

# 創造の根源としての創造しないもの ——ミシェル・アンの超越批判をめぐって——

中 敬 夫

仮に通俗的な意味での「現象」（有るもの）に先立ちこれを可能ならしめている一層高次な超越論的地平としての現象のアプリオリな制約（有るものの有）をこそ真に現象学的な意味での「現象」と呼びなすのであれば、現象についての学たる現象学は、超越論的哲学としてのみその本領を発揮する、と考えられもしよう。顕われを顕わすもの、その意味での顕われの根拠は、それ自身顕われねばならない。さもなくば現象学は、その名に反し、自らの手の届き得ぬもの（顕われぬもの）即ち自らの根拠づけ得ぬものによって自らの対象を根拠づける、という背理に陥ってしまうであろう。

意識に顕われぬものをまずは遮断し、意識に与えられた対象のみから出発して構成の道を歩もうとする超越論的意識の現象学は、「現象」を意識されたものとして捉える。現象の有論的ステイタスは「意識されて＝有ること」である。しかし超越の運動としての「意識すること」それ自身は「意識されたもの」ではないし、「意識の有」は「意識されて＝有ること」ではない。それゆえ、もし何かは意識されてのみ現象とされるのであれば、現象を現象たらしめている「意識する」という働きそれ自身は、決して現象たり得ないことになる。では現象学は現象の根拠それ自身を、現象の外に見失ってしまうのであろうか。

意識は如何にしてそれ自身の対象となることなく自らに顕われるか——ミシェル・アンの根本問題はこのような問いに集約され得るであろう。本稿はアンの有論の根本動向を彼の「超越」批判という観点から開明することを目的とする。以下問題の所在を明らかにするために、本稿はまずアンの有論からは独立に、われわれ自身の観点から前期ハイデッガーの「超越論的哲学」に潜むと思われる所謂「意識哲学」同様の問題点を剔出し（第一章）、然る後にアンのハイデッガー批判を中心に彼の有論の中心問題に立ち入る（第二章）、という手順を踏むことにしたい。最後にわれわれはわれわれ自身の立場からアン哲学の批判を試みるが（第三章）、これもまだ粗描的なものにとどまらざるを得ない。

## I 前期ハイデッガーに於ける超越論的哲学の構想とその問題点<sup>(1)</sup>

### (i) 志向性の有への問い

1920年代後半のハイデッガーは、意識の志向性は「超越」によって更に根拠づけられねばならぬ、と考えていた(vgl. GA 24. S. 230, GA 26. S. 215, SZ S. 363. etc.)。ハイデッガーは奈辺に志向性の問題点を見ていたであろうか。

彼の最初の本格的な志向性批判は、1925年夏学期の講義『時概念の歴史へのプロレゴメナ』(以下『プロレゴメナ』と略記)の「準備的部門」に於て見出される。彼の第一の問いは、フッサールが「意識の<sup>・</sup>有」(GA 20. S. 140)への問いを立てているか、ということである。「純粹意識の<sup>・</sup>有」は(1)内在的な有であり、(2)絶対的に与えられた有であり、(3)有るために如何なるレスをも必要とせず、(4)イデアールな本質有として純粹な有である、という四つの点に於て規定される(GA 20. S. 141-7)。しかしハイデッガーによれば、これら四つの規定は「絶対的<sup>・</sup>学<sup>・</sup>の<sup>・</sup>理念」(GA 20. S. 147)という差し当たっては意識に疎遠な観点から得られた規定に過ぎず、志向的なものという有るものをその有自身に於て顧慮しつつ獲得した規定ではない、という。フッサールには(1)作用という特殊な有るものの有への問いを怠っている、(2)有それ自身の意味への問いを怠っている、という「二つの基本的な怠慢」(GA 20. S. 159)がある。というのも、「彼にとって有が意味するのは、真なる有、客観性、理論的・学的認識作用にとつて真なる<sup>・</sup>こと、でしかない」(GA 20. S. 165)からである。

『有と時』(1927年)に於けるハイデッガーの志向性批判も、本質的には『プロレゴメナ』のそれと異なっていない。「志向的作用の遂行者」としての「人格」は、その「遂行すること」の有論的意味に於て問われねばならない(vgl. SZ. S. 48)。

そこでわれわれとしてもハイデッガーに対して、こう問われねばなるまい。志向性は超越に基づく、と彼は言う。では超越及びその有は、まさに遂行しつつあるその生動性に於て、如何にして開示され得るであろうか。

### (ii) 「超越」概念と超越論的哲学

ハイデッガーの「超越」概念が一義的に規定されてくるのは、恐らくは1927年夏学期の講義『現象学の根本問題』の途中から(第15節(c)から)である。翌年夏学期の講義『論理学の形而上学的基礎』に於ては、志向性は「オンティッシュな超越<sup>(2)</sup>」(GA 26. S. 169. etc.)と呼ばれ、それに対して「真正な意味」(GA 26. S. 425)での超越は「根源的超越」(GA 26. S. 170. etc.)「原超越」(GA 26. S. 20, 24, 110, 170, 194. etc.)或いは「オントローギッシュな超越」(GA 26. S. 203, vgl. KM. S. 26, 124)等と呼ばれている。この「真正な意味」での

超越は、如何なる構造を持つであろうか。

この講義の第11節(a)「超越の概念に寄せて」は、超越の構造の内に(1)超出するもの(超越者)、(2)超越されるもの、(3)超越の行先、の三つの契機を認めている。第一に、超越するのは主観(現有)である。「主観で有ることは超越することを謂う」(GA 26. S.211)。第二に、超出されるのは現有自身をも含めた有るもの(「全体としての有るものの超出」WM. S.38)である。「まさしく有るものが——その下には事實的現有としての現有もまた存しているのだが——現有によって越え行かれる」(GA 26. S.212)。そして第三に、超越の行先は世界である。「そこへと主観が超越する行先は、われわれが世界と名づけるところのものである」(ibid.)。ハイデッガーはこれら三つの徴表を総括して、現有の超越という「根本現象」を「世界=内=有」と表記する。「超越することとは、世界の=内に=有ることである」(GA 26. S.275)。

『有と時』は「世界」の開明を、日常的に出会われる道具の分析から始めていた。道具は<……するための或るもの>である。世界にはUmwillen(のために)という性格が属している。ところで、Umwillenは意志(Wille)の存する所でのみ可能である。しかるに「意志の内的可能性」は「自由」(GA 26. S.246)である。従って「自由の存する所のみUmwillenがあり、また其処にのみ世界がある」(GA 26. S.238)。してみると自由とは世界へと超越する現有の動性そのものであろう。「現有の超越と自由とは同一である！」(ibid.)

世界は有るものの総和ではないから、有るものと同列的な形で「有る」と言うことは出来ない。故にハイデッガーは既に彼の初期フライブルク時代から、世界については「世界する(welten)」という動詞を用いていたという(vgl. GA 26. S.219)。しかし世界が世界するといっても、世界が現有の自由な超越の行先である限り、世界は決しておのずから立ち現われるのではない。却って世界は現有の自由委ねられているのである。「自由のみが現有にとつて、一つの世界が支配し世界することを許容(lassen)し得る。世界は決して有るのではなくて、世界する」(WG. S.44)。

現有は自由な現有として「世界企投」(GA 26. S.247)であり、超越とは即ち「世界を与えること(Geben von Welt)」(GA 26. S.194)「世界を前に投げること(der Vorwurf der Welt)」(GA 24. S.241, vgl. WG. S.43)、世界を「形成」することである。「≪現有は超越する≫とは、現有がその有の本質に於て世界形成的(weltbildend)であることを(中略)謂う」(WG. S.39)。——だが「形成的」とは「創造的(schöpferisch)」ということではないか。ハイデッガーがカントに触れつつ「常にただ有論的のみ≪創造的≫であつて決してオンティッシュには≪創造的≫でない」有論的認識について語る時(KM. S.115)、また超越を話題にする際にカントの「超越論的産出的構想力」を引き合いに出す時(KM. S.123、

GA 26. S.272. etc.), 彼の念頭にあったのは、オンティッシュな創造をこそ行なわぬにせよ、しかし有論的=超越論的なものとしての「世界」を自由に創造する現有の超越のことであったに違いない。世界は、ハイデッガーが表立って何度も強調するように、「主観的」なのである (vgl. SZ. S.366, WG. S.38, GA 26. S.251-2)。

ハイデッガーの「有論的」という術語は、「超越論的」という術語とほぼ等義である (vgl. SZ. S.208, GA 24. S.180, 379, GA 26. S.218-9)。有るものの発見には原理的に有の理解が先立つ。超越論的哲学、即ち経験に先立ち経験を可能ならしめている当のものを主題化する哲学的営みは、予め現有が有るものを超越して有を理解しているからこそ、可能なのである。従って「根源的な超越」と「有の理解」とは「結局のところ一にして同一」(GA 26. S.170)である。そして企投された世界の明るみの中でのみ初めて有るものが有るものとして発見されるのであってみれば、世界こそは「有の理解に於て理解された有」(GA 26. S.282)である。故に世界企投としての超越は「有るものの有の企投」をも「遂行する」のであり (KM. S.212), 「有の様々な分節は、超越から初めて発源する」(GA 26. S.110)。要するに結局、有もまた現有の自由に委ねられてしまうことになろう (vgl. WG. S.52, GA 26. S.195)。

「有は、現有が有を理解する場合にのみ、ある (es gibt)」(GA 26. S.199)とハイデッガーは言う。有の理解とは超越である。有るものではないが、有が現有の超越によってのみ「ある」と言われ得るのであれば、有と有るものとの区別即ち「有論的差別 (ontologische Differenz)」もまた現有の超越によってのみ遂行されるということになろう。それゆえ、「現有の超越」こそが「有論的差別の根拠」(WG. S.16)である。

以上概観したように、前期ハイデッガーの有論こそは「超越論的哲学」の名にふさわしいものであったとすることが出来るだろう。

### (iii) 批判

しかしハイデッガーは彼の「超越」概念によって、本当に志向性の根本問題を解き得たであろうか。超越する当体としての自己(現有)は、超越の行先としての有(世界)によって媒介されることによって、改めて有るものとして露開される。しかしこのようにして超越論的に媒介された自己は、まさに超越を遂行しつつある生動的で unmittelbar な自己ではなくて、自らの産み出した超越論的地平によって媒介され、媒介されることによって既に超越された、mittelbar な自己でしかないであろう。同様に、超越を遂行することとしての超越の有は、超越の行先にしてその産物たる世界地平としての有とは、決して同一ではあり得ない。二つの有の間の隔りは、創造者と被造物との間の隔りほどにも離れていよう。

なるほど前期ハイデッガーといえども現有の「無力(被投性)」(WG. S.54)に気づき、「あ

らゆる世界企投はそれゆえ被投的なものだ」(ibid.)と述べてはいる。しかしこのような「形而上学的無力」(GA 26. S. 279)が現有の超越の根底に置かれているわけでは決してない。却って「根拠への自由」即ち超越論的地平の自由な企投たる現有の超越それ自身が、「現有の無力の可能性の制約」(ibid.)と見做されているのである。ちょうど『有と時』に於て企投に通ずる「将来」の方が被投性に関わる「既在性」よりも一層の優位を保っていたように、前期ハイデッガーの超越論的哲学はどこまでも「超越」優位の思想であった。

超越の構造の一つの大きな徴表は、「自己を超えて(über sich hinaus)」(SZ. S. 192, GA 24. S. 413, 435. etc.)ということである。自己がこのような「脱自」の構造を持つ限り、ちょうどサルトルに於て即自・対自と化そうとする意識の運動が結局の所「無益な受難」でしかなかったように、真正の自己は決して知られることがないであろう。そしてアンリの問題はここから始まる。

## Ⅱ アンリの超越批判と「自己=触発」概念

### (i) 「超越の哲学」の体制とその批判

アンリの主著『顕われの本質<sup>(3)</sup>』は、その名の示す通り、顕われを顕われとして可能ならしめている当のもの、即ち顕われの究極的な「本質」(ないしは「有」)を主題化する現象学的有論である。哲学が本質を主題化し得る為には、本質は何らかの仕方ですべて既に顕われておらねばならない。しかし従来の西洋哲学の殆どは、所謂「意識の哲学」であれ「有の哲学」であれ、現象の本質の規定に於て余りにも一面的であった、とアンリは考える。

例えば「意識の哲学」は、現象の本質を「意識」と見做す。有るものがわれわれにとって「現象」と化すのは、それが対象の地位に昇ることによってである。対象は<意識されて有る>限りでのみ、顕われる(P.102)。故に有るものをして現象たらしめているのは意識であり、「主観が対象の有である」(P.107)。従って「意識と物の対立」は実際には「有と有るものとの対立」であり(P.93)、「伝統的二元論」は有論的には一元論である(P.107)。

しかし「有論的一元論(monisme ontologique)」という名称は、実は「顕現の仕方の単一性」(ibid.)を示している。有るものは対置(opposer)され対象と化すことによって、顕われる。対象の有は「対置されて=有ること(l'être-oppoſé)」(P.575)であり、対置を遂行するのは意識の超越という働きである。従って「対置という有論的な過程」に於て真に対置されるのは、有るものではなくて有るものの有(対置された=有)であり、より正確には「有の超越論的地平」(世界)である(P.152)。有が対置されて顕われることによって(有の理

解), 有るものもまた発見される。有の超越論的地平を対置して開くというこのような「対象の原理」( P.118)の内に「顕われの本質」が求められる限り、「意識の哲学」と「有の哲学」の間には何の差異も認められない( ibid.)。

地平を対置する超越の作用としての主観は「有論的な'événement」( P.106)であって、アンリは超越の当体たる現有を「有るもの」と見做す『有と時』期のハイデッガーの見解を退ける( passim)。地平を対置するのはオンティッシュなものとしての人間ではなくて、人間の有(本質)である。しかしそれとともに今度は、超越の働きとしての意識自身の内部に於て、対置する有(意識の自体有)と対置された有(意識の現象有)が両分されるという「有の二分化( le dédoublement de l'être) 」( P.87)が生じて来る。対象化されることによつてのみ有が顕現するのだとすれば、意識という有は自らを離れ自らに対して距離を置く(「現象学的隔り la distance phénoménologique」) ことによつてしか、自らに現象しない。一元論にとつて「顕われの本質」は、必然的に「疎外( l'aliénation) 」( ibid.)である。

地平を形成するのは超越(意識・企投)である。「有の哲学」は、人間を有の光源としてではなく有の光によつて照らし出される者と見做すことによつて、観念論を脱し得たと考えたかもしれない( P.250)。しかし有の地平は顕われねばならない、即ち人間の本質によつて受け取られねばならない。このような「有の受容性」( P.212)ないし「有論的受容性」( P.209)こそが、自発性以上に、超越に属している。超越こそが「有の純粹地平を形成すると同時にその受容を保証しもする本質」( P.219)であり、「地平の現象性の本質」( P.257)なのである。

一般に、<顕われる>とは<受け取られる>ことである( cf. P.256, 7)。地平が顕われるとは、地平が超越によつて受容されることである。しかし超越の作用それ自身は、「有るものでも世界でもない」( P.320)。それゆえ、「超越は世界の内に有らない」( P.326)。ハイデッガーにならつて超越を「世界=内=有」と規定するならば、「世界=内=有は世界の=内に=有らない( le n'être-pas-dans-le-monde de l'être-dans-le-monde) 」( P.327)。従つて超越が顕わす当のものは、決して超越それ自身を顕わしはしないだろう。

超越は超越によつては顕われない。しかし有の超越論的地平が現象することにとつては、超越の「実在性」が予め前提されている( P.245)。超越の実在性が保証されるためには、超越は「単なる形而上学的仮説」( P.49)や「虚構」( P.890)、まじてや「何ものでもないもの( rien) 」( P.277)であつてはならない。超越はそれ自身、顕われねばならない。「超越にとつて実在的であることとは、与えられること、受け取られることを意味する。超越の実在性は超越の顕われと同一である」( ibid.)。——超越を受け取ることによつて超越を顕示する「根源的な本質」を、アンリは「内在」と呼ぶ。

(ii) 「内在」と「自己＝触発」概念

超越は「一切の超越の不在のうちに」( P.279 ) 顕われる。「自らを自己の外に企投する」ことも「自己の外に出る」こともなく「それ自身に於て」自らを顕示する作用は、「内在」である ( ibid. )。内在こそが超越を顕示する「根源的な仕方」( P.280 ) である。

<顕われる>とは<受け取られる>ことであつた。地平を受容することによって地平を顕現するのは、超越である。しかしその超越の作用それ自身を受け取つて顕わす根源的な仕方は、もはや超越ではない。「超越それ自身の受容を保証する根源的な受容性の本質は、内在である」( P.281 )。超越は他を受け取り、内在は自己を受け取る。「受容性の根源的本質が受け取るのは、それ自身である」( P.287 )。

或る内容を受容すること、即ち与えられることとは、その内容を与えるものによって「触発」されることである。受け取られる内容が自己自身であるとき、その触発は「自己＝触発 ( l'auto-affection )」である。それゆえ、「自己＝触発が受容性の根源の本質を構成する構造である」( P.288 )。

「自己＝触発」概念は、まずはハイデッガーのカント解釈の中から、「根源的時」( 超越の本質 ) を性格づけるために生み出された。アンリによれば、ハイデッガーの「自己＝触発」には二つの意味がある。第一に、それは「自己による触発 ( l'affection par soi )」である。時は自らによって触発される、即ち、時をまず触発するのは「有るもの」ではなく、過去・現在・未来の継起の地平 ( 有の超越論的地平 ) としての「純粹時間」である。しかるにこの「純粹地平」を展開する当のものは、根源的時である。故に根源的時が、「純粹時間の媒介によって」、自らを触発するのである。——しかし第二に、自己＝触発は「自己の触発 ( l'affection de soi )」である。触発するものとしての時は、触発されるものとしての時を前提している。というのも地平が顕われるためには、地平を形成すること以上に、地平を受け取るの方が大事だからである。——故に超越の本質はむしろ「自己の触発」である ( PP.229-34 )。

しかしアンリによれば、ハイデッガーの「自己＝触発」は真の自己＝触発ではない。ハイデッガーは二つの触発を、即ち「客観化 [ 対象化 ] 作用が自らに対して客観化する純粹内容によっての、客観化作用の触発」と、「作用自身によるこの作用の根源的触発」とを、「混同」している ( P.304 )。が、自らの産物を受け取ることは、まだ自らを受け取ることではない。「地平による超越の触発よりも一層根源的なのは、超越のそれ自身による触発である」( P.302 )。超越は地平を企投する作用に於て、この作用から独立に、既に触発されている ( 自らに顕われている )。根源的な自己＝触発は、内在の内に存する。

内在は、超越を顕示しつつ超越の実在性を保証するものとして、「超越の本質」( P.309 ) で

ある。もし何かを顕わしめつつ自らの顕われの根拠たることをこそ真の意味での「根拠 (fondement)」と呼び得るのであれば (cf. P.52, 266, 270), 内在こそは超越の根拠であり (cf. P.323), 「超越の根源」(P.52)である。

従って、「自己による触発」にも二つの意味がある。第一に、超越は「それによって超越が触発される場所の地平を自ら創造する」(P.305)ことによって、自らを触発する。第二に、真の自己＝触発に於ては、「自己によって触発されることは今や、超越にとつて、超越を触発する内容をもはや創造せずに、この内容で有ることを意味する」(P.305, cf. P.P.299-300)。究極的な意味での本質は「もはや何ものも創造しない」(P.353)。「創造」とは、「創造されたもの」と「それを創造するもの」とが決して「合一しない」(P.296)という立場である。それゆえアンリがエックハルトに触れつつ「一切の創造の拒絶」を述べる時 (P.394), 彼は自らの哲学の核心について語っているのである。

創造は「自由」の為す業である。創造と縁を切ることは、自由と縁を切ることである。自由は「地平への関係」に於ては「自由」だが、「自己への関係」に於ては「非＝自由 (non-liberté)」<sup>(4)</sup>である (P.365)。内在は、<自己自身を超出し得ず、自己に対して態度を取ることが出来ない>という意味で「受動的 (passif)」であり、「無力 (l'impuissance)」である。

「世界創造行為」(P.400)の無い所、世界もまた無い。アンリは「世界無き意識」(P.327. etc.)について語っている。本質は、それが世界(可視性の場)の内では顕現しない限りに於て、「見えない」(P.549)。しかしこのような「見えないもの」こそは「それ自身に於て自らを現象化する「現象」であり (P.550), 「隠れた顕示 (une révélation cachée)」(P.679)なのである。

### (iii) 情態性と情感性

さて、「自己の直接経験」(P.577)に於て感官の媒介を経ることなく自らを直接的に感じ取るのは、「感情 (sentiment)」である。真の自己 (Soi) を特徴づけている「触発するものと触発されるものとの同一性 (l'identité de l'affectant et de l'affecté)」(P.581, 585)は、「情感性 (l'affectivité)」の内に存する。

感情は常に必然的に「自己感情 (le sentiment de soi)」(P.580. etc.)である。憎しみを顕示するのは憎しみであり、愛を顕示するのは愛自身である (P.693)。「感情それ自身が自己を受け取り自己を体験する」(P.580)。それゆえ「苦痛の認識は苦痛的ではなくて真だ」というラシュリエの命題は逆転されねばならない。「苦痛の真理は苦痛としての苦痛それ自身である」(P.677)。

「見えないもの」とは情感性のことである (P.598)。「かつて誰も感情を見たことがない」



( P.680 )。感情はまた「受苦 ( souffrance )」であり、「passion ( 受動・情念 )」である。意志や行動によって感情を左右しようとする事の「原理的不可能性」( P.815 )は、「自己に対する感情の本源的な無力」即ち「非＝自由」( P.824 )の内にその理由を見出す。「自己に対して根源的に受動的 ( passif )なものとしての有の自己経験は、有のパッションである」( P.586 )。しかし受苦はまた同時に「自己の享受 ( jouissance de soi )」でもあり、「喜び ( joie )」でもある ( PP.830－31, etc. )。

アンリは自身の「情感性」概念をハイデッガーの「情態性 ( Befindlichkeit )」概念から、はっきり区別している。まず、感情は自己＝触発として超越 ( 有の理解 ) の根拠であるから、情感性と理解とは決して「等根源的」ではない ( P.604 )。第二に、同じことであるが、情態的に自己を見出すべき根本情態性としての不安はまた、無を開顕するとされる ( vgl. WM. S.32, KM. S.214. etc. )。しかしハイデッガーの「無」は、有るものでは無いという意味での世界である ( GA 26. S.272. etc. )。アンリの批判は、ハイデッガーが実存 ( 自己 ) の顕示をも世界の顕示をも有論的には同質のもの ( 超越ないしは脱自 ) の内に求めているということ、そしてそのことによって情感性に固有の顕示能力が見失われてしまっているということ、である ( PP.735－54 )。

そもそもアンリはハイデッガーの「被投性」及び“Nichtigkeit”概念に対しても、幾つかの疑問を提示している。その内の二点だけを採り上げるならば、第一に被投性は、現有が自らの<有り＝得ること> ( 企投 ) の根拠でありつつ、自己の有を支配し得ない ( 被投性 ) という意味で、Nichtigkeitと同一であることが示される。この場合のNichtigkeitはアンリの「内在」と同一である。しかしハイデッガーのNichtigkeitは、現有が或る企投を引き受けつつ、必然的に他の可能性を放棄している、という意味にも用いられている。だが超越の能動性にまつわる有限性としてのこの種のNichtigkeitは、超越のそれ自身に対する無力としてのNichtigkeitとは、「何の関係もない」( P.445 )。——第二に、ハイデッガーの場合、現有は有るものとして投げ出され、状況づけられている。しかしこのような「有るものに対する超越の形而上学的無力」は、「超越のそれ自身に対する有論的無力」と、「混同」されてはならない ( P.461 )。

情感性は内在として、「感性の制約」「触発の根拠」「超越の制約」( P.598 )である。「内在」は「純有論的カテゴリー」( P.323 )である。超越の根拠が情感性であるからこそ、超越によって理解される世界地平もまた情感的になるのだ、とアンリは考える。情感性こそが「全ての現象の普遍的根拠」なのである ( P.608 )。

### Ⅲ 創造の根源への問い——アンリ批判の試み——

以下は未だ確として定まらぬ筆者の立場からの、粗雑なアンリ批判の試みに過ぎない。

アンリは「ラディカルな内在の領域 (une sphère d'immanence radicale)」を「エゴ」(P.52)と断定して憚らない。「自らのうちに<自己>の形式を身につけるもの」は「エゴのみ」であり(P.599)、「主観の有が有それ自身である」(P.595)。——例えば「空は青い」「川はのどかだ」「痛むのは私の足のようだ」といった所謂「超越的諸性質」は、アンリによれば「非実在的な表象」に過ぎず、「実的な生ける印象」を「対=投したもの [l'ob-jection, 対象化したもの]」でしかない、という。それゆえ内在領域に於ては空間は——物の空間であれ、有機的身体の空間であれ——存在しない。<sup>(5)</sup> アンリの有論的諸研究の意図は「今日に於て、《内面生活 (vie intérieure)》という概念に再び意味を与え直すこと」(P.58)に存するのであって、それゆえにこそ「有はそのつど、一つのエゴとして規定される」(GP.P.117)と言われ得たのである。

しかし「超越の根源」は本当に「エゴ」であろうか。

アンリは別著で「経験の可能性の制約はそれ自身一つの経験である」<sup>(6)</sup>と述べている。前者の経験は超越論的に「媒介」(cf. PP.345-6)された間接的経験であり、後者は先に述べた「自己の直接経験」であろう。真の自己は、経験するものと経験されるものとが何の隔てもなく合致し合うような場所に於てしか、顕われない。

しかし真正の自己が顕われるとは、意識の志向性(主客関係)が破れるということである。意識の本質が意識するものと意識されるものとの無=差別の内に存するならば、(世界)<sup>(7)</sup>もまた端的な経験に於ては、対象化されることなく直接的に顕われねばならぬのではないか。超越の破れた所に顕現する根源的な経験に於ては、恐らくは、自己を(見る)<sup>(7)</sup>ということと(世界)を(見る)ということとがもはや別の事ではなくなるような局面が開かれて来なければならないだろう。<sup>(8)</sup>

「世界」や「物」の意味に関しては、アンリはハイデッガーの見解に盲従している。物は超越論的地平によって媒介され、世界は相変らず超越の自由な創造に委ねられたままである。しかし「物」や「世界」は本当に超越の産物にして従者であろうか。水はおのずから茫茫とし、花はおのずから紅いのではあるまいか。

アンリもまた「バラは何故なしに有る、それは咲くが故に咲く、それは自分自身に気を留めないし、ひとが自分を見ているか否かと問いはしない」というシレジウスの詩句を引き、この句ははっきりと「有の内的な働き」のなかから「脱=立 (ek-stasis)」（超越）を排除した、

「生の本源の本質」を語っている、と註解している（GP.P.358）。しかしもし内在の領域が「自我」でしかないなら、バラの「生」や内在について、如何なる権利で語り得ようか。バラが「何故なしに」、即ち超越論的な根拠づけなど要せず、「咲くが故に咲く」のであれば、超越に先立つ超越の根源としての「内在」の領域は、決して「エゴ」のみに限定されはしないであろう。

花は如何なる根拠づけも必要とすることなく自ずから紅いのであり、水は何の根拠も用いぬままに自ずから茫々たるのである。自ずから立ち現われる（世界）に於ては、物と世界とを超越論的に区別せねばならぬ如何なる理由も存せぬであろう。なぜならここでは既に超越論的地平の根拠としての「超越」が、消え去ってしまっているからである。

だが自ずから立ち現われる（世界）とは如何なるものであろうか。歴史的世界や文化的世界は、既に何らかの仕方で——超越論的に——媒介された世界であろう。媒介され加工された世界は、（生まの世界）ではない。自ずから紅き花は、超越論的地平としての有によって媒介された「有るもの」でも、有るものを超越論的に根拠づける地平としての「有るもの有」でもなくして、ただ「有る」としか言い様のないものである。自ずからなるものは、ただ「然り」としか言えない。真の「根源」は、自ずからにして然るものである。

超越の根拠、そのそれ自体は、「エゴ」に非ず。——創造の根源はそれ自身を自然として顕示するであろうか。

〔哲学 博士課程〕

## 註

- (1) 一応二十年代後半的を絞り、この期に公刊された四冊の著書と、マールブルク時代の講義の中から全集版として既刊の五冊とを、基礎文献とする。今回引用したものの略号は以下の通り。（SZ）：“Sein und Zeit”，1976，（WM）：“Was ist Metaphysik”，1981，（WG）：“Von Wesen des Grundes”，1973，（KM）：“Kant und das Problem der Metaphysik”，1965，（GA）：Gesamtausgabe。なお本章は筆者の昭和59年度博士後期研究報告「超越と志向性——根源的事実の現象学へ——」中の、ハイデggerに関する部分の要約である。
- (2) 志向性がオンティッシュなものでしかないという見解は誤っている。意識の志向性がオンティッシュなものでしかないならば、如何なる現象学者も「超越論的哲学」を標榜し得なかったであろう。
- (3) Michel Henry, *L'essence de la manifestation* 2vols, 1963. 本書のみ略号を略して頁のみ記す。

- (4) 不自由は自由の束縛として自由を前提するゆえ、自由の根拠たるアンの *nonliberté* を「不=自由」と訳すことは出来ない。
- (5) Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, 1985 (以下(GP)と略記), P. 95.
- (6) Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965, P. 34.
- (7) あらゆる意味での対象・対象性及び対象化を排除するために, ( ) を用いる。
- (8) 筆者は後期メルロ＝ポンティの「ナルシスム」を, この方向で理解したいと考えている。

**Ce qui ne crée pas en tant qu'origine de la création**  
— **Sur la critique du concept heideggerien de la**  
**transcendance chez Michel Henry —**

Yukio Naka

Selon Heidegger l'intentionnalité husserlienne, qu'il appelle injustement la transcendance *ontique*, doit se fonder sur la transcendance originaire, c'est-à-dire *ontologique*. Mais il nous semble que la transcendance heideggerienne comporte la même difficulté que l'intentionnalité chez Husserl, car, de même que l'être de la conscience se dépassant ne se confond pas avec son être-dépassé, de même la transcendance elle-même ne se manifeste pas dans l'horizon transcendantal de l'être (c'est-à-dire dans le monde) qu'elle projette dans son libre acte de la création ontologique.

Michel Henry cherche le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même. C'est l'immanence. En elle se réalise l'identité de l'affectant et de l'affecté (auto-affection), laquelle réside à son tour dans l'affectivité. L'immanence est la passion de l'être, la passivité originaire à l'égard de soi-même. Ne créant plus le monde qui est le milieu pur de la visibilité, elle est non-libre, impuissante et invisible. Mais en tant que révélation cachée, elle est le phénomène originaire qui assure aussi la réalité de la transcendance. L'immanence est le fondement de la transcendance et, au sens ontologique ultime du mot, l'origine de la création.

Cette origine, Henry la pense comme Ego, mais nous la pensons comme Nature. Le Monde, dans un sens originaire et autre que chez Henry et Heidegger, ne se produisant pas par la transcendance, n'apparaît-il pas de soi-même en deçà de la distinction entre l'étant et l'être de l'étant?