The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	内在と生ける現在
Author(s)	山形, 頼洋
Citation	カルテシアーナ. 1984, 5, p. 21-33
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66897
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

内在と生ける現在(1)

山　形　頼　洋

ミシェル・アンリの存在論の根本は，超越は内在によって根拠づけられているという，きわめて簡単な主張である．超越の根拠は内在である．この場合の超越とは，存在者の存在の可能性である．それによって存在者の存在が開示されるその当のものであり，それによって対象がまさしく対象として成立するに至るその働きのことである．現象学のいう意識の志向性も超越のひとつの規定にほかならない．

アンリによれば，この超越は内在によってさらに根拠づけられている．超越の可能性が内在であるというのであるから，超越はもはや存在の究極の原理ではない．いいかえると，存在者の存在を開示する超越そのものの「在る」は，もはや超越によっては与えられない．存在する者の存在を現われにおいて，現われとして開き放つ超越そのものの「在る」ということは，決して同じ意味での現われること，現象することではない．現象を可能にしている超越そのものの「在る」は，まったく別の原理によって与えられるのでなければならない．現象学のことばで言い直すと，志向性は究極の原理ではなく，さらに根拠づけられているということである．そしてその志向性の可能性こそ，もはや志向的な関係規定とは無縁なところで発動している内在にほかならない．

ところで，ミシェル・アンリのいうその内在とは何か．思想の流行の尺度で測って，実存主義からこの方，内在の概念はすっかり古びてしまった．内在は，内観や観念論や心理主義を意味するものとして，超越や志向性の概念がすっかり乗り越えてしまった時代遅れの哲学に属すると受け取られているからである．

たとえば，リクールは，フッサールの中にある内在の観念を彼の現象学の観念論的傾向を表わすものとして論難する．

ポール・リクールは，「現象学と解釈学」という論文の中で両者の関係を論じて，現象学と解釈学との間の相互依存を主張する．現象学は解釈学の乗り越えられ得ない前提[(2)]であり，また一方，現象学は解釈学的前提なしにそれ自身を構成することはできない．しかしながら，このように現象学と解釈学とが相互に前提となり得るためには，フッサール現象学のもつ観念論が解釈学的に克服されてしまっているのでなければならない．この条件が満される時，現象学と解釈学とはお互いに手を携え，解釈学的現象学という新しい可能性に向って歩み出す．

以上がその論文の概要であるが，ここで注目したいのは，リクールが行っている，フッサール現象学の観念論批判である．リクールはフッサールの観念論をいくつかの命題の形で列挙している．今は，そのうちのふたつを特に取り上げることにする．

1.「原理的基礎づけは直観の次元に属する[(3)]」

2.「完全なる直観の場所は主観性である．超越はすべて疑わしく，内在のみが疑い得ない[(4)]」

リクールによれば，二番目の命題こそまさしくフッサールの観念論を体現しているものである．超越がすべて疑わしいのは，超越によって開示されるものすべてが，たとえば，知覚対象がそうであるように，射影のうちに与えられ，かつ，その射影の綜合は，原理上，推定的で不完全なものであるからである．これに対して内在は「推定的な何ものも伴わず」「たったいま体験された『ばかり』のものと反省が一致することを可能にする」からである[(5)]．

命題2に対するリクールの批判は以下の通りである．「究極の基礎づけの場所が主観性であるということ，あらゆる超越は疑わしく内在のみが疑い得ぬということ，これらのことは，現象学が別の点からあらゆる現われに適用する徹底的批判にコギト自身がさらされうるということが明らかになれば，たちまち今度はきわめて疑わしくなる[(6)]」

リクールの考えでは，自己認識もまた，外的それと同じく，推定的であり得る．というのは，自己認識が心と心の対話である以上，この交わりの構造の中に支配の構造がイデオロギーとして割り込むことで，組織的に歪曲されうるからである．また同様に，この心と心の交わりとしての自己認識は，フロイトが明らかにしたような意識と無意識とのダイナミックな関係の中で，自分自身についての虚偽の情報しか与えないということも大いにありうるからである．

リクールによれば，われわれが自己意識において自分自身を自分があるがままに所有していると考えて満足しているのは，実はナルシシスムの結果にすぎない．自己の直接的な覚知は存在しない．自己と自己との関係も常に媒介されており，だからこそ，そこには虚偽や錯覚の入り込む余地が，原理上，存在する．

ここで問題を逆にして，完全な自己所有としての自己意識が不可能であるためには，私すなわち自我は，いったいどのような仕方で存在しなければならないかを問うてみよう．そうすることによって，リクールがフッサールの内在に対して放った批判をもう少し掘り下げてみよう．

実を言うと，この問こそメルロ＝ポンティが『知覚の現象学』第三部第一章の「コーギトー」の章で考察するものである．彼はそこで，自己の自己自身との完全な一致の実現であるような自己意識を否定する．もしそのような自己意識が成立するならば，私の存在は私が在ると考えることに一致することになろう．存在するために，私は在ると考えるだけで足りることになり，私は構成する意識となるであろう．そして構成する意識は，まさしくそのような意識であるかぎりにおいて，時間をも自分の眼前に構成しなければならず，それゆえに，それ自身は自分の構成する時間の外に，非時間的なものとして立つことになるだろう．

自我が自己意識において自分を完全に所有するならば，自我は構成する意識として時間とは無関係な存在となる．一方，そのような意識によって構成された時間の方もまた，われわれが実際に経験しているような過去・現在・未来と流れている時間ではもはやなくて，始めから終りまですっか

り展開しきった不動の時間となり，したがって，そこでは過去も未来も本来の意味を失ない，現在と同じ資格しかもたないものとして構成する意識に現前することになる．つまり，もはやいかなる流れることも知らない永遠となった時間である．

したがって，十全な自己意識の存在を否定するメルロ＝ポンティの狙いは，自我に時間を返してやることである．私の存在を時間的なものとして捉えることである．そうすることによって，同時に，生きられている時間現象をも救おうとする．そのために彼は，(1)見るということは見ると考えるということ――見ていることについての意識に還元されないこと，(2)偽りの感情が存在すること，(3)数学におけるような純粋思惟にあっても，現実の私の活動と，その活動について私がもつ意識とは一致しないこと，この三つを順次論証していく．その細部についてはここではもはや触れないことにする．

自己と自己との完全な一致としての自己意識の否定は，内在の否定であり，自分自身についても外界の知覚の場合と同様に錯覚の存在を，原理上の可能性として許すことである．そしてそのことは同時に，すでに述べた理由により，自我を時間的なものとして把握することに導く．

第一章の後を受けて，主観を時間として，主観性を時間性として展開していくのが，同じ『知覚の現象学』第三部第二章の「時間性」である．この章はとりわけ次のような問に答えなければならない．「時間の自己構成はいかにして可能か」．時間は川の流れによく喩えられるけれども，しかし，時間は川のように即自的に存在するわけではない．時間はそれ自体として存在することはなく，常に或る，意識とか主観とかいわれる対自的な存在とともに世界に導き入れられる．時間の存在は必然的に或る主観の存在を同時に指示している．

ところで，主観性が時間性であるということは，簡単に言えば主観と時間との一致を意味するから，時間と，それによって時間が在るその主観とが同じひとつのものであることになる．このことをメルロ＝ポンティは時間の自己触発によって理解しようとする．すなわち，構成する推力として

の時間が，展開された現在の継起としての構成された時間を触発することで，主観としての時間は成立していると考える．

構成される時間が一方にあり，他方に時間を構成する者があるという図式ではなくて，両者が一体となってはじめて，流れる時間は可能となる．そこから，主観性は必然的に時間性という形を取る．構成する時間である「推力」は，現在から現在への移行以外の何ものでもないから，時間を構成する者（純粋主観）は構成される時間のたて糸となって，そこから分離不可能となる．だから，触発する側の推力と触発される側の現在の系列としての時間は，現在の時間を構成するために一体とならなければならない二つの契機である．同じことを，二契機の綯い合せによって生成する現実の具体的な時間の側に立って表現すると，自己触発ということになる．そしてそのことは同時に，主観性を時間性――別のことばを使えば――脱自として捉えることを可能にする．

いずれにせよ，主観性が時間性として規定されることによって，伝統的に内在の場とされてきた主観そのものの中に，超越が侵入して来る．なぜならば，時間こそ，そこで存在する者が受け取られて現象として立ち現われるその地平――存在論的地平を形成するがゆえに，超越そのものにほかならないからである．こうして内在は一掃され，いたるところ超越だけが君臨することになるようにみえる．

しかしながら，自我の在り方を時間的なものとして捉えるこのような考え方に対して――それは別にメルロ＝ポンティの発明というわけではないが――，ヘルトは，フッサールの未公開の遺稿に依拠しつつ疑問を投げかける．(7)

よく知られたことであるが，現象学はその還元によってわれわれと世界との関係をノエシス――ノエマの構造において見る．その際，ノエシスの方は必然的に「生の流れ」ないしは「意識の流れ」という形において現われることになる．なぜならば，還元として実施される反省は，その反省を現実に遂行することによって見い出されるそのつどそのつどの私の体験を与えるだけではない．その反省が繰り返し可能であり，したがって私はい

つでも自分を反省できるという反省可能の意識をもともに与えるからである．そればかりではない．絶えず自分を反省できるということは，さらに，次のような洞察をも同時に含んでいる．すなわち，私がそのつどそのつどの反省において自分自身を振り返って見ることができるのは，私自身の生そのものに本来的に自分自身とのある種の隔たりが具っているからであり，しかも，そのようなことが可能なのは，私の生が，抱括的統一として自己の連続性を意識している「恒常的な過程という形態」をとって展開するからである[(8)]．この生の過程の連続性と合一性とのお蔭で自己反省という自己関係が可能となるが，このような過程こそ「流れ」にほかならない．こうして，反省は私の無際限の反省可能性を明るみに出すと同時に，志向的生一般を恒常的流れとして呈示する．

ところで，この体験流ないしは意識流としてのノエシスには再度還元が施されねばならない．というのは体験流として取り出されたノエシスは，実は，真に機能している自我そのものではなくて，すでに構成されてしまった自我の姿にほかならないからである．反省の対象となって体験流と化してしまった自我ではなくて，自分をそのような対象として反省している自我こそが機能している究極的な自我である．フッサールはこの究極的に機能している自我を「生ける現在」と捉える．体験流としてのノエシスはこの生ける現在によってすでに構成された――いいかえると，時間化された私にほかならない．

「時間化された」というのは，時間化する働き――対象を時間様態において現象させる働きこそ自我の機能であり，いわゆる意識の志向性は，結局のところ，この時間化――あるいは，それの原様態である「現在化」として理解できるからである．そして，反省もまた自我のひとつの機能形態として時間化であるからである．反省においては，知覚におけるような世界の時間化ではなくて，自己を時間様態において見い出すという自己時間化，自己現在化が遂行される．その反省の自己時間化の結果が生の流れ，意識の流れとしてのノエシスの形成である．

したがって問題は，このような構成されたノエシスにもう一度，フッサ

ールが「徹底化された還元」[9]と呼ぶところのものを施して，そのような自己時間化がそこで行われている生ける現在そのものを純粋に取り出すことである．なぜなら，それこそが真の自我にほかならないのだから．もちろん，メルロ＝ポンティが自我を時間性として規定した時，彼はすでに対象化されて意識の流れとして表象された自我を生ける現在と見誤ったのではない．そうではなくて，生ける現在そのものを時間性として理解したのである．反省において私が自分を体験流として時間において把握するのは，もともと私が反省に先立って時間的に存在するからであるとしたのはブラントである．非対象的に，また，非主題的な仕方ですでに時間的である私を，反省は対象的に，主題的に照明するだけのことであると彼は考える．

メルロ＝ポンティもおおよそ似たようなことを思ったにちがいない．時間が構成する普遍的な意識によって構成されるのであれば，時間の過去・現在・未来の三次元は単なる名ばかりのものとなり，現実には現在しかなくなることだろう．その結果，われわれが日々刻々と経験しているような，流れ来り，また流れ去るという時間は不可能となることだろう．ゆえに，時間を構成する意識もまた流れなければならない．そこでメルロ＝ポンティは，その要請された流れを，時間の流れと同一視する．その同一視を許す根拠のひとつが，たとえば，われわれの最も純粋な反省さえも常に時間の中に位置付けられるという事実である．[10]

生ける現在はメルロ＝ポンティにおいては自己触発として理解された．ところで，ヘルトによると，この生ける現在は現象学的には把握不可能である．それを徹底化された還元によって白日のもとにさらそうとする晩年のフッサールの努力は，現象学的方法そのもののもつ制約によって，原理上失敗を宣告されている．というのは，現象学の本質は直観において見るというところにあるが，見るということは，必然的に見る者と見られるものとの隔たりを前提する．いいかえると，見る者は見ているがままの自分を決して見ることができないからである．

徹底化された還元は，究極的に機能している自我を生ける現在として思惟の直観にもたらすことを企てる．反省という自己時間化において自己を

対象化し，生の流れとして把握しつつある機能している自我を，生き生きと機能しているそのただ中において，生ける現在において捉えようとするのであるから，徹底化された還元の目標は，反省を遂行中のその当の自我である．反省を行っているその私を現象学は直観において把捉しようとする．しかし，それは原理上不可能な企てである．なぜならば，そのような直観が成功するためには，反省を行っている私を見ている，別の私が要求されるからである．そして，その別の私こそ求められている生ける現在としての私にほかならないからである．フッサールの企てが成就するためには，反省を行っている私と，その私をそのまま生き生きとした状態で生捕りにしようとする徹底化された還元の実行者としての私との間に在る距離をずっと縮めて零にしなければならないが，しかし，距離がなくなった瞬間，直観の視力も失なわれてしまうことだろう．徹底化された還元の成功は，そのままその失敗を意味する．かくして，機能している自我をその機能の最中に捉えることは現象学的には不可能であるから，それは常に匿名のままにとどまり続けることになる．

世界経験の中心である生ける現在としての私は，反省のまなざしのもとに姿をさらすことは決してなく，常に隠れて働き続ける．しかしながら，いつでも，かつ，繰り返し自己を反省できるという事実が，次のことを匿名の私について教える．(i)私がいつでも自分自身に帰って来れるのは，私が絶えず流れており，そのことによって私と私自身との間に本源的な隔たりが創出されるからである．(ii)そして，その根源的な距離が越えられて私が私自身と同一化できるのは，そのように流れている私の，いわば位相の多様性が，あらかじめ，すでに私の同一性と常在性とにおいて統一されているからである．(iii)私が振り返ることで自分を認めることができるのは，私の根源的機能が現在化（時間化）だからである．すなわち，最終的に機能している私は，(i)反省の産み出したのではない原受動性において流れている．(ii)この原受動的に生起する私の自分自身との隔たりを架橋しているのは，私の先反省的な同一性である．(iii)原受動的に流れると同時に先反省的に同一であるその私は，先一時間的な存在である．

私は流れながら自分自身と隔たりつつ，他方では，すでに架橋されたものとして常に同一の私に留まり続けるのでなければならない．流れることと留まり続けること，この矛盾した二つのものの統一態こそ，フッサールが「立ち留まる今」nunc stans と名付ける，先時間的な生ける現在としての私の在り方にほかならない．

この矛盾する両者の統一の現場を反省において，現象学的直観によって捉えることは不可能である．時間化として機能している究極の自我は決して時間の中に現われることはない．また，それは時間を形成するものであって，時間ではない．にもかかわらず，この現在化する自我が，メルロ＝ポンティの排除する構成する意識とならず，一方，形成される側の時間も流れることを忘れた死せる時間とならないのは，この時間を可能にしている先時間的自我が，常に同一のものとして立ち留まりながらも，他方，絶えず流れているからである．

要するに，超越がすべてではない．超越を可能にしている先時間的な領域があり，そこにこそ根源的自我は見い出される．そして，もはや超越によっては規定され得ないこの根源的な自我の在り方こそ，ミシェル・アンリが内在と呼んだものにほかならないと理解する．

ヘルトはこの流れながらも立ち留まり続ける生ける現在を，フッサールの指摘した，他者の存在と想起された私——思い出の私の存在とのアナロジーをさらに発展させて，「自己共同化」として把握しようとする．他者は知覚においてはすでに時間化され，したがってすでに構成されたものとして現われる．にもかかわらず，そのような対象化されてしまった知覚物体としての他者において私は，私と同じく時間化し構成する他の世界経験の中心に出会っている．別の生ける現在に出会っている．これは矛盾であるが，これと同じ種類の矛盾が，すでに述べた，機能している匿名の自我と反省された対象自我との間に見い出される．私は反省の対象となって時間化された後でなければ自分を覚知することはできないにもかかわらず，他方，その反省された私はもはや本来的な私ではない．

私と他者との共存在は，他者が私の志向性の対象として知覚的に構成さ

れるよりも先に，すでに与えられている．だからこそ，知覚対象となった他者も，時間化するものからされるものへという決定的な性格変容を蒙りながらも，他者を指示しうるのである．同じことが私の私自身との関係についてもいえる．私が自己時間化によって自分自身を反省の対象として志向的に捉えるよりも先に，私はすでに私自身に，根源的な受動性において与えられている．私が他者と織り成している先所与的な共同性を「共現在」と呼び，それと類比的に，私の私に対する先所与性である「自己現在」をヘルトは，自己共同化という概念で説明しようとする[11]．自己共同化という，きわめて特殊な綜合によって，機能している根源的自我は常に同一のものとして留まり続ける．

他方，この自己共同化は志向的な把握に先立ち，それを可能とする根源的受動性において自分を受け取ることを，自分を蒙ることを意味するが，その自己の受容による私の先所与性は，何らかの志向的所作という意味での「私は機能する」によって確保され得るようなものでは決してないので，それは本質上，脆弱なものである[12]．私は自己を受け取るけれども，それを持ちこたえることができない．受け取りながら，それを滑り去らせてしまうのである．だから，また受け取り，また，去らせてしまうのである．というよりも，根源的受動性においては，私は絶対的な原事実としての私に遭遇するだけである．遭遇するだけで，手をひろげて受けとめることもできない．私は絶えずその自分との遭遇を繰り返すだけである．自己共同化に本質的な脆弱さに基づくこの繰り返しによって，私の流れるという在り方が形成される．これがヘルトの，超越を可能にしている先時間的領域——アンリのいう内在の領域についての，考察である．

これまでフッサールの時間論の方からアンリの内在の概念への接近を試みてきた．しかし，アンリはヘルトやブラントのように，晩年のフッサールの思索をことさら研究したわけではない．彼が『内的時間意識の現象学』の注意深い，洞察に満ちた愛読者であることの推察はできても，『顕現の本質』には特にフッサールの時間論を論じた章も節も見あたらない．『イデーンⅠ』，『デカルト的省察』，『経験と判断』からの引用はあるけれども．

ちなみに，前述のアンリの書が出版されたのはヘルトの『生ける現在』よりも三年早い1963年のことである．

アンリは彼の内在の概念によって，伝統的な西洋思想が自らの前提としながらも――あるいはむしろ，そうであるが故に――問うことのなかった存在論的一面性を指摘しようとした．その伝統的傾向とは，彼が存在論的一元論と名付けるもので，隔たりなしに物の現象はあり得ないとする考え方である。物が見えるということは，まず何よりも，物とわれわれとの間に隔たりのあることを意味する．われわれが直接自分の目を見ることができないのは，それに対して距離を置くことができないからである．何かが在るということ，何かが現象するということは，その現われを可能にしている現象学的隔たりがすでに開かれていることを意味する．この現象学的隔たりの形成が超越であり，それは時間として展開される．

このような存在論的一元論に対してアンリが投げかけた問題は次のように要約できると思われる．「それでは，超越があるとはどういうことなのか。超越それ自身の開示はやはり超越によって開かれる時間としての存在の地平のうちでなされるのだろうか」．もしそうであるとすれば，いっさいの可能性であるべき超越そのものが，他の存在者と並ぶ一つの存在者に没落するか．そして，自分の存在のために，また別の超越を必要とすることになり，無限背進に陥るか．あるいは，前期メルロ＝ポンティの型の超越の自己触発によって処理するか．あるいはまた，そうでないとすれば，この問は，存在論的一元論にとって答えられない謎として残るか．ちょうど，隔たりにおいて見るという立場を取るフッサーの現象学的反省にとって，その反省の可能性そのものは謎であったように．実際，ヘルトの指摘するこの現象学の限界も，アンリの目には，単に現象学そのものだけにとどまらず，むしろそれを抱括するより大きい伝統的一元論の限界であり，それがたまたま現象学という形において暴露されたと映ることだろう．「たまたま」というのは当らないかもしれない．最も徹底した思惟たらんと志した現象学において必然的に，というべきかもしれないが．

存在論的一元論にとっては原理上，踏み入ることのできない，にもかか

わらず，それが暗々裡に前提しているこの内在の領域をアンリは単に劃定したばかりでなく，もはや超越の光の及ばないこの領野の顕現の可能性にまで思索の測鉛を下す．すでに触れたことであるが，メルロ＝ポンティは時間を，構成する時間による構成される時間の触発として捉えた．存在の地平を形成する超越の働きが，その働きの形成物を触発するという構造を思うことによって，時間の自己現出として，超越そのものの現われ，存在の問題を解こうとした．しかし，これは端的に言って超越の存在そのものを超越によって考えようとする企てである．

ミシェル・アンリはこの種の自己触発に対して，別の，より根源的な自己触発を提出する．真の自己触発は，超越とその創出物との間の関係ではなくて，存在の地平としての時間を形成する超越とその超越の働きそのものとの間にある．アンリのもうひとつの表現を用いると，超越はそれの形成する純粋な存在地平を受け取るよりも前に，地平を形成するその自分の働きそのものを受け取る．この，超越の作用がその作用の産物ではなくて作用としての自己自身を受け取る事態を彼は根源的受容性と呼ぶのであるが，内在は，アンリの定義では，根源的受容性として展開される超越の作用の自己受容にほかならない．超越の存在そのものはもはや超越によってではなくて，根源的受容性としての内在によって顕示されるのである．超越は内在において，在る．そして，内在における，内在による超越の自己顕現こそが感情として展開される．世界が超越によって知覚として与えられるように，超越そのものは，まず，感情として自らを顕示する．

最後に，メーヌ・ド・ビランについて一言．ミシェル・アンリがメーヌ・ド・ビランに注目するのは，そこに内在の概念がすでに提出されているからである．ビランが直接的覚知という時，その概念が指し示しているものは，世界がわれわれに与えられる時のその与えられ方に関することがらではなくて，世界がわれわれに与えられる，その与えられ方の与えられ方である．ビランにおいて世界は努力に対する抵抗として開示されるが，直接的覚知はまさしく世界を開示する努力そのものの顕現にほかならない．さらにこの開示の「開示」は，ビランにおいては，努力の感情として呈示

される．したがって，メーヌ・ド・ビランのいう直接的覚知は，もはや意識ではない．意識とは，現象学が志向性によって適切に表現したように，他のもとへと赴く超越であるのに対して，直接的覚知は内在を意味するからである．

註

(1) この小論は1983年9月の日仏哲学会での発表原稿に訂正加筆を施したものである．

(2) 水野和久訳「現象学と解釈学」，『現象学の根本問題』晃洋書房所収．

(3) 同書，318頁．

(4) 同書，319頁．

(5) 同書，319頁．ここでは，後で問題となる，内在と時間との相反する関係が両立可能なものとして定式化されているようにも見えるが，今は，その可能性の指摘だけにとどめておく．

(6) 同書，327頁．

(7) Held, K., *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. なお，この書の第二部第四章に関しては邦訳がある．小川侃訳「〈生き生きとした現在〉の謎」，『現象学の根本問題』晃洋書房所収．

(8) Held, K., *op. cit.*, S. 9 Cf. *ibid.*, S. 62.

(9) 同書，第二部第二章。

(10) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 488.

(11) Held, K., *op. cit.*, S. 164.

(12) *Ibid.*, S. 171.

（文学部助教授）