

自由のメディアとしての身体

カント、ベルクソンからフッサールへ

村田 憲郎

高崎経済大学非常勤講師

はじめに

自由の問題は、しばしば自然的な諸事象のもとでの因果性との対比において考えられてきた。大まかに言って、フッサールにおける「因果性」と「動機づけ」という対概念は、例えばカントにおける自然因果性と自由因果性という対概念の類比物として捉えることができる。しかしカントにおいては、自由は有限な人間存在にとって直観不可能であり、自由は直接的には意識されず、道徳法則を介して間接的に要請されるものにとどまっている。

これに対してベルクソンは、純粹持続という概念によって、自由を単に要請されるものではなく、直観において見出される、いわば現にそこにある具体的な事実として捉えなおしながら、かつ、自然的因果性の必然的な連関から解放した。つまりベルクソンは、機械論的因果性の決定性に従わない実在としての純粹持続を、「意識に直接的に与えられたもの」のうちに認めることによって、自由を単なる概念ではなく、程度の差はあれ具体的に直観されうるような、非決定性の領域として確保したのである。しかしまた、この領域が意識の領域として確保されてしまうと、自らの内面に引きこもることが自由であるかのような印象を与えてしまう。

そこで重要な契機となってくるのが身体である。実際『意識に直接与えられたものについての試論』に続く『物質と記憶』においては、私たちの行動の道具としての身体の実分析が主題的に論じられる。そこでは、身体は知覚イメージの一つとして他の物質との相互的な影響関係のうちにあるながら、私たちが内側から感知することのできる唯一の知覚イメージであり、知覚される物質から行動に有用な面だけを知覚意識として現れさせる。つまり、身体は自然界の機械論的な連関に対して、行動に有用な面だけを取り出して、非決定性としての意識の領野へともたらず媒体物、メディアなのである。

本発表では、カントとベルクソンをこのように対比させた上で、ベルクソンの議論に引きつけて、フッサールの身体論を捉えなおしてみたい。身体は、因果性を動機づけに、動機づけを因果性に変換する「変換点(Umschlagpunkt)」である。一方で自然的因果性は、私たちが生活する実践的領域に、身体を媒介として意味的な条件性として入ってきて、動機づけの連関の諸契機をなす。また他方では、身体は「意志身体(Willensleib)」として自由に運動し、自然的因果性の連鎖の中に自由な行動として介入する。またこの議論を通じて、単なる衝動的な身体反応とは区別される理性的行動としての、「私はできる」としての能力の概念について明確化する。

カントが現象と物自体とを区別したのは、自然の必然的な因果性と人間の意志の自由とを両立させるためであった。自然における諸事象が、必然的な法則にしたがって生起するのでなければ、自然科学的な諸研究は科学として成立することができなくなってしまう。しかし人間の行為もまた自然的な諸事象の連鎖のうちに原因をもつものとしたら、人間的な意志の自由を考えることができなくなってしまう。それゆえ、カントは自然の因果的法則性を、感性的に現れるもの、現象の水準において設定し、自由は叡知界の問題としてとっておくことにした(Vgl., KrV. B .XXVII f)。と、まずはそのように言えそうである。ところが、実際に第一および第二批判書を読んでみると、自然因果性と自由因果性との間には相違よりもむしろ共通性が見出される。この事情について見てみよう。

『純粋理性批判』において、カントは厳密には世界と自然とを概念上区別している。世界とは、「あらゆる諸現象の数学的全体であり、それら諸現象の総体性」であるが、この世界が「力学的全体として考察される場合には、自然と呼ばれる」(KrV. B 446)。したがって世界と自然との区別を理解するには、数学的—力学的という区別について考えてみなければならない。

カントにとって数学的な総合の仕方とは、純粋直観つまり感性の形式である時間と空間の中にくまなく現れているものを総合する仕方である。それゆえ世界とは、それ自身が理念である以上経験的に直観することはできないにしても、感性的に現れているものの平面で可能的に成立しうるような、現れているものの総和であるといえる。これに対して力学的な総合の仕方とは、単に直観に関わるのではなく、「現出一般の現実存在に関わる」(KrV. B 199)。つまり単に感性的に現れているものに関わるだけではなく、その総合のあり方が実在に触れるような、「必然的な」総合である。

この二種類の総合のあり方に対応して、カントは関係性そのものを二つに区別している。すなわち、「結合(Verbindung, conjunctio)」一般は、それが数学的な結合であるか力学的な結合であるかに応じて、「合成(Zusammensetzung, compositio)」か、「連結(Verknüpfung, nexus)」かに区別される。前者は同種的な(gleichartig)ものの結合に関わるが、後者は異種的な(ungleichartig)ものの結合に関わる。また、前者が「相互の必然的關係がない」ような多様の総合であるのに対して、後者は「必然的に相互に属する限りでの」多様の総合である(KrV. B 200-201)。ここでカントが挙げている例によれば、四角形を対角線で分断したとき二つの三角形ができるが、この二つの三角形が四角形をなすのは前者の「合成」によってである。他方偶有性と実体、原因と結果などの結合は後者の「連結」にあたる。

カテゴリーを直観に適用する際の判断力の原則に関して言えば、量のカテゴリーに関わる「直観の公理」、質のカテゴリーに関わる「知覚の予料」は数学的な原則であり、関係のカテゴリーに関わる「経験の類推」、様相のカテゴリーに関わる「経験的思惟一般の要請」は力学的な原則である、ということになる。先の二つは「直観的(intuitiv)」な確実性をもつものに対して、後の二つは「論証的(diskursiv)」な確実性をもつ。本論が問題にしたい因果性は、関係のカテゴリーであるから、力学的なもの系列にある。

	総体性の理念	総合のあり方	原則
数学的 (mathematisch)	世界	合成 (Zusammensetzung, conpositio)	直観の公理 知覚の予料
力学的 (dynamisch)	自然	連結(Verknüpfung, nexus)	経験の類推 経験的思惟一般の 要請

さて、このように整理した上で、自然という理念が力学的な総体性であり、現実存在に関わるとはどういうことかを考えてみよう。出来事が時間の中で連続性を保って推移していくとき、例えば列車の窓から建物が動いていくのを見るような場合、この運動は一つの連続的統一を形成しているのだから数学的综合であろう。カントが覚知(Apprehension)と呼ぶのはこのような働きである。ところがこの総合だけでは、列車が動いているのか建物が動いているのかを決定できない。当の知覚にとって外的なもろもろの知覚、出発駅で乗り、到着駅で降りるといった諸知覚と総合してはじめて、その列車は現実にも動いていたと言いうる。このように、個々別々に統一を形成しているもろもろの知覚が互いに連結されて、全体としてさらに経験の統一を形成することによってはじめて、自然が全体として法則的・必然的に経過していると言いうることになる。

このことは、時間が感性の形式としての純粹直観であるにもかかわらず、時間そのものは知覚されえないということに由来する。それゆえ時間の客観的な経過は、もろもろの知覚の外的な結合の順序によって示されるのである。「時間そのものは知覚されえないのだから、時間における諸客観の現実存在の規定は、時間一般におけるそれら諸客観の結合によってのみ、したがってアプリアリに結合する概念によってのみ行われうる。ところで、こうした諸概念はつねに同時に必然性を帯びているから、経験は諸知覚の必然的結合という表象によってのみ可能である」(KrV. B. 219)。

こうして因果性という力学的関係が成立するためには、単に感性的な諸契機がおのずから総合されているだけではなく、感性的なもろもろの契機が、相互に外的に、しかし必然的に結合される、つまり連結されているということがわかる。関係づけられている項としての諸知覚自体は感性的なものであるが、それらを結合する関係性そのものは「叡知的(intelligibel)」(KrV. B. 572)であって、自然とはそのような仕方で、感性的に与えられている現象が、知性的なものの介入によって結合されたような総体なのである。

ところで、力学的結合である連結が「異種的な」ものの総合であることに関して言えば、この異種性は、結合される項としての知覚どうしが異種的事であることにとどまらず、原因そのものが感性的でないという意味での異種性をも包括している。第三ア

ンチノミーで問題になっている「ある状態を自ら始める能力」(KrV. B 561)としての、つまりいわば自然の絶対的な起源、始まりとしての宇宙論的意味における自由についても、単に思考するだけならばその余地が許されているのは、因果性がそうした異なる次元に属するものをも関係づけるカテゴリーであるからである。

ここから『実践理性批判』における自然概念の拡張が帰結するように思われる。ここでは「もっとも一般的に解された自然とは、法則のもとにある諸事物の現実存在である」(KpV.43)と言われるが、これがさらに「感性的自然」と「超感性的自然」とに区別され、前者は「感性界(Sinnenwelt)」、後者は「悟性界(Verstandeswelt)」とも言われる。第一批判では感性的なものに限定されていた自然という語が、ここでは叡知的なものへと拡張されている。

感性的自然とは、理性的存在者が経験的に条件づけられた諸法則に服するような現実存在であり、「理性にとっての他律」であるとされるが、これに対して超感性的自然は「一切の経験的諸条件に依存しない法則にしたがうような理性的存在者の現実存在」であると言われ、それゆえ理性の自律が成り立っている。この、一切の経験的諸条件に依存しないような法則が、自由の因果性＝原因性としての道徳法則である。「道徳法則は、自由による原因性の法則であり、それゆえまた超感性的自然を可能にする法則である」(KpV.47)。道徳法則が支配する「超感性的自然」は、理性が道徳法則によって直接的に支配する自然として、「原型的自然(natura archetypa)」とも呼ばれ、これに対して感性界は、自由な意志の結果としての行為がそこにおいて現れるような「模型的自然(natura ectypa)」と呼ばれる。因果的関係の叡知的な性格は、道徳法則としての自由の因果性において典型的に見られるのである。

最後に、カントにおける積極的自由と道徳法則との関係について見ておきたい。『純粹理性批判』において、「ある状態を自ら始める能力」としての宇宙論的ないし超越論的自由は、物自体に属するものとして直観不可能なものであり、単に思想上想定しうるにすぎないものであったが、『実践理性批判』においても自由はやはり直観不可能なものとされている(KpV.29, Vgl., KpV.45)。しかし自由は道徳法則と密接な関係にあり、道徳法則であれば私たちは直接的に意識することができる。この事情をカントは、自由は道徳法則の「存在根拠(ratio essendi)」であるが、道徳法則は自由の「認識根拠(ratio cognoscendi)」である(KpV.4)と述べている。

道徳法則は「法則(Gesetz)」として、アプリアリな普遍妥当性をもっており、いわば万人に妥当するものである。他方で、私たちが日常において従っている個人的な(ないし社会的な)行動規範は、「格律(Maxime)」と呼ばれる(KpV.19)。こうした格律は私の置かれているもろもろの経験的状況と、そのつどの目的に依存し、その限りで経験的條件付きの仮言命法的な形をとる。これに対して、そうした経験的條件に服さないような命法が定言命法である。

定言命法は純化された形では「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」(KpV.30)と定式化されるが、ここでは、主観的な格律と、客観的・普遍妥当的な法則とが「アプリアリな綜合」へともたらされている。つまり一見空虚な「本来こうするべき」という命法の中で、万人に妥当する道徳法則と個人的な格律とが結合しているのである。こうした命法について現に考えることができると

いうことを、カントは「理性の事実(Faktum der Vernunft)」(KpV.31)と呼ぶ。

理性の事実は、現に私たちが道徳法則を意識することができるという意味で、「事実」として、道徳法則が可能であることを証拠だてている。しかしこの事実は、あらゆる経験的諸条件を捨象した上で、「本来こうするべき」という形で純粋に道徳法則を指示してくるという意味で、感性的な与件に関わらない「理性の」事実である。さしあたりここでは意志の自由は、感性的な諸条件「からの」消極的自由として証示されているように思われる。しかしまた、法則が自然法則のように感性における経験的なものを通じて証示されるのではなく、もっぱら純粋に意識されているということは、理性が自己自身から法則を産み出したということに他ならない。つまり理性の事実を通じて、理性は「自分自身に立法すること」(KpV.33)としての積極的自由を示すのである。

こうして、自由は道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠であるという事情が理解される。それを通じて自由が意識されるころのものをメディアと呼びうるとすれば、カントにとっての自由のメディアとは道徳法則なのである。

ベルクソン——持続としての自由

このように、カントにあっては自由は直接的には直観不可能であり、叡知的な道徳法則を通じて間接的に意識されるものにすぎなかったが、これに対してベルクソンは、自由を、直接的に直観しうる事実ないし状態と捉えた。「自由とは一つの実事であり、確認される数々の事実のうちでももっとも明白な事実である」(E.166)。私たちが外的な動因にしたがうのではなく、自己自身のまったき人格において行為するとき、私たちは「純粹持続」のうちに身を置いているのであり、端的に自由である。

ベルクソンは『意識に直接与えられたものについての試論』(以下『試論』)において、諸事物が自己同一的な点としての位置をもって相互に外在的に配置されるような数学的空間に、もろもろの心的状態が相互に浸透しているような純粹持続を対置したが、この論旨が決定論に対する批判ともなっている。心的状態としての純粹持続においては、意識状態はそのつど端的な一回性において現れ、厳密な同一性においては二度と反復されることはない。「そこでは同じ瞬間が二度と姿を現さない以上、同一の条件についてここで語ることはできないだろう」(E.150)。ところで、「同じ原因は同じ結果を産出する」(ibid.)という因果律の主張は、同じ原因が繰り返し同一的に与えられることを前提としている。それゆえ、純粹持続において決定論は成り立たないことになる。

しかしまたこの論旨は、自由の従来の捉え方に対する批判ともなっている。自由の「偶然性」に関する議論を見てみよう。一般に、行為者が自由であるとは、現に行われたのとは別様に行動することもありえた、ということだとされる。ベルクソンが批判するのは、このように自由を「相反する二つの行動ないし意志作用が同程度に可能である」(E.131)とする考え方である。XとYの間で選択を迫られるとき、私たちはXに通じる道とYに通じる道との分岐点を表象するのが常である。しかしこのようにXとYとを空間的に表象すること自体が問題なのであって、現に選択を迫られつつある行為者の心的状態においては、傾向Xと傾向Yとが相互に浸透しながら全体を形成しており、しかも連続的に変様しつつある。より正確に言えば、そこには「X」や「Y」として判明

に分離されうるような契機さえ存在しない(cf. E.132)。このように相互に外的な、両立不可能な選択肢を設定することの根底には、行為を単線的時間として、空間上の線として表象しているという私たちの習慣がある。本来、純粹持続としての心的状態は、さまざまな異質な契機が判明に区別されることなく相互に浸透しながら全体を形成しているような「区別なき質的多様性」(E.78)であり、「有機的組織化(organisation)」(ibid.)であり、「進展(progrès)」であって「事物」(E.82, 97-98, 136)ではない。純粹持続における各位相は、空間上に互いに併置される点として、つまり一本の線として描かれるのではなく、相互に異質でまた浸透しあった状態として生きられるのである。自由の擁護者も批判者も、同じくこの点を看過している。こうして純粹持続においては、確固とした必然性にもとづいて原因に結果が後続するような因果性の概念は成立しない。「自由と呼ばれるのは、具体的な自我とそれが遂行する行為との間の連関である。この連関は、まさにわれわれが自由であるがゆえに定義不可能である」(E. 165)。

さて、このように見てくると、因果性の支配する空間内では自由は不可能であるかのように思われるかもしれない。しかし実際には、ベルクソンは空間内における運動のうちに純粹持続を見出している。エレア派のパラドックスが退けられるのも、同じ論点によってである(E. 82-86)。運動そのものは、各位相が相互に浸透しあい、それ自体で一つの連続体としての統一を形成しており、分割不可能である。ゼノンのパラドックスは、「踏破された空間」と「その空間を踏破していく働き」(E. 83)という区別されるべき二つの契機を混同しているために、本来不可分な運動を運動の軌跡としての空間的距離と取り違え、無限の数学的点到分割してしまう。この「運動そのもの」が純粹持続であることがよく実感されるのは、「目を閉じたまま素早く行う動作」(ibid.)においてである。そうした動作は、「踏破された空間に思いをさせない限りは、純粹に質的な感覚の形で意識に対して姿をあらわすだろう」(ibid.)。視覚は空間内の運動を物理学的・数学的に捉える根強い習慣に捉われているので、純粹持続を直観するには、視覚を遮断して運動感覚に沈潜する必要があるのである。

ところで『試論』では、とりわけ心的状態の必然的連関を想定する連合主義的心理学が批判されていたが、そこで批判されていたのは固定的で反復的に確認されるような法則性をもった心の継起であり、ベルクソンはこのような探求をまったく放棄しているわけではない。実際『物質と記憶』では、私たちが行動へと至るプロセスが詳論されている。

ベルクソンはまず知覚から出発し、知覚が関わる物質的実在を「イマージュ」と呼ぶ。「これらのイマージュは、そのすべての構成要素にいたるまで、自然法則と呼ばれる一定不変の法則にしたがって、互いに作用反作用している」(MM.11)。このイマージュの全体は、そうしたものとして知覚されているわけではないが、物理的実在として存在している。「宇宙」と呼ばれるのはこのイマージュの全体である。

この「宇宙」に対して、私たちの知覚意識はどのように位置づけられるだろうか。まず第一に、知覚とは物質そのものから身体との関係において有用な面だけを分離して取り出したものであり(MM.35)、したがって表象ではなく、物質そのものと同じく実在である。知覚を人間学的な発展段階に応じて形成される表象と捉えると、世界に属していない表象を最終的に外界に位置づけるのでなければならず、それゆえ表象に付け加わる

実在性の地位が非常に大きな問題となる。しかしベルクソンにとって、知覚は始めから物質的実在なのである。ただし、物質そのものにおいては物質は周囲から無限に多様な作用を受けており、まさにそれゆえに意識によっては規定できないものであるが、知覚はこれら多様な作用が縮約され、身体の行動に有用な面だけが取り出されたものである。対象がさまざまな相貌を見せるのは、私たちの欲求の働きに応じてなのである(MM.35, 48)。

第二に、知覚は身体がとりうる可能的・潜在的行動をあらかじめ描き出している(MM.57,-58)。例えば私にとって「ストーブ」という知覚対象は、部屋の冷え込みを感じた私がそれへと近づいて温まるだろうようなものとしてある。ここで言う可能性・潜在性とは、上で言われた実在性と矛盾するものではない。上で言われていたのは、知覚イマージュのいわば存在論的な資格としての実在性であった。ここで言われているのは、実践上の可能性である。

このことを理解する上で重要なのは、ベルクソンが「情緒的感覚(sensation affective)」と呼ぶ契機である。すでに『試論』では、単純な感覚のうちで「情緒的感覚」と「表象的感覚(sensation représantative)」とが区別され、前者の例として快楽や苦痛が挙げられていた(E.23-29)が、『物質と記憶』では、具体的な知覚イマージュとの関係において規定されている。可能的行動としての知覚は、身体の外にあり、対象としての事物のもとにある。これに対して「情緒的感覚」としての知覚は、私の身体に属している。ここでは「身体と知覚対象との距離がまさしく、危険切迫の度合いや、期待実現の時期を示している」(MM.57)。つまり身体の外にある知覚対象に近づき、距離が縮まるにつれて、可能的行動としての知覚イマージュは快楽ないし苦痛に変わっていく。つまり、さしあたり知覚イマージュをそのように現れさせているのが欲求であるとすれば、その欲求が実現され満足されるにつれて、「情緒的感覚」としての快楽が大きくなっていく。こうして知覚が可能的行動であるのに対して、「情緒的感覚」が「現実の行動」(MM.58)と呼ばれることも理解される。

「身体が現に行っている行動は、身体そのものにかかわり、したがって身体そのものに現れている」(ibid)。しかし、そうだとすると、知覚は実在として身体の外に知覚対象のもとにあるのだから、可能的・潜在的な行動としての知覚と現実の行動としての情緒的感覚とは空間によって隔てられた並置の関係にあると思われるかもしれない。いわば存在論的な観点からすればそうとも言えるのだが、ここでベルクソンは視点の転換を行い、現に対象へと向かいつつある身体に内在的な視点から考察する。そこで明らかになるのは、「身体が行いうる行動には、身体の現実の行動が複合し、浸透しており、言い換えれば、情緒的感覚を伴わない知覚はない」(MM.59)ということである。つまり、知覚のうちにはすでに情緒的感覚が混入しており、実現された契機といまだ実現されない可能的・潜在的な契機とが融合し、連続体として統一を形成しているのである。したがって具体的なまっつき知覚においては、現在の契機と未来の契機とが混ざり合っていることが分かる。そしてこの未来の契機としての潜在的行動が描き出されるのは、過去の反復的経験を通じて習得された記憶が知覚に介入することによってなのであるから、過去の契機もまたここに含まれることになる。

こうしてベルクソンは知覚論から記憶論へと移行する。知覚はベルクソンにとって、

表象ではなく実在であり、また単に認知的なものではなく徹頭徹尾行動に定位したものであった。これに対して記憶は、観念的な本性をもつものであり(MM.154-155)、またそれ自身では行動とは無関係なものである(MM.152f)。記憶が行動と関係するのは、習慣的記憶として、身体の行動に関与する限りにおいてである。

ベルクソンは出来事ないしエピソードの記憶としての「イメージの記憶」と、反復的に形成された習慣としての、「身体の運動メカニズム」としての記憶とを区別する(MM.82)。身体的な行動に参加し、知覚において潜在的行動の下図を描くのは後者の習慣的記憶である。ところが、この種の記憶は動物でももちうる。単に環境に受動的に反応し、危険を回避し欲求を充たすための自由ではなく、つまり自由が動物的なものではなく、人間的な自由となるためには、観念がイメージとなり、行動の指針として身体運動を導くのでなければならない。「過去の記憶は、感覚—運動メカニズムに対して、その活動の道しるべとなり、身体の行動を経験の教訓が示唆する方向に導きうるイメージのすべてを示す」(MM.169)。純粹過去としての潜在的な暗闇に身を置き、そこに浮かび上がってくるイメージを展開させて、「運動的図式(schème moteur)」(MM.121)と呼ばれる発生状態の筋肉感覚を呼び起こすのであり¹、私たちが真に自由な行動を行う際には、観念つまり記憶に由来するこの図式に同調しているのである。

この意味で、もっぱら「感情的自発性」にのみ依拠する動物的な自由とは異なり、人間的な自由とは「感情と観念の総合」(MM.207)である。ベルクソンによれば、もっぱら現在だけに生き、身体に沈潜するような人は「衝動の人」(MM.170)である。しかしその一方で、もっぱら記憶にのみ沈潜し、行動とは無関係の過去の思い出にふけてばかりいる人は「夢想の人」である。「この両極の中間に、現在の状況の動向に的確に応じる柔軟さと、無関係な思い出をすべて排除する力強さをあわせもった、望ましい記憶状態がある。良識、あるいは、実践感覚とは、これ以外のものではあるまい」(ibid.)。

こうしてベルクソンにおいて身体は、一方では物質の作用を受けながらそれを知覚意識へともたらし、また他方では、観念としての記憶を行動として現実化する。「身体は、受けた運動と返す運動との通路であり、私に作用を及ぼす事物と、私が働きかける事物との間の連結符である」(MM.169)。つまり、ベルクソンにおいて、自由がそれを通じて現れるところのメディアは、身体なのである。

フッサール——変換点としての身体

以上のように、ベルクソンにおいては、知覚は潜在的・可能的な身体の行動と規定され、具体的な知覚イメージとは総体としての物質から有用な面のみを切り離したものであった。そして、それが潜在的な行動であるのは、習慣的記憶がそこに介入することによって、身体が次にとりうる行動をあらかじめ描き出しているという事情による。このことと比較しながら、『イデー II』における自然と精神という問題設定におけるフッサールにおける身体の位置づけを確認してみよう。

¹ このプロセスをベルクソンはとりわけ他人の話に耳を傾けるといふ事例に即して分析しているが、大枠としては観念から発する行動全般に妥当すると思われる。

まず動機づけについて。動機づけはフッサールにおいて、「精神的な生の法則性」(IV, 220)とされ、自然事物に関する関係概念である因果性と対立概念をなしている。因果性が自然的な事物における「実在的關係(reale Beziehung)」(IV, 215)であり、事物の実在的な状態(Zustand)の、周囲の状況(Umstand)への依存関係を表す概念であるのに対して、動機づけは意識間の関係を表す「志向的關係」(ibd.)である。

ここで「法則性」と言っても、動機づけは必ずしも厳密に必然的な法則性を表しているわけではない。「私の体験流の統一において、どの体験も必然的であり、先行した諸体験および共に体験されている諸体験に必然的に条件づけられている、というわけではない」(IV, 227)。ベルクソンにおいて、純粹持続が因果性に支配されないのは、先行する原因がまったき同一性をもって繰り返されることがありえないからであり、持続はその具体的全体においては、絶対的な一回性においてしか与えられないからであった。フッサールもまたこの点に気づいていた。物質的事物には、「ひょっとしたらまったく起こりえないかもしれないが、周期的に以前とまったく同一の外的な諸状況に回帰しうる、という理念的な可能性も含まれている」(IV, 137)。因果性とは事物の周囲の状況への実在的な依存関係であるのだから、外的な諸状況を同じ条件に設定すれば、いつでも同じような状態や状態変化が観察されるはずであるし、そうでなければ、同じ条件のもとで同じ結果が繰り返し得られることを前提としている自然科学的実験は意味をもたないことになる。しかし他方、実在としての心は、「原理的に以前と同じ状態全体には戻りえない」(ibd.)。そうだとすれば、心ないし精神の関係性である動機づけを自然因果性と同程度に精密な理念的な法則性に見なすことは不可能である。

さて、自然事物は実在として因果性にしたがっているとしても、意識にとって現れてくるのはそのアスペクトのみである。行動する身体にとってこのアスペクトは、身体運動感覚としてのキネステーゼに動機づけられたものとして現れてくる(IV, 66)のであり、ここで因果的決定性から遊離し、動機づけの領域に入ることになる。実践の見地からすれば、精神的世界における人格にとって、世界は「世界それ自体」ではなく「私にとっての世界」(IV, 186)として現れてくるのであり、世界の中の事物は、例えば石炭が暖をとるのに有用であるように、「有用なもの」として現れてくる。石炭は、物理的事物として他にももろもろの属性をもち、他の物質との多様な関係のうちにあるが、火をつければ燃えるという特性だけがここでは縮約されて現れているのである。

ここで石炭に火をつければ熱を発生して燃えるといった条件性は、さしあたり暖をとるという行為の全体的統一のうちで背景知識として機能しており、それを明示化することによって、顕在的な「…ならば…である(Wenn...So...)」という「顕在的な仮言的および因果的な動機づけ」へと明示化されるが、振る舞いの最中においては、主題的に予期されるのではなく、ただ暗黙裡に機能しているにすぎない。つまりこうした「予期傾向」は、対象的に志向する本来的な予期ではなく、予持(Protention)である(Vgl., IV, 256)。このように行動においては、微細な志向としてのもろもろの予期傾向が、地平的にひろがりながら、統一的なシステムを構成しているのであり、具体的な状況への対応を可能にするのである。

フッサールはこの種の予持が働くことを「習慣性(Gewohnheit)」の効果であると考えている(ibd.)。実際、未知のものの経験においてこの種の予持が働くことはない。つまり

このような習慣性が形成されるのは、条件性としての連関が繰り返し経験され、沈殿することによってである。繰り返し顕在的に遂行された諸作用は、沈殿して「二次的感性」となる(IV, 332-334)。このように、実践的な精神的世界における「有用客観(Nutzobjekt)」(IV, 187)とは、習慣性として沈殿した振る舞いの類型的あり方の相関者であると解釈することも可能である。そうだとすると「基づけ」とは、習慣性によって、過去の厚みが現在のうちに現れている対象に付加されること、ということになろう。道具的な対象は、それを使って行う行動を先行描出しているのだが、この先行描出は、反復的な過去の使用における私の振る舞いが沈殿し、潜在的になったものが、現在の身体的行動に応じて顕在化することによって可能となると考えられる。

こうして、身体は因果関係を動機づけ連関へと変換する「変換点(Umschlagpunkt)」である。身体は「実在的な外界と因果関係にありながら、しかも同時に、外界と身体的かつ心的な主観との間の因果関係を、条件性へと変える変換点である」(IV, 161)。このように、行動する身体は、因果性をゆるやかな動機づけへと変換するという意味で、ベルクソンと同様フッサールにとっても自由のメディアなのである。

最後に、自由とかかわりの深い、フッサールの「私はできる(Ich Kann)」としての能力の概念を見てみよう。「私はできる」とは、「実践的可能性」(IV, 257f)であり、単なる「論理的可能性」(ibid.)とは区別される。例えば私は逆立ちすることができないが、しかし私は自分が逆立ちしていることを表象することが「できる」。それゆえ、単に自分自身が当の行動を行っているところを表象することができるということは、私が現にその当の行動を行うことができるということではない。しかし他方で、論理的可能性がドクサ的意識の中和変様としての「単なる表象」から取り出されうる(IV, 262)のと同様に、実践的可能性は「実践的中和変様」(IV, 263)、つまり「私は行う(Ich tue)」という事態の中和変様から取り出されうる。この二つの可能性の区別の本義はどこに存するのか。

ここで参考になるのは、フッサールが他者認識において、外的な他者理解と内的な他者理解とを区別して論じている箇所である。「他者についてのあらゆる判定が、いわゆる外的な、経験に即して抽象化された彼の生のスタイルに即してのみ行われるのではない。その場合私はやはり、もろもろの動機づけの内部へと入り込むことななく、いずれにしてもそれら動機づけをまったく生き生きと表象しなくともよいであろう。しかし私は他者の内部に入り込んで観取することを学び、人格そのものを内的に学び知る(kennenlernen)。つまり、私が他の自我をそのように動機づけられたものとして表象するときにまさしく飛び出してくる、動機づけの主体として学び知るのである」(IV, 273)。

「スタイル」とは、「少なくとも相対的に、生の一定期間においてとどまっているものであり、それから一般に再び典型上(charakteristisch)変化するものであるが、しかし変化にしたがって再び統一的なスタイルを示すものである」(IV, 270)。他者において反復的に確認されうる行動の「スタイル」は、類型的一般性をもつものであるが、しかしこの一般性にもとづく他者理解は「外面的」であり、内的な理解のためには動機づけの連関を洞察するのとなければならない。

しかし、にもかかわらず、一見外面的な、他者のささいな態度や発言から、彼の人格の全体をいわば深く理解することがありうる、としたらどうであろうか(IV, 273)。この

ような作用をフッサールは「直感(Intuition)」(IV, 273-4)と呼んでいる。これはいまだ直観(Anschauung)ではないある種の「予感(Vorahnung)」(IV, 274)であるが、「志向を現実的諸連関の開陳を通じて直観において充実化するための導きの糸」(ibid.)である。彼の生の単に一部分にすぎない契機から出発して、動機づけ連関の全体としての人間を理解するに至ることがありうるのであり、ここでは動機づけ連関の全体としての人格が、部分のうちに多かれ少なかれ凝縮されているのであり、要するに部分を全体へと展開することができるのである。

この他者理解に関する「外面的な理解」と「内面的な理解」との区別を、「論理的可能性」と「実践的可能性」との区別とある程度類比させることができる。例えば、私は「逆立ち」という行動類型を自分に当てはめて、私が逆立ちしている様子を外的に表象することはできるが、逆立ちにおける身体全体の内的な筋肉感覚の微妙なバランスを表象することはできない。「実践的可能性」とは、このように収縮したり膨張したりする身体感覚やそれと相関的な知覚の全体的システムが中和化されたものであると考えることができる。ベルクソンが「運動的図式」と呼んだものも、おそらくこのようなものであろう。

ここで身体的な能力において問題になっているのは、中和性と定立性格との対立ではなく、潜在性と顕在性との対立であると思われるかもしれない。「能力とは何ら空虚なできるではなく、いつでも顕在性となり、不断に活動へと移行する準備のできている積極的な潜在性である」(IV, 255)。実際、通常の中和変様としての想像作用が、対象の実際の創造行為を通じてしか知覚の定立性格に移行できない(III/I, 253)のに対して、「私はできる」としての能力は、いつでも発揮することができ、現実の行為へと移行することができる。そこでよく考えてみると、この潜在性から顕在性への移行は、現実の行動への端的な移行として、「私はできる」そのものであり、他方、その中和変様は、「私はできる」についての表象、私の意識であるということになる。

そしてやはり実践の見地からは、「私はできる」についての意識をもつことではなく、実際に身体を動かして当の行為を行うことが「できる」ということが、「私はできる」を確証するようと思われる。そうだとすれば実践の見地からしても、中和変様は定立性格にたいして二次的である。しかしこの一見瑣末な区別は、人間的自由と理性との関係を考えるうえで見かけより重要である。「私はできる」についての（およびそれとともに「私はできない」についての）意識をもつということは、カントとは違う意味で（しかしある仕方では批判哲学の精神を継承するような意味で）一つの理性的なあり方ではないだろうか。フッサールはこのような中和性としての実践的可能性の間でのみ、「決断する」ことができると述べている(IV, 258)。実際、現に行動を行う以前に思量を行うためには、こうした中和性の意識が必要でなければならない。そして、異他的な諸影響に受動的に屈するのではなく、私自身から出発して決断することのうちに、「理性の自律」が存するのである(IV, 269)。

こうして、自由に行動する身体が、「意志身体(Willensleib)」(IV, 284-285)として環境世界の対象に働きかけるとき、「物理的意味における自然における変化もまた遂行される」(IV, 285)。つまり、この意味でも身体は、精神的な動機づけから因果性連関の中に介入

する「転換点(Umschlagstelle)」であり、メディアなのである。

文献

フッサールからの引用は（フッセリアーナの巻数， ページ数）で示した。

略号：

KrV. B : *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage. 1787

KpV. : *Kritik der praktischen Vernunft*. (Akademie Ausgabe)

E: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 1939

MM : *Matière et mémoire* PUF, 1927

なお、今回カントとベルクソンに関して、新田孝彦『カントと自由の問題』（北海道大学図書刊行会、1993年）、『意識に直接与えられたものについての試論』（合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002年）の平井靖史氏による訳者解説、檜垣立哉『ベルクソンの哲学』（勁草書房、2000）を参照することができた。