



Title	アンリにおける他者論の展開 : 身体と力をめぐって
Author(s)	吉永, 和加
Citation	メタフシカ. 2003, 34, p. 1-17
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66676
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

アンリにおける他者論の展開

——身体と力をめぐって——

アンリの近著『受肉』^①の他者論における意義は大きい。その重要性は、次の三点において指摘できると考えられる。

まず、第一の意義は、アンリがこの『受肉』の中で、キリスト教の現象学的解釈が、他者経験の議論そのものであることを明言していることである。この言明は、アンリのキリスト教解釈の議論が、宗教的共同体の例として、共同体論のメタファーとして読まれうる、というよりもっと積極的に、それが他者経験の議論をいわば必然的な形で展開したものであることを示している。さらにこの言明は、『受肉』に先立つ、同じくキリスト教解釈である『我は真理なり』^②の議論もまた、他者論として読解されうるものであったことを確認するものである。

そして、第二の意義は、アンリの他者論が、『受肉』では、身体に関する議論の上で展開されることである。アンリは、

吉 永 和 加

「共—パトス」^③において、フッサールの対化的連合に用いられる対象的身体を批判するべく、〈私はできる〉限りでの本源的身体をそれに対置していた。しかしその場面で、本源的な身体そのものについての詳述はなかった。さらにまた、『我は真理なり』では、なるほど「神、キリスト、人間」の相互内在的な関係を基盤として、〈私はできる〉限りでのエゴのあり方とその変容、さらにはその変容に関与する身体的行為にまで言及されていたとはいえ、そうした〈私はできる〉限りでのエゴが、他のエゴといかなる関係をもつかは、いまだ明らかにされていなかった。ところが、この『受肉』において、アンリは、こうしてさまざまに示唆された〈私はできる〉限りでの私の身体の問題を、キリスト教解釈から得た〈生〉(Vie)の共同体を踏まえて、主題的に論じているのである。それゆえ、ここで新たに、〈生〉の共同体において、

「私はできる」限りの私の身体がいかにして他の身体と関係をもちうるかを考察することが可能になる。これが、『受肉』がアンリの他者論の展開として特記される点である。

しかし、さらに第三の意義として挙げなければならないのは、『受肉』の議論が、アンリの他者論に展開をもたらすだけでなく、情感性による他者把握の理論一般に寄与することである。情感性を軸とした他者把握の議論は、自他の間に共同感情という地盤を創出しうる代わりに、個別性をどのように確保するのか、という問題を持っている。換言すれば、情感性を共同体の基盤とすることで、感情的一致による他者把握が可能になる一方、まさにその感情的一致によって自他の個別性が解消されてしまうという危険を孕んでいる。こうした問題に対処するため、自他の個別性としてしばしば持ち出されるのが、身体における個別性である。だがその場合、その個別性は論証されることがなく、事実的なものとして、議論の内に密かに導入されていることが多い。つまり、身体のステイタスを存在論的に確定しうるか否かが、情感性を基盤にする他者論一般の弱点を克服するために不可避の課題なのである。こうしたなか、アンリが情感性を基盤にする他者論を推進しつつ身体を論じていることの意義は大きい。その議論を検討することで、情感性を擁した他者論の弱点を克服し、その新たな可能性を示しうると期待できるからである。

そこで、アンリの『受肉』における身体論の展開を概観し、それを踏まえて、その内で示されるアンリの他者論の展開を明らかにしたい。

一 「肉」の生成

『受肉』において、アンリがまず着手するのは、伝統的な魂と身体との二元論の否定である。それが否定される理由をアンリは次のように述べている。「生きる者においては、この種のいかなる二元論も存在せず、ただ「生」と、この「生」において自己に与えられたものとしての生きる者自身だけが存在するからである」(N17)。アンリによれば、根源的な生ける人間において、魂と身体との間に区別はない。彼はこのような理解に基づいて、身体概念を次のように転換する。「身体は、そのたびに開示されるものの内容を同時に触発する。すなわち、我々が、ずっと以前から外的身体として理解している身体ではなく、それとは全く違うもの、すなわち、まさしく肉、それも我々のものとして、生以外の場では決して生じないような肉を」(N173)。伝統的な身体概念に対立するものとして、導入されるのはこの「肉」(chair)である。

では、「肉」はどのように生成するのだろうか。アンリは、

『我は真理なり』で展開された〈生〉の共同体の構造を踏まえて、この肉の生成を説明する。アンリによれば、まずキリストが、最初の〈生きる者〉、すなわち〈原―自己〉(Archi-Soi)として、〈生〉の自己―触発を受け取るという〈原―受動性〉(Archi-passibilité)を有している。そして、このキリストの生において、その〈原―受動性〉は、〈原―開示〉(Archi-révélation)を遂行する。その限りで、この〈原―自己〉は、自らの内に〈原―肉〉(Archi-Chair)をもたらし、この〈原―肉〉が、やはり〈原―受動性〉を帯びたあらゆる生きる者の肉を可能にするのである。このことを、アンリは次のように述べている。「我々のものであるような肉の生起が可能になるのは、〈原―自己〉の〈原―肉〉の永遠の生起の関係においてのみ、すなわち……〈原―受動性〉における自己―開示としての絶対的〈生〉の生起においてのみである」(IN 177)。それゆえ、「すべての生きる者は、一つの肉をもち、もつと言えば、生きる者は肉そのものなのである」(*ibid.*)といえるのである。これがアンリの言う、肉の生成、すなわち「受肉」の過程にほかならない。

こうした肉の生起の構造は、実は〈超越論的自己〉(Soi transcendantal)の生起の構造と同一でもある⁽⁶⁾。その意味で、「〈自我〉(Moi)と〈肉〉(Chair)は一つのものでしかない」(IN 178)。肉の生起の構造と超越論的自己の生起の構造が同

一であることは、肉が現象学的条件として最も内的な可能性であることを示す。それゆえ、肉という概念を媒介すること、自己の諸相が明らかになり、さらには自己と他者との〈原―理解可能性〉(Archi-intelligibilité)に新たな局面を開くことになる。

そして、アンリによれば、キリスト教の神父たちが創出したのは、まさしくこの肉の理論にほかならない。この見解に基づいて、アンリは、キリスト教解釈からこそ、この肉がいかなるものか、さらにこの肉がもたらす〈原―理解可能性〉がいかなるものかを導出できると考える。だが、アンリにおいても神父たちにおいても躓きの石となるのは、〈原―子〉たるキリストの肉が「死すべきもの」として与えられたことである。つまり、キリストが受難に遭遇したとするならば、その苦難が現実のものであるためには、キリストの肉は「死すべき」性質を帯びた「現実の肉」でなければならない。そこで問いは次のように定式化される。「肉の、実在性は、何によって構成されるのか。何が我々をして現実の肉、と言うことを可能にするのか」(IN 184、強調はアンリ)。

アンリがこの問いに答えるための手掛かりにするのは、受苦(souffrance)である。これまでもしばしば論じられた受苦は、この『受肉』の文脈の中で、改めて次のように表される。「そこにおいてパトスと〈自己性〉とが共に根源的な現

象学的実効化として生じるような、生きることの純粹な体験、そのような体験を示す原初的な受苦の可能性について言うならば、受苦は、それによって生がその固有の〈基底〉に触れるような根源的かつ情感的な調性の一つを規定するのである」(IN 186-187)。ここから、受苦とは、パトスを受け取る根源的体験であること、それゆえ自己性を構成するものであること、さらには一種のコギタチオであることが確認される。そして、アンリは、この受苦の実在性こそが、肉の実在性を打ち立てるものだと考えるのである。なぜなら、「肉とパトス、〈原―肉〉と〈原―パトス〉(Archi-pathos)は、いかなる場合にも、そこにおいてこの〈原―開示〉が遂行されるような根源的な現象学的方法として、自己に到来する絶対的生の過程と同質だからである」(IN 187)。こうして、絶対的〈生〉の自己―触発がパトスとして自己にもたらされ、それが自己が受苦という仕方を受け取られ、肉の内で発現する。このような仕方では、アンリは、世界の内では現れる質量的かつ対象的な身体から、生のパトスにおいて現れる印象的かつ情感的な肉への転換を図るのである。そして、このような転換においてのみ、キリストの受難が可能なものとなる。つまり、こうした転換によって、キリストは、感覚することを得、したがって苦しむことを得、事実としての受難に耐えることができるかと考えられたのである。

この結論は、「感覚される身体」から「感覚する身体」への転換をも含意している。そもそも、志向的な超越論的身体論によれば、身体は、「触る／触られる」という可逆性において把握される。しかしながら、アンリによれば、触ることの可能性は、触られるものに対する志向的關係の内には存在しない。少なくともその志向的關係が可能になるための、その根源的な可能性は、生におけるパトス的な自己―触発に存するというのが、アンリの主張である。では、「感覚する身体」の「触ることが―できる」は、生においてどのように可能となるのか。

この問いかけに対して、アンリは次のように答える。「あらゆる力の可能性は、肉という形態の下での、生の自己への到来である。もし、身体性(corporeité)が我々の力の総体なのであれば、この身体性が可能であるのは、肉において、肉としてである」(IN 197)。このような仕方では、あらゆる肉には〈生〉が内在し、さらにその肉におけるあらゆる力にも〈生〉が内在している。この力が実効的であるということは、自己が、パトス的な自己―触発を受け取り、それを知り、行使するという事態にはかならない。そして、これらの力はまた、絶対的な〈生〉の自己―能与に由来するがゆえに、無限に反復可能である(IN 206)。さらに、こうして絶対的な〈生〉から導かれた力と肉の規定は、〈情感性〉(A-

fective)との決定的な結合をも明らかにする。「もし〈生〉のパトスの自己―能与において自己に与えられることによってしか、力が存在しないのであれば、すべての力は、…その本質がパトス的なこの自己―触発の内に留まるからこそ、情感的でありうるのである」(IN 204)。

二 「肉」と世界

かくして、私の根源的な身体は、肉として〈生〉に内在して、あらゆる力を展開させるべき原理的な可能性となる(IN 207)。その限りで、肉としての身体は、外在的身体、すなわち世界内の身体であることを逃れる。だが他方で、肉における諸力は、アンリも認めるように、アプリアリに世界への接近を許されてもいる(*ibid.*)。では、この力と外在的世界とはいかなる関係をもちうるのか、という問いが当然生じてこよう。アンリ自身も、次のような形でこの疑問を表現している。「魂、意識、精神現象といった名前が与えられる」広がりのないものとしての主観的な契機が、どのようにして延長する物体(身体、corps)に働きかけることができ、それを動かすことができるのか」(IN 209)。この問いは、一見すると古典的な心身問題に属するものであるかに見える。だが、これは実は、〈生〉の肉の議論において、自己が他者と

いう対象項に対していかに働きかけうるのかという問題への突破口となる、極めて重要な問いである。そして、アンリがこの問いに答えるために参照するのは、メーヌ・ド・ピランの〈抵抗する連続体〉(continu résistant)の議論である。

では、この〈抵抗する連続体〉の概念を容れることで、〈生〉によって把握し直された身体は、どのように世界へと接近しうるのか。アンリによれば、根源的な我々の身体性において、その身体性の力の運動は、その身体性そのものにたえまなく抵抗する項に衝突する。この、我々の努力に対してたえず抵抗する連続体が、最初の対立、すなわち諸力の内的な展開において出会われる最初の外在性を規定する(IN 212)。これが、メーヌ・ド・ピランが〈有機的身体〉(corps organique)と呼ぶものである。しかし、注意しなければならぬが、ここで出会われる外在性は、例えば空間的に表象されるような外在性ではない。それは、〈私はできる〉(je peux)に対して、すなわち力一般に対して出会われる外在性である。アンリによれば、我々の力が動くことに対立する抵抗する連続体は、「力の結果の下で折れ曲がり、それによって押し返されていることがわかるような」(IN 213. 強調はアンリ)〈内的延長〉(étendue intérieure)の一種である。

そして、この抵抗する連続体が〈私はできる〉の内在的な

自己―運動に拮抗するとき、決定的な分化が起こるとアンリは言う。一方は、抵抗する連続体が、我々の本源的な身体性の諸力に絶対的な抵抗を対立させる場合である。その場合、この連続体は、〈實在的な〉宇宙を構成するような身体（物体）の實在性を規定する。他方は、抵抗する連続体が諸力に服従して〈私はできる〉に合致する場合である。その場合、この連続体は、我々の〈有機的身体〉として、我々に属するものとなるのである。「連続体が……これらの力に屈するときには、その内で開示されるのが、我々の有機的身体の實在性なのである」(ibid.)。このようにして、〈生〉の肉であるところの身体性が、有機的身体として實在性を得る。しかし、一方の宇宙の實在的な身体（物体）にせよ、他方の我々に固有の有機的身体にせよ、我々の身体性の内在的諸力に対してしか与えられないのであるから、目に見える表象とは関係がない。つまり、これらの身体の実在性は、肉の実在性と同様、「目に見えない實在性」なのである (ibid.)。それゆえ、ここで展開される抵抗から作り出される連続体は、伝統的な「延長実体」とは區別されて、〈有機的延長〉(étendue or ganique)と呼ばれる (IN 214)。そしてそれは、我々の努力の境界 (limite) であり、言い換えれば実践的な境界なのである。アンリは述べている。「我々の有機的身体の諸器官は」総体で、我々の根源的身体性の〈私はできる〉によって

無の外部で支えられたものとして維持されている」(IN 215. 強調および補足は引用者)。

こうした分化と、その境界である〈有機的延長〉は、何を意味しているのだろうか。実は、それらは他者の身体と我々の身体との分化のあり方と接点とを明らかにしているのである。他者の身体は、抵抗する連続体として私の内在的諸力に絶対的に抵抗するという形で宇宙を構成する實在性を担う。また、私の有機的身体は、私自身の内在的諸力に服従するという形で實在性を得ている。そして、これらは互いに内在的諸力によって拮抗し、〈有機的延長〉で隔てられ、「目に見えない實在性」において保たれているのである。

だがさらに、この境界がいかなるものかに迫ろう。上記のようにして、我々の有機的身体の實在性は、「目に見えない實在性」である。しかし、それが努力の境界であり、実践的な境界である以上、有機的身体は、アンリが「生」の対立項とするいわゆる「世界」に接しているのではないか、という問いは依然として存続している。アンリも次のことを認めている。「我々の身体は、そこで決定的な仕方、現れの二元論が保証されるような重要な体験を我々に提示する」(IN 216. 強調はアンリ)。この二元論とはもちろん、「生」の内在性におけるパトス的な仕方での現れと、「世界」の外在性における表象的な仕方での現れとの二元論のことを指す。そし

て、我々の身体は、そうした二元論に晒されているというのである。このことは、まず第一義的には、我々の身体それ自体が、現れの二重性の結果であり、その反論不可能な証拠であることを指している。しかし同時に、このことは、我々の身体が、この二重性を備えたものとしての他者の身体に對峙しているということを指してもいる。そこで次に、こうして共に二重性を備えた自己と他者がいかなる関係をもつかを検討するためにも、我々の身体がこのような二重性を被る理由を調べなくてはならない。

我々の身体が生と世界という二重性を被るのはなぜか、という問いに對して、アンリは、肉のもつ感受性の印象が、時間の最初の隔たりにおいて、自己から分たれてゆくという「脱―自」の事態に着目する。直接的な肉の印象が自己から分かれてゆくということは、それが生の内在性から分離されて、外在的なものに墮すということである。そればかりか、このことは、我々の身体そのものが、外在的なものとなって、肉の實在性を失うことに繋がっている。しかも、アンリは、このような過程を生^の運命そのものだ^{と述べる}。「外部」の外在性において、その実体がなくなること、あらゆる把握可能な肉の固有性とは、そのようなものである」(IN 219. 強調はアンリ)。したがって、次のようにも言われる。「私の身体と全く同様に、他人の對象的な身体は、次のようなものであ

る、すなわち、世界の現れにおける、またその現れによる、肉の非實在化」(ibid. 強調はアンリ)。身体における生と世界の二重性の原因は、我々が時間の中で生きざるをえないことに求められるのである。それゆえ、生と世界の對立は、時間化を介した對立だと言ふことができる。したがって、もし時間化の契機を捨象するならば、生と世界とは對立する二項ではない。むしろ、本来ならば次のようにして、世界は生に基づいて存在する。すなわち、「私の肉において、私は私の有機的身体の生であるから、私はまた、世界の生でもあるのだ。この本源的でラディカルな意味においてこそ、世界は生―世界 (monde-de-la-vie) なのであり、生活世界 (Lebenswelt) なのである」(IN 216. 強調はアンリ)。しかし生きる者が絶對的「へ生」を原初的に受け取りつつ、時間の脱―自の構造において墮落する限りで、世界は生に對立するに至るのである。

こうした議論はまた、他者把握に関して特に問題にされる志向性のステイタスにも連動している。アンリによれば、志向性の働きそのものは、志向性に由来するのではなく、それ^{もまた}自己の運動である限り、絶對的「へ生」の自己―能与においてのみ成立する (IN 218)。つまり、志向性もまた、絶對的「へ生」の自己―能与を受け取り、さらにそれを自己自身の働きにおいて受け取るという仕方^で、生の自己―觸発の過

程の内に存するのである。しかし、その志向性の働きは、外在的な距離の内で遂行される。つまり、志向性は、自己自身の内に時間の脱―自が起り、自己自身が外在性に墮したという条件下でのみ働くのである。もちろん、そうした志向性の働きが、生の内在性に決して到達しえないことは言うまでもない。⁹かくして、志向性は、「生」に依拠しつつ、しかも「生」から乖離した事態において働く、アンビヴァレントな能力であることになる。この能力は、時間という契機によって生からの乖離を運命づけられ、生と世界の二重性を被って生きる者の二重性に照応している。その意味で、この能力は、人間の有限性と墮落の象徴だといえるのである。¹⁰

三 「肉」における「私はできる」と他者の身体

――エロスの関係の可能性――

以上のようにして、肉の存在論は、「抵抗する連続体」を媒介にして、肉の実在性から身体の実在性を導出し、さらにその二重性を明らかにした。そして今や、そうした二重性を帯びた我々の身体が、やはり二重性を帯びた他者といかなる関係をもちうるのかという問題へと逢着する。もちろん、「共―パトス」から主張されるように、アンリにおける自己と他者との関係は、一貫して生に内在的な情感性において把

握される。こうした着想が、アンリの中で揺らぐことはない。しかし、上で見たように、人間は墮落に晒されており、その身体は生と世界の二重性を帯びてもある。では、墮落に瀕した人間に固有の情感性はいかなるものであり、そこにおいて自他の関係はどのように描写されうるのか。

まず考えなければならないのは、そもそも肉の存在論における固有の情感性はいかなるものか、という根本的な問題である。アンリによれば、生きる者の肉とは、すなわち生きる自己である。そして、この肉は、絶対的「生」の自己―能与を受け取る限りにおいて、あらゆる力とその可能性である「私はできる」を自らの内にもっている。これは、コギトの最初の理解であり、「原―理解可能性」とも表現される。その意味で、「生」がまず説明するのは、我々の肉についてである（IN 242）。しかしながら、あらゆる力の源泉は、絶対的「生」であって自己自身ではないから、力の発現は常に自らの「非―力 (non-pouvoir)」との遭遇ともなる。「あらゆる力・は、それ自身において、力がそれに対して何もできないもの、すなわち絶対的な非―力に自らぶつかるのである。」（IN 248 強調はアンリ）。こうした非―力において改めて明らかになる原初的な「私はできる」が自己へともたらされて実効化される際に、そのたびごとに問題になるのは、「行為の感情 (sentiment de l'action)」である。そして、アンリ

の引用するメーヌ・ド・ピランにおいて、〈私はできる〉という本源的身体が、〈抵抗する連続体〉において実在化される限りで、この行為の感情とは、「努力の感情 (sentiment d'effort)」にはかならない (ibid.)。努力の感情においてこそ、〈私はできる〉は、自らが自由に展開しうる力であることを見出す。つまり、努力の感情は、あらゆる力を解放し、力を与える根源的パトスなのである。この感情の感性は、何らかの様態の感性性ではない。そうではなく、超越論的感性性と力が交叉して生まれる生の感性性である。そして、その生の感性性は、受苦 (souffrir) と享受 (jouir) という二つの調性に従って自己―触発しているのである (IN 269)。⁽²¹⁾

だが、こうした肉の努力は、限りなく世界に接しているところにその特色がある。つまり、〈私はできる〉限りの身体は、墮落に瀕して、生と世界の二重性を帯びているのである。では続いて、こうした二重性を帯びた身体に固有の感性性 (パトス) とはいかなるものか。それをアンリは、不安 (angoisse) であると述べる (IN 270)。この不安は、元来は、〈私はできる〉という力の可能性が〈目もくらむような自由 (IN 276) にありつつ、その実自らに何ら根拠をもたないことに由来している。この不安の中で、生きる者は、力に先立つ絶対的な非―力にぶつかるのである。これは、生きる者の肉

の条件そのものに根差した不安である。しかしながら、さらにアンリは、墮落した生きる者特有の不安を、ここに付け加える。それは、対象的な現象としての性的差異において考えられる身体と、魂とが精神へと結合しているというパラドクスに由来する不安である (IN 305)。⁽²²⁾ 対象的身体における性的差異は、偶然的に与えられるがゆえに不安であり、しかもそれに基づく欲望を増大させるがゆえに不安である。こうして、生きる者は、身体の二重性において、二重の不安を抱え込んでいる。そして、この〈私はできる〉において必然的である不安と、性的差異によつて喚起される不安との双方に晒されつつ、自己と他者とが身体において遭遇するのが、エロスの関係という局面である。

言うまでもなく、エロスの関係は、他者論全般において特別な位置を占めている。シェーラーはそれを宇宙的一体感を解く鍵と述べ、メルローポンティもまた、「性とは、…特別なもののへの唯一の入り口」(IN 297)と述べている。他方でアンリは、これまではあまりその問題を積極的に論じてはこなかった。わずかに言及されたのは、「共―パトス」でのシエーラーに対する注釈においてである。そこにおいてアンリは、エロスの関係は表象関係に陥るものとして否定すべきものと捉えていた。それが、ここに至つて初めて、そのエロスの関係が、外在化という〈罪〉の可能性をも孕んだ身体の議

論の延長上で、他者経験の形而上学的な射程の内に存するものと位置づけられ (IN 297)、展開されることになる。

アンリによるエロスの関係の検討は、「触るもの (le touchant)」／「触られるもの (l'être touché)」という二項の分析から着手される。「触るもの」の源泉は、肉の内在性における「私はできる」である。それゆえ、この「触るもの」は、固有の有機的身体を展開している。ところが、この「触るもの」に対して、衝突するものが存在する。それは、この「触るもの」に対して絶対的に抵抗するもの、「触るもの」たる有機的身体にとって抵抗不可能なもの、有機的身体の努力の见えない限界で遭遇されるもの、すなわち「触られるもの」である。このような「触られるもの」は、一見、外的身体であり、世界の實在的な内容であるかに思われる。だが、アンリは、あくまでもこれが生の内在性における議論であることを強調する。「私の力に対するこの外的な内容は、まさしく、世界の外在性において示されるものという現象学的な意味では、外的な何ものでもない。」 (IN 298. 強調はアンリ)。その上で、こうして「私はできる」の限界に位置づけられたこの「触られるもの」は、次のように規定される。「私の「私はできる」のこの実践的な境界、すなわち私の「私はできる」によって内的に生きられ、私はできる」と同様、目に見えないこの境界」 (ibid.)。ここで「触るもの」が触れ

ているのは、外的もしくは対象的な身体では決してない。そうではなく、目に見えない、内的な力に触れているのである。それは、私の「私はできる」の境界で、私の諸力に対する絶対的な抵抗として現れてくる他の有機的身体である。さらに、こうした規定は逆に、前述の「触るもの」を、「触られるもの」へと変換させることにもなる。それというのも、この「触られるもの」が、生きる他者の身体である限りにおいて、それもまた私の能動的運動に逆らって、反対運動や能動的圧迫となる「抵抗する連続体」だからである。このとき、他者は「触られるもの」から「触るもの」になりえ、そのことは自己を「触るもの」から「触られるもの」へと変換させる。こうして、「触るもの」と「触られるもの」とが、内的な力の衝突において互いに可逆的なものとなり、しかも互いが互いにとっての境界となる。

実のところ、ここで起こっていることこそ、先述した、内的諸力に拮抗する「抵抗する連続体」が一方で他者の身体の実在性を規定し、他方で私の有機的身体の実在性を規定する事態である。それに加えて、これは、まさに現れという観点において二重性を帯びて把握される事態でもある。それは、「私はできる」の境界が「抵抗する連続体」に拮抗して有機的身體として実在化されると同時に、その「私はできる」の境界が、世界の現れにおけるモノ的な物体 (corps chosi-

one)としても現れる、という二重性である。身体はその二重性において、いわば、我々の肉の夜において隠されつつ、世界の光に晒されているのである (IN 300)。この二重性を有する「触るもの」と「触られるもの」との境界、つまり受動と能動との境界を、アンリは「皮膚 (peau)」と呼ぶ (IN 299)。言うまでもなく、この皮膚が帯びる二重性は、我々の身体が有機的体でもありモノ的体でもあるという二重性に由来している。

こうした皮膚を介した自他関係として、アンリはエロスの関係において特権的な例である「愛撫」を取り上げて、次のように考察する。すなわち、男性が女性の手を取った際に、女性の手が男性の手に圧力を加えたとする。そのとき、女性の手とは、その固有の「私はできる」の内在性において、その遂行が体験されるような運動である。換言すれば、それは、その固有の超越論的自己のパトス的な自己―能与において、つまり固有の生において維持されている運動である。ところで、この女性の手の運動は、男性の側が自己自身で体験するものとは、根源的諸印象の次元であれ、有機的体またはモノ的身体の上で構成される諸印象の次元であれ、異なっている。なぜなら、見えない皮膚が両者の間の壁となつて互いの融合を押し留めているからである。この事態を、アンリは次のように述べる。「したがつてもし、欲望が、そこで他者の

生が固有の根源的肉においてそれ自身に達するような他者の生そのものにおいて、他者の生に達したいというものならば、この欲望は目的に達しない」 (IN 301、強調はアンリ)。

エロスの関係に対する、こうしたアンリの否定的な態度は、その関係の極限状態である性的行為の分析においていっそうはつきりしたものになる。アンリによれば、性的行為においては、各々にとって、その身体を最も「感じうる」点にまで、他者を触る可能性が開かれている。だが、ここでは、不安もまた最大限のものとなり、欲望を伴って、他人をも巻き込む (IN 307)。なぜなら、性的行為の場面では、セクシュアリティが極度に露わになるからである (*ibid.*)。そして、セクシュアリティは、アンリにとって、結局はモノ的で対象的な身体に還元されてしまう (IN 310, 313)。本来ならば「実在的な肉、生きている肉だけが、実在的な欲望を生じさせ、実在的な不安を生じさせることができる」 (IN 310)。しかし、対象的身体においては肉の実在性は示されない。それゆえにこそ、アンリには、性的である身体において「生」は見出されない (*ibid.*)。したがって、生に属すべきエロスの関係とモノ的身体に属するエロスの関係との間に亀裂が生じる。したがって、欲望は、肉の実在性と非実在性の双方に関わって、肉の実在性を希求するのであり、また希求せざるをえないことになる。このようにして、エロスの関係における自己と他者

は、ラディカルな還元によって、二項の生の内在的領域に留まる (IN 300)。すなわち、「欲動の内在性においてこそ、欲望は、そこで欲望がそれ自身に達するところの他者の歓喜 (plaisir) に達することに失敗するのであり、恋人たちの夜においてこそ、各人にとって他者は、永遠に恋人たちを引き裂く壁の外側に留まるのである」 (IN 302、強調はアンリ)。

こうして、アンリにおいて、本来「へ生」に属するものでありながら、その実、性差に依拠するエロスの関係は、偶然的でモノ的であるような身体のセクシュアリティに還元される限りにおいて、他者の生そのものには到達しえない。その意味で、アンリにとっては、メルローポンティが述べるように、「性とは、人間の大部分にとって、特別なものへの唯一の入り口」なのではない (IN 297)。むしろそれは、アンリにおいては、人間の墮落の象徴なのである。それゆえ、エロスの関係は最終的には、対象的な諸現象として、サインの読み取りと意味の構成に堕し、つまりは志向性の領域に還元されてしまう。これが、アンリにおいて、性差に基づくエロスの関係において、自己と他者が互いの生に到達しえない理由である。

四 身体論における他者把握の可能性

エロスの関係について、このように導かれた結論は、「共―パトス」のそれと変わらない¹⁾。いや、むしろ結論だけをとってみれば、それは「共―パトス」の議論の踏襲であるといつてよい。しかしながら、アンリ自身がエロスの関係についてこうした否定的な結論を導くとしても、この結論に至るまでの議論のプロセスは、アンリの他者論全体において、重要な意義をもち、新たな局面を開く可能性をもつと思われる。なぜなら、エロスの関係における自他の関係は、そこで生の自己―触発とその力が働く限りにおいて、アンリの生の哲学の延長上で解釈することが可能だからである。もっと正確に言えば、エロスの関係が、「へ抵抗する連続体」を介した「へ私」はできる「身体同士の力の関係として描写される限りで、ここで働く力をこれまでパトスやアフェクトとして把握されてきたものに読み替えて解釈することが可能だからである。既にアンリは、「共―パトス」でも、力とはアフェクトであり、またパトスであると述べていた。だとすれば、「共―パトス」では「へ基底」(Fond)において、『我は真理なり』では「へ生」において成立した自他の関係が、今度は「へ生」の肉の上で、身体の二重性に鑑みて新たに導出された情感性の授受におい

て把握されるはずである。

このような観点からエロスの関係を把握し直すことで、アンリの他者論においてこれまで疑問として残されていた問題を検討することが可能になる。まず、肉とへ抵抗する連続体への遭遇における「触るもの」と「触られるもの」の転換が、パトスの上で起こるものだとすると、明らかにするのは、アンリが自己と他者とがパトスにおいて一致すると語っていたことの意味である。想起するならば、アンリは、「共―パトス」において、原初的な他者経験の例として、母子の一致、蛇と栗鼠の一致、あるいは精神分析医と被験者の一致を挙げていた (PM 172)。また、『見えないものを見る』では、絵画を介しての、自他の情感性の一致が説かれていた^⑤。確かにアンリは、別の個所では、自己と他者との一致を、自己―触発の仕方の一致^⑥として、自己と他者との個別性を確保しようとはする。だが、上記のような例によって語られる一致は、ともすれば個別性を喪失させるような、自他の融合ではないかという疑問を起させる。事実、アンリは、この一致を自他の非―差異化 (non-differentiation) であると明言しているのである。

だが、アンリは、この『受肉』に至って初めて、ロマン主義的な自他の融合を明確に否定する。その否定の根拠を、我々は、自他の間に存在する「皮膚」に求めることができる。

なるほど、「触るもの」と「触られるもの」が、互いを力によって圧迫し、互いを押し返す場合、両者は互いに「触るもの」でありかつ「触られるもの」であって、それは変換可能である。しかし、その変換自体は不可視であり、肉の内在性の内に留まっている。つまり、見えない皮膚に隔てられて、「肉は裂けない」 (IN 208) のである。しかも、この皮膚を介した、身体間の抵抗のやりとりは、単なる引力同士のやりとりではなく、たえざる引力と斥力の変換でもありうる。だとすると、この力の授受をパトスにおいて把握し直した場合でも、互いが情感的に融解するということはなくなる。そうではなく、自己と他者は皮膚という接触面を介した内在性において、努力と抵抗という仕方で、距離をもたずに感受され把握されるのである。これは、自己と他者との間の自己―触発の力が、努力の感情においてびったりと接して、拮抗しつつ、しかも自己性を保つということにはかならない。しかも、この皮膚の接触面において自己と他者が互いに努力の感情を得るとき、両者は「私はできる」の極限で能動と受動とを同時に得ている。これは、享受のパトスにおいて体験され、同時にまた受苦のパトスにおいて体験される事態であろう。そして、そのパトスの調性はさまざまに変化しつつ、互いの内在性において体験されるであろう。そのときに感じられるパトスの調性は、享受と受苦を基調にしつつさまざまな感情の名

前を帯びるであろう。その結果として、自他の感情の不一致が見出されることはありうる。しかしそうだとすると、それは互いが努力の感情において接しつつ内在性を保つ限りにおいて、十分にありうることとして是認されるであろう。このように考えれば、自他がパトスにおいて一致しつつ、感情における齟齬があるのはいかにしてか、さらに個別性はいかにして確保されるのかという問題は解決される。そしてまた、身体の議論を容れることによって、自己と他者とが、互いのパトスの源泉、パトスの働き方、パトスの接触面において一致しつつ、皮膚において隔てられて内在性を保つことが明らかにになる。こうして、共同性と自己性の確保という他者論の課題が同時に果されることになる。

また、こうした考察から得られる自己と他者との自己性のありようが、〈基底〉（＝〈生〉）で確保されていた自己性とはニュアンスを違えていることにも注目したい。アンリは、〈基底〉における自己と他者の成立のイメージを、次のような隠喩によって喚起していた。すなわち、カフカからの引用による、「君がその上にある地面は、地面を覆う二つの足よりも広いものではありえない」（PM 162）という隠喩、また、アンリ自身による、「共同体は情感的な地下層であり、各々はそこで、各々自身がそれであるこの泉やこの井戸から同じ水を飲む…。しかし、各人はそのことを知らないし、自分自

身からも、他者からも〈基底〉からも自らを区別しない」（PM 178）という隠喩がそれである。しかし、このようなイメージで語られる〈基底〉の共同体論の内では、他者の存在があらかじめ曖昧な仕方 で想定され、しかもその他の他者性は、自己の自己性の類推からしか導かれない。つまり、自己の自己性は言われても、他者の他者性に関する記述は一切ない。この限りでは、他者存在がいかにして確保され、その他者性はどのように保持されるのか、という疑問に対して十分に答えることはできない。

しかし、この肉の議論においては、皮膚で隔てられた互いの内在性が〈抵抗する連続体〉として努力の感情によって互いを把握するのであるから、自己と他者の関係はより詳細に分析されうる。つまり、両者が皮膚で接しつつ、相手から抵抗を受け、相手に抵抗を及ぼす限りにおいて、自己が自己であることと他者が他者であることは同時に成立する。というのも、両者が共に自己―触発を遂行するとき、一方の自己―触発が皮膚で接して、直接的に他方からの自己―触発を受け取っているからである。ここにおいて、他者とは私が欲望に突き動かされて押し入ろうとして押し返されるもの、また反対に私に押し入ろうとして押し返されるもの、と描写することが可能になるであろう。そのとき、私のエゴは〈生〉の自己―能与によって肉として成立するには違いないが、他方

で、その肉は「私はできる」の自由の限界で私の内在的諸力に対して絶対的に抵抗する他者によって、いわばその輪郭が形作られるといえるであろう。これと全く同じことが、他者についてもいえる。そうだとすれば、自己が自己であるために、また他者が他者であるためには、「(生)」の自己―能与と共に互いの存在が必要であることになる。つまり、「共―パトス」では単に、共同体論の内で前提されるにすぎなかった他者存在が、ここでは自己の自己性を成立させるもう一つの契機として浮上してくるのである。さらに、その他者の他者性もまた、ほかならぬ自己によって画定されうるのである。

加えて、エロスの関係の分析によって明らかにするのは、自己が他者へと働きかける際の動因である。例えば、「共―パトス」では、自己―触発の耐え難い受苦から生じる欲動において、また「見えないものを見る」では、過剰な自己―触発である感動において、他者への働きかけの可能性が見出される。しかし、その働きかけの先にあるものが他者である必然性はなく、その議論はあくまでも可能性の次元に留まる。しかし、ここではもっと積極的に他者への働きかけの必然性を見出しうると考えられる。それは、自他がエロスの関係に入る際に働く欲望が、二種の不安に由来することから導き出される。アンリは、キルケゴールの不安の概念を分析した際、自己の不安には二つの根拠があると述べたが、その一つは

「私はできる」の原因になりえないということであり、もう一つは対象的身体をもつこと、すなわち性差をもつことであった。前者の不安は、人間の条件として本源的な不安である。だが、後者の不安もそれに劣らず本源的な不安である。なぜなら、人間は偶然とはいえ、男女どちらかの性に生まれつくからである。そして、この対象的身体における性差による不安は、実在と非実在の間で揺れ動き、他者へ向かう欲望となる。もちろん、アンリにとって、対象的身体に由来する性差は、「外在性に位置するからこそ、不条理なものに見え、精神にとって不安なもの」(IN 306)であり、そこから生じる欲望は他者に到達しようとしても果しえない。他者の生を自らの生とすることはそもそも否定されており、その否定が自己性を保証するという積極的な意味をもつ限りにおいて、エロスの関係における他者への到達は不可能である。しかし、だからといって、その関係自体が単純に廃棄されるべきであるということにはならない。アンリも、性が他者に達する特別な契機であること自体は否定するが、性に由来する特異な不安が、他者への欲望となって他者に働きかけることは認められている。そうであるならば、耐え難い孤独から逃れようとして他者を求める(IN 297)、というよりは、性差による不安と欲望を梃子にして他者に働きかける、という方が、対象的身体に墮す可能性を常に抱えた肉(II エゴ)の他者への働き

かけにとつて、ふさわしい説明ではないだろうか。ここにおいては、他者への働きかけが、〈へ生〉の自己―能与を受けて弱い自己―触発を遂行しつつ世界に墮す可能性を秘めたあらゆる人間にとつて、必然的なものだと思われるからである。

注

- (1) Michel Henry, *Incarnation*, Éditions du Seuil, 2000. 以後、この著作からの引用、参照個所については、INの略号と共に頁数を記す。
- (2) Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*, Éditions du Seuil, 1996.
- (3) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990, chapitre III, "Pathos Avec" pp.137-179. 以後、この著作からの引用、参照個所については、PMの略号と共に頁数を記す。
- (4) アンリは、『見えないものを見る』Michel Henry, *Voir l'invisible*, Éditions François Bourin, 1988. において、芸術家が芸術作品を創造するあり方を、「肉」という語を用いて表現している。「…(芸術家の)選択は、この真理の到来の場を自分自身で構成することであり、自己の固有の実体と自己の固有の肉を真理へと差し出して、真理―〈へ生〉であり、個人の固有の生以外の何ものでもなく、生の遂行の最高段階以外の何ものでもありえないところの真理―への肉(chain)となることである」(p.38. 強調は引用者)。もっとも、この時点では、この「肉」がいかなるものかは明らかにされていない。
- (5) 『我は真理なり』の中で、アンリは、神とキリストと生きる者の三者の相互内在的な共同体の構造を明らかにしている。拙論「M・アンリにおける生と他者の問題」(『理想』第六六四号、理想社、九九―一二〇頁、二〇〇〇年)を参照されたい。

- (6) これは、『我は真理なり』で述べられている超越論的自我(moi transcendantal)の生成とも重なる。
- (7) ここで、アンリは身体性という語を用いているが、それはもちろんこれまで批判してきた、外在的、対象的な意味の身体ではなく、そのような意味を払拭した、肉と同義もしくは肉を前提とする限りでの身体のことである(IN 196)。
- (8) 志向性が〈へ生〉の忘却から生じることについては、『我は真理なり』において説明されている。
- (9) それゆえ、志向性によって構成された構築物の過程から、その過程の産物として、生きた我々の身体を解釈しようとすることは、本末転倒の偽推理となる。フッサールで見たような対象的な身体が、志向性によって意味を付与されたとしても、それは本当のところ、意味を生きた肉から借用しているにすぎないのである(IN 220)。
- (10) 『我は真理なり』における〈へ生〉の忘却は、ここではこのような形で表される。だが、この生の墮落、さらに生の忘却はまた、絶対的な〈へ生〉によって救済されるものでもある。その意味で、肉は墮落と救済の条件であるという両義性を帯びているのである(IN 245)。
- (11) ただし、あらゆる力がそれ自身でこの非―力と衝突するとき、そのたびごとに、力を作り出す絶対的な〈へ生〉、すなわち神を受け取っている(IN 253)。
- (12) 『見えないものを見る』でも、やはり〈へ生〉と〈喜び〉という情感性が基調となつて、さまざまな情感性が生じるとされている。
- (13) アンリは、不安を論じる際に、キルケゴールを評価して参照するのだが、不安の二源泉を区別しないことについては批判している(IN 300)。
- (14) アンリは「共―パトス」でのシェーラーへの批判において、エロスの関係を否定していた。

(15) 前掲の拙論を参照されたい。

(よしながわか 哲学哲学史・助手)