

ミシエル・アンリにおける他者関係

——一九八〇年代の生—の—世界—の概念から——

古 莊 匡 義

ミシエル・アンリ（一九二二—二〇〇二）は、現代フランスの代表的な現象学者のひとりである。「エゴの存在の意味」(EM1)を探究した初期の名著『顕現の本質』（一九六三年）において、彼は他者の問題をあまり扱わなかったが、一九八〇年代以降、この問題を取り上げるようになった。そして、『実質的現象学』（一九九〇年。ただし、この著作に収められた三つの論文は八〇年代後半に発表されたもの）の第三論文「共—パトス (Pathos-aveç)」において、アンリ自身の他者論が共同体論の形で積極的に展開されることとなった。そこで本稿は、アンリの一九八〇年代の「生—の—世界 (monde-de-la-vie)」の概念を検討することによって、八〇年代の彼の思索がいかなる他者関係を記述しうるかを明らかにする。もっとも、生—の—世界—の概念は、アンリの思索の変遷の全体を考へる上で重要であり、

特にこの概念が晩年の「キリスト教の哲学 (philosophie du christianisme)」においてどのように展開したかを研究する必要があるが、本稿では八〇年代の生—の—世界—のみを取り扱い、この概念を通して八〇年代の他者論の重要性を指摘したい。確かに晩年の思索の方がこの概念を現象学的に明確に規定しているのだが、八〇年代の生—の—世界—の概念は労働や芸術といった具体的な文脈において語られている。そのため、この概念を通して見て取れる八〇年代の共同体論は、晩年の思索よりも、他者関係を記述するための思考枠組みとして汎用性が高いのである。

アンリの「生—の—世界」はフッサールの「生世界 (Lebenswelt)」とは大きく異なる。アンリにとっても、生—の—世界—は、まずは「人間がそこで生活する実在的な世界」(Bas, 感

性的世界であり、この世界の統一性や可能性は感性である(B51)。しかし、アンリは感性的なものを情感的のレベルで考えるため、アンリの生一の世界は「その根本において情感的」(B54)なものとなる。彼の生一の世界は二つの次元、すなわち、生ける者が実践において対峙する具体的世界、「大地」(Terre)の次元と、生ける者や「大地」を可能にする地盤としての生の共同体、「生の基底」(Fond de la vie)の次元を併せ持つ。

吉永氏が指摘するように、「基底」において成立する他者論の特色は、それが共同体論として展開される点にある。とはいえ、生の「基底」の概念によって記述しうるのは他者関係の潜在的な可能性でしかない。そのため、共同体論では、能力及ばし合い、感情を交換し合うような他者関係を記述することができない。では、アンリの共同体論はどのような他者との関係を記述しうるのだろうか。

このような問題意識のもと、以下では、はじめにアンリの現象学の枠組を概観した上で(一)、生一の世界の二つの次元において他者関係を考察する。まず「大地」においては他者関係を記述できないことを示す(二)。次に、生の力についての考察を介して(三)、生の「基底」において記述しうる他者関係を解明する(四)。まとめとして、八〇年代の他者論の問題点と重要性を指摘する(五)。

一 超越と内在

アンリの現象学は、フッサールの現象学と同様に、現象の諸現出ではなく、現象の仕方、現象の本質を問うのだが、アンリはさらに、「あらゆる顕現の可能性の条件それ自身はいかにして顕現する何ものかになることができるのか」(EM, 50)と問う。つまり彼は、現象の可能性の条件である現象の本質についてもその現象する仕方を問題にすることによって、現象学を一層根源的なものにしようとする。彼の考えでは、現象の本質さえも顕現していなければ現象学の対象とはならないのである。

さて、アンリは現象の本質として「超越(transcendance)」と「内在(immanence)」の二つを挙げる。このため、彼の現象学は超越と内在の二元論的な様相を帯びる。とはいえ、彼の超越および内在の概念はフッサールとも神学的な文脈とも異なる内容をもっている。

たとえば対象や思考を現象させる場合、現象を顕にする現象の本質は、対象や思考を本質自身から隔たったところに表象することによって、すなわち自らの外に立てることによって顕にする。このような脱一立的な(ex-station)現象の仕方が「超越」である。

それに対し、現象の本質そのものは超越という仕方で現れない。というのも、現象の本質が自らを超越という仕方で顕にし

たものは、本質自身の顕現ではなく、本質の表現に過ぎないからである。したがって、現象の本質そのものは、自分自身から隔たりを置くことなく自らを顕にするような仕方では現象する。

このような顕現の仕方が「内在」である。内在的な顕現を可能にしているのは、本質自身の根源的な受容性、あるいは触発する自己と触発される自己とが絶対的に一致するような根源的な自己・触発 (auto-affectation) であり、アンリはこの受容性を情感性 (affectivité) と規定する。本質の内在的な顕現は情感性に基づいた顕現であり、感情の次元における顕現なのである。アンリの考えでは、生ける者の生は、このような情感性を本質とし、根源的な自己・触発に基づいて自らを自己感情として内在的に顕現させている。自分自身から隔たりを置くことも、自分自身から逃れることもできずに自らを根源的に被る、という生の情感性が、生の自己体験に「自己」の烙印を押し、生ける者を自己感情として顕にするのである。

走っている人を例に考えると、走っている当人にとって、自らの走りは、まずもって情感的な体験である。走る人は、たとえば走りに伴う苦しみから距離を取ることとはできず、ただひたすら苦しみとして自らを体験し、走る苦しみなどの自己感情として情感的に自らを顕にする。このような内在的な顕現こそが実在的なものであって、この人の走りを超越的に表象したものである走行距離や速度などは非実在的なものとされる。

二 〈大地〉⁽⁴⁾

このような三元論的なアンリの思索において、生への「世界は、「大地」と「生の共同体」の二つの概念によって、内在的なものとして考察される。本章では、生きた労働 (le travail vivant) の議論における〈大地〉の概念を検討する。

アンリは生きた労働を情感的・内在的な力として捉える。生きた労働は「自分を取り巻く自然を変化させる能力をもつ」(CCS) のだが、ここで言われている自然は、自然の単なる表象ではなく、われわれが実際に触れ、変化させる実在的な自然である。生きた労働とは、実在的な自然を内在的に捉えて変化させる主体的・内在的な力であって、自然を超越的に表象し、その表象を操作する力なのではない。

この内在的な生きた労働を、アンリは「身体の哲学と現象学」(一九六五年)で展開した身体論の図式を用いて説明する。情感的な生きた労働において、根源的な生の力あるいは努力(後述)が働き、何らかの力を発揮することができる。この努力は、どのようにして自らを力能の行使として顕にするのか。それは、生ける者の努力に「譲る」(céder) 項として、すなわち「……有機的を形成する内的な現象学的体系」(BSC) としてである。たとえば、走る私が地を蹴るとき、脚を中心にした身体全体の筋肉は、私の走ろうとする努力に自らを「譲

り、走るためのひとつのシステムとして努力の意のままに動く。他にも、「跳ぶ」、「食べる」等々にまつわる私の無数の努力に対し、それらの努力に従って意のままに動くシステムがありうる。この無数のシステムの総体が、私の無数の努力に従って動きうる能力の総体として、すなわち見えない「有機的・内面的に顕にする。このような「個人」の顕現と同時に顕になるのが「大地」である。それは、生ける者の能力に従わず、能力に抵抗してくる項であり、「有機的・身体的」の只中で、有機的・身体的の展開が越えることのできない限界として……感じることでできる絶対的抵抗線」(B 82)である。生ける者の努力に対する抵抗項としてのみ自らを顕にする「大地」も、「個人」と同様に情感的な顕現であり、見えないものである。抵抗項といっても、「大地」はそれ自体として顕れているのではない。「大地」は能力が行使される限りにおいて、努力の抵抗項として顕れる。つまり、「個人」によって「身体的に所有された (corps-propre) ものとして」(B 83)「大地」は顕れる。このような「個人」と「大地」との関係は「共有」(Copropriation) (B 82)あるいは「身体的所有」(Corpspropiation) (B 83)と呼ばれている。このように「大地」は「個人」に「身体的に所有されて」いるからこそ、「個人」は実在的な自然を变化させ、「大地」としての情感的な世界を容受することができる。

以上のように、アンリは労働し行為する人間を「個人」と

「大地」の図式で捉える。しかし、この図式では他者関係を捉えることができない。というのも、私が他者を身体的に所有するならば、身体的に所有された他者は、同じく身体的に所有された自然と何ら区別がつかなくなる。つまり、この図式では他者の「自己」を、他者の他者性を捉え損なうのである。

このように、「大地」の次元では他者関係をうまく捉えることができない。そこで、「大地」を顕現するものである「生の力」のレベルに立ち戻って考える必要がある。

三 生 の 力

先に述べたように、生ける労働における「生の力」は、「身体的所有」の関係にある「個人」と「大地」とを顕現させるものであった。この生の力の本質を端的に表しているのが「超力 (hyperpuissance)」(GP 256)、「最大の力 (la plus grande force)」(CC 90)などの表現である。超力とは、「あらゆる力の内に遍在する」力であり、「あらゆる力に先行し」、「自己とのまとまり (cohérence avec soi) の無条件性において自己に到達させる」(GP 256)力である。つまり、生ける者が自由に行使する諸力は、超力のおかげで、その生ける者のうちで有機的・身体的としてまとまり、「自らを自分自身に結びつけることができ、自らのうちに存して、自らを自分自身のうちに引き留めることができる」(CC 91)。生ける者は、諸力を行使することによ

って自らの生を変容させるが、どんなに生の自己体験の内容が変化しても、自ら自己自身を体験することそのものは変化せず、したがって自己であることも変化しない。(cf. PM 54)。しかし、逆に言えば、生ける者は「超力」のせいで自分自身から逃れられない。その意味で超力の本質は「無力 (impuissance)」(PM 262)であり、自分自身以外であることができないという根源的な「非・自由 (non-liberte)」(同)である。アンリはこの無力や非・自由の現象学的実質を、生ける者を生ける者自身へと縛り付ける「パトスの締め付け (étreinte pathétique)」(PM 2)と表現している。この締め付けこそが、「そのうちで生が自己体験となるところのパトスの直接的な直接態 (immediation)」(同)なのである。

この超力の締め付けは、具体的には「アフェクト (affect)」(PM 174)あるが、「欲動 (pulsion)」(PM 175)として考察される。アフェクトも超力と同様に、「自己へと追い込まれ、自己に押しつぶされ、自分自身の重みに打ちひしがれる」という「生の原初的受苦」(PM 174)である。しかし、この「生の原初的受苦」は、自らに押しつぶされて自閉するのではなく、生きた労働として自然を変容させ生産物を産出する、とアンリは考える。彼によれば、「生の原初的受苦」において、自分自身に押しつぶされるとき、生の受苦すること (souffrir) そのものもはや自己自身に耐え切れず、耐えがたい受苦 (souffrance) となる。このとき、受苦自身が自分自身から逃れ

ようとする生の運動が生まれる。しかし、この原初的受苦は自分自身から逃れることができないので、逃れる代わりに自らを変容させる。こうして生ける者の生は、ただ自分自身に押しつぶされて自己のうちに留まり続けるのではなく、自己体験の内容である生自身を変容させる。このとき、生ける者の生は「欲求であり欲動である」(同)。

重要であるのは、この生の欲動、生のアフェクトは「自己のアフェクト」や「私のアフェクト」ではない、ということである。むしろ、アフェクトこそが生ける者の自己を可能にしている。アフェクトは「自己によって措定されたのではない自己への関係」(PM 177)である。まず原初的受苦の苦しみから逃れようと自らを変容させる欲動的運動が生じ、この運動によって生ける者の自己体験も可能になり、自己あるいは個人が何らかの自己感情として顕になる。この欲動的運動は、生の運動、生の業であって、私の能力の行使ではない。「生は、自ら自己自身を体験する限りにおいて……絶対的主観性であり、隔たりを置くことなく直接的に自ら自己自身を体験するという純粋な業 (le pur fait) である」(PM 161)。逆に、生ける者は「自己によって、そしてまずもって自己自身を体験するという業そのものによって、すなわち生によって満たされる限りで」(PM 177)自ら自己自身を体験する。生ける者のうちに存し、生ける者の自己体験を可能にするこの「業」は、生ける者の能力によって生じる業ではなく、生の「純粋な業」である。この「純

粹な業」は、体験するものと体験されるものが同一であり、両者の間に隔たりがないという意味で絶対的と言いうるため、「絶対的主観性の自己体験」と呼ばれている。

とはいえ、私の業ではない「絶対的主観性の自己体験」は、自己が伴わない匿名的な生によるものではない。むしろアンリはこの絶対的な生の業のうちに根源的な自己性を見て取る。「絶対的主観性の自己体験において、本源的な自己性」(Gen-sie)が誕生する。すなわち……あらゆる「自己」がそこへと内密に送り返されているところの「自己自身」が誕生する」(PM 162)。(註)。生ける者の自己は、生の自己「触発の本源的な自己性」によって可能になり、このとき生ける者は「個人」として顕になる。「生の自己」触発は、「自らのうちで自己」触発されるものすべてに個性性(individualité)を刻印する。主観性は個体化ノ原理(principium individuationis)である。主観性において、必然的にそのとど、ひとつのエゴが、……一人の「個人」が誕生する」(PM 163)。

あらゆる生ける者は、このような「個人」として顕にされる。したがって、生の自己「触発」において、すなわちアフエクトにおいて、自己も他者も「個人」として誕生し、その限りで諸「個人」の間に他者関係が成立する。「他者を他者として志向的に把握する以前に、他者の身体を知覚する以前に……他者と共に実在的にあること」という意味での他者経験はすべて、われわれのうちで、アフエクトという形式の下で実現する」(PM 155)。

アフエクトという形式の下での他者関係の例として最もシンプルなもの「リスが自分を今にも呑み込もうとしているへびによって魅入られている」(PM 122)という動物の催眠状態である。このときリスは、差し迫る他者としてへびを知覚するのではなく、また、自分自身を危機に瀕した者として知覚するでもない。魅入られたリスは、「……力(force)と一致し、その結果、この力以外の何ものでもなくなり、この力に突き動かされるがままになっている」(同)。ここで言われている「力」とは、へびから逃げるためのリスの「力能」ではなく、生の力、アフエクトである。リスは生の力に浸され、圧倒されて、生の力と一体になっている。そのため、自らの力能を行使してその場から逃げ出すことができない。自らの力能を行使できないリスは、自らを自己感情として情感的に体験することができず、したがって自己と他者の区別もできなくなっている。

しかし、もはやこの関係は他者関係とは言えないのではないだろうか。また、「生の力」の次元では、自他の区別が不明瞭になっているため、具体的な他者関係を考えるのは難しいのではないだろうか。しかし、アンリの考えでは、生ける者たちが根源的な自己「触発」と一致し、自他の区別が消えるような次元こそが、自己と他者を可能にし、あらゆる他者関係を可能にしている場である。アンリはこの場を生「基底」あるいは生の共同体と呼ぶが、それではこの共同体においていかなる他者経験が考えられるだろうか。

四 生の〈基底〉とアンリの共同体論

アンリは、自らの共同体論を展開するにあたり、共同体の本質として生ける者たちに共有される生と、個々の生ける者たちとを前提した地点から議論を開始している。「共同体の観念は、共通している何らかの観念と、また他方で、共同体の成員たち——彼らは共通している何かを共有している——の観念とを前提している」(PM 160)。そして、共同体の成員である生ける者たちは、共有されたこの生を通じて交流し合う。「自我と他我はある共通の誕生を、ある同一の本質を有しており、この本質を通して自我と他我は『通じ合っている』(communiquants)」。自我と他我が生ける者たちである限りにおいて」(PM 9)。

このように、生と生ける者たちとを前提した上で、アンリは生の共同体を「生ける者たちのある潜在的な総体(un ensemble potentiel)」(PM 163)と規定する。この「潜在的」ということが意味しているのは、生ける者たちの総体でしかないこの見えない共同体こそが、生の絶対的主観性の自己・触発をその本質とする限りにおいて成員たちを生ける者にする力をもっており、各々の生ける者たちを可能にすることによってのみ自らを顕にする、ということである。この生の自己・触発によって「個体化」が生じ、その結果、生ける者たちは「自己のうちに

到来」(PM 177)し、〈個人〉として誕生する。とはいえ、生の共同体は、生ける者に先行してそれ自体として顕になっているものではなく、あくまで生ける者たちの総体であり、生ける者たちが共同体の成員として前提された限りで成立する。

このように、一方でアンリは生の共同体や生の〈基底〉を「潜在的」という相で考え、生ける者たちとは次元を異にするものと捉えるが、他方で、「生そのものであるところの〈基底〉は「生ける者と異なるものではない」(同)とも述べる。さらに、アンリは「生の〈基底〉を「生の〈全体〉」(tout)と言い換えた上で、「……生ける者は、生ける者のうちなる生の〈全体〉と共外延的(coextensif)」(同)であるとさえ考える。このことは、生ける者と生の〈基底〉の自己・触発との一体性を表すものと思われる。この二種類の議論をどのように理解すればよいだろうか。

生ける者は、確かに内在的に自らを体験するのだが、この自己体験は生ける者自身によって可能になっているのではなく、生の絶対的主観性の自己・触発によって、すなわち、「生そのものであるところの〈基底〉」の自己・触発によって可能になる。アンリはこのことを「この自己・触発のうちでこそ生ける者は自己・触発される(sauto-affecte)」(同)という仕方で表現する。生の〈基底〉の自己・触発によって、生ける者は自己触発するよう促される。逆に、生の〈基底〉は、生ける者たちに自己・触発させることによって、自らの生の力を実現する。このとき、

「生ける者は生の〈基底〉の自己―触発と一体となる」(同) 生ける者と生の〈基底〉は、次元を異にするものでありつつも、互いが互いの顕現を可能にするという相互的な関係にある限りで一体的なのである。

生ける者と生の〈基底〉の自己―触発との一体性は、あらゆる生ける者たちに該当する。よって、自己も他者も含めて、各々の生ける者は根源的な自己―触発を本質とする生の〈基底〉において「自己―触発され」、生ける者となる。このとき、生ける者たちが自己体験において体験するのは、自分自身だけでなく、生の〈基底〉でもあるが、アンリの考えでは、各々の生ける者は生の〈基底〉において他者たちをも体験するという。「共同体は、情感的な地下層であり、そこで各々は、各々自身であるところのこの泉、この井戸から同じ水を飲む――しかし、各々はそのことを知らないし、自分自身からも他人からも〈基底〉からも自らを区別しない。」(PM 178)。このように、自己も他者も、そして〈個人〉を誕生させる生の〈基底〉さえも区別されない次元が「生の直接態」の語で指し示される。共同体の成員たちは、この「生の直接態」としては〈同一なるもの〉(le Même)であるが、同時に、「このような生の直接態の体験が……還元不可能な形で、そのつど成員たちのなかの一人である限りで」、つまりは各々が諸〈個人〉として顕現する限りで「他なる者たち」(PM 177)であるという。つまり、潜在的な共同体は、他者体験をなしている生ける者たちの顕現という仕方であるのである。

このように、生の共同体は、自他の区別の生じる手前にある直接態としての共同体であり、あらゆる他者関係を可能にする潜在的で根源的な共同性である。共同的事であること (être en commun) はすべて「根源的に内在的で非空間的、パトス的な主観性のうちに存している」(PM 150)。このような他者経験においては、超越的な「知覚は何の役割も果たしていない」(PM 150)。したがって、実際に他者と出会い、見える他者と何らかの交流を行うような他者経験を問題にすることはできない。また、この共同体を知覚の対象とすることも、共同体の内容を指し示すこともできない。しかし、だからといって生の共同体が非実在的な妄想に過ぎないと判断するのは早計である。他者と共同的事であることは、他者を知覚し、直接他者と交流できることに存するのではない。むしろ「知覚の不可能性こそが共同的事であること条件である」(PM 174)。このことを示すためにアンリは純粹に情感的・内在的な共同体における極限的な他者経験を想定しているのである。

では、この極限的な他者経験はいかなる仕方であるに顕れるのだろうか。アンリは、「カンディンスキーの抽象絵画の鑑賞者たちが形成する……具体的な共同体」(PM 153)という例を挙げる。鑑賞者たちは互いに面識もなく、互いを知覚したこともないとしても、ある作品を鑑賞する限りで共同体を形成する。この共同体において鑑賞者たちを結びつけるのは、客観的知覚の対象となるカンディンスキーの絵画ではなく、作品の情感的

な内容、すなわち「作品のバトス」(PM 154)である。カンディンスキーの作品のうちに顕れている色は、「それ自身で色の情感的な調子 (tonalité affective) であり、色の内的な響き (sonorité intérieure)」(VI 125)である。また、造形的なフォルムは、「線状のフォルムを描く力」である「生の力」(VI 123)が内在的・主観的に顕になったものである。このような情感的諸要素によって構成された抽象絵画は、ある共同体を、実在の世界を形成するという。「共同体は実在の世界——コスモス——を含み、この実在の世界の各々の要素——フォルム、色——は、究極的には、各要素が自己に触発する限りでのみ、つまりまさにこのバトスのな共同体のうちでのみ、バトスの共同体によってのみ存在する」(PM 179)。要するに、カンディンスキーの抽象絵画は、情感的な生の共同体としての生の〈基底〉を形成し、色やフォルムを情感的なものとして成立させている。だからこそ、「作品の抽象的な内容は生」(VI 123)であり、作品の鑑賞者たちは作品の「生の力」によって満たされ、突き動かされて、「自己に触発される」。このとき、鑑賞者たちは「作品のバトス」と一致し、作品のバトスは「作品を創作するカンディンスキーのバトスであると同時に、その作品を『鑑賞する』すべての人々、つまりその作品のバトスとなったすべての人々のバトス」(PM 154)となり、鑑賞者たちを生ける者たちとして顕にする。その限りで、作品のバトスは生の直接態としての共同体を形成する。こうして作品のバトスにおいて、面識

のない鑑賞者たちも生の共同体の成員となる。

しかし、この共同体はやはり各々の鑑賞者を鑑賞者として顕にすることを可能にする可能性の条件にとどまるものであり、よってこの共同体について論じても鑑賞者同士の関係として実際に顕になる共同体の顕現について論じたことにはならない。

そもそも、生の共同体の概念はアンリの共同体論の二つの前提——共同体の成員である生ける者たちと、共同体の本質である生——のうちにすでに内包されている。つまり、アンリの共同体論の論述は循環的なのである。そのため、内在的な他者関係の実際の顕現を記述することによって生の共同体の顕現を明示することが重要になる。アンリはこのような他者関係の顕現について論じないのだが、私見では、アンリの共同体論の枠組で記述しうる他者関係の顕現は存在するように思われる。以下ではその例として、「一〇〇万人のキャンドルナイト」という呼びかけを取りあげたい。

私たちは一〇〇万人のキャンドルナイトを呼びかけます。／夏至・冬至、夜八時から一〇時の二時間、／みんなです。／せいでんきを消しましょう。／ロウソクのひかりで子どもに絵本を読んであげるのもいいでしょう。／しずかに恋人と食事をするのもいいでしょう。／ある人は省エネを、ある人は平和を、／ある人は世界のいろいろな場所です。／生きる人びとのことを思いながら。／……／一人ひとりが

それぞれの考えを胸に、／ただ二時間、でんきを消すこと
で、ゆるやかにつながって「くらやみのウェーブ」を／
地球上にひろげていけません⁽⁵⁾か

この呼びかけの興味深い点は、呼びかけに参加することも、何らかの関連イベントを企画・開催することも、すべて個々の自主性に任されていることである。重要なのは、でんきを消してロウソクのひかりのもとでスローな時間を過ごすこと、それだけである。この呼びかけに応じる個々の参加者は、絵本を読み聞かせたり、食事をしたりしながら、ロウソクのひかりを見つめる。そのとき、何らかのゆるやかなつながりのうちに参入している。このつながりは、もちろん活動に参加していることによつて生み出される個人の妄想と片付けることもできよう。あるいは「エコ」や平和といった物語の中で自己を同定する営みだと考えることもできよう。ただ、アンリはこのようなつながりを実在的な共同性として顕にしようとしたのではないだろうか。そうであるなら、このつながりは抽象絵画の鑑賞者たちの共同体と同種のものとして解釈しうるように思われる。ロウソクのひかりのもとで時間を過ごすことによつて、同じように時間を過ごしている見えない他者たちと情感的なレベルでつながっている。このときロウソクを見つめる者たちは、ロウソクのひかりの「生の力」によつて満たされ、「自己」触発される。ロウソクのひかりの体験が生への直接態の体験となり、ロウソクの

ひかりが生への共同体を形成する。この生の共同体に一致して自己体験する生ける者が、たとえば「エコ」な人間として自分自身を超越的に表象したり、平和を尊ぶ人間として自らを意識したりすることになる。ただ、そのような自己認識を可能にしているのは、ロウソクを見つめる者たちの生の共同体である。このような潜在的な生の共同体における見えない他者とのつながりのなかで、各々が各々の生を生きること、これこそが他者関係の極限的な形であるように思われる。

五 結びにかえて

本稿では、八〇年代のミシェル・アンリの生への世界の概念を〈大地〉および生の共同体という二側面から考察することによつて、彼の思索において論じうる他者関係を浮き彫りにした。〈大地〉によつて他者を考えると、他者の他者性を捉え損なう。しかし、生の共同体が提示する他者関係は潜在的なものではない。ため、具体的に他者と関わる状況を記述しうるものではない。ただ、キャンドルナイトの例でもわかるように、このような潜在的な他者関係は実在的に実現している。八〇年代のアンリの共同体論はこのような見えない他者との他者関係を記述するのに有用な現象学的な思考枠組みを提供しているのである。

ただ、八〇年代の他者論にも問題点はある。まず、生の共同体があらゆる他者関係の基礎をなしているのであれば、見えない

い他者だけでなく、実際に対面し、知覚している他者との関係についても、生の共同体がどのように基礎づけているのかを明らかにしなければならぬ。さらに大きな問題は、八〇年代の他者論は、生の共同体そのものの顕現の仕方を明確に規定していないことである。先に述べたように、アンリの現象学が対象とするのは顕現するもののみであるため、もし生ける者たちの「潜在的な総体」である生の共同体が自らを顕にしていないのであれば、生の共同体は現象学的に規定しえないものとなる。生の共同体における他者関係の顕現の例をアンリの著作の外から持ち込まざるをえなかった原因はまさにこの点に存するのである。

残念ながら、この二点に関して、アンリの八〇年代の思索は曖昧なままである。これらの問題は晩年の「キリスト教の哲学」である程度解消される。詳細は別稿に譲ることとするが、前者については、『受肉』（二〇〇〇年）のエロス論が、後者については〈生〉の〈言〉(Verbe) の概念が一定の解を与えてくれるものと思われる。

とはいえ、八〇年代の思索にも見るべきものは多い。「キリスト教の哲学」において、生の共同体はパウロの教会論における「キリストの神秘体」の概念へと発展し、キリスト教信仰に基づいた共同体が論じられるのだが、この神秘体の現象学的分析は八〇年代の分析よりもさらに内在的なものであるため、この神秘体において成立する他者関係の内容は一層抽象的になっ

ている。それに対し、八〇年代の共同体論の分析は、見えない他者とのさまざまな具体的関係の記述に応用することが可能であるため、有用であるように思われる。したがって、アンリの他者論を考える場合には、「キリスト教の哲学」における他者関係の根源的な現象学的分析を解明しつつも、つねに八〇年代の思索を参照して、根源的な分析を現実の他者関係に適用することが肝要であろう。

注

アンリの著作からの引用は、(略号 原著ページ数) によって示す。略号は以下の通り。

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

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

B: *La barbare*, Paris, Grasset, 1987; rééd., PUF, coll. « Quadrige », 2001.

VI: *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988; rééd., PUF, coll. « Quadrige », 2005.

PM: *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

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

(一) Dufour-Kowalska も指摘するように、アンリは〈生〉の見えない根源的な領域についての考察を深化させるために、

生涯一貫してこの生一の「世界の諸領域の解明に努めている。

Gabrielle Dufour-Kowalska, *MICHEL HENRY. Passion et magnificence de la vie*, Paris, Beauchesne, 2003, p. 2.

(2) 「キリスト教の哲学」における他者論・共同体論の展開については別稿にて論じる予定である。なお、吉永和加氏の著作（『感情から他者へ——生の現象学による共同体論——』

明書房、二〇〇四年、特に第二部）では、八〇年代から晩年にかけての他者論・共同体論の展開が丁寧論じられている。本稿は吉永氏の論考に多くを負っている。

(3) 吉永、前掲書、一一九頁。

(4) 「大地」について、以下の拙稿と重複する部分がある。ただし、生一の「世界」の概念規定は本稿において改良されている。

cf. 古荘匡義「ミシェル・アンリにおける生一の「世界」」『宗教学研究室紀要』第五号、京都大学文学研究科宗教学専修編、二〇〇八年二月、四八―六七頁（URL: <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/annual2008/2008journal.pdf>）。

(5) 参照：二〇一〇年一〇〇万人のキャンドルナイト実行委員会 a.k.a. 呼びかけ隊「一〇〇万人のキャンドルナイト candle-night.org」<http://www.candle-night.org/jp/>（最終アクセス二〇一〇年二月八日）。ただし、論者が算用数字を漢数字に変更している。

付記 本研究は科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の助成を受けたものである。

（ふるそう ただよし・京都大学）