

人間主義の非人間的根底へ

—後期メルロ＝ポンティにおけるサルトル批判の超越論的解釈—

柳瀬 大輝

1960年代後半に本格的に花開く「構造主義」以後の「現代フランス哲学」は、自律的な人間的主体に定位することをやめ、むしろそれを効果として産出する機構を問題にする「非人間主義」の哲学として理解することができる（cf. 鈴木 2008）。こうした潮流の中で、1961年に死去したメルロ＝ポンティの哲学は、サルトルの哲学とともに、「人間主義的で人間学的な微睡み」のうちにあるものとして批判の対象とされた（cf. Ferry & Renaut 1988, 168）。その際、確かにサルトルと違い、メルロ＝ポンティは文化人類学や言語学、精神分析などへの広範な関心によって、人間諸科学に定位する「構造主義」による「パラダイム転換」を準備したけれども、まさにそうした転換によって退潮させられる哲学の領域に関しては、メルロ＝ポンティのような現象学的思考は自律的主体を前提する「人間学の円環から自らを引き離すことはできかった」と評された¹。

しかしながら、その晩年に目を向けるならば、まさにメルロ＝ポンティの哲学こそ、人間的主体の自明性を疑問視し、主体を含む存在者一般の「非人間的」次元からの生成を語っているように思われる²。そうだとすれば、切断はむしろ後期メルロ＝ポンティとそれ以前の間に入れられることになるのではないだろうか。その際、「それ以前」を代表するのは、後期メルロ＝ポンティもまた一貫して批判し続けるサルトルの「人間主義（humanisme）」ということになるであろう。本稿の目的は、『存在と無』を中心としたサルトルへの批判を通して、メルロ＝ポンティが「非人間的」な思考へと到達していくさまを描き出すことである³。

こうした論点に関して、メルロ＝ポンティによるサルトル批判を先行研究は以下のような文脈から理解してきた。例えばダストゥールは、アレクサンドル・コジェーヴを介したヘーゲル弁証法への対応という文脈から、歴史を構築する自由な人間的主体を強調するサルトルの「人間主義」が批判されているとする⁴。また、カベスタンは、ハイデガーへの後期メルロ＝ポンティの接近を強調し、『実存主義は人間主義である』における「ただ人間たちだけがある平面」（EH, 36）に定位するサルトルの「人間中心主義」が批判されているとする（cf. Cabestan 2004, 399-402）。コジェーヴとハイデガーという文脈にサルトルの「人間主義」への批判を位置づ

けるこれらの解釈はいずれも正当なものであるが、そこでは、メルロ＝ポンティにおいて人間的主観によって存在を基礎づける「人間主義」（N, 40）とみなされるカントの超越論的観念論という文脈が言及されていない。けれども、後期哲学におけるサルトル批判の出発点となる『弁証法の冒険』（1955）に典型的に見られるように、サルトルへの批判はカントの超越論的観念論への批判と明らかに重ね合わされている。本稿では、こうした超越論的観念論批判という観点において、『弁証法の冒険』から『見えるものと見えないもの』（1959-61 執筆）に至るサルトル批判を検討し、そうした批判的読解を通してメルロ＝ポンティが人間的主観の哲学を乗り越え、主観とその対象を包括する大文字の〈存在〉（l'Être）という概念に到達していくさまが見定められることになる。

1. 『弁証法の冒険』における超越論的観念論としてのサルトル批判

後期メルロ＝ポンティにおけるサルトル批判の出発点となるのは、『弁証法の冒険』第五章「サルトルとウルトラ・ボルシェヴィスム」である。当時共産党の同伴知識人であったサルトルの論考「共産主義者と平和」（1952-54）への同章における執拗な批判は、政治的な次元を超えて、サルトルの哲学自体に向けられている⁵。本節では、こうした理論的水準に限定して、批判の内実を検討する。

「サルトルとウルトラ・ボルシェヴィスム」における最大の論点は、共産主義において革命の主体として想定されるプロレタリアート（労働者階級）の存在論的地位であり、さらには、その代表を自認する〈党〉（フランス共産党）とプロレタリアートとの関係である。

「共産主義者と平和」において、サルトルが問題にしているのは、1952年にフランス労働総同盟が呼びかけたゼネストが労働者をほとんど動員しえず失敗に終わった出来事である。メルロ＝ポンティによれば、こうした動員の失敗は、第三者的な観点からすれば、端的に「プロレタリアが〈党〉に従わなかった」（AD, 228）という事実を示すものである。しかしながら、労働者階級の代表であることを自認する共産党の立場からすれば、この事実を認めることは絶対にできない。同伴知識人であるサルトルは、こうした文脈において、共産党の立場を正当化し、労働者の〈党〉からの離反を否認しようとする。その際、彼は、現実の個々の労働者（プロレタリア（les prolétaires））と、自らの抑圧された状況を自覚し「革命の主体」となった階級としての労働者総体（プロレタリアート（le prolétariat））を区別した上で⁶、〈党〉と労働者の関係を、「共産党は労働者階級の外では何ものでもないが、共産党が消滅してしまえば、労働者階級は粉々になってしてしまう」（S

VI, 250) と規定する。すなわち、〈党〉は労働者の代表として、労働者なしには存在しえないが、他方で、「自らの指導のもとに階級として集合することを大衆に要求するのは、〈党〉」(S VI, 248) であり、「階級」は所与として「存在するものではなく」、〈党〉によって「作られるものである」(S VI, 206) とされる。というのも、労働者は日々の労働に忙殺されており、極度の「疲労」(S VI, 358) のせいで、自律的に階級意識を獲得することはできないのだから。そうだとすれば、ゼネストの失敗は、現実の労働者たちが自らを被抑圧の階級として自覚していなかったという現状に起因するのであり、彼らを一つの階級として自覚させ、まとめあげる主体として、〈党〉の存在はいつそう必要とされることになる。こうした議論を通じて、サルトルは〈党〉の正当性と権威を確保しようとするのである。

以上の「〈党〉なしではプロレタリアートはいない」(AD, 148) というサルトルの主張の背後に、メルロ＝ポンティは超越論的観念論の思考様式を見てとる。というのも、サルトルにおいて、〈党〉は、労働者階級を構築し、その代表であることに自らの存在理由を見出すのであるが、そうした階級は、ゼネストの失敗において明らかになったように、現在のところ存在していない理念的なものに過ぎない。そうであるならば、労働者階級なるものは、〈党〉にとっての、そして最終的に〈党〉を動かす「指導者にとっての観念」(AD, 228) でしかないことになる。こうした読解において、サルトルの記述は、カントの『純粋理性批判』の枠組みを転用したものとして理解される。

サルトルにとっては、『純粋理性批判』にとってそうであるのと同様、結合の意識は、結合をおこなう或る純粋な原理の意識から派生する。[...] 〈党〉の絶対的権威とは、世界に無理に組み込まれた超越論的主観の純粋性なのである。(AD, 192)

『純粋理性批判』「演繹論」第二版において、カントは統覚による統一を「すべての人間的認識における最高原則」(KrV, B135) であるとしている。すなわち、さまざまに異なる多様な表象が一つの認識となるのは、それらすべての表象に「私は考える (Ich denke)」(KrV, B131) という表象が付随しうるという事実を示されているような、私＝自己意識による統一作用があるからである。この統覚についての重要な規定が、「直観の多様の総合的統一が [...] 統覚自体の同一性の根拠である」(KrV, B135) ということである。認識に付随しうる実定的で同一的な「自己」の表象、あらゆる表象に付随しうる思考する「私」が反省的分析によって見

出されるのに先立って、作用としての超越論的統覚は多様の総合を遂行している⁷。メルロ＝ポンティが「結合の意識」と呼んでいるのは前者の表象としての「自己意識」であり、「純粋な原理の意識」と呼んでいるのは後者の作用としての「自己意識」である。メルロ＝ポンティの見立てによれば、〈党〉は、超越論的統覚という権利上の主体として、現に存在しているバラバラな労働者たちを（観念において）統一的階級へと総合し、そのことによって自らの権威と存在を確立する。この意味において、「共産主義者と平和」におけるサルトルの理論的基礎はカントの超越論的観念論のうちに認められることになるのである。それでは、この時期のメルロ＝ポンティはカントをどのように理解していたのであろうか。

カント哲学に関するまとまった理解が提示される翌年の『自然』講義（1956/57）において、メルロ＝ポンティは、超越論的観念論の意義を端的に示す術語である「コペルニクスの転回」の内実を、「カントにおいては […] 人間主義が中心に現れる。すなわち〈存在〉を担うのは人間的主観なのである」（N, 40）と規定している。メルロ＝ポンティによれば、デカルトに代表される近世哲学において、創造主としての神が被造物としての存在者を担うとされていたのに対し、カントは、人間的主観にとって、存在者が「経験の事実性」（N, 41）を離れてそれ自体として語られることはありえないことを強調する。すなわち、存在者は人間的主観にとっての現象としてしか知られえないという有限性が「コペルニクスの転回」の意義とされるのである。

しかしながら、メルロ＝ポンティによれば、こうした有限性の強調は、「真面目に受け取られるならば」、人間的主観＝超越論的主観を近世哲学において創造的産出者としての神がその座を占めていた「〈絶対者〉（l'Absolu）」と同一視する「〈絶対者〉の形而上学」へと「逆転する」（N, 41-42）⁸。というのも、〈存在〉の「準拠項としては、もはや人間的現象以外に何もない」（N, 41）のであれば、一切の現象の担い手である自律的な人間的主観こそが、事実上、存在者の総体である「〈存在〉」を担うものであることになるからである。こうした「逆転」において、人間的主観は、もはや世界内に生きる事実的な存在者ではなく、世界の外部にある「世界観察者（Kosmothéoros）」（N, 182）として、その全体を自らの眼前に創造しつつ傍観するものとして理解される。このように、人間的主観が〈存在〉の担い手であるという意味において、カントの超越論的観念論は「人間主義」に他ならないとされるのである。

こうしたカント理解に対応する形で、『弁証法の冒険』において、サルトルにあっては、階級としての労働者は、〈党〉そして最終的にはその指導者以前には論理

的に存在しえないのであって、〈党〉に対応する超越論的主観こそが、プロレタリアートというその対象を「構築し、創造する」(AD, 186 n.) とされるのである。それに従えば、超越論的主観は存在者の総体である世界を「無カラ (ex nihilo)」(AD, 186) 創造するのであり⁹、主観に現れることと世界の存在は「正確に同一の広がり」を有している」(AD, 266 n.) ことになるのである。

メルロ＝ポンティによれば、超越論的主観としての人間的主観が世界をその対象として「創造」するというこうした観念論の問題は、それが「意識の意味形成の能力を超えているような一つの世界への開け」(AD, 266 n.) を説明することができないという点にある。すなわち、私が生きている世界は、私とは異なる意識をもつ他者たちをも含む「社会的世界」(AD, 185) であり、そうした世界における生は、社会規範や言語のような「制度」(AD, 243) あるいは「象徴体系」(AD, 269) という歴史的形成物の厚みの中で営まれている。けれども、一つの超越論的主観に世界の存在を担わせる超越論的観念論において、他者や歴史的制度は、その存在論的身分に関して事物的対象と区別されえず、すべて主観に現前する対象として扱われ、その独自性を認めることはできない。つまり、私と他者、歴史がそこにおいて共立している「中間世界 (intermonde)」(AD, 269)、「意識と事物の中間領域 (milieu)」(AD, 185) という観点がそこには欠けているとメルロ＝ポンティは判定しているのである。これを、政治的問題に即して語り直すならば、労働者階級という現実において存在していない理念的对象を無から創造し、その権利上の主体として自らの正当性を確保する〈党〉という「偽装したカント」(AD, 312) の思考においては、それぞれの利害をもって個別的に存在する現実の労働者や歴史の厚みが見落とされているということになるであろう。

以上で『弁証法の冒険』におけるサルトル哲学への超越論的観念論＝人間主義としての批判の内実は明らかにされた。けれども、こうした批判は、その哲学を不当な仕方です「戯画化」(Coorebyter 2000, 347) しているように思われる。というのも、そこで扱われたのは、サルトルの哲学的著作ではなく、「共産主義者と平和」という時評に過ぎないからであり、実際、『存在と無』においてサルトルは、神的主観性による「無カラノ創造」(EN, 35) を明示的に否定して、次節で見るように、むしろ主観の側を「無」と規定しており、自らの哲学を、存在者を意識に内在させる観念論に対置して、「超越」の哲学と特徴づけている。しかしながら、『知覚の現象学』などに見られるサルトル哲学への知悉を考慮するならば¹⁰、以上の批判が単なる無理解によるものとは考えにくい。こうした批判が意味するところは、サルトルへの批判が再度展開される『見えるものと見えないもの』の検討によつ

て明らかにされることになる。

2. 存在と無の哲学とその「人間主義」

『見えるものと見えないもの』における『存在と無』への批判は、存在と無すなわち対象（即自存在（l'être en-soi））と意識（対自存在（l'être pour-soi））の地位および関係という原理的な論点をめぐるものである。本節ではまず、メルロ＝ポンティの批判に関わる限りで『存在と無』の議論を概観することから始める。

『存在と無』の企図は、フッサール現象学を「存在論」として深化させることであり、「存在論」とは、現象学的な「現れの存在」（EN, 15）の探究に他ならない。こうした方向において、サルトルは、フッサールの志向性理論に即して、意識を、「あらゆる意識は何かについての意識である」と規定し、そこから「超越の対象の定立でない意識は存在せず、あるいはお好みならば、意識は「内容」を有しない」（EN, 19）という帰結を引き出す。自己反省に先立つ「非反省的意識」という経験の水準において、私の意識は私とは異なる対象を目指している。例えば、窓の外の風景を眺めている際に、私はその風景を意識している自己自身を意識することはなく、私の意識内容は、風景という対象の意識によって満たされている。言うまでもなく、そうした場面を振り返るならば、経験を遂行していた主体は私だったのであり、非反省的経験においても自己意識がともなっていたということが見出される。しかしながら、まさに経験を遂行していた際には、自己意識はそれ自体として意識されない「非定立的意識」（EN, 21）だったのであり、それが経験に付随していたことは事後的な再認によってしか見出されえない。そうだとすれば、遂行状態にある一次的な経験において、意識はそれ自体としてはいかなる実定的内容も欠いた無であることになる¹¹。

意識に関するこうした理解を踏まえた上で、再び「あらゆる意識は何かについての意識である」という志向性の公準に立ち戻る。サルトルによれば、今度は現象の存在に関して、この定式は、「超越（transcendence）が意識を構成する構造なのであり、すなわち、意識は意識ではない或る存在に向けられるように生まれついている」ことを意味するものである。そのことは現出を超えた存在の次のような「存在論的証明」（EN, 31）を導く。ここで、志向性において意識されている「何か」とは、最終的に、意識を超え、それに先行する「非意識的な超現象的存在」（EN, 32）として理解される。というのも、無に関する一般的議論で見られるように¹²、無は存在の否定としてしか思考されえない以上、「無は論理的に存在に対して遅れている」（EN, 57）からである。そうだとすれば、現象の存在は、それが

開示される意識を超えて自立的に存在する「即自存在」(EN, 34)と規定される。そして、こうした自らを超えた(即自)存在という「何か」へと向かう「超越」であること、メルロ＝ポンティの表現によれば、空虚な無である意識が存在によって「満たされる」(VI, 80)ことこそが意識の本性である。存在を現象として「開示する直観」(EN, 32)として規定されるこうした意識は「即自存在」との対比において「対自存在」(EN, 34)と呼ばれる。

以上のように、サルトルにおいて現象の成立は、存在と無、即自存在と対自存在という対概念によって説明されるのであるが、そこでは、無としての意識は非存在であって絶対的に存在と峻別される限りにおいて、より形式的に言えば、「存在は存在し、無は存在しない」(EN, 56)というパルメニデス的な定式が採用されていることになる。そこでは、存在によって満たされる限りにおいてのみ「存在」しうる以上、無である意識は存在に対して一方的な「依存」(Guigot 2007, 90)の関係に置かれるのである。サルトルにとって、こうした枠組みは、存在することを意識の内に現出することを同一視し、「認識される以外に存在はない」(EN, 26)とみなす「内在の哲学」としての超越論的観念論に対して、意識を外的な即自存在への超越とみなす「超越の哲学」である限りにおいて、観念論を克服するものであった¹³。

『見えるものと見えないもの』において、メルロ＝ポンティがサルトルの哲学を批判するのは、存在と無のこうした位置づけ、より正確に言えば、無としての意識の地位に関してである。意識が無であるというサルトルの定式からは、メルロ＝ポンティによれば、次の二つの事態が帰結する。第一に、意識＝無それ自体は存在者ではない限りにおいて、存在から「絶対的に疎遠である」(VI, 78)。けれども、第二に、意識＝無は本性的に存在によって満たされるものである限りにおいて、「諸事物へと運命づけられ、諸事物のために作られている」(VI, 78)。バルバラスが指摘するように、メルロ＝ポンティのサルトル読解は、こうした二つの帰結間の「逆説」(Barbaras 1991, 140)をめぐるものである。すなわち、意識が無であるならば、それは、サルトルの採用するパルメニデスの公準からして、存在と絶対と相容れないはずである。にもかかわらず、意識は、定義上、存在によって充実させられるものであるのだから、存在と必然的に関係を取り結ばなければならない。こうした意識の相反する二つの性質をめぐる議論のうち本節では、まず第一の帰結を検討する。

存在と峻別された無という第一の帰結に従えば、「無を存在に組み込むことは問題になりえず、無はつねに手前にある」のであって、「否定性として、私はつねに

あらゆる事物の背後にあり、証人（*témoign*）という私の性質によって諸事物から身を引いている「…」（VI, 93）ことになる。すなわち、意識は無である限りにおいて、あらゆる存在者から区別され、それらの「手前」にあるのであるが、そうだとすれば、意識は、自らは存在者とは無関与でありながら、存在者がそこに現出してくる「証人」であることになる。こうした事態は、事実上、無である限りにおいて存在者から「無限」に隔てられた位置にある意識が、「そこから、すべてのものを、絶対的等距離において統覚する」（VI, 96）ことに他ならない。よって、サルトルの見立てに反して、『存在と無』において、「存在の超越と内在的意識が両立されているというのは見かけの上でのことでしかない」（VI, 97）。というのも、結局のところ、現象の成立において、無という「一種の自己放棄によって存在を腕の先に支えているのは私」（VI, 97）である以上、存在は、無としての意識と峻別されたものではなく、意識によって担われるものに他ならないからである。カントの超越論的観念論が「世界観察者」としての主観に〈存在〉を担わせていたのと同様、サルトルにおいては世界は「証人」としての主観の対象とされるのであって、両者は世界から切り離された自律的な主観に定位する「上空飛翔的思考（*pensée de survol*）」（VI, 104）を共有しているのである。

『弁証法の冒険』において、「世界への開け」の問題として取り上げられた他者や制度の問題に加えて、『見えるものと見えないもの』においては、身体の問題も重要な論点として取り上げられる。自己を、他のあらゆる存在者から峻別するというサルトルの試みは、「実存する〈対自〉が、内部ではないとしても外部でもない身体を抱え込んでいる」（VI, 97）限りにおいて、知覚的経験の事実を十分に説明することは決してない。というのも、知覚的経験を遂行する私が身体的存在者として諸事物の只中に存在している限りにおいて、そこから離れることのできない知覚の零点としての身体に対応して、「事物の側では、無ではないが、事物それ自体はつねにより遠くに存在していると言わしめるパースペクティヴの増殖がある」（VI, 108）からである。確かに、『存在と無』においてサルトルは身体について語っている。しかしながら、メルロ＝ポンティによれば、そこでの身体は、あくまで、私が他者によって対象としてまなざされることによって「突如、持っていると感じられる」（VI, 109）ものであり、「何ものでもない」…自己が世界に出来するために必要とする実定的器官（P2, 260）、無としての意識が対象＝存在者となるための二次的なものに過ぎない。一次的には諸事物を見つめるものであって、見つめられるものではない意識に定位するサルトルの哲学において、身体は経験の成立に不可欠なものとして考慮されていないとメルロ＝ポンティは主張

するのである。これに対して、経験の一次的な場面において身体を考慮に入れるならば、現出は、意識からの「絶対的等距離」においては決して与えられず、つねにすでに射映的で非十全的な仕方ではしか与えられないのであるから、身体的主体から切り離された「絶対的に実定的なもの」(VI, 96) として想定される即自存在について語ることはできない。サルトルの哲学は、私自身が決して身体という存在者であることをやめることはないという主体の「不透明性」(VI, 107 n.) と、事物がそうした身体との相関関係においてパースペクティブ的にしか与えられないという現出の「奥行き」(VI, 107 n.) を忘却しているとされるのであり、結局のところ、「ひとは、存在を無カラ (ex nihilo) 出現させるのではなく、その地=基底 (fond) が無であるとは決して語ることのできない存在論的起伏から出発する」(VI, 121) という言葉に典型的に見られるような経験の「起伏」を取りこぼしている¹⁴と認定されるのである。

『見えるものと見えないもの』における以上のサルトルへの批判は、前節で見た『弁証法の冒険』における批判を正確に引き継ぐものである。『存在と無』において、無としての主観的意識は存在に「従属」する二次的なものとされているけれども、結局のところ「〈存在〉は或る思考による考察に準拠しなければならず、第一のものである証人による再表明 (reformulation) に準拠しなければならない」(N, 183) のであるから、超越論的観念論というカント的人間主義において〈絶対者〉としての超越論的主観が〈存在〉を担っていたように、無としての意識が〈存在〉を担っている限りにおいて、人間的主観=超越論的主観に全てを依拠させるという枠組みは実質的に保持されている。こうした意味において、メルロ＝ポンティにとって、サルトルの哲学は「反省哲学の公準」を引き継いだ「観念論」(VI, 107) であり、カントの「人間主義」を引き継ぐ「サルトル的人間主義」(N, 182) なのである。

3. 「非人間的」な根底としての大文字の〈存在〉の発見

前節では、対象と意識、存在と無を峻別するサルトルの存在論の第一の帰結を検討した。本節では、意識は、本性的に存在によって充足させられるものである以上、存在と何らかの関係を取り結んでいるという第二の帰結を検討する。その際、メルロ＝ポンティが注解するのは、『存在と無』第二部「対自存在」の結論部分である「認識」節の以下の記述である。

我々は、本書の終わりに、即自に対する対自のこうした分節化 (articulation)

を、〈存在〉(*l'Être*)と名づけるであろう準全体性(*quasi-totalité*)の絶えず揺れ動く恒久的な素描とみなすことさえできるであろう。こうした全体性の観点からすれば、〈対自〉の出現は、〈対自〉にとっての絶対的出来事であるのみならず、〈即自〉に到来する何か、〈即自〉の唯一可能な冒険でもあるのである。(EN, 306; VI, 81)

サルトルが『存在と無』の「終わり」で語るのは、自らの哲学の基本的枠組みである存在と無という二つの「存在類型 (*types d'être*)」に共通する「あらゆる存在者に属する一般的カテゴリーとしての〈存在〉」(EN, 809)である。引用箇所では、即自(存在)と対自(無)が相互関係において現象を成立させるという事態は、両者を包括する準全体性としての大文字の〈存在〉の内的運動として捉えられている。意識の本質は、存在への超越なのであるから、即自と連関することによって現出が成立することは、対自にとっての「絶対的出来事」である。他方で、意識とは無関係に存在すると想定される即自においては、その自足的充実が破れるのは、意識の対象となることにおいてのみであるから、現象へともたらされることは「即自に到来する」その「唯一可能な冒険」だということになる。

存在と無の共通の地盤として、大文字の〈存在〉という概念を導入するこうした記述を見るならば、人間的主観とその客観から零れ落ちる「中間的なもの」を忘却しているという『弁証法の冒険』以来の批判に反して、サルトルの哲学には、主客に先行し、両者を包括する〈存在〉という次元が認められるように思われる。

けれども、メルロ＝ポンティによれば、こうした〈存在〉はサルトルによる存在と無の規定に従えば本来認められえないはずである。

全体的に存在し、それゆえまた何ものも欠いておらず、全き存在である全体的存在を思考するためには、その存在の外に、非存在という余白が必要であるが、全体から排除されたこうした余白は、全体的存在が、全体的に存在することを妨げる。真の全体性は余白をも含むはずであるが、そうしたことは、この余白が非存在という余白であるがゆえに不可能である。(VI, 104-105)

サルトルの哲学において、無としての意識は、それが志向する存在から絶対的に区別されている。ところで、ここで、存在と無を含み込む「全体的存在」もまた、それについて「思考する」哲学者という主体の意識に与えられるものである。そうであるとすれば、「全体的存在」を「全体」として語ろうとしても、それに付

いて思考する主体という「非存在」がつねにすでに余白として排除されていく限りにおいて、存在と無を包括する「全体的存在」に到達することは不可能である。したがって、こうした「全体的存在」は、サルトル自身の概念的枠組みに従えば、理論的根拠を欠いた「神話」(VI, 105)でしかない。

メルロ＝ポンティによれば、サルトルの問題は、存在と無を峻別するというパルメニデス的二元論あるいは主観と客観の分裂を自明視する伝統的な観念論の枠組みを出発点としたことにある。私と事物がともに世界のうちに存在しているという知覚的経験の事実に則するならば、議論の順序はむしろ逆でなければならない。すなわち、それ自体一つの存在者としての身体的主体の世界への内属がまずあるのであって、世界から切り離された自律的なものとして想定される超越論的主観の方が、むしろそこから「経験の抽象画」(VI, 105)として事後的に構築される理念的なものである。こうした事態をメルロ＝ポンティは次のように言い表す。

私は、サルトルがその到達点としたところに、つまり対自によって取り上げ直された〈存在〉のうちに出発点をもとめる。それが彼にとっての到達点だというのは、彼が存在と無から出発して、それらの結合を構成しているからである [...] 内部からの存在論 (ontologie du dedans) にとって、構築されるべき超越など存在しない。超越は無によって二重化された〈存在〉として、まず、あるのであって、説明されるべきはその二重化なのである (もっとも、それは決して完了したものではないのだが)。(VI, 290)

存在と無、主観と客観から出発して両者の結合を保証する全体的存在(〈存在〉)の概念を模索するサルトルに対して、主体もまた他の存在者と共存する一つの存在者であるという知覚的経験の事実を出発点とするメルロ＝ポンティは、こうした主客の分離に先立つ〈存在〉の内部から探求を開始する。そこでは、経験は、対自の即自への「超越」として存在に向かうのでも、超越論的意識という「観念論者たち」の内在」(VI, 281)におけるものとしても捉えられない。意識は、それ自体もまた〈存在〉の「内部」における「襞あるいはくぼみ」¹⁵ (VI, 281)とされるのであって、主観と客観は別個のものではなく、両者に先立つ〈存在〉が自ら折り重なる「二重化」の運動(先ほどのサルトルからの引用にしたがえば「分節化」の運動)によって生じてくるものとして理解されるのである。こうした「非人間的」な水準に定位するならば、意識における「内在」か、意識からの「超越」

か、というサルトルの対立軸は、それが自律的な意識主観を前提するものである限りにおいて、そもそも問題ではなくなってしまう。そして主観とその対象が〈存在〉から分節化の運動によって生起してくるものであるならば、存在と無は、もはや相互排除的なものではなく、共可能的なものとなる。現象の経験において、サルトルの言うように、私の意識が対象の現出に充たされているということは事実であるとしても、それは、意識が無であるからではなく、意識が「意識を見るものにさせるもの」である自らの可能性の条件としての「〈存在〉への結びつき」について「盲目」（VI, 301）であることを意味しているに過ぎない。

メルロ＝ポンティによれば、人間的な主観が、自らがそこに内属する〈存在〉を意識しえないというこうした事実こそ、まさに〈存在〉の特質を示すものである。というのも、意識それ自体が〈存在〉に属し、そこから生起してくるものである限りにおいて、「意識は、〈存在〉のうちにあって、〈存在〉の非隠蔽性（Unverborgenheit）を知らず、実定的なものには属していない無媒介的な現前[……]を知らない」（VI, 302）からである。すなわち〈存在〉はもはや人間的な主観にとっての対象とは全く異なるものとして語られているのである。晩年のメルロ＝ポンティの「存在論」はもはや人間的な主観を範型とするものではなく、それが生起してくる場（*topos/khōra*）としての〈存在〉をめぐるものなのであり¹⁶、こうした道行を経て、死の直前の草稿において、メルロ＝ポンティは自らの哲学について、「人間主義との[……]いかなる妥協もなしに提示されなければならない」（VI, 328）と語るに至ったのである。

4. おわりに

以上の議論を通して明らかにされたのは、超越論的観念論としてのサルトルの「人間主義」への批判を通してメルロ＝ポンティが、人間的な主観とその対象に先立ち、両者がそこから生起してくる大文字の〈存在〉という「非人間的」次元を見出したということである。サルトル研究者が述べるように、人間主義の立場からすれば、こうした〈存在〉の概念は「形而上学的思弁」（Cabestan 2004, 401）としか思えないものであろう。しかしながら、こうした当惑こそが冒頭で述べた人間主義と非人間主義との「認識論的切断」に後期メルロ＝ポンティの思索が位置づけられることの一つの証左に他ならないのであり、本稿が描き出したのはサルトルとの対決を通じたこうした「切断」の現場なのである。

¹ Cf. Dosse 1992, 55-61. 例えば、フーコーの思索と人間諸科学に触発されたメルロ＝ポンティの思索との関係を論じたものとして Bimbenet (2001) を参照。また、ドゥルーズ哲学におけるベ

ルクソンの意義を強調しつつ、それをメルロ＝ポンティの「人間的主観」に依拠する「現象学」に對置するものとして Montebello (2011) を参照。

² 後期メルロ＝ポンティにおける「非人間的なもの」という論点については、Saint Aubert (2006, 36-43) を参照。

³ けれども、こうしたことは、メルロ＝ポンティが経験における「非人間的なもの」それ自体の解明を当初から目的としていたということを意味するものではない。実際、本稿が見ていくように、メルロ＝ポンティのサルトル批判の基本的な筋立ては、サルトルの存在論的枠組みによっては経験的事実を説明することができないのだから、それは誤っているというものである。メルロ＝ポンティの道行を特徴づけるのは、知覚的経験の事実に忠実であろうとすればするほど、逆説的に、自律的な人間的主体という古典的な枠組みが維持されなくなり、主体に先行するいわば「不気味なもの」の水準が見出されていくという事態である。

⁴ Cf. Dastur [2001] 2016, 17-21. 『ヘーゲル読解入門』において、コジェーヴは、自然＝「〈同一的〉で所与の静態的〈存在〉」の運動として弁証法を理解するヘーゲルの「存在論的一元論」においては、人間の行為や歴史の余地がなくなってしまうとして、存在のうちに無＝人間を認める「二元論的存在論」の構築を「将来の哲学の主要な課題」(Kojève [1947] 2017, 569-570) とした。

⁵ メルロ＝ポンティによれば、「共産主義者と平和」においてサルトルは、共産主義の立場を、サルトル自身の哲学によって正当化している (cf. AD, 134)。

⁶ こうした語の使用はメルロ＝ポンティによる。「1959年6月2日に、プロレタリアたちは〈党〉に従わなかった。サルトルが自らの論考を解説するのは、プロレタリアートはそのことと無関係であることを示すためである」(AD, 228)。

⁷ この箇所の理解については、御子柴 (2020, 200-205) を参考にした。

⁸ メルロ＝ポンティは、こうした理解を、当時のフランスのカント主義者「ラシェーズ＝レイの解釈」(N, 41-42) に基づくものであるとしている。

⁹ メルロ＝ポンティは、ここで厳密には「無カラノ創造」ではなく、「無カラ再開する」と述べているが、超越論的主観による「創造」について語る限りにおいて、念頭に置かれている事態は同じであると思われる。Whitford (1982, 116) や Alt (2021, 63) も同様の理解をしている。

¹⁰ 『知覚の現象学』におけるサルトルへの言及については、Alt (2021, 53-61) を参照。

¹¹ こうした理解については、Breur (2007) を参考にした。

¹² 『存在と無』における無の一般的位置づけについては、Lapierre (2023) を参照。

¹³ サルトルは、その現象学的思索の出発点となった論考「フッサール現象学の根本的観念：志向性」において、当時、影響力をもっていたカント主義者たちの超越論的哲学を「安逸な内在の哲学」(SI, 31) と批判し、それに、自らの理解に基づくフッサール現象学を「意識を「内部」を持たないもの」(SI, 30) とする「超越の哲学」(SI, 31) として對置していた。

¹⁴ メルロ＝ポンティによるこうしたサルトル批判がそれ自体として正当であるかについては疑問の余地がある。というのも、身体性が、『存在と無』の「序論」において論じられず、他者関係において始めて導入される二次的なものであるというメルロ＝ポンティの批判が認められうるとしても (cf. Barbaras 2019, 106-107)、事物が射映的な仕方ではしか現出しないという事態は、無視されているどころか、『存在と無』冒頭における「現象」概念の中核をなしているからである (cf. EN, 13-15)。また、メルロ＝ポンティのサルトル批判は、存在と無、即自と対自という最も基礎的な図式をめぐるものであり、そこではサルトル自身が重視する「事実性」の水準に関わる様々な議論が無視されていることは確かである (cf. Beauvoir 1955, 2074; Alt 2021, 107-114)。

¹⁵ こうした類比は、意識を〈存在〉を突き抜けた「穴 (trou)」(VI, 249; EN, 136, 809) とみなすサルトルとの対比において提示されている。

¹⁶ 『見えるものと見えないもの』において、メルロ＝ポンティは「存在の範型としてトポロジ的空間を採用すること」(VI, 264) と述べている。また、そこで「〈存在〉の「エレメント」」(VI, 184) と語られる「肉」の概念は、プラトン『ティマイオス』における「コーラ」との近接から解釈されてきた (cf. Vallier 2009)。

[文献表]

1. 略号を用いた文献

- KrV : Kant, Immanuel. 1956. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner.
 AD : Merleau-Ponty, Maurice. 1955. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard.
 VI : —. 1964. *Le visible et l'invisible*, Gallimard.
 N : —. 1995. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Ségald, Seuil.
 P2 : —. 2000. *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier.
 EN : Sartre, Jean-Paul. [1943] 2023. *L'être et le néant*, Gallimard, coll. « Tel ».
 EH : —. 1946. *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel.
 SI : —. 1947. *Situations, I*, Gallimard.
 S VI : —. 1964. *Situations, VI*, Gallimard.

2. その他の文献

- Alt, Fernanda. 2021. *L'hantologie de Sartre. Sur la spectralité dans L'être et le néant*, Peeters.
 Barbaras, Renaud. 1991. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Million.
 —. 2019. « Le corps et la chair dans *L'Être et le Néant* », in *Lectures phénoménologiques*, Beauchesne, 105-124.
 Beauvoir, Simone de. 1955. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n° 114-115, 2072-2122.
 Bimbenet, Étienne. 2001. « « La chasse sans prise » : Merleau-Ponty et le projet d'une science de l'homme sans l'homme », *Les Études philosophiques*, n° 57, 239-259.
 Breeur, Roland. 2007. « La preuve ontologique: Sartre et la conscience de l'être », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 105, n° 4, 659-677.
 Cabestan, Philippe. 2004. *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, OUSIA.
 Coorebyter, Vincent de. 2000. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, OUSIA.
 Dastur, Françoise. [2001] 2016. *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Les Belles Lettres.
 Dosse, François. 1992. *Histoire du structuralisme*, t. I, Découverte.
 Ferry, Luc & Renaut, Alain. 1988. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard.
 Guigot, André. 2007. *Sartre. Liberté et histoire*, Vrin.
 Kojève, Alexandre, [1947] 2017. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, réunies et publiées par R. Queneau, Gallimard.
 Lapierre, Christopher. 2023. « Statut et origine du néant », in *Lire L'être et le néant de Sartre*, Y. Malinge et O. D'Jeranian (dir.), Vrin, 19-40.
 Montebello, Pierre. 2011. « Deleuze, une anti-phénoménologie ? », *Chiasmi international*, n° 13, 315-325.
 Saint Aubert, Emmanuel de. 2006. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin.
 Vallier, Robert. 2009. "The elemental Flesh. Nature, life, and difference in Merleau-Ponty and Plato's *Timaeus*," in *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*, B. Fynn et al. (eds), SUNY, 129-153.
 Whitford, Margaret. 1982. *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, French Forum Publishers.
 鈴木泉. 2008. 「非人間主義の哲学—ビエール・モンテペロの仕事をめぐる—」, 『死生学研究』, 第9号, 82-96.
 御子柴善之. 2020. 『カント 純粋理性批判』, KADOKAWA.