

ミシェル・アンリにおける生 の 世界

古荘匡義

Le concept du monde-de-la-vie chez Michel Henry

Tadayoshi Furuso

Cet article développe le concept du « monde-de-la-vie » chez Michel Henry (1922-2002) afin de comprendre sa pensée à partir de 1985, en particulier sa critique du « techno-capitalisme » dans *Du communisme au capitalisme* (1990).

La phénoménologie que Henry établit dans son œuvre principale, *L'essence de la manifestation* (1963), est celle d'un dualisme ontologique qui élucide l'essence du phénomène comme tel par les deux actes de la manifestation que sont la transcendance et l'immanence. Celle-ci fonde celle-là, et, celle-là n'exerce jamais d'influence sur celle-ci; leur relation n'est que de l'ordre d'une fondation. Mais, selon *Du communisme au capitalisme*, le procès économique qui se manifeste par l'acte de la transcendance endommage la vie immanente dans la mesure où il la conduit à l'auto-négation. Certes, il ne lui porte pas préjudice immédiatement, mais il s'y rapporte tout de même comme la cause de cette auto-négation. Il circule indépendamment de la vie selon la logique et l'idéologie du capitalisme, et le travail vivant est réellement productif par le biais de sa saisie de ce procès dans la vie.. Dès lors, c'est par cette saisie que le procès économique atteint à la vie. Ce qui rend possible ce rapport de la transcendance à l'immanence, c'est le monde-de-la-vie. Il est la possibilité qui permet à la vie de saisir ce procès comme un élément immanent et de révéler concrètement celui-ci comme la Terre.

序

ミシェル・アンリ(1922-2002)は、ある対談¹において、自らの研究を二つの相に分類している。すなわち、「現れることの二重性を規定する根本的な現象学的諸前提の練り上げ」と「これらの諸前提をさまざまな問題やさまざまな哲学に応用すること」の二つである。この引用箇所でもアンリも述べているように、二つの相は厳密に区別することはできないが、少なくともアンリの主著『顕現の本質』(1963)の前半部において、内在と超越の存在論的二元論という「現象学的諸前提」が確立され、この「現象学的諸前提」が身体〔メーヌ・ド・ピラン論『身体の哲学と現象学』(1965)〕や経済〔『マルクス』(1976)〕の問題に「応用」されたと考えることができる。しかし、このアンリの自己理解は本当に正しいのだろうか。1980年代以降、『野蛮』(1987)、『共産主義から資本主義へ』(1990)等において、『マルクス』における特異なマルクス解釈を基礎にした現代科学技術文明批判、アンリの言う「技術 資本主義」に対する批判が展開されるが、私見では、「現象学的諸前提」を単に応用することによってこの批判を展開することは不可能である。そして、この不可能性の原因は、アンリの「現象学的諸前提」において、超越が内在になんら影響を及ぼさない、とされている点にあるように思われる。というのも、「技術 資本主義」批判とは、超越という顕現様態によって現れる経済的な過程を通して内在的な生の自己否定が促される、という批判であるが、これは「諸前提」と矛盾しているようにみえるからである。したがって、この批判には『顕現の本質』の「諸前提」にはない発想、すなわち超越が何らかの形で内在に関係するという発想が介入しているのではないだろうか。この「介入」を見いだすことのできる概念のひとつが『共産主義から資本主義へ』にみられる「生 の 世界」である。したがって、「技術 資本主義」批判は「生 の 世界」の概念を用いて解釈しなければ十全に解明することができないように思われる。

ところで、アンリはこのような発想を「技術 資本主義」批判によって得たのであろうか。実は、この発想は『顕現の本質』刊行以前から存在していたのである。『顕現の本質』のアンリにとって、世界とは純粹地平としての世界でしかなかった。しかし、もう一つの世界概念、「生 の 世界」の概念の原型は、『顕現の本質』が成立する以前、1948、49年にすでに書かれていたピラン論『身体の哲学と現象学』の中に、「抵抗する連続」の概念という形で既に存在しており、この概念が80年代以降の思索において展開されたと考えられる²。

したがって、本論文の叙述は次のような順序で行う。第1章では、『顕現の本質』の前半部を用いて、アンリの「現象学的諸前提」が内在と超越の二元論であることを示し、この「諸前提」と「技術 資本主義」批判とが齟齬を来しているようにみえることを指摘する。第2章では、『野蛮』、『共産主義から資本主義へ』を用いて「生 の 世界」の概念を解明する。

ただしこの解釈はテキストによる証拠が不足していると思われるので、第3章において、『身体哲学と現象学』にみられる「抵抗する連続」の概念を生 の 世界の原型と解釈する。このように、生 の 世界の概念がアンリの思索の変遷において一貫してみられるということによって、本論文の解釈を間接的に正当性することができるのではないだろうか。最後に第4章で、生 の 世界の概念を導入することによって「技術 資本主義」批判をいかに解釈しうるかを『共産主義から資本主義へ』の議論を辿りながら論じる。この章において、超越と内在の関係が再検討され、身体や労働の問題を論じる際に生 の 世界の概念が重要になることが示される。これらの論点はどれも難しい問題を含んでおり、それぞれの論点を深く論じるべきところではあるが、本論文ではあえてこれらの論点をまとめて論じることによって、アンリの「技術 資本主義」批判を解釈する基礎を築きたい。

一 アンリの「現象学的諸前提」と「技術 資本主義」批判

「現象学的諸前提の練り上げ」という意味で捉えられたアンリの「現象学」は、主に『顕現の本質』の第一部から第二部において、ドイツ観念論、そしてハイデガーとの対決を通して論じられており、それ以降のアンリのすべての思索を貫く根本的な考え方となっている。アンリにとって、現象学とは、現象が現象することの本質、すなわち顕現の本質を実在性において問うことである。「現象学とは、諸々の現象をそれらの実在性において問題にする学であり、現象学の対象は、諸々の構造を、すなわち諸々の特殊な領域をもった諸現象の総体ではなく、現象そのものの本質である」(EM 64)。アンリにとって問題であるのは、現象が現れていることの記述や分析ではなく、現象を現象させる顕現の本質の解明であり、しかも、何らかの形で顕れている限りでの顕現の本質の解明である。というのも現象学が扱うことのできるのは、顕現するもののみであるから。このように、現象を現象させる顕現の本質自体を、顕れるものとして現象学の枠組へと送り返す点に、アンリの「現象学」の特色が存する。

現象を現象させるのが顕現の本質であるならば、顕現の本質は自らを顕にしなければならない。というのも、顕現の本質を顕現させる本質をさらに考える、という思索は無限背進に陥ってしまうからである。したがって、アンリの考える「現象学」においては、顕現の本質は自己顕現しなければならない。この本質の自己顕現の仕方をアンリは超越と内在と呼ぶ。

(1) 超越

アンリの言う超越とは、顕現の本質が自らを超え出たところに自らを顕にする本質の顕れ方であり、このような仕方では本質自身を「～として」「前に 立てる」表象作用、脱 自の作用でもある。顕現の本質は超越という仕方では自らから隔たったところに自らを立てることによって、自らを顕にする。この隔たりは「現象学的隔たり(distance phénoménologique)」(EM 75)と呼ばれているが、それは「空間的隔たりという概念もしくは『現実の』隔たりという概念とは区別されなければならない」(同)。すなわち、「現象学的隔たり」とは、このような現実の隔たりを可能にするようなあらゆる現象の可視性そのもの、世界の純粋な世界性である。アンリによれば、顕現の本質が超越という仕方では、自らの外に自らを顕わにするときには顕われてくるものは、この「現象学的隔たり」であり、純粋地平としての世界であって、この純粋地平において対象が現れてくる。「地平とは、超越としての本質が自ら自分自身に對置するものである」(EM 207)。

さて、顕現の本質は純粋地平として自らを顕にするが、仮にこの純粋地平が、ただ本質の外に投げ置かれ、顕現の本質とは無縁のもの、単に外なるものとなっているとすれば、たとえその純粋地平において対象が現れたとしても、その現れと顕現の本質が純粋地平として自己顕現することとは何ら関わりのないものとなる。このような状態は本質が純粋地平を真に對置した状態ではなく、実在的ではないとアンリは考える。本質が純粋地平を真に對置していると言っているのは、對置される純粋地平が「その間近(près de)に、しかも對置という作用そのものの中で保持される(maintenu)場合」(同)のみである。純粋地平は、自らを顕現した顕現の本質自身によって受容され、本質の「間近に」保持されていなければならない。すなわち、「地平の受容性は、その顕現と同一のこと」(同)であり、同時的でなければならない。顕現の本質は純粋地平として自らを顕にし、その純粋地平において対象が現れるが、この顕現の本質によって対象が現れたと言うことができるためには、対象を現れさせる純粋地平がこの地平として自らを顕にする顕現の本質の「間近に」なければならない。純粋地平は顕現の本質によって受容されてこそ、本質自身の表象として真に對置されるのであり、このとき純粋地平は実在的である、とアンリは論じている。

(2) 内在

純粋地平の顕現と実在性は上のように論じられたが、それでは顕現の本質そのものはどの

ように自らを実在的に顕にするのだろうか³。このとき、もう一つの顕現の本質である内在が導入される。

顕現の本質がアンの言う「現象学」の対象となるためには、本質が本質それ自身として実在的に自らを顕にしていなければならない。そのためには、この本質が純粹地平としてではなく、本質自身として自らを顕にしており、したがって本質自身を本質自身によって受容していなければならない。そうでなければ、自らを顕現させる本質の顕現作用そのものが、顕現した本質の「間近に」あることができず、顕現の本質は実在的に顕れることができない。しかし、顕現の本質それ自身は、超越という仕方では自分自身を受容することができない。「超越は自分自身の受容性の可能性を保証するものではない」(EM 259)。なぜなら、超越という仕方では、本質自身から現象学的隔たりを置いて自分自身を表象し、その表象を受容することしかできないからである。逆に言えば、ここで問題になっている自己受容は、顕現の本質自身が自己自身に現象学的隔たりを一切置くことなく自分自身を受容することである。この根源的な受容性によって本質は自らを顕現させることになるが、このときの顕現様態こそが内在なのである。

この根源的な受容性は、情感性と呼ばれており、たとえば「～の傍らに自ら自己自身をもたらず(s'approprier soi-même auprès de)」、「自ら自己自身を体験する(s'éprouver soi-même)」というように再帰的な語を重ねることによって強調されている。自己受容というものは受容するものと受容されるものとの間に隔たりがなければ普通は成立しないが、内在における受容性はこの隔たりなしに自分自身を受容することであるため、この受容性の根源性を表現するためには再帰的な語によって過度に強調される必要があったものと思われる。この情感性によって顕現の本質は自分自身を根源的に受容し、実在的に顕現するが、この顕現をアンは啓示(révélation)と呼んでいる。このような仕方では啓示された顕現の本質は、対象として現れているわけではないため見えないものであるが、実在的に顕れているとされる。

ではこのとき啓示されるものは何であろうか。アンは二つのことを言っている。

一方で、顕現の本質が自ら啓示するものは、『顕現の本質』の第一章、第二章によれば、超越そのものである。超越が啓示の内容であり、内在は、顕現の本質そのものを実在的にすることによって、超越を可能にし、基礎づけている。「内在が超越の本質なのである。それは内在が超越を啓示するからであり、一層正確に一層根本的に言えば、内在は超越を超越の本質において可能にするという限定された仕方では超越を啓示するからである」(EM 312)。

さて、一つの顕現の本質の二つの顕現様態である超越と内在は、内在が超越を基礎づけるという関係にあることが明らかにされたが、アンは、内在と超越との関係をこの基礎づけ関係にしか認めない。内在という仕方では啓示されたものは、自らと他なるものを参照しないため、この基礎づけ関係以外に超越という仕方では顕になった純粹地平や、地平の上で現れる対象と関係せず、これらから影響を受けることもない。というのも、純粹地平は顕現の本質

自身の外に、本質とは他なるものとして本質に対置され受容されるからである。超越それ自身は内在の表象でしかなく、内在に影響を及ぼすことはない。このように、アンリの現象学は超越と内在の二元論による顕現の本質の解明という形をとる。

他方で、『顕現の本質』の後半部分である第三章、第四章においては、情感性そのものが顕現の本質の啓示の内容そのものであり、この啓示の内容は自己感情(sentiment de soi)として具体的・個別的に啓示される、と論じられている。情感性とは、自ら自己自身を絶対的に体験し、受苦するという根源的な受容性であるため、情感性を本質とする顕現の本質が啓示するものは絶対的に自己自身でしかありえない。この情感性が啓示されるときに具体的・個別的に啓示されるのは、絶対的に自己自身を被らねばならず、自己自身から逃れようとしても逃れることができないという絶対的な 受苦 (Souffrance)の自己感情である。自己は自己感情として顕れるため、情感性こそが自己性の本質なのである。アンリの言う生は、このような情感性を本質とし、自らを自己感情として啓示するものである。生が内在という仕方ですらを体験することによって、生きた諸個人は自己感情として自らを顕にする。生には諸個人を自己感情として、自己の存在として啓示することを可能にする根源的な自己性が備わっている。

とはいえ、『顕現の本質』の第三章、第四章でも、内在が超越を基礎づけるという関係以外に超越と内在との関係が認められるわけではなく、「現象学的諸前提」は堅持されていると思われる。本論文の議論の枠内では、『顕現の本質』の後半部をこれ以上取り扱う必要はないだろう。

(3) 超越と内在の関係性と「技術 資本主義」批判

しかし、この「諸前提」を「技術 資本主義」批判に適用すると困難が生じるように思われる。

後に詳しく論じるように、アンリの考える労働は生の内在的な運動、「生きた労働」である。経済的な変動は、このような生の内在的で実在的な運動を超越の作用によって表象したものに過ぎず、したがって内在的な「生きた労働」によって基礎づけられていなければならない。『顕現の本質』の枠組であれば、この基礎づけ関係以外の関係は両者の間にないことになる。しかしアンリは、現実の経済がこの生きた労働の基礎づけから離れて独自に変動してしまうこと、すなわち「経済特有の連関と調整に従う固有の軌道」(CC 167)をたどることを認める。そして、内在的な生は、このように独自に変動する経済によって損なわれるという。ということは、経済が内在的な生に対して影響を及ぼすことにならないだろうか。

ただ、アンリの議論はもう少し複雑である。超越という仕方で顕われたものは内在的な生を直接傷つけるというわけではない。自己自身を体験する生に関係しうるのは生自身ではない。したがって、生は自分自身を傷つけ、自己否定する。生の自己否定という考え方の原型は、『顕現の本質』においても既にみられる。生は自分自身を体験し受苦することしかできないのだが、自己自身から逃れることのできない苦しみのために自己自身から逃げようとする（が、やはり逃れることができない）。このような自己自身からの逃亡への根源的な欲求に、アンリは生の自己否定をみる。『精神分析の系譜』以降、この欲求は、自己自身を受苦せざるを得ず、自己自身から決して逃れることができないにもかかわらず、逃げようとする生の欲求として捉えられる。この欲求は、逆に言えば、生の自己体験をまさに私の生の自己体験でしかありえないものとして可能にし、生の根源的な一性を担保する情感性そのものであって、「超力(hyperpuissance)」あるいは「生の力(force de la vie)」として定式化される。

とはいえ、もし本当に超越が内在に一切関係しないのであれば、超越という仕方で顕れる経済的価値やイデオロギーを何らかの契機として生の自己否定が生じることもないはずである。さらに言えば、「現象学的諸前提」から考えると、資本主義経済が内在的な生に基礎づけられることなく、「経済特有の連関と調整」に従って独自に変動するということ自体認めるわけにはいかないはずである。『共産主義から資本主義へ』という著作の結論は、生の自己否定が極限まで推し進められたとしても、それでも生は存続し、超越を契機として生が完全に自らを放逐してしまうことはない、という一種の生の賛美に終始することになる。

さて、「生の力」という概念の原型は、『顕現の本質』にも存在していたが、「技術 資本主義」批判には、「生の力」と同様、生の自己体験を可能にする次元の概念がもう一つある。それが「生 の 世界」である。『顕現の本質』において、世界とは純粹地平としての世界でしかなく、内在的な「生 の 世界」という概念はみられなかった。この概念を解明することによって、超越と内在との関係性を捉え直すことができるように思われる。

二 生きた労働と生 の 世界

アンリは、労働や生産が内在的な事柄だと考えている。『共産主義から資本主義へ』によれば、個人は、情感性を本質とする生を根拠とすることによって、一つの「生の力」として現れるが、この生の力は、労働の場面においては「生きた労働」と呼ばれる。「生は、自分を取り巻く自然を変える能力(capacité de modifier la nature)をもつ」(CC 30)。このとき生きた労働は、「自然から自然の諸要素のいくつかを引き離す(arracher)」(同)とされるが、この「実在的な労働、実在的な実践」は、自らの外なる自然を變形し、諸要素を抽出することではな

い。すなわち、超越という仕方、自然の諸要素を自らの外に対象「として」表象し、自然を有用なものの「として」変形する「対象化(objectivation)」ではない。なぜなら、「実践は、本質的に主体的であり、そうでしかありえないため、自己自身を対象化する(s'objectiver)ことができず、むしろ実践が有機的主体性の内的緊張において直面する生産物を変形する」(M2 177)からである。超越という仕方で見られるのは生を取り巻く自然の表象に過ぎないため、対象化は自然そのものを変形することはない。自然を変形させることができるのは、客観的・非実在的・外在的な表象ではなく、主観的・実在的・内在的な労働である。また、生きた労働は、自分自身の外にある対象に働きかけることではない。労働に用いられる原材料や労働手段は、労働する個人に対して対象として直面しているのではなく、内在において、すなわち「内的緊張」において直面し、生きた労働と本源的に結びついている。生の力は、まず自然から諸要素を引き離して生自身のうちに内在的要素として掌握し、さらに内在的な生のうちに自己自身を体験することによってその諸要素を変形する。そして、内在的要素への直面がまさに生じているこの「内的緊張」は、純粹地平としての世界ではなく、ある内在的な世界であり、『共産主義から資本主義へ』において、この世界は「生 の 世界 (monde-de-la-vie)」、 「宇宙 (Univers)」といった語で名指されている。

資本主義の黎明期においては、『第二次エンクロージャー』等の要因で資本家が生の力を自由に利用することができたが、という文脈に続いて次のように言われている。

「通常の状態では生の力を自由に利用することはできない。なぜなら、宇宙は生の力(la force de la vie)から切り離されないからであり、世界はひとつの生 の 世界(un monde-de-la-vie)だからである。この生 の 世界は、生の力において、生の力にとってしか存在しない。また、生の力の主観的身体性の諸力能の相関項(le corrélat des pouvoirs de sa corporéité subjective)としてしか、生の力の努力に抵抗し、抵抗することによってのみ存続するものとしてしか、そして 大地 (Terre)であるこの抵抗する連続⁴としてしか存続(subsiste)しない。」(CC 134)

生 と 宇宙 は「原初的な相 属関係(co-appartenance primitive)」にあり、この限りで「人間は 大地 を所有する」とされている(CC 135)。すなわち、「生の力において、生の力にとってしか存在しない」生 の 世界と生の力・生きた労働とは、生において「原初的」な一性のうちにあり、このような一性が成立していることによって、生 の 世界は、「諸力能の相関項」として、生の力の努力に対する抵抗項として、すなわち 大地 として存続するとともに、生の力は「生きた個人」として存続する。したがって 大地 とは、生きた労働の本源的な受容性によって具体的に啓示された内在的要素である。この内在的要素は対象として客観的に知覚されるのではなく、生きた労働において、実践において知られる。労働する個人が労働における努力の感情として具体的に啓示されるとともに、生産手段や原

材料および生産される生産物は労働の実践において 大地 として啓示される。このように 大地 として啓示されることこそが、生の力の掌握と言われていることである。自然は、対象としてではなく、実践において労働の努力の項として働きかけているとき、内在的な要素として知られ、啓示される。「生きた個人と 大地 」は、「本源的な相 属関係 (co-appartenance originelle)」にあり、この関係は「生に基づいている」(CC 134)。というのも、生きた個人と 大地 がどちらも生の自己体験によって同時に啓示されるものだからである。そして、生の力は生きた個人と 大地 の「本源的な相 属関係」を可能にする。「時間とは無縁の(sans âge)この原初性(primitivité)において 個人 と 大地 とを一体にする力、それが生の力である。生きた労働とはこの力の発動でしかない」(CC 134-5)。

先の引用を素直に読めば、生 の 世界は努力に対する抵抗項である 大地 としてしか存続しないと言われているのだから、生 の 世界を生の力によって啓示される 大地 と等しいものとして解釈しうるようにも思えるが、それは誤っている。生の力はその根源的な受容性によって生きた個人を啓示するが、生の力とはそのものとして実体的に持続するものではなく、生きた個人として啓示することを可能にする根源的な力能である。生の力は生きた個人として具体的・個別的に啓示されることによって存続する。この生の力と生 の 世界とは原初的な相 属関係にあるといわれているわけであるから、生の力によって同じく啓示される 大地 と生 の 世界は次元を異にする概念でなければならない。生きた労働および生 の 世界は、自己自身を体験する一体的で根源的な生そのものであり、この根源的な情感性に基づいて、それぞれ「生きた個人」および「大地 」として、同時に一体的に存続するのである。

では、生 の 世界とは何であろうか。この概念は『共産主義から資本主義へ』の3年前に書かれた『野蛮』においても論じられており、その記述が参考になる。この著作でも、大地 は実践における「原初的な抵抗」(B 81)として、力の行使に対して意のままにならない「絶対的な抵抗の境界線」(B 83)として顕れてくるものと考えられている。そして、生 の 世界は 大地 との関連で二通りの仕方で論じられている。

「この主観的生は...そのただなかでわれわれの具体的存在が活動するような生の世界にまずもって形を与える」(B 19)。この引用では、生が生 の 世界に形を与え、具現するとされているが、生の世界が形を与えられて顕れてくるもの、すなわち 大地 の根拠となるものなのか、大地 そのものなのか不明である。一方で、生 の 世界が 大地 と同一であると論じられているように解釈しうる部分がある。生 の 世界は「感じることのできる世界である以前に、身体的運動の相関物として...存在している」(B 83)とされている。身体的運動の相関物とは、大地 のことであるため、この引用では生 の 世界は 大地 と同一視されているように思われる。

他方で、生 の 世界は「生き生きとした 身体性 (Corporéité vivante)のさまざまな主観的潜在性(potentialities)の現実化(actualisation)において自らを現実化する自然、さらに言えば

この現実化としての自然」であり、「直観 の 世界ではなく実践 の 世界、実践の結果としての世界、より本質的にはまず何よりもこの実践の実行(exercice)としての世界、「対象」としてではなく 行い (Acte)としての世界」(B 87)であると論じられる。この引用では次の三つに注目したい。第一に、生 の 世界は現実化されたもの、すなわち具体的に啓示されたものではなく、現実化そのものであり、しかも「主観的潜在性」の現実化である。この潜在性の現実化によって現実化されるものが 大地 であるから、生 の 世界は潜在性であり、潜在性の現実化そのものである。第二に、これらの潜在性が「生き生きとした 身体性」の潜在性と言われていることが重要である。 大地 として啓示される潜在性としての生 の 世界にも身体性が認められている。これはある意味で当然である。先に述べたようにアンの理解では、最初に存在するのは生の力の行使とその行使に対する抵抗とが一体になった状態であり、この状態から身体をもった 個人 と 大地 が具体的に啓示されてくる。そうであるなら、身体をもった 個人 が啓示されてくるこの一体状態にも何らかの身体性が存していなければならないことになるだろう。そして第三に、生 の 世界が「実践の実行」であり、「行い」であるということである。生 の 世界は実践が実現した結果であるだけでなくまさに現に活動している動的な現実としての現実態(acte)をも示している。

これらのことから、生 の 世界の概念について次のように解釈することができるように思われる。生において生の力と原初的な一体性のうちにある生 の 世界は、生の力が「主観的に身体に属していること」を可能にする 身体性 の潜在性である。生の力は生 の 世界という潜在性と一体となっている限りで身体に属することができ、物質性あるいは実質性を保証される。その結果 個人 および 大地 が啓示される。生の力は生 の 世界においてこそ実際に行使されるのであり、逆にそこにおいて生の力が行使される限りで、生 の 世界は「実践の実行」たりうる。労働の場面で言うなら、「生 の 世界」は、労働に用いられる生産手段および原材料と労働によって生産された生産物、一言でいえば 大地 と、身体でもって労働する個人とが具体的な実体として啓示されることを可能にする潜在性である⁵。

つまり、生の力と生 の 世界は原初的な相 属関係にあるのだが、生の力の方が自らを 個人 や 大地 として啓示することを可能にする本源的な受容性、情感性であるのに対し、生 の 世界の方は 個人 や 大地 が身体的な実質をもって具体的に啓示されることを可能にする 身体性 のさまざまな主観的潜在性なのである。『顕現の本質』においては、この二つの概念が「生」という一語によって語られていたのだが、労働などの具体的実践を語る段になると、労働する 個人 や労働の成果としての 大地 の具体性が問題となり、「生」の概念だけではうまく表現できなくなったのではないだろうか。そこで「生」の概念を、一体性を保ちつつも二つに分ける必要があったように思われる。

しかし、このような生の世界概念の解釈は根拠に乏しいと言わざるを得ない。もともとアンリが生の世界を主題的に論じていないということもあるが、先に示したように、生の世界という概念をアンリ自身一義的に用いているわけではないため、さまざまな用法の一部を恣意的に選択して解釈したに過ぎないのではないか、という疑念が残る。そこで傍証として、『顕現の本質』よりも前に書かれたとされる『身体の哲学と現象学』の「抵抗する連続」の概念を取り上げる。本章で試みた解釈が40年近く前に書かれた著作にみられる概念にも当てはまることを示すことで、この解釈がアンリの思索と大きくずれていないことを示せるのではないだろうか。

三 『身体の哲学と現象学』における身体と世界

(1) 運動の存在は主観的なものである：主観的身体

自分自身の身体をいかにして知るか、とりわけ自らの身体の運動をいかにして知るかという問題は、現象学者に限らず多くの哲学者を悩ませてきた。われわれは、自分の身体の運動を知るとき、純粹地平としての世界において、空間的な位置の移動として知るのではない。空間的に位置づけられた身体の運動は私の身体の運動ではない。行為し運動する身体は、アンリによれば、超越の次元において空間的に位置づけることを、すなわち見ることを可能にする「超越論的内的経験」のうちでわれわれに与えられる。したがって、身体が存在論的な領域に属し」(PPC 79)ており、運動は直接的で内在的かつ主観的な認識によって絶対に確実な仕方であれわれわれに知られる(PPC 74)。この絶対的な確実性は、アンリによれば、超越論的内的経験という「経験の構造そのものに由来する。この経験の構造に、あらゆる隔たりの不在から帰結する絶対透明性において、すなわち内在において経験の内容が与えられる(PPC 23)」。すなわち、「超越論的内的経験」は絶対的内在の領域に属する経験であり、行為し運動する身体は、自ら自己自身を体験するという仕方であれわれ自身を絶対的に知る。身体はこの「超越論的内的経験」において、たとえば見る身体と見られる身体というように自らのうちに隔たりを置くことなく、絶対的な自分自身との一性において自らの運動を体験し知ることができる。そして、内在という仕方であれわれ自身に顕現している行為し運動する身体は、つねに自己の身体として啓示されるからこそ、つねに「われわれは自分の運動に追いついて(rejoindre)」(PPC 75)おり、自分の身体の運動は絶対的に私の運動なのである。われわれは決して自らの運動から離れることはないし、離れることはできない。アンリが「主観的身体」

と呼ぶのは、私の身体の運動をまさに私の身体の運動たらしめる「根源的な一性」のことである。

それでは、主観的身体と世界との関係はどのようなようになるのであろうか。

(2) 運動する身体と世界：抵抗する連続としての世界

「われわれの具体的生は自己自身を、主観的運動として内的かつ超越論的に経験するのであるが、まさにそのことによって同時に、われわれの具体的な生は世界を、この運動の超越的項として⁶、抵抗する連続として経験する」(PPC 103)。われわれはこの主観的運動において、自らをある努力の感情として体験する、という仕方では絶対的に知る。この努力に対する「抵抗」として体験されるのが「抵抗する連続」としての世界である。よって、この世界は純粹地平ではなく、内在的・主観的な世界であり、「身体によってしか知られない世界、すなわちわれわれの運動によってしか知られない世界」(PPC 101)なのである。

「抵抗する連続」を理解するためには、ここで有機的身体と絶対的抵抗について簡単に述べておくべきである。アンリは「抵抗する連続」から2種類の項が生じると考える。一方は私の努力に対して絶対的に抵抗する項、「絶対的抵抗」であり、これが超越という仕方では表象されたものが対象としての物体となる。もう一方は、私の努力に対して「譲る(*ceder*)」項であり、この項をプランに従って「有機的身体」と呼ぶ。この「譲る」という表現は、『身体の哲学と現象学』ではほとんど説明されずに用いられているが、晩年の著作である『受肉』において以下のように説明されている。「あるときは反対に、抵抗する連続は、われわれの運動の努力に譲る。この譲るという仕方は、このような言葉でしか意味され得ない。そして、このときわれわれの経験全体がある力の経験に還元される...」(I 213)。力の経験に還元されるということは、あらゆる経験が私の身体を意のままに動かすことができるという経験に基づいているということである。抵抗する連続は、主観的身体の根源的な自己体験によって、一方で私の意のままに動かすことができる「有機的身体」として、他方で私の努力に抵抗し、私の意のままにはならない「絶対的な抵抗項」として具体的・個別的に啓示される。

有機的身体も絶対的抵抗も、客観的な空間に位置づけられるようなものではない。両者はともに、有機的身体の努力が絶対的抵抗に出会う場、「努力の適用点(*le point d'application de l'effort*)」によって規定されるものでしかない。確かにアンリも有機的身体に一種の空間性を認めるが、それは「原初的に『漠として限定されない(*vague et illimité*)』⁷有機的空間(*espace organique*)」(PPC 169)である。この有機的空間は、存在論的に等質な「一個の実在的な存在、努力が動かす塊(同)」であり、客観的空間のように、空間のうちで位置を定め、諸部分に分けることはできない。この空間は、ある力能(手で触れる、眼で見る、耳で聞く...)が

行使されるとき「努力の適用点」である限りで空間的と言いうる。有機的的身体は、この「努力の適用点」の総体に過ぎないのである⁸。そして客観的な身体はこの有機的的身体の表象に過ぎない。

それでは、抵抗する連続とは何であろうか。アンリは、「抵抗する連続」を、「一つの抵抗する何かあるもの」、すなわち、身体運動によって主観的に知られる何らかの「実体」(substance)とは考えない。

「確かに実体の観念は『抵抗する連続』と無関係ではない。しかし抵抗する連続は、実体の観念によって構成されるところか、...抵抗する連続は実体の観念の根拠なのである」(PPC 101)。

たとえば、重い荷物を背負っているとき、第一に存在するのは、重い荷物に耐えている私ではなく、ただただ耐えていることの根源的な自己体験、耐え忍び苦しむことの感性である。この自己体験において、重い荷物も重みに耐える私も分離されているわけではない。先の引用でも述べられていたように、具体的生は自己自身を、主観的運動として内的かつ超越論的に経験すると「同時に」、世界を抵抗する連続として経験する。すなわち、運動する身体が自ら自己自身を体験することが、同時に世界を抵抗する連続として経験することなのである。身体による身体自身および世界の根源的経験において、主観的身体と「抵抗する連続」とは不可分の状態のまま、ただただ自ら自己自身を受苦している。この根源的な受苦から、たとえば重い荷物という絶対的抵抗項と、背負うという力能を行使することによって意のままに動かすことのできる有機的的身体とが同時に啓示される。さらに次のように言われている。

「身体による世界認識と、身体自身による根源的な身体認識とは、二つの異なる認識なのではない。というのも、後者は前者の実質(substance)そのものであるから」(PPC 130)。

言い換えるならば、身体による生の世界の根源的な体験の実質は、身体自身の自己体験なのである。先に生の自己認識は世界認識と同時であるという引用を挙げた。この世界認識の実質は身体の自己認識であり、したがって生の自己認識とは生き生きと運動する自らの身体の自己認識である。そして世界認識は、その実質が身体の自己認識であり、生の自己認識であるようなものである。言い換えれば、根源的な世界認識は身体の自己認識という形をとって行われる。

『身体の哲学と現象学』のテキストから言えることはここまでである。ここで前章の解釈を省みるならば、このような抵抗する連続としての世界が身体性のさまざまな主観的潜在性であると解釈することが可能ではないだろうか。生の自己認識が生き生きとした身体の

自己体験であるのは、身体性のさまざまな主観的潜在性である生の世界の身体による体験の実質が身体の自己体験であるからではないだろうか。そうであるなら、根源的な生の自己認識において身体を生き生きとした身体たらしめているのは身体による生の世界の体験であり、生の世界はまさに身体を身体たらしめ、身体在具体性・実質性を保証するものと考えることができるだろう。すると、主観的身体の根源的な自己体験によって有機的身体と絶対的抵抗とが具体的に啓示されることの根拠もこの生の世界としての「抵抗する連続」にあると考えられる。根源的な自己体験によって重みに苦しむ私や私にのしかかってくる重みが具体的に顕れてくることの根拠は生の世界にあるのではないだろうか。

ひとまず、第二章で試みた1990年前後の著作における生の世界の解釈を、1948、9年の『身体の哲学と現象学』においても当てはめることが可能であることが示されたように思われる。このような論証は極めて間接的なものではあるが、少なくとも本論文で行っている解釈が、アンリの思索のうちに含まれており、アンリの思索から解離したものではないといえるだろう。

次章では、このような生の世界概念の解釈がアンリの「技術 資本主義」批判を解釈する上で有用であることを論じたい。

四 経済の二重性と超越の内在への関係

さて、第二章において論じてきた労働に関する諸概念は、経済的なものの根拠となる実在的な労働に関する諸概念であった。本章ではまず、経済的な価値や生産過程に関するアンリの思索を検討する。アンリの考えでは、経済的な価値や経済的な過程は、生きた個人や大地を表象したものであり、経済的なものは、実在的なものから峻別され、二重化される。このような二重性のうちに、超越が内在へと関係する可能性を見出す。このような解釈において、生の世界の概念が重要である。

さて、『マルクス』のアンリによれば、「実在性とは生の欲求を充足させるために自然を改造する生の運動、すなわち実践」(M2 208)である。したがって、それ自体として考えられた実在性は何ら経済的なものではない(同)。経済的なものは観念的存在体のみから構成された非実在的な諸表象である。よって、実在的なものは経済的なものの唯一の基礎をなしているが、経済的実在性から何の影響も受けないとされる(CC 116-117)。このように、実在性と

経済的実在性との関係は内在と超越との関係と同型的である。

価値に関しても、アンリはマルクスにならいつつ、実在的な使用価値と経済的な交換価値という二つの価値を考える。あるものが生の力によって掌握され、生の「使用」に適したものとなるとき、また掌握されることによって生の諸欲求を満たすものへと加工されるとき、それは「使用価値」をもつ。あらゆる使用価値は、この生の掌握との関係においてのみ現存し、使用価値をもつものを生産や消費において使用する生きた個人との本源的な関係においてのみ現存する。そのため、使用価値の計量や比較、等価的な交換は不可能である。それでも人々は、さまざまな生産物の使用価値によって欲求をみたすために生産物を交換することを必要とし、交換を可能にするために経済的な価値、交換価値を考案した(CC 114)。交換価値とは、「抽象的」ないし「社会的」労働であり、生きた労働の時間的な表象に過ぎない抽象的労働時間の量である。アンリにとって重要なのは、この交換価値は実在的な使用価値の表象であるため、後者がつねに前者を前提とし、前者に基礎づけられていなければ成立し得ないということである。

労働と価値が二分されると、生産過程そのものも二分される。生産の実在的過程は、生きた労働によって新たな使用価値を生み出す過程である。この過程は二つの要素、すなわち生きた労働という主体的な(subjectif)⁹要素と、生によって掌握された原材料および労働手段、すなわち 大地 という客体的な(objectif)要素で構成される(CC 117-118)。客体的な要素と言っても生きた労働が働きかける主観的・内在的な要素であり、労働という内在的な過程において新たな使用価値を生み出すために用いられる。それに対し、生産の経済的過程は、超越の作用によって実在的過程を表象したものに過ぎない。この経済的生産過程は、ある交換価値をもった労働手段と原材料に、労働によって新たな価値を付け加えるので、大きな交換価値をもつ生産物を産出する過程として捉えられる。このとき、生産の実在的過程、あるいは生きた労働は、経済的世界に新たな交換価値をもたらすものとしてしか考えられていない。アンリは、この経済的過程が経済的実在性をもつと述べるが、経済的実在性は実在的ではない。経済的実在性は「観念的諸実体(entités idéales)のみから構成され」ており、この「観念的諸実体」は、「諸個人の生きた主観性と力」と「自然」の「非実在的な諸表象」でしかなく、実在性とは「無縁」のものである(CC 116)。

さて、アンリは二つの価値、二つの生産過程を考えるだけでなく、それらの価値が二重であると述べる。「労働の生産物が他の生産物と交換される必要があるとき、すなわち、実在的な生きた労働が、この労働の代わりに量化され計算されることができる抽象的実体と二重になる(se doubler de)とき、実在的過程の構成要素が経済的要素となる」(CC 118)。この二重性は、経済的生産過程は実在的生産過程の根拠づけなしには存続し得ない、ということだけを意味するのではないと思われる。というのも、アンリは経済的世界において、交換価値が自律的に運動することを認めているからである。「交換価値は、観念的な仕方では自律的には

たらいっており、経済特有の連関と調整に従う固有の軌道をたどるように思われる...」(CC 167)。経済的な世界において、商品は、実在的な生産過程とは独立に、交換価値そのものとして交換され、経済的過程は、あたかも実在性をもつかのごとく、経済的過程それ自身の目的性と論理をもって自律的に循環する可能性をアンリは認める。この交換価値の自律的な運動をどのように理解すればよいのだろうか。ここでは次のように解釈したい。アンリが「経済は生を二重化する。しかし生が経済を産出するのであり、これと同時に生は絶えず経済を自己に立ち戻らせる(ramener à soi)」(同)と言うとき、この「自己に立ち戻らせる」という表現は、単に生が経済を基礎づけていることを表しているだけではなく、まさに経済的な過程が生へと関与する可能性を示唆していると思われる。

もちろん、アンリは依然として実在的な生産過程が経済的過程に何ら関与しないという立場を取っている。しかし、先に述べたように、この立場では経済的なものが生の自己否定を促すことは生じ得ないはずである。ところで、この「連関と調整」はたとえば資本主義のイデオロギーという形をとるが、イデオロギーは生きた労働とは無縁の経済の論理に過ぎない。しかし、このイデオロギーに従って、資本が蓄積され、広大な土地や巨大な生産機械などに結実する。生きた労働と無関係に肥大化したこれらの土地や生産機械が、生きた労働によって内在的に掌握され、生きた労働の働きかける内在的な項、すなわち 大地 として啓示される。生によって掌握された 大地 は労働が働きかける項そのものであるので、大地 の変化は直接生きた労働に影響する。

まとめると次のようになる。資本主義的な「経済特有の連関と調整」は、内在的な生とは無縁の論理であるけれども、この論理によって土地や生産機械が肥大化していく。この肥大化した土地や生産機械が内在的に掌握されることによって 大地 として啓示される。そのため、「経済特有の連関と調整」に従う経済的過程は、直接実在的過程に影響を及ぼすことはないものの、内在的な掌握を通じて間接的に影響を与える。これこそが「生が経済を自己に立ち戻らせる」ことのもう一つの意味ではないだろうか。

このような解釈を行うにあたって放置してきた問題がいくつもあるが、ここで生 の 世界の解釈が生きてくる。まず、生の力の内在的な掌握とは一体何であるのか。実はこのことをアンリはほとんど説明していない。この生の力の「掌握」も生 の 世界の概念を介することで次のように解釈しうる。すなわち、生の力の掌握とは、生の力の根源的な自己体験においてこの生の力と原初的な相 属関係にある生 の 世界へと取り込むこと、すなわち生き生きとした 身体性 のさまざまな主観的潜在性として生のうちに取り込むことではないだろうか。原材料や生産手段が生力の自己体験によってこの主観的潜在性のうちに取り込まれるからこそ、同じくこの生の力の自己体験によって使用された生産手段と新しい生産物が 大地 として啓示される。潜在性の現実化こそが生産であり、生産物の啓示なのである。

次に、生きた労働があくまで内在的な生の自己体験であって、この自己体験に超越の作用は何ら関わりを持たないならば、「生が経済を自己に立ち戻らせる」とき、「経済特有の連関

と調整」によって自律的に運動する経済的過程は生に対して何をしているのか。先にイデオロギーに従って資本が蓄積され云々と簡単に述べてしまったが、資本の蓄積も内在的な生きた労働によるのであるから、この場合イデオロギーが内在的な労働に作用して資本を蓄積させたことになってしまう。アンリのテキストからは少し逸脱することになるが、このような問題も次のように理解することができるだろう。すなわち、原材料や生産手段が内在的に掌握されるように、イデオロギーなどの「経済特有の連関と調整」も内在的に掌握されるのではないだろうか。この点に関しては間接的な論拠ではあるが次のように言うことができる。アンリは「表象の情感性」(GP 231)を認める。たとえば、抽象絵画論である『見えないものを見る　カンディンスキーについて』において、色やフォルムは単なる色や形ではなく、内的響き、パトスをもつと論じている。黄色い三角と青い円は形や色が異なるだけでなく、各々の図形のもつ内的響き、パトスが異なるのである。そしてこのパトスは対象を眺めるまなざしによってではなく、生の自己体験において感じ取られる。このようなアンリの立場からすると、対象や表象として現れているものを内在的に掌握するということは可能である。そしてイデオロギーとして結実する「経済特有の連関と調整」もまた一つの表象である以上、内在的に掌握しうるものと考えられる。

さらにテキストから逸脱することになりかねないが、次のように考察を進めたい。生の自己体験によって具体的に啓示されるものの 身体性 の主観的潜在性が生 の 世界であるならば、超越の作用で現れるものは、生の力の掌握によって生 の 世界へと取り込まれることによって、生の運動をいわば外側から規定しており¹⁰、いわば生の自己体験の豊かさを左右しているのではないだろうか。生産の例で言えば、生きた労働が生産する際に、生の力が掌握する生産手段や原材料の選択肢を、超越が左右していると考えられる。アンリの「技術 資本主義」批判に即して考えるならば次のようになる。対象としてさまざまなものが純粹地平としての世界に現れており、それらを生の力によって掌握するとき、生 の 世界の潜在性は豊かなものとなり、これらの可能性は実在的な生産過程を経て、豊饒な 大地 として啓示される。逆に、アンリの批判する今日の大量生産においては、生産手段としての大型生産機械が生産過程に占める割合が著しく高くなり、生 の 世界の潜在性が単調で貧しいものとなる。その結果、生の自己体験による生きた労働が啓示する 大地 は生産機械と均一な大量生産物に占拠されてしまう。労働者の労働も機械の操作という単純労働となってしまうため、生産における労働する個人の役割も無に等しくなる。内在的な生きた労働に生産機械が直接関与することはないのだから、アンリが批判する大型機械生産による生の抑圧という事態は、機械が生を直接抑圧することではない。生の抑圧とは、大型機械が生きた労働の潜在性としての生 の 世界を単純で貧しいものとすることによって、生きた労働の実在的な生産過程における生きた労働の役割を縮小させてしまうことである。また、生の自己否定も生 の 世界が単一なものとなり、もはや生きた労働が自らの力を意のままに行使す

ることができなくなったときに生じることであると思われる。

このような思索はアンリの意図を大きく逸脱しているかもしれない。ただ、アンリのテキストにはこのようにも読める余地が残されているように思われる。特に経済の問題や実践の問題には、アンリ自身うまく答えられていない問いが残されている。このような問いにアンリのテキストを用いて答えられる限界を見極めるためにも、第4章はアンリのテキストを逸脱するところまで思索を進めてみた。とはいえ本論文の主題は「生の世界」の概念を解明することによって、内在と超越の関係性を改めて問い直し、「技術資本主義」批判をはじめとする1980年代のアンリの思索を解釈する基礎を築くことであった。本論文の成果を元に考察しなければならない個別の議論は数多いが、ひとまずここで筆を擱くことにしたい。

凡例

[] は筆者の補足等、「」はアンリの著作からの引用、 はアンリの原文中で頭文字が大文字の語句、カンマによる傍点は原文中のイタリック、ピリオドによる傍点は筆者自身の強調である。

アンリの著作からの引用箇所は、以下の略号の後に原著のページ数を記すことによって示す。

EM : *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, et rééd. 1990.

PPC : *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, et rééd. 1987.

M1, 2 : *Marx*, 2 vol. : I. *Une philosophie de réalité*. - II. *Une Philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, et coll. « Tel », 1991.

GP : *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985

B : *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987 ; réimpression de la deuxième édition « Quadrige », Paris, PUF, 2004.

CC : *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.

I : *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éd. du seuil, 2000.

¹ Roland Vaschalde との対談。Michel Henry, *L'épreuve de la vie* (Actes du Colloque de Cerisy, septembre 1996 sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch), Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, p. 495. なお、次の対談集に再録されている。Michel Henry, *Entretiens*, Arles, Éditions Sulliver, 2005, p. 17.

² 『身体哲学と現象学』の第二版緒言(PPC v、執筆は1987年)によれば、このピラン論は、『顕現の本質』の中の「最初に完成されるべき」一章として構想されていたが、分量が増えすぎたため、国家博士論文『顕現の本質』の副論文として分離されたものである。さしあたりこの記述を信用するならば、この著作は、「現象学」的に問題は残るものの、『顕現の本質』を構想する初期の段階の思索、あるいは、アンリの基本的・個人的な思想が主著以上に含まれていると考えられる。しかし、分離された理由はともかく、分離された事実それ自体のうちに本質的なことが存するように思われる。つまり、ピラン論には、抵抗する連続など、「現象学的諸前提」のうちに含み込むことのできない要素が含まれているため、『顕現の本質』

と融合することができなかつたのではないだろうか。

このように、このピラン論を検討するには本来その一部であるはずであった『顕現の本質』との関係を十分に考察しなければならないが、本論ではその余裕がない。

なお、アンリは、メヌ・ド・ピランの影響を強く受けていることを再三述べている。「私が唯一受け取った本物の助けはメヌ・ド・ピランのもののみである」とさえ言われている(Michel Henry, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Montpellier, Prétentaine, 2002 ; nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Beauchesne, 2004, p. 161.)。もし、ピラン論 『マルクス』

「技術 資本主義」批判という思索の一つの流れが『顕現の本質』よりもアンリの根本関心を表現しているとすれば、余計な夾雑物を取り除き、「現象学的諸前提」をきわめて精緻に彫琢した『顕現の本質』という著作は、アンリの哲学的変遷のなかでは、むしろ例外的なものかもしれない。

³ この問いは、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』を踏まえながら、時間や構想力、そして自己触発という概念(とりわけ「自己による触発(affection par soi)」と「自己の触発(affection de soi)」)をめぐってなされている。しかしここではこの問いの結論だけを呈示することしかできない。この点に関しては次の研究を参照のこと。鈴木泉 「内在・情感性・生 ミシェル・アンリの哲学」 『東京大学教養学部人文科学科紀要』、東京大学出版会、1992年、231-288頁。山形頼洋 『感情の自然 内面性と外在性についての感情の現象学』 法政大学出版局、1993年、特に第四章。

⁴ この抵抗する連続は、ピラン論の抵抗する連続とは次元を異にする。むしろ 大地 と同義に近いものである。

⁵ ところで、現代文明批判において生の 世界が問題になっているということで、想起されるのはオルテガの議論である。「世界は、われわれの生の可能性の総計である。したがって、世界はわれわれの生と離れた迂遠のものではなく、生を現実に取り巻くものである。」「世界はわれわれがそうなりうるものであり、それゆえに、われわれの生の潜在力である。この潜在力が実現されるためには一つの具体的な形をとらなければならない」(『大衆の反逆』 寺田和夫訳 中公クラシックス、二〇〇二年、四三頁)。別の箇所では、「あらゆる生は、自分自身であるための戦いであり、努力である。私が自分の生を実現する過程で遭遇する障害が、まさに私の活力と能力を目覚めさせ動員するのである」(前掲書、一二一頁)とも論じられている。これらの議論は、哲学的な前提や文脈は全く異なるものであるにせよ、アンリの労働に関する議論や「技術 資本主義」批判と極めて近いもののように思われる。

だからといって、本論文のアンリ解釈が正当化されるわけではないが、この二人の親近性を考察することによって、新たな問題系が開けるかもしれない。

⁶ 『身体哲学と現象学』における、主観的身体と抵抗する連続との一体性、あるいは主観的身体と有機的身体の区別は、ここで論じたような図式で明確に論じられているわけではない。とりわけこの著作においては主観的身体が運動志向性として捉えられており、それに伴って、抵抗する連続は「超越的項」として捉えられる。このような見方は、多くの論者が問題とするところであり、後にアンリ自身反省する考え方でもある(I 212)。cf. 山形頼洋 「アンリの身体論 内在の概念とキネステーゼ」、『哲学論叢』第23号、1996年、75-90頁。

⁷ ピラン『心理学の諸基礎についての試論』p.221からのアンリの引用。Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, *Œuvres de MAINE DE BIRAN*, édition Tisserand, Alcan, Paris, 1932, VIII, p.221

⁸ なお、ここでは詳しく論じることができないが、有機的身体は習慣によって存在論的構造を規定される(PPC 137)。たとえば手で何かを持つ、という行動を反復することによって、持つという能力の行使が記憶され、持つ能力が行使される「適用点」として有機的身体のうちにある構造が生じる。この構造を器官と呼んでおり、この構造を超越の作用によって表象したものが客観的な身体 物体(corps)なのである。このように習慣によって構造化された器官の総体が有機的身体なのだが、このことは有機的身体が部分に分割していることを意味す

るのではなく、むしろ諸習慣が一つの身体のうちで可能になっていること、「身体が一個の力能である」(PPC 134)ことを意味している。この一性は、「努力の感情」の一性、すなわち、「主観的身体の根源的存在の超越論的一性以外の何ものでもない...」(PPC171)。したがって、アンリにとっては、有機的身体が諸器官へと構造化されているとしても存在論的には等質なのである。

⁹ この subjectif、objectif な要素がどちらも主観的要素であることを示すため、主体的・客体的と訳した。

¹⁰ さらに、次のようにも考えられるのではないだろうか。内在的な生は、まさに自分自身しか体験することができないため、生 の 世界の外にあるものを掌握して生産に用いることができない。皮肉にも、アンリの思考装置を貫徹すると、生の力によって掌握され生 の 世界のうちにあるものしか、生の力は掌握することができない。生の力によって掌握されたものは行為や生きた労働の最中でのみ捉えられるが、逆に言えば、行為や労働において捉えられていないものは生にとって全く未知なるものである。生 の 世界は、行為や実践においてしか捉えられないものが具体的に啓示されることを可能にする主観的潜在性であるとするならば、生 の 世界にはいわば生の力が掌握していない「外部」がある(この「外部」は生の自己体験の外にある以上、実在的に顕れるものではないが)、とはいえ現実には、生 の 世界の「外部」にあって生 の 世界のうちにないもの、すなわち、生にとって全く未知なるものを、生は永遠に内在的に掌握できないわけではない。たとえばわれわれはこれまで知らなかった道具を、経験や知識を駆使しながら使いこなし、新たな生産のために用いることができる。われわれは生 の 世界の主観的潜在性のうちにないようなはじめて見る何かをいかにして道具として用いることができるのだろうか。生 の 世界の外部に内在的な掌握の手が届かないとすれば、生 の 世界の外に届くのは超越の手である。アンリの現象学の体系において、生 の 世界の外部へと到達しうるのは、超越の作用でしかありえない。生にとって未知なるものは、まず超越という顕現様態で、純粹地平としての世界のうちに対象として現れる。対象として世界のうちに現れる事物は、実践において内在的に掌握されることによって、生 の 世界のうちにも含まれることとなり、大地 として啓示されることにもなる。「生 の 世界を外側から規定する」と筆者が述べたのはこのような事態を想定してのことであるが、これはさすがにテキストから逸脱しすぎているであろう。