

アンリとリオタールにおける触発感情 ——感情の暴力性と回復についての試論——

小 菊 裕 之

1. はじめに——問題設定

感情に暴力性¹⁾を認めることができるだろうか。たとえば洋の東西を問わず用いられる「怒りに我を忘れる」、「悲しみに沈む」といった表現、これは人間の知性や理性をときに圧倒するような感情の力を表そうとしている。感情にはある種の暴力性が含意されているように見える。とはいえ、暴力的と呼べる感情など、単に例外的なもの、あるいは病理的なもの、未成熟なものだとも思われる。確かに、普段われわれはこみあげる怒りを抑えることができるし、我を忘れるほどの怒りや狂喜は、通常考えられる成熟した人間のイメージに反するように思われる。結局のところ、感情は暴力的であるかもしれないが、それは制御可能であり、また制御されるべきなのだ。感情についてのこの考え方は、現在でも違和感なく受け入れられ、さまざまな規範や制度の前提のひとつになっている。しかし、哲学の歴史が教えてくれるのは、それとは別の伝統も存在するということである。

ミシェル・アンリ（一九二二—二〇〇二）は『現出の本質』（一九六七）のなかで、人間存在の根本的な特性を「情感性 affectivité」として規定する。カントの『純粹理性批判』とそれを読むハイデガーに大きく影響を受けながら、彼はカント的な意味での「触発 Affektion」と感情とを人間存在の根底で結びつける。そして、人間が生きて存在することそのものがいつも何らかの感情的なものを含み、人間はどうしようもなくそれに影響されている、と

いう。

またその十数年後に、ジャン＝フランソワ・リオタール（一九二四―一九九八）は、『崇高の分析論講義集』（一九九一）をはじめとするいくつものテキストで、やはりカントの『判断力批判』に積極的な解釈可能性を見出している。カントの美学 *esthétique* をその原義である「ア ইসテーシス *aithesis*」にさかのぼりつつ、彼が強調しているのもまた、人はそれを認識するよりも早く、この感情的なものによってすでに支配されているということであり、知性や理性といった思考能力よりも根底的な人間の感情的なあり方である。

本論では、ミシェル・アンリとジャン＝フランソワ・リオタールという、ともに現代フランスを代表する二人の思想家の、感情的なものをめぐる思想を参考にしながら、感情がもつ原理的な暴力性、そして、そのありうべき回復について考えてみたい。通常理解されているような感情についてのイメージをラディカルに変容させる彼らの議論は、暴力をめぐる言説に新たな視角を提供するだろうし、また、そこからの回復についての示唆を与えてくれるだろう。彼らが参照するテキストも議論の文脈も違うものの、彼らはともに、感情的なものももつ根源的な暴力性とその回復について思考していたように思われるのだ。

ところで、われわれが普段感情という語で理解しているものの原型は、一語で代表させることができる。古代ギリシャ語の「パトス *pathos*」である。この西洋古語に込められた当時の意味は、時代が下って語形が変化しても、基本的には現代にまで受け継がれている。そのため、まずは「感情」という概念で理解されているものの原型を古代ギリシャ語のパトスにさかのぼり、そこから「感情」概念についてのごく簡単な系譜を記述してみたい。そして、それがカントに至って「触発 *Affektion*」というかたちで画期的な意味づけを受けたことを確認する。このようにして、ともにカントのテキストを手がかりにして考える彼らの議論を、この感情の系譜の末端に位置づけてみたい。

彼らのテキストはともに、この感情概念の系譜に根ざしながらも、制御されるべき感情の激しさといったものとは根本的に違う、感情的なものの根源的な姿を示そうとしているからである。こうした考察を経て最後に、それがその回復についてどのような展望を描き出すのかを明らかにする。このような順序で論述を進めようと思う。

暴力というものが、それを「暴力」と呼べるときにはすでにその暴力性がいくらか低減しているように、ありうる暴力からの回復は、まずもってその暴力を発見し表現することが、最も基礎的な段階である。本論の構成それ自体もまた、感情の暴力性を適切に発見し表現することで、その暴力からの回復の第一歩となることを目指しているのである。

2. 「感情」概念の系譜

さて、よく知られているとおり、たとえば英語の *sentiment* や *emotion*、またそれらと意味的に似通った西洋語の数々は、感情というニュアンスだけでなく、本来、受動というニュアンスを併せ持っていたとされる。そしてそれは古代ギリシャ語の「パトス *pathos*」に遡ることができる。たとえばアリストテレスは次のように言っている。

ここで私が「情念（パトス）」と言っているのは、欲望、怒り、恐れ、自信、ねたみ、よろこび、愛、憎しみ、憧れ、羨望、憐れみなど、一般に快苦を伴うさまざまな感情のことである。[...]さらにまたわれわれは、意識的に選択することなく、怒ったり、恐れたりするけれども、徳というのはある種の選択であるか、あるいは選択なしにはありえないものである。のみならず、情念が湧き起こっている場合には、われわれは「動かされている（キーネイスタイ）」と言われるが、徳と悪徳がそなわっている場合には、われわれは「動かされている」のではなくて、ある一

定の「あり方をしている（ディアケイスタイ）」と言われるのである²⁾。

こうしてパトスは知性や理性によって制御されるべきものだとされるわけだが、当時、この語はこうした哲学・倫理的な考察対象であるだけでなく、医学の対象でもあれば、また詩学や修辞学でも問題とされるものでもあり、さらにその後もキリストの受難にまで広がる極めて広い射程を有していた。それでも、この語に込められた当時の意味の全体はおおよそ次のように規定されうる。

その〔pathos という〕概念は、情念 *passion* にも身体の病気にも、身体の変調にも魂 *ame* の不本意な動きにも適用される。魂の場合にも身体の場合にも、その概念は何らかの受動状態に関わる。身体に対しては体液や体質の平衡を乱す疾患というかたちをとり、魂にとってはその意に反して魂を引きずり回す運動というかたちをとるような、そういう受動状態に関わるのである³⁾。

このようなパトスはその後、*passio* や *affectio*、*affectus* といったラテン語に引き継がれる（ただし、*pathos* という語もなくなるわけではない）が、感情的な意味合いと受動的な意味合いとがどの語にも付随することになる。時代をさらに下れば、パトスに込められた情念的な側面は、たとえばデカルトを通して前景化してくる⁴⁾ だろうし、受動的な側面は、たとえばスピノザによって前景化してくる⁵⁾ だろう。もちろん、そうした概念の変化の歴史を正確に記述することなど不可能である。とはいえ、パトスに見ることができるとこの二つの意味は、時代やおそらくそれぞれの土地の精神的な風土、さらには著者の思惑などにもよってさまざまに変化しながらも、色々な翻訳語や新語に分離され継承されていったと想像してみても、あながち間違いではないだろう。

3. カントの「触発」概念

十八世紀になると感情的なものの諸相がより厳密に定義される。カントは、以上のようなパトスの流れに属する語群の中でも、「触発 Affektion」という語に極めて画期的な意味づけを行った。哲学史上、これもよく知られた概念だが、議論の必要上ここでごく簡単にふり返っておこう。

われわれが諸対象によって触発される *affiziert* 仕方によって諸表象を獲得する能力（受容性）は感性と呼ばれる⁶⁾ (KRV, A19/B33)。

彼にとって *Affektion* とは、一方で、たとえば机や椅子といった自分の外にある対象から受ける感覚的なものの影響を意味している。色や形、手触り、匂いなどを組み合わせて、ある対象が「机」や「椅子」だと認識されるわけだが、カントが *Affektion* ということと言おうとしているのは、そうした認識以前の、何かによって引き起こされるただ感覚的な受動の場面であり、それは認識や価値づけの場面とは厳格に区別されるのである。もっとも、「超越論的感性論」という表題を掲げられたここでの *affizieren* するはたらきとははや、机や椅子などと言えるような個別の対象からのものではなく、むしろ「この感性の真の相関体」(*ibid.*, A30/B45) である物自体からの *Affektion* を積極的には意味し、これは経験の対象の枠組みとしての空間にかかわる。

他方でそういう *Affektion* が自分自身からの影響による場合もある。少し長くなるが、今後の議論に必要な箇所が含まれているので引用しておく。

そのうちでは外的感官の諸表象が本来の素材 [...] を形成するだけではなくて、時間 [...] はそれ自身経験におけるこれらの表象の意識に先行し、われわれが表象を心性のうちに定立する仕方の形式的制約として

根底に存在する。[…] さて、表象として、何らかの或るものを思惟する働きのすべてに先行しうるものは直観であり、それが諸関係以外の何ものも含まないとすれば、直観の形式である。しかも、直観の形式は、或るものが心性のうちに定立される以外には何ものも表示しないので、心性が自らの活動性によって、すなわち自らの表象のこの定立作用によって、したがって自己自身によって触発される仕方、言い換えれば、形式上は内的感官以外の何ものでもありえない (*ibid.*, B68)⁷⁾。

この触発は、われわれが何かを表象することそのものによって、自分自身によって触発されていることを、何らかの受動性を意味する。やはりこれも、たとえば喜怒哀楽のような具体的な認識以前の、感情的なものの単なる影響として規定されている。そしてまた文脈上は、それは自分自身についての内的感覚(直観)の形式にかかわり、机や椅子がある空間とは違って、われわれの内面の経験の枠組みとしての時間にかかわる。

こうして厳格な規定を受けたカント的な触発は、それでもある程度の解釈の余地を残す。ともあれ、積み上げれば驚くほどの高さになるだろう、カントの触発論についての研究史⁸⁾はひとまずおいても、ここで、おおよそ概念的にみてカントがパトス以来の感情を意味することばの流れに、嬉しいとか悲しいといった具体的な認識以前の「触発」という新たな意味づけを行っていることに、特段疑いを差し挟む余地はない。そして、このカント的な「触発」が二十世紀に入って一層ラディカルな変容をこうむることになる。感情がもつ暴力性はいよいよここで顕在化してくる。

4. 自己触発と時間——カントからアンリへ

ハイデガーは『カントと形而上学の問題』(一九二七)のなかでカントの自己触発についておおよそ次のように論じている。さまざまな具体的な感情

の基礎となるような自分自身による触発とは一方で、認識や価値づけに先行するような場面である。そして、それは内的な直観の形式として導入される。他方で、内的な直観の形式とは、カントによれば時間である。よって自己触発とは人間の生きている時間そのものである。感情と時間は人間存在の最深部で同じものになる。

カント的な触発について、このような最もラディカルな解釈を行ったのは、その是非はともかくその後に与えたインパクトとして最も強力なのは、ハイデガーである。これは多くの研究者が一致するところだろう。そして、感情的なものと同時間とを等号で結ぶようなこういうロジックをとると、たとえば、人間は理性的に生きているように見えるが（厳密な意味で）本来的には感情的・気分的に生きている、という発想になる⁹⁾のも当然の帰結であるだろう。

彼の時間を中心にした思想はその後、ドイツよりはむしろ、サルトルやレヴィナス、メルロ＝ポンティらをはじめとするフランスの思想界で大きな反響を呼ぶことになった¹⁰⁾。そして、このハイデガーのカント解釈をさらに独自の方向に発展させたのが、ミシェル・アンリである。彼は自己触発を *affectivité* の方へ、より広い概念で表すなら生の方向へと展開した。ここに至って「触発 *affectation*」という概念が、「情感 *affect*」という概念と、意味的に結びつけられて提出されることになる。感情的なものに対する思考能力の根本的な受動性が、感情的なもの暴力性が示される。

ところで、アンリ独自の生の哲学においては、現象学的な背景、キリスト教神学の影響、さらにはルソーやメヌ・ド・ビラン、パスカルといったフランス哲学からの影響などが渾然一体をなしており、それを一望のもとに概観するなど到底不可能である。それは、彼の主著である『現出の本質』¹¹⁾の、原著で約九百頁、邦訳で約千頁という分量からしてそもそも明らかだ。とはいえ、とりわけ感情にかかわる「自己触発」というテーマに関してだけ言えば、必要な概念装置はあらかじめ揃っている。ともかく、アンリの記述を追ってみよう。

受容性の問題の中心性格の再確認が時間に関してなされるのは偶然ではない。[...] そして時間はカント以来、現出 manifestation を一般に可能にするものとして、いいかえれば、現出の本質としてまさに理解されている。事実、時間が「すべての現象一般の普遍的条件」と見なされるのは、時間が現象性の本質そのものを成しているからである。(EM, p.227/259)

アンリは、感覚的な受容の問題の中心に時間の問題があり、それが現出の本質をなしていると言う。この主張はハイデガーの解釈からそのまま導入されているが、カント自身もそういうニュアンスを排除していたわけではないことは、先ほどのカントからの引用の二つ目「時間は [...] われわれが表象を心性のうちに定立する仕方の形式的制約として根底に存在する」という表現が示すとおりである。(外的であれ内的であれ)何かが現われること一般は、本質的には常に時間に関係づけられているとされる。

こうした、あらゆる現象が現れるための絶対的な条件としての時間に、アンリは(ハイデガーとともに)「自己-触発 auto-affection」という規定を与え、人間がもつ知性や思考能力よりも一層根深い自発性を認める。

〈自己-触発〉には二重の意味がある。それはまず、〈自己による触発〉(affection par soi)を指し示している。[...] 時間の〈自己-触発〉は、自らを触発するのが時間それ自身であるということを意味している。これは [...] 本質的には、時間が存在者によっては触発されないということである。[...] (EM, p.229/260-261; なお () 内は邦訳書のまま)

時間が自らで自らを触発する¹²⁾。あらゆる現象は時間のなかで起こり、その認識や価値づけも絶えず時間のなかで行われる。時間はそれらすべての根本的な条件である。だから時間は自分自身で、過去・現在・未来という時間

地平を絶えず形成し続けていなければならない。一見すると奇妙な時間の自己触発という定式を、アンリは、ハイデガーの解釈にほとんど全面的に依拠しながら、こう説明しているのである¹³⁾。

5. 内在と情感性

ところが、アンリはここに留まらない。さらに分析を進めて、時間地平を形成する「自己による触発」よりも根本的なものがあるとアンリは言う。「自己-触発 auto-affection」の間にわざわざハイフンを入れるアンリの表現は、次のような自己触発の二重性を際立たせるためにある。

しかしながら、時間の本質を成す〈自己-触発〉は、以上のような〈自己による触発〉と同一視されるものではない。〈自己-触発〉はまた、いっそう根本的には〈自己の触発 [それ自身]〉(affection de soi) でもある。[…]**〈自己による触発〉は、その根拠を〈自己の触発〉の内に見出す。**(EM, p.231/263；なお、訳文の傍点による強調を太字に置き換えた。以下の引用文献でも同様。)

時間が自らを触発するには、触発される時間がなければならない。なぜなら、そもそも時間とは内的直観の形式であり、直観とは結局のところ触発されて何かを受け取ることにその本質があるからだ。しかし、あらゆる現象の根本的な条件としての時間が問題になるとき、ここで一体何が受容されているのだろうか。問題をこのように掘り下げたうえで、アンリは、一方で「自己による触発」が、過去・現在・未来という時間地平を絶えず形成しているとすれば、他方で「自己の触発」はその地平を受け取っている、と言う(EM, p.233/265)。

時間の自己形成と自己受容という対比で、形成よりも受容の方が根本的だ

という主張は、そのロジックの骨格としては、それを生み出すはたらきが、生み出されたものを保存・維持するはたらきを前提しているということに落ち着く¹⁴⁾。時間が自分を触発して、その触発された時間との自己同一性を保っているとするれば、それは当の触発がまさに行われようとしている時点ですでに、触発された時間を前提している。生み出された時間は、それを受け取って保存するはたらきがないと、生まれた瞬間に消滅してしまう、受け取る土台があってこそその形成だというロジックである。

アンリの分析はさらに続く。同じロジックをさらに、今度は今述べたこの受容のはたらきそのものに適用する。さらに二つの受容性を区別する必要があるとアンリは言う。

それゆえわれわれの問題設定の帰結に従えば、二つの受容性があることになる。すなわち、第一に、[過去・現在・未来という時間] **地平を受容する受容性**。そして第二に、[受容する] **自らそのものを受容する受容性**。前者は表象化するはたらきにおける受容性であり、後者は内在における受容性である。(EM, p.299/341)

一方で、時間は自分で自分を触発して、絶えず三次元の時間地平を生み出しては、それを受容している。他方で、時間はそういう触発し触発される自らそのものを、内的に受容しているというのだ。ここに至って問題は、時間の自己触発運動の最深部に突き当たる。時間の自己触発そのものを受け取る土台が、しかも外的にそうするのではなく、背後遡行不可能な仕方での内的に受け取るような土台がある、とされる。そういう根源的な受動性、それが affectivité である。

情感性 affectivité が、〈自己-触発〉の本質であり、〈自己-触発〉の理論的ないし思弁的な可能性ではなく具体的な可能性であり、もはや構

造の観念性においてではなく、疑いなく確実な現象学の実行において捉えられた内在それ自身である。(EM, pp.577-578/648)

ここへ来て、事態は一気に具体的な名称を獲得する。時間の自己触発運動の本質としての「情感性 affectivité」である。時間は根本的に感情的なものだということだ。もっともこの感情は、ある外的な対象に向けられた感情でも、自分自身の内的状態としての感情でもなく、通常の意味では感覚されもせず従って知覚されもしないような、自己感情 sentiment de soi である (EM, p.579/650)。

アンリはハイデガーの分析をさらに進めることで、時間の自己触発運動そのものを内的に支えており、自己の自己性の究極の自然本性をなしているような affectivité に行き着く。人間は、表象や認識、意志や行動はもちろん、(外的であるか内的であるかを問わず) 感覚や知覚にすら先立って、自らの自己触発のさまをゼロ距離的に自己感受している、と¹⁵⁾。こうして「生が、その究極の可能性において、その〈具体的-存在〉においていかなるものであるのかが、いまや明らかになる。いかなる生も、本質上、情動的 affectif なのであり、情感性 affectivité が生の本質である」(EM, p.602/672)。

その後も考察は続いて、思考や表象、意志、行動など、人間的な営みのすべてがこの affectivité から規定しなおされることになる¹⁶⁾。しかしここでそのすべてを追うことは不可能である。それでも、ここで確認しておきたいのは、アンリの立論が、affection という語と affectivité という語との語形的なつながり、そして affection や affectivité、sentiment の意味的な近さを組み込みつつ展開されているということ、そして、前後関係をもった意識の時間の下層に時間そのものとしての感情を据えているということ、これである。pathos に由来する諸々の派生語が持つ、受動的な意味合いと情念的な意味合いとを、ここで再び明確に結び付けつつ、アンリはそれに時間そのもの、人間が生きて存在することそのものという規定を与えているのだ。カントと

それを読むハイデガーを手がかりに彼が考えているのはもはや、理性や知性や意志によって抑圧したり解放したりできるような通常の感情ではない。それは、人間が生きて存在すること（時間そのもの）と区別できず、あらゆる思考にとって「受苦 passion」となるような感情なのだ。

6. アイステーシス、発生状態の主観——アンリからリオータルへ

ところで、このように表象や認識、意志などよりも一層深い、人間存在の最深部に根底的なものとして据えられている affectivité を、アンリがそういうものとして再び認識や表象して研究や考察でき、要するにそれを言語化できているのは、ここまで引いてきた『現出の本質』では、それはもっぱら現象学や存在論といった学的方法論ないしは学問的な反省のおかげである。しかしこれは、ことばにできないものを同じことばで表現するというアポリアに行き着く。ところが興味深いことに、その後の『野蛮』（一九八七）では、それ以外の手段として芸術が挙げられている。生そのものの発現ではないとしても「芸術は生の表象〔表現〕である」¹⁷⁾、と。そして、アンリがそのように言う際、真っ先に挙げられるのが、いわゆる抽象絵画の代名詞であるカンディンスキーであったとしても、もはや不思議ではない。なぜなら、すでに見たように affectivité は、人間存在の最深部にあって、表象よりも常にすでに先立つ、距離を欠いた自己感受だからだ。カンディンスキーが「芸術は感性 sensibilité にはたらきかけるものだが、芸術はまた感性を通じてしかはたらくことができない」¹⁸⁾ と言うとき、アンリはこれを、芸術がもはや、ある特定の対象ではなく、芸術を突き動かすあの生を、affectivité を表現＝表象しようとしている、と理解しているように思える。

そうだとすれば、われわれはここで現代フランスを代表するもうひとりの思想家を参照しないわけにはいかない。ジャン＝フランソワ・リオータルである。彼はアンリとは違ってカントの『判断力批判』に積極的な解釈可能性

を見出したのだが、それにもかかわらず、彼はアンリと同じ地点に立って思考していたように思えるからである。それを例証するために、「センス・コムーニス——発生状態の主観」と題されたテキストから次の一節を見てみよう。芸術や芸術的自然についての美的経験においては、主観的なものの自己性が、カントの言う共通感覚の上以外には成り立っていないと指摘した上で、彼は次のように言う。

私はここで、極めて重要であると思われる以下の点については展開しないでおく。時間、内感とは主体の自己触発である、と絶えず言われている。だが、純粋な感情的な感覚 *le sensus sentimental pur* は、より一層純粋な自己触発、一種の超越論的な体感であり、あらゆる通時化のはたらし *mise en diachronie* に〈先立つ〉のである¹⁹⁾。

時間のそれよりも「一層純粋な自己触発」と、ここでリオタールが呼んでいるのは、カントが第三『批判』の第二十節以降で導入する「共通感覚」であり、それはそこで問題になる「快不快の感情」の原理上の名である²⁰⁾ といった、彼の解釈のテキスト上の根拠は別にしても、時間のそれよりも純粋な自己触発ということでリオタールが何を考えているか、今はこれが最も重要な問題である²¹⁾。

実際、この頃のリオタールは、カントが第三『批判』で導入する「快不快の感情」を触発の次元の問題として考えていたのはまず間違いない。別のテキストからの一節。

第二の意味での感覚 [快不快の感情] は、〈心〉に対してその〈状態〉を知らせる。たとえば、〈心の状態〉がある色合いであるとしてみよう。この色合いは、思考が何かを思考している間その思考を触発する *affecter*。情感 *affect* が、(…) 極端な快から極端な不快にまで広がる情

感の色見本上に、ある位置を占める。その感覚、アイステーシスは、〈心〉が諸々の情感的な affectif 色彩の上のどこにいるのかを知らせているのだ。(…) 情感とは、当の思考の現動態の内的な反響のようなもの、その〈反射〉なのである²²⁾。

〈心の状態〉をその〈心〉に知らせる感覚ないしは感情、あるいはアイステーシス。〈心の状態〉が思考を触発すると、彼はここで一種の自己触発について言及している。そして、ここで〈心の状態〉に括弧が付されているのは、当然それが決して概念把握や表象、つまりは主観によって認識されるような「主観の内的状態」ではなく、もはや喜怒哀楽などには決して還元できないからだというのは、もはや明らかである。要するに、ある意味でそれは主観に先立つものだというのだ。

趣味とは二つの能力の婚約から生じるのであり、従って、仲睦まじいカップルに期待される誕生を告げるものである。諸々の純粋な感情 sentiment [快不快の感情] を感じるはずの主観性（一組の夫婦）など存在せず、ある主観を予告するような純粋な感情が存在するのである。美の美学において、主観は〈生まれつつある状態〉なのである²³⁾。

リオタールはこのように、美的な快を、何かについての認識や概念や意志に、要するに主観にすら先立つ「純粋な感情」として、もはや「内的」と「外的」という区別すら無効化してしまうような地点から規定する。いずれにしても、彼もまたここで、affecter や affect、sentiment のつながりを明確に意識しつつ、分化以前の感情、触発即感情であるような場面を念頭に置いていることは疑えない。そして、主体の内外が定まる以前のそれを古代ギリシャ語の「アイステーシス」という語で表現しようとしていることは、もはや確実である。参照するテキストの違いこそあれ、彼もまたアンリと同じ地点

にいる。

7. 〈今〉、非質料的質料、あるいは、現前そのもの

しかし、一九九八年に彼が亡くなるまでの間のテキストに「一層純粹な自己触発」やその表現可能性について、詳しく考察した形跡は見当たらない。どのテキストも表面的な指摘に留まっているように思える。そのことを、彼には時間が足りなかったからだと考えることができるとすれば、同じ頃に書かれたテキストが、ここでの問題にさらに有益な示唆を与えてくれるだろう。

アンリと同じく、しかし彼以上に頻繁に、リオタールが実例として挙げるのは、やはり抽象表現に力点を置かれた「前衛」と呼ばれる芸術家たちである。たとえば、リオタールの一九八〇年代のテキストの中でもよく知られている「崇高と前衛」（一九八三）と題されたテキストの冒頭部分から、バーネット・バラック・ニューマンについての一節を引用してみよう。ある時期のニューマンの作品のタイトルに、「崇高」や「今」「ここ」という語がいか

に多く使われているかを指摘したあと、リオタールはこう言う。

崇高なもの、仮に崇高な経験の対象とでも言うべきもの、それが今ここにありということをもどのように理解すればよいのでしょうか。逆に、表されえない何か、あるいは、カントが述べたように呈示され *dargestellt* えない何か、を暗示することは、この感情にとって本質的なことではないのでしょうか。[…]

ニューマンが「現在の瞬間」のことを、つまり未来と過去の間に留まろうと試み、それらに蕩尽されてしまうような瞬間のことを、考えていたはずはありません。今とは、アウグスティヌスとフッサール以来、意識から出発して時間を構成しようと試みる思考によって分析された、時

問性の「脱自態」のうちのひとつです。ニューマンの〈今〉、端的な〈今〉、それは意識には未知のものであり、意識によっては構成不可能なものです。それは […] ある出現 occurrence なのです²⁴⁾。

このテキストでの彼の理論的スローガンとして最もよく知られているのは、「前衛は崇高の美学に属する」²⁵⁾ という表現である。だがそうした状況論的なイメージに反して、彼がこのテキストや同じ時期のその他のテキストでも、デュシャンやポロックといったいわゆる前衛芸術家を中心に、さまざまな表現を用いながら繰り返し論じているのは、こうしたある意味で意識の時間に先立つような「瞬間」、および、それにまつわる「感情」の問題なのである。そしてこの問題設定が、ただ視覚芸術だけに適用されるに留まるのではないことは容易に想像できるだろう²⁶⁾。さらに「崇高以後——美学の状況」と題されたテキストからの一節を見てみよう。ここで彼は、セザンヌやマチス、さらには、ドビュッシー、ヴェーベルン、ヴァーレーズ、ブーレーズなど、さまざまな固有名を挙げながら、ここ二世紀の芸術運動が、物理的な諸性質やカント的な意味での形式に収まりきれないものとしての、音のひびき timbre や色の色合い nuance といった「質料そのものへの接近」を目指していると規定した上で、次のように言う。

私の言う質料が「非質料的」、対象化されえないものであるのは、それが「場所を得る」[avoir lieu 生じる]あるいは時宜を得るためには、精神の能動的な力を宙吊りにして働かせないことが必要だからなのである。少なくとも「一瞬間」は質料による精神活動の中断が可能だろう。しかしこの一瞬間は測られるものではない。一瞬の時間であっても、それを測るためには精神が能動的にならなくてはならないのだから。[…] これらすべてが指し示している出来事は、激情にとらわれること、受苦することである。精神はそれを予期していなかっただろうし、取り乱し

たことだろう。しかし、そのことについて精神に残されるものは、恐れであれ喜びであれ、曖昧な負債の感情でしかないのである²⁷⁾。

彼の強引な議論やその論証過程の不十分さは常に指摘されるだろうし、そうされなければならないだろう²⁸⁾。しかし、彼が考えようとしていることにも少なからぬ意味があるように思われる。つまり、多くのテキストで彼がニューマンやセザンヌ、マチスらによりながら、過去と未来の間にある現在の瞬間ではないような〈今〉とか、「非質料的」質料といった表現を用いて考えているのは、表象や認識や意志にも、流れる意識の時間にも属さないようなもの、再現前 = 表象 *représenter* し尽くせない現前 *présence* の場面、あるいはここまでの表現で言えば、触発の場面なのである。そして、ここでも登場するのは、知性や理性に暴力的に作用する、何らかの感情なのである。そして、それを特権的に表現するものとして芸術が考えられているのである。

8. おわりに——残された問題と可能性

こうして、その成否は別にしても、アンリとリオタールがともに立脚しているのは、日本語で表現すれば「触発感情」と呼べるような地点である。それは繰り返し述べてきたように、認識したり価値づけをしたりする以前に、つねにすでに思考能力に影響を与えている感情的なもの、人間が生きて存在するということがすでに何らかの感情であるような場面である。これに対して、通常の意味で理解されている諸々の感情は、こうした触発感情の暴力性が薄まったものだとして理解できるだろう。あるいは、その具体的な感情が主題になっているときにも、必ずその背後で作動しているのが触発感情だと言える。とはいえ、彼らの議論から示唆される触発感情の暴力性は単に例外的なものではない。それは根本的原理的なものであり、思考がそれを押さえつけたいと思っても、それを完全に制御することは不可能である。なぜなら、実

はその押さえつけない衝動がすでに感情的であり、それは人間が生きて存在するということと切り離せないものだからである。

他方、すでにギリシャ語のパトス以来、受動と感情という二つのニュアンスは意味的に不可分なものとしてあった。アンリとリオタールはともにカントのテキストを参照しながら、このニュアンスをラディカルに取り出して、人間を根源的に感情的に生きる存在だと考えていると言えるだろう。彼らに先立つこの触発感情の系譜をたどることもできるだろうが、これ以上の検討はもはや不可能である。残された問題の広がりを検討しつつ、本論を終えたい。

残された問題は尽きない。おそらく最も重要な問題として、あのような触発感情の受け手として、さらにはその可能な芸術的表現の担い手として、当然想定されるはずの「身体」(あるいは「肉」)(フッサール、そして、メルロ＝ポンティ)の問題については、どうなるのか²⁹⁾。あるいは、とりわけ感情や美的経験における独特の「像意識」(フッサール、サルトル、デュフレンヌ)の問題についてはどうか。さらに、意志や表象や行動が一切はたらきかけられない地点に、人間存在の基礎中の基礎に触発感情を位置づけるため、われわれが「感情」という語で通常考えるような、感情の分化、制度化、社会化、あるいは、その芸術的表現の様式化といった段階的な記述を、彼らは全く拒否している。さらに(これは美術史学に属する事柄だが)、芸術が触発感情の例証のためだけに利用されるため、各芸術家たちや作品それぞれの個別的な特徴に、彼らはあまり眼を向けていない。また、彼らの議論をより詳細に追ってゆけば、彼らが同じ地点に立っているといっても、彼らが別々の方向を向いていることがただちに分かるだろう。アンリがそうした触発感情に関わる本源的身体をキリスト教と結びつけようとする³⁰⁾のに対し、リオタールはさらにそれが無化する地点を想定し、そこにユダヤ的な他者の到来を見ている³¹⁾からである。

検討すべき問題は尽きない。とはいえ、アンリとリオタールのテキストの

それぞれから検討してきたように、もしも人間存在とその感情の暴力性とは切り離せないほど密接に関係しているとすれば、人間が存在することがそもそも感情的で、それが常にすでに思考能力に対して暴力的な影響を及ぼしているとするれば、その回復はどのように考えられるだろうか。

そうした触発感情の暴力からの回復に関連して問題になるのは、その暴力から適切に距離をとった反省や自覚、その表現の可能性の問題、要するにそれを発見する手法である。ある意味で、時間そのものの自己触発運動よりも深い、彼らの言う人間存在の最も深くにある自己触発=情感的な場面、これを完全に論証的な仕方では導き出すことは不可能である。時間は常に流れるから、そして、論証は常にすでに一定の思考能力の結果だからである。しかしだからこそ、アンリとリオタールはともに、古くはパトスに由来する受動と感情という意味合いを持つ語について、その語形的、意味的構造をも最大限に利用しつつ論を組み立てていたのだ。とすれば、芸術にその表現可能性が求められるという事情も、自ずからその理由が明らかになるだろう³²⁾。いずれにしても、この感情の暴力からの回復の第一歩としてそれを発見し自覚するには、分析や総合をこととする思考能力によって言わば外から到達することは不可能ないし、少なくとも知性的合理的なアプローチだけでは十分でないという意味で、何らかの技巧的芸術的な *artistique* 手法が必要だということは、もはや明確だろう。とすれば、ここから実践的な帰結を導き出すこともさほど難しいことではない³³⁾。そして本論の論述自体もまた、非常に暴力的ながら、この感情がもつ根源的な暴力性の発見、その回復のプロセスの一步たろうとしてきたのである。

注

- 1) 日本語ではやや奇妙な印象を与える「感情の暴力」という表現は、西洋語ではそうでもない。たとえばフランス語や英語で “violence de/of sentiment” と表現しても違和感なく理解できる。ここでは西洋語をもとに考察をすすめる。
- 2) 『ニコマコス倫理学』、1105b22suiv. 訳文は『西洋古典叢書』版（京都大学出版会、

- 2002)の朴一功訳による。なお()内は訳文のまま。
- 3) Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome III, *Le souci de soi*, Gallimard, 1984, p.70. 訳文は『性の歴史Ⅲ 自己への配慮』、田村俣訳、新潮社、1987を適宜参照させていただいた(73頁)。なお、[]内は引用者による。以下すべての引用文献でも同様。
 - 4) たとえば次の一文。「精神 *âme* の情念〔受動〕 *passion* が他の思考すべてと異なる点を考察したので、情念を一般的に次のように定義できると思われる。すなわち、精神の知覚、感覚、情動であり、それらは、特に精神に関係づけられ、そして精気の何らかの運動によって引き起こされ、維持され、強められる」(『情念論』、谷川多佳子訳、岩波文庫、2008、二七節)。[]は訳文のまま。ここでは、(外の対象ではなく)精神について精神が(明証な認識や意志するのとは違って)単に感じるのが、*passion*だと規定されている。
 - 5) たとえば次の一文。「感情 *affectus* とは、身体そのものの活動力を増大させたり減少させたり、あるいは促したり抑えたりするような身体の変様 *corporis affectiones* であると同時に、そのような変様の観念でもあると、私は理解する。こうして、もし、われわれがこのような変様のどれかの十全な原因でありうるならば、その場合感情を、私は「能動」と解し、それ以外の場合「受動 *passio*」と解する」(『エチカ』、工藤喜作／斎藤博訳、中公クラシックス、2007、第三部定義三)。ここでは身体が、「われわれ」(意志、覚悟など)によるのではなく、それ以外の何かによって影響を受けることが、*passio*だとされている。
 - 6) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, 1998 [1781, 1787]. なお訳文は『純粹理性批判 上』(『カント全集第四卷』)、有福孝岳訳、岩波書店、2001による。これ以降、同書をKRVと略記し、引用に際してはページ数を本文中に記す。
 - 7) この他にも、B153やB155にも同様の記述がある。
 - 8) この点については、中島義道『カントの時間論』、岩波現代文庫、2001、第三章に詳しい。
 - 9) たとえば次の一節。「また、「感官」も、存在論的には、情動的な世界内存在という存在様式をもっている存在者に帰属するゆえにのみ、それらの感官は「感動させ *gerührt*」られて、「何かに対する感じをもつ」ことができ、その結果、感動させるものが情動においておのれを示すのである。世界内部的な存在者によって襲撃されうることは、気分によって下図を描かれているのだが、情動的な世界内存在が、そのような襲撃されうることへとおのれをすでに差し向けておかなかったとすれば、情動といったようなものも、どれほど強い圧迫や抵抗のさいにもおこらず、抵抗は本質上暴露されずにとどまるだろう (Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, S.137 (ハイデガー『存在と時間』、原佑／渡辺二郎訳、中公クラシックス、2003、第Ⅱ巻、20頁))。
 - 10) この点については、トム・ロックモア『ハイデガーとフランス哲学』、北川東子／中正昌樹監訳、法政大学出版局、2005、第一章に詳しい。
 - 11) Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 2003 [1963]. これ以降同書をEMと略記し、

- 引用に際しては、原書／邦訳書の順に本文中にページ数を記す。なお、訳文は『現出の本質』、北村晋／阿部文彦訳、法政大学出版局、2005を参照した。
- 12) 悟性ないしは思考の方に自発性を認める解釈とは異なり、こうした「自らを触発する時間」という解釈のテキスト上の根拠を、ハイデガーは、カントが感性の形式を空間と時間という制約だとし、「これらの制約はまた対象の概念をいつも触発しなければならない」(KRV, A77/B102) とする表現に求めている。
 - 13) そういう自己触発する時間は、自己の自己性の、簡単に言えば自我の根拠をなしている (Heidegger, *op.cit.*, §34-35)。さらに、ここからハイデガーは、純粹統覚や、ひいては「純粹理性はその本質上時間的である」(*ibid.*, 191f. 邦訳書188頁以下) として、有限な人間の根本的なあり方を時間的に規定しなおす。
 - 14) 山形頼洋『感情の自然』、法政大学出版局、1993、138頁。
 - 15) しかし、この考えはハイデガーにその萌芽が見られる。「感情とは…に対して感情をもつことであり、そしてこのようなものとして同時に感じるものが自己を感じるということである」(Heidegger, *op.cit.*, S.157)。後の注21で示したように、デリダなどはこの一節からの大きな影響がはっきり現れている。
 - 16) もっとも、基礎づけの順序としては、時間の自己触発運動そのものの同一性の前提となるような地点に、自己の自己性の究極の根拠として、*affectivité* を見出すこのような論理に、ある種の自己閉塞性や、もっと単純に言って外的世界との断絶などを見て取りたくなるのは当然のことだし、またアンリ自身がそれを自覚しているとしても不思議ではない。川瀬雅也「ミシェル・アンリにおける内在の現象学とその方法」、渡辺二郎監修『現代の哲学——西洋哲学史二千六百年の視野より』、昭和堂、2005、所収、332頁、また、『現出の本質』の訳者あとがきも参照のこと。
 - 17) アンリ『野蛮』、山形頼洋／望月太郎訳、法政大学出版局、1990、65頁。もっとも、のちにこの立場は撤回されるようだ(上記邦訳書末尾に付された中氏による解説を参照のこと)。
 - 18) 同書、45頁。
 - 19) Lyotard, "Sensus communis, le sujet à l' état naissant" in *Misère de la philosophie*, Galilée, 2000, pp.28-29.
 - 20) 「もしも趣味判断が、たんなる感官趣味の判断のように、あらゆる原理をもたないとすれば、ひとは、この判断の必然性にまったく思いつかないだろう。それゆえ趣味判断は、ある主観的原理をもっていなければならない。この主観的原理は、なにが満足を与えるか、それとも不満足を与えるかを諸概念によってではなく、感情によってのみ、それでも普遍妥当的に規定する。しかしこうした原理は、**共通感覚**としてだけみなされようだろう」(Kant, *Kritik der Urteilkraft*, F. Meiner, 2002, S.238 (ページ数はアカデミー版V巻のもの))。なお、訳文は『判断力批判』(『カント全集第八巻』)、岩波書店、1999の牧野英二訳による。
 - 21) こうした第三『批判』における「自己触発」については、デリダもその構造を「時間」

と「感情」の関わりから指摘している。「…に対する自らを気に入る *se-plaire-à* というこの感情は、一貫して主観的であるので、ここで一種の自己-触発について話すことができるだろう。この言説全体における構想力が持つ役割が、従って時間の役割が、それを裏付けてくれるだろう。現実存在する何ものも、そういうものとしては、この感情を生み出すことができない。つまり、時間や空間の中に存在する何ものも、この感情を生み出すことができない。従って、この感情はそれ自身、自らで自らを触発するのである。けれども、…に対する自らを気に入るはまた、つまり、*se-plaire* が持つ *à* はまた、この自己触発が直接的に自らの内部からはみ出すということ、つまり、これが純粹な異他触発であるということを示してもいる」(Derrida, *La Vérité en Peinture*, Flammarion, 1978, p.55/『絵画における真理・上』、高橋允昭/阿部宏慈訳、法政大学出版局、1997、77頁)。なおデリダは、「Wohlfelallen (適意、満足)」の仏訳語として、通常そうされるような「satisfaction」に代えて、この「*se-plaire-à*」を提案している。

- 22) Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Galilée, 1991, pp.22-23.
- 23) *ibid.*, p.34.
- 24) リオタル『非人間的なもの』、篠原資明/上村博/平芳幸浩、法政大学出版局、2002、121-122頁。
- 25) 同書、140頁。
- 26) ゲルノート・ベーム『感覚学としての美学』、井村彰/小川真人/阿部美由起/益田勇一訳、勁草書房、2005、21頁以下も参照のこと。
- 27) リオタル前掲書、191-192頁。[] 内は訳文のまま。
- 28) こうした彼の立論、とりわけスローガ的な表現に対しては当然のことながら多くの批判が寄せられた。中でも、ある部分ではわれわれと共通の関心をもとにした、次の論文は興味深い。四日谷敬子「抽象絵画と形式美学」、『京都大学総合人間学部紀要』、第二巻、129-142頁。あるいは、彼がカント的な崇高の美学をフロイトの理論と結びつける手法に抗して、「美学的無意識」の導入だと厳しく批判するランシエールの著作も注目に値する。Ranciere, *L'inconscient esthétique*, Galilée, 2001/「美学的無意識」、堀潤之訳、『みすず』516号、2004、所収。
- 29) この点については、アンリの『身体と感情の現象学』(中敬夫訳、法政大学出版局、2000) が詳しく検討されねばならない。が、リオタルはあまりこの問題について述べてない。
- 30) アンリ前掲書、とりわけ「結論」を参照。
- 31) 典型的には、『リオタル寓話集』(本間邦雄訳、藤原書店、1996; *Moralités postmodernes*, Galilée, 1993) に収められたテキスト「アニメ・ミニマ」を参照のこと。
- 32) こうした芸術と触発感情をめぐる思想の系譜に、彼らに先立つレヴィナスを加えることもできるように思われる。具体的な議論は別稿に譲らざるを得ないが、ここで念頭に置いているのは、『実存から実存者へ』の「異郷性 l'exotisme」の節、そして、『全

体性と無限』の「〈私〉の自己性としての触発感情性 Affectivité comme ipseité du Moi」の節である。特に前者では現代芸術の抽象性と感覚や感情が持つ強度とが、曖昧さを残しつつも議論されている。そして、一九八〇年代のリオタールのテキストの多くが、これらに拠っているのはまず間違いない。

- 33) ひとつだけ例を挙げれば、いくつかの病理的現象において感情の制御が困難であるように見える場合に、投薬によって精神性の水準を下げることは、少なくともその病状の回復とは何の関係もないということは明らかだろう。われわれの仮説では、感情は人間が生きることと根本的には分離できない以上、そうした解決は、ある症状を別の症状に転換することではない。

(小菊 裕之、立命館大学文学研究科博士後期課程)