

Title	「人間は理性的動物ではない」メルロ=ポンティと人間学的差異の問題
Author(s)	エティエンヌ, バンブネ; 小林, 卓也
Citation	年報人間科学. 2010, 31, p. 49-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4960
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

〈翻訳〉

「人間は理性的動物ではない」

メルロ＝ポンティと人間学的差異の問題

エティエンヌ・バンブネ

(ジャン・ムーラン・リヨン第3大学)

／小林 卓也 訳

「人間は理性的動物ではない」このフレーズはメルロ＝ポンティの著作のなかに、少なくとも二度見出される。まず第一に『行動の構造』のなかで、より厳密に言えば「人間の秩序」^①に費やされた一節においてそれは字義通りに挙げられている。さらにその最後の仕事、「自然」について費やされたコレージュ・ド・フランスの講義のなかで、より正確に言えば、「人間の身体」に費やされた一九五九年から一九六〇年にかけての講義において再びそれはあらわれる。「人間とは、(機械論的な意味での)動物性+理性ではない。ただだからこそ、人は自らの身体を引き受けるのだ。理性的である以前に、人間とは別の身体性なのである」^②。

私が示したいのは、このフレーズを矛盾なく一貫した哲学的人間学の公式として考察することができるということだ。メルロ＝ポンティはそ

の仕事の最初から最後までこの公式にいつも忠実であり続けた。しかし、直ちに次のことを付け加えなければならない。すなわち、メルロ＝ポンティの哲学の企図は、ひとつの哲学的人間学を作り上げることではなかった。メルロ＝ポンティがわれわれに書き残したさまざまな計画書や要約が示しているのはただひとつ同じ野心である。すなわち、知覚の現象学を構築し、最終的には、感覚的なものの存在論を構築することである。これは要するに、ある行為(知覚)の哲学、あるいは存在の様態(感覚的なもの)の哲学であって、そこにおいて人間はそのつど前提あるいは背景にすぎず、決して中心的な図となることはない。『見えるものと見えないもの』という最後の研究ノートのひとつでメルロ＝ポンティがいうように、「可視的なもの(Visible)を、人間を介して自らを現実化するがまったく人間学ではないものとして描き出さなければな

らない⁽³⁾。このように、人間というものは彼の著作において始終あらわれるのだが、それが明示的に前面に立つ図の背景である地「基盤」としてあらわれることは決してない。したがって、この人間学の公式―「人間は動物ではありえない」、さらに、「人間は理性的動物ではない」―を明確にし、さらに展開する必要がある。われわれはこれを、以下の八つの命題によって行うつもりである。

1. 第一命題。「ロゴスの動物 (zoon logikon)」のようなアリストテレスによる人間の定義は、人間において生と理性、つまりゾーエ (zoe) とロゴス (logos) を切り分けることにその本質がある。つまり人間は一方で生きた身体であり、他方で理性的精神である。また、人間は一方で、栄養機能あるいは感覚機能の働きにおいては動物種に属し、他方で理性的形而上学的あるいはメタ生物学的な特権性ゆえに、動物的な生を免れている。人間の身体が発生がこの論点を確証している。すなわち、人間の胚は《外側から》(thurathen) これはギリシヤ語で字義通りに《戸口から (par la porte)》を意味する) 知性的要因を受け取ることから自らを人間化する。つまり、生命を超えた能力、あるいは超越的な能力だけが、理性的動物を生じさせることができるのだ。⁽⁴⁾

メルロー・ポンティが異議を唱えるのは、まさにこの「メタ」の形而上学、分離の形而上学である。一方に動物的な身体や「自身に閉じこもった本能の領域」⁽⁵⁾があり、他方に君主的な理性、自律的な理性があるのではない。

理性的になることは、生きているあらたな身体になることなのだ。したがって理性は、「身体であることのあるたな仕方」⁽⁶⁾として定義される。『行動の構造』のなかでメルロー・ポンティが述べているように、「精神とは、生命的存在を人間にするためにそこに付け加わりにやってくるような種の差異ではない。人間は理性的な動物ではないのだ。理性や精神の出現が、人間のなかで、自己に閉じこもった本能の範囲を無傷のままにしておくことはない」⁽⁷⁾。それゆえ、人間はその身体によって動物なのでもなければ、その精神によって人間であるのでもない。人間とは、独自の身体性のなかで受肉した精神であり、全くもって精神化された身体なのである。人間とは機能的な統一体であって、異質な二つの実体の結合ではない。『行動の構造』の一節がこの考えを展開しているのだが、それはあまりに短く簡潔である。⁽⁸⁾ 実際そこでは、一種の暗黙の保証のようなものを与える何人かの主要な身元保証人が動員されている。

まず第一に、さほど遠くないところにベルクソンがいる。より厳密に言えば、ベルクソンとのある議論が前のほうの数ページで二度着手されている。⁽⁹⁾メルロー・ポンティの見解はこの場合次のようになる。ベルクソンにおいて生とはたかが唯一の意味しかもたない。たとえ『創造的進化』が生命の歴史のなかに、ある根本的な分岐を認めていたとしても、結局のところそれが根本的な差異を作るわけではない。動物にとつて生きることは、人間にとつて生きることとひとしい。つまり、一方から他方へと変化したもの、それはこの生に奉仕するべく用いられる『手段』である。すなわち、一方では本能であり、他方では知性である。「しかし、

ベルクソンが考える行為とはつねに生命活動であり、それによって有機体はその生存が維持される。人間の労働行為のなか、道具を知性によって構築することのなかに、彼は本能の側で追及されるものとは別の仕方(10)で目標を達成する仕方しか見ていない。メルロ＝ポンティがベルクソンを非難するのは、人間の行為が、動物の行為あるいは単純に生命的行為とは本質的に異なること、つまり、人間は、その振舞いやその生そのものにおいて動物とは異なるということを彼が理解していなかったということだ。

このあらたな観点からすると、あらゆる行動がその生への適応を可能にするのであれば、生という言葉は動物性と人間性においては同じ意味を持たず、生の条件はその種に固有の本質によって定義されるということが分かる。なるほど、衣服や住居はわれわれを寒さから保護するのに役立つ。しかし、言語は集団活動や「無機的な固体」を分析するのに役立つ。しかし、服を着るという行為は、装飾行為やさらには羞恥という行為となり、こうして自分自身と他者に対するあらたな態度を表す。唯一人間だけが、自分が裸であることを知っているのだ。(11)

メルロ＝ポンティは別の箇所でもカッシーラー [Ernst Cassirer 1874—1945] の「実体的」対立と「機能的」の対立のあいだの有名な区別を参照している。精神と生は「実体的に」対立するのではなく、「機能的に」対立するとメルロ＝ポンティはいふ。われわれは二つの事物や二つの実

体にかかわっているのではなく、まさに行動の二つのタイプにかかわっているのだ。たとえば、『宇宙における人間の位置』のなかで、シェーラー [Max Scheler 1874—1928] が生を「本来的に悪魔のような、すなわち、あらゆる精神的観念や精神的価値に対して盲目的衝動」として表明したことはよく知られている。このように定義された生が自らを人間化することができるのは、根本的に自らの外部にとどまる精神をその表面において自らかぶることによってでしかない。生の歴史において変貌したのは、決して生それ自身ではなく、単に、生を誘導するさまざまな表象—感覚、知覚、記憶、実践的知性、自己意識—なのだ。カッシーラーは一九三〇年の論考(13)のなかでこれに込めている。もし生が盲目的な衝動 (Drang) としてではなく、固有の意味作用によって方向付けられた諸行動の総体として理解されるならば、このときすでに環境に対する志向的関係の変化は、生それ自体の変化として価値をもつ。理性と精神の出現は内側から生に影響をおよぼす。それゆえわれわれの人間性とは、機能的に異なった生、行動のあらたなタイプにすぎないのだ。カッシーラーがいうように、「もはや精神をあらゆる生とは異なる原理とみなす必要はない。しかし、これを生それ自体の変化や転換として理解することができる(14)」。これを受けてメルロ＝ポンティは次のように述べる。「われわれは精神と生、あるいは精神と心理現象を二つの《存在力》として区別するような唯心論を擁護しない。重要なのは《機能的対立》なのであり、これを《実体的対立》に変形することはできないのだ。(15)」

おそらくもっとも包括的であるがゆえにもっとも重要な参照項は、「ゲシュタルト心理学」に関するものだ。すなわち、ゴルトシュタイン [Kurt

Goldstein 1878—1965) が身につけたような(物理主義的ではなく)有機体的なやり方である。コフカ(Kurt Koffka 1886—1941)は論点を定義しなおすことで、現実を三つの部分から成るように秩序付けた。つまり、生と精神を三つの《領野》として、すなわち、その各々が前にくるものを《統合する》ような三つのタイプの形態(ゲシュタルト)に整理したのだ。⁽¹⁶⁾ここから、現実の総体の力強く総合的な再構築があらわれる。これは連続性と非連続性、自然主義と創発主義(emergentism)とをきわめて手際よく結びつける。メルロ＝ポンティはこれを「内的なものの優位を開放すると同時に、それを自ら基礎付ける分析の二重のアスペクト」と呼ぶことで自らのものにしたのだ。

しかしながら、物理的な形態という理念性、有機体や「心的なもの」という理念性を打ち立てることによって、そしてまさにわれわれがこれらの理念性を確立したからこそ、これら三つの秩序を重ね合わせるべきでなかった。これら各々はあらたな実体ではないのだから、先行する秩序の捉え直しやあらたな構造化として理解されるべきであろう。⁽¹⁷⁾

ここで銘記しておくべきなのは、メルロ＝ポンティが当該の三つの秩序からなる概観的な思考(知覚)の観念を受け入れることができるのは、形態というものをあらかじめ「理念化していた」から(つまりこれを認識の対象、より厳密には知覚の対象として理解していたから)であり、これはゴルトシュタインがベルリン学派の心理学者たちに向けてい

た批判に対応している。⁽¹⁸⁾形態とはそれ自体で根拠をもつ現実性ではなく、それを認識する精神にとつて、すなわち、形態がその構造化—再構造化—脱構造化という展開を実現するのを見ており、この過程の統一性を知覚する精神にとつて存在する現実性なのである。

こうして、なぜメルロ＝ポンティが謙遜することなく、人間は「理性的動物ではない」、あるいはまた、人間は「動物ではありえない」⁽¹⁹⁾と述べることができるのかがよく理解できる。彼にはこれを述べるに足る強力な理論的根拠があるのだ。非常に決定的なまろもろの議論のすべてが、そのなかで精神的なものが生を統合し、生を意味へと昇華させる、構造的に統一化された《人間的秩序》を肯定する下支えをしていたのだ。

2. 第二の命題。したがって根本的な人間の行動、すなわち、メルロ＝ポンティが《人間的秩序》と呼ぶものを構造的に統一している典型的な行動があり、それがわれわれの人間性の(実体的ではなく機能的な)本質そのものを表現している。この行動こそがわれわれを動物性から切り離すのだ。なぜならまさに、われわれにおいて生を無傷のままにとどめておくのは、あらたなタイプの行動であつて、実体(精神、理性)ではないからだ。包括的で人間化するこの行動の構造こそ、メルロ＝ポンティがゴルトシュタインに続いて《カテゴリー的態度》と呼ぶものであり、さらにカッシーラーにしたがつて《シンボル化機能》とよぶものである。

しかし、その内実を定義するに先立つて、この行動の構造が権利上あらゆる人間の行動と外延を共にしていること、つまりこれは、性的なもののや情動性から、知覚を介してより洗練された知的機能にいたるわれわれの振舞いすべてにおいて表現されているものであるということが知られている。有名なシュナイダーの症例におけるように、この行動の構造が弱まるとき、臨床像が言語的、認知的、感覚的、運動的、あるいは情動的なわれわれの振舞いの全体に影響を与える限りにおいてそれは膨大なものとなり、ほぼ無制限となる⁽²⁰⁾。しかし、まさしく構造的なこの側面以上に、シンボルの行動には正確な定義がある。すなわち、メルロ＝ポンティにとってシンボルの行動とはパースペクティブの多様性という能力である。言い換えると、同じ事物をさまざまな観点から見ること、自己から離れて投影することによって、さまざまな外観を超えた不変のものとして事物を対象化することができるのが人間でなければならぬ。したがって、たとえ知覚された対象がさまざまな用途に適したものと認められたとしても、ケーラー [Wolfgang Köhler 1887—1967] の有名な猿が木の枝を道具として利用することはできないのだ。

「猿にとつての」棒となることで、木の枝はそれ自体としては消滅してしまふ。これはすなわち、木の枝がことばの全き意味での道具としては決して所有されていないということだ。反対に、人間にとつて棒となった木の枝は、まさに「棒となった木の枝」としてとどまるだろう。これは人間にとつて複数のアスペクトのもとで見ると

る、二つの異なる機能において同じ《もの》なのだ⁽²¹⁾。

ところで、この《物の構造》⁽²²⁾の力、あるいはパースペクティブの変容の力は決して瑣末なものではない。それは知覚の核心そのもの、あるいは知覚それ自体に触れているのであり、これこそメルロ＝ポンティが『知覚の現象学』のすべてを通じてそのエイドスを限定し続けているものだ。実際、物の知覚はメルロ＝ポンティの第二の著作のなかで、後続するすべての著作と同様、推定上無限の目標として提示されている。これは「乗り越えがたい充溢」⁽²³⁾という目標、すなわちいかなる観点をもつても全体化することのできない全体性という目標である。なぜならわれわれの視覚とは「無数の眼差しの中のただひとつの視覚」⁽²⁴⁾であるからだ。「私がこのテーブルを知覚し始めるとき（中略）、私は私の個人的な生から離れると同時に、その対象を皆にとつての対象として把握する。これにより、一致しているが分離しており、時間のいくつもの点といくつもの時間性に分配される諸経験を一挙に結合することになる」⁽²⁵⁾。この隠れた偏在性こそが、事物やより一般的には世界を、潜在的にはそのすべての部分を見ることができると、根本的には私には属さないものにする。感性のシンボルの構造は、環境世界 (Umwelt)、すなわち、動物種の欲求に固有の環境を距離を置いて保持し、また各々の知覚においてこの世界 (die Welt)、つまりありうる限りの生にとつて共通のただひとつの自然界を貪り食う傲慢さを助長する。「人間の生は、限定された云々の環境だけではなく、可能な限り無限な環境を（理解している）し、それは自分が自然界に投げ込まれているからだということも自ら理解して

いる」⁽²⁶⁾。人間的である限りでの知覚は、自らの身体を自分のものとする
ことができないことに相関して、見ることの真なる共同体化を巧みに組
織する。これこそメルローポンティが最後に肉と呼んだものであり、決
定的に非固有で複数的な身体のことである。このようにシンボルの行動
こそが、その著作のすべてを通じて、人間化（共同体化、合理化）する
うえでの有効性を暗黙的に保持しているのだ。⁽²⁷⁾

3. 第三命題。これまで見てきたように、一方で人間は、生の秩序と
は異なる人間の秩序に閉じこもっている。人間は、シンボルの機能とい
う特権、すなわち、客観的な核を中心に自ら変化し、伝達しあうこと
のできる諸行動の総体を持つている。とはいえ他方で、この人間の秩序の
統一性は、人間が生物のままであることを妨げるわけではない。まさに
これがわれわれの具体的な諸行動の総体を統合しているがゆえに、シン
ボルの機能はこの具体的な行動を基盤とし続け、それに依存するのをや
めることがない。人間の秩序の統一性は、原初的な生命活動にまでおよ
ぶさまざまな行動を統合し、われわれにおける生を《昇華》させる。し
かし、それゆえに人間の秩序の統一性は、原初的なあるいは身体的な
あらゆる行動と連帯しているのだ。『行動の構造』のなかで、この第二の
側面は、精神の脆弱さによって解釈されている。成人した理性的な人間
は、統合度の低い行動の構造に舞い戻ったり、直接的な行動へ退行する
ことがつねにありうる。神経症、夢、あるいは錯乱はつねにありうるの
であって、これらはその全般的な挙動において、動物の行動と似通っ

た行動への退行として定義される。ヒューリングス・ジャクソン [John
Hughlings Jackson 1835—1913] によって整備され、ゴルトシュタインに
よって受け継がれた動態的で進化的な図式におけるように、人間は
病理を介して動物性に接する。そのとき、シンボルの機能は生命機能の
方に向かって自らの構造を失っていくことになる。⁽²⁸⁾

この意味で、実体的なタイプを備えるアリストテレスの二元論の克服
は、機能的なタイプのあらたな二元論に行き着くことになると言えるだ
ろう。われわれはもはや、神秘的に接合された二つの実体（動物的身体
と人間のあるいは理性的心理）ではなく、むしろ逆向きの二つのタイ
プの行動にかかわっているのだ。一方には脱動物化された完全に人間的
な生、すなわち完全に統合された生、シンボルの機能という主の下にあ
る生、したがって真なる理性的目的論がある。他方には、直接的で単に
生きている構造を欠いた生、われわれの人間性の太古的な基盤をあらわ
す生がある。⁽²⁹⁾『知覚の現象学』においてメルローポンティは、シンボル
的なものと退行的なものとの二元論を再検討しようと試みている。そし
てこの観点からすると《実存》こそが決定的な役割を果たしている。し
かしこれ（実存）をシンボルのなものと生命、理性的なものとの有機的な
ものとの機能的な二元論とは無関係な概念として理解することはできな
い。実際、すべてはあたかも実存という概念がまさしく動態的な言葉で
これら二つの軸の調停を駆り立てる資質があるかのように進展する。「有
機体とその単調な弁証法は、したがって歴史と無関係ではないし、歴史
と同一視できるものではない。具体的に把握された人間は有機体に結合

した心理現象ではなく、あるときは自らを身体的存在にとどめ、あるときは個人的行為に赴くような実存の往来である⁽³⁰⁾。このように実存とは、世界と他者に対して現前する人称的な生と、前人称的かつ受動的な、匿名を生きることのあいだの「往来 (va-et-venir)」として定義される。実存すること、それは身体の周期的な生と意識的關係をもなった生、生命的行動とシンボルの行動、生の秩序と人間の秩序を分離する隔たりを踏破することである。メルロ＝ポンティがいうように、「反省が生命の内属性と理性的な志向を等しく現象について説明することができるならば、まさに反省は現象の中心を見出したと確信することができるであろう⁽³¹⁾」。このフリーズの重要性は十分に強調されるべきであろう。なぜならここではまさに、生と理性、あるいは考古学と目的論とのあいだの機能的な対立が、いかなる意味においても即自と対自、あるいは哲学的な主知主義と科学的経験主義との実体的な対立とは一致しないということがよくわかるからだ。「くでもなく、くでもない《ni...ni》」というあの表現は、客観的な思考がそなえる二つの形式の対称的な止揚であるが、それはおそらく、メルロ＝ポンティ哲学のもっとも直接的に明白な側面を表現している。しかし、実在論と観念論によるこの存在論的な論争が、人間学的な論争の特殊性を隠蔽してはならない。乗り越えなければならぬのは、客観的な思考が持つ実体的な二元論であり、主体と客体、対自と即自、意識と身体との対立なのだ。そして今度は、二つの行動の構造のあいだのあらたな区別を認めるために、形態、構造、行動といった両義的な概念をしかるべき場所に位置づける必要がある。形態、構造、行動といった概念を通して存在論的に獲得された原初的な自然の

内奥に、あらたな劇作法 (dramaturgie)、あらたな対立が認められるだろう。それは、生命の行動とシンボルの行動、実践的な志向性と客観化する志向性、考古学と目的論、動物性と人間性とのあいだの、もはや存在論的ではなく人間学的なあらたな対立である。

4. 第四命題。メルロ＝ポンティの人間学を駆り立てるこの特殊な緊張関係は、動物に対するわれわれの関係を本質的に矛盾した関係として定義することになる。「自然⁽³²⁾」の概念についての最後の講義 (1989-1990) においてメルロ＝ポンティは、「人間と動物の奇妙な類縁性⁽³²⁾」について述べている。この類縁性を述べるために、彼はとりわけエスキモの仮面に言及している。これは「それぞれの動物における人間の分身」と、反対に「それぞれの人間における動物の分身」を表現する。ここからメルロ＝ポンティはこう結論づける。これは「人間性の亜種としての動物と、動物性の亜種としての人間性という異常な表象⁽³³⁾」である。ここからメルロ＝ポンティは、もっとも自然な傾向へと、すなわち考古学的あるいは下降する傾向へと向かうといえるだろう。この傾向は、われわれの人間性を「原初的な自然⁽³⁴⁾」のなかに、さらには「野蛮な原理⁽³⁵⁾」のなかに根づかせ、われわれをあらゆる動物的な生の血縁にする。これは彼が『行動の構造』以来提示してきたものに完全に忠実である。つまり、生に対するわれわれの関係は直接的な関係なのであって、投影によって作り上げられるものではない。シェーラーが適切に示したように、生と

身と親密であり、自分自身の血縁なのである。つまり諸身体ともろろの振舞いがそなえる表現性というものがあるのであつて、これは自然文法のようなもの、人間が権利上生まれながらにして知っているものである。なぜなら、人間もまたもろろの生物のなかの一生物であるからだ。その上この文法こそが生物に関わるあらゆる科学に対してそのアプリオリを与えている。しかしながら、《人間と動物の奇妙な血縁関係》という表現における《奇妙な》という言葉を真摯にとらえなければならぬだろう。これが意味するのは、この血縁関係が不意に現れるものであり、発見という秩序に属しているということである。エスキモーの仮面に関して、メルロ＝ポンティが次のように付け加えているのは偶然ではない。すなわち、「これは人間性と動物性の関係をもつともよく示す神話的思想である」。これはまるで、生活世界 (Lebenswelt)、すなわちわれわれをあらゆる動物に結びつけている生の世界が、客観化する意識あるいはシンボルの意識を括弧に入れること、シェラーの言う「正常で白人の市民化されている成人」の意識を括弧に入れることを前提としているかのようなのだ。動物に対するわれわれの関係は、したがって親密であると同時に疎遠であるような矛盾した関係である。つまり動物は、われわれがあらゆる生と分有している肉の表現性のおかげでもっとも親しいものであると同時に、環境を客観化する能力のおかげでもっとも奇妙なものとなる。この能力こそシンボルの機能とよばれるものであり、われわれを単なる動物性から永久に分離しているものなのだ。

この観点からすると、この現象学的な矛盾をハイデガーがほぼ同

時代に、「形而上学の根本諸概念」⁽³⁶⁾について行われた一九二九年から一九三〇年にかけての彼の有名な講義において主張していたことに気付かれるだろう。周知のように、ハイデガーが語った「世界の乏しい」動物、あるいは動物における「世界の乏しさ」は、決してなんらかの動物の価値引き下げを狙っているわけではなく、きわめて厳密にこの矛盾を表現している。つまりこの矛盾が、動物性が与えられる様態を定義するのだ。一方でわれわれは自然発生的に動物を「連れ立つて」いるが、われわれは動物をわれわれの世界における「連れ合い」にする。すなわち、トカゲがその上を這いまわる岩は、私があるの上に登ることができる岩と同じものとして体験されるのだ。⁽³⁷⁾一見して、ハイデガーは彼なりの仕方でも、また彼自身の概念の範囲内で、原初的な自然や、表現性の文法といったメルロ＝ポンティの概念にたどりついている。これが自然発生的に人間を彼が出会う生き物や、同じ言語を話すものとして彼が出会う生き物に結びつける。メルロ＝ポンティとハイデガーは明らかに類推による推論に関するシェラーの批判を共有している。ここで肉に関するものとして理解された転移は、やって来るのが過度に遅く、つねにすでに生じていた「共に在ること」によって余分なものとされる。「人間であることが意味するのは、他者のなかに転移すること、他者と共に一緒にいることである」⁽³⁸⁾。他方で、この普遍的な連れ立ち、自然発生的な擬人化こそが人間の現存在 (Dasein) における共存在 (Mitsein) を構成しているのであるが、それ自身が直ちに矛盾している。というのも、意図的に《存在者》に近づく動物は、それでもなお言語を剥奪されており、それゆえわれわれと同様には《云々のものとしての》存在者に近づくことがない

からだ。したがってハイデガーのいうように、動物は「世界をもっており」かつ「世界をもっていない」。つまり、「連れ立つこと、転移はある。しかしながらそれらは存在しないのだ」⁽³⁹⁾。

なるほど、氣遣いはシンボルの行動ではない。人間化する二つの行動のうち一方は、倫理ではないにせよ、少なくとも実存的な可能性（真摯さ）に偏っているため、動物性に対してはさほど欲待ではない。これに對しても一方の構造は、どれだけ理性的であるにせよ、またなにが起きようとも、生物の行動の構造にとどまる。しかしながらどちらの構造についても明瞭に受け入れるべきことがある。それは『ヒューマニズムについての書簡』で繰り返し述べられているように、「人間の身体は動物の有機体とは本質的に別のなものである」⁽⁴⁰⁾ということだ。動物性を前にした二人の哲学者を区別する「氣質」の違いが何であれ、われわれがこの近さを執拗に主張するのは、人がメルロ＝ポンティを読む際、不可避免的に出会う解積的な誘惑を遠ざけようと試みるからである。つまりそれは彼の考古学的な傾向だけにしたがって、彼の考えを一義的な仕方方で理解しようとする誘惑のことである。この考古学的な傾向はその思考のもつとも可視的な傾向であって、客観的な思考を、原初的な自然として定義されるような前客観的な起源の方向へ存在論的に乗り越えようと目論む傾向である。しかし、この考古学的な動きは、つねにメルロ＝ポンティにおいて、ずっとより控え目でありながらつねに前提とされている動き、つまり人間化する理性的な目的論の動きと共にあるとわれわれには思われるのだ。

5. 第五命題。メルロ＝ポンティの人間学を駆り立てているこの動態的な二元論、すなわち、生と理性、考古学と目的論の二元論こそが、メルロ＝ポンティの著作の目立たない構成要素となっている。メルロ＝ポンティが作り上げたのは、知覚の存在論、あるいは感覚的なものの存在論であって、人間の生に関するドラマではない。しかし、この二元論が大きな文字ではつきりと述べられている領域、すなわちこの人間学的な緊張が実際に構成する領域が存在する。それはすなわち、幼児性という領域である。

メルロ＝ポンティが幼児性というテーマについて詳細に再検討した多くのテキスト、特にソルボンヌの有名な講義などは、考古学と目的論との弁証法をはつきりと明記している。幼児性というものはメルロ＝ポンティにおいて単純な観念ではない。それはまず第一にある情念であり、サルトルが「生きているメルロ＝ポンティ」⁽⁴¹⁾という一九六一年のテキストの中で指摘したように、おそらくは絶対的な情念である。しかし、だからこそこれはメルロ＝ポンティが、ドゥルーズの意味での概念の高みにまで登らせることができた考えなのである。すなわちそれは、思考における創造であり、われわれがこれまで決して見たことのないものをわれわれに見させる定義である。幼児性の概念がメルロ＝ポンティにおいてわれわれに見させるもの、これこそ考古学と目的論、退行と先取りの弁証法なのである。幼児であること、それは本性上あるいは定義上、

成人の生のなかに自らを投影すること、目的論的に理性のなかで生を先取りすることである。そして、成人であることは、永久に幼児性を覚えていくことであり、太古のものあるいは退行を全面的に乗り越えるということでは決してないのだ。

6. 第六命題。ソルボンヌの講義において、幼児性というものを構成する目的論を具体化する概念が早熟 (prematuration) という概念である。メルローポンティは明らかにこれを精神分析から借用している。「〔早熟〕、つまり幼児による成人の生の諸形態の先取りこそ、ほぼ精神分析家にとつての幼児性の定義である」⁽⁴²⁾。メルローポンティはこのように早熟を定義している。「幼児にとつての、身体的な能力や知的能力を先取りする諸葛藤やもろもろのエピソードを体験する可能性。その体験はすぐさま、人々や諸制度との関係によつて定義される。(例えば、哺乳瓶、授乳などはもうすでに人や文化との接触である)」⁽⁴³⁾。幼児の早熟は、フロイトが『性愛論三篇』のなかで定義したような、性的な多形性をもとにするよりも精確に理解される。というのも、幼児期のセクシュアリティを定義する多形性は、その目的や対象が際限なく変容しうる性的欲動の単なる未分化状態に対応するのではなく、幼児の身体に与えられる工口的なさまざまな可能性の積極的な探索に対応しているからだ。幼児が多形体であるのは、幼児が彼自身の将来を、彼を取り囲む成人の身体を模倣することによつて絶えず先取りするからである。したがつて、この早熟を具体的にあらわす主要な現象が、肉という現象である。これはす

なわち、一般化された同一化、つまり外側における内側(他者への自己の投影)、そして内側における外側(他者の自己への取り込み)の際限なき探求として定義される。肉の可逆性とは、人間の生がそれによつて組み立てられるようなあらゆる社会的役割を潜在的に含んでおり、目的論的に文化の将来の方へと移行していく本性である。メルローポンティが早熟に与えた定義は、したがつてまったく主知主義的ではない。目的論は幼児において作動しているのだが、それが実現されるのは肉の模倣を通して、つまり後のあらゆるコミュニケーションの萌芽を表現する身体間のコミュニケーションを通してなのだ。つまり、「自然」についての最後の講義でメルローポンティが述べるように、幼児の多形的なセクシュアリティは、「原初的な記号体系」を表現している⁽⁴⁴⁾。

しかし、ここで参照すべき著者はラカン [Jacques Lacan 1901—1981] である。早熟という概念は、ラカンの初期の思考において規範的な役割を果たしている。実際、鏡像段階における幼児の歓喜がきわめて激しいのは、それが完全に否定的な状態の終わりを告げるからである。ラカンはわれわれの人間性の生物学的な身分をこの完全に否定的な状態によつて定義している。オランダの解剖学者ルイス・ボルク [Louis Bolk 1866—1920] にしたがつて彼がいうように、人間は「生まれながらにして早熟な動物」⁽⁴⁵⁾なのだ。生まれて最初の数ヶ月とは、運動能力、より一般的には機能に関する解剖学的な不十分さの試練をあらわしている。これは、自然がそれに対する不可欠な補助として文化の介入を呼び求める真なる有機体の苦境である。幼児の身体は、根本的に分断された身体であり、

鏡のなかに突如として救済の形態、つまり統合されたゲシュタルトを知覚する。幼児は、彼の救済のイメージへ向かうようにそこに身を投じる。人間とは、人間に宿る生の虚無から出発し、それと相關的に、想像的な詐取によって定義される。この想像的な詐取こそが、後のあらゆる同一化を告げ知らせ、象徴的な境界のなかへの主体の登記を準備する。したがって、メルロ＝ポンティにとつても同様、ラカンにとつても、早熟を定義する欠如はもろもろの同一化のダイナミズムと分かちがたく結びついている。つまり、幼児がそれを試練とする否定性は、成人の身体の方へと模倣的に彼を連れ去る、目的論的な運動を呼び求めるのだ。

7. 第七命題。幼児を構成する早熟に対称的に対応するのが成人を構成する退行である。つねにすでに、文化という彼の将来へと向かう途中で、取り込みと投影という道を通じて将来を探索しながらも、逆に幼児がその幼児性と手を切ることは決してない。われわれが幼児の前コミュニケーション、その肉の共有を決定的に離れることは決してなく、それによって所与の文化が組み立てられる役割やモデルに対するわれわれの關係が、運命的とでもいべきアルカイスムの痕跡を保存する。「幼児における対人關係」についての講義の最後でメルロ＝ポンティが指摘しているように、情動的な關係においては、成人が原初的な共有というアルカイスムを全面的に乗り越えることは決してない。これは彼の著作において幾度も回帰されるテーマでさえある。あらゆる愛情は、それがもつとも理性的なものであるうとも、執拗にこの共有の記憶を保存して

いる。愛情が築かれうるのは、成人の關係が持つ明白な相互性を食い尽くす幼児期の欲望の上のみである。「愛すること、それは他者との不分割な状況のなかに不可避的に入り込むことである。人は誰かを愛する瞬間から、その苦悩を苦しむようになる（中略）日々の生活の水準では乗り越えられる転嫁現象は、感情の水準では乗り越えられない」⁽⁴⁶⁾。メルロ＝ポンティにおいて愛情關係は、文字通り羨望に、つまり際限なく切望される他者との融合に付きまとわれている。ここから愛情についてのブルーストのとてもいい着想が生じるのだが、これは「制度」に関する一九五四年から一九五五年の講義で詳しく分析されている⁽⁴⁷⁾。

したがって、決して全面的には乗り越えられない想像的な詐取というテーマから解釈されるべきものは、文化のあらゆる秩序なのだ。そしてここに、メルロ＝ポンティがソルボンヌの講義において「神話の秩序」として示したものを検討する理由がある。つまり神話は、現実界と想像界の二者択一を逃れており、「成人でかつ健康な人間の覚醒した知覚と《虚構》の間」⁽⁴⁸⁾に存在する。文化とは、われわれがそれをまったく信用しつつ習得することができ、われわれが率直さとともに装っているあらゆる役割によって構成される。幼児が他者の身体や彼の鏡像によって不意に捕らえられるように、われわれは自らの社会的役割によって捕らえられる。われわれはそれが習得された役割であることを知りながら、愚直に「その役割を信じている」のだ。したがって、「役者のパレード」によって提示されている二者択一は偽の二者択一である。「役者とは知性でもなければ感性でもなく、その役において自らを非現実化できる誰

かなのだ⁽⁴⁹⁾。言い換えると、役者とは、明快な意識や彼の役が偽物であることを知っている意識でもなければ、後退なき盲信でもなく、想像的なものの威信によって、すなわち非合理的な理性によって曇らされた意識の正常さなのである。

8. 第八命題。肉の概念を定義する場合、念頭におかなければならないものこそメルロ＝ポンティの人間学的な道なのである。言い換えると、最終的な存在論を理解するためには、人間学的な公式、すなわち「人間は理性的な動物ではない」ということを念頭におかなければならないということだ。実際この公式は、肉とこの概念についてのわれわれの習慣的な了解に対して、二重の矯正とはいかないまでも、少なくとも二重の厳密さをもたらす可能性がある。

第一に、この公式は、肉というものが単純に動物的な身体性ではないということとをわれわれに想起させる。つまり、肉はとりわけ人間的なものであり、メルロ＝ポンティがいうように、「身体であることの別の仕方」⁽⁵⁰⁾なのだ。肉は、普遍的なもの、コミュニケーション、理性の身体的な定義を、普遍的な可逆性、一般化された同一化として表現する。肉は理性によって変形され、精神によって昇華された動物性である。それは《野生の》ロゴス、《未開の》ロゴスであり、もうすでにひとつのロゴス、理性的なものの非理性的な起源なのである。肉というものは、われわれを取り囲むあらゆる事物のなかにわれわれを生きさせ、ハイデガーのよ

うにいうならば、われわれを存在するあらゆるものの《連れ合い》にすると同時に、われわれの人間性を特定する。これはパラドクスである。肉を通して人間は自分自身とは別のいたるところに自らを見出す。これは逆説的にラディカルな脱中心化である。なぜならこれは、あらゆる生命とそれに対して標章を与えるあらゆるもの、すなわち「人間的な秩序」を「生命の秩序」から区別するものとの連れ立ちだからである。ここでメルロ＝ポンティは憐み(慈悲)に関するルソー主義的パラドクスと再び関係を取り結ぶことになる。いずれにせよ、われわれが人間であるのは、われわれをいたるところでわれわれの外部へと逸脱させるきわめて奇妙な能力によってなのである。⁽⁵¹⁾

肉の概念に組み込まなければならない第二の人間学的次元は動態的な次元、すなわち、考古学と目的論との機能的な弁証法である。肉というものを動態的に理解しなければならないだろう。つまり、一方で、一般化された模倣(mimesis)として、普遍的な同一化としての肉は、コミュニケーションと文化という宇宙のなかへのわれわれの登記を先取りしている。しかし、それと同時に、われわれは決して原初的な共有というアルカイズムを全面的に乗り越えることはない。すなわち、我と汝、内部と外部、あるいは見る者と見られるものとの明白な相互性は、それが由来する幼児期の共有によって脅かされている壊れやすい相互性のままなのである。「乳児期の野蛮な思考」⁽⁵²⁾に、幼児期の先史時代を取り除いた理性的な目的論を対立させるピアジエ [Jean Piaget 1896—1980] の主知主義に反して、起源 (archeアルケー) と目的 (telosテロス)、肉の共

有と理性との相互的な包み込みにこそ価値を与えなければならぬだろう。ソルボンヌの講義でメルロ＝ポンティが記しているように、「真の発達、真の成熟とは、過去の乗り越えと過去の保持という二重の現象から成りたっている。真に乗り越えることは、保存することでもある。つまり、他のものになると同時に、かつてそうであったことを引き受けることを拒絶してはならないのだ」⁽⁵⁾。このように肉というものは気がかりなものであり、われわれの根本的な不安なのである。肉とは幼児を彼に固有の現在から連れ出し、彼の周りに世界と他者をつきまとわせ、それらを通して彼に固有の未来を先取りさせる強力な同一化の運動なのだ。反対に、永遠に自らを抑制する君主としての理性を夢想することはできない。理性が獲得されるのは、幼児の前コミュニケーションと肉のナルシズムへの過備給によつてである。人間は決して理性的にはならないとしても、根本的な理性の欠如の背後でのみ、人間は理性的となるのだ。

原注

- (一) M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 196 ; *ミルロ＝ポンティ SC 省略記号*。
 (二) M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. D. Seglard, Paris, Le Seuil, 1995, p. 269 ; *ミルロ＝ポンティ SC 省略記号*。
 (三) M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 328.
 (四) Cf. G. Canguilhem, « Le concept et la vie » (1966), in *Études d'histoire et de*

philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, Paris, Vrin, 1994, p. 337.

- (5) SC, p. 196.
 (6) N, p. 269.
 (7) SC, p. 196.
 (8) *Ibid.*, p. 195-196.
 (9) *Ibid.*, p. 176 et 188.
 (10) *Ibid.*, p. 176.
 (11) *Ibid.*, p. 188. この大部分は「その当時の」批判、無礼で容赦のない批判である。ここにはとりわけ、ポリツェル [Georges Politzer 1903-1942] がベルクソンに対して差し向けた非難の辛辣な取っ組み合い⁽⁶⁾ (in F. Arouet, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), Paris, J.J. Pauvert, 1967)。
 (12) M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde* (1928), trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951, p. 90.
 (13) E. Cassirer, « Geist und Leben in der philosophie der Gegenwart » (1930) ; repris in *Geist und Leben*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 32-60.
 (14) K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, trad. E. Burekhardt et J. Kuntz, Paris, Gallimard, p. 380.
 (15) SC, p. 196.
 (16) K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, New York, Harcourt, Brace and Co, 1935, p. 9 *ミルロ＝ポンティを参照*。
 (17) SC, p. 199.
 (18) Cf. K. Goldstein in *La Structure de l'organisme*, op. cit., chap. X.

- (19) SC, p. 196.
- (20) こうした欠陥の総体、したがって、カテゴリーの態度がカバーする諸能力の総体を独占的に述べている『知覚の現象学』の豊富な(きわめて豊富な)章「固有の身体の空間性と運動性」を参照。
- (21) SC, p. 190.
- (22) *Ibid.*, p. 130.
- (23) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 373 (以下必ず PMP と略記する。)
- (24) *Ibid.*, p. 84.
- (25) *Ibid.*, p. 50.
- (26) PMP, p. 377.
- (27) 実際にその当時革新的であったこのテーゼは、増田一夫氏によって主張された。° « La dette symbolique de la *Phénoménologie de la perception* », in Merleau-Ponty: *Le philosophe et son langage*, dir. F. Heidsieck, Grenoble, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n.° 15, 1993, p. 225-243.
- (28) Cf. SC, p. 191-195.
- (29) *Ibid.*, p. 194 : 「その振舞いのすべてがリビドーの歴史にまつて説明可能であり、その行為のすべてが生物学という領域にのみ係わるような人間が存在するだろう。彼らが見ていないのは人間の世界であり、この人間の世界を通じて彼らは生命的対象を指摘している。それはまさに、近親コンプレクスに囚われている人が、「自分は結婚する」と信じて、現実には母の保護を探し求めているのと同じだ。それは、成人や人間の再組織化、そのあらたな誕生が彼らにおいては言葉上で表現しているだけで、現実には表現して
- 「さびやかならぬ」
- (30) PMP, p. 104.
- (31) *Ibid.*, p. 65.
- (32) N, p. 277.
- (33) *Ibid.*
- (34) SC, p. 180.
- (35) N, p. 62.
- (36) M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Monde-Finitude-Solitude, trad. D. Panis, Paris, Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 1992.
- (37) *Ibid.*, p. 300-307.
- (38) *Ibid.*, p. 307.
- (39) *Ibid.*, p. 310.
- (40) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 49.
- (41) Cf. J.P. Sartre, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 142.
- (42) M. Merleau-Ponty, « Les Relations avec autrui chez l'enfant », in *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 205 (以下必ず PL と略記する。)
- (43) M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. *Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 470-471 (以下必ず PPE と略記する。)
- (44) N, p. 273.
- (45) J. Lacan, *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu*. *Essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938), rééd. Navarin Editeur, Paris, 1984, p. 32.
- (46) PL, p. 214-215.
- (47) *L'Institution*. *Notes de cours au Collège de France* (1954-1955), Paris,

Belin, 2003, p. 63-77.

(48) PPE, p. 230.

(49) PPE, p. 560.

(50) N, p. 269.

(51) メルロ＝ポンティとルソーの結びつきは直接的でもなければ明示的でもない。しかし当時、メルロ＝ポンティと同程度にルソーに対しても親しい仲介者がいた。それはまさにレヴィ＝ストロースである。事実彼が、メルロ＝ポンティに何かしら本質的なことを述べているのはルソーであるように思われると語るとき、そして彼がルソーについて語るのは、彼がメルロ＝ポンティについて語るとき以外にはありえない。『人間科学の創始者ジャン＝ジャック・ルソー』のなかで、「自己より先に他人を置く人間という考えと、人間より先に生命を据える人間性という考えのうちどちらが残るだろうか」というルソーの「懐疑」に言及しつつ、彼はこう付け加えている。「ルソーの思想はしたがって二重の原理のもとに開花する。つまり、他者への同一化、すなわちそれがたとえ動物であったとしても、あらゆる他者のなかでもっとも「他者」であるものにさえ自身を同一化するという原理、そして、自己自身に同一化することの拒絶、すなわち自己を「受入れ可能」にするあらゆるものに対する拒絶とらう原理である。」(C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996, p. 49 et 51)

(52) PJP, p. 408.

(53) PPE, p. 501.

