



Title	メーヌ・ド・ピランとミシェル・アンリの情感と共同体
Author(s)	長坂, 祥悟
Citation	研究論集, 23, 63 (左) -80 (左)
Issue Date	2024-01-25
DOI	10.14943/rjgshhs.23.l63
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/91085
Type	bulletin (article)
File Information	06_rjgshhs_23_p063-080_l.pdf



[Instructions for use](#)

メヌ・ド・ビランとミシェル・アンリの 情感と共同体

長 坂 祥 悟

要 旨

本稿は、次の二点を提示することを目的とする。①メヌ・ド・ビランとミシェル・アンリにおける「情感」が生きた存在の本質としての「生命」を示していること、②この二人における共同体の共同性は、この存在の本質である「生命」を基底として、彼らが論じる共同体はともに生きる者による生の共同体として特徴づけられること。

たしかに、我々は「情感」についての二人の見解の間にある種の相違を認める。しかし、それは最終的に、二人の哲学的な観点ないし視点の違いとして理解できる。つまり、ビランとアンリは、「情感」によって生きる存在に通底した「生命」を理解することが判明する。ただし、二人の相違点は互いの哲学に問題を投げかけ合う。特に、ビランの道徳論との対比は、アンリの共同体論にとって、人間性や道徳性がいかなる意義を有するかという問題を惹起しうる。

はじめに

本稿は、メヌ・ド・ビランとミシェル・アンリの「情感 (affection)」を巡る、両者の議論を照応させることで、①「情感」が、両者の哲学において本質的な生を表していること、②彼らが自我と他者との関係性として論じる限りでの共同体 (社会) が、「生の共同体」とみなすことができることを示す。

メヌ・ド・ビランとミシェル・アンリは、どちらも自我あるいはエゴの存在を深く考究した哲学者である。しかしそれ以上に、この二人の哲学者の思想上の関係は、密接なものである。アンリの『身体の哲学と現象学』(1965) は、ビラン哲学のうちに、实在性の根拠としての自我の理論とそれと不可分の身体に関する理論を掘り起こし、努力と意志の哲学としてのビラン哲学という一般的理解に対して独自の解釈を提示し、ビラン解釈に新風を吹き込んだ。

しかしながら、彼のその独自の解釈はビラン研究の中で、度々批判に曝されてきた¹。たしかに、彼のビラン解釈を巡っては、その一部でテキストの誤読等の瑕疵を認めざるを得ない箇所はある²。しかしだからといって、彼の解釈が自説にかこつけた牽強附会の議論と断ずるのはあまりに短絡的である。むしろ我々は、アンリによるビラン読解の試みには、アンリ自身が表現するような、ビラン哲学のラディカルでかつポジティブな批判が含まれると認める。つまり、アンリの解釈ないし批判はビランが自ら拠って立つが、しかし彼の哲学の範囲では必ずしもはっきりとは解明されなかった一つの基礎を暴露する。

その基礎とは、「生命 (la vie)」である。それは、この二人の哲学において「受動性 (passivité)」そして「情感」として特徴づけられる。ただし、この両者の「情感」、「受動性」は、ビランにおいては消極的な意義を有し、他方、アンリにおいては積極的な意義を与えられているという相異がある。しかしながら、より仔細に見れば、二人の「情感」は、経験の根源としての「生命」を捉えようとするものであることがわかる。そしてその相違は最終的には、両者の哲学的態度あるいは視点の差異に起因するものとして理解できるであろう。

こうした「生命」は、ビラン並びにアンリにおいて、自我と他者の関係の根底として位置付けられる。こうした共通点から、我々はビランの論じるある種の社会論が、アンリの共同体論と同様に、「生の共同体」論として位置付けられることを示す。その試みによって、ビランの道德論、社会論を「生の共同体」論へと登録できるだけでなく、翻って、アンリの共同体論における「人間性」あるいは「道德性」の問題を浮き彫りにし、新たな議論を惹起することにもつながるであろう。

I. 情感と生命

1. ビランの自我とアンリのエゴ

先にも述べた通り、ビランとアンリは、自我の存在を深く探究する。しかし、我々には一見して、ビランの「自我」とアンリの「エゴ」の間に、対立を見出すことの方が容易であるように思われる。というのも、前者は「能動性」によって規定され、他方、後者は「受動性」として捉えられるからである。

a. ビランの自我

ビランは自我を、身体の有機的抵抗との相関性のなかで明らかになる能動性として規定した。すなわち、自我とは身体的運動を生じさせる内的原因としての「意志」と規定される。この内

¹ 特に、アンリの「主観的身体」は多くのビラン研究者によって批判されている。代表的な批判として Azouvi (1995), Baertschi (1982), Montebello (1994) などが挙げられる。

² cf. Azouvi (1995), pp. 237-238. また、拙稿 (2022), 62 頁も参照のこと。

的意志としての自我は、身体的な「抵抗 (résistance)」の項との相関関係を離れては決して明らかにはされない³。なぜなら、身体運動の原因としての意志は、その結果として実行される身体運動との因果的關係においてのみ、覚知されるからである。したがって、ピランは自我が、意志と身体的項との相関関係によって成立する「努力 (effort)」の感知のうちで覚知されると言う⁴。こうした「努力」の感知における自我の感知こそ、ピランの「意識 (conscience)」に他ならない。

そうした意志的項と身体的項の相関関係を、彼は「二元性 (dualité)」と呼ぶ⁵。この「二元性」において、意志と身体との二つの項は、「区別される」が、しかし「分離されない」という関係にある⁶。すなわち、意志と身体とは相即的に結びつきながらも、一方が他方に還元されることのない関係を保持している。ピランは意志を「超有機的力 (force hyper-organique)」と呼ぶが⁷、それはまさに、意志が「有機的抵抗」たる身体的項に還元されることない地位を有することを示さんがためなのである。

加えて、この二元性の関係は、いかなる媒介も要さないという意味で直接的である。この直接性は、たとえ現勢的な身体的運動がない場合でも、存続する。ピランは個別的な身体的運動が無い場合（たとえば覚醒はしているが、しかしただ寝そべっているだけの経験）の「努力」として「非志向的努力 (effort non intentionné)」⁸と呼ぶ。この「努力」は、身体全体に意志的力が行き渡っており、いつでも身体的運動を起動させることができる待機の状態を形成する。したがって、「非志向的努力」は、いつでも行為を起こしうる待機の状態という意味で、行為のうちに感知される「意欲された努力 (effort voulu)」と質的に連続している。こうした「努力」において、身体は全体として手足等に未だ分節化されない一つの塊として感知され、意志はそうした一塊の身体を起動させ、諸部分の運動を行使することができる予感のうちに感知される。それゆえ、「努力」のうちで、自我は内的原因や超有機的な力としてだけ自らを覚知するのではなく、人格的な同一性としても自らを覚知することができる。

このように、ピランの自我は、アンリの言うように「我能う (je peux)」の感情である⁹。ただし、それはピランにおいては、「二元性」という関係性、「意識」、あるいは同一的な「人格性」によって特徴づけられることに注意しなくてはならない。

b. アンリのエゴ

アンリは「受動性」をエゴの本質的規定とみなす。ただし、アンリの「受動性」とは能動性

³ A, VII-1, p. 9.

⁴ A, VII-1, p. 10.

⁵ A, VII-1, p. 4.

⁶ A, VII-1, p. 125.

⁷ ibid.

⁸ A, VII-2, p. 239.

⁹ PPC, 73; 七五

に對置される限りでの受動性ではない。ピランの自我が、内的に感知される自由な能動性である一方で、ピランの「受動性」とは内的な能動性に対立する限りで感知される。したがって、ピランにおける受動性は能動性のネガティブな様態でしかない¹⁰。これに対して、アンリが言う受動性とは、むしろ、能動的経験と受動的経験のすべてを含む経験全体が可能となる根源的で存在論的な根拠である。

アンリのエゴとは、あらゆる経験の条件である存在論的根拠としての絶対的主観性であり、アンリはそれを「内在 (immanence)」と言う。「内在」は、「自己-触発 (auto-affection)」という構造を有する。「自己-触発」とは、「自らが自らを感じる」という自己そのものの感情である。

しかし、この「自己-触発」における触発する者としてのエゴと触発される者としてのエゴには、いかなる隔たりをも認めることができないという意味で、直接的である。つまり、エゴは触発し、かつ触発される者として一つの存在の一体性を保持する。

このように、一切の「隔たり」が許容されないために「自己-触発」は、対象化される余地がない。というのも、「隔たり」は対象化の条件だからである。そのため「自己-触発」は、「不可視性 (invisibilité)」あるいは「昏さ (obscurité)」をもつものとして特徴づけられる。したがって、アンリのエゴは意識の対象でもなければ、意識する主体でもない。むしろそれは、対象としてのエゴも主体としてのエゴも含み、「意識」そのものを可能とする経験の存在論的根拠である。

「自らが自らを感じる」という自己-触発は、根源的に「受動性」に基づく。というのも、我々は「自らが自らを感じる」ことから決して逃れることができないからである。たとえば、悲しみは悲しみに他ならず、憤りは憤りでしかない。それゆえ、「自己-触発」としての感情の本質は「被ること (souffrir)」であり、それはいかなる感情であってもエゴはそれを引き受けざるを得ないという存在論的地位を示している。

こうした「自己-触発」、「被ること」を、またアンリは「感性性 (affectivité)」と言う。「感性性」はあらゆる感性的な触発を引き受けざるを得ない存在論的規定であり、感性的なものを感性的経験たらしめるところの根源的な規定である。そしてこの「感性性」こそ、アンリによれば、「生命」に他ならない。だから、アンリの「生命」とは生理学的な意味や生物学的概念ではなく、こうした「内在」としての「エゴ」の存在における根源、一つの存在論的根底である。

¹⁰ ピランにおける「受動性」のステイタスは、ピランによって「自由」と「必然性」の観念の演繹が論じられる際に、明確にされる。ピランは、「自由」が自我に直接的に起源を持つ「反省的諸観念」として位置付ける。つまり、「自由」とは自我の能動性、すなわち「我能う (je peux)」の感知に他ならない。その一方で、「必然性」とは受動性に由来するものであり、「自由」の観念のネガティブな様態でしかない。cf. A, VII-1, pp. 179-180.

2. ピランとアンリの情感

以上において我々は、ピランの「自我」とアンリの「エゴ」の相違を見た。この相違は、そのまま二人の「受動性」の規定についての差異に結びついている。すなわち、ピランにおける受動性とは能動性に対する限りで相対的なものである。一方で、アンリにおいては絶対的であり、存在論的に積極的な意義を有する。しかし、こうした相違にもかかわらず、ピランの「受動性」が、以上に見たようなネガティブな規定に収まらない、ポジティブな位置付けを有しようと我々は考える。その可能性は、実際に受動性を巡るアンリのピラン批判によって明るみに出されるであろう。

a. ピランの情感

アンリによるピラン批判の意義を画定する前に、まずは、メヌ・ド・ピランの「情感」についての分析から始めよう。ピランは、情感的経験の一般的性格を次のように記述している。

我々は情感という一般的な名称の下で、快や苦の単純で絶対なすべての様態を理解し、その様態は純粋に感覚的であり動物的である一つの生をなし、自我のあらゆる参与の外にあって、その結果、異質な諸実存との認識される関係の外にある。／それは、受動的であり、専ら諸情感に左右され、あるいは諸情感とともに、そして諸情感によってしか発達しない諸機能の全体の階級である。(A, VII-2, 201.)

ここには、情感を特徴づける次の内包的諸要素が盛り込まれている。すなわち、情感とは①単純かつ絶対的 ②感覚的・動物的 ③受動的である生の様態であり、またそれは「自我のあらゆる関与の外」にあることから、④無意識的・非人格的な経験である。

①単純・絶対的。こうした形容詞によって示されるのは、まさにピランの「意識」を特徴づける「二重的」(二元的)、そして「関係的」と対立する特徴である。すなわち、情感において、有機的なものと超有機的なものとの相関関係は存立しないか、あるいは解消されている。したがって、情感においては、二項のうち、一方だけによって構成される単純な(あるいは「一重」の)生の様態であり、いわば「努力」なき生である。

②感覚的・動物的。二元性の二つの項のうち、情感的な生において消失するのは、超有機的な項、すなわち意志である。したがって、情感的な生は、専ら有機的なものが支配する生の様態である。そのように有機的項のみが認められる情感的な生は、努力が存する意志的・人間的な生に先立ち、それよりも下位に位置付けられる感覚的かつ動物的生である。

③受動的。能動的な意志によって関係づけられず、ただ感覚性に依拠する限り、情感的な生は受動的である。努力が構成する意識的生において、内的原因(意志)が感得される一方で、努力なき情感的な生は、内的原因は感知されることなく、経験の原因は、むしろ自我の外に感じられる。それゆえ、情感的な生は専ら外的諸要因による触発を被るだけの経験を構成する。換言す

れば、それは内的原因が外的原因に圧倒され、覆われている経験である。

④無意識的・非人格的。努力，二元性がないということは、それによって構成される意識もまた存立しえない。したがって、情感的生は努力によって構成される意識的生に先立つ無意識的生である。つまり、情感的生は自我が関与することができず、それゆえに自我が覚知されない、「昏い諸印象」の経験である。そして、人格を構成する「努力」の無い生である以上、非人格的な生でもある。

では、以上のような要素を有した情感的経験の外延は、どのような経験なのだろうか。ビランは、「年齢の経過や気質の変革，健康や病気の状態，気候や季節，気温の変化」(A, VII-2, 213.)を挙げている。こうした経験は、いずれも自我の意志に反して身体が触発されることで、意志の現われとしての身体的諸運動が阻まれる経験である。すなわち、こうした情感的経験とはいわば我を失い、内的意志に由来する自由の感知を欠いた経験である。むしろ、そうした経験のうちでは、原因は能動的な自我が関与することのない外的要因であるように感じられる。

b. 受動性を巡るアンリの批判とその意義

こうしたビランの「情感」をアンリは、疲労や倦怠，不快，落胆といった「諸体験 (Erlebnisse) の支配的な情感的調性」(PPM, 214; 二二八)と表現する。そうした情感はまた、アンリが表現するように、「疎外 (aliénation)」の経験である。「メーヌ・ド・ビランの個人的な経験とは一つの疎外の経験である。それは絶えず変化する情感的生の経験であり、楽しかったり悲しかったりする気質，たいていの場合には悲しい気質の経験であって、その諸変容は、それらを抱く自我の意志から独立しているように思われる」(PPM, 213; 二二七)。このアンリの記述は、たしかにビランの「情感」の無意識的・非人格的な性格を捉えている。

ところが、アンリが情感の経験を「疎外」だと言うとき、そのことによって彼はビラン哲学における不都合をも同時に指摘している。たしかに、この「疎外」もまた一つの「体験」である。ところが、ビランにおける「情感」のこの「疎外」は、内的原因としての意志、自我とは異質な外的な原因による触発である。そのため、ビラン哲学においてこの「疎外」の経験は、単に自我にとって異質な経験としてしか規定されず、それは一つの「体験」として理論的に位置付けられない。

意識が能動性と同一視されるので、受動性の経験はこうした意識の外にある一つの原理から説明されねばならない。そしておそらく、エゴが受動的だと言うことは、エゴが、自分がまさに経験している根本的に異なる一つの實在、一つの異質な存在に面前しているということである。しかしながら、世界-内-存在の超越論的關係のただ中でエゴによって生きられるそのままのこうした経験を現象学的に記述することと、体験を、いわば意識の背後から意識に働きかける三人称の因果的なある過程の結果として説明すると主張することとは、別の事である。しかし、もし意識がその本質そのものにおいて、自らを発揮する一

つの能動性であるならば、こうした本質には感覚すること、被ること、そして触発されることは属しえない。印象は運動的能動性の中で汲み尽くされる一つの存在論的構造、つまりピランが考えるようなエゴとは相容れないように思われる。しかしながら、この印象はそうした一つのエゴの具体的かつ日常的な経験に属している。この印象はこうしたエゴの構造から出発して理解されえなければならず、最も固有な存在論的可能性の一つとして現れえねばならない。それは内奥感の事実であるからこそ、その諸印象に対するエゴの関係はピラニスムには完全には避けて通ることのできなかつた一つの問題を構成している。(PPM, 220-221; 二三五)

つまり、ピラン哲学のうちには、「疎外」としての情感的生が具体的・日常的な一つの「体験」であるにも関わらず、それを「体験」として可能たらしめる存在論的な根拠に関する理論がないのである。アンリが問題化したのは、このことである。そうした存在論的根拠とは、まさにアンリの言う「情感性」であり「受動性」である。だから、アンリがピランを「受動性の存在論的理論の不在」の廉で告発するとき、アンリが明るみに出すのは、ピランが結局のところ、「受動性」を単に能動性の欠如としてしか規定せず、それを存在論的に位置付けることをしなかつた点である。

ただし、こうしたアンリの批判は、受動性を巡るピラン哲学の不徹底を指摘するものであつても、ピラン哲学を根本的に棄却せしめるものではない。むしろアンリは、たしかに控えめかもしれないが、それでもピラン哲学のうち根源的な存在論的受動性を見出しうる可能性を肯定しているように思われる。このことを我々は、次節に見よう。

3. 生命としての情感

a. メヌ・ド・ピランの情感と生命

上述のようなアンリの批判に関わらず、実はピランは情感的生を「ポジティブな」生の様態だと規定する。

しかし、ここで、我々が情感という表題の下で表現したいのは、ある抽象や空しい仮説では決してない。それは、実存の中においてポジティブで完全な様態であり、起源において我々の実存全体を形成した様態である。それは、生き物の実存を構成し、我々の知的本性が弱められ、あるいは損なわれるたびに、つまり思考がまどろみ、意志がなく、自我が感性的な諸印象に飲み込まれるようなとき、道徳的人格が存在せず、ついには人間性において混合的で二重である存在が生命力 (*vitalité*) において単純なものに戻るたびに、我々が近づく状態の実存を構成している。(A, VII-2, p. 209.)

「情感」がポジティブに規定されるのは、その起源において生き物の実存を構成する生としてである。その生き物の実存の起源とは「生命力」に他ならない。つまり、情感的生は生命力の原理にその起源をもつ。それというのも、感覚性に基づく受動的な生は、諸印象を受容する生命力を一つの前提としなくてはならないからである。「生き始めるということは、諸印象を知覚し、それによって触発され、結果として反応し始めることだからである。」(A, VII-1, p. 210.) このようにピランは、感覚性を生命の基礎的な機能として捉えている。「生きることは感じることであり、言葉の固有の意義において感じることは、一つの快適あるいは不快な仕方では器官において触発されることなのである。」(A, VII-2, p. 201.) したがって、触発される生、すなわち感覚的な情感的生とは、生命的な力、生命原理によって生気づけられている。だから、感覚的な情感的生は、生命的である¹¹。換言すれば、情感的経験は触発され、感覚する存在の経験であり、それは生きる存在の経験である。

こうした感覚し、生きる存在の経験をピランが語る時、そこにはコンディヤックへの批判が込められている。

まず、すべてがこの体系において均衡すると、つまり、新たな印象の外的原因が実際に全くなく、いかなる特殊な情感も優位に立つことなく、そしてすべての印象が、いわばたった一つの一般的情感において混ざり合っていると想定してみよう。すると、ある種の内的な実存についての漠然とした感知がありうるであろう。そして、我々はその感知を非人格的と呼ぶことができる。なぜなら、いまだ覚知しあるいは認識することのできる人格あるいは自我はないからである。ここに、薔薇の匂いのような、特殊な一つの原因によって、外から印象づけられる前に、コンディヤックの仮説における彫像が置かれていなければならない状態がある。『感覚論』の著者は少なくともこうした一般的な生やそれに結びついた混乱した感知のようなものを前提すべきだったのだ。というのも、そうでなければ、受容され感じられる印象はありえないからだ。つまり彫像が、もしそれ自身生きた存在として何らかのものでなかったとしたら、感覚する存在として匂いを感じるようにはならないであろう。(A, VII-2, p. 211.)

このようにピランは、コンディヤックの彫像のうちに、諸印象を受容する生体として感覚的能力が前提されていないことを批判する。何かを感覚すること、すなわち何かに触発されるという受動的経験の前提には、生きた存在がなければならない。

こうした感覚する生きた存在に与えられている生体の能力とは、コンディヤックが生得的なものとして退け、そしてカバニスが復権した「本能」である¹²。ピランはこの「本能」が、それ

¹¹ cf. Devarieux (2018), p. 307.

自体としては、自由な行為に認められる意志的な力に対立する「力能」ないし「力」であると言う。

したがって、ここに二つの力能あるいは力がある。一つはその本能的な諸決定において完全に盲目的で、運命的なものであり、他方はその自由な行為において照らし出され、予見されるものである。二つの力のそれぞれが、固有の領野を持ち、交互に優位に立ったり、譲ったりする。ある時は結託し、ある時は対立し、ともに戦ったり譲ったりするが、しかし常に留まる。それは二つのものであって、同一のものとなったり互いに交代したりすることはできない。(A, VII-2, p. 214.)

こうした「本能」の力は、努力における内的原因としての意志とは別の経験、すなわち情感的な経験をその固有な領域において構成する。その経験は、たしかに原因が自我の外であるように感じられる疎外的な経験ではある。しかし実際には、その経験は生きる存在に内属するもう一つの生命的な力、本能によって構成されるという積極的な位置付けを有する。情感的な生が外的諸要因の経験として感得されるのは、意志的経験に認められる「予見」が、本能的力能のうちには欠如しているがゆえである。すなわち、人は情感的な生において、その本源たる本能はある種の「昏さ」に覆われているのである。それゆえ、情感的な生はたしかに自らが生きることを感知する生命の経験ではあるが、一方でそれは、生きる存在に対して自身が生きているそのことが、未だ明るみに出されない生命の経験である¹³。

b. 心理学的な「生命」と存在論的な「生命」

このようにして、我々はピランの情感が生命的な原理、とりわけ本能に基づくものであると言うことができる。しかしながら、このことによってピラン的本能がアンの要求する存在論的根拠としての生命であると、直ちに断ずることはできない。本能は意志とは異なる「固有の領野」を持つとピランが言うように、本能による受動的経験と意志による能動的経験の実存的な対立はたしかに解消されていない。

そうであってもアンは、ピランがコンディヤックの彫像を批判するとき、ピランがアンの言う「存在論的根拠」へと接近していたと評価はしている。この接近をアンは、我々が先に引いた「彫像が、もしそれ自身生きた存在として何らかのものでなかったとしたら、感覚する存在として匂いを感じるようにはならないであろう」(A, VII-2, p. 211.) という、ピランの記述のうちに見出す。アンはこのピランの記述に対して次のように言う。

¹² コンディヤック『動物論』第二部第5章「本能と理性について」、Condillac, III, pp. 412-422；邦訳101-112頁。また、ルフラン（2014）、23頁参照のこと。

¹³ cf. Devarieux（2018）、p. 317。また、Devarieux（2005）を参照のこと。

この何かとは、ピランにとっては依然として生一般、実存の曖昧で混乱した一つの感情でしかない。しかしながら、あらゆる変容あるいは特殊な情感の条件として定立されたこの生が、実は存在論的根拠という役割を果たしているということ […] をどうして見ないでおけようか。(PPC, 223-224: 二三八)

アンリは、ピランが言及する「生一般」、「実存の曖昧で混乱した一つの感情」が、多様な変容や特殊の情感の経験を条件づける存在論的根拠、情感性、生としての性格を有していることを見逃さない。ただし、ピランにおける「生一般」は依然として生理学的な側面でしか、そして「実存の感情」は心理学的にしか捉えられていない。だから、アンリは『心理学基礎論』におけるこの記述が書かれた「1812年のピラニスム」は諸経験の条件たる存在論的根拠を暴露するだけの「情感性についての超越論的理論」とはなっていないが、それでも「少なくとも感覚することについての受動的な理論が素描される瞬間には受動性たる限りでの受動性が一つの作用として理解されている」(PPC, 225; 二三九)と、部分的に評価するわけである。

そうしたアンリの部分的な評価、すなわちピランが存在論的な根源としての生命に接近しながらも、それを生理学的・心理学的側面でしか捉えなかったという評価は、ピランの情感における「昏さ」、すなわち「人格性なき単純な情感」を巡るアンリの批判にも表れている。「ここで考察されている要素の存在論的昏さ、つまり純粹印象をメヌ・ド・ピランが見落としているわけではないのだが、本当のところ、彼はこの存在論的な昏さを、心理的な昏さと混同している。」(PPC, 221: 二三六) たしかにアンリとピランの情感は、「意識」という認識の現場において明るみに出されることのない、「昏さ」あるいは「不可視性」を共通の特徴としているように見える。しかし、アンリによれば、この「昏さ」をピランは存在論的な不可視性と理解できていないと診断する。ここでもやはり、アンリの批判的的は、ピランが心理学的な視点に留まることである。

このように、アンリはピランを、「受動性の理論の欠如」の廉で批判するが、その一方でピランの受動的経験の分析のうちに、自身の理論的支柱である「情感性」の一側面を見出している。たしかに、二人とも情感を「昏さ」、「生命」という本質的性格のもとで理解している。しかし同時に、この二点について、二人はその視点を異にしている。すなわち、ピランは生理学的視点と心理学的視点に依拠する一方で、アンリはその根本にある存在論的構造を見出そうとする。つまり、アンリとピランの相違は、こうした視点の差異である¹⁴。

以上、我々はこのセクションにおいて、ピランとアンリの「情感」は、「生」、あるいは原理

¹⁴ cf. Devarieux (2018), p. 337. 「アンリは、ピランの分析をラディカルなものにし、上流に遡って、あまりに心理学化し、実存的である分析の不十分さを批判するのである。」

としての生命を意味することを示した。しかし同時に、この「生命」が語られる立脚点の相違にも注意が要するということがわかる。すなわち、ピランは生理学的・心理学的視点に留まる一方、アンリはよりラディカルにその存在論的基盤をも暴こうとするのである。

Ⅱ. 生の共同体

自我あるいはエゴの存在を探究したピランとアンリの哲学において、他者の存在はいかに彼らの哲学の中で位置付けられるかという問題は、当然問われうる。そうした他者の問題は、彼らの自我の哲学においては、畢竟、自我との関係性の問題へと還元されることになる。つまり、アンリは自我と他者の関係性を一つの共同体論の中で論じ、一方のピランも、他者の存在を社会的存在としての他者と関係する自我を論じる道徳論の中で論じる。

この二人において、そうした自我と他者との関係性を関係づけるものこそ、生命であると我々は言うことができる。つまり、ピランとアンリにおいて、自我と他者との関係性である限りでの共同体とは、いわば「生の共同体」である。この主張が、本稿のもう一つの主題であり、本セクションにおいて扱われるものである。こうした主張によって、我々は、アンリの共同体を「生の共同体」として位置付ける従来の研究¹⁵に対して、ピランが描く自我と他者との関係性としての社会もまた生の共同体として位置付けられる可能性を示すことができるだろう。

a. アンリにおける生命の共同体

アンリが自我と他者との共同体が生命に基づく共同体だと規定するのは、『実質的現象学』（1990）の第三章「共－パトス（Pathos-avec）」においてである。アンリによれば、共同体とは個体を成員とするが、その共同体の成員たる個体とは、「自己－触発」において個性性を保持する。すなわち、個性性とは自己触発による自己性に他ならない。そして、自己－触発の構造を有するところの自己性、あるいは個性性とは、生命に他ならない。したがって、共同体を構成する成員の共同性は、まさに生命にある。こうしてアンリは、「共同体とは生きる諸個体のこの総体以外の何ものでもない」（PM, 163; 二〇五）と定義する。

ところで、アンリがこうした共同体論を展開する背景には、「他者」の把握を巡るフッサールへの批判がある（実際、「共－パトス」の章の前半は『デカルト的省察』第五省察の検討に充てられている）。そこでアンリは、フッサール的な他者把握が志向性において遂行されることを批判する。フッサールに対してアンリは、絶対的内在において他者が把握されねばならないと主張する。言い換えれば、アンリは自我と他者の関係を「自己－触発」において、掬い出そうとする。「生においては、生きる者たちの関係は、生の本質であり、生きる者たちの本質でもあ

¹⁵ たとえば、山形（2004）、吉永（2004）参照。

るこうした本質からしか、つまり思い出すなら、世界であるところの『として』構造の外、志向性の外、意味の外でしか理解されえない。このような生の本質を、我々は自己-触発と考える。」(PM, 170: 二一四)

このように、アンリによって「生きる者」同士としての自我と他者との関係は、対象化されない「生命」という一つの「基底 (Fond)」において共同性を持つ。

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経験において、生きる者は、他人と同様、彼自身にとって存在せず、彼は、主体なき、地平なき、意義なき、対象なき、一つの純粋な体験でしかない。生きる者が体験するものとは、同一的な仕方でも、彼自身でも生の〈基底 (Fond)〉でもあり、やはりこの〈基底〉であるかぎりにおいての他人でもある——それゆえ、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。この体験は、自我が自らのうちに〈基底〉をもつと同様に、自分のうちに〈基底〉をもつ他人である。しかし、こうしたことを、自我も他人も表象することはない。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。共同体は情感的な地下層であり、各々はそこで、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、他人からも、〈基底〉からも自らを区別しない。(PM, 178, 二二五-二二六)

このように、思惟の対象となることない内在におけるその「昏さ」のなかで、自我と他者は、同じ地下水脈を吸い上げるようにして、共同的な基盤を有する。この基盤とは、〈基底〉としての生命である。このようにアンリにおいて、自我と他者との共同的で根源的な基盤は、生命にあり、そしてその共同体とは生きる者たちの共同体、あるいは「生の共同体」である。

こうした共同体の本質としての生命をアンリは、「共-パトス」と名付けるのであるが、それによって指示される「生命」は生きる者全てを包括する。つまり、生きる者が、生あるものとして共に存在する「生の共同体」は人間のみを特権化する共同体ではなく、生命としての本質(情感性、受苦)を持つ存在全般に及ぶ共同体でありうる。「共同体の本質が情感性であるかぎりにおいて、その本質は、単に人間たちに限られることなく、生の原初的〈受苦 (Souffrance)〉によって、かくしてまた受苦の可能性によってそれ自体として定義されるすべてのものを含んでいる。我々は受苦するすべてのものと共に受苦することができ、考えうるあらゆる共同体のもっとも広い形式である、〈共-パトス〉が存在するのである。」(PM, 179, 二二七)

b. ビランにおける共感の道德論

ビランが道德論において問題とするのは、心理学的視点における自我が、いかにして社会的

で道徳的な自我となるかである。その道徳的な自我の重大な契機が、「他者」の存在である。なぜならピランは、自我が他者との関係の中で、自らを反省し、いっそう道徳的存在へと高まると論ずるからである¹⁶。

こうしたピランの道徳論は「共感 (sympathie)」を原理の一つとしている¹⁷。つまり、彼の道徳論は自我が他者と「同意 (consensus)」とも呼ばれる「共感」によって関係することを起点とする。「人間は、同意と呼ばれる非常に本性的な一つの共感によって自分の同胞と関係している。」(A, X-1, 108) しかしながら、この「共感」そのものは「情感的生」に位置付けられることに注意せねばならない。「この同意はまだ意識ではない。同意は直接的には、動物的な有機的生、結果として動物に由来する。」(ibid.) つまるところ、共感は動物的生に属する一つの本能である。それゆえ自我と他者は、根源的には「有機的生」、すなわち「情感的生」において関係づけられている。

このように、人間の関係性は、まず共感によって情感的生の位相において取り結ばれるものである。ところが、ピランが主眼に置くのはあくまでも人間同士の道徳的な関係である。本能的な共感「有機的生」あるいは「情感的生」を構成しはするが、「人間的生」を構成しない。というのも、道徳的な人間的生には「反省」がなければならぬとピランは考えるからである。この「反省」とは、人間が自らの内的原因を感知する「二元性」に基づいていなければならない。言い換えるならば、道徳的・人間的生は二元性に基づかねばならない。そのようにして、道徳的生とは自我が他者を通じて反省することのできる「道徳的意識」が存する生である。

ところがその一方で、純粋な共感が位置付けられている有機的・情感的生を特徴づけるのは、「一重性」ないし「単純性」である。それゆえ、そうした単純な共感にもとづく人間の関係は、依然として道徳的な関係性ではない。それゆえ、道徳性の構成には、本能的な共感に対して、自由な能動性の発揮がなければならない。「自我の能動性を同意あるいは共感に結び付ければ、モラリストたちが与える意味での意識を有することになるだろう。」(ibid.) すなわち、共感と自我の能動性が協働する経験の位相においてはじめて、共感にもとづく人間の関係性は道徳的であると言える。

ピランのそうした道徳的な人間関係は二元性の構造に基づく「自我の転移」¹⁸によって特徴づけられる。すなわちそれは、自我が自らのうちに見出される自由で能動的な内的原因としての意志を、他者のうちにも見出すことである。

¹⁶ ピランの道徳論における他者の議論については、拙稿(2023)を参照のこと。

¹⁷ ベルッシは、ピランの道徳論が「共感」と「能動性」を二つの「共-原理 (co-principles)」とすると指摘する。cf. Baertschi (2005), p. 251.

¹⁸ Azouvi (1995), p. 389.

感覚的かつ知性的な存在が、いっそう道徳的な行為者であるためには、その存在がいわばそれぞれ似た容姿の人たちのただ中にある自らの自我を、その存在が彼〔似た容姿の人〕に一つの自我、一つの意志、一つの行為する能力、自分と同じ感情、情感、権利を割り当てることで、彼らの自我に移し入れなければならない。(A, X-1, 110)

このようにして、自我は他者をまるで「生きた鏡」のようにして見、「他者のうちに自らを見る」¹⁹。したがって、ピランにおける道徳性の条件とは、自我が他者との関係性において、他者と自らと同じ諸能力や諸感情を持った同等の存在として定立されることである。

たしかに、ピランが重視するのは自我が他者と等位的関係を結ぶ道徳的生である。しかし、ピランの議論において、そうした道徳的關係性は、本能的な共感による情感的な関係性が根底になくしてはならない。グイエが記述するように、ピランの共感とはたしかに「人間より下位の、道徳より下位の実存に属する」²⁰。つまり、共感とは、人間的生ないし道徳的生の下部構造としての有機的ないし情感的生に存する。

このようにして人間関係の原理的基盤としての共感が道徳的生よりも下位置される意義を、我々は次の二点に見出せる。一つは、共感、より正確にはピランの情感に、道徳的価値の萌芽があるということである。ピランは情感に「道徳的屈折 (réfraction morale)」²¹としての性格を見ている。「道徳的屈折」とは、悲しみや喜び、希望や愛、あるいは嫌悪や恐怖などさまざまな生の本性の内的な現われであり、それ自体は感性的であるために覚知されない。しかし、それらは善や悪の内的な源泉であり、我々が賞賛したり批判したりするのは、そうした諸情感に基づくピランは考える。つまり、道徳的生を支える道徳的諸価値の源泉が情感的生にある。むしろ、有機的・情感的生こそが人間的・道徳的生を、情操的に豊かなものとしていると我々は捉えることができる。それゆえ、情感は人間的・道徳的生よりも下位に位置付けられるが、道徳的諸価値の供給源としての意義を有する²²。

もう一つは、自我と他者が共同の地平に立脚することのできる可能性を「共感」が提供しているという点である。自我と他者との同じ地平に位置付けられるような同等の存在となるのは、道徳的生においてのみである。それゆえたしかに、ピランの共感が、自我と他者の相互性を構成するという点で、フッサールの間主観性との近さを見る研究がある²³。一方で、我々

¹⁹ A, X-1, p. 110.

²⁰ Gouhier (1948), p. 347.

²¹ cf. A, VII-2, p. 214; A, III, 384. また、これと同じ概念が、『直接的覚知』においては「有機的屈折」(A, IV, p. 74.)、『曖昧な知覚についての覚書』では「感覚的屈折」(A, V, p. 29.)などの語によって指示されている。

²² 村松 (2007), 146-147 頁。

²³ Bouckaert (2005), p. 188.

はむしろ、ピランの情感的な共感にアンリ的な生命との近さを見出す。道徳的生において、自我と他者との等位的地平が可能となるのは、「自我の転移」が可能であるからであり、その可能性は、自我と他者が関係性において道徳的生の構成に先立って、関係性が前提されていなければならない。つまり、我々はその関係性が、情感的生における共感による所与のものであると認めなくてはならない。ところで、情感的生とは生命的原理としての本能による生である。つまり、情感的生命における共感による関係性とは、生命における所与である。だから、アンリが生命の「共同体とは一つのアプリオリなものである」(PM, 175; 二二二) というように、ピランにおける自我と他者との関係性も、生命において所与のものである。

このように、自我と他者は最初に、道徳的關係性に先立って、情感的生において、「生きる者」として関係づけられる。このようにして我々は、ピランが自我と他者との関係性を、根源的に生命原理のうちに見出していると言うことができる。そうした関係性は、根源的には「生きた者」同士の関係であり、アンリの共同体と同様にして、「生の共同体」として特徴づけることができる。

ただし、ピランの生命原理とはあくまで生氣論的な生理学の範疇にあることに注意しなくてはならない。ピランは生命原理の存在論的解明にまでは踏み込んでいない。そうであっても、我々はピランの所説のうちに、上述のようなアンリと共通する存在論的前提を見出しうる可能性を指摘することはできるだろう。

おわりにかえて — 道徳性・人間性を巡って

本稿において、我々が主張したのは次の二点である。すなわち、①メヌ・ド・ピランとミシェル・アンリの「情感」とは、「生命」の本質を明かす概念であること、②ピランとアンリの自我と他者の関係は、根源的な意味において、「生命」に根ざしており、この二人が論じる自我と他者との関係性としての共同体は「生の共同体」に位置付けることができる、という点である。

ところが、以上の主張から翻ってみれば、同時に「生命」を巡る二人の相違点も明らかとなる。それは、端的に言えば、視点の相違である。ピランは、「生命」を問題とするとき、生理学的・心理学的視点を堅持する。一方、アンリは「生」を存在論的な根拠として捉え、生理学的・心理学的意義を下支えする存在論的位置を与える。たしかに、ピランは情感を生命的な原理としてポジティブに規定し、「最も単純な諸情感のこうした受容の能力の限界や起源に到達するために、遡らねばならないのは、有機化された種にまでであり、生きた地点にまでなのである」(A, VII-2, p. 210.) とも述べるが、にも関わらず彼は、生命に対していっそうの探究を深めることはしなかった²⁴。アンリからすれば、こうしたピランの禁欲的態度が、存在論的な受動性に対する探究の不徹底さと映ったと言える。

他方、こうした両者の観点の差異は、今度はアンリに対して「道徳性」あるいは「人間性」の問題を浮き彫りにする。生理学的・心理学的観点に拠るピランにとって、情感的生の「昏さ」は道徳性の源泉であるにしても、道徳性そのものではない。情感的生は、やはりピランの生理学的・心理学的視点からすれば、動物的生であり、対比的に人間の生・道徳的生の構成が容易に問題化されうる。そのため、ピランにおける「人間」は道徳的存在として、他の存在者に対して特権的位置を有することが明確である。

ところが、アンリにおいて「道徳性」の影が薄い。たしかに、アンリが強調するのは道徳性を可能たらしめるものとしての「情感性」である。それゆえ、いかなる道徳性も存在論的根拠としての内在、生、情感性に根ざさなければ道徳性はありえない、とアンリは主張するだろう。しかし、アンリ的な「生の共同体」において、人間は一つの「生きる者」でしかなく、それ自体として特権的な存在者ではない。アンリの共同体論は、——少なくとも「共-パトス」の「共同体論」においては——共同体の根源的な存在論的前提を探ることに終始している²⁴ために、人間存在の位置付けには光が当てられていない。

しかしながら、我々は本稿において、アンリにとって重要な、そしてピランとも強く関連する主題である「身体」を主題とすることがなかった。だからといって、我々はアンリが『マルクス』で「生産」を論じるとき、そして『野蛮』において「技術」を問題とするときに、「身体」が重要な位置を有することに気づかないわけではない。むしろ、我々には「生産」、「技術」を巡る議論のうちにアンリの人間性を探る手掛かりがあるように思われる。つまり、アンリの「人間性」を巡る疑義は、むしろ「身体」という次なる論題、それもピランとの関係性が重大な問題となって現われる論題を惹起すると思われる。

(ながさか しょうご・哲学倫理研究室)

参考文献

〈一次文献〉

【メヌ・ド・ピランの著作】

メヌ・ド・ピランの著作は以下のアズヴィ版を使用し、引用に際しては、(A, 巻数, 頁数) のように示した。

Œuvres de Maine de Biran éd. F. Azouvi, J. Vrin, Paris.

III. Mémoire sur la décomposition de la pensée, 1988.

²⁴ 村松 (1999), 97-98 頁。

²⁵ PM, 179, 二二八. またアンリの共同体における人間の位置づけについて、吉永 (2018) は、『我は真理なり』におけるアンリのキリスト教的議論において開示されると言う。cf. 吉永 (2004), 142-144 頁。

V. Discours à la Société médicale de Bergerac, 1984.

IV. De l'aperception immédiate, 1995.

VII-1-2. Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, 2001.

X-1. Dernière philosophie: morale et religion, 1987.

【ミシェル・アンリの著作】

ミシェル・アンリの著作は以下を使用し、引用に際しては、(著作の略号、原著の頁数 [算用数字]; 邦訳の頁数 [漢数字]) のように示した。なお、引用文は邦訳を参照しつつも、一部引用者が改めた箇所がある。

HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, P.U.F., Paris, 1965, [PPC].

[邦訳] 『身体の哲学と現象学 — ビラン存在論についての試論 —』, 中敬夫訳, 法政大学出版局, 2000年。

HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., Paris, 1990, [PM].

[邦訳] 『実質的現象学 — 時間・方法・他者』, 中敬夫・野村直正・吉永和加訳, 法政大学出版局, 2000年。

【その他一次文献】

CONDILLAC, Étienne de *Œuvres complètes* t. III *Traité des sensations et des animaux*, Slatkine Reprints, Genève, 1970, [Condillac, III]

[邦訳] 『動物論 — デカルトとビュフォン氏の見解に関する批判的考察を踏まえた、動物の基本的諸能力を解明する試み』 古茂田宏訳, 法政大学出版局, 2011年。

〈二次文献〉

【欧文】

AZOUVI, François *Maine de Biran. La science de l'homme*, PUF, Paris, 1995, [Azouvi (1995)].

BAERTSCHI, Bernard *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions universitaires, Fribourg, 1982, [Baertschi (1982)].

BAERTSCHI, Bernard *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIII^e siècle*, Droz, Genève, 2005, [Baertschi (2005)].

BOUCKAERT, Bertrand 《L'itinéraire de la sympathie》 in *Revue Philosophique de Louvain*, t. 103 (1-2), 2005, pp. 105-119, [Bouckaert (2005)].

DEVARIEUX, Anne 《L'exil des affections pures. À propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne》 in *Revue philosophique de Louvain*, t.103 (1-2), 2005, pp. 139-158, [Devarieux (2005)].

DEVARIEUX, Anne *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Millon, Grenoble, 2018, [Devarieux (2018)].

GOUHIER, Henri *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris, 1948, [Gouhier (1948)].

MONTEBELLO, Pierre *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Jérôme Million, Grenoble, 1994, [Montebello (1994)].

【邦文】

長坂祥悟「カテゴリーの実在性への問い——ミシェル・アンリとメヌ・ド・ピランの「カテゴリー」を巡って——」, 『ミシェル・アンリ研究』(第12号), 2022年, 53-63頁, [拙稿(2022)]。

長坂祥悟「メヌ・ド・ピランにおける他者と道徳」, 『フランス哲学・思想研究』(第28号), 2023年近刊, [拙稿(2023)]。

村松正隆「メヌ・ド・ピランにおける生命の認識」, 『東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室論』(第18号), 1999年, 89-101頁, [村松(1999)]。

村松正隆『〈現われ〉とその秩序——メヌ・ド・ピラン研究——』, 東信堂, 2007年, [村松(2007)]。

ルフラン, ジャン『十九世紀フランス哲学』川口茂雄(監訳), 長谷川琢哉, 根無一行訳, 白水社, 2014年, [ルフラン(2014)]。

山形頼洋『声と運動と他者——情感性と言語の問題——』, 萌書房, 2004年, [山形(2004)]。

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, [吉永(2004)]。