

ミシェル・アンリによる感情の「実在性」

ポール・オーディ（訳：笠木 丈）

La « réalité » du sentiment selon Michel Henry

Paul AUDI

今日、私が考察しようと思うのは、ミシェル・アンリが『現出の本質』¹で展開した思考の場および構成において見られる、情感性と情感の関係であり、またそれに付随する情感性と感覚の関係です。ミシェル・アンリは、この関係を二重のものと考えています。この点を直ちに指摘しておきましょう。彼にとって、それはまず基礎づけ〔*fondation*〕の関係、そして規定〔*détermination*〕の関係であり、この規定の関係そのものも二つに区分されます。つまり、それは一方では情感の真理に関わります。現象学的な意味での真理、すなわち現象の〈いかにあるか〉〔*le comment*〕に。また他方、それは情感の実在性、つまり現象の〈何かがあること〉〔*le quoi*〕²に関わります。

このように〈何かがあること〉〔*quod*〕、〈いかにあるか〉〔*quomodo*〕について強調することによって、何性〔何なのか *quiddité*〕についての問いは中吊りにされます。私の言う情感の〈何なのか〉〔*quid*〕とは、その固有の本性のことです。つまり、それによって、ある感情が何らか特定の〔*telle ou telle*〕種類に属したり、その感情が他のあらゆる感情とみずからを区別する何らか特定の性格づけ〔*qualification*〕を受け入れることになるような、固有の本性です。アンリの思想領域の独自性は、そうした性格づけを行うにあたって、情感ではなく情感性に訴えるところにあります。言い換えれば、情感はみずからの何性を、他の情感との質的な差異からではなく、情感性から引き出すのです。またさらに言えば、このように情感を情感性に根づかせているがゆえに、〔感情の種差的な分類を行う〕³デカルト『情念論』のモデルは放棄されることになるのです。かといって、このモデルが乗り越えられた、とまで言うつもりはありませんが。

情感の情感性とは以上のようなものであるため、情感の〈いかにあるか〉は〈何かがあること〉と同一のものとなります。こう言ってよければ、情感の〈何かがあること〉のすべては〈いかにあるか〉に尽くされ、同じように、情感の〈いかにあるか〉は、〈何かがあること〉と一体となっているのです。つまり、情感の実体とはひとつの様相〔*modalité*〕であり、また、情感の存在様態とは、情感がみずから自身でみずからのありようを（みずからが〈何なのか〉に応じて、〈何かがあること〉として）示す啓示〔*révélation*〕の力だということだ

す。この意味において、情感、すなわち感情を作り出すところの情感とは、情感性の存在的な規定であるだけでなく、ある現象学的な絶対者として一挙に姿をあらわすのです。

そのうえで、この絶対者の実在性とは何かという問いが立てられます。まさにここにおいて、情感性が問題となるのです。これに耐えられなければ、構築物が揺るがされるがゆえにこそ、立てられるべき問いです。ミシェル・アンリによる感情という存在（情感の〈何かがあること〉）の扱いが曝されている危険とは、感情という存在が、現象学的な実在性においては、あらゆる種類の性格づけを失ってしまうという危険です。というのも結局、性格づけられない実在性とは何なのでしょう。それでもなお、それはひとつの実在性だと言えるのでしょうか。性格づけを欠いた実在性とは、いずれにせよ、規定されない実在性であり、何らか特定のものではないような実在性です。したがって、こうした実在性が性格づけられない場合には、超越論的なタイプの現象学、つまり、自然的態度の意識によっては見えないものとして知覚されたものを見るようにする現象学に対して、感情の存在が異を唱えることにもなるのです。まさにこれは、アンリが耳に入れたくないことです。

感覚の例を取りあげてみましょう。〔アンリは〕次のように問いかけます。「感覚の実在性はどこにあるのか」。この問いは、『現出の本質』の第56節において問われます。そこで問題になるのは、アンリが述べるように（p. 626/708頁）、「質として種差的なもの〔質的に他と区別されるもの *qualitativement spécifique*〕」における感覚の印象内容を明確化するということです。それゆえ、示唆されているのは〈何かがあること〉についての問いであり、〔アンリは〕ここではこの問いに、概ね以下のように答えています。

抽象的に〔*in abstracto*〕、つまり、あたかも自足しているかのように、孤立した仕方で現れるかぎり、感覚は「誤謬推理」（*ibid.*/709頁）のもとになります。この誤謬推理は情感性に関するあらゆる感覚論の〔*sensualiste*〕理論につきものです。こうした誤謬推理は、感覚を抽象的で、分離されたもの、つまりそれ自体ではいかなる実在的な具体性をも持たないものにします。そればかりか、この誤謬推理はさらに現象の規定の秩序を覆してしまいます。すなわち、〔実際には〕感覚の情感性は感覚の条件であるのに、この誤謬推理は感覚の情感性を感覚の結果であると捉えるのです。〔感覚の〕具体性は、「感覚が属している具体的な現象学的コンテキスト」（*ibid.*）の内側に感覚が入り込むことによってしか、感覚に到来しないということを、ミシェル・アンリは強調します。ところが、感覚が現象学的コンテキストに属するのは、孤立させられた印象、感覚固有の内容であるところの、意識からみた感覚の意味〔*signification*〕によって孤立させられた印象としてではありません。アンリによれば、感覚が現象学的コンテキストに属するのは、むしろ感覚が「実存の一般感情の様相変化〔*modalisation*〕」（*ibid.*）であるかぎりにおいてなのです。その結果として、感覚はたんに存在についての感情を変容させるだけではなく、前者は後者によって、つねに変容されていきます。それは、感情の具体的な現象学的コンテキストが世界の次元には、つまり超越の次元には、まったく属していないということです。またこの現象学的コンテキストは、ある「表象」あるいは「観念」の対象となる延長的な〔*partes extra partes*〕実在として身体が考えられ

るなら、身体次元にも属していません。感覚が実存の一般感情の様相変化であるかぎり、感覚が組み込まれる具体的な現象学的コンテクストは、あらゆる外在性から独立していません。それは、あらゆる〈外〉〔Dehors〕の外にあるのです。

こうした結論は、ミシェル・アンリが感情についての考えを先に提示したあとに続けて語られます。議論のこの段階において、ミシェル・アンリは、感覚の印象内容における感覚の自律性と自足性という考えを提示しようとする（感覚の実在性全体が〔自律性と自足性という〕これら二つの性格から成り立つと言われもしますが、先に見たように、これは誤りです）。マックス・シェーラーを参照しつつ、ミシェル・アンリはこう述べます。

こうして、シェーラーがはっきりと指摘したように、たとえば絶望が自らを現出させるところではどこでも、つまり真の絶望を語るべきところではどこでも、絶望は、それを取り巻いている状況やそれが生じるのが見られた状況には根本的に無関心なものとして、みずからを現出させるのである。そのため、絶望はそのような諸状況によって変容させられることはありえないだろうし、ひとが諸状況に働きかけその動向をたとえば主体の願望に好都合な向きへ変えようと努めても、絶望に働きかけそれをかきたてたり消し去ったりすることはできないだろう。（p. 614-615/695-696 頁）

また、この先では続けて次のように述べています。

同様な指摘は、至福にも当てはまる。至福は、実存においてその喜びと苦しさとの交代に、言い換えれば出来事がわれわれにもたらすものに、依存することはありえず、むしろ反対に、きわめてしっかりと自分自身に立脚しているのだから、見かけ上それに対立するような何ものも、逆境や運命のいたずらでさえも至福の静謐な気分を変容させることはできない。（p. 615/696 頁）

ところで、これら二つの箇所からは、次のような問いが立てられます。絶望や至福の感情を特徴づけるもの、これらの二つの情感を区別し、差異化するもの、それは、これらの情感に固有の実在性——しかし、この場合の実在性とは？——なののでしょうか。そうではなく、二つの情感の差異化は、二つの情感の形式によるのではないのでしょうか。というのは、『現出の本質』（第70節）の最後の段落全体で分析されているように、これら二つの情感は、情感性の根本的なふたつの気分、つまり〈享受すること〉〔Jouir〕と〈被ること〉〔Souffrir〕をその形式のうちに表すからです。

アンリによれば、感覚と情感はいずれも実存の一般感情の変容であり様相変化として理解されるべきものです。このように言うことで、アンリは感覚と情感を、それらの現象学的な実在性において説明しようと考えています。ところで、このことは何を意味するのでしょうか。感覚とは印象として感じられるものだという事は、何ら疑いを容れません。そうで

ある以上、問題は感覚という存在が感受性〔sensibilité〕に由来するのかどうかという点にあります。ここで感受性というのは、感覚を受容する役割、また感覚を超越的な場において現出させるという役割を担ったある力（能力）、つまり「感官」の力を指します。感受性の力とはどこから来るのでしょうか。ミシェル・アンリの重大な主張、彼が『現出の本質』において行ったもっとも深くもっとも驚くべき主張によれば、感受性は存在しないということなのです。

こうした主張は、伝統的な経験哲学や超越論哲学の教説とのあいだにラディカルな一線を画しています。感覚とは、感受性を触発するものではありません。あるいは感覚とは、みずからの可能性の条件、現象学的な可能性の条件となるような、贈与の力を刺激するものでもありません。感覚とはつまり、現象学的な可能性の条件を啓示させるものではないのです。そうではありません。感覚とはその固有の実在性においては、（可感的な物体のように）自分自身とは異なった力を触発しにやってくるようなものではないのです。感覚はむしろ、自分自身を触発するのであり、自分自身を感覚するのです。この点について、第56節ではこう書かれています。

感覚は、感じることそれ自身の内で、感じることによってそれが感じられるかぎりにおいて、実在的であるが、このことが意味しているのは以下のことである。すなわち、感覚は、それも本源的な感覚は、われわれを触発するものではないし、感官が対置においてみずからに与える存在ではない。本源的な感覚は、触発それ自身であり、それを触発するものによって触発されつつも、触発のこのような規定においてはまず何よりも自己によって触発されるような〈触発される-存在〉である。本源的な感覚は、みずから自分自身を触発しみずから自分自身を感じる。本源的な感覚は〈自己-触発〉と情感性との存在論的次元をあらかじめ前提しており、この存在論的次元において形成され出現してくる。感覚の実在性そのものと感覚の現実的で具体的な現象学的存在の実体を成すものとして、情感性が感覚の条件であるのは、このような仕方においてなのだ。（p. 627/709-710 頁）

哲学はいつも、情感性とは情感によって成り立っていると考えてきました。ところが実際はその反対なのです。情感のどんな具体的な実在性においてさえも、情感を規定しているのは情感性です。情感性は情感を生けるものにするので、情感を規定しています。鮮明ではなく、生きてもないような感覚は存在しません。それはただの感覚の亡霊、つまり記憶でしかありません。ところで、感覚が生けるものだと性格づけられるのは、感覚が自己啓示する固有の力を備えている場合です。実際、アンリによれば、感覚がみずからのうちに持つ、この自己啓示の力は、「生の内的な震え」に他なりません。というのは、「感覚は生がみずからを形づくるところで形成され」、感覚は「生のうちに生とともに」、「生の限定態として生

を規定している」この生とともに、「震えている」からです。要するに、感覚とは「生そのもののひとつの様相、気分として、生を起点として可能になる」のです (p. 627/710 頁)。

繰り返しましょう。感覚の実在性をなすものは、この感覚を生ける感覚とするものです。実在的な感覚が生ける感覚になるのは、感覚が、生がみずからを形づくるところで形成されるからなのです。ここから次の問いが生じます。感覚の実在性について十全な規定が可能となる生の自己形成とは、どのようなものでしょうか。生の形成、あるいは自己形成という問題は、ミシェル・アンリがすぐ後で「絶対者の歴史性」〔historial de l'absolu〕と名づけることになる問題です。この観念は第 70 節における長大な分析の契機となりますが、これがはじめて導入されるのは第 55 節における次の箇所です。

自律性が、情感性それ自身と同一な生の本質なのである。自律性とは、生がみずからを感じ自分自身の感情を持ち自分自身の感情である、ということである。まさしく生がその本質において自律性であるからこそ、生は「さまざまな状況に依存している」、言い換えれば、触発されることができる。というのも、一個の石ころは何ものによっても触発されることがないし、ましてやある任意の物体は、たとえその内的組織の複雑さの程度がどのようなものであれ、たとえばその内的組織が生物学的なものであって、その内的組織によって「主体」のように神経系を備えつけていようとも、何ものかによって触発されることなどないからである。ただ、自己自身においてひとつの自己としてみずからを穿つものだけが、自己感情であるような絶対的存在物だけが、つまり情感性の本質だけが触発されるし触発されることができる。一切の依存性は絶対的な非依存性〔独立性〕を前提としている。つまり、存在の〈自己-存在〔自己で-在ること〕〉としての本源的な自律性を、生の本源的な自律性を、前提としている。(p. 612-613/693 頁)

そして、アンリは以上の分析の結論としてこう指摘します。

生が「さまざまな状況に依存している」のは、生の絶対的な非依存性〔独立性〕ならびに自己に対するその存在の絶対的依存性という生の内なる基底に基づいてでしかなく、外部的な存在による生の触発とはいかなるものか、このような生の触発が実現されそれによって生それ自身が限定される際の気分とはどのようなものか、こうしたことすべてが明らかになる。気分とは、生がみずからを感得する仕方、被ることの一樣態であり、絶対者がみずから自己自身を被ること、それも絶対者のこの「みずからを被ること」は絶対者それ自身に依存し、絶対者がみずからを実現しみずからをそのつどみずからの歴史性〔historial〕として成就する際の様態として絶対者と同一であるような、そうした〈みずから自己自身を被ること〉なのである。絶対者の歴史性、絶対者の内面的生成、

そして絶対者の生成が成し遂げられるときの様態、これこそがまさに、一切の触発とその法則を、その本質を、その実在性を規制しているものなのだ。(p. 613/693-694 頁)

こう言うほかはないでしょう——情感性の次元において、〈何なのか〉とは〈いかにあるか〉のことである、と。

*

しかしながら、『現出の本質』の深い独自性となっている、この堂々たる決定的主張は、印象内容の「種差的な質〔*qualité spécifique*〕」の問題、つまりその実質〔*matière*〕の問題を解決してはいません。

ミシェル・アンリはカントにおける尊敬の感情を、能動的な情感の特別な種類であり、また同時に情感的に規定された行為として分析しています。確かに一方で、こうした分析においてミシェル・アンリが「種差的な情感の実在性」(p. 656/743 頁)と呼んでいるものは、情感性の次元に属しています。しかし、情感性は、ミシェル・アンリにおいて、実存の一般感情、あるいは自己触発の一般感情という語と結びつけられます。あらゆる可能な情感の情感性は、それゆえ形式として規定されるのです。実際、次のように言われています。

一切の触発と一切の経験の、そしてわれわれに与えられうる一切のものの条件を成すもの、その本質的可能性およびその本来の実在性においてそのものとしてみられた〈与えられて-在ること〉それ自身、これこそは〈形式〉と呼ばれるものであり、実在の超越論的境位であり実在の内なる存在論的なものである。そして他ならぬ情感性〔……〕こそがそうしたものなのである。(p. 638/722-723 頁)

あらゆる経験の形式は情感的であるということ——これは注目されるべき言明です。ところで、情感性はそれ自体が形式の次元に属しています。つまり、情感性とは、それ自体として形式的なのです。情感性は、情感の「形式の形式」(p. 638/723 頁)と呼ばれて然るべきだとも言えます。

形式が触発という構造を指し示すにしても、形式はそれ自身で可能でなければならない。形式自身の可能性、存在する一切のものの究極の存在論的可能性とは、その内において形式が形式として自分自身に与えられるような形式であり、それは超越の〈自己-触発〉である。情感性がこの形式の形式、本質の本質なのだ。(p. 638/723 頁)〔強調は引用者〕

ところで、まさにこう述べることは、次のように認めることにならないでしょうか——情感性によって構成されている形式を情感が持つというだけではなく、こうした形式と相関して、もうひとつの形式を、つまり何らかのものとして情感自身を固有に指し示す形式を情感が持つということ。言い換えるなら、情感性の〈享受すること〉や〈被ること〉に依拠する情感の形式とは別に、情感は何らかの実質を持つのでしょうか。その存在がそれ自体で種差的である〔他と区別される *spécifique*〕ような実質を。

情感が〈享受すること〉や〈被ること〉の次元に属しているということをもって、それを情感の種差性だと見なすことはできません。むしろこのことは、種差性を二重化させます。情感の種差性と実在性とは違うものであり、後者は、情感がみずからの種差性に与える形式の次元に属しています。

したがって、情感の実在性だけではなく、種差性こそが問われなければならないのです。何が情感の種差性の根底となっているのか——『現出の本質』を読むことで生じうるのは、こうした問いです。

「感情の実在性」と題された第 62 節を開いてみましょう。

ご存じのように論理学においては、「形式の形式」という観念がわれわれにもたらすのは、より高次の抽象です。しかし、現象学的にも同じことが言えるのでしょうか。現象学的には、「形式の形式」とは、二次的な抽象とはまったく別のものを意味します。現象学的には、こうした言い方は、形式が内容とするのが、現象ではなく、現象の現象性だということを意味します。ところで、われわれがたどり着いたまさにこの点において、ひとつの二者択一が問題となります。次のうち、いずれか一方であるのは確かです。

——現象の現象性がみずからを現象させるために、現象そのものとは別のものを必要とする。この場合、現象がみずからを現象させるのは、超越において、超越的な場においてである。

——ただ、みずからに固有の啓示の力だけに依拠して、現象の現象性が自分自身で、自分自身によって現象する。アンリ的な意味での内在を定義するのは、こうした現象化の条件である。

第一の「形式の形式」に属するのは、次のような現象です。つまり、時間においてであれ、可感的な物体においてであれ、知解可能な地平のもとに、つまり目の前に、自分自身を与える現象です。このとき、この地平そのものは、現象自身の外にあるため、あらかじめ受容されていなければなりません。受容原理、主観的受容の原理に基づいた現象の現出は、このタイプの現象性のうちに属しています。たとえば、カントにおける感性の触発が属するのもこのタイプの現象性です。

第二の「形式の形式」には、ただ情感性だけが属しています。そしてこれは、情感性が自分自身に固有の現象性を内容とするかぎりにおいてなのです。ミシェル・アンリはこう述べています。

情感性が情感性として自分自身においてそのものとして啓示するかぎりにおいて、〔…〕情感性が、当の情感性の内にみずからの本質を見出す本源的な啓示の固有の内容であるかぎりにおいて、この本源的啓示は、つまり情感性は、必然的に自己啓示として生み出され成し遂げられる。(p. 692/786 頁)

彼によれば、みずからのこうした啓示、こうした自己啓示が引き起こすのは次の事態です。「情感性が啓示するものは情感性自身であるかぎりにおいて、また、ただ情感性のみが必然的に自己啓示として生み出され成し遂げられるかぎりにおいて」、情感性は「生を意味する」ことができるのです (p. 692-693/787 頁)〔強調は引用者〕。

別言するならば、アンリの語る生は、時間や世界や可感的な物体の場合とは異なり、地平という構造を有していないのです。

ところで、まさにここに重大な問題があります。私は、この問題を次のように言い表しましょう——もし感情と情感がみずから自身以外の何にも属しないとすれば、われわれのさまざまな感情や情感のあいだには差異が存在するという考え、常識によって思い込んでいたこの考えには、何らかの正当性はありうるのでしょうか。別の言い方をすれば、こうなります。情感性がそこにとどまり、発揮されるようなラディカルな内在の領域は、情感が質的に区別される〔spécification qualitative〕ための舞台でありうるのでしょうか。

こうした問題を念頭に、アンリはこう述べています。

憎しみが啓示するもの、それは憎しみそれ自身であってそれ以外の何ものでもない。愛が啓示するもの、それは愛である。同様に、倦怠は倦怠を啓示し、絶望は絶望を啓示し、恐れは恐れを啓示する。不安が啓示し開示しあらわにし見させるものは不安であってそれ以外の何ものでもない。憂鬱はみずからを啓示するが、それは当の憂鬱の内成し遂げられその憂鬱を構成している啓示の内容がその憂鬱自身によって構成されている、といった具合にである。われわれのすべての気分、すべての感情はこうした仕方で啓示するのであり、しかもそれは、すべての感情がみずからを啓示するかぎりにおいてであり、また、感情の内成し遂げられる啓示の内容を当の感情自身が成しているかぎりにおいてなのである。(p. 693/787-788 頁)

以上の言葉を聞く人にはそう思われるように、情感性はトートロジーを際立たせるのではありません。情感性が際立たせるのは、シェリングの言葉を借りるなら——シェリング自身、この語をコールリッジから借りているのですが——現象学的なトートロジー〔tautégorie〕

と呼びうるものです。感覚の実在性の問題を対象とするのは、まさにこの現象学的トーン・カテゴリーなので。というのは、こうした実在性は、「感情の啓示内容と同一なものとして、感情の啓示と同じ広がりを持ち、同じ実体を持つ」(p. 693-694/787 頁) からです。

ただ、この場合、こうした「内容」を特徴づけるのは何なのでしょう。この「内容」という語は、感情の実在性のすべてが感情の現象性という形式のうちに解消されてしまう同じような状況においてもなお、意味を持つのでしょうか。こうした感情の現象性は、みずからの唯一の力、つまり自己啓示の力のうちに置かれているのですから。

この内容という語を本当に使おうというのなら、おそらくその必要があつてのことなのでしょう。というのも、感情は種差性を持つのですから。ただし、このことのうちにはすでにある困難が表れています。アンリにおいて、感情は性格づけ不可能なものだと考えられるのですから、感情の内容は、感情の性格づけ不可能な〔inqualifiable〕現象学的実在以外ののでありうるのでしょうか。

実際、アンリにおいてはあらゆるところから、感情とは性格づけ不可能な実在だという立場がうかがえます。この点は、アンリ自身があらためて示していることでもあります。以下のページにはこう書かれています。

憎しみは憎しみであり、苦悩は苦悩である。いずれの気分もそれが在るところのもので在ること、このことは次のことを意味する。すなわち、気分を作り上げている実質〔素材 *matière*〕とは、気分自身の現象性であり、気分自身の現象性とそのつど成し遂げられるときの様態〔仕方〕、つまり気分がいま在るところのもので在るために、この限定された気分であるために情感性がそのつどその気分へとみずからを限定するときのその様態〔仕方〕なのである。(p. 694/788-789 頁)

〔ここで言われるように、「気分」が〕「限定された」というのは、本当でしょうか。まさにこの形容詞の用法のうちに、問題のすべては集約されるのではないのでしょうか。情感の実質を成り立たせているものが、みずからに固有の現象性でしかないのであれば、気分の「限定」とはいったい何なのでしょう。

さらにこう問うてみましょう。数十年後に「実質的現象学〔*phénoménologie matérielle*〕」という名で扱われるものは、『現出の本質』の上に見た厄介な箇所ですでに論じられつつあるのですが、感情の実質的現象学は、感情の性格づけを——ここで言う、感情の性格づけとは、感情に固有の自己啓示のプロセスを、いわば多元的に決定することになる、ひとつの判断のことです——無しにして済ませることができのでしょうか。

というのも結局は、憎しみが憎しみであり、苦悩が苦悩であるならば、もはや憎しみは苦悩ではなく、苦悩は憎しみではないことになります。また、恐れが恐れであり、不安が不安であるなら、恐れは不安と同一ではないことになります。そして、愛が愛であり、倦怠が倦怠であるなら、愛とはそもそも倦怠ではないことになります。ところで、情感の情感性であ

る「形式の形式」が現れるのと差異が現れるのが同時であるというのなら、それら各々の現象学的内容のレベルにおいては、たとえば憎しみと苦悩というような、二つの情感に差異を与えるのは何なののでしょうか。はじめから「実質」と「形式」が同一であるとされているのであれば、これら二つの情感が、実質性〔matérialité〕のレベルにおいてたがいに区別されることは可能なのでしょうか。

*

ここにこそ、『現出の本質』のアポリアがあると私には思われます。

感情の実在性についての現象学的トーン・カテゴリーは、アンリが〔次の引用で〕「問題設定」と呼ぶものを、袋小路に閉じこめてしまいます。いずれにせよこのアポリアは、決してこのようなかたちではこの著作には現れず、少なくとも行間から読み取られるものにとどまっていますが、ミシェル・アンリが直面したのは、こうしたアポリアなのです。実際、彼はつねに困難と悪戦苦闘しているような印象を与えるのです。

しかし、このような困難は、「形式」と「実質〔質料〕」という語を用いることに由来するのではないのでしょうか。これらの語は、カントの『純粋理性批判』以来、誰もが知るものですが、しかしつねに曖昧さ〔amphibologie〕を生み出す原因となってきました。そのうえで、アンリはこうに述べています。

感情の実在性を、そのつど感情の固有な気分を成しているものを、感情の感情自身への〈自己-啓示〉から出発して存在論的に規定することは、言い換えれば、みずからを本源的に自己へと啓示することで本質が成し遂げる啓示の内容を当の本質自身が成しているような本質のうちその根拠が見出されるものとして、感情の実在性を存在論的に規定することは、われわれの問題設定を次のような明証事へと直面させることになる。その明証事とはすなわち、われわれのさまざまな感情のあいだに現実に存在する差異の原理は、それらの感情の一体性〔unité〕の原理とまったく同一でもある、ということである。(p. 697/792 頁)

〔ここで言われる「一体性の原理」の〕「一体性」とは、本当でしょうか。むしろ、「唯一性」〔unicité〕と言うべきではなかったでしょうか。あるいは、特異性〔singularité〕と言うべきではないでしょうか。特異性とは、その定義からして当然、性格づけ可能であり、種差的なものですから。

もっとも、やや不用意に発せられたこの言葉を訂正すべく、ミシェル・アンリは先に引用した一節のあとに、ただちに言葉をつないでこう述べています。

まずこの差異について言えば、この差異の起源が、それぞれの感情の特殊な気分を成しているものの内に、言い換えれば、まさしくその固有な実在性の内に求められなければならないことは明らかである。(p. 697/792 頁)

率直に言いましょう。それぞれの感情に特有の〔spécifique〕気分は、〈享受すること〉の次元か、〈被ること〉の次元のいずれかにあるのです。たとえば愛は、愛に特有の気分に関して言えば、享受、つまり自己を享受することであるか、あるいは苦しみ、つまり、自己自身に苦しむことであるかのいずれかなのです。しかし、さらに問うことができます。愛が、みずからに固有の気分については、享受、自己の享受であるか、苦しみ、自己の苦しみのいずれかであるなら、愛はどのような点において憎しみと異なるのでしょうか。

ミシェル・アンリは、こうした問題があることを見抜き、以下のように続けています。

われわれのさまざまな感情は、それぞれそれら自身において(アンリ自身による強調)異なっている。それぞれの感情は、自己によって、それ以外のすべての感情から区別される。自己によってとは、すなわち、その感情がそのつど当の感情の内ではそれが在るところのものとして露わにする限定された現象学的内容によって、ということである。たとえば、喜びが苦しさや快感や倦怠や味気ない「感情の不在」や無関心から区別されるのは、あるいは、われわれの生の進展においてその喜びに先立つこともそれに引き続くこともあるような他の一切の気分から区別されるのは、その喜び自身によって、その喜び自身において、その喜び固有の還元不可能な疑う余地のない現象学的実在性においてなのである。(p. 697-698/793 頁)

しかし、この箇所からすでもう次のことが言えます。各々の感情に特有の気分が、この感情自体の限定された現象学的内容のいくぶんかを持つことを、またこの内容がみずからの在りようをトーン・テグリーとしてそのつど現すことを認めるのに、ミシェル・アンリはやぶさかではないように見えます。また、諸感情がそれ自体において——同じことですが、それ自体によって——異なっているのだということをミシェル・アンリは率直に認めています。たとえそうだとしても、彼はどうしても、この〔感情そのものに内在する〕本来の種差性〔spécificité intrinsèque〕を正当なものとは認めないのです。実際、彼ははっきりとこう述べています——ある情感を他の情感と区別する差異の原理、あるいは差異化の原理とは、逆転によるものであり、この逆転そのものは、情感的連続体への情感の挿入によって、つまり、〔先に引用した〕アンリのテキストでは「生の進展」と呼ばれる、先立つもの・引き続くものという秩序のうちに情感が挿入されることによって、はじめて可能となるのだ、と。

ところが、ミシェル・アンリは、この連続体について強調しながら、情感の唯一性を、われわれのあらゆる感情に共通の本質に置き換えているとしか言えません。この共通の本質は、さらに「感情の一体性の原理」(p. 698/793 頁)であるとも言われています。このよう

に、彼は内的な区別ないしは本来の種差性の原理、つまり性格づけの原理の探求をもまた、以上の議論において密かに放棄したとしか言えないのです。にもかかわらず彼は、この原理が感覚それ自体の本性のうちに属していることを認めています。そうなのです、アンリはもう少し先で彼が「実在的な差異」(p. 775/880 頁)と呼ぶもののために、「感情とそれ以外のすべての感情との一体性」のために、彼は考察をすべて放棄してしまったのです。引用しましょう。

それゆえ、喜びを喜びにさせているもの、これこそが、苦しみを苦しみであるようにさせているものでもあり、われわれの感情的気分のそれぞれの実在性をなし、そのゆえに、その感情的気分とそれ以外のすべての感情的気分との一体性をなすものなのである。(p. 698/793-794 頁)

つまり、ここにはひとつの問題があります。この問題は、感情の差異化の原理あるいは区別の原理と結びついています。ここでわれわれの前にあるのは、第一の可能性〔考えられる差異化の原理のうち、一つ目のもの〕です。この場合、差異化や区別は、感情と感情に外的な諸要素とのあいだの関係に依存していますが、これら諸要素は、感情の実質、感情的な現象学的実質に対して外的なものです。こうした諸要素とは何でしょうか。全部で三つの要素があります。(a)まず、(本質的に身体的な)「運動」。(b) 続いて、表象(すなわち、精神のなかの意味やイメージ)。これは、(本質的に身体的な)運動が感情的に限定されて生み出される際に伴うものです。(c) 最後に、「さまざまな対象や価値」。「これらの面前で、感情は生み出され」ます(p. 699/795 頁)。

次のことを見ることができます。感情の布地を織りなすとされる、こうした諸要素は、「それぞれの感情の内的な現象学的積極性とは何の関わりもない」のです。また、「それらの諸要素は、感情の実在性を規定することもそれを指し示すのに役立つこともできない」でしょう(p. 699/795 頁)。ミシェル・アンリは確かにこう述べています。

ところが、こうした諸要素によっては、感情に特有で、元来有している差異がどのように生まれるのかを説明することができないために、これらの諸要素は退けられる必要があります。このとき同時に、以上の考察は感情の構成にしか関わらないということが示唆されています。しかし、諸感情の差異化が起こるとすれば、それは意味と志向性によるそれらの構成に依拠しているのだという考えは、袋小路に陥ります。アンリはこのように述べています。

われわれのすべての感情は、まさしく可能な構成の対象なのであり、このような構成の果てに、器質的身体の延長の内や器質的身体の一部に位置づけられないにしても、ともかくも純粋な外在性の延長する存在の内に位置づけられるものとして、表象され現われてくるのであり、この純粋な外在性がそのものとして、超越的存在一般の存在論的場を成しているのである。(p. 774/878-879 頁)〔強調は引用者〕

ところが、こうした構成は——アンリは、こう続けています——非実在的なものについてしか、差異化をもたらさないのです。こうした差異化とは、非実在的なものの差異化にすぎません。反対に、実在的な差異が、もし存在するとするなら、それはまったく別のものに由来することになるでしょう。すなわち、ありうる差異化原理のうち、二つ目のものに由来するでしょう。今度は、感情の構成には何の関わりも持たないものです。

ミシェル・アンリがこうした実在的な差異化の本性について明らかにしようとするのは、『現出の本質』第 66 節です。彼はこう述べます。

われわれのさまざまな感情のあいだに現実に存在する差異は、それらの感情の可能な構成の原理をみずからの原理としているわけでは決してない。それは、表象されるに先立って、それらの感情の情感性そのものの次元に、情感性によって定義される根底的な内在領域の内に現れてくる実在的な差異である。それは情感性の根底的な内在領域において現われ実現されるのだから、われわれのさまざまな感情のあいだに設定されるこの差異は、それに応じてそれらの感情がそれらの構成の超越的場において並置されるようになるような相互外在性とは原理的に何の関わりもない。われわれのさまざまな感情のあいだに設定される差異は、ある様相からいまひとつの様相への絶えざる移行とともに具体的にただひとつの生の諸様相として成し遂げられるような生の一体性における差異である。(p. 775/879-880 頁)〔強調は引用者〕

重要な一節です。しかし、重要であるとしても、ここには深刻な疑念があることには変わりません。この一節によってもなお、袋小路から出ることはできないからです。われわれのさまざまな感情のあいだに設けられる「非実在的な」差異として、先ほどミシェル・アンリが指摘したことを思い出しましょう。こうした非実在的な差異はすべて、〔諸要素と感情の実質が〕たがいに外在的であることと関わりがあります。諸々の感情は、この相互外在性に従い、超越的な場において、たがいに隣りあって並置されるのです。その象徴的な事例は、感情の意味の並置です。ところで、実在的だと見なしてよい差異については、何が問題なのでしょう。こうした差異は何に由来するのでしょうか。こうした差異もまた、「並置」や「相互外在性」という形式に由来しています。ただし、この差異は超越的な場においてではなく、ラディカルな内在の領野〔sphère〕、つまり生の情感性の領野において生じるという点では、ニュアンスを異にしています。

情感的な連続体において、つまり同じ一つの生の進展において、前後の感情の継起に依拠する並置という形式に実在的差異が由来するというのなら、ある気分から別の気分へとつねに移行し続けることで、実在的差異はかき乱され、霧消してしまわないのでしょうか。確かに、次の点は問われてしかるべきです。ある気分はいつ終わり、別の気分はいつ始まるので

しょうか。言い換えるなら、この変化し続ける移り変わりが、まさにひとつの移り変わりたることを可能にするような内的な限界となるのは何なのでしょう。

われわれは今までこれと同じ困難と格闘してきたのですから、「実在的差異」という言葉でアンリが理解しているものを明確化しなければならないとミシェル・アンリが感じていることに、彼の考察におけるこの局面には、驚くべきことは何もあります。彼によれば、実在的差異とは、一体性あるいは、共通の本質のただなかに、ただひとつの根本的な気分の具体的な一体性の内にある、対立の形式として理解されるべきものです。ここで言う根本的な気分とは、その一般性において実存の一般感情そのものです。かくして、自分を冴えない惨めなものに感じさせもする、生き生きとした感性的な感覚について、ミシェル・アンリはすぐ後の箇所ですぐ指摘しています。「むしろ反対に、このような対立の可能性そのものが、一体性の内に、つまり、ただひとつの根本的な気分の具体的な一体性の内に生じているのであり、この根本的な気分は感得された快感によってわずかしき変容させられることがなく、むしろこの快感の方を変容させるのだから、この場合に起こっていることを忠実に記述するとすれば、次のように言わなくてはならない。すなわち、快感であるはずのもの、快感という概念のもとに提示されるものは、本当のところ快感などではないし、快感として感得されるものでもない」(p. 775/880 頁)。

この一節には、『現出の本質』の決定的な二つの箇所の反響がかすかに聴き取られます。これらの箇所のうち、第一のものはすでに私が引用したのですが、感覚の現象に関連しています。

感覚を何か孤立したものと見なすということは、感覚が属している具体的な現象学的コンテクストを離れて、つまり、感覚が実存の一般感情の様相変化として、実存の一般感情を変容させつつもそれ以上にいつでもそのつどすでにこの一般感情によって変容させられた様相変化としてみずからをあらわれさせるときの現象学的コンテクストを離れて、感覚をそれだけ切り離して考察することをもはや意味しているのではない。(p. 626/709 頁)

この箇所で、ミシェル・アンリは一般性を特異性に置き換えることとなります。それは、今の文脈で言えば、感情の一体性を唯一性に置き換えることです。より正確に言うなら、置き換えられるのは、感情が他のすべての感情とともに作られる一体性です。これらの感情はすべて一緒になって、しかし同時に別々に、情感性の諸様相を形づくるのです。それでは、こうした一体性について、何が言えるのでしょうか。感情の一体性とは、それ自体のうちに統一されたひとつの実存、ある歴史を持つ実存の連続性のことを指しています。こうした歴史はある「人格的な」歴史、ある個人の歴史なのでしょう。まったくそうではありません！これは、情感的気分固有の生成、あるいは相互変容における、情感的気分の歴史なのです。ミシェル・アンリはこれを絶対者の歴史性と呼びます。

これはまさに、私が先に述べておいた第二のテキストが述べていることです。そこにはこうあります。

われわれの気分がひとつの歴史を持つという可能性、ある気分から別の気分へと至る移行の可能性とは、それらの気分それぞれの可能性と同じことであり、それぞれの気分が絶対者を起点として絶対者の内で〈可能であること〉である。喜びが苦しみを起点として可能であるのは、苦しみがそれを起点として可能であるところのものが喜びに成ることができるからであり、苦しみにみずからを歴史化し、苦しみの内で苦しみがあるところのものと成る絶対者が、喜びへとみずからを歴史化することもできるからである。われわれの諸気分の歴史は絶対者の歴史性である。(p. 837/950-951 頁)

しかし、それならば、感情の基本的な実在性においては、意味や場所を変えていく個別的な感情の気分においては、感情とは絶対者、それもこのような現象学的な絶対者ではないでしょうか。そうであることは否定しえないと私には思われます。実際、この箇所より先ではもう、絶対者とは、みずからで、またみずからによって、〔他の感情との〕差異を表現する感情についての実在性を指すことはありません。いやむしろ、「絶対者」という言葉が指しているのは、もはや単なる移行にすぎないのです。

こうした移行においては、まず苦痛が先立つことではじめて喜びも実在のものとなるのですから、もはや感情の実在性ではまったくなく、ただ感情の可能性のみが、問題となっているのです。問題となっているのは、ある特定の場所、つまり感情の歴史における感情の現出の可能性です。このようにして、絶対者は実在から離れるとともに、可能の次元に身を置くのです。

絶対者を移行として規定できるということは、感情の実在性という問題構成を、まったく異なった感情の可能性という問題構成へと転換させます。第 70 節の別の引用からは、このことがはっきりとわかります。

絶対者はそれ自身移行であり、それ自身歴史である。絶対者は、苦しみとして、そして喜びとしてみずからを気分づけることができ、両者の共通の可能性を成しているものであるが、そのようなものとしてまた、両者の共通の変化の可能性、両者の一方を起点として他方が生じる可能性、そして両者がたえず生成する可能性をも成しているのである。(p. 837/951 頁)

ここでは、問題となる対象が変化しています。感情の実在性についてではなく、ただその可能性についてのみ、問われているのです。こうした実在性は現象学的なレベルでは喪失していると考えべき事態にまで事は至っているのです。この喪失は、『現出の本質』の思考の構成を通して見られる現象学的に大きな錯誤となっており、惜しまれるべきものです。も

もちろん、『現出の本質』の前提に同意し、その企てと野心に賛同するならば、という話ですが。

喜びであれば苦しみであれ、すべての感情は特有の気分によって支えている〔portés〕としても、また、喜びはまず苦痛が先立つことでしか可能ではないとしても、それでもなお、喜びと苦痛は、両者の移行そのものにおいても、たがいに区別されます。なぜなら、この区別は諸々の気分のなかで生み出され続けるからであり、また、それら諸気分の歴史——最終的には、絶対者の歴史化とされるもので、ミシェル・アンリが「実存の歴史」(p. 835/949 頁)とも呼ぶものです——によって問題の決着がつけられているからです。この決着は諸感情の**実在的差異**という問題を完全に素通りしていると言えます。

*

諸感情の実在的差異について、ミシェル・アンリは極限まで探求を推し進めたように私には思われます。しかし、『現出の本質』を読むかぎりでは、そうした実在的差異を見出すことはできないように見えます。しかし、こうした探求を機にして、ミシェル・アンリは別のもの、すなわち**実存の現象学的な一体性**をなすものを見出しました。それは、**実存の情感的歴史**です。この歴史においては、実存が「たえずみずからを変化させ」、「諸々の実存的な気分」が、それゆえ情感や感情もまた、「純粋可能性という資格で本質の内に刻み込まれた積極的ないし消極的で根本的な存在論的諸気分〔〈享受すること〉と〈被ること〉〕⁴の様相変化や諸様態にすぎず、それら存在論的気分の現勢化にすぎない」(p. 835/949 頁)というものは、アンリが述べている通りです。

これがアンリの最終的な主張なのでしょうか。『現出の本質』の読者たるわれわれが取り上げるべきは、この点だけなのでしょうか。もちろんそうではありません。というのも、現象学的なトートロジーのアポリアが行きつく先は、あるいは、こうした現象学的な誤りから帰結するのは、**実存を情感の歴史として肯定する**ということです。すなわち、情感が次々に移り変わる歴史として。

あえてこう言いましょう。諸感情の**可能的な差異のレベル**や、それらの気分の**可能的な差異化のレベル**——われわれがすでに見たように、こうした**可能的差異化**は諸感情の**不確定な移行**に依拠しています——ではなく、**実在的な差異のレベル**でこの歴史を説明するための、**現象学的アプローチ**は欠如しており、もはや手詰まりなのでしょうか。

おそらく、別の方向へ目を転じる必要があるでしょう……文学の方へと！

実際、諸感情の「**実在的差異**」が考察され、取り組まれ、記述されているのは文学作品においてです。もっとも、文学作品がそれを計画的に行っているわけではありませんが。また、文学作品には、愛は愛である、憎しみは憎しみである、といった型のトートロジー的な言い方しかないわけでもありません。さらに言えば、〈享受すること〉や〈被ること〉といった

肯定的・否定的な気分、根本的で存在論的な気分によって感情を規定し、それをイメージの内に置き入れるようなこともありません。

ミシェル・アンリが初めて刊行した対談「パトスを語る」のなかで、ミレイユ＝カル・グリュベールに打ち明けているように、彼は小説とは「生の歴史を語るもの」であって、ある特定の人物の歴史ではないと考えています。だからといって、小説は、ある特定の生を語るのではありません。それが語るのは生というもの〔la vie〕の歴史、つまり生それ自身、生そのものの歴史なのです。それは、「いわば本質的な」歴史、「つまり、みずからを繰り返し生み出すことができ、現にそうしている」歴史です。この本質的な歴史は、自分自身を起点に歴史自身を説明します。そこでは、人物の歴史、人物に起きたことについての歴史は、「生そのものから説明」されます。それは、「謎めいてはいるが、理解可能でもある歴史」⁵なのです。

したがって、一般に文学は、そして特に小説は、アンリが〔『現出の本質』を刊行した〕1963年の時点ですでに、実存の歴史ないし絶対者の歴史性と呼んでいたものを、受け継ぎ、表しているものです。たとえば、パヴェーゼ、ブルガーコフ、プルーストラの小説、エミリー・ブロンテやパウル・ツェランによる詩は次のように問うています——「生は、自己展開し、自己増大する運動であり、また、芸術において見られるプロセスである。そして芸術とは、よりいっそう生き、感じ取ろうとする欲求であり、その高揚は愛にも比せられるべきものだ。それなら、生は、つまりこの運動は、なぜ反転するのだろうか」と。

ここでアンリはこう続けています。「生について思考する者たちが避けて通ることのできなかった大きな謎、その最深部においてニーチェが瞠目した謎、それは、生はなぜ、みずからとは反対の方へと向かうのか、という問題である」⁶。このように、ただの生の歴史というよりも、生のみずからに対する反転こそを文学は扱うのです。ミシェル・アンリによれば、これこそが小説が物語るべきものです。

しかし、文学とは、何よりも言語に関する事柄です。しかも、文学の言語は、ある特定の感情とともに問題になっているものを網にかけるだけでは満足しません。いやむしろ、文学とは、感情そのものが、それ自体で、またそれ自体によって、一個の完全な言語であることを示すべきものです。あるいはこれは、文学のひとつの定義であるかもしれません。確かに、文学とは、思考がもたらす照明〔*éclaircissement*〕というよりは、パトスに内在する照らし出す力のほうに属するものです。思考は、パトスのほうに向かうとともに、記述し、理解し、つまりは、個別の意味を与えるべき対象のほうへと向かうものです。文学は、〔「感情の」という〕属格を持つ主観的な意味で、われわれの感情の照らし出す力です。それは感情そのものが放つ明るさを言語の網目に受け止めるものです。感情に固有で独自の実在性から、感情の種差性〔*spécificité*〕から、したがって、感情の性質〔*qualité*〕から由来する明るさを。

この最後の点を簡潔に明示するために、『現出の本質』に立ち戻って、第61節の一節を見たいと思います。このテキストにおいて、ミシェル・アンリは確かに、感情の照明〔*l'éclaircissement du sentiment*〕という問題について取り組んでいます。繰り返せば、〔「感情の」

という〕属格が持つ主観的な意味での照明です。この箇所によれば、感情の実質とは、感情がそのつど、どのようなものかを言う力に他なりません。かといって、この感情は生の連続体の内部において他の感情と「対立」しなければならないわけではありませんが。ミシェル・アンリはこのように述べています。

われわれの感情を照らし出すこと、それは、われわれの感情を感情の光であるようなくだんの光へと委ねることであり、感情固有の現象性を存在させ繰り広げさせることであり、つまり、感情を構成し定義づけている啓示を、情感性それ自身である啓示をそれが在るところに、それが在るがままに、見えないものの内に、その特殊な現象学的現前化様態に従って情感的なものとして存在させることなのである。(p. 687/779-780 頁)
〔強調は引用者〕

それゆえ、感情は照らし出す力をみずからに固有のものとして持っていること、また、この力は感情の言語となっているということ、これらのことが理解されなければなりません。もちろん、ここでの言語とは、何らかのものについて語るときにわれわれが用いる言語とはまったく別のものです。それは、いかなる点においても、記号の言語とは異なります。「われわれの感情の存在と広がりと同じくした実体と同じくする不分明さの中で、われわれの感情の存在がそこで成長しみずからを繰り広げる不分明さの中で、別の言語が、つまり、われわれの感情それ自身の言語が語り出す」(p. 687-688/780 頁)と言われますが、そのためには、記号の言語は黙している必要が確かにあるのです。

文学は記号の言語を出発点とする一方で、この「もうひとつの言語」に耳を傾けることに専念していきます。

対象化を行う〔objectivant〕言語によって現象学がなしうること、それは、諸感情の実在的な差異ではなく、ただひとつの同じ実存、ただひとつの同じ生の連続体の内に置かれた、諸感情の可能的な差異の説明だけでした。

感情がみずからについて述べ、みずからによって、感情の実在的な差異、種差的な差異がどのようなものかを述べるのは、感情の言語です。それでは、こうした感情の言語の本質とは、何なのでしょう。

結局のところ、私はこの問いについて真正な答えを持ってはいないのですが、今日はこの問いをめぐる私の講演をお聞きいただいたことに、感謝を申し上げます。

凡例

本文中の〔 〕は、原語および訳者による補足である。〈 〉は、大文字で始まる語句および、語句のまとまりを示すために用いた。なお、アンリの著作からの引用は既存の翻訳書に従っているが、引用文中での括弧の用法も同様である。

注

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963. 同著からの引用ページは、本文中に（ ）で示した。

訳者注記：『現出の本質』からの引用については、次の翻訳書に従った。ミシェル・アンリ『現出の本質（下）』北村晋・阿部文彦訳、法政大学出版局、2005年。なお、訳文には一部変更を加えている。また、オーディオの挙げている原著該当ページのあとにスラッシュを挟み、翻訳書の該当ページを併記した。

² 訳者注記：le quoi の訳語について。本講演においてこの語は、ラテン語の quod（「……という事実」という意味の従属接続詞）と同一視される一方で、quid（「何」という意味の疑問詞）と区別されている。そのため、本訳稿では quod の持つ「……という事実」という意味を考慮し、なおかつ quid との区別を行うために、le quoi を単に「何」と訳すのではなく、「〈何かがあること〉」としている。

³ 訳者注記：〔 〕内は、講演時に行われた著者による補足説明を踏まえたもの。

⁴ 訳者注記：〔 〕内は、オーディオによる補足。

⁵ M. Henry, « Narrer le pathos », *Phénoménologie de la vie. Tome III : De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 311.

⁶ Ibid.