OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アンリにおける他者問題の考察
Author(s)	吉永, 和加
Citation	カルテシアーナ. 1997, 14, p. 55-78
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66970
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

アンリにおける他者問題の考察

吉永和加

はじめに

哲学が現在抱えている問題の一つに、他者問題がある。その問題についての主な議論は、フッサールの『デカルト的省察』の「第五省察」に端を発し、それに対する批判という形で繰り広げられてきた。それらは、時間、言語、身体等の問題を孕みつつ展開するから、我々に様々な問題を提起する。我々はここで、他者問題に対してどのように向き合うべきなのだろうか。そもそも、他者問題として問題になっているのは何なのだろうか。あるいは、もっと根本的に言って、何故他者が哲学の問題になるのだろうか。

フッサールは超越論的現象学を構築した際、それが独我論である、という批判を深刻に受け止めて、それを解消する方策として、他者認識の問題へと視線を投じた。だが、哲学が普遍性を要求する限り、いかなる哲学者においても、自らにとって真であることが、他者にとっても真であるか否かは、問題であり続ける。あるいは哲学以前、日常生活の地平で、自らの言葉や仕草が他人に理解できないのではないか、という疑いが兆したとき、我々は、自己と他者との断絶

を認識するとともに、その間の相互理解の可能性を探ろうとするであろう。我々は、他者問題の端緒をこのように考える。また例えば、筆者は、「我々」という一人称を用いて、本稿を進めていこうとしている。だが、読者には、この「我々」には一体誰が含まれているのか、自分もまたその一員なのか、という問いが当然生じるはずである。筆者は何をもって、「我々」と称し得るのか？　だから、問題はこうとも言える。すなわち、この「我々」を成立させるものは何なのか、と。

我々は、以上の問題について、アンリの『質料的現象学』（*Phénoménologie matérielle*）[1]に含まれる論文「共にある感情」“Pathos-Avec”における共同体論を取り上げて、考察しようと思う。というのも、フッサールが、他者を、志向性により知覚に基づいて把握して、まずは身体的把握に還元してしまったのに対して、アンリは、生き生きした感情をもつ具体的な存在としての他者の把握の条件を考えようとするからである。またアンリは、他者の問題とは、そもそも他者という「自我」をいかにして把握するかということだから、従って、他者にせよ、自己にせよ、その主観性の把握の可能性こそが問題なのである、と考える。つまり、他者把握の問題は自己自身の把握の問題へと転換される。この転換に基づき、アンリは、志向性という把握の仕方そのものを批判し、その把握の仕方に代わる「共にある感情（pathos-avec）」を考え、それに基づく共同体を考えようとするからである。

本稿では、まずアンリの“Pathos-Avec”の第一節におけるフッサールに対する批判を分析し、次いで彼が第二節で展開する、自己の自己―触発という在り方と、それに基づく共同体論を追跡したいと思う。そして、本稿の第三章において、彼の他の著作『我は真理なり』（*C'est Moi la Vérité*）[2]を取り上げて、彼の共同体の理論が、どのように展開したのかを見ることによって、それをアンリの他者理論として考察し直したいと思う。

第一章　アンリによるフッサールの他者理論の批判

この章において、我々はアンリの“Pathos-Avec”の第一節「フッサールのデカルト的第五省察に関する考察」(‘Réflexion sur la cinquième méditaion Cartésienne de Husserl’)[3]を取り上げて、その中で展開されるフッサール批判を通じて、アンリの他者把握の姿勢を摑みたい。アンリによるフッサールの他者理論批判の中心は、フッサールが志向性によって他者を把握できる、と考えたことにある。それに対して、アンリは、志向性によって捉えられる他者は、自己との類比によってその意味を構成されるから、従って自己の変容に過ぎず、現実の他者ではないと考えた。では、アンリにとって、「現実の他者」とはいかなる者を意味しているのか。我々は、本章において、まず第一節で、アンリのフッサール批判の根拠を、志向性による他者把握の失敗に見る。次いで第二節では、彼がさらに、他者把握の根底としての自己の固有性をどのように考えたのかということを、次章で取り上げる“Pathos-Avec”第二節の共同体論に繋げる形で示したい。

＜1＞　志向性による他者把握の失敗

フッサールは、『デカルト的省察』の「第五省察」の中で他者把握の理論を展開しており、アンリの批判もこの著作に基づいている。そこで我々はまず、アンリの導きに従って、フッサールの理論を素描し、アンリの批判がいかなる問題意識に根差しているのかを見ることにしよう。

アンリによれば、フッサールの理論は、次の三つの前提に支えられている。すなわち一つ目は、他者は、何らかの視

点の下で与えられる場合にしか私にとって存在しないから、私は自らの生において他者を見いだすということである。二つ目は、他者は、志向性によって我々に与えられる、つまり、他者経験の可能性は、志向的構成にあるということである。三つ目は、他者は私の外で、私を超越する何かとして与えられるということである。いずれにしても、フッサールにおいて、他者は志向性によってのみ与えられるから、問題は、いかなる志向性が他者への接近を許すかである。それを調べる為に、フッサールは、私の経験から、他者やそれに係わるもののすべてを捨象する。その後に残されるのが「自己として、私に固有のもの」である（*Phénoménologie matérielle* p. 141）。これが、あらゆる他者とは異なる私の原初的身体が含まれる、私固有の帰属領域（ma sphère d'appartenance）である。そして、他者の経験は、この帰属領域と、それに含まれる諸要素とから構成される（*ibid.*, p. 143）。

では、他者経験は実際にはどのようにして構成されるのか。まず、他者は志向性に基づき、知覚によって与えられる。そのとき始めに認められるのは、他者の物体としての身体である。この物体としての身体は、私の固有の身体から、有機体という意味を、類比（analogie）による移し変えによって受け取る。これがいわゆる、フッサールの同化の統覚（aperception assimilante）であるが、この知覚の意味が移動することによって、自己と類比的な意味をもつ身体としての対象が構成される。そして、このように意識の統一において与えられた二つの内容が、対をなすものとして現れ、同じ意味によって覆われることが、対化（accouplement）と呼ばれる（*ibid.*, p. 147）。

実はフッサールにおいて、このような対化の図式は、他者経験に限らず対象一般に適用されるものである。だから、アンリは、それが「他者経験を平凡にし、その経験から謎めいた性格を取り除き……、その経験を分裂させ、屈折させ、完全に変質させるのである」（*ibid.*, p. 147）と批判する。我々は、アンリが他者経験が「謎めいた（énigme）」性格をも

つものであり、その性格を失ってはならない、と考えていることに注意しよう。さらに、彼の危惧は、フッサールのように「他者は私の経験の変容」だと考えることが、他者経験を「変質させる」ことであることにも向けられている。では、他者の「謎めいた」性格を保持し、他者経験をそれ自体として受け取るには、どのように考えればよいのか？

さて、アンリのこの対化の図式に対する批判は、その図式の適用による他者が、本来の他者ではない、ということに止まらない。彼に言わせれば、その図式の原型である、自己の側にも問題がある。というのも、他者経験をなすのは、「私はできる」という限りの「原初的身体」(Corps origine) であるのに対して、こうして対象化された他者の身体に有機体という意味を与える自己の身体は、他者の身体と同様、対象化されているからである。換言すれば、ここで対化の原型になる自己の身体は、フッサールには「私の感覚に対して直接現れている」(*ibid.*, p. 149) と言われるが、「原初的身体」こそが真にこの感覚であるとすれば、フッサールの自己の身体は構成されたものにすぎないからである。従って、「他者経験において働く自己と身体とが、他者経験を可能にするのだが、この自己も身体も一つの構成されたものであり、従って、そのような経験は結局総体として偽物とされる」(*ibid.*, p. 149)。

だが、アンリも、フッサールが他者経験を、単純な対化の図式に適合させているのではないことを知っている。そこで、他者経験に独特の対化の問題点を、アンリは次のように要約する。

(1) 他者についての起源的な意味、すなわち有機体であるという意味を他者に付与するのは、私の感覚に常に現前している私の身体である。

(2) 他者は対象として、ただ表—象 (re-présenté) され、間接呈示 (apprésenté) されるものである。

(3) 他者は決してそれ自身においては与えられないが、間接呈示されて、その身体と同時に心理現象が与えられる。

その際に、間接呈示は、他者の存在の有効性（valeur existentielle）を担うものだとされている。

そして、アンリはこれらの三点の各々について批判を施す。すなわち、

（1′）私の身体の、私の帰属領域内部の感覚に対する、根源的で直接的な現前だけが、他者経験を可能にする超越論的生の恒常性（constance）をもつが、フッサールにおいては、両者の間の関係が不明であり、恒常性を要請しえない。

（2′）私にとって他者が間接呈示によって与えられるのは、他者が他者自身に固有であるものを知覚する経験が、いつまでも私の直接的な知覚を逃れるからである。つまり、他者に固有の経験は、他者自身にしか与えられない。さらに、アンリは、他者をそれ自身において志向的に知覚することが原理的に不可能であることの理由を、次のように述べる。「（志向的な他者把握が失敗したのは［括弧内は引用者］）、それが他者であることからではなく、それが自己、すなわち絶対的な主観性であることから生じる。そして、他者の主観性であれ、私の主観性であれ、あらゆる主観性は、……原理的に、志向性から逃げ去り、従ってすべての知覚の現前から逃げ去る」（*ibid.*, p. 151）。つまり、他者経験が真に問題なのは、他の自己が、他なるもの（alter）だからではなく、それ自身において捉えられない自己（ego）だからである。アンリによれば、自己の把握には、志向性が働くようないかなる隔たり（écart）も許されない。従って自己は、志向的に（intentionellement）ではなく、印象的に／感受的に（impressionellement）自己自身に至るのである。これらは、アンリの重要な指摘であり、記憶に留めておく必要がある。

（3′）フッサールは、間接呈示により、他者の身体、心理が与えられると述べ、それは他者の存在の有効性を前提しているが、間接呈示によっては、存在の有効性は与えられない。というのも、他者、つまり他なる主観性の認識に際して、事物に相応しい接近の仕方である知覚を用いることにより、「私が他者と共にあるという、生き生きとし、情念的である、

間―主観性は、死んだ事物（chose morte）の経験に場所を譲る」（*ibid.*, p. 152）からである。ここでも、我々は、アンリの、他者経験において重要なのは、知覚的現前の諸法則ではなく、諸主観性の情念（pathos）の諸法則である、という主張に出会う。

アンリは、フッサールの志向性による他者把握の失敗を整理して次の二つの側面から述べる。まず、そのような把握は、他者を単なる非現実的な志向的思念の相関項（corrélat d'une visée intentionnelle）にしてしまうということである（*ibid.*, p. 156）。そして、今一つは、フッサールは志向的把握の際に、私の帰属領域のうちに、対化、連合（association）、類比を可能にするすべての経験を見て取るが、そのとき彼が、常に帰属領域の向こうに、他者を前提していることである。このように述べて、アンリは次のように結論する。「知覚が決して基礎づけることはなく、いつも知覚が前提しているこの前提は、そこで自己そのものが生まれる超越論的生に、その根をもっており、また、その超越論的生やその固有の根底（son propre Fond）からしか、理解され得ないのである」（*ibid.*, p. 157）。ここに、我々は、アンリにおける共同体論の端緒を見ることができる。

以上のことを踏まえて、ここでアンリが導く主張を見ておこう。彼によるフッサール批判の中心は、繰り返せば、フッサールの他者理論が、他者の具体的な生の様態を逃してしまうということである。アンリにおいて、他者と共にある生の具体的な様態とは、取りも直さず、欲望やその実現、苦しみや悲しみ、楽しみ、行為、恨み、愛や憎しみといった感情的な様態を指している。これらの経験を可能にする超越論的地平に立つ哲学は、その実際の内容に対して無縁であってはならない、とアンリは言う（*ibid.*, pp. 140-141）。だから、情念的（pathétique）で、具体的な間―主観性の推移と発展を統制するのは、生の根底に内在的な共―帰属（co-appartenance）における、これらの諸主観性の情念（pathos）

の諸法則でなければならない（*ibid.*, p. 153）。あるいは、決定的な形で、次のように言われる。「他者への接近を基礎づけるものは、ノエマ的な現前の様態ではなく、超越論的情感性（affectivité transcendental）、そして生そのものに存する贈与（donation）である。（……）他者経験のアプリオリな普遍性が存するのは、生そのもの、その固有の本質においてであり、決して志向性や構成においてではない」（*ibid.*, p. 155）。

＜2＞ 自己の自己性の問題

我々は前節で、アンリがフッサールの志向性による他者把握を批判し、情感による他者把握を対置させたのを見た。だが、思い出すならば、アンリの批判は、フッサールの他者把握の失敗は、むしろ自己の捉え方に問題があったからだ、という所にその根本があったのである。アンリの言葉を繰り返そう。「（志向的な他者把握が失敗したのは［括弧内は引用者］）それが他者であることからではなく、それが自己、すなわち絶対的な主観性であることから生じる。そして、他者の主観性であれ、私の主観性であれ、あらゆる主観性は、……原理的に、志向性から逃げ去り、従ってすべての知覚の現前から逃げ去る」（*ibid.*, p. 151）。

では、我々は自己が自己を知る知り方をどのように考えればよいのだろうか。我々はそこで、フッサールにおける固有性（propre）批判を通して、他者把握の基礎とされる自己把握について、アンリがいかなる主張をなしたかったのかを調べよう。

既に見たように、フッサールは、他者に対して働く志向性がいかなるものかを調べるために、他者に関わるすべてのものを捨象して、「自己として、とりわけて私に固有のもの」を得たのだった。ここで問題は、「私の超越論的地平の内

部に、私に固有のものの境界を引く」ということである。アンリはこのことに対して疑問を投げかける。すなわち、「自己に固有のものとしての固有性（propre）は、自己そのものであろうか」（*ibid.*, p. 142）。フッサールが、固有性は超越論的反省によって得られる、という場合には、固有性は、それ自身として与えられるのか、それとも超越論的反省がより広げる地平において与えられるのか、ということが曖昧なままに放置される。また、その曖昧さは、自己と自己の固有性とが、どのように基礎づけ合っているのか、ということを不可解にする（*ibid.*, p. 143）。

さらに、純粋帰属領域に還元された人間としての私（moi-homme）と、超越論的自己との関係はいかなるものか、という問題が起こる（*ibid.*, p. 143）。フッサールによれば、超越論的自己が、人間としての私に固有なものを構成し続ける。そして、この人間という世界内部の現象としての固有性は、超越論的自己に立ち帰ることができる（『デカルト的省察』§. 46）。だが、アンリに言わせれば、これは固有性の移動を意味しており、超越論的自己は、自己―解明（auto-élucidation）の過程に帰することになる。他方で、その過程は常に構成された諸要素に直面する自己の自己―構成（auto-constitution）の過程に根拠を置くから、固有性の移動そのものが消滅する。従って、人が自己に固有のものを読み取るべき自己の超越論的帰属領域は、自己の帰属に還元されたものが示されるものと同じ構造であり、それは表象としての世界の構造にほかならない（*ibid.*, pp. 143-144）。

また、フッサールによれば、超越論的還元を始める自己についての反省において、超越論的自己の自己―明示（auto-explicitation）を導くモデルは、対象の知覚的経験である。その知覚的経験は、対象が現れて、それが注意によって特徴づけられてゆく、という同定を行う総合の連鎖（série de synthèses identificatrices）の形で遂行される。だが、アンリにすれば、それは「（……）事物の外的知覚の構造（structure）を、絶対的主観性の直接的な自己―開示（auto-révélation）

の構造、すなわち生の内的本質（essence intérieure de la vie）と同定することである」（*ibid.*, p. 144）。彼によれば、超越論的自己を、事物の知覚のモデルによって把握しようという企てが間違っているから、自己の存在の大部分が知覚から逃れ去り、記憶や潜在性に関わる部分が問題にならざるをえなくなる（*ibid.*, p. 145）。我々は、アンリが、自己とは、志向性、すなわち知覚の現前から逃れ去り、超越論的生は、志向性が働くいかなる隔たりをももたない、と述べていたことを思い出すことができる（*ibid.*, p. 152）。フッサール自身も気づいていたように、超越論的自己は「未だ発見されない内的特性の開かれた無限の地平とともに」（『デカルト的省察』s. 46）明証的な把握に先立って、いつも既にそれ自身に与えられている。この時点で、アンリにとって重要なことは、根源的なやり方で、明証的な把握に先立つ所与を問題化し、そのような所与の把握が、地平の脱―自（ek-stase）にあるのかどうか問うことである（*ibid.*, p. 144）。フッサールが直接答えないこの問題について、我々は考えてゆかなければならない。

こうして、我々はアンリの、他者問題は自己把握の問題にほかならない、という主張に戻る。だが、これはフッサールが「他者とは他の自己を意味し、この自己とは、私自身の自己を意味している」（*ibid.*, p. 145）と言うこととは意味が異なっていることがわかるだろう。そこで、我々は上のようなアンリの示唆に従い、次の章で、自己の在り方を調べることにしよう。

第二章　アンリによる共同体の議論について

我々は、前章において、アンリがフッサールの批判を通して、他者の把握がまさに自己の把握の仕方から考えられなければならないこと、そして、それは感情という在り方においてなされることを予告するのを見た。では、アンリ自身

によって、以上の指摘は理論としてどのように展開されるのか。我々はこの章で、"Pathos-Avec"の第二節「共同体の現象のために」("Pour une phénoménologie de la communauté")[4]を取り上げて、その共同体論を調べることで、彼の他者理論を考察したいと思う。

アンリは、節の冒頭で、共同体とその成員の唯一かつ本質的な実在とは何か？ という問いに対して、即座に回答を与える。すなわち、共同体の本質は、生であり、すべての共同体は、生きているものの総体である、と。では、共同体はいかにして与えられるのか？ とアンリは自問して、また即座に答える。すなわち、生によって、あるいは生において。だが、生はどのようにして与えられるのか (*ibid.*, pp. 160-161)。

ここから、アンリにおける独特の生の理論が展開される。生は、与えるものが生であり、与えられるものが生である、という意味で、自己—贈与 (auto-donation) である。生それ自身以外にいかなる道も、生に導かず、生は決してその外部に導かない。生は、それ自身を感受する (s'éprouver) 限りにおいて、絶対的な主観性、すなわち自己自身を直接的に距離を置かないで感受する純粋事実である。こうして、アンリは次のように結論する。「可能なすべての共同体の本質を構成するもの、共通であるもの、それは、何らかの事物ではない。それは、自己—贈与としての、この起源的な贈与であり、換言すればすべての生きるものが自らなす内的な感受 (épreuve intérieure) であり、さらに言えば、生きているものが自らなすこの自己感受において、また専らその自己感受によって、生き生きしている、内的な感受である」(*ibid.*, p. 162)。そして、直接的に自己自身を感受する純粋事実である限りにおいて、絶対的主観性の本質は、他者に還元不可能な自己性 (Ipséité) である、と言われる。その自己性の本質とは、自己—触発 (auto-affection) において触発し、触発される同一性である。そしてこの自己触発とは、生において自己触発を行うすべてのものの上に、個別性の刻印を置

いて、根本的に個別化を行うものである。こうして、自己触発とは、個別化の原理であるから、その都度自己が生じるのだが、同時に、それが共同体の本質を構成する限りにおいて、それは共同体、すなわち生だけでなく、生きているものの潜在的な総体となる（*ibid.*, p. 163）。こうして、共同体と個人とは、生の本質によって必然的に関連づけられるので、それらを対立させる試みは、無意味だということになる。

さて、アンリ自身によって、この自己性の「ここにある」という性質が整理されると次のようになる。

（1）視線（regard）の忍び込む、いかなる距離も隔たりもなく、この「ここ」は決して見ることができない。

（2）絶対的な「ここ」は、変化しないし、「そこ」と交換されることもない。

（3）「ここ」は世界に存在せず、従って脱―自（ek-stase）において現れないので、この世界に帰属するものの範疇の総体から――例えば志向性から――逃れる（*ibid.*, p. 164）。

アンリはこれらを、本稿次章で取り上げる *C'est Moi la Vérité* の中で、「生の真理（Vérité de la Vie）」と呼び、「世界の真理（vérité du monde）」と呼ぶものに対立させて、その特色を詳細に論じている。それを先取りしてここで少し述べるならば、「生の真理」が自己―触発という在り方において、それ自身で生成し、その重みを自ら背負う、外部をもたない内在の在り方であるのに対して、「世界の真理」とは、距離をおいて世界に現れる、表象の外在的在り方である。後者は、現象学の基礎ともなる把握の仕方であり、ここではギリシア的現象という呼び方をされている（*C'est Moi la Vérité*, p. 166）。

いずれにしても、フッサールによる、志向性に基づく知覚の表象という間接呈示によって与えられる他者経験は、「表―象する（re-présenter）とは、～として現す（présenter comme）ということである」（*phénoménologie matériell*

p. 165) から、意味に還元されるが、これは、実は無意味と同義だとアンリは言う。というのも、決して自身の外部に導かない、自己性もしくは此処性 (hicceité) は、他者に認められることを許さず、原理的に、把握可能なすべての志向性から逃れるからである (*ibid.*, p. 169)。

アンリは、このような生の在り方、すなわち世界において表象されない自己と他者との関係を描写する為に、幾つかの例を挙げる。それは、母と子の主客未分化の状態、催眠術師と被催眠術者の関係、栗鼠とそれを飲み込もうとする蛇の関係、精神分析者と被験者との関係などである。我々はそれらから、上のことに付け加えて、生についてアンリが言おうとすることをくみ取らなければならない。そこで、整理すれば次のようになる。まず、三つ目の栗鼠と蛇の関係において、栗鼠は、飲み込もうとする蛇を前にして、それを他なる脅威とも感じないし、自らを窮地に陥っているとも感じない、とアンリは言う。アンリによれば、栗鼠は、魅惑されている (être fasciné)。そして、魅惑とは、「動物」がこの力 (force) であり、同時にこの力のなすがままになる、というやり方で、自身における力と一致するときにのみ実現するのである (*ibid.*, p. 172)。また、四つ目の精神分析における転移の治療について、この分析が絶え間無く繰り返されるのは何故か、ということをアンリは問題にする。彼によれば、転移が繰り返しであるのは、取りも直さず、転移が生においてあり、生が繰り返しであるからである。そして、生は世界に起こるようにではなく、すべてから距離を取らずに、生がいつも生であるものである限りにおける繰り返しなのである。生は生がなすところのものであり、なすことをやめないものである。「生の絶対的主観性の根本的内在性において、すなわち自身の非差異化 (non-différenciation) において、すべての行為の可能性の条件と、その本質がある。行為の本質とは、自己に原理的な内在性における力の現実化以外の何物でもない」(*ibid.*, p. 173)。このような例を通して、我々は生に関して、力の繰り返し、という新たな概

念に出会う。では、この力として振る舞うものは何か？　アンリによれば、それは情感（affect）である。この力は、自己を所有して、距離を取らず、生において自己自身を感受するものである限りにおいて、働く。これはまた、生そのものとも言い換えられるが、というのも、それは自己―触発（auto-affection）にほかならず、自身に負わされた自身の重さ（son propre poids）の下に圧倒された、生の起源的な忍受（souffrir）であるからである。この情感において、人はそこから逃れることが不可能である。だが、この生の忍受が、耐え難い苦しみ（insupportable souffrance）になるとき、不可能ながらも、気を紛らわせ、別人になろうとする生の動きが生じる。これが衝動（pulsion）であり、これも力にほかならない（*ibid.*, pp. 174-175）。

生きているものは、自分自身に根差しているのではなく、生という根底をもち、そこにおいて彼は自己を感じ、自己に一致する。この自己―触発によって、その都度、生きている、という自分自身についての体験（epreuve）が生じるのである。こうして、自己自身によって措定されたのではない自己の自己自身への関係は、根本的な受動性（passivité）における情感（affect）である。これをこそ、共同体の成員が共通にもつのである（*ibid.*, p. 177）。従って、アンリによれば、他者はあらゆる思考、志向性を逃れる代わりに、この生の根底（Fond）において感じられる。というのも、その他者もまた自己の根底をもち、互いに同じ根底に投げ込まれて、そこでは互いに区別されないからである。ただし、アンリはカフカの「君がその上にある地面は、地面を覆う二つの足よりも広いものではありえない」（*ibid.*, p. 162）という言説を引用し、「地面」を「生の根底」の隠喩とし、「二つの足が覆う地面」を「自己」の隠喩として、自己と他者との完全な一致があり得ないことを示唆している。いずれにしても、共同体の本質とは、存在する何物かではなく、生の自己への到来（venue en soi de la vie）であり、それは直接性によって、衝動、情感の運命として遂行される（*ibid.*,

p. 178)。共同体の成員は、生の原初的忍受 (Souffrir primitif) の中で、自己を見いだし、かつ他者とともに耐え忍ぶ (souffrir) ことができる。これが、我々がこれまで見て来た論文の題目でもある、"Pathos-Avec"、すなわち「共にある感情」というものである。従って、存在するすべてのものが、そこで自己にとっても、他者にとっても理解可能であるような唯一の領域である共同体は、情感の起源的理解可能性の根底の上で、初めて可能なのである (*ibid.*, p. 179)。

このように見てくると、アンリの共同体の概念が、フッサールのそれとどのように異なるのかが明らかになる。フッサールの『デカルト的省察』では、その §. 55 で、「いっそう重要なことは、種々の段階を経て次第に形成される共同性を解明することである」と述べられている。フッサールにおいて、共同性が問題になるのは、自己がモナドとして存在し、その間で身体としての把握、次いで感情移入、という形で類似による他者経験が高次の段階へと移行する経緯においてである。確かに、他なるモナド同士が、相互に理解を進めて、現実の社会や文化を構成するためには、共同性を獲得して行かなければならないだろう。だが、アンリの言う共同体は、社会や夫婦や家族といった基礎的な共同体を指さない。アンリにおける共同体とは、個別性を生み出すものでもある、根源的な生である。だから、アンリは、「共同体はアプリオリなものである」(*ibid.*, p. 175) と述べるのである。このようにして、フッサールが超越論的自己から出発して、共同性に至ろうとするのとは逆に、アンリは、自己触発する生のうちに、個別性と共同体との双方を見いだして、そこから自己—他者関係を出発させようとしたといえる。

我々は、上のようにして共同体の根底に生を見て、生きているものがそこで自己—触発を行う限りにおいて、それらは固有の生を生きつつも、同時に生のすべてと共外延的である (coextensif) ことを理解した。だが、この生の根底で起こっているのは、どのようなことであるのか。何故、その根底が、個別性と共同性の双方の根拠となるのか。このこと

を詳細に論じたのが、*C'est Moi la Vérité* における、キリストと神の共同体論である。アンリは、このキリスト教に関する現象学において、我々がここまで見て来た、生の自己触発がいかにしてあり、何故それが共同性となりうるのか、ということをキリスト教に即して展開し、その解釈を行っている。次の章において、我々はこれまで見てきたことを踏まえ、それを他者理論として捉えて考察することにしよう。

第三章　*C'est Moi la Vérité* における共同体の理論の展開

我々は、前の二章において、アンリが、自己の他者把握の問題の起源は、自己の自己把握にあるとして、その自己の自己に対する関係を、自己—触発、あるいは自己—開示、もしくは、自己—感受という在り方において捉え、そのような生そのものの在り方のうちに、共同体の可能性を取るのを見て来た。では、その可能性はどのように展開されるのだろうか。これに答えるのは、*C'est Moi la Vérité* における、キリスト教の現象学である。その中でアンリは、神の自己—生成（auto-génération）の在り方こそが根源的な生だとして、そこにおける神とキリスト、人間の関係を、共同体の原型だと捉える。我々は、それらを概観することによって、アンリが共同体の根底とする生とは、いかなる構造をとるのか考察したいと思う。

＜1＞「世界の真理」と「生の真理」

我々は、本稿第一章で、アンリが自己および他者把握に際して、志向性に基づく知覚的表象による認識を批判しているのを見た。アンリは、そのような把握が基づく真理概念を、*C'est Moi la Vérité* の中では、「世界の真理」と呼び、彼

が真の認識だと考える「生の真理」に対置させている。そこで本節では、この「生の真理」とはいかなるものか、また、「世界の真理」と「生の真理」がどのように対比されているのかを検討しよう。アンリは、その対比を、誕生／生起、関係性、系譜、真理概念、個別性の問題等について行う。我々はそれらの諸相を順に調べることで、二つの概念の相違を際立たせ、アンリが「生の真理」を主張する理由を考察することができるだろう。また、我々は前章で、アンリの生の概念を概観して来たが、このような検討を行うことによって、それがさらに深化されるのを見るだろう。

（1）誕生すること（naître）について。それは、通常、存在にもたらされること、存在の中に入ることを意味している。そして、我々に現れるものだけが、我々にとって存在する、といえるのだから、「存在に至る（venir a l'être）」とは、それが現れに至ること、すなわち「世界の真理」において現れることと言い表せる。だが、アンリによれば、これは真の誕生を表してはいない。「……誕生するとは、世界において到来することではなく、生において到来することである。つまり、それは生に到達すること、生に入るということ、今後は生きるものとなる、神秘的なこの条件に達することである」（*C'est Moi la Vérité* p. 78）。生に到来するとは、生から出発して生に到来することである（*ibid.*, p. 78）。このようにして、生を生起させるとは、生が自分を生起させることであり、それはすなわち、神のなすことにほかならない（*ibid.*, p. 100）。これが誕生における「生の真理」の在り方である。

（2）二つもしくは複数の諸項を結び付ける、関係（rapport）について。通常は、これは結局は「自己の外部」にあり、外在性（extériorité）、すなわち「世界の真理」に帰す、とアンリは言う。それに対して、享受することが自己を感受し、しかも感受が自己を享受するときには、享受それ自身に結び付けられている繋がり（lien）は、自己の外部にはなく、いかなる世界にも現れない。アンリによれば、生は、それ自身で各々固有の「間柄」を生成するのである（*ibid.*, p. 81）。

このことは、本稿の次節で、父と子の関係において見られる事柄である。

（3）系譜について。これは、キリストの系譜の問題であり、彼が人間の系譜の中にありながら、しかも神の子であるということを、いかに理解するのかということにほかならない。アンリによれば、「世界の真理」においては、すべての人間は、人間男性と人間女性の子である。だが、「生の真理」においては、すべての人間は神の子である。というのも、発生が、生に到来する生きるものの可能性だとすれば、現象学や生物学で採られる「世界の真理」においては、換言すれば、「外部（au-dehors）」の外在性においては、いかなる「生きること（vivre）」も可能ではなく、いかなる生きるものも可能ではないからである（*ibid.*, p. 92）。

（4）真理概念について。「世界の真理」において、真理を見るための伝統的な概念は、光の概念である。それは、真であることとは、すなわち見ることができることである、という概念である。そしてそれは、人が、視線の前に、すなわち「外部」に保たれるものしか見ないということであり、それは世界がこの「外部」に存する限りにおいてである。だが、光の世界への到来を考えた場合に、この光／真理／世界の同等性は動揺する。というのも、光が世界に到来するならば、光は世界に属さないからである。その上で、アンリは「生の真理」における「真理の光」を、キリストの到来と同一視する。それによれば、キリストが到来するとき、彼は光において到来し、光によって照らされて、露わになる。他方で、この光は世界の光に対立せず、キリストの世界への到来によって構成され、この到来と同一化する。こうして、「生の真理」においては、世界の光が真理の光に還元されるのである（*ibid.*, pp. 110-111）。

（5）個別性について。「世界の真理」においては、事物あるいは人間が個別化されるのは、「そのものが、空間のこの場所に、時間のこの時に現れたということである」（*ibid.*, p. 155）。換言すれば、「個別化の原理は、空間と時間である」

(*ibid.*, p. 155)。だがアンリは、とりわけ人間における、永久の個別性、かけがえのなさを考えて、これを否定する。彼によれば、空間―時間的な外的指標は、媒介変数として存在するに過ぎない。個別化自体は、決して世界に現れることなく、「生の真理」としての、自己触発する生の自己性に依拠している。だが、この個別化の構造の詳細は、次の節に譲ろう。

このように見て来て、我々は、「生の真理」が「世界の真理」と区別されるのは、前者が無世界的 (acosmique) であり、無時間的 (intempore) であることにおいてである、と集約することができる。これは、前章で述べた、生は表象において現れない、ということと同値である。では、アンリがこれらの諸相において、「生の真理」を主張したのは、何故であろうか。我々は、上に挙げた項目のうちで、第一のもの、またはそれと関連して第三のもの、すなわち誕生／生起の観念に、その根本的な理由を見る。つまり、アンリにとり、生は個別性と共同性の起源であったが、その生自体の誕生／生起について考えた際に、それが生物学を始めとする諸科学においては説明できない、というのがその出発点であったと考えられるのである。

＜2＞生における共同体の構成と個別性の発生

我々は上のようにして、「生の真理」が無世界的で、無時間的な真理を意味することを理解したが、それは誕生／生起の概念に起源をもっていた。アンリは言う。「キリスト教の内容が、そのような生成や発生の関係の、体系的かつ驚嘆すべき解明をなすのである」(*ibid.*, p. 82)。ところで、我々の関心は、アンリにおいて他者はどのように把握されるのかということである。それに対してアンリは、生の根底に個別性と共同体の原理が存する、と答えた。そこで、我々は、

キリスト教のこの「生の真理」において、どのようにして生が個別性と共同体の原理としてあるのか、その構造を検討したいと思う。

生の本質とは、自己—感受である。我々は、このことは既に *Phénoménologie matérielle* についての本稿第二章で見たから、ここでは *C'est Moi la Vérité* での記述に従って簡単に振り返るに止めることにする。それによれば、生は「存在する」ものではなく、生起し、生起することをやめないものである。この生の絶えざる自己への到来（venue）は、自己への絶え間ない到達（éternel parvenir）であり、それは終わりのない過程であり、運動である。この過程は、決して外部に現れることなく、永遠に自己にとどまる。生はこの永遠の過程において、自己を享受し、感受する（*ibid.*, p. 74）。換言すれば、生の自己への到来は、情念的抱擁（étreinte pathétique）によって、自己自身を感受することにおいて、自己の享受である（*ibid.*, p. 75）。そして、この感受することと、感受されることの同一性が、自己性（Ipséité）の起源的本質である。ただし、この自己性は、自己にとって重荷（fardeau）であり、ここから不可能ながらも逃れようという衝動（pulsion）が、情感（affect）の形態で現れる（*ibid.*, p. 137）。だが、この衝動が、つまり生の力であることを考えると、このような自己は、自足しているのではないか、という疑問が生じる。換言すれば、人間は自律しているのではないのか。

アンリによれば、そうではない。そこで我々は、彼が、自己—感受を強い概念と弱い概念とに分けて考えることに注目しよう。それによれば、まず強い概念においては、生は二重の意味で自己—感受しており、それは、生が固有の情感から、その内容を規定し、他方で、生は自身で、その情感から内容を作り出すということである。つまり、生が生自身であるようなこの内容を、生が自らに与えるのであり、アンリはこれを超越論的情感性（affectivité）と呼ぶ。そして、

この強い概念は、神にしか相応しくない、とアンリは言う（*ibid.*, p. 135）。そして、このように生を与え、自己―生起する限りにおいて、神は父と呼ばれる（*ibid.*, p. 95）。他方弱い概念においては、自己―感受は超越論的自我（moi transcendental）の本質の源泉であり、その内容を規定するが、それは贈与されたものである。つまり、ここで自我は、感受の内容ではあるが、その源泉ではない。そして、この弱い概念のみが、人間に相応しい（*ibid.*, p. 136）。

ここで我々は、この強い概念と弱い概念とがいかなる関係にあるのか、という問題に出会う。それは、換言すれば、絶対的な自己としての神と人間との関係がいかなるものか、ということである。そこで、我々はキリスト教における、共同体の在り方を検討することになる。

我々は、自己とは、自らを抱擁し、触発し、感受し、享受するものであることを見た。それに加えて、その自己―生成（auto-génération）の過程は、それ自体が自己―開示（auto-révélation）の過程でもある。そして、この絶対的な自己―生成がそのようなものである限りにおいて、生が自らを感受するために、自己の中に自らを投げ入れ、それに先立つものがないような運動を理解するならば、我々は父のうちで子が生起するのを知る、とアンリは言う。この子は、父自身が生じるような過程そのものにおいて生じたものであるから、父と同様、始源（commencement）に属している。このような子を、アンリは、原―子（l'Archi-Fils）と呼ぶが、これはキリストと同一である（*ibid.*, pp. 76-77）。このとき、この神と原―子の関係は、可逆的であり（*ibid.*, p. 81）、従って、相互内在（intériorité réciproque）である。

では、我々人間の生成はどのように起こるのか。それは神の恩寵（grâce）の働きとも言われる事柄であるが、これは、絶対的生が自己―贈与（auto-donation）を行う限りにおける、生の贈与である（*ibid.*, p. 143）。そこでアンリは、「生にしか子はいないし、生によってしか子は生まれない」（*ibid.*, p. 93）と言い、従って、「唯一の生しかなく、この生が

神である限りにおいて、すべての子（fils）は、生の子であり、神の子である」（*ibid.*, p. 93）と述べるのである。だが、上にも見たように、神と原―子の関係は、相互内在的であり、可逆的である。そこで、「生きるものは、原子において、またそれによってのみ可能である」（*ibid.*, p. 139）とも言われるのである。ゆえに、大勢の人間が、神と原―子の相互内在性において生じる（*ibid.*, p. 145）。換言すれば、生きるものの共同体の起源は、神と原―子の相互内在性においてあるのである。

我々は前に、自己触発の強い概念と弱い概念の区別の際に、後者が人間にふさわしいことを見たが、それはこのようにして、神の生の自己―贈与において生を贈与されるからである。従って、原―子ではない子としての人間と神との関係は、不可逆である（*ibid.*, p. 81）。こうして、人間は、生の自己感受、自己の享受という在り方において、またこのように生そのものを与えられるという在り方において、二重の意味で受動的であると言える。だが、このような不可逆性は、否定的な意味のみをもつものではない。というのも、人間は、神と原―子の相互内在性における生の原―自己性（Archi-Ipséité）から、生きることの可能性を受け取るからである。もっともこれは、上のことの繰り返しである。だが、そればかりではない。人間はそこにおいて、自己が自己自身に関係し、その存在の各々の点に触れ、自己自身を触発し、自己を享受する自己性（ipséité）によって、他のすべてのものに還元不可能な自我となりうる。この自我が、他のすべてのものとは違うのは、それが触発し、感じるのが、自己自身である、という意味においてである。このようにして我々は、神の子としての人間の個別性が生じるのを見たわけである。

おわりに

我々は、アンリにおける他者把握とはいかなるものか、という関心に従って、*Phénoménologie matérielle* のフッサール批判から出発して、そこにおける共同体論と、*C'est Moi la Vérité* におけるその展開について考察して来た。アンリの他者把握に対する根本的な姿勢は、人間は、生き生きした感情そのものであり、従って、この感情を直接的に把握しないでは、他者を把握することにはならない、というものであった。さらに、彼は、フッサールが他者を「他の自我」として措定するが、その際には既に、自己自身もまた対象化を被っているとして、生き生きした感情をもつ自己には相当しないと考え、他者問題を自己の自己把握からやり直そうとしたのである。

アンリはこうして、他者把握、あるいは自己把握の方法として、志向性に基づく知覚表象の間接呈示を否定し、感情の直接把握のための別の方法を追及した。その際に、アンリは、表象による伝統的な真理概念を「世界の真理」とし、自らの真理概念「生の真理」と対置させる。この「生の真理」において問題になるのは、自己がどのようにして生きるものとなりうるのかということであり、彼はそれに対して、生は生の絶えざる到来において生きるものになると応じる。そして彼は、生が、自らを触発し、触発されるという自己―触発を行うものであり、その限りにおいて、自己性を持つと考えた。さらに、その自己性とは、生の力であり、それは感情として現れる。これらは、無世界的、無時間的に生起する生の真理である。そして、アンリはこのような生の根底においてこそ、自己の自己把握がありえ、従って他者把握の可能性が開ける、と考えたのである。

その上で、我々は、アンリが他者との共同体の可能性を、この生の根底に置き、さらにそれをキリスト教に託すのを

見た。キリスト教において展開された「生の真理」は、父と原―原子の可逆性、それらの相互内在性とその他の子らとの不可逆性に支えられて、人間の共同体と個別性との双方の原理となることが明らかにされたのである。

繰り返すが、アンリにとり、人間とは感情において生きているものである。アンリがフッサールによる他者把握を「死んだ事柄（chose morte）」（*Phénoménologie matérielle* p. 152）と呼ぶとき、我々はそのようなレトリックに彼の、人間の対象化に対する忌避の〝感情〟を読み取ることができる。この〝感情〟こそが、彼をして、「世界の真理」に対立する「生の真理」を設定させたのだとすれば、我々は、この〝感情〟が、情感性を擁護する議論において循環するのを見るのではないか。そして、そうなのだとすれば、我々が次に課せられるのは、このような〝感情〟がいかるものかを考え、彼の感情概念を深化させることではないか。いずれにしても、アンリの理論は、私自身の生きた感情における直接的な他者把握を考えることによって、他者を変質させず、しかもその謎めいた性質を保持しようとする点で、異彩を放つ。そして彼が、生の根底において、共同性と個別性が確保されると言うとき、彼の、他者認識の不可知論に陥らず、また認識そのものがもつ一種の支配にも与するまいとする姿勢を読み取ることができるのである。

註

（1）Michel Henry *Phénoménologie matérielle* Presses Universitaires de France, Paris, 1990, chapitre III. “Pathos-Avec” pp. 137-179.（以下、本文中に頁数を記す。）

（2）Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, Edition du Seul, Paris, 1996.

（3）Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, op. cit, chapitre III., “Pathos-Avec”, pp. 137-159.

（4）ibid., chapitre III., “Pathos-Avec”, pp. 160-179.

（博士課程学生）