OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	内在的他者把握の可能性 : アンリにおける「基底」の考察
Author(s)	吉永, 和加
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 29-42
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66646
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

内在的他者把握の可能性

——アンリにおける「基底」の考察——

吉永和加

アンリの他者把握の可能性は、生の「基底」という概念に凝縮されている。この「基底」おいて成立する他者論の特色は、それが共同体論という形で展開され、その共同体の中での自己と他者との互いの把握が徹頭徹尾内在的な仕方で遂行されることである。こうしたアンリの他者論の特色を支える、自己—触発の起源を詳らかにし、「基底」の概念とその構造とを検討することが本稿の目標である。その上で、内在的他者把握がいかなる可能性と問題点を有するのかを考察したい。(1)

第一章 「基底」と他者の存在

アンリは、『実質的現象学』第三章「共—パトス」において、初めて自らの他者理論を明示した。第一節のフッサール批判に続く第二節は、「共同体の現象学の為に」と銘打たれており、これはアンリが他者把握を問題にする際の立脚点を明らかにしている。つまり、アンリは、自己と他者との互いの把握を論じる際、両者には何か共同である地盤がなければならない、という点から出発するのである。自他に共同である地盤を設けることで、フッサールにおけるような自己と他者との非対称は解消され、自己と他者とは同等の権利において互いを把握し得ることになる。まずその意味で、アンリにとって、他者論とは共同体論にほかならない。

さて、アンリは、共同体とその成員に関して次のように言う。「共同体の本質は、生であり、すべての共同体は生きる者たちの共同体である」(PM.161)。また、「共同体の成員が共有しているものとは、…これらの事物が成員たちに与えられるその仕方なのである。…それは生において、そして生によってである」(*ibid.*)。共同体の成員が共有するあり方とは、生

の自己―触発そのことである。そのあり方は、次のように説明されている。すなわち、生は、生から決して分離されないような仕方で、生自身を自らに与える。生が自らに与えるものは、生自身であり、与えられるものもまた生である。こうした自己―能与（auto-donation）において、我々が生に近づくのは、生においてのみである。アンリは述べている。「生においてはいかなる道も、生の外へ導くことがない――我々としてはこう言いたいのだが、生においてはいかなる道も、生きる者に、生きる者であることをやめさせたりはしない」（*ibid.*）。こうした内在的な生のあり方は、自己から距離をとって事物を対象化し、意味を付与するという表象の過程とは対立するものである。

こうして、生は外部へと漏れ出すことなく、生の内部で充足している。この生の内で、生が隔たりなく直接的に自己自身を体験する限りで、これは絶対的主観性となる。つまり、我々は、生を与えられ、それを自己自身で受取るという仕方で、生きる者たりえているのである。逆に言えば、我々が生きる者である限り、この体験から逃れることはできない。こうした生の自己―触発における、触発するものとされるものとの同一性、この逃れらない体験が、自己の自己性の本質となる。「直接的に自己自身を体験する純粋な事柄としての絶対的主観性の本質は、自己性の本質と同一なのである」（PM.163）。そしてこの体験は、具体的には情感性の体験として個々に与えられる。こうした生のあり方、情感性のあり方が、すべての生きる者に共有される。それゆえアンリは、これがすべての可能的な共同体の本質を構成すると考えるのである。

さらにアンリは、この共同体のあり方を規定するために、自己―触発の体験の逃れようのなさに注目する。自己は、自己自身で生の自己―触発を行っている。しかし、生自体は、生きる者が選んだものでもなく、生み出したものでもない。生きる者は、不可避的に生きる者たらしめられたのである。こうした不可避の体験は情感性の体験においても、確かめられよう。アンリは言う。「自己によって措定されたのではない自己への関係とは、その情感性（affectivité）におけるアフェクトである。すなわち、それは、その固有の存在によって圧倒され、浸されたものとして、自己に対するそのラディカルな受動性におけるアフェクトである」（PM.177）。生きる者は、情感性をただ被るのであって、それを選んだり避けたりすることはできない。こうして絶えず自己自身を被り、しかもそこから逃れられないことを、アンリは「生の防御の不在」（PM.175）と述べる。この生の防御の不在、言い換えれば絶対的な受動性こそが、生きる者の根源的なあり方なのである。さらに、このような絶対的な受動性は、翻って、生を与えるもの、生の起源となるものを暗示する。

この生の起源となるもの、それをアンリは「基底（Fond）」（PM.177）と呼ぶ。生はこの「基底」から到来する。「基底」は生そのものであり、生きる者すべてが共有するものである。生きる者はこの「基底」から決して離れることなく、自己―触発を行い、自己自身と同一化するとともに、この「基底」と一体化している。その限りで、この「基底」において、自己は自己自身たり得、しかも他の自己とその生のあり方を共有し得るのである。

他者体験とは、この「基底」においてのみ成り立つ。これがアンリのテーゼである。このテーゼは、自己も他者も生きる者であること、そして、共に自己―触発を行い、しかも絶対的な受動性を運命付けられていることから帰結している。自己も他者も、この「基底」から生を受取って、自己―触発を行い、この「基底」と一体化している限りにおいて、互いが互いをこの「基底」において体験する。つまり、他人の体験とは、自己自身の体験であり、この「基底」の体験でもあり、同時にこの「基底」と一体である限りでの他人の体験でもある。そしてこのとき、自己と他者とは「基底」と一体化しており、自己からも他者からも「基底」からも、各々を区別することはない（PM.178）。かくして、アンリが考えている他者体験は、世界の内で、すなわち他者を対象として定立してそれを構成するという仕方でなされるような体験ではない。そうではなく、他者の体験は、「あらゆる思惟を免れるがゆえにほとんど思惟されえないこの原初的な体験における、…主体なき、地平なき、意義なき、対象なき、一つの純粋な体験」（*ibid.*）なのである。したがって、この「基底」は、あらゆる表象的なあり方が成立する以前の（つまり無―世界的なあり方における）自己と他者との関係を明らかにするのである。

しかし、こうした「基底」を他者把握の基盤とする立論は、二つの問題を内包していると思われる。第一に「基底」の存在について、それがどのように知られるのか、そしてまた、何故その「基底」が自己―触発を行うと言えるのか、という問題である。この問題に対して鍵となるのは、自己の自己―触発が絶対的な受動性であることであろう。すなわち先述のように、アンリは、自己の自己―触発自体は、自己によって措定されたものではないと述べて、その受動性を強調している。この受動性が、自己―触発を最初に与えた「基底」の存在の肯定へと裏返るのである。さらに、この「基底」もまた生の自己―触発を行うものであることは、この私（自己）が自己―触発を行い、ものを自己自身から決して距離をとらない直接的な仕方で把握することから導出される。つまり、この私（自己）が自己―触発を行う限りで、この自己―触発を与えた「基底」は必然的に、自己―触発を行っているといえるのである。こうして、「基底」は、自己の受動性にその存在

の根拠を置き、また、自己の自己—触発の事実からそのあり方が導かれるのである。

第二に他者の存在自体の問題である。アンリにおいては、他者論がまずもって共同体論として設定されることから明らかなように、他者の存在は、自己の存在と同様、自明のものとして議論の中で前提されている。しかも、アンリにとり、「共同体は一つのアプリオリである」(PM.175)。しかしながら、この共同体の中に存在する他者はどのようにして、それが存在するとわかり、それが自己と違うものであり、しかも自己と同様自己—触発を行うと知られ得るのか。この問題に対しては、共同体が生の自己—触発を行う「基底」として設定されたこと、そして、自己の生の受動性が次のように把握されたことから、推論することができる。アンリによれば、「アフェクトは、自己—触発であり、…自己へと追いやられ、自己に押しつぶされ、自己自身の重みに打ちひしがれた生の原初的受苦である。…この体験において、生の受苦がもはや自己自身に耐え切れず、耐えられない受苦となるときには、自らを逃れようとするこの生の運動が生まれる」(PM.174-5)。この自己の自己—触発の運動は、表象されるような外部はもたない。しかし、その代わりにこの運動は、自己—触発の起源で、自己にそれを与える、より大きな「基底」に内属している。そしてこの「基底」を前提とすると、(自己へと絶えず帰ってゆき、そこから逃れられないような)自己—触発の運動は、「基底」の〝広さ〟[2]に比して自己自身の有限性を明らかにするであろう。すると、この〝広い〟「基底」の上での自己自身の有限性は、他の有限的存在、すなわち自己—触発を行う他の存在を想定させるであろう。他者存在とはこのようなものとして、「基底」の共同体の中に組み入れられていると考えられるのである。

かくして、アンリにおいては、共同体である「基底」の存在にせよ、他者の存在にせよ、自己が受動的に自己—触発を行っているという一点から導き出されていることが明らかになる。議論の要となっているのは、自己自身の情感性の事実であり、情感性における生の自己—触発の受動的なあり方である。そして、まさに自己の自己—触発の受動性を梃子として、「基底」と他者の存在が導かれてくる。こうした絶対的受動性もしくは自己の有限性の感情が、「基底」や他者の存在へと裏返るというあり方は、同じ論理構造をもっている。また、自己は生きる者である限り、生から離れない自己—触発を行うという仕方以外で存在しえない、という理由から、「基底」も他者存在も自己—触発を行うことが導かれる。そしてそれゆえにこそ、自己も他者も「基底」も、共に生の内在的な仕方で把握され得るのである。こう見ると、アンリにおいて他者存在と共同体論が同時に論じられるのは、必然的であるこ

とが明らかになってくる。それは、自己存在も他者存在も共同体も、同様にして生において不可分であり、生を離れては存続し得ないからである。そしてそれはそもそも、自己が生の自己—触発を行う限りで、自己—触発を行うものしか把握し得ないからである。アンリは、カフカを引用して、生の内的構造を比喩的に説明する。「君がその上に立っている地面が、それを覆う二本の足よりも広いものではありえないという幸運」(PM.162)。ここで、地面とは言うまでもなく、「基底」を指している。そして、それを覆う二本の足は「基底」の上で自己—触発を行う自己を示している。さらに、地面の広さとそれに引き換えて自己の二本の足が占める狭さは、他の足、すなわち他者が地面の上に存する可能性を示唆しているのである。

第二章　自己—触発の受動性の起源と展開

『実質的現象学』を見る限り、アンリの共同体論（すなわち他者論）は、生の自己—触発の受動性に根拠付けられていることが明らかとなった。生の自己—触発の体験はそのまま絶対的主観性の体験であり、自己性を確保する体験であるとされている。つまり、共同体と他者存在の議論の拠点は、実は自己自身なのである。しかし、生の自己—触発が、自己へと収斂するのは何ゆえか。言い換えれば、生の自己—触発という際の、「自己」とは一体どのような権限をもって「自己」と呼ばれうるのか。このことを確認するため、『顕現の本質』へと遡って、自己—触発の起源を探ることにしたい。

アンリは、顕現とは如何にして起こるのかという問いを立て、ハイデガーの時間概念を批判することを通して、自己—触発の概念を解明してゆく。ハイデガーにおいて、顕現について検討する際に時間が問題になるのは、カント以来、時間こそが顕現を可能にする「顕現の本質」と考えられてきたからである。すなわち、顕現の本質は、本質が自分自身に対して地平を立てて、そこで自らを対象化する存在論的過程であり、この存在論的過程が時間そのものだと考えられているからである。これが表象における対象化の起源となる、時間の超越的構造を表している。触発する時間としての根源的時間が、未来と過去と現在を取り集める連続的な純粋時間という地平を自らの前に創出する。時間の、自己による触発(affection par soi)である。しかし、アンリは、この時間の自己による触発のためには、それを受取る、触発される時間が前提されていると指摘する。時間によって触発されるのは、時間自身である。この触発される時間が、自己の触発(affection de soi)と呼ばれる。そしてこの触発される時間こそが、超越論的地平の受容を確保しつつ、その地平の顕現

を基礎付けるのである。それゆえ、次のように言われる。「自己による触発は、その根拠を、自己の触発の内に見出す」(EM. 231)。

他方で、超越論的地平である純粋時間とは、それ自身によっては形成されず、顕現もされず、従って実在もしない。だから、純粋時間は、純粋時間を受取ることによって地平を形成する根源的時間へと送り返される。そして、この送り返しは、「超越を規定するような根源的時間が、本性において自己の触発である限りにおいて」(EM.234)可能なのである。こうして、表象は自らの根拠を、超越を可能にする、自己の触発である根源的時間の内に見出す。では、いかにして、時間は超越の地平の受容を確保し得るのだろうか。この問題に対して、ハイデガーは、時間が直観であり、すなわち、「与えるものを取るものである」と応える(EM.239)。しかしアンリによれば、こうした議論は、受容性の問題を循環させたにすぎない(*ibid.*)。かくして、アンリは、時間を顕現の本質に据えるというハイデガーの試みを追跡することを通じて、自己による触発と自己の触発とを区別し、後者が前者を基礎付けていることを示し、超越と受容性の問題を改めて重要なものとして提起しようとしたのである。

その上で、アンリの問題は、本質が地平を立て、その形式の下で対象化されることによってのみ顕現する、というテーゼ自体に向けられる。この外在的な純粋地平の場は、超越によって広げられ、創造されるものである。そして、超越の働きによって産出されるものは、その働きにおいて、その働きによってしか、現象学的な地位を獲得しない。それゆえ、存在の場の現象性を可能にするものを明らかにするためには、この現象学的規定を、超越の根源的な働きに帰さなければならない。さて、地平の知覚可能性は、地平によって触発されるという超越の可能性のうちに存している。アンリは述べている。「受容性がこの知覚可能性を根拠付け、そうして地平の本質を構成する限りで、実在性は、地平から分離された存在においてではなく、受容性においてこそ探求されなければならない」(EM.241-2)。地平を受取る働きの実在性の内にこそ、受容性の可能性の条件が見出される。そして、受容性こそが、超越そのもののうちで考えられる超越の働きの本質を構成するものである。受容性は、本質それ自身が形成する地平を受取ることによって、地平を自己の近くに保持する力であり、その限りで、超越の内的一貫性の可能性を得る。そして、アンリによれば、この働きこそ、超越論的な地平を広げる根源的な働きと同一なのである。こうして、超越、すなわち地平の実効的な開けは、地平を形成し地平を受取る働きとして把握され、この働きが一つのものであることが示される。これは、先に見た、触発する時間と触発される時間の同一性

をも意味しているのである。

しかしアンリは、さらに、この地平を広げる根源的働きの顕現が、どこに存するのかを問う。アンリによれば、現象性の実効的な出現が超越に委ねられると、顕現するものとは、この働きそのものではなく、その働きが地平を与えることで作り上げる本源的な隔たりとなる。つまり、現象性とは、超越の実在性を前提しているが、実は、それ自体は規定されないままであることが露呈するのである。アンリは指摘する。「地平の受容が、地平を前に置くことでそれを形成するという超越の運動の内にその根拠を見出すというテーゼは、…その力をすべてその超越から借用しているのである」(EM.245)。

かくして、アンリは、そもそも顕現の本質が、地平の形式を立ててその下で自らを提示するような存在論的過程として、超越を受取る働きの内に見出されること自体を問題化するに至る。その場合、地平は、本質が受取る純粋な存在論的内容を構成し、この超越は受取られている。したがって、受容性の本質を存在論的に解釈するならば、外的内容を受容する可能性の起源は、顕現の本質を表象として把握することに見出される。だが、アンリに言わせれば、「こうした…帰結は、哲学的思惟に対して、次のような受容の観念そのものを不可解なものにする。受容の観念とは、本質的に、外的な内容の受容なのではなく、そのようなものとして内容を受容する力そのものなのである」(EM.293)。

アンリによれば、受容性とは、自己自身を受取ることにこそ存している。然るに、本質が地平の下で対象化するものとは、本質そのものではなく、想像力の産物に過ぎない。だから、存在の超越論的地平の下で顕現するものとは、本質ではなく、この地平そのものの現象学的内容なのである。つまり、超越的な表象において「本質が自ら表象する純粋に存在論的な内容を受取る場合に、本質が受取っているのは、本質それ自身ではない」(EM.298)。したがって、本質の顕現の可能性は、表象の内にはない。

それゆえ、これまで受容性と呼ばれてきたものは、正確には二つのものに分けられることになる(EM.299)。一つは、表象における受容性であり、今一つは、内在性における受容性である。第一の意味で受容するとは、人が受取る内容を創造するということを意味している。そしてこの場合、受容性の形式――これは想像的産物に過ぎない――と本質とは異なっている。他方で、第二の意味で受容するとは、受け取るものがこの内容そのものであることを意味し、その内容は、受取る存在に対して外的なものではない。この場合には、内容固有の実在性が、受容性の本源的様態において受取られる。アンリにとっては、まさに、この第二の受容性、すなわち、受容性の形式と内容とが存在論的に同一であるような受容性が、

問題となる。何故なら、受容性の形式と内容との存在論的同一性は、受容性の根源的な形式においてしか実在化されないが、この形式が、本質にとって、自己自身を受取る可能性を唯一確証するからである。つまり、「この形式こそが、自己の根源的受容としての、本質の存在論的構築物を構成する」(EM.300)。それゆえ、本質には二つの受容性があるとはいえ、究極的には、本質それ自身を受取る受容性に収束する。つまり、本質が自己自身を受容することが可能であるような受容性の様態が唯一のものであること、存在それ自身の根源的な実在性の接近や把握の存在論的次元が唯一のものであることが明らかになるのである。

この、本質が自己自身で自らを受取る可能性とは、自己—触発のことを意味している。そして、自己自身で自己—触発する可能性とは、本質が自己自身を顕現する可能性であり、ひいては顕現の本質そのものであり、それは、受容性の本源的本質の内に、すなわち内在性の内に存する。アンリは、この内在性と超越性とをはっきりと区別して次のように言う。「こうした根源的な触発は、…対象化の存在論的過程とは無関係であり、超越そのものに無関係なのである。触発の根源的な本質は内在性に存する」(EM.302)。したがって、アンリが分析してきたハイデガーの自己—触発とは、そもそも時間が対象化の働きの内在的可能性に含まれる限りで、時間を構成するものであり、したがって超越を意味している。そしてまさにこの理由で、ハイデガーの自己—触発は、アンリによって否定されるに至る。アンリは、ハイデガーで起こっているのは、対象化の働きである触発と、この働き自身による内在的な本源的触発との間の混同であると結論する。

このようにして、「自己による触発」とは、超越にとり、その根拠を自ら自身の中に見出すような存在論的内容によって、触発されることである。ただし、それもまた、その実効的な現象学的内容が、超越そのものの本質によって構成されるような触発をもつ限りでのみ、推し進められる。つまり、自己—触発の概念が、超越の「自己による触発」の唯一の前提なのである。アンリは、自己による触発という超越における対象化の中に存する触発と、自己—触発を区別して、後者こそが内在性の内に存して、前者を可能にするものだと規定するのである。

こうしてアンリにおいて、自己—触発の解明は、受容性の解明へと収斂し、最終的には、自己—触発とは、自己自身で自らを受容する可能性たることに帰着する。ここでは、自己の本質の内容を自己自身で受取る限りにおいて、自己は自己を差異化することなく、同一のものに留まり続け、自己の内在は堅固に保たれる。これが自己—触発が、アンリにおいて、「自己」の触発として、自己性の起源となるゆえんである。

ところが、アンリは、他者体験を問題とするに際して、このような自己―触発を踏まえ、さらにこれを生の運動そのものと捉えた上で、その生の自己―触発そのものの起源を問うことへと向かったのであった。つまり、この生自体を与えたものが自己ではないという事実に着目した結果、自己―触発の絶対的受動性こそが問題となったのである。その受動性がいわば梃子となって、生を与えた「基底」が導出されたことは、第一章で見た通りである。だが、この「基底」の自己―触発と自己の自己―触発とはどのような関係にあるのだろうか。

この問題は、「キリスト教の現象学のために」と題された『我は真理なり』へと引き継がれる。アンリはこの書において、生の自己―触発の展開と、人間の本質の定義を、キリスト教の教義に事寄せて語ろうとしている。だがさしあたり重要なのは、この書における、生によって解釈し直された神とキリストと人間との関係が、そのまま第一章で見た「基底」と自己と他者との関係と並行関係をなしていることである。それゆえ、神とキリストと人間との関係は、共同体論の発展形として把握され、分析され得る。

アンリが「人間の本質」と述べる際に、念頭に置いているのは、何らかの対象という仕方で世界の一要素として表象されるようなものではない。その反対に、アンリの考える人間性とは、世界を感じたり、知覚したり、把握したり想像したり、考えたり愛したりする、という独特な経験を可能にする、無世界的で、目に見えないあり方である。そして、アンリは、こうした超越論的な人間の規定を、キリスト教における人間の「子(fils)」という定義に見出す。その定義によれば、「子」は生においてのみ存在する。この生とは唯一無二のものであり、それは神自身の生にほかならない。その限りで、人間が「子」であるということは、すなわち、人間が神の「子(Fils)」であると同義となる。ここにおいて、アンリは神やキリストと人間との区別と、その関係を明確にするために、自己―触発について、これまでにない新たな概念を導入する。それは、強い自己―触発と弱い自己―触発という区別である。

強い自己―触発の概念によれば、生は二重の仕方で自己―触発している。すなわち、一方では、生は固有の触発からその内容を規定し、他方では、生は自己自身でその内容を作り出すという意味においてである。生は内容を生起させ、生は、自らに対して自分自身であるところのこの内容を与える。「この自己―贈与(auto-donation)は自己―開示(auto-révélation)のことであり、これが超越論的情感性である。そのパトスにおいてこそ、あらゆる自己自身の体験は、まさしくパトス的なものとして、その存在の最深部における情感的なものとしてあり得るのである」(MV.135)。つまり、すべての自己―触発が存在の最深部で、パトス的なものとして受取

られる限りで、生の触発は受動的であるが、それでも、この触発は生それ自身によって作り出される。自己—触発の強い概念とは、このような生の自己による生成のことである。そして、この絶対的かつ現象学的な生の概念は、神にのみ相応しいとされる。

他方、弱い自己—触発において、超越論的自我は、自らを触発するものであるとともに自ら触発されるものでもあり、自身がこの触発の「主題」であり内容でもある。しかしながら、「私はこの感受の源泉であることなしに、自己を感受する。私は、全くこの贈与が私に属することなく、私自身に与えられるのである」(MV.136)。こうして自己—触発が自我の本質を規定しつつ、しかもその起源が自我に属さないというこの弱い自己—触発は、人間にのみ相応しいとされる。

では、この神の強い自己—触発と人間の弱い自己—触発はいかに関係しているのか。アンリによれば、個別の自己の生(vie)は、生(Vie)が自らの中に身を投じて、絶対的な自己—触発の永遠の過程において自己を享受するような運動の内部においてのみ、自ら自身を感受する。つまり、「自己は生(Vie)がそれ自身で自己—触発する限りにおいて、自己—触発する」(*ibid.*)。

こうした人間と神との関係は、キリストの仲介をもって完成する。アンリは、キリスト教の教義に従って、キリストを神と人間の媒介者とした上で、原—子(Archi-Fils)の理論からの解明を試みる。アンリによれば、キリストは、神の絶対的な自己—触発において生成される、最初の生きる者として、絶対的なこの自己—触発の過程に神と共に属している。キリスト、すなわち原—子が、生の自己—触発を神と共有し、本質的な自己性を保持している限りで、その自己性の内に、他のすべての子の条件を保持している。したがって、子である超越論的自我は、この原—子の自己性の内で自己自身に到達し、生きているものたりえ、自己自身たりえるのである。

かくして、アンリは、顕現の本質と考えられる時間を媒介として、自己による触発と自己の触発とを区別して、自己の触発すなわち自己—触発を、顕現のための根源的な触発として見出した。そして、自己—触発の内在的なあり方を生そのものと捉えた上で、アンリは、『我は真理なり』に至って、能産的な強い自己—触発と、所産的な弱い自己—触発とを区別した。このことによって、人間の根源的な受動性が、根源的な生である神から導き出されることとなった。ここで、人間の二重の受動性、すなわち自己が絶えず自己—触発を受取るという意味で、さらに、生起することをやめない(神の)生の自己—触発の永遠の過程を受取っているという意味での根源的な受動性が明らかにされた。また、神の生が明記されて、自己—触発の区別が打ち出されたことで、大文字の生(Vie)

と小文字の生（vie）との関係が明確になった。さらに、これまでの論理展開とは違って、（受動性という）否定的契機から（「基底」や他者存在という）肯定が導き出されるのではなく、肯定の連鎖で共同体の関係が構築されたのである。言うまでもなく、ここでの神とキリストが、「基底」の外延に合致し、「子」たる人間が自己と他者の存在に適合する。したがって、「基底」の強い自己―触発が、生きる者それぞれの弱い自己―触発へと贈与されて、互いが共属し合って、内在的な関係を構成しているのである。

第三章　内在的他者把握の問題構成とその可能性

以上のようにして、アンリにおいては、他者の問題は、共同体論という形をとって、生きるという経験に根源的な自己の自己―触発という次元で展開されてきた。それは、アンリの他者論の問題設定が何よりもまず、自己と他者との一致する地盤がどこに存するのか、ということであったからである。そして、アンリはその問いに対して、生きる者すべてに合致する、生のあり方すなわち情感性のあり方が、地盤だ、と応えたのであった。

ところで、アンリは、他者の体験とは、「一種の返答に向かってゆこうとしたりしなかったりする欲望、この欲望の双方向性を前にしての情動、現前もしくは不在の感情、孤独、愛、憎しみ、怨恨、倦怠、許し、高揚、喜び、感嘆」（PM.140）と述べ、それを「謎めいた性格」（PM.147）とも述べている。だがアンリの他者観を認めた上で、その他で一般的に他者が哲学や倫理学の問題となるのはいかなる場面であろうか。それはまずもって、他者が、自己の予測をはみ出し、自己に回収出来ず、自己から到達不可能であるような場面、あるいは、他者が自己のあり方に陰に陽に拮抗し、自己の存在を脅かし、自己に亀裂をもたらすような場面、さらには、自己と他者との間に何らかの責務や責任が生じるような場面などであろう。これらの場面において、それぞれの問題が前提とし、また要請するのは、他者が自己とは隔絶しているという、他者の他者性である。

では、アンリの他者論においては、他者性はどのように規定されるのだろうか。これまで見たようにアンリが問題としたのは、自己の自己性である。確かに自己―触発を絶対的主観とする自己性の規定が他者に適用されると、それは他者の自己性、すなわち他者性を暗示するものではある。しかしながら、アンリにおいて他者性そのものが主題化されることはない。それが偶然でないことは、次の引用から伺われる。「共同体の成員の各々は、世界の内で他人と関わるのに先立って、どのようにして生において他人に関わるのだろうか。…生き

る者は、他人を、他人が〈基底〉についてなす固有の体験として、他人自身においてではなく、〈基底〉において体験するのである。…それゆえにこそ、〈同じもの〉のうちに、自我と他人の両者とも深く沈められているのである」(PM.178)。ここでも、他人を「他人自身においてではなく、〈基底〉において」体験しうるという限りで、他者性が示唆されてはいる。しかしあくまでも、アンリの力点は、いわば他者性が溶解するような「基底」という次元にある。つまりアンリにとって、他者と自己とが一致する地点を見出すことこそが、正しく他者を把握することにほかならない。したがって、彼が他者論を共同体論として構成した時点で、自他の違いは問題の外に置かれていたのである。そのことは、アンリの次のような喩えからも明らかである。「共同体は情感的な地下層であり、各々はそこで、各々自身がそれであるこの泉やこの井戸から同じ水を飲む。…しかし、各人はそのことを知らないし、自分自身からも、他者からも、〈基底〉からも自らを区別しない」(*ibid.*)。アンリにとって、上記のような自己と他者との乖離はむしろ、現象学的距離が開かれ、他者が表象として把握された帰結として批判に値するものとなるのではないだろうか。

　他者性のあり方を検討する為に、アンリとは対照的に、自己と他者との関係を徹頭徹尾、対象化において検討したサルトルを例に採って考えてみよう。サルトルにおいてはまず、他者が自己の存在に対して否定性という性格をもって現れるという認識がある。したがって、他者は、自己の否定である対自として現れてくる。サルトルは言う。「自己の対自存在との結びつきにおいて我々の存在は、また他者にとっても存在する、ということが認められる」[3]。それゆえ「他者の出現は、対自をその核心において襲う」[4]。自己は他者の「まなざし」を向けられると、対象化されるものであるという要素を満たして完全なものとなる。ただし、対象化されるということは、ある可能性へと凝固させられることであり、対自は自由で無なるものではなくなる。他方でこのとき、「まなざし」を自己に差し向けた他者の方は、自由を保持している。これと同じことが、自己が他者を対象化する場合にも起こる。つまり、「まなざし」を向けられた他者は、対象化され、いわば奴隷化されることで、もはや他者たることをやめるのである。こうした自己と他者との「まなざし」における相克において、「まなざし」を向けられた者が冒されるのは、「自由の意識」である。そして、「自由の意識」を剝奪された者は、他者性を失って、「まなざし」に回収される。つまり、ここで他者性が奪われることと、自由が奪われることとは同義なのである。

　かくして、サルトルにおいては、自己と他者とが対峙する場合、両者が自由な意識をもつ存在であることが前提となっている。こうした前提と、他者性のあり方を見ると、自己が

自由であり、同時に他者も自由であるということが、他者性確保の（十分条件ではないとしても）必要条件の一つに挙げられよう。

それでは、アンリにおける他者性について、この自由という観点から検討してみるとどうなるであろうか。つまり、アンリにおいて、自己や他者に自由の概念は見出されるであろうか。しかし、この問いに対する応えは、否、である。アンリは、意識の志向性を否定し、その代わりに情感性をこそ生の根源的なあり方とするが、同時にその情感性は受動性であると主張している。この受動性とは、自己が情感性を受取るという意味のみでなく、もっと積極的に、この情感性から逃れることの不可能、つまり自己から逃れることの不可能を意味している。自己を絶えず被るというとき、しかもこの自己の触発が、生の「基底」もしくは絶対的な神から由来しているとき、この二重の受動性は絶対的なものであり、そこに自由の余地はない。つまり、このとき生きる者は、自由が問題になる以前の次元にあるのである。これは、キリスト教の文脈で、意志の自由が否定される、原罪の次元と言い換えても的外れではあるまい。そして、この受動性が生きる者の共同体の端緒となる限りにおいて、生きる者の自由が根本的に欠如していることこそが、共同体の条件なのである。

この意味でも、確かにアンリにおいて他者性は主題的な問題とならない。というよりはむしろ、他者性のいかんによらず、自己が必ず「基底」からの生の自己—触発を受取る限りで、同様にして「基底」から自己—触発を受ける他者存在をも受取っていると言うべきである。自己が自己自身を感じることの内には、「基底」を感じること、他者を感じることがアプリオリに含まれている。それゆえにこそ、アンリにとっての他者は知覚の対象たる他者を越えて、会ったことのない他者、既に死んでしまった他者にまで広がりうるのである（PM. 153-4）。これは、あらゆる他者を感受する可能性であるが、別の見方をすれば、他者を感受せずにはいられないということ、すなわち他者を不可避的に被ってしまうことをも意味するであろう。このことを拡大すれば、生において感受性を被ることの内で、「基底」における他者を絶えず被り、その限りで自己と他者との一致を得て、その一致を受取るというところに、責任ともいうべきものが発生し得る。したがって、もしアンリにおいて、他者に対する責任という問題が問われ得るとすれば、それは自他の乖離を前提とした責任ではなく、生を享受する限りでの、生きる者たる同胞への内在的な仕方での責任であろう。そして、その責任の要請は、自己の受苦と同様、不可避かつ絶え間のないものとなろう。こうしたあり方は、取りも直さず、自由な意志をもつ個々人を前提とした倫理とは別種の倫理を構成すると考えられるのである。

注

本文におけるアンリのテクストからの引用、参照個所は、以下の略記号のあとにページ数を併記して示している。また、引用個所に付した傍点は筆者によるものである。

PM; *Phénoménologie Matérielle*, Presses Universaires de France, Paris, 1999.

EM; *L'essence de la manifestation*, Presses Universaires de France, Paris, 1963.

MV; *C'est Moi la Vérité*, Edition du Seul, Paris, 1996.

（1）本稿は、拙稿「M・アンリにおける生と他者の問題」『理想 No. 664』（2000.1.31発行.p.99～p.110）と、それに基づいた発表「アンリにおける生と共同体の問題」（一九九九年十一月二十日、現象学解釈学研究会、八王子セミナーハウス）に対して寄せられた質問に応えることを目的の一つとしている。ご質問、ご教示下さった諸先生方に御礼を申し上げたい。

（2）ここで筆者が〝広さ〟と述べるのは、比喩であり、現象学的距離を示すものでは決してない。こうした比喩は、後に挙げるようなカフカの引用の中で、アンリ自身も用いている。「基底」の〝広さ〟と自己の〝狭さ〟は『我が真理なり』で、自己―触発の強い概念と弱い概念という形に引き継がれ、明確にされる。

（3）Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1955. p. 342（邦訳『存在と無』、松浪信三郎訳、人文書院、一九五六年）

（4）Ibid., p.429

（よしながわか　哲学哲学史・助手）