

内在と超越、あるいは純粹持続と現象学的時間

川瀬 雅也

アンリにおける内在と超越の関係を時間論の観点から解釈すること、これがここでの課題である。だが、内在と超越の関係をあえて主題にすることは、その両者を切り離されたものとして理解していることを意味しない。内在なしに超越が不可能なように、超越なしに内在だけで独立に存在すると考えることもやはり不合理である。だが、内在と超越は、事象の上では表裏の関係、不可分な関係をなしているにしても、原理の上では排斥しあう。したがって、ここで問題にするのは、原理上排斥しあう内在と超越が事象の上で表裏一体の関係にあるのはいかにしてかということであり、この問題を時間論を軸に解釈しようと試みるのである。

1 原印象と生ける現在

時間論という観点からアンリの内在概念の意味を明らかにするために、まずは、フッサールの初期時間論、および、『生ける現在』におけるヘルトのフッサール解釈について振り返っておきたい。アンリが、自らの内在概念とのかかわりでフッサールの時間論について語る場合、その焦点になるのは原印象や「生ける現在」の問題であり、したがって、ここでもそうした問題に焦点をあててフッサールの時間論を整理しておく。

フッサールは、その初期時間論において、メロディーという時間客観を例に、現象学的時間の構成について考察し、それを意識の把持—原印象—予持という構造に基づけている。また、彼は、現象学的時間を構成する意識それ自身にも眼差しを向け、この意識もまた時間的に存在していることを明らかにして、時間を構成する意識流の統一を問題にするのである。そして、この統一を把持の持つ「縦の志向性」によって可能になるものとして理解する。フッサールによれば、把持は「横の志向性」によって時間客観の過ぎ去った位相を把持していると同時に、「縦の志向性」(Hua.X 81-82)によって、そうした外的把持を内的に把持しているのであり(Hua.X 118)、そのことによって、「自己との合致統一」(Hua.X 81)を保ちつづけるのである。現象学的時間を構成する意識流は、現象学的時間の統一を可能にするとともに、それ自身で自らの流れを統一しているのであり、自らの背後に別の意識を置く必要もなく、自己自身を流れとして構成し、自らに現出するとされているのである(Hua.X 83)。

だが、時間を究極的に構成する作用を探究するフッサールにとって、現象学的時間を構成する意識流の自己構成の発見はいまだ不十分なものでしかない。なぜなら、意識流の自己構成、自己現出において見いだされるのは、あくまで流れ去り把持された位相であり、把持的変様の出発点である原印象的な位相はこの自己現出においても現象しないからである。それでは「自己を構成する体験の最初の位相」(Hua.X

119)は現象しないのであろうか。フッサールは、こうした問いに対して、原印象的位相は「原意識」において対象化されることなく意識されていると答える(Ebd)。フッサールによれば、原印象とは、把持的変様としての意識の産出の絶対的出発点、それ自体は決して産出されることのない「原発生」、「原創造」である。それは意識の産出物ではなく、意識にとって「(新しいもの)」、「意識とは無関係に生成し、感受されたもの」なのである(Hua.X 100)。だが、フッサールによれば、こうした原発生として生成する原印象は、生成すると同時に、また、把持的変様を被るのに先立って非対象化的に意識されている。そうした意識のあり方をフッサールは「原意識」と呼ぶのである。原印象が、そこから把持的変様がはじまる絶対的出発点であり、その意味で時間構成の起源にあるものである以上、この原印象を対象化せずに意識している原意識は、究極的に構成する作用を顕現させる意識であると言えよう。原意識とは、原印象がそなえるある種の「自己意識構造」¹、反省や把持に先立つ、言い換えれば、時間化に先立つ「自己意識構造」なのである。

では、この「自己意識構造」それ自体はいかなるものとして理解されうるのであろうか。ここでは、この問いへの回答をヘルトによるフッサールの「生ける現在」の解釈のうちに探してみたい。

ヘルトの『生ける現在』は、時間化の起源にある究極的に構成する意識、究極的に作動する自我の構造の解明であると言える。究極的に構成する働きを明らみに出すには、現象学的還元、現象学的反省という方法が用いられるが、ヘルトは、この還元や反省の可能性の条件を問うことによって、究極的に構成する働きの構造を明らかにしようとするのである。ヘルトによれば、現象学反省が可能であるためには自我の二つの様態が前提される。現象学的反省は、「反省する自我」と「反省される自我」が分離されていると同時に統一されていることを要求するが、まず第一に、「分離」が可能であるためには、反省に先立つ自我が「流れること」(Strömen)でなければならず、また第二に、「統一」が可能であるためには、自我が自己自身を「取り集めること」(Zusammennehmen)が必要であるとされるのである。こうして、ヘルトは、現象学的反省の条件をつきとめることから、究極的に作動する自我を「滑り去るにまかせつつ取り集めること」(entgleitenlassendes Zusammennehmen, LG 81)として、言い換えれば、「立ちとどまりつつ流れること」(stehendes Strömen)として明らかにする。この様態こそが、超越論的自我の存在様式としての「生ける現在」にほかならない。超越論的自我は、「立ちとどまりつつ流れる」という仕方以自己時間化するものとして明らかにされたのである。

だが、ヘルトにとって、「生ける現在の謎」は、生ける現在において、「流れること」と「立ちとどまること」が統一されているという事態である。「流れること」とは原受動的に脱現在化していくこと(LG 97)を意味し、「立ちとどまること」は「先反省的な根源的に合一していること」(praereflexiven Ureinigsein, LG 112)を意味している。つまり、生ける現在は、先時間的な原現在からたえず滑り去り、たえず時間

¹ 谷徹、『意識の自然——現象学の可能性を拓く——』(勁草書房、1998年)、400ページ。

化しつつあると同時に、この先時間的な原現在のうちで自己を取り集め、先時間性、時間外部性のうちに立ちとどまりもするのである。こうした二つの存在様式が「生ける現在」においていかに統一されているのか、それが、ヘルトがフッサールを超えて理解しようとしたことなのである。

こうした謎の解決のために、ヘルトは「さらなる還元」(LG 144)をほどこし、「流れること」を括弧に入れる(Ebd)。なぜなら、「流れること」も「立ちとどまること」も先時間的な様態ではあるにしても、「流れること」は〈時間化しつつあること〉であり、すでに時間化へと一歩足を踏み出した様態だからである。ヘルトにとって問題なのは、この時間化への踏み出しがいかに可能になるのかであり、その可能性を明らかにするために、自我の「立ちとどまること」に注意の眼差しを集中するのである。

問題は、「立ちとどまること」において自我は自己自身をいかに取り集めているかということである。究極的に作動する自我は、時間化、対象化の源泉にあるものとして匿名性として特徴づけられるが、このことは、自我がその「生ける現在」においては全く知られず、全く与えられないということの意味しない。「自我は自分自身の現在に[・・・]名状しがたい仕方であらうと気づいており」(LG 146)、それをある種の所与性として受け取っているのである。そうした「生ける現在」のあり方は「原事実」(Urfaktum)、「絶対的事実」(absolutes Faktum)と呼ばれる(LG 148)。したがって、自我は、自己自身を匿名的な原事実として、匿名的で事実的な先所与性として取り集めていることになるのである。ヘルトによって「自己共同化」(Selbstvergemeinschaftung)と呼ばれるこの取り集めは、それが匿名的で事実的な先所与性の取り集めであるがゆえに、決して確保されないものの「受け入れ」(Hinnahme)という性格を持つ(LG 165)。匿名的な原事実性としての究極的に作動する自我は、たえず自己を取り集めているのであるが、それが確保されえないものの「受け入れ」であるがために、たえず更新されることを必要とするのであり、「この更新の必要性のうちに、〈保持されえないこと〉、すなわち、原初的な滑り去りが含まれているのである」(Ebd)。ヘルトは、このように、「立ちとどまること」における自我の取り集めを、「脆く」、「たえず更新を必要とする」自己の受け入れとして理解し、この更新の必要性のうちに、同時に「流れること」の可能性を見いだすのである。「生ける現在」において「立ちとどまること」と「流れること」が統一されているのは、「立ちとどまること」がたえず更新を必要とする「脆い」自己の受け入れ、自己共同化だからであり、「生ける現在」がたえず流れ行く「とどまる今」(nunc stans)だからなのである。

さて、ヘルトによる「生ける現在」の解釈をこのように見てくるならば、この「生ける現在」を、フッサールの初期時間論における「原意識」の「自己意識構造」を根源的に解明したものとして考えることができるであろう。この「自己意識構造」の根源が「生ける現在」における脆い自己共同化であるからこそ、言い換えれば、原初的な流れ去りを含んだ、たえず自己の受け入れの更新だからこそ、原意識が把持へと変様していく(Hua.X 119)ことが可能になるのである。フッサールにおける

時間の起源の問いは、ヘルトによって、「生ける現在」における自己の受け入れのうちに見いだされているのである。

2 自己印象と原身体

次には、こうしたフッサール・ヘルトの現象学的時間論とのかかわりで、アンリの内在概念の意味を明らかにしておきたい。アンリは、「ヒュレーの現象学と実質的現象学」、および「現象学的時間と生ける現在」のなかで、原印象や生ける現在の問題を扱っているが、ここでは、アンリが「生ける現在」をヘルトとは別の仕方で、彼の内在概念を意味するものとして理解していることを明確にし、アンリにおける内在と時間の関係を明らかにしたい。

アンリは、「現象学的時間と生ける現在」と題された講演の中で、フッサールの初期時間論の議論をまとめ、時間を構成する絶対的主観性がたえず匿名にとどまることを確認し、こうした構成する働きの匿名性を流れのうちにおける各時間位相の連続性から説明している。アンリによれば、流れのうちにおいて、各時間位相は間断なくそれに続く位相へと移行していくのであり(AD 59-60)、このように自己から流れ出るといふ変様の連続が、究極的に構成する自我を匿名的なものにしているのである。だが、アンリにとって、こうした自我の匿名性、自我のたえざる自己流出は、究極的に構成する自我からその実在性、その現象性を奪い取るものでしかない。変様の連続性という考えは、〈原印象的位相の実在性〉を〈過ぎ去りつつ把持されているものの実在性〉にすりかえるのであり、「構成するものそのものの現象性」という問いに対して、「構成されたものの現象性」で答えようとするのである(PhM 44)。それに対して、アンリはあくまで、構成する自我、「構成する生ける現在」(AD 63)の実在性、現象性を問おうとするのであり、それを原印象それ自体の現象性のうちに求めようとするのである。

そうしたアンリの意図にとっては、ヘルトの「生ける現在」の解釈も決して十分なものではない。アンリは、詳論こそしていないが、ヘルトが「生ける現在の謎」として理解していた「立ちとどまること」と「流れること」の「統一」のうちにも、上と同じ「連続性」を見いだしている(AD 62)²。アンリにとっては、ヘルトのこうした解釈も「立ちとどまること」と「流れること」を連続として理解し、「立ちとどまること」の実在性、その現象性を「流れること」のうちで保証しようとする試みにほかならない。それに対してアンリは、「たえずそこにある今」(PhM 49)それ自身の実在性、現象性を問おうとするのである。

そうした観点からアンリが着目するのは、フッサールによる原印象の原発生、原創造に関する議論である。アンリは、先に本論でとられた解釈とは異なり、原印象の原発生を原意識との関連性においては理解しない。アンリにとって、原意識は、原印象の非対象化的意識であるにしても、やはり把持と同様、志向的であり、その

² アンリは、「生ける現在の謎」について論じている「ドイツの幾人かの解釈者たち」としか述べていないが、この中にヘルトが含まれることは間違いのないであろう。

かぎりにおいて、原印象を「今」として時間的に構成する意識なのである(PhM 53)。それに対して、原印象の原発生と〈時間を構成する変様の連続的産出〉との間には「決定的な裂け目」が認められる(PhM 56)。アンリは、フッサールが原印象を意識の産出物ではないとしている点を取り上げ(Ibid)、ここに原印象を把持的変様から分かつ「徹底的な存在論的非連続性」(AD 61)を見てとるのである。同じ観点はヘルトの議論に対しても適用されるであろう。「流れること」のうちに解消されない「立ちとどまること」の実在性を求めるアンリは、「たえずそこにある今」としての「立ちとどまること」を「流れること」との非連続性のうちで理解しようとするのであり、両者の間に「徹底的な異質性」(AD 62)を認めようとするのである。

では、アンリにとって、原印象や「たえずそこにある今」を時間的変様の流れから分かつものは何なのであるか。この問いに答えることは、同時に、現象学的時間論とのかかわりにおいて、アンリの内在概念の意味を明らかにすることでもある。アンリは、フッサールにおける原印象の原発生——変様の連続的産出とは非連続的な原印象の原発生——を印象の「自己印象」(auto-impression)、印象の「自己感受」(épreuve de soi)として理解する。確かに個々の経験的印象はたえず時間的に変様していく。しかし、印象は、存在論的には、究極的に構成する自我の自己感受、自己触発にほかならない。究極的に構成する自我が自らを受容し、自らに現れる仕方、すなわち、その存在様式そのものが原印象の原発生なのであり、アンリはこの存在様式を「内在」と呼ぶのである。だが、この内在における「自己感受」は、ヘルトの「受け取り」とは異なり、そのうちに「流れること」を含んでいない。アンリにおいては、自我が自己自身から流れ出ることなしに、自らを受容し、自らを感受する仕方が原印象として理解されるのであり、それが原印象を時間的変様と非連続的なものにしてしているのである。確かに、原印象はたえず新たに到来し続ける。しかし、この原印象の連続は時間的変様の連続とは何のかかわりもない(PhM 57)。むしろ、原印象の連続は自己印象化する自我——アンリの言葉では「生命」——の連続性、その同一性を意味しているのである。原印象のたえざる到来、その発生、その創造は、自我の、あるいは生命の自己到来、自己創造にほかならず、しかも、そうしたたえざる変化を通して、自我・生命は、この〈自らに到来し、自己を創造する運動〉そのものとして、同一にとどまるのである。生命がそのつど自らに到来しつつ、自らを存在にもたらすこと、これが原印象の原発生なのであり、したがって、生命は、原印象のたえざる変化、たえざる創造とともに、自らも変わり、また増大しつづけるのであって、しかも、そうした変化や増大の中でたえず同一にとどまるのである(PhM 54-55, cf. AD 64-65)。

また、アンリにおいては、こうした究極的に構成する自我・生命のあり方がそのまま、彼が「根源的身体」(corps originaire)³、あるいは「原身体」(Archi-Corps)⁴と呼ぶ身体の様態を表していることも看過されてはならない。アンリが「原身体」と呼ぶのは、諸対象を「つかんだり、見たり、さわったりする恒常的可能性」(AD 67)

³ Cf. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., 1987.

⁴ Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*. P.U.F., 1985. p. 396.

のことであり、こうした身体の「力能」(le pouvoir)⁵のことである。「力能」としての「原身体」は決して時間的に過ぎ去ることのない先時間的な原現在、「たえずそこにある今」であり、「生ける現在」にほかならないのである(Ibid)。だが、これは、原身体がその作用の遂行においてたえず自己印象化しており、自己感受していることと別のことではない。先時間的な原現在とは、身体のあらゆる作用に伴う「私はできる」⁶のことであり、この「私はできる」は原身体の直接的な自己覚知、自己感受にほかならないのである。原身体が、自己自身から流れ出ることのない自己印象であり、自己感受だからこそ、原身体は、反復可能な力能として、あるいは、先時間的な原現在として機能するのである。

さて、生命や原身体に関するアンリの議論をこのように見てくるならば、アンリが原印象の原発生——つまり、生命、原身体の自己印象——と時間的変様の間に非連続性を見ようとする意図が明確になるであろう。アンリは、原印象的位相が時間的に構成されたり、変様されたりするのに先立って、その最も生き生きした姿で、直接的に与えられる様態のうちに、究極的に構成する自我の生動性、生命の生動性を見ようとするのであり、この生動性が直接的に与えられる次元を「内在」と名づけるのである。したがって、アンリが原印象の原発生と時間的変様の間に非連続性を見るのは、内在と超越の間に非連続性、異質性を認めるからにほかならない。アンリは、内在という概念で、生命の先時間的な現象性を言い表そうとしていたのであり、その現象性を時間化に先立つ生命の自己顕現のうちに、すなわち、生命の自己感受のうちに見いだそうとしていたのである。

だが、まだ問題は残っている。こうした「非連続性」の主張によって、アンリは、分離された双方が全く別物であると考えているのではない。実際、アンリ自身、「生ける現在の自我」、究極的に構成する自我が、現象学的時間のうちに現れてくる自我と同一の自我であることを認めている(AD 65)。本論のはじめで「表裏一体の関係」と言ったのはこのことである。しかし、ここまで見てきたことから明らかなように、アンリが二つの現象性の間に認める非連続性、異質性は徹底的なものである。内在と超越は、たとえ事象において表裏一体の関係にあるとしても、原理上排斥しあうものでしかありえない。では、原理上、非連続的であり、排斥しあう内在と超越は、いかにして事象の上で表裏の関係をなしうるのであろうか。アンリの思想のうちにこの問題への回答を見いだすのは容易なことではない。そこで、ここでは、ベルクソンの純粹持続について考えることで、この問題に対する回答のひとつの可能性を提示してみたい。

3 純粹持続と現象学的時間

まずは、ベルクソンが純粹持続という概念でいかなる様態を言い表そうとしていたのかを理解するために、純粹持続の特徴を以下の五つの点にしぼってまとめてお

⁵ Cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*. op. cit.

⁶ Cf. *ibid.*

きたい。

1) まず、純粹持続とは、そこに含まれる多数の時間要素が「相互浸透」し、メロディーのように「有機化」して、ひとつの全体を形成しているものである。したがって、2) そこに新しい現在が加わるということは、それによって、過去を全て有機的に取り込んだ全体が一挙に再編されて、全体の質が変わることを意味する。すなわち、純粹持続とはたえざる全体的な「質の変化」であり、新しい現在が加わるたびにそれ自身のあり方を変化させつつ、持続していくものである。3) また、このように全ての時間要素が相互浸透している全体においては、あるひとつの要素が全体を反映することになる。すなわち、新しい現在はたえず全体を反映する形で生じてくるのである。4) では、この現在の新しさはどこから来るのであろうか。それは、有機化された過去の全体が新たに付け加わる現在を取り込むことによって、それ自身たえず変化していることに由来する。純粹持続にとっては、現在の新しさはそのまま、その現在を有機的に取り込むことによってそれ自身の質を新たなものにしていく全体の新しさなのである。5) したがって、この現在の新しさ、現在の発生は、過去の全体が新しい要素を取り込むことによってたえず自己増大し、自己創造していく運動であるとも言える。純粹持続とは、たえず現在を取り込みつつ前進していく過去のたえざる運動なのである。

さて、このようにまとめられた純粹持続の諸特徴からうかがい知れるのは、純粹持続として理解された時間とここまで見てきた現象学的時間との性格の相違である。この相違に関しても以下の三つの点にしぼってまとめておこう。

1) まず、現象学的時間は、現在からの滑り去り、つまり、脱現在化のうちに時間の最も基本的な性格を見ていると言える。したがって、現象学的時間における過去とは、現在から流れ去りつつも、なおかつ保持されていたり、再生されたりするものを意味する。過去は現在からの「隔たり」として特徴づけられていると言えよう。それに対して、純粹持続においては、各時間要素は相互浸透しており、決して切り離されることなく有機的な全体を形成している。したがって、新しい現在とは、そのまま過去の全体の新たな質的变化を意味するのであり、純粹持続においては、過去の全体は現在のうちに蓄積され、いわば現在の厚み、現在の深さをなすとされているのである。純粹持続における現在とは、そこに持続を蓄積させたものであり、また、過去とは現在のうちに蓄積された持続の歴史なのである。

2) また、現象学的時間論においては、時間とは時間位相の変化、あるいは時間的現出の変化とみなされ、質的には同一にとどまるものが、意識の志向性との相関関係において、時間的に多様な現出の様態を取って現れることとして理解されている。それに対して、ベルクソンの純粹持続とは「質的諸変化の継起」であり、「純粹な異質性」(OE 70)である。ベルクソンは、各瞬間ごとに先立つ瞬間とは質的に全く異なるものが産出されてくる過程を時間として理解しているのであり、たえず質そのものを変えつつ継起する時間を純粹持続と呼ぶのである。

3) だが、現象学においても、ベルクソンにおいても、時間論において重要なのは、こうした現出の多様や「質的多数性」がいかにか統一され、総合されるかという問題である。現象学において、時間の総合は、現在的意識のもつ把持や予持という

志向性によって可能になるとされる。すなわち「過ぎ去ったもの」、あるいは「来るべきもの」を現在において「隔たりを置いて持つ」(LG 40, cf. PhP 484) ことのうちに多様な時間的現出の総合があるとされるのである。それに対して、ベルクソンの場合は、各時間要素の相互浸透、その有機化がそのまま総合であるとされる。純粹持続は瞬間ごとにその質そのものを変えていくのであるが、しかし、その質の変化は新たな要素を自らのうちに取り込み、全体を有機化していくことのうちに存するのであり、ベルクソンはこの有機化のうちに「質的综合」を見ているのである(OE 74)。純粹持続はたえず質的に変化しつつも、たえず統一されており、全体としてつねに同一にとどまるのである。

さて、以上のようなベルクソンの純粹持続は、その具体的な記述を、彼が『意識に直接与えられたものについての試論』の第三章で展開する自由論のうちに見て取ることができる。先に、ベルクソンの理解する過去が「現在のうちに蓄積された持続の歴史」であると述べたが、これは後にベルクソンが『物質と記憶』において「純粹記憶」と呼ぶものにほかならない。ベルクソンにとって、全ての過去を保持している「記憶はたえず現在的」(OE 250)なのであり、それは、「性格」として「われわれのあらゆる決定にたえず現前して」(OE 287)おり、また、「人格の全体」として「われわれの記憶の全体をともなつて、われわれの現在的知覚のうちに不可分なまま入ってくる」(OE 305)のである。そして、ベルクソンによれば、このように純粹記憶が不可分なまま、つまり、その有機的な全体性を保ったまま現在に入り込んでくることが純粹持続であり、自由にほかならない。言い換えれば、「人格の全体」から、あるいは、それ自身の「性格」から、「熟れすぎた果実のように」(OE 116)、「自然な進化によって」(OE 113)行為が生じてくることこそ「自由」と呼ばれるのである。したがって、純粹持続としての自由は、人格という有機的全体からある行為が自然に発生してくることとして、しかも、その行為が人格の全体を表現したものであるかぎりにおいて、「自己決定」(OE 109)、「自己創造」⁷として理解されうる。純粹持続とは、過去の有機的全体としての純粹記憶から自然に現在的行為が発生してくることであり、純粹記憶がたえず新たに現在を創造していくことなのである。この現在の発生、現在の創造の連続こそが純粹持続であり、この創造が、たえず現在を有機的に取り込んでいく純粹記憶の自己創造であるかぎり、純粹持続は同時に、純粹記憶の自己増大にほかならないのである。

⁷ 「純粹持続は、刻々と新たな現在によって自己を豊かにしていくことによって自己を創造するのだが、それはまた自己を表す行為によって新たな現在を創造するのである。」(伊藤淑子、『ベルクソンと自我』、晃洋書房、2003年、36ページ。)
「実際、ベルクソンの持続は、自己による自己の絶えざる創造以外の何ものでもない。」(山形頼洋、『生き生きした現在の幸福な生』、『思想』No. 916、岩波書店、2000年、168ページ。)なお、筆者は、この山形の論文、および中敬夫の論文「瞬間の中の持続——フッサールとベルクソンの調停の試み——」(1)、(2)、『愛知県立芸術大学紀要』26、27、1996年、1997年)から、ベルクソンの純粹持続と現象学における時間の相違と関係について多くを教えられた。

さて、アンリにおける内在と超越の関係に関するひとつの解釈を提示するために、ここまでベルクソンの純粹持続という概念を検討してきたのであるが、こうした検討から、内在概念と純粹持続概念の間に存する二つの親和性を指摘することができる。ひとつは、内在も純粹持続もたえず自己増大、自己創造として理解されると同時に、そうした変化のうちにあってもたえず同一性を保つものとされている点であり、もうひとつは、原身体や純粹記憶の議論から明らかなように、内在と純粹持続がともに、決して過ぎ去ることなく、たえず現在に現前している先時間的な原現在として理解されている点である。もちろん、内在と純粹持続という二つの概念は、その概念の成立上全く関係のないものであり、また、多くの概念的異質性を含むものではある。しかし、われわれは、純粹持続を内在の「時間性」——内在に関していまだに「時間性」という言葉が妥当するならば——として理解することを提案したい。われわれは、ベルクソンの議論を換骨奪胎することによって、そのように解釈することが可能だと考える。こうした解釈にたっとうえで、次に考えたいのは、内在の「時間性」として解釈しうる純粹持続から、いかに現象学的時間が可能になるかということである。その回答をベルクソンの思想のうちに探ることによって、内在と超越の原理上の異質性から、いかに両者の事象の上での表裏関係が可能になるかについてのひとつの解釈を提示したい。

議論をベルクソンの自由論に戻そう。ベルクソンは、純粹記憶が行為へと発現していった、たえず新たな現在を創造していく運動を自由として、純粹持続として理解していた。だが、純粹記憶の自己表現、自己創造としての行為は、それが身体の行為にほかならないかぎり、単に純粹持続のいわば最先端というだけではなく、そこにおいて外的世界との直接的接触が果たされる場でもある。『物質と記憶』において展開された身体論では、この外的世界に働きかける身体が「運動図式」(schème moteur)として機能することによって、記憶が「感覚—運動的」(sensori-moteur)な身体に結びつけられ、それによって、記憶の現実化、あるいは記憶の物質化が可能になると考えられていたのである。

だが、こうした記憶の現実化の過程は、別の言葉で言えば、「潜在的」(virtuel)なものであった純粹記憶が「顕在的」(actuel)なものに変わったということであり、感覚—運動的な現在、知覚現在から切り離されていたものが、それと結びついたということである。こうして潜在的であり、「無用」(inutile, OE 283)であった純粹記憶は、顕在的な現在、「有用」(utile)な現在に結びつき、そうした現在との隔たりにおいて「過ぎ去ったものとして」構成されることになる。「本質的に潜在的である過去は、それが現在のなイメージへと開花し、暗闇から白日の下へ現れてくる運動にわれわれが従い、それを採用するときのみ、過ぎ去ったものとして捉えられる」(強調は筆者)(OE 278)。潜在的な形でたえず現在——現象学的には「原現在」——にある純粹記憶は、顕在的な現在との関わりにおいて、はじめて「過ぎ去ったものとして」現出してくるのであり、顕在的な現在からの「隔たり」として意識化されるのである。しかも、この現出、この意識化は、それが顕在的な現在に対する有

用性によって支配されているかぎり、その有用性の度合いによって隔たりの度合いが測られるという仕方でも果たされるであろう。有用性の程度によって、過去は徐々に消失していき、ついには闇に沈んでいく。いや、むしろ事態は逆で、本来は純粹記憶として潜在的にとどまり、闇に沈んでいる過去が、顕在的な現在と結びつくことによって、言い換えれば、意識の光に照らしだされることによって、その闇から浮かび上がってくるのである。ベルクソンは、「過去」の意識的な構成——この構成は、現象学的にはあくまで「受動的な構成」である——を、無用なものから有用なものを切り出し、残りを切り捨てるという選択の働きのうちに見ているのであり、さらに言えば、そこに強い意味での「意識」の発生を認めているのである。

このようにして、ベルクソンにおいては、純粹記憶が身体の実践的運動に結びつくことによって、〈様々な程度を持った現在からの隔たりとして現象してくる時間〉——これをここでは「現象学的時間」として理解する——が構成されると考えられている。また、このように、純粹記憶が「過ぎ去ったものとして」構成されることによって、その時間位置としての「過去」から「現在」までの持続の経過が、つまり、純粹持続においては、〈決して過ぎ去ることのない現在〉へと不可分に集約されている経過が、「滑り去り」として、あるいは、「流れること」として現象してくると解釈することができよう。現象学が考える脱自としての時間、脱現在化としての時間は、ベルクソンにおいては、純粹持続を基盤にして、そこから構成されてくる時間として解釈できるのである。

以上のように、ベルクソンにおける純粹持続と〈有用な現在、あるいは身体の運動との関係で構成される時間〉——現象学的時間——との関係を考えてくるならば、純粹持続は、それが、純粹記憶の自然な表現として自由な行為へと開花するものであるにもかかわらず、この行為が身体の行為として、同時に、外的世界との関係において運動図式として機能するがゆえに、この運動図式によって現象学的時間へと変様され、分解されていく、と行うことができよう。そして、ここに、純粹持続と現象学的時間の関係と同時に、アンリにおける内在と超越の関係に関するひとつの解釈の可能性を認めることができるのである。純粹持続は原理の上では現象学的時間と異質でありながらも、事象の上では連続しているのであり、この関係を、内在と超越の関係として理解することができるのである。〈立ちとどまる内在〉は、アンリが言うように、あくまで超越と非連続的でありつつ、同時に、ヘルトが考えたように、超越と連続してもいるのである。

文中略号

Hua.X = Edmund Husserl, *Husserliana Band X*, Martinus Nijhoff, 1966.

LG = Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966.

AD = Michel Henry, *Auto-donation*, Prétentaine, 2002.

PhM = Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., 1990.

OE = Henri Bergson, *Œuvres*, P.U.F. 2001.

PhP = Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1987.