

現実感の現象学

——ミシェル・アンリと木村敏——

川 瀬 雅 也

はじめに

ミシェル・アンリの哲学は、「超越の哲学」に対する「内在の哲学」、「知覚の現象学」に対する「情感性の現象学」など、その比較対象を通して規定されることが多い。もちろん、これは誤った規定ではないであろうが、しかし、比較対象を経由してしか規定できない哲学は、そのオリジナリティの半分を比較対象に依存しているわけであり、そうした意味では、その哲学のオリジナリティそのものが比較対象に寄生したものでしかないとも言えよう。では、比較対象を経由したのでない、アンリ哲学のオリジナリティ、アンリ哲学の積極的意義はどこにあるのだろうか。アンリが「現象学の転覆」(INC, 33)を主張するとき、アンリはみずからの「生の現象学」の独自性をどこに見いだしていたのだろうか。もちろん、こうした問いに対しては複数の方向性から答えを準備することができるが、ここでは、アンリ哲学を、従来の哲学の中では見過ごされていた「現実感」をわれわれの経験の本質としてとらえる試みとして解釈することで、右の問いに答えたいと思う。

アンリが「現象学の転覆」と言うとき、彼が転覆を試みる「歴史的現象学」(INC, 39)は、言わばカント的な問題意識の延長線上で、世界が、論理的な現出形式をはじめとする、さまざまな意味、価値、有用性などを持って現出することの可能性の条件を探究するものであったと言えよ

う。そして、歴史的現象学は一般に、経験の論理的・形式的構造の可能性の条件を、最終的には、時間的な脱自の構造に求めたのである。

しかし、われわれの日常的な経験において、諸々の事象は、ただ単に論理的な現出形式において現れてくるだけではないし、また、意味、価値、有用性という枠組みの中で現れるだけでもない。日常的経験において現出する諸事象は、同時に、そうした広い意味での論理的・形式的構造には還元されない、ありありとした「現実感」をもって現出しているのであり、われわれが経験において出会う諸対象は、「論理的・形式的な現出様式」と「現実感」とが渾然一体となった形で現出していると言えよう。

だが、われわれの経験がもはやそのようなものとしては成り立たない場合がある。本論で木村敏の考察をもとにして論じる「離人症」という精神病理学的な症状においては、経験される様々な事象の論理的・形式的な現出様式は保たれているものの、そうした経験から「現実感」が失われるのである。言わば、健常者において渾然一体となっている「論理的・形式的な現出様式」と「現実感」とが分離されて、前者だけが残り、後者が消失するのである。こうした症状が教えてくれるのは、健常者の経験をそれとして可能にしているのは、「論理的・形式的な現出形式」よりも、むしろこの「現実感」であるということである。

われわれは、アンリの「生の現象学」を、この離人症の症状が示しているように、「現実感」を経験の本質として理解しようとした現象学として解釈したいと思う。もちろん、アンリ自身が離人症に言及しているわけではない。しかし、アンリは、離人症という症状がわれわれに示唆する、人間の経験にとっての本質的な契機に、人間の「生」についての深い反省を通してたどり着いたと考えることができるのである。しかも、この「本質的な契機」、つまり「現実感」は、従来の現象学、あるいは、従来の哲学的な考察が見過ごしてきたものだと言える。アンリの「生の現象学」は、「知覚の現象学」、「世界の現象学」という比較対象を通して初めて規定しようとする現象学ではなく、むしろ、「知覚の現象学」や「世界の現象学」が汲み尽くせていなかった経験の真の本質を暴こうとする現象学、あるいは、「知覚の現象学」や「世界の現象学」がその構造を明らかにした経験次元そのものを支える根源的な経験次元を解明しようとしたものだと言えよう。

1 「歴史的現象学」における現象性の原理

すでに述べたように、本論は、アンリ哲学を、比較対象を介してでなく理解する視点を提供しようとするのだが、しかし、アンリの「生の現象学」の特異性や獨創性を理解するためには、便宜上、ひとまず比較対象を介してその特異性や獨創性を浮き彫りにするのが有効であろう。したがって、まずは、アンリがその転覆を試みた「歴史的現象学」がいかなる特徴を持つかを、後に見るアンリによる批判の要諦が明瞭になるような仕方で整理しておきたい。

フッサール以後、現象学的存在論として展開した現象学は、現象を存在者が存在する仕方（「いかに存在するか」の「いかに」として理解し、そ

の本質の解明に向かったと言えよう。フッサールが言うように、われわれの経験はまず第一には個物の経験として規定できるであろうが（EJ、21）、しかし、その個物は、われわれがそれに対して感覚的に関わる場合にも、また、実践的に関わる場合にも、常にある環境の中で、つまり、それを取り巻く地平や世界の中にあるものとして経験されるという本質的構造を持っている（EJ、24,26）。したがって、ある対象が、様々な意味や規定を担いうる一つの存在者として現出するための条件は、それに先立って、それ自体、素朴に存在すると信じられた世界地平が現出していることであり、こうした地平構造が存在者一般の存在の構造、存在者が存在することの「いかに」であるとされるのである。

では、個々の存在者が意味や有用性など、広い意味での論理的な現出様態において現れることを可能にしている世界地平は、いかにして可能になるのだろうか。「歴史的現象学」は、こうした問いに対して、共通に、その根拠を時間性のうちに認めてきた。時間性は、主観性の、あるいは、人間存在そのものの本質として理解され、人間存在が過去・現在・未来という時間的な広がり、時間地平を展開しつつ存在することが、世界地平の開示そのものであり、そうした条件のなかで存在者が存在し、意味や有用性を持つことが可能になるとされたのである。

だが、人間存在の本質としての時間性によって世界地平が可能になるとしても、その人間存在そのものもまた時間的な流れのなかにある。したがって、もしこの流れのなかで、人間存在がその統一を失うならば、経験そのものが、あるいは存在そのものがその地盤を失うことになるであろう。そこで問題になるのが、この人間存在そのものの時間的統一がいかにして可能になるかである。この問いに対して、「歴史的現象学」は、内世界的な存在者の存在の可能性を説明するための原理を、そのまま、この存在者の存在の条件である人間存在に当てはめて考えた。つまり、

人間存在そのものが時間的に存在しており、したがって、絶えざる現在化と過去化のプロセスを繰り返しているのであるが、そうしたプロセスにおいて、人間存在は、その都度の現在において働く把持によって、流れ去った自己（の現在化の働き）を隔たりを介して保持しており、この把持による自己の再把握の連続が自己の統一を可能にすると考えたのである。^①

ここでは、以上のように現象性の原理を理解する「歴史的現象学」の特徴を次の二点に整理しておこう。（1）歴史的現象学は、現象を知覚的・実践的な「意味」において現出するものとして理解し、そうした構造を持つ現出の存在論的可能性を時間性のうちに見いだした。（2）歴史的現象学は、対象の現出の原理である主観性そのもの、人間存在そのものも、諸対象と同様、時間性を介して統一を保つものと考え、時間的な差異を媒介にした統一の原理を経験一般の存在論的可能性として理解した。

2 「生の現象学」における現象性の原理

以上のような「歴史的現象学」に対して、アンリの「生の現象学」はどのような特異性や独創性をもつのだろうか。まず言えることは、アンリの「生の現象学」が、前節で再構成した「歴史的現象学」の展開とは逆方向の展開を示しているということである。「歴史的現象学」は、諸事物の存在仕方として見いだされた時間性を、主観性の統一の原理をもなすものとして理解していたが、アンリは逆に、主観性の存在仕方、あるいは、それと同一視されるエゴの存在仕方から出発して、諸事物の存在仕方を理解しようとするのである。

実際、アンリは、みずからの哲学的キャリアを、「エゴの存在論」、「主観性の存在論」の必要性を訴えることでスタートさせている。アンリに

とって、当初から問題であったのは、存在一般の意味というよりは、エゴの存在の意味、主観性の存在の意味であった。では、アンリは、エゴの存在の意味をどこに見いだしているのだろうか。

すでに見たように、歴史的現象学は、事物が現れ、存在することを可能にしている原理を時間地平の展開のうちに見いだしている。時間地平は可視性の地平として機能し、それが事物が現れること、事物が見えることを可能にしているとされる。だが、アンリによれば、デカルトがその懐疑によって不確実なものとして退けたのは、この可視性の地平を前提する事物の現れにほかならない（*GP, 26*）。したがって、もしエゴの存在が、事物の存在同様、この可視性の地平のうちに現れるものであるならば、デカルトにとって、エゴの存在は、事物の存在同様、不確実とされなければならないであろう。したがって、デカルトのコギトとは、決して自己自身を可視性の地平のうちに現出するものとして、言い換えれば、時間的隔たりを介した把持によって取り戻されるものとして把握することを意味するのではない。それはむしろ、いっさいの地平、外在性、世界、隔たり、脱自、そして、志向性を媒介することのない自己の感受（*apreuve*）だとされる。エゴとは、そこで諸事物が現出する場であるとさえいえるが、しかし、このエゴ自身は、決して諸事物と同じように現出し、存在するのではない。エゴの存在とは、むしろ、諸事物が現れていること（*sentir*）、感情（*sentiment*）、情感性（*affectivité*）、印象（*impression*）こそがエゴの存在であるとされる。

このように、アンリは、存在一般の意味の解明からではなく、エゴの存在、主観性の存在の意味の解明から出発することで、歴史的現象学がいっさいの現象の原理として理解した現象性とは別の現象性を見いだした。それは、自我の生における自己感受、自己到来としての現象性であ

り、アンリはそれを、歴史的現象学における現象の原理としての「世界が現れること」(l'apparaître du monde)に対して、「生が現れること(l'apparaître de la vie)」と呼ぶ。自我は、いつさいの外在性、時間性を排した「生が現れること」のうちにその存在の意味を持つとされるのである。

しかし、経験の源泉としての自我をいつさいの時間性を欠いたものとして理解することは、われわれの経験を全く無時間的なものとして、言い換えれば、何も過ぎ去らず、何も到来しない静寂の世界として理解することを意味しないであろうか。アンリは、「歴史的現象学」における時間概念を批判的に検討しつつも、必ずしも、独自の時間論を構築するまでには至らなかったと言わざるをえないが、しかし、アンリの思想のうちに独自の時間概念の示唆を見いだすことはさほど困難なことではない。先には、自我の存在としての生の構造を、自我が自己自身に絶えず到来すること、自我が自己自身を絶えず感受していることとして規定したが、アンリは、こうした絶えざる自己到来のうちに本来的な意味での時間、あるいは、従来の現象学的な時間概念に対する〈原時間性〉を見いだしている。アンリにとって、自己到来とは、単に形式的で、同語反復的な繰り返しではない。自我とは、そこで経験が積み重ねられる場所のものにほかならず、そうした場において、経験する自我そのものが実感的に、内在的に自己自身によって受け取られることが自我を存在へと支えている。したがって、自我が受け取り、感受する自我は、経験の推移と共に絶えず変容しているのであり、そのようにして自我は、自己を感受しつつ、絶えず増大し、成長しているのである。言わば、自我は、その絶えざる自己到来を通して、常に質的に変容していると言うことができる。

アンリは、このように、自我を経験が積み重ねられる場として、また、

この経験の積み重ねそのものを自我の増大として理解するのだが、こうした自我の経験のあり方は、アンリが経験一般の根源的な基盤として理解している〈努力と抵抗の関係〉としても言い表されている。アンリにとって、自我とはなによりも世界に働きかける力にほかならない。自我とは、努力であり、したがって、それはただ単に世界を表象するだけのものではなく、世界を変容する身体的力である。だが、この力は、世界に働きかけるだけでなく、同時に自己自身に感受されている。こうした自己の感受としての自己への現れが、努力の、身体の、そして、自我の存在をなしているのである。したがって、自我が存在していること、世界が経験されていること、言い換えれば、世界が現れ、世界が存在していることは同じ一つの事態をなしている。では、この世界はいかに経験されるのか。アンリによれば、世界は、根源的に、努力に対する抵抗として現れる。努力とは、「世界に働きかけることができる(pouvoir)」という存在論的可能性(possibilité ontologique)を意味しており、世界は、この「可能力(Le pouvoir)」としての身体に、絶えず抵抗として与えられているとされる。力が実効的で、実質的な力として発揮されるのは、それが抵抗を伴うからであり、こうした、力を実効的な力として可能にする〈力にとつてのアプリオリな抵抗〉こそ、世界の根源的存在であるとされるのである(PPC, 71 sqq.)。

したがって、アンリにとっては、諸事物の経験を可能にしているのも、時間的な地平の展開、可視性の地平の展開ではない。先に確認したように、可視性の地平のうちで現れる事物がデカルト的懐疑によって疑わしいとされたのならば、アンリの理解する事物の存在はデカルト的懐疑を免れる。努力の存在のうちには抵抗がアプリオリに含まれており、したがって、絶対確実な努力の自己感受のうちで、世界は、努力としての自我と同じ絶対確実性を持って現れるとされるのである(PPC, 104)。アン

りが、この努力の自己感受を本来的な意味での時間性として理解しているかぎりでは、アンリにおいても、事物の存在は時間性のうちで保証されると言うことができるが、しかし、アンリは「時間」概念を、歴史的現象学とは本質的に異なった意味において、歴史的現象学における時間概念の基盤にあるものとして理解しており、その意味では、アンリは、事物の存在、世界の存在を、時間に先立つ根源的な抵抗のレベルに見いだしたと言えよう。

また、歴史的現象学が、時間地平を可視性の地平として理解していたことから分かるように、従来、時間性は感性的所与の形式として理解されてきた。いかなる感覚も本質的に時間のなかで生じるのであり、時間がいつさいの現象の本質として理解されたのは、現象が知覚的・感覚的現象として理解されてきたからにほかならない。だが、アンリは、いつさいの感覚の根底には「感じる働き (acte de sentir)」がなければならず、世界に働きかける努力としての「感じる働き」があらゆる感覚を可能にすると考える (PPC, 107 sqq.)。世界との実践的な関わりだけでなく、感性的な関わりにとっても、その根底には「自ら動くことができる (pouvoir de se mouvoir)」(INC, 197) という自我の努力が存しており、個々の感覚は、こうした自我の「可能性」と抵抗のバリエーションにすぎないとされるのである。

だが、こうしたアンリの主張は同時に、「共通感覚」の可能性を説明したものと解釈することができる。^③ アンリによれば、〈見える〉対象が、同時に、〈さわられる〉対象でも、〈聞ける〉対象でもあるのは、この対象が、ただ単に視覚に与えられているだけでなく、根源的に、努力に対して、「自ら動くことができる」に対して与えられているからにほかならない。いかなる感性的対象も、まずもって、努力に対する抵抗として与えられており、したがって、それら全てが「私の力が達することの

できるもの」(cf. PPC, 133) という共通性をもつとされる。そして、この共通性に基づいて、視覚対象が同時に、触覚にも、聴覚にも開かれうるのである (cf. PPC, 115-116)。アンリにおいて、「抵抗—努力」の関係とは「共通感覚」の可能性を意味しており、世界の根源的贈与は共通感覚的なものとして理解されていると言えよう。

では、このように共通感覚的な仕方では、あるいは、努力に対する抵抗として与えられてくる事物は、具体的にはどのようなものとして現れてくるのだろうか。歴史的現象学が、事物の根源的な現出の仕方を時間性のうちに、あるいは、感性的現出のうちに見だし、そこから、事物の現れを感覚的・知覚的なものとして、あるいは、意味・価値・目的・有用性などを携えたものとして理解したのに対して、アンリは、事物の根源的贈与を、感性的・知覚的なものとしても、あるいは、意味・価値・目的・有用性を携えたものとしても理解していない。アンリによれば、カンディンスキーの抽象画が描き出しているのは、まさにこうした根源的贈与における事物にほかならない。

アンリによれば、カンディンスキーの抽象画における「抽象」の意味は、対象から意味・価値・目的・有用性などを排除し、対象をその本質的な現出の契機にまで還元することを意味している。諸対象は、意味・価値・目的・有用性などから解放されることによつて、それが本来的に持つ調性 (tonalité)、その内的響きを現すのであり、この調性や内的響きを与えられるがままに描き出すのが「抽象画」であるとされる。では、この調性、内的響きとは何を現しているのだろうか。アンリによれば、それは「生」にほかならない。先に、抵抗が努力の感情と一つになっていることを確認したが、それと同じように、事物が示す調性は、自我の生の自己感受と一つになっている。事物が、その調性において、情感的なものとして与えられるということは、この情感的な経験において、生

が自己を感受していることにはかならず、また、生が自己を感受することのうちには、アプリアオリに、事物が情感的なものとして与えられることが含まれていると言えよう。したがって、カンディンスキーは、諸事物の情感的な現れを描き出すことによって、生を描き出しているのであり、カンディンスキーの抽象画そのものが、生の自己感受、自己現出にほかならないのである。

だが、それ固有の調性を示すのは、決して、カンディンスキーがキャンバスに描きだした「純粹な絵画的要素」だけではない。アンリによれば、われわれの身の回りの日常的な諸事物も、意味・価値・目的・有用性などによって弱められてしまつてはいるものの、それに固有の調性を示しており、カンディンスキーの抽象画におけるのと同じように、自己感受する生に対して情感的なものとして現れてきている (VIV, 228-229)。「世界が現れること」において、意味・価値・目的・有用性という相のもとに現出する諸事物は、その根底をなす「生が現れること」において、情感的なもの、パトスのなものとして与えられており、こうした諸事物の贈与がわれわれの根源的な経験をなすとされる。アンリは、このように生において、情感性において与えられる世界を、カンディンスキーに倣つて「コスモス」(VIV, 236)と、あるいは、フッサールの言葉を徹底的な意味で再解釈して「生の世界 (monde-de-la-vie)」(INC, 216)と呼ぶ。アンリにとって、世界の真理とは、感性的現出や時間性の根底にある、その情感的、パトスのな現出のうちにあると言えよう。

アンリは、以上のようにして、時間による形式化や感性化、すなわち「世界が現れること」を原理として存在を説明しようとした歴史的現象学に対して、生の自己感受、「生が現れること」を原理として存在を説明し直そうとする。もし、時間性、外在性、可視性、脱自、志向性という構造や働きにもとづいた存在者の現出の原理を「存在」と呼ぶのだとすれ

ば、アンリは、「存在」ではなく「生」をいつさいの現象の原理として解釈しようとしたと言えよう。アンリにとっては、存在者の真に実在的、実質的な存在を支えているのは、生の自己感受にほかならず、生の自己感受という現出のあり方においてこそ、存在者は、抵抗として、共通感覚的なものとして、情感的なものとして、実在的に存在することが可能になるとされるのである。

実際、アンリは『受肉』のなかで、こうした観点に立つて、ハイデガーの存在概念を存在者の脱實在化 (déréalisation) にすぎないとして批判している (INC, 65)^④。「世界が現れること」としての存在は、そのうちで現れる存在者をそれ自身の外部へと、存在の光のうちへと導き、そこで、この存在者を照らし出すことで、その隠蔽を取り去る。しかし、こうした存在は、単に存在者の隠蔽を取り去るだけで、この存在者に実在性を与えることはできず、むしろ、存在者の実在性を、光のうちでの非隠蔽性にすり替えることで、その真の実在性を奪い、脱實在化しているとされるのである (INC, 60-61)。

では、アンリが言う存在者の「実在性」とは何を意味するのだろうか。アンリは、同じく『受肉』において、「実在性」とは、この語で通常われわれが思い描くもの、すなわち、「世界が現れること」のうちで現れてくるものとは何の関係もないと述べている (INC, 213)。むしろ、「実在性 (realité)」という言葉で、あるいは、アンリにおいて言わば同義語として使用されている「実質性 (matérialité)」という言葉で、アンリが言わんとしているのは、先に確認したような、抵抗としての、共通感覚的なものとしての、あるいは、情感的なものとしての事物の存在のあり方、すなわち、生の自己感受としての「生が現れること」において現象してくる存在者の存在のあり方にほかならない。アンリが、その「生の現象学」において説明しようとした経験における実在性とは、生の自己感受

と一体になり、生においてありありと実感される存在者の実在性であったと言えよう。

3 「現れることの二重性」

以上のように、アンリは、歴史的現象学がいつさいの経験の原理として理解した「世界が現れること」の根底に「生が現れること」を見いだし、そこから経験の意味を再考しようと企てるのだが、こうした二つの「現れること」(apparature)の関係を、アンリはいかなるものとして理解しているのだろうか。

後期のアンリは、「世界が現れること」と「生が現れること」の関係を、しばしば「現れることの二重性 (dualité de l'apparature)」という言葉で表現している。この表現は、一見すると、超越と内在の関係を二元論的に理解していた初期の解釈を踏襲するもののように思われる。実際、アンリは、『受肉』のなかで、「現れることの二重性」を「アプリアリ」であり、「説明できない原一事実」であると述べている (INC, 217)。しかし、同時にアンリは、この二重性を唯一の実在性の二つの現れ方として、しかも、一方は本質的であり、他方は言わば仮象でしかない現れ方として理解している。すなわち、生と世界という二つの「現れること」のうち、「世界が現れること」は、「生が現れること」が外部から知覚され、表象されたものでしかないのであり、「現れること」の本質をなす生を覆い隠し、排除するものとされるのである (Ibid.)。しかし、もし世界が生に対する外的表象でしかなく、生から実在性を奪って形式的に存在を構築しようとする策謀でしかないならば、「現れることの二重性」は、なぜアプリアリな事実として、「説明できない原一事実」として、あるいは、人間本性の現象学的構造として (cf. INC, 315) 理解されているのだ

ろうか。

アンリによれば、それは世界の本质が生のうちにあるからにほかならない。生とはあらゆる現れることの本质、あらゆる存在を可能にする根源的な力であり、この根源的な力は、その自己感受によって自らの存在を実効的なものにしてしている。この力は、絶対的な受動性として絶えず自己を被っており、その意味で絶えざる「受苦 (souffrance)」なのであって、このように生がみずからを苦しむ様々な仕方、言い換えれば、生が苦しみに耐える様々な仕方が、生の情感性の多様性を形成し、延いては、経験の多様性を形成すると言える。だが、生が絶えず自己自身を耐えるなかで、自己の重みに耐えきれないという事態が生じる。それは、生が生きる情感的現実性が生自身にとって耐えきれない重さを持って現れてくる場合だと言え換えることができよう。そして、生はこの自己の重みから解放されるために、自己自身を被ることから逃れようと試みるのであり、そのために、自己の外部を表象し、表象された世界のうちで現実を再構成しようするのである (INC, 291 / GP, 280)。アンリは、こうした生の衝動のうちに、「世界が現れること」の起源を見いだす (GP, 316)。「世界が現れること」は、生や「生の世界」が持つ実在性、実質性を奪うかぎり、生の破壊なのであるが、しかし、生がすべての現象の根源であり、したがって、生の外部が考えられないかぎり、この生の破壊も、生に対して外的な力によってもたらされた破壊ではない。それは生そのものに由来する、生の「自己破壊 (auto-destruction)」 (GP, 280) だとされる。アンリが「現れることの二重性」をアプリアリな原一事実であり、人間本性の現象学的構造だと言うのは、「世界が現れること」が生の本性に基づく「自己破壊」だからにほかならない。だがもちろんアンリは、世界が生の本性に基づくからといって、世界を肯定的に理解しているわけではない。アンリにとって「世界が現れること」は、人間の現象の総

体に迫る脅威であり (KZC, 311)、「人間を内から襲う危険」(GP, 320)であって、そうした危険を引き受けつつも、自己の生の重さ、また、それと同じ重さを持つ現実の重さに耐えることのために、自らの生にもとづいて現実を生きる人間の姿を認めているのである。

4 離人症の現象学

ここまで、われわれは、アンリにおける「生の現象学」の特徴を、いわゆる「歴史的現象学」に對置する形で浮かび上がらせてきたが、次には、こうしたアンリの「生の現象学」の独自性を、木村敏による離人症論に基づいて考察してみたい。そのことによって、われわれは、歴史的現象学に対するアンチテーゼという位置づけには収まりきらない「生の現象学」の独自性の一側面を提示することができるだろう。

木村によれば、「離人症というのは、患者がその知覚能力、感覚機能に何一つ障害を持たず、思考・記憶・認知・判断などの知的能力も形式的にはまったくおかされていなくてもかわらず、自分の生活している世界——周囲の世界だけでなく内面の世界も含めて——の『現実性』なし『実在性』がまったく感じられない、という症状である」(K7, 289)。すでに見たように、知覚や感覚が可視性の地平の開在性、あるいは、時間的地平の開在性に基づき、そのうちで可能になるものであるかぎり、これら知覚や感覚の機能が正常に保たれている離人症患者の経験のうちでは、アンリが「世界が現れること」と表現する現象の原理は正常に機能していると言える。しかし、にもかかわらず、離人症患者にとっては世界の現実感が奪われてしまっているのであり、したがって、この現実感を可能にする現象の原理は、「世界が現れること」とは別の原理のうち求められなければならないであろう。ここでわれわれは、知覚や感覚

には解消されない、現実のありありとした実感を与える原理を、アンリの「生が現れること」のうちに求める。離人症の症状が示しているように、私たちの日常的な経験は、知覚的、感覚的な諸対象の現れと、それらには解消されない諸対象のありありとした現実感が渾然一体となつて成り立っており、また、そのうちの後者の消失が、経験をまったく病的なものへと変容させてしまふかぎり、諸対象の現実感こそが私たちの日常的経験の根底をなすとみなすことができよう。アンリが「世界が現れること」に対して「生が現れること」を對置したのは、彼が、われわれの経験のこうした二重構造——日常的には自覚されることはないが、離人症などの症状を通して浮かび上がってくる二重構造——を直観的に把握し、経験の根源的な次元を「現実感」のうちに認めて、この「現実感」を可能にする現象の原理を、世界の現象性とは本質的に異なる生の現象性のうちに認めたからであるように思われる。以下では、こうした解釈の根拠として、木村による離人症論を検証してみたい。

離人症は、一般的には、「現実感の喪失」として特徴づけることができる (K1, 113)。しかし、離人症患者は、単に身の回りの諸事物の現実感を失うだけでなく、自我の現実感や時間・空間の現実感をも失っている。木村による離人症論は主にこの三つの契機を巡ってなされており (K1, 6, 116 sq.)、木村は、離人症の症例分析を通して、自我、事物、時間・空間に関する現象学的な考察を展開しているのである。

木村によれば、離人症患者は、自己のイメージを持つことはできるが、その自己に現実感を感じることができない (K1, 89)。ここで木村が「自己イメージ」ということで意味しているのは、明瞭な自己意識や反省によって、外部に投げ出され、対象化された自己の現れだと言える。言い換えれば、「世界が現れること」における自己の現出である。しかし、離人症患者は、この「自己イメージ」を持つことはできても、自己を実

感することができず、「自分というものが感じられなくなった。自分というものがなくなってしまう」(K1, 8)などと訴える。では、この自己の現実感、あるいは、自己とは何であろうか。

木村は、『自覚の精神病理』のなかで、自己を「もの」としてではなく、「こと」として解釈する議論を展開している。それは、木村がしばしば依拠する西田幾多郎の言葉で言い換えれば、自己を、主語的なものとしてでなく、述語的なものとして理解するということである。主語の位置に置かれた自己は、対象化され、客観化された自己であるが、それは「もの」としての自己にはかならない。むしろ、いつさいの先入見を廃して「純粹経験」に立ち返れば、私たちの経験は述語的な「こと」で占められており、それは「物が見えていること」、「音が聞こえていること」でしかない。そこには「もの」としての自我、つまり、主語としての「私」、見ている私、聞いている私はまだ成立してない。しかし、この述語的な事象が成立しているかぎり、それが成立している「いま、ここ」という場所がなくてはならないはずであり、この述語的な事象の生じる場所こそが「こと」としての自己であるとされる。言わば、何かが見えているという経験が成り立つ場所こそが本源的な意味での自己であり、この自己が、単なるイメージとしての自己ではなく、ありありと現実的に感じ取られる自己の可能性をなすと理解されているのであろう (K1, 120-121)。

では、離人症の患者において、事物はどのように経験されているのだろうか。木村によれば、「離人症患者はすべて、知覚や表象の対象がその現実性、実在性を失ったと感じている一方で、それらの対象が現実的に実在していることについての『知覚』は失っていない」(K7, 293)。つまり、「対象の知覚、認識、判断などのレヴェルにかぎっていえば、現実性や実在性は少しも障害されていない」のであり、患者は、「他の人たちと共通

の、いわば『公共的』な世界の実在性が自分の『私的』な世界で失われているだけだというはつきりした自覚を持っているのである (K7, 294)。先に確認したように、この感覚的、知覚的、認識的レヴェルの現実性、あるいは、公共的なレヴェルの現実性とは、アングリの言葉では、「世界が現れること」のうちで生じる現実性、外在性の地平のなかで、隔たりを置いて前に立てられた現実性だと言えよう。したがって、離人症患者において失われた現実性とは、「世界が現れること」とは別の原理に基づく現実性であり、この現実性、現実感がいかにして可能になるかが問題となってくるのである。

ここで注目したいのは、離人症患者が喪失しているのが、「公共的」な世界の現実性ではなく、「私的」な世界の現実性だということである。先には、自己の現実性を「何かが見えていること」の成立する場所として理解したが、それは同時に、「何かが見えていること」が絶えず「自己」との関係のうちにあること、言い換えれば、「何かが見えていること」と「自己」とが表裏一体の関係にあることを意味していよう。「何かが見えていること」、「何かが存在すること」は「自己があること」と一つになっており、両者で一つの「こと」をなしているのであって、こうした「自己」との一体性のうちにある対象こそが、離人症において失われた対象であるように思われる。

では、こうした二つの「こと」の関係、あるいは、唯一の「事物がある」自己がある「こと」を成立させる構造とは何であろうか。木村はそれを努力感と抵抗感の関係のうちに見いだしている。木村によれば、現実が真に現実的に「ありありと」、「真に迫って」感じられるためには、単なる受動的な受容ではない一種の「手ごたえ」、つまり、「努力感」を伴った「抵抗感」が必要である。しかも、この抵抗感とは、単に事物を押ししたときに感じられる抵抗感を意味するだけでなく、知覚や聴覚をも

含んだいっさいの感覚に伴うものとされる。音楽を聴いて圧倒される経験のうちには努力感を伴うある種の抵抗感があるし、また、色の鮮明な印象のうちにも努力感を伴う抵抗感が認められる(K6, 99)。そして、アンリを通して明らかにしたように、この努力―抵抗の関係とは、「世界が現れること」に先立って、言い換えれば、時間に先立って現象を可能にする原理にほかならない。木村は、ここに、感覚・知覚・認識によって与えられるのではない事物の現実感、自己の現実感と一体になった事物の現実感を捉えるのである。離人症において、感覚的・知覚的・公共的なレベルでの事物の現実性が保たれているにもかかわらず、事物の現実感が失われるのは、努力感―抵抗感という経験の基盤、言い換えれば、「世界が現れること」と本質的に異なる「生が現れること」が失われたからだと言えよう。

では、この〈努力―抵抗〉という事物との関係が失われることで、われわれの経験からどのような事物の贈与のあり方が失われるのだろうか。それは決して個別的な感覚的贈与ではないだろう。視覚や聴覚などの諸感覚は離人症の症状においても保たれている(あるいは、むしろ、その明瞭度を増している)のである(K7, 294)。木村によれば、離人症で失われているのは「共通感覚」にほかならない(K5, 323)。「共通感覚」とは個々の特殊感覚に共通して含まれ、異なる感覚領域間の比較や区別を可能にする感覚であるが(K5, 322-323)、木村はこれを、例えば、味覚の「甘さ」、感情の「甘さ」、音色の「甘さ」などが共通に「甘さ」と呼ばれることを可能にしている「感触」や「気分」としても理解している(K5, 323)。アンリが言うように、われわれの存在が「自ら動くことができる」という根源的運動であるかぎり、この努力に対しては、いっさいが抵抗として与えられてくるのであり、たとえ感覚領域が異なるにしても、この抵抗のあり方、手ごたえや感触のあり方が同じものに対しては、共通

の感覚が生じるのである。離人症において失われる現実感を、努力感を伴う抵抗感として、また、「共通感覚」として理解する木村の議論は、このようにアンリの議論との重ね合わせにおいて解釈することができる。離人症において欠落しているのは、「人間と世界のあいだの根源的な通路づけを可能にし」(K5, 324)ている抵抗感であり、共通感覚であった、それが、健常者の経験においては、自己や事物の現実感を可能にしていると考えられる。

さらに、現実感の喪失としての離人症においては、時間や空間の現実感も失われる。離人症患者は例えば次のように言う。「時間がなくなったわけではないのです。時と時のあいだ、今と今のあいだがなくなったのです。だから時間が感じられないのです」。「目測で何メートルぐらいというのはわかるけれど、距離が実感としてつかめない」(K7, 295)。こうした離人症患者の証言を考察して、木村は時間・空間に「体験超越的」時間・空間と「体験内在的」時間・空間の区別を設ける(K1, 127 sqq)。前者は客観的に計測可能な時間・空間であり、後者は言わば、私の「いま、ここ」を起点にして主観的に感じ取られる時間・空間である。そしてここでも、離人症の経験においては、前者の時間・空間は保たれているにもかかわらず、後者の時間・空間が失われているとするのである。

だが、失われているのは本来に後者の「体験内在的」時間・空間であろうか。木村が「体験内在的」なものとして理解する時間・空間は、歴史的現象学が理解する時間性に還元して解釈することができる。「今と今のあいだ」をつなぐのは現在に発する把持や予持であり、それが時間的な連続性を可能にしている。しかし、この把持や予持、つまり時間意識は、経験的時間、「体験超越的」な時間の超越論的条件、その純粹な形式であり、この形式そのものが実感される実質性を持つとは言えないであろう。むしろ、この超越論的時間が実感されうる実質性を持つとしたら、

それは、アンリが言うように、この超越論的時間が単に経験的時間の可能性であるだけでなく、自らを受容し、感受することで、それ自身実質的に存在しているからにはかならない。超越論的時間は、その自己感受によってこそありありとした現実感をもって体験されるのであり、それが自己の存在そのものをなすのである。

実際、木村は、離人症における時間・空間の非連続感の背後に、自我の非連続感が存することを指摘している。離人症患者は、「私の自分というものも時間といっしょで、瞬間ごとに違った自分が、何の規則もなくてんでばらばらに出ては消えてしまうだけで、今の自分と前の自分との間に何のつながりもない」(KJ, 134)と語る。ここで失われている自己は、ただ単に(形式的に)連続している自己ではなく、先に見たように、現実感をもって現れる自己でなければならないはずであろう。そして、もしそうであるなら、この自己は、把持によって形式的に統一された自己ではなく、抵抗を被った努力の感情として自己自身に感受された自己でなければならないはずである。実際、経験的な時間・空間も、諸感覚と同様、やはりある種の抵抗を伴って現れると言えよう。時間・空間的な遠さ・近さは、努力の達成に対する抵抗の度合いを表しているのである。時間・空間に対してわれわれが抱く現実感とは、まさにこの努力に対する抵抗感であり、それと一体になって与えられる努力の感情としての自己の現実感であると言えよう。また、そこに同時に感じられる連続性・同一性とは、アンリが言うように、「可能力」としての努力に対して決して抵抗が不在ではないという連続性、そして、この努力が絶えず自己に感受され、自己に到来しているという連続性を意味していると解釈すべきであろう(Cf. PPC, 103)。

さて、ここまで、離人症の症例分析に基づいた、木村による自己、事物、時間・空間についての現象学的議論を(アンリの視点を介して)解釈

してきたが、ここまでの考察から明らかのように、木村は、離人症に特有の現象を(感覚的・知覚的(対象化・客観化された)現実性)と(ありありとした現実感)の乖離、および、経験からの後者の喪失のうちに認めている。そして、木村は、しばしば混同されてきた、この現実性と現実感を「リアリティ」と「アクチュアリティ」と名づけ、明確に区別しているのである(KJ, 304 sqq.)。リアリティとアクチュアリティは、健常者の経験においては、渾然一体となり、両者が一つになって日常的な経験を形成しているために、この二つの「現実」が明確に切り離されて現れてくることはないが、木村は、離人症という症例の分析を通して、この日常的な自明性の構造を明らかにしたと言えよう。リアリティとは、それを生きるわれわれの生から切り離され、隔たりを置いて前に立てられて、知の対象として構成されたものであり(KJ, 305)、アクチュアリティとは、生きる行為に密着して現れ、その生が向かう方向を絶えず示しており、けっして完全にでき上がってしまうことのない生成そのものであるとされる(KJ, 306)。

木村が、『リアリティとアクチュアリティ』と題された論文において、右のような議論を展開するとき、主に参照されているのは、ベルクソンおよびドゥルーズであるが、ここでは、こうしたリアリティとアクチュアリティの区別を、アンリにおける「世界が現れること」と「生が現れること」の区別として解釈したいと思う。リアリティとは、可視性の地平、時間地平の中で、隔たりを前提にして現れる諸対象の現実性であり、アクチュアリティとは、生の自己感受のなかで、あるいは、努力の感情のなかで、抵抗として、手ごたえとして、ありありと与えられてくる現実性だと言える。アンリは、後者を「実在性」、「実質性」などと呼ぶが、これは、木村が「こと」と呼び、「アクチュアリティ」と呼ぶものに対応していると考えられる。そして、アンリは、生に対する深い洞察を通し

て、木村が離人症の症例分析を通して見いだしたのと同様、このアクチュアリティをわれわれの日常的経験の本質をなすものとして見だし、さらに、こうした経験の存在論的、現象学的可能性を「生」のうちに、「生が現れること」のうちに見いだしたと言えよう。

後期のアンリは、このアクチュアリティに対するリアリティを、生に対する外的な知覚や表象によって現れる仮象のようなものとして理解したが、この解釈は木村にも共通している。木村にとっても「世界が現れること」のうちで生じる諸対象の客観的な現実性は「存在論的な錯覚」にすぎないとされる (K6, 101)。真の現実性、われわれにとっての経験の真理をなしているのは、むしろ、現実感、抵抗感であり、アンリも木村も、ともに現実感、抵抗感の根拠を生のうちに見いだしているのである。

では、リアリティとアクチュアリティが渾然一体となった経験の中から、アクチュアリティだけが失われるという事態はいかにして生じうるのだろうか。木村によれば、現実感、抵抗感とは、われわれの生、われわれの存在の証しをなすものである (Ibid.)。言い換えれば、アクチュアリティの中では、自己の現実性が世界の現実性と一つになって与えられていると言えよう。だが、何らかの理由で、経験がある人にとって堪え難い苦痛を伴って現れるという事態が生じる。そうした事態に直面したとき、人は自己の生を殺すことによって、あるいは、生の努力そのものを放棄することによって、この堪え難い世界の現実感を消し去ろうとするのである、それが離人症の症状だとされる (Ibid./K1, 145)。アンリは、生が絶えず自己を被るなかで、自己の重みに絶えられなくなり、そこから逃れることのように、「世界が現れること」の発生を見いだしていた。離人症と「世界が現れること」とは決して同じ事態を意味するわけではない。しかし、両者が持つ存在論的意味のうちに、何らかの類縁性を透かし見ることも全くの見当違いではないように思われるのである。

結び

ここまで、アンリの「生の現象学」の特徴を、木村による離人症分析や離人症論に対応させつつ論じてきたが、そのことによって、われわれは、決してアンリの「生の現象学」から出発して離人症という症状を説明しようとしたわけではない。むしろ、関係は逆であり、離人症という症状や、木村の離人症論からアンリの「生の現象学」を照らし出すことで、アンリの「生の現象学」が説明しようとしたものを明瞭に浮かび上がらせようとしたのである。もちろん、アンリの「生の現象学」が説明しようとしたものは一つではないし、その意義についても多様な解釈が可能であろう。しかし、ここでわれわれは、木村の離人症論からアンリの議論を再考することで、アンリの「生の現象学」を「現実感の現象学」として解釈する可能性を提示してきたのである。歴史的現象学が、その考察の基本に置いてきたのは、われわれの日常的経験がある秩序を持って現出する可能性、経験の論理的構造の可能性、あるいは、諸対象が知性によって認知しうることの可能性であったと言えよう。言い換えれば、知解可能性 (Intelligibilität) の根拠を説明することこそが歴史的現象学にとっての主眼であったと言えよう。それに対してアンリは、決して知解可能ではないし、また、論理的形式や秩序をもって現れてくるのではない「現実感」、「アクチュアリティ」を経験の本質として理解し、こうした経験の本質の存在論的な可能性を「生」のうちに求めたと言えよう。アンリは、歴史的現象学が見落としてきた経験のアクチュアリティ、木村が離人症の考察を通して見いだしたアクチュアリティを、われわれの日常的経験の基盤に認め、われわれの「生」のうちに、このアクチュアリティの生成を可能にする存在論的構造を認めたと言うことができよう。

文中略号：

INC : Michel Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, 2000.

EU : Edmund Husserl, "Erfahrung und Urteil", Felix Meiner, 1985.

GP : Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse, Le commencement perdu*, P.U.F., 1985.

PPC : Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, P.U.F., 1965.

VIV : Michel Henry, *Voir l'invisible, Sur Kandinsky*, François Bourin, 1988.

K : 木村敏、『木村敏著作集』、弘文堂（巻数を数字で表す。）

注

① 「歴史的現象学」は、その更なる展開の過程において、存在の可能性を人間存在のうちにはなく、むしろ、人間存在をも事物の存在をも包括するような〈存在〉そのものの生成的運動として理解していく道をたどる。ケール以後のハイデガーや後期メルロ＝ポンティは、まさにそうした方向で思索を展開したと言える。こうした存在論的思想の特徴を簡潔にまとめあげることが容易ではないが、しかし、少なくとも指摘できるのは、こうした存在論的思想が、世界地平のうちでの存在者の現出という存在の本質的構造を前提として残したまま、そうした構造の根源的本質、そうした構造の根源的可能性を、生成としての〈存在〉概念のうちに探究したという点である。言い換えれば、こうした思想は、時間性という差異化の運動そのものをいっさいの現象の原理として前提して、この時間的差異化の

究極的な可能性を〈存在〉概念のうちに探究したと言える。

② Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., 1963, Introduction, et *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., 1965, Introduction.

③ ただし、アンリ自身が「共通感覚」について直接言及しているわけではない。

④ 「脱実在化」と訳した *dérealisation* という言葉は、後に検討する離人症 (*dépersonnalisation*) が、自己の現実感だけでなく、世界の諸事物の現実感をも喪失する症状であることから、この後者の症状を表現するために使用された言葉でもある (KI, 127/K5, 284)。

⑤ アンリと木村における「生(生命)」の理解には、共通性だけでなく、相違点も認められる。木村が「生(生命)」を、ヴァイツェッカーやベルクソンなどに依拠しつつ、きわめて生物学的色合いの濃い概念として使用しているのに対して、アンリは「生(生命)」という概念からいっさいの生物学的な色合いを排除した形で理解している。

⑥ 当然、「世界が現れること」は存在論的な概念であり、精神病理学的な症状としての「離人症」と直接の関係はない。また、アンリにおいて「世界が現れること」は、存在論的な概念であると同時に、倫理的な価値づけを持たされている。つまり、端的に言えば、「生が現れること」が「救済」であるのに対して、「世界が現れること」は「罪」に結びつけて理解されている。こうした点を考慮に入れれば、「世界が現れること」と「離人症」の関係論じることには相当の慎重さと留保が必要であることも付言しておきたい。

(佐世保工業高等学校准教授)