

情感性から生きる者たちの共同体へ
 ——アンリのハイデガー批判から見る共同体の問題——

From the Affectivity to the Community of the Living:
 Michel Henry's Criticism of Heidegger

黒岡 佳柁*

はじめに

周知のことだが、カントは『純粋理性批判』第一版において、感性と悟性という互いに異種的なものが協働するための第三項として、構想力の能力を大きく提示していた。第二版ですべて書き直された超越論的分析論に属する純粋悟性概念の演繹では、「構想力 *Einbildungskraft* の純粋な（産出的な）総合による必然的な統一の原理は、統覚に先立ち、あらゆる認識の可能性の根拠」とまで言われたほどである¹⁾。しかし、第二版では、構想力の能力は悟性の能力へと解消されることで後退し、感性と悟性に議論の焦点が絞られる。こうしたカントにおける構想力の地位の変化にもかかわらず、第一版における構想力に過剰なフォーカスを当て、それを感性と悟性の合一体とみなし、さらに時間の自己触発の問題へと解釈を推し進めたものが、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』（以下、『カント書』と略記）である。そして、こうした解釈のもと、ハイデガーは、第二版の書き換えについて、「カントはこの〔超越論的構想力という〕不可知の根から後退」し、さらに構想力は「〔…〕悟性に有利となるように一押し of けられ、解釈し直されている」と断じることになる (vgl., GA3, 160f.)。

* 中国福建省福州大学教員。E-mail : ky813@ebony.plala.or.jp

こうした『純粹理性批判』の暴力的ともいえる解釈の是非については議論する必要があるし、そのためには『カント書』の詳細な読解も必要であろう。しかし、本稿はハイデガーの解釈の是非ではなく、この解釈から得られた時間の「自己触発」を批判的に継承したアンリの視座に焦点を定めたい。アンリは一方で、ハイデガー的な時間の自己触発を継承しつつも、そこから超越や地平とは独立した、根源的な受容性としての「自己・触発」を提示し、『カント書』におけるハイデガーの「自己触発」を深化させるのである。また、このアンリの批判は、『存在と時間』における情態性の批判にも引き継がれ、それによって実存論的分析論そのものからの離脱も視野におさめられている。

では、こうしたアンリの批判から、いかなる成果が得られるのだろうか。アンリがハイデガー批判から得たものは大きいが、同時にハイデガーから、そしてアンリ自身から、有限性が抜け落ちてしまう結果となったことも事実である。そして、この有限性の問題は、両者の共同体観において顕著に現れることになる。こうした点で本稿は、アンリのハイデガー批判から出発し、その成果を昨今の共同体の問題のなかに配置することで、ハイデガーとアンリ、および現代における共同体の問題について検討してみたい。

議論の展開は、以下のようなようになる。

まず、『カント書』における「自己触発」へのアンリの批判を『顕現の本質』の内実から概観し、アンリ独自の「自己・触発」概念を押さえる(1)。次いで、そうしたアンリ的な「自己・触発」概念をふまえ、それをアンリが「情感性」という言葉で表現し、ハイデガーの情態性を批判する点を確認する(2)。そこから明らかになるのは、アンリの批判が、情態性そのものだけでなく、『存在と時間』の実存論的分析論全体を射程に収めているということである。そして最後に、感情と共同体を問題にした議論を踏まえ、「自己・触発」と「情感性」の延長線上で思考されるアンリの共同体を、『実質的現象学』の言及に基づいて敷衍する(3)。その上で、アンリがハイデガー批

判から見落とした有限性の問題——これも、今日の共同体論では重要なテーマである——を指摘しつつ、アンリの共同体論の立ち位置を検討したい。

1、地平と超越から独立した内在領域へ

——アンリによる「自己触発」の受容と深化——

ハイデガーは『カント書』の最終局面において、超越論的構想力を「感性と悟性という二つの幹の根」とみなし、それを、存在者を存在者として認識する可能性である「存在論的総合の根源的統一を可能にする」ものと結論付けていた (vgl., GA3, 202) ²⁾。そしてさらに、ハイデガーは、この超越論的構想力が時間に根付いていることを提示する。「[...] 超越論的構想力という見かけ上は、単なる媒介的な中間能力にしか見えないものは、根源的な時間に他ならない」(GA3, 196)。では、そうした構想力の根となる時間とはどのようなものか。極度に簡略化すると、感性と悟性という二つの幹を発生させながら保持する超越論的構想力の能力が時間の働きであり、その時間は「[...] 時間それ自身から継起の光景を先行的に - 形成し、その光景そのものを、形成的な受容 Hinnehmen としておのれに関係させて保持する」ものであるため、「時間とは、その本質に従って、時間自身の純粋な触発である」とされる (vgl., GA3, 189)。ここからハイデガーは、超越論的構想力の根に「純粋な自己触発としての時間 Die Zeit als reine Selbstaffektion」(GA3, 190)を見出すのである。

このようにして獲得された自己触発を批判的に継承しつつ、そこに新たな意味を与えたのがミシェル・アンリである。アンリは『顕現の本質』において、ハイデガーのカント解釈にほぼ全面的に寄り添いながら、そこで獲得された時間の自己触発概念をさらに徹底させると同時に、地平や超越の根拠としての内在領域を確保しようとする。以下では、こうした自己触発を巡るアンリのハイデガー批判を『顕現の本質』から見ていくことにしよう。

アンリは『顕現の本質』において、まず現れるという作用そのものが現れることはどういうことかを問題にする。そこでアンリが指摘するのは、何かが現れるという作用に含まれるのは、単に何かがわれわれに向かって現れるということだけでなく、その現れるという作用が、作用自身へと差し向けられることをも含意するということである。アンリいわく、現れるという作用は「自ら自己自身へ現れること *ce qui s'apparaît à lui-même* としても理解されなければならない」(EM, 289)。アンリはこのような作用が作用自身へと差し向けられる事態を「後方への - 指し示し *rétro-référence*」(EM, 289) と表現しつつ、その指し示しこそが、現れるという作用の本質を規定しているとみなす。そして、こうした作用が作用自身へ差し向けられることを条件とする事態に、アンリはまず「自己 - 触発 *auto-affection*」という名を冠するのである。「自己 - 触発 *auto-affection* が意味するのは、現出の本質に属する、自ら自身への後方への指し示しである [...] 本質は自ら自身を触発する」(EM, 290)。したがって、アンリの理解では現れるという作用は、その現れの本質が自らを触発するという受動性によって先行的に条件付けられており、この受動性が「自己 - 触発」という名で呼ばれるのである。アンリはこのように現れるという作用の条件としての受動性、つまり「自己 - 触発」の根源性について、「[...] 本質が自らを自ら自身に現出させる、つまり本質が自らを現出させるのは、本質が自らで自分自身を触発することができるからに他ならない」(EM, 290) と述べている。そして「本質が自らで自分自身を触発すること」とは、「[...] 自らで自ら自身を受容し、自己の傍らに身を留め、かつ自らを維持するという能力」(EM, 290) とされる。このように、「自己 - 触発」はまず、何かが現れるという作用の条件としての受動性として、そして自らを触発しつつ、自らを受け止める受容性として解釈される。こうした点で、「現出の本質を、それを可能にするものとして規定している」(EM, 291) 事態が、「自己 - 触発」と呼ばれるのである。

では、こうした「自己 - 触発」の内的構造は、いかなるものなのか。また、

アンリは、こうした「自己・触発」によって、いかにしてハイデガーの自己触発を超える視座を得ていくのだろうか。ここで「本質が自らで自分自身を触発すること」に注目してみよう。アンリは、この事態を「本質が自ら自身を触発するという可能性は、自らを受容する *se recevoir* という可能性と同じである」と述べる (cf., EM, 291 - 292)。つまり、触発によって触発されるばあい、その触発によって破壊されることなく、触発そのものを予め受け入れることができる体制が確保されていなければならないということだろう。アンリが「本質は受容するものである限りにおいて、本質は触発される」(EM, 292) と述べるのも、そのためである。こうした議論に従えば、自らで自分自身を触発する「自己・触発」の構造においては、触発を受け入れる「受容性 *réceptivité*」が、触発に先立つことになるだろう。それゆえアンリも、「自己・触発とは、自らで自ら自身を受容することを特質とする本質の内的構造である」と述べるのである (cf., EM, 292)。ここで、「自己・触発」は、触発に先行する「受容性」という意味を与えられ、深化させられることになる。

「自己・触発」は、「受容性」を、その本質的な構造とする。しかし、アンリの議論はこれだけで終わらない。アンリは、この「受容性」を2つに分け、そのなかでも根源的な「受容性」を抽出することで、ハイデガーの「自己触発」を批判していくことになる。

アンリの理解では、地平において何かが現れるということは、自らを対象化し、自分自身の前に - 立てる *pro-poser* ことである (cf., EM, 292)。そして、こうした表象作用においても、受容性が問題となる。何かが表象され、対象化されるばあい、それは地平の展開や超越に関わる。そのばあい、地平、超越は、展開される以前に、そうした展開そのものを受け入れているという受容性を前提していることになる。この点で、「超越は受容される」(EM, 292)。つまり、表象作用では、表象されたものを受容することが、展開される地平では、その地平、超越を受容することが、作用や展開に先行するのである。ただし、この受容性はアンリが強調したい受容性ではない。ここから

アンリは、「現出の本質の内的な存在論的可能性は、表象のなかに存するのではない」(EM, 298)とし、根源的な受容性へと議論をさらに展開するのである。つまり、アンリが摘出したい受容性とは地平や超越を受容する受容性ではない。それはアンリの言葉を借りれば、「本質が地平の受容を保証するかぎりにおいて、本質自身を受容する受容性」であり、これこそがアンリにとっての「原的な受容性」なのである (cf., EM, 299)。こうした議論から、2つの受容性が明らかとなる。一方は、外在、表象における受容性、つまり構想力によって描かれた「地平を受容する受容性」であり、他方は外在、超越、地平の受容とは別の、「自らで自ら自身を受容する受容性」である (cf., EM, 299)。前者の受容性は、受容する内容を創出しつつ受容する受容性だが、後者は「その内容を存在すること être ce contenu」[「…」内容を受動的に受容するのだが「…」自ら自身がそれで在る、創造されざる何らかのものとして受容する]のような受容性である (cf., EM, 300)。つまり、前者の受容性においては、内容と形式が分離されているが、後者の受容性では形式と内容が同一であり、地平における作用とその受容を、さらに受容する受容性なのである。この後者の受容性こそが、「原的な自己受容 *réception originaire de soi*」(EM, 300) と呼ばれ、アンリ的な「自己 - 触発」の要とされるのである。そして、この根源的な「自己受容」としての「自己 - 触発の領域を、アンリは「内在 immanence」と呼ぶ。総じて、「自己 - 触発の可能性は、受容性の原的な本質のなかに、言い換えれば、内在 immanence のなかに存している」(EM, 301) のであり、ここで表象作用、地平、超越から独立した内在における「自己 - 触発」の領域が、根源的な受容性を特質としつつ、摘出されるのである。

こうしたアンリにおける「自己 - 触発」の議論から、『カント書』におけるハイデガーの「自己触発」を批判するのは容易であろう。『カント書』では、超越論的構想力が対象の地平を形成するとされていた (cf., GA3, 139)。そして、その構想力は時間の自己触発へ接続されるのであるから、ハイデ

ガーの自己触発は、構想力による地平の形成作用と結び付いていた。アンリにしてみれば、ハイデガーの自己触発は、表象作用によって表象されたもの、そして形成された地平を受容する外在的な受容性が問題となり、超越や表象に依拠せず、外在的な受容性の最深部における、内在における「原的な自己受容」は抽出されない。それゆえ、アンリは、この内在における「原的な自己受容」を特質とする「自己・触発」によって、『カント書』においてハイデガーが抽出した超越の本質を規定する「自己触発」を批判するのである (cf., EM, 303)。超越の根源的な触発は、地平から独立しており、「触発の原的な本質は内在のうちに存している」(EM, 302) ので、この点で、地平や超越と結び付いたハイデガーの自己触発以上に根源的な「自己・触発」の場である内在を、アンリは確保するのである。

2、情態性を超えて——実存論的分析論と情感性——

アンリは、『カント書』におけるハイデガーの自己触発に依拠しつつも、地平や超越の展開と受容以上の根源的な受容性を提示し、それを「自己・触発」の本質的な構造であると指摘した。それにより、「自己・触発」は、ハイデガーの自己触発よりも根源的なものとして位置づけられ、その場が内在として規定されたのである。そして、こうした地平や超越の受容性を超えた根源的な受容性、受動性である「自己・触発」の本質が、アンリによって改めて「情感性 affectivité」という言葉で表現されることになる (cf., EM, 577 - 578)。そして、アンリはこの「情感性」によって、従来、感情や情念と呼ばれていたものを、「気分 Stimmung」「情態性 Befindlichkeit」として捉え直し、そこに現存在が実存するという現事実性を現存在自身に開示する機能を付与したハイデガーへ批判を加えていくのである。

ここでハイデガーの「気分」や「情態性」について、簡単に敷衍しておこう。『存在と時間』において、まず「気分」や「情態性」は、反省的な自己認

識に依らず、現存在が存在するという現事実を、現存在自身に開示するものであり、それは世界のなかへ理由なく投げ込まれている「被投性 Geworfenheit」において自己を見出す役割を担っていた (vgl., SZ, 134f.)。そして、それは自らの実存だけでなく、「全体としての世界 - 内 - 存在」を開示するものであり、そこから自己、他者、事物への観想的認識が可能となるとされていた (vgl., SZ, 137)。こうした「情態性」のなかでも、現存在の本来性に関していえば、特に傑出した意味をもつものが「不安 Angst」である。不安は、特定の存在者ではなく、世界 - 内 - 存在としての現存在そのものが、現存在自身に直接的に開示される点で傑出しており、その際には「環境世界の手許にあるもの、一般的に内世界的な存在者は沈み込み」「他者の現存在は […] 何も提供できない」ほどにまで、あれこれの存在者との緊密な関係から現存在を引き離すと同時に、現存在に自らの存在を赤裸々に開示するのである (vgl., SZ, 187)。つまり不安は、現存在が存在者の次元から離れ、「最も固有な存在可能へ向かう存在 Sein zum eigensten Seinkönnen」(SZ, 188)であることを現存在に開示する点で、現存在を本来性へ促す契機でもあった。それゆえ、不安とは、実存論的分析論の展開においては、「死への被投性 die Geworfenheit in den Tod」ないし「死を前にした不安 die Angst vor dem Tode」として、現存在の存在の限界である死と結び付けられていたのであった (vgl., SZ, 251)。では、こうした現存在の本来性の議論に結び付いてゆく「情態性」を、アンリはいかにして批判するのであろうか。

アンリがハイデガーの「情態性」を批判するのは、まず第一に、ハイデガーの情態性が超越の働き、そして投企の作用と連動しており、その限りで情態性そのものの固有な性格が明らかにされていない点にある。アンリは、ハイデガーの「情態性」、特に「不安」について、「情感性 affectivité がわれわれに世界を開示し、われわれを無の前に置く限りで、情感性の啓示 révélation という能力は超越それ自身のなかに存し、超越によって構成されている」と指摘する (cf., EM, 737) ³⁾。確かに、このアンリの指摘はあなが

ち誤解ではない。先述したように、根本的な情態性としての不安では、特定の存在者との関わりが途絶え、現存在は自らの存在へと受動的に乗り越えさせられていた。つまり、主観から客観への超出という意味での従来の超越ではないものの、不安は存在者から存在への超越へ接続されていたのである⁴⁾。この指摘からアンリは続けて、「〔…〕情感性に固有であり、情感性において達成される啓示の本質は、ハイデガーにあっては、完全に欠落」しているとし、「この啓示の本質は存在についての存在論的了解の本質とは、その現象性と同じく、その構造においても異質なものとどまるにもかかわらず、ハイデガーは両者を混同している」と批判する (cf., EM, 737)。つまり、アンリの視点では、ハイデガーは、超越に情態性を基礎づけることで、超越と情感性の差異を抹消してしまい、それによって情態性——アンリの言葉では情感性——にとって固有な本質を取り逃がしているのである。したがって、ハイデガーでは、情態性の啓示能力は情態性そのものの内に認められず、すべて「超越の所業 le fait de la transcendance」(EM, 741) へと還元されてしまうのであり、この点で、アンリはハイデガーの情態性から距離をとり、「情感性」を情態性の手前に据えるのである。そして、それは同時に、ハイデガー的な超越からも身を引くことを意味する。

しかし、アンリのハイデガー批判は、情態性と超越の関係だけでは終わらず、脱自や時間性という『存在と時間』の根幹部分にまで及んでいく。『存在と時間』の議論では、情態性は、現存在の死から照射されつつ、被投性の引き受けという形へ展開され、「〔…〕「現存在が、いかにして、つねにすでに存在していたか」でありうる」という「既在 Gewesen」として捉え直されていた (vgl., SZ, 325f.)。そしてさらに、「本来的に既在を存在することを、われわれは取り戻し Wiederholung と名づける」と言われるように、最終的には「将来 Zukunft」や「瞬間 Augenblick」に並ぶ時間性の一契機へと、つまりは「脱自 Ekstase」の構造へと還元されることになるのである (vgl., SZ, 338f.)。アンリが批判するのは、こうした情態性の時間性および脱自構造へ

の還元である⁵⁾。アンリは、「実存と世界の啓示を、その能力の唯一の同じ作用のなかで、同時にかつ必然的に成就させる独自の能力は、時間である」と述べる (cf., EM, 744)。時間性へ情態性が還元されるということは、逆からいえば、時間が情態性を規定するということである。それゆえ、ハイデガーにおいては、「情態性の啓示能力とは、まさに時間の能力」なのである (cf., EM, 744)。そして、「その時間化 temporalisation は、必然的に脱自的な形式のもとで生み出される」限りにおいて、ハイデガーにおける時間化の能力は、超越の能力と連関することになる (cf., EM, 744)。総じて、ハイデガーにおける情感性が、超越、脱自、時間化へと還元されることは、情態性をそのものから規定することではなく、「情感的なものの情感的性格を本来構成しているものを消失させ、それを原理的に取り逃がしてしまう」結果になるのである (cf., EM, 745)。

こうしたことから、アンリの情感性は、いかなる地位を獲得することになるのだろうか。アンリは、ハイデガーの自己触発の批判から、超越に依拠しない受容性を本質とする「自己・触発」という内在領域を確保した。そして、この「自己・触発」が改めて「情感性」という名で呼ばれるならば、アンリの「情感性」は、ハイデガーの情態性、超越、脱自、時間性を超えた地位に位置づけられることになるだろう。アンリが「[...] 情感性は、超越の作用のなかにはなく、超越の原的な自己・触発のなかに、そしてまさに、情感性の本質そのもののなかに存している」(EM, 752) と述べる時、アンリは「自己・触発」の成果を踏まえ、情態性の批判から始め、『存在と時間』における現存在の存在論全体から身を引いているのである。そして、超越ではなく、また、現存在の了解、脱自、時間性に還元されないような「内在」へと、「情感性」の本質を——ハイデガーの情態性を超えて——送り返すのである。ここで、「自己・触発」「情感性」「内在」が一体となり、ハイデガーの実存論的分析論全体からの脱却が完成するのである。

3、生きる者たちと死すべき者たち

——アンリのハイデガー批判から照射した共同体の問題——

以上の「自己・触発」や「情感性」の議論から、たとえアンリのハイデガー批判が誤読であれ、また戦略的な読解であるとしても、従来の哲学史において下位に位置づけられていた感情の次元をクローズアップし、大きく展開させた点は、評価されるべきである。しかし、他方で、後に見るように、こうした「情感性」や「自己・触発」は、『実質的現象学』におけるアンリの共同体論にも顕著に反映されており、感情と共同体という問題圏にアンリの議論を接続したばあい、アンリの議論に限界が出てくることになる。そこで、まず、感情と共同体という問題圏において、いくつかの議論を伏線として簡単に呈示する。その上で、アンリの生きる者たちの共同体と、ハイデガーの死すべき者たちの共同体を検討したい。

例えば、他者論という文脈において、ハイデガーへの痛烈な批判を展開したレヴィナスは、『存在の彼方へ』において、「主体性は感受性 *sensibilité* である」とし、この「感受性」を「他者への主体の露呈 *exposition*」とみなす⁶⁾。そして、この「感受性」とは、他者の苦痛を感受する「あらゆる受動性よりも受動的な受動性」として、他者を私の能動性と受動性の手前で感じることなのである (cf., AE, 64)⁷⁾。また、レヴィナスは、こうした私に還元不可能であり、徹底的に外部の他者を感受性において感受する在り方を、『全体性と無限』では「対面 *face-à-face*」と呼んでいた⁸⁾。レヴィナスは共同体という言葉を経験的に使用することはないが、こうした「対面」による他者関係——それは「共通の尺度なき関係 *relation*」(TI, 172) であるが——を「社会 *société*」(TI, 39) という名で呼び、「顔のなかに現れる存在の迎え入れ、社会性という倫理的出来事」(TI, 182) とみなすのである。こうした点で、レヴィナスは、他者の苦痛を感受することで生じる社会性を提示していると言えるのであり、感情と共同体という文脈に接続可能であると思われる⁹⁾。

また、バタイユも、孤立した主体が共同性を回復する際に、感情による他者との交流を重視している。例えば、『有用性の限界』の草稿類では、「笑い」を例にとり、それを「すべてを暴力的にとりたす重要な交流 communication の一形式」とみなしている¹⁰⁾。この点で、「笑い」は「自らを喪失しながら交流しようとする欲求」(LU, 272)として、「あらゆる隔たりが転倒し、笑う者の痙攣をともなう運動が解き放たれ、情の呼応関係 unisson へと反響する」ような作用を持つ (cf., LU, 273)。このようにみれば、バタイユもまた、感情を通じた共同性の回復を探求していたといえる。

さらに、リングスは、ハイデガー、レヴィナス、バタイユ、ブランシヨの議論を踏まえつつ、特にレヴィナスの他者論に大きく影響を受けながら、『何も共有していない者たちの共同体』において、共通の理念、目的によって編み上げられる合理的な共同体の下部にある「もう一つ別の共同体」を思考している¹¹⁾。リングスいわく、合理的な共同体にとっての他者である異邦人との邂逅は、その顔が私に呈する「傷つきやすさ vulnerability」への応答に懸っている (cf., CC, 29)。そして、他者の顔が、私に「傷つきやすさ」と「死すべき運命 mortality」とを曝し、その死や苦しみの露呈によって、他者が私に課す「接触と付き添い contact and accompaniment」に応えること (cf., CC, 131-132)、これをリングスは「もう一つ別の共同体」の出現の条件とするのである。ここでリングスが、苦しみを曝す他者と、それに応答する者とのあいだに「共感 compassion」を認めている点を見ると (cf., CC, 179)、そこには自他の架橋不可能な深淵を認めつつも、感情の交流の可能性を看取していると思われる。

では、こうした感情と共同体を巡る諸理論を踏まえ、改めて『実質的現象学』におけるアンリの共同体論を見ていこう。アンリは『実質的現象学』において、フッサールの『デカルト的省察』の第五省察を批判しつつ、志向性や知覚に先行する他者経験を模索する。そして、先述した「自己・触発」や「情感性」を「生 la vie」と言い換え、その「生」に他者経験を求める。「[…]

それ〔＝他者への接近〕は、超越論的な情感性 affectivité のなかに、かくして生そのもの la vie elle-même のなかに存する贈与〔＝能与〕 donation なのである」(PM, 155)。では、こうした情感性の言い換えとしての生における他者経験とはいかなるものか。この問題が「共同体の現象学」という名のもとで考察されることになる。

アンリは、「共同体の本質は生であり、共同体すべては、生きる者たちの共同体 une communauté de vivants である」(PM, 161) と述べる。ここで「生きる者たち」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、生は自らを共同体の成員に与え、共同体の成員が生を与えられる「自己 - 贈与〔＝能与〕 auto-donation」の運動に巻き込まれているということの意味する (cf., PM, 161)。つまり、生を本質とする共同体の成員は、自らの意志や力能ではなく、自らを与える生を、受動的に受容しながら生きていることになる。では、こうした匿名的な生に成員が埋没してしまっているかといえば、そうではない。アンリは、誰のものでもない生が共同体の成員に生を贈与していると説きつつ、成員の個体化にも触れている。共同体の成員が経験する生は、それは個々人にとっての生の体験でもあり、「生は自己の体験」と指摘され、「自己 - 触発」という直接的な体験であるとされる (cf., PM, 162)。直接的な体験というのは、「自己 - 触発」が、「触発するものと触発されるものとの同一性」を本質としているからである。そうした「自己 - 触発」は、個体化の原理とされ、主観性にエゴを到来させる機能を持つ。また、それと同時に、その体験は、成員すべてが共有する生の在り方でもある。ここで、個と共同体の対置ではなく、共同体における個人が担保されることになるのである (cf., PM, 163)。こうした点をまとめると、共同体の成員全員は「生の自己への到来 la venue en soi」を受容しつつ、かつ同時に、個々人は「自己 - 触発」を通じて「自己 Soi」となり、「同じもの le Même」となるが、この体験そのものは、個々人の「内的体験」として成員に分与される点で、互いは他人同士になるということなのである (cf., PM, 177)。

このようにみると、アンリが「生」や「自己・触発」から共同体を思考するばあい、確かに生の到来と受容を、「自己の体験」とすると、成員それぞれが個体化され、互いに差異化が生まれるが、それは同時に全員が生を受容するという点において、自他の差異が抹消されるように思われる。生きる者全員は、自分が産出したものではない生を不可避的に感受するだけである。ここからアンリは、生の「基底 Fond」(PM, 178)を導入し、それが生きる者たちに「自己・触発」を促すとする。つまり、共同体の成員は、生を不可避的に贈与される「自己・触発」によって個体化されるが、同時に、成員は、生の起源としての「基底」から、同じ仕方で触発される点で、共同体として取り集められているのである。そして、共同体の成員がこうした生の贈与によって、「受苦 Souffrir」として共に生を感受せざるを得ない点から、生の共同体の本質は、「共・パトス pathos-avec」と言われるのである (cf., PM, 179)。アンリの共同体とは、生そのものである基底から、「自己・触発」にさらされる者たちで構成される共同体である¹²⁾。そして、こうした共同体の性格は、これまでに論じた「自己・触発」や「情感性」の延長線上で展開されている。

しかし、このような生きる者たちの共同体では、例えばレヴィナスの他者と比較したばあい、他者の他者性が十分に確保されているとは言い難い。アンリの議論においても、自他の差異が論じられるが、その差異は生の「基底」においてはほぼ消えてしまうように思われる。また、この生の共同体の成員同士が、どのような感情を通じて、どのような具体的な自他関係を結べるかも議論されていない。さらに、これまでのアンリのハイデガー批判からみれば、アンリの共同体の問題がさらに顕著に現れてくると思われる。アンリがハイデガーを批判した際、地平と超越から離れた内在圏における「情感性」や「自己・触発」の確保に基づいて議論していた。しかし、こうした議論では、『カント書』のなかで、ハイデガーが一貫して問題にしていた有限性、そして『存在と時間』でいえば、現存在の存在の限界である死の問題が、地平や超越の問題とともに、抜け落ちてしまうのではないだろうか¹³⁾。

ハイデガーの実存論的分析論における本来性は、現存在の存在の意味である時間の脱自的構造に、存在の限界である死が内包されていた。それゆえ、本来的な現存在とは、非本来的な死の意味を退けた上で、「有限的に実存している *existieren endlich*」なのであって、それはつねに「将来的なもの」として存在することにつながっていた (vgl., SZ, 329)。こうした有限性や死は、本質的に「共存在 *Mitsein*」(SZ, 121) として存在する現存在が自ら引き受けなければならないという点で、他者との差異化を経験する契機であり、他方で、融合でも離反でもない本来的な「共存在」を目指す際の要となっていた¹⁴⁾。こうした「共存在」は、後期ハイデガーではほぼ議論されなくなるが、例えば後年の「プレーメン講演」では「四方域 *Geviert*」の議論において、人間が「死すべき者たち *die Sterbliche*」として複数形で表現されている (vgl., GA79, 12f.)。したがって、ハイデガーでは現存在の有限性という問題が、共同体という文脈においても重要な意義をもってくるのである¹⁵⁾。

もっとも、アンリの「生」や「生きる者たちの共同体」を、現存在の有限性を持ち出すことで批判することは、本稿の意図するところではない。ただ、アンリがハイデガーの情態性とそれに関する超越や脱自から身を引き、その根源として「情感性」や内在を打ち出すのであれば、そこから有限性の問題がどのように導出できるのかは問題であろう。それは、「生きる者たちの共同体」が、どのような仕方で、有限的な現存在で編み上げられる本来の共存在や「死すべき者たち」へ接続されるのか——もしくは、ハイデガーが十分に展開できなかった「他者との共情態性 *Mitbefindlichkeit*」(SZ, 142) に何らかの形で寄与できるのか——という問題と軌道をつなげていると思われる。こうしたことから、今後の課題は、アンリの提言を踏まえつつ、「生きる者たち」と「死すべき者たち」の共同性を安易に天秤にかけるのではなく、両者の交錯する地点へと歩みを進める必要があると思われる。

おわりに

本稿は、アンリのハイデガー批判を踏まえつつ、昨今の共同体の問題を取り入れることで、アンリの共同体観とその問題を検討した。そして、最終的には、有限的に実存する現存在による共同体、「死すべき者たち」と、アンリの「生きる者たちの共同体」へと問題を収斂させ、そこに課題を見出した。もっとも、本稿ではアンリの『顕現の本質』と『実質的現象学』のみを参考としたので、アンリの詳細な議論はできていない。また、共同体の問題となると、レヴィナス、ナンシー、ブランショなどとの比較も必要であると思われるが、その問題も十分果たすことはできなかった。ただし、アンリの「生きる者たちの共同体」が、「生」の内部に留まる以上、内在の外に他者を見出し、その他者との共同性を思考するナンシーなどの議論とは、ハイデガーにおいても問題となっていた有限性の問題と合わせて、再度取り上げ直さなければならぬ問題であろうと思われる¹⁶⁾。こうした問題圏については、また稿を改めて論じることにした。

注

- 1) Vgl., Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, A118. 以降、引用の際には略号 KRV と略記し、第一版 (A) と第二版 (B) の順に頁数を記載する。なお、訳出に際しては、『純粹理性批判』(有福考岳訳、カント全集 4、岩波書店、2001 年) を適宜、参照させていただいた。
- 2) こうした結論までの道のりは、本稿では詳細に検討できていない。カントでは時間と空間に関わる直観と、時間・空間に関わらない概念は、互いに異種であるが、その異種な両者によって認識が成立するとされていた。そして、ここで両者を媒介する第三項、つまりカテゴリーを現象に適応するものが要請され、それが「一方で知性的であり、他方で感性的」なものとしてされる「超越論的図式 Schema」であり、「構想力の産物」とされたのである (vgl., KRV, B176ff.)。ハイデガーはこうした点をふまえ、概念の感性化、直観の概念化、そして純粹感性を「自発的受容性」として、また純粹悟性を「受容的自発性」として解釈しつつ、両者を純粹構想力へ落とし込み、そこに根源的な時間を看取する。「根源的な時間は、それ自身において本質的に自発的受容性で

ありかつ受容的自発性である超越論的構想力を可能にする」(GA3, 196)。こうした『カント書』全体の議論展開については、別稿に譲りたい。

- 3) ここで「情感性」という言葉が使われている理由は、アンリがハイデガーの「情態性」を、自身の「情感性」という立場に引き付けて考察しているからである。
- 4) 例えば、ハイデガーの超越に関しては、以下の言及を参照のこと。「人間的現存在は、その存在様式自身に、存在のようなものを理解することが本質的に属している存在者である。そのことをわれわれは、現存在の超越、原超越 *Urtranszendenz* と呼ぶ」(GA26, 20)。
- 5) ハイデガーが重視する根本的な気分は、不安だけではない。1929年から1930年の講義『形而上学の根本諸概念』では、「退屈 *Langeweile*」が「根本気分 *Grundstimmung*」として提示されている。ただし、「退屈」もまた、不安と同じく、時間地平との連関において解釈されており、この限りでアンリの批判を逃れるものではない。「退屈とは、時間地平の呪縛力 *Bann* であり、その呪縛力は、時間性に帰属している瞬間を過ぎ去らせ、そうした過ぎ去られることにおいて、呪縛された現存在を、自らの実存の本来的な可能性として、瞬間へと引きずり込むのである」(GA29/30, 230)。
- 6) Cf., Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, p. 70. 以降、引用の際には略号 AE を用いて表記する。訳出に際しては、『存在の彼方へ』(合田正人訳、講談社学術文庫、1999年)を適宜参照させていただいた。
- 7) こうした感受性における他者の接近は、同一化を拒む他による触発という点で、「異他・触発 *hetero-affection*」(AE, 155)と呼ばれる。ここでアンリの「自己・触発」との相違が出て来るが、紙幅の都合上、今後の研究課題としたい。
- 8) Cf., Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961, p.9. 以降、引用の際には、略号 TI を用いて表記する。訳出に際しては、『全体性と無限——外部性についての試論——』(合田正人訳、国文社、1989年)を適宜参照させていただいた。
- 9) 吉永和加は、『<他者>の逆説 レヴィナスとデリダの狭き道』(ナカニシヤ出版、2016年)において、こうしたレヴィナスの「感受性」「苦しみ」に関して、「自己の感受性における苦痛という契機を認めたとして、他者もまた苦しんでいるという前提自体は一体どこから来たのか」(上掲書、66頁)と疑問を呈したうえで、レヴィナスが自他の一体化を避けているにもかかわらず、「他者の苦しみを苦しむことを可能にするためには、共感が働かなければならないのではないか」(上掲書、66頁)と指摘している。
- 10) Cf., Georges Bataille, «La limite de l'utile», in *Œuvres complètes de G. Bataille* VII, Gallimard, 1976, p. 271. 以降、引用の際には、略号 LU を用いて表記する。また、訳出に際しては『呪われた部分 有用性の限界』(中山元訳、ちくま学芸文庫、2003年)を適宜参照させていただいた。

- 11) Cf., Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, Indiana University Press, 1994, p. 33. 以降、引用の際には、略号 CC を用いて表記する。訳出に際しては、『何も共有していない者たちの共同体』（野谷啓示訳、洛北出版、2006年）を適宜参照させていただいた。
- 12) 吉永は、こうしたアンリの議論に関して、「基底」における他者把握が、「果たして他者の「謎めいた性格」を保持しうるのか」、また「具体的な感情が共同体の内部でどのように存在しえるのか」と疑問を呈しつつ（吉永和加『感情から他者へ 生の現象学による共同体論』萌書房、2004年、122 - 123頁）、その問題をアンリの芸術や宗教を論じた著作から検討している（上掲書、125 - 166頁）。
- 13) 『カント書』におけるハイデガーの議論は、「自己触発」を介して、最終的に現存在の有限性へと展開されている（vgl., GA3, 232）。
- 14) こうしたハイデガーの本来の共存在に関しては、拙論「哲学と共同性—ハイデガーの本来の共存在解釈への一視座」（『文明と哲学』第6号、日独文化研究所、こぶし書房、146頁、2014年）を参照のこと。
- 15) こうしたハイデガーの死と共存在の議論を、ナンシーは批判的に継承し、共同体論として展開している。ナンシーは『無為の共同体』（西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年）において、完成された絶対的内在を批判し、内在化されない死という限界において共同体を思考する。それゆえ、「共同体とは有限な存在たちの共同体であり、それ自体がそのようなものとして有限な共同体である」とされるのである（cf., Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1999, p. 68）。
- 16) またナンシーとアンリの比較は、身体論の立場からも可能である。ナンシーの身体とは、『共同・体（コルプス）』（大西雅一郎訳、松籟社、1996年）では、徹底的に外部を指し示し、我有化を許さない「露呈された身体 le corps exposé」（Jean-Luc-Nancy, *Corpus*, Métailie, 2000, p. 14）であり、「私は私の身体を私にとって異質なものを、所有権を剥奪されたもの expropriété としてもつ」と言われる（ibid., 19）。こうしたナンシーの身体論と、例えばアンリの『身体の哲学と現象学』における身体の所有の問題を検討することも重要であろう。

【略号】

Martin Heidegger

SZ : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001.

Michel Henry

EM : *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963.

PM : *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990.

【凡例】

- ・ハイデガーからの引用は、基本的に Vittorio Klostermann から刊行中の *Gesamtausgabe* を使用し、略号 GA と巻号、頁数とで表記した。それ以外のハイデガーの文献は、上記略号と頁数で表記した。
- ・ハイデガーの *Gesamtausgabe* からの引用の訳出に際しては、創文社から刊行中のハイデッカー全集を適宜参照させていただいた。また、その他の邦訳文献は、適宜参照させていただいたが、注には直接記していない。
- ・略号で示した文献以外の文献は、適宜注にて表記している。
- ・原文からの引用、および原文中の » « は、すべて「 」にて表記する。
- ・原文のイタリックは、傍点にて表記する。
- ・論者の補足は〔 〕および [=]にて、途中省略は〔…〕にて表記する。

