

Title	見えないもの : ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティの場合
Author(s)	山形, 頼洋
Citation	カルテシアーナ. 1982, 4, p. 5-25
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66891">https://doi.org/10.18910/66891</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

見えないもの<sup>(1)</sup>

—ミシェル・アンリとメルロ＝ポンティの場合—

山形 頼 洋

ミシェル・アンリが彼の存在論を *L'Essence de la manifestation* <sup>(2)</sup> (二卷) にまとめて出版するのは、1963年のことである。それはメルロ＝ポンティの死から二年後のことであり、また、彼の遺稿である *Le visible et l'invisible* <sup>(3)</sup> の刊行に先立つ一年前のことである。

したがって、上掲の二書のどこにも他方に対する言及は見出せない。それどころか、1961年に発表された *L'Œil et l'esprit* <sup>(4)</sup> についても、アンリは何も言っていない。アンリが取り上げるのは *Phénoménologie de la perception* <sup>(5)</sup> のみである。

しかし、二人は非常に似通った問題意識に導かれて存在論を組み立てていった、あるいは、組み立てようとしたのではないだろうか。その問題意識の中心にあるのは、メルロ＝ポンティにおいては「生の存在」と呼ばれる、また、アンリが超越の存在を問うことによって問題にしようとする、根源的な存在である。

もちろん、二人の問題の展開の仕方も、またその解決方法も違うけれども、その間の抱き方の近さのゆえに、二人の存在論はお互いに照し合うところが多いように思われる。

まずミシェル・アンリの存在論について述べ、次にメルロ＝ポンティの存在論を取り上げることにする。

## I

現象学は現象についての学 *science des phénomènes* であるといわれる。

しかしそのことは、われわれに現象として与えられる事象を、在るがままに、いっさいの理論や先入観を排して、純粹に記述するところにこの学が成立するというのではない。現象学は現象する物についての研究という、いわば実証的段階にとどまらず、現象するものを現象するものとして現わしめているその働き、すなわち「現われるものの現われ」についての、換言すれば、「現前するものの現前」についての学でなければならない。

したがって、現象学において果されねばならない課題は、たとえその研究が純粹な記述として実施されるにせよ、個々の存在者についての、あるいは個々の現象物についての研究ではなくて、現象をまさに現象として可能にしている「現象の本質」の解明である。以上が現象学とその課題についてのミシェル・アンリの理解である。

ところでアンリによると、この現象の本質に関して、西洋の哲学の歴史を、それも隠れた前提として、長い間に渡って支配してきた或る概念がある。それは「隔たりの概念」*concept de distance* で、事象の現われは距離を置くことによってはじめて可能となる、という考え方を指す。

たとえば、ガッサンディが、目は自分自身を見ることができず、悟性は悟性自身を考えることができない。しかしその目も、鏡を前に置けば自分を見ることのできるようになるが、それは鏡と目との間に空間があるからである。その空間を介してはじめて「形質」*espèce* や形象が通行可能となるからであるという時、そこには、現われるものは、現われることができるために、「隔たり」を必要とするとする考えが素朴な、自然主義的な仕方では表明されている(EM72-73)。

なぜ「素朴」かという、現象の本質と見なされてきた「隔たり」は、目と鏡との間にあるような、われわれがこの世界で知覚によって直接経験するような空間ではないからである。それは、われわれが世界の中で見出す空間の現われを、世界の現われともども、可能にしているような根源的な隔たりである。

いっさいの現象の本質として、いっさいの現われの条件となっていると考えられるこの隔たりを、アンリは「現象学的隔たり」*distance phénomé-*

nologique(EM75)と呼ぶ。この現象学的隔たりこそ、すべての現象するものにおいてその現われを可能としているものであり、したがって、われわれによって生きられる物理的ないしは心理的空間の近さや遠さを、現象として生起させている「原初的遠さ」*lointain originel*であり、むしろ「原初的遠ざかり」*éloignement originel*(EM81)である。すなわち、原初的遠さを開く存在論的な力である。「現象学的隔たりは原初的な遠さを形成する。それは、その内部であらゆるものがわれわれにとって見えるようになる可視の究極的地平 *l'ultime horizon de visibilité* を展開する。あらゆる現前はその地平から発し、またその地平に立っての現前である」(EM77)。

「能産的隔たり」*distance naturante*(EM81)として存在論的力であるこの現象学的隔たりについて、アンリはフィヒテを使ってさらに考察を進める。取り上げられるのは『浄福な生への指教』<sup>6)</sup>の中の存在 *l'être* と存在の現われである現実存在 *l'existence* との関係である。すなわち、存在が現実の存在として現われ現前する、その過程が問題とされる。あるいはむしろ、フィヒテが神の存在とその現実存在との不可分性を言うように(EM85)、存在がまさにそれによって存在となる、存在の存在 *l'être de l'être* (EM85)としての現実的存在が問題となっている。

存在は自己を二分し(*dédoublement de l'être*. EM87)、自分に距離をとることによって現前する。存在の現われである現実存在は、存在の自己分割の過程である。存在は「自己との自己分離」*autoséparation d'avec soi* (EM86)によって、自分を自分に対して別のものとし、自分の外に立てることによって現われる。存在は自己疎隔によって現実存在となる。すなわち存在は「疎隔」*aliénation*によって現象となって現前する。したがって、先程、現象の本質をなすといわれた能産的な、現象学的隔たりは、ここではさらに規定されて、自己疎隔として遂行される「疎隔」ということになる。「疎隔 *aliénation* は顕われ *manifestation* の本質である」(EM87)。

ついでに触れると、今言われた疎隔 *aliénation* は、アンリが彼の著『マルクス』<sup>7)</sup>の中で、「外化(対象化)の存在論的過程」*processus ontologique de l'objectivation*(Marx II, 130)と規定するヘーゲルの意味での疎隔

であり、マルクスの意味でのそれではない。

以上見てきた、現象の本質を自己疎隔としての現象学的隔たりに求める立場——そしてこの立場は、アンリによれば、西洋の哲学の根底に長い間伏流として貫流していたものであるが——その立場を彼は「存在論的一元論」*monisme ontologique*(EM91)と名付ける。

たとえば、現象学において意識が志向性として捉えられる時、その時もやはり存在論的一元論は機能しているのである。意識が常に意識以外の何ものかについての意識として、常に他のものへの「関係」として、他のものへ向っての「超出」*dépassement*として理解される時(EM110)、そして、そのような意識に対して対象は現われる、あるいは在るといわれる時、存在論的一元論にとって現象の本質である能産的隔たりは、関係や超出という概念によって、よりはっきりと自覚されていると思われる。

現象の本質は自己疎隔によって現象学的隔たりを作り出す。この自己疎隔の過程がどのようなものであるかを、現代の「存在の哲学」*philosophie de l'être* は、はじめて明確な形で取り出した(EM152)。現象の本質は「超越論的存在地平」*l'horizon transcendantal de l'être*を自らに対置することによって、現象学的隔たりを実現する。換言すれば、「純粋な存在地平」*l'horizon pur de l'être*の形式を取って、本質が自己を外化する*s'objectiver*ところに、現象学的隔たりは成立する。

また、このように現象の本質が純粋な存在地平のもとに自己を外化する過程が「超越」*transcendance*と呼ばれるものにほかならないから(EM153)、純粋な存在地平を繰り広げるこの超越、ないしは超越の働きこそ、現象の本質である能産的隔たりということになる(EM76)。

諸々の現象がまさに現象として現象するのは、超越によって開かれる存在地平の内部に身を置き、地平の輝きに身を浸しているからである。現象が現象として「見えるもの」となるのは、超越が繰り広げる存在地平のおかげによる。そしてこの超越は、現象の本質の自己疎隔、自己外化の過程として理解される。

ここでメルロ＝ポンティの存在論を思い出していただきたい。後で詳述するが、メルロ＝ポンティにおいても差異化 *différenciation*、裂開 *déhiscence* ないしは間隙 *hiatus* などと表現される超越の働きの産みだす「ずれ」*écart* によって、見るものと見えるものとが成立する。そして、この見るものと見えるものとの相互交錯する関係こそ「視」*vision* にほかならないのであるが、ここで指摘しておきたいことは、アンリの語る、現象の現象性を保証するものとしての超越論的存在地平は、メルロ＝ポンティにおける見るものと見えるものとの可逆的關係——可視性 *visibilité* を保証する可逆的關係に対応するということである。

しかしながら、メルロ＝ポンティにとっても、またアンリにとっても、問題はそこから先に、つまり存在論的一元論の終るところから始まる。すでに見たように、存在論的一元論においては、現われるものすべてはすべて超越論的存在地平の中に置かれてはじめて現われるものとなる。現象はその現象する力を超越論的存在地平から得ていることになる。

それでは、現象を現象として成立させている根本条件は、この超越論的地平であるということになるのだろうか。そうではない。存在地平は超越の働きによって設立されるのであるから、超越こそ現象の本質である。アンリによれば、この取り違い、混同こそ存在論的一元論の犯している誤りである。しかもこの誤りは一元論に内属し、そこから切り離すことのできない性質のものである。

存在論的一元論にとって、現われうるすべてのものは存在地平の光の中で、その光によってのみ現象となりうる以上、その存在地平を展開する、真の本質である超越は、地平に先立ってそれを可能にするものであるがゆえに、いわば、地平の外にあり、したがって、地平の光に浴さず、見えなのままにとどまる。

存在論的一元論にとって見えないものであるこの超越は、単に見えないだけでなく、そこでは見えないものとしても現われぬ。そこから、超越は現象の本質であるにもかかわらず、超越の結果にすぎない存在地平にその地位を譲ることになる。後で述べるように、メルロ＝ポンティの存在論

の大きな努力のひとつは、この、元来見えないものである超越を、見えないものとしてはっきりと捉えるところにあると考えられる。

彼においても、可視性の場を形成する、見るものと見えるものとの交錯的・可逆的關係を設立する超越そのものは、その關係の、いわば、裏地をなすものとして、決して見えるものとはならない。しかし、その見えないものこそ、見えるものを可能にしている真の可視性である。この真の可視性である、しかし、見えない超越をメルロ＝ポンティは「生の存在」Être brut, 「野生の存在」Être sauvage, 「垂直の存在」Être verticalと呼ぶ。

ミシェル・アンの努力もまた、存在論的一元論によって常に前提とされながら、しかも存在論的には常に忘却されているこの超越を、いかにして哲学の問の明るみの中に引き出すかにあるが、その場合、彼はこの見えないものである超越を見えないものとして呈示するだけでは満足しない。超越が「見えない」のは、現象するものはすべて超越論的存在地平においてのみであるとする存在論的一元論にとってだけである。現われるために現象学的隔たりを必要としない、別種の顕われがある。その別種の顕われ方によって、一元論にとっては見えないものである超越の顕現は可能となる。アンの存在論の基本線はこのように描かれよう。

いかにして現象の本質である超越は開示されるのか。換言すれば、いかなる意味で超越は「在る」といわれるのか。また、現象学的隔たりを必要としない顕われとは、どのようなものなのか。

存在者がそこから現象としての自己の存在を得ている純粋な存在地平は、すでに見たように、超越によって開示される。アンが今問題として取り出す、その超越そのものの開示は、もはや超越によってではなく、彼が「内在」immanenceと呼ぶ作用によって遂行される。

この、内在における超越そのものの開示がどのようなものであるか、以下、簡単に述べたい。しかし、そのためには話を少し前に戻して、一元論における超越論的存在地平の設立のところから始めなければならない。地平は本質が、超越として、自分自身に対置するものであったが、実際のと

ころ、対置するだけでは地平は成立しない(EM209)。本質は対置したものをさらに受け取るのである。「対置と、その対置において本質に対置されているものの受容とはいっしょになって、外化（あるいは対向：objectivation)の可能性を構成する」(EM207)とアンリは言う。超越の働きは単に純粋な地平を繰り上げるだけでなく、そのようにして繰り上げたものを受け取る場所にある。

しかも、地平の対置と受容に関して、さらに次のように続けられる。「地平の対置と受容との固い統一のうちに、この統一の可能性を事実上保証している、受容の根源的性格が現われる。受け取られること、それはすなわち、……に与えられること、現われること *apparaître*、顕現すること *se manifester* である。地平の受容性はその顕われ *manifestation* と同一のことである」(EM207)。

要するに、地平が成立するのは、超越の「置く」働きにあるのではなくて、「受け取る」働きにあるというのである。なぜ受け取る働きの方が本質的なのか。このことをアンリはハイデッガーのカント書における図式論(8)に関する議論を分析することによって明らかにする。その分析の概略をたどれば以下になるであろう。

超越によって形成される存在地平は、ひとつの存在者 *étant* ではなくて、純粋な存在論的内容を構成する。それは存在する者ではないがゆえに「無」*néant* である。そしてこの無は、存在する者を越えて自由に発明する能力である超越論的構想力によって産出される。

ところで、この、超越論的構想力によって形成される存在地平は、それがまさに構想力によって形成されるがゆえに、純粋ではあるけれどもやはりひとつの形象として呈示されるのなければならない。換言すれば、見えうるという性格のものでなければならない。地平の、この見えうるという性格は、認取可能性 (*Vernehmbarkeit*. KM86) は直観のうちで実現される。すなわち、存在地平は直観されることによって見えうるものとなる。

「純粋な存在地平の図式論による顕われは、地平の感性化にある。地平は感性と関係するかぎりにおいて、すなわち直観されるかぎりにおいて顕わ



れる」(EM223)。

しかしながら、存在地平を究極において成立させているこの直観は、ハイデッガーが思惟と直観との共通する本質として超越論的構想力を取り出す際の、思惟に対する直観のことではもはやない。両者に共通する本質である超越論的構想力の可能性そのものに関わる能力である。そのような能力としてここで直観と呼ばれているものは何か。それは受け取る能力としての「受容性」*réceptivité* にほかならない。

まとめると、存在地平は超越の働きによって開かれるのであるが、その際の超越の働きは、単に地平を置くだけではなく、それを受け取るところにある。しかも、置かれることによってではなく、受け取られることによって地平は見えうものとなり、いっさいの現象の源として成立するのであるから、超越の根源的な作用はその受け取る力、すなわち受容性にある。アンリにとって超越は、自分の置いたものを受け取る働きとして、受容性の一様態を意味する。

この受容性の一様態としての超越は、一元論にとっては現象の本質と考えられているものであるが、この本質はまた、一元論にとっては見えないものである。というよりも、一元論はこの超越の存在そのものにかなる現実性 *réalité* も与えることができない。

現象学にとって在るとは、存在するとは、何らかの仕方で現われることである。そして一元論にとっては、在るとは、純粋な存在地平において現われることを意味するから、そこに原理上現われることのできない超越そのものはない、存在しないことになる。にもかかわらず、一元論はこの存在しない超越を、純粋な存在地平を開くものとして必要とし、また、そのために常に前提し続けてきたのである。超越が在るから地平も開かれるのだが、一元論はこの超越の「在る」を説明することができない。

ミシェル・アンリは、この、一元論において不可解なものとなっている超越の存在の意味を現象学的に明らかにしようとして、超越それ自身の顕われをさらに問うのである。

超越そのものの開示は、その超越が自分自身を受け取ることによって遂

行される。超越は単に自分の創出する存在地平を受け取ることによって顕われさせるだけでなく、同時に、自分自身を受け取ることによって超越自身をも顕わす。超越のもつ、この自分自身を受け取るという根源的受容性によって、超越は自らを開示する。

超越の作用そのものを、すなわち自己の立てる地平を受け取る働きそのものを受け取る根源的受容性は、超越としての作用ではもはやありえない。地平を立てるという仕方では自己を超え、自分の外に出て行く運動ではない。そのような外在性、他性の中では超越そのものの開示はなされない。もし超越を開示するのが超越の働きであるとすれば、今度はこの超越を開示する超越の開示が再び問題となるだろう。以下同様にして、われわれは無限背進に陥ることだろう。

超越が自分自身を受け取る働きである根源的受容性は、内在として遂行される。「内在は超越そのものの開示が遂行される根源的様態であり、超越そのものの開示として、開示の根源的本質である」(EM279—280)。すなわち、現象を現象たらしめている現象の本質は存在地平を開く超越ではなく、その超越を可能にしている、超越の自己開示としての内在である。

超越が他のものに向って自分を超越する作用であるのに対して、内在は他のものに向って自己を超えたりはせず、あくまで自己を離れず、自己の外に出ず、常に自分自身のうちに留まるものとして働く。すなわち、超越として展開する受容性においては、受け取る作用と、その作用によって受け取られる内容（地平）とが異なるのに対して、内在として遂行される根源的受容性においては、受け取る作用とその受容内容とは同じものとなる。

したがって、純粋な存在地平を外に立て、それを受け取ることによって現象するものの現象として顕われさせる超越は、自分自身を、内在において受け取って開示する。いいかえると、超越は自分自身を受け取ることによってはじめて、超越として顕われる。すなわち超越は、内在において自分自身を受け取ることによって、またそのことにおいて、超越として、存在地平を展開する作用として生成する。

ミシェル・アンリは超越の作用の内在におけるこの自己開示、自己顕現

Parousieこそ「感情現象」affectivitéを構成すると考える。欲望や欲求をも含む広い意味での感情とは、超越が自分自身を受け取って顕われる、その顕われ方にほかならないと主張する。世界が超越によって開かれる純粹な存在地平において知覚となってわれわれに現象するように、超越そのものは、今度は、感情となって自己自身を顕わす。

感情として開示される、内在の構成する領域を、アンリは「内在の領域」sphère d'immanenceと呼ぶ。この領域こそわれわれの生き生きとした「個的生」vie individuelleの領域である。マルクスが『フォイエルバッハに関するテーゼ』で理論と対立させて「実践」と呼んで区別したものは、この内在の領域としての「生」のことにほかならない。

アンリはマルクスの、『資本論』を含めた著作を存在論として読み、『テーゼ』と『ドイツ・イデオロギー』に始まるマルクスによるヘーゲル哲学の顛倒を、超越(外化: objectivation)に究極的実在性を見る一元論的立場から、超越の可能性をさらに内在に求める立場への存在論的転回と捉える。かくして、ミシェル・アンリは、メーヌ・ド・ビランだけでなくマルクスにおいてもまた、彼の存在論の先駆者に出会うことになる。

## II

メルロ＝ポンティの存在論の構想は彼の突然の死によって中断されたが、それが彼のいう「生の存在」Être brutをめぐって展開されるはずであったことは、一九五九年一月の「ノート」(VI219)に見える「ロゴスと——生の存在の存在論として企画された存在論」という一節からも推察される。また『ノート』の告げるところによると、彼はこの存在論で彼の前著すなわち『知覚の現象学』と『行動の構造』の問題を「再び取り上げ、深化し、正す」(VI222)つもりであった。『ノート』の別のところでは、「知覚の現象学の諸結果——それらを存在論的説明に導く必要性」(一九五九年二月。VI237)と記されている。

『知覚の現象学』はなぜ存在論的見直しを迫られたのか。それは『知覚の現象学』の二元論的立場のゆえである。一九五九年七月の「二元論——哲学」と題する『ノート』には次のように反省されている。『『知覚の現象学』において出された問題は、私があそこでは『意識』——『対象』の区別から出発するがゆえに、解けない』(VI253)。

意識——対象との区別。もちろん、『知覚の現象学』において考えられたわれわれと世界との関係は、思惟実体と延長実体との間に外から打ち架けられた外的関係ではなかった。知覚の主体であるわれわれの身体と、知覚においてわれわれに与えられる世界とを結ぶのは、志向的關係であった。しかもそれは、「作用志向性ないしは、定立的志向性」*intentionnalité d'acte ou thétique* ではなくて、「機能する志向性」*intentionnalité opérante* (PhP490) として把握された身体の志向性である。

機能する志向性とそのノエマとの関係として把握される、身体と世界との関係は、『知覚の現象学』にあっては、動機づけるものと動機づけられるものとの間に見出される相互関係として特徴づけられる (PhP299—300)。すなわち、知覚しうる *perceptible* ものとしての世界は身体の「志向的運動」(PhP443) によって実現されるのであるが、しかしこの志向的運動は、メルロ＝ポンティが感覚の分析において巧みに表現したように (PhP248)、対象である知覚可能なものの「促し」*sollicitation* によって起るのである。

世界と、その企投である身体との関係は、このような相互依存的関係であるが、この関係さえもメルロ＝ポンティは意識と対象との二元論的区別であるとして、考え直そうとするのである。しかしそれは文字通り考え直すのであって、捨て去るのではない。むしろ、「存在内部の志向性である機能する、ないしは潜在的志向性を再び取り上げ、発展させる」(VI297—298) というのである。

『目と精神』の第二章の最初の部分、また『見えるものと見えないもの』の「絡み合い——交錯」と題された最初の部は、まさしく、この機能する志向性によって表現される身体と世界との相互関係に新たに加えられた反省であり、またその存在論的観点からの深化である。

見えるものはまなざしの運動によって見えるものとなる。しかしその際のまなざしの運動は反射運動のような盲目的なものではない。両者の間にはあたかも「予定調和の関係」(VI175)があるかのようである。まなざしは見ようとするものを予め、すでに知っているかのように振舞う。

まなざしによる見えるものの「先所有」*prépossession* (VI175)の現象を、メルロ＝ポンティは触覚においてさらに追求する。「私が自分の手にことさらに、この程度の、この速さの、またこの方向の運動を与えて、すすべした、あるいはざらざらした織目を感じることでできるようにすることとはどこから来るのだろうか」(VI175)。

私の運動と私が触るものとの間に「ある原理的關係」*quelque rapport de principe*、「ある血縁關係」*quelque parenté* がなければならない。この血縁關係の存在によって、手の運動は単なる「アミーバの擬足や身体空間の漠然とした束の間の変形のごときも」のに終らずに、「触覚世界への導きであり、開け *ouverture* となる」のである (VI176)。

ところで、触るものと触られるものとの間にある「海と海岸との関係と同じ程に親密な親交」(VI173)は、私の手が触るものであると同時に触られうるものでなかったら、また触られうるものとして、手が触っていくものの中になかったら——それらのひとつでなかったら、ありえない。触る手は、一方では触られるものとして、触知的存在の一部をなすがゆえに、触知的存在への開けとなる (VI176)。これがメルロ＝ポンティの考えである。

実際、手が触るものであると同時に触られうるものであることは、物を触診中の右手を左手で触ることができる事実によって示される。その時触るものである右手は、同時に、左手に対して触られるものとして現われる。

視覚はまなざしによる触診にほかならないから (VI177)、触覚について言われたことは視覚にも当てはまる。すなわち、見るものが同時に見えるものであることによって、視覚は成立する。見るものが見えるものを所有しうるのは、見るものが見えるものによって所有される場合のみであり、見るものが見えるものの部分 (*il en est*. VI178) である場合のみである。

見るものが同時に見えるものとなるのは、たとえば、われわれが見ている自分を鏡で見る時であるが、しかし鏡が鏡として機能するのは、もともとわれわれが見るものであると同時に見えるものであるからだと、メルロ＝ポンティは考える (OE33, VI309)。

身体において現われる、見るものが同時に見えるものであるという、触れるものが同時に触られるものであるという、また、語るものが同時に聞かれうるものであるという (VII90)——なぜなら、われわれは自分の語る声を同時に聞くことができるからであるが——、要するに、感覚するものが同時に感覚しうるもの *le sensible* であるというこの現象をメルロ＝ポンティは、「肉」*chair*、「交錯」*chiasme*、「可逆性」*réversibilité*、「絡み合い」*entrelacs* などとさまざまに呼ぶ。

われわれは『知覚の現象学』の機能する志向性から出発して、われわれと世界との原初的関係をまず、身体と世界との間にある相互的關係に見た。ついで、この相互的關係は、見るものが同時に見えるものであるという可逆性によってはじめて可能となることを見た。他方、この可逆性は、身体が単に見るものではなく、見ている自分を見ることができるという身体の再帰性 *réflexivité du corps* となって現われる。

しかしながら、身体の再帰性によって可逆性が成立し、それによって「視」*vision* が可能となるのではない。身体の再帰性が身体の可逆性を可能にしているのではなく、可逆性が身体の再帰性を可能にしているのである。身体が単に見るものであるだけでなく、見えるものでもあるから、身体は自分自身を見ることができるのである。「視」は、見るものが自分を見ることが見えるものとなり、見えるものである世界の中に降り下るから成立するのではなく、『目と精神』にいうように (pp.19~20)、「或る見えるものが自分自身を見はじめ、自分に対して、また、すべてのものの視 *vision* によって見えるものとなる時」視は生起する。「感覚を備えた塊」*la masse sensible* である身体は「感じられるものの塊」*la masse du sensible* から「分離」*ségrégation* によって生まれ、それに対して見るものとして開け放たれているのである (VII79)。身体の可逆性は見えるもの、感じられる

ものの自己分離にその根をもっているのである。

しかしながら、身体の再帰性によっては見るものと見えるものとの可逆性は厳密には実現されない。「われわれ最初のところで、大ざっぱに、見るものと見えるものとの、触るものと触られるものとの可逆性について語った。だが、ここで、それはいつも今にも実現されそうではあるが実際には決して実現されない可逆性 *réversibilité imminente* であることを強調しなければならない。私の左手はいつも、ものを触っている私の右手をまさに触ろうとするところまではいく。しかし私はその一致にまで達することはどうしてもできない。一致はまさに生ずる瞬間にかき消えてしまう。したがって、常に二つのうちのどちらかである。ほんとうに私の右手は触られるものの側に移ってしまい、しかしそれとともに右手による世界の把握も途切れてしまうか——あるいは、右手は世界の把握を保ち続けていて、私はほんとうにはそれに、右手に触っていない。私は左手で右手の外皮に触れるにすぎないかのどちらである。」(VI194)。

触っている手は触られることはできない。見ている目は見られることはできない。身体の再帰性において実現された可逆性、すなわち、見るものと見られるものとの一致としての、また触るものと触られるものとの同一性としての可逆性は実現されない。それでは一体いかなる意味において身体の再帰性は、見るものと見えるものとの間にあるといわれる可逆性を表わしているのだろうか。また、可逆性が両者の合一・一致としての同一性に基くものでないとしたら、いかなる意味において見るものと見えるものとは可逆的であるといわれるのだろうか。

身体の再帰性において、見るものと見られるもの、触わるものと触られるものとは一致しない。しかしこの不一致は、この挫折は、「挫折ではない」(VI194)。なぜならこの挫折は、見るものと見られるものとの相互移行、相互変換の経験をわれわれに与えることによって、それを通して、合致や同一性によらない可逆性の可能性を間接的に示すからである。見るものと見られるものとの相互移行・変換を可能にしている——見るものと見えるものとの可逆性を保証している「隠された蝶番のごときもの」の存在にわ

れわれを導くからである。

「私は、それも私が好きなだけ、それらの経験の相互移行と変換とを経験する。そしてそれらはちょうど、あたかもそれら経験の間に在る、しっかりと揺ぎない蝶番が、私たちに取り返しのつかない仕方で隠されたままになっているかのようである」(VI194)。

しかし、隠された蝶番のごときものとはどのような事態を指しているのだろうか。まず、蝶番という比喩の意味するところは、見るものと見えるものとの可逆性が両者の一致や同一性によって成り立っているのではないということである。

見るものと見えるものとの可逆性を保証しているのは両者の同一性ではなく、両者を関係づけているその関係の構造である。「いかなる意味で見るものと見えるものとは同じものであるか。観念性や実際の同一性の意味で同じであるのではない。構造上の意味においてである。同じ骨組 *membrure*、同じ形態性 *Gestalthafte*、『同じ』存在の別の次元への開けという意味で同じである」(VI315)。もうひとつ、しかし今度はもってはっきりとした引用をつけ加えると、「見るもの——見えるもの＝投射——投入。それらはお互いに唯一の生地 *étouffe* の抽象でなければならない」(VI315)。

見るものと見えるものとは同じひとつの構造の定める二つの契機であり、同じ生地できているから可換なのである。メルロ＝ポンティは別のところで (VI182)、感覚する身体と感じられる身体とを、或るひとつの円運動によって描かれる円周上の二つの弧に喩える。すなわち、上から、左から右へと行く弧と、下から、右から左へと行く弧とに喩える。感ずるものと感じられるものとは、同じひとつの運動を構成するがゆえに同じであり、そのような意味で同じであることによって可逆的といわれるのである。

蝶番のごときものとは、感ずるものと感じられるものとを、同じひとつの円周を二分する二つの弧のごときものとして存在させている、同じひとつの運動ないし過程のことにほかならない。見るものと見えるものとの可逆性は、両者を結合しているひとつの共通の媒体——これこそ「肉」*chair* と呼ばれるものであるが——を介しての相互侵蝕であり、交叉であり、交



錯による可逆性である。「見るものと見えるものとの一致はない。しかし、一方は他方から借り、他方の一部を取り、あるいは他方に侵蝕し、他方と交叉し、他方と交錯している」(VI314)。

ここでさらに、上の比喩で二つの上下の弧に対する円運動のごときものとして示された、可逆性を可能にしている「骨組」について尋ねなければならない。また、先の蝶番の比喩で、蝶番が取り返しのつかない仕方では隠されているとは何を意味をするのかという問いかけも忘れるわけにはいかない。

「自分を触る、自分を見るとは、したがって、自分を対一象として捉えることではない。それは自己 soi に開かれてあることである。自己へと定められてあること (Narcissisme) である。——だから、それはましては自分に達することではなく、反対に自分を逃れ、自分を知らないことである。問題となっている自己とは、ずれの d'écart 自己である。隠されているものの、したがって隠されていることを、潜在することを止めないものの隠れなき Unverborgenheit du Verborgen である」(VI303)。

自分を見る、自分を触るという挫折に終る経験を通して、われわれは見るものと見えるものとの、触るものと触られうるものとの交錯、可換を可能にしているずれの自己を、すなわち、ずれである自己を、見るものと見えるものとの隠れた関係として、しかも、絶対的にわれわれに隠されているものとして経験するのである。

「ずれ」についてもう少し見てみることにしよう。このずれの自己は、サルトルのいう、対自の脱自構造が無化作用によって産出するずれ(隔たり)ではない。それは「自然な否定性」*négativité naturelle* である。「このずれは……中略……私が自分に及ぼす否定 un non ではない。私が自分に与える目的の出現から生ずる欠如として、私が構成する欠如ではない——それは自然な否定性であり、常にすでに存在する原機構 *institution première* である——」(VI270)。

ずれがそうである自然の否定性についてメルロ＝ポンティは一九六〇年

二月のある日の「ノート」において(VI290)、「否定性の問題は奥行の問題である。サルトルが語る世界は、垂直 vertical ではなく、自体的 en soi すなわち平板であり、絶対的深淵である無に対するものである」と記したうえで、次のように述べている。

「私はサルトルが到達点としたところに、対自によって取り戻された存在 Être に、私の出発点を取る。——それが彼において到達点であるのは、彼が純粋否定性 négativité から出発してそれらの統一を構成するからである。私にとっては構造ないし超越こそが説明するのであり、(サルトルの意味での) 存在と無は構造ないし超越の二つの抽象的特性である。内部存在論 l'ontologie du dedans にとっては、構成さるべき超越はない。無によって折り返された存在 Être doublé de néant として、まず超越がある。そして説明されねばならないのはその二分化 dédoublement である(が、それはなされたことがない)」(VI290)。

見るものと見えるものとを可逆的關係においてつなぐ、決して見えないものである否定性は、無によって折り返された超越である。この超越が差異化 différenciation であることを示すのが、別の「ノート」からの次の引用である。「疑いえない性質のものではあるが、しかし派生的なものとしての対自そのもの。それは差異化におけるずれの極まり culmination 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」(VI245)。

差異化する超越の結果として、その存在論的過程の両極に見るものと見えるものとがある。見るものと見えるものという二者への分裂 fissionこそ超越にほかならない。

見るものと見えるものへの差異化、核分裂、あるいは裂開 déhiscence としての超越は、すでに述べたように、無によって折り返された存在としての超越である。無による折り返しについて一九六〇年十一月十六日の「ノート」は次のように説明する。「否定的なものがほんとうに存在する唯一の『場所』、それは襞(折り目) pli である。内側と外側との相互の合せ目 application、折り返し点」(VI317)。

この折り返しの過程こそ、差異化、分裂、分離と呼ばれる超越の働きで

あり、また、この折り返しの運動である超越によって變取られた内側と外側として、見るものと見えるものが生起すると考えられる。この折り返し、變取りこそメルロ＝ポンティが別のところで (VI183)、「見えるものの自己回帰」と表現するものでもある。

見るものと見えるものとの生起、すなわちそれぞれこそ視 vision の成立にほかならない。見るものが見るから見えるものがあるのではない。視があるのではない。見るものと見えるものとの二者への差異化、区別化によって視は成り立つのであるから、重要なのは見るものそれ自体でも見えるものそれ自体でもない。見るものと見えるものとの区別が生成すること、図形の知覚における図と地との間にあるような差異が——というよりも見るものと見えるものとの差異化こそ根源的なゲシタルト化と考えらるべきであるが——、見るものと見えるものとの間にできること、それが視の本質である。

『目と精神』(p.31)や『見えるものと見えないもの』(p.183)において語られている、画家の事物に見られているという体験は、視が見るものの側にもなく、また見られるものの側にもなく、それら両者の差異、違いのみにあるところから、両者の逆転が、曖昧図形における図と地の逆転が生まれるように、起るといえる。

見るものと見えるものが共にそこから生まれ、そこから派生するこの超越こそ、メルロ＝ポンティが「生の存在」、「野生の存在」、「垂直の存在」と呼ぶものである (cf. VI256)。さらに、生の存在であるこの超越こそ、彼が見えないものと名付けるものでもある。見えないものとは、さしあたっては見えないがいつかは見えるようになる non visible ではない (VI281)。「原理：見えないものを、別の見える『可能性のある』ものとか、別の人にとっては見ることのできるものとか考えないこと」(VI282)。

見えないものは「事実の上での見えないもの」ではなくて「権利上見えないもの」(VI308)である。見えるものはその特性として見えないものを「裏地」*doublure* (OE85)——あるいは「裏」*envers*、「別の側」*autre*

côté, VI309)——としてもっている。「見えるものは不可視の骨組 *membrure d'invisible* をもつ。見えないものは見えるものの隠れた相対物であり、見えるものにおいてしか現われない。それは根源的に現前し得ないのであり、世界の中で私にそのようなものとして引渡されているのである。——それは世界では見えず、そこでそれを見ようとする努力はそれを消してしまう。しかしそれは見えるものの線内にあり、その潜在する火床であり、見えるものの中に（すかし模様）として描き込まれている——」（VI269）。

裏地がそうであるように、見えないという仕方、見えるものにおいて現われているこの見えないもの、それが超越である。「見えないものは対象とはならず、そこにある。それは存在者のマスクをつけない純粹の超越である」（VI282—283）。

しかし超越はなぜ権利上見えないものなのか。視は見るものと見えるものとの間で成立する。ところで、超越はそれら見るものと見えるものとの準備し、設立する働きであるから、両者の間で形成させる可視性 *visibilité* には浴さない。視の明さは、意識の明さは、超越が押し開く、見るものと見えるものとの裂開から生ずる開け *Offenheit* (VI239) から来るのであるから、裂開の作用そのものである超越はそれの、いわば結果である開けの中に入ることはなく、その外に留まり続ける。「『意識』の盲点 (*punctum caecum*)」と題された一九六〇年五月の「ノート」には次のように記されている。

「意識に見えないもの、意識にはそれが原理上の理由から見えないのである。意識は意識だからこそそれが見えないのである。（ちょうど網膜上の、視覚を可能にする神経が広がっている点で、網膜が盲目であるように）。この意識に見えないものこそが意識の見ることを作っているものであり、意識を存在へつないでいるものである。それは意識の身体性であり、それによって世界が見えるようになる実存論的なもの *les existentiels* である。それはそこから対象 *objet* が生まれる肉である」（VI301—302）。

それ自体は見えない、視の可視性そのものである超越はしかし、見えな

いものとして、見えるものの、あるいは視の裏地として、われわれに与えられている (cf. VI211)。われわれの経験において、見えないものである超越の隠れていることの隠れなさが与えられているのである。<sup>110</sup>

註1——本論文は、第九回日仏哲学会のシンポジウム「メルロ＝ポンティと開かれた現象学」の提題者のひとりとして発表したものにいくらかの加筆と訂正を行ったものである。

註2——*L'Essence de la manifestation*, 2 vols, Presses universitaires de France, Paris, 1963. 以下 EM と略記する。

註3——*Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964. 以下 VI と略記する。

註4——*L'Œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964. 以下 OE と略記する。

註5——*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. 以下 PhP と略記する。

註6——*Initiation à la vie bienheureuse*, trad. M. Rouché, Aubier, Paris, 1944.

註7——*Marx*, 2 vols, Gallimard, Paris, 1976.

註8——Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973. 以下 KM と略記する。

註9——解けない問題の例としてここで彼が挙げているのは『知覚の現象学』においては「基づけの関係」rapport de Fundierung (p. 147) で処理された問題である。この基づけの関係にしても、また、他のところで彼が「超越」transcendance と呼ぶ関係にしても、それらはいずれも機能する志向性と同じ関係の構造——すなわち、機能する志向性において相互的ないしは動機づけと規定される関係の構造をしている。したがって、「意識——対象の区別」で問題となっているのは、この動機づけの相互関係そのものであると考えることができる。以下、この関係を機能する志向性に代表させて見ることにする。

註10——生の存在はそれ自体としては沈黙の存在である。その存在が言葉となり、表現に到る過程、それがメルロ＝ポンティの存在論の別の大きな問

題であったことは『目と精神』における絵画の分析や『見えるものと見えないもの』におけるブルーストの記述の分析を通して示される通りであるが、そのことについてはここでは論ずることができなかった。

(文学部助教授)