



Title	知覚の「ぶれ」と主体の時間的な「ずれ」：メルロー・ボンティ哲学における相互主体性の問題を巡って
Author(s)	東, 昌紀
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1992, 26, p. 1-13
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/7409">https://hdl.handle.net/11094/7409</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 知覚の「ぶれ」と主体の時間的な「ずれ」

——メルロー・ポンティ哲学における  
相互主体性の問題を巡って——

東 昌 紀

「滑稽にも、意識は数人からなる独我論を演じている。了解しなければならないのは、こうした状況である」(PP 412)<sup>1)</sup>。相互主体の可能性を探ってゆく上で、我々は独我論から解放されねばならないが、このことは他者についての意識が純然たる自己犠牲であることを意味しない。私が意味あるものとして他者と共に世界に存在するためには、他者に対する私の意識が、他者の意識に還元されてはならないのである。独我論と自己犠牲とは二者択一の関係にあるのではなく、「それらの関係は、唯一の世界に属する決して一致することのない二つの経験の絡み合い」である<sup>2)</sup>。『知覚の現象学』に依拠しつつ、意識のこの両義的な生を明らかにしてゆきたい。「私の人間的な眼差しが、先立つ視覚或いは他者の視覚に突き合わされるのは、結局のところ時間と言語とを介してである」(PP 83f.)。本稿では時間を射程に入れ、論を進めてゆこう。独我論と自己犠牲とのはざまにある「我」へと「他(者)性」altérité は如何に現れるのであろうか。「我」の統一性とその相関項である世界の統一性とを時間に結びつけて考察するとき、それは了解されるであろう。

## 1. 世界の統一性

「自然のどこに線が見えるだろう?」とゴヤは語った<sup>3)</sup>。無地の紙に付

いた染みは「図」として浮き出て見える。「地」に隣接している図の縁は地と結びつかずに、地は図の下に続いているかのように知覚される。図の輪郭は明瞭な線として知覚されているのか。

感覚理論が知覚の端初の状態よりもおそまきの状態に合致することから、メルロー・ポンティは「感覚することのいわゆる明証性が、意識の証言ではなく、世界に関する偏見に基づく」(PP 11)と表明する。この偏見が知覚経験の中に入り込んでいるのを、「注意」の概念の吟味を通して見てゆこう。

一様な背景の中で運動する物体を観察する者がいる。彼が恒常性を仮定する経験論者であれば、この物体の運動の知覚は、身体という感覚受容器によって獲得される諸印象の連合とみなされ、それは理想的にストロボ撮影された画像を重ね合わせた軌跡に等しいと考えられることになる。どんなに注意しても、動く物体の輪郭を明瞭に捉えることはできないのであるが、よしんばはっきりとは知覚できないとしても、性質は純粋な印象として感覚作用によって獲得されていることを、つまり静止した物体の輪郭の如くに、動く物体のそれが明瞭に獲得されることを観察者は要請するのである。恒常性の仮定を可能にするのはこの判断に他ならない。この仮定のもとでは注意作用の知覚への寄与は考慮されずに、せいぜい偶然的であるという意味での絶対的な自由を観察者の「注意を向ける」という行為に認めているに過ぎない<sup>4)</sup>。しかしこれは注意の表層的な意味であり、むしろ注意と知覚との内的な関係をこそ問題にすべきなのである。

他方、同じ物体を観察する主知主義者は、注意を生産的な作用とみなし<sup>5)</sup>。それが対象の可知的構造の獲得を可能とし、真理へと導くのである。注意は、それが向けられている個々の局面の単なる連合ではなく、それら相互の関係を表現する訳だが、ただし真理として獲得される可知的構造は、観察者がその対象を十全に意識化している場合にのみ有効であり、対象の

意識化の度合いの程度が真理の尺度となる。つまり注意は意識化の別の名でしかなく、意識へと回収される。この場合、真理は十全な意識の相関項でなければならず、もはや知覚の不分明な状態には何一つ語るに足るものはないことになる。

経験論・主知主義が注意の作用を無効にしてしまうのは「注意がなにものも創造しない」(PP 37) という考えを共有しているからである。何故こうした先入見を持つに至ったのか。それは感覚の明証性を支える二つの偏見に基づいている。「一方は、性質を、それが意識の対象であるにもかかわらず意識の一要素にし、常に一つの意味を持つにもかかわらず物言わぬ印象として取り扱うことである。他方は、この意味と対象とが、性質というレベルで充実し決定されていると思い込むことである」(PP 11)<sup>6)</sup>。世界に関する偏見は、「知覚されたものの本性が曖昧さや〈ぶれ〉 *bougé* を許容することを見ずに」(PP 18)、「〈ぶれ〉の現象を単なる見かけとして」(PP 311) 切り捨て、知覚を説明するというよりはむしろ感覚の明証性を救おうとするのである。そこでメルロー・ポンティは注意を「学びつつある意識」*conscience en train d'apprendre*<sup>7)</sup>とみなす。注意は己の対象そのものを出現させる作用であるとここでは解しておこう。対象化しようとするものを知らなければ、それを求めることもしないが、同時に対象を知らないことも必要であり、さもなければ改めてそれを対象化したりはしないはずである<sup>8)</sup>。学びつつある意識が知覚野の分節を促し、知覚されたものを「頭在的な対象」*objet actuel*<sup>9)</sup>として意識自身に与えるのである。「意識へと現れることは、存在ではなく現象である」(PP 342)。現象が現れるこの領野(現象野)では、頭在的な対象は明確に輪郭づけられてはいない。こうした事態をもっと仔細に見てゆこう。

視覚以外の感覚には明らかに「ぶれ」の現象が認められる。例えばピアノソナタを聞いているとき、音は、はっきりとは分節されずに、重なり合

い残響となって流れてゆく。そこで視覚に「ぶれ」の現象が確認できるか否かが問題になる。視覚の「ぶれ」は、単に複視にだけではなく、正常視にも本来的に認められることになるのである。

複視が正常視になること、つまり奥行の現出は、両眼の収斂運動に基づく客観的な因果関係によっては説明されない。正常視は単眼視の重ね合わせとは別の次元に、志向的に目指されているのである。両眼の収斂運動と奥行の現出との関係は如何なるものであろうか。それを内部から捉える必要がある。メルロー・ポンティがそこに見ようとするのは、「動機づけ」<sup>10)</sup>の観念であり、世界と身体との「共時化」*se synchroniser*<sup>11)</sup>である。経験論・主知主義は共に「ぶれ」の現象を認めないがゆえに、動機づけの観念を逸している。奥行は「〈ぶれ〉の現象から、〈ぶれ〉の素描につきまとい均衡を求め、最も決定されたものへとこの素描をもたらす諸力から湧出する」(PP 62) のである。

動機づけるものは確かに先件ではあるが、同時に動機づけられるものによって動機づけるものの事実的状況が引き受けられる。「動機づけるものと動機づけられるものとの関係は相互的であり」(PP 299f.)、動機と決断との関係において動機づけるものに確固たる意味が与えられる。奥行の現出は単に受動的ではない決断を伴う引き受けなのである。

ところで両眼の収斂運動は、メルロー・ポンティが「身体図式」*schéma corporel* と呼ぶものに属す。<sup>12)</sup> それは主体が世界へと向かうときの「参照体系」<sup>13)</sup>、「不变的なモンタージュ」<sup>14)</sup> であり、「世界内存在」*être-au-monde* を裏付けている。幻影肢の現象はこれを顕著に示す<sup>15)</sup>。切断された四肢は患者の実践野に保持されている。切断以前の身体図式は「先天的コンプレックス」<sup>16)</sup>となり、幻影肢の現象を引き起こす。身体図式によつて我々は身体の世界への前人称的な帰属に、「既に世界に加担していたもう一人の私」<sup>17)</sup> に気付くのである。さらに幻影肢の現象の消失は、身体図

式が閉塞しないことも示している。身体図式は選択（もしそうであれば、いわばこのブラックボックスを通して都合の良いものを出し入れすることになる）として機能するのではなく、経験を可能にする一つの地平を準備するのである。身体図式は絶えず変様されてゆくことになる。なぜなら如何なる経験も唯一の経験であるのだから。共時化とは、身体と世界との共犯関係が奥行を現出させるということである。したがって、奥行の現出は知覚的綜合の結果ではなく、知覚の端緒なのである。

メルロー・ポンティは、共時化によって世界の構造の最高度の分節化が果たされ、主体が「絶対的な実在」<sup>18)</sup>を経験すると主張する。なるほど世界の開示は一つの恒常的な地平を我々に対して現出させ、世界一般についての絶対的な確実性が「知覚的信憑」<sup>19)</sup>として保証されることを確認しあるが、世界の個別的な存在物の統一性とそれらの確実性とを我々には与えていない。意識は世界との共時化によって学ぶことを止めたりはしない。むしろ奥行の現出を端緒に、意識は学び始めるのである。世界の個別的な存在物の統一性を手に入れるために、正常視にも本来的な「ぶれ」の現象を我々は取り上げねばならないであろう。対象の綜合は断片的な知覚の寄せ集めではなく、また主体は身体である以上、対象に対して遍在しえない。そこでメルロー・ポンティは知覚の綜合を「移行の綜合」<sup>20)</sup>とみなす。知覚の綜合が対象の統一性とその確実性を与えないのは、「対象の統一性が時間を介して現れ、時間は差し押さえられる分だけ逃れ去ってしまうからである。なるほど時間のおかげで、私は先立つ経験を後の経験へと嵌め込み取り上げ直すが、どこにも私による私の絶対的な所有はない。なぜならば未来の窪みは絶えず新たな現在によって満たされるからである」(PP 277f.)。対象に由来すると思われていた「ぶれ」の現象は、実は学びつつある意識が時間的なものであることに基因しているのだ。対象の統一性は理念的なそれではなく、時間地平における推定上の統一性なのである。

## 2. 「我」の統一性

現象野に我々は「ぶれ」の現象を認めた。いわばこの現象が眼差しの移行を誘い込み、おのずから時間を渡ってゆくのである<sup>21)</sup>。そこで「ぶれ」の現象を消失させてしまうような時間の一般的な捉え方を見ておこう。

時間を説明するために、出来事は線上に置かれる。生体の成長の比喩とも相まって、線上を矢印の向けられている方へと主観は移動し、「今」の瞬間の系列がこの直線を埋めてゆくとみなされる。厳密な意味で取れば、点的存在である「今」とその直前直後の「今」との間には如何なる内的関係もない。そこで生命の持続を救うために「今」にある程度の幅を持たせ、直前直後の「今」がこの幅に含まれると解釈されることもある。いずれにせよ線上の移動という考えは偏見であり、それは時間の一つの表出の仕方に過ぎない。点である「今」が不動であり、線とみなされた時間地平を動かすこともできる。私は橋の欄干に肘を掛け川の流れを見ている。私の眼差しが肘を掛けた欄干に注がれると、橋と一緒に私のほうが川の上を滑ってゆく。移動の相対性が一般的な時間の説明の中にあり、「時間は流れる」とも表現されるのである。

時間を「今」の継起と捉える偏見の根拠は、主観を時間地平の中に取り込み、知覚野を時間の瞬間的な裁断面とし、この裁断面を明瞭に輪郭付けられた実在とするところにあるように思われる。時間は実在化され、過去や未来は時間地平上に物と同じ充実さで存在することになる。主観は、ちょうど知覚する者が物と出会うかのように、過去と未来の裁断面に出会っている。だが時間の展望が可能であるのは、過去・未来が、現在と同じ資格で存在してはいないからである。この意味において過去・未来は非-存在である。「生成するのであって、存在する *être* のではないことが時間にとって必然的である」(PP 474)。過去と未来は、主体性が即自存在の

充実さを打ち碎き、非-存在を導入するときに存在 *exister* する<sup>22)</sup>。過去と未来とは現在において現前し、そこから分化されているものとして了解される。この領野は「現前野」と呼ばれている。しかしながらこの分化によって主体は引き裂かれてしまうのであろうか。つまり現在の私と過去や未来の私とが完全に断ち切られているのであろうか。ところが実際は私は断ち切られることなく現在に存在している。何故なら導入された非-存在の過去・未来へと主体は己を超越しているのであるから。メルロー・ポンティはこうした事態を「生の凝集」*cohésion d'une vie*<sup>23)</sup> と呼ぶ。つまり過去と未来とが現前野において、現在から分断されることなく、一つの現在として統合されているのである。「分化」*différenciation* と「統合」*intégration* とが一体となり、「時熟」*temporalisation*、つまり「発生状態にあり、生まれつつある時間」<sup>24)</sup> が開示されるのである。「我々にとって最初のもの、直接的なものは、液体のように散逸しない流れであり、能動的な意味で、それは自分を流し、したがって自分がそうしているのを知らずには、そして自分を流す同じ作用の中で自分を寄せ集めることなしには、そうすることができないのである」(PP 319f. fn.)。

しかしながら、時熟を連続する脱自の単なる継起 *succession* としてはならない。その場合には時間の統一性を一つの連續性 *continuité* によって示さねばならず、時間を「今」の瞬間的な点の系列として説明するのと同じ誤りに陥ることになるからである<sup>25)</sup>。

時熟が分化であり統合でもあれば「時間は〈自己による自己の触発〉である」(PP 487) と言うことができる。「触発するものは未来への移行としての時間であり、触発されるものは諸現在の展開される系列としての時間である。そして時間の推力は一つの現在から一つの現在への移行以外のなものでもないのであるから、触発するものと触発されるものとは一体を成している。この脱自、不分割の力に対して現前している項へとこの力を

企投することが主観性である」(PP 487)。ただし現前野への非-存在の介入は、「なにものかが私に現れる」(PP 458) という仕方でしか記述できないのである。時熟が根源的な受動性とか生の凝集としての受動的綜合と言われる所以である。ところが一つの現在から次の現在への移行において、なにものかが現出することとこの現出したものへと向かう力とが一つの時熟を構成しており、同時にこの絶対的な流れは常に現在に留まるものとして未来へと向かっているのであるから、時間の推力は不分割であり、分散することはない。したがって時熟の運動のうちには受動性と共に能動的な超越が見いだされるのである。

「今」の系列として時間を捉え、主観を時間地平の中に嵌め込もうとするのは、時間が主観によって展開されると考える素朴さに由来しているのである。ところが時熟の運動は主観性のあり方、主体の対自存在の可能性を満たしており、「時間を主体として、主体を時間として了解しなければならない」(PP 483) のである。

「我」の統一性はこの時熟の運動の中でどのようにして成されるのであろうか。構成主観であれば、「今」の私を過去の私と混同したり、経験的自我を認めたりはしないであろう<sup>26)</sup>。なぜならば時間を展開する主観は、時間を超越した主観であり、時間の中で自己の統一性を得る必要はないからである。さらに主体の自己自身との関係は、現在における完全な合致、自己所有であってはならない。この関係が完全な合致であれば主体は己自身に気付くことさえないのであろう。主体の自己指定が可能になるためには、主体は自己自身との隔たりを必要とする。現在としての「時熟単位」tempora がある。その中にある絶対的な流れつまり現前する項への超越は、意識を対自化し、同時に未来である次の時熟単位を湧出するが、湧出されたこの時熟単位は現在となる。一つの現在から他の現在への移行の中に、非-存在へと向かう意識とこの非-存在を受容する意識とを、つまり

「その存在が対自存在と合致する意識」<sup>27)</sup>を認めることができる。時間性と了解された主体における自己と自己との隔たりは、こうして一つの現在から次の現在への移行としての主体の意識の「ずれ」*écart*によって可能となっている。最も厳密な意識は移行の中で己自身によって触発され己自身に与えられているものとして見いだされるのであり、「意識という語は、この二重性を除けば如何なる意味も持たないのである」(PP 488)。現在から現在への移行の中で主体は己自身に意味を付与し、自己自身の存在を確認するのである。移行の綜合はこうした事態を表している。

前節で我々は「ぶれ」の現象が知覚されたものの時間的綜合を要求しているかの如くに述べた。それは世界に関する偏見を取り除くことが時熟のあり方の理解の助けになると思われたからである。しかし実際には意識に現れる「ぶれ」の現象は、意識の構造が自己触発であることに基因していると言える。たとえ知覚的信憑によって、一つの恒常的な地平の現出が保証されていたとしても、そこに現れる個別的な現象は、主体によって完全に所有されることはない。学びつつある意識の相関項として知覚に「ぶれ」を認めざるをえない。移行の綜合の中で、主体は一方で己の存在を確認し、「我」に統一性を与え、他方で個別的な存在物の統一性とその確実性を手に入れるのである。

### 知覚の「ぶれ」と自我の時間性

#### ——他者論への緒として——

しかしながら「我」の統一性を保証する主体の意味付与は、反省される私が反省する私に遅れるからといって、後者の前者への遠心的な能作ではない。遠心的な意味付与が非可逆的な能作であるとみなされれば、構成主観を想定する立場と同じ困難に陥ってしまう。意味付与が遠心的であると同時に求心的でもあることは移行の綜合においては明らかである。現在か

ら現在への移行において、意識は触発すると同時に触発されて、己自身を対自存在と重ね合わそうとする。この相互関係によって自我の統一性が推定上与えられているのである。しかし主体の意味付与が有効なのは一つの時熟分だけでしかない。主体は現在から現在へと絶えず移行しているのである。即自存在の充実さを手に入れることができず、常に自己自身との距離をもって自己と接している主体の「内的な弱さ」 *faiblesse interne*<sup>28)</sup> が見いだされる。つまり時間として了解される限り、主体は絶対的な個体としての密度をもってはいないのである。しかしこの弱さは、主体の否定的な側面であるどころか、むしろそれは主体を自己自身へと閉塞させることなく、「他」へと開かせている当のものなのである。他我の存在の経験の可能性がここにある。確かに私は他者とこの世界を介して結びつき、彼は私の私的世界の中で生きてはいない。それぞれの状況は同一ではないのである<sup>29)</sup>。難病に苦しむは彼であり、彼の苦しみを苦しんでいるのが私である。「そこにはのり越え難い生きられた独我論がある」(PP 411)。世界を相互主体的な場とするのは早計であろう。自己への現前の領野である時熟の運動は他者への現前の領野でもあると我々はみなすように促されている<sup>30)</sup>。一つの現前する項として主体は他者を目指しているのではなかろうか。何故なら現在においては、私の時熟のリズムと他者のそのリズムとが同じ世界へと向かう運動として一つのハーモニーを奏でているはずだから。しかしながら他者とのこのような協調関係はのり越え難い独我論がある以上、安易に断定することはできない。意識の立場、すなわち主観-客観の二分法に固執することの限界をメルロー・ポンティは感じていた<sup>31)</sup>。この協調関係は意識とは別の観点から考察される必要がある。その手がかりが「認識する=身体」 *corps-connaissant*<sup>32)</sup> である。時間の分析から我々が結論しうることは、知覚の現在における現象の「ぶれ」は、現前野における主体の時間的な「ずれ」に基因するということである。背進すること

のない最終の主体の意識は現在の意識であり<sup>33)</sup>、つまり「私の主体性としての実存は、身体としての私の実存及び世界の存在と一体となっている」(PP 467) のである。意識の独我論が他我の経験を妨げていることから、我々はそこへの接近を諦めねばならないという訳ではない。超越である未来への推力が「自ら動く」 *se mouvoir* 身体に結びつけられて考察されるならば、主体の時熟の運動の中に身体に基づく他者との関係を見いだすことができるのではなかろうか。身体は世界の中で「図」として湧出しており、その身体の縁は輪郭線として限界づけられてはいない。「二重感覚」 *sensations doubles* が身体の「両義的な」 *ambigu* あり方を表明している。私の右手が私の左手に触れているとき、私の左手は右手に触れる事はできない。私の身体の「ぶれ」の現象は相互身体的な「ぶれ」の現象へと我々を導く。「自ら動く」身体、「相互身体性」 *intercorporéité*<sup>34)</sup>、「肉的な相互主観性」 *intersubjectivité charnelle*<sup>35)</sup>、或いは「共-知覚」 *co-perception*<sup>36)</sup> とが相互主体性の問題を解く鍵となってくるのである。

## 注

- 1) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Paris, 1945. 以下、PP と略記し、同書からの直接の引用文のみ、その該当箇所の頁数が本文中に略語に続き記され、同書への参照頁数は註に譲る。
- 2) Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Editions Gallimard, Paris, 1955, p. 293. Voir aussi PP 412.
- 3) 『THE GREAT ARTISTS』 フランシス・デ・ゴヤ(同朋舎出版) 1991年、第81号、12頁。
- 4) PP 35.
- 5) *Ibid.* 「生産的」は *fécondité* からの訳である。
- 6) この引用箇所で、メルロー・ポンティは性質が意味を持っていると断言しており、そこに一つの偏見があるとの反論が予想される。しかし意味を持つということは、意味あるもの自体の属性とみなされるのではなく、それが他のものを指示する、その限りにおいて主張されるのである。

- 7) PP 36.
- 8) *Ibid.*
- 9) PP 39.
- 10) PP 61.
- 11) PP 245, 248.
- 12) 身体図式は主体が世界と共に犯関係を結ぶ一般的な手段である。それに依拠しつつ、身体は世界を表出する一つの意味を目指す。しかしながら目指された意味がもはや身体の自然的手段では追いつけなくなることがあり、この場合身体は己の周りに文化的世界を投じる (PP 171)。「身体図式と同様に直接的に我々に現前しているもう一つの機能が言語なのである。」 (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Editions Gallimard, Paris, 1960, p. 130.)
- 13) PP 165.
- 14) PP 377, 403.
- 15) PP 117 fn.
- 16) PP 99.
- 17) PP 250.
- 18) PP 304, 367f.
- 19) PP 50, 303, 371, 395.
- 20) PP 39, 307.
- 21) PP 466.
- 22) PP 481.
- 23) PP 466, 481.
- 24) PP 475.
- 25) PP 480f.
- 26) PP 486.
- 27) PP 483. 原注によればこの表現はフッサールの『内的時間意識の現象学』から借りられている。そこでは「内的に意識されて在ること」 Innerlich-bewußt-sein と表記されているが、メルロー・ポンティは「対自存在」と解釈している。
- 28) PP VII, 489.
- 29) PP 409.
- 30) PP 515.
- 31) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Editions Gallimard, Paris, pp. 237, 253.

- 32) PP 357 fn., 375, 404, 467. 「認識する=身体」は、「共に誕生する=身体」でもある。感覚の主体は実存のある種の場と共に誕生する力であり (PP 245)、それは世界と共に時化する主体である。だが認識する主体は単に世界と共に誕生するだけでなく、他者と共に誕生するということをも表しうるだろう。我々が考慮すべきは、主体の他者との世界における「共存」*co-existence* である。したがって、他我の経験に先立って他者の身体の経験に向かう必要があろう。「まさに私の身体が他者の身体を知覚する。他者の身体の内に、いわば私の身体自身の志向の奇跡的な延長、世界を扱う馴染みの仕方を見いだすのである」(PP 406)。「認識する=身体」を出发点にして相互主体性へと向かう可能性が残されているのである。
- 33) PP 485.
- 34) *Op. cit., Signes*, p. 218.
- 35) *Ibid.*
- 36) *Op. cit., Signes*, p. 215.

(大学院後期課程学生)