

## 存在と表現

### —後期メルロ＝ポンティにおける「循環」の問題—

柳瀬 大輝

『見えるものと見えないもの』を中心とするメルロ＝ポンティの晩年の哲学は主として二つの方向から理解される。すなわち、一方に大文字の〈存在 (l'Être)〉とその分節化による個別的存在者の現出にかかわる「存在論」という方向<sup>1</sup>があり、他方に「知覚的信憑」や「なまの知覚」などと呼ばれる原初的な知覚の次元からの言語を典型とする様々な「表現」の成立にかかわる「表現論」という方向<sup>2</sup>がある。メルロ＝ポンティの後期哲学が包括的に理解されるためには、こうした二つの方向がいかにして調停されるのかが明らかにされなければならないであろう。

こうした調停の可能性はダストゥール<sup>3</sup>によって与えられているように思われる。彼女は、のちに『見えるものと見えないもの』と題される著作の当初の表題の一つが『真なるものの系譜学』であったことに着目し、同書を知覚的信憑を始点として哲学的思索の発生を論じる「系譜学＝発生論 (généalogie)」として理解することができるとした。彼女によれば、こうした問題系は、メルロ＝ポンティが好んで引用する「いまだ黙せる [...] 経験をその固有の意味の純粋な表現へともたらす」(VI, 171) というフッサールの言葉に端的に表されている。すなわち、メルロ＝ポンティは、「黙せる経験」としての哲学以前の知覚である非哲学から、その固有の表現である存在論としての哲学が発生してくる機構を論じているとされているのである。このように理解するならば、「存在論」と「表現論」の関係は適切な仕方で理解されるように思われる。

しかしながら、本稿の見立てによれば、以上の議論は存在論と表現論の併存が引き起こすアポリアの一端しか解決していない。すなわち、のちに見るように、メルロ＝ポンティにおいては、存在論的水準が知覚的経験の可能性の条件となっている。ところで、哲学もまた一つの「表現」である限りにおいて、知覚的経験から出発することによって成り立っている。そして、こうした哲学こそが、存在論的水準を明らかにする。ここには明らかな循環構造が見てとられる。ダストゥールの議論においては、メルロ＝ポンティの哲学自体も〈存在〉によって基礎づけられたその一つの表現であるという事態が閑却されているのである。

こうした「循環」は、『見えるものと見えないもの』の「作業ノート」において、デカルト<sup>4</sup>の名前をあげながら論じられている (VI, 220, 221 n., 231)。よって本稿では、後期メルロ＝ポンティによるデカルトへの言及を検討することによって、非哲学と哲学の循環がどのように捉えられているのかを明らかにすることを目指す。こうした課題は表現論と存在論の調停というメルロ＝ポンティ研究の文脈を超えて、哲学的思索が出発する経験的なものと、事柄において先なるものである根源的なものの関係というより一般的な問いにもかかわるものである。

本稿の構成は次のとおりである。まず、存在論の基本的な理解と、それが端緒としての知覚的次元とどのようにかわるかを確認する。次に、表現論の基本的な理解を確認し、存在論と表現論の循環関係を改めて示す。最後に、デカルトへの言及の検討を通して、メルロ＝ポンティの「循環」問題への対応を明らかにし、論を閉じる。

## 1. 後期メルロ＝ポンティにおける「存在論」

まず、後期メルロ＝ポンティにおける「存在論」の基本的な議論を確認する。彼にとって「存在論」とは「なまの〈存在〉—そしてロゴスの存在論」(VI, 219)である。そこで問題とされるのは、フッサール現象学に見られるような超越論的意識の定立に先立ち、それを暗黙のうちに基礎づけている知覚的経験の、さらにその基礎をなすような水準である。

こうした水準に関して、最晩年の「作業ノート」で提示されるのは、存在者の現出は、意識の定立によるものではなく、主客に先立つ或る全体的〈存在〉の差異化によってなされるという理解である。

私-世界、世界とその諸部分、私の身体の諸部分の先行的統一、分離以前の、様々な次元以前の統一 [...] は、一方に対して他方が定立されるノエシス-ノエマの構築物ではなく [...], むしろまずあるのは非差異によるそれらの奥深い結びつきなのである。(VI, 315)

こうした非差異としての〈存在〉には、対象のみならず、自らも存在者である限りにおいて主体もまた含まれることになる。ところで、こうした差異化を通じた現出を理解させる最も典型的な事例は、見えるものと見えないものという知覚の示差的機構である。

それぞれの視覚的な何か、何かであるところのあらゆる個物は、次元としてもまた機能する。というのも、それは〈存在〉の裂開の結果として与えられているからである。それは結局、見えるものに固有のこととは、厳密な意味で見えないものという裏地を有していることであり、見えるものはそれを或る種の不在として現前させるということの意味する。(GE, 85)

或る存在者が現出する際、それは単独で現出するわけではない。というのも、存在者は見えない側面や殊更に意識されない背景から差異化されることによってのみ知覚されるからである。言い換えれば、実定的な知覚は、ここで「次元」と呼ばれている否定的なものとともなうことによってのみ可能になっているのである。

本稿の課題に関して重要なのは、知覚それ自体を検討することによって、こうした示差的な構造が発見されるという事実である<sup>5</sup>。『見えるものと見えないもの』における議論の出発点は、意識の哲学や自然科学といった学知に先立つ「知覚的信憑」であるが、メルロ＝ポンティは、こうした知覚的経験を問うのは、現前の「癒し難い不在」、「現前の余白」(VI, 211)を見てとるためであると主張する。これは先述の「見えないもの」のことを指しており、まさに知覚的経験においてこそ、実定的なものが含む否定的なもの、その不在の領域が見出される。「知覚的信憑」は、自らは不在として隠れつつ存在者を存在させるこうした存在論的領域を探究するための「全くもって方法的で暫定的な意味」(VI, 211)での端緒なのである。よって存在論が問題とする〈存在〉とその差異化という超経験的領域は、知覚という経験的領域を通路とすることによって接近されるのである。

## 2. 「表現論」と循環のアポリア

では、こうした方法的端緒である知覚的信憑ともう一つの方向である「表現論」はどのように関係するのであろうか。

メルロ＝ポンティは、知覚的信憑について次のようにも述べている。

我々にとって、「知覚的信憑」とは、あるがままの姿で、源泉となる経験において、創始的で面前に現前するものの力強さをともなって、自然的人間にとって究極的で、それ以上完全でそれ以上近いものが考えられえないであろうような見方に従って、与えられるあらゆるものを包んでいる。(VI, 209–210)

ここでは不在という否定的な側面に対して、現前という知覚的信憑の肯定的な側面が論じられているのであるが、メルロ＝ポンティによれば、知覚的信憑が「創始的」であるのは、それが「過去や想像、観念との出会いにおいて模倣され、繰り返される根源的な出会いの原型」(VI, 210) であるからである。

メルロ＝ポンティは、そうした知覚について、「現前するがままに記述された知覚とその諸変様から出発して、いかにして知の宇宙が構築されえたのかを理解することを我々は目指す」(VI, 208) と述べている。よって、知覚的信憑は、哲学や科学のような学知がそこから構築されるという意味において「原型」なのである。

こうした探究の出発点としての知覚的信憑は「我々」と「存在するもの」との出会い以外のいかなるものも前提しない」(VI, 211)。ただし、メルロ＝ポンティによれば、こうした「我々」や「存在するもの」といった語もまた、既定の名辞として捉えられてはならない。というのも、「名を介する」(VI, 215) ことは、事物をその実定的な同一性、すなわち本質のうちに固定することにつながるからである<sup>6</sup>。これに対して、知覚的信憑すなわち何かの現前自体は、未規定なそれが「ある」としか語れないような、原初的な経験である。こうした言語に先立つという特質から、知覚的信憑は、言語以前の「沈黙」<sup>7</sup>とも呼ばれうるものであり、反対に、言語は、知覚という「沈黙」に基礎づけられたその表現として理解される。

ところで、ランダース<sup>8</sup>やダストゥール<sup>9</sup>が指摘するように『見えるものと見えないもの』において、表現の問題は言語のみならず、それ自体もロゴスである哲学の成立という問いをめぐるものとなっている。実際、メルロ＝ポンティは次のように語っている。

哲学それ自体が言語であり、言語に立脚している。けれども、そのことは、哲学に言語、前言語と、両者を裏打ちする沈黙の世界について語る資格を失わせるということにはならない。反対に、哲学とは作動しつつある言語であり、実践を通して内部からしか知られえないこの言語は、諸事物に開かれ、沈黙の声に呼びかけられており、あらゆる存在者の〈存在〉である分節化の努力を引き継いでいるのである。(VI, 168)

すでに述べたとおり、メルロ＝ポンティの「存在論」においては、全体的〈存在〉が差異化されることによって、さまざまな存在者が成立しているものであり、この初発の帰結が知覚における分節化であった。そうだとすると、言語は、知覚の表

現であるのだから、存在者の可能性の条件である〈存在〉の差異化によって可能にされていることは明らかである。ところで、哲学は、それ自体も言語を用いて遂行される限りにおいて、また事物の経験についての語りから出発する限りにおいて、根本的には〈存在〉の差異化によって可能にされている。メルロ＝ポンティは、哲学自体の存在論的地位を吟味しているのであって、ここに表現をめぐるアポリアが出来ることになる。端的に言えば、哲学は〈存在〉とその差異化という存在論的水準について語りつつ、そうした存在論的水準によって可能にされているのである。これが本稿が問題とする「循環」である。確かに、哲学が知覚的信憑から出発する限りにおいて、知覚的経験の事実性は保証されているように思われる。しかしながら「知覚の優位」を発展的に乗り越えていく晩年のメルロ＝ポンティにおいて、知覚的信憑は「方法的で暫定的な」出発点であって、絶対的地盤ではありえない。そうだとすると、彼は知覚という暫定的な確実性を根拠にして、その確実性の存在論的根拠を問うていることになる。こうした基礎づけ関係をめぐるアポリアはいかにして乗り越えられるのであろうか。この点を明らかにするためには、メルロ＝ポンティによる「循環」についての議論を見る必要がある。

### 3. デカルトとその循環

まず、確認されなければならないのは、メルロ＝ポンティが以上のような自らの思索の循環構造を十分に認識しており、かつ、それを積極的に引き受けようとしているという事実である。『見えるものと見えないもの』の構想を述べた 1959 年 1 月の草稿においてメルロ＝ポンティは次のように述べている。

探究の循環性：我々が〈自然〉について述べたことは既に論理 (la logique) を先取りしており、第二部において取り上げ直されるであろう。我々が心や心理物理的主体について語ることは我々が反省や意識、理性や絶対者について語ることを先取りしている。こうした循環性は欠陥などではない。我々は題材の順序に従うのであって、理由の順序など存在しないのである。理由の順序は我々に内容の順序が与えるような確信を与えてくれはしないであろう。構築としての哲学ではなく中心としての哲学。(VI, 220)

ここでの記述は、「自然」概念についての一連の講義(以下「自然」講義)と最晩

年の哲学との過渡期のものであるが、ここで言及にされている「心理物理的主体」の記述は、59/60年「自然」講義における人間の身体に関する一連の議論であると考えられる<sup>10</sup>。すなわち、経験的存在者としての人間についての議論は、その可能性を探究するロゴスの領域の思索としての存在論を先取りしているのであって、そこには循環の構造が見られるのである<sup>11</sup>。

「理由の順序」と「題材の順序」<sup>12</sup>という語から明らかであるように、ここでメルロ＝ポンティが念頭に置いているのは、ゲルーによるデカルト解釈である。メルロ＝ポンティにおいて、ゲルーの「理由の順序」への言及は、最初の「自然」講義である56/57年講義から、彼の最後の講義である60/61年木曜講義「デカルト的存在論と今日存在論」（以下「デカルト」講義）にいたるまで一貫して登場するが<sup>13</sup>、最初の「自然」講義では、デカルトの『省察』の歩みについて次のように述べられている。すなわち、同書の議論は内容からして二つの部分に分けられる。方法的懐疑からコギトの確証を経て神の存在証明へと至る「第一省察」から「第三省察」への歩みにおいては、精神としての人間が神から受け取る純粹に知性的な能力である「自然の光」に準拠する仕方で推論が進められている。しかしながら、神の存在が証明された後で、その誠実性に依拠して外界の存在の確証へと至る、とりわけ「第六省察」の歩みにおいて準拠されているのは、心身合一としての人間が身体から受け取る「自然的傾向性」である。そこでは、「第一省察」の懐疑において否定されていた身体が存在が認められている。そうだとすると、デカルトが「最初の三つの『省察』の水準で明らかに自らに禁じていた推論」は、とりわけ「第六省察」の水準においては「現勢的世界の實在についての有効な議論」（N, 35）になっていることになるとメルロ＝ポンティは主張する。彼によれば、ゲルーのデカルト解釈はこうした問題を克服しようとするものである<sup>14</sup>。ゲルーは『省察』におけるデカルトの思索を正しく理解するためには、その確証が別個の題材を論じている（題材の順序）のではなく、より容易なものから、より難解なものへという数学的で厳密な連鎖である「理由の順序」に従ってその議論が構築されていることを理解しなければならないと主張する<sup>15</sup>。これに従うならば、理性的能力と自然的傾向性という真理の基準をめぐる『省察』の見かけ上の分離は、それが一つの推論の連鎖の中に位置づけられる限りにおいて、統一されていることになる。

メルロ＝ポンティは、ゲルーが以上の仕方で克服しようとする『省察』内部の分離を、推論によって「諸本質を開示する知性」と「知性が我々に教えることのできないものを我々に教える経験」（N, 174）の対立、すなわち哲学と非哲学の対

立をめぐる問題と考える。こうした観点から、メルロ＝ポンティは次のようにゲルーを批判する。すなわち、「理由の順序」は「言表と証明の連鎖」（NC, 223）であるが、推論の積み重ねによって『省察』を直線的に理解しようとする試みにおいては、そこに書き込まれたデカルト自身の「経験」と彼の「言表が表現する存在との関係」（NC, 223）への視点が欠けている。同時期の草稿において、メルロ＝ポンティは次のように述べている。

「…」理由の順序以前の、また以後のデカルト、自分が思惟していることをつねに知っていた〈コギト〉以前の〈コギト〉のデカルト、究極的で説明を必要としない或る知によるデカルト、— 「…」またあらゆる構成より明晰であり、デカルトが依拠しているこの知が何を意味しているのかを問うこと。  
(VI, 326)

「理由の順序以前」あるいは「以後」という言葉で示されているのは、『省察』というテキストを離れた経験的主体としてのデカルトのことである。反省を遂行する哲学者の思索は、反省以前の経験において諸事物をどのようなものとして眼差し、理解しているのかという反省に対して「密かに前提される直観」（NC, 227）から出発する。「理由の順序」という理解においては、テキストを超えたこうした経験的な出発点が問われないままになっているとメルロ＝ポンティは考えるのである。

こうした反省以前の経験における「あらゆる証明に先立つ」（NC, 227）直観を、メルロ＝ポンティは、デカルトにおける「理由の順序を支える基礎杭」（NC, 227）、「デカルト的「端緒」」（NC, 228）と呼ぶ。それは、懐疑にすら先立つ「世界への開け」（NC, 228）である。スラットマン<sup>16</sup>が指摘するように、こうしたデカルト的端緒を、メルロ＝ポンティは自らの理論における「知覚的信憑」<sup>17</sup>と重ね合わせながら論じている。知覚的信憑は、そこから哲学という「表現」が生じてくる場面であり、また、まさしくそこにおいて「存在論」の原理である見えないものの領域が見出される場面であるという二重の意味において端緒なのであった。デカルトの哲学もまたそうした「沈黙」を表現するものであるならば、メルロ＝ポンティが知覚的信憑を不在をはらんだ現前として理解することによって、〈存在〉へと接近していたように、初発の端緒の理解こそが、その後の哲学の歩みを規定することになる。ところで、デカルトにおける端緒の直観的理解はメルロ＝ポンティによれば、次のようなものである。

けれども、ここでデカルトは<sup>18</sup>、領野あるいは地 (fond) の上の図 (figure) を範型としており、領野や地を範型にしてはいない。すなわち、眼差しの対象であるものが眼差しを呼び求め、それゆえにこそ「現前」するのである。この図の現前が、視覚について考慮されているもののすべてである。(NC, 229)

メルロ＝ポンティによれば、視覚に関して、デカルトは目に見える図の現前にのみ着目し、その見えない地を見てとっていない。よって、デカルトにおいては、視覚は、図と地の関係ではなく、それ自体で単独で現前する即自的事物にかかわるものとされており、こうした対象的存在者がその哲学の前提となっている。

けれども、以上のように現前に定位するということは、デカルトの思索のすべてが対象の存在論に染め上げられているということの意味するものではない。メルロ＝ポンティによれば『省察』前半におけるデカルトの思索の歩みは、地と無関係に想定された即自としての存在者理解に対して、その地としての〈存在〉を回復させるという無意識の動機をはらんだものである。「第一省察」を通して全面的懷疑に陥ったデカルトは「第二省察」冒頭で、「あたかも突如として渦巻く深みにはまってしまったかのように、狼狽のあまり私は、水底に足をつけて立つこともできなければ、泳いで水面に浮かび出ることもできない」(AT VII, 23-24) という絶望的な困惑を吐露していた。メルロ＝ポンティによれば、これが意味しているのは、現前一元論としての存在者理解の破綻である。懷疑によって、対象的存在者の現前はすべて疑わしいとされた。そこから逃れるためには、そうした現前が定位する何らかの土台＝地 (fond) が見出されなければならないのであって、メルロ＝ポンティによれば、デカルトはここで「おそらくは「図」の背後には何かがある」(NC, 240) ということを直観しているのである。では、どうすれば足をつける「土台＝地や基礎 (Grund) を見つける」(NC, 240) ことができるのだろうか。

『省察』を読み進めていけば明らかであるように、デカルトにおいて、こうした地盤が見出されるのは、(コギトの確証を経て) 最終的には神においてである。メルロ＝ポンティは懷疑の絶頂の形象である「悪霊」と一切の根拠である神について次のように述べる。

実際、よく考えてみれば、〈霊〉は悪しき〈霊〉ではなく、神であることがわかるであろう。だが〈悪霊〉は、少なくとも図という存在を超え出ているこ



とにおいて、神と類似している。それは地=底 (fond) による異議申し立てであるが、神もまた地=底であり、深淵 (abîme) であろう。[...] そうだとすれば、その上<sup>19</sup>を歩くことができるような、地=底を見出すことはできるのだろうか。それとも深淵=無底 (Abgrund) のうちで生きることに慣れるのだろうか。(NC, 241)

悪霊による全面的懷疑が意味しているのは、現前の存在論に対する異議申し立てである。悪霊=神は、存在者を存在させつつ、それ自体は存在者として現出することはない地であって、現前という図が存在するためにはそうした地=土台が必要となる。ところが、そうした基礎づける神は、私の思惟を超えた無限に無限なものである以上、推論によって完全に基礎づけることはできない。そうだとすると、神それ自体は無底であり、思考にとっての深淵であることになる。よって、こうした基礎づけの循環関係は完結することがない。では、私たちはいかなる基礎づけも欠いた不安定な世界に生きることになるのであろうか。あるいは、私たちはそうした無底の領域から「生」へとどのように還帰するのであろうか。

こうした問いに対する回答は、同年の講義がメルロ=ポンティの死によって途絶したために永遠に答えられることはないであろう。しかしながら、死の直前に執筆された準備草稿「光としての神と深淵としての神」(NC, 267-268)において、基本的な方向は示唆されているように思われる。それによれば、神はあらゆる存在者の可能性の条件であるがゆえに「いたるところで広大無辺な事実性を照らす光」(NC, 267 n.) と呼ばれる。しかしながら、そうした光は有限的存在者である私の推論を通してしか接近されえない以上、残りなく把握されることはありえない。よって、神の存在証明は、見かけに反して、完遂されることはありえない。むしろ、証明が示すのは、神が「弁証法的に理解不可能なものである」(NC, 268) ということ、すなわち実定的な根拠=底はつねに無底であり、その両義性は解消されえないということである。

本来であれば、同箇所からさらに外界の証明すなわち経験的次元への還帰の道が論じられるはずであった。しかしながら、以上の断片的記述から明らかなように、メルロ=ポンティの読解は『省察』の議論を空転させている。すなわち、哲学者は直観から出発し、神へと至るのであるが、その存在を完全に確証することはできないまま、経験的な次元へと送り返されていくことになる。こうした「循環」(NC, 225) についてメルロ=ポンティは次のように語っている。

この誠実性は、ひとたび発見されるならば、中断されていた自然の光を保証するが、それは部分的なものとしてであって、存在するものの尺度としてではない。それは私たちの世界を閉じてしまわないのだ。[...] 私の身体の経験は、本質的合一、つまり私の身体が一つの魂を備えた身体であることに基づくような、一種の個性性=不可分性を備えた身体=物体（人間的な身体）について語ることを余儀なくさせる。[...] ということは、「第六省察」によって正当化されている「感覚的人間」は初めの二つの省察をしりぞけ、道を辿り直すことを必要とさせるということである。（NC, 225）

「第四省察」冒頭における神の誠実性への言及は、推論の能力としての自然の光の行使を担保するものであるが、神それ自体が無底である以上、それは存在者の存在様式の完全な把握を保証するものではない。むしろ、そこで認められるのはそうした把握の根拠が無根拠であるという事実である。けれども、絶対的基礎を獲得することができなくとも、思索は進んでいく。絶対者からの下りの道の終極にあたる「第六省察」における外界の实在の確証は、人間の身体性を認めることによって遂行されていた。そうだとすると、そこで論じられている感覚的次元についての議論は、『省察』冒頭における懐疑の議論を退け、上書きするものである。省察以前の非哲学的な経験は、そこから出発した推論そのものが還帰することによって根拠づけられ、新たな仕方では理解し直されているのである。

以上の思索の歩みに見られるのは「直線的なものに對立する一循環と弁証法」（NC, 225）であり、この循環あるいは弁証法<sup>20</sup>は、「自らの痕跡を消し去ることなく、自らの道程を忘れないような思考。そこにおいては道程が真理を共規定し、「結論」は歩み以上に真ではなく、終極は端緒でもあり、またその逆でもあるような思考」（NC, 225）と規定される。こうした記述に従えば、メルロ＝ポンティにとって、哲学者による根源的なものへの思索が、最終的に無根拠に突き当たるというシェリング以来のアポリアは、そもそも解消されるべきものではない。むしろ、それは根源的なものについての思索の本性に属するものである。絶対者についての哲学的思索は循環している。しかしながら、無根拠に突き当たり、絶対的な自己確証を得ることができないまま、つねに経験的次元に還帰してしまうというこうした宿命的な歩みをもたらすのは、単なる無ではない。「第六省察」が経験的水準について、「第一省察」とは全く異なる仕方では語っているように、循環的思考は、或る新たな真理を獲得させ、哲学的探究に入る以前の日常の生において暗黙のうちに前提されていた経験認識を変容させる。そうだとすると、思索の終

極が端緒であり、端緒が終極であるという非哲学と哲学の循環関係は、認識の変容である限りにおいて、それ自体として価値をもつことになるのである。

デカルトに即して見出された経験的水準と哲学的水準、非哲学と哲学のこうした循環は、メルロ＝ポンティ自身の哲学についてどのように語ることができるであろうか。それを論じることは、本稿冒頭の問題設定への回答となるであろう。

#### 4. 循環—存在論と表現論

メルロ＝ポンティは「循環性」について論じた「作業ノート」において次のように語っていた。

絶対者への、超越論的領野への、野生で「垂直な」存在への哲学の移行は定義からして漸進的であり、不完全である。このことは、欠陥としてではなく […] 哲学的主題として理解されなければならない。(VI, 232)

既に見たように、こうした不完全性は、デカルトに即して、「哲学的主題」として論じられていた。そこで確認されたのは、根源的なものへの移行は不完全なものに終わり、哲学者はそれを直接把握することなく、経験へと送り返されていくという哲学的思索の宿命であった。ところで、第一原因や原理を無前提的に設定することなく、経験的存在者を通して〈存在〉を思考する「[間接的]方法」(VI, 233)を採用するメルロ＝ポンティにとって、絶対者の探求が「不完全」なものに終わることは、欠陥ではない。根源的なものの探求は循環的なものであっても、経験に対する見方を変容させるという点において、価値を有するのであり、それこそが、メルロ＝ポンティにとって、存在論という「深淵への還帰」(VI, 233)を敢行することがもつ意味なのである。

最後に、冒頭の問題に戻るならば、後期メルロ＝ポンティにおける「存在論」と「表現論」という二つの企図の関係は次のようなものであった。すなわち、「表現論」が知覚的信憑という前言語的領域からのロゴスとしての哲学の発生に関わるものである限りにおいて、経験を基礎づける超経験的領域についての語りである「存在論」は、知覚的経験を前提とする。ところで、そうした経験自体もまた存在論的水準によって可能になっているはずである。ここに「循環」のアポリアが生じる。本稿は「作業ノート」における「循環」についての記述がデカルトに即しておこなわれていることに着目し、「循環」に対するメルロ＝ポンティの態度

を、デカルトへの言及から明らかにしようと試みた。そこで見出されたのは、コギト以前の視覚に関する直観的理解を前提として、そこから神へと向かうものの、それが深淵＝無底である限りにおいて、絶対者を知性的に把握することなく経験的水準に還帰してしまうという哲学的反省の道行であった。ここで、端緒と終極は同じものである以上、哲学者の反省的歩みは悪循環に陥っているように思われる。しかしながら、反省の以前と以後において、端緒である経験についての認識は、通常的存在者的な経験理解を超えたものへと刷新されるのであるから、循環はそれ自体として価値をもつことになる。メルロ＝ポンティがこうした「循環」を積極的に引き受けようとするのは、それこそが経験的世界の見方の変容を可能にするからである。よって、「循環」は解消されるべきアポリアとはそもそもみなされていない。それは哲学的思索の宿命であって、その循環にあえて身を投じることによってこそ、思索は新たな認識を獲得することができるのである。

なお、本稿とのかかわりにおいては、以下の課題が残されている。すなわち、本稿が「作業ノート」に即してデカルトへの言及から検討してきた哲学と非哲学の関係という議論は、問題設定としては、メルロ＝ポンティ自身が述べるように、我々を産出する絶対者（＝〈存在〉）を我々はいかにして語りうるかというドイツ観念論的なものであり、シェリングやヘーゲルへの言及<sup>21</sup>と重ね合わせた検討が必要となるであろう。これについては今後の課題としたい。

---

\*本稿は、2021年9月19日にオンラインで開催されたメルロ＝ポンティ・サークル第27回研究大会における個人研究発表「知覚的信憑とは何か—後期メルロ＝ポンティにおける端緒の問題」に、全面的な加筆・修正を施したものである。発表時にコメントを下された皆様に感謝申し上げます。

<sup>1</sup> 例えば以下を参照。Heidsieck 1971. Barbaras 1991. Saitnt Aubert 2006.

<sup>2</sup> 例えば以下を参照。Bimbenet 1998. Kristensen 2003. 加國 2020.

<sup>3</sup> Dastur 2001.

<sup>4</sup> のちに見るようにメルロ＝ポンティが「循環」という語によって論じているのは、デカルト研究における重要な論点である明証性の規則の根拠をめぐるいわゆる「デカルトの循環」ではない。彼が論じているのは、経験的主体としての哲学者デカルト（非哲学）とその根拠である神の認識（哲学）をめぐる循環であり、こうした問題設定自体は近世哲学的というよりも、むしろドイツ観念論的であるように思われる。後期哲学をドイツ観念論における超越論的思考の「正当化」という問題系と重ね合わせる指摘としては、Schnell (2013, 314) を参照。また、ヘーゲルに即したメルロ＝ポンティ哲学全体に対する批判としては、廣松 (1983, 247-262) を参照。

<sup>5</sup> 分節化と知覚的信憑の関係についてはCerteau (1982, 97) を参照。

<sup>6</sup> メルロ＝ポンティによれば本質を成立させているのは言語であるとされている (VI, 256)。

<sup>7</sup> 知覚的信憑を「沈黙」という側面から解釈したものとしては以下を参照。Bimbenet 1998, 29. Kristensen 2003, 275.

<sup>8</sup> Landes 2013, 161–172.

<sup>9</sup> Dastur 2001.

<sup>10</sup> そこで、人間的身体の分析を含む「〈自然〉の存在論」は「存在論へ向かう道」あるいはその「予備学」(N, 265)と位置づけられている。

<sup>11</sup> 循環の規定としては以下の箇所も参照。「循環性：それぞれの「水準」で述べられるすべてのことは先取りであり、取り上げ直されることになるであろう」(VI, 231)。なおここでは、感覚論的記述が、超越論的記述を先取りするという事態が例としてあげられている。

<sup>12</sup> ただし、「デカルト」講義における次の記述に見られるように、「題材の順序」への定位は後に放棄される。「理由の順序に対して題材の順序(自然、人間、神)を優先させるべきではない。題材の順序は諸理由の結びつきを断ち切るものであり、それが受け入れられるのは分離された諸理由がある場合のみであろう。我々は、それらを分離するのに対して、あらゆる場所(あらゆる題材)において作動している中心的関係、凝集の原理となるような同一化と差異化の様式、デカルト的存在の繊維を探究するよう努める」(NC, 223)。しかしながら、ここでは「循環」の問題がデカルトに即して論じられていることが確認できれば十分である。

<sup>13</sup> 本稿の目的は、ゲルーとメルロ＝ポンティを比較することでも、デカルト解釈における両者の真正性を測ることでもなく、もっぱらメルロ＝ポンティにおける「循環」の概念を理解することである。というのも、メルロ＝ポンティにとってデカルトを正確に理解することは最初から問題となっていないからである。彼は「デカルト」講義冒頭で、次のように述べている。「これ[本講義]は哲学史ではない。[...] そうではなく、我々が何を思考しているかを理解するために呼び起こされた過去である。[...] その目的は現代の存在論、今日の哲学である」(NC, 163)。この「現代の存在論」とは言うまでもなく、メルロ＝ポンティが構築を目指す新たな存在論である。

<sup>14</sup> ただし、実際には、こうした問題設定はゲルーのものではなく、メルロ＝ポンティ自身のものである。すでに『知覚の現象学』において、メルロ＝ポンティは、『省察』における「我々に心身合一を教える自然的傾向性」と「我々に心身の区別を教える自然の光」の間の「矛盾」(PhP, 52)について言及しており、「デカルトの哲学は、おそらくはこうした矛盾を引き受けることに存している」(PhP, 52)と述べている。ここでもそうした議論が念頭に置かれていると思われる(前期から後期に至るメルロ＝ポンティのデカルト理解については、Heinämaa 2003を参照)。

<sup>15</sup> ここでは以下の箇所の記述を参照した。Gueroult 1953, 19–22.

<sup>16</sup> Slatman 2003, 85.

<sup>17</sup> すでに述べた通り、知覚的信憑は言語に先立つ「何か」の現れの経験である。ところで、あらゆる真偽判断が命題という述定的な様式でなされる以上、知覚的信憑は真偽判断に先立つ端的に「不可疑な」(VI, 211)ものである。懐疑やあらゆる問いは、知覚的経験を問題化するものであるが、そうした哲学的反省は、知覚的経験がまず与えられるのでなければ成り立ちえない。よって知覚的信憑はあらゆる問いを可能にする地盤として機能するのである。知覚的信憑のこうした理解については以下を参照。Richir 1982. Fazakas & Goyé 2018.

<sup>18</sup> メルロ＝ポンティは、ここで、『哲学原理』においてデカルトが、精神への現前としての明晰判明な覚知を「注意している眼」(AT VIII, 22)への現前という類比を用いて説明している箇所を注釈している。

<sup>19</sup> 原文 *ou* を *où* と解する。

<sup>20</sup> 「対立や差異を巡らせるという意味で弁証法だと言いたいのではない」(NC, 225)と注記されているように、ここでの「弁証法」はヘーゲル的な意味で用いられているわけではない。

<sup>21</sup> それぞれ以下を参照。N, 72–74. NC, 269–352.

#### [凡例]

メルロ＝ポンティの引用については、拙訳を用いる。その他の文献に関しては、既訳のあるものはそれを用いる。用いた既訳については参考文献に明記する。また、引用文中の強調はすべて原文による。

## [参考文献]

## 1. 略号を用いた文献

- AT : Descartes, René. 1996. *Œuvres de Descartes*, Charles Adam & Paul Tannery (eds.), Vrin. (2001. 『デカルト著作集 増補版』三宅徳嘉ほか訳, 全4巻, 白水社.)
- PhP : Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.
- CE : —. 1964. *L'œil et l'esprit*, Gallimard.
- VI : —. 1964. *Le visible et l'invisible*, Gallimard.
- N : —. 1995. *La nature : Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Ségard, Seuil.
- NC : —. 1996. *Notes des cours au collège de France : 1958–1959 et 1960–1961*, texte établi par Sréphanie Ménasé, Gallimard.

## 2. その他の著作

- Barbaras, Renaud. 1991. *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Million.
- Bimbenet, Étienne. 1998. « Merleau-Ponty : la parole du monde », *Alter*, n° 6, 11–38.
- Certeau, Michel de. 1982. « La folie de la vision », *Esprit*, n° 66, 89–99.
- Dastur, Françoise. 2001. « La foi perceptive et l'invisible », *Chair et langage*, Encre marine, 111–124.
- Fazakas, István & Goyé, Tudi. 2018. « De la foi perceptive à la promesse du monde. Pour une histoire transcendante de la confiance », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n° 18, 83–116.
- Gueroult, Martial. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Aubier.
- Heidsieck, François. 1971. *L'ontologie de Merleau-Ponty*, PUF.
- Heinämaa, Sara. 2003. “The living body and its position in metaphysics: Merleau-Ponty’s dialogue with Descartes,” *Metaphysics, facility, interpretation. Phenomenology in the Nordic Countries*, Dan Zahavi, Sara Heinämaa, and Hans Ruin (eds.), Springer, 23–48.
- Kristensen, Stefan. 2003. « Foi perceptive et foi expressive », *Chiasmi international*, n° 5, 259–282.
- Landes, Donald A. 2013. *Merleau-Ponty and paradoxes of expression*, Bloomsbury.
- Saint Aubert, Emmanuel de. 2006. *Vers une ontologie indirecte : Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin.
- Schnell, Alexander. 2013. *En voie du réel*, Hermann.
- Slatman, Jenny. 2003. *L'expression au-delà de la représentation : Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Peeters.
- Richir, Marc. 1982. « Le sens de la phénoménologie dans « Le visible et l'invisible » », *Esprit*, n° 66, 124–145.
- 加國尚志. 2020. 「野生の知覚、なまの知覚—後期メルロ=ポンティの「研究ノート」における知覚経験の位相—」, 『立命館文学』, 665巻, 890–900.
- 廣松渉. 1983. 「メルロ=ポンティと間主体性の哲学」, 『メルロ=ポンティ』, 廣松渉・港道隆編, 岩波書店, 181–280.