

## 情感性と記憶—アンリ現象学による試論—(1)

神谷英二

**要旨** 私たち人間は日々、さまざまな感情にとらわれて生きている。また私たちは、記憶から逃れることは決してできない。本研究の問いは、私がつねに情感性と記憶とともに生きているという経験を哲学はどのように記述しうるのか、情感性と記憶は互いにどのように関わっているのか、その関わりを哲学はどのように記述しうるのか、というものである。研究方法としては、ミシェル・アンリの現象学を手がかりとし、主要テキストとして、『顕現の本質』、『身体の哲学と現象学』、『実質的現象学』を使用する。研究全体の第1部を成す本稿では、「情感性」(affectivité)についての研究を行う。まず、『顕現の本質』の記述によって、情感性についてその概略を明らかにした上で、情感性と感覚との関係を考察する。次に『身体の哲学と現象学』を分析することにより、情感性を身体の身体性とする考えを検討する。これらを踏まえて、最後に情感性を主観性と同一視できるのかどうかを考察し、情感性の全体像を解明する。

**キーワード** ミシェル・アンリ、情感性、生、自己—触発、自己性、共同体

### 序論

私たち人間は日々、気づかぬうちにいつの間にか、つねにさまざまな感情にとらわれ、絶対にそこから逃れることはできずに生きている。素晴らしく晴れた初秋の一日、何となく楽しく一日を送る。あるいは、誰かと些細なことから喧嘩してしまい、何となく苛々して気分が晴れない。理性的な判断を行うときも、私たちはこうした感情や気分と無関係でいられるのではなく、感情や気分に関わられ、影響されつつも、可能な限り冷静に理性的に判断を下そうと努力しているのである。<sup>(1)</sup>

また、これと同じように、私たちはつねにい

つの間にか、さまざまな記憶にとらわれて生きている。私たちは、つねに新たにやってくる、この瞬間に新たな経験をする。しかし、そのとき、自分の記憶のなかにある、類似の経験をつねに参照しているのではないだろうか。

このような自明とも言える経験を哲学はどのように記述しうるのか。そして、このように私たちが絶対に逃れることができず、いわば、日々つねに私たちに支配している、情感性と記憶は互いにどのように関わっているのか。そして、その関わりを哲学はどのように記述しうるのか。本研究はこうした問いに対して、現象学的方法によって応えようとする試みである。<sup>(2)</sup>

現代の現象学運動において、フッサールがその創始者であるにとどまらず、哲学的に中心的な役割を果たしてきたことは誰も否定しないであろう。しかしながら、そのフッサール現象学は、あくまでも理性の哲学であり、理性によって、理性を限界まで限無く照らし出そうとする壮大な試みである。この試みは、現代哲学における、自我論、時間論、相互主観性論などに多くの成果をもたらした。しかし、情感性や感情については、必ずしもまとまった実りある記述や議論をしているとは言えないのである。<sup>(3)</sup>

したがって、本研究が主要な手がかりとするのは、フッサール現象学ではなく、ミシェル・アンリの現象学である。研究対象とするテキストとしては、『顕現の本質』、『身体の哲学と現象学』、『実質的現象学』が主要なものである。<sup>(4)</sup>また、アンリが自己の現象学を展開する際に重要な手がかりとしているメヌ・ド・ピランの哲学についても、必要に応じて言及する。<sup>(5)</sup>

## I 情感性

### a. 情感性の素描

「情感性」(affectivité)とは何か。この問いに、これまでヨーロッパ哲学は必ずしも十分な答えを提示してきたとは言えないだろう。<sup>(6)</sup>アンリは、『顕現の本質』の第4章「啓示の根源的本質を情感性として根本的・存在論的に解釈すること」において、ハイデガーやシェラーを批判的に引き受けつつ、情感性について詳細な思索を展開する。

アンリは、『顕現の本質』において、「内在」を情感性として記述する。それは日常的・経験的な情感性ではなく、超越論的情感性である。「世界が立ち上がるのに先立ち、超越論的〈情感性〉が私たちの自己性を生み出すと同時に、

私たちのうちでその〈原一啓示〉を実現してしまっているのだから、私たち自身が何であるのかということの理解へとついに達しようと欲するとき、必要とされるのは、別の範疇、別の思索者、新たな現象学なのである。」(〈 〉は原語が大文字であることを示す。以下同じ。)<sup>(7)</sup>

また、アンリによれば、情感性とは、「生」の本質規定である。これは具体的にはいかなることだろうか。それでは、『顕現の本質』第4章の分析を再構成しつつ、考察を進めることにしよう。

アンリは、そこでまず内感(sens interne)を問題にする。内感とは、「あらゆる自己関与の形式」であり、「本質が自分の直観するものを自ら自分自身に呈示する作用」である(EM, 575)。このような作用の構造のうちに、感性(sensibilité)の本質が含まれているとされる。そして、経験的感性は、内感を本質とした純粹感性の現実態(effectivité)のうちに、その条件を見いだすのである。

ここで問題化するのが、「自己一触発」(auto-affection)という概念である。アンリはハイデガー批判を通じて、自らの自己一触発の概念を仕上げてゆく。ハイデガーは、『カントと形而上学の問題』(いわゆる『カント書』)において、カントの『純粹理性批判』に従いつつ、時間を自己一触発と考えている(EM, 229)。それではここでハイデガーの議論をより詳細に見てみることにしよう。ハイデガーは、同書第34節「純粹自己触発としての時間と自己の時間性格」において、次のように述べている。<sup>(8)</sup>

「時間は純粹自己触発として眼前にある自己(vorhandenes Selbst)に対する能動的触発ではない。むしろ時間は純粹なものとして自己自身に関わるというようなことの本質を形成す

る。」自己として関わられうる有限な主観の本質に属する限りにおいて、「純粹自己触発としての時間は主観性の本質構造を形成する。」(Heidegger 1991:189) また、「純粹自己触発として、時間は根源的に有限な自己性を形成するのであり、しかも自己が自己意識というようなものでありうるような仕方、それを形成する。」(Heidegger 1991:190)

これは、自己がすでに成立している次元で、自己が自己を触発することなのではない。時間が自己を成立させるのであり、ハイデガーの言う、自己触発とは自己を成立させる触発なのである。すなわち、純粹自己触発としての時間は、「自己性の可能性の根拠」なのであり、「有限な自己の超越論的原構造」を与えるのである (Heidegger 1991, 191)。

これに対して、アンリは次のように考える。超越自身による超越の根源的触発、超越の自己-触発、超越が時間として自らを触発するのに先立つ、すでに触発されて在ることは、世界によるあらゆる存在論的触発と、存在者によるあらゆる触発の条件であり、根拠であり、内感の条件でもある (EM, 576)。純粹時間の地平を想定するハイデガーとは異なり、アンリの考える自己-触発は、決して脱自 (ekstase) ではないのである。

すなわち、「自己-触発という概念は、触発の時間がその根源的な疎外の超越において自ら自分自身に関与し、自らを純粹時間の地平によって触発するといった脱自を指し示しているのではなく、むしろ、このような脱自があらかじめ前提している構造を、そこでは脱自が生じることはなく超越など不在であるような構造を、指し示している」(EM, 576-577) のである。

そして、アンリの考える、こうした自己-触

発の本質こそが、情感性なのであり (EM, 577)、それは「疑いえない確実な現象学的現実化 (effectuation) において捉えられた内在それ自身」(EM, 578) なのである。情感性は、本質が自ら自分自身を受容し、自分自身を感じる際の仕方なのであるから、「自ら自己自身を感じる」こと (se sentir soi-même) としての「自らを感じる」こと (se sentir) は、情感性のうちで、現実的な自ら自己自身を感じることにし、すなわち、感情として、あらわになるのである。感情の本質、情感性そのものの本質を成しているのは、「自ら自己自身を感じる」こと (ibid.) なのである。

そして、このような情感性は、「自己性」(ipséité) の本質でもある (EM, 581)。この自己性とは一体何なのだろうか。これは一見すると主観性と同じもののようにも読むことができる。しかしながら、アンリのテキストを慎重に読解するならば、実はこれを、ただちに主観性と同一視することはできない。この重要な問題は後に考えることにしよう。(本稿の「e. 情感性と主観性」および「f. 情感性と共同体」を参照。)

#### b. 根源的受動性としての情感性

このように明らかにされた情感性は、「根源的存在論的受動性」であるとも言われる。アンリの考える「根源的存在論的受動性」とはいかなるものなのだろうか。

存在が受動的であるとは、能動の対義語としての受動・受け身ということではなく、自己へと結びつけられ、自己との絆を断ちきる能力も持たず、自分の存在を定立したり、意思したり、了解したりするといった、自分自身の存在に関する能力も一切持たないということであり、存

在が「不自由」(non libre) であるということ  
を意味する (EM, 583)。

こうした自己に対する存在の根源的受動性  
において実現されるものは、十全な経験として、  
存在のそれ自身におけるあるがままの自己啓示  
(*autorévélation*) として、存在を構成している  
存在の自己経験である。そして、自己に対して  
根源的に受動的なものとしての存在の自己経験  
とは、存在のパッション (*passion*) である。存  
在のパッションとは、受動であるとともに、情  
念でもあり、可能なすべてのパッション一般の  
原型である。そして、「情感性とは、存在が自己  
に対する自らの根源的受動性において、存在の  
パッションにおいて、存在自身に自らを啓示す  
るような存在の啓示である。」(EM, 586) この  
ようにして、情感性の存在は、受動であると同  
時に、情念でもあるパッションとして規定され  
るのである。

このようにして、情感性は自己に対して根源  
的に受動的なものと考えられている。それゆえ、  
感情は単なる所与ではなく、つねにすでにそれ  
自身へと与えられているものとして自らに現れ  
てくるのである。言い換えれば、感情はそれを  
構成し、規定している「自ら—自己—自身を感  
じること」(*se-sentir-soi-même*) という基底に  
基づいて存在するやいなや、つねにすでに自ら  
自己自身を感じてしまっており、つねにすでに  
自分自身へと与えられてしまっているというこ  
とである。

アンリは、ここでキーワードとして受苦 (=  
被ること) (*souffrir*) という概念を導入する。  
感情と自己との同一性は、感情をその内容へ結  
びつけ、その結果、感情はその内容へと従属し、  
受苦の内部で、受苦としてのみその内容へと関  
わるのであり、この受苦こそが感情を究極的に

決定するのである (EM, 590)。アンリによれ  
ば、こうした受苦において感情の本質と同一の  
ものとして、感情の無能さ (*impuissance*) が  
告げられる。この感情の無能さは、感情を自分  
自身に結びつけている、同一性の絆を感情が断  
ち切ることができないという無能さである。こ  
うした感情の無能さを否定することは、情感性  
とそれが根拠づけているものの本質を否定する  
ことであり、絶対に不可能なことである (EM,  
592)。

そして、これは、自我が自己から身を解き放  
すことができないという〈自己〉—存在 (*être-  
Soi*) の無能さを意味している。アンリによれ  
ば、自殺という現象は、この〈自己〉—存在の無  
能さが自我の存在を構成していることを意味し  
ている。

また、感情とは、拒むことの出来ない贈与  
(*don*) であり、遠ざけることのできない到来で  
ある (EM, 593)。そして、こうした受苦の無能  
さのうちでは、感情の力強さ (*puissance*) が明  
らかとなる。それは、感情が自己とまとまると  
きの絶対的同一性のことである。したがって、  
「感情は根源的力である」(EM, 594) と言うこ  
とができる。

このような受動性についての考察を踏まえ、  
アンリは情感性について再び別の仕方で語る。  
「自己のうちにひっそり到来し、〈自己〉—存在  
の全能のうちで自らを取り集め、自己に対する  
その根源的な受動性によって自己へと引き渡さ  
れた存在の無能さのうちで自己とまとまっている  
もの、この無能さという全能のうちで自分が  
それであるものを感じ、自己自身への自分自  
身の到来の優しさ (*douceur*) のうちで自らを  
感じ、自己自身への自分自身の啓示 (*révéla-  
tion*) という内面的なそよぎ (*frémissement*)

のうちで自己に即して身を震わせているもの、それが生である。」(EM, 595-596) そして、あらゆる生は、情感的であり、情感性が生の本質なのであり、存在は、このような情感性のうちに、それ自身の最終的可能性、究極の根拠を見出すのである。

そして、以上のように描写される、内在の本質としての情感性は、アンリの考える「超越」のはたらきの根拠であり、表象されることもできなければ認識されることもできない、志向性の対象になることもできない、ただ自らを自己自身に啓示することができるに過ぎない、「見えないもの」(l'invisible) (EM, 598) である。

### c. 情感性・感情・感覚

ここで、情感性についての理解をより明確にするために、しばしば類似のものに見なされている、情感性・感情と感覚がいかなる関係にあるのかを考察しよう。

アンリによれば、情感性・感情は、長い間混同されてきた感性・感覚とは全く関係がなく、両者は構造的に異質なものである。すなわち、「情感性は決して感性的ではなく、その本質は感覚する作用でもその内容でもない」(EM, 580) のである。また、「感情は感覚に帰せられるものではないし、感覚のうちに含まれるものでもない」(EM, 623) とも言われる。アンリによれば、感情は本性上、他の何ものかについての感情ではない。これは、感情作用を基づけられたノエシスと考えるフッサールや感情の志向性を主張するサルトルとは大きく異なるところである。

それでは、なぜアンリのように主張することができるのか。それは、感情は自分とは別のものを感じることはできないからである。言い換

えれば、感情はつねに「自己感情」(sentiment de soi) なのである。そして、こうした特性は感情の本質に属していると言われている。例えば、愛について言えば、愛とは別の何らかの感じる能力があって、愛を一個の対置された内容や外部からやってきた内容として受け取ったり、感じたりするというのではなく、愛そのものが自ら自分自身を受容し、自分自身を感得する(s'éprouve lui-même) のである。

したがって、情感性のうちには、感覚の形式も感覚の形式が必然的に限定する内容も全く含まれることはないのであり、情感性と感覚はそもそも構造的に異質なものである。

### d. 情感性と身体性

『身体の哲学と現象学』においては、アンリは、身体の身体性を「直接的パトス」つまり情感性と考えている。これは、一体どういうことなのか。これまで研究してきた『顕現の本質』における情感性についての解釈とどのようにつながっているのだろうか。具体的に『身体の哲学と現象学』における記述を検討してみよう。

アンリは、『身体の哲学と現象学』再版に当たって1987年に付された「第2版への緒言」において身体について次のように述べている。

「身体性とは、ひとつの直接的パトスであり、これは私たちの身体が世界に現れる前に、私たちの身体をすっかり規定している。私たちの身体は、自分の根本的な能力を、ひとつの力であり行動する能力、さまざまなハビトゥスを受け入れる能力、思い出す能力を、あらゆる表象とは無関係に、この根源的身体性から獲得するのである。」(PP, avertissement à la seconde édition)<sup>(9)</sup>

また、同書第3章第2節「知の統一性として解釈された身体の統一性。習慣と記憶」においては次のように述べる。

「私たちの身体は、ひとつの超越論的内的経験であるかぎり、自己についてのひとつの直接的知である。」(PP,128) 私たちの身体についての直接経験は、身体はまずひとつの存在であり、それからそのあとでこの身体を経験するのではない。ここで問題となる身体は根源的身体であり、この身体の現れは、あらゆる現象学的隔たりが不在であるような現れなのである。そして、こうした身体はひとつの力能 (pouvoir) であり、これは「自己についてのひとつの直接的知であり、存在の真理の地平がすでに私たちに開かれていることを前提せず、反対にこのような真理の根拠にして根源であるような、ひとつの知である。」(PP, 128-129)

こうした「超越論的内的経験」である「直接的パトス」、あるいは「直接的知」とは、自己一触発の本質としての感性のことである。すなわち、自己性の本質とされる感性は、同時に身体の身体性でもあるということになるのである。

#### e. 感性と主観性

それでは、このような感性と主観性は同一のものなのかどうか。これは研究者によって、大きく意見の分かれる論点である。この問題は、本研究の主要課題である、感性と記憶との関係に大きな影響を及ぼすものであるから、やや詳細に検討することにしよう。

先にも触れたように、アンリによれば、感性は自己性の本質である (EM, 581)。しかし、自己性の本質であることと、それが単独の主観性や超越論的自我であることとは必ずしも同じ

ではない。この点については、1991年に山形頼洋がフランス語で公刊した研究 (Yamagata 1991) が重要である。ここでは山形の研究と『実質的現象学』の第3章「共-パトス」を中心に考察を進めて行こう。

山形は、「内在領域は、本当に主観性のうちに、独我論的意味において、〈私〉のうちに閉ざされているのだろうか。感性は主観性と同一なのだろうか。感性はむしろ、自我とは別のものや自我以上のものをも、このようなものとして他性をも、同時に顕現させるのではないのだろうか」(Yamagata 1991 : 173) という問いをたてる。そして、論証の結果、この答えとして、「顕現の本質はいかなる場合にも、超越論的〈自我〉と混同されるべきではない」(Yamagata 1991 : 189) と主張する。

感性としての生が、他なるものに対して閉ざされた、主観の内在領域であるならば、アンリの批判する、フッサールの超越論的自我と何ら変わらないこととなるおそれがあり、フッサールの『デカルト的省察』「第5省察」と同様に、他者経験の困難に直面することとなりうる。そもそもアンリ自身、『顕現の本質』冒頭で、「エゴの存在の意味が、この研究のテーマである」(EM, 1) と述べている。また、しばしば「絶対的主観性」という用語を使う。例えば、「絶対的主観性の根底的な内在領域のうちで、なしとげられるようなある啓示のなかで、エゴがそのつどすでにエゴ自身に現前している」(EM, 54) と述べられる。また、「生は、それが自己自身を体験し、それ以外の何ものでもないかぎりにおいて、すなわち、隔たりなく直接的に自己自身を体験する純粹な事柄であるかぎりにおいて、絶対的主観性なのである」(PM, 161) と主張されている。

さらには、本質が、「他性や外在性として了解される存在からは必然的に身をそらす」(EM, 351)のは、本質が他なるものを何も含んでいないからであるとも言われている。

この点について、例えば、新田義弘は「アンリの生への直接的な自己帰入の哲学的提唱は、閉鎖的な自己癒着的な主張となる怖れなしとしない」と指摘している(新田 2001: 178)。アンリの「内在」概念に対する、こうした批判は、果たして妥当なものなのかどうか、情感性は個別の主観性なのかどうか、検討してみよう。

#### f. 情感性と共同体

情感性における他者経験や、情感性と共同体との関係をアンリはどのように考えているのだろうか。この問題を考えることが、「情感性は単独の主観性なのかどうか」という問いに答える道を拓くのである。『実質的現象学』第3章「共一パトス」に従って、この問題を考察してみよう。

同書第3章2「共同体の現象学のために」の冒頭で、「共同体とその成員たちの唯一無二のこの実在 (réalité) に、いますぐ名を与えよう。それは生と呼ばれる。」したがって、「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) と述べられている。これはどういう意味なのだろうか。

フッサールの『デカルト的省察』「第5省察」に対する批判を踏まえて、超越論的情感性としての生による他者経験をアンリは次のように描写している。「他者を他者として志向的に把握する以前に、他者の身体を知覚する以前に、またそのような知覚からは独立して、他者と共にある実在的存在という意味でのあらゆる他者経験は、私たちのうちで、アフェクト (affect) と

いう形式の下で遂行される。他者への接近を根拠づけるのは、ノエマ的な現前化の仕方ではなく、それゆえノエシス的な現前化の仕方でもない。それは、超越論的情感性のうちに、かくして生それ自身のうちに存するような能与なのである。その根源の様態における他者経験の普遍的アプリオリは、けっして志向性や構成のうちにはなく、生および生の固有の本質のうちにこそ存するのである。」(PM, 155)

そして、「生は、生に固有の仕方、まったく特殊な仕方と与える。」ただし、この与え方は、普遍的なものである。「生は、自らが与えるものを生自身に与えるような仕方、与えるのである。つまり、生が生自身に与えるものが、どれほどわずかでも、生からけっして分離されないような仕方。したがって、生が自らに与えるものとは、生自身なのである。ラディカルかつ厳密な意味で、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この意味で、生は、自己-能与なのである。」(PM, 161)

それでは、このような「生」は、どのように共同体に関わっているのだろうか。「共同体においては、生のみがあるのではなく、共同体の成員たちもまた存在している。共同体の成員たちとは誰か。彼らはどこから到来するのか。彼らはそこで何をすべきなのか。」(PM, 162)

この問いにどのように答えるべきなのだろうか。アンリは次のように述べている。「共同体の成員たちは、生の本質に対して、何か外的なものではなく、任意の付加でもなく、異他的もしくは経験的な事情の結果でもない。正確に言えば、彼らは、偶然にひとまとめにされて共同体を突然形成するような、経験的な要素ではない。生きる者たち (les vivants) - 絶対的主観性たち - だけが、生の共同体であるところの共同体

のうちに入るのである。ただし、生きる者たちは、彼らのうちにある生から出発して、共同体のうちに入るのである。」(ibid.)

それでは、情感性を自己性と捉えるとき、自己性はいかなる意味で使われているのだろうか。例えば、生きる者たちが生きる者であるのは「生の自己性によって、すなわち自己一触発によって」であると言われている (PM, 176)。また、「自己性の本質は、理念的な本質、つまり形相的直観の相関者ではない。自己性の本質が仮にそのようなものであるとすれば、それは私たちの表象、すなわち非実在においてでしかない。反対に、実在的本質としての、つまりは実効的で生き生きした生としての自己性の本質とは、そのつどひとつの実効的な〈自己〉(Soi)であり、自己一触発における触発するものと触発されるものとの同一性である。」(PM, 163)

ここで注目すべきであるのは、山形も指摘するように (Yamagata 1991: 173)、〈基底〉(Fond) という概念である。アンリによれば、生きる者は、自分で自分自身を根拠づけるのではなく、生である〈基底〉をもつのである。しかし、「この〈基底〉は生きる者と別のものではない」のである。

そして、共同体の成員たちは次のようなものを共有している。それは、生の自己への到来であり、そこで、「それぞれの成員は〈自己〉(Soi)として自己 (soi) に到来する。」こうして、「成員たちは、生の直接態としては〈同じもの〉(le Mème) であり、同時に、生のこの体験がそのつど成員たちにおいて、還元不可能な仕方であらううちのひとりである限りにおいて、他者同士なのである。」(PM, 177)

この記述は極めて重要である。生きる者は、つねにすでに情感性である生の〈基底〉において、

「自己によって定立されたのではない自己への関係」(ibid.)によって、受動的に大文字の〈自己〉である。それではどのようにして、大文字の〈自己〉はそれぞれの個別の自我である小文字の自己となるのだろうか。

ここでもう一度、自己一触発に言及する必要がある。アンリによれば、「生において、また生の自己一触発によって、そのつど、生きる者がそれである自己体験 (épreuve de soi) が生じる」(ibid.) のである。そして「自己一触発は、ラディカルに個体化を行い、自己一触発のうちで自己一触発するすべてのものの上に、個性の刻印を置く。主観性は個体化の原理 (primum individuationis) である。主観性において、必然的にそのつどひとつのエゴが誕生するのであり、また超越論的な意味で、つまり原理的にしかじかでありえ、しかじかであらねばならないものという意味で、ひとつの〈個体〉(Individu) が誕生するのである。生の主観性が共同体の本質を構成するかぎりにおいて、共同体はまさにひとつの共同体であり、それは生であるばかりではなく、生きる者たちの潜在的な総体なのである。」(PM, 163)

ここから明らかとなるように、大文字の〈自己〉において、自己一触発が生じており、自己一触発によってすべての自己一触発するものに個体化が生じ、自己体験が可能となり、小文字の自己であるそれぞれのエゴ、超越論的自我が発生するのである。(cf. 庭田 2001: 316-317)

そして、生きる者が体験するものは、自分自身でも生の〈基底〉でもあり、この〈基底〉である限りでの他者でもある。生きる者は、他者を他者が〈基底〉についてなす固有の体験として、他者自身においてではなく、〈基底〉において体験するのである。いわば、〈同じもの〉のう



ちに、自我と他者のどちらも深く沈められている。「共同体は情感的な地下層であり、各人はそこで、各人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のである。」(PM, 178)

この点について、山形は次のように述べる。「〈生〉のこの内在的な自己—触発のうちで、私がそれであるこの個別的な自我の自己性が生み出される」のであるが、この個別的な自我は、「それが内属し、諸々の他者や〈自然〉それ自身と同じ資格でそれが構成要素を成している、〈生〉の〈自己〉のうちで、諸々の他者や〈自然〉と同様に、共に生まれるのである。」(Yamagata 1991 : 191)<sup>(10)</sup>

そして、アンリによれば、「あらゆる共同体は本質上、情感的であり、同時に欲動的である。」(PM, 175) こうした共同体は、共同体の本質が情感性である限りにおいて、人間だけに限られるものなのではない。ここには原初的〈受苦〉とその受苦の可能性によって定義されるすべてのものが含まれるのである。すなわち、私たちは受苦するすべてのものとともに受苦することができるのであり、ここには考えられうる、あらゆる共同体の最も広い形式である「共—パトス」(pathos-avec) が存在するのである。

こうして、先に言及した「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) というアンリの主張の意味が明らかとなり、「生の共同体」としての「パトスの共同体」あるいは「パトスの相互主観性」の姿が解明されるのである。

したがって、情感性である生は、個々の自己の〈基底〉であると同時に他者の生の〈基底〉でもあり、共同体の〈基底〉でもあるということ

が言えるのである。それゆえ、情感性は自己性でありながらも、単なる閉鎖的な内在領域としての個体化された主観性や超越論的自我ではないということになる。

ここで先にも言及したアンリからの引用を繰り返そう。「生きる者たち—絶対的主観性たち—だけが、生の共同体であるところの共同体のうちに入るのである。ただし、生きる者たちは、彼らのうちにある生から出発して、共同体のうちに入るのである。」(PM, 162) ここで、「生きる者たち」が「絶対的主観性たち」と言い換えられていることに注目しよう。アンリにとって、絶対的主観性とは情感性そのもののことなのではなく、情感性を自己の〈基底〉とする、生きる者のことなのである。

そして、先に考察したように、こうした情感性である生は、直接的パトスとして、身体の身体性でもある。このことは記憶について考察する際に、大きな役割を果たすことになるであろう。

#### 中間まとめ—情感性から記憶への架橋

本研究の問いは、私がつねに情感性と記憶とともに生きているという経験を哲学はどのように記述しうるのか、情感性と記憶は互いにどのように関わっているのか、その関わりを哲学はどのように記述しうるのか、というものであった。

研究全体の第1部である本稿では、まず情感性について詳細に分析した。それでは、以上のように明らかにされた情感性において、記憶はいかなる役割を果たしているのか。これが次の問いである。

この問いに答えようとする際に重要な手がかりとなるのは、アンリの次のような分析である。

「作用を反復する権能についてのこのような感情は、思い出に内在し、思い出の根拠なのだが、私たちはこの感情に、その真の名を与えることができる。それは私たちの主観的身体の根源的存在についての超越論的内的経験なのである。私たちの身体の統一性とは、産出し反復するこの権能が私たちの具体的生のすべての様態に内在しているという感情であり、この存在論的力能についての直接経験である。」(PP,138)

また、「その根源的な存在においては、私たちの身体は時間を免れる。絶対的主観性とまったく同様、私たちの身体は、時間を構成するという関係よりほかに、時間との関係をもたないのである。それゆえ私たちの根源的存在の統一性、身体の統一性、あるいはエゴの統一性を、記憶に依拠させようなどと思ってはならない。」そして、「時間を通して記憶が構成する私の存在の統一性は、ひとつの根拠を要求する。その根拠とは、習慣である。」(ibid.)あるいは、それは「私の身体が存在そのもの」(ibid.)であり、これが思い出すという作用を可能にするのである。

したがって、アンリによれば、「私の身体が存在そのもの」である「習慣が記憶の根拠」(PP, 137)であり、私たちの身体はすべての習慣の総体であり、私たちの身体の根源的な記憶は習慣であるということになる (PP, 140)。

このようにして、アンリは、記憶によってエゴや身体の統一性を説明することを厳しく拒否している。こうした分析は果たして正しいものかどうか。なぜこのように主張することが出来るのか。時にはメーヌ・ド・ピランの思索にも遡りながら、アンリのテキストを詳細に検討することが求められているのである。

(以下、「情感性と記憶—アンリ現象学による試論—(2)」に続く。)

## 凡例

- (1) ミシェル・アンリの著作については、次のように略号によって示す。  
Henry, M. : *L'essence de la manifestation*, 2<sup>e</sup> éd., P.U.F., 1990. =EM  
— : *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., 1990. =PM  
— : *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne*, 4<sup>e</sup> éd., P.U.F., 2001. =PP
- (2) フッサールのテキストのうち、『フッセリアーナ』(*Husserliana/ Edmund Husserl Gesammelte Werke*)からの引用箇所は、括弧内に略号 Hua の後に巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示す。
- (3) フッサールの未公刊草稿からの引用については、Ms. の略号の後に、整理番号、ページ数などを記す。

## 註

- (1) 「この世界は感情に満ちている」という論点については、大森荘蔵が最晩年に『朝日新聞』(1996年11月12日夕刊)に書いた、「自分と出会う—意識こそ人と世界を隔てる元凶」という文章が興味深く、かつ重要である。

「事実は、世界其のものが、既に感情的なのである。世界が感情的であって、世界そのものが喜ばしい世界であったり、悲しむべき世界であったりするるのである。自分の心の中の感情だと思い込んでいるものは、実はこの世界全体の感情のほんの一つの小さな前景に過ぎない。」「簡単に云えば、世界は感情的なのであり、天地有情なのである。其の天地に地続きの我々人間も又、其の微小な前景として、其の有情に参加する。それが我々が『心の

中』にしまい込まれていると思ひこんでいる感情に他ならない。」「我々は安心して生まれついたままの自分に戻ればよいのだ。其処では、世界と私は地続きに直接に接続し、間を阻むものは何もない。」(大森 1999:382)

大森によるこの主張は、主観主義哲学と近代的意識の完全な否定と解体である。しかし、残念ながら、大森はこの数ヶ月後(1997年2月17日)に他界したために、精緻な論証はされないままにいわば直観的な結論のみが残されている。

また、この文章に言及して、大森論を展開した伊藤勝彦の論文(伊藤 2000)も重要である。「情感性はもともと、根源的に共同的なものである」(伊藤 2000:20)と伊藤は言う。さらに、伊藤は恋人たちの経験を扱いつつ、“共同情感性”という根源的事態についても述べる(*ibid.*)。

- (2) こうした課題を考えると、私を取りまく「雰囲気」を現象学によってどのように捉え、記述するのかという課題も重要である。本研究では、この問題には主題的には言及しない。ただし、ヘルマン・シュミッツや小川侃らの提唱する、いわゆる「新現象学運動」の試みが、ひとつの手がかりであると同時に批判の対象ともなると考えている。(cf. 小川・梶谷 1999)
- (3) ここで、フッサール現象学において情感性や感情がどのように扱われているのかを整理しておきたい。

フッサールは『イデー I』では、「感情作用的な」ノエシスを基づけられた定立とみなしている(Hua III/1, 266)。すなわち、対象を定立する(能動的に志向的に意味付与する)ノエシスを含む志向的体験がまずあり、それ

に基づけられて感情作用があると考えられているのである。確かに私たちには、こうした感情作用もある。しかしながら、それと同時に能動的な意味付与とは独立の、受動的な次元における感情もある。『イデー I』においてはフッサールは、私たちの感情・情感の一側面だけを記述しているに過ぎないのである。

1925/26年冬学期の講義を中心にまとめられている『受動的総合的分析』では、「内的覚」について考察されている。これは、「悲しい」といった感情体験や感覚のことである。

「原本性において新たに立ち現われてくるものは、その時々刻々の新たな悲しみの位相そのものであり、それは呈示をとまなっていない。そして、ここで現出するとは、すべての超出しながら志向する呈示をとまなわずに存在すること、また原本的に意識されてあることに他ならない。」(Hua X I, 16)

なお、ここでは、感覚が感情を基づけると考えられている。これはアンリの主張とは大きく異なる理解であろう。

さらに、フッサールは後期には、「衝動志向性」を問題化するなど、受動的次元における感情について言及している。彼は、衝動および本能の放射中心としての自我を「先-自我(Vor-Ich)」と呼ぶ。彼は1933年の草稿のなかで次のように記している。

「原初的現在(立ちとどまりつつ生き生きと流れること)の構造分析は、私たちを自我の構造とその自我の構造を基づける絶えざる没自我的に流れることの基底層へと導き、…この没自我的に流れることは、根元的に先自我的なものへと立ち戻らせる。」(Hua X V, 598) (傍点はフッサールによる強調)

そして、こうした先-自我としての自我中心と原ヒュレーとの間の関わりが、非客観化的原本能の原触発なのであり、それは「自我が感じつつ居合わせること (Dabeisein) である。」(Ms. C 16 V, 18/Lee 1993 : 121) すなわち、先-自我はこの段階ではまだ客観化する反省の機能をもつことなく、原触発において世界のもとに「感じつつ居合わせる」のである。なお、フッサールにおいては、この原触発とは衝動志向性のことを指している (cf. Yamaguchi 1982 : 58f.)。以上の点についてフッサールは同じ草稿でさらに詳しく議論を展開している。

「内容的なものは、自我異他的なもの」であり、「感情は自我的である。内容の呼びかけは何かへの呼びかけではなく、自我が感じつつ居合わせることであり、しかもそれは赴くことと到着することによってはじめて居合わせることはない。」さらに、「自我はそれ自身としては何ものでもなく、自我異他的なものは自我から分離されたものであるが、両者の間にはそこへと向かうための何らの空間もないのであり、むしろ自我と自我異他的なものは不可分であり」、「自我は感じる自我である。」そして、「感じるとは、すべての能動性に先立つ自我の状態性」である。(Ms. C16V, 18/Rohr-Dietschi 1974 : 104)

また、フッサールは1931年に書いたある草稿のなかで次のように書いている。

「私は次のことをよく考えてみる。すなわち、遡行的に問う時、最終的に、原キネステーゼ、原感情、原本能を伴う原ヒュレーの変化のなかで、原構造が明らかになる、ということ。それによれば、事実のなかには次のことが含まれていることになる。原質料は、あ

る統一形式のなかでまさにそのように経過するのであり、そして、この統一形式とは世界性に先立つ本質形式だということが含まれている。」(Hua XV, 385)

ここで述べられている、「原ヒュレーに伴う原感情」とは何か。フッサールは必ずしも明らかにしてはいない。

こうした後期のフッサール現象学における思索と、本研究の主要課題であるアンリの考える感性がどのように関わるのか、これは現象学における感性の研究にとって、今後の重要な研究課題である。

(4) ここであらかじめ、『顕現の本質』と『身体哲学と現象学』の関係を明確にしておく必要がある。公刊されたのは、『顕現の本質』が1963年、『身体哲学と現象学』が1965年である。そして、『身体哲学と現象学』に対して、1987年に付された「第2版への緒言」において次のように述べられている。

「1948年から1949年にかけて書かれた本書が、ようやく日の目を見たのは、1965年のことである。現行の大学規準によって、口頭審査以前に学位論文を公刊することは、禁じられていたのである。もともと本書は、『顕現の本質』のなかの一章、それも最初に完成されるべき一章として構想されていたのだが、その分量ゆえに、そこから切り離された。そのときの私の意図は、観念論に反対して主観性の具体的性格を確立すること、しかも主観性が私たちの自己の身体と一体になっていることを示すことによって、その具体的性格を確立することであった。」(PP, avertissement à la seconde édition)

したがって、『身体哲学と現象学』は、『顕現の本質』より先に執筆されているのだが、

実は論理的には『顕現の本質』を前提していると考えられている。

この問題については、『身体の哲学と現象学』邦訳書における中敬夫の解説も参考になる(中 2000)。

- (5) アンリのメーヌ・ド・ビラン哲学解釈については、今日さまざまな批判があることは周知の事実である(Baertschi 1982)。確かに、ロメイエ＝デルベイのように、アンリの解釈を踏襲する研究者も存在するが、それはあくまでも少数派でしかない(Romeyer-Dherbey 1974)。

もちろん、アンリによるメーヌ・ド・ビラン哲学解釈そのものを評価することも重要な哲学的課題である。しかしながら、本研究の目的は現象学的哲学における情感性と記憶の問題を扱うことにあるので、アンリのメーヌ・ド・ビラン哲学解釈の妥当性については主題的には言及しないこととする。

- (6) 現代哲学において、情感性と感情を巡っては、サルトルの『情緒論素描』と『想像力の問題』が今一度検討すべきテキストであると私は考えている。サルトルは『情緒論素描』において感情の機械論的解釈を批判して、感情の志向性を主張している。そして、感情を合目的的行為とみなしている。また、『想像力の問題』においては、「感情は対象を思念するのであるが、その思念の仕方が情感的(affectif)なのである」(Sartre 1940: 93)と述べている。

また、情感性と感情についての最近の研究としては、山形頼洋の『感情の自然—内面性と外在性についての感情の現象学—』も重要なテキストである(山形 1993)。

- (7) これはアンリ自身が『顕現の本質』第2版

の裏表紙に自ら書いた紹介文の一部である。

- (8) 時間と触発、触発による自己時間化としての自我の発生という問題については、フッサールが1933年に書いたとされる草稿「自我反省と自我機能、自我時間化」(Ms. AV 5, 3 a-10b)も重要である。これについては拙論を参照していただきたい(神谷 2005)。

- (9) ここで語られている直接的パトスとしての身体性は、フッサールの考えるキネステーゼと近い概念である。フッサールは、キネステーゼは実在的な自己の身体を前提しないと考えている。身体構成がまずなされていて、その後キネステーゼが問題となるのではなく、キネステーゼの機能に基づけられて、身体構成がなされるのである。すなわち、ラントグレーベも言うように、「身体の器官を、私が直接に意のままにできるものの総体として理解することによって、はじめて身体は私の身体となる」のである(Landgrebe 1982: 82)。

アンリの直接的パトスとしての身体性と、フッサールのキネステーゼとの関係について、私はいずれ主題的に研究する予定である。

- (10) ここで山形は、〈基底〉としての〈生〉と大文字の〈自然〉について言及している。〈基底〉をこのようにして、〈自然〉と結びつけることができるのかどうか、重要な研究課題である。この問題が、ラントグレーベがフッサール現象学の延長上で論じている、「第3の自然」としての「自然の基底」(Untergrund von Natur)という問題とどのように関わるのか、この問題にも私は強い関心を持っている。ラントグレーベは、超越論的自我を触発するヒュレーとしての自然は、精密自然科学の対象としての客観的自然でもなく、外的感性的知覚の対象となる自然とも異なるものである

とし、それを「第3の自然」と呼ぶ。それは、「自然一般の経験の可能性の構成的条件であるもの」であり、すなわち、「身体性において、告知される、構成する超越論的主観性そのものの受動的な構造契機としての『自然の基底』」であると考えている。(Landgrebe 1968 : 143-144) (cf. 神谷 2000 : 21-22)

また、山形は同論文において、この結論を提出するプロセスにおいて、「あらゆる感情は、私の感情であると同時に私の感情以上の何ものかでもある。感情は、私自身の存在のうちには決して汲み尽くされることのない、はるかに一層大いなる実在を私に指し示しているのである」(Yamagata 1991 : 189) と述べている。この山形の主張は、本稿の註(1)で言及した、「この世界は感情に満ちている」という論点と関わっていると考えられる。山形の理論によって、この問題に解答を与えることができるのかどうか、今後明らかにしたい。

参考文献 (アンリ、フッサールの著作を除く)

- Aguirre, A. (1970) : *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Martinus Nijhoff.
- Baertschi, B. (1982) : *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- Depraz, N. (1994) : Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl, in: *Alter: Revue de Phénoménologie* No.2, Éditions Alter.
- (1998) : Can I Anticipate Myself? Self-Affection and Temporality, in: D. Zahavi (ed.): *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers.
- (2000) : Hyletic and Kinetic Facticity of the Absolute Flow and World Creation, in: J. B. Brough and L. Embree (eds.): *The Many Faces of Time*, Kluwer Academic Publishers.
- Dufour-Kowalska, G. (1980) : *Michel Henry, Une philosophie de la vie et de la praxis*, J. Vrin.
- Franck, D. (1981) : *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit.
- Heidegger, M. (1991) : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 5, Vittorio Klostermann.
- Janicaud, D. (1991) : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat.
- Kühn, R. (1992) : *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Alber.
- (1998) : *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Alber.
- Landgrebe, L. (1968) : Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie, in: *Phänomenologie und Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1982) : *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner.
- Laoureux, S. (1999) : De l'auto-affection à l'auto-affection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de Michel Henry, in: *Alter: Revue de Phénoménologie* No.7, Éditions Alter.

- Lee, N.-I. (1993) : *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers.
- Ricœur, P. (2000) : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil.
- Rohr-Dietschi, U. (1974) : *Zur Genese des Selbstbewußtseins. Eine Studie über den Beitrag des phänomenologischen Denkens zur Frage der Entwicklung des Selbstbewußtseins*, W. de Gruyter.
- Romeyer-Dherbey, G. (1974) : *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Seghers.
- Sartre, J.-P. (1939) : *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann.  
 - (1940) : *L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard.
- Sepp, H. R. (2002) : Der phänomenologische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Michel Henry, in: R. Kühn und S. Nowonty (hrsg.): *Michel Henry, Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Alber.
- Yamagata, Y. (1991) : Une autre lecture de *L'Essence de la Manifestation: Immanence, présent vivant et altérité*, in: *Les Études philosophiques*, no.2. avril-juin, 1991, P.U.F.  
 - (1998) : The Self or the Cogito in Kinaesthesia, in: D. Zahavi (ed.): *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers.  
 - (2001) : L'immanence et le mouvement subjectif, in: A. David et J. Greisch (sous la direction de): *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Les Éditions du Cerf.
- Yamaguchi, I. (1982) : *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff.
- 伊藤勝彦 (2000) : 『天地有情の哲学—大森荘蔵と森有正—』ちくま学芸文庫
- 大森荘蔵 (1999) : 「自分と出会う—意識こそ人と世界を隔てる元凶」、『朝日新聞』1996年11月12日夕刊、『大森荘蔵著作集』第9巻、岩波書店、所収
- 小川 侃・梶谷真司編 (1999) : 『新現象学運動』世界書院
- 神谷英二 (1997) : 「自我の発生論と相互主観性—〈学の究極的基礎づけ〉のために—」『現象学年報』13、日本現象学会  
 - (2000) : 「キネステーズとヒュレーの間—身体と自然についての現象学的研究—」、『福岡県立大学紀要』第8巻第2号、福岡県立大学  
 - (2005) : 「他者経験の起源—発生的現象学におけるヒュレー・キネステーズ・他者—」、千田義光・久保陽一・高山守編『講座 近・現代ドイツ哲学II』理想社、近刊
- 北 明子 (1997) : 『メーヌ・ド・ピランの世界—経験する〈私〉の哲学—』勁草書房
- 北村 晋 (2005) : 「訳者あとがき」、M. アンリ (北村晋・阿部文彦訳) 『現出の本質』法政大学出版社
- 榊原哲也 (1999) : 「生き生きした現在への反省—存在論と認識論の狭間で—」、哲学会編『相対主義は克服できるか』哲学雑誌第114巻第786号、有斐閣
- 谷 徹 (2000) : 「フッサール現象学—可能性の現在—」、『思想』2000年10月号、No.916、岩

波書店

- 中 敬夫 (2000) : 「解説 メーヌ・ド・ビラン  
とミシェル・アンリ」、M. アンリ (中敬夫訳)  
『身体の哲学と現象学—ビラン存在論につい  
ての試論—』法政大学出版局  
— (2001) : 『メーヌ・ド・ビラン—受動性の経  
験の現象学—』世界思想社  
— (2004) : 『自然の現象学—時間・空間の論理  
—』世界思想社
- 新田義弘 (1978) : 『現象学』岩波書店  
— (1999) : 「感覚の現象学に寄せて」、河本英  
夫・佐藤康邦編『感覚』白菁社  
— (2001) : 『世界と生命—媒体性の現象学へ  
—』青土社
- 庭田茂吉 (2001) : 『現象学と見えないもの—ミ  
シェル・アンリの「生の哲学」のために—』  
晃洋書房
- 山形頼洋 (1993) : 『感情の自然—内面性と外在  
性についての感情の現象学—』法政大学出版  
局  
— (2004) : 『声と運動と他者—情感性と言語  
の問題—』萌書房
- 山口一郎 (1999) : 「感覚位相に衝動する文化  
差」、河本英夫・佐藤康邦編『感覚』白菁社  
— (2001) : 「受動的発生からの再出発」、『総特  
集 現象学 知と生命』現代思想第29巻第17  
号、青土社  
— (2002) : 「存在から生成へ—発生的現象学  
の可能性—」、『媒体性の現象学』青土社
- 吉永和加 (2004) : 『感情から他者へ—生の現象  
学による共同体論—』萌書房