

『知覚の現象学』における

「沈黙のコギト」の問題

石井達也

序

メルローポンティイの一連の著作を読むかぎり、彼の哲学において自我の問題が正面から問われているとは解しがたい。その理由は、世界に受肉した身体的な主体が体験する生き生きとした知覚の世界を記述することこそが現象学の使命だといふのが彼の基本的立場であり、そうした知覚の世界や知覚の主体である身体から切り離され、自らは世界に位置づけられることなしに世界を構成するような純粹な主観としての自我の存在を彼が認めていないことにある。実際、彼によれば知覚の主体は「私」(Je)ではなく「ひと」(On)であつて、非反省的な知覚的生の次元において自己意識は登場しない。つまり、自我というものは根源的な意識の様態とはみなされず、あくまでも知的な生の次元において派生的に登場するにすぎないと考えられているのである。

しかしながら『知覚の現象学』の第三部第一章「コギト」においては、「沈黙のコギト」(cogito tacite)という概念の導入とともに自己意識の根源性が肯定されているように見える。彼は、言葉によつて語られ、言葉によつて理解される「語られたコギト」(cogito parlée)の根底に、言語化される以前の「私による私の体験」、「自己の自己への現前」としての「沈黙のコギト」の存在をはつきりと認めているのだ。したがつて、少なくとも『知覚の現象学』に関するかぎり、彼が自我の問題を軽視しているとは言いがたえず、むしろそのコギト論の中で彼は自我なし自己意識の問題に正面から向き合つていふと言ふことができる。

それでは、彼が「コギト」と題する一章を『知覚の現象学』に設けた理由はどこにあつたのだろうか。どうして彼はわれわれの知覚的な生を記述するだけで満足しなかつたのか。それは、「直接的記述と考えられている現象学に、現象学の現

「象学が付け加えられねばならない」(pp.419) から、すなわち現象学的な反省による直接的記述のみならず、そうした現象学的反省を遂行している自己へのさらなる反省が必要だと考えたからである。¹⁾

本稿では、メルロ＝ポンティの「コギト論」の核心とも言える「沈黙のコギト」という問題を、知覚的意識と知的意識、および言語と沈黙との関係という二つの観点から考察する。というのは、一方では知覚的意識の「ひと」と知的意識の「私」というメルロ＝ポンティによる意識の二様態の議論と「私」による私の体験²⁾である「沈黙のコギト」の議論とはどのように関連し合うかという点が問題となるからであり、またもう一方では、「沈黙のコギト」はそれと対比される「語られたコギト」との関係性を明らかにすることによって初めてその意味が明確になるはずだからである。そうした一連の考察を通じてわれわれが辿り着くのは、「沈黙のコギト」とは知覚的意識の「ひと」でも知的意識の「私」でもあり得るような主観性全体の露呈であり、また、「沈黙のコギト」こそが「語る言葉」を生み出す原動力として働くのだという結論である。

一 知覚的意識と知的意識

『知覚の現象学』では、「知覚的意識」(la conscience perceptive)と「知的意識」(la conscience intellectuelle)という意識の二様態がはっきりと区別されている。前者は知覚的世界を生きる主体の非反省的な意識であり、後者は知的な理解や決意といった反省的な意識である。メルロ＝ポンティ

はこうした区別を導入することによって、一貫して前者の後者に対する優位を主張している。

では、彼がこのように意識を二様態に分け、知覚的意識の知的意識に対する優位を主張するのはいかなる理由によるのか。それは、「反省」(la réflexion)という営みによって「非反省的なもの」(反省されざるもの) (irréflexif) を発見するという方法が彼の哲学の基盤に据えられているからである³⁾。すなわち、彼によれば哲学的な反省とは、世界に位置づけられることのない純粹な主観によって思弁的に世界を構成することではなく、おのれの起源である非反省的なものを再び見出すことである。なぜなら、反省が可能であるためには非反省的なもの、いまだ反省されざるものが反省の対象として与えられていることが必要だからである。つまり、非反省的なものこそがわれわれに直接与えられたものなのであり、非反省的なものとはほかでもなくわれわれの知覚的世界のことなのである。そうした知覚的世界を再発見することを可能にする学問的な態度こそが真の反省だと彼は言うのだ。このような反省による非反省的なものの再発見によって、知覚的世界を生きる非反省的な知覚的意識と、それを反省によって再発見する知的意識という区別が導入され、直接的な所与である前者に優位が与えられるのである。

ならば、知覚的意識と知的意識という意識の二様態の峻別と、前者の後者に対する優位という議論にわれわれが注意すべきであるのはなぜだろうか。それは、こうした意識の二様態の議論がメルロ＝ポンティにおける自我の問題を考察す

る上で重要な意味をもつからである。つまり、彼は知覚的な場面と知的な場面とは主体のあり方が異なると考え、自我とはあくまで知的意識の主体に過ぎないと主張し、知覚的な場面において自我は参与しないと云うのである。彼によれば、知覚は「匿名的」(anonyme)なものとして与えられるものであり、知覚経験を正確に翻訳してみようとするならば、私は「ひとが私において知覚する (*on perçoit en moi*)」のであって私が知覚するのではない」(pp. 249)と言わねばならない。このように、知覚的意識と知的意識という区別に対応する主体の様態を、彼はそれぞれ「ひと」とおよび「私」と呼び分けている。彼は「ひと」という語によって知覚的意識の匿名性ないしは非人称性を表現するのである。(3)

それでは、メルロ＝ポンティのこうした匿名性・非人称性という発想は何に基づくものであるのか。彼は「非人称的意識」(*une conscience impersonnelle*)という表現をすでに『行動の構造』(一九四二年)の中で用いているが、同書の註では、「非人称的意識」という概念はサルトルの初期の論文『自我の超越性』(一九三六年)のテーゼであると述べられている (cf. SC 238n)。その後、「匿名的」(anonyme)、「非人称的」(*impersonnel*)、「前人称的」(*prépersonnel*)といった表現が『知覚の現象学』の中で頻繁に用いられることになり、身体的・知覚的な主体の特性を表すものとして、同書におけるキーワードとして機能することになるのである。

とはいえ、「知覚の主体は私である」とメルロ＝ポンティに対して反論することは可能であろうし、その方がわれわれ

の実感に近いとも言えるだろう。だが、「知覚の主体は私である」という主張は知覚の現場においてなされるのではなく、あくまでも事後的に自らの知覚経験を反省するときになされるにすぎず、われわれの実際の知覚経験に照らしてみても、知覚の現場に私という自己意識が登場しないということは否定できないはずである。もつとも、私が何かを知覚しているとき、私の知覚はたしかに私固有のものである。また、私が他者の知覚内容を知覚するというようなことも不可能である。その意味では、「知覚とは常に私の知覚である」と表現することも可能であろう。けれども、メルロ＝ポンティは知覚経験がこのように私固有のものであるということを否定しているのではない。知覚が匿名的な意識においてなされるとは、私の知覚経験と他人の知覚経験の区別がないという意味ではなく、知覚の現場においては「私」はわざわざ自覚的に意識されることがないという意味にはかならない。知覚の主体が「ひと」とあるとはそのような事態を言うのである。

いずれにせよ、以上見てきたように知覚的意識と知的意識という区別について語ることは不合理とは言いがたい。それゆえ、そうした意識の二様態をメルロ＝ポンティが「ひと」と「私」と呼び分けることにも同意したうえで、われわれは次節において、このような知覚的意識「ひと」と知的意識「私」という分類は、『知覚の現象学』の「コギト」の章で初めて提出される「沈黙のコギト」(*cogito tacite*)という概念とどのような関係を有するのかという点について考察してゆきたい。というのも、「沈黙のコギト」に関する議論は同書のコ

ギト論の核心部分と言えるものであり、そこにおいて初めて自我ないし自己意識の問題が積極的に取り組まれているからである。

二 「沈黙のコギト」と主観性

メルロ＝ポンティは、「沈黙のコギト」という概念を「私による私の体験」(une épreuve de moi par moi)、「自己の自己への現前」(la présence de soi à soi)、「拒み得ない主観性」(cette subjectivité indéclinable)、「実存そのもの」(l'existence même) などといった言葉で定義している (pp.452)。それでは、このように定義される沈黙のコギトは、われわれが前節で述べた知覚的意識や知的意識とどのような関係を有するのだろうか。

まず、「沈黙のコギト」も「コギト」(cogito = je pense)の一種であると考えれば、その主体は知的意識の主体と同じ「私」(je)であると言えるだろう。実際、デカルトのコギトとは非反省的な意識のことではなく、方法的懐疑によってすべてを疑うという知的で反省的な意識のことである。したがって、彼が「我あり」(je suis)ということを見つけたのは、「我惟う」(je pense)という反省的な思惟による以外にはないはずである。

しかるにメルロ＝ポンティは、「知覚された事物の確実性は忌避しながら、知覚の確実性を保持することなど問題にもなり得ない」(pp.429)と述べることによって、「見られた事物」(la chose vue)から切り離された「見ているという思惟」

(« pensée de voir ») の明証性を主張するデカルトを批判している。それゆえ、メルロ＝ポンティの「沈黙のコギト」という概念は、少なくともこうした思惟の主体のみの確実性を意味するものではない。

では、それとは逆に「沈黙のコギト」とは知覚的意識のことだと言ってよいだろうか。われわれは前節において、知覚的意識とは何らかの対象を知覚するときの意識であって、その際には「私」という自我は登場せず、「ひと」という匿名的な意識のみがあるというメルロ＝ポンティの立場を確認した。したがって、非反省的な意識である知覚的意識と、「私」による私の体験」や「自己の自己への現前」のようにある意味で反省的な意識として定義されている「沈黙のコギト」とが同一の意識であると考えるのは難しい。

だとすれば、単純に知的意識とも知覚的意識とも言い切れない「沈黙のコギト」とはいったいかなる意識のことなのだろうか。ここで、われわれはメルロ＝ポンティの以下の言葉に注意しておく必要がある。

だがわれわれは、原初の自我 (le Je primordial) はおのれについて無知である (signore) と主張しているのではない。もしもそれがおのれについて無知であるとしたら、実際それは事物となつてしまひ、次にそれを意識とならせることは何としても不可能であろう。われわれはただ単に、それ (＝原初の我) に客観的思考を、つまり世界と自己自身についての定立的な意識を拒んだだけ

けである。」(pp.463)

ここで言われている「原初の自我」とは、一見すると非反省的な知覚的意識である「ひと」(On)という概念と同じ意味だと言えそうである。だが「自我」(le Je)という語が使われていることに注意するならば、それが一般性や匿名性を表す「ひと」と同一のものだとみなすことは困難である。ならば、「原初の自我」とはいったい何のことか。

おそらくメルロ＝ポンティが念頭に置いているのは、サルトルの「自己」(についての)「非定立的意識」(conscience non positionnelle (de soi) という概念であると言えるだろう。というのも、彼は後年『見えるものと見えないもの』の研究ノートの中で、彼の「沈黙のコギト」という概念をサルトルの「自己」(についての)「非定立的意識」という概念と同一視するような記述を残しているからである (cf. VI.224)。それは、サルトルのいう「自己」(についての)「非定立的意識」とはといったいどのような意識のことか。『存在と無』の諸論では、「対象についてのあらゆる定立的意識は、同時にそれ自身についての非定立的意識である」(EN19)、あるいは「かかる自己」(についての)意識を、われわれは一つの新たな意識だと考えるべきではなく、何ものかについての意識にとつて、唯一の可能な存在の仕方だと考えるべきである。」(EN20)と述べられている。彼のこの主張はいかなること

を意味するのだろうか。サルトルによれば、意識とは常に何ものかについての意識

であるという特性(＝志向性)を持つ。そしてそのことは、意識が「対象についての定立的な意識」であるのと同時に、意識は常に「自己」(＝それ自身)についての非定立的意識」であるということの意味する。たとえば、私が箱の中のシガレットを数える場合、私はそれらのシガレットが十二本あるということが私に開示されるのを感じるが、それは「対象についての定立的な意識」である。だがそのとき、私は私を「数える者」として認識する(定立的に意識する)のではなく、私は私の加算活動について、非定立的な意識を持つにすぎない (cf. Ibid.)。

このようにサルトルは、意識とは常に「対象についての定立的意識」でありかつ「自己」(についての)「非定立的意識」でもあるという立場を取る。だが、たとえメルロ＝ポンティの「沈黙のコギト」という概念がサルトルのこうした主張に着想を得たものであるとしても、両者の立場は決して同じものではない。なぜなら、サルトルの場合、世界の側にある対象についての定立的な意識こそが「自己」(についての)「非定立的意識」の条件だという立場をとるが、メルロ＝ポンティの場合、「世界と自己自身」としての定立的な意識」を客観的思考とみなし、知覚的意識をそうした定立的な意識として理解することを拒むからである。つまり、知覚的意識は常に非定立的な意識だとメルロ＝ポンティは考える。ということは、メルロ＝ポンティの「沈黙のコギト」を、サルトルの「自己」(についての)「非定立的意識」のように、「対象についての定立的意識」に常に付随する意識のことだとみな

すことは早計だと言わねばならないだろう。

それゆえ、ここでサルトルとの相違点をはっきりさせるために、メルロ＝ポンティの以下の言葉に注目したい。

沈黙のコギト、自己の自己への現前は、実存そのものであり、あらゆる哲学に先立つものであるが、それがおのれを知るのは、ただそれが脅かされる場合の限界状況においてのみ、たとえば死の不安において、あるいは私に対する他者の眼差しによる不安のみである。(Dp 462)

ここでは、「沈黙のコギト」が「おのれを知る」(«comatt»)、すなわちそれとして知られるのは、「死の不安」や「他者の眼差しによる不安」といった、「沈黙のコギト」自身が脅かされる場合の「限界状況」(les situations limites)に限られると主張されている。つまり、「自己の自己への現前」であり「実存そのもの」である「沈黙のコギト」は、その存続が危ぶまれるような限界状況においてのみ露呈するものであり、通常はいわば忘却されているものだというのがメルロ＝ポンティの立場なのである。

もつとも、メルロ＝ポンティはここで「たとえば」と断っており、「沈黙のコギト」がそれとして知られる状況が「死の不安」と「他者のまなざしによる不安」の二つしかあり得ないと述べているわけではない。とはいえ、ここで両例を順に検討することによって、「沈黙のコギト」の内実についての何

らかの手掛かりを得ることができるに違いない。

まず、私が死の不安を感じることは、私が他者の死を恐れるということではなく、ほかでもないこの私がいつか確実に死ぬということを意識したときに感じる不安のことであろう。そして不安と言われる以上、それは私が将来確実に死ぬということを知的に理解することにはとどまらない。たとえば死の不安がそのような知的な理解を前提とするものであるとしても、私の死を知的に理解するということが死の不安を感じるということとは同一視されるべきではない。したがって、死の不安とは純粹な知的意識ではない。また、それは単なる知覚的意識でもない。なぜなら死の不安というものは事物のように知覚の対象として与えられるものではないからである。

次に、他者の眼差しによる不安とは、私が他者によって眼差しを向けられていることを意識したときに感じる不安のことであり、死の不安の例と同様に知的な理解にはとどまらないものであるから、知的意識とは言い難い。また、他者によって眼差しを向けられていることを意識するということは、他者の眼を単なる物理的な事物として知覚するというのではなく、以上、知覚的意識でもない。それは、私が他者を主観性として体験するときに感じる不安のことを意味するはずである。

こうして、死の不安と他者の眼差しによる不安は、どちらも通常の意味での知的意識とも知覚的意識とも言い切れない、どちらにも収まりきらないような意識のあり方だと言える。そして、二つの例に共通しているのは、そこに「私による私の体験」があるということである。だが、そうした不安という

限界状況がもたらす「私による私の体験」とは、私を対象として定立的に意識するということではあり得ない。メルロ＝ポンティはそうした定立的な意識を客観的思考とみなして退けるからである。そして、それが「実存そのもの」だと言われている以上、「沈黙のコギト」とは「ひと」でも「私」でもあり得るような主観性全体の露呈だと言うべきだろう。そうした根源的な主観性は、日常においては忘却されているが、死の不安や他者の眼差しとの不安といった非日常的な限界状況において初めて露呈するものだと考えられている。こうした点においても、われわれはメルロ＝ポンティの「沈黙のコギト」とサルトルの「自己（についての）非定立的意識」との差異を見出すことができるのである。

ここに至るまでの議論によって、「沈黙のコギト」というものが、知覚的意識の「ひと」でも知的意識の「私」でもあり得るような主観性全体の露呈だという点が明らかにされた。そこでわれわれの次なる課題は、「沈黙のコギト」という概念の内実を、その対概念である「語られたコギト」(cogito parle)との関係において明らかにすることにある。

三 「沈黙のコギト」と「語られたコギト」

「沈黙のコギト」は「語られたコギト」の対概念として用いられていることから、さしあたり前者は非言語的な意識のことであり、後者は言語的な意識のことであるとと言える。けれども、「語られたコギト」とは言語的な意識のことだと述べるだけでは十分ではない。それが「語られた」(parle)と

いう過去分詞形で表現されていることに注意すべきである。すなわち、この「語られた」という過去分詞形には、それが誰かによつて語られたコギトであるという意味と、それがすでに語られたコギトであるという意味が同時に込められていると思われる。言い換えれば、「語られたコギト」という表現には、それを語った他者の存在と、言語化ないし表現の完了という二つの意味が暗示されているのである。

それでは、デカルトが語ったコギトは「沈黙のコギト」であるのか、それとも「語られたコギト」であるのか。

デカルトを読むことによつてわれわれが獲得するコギト、(そして表現を指してデカルト自身が遂行するところのコギト、彼自身の生を振り返りながらそれを固定し、客観化し、それを疑い得ないものと「性格づける」際にデカルト自身が行うところのコギト)は、したがって語られたコギト、言葉にされ、言葉に従って理解されたコギトであり、まさにこの理由のためにその目標に到達しないコギトである。(pp.460)

われわれはメルロ＝ポンティのこの言葉の中に、彼の重要な指摘を見出すことができる。まず、われわれが読者としてデカルトのテクストを読むことによつて獲得し得るコギトとは「語られたコギト」である。なぜなら、われわれが手にしたコギトとは、デカルトによつてすでに言葉にされ、デカルトの言葉に従うことによつて理解されたコギトにすぎないか

らである。したがって、われわれはデカルトを読むことによつて「沈黙のコギト」を獲得することはできない。

また、表現することを目指してデカルトが遂行したコギトもまた「語られたコギト」である。なぜなら、デカルトがコギトについて語るとき、彼はそれを概念的に固定し、客観化してしまふからである。

そうだとすれば、「沈黙のコギト」とは、すでに言語表現がなされた「語られたコギト」とは区別される、いまだ言語化＝表現がなされていない意識だといえる。つまり、それは言語化＝表現されることを待ちながら、その実現に至っていない意識なのである。メルロ＝ポンティは、「言語はたしかに言語の意識を、意識の沈黙を前提としており、これが語る世界を包み込み、ここから語がはじめに形状と意味とを受け取るのだ。」(pp.462)、「語られたコギト、言明や本質の真理に転換されたコギトを越えて、確かに沈黙のコギト、私による私の体験がある。」(ibid.)と述べることによつて、「沈黙のコギト」が「語られたコギト」の前提だと主張するのである。

けれどもこうした彼の主張は、「知覚の現象学」の言語論の章(「表現としての身体と言語」)の主張と矛盾しないだろうか。なぜなら彼は言語論の章において、言葉による思惟の表現について以下のように述べているからである。

思惟は何ら「内的な」(interieur)ものではなく、それは世界の外や語の外に存在するものではない。この点で

われわれを誤らせ、表現に先立って対自的に存在する思惟があるかのように信じ込ませるものは、すでに構成され、すでに表現された思惟、すなわちわれわれが沈黙したまま想起することができ、それによつてわれわれが内的な生(une vie intérieure)の幻想に駆られるという思惟である。ところが本当は、このいわゆる沈黙なるものも、言葉でざわめいるのであり、この内的な生も一つの内的言語なのだ。「純粹」思惟(La pensée « pure »)とは結局、意識のある種の空虚(un certain vide de la conscience)、利他的な祈念(un voeu instantané)に帰するほかはない。(pp.213)

この引用からは、表現以前の純粹な思惟が存在することを否定する態度が明らかに見て取れる。それでは、「沈黙のコギト」とはここで言われている純粹思惟ないし内的な生のことだろうか。もしもそうだとすれば、「沈黙のコギト」が「語られたコギト」の前提だという先ほどの主張と矛盾することになる。だが、メルロ＝ポンティがそのような誤りを犯すとは考え難い。彼のここでの主張は、思惟が世界や言語の外部に純粹なものとして存在するのではないという点に眼目がある。すなわち、彼は世界や言語から切り離された思惟というものを、言い換えれば思惟と言語の外的な関係性を認めないのである。

だとすれば、思惟と言語はいかなる関係を有するのだろうか。この点を明らかにするために、メルロ＝ポンティが「知

覚の現象学』の言語論の章で導入している二種類の言葉の区別について検討したい。一方は、「超越論的もしくは真正なる言葉」である「語る言葉」(parole parlante)、他方は「経験的な言葉」[言葉に基づく言葉]、「月並みな言葉」[「構成された言葉」と定義される「語られた言葉」(parole parlée)である (pp. 214, 229, 451)。これらのうち、思惟と同一視できるのは前者のみだと主張されている。また、後者はわれわれの経験的な言語の通例となっているが、それを表現する際には本当の意味での努力は必要とされず、他者によって表現される「語られた言葉」を了解する際にも努力を必要としない」と述べられている。つまり、このように言葉を二種類に区別する基準は、表現の努力が必要であるか否かという点に置かれている。「語る言葉」は真正なる表現と言えるが、「語られた言葉」は本当の意味での表現とは言えず、すでに表現された言葉を使いまわすだけの言語表現だと言うのである。

それでは、「原初的な言葉」とも呼ばれている「語る言葉」とは具体的にどのような言葉のことなのか。メルロ＝ポンティは、例として「はじめて語を発する幼児の言葉、はじめて自分の気持ちを発見する恋する人の言葉、「語り始めた最初の人間」の言葉、伝統となる手前の原初的な経験を目覚めさせる作家や哲学者の言葉」(pp. 208a)などを挙げている。こうした例を見ると、「語る言葉」が発せられる場面は非常に特殊な状況に限定され、われわれの日常的な言語表現は、ほとんどが「語られた言葉」に属するということになるだろう。だが、たとえ作家や哲学者でなくとも、もともと誰も

が「はじめて語を発する幼児」であったのであり、そこでは表現の努力を必要としたはずである。したがって、少なくとももともと誰かが「語る言葉」の語り手であったと言えるだろう。ところが言葉の習得とともに、日常的な生においてはほとんど表現の努力が必要とされなくなり、われわれは「語られた言葉」の世界に埋没することになるのだろう。

それにしても、彼が言葉をこのように二種類に区別した意図はどこにあったのだろうか。それは、表現の決定的な一歩をすでに完了していることを前提としているわれわれの日常的な言葉の起源に遡ること、すなわち「言葉のざわめきの下に、原初の沈黙を再び見出し」、「この沈黙を破る所作を記述する」(pp. 214)、「ことにあつたと言えるだろう。つまり、言語の起源とは沈黙を破る所作であり、そのような所作であるような言葉が「語る言葉」であるというのがメルロ＝ポンティの立場なのである。(5)

以上、言語の起源が沈黙を破る所作であり、そのような努力によってもたらされる表現こそが「語る言葉」だというメルロ＝ポンティの立場をわれわれは明らかにした。それでは、こうした原初の沈黙を破る真正なる表現としての「語る言葉」と、彼がコギト論の中で述べた「沈黙のコギト」という概念とは、どのような関係にあると言えるだろうか。

すでに述べたように、デカルトが「沈黙のコギト」をひとたび言語化し表現しようとする、それは概念的に固定され、客観化されてしまうがゆえに、デカルトはその目標に到達することができないとメルロ＝ポンティは語ったのだ。と

はいえ、彼は「伝統となる手前の原初的な経験を目覚めさせる作家や哲学者の言葉」としての「語る言葉」の存在をはっきりと認めてもいる。だとすれば、哲学者デカルトの言葉も当然「語る言葉」だと言えるはずである。だが、デカルトの「語る言葉」が生み出されたのは、表現の決定的な一歩を踏み出す以前の原初の沈黙があったからである。言い換えれば、「語る言葉」を生み出すのは、原初の沈黙である「沈黙のコギト」にほかならない。

メルロ＝ポンティは、「沈黙した意識 (la conscience silencieuse) は、(思惟されるべき) 混沌とした世界を前にしての我思う一般 (le pense en général) としてのみおのれを把握する。」(PP 463) と述べている。ここで彼は、「沈黙した意識」＝「沈黙のコギト」は我思う一般としてのみおのれを把握する、つまり特定の個別的な意識としてではなく、そうした諸々の意識を支える主観性全体としてのみおのれを露呈するのだということを主張している。

そしてまた、「沈黙のコギトがコギトであるのは、それがおのれを表現したときのみである」(Le *Cogito tacite n'est Cogito que lorsqu'il s'est exprimé lui-même*) (PP 463) と述べることによって、彼は「沈黙のコギト」が言語によって表現されることの必要性を説いている。すなわち、「沈黙のコギト」は言語化されることによって「語られたコギト」に変質せざるを得ないが、にもかかわらずそれは語られなければならない。そして、そのような語りこそが、メルロ＝ポンティが言語論の中で述べた「語る言葉」だと言えるだろう。

こうして、真正なる言葉である「語る言葉」は、「沈黙のコギト」がおのれを表現することによって実現されるものであるということ、こうした原初の沈黙こそが本来的な言語表現の起源だということがいま明らかとなった。

【注】

- (一) 「現象学の現象学」(Phénoménologie der Phénoménologie) という表現は、フッサールの要請を受けて E. フィンクが執筆した『超越論的方法論の理念——第六デカルト的省察』の中に見られるものである。「現象学的研究において匿名的に機能している現象学を営む思索と理論形成とを独自に超越論的な分析に付し、こうして現象学を自己自身についての究極的な超越論的自己了解において完成させること、これが超越論的方法論に固有の課題なのである。換言すると、超越論的方法論は、現象学、現象学以外のものをも志向してはいない。」(フィンク『超越論的方法論の理念——第六デカルト的省察』、岩波書店、一九九五年、八頁) 本書の訳者あとがきによれば、本書の第一——一節は、一九三四年の秋に G. ベルジェによってフランスに運ばれ、さらにメルロ＝ポンティが閲読する機会を得た(同書、二四六頁)。実際、『知覚の現象学』序文の註ではベルジェの名とともにこの著作が挙げられている(PP I)。『知覚の現象学』において「現象学の現象学」という問題が取り上げられているのは、フィンクのこの著作の影響によるものと考えられる。
- (二) フッサールは『イデー』七七節において、「現象学的方法は徹頭徹尾、反省の諸作用の中で行われ活動する。」、「究

極的には、われわれは、絶対的に非反省的な体験、およびその実的なし志向的な与件へと連れ戻されるのである。」などと述べている (cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, 1922, p.144, 148) すなわちフッサールによれば、反省とは非反省的に存在していたものが意識されるという体験であり、メルロ＝ポンティの「反省」による「非反省的なもの」の再発見という方法はフッサールのこの現象学的な反省の概念を継承したものである。

(3) もっとも、「私」と「ひと」という呼び分けは、『知覚の現象学』を通じて一貫してなされているわけではない。また、知覚的意識が「ひと」という語で呼ばれるべきであるかどうかという点について疑問を差し挟む余地はあるだろう。というのも、先に挙げた引用の知覚経験をもし仮に日本語で表現するとすれば、こうした回りくどい言い方をせずに済むからである。たとえば、「空の青色が見える」というように。ただし、主語を明示せずに済ませられるからといって、そのことが直ちに主体の自覚の欠如を意味するのではない。たとえば、「人生を数学に捧げよう」と決意したと述べることはできるが、この場合は単に主語を省略しただけであって、ここでの決意が私によるものだということが自覚されていないわけではない。したがって単に使用言語が異なるからといって、知覚的意識と知的意識という意識の二様態が無効になるとは言えない。

(4) Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, 1965 サルトルは同書において、超越論的領野は「非人称的」(impersonnel) ないし「前人称的」(prépersonnel) であって、そこに自我は

ない (sans le) と述べている (p.19)。

(5) ここで「語る言葉」が所作であるとは、それが身体的所作と同じように、知的に理解される「概念的意味」(la signification conceptuelle) でなく、スタイルや情動的価値とされた「実存的意味」(la signification existentielle) を表現するものであるということの意味する。『知覚の現象学』の言語論の章のタイトル「表現としての身体と言葉」が示しているように、身体と言語はともに実存を表現する所作であるとメルロ＝ポンティは考えている。

【文献略号】

- PP=Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945
 VI=Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964
 EN=Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943

Sur le problème du «Cogito tacite» dans la *Phénoménologie de la perception*

Tatsuya Ishii

Quand nous lisons les textes de Merleau-Ponty, nous nous apercevons qu'il n'aborde pas de front la question du « moi », et il nous semble que cette question n'occupe pas une place importante chez lui. Il est vrai que Merleau-Ponty refuse le Je transcendantal qui n'est pas situé dans le monde. Selon lui, le sujet de la perception n'est pas le je (il dit, « on perçoit en moi et non pas que je perçois »), et il distingue la conscience perceptive de la conscience intellectuelle. Il considère que seule la conscience perceptive est originaire. La conscience intellectuelle, elle est dérivée.

Pourtant, dans la première chapitre de la troisième partie de la *Phénoménologie de la perception* (Cogito), Merleau-Ponty parle d'« une épreuve de moi par moi » en introduisant la notion du « cogito tacite ». Le cogito tacite se définit comme « la pensée de la pensée », « pur sentiment de soi », « la présence de soi à soi » etc. En tout cas, nous pouvons dire qu'il a abordé la question du « moi », au moins dans la chapitre sur le cogito dans ce livre.

Dans cet article, nous essayerons d'éclairer la notion du cogito tacite sous deux points de vue. D'un côté nous analyserons la relation entre la conscience perceptive et la conscience intellectuelle pour bien comprendre le sens d'« une épreuve de moi par moi ». De l'autre nous analyserons la relation entre la parole et le silence, parce que Merleau-Ponty fait la comparaison du cogito tacite avec le « cogito parlé ». Par ces analyses, nous allons arriver à la conclusion que le cogito tacite est une subjectivité entière, et que seule le cogito tacite peut rompre le silence.

(Étudiant en doctorat à l'Université de Kyoto)