The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ベルクソンにおける責務感と意思
Author(s)	陀安，広二
Citation	カルテシアーナ. 1997, 14, p. 1-27
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66968
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ベルクソンにおける責務感と意志

陀安広二

はじめに

「意志の転換（conversion de la volonté）」（MR46）に対する知性の無力さ――これが『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』）のなかで繰り返される主題である。私たちが意志を転換しなければならないという「責務感（sentiment de l'obligation）」（MR14）を感じるとき、その転換は知性の勧告によって成し遂げられるのではない。言い換えれば、義務への服従は、ともすれば義務から逸脱しがちな自己自身を戒めること、ベルクソンのことばで言えば、「自身に対する努力（effort sur soi-même）」（MR13, 14）・「自身に対する抵抗（résistance à soi-meme）」（MR14）に存するのではない。それらが「実践的な道徳基準（maxime pratique）」（MR14）としての存在価値をもつことは疑いない。しかし、知性が「道徳規準」を知性固有のことばでどんなに説いたところで、「意志の転換」・義務への服従それ自身を成功させるに至ることはないだろう。たとえ成功するようにみえるときでも、ベルクソンによればそれは知性の功績ではない。また、単に、意志を転換させるのは意志自身だといってみたところではじまらないだろう。なぜなら、ベルクソンが問題

とするのは、「責務感」という特殊な経験、あたかも私の外部から到来し私がそれに引きずられてしまうようにみえる或る「力（force）」の経験であり、私たちはその経験の内実を探らなければならないからである。

ベルクソンは、道徳と宗教に対する主知主義的なアプローチを批判し、両者を「下位―知性的（infra-intellectuel）」及び「上位―知性的（supra-intellectuel）」な源泉へと立ち返らせようとする。この二つの源泉を彼はそれぞれ「圧力（pression）」、「憧憬（aspiration）」と呼び、知性の領域の外に、「意志の転換」を可能にする「力」として位置づける。

本稿の課題は、第一に、知性と「力」とを区別し、知性との対比によって「力」という現象の位置づけを決定することである。そして第二に、「圧力」と「憧憬」という二つの「力」を、その差異に注目しつつ考察することである。事実、両者はともに「力」と呼ばれているにもかかわらず、その「形式」(MR84) としては異質なものといわざるを得ない。すなわち「圧力」において鍵を握るのは「非人称的な社会の要求」であり、一方、「憧憬」において鍵を握るのは「特権的人格」である。そして、この差異について考察するための手がかりとして、「圧力」に関しては『笑い』の社会論を、また、「憧憬」に関しては『笑い』及び『意識の直接与件についての試論』（以下『試論』）の芸術論を参照することになる。

主知主義的道徳論

主知主義的道徳論に対するベルクソンの批判を、彼の図式にしたがって見てみよう。ベルクソンによれば、「下位―知性的」な「力」と「上位―知性的」なそれとの間に知性という「中間的平面」(MR85) が存在する。主知主義が扱う対象は、二つの「力」の知性平面への「投影物（projections）」(MR86) である。この「投影物」は相互に浸透し、二つの「力」は純粋理性の用語に置換され、結局、「道徳性に関する諸要素は等質的になり、相互に比較可能でほぼ通約可能になる。

道徳の諸問題は明快に述べられ、組織的に解決される」(*ibid.*)。主知主義は「道徳的生の現れ (manifestations)」について考察することで、それらを「整合的 (cohérentes)」に処理し、「諸原理 (principes)」へと還元する (cf. *ibid.*)。こうして道徳は「合理的な」ものとなる。

しかしベルクソンはこう反論する。「理性が自足していると考えてそのことを主張する哲学者が、その証明に成功するのは、ただ彼がこれらの力を暗黙のうちに (sans le dire) 再び導入する場合である」(*ibid.*)。

彼は主知主義的道徳論を二つのタイプに分類する。一つは、道徳的責務を論理的整合性に、つまり〈理性は自己自身と一致しなければならない〉という必然性に還元する議論である。カントの受託物 (dépôt) の議論を例に挙げて、ベルクソンは批判する。「受託物は返還されなければならない、なぜなら受託者がそれを横領したらもはや受託物でなくなるだろうから、とカントが私たちにいうとき、彼は明らかにことば遊びをしているのだ」(MR87)。ベルクソンによれば、「受託物」という語にはすでに「信託された」であるとか、信託は裏切られる「べきではない」といった「道徳的諸観念」を含んでいる。こうして、「受託物」の議論は実は論理的整合性以外のものを前提していることになり、したがってカントは暗黙のうちに「力」を認めているというわけである。

いま一つの道徳論は、道徳を、或る「目的」の論理的な追求に基づけようとする。たとえば「善 (Bien) の観念」(MR89) は責務を説明しうるだろうか。もし「善」が責務の源泉に「目的」としてあり、「善」との一致の程度によってあらゆる人間的行為の道徳的価値が量られるのだとするなら、私たちは「善」と行為とが一致しているという「指標 (signe)」を知る必要がある。「指標」を知るためには「善」とは何かを定義しなければならない。ところで、「善」の定義のためにはさまざまな行為の「序列 (hiérarchie)」の定立が不可欠である。しかしこの「序列」がそれ自身存在するのであれ

ば、「序列」よりも上位のものとして「善」という「目的」を立てる必要はないであろう。さらに、「序列」が作成されたとしても、なぜそれを行為基準として受け入れ、尊重しなければならないのかという問題が残されている。「力」が介入するのはこの場面においてである。というのは、この道徳論がたかだか審美的理由を付加するとしても、しかし審美的理由は、たとえば「自己愛」を自らの道徳基準として保持している人に対して、道徳基準の転換を迫ることはできないだろうからである。

ところで、この無力さこそベルクソンが強調するものである。「現に働いていて私たちの意志に実際にのしかかる(peser effectivement) 或る力がそこにあるならば、理性はその力の結果を調整するために介入しうるだろうし、介入するはずであろう、しかし理性はこれらの力に対抗することはできないだろう、なぜなら人は常に理性を相手に議論し、理性の示す諸理由に他の諸理由を対立させることができるし、または議論を単に拒否して《我かく欲しかく命ず》と答えることさえできるからである」(MR90)。ベルクソンによれば、道徳に対して理性が何らかの存在意義をもつとしても、それは、「力」の結果に対して働きかけ、それをより好ましい道徳基準へと調整するという点においてでしかない。(1) すなわち、理性に先立って或る「力」が私たちに対してその重みとともに働いているのであって、したがって、すでに遅れをとっている理性がこの「力」に対抗するために或る理由を示すとしても、理性の平面にとどまる限りは別の理由が同等の資格で打ち立てられ得ることになり、議論は永遠に決着しないであろう。それどころか、表面的には決着するようにみえる場合ですら、それは、理性の掲げた然々の理由がより整合的であるためではなく、理性の平面の外部で議論の行方を見守っていた或る「力」が《我かく欲しかく命ず》と有無を言わせぬ仕方で「暗黙のうちに」介入するためなのである。要するに、理性は自らの平面上に同等の権利をもつ諸理由を提示してみせることはできても、またあるいはそ

れらのうちの或るものにせいぜい審美的価値を付与しうるとしても、そのなかから特定の理由を実際に選択させ、実際に「道徳規準」として採用するように私たちの意志に働きかけることはできないのである。(2)

たとえば、「忠誠」・「献身」・「犠牲的精神」・「慈善」などをとり上げてみよう。ベルクソンは、単に不毛な「ことば(mots)」ではないにせよ、理性によって説かれるうちは、それらはただ「形式(formule)」にとどまると考えている。それらが道徳的な効力をもつのは、「形式」が「質料(matière)」で満たされ、かつ、その「質料」ないし「観念」が「生気づけられ(s'animer)」、「活動的(agissante)」になるときである(cf. MR31-32)。ところでこのためには「或る契機(une occasion)」(MR32)を待たなければならない。道徳が私たちに対して効力をもつかどうかは、まさにこの「或る契機」の有無にかかっているといえる。そして、知性自身はこの契機の到来に対してまったく受動的かつ無力なのである。

結局のところ、私たちの意志にその重みで以てのしかかり、特定の「道徳規準」を私たちに実際に採用させるもの、私たちの「意志の転換」を可能にさせるもの、つまりは「意志を牽引する力能(puissance d'entraîner la volonté」(MR98)をもつものは、知性平面を挟んで上下に措定される「下位—知性的」な「力」と「上位—知性的」な「力」である。二つの「力」は、すでに触れたように、それぞれ「圧力」と「憧憬」と呼ばれる。両者の考察に移ろう。

二つの責務

「圧力」と「憧憬」は、なるほど、知性からともに区別される「力」ないし責務であり、また、両者を「生命の相補的な二顕現」と見れば或る種の「一性」に解消可能であろう(MR98)。事実、「憧憬」に特徴づけられる道徳は「圧力」に特徴づけられる道徳を継承し(succéder)、後者を吸収する(absorber)とされ(MR31)、またその結果到達される道

徳が「完全な道徳（morale complète）」という名称を付与されていることに留意すれば、「圧力」と「憧憬」は、道徳的完成という不可分の行程へと投げかけられた回顧的な視線が、あくまでも事後的に発見する二形態にすぎないともいえよう。しかし、「相互交換（échanges réciproques）」によって両者が「外見（apparences）」上とり得た「共通形態」が、概念的思惟やことばに手がかりを与え、結局主知主義的な道徳論を生み出す原因となったという事情（cf. MR48）を考慮するならば、「圧力」と「憧憬」とをその「純粋状態」（*ibid.*）で考察するのは私たちにとって不可欠であろう。ジャンケレヴィッチは、的確にも、常識が混同しているものを「単純本性」に分離することがベルクソニスムの真骨頂であり、それが「批判哲学」たりうる所以であると述べている。[3] 彼は、分離の後に混合するさまを改めて説明することもまたベルクソニスムの仕事であるといっているが、ともあれ私たちにまず課せられるのは「圧力」と「憧憬」との分離作業なのである。

用語の整理から始めよう。「圧力」は「純粋な責務」（MR29, 49, 54）、「自然的な責務」（MR30）、「むき出しの責務（obligation nue）」（MR85）とされ、一方、「憧憬」はそれとは「別種の責務」（MR29）である。後者の関わる道徳は、前者の関わる「閉じた道徳」とのあいだに「本性の差異」（*ibid.*, MR31）をもつ「開いた道徳」である。「圧力」としての「責務」はいわば「同国人に対する義務」（MR26）であり、他方、「憧憬」としての「責務」は「人間である限りでの人間に対する義務」（MR25）とされる。「閉じた道徳」の展開する社会とは「家族」「国家」といった「閉じた社会」であり、他方、「開いた道徳」のめざす社会は「全人類」、あるいは動物・植物・自然全体にまでも広がることのできる「開いた社会」である。

圧力と知性

「圧力」としての責務は「社会的要求」(MR17) に由来する。「同国人に対する義務」、このことばが示すように、社会は自らの外部と自らの内部とを区別し、その成員に対して外に向かっては「攻撃」を、内に向かっては「自衛」を要求する (cf. MR283)。社会は「社会的凝集」(MR27) を要求するのである。「閉じた社会」の比喩として、ベルクソンは好んでアリの社会やハチの社会及び有機体を引き合いに出している。しかし誤解してはならないだろう。なるほどそれらは、その成員が全体のために奉仕し「社会的凝集」を保持していることの比喩ではある。しかし、そうした「社会的要求」が私たちに「責務感」として感じられることの比喩ではない。ベルクソンのことばを借りれば、「いかなる責務も本能的本性のものではない」(MR22-23) のであり、本能によって凝集力を維持しているアリの社会の成員は「責務感」を感じていないといってよい。

すると「責務感」を感じるためには、自身の行為に対する或る種の反省、すなわち知性が必要だということになるのだろうか。すぐ後に見るように、或る意味ではそうである。しかし責務という「力」の起源は依然として知性以外のものに帰せられなければならない。そうでなければ主知主義と同様の誤りを犯すことになるだろう。ベルクソンによれば、知性はその「利己主義 (égoïsme)」(MR94) でもって本能の凝集力に抵抗した結果、自らの「利己主義」に気づき、それを正そうとして道徳基準を創設し得る。したがって主知主義的道徳とは、「利己主義」という知性に由来する最初の抵抗を相殺しようとする第二の抵抗、ベルクソンのことばを借りれば「抵抗に対する抵抗」(MR96)・「障害に対する障害」(MR95-96) であるが、しかし一連の抵抗が働くためには、まず「被られ、感じられる必然性 (nécessité subie et sentie)」

(MR95) がなければならない。この「必然性」が責務にとって「本質的なもの」(MR95, 96) なのであり、この「必然性」は、知性を介入させることで以て「道徳の理論家たち」が扱うに至るところの「準必然性 (quasi-nécessité)」とは区別される「別の起源」をもつ (MR96)。本稿の冒頭に述べたことを繰り返せば、責務は「自身に対する努力」・「自身に対する抵抗」にあるのではない。

ここから、「責務の全体 (le tout de l'obligation)」(MR17, 21) あるいは「責務一般 (obligation en général)」(MR23) というベルクソンの用語の真意が理解されるだろう。「特定の責務を本能に関係づけようとするなら人は重大な過ちを犯すだろう」(MR22)、というのも「各々の責務は、別々にとり上げれば自由を含意する」(MR24) からである。個別的な責務は「合理的諸要素」(MR15) に還元された責務であり、「人間知性によって型どられて」(MR53) いるので、人は知性によってそれを拒否することもできるし、また「実践的道徳規準」を立てて自らの「利己主義」を戒めることもできる。しかし「人が理性的な道筋を通って責務に立ち戻るからといって、責務が理性的な次元のものだったのではない」(MR16)。「頂点にある個々の責務から、責務一般へ、あるいはすでに述べたような基底にある責務の全体へと下降すればそれだけ、責務は、生命の領域において必然性がとる形態そのものとして私たちに現れるが、それは生命が或る目的を実現するために知性や選択、したがって自由を要求するときに必然性がとる形態なのだ」(MR24)。生命の領域における必然性とは本能あるいは習慣であろう (自然が本能を模して習慣とした)。要するに、「圧力」としての責務は、その「各々の断片」が「人間知性によって型どられて」いる点において知性的であり、「人間であることをやめない限りは、人間は諸断片の総体 (ensemble) を拒否することができない」点において本能的であるとされる (cf. MR53)。したがって、責務は知性に帰せられるのではないにしても、やはり「自由な諸存在の総体」(MR3) としての社会、すなわ

ち知性を有した人間の社会に固有の現象であろう。知性が自由を発揮することによって「そこから逃れうるという意識」(MR7) をもちつつも、それでもやはり服従してしまうような必然性、それが責務なのである。

『笑い』の社会論

社会が私たちに対してその成員としての義務を全うせよと告げること、これが以上の「閉じた道徳」である。一見して、『笑い』においてすでにベルクソンは、このような社会的役割をもった現象の考察に踏み込んでいたことが気づかれるであろう。

「笑いは共同生活の或る要求に応じるに違いない。笑いは一つの社会的な意味をもつに違いない」(R6)。この指導的理念の下、ベルクソンは「笑い」の考察に入っていくのだが、まず注意しておきたいのは、これまで述べてきた「閉じた社会」における「社会的要求」と、『笑い』において吟味に付される「社会的要求」とは完全には一致しないという点である。「閉じた社会」における「社会的要求」が習慣の遵守を私たちに要求するのに対して、『笑い』における「社会的要求」は、いわば「閉じた社会」よりももう一回り大きな社会、すなわち「閉じた社会」をうちに包むような社会から発せられる要求であり、したがって私たちにもはや習慣の遵守を要求するのではない。それどころかむしろ逆に、習慣の遵守を戒めることを内容とする要求なのである。これはすなわち、両者では保持されるべき「社会」の意味が異なっているということであり、『笑い』の社会にとっては習慣の確立が社会の解体の危機として作用するということなのである。

では『笑い』の社会は、「笑い」という現象によって何を要求するのか。端的に言えば、それは社会に蔓延する「機械

的かたくなさ（*raideur de mécanique*）」（R8）を告発し、それに修正（correction）（R67）を施すこと、あるいはそれに処罰（châtiment）（R16）を与えることである。また、裏を返せば、社会の要求は「注意深いしなやかさと生き生きとした柔軟性」（R8）を回復することに向けられているといえる。

したがってこの社会でその解体作用として告発を受けるのは、「閉じた社会」において社会的凝集力の最右翼と目されていた習慣である。すなわち「社会が危惧すべきことは、私たち各々が、生命にとって本質的なことに関わるものにその注意を向けることで満足しつつ、その他すべてを、身につけた習慣の安易な自動性にまかせておくことなのである」（R14-15）。

ベルクソンが「笑い」を誘う事例として挙げているものの一つを見てみよう。「もう何年か前のことになるが、或る客船がディエップの近海で難破したことがあった。数名の乗客が命辛々やっとの事で救命ボートによって救助された。税関吏たちが勇敢にもその救助にあたっていたのだが、彼らは乗客に向かってまずは《申告するものを何も所持していないかどうか》を尋ねたというのだ」（R35-36）。税関吏たちが自動的に従っていたのは、役人という社会的地位によって支えられた一定の習慣である。彼らはおそらく、職務を果たさなければならないという「責務感」を抱いていたに違いない。そしてそのことは、役人の社会、国家という社会にとっては、その凝集性を高める「力」として働いていたといえる。しかし、このエピソードを笑う私たちにはもはや別の「力」が働いているといえるのではないか。この「力」は税関吏の習慣的な職務の遂行を、もはや社会保全を支える作用としてではなく、社会の解体に向かわせる作用として理解し、また私たちを「笑わせる」ことで以てそのことを私たちに告知し、それを修正させようと欲し、税関吏たちに対しては屈辱（humiliation）（R103）という処罰を与えるのである。要するに、「笑い」という現象において、税関吏たち

の「閉じた社会」とは異なる別の社会が、別の要求を伴って出現しており、この社会は習慣の廃棄を要求しているのである。

ここで確認しなければならないが、ベルクソンが「笑い」の「純粋知性（intelligence pure）」（R4）的な側面を指摘したからといって、「笑い」は現象から特殊な論理的関係を抽出する知性の働きに還元されるのではない。というのも、ベルクソンの『笑い』は、そのようにして「笑い」を「知的対照」や「顕著な不条理」と定義する従来の学説をまず拒否することから出発しているからである。[4] ここからして、「笑い」は『二源泉』でいうところの知性の平面に位置づけられるのではないだろう。すなわち、「笑い」は「道徳規準」を論理的に設定する知性の働きと同等の水準に身を置く現象ではない。問題は「なぜ滑稽なものが私たちを笑わせるのか（faire rire）」（R6）ということであり、つまりは「力」に関する事柄なのである。

したがって、「笑い」は、習慣のような「実際的な抑圧（répression matérielle）」（R15）によって働くのではないにせよ、「全体としての改善（perfectionnement général）」（R16）をめざす限りは一つの「力」であり、笑われる当事者に屈辱を与えることでその「機械的かたくなさ」を緩和しなければならないと感じさせ、また彼をとりまく私たちに対しては、彼を笑わなければならないという若干の強制力をもつといえるだろう。もし「閉じた社会」において習慣の紐帯が分断されれば、それによって社会は「実際的な損害」を受け、社会の存続自体が危機に陥るだろう。そのため、「閉じた社会」を脅かすものは「圧力」という強制的な「力」で以て鎮圧され、「自然的帰結として」処罰されなければならない。一方、「笑い」を世に送り出す社会は、私たちに「よく生きること」ないし「可能な限り最も高い社会性」を要求する社会である（*ibid.*）。社会が保持しようと努めるのはいわば「副次的な次元の活動性」であり、したがって社会は、

「ほとんど脅威と呼べぬ」ような「不安（crainte）」に対して、単なる「社会的身振り（geste social）」つまり「笑い」によって対処するのである（R15）。

それでは「笑い」を発する社会は、『二源泉』の「開いた社会」のことを指しているのだろうか。なるほど、『笑い』の社会は、習慣によって結びつけられた一定の「閉じた社会」の解体を要求し、人格間の「出来合いの同意」（*ibid.*）を批判する。また、「笑い」は純粋美に属するものではないにしても美的なものの何ものかを保持しており、喜劇は生活と芸術との間で揺れ動いているとされる（R17, 114, 131）。この限りにおいて、「笑い」は「閉じた社会」を開く現象であるといえる。しかし、「笑い」の反響する「円周がなお閉じられており」、「私たちの笑いが常に或る集団の笑いである」ならば、また、「笑い」が「或る特定の社会の習俗や通念に相関的で」あることを考慮すれば（R5）、「笑い」の背後にある社会とは依然として「閉じた社会」であり、ただ単に同心円状に外に向かって広がった、より包括的な「閉じた社会」に他ならないといえよう。

そしてまた、このことは、私たちが対象に「無関心」になり、「共感」をもたない場合に「笑い」が生じるということ、すなわち「笑いには情動（émotion）以上の敵はなく」、それには「無感受性（insensibilité）」が伴っているということからも裏付けられるだろう（R3-4）。なぜなら、後に見るように、「開いた社会」を成就するのは他ならぬ「感受性（sensibilité）」だからである。

ところで、社会が「笑い」によって告発する「機械的かたくなさ」は社会の或る成員に固着した習慣であるが、私たちが彼を笑うとき、私たちは彼の「機械的かたくなさ」を彼固有のものとして受け取っているわけではない。ベルクソンによれば、彼の「機械的かたくなさ」は、他の人において、あるいは笑う私たちにおいてでさえ今後起こりうるかも

しれないからこそ滑稽なのである。すなわち、「機械的かたくなさ」で特徴づけられた行動や性格とは、「出来合いの枠組み（cadre tout fait）」（R11）・「準備された枠組み」（R114）なのであり、そのことからベルクソンは、喜劇の本質とは人間の「一般的類型（types généraux）」を描写することにあると考える（*ibid.*, cf. R11-12）。

しかし、確認すれば、私たちの着眼点は、「笑い」の対象が「一般的類型」であることにではなく、「一般的類型」を笑うことによって自己保全に努めようとする社会の要求の裏には、別の「一般的類型」を設立しようとする要求が含まれているということにある。すなわち、「機械的かたくなさ」を社会の解体の危機として理解し、「笑い」という「社会的身振り」によって修正しようとする社会のめざすのは、当然のことでもあるが、依然として一つの社会である。社会は笑われるべき「一般的類型」を示すことで成員たる私たちをその類型から遠ざけようとするが、そのとき私たちは別の社会のなかに組み込まれようとしているといえよう。後者の社会はなるほど私たちがいま離脱したばかりの社会に蔓延する習慣は身につけていないが、しかし、新たな社会を保持すべくその成員が従っている＜社会性＞は、さらに別の社会から見れば至極奇妙なもの、つまりその社会内でしか妥当しない規約的な習慣とみえることもあるだろう。こうした「閉じた社会」の＜入れ子構造＞に着目すれば、結局、私たちは、或る社会にとって笑うべきものである「一般的類型」を笑うことによって、別の社会の要求する別の＜社会性＞ないし一般性に帰属させられることになるのである。

以上をまとめて言えば、私たちを笑わせるのは社会の要求であり、それは、別の社会の習慣を危機と見なすことによって間接的に自らの凝集力を高めるという要求である。「笑い」の身を置く社会は「閉じた社会」であり、「笑い」とは私たちの意志を牽引する「圧力」の一つと見なされるべきなのである。繰り返せば、私たちがある人物を笑うとき、私たちは決してその人自身を笑っているのではなく、その人が帰属している「一般的類型」を笑うのであり、また、その

とき私たちには、保持されるべき別の「一般的類型」が間接的に示されている。こうして私たちは後者の「一般的類型」へと収斂すること、すなわち社会のよき成員となることを責務として強いられるのである。

特権的人格と感受性

ここで「憧憬」としての責務の検討に移ろう。「圧力」との違いは次のことばでまとめられるだろう。「第一のものが、非人称的な形式に還元されればそれだけより純粋で完全であるのに対して、第二のものが十分にそれ自身であるためには、模範（exemple）となる或る特権的人格（personnalité privilégiée）のなかに具現されなければならない」（MR29-30）。

第一の道徳、すなわち「閉じた道徳」とは、「親たち（nos parents）」や「教師たち（nos maîtres）」から「禁止」や「命令」が発せられ、私たちがそれに従うということにある（MR1）。そして、この責務がより効果的であるためには、「命令」が、ある親の人称性、人格からではなく、彼らの社会的地位がそこで支えられている非人称的な〈親という人たち一般〉から発せられなければならない。言い換えれば、「彼らの権威は彼ら自身から到来したというより、私たちに対する彼らの地位から到来した」（*ibid.*）のであり、私たちに命じたのは非人称的な社会だったのである。

これに対して「開いた道徳」は、「或る一人の親（un parent）」、「或る一人の友人（un ami）」、すなわち何であれ「或る一人の偉大な道徳的人格（une grande personnalité morale）」に具体化される（MR30）。そして、この道徳は、「特権的人格」から「呼びかけ（appel）」が発せられ、私たちがその人格を「模範」ないし「手本（modèle）」として採用し、その人格を「模倣（imitation）」することに存する[5]（cf. *ibid.*）。

ところで「特権的人格」は、「勧告し（exhorter）」（MR30）たり「説教する（prêcher）」（MR51）ことによって私たちに「呼びかけ」るのではない。たしかに彼の「言語（langage）」は主知主義の構築する「形而上学」の手前にあり、彼によって「直接に経験されたもの」にはるかに近いが、しかし「言語」は依然として経験の表象への翻訳にすぎない[6]（cf. MR49-50）。また、たしかに、神秘家同士が一致して用いている同一の表現・イメージ・比喩は、或る程度神秘的体験の妥当性を裏付け、直観の同一性の表徴（signe）であるとしても、まさにそれらは表徴にすぎず、神秘家自身にとっても「記号的価値」しかもたないのだから（cf. MR261-262）、私たちに「憧憬」を感じさせ、私たちを神秘家の模倣者に仕立てるだけの「力」はもち合わせていないだろう。要するに、知性の平面すなわち「観想（contemplation）」の水準にとどまるものによっては、「圧力」が説明され得なかったのと同様に、「憧憬」の仕組みも解明され得ないのである。

なるほど、ベルクソンは、「今日、私たちがこれら偉大な善の人々を思考によって（par la pensée）甦らせ、彼らが話すのを聴き、彼らが行動するのを見るとき、私たちは彼らが私たちにその熱意（ardeur）を伝え、彼らの運動のなかへと私たちを引き入れるのを感じる」（MR98）とも述べている。そしてこの種の言説はたびたび見られる。たとえば、私たちが模倣者になるには、彼らを実際に目にしなくても、彼らのイマージュ（image）を喚起するだけで十分である（MR56, 67, 85）。また、その生涯を単に伝え聞いた人々に対しても私たちは「憧憬」ないし「魅力（attraction）」を感じ（MR30）、それどころか、その人物を思い出さずとも、思い出すことが可能だということを知っていればそれだけで私たちはその人物からいわば「潜在的魅力」を被っているとされる（MR85）。しかしながら、こうした言説において、「思考によって」神秘家のイマージュを思い出すこと、つまり「観想」の次元にある事柄が、私たちを彼の「模倣者」に仕立てる

だけの「力」をもつということが述べられているのではない。

すなわち、私たちが「特権的人格」に付き従うのは、思考の領域において想起された彼らのイマージュによってではなく、イマージュの手前にあって思考や観念を生み出すものとしての「感受性」(MR40)、思考に対して「時間的に先行するもの」としての「感受性」(MR41)、表象の「原因」ともいうべき「感受性」(cf. MR40, 44)、要するに「上位―知性的」なものとしての「感受性」によってなのである。過去の偉人のイマージュを思い出すに先だって私たちが甦らせていたのは彼らの「熱意」であり、私たちを模倣者に仕立てたのは彼らの「熱意」なのである。

事実、「本能と習慣を除けば、感受性の作用以外に意欲(vouloir)に対する直接の作用はない」(MR35)というベルクソンの記述に着目し、「閉じた道徳」を支えているのが本能と習慣の方であるなら、「開いた道徳」を成就させるのは「感受性」しかないだろう。「特権的人格」の「勧告」や「説教」から区別し、彼の「存在(existence)」(MR30)や「現存(présence)」(MR51)、「英雄的行為(héroïsme)」(*ibid.*)とベルクソンが呼ぶものには、したがって、「感受性」に関係する何ものか、「特権的人格」の情動が含意されていると考えなければならない。

ところで、もし「特権的人格」を模倣するとき、私たちが彼の情動をそのまま反復しうるのだとしたら、その情動ほど一般的で平板なものはない。それどころか模倣する価値もないものであろう。反対に、「特権的人格」は全く個人的情動を備えているがゆえに、「閉じた社会」を開くことのできる「力」をもつのである。しかし、だとすれば、私たちはどのようにしてそのすぐれて個人的なものに接近することができるのか。言い換えれば、どのようにして「特権的人格」はその背後に模倣者たちを引き連れ、「開いた社会」を形成し、すなわち一定の一般性を獲得しうるのか。こうした疑問が生じ得るように思われる。

実際、「上位―知性的」な情動は偉大で感動的な詩によって引き起こされるような情動であり、その情動は詩人の魂のうちに出現したときは「その類において独自（unique en son genre）」なものであった（MR44）。「特権的人格」は新しい独自の情動を創造したといえる（MR38）。ではなぜこの情動は多くの人々へと伝播するのだろうか。

この問題は芸術作品の理解の問題を含んでいると思われる。そこでまず、『試論』の芸術論に目を転じるとこう言われている。「情動の大部分は、それらに浸透している多くの感覚、感情、観念を含んでいる。よって情動の各々はその類において独自で曰く云いがたい状態であり、情動をその錯綜した独自性において捉えるためにはそれを感じた人物の生を再び生きなければならないようにみえる。にもかかわらず芸術家は、豊かで個人的で新しいこの情動に私たちを引き入れようとし、私たちに理解させることが不可能なものを私たちに感じさせようとする。よって芸術家は、彼の感情の外面的現れのうち、私たちの身体がそれらを認めるときたとえわずかでも機械的に模倣するものを固定するだろうが、そのようにして彼は、それらを生じさせた曰く云いがたい心理状態のうちに私たちを一挙に移すのである」（DI13）。芸術の理解という問題を解くのはここでは「一種の身体的共感」（DI10）であり、身体が情動の外面的現れ（示唆媒体としての作品）を機械的に模倣することによって、[7]「時間と空間が芸術家の意識と私たちの意識との間に介在させた障壁」（DI13-14）が取り払われ、芸術家の情動に接する道が開かれるとされる。

『笑い』ではこの問題がより自覚的にとり上げられている。「芸術作品の各々は特異な（singulier）ものでありながら、しかし、天才の印が刻まれているならば、万人によって受容されることになる。なぜ人は芸術作品を受け入れるのか。もしその類において独自なのであれば、人はどのような徴（signe）によってそれが真であると分かるのか」（R124）。画家が描くもの、詩人が歌うもの、劇作家が私たちに見せるものは、「個別化され（*individualisés*）」ており、一度現れる

と決して反復されない（R123-124）。にもかかわらず、私たちには作品が真であると分かり、こうして作品は一定の一般性（généralité）を得るのである。

ベルクソンはこの一般性が、「対象の一般性」ではなく、「対象について私たちが為す判断の一般性」であることに注意を向けている（*ibid.*）。すでに触れた通り、「笑い」の目的は人間の「一般的類型」を描写することにあった。また、そうした一般性を告発することによって、「笑い」が私たちを導く行先も依然として別の一般性であった。このように「笑い」の対象は常に一般性であり、この点において「笑い」は芸術の外に位置づけられるのであるが、一方、芸術は「常に個別的なものを対象とする」（R123）。すなわち、芸術作品の一般性は、私たちが作品について下す判断の一般性であり、「或る感情が一般的に真だと見なされるからといって、それが一般的感情だということにはならない」（R124）のである。

では芸術作品についての判断の一般性を可能にするもの、すなわち芸術作品の真理性の徴とは何か。ベルクソンによれば、その徴は、「今度は私たちが率直にものを見るために、芸術作品が私たちに為すように促すところの努力」であり、そうした率直にものを見るための努力が、私たちに模倣を課す（s'imposer）のである（*ibid.*）。すなわち、作品の真理性・一般性は、それに内包されている〈率直にものを見よ〉という教訓（leçon）の効力、言い換えれば、「信念を抱かせる力能（puissance de conviction）」・「回心させる力能（puissance de conversion）」から由来するのである（R125）。とすれば、芸術作品は、対象としては特異なものでありながら、かつ、私たちに模倣を課す「力」を備えたもの、つまり一般性を獲得し得るものとして創造されたといえるだろう。私たちが実際に回心するかどうかは問題ではない。教訓の効果（結果）が時間的に遅れうるとしても（cf. *ibid.*）、芸術作品は権利上一般性を獲得し得る力能を伴って創造されたので

ある。

同様のことは「特権的人格」とそれを模倣する私たちとの関係についても言うことができる。「特権的人格」は新しい独自の情動を創造した。この情動は誰にも決して反復されないものとして創造された。しかし同時に、かつて引き起こされた情動は、再び引き起こされ、今後も引き起こされ得るという力能、したがって汎時間的に引き起こされ得る力能を保持しているのである（cf. MR85）。この力能によって、「特権的人格」は私たちに模倣を課し、彼の情動は一定の一般性を獲得するのである。

憧憬と意志

私たちは「特権的人格」の魅力に「屈服し（céder à）」（MR46）、芸術作品はそれに内包されている教訓で以て私たちに模倣を課す。責務の一形態であるからには、「開いた道徳」はそのようにして私たちの意志を転換させる。しかし、「最も穏やかな情動のうちにも行動の或る要求が入り込みうるが、この要求は、抵抗に遭わないという点で、また、同意されたもの（du consenti）しか課さないという点で、先程規定された責務（「圧力」）から異なっており、しかしやはり何ものかを課すという点で責務に類似している」（MR36）。すなわち、「憧憬」としての責務は抵抗に遭わないという点において「圧力」から区別されるのである。とはいえ、ここで何が問題となっているのだろうか。抵抗とは何を指しているのだろうか。

まず、「圧力」について考えてみよう。「圧力」とは「閉じた社会」を維持すべくその成員に課される「力」である。すでに述べたように、「圧力」という責務は「自身に対する努力」・「自身に対する抵抗」にあるのではない。責務は習慣

という形態をとりつつ「自然に」あるいは「自動的に」行われるのであり、いかなる努力も要しない（MR13）。したがって、「圧力」はまず必然性として感じられる。しかしながら、ベルクソンによれば、「実際は、人がその義務をどんなに自然に為すとしても、彼自身のうちで抵抗に遭遇することがあり得る」（*ibid.*）。

この抵抗は、「圧力と知性」と題した節で明らかにしたように、社会的凝集から離脱しようとする知性による「利己主義」という抵抗である。私たちは、知性による道徳基準の創設とは、「利己主義」という知性自身に由来する第一の抵抗を相殺することを目的とする第二の抵抗、「抵抗に対する抵抗」という事態を意味するということを明らかにした。その際、私たちは、「抵抗に対する抵抗」が単なる「準必然性」であり、責務に本質的な必然性と混同されてはならないということを示した。しかしながら、知性的「利己主義」という第一の抵抗については詳述しなかったといってよい。

それは、論理性を司る知的な働きというよりは、「選択する能力」（MR94）あるいは、端的に「自由」と呼ばれ得るものである。知性的「利己主義」は、「全体の利害」（MR33）や「種の利害」（MR94）に対する抵抗、すなわち社会的凝集力に対する抵抗であり、「力」の支配の一角を崩すことのできるものなのである。事実、ベルクソンは、「その初期過程（son premier mouvement）」だけに限れば知性は「別の力（autre force）」と見なしうるとしている（*ibid.*）。そしてさらに、「別の力」としての知性が、社会的凝縮力を潜在的状態に、あるいはむしろその作用はほとんど目に見えないがその「圧力」は感じられるという実在的状態に維持するのだと述べている（*ibid.*）。

だとすれば、知性的「利己主義」つまり「別の力」は、「圧力」の存立に関して重要な役割を担っているといえないだろうか。すなわち、単に「圧力」に対する抵抗として偶発的に作用するというよりも、むしろ「圧力」には常に知性的「利己主義」つまり抵抗が伴われていると考えなければならない。このことは、「圧力」という責務は「生命の領域にお

いて必然性がとる形態」であり、しかもそれは「生命が或る目的を実現するために知性や選択、したがって自由を要求するときに必然性がとる形態なのだ」(MR24) とベルクソンが述べたことからも確認され得る。要するに、「圧力」は知性と自由を伴った必然性であり (cf. MR93)、したがって抵抗を伴った必然性なのである。

ところで、「圧力」が、一方で必然性であり、他方で抵抗を伴った必然性であることは、一見奇妙な事態のように思われる。「力」に必然的に従うのであれば私たちは抵抗を感じないだろうし、反対に、私たちが「力」に対して抵抗するならばもはやそこには必然性はないだろう。

ここで私たちは、「閉じた社会」を問題としていることを思い出さなければならない。「閉じた社会」はその本義からしてその外部を、つまり敵(MR27)なる別の「閉じた社会」を前提している。なるほど、「閉じた社会」の内部に限って言えば成員は習慣に従いつつ「自然に」、「自動的に」、そして何ら努力なしに振る舞うだろう。彼は必然性を感じている。しかし、まず彼は「社会的枠組みへ組み込まれなければならなかったのであり、組み込まれるためには努力を要する」(MR13) のである。そしてこの努力が何に向けられているのかといえば、かつて所属していた別の「閉じた社会」において身につけた習慣の廃棄に対してであろう。さらに、彼が十分努力することで、新たな「閉じた社会」の立派な成員になり、その社会の習慣に必然性を感じつつ従うようになったとしても、かつての習慣は彼に対して働きかけるであろうし、また、無数の「閉じた社会」から働きかけが為されるだろう。なぜなら、相互に敵対関係にあることが「閉じた社会」の「閉じた社会」たる所以だからである。ところで、このような別の習慣からの抑圧、すなわち必然性に対する抵抗に対処するために、社会はその成員に「強制 (contrainte)」(MR48) を課さなければならない。そのとき成員はもはや必然性を感じるのではなく、社会からの「強制」を感じるのである。こうして、「圧力」の二重の性格――必然性で

あり、かつ抵抗を伴った必然性であること――は、その働く社会の定義そのものから由来すると考えなければならない。

そして、以上から考えて、丁度「笑い」が或る〈社会性〉を笑うことによって別の〈社会性〉を指向していたように、知性的「利己主義」という抵抗も実は別の社会からの要求に基づいているといえるのではないか。すなわち、社会的凝集から自由になろうとする抵抗は、この「閉じた社会」ではなく別のあの「閉じた社会」を指向する自由であり、ベルクソンのいうように「選択する能力」としての知性が関わる自由であると考えなければならない。[8] また、このように別の「閉じた社会」に支えられているからこそ、この知性は必然性に対抗しうる「別の力」として考えられたように思われる。[9]

以上のように、「圧力」は必然性であると同時に「強制」であり、また「強制」であるのは常に抵抗を伴っているからである。そして、抵抗は社会的凝集から離脱しようとする「利己主義」という抵抗であるが、この抵抗の裏には別の「閉じた社会」からの別の「圧力」が働いているのである。

これに対して、ベルクソンによれば、「特権的人格」が私たちに熱意を伝え、彼らの運動のなかに私たちを引き入れるのは、「弱まった強制（coercition atténuée）」によってではなく、「抗し難い魅力（irrésistible attrait）」によってである（cf. MR98）。すなわち、「圧力」を特徴づける「強制」を減少させたその延長上に「憧憬」が現れるのではない。「抗し難い魅力」ということで全く別の「力」が問題となっていると考えなければならない。

「憧憬」は、「圧力」の場合のように「閉じた社会」から発せられるのではなく、「特権的人格」から発せられる。ところが、前節で見たように、芸術家のすぐれて独自な情動が一定の一般性を獲得するということに鑑みれば、この「力」も結局〈社会性〉から無縁ではないように思われる。が、この一般性や〈社会性〉は、「閉じた社会」に成立する一般性、

すなわち「慣習的に、社会的に受け入れられている一般性」(R120) ではない。言うなれば、芸術家の情動は、それが独自であり、「閉じた社会」の一般性に通約不可能であるがゆえに、別の一般性に向かって開かれているのである。そして別の一般性とは、言うまでもなく「開いた社会」を指している。

さて、繰り返して言えば、「圧力」が「強制」であり、したがって抵抗を伴った必然性である理由は、その働く社会が閉じていることにある。「閉じた社会」は外部にある別の社会に対して敵対関係にあり、その別の社会から「力」を貸し与えられた知性は、「利己主義」を振りかざすことで以て「閉じた社会」を解体の危機に追いやる。そこで今度は「閉じた社会」が「利己主義」という抵抗に対して「強制」という「圧力」を課すのである。一方、「開いた社会」とはその本義から言って外部をもたない社会である。この社会は閉じていないのだから、そこで働く「力」はそれに対する抵抗をもち得ず、したがってもはや「強制」によっては働かないのである。

かくしてベルクソンのこの記述が理解されるだろう。「もし情動の空気がそこにあり、私が空気を吸い込んで、情動が私に浸透するなら、私は、情動にかき立てられて、情動にしたがって行動するだろう。強制や必然性ではなく、私が抵抗しようと欲しない或る傾向 (inclination) によって」(MR45)。

「憧憬」において抵抗が存在しないことの一つの理由は示された。が、それは、「力」の働く社会が閉じていないという消極的理由にすぎないともいえるだろう。私たちはさらなる根拠を示さなければならない。

「特権的人格」の情動に接する私たちは、たとえばベルクソンが芸術の目的を「私たちの人格の能動的で、むしろ抵抗しようとする力能を眠らせること、そしてそのようにして私たちを完全なる従順さ (docilité parfaite) へと導くこと」(DII1) と述べたときの「完全なる従順さ」の状態にあるともいえるだろう。しかし、この従順さが抵抗する意志の欠如

を単に意味するならば、このとき私たちは、『創造的進化』で示された無意識の二形態のうちの「無い意識（conscience nulle）」（EC144）からそれを区別する根拠をもたないだろう。[10]

なぜなら、習慣的行為の無意識が、行為によって相殺され中和された状態においてであれ、意識の何ものかであるところの「無くされた意識（conscience annulée）」と見なされるのに対して、また、習慣的行為においては行為が障害に遭遇すれば意識が現れるとされ、したがって少なくとも習慣に抵抗しそこから脱する自由の余地が認められているのに対して、「憧憬」という「力」は、あたかも落下する小石が重力に対してもつ従順さを特徴づける無意識の場合のように、それに対して抵抗する余地すら私たちに与えないからである。

したがって、「完全なる従順さ」は、単に抵抗する意志の欠如に由来するのではなく、こう言ってよければ、〈第三の無意識〉とも呼ばれるべきものに関わっていると考えなければならないのではないか。すなわち、私たちは、「特権的人格」の情動に抵抗する意志をもたないだけでなく、同時にその情動に対して或る意味では積極的に同意しているのだと言わなければならない。たとえば、音楽を聴いているとき「私たちが音楽の示唆するもの以外を欲し得ない」（MR36）と言われる場合、音楽の示唆するものを私たちがまさに欲しているという意味で私たちの意志は依然としてそこにあると考えることができるだろう。事実、ベルクソンによれば、音楽は、私たちの奥底で振動する機会を「待って（attendre）」いた何ものかを揺り動かすにすぎない（RI20）。音楽は私たちのうちに或る感情を差し入れるのではなく、その感情のうちに私たちを没入させ、そのようにして私たちは「音楽の表現するものになる（être ce qu'elle exprime）」（MR36）のである。

さらに、悲劇が露わにするのは「私たち自身の隠された部分」（RI23）であり、私たちが悲劇に見たのは「人が私たち

に私たち自身について垣間見せたこと」(*ibid.*) であるとすれば、芸術の表現する情動はすでに私たち自身の何ものかであり、芸術の内包する「力」を被ることによって私たちはその何ものかを取り戻すにすぎないとも言えるのではないか。事実、ベルクソンによれば、芸術の役割とは、私たち自身の奥底にある「限りなく古い遺伝的な記憶 (souvenirs ataviques)」(*ibid.*) に「呼びかけ」ることによって、その記憶を呼び覚ますことに存するのである。(11)

この観点からすれば、「特権的人格」や「神秘家」に対して人が自らのうちに「反響 (écho)」を見出すのは、その人自身のうちに「眠っていて目覚めるのをただ待っている神秘家」がいるからであり、したがって人が「反響」で以て応答するのは、「或る事情においては (dans certaines circonstances)」、「彼自身のもの (la sienne)」であるところの人格からの「呼びかけ」に対してなのだというベルクソンの叙述は注目に値する(MR102)。「特権的人格」の情動はそもそも私たち自身の情動、眠っていて目覚めるのをただ待っている私たち自身の情動だったのである。だからこそ、私たちは「特権的人格」の情動に抵抗する意志をもたないのだと言えよう。

ゆえに、私たちが本稿の冒頭で「責務感」という経験を、あたかも私の外部から到来し私がそれに引きずられてしまうようにみえる或る「力」の経験であると述べたことに関して、「憧憬」に限って言えば、次のように付け加えることができるだろう。「力」はあたかも私の外部から到来するようにみえたが実際は私の内部からやって来たのであり、また、私は「力」に引きずられたのではなく自己自身の意志を取り戻したのであると。(12)

注

ベルクソンの著作からの引用や参照は、次の略号と頁数の併記によって示す。

DI:*Essai sur les données immédiates de la conscience*, P. U. F., 1991.

MM:*Matière et mémoire*, P. U. F., 1990.
EC:*L'évolution créatrice*, P. U. F.,1991.
MR:*Les deux sources de la morale et de la religion*, P. U. F., 1990.
ES:*L'énergie spirituelle*, P. U. F., 1990.
R: *Le rire*, P. U. F., 1950.

(1) ベルクソンは知性による調整を決して軽視しているわけではない。「議論が可能なのは知性の平面において、そしてそこにおいてのみであって、反省や分析なしに、自己自身と同じように他人との議論なしに完全な道徳性は存在しない」(MR 99)。

(2) ジャンケレヴィッチのことばを借りて言えば、「知性が決して説明しないことは、一言で言えば、嗜好 (Préférence) と私たちが呼び得ることであり、言い換えれば、他の複数の可能性のうちから選択され摘み取られた或る可能性を実際に選ぶこと (élection *effective*) なのである」(V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, P. U. F., 1989., p. 194)。

(3) *Ibid.*, p. 183

(4) 生誕百年記念版著作集に付録されている注解によれば、「知的対照」説はショーペンハウアーの学説を指している (*Œuvres*, P. U. F.,1991., p. 1556)。

(5) ベルクソンの著作にはしばしば「模倣」という語が登場し、特に『二源泉』では「模倣」が「憧憬」の道徳のキーワードとしてより自覚的に使用されている。ここからして、ベルクソンが『模倣の法則』(一八九〇年) の著者タルド (G. Tarde) から何らかの影響を受けたのではないか、と推察することは可能だろう。一九〇四年、ベルクソンがタルドの後任としてコレージュ・ド・フランスの現代哲学講座に移ったという事実、あるいは、一九〇九年、サルラ (Sarlat) で開かれたタルド記念碑の除幕式のスピーチのなかでベルクソンはタルドに最大級の賛辞を送り、また、同年出版された《les grands philosophes》叢書のなかのタルドの項目の序文で同じく彼の業績を大いに讃えているという事実からすれば、二人の間に知的交流があったことは考えられる。こうしたいささか表面的な論拠もさることながら、実際、ミレ (J. Milet) の著作にはタルドのベルクソンへの影響の甚大さが述べられている (J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Vrin, 1970.)。両者の影響関係については次の機会に譲りたい。

(6)　「言語」や「言説（説教）(discours)」(MR247) が観想の領域に属するのに対して、「語り (parole)」はむしろ「行為 (conduite)」との同義性において理解されている (MR246)。

(7)　身体による対象の模倣という主題は『物質と記憶』においても見られる (MM112, 117)。

(8)　このような閉じた体系同士の競合関係に基づく自由については、『創造的進化』において、或る習慣に別の新しい習慣を「対抗 (opposer)」させることに存する自由として述べられていた (EC264-265, 184-185, ES20)。

(9)　この観点からすれば、「滑稽なものは純粋知性に向けられている」(R4) といわれたときの知性がむしろ「力」に関わるものである、という本文での私たちの主張が裏付けられるだろう。事実、「この知性は他の知性と接触していなければならない」(*ibid.*) という叙述に、知性の存立を背後で支えている〈社会性〉を読みとることができる。

(10)　「無い意識と無くされた意識はどちらも零に等しい。しかし、第一の零が何も存在しないことを示すのに対して、第二の零は、反対方向をもつ二つの等しい量が相殺し、中和していることを示す」(EC144)。

(11)　この文脈からすれば、『二源泉』でベルクソンがしばしば、私たち各人のうちにある神秘家の記憶なるものについて語ったことが注目に値する (MR85, 102)。

(12)　こう述べることによって、私たちは、意志の転換は意志自身によって為されるということを単に確認しているのではない。或る意味では私たちの帰結はこの言明に集約されるとしても、その内実が問われなければならなかったのである。

また、たしかに「圧力」についても、「力」は私の内部から到来すると思われる。「閉じた社会」に対する抵抗がその外部の別の「閉じた社会」から出来し、抵抗が「圧力」に対する相関項として作用するとしても、私たちがまず前者の「閉じた社会」に属しているからこそ抵抗が生じるのであり、したがって外なる「閉じた社会」からの抵抗は「力」の根本的原因ではない。すなわち、「圧力」に対して私たちは、習慣という形態をとりつつ、無意識に、自動的に従うのであり、その際、私たちは「圧力」の起源を自らの外部に求めはしないだろう。事実、習慣も、私たちの意志に直接に働きかけるという点では情動と変わりはない。しかしながら、習慣と情動との差異は、ベルクソンにおいて一方で根本的なものであったに違いなく、私たちは抵抗の有無という観点から両者の差異を探ってみたのである。

（博士課程学生）