

構成するものと構成されるものとの関係の逆転

——メルロ＝ポンティのフッサール解釈——

矢 島 忠 夫*

序 論

「もしあらゆるものが自我の作用と相関関係にあるとすれば、われわれは再び超越論的観念論に逆戻りしてしまうのだ。」（メルロ＝ポンティ、「フッサールと自然の概念」『言語と自然』176）

この講義の性格からして、この「われわれ」がメルロ＝ポンティとフッサールをとともに含むものとして、すなわちフッサールその人を巻添えにした意味で語られていることに疑問はない。だが、メルロ＝ポンティ自身も、「本来の意味での現象学」が還元の後に、「いろいろな志向的相関者をもった純粹自我、あらゆる従属的な構成作業の最後の主観としての純粹自我」（同上）に関わる「隅から隅まで構成する意識に貫かれた哲学」としての「超越論的観念論」であることを十分承知しているのである。それゆえもし、「超越論的観念論への逆戻り」に対して「われわれ」の立場から警告を発することができるとすれば、それはフッサール自身が既に、「本来の意味での」現象学（超越論的観念論）の「限界」（同、117）に立っていたからでなければならない。

メルロ＝ポンティはこの確証が「現存するすべてのテキストのなかでフッサールが語っていること、ないしは考えているとおりのことを述べる」（同上）ことによって成就されるとは考えていない。この企ては、フッサールの思想が「思索の終点でなお試みつつあったもの」、その「思索されなideしまったもの」を、それを限定し包囲している言葉の「表向きの正面きった意味」においてばかりでなく、その「側面的な含蓄」に即して理解することによってのみ遂行されうる。そしてこれこそが「歴史学的に見てそれ自体において最初のものとはわれわれの現在である」と書いた人に対するおそらくは「ただ一つの客観的態度」（同、118）なのである。

換言すれば、メルロ＝ポンティといえども、フッサールの思想を限定し包囲する言葉の「本来の意味」、「表向きの正面きった意味」が、こぞって「超越論的観念論」を指し示していることに当然、異論はないわけである。すなわち、

「志向的方法の最深の意味か、超越論的還元の最深の意味を誤解する人、あるいはそれらのいずれをも完全に誤解する人だけが、現象学と超越論的観念論とを分離しようとすることができる。」（CM, 119）という確信に満ちた断叫たる言葉を見捨てることはできなかったはずである。それにもかかわらず彼は、「超越論的観念論への逆戻り」に対して「われわれ」として警告を発することができたのである。

以上の考察を前提するならば、メルロ＝ポンティが、現象学は超越論的観念論と分離さるべきであり、またその時にのみ本来の意味での現象学について語りうるのだ、と単純に考えていたとは思われない。ティリエットによれば、メルロ＝ポンティは現象学の超越論的観念論的方向に対して、「故意に口を閉ざしている」（『言語と自然』、178）のである。しかしこれはむしろ、現象学と超越論的観念論との不可分離性を前提したうえで、超越論的観念論の克服がそれにとまって必然的に現象学の限界への道を開拓すると考えられていたことを意味するであろう。だがその時、はたしてこの「現象学の限界」の突破は現象学の原理を否認する異なる原理への移行によって果されるのか、それともそれは現象学自身によって、あるいは「現象学の現象学」なるものによってのみ達成されるのであり、それゆえ限界は依然突破されるのではなく開示されるにすぎないのだと考えるべきか、ということが問題となりえよう。メルロ＝ポンティはフッサールの哲学原理を否認し、これを克服したと宣言するよりはむしろ、フッサールの思索の歩みのうちにひそかに胚胎

し、既に機能しはじめている新たな哲学原理を、表向きの正面きった意味の側面において発掘しようと執拗な努力をかさねているように思われる。しかしその時、さらにこの「新たな哲学原理」が深刻な問題とならざるをえない。たとえ思索の終点においてであれ、なおフッサールの思索を現象学として捉えるかぎり、この原理もまた現象学の原理の徹底化にはかならず、それゆえ、それ自身の原理の徹底によってその原理そのものを蚕食し、自己自身の原理の限界へと導くという逆説こそが、超越論的観念論の最深の意味として開示される可能性が残るからである。これは同時に「晩年のメルロ＝ポンティの哲学はやはり現象学なのかという問題」(『言論と身体』滝浦静雄, 178)でもある。

ところで、メルロ＝ポンティがフッサールの思索のうちに「超越論的観念論」としての現象学の限界が開かれていいると考えることができるのは、ひとつにはそこに「構成するものと構成されるものとの関係の逆転」(bouleversement des rapports du constitué et du constituant) (Signes, 217), 両者の「循環」(Zirkel), 「相互関係」(Wechselbezogenheit), 「同時性」(Gleichzeitigkeit)を読みとりうることを確信しているからである。そして彼はこのような「主観と客観との区別(そして、おそらくはノエシスとノエマの区別も?)」がまさに「私の身体において混乱してしまう」(ibid. 150)ことに特別な意味を認めることによって、意識の現象学からいわば身体(相互身体性)の現象学への転身の運動に立会っていることを確信している。

われわれの以下の考察は、『哲学者とその影』が全面的に依拠している『イデーン』第2巻に聞くことによって、そこにおいて果してフッサールの思索のうちに既にメルロ＝ポンティの語るような現象学の限界が開かれていいると解釈する可能性が与えられているか否かを吟味することを課題とする。そのさいこの考察は、フッサールの言葉の正面きった表向きの意味のみに執着しているとする批判に対しては、まったく無防備であるし、またそれ以上を望むものでもない。

第1章 抽象と還元

1 自然、身体、心の構成の循環

メルロ＝ポンティは、構成の諸階層の連続性と非連続性、「それぞれの層が他の層にとって以前でもあれば以後でもあり、したがってそれ自身にとっても以前でもありかつ以後でもある」(Signes, 222)こと、すなわちその循環について語るために、フッサールが「自然と身体と心のあいだの相互関係」(ibid. 223)を承認している点に注目している。

「われわれの考察の一つの重要な成果は、『自然』と身体、そしてさらにそれと絡みあった心(Seele)とは、それらの相互関係のなかで一挙に構成される(sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander konstituieren)ということである。」(III. 124)

この循環は、「完全に客観的な物は他人に関する諸経験に基づけられ、その他者の経験は、それ自身となく一つのものである身体に経験に基礎づけられている、ということからくる物と他人経験との循環」(Signes. 222)である。

「何と言っても人間の把握は身体を把握を、したがってまた物の把握を前提する以上、われわれは循環に陥っているのではないのか。」(II. 80)

この問いに答える前にわれわれは、フッサールの構成理論全体が、「抽象」(Abstraktion)ないし「還元」(Reduktion)の自覚的遂行によってはじめて可能になっていることを確認しておかなければならない。彼にとっては、あらゆる態度が一つの無自覚な抽象ないし還元であって、それゆえあらゆる態度の志向的相関者も、そのつど一つの構成された抽象体である。統一を与える働きとしての志向性も、あたかもこの抽象の働きの別称であるかのごときと思われる。『イデーンII』における志向的分析、あるいは「経験そのものに問いかける」ことも、まずもってこれらの抽象のそれぞれにいわば「つれそう」ことによって、それら抽象の諸階層の——それらがいずれも抽象であるがゆえに必然的な——相互依存関係を明らかにし、ついでわれわれの具体的な経験の統一的全体を再構成することを課題としているのである。だとすれば、『イデーンII』の志向性の階層構造の分析の歩みが、あらゆる意味での「心理学的階層理論を排除する」(II. XVII)ものであり、決して実在的な時間の「先後関係」を意味するものでないことも、何ら不思議なことではない。

『イデーⅡ』は「物質的自然の構成」から開始される。しかし、この開始の必然性については何も語れない。それは「自然および経験の概念の限定」(II. 1)によって開始されるが、この始まりはあくまで「とりあえず」(vorläufig), 「さしあたり」(zunächst)のことにすぎない。このようにして限界づけられた自然, すなわち「空間—時間的な『世界の全体』」もまた、最初のもの、ないし最後のものではない。たとえば「空間的な音」は「何ら必然的な前もって与えられたもの」ではない。「いかなる空間的把握も欠いているような音を考える」(II. 22)からである。「このときわれわれは純粋な感覚与件において、対象としての対象の構成以前になお伏在している前もって与えられたものに突き当たる」(II. 23)ことになる。だからといって、感覚与件が具体的な始まりであるのではなく、このような空間的把握が除外されうるのも、ただ「抽象」によってでしかない。

同様に、「剥きだしの事象 (blöße Sache) の世界としての自然」(II. 25)の理念も、「一種の『還元』」の成果である。この還元を遂行する「われわれ」はまずもって自然科学者である。現象学者としての「われわれ」が自然科学者の遂行するこの還元「つれそう」のはこれによって、この還元の抽象性を明るみにもたらさんがためである。

「それゆえわれわれはこれ以後、ひたすら自然科学的態度のうちに身をおくことにしよう。そのときわれわれがこれによって一種の排去、一種のエポケー (eine Art *ἐποχή*) を遂行している、ということは明らかである。ふだんの生活ではわれわれは「かかる」自然客観とは何の関わりもない。」(II. 27)；

このような還元、抽象が遂行されてはじめて、物質的自然と動物的自然の区別、すなわち最深層の第一の意味での自然と拡張された第二の意味での自然の区別とか、「心的なものが物質的なもののうちに基づけられている」(II. 29) こと、それゆえ前者についての経験が後者についての経験を前提していることなどについて語りうるようになるのである。物を他の物から、それを取り巻く状況への関係から「隔離」(Isolation) (II. 41) したり、「孤立した主観」(Subjekt in Isolierung) (II. 77) としての「独我論的主観」を構想してみたりすることも、同じ意図から発したものと考えざるをえない。あらゆる抽象体は、まさにそれゆえに絶対的自立性を要求しない。

「想定された諸条件の下では到底、客観的自然の構成にまで到達しえなくなるという危れも、われわれが今まで正当なものとして支持して来た抽象を廃棄し、事象的な構成がしがっている諸条件を考慮にいれさえすれば、ただちに除去される。すなわち、経験する主観は本当は決して独我論的ではなく、多数の主観のうちの一つなのである。」(II. 78)

ここに、メルロ＝ポンティが指摘する謎にみちた循環が、「『客観的に現実的な』物の経験である物把握それ自身に問いかける」(II. 80) ことによって、その真の姿を現わすことになる。一方において、この経験の教えるところによれば、「相互に交流しあう人間の数多性への関係が物把握のふところ深く入り込み、一つの物を『客観的に現実的な』ものとして把握することによって構成的である。」(II. 80.) そして「相互主観性によって身体把握が特殊な役割を果たしている」(II. 81) がゆえに、客観的な物を認識する諸主観は、「身体を持ち、同じ世界に属している」(II. 82) 相互に理解しあう人間でなければならない。これに対してこれまでの構成分析は、人間把握が身体把握に基づけられ、さらに身体把握が物把握に基づけられていること、したがって前者が後者を前提にする階層秩序を形成することを明らかにしてきた。これは循環、ないし混乱以外の何ものでもない。

しかしながら、かかる基づけの順序関係は、「独在する自己」(Solus-ipse)の抽象によって初めて可能になったのである。かかる抽象、「独我論的思考実験」(II. 81)は、そもそも、孤立した人間や孤立した個人すら与えることはできない。人間は他人にとって理解しうる客観的身体を持たざるをえないが、他方、抽象によって「構想された主観」はかかる身体については何ひとつ知らないからである。この循環、すなわち「自然、身体、心の構成の相互関係」なるものは、まさにこの「独我論的想定」と、それを前提にする階層秩序の抽象性を浮きぼりにすることに、その意義があるのである。

そればかりか、身体も心も自然も、したがって身体と心の統一としての人間でさえも、それらが自然の一部と考えられているかぎり、依然、一つの抽象たることをのがれえないのである。

2 自然、人格の構成の循環

メルロ＝ポンティは、第一の循環、すなわち物把握と人間把握の相互前提関係について述べた同じ箇所、第二の循環、すなわち自然と諸人格の循環について語っている。これは、「自然科学の言う意味での自然（や、しかしまたフッサールにとってそうした意味での自然の真理をなす根源的現前者（Urpräsentierbare）という意味での自然）こそまず世界全体（Weltall）であり、こういった資格からして諸人格を包括するものなのであるが、他方諸個人の方も直接顕在化されるならば、彼らが共同して構成した対象としての自然を包摂するということから生じる」（Signes, 222）循環である。

「われわれはここで悪しき循環に陥っているように思われる。というのも、もしわれわれが、すべての自然研究者や自然主義的態度をとっているものがほかのところでやっているような仕方、初めから無造作に自然というものを指定し、人間をその物理的身体性に加えて何かあるプラスを有する実在として捉えるならば、人格も下位の自然対象、自然の構成分ということになろう。」（II. 210）

この時、物理的身体の単なる「付け足し」（Annex）と考えられた心の実在性は、それゆえ「身体的物質性に基づいているのであり、逆に後者が心に基づけられているわけではない。」（III. 117）

「しかし、もしわれわれが人格性の本質に沿って進むならば、自然というものも人格の相互主観的結合のなかで構成され、かくてこの結合を前提するものとして見えてくる。」（II. 210）

自然と人格のかかる相互従属関係、その「悪しき循環」も、乗り越えられるべきものである。フッサールはここに、相互に何らの関係をも持たない分断された二つの世界、すなわち自然の世界と精神の世界との「徹底的存在区別」を見るべきでないと考える。なぜならこれら二つの世界の区別は、他のすべての「世界の区別」と同じく、「『態度』の徹底的な区別」と、したがってそれぞれの態度に相関的な対象性の区別と連関するものであるかぎり、「意味関係」（Sinnesbeziehung）によって相互に媒介されているからである。根本的に区別された二つの即自存在の世界の「相互包摂」のパラドクスをここに見ることは許されない。人格主義的態度と自然主義的態度、その「経験に問いかけて見る」ならば、それらが並列して同じ位階に属するものではなく、後者が前者の「下位にある」こと、そして自然主義的態度が「一定の自立性を獲得し」、「その世界、つまり自然を不当に絶対化する」（II. 184）ことができるのは、ただ「抽象、あるいはむしろ人格的自我の自己忘却（Selbstvergessenheit）」のゆえでしかないことが、証示されるであろう。

3 抽象ならざる抽象

まず、自然主義的態度から見れば、心と身体の結合は、心の身体への基づけ、依存関係として捉えられる。物質の世界にとってはそれに心的実在性が結合するか否かは偶然的でありうるが、心的実在性にとってはそれが物質的実在性に結びつけられていることは必然的である。

ところで、人間が人格として捉えられるならば、すなわち「諸人格に語りかけ、あるいは彼らの語ることに耳を傾け、彼らと共に労働し、彼らの行動を気遣う人格」（II. 236）として把捉されるとき、「身体—精神の統一」は「『表現』と『表現されるもの』の統一」（Einheit von „Ausdruck“ und „Ausgedrücktem“）として与えられることになる。この統一はもはや「諸部分が『相互に外的』であるような連関、結び合わせる形式を無視してもすべての部分がそれぞれ単独に存在しうるような結合」（II. 237）ではありえない。「感覚の諸現出に心を与える（beseelen）精神的な意味は、結合された相互並存（Nebeneinander）という仕方で単に結合されているにすぎないのではなく、一定の仕方ですれらと融合している」（II. 238）のである。表現統一における表現と表現されるものの依存関係は、相互に必然的である。それゆえまた、身体と精神の統一はなお二重の統一であり、人間の把握のうちには二重の把握——人格主義的把握と自然主義的把握——が含まれる、ことが可能になる。なぜなら、精神の「表現」たる身体が同時に自然の断片でもあるがゆえに、この表現を通して把捉される精神もまた、身体に結合され、自然に制約されたものと考えられるからである。（II. 247）

しかしこのときすでに、身体と精神の単純な平行関係について語ることは困難である。「徹底的な心身平行関係」と「意識の本質法則」とを両立させることができないからである。「本質的諸連関が放置しているもの」（II. 293）が経験的な制約を受けうるにすぎず、それも「意識の感覚的基礎」（II. 294）にまでしか及

ばないのである。結局、身体は精神にとって「必要条件ではありえても、十分条件ではありえない」(II.297) ことにならざるをえない。すなわち「精神は自然に依存したものとして捉えられることも、それ自身自然化されることも可能ではあるが、それもあくまで或る程度までにすぎない。」それゆえ、精神はその本質においては、「絶対的であり、非相対的である。」

「すなわち、われわれが世界からすべての精神を抹消してしまえば、もはやいかなる自然もない。だが、自然、『真なる』客観的一相互主観的現実存在を抹消しても、なおつねに何か——個性的精神としての精神——が残り続ける。社会性の可能性、身体の或る種の相互主観性を前提する理解の可能性が喪われるのみである。」(II. 297)

たとえ「現象学は唯物論でもなければ精神の哲学でもない」(Signes. 208) にせよ、われわれはもはやそのことをメルロ＝ポンティにならって、この「叙述とのバランスを保つ」ために、「心の実在性は、身体的物質性に基いているのであり、逆に後者が心に基礎を置いているのではない」(III. 117) という叙述を対置することによって確証することはできない。なぜならここではもはや、「物質的な世界に関係づけられ、したがってまた人格の世界にも関係づけられている狭義の社会的な意味での人格」(II. 297) について語り続ける人格主義的態度や、さきに語られた自然と人格の構成の循環、自然主義的態度と人格主義的態度の循環、したがってまた自然主義的態度の抽象性や、人間統覚のうちに含まれている二重の把握の問題は越えられてしまっているからである。

われわれはここで、フッサールの構成分析全体が抽象ないし還元の自覚的遂行によってはじめて可能になったという確認を想起しよう。志向的分析は、あらゆる態度につきまとうこの抽象にそのつどつれそうことによって、その抽象のゆえに必然的な相互依存関係を明らかにすることを課題としていた。今われわれは、自然と精神の抹消という極限の抽象に立会っている。しかも精神は——抽象のゆえに必然的な——相対性をのがれている。かかる事態は、「抽象」と「還元」を区別して考えることなしには、理解しえない。フッサールはこれまで、「抽象」と「一種の『還元』」とを同義とすることはあっても、決して、還元即抽象であることを承認しなかった。自然の抹消によって精神が個性的精神としてのその本質的内実を何ひとつ喪うことがないゆえにそれはもはや決して抽象的なものでも、相対的なものでもないという、この「抽象ならざる抽象」のみが唯一、真の「還元」の名に値するものである。あらゆる態度が一つの抽象であるのに対し、これらの態度につれそれその抽象性を露呈する視点たる現象学的態度が、もはや他の諸態度と同じ意味でそれと並ぶ一つの態度ではないと言えるのも、このゆえである。したがってこの抽象ならざる極限の抽象、すなわち本来の意味での還元によって得られる個性的精神は、もはや独我論的思考実験によって得られる独在する自己のような抽象性、相対性を持たないものと考えられている。現象学の可能性がひとえにこの「抽象ならざる抽象＝還元」の可能性にかかっていることは言うまでもない。

「自然主義的世界に対する精神的世界の存在論的優位」(II. 281), 自然を消去した後に残る精神の存在の絶対性が断言されるにせよ、その時、存在とは Essenz (本質存在) ではなく Existenz (現実存在) の意味であり、これは Individualität (個〔体〕性) としての Dies (このもの) にはかならない。自然の相対性と精神の絶対性は、自然と精神がこの「個性」をそれぞれ何によって獲得するかにかかっている。一方において自然的な物もその個性的本質を持つが、それは普遍性の一事例でしかない。それゆえ、自然は等質な自然として構成され、そのうちに多くの相似た物の存在を考えることができる。しかし、「2つの相似の物を区別するものは、ここと今とを前提する実在の一因果連関である」がゆえに、われわれは必然的に「それとの関係によってのみ場所—および時間措定の規定が構成される」(II. 299) 個性的主観へと差し戻されざるをえない。すなわち、自然的な物はその個性をそれ自身のうちに持っているわけではなく、それゆえその現実存在は相対的なのである。他方、「精神は、それが世界のうちに特定の位置を占めることによって初めて個性であるのではない。そのつどのコギタチオの純粹自我は既に絶対的な個性化をうけているのであって、このコギタチオ自身がそれ自身において、絶対に個性的なものなのである。」(II. 299f.) このそれ自身における個性のゆえに、精神の現実存在は絶対的なのである。

たしかにメルロ＝ポンティの指摘するように、フッサールの思索をひきつけていた問題が、「ある内容がある意味なりある本質の一例として把握することを必ずしも第一義とするのではないような構成」、いっさ

いを巻き込み、いっさいを紡ぎだす「絶対意識の渦と同じ程度に、自然の個〔体〕性」(Signes, 209)であったことは承認しうる。しかしフッサールがこの問題を、精神の絶対的な個性的存在を根拠として解明しようと試み続けていることも忘れるわけにはいかなないのである。感覚の局在化の場としての身体、「感覚する身体」や「方位中心としての身体」が注目されるにしても、「精神は、それが世界のうちに特定の位置を占めることによって個性であるのではない」かぎり、決して、自我の唯一性（個性）が身体の唯一性（個性）に還元されるわけではなく、まさにその反対でなければならないのである。

第2章 志向性の深層

1 受動的動機づけ

第1章第2節で触れられた、自然に対する人格の優位、自然の自立性の絶対化の不当性は、「精神的世界の原則としての動機づけ (Motivation) (II. 211) の解明によって基礎づけられる。人格は「環境世界 (Umwelt) の主観」(II. 185) であり、環境世界はそれゆえ決して「『即自的な』世界ではなく、『わたしにとって』の世界」(II. 186) である。人格と環境世界との関係は決して2つの実在のあいだの「実在的な関係ではなく、実在的なものに対する志向的な関係」(II. 215.)、「主観—客観—関係 (Subjekt-Objekt-Beziehung)」である。この関係は因果性関係ではあるが、実在的な因果性ではなく、「主観—客観的因果性」, 「動機づけの因果性」(II. 216) である。「主観が客観に自らを関係づけ、客観が主観を刺激し、動機づける」(II. 219) という仕方でのみ成立するこの因果性においては、「わたしが『知』っていないものが、わたしを精神的に『規定する』ということはない。」(II. 231) すなわち、「動機づけ」とは、構成するもの（志向性の主観）と構成されるもの（志向的客観）の関係であり、志向性の一様態にはかならない。

本来的な意味での自我は、「『自由』の自我」, 「『能動的な』、態度をとる自我」(II. 213) である。しかし第二の意味での自我、「『受動的な』自我」, 「『傾向』の自我」もまた、根源的な意味で「主観的なもの」, すなわち「志向性の主観」(II. 220) である。「受容性」でさえも、能動性の最下層にはかならない。(II. 213) それゆえ、たとえ受動的な動機づけにおいてであれ志向性が、すなわち構成するものと構成されるものとのあいだの「志向の主観—客観関係」が貫徹する。換言すれば、志向性の外ではいかなる動機づけ——たとえ受動的動機づけであれ——についても語りえないのである。

「わたしが『知』らないもの、わたしの体験、わたしの表象、思考、行為の働きのうちでわたしに対して、表象されたもの、知覚されたもの、思考されたもの、等々として向い合って立っている (gegenüberstehen) のではないようなものが、わたしを精神的に『規定する』ことはない。またわたしの諸体験のうちに——たとえ注意されずにあるいは暗黙のうちにであれ——志向的に含まれていないものが、わたしを動機づけることはない。たとえ無意識という仕方であっても同じことである。」(II. 231)

だからといって、われわれの知らないもの、われわれの経験のうちで構成されたのではないものが、われわれを「自然的に」規定すること、すなわちそれらの実在的関係たる「自然因果性」(Naturkausalität) (II. 235) が否定されるわけではない。「心の実在性は、身体的物質性に基づいているのであり、逆に後者が心に基礎をおいているのではない」ことが承認されるのも、このかぎりにおいてである。メルロ＝ポンティはこの叙述を、自然の相対性と精神の絶対性の主張に傾斜する「叙述とのバランスを保つ」ことを意図して引用していたのであるが、われわれはそれがこのような意図に適うものかどうかを疑わざるをえなかった。たしかに、精神的因果性を絶対視する人格主義的態度が、自然因果性を絶対視する自然主義的態度と同じく一つの抽象、一つの理想化であると考え、それらの態度の相対性および相互従属関係を明らかにすることによって、それらをともに可能にしとも乗り越えるはずの「理論化以前の層」を露呈することが「現象学の固有の作業」(Signes, 208) であると考えることには異論がないにしても、果してこのような深層構造への遡及作業が同時に、「われわれの分析の手段」たる「ノエシス、ノエマ、志向性」といった考えにまで変更をせまっていると言えるかどうかは疑問である。

そのとき、われわれは何によって分析するのであろうか。分析の鍵となる「志向性」の概念が分析の進展そのものによってその深層構造を解明されるに至ることは当然ありうるにしても、「志向性」の概念そのものが消え去ってしまえば、いかなる意味での「現象学」もありえないはずである。理論化以前の層と言われ

るものも志向性の一階層にはかならない。たとえ深層の「作動しつつある、ないしは潜在的志向性」としてであれ、志向性が働いているかぎりでしか、われわれは志向的「考古学」(Archäologie)について語ることはできない。そして、フッサールにとって志向性の概念は、たとえ「根源我」(Ur-Ich)という在り方であれ、「志向性の主観」としての「自我」の概念と不可分離である。

メルロ＝ポンティの議論が依拠する「前もって与えられたもの」(Vorgegebenheit)という概念は、たしかにフッサールの現象学の成否にかかわる重大な意味を持ち、そしてこれこそが現象学に対して意味の発生と歴史を直視すべく迫ったものである。だが、この概念は二重の意味で語られ、両者を統一すべき原理は自己分裂せざるをえないかに見える。一方において、感覚与件こそが「あらゆる自我活動にとっての、優れた意味での前所与」である。すなわち「もはやいかなる自我能動性によっても構成されたのではない最後の原始の根源の対象」、「自我の最初の『主観的所有』」である。ところが他方、「自我の自発的な作用のうちで根源的に構成されたもの」もまたすべて「構成されたものとして自我の『所有』(Ich habe)となり、新たな自我作用にとっての前所与となる。」(II. 214) それゆえ、一方では、自我能動性によって「いまだ構成されていないもの」が前もって与えられたものであり、他方では、自我能動性によって「すでに構成されたもの」が前もって与えられたものである。前者について、すなわち自我作用によって構成されたのではないこの感覚与件、あらゆる対象構成の素材の基盤、基層にすぎないものが、どうして「対象」——たとえば、最後の、原始の、根源の、という限定を加えようと——と呼ぶことができるのか、自我に 対 向 (gegenüber) することのない対象 (Gegenstand) とは一体何か、が疑問とならざるをえない。しかし、既に確認されたように、自我能動性によって構成されたものではない感覚与件にしても、それが「前もって与えられたもの」として自我を受動的にであれ動機づけることができるためには、すくなくとも自我受動性によって構成され、その意味で一つの対象、Ichleiden の対象たる資格をそなえなければならない。

したがって、メルロ＝ポンティの言うように、「われわれにとってそれはいつも『既に構成されてしまっている』と言うこともできれば、それは『決して完全に構成されることはない』と言ってもよく、要するに、それに関して意識はいつも遅すぎるか早すぎるかのどちらかで、決して同時ではありえないのだ」(Signes, 209) と語りうるのも、この「意識」なるものを「自我能動性」に限定しうるかぎりにおいてではない。それゆえ、自我能動性について語ることが真理の反面にすぎず、能動的自我は同時に、触 発 される、受容するという意味での受動的な自我でもあるにしても、だからといって、「構成する自我」が「構成しない自我」、構成を放棄した自我に、さらには「構成される自我」になってしまうわけではない。志向性の主観でない「自我」(Ich)という概念は、フッサールの現象学の意味からすれば、背理である。受動的自我はむしろ、「構成する」ことを強いられた、あるいは一定の仕方での構成へと傾向づけられた「構成する自我」であると考えるべきであろう。

2 感覚する身体

メルロ＝ポンティによれば、「わたしは触りつつあるわたしに触り、わたしの身体が『一種の反省』を遂行する。わたしの身体の中に、またわたしの身体を介して存在するのは、単に触わるものの、それが触っているものへの一方的な関係だけではない。そこでは関係が逆転し、触わられている手が触わる手になるわけであり」、したがって、「ここでは触覚が身体の中に満ち拡がっており、身体は『感ずる物』(Chose sentante, empfindendes Ding, III. 119), 『主観－客観』(sujet-objet, subjektives Objekt, III. 124)なのだ」(Signes, 210) と言うことになる。

ところで、『イデーンⅡ』36節の問題は、感覚 (Empfindung) の局在化の場としての身体、局在化された感覚 (Empfindnis) の荷い手としての身体の構成である。まず、「空間的な物としての客観についてのあらゆる経験に、経験する主観の知覚器官としての身体が『居合わせる』(mit dabei ist)」(II. 144) ことが確認される。「身体を介して知覚され、空間的に経験される物体が、身体物体それ自身である」のは、その特殊事例にすぎない。わたしは自分の指を机の上に置き、それを押し、あるいは表面にそって指を滑らせる。それによって机は、たとえば、冷たいもの、堅いもの、滑らかなものとして経験される。他方わたしがこの指に注意を向けるならば、この指のうちに、すなわち「身体のうちにその局在化を持つ」(II. 146) 冷たさ

感覚、堅さ感覚、滑らかさ感覚が同時に見いだされうる。冷たく、堅く、滑らかなのは、この机なのか、わたしの指なのか、判然としない事態が生じることもありうるであろう。右手と左手が触れあう場合も同様であり、ただ複雑な特殊事例であるにすぎない。すなわちこのときわれわれは、触れる右手のうちにばかりでなく、触れられる左手のうちに局在化された一連の触感覚を見いだすことになるであろう。触れられる左手が単なる物理的な物として語られるのは、左手に局在化するこれらの感覚の捨象という「抽象」がなされるかぎりにおいてでしかない。これらの感覚が左手に戻されたからといって左手が「物理的な物」として、それだけ豊かになるわけではないが、そのとき「それは身体になる。それは感覚する。」(es wird Leib, es empfindet.) (II. 145)

しかしながら、右手と左手がともに「感覚する身体」であることから、ただちに、「構成するものと構成されるもの(主観と客観)との関係の逆転」という結論を導びくことが許されるのであろうか。そのためには「感覚する＝構成する」、「感覚＝志向的体験」という定式が、それゆえ「統覚理論の撤回」がすでに成立していなければならない。たしかにこれは、さきに述べられた「感覚の受動的構成」の理論と照して微妙な問題をはらんでいる。だが仮に、「感覚するもの＝構成するもの」であるとしても、なお、それが「身体」であると言えるかどうかは別の問題である。フッサールにとって、構成する主観、すなわち「志向性の主観」は身体ではない。身体は「知覚器官」にすぎない。この身体を「介して」外界を知覚し、この身体の「上に」ないしは「内に」局在化された感覚を見いだすという意味で「感覚する」(II. 145)「わたし」は「わたしの身体であるのではない。」(II. 94)身体が「感覚する」、感覚を「持つ」ということは、感覚が身体のうちに局在化されている、ということ以上のことを意味しない。すなわち、感覚が身体のうちに局在化されているという意味で身体が「感覚するもの」であるときにもなお、身体は「知覚している」わけではない。右手の冷たさや滑らかさの感覚は、依然として机ないし左手の冷たさや滑らかさの「指標」(Anzeichen)ないし「代表象」(Repräsentant)にすぎない。これに対して、志向性ないし「志向的体験そのものはもはや直接かつ本来的に局在化されているわけではない。」(II. 153)ただ「比喩的意味」においてのみ、身体に関係づけられている、「身体のうちに存在する」などと言われるのである。したがって、志向性の主観、構成する自我もまた、身体のうちに局在化されているのではない。したがって、フッサールにとって、受動的志向性と身体性(感覚の局在性)とが直接に本質的な関係を持っているわけではないと考えざるをえない。すなわち、感覚与件を「前もって与えられたもの」として意味づけ(構成し)、受容するという意味で「感覚する」という言葉を使うなら、そのとき「感覚する」ものは「身体」ではない。

メルロ＝ポンティは、精神と身体の分離しえない融合した表現統一を、意識の身体への「受肉の奇蹟」として語っているが、それはこの統一を解明するために自覚的方法としての抽象ないし思考実験を遂行することを禁じそれゆえにこの統一を一つの「神秘」として受容することを余儀なくさせるものであってはならない。身体の中に感覚が局在されて与えられているということが既に、その感覚与件が受動的に構成されて(経験されて)いるという意味で「感覚されている」と言うときにも、感覚しているのは身体ではなく、身体こそがまさにそれと同時に構成され(感覚され)ているのである。身体の「一種の反省」としての自己構成、自己経験(感覚)は、右手が左手に触れることによって初めて開始されるものではなく、右手が机を知覚すると同時に開始されていると考えざるをえない。右手は机に触れるときに既に、いわば自己に触れているのである。それが、感覚が身体に局在化していること、身体があらゆるものに居合せることの意味である。

「身体は方位の中心をみずからのうちに内蔵している。そして、それが絶えず現出し続けるものであり、あらゆる感覚素材の局在の野として特徴づけられる客観であるという事情と結びつくことによって、身体はまたこのような特殊な仕方においてあらゆるものとともに居合わせる。心的な主観との絡みあいのなかにある身体は、『それに対して』(gegenüber)他のあらゆる客観、それを取り巻く客観が存在するところの主観的客観(subjektives Objekt)である。」(III. 124)

他のすべての客観と同列な客観とみなすことのできない身体の客観性の特殊性も、すでに述べられた、「感覚の局在化の場」「方位の中心」としての身体、「心と身体との統一」以上のことを意味するものではなく、身体が特殊な「客観」であることを撤回するものでもない。

フッサールによれば、「主観的な存在」の二つの意味を区別することができる。すなわち、(1)「自我の存在とその振舞い」と(2)「主観にとっての存在」との区別である。そして、「志向性の主観」のみが「根源的かつ本来的な意味での主観的なもの」(II. 215)である。それゆえ、「身心統一」は、たとえそれが構成された外界と同じような仕方でも自我に「対向するもの」(Gegeüber)ではないという意味で「特殊な自我所属性」(Ichzugehörigkeit)を持っていることを承認せざるをえないにせよ、やはり(2)の意味でのみ「主観的なもの」であることに変わりはない。

すなわち、身体は「構成するもの」「志向性の主観」ではない。

結 論

われわれは以上の考察によって、依然として、フッサール自身が現象学の限界に立っていること、すなわち『イデーⅡ』の思索のうちに「構成するものと構成されるものとの関係の逆転」が、既に始動していることを確認するには至らなかった。

第1章は、「抽象」と「抽象ならざる抽象」としての真の「還元」とを区別することによって、そこで問題にされたあらゆる循環が、志向性の構成の諸階層の抽象性のゆえに必然的な相互依存性を意味することを明らかにし、この解明そのものが、いかなる意味でも抽象ではない個性的精神への還元の可能性によって根拠づけられるべきものであることを見て来た。

第2章は、志向性の深層への下降、その考古学は、志向性の及ぶ範囲までしか達しえないこと、現象学があらゆる構成以前の構成について語りうるのも、その構成が依然として一つの志向性の階層であるかぎりであることをまず、確認した。そのときわれわれが、「感覚する」とは何を意味するのか、という問題において困難に陥ったことは本当である。すなわち、第1節で述べられたように、感覚与件が「前もって与えられたもの」という意味を持ち、そのかぎりでも自我を受動的に動機づけるのであれば、感覚与件を持つ、すなわち「感覚する」ということは既に、この感覚与件を構成するという意味を持たねばならなかった。とするならば、感覚それ自身が志向性の一様態であることになり、そこに「感覚する主観」としての「志向性の主観」について語りうる可能性が開かれる。そして、感覚するもの、感覚を持つものが身体であることが承認されるかぎり、身体こそがこの「感覚する」主観であると考えざるをえなくなる。それゆえ、相互に触れあう(感覚しあう)身体の自己経験(一種の反省)において、構成する主観の相互関係ないし構成するものと構成されるものとの関係の逆転が成立するかに見えるだろう。

われわれもまた、「感覚」が、フッサールの志向性の概念、統覚理論をその内部から蝕む脅威となる可能性をあらかじめ排除するものではない。しかし統覚理論の再検討は、「内的時間意識のうちでの感覚の構成」の問題と分離して論ずることはできず、それゆえ現象学の可能性と限界とを論ずるためには、『イデーⅡ』では「抽象」によって排去されているこの「最深層のもの」(II. 102)について語らずにすまずことは許されない。われわれはとりあえずこの考察の枠内では、たとえ「感覚する」ということが深層における「構成する」ということを意味するにせよ、その志向性の主観は「身体」ではない、と考えることによって、さきの困難を回避しようと努めたのである。

他方メルロ＝ポンティにとっても、身体を構成の主観とすることは許されないであろう。第1に、彼が理解する本来の意味での志向性の主観、構成するものという資格を身体に与えるならば、身体は身体性そのものがそっくり脱落し、それは受肉した精神でさえなく、純粹意識そのものと化すであろう。第2に、一方向的構成の概念が無意味となるような志向性、それゆえ構成の主観と客観の可逆性をその本質とするような志向性の主観として身体を捉えようとしても、相互志向性がおお依然として志向性の主観と客観の区別を前提にしているかぎり、問題の本質を変えることはできないであろう。それゆえ、身体の中に、フッサールの根源我を見ることは、メルロ＝ポンティ解釈としても、メルロ＝ポンティ自身の自己解釈としても不徹底であるように思われる。メルロ＝ポンティにとってもフッサールにとっても、「身体が感覚する」のではなく、「身体に感覚がある」ことの意味を解明することが課題である。

文 献

II : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, Husserliana IV, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

III : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Husserliana V, Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

CM : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana I, Haag, Martinus Nijhoff, 1963.
Signes : Merleau-Ponty ; Signes, Gallimard, 1960.