

後期メルロ＝ポンティに於ける「無-差別」

——《見えるものと見えないもの》の批判的検討——

中 敬 夫

「根源的なものは炸裂する、そして哲学はこの炸裂 (éclatement), この不一致 (non-coïncidence), この差異化 (différenciation) に随い行かねばならない。」⁽¹⁾

「私-世界の、世界とその諸部分の、私の身体の諸部分の予めの一性 (unité), 分離以前の、多数の次元以前の一性——そして同様に時の一性——。相互の上に立てられ、合一することに成功せずに互いに相対化しあう ノエシス-ノエマの建造ではない。そうではなくて、まず無-差別 (non-différence) によるそれらの深い絆がある」(p. 315)。

後期メルロ＝ポンティ⁽²⁾の根本問題は、何だったろうか。遺稿『見えるものと見えないもの』を読む者が誰も感ずることは、彼の思索表現に含まれる数々の矛盾・自己撞着である。冒頭に挙げた二つの引用を例に採ってみても、彼の立場が「差異」なのか「無-差別」なのか、にわかに判然とはしない。しかもこのような玉虫色の verbalisme⁽³⁾ は、彼の思索そのものにまで及んでいるようにさえ思われる。

本稿の目的は、後期メルロ＝ポンティの究極の立場の動揺を、＜現象学と有論の乖離＞として示すことにある。このことは既に多くの研究者たちによって指摘されていることであり⁽⁴⁾、メルロ＝ポンティ自身の言葉から窺われることでもある。しかしこの問題は彼自身が自覚していたよりももう少し深い所で、彼の所謂「新しい有論」⁽⁵⁾を揺り動かしてはいなかったらうか。

「見えるもの」(現象)を追求して行けば必然的に「見えないもの」⁽⁶⁾に行き当たる、したがって現象学は有論に席を譲らなければならない——このようなメルロ＝ポンティの推論の背景にはしかし、「現象」概念に関するひとつの先入見が潜んでいるように思われる。われわれは本稿で彼の有論の究極的な立場を「無-差別」概念によって、彼の「現象」理解を「隔たり」「差異」あるいは「裂開」概念によって示したいと思う。

メルロ＝ポンティの「現象」概念を批判することによって「無差別」の現象・「見えないもの」の現象の可能性を探ることが、本稿の最終的な意図である。

以下、後期メルロ＝ポンティの一見矛盾に満ちた諸言説を、恣意性に陥ることなく整合的に解釈するために、われわれはまず『見えるものと見えないもの』の叙述の順序に従ってその問題提起（第一章）と彼が批判した諸々の立場（第二章）とを確認し、しかるのちに彼自身の立場を検討して（第三章）これを批判する（第四章）という手順を踏むことにしたい。

I 「知覚的信憑」の問題構成

「知覚的信憑という有への開け (*cette ouverture à l'être qui est la foi perceptive*)」(p.122)。

「要するに哲学は知覚的信憑に問い掛ける（中略）。哲学とはそれ自身について自問している知覚的信憑である」(p.139)。

『見えるものと見えないもの』が開明すべき中心問題とは、結局「知覚的信憑」のそれであったとすることができる。その問題構成は同書冒頭の第一章第一節「知覚的信憑とその暗さ」(pp.17-30)に示されている。

「われわれは物そのものを見ている、世界とはわれわれが見ているところのものである」(p.17)。——メルロ＝ポンティによればこの種の定式は「一切の措定以前にあるもの」という意味での「信憑」であり、いわば「動物的な信憑」である。しかし奇妙なことにこの信憑は、われわれがそれを「テーゼ」や「陳述」の形に捉え直そうとするや否や、つまり「われわれ」とは何か、「見る」とは何か、「物や世界」とは何かを自問しようとするや否や、われわれを「困難と矛盾との迷宮」に迷い込ませてしまうという (ibid.)。その困難は、(1)物や世界の問題 (pp.19-24)、(2)他者の問題 (pp.24-27)、(3)真理や思惟(感性と区別された意味での)の問題 (pp.27-30) という三つの問題圏に於て呈示される。

第一に、「私は世界そのものに住みついている」という素朴な確信は、そこで問題とされているのが「私の視覚」でしかないということが気づかれるとき、揺り動かされる (p.19)。もちろんすべてを夢や錯覚と疑うようなピュロニスムが問題なのではない。なぜなら「偽」(夢・錯覚)を知りうるためにはあらかじめそれを「真」(知覚)か

ら区別していたのでなければならぬはずだから (ibid.)。しかし物は私の身体の射程範囲内でしか見えない。また物そのものは動かなくても、私の身体の動きによって物の「現われ」は変化する。このような「現われ (apparence)」(「現出 (Erscheinung)」と呼ぶであろう) と「物そのもの」(即ち「現出者 (Erscheinendes)」) との乖離が、知覚的信憑の含む最初の困難である (p. 23)。

第二。「私の知覚と物そのものとの一致という錯覚」(p. 24) が孕む困難は、他者問題に於ても増幅されるだけである。私が他者の知覚作用に対して「世界への接近」を拒めば、他者もまた私の知覚作用に対して「世界への接近」を拒むであろう (p. 25)。ゆえに各人はそれぞれの「私的世界 (monde privé)」にしか住めないかのように思われる (ibid.)。もし「他者の私的世界」との交流が可能だとするなら、それは「世界」に於てであろう (p. 27)。つまり「同じ物 (la même chose)」 「物そのもの (la chose même)」を見ているということが、私に他者の私的世界への通路を開くのである (p. 26)⁷⁾。しかし「物そのもの」を見ているという私の確信はやはり、それが「私の見ている物」でしかないということによって脅かされ続けている (p. 27)。よってこの第二の困難は結局、第一の困難に帰着する。

第三。「思惟」や「真理」に関しても「各人はそれぞれの小島に住んでいるように思われる」(p. 30)。しかし思惟のソリプシズムというこの第三の困難も、結局は第一の困難に帰着する。なぜなら「感性的世界」は発生的にも構造的にも「思惟の宇宙」より「古く」(p. 28)、したがって「われわれにとって真理と思惟の宇宙が構築されるのは、世界という構造から借用することによって」(p. 29) だからである。

ゆえに以上三つの問題——メルロ＝ポンティ自身が記したノートによれば「主題化の諸矛盾」(p. 13)——はいずれも、「物そのもの」と「現われ」の乖離という第一の問題に収斂する。(それゆえ本稿は以下この問題に的を絞り、他者や *idée* の問題への言及は断念する。) 「知覚的信憑」の段階では素朴な「一致」を保っていると思われていた有と現われは、「主題化」の段階でははっきりと分離する。しかし「知覚的信憑」という「開け」を可能にしていた現象学的体制は、はたして「一致」だったのだろうか、それとも「不一致」だったのだろうか。

彼の回答を見る前に、彼が退けた幾つかの立場を予め確認しておくことにしよう。

Ⅱ 諸々の立場への批判

上記の節以降、ごく大雑把に言ってメルロ＝ポンティは次のような六つの立場を批判している。すなわち第一章第二節：(1)科学主義の批判。同第三節：(2)反省哲学の批判。第二章第一節：(3)サルトルの『有と無』の批判（-p. 12）および(4)弁証法の批判。同第二節を描いて第三章：(5)フッサールの本質直観の批判（-p. 162）および(6)ベルクソンの直観（一致・融合）の批判。以下、本稿の企図にもとづきその各々の大筋を示すならば、

第一に、科学はわれわれと物との「接触」「出会い」を排除して、われわれを「巨大な客観（Grand Objet）」（p. 31）の一部と見做してしまう。しかし例えば現代物理学に於て「観測者」と「観測されるもの」の間の関係の考察が不可欠になったことを考えてみても、このような有論が「前-科学的な先入見」（p. 32）でしかないことがわかる。科学は「有に対して盲目」であり、「有の意味の問い」に対して「疎遠」である（p. 33）。しかし「客観で-有ること（l'être-objet）」はもはや「有ること-そのこと（l'être-même）」ではありえないのであって（p. 38）、われわれはむしろ「われわれの有論の見直し」「《主観》《客観》概念の再検討」に迫られているのである（p. 41）。

第二に、反省哲学は純粋思惟によって世界を「ノエマ」「コーギタートゥム」として構成しようとする。それは「即自的世界と私自身との外的な関係」を否定するという点では正しい。しかし反省の眼にも「盲点」がある。つまり構成主観は最初は構成主観としての自己自身については「無知」なのであって、事後的に、世界を介してか自己に帰れないのである（p. 55）。「可能性の制約の探究は、原理的に現実的経験に対して遅れる」（p. 69）。それゆえわれわれはまず「事実上の状況」（ibid.）「私や（中略）他者によって思惟される以前の世界」「生まの世界」（p. 73）に立ち帰らなければならない。そこから明らかになるのは「思惟のその対象への、コーギターのコーギタートゥムへの関係は、われわれと世界との交渉の全体も、その本質的なものさえも含まない」（p. 57）ということである。

第三。メルロ＝ポンティはサルトルの「対自」を「無」と、「即自」を「有」と規定した上で^⑧、即自としての「狭義の有」と対自によって無化され現象化された「広義の有」を比較するところから『有と無』の批判的検討を始めている（p. 95）。しかしい

ずれにせよ対自は「何ものでもないもの」であり、またそれゆえにすべての物は対自にとって「絶対的な等距離」(p. 96)の内にあるということになるのだから、結果として対自にも即自にも「厚み」「奥行き」「多次元性」「背後世界」(p. 97)が認められないことになってしまう。つまりサルトルの有は「平板」(ibid.)である。実際には「純粹否定」も「純粹有」も抽象でしかないのに、サルトルに於てはそれらの間に真の「進展」「綜合」が考えられていない(ibid.)。しかしわれわれはむしろ「即自有の奥行き」「対自有の不透明」(p. 107)を認めることから始めるべきである。結局サルトルの場合「具体的記述」が彼の「論理分析」と区別されていないから(p. 118)、われわれは「事実的状況」が「上空飛翔されている(survolé)」(p. 120)という印象をぬぐいきれないのである。

第四。メルロ＝ポンティはかつて哲学史上にあらわれた「弁証法」はいずれも「純粹な状態」にはなかったと批判する。弁証法は「テーゼ」へと定式化されるや、変質してしまうのである(p. 126)。本来それは「内容の運動そのもの」であるべきはずなのに、「説明原理」「外的な法則・枠組」と見做されがちである(p. 128)。そういう「悪しき弁証法」とは「定立」「反定立」「綜合」によって有を再構成しようとする弁証法であり、逆に「良き弁証法」とは「あらゆる定立は理念化だ」ということをよく自覚している弁証法、「具体的・部分的」な止揚しか知らぬ「綜合なき弁証法」だという(p. 129)。

第五に、「本質の問い」は「究極の問い」ではない。本質は「経験の部分をなしている」のであって「依存的」である(p. 147)。したがって「有の原初的な意味」を与えるのは本質ではなく(ibid.)、むしろ「究極的な有論的権能は経験に帰属する」(p. 148)。また本質とは「不変項(in-variant)」であるから、「積極的な存在」とは言えない(p. 149)。しかしメルロ＝ポンティは本質から切り離された「事実」を重んじようというのではなく、むしろ彼の意図は「事実と本質の対立(antithèse)」を「再検討」(p. 151)することにあり、特に彼は文化の根底たる「野生の有」に於ては本質と事実が「不可分」であることをとりわけて強調している(p. 162)。

第六に、メルロ＝ポンティが哲学に求めるのは「直接的なものへの回帰」「一致」「融合」(p. 162)ではない。「一致が失なわれるということは偶然ではなく、有が隠されているというまきにそのことが有のひとつの動向なのである」(ibid.)。そのことは例えば「過去が存在」と「過去意識」との間に「実的な一致」が成立しえないというこ

とからも明らかであり (p. 163), メルロ＝ポンティは「過去と現在, 本質と事実, 空間と時間は同じ意味で与えられているのではなく, そのどれひとつとして一致の意味で与えられているのではない」(p. 165) と述べている。せいぜい認められるのは「部分的な一致」(p. 163) にすぎない。逆に言えば, 一致が「部分的」にすぎないなら, 「真理」を「全体的あるいは実効的な一致」によって定義してはならない (p. 166)。もし真理が完全な一致によって定義されるなら, われわれはそもそも「言語」というものに絶望しなければならないであろう。しかし言語は必ずしも欺くものではない。したがって「真理」は「無言の一致」ではない (p. 167)。むしろ言語は「有の最も有効な証人」(ibid.) である。——結局, 求めらるべきは「距離による近さ (la proximité par distance)」(p. 170) であり, 「物そのものや過去そのものへの開け」を生み出すのは「隔たり (écart)」(p. 166) なのである。

以上六つの立場への批判の骨子をもう一度, 有論的・現象学的観点から確認しておくことにしよう。第一に, 「有」の意味は「客観で-有ること」によっては尽されない。第二に, コーギト・コーギタートゥムの関係は「生まの世界」を開明しない。第三に, 有は平板ではない, すなわち——少し補足して言えば——「有る」ということには幾つかの次元, 幾つかの意味がある。第四に, 有を定立化して捉えるのは有に対する二次的な解釈でしかないということを, 常に自覚しておかなければならない。第五に, 本質と事実の区別 (あるいは超越論的なものと経験的なものの区別⁹⁾, 有と有るものとの区別⁹⁾ は, 再考されねばならない。そして最後に, 哲学は「一致」「融合」ではなく, 真理 (「開け」の意味での) は「隔たり」によって生ずる。

しかしこの最後の言明からは勿論, このような隔たりによって生ずる「真理」以前にもっと根源的な非-真理が「有る」のか否かということは, まだ決せられていないのである。

Ⅲ 現象学と有論の乖離

後期メルロ＝ポンティ自身の現象学と有論を知るためには, 最終第四章「絡み合い——交差配列法」および遺稿本文の後に付された彼の「研究ノート」の叙述を中心に, 『見えるものと見えないもの』の全体を包括的に捉えてゆかなければならない。まず彼の現象学批判から見てゆくことにしよう。

(i) 志向性批判と「非-企投の世界」

『『知覚の現象学』の諸帰結——それらを有論的に解明する必要性。(中略)この最初の記述のあとに残る諸問題、それらは私が一部分《意識》の哲学を保持していたことに由来する」(p. 237)。『『知覚の現象学』に於て立てられた諸問題は解けない、なぜならそこで私は《意識》—《対象》の区別から出発しているから」(p. 253)。

彼自身の前期の労作に対するこのような自己批判は、＜意識の志向性＞への批判という形に約言しうるであろう。しかし彼がすべての志向性を批判したのではないということ、彼の批判する現象学は「作用」の現象学でしかないということは、随所に見られる彼のフッサール批判からも明らかである。たとえばE・フィンクの二つの論文⁹⁹に依拠して書かれた1960年4月の或るノートは、「過去」と「現在」との「メタ-志向的」な「同時性」又はIneinanderに着目しつつ「志向的分析論の限界」を説き、こう結論している。「フッサールのすべての分析は、意識の哲学が課す作用の枠組によって塞がれている。有に内的な志向性である機能しつつある、或いは潜在的な志向性を取り戻し、発展させなければならない。このことは《現象学》とは両立しえない、即ち何ものでもないものではない全てのものをして、自らを射映を介して意識に現前化するように(中略)拘束する有論とは、両立しえないのである」(pp. 297-8)。

それゆえ彼が批判するのは作用志向性、つまり「……についての意識」と明言されるような「構築的企投 (projet constructif)」(p. 255)のみであり、逆に「非客観的な志向性」「作用なき、機能しつつある志向性」(p. 292)あるいは「開けとしての意識」(p. 252)は堅持されている。あえて「志向性」という言葉から区別しようとする場合、それはしばしば「超越」と呼ばれる(cf. p. 263, 297)。

しかし後期メルロ＝ポンティに於ける「超越」概念の大きな特徴のひとつは、それが「意識」に限らず「見えるもの」一般の構造記述にも用いられていることであろう。たとえば「ゲシュタルト」はすでに「超越」であると言われる(p. 248, 258)。「感性的な物それ自身が或る超越によって担われている」(p. 314)。つまり「見えるもの」は「内的地平と外的地平の結合組織」(p. 173)として、けっして時間空間的な一点に閉じ込められないような「側面的超越」(p. 280)を示しているが、このことは意識の企投によって初めて成り立つのではない、ということである。

後期メルロ＝ポンティが多用する「エレマン」¹⁰⁰や「世界の肉 (chair)」といった表現も、見えるもの自身が有するこのような超越構造を指し示していると理解すること

ができる。「円は実存する」(p. 325)とか「自然な否定性」(p. 270)等の言葉には、超越を企投の意識にしか認めなかったサルトルへの批判が読み取れる。よく用いられる「垂直の (vertical)」という形容詞も、「非-企投的 (non-projectif)」という意味に理解すべきであろう (cf. p. 266)。

ところで「見えるもの」は「諸々の物や色の間の差異」(p. 175)であるとも言われる。なぜなら「超越」は「離れて有ること (être à distance)」(p. 234, 262, cf. p. 227)と規定されているから、「差異に於ける 同一性 (l'identité dans la différence)」(p. 279)と定義されているからである。そしてこのような構造規定は当然、「意識」のそれにも及んでいる。

(ii) 意識と「見えないもの」

「有に内的な志向性」が肝要であるとメルロ＝ポンティは言った。換言すればそれは「有の内部から生ずる有への関係」(p. 268)「有のただ中から生ずる (中略) 有についての私の視向」(p. 154)である¹²⁾。意識は単に世界を見るだけでなく、身体として見える世界の一部でもある。「見る者たる私、私はまた見える」(pp. 152-3)。「見る者は、見えるものによって所有されその部分である (en est) 場合にのみ、見えるものを所有しうる」(pp. 177-8)。「身体」にも「世界」にも共通なこのような「見える」という性格を言い表わすために、「肉」という言葉が両者共に用いられる。「肉」は「客観と主観とを形成する場」(p. 193)なのである。

しかし「見られて-有ること (l'Etre-vu)」(p. 304)だけが「有」の唯一究極的な意味であろうか。そうではない。ある意味では「身体」は「世界の内に有るのではない」(p. 181)。「私の身体は究極的には見える世界の《内に》有るのではない」(p. 182)。なぜだろうか。

このことをよく示しているのが、＜触れつつある私の右手に触れようとして失敗する私の左手＞の例である。「感じられるものとしての身体」と「感じる者としての身体」の間には、実は「深淵」(p. 180)がある。触れる手と触れられる手は「決して一致には到達しない」(p. 194)。「身体のそれ自身へのこの反省は常に、土壇場で失敗する」(p. 24)。一方が触れるなら、他方は触れられるのであり、両者の間に成り立つのはせいぜいのところ役割交換にすぎない。ゆえに「肉」を定義するのは「可逆性 (réversibilité)」(p. 189)だと言われる。しかもそれは「常に切迫しているが実際には決して実現されない可逆性」(p. 194)なのである。

しかしこの「可逆性」こそが「究極的な真理」なのだという (p. 204)。なぜなら身体であれ何であれ、すべては見られるもの・触れられるものの側に回らなければ現象化されないからであり、「身体のそれ自身への無言の反省」抜きには「自然の光」(即ち超越論的な開示)を語ることができないからである (p. 202, cf. p. 157, 187)。

しかしもしそうであるなら、このような現象理解を背景にして「見えないもの」「触れえないもの」が生ずるということもまた当然の帰結であろう。「実際、私は触れている私に触れることに、見る私を見ることに完全には成功しない。知覚する私について私が持つ経験は、一種の切迫の域を出ない。この経験は見えないもの (l'invisible) に於て終る」(p. 303)。「触れる者は正確には決して触れられるものではない。このことはそれらが《精神に於て》とか《意識》の水準で一致するということを意味しているのではない。合体が生ずるためには身体とは別の何かが必要である。合体は触れえないもの (l'intouchable) に於て生ずる」(p. 307)。「権利上見えないもの (un invisible de droit)」(p. 308)という言葉が語られるのはこの文脈に於てであり、「意識の盲点」「無意識」「非知覚」といった言葉も、多くはこの意味で用いられている。「一切の対象化・命名に先立つ」「第一の自我」は、「知られないもの」「アノニムなもの」(p. 299)なのである。

それゆえ、どこまでも現象化されえないものを「有」から排除してしまうことはできない。それどころかむしろ、「見る」ということも「見られる」ということも可能にし、両者を繋いでいるこのような見えない「蝶番 (charnière)」こそが、最も根源的な意味に於て「有」と呼ばれなければならないであろう。「触れられる私の右手と触れる私の右手の間の(中略)この間隙はしかし、有論的な空虚・非-有ではない。それは私の身体の有全体 (l'être totale) によって、また世界のそれによってまたがれている」(p. 195)。「正確に分析すれば、本質的なものはぶれた状態にある反省されたもの (le réfléchi en bougé) だということがわかるだろう。そこでは触れる者は常にまさに自己に触れうるものとして把握しようとしてその把握を欠き、有 (il y a) に於てしかその把握を完成しない」(p. 313)。

メルロ＝ポンティは「受動的-身体」と「能動的-身体」とは *Leistung* に於て接合しあい、「無-差別的」³³ と言う。本稿冒頭に挙げた第二の引用文中にある「一性」「無-差別」が示すのも、このような根源的な「有」である。しかしこの無-差別の有は確かにまだ現象ではない。なぜなら触れる手と触れられる手との間の「蝶番」は「手

の施しようもなく隠されたまま」(pp. 194-5) だからである。ゆえに「有」は「現象」から乖離する。

「即自-対自の統合は絶対的意識に於て生ずるのではなく、混淆の有 (Etre de promiscuité) に於て生ずる」(p. 307) と彼は言う。それは「意識」ではなくて「無意識」である。なぜなら「意識」とともに「反省する者と反省されるものとの、触れる者と触れられるものとの二元性 (dualité)」が「再開」するからである (pp. 307-8)。有 (一性) と現象(二元性) の間の動揺。「不一不二の世界 (un monde qui n'est ni un ni 2)」(p. 315) というメルロ＝ポンティの言葉は、この間の消息をよく物語っている。

(iii) 「現象」概念——「隔たり」の体制

しかし根源的な意味でのこの「有」はなぜ現われないのだろうか。そこには明らかに「現象」概念に関するメルロ＝ポンティのひとつの前提が存している。

彼はこう述べている。「われわれが見えるものの内に融合したり、見えるものがわれわれの内に移行したりすることは不可能である。なぜならその場合視は、あるいは見る者のあるいは見えるものの消失によって、生じようとする瞬間に消えてしまうであろうから」(p. 173)。また、「一致や融合による直観に於ては、有に与えられるものはすべて経験から奪われ、経験に与えられるものはすべて有から奪われる」(p. 163)。

一致や融合に於て有は経験されず、経験されるのは根源的な有ではない。なぜなら「見る」ということ、一般に「意識」が成り立つためには、「隔たり」又は「距離」が不可欠の条件だからである。「見ること、それは離れて持つこと (avoir à distance) である。」¹⁴⁾「異論の余地なき、しかし派生的な性格としての対自それ自身。それは差異化に於ける隔たり (écart) の極点である。——自己への現前は差異化された世界への現前である」(p. 245)。

したがって「有の《意識》への奇蹟的な昇進」を成り立たせているのは、とりも直さず「《内》と《外》の分離」(pp. 157-8) だということになる。しかしこのような「分離」以前の「有」の現象化の可能性は、メルロ＝ポンティに於ては原理的に閉ざされている。それゆえ、たとえメルロ＝ポンティ自身は「一種の裂開が私の身体を二つに開く」ことによって「私の操作や私の作用よりもっと古い可視性」が生ずるのだというふうに考えていたにしても (pp. 164-5)、現象化の体制ということに関して言えば、彼は彼の批判した作用の現象学や意識の哲学と少しも違ってはいなかったということになる。

「現われと有との分裂」(p. 309)——しかしそれでは有論は如何にして可能なのだろうか。「哲学」は「世界との決裂」でも「世界との一致」でもないと言はう(p. 135)。「哲学」とは「創造」であり、「有」は「われわれが有を経験するようにわれわれに創造を要求するもの」(pp. 250-1)である。しかし今見たように、経験される有は根源的な有ではない。原初の有は見えない。それゆえ彼が「裂開する有に対する最大の真の近さ」を「哲学的視覚論」の内に求めたとき(p. 170)、それが恐らく彼が自らの哲学に要求しえた最大限の所であったに違いない。「隔たり」の体制をとる限り、現象学と有論は乖離せざるをえないのである。

Ⅳ 批 判

「われわれが知覚するのではない、物があそこで自らを知覚するのである」(p. 239)。「ひとはもはや誰が見、誰が見られているのか、誰が描き、誰が描かれているのかわからない」(OE. p. 32)。

有と現象、有と真理は乖離する。後期メルロ＝ポンティが「直接的有論」の可能性を否定して「間接的」方法と「否定哲学」(「否定神学」と同じような意味で)を主張するのも(p. 233, cf. RC. p. 125)、突き詰めれば究極的な有の非現象性という同じ問題に帰着するであろう。——このような「現象」理解は正しいであろうか。

まず<自己との一致>の問題から見てゆこう。「究極的真理」としての「可逆性」によって定義されていた「肉」はまた、「鏡の現象」とも言われる。「自らに触れること、自らを見ることは、自己についてこのような鏡の写しを得ることである」(p. 309)。しかし『講義要録』に於ける彼自身の批判を俟つまでもなく(RC. pp. 108-9)、鏡像を実物と取り違えるこのような態度は明らかに不十分である。だが全体として彼の後期思想を見るなら、彼は結局自分の「影」(p. 309)しか見ないという立場にとどまっていたのであって、この点では彼の後期思想は自己の「航跡(sillage)」を見ることによってしか自己意識の成立を説明しえなかった『知覚の現象学』の立場¹⁰と何ら変わる所がない。現象学的体制という観点から言えば、彼は自らの前期思想から一歩も前進してはいなかったのである。

触れる手と触れられる手の「不一致」が経験的に確証されうる事実であるか否かは

さておき、次に「現われ」と「物そのもの」との「不一致」という端緒の問題に戻ることにして。われわれが見ているのは「現われ」であろうか、「物そのもの」であろうか。

「知覚的信憑」は「一切の措定以前にある」と言われた。定立化する思考が経験を誤って解釈しがちであることは、弁証法に対するメルロ＝ポンティの批判からも明らかである。それゆえ世界への開けというこの「最初の肯定性」(p. 76)は、実は「肯定と否定の手前」(p. 48)「oui と non の手前」(p. 138)にあり、世界は「肯定されているというよりもむしろ自明のものと見做され、露現されているというよりもむしろ隠されてい^{ない}」(p. 49)のである。またそれゆえにメルロ＝ポンティは「ポジティブなもの」を「否定の否定」と見做すことを、原則的に退けるのである (cf. p. 62, 75)。

したがって例えば「ゲシュタルト」を「諸部分の総和に還元されない全体」と規定するような定義は「否定的で外的な定義」として捨てられる (p. 258, cf. p. 234)。それは初めから独立したものとしては存在しない「射映」をまず措定した上で諸射映の総合を図るような態度が、『知覚の現象学』に於ても『見えるものと見えないもの』に於ても拒絶されていたのと同様である。

それゆえ、まず諸々の断片的な「現われ」を措定した上で「現われ」の変化にもとづいて「物そのもの」と「現われ」の乖離を云々する立場も、やはり「経験の二次的な解釈」(p. 214)に過ぎないと言うべきではないか。そして——現われを物そのものから切り離すためにはそれを私の現われと規定せねばならぬ以上——このような不一致から溯って現象化の可能性を主客の「隔たり」の内^にしか認めない後期メルロ＝ポンティ自身の「現象」理解も、やはり謂れなきひとつの先入見と言わなければならぬのではないだろうか。

逆にもし現象化の体制が「二元性」に限定されないのであれば、われわれは彼の言う「見えないもの」に現象性を認めざるをえなくなるであろう。「有が自らを知覚し、有が私の内^で語るのだ」(p. 107)とかそれに類した多くの表現や、「見る者と見えるものとは同じ仕打ちをしあい、ひとはもはや誰が見、誰が見られているのかわからない」と言われる場合の彼の「ナルシスム」(p. 183)の考えは、メルロ＝ポンティ自身が「物活論 (hylozoïsme)」(p. 304)を退けている以上、「無-差別」に於ける現象を認めない限り哲学的には理解不可能である。

さて、『見えるものと見えないもの』は一時期、『真理の根源』という表題のもとに

構想されていた。「根源」は非真理であろうか、それとも根源的な真理であろうか。もし「見える」ということが見る者と見られるものとの区別を前提するなら、根源は「見えないもの」である。しかしもし「見える」ということがこのような主客の二分法を前提しないならば、根源は「見えるもの」である。したがって根源に現象性を認めるかぎり、あとはただ視を如何に解釈するかというだけの問題であって、それを「見えないもの」と呼ぼうと「見えるもの」と呼ぼうと大差ない。ただし後者の場合、それは見る者も見られるものもなくして見えていると言われなければならないが。

註

- (1) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 1964, p. 165. 以下本書は頁のみ記す。
- (2) 前期・中期・後期の三区区分は一応マディソンに従う。G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, 1973, pp. 181-2.
- (3) 例えば Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965, p. 271 に於ける「両義性の哲学」の批判を参照。
- (4) cf. par exemple Madison, op. cit., p. 180ff.
- (5) cf. M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, 1968, p. 128, 141. 以下本書は(RC)と略記す。
- (6) 後期メルロ＝ポンティの「見えないもの」は多義的である (cf. pp. 310-11)。本稿は最も根源的な意味での「見えないもの」、すなわち彼の言う「権利上見えないもの」(p. 308) のみを扱う。
- (7) 他者についての非主題的意識は他者についての主題的意識を基礎づけるというヘルトの考えと同趣である。vgl. K. Held, *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie*, in „Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung“, *Phaenomenologica* 49, 1972, S. 47. ただしこのような考え方の原型は恐らくハイデッガーの *Mitsein* にまで溯る。
- (8) 勿論このような規定は不正確である。サルトルの「対-自-有」は「無」そのものというよりむしろ <無を含んだ有> <無を産み出す有> <無の根拠である有> 等々と呼ばれなければならない。
- (9) 解釈の根拠となるのは p. 145 あたりである。
- (10) vgl. E. Fink, *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens u. Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit*, in „Nähe und Distanz“, 1976. メルロ＝ポンティは『哲学者とその影』『講義要録』に於てもこれらのフィング論文に言及している。cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*,

1960, p. 222, RC. p. 167.

- (11) élément という語はバシュラールの言う意味で用いているという。cf. p. 320.
- (12) 「内部有論」——Endo-ontologie (p. 279, 280), Intra ontologie (p. 280), une ontologie du dedans (p. 290)——という言葉はこの連関から理解することができる。
- (13) p. 300. なお「無-差別 (non-différence)」という言葉は p. 257, 309, 315, 327 に於て用いられている。
- (14) M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, 1964, p. 27. 以下本書は (OE) と略記す。
- (15) この点に関しては関西哲学会紀要第21冊所収の拙稿『「自己触発」概念の検討』中のメルロ＝ポンティに関する部分を参照されたい。なお、後期メルロ＝ポンティが好んで用いた＜自己から出ることとは 自己の内へ帰ることだ＞という表現も、仔細に考察すれば、前期の彼の「自己触発」概念と同じ構造を内容としていることが明らかとなるであろう。

〔哲学 研修員〕

La non-différence dans la dernière pensée de Merleau-Ponty

—Un examen critique sur le visible
et l'invisible—

Yukio NAKA

Ce qui embarrasse les lecteurs du dernier ouvrage de Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, c'est le fait que s'y dévoilent bien des contradictions quant à ses concepts fondamentaux ; par exemple, d'une part il critique l'idée bergsonienne de la coïncidence ou de la fusion, et exalte la pensée de la différence ou de l'écart, mais d'autre part il n'oublie pas d'insister sur la non-différence ou l'unité préalable avant la ségrégation. Où se trouve en réalité l'ultime position de sa dernière philosophie ?

Nous considérons que cet ébranlement entre les conceptions de l'unité et de l'écart tient à la dissociation entre son ontologie et sa phénoménologie : c'est que, bien qu'il ait été obligé de penser *ontologiquement* l'être de cette unité, *phénoménologiquement* il n'en pouvait montrer aucune manifestation possible. Certes, en tant que charnière soutenant le voyant et le visible, et comme telle n'étant jamais le vide ontologique, la non-différence merleau-pontyenne est plutôt l'Etre au sens le plus originaire de ce mot, mais elle reste inévitablement cachée et *invisible*, puisque la Visibilité repose chez lui toujours sur la dualité du voyant et du visible, à savoir sur la déhiscence de l'Etre.

C'est cette présupposition concernant la phénoménalité que nous attaquons dans cet essai. Si nous établissons, en radicalisant ce que fait Merleau-Ponty lui-même dans sa critique de la dualité du cogito-cogitatum, un autre principe de la phénoménalisation, celui qui ne consiste plus dans l'écart, "l'invisible" se révélera ; il sera en un sens visible, mais cela sans le voyant ni le vu, c'est-à-dire en deçà de leur différenciation et comme leur fondement commun.