



Title	アンリのシェーラー批判に見る他者把握の問題
Author(s)	吉永, 和加
Citation	メタフュシカ. 1997, 28, p. 29-46
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66598
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

アンのシェーラー批判に見る他者把握の問題

吉 永 和 加

序 文

他者を主題として扱う際の困難は、他者が自己とは異なった自我であるという異他性を保持しつつ、いかにして両者の相互の実在もしくは了解を確保させるか、ということだと考えられる。他者を把握する際に陥りがちなアポリアは、例えばフッサールが批判されたように、他者が自己の変様に過ぎない構成されたものに堕してしまうということであるが、これはそもそもその出発点である「自己」に対する懐疑も呼び起さずにはいない。

自己の在り方への懐疑を内包しつつ、従来の理性もしくは悟性による他者把握に代わって、「情感(感情)」(affection/Gefühl)の復権を図り、それを媒介として他者把握を試みた哲学者として、マックス・シェーラーとミシェル・アンリが挙げられる。彼らはいずれも、正当な他者把握のためには、他者が

自己の対象として立てられ、またその結果他者が自己の変様とされることを回避しなければならないと考えた。両者は情感を「生(生命)」(vieleben)と結び付け、それを他者把握の根本概念とし、またその「生」を非自然科学的な視点において捉えるという点において、親近性をもつ。そのことを踏まえて、シェーラーは自己と他者の間のアポリオリな「共同感情」(Mitgefühl)にさまざまな位階を設けて他者把握の段階を示し、「宇宙生命的一体感」(kosmisch-vitale Einsühlung)を根本基底として、最終段階である「無宇宙論的人格愛」(akosmistische Personliebe)に至って完全な他者把握に達すると述べる。これに対してアンリは、その著作の中でしばしばシェーラーに言及し、その批判を通して、自論を展開した。アンリはシェーラーについて指摘される問題を克服するために、主観性についての考察に帰り、「内在」(immanence)という概念を提起し、そこから他者理論を展開させようとする。この内在とは絶対的

な主観性が行う自己の「自己―感受」(auto-affection)という「生」の在り方であり、これは自己性 (ipseité)、すなわち個性の原理であり得る。だが、これがまた共同体の原理だとするところに、アンの獨創性がある。

本稿では、このアンの内在が何故、自己性の原理でありかつ共同体の原理であることが可能なのかということを、その根本性質である情感の概念を検討することで考察したい。その際に、アンの批判を通して、シェラーの情感の概念、とりわけて共同感情の位段の両極である「一体感」(Einsfhlung)と「愛」の概念を、アンの内在の情感性 (affectivité) と比較する。そのことにより、情感に他者把握を託す二人の哲学者に共通の根本姿勢を理解することが可能になるだろう。さらに、比較を通して、両者の相違を明らかにし、アンの内在の意味を際立たせることが期待できる。

一 シェラーにおける他者把握の問題

自己と他者の関係を問題にする際の出発点は、ごく単純に言って三通りあると考えられる。一つは、例えばフッサールのように、自己から出発すること、二つは逆に、他者から議論を始めること、そして三つ目は、自己と他者の共同体を議論の端緒とすることである。これらの議論はそれぞれに問題を含むこ

とになるが、それは序文でも述べたように、自己と他者の相互の異他性を確保しつつ、かつ、どのように両者を関係づけるか、という相反する要求を満たそうとするからに外ならない。ここで検討するシェラーは、この大まかな区分によれば、第三の方法を取るといえる。彼は『同情の本質と諸形式』⁽¹⁾の中で、「さしあたり」(zunächst) 自他の無差別な体験流 (Strom der Erlebnisse) が根底に流れており、これが体験の経過に従って自他が区別されて行くというテーゼを提起することによって、フッサールが陥ったアポリアを克服できると考えた。そしてこのテーゼを支えたのが、彼の共同感情の理論であった。

本章では、まずシェラーの情感の理論とそれに支えられた他者把握の問題を概観したい。その際に鍵となるのは、シェラーが共同感情のすべてを基底づけるとする宇宙生命的一体感と、他者の実在や人格価値を与えるとされる愛の概念である。これらを軸にシェラーの他者把握の総体を見て、次の章でのアンのシェラー批判の検討に備えることにする。

(一) 「一体感」と「愛」の概念

『同情の本質と諸形式』の議論は、同情 (Sympathie) もしくは共同感情を主題としているから、そこにおける情感の理論は初めから自己と他者の関係の問題を含んでいる。従って、一体感と愛についても他者問題という視点から考察して行くことに

する。

始めに、シェーラーにおける共同感情の秩序をごく簡単に整理しておこう。まず、第一の基底であるのは「一体感」である。これを、シェーラーは、感覚的知覚一般に比べて、他者を把握し、遠距離を把握する能力であると規定し(WFS 42/30)「具体的に、個体がこの一体感に達すると、自らの身体および身体にとって重要なものの一切を乗り越えて高揚し、同時に自らの精神的個性を「忘れ」もしくは「無視」して、他者と自己とを同一視するに至るとする。これに基底づけられるのが、「追感得」(Nachfühlung)である。これは、「他なる存在者たちとの体験、さらに彼らの感情の諸状態を体験することをも含めて、これを単に把握し、理解し、場合によっては追隨的に生きること」(WFS 19/三)である。次にこの「追感得」に基底づけられつつ、道徳的価値をもつという点でそれに対立するのが、狭義の「共同感情」である。純粹な共同感情とは、シェーラーによれば、「他人とその個別的な状態へ本当に『自分の枠』を越えて入り込んで捉えること、自分自身を真に現実的に超越して行くこと」(WFS 57/25)である。共同感情は「生得的」なものであるから、「思念」も「感情移入」も不要であり、ここでは他者の感情状態が表出される現象そのものにおいて、根源的に把握される(*ibid.*/24)。そしてこのとき、その他我の実在性は、自身の自我の実在性と同等のものとして意識に与えられる(WFS

107/17)。さらに、共同感情に基底づけられるのが「人間愛」(Menschenliebe)である。両者とも類統一体としての人間性の情緒的「実現」をなし、どちらもすべての人間を包括する(*ibid.*/17)。また、両者はともに、人格の本質的差異を前提しているが故に(WFS 76/三〇)「他者の理解には限界があり、自己自身の側から絶対的に内密な他者の人格へと進むことはできず、むしろその前で立ち止まらなければならない」(WFS 78/三三)。(我々はこのことに、注意しておく必要がある。)だが、人間愛は共同感情に比べて、人格的、自由、自律的、自発的、志向的であるという性質をもつ。そして、ある人格自身の「生命自我」(Vitalseele)に等しい他人の生命自我のとする実在的態度が、共同感情を通してあらかじめ遂行されており、この共同感情に基づいた自発的人間愛を深層へと押し広げて、人間における存在の出発点まで突き進む場合に初めて、当の人格がある他者に与えられるのである(WFS 109/二)。最後に、直接的にはこの人間愛に基底づけられ、段階的な共同感情の位階の頂点に位置付けられるのが、「無宇宙論的愛」さらには「神への愛」(Gottesliebe)である。この無宇宙論的愛は、すべての有限なる精神的人格を包括して広がり、神への愛の本質的条件となる(WFS 190/三三三)。

こうして共同感情が秩序づけられた後、次のことが確認される。「同情とさまざまな愛とを総括した諸形式の領国において、

宇宙生命的一体感と、神への愛に基礎をおく無宇宙論的人格愛とは、いわば相互に対立する極をなしている。この二つの極のあいだに他のすべての愛の諸形式がいわば段階的におかれている」(WFS 137/三三)。そこで、この両極、すなわちすべての同情を基底づける一体感と、他者の人格の実在がはじめて与えられる (WFS 109/六二) 愛一般について、さらに詳しく見て行くことにする。

まず一体感は、先にも見たように、自己と他者とを同一視する境地であるが、この一体感が生じる「場所」をシェーラーは、身体意識と精神的人格中枢の中間の、「生命意識」(Vitalbewusstsein) に定める。この「場所」は、生の衝動、死の衝動、情熱、激情、衝迫、衝動の心的領域とされ、これらの衝動が、それに帰属する意識の諸現象において、一体感を可能にすると考えられる (WFS 45-46/六七)。ゆえにこそ、シェーラーは、一体感が起こる際のことを「おのれの精神的尊厳を自ら放棄し、おのれの衝動的、生命の流れるままに任せる」(WFS 46/六七)と表現するのである。こうして、一体感に「宇宙生命的」という語が冠される意味が明らかになる。シェーラーによれば、宇宙生命的一体感は、世界を「ひとつの有機的器官と見る」(WFS 92/二五) 見地に立つ場合にのみ存在し得る。そして、「宇宙的生命との一体感の能力を陶冶するなかで決定的役割を果たすのは、全体生命の流れ (Allbensstrom) との一体感であり、この一体

感は、さしあたりまず生命の統一体としての人間相互のあいだに呼び覚まされ、生起する」(WFS 116/二三)。このような宇宙生命観を、シェーラーは、通常の自然科学観と区別して「情緒的自然観」(emotionale Auffassung der Natur) (WFS 112/二七) と呼び、そこにおける一体感の能力を、文明人は「知性」の肥大化によってほとんど喪失したと述べることで、間接的に感情と知性を対立させている (WFS 43/三)。ただし、あらゆる宇宙生命的一体感を開く鍵が、体験として文明人の中にも存在することも認められており、それが彼によれば、「愛に満ちた性行為」である (WFS 117-118/一九)。

では次に、一体感の片方の極に位置付けられる愛とはいかなるものか。シェーラーによれば、愛が共同感情と区別されるのは、それが感情の諸状態の変化に関わらず、それぞれの対象に固執し、従って感情状態の変化から独立している、という点である (WFS 150/四〇)。彼は、愛を、価値と対象とに向けられる「志向的運動」(intentionale Bewegung) であると定義する (WFS 155-156/三七)。愛は、その作用の遂行そのものが、喜びや苦しみのもっとも深い源泉であり (WFS 150/四〇)、「何ものかについて」の志向的感得ではなく、また認識作用でもない (WFS 151/四一)。愛はまた、価値認識を基底づけるが、価値認識そのものではなく、例えば尊敬のような、価値の対象を評価する際の根源的距離をもたない (ibid./三五)。そして価値の担

い手が人間である場合に、志向対象が人間とされても (WFS 157/三〇)、当の価値を自己や他者の何れが所有しているかは問題ではない (WFS 153/三五)。シェーラーは、愛による人格の価値の把握は次のように行われると言う。「愛は」、低き価値から高き価値への運動であり、この運動においてはじめて、対象もしくは人格のより高い価値が突如としてひらめき出てくる〔括弧内は引用者〕(WFS 155/三六―三七)。つまり愛は、ある対象について、より高い価値を希求する態度であり、この志向ゆえに、シェーラーにとって愛は「創造的意義」をもつ。ただし、この「創造」とは、愛が初めて諸価値を創造するという意味でもなければ (WFS 157/三五)、新たな価値を対象に捜し求める態度でもない (WFS 160/三六)。彼によれば、愛の経過において、より高い価値が持続的に浮かび上がり (*ibid.*/三四)、その過程の終局においてはじめて、価値そのものが開示されるのである (WFS 161/三六)。

このように見ると、シェーラーは「愛」と言う語で、二つのことを意味していると考えられる。ひとつは今しがた述べた、価値の「創造的作用」であるが、その前にそもそも、その「作用」が遂行される当の対象への固執がまた、愛と言われていたのであった。シェーラーは、「愛は、捜し求めた価値に出会わないことによって、決して中止されない」(*ibid.*/三三)と述べ、さらには「対象をあるがままの相において愛する」(*ibid.*/三六)と

言う。だとすれば、我々は、より高い価値の可能性に向かう運動としての愛の根底にある、ある対象に愛が限定される根拠、もしくはその状態を保持する何らかの力を、その運動とは別に設定しなければならぬと考えざるを得ない。シェーラー自身は、この根拠を説明することそのものを拒否して、愛を合理的把握から区別するが (WFS 168/三七)、このことは、次章のアンリによる批判において、再び問題にされるだろう。

(二) 他者把握について

以上のようにして、広義の共同感情を通してシェーラーが、自己と他者との関係を考えるのを見て来たが、彼が、こうして理性や悟性の介入に先立って情感を自己の他者把握の契機とすることの背景には、次のような根本的な姿勢がある。すなわち、「我々がある人間を何らかの仕方で『対象化』するかぎり、いつでも、彼の人格は我々の手から滑り落ち、ただその抜け殻が残るだけである」(WFS 169/三〇)。このような態度は、後で見るアンリの他者把握に際してのそれと類似している。では、この対象化を忌避して、シェーラーはどのようにして他者把握を行い得ると考えるのか。

他者把握の議論の困難は、先にも指摘したように、まずその議論の出発点を何に置くか、ということである。シェーラーの場合、自己の自己性が「さしあたり」与えられている、という

ことに對して懷疑的であり (WFS 238/三)、従つて彼にとつて、ある同じ体験が、自己のものとして与えられるか、他者のものとして与えられるかは、任意の事柄ではない (WFS 239-240/三三三)。こうしてシェーラーは、自己からも他者からも議論を始めず、「さしあたり」、自己と他者の区別が露わではないある体験流が流れていると考えるのである。この流れは、自己と他者を区別せず、それらを混合して含み、その中で「渦巻き」が形成されると、それが新たな流れを引き入れつつ、順次個体の秩序が与えられる (WFS 240/三四)。この際に、体験の第一次的所与の段階で、ある体験が、自己のものか他者のものか、ということは明確ではない。そして、こうした体験流から「浮かび上がる」自己も他者は、「身体」としてでも「自我」や「心」としてでもなく、一つの全体性として直観される (WFS 255/四二)。なお、ここで働く直観作用は、自己に対する場合も、他者に対する場合も同一である (WFS 245/四〇)。

だが、このような体験流の理論は、シェーラーが目指したように、他者を対象化することから逃れているのだろうか。シェーラーは、生き生きとした身体に生起する過程を通して、「生命の全体的流れ」の中で、自他が「直観作用」によって際立つと考えている。我々はこの「生命」や「生き生きした」という語から、本章一節で見た世界が一個の有機体とするシェーラーの「情緒的自然観」を想起することができる。それは一体感の境地を

基礎づけるものであったが、ここでも体験流を基礎づけている。一体感が自他の区別を消失させる方向性を示し、体験流は逆にその区別を内的直観によって際立たせる方向性を目指した状態であるという違いはあるにせよ、両者ともに「情緒的自然観」に基礎づけられ、自他の区別が露わではない事態である。確かに、この状態自体においては、対象化は起り得ない。だが、自己も他者も同じ作用によって、その個性が確保されると言う際に、この「作用」がいかなるものかを問わなければ、対象化が避けられているか否かについて、結論することはできない。

また、他の問題もある。それは、シェーラー自身が(狭義の)共同感情や愛の項で再三注意したような、絶対的に内密な人格あるいは、自己と他者との厳然たる「距離」が、このような体験流において保持され得るのかということである。シェーラーは、人格個体について、次のように述べている。「人格は、空間と時間、さらには数や集合によって個体化され得るのではなく、純粹な作用中枢によって空間と時間を越える存在である。まさしくこの理由によって人格は、……他の人格と異なつたものでなければならぬ」(ibid./三三)。我々は、体験流における自他を区別する「作用」が根源的であるが故に、それを、この引用にある「作用」の内に含めることができるだろう。だとすれば、この「作用」がいかなるものかということが、個体化の

問題にも直接関わってくる。そこで、次章でアンリの批判を見た後で、この点について考察することしよう。

二 アンリによるシェーラー批判

以上のようにして、シェーラーによる他者把握の議論を、「共同感情」に即して考察して来た。さて、アンリは、『顕現の本質』(L'essence de la manifestation)⁽²⁾において、シェーラーの功績を、伝統的に圧迫されて来た情感性(affectivité)を復権させたことにあると述べ、彼の情感性が、起源的かつ固有の開示の力である点、またその情感的な生が、根本原理をもち、実際的かつ決定的な経験様態を構成する点を評価する。だが、両者の情感性についての概念は必ずしも同等ではなく、実際に、アンリが『顕現の本質』と『実質的現象学』(Phénoménologie matérielle)⁽³⁾の中でシェーラーに対して行う批判の中心は、次の三点である。(1)シェーラーの情感性における志向性の介在、(2)情感性の価値把握に対する疑問、(3)シェーラー他者論の自己性の曖昧性、以上である。本章では、(1)と(2)は第一節「情感性の問題」において、(3)は第二節「他者把握の問題」において検討し、アンリとシェーラーの見解の相違を吟味しようと思う。その際、まずアンリによるシェーラー理解と批判を提示し、その範囲においてアンリ自身の情感性概念を導くことにする。それから次

には逆に、その批判に対して、第一章で検討した『同情の本質と諸形式』でのシェーラーの側からはどのように反論されうるかということ考察したい。

(一) 情感性の問題

早速、アンリのシェーラーの情感性批判、すなわち志向性がそこに介在するのではないか、ということと、情感性が価値設定を為し得るか、という疑問について見て行こう。

アンリの理解(LM 716-717)によれば、シェーラーは情感の知覚において、次の三種類の対象を見いだし、情感性が現実化するさまざまな機能によって、それらの対象に達すると考えている。それは、①情感的な諸性質、②共感(sympathie)を通して与えられる他者の感覚といった主体の感情(sentiment)⁽⁴⁾、③喜びや美や善といった、表象(représentation)の世界から絶対的に独立して、自律的な価値論的世界を構成するような、諸価値である。シェーラーにおいて、これらの対象を与える諸機能は各々、①超越的に情感の諸性質を知覚する情感もしくは共感、②感情や価値をもたらす対象にかかわっている情感の諸機能、③価値論的構成物やその性質に直接的に到達する、愛や憎しみや好みの作用である。アンリはこの③の場合に注目する。というのも、ここにおいて、情感性という開示(révélation)の力の、絶対的に固有の性質が明らかになり、その力は、感覚的、想像

的もしくは知的な表象のすべてから独立に、すなわち悟性から独立に働く、とアンリは考えるからである (LM 717)。そればかりでなく、情感の開示の力は、悟性の介入に先行する。そして、その力が開示する情感的知覚の対象は、表象の対象に先立って現れ、この最終的な表象の対象の特定のために、その都度導きとなる。このようなアンリの解釈はシェーラー自身の考えと一致する。すなわちシェーラーによれば、諸価値が関係している現象が与えられるまさにその前に、生の地平で既に、生の感情 (sentiment) が我々に対して、有益さ、有害、危険といった生の価値を開示する (LM 718)。例えば、価値論的階層の最も高い価値である、神の価値論的性質は、表象のすべての現実態 (acte) とは無縁の知覚対象であるが、これが開示されるのは、愛の運動の遂行においてであり、つまりこの力によってである (LM 719)。

このようなシェーラーの考えを踏まえ、アンリに言わせると、情感性は、悟性の認識 (perception)、すなわちその諸行為と諸機能がともに属しているノエティックな領域の内部に決定的に対立することになる (LM 716)。また、そのようなものとして考えられた感情 (sentiment) は、把握 (saisie) を遂行するものであり、把握する力は、感情自体の力と一致する。従って情感的な知覚の特徴は、通常の知覚を伴う単純な情調性 (tonalité)、感情的もしくは知性的な表象 (représentation) を

示さないことである。情感性は固有の知覚として、情感において、情感によって、情感として遂行される把握の形態なのである。アンリの考えでは、情感の知覚の対象は、情感の知覚そのものにおいてしか、接近可能ではない。事実、シェーラー自身も次のように言う。すなわち、感情的な諸状態は、「対象なく存在する」(LM 724/『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』⁽⁵⁾ 268)。

だから、シェーラーが『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』で、「情感の知覚は、初めから『自己の関係』と対象に対する『自己の方向決定』を含んでいる」(LM 720/FEW 269-270) と言うとき、シェーラーは自らの主張に反することを述べていることになる。アンリは、シェーラーが初めから含むとする、「関係」や「方向決定」という語を指して、これは志向性にほかならず、従ってシェーラーにおいて情感性を構成するものは志向性である、と指摘する。しかも、前述のようにシェーラー自身、情感における志向性を否定もするから、アンリによって「諸感情 (sentiment) は常に志向的であるというわけではなく、逆に志向性もいつも情感的 (affective) であるのではない」(LM 728) と批判されることになるのである。だが何故、アンリはこのように情感における志向性の介入を批判するのか。そもそも、アンリが悟性を退けて、情感性の復権を主張するのは、それが不可視であり、原理的に対象化を拒むという性

質にある。そういう意味で、「それ自体において感情 (sentiment) は、盲目」であり、「状態」(état) とも言い表される (LM 726)。だから、彼において情感性は、そのうちで関係を構成することも、諸対象に対して関係をもつこともなく、感覚的感情は、原理的にそれがあるところのものを決して開示することができない (LM 724)。換言すれば、情感の要素が自らを超越することは、決してない。従って、志向性による感情の把握は、それが目指すものを逃すに過ぎず、逆に言えば、知覚は、情感が現実であることをやめた場合にしか、作り出され得ないのである (LM 730)。「情感の知覚において遂行される理解は、……直観的な充溢とともに終了するのであり、それが現実の内容と一致するといわれるときには、もはや情感の知覚とは異なつて外的なものであり、その存在そのものに異質である」(LM 722)。従って、情感性は価値に関して、価値そのものを規定し、基礎づけることはできる。だが、価値内容を明らかにできるのは超越性であつて、情感性ではない (LM 809-810)。こうして、アンリは情感の知覚の可能性とその基礎概念を、情感性における関係の自己感受 (auto-affection) に求めるに至る。

では、アンリの批判に対して、第一章で概観した『同情の本質と諸形式』におけるシェーラーの共同感情の理論はいかにして反駁し得るのか。まず、シェーラーが情感性において志向性

を認めていることは、愛が価値と対象とに向けられた「志向的運動」である、という記述から知られる (WFS 156/三三七)。だが他方で、シェーラーの一体感では、自他が同一視される境地であるがゆえに、他者把握に関して働く志向性は意識的に排除されている。こうして、アンリが指摘する通り、シェーラーの情感性においては志向性が混在している。このような混在が何故生じるのかということこそ、問われるべきであろう。これを、次の他者把握批判の問題と、併せて考察することにする。

(二) 他者把握に関する問題

このような情感性についての概念の相違は、アンリとシェーラーの他者理論にどのような差異をもたらすのか。アンリは自らの他者理論を展開した『実質的現象学』第三章「共にある感情」(Pathos-avec) で、シェーラーの議論を引用し、批判しており、それは次の二点に向けられている。一つは、シェーラーがフッサールの志向性による他者把握の失敗を、他者の身体ばかりではなく、心理現象をも知覚する、という「驚くべき」テーゼによつて克服される、と考えた点についてである (PM 169)。このテーゼは、『同情の本質と諸形式』においては「根源的知覚」と呼ばれ、「他人の身体を彼の体験の表現野として捉える限り、他人の『心理を』を『内的に知覚する』ことができる」「括弧内は引用者」(WFS 21/三三)として、身体を心理の象徴現象と考え

るところに見られる。もう一つは、シェーラーにとり、自己性の本質とは何か、また生の本質とは何か、という疑問である (PM 170)。これらを順に検討して行くことにしよう。

第一章で触れたように、シェーラーの「根源的知覚」が発揮される具体的な場面に、「愛に満ちた性行為」が挙げられる。これは、「宇宙生命的一体感」への「鍵」と呼ばれ、特に重要視されている場面である。この理由としてシェーラーは、その局面において、「生殖する男女が、全体生命のもつ根源的創造の意図にあずかるという、秘密に満ちた本能的参与」(WFS 120/九六)が認められること、そして、それが「人類の質的向上の為に恵まれた機会を先取的に認識するかたちをとった情緒的価値把握」(WFS 121/100)であることを挙げる。

だが、アンリによれば、ここで語られている場面では、一体感はありません、むしろ男女の記号や徴候への探求が行われる。というのもそもそも、心理現象と、物理的な身体の所与とは、全く異なっているからである (PM 168)。互いの感覚は、変様して、両者の間の「深淵 (Abime)」を覆うかに見えても、そこで触れられるのが外的な身体であり、相手の感覚をそのものとして感じることをできない以上、その「深淵」は厳然として存在する (PM 176)。我々は、對他者関係を示す際に、アンリがシェーラーのように「距離 (distance)」と言わず、「深淵」という語を用いる所に、自己と他者の接近や浸透は不可能である、

というニュアンスを受け取ることができよう。そのような意味で、アンリはシェーラーが「一体感」の形容に用いる「生」の本質、個別性の本質について、その明確な概念を求めるのである。「生」についての検討は、次の章に譲り、ここでは、シェーラーが個別性についてどのように考えていたのかを見ておう。

まず、シェーラー自身が、個体の絶対的な内密性と、自己と他者の間の「距離」の存在に言及することは、第一章で見た通りである。「あらゆる人間はその身体的意識を、ならびに常に本質的な個体的・精神的中心をも、ただ一人だけで所有する」(WFS 44/七四)。だが、体験流の議論は、個別性をむしろ積極的な意味で曖昧にするところから出発していた。このような矛盾は、どのように解消され得るのか。

第一章の最後に指摘したが、シェーラーの個別性の問題を解く為には、「体験流」における自他を区別する「作用」に着目する必要がある。ところで、前章一節の「愛」について想起すれば、それを通して初めて他者の個別性の本質が純粹な姿を現す (WFS 163/六六) のであった。従って、体験流の理論と関連づけるならば、愛とは、「渦巻き」が新しい流れを引き入れて、自他の秩序が与えられる段階であると思われる。ところで、愛は、より高い価値の可能性への運動と規定される一方で、その対象において捜し求める価値に出会わずとも中止されないとさ

れていた。ここで、我々はやはり、まず「価値をそこに求めようとする」任意の他者がどのように設定されるのか、という疑問を思い出すだろう。愛が一体感に基底づけられることを考えれば、この愛は、体験流にもまた基底づけられると考えられる。他方で、愛によって他者の個別性が現れることを考えれば、愛とは、価値を介して体験流における自他の区別を行う、特殊な運動作用と位置付けられることもできる。(これは、アンリによれば志向性とされるだろう。)だが、本当にこの作用は個別性に帰され得るのか。

というのも、シェラーは、「さしあたり」「与えられるものは、自己自身の個体でありその体験である、とは一体最初に誰が言ったのであろうか」(WFS 238頁)と問い、さらには「純粹に内的にして心的な自己知覚は、単なる虚構である」(WFS 246頁)と述べるからである。つまり、作用運動が根源的なものであったとしても、それが個別化された自己に対して与えられるのは、その作用が完結してからということになる。従って、この作用そのものが個別性に帰すという保証はない。

このように考えると、シェラーの共同感情の段階は、個体の内密性と個体相互の絶対的な距離の存在を保持することと、他者の対象化を拒むという、他者把握の相反する条件が、その各々に分配されたものである、という側面が明らかになる。すなわち、共同感情の段階において、一体感では個別性が積極的

に曖昧にされ、他者把握のための志向性は働かない。だが、(狭義の)共同感情が自他の距離を保持するとされた時点で、自己性は確保される代わりに、志向性が介入してくる。愛においては、さらに価値把握における志向性もかわってくる。このように、シェラーの自己性の曖昧さと、自他の距離、情感性における志向性の混在とは、相関関係をもっているのである。上のようになされた、共同感情の段階による区別は、シェラーが、他者の対象化を忌避し、同時に他者の異他性を保持しようとした結果である。だが、彼は、相反する二つの要請を満たそうとしてかえって、知性によらない情感性の他者把握を旨指すという意図に反して、情感性そのものの特質を曖昧にしてしまったと言えよう。

三 アンリにおける「内在」と他者

前章でのシェラー批判を通して、アンリの情感性についての概念がいくらか明らかにされた。アンリによれば、情感とは、情感において、情感によって、情感として遂行される把握の様態である。情感とは、原理的に対象化を拒み、不可視である。したがって情感性は、そのうちで関係を構成せず、諸対象と関係づけられることもなく、それがあるところのものを開示することもない。このように超越性を拒否する、いわば閉じた

情感性の在り方を、アンリは「内在」と呼んだのであった。この「内在」が、シェーラーでは曖昧とされた個体の絶対的内密性、すなわち自己性の原理となることは、予測がつく。

アンリは、『実質的現象学』第三章「共にある感情」の中で、この「内在」を中心概念として他者問題を論じている。そこでは、フッサールの他者理論のアポリアが、主観性の把握にこそ由来するという指摘がなされていた (PM 151)。これは、フッサールがデカルトのコギトを受け継いだ超越論的主観性を批判したものにはかならない。ところで、フッサールの他者理論に異議を述べるアンリもまた、自説がデカルトのコギトを端緒にし得ると考えている。ということはつまり、フッサールといわば同じ地点から出発しながら、アンリは、自己性についても、他者把握についても、彼とは全く異なる展開を見せたということである。では、アンリはいかなる分析によってデカルトのコギトから「内在」の概念を導き得たのか。そして、その「内在」によって、他者把握はどのようになされ得るのか。以上のことを、これまでのシェーラーの他者把握の問題点を踏まえながら、考察して行きたい。

(一) コギトと「内在」

本節では、アンリの思想の中心概念である「内在」が、コギトの分析からどのように導かれるかを、『実質的現象学』に先

立って書かれた『精神分析の系譜』 (*Genéalogie de la Psychanalyse*)⁽⁹⁾ において概観してみることにする。

アンリは、デカルトの企てを「始源」 (Commencement) の探求と位置付ける。この始源とは、存在 (être) であり、始源開始が、現出すること (apparaître) である。彼によれば、現出することが開始点であるのは、現出することがまずそれ自身で、かつそれ自身において現出するからであり、この限りにおいて、それは存在と同等となり、これを基礎づける (GP 18/二六二セ)。「それ自身で或る現れ (apparaître) を構成するだけの力能に恵まれた現出することの、その現象学的実効性こそが、つまり、そのようなものとしてのこの純粋な現れこそが、存在にほかならない」 (*ibid.*)。アンリによれば、実体性とは、現象学的実効性、換言すれば現象の実質性そのものである (GP 20-21/二七)。こうして彼は、我々が次節で検討する、彼の『実質的現象学』の祖をデカルトに帰す。

そして、アンリは「現れることの本質を問うことによって、我々はデカルト哲学の核心に至る」 (GP 24/三〇) と断じ、コギトの定式を「見ているとわたしに思われる」 (*videre videor*) という命題に見いだす。ここでデカルトは、「見られているものは、見られていると私が信じるようにあるのではない」として、「見ること」を否定するが、これはアンリによれば、まなざしの前に身を持つものにまなざしを向けること、さらにはそれを条件

づけている、脱—立という外へ立ちいでること (ek-stasis) が失効させられることにほかならない (GP 26/三三)。こうして、還元に残されるのは、デカルトにとり、「自分が見ていると私に思われる」ことである。これこそが、始原の思われ (semblance) / 思惟 (pensee) 、すなわち、現れて自らを与える本源的能力であり (GP 26/三三) 、この開示するという本源的本質は、存在論的差異の脱—立に決して解消されることはない (GP 27/二六)。アンリは、デカルトの叙述を引用する。「自分が見たり、聞いたり、暑かつたりすると私に思われる。これが本来、私において感じる (sentir) と呼ばれるものであり、このように厳密に解されるなら、それは思うこと以外の何ものでもない」 (GP 28/三〇・第二省察 [FA, II, 422; AT, XI, 23])。ここからアンリは、「私に思われる」という現出の本質は、デカルトの、感じるということに相当すると解し、次のように結論する。「つまり、それ自身とも存在とも同じものであるこの純粹な現れこそが、存在を正しく定義する。我思うと感じる、ゆえに我在り。見るとは、見ていると思うことである」 (GP 29/三〇)。

こうして「感じること」 (sentir) 、すなわち思惟は、「思惟を思惟自身に本源的に与え思惟をしてそれがそう在るとおりのものになっている、自己自身を自ら感じること (se sentir soi-même) であり、現れることとそれ自身への本源の現れ」 (GP 31/三三) とされる。確かに、「見ること」それ自体、あるいは認識と

は、距離を開く、すなわち脱—立であり、この距離の内部で、認識や見ることが成立する (GP 32/三三)。そして「物体の認識」は、この見ることとしての単に見ることそのものである (GP 34/三三)。だが、その「見ること」は、まず内的覚知としての「見ること」が可能になつていなければ成立しない (GP 33/三六)。そこで、そのような超越性を追放した思惟という「我々が媒介なしに意識しているという仕方では我々の内に在るもの」 (GP 31/三三) が、意識の本質とその開示を構成し、このような根源的内面性「内在」において、この「見ること」が可能になると考えられる (GP 33/三六)。これが、「魂の認識」であり、こうして、「我々が自分の思惟についても認識は、物体についても認識に先行する」という『哲学原理』の命題が確保される (GP 35/三六・『哲学原理』I, II: FA, III, 97; AT, IX, II, 29)。

さらに、アンリはデカルトの「我々の外にある対象に関する知覚だとか、我々の身体のある部位に関する知覚について誤ることは……ありうる。しかし……情念について同じように誤ることはありえない。何故なら、情念は我々の魂にあまりに近くかつ内面的なので、魂が感じているがまさに実際にあるのだから、それを感ずることなど不可能だからである」 (GP 38/四三・『情念論』FA, III, 973; AT, XI, 349) を引用して、内在の概念を彼が考える思惟の情感性と結び付ける。アンリは、先に見たような思惟の情感性を、自らを自分自身に媒介なしに開

示し、自己自身をあるがままに自分自身において感じる、「自己―感受／自己―触発」(auto-affection)と名付ける。このとき、「情念」と呼ばれる思惟の情感性は、「現れることのそれ自身に対する克服不可能な受動性」(GP 41/Ⅴ)である。だからアンリは、デカルトの「我々の魂の側から見れば、何かを意志することは能動であるとはいえ、自分が意志していると覚知することはまた魂における情念『受動』でもあると言える」(GP 40/Ⅴ・『情念論』FA, III, 966; AT, XI, 342)という叙述を引いて、絶対的な意味での受動『情念』という本源的概念が、「能動」と「受動」という表層的な対立を凌駕して、両者をとる基礎づけると述べる(GP 41/Ⅴ)。

またアンリは、これらのことを踏まえて、知性の有限性と意志の無限性を説明する。知覚と同様知性もまた、アンリによれば、本質上、超越論的な見ること、すなわち脱―立によって開かれる地平の内部でそのまなざしを動かすものである。だが、知性の直観とは、何かを注視するとき、必ず闇の部分に見られないものを残す。これが、知性の有限性の由来である。だから、デカルトが直観から直観へと移行し、それ自体を一つの直観として、諸々の直観を辿りうると考えても、アンリにとってそれは弥縫策に過ぎない(GP 50/Ⅴ)。他方で、無限な意志が開示される際には、意志が力(puissance)として捉えられる。というのも、力は、どんな表象のもとでも、つまり「自己の外」(hors

de soi)においては把握されないからである。「力はただ自己自身を内面的に自ら感得するほかないのである。力が自己のうちに、つまり自分自身の力のうちに到達し、自身の力を把握してそれを展開するのは、もっぱらこの黙せる自己感得を通してのみであり、情念においてのみである」(GP 51/Ⅴ)。

こうして、始源へと向かう遡行がコギトにおいて敢行されたのは、知性ではなく、力としてある意志の不可視の働きと、無限の受動(情念)を通してである、ということが結論される(GP 52/Ⅴ)。そして、アンリは思惟の、この見ることに解消されない自己自身への無媒介な根源的主体性に、「魂」というデカルトのつけた名のほかに、「生」という名を与えるのである(*ibid.*/Ⅴ六)。

(二)「内在」と他者

このような「生」の自己―感受を、アンリは他者理論にも展開する。彼は、『実質的現象学』第三章「共にある感情」において、共同体とその成員の唯一かつ本質的な実在が、この「生」だと述べる。だが同時にこの「生」は自己性の原理でもある。シェーラーが苦心して、自己性の確保と共同体の保証をなそうとして、「共同感情」に位階を設け、それぞれに自己の内密性と他者への「距離」と、志向性のない把握とを配したのに対して、アンリはその相反する要請を、「生」の概念のみで満たそうとす

る。これは「生」のいかなる観念によって可能なのか。

アンリによれば、「生」は独特の仕方、すなわち、与えるものが生であり、与えられるものが生であるという、自己―贈与(auto-donation)の仕方において与えられる。生においては、いかなる道もその外部に導くことはない。生は、それ自身を感じる(séprouver) 限りににおいて、絶対的な主観性、すなわち自己自身を直接的に距離なしに感受する純粹事実である。この生の内的な構造は、一節で見た、情感の自己―感受の内在の構造そのものであり、事実、情感は生において力として振る舞うとされる(PM 174)。こうして、生が生自身に対して逐一合致し、決して外部を持たないような生の根源的内在性(interiorité)は、換言すれば、自己が自己自身を感受することであり、従って、自己性の原理となる。アンリは言う。「生の主観性の絶対的自己性(ipséité)と此処性(hicetité)は、もはや他者において認められることを許されず、原理的に、把握可能なすべての志向性から逃れる」(PM 169)。さらに「他者の感覚、それは生である。そしてそれは決して起こらないことである。というのも、もし私が他者が感じるような喜びを感じるならば、つまり、この喜びが彼自身を感じるようなやり方で感じられるのならば、私が他者であり、他者が私になるからである」(PM 176)。つまり、アンリの考えでは、他者の感覚、感情(sentiment)の内容そのものを、自己は決して感じることはできない。だから、

「一方から他方へと共同性と個人とを対立させ、それらの間に階層的な関係を打ち立てる試みは、単に無意味なのであり、その試みは、生の本質に対して、生によって必然的に関わりあいになるものを対立させることに帰着するのだ」(PM 163)とアンリが言うとき、我々は、シェーラーが言う意味での、同情／共同感情の位階の可能性は否定されると考えざるを得ない。

こうして、アンリは、自己性をその「内在」において確立する。確かに、ここでは自己が生の情感性において自己―感受を行う限りににおいて、外部を持たないから、自己と他者の絶対的な距離が保たれ、シェーラーが目指した、自己の絶対的内密性が保持されているといえる。だが、問題は、アンリがどのようなにして、この生の内在が共同体の原理だと言えたかである。

アンリによれば、他者の体験は、原初的なものである。従って、この体験は、すべての思考を逃れる。また、先に見たように主観性そのものが、志向性を入れず、「此処性」をもつものであるから、他者の主観性もまた、志向性によって把握することはできない。だが、この自己の自己性がすべての主観性について共通であれば、この生の自己―感受という在り方そのものを、自己と他者の共同体の原理に帰すことができる。従ってアンリは言う。「共同体の本質は生であり、すべての共同体は、生きているものの共同体である」(PM 160)。そして、アンリは繰り返し述べるのだが、生の自己―感受の構造は、世界において

現れないから、生の共同体そのものも、決して目に見えない。

しかし、仮りにアンリの言うとおり、生の自己―感受がすべての主観性に共通のものであるとして、一個の主観性は、自らと構造を同じくする他者が自己の外に存在するということを、どのようにして知り得るのか。アンリはそのことについて、次のように言う。「主観性は、……単に生ではなく、生きているものの潜在的な総体である」(PM 163)。つまり、アンリは、生の自己―感受の直接的で外部をもたないとされる構造の根底に既に、生きているものである他者が含まれていると考えるのである。これは背離の匂いがする。だがアンリは、「生」について次のように述べて、この疑惑を退ける。「生きているものが感受するのは、同じようにして彼自身である。すなわちそれは、生の根底であり、その根底が他者にとってもまた、この根底である限りにおいての他者である。……そういうわけで、彼らがお互いに深淵に投げ込まれるのは、その同一性においてである。共同性は、隠れた情動の層であり、……各々は、しかしそのことを知らず、自己自身からも他者からも根底からも区別されなく」(PM 178)。

このような考えによつて、アンリは生を自己性と共同体の原理とする。確かに、彼において情感性は一貫して、その志向性を排除し、不可視であるという性質を保ち、他者問題に関して、自己はその内密性を保持し、他者把握における対象化を逃

れている。だが、彼は具体的な他者の感情内容に関しては、志向性を否定するゆえに不可知であるとされていたのではない。確かにこの生、すなわち情感の自己―感受によつて、他者を生において根源的に把握することは可能である。しかし、フッサール批判に際して、他者経験とは、喜び、悲しみ、愛などの情念を伴った限りでの、具体的な生の様態において与えられる (PM 140) と、アンリ自身が述べる所の他者の把握を果たし得るのかどうか、という疑問が残されるであろう。

結 論

アンリとシェーラーは、他者把握に関して、対象化を忌避するという点で一致し、その可能性を情感的把握に求めた。そして、両者は共に情感性の根本には生き生きとした「生」が存するとし、とりわけアンリは、「生」の自己―感受という概念を提起することによつて、そこに自己性と共同体の基底を得ようとした。アンリによれば、シェーラーの情感性は、志向性が介在する点で、その規定に曖昧さを含んでいる。これは裏を返せば、シェーラーが、批判すべき悟性的認識の本質を確定しなかったということであろう。だが、シェーラーの情感性が志向性を混在させたのは、自他の距離の保持しつつ、具体的な他者の情感との一致を目指したからであり、共同感情の位階は、そ

の模索の産物である。またシェーラーは、一体感と体験流の他者把握において、情緒的自然観を明らかにし、これを「文明」と対置させるが、一体感に基底づけられる共同感情、愛においては、自他の距離が発生させられ、一体感を拒む境地を作り出し、かえってシェーラーの言う文明化と歩をともしたとも言える。しかし、シェーラーが「結局のところは、一つの生と、すべての生きるものを包括する一つの生命価値とが存在する」(WFS 114/20)と述べる際、彼の「生」の把握は、実に、アンリの「生」の概念に非常に近い位置を占めるであろう。アンリの「生」の議論は、いわばこのシェーラーの把握を、理論全体まで推し進めた結果であり、その意味で、アンリはシェーラーの後継者と言える。

しかし、シェーラーを批判して「生」という根本的な概念に、自己性と共同体の原理を託したアンリにも問題がないとは言えない。彼は確かに、一貫した「情感性」の研究を遂行し、その「内在」の生の自己―感受に、絶対的な主観性の現実を見て、それを他者把握の原点とした。これは、シェーラーの情緒的自然観を徹底した形態だと言えるし、またシェーラーが意図した情感的な他者把握を厳密に果たしたとも言える。しかし、シェーラーは「情感性」そのものの概念を曖昧にするというリスクを冒して、それに段階を設けることによって、具体的な他者との関係を描写することを可能にしていた。そこでは、他者

の感情内容を得得することの可能性が探られている。アンリが批判するように、その把握が、身体に心的なものが象徴として現れることによるという点に、理論の根本的な破綻があったとしても、その意図の方向は、他者把握における重要な観点である。具体的な他者に接して、了解不可能という事態に直面した場合に、アンリのように生の根底における一致を確信することは、一種の救いになるかもしれない。だが、具体的な他者の複雑さに対応する為には、ある意味で、シェーラーが企図したような、他者との「距離」と理解の相克の過程もまた必要だと思われる。アンリは、上で見る限りにおいては、この観点を採らないが、彼の「生」の概念そのものに、具体的な情感内容の理解へのいかなる可能性があるのか。それが、今後、アンリの情感性を考察して行くうえでの、課題となるだろう。

注

- (1) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, A. Francke AG, Verlag, Bern 1973/邦訳『同情の本質と諸形式』、青木茂・小林茂訳、シェーラー著作集第八巻、白水社、一九七一年。(以下、WFSの略号を用い、本文中に、アラビア数字でドイツ語原典の、漢数字で邦訳の頁数を示す。)
- (2) Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963. (以下、LMの略号で頁数を記す。)
- (3) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990. (以下、PMの略号で頁数を記す。)
- (4) シェーラーの感情(Gefühl)に対するアンリの仏訳であり、彼によれ

ば、その根本には情感 (affection) が存すると考えられている。

- (5) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, A. Francke AG, Verlag, Bern 1966/邦訳『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』吉沢伝三郎訳、シエーラー著作集第一巻、白水社、一九六九年。(以下、F E Wの略号で頁数を記す。)

- (6) Michel Henry, *Généalogie de la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985/邦訳『精神分析の系譜』山形頼洋他訳、法政大学出版局、一九九三年。(以下、G Pの略号で頁数を記す。)

(よしながわか 大阪大学文学部助手)