

<特別寄稿>

アンリの身体論

——内在の概念とキネステーゼ——

山形 頼洋

メヌ・ド・ピラン解釈として提示されたアンリの身体についての考え方を彼の『哲学と身体現象学——メヌ・ド・ピランの存在論について——』⁽¹⁾において検討することによって、世界を構成する最も根源的な自我の在り方としてのキネステーゼの問題を追求する。実際、アンリの身体現象学は、ラントグレーベの努力が開拓するキネステーゼの領域を⁽²⁾、すでに全体において見渡しているだけではなく、さらに特筆すべきことは、キネステーゼ概念の核心を成す問題を、アンリの内在の概念が本質的には解決してしまっているということである。

ラントグレーベのキネステーゼ理論については稿を改めて、別の機会に発表することにして、ここでは、本稿に関係のあることを最低限、述べるにとどめる。彼は、現象学にとって根源的主体の在り方である生き生きした現在をキネステーゼとして把握しようとする。キネステーゼとは、Sichbewegen, Ich bewege mich として、「自らを動かす」ことであり、「自ら動く」であり、その意味で「動くこと・運動」である。自ら動くことであるキネステーゼが、なぜ、生き生きした現在と言われる、現象学的反省の届かない原事実としての私の存在でありうるのだろうか。ラントグレーベによれば、「私が在る」ということは、「私が現に、すなわち、今、ここに、在る (Ich bin da)」ということにほかならない。この「現に」(Da)は、いわゆる自然的態度においては、時空の「今、ここ」を意味しているが、還元が施されると、それは、「今、ここ」としての時間と空間を構成する働きに関わるものとして取り出される。この時間・空間を構成する働き、ないしは時間・空間がそこから生まれるその源が、キネステーゼであると彼は主張するのである。しかし、どのようにして自ら動くこととしてのキネステーゼは、時間と空間とを構成するのだろうか。自ら動くことはその本質において「原努力」(Urstreben)であり、原努力として、欲求の充足を目指している。簡単に言えば、欲求が直接、即座に

充足されないことが、言い換えると、欲求が充足されるまでの経過が、時間・空間意識を産みだす。

ラントグレーベのこの理論は、次の三つのテーゼを内包している。1) 自ら動くことは、先一反省的な自己意識あるいは「自己への気づき」を可能にするような構造をしている。2) いかなる意味でも、時間を本質とする意識には基づいていない運動的なこの自己への関係性が、生き生きした現在と言われる根源的自我の統一の原理である。3) 時間・空間意識が、原努力の欲求充足の過程において形成されるのであれば、自ら動くことであるキネステーゼのほんとうの相関者は、時間空間としての世界・見えうる知覚世界ではなくて、一層根源的な、欲求の発生と充足に関わる別の世界である。

1) に関しては、ラントグレーベはキネステーゼにおける自己関係性を積極的に強調しながらも、その構造を説明することはないが、アンリの内在の概念は、身体運動に適用されるとき、この課題を果たすことができる。2) については、ラントグレーベはこの問題をヘルトの生き生きした現在の「自己共同化」から引き継ぎながらも、自分の理論から論ずることはなかったが、アンリの習慣としての身体の理論は、キネステーゼの主体の統一の問題を考える際の強力な武器となる。3) アンリがメヌ・ド・ピランの「抵抗する連続」に施した解釈は、時間・空間の優越する知覚世界の根底に息づく、時空の手前に潜む根源的世界の存在が、真のキネステーゼの相関者であることを、ラントグレーベとは別の形で、しかもより鮮明に提示している。

第一節 主体的身体

コギトの規定においてメヌ・ド・ピランは、デカルトの静的な自我の捉え方を批判した。後者の「我思う」という自我の定義に対して、彼は「私は出来る」という産出力としての自我を対置した。これがアンリの解釈の出発点である。たとえば、欲望とか、行為とか、運動とかが問題であるとき、デカルトの概念においては、ただ観念だけが、すなわちある欲望についての観念、ある行為の観念、ある運動の観念だけがコギトに属しているのであり、そのものとして考えられた行為や運動は、もはや思惟の規定でなくて、それとは異質の延長に割り当てられている。したがって、私が或る運動を実行するということはデカルトにとっては、その運動の観念を思い抱くということにほかならず、その結果、心身結合の事実に基づく自然の教えに従って、現実の運動が物体としての身体において第三人称の機械的物理的過程として進行するということになる。これに対して

メーヌ・ド・ピランは、自我を努力として、原因として、生きた力として定義することによって、「私が絶えず世界を変容するその活動として」(PC,72) 自我の存在を捉えた。「自我は力であり、コギトの意味は『我思う』ではなくて『私は出来る』である」(PC,73)。

しかし、それだけではない。メーヌ・ド・ピランの独創性は、観想的で理論的な自我の理解に対して、行動的な自我の解釈を提唱した点にあるのではない。行動的な哲学ということ言えば、彼よりもはるかに豊かで輝かしい世界観を提示した哲学者が幾人もあるとアンリは指摘する。彼の哲学は、観想や思惟の哲学に対立する行為の哲学ではない。「その独創性、その深さは、コギトを『私は出来る』として、行為として、運動として規定したことではなくて、その運動や行為の在ることが、その力の存在が、まさしくコギトの存在にほかならないことを確立した点にある」(PC,74)。

身体運動の存在が主観性に属することをメーヌ・ド・ピランはどのようにして確立したのか。彼は、「運動がそれによってわれわれに与えられるその認識の様態」についてのまったく新しい理論を提出したのである。「この認識の様態はまさしく内的な超越論的経験の様態であり、それによって、運動は直接、絶対的な仕方であれわれに与えられる」(id.)。運動は世界のなかの事物として超越的な存在として知られるのではなくて、内在において、デカルトのコギトとまったく同じ資格で、同じ仕方で経験されるのである。私の身体が物体として世界の一対象と同じ資格で私にとって存在し、また、知られるのなら、私は身体を、たとえば手を動かすために、紙を切ろうとしてまず鋏がどこにあるか探すように、自分の手のある場所を探さなければならないだろう。このようなことが決して起こらないのは、私の身体が世界のなかの超越的对象とはまったく違った仕方であれわれに与えられ、経験されているからに他ならない。この私の身体の私自身に対する独特の与えられ方を、アンリは、メーヌ・ド・ピランの解釈にあたって、内在として明らかにしたのである。

身体を物体とする伝統的な理解から解放して主観性のうちに取り込む努力としては、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』をその優れた例として挙げるができる。しかし、『知覚の現象学』はこの目的を間接的な仕方では達成することができなかった。身体を対象として考える諸科学が克服することの困難な問題に遭遇していることを科学自身に語らせ、このような困難は実は、身体を「諸部分が互いに外在的な」物体として取り扱う科学の前提から来ることを明らかにし、そこから、身体は物体ではなくて、

世界の独特の理解の能力として、構成されたものではなくて構成するものとして超越論的な存在であると結論する。これに対してアンリの場合は、身体の超越論的性格を、メーヌ・ド・ピランの解釈にアンリの内在の概念を適用することによって、直接に、すなわち、身体の、むしろ身体運動の存在論として、対象一般とは存在論的に異なるものとして展開したのである。

したがって、メーヌ・ド・ピランにおいて身体が「私は出来る」として、しかもそのようなものとして超越論的に内的に経験されて、自我の主観性の領域に組み入れられる以上は、彼のCogitoとデカルトの「我思う」としてのCogitoとのあいだには本質的な相違は見いだせない。メーヌ・ド・ピランは「私は出来る」としての「努力」を、主観性そのもの一様態として決定するのに対して、デカルトのほうは、反省的思惟を研究してそこから自我の存在としての主観性を明らかにした。いいかえると、身体的運動もまた、デカルトが反省的・表象的思惟の考察を通して開示した自我の主観性の構造に、同じく属していることをメーヌ・ド・ピランは新たに指摘したのである。「我思う」と「私は出来る」とは、存在論的には同じ規定を共有している。この事を確認したうえで、なお次のことに留意しなければならないとアンリは言う(PC,77)。それはメーヌ・ド・ピランのほうがある意味でデカルトよりもデカルトの発見に対して忠実であったという事実である。デカルトは自分の発見したCogitoの領域を、彼の二元論の前提に阻まれて、身体にまで拡張することができなかった。デカルトにとって身体は物体として自我とは本性的に区別された実体として最初から立てられていた。身体運動に関して言えば、運動そのものは機械的物質的過程として、自我の本質である思惟の外の出来事として捉えられている。運動に関してデカルト的Cogitoのうちはまだ見いだせるものと言えば、それは単なる運動の観念であり、運動の内的な企画だけである。現実の運動の生起する場所は、延長である一物体にほかならない身体である。これに対してメーヌ・ド・ピランは、運動の観念だけではなくて、運動そのものも、あるいは身体の観念だけではなくて身体そのものも、Cogitoという超越論的な内的経験に内属するということを、私にとっての私の身体の経験を分析することによって明確にした。ここにメーヌ・ド・ピランの哲学的直観の根本があるとアンリは考える(PC,79)。ついでに触れると、デカルト的Cogitoとメーヌ・ド・ピランのCogitoの同質性と、後者による前者の運動的身体的Cogitoへの展開は、後のアンリの著書『精神分析の系譜』⁽³⁾において、メーヌ・ド・ピランという一人の哲学者の思索の枠を越えて、西洋の哲学の流れ全体という大きな文脈において、

表象の哲学から力の、生の哲学への展開として描出されることだろう。

ビラニスムにとって身体は、対象的な存在ではなくて、「我思う」の私がそうであるのとまったく同様、主観的な存在である。超越的ではなくて、超越論的な存在である。私に、私の経験のうちにおいて与えられる私の身体は、物体や延長ではなくて、身体運動の遂行において感じられる運動、いいかえると「努力の感情」(sentiment de l'effort)にはかならない。注意しなければならないことは、ここで言われている「感じられる運動」としての「努力の感情」を、運動「感覚」と取り違えないことである。アンリはメヌ・ド・ビランの言明を引用している。「この内的な認識には名前が必要である。というのは、『感覚』sensationという言葉はすべてを言い尽くしていないからである」(PC,96)。感覚はわれわれが世界の対象を認識する仕方であり、私にとっての私の身体を経験する仕方ではない。もちろん私は自分の身体を「感覚する」ことはできる。しかしそのとき、私の身体は感覚において世界のなかの超越的な存在者として現れているのであって、いいかえると、私の本源的な、超越論的な身体の対象として私に経験されているのであって、私自身にとっての本来の身体としてではないのである。

メヌ・ド・ビランにとって、身体は、われわれが世界に対して持つ能力の総体として、われわれが世界へと働きかける運動そのものである。その意味で努力・生き生きした力である。その身体・運動は、対象的・物的なものではなくて、主観的で、コギトの経験のうちにもその構成要素として、しかも最も根源的なものとして含まれている。メヌ・ド・ビランの主体的身体としての運動を、アンリは、以下の三点において、特徴付けている。1) 身体運動はそれ自身で知られる。2) 身体運動はわれわれに内属している。3) 身体運動は自我と世界とのあいだの媒介者ではなく、道具ではない。

1) については、われわれは自分の身体運動を、志向性によって構成される対象として、たとえば感覚や知覚などにおいて、アンリの言う「現象学的隔たり」を置いて認識するのではなく、直接、内在において、経験するのである。それは志向性によって対象が与えられる仕方ではなくて、その志向性そのものが志向的体験として私に知られるその仕方と同じことである。コンディヤックの自己の身体の認識についての理論に対するメヌ・ド・ビランの批判は、このことを理解する例証として役に立つだろう。コンディヤックの意見では、私は自分の身体を、触覚、より正確には「固さの感覚」(sensation de la solide)によって、体の表面に沿って運動しながら撫で廻していく手の触覚によって認識することになっている。これに対してメヌ・ド・ビランは反論して、そのよう

にして触覚において知られる身体は、対象的で表象的な身体であって、身体についての二次的で派生的な認識にすぎない。ほんとうの身体は、その運動して触っている手そのものである。したがって、コンディヤックは、解くべき問題をすでに解決されたものとして前提する循環を犯していることになる。身体の触覚による表象的認識のための道具として使われる運動する手は、それでは、まず、どのようにしてわれわれに知られるのか。筋肉感覚という意味での運動感覚によってであろうか。しかし、この種の感覚は、私が自発的に身体を動かすときだけではなく、外的な原因によって、たとえば誰かが私の腕を捉えて持ち上げるときにも、引き起こされるのである。原因に関して中立的なこのような筋肉感覚が、私の意志の結果として、すなわち私から発して私の運動として認められるのは、ラニョーが逡巡の末にそう結論したように、判断の働きによるのだろうか。筋肉感覚に因果律が適用されて、その感覚が私の意志の結果であると判断されるからだろうか。しかしながら、筋肉感覚に因果律が適用されるにしても、原因を私として指定する根拠は何なのだろうか。筋肉感覚とは別の仕方では、私の運動は私のものとして、私から出た、私が原因の運動として、すでに知られていなければならない。私の運動の覚知は、経験論的な運動感覚に基づくものでもなければ、主知主義的な判断に基づくものでもない。それはまったく別の、内在という開示様態に基づいて、直接、運動そのものとしてわれわれの経験に与えられるのである。2) もまた、同じことを異なる仕方でも述べている。

2) は、世界に対して働きかける能力としてのわれわれの身体・運動を、われわれはどのようにして現実の運動にもたらすことができるか、あるいは、われわれはいかにして自分の身体を動かすことができるかという問いへの答えとして導き出される。コンディヤックの場合で言えば、私はいかにして、自分の体を撫で廻すために、手を動かすことができるのだろうか。それは、私に手が、世界のなかの一对象として与えられているからではない。もしそうであれば、私は自分の手を動かすために、あたかも或る機械を操作するときのように、手を動かすための持つ一つの内的な手をさらに必要とすることだろう。そればかりではなくて、手を動かすに先立って、どのようにすれば手が動くかという手の仕組みと操作に関する対象的な知識をあらかじめ持っていることが要求されることだろう。しかし、ひとは生理物理学的に、解剖学的に手や腕や脳の構造が明らかになる前から、そのような知識とは独立に、それらの科学の存在しなかった原始時代から、あるいは言葉も話せない幼児期から、すでに腕を動かし、手を使うことができたのであ

る。なぜか。1) において、運動としての身体は直接、内在において、いかなる現象学的隔たりも介さずにわれわれに与えられることが示された。身体・運動が直接知られるということは、知る働きと知られる対象とが異ならないということを意味する。もし両者が異なるならば、知られる対象である運動は、それとは別の知る作用を介して、われわれに経験されることになる。そうなれば、身体・運動は、世界のなかの出来事としての対象的運動と、たとえば投げられた石の運動と、その運動の知られ方において変わらないことになってしまう。身体の運動は、三人称の過程となってしまう。身体・運動の経験において、知る働きと知られる対象とは一致する。したがって、身体運動を直接知るということは、その運動を行うことである。運動を知るということは、そのまま、行うということである。運動を行うということが、そのまま、運動を知るということである。知るという作用は、明らかにコギトに属する事柄である。身体運動を知るということは、主観性の領域を構成する内在の働きにおいて、遂行される。すなわち、身体運動はコギトに内属し、それゆえに、身体・運動は、自我の構成要素であり、その在り方は、自我の存在と一致する。したがって、運動を知ることが運動をすることと同じである内在の自我の領域においては、身体運動そのものが自我である。私は身体・運動であるから、私は身体運動を行うことができるのである。

ここから、3) も自ずと結論される。なぜなら、身体・運動が、具体的には努力の感情として自我のうちに取り込まれたのであるから、運動は私であり、したがって、運動は自我と世界との間に媒介項として、「媒体」として、挿入される必要はない。媒体としての身体という概念は、反省的・表象的な哲学の思いついた虚構にすぎない。さらにまた、世界に働きかける身体・運動の存在が自我の存在と一致しているということから、いいかえると、意志的運動が直接体験されるということから、意志的努力における自我は、その世界への作用において、原因として自らを覚知する。因果律の概念の経験的基礎は、この、意志的運動の自発性にあると、メーヌ・ド・ピランはヒュームを反駁する⁽⁴⁾。

第二節 運動的志向性とその相関項としての「抵抗する連続」

身体運動は、主体的身体として、内在において超越論的な内的経験として、フッサールの用語法を使えば、志向的体験として、コギトのうちに、努力の感情として私に、私として与えられる。このような運動は、固有の志向性であるとアンリは考える (PC,99)。運動的志向性が独特の性格を持つということは、この志向性が通常の意味での認識作用

ではないからであり、「われわれの理論的生の存在を為すような志向性ではないからである」(id.)。したがって、その相関項である「超越的な要素は、そこでは、表象の場合とはまったく異なって体験される」ことになる(id.)。そればかりではない。運動的志向性は、他のさまざまな志向性と並ぶ、それらの中の単なる一つの志向性にとどまるのではない。それは自我の生の最も深い志向性として超越論的主体性の他のすべての規定性のうちにいつも見いだされる志向性である。したがって、運動的志向性の相関項である超越的要素は、すなわち身体運動の対象として到達された世界は、他のあらゆる超越的存在の根拠・基礎をなす。世界がまず身体運動によって根源的な仕方であれわれわれに与えられるからこそ、われわれは別の新しい志向性に基づいて、そのすでに与えられている運動的世界を、理論的、知的認識において、あるいはもっと一般的に言って、表象において認識することができるのである。さらに付け加えれば、この表象の本質が時間化の超越的作用に基づく、感性的にも知的にも共通の「見る」という作用にあるならば、知覚もまた、もはや『知覚の現象学』のメルロ＝ポンティにとってそうであったような、根源的な世界の現れの舞台ではなくて、派生的なものとなる。世界の運動的志向性による把握の派生態としての知覚を、バルクソンはメルロ＝ポンティに先立って適切に定義して、「可能的行為」と呼んだ。

いかなる表象的、したがって知覚的对象としても与えられないこの運動的志向性の超越的対項は、表象的ではないがゆえに、いいかえれば感性的にも知性的にも知覚されることがない、直観に与えられることがないという理由で、現象学的には「無」であろうか。運動的志向性が超越論的な内的経験としてコギトにおいて、コギトとして体験されるかぎり、その志向性の相関項も、その体験を通して、その体験のうちに、現象学的に意味のあるものとして与えられているというのがアンリの答えである(PC,100-101)。もちろんその場合、運動的志向性の相関項である世界は、あるいは世界のなかにある対象は、知覚においてそうであるような、直観においては与えられない。そうではなくて、「努力に対して抵抗する項」(term résistant à l'effort, PC,101)という身分で、われわれの経験に露出するのである。しかし、実際のところ、抵抗するこの要素は、抵抗する何ものかであり、その「何ものか」という意味でその把握においては、たとえ運動的な把握においてであっても、実体の概念を前提するのではないか。したがって、運動的志向性における世界の把握においても、その把握が実体の概念を前提しているかぎり、それは「判断」に基づいており、したがって、運動的志向性は世界の根源的経験をわれわれに

もたらしえないのではないか。

これはまさしくラニヨーが陥った誤りであるとアンリは指摘する(id.)。アンリは引用してラニヨーに次のように言わせる。「われわれは直接抵抗を感じるように思う。それは錯覚である。というのも、抵抗の観念はわれわれに抵抗する外的物体の観念を前提し、さらに延長において接触している二つの物体の表象を前提する」(id.)。なるほど、抵抗は、感覚によって知られるという意味では感覚されない。このことは確かである。しかし、抵抗の経験が成立するためには実体の概念が必要であるという主張は正しくない。そうではなくて反対に、実体の概念が抵抗の経験に、メヌ・ド・ピランの表現を使えば、「抵抗する連続」(continu résistant)に基づいているのである。抵抗する連続が現実的で、実体の観念は、その現実の表象にすぎない。「観念が現実的なものの根本にあるのではなくて、その逆がほんとうである」(PC,102)。

現実の超越者とは、運動的志向性そのものの純粹の相関者のことであって、そのようなものとして、その超越者は、メヌ・ド・ピランにおいて、「抵抗する連続」という名称を与えられる。メヌ・ド・ピランの独創性は、この抵抗する連続が超越的存在についてのわれわれの最も具体的な経験であって、理論的、知的な表象的認識として主題化される前にすでに成立していることを明らかにしたことであると、改めてアンリは強調したうえで、次のきわめて興味深い指摘をする(PC,102)。すなわち、「抵抗する連続」というメヌ・ド・ピランによる命名に含まれている「連続」という概念こそが、運動的志向性の相関項として「抵抗」が世界についてのわれわれの経験の根本をなすことを明示していると言うのである。この点について詳しく見てみよう。まず、この「連続」は、空間的連続性と解されてはならない。なぜならば、メヌ・ド・ピランの哲学において空間は、少なくとも語の正当な意味での空間は、現実的なものの経験の構成要素ではなくて、むしろ反対に、そのような経験が展開された結果形成される構成されたものであるからにはほかならない¹⁰⁾。「運動の展開において、またその展開によって、それに抵抗する超越的相関者は、この広がり・延長を獲得するのであり、したがって、この広がり・延長は私の最初の経験の条件ではなくて、むしろ最初の経験の産物なのである」(PC,103)。それではこの「連続」を時間形式の表現と取るべきであろうか。すなわち、延長ないしは空間の経験が成立するために必要な時間形式として。そのように理解するとしても、時間は、空間と同じように、構成されたもの以上ではありえないだろう。というのは、「連続」の意味が空間が構成されるときその構成の時間的性格を表して

いるならば、それは、空間の構成が実現されるその様態そのものと同一視されるからである。「抵抗」が「空間」の連続として構成されるとき共に構成されるのが「時間」の連続である。ところが、「抵抗する連続」は、そのような空間や時間の連続として構成される前に、その構成に先立って、すでに経験されているのでなければならない。

抵抗する項を「連続」と指名したことには、もっと根源的な意味がある。「それは、この抵抗する項が現実的なものの根拠、事物の本質を構成しているという事実を指しているということである。それというのもとりわけ、そこにあるのは権利問題であり、現実的なものを抵抗するものとして規定することは、ア・プリオリな規定であり、このような規定はわれわれの現実的なものについての経験に決して欠けることがなく、常にその根拠を構成するだろうとわれわれが確信しているからである」(id.)。そして、この確信は理性の要求に基づくものではなくて、現実的なものについてのわれわれの経験の本質に基づいている。すなわち、運動は根源的な志向性であるので、「自我の生のいわば不断の志向性」(intentionnalité en quelque sorte permanente de la vie de l'ego)であるので、現実的なものについての経験においてわれわれに与えられるものは、不可避免的に、われわれの運動に、この運動の超越的対項として、したがって抵抗する連続として、与えられるという本質的性格を呈するという事実に基づいている。

抵抗する連続の「連続」は、運動的志向性の相関項である抵抗が、現実的な、実的なものであることを、われわれの現実性の根拠であることを明示している。抵抗する連続は、運動的志向性の相関項である以上、時間を本質とする現象学的還元(反省)にはかからない。同じことの言い換えであるが、この独特の志向性は表象的性格を免れているので、その相関項はいかなる意味でも観念的なものではない。抵抗する連続がこのような現実性を持つのも、運動的志向性が内在の絶対的確かさにおいて主体的身体として生きられるからであり、抵抗する連続であるその超越的対項は、運動的志向性の内在的確かさを、世界の現実性の確かさとして、与かり持つからである。要約すれば、運動的志向性の相関的超越者を「抵抗する『連続』」とするメヌ・ド・ビランの規定は、われわれの経験において現実的なものとして本源的第一次的に与えられるのは、フッサールがそう見なしたような表象的直観の性格のものではなくて、そのような性格とは無縁な運動的な、キネステゼ性格のものであるという事実を明確にしているのである。抵抗はわれわれのいかなる現実性の経験においても、常に、したがって連続して欠けることなく与えられ、それゆえに、われわれのいっさいの現実性の根拠となっているからである。

しかし、ここで、運動的志向性がアンリの存在論全体のなかでどのような位置を占めるのかを問う必要はないだろうか。簡単に言えばアンリの存在論は二元論である。超越の作用によって開かれる脱自的な存在論的地平において、またその地平の光に浴することによってのみ存在者はその存在の意味を得ているとする、彼によれば西洋の哲学的思惟に伝統的な一元的存在論に対して、彼は、そのように存在の地平を展開する超越の作用そのものの存在・現れをさらに問題にし、超越の作用そのものはもはや超越の作用に基づいては現象せず、かえって、それとはまったく異質な内在の過程においてその存在を得てくることを明らかにした。存在論的過程としては、超越の作用とその作用そのものの顕現である内在しかない。そして、その超越の作用は、対象とのあいだに現象学的隔たりを設定する働きであり、その働きの本質は時間化の作用であった。時間を存在の地平として形成しその地平を受け取るという仕方で展開される超越の働きによって、世界の現象性と存在者の存在は与えられる。この超越の作用が時間の脱自に基づくかぎり、その作用によって保証される現象性は、表象性であり、知覚しようということであり、見えようということである。その意味で、意識されるということである。『顕現の本質』の提供する概念装置によれば、この超越の作用以外にわれわれが自由にしうる存在論的概念は、内在しかない。そこで問題である。『哲学と身体現象学』が提供する「運動的志向性」をアンリの存在論の枠組みで取り扱おうとするならば、われわれはどうしたらよいのだろうか。この問題には、出版の順序とは逆に、アンリの思惟の歴史においては『哲学と身体現象学』のほうが『顕現の本質』よりも先に完成したという事実も関係していると思われるが、われわれの困惑は次のように言い表される。運動的志向性は、これまで見てきたことから明らかなように、非表象的である。いいかえると、その志向性の本質を、見せることを本質とする脱自的な光に基づく意識の志向性と同一視することはできない。しかしながら他方、運動的志向性を、それが依然として志向性の性格規定を受けるかぎり、内在のうちに回収することもできない。内在においては作用とその作用の対象とが同一のものとして一致していることを特徴とする。もし運動的志向性の働きが超越の作用を本質とせず、内在の根源的自己受容性そのものの実現であるのなら、運動的志向性すなわち身体と、その志向的相関項である世界の現実性とは、世界の存在とは一致し、同じものであるはずである。実際、われわれは以前、抵抗の感情性に立脚して、そのように理解しようとした⁽⁶⁾。しかし、運動的志向性が内在であるならば、世界はわれわれの内面に文字通り飲み込まれてしまうことだろう。世界をわれわれの外

に経験するという事実は、表象的・知覚的な意識の志向性のもたらす幻覚ということになるだろう。こうして、新しいタイプの観念論が生まれることになるだろう。

最も妥当な考え方は、運動的志向性を、ひとつの独自の志向性として認めることであろう。独自のというのは、志向性の一般的特性である相関項の存在を承認することによって、作用とその対象とのあいだに一定の差異を保証する一方、他方で、この差異を、表象的志向性の本質を成す時間に基づく現象学的隔たりとは別の性質のものとして、区別しなければならない。そうすることによって初めて、運動的志向性が、志向性であると同時に、しかも独自の志向性であるということが言える。しかしながら問題は、最大の困難は、運動的志向性に固有のこの運動とその対象との差異を現象学的にどのようなものとして規定するかにある。しかし、この困難は今のところ未解決のままに残しておかざるをえない⁽⁷⁾。

第三節 根源的に反復する力能（習慣）としての身体と「私はできる」の解釈

運動的志向性、メーヌ・ド・ピランの言葉で言えば「意志された努力」「生き生きした力」であり、フッサールの用語法に従えば「キネステーゼ」である身体と、その志向的相関項である超越的世界について、これまで見てきたことをアンリは次の二点にまとめる(PC,128-131)。1)「われわれの身体は、それが超越論的な内的経験であるかぎり、身体そのものについての直接的知である」。2)運動的志向性の直接的自己知あるいは自覚として経験される身体は、それが志向性である以上、志向性の相関項として世界についての超越的経験を構成する。その場合、運動の自己知は、超越的な世界経験の一つではなくて、そのような経験一般の可能性に条件として機能している。以上の2点を確認したうえで、3)アンリは、メーヌ・ド・ピランの解釈として魅力的であるばかりではなく、身体・キネステーゼ論にとっても独創的なテーゼを提出する。「世界についてのこの身体的認識は顕在的な(今の)(actuel)認識ではない。われわれの身体は正確には一つの認識でなくて、むしろ認識能力であり、無限に変化に富んで、多様で、しかしながら調和した認識の原理であり、身体はまさしくそのような認識の所有者なのである。」(PC,131)。この考えは、クレスゲスが空間の構成に際して提出した、潜勢的能為の体系であるキネステーゼとしての身体という把握と合い通ずるものであると同時に⁽⁸⁾、そのような身体概念を理論的にさらに深めるものでもある。しかし、このことは後で見ることしよう。ところで、いかにして身体の認識はその時々々の顕在的認識であることを越えて、そのような認識の可能性一般としての能力でありうるのだろうか。この問題

をアンリは、意志的なもののみが記憶可能であるというメヌ・ド・ピランの主張に含まれる意志的運動と記憶との関係を反省することによって、解明しようと試みる。

例として、パイプに火をつけるためにポケットのなかのライターを取り出す手の運動のことを考えてみよう。私はこの運動を毎日、それも日に何度も行うのであるが、この手の運動は、われわれの今の関心から見て、次の四つの要素を含んでいる。1) 運動のそれ自身による根源的認識。われわれが運動的志向性の内在的経験と呼んだものである。2) この運動を、すでに実行された運動（今朝あるいは今さっき私が火をつけるために行ったライターをポケットから取り出すという動作）と同じものであるとする再認。3) 運動の超越的項としてのライター（固体, solide）の認識。4) 同じ運動によってすでに到達されたことのある超越的項（今さっきポケットから取り出したものと同じライター、あるいはもっと一般的に言って、たばこに火をつける道具一般としてのライター、さらには固体一般）としてのこの項の再認。3)と4)の要素すなわち固体（ライター）の認識と再認という出来事から考察すると、この固体がわれわれの認識に与えられるその仕方は「ある絶対的に一般的な意味」をもっているとアンリは言う。「事物は身体に対して、唯一であるべきであるという性格を自身のうちに帯びているような経験においては決して現前することはない。そうではなくて常に反対に、事物は二度出会われるものとしてわれわれに与えられる」(PC,133)。「ある対象が私の身体に与えられたるたびに、その対象は身体に、現在の経験の対象というよりは、私の身体が到達することの『できる』或るものとして、私の身体がそれに対して持っている力能に服する何ものかとして、自らを与えるのである」(id.)。運動の対象である固体・ライターの認識は、単にその時限りの一回きりの認識ではなくて、同時に再認を、その認識の無限の反復可能性も含んでいる。そしてその理由は、「私の運動というのは、私の身体の現在の、いわば経験的な状態ではないからである」(id.)。「身体は力能である。その認識は瞬間に限定されることはない。その認識は認識一般の可能性であり、世界が私に与えられる現実的で具体的な可能性である」(PC,134)。

私の運動の認識は、個々の経験的な認識ではなくて、運動的経験を可能にする条件そのものの認識であり、その意味で、アンリは身体の根源的認識を「存在論的認識」と呼ぶ。身体的・運動的認識を可能にする条件としてのこの「存在論的認識」は、単なる可能性の条件として論理的な存在にとどまっていない。単なる経験の成立のために理論的に割り出されたイデエルな存在ではない。この可能性の条件は、身体として、運動の力

能として、具体的に現実に存在する。「習慣」(habitude)という概念に、アンリは、このような存在論的意味を持つ身体に与えられるべき高度で根源的な規定を、新たに盛り込んで、この手垢にまみれた概念をまったく一新する。「われわれが習慣と呼ぶのは、存在論的可能性の具体的で現実の存在であり、われわれはまた、身体が習慣である、われわれの習慣の総体であると言うことによって、身体が力能であるという考えを、うまく表現できる。世界に関しては、それはわれわれのすべての習慣の項であり、そしてこの意味においてわれわれは真実、世界の住人 (habitant) である。住む (habiter) ということは、世界に通い慣れる (fréquenter) ということである。それこそ人間的現実の事実であり、この住み慣れる (habitation) という性格こそ、世界とそこの住人である身体の両方をうまく定義するのに役立つ存在論的性格である」(id.)。

ライターを取り出す私の手の運動は、孤立した行為としての経験的事実ではない。そうではなくて、力能である。「固体が、それについての私の認識において、現前するのは、私の手であるが、その手は、掴むという単独の作用ではなくて、把捉の一般的可能性であり、その把捉の現在において、すなわちその存在論的現在において、この固体の、また世界のあらゆる固体一般の過去や未来の一切の把捉も、同時に自分のうちに携えている把捉の一般的可能性である。この意味で、私の身体の存在は習慣であると、すなわち認識の一般的で限らない可能性と言われなければならない」(id.)。この事実を、身体は瞬間的な知ではなくて、私の存在そのものである永続的なあの知であるともアンリは表現している(PC,135)。

身体の在り方が習慣であるということは、身体運動の知において、再認は認識に還元されるということの意味する。いいかえると、本源的な身体的知においては、「いかなる過去の意味も現れない」ということである(PC,136)。というのも、ライターを取り出す私の運動は、時間のなかに個別化、個体化されるような経験的できごとでは本来ないからである。もしそのようなものであれば、私の運動はそれが為される瞬間には現在であっても、じきに過去へと衰退していくことだろう。過ぎ去ったものはもはや取り返しがつかず、私の支配から、私の力能から永遠に逃れ去る。もちろん思い出すことはできる。しかし、思い出とは、過去の彼方へ沈みこんでしまったものをそのものとしてわれわれに返すことはできない。思い出はただ、あるイメージをわれわれに提供するだけであり、そのイメージの意味はまさしく、その対象をわれわれが失ってしまったものとしてわれわれに与えるところにある。このような記述が、われわれの例である固体の

把握の動作に合わないことは明白であるとアンリはいう。「そのような作用は決して過ぎ去ってしまわない。それは本質上、永続的な可能性として私に提供されているのであり、過去、現在、未来を支える力能である」(PC,136)。このような存在論的構造に基づいて、身体・運動は「習慣」と定義されたのである。

他方、また同時に、「主体的運動の固体の把捉として遂行される認識が存在論的認識であり、この固体の認識の一般的可能性であるならば、この認識は固体を時間のなかに個体化・個別化されたこのものとしては認識しはしない。この同じ運動のうちで常に認識可能なものとしてその固体を認識する。その運動が産みだし、また常に繰り返し生み出すことの可能な認識においてその固体を認識し再認するのである」(PC,137)。少し上で、再認は認識に還元されると表現したが、正確には、身体・運動的認識においては、認識は再認をそのうちにすでに含んでいる。事実上の問題は別として、権利上は、身体・運動は反復される。たとえば現実にはたった一度しか実現されなかった身体の運動があったとしても、その動作はそのたった一度のうちに、無限に反復される可能性を同時に体現しているのである。たった一度きりの行為というのは、本質的には存在しない。したがって、このような運動の認識の超越的項（われわれの例ではライターという固体）もまた、たとえその項の認識が事実においては一度しか行われなくても、われわれが人生においてそのような経験を一度しか持たなかったとしても、本質においては、その固体の認識は繰り返し反復されうるものとして生じるのである。一度の認識に、その一度のうちに、繰り返し認識される可能性が共に与えられているのである。

本質的に反復可能な、したがって時間のなかである特定の位置を占有するものとして個別化されないわれわれの運動やその運動の対象が、思い出として、あるいは再認として時間場所をとってわれわれの経験に現れるのは、それは、別の新しい志向性のまなざしが、運動対象に、厳密に言えば運動そのものに向かって、それを時間のうちにおいて時間化し存在者化するからである。もっと言えば、身体・運動はその本質において根源的に反復であるから、一度遂行された運動は失われず、それゆえに思い出として想起可能なのである。為された運動は常に繰り返すことができるものとして本質的に保持されているのである。運動がこのようにして保持されているから、その対象も共に保持されるのである。運動を再現できるということは、対象を現実に、あるいは表象的に再現できるということにはかならないからである。この意味で、記憶の根底には、習慣がある。ベルクソンは身体の記憶である習慣はほんとうの記憶ではないと言った。習慣が本質的

に無限反復として、過去という時間的規定を受けつけず、或る意味ではいつも今であるという点では、ベルクソンの言うとおりである。しかし、真の記憶を身体から、運動から分離し、精神のなかに彼が置くとき、彼の言は間違いである。というのも、習慣としての身体こそ、記憶の根拠にほかならないからである。しかしながら、身体に属する運動図式が記憶の再生に重要な役割を果たすと認めたとき、ベルクソンも同じようなことを考えたとも言えるかもしれない。

注

- (1)、Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., 1965. 以下、PCと略記する。なお、アンの存在論ならびにメヌ・ド・ピランの哲学については、拙著『感情の自然』（法政大学出版局1993年）のそれぞれ第4章、第7章を参照されたし。
- (2)、Ludwig Landgrebe, “Phänomenologische Analyse und Dialektik” in *Phänomenologische Forschungen* 10, *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Alber, 1980.
- (3)、Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., 1985. 邦訳 山形頼洋、宮崎隆ほか訳『精神分析の系譜』 法政大学出版局 1993年
- (4)、菅野盾樹『命の遠近法』新曜社 1995年 第Ⅱ章「命の表現としての〈因果性〉」には、因果性概念の起源についての別の説明の仕方が紹介されている。
- (5)、メヌ・ド・ピランの空間概念に関しては、たとえば、中敬夫「一にして不可分の空間（の）経験——スピノザ、フッサール、ピラン」（『愛知県立芸術大学1994年度紀要』）を参照のこと。
- (6)、拙著『感情の自然』（法政大学出版局1993年）第7章を参照されたし。
- (7)、この点に関しては、1996年9月2日から9月9日に Centre Culturel International de Cerisy la Salle (Association des Amis de Pontigny-Cerisy) で開催されるコロク、Michel Henry: *L'Épreuve de la vie* で予定されている筆者の発表、“L'Immanence et l'Ex-expression”において、一つの解決策を提示するつもりである。付け加えると、この解決策は、フッサールの原印象についての新しい解釈と密接に関係している。
- (8)、Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, *Phaenomenologica* 19, Martinus Nijhoff, 1963.

〔大阪大学教授〕