

## 内在と内在的因果性

### —アンリのスピノザ主義に関する覚書—<sup>1</sup>

鈴木 泉

#### はじめに

ミシェル・アンリは、高等教育修了証書取得に向けて、スピノザを主題とする論文『スピノザの幸福』を1942年から翌年にかけて執筆、43年に同証書を授与され、その抜粋が「スピノザにおける幸福」という題名のもと第二次世界大戦終結を跨いで刊行される<sup>2</sup>。その後のアンリの思索は現象学的に探求されるものの、96年に刊行された『我は真理なり』以降においては、『ヨハネによる福音書』を手引きとしながら、主著『現出の本質』において解明された個体的生とその自己触発に加えて、キリスト教の神に他ならない大文字の絶対的生とその自己触発・自己啓示の次元を導入、絶対的生の強い自己触発と個体的生の弱い自己触発という二つの自己触発を区別する。前者は後者に対して「超越」(CMV, p. 256)の関係にあるものの、それは「生のあらゆる内在的な様態において示される」(ibid.) のであって、両者の関係は、自己の外に世界を創り出すという意味での創造をも含めた外在的なものではなく、贈与するものと贈与するものとの間の「産出 (engendrer)」(CMV, p. 131) という関係に他ならない。このように解明される絶対者と個体との関係は、キリスト教的な語彙によって記されてはいるものの、実体ないしは属性と様態、あるいは能産的自然と所産的自然との間のまさしくスピノザ的な内在的因果性と瓜二つではないだろうか。実際、アンリは96年に行われた或るインタビュー——これは43年の論文全体を初めて公刊した書物に対するJad Hatemによる序文に引用されている——において次のように述べるのである。

[スピノザにおいて] 人間と神との内的な関係は内在的因果性を介して扱われます。スピノザはそれに思弁的に専心しますが『我は真理なり』はこれを現象学的に行うのです。[...] 内在的因果性によって『エチカ』はユダヤ教よりもキリスト教により近いと私には今日では思われます。

(BS, p. 8)

夫人のアンヌ・アンリの述懐によるなら<sup>3</sup>、若干 20 歳のアンリの手になる論文の主題の選択は、自らの意志に基づくものではなく、指導教員のジャン・グルニエの指示によるものだという事だが、アンリの哲学的生涯がスピノザないしはスピノザ主義に縁取られていることには疑いがない。そして、すぐに見るように、処女論文にアンリの思索の核心的な志向を読み取ることが可能である以上は、アンリの思索とスピノザないしはスピノザ主義との関係は、単に偶然的なものではなく、そこには本質的な何かが含まれていると言わざるを得ない。アンリの思索とスピノザのそれとの関係、その近さと遠さに関しては、処女論文におけるアンリによるスピノザ解釈、二つの自己触発の関係を始めとするいわゆる神学的転回以降のアンリの思索、そして、それらスピノザ主義に縁取られたアンリの哲学的営為とスピノザその人の理説を突き合わせるというかなり複雑な作業が必要とされるものの、両者の思索を汎神論として評価することの是非——後のアンリは、自らの立場だけでなくスピノザの思索に対しても、汎神論と呼ぶことを拒否しており<sup>4</sup>、汎神論という呼称の意味それ自体も検討されねばならないだろう——も含めて、Jean-Michel Longneaux による——過剰とも言えるほどの徹底性を備えた——優れた論文<sup>5</sup>が既に存在している。『スピノザの幸福』に付されたその論文をも参照しながら、本稿では、両者の関係を考える際に核心となるとされる現象学的内在と内在的因果性の概念に最終的には焦点を集め、アンリにおけるスピノザ主義の特質とその問題性に関して議論を展開したい。

## 1. 『スピノザの幸福』

『スピノザの幸福』における若きアンリのスピノザ解釈を詳細に検討するには及ばない。ガンディヤックを第二の審査員とするこの論文が高い評価を受け、ガリマール社からの出版まで勧められたとはいえ<sup>6</sup>、その解釈は、ドゥルーズやゲルー以降の解釈史を背景において見た場合には、あまりに牧歌的、より精確に言うならば、肌理が粗く、解像度が低いと評価せざるを得ないからである。解像度の低さは、スピノザの一つ一つのテキストの解釈と『エチカ』を典型とするテキストの論理構造の把握という二つの面において著しい。そのために、アンリの議論が、現在のスピノザ研究そのものに寄与する部分

を見出すことも難しい。しかし、若干 20 歳のアンリによる——日本流に言えば——修士論文、しかもたった「五ヶ月半」<sup>7</sup>で執筆されたというこの論文の解像度の低さを論っても仕方がないし、マトゥロンが評価する通り<sup>8</sup>、60 年代初頭までのフランスにおけるスピノザ研究は殆ど零の状態であった、という研究状況も斟酌すべきであろう。そこで、本論全 12 章ならびに序論と結論から構成される『スピノザの幸福』の提示する基本的な論点のみをごく簡単に確認することから始めよう。

論文を貫くのは、スピノザの思索をどのような観点から評価するかという読解をめぐる方法論的な論点とも関わって、スピノザの思索の根本に位置する哲学的直観の存在に対する深い確信である。アンリによれば、幾何学的な叙述の根底にはスピノザに固有の「経験」(BS, p. 14)が存在し、それは「あらゆる存在、そしてもしかしたらあらゆる事物に [...] 共通の要求」ないし「スピノザ哲学全体の [...] 無限に豊かな原理」(BS, p. 15)、「深さをもった次元、内面性」に他ならない「幸福への要求」(BS, p. 19)である。『エチカ』第二部の序文に示されているというこの「根本的要求」(BS, p. 73)から体系は展開した。「神の實在、実体の一性、観念と区別される力能としての意志の否定、表象=想像知の価値を低く見積もること、真理の自律、ルネサンスの哲学とデカルトの合理主義への負債」(BS, p. 19; cf. p. 73)といった本論で議論されるスピノザ哲学のもろもろの議論は幸福の条件である。それでは、スピノザにとっての幸福とは何か。『知性改善論』前半の分析から得られるスピノザの幸福、すなわち至福は、「神の愛、魂の神との直接的にして断ちがたい合一」(BS, p. 27)に存する、というのがアンリの答えである。

以上を出発点として、アンリは、神ないしは絶対的な存在との合一こそが幸福をもたらすというスピノザ哲学の原理が、その体系においていかに展開していったかということを読み明かす。議論の全体をごく簡単に概観するならば次のようになる。スピノザ哲学の根本原理を解明する「序論」と第一章「有限性と時間性」を受けて、第二章「実体の実存的意義」、第三章「一性」、第四章「意志」、第五章「真理・表象=想像知・合理主義」は、それぞれ、神の實在証明、実体-属性関係、観念と区別される意志の否定、真理の自律性と表象=想像知の位置づけ、というスピノザ哲学の基本的議論の解釈を通して、アンリ言うところの根本原理を可能にする条件を、絶対的存在との合一、絶対的必然性等々として定式化する。次いで、第六章「世界内人間」、第七章「認識の価値」、第八章「認識の進歩」、第九章「至福」は一纏まりのブロックを

構成し、その存在が示された幸福に人間がいかにして到達しうるのかということ、スピノザにおける三種の認識の議論の解明を通して明らかにする。そこで示されるのは、合理的認識を超えた「神の直観的な認識」に他ならない第三種認識、「個物の本質との私たちの直接的な絆、個物の本質を構成する神との私たちの内奥の合一」（*BS*, p. 97）を覚知させるところの第三種認識の優位である。さらに、第十章「喜びと神」、第十一章「目的性の優位」、第十二章「存在の二律背反的な構造を考えることの拒否」がもう一纏まりの議論のブロックを構成し、スピノザ哲学の解釈上の論争的な問題を三つ提起して議論を展開する。それらの問題は、いずれも知性によって展開される体系とそれを根本から支える「より深い要求」とが相容れないことに由来し、体系内にある種の齟齬をもたらしているようにも思われるが、アンリによれば、スピノザは常に「原初的な経験」（*BS*, p. 111）に忠実であって、その経験から出発することによって、その問題、すなわち、本来は完全性の度合いの移行として導入された喜びを、本来は感情を有さないはずの神に対しても適用することによって喜びの概念に二義性が生じているという問題、機械論的に決定される個体のありようとは区別される個別的な本質としての個性を可能にするものの「内的目的性」（*BS*, p. 125）の位置づけの問題、根本的に一元論であるところのスピノザ哲学において、表象＝想像知と理性、偶然性と永遠性といった二元論が導入されていることの問題、これらの問題がスピノザにおいていかに解消されているか、ということが明らかにされる。「結論」は、「序論」において提起された、スピノザのテキストの読解をめぐる方法論的な論点とも関わる、スピノザの体系とその思索の根本に位置する哲学的直観との関係に関する主張を再確認し、スピノザ哲学の体系がその翻訳に過ぎないところの「感情」、「経験」（*BS*, p. 140）の重要性を強調した上で、観念に対する感情の優位を肯定するスピノザが、その優位を徹底することが出来ず、「恩寵と同一の神の内的認識」、それも「知解作用の外に、直接的に見出しうる」（*BS*, p. 146）内的認識の価値を正当に見出すには至らなかったことを、第三種認識が第二種認識から完全には純化されていない、という点において批判的に指摘して、論文を閉じる。

以上、その概略を簡単に見た『スピノザの幸福』という論文におけるアンリのスピノザ解釈に関して指摘しておきたいのは次の三点である。

まず、この論文の問題設定が、当時のフランス哲学やフランスにおけるスピノザ研究の状況にかなり拘束されており、また、アンリ自身のテーゼそれ

自体が特定のスピノザ研究の深い影響下にあるという事実である。この点は、既に触れた Jean-Michel Longneaux の論文が詳細に解明している<sup>9</sup>ので、結論だけ述べるならば次のようになる。1/論文の標的は 20 世紀初頭のフランスを席卷していた新批判主義の哲学に基づくスピノザ解釈である。カントの批判的観念論を受け継ぐ新批判主義の哲学者たちのうち、ブランシュヴィック、ラシエーズ・レイ、ジュール・ラニョー、デルボがそれぞれにスピノザ論を発表し、19 世紀後半から 20 世紀前半のフランスにおけるスピノザの再発見はこれらの著作に負うが、いずれもが、カントにとっても独断論の典型として批判的であったスピノザの思索と対決するためにもたらされたものであった。アンリが、この論文において参照するのは、これらの新批判主義の思潮のもとにあるスピノザ研究である。だが、強調すべきことには、それらの著作を参照しながらも、アンリは、新批判主義による独断論批判、ひいてはスピノザ批判に与することなく、基本的には〈断固たるスピノザ主義者〉であった。しかし、それらの新批判主義のスピノザ解釈のうち、二つの著作からアンリは決定的な影響をうけている。2/一つは、ジュール・ラニョーのそれ<sup>10</sup>である。既に見たように、アンリはスピノザの合理主義、特に第二種認識には批判的な立場を最終的にはとる一方で、第三種認識に対して特権的な価値を認め、そのような解釈の背景には、論文全体の根本的なテーゼ、すなわち、スピノザが経験したであろう幸福への要求こそがスピノザ哲学の原理であり、体系はそこから帰結するというテーゼが存するが、これらの決定的な論点はラニョーに由来する。少なくとも三つの箇所において、それは顕著である。まず、これも既に見たように、アンリは「序論」において、スピノザの体系を可能にする原理としての経験、内面性、一言で言えば内的経験の重要性を強調するが、この論点はラニョーに見出される。同じ論点が見出されるばかりか、ラニョーのテキストの要約としか思われぬ箇所すら散見される<sup>11</sup>。次いで、本論の中核をなす第九章においては、至福の内実を内在概念をもとに展開するものの、冒頭と末尾においてラニョーの名が示されて明示的に引用されるのみならず、ラニョーのテキストからの引用の織物としか思われぬ箇所が散見される。また、それに留まらずに、経験的事物の感情と存在の直接的に甘受される感情との区別という重要な論点もまた、ラニョーのテキストからの自由な引用によって示されている<sup>12</sup>。さらに、絶対的存在の感情を大文字の生と関係づけて説明する、後のアンリの思想的展開からみても重要な論点もまたラニョーに見出されるものである<sup>13</sup>。そして最後に、「結論」において、

「必然的存在、絶対的実存の感情こそが [...] 原理であり、それは原初的に感じられた、いかなる契機においても、スピノザの思索はそれから切り離されることはなかった」(BS, p. 141) とラニョー由来の言葉でもって議論は要約されるのだから、「ミシェル・アンリの研究はラニョーの覚書を展開することに存する」<sup>14</sup>と Longneaux と共に結論づけることすら出来るであろう。3/他方、アンリがデルボの講義録<sup>15</sup>からも大きな影響を受けている——但し、文献表にその著作は挙がっているし、本文中においてもその名を挙げてはいるが、著作を具体的に援用する形で議論を展開しているわけではないから、これを人は自由間接話法と呼ぶかも知れない——という点も見逃すわけにはいかない。論点は少なくとも三点に及ぶ。第一に、第三章における実体の一性をめぐる議論はデルボの講義録の第四講義の捉え返しである。第二に、第十章における、喜びの概念が完全性の度合いの移行としてではなく完全性として新たに捉えられるという論点、神の人格性の出現に関わる議論、神の愛に関する議論、これらはいずれもデルボの講義録に見出される論点である。最後に、第十一章における、個別的本質としての個性の議論の体系全体における位置づけの問題と内的目的性に関する議論もまたデルボの著作に見出される<sup>16</sup>。こうして、若干 20 歳のアンリの習作は、一見すると、当時のフランスにおける代表的なスピノザ研究二つのよく出来たパッチワークのようにも思われる。

それでは、アンリのスピノザ論の独創性はどこに存するのか。『スピノザの幸福』が、以上のように、ラニョーとデルボの著作の圧倒的な影響下で記されただけのものであるとするなら、そのスピノザ解釈に独創性を認めることは困難だが、単なるパッチワークの水準を超えた二つの独創性をこの習作は有している。まず、新批判主義のもとでもたらされたスピノザ解釈から、ラニョーの解釈が示しているような内的経験の次元を最大限にかつ肯定的に引き延ばした、というところにその独創性は存すると言わねばならない。次いで、ラニョーのスピノザ解釈に対する批判、より精確に言うならば、ラニョーが見出したスピノザ哲学の核心にある根本的直観を最大限に肯定し、ラニョーが自らの立場からスピノザに対して批判する論点を批判し返すことを通して、スピノザの根本的直観の意義を最大限に引き延ばす、という点である。このような意味において<断固たるスピノザ主義者>であるところにその独創性はある。Longneaux の議論<sup>17</sup>を参考にその独創性を要約するなら次のようになる。反省の立場を重視するラニョーは、直接的な認識の存在を認めない。ラニョーにおいてもまた、精神は神によって内的に支えられていることを自

から見出すが、絶対者としての神は現在において存在するのではなく、存在すべきもの、到来するものであり、この点においてラニョーはスピノザに従うことが出来ない。神の直接的な認識は存在し得ず、神と再び一緒になるための絶えざる努力しか存在しない。人間が自ら実現しているもの以上のものとして自らを理解し、自らの営為を捉え返すという自由こそが人間の偉大さを示すのであって、この自由によってこそ、思考は自らの産物に同一化することを拒否して、絶対的なものに近づくための努力を繰り返すのである。アンリは、意志に関する第四章において、以上のようなラニョーの議論を批判的に捉え返す。ラニョーのような議論によっては、結局のところ、「永遠の不安」(BS, p. 61)に陥らざるを得ない。その対極にスピノザの示す必然性はある。

実体は絶対的な必然性であり、そこにおいて、精神の固有の意味でのいかなる進展も存在せず、全ては直接的に与えられ、精神は不動の存在にただぶらさがり、永遠に張り付かねばならない。(BS, p. 117)

必然性のもとで与えられる神の直接的認識は確かに存在し、これは感情において与えられるのだが、ラニョーはこのような認識の次元を知らない。自由と必然、直接的にして肯定的な認識と常に再開され求められねばならない認識との対立が、ラニョーとスピノザ（を肯定するアンリ）の間にはある。

さらに、こちらもまた Longneaux が的確に指摘しているように<sup>18</sup>、実は、デルボの講義録は、ラニョーの議論を批判するためにこそ援用されているのである。移行としての喜びではなく完全性としての喜びという論点(=第十章、cf. BS, pp. 111-115)は、ラニョーによって強調されていた努力という次元を排除するためのものである。他方、神との合一が個体の個性性を犠牲にし、合一へと向かう運動において個性性が神における絶対者や普遍的思考の中に融解してしまうことになるラニョーに対し、スピノザにおいて様態は実体に溶解するどころか、個体的本質の永遠的性格の肯定を通して個性性が重視されていることを強調し、それが救済にとっての不可欠の条件であるとしている(=第十一章、cf. BS, pp. 119-123)。さらに、神の人格性と愛に関する議論(=第十章、cf. BS, pp. 115-118)は、神を私たちの思惟に内在する絶対者とすることによって普遍的な思惟としてしまい、神に人格性を認めないラニョーに対し、スピノザの神が人格性を排除するものではなく、神と人間の間には愛の関係があることを示す。そして、ラニョーに対する批判の論点の実質的な内容

は、いずれもデルボの著作の中に見出されるのである<sup>19</sup>。

こうして、アンリのスピノザ論は、スピノザの根本的直観の意義をラニョーによって発見しながら、その意義をラニョーの反省哲学に抗して、さらにはデルボの議論を借りつつ最大限に引き延ばす、という点にその独創性を有している。確かにパッチワークではあるのだが、パッチワークの構成を通して<断固たるスピノザ主義者>たることを貫くところにその独創性はある。

さて、このような性質を有する論考の個々の議論に関して、一つ一つ批判的な検討を加えることにはさほどの意義を認めないが、一般的な批判として次の二点だけは強調しておきたいと思う。まず第一に、スピノザの思索の根本に幸福への要求を見出す、という根本的な視点には異議がないが、その幸福の内実を神ないしは絶対的な存在との合一に見て取るという論点には大いに検討の余地がある。アンリは、その合一を、「融合 (fusion)」（*BS*, p 38）、「魂と神との本質的にして内奥の同一性」（*BS*, p. 99）等々と表現するが、『知性改善論』冒頭の議論（cf. *TIE* §10 et §13）からする限り、合一の経験が少なくとも思索史上は重要であることは疑いがないものの、少なくとも合一という表現が、『エチカ』に結実するスピノザの思索そのものを精確に示しているかどうかはわからない。確かに、若きスピノザが合一という言葉によって語った経験が根本的であることは疑いがないものの、その事態が、果たして合一という誤解を招きがちであると共に多義的な意義を有する言葉で語られるものであるかどうかはわからないのである。アンリは、概念的な体系化はその根本的な経験なるものの翻訳や表現であると一貫して述べるが、初期著作における表現や翻訳がその経験に忠実であるかどうかにもまた疑わしい限りは、むしろ概念的な体系において表現されている事柄からその根本的な経験を読み抜く努力が必要であろう。この点は、第二に、論証と直観を粗雑に対比するという論点に重なる。第二章における神の实在証明を扱う議論に典型的に見られるように、アンリは、『エチカ』の論証的な営為に殆ど価値を認めることがない。アンリによれば、『エチカ』第一部命題十一における三つの神の实在証明は「唯一の同じ直観、実体についての直観の異なった表現に過ぎない」（*BS*, p. 30）。『エチカ』第五部命題二三備考の名高い一節（「私たちは自らが永遠であることを感得し、経験する。何故なら、精神は、知解することによって概念する諸事物を、想起する諸事物と同様に感得するからである。というのも、諸事物を見、観察する精神の眼は論証そのものであるからだ」）を引用する際、精神の眼は「論証に過ぎない」（*BS*, p. 145）とアンリは述べ、「さらに知恵を見る心



の眼がある」というパスカルの言葉を引用した上で、後者に対して共感を寄せるのである。かつて上野修が鮮やかに示したように、「享楽と論証は不可分である」<sup>20</sup>ということ、つまり、合理的な論証か情感的な直観かという二者択一ではなく、論証的な営みが同時に直観的な感得となり得るという思考の運動こそが、『エチカ』を始めとする円熟したスピノザの思索の特異性であること、このことが現在におけるスピノザ理解の最低限の水準である限り、アンリの議論はあまりに素朴であると評価せざるを得ない。

以上の二点を確認した上で、改めて私たちにこの論文の意義を考察しよう。この論文をスピノザ解釈として高く評価することは難しい。少なくともまずもって私たちににとって重要であるのは、ラニョーやデルボの仕事を引き受けながらアンリがスピノザに読み取った事柄が、後のアンリの思索において深化と洗練を伴いながら展開され、一言で言えば、アンリにおけるスピノザ主義と呼ばれるものが、確かに存在するというその事実である。『スピノザの幸福』においてアンリによって肯定的に引き延ばされたスピノザ主義は、主著『現出の本質』やさらには後年の『我は真理なり』において展開される幾つかのテーゼを既にして雄弁に示している。

Longneaux は、アンリがスピノザと「同じく精神の共同体>」を共有し続けているとし、「救済を確証するものへと手を取るように私たちを導く『エチカ』を構築すること」<sup>21</sup>にその同一の志向を認め、スピノザとアンリ双方にとっての『エチカ』は同一のものであって、その根本的な基調は、私たちの神ないしは存在への内在的合一に存する、と議論を集約した上で、アンリにおけるスピノザ主義の特質を次の六つの論点に纏め、壮大な規模においてそれぞれの論点を詳細に検討している。一つ一つを検討する余裕はないが、論点だけ列挙すれば次のようになる<sup>22</sup>。1/現象学的実質＝実体、内在と超越といった概念は、スピノザの実体、内在的因果性と外在的因果性の捉え返しであり、内在的に啓示する力能は、スピノザが「自己を知解する」(E2P3S)と呼ぶものであり、これをアンリは自己触発とする。2/アンリもスピノザも、実体を生ないしはコナトゥスとし、これに必然性や永遠といった同様の特質を与えている。3/両者共に、実体と様態の関係に関して、実体の観念によって媒介されているという同一の関係を見ている。この実体の観念は、スピノザによって神の御子ないしはキリストと呼ばれ、その観念が媒介する関係は創造ではなく「産出する (producere=engendrer)」という関係として特徴づけられる。4/アンリもスピノザも、永遠の生・感情・具体的なもの・直接的なものと永遠の

死・観念・抽象的なもの・間接的なものといった二つの世界に分割されたりアリティの概念を見出している。5/両者共に、認識の三つの種類を区別し、同様の特性と体系的な位置を与えている。6/アンリにおける——Longneaux が名づけるところの——ア・ポステリオリな還元とア・プリオリな還元の区別は、スピノザにおける神の實在のア・ポステリオリな論証とア・プリオリな論証の区別に対応し、両者共に、ア・プリオリな還元＝ア・プリオリな論証に優位を与える。これは、古典的現象学における、志向的構成モデルをもとにし、「世界」の現象性を規準に構想される還元、すでに結果として成立している「世界」の現象性を手引きとしながら、それを構成した——形而上学の術語を用いるなら原因としての——志向性を逆行的に暴くという意味においてア・ポステリオリな還元、これに対して、絶対者の自己現出それ自体の開示を実効的に可能にするア・プリオリな論証＝ア・プリオリな還元、いかなる媒介もなしに自己現出それ自体の絶対的な甘受から始めるという意味でのア・プリオリな還元に優位を与える、ということである。

以上の論点はいずれも重要なものである。五番目の論点は、アンリの現象学的営為の意義を解明する際に、極めて重要な論点である。それによるなら<sup>23</sup>、表象＝想像知/理性/直観知というスピノザにおける認識の三つの区別は『現出の本質』18節から21節において解明される自然的知/真の知/絶対知の三分類に対応しており、これは、自然的知/歴史的現象学/生の甘受として展開される。つまりアンリの実質的現象学は、スピノザの語彙によるならば、第三種認識として位置づけられるのである。アンリにおける「ラディカルな還元」(PhI, p. 90) や方法の順序の反転といった実質的現象学の方法論に関する六番目の論点もまた極めて興味深いものである。とりわけ以上二つの論点は、アンリ哲学の特質をスピノザ哲学の特質と重ね合わせることによって、その意義を照射するという利点を有するだろう。さらに、これら全ての論点において、スピノザの思索とアンリの思索の構造的な同一性をも論証するに至るLongneauxの議論は、アンリのスピノザ主義の意義を肯定するように人を誘うだけの豊かさを確かに有している。

しかし、そのスピノザ主義なるものは、どれだけの正当性をもっているのだろうか。救済、内在的合一といった主題は、もしかしたらアンリとスピノザを「同じく精神の共同体」に属せしめるものかも知れない。だが、それらの主題や思索の根本的な基調の類縁性は、一見すると目立たないものの、より根本的な違いを覆い隠していることもあり得る。ここでは、これらの興

味深い論点を一つ一つ検討することは出来ないし、アンリ哲学全体がその根本的基礎概念である内在概念に収斂することは明らかなので、内在概念と内在的因果性を主題とする第一の論点と、この論点に対する晩年のアンリのスピノザ主義による最終的な展開形態と言えよう実体と様態との存在論的産出関係を主題とする第三の論点、以上二点を検討することにしたい。そこから見えてくるのは、アンリのスピノザ主義がスピノザの思索から引き延ばすことのなかったスピノザに固有な思索の特異性とアンリのスピノザ主義の問題性である。

その前に一つの迂回路を辿らなければならない。晩年のアンリにおけるスピノザ主義の姿の検討である。

## 2. 『我は真理なり』とスピノザ主義

スピノザその人の思索と言うよりは、ある種のスピノザ主義が50年の時を経て『我は真理なり』において回帰する。二重の自己触発とキリスト論を背景にした体系構成にスピノザ主義は反映している。『我は真理なり』の議論の基本的結構を提示しながら、まずこの点を確認しておこう。

『我は真理なり』において初めて導入されて完成を迎えるアンリ哲学の体系構成は、大文字の生 (*la Vie*) = 神/原-御子 (*l'Archi-Fils*) = キリスト/神の息子として人間、という三位一体である。1/神、すなわち大文字の生は「自己啓示 (*auto-révélation*)」(*CMV*, p. 73) と定義され、その具体的な現象性は「自己を甘受すること」、「自己を感じること」であり、そこにおいて示される「甘受するものと甘受されるものの同一性が自体性=自己性 (*ipseité*) の原初的な本質」(*CMV*, p. 75) に他ならない。2/だが、大文字の生の自己啓示は、自己 (*soi*) の享受でもあって、自己啓示は自己産出として「特異な大文字の自己 (*un Soi singulier*)」(*CMV*, p. 76)、御子=第一の生けるものを産出する。但し、御子の産出は自己産出の条件でもあるから (cf. *CMV*, p. 102)、御子は「原-御子 (*l'Archi-Fils*)」、その誕生は「原-誕生 (*Archi-naissance*)」(*CMV*, p. 77) とそれぞれ呼ばれねばならない。これが、宗教的には「受肉」と呼ばれる事象である。3/他方、「大文字の生は神にとってもキリストにとっても、そして人間にとっても同じ意味を有する」——生の一義性！——ということが、「大文字の生の根元的現象学の決定的な直観」にして「キリスト教の決定的な直観」(*CMV*, p. 128) でもあるから、人間もまた神の息子として理解されるべきであって、

生において「産出する (engendrer)」(CMV, p. 131) ということがキリストである御子のみならず、同じく息子である人間にもあてはまる。個々の人間的な個体もまた「絶対的生の自己を産出することにおいて産出され」、「大文字の生は自らを私自身として産出する」のである。生物学の語る単なる生き物ではなく、絶対的生において誕生する人間が、神の息子としての「超越論的人間」(CMV, p. 132) と呼ばれる。

アンリは以上の三位一体的な体系に哲学的内実を与えるために、自己触発概念を改めて導入する。「生の特性は生が自己触発すること」(CMV, p.133) であって、「自己触発の場合における触発するものは触発されるものと同一であり」、生は自己触発において「自らの根源的な内面性の絶対的な充足において自らを実現する」(CMV, p. 134)。そして、大文字の生=神/原-御子=キリスト/神の息子としての人間、という三位一体の諸項の分離を思考可能にするために、「自己触発の強い概念と弱い概念」を導入する。「現象学的に絶対的な生、すなわち神」にのみあてはまる自己触発の強い概念は、それがいかに受動的なものであるにせよ「自己贈与」(CMV, p. 135) として特徴づけられるのに対し、「私は自らを甘受するが、その甘受の源泉ではなく」、「私は己自身に与えられるが、この贈与は私には決して属さない」(CMV, p. 136)。自己触発の強い概念においては、触発の内容が触発それ自体と同一であるのみならず、自己触発する生がその内容を与えるという二重の意味において自己触発が捉えられねばならないのに対し、自己触発の弱い概念においては、私を触発する内容が私自身であるという限り、強いそれと変わりはないものの、自己贈与ではない限りにおいて異なるのである。形而上学的な概念を用いることが許されるならば、自己原因であるかどうかは両者の違いである。自己触発の強い概念が大文字の生=神、自己触発の弱い概念が神の息子としての人間に、それぞれ割り振られることは言うまでもない。それでは、両者はどのように関係するのか。弱い意味における自己触発、つまりは個体の自己甘受が、強い意味における自己触発、つまりは絶対的生の自己贈与の「運動の内部において (à l'intérieur du mouvement)」生じる、というのがアンリの回答である。そこから個体的な自己として人間の「受動性」(CMV, p. 136) が生じる。

それでは、キリストの生に固有の自己触発はどのように位置づけられるのか。キリストが神と人間の媒介であることは言うまでもない。だが、その媒介の意味は、まさしく「超越論的人間は原-息子においてのみ神の御子である」(CMV, p. 139) という——ユダヤ教においても垣間見られはしたものの——

キリスト教に固有のテーゼにおいて示されている。それは、絶対的な生の自己触発が自己性を産出するという条件とする以上、人間的な個体を含めたいかなる生けるものの自己享受もまた「原-御子」においてのみ可能である、ということに他ならない。『ヨハネによる福音書』10, 1-18の「羊の囲い」のたとえが知らせるのはこのことである。——「わたしは門である。わたしを通過して入るものは救われる」。

さて、『ヨハネによる福音書』を手引きとしながら「キリスト教の真理」(CMV, p. 32) を告げるものとして提示された以上の議論に対する哲学的な評価は難しい。『新約聖書』という文化的形成物を手引きとしながらも、「キリスト教の真理」を「歴史の真理」ならびに「言語の真理」から区別し、恐らくは「キリスト教の真理」と等しい「絶対的な真理」への接近を、『新約聖書』のテキストのコーパスにではなく「絶対的な真理」それ自身の自己確証に求め、しかも、そのような真理観こそがキリスト教の最も本質的な主張の一つであるとする (cf. CMV, pp. 17-19) という、二重の意味において循環すると共に、解釈学的な媒介を欠いた議論、『我は真理なり』と題された書物におけるこのような議論を、一個の信仰告白以上のものとしてどのように評価すべきであるか戸惑うのは事実である。本書に繰り込まれることになる、「羊飼いとその羊たち」と題された「羊の囲い」のたとえを主題とする論考<sup>24</sup>を当時初めて読んだ者にとって、戸惑いはより大きなものであったろう。そのような戸惑いを覚える者、言い換えれば、門前に佇む者にとって、本書は未だ謎のような書物である。しかしながら他方、本書の雄弁な思索が、ある種の情動をかき立てると共に、確かに特定の文化的形成物を手引きとしながらではありながらも、そして、それを真理と呼ぶべきかどうかには戸惑いを覚えさせつつも、なにがしかの思索への強い呼びかけを行っているのもまた事実である。

いわゆる「神学的転回」(ジャンニコ)以降のアンリの思索の意義とその強さについて、私たちは未だ語る言葉をもたないし、産出される生けるものが人間的な個体に限られているという動物性の問題や、その人間的な個体が息子というジェンダー的なバイアスを帯びているという問題などについても論じることは出来ない。ここでは、当初の課題に戻って、スピノザの思索との関係に議論を絞ることにしよう。『我は真理なり』における三位一体的な体系は、スピノザ主義的な傾向を有しているし、スピノザの体系との緩やかな意味での構造的な同一性をも有している。まず第一に、「産出する」ということ、あるいは誕生は、「創造 (création)」(CMV, p. 131) とは——それが世界の創

造を意味する限りで——区別される。そして、自己触発の強い概念には「能産的自己触発 (auto-affection naturante)」、自己触発の弱い概念には「所産的自己触発 (auto-affection naturée)」（*CMV*, p. 138）という形容が与えられており、これがスピノザの能産的自然と所産的自然という対概念のエコーであることには疑いが無い。次いで第二に、三位一体的な構造それ自体を、スピノザの体系にも見出すことが出来る。鍵となるのはキリストの位置づけである。スピノザは、『エチカ』において、「キリストの精神 (Spiritus Christi)」を「神の観念 (idea Dei)」と同一視するが (cf. E4P68S)、「神の観念」が直接無限様態として示されているからには (cf. E1P21D)、直接無限様態としての「神の観念」ないしは無限知性がキリストとして扱われていることには疑いが無い。このことは、所産的自然について総括的に論じる『短論文』第一部第九章からも明らかである。そこでは、物質における運動と思惟するものにおける知性の双方が「神の子 (een zone van God)」(KV 1/9) であると明確に言われている<sup>25</sup>。つまり、大文字の生=神/原-御子=キリスト/神の息子としての人間という三位一体は、実体・属性としての能産的自然/直接無限様態/有限様態という三項関係と同一視することが出来るのである。

しかし、このような緩やかな意味でのスピノザ主義的な傾向やスピノザの体系との構造的な同一性を確認するだけでは十分ではない。『スピノザの幸福』においてアンリが、能産的自然と所産的自然の関係を「内在」(*BS*, p. 102) や「内的関係」(*BS*, p. 135) として捉えていることが事実であるとしても、それが『我は真理なり』における議論とどれだけの近さを有しているかはわからないのである。術語や体系構成の類似性に留まらずに、事象それ自体においてどれだけの同一性が見て取れるかを検討しなければならない。鍵となるのは前節末尾で纏めた二つの論点であるように思われる。本節の議論を受けて、改めて纏め直すなら、問いは次のようになる。第一に、アンリ哲学の根本概念である自己触発概念に対応するものがスピノザの思索の中に見出されるか、言い換えるなら、アンリ的な自己触発概念を根本から規定している内在という現象性に対応するものがスピノザの思索の中に見出されるか、という問いである。第二に、冒頭に引用したインタビューでも強調されているように、内在的因果性の概念はアンリにとっても重要なものであって、実際、『スピノザの幸福』においても、それはたびたび言及されていた (cf. *BS*, p. 50, p. 58, p. 99, p. 104) が、大文字の生=神/原-御子=キリスト/神の息子としての人間の間に見出される外在的ならぬ「根源的内在」(*CMV*, p. 256) という存在論的な

産出関係は、スピノザの内在的因果性とどれだけの近さを有しているのだろうか、という問いである。

### 3. 内在と内在的因果性

第一の問いを『現出の本質』に遡って検討してみよう。内在という現象性の解明に本格的に着手したのは、まず何よりも主著『現出の本質』に他ならないからである。「存在は自らと隔たる場合にのみ現象である」(EM, p.81)とし、存在の二重化や絶対者の自己分離としての「疎隔化」(EM, p. 86)こそを現出の本質とする存在論的一元論に対して、存在論的一元論が自らの地平の内部にいる限りで見出すことが出来なかった現象性が内在と呼ばれるものであった。その定式は以下の通りである。少し長いが引用する。

超越の根源的な作用は、それが前へと跳躍する、そして、自己の外へと自己を投射する運動とは独立に自己を啓示する。前への跳躍そのものとは独立に、自己を投射する運動とは独立に、自己を啓示する作用は自己において自己を啓示する。そして、この「自己において」という表現は、自己を越え出ることなく、自己の外に出ることがないということの意味する。自己を越え出ることがなく、自己の外へと跳躍することがなく、そして、自己を離れることなく、自己の外へ出ることなく自己に留まるもの、これこそ、その本質において内在である。内在とは超越の啓示それ自体が自己を成就するその根源的な様態、そのようなものとして、啓示の根源的な本質である。(EM, pp. 279-280)

自己に留まることを本質とするような内在という現象性は、スピノザ的な実体の現出の様式と等しいものだろうか。

アンの内在概念は、自己に留まるという意味での自己同一性を最も根本的な特質とする。内在なる現象性の具体的な規定として与えられる情感性概念を見てみよう。「最も単純な経験、脱自の以前にそれにおいて確立される経験、本質が自己について有する根源的な感情」、すなわち「感官の媒介によらずに自己を感じるもの」である「情感性」(EM, p. 577)が「自己触発の本質であり、その理論的でも思弁的でもない具体的な可能性である」(EM, p. 577-578)として、アンの内在という現象性の具体的な規定を情感性に求め

る。「触発するものと触発されるものとの同一性が情感性であり、[...] 根源的な内在における本質の自己触発として、それはその自己、本質の自己、自己性=自体性」(EM, p. 585) である。ここで注意しなければならないのは、自己に留まるという意味での自己同一性の自己ないしは自己性の内実である。なるほど、『現出の本質』の冒頭において「自我の存在の意味が、本探求の主題である」(EM, p. 1) と宣言し、その難解な序論において普遍的な現象学的存在論と自我論との関係について詳細な議論を展開することから探求を始め、自己同一性を本質的な特徴とする情感性こそが「主観性の本質」(EM, p. 595) であるとするアンリの議論が存在論的な自我論として展開されていることも明らかである。また、日本語の「自己」という表現は、「私」ないしは自我、或いは主観性といった一連の言葉との意味論的な連関を有しており、それぞれの「私」ないしは自我を表現する際にも用いられる言葉である。したがって、内在という現象性が自己に留まるという意味での自己同一性を本質とするという規定が与えられても、その規定は三人称的な自我論の内部においてのみ通用するものであると理解されることが多い。しかしながら、「soi」というフランス語は、三人称再帰代名詞「se」の強勢形であって、少なくとも形式的には三人称的な「私」や自我との関係においてのみ用いられるものではない。だからこそ、先の長い引用における「soi」は、「超越の根源的な作用」を再帰代名詞として受けることが出来たのである。さらに、それに続く引用箇所における「自己性 (ipséité)」は、ラテン語の強意代名詞「ipse」(=自己・自体) から形成された抽象名詞「ipseitas」に由来する単語であり、自己であること、それ自体であることを意味する<sup>26</sup>。したがって、アンリが内在概念を規定する際に、自己 (soi) ・自己性=自体性 (ipséité) という表現を用いて示そうとしているのは、自我論的な領域に固有の事象ではなく、より普遍的に、現象そのものがそれ自体として自己同一的な仕方で充実したりアリティを有する、という現象の現象性そのものを示そうとしていると理解しなければならない。世界の脱自的な地平においては顕現することはないが、世界地平のうちに現れるのとは全く異なる仕方で現象する現象性の様式が内在と名づけられ、その本質的な特質が、それ自体として自己に留まりながら全き自己同一性において自らを啓示することとして解明された。

内在という現象性の規定に関しては、『我は真理なり』におけるいわゆる「神学的転回」の前後を通じていかなる理論的な修正や変化もない。『現出の本質』は、『我は真理なり』における三位一体の体系を勘案するなら、神の息子とし



での超越論的人間に定位した議論であることも事実だが、『現出の本質』においてすら、エックハルトを援用する議論において感情の「根底」(EM, p. 843)としての神に関する議論は出現していたのであり、また、『我は真理なり』の議論は、内在の現象性における根源的な受動性を現象学的に捉え返したものであるとすることが出来る。『我は真理なり』の議論は、アンリの思索における「神学的転回」を示すものというよりは、既にして『現出の本質』に潜在していた議論の顕在的な捉え返し、より慎重に言うならば、『現出の本質』においては必ずしも明確にされていなかったが、事柄としては、エックハルト論における神性と魂との内在的關係において既に実質的には要請されていた事象の現象学的な明確化に他ならない。そしてさらに、『現出の本質』の問題設定の発端にあった存在論的一元論が、ヤコブ・ベームやフィヒテにおける神の存在と実存とをめぐる存在の自己分離の議論によって肉付けされていたこと (cf. EM, §10) を思い起こすならば、内在なる現象性を自我論の枠組みの中でのみ理解することは必ずしも正当ではなく、『我は真理なり』における拡張も十分に理解可能なものである。そして、肝心なことには、内在なる現象性の規定は、『我は真理なり』においても、既に見たように、——二種の区別の明確化という新たな論点加わるにしても——自己触発概念のうちにそっくりそのまま受け継がれているのである。

そこで、第一の問いは、現象そのものがそれ自体として自己同一的な仕方で充実したりアリティをもちつつ現れるという内在概念の根本的な特質が、スピノザの思索と切り結ぶか否か、ということである。原因性を始めとする古典的形而上学の語彙・概念でもって展開されるスピノザの思索の中に、内在性の現象学そのものを読み取ることが困難であることは予想されることである。問われるべきは、自己同一的な自己性・自体性が、事象としてスピノザ哲学の核心に位置しているか、というそのことである。

Longneaux は、『スピノザの幸福』が引用する「神は自らを認識する (ipsum intelligere)」(E2P3S) という一節に着目しながら、『知性改善論』における自己知の議論に焦点を集めた上で、内在という現象性の内実となる自己触発を『エチカ』第五部における自己知の議論に見出している<sup>27</sup>。「直接的なもの (l'immédiat)」という「内在概念の本質的な存在論的概念」(EM, p. 340) がスピノザの自己知の議論に見出されると解釈した上で、本稿第一節でも引用した『エチカ』第五部の名高い一節を、若きアンリと同様に、精神の眼は論証に過ぎず、スピノザ形而上学にとって本質的であるのは「直接的な感情」

であるとして、アンリの自己触発とその現象学的な実質としての情感性がスピノザの体系の核心に位置すると論定する<sup>28</sup>。さらに、これもザクの研究以来よく知られるようになった、『形而上学的思想』第二部第六節における生(命)論——『エチカ』におけるコナトゥス論の先駆的形態と見なされるもの——を手引きにしながら、スピノザの『エチカ』第三部における感情論とアンリの情感性に関する議論との同一性を解明している<sup>29</sup>。確かに、一つの解釈ではあろう。いずれも独自の検討を要するスピノザのテキストに関する解釈には立ち入らないが、アンリ的な情感性を『エチカ』の論証のただ中に見出すことは不可能ではないだろう。しかし、上野修の言葉を借りて既に指摘したような、論証的な営みが同時に直観的な感得となり得るといふ思考の運動こそがスピノザの思索の核心である、という私たちもまた共有する論点は措くにしても、自己触発とその現象学的な実質としての情感性が、スピノザのテキストの中に見出されるというこのことだけで、アンリの内在概念とスピノザの思索の核心を重ね合わせることは難しい。

問われねばならないのは、情感性の現象をスピノザのテキストの中にも見出すことではなく、存在論的体系総体における根本的な諸概念の突き合わせである。「情感性こそが自己触発の [...] 構造のもはや理念性においてではなく、還元出来ず確実な現象学的な実効化において捉えられた内在そのものである」(EM, p. 578) とするアンリにとって、情感性とは、「内在の内的構造の記述は [...] 幾らか形式的に留まっている」(EM, p. 577) という、内在概念の形式性・抽象性に対して、そのより具体的な現象学的実質を与えるためにこそ導入されて、その解明が展開されたものであった。ということは、逆に言えば、情感性概念の本質的にして形式的な規定は内在概念において既に与えられている、ということを含意しているのであって、内在概念の本質的な規定こそが、情感性概念の内実を貫くものとして理解されねばならない。つまり、現象そのものがそれ自体として自己同一的な仕方で充実したりアリティをもちつつ現れるという内在概念の根本的な特質を堅持して探求は進められるべきであって、アンリの思索ないはそのスピノザ主義とスピノザの思索との切り結びを考察するという主題に関しても、この点に変わりはない。情感性の現象をスピノザのテキストの中にも見出すことではなく、内在概念の根本的な特質がスピノザの思索の核心に見出されるか、ということが問われねばならない所以である。

この点に関しても十分な理解を有している Longneaux が大胆かつ興味深い

議論を展開している。現象そのものがそれ自体として自己同一的な仕方で充実したりアリティをもちつつ現れるという内在概念の根本的な特質は、世界地平のうちに現れるのとは全く異なる仕方で現象する現象性の様式として、「絶対的な現出 (manifestation absolue)」<sup>30</sup>であり、これをアンリは「現象学的実質＝実体ないしは実質性＝実体性 (substance ou [...]substantialité phénoménologique)」(EM, p. 668; PM, pp. 6-7)とも名づけるが、アンリにおける実質＝実体は、それが「外在化されず、自己に留まりながら現出する」<sup>31</sup>という限りにおいて、スピノザにおける実体概念と等しいものである、と Longneaux は評価する。ここでも、解釈の渦巻くスピノザの実体概念そのものに関する本格的な検討は出来ないが、デリダ的な語彙を用いるならば、臨在 (パルーシア)とも言い換えていいような絶対的な現出を、スピノザの実体概念に読み込むことには、ただちに無数の反論が寄せられることは明らかだろう。スピノザは確かに「実体はそれ自身によって概念されるのであるから、実体の真理は、知性の他には、ただ実体自身の内にのみ存する」(E1P10S)と述べてはいる。しかしながら、実体が外在化されずに存在し、実体が外部をもたないこと、さらには、実体の現出や活動が自らの内においてある、という意味でのスピノザ的な内在性——ドゥルーズなら内在平面と呼ぶだろう——を、アンリの極めて強い意味での自己同一性に彩られた内在性と同一視することが出来るだろうか。この問いは、実体と様態との存在論的産出関係、つまりは大文字の生＝神/原-御子＝キリスト/神の息子としての人間の間に見出される外在的ならぬ「根源的内在」(CMV, p. 256)という存在論的な産出関係は、スピノザの内在的因果性とどれだけの近さを有しているのだろうか、という第二の問いに収斂する。

スピノザは『短論文』において、内在的因果性を次のように規定する。

内在的原因は決して自己の外に何ものも産出しないのです。(KV Z1 : SO 1 30)

内在的原因の結果はその原因と合一して原因と共に一つの全体を形成する (KV Z2 : SO 1 31)

神は内在的原因であって超越的原因ではない。なぜなら、神は自己自身の内に活動し、自己の外において活動しないからである。神の外には何ものも実在しないからである。(KV 1/3 : SO 1 35)

このような規定からする限り、アンリ的な内在性とスピノザ的な内在性の類縁性は自明であるかもしれない。しかしながら、このような理解には根本的な困難がつきまとう。もし、スピノザ的な内在的因果性をこのような意味においてのみ理解するならば、結局のところ、実体ないしは属性と個物としての有限様態との二項間における直接的な因果関係のみが設定されれば十分であって、無限様態に固有の位置は与えられない<sup>32</sup>。アンリその人の体系においては、まさしく比喻抜きのキリストに大文字の生の个体化という役割が与えられるが、スピノザにおける無限様態は、確かにキリストと形容されることはあるものの、それが——思惟属性に限って言えば——無限知性として示される以上は、アンリと同様の役割を担うものではない。そして、加えて言えば、アンリがキリストに媒介的な位置を与えているのとは反対に、『エチカ』第一部命題二八の証明が示すように、間接無限様態も含めて、無限様態は属性と有限様態との媒介の役割を担ってはいない。少なくとも『エチカ』の議論は、アンリのそれとは異なる三位一体の様相を呈しているのである<sup>33</sup>。

アンリの内在概念は、自己性・自体性を核心とする。その自己性が、事象として考えた場合には、人間的な自我に限定されるものではないことは既に確認したし、また実際、大文字の生＝神/原-御子＝キリスト/神の息子としての人間の三項における生という現象を内在概念の核心である自己性・自体性が貫いている。よりフラットな術語を用いるなら、それ自体として自己同一的な仕方で充実したリアリティをもちつつ現れる個体の相互表現がアンリの存在論的体系の核心である。これに対し、スピノザの場合、無限知性はある種の全体であり、有限様態としての個物はある種の部分である（cf. E4P4D）。問題はこのある種の全体-部分関係の意味である。この点に関しては、ドゥルーズによるよく知られた議論<sup>34</sup>があるし、Longneaux もまた汎神論という主題と絡めて大胆な議論を展開しているが<sup>35</sup>、それらを詳細に論じるためにはまた別の機会が必要であろう。个体化の議論とも関わるこの問題は本格的に検討されねばならないが<sup>36</sup>、アンリ哲学とスピノザの思索との根本的な違い、そして、何よりも、アンリのスピノザ主義を補助線とする形でのスピノザの思索の特異性が、内在的因果性と個体性の問いに収斂することを確認したことだけで満足しなければならない。本稿は、アンリのスピノザ主義とスピノザの思索の可能性の中心が異なる、という或る意味で当然の事実を解明したに留まるが、そのような問題の本格的な解明に向けての準備作業であった。

## 凡例

アンリの著作からの引用に際しては以下の略号を用いる。

EM : *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

M : *Marx*, Paris, Gallimard, 1976.

PM : *Phénoménologie matérielle*, Paris, 1990.

CMV : *C'est Moi, la Vérité, Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

PhI : *Phénoménologie de la vie, Tome I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

PhIV : *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.

BS : *Le Bonheur de Spinoza*, suivi de « Etude sur le spinozisme de Michel Henry » par Jean-Michel Longneaux, Paris, PUF, 2004.

AD : *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchene, 2ème édition, 2004.

また、スピノザのテクストの引用は、基本的にゲブハルト版 (=SO) から行い、引用箇所の指示に関しては、*Studia spinozana* の citation convention に倣い、『短論文』 (=KV) および『形而上学的思想』 (=CM) は略号に続けて部と章の番号とゲブハルト版の巻数と頁を付して表した。『エチカ』 (=E) は以下の略号を用いて、例えば『エチカ』第三部命題一証明は E3P1D となるように表した。

P = *Propositio* (=命題), D = *Demonstratio* (=論証), S = *Scholium* (=備考)

なお、引用文中の強調は、全て引用者によるものである。

<sup>1</sup> 本稿は、2014年6月15日に成城大学で開催された日本ミシェル・アンリ学会第6回研究大会、シンポジウム「アンリとスピノザ」の際に読み上げられた提題原稿に、若干の修正と加筆を施したものである。提題の機会を与えて下さった事務局の皆さんと、当日質問を寄せて下さった皆さんにこの場を借りて深く感謝したい。

<sup>2</sup> « Le Bonheur chez Spinoza », in *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 39-40, juillet-décembre 1944; 41, janvier-mars 1946.

<sup>3</sup> Cf. « Avertissement », par Anne Henry, in BS, p. 149; « Vivre avec Michel Henry. Entretien avec Anne Henry », in AD, p. 247; Anne Henry et Jean Leclercq, « Michel Henry (1922-2002) : entretien en manière de biographie », in *Michel Henry*, Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 2009, pp. 10-12.

<sup>4</sup> Cf. « Entretien sur le panthéisme » in <http://www.philagora.net/philo-fac/henrypan.php/>

<sup>5</sup> Jean-Michel Longneaux, « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », in BS.

<sup>6</sup> Cf. Jad Hatem, « Avant-propos », in BS, p. 7 ; Anne Henry, « Vivre avec Michel Henry. Entretien avec Anne Henry », in AD, p. 247.

<sup>7</sup> Anne Henry et Jean Leclercq, « Michel Henry (1922-2002) : entretien en manière de biographie », in *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>8</sup> マトゥロンは、1997年に行われたインタビュー (« A propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron », réalisé par Pierre-François Moreau et Laurence Bove, in *Multitudes*, numéro 3, Novembre 2000) において、自らの研究人生を回顧しながら、戦後のフランスにおけるスピノザ研究の状況から自らのスピノザ読解の意義やその時点における著作の計画に至るまで詳細に語っている。それによるなら、60年代においてすら、人々が参照していたのは、デルボ (Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, 1896 ; *Le Spinozisme*, 1916) とダルボン (André Darbon, *Etudes spinozistes*, Paris, PUF, 1946) のスピノザ論、アルキエのスピノザ講義 (Ferdinand Alquié, *Leçons sur Spinoza*, La Table ronde, 2003) のコピー、ミズライによるスピノザ政治学に関する論文のみであった。さらに、国立科学研究所 (CNRS) におけるゴッド・ファーザーであったゲルーは、マトゥロンによる文献表の求めに対して「文献表などない。デルボとレヴィス＝ロビンソン (Lewis Robinson, *Kommentar zur Spinozas Ethik*, Félix Meiner, 1928) を除けば皆愚か者だ」と答えたという。スピノザ研究を最初に再開したと評価されるザクの博士論文 (Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963)、もう少し時代を遡るなら、参照されることの多いブランシュヴィック (Léon Brunschvicg, *Spinoza et*

ses contemporains, Paris, PUF, 1951) ではなく、ラシェズ＝レイのスピノザ論 (Pierre Lachière-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Félix Alcan, 1932) という例外を除けば、68年頃までフランスにおけるスピノザ研究には殆ど見るべきものはなかった、というのがマトゥロンの評価である。

<sup>9</sup> Cf. Jean-Michel Longneaux, « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », in *BS*, pp. 155-179.

<sup>10</sup> Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, PUF, 1964. 但し、アンリが参照しているのは、*Revue de métaphysique et de morale* 掲載のもの。

<sup>11</sup> Cf. *Op. cit.*, p. 69 et *BS*, pp. 145-146.

<sup>12</sup> Cf. *Op. cit.*, p. 54 et *BS*, pp. 107-108.

<sup>13</sup> Cf. *Op. cit.*, p. 141 et *BS*, pp. 106-107. 但し、ラニョーのこのテキストが収められている「明証性と確実性についての覚書」を含む書物は、文献表には示されていない。

<sup>14</sup> Jean-Michel Longneaux, « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », in *BS*, p. 164.

<sup>15</sup> Victore Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1987.

<sup>16</sup> 以上に関して、Longneaux は逐一の対応を与えている (cf. *op. cit.*, pp. 158-159)。一つだけ特徴的な例を挙げれば、アンリは、最近のスピノザ研究において関心の寄せられることの多い「形相 (forma)」概念に着目し、これを「個体が諸原因の盲目的な働きの単なる偶然的な結果としてよりもよりよくそこから帰結する合一」(*BS*, p. 124) を指し示すものとするが、この興味深い論点はデルボが指摘しているものであり (cf. Delbos, *Op. Cit.*, p. 88)、アンリの議論はここでもまたデルボの著作の自由な要約とでも言うべきものである。

<sup>17</sup> Cf. Jean-Michel Longneaux, « Etude sur le spinozisme de Michel Henry », in *BS*, pp. 166-179.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, p. 174.

<sup>19</sup> Cf. Victore Delbos, *Op. Cit.*, respectivement pp. 168-169; pp. 160-163; pp. 166-167 et pp. 176-177.

<sup>20</sup> 上野修『デカルト、ホッブス、スピノザ 哲学する十七世紀』講談社学術文庫、2011年、167頁。

<sup>21</sup> Jean-Michel Longneaux, *op. cit.*, pp. 178-179.

<sup>22</sup> Jean-Michel Longneaux, *ibid.*, p. 178. 他方で、Longneaux は、アンリがラニョーとデルボから受け取ったテーゼを次の五つに纏めている。1/あらゆる合理化に先立つ啓示の次元としての「感じること」の重要性であり、これは、第三種認識の優位性に示されている。2/直接的に甘受される絶対的なもの、生ける神の啓示。3/生ける神の感情が同時に大文字の生の感情であるとする生の概念の導入。4/永遠の生・感情・具体的なもの・直接的なもの・永遠の死・観念・抽象的なもの・間接的なものとの分離。5/救済の観念の導入。

<sup>23</sup> Cf. Jean-Michel Longneaux, *ibid.*, pp. 181-183.

<sup>24</sup> « Le berger et ses brebis », in *Le Nouveau Commerce*, 94-95, 1995, pp. 13-31, repris in *PhIV*.

<sup>25</sup> Cf. *CM 2/10 : SO 4 271*.

<sup>26</sup> ドイツ語なら、» selbst «、»Selbstheit «関連の単語であり、こちらの場合には、同一性のニュアンスがより濃厚である。なお、アンリの« ipséité »の術語の使用が、例えば、フッサールの» leibhaftigen Selbstheit « (e. g. *Ideen I*, § 3 und § 42) やハイデガーの有名な箇所 (*Sein und Zeit*, § 64) の用法などを意識していることは明らかだが、特定の箇所を指定することは出来ないだろう。

<sup>27</sup> Cf. Jean-Michel Longneaux, *op. cit.*, pp. 252-263.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 178-179. このような評価は、「幾何学的な仕方でも論証されたエチカ」ならぬ「現象学的な仕方でも示されたエチカ (Ethica more phenomenologico monstrata)」(*ibid.*, p. 424) としてアンリ現象学を要約する Longneaux の立場に収斂するものである。

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 271-275.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>32</sup> この点、もしかしたらだが、アンリのスピノザ主義は佐藤一郎のスピノザ解釈に近いかもしれない。佐藤一郎『個と無限』風行社、2004年、第一章、における特異にして独創的な無限様態論を参照のこと。

<sup>33</sup> 永井晋は、「顕現しないもの」の現象学に関する深い思索に裏付けられたアンリ論（『現象学の転回 「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、2007年、第一章「内在領野の開示」とりわけ、その第三節）において、アンリが「スピノザの「自己原因」としての神の観念を「自己触発」として現象学化して導入し」（同書、ix頁）たことを肯定的に評価し、アンリの現象学を「「自己原因」の現象学」（同書、17頁）と呼び、スピノザ哲学がアンリの現象学に与えている決定的な影響」（同書、18頁）を強調している。それが決定的な影響であった、つまりは「アンリの内在性の現象学をその根底で規定しているのはスピノザである」（同所）とまで言い切ることが出来るかどうかについては、第一節で簡単に紹介した『スピノザの幸福』の執筆事情を勘案する限りで疑問なしとしない、言い換えるなら、スピノザ研究はアンリ自身の哲学的直観・経験の概念化に向けての機会原因に過ぎなかったのではないか、という疑念を払拭することが出来ないが、自己原因や内在的因果性といったまさしく形而上学的な概念を現象学化することによってアンリの現象学が形成されていったことの意義を透徹した仕方でも描いており、学ぶところが多い。しかし問われるべきは、アンリの思索史上の事実よりも、スピノザ主義のアンリ的な活用が、スピノザの思索やその「根本経験」（同書、20頁）を最もよく引き延ばすものであったか、という事象そのものに関する問いである。永井は、スピノザの根本経験を「内在における絶対者の自己像化」（同書、19頁）、「全体の全体としての内在的自己像化の経験」（同書、20頁）と定式化した上で、それを引き延ばすアンリが解明した「究極の構造」を「全体と自己が「自己触発」という同一の自己到来する動的過程として重なり合う」（同書、24頁）ものとし、さらに、アンリによる二重の自己触発に関する議論を「「自己原因」が「生の自己到来・自己感受・自己啓示」として現象学化された構造に他ならない」（同書、26頁）と評価している。一つの卓見ではある。しかしながら、スピノザの少なくとも『エチカ』が切り拓くのは、実体ないしは属性と個物としての有限様態との二項間における直接的な因果関係＝「自己到来する動的過程」に尽きるものではなく、直接無限様態と間接無限様態という二種の無限様態という媒介ならざる中間項を有し、この中間項の存在がスピノザの存在論を全体＝自己（＝有限様態）の全一的な表現関係とは異なるものとし、とりわけても、スピノザの存在論において同一性に基づくような全体性という概念を取り出すことを困難にしているのである。

<sup>34</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968, ch. 12 et 13.

<sup>35</sup> Jean-Michel Longneaux, op. cit., pp. 345-360.

<sup>36</sup> アンリが『現出の本質』（cf. ex.gr. *EM*, p. 53）、『マルクス』（cf. ex. gr. *M*, t. II, p. 41, p. 56 et p. 69）、そして初期の論文において、内在の現象性に関わる存在概念や生の概念を「モナド的 (monadique)」と形容していることは示唆的である。「存在の構造はモナド的であり、私たちがやむを得ず「内面性」と呼ぶものはこの構造なのである」（« Le concept d'âme a-t-il un sens ? », in *PhI*, p. 38）と述べるアンリの思索には、スピノザに固有の力動的な个体化論が占める余地はない。この点も、アンリのスピノザ主義とスピノザその人の思索との大きな隔たりを示唆するものであるし、アンリのスピノザ主義がこの限りで或る種のライプニッツ的な傾向を有するものである以上は、アンリにおける「スピノザ/ライプニッツ問題」を見て取ることもまた十分に可能であろう。アンリがライプニッツについて論じることは、『弁神論』に関する議論（cf. *PhIV*, pp. 81-94）や『精神分析の系譜学』第二章などを除けば少ないが、いち早くアンリの思索に注目したティリエットの論考（Xavier Tilliette, « Une nouvelle monadologie : philosophie de Michel Henry, in *Gregorium*, 61/4, 1980）が示唆するように、アンリの思索は「新たなモナドロジー」と形容することの可能なものなのである。