

文化から野蛮へ

——アンリにおける生の自己否定論（一）——

服部敬弘

序

主著『顕現の本質』においてアンリは、自己触発概念の彫琢を通じて、フッサールやハイデガーとは異なる独自の現象学の確立を試みる。その独自性は、脱自を本質とする「超越」領域と、その脱自を根源的受動性において被る「内在」領域という「現出の二元論 (duplicité de l'apparaitre)」によって支えられている。しかし、この『顕現の本質』の周知の企図は、それ以降の歩みにおいて、或る変容を被ることになる。というのも、アンリは、内在を「生」と形容することによって、一方で内在概念に一層豊かな内実を与えつつ、他方で、この生を起点として、いわば生の一元論とでも形容すべき「生の現象学」の構築に着手するからである。

生の現象学が、現出の二元論から生の一元論への徹底化において完成を見るとすれば、その完成までの道は困難を伴わないわけにはいかない。この一元論化に伴う困難を如実に示す著作のひとつが、『野蛮』⁽¹⁾である。『野蛮』以前

文化から野蛮へ

の著作がアンリ哲学の理論編であるとすれば、『野蛮』は、理論的には二次的な意味しかもたないと思なされてきた。実際、『野蛮』はそれまでの理論的成果を社会分析に適用した点で、アンリ哲学の応用編であり、またその分析対象が時事的である点で、それはアンリ哲学の「入門書」であるかのようにみえる。しかし、『野蛮』は、『顕現の本質』以降の歩みにおいて試みられた或る主題とその困難とを集約的に記述している点で、アンリ哲学の理論編の重要な展開を含む書物でもある。

その主題が、「生の自己否定」である。超越から内在への「上昇」を試みた『顕現の本質』に対して、『マルクス』や『精神分析の系譜』は、この内在概念のより精緻な彫琢を試みると同時に、内在から超越への「下降」をはかる。『野蛮』は、まさにこの内在から超越への下降を「生の自己否定」として主題的に語ったテキストなのである。

実際、アンリが、内在から超越への下降を試みることで内在と超越との架橋をはかるとき、この試みは、一方で生の一元論化の試みとして解釈しうる。と同時に、それは、他方で古典的困難をも予測させる。従来の複数の指摘の通り、アンリの二元論は、その用語法の新奇さに反して、実質的には古典的図式の中を動いているが、古典的図式の通用は、古典的困難をも招来しうるからである。内在とそれと根本的に異質な超越とを架橋する試みは、超越を許容しえない内在内部に超越の起源を組み込むという困難な作業を求める。これこそ、『野蛮』が「生の自己否定」において直面する困難である。そこで本稿は、従来哲学的分析の対象として顧みられることの少なかった『野蛮』が、まず生の一元論化を試みたテキストである点を示し⁽²⁾、さらにそれが伴う困難に対していかに自覚的対応を行っているかを明らかにすることを目指す。

そこで考察の手順は、以下の通りである。まず『野蛮』における現出の二元論の展開として、「文化」と「野蛮」

の内実を確認する（第一節）。次に、身体と（大地）との関係を通じて文化から野蛮への転落の過程を具体的に描き出し、そこに「生の自己否定」の契機を見ることで、この一連の歩みを生の一元論化の試みとして理解する（第二節）。最後に、この生の自己否定が、いかに生の運動の只中に位置づけられ、また最終的にそれが超越への下降と生の一元論化を可能とするかを論究することによって（第三節）、アンリにおける『野蛮』固有の意義を明らかにする。

第一節 美的世界としての文化

『顕現の本質』以降の歩みが示す重要な点の一つは、自己触発として定義された内在が、決して単なる自己性にとどまることなく、「生」の世界（*monde-de-la-vie*）と呼ばれる独自の厚みを備えていることである。この「生」の世界を『野蛮』は、「美的世界（*monde esthétique*）」として記述する。

『野蛮』は、この「美的」という語を、「感性的」と同義の概念として使用する。それは、「生」と同義の概念でもある。アンリによれば、理論的意味での感性とは、もっぱらカント的な意味での感性である。それに対して、実践的意味での感性とは、「生」であり、「生」に属する世界、「生」の世界の様式である。アンリは、「*esthétique*」の二重の意味を参照することで、この生の世界を感性的かつ美的世界として捉える。「芸術家や芸術愛好家の特別な活動は、感性による生の現実化でしかない」⁽³⁾。したがって、「感性的世界は、それ自体で、（・・・）美的世界である」⁽⁴⁾。

美的世界を構成する生について、ここで簡単に概観しておこう。「感性」、「芸術」としての生は、一方で、『顕現の本質』における「情感性」と同義の概念として捉えられる。つまり、それは、根源的受動性における自己の直接的感

得としての「自己触発」であり、自己性の本質を構成する概念である。それをアンリは、「自己保存」として捉えている。つまり、生の自己触発は、自己と自己との直接性であり、自己と自己との紐帯（「パトスの絶対的拘束」^⑤）であるがゆえに、自己がたえず自己であること、自己が自己のうちにとどまることの現象学的表現である。それは、「自己を維持する」こと（*se garder*）、「自己を保存すること」（*se conserver*）^⑥であり、この「自己保存」の契機が、「生の恒常性（*consistance*）」^⑦を確保する。

他方で、そこには『顕現の本質』では言及されながらも中心主題とならずに『マルクス』以降、本格的に主題化されるに至った「自己増大」の契機が加わる。自己増大とは、いわば自己が現実性を獲得する過程を指す。自己触発としての生は、単に論理的で抽象的な同一性ではなく、自己性（*ipsité*）として、つまり常に直接的自己感得という具体的経験として、そのつど現実性を獲得するからである。

この自己現実化としての自己増大は、自己と自己との同一性を現実化する過程であると同時に、自己を「個別化する過程、自己感得を個々の「調性」として多様化する過程でもある。生とは、「絶対的なものが自己に至り、自己を感じ、生の本質である自己抱擁において自己を抱擁する無限に多様で多彩な仕方」^⑧だからである。それをアンリは「生自身の可能性の現実化」^⑨とみなす。「生成（*advenir*）」、「歴史性（*historial*）」といった言葉でも表されるこの現実化の過程が、生の自己増大の過程として把握される。

この過程は、アンリにとって生が「自己を陶冶する（*se cultiver*）」^⑩過程である。この語が想起させる哲学史的含意を背景として、この生の自己陶冶の過程が、生の自己増大、あるいは生の自己発展の過程であると同時に、「文化（*culture*）」の真の意味として理解される。芸術や美的世界は、文化の具体的な姿である。なお、芸術作品の製作が、文

化というわけではなく¹¹⁾、むしろ主体の芸術作品へのかかわり方、その「行為」のあり方が、文化としての生の運動とみなされる。

では、文化としての生の運動は、実際の芸術作品においてどのような仕方与えられるのか。アンリは、「ダフニの僧院」と呼ばれるギリシアの教会建築を例に挙げる。ダフニの僧院の壁画には、様々なモザイクや大理石といった「物質的支え」によって表現された壁画を見ることができると述べている。この僧院建築を構成する第一の要素は、その僧院に使われている「石」や「木材」といった物質的素材であり、客観的对象である。しかし、それは僧院という建築（芸術）作品の本質を構成しない。芸術作品の芸術性は、作品の「美的構成」によって規定される。それは、作品やその物質的素材を超えた「統一」、「作品の全体性」である。これが第二の要素である。ダフニの僧院の場合、丸天井や内拝廊等に描かれた作品（宗教画）は、まずそれが描かれた物質的土台との有機的統一、さらにそれぞれの作品との間の有機的統一が、その作品を作品たらしめている。さらに、これらの作品の背後にある宗教的背景全体こそが、より高次の統一として僧院全体を支えている。この統一（「霊的統一」）は、その部分を取り出せばその本質が失われてしまう統一である。この統一こそ、作品を客観ではなく芸術作品たらしめている統一である。

この統一は、「そこ」からどんな生けるものも由来するところの能産的（原理）（Principe naturant）¹²⁾と呼ばれる。つまり、単なる統一の保持だけではなく、それは個々の作品の芸術性を生み出す原理でもある。僧院建築は、一方でこうした個々の作品を超えた全体性によって支えられながらも、個々の作品（壁画、建築）という形で、個別的な形態としても現れている。アンリは、これを「所産的諸形態（formes natures）」と呼んだうえで、この所産的形態を、単なる物質的要素とは区別して特徴づけている。客観的には大理石である物質は、能産的（原理）たる美的構成に与る

とき、所産的形態、「作品」として提示される。ダフニの宗教画の場合、中心に位置する原イコンたるキリストの統一に支えられて、その周辺の絵画（聖史の登場人物）が、絵画としての意味を保持するのである。この周辺の絵画は、統一、あるいは「一なるもの（*Un*）」^[43]に支えられながら、「原イコンの諸顕現ないし諸流出（*emanation*）」^[44]のよう現れるのである。こうした生の統一に支えられた限りでの個別的で具体的な諸形態が、僧院の芸術性を構成する第三の要素である。

したがって、僧院は、客観化された物質、生の統一、生の個別的形態によって構成される。生の「世界としての美的世界を構成するのは、後二者である。それは、生の統一が、個別的形態として展開する運動である。これをアンリは、文化とみなす。それゆえ、文化とは、単に製作された芸術作品のことを指すのではなく、生の統一に与るあらゆるものを指す。

ここで、生の個別的形態に関して、これが「生の表象」^[45]と呼ばれる点に注目しよう。この「生の表象」とは、決して「生の客観」ではない。それは、生がその自己性を手放すことなく現実の世界において現れたものであり、生が「生の「世界」において具体化した姿である。つまり、生は、自己との統一を維持しながら、多様な仕方で、「生の表象」として自己を現実化する。逆に言えば、生の統一に与ることのないものは、生の統一から切り離された客観的対象へと転落する。これをアンリは「生の客観化」と呼ぶ。

ダフニの僧院の例を用いるなら、アンリは、ダフニの僧院の修復作業において、それぞれの壁画が、中心の原イコンとの統一を回復する形での修復が真の修復とみなしている。しかし、現実に行っている修復、つまり歴史的変遷において徐々に改変を加えられてきた壁画を製作年代に従って元の姿に戻そうとする科学的修復は、作品の素材を

客観的対象とすると同時に、原イコンとの関係を切断し解体する。この生の統一からの切断と解体こそ、生の表象の客観化をもたらすのである。

ここで重要な点は、生は、一方で「生の表象」として、すなわち芸術として現実化しながら、他方で「生の客観」としても現れうるという点にある。つまり、生は、一方で、自己保存と自己増大の過程において、「生の表象」として、「文化」を実現しつつ、他方で、この同じ過程の只中で、自己を客観化するのである。この生の客観化の過程こそ、文化が「野蛮」へと転落する過程である。アンリは、この過程を「生の自己否定 (autonégation de la vie)」^[6]と呼ぶ。

第二節 「身体」所有」と生の様態

では、なぜ生は、自己保存と自己増大を続けるだけでなく、自己否定へ転化するのか。この問いをアンリは次のように表現する。「もし生が必然的に文化を産出するのであれば、生の自己増大という目的に向かう生の自己変革運動が、反対に、退化と弱体化の過程へと逆転しうるのは、いかにしてか。野蛮を現に確かめることができる以上、野蛮それ自体が奇妙だというわけではない。奇妙なのは、ほかでもない、自己増大として内的に構築され、まさに文化を包含する当の本質から、野蛮が生じるということであり、この可能性そのものである」^[5]。

この問いの重大性を一層明確にするために、美的世界に関するアンリのさらなる分析をたどっておこう。美的世界の成立は、生の自己増大の過程として理解された。では、この美的世界に、人間は、どのような形で関与しているの

か。アンリによれば、美的世界は、人間から独立しているわけではなく、あくまでも主観性の行為の様態に根付いている。個々の作品の美的性格は、その統一に求められたが、この統一は、主観性の外部にあるものではない。アンリによれば、それは、作品が与えられる仕方の中かに存している。アンリによれば、「作品の場所は、〔・・・〕主観性そのものであり、この場において、どんな感覚もどんなイマジユも形成されるのである」¹⁸⁾。

さらに、個々の作品は、作者や鑑賞者が感じる「個々の情感的調性 (tonalité affective)」¹⁹⁾に対応している。情感的調性とは、この場合、情感性の個別的様態、生の多様なあり方を指している。作者はこの調性を作品に投影し、鑑賞者は作品に投影された作者の調性を感得する。そして、この調性は、人間が行為する際、常に自己触発において感得されるものであるがゆえに、あらゆる行為に伴っている。作品が客観ではなく生の表象たりうるのは、主観性の感得する情感性が、時空間で個体化され客観化されるのではなく、自己触発内部で個体化されて感得されうるからである。

したがって、生と美的世界、生とその表象との関係は、自己触発とその調性との関係、生とその個別的様態との関係である。これをアンリは、「身体」と「大地」(Terre)²⁰⁾との関係で説明しようとする。この「大地」の概念は、アンリがすでにビラン論で提示した「絶対的抵抗」²¹⁾とほぼ同義の概念である。すなわち、それは、主観的身体の努力が従属させる相対的抵抗としての有機的身体とは区別された、努力がそれに対して屈するところの絶対的抵抗であり、「障害」である。この「大地」こそ、客観化された世界とは区別された、生牛の「世界に内実を与える概念である」。「大地」は、身体から離れて存立するのではない。身体から独立した世界は、客観化された世界でしかない。「大地」は、抵抗の「感情」という個別の調性として、身体自身の自己感得としてのみ現れるからである。身体の自己感

得の個別的様態が〈大地〉であるなら、〈大地〉と身体とは、常に直接性の関係におかれる。この関係をアンリは「共有 (Copropriation)」と呼んだうえで、さらにこの所有のあり方を「身体所有 (Corps-propiation)」²²と呼ぶ。生—の世界、生の表象、あるいは「文化」とは、総じてこの「身体所有」の現実化として理解されることになる。

ここで、〈大地〉に対する身体の優位を強調しておこう。両者は、「身体所有」の関係におかれているとはいえ、つまり〈大地〉が「絶対的抵抗」として与えられるとはいえ、それは、あくまでも身体運動に依拠して変化する。〈大地〉とは、身体が感じ、身体の絶対的統一によって支えられた「調性」でしかないからである。アンリはこの点について次のように述べる。「本質的に、自然は、本源的〈身体〉の意のままになる。つまりそれは、運動の変動的相関項であって、あるいは運動の固定された限界である。この場合の「固定性」は、運動においてのみ、運動によってのみ規定されているのである。」²³

しかし、この身体と〈大地〉との直接的関係は常に保たれるわけではない。というのも、自然の工業化は、身体所有が崩れ、〈大地〉が「道具的装置」へと転落した事態として理解されるからである。自然は、「工業」や「サイバネティクス」といった科学技術の総体へと還元される。それは、本来身体が〈大地〉と維持していた「共有」の関係が崩壊し、この〈大地〉が客観化に供されて「生の教えに従わなくなる」という「存在論的転倒」の帰結である。そして、これをアンリは、「文化」から「野蠻」への転落の過程の一つとして捉えている。

ここで改めて想起すべきは、生が「世界」へと開かれる仕方が二通り存在する点である。一方で生は、身体所有を通じて〈大地〉として自己展開する。それは、生の統一が、個別の情感的調性として展開されることと等しく、生の自己保存と自己増大の運動によって説明可能である。他方で、生は、身体所有を離れて「道具」としても展開さ

れうる。このとき、生は自己自身との直接的關係を失って、客観化される。ここには、〈大地〉や「生の表象」と呼ばれる「生—の世界」と「道具」や「客観」と呼ばれる科学的世界との二種類の世界が存在する。

では、前者が、まさに生の個別的様態であるなら、後者は、生と無関係で、生とは別領域に属する世界なのだろうか。『顕現の本質』が提出した「超越」と「内在」という二元論に従うなら、内在は、あくまでも超越から独立した純粹領域として構想されている。『野蛮』もまた、この二元論にしたがって、二つの世界を独立した領域として考えるのだろうか。

本稿の問題関心に照らして重要な点は、アンリが、文化から野蛮への転落を、決して生の構造にとって異質で偶然的な事態としては捉えていない点にある。第一に、アンリは、『野蛮』第四章に至って、野蛮が、決して文化と無関係ではなく、また相互排除するのでもなく、むしろ「相互内属 (inherence réciproque)」²⁴⁾の關係として捉えるべきであると主張する。野蛮は、生そのものから生じること、すなわち野蛮が生「一様態」²⁵⁾であることを主張するのである。「科学を作り、あるいはむしろ科学そのものである超越論的諸所為 (prestations)」²⁶⁾は、例えば芸術における創造と同じ資格で、絶対的な生の諸様態として理解されなければならない」²⁶⁾。

したがって、概念化、抽象化、観念化といった客観化に属する理論的諸作用は、すべて「実践の様態」であり「生それ自身の様態」²⁷⁾である。このことが意味するのは、生が単に客観化されるだけでなく、この客観化がまさに生そのものに由来するということである。すでに美的世界、生—の世界が、生の表象として、生の運動の只中で理解できることは示した通りである。しかし、それだけでなく、野蛮の段階にある客観的世界、科学の世界もまた、生の運動の只中で理解可能である。

第二に、こうした客観的世界の生成は、生の「偶然的」様態ではない。アンリは、それが「必然的」様態であることを強調する。例えば、アンリは、客観的世界の生成を「生への嫌悪」と形容しつつ、それが、まさに「生が必然的に通過する調性の一つ」⁽²⁸⁾に根ざしていると主張し、また、科学的観念性と「パトス」とが「内的必然性に従って」⁽²⁹⁾結ばれていると説明する。

アンリは、すでに文化から野蛮への転落の過程を「生の自己否定」として理解していた。したがって、野蛮が文化の一樣態であり、生の一樣態であるという主張は、まさに生の自己否定が、生の様態、それも生の必然的様態であることを意味している。実際、アンリは次のように述べる。「生の否定は、まさにこの生の一樣態であるということ、このことこそ、われわれがよりよく理解しはじめるものである。このことは、この否定がそれ自体として生きられていることを意味している」⁽³⁰⁾。

『顕現の本質』の立場とは異なり、『野蛮』が、文化と野蛮、すなわち内在領域と超越領域とを、生という一つの運動によって架橋し、内在のなかへと―その「様態」として―包摂しようと試みるるとき、『野蛮』は、生の一元論化に積極的に乗り出しているかのよう映る。そこには、もはや二つの独立した領域が並存するのではなく、一つの生とその様態だけが存在する。生が、一方で、自己増大を経て文化として展開され、他方でその必然的様態として、自己否定を経て野蛮へと転落するのである。この野蛮において、生が消滅することはない。科学は、生を存在論的「基底(Fond)」⁽³¹⁾として、常にそれと本質的關係を保つからである。では、『野蛮』は内在と超越という現象学的二元論を、最終的に、生の一元論へ導くのだろうか。そうであるなら、それはいかにして可能なのか。

第三節 生の自己否定

科学を生の一様態とみなし、野蠻を文化の一形態とみなすこと、それは、生の自己否定を生運動の一形態とみなすことである。この生の一元論の確立のためには、アンリは、生の自己否定を、生の自己保存と自己増大の運動のなかに組み込む必要がある。では、ここで第二節冒頭の問いを別の形で改めて提出すれば、構造上客観化を許容しない生が、いかにして自身の構造内部に自己否定の契機を統合しうるのだろうか。

この問いに答えるために、生の自己否定が、具体的にどのような形をとるかを確認しよう。生は、自己触発である限りで、常に自分自身を根源的受動性において被っている。それをアンリは『顕現の本質』以来、「受苦 (souffrance)」と表現する。この受苦において、生は自己性を実現し、現実性を獲得するがゆえに、この受苦は自己増大をもたらし、この自己増大が「力」として感得されることで、それは「享受 (jouissance)」や「喜び (joie)」をもたらすこととなる。

しかし、この受苦は、たえず自己を自己へと釘付けにする。そこでは自己が現実的内容として到来しつづける。それは、たえず自己到来として、自己の横溢であり、その体験は「横溢の陶醉」である。しかし、このたえず直接的に与えられる自己という横溢の内容は、自己には或る時点で「重荷 (charge)」として感じられる。それは、自己にとっては「実存の重み」⁸²として感じられる。自己は、この重荷を自己触発の直接性において被る以上、それと距離を置くことができない。その結果、自己という重荷が「耐え難いもの (intolérable)」として現れる⁸³。享受された自

己は、いまや「重荷」として「支えることのできないもの (insupportable)」と化す。「この重みはあまりに重くなり、負荷 (fardeau) として、支えることのできない負荷として感じられようということとは、次の事実に由来する。つまり、生は、自分が背負ったもの、つまり自分自身から解放たれることができないということである。この可能性が、(・・・) 重荷を倍加し、それを耐え難いものとする。したがって、支えることのできないものが、生の現象学的実効性における生の内的本質でしかない」⁶⁴⁾。

自己が自己自身にとって「支えることのできないもの」となった時点で、自己には「生ではありたくないという意志」、「生に対して背を向けること (se tourner contre la vie)」⁶⁵⁾、「自己の重荷を下ろそうと意志すること (vouloir de se défaire de soi)」⁶⁶⁾、「自己から逃れようとする意志」⁶⁷⁾が生じる。それをアンリは「生が自分自身を否定しようとする意志」と名づける。つまり、生が重荷へと変わった時点で、生の自己否定が生じるのである。

生の自己否定は、重荷を下ろそうとする欲求であり、自己以外のものへと変わろうとする欲求である。しかし、この自己否定が、実際に実現されることはない。自己との紐帯を切断することは永遠に不可能だからである。そこに「不満 (mécontentement)」や「不安 (angoisse)」⁶⁸⁾が生じる。それをアンリは、生の運動の「抑圧 (refoulement)」⁶⁹⁾と表現する。この抑圧によって生じるのは、自己増大のエネルギーが使用されずにただ「不快感」だけを生じさせる事態である。自己増大の運動は、阻害され、停滞と膠着状態を強いられる。

こうした状況に対して生が見出す唯一の解決策は、「外在性への逃避」⁴⁰⁾である。この逃避の諸様態が、「野蠻」にほかならない。アンリは、その具体例を「テレビ」に求めている。テレビは、第一に芸術作品ではなく科学技術の産物である。第二に、それは、生の統一という恒常性から遊離して、「時事性 (actualité)」⁴¹⁾というたえず移ろいゆくつ

かの間の映像を与え続ける。ダフニの僧院においては、キリストという原イコンを不動の中心として、それとの有機的連関を維持したまま、その周辺に多様な宗教画が配されていたのとは対照的に、テレビにおいては、このような中心がなく、ただ映像の経過が「消え去るためにのみ」視聴者の前に置かれている。ここにアンリは、生—世界が破壊された「死」の世界としての野蠻の典型的な一例を見出している。

本節冒頭の問いに戻れば、こうした生の自己否定、あるいは自己破壊は、生自身のどのような構造から必然的に帰結するのだろうか。重要な点は、こうした生の自己増大から自己破壊への転換の瞬間が、アンリにとって、自己が「重荷」となり、「支えることのできないもの」となった瞬間に求められている点である。アンリは、この瞬間を、文化から野蠻への転落の「源点」⁽⁴⁾とみなしている。では、どのようにして自己は「支えることのできるもの」(supportable)から「支えることのできないもの」(insupportable)となったのか。この否定の接頭辞「ない(in)」は、いつでもどこから到来したのか。

『野蠻』において、自己触発における自己の感得は、美的世界を支え、文化を可能としていた。しかし、この自己が突如として「支えられないもの」となる。前節の〈大地〉の図式を再び用いるなら、身体は、自然を、一方で、その「身体所有」において〈大地〉として享受しながら、他方で、この同じ自然を突如として客観化し、外在性へ逃避するのである。なぜこの「自己」という「重荷」が、突如として支えることのできないものへ転化するのだろうか。

この問いに対して、いつ生の自己否定が生じるかについては、『野蠻』は、次のように明言する。すなわち、生の運動である「力」が、その自己感得の「絶頂(paroxysme)」に達したときである。しかしながら、なぜこの絶頂にお

いて突如、自己否定が生まれるのかについて、『野蠻』は明確な答えを提出してはいない。「この絶頂において」われわれは、力の行使を、それ固有の存在論的条件の否定という形態以外では、考えることはない⁴³と述べるに終始する。また、ここで生の自己否定は、「緊張が弛緩する」⁴⁴事態としても語られる。しかし、こうした一連の生の自己否定的契機が、いかにして自己触発構造のなかに統合されるのかについては明確な説明を見出すことができない。それは、生の原初事実のように前提されているだけである。

ただ、『野蠻』におけるアンリの一連の思索からは、生の自己否定に関する、二つの重要な言及を見出すことができる。第一に、教育への言及である。一方で、アンリは、野蠻へ転落する生の自己否定の運動が、生の必然的契機であることを強調する。それが必然的契機である以上、生の自己否定は、いわば個人の意志とは無関係に生じる過程といえる。その意味では、個人は、決して文化から野蠻への転落に抗うことはできない。重荷を支えることができなくなるのは、個人の意志の弱さゆえではなく、生の必然性ゆえだからである。

しかし、他方で、アンリは、この野蠻への転落が、個人的努力によって回避しうる可能性を示唆する。例えば、『野蠻』第七章においてアンリは、「教育」にその可能性を託している⁴⁵。教育が、文化的陶冶を助け、とりわけ哲学教育の復権は、大学教育を支配する「科学的な知」に対抗しうる可能性を与えることになる⁴⁶。したがって、確かに野蠻への転落を、「個人的」問題とみなすなら、生の自己否定とは、個人の資質の問題へ還元されるだろう。しかし、個人の資質で生の自己否定が生じるなら、それは生の自己否定の「必然性」と矛盾する。アンリはこうした生の自己否定の超個人的性格について両義的立場にとどまり続ける。この両義性は、90年代以降のアンリが主題化する「生」と「自己」、あるいは「絶対的生」と「生ける者」との関係に深くかかわる。というのも、『我は真理なり』以降のア

ンリは、両者の関係を、一方で「相互内在」として語り、その区別を最小化しつつ、他方で、独特な意味での「超越」として語ることで、その区別を最大化するという両義的態度をとるからである。

第二に、創造活動の不在への言及である。野蛮への転落は、重荷を支えることができなくなる瞬間に駆動する。それは、アンリによれば、生の自己増大のエネルギーを、芸術の創造活動に使用することができないからである。この状態を〈大地〉の概念によって表現するなら、それは、生が、身体・所有を通じて生の表象として十全に展開されない状態であり、つまりは生が「抵抗」に出会うことがなく、「客観」としか出会わない状態と等しい。しかし、生が望んでも抵抗と出会いえない事態が存在するなら、生は、抵抗を自らの意のままにできないことを認めることになるだろう。それは、生の絶対的先行性と矛盾することになる。とはいえ、生は、〈大地〉すら自ら産出すると主張するなら、生は、自己感得、有機的抵抗、絶対的抵抗との区別をすべて失うことになるだろう。

『野蛮』が、生の自己否定の問題を、個人の資質や創造活動の不在へ還元するとき、『野蛮』は、生Ⅱ内在の定義と矛盾をきたすことによって、生の自己否定の起源を説明することができない。生の自己否定を生の内的構造へ組み込むことは、現出の二元論から生の一元論への移行が求める不可避の条件である。しかし、内在と異質な超越を内在内部に位置づける困難な作業にとりかかるとき、アンリの思考は、『顕現の本質』で獲得した自己触発としての内在概念とは根本的に相容れない事象に対峙することを強いられているように思われる。それは、内在と超越との、或る種の等根源性という事象である。アンリの思考に課せられたこの事象は、内在と超越という概念枠組だけでは思考不可能であり、その意味でこの概念枠組を内側から根底的に揺るがすものである。そうである以上、この事象は、アンリの思考にとって決して二次的ではありえない。『野蛮』の分析を通じて浮かび上がったのは、まさにこの根本

的事象である。たとえ『野蛮』が生の自己否定論に不十分な解決しか示していないとしても、われわれをこの事象へと導いた点に、『野蛮』独自の意義を見出すことができる。

結

以上、本稿は、『野蛮』が文化として定義する内実を、美的世界の記述を通して確認したのち、この文化が野蛮へと転落する過程を、「身体一所有」の概念をてがかりとして探り、最終的にそれが「生の自己否定」として論じられる過程を概観した。そして、最終的にこの生の自己否定が、自己保存と自己増大から成る生の運動の内的構造へといかに統合されるかを追跡し、『野蛮』における生の一元論化の試みと、その困難への自覚的対応を明らかにした。

しかし、生の自己否定が、いかに生の自己触発構造の内部に組み込まれるかという問いに対して、『野蛮』は、解決には至っていない。その意味で、現出の二元論から生の一元論への道は、『野蛮』において十分に仕上げられているとは言いがたい。本稿の分析は、このことを明らかにしたはずである。ただ、同じ主題は、『マルクス』の領有論、『精神分析の系譜』の意志論、さらには無意識論をはじめとする『顕現の本質』以降の諸分析において、断続的な形で取り上げられ、その解決の糸口が探られている。『野蛮』も事実、野蛮の生成を「政治経済の超越論的生成」⁽⁴⁾として語ることで『マルクス』を参照し、またそれを「未使用のエネルギー」として語ることで『精神分析の系譜』を参照する。そうである以上、これらの分析については、稿を改めて論じることによって、生の自己否定論に対するアンリの解答の全体像を見定めることとしたい。

注

- (1) M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, 1987.
 (2) Cf. F. Seyler, « *Barbarie ou culture* », *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Paris, Éditions de Kimé, 2010, p.42. この研究は、「いかに生が——その内在ゆえに可視性を逃れるにもかかわらず——思惟され語られうるのか」(p.82) という問いを提出する点で、本稿と問題関心を共有しながら、アンリの諸テキストに生の「規範性」の根拠を探索する点で、生の内部構造における生の自己否定の位置づけを問う本稿の歩みとは異なっている。なお、同じ著者による同一主題の別の角度からの分析については、Cf. F. Seyler, « *Retrouver la vie ou retrouver le monde? Esquisse d'un débat entre la pensée de Michel Henry et celle de Renaud Barbaras* », in *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°30, 2011, pp.97-120. (11)と(12)を参照。

は、次のように述べる。「思惟と情感性を結合する紐帯が維持されねばならないのなら、このことは、後者〔情感性〕の前者〔思惟〕に対する優位を、思惟に授けることなく放棄するという条件でのみ可能だろう」。

- (3) *Ibid.*, p.53.
 (4) *Ibid.*, p.65.
 (5) *Ibid.*, p.128.
 (6) *Ibid.*, p.170.
 (7) *Ibid.*, p.192.
 (8) *Ibid.*, p.68.
 (9) *Ibid.*, p.126.
 (10) *Ibid.*, p.191.
 (11) *Ibid.*, p.174.
 (12) *Ibid.*, p.59.
 (13) *Ibid.*
 (14) *Ibid.*「能産的」「所産的」、あるいは「一」——「流出」といった古典的術語は、生の統一とその個別化との関係を表すアンリなりの表現である。しかし、この古典的用語法の使用は、単なる術語上の借用にとどまらず、アンリの哲学的歩みそのもの

- をも制約することになる。本稿の関心は、この哲学的制約の一端を、生の自己否定の構造を通して明らかにすることにある。なお、同様の文脈で用いられた「能産的」という形容詞は、すでに次の箇所にも見られる。 Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985, p.144.
- (15) M. Henry, *La barbarie, op. cit.*, p.66. Cf. R. Kühn, «La Nature esthétique, ou l'Unité originnaire de la Vie et du Monde. La cohérence et le défi du projet phénoménologique de Michel Henry», in G. Jean, J. Leclercq et N. Monseau (éd.), *La vie et les vivants, (Re-) lire Michel Henry*, Presses universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2013, pp.217-236.
- (16) *Ibid.*, p.113.
- (17) *Ibid.*, pp.40-41.
- (18) *Ibid.*, p.76.
- (19) Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p.582, p.827.
- (20) M. Henry, *La barbarie, op. cit.*, p.81.
- (21) Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, §IV.
- (22) M. Henry, *La barbarie, op. cit.*, p.83. なお、身体—所有は、あくまでも身体運動や実践に根ざした独特の〈大地〉の所有の仕事方を指す概念である。すでに『マルクス』の「領有 (appropriation/Eigentum)」論にはこの概念の萌芽を見ることが出来る。 Cf. M. Henry, *Marx, t. II*, Paris, Gallimard, 1976, p.105.
- (23) M. Henry, *La barbarie, op. cit.*, p.82.
- (24) *Ibid.*, p.104.
- (25) *Ibid.*, p.102.
- (26) *Ibid.*, p.105.
- (27) *Ibid.*, p.108.
- (28) *Ibid.*, p.115.
- (29) *Ibid.*, p.116.
- (30) *Ibid.*, p.115.

- (31) *Ibid.*, p.141.
- (32) *Ibid.*, p.172.
- (33) 『野蛮』におけるこの記述は、『顕現の本質』第七十節においてはキルケゴールの絶望の分析に即して展開される。
- (34) *Ibid.*, p.172.
- (35) *Ibid.*, p.119.
- (36) *Ibid.*, p.127.
- (37) *Ibid.*, p.162.
- (38) *Ibid.*, p.182.
- (39) *Ibid.*, p.181. Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p.370-371.
- (40) *Ibid.*, p.185.
- (41) *Ibid.*, p.193.
- (42) *Ibid.*, p.172.
- (43) *Ibid.*, p.173.
- (44) *Ibid.*
- (45) *Ibid.*, p.213.
- (46) *Ibid.*, p.227.
- (47) *Ibid.*, p.158.