

現象学はヒューマニズムである

杉本 隆久

序 現象学は倫理学か？

メルロ＝ポンティの現象学において、いわゆる倫理学というものは端的に説かれてはいない。しかしながら、それはメルロ＝ポンティが倫理的な議論に着手しなかったということを意味しているのではない。確かに、メルロ＝ポンティは体系としての倫理学の確立を試みもしなかったし、厳密な学に依拠した倫理的な議論を展開したこともなかったといえるが、だからといって、そのことで直ちに彼が倫理的な問題を等閑にしたと結論づけるのは少々急すぎるであろう。実際、ある意味で『ヒューマニズムとテロル』(*Humanisme et terreur*)が倫理的問題を扱っていることは一見しただけでも明白であるし、また表面的には倫理とは関係ないかのように思われるメルロ＝ポンティの他の様々な議論も精緻に検討してみれば、それらが倫理的問題と無関係でないことは明らかであろう。それ故、メルロ＝ポンティの現象学は、倫理的な議論を等閑にするどころか、主題的ではないにせよ、すべてが倫理的内容を含意しているといえることができると思われる¹⁾。

1) 体系的な学問としての倫理学を、メルロ＝ポンティが構築しなかった問題とは別に(実は、同じ問題でもあるのだが)、メルロ＝ポンティが纏った倫理的な著作を記していないこと、或いは倫理的な問題のみを扱った議論を行っていないこと(『ヒューマニズムとテロル』で考察されている問題にしても、単に倫理だけの問題ではなく、歴史の問題であり、時間の問題でもある)には、理由がある。というのも、メルロ＝ポンティにとって、倫理の問題、つまり価値の発生の問題と存在の問題は同じ問題であるといえることができるからである。つまり、

しかし、例えば『ヒューマニズムとテロル』において、彼は主題的に倫理に関して論じていたとしても、体系的倫理学を構築しなかったのはなぜだろうか。その理由は、メルロ＝ポンティは倫理学的な問題を取り扱いはしたが、彼独自の倫理学を体系として確立することには残念ながら及ばなかったから、或いは志半ばで頓挫したからということなのであろうか。しかしながら、このように考えることは、おそらく適いそうにない。彼は挫折するどころか、むしろ、意図的にそのような構築を避けているようにも思われるからである。では、頓挫したのではなかったとしたならば、何故にメルロ＝ポンティは客観的な学としての倫理学を築き上げなかったのだろうか。そして、何故、意図的に回避するようなことをしたのであろうか。

しかし、この疑問に答えるために漠然とした議論を展開したとしても、それらはすべて徒勞に終わるだろう。ならば、そうならないためにも、私たちはまず、メルロ＝ポンティが描いて見せた倫理学的な議論を仔細に検討しなければならない。つまり、具体的議論に立ち入ることで、その性格を掌握し、そこから私たちの疑問への解答を導出するのでなければならない。

従って、本稿の考究の目的は、以上のような疑問を抱懷しつつ、メルロ＝ポンティの倫理学的議論を根本的に捕捉することにある。そして、最終的には、なぜメルロ＝ポンティが客観的倫理学の構築に到らなかったのかという疑問に対する答えへの鍵を、彼の倫理学的な議論から取り出すことにある。

メルロ＝ポンティにおける倫理学とは何か。私たちはこの問い掛けを行うことで、なぜメルロ＝ポンティが意図的に体系を回避したのか、そしてもしそれが事実であるならば、メルロ＝ポンティの言説は倫理学であるのかどうかを追求しなければならない。つまり、私たちの挑むべき冒険は、現象学は倫理学か、という問い掛けと別のことではないということができるであろう。

メルロ＝ポンティにおいて、客観的な存在は即自的に何処かにあるのではなく、作り出されるものであるように、価値もまた実在しているものではなく、作り出されるものなのである。そして、それら両者は、知覚における「移行の総合」によって、同時に生成する、或る意味で同じものであるといえるだろう。それ故、メルロ＝ポンティの現象学は存在論であると同時に、倫理学的な議論であるということができるのである。しかしながら、この議論に関しては、紙幅の都合もあるので、またの機会に譲らなければならない。

一 客観的倫理か主観的道德か

ところで、上述したように、『ヒューマニズムとテロル』は表面的に見ても、メルロ＝ポンティの著作の中で、最も主題的に倫理問題を扱っているものであるということができると思われるのであるが、本稿では、このテキストを手がかりとして、具体的にメルロ＝ポンティの議論に踏み込んでいくことにしようと思う。

『ヒューマニズムとテロル』は、その「共産主義の問題についての試論」(*Essai sur le problème communiste*)という副題からもわかるように、共産主義の問題を扱ったものである。つまり、このテキストでは、共産主義政治に対する是非が主題的に論じられているわけであるが、メルロ＝ポンティはこの是非をめぐって倫理問題に言及している。

議論の焦点は、一九三八年のモスクワ裁判である。周知のように、このモスクワ裁判において、ロシア革命を指導してきたブハーリンをはじめとする共産党員たちは、国家反逆罪で告発され、処刑されたのであるが、他の自由主義諸国から見ると共産主義の悪しき一面を露呈したかに思われるこの事件は、フランスにおいても反共宣伝の格好の材料となっていた。反共主義者から見れば、いわば、ソ連の方が悪であって、ブハーリンは反逆者であるどころか、共産主義の被害者であると考えられた。しかしながら、「ブハーリンは、《彼が非難されている事実について有罪(coupable)》であることを認める。……しかしそれでも、彼は自分がスパイや裏切り者(*traître*)や妨害活動者やテロリストであると認めることを拒否する」(HT. 74-75)と記述しているように、メルロ＝ポンティは、ブハーリンの潔白さだけを手放しに認めるのではなく、その潔白はブハーリン自身も認めているように、同時に罪戾であるという点にも注目する。無論、それはモスクワ裁判が判決を下したように、ブハーリンに裏切り者の烙印を押すことを意味するものではない。彼は主観的に潔白でもありながら客観的には裏切り者でもあると、メルロ＝ポンティは考えるのである。つまり、ブハーリンが主観的に潔白であるというのは、彼の意図において潔白であったということであり、客観的に裏切り者であるというのは、彼の行為において罪

過が認められるということである。それ故、メルロ＝ポンティは、自由主義的規範に則った素朴な常識に従ってソ連を非難するようなこともないが、かといって共産主義的規範に則った唯一の素朴な客観的倫理を信奉して、ソビエト政府を擁護するようなこともしない²⁾。或いは、言い換えるならば、メルロ＝ポンティは自らの主観的な道德に従って、罪であると判決を下されたブハーリンの行為に対する彼の主観的な意図だけを潔白であるとか裏切りであるとか決断を下すこともしないし、また同様にメルロ＝ポンティが置かれた状況から客観的倫理に従って、ブハーリンの意図に関係なく、彼の行為の客観的な結果だけを潔白であるとか裏切りであるとか決断を下すこともしないのである。しかし、潔白でもあり裏切り者でもあるということは、一体どういうことであるのだろうか。

一般的に、私たちは日常生活において、主観的道德と客観的規範との間で、二者択一の決断を絶えず迫られているということは容易に理解できることであろう。例えば、客観的規範としての倫理が法などに体现されている一国内において、双方の主張が食い違う倫理的相克という事態はしばしば見受けられる。つまり、国家は行為の結果から被告を有罪であるとするが、当の被告は自らの意図の潔白を主張する場合のことである。しかしながら近年では、オウム真理教や神戸の酒鬼薔薇聖斗のような事態も見受けられる。こうした一国内の倫理的規範の核心にかかわる場合、要するに、彼らが世俗の規範に反すると承知していながらも、自らの意図のみならず、行為をも正当化する時、事態は対立的絶対主義の様相を呈するようになる。つまり、このような場合、主観的道德と客観的倫理との相克は、単に意図としてのモラルと行動規範としての倫理の対立という枠を超え、関係が断絶した二つの純粋な倫理へと変貌することになるといえるだろう³⁾。

2) 港道隆氏は「メルロ＝ポンティ」(岩波書店, 1983, p.105)において、「『ヒューマニズムとテロル』は、このような反ソ批判に反批判を加えるという形で社会主義の理念を救い出そうとするものである。」と記述しているが、私たちはこのような恣意的な判断に満足するわけにはいかない。その理由は、以下の議論を参照。

3) 勿論、主観的道德と客観的倫理との対立は、このような対立的絶対主義となることなく、ブハーリン的な例を垣間見させることがないことはない。普段、刑事裁判において、行為の過失を認めつつも、意図の潔白さを主張するということは、良くあることであろうし、現代裁判においては、被告の意図が判決を大いに左右することなどは、言うまでもないことであろう。

しかし、このように深刻な例を挙げるまでもなく、日常では頻繁にこの種の相克が生じている。例えば、電車という日常風景は、格好のサンプルであろう。例を挙げれば切りはない。通路に座り込む男子高生、座席で化粧をする女子高生、携帯電話で商談のアポイントをするサラリーマン、大声で会話に勤しむ中年女性、そして、何食わぬ顔で少年誌に読みふける大人達……。これは倫理の無法地帯などでは決してない。倫理の相克の場であるのだ。

さらに世界情勢に目を向ければ、この種の確執は容易に見出すことができよう。例えば、上述の自由主義国家と共産主義国家との倫理的対立はいうまでもなく、湾岸戦争で垣間見られたようなアメリカの正義とイラクの正義の確執、そしてつい最近起こったアメリカ主導の自由主義ないし民主主義とイスラム原理主義かどうかは定かではないが反アメリカ勢力との抗争など、私たちは普段、数多くの倫理的規範の相克の場に立ち会っていることができるだろう。

それ故、これらの場合、この相克を解決するためにも、私たちは常識的な判断に従った選択を迫られることになる。主観的道德か、それとも客観的倫理か⁴⁾。対峙する二つの規範のどちらを選ぶのか。それとも、安易に相対主義を標榜すべきなのか。主観的道德と客観的真理との対峙においては、多くの場合、客観的倫理、つまり多数派の規範が採用されるのであろうし、対立する二つの客観的規範においては、強者側の力によって解決が暴力的になされるのであろう⁵⁾。しかし、果たしてどちらが「真なる」倫

しかし、現在、この類の事態よりも、対立する絶対主義的な事態のほうがよく目につくことから、なぜこのような事態が生じてくるのかということをも検討するために、このような例を挿入することにした。

4) ここでは仮に主観的道德と客観的倫理という言葉を用いたが、ここでの両者の意味は弱者(少数)の道德と強者(多数)の規範という程度で用いている。また、メルロ＝ポンティは対比的にモラルと規範、あるいは《主観的道德性》と《客観的道德性》という用語を用いているが、主観的道德と客観的倫理という対比的な用語は用いていない。さらに、モラルと規範とを対比する場合においても、メルロ＝ポンティは、今、私たちが用いた少数派対多数派といったような対比の仕方を採用してはいない。しかし、語られないまでも、あらゆる相対関係は、メルロ＝ポンティ現象学において、一つの運動の二つの相がイデア化したものの対立であると考えられるために、本稿ではあえてあらゆる対立をパラレルに論ずることを試みている。

5) 「《正しいということは力を持つことであり、優勢な方の側につくことである》」(HT. 34-35)。

理なのであろうか。実際、この相克は、暫定的且つ表面的に「解決」されるだけで、本質的には解消されぬまま、依然として繰り返されている。

しかしながら、ブハーリンの例は、そのような対立的絶対主義とは意味を異にする。彼の例に認められる事態は、あるときは客観的倫理（多数派的倫理）と主観的道德（少数派的道德）、またあるときは絶対的倫理というような、単に完結した二つの倫理規範の対立ではない。ブハーリンは純粋な潔白でもなければ、純粋な裏切り者でもないのである。しかしながら、勿論、ブハーリン自身の内にも、葛藤する二つの異なったモラルはあるのであり、それはメルロ＝ポンティがマックス・ウェーバーから引用しているように、《責任のモラル》と《信仰のモラル》ないし《意識のモラル》との葛藤である（HT. 31）。つまり、ブハーリンの例において私たちが見出すことができるものは、メルロ＝ポンティが「未来の展望において考えるか、それとも他の展望において考えるかによって生ずる同一の事実の二重の意味 (le double sens des mêmes faits)」(HT. 74)というように、客観的倫理か、それとも主観的道德かという選択の決定可能性を不可能にする主観的潔白と客観的裏切りの二者択一的でない相克であるということができるであろう。では、この例が示していることは、如何なる事態のことなのであろうか。以下では、このブハーリンの例をメルロ＝ポンティの考察に従って、検討してみることになろう。

二 歴史の曖昧さ

もしも、ブハーリンが自らの行為を客観的には罪戾であると告白せずに、自らの潔白だけを主張したならば、問題はそう複雑なことにはならなかったであろう。というのも、そこでは単に純粋な二つの規範が生ずるだけのことで、事実上絶対主義的対立であるという安易な結論に沈降したと思われるからである。しかし、二重の意味で有難いことに、ブハーリンは歴史の根源相を開示する例を私たちに与えてくれたのであった。つまり、メルロ＝ポンティの記述に従うならば、「裁判に対するブハーリンの《防衛 (défense)》は、モラルか規律 (discipline) かのこの二者択一よりも遠くへ行くのである。ブハーリンは、はじめから終わりまで何ものか (quelqu'un)

でありつづける。つまり、彼は個人的名誉の点を認めないとしても、彼の革命的名誉を守り、スパイ行為とサボタージュの嫌疑は拒否するのである。従って、彼が妥協する時、それは規律によってではない。それは、彼の政治的行動において、それがどんなに正当化されるものであろうとも、有罪判決に晒されることに避けがたい曖昧さがあったことを認めるからである」(HT. 11)。

この「二者択一よりも遠くへ行く」歴史の根源的様態は、メルロ＝ポンティによって、「歴史の曖昧さ (l'ambiguïté de l'Histoire)」と言い換えられている。ところで、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』や『見えるものと見えないもの』において、時間の曖昧さ、つまり知覚の遍在性と拘束性という「一つの運動の二つの相」(VI. 182) について論じているわけであるが、メルロ＝ポンティによれば、時間におけるのと同様、歴史においても、このような「一つの運動の二つの相」を認めることができるということになる。例えば、ある対象を知覚する時、私はあるパースペクティブからしか、この対象を見ることはできないのであるが、私はその時、対象の見えない側面や背面といった、いわば志向的な未来を含みこんで見ることによって、まさにそこで客観的な事物が生成してくるのと同様に、歴史を過去から現在へと集積された無関係な事実や出来事の単なる連鎖として考えるのではなく、私が或るパースペクティブを持った現在において、予測される未来を含み込むことによって、歴史は来たるべき方向性を限定するのである。従って、歴史は或る一定の方向性、つまり合理性を持ったものとなる。しかしながら、他方で、知覚された事物は、やはりあるパースペクティブからしか知覚されないのであるから、事物の裏側や側面はいつになっても見えないものとして残るために、志向的未来は絶えず幻滅する可能性に晒されているのと同じように、歴史もまた現在のパースペクティブにおいてしか理解されないのであるから、未来の方向性は完全に決定されることはなく、予想していなかった事態に至る可能性から、常に逃れることはできないのである。従って、歴史は、また多様な方向性、つまり偶然性をも持つのである。このように、歴史はその方向性において、合理性と偶然性を持っているのであり、この歴史という運動の二つの相こそが、まさに「歴史の曖昧さ」なのである⁶⁾。

このような「歴史の曖昧さ」が生ずる所以は、未来は絶えず見えないものとして開かれているということ、つまり歴史の未完成性に由来する。それ故、「方法的推測 (conjectures méthodiques) に関係することしか存在せず、絶対的知識 (savoir absolu) は存在しない」(HT. 112)のであるから、或る現在において、合理的ないし倫理的であると思われた行為は、時間の経過とともに現われてくる別のパースペクティブにおいては、行為者の意図を裏切るような新しい意味を帯びることにもなりかねないのである。「歴史の中には一種の呪いのようなものがある。歴史は人間達を惹きつけ、誘惑するのであり、人間達は歴史の進む方向に歩んでいると思っている。すると突然、歴史は逃れ、事態は変化し、事実上、別のことが可能であったことを証明する。そして、歴史の共犯者であるとしか考えていなかったのに、歴史に見捨てられた人間達は、突然、歴史が彼らに吹き込んだ犯罪の煽動者ということになる」(HT. 71)。

しかし、平常時において、このような「歴史の曖昧さ」は、それほど顕著には現われて来ない。というのも、平常時においては、客観的規範ないし法律が善悪の基準を担っているのであるから、それにさえ従っていれば、行為は正しい行為とされ、その行為に対する責任を負うことはないからである。けれども、革命時などの異常時では、その正体は知られていないとはいえ、「歴史の曖昧さ」は歴然と私たちの前に、その姿を現すことになるのである。従って、「モスクワ裁判は、主観的潔白 (l'honnêteté subjective) と客観的裏切り (la trahison objective) との劇」(HT. 74)であり、ブハーリンは、この「歴史の曖昧さ」故、自らの主観的潔白と客観的裏切りの相克に苦心惨憺しなければならないのである⁷⁾。

6) しかし、メルロ＝ポンティにおける本来の意味での「歴史の曖昧さ」とは、歴史的事件の意味の未完結性を示すものであると考えるべきであろう。例えば、フランス革命の意味は、歴史的に見て、合理的な意味をもってはいるものの、すみからすみまで完全に規定されているわけではない。つまり、「歴史の曖昧さ」とは、フランス革命の意味がある種の論理性を持ちつつも完全に決定されているわけではないという、状況の意味の「曖昧さ」を表しているのである。しかしながら、本稿においては、対立的絶対主義ないしブハーリンにおける矛盾が如何にして生成してくるのかという議論に焦点を定めているために、便宜上、本来的な「曖昧さ」を、その派生形態である一つの運動の偶然性と合理性という二つの相として論じている。なお、「曖昧さ」に関する詳細な議論は、次回の論文のテーマとして取り上げること考えている。

7) 「人間や社会や未完の歴史がある限り、このような確執は起こり得る」(HT. 64)。

このように、ブハーリンにおけるモラルと規範の相克は、単なる絶対主義的対立ではないために、メルロ＝ポンティは、悲劇 (drame) であるという。「本当に悲劇的 (tragique) なことは、同一の人間が、彼の行動の客観的な姿を否認することができず、歴史の筋道の中において他人にとって彼が果たす役割であると同時に、それにもかかわらず彼の行動の動機は彼が直接に感ずる通りの人間の価値であるには違いないということを理解したときに始まる。その時、内面と外面、主観と客観、判断と装置の間に、私たちはもはや一連の振動を持つのではなく、弁証法的関係、即ち本当に根拠のある矛盾を持ち、同一の人間が二つの平面上で自分を実現しようと努めるのだ」(HT. 89)。そして、この悲劇の人間こそが「歴史の中において自分を見ることを受け入れ、自分の断罪を歴史的に理由付けはするが、自分の革命的名誉は守るブハーリン」(HT. 89)なのである。

こうして、ブハーリンは「外界から離れることはできない。しかしながら、指導部と一体になることもできない。なぜなら、彼はそれが挫折に赴くと考えているから」(HT. 92)なのであるが、この悲劇を前に、メルロ＝ポンティは、暫定的な解決を与える。ブハーリンが彼の意図の潔白を維持しつつも、革命の成就を夢見るのであるならば、つまり主観的な意図は異なるが、目指す客観的な体制が指導部と同様のものであるならば、ブハーリンは行為の責任を取らなければならないと、メルロ＝ポンティはいうのである。「或る運動の責任は、共存するものの中においてそれが占める役割によって定まる。それはあたかも、人間の性格が、彼の断固たる決断により、彼の根源的企投の中にあるのと同様だ。従って、人は如何なる裏切りをも欲しなかったにしても、裏切り行為の責任を負わなければならない」(HT. 86)。

しかしながら、この解答はメルロ＝ポンティの結論ではない。メルロ＝ポンティはさらに、ブハーリンにおける主観的潔白と客観的裏切りとの解消 (相対化) の道を模索する。即ち、二分化されることのない、かといって全体主義的絶対主義でもない、ある種の倫理的実践の方途を探る。だが私たちには、その考察に赴く前にまだ遺り残したことがある。それは対立的絶対主義が何故に生まれてくるのかということに関して、若干の検討を施すことである。従って、次節では対立的絶対主義の発生について、いくら

かの検討を行ってみよう。

三 二つの相のイデア化

メルロ＝ポンティは、彼の著作群の中で、観念論と实在論について語っており、例えば『見えるものと見えないもの』においては、その発生についても語っているのであるが⁸⁾、この考察は対立的絶対主義の発生と無縁のものではない。そしてこの発生は、まさに「歴史の曖昧さ」という事態を忘却することに起因している。ところで、私たちはブハーリンの例を検討することによって、主観的潔白と客観的裏切りとの矛盾が「歴史の曖昧さ」のために生じてくるということを考察したのであったが、さらにメルロ＝ポンティは、この事実の忘却によって直接的に産出される、ある対立構造を描き出している。

この対立構造は「天上的で頑固な (céleste et intransigeante)」道徳と「地上的で地下的でさえある (terrestre et même souterraine)」道徳 (HT. 178) の対立として記述されている。そしてこの構造は、曖昧な時間という一つの運動の二つの相から生成した見るものと見えるものが観念論と实在論へと上空飛翔ないし融合したように、合理性と偶然性との「歴史の曖昧さ」によって生じた主観的潔白を支えている道徳と客観的裏切りの根拠となっている規範がイデア化 (idéation) したものであるということが出来る。それらは、メルロ＝ポンティによって、「主観的道徳性 (moralité subjective)」と「客観的道徳性 (moralité objective)」 (HT. 57) とも言い換えられているのであるが、メルロ＝ポンティが「一方はキリスト教的、人道主義的であって、個人の神聖を宣言し、算術の規則は人間的統一体には適用することができないと主張する。……もう一方の概念は、集団的目的はあらゆる手段を正当化するし、とにかく個人が共同体に従属しその犠牲になることを要求するという根本原則から発している」 (HT. 51) というように、この二つのイデア化とは「世界を因果的説明のみの次元に地ならしする外面の哲学と、存在の諸水準をそれらの差異において描くばかりでそれらの

8) "Interrogation et intuition" の章を参照。

「実際の関係を見失う内面の哲学」(HT. 171)と同様の関係にある、内面的な主観的意図だけから道德性を判断する《意識》のモラルと、外面的な行為の結果にのみ規範を設定する《責任》のモラルといった、ブハーリンにおいてみられた矛盾を二方向に純化したものであるということが出来るであろう。それゆえ、両者はどちらかとは断定できない曖昧さの次元を超えて、それ自体として独立的に措定された規範となり、完全に真っ向から対立することになるのである。

このように、メルロ＝ポンティが、「歴史の曖昧さ」に立ち戻ることによって批判しようとしたものは、まさに、『知覚の現象学』から繰り返し批判してきた観念論と实在論の立場であったということが出来るだろう。そして、このような観念論的道德と实在論的規範へのアイデア化は、おそらく対立的絶対主義の発生へと繋がっているということが出来ると思われる。

ところで、メルロ＝ポンティ現象学において、相互時間性は相互空間性でもあるということが出来るのであるが、例えば二国間における倫理の相対性というものは、相互空間性という見地から解明出来るであろう。しかし、これもまた「歴史の曖昧さ」と無関係ではない。例えば、私があるものを知覚する場合、一つのパースペクティブから、未来に知覚するであろうその裏側まで含み込んで事物として浮かび上がらせるのであるが、その時、見えないものである志向的未来は、現在に非現前という仕方で現前している相互主観的な現在の空間でもある。それ故、同じ現在において、その事物を裏側から知覚する人には、違った意味を持った事物として浮かび上がってくることも当然あり得る。なぜなら、ある現在において成し遂げられた客観化、ないし合理化が、時間によって偶然性の地平へ開かれているという事態は、この現在においても同様に生じているのであって、あるパースペクティブは他のパースペクティブから成し遂げられた合理性とは異なった合理化を生み出す可能性を持っていると考えることが可能だからである。つまり、現在において、異なった客観性が生成することは有り得ることなのであって、そのような客観性が純粋な即自的客観性へとアイデア化することもまた考えられるのである。

従って、このような事態が時間ないし空間の曖昧さによって引き起こされるために、アイデア化した二つの实在論的倫理というものが存在すること

になるのである。このように、両者の規範が完全に相克し合うような二つの絶対主義的倫理とは、時間の曖昧さによって生み出された「主観的道德性」と「客観的道德性」との対立と同様の関係にある、ある意味で空間の曖昧さによって誘発される二つの合理化の「純粹」な真理への凝固化なのだということができるのである。

また、このような相反する實在論的倫理の真理や正義は、自立的価値ではなく別のもの（時代、地理）に引きずられているのであり、正義とはあるパラダイムにとっての正義であるのだから、あるパラダイムの体系的倫理が他のパラダイムの体系を悪とすることは正しくないとする相対主義の立場は、二つの立場が矛盾する空間の曖昧さのうちにとどまっている立場であると考えられなくもないだろう。しかしながらこのような相対主義においても、価値判断を可能にする、ある種の規範は保持されているのであり、それを声高に主張するのであるならば、そこでイデア化が起こっているといわなければならない。つまり、相対主義は、ある種の絶対主義であり、イデア化した一つの相対主義という絶対主義なのだということができるのである。

以上のように、観念論的道德対實在論的倫理、或いは対立的絶対主義といった、あらゆる純粹な対立的倫理規範は、すべて「歴史の曖昧さ」を忘却したことに起因しているということは理解できたであろう。つまり、すべての純粹な体系は、真理ないし正義といったものが生成してくるものであるにもかかわらず、「歴史の曖昧さ」を前にして目を閉じてしまうが故に、客観的な真理、即ち絶対的な正義を無自覚に措定してしまうのであり、それ故、一步も譲ることのない対立図式を形成することになるのである。従って、私たちは、倫理的判断を行う際、歴史の偶然性を、時間的未来を、そしてそれは以下で論じるように他者の他者性と言い換えることもできるのであるが、そのような開放性を隠蔽してしまうような、（それ故、他者と相克関係にある）或る意味、無時間的で非倫理的なこれらの倫理規範には従うことができないといわなければならない。

そして、補足的にはあるが、実はブハーリンとて、厳密に言えば、「歴史の曖昧さ」を真摯に捉えてはいないといえることができるのである。確かに、ブハーリンにおける潔白と裏切りは、それぞれが独立的にそれ自体と

して措定されるものではなかった。しかし、やはりそこではある種の二極化が生じているのであり、絶対的相克はないまでも、ある種の矛盾は残ったままである。従って、私たちはこの悲劇を止揚するためにも、新たな道を模索しなければならない。

四 根源的闘争⁹⁾

では、メルロ＝ポンティは、この二つの絶対主義の相克を、そしてブハーリンにおける矛盾を如何にして解消しようとするのか。言い換えるならば、「歴史の曖昧さ」に向き合うことがないという理由で、メルロ＝ポンティが批判する、純化したあらゆる体系的倫理に従うことができないならば、メルロ＝ポンティはどのように倫理的な判断を可能にする道を辿るのであるのか。

メルロ＝ポンティの主張は、一貫して「歴史の曖昧さ」に視線を向けることにあるのだが、彼は絶対主義同士の相克とブハーリンにおける矛盾を相対化するために、歴史に対する考察をさらに深めていく。ところで、曖昧さを忘却し、一つの絶対的体系へと昇華したあらゆる倫理的立場の相克は、或る意味で暴力的な闘争関係にあるといえる。例えば、湾岸戦争下のアメリカとイラクのように、倫理的対立関係にある国家間において、アメリカがイラクに下す正義としての制裁は、イラクから見れば暴力でしか有り得ないことは簡単に理解できることであろう。また、アメリカ一国内における状況を見ても、法によって隠蔽された暴力を見出すことは可能であ

9) この節で議論されている内容、つまり歴史を根源的闘争の場と見なし、あらゆる行為を暴力と考える議論は、おそらく、それほど珍しいものではない。例えば、ルネ・ジラルの『暴力と聖なるもの』(La violence et le sacré, Bernard Grasset, 1972) やヴァルター・ベンヤミンの『暴力批判論 (Zur Kritik der Gewalt)』(高原宏平、野村修編、品文社、1969)などは、同様の考察を行っているようにも思われる。しかし、両者とも最終的には、暴力を消滅させることができると考えているように思われるために、暴力から完全に逃れることはできないと考えているメルロ＝ポンティとは、根本的に異なっているといえるだろう。しかし、もし、このようなメルロ＝ポンティの議論に親近性を持ったものがあるとするなら、それはデリダが『エクリチュールと差異』(L'écriture et la différence, Le Seuil, 1967)の「暴力と形而上学」("Violence et métaphysique")の中で描いて見せた暴力論であるということが出来るかもしれない。両者の議論の親近性についての考察は、本稿の目的とは異なるため、またの機会に譲らなければならない。

ろう。つまり、「民主主義体制のなかにおいては、自由主義的原理の覆いの下に、術策や暴力 (violence) やプロパガンダや無軌道な現実主義が、外交政策や植民地政策、或いは社会政策の実質をなしているのだ。そして法や自由の尊敬は、アメリカではストライキの政治的弾圧を正当化する (justifier) ために役立ち、今日においてもインドシナやパレスチナにおける軍事的弾圧や中東におけるアメリカ帝国主義を正当化するのに役立っている。……原理の純粋性 (la pureté des principes) は、暴力を許容するばかりでなく、むしろそれを要求する。……自由主義的諸観念というものは、暴力と切り離しがたく一体となって体系を形成するものなのである」(HT. 1)。従って、メルロ＝ポンティは、「暴力は、あらゆる体制に共通の出発地点である」(HT. 127)と考える。

無論、このようなメルロ＝ポンティの暴力に対する考察は、何の脈絡もなく登場するものではない。この考察とて、歴史に対する彼の深い洞察から得られたものであり、「歴史は本質的に闘争 (lutte)」(HT. 123)なのだ、という彼の歴史分析から導き出されたものなのである。つまり、メルロ＝ポンティによれば、「歴史というものがあるということの意味するところは、まさに各人は自分の為すことの中で、単に自分の名において行動しているのではなく、単に自分だけを処置している (dispose de) のでもなく、他人を巻き添えにし (engage)、彼らを処置しているのだということであり、従って、私たちが生を受けるや否や、私たちは善き意図のアリバイを失うということ」(HT. 127)なのであり、それ故、私たちは凝固化した道徳や客観的規範に従うことがなかったとしても、歴史の根源的様態からして、既に暴力的闘争の場に組み込まれているということになるのである。順を追って、議論を整理してみよう。

既に見たように、純粋な絶対主義的規範が他者に対して暴力的であるということは、容易に理解できることである。繰り返すならば、如何なる倫理的規範といえども、それは無時間的であるわけにも、他者を考慮しないわけにもいかず、絶えず志向的未来や他者の視線に開かれているのであるから、たとえそれが或る客観化によって実現された絶対的規範であって、そこではどんなに真理が普遍的であると思われたとしても、内部において

は暴力を隠匿するための理念的構築物でしか有り得ず、また外部においては自らの暴力を正当化するための大義名分でしか有り得ないからである。従って、アイデア化した道德、ないし規範というものは、まったく全体性であり、体系の維持に努めるために、未来の偶然性や他者を排除する暴力を行使するのである。或いはむしろ、他者を排除するというよりも、他者を自同化するといったほうが、表現としては適切であるかも知れない。というのも、或る規範に則った正義という名の暴力は、外部的他者に対して自らの規範を押し売りするものであり、規範内部における他者が法律の下で同化されているのと同様、他者を規範の内に含み込むこと（規範を適用すること）を意味しているからである。それ故、合理性のアイデア化は、他者を巻き込み、自同化する暴力であるということができるだろう。

従って、「歴史の曖昧さ」と真剣に向き合うならば、絶対的な倫理規範に則った行為といえども、他者や未来に対してはその正当性を確保することの出来ない暴力的な行為になるのであり、絶対的正義というものは、歴史によって相対化されるということが、自ずと明らかになるであろう。

無論、行為の正当性を確保できないということは、なにも規範的行為に限られるわけではない。行為というものの本質からして、既に行為は正当性を保持することから引き離されている。というのも、「行為とは、定義からして、私が持つものから私が目指すものへの、私がそれであるものから私がそれであることを志向するものへの、暴力的な移行 (passage violent)」(PP. 438)なのであり、決して自足することのない、他者や未来へと向かう、自己からの絶えざる超出であるといえるからである。つまり、行為とは、未来や他者へと向う「移行」であるのだから、自分だけのものであり得るはずはなく、他者を巻き込み、他者に関与することになる。それ故、行為は暴力的であるのであり、このような行為を可能にする、或いは行為そのものでもある時間性、ないし歴史は、根源的に闘争なのである。従って、今や他者を巻き込んだ行為は、偶然性の可能性の中に自らを投げ出すことを意味するのであるから、いかに一つの体系の合理的規範に頼ったところで、正当性が保証される術を何も持たない暴力とならざるをえない。こうしてメルロ＝ポンティは、行為の自足性は有り得ないという、行為の未完成性

に、言い換えるならば歴史の自足性ではない、歴史の未完成性に注目することによって、歴史の根源相、即ち根源的闘争としての歴史を開示するのである。

ところで、この暴力の根源相は、何も『ヒューマニズムとテロル』においてだけ取り扱われた問題ではない。補足するだけに留めておくが、例えば、『見えるものと見えないもの』で何度か用いられる「粗暴な存在 (*être sauvage*)」とて、この根源的闘争と無関係では有り得ないということが出来るであろう。

以上のように、如何なる行為も他人を巻き込み、ある種の暴力を行使しているというのが、歴史の真相である。つまり、歴史自体が闘争なのであり、メルロ＝ポンティも「暴力は、私たちが肉体を持った存在であるかぎり、私たちの宿命なのだ」(HT. 127)というように、私たちの行為は他者に対する暴力でしかないのである。いわば、「暴力しか存在しないのである」(HT. 126)。

しかし、歴史が偶然的未来や他者へと開かれているために、私たちの行為は、何時如何なるときも純粋な規範にかなった行為であることはなく、すべて倫理的ないし道徳的価値が相対化された暴力であるとするならば、私たちには倫理的な選択をする余地など残されているのであろうか。私たちは最後に、このことを検討しなければならない。

五 人間的未来へ向けて

——ヒューマニズム的展望——

以上で見てきたように、「私たちの行為を私たちが知らないために、私たちはみな有罪でもあり潔白でもある」(HT. 31)。私たちは自らの行為を正当化する規範を持ち得ない以上、つまり行為が本質的に他者への暴力でしかない以上、私たちは純粋に倫理的であることはできない。同様に、「私たちは何事も、また誰をも正当化しない」(HT. 27)。「従って、どの《偉人》にもごまかしの要素を認めるので、その中のどれをも無罪とすることは有り得ない。むしろそれらはすべて正当化されえないものだ」と私たちはいうだ

ろう」(HT. 27-28).

しかし、歴史によって、すべての規範がこのように相対化され、有効性を持ち得ないならば、倫理的判断は既に意味を失い、私たちは倫理的実践の道など選択しようもないのではないか。もし、そうであるならば、メルロ＝ポンティが目論む、二つの絶対主義の相克やブハーリンにおける矛盾の解消とは、単に真理は歴史に相対的でしかないとする相対主義的な態度をとるということなのであろうか。

勿論、そうではない。先に記述したように、相対主義とて、ある種の絶対主義なのである。では、メルロ＝ポンティはいかにしてこの相克と矛盾を乗り越え、いかにして倫理的実践を遂行するのか。

その方途を見出すために、私たちは、再度「歴史の曖昧さ」に回帰する必要がある。では、「歴史の曖昧さ」とは如何なるものであったか。それは、繰り返すまでもなく、合理性と偶然性との曖昧さであった。即ち、客観性は誕生するものであり、私たちはその時、善の理念を一気に含み込んで掌握するのであるが、しかしそのようにして手に入れられた倫理はまた、歴史の未完成性のために、絶えず変更される可能性を残しているというものであった。このような主張は、一見すると、倫理など有り得ないという懷疑論的見地に陥るようにも思われる。実際、私たちが前節で検討してきたように、完全な倫理、或いは完全な正当化が有り得ないということは事実であった。しかしながら、この曖昧さをよく理解するならば、単なる懷疑論者の立場に立つことはできない。なぜなら、客観性は変更可能ではあるが、しかし同時に客観性は生み出されるものでもあるからである。

確かに、あらかじめどこかに存在しているような体系としての倫理は否定されなければならない。なぜなら、そのような倫理に従った行為は、「歴史の曖昧さ」を無視した、つまり他者そのものを無視した、最も倫理から遠い行為といわなければならないからである。しかしながら、可能的なあらゆる他者に配慮するような客観化を成し遂げることができるならば、それはある意味、倫理的だということができるのではないか。つまり、倫理は生み出されるべきものなのである。勿論、そのような客観化といえ、歴史の内部で成し遂げられる以上、変更される余地はいくらでもある。しかしやはり、歴史が偶然性に身を開いているのと同様、客観化が生じること

もまた事実なのである。だからこそ、倫理を実現しなければならない。

もしかしたら、いや、もしかするまでもなく、私の現在のパースペクティブからのこのような見解は、ある種の客観化に根ざした主張であることは間違いないし、それ故、倫理的であろうとすること、それ自体が歴史によって相対化されることも十分あり得ることであろう。しかし、私は決して歴史の、そして時間の外部に立つことはできない。私は、私の前に立ち現われてくる意味を読み取りながらも、同時に未来へ向けて自らを踏み越えていくしかないのである。

従って、私たちは、あらゆる他者に配慮した倫理を実現するのでなければならない。つまり、現在の合理性を超えて、あらゆる偶然性を横切りながら、倫理的であろうとする客観化を目指すのでなければならないだろう。そして、このような「未来に向かって現在を跨ぎ越え、他者に向かって自己を跨ぎ越える」(HT. 128)実践は、おそらく、二つの絶対主義の相克やブハーリンにおける矛盾を踏み越え、相対化する方途を目指すものであるだろう。つまり、このような実践は、行為による偶然性と合理性との実践的結合であるということができるのである。

しかしながら、やはり、この実践も一つの行為である以上、つまり他者を巻き込む客観化である以上、暴力であるといわざるを得ない。しかしながら、私たちはどうしたって、暴力を行使するしかないのである。行為する以上、それは暴力でしか有り得ないのである。メルロ＝ポンティがいうように、「私たちは無垢と暴力の間で選択しなければならないのではない。異なった暴力の間で選択をしなければならないのだ」(HT. 127)。そうであるならば、その中で最も倫理的な、つまり他者を顧慮した上での暴力を行使することが、求められなければならないだろう。

従って、私たちは「人間的未来に向かって、自らを超え出て行く暴力」(HT. 13)を求めるのでなければならない。そして、まさに、私たちが求めている暴力は、他でもなく、人間的未来を見据えた実践であるということができるであろう。可能的なあらゆる他者に配慮するような、人間関係を築き上げること。これは、紛れもなく、「ヒューマニズム」である。私たちは、この「ヒューマニズム」が如何に未来へと引き裂かれていようとも、この実現を目指すために、絶えず、繰り返しながら、他者へと自己を越え

出ていかなければならないのである。それこそが、「ヒューマニズム」であるのだから…

結 現象学はヒューマニズムである

— 未完のヒューマニズム、それはヒューマニズムを超えて —

以上が、メルロ＝ポンティにおける、倫理に関する議論である。ここまで見てきたならば、私たちが序論において提起した問題に、自ずと答えが与えられていることは、容易に察しがつくところであろう。しかしながら、怠惰は許されない。ある種の答えを、実現するのでなくてはならない。

では、メルロ＝ポンティは、なぜ体系的倫理を回避したのか、或いは体系的倫理を構築しなかったのか。それは、体系的倫理が「歴史の曖昧さ」を忘却し、他者を非倫理的な暴力によって自同化するものであったからである。しかしながら、メルロ＝ポンティが求めた暴力は、このような他者の自同化、ないし排除を前提としたものではなかった。つまり、メルロ＝ポンティが行ったことは、近代的な主－客二元論的図式の相対化であり、その図式に根ざした他者を時間の中に位置付けること、即ち、他者概念の変革であったといえるだろう。

私たちは、この点にこそ、注目すべきである。つまり、まったく他者は、決して他者ではない。メルロ＝ポンティは、純粋な無限とでもいうべき状態から、他者を本来あるべき状態へ引き戻したといえるのである。これが他者論的変革である。

では、体系としての倫理を相対化してしまった現象学は、果たして倫理学で有り得るのだろうか。しかし、どの倫理学よりも、他者に対して細心の注意を払った現象学が、どうして倫理学でないといえるだろうか。確かに、現象学は、完全に基礎付けられた学問としての体系的倫理学ではない。しかし、現象学は倫理を創造するのであるから、倫理学と無関係では有り得ない。むしろ現象学は、従来の倫理学がその身をおいている根源的な基盤に焦点を定め、或る意味、倫理の誕生（つまり、客観性の誕生）を基礎づける、倫理学の系譜学的探求でもあるのだから、現象学こそ、根源的な倫理学であるというべきであろう。また、現象学は倫理学で有り得ないとし

でも、絶えず他者を省みる倫理を創造しようとするのであるから、本来的に対他的な「ヒューマニズム」で有り得るのである。

従って、現象学はヒューマニズムなのである。

しかしながら、それはまた、未完のヒューマニズムでもある。つまり、この「未完」という言葉が意味していることは、単なるヒューマニズムではないということなのである。ヒューマニズムは、単なるヒューマニズムではない。即ち、いわゆる人間中心主義を意味するものではないということもできるだろう。

もし、それが単なるヒューマニズムであるならば、例えば、環境倫理といったものが声高に叫ばれる現在において、それは悪しき人間中心主義に陥ってしまうことになるだろう。しかし、メルロ＝ポンティのヒューマニズムに従えば、他人が他者であるのと同様に、自然もまた他者であるということができるのである¹⁰⁾。従って、メルロ＝ポンティ現象学は、自然をも考慮に入れた未来への超出を求めるものでもあり、それは、相克しているがゆえに、絶えず外部的他者と共存することを目指しつつける、ヒューマニズムを超えた倫理的実践の歩みなのである。

略 号

本文中で使用した略号は以下の通りである。

HT: Merleau-ponty, M., *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947.

PP: Merleau-ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

VI: Merleau-ponty, M., *Le visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

10) 「私は彼にとって、また彼は私にとって、純然たる対自存在ではない。私たちはお互いに、人間や世界とのある型の関係によって、またある活動、つまり他者や自然の或る扱い方などによって規定された、位置付けられた存在なのである」(HT. 127)。