

メルロ＝ポンティにおける超越論的なものと本質

國 領 佳 樹

はじめに

メルロ＝ポンティは記述的な心理学の営みとその成果を自身の考察対象として積極的に採用する。その目的は「現象野を決定的に超越論的領野に転換させること」にあった¹。しかし通常、現象野ないし知覚野とは、「超越論的」という性質にある意味で対立する「経験的」という性質が付与されるものである。それ故、この「転換」によって、従来の意味では、超越論的-経験的という区別が維持できなくなるように思われる。実際、メルロ＝ポンティは真に超越論的なものを、「公平無私な傍観者の前に、透明な、少しも陰りも曇りもない世界を繰り広げる構成的な諸作用の全体ではなく、諸超越の起源 (Ursprung) となる両義的な生 (la vie ambiguë)」とするので

1 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 77. (以下, *PhP* と略す。引用は『知覚の現象学』[法政大学出版局 訳・中島盛夫]に従った。) このような事態は、自覚をともなった心理学的反省の徹底から明らかになる。「客観的世界がわれわれに知られるのは諸現象によってであるから、心理学的反省は客観的世界に対して現象がもとであることを認め、さらに可能な限りすべての対象を現象に統合し、現象をとおしていかに対象が構成されるかを探求してみようという気になる。それと同時に、現象野は超越論的領野となる」(*Ibid.*, p. 73.) メルロ＝ポンティによると、ここから現象野をも包括する絶対的な意識へとさらに上昇してしまうのが他の超越論的哲学なのである。しかし彼が定義する現象野は全面的な解明を原理上許さないとされる。したがってこの次元を根源として認めなければならないのである。さて、当該の本文引用箇所は、実際フッサールが設定する二段階の還元から理解されうるものかもしれないが、本論はあくまでもメルロ＝ポンティの言葉に則して考察することを試みる。

ある²。

本論の目的は、このように提起された超越論的なものの内実を明らかにすることにある。さて、一般的には、この「超越論的なもの」を「本質」という概念から理解することが可能である。しかしメルロ＝ポンティにおいては、両者は完全に区別されることになるのである。したがって、この両概念の関係を十分に理解することが必要となるであろう。われわれの試みは基本的に『見えるものと見えないもの』の論述を考察することによって行われるが³、それは当該の関係がそこで比較的にはっきりと展開されているからである。

1 超越論的なものと事後性

メルロ＝ポンティが超越論的なものをどのように考えていたのかを理解するために、まず本節において、彼の批判主義的な超越論性への批判を確認することにしよう。

批判主義において、超越論的なものとは、通常、可能的経験のア・プリオリな条件を指す。それは「あるものを可能にするところのもの」という「スコラ学的な意味での本質」によって理解しうる⁴。したがって、われわれは、それを経験一般の本質として理解することにしよう。このように超越論的なものを規定するならば、ある実際の経験とは、その本質によって可能とされたもののうちで、実現したもののことである。われわれはそれを「事実」とも呼ぶことにしよう。さて、メルロ＝ポンティによる超越論的観念論批判の基本的な発想は、その経験一般の本質ないし諸条件の導出手続に内在する不当性に訴えることであった。

2 *PhP.*, p. 418.

3 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Édition Gallimard, 2002, p. 68. (以下、VIと略す。[注意事項: 本稿が参照するVIの2002年版は、それ以前の版と若干ページ数のずれがある(最も新しい2006年版は2002年版と対応している)。] 引用は基本的には、『見えるものと見えないもの』[みすず書房、滝浦・木田訳]を参照したが、本論述の都合により、一部、論者による変更がある。)

4 Philonenko, A., *Études kantienne*, J. Vrin, 1982, p. 26.

「例えば、カントがその「分析論」の一步一步を、「もし世界が可能であるべきならば」という有名な言葉によって正当化するとき、彼が強調していたことは、その導き糸が非反省的な世界像によって与えられており、その反省の歩みの必然性が「世界」の仮定にあるということ、また「分析論」が明らかにすることを任務とする世界についての思考とは、私にとって世界の経験があったという事実の根本であるというよりは、その二次的表現なのである。」

(VI., p. 55.)

以上のように、メルロ＝ポンティは批判主義によって提出された経験一般の本質は、その獲得過程で既にある事実性に依存していると非難する。したがって、このような本質が超越論的な意味でも、経験に先立つと考えることは、単にベルクソンが言うような回顧的錯覚が働いているだけということになるのだろう。それはいかなる意味でも事後的なものであり、そこには超越論的な働きをする力などないとされるのである⁵。

メルロ＝ポンティはここで批判主義の手続きの不当性を問題にしているようであるが、しかしそれを改善するならば、経験一般を可能にする真の本質を手に入れることができるとするわけでもない。それは原理的に不可能なものとされるのである⁶。メルロ＝ポンティはそもそも本質という存在そのものから超越論的な働きを奪うのである。あるいは、その力を制限するように思われる。というのも、一方で、「確かに、本質的必然性やゆるぎない結合、不可抗的な含み合い、耐久的で安定した構造がなければ、世界も何ものか一般も＜存在＞もない」ということが認められるのであるが、もう一方で、「それらがそれ自体として可能なものであり、可能なものすべ

5 このようなメルロ＝ポンティの批判に対する反論はさまざまにある。例えば、ブレイエはメルロ＝ポンティにプロタゴラス的な相対主義の嫌疑をかける。「あなた（メルロ＝ポンティ）はこのプラトンのイデア論を取り上げ、そしてそれとはまさに逆の道を歩むのです。つまりあなたはイデア論を知覚に再統合することを試みるのです。」Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques.*, Verdier, 1996, p. 174. (以下、PPと略す。)

6 VI., p. 68. 「可能的経験の探求は、原理的に現実経験の後なのであり、したがってそこから、後で厳密にその経験の＜必須条件＞（le "ce sans quoi"）を規定したところで、その条件は祭りの後で（post festum）発見されたという最初の汚点を拭い去ることは決してできないであろうし、その経験を積極的に基礎づけるものとはなりえない」

てだなどと言う権利もなければ、それらの本質の法則に従わないものをすべてが成り立たないものとみなす権利もないし、〈存在〉と世界をそれからの帰結として扱う権利もない」とされるからである⁷。したがって、強い意味では、本質は超越論的なものとしては認められてはいないのである。メルロ＝ポンティに言わせれば、それは「〈存在〉と世界の様式 (manière) ないしスタイルにすぎない」のであり、「本質が何かに依存していることは確かなのである」⁸。いずれにせよ、メルロ＝ポンティにおいて、超越論的なものは、本質存在から区別されることになるのであろう。

2 純粹本質からスタイルとしての本質へ

前節で確認した批判主義的な超越論性に対するメルロ＝ポンティの批判は、本質存在に超越論性を認めるべきではない、というものであった。それでは、本質と事実の関係はどのようなになったのであろうか。前述したように、本質は単なる抽象ではなく、経験の構成に対してそれなりの力を有しているのである。本節の考察はこの両者の関係を再考する観点から進めることにする。すなわち、批判主義の超越論的なものと同一視される本質がどのように否定されるのかを確認しつつ、どのような意味での本質の存在が確保されるのかを明らかにしたい。

さて、メルロ＝ポンティが批判するのは、「純粹本質」という考え方である。それは既に確認したように、「それらがそれ自体として可能なもの」であり、かつ「それらの本質の法則に従わないものをすべてが成り立たないもの」とする権利を有するものとして本質を考えることであろう。メルロ＝ポンティによると、そのような「純粹本質とは、もしわれわれがそこに何ものもひそかに導入されていなかったのならば、それ自身何も秘密も潜伏もないような傍観者を必要とする」のである⁹。実際は、純粹本質を探求する者に

7 VI., p. 145. (大文字の存在 l'Etre は、以後、〈 〉をつけることにする。)

8 VI., p.145. 強調は引用者による。

9 VI., p. 147.

は暗黙の前提があるとみなされているが¹⁰，仮にそのような前提がないものとしてみよう．しかしその成功のために必要とされる経験へいかなる参入もしていない探究者とは一体何であろうか．メルロ＝ポンティに言わせると，そのような者になるには，「私の領野を俯瞰して，それを取り囲んでいるすべての沈殿した思考，まず，私の時間，私の身体を一時停止させ，あるいは少なくとも再活性化しなくてはならない」のである¹¹．そしてそれは事実上不可能なことは明らかである．というのも身体を真の意味で停止させることはできないからである．ところで，実際に，純粹本質の探求の条件がメルロ＝ポンティの言うようなものであるとしても，その条件である身体の完全停止は原理上可能であると認めることはできるかもしれない．メルロ＝ポンティ自身はすんなりそれを認める．しかしそのときに手にした条件に条件付けられた世界ないし経験は，はじめにその条件を問うていた厚みをもった領野としての経験，つまり絶えず流動的に活動する身体が住まう世界ではもはやないのである．というのも，その条件に条件付けられた世界に組み込まれた身体は，ただ客観的な物として，他の物と同時に存在することになるからだ．それは直接記述によって明らかにされた経験および身体とは別物になるであろう．したがって純粹本質批判とは，なによりも身体という物 (corps) から切り離された本質への批判なのである¹²．

それでは，メルロ＝ポンティはどのような意味で本質を理解するのであるか．それを明らかにするために，まずわれわれはメルロ＝ポンティが論じる諸本質の獲得過程を検討してみたい．これから参照する獲得プロセスの論述は，一見，単に本質と非本質の区別の説明であるように見える．しかしわれわれはメルロ＝ポンティが示唆する純粹本質とは別の本質理解

10 「古典的タイプの超越論的諸哲学は全面的な解明が実現する可能性を少しも問うことなく，それがどこかで実現しているものと常に想定している。」PhP., p. 74. このようなメルロ＝ポンティの批判に対しては，ロングネスによる若干の反論があるが，本論はメルロ＝ポンティのカントへの言及の妥当性を度外視し，その議論の推移だけに注目する．Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, 1993, pp. 224-225, (注) 2.

11 VI., p. 148.

12 ある物の経験のなかで，働きつつある身体とそこで主題化されている物との関係ほどに当の経験にとって不可分なものはない．『知覚の現象学』において展開されるメルロ＝ポンティの身体的指向性の分析はこれを明らかにするものでもあろう．

をその論述から引き出すことをあえて試みる。

その前に簡単にある前提を確定しておきたい。すなわち、物は必ず見えないものを含み（奥行きを持つ）、またその地平としてある他の物と隣り合い重なり合っているのであり、つまり、ある物は必ず経験野のなかに現れる、ということである¹³。これが領野(champs)の基本的な意味とする。

さて、本質を獲得するためには、その領野に対して、まず能動的な働きかけをおこなわなくてはならない。それは仮定によって、経験野に現出する物とその地平として非主題的に与えられた物との関係を変えてみたり、それらの間に働く作用を停止してみたりすることである。すなわち、それによって「他の関係や構造にどんな結果が生じるのかを注目すること」にある¹⁴。われわれは、さらにそこに区別を設けよう。ひとつは、「そのようにしてそれらの関係や構造のうちで物から切り離しうるものはどれか」と問うことであり、もうひとつは「逆にそれらのうちのどれを除き去ったり変えたりすると、物が物自身でなくなるのかを見定める」ことである¹⁵。われわれの考えでは、両者はそれぞれその結果によって区別されうる。すなわち前者は、「純粹本質」を獲得しうるものであり、後者の結果は、各特定の種類の経験の条件を獲得するのである。前述したように、メルロ＝ポンティがあるところで使用した「スタイル」という表現を利用して、われわれはそれを「スタイルとしての本質」と呼ぶことにする¹⁶。

13 メルロ＝ポンティによる領野の定義は次のようになる。「知覚される或るものは、いつでも他のもののさなかにある。それは常に領野の一部をなしている。全く一樣な平面で、知覚されるべき何ものも提示しないようなものは、いかなる知覚の対象ともなりえない」。注意すべきことは、知覚される物とは、規定されていて主題化されているのに対して、それと重なり合い隣り合う他の物とは、未規定的で非主題的なものなのである。それゆえに、後者は後続の知覚に動機を提供するのである。PhP., p. 10.

14 VI., p. 147.

15 VI. p. 147. 強調は引用者による。

16 メルロ＝ポンティはスタイルという概念を多用するが、それはあまり明確なものでもない。当該の引用箇所では、本質はスタイルから獲得されると言われるが、前述の引用箇所(VI., p. 145.)では、本質をスタイルと同一視する(あるいはSosein)。明らかなことは、スタイルとは、可変的なもので、複数の異なるスタイルが階層を作りながら共存することである。したがって厳密には、本質とは、あるスタイルの経験から浮かび上がる当のスタイルの不変項ということではないだろうか。「私とは、経験の領野にあって、そこにはただ、物質的な物の一族や他の一族、それらの共通のスタイルとしての世界が描かれ、言われたことがらの一族、それらの共通のスタイルとしての言葉の世界、そして最後に何ものか一般という抽象的で肉をそぎ落とされたスタイルが描かれているにすぎない。」VI., p. 147.

例えば、前者は次のような仕方でおこなわれるものである。ある視覚経験を想定してみよう。そこには多数の物がある。仮定によって、それらをひとつひとつ消し去っていく。それは容易にできることであるが、しかし空間そのものはどうであろうか。カントによると、「たとえ、空間のうちにいかなる対象も見いだされないということを十分に考えうるにせよ、いかなる空間も存在しないということを考えることは決してできない」のである¹⁷。これを文字通り受け取ると、空間は可能的経験の条件なのであり、しかもそれ自身は物と独立に表象しうるとみなすことができるのだから、いかなる物にも依存することではなく、「物と切り離し得るもの」なのである¹⁸。こういった意味で、それは純粹本質と呼びうる。つまりそれはそれ自体として可能なものなのである。しかし既に確認したように、メルロ＝ポンティはこのような本質に超越論的な働きを認めないのである。

さて、後者はどうであろうか。それは「どれを除き去ったり変えたりすると、物が物自身でなくなる」のかを探求することであった。例えば、ある物が現出する経験野に非主題的に共存する別の物（あるいは当の物に属する部分）に注目し、それと当の経験の主題である物との関係を変化させたり除去したりするとき、その経験の主題となる物の変容するならば、それがその経験にとって不可欠なものなのであり、つまり本質なのである。これがさきほど「スタイルとしての本質」と呼ぶことにしたものである。それは物を特徴づけるものでありながら、それ自身も物の変容によって変化するものであり、それゆえここにおいては本質と事実是不可分なものとなるのである。

しかし当該箇所では、メルロ＝ポンティはこの一つの思考実験における二つの探求の可能性をさして区別することもなく、ひとつの本質の規定をするのである。われわれには、実際は、後者の意味での本質が規定されたように思われる。というのも、メルロ＝ポンティによると、「本質はこうした

17 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*. A24, B38-39. (Felix Meiner Verlag, 1998.) 引用の訳は『カント全集4』(岩波書店, 2001年)に従った。強調は引用者による。

18 このような解釈は、カントの経験の形式としての空間を空虚な容器とみなす解釈に基づいている。しかしその解釈自体の正当性はここでは問題にしない。われわれはそれを純粹本質という考え方の一例として提示するだけである。この解釈に対する批判は、久保元彦『カント研究』創文社 1987, 47-48頁。

テストから浮かび上がってくるのであり、したがってそれは肯定的存在ではない」とされ、「それは不-変項 (in-variant) であり、正確に言えば、それが変化したり不在になれば、物そのものが変わったり、破壊されたりしてしまうといったもののこと」とされるからである¹⁹。確かに、このような帰結は、一見、われわれが先ほど区別した二つの問いから同様にでてくるように思える。しかし純粹本質が変化したり不在になるとはいかなることなのであろうか。それはそもそも経験というものが成立するための条件なのであり、「それが変化したり不在になれば」などと仮定できるはずがない。むしろそのように仮定することすらできないものが、この本質あるいは超越論的なものなのであり、それはこういった意味ではまったく経験的なものではなく、したがってそれ自体で成立しているはずのもの、つまり絶対的に肯定的な存在なのである。超越論的主観性を一発の銃弾によって破壊するなどと言えないように、それを物のように動かしたり除去したりすることはできないのだ。しかし一方で、このようにまったく変化を想定できないものこそが、「不-変項」と呼ぶに相応しいのも事実である。なぜ変化や不在を想定できるものを「不-変項」と呼びうるのであろうか。このことについては、われわれは、それが経験一般の不-変項ではなくて、ある個別の経験ないし各特定の種類の経験の不-変項という意味でもその用語を使用することは不自然ではないと考える²⁰。例えば、不変項とは、ある経験の特徴を規定するものであり、その経験の変項とは、それを削除したり変えたりしても何ら当の経験の質を変えることのないもののことである。

19 VI., p. 147. 強調は引用者による。

20 不-変項としての本質をこのように理解する我々の意見は、当該の論述のすぐあとに、純粹本質なるものの批判が用意されていることにも起因する。ここで本質の獲得過程を描いているときにはなかった「純粹」という形容詞がわざわざつけられるのである。まず本質の獲得過程の論述はそれ自体としては肯定的に構成し、次にそこから派生し得る「純粹本質」、あるいはメルロ＝ポンティが「本質の肯定主義」と呼ぶような考え方を排除するという論述の流れがある、と考える。実際、不-変項としての本質は肯定的存在ではないと規定されているが、純粹本質は絶対的肯定性と規定されるべきものである。しかし確かに、この「肯定的存在ではない」という主張の理由が、ある物そのものを探索するのではなく、それに伴う関係や構造を変化していくことによって、間接的に探索されることにある、と考えることはできる。しかしそれはプロセスが否定的なのであって、その存在そのものではない。メルロ＝ポンティは本質そのものが否定的存在であると考えている。(cf. VI., p. 285.)

3. 感性的キアスム、あるいは真に超越論的なもの

前節で、われわれはメルロ＝ポンティにおいて、本質と事実の旧来の区別がどのように変化したのかを確認した。それによると、純粹本質という考え方と違い、本質はそれ自身で可能なものではなく、事実と不可分なものとして考えられるのである。

さて、本論の第一節の最後で確認したように、メルロ＝ポンティは世界と＜存在＞を本質からの帰結ではないとするが、その一方で、本質がなければ世界も＜存在＞もないと主張する。このことは単にスタイルを持たない剥き出しの世界も＜存在＞もないということを意味しているだけのよう²¹に思われる。スタイルには様々なスタイルが存在し、おそらくそれらに対応する経験ないし対象がある²²。そしてそのどれかに存在論的な優位性が備わっているわけではないのである。したがって、メルロ＝ポンティが真に超越論的なものとするものは、それらをそもそも可能にするものことなのである。そしてわれわれは以下のメルロ＝ポンティの主張に注目する。

「そして、仮にわれわれの思考ばかりか、あらゆる思考がそれら諸本質を尊重していると言っても差し支えないし、また事実、それらが普遍的価値を持っているとしても、それは、われわれのとは別の原理に基づく他の思想が、われわれに承認されるべく、われわれとのコミュニケーションに入り、われわれの思考やわれわれの経験の諸条件に適合しなければならず、そして結局のところ、すべての思考者やすべての可能的本質がただひとつの経験と同じひとつの世界とに開かれるかぎりにおいてのことなのである。」

(VI., p. 146 [強調は引用者による])

つまり本質を可能にするところのものとは、ただひとつの世界への開在

21 例えば、「直接的存在論を形成することなどできるものではない。私の間接的な方法（存在者の存在）だけがただ唯一存在に適合する、否定神学と同じような「否定哲学」」。VI., p. 231.

22 「哲学者の指摘しうことは…… まさにデカルト的世界表象を保持している物理学者たちが、ちょうど音楽家や画家が或るスタイルに対する好みを語るように、自分たち「好み」を重視しているということなのである。」VI., p. 34.

性なのである。ところで、なぜそれが本質の条件になるのであろうか。メルロ＝ポンティの主張はそれほど自明のものではないように思われる。ここでもう少しだけこの条件について補足する。さて、メルロ＝ポンティによると、ある経験から抽出された本質が本質として機能するためには、それがすべての認識主体にとっての経験にもそうである必要がある。なぜならば、自分の経験にしか通用しないものなど本質とは呼べないからである。したがって、まず何よりも他人の経験と私の経験が異なる世界の経験であってはならない。すなわち、上記引用の直後に主張されるように、本質が「私にとって持続的真理として妥当するのは、私の経験が唯一の世界に開かれ、唯一の存在に記入されることによって、私の経験自身と結びつけられると同時に他人たちの経験にも結びつけられるからにはほかならない」とされるのである。したがって、そのために確保されるべきものは、すべての認識主体が同じひとつの世界に参入するということなのである。これがただひとつの世界への開在性を本質の条件とする理由なのであろう。

さて、既に引用したが、メルロ＝ポンティにとって、真に超越論的なものとは、「諸超越の起源 (Ursprung) となる両義的な生 (la vie ambiguë)」そのものである。われわれはその内実を上記で要請されるものを可能にするものであると考える。すなわちただひとつの世界への開在性である。したがって本節は、メルロ＝ポンティにおいて、まずこの両義的な生がどのようなものであるかを示し、次にそれがどのように唯一の世界への開在性と結びつくのかを明らかにすることを試みる。

さて、この「両義的な生」とは、いかなる意味で両義的なのであろうか。例えば、別のところで、メルロ＝ポンティはそれを知覚における超越と内在のパラドクスと呼ぶ。そこではバークリーを引き合いにだしつつ、知覚経験はいかなる想像によるものであっても、必ず「私」が伴わなくてはならないことが確認される。しかしこの「私」にすべてが与えられているのではない。「私が見る諸々の物は、その把握できるアスペクトを越えて常に己を引き出すのでなければ、私にとって物ではないのである」²³。確かに、すべてが見えているものなど存在しない。何かが見えているということは、

23 PP., p. 49.

何かが見えていないということでもある。メルロ＝ポンティはこういった事態を超越と内在のパラドクスと考えるのである。すなわち「知覚されるものは知覚する者の外部であることはできないであろうから内在であるが、それは常に現に与えられたもの以上のものを含むのだから、超越なのである」²⁴。

この矛盾を欠いたものは、もはや経験ではないとされるのである。つまり経験の経験性とは、そこに現出する対象が必ず私との内的な関係性を持つが、しかしそれがひとつの超越として在るということなのである。われわれはこの内在性を示す不可避の「私」とは、純粹本質批判との関連から思惟する私ではなく、現象的な身体のことであるとする。すなわち経験とはまずもって身体的な経験なのである。われわれはこの観点から「両義的な生」というものを考えることにしよう。まず知覚における超越と内在の矛盾を「存在への身体の帰属と、身体へのあらゆる存在への関与性」とに置き換えてみたい²⁵。なぜならば知覚主体である身体はそれが物でもある以上、存在に属するものであり、すなわち存在の一部であるのだから、存在は身体を超越していると考えられる。しかし存在は身体への触発もなく現れることはないのだから、身体と必ず関与するのであり、その限りでは存在は身体に内在していると考えられる。このように接合させると、問題点が明らかになる。身体が相互外在的なものの一部のように存在しうるにもかかわらず、一方でその全体に内的な関係を作り出しうるものでもあるということだ。しかしこれこそが我々の身体の感性的な能力そのものなのである。

メルロ＝ポンティの「見るものと見えるもの」および「触れるものと触れられるもの」の関係の考察はまさに上記のような能力としての感性を明らかにするものである。

「見る者が見える物を所有しうるのは、見えるものに所有され、それに拠って存在しているからであり、見る者が原理上、まなざしと物の分節化の命ずるがままに、

24 PP., p. 49.

25 VI., p. 156.

見えるものの一つになり、不思議な逆転によって、見えるものの一つである自分がそれらを見うるからに他ならない」。

(VI., pp. 174-175.)

以上の論述こそが身体が存在への帰属と存在の身体への関与性、知覚の超越と内在を明らかにするものなのである。ここでは見る者と見える物の逆転可能性が示唆されている。まず、見る者が「それ(見える物)に拠って存在している」ということは容易に理解できるだろう。というのも見える物がこの世界に存在しなかったら、見る者も存在しないであろうからである。しかしそれが逆転するというのはいかなることであろうか。それは相互依存という関係以上のものである。なぜならば見る者自身が「見えるもののひとつになる」からである。それは先ほどとはちょうど逆の関係にあるような、見える物が見る者なしには存在しないということではない。このことを理解するには、おそらく触覚のほうに適していると思われる。さて、右手がある物を触れているとしよう。その触れつつある右手を左手で掴んでみる。そうすると「<触れる主体>が触れられるものの地位に移り、物の間に降りてくることになり、その結果、触覚は世界のただ中で、いわば物の中で起こるようになるのである」²⁶。以上のことは、触れるものが触れられるものと逆転する例であるが、これは触覚の本性そのものに関わるのである。つまり触れつつある右手に触れる左手という道具立てはかならずしも必要ではない。なぜならば、もし私の手が触れられることのできないものであったら、その手が何かを触れるということはできないからである。十全な例とはなりえないが、もし私の手がただその輪郭を色で保つ空気であったのならば、私は何ものも掴むことはできないであろうし、私の左手さえもそれに触れることはできないはずである。このように触覚という能力を持つということは、それ自身、触れられうるという特性を持つということなのである。また逆に、触れられるものは、触れるものでもありうるということになる。したがって、この能力を持つ身体は触れられうるものでもあるのだ。このような考えが、見る者と見える物との関係にも

26 VI., p. 174.

延長するのである。しかし、確かに、触覚のキアスムを認めたとしても、そこから直ちに視覚のキアスムまでも認めることはできないかもしれない。そこで十分なものではないが、またも少し突飛な例からそれを理解することにしよう。もし透明人間が存在して、彼が本当に透明であるとしよう。彼自身は見えるものではない。それでも彼は見る者となりうるのであろうか。その網膜には何ものも映らないはずであるのに、つまり見る能力を持つ身体は必ず見えるものでもなければならぬように思われるのである。そしてメルロ＝ポンティは「多くの画家達が言ったように、私は自分が物によって見つめられていると感じる」とまで肯定するのである²⁷。われわれはこの逆転可能な関係をキアスムと呼ぶ。すなわち、見るものは見えるものであり、その見えるものは見るものである。これは文字通り受け取らなければならないのであろう²⁸。そしてこのような身体の感性的な能力の内実、次のように要約されうる。すなわち、「身体が物に触れ、それを見るとすれば、それはひとえに身体が物の仲間であり、それ自身が見えるものかつ触れられるものであるために、おのれの存在を物の存在に参加するための手段として使う」ということである²⁹。

さて、このことから身体が存在への帰属と存在の身体への関与性、知覚の超越と内在といったものを理解し、最後に、ただひとつの世界への開在性が身体をとおして行われる事情を確認したい。

まず見るものである身体は、見えるものに関与し、それをいわば所有するのである。なぜならば、見えるものは、見るものなしには存在しないからである。それゆえ、見えるものは見るものに内在するのである。しかし同様に見るものである身体は、見えるものに帰属する。なぜならば、先ほ

27 VI., p. 181.

28 しかし実際、物が私を見ているといった画家の神秘的な証言を文字通り受け取ることは難しい。そこで注目するのは、先ほども引用したが、「身体が物に触れ、それを見るとすれば、それはひとえに身体が物の仲間であるから」だ、とするメルロ＝ポンティの主張である。われわれの考えでは、ここには原理的な要請が働いているのである。すなわち、物同士の間に共通の性質がなければ、その間にはいかなる作用も存在しない、といったようなものである。あるいは、ある物に作用するものはその同じ物によって作用されるものでもある、といった定式。私は、キアスムが実際はこのような原理に支えられているという方向性を模索したいと思っている。

29 VI., p. 179.

ど確認したように、それ自身も見えるもののひとつにほかならないからだ。そうでない限り、身体は見る者にはならないのである。したがって、見えるものは見るものである身体を超越しているのである。というのも見るものである身体も他の見えるものの一員だからである。そして見るものである私が他の見るものである私（他者）と同一の世界に属していることにもなる。というのも、一度、キアスムが認められるのならば、ある物を見ている私は、その当の物の仲間でもあるのであり、私ではない別の身体もそれが物を見ている以上、同じ見える物の一員となるからである。また次のようにも言われる。すなわち、「他人たちの身体も、私の身体と同様、私によって知られている以上、彼らと私はやはり同じ世界に関わっているにちがいない」³⁰。ここではすべての知覚主体とその対象は同じ存在に属することになり、それぞれの経験は同じ世界の経験なのである。したがって、身体の感性的な能力とは、それによって捉えられた物や他人と私を同一の存在に帰属させ、そこに共存させるものなのである³¹。つまりただひとつの世界への開在性は、この感性的な能力によって確保されるのであり、そこで実現しているのは、両義的な生としての経験そのものなのである。それ故、メルロ＝ポンティは「究極の存在論的な能力は経験にこそそなわっている」とも主張するのである。

30 VI., p. 183.

31 また、各感官によって把握された異なる質のものが同じ世界のものであるということは次のように根拠づけられる。「同じ身体が物を見、物に触れている以上、見えると触れうるとは、同じ世界のことがらなのである。」

VI., p. 175.