取る態度——反作用——の同一性の意識」(MM. 179)にみる。一般觀念は、「発言された言葉」において身体化しようとするが、固定された瞬間に逃げてしまう。(MM. 180)一般觀念の身体化、つまり類を立て、構成することは、永久に完結することがない。(MM. 179)

### 第三部 合一か反省か——直観の二つの機能をめぐって——

#### (一) はじめに

直観の二つの機能、合一と反省とが、たとえベルクソンでは鋭く問題となることはなかったにせよ、にも拘らず、直観が合一と反省（理解）の二つの機能に分節化されたのも確かなことである。私の意図は、合一と反省との分節化の根拠がどこにあるのかということ、つまり直観の二つの機能の起源を探索することである。私は「生ける現在」の両義性に両者の起源を求めたいと思う。流れる現在が、既に何度か使った表現でいえば、《共に泳ぐこと》を可能にするのだし、流れ且立ち止る現在が、反省を可能にする。合一も反省も現在の両義性に足を下ろしている。ベルクソンの直観Ⅱ動的図式が、回顧的錯覚の侵犯を余儀なくされながら、同時に現在における私の顕在化の働きでもある、とすでに述べておいた。ベルクソンの直観は、生ける現在の両義性に根ざしているために、上のような両義的分節化を受けたのである。

#### (二) ベルクソンにおける「合一」と「反省」との問題

「直観と反省」の問題は、ベルクソンでは回避されている。直観Ⅱ合一という見方は、持統の現在に身を置き、たえざる創造の元初に生きることであるし、これを可能にするのが、いわば「自己反省」ともいうべき、根底の自我への還帰的反省である。たとえ合一をめざすという意味合いはあるにせよ、直接に自己をみる、合一する、接触する——これが反省であり、直観である。

ベルクソンが、見る自我と見られる自我との合一を考え得たのは、その時、反省的意識と行動的意識とを考えてい

たからである。見る自我と見られる自我との合一は、行動への注意の内に生じる自己忘却のことである。<sup>(1)</sup> 反省的意識と行動とは、一応区別されながら、<sup>(2)</sup> 結局、「意識の緊張の程度」という見方の内で和解する (MMI, 272)。ここで私では、合一と反省という問題に再び出会っている。合一と反省という問題は、同時に、時間の根本性格に關ってくるのである。それと共に、私は、《schema dynamique》というベルクソンの直観が、つまり生成する意味という観念が、再び重要な光を投げかけるのを見とどけておきたい。それは「生ける現在」を狙うベルクソンの観念なのだ。少し先廻りしておく、合一も反省も、「動き(3)がある意味」≡ schema dynamique の、「生ける現在」からの分立 (Disjunktion) —— シェリングのいう意味で——なのである。

(1) 「行動のために自己表現せねばならぬ存在には、自己忘却は有利である。これは生の必然性 ≡ 必要に應じている。」(PM, 41)  
 (2) Voir, MMI, 207-8. 次のようなことを、ベルクソンはいつている。自分が行動するときの持続は、その要素が分離し、並列するが、反対に、行動するときの持続では、心理状態は、相互に溶けあっている。

(3) Schelling: S. W. vol. VI, s. 407. 根源的なるものが、矛盾対立なしに、互いに反する述語を受け入れるという意味である。

### (三) 自我の二相——現象学的反省——

自我の二相が、ベルクソンと現象学とは異った風に現れていることを、予め確認しておこう。それは、ベルクソンでは、垂直的であり、フッサールでは水平的である。ベルクソンでは、直観の努力とは、空間を受け入れる自我を根底の自我にひきもどすことであり、これが同時に、分析の努力、反省の努力といわれる。フッサールでは、自我の二相は、反省の遂行自我<sup>(1)</sup> (Vollzugsich) と反省される自我との自我分裂として現れる。<sup>(2)</sup> 何故なら、まず現象学的還元によって、私は現象に面前している、そして、意識は、時間意識に還元されているのだからである。それ故、これは、水平的自我の二相といってよい。究極の時間構成的意識が問題なのだが、この意識の領野の獲得のための還元を、

フッサールの遺稿は、特に根元化的還元と名づけている。<sup>(3)</sup>

現象学的反省とは、志向的分析を行うことに他ならぬ。<sup>(4)</sup> 志向的分析とは、フィンクによれば、隠れて働いている志向性——*fungierende Intentionalität* の顕在化のことである。<sup>(5)</sup> こういう「共に働いている意識作用」の顕在化の努力は、純粹自我の自我極に向う。<sup>(6)</sup> 何故なら、志向的分析は、ノエマ的反省を介して、ノエシスの反省に向かわなければ、志向性全体の解明にならぬからだ。そして、自我極こそ、あらゆる作用の源泉なのである。<sup>(7)</sup> この自我極への反省、つまり、根元化的反省において、時間のアポリアに出会うのである。

ところで、ベルクソンは根底的自我については、「その異質な瞬間が相互に滲透しあう持続」、「質的多様性」、とか「継起が融合と有機的合一を含む自我」(DI. 95)というだけで、この自我の分析は行なわれない。むしろ表面的自我から区別して、根元的自我を把むのが、「分析の努力」なのであって、彼の分析はここで止る (DI. 96)。この自我の「影」(DI. 95)である表面的自我は、空間への反射によってつかまれる (DI. 102)。しかし、ベルクソンによれば、「区別された状態を知覚するのも、注意を集中して、これらの状態が溶け会うのを見るのも、同一の自我である。<sup>(8)</sup>」これは実は、アポリアなのであるが、ベルクソンは気づいていない。そして、この自我の同一性を確認するのは、やはり反省であり、現在と過去とに断続を置くことだ。<sup>(9)</sup>

だがフッサールは、このアポリアを時間性の謎として、意識的に受けとめている。フッサールが、時間構成的意識の反省、つまり根元化的還元を行っていると、主題となっているのは、純粹持続の構造分析なのである。

(1) この「遂行自我」自身、時間的なものとして捉えられている。

(2) Vgl. *Hu. a. VII* s. 86-92.

(3) フォンントゥルートの研究を参看。G. Brand: *Wall, Ich und Zeit*, Haag 1955; K. Held: *Lebendige Gegenwart*, Haag 1966.



- (4) Brand, op. cit. S. 25. ヘルクトソンの第一の反省も、持続の顕在化のための還元と考えられる。持続は一切の意味源泉である。<sup>90</sup>
- (5) Vgl. Fink : *Studien zur Phänomenologie*, (Haag) S. 219, Brand, op. cit., s. 25.
- (6) Vgl. Brand, op. cit., S. 22-3. 初期のフッサールはこの問題を避けていた。「究極の構成的意識の時間については、もはや語ら得ぬ。」(Hu. a. X. S. 78)
- (7) Vgl. Hu. a. K. *たゞえ* S. 209-10. *只* *不* *を* *は* *て*、私は、「第一哲学」の第二部、「現象学的心理学」等、一九三三—二五年の講義ノート (Hu. a. Bd. VII. K.) と「プラントとヘルクトの研究とを参考にする。フッサールの最後の時間論(一九三〇年代)は未公刊であるから。
- (8) Df. 103. *ここでも「注意」、且見る自我」と「心的諸状態の溶け合うのが見られる自我」を考えているのは矛盾なのだ。*
- (9) 小論、一部三章参看。

#### (四) 生ける現在の両義性

根元化的還元は、自我極そのもの、つまり絶対的意識流を反省し、「自我は、自らを時間的なものとして把握する。自我とは、自我の自己時間化である。」<sup>(1)</sup>とところが、この還元自身が時間化であるところに、時間のアポリアがある。フッサールは、以前においても、反省は意識体験の変様であることを語っていた。つまり、暗黙の内に時間的変様であるといっていた。<sup>(2)</sup>だが、実をいえば、超時間的反省等はないのであって、およそ反省を可能にしてくれるのは、時間であるときまで、以前においては、彼の反省は徹底していなかったのである。

ところで、反省の性格を、一般的に記述しておこう。知覚とは現在化 (Gegenwärtigung) のことである。家を知覚している時、私は私の知覚作用を知らない。——フッサールによれば、それは、私の「自己忘却態」である。この時私は隠れている。だが、私が私の知覚作用に反省を向ける時、私は《私はまさに家を知覚したばかりだ》と、*Teile-*

nitional)に距離を取りながら意識している。このとき、少し前に働いていた私の知覚作用を、後から確認している訳だ。<sup>(3)</sup>反省とは、だから、今まで働いていた自我が、私から遠ざかり、距離が生じていることである。だが、反省が、この反省作用自身に向うとき、私の反省作用が照らし出すのは、常に、《まさに今まで働いていた反省自我》である。私は今、根元化的還元を行い、私とは自己時間化なのだから、反省作用への反省は、今まで働いていた自我を顕在化するのである。というのは、時間化とは、時間的生成によって、自らを時間対象性として構成していくことであり、最もラディカルには、自我そのものをも時間化することだからだ。<sup>(4)</sup>従って、遂行自我——機能しつつある自我は、私の反省作用における自己時間化なのである。「反省を遂行する自我は、あきらかに《自己忘却的自我》という状態にあり、彼の確認する作用は、自己忘却的である。<sup>(5)</sup>」と、フッサールはいつている。今働いている自我は、常に背後に退行していく。反省は、背後を照すことができない。反省の志向的对象となるのは、今まで働いていた自我なのである。「自我極から反対極に向けられた作用の目標点となっている現在は、对象的に一つの意識つまり作用の内にある。この作用自身は、对象的に意識されない。」<sup>(6)</sup>と、草稿に書かれている。すると、この究極的に働く自我とは、現在化する、現在ということになる。たえず、それ自身隠れながら、背後で働いているこの自我を、フッサールは「流れつつある現在」と呼ぶ。と同時に、「私は、説明によって、この流れつつある現在から取り出されるもの一切である。」<sup>(7)</sup>と、いう。この現在こそ、一切の意味がそこから生氣を受けとる源泉なのである。他方、この現在は、「流れる」と「立ち止る」という性格をもつ。というのは、「私を反省すれば、私は機能しつつある自我の反省作用の主体としてあり、他方反対に、対象としてその客観である。そして、《体験の流れ》と《体験内で変らぬもの》として、自己を総合的に構成する有」とによって、普遍的綜合が生じ、この綜合によって、私は反省されない、ままで、同一極だからである。<sup>(8)</sup>ここで、同一極の同一性、自我の同一性を確認するのは、やはり反省なのである。反省とは、「後からの確認」だ、とフッサールはいつていた。すると反省は、自我を分裂させるし、又自我の同一性を確認する作用だ、というこ

とになろう。だが、実は、私と反省の対象たる私との間にあった距離は、反省以前に架橋 (Überbrückung)<sup>(10)</sup> されていたのである。と同時に、自己時間化である私、現在化する現在である私が反省することによってこの距離が生じたのではなく、却って、逆に流れつつある現在において、確認する自我と確認される自我との間の距離が既に生れていて、この距離が、そもそも反省を可能にしていたのである。——要約すると、流れる現在が、自らをすべりおちさせ、これによって、既にある距離が生れている。この既に生れていた距離によって、反省が可能となる。しかし、この反省のおかげで、私は自我の同一性を確認できるのである。ところが、この確認自身、以前に生れていた距離が、そのくせ、既に架橋されることによって可能となったのである。これは共に、流れる現在を示している。しかし、他方、反省による同一性の確認は、現在の立ち止り性を示す。「自己反省の可能性は、だから、究極的に機能する自我の立ち止りの流れと同じく、又、流れる立ち止り性の上に存立するのである。」<sup>(11)</sup> 究極的に作動しつつある自我は、反省以前の流れの内に自らを流入させつつ、既に自己を取り集めてしまっている。それは、自己分裂しつつ、同時に、現在野において合一している。流れつつある現在である自我は、生ける現在 (自己現在化であり、知覚の別名である——<sup>(12)</sup> フッサールは明証性のもとにものを見るから。) において、「すべりおちさせつつ、取り集めること」である。

- (1) Brand, op. cit., S. 71.
- (2) Hu. a. III, S. 177-5, S. 181.
- (3) Hu. a. VIII, S. 89.
- (4) Brand, op. cit., S. 71, Held : *Lebendige Gegenwart*, (Haug 1966) S. 83.
- (5) Hu. a. VIII, S. 89.
- (6) Brand, op. cit., S. 63.
- (7) Hu. a. K. 475.
- (8) A. a. O.

- (6) Hu. a. K. 208.  
 (10) *Philosophie der Gegenwart* の表現。Vgl. Brand, op. cit., S. 66 sqq. S. 68. Held, op. cit. S. 80-1.  
 (11) Held, op. cit., S. 81.  
 (12) A. a. O.

## 結 論

ベルクソンの方法の解釈と検討は、結局現在の両義性——合一と反省との始原に終局する。換言すると、現在が立ち止りつつ、流れる、と同時に、流れつつある現在としての自我は、すべりおちさせながら（分裂）、取り集めていく（合一）。つまり、立ち止る現在は、反省と自我分裂を、流れる現在は合一を示す。別の言い方をすれば、流れるつつある現在である自我は、分裂しつつ、合一している。この両義性は、論理的矛盾と考えるべきではなく、生ける現在の分節、あるいは分立と考えるべきである。論理的反省自身が、この現在から生氣を受け取っているのだから。メルローポンティは、この現在に、「哲学の位置すべき眞の場所」<sup>(1)</sup>を、つまり哲学的思惟の源をみてとっている。第一部でみたように、私がベルクソンの直観的動式に見出したのも、このような「生成しつつある意味」ではなかったか。動的図式とは、自己顕在化しつつある意味、というよりは、「精神の連続的方向を指示する」<sup>(2)</sup>方向指示器だったのだから。それは、直観と反省との以前にある、あらゆる意味作用の源泉である「判明になりつつある動き」のことである。それは反省と回顧をまた現在の顕在化の働きを推進するのである。ベルクソンは、吾々がそこに生き、動き、有るところの「生ける永遠」<sup>(3)</sup>について語ったことがあった。「生きている現在」とは、この生ける永遠の別名ではないのか。神は死んだのだから。

(1) *メルローポンティ「人間の科学と現象学」邦訳八五頁。Vgl. Hu. a. K. S. 476.*

(2) ES. 44, 185.

(3) PM. 176.

(追記) 小論は、昭和四十八年十二月十五日、大阪大学文学部のフランス哲学研究会における講演に加筆訂正したものである。機会を与えられた方々に感謝いたします。なお当日、議論によって、筆者の論点の明確化に寄与された諸先生方、沢瀉久敬、三輪正、斎藤義一等々の方々に謝意を表したい。

(筆者 京都産業大学〔ドイツ語〕講師)

weil der Begriff der Substanz nur die Beharrlichkeit in der Zeit enthält. Ohne diese Beharrlichkeit bleibt uns zum Begriffe nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subjekt. Das Ich als Ding an sich kann zugleich „das Bestimmende (158, Anmerkung)“ sein, dessen Spontaneität es ihm nur bewußt ist, denn die innere Materie muß in ihm liegen.

Die Idee der reinen Vernunft (das Problem der Seele) folgt der Untersuchung über die „Dunkelheit“ nach.

## **La réflexion bergsonienne et la réflexion phénoménologique**

—Essai sur la méthode de la philosophie bergsonienne—

*par* Tadashi Ogawa

Cet essai se compose des trois parties: 1) notre interprétation de la méthode philosophique chez Bergson; 2) une étude critique sur la méthode bergsonienne; 3) une confrontation de la phénoménologie avec la réflexion bergsonienne.

La méthode philosophique est, selon Bergson, l'intuition. Mais Bergson dit que "notre intuition est réflexion". (P. M. 95) Cette intuition comme réflexion, est ce contradictoire? Parceque l'intuition en effet signifie, selon Bergson, une conscience directe qui se distingue à peine de l'objet vu, c'est-à-dire une conscience directe qui est contact et même coïncidence. Au contraire, la réflexion signifie que le sujet voyant tient l'objet vu à distance. Il y a donc une ambiguïté dans la pensée de la méthode bergsonienne. Bergson découvrit toute sa philosophie, quand il trouva étonnant que dans la philosophie de Spencer le temps réel, la durée intérieure toute pure, ne joue pas de rôle. Pour *re-trouver* ce qu'il a découvert, il se livra à une longue série de réflexions et d'analyses. Cette réflexion, c'est ce que nous appellerons la réflexion première ou analytique. Après cette réflexion Bergson a *re-trouvé* la vision directe qui manifeste une coïncidence entre la conscience et l'objet. Meis ce n'est pas là assez, parce que le philosophie doit parler de ce qu'il a vu. (Voir. PM. 42, 87, 134) L'intuition qui est "le

reflet dans l'intelligence" (PM. 87), c'est ce qui s'appelle selon nous la réflexion deuxième, l'intuition de l'essence. La réflexion première exige la reprise de la quoddité de la durée pure. La réflexion deuxième exige la quiddité de la réalité, la durée réelle. L'expérience du premier étonnement qui est la découverte de toute sa philosophie, a dirigé Bergson en tant que schéma dynamique dans les première et deuxième réflexions.

Dans la deuxième partie, il s'agit de l'ambiguïté de l'intuition bergsonienne. L'intuition est selon Bergson "contact ou coïncidence" d'une part et réflexion d'autre part. L'intuition comme coïncidence n'est possible que, quand elle signifie la sympathie c'est-à-dire la participation à la spiritualité dans les choses. Le sens vrais de la méthode bergsonienne consiste dans l'intuition comme réflexion. Ceci est selon Merleau-Ponty l'acte de la compréhension, qui vise à l'explication du sens de "l'expérience mondaine"

Dans cette deuxième partie nous avons tenté d'expliquer pourquoi l'intelligence bergsonienne doit aboutir à la relativité.

Dans la troisième partie il s'agira d'éclaircir l'origine de l'ambiguïté de l'intuition. Il est possible de la comprendre si l'on tire la théorie phénoménologique du Moi chez Husserl. La réflexion fondamentale ("die Radikalisierung der Reduktion") de la phénoménologie se manifeste comme "Temporalisation de soi-même" (Selbst-Zeitigung) du moi. L'identité et la différence du Moi, qui est le sujet réfléchissant et l'objet réfléchi, correspondent à l'arrêt et au courant du présent vivant. (Voir. Gerd Brand: Welt, Ich und Zeit, Haag 1955 et K. Held: Lebendige Gegenwart, Haag 1965) Merleau-Ponty trouva dans le présent vivant „le lieu véritable de la philosophie". ("Les Sciences de l'homme et la phénoménologie", C. D. U. p. 67-8) L'ambiguïté du présent vivant sera l'origine l'ambiguïté de l'intuition.