

ベルクソンにおける「非存在」と「無」

砂原陽一

実存主義がベルクソン哲学を批判的に乗り越えることによって第二次大戦後の一時期を席捲したことはよく知られている。実際われわれはハイデガーやサルトルやメルロ・ポンティの作品の中にベルクソンに対するそれぞれの問題意識からの仮借なき批判を見出せる。しかしとりわけフランスの実存主義に限っていえば、ベルクソンな

くしてその存立を考えることが不可能といえるほどにベルクソンから大きな影響を受けていることも事実である。それにしてもサルトルの「不安の哲学」はベルクソンのオプティミズムと余りにも著しい対照を示している。実際『存在と無』におけるサルトルのベルクソン批判は、ベルクソン哲学の不安の無さに集中している。

ところでサルトルにとって不安の無さとは、一言でいうと「無」を容認しないことに帰着する。確かにベルクソンは、「無」を表象することは「意志の欠陥である」とさえ述べている。しかしだからといってそれを額面通り受け取って、ベルクソン哲学には一切の「無」が排除されていると言いつつよいものなのか。われわれはむしろベルクソン自身気づかない形で「無」がベルクソン哲学の潜在的発

条になっていたのではないかと思う。ベルクソン哲学における「無」の積極的意味を確定するのがこの小論の目論見である。

一

ベルクソンは『創造的進化』第四章で「無」の問題を扱っている。ベルクソンはそこで、「無」の觀念が第三章で考察された「無秩序」の觀念と同様に「エセ觀念」⁽²⁾でしかないこと、さらには誤った問題の立て方であることを解明している。われわれは一応の手続としてまず、そこで展開されている「無」の問題のベルクソンの処理の仕方を見届けておこう。

「無」には「絶対無」と「部分無」が考えられる。ベルクソンはまず、前者については四角な田と同じように「背理的な自己矛盾」⁽³⁾だという。実際、実在物の一切を一つ一つ消去していった極限が「無」だとする考えは、ごく単純な理由で成り立ちえない。というのもその「無」を思い描き、さらには立言して「いる(存在)」者も仮定上

抹消されなければならぬ以上、そもそも「無」の立言そのものさへ不可能となるからである。では後者の「部分無」についてはどうか。それだったらわれわれは、日常「探しているものが見当ら無い」といった経験を通じて「無」に出会っているように思われる。実際、図書館の書架の前で当然哲学書だと思つて取り出した本が実は期待に反して法律書であった場合、われわれは問はず語らずに「これは哲学書では無い」という。ベルクソンはその際の経験を検討し、結局「部分無」といへども「無」の経験は文字通り無いのだと結論する。ベルクソンは、いったいわれわれは書架の前で本当に「無」に出会っているのかと問うのである。記憶や予見や期待を去つて虚心に経験を反省してみると、われわれに現実的に直接見えているものは法律書であつて決して「無」などではない。ベルクソンはこの事態を次のように述べている。「在るもの知覚されるものとは、このものか他のものの現存であつて決して何ものかの欠無ではない。欠無ということとは追憶し期待しうる存在者にとつてしかない。彼はある対象を覚えていてそれに出会うことをおそらく期待していた。彼は他の対象を見出す。そうしてその追憶から生じる期待の裏切られたことを表現して、自分には何も見つからぬ、自分は無にぶつつかつた⁽⁴⁾」⁽⁵⁾

ベルクソンによると抹消とか「部分無」といった觀念の發生根拠は、主観の側での記憶や期待への固執、客観の側における旧対象の新たな場所での現存あるいは新対象のものと場所での現存といった置換の結果でしかない。要するに「無」との出会いには、「もとの対象への好み、思考の気分的色合い」を源とした錯覚でしかないといふ

わけである。かてて加えてベルクソンは、「無」の觀念の虚構性の暴露を一層堅固なものにするために当然予想される反論の一つ一つを反駁している。先ず反論の一つはこうである。なるほど知覚や想像的経験のレヴェルでは「無」が存在しないことは容認するとしても、時空内に起こる消失とか抹消といった想像的表象から離れた純粹知性のレヴェルでは置換という物理操作から自由な「無」を得ることができないのではないか。つまり抽象の努力によつて置換を可能とさせる他との関わりを一切有しない対象Aについて、私は「対象Aの非存在を考える」と宣言するのである。そのとき対象Aの存在条項に与えられた知性の一筆の棒引によつてその存在は非存在になるのではあるまいか。だがベルクソンは、こうした反論に対してここでも「絶対無」の背理を論証したのと同じ手続をもつて「非存在」が不可能であることを主張する。それはこうである。カントが存在論的証明の駁論の中で明るみに出したように、対象を考えるのとそれを存在すると考えるのではそこに絶対的差異はない。そうしてみると知性のレヴェルに限定して対象Aの「非存在」を考えるところはかなることなのか。対象の存在の表象が表象行為と不可分であるとすれば、対象Aの存在を知性の棒引によつて駆逐する行為もその対象Aと切離すことはできない。したがつてある対象の「非存在」を宣言する行為の存在性はおろかその行為が依つて立つ實在一般の存在性を立てているといわねばならない。それゆえベルクソンは、対象Aを「非存在」だと表象することは対象Aの觀念から「存在」という屬性觀念を引去るところかむしろその対象の觀念になにか余計なものを附加することなのだ、という。というのも、ある対象の「非

存在」の観念は必ず「存在する」対象の観念であるうえに、かてて加えて棒引する知性に伴う一括した現実的事象でもってその対象を排除することの表象が加わるからである。

ベルクソンは自らの主張に対するさらに徹底した反論を予想する。それは、「非存在」の表象行為の存在性にもとづく「非存在」の不可能性の論証にはそれが表象であるかぎりなほどうか想像の要素が介入し、純粹知性のレヴェルという点が不徹底だということである。この強力な反論は、思考の欄外にただ否定辞の「ない」を記すことだけにとどめ、そうすることによってその際に伴いする一切の思考内容を排除することにおいてこそわれわれは真に「無」の観念に出会うのだと主張する。つまりこの反論は否定判断を挙げることである。だがベルクソンは、否定という沫消の布告によって一切のものが観念的に沫消されるのだという一見強力な主張の底には「無」の問題をめぐるすべての誤謬が集中しているという。それは否定判断が肯定判断と同位レヴェルで対称をなし、肯定判断と同様に観念を作り出す精神の完足した行為とみなされる誤謬である。ベルクソンによると否定判断は決して肯定判断と同じ身分をもつものではない。それは或ることの「無さ」そのものの直観にもとづいて言表されたものではなく、或る間違つた肯定判断が別の肯定判断に取って代られるべきことを促す「教育的社会的」な働きにすぎない。実際「その机は黒い」という肯定判断が事象に関わるのに対し、「その机は白くない」という否定判断は自分の知覚した何かを表現しているわけではなく、ただ白と言表することを望むいわば希望された判断に関わる判断、要するに判断の判断として「第二次的な肯定」でし

かない。

否定的判断における「無」を挙げてその事象性を主張する論者に対するベルクソンの反駁は、事象に対する否定判断のレヴェルを見定めたことにある。つまり否定判断はただか他人なり自分なりに誤りを気づかせるだけのものにすぎず、そこには何ら積極的な報知や観念の産出力は存在しないのだ。したがって否定判断において現われるかに思われ、あるいは二つの肯定判断の間隙に一瞬現われるかに見える「無」は、最終的に自分が下す肯定判断の内容に解消されてしまふ以上、結局事象としての存立は不可能だというわけである。

見てきたようにベルクソンはあくまで「無」の観念が不可能であることを論証しようとする。それにしてもベルクソンはなにゆえにこの論証に固執するのか。それはベルクソンの根本的人間観ひいては人間をも貫ぬいている存在観に由来している。ベルクソンによる人間の本性は欲求をもって未来に臨みあるいは過去を悔やんだりする行動にある。さらには言葉をもって真理を広め、誤謬を防止する社会的教育的ありかたをとることによって有用性を創造するところにある。否定はこの人間にのみ固有な有用性の創造と相関した態度なのである。ベルクソンは思考上の実験として人間から有用性をめざす行動を差引いたケースを仮定して次のように述べる。「受身の知性は経験の歩みを機械的に追いつながら事象の流れに先立ちも遅れもしないもので、みじんも否定の心もない。」⁽⁶⁾ここでベルクソンがいう事象とはいささかの隙間もなく生成し流動する持続であつて、この持続に対してはそれが否定であれ肯定であれ判断命題を構成する

概念そのものが既に自由な発意によってその経験の連続から抽出されたものなのである。したがって肯定命題が事象に関わるというのも厳密にいつて正確ではなく、それはただか正面から向き合うと意味以上のものではない。ましてや否定判断に現われるかと思われ「非存在」や「無」の観念は、現実に対して不満足を表明する人間行動の習慣が表象の習慣に色をうつしたものでしかなく、したがってそれは主観的意志に相対的な実践的情緒的なものなのである。要するに「事物の欠無とは有用性の欠無なのである。」⁹⁾

ベルクソンの執拗なまでの「無」の観念の批判は、眞の存在が無時間的な論理的存在ではありえず、われわれと共に生きる心理的性質のものであるという根本主張の裏面をなしている。確かにベルクソンのいう通り、反省意識が目覚めて以来、「無」の観念はさまざまな息苦しい問題をわれわれに対して突きつけてきた。実際この観念は哲学的思考の隠れたバネとなつてさえおり、われわれは哲学し始めるやいなや「なぜ自分は存在するのか」と自問する。それを宇宙との連帯で捉えて一応納得しても、困難はただ後退しただけでつぎにわれわれは「なぜ宇宙は存在するのか」とさらに問う。宇宙を超越的原理に結びつけてみてもそれで落着けるわけはなく、疑問は「なにかが存在する」とはどこからくるのかというより一般的な形で戻ってくる。つまり「無」の観念をいったん立てると、われわれは自分や自分を取巻く存在の事実安心していられないということである。たとえ私の存在の事実や私の生存の場としての世界を明証的に確認したとしても、「無」の観念をもつてきてそれらが全く存在しないこともありえたと考えられる以上、いつさいが偶然に転化

する。そこから神といった超越的絶対根拠による保証が渴望されるが、その神の存在すら必然的に保証されるわけではない。つまり神による保証も「無」の観念の前では効力をもちえないのである。かといって存在の偶然的な事実性に満足するわけにもいかない。ベルクソンは、そのようにしてスピノザやライプニッツのような人達が存在を論理の本質からの必然的な帰結として導くいわゆる決定論的存在論を打出したのだ、という。ベルクソンは「自足的な事象はかならずしも持続に無縁な事象ではない」¹⁰⁾のだから、存在を数学上ないし論理上の非時間の本質としてしまわざるをえない。「無」の観念を通じて存在に至る道行を打破しなければならぬと考えるのである。ベルクソンはいう。「存在」をじかに考えるように、廻り道をして「存在」とわれわれのあいだに立ちふさがる無の幻に先ず訴えることをしないで考えるように自分を慣らさなければならぬ。いまはもう行動するために見ることをやめて、見るために見るように努めなければならぬ。すると「絶対」は私たちのすぐまわりにある程度は私たちのなかにも姿をあらわす。¹¹⁾ 持続する存在の直接把握というベルクソンの根本要請のゆえに、ベルクソン哲学において「無」の観念は決して容認されないわけなのである。以上が「無」の観念をあくまで追放する額面上のベルクソンの思想である。

見てきたように持続やエラン・ヴィタールを存在とみなすベルクソン哲学において、「無」の観念は追放されるべき幻でしかない。だがわれわれはベルクソンの主張をそのまま受入れて、ベルクソン哲学が一貫して「無」と無縁なひたすらな「肯定の哲学」¹²⁾「充実の哲学」と言い切つてよいものなのか。惟うにベルクソンが追放しよう

とする「無」の観念と真の意味での「無」とは異なるのではなからうか。というのもベルクソンの「無」の観念の批判は、「無」を客観の側に想定する論者の議論の枠組の中を動いており、その限りでは「無」と存在を客観の側で同位対立させていることを隠れた前提にしているからである。われわれはむしろ「無」は主観の側においてすなわち意識においてこそ問題にすべきであると考ええる。われわれはこうした立場に立つて改めてベルクソン哲学における「無」の所在を検討するのであるが、その前に先ずわれわれが「真の」という「無」の意味を確定しておく必要がある。

- (1) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, P. U. F., p. 67
- (2) Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, P. U. F., p. 283
- (3) *Ibid.*, p. 280
- (4) *Ibid.*, p. 281
- (5) *Ibid.*, p. 281
- (6) *Ibid.*, p. 288
- (7) *Ibid.*, p. 288
- (8) *Ibid.*, p. 292
- (9) *Ibid.*, p. 297
- (10) *Ibid.*, p. 298
- (11) *Ibid.*, p. 298
- (12) Francois d Hautefeuille, *La Critique par Henri Bergson de l' idée de Néant*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, p. 220

ベルクソンにおける「非存在」と「無」 (砂原 陽一)

二

たとえ論証によってその観念の虚構性が解明されたにせよ、「無」は存在の外に存在と並んで考察されるべきではない。そうした意味で「無」を「存在のみどころにおいて」⁽¹⁾考察したのはサルトルである。そこでわれわれは、ベルクソンが「無」の観念を不可能だとしたことの正当性を検証するためにも、「無」を人間存在の構造に不可欠なものとなすサルトルの見解に先ず耳を傾けてみることにする。

サルトルは客観の側での「無」すなわち「非存在」を否定しない。それは人間的期待の範囲内に確かに現われるのである。そうはいってもサルトルは「非存在」を主観性に還元していればフツセルの「ヘンエマ」といった存在資格しか与えない見解を斥ける。また判断命題の構造としての否定が「非存在」の起源をなすという見解も斥ける。その点ベルクソンと見解が同じであるように思われるが、ただしサルトルはベルクソンのように「非存在」を情緒に色づけられた幻とは考えない。サルトルは「非存在」が人間と世界との判断以前の関わりの中にしかと現われると考えるのだ。「非存在」はあくまで人間の判断以前の世界との関わりの中に開示されるのであって、それゆえ地殻の収縮や嵐などのいわゆる天災の自然破壊による存在の消滅も実は人間の態度がそれに関わっているのであり、そうした以上自然が破壊するといわれわれの馴染んだ言い方は成立しえないのだ。自然がなしているのはせいぜい存在の集塊の配置変え

だけであつて、したがつて天災の前後では存在はなんら減少してないのだ。存在の減少をいいうるためにはなんらかの仕方でも過去とどめておき、これをへもはや……ない」という形で現在と比較する一人の証人がなければならぬのである。人間の存在に対する超越という関係を待つて始めて破壊が可能となるわけであり、さらに厳密にいうと自然による破壊は、人間が「非存在」の可能性に直面してその実現を阻止すべくそれを可能性の段階にとどめておく防禦という人間の決定があつて始めて可能な「本質的に人間的な事柄」なのである。また人間が一つの存在を破壊可能な脆きものと捉えるためには(例えば砲の照準)これであつてそれ以外ではない、という個別化的限定すなわちこれを浮彫りにする背景をなす世界の「無化」が条件をなしている。それが可能なもの、ものが世界の無差別性へと地滑りしていく「非存在」の可能性をそれ自身のうちにもつてくるからなのである。もちろんこの可能性は人間によつてその存在に到来するのであるが、だからといって「非存在」は純粹主観性に還元された表象上のことではなく、判断以前の意識の物に対する態度を通じて物そのものうちに客観的に見出される「超現象的なもの」なのである。このサルトルの見解は、ベルクソンの論証が「無」の觀念、「非存在」の表象を相手としたことへの有効な批判にもなつている。さらにサルトルは、「非存在」が客観的に事象に単喰つていふことを見るために、ベルクソンがその不可能性の論証の論拠にした否定判断を逆手にとつて検討する。

サルトルの挙げる例なのだが、「ピエールはいない」という否定判断におけるその「ない」はいつたい何を指示しているのか。ベルク

ソンならそれは事象そのものに関係せず、「ピエールはいる」という肯定判断に代つて、そのあそこは必ずしも特定されないまでも一つの「ピエールはあそこにいる」という肯定判断が置かれるべきことの自他に対する「いい聞かせにすぎない」というであろう。サルトルの場合はどうか。なるほど私がピエールの姿を求めて入つたキャフェは、客、テーブル、騒音、煙草の煙等の存在で充実しててそこには「非存在」の余地はありそうにもない。だがゲシュタルト心理学が教えているように、知覚には必ず「 \langle 図 \rangle と \langle 地 \rangle おなじことだが \langle 形態 \rangle と \langle 背景 \rangle の構造的分化が形成されている。したがつてピエールの姿を求める私の態度と相關して、キャフェ全体がピエールの姿を \langle 形態 \rangle とすべく \langle 背景 \rangle として先ず無差別化される。この無差別化は決して悟性の知的作用の構成物ではなく、そのまま私の直観に与えられ、私の注視するキャフェ内の人々が「ピエールではない」として次々に背景のうちに消失していくことと条件をなしている。けれどもなおピエールは見つからない。だからといってそのことは私がその店の一定の場所にピエールの不在の直観をもつということの意味しない。サルトルは、私の注視が探しているピエールの顔にぶつからないことは、実は私が「無」に出会つていふのだ、という。といつてもそれは実体的な「無」ではない。そうだつたらそれは不在の直観と変わることがない。いつてみればそれは関係性における「無」なのだ。つまりキャフェという \langle 背景 \rangle に支えられてピエールがまさに \langle 形態 \rangle にならうとするが、違つ顔にぶつかつてたちまち無差別的全体へと滑り落ちる \langle 形態 \rangle 、いわば「無」としての \langle 形態 \rangle が生起していることを意味しているのである。「私の直観に提

供されるものは無の一つのきらめきであり、背景の無化によって形態の出現が求められる場合の背景の無であり、一つの無いもの、rien として背景の表面を滑っていく無としての形態である。⁽⁴⁾

結局サルトルの場合、知覚レヴエルでのこの二重の無化が「ピエールはいない」という否定判断の根拠をなしている。われわれは判断以前の世界を生きる態度のうちに既に「非存在」に出会っているのであって、ベルクソンが議論の前提とした否定判断の結果「非存在」が事物に到来するわけではないのだ。否定判断は存在につきまとう「非存在」に支えられているのである。してみると否定判断をめぐってサルトルの見解とベルクソンの見解を分けるものは何なのか。それはまずベルクソンの事象に対する肯定判断の位置づけかたにある。ベルクソンは、単純に経験の糸を追うような精神にかりに判断力があるとするなら「それはひたすら現在の存在を肯定するばかりであろう」と述べる。つまりベルクソンは実在の肯定をなによりもまず第一的なものとみなし、それに対して否定は実在に背を向けることなのである。実在との第一次的関係を肯定関係とみるか否定関係とみるかで二人の哲学者の見解が決定的に分岐するといえる。それはまた存在の捉え方、ひいては存在体験に関する両者の相違でもある。そこでわれわれは否定判断における「ない」の根拠としての判断以前に出会われる「非存在」に達着したが、さらに根拠の根拠を求めるために両者の存在体験を問題にしなければならぬ。

- (1) Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, p. 57
- (2) *Ibid.*, p. 43
- (3) *Ibid.*, p. 44

ベルクソンにおける「非存在」と「無」 (砂原 陽一)

- (4) *Ibid.*, p. 45
- (5) Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, P. U. F., p. 294

三

ベルクソンは存在を生き生きとした創造的現実として飲むと共に素直に観照されるべきものとして捉える。それゆえベルクソンは、行動の功利的要求に基づいて純粹持続であり時間そのものであるこの現実を空間的に表象したり固定化することによってその観照を疎外してしまうことを厳しく禁止する。この態度はベルクソンの哲学的生涯を通じて一貫している。実際、『意識に直接与えられているものについての試論』(以下『試論』と略記)での「純粹持続に身をまかせる」⁽¹⁾ことへの要請、また「哲学的直観」での「すべての事物を持続の相の下で見る哲学が与えてくれる歓喜」⁽²⁾の賞揚、さらにはその理論の一面でもある実在と合一する直観理論は実在と人間の調和が奏でる調べを謳っているかのようである。

他方サルトルはいえ、存在は嘔吐をもよおさせる徹底的に無意味なものではない。それは寸分に隙間なしに自己と密着している「全き肯定性」⁽³⁾としていわばいわれなきものだ。サルトルはこうしたありかたをする存在を即自存在と呼び、「存在はそれがあるところのものである」と定式化する。そこにはベルクソンのように存在に対する人間の親和はない。意識的存在である人間は、このいわれなき即自存在に対して徹底的な否定関係としてしか存在しえないのだ。ところでサルトル哲学において「非存在」と存在との関係

は、意識と事物、サルトル独特のタームでいえば対自と即自とのこの否定関係とパラレルになっている。そうだとすればサルトルのいう対自と即自の「内的否定関係」とはいかなることなのか。またこの内的否定関係を根拠づける「無」は最終的にどこに起源を有するのか。

既に述べたように「非存在」は表象内の觀念ではなく、それは超現象的なものである。とはいえ即自存在そのものが「非存在」を内具しているわけではない。即自は隙間のない「塊」¹⁵なのだから、そこにはいかなる否定も包含していないのである。このように即自は二項関係を前提とする肯定や否定の彼岸にある端的に自体的なものである以上、「非存在」は即自以外のところに由来するのだから、いかならない。サルトルは、それは対自の「無」に由来するのだ、という。とはいえ対自が先ず存在し、その属性として「無」を所有しているという意味ではない。対自が「無」であるとは、対自が認識される事物ではないという仕方である。つまり否定という働き働きの外的なものではないという意味なのだ。つまり否定という働きそのものが対自の存在の仕方なのである。サルトルはつとに『自我の超越』の中で、認識を実体間の二項関係とみなしその一方の極を意識の中の住人たる「自我」とすることは、反省する意識の働きを捉えないでただ反省される意識の方にのみ目を向ける反省の虚構だと看破していた。実際そこにある茶色の机を認識するものは私という自我ではありえず、それはその机ではないものとしかいいようがないのだ。換言すると、対自は或る存在であらぬものとして自己を反射させる一つの「反射」¹⁶という仕方では存在しないものなのだ。

したがって認識は「反射→反射するもの」という構造からなっており、それが実体間の二項関係ではありえないのは「反射するもの」を性質づけるその何かが「純粹な否定」¹⁶であるという点に他ならない。存在と意識との否定関係の第一次性がベルクソンのように「無」を追放するのではなく、むしろ「無」がわれわれの生きることの根拠をなすものとしてそれに積極的意味を与える最大の理由をなすのであるが、さらにベルクソン哲学を対照的に浮彫りにするためにサルトルのこの認識における否定関係をもう少し敷衍してみよう。

サルトルは「直観的認識より以外に認識はない」という根本的確認から出発する。直観といってもサルトルの場合、実在のもつ生命性と共感するベルクソンのそれとも、また「意識への対象の自己能与」というフツセルのそれとも異なる。両者の直観には否定性がなからない。しかるにサルトルは、フツセルの直観を逆転させて「直観とは事物への意識の現前である」¹⁷と直観を定義する。意識の方が対象へとおのれを現前させるのである。この現前は直接的である。だがそれにしても意識は否定性であるのだから、ベルクソンが「意識に直接与えられる」と述べる意味での直接性とは当然異ならねばならない。してみるとサルトルがそれこそ第一次的なものとみなす否定関係における直接性とはいかなることなのか。

ところで直接性とは「認識するもの」と「認識されるもの」との間にかなる媒介者も存在しないことである。もし媒介者が存在したら媒介者だけが認識されて媒介されるものは認識されなくなってしまう。だがサルトルは、否定的であるような直接性という現前の型が無媒介であるからといってそれが連続を意味するわけではない。

い、という。というのも連続は「認識するもの」であると同時に「認識されるもの」でもあるような中間項を予想し、そうなる。「認識するもの」はその自律性を喪失して「認識されるもの」の存在の中に拘束されることになってしまつてその否定性を語りえなくなるからである。そうかといつてサルトルは直接的現前の型を非連続だと考えない。そう考えることは両者の間に両者を分離する一つの空虚や空間的な距たり、いつてみれば実体化された「無いもの (rien)」を必然的に想定せざるをえなくなる。そうなることの「無いもの」はいわば絶縁体的な一つの何ものかとして現前の直接性を破壊してしまうことになる。それゆえサルトルは、連続でも非連続でもないこの現前の直接性の型については比喩でしか説明しえない、という。すなわちそれは互いに相接する二つの曲線のようなもので、他をみないで接している区間だけを見ると両者を分つものは何もなく、そこには単なる同一性があるだけである。しかし二つの図形をいきなり露わにしてみると、われわれは改めてその二つの図形が全区間にわたつてまさに二つであるものとして捉える。この二つであるものとしての図形の把握は、両者間に実現される事実上の分離によるのではなく、二つの曲線をたどるわれわれの知覚のそれぞれ二つの運動がそれぞれ他の曲線に対する一つの否定を構成的に含んでいることによるのである。したがつて「認識するもの」と「認識されるもの」を根原的に一つに結んでいる直接性は、まさに相接する二つの曲線についていえる「否定された同一性」といえよう。

結局サルトルにおいて認識とはその存在が純粹な否定の働きである限りで「無」としかいいようのない対自を背景として存在がくつ

きりと浮びあがる事実がそこに生起することなのだ。その際、存在がへそこにある」といふ事実と対自の否定の働きによる対自の「無」の生起は盾の両面でしかない。ということには先ず対自の「無」があつて、しかる後に自体的に存在する即自との否定関係に入るといふ時間的前後や段階的なものはいささかも存在しないといふことなのだ。存在と「無」はベルクソンのいうように確かに相容れないものであるけれども、だからといつて「無」は追放されるべきではなく、存在が存在としてあらわになることの根拠として容認すべきものなのである。

われわれはベルクソンとサルトルの「無」に対する考えかたの決定的相違が彼らの存在観の相違に帰着するのを見た。ところでサルトルの場合、対自は即自ではないとする否定の働きによつて即自存在たるへこのものへへの現前が生起するわけだが、しかし対自の個別的物への現前がただちに世界への現前を意味するわけではない。というのもへこのものへがへこのものへであるためにはそれを形態とする無差別的背景としての全体存在を必然的に要請するのだが、対自はその都度のへこのものへを否定作用によつてあらわにする他ない以上、一挙に全体存在をあらわにしえない宿命にあるからである。だが否定作用によつて「無」が生起するという根本的確認からして、その「無」のさらなる具体的有様をわれわれが見届けるためには対自と世界との否定関係が明らかにされねばならない。つまり存在への対自の出現がへこのものへの現前化を越えて、その現前化がいかにして全体存在に及ぶかというその否定の仕方が明らかにされねばならないわけなのだ。

ヘルクソンにおける「非存在」と「無」 (砂原 四一)

- (1) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P. U. F., p. 174
- (2) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, P. U. F., p. 142
- (3) メルロ・ポンティは「合一と二つの直観」の他に「「解と」の直観」を掲げている。Merleau-ponty, *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Librairie philosophique, J. Vrin, p. 111
- (4) Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, p. 33
- (5) *Ibid.*, p. 223
- (6) *Ibid.*, p. 223
- (7) *Ibid.*, p. 220
- (8) *Ibid.*, p. 221
- (9) *Ibid.*, p. 227

四

対自の否定作用が存在全体をあらわにするためにはその否定作用自身もあらわにすべき存在と相關して自己自身の全体へと向かうのでなければならぬ。ところで対自が対自であるのは今現在の具体的な否定の働きにおいてである。したがって対自の全体といっても過去や未来の対自の否定はすでにあるいはまだ具体性をもっていないのだから、それは完結的に与えられている具体的全体ではありえない。「人間存在は、自分がそれであるところの部分的構造から、自分がそれであるべきであるところの全体へ向かっての超越であるかぎりにおいてしか自分自身の全体であることができない。」⁽¹⁾換言すると、対自のおのれの全体へと向かう否定の働きは、その部分的構

造を形態とするいわばゲシュタルトをなしているのである。といってもそれは固定的なゲシュタルトではない。それはその都度のゲシュタルトの組換え、サルトル自身の言葉でいえば「全体分解的な全体としての自己自身の全体であるべき」形での対自のその都度の超越の運動の謂なのである。対自の全体分解的な全体とはとりもおさず対自が時間的ありかたをとるということに他ならない。あるいは同じことだが、時間性が対自の存在論的構造をなすことなのである。すなわち今現在、一つの「このもの」への対自の現前は、私がいまだ未来的な否定であらぬし、もはや過去のな否定であらぬ形での時間的地平構造における現在の対自の否定の働きによるのである。つまり「このもの」をあらわにする対自の具体的部分的否定は、同時に他の諸々の否定が背景の間に消失することにおいて成立しているのである。サルトルは、具体的否定を形態として成立させる背景をなす諸々の否定の全体を「徹底的否定」と呼んでいる。⁽²⁾してみると世界と対自との否定関係は、一方の即自の側での他の「このもの」の出現による現に対自がそれへと現前している「このもの」の存在の無差別的全体の中への稀薄化、他方の対自の側での徹底的否定を統合的背景とする私自身の現在の具体的否定の全体分解的構造、すなわち別の「このもの」が出現すればいつでも徹底的否定に融け込む用意のできている否定、その両者それぞれの動的ゲシュタルト間の否定関係に他ならない。

われわれは、サルトルの認識理論の検討を通じて、認識が存在に對する対自の否定の働きによること、しかもその否定は対自自身の過去や未来に向けられるほど徹底したものであることを見た。とこ

ろでわれわれは、額面通りのベルクソン哲学を再検討し、本当にベルクソン哲学には一切の「無」が追放されているのかどうかを見定めるために、「無」をわれわれが存在する限りそう宿命づけられている意識の否定性と規定するサルトルの認識理論を視座としたのだが、サルトル哲学における存在と「非存在」との関係も即自と対自の否定関係によって構成される彼の認識理論から導出される。つまり求めている事物や人物なりの「非存在」があらわにされるのは対自の「無」によってなのだ。もつとはつきりいうと、「非存在」のみならずそれをあらわにする「無」すら対自の否定作用が生み出したものなのだ。もつとも対自が「無」を生み出すといっても、先ず対自が「無」と関わりなく存在し、しかる後に「無」を生み出すといった形でのいわば生産物に対して外的傍観者にとどまるありかたと考えてはならない。それは対自存在に關する無化としての「無」の生産なのである。したがってサルトルにいわせればハイデガーの「無」がそうであるように、「無」はわれわれ自身の外部や内部で超越的に自存するものではなく、また「無」が自立的に自らを無化するのもなく、あくまで対自の否定作用によつてもたらされて存在のみかけをとるものなのである。サルトルは自動詞⁽⁴⁾を強制的に他動詞化させてこの事態を表現する。「無」は存在するのではない。「無」は「存在される」Le Néant *(est être)* のである。「無」は自らを無化するのではない。「無」は「無化する」Le Néant *(est néantiser)* のである。⁽⁴⁾

人間は意識的存在であるかぎり存在論的必然として世界や自分の過去未来と否定関係をもたざるをえない。サルトルは人間存在のこ

ベルクソンにおける「非存在」と「無」 (砂原 陽一)

の必然を自由と呼ぶ。したがって「非存在」の事物や人物なりへの到来も人間が本来徹底的に自由であることに根拠をもつわけなのだ。だがそれにしても「非存在」の視念の不可能性を論証するベルクソンも又、意識が自由であること、しかもそれを对象的に論議することを許さないほどまで自由が直証的な事実であると主張していたのではないか。それがなぜ両者いずれも人間存在の自由性の論者でありながら、一方が「無」の不可能性を説き、他方が「無」に積極的意味を与えているのか。一応「無」の意味をサルトルに即して見届けたわれわれとしては、問題関心はベルクソンの方にある。つまりベルクソン哲学において非存在の不可能性と人間存在の自由がどのように両立し、どのように関係するのかがという問題である。それは結局、自由をどう捉えるかという問題に還元される。ところでサルトルはベルクソンの自由を表立って批判している。われわれは問題を解明するためにその批判の妥当性を検討しておかねばならない。

サルトルにおいて人間存在が自由であることの根拠は、要するに対自の無化作用の過程がすべてその源泉をそれ自身からしか引出さないこと、つまり外的存在者からはもちろんのこと直前の心的状態からも因果論的に決定されえないことにある。サルトルは、意識のこの自己決定が可能なのは無化の心的過程にはすべて直前の過去と現在の間に「裂け目 (fissure)」があるからだ、という。又、反省以前の自己意識におけるその自己との一致を挫折させ、それゆえに対自をして「自己への現前」⁽⁶⁾たらしめるのもこの意識の「裂け目」に他ならず、それこそがサルトルのいう「無」なのである。そして

それが全ての否定の根本条件をなすのである。結局、意識の「裂け目」が人間が存在そのものにおいて自由であることの究極的根拠をなすわけであるが、といつてもそれは外からの分離作用の結果、意識に生じた空間的距離といった実在ではない。サルトルはこの「裂け目」のいわく言い難い難いあり方を次のように表現している。「われわれが見まいとするときに現われ、見つめようとすると否や消え失せる」⁹⁷⁾。こうした表現をとらざるをえないのは、この「裂け目」が反省の対象となる意識以外の外的要素ではなく、「無」を分泌することによって自分の過去を場外に出す⁹⁸⁾意識そのものの不断の構造をなすからである。ところで、「無」を分泌することによって自らの過去を無化する意識の脱自性が自由を意味するとしても、意識は何物かについての措定的意識であると同時にそれについての非措定的意識であるというサルトルの定式からいって、自由である意識は同時に自由についての自己意識でなければならぬであらう。したがってわれわれは、人はどんなとき自由を意識するかと問いうる。サルトルは、それに対して「人間が自分の自由を意識するのは、不安においてである」⁹⁹⁾と答える。不安は、恐怖が特定の有害な対象を前にしての感情であるのに対して、自己の判然としない可能性の前に立たされることに由来する。つまり人が危機的状況にあって自分が受動的な物になりきれず、諸々の可能的行為の中からただ一つを選択せざるをえない際のいわば依るべきの感情なのだ。この依るべきさにおいて人は逆説的な形で自分が徹底的に自由であること、単独化された自分が自ら選ばねばならぬことを意識させられるのである。不安が開示する自由意識は、安全をめざすことが一つの選択で

あるとすれば、逆に致命的な危険に身をまかせてしまうことも一つの選択であるとしてそれを禁じないほど徹底したものなのだ。だがそうはいつても、われわれの日常生活において不安に襲われることは稀れである。それゆえ稀少性を根拠にしてなすサルトルの人間存在の根本的あり方の規定は、十分説得力をもちえないという反論が当然予想される。実はこうした反論は、日常性において大多数の人間のとつていえるあり方にこそ真実が存在するという前提に立つものである。サルトルはそれが偽わりの前提であることを暴露するためにも不安を語る必要があったのだ。つまり日常性は真実を告げるところか、むしろ真実を隠蔽することにおいて成立しているのである。実際、朝鳴る目覚まし時計は私の可能性である仕事に出かけていくことを指し示すが、その時私は「いったい仕事は私の可能性であるのか」という自問を不安のうちでなすことは先ずせず、たいていただちに起床して出社の準備にいそしむ。サルトルは、この事態は目覚し時計の音の意味の把握が自動的になつたもの習慣的行為へと移行し、そのために私こそがその音の要求を附与しているのだという不安な直観を隠蔽してしまうことを示しているのだ、という。サルトルはまた、不安な直観の隠蔽が日常的道徳の有する価値についてもおこっている、という。つまりわれわれは、自分の自由こそが価値を生じせしめる唯一の源泉であるにもかかわらず、例えば社会が要求する「誠実さ」といった慣習上の価値的態度に身を置きそれを演じて怪しむことがない。だがわれわれが日常の習慣行動に生き、日常の既製道徳の価値にてらして身を処することは実は不安から逃避しているのである。けれども不安のうちで意識される人間存在の根

本的自由性、すなわち世界の意味附与へと宿命づけられていることは存在論的にそうである以上、どうやっても逃れえないのだ。といふのも、一般に隠蔽が可能となる条件は隠蔽されるものが外的対象としてわれわれから独立して存在することであるが、ところが不安は私自身そうであるものとして決して外的対象とはなりえないからである。そもそも私が見たくないと欲するのは、見たくないと思うそのものの姿をよく知っているからであろう。それと同様に私は不安を知らないで済ませたいためにそれから逃避するのであるが、しかし意識は常に同時に自己意識を伴う以上、不安からの逃避を知らないでいることはできないのだ。「不安からの逃避は不安を意識する一つの仕方ではない」というわけである。したがって、通常「諸価値の存在が私の自由によって支えられている」という不安な自覚は、後からの間接的な現象である。直接的なものは、さし追ったこの世界である」といふのは、実は不安からの逃避に由来する転倒に他ならないのだ。日常性において不安が稀であることは、日常性が偽りであるがゆえにかえって人間存在が不安であることの第一次性をさし示しているのである。

以上われわれは、サルトルに即して「非存在」の究極的根拠を求めて、それが不安が開示する自由意識であることを見届けた。サルトルにおいては自由であることと意識が「無」を分泌することは一つのことなのである。ところで自由をめぐるてなされるサルトルのベルクソン批判は、「無」を分泌する意識の脱自性を見ないベルクソンの盲目ふりに向けられている。サルトルをしていわせると、自由を「深い自我が生きる純粹持続」だとするベルクソンの見解は、意

識の根源的な無化運動としての「超越」を看取しえず、そのかわりに私の「超越」によって支えられかつ超出される善の本質を私の可能性の始源とみなし、ただ自由行為をその既定的本質の反映としか考えないものである。それだけでなくベルクソンはこの本質を実体的自我のふところに移してしまった。だがこの自我は決して私の可能性の始源ではありえず、私の裡に住む小さな神ともいふべき「内在における超越」でしかない。したがってベルクソンが自由とみなすのは、私の意識のふところにおける自我であって、私の可能性としての無化意識ではありえないのだ。こうしたサルトルからすると、ベルクソンの自由は不安のうちで開示される根本的自由をおおひ隠す偽りの自由、あるいはせいぜい他人の自由でしかない。なるほどベルクソンのいう「深い自我」は、その純粹持続としてのあり方を常に空間的に表象して自足する社会化した第三人称的「表層的自我」と峻別される変化ししたがって時間そのものとしての第一人称的なものである、とベルクソンはいふ。だが「深い自我」の持続には真に意識の超出が考えられない以上、変化といっても丁度、父が自分の子のうちに自分を認めるようないわば生物学的類型によって考えられたものでしかなく、そこには「無」を分泌することによる根本的变化は存在しない。したがって「深い自我」は、確かにその持続によって物体のあり方と峻別されるとはいえ、意識の作用を用そのままに主体的に捉えていない点で到底真に第一人称とはいえないのである。これがサルトルの批判である。

結局、自由をめぐるサルトルのベルクソン批判は、ベルクソンの意識についての考え方に自由の究極的根拠をなす意識間の「裂け目」

が存在しないことに向けられている。「無」に他ならない意識の作用そのものとそれにとつての超越的対象のレヴェルの混同をあくまで警戒するサルトルからして、そのヘルクソン批判は一貫して明晰である。だが応々にして哲学者の批判というものは、批判する相手方の哲学の正確な把握を先ずめざすことより、むしろ自分の哲学を際立たせることの方に力点が置かれがちである。そうだとすれば、はたしてサルトルのヘルクソン批判の場合はどうなのか。ヘルクソン哲学からはいささかの「無」が排除されているのか。

- (1) Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, p. 231
- (2) *Ibid.* p. 229
- (3) *Ibid.* p. 230
- (4) *Ibid.* p. 58
- (5) *Ibid.* p. 64
- (6) *Ibid.* p. 119
- (7) *Ibid.* p. 120
- (8) *Ibid.* p. 65
- (9) *Ibid.* p. 666
- (10) *Ibid.* p. 82
- (11) *Ibid.* p. 76
- (12) *Ibid.* p. 80

五

『存在と無』でサルトルが展開しているヘルクソンの自由批判は、『時間と自由』とも題される『試論』の議論に向けられている。そ

こでの主題は、意識状態の本性が専ら事物を相手としてのみ応しい知性的認識の方法による説明を拒むこと、したがって意識状態のあり方そのものの謂である自由についても、それが論証されるべき事柄ではなく、ただ直接的に確認されるべき心的事実だ、ということである。つまりヘルクソンにとつての自由は、それを対象的に論議することなくわれわれがそこへと直接的に還帰すべき意識状態の質的時間のあり方に他ならない。サルトルの批判もこの意識状態の隙間のない連続的あり方に向けられている。

ところで注意すべきことは、ヘルクソンが要請する直接的なものへの還帰は端的な肯定の言葉で語られていないということである。つまりそれは少なからず労苦を要することなのである。ヘルクソンは、持続する心的事象について知性的認識の方法によらないそれに応しい把握の仕方を要請し、それが後に方法としての直観にまで精練される「直接把握」⁽¹⁾である。この方法の行使によって始めて意識状態の本来のあり方である持続が把握される以上、その前提として通常の場合の意識状態はそれとは別の形態をとっていることとなる。それが外界と接しているために意識状態を空間のうちで表象し記号化し、平均化した意識をもって外的事象に関心を奪われて日常的な社会生活を営んでいる「表層的自我」である。したがって内的意識状態をそこなうことなく直接的に把握しようとするヘルクソンの方法は、この「表層的自我」の抵抗を排しつつ押し進められなければならないわけである。この方法を使用する際の「抽象の激しい努力」⁽²⁾といった強い調子の言葉がこうした事情を伝えている。そこでわれわれが言いたいのは、「直接把握」が日常的常識に馴致させら

れているわれわれのいわば非本来的な自己に対して先ず内的否定を要請するということである。われわれは既に「非存在」をめぐる議論に関して、ベルクソンが實在との第一次的関係を肯定関係と考え、それに対して否定関係は二次的なものでしかないことを述べたが、心的實在を肯うには先ず否定を経なければならぬのだ。それゆえ後にベルクソンの哲学的方法となる「直視」も単に實在との合一を意味するひたすらな肯定の言葉というわけにはいかない。事実ベルクソンは「哲学的直視」の中で、「直視」を「否定の能力」と規定してソクラテスのダイモニオンの声になぞらえてもいるのである。われわれは確かに、ベルクソン自身気づいていないにもかかわらず、『試論』で既に否定に積極的役割が与えられているのを見出せる。⁽⁴⁾だがそれにしてもおのれの「表層的自我」に向けてなす内的否定の態度こそ本来的自由を意味するであろう筈なのに、『試論』のベルクソンは、内的否定の動機が内的否定によって把握された意識の持続のうちでどのように位置づけられるかを明らかにしていない。してみるとわれわれはせっかくベルクソン哲学のうちにむしろ否定の第一次性を指摘しえても、やはりそこにはサルトルのいう「無」の分泌を根拠にした真の自由の存在を見出せないといふべきなのか。もつとも、「非存在」の觀念の不可能性を論証している『創造的進化』においても、否定そのものが不可能だといっているわけではなく、ただ否定判断における「無い」が誤って事象とみなされる「非存在」を直接的に表わすものではないといふことであつた。したがつて、われわれが『試論』の中で否定の果す積極的役割を指摘したからといって、それがただちにベルクソン哲学において「無」が可能で

あることを意味するものではない。だがサルトルにおいて対自の「無」と対象の側に巣くう「非存在」とは、結局、同根であるにしても、その二つはレヴェルを異にしていた。われわれがベルクソン哲学においてその所在を問題とするのもベルクソンが不可能だとした対象の「非存在」あるいは同じことだがサルトルがハイデガーのうちに見た超越の志向的相関者としての「外—世界的な無」⁽⁵⁾ではなく、そうした「非存在」を生み出す意識の「無」なのである。

ところで「直接把握」は、いわば墮在している「表層的自我」を内的に否定する結果、外界の出来事をメロデーのように全体として有機的に溶け合つた深い印象の変化として受取る「深い自我」に至る。この「深い自我」が生きたままにまかせたときに意識状態が取る形態が、区別のない継続、有機的相互浸透としての純粹持続である。確かに、融合とか相互浸透という意識の持続の形態を額面通り受取るならば、そこにはサルトルが意識の自由の究極的根拠として「裂け目」を見出す余地はない。それどころかもし「裂け目」が意識状態にあるとするならば、意識に固有の「質的多様性」と断じて区別される物質的環境にのみ妥当する「数的多様性」を心的領域に導入するものであるとベルクソンに難じられるであろう。だが他方、ベルクソンのいう持続に「裂け目」が欠如していることが、サルトルや竹内芳郎からベルクソンの自由とは「超越性なき自由」⁽⁷⁾であるとか、ベルクソンの意識が持続の時間構造そのものに脱自的、自己超越的な契機が全面的に脱落している「あらかじめ即自化され物体化された意識でしかない」⁽⁶⁾と批判される理由にもなっている。だが本当にベルクソンの意識の持続には「裂け目」がないのか。

われわれは、この問題の考察の手掛りとして、ドゥルーズが注意を促しているロビネの持続の構造の分析に依ることにする。⁹⁹ロビネは、ベルクソンの持続の構造をなす「連続性」と「異質性」とは調和しないのではないかと鋭く指摘する。ロビネの分析に従うと、互いに調停しえない持続の二つの構造的側面は、実は持続の異質性について互いに排斥しあう解釈が同時に成立するところに由来する。その一つは、われわれが持続の性格について既述した「融合や相互浸透の異質性」である。持続のこの性格は、空間における事物が互いに外的であるのと対照的に心的領域の独自性を際立たせる。それは意識の流れは先行するものをはらみつつ不可分に未来へと傾き、過去全体を荷っていわば雪だるま式に段々と豊かに進展していくことである。持続のこの構造的側面からすると、持続するとは過去が現在へと絶えず集積することであり、そこではそれぞれの人の自らの過去のうち何一つとして失われるものはない。そこから『物質と記憶』での「過去の全的保存説」が帰結するのは見易い道理である。ロビネは持続の異質性のこの構造的側面を「恒存の異質性 *une hétérogénéité de substance*」と呼ぶ。要するに、事物が空間を介して非連続的に存在するのに対し、意識の持続が「裂け目」のない連続の流れであるという側面である。ところで今一つの持続の異質性についての考え方は、「恒存の異質性」とはまるで反対の「消失の異質性 *une hétérogénéité d'extinction*」である。ロビネはそれを空間の連続性、等質的一様性と対照させることによって浮彫的に説明する。ベルクソン自身述べていることだが、物質の対象を数え立て加算していく際、数え立てられるべき物質を同時性において表

現することが不可欠の条件をなす。すなわちわれわれが次々と加算していく際、これまで加算されてきた諸項のそれぞれがなお留まっておき、そうすることによって次に加算されるべき項がそれまでの項に連なるのを待っていないなければならないわけなのだ。それを可能とさせるのが加算の土台としての概念空間の等質的連続性、要するに途中で消失してしまわない性格なのである。翻って加算を行う意識の持続に目を転じてみると、「単位の加算を行う場合起こるように、現在の瞬間にそれに先行する諸瞬間を加えるときには、それらの瞬間は永久に消え去ってしまったのである。」つまり意識の持続は、今一つの構造的側面として、空間中の項のように待つことのない、したがってその都度の瞬間から成り立つ不連続なものだということである。意識のそれぞれの瞬間が出現するや否やすぐさま消失してしまうからこそ、持続は空間にのみ妥当する並置、同時性、等価性、計測を不可能とするといえるのである。だが持続が流れであることは否定しえない事実である。なるほど川のイメージを思い描いてみても連続性と流れとは調和しうるが、「消失の異質性」という側面から捉えられた持続がなおも流れであるとは考えにくいのではなからうか。だがロビネは、流れが必ずや連続として受取られるべきではない、という。つまり持続の流れとしての性格をあくまで言い立てたいとするならば、それは出現と同時に流れ去るがゆえのその出現の瞬間のユニークさを条件づける移行として捉えられるべきだ、という。非連続的移行も一つの立派な流れなのである。ロビネは、その一つの構造的側面として「消失の異質性」という性格をもつ持続について、「絶えざる無化的存在 *un être de*

「anéantissement permanent」と呼び、さらにはこの異質性を、過去全体を背負った雪だるま式増大の連続性である「向上異質性 heterogénéité-surpassant」と区別して、「超出異質性 heterogénéité-dépassant」と名づけてさえる。してみるとわれわれは、持続の連続性と異質性の不調和を浮彫りにしたロビネの分析を通して驚くべきことにベルクソン哲学と決して相容れないと思われたいサルトルの意識と出会ったのである。これはあながちロビネの一方的な読み込みとみなすわけにはいかない。もし持続の無化作用的側面を認めないとしたら、『試論』で着手された数々の問題が説明されえないのだ。例えば「心理的事象のうちのいずれの二つも一つの生涯の異なった二つの瞬間を構成しているのだから、完全に相似であることは不可能だ」というベルクソンの発言が正しく成立するためには、是非とも意識のその都度の瞬間の超出がなければならぬであろう。つまり隙間のない連続にあつては、そもそも相似を云々することすら不可能であろうからだ。

ところでロビネもいうように、先に区別した二つの異質性のうちでいずれの方がより根本的であるか、と問うことは無益な問いではない。なぜならば、ベルクソン哲学においては持続のいずれかの異質性もいわば互いに補完しあう形をとっているからである。だがベルクソン自身としては、少くとも持続の連続面を強調していることは確かである。実際それがサルトルの批判を招く結果ともなった。ところがロビネに従うわれわれは、ベルクソン哲学の意識構造のうちにサルトルが批判するものとは別のもの、というよりもむしろ批判するサルトル自身の意識観と同じものを見出したのであった。と

いうことはサルトルの批判するベルクソンの自由についても、サルトルの批判の対象となったものとは別の側面が存在することになるであろう。つまりロビネが区別した持続の二つの異質性のいずれかに力点を置くかによって、自由についての考え方も当然異なるざるをえないということである。その一つは既述した「深い自我」がとる区別のない継続としての意識形態であるが、この自由は持続の「恒存の異質性」に対応しており、サルトルが「他人の自由」だとして批判するものである。ところで今われわれが問題とすべきなのは、もう一つの「消失の異質性」という側面から照射される自由の実質である。つまりそこに「無」を看取しうる自由である。それにしてもしベルクソン哲学のうちにこの自由の存在を見出そうとするわれわれの試みは恣意的な読み込みなのだろうか。もともとベルクソン自身も、「直接把握」による純粹持続への参入が「羊飼がまどろみながら水の流れを眺めるような」¹⁰³ひたすらに受動的な自己観照ではないと注意を促がすところからして、意識の間断のない流れに身をまかせることがただちに自由を意味するわけではない。だが「恒存の異質性」による自由がそのすべてではないとしても、そこからサルトル的自由の存在を承認することはいささか短絡的であろう。われわれはベルクソンのテクストに沿わねばならない。ところでわれわれは、ベルクソンが与えている次のような自由の定義に注目する必要がある。「具体的自我とその自我の果たす行為との関係が自由と呼ばれる(傍点引用者)」¹⁰⁴この定義は、自由がただ単に内面でのみ処理される問題ではなく、内的状態の外部への行為表現であることを示している。しかし単なる日常の行為がごとく自由だというわ

けではない。外部からの決定や促しのないつまりいっさいの動機づけに伴わない全人格からの内発的行為は、あえてそう決断的に意志するのではなく稀にしかおこらないのだ。そうであればこそベルクソンは「われわれは何かある重大な決断を行なったわれわれの生涯のある瞬間、丁度一族にとってその歴史の消え去った局面が再び戻ってこないと同じように、再現されることもない独自の種類の瞬間へと心の中で再び立ち帰ってみること」¹⁶⁵をわれわれに要請するのである。したがってベルクソン哲学における真の自由は、なるほど人生の重大な局面における決断的行為表現の内的状態のいっさいの記号的表象と通約不可能な質やニュアンスであるにせよ、ロビネも指摘するように実のところ力点はむしろ意志的決断にあるとあってよい。してみるとサルトルのベルクソンに対する「ベルクソンの場合」行為は、本質から厳密な帰結として生じるのでもなく、予見可能であるのでもなしに、本質とのあいだに一つの安定した関係、一つの家族的類似を保っている。行為は本質より先きまで行くけれども、本質と同じ方向に向かっている」といった批判は、一面で当たっているにせよ一面ではずれている。当たっているのは行為の内的状態の連続面だけを見た場合である。ロビネは持続の連続的進行にもとづくこうした自由観を「発出自由 la liberte-emanation」の理論と呼称してもう一つの自由理論と区別している。サルトルの批判が当たっていないのは、われわれが先に指摘したベルクソンの行為の意志的決断面を見た場合である。これが持続の不連続的側面すなわち「消失の異質性」に対応していることはいうまでもない。もちろん両面は切離しえない一つのものである。だがロビネは、持

続に相互に矛盾しあう二つの側面が存在することに『試論』の「出来の悪さ」を指摘しつつ、両面をさらに深い次元で調停する「第三の方向」としての「深い自我の持続よりも一層深い持続」、「等質的なものと異質的なものとのあいだの示差化の根底的根であるような根源的持続」を見出しているのだが、われわれの問題としては、ともかくもベルクソンは自分の哲学から「無」を追放しきれていないということである。いったい意志的決断とはいかなることなのか。惟うにそれはこれまでの自分を否定すること、いったん「無」に帰することにおいて始めて可能になるのではあるまいか。事実ベルクソン自身「意志の突然の介入は、いわばクーデターのようなものである」¹⁶⁶とはつきり述べてさえいるのである。確かにベルクソンにとって自由とは、可能的な行動のあいだの選択ではなく、むしろ選択の余地のないほどの充実した意志であり、「熟した果実が枝から落ちるように」¹⁶⁷全人格からおのずと生じる行為であった。しかしながら意志的決断は必ずしも可能的な選択肢を思い描くことを条件としているわけではない。われわれは、決断へとおのずから熟し高揚することはあっても、決断の際には飛び越えるのである。おのずからなる決断とは形容矛盾であろう。自由な決定が「理由もなく、またおそろぐどんな理由に反してさえなされる」といいうるのも、それが以前と連続していない瞬間における突然の出来事だからなのだ。ということとは、決断は自我の充実から結果するというよりはむしろ「無」に根拠を置くというべきなのだ。実際そうであればこそ、決断は「再現されることもない独自の種類の瞬間」となり、また「深い心的事実」は、ひとたび意識に現われるともはや再び現われること

は決してない」といふベルクソンの発言が正当に根拠づけられるのである。ロベネは「持続を消失の異質性と考えることによって、生起自由 la liberté-surissement の哲学が開かれる」といみじくも述べているが、もしベルクソンが持続の不連続面に気づくことがあつたら、「無」はベルクソン哲学に無縁なものにとどまらねばかりか、同じく「無」に根拠を置くにしても、不安が開示する自由の哲学とも異なるもう一つの自由理論も可能であつたに違いない。

- (1) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P. U. F., p. 67 今後「同書からの引用は *Essai* と略記する。
- (2) *Ibid.* p. 67
- (3) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, P. U. F., p. 120
- (4) ドゥルーズは「ベルクソンが否定的なものに上つてのあらゆる概念を拒否するにもかかわらず、「対立」や「下落」(『創造的進化』で「ベルクソンは物質を持続の下落したものと位置づけている」となつた否定的なものを導入することに、矛盾が体系のなかに作られていることを指摘している。シル・ドゥルーズ、『ベルクソンの哲学』法政大学出版社、八十二頁
- (5) Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, p. 57
- (6) サルトルは「持続の「相互浸透」が論理的に成立しえないものであることを次のように述べている。「ベルクソンの〈相互浸透〉とは、あらゆる分割可能性が権利上、不在であるという意味ではない。事実、相互浸透があるためには、互いに浸透しあふ部分があるのでなければならぬ。ただ、それらの諸部分は、権利上ではそれぞれの孤立におちいる苦であるのに、魔術的なままたく不可解な或る粘着によつて、部分部分が相互に流れこむ。すると、この全面的な融合は、今度は分析を無視する。ベルクソンは決して心的なものこの特性を、対自の絶対的な一構造にもとづいて根

ベルクソンにおける「非存在」と「無」 (砂原 陽一)

- 拠づけようなどとは考えてもみない。つまり、彼はこの特性を一つの所与として確認する。心的なものが一つの内化された多数性であることをベルクソンに顕示するのは、単なる〈直観〉である」*L'être et le néant* p. 241
- (7) 竹内芳郎『実存的自由の冒険』現代思想社所収「ベルクソンの現実とその克服の課題」一三四頁
 - (8) 同掲書、一三五頁
 - (9) シル・ドゥルーズ『ベルクソンの哲学』法政大学出版社、三三三頁
 - (10) ロベネからの引用は André Robinet, Bergson, Seghers, p. 28-p. 38
 - (11) Henri Bergson, *Essai*, p. 59
 - (12) *Ibid.* p. 150
 - (13) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, P. U. F., p. 206
 - (14) Henri Bergson, *Essai*, p. 165
 - (15) *Ibid.* p. 179
 - (16) Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, p. 81
 - (17) Henri Bergson, *Essai*, p. 119
 - (18) *Ibid.* p. 132
 - (19) *Ibid.* p. 128
 - (20) *Ibid.* p. 164

(一九八五、十月三十一日)