

個体と文化

——アンリの生の現象学の視点から

川瀬 雅也

はじめに

「文化」というテーマを探究する際、私たちを戸惑わせるのは、このテーマの持つ両義性であろう。文化は、一方で、人間性そのもの、人間の生そのものとして理解されると同時に、他方では、諸々の経験的で偶然的な生活様式、表現形式、生産・消費の様式、祭儀の様式、さらには、そこから生み出される諸々の産物を意味しており、後者は特に、制度、伝統、共同体のうちで現出することを本質としている。いわば、文化は、人間性そのものという普遍的な顔と、個々の制度、伝統、共同体に固有な特殊的な顔との、二つの顔を持つと言えよう。

本稿は、ミシェル・アンリの「生の現象学」に基づいた「文化の現象学」の構築をめざす研究の一環をなすものであるが、アンリの思想は、上に見た文化の二つの顔のうち、前者の顔には馴染みやすいとしても、後者の顔、後者の側面に対しては疎遠であるように思われる。生の現象学は、個体の生にとつて外的で、それを全体性のうちに解消してしまう要素を徹底的に排斥しようとするが、制度や共同体は、しばしば、個体の「外部」にあり、そのうちに個体の生を取り込み、それを一方的に規定するものとして理解されるからである。では、アンリの生の現象学

に立脚した時、文化にとって本質的な制度や共同体はいかに説明されるのだろうか。ここでは、この問いに対して、アンリがマルクスから援用している「系譜学」という概念を手がかりに答えてみたい。また、この「系譜学」は、文化の発生のみならず、文化の多性や、文化間の関係に関しても、それを個体の生から出発して説明することを可能にしてくれるのであり、最後には、そうした観点に立つて、文化の多性、間文化性、そして、多文化共生という問題に対して「生の現象学」が提示しうる観点を粗描してみたい。

1 生の目的論と文化の世界

アンリの「生の現象学」に基づいて制度化や共同体の可能性を考察するのに先だって、まずは、アンリが、個体の生からの文化の誕生をいかに理解しているかを瞥見しておきたい。

アンリは、しばしば、みずからの「生の現象学」を、彼が「歴史的現象学」と呼ぶ従来の現象学に対置しているが、この「歴史的現象学」は、基本的に、存在者の現れの可能性を「意味」の現出のうちに見いだしてきたと言える。存在者は、世界地平や有意義性の地平のうちで、「意味」として現出するのであり、それが存在者の存在の「いかに」をなすのである。

だが、こうした「歴史的現象学」の考察から抜け落ちていたのは、「意味」の現出がたえず「価値」を伴うということである。ある存在者が「コーヒーカップとして」現出するとき、それはたえず「貴重なもの」であったり、「美しいもの」であったりするのであり、こうした「価値」を伴わない意味の現出はありえない。しかも、「価値」は、「見る」働きとしての志向性に対してではなく、「（自己を）感受する」働きとしての情感性に対して現れる

のであり、「価値」を感受可能なものになっているのは情感的な生だと言えよう。生の現象学は、意味として現出する世界の根底に、価値として現出する世界、つまり、「生の世界」(monde-de-la-vie)を見いだすのであり、アンリにおいては、この「生の世界」こそ「文化」として理解されているのである⁽¹⁾。

では、自己感受としての生は、いかにして文化を生み出すのだろうか。アンリにおいて、生とは、おのおのの自我の自己性(*ipséité*)にほかならない。生とは、自我がたえず自己自身に与えられること、自我がたえず自己自身を被ることであり、それは自己を苦しむことであると同時に、自己実現として自己を享受することでもある。だが、自我は、自己享受のただ中においても、自己を被り、自己を苦しむことから逃れられない。「自我である」とは、自己受苦にほかならず、ここに、苦しみから逃れようとする欲求が、つまり、自己から逃れようとする衝動が生じてくるとされる。「自我である」とは、自己を苦しむと同時に、この苦しみから逃れ、自己を超過しようとすることでもあり、こうした自己超過の運動が「生の世界」を生み出すのである。もちろん、この「生の世界」は自我の外部にある地平としての世界ではない。それは、自己性の運動にたえず伴う世界、自己性に伴う自己超過の運動に含まれた世界である。生には、この自己超過の運動が本質的に備わっており、したがって、生は本質的に「生の世界」への自己超過なのである。アンリにおける、こうした生の自己超過の運動は生の目的論と呼ぶことができるが、文化とは、この生の目的論のうちに含まれた世界のあり方にほかならず、アンリにおいて、生と文化は等根源的なものとして理解されているのである。

このように、アンリにおいて、文化の誕生の可能性は生の目的論のうちに認められるのだが、先に見たように、生の目的論は自己受苦から逃れる生の運動にほかならず、その意味で、文化の根底には自己受苦としての生が存していると言える。また、自己受苦とは、自己性の契機として、生を個体化している原理にほかならず、したがって、

アンリにおいて、文化の可能性は生の個体化のうちに、生ける個体の個体化の運動のうちに認められているのである。アンリは、個体化のうちに文化化(culturation)の可能性を見いだしているのであり、地平や全体性のうちに解消されない個体の生こそが、真の意味での文化的世界を生きる生として理解されているのである。

ところが、先にも述べたように、文化はしばしば個体の生を越えるもの、その外部にあるものとみなされる。つまり、文化は制度や伝統として社会のうちに存在し、個人ではなく、共同体に属するものとして現れてくるのである。しかも、個人は、文化を基づけるどころか、制度や伝統としての文化、共同体のうちにある文化から一方的に規定されるものとされるのである。では、文化を個体の生と等根源的なものとして理解するアンリの「生の現象学」から、制度としての文化、共同体のうちにある文化をいかに説明することができるのだろうか。問題の焦点は、個体化から出発して、制度化や共同化をいかに説明するかであろう。まずは、制度化の問題から見えていくことにしたい。

2 制度化する生

一般に、「文化」と呼ばれるものが、伝統や歴史に開かれ、他者や共同体に開かれてあることを本質としていることは認めてよいであろう。フッサールが『幾何学の起源』で展開した「原創設」(Ursprung)の議論や、それに着想を得たメルロ＝ポンティの「制度化」(institution)の概念は、いずれも、経験に発する文化的形成物がいかにして伝統や歴史、他者や共同体に開かれたものとして存在しうるかを説明したものと考えることができる。ここでは、アンリの生の現象学における制度化の解釈を際立たせるために、まずは、フッサール、および、メルロ＝ポンティ

における制度化の理解について確認することからはじめたい。

フッサールは、『幾何学の起源』において、幾何学という理念的存在が、それを生み出した主観的作用から出発して、いかにして歴史的に構成されてきたかを考察している。ここでの議論は、幾何学という理念的存在をテーマにはしているが、十分に、文化一般の構成の問題として取り扱うことのできるものである。

フッサールによれば、主観的作用が伝統や歴史、他者や共同体に開かれるためには、まず、この創設する働きが言語共同体のうちに存していること、そして、時間とともに沈殿し、受動的になった創設作用が再活性化(treaktivieren)されて、他者による追理解(nachverstehen)が可能になることが必要である。しかも、こうした原創設に発する客観化、伝統化のプロセスは、決して、これこれの地域、共同体、歴史に相対的なものではなく、人間理性にとつてのアプリオリ、歴史的アプリオリ(historische Apriori)だとされ、人間の形成作用に基づく文化の構成にとつての本質的な構造として理解されるのである。

また、メルロ＝ポンティが制度化と呼ぶのも、こうした原創設の働きが本質的に含み持つ伝統化、客観化の構造を指している。メルロ＝ポンティにおいて、制度化は、創造する働きの本質構造をなす時間性として理解されていると言えるが、この時間性において、過去は現在を規定するだけでなく、現在によって変形されるものとして、現在は過去を取り上げ直すと同時に、未来を規定し、未来によって変形させられるものとして、そして、未来は、過去や現在を取り上げ直すと同時に、それらに規定されるものとして理解されているのである。創造作用は、このような、常に他の次元に対して相互的に開かれた地平の上で遂行されるのであり、そのことよつて、伝統や歴史、他者や共同体に本質的に開かれているとされるのである。起源においては、主観的な創造作用であるものが、文化として伝統、歴史、他者、共同体に開かれうるのは、あらゆる創造作用が本質的に制度化だからにほかならない。

メルロ＝ポンティにおいて、制度化は、個々の創造作用が含み持つ本質構造として理解されていると言えよう。

このように、フッサールやメルロ＝ポンティは、制度化を歴史的アプリオリとして理解することで、文化が伝統、歴史、他者、共同体に開かれたものであることを説明するのだが、しかし、こうした説明は、ややもすると、文化形成のうちにやどる個体の生の営みを忘却させる結果を招きかねないように思われる。フッサールの議論に特徴的なように、はじめに想定された（幾何学を生み出し続けている主観的働き）は、相対主義という批判を回避するために、歴史的アプリオリという枠組みの中で機能するものとして解釈されるにいたり、そのようにして、幾何学を形成する主体が、主観的働きから、アプリオリな制度化の運動にすり替わっていくのである。文化形成のメカニズムが制度化の運動として理解されることで、その実践的活動によって文化を生み出す個体の生は忘却される。個体の生は、そのイニシアティブを、非人称的な制度化の運動に譲り渡すことになるのである。

だが、アンリは、制度化を、個体の生から切り離された実体的なものとして解釈することを徹底的に排斥する⁽⁴⁾。アンリは、制度化のプロセスそのものを否定するわけではないが、制度化を何か実体的、かつ根源的な運動として理解することを退け、制度化の根底に個体の生が存することを確認し、この個体の生から制度が発生する「系譜」を明らかにしようとするのである⁽⁵⁾。

『マルクス』第一巻において、アンリは、個体の諸活動を、先立つ世代によってすでに実現された諸活動の取り上げ直しであると同時に、その活動を自己の生の活動として新たに実現していく行為として理解しているが(MI, 52)、これは、アンリが、個体の諸活動に基づく制度化のプロセスを認めていることを示している。実際、アンリは、個体の諸活動が諸々の社会的条件を生み出すだけでなく、この社会的条件が個体の諸活動の形式になっているとするのであり(MI, 249)、個体の諸活動に発する制度化の可能性と、そのようにして形成された制度によって個体

の諸活動が条件づけられる可能性を認めているのである。

だが、ここで注意しなければならないのは、このように言うことで、アンリは、制度化を個体から切り離された実在的な運動として理解しているのではないし、また、個体と制度の関係を（例えば、メルロー＝ポンティに見られるような）「相互基づけ」の関係として理解しているのでもない、ということである(M1, 250)。アンリは、個体の生の外部に制度や制度化が実体的に存在するという考えを排斥するのであり、個体の生は、外的に規定されることのない絶対性を持つとするのである。では、アンリが制度化や制度について語る時、それはいかなる事態を意味しているのだろうか。

上に述べたように、アンリは個体の生の絶対性を主張するのだが、その絶対性の根拠として引き合いに出されるのが「欲求(besoin)」である。アンリにおいて、欲求とは生そのものにほかならない(M2, 64)。自己受苦から自己享受へ揺れ動きつつ、自己の苦しみから解放されると同時に、自己を増大させるために、自己を超過していく運動そのもの、つまり、生の目的論⁶の運動そのものが「欲求」として理解されているのである。したがって、生の欲求と生の活動(activité)は区別できなく(M2, 65)。活動とは、自己実現をめざす欲求の運動にほかならず、自己実現をめざして活動する欲求が生なのである。そして、こうした個体の生の欲求が、先立つ世代の欲求を引き受け、それを自己の欲求として再創造することで、制度が形成されると考えられているのである(M1, 251)。

したがって、アンリにおいて、制度化は、あくまで個体の生の欲求に発するものとして理解されるのであって、決して、個体の生を外から規定するものとして理解されているのではない。個体の生と制度化のプロセス、あるいは、個体の生と制度とは、決して「相互基づけ」の関係にあるのではなく、制度化や制度に対して、個体の生、生の欲求は絶対的な始源の位置に立ち続ける。自然法則が、自然のうちに何かが生じることに對して支配力を發揮し

ているのではないように、制度化という法則性も、個体の生きる欲求を生み出すことはできないのである。アンリは、制度化や制度の本質を個体の生のうちに、つまり、生きる欲求、生きるために消費する欲求のうちに認めるのであり、制度を、そうした欲求の現実化として、欲求から生じる活動や生産の展開として理解するのである。

よって、アンリにおいて、制度が個体の生の形式、その条件とされるのは、制度や制度化が個体の生の目的論のうちに組み込まれていることを意味していると考えるべきであろう。個体の生は、その本質からして、先立つ世代によつてすでに実現された生の欲求の取り上げ直しであり、また、そうした欲求を自己の生の欲求として再創造する活動なのである。生の欲求の自己実現は、たえず、すでに実現された欲求の再創造として果たされるのであり、生の目的論のうちには、こうした制度や伝統の形成が含み込まれていると考えるべきであろう。こうした制度を形成する生の運動のうちには、生にとつて外的なものは何もない。そこにあるのは、世代を貫いた諸々の個体の生の継起であり、諸々の生の欲求の伝達であつて、生の活動の反復こそが制度や制度化の本質をなすのである(MI, 222)。したがつて、アンリにおいては、制度と生、制度化と生の関係ということは問題にならない。制度や制度化は、個体の生と並ぶ実在性を持ちえないのである。「社会と個体の関係は原理的に不可能であり、唯一存在し、問題となりうるのは個体どうしの関係のみである」(MI, 189)。アンリにおいて、制度化の問題は、世代を貫いた個体どうしの関係に解消される。つまり、広い意味での共同体の問題に解消されるのである。そこで次には、文化の現出のもう一つの本質構造をなすと考えられる共同体の問題について検討してみたい。

3 生の共同体と同時代性

これまで見てきたように、文化は、一方で、制度として、制度のなかで現出することを本質とするが、また同時に、常に共同体のなかで現出するものでもある。しかし、アンリは、やはりここでも、共同体を個体の外部に存在するものとみなし、文化を個体から切り離して解釈することを拒否する。アンリにとって、共同体の本質は個体の生のうちであり、文化が常に共同体のうちで現出することも、個体の生に固有の運動から説明されるのである。では、アンリは、常に共同体のうちに出る文化を、個体の生から出発していかに説明するのか。まずは、アンリにおける共同体の規定から見て行くことにしよう。

アンリは、『実質的現象学』の第三章「共一パトス」のうちで、個体を「絶対的ここ」(un hic absolu)と定義している。アンリによれば、「絶対的ここ」とは、決して地平としての世界のうち場所を占めることのない絶対的主観性であり、外部を持たないもの、つまり、「ここ」から距離を取った「そこ」から見ることのできないもの、決して「そこ」になりえない「ここ」である(PhM, 164)。したがって、個体の「ここ」という「場所」は、外的に規定されるのではなく、内的に規定される。主観性の自己触発、自己感受、自己受苦、自己享受こそが「ここ」を規定しており、それが個体化の原理をなすとされるのである。

だが、個体が自己触発であり、自己感受であるのは、まったく受動的な仕方においてではない。自己触発、自己感受とは「自己性」を意味するが、個体はたえず自己を被り、苦しんでいるのであり、「自己であること」の暴力にさらされているのである。個体は、「自己性」という暴力、「自己」(Soi)という暴力のうちでこそ個体であり、主観なのであって、「自己であらざるをえないこと」が個体の生を支えているのである。

同じことはあらゆる個体について言える。あらゆる個体は〈自己〉を被り、〈自己〉を苦しんでいるのであり、この自己感受、自己受苦こそが、あらゆる「生ける個体」の〈基底〉(Fond)(PhM, 177, 178)をなしている。個々の個体が個体であり、自己でありうるのも、この〈基底〉としての自己感受、自己触発に基づいてなのである。

アンリは、以上のような理解から、個体の生(③)とあらゆる個体に共有される(大文字の)〈生〉(Vie)を同じ広がりを持つものとして理解する。アンリが引くカフカの言葉、「君が立っている地面がそれを覆う君の両足よりも広くはありえないという幸運」(PhM, 162)という言葉は、まさにこうした事態を表現するために援用されている。あらゆる個体が立っている地面は、個々の個体の両足よりも広くはない、つまり、両者は同じ広がりを持つ。個々の個体を個体化する絶対的に受動的な自己感受は、同時に、あらゆる生ける個体の生を支える(大文字の)〈生〉の自己触発であり、あらゆる生ける個体に共有された生の〈基底〉(Fond)なのである。⁽⁸⁾アンリは、共同体の本質を、この〈基底〉、つまり、あらゆる生ける個体に共有された自己感受、〈自己〉、自己性のうちに見いだすのであり、この〈自己〉が個々の個体の個体化の原理であるかぎり、共同体の本質は個体の生のうちにあるとされるのである。

このようにして、アンリは、共同体の本質を個体の生の原理と同じものとして理解するのだが、同じことは、歴史的な観点においても反復される。つまり、アンリは、共同体を同世代の範囲内だけで考えるのではなく、世代間にもまたがったものとして、歴史的な広がりを持つものとして理解するのである。〈自己〉を被り、〈自己〉を苦しむという〈生〉の様態は、世代にかかわらず、あらゆる生ける個体に共有されており、これによって、世代を超えた共同体が形成されうるのである。実際、いかなる共同体も、そのうちに歴史を持つかぎり、その共同性は同世代間だけでなく、世代を超えて広がっているはずであり、アンリは、こうした広義での共同体の共同性を〈生〉、〈自己〉、自己触発のうちに見いだすのである。個々の生ける個体は、その〈生〉によって、あらゆる他の世代の

生ける個体（すでに死んでいる個体も含めて）と根源的に結びついており、その意味で、ある生ける個体は、世代を超えたあらゆる生ける個体と「同時代人」である。⁽¹⁰⁾ アンリが、キエルケゴールから借りてくる「同時代性」(PhM, 154)という言葉は、アンリにおける共同体論の鍵概念をなす。あらゆる生ける個体は、おのおのの〈基底〉にある〈生〉において、すべての他の生ける個体の「同時代人」であり、同世代の個体どうしの共同体は、この「同時代性」の一つのヴァリエーションにすぎない。アンリにおいては、個々の個体の個体化の原理が、同時に、同時代性の原理でもある。あらゆる個体は、〈生〉のうちにあるものとして同時代的であると同時に、おのおのがその〈生〉のうちで自己を被る独自の仕方において、差異化され、個別化されてもいるのである。(PhM, 177)

したがって、共同体の本質が同時代性の中にあるかぎり、共同体は個体の生の外部にあるのではないし、共同体のうちで現出することを本質とする文化も、個体の生から切り離されてあるのではない。先に述べたように、生ける個体は、自己受苦から逃れようとする欲望によって、自己を超過し、創造活動や労働によって「生の世界」へ働きかけ、そこに文化を形成するのだが、こうした「生の世界」とは、知覚の世界ではなく、情感の世界、文化的世界であり、その本質を自己感受や情感性の中に持つのであって、そのかぎりにおいて、この「生の世界」、文化的世界は共同体と同じ広がりを持つのである。アンリにおける生の目的論とは、〈基底〉⁽¹²⁾へ向けての個体の生の超過と、「生の世界」へ向けての個体の生の超過という二つの超過の運動を含むが、文化はまさに、こうした生の目的論の二重の超過によって形成されるのである。個々の個体が生きる「生の世界」は、同時代性によって、あらゆる個体に開かれた世界、あらゆる個体に共有される世界であり、個体の生に基づく文化がたえず共同体のうちに現出するのは、生の目的論という個体の生に固有の運動に基づくと考えられるのである。

4 文化の多性と共生

ここまで、個体の生にとって外的であるかに思われる文化が、生ける個体の生の目的論のうちに含まれるものとして理解されていることを確認してきた。文化は、生の目的論に含まれる二重の超過によって歴史や伝統に開かれ、共同体に開かれ、さらには、生の世界を彩るものとして現れてくることが明らかにされたのである。

だが、文化というものは、このような開在性を本質とする一方で、常に同時に、ある種の閉域性を含み持つものとして現れてくる。あらゆる文化は、本質的には、いつさいの他の文化に開かれているとしても、しばしば、ある地域、時代、民族などに固有のものとして、あるいは、様々な表現形式、制度、祭儀などに特化したものとして現れてくるのであり、そこに、文化の多性が由来する。そして、文化が多様な形態で現れてくることで、そこに文化と文化との関係という問題、つまり、文化間の対立、背反、序列、調和、共生などという問題が生じてくる。最後には、こうした文化の多性と間文化性という問題に関して、アンリの文化の現象学から引き出しうる観点を確認しておきたい。

個体の生に内属する「同時代性」から文化の開在性を説明するアンリの文化の現象学から、文化の多性はいかに説明されるのだろうか。この問いに関しては、アンリが「文化の高次の諸形態」(B, 85 / PhV4, 22 / DH, 119)と規定する芸術、倫理、宗教についてのアンリの議論を手引きに考えることができる。アンリが、これら芸術、倫理、宗教を、諸々の文化の中の「高次の諸形態」として規定するのは、それらが、他の文化形態よりも強固に、個体の生を〈基底〉に、つまり、〈生〉や〈自己〉に結びつけるからである。⁽¹³⁾アンリは、個体の生の基底にある〈生〉の忘却を「生の病」(GP, 269 / MI, 263)と呼ぶが、アンリにおいて、文化とは、「生の病」に陥った個体に〈生〉を恢復

させるものであり、文化の本質は、生ける個体と〈生〉との結びつきのうち認められているのである。だが、生ける個体を〈生〉に結びつける〈道〉は一つではない。文化の高次の諸形態は、いずれもこの〈道〉の役割を負うものであり、他の諸々の文化も、それが文化と呼ばれるかぎり、この〈道〉のヴァリエーションだと言えよう。文化の多性はここに由来する。生ける個体を〈生〉に結びつける諸々の〈道〉が文化の多性をなすのである。

さらに、こうした文化の多性は、生ける個体に内在する矛盾、つまり、生に本質的な矛盾に基づくとも考えられる。生ける個体は、自己受苦の中で自己を享受し、自己享受の中で自己を苦しみ、自己超過の中で徹底的に自己に呪縛され、自己否定の中で自己を引き受けざるをえず、欲求の充足の中で根源的な欲求にさいなまれているのである。生に内在するこうした往還運動、あるいは、弁証法的運動は、それを構成する各運動が反対方向のベクトルを持つだけでなく、多様なヴァリエーションの中で展開されるのであるが、しかし、そうした多様な運動のそれぞれが生ける個体を〈生〉に結びつけているのであり、〈多〉として展開される〈一〉をなしているのである。生ける個体を〈生〉に結びつけることを本質とする文化が、多様な形態を取ることの根拠は、こうした個体の生に内在する矛盾、個体に内在的な多性に基づくと言えよう。文化の多性は、生がそれ自身に与えられる道の多性を表現しているのである。

だが、もし諸々の多様な文化が同じ一つの本質を持つならば、それらは常に調和や共生の関係にあるはずで、文化間に対立、背反、比較、序列の関係はありえないはずであろう。しかし、現実には、各方面で、多様な文化間の「共生」が議論的とされており、文化間の共生や調和は社会的な課題として掲げられているのである。では、アングリの文化の現象学、文化の系譜学は、こうした現実にいかに対応することができるのだろうか。

先に見たように、文化が〈多〉と〈一〉の統一として現れてくるのは、生の目的論の観点から文化をとらえた場

合、言い換えれば、生の自己展開に内在的な視点から文化をとらえた場合である。その時、個々の文化と文化は（生）によって結びつけられたものとして現れてくるであろう。しかし、こうした文化に対して外的な視点が取られ、文化が表象されると、文化はその現出様態を転換することになる。その時には、各々の文化の「本質」をなすと同時に、それらの「関係」をなしている（生）が見失われ、個々の文化は、（生）を離れて実体的に存在するもののみなされ、さらには、それぞれの文化が互いに切り離されて、並置され、比較されうるものとして現出することになる。アンリは、『マルクス』第一巻で、実在的イデオロギー、生に基づくイデオロギーが、イデオロギー的に解釈されることで、個体の生からのイデオロギーの系譜が抽象化され、忘却されて、イデオロギーが実体的、自立的なものとして現れ、今度は、この実体的イデオロギーから個体の生が規定されることになると指摘しているが（MII, 65）、おそらくは、こうしたアンリの分析を文化に当てはめて考えることが可能だろう。文化は、個体の生から発生してきたのだが、いったん文化が制度化され、客観化されると、個体の生からの文化の由来、つまり、文化の系譜が忘却され、文化は実体化されて、生を離れて実在するものとみなされ、今度は、この制度化された文化から個体の生が規定されることになる。このように個体の生から切り離された文化は、その本質的由来から切り離され、独立したものとみなされ、また、文化を相互に結びつける紐帯としての生からも切り離されて、相互に並列され、比較され、序列づけられ、さらには、対立し、背反するものとしてさえ現れてくるのである。

また、別の観点からは、諸文化間の分離、並置、対立、背反の起源を、「分業」のうちに、あるいは「分業」の本質をなす存在論的態度のうちに求めることも可能であろう。マルクスにおいて、分業は、生産力や生産諸関係を改変することで、歴史を動かす原動力として理解されているが、アンリは、この分業の本質を個体の生の分割のうちに見出している。アンリによれば、個体とは、そのうちに潜在的な多性を含みつつ、この多性の統一、多性の

全体性として存在するものにほかならない(MI, 263-264)。分業は、生産過程の全体を個々の特殊労働に分割し、その特殊労働を個々の個体に割り当てるのだが、それによって、個体の持つ、統一された多様な潜在力は、相互に切り離され、ある一つの能力だけが労働に供されることになる。つまり、そこで個体は、潜在的な全体性としてではなく、ある一つの特殊労働の担い手として現れることになるのである。アンリによれば、個体(individu)とは、本来、潜在的な多性の分割できない(indivisible)統一であるのに、分業(division du travail)は、この不可分な多性を分割し(diviser)、なおかつ、個体の生をある一つの特殊労働に切り詰めるのであって、そうしたことからアンリは、分業を、個体の生を破壊するものとして、「生の病(maladie de la vie)」(MI, 263)とも呼ぶのである。マルクスにとつてと同様、アンリにとつても、分業とは存在論的な概念であり、その本質は、「不可分な多性」を「可分的な多性」に変容すること、言い換えれば、「そのうちに矛盾を含んだ多性の統一」を、「相互背反的な多性」に変容することのうちに存している。分業の本質をこのように理解するならば、分業を可能にする存在論的態度が、そのままざしを文化に向けることで、本来、多性を含みつつも統一されている諸々の文化が、相互に切り離され、並置され、対立し、背反する諸文化として現出してくることが理解できるであろう。諸々の文化は、本来、相互に矛盾しつつも、調和と統一を保っているのだが、そうした諸文化に対して、分業を支える合理的観点が向けられると、相互に調和可能、共存可能な諸々の「矛盾」が、調和不可能、共生不可能な「背反」として現出するのであり、そのようにして、諸文化が、相互に分離され、並置され、対立し、背反するものとして現れてくるのである。分業が「生の病」であるのなら、それは同時に「文化の病」でもあると言えよう。

だが、アンリの生の現象学に即して考えるならば、文化はいかに生を捨象して理解されようとも、決して生から切り離されはしない。なぜなら、生を否定するのでもまた生であり、生は、その自己否定によって、再び強く自己自

身に結びつかざるをえないからである(Cf. B. 185-186 / GP, 269)。そしてまた、アンリによれば、生の忘却に基づく文化が生を規定するものとして理解されるのも、実は、イデオロギー的に解釈された文化が、根底においては、依然として生に基づいているからにはかならない(MI, 242-243)。したがって、アンリの生の現象学の立場に立てば、文化は、いかに解釈されようとも、「生」という「基底」から切り離されえないことになる。そして、アンリの思想のうちに、多文化共生の可能性の根拠を見いだそうとするならば、それは、個体の生のうちに、つまり、「生」と同じ広がりをもつ個体の生のうちにでなければならぬはずであろう。多文化共生というテーマに関して、アンリの生の現象学からは、個体の生に立脚しつつ文化を見る視点を引き出すことができる。では、文化を生み出し、また同時に、そうした文化を生きる個体の生に徹底的に立脚した時、多文化共生という問題は具体的にはどのようなものとして描き出されるのだろうか。当然、こうした問いが浮かんてこようが、ここではこうした問いに答える余裕はない。この問題に関しては、また機会を改めて論じることにはしたい。

文中略号

- M1 : Michel Henry, *Marx, Tome I. Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976.
 M2 : Michel Henry, *Marx, Tome II. Une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976.
 PhM : Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., 1990.
 B : Michel Henry, *La barbarie*, P.U.F., Quadrige, 2001.
 GP : Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, P.U.F., 1985.
 PhV4 : Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, P.U.F., Épiméthé, 2004.
 DH : Michel Henry, Dossier conçu et dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq, L'Age d'Homme, Les Dossiers H, 2009.

注

(1) たとえば、ロルフ・キューンは、『個体化と文化的生』のなかで次のように言っている。「確かに、アンリにとつて、世界の存在論は、現れることの二重性に帰着するが、この内在と超越の『異質性』は、内在的(生)が同時に(世界)の生そのものであることを排除しはしない。(世界)の(開在性)と、そのつど特殊化された世界の状況性が根源的感性に帰属し、また、この根源的感性が絶えざる自己の増大の感性性であるかぎり、そのようにして開示された世界は、それ自身が歴史的、文化的世界として与えられる場合のみ、まさに世界として与えられるのである。」(Rolf Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Édition de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, Peters, 2012, p. 191)

(2) 以下で展開される第一節の議論は、拙論「文化の誕生——アンリの生の現象学の視点から」(『ミシェル・アンリ研究』第四号、二〇一四年、所収)で展開された議論の一部を簡潔にまとめたものである。詳細については、上記論文を参照。

(3) Cf. PhV4, p.34, et Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esthétique*, Verdier, 2010, p. 66.

(4) アンリは、『マルクス』第一巻で次のように述べている。「集団的存在、共同的存在、『社会的なもの』に対して、それらを構成している諸々の個体とは独立に、つまり、それに固有の存在論的実在によつて社会にとつて唯一可能な実在を与えている諸々の個体とは独立に、単一で実効的な実体的存在という意味での存在を与えること、それは社会を実体化することであり、存在しないもののある特定の存在として扱うことである。マルクスは、『それは社会を一つの人格として扱うことである』と述べている。(人格としての社会)の排斥はある厳密な存在論的意味を持つている。それは、普遍、全体、組織、総体、構造、そして、一般的なるものあらゆる様相とあらゆる偏差が、それら自身において、また、それら自身によつて、実在を構成しようとすることに対して、それをきつぱりとはねつけるのである。」(MI, 185)

(5) 以下の制度化についての議論は、アンリが、『マルクス』第一巻で、マルクスの概念を援用しつつ、「系譜学(généalogie)」と呼んでいる考察態度を、制度化の問題に適用したものである。アンリは、そこで、イデオロギー、階級、経済的・社会的諸規定などが、個体の生から発生したものであることを論証しており、また、マルクス主義でなく、マルクス自身の本意もそこにあつたと主張するのである。

(6) 生の目的論(téléologie vitale / téléologie de la vie)という言葉が、アンリのテクニカル・チームとして登場するのは、『マルクス』第二巻においてである。ここでは、使用価値を生み出す生産・消費という生の欲求の実現のプロセスが生目的

論という言葉で表現されている。アンリによれば、生ける個体は、みずからの欲求の充足のために、労働を通して、ものを生産し、生産によって得られたものをみずから消費していた。こうした生産と消費のプロセスは、生の根本的な欲求の実現であり、こうしたプロセスにおいて得られた生産物は生の欲求を満たす使用価値として現れることになる。したがって、ここでも、生の目的論は、生ける個体が自己を超過し、生の世界のうちに価値を生み出し、そのようなプロセスを通して自己を成長させていく運動として理解されているのである。

- (7) Michel Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, 2002, p. 123 et Rolf Kühn, *op. cit.*, p. 9.
- (8) 『決定版 カフカ全集』第三巻「田舎の婚礼準備、父への手紙」、新潮社、一九九二年、三二頁。
- (9) 周知のように、アンリのこうした思想は、後に、『我は真理なり』において、「自己触発」の「強い概念」と「弱い概念」の区別へと発展していくことになる。Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996, p. 135 sqq.
- (10) だからこそ、先に論じた制度化において、以前の世代の活動の取り上げ直しが可能になるのである。世代間の影響関係は、同時代性にもとづいていると言える。
- (11) キエルケゴールの「同時代性」という概念については、例えば、『哲学的断片 或いは一断片の哲学』第四章「同時代の弟子の関係」を参照。（『キエルケゴール著作全集』第六巻、創言社、七四頁以下。）
- (12) 前掲の拙論「文化の誕生」を参照。
- (13) 同論文を参照。
- (14) こうしたアンリの議論は、『マルクス』第一巻、第五章、第二節「観念の系譜学とイデオロギーのイデオロギー的観念」に見られる。ここで、アンリは、まず、社会的・経済的規定だけでなく、イデオロギーも個体の生に由来するものであることを主張する。つまり、アンリは、個体の生とイデオロギーを、ただちに、実在と非実在として対立させるのではなく、「観念の系譜学」という発想に基づいて、イデオロギーは生から生じたものであるかぎり、あくまで生に基づき、生の本質を保っているとするのである。だが、こうした生に基づくイデオロギーに対して、それをさらに表象する立場が現れてくるのであり、これが「イデオロギーのイデオロギー的概念」と呼ばれる。この「イデオロギーのイデオロギー的概念」によって、本来、生に基づくイデオロギーが、生から切り離され、それだけで自立するもの、実体的に存在するものとして理解され、延いては、本来、イデオロギーの起源にある生、イデオロギーがそこから由来する生を、イデオロギーによって規定されたものとみなすようになると考えられているのである。(MI, 401-435)

付記 本論考は、日本哲学会第七三回大会（二〇一四年六月二八、二九日、北海道大学）において口頭で発表した原稿に若干の修正を加えたものである。また、本研究は、科学研究費補助金基盤研究（C）（課題番号 25370039）、および、科学研究費補助金基盤研究（B）（課題番号 26284007）の助成をうけた研究成果の一部である。