

# 自然と「文化」の萌芽——メルロ=ポンティ『自然』講義から

廣瀬浩司（筑波大学）

日本現象学・社会科学会第 29 回年次大会

2012 年 12 月 2 日シンポジウム 2

「社会性への間文化現象学的アプローチ」（神戸大学）

## 1 はじめに

メルロ=ポンティと社会科学との関係は初期から密接であり、1945 年の『知覚の現象学』では「他人と人間的世界」という章で「社会的なもののひそかな促し」（PP, 415）が語られ、また 1951 年には「哲学と社会学」という論文で、フッサール現象学と社会学的な知の関係が論じられている。また晩年の 1959 年には「モースからレヴィ=ストロースへ」（『シーニュ』所収）という論文があり、「社会人類学」の変遷の哲学的意義が検討される。また『弁証法の冒険』（1955）という政治哲学の書においてマックス・ヴェーバーが弁証法の「冒険」の端緒に置かれていることも注目に値する。したがってメルロ=ポンティの社会科学への関心は、サルトルやマルクス主義者たちとの論争を脇に置いたとしても、初期から一貫したものであり、とりわけ狭義の社会学よりは人類学に強い関心があったことがうかがわれる。

しかしここで話ししたいのは、こうしたメルロ=ポンティ思想の内在的な発展を追うことではない。というのも、メルロ=ポンティは『見えるものと見えないもの』という未刊の大著を構想し、「肉」「可逆性」「キアスム」などといった独自の概念を導入する時点で急死してしまったが、本発表ではそうした晩年の新たな展開から出発し、それが社会科学にどのような可能性を開きうるかを考察の中心に置きたいと思うからである。

彼が 61 年に急死した時点で中断されたこの書は、個人的・感性的な身体の次元の分析（右手と左手の可逆性、音楽におけるイデーの発生の分析）で終わっている<sup>1</sup>。だが残された計画によれば、書かれなかった部分ではまず「自然」や「野生の存在」の問題が、そしてその後に「ロゴス」や「歴史」の問題が取り扱われようとしていたことがうかがわれる（cf. VI, 10-11）。仮説

<sup>1</sup> メルロ=ポンティによれば、この書の冒頭の分析は「必要十分な端緒」ではあるが、さしあたっての端緒にすぎず、書かれなかった後論で回顧的・循環的に取り上げ直されなければならないという。「このようなエスキスの後に、これがエスキスでしかないこと、なぜエスキスが必要なのか、なぜエスキスでしかないかを言うこと。それは問題になっているもの、すなわち＜存在＞が何なのかを十分に検討するための必要十分な端緒である。だがこの地に安らうことはまだできない。「反復（Wiederholung）」が必要である。」（VI, 237）。この反復的取り上げ直しの運動を谷徹先生は「肉の自己実現運動」と呼ぶ（『意識の自然——現象学の可能性を拓く』劉草書房、1998 年、564 頁）。

的に推測するならば、まずは身体が現象学的分析の「範例的な」<sup>2</sup>端緒として分析される。その後、一方ではこの身体がどのように自然的世界に投錨しているのか、他方、この身体ないしは「肉」が、どのように「ロゴスの肉」となり、それがどのように社会的なものや歴史性と関係するのかという問題に取り組むことが、この書の最終的な目的であったと思われる。

だがこの点に言及した草稿は乏しく、**自然については50年代後半における「自然」**についての講義要録や講義ノート、そして「社会的なもの」については「モースからレヴィ=ストロースへ」などから推測していくしかないのが実状である。したがって本発表はいささか大風呂敷的なもの、それもかなり穴の多いものになってしまうが、「肉」や「可逆性」「キアスム」といった概念がどの点において社会科学へ応用可能なのかを探してみたい。

結論から言ってしまうならば、これらの概念から出発した社会科学というものがあるとしたら、それは「<自然>を包摂した現象学的社会システム論」<sup>3</sup>という方向でまとめられるうるだろう。そして「身体」はこの<自然>と<社会システム>の「蝶番」的な位置を占めるものとして、すなわち自然と社会の境界に位置するものとして範例的な位置を占める。

そしてまたこの社会システムは、自然的な「野生の原理」をその作動原理として包摂するかぎりにおいて、つねに内側から外部や他者たちに開かれている。言いかえるならば、彼の思想が「間文化的」であるとしたら、それはすでに打ち立てられた「文化」と「文化」の間を探求するからではなく、むしろ「自然」に投錨し、その「深さ」を内包していることにおいて、内側から開かれており、それ自体ですでに「間文化的な」システムである。自然の名の下に追求されているのは、この内的な開けによる文化的コミュニケーションの場なのである。

結論を先取りしてしまったが、『見えるものと見えないもの』の問題系に入る前に、いくつかメルロ=ポンティ思想に内在する前提事項を確認しておきたい。

#### 1) 自然と文化の区別の無効性：階層的な思想の否定

まず指摘したいのは、メルロ=ポンティにおいて、自然と文化、生物と人間といった伝統的な対立は有効ではなく、また「物質」「生物」「人間」という階層構造、とりわけそこに価値の階層構造を見る思想もまた、初期から晩年に至るまで批判され続けていたことを指摘しておかなくてはならない。

このことは最初の著作『行動の構造』(1942)においてすでに問題提起されている。メルロ=

<sup>2</sup> 『見えるものと見えないもの』では「私の〔身体の〕可視的性格 (mon visible) は、普遍的可視性の範例として確証される」と記されている (VI, 191)。

<sup>3</sup> 「自然を包摂した」「社会システム論」という発想は、挾本佳代『社会システム論と自然——スペンサー社会学の現代性』という著作に負っている。メルロ=ポンティはスペンサーを直接論じてはいないが、ベルクソンにおける自然概念についての講義の要録で言及している。「ベルクソンはスペンサーを通じて哲学を再発見するが、そこにためらいがなかったわけではない」(RC, 111)。

ポンティはたしかに、この書の第三章を「物理的秩序」「生命的秩序」「人間的秩序」と題し、これらの秩序のそれぞれにおいてゲシュタルトや行動の概念がどのように有効かを検証する(cf. SC, 199)。しかし彼はその次の第4章で議論を逆転し、こうした階層的な分析は、新カント派的な超越論的「意識の進歩(レオン・ブランシュヴィックの書の題名)」の思想を正当化しかねないものであること、つまりこれらの階層構造は最終的に到来する超越論的意識の作用による理念化によって構成された、同質な(homogène)なものとなってしまうと指摘する。

それに対してメルロ＝ポンティは、まずこうした階層構造同士が相互に基礎付けあい、下位の構造がつねに上位の構造に「切迫し」、それを脅かしていることを指摘する。しかしこれだけではまだ階層的な思想を前提とした批判である。彼はさらに、真の問題は「形態化のそれぞれが、理念の世界における出来事、新たな弁証法の創設、諸現象の新たな開け」であるという、いささか謎めいた指摘を付け加える(SC, 224)。超越論的意識による同質な「構成」作用に対して、なんらかの不連続性(出来事)や、新たな地平の創出の可能性が示唆されていると思われるが、このような逆転は、この書のほとんど終わりの部分で提示されているので、その含意を読み取るのは容易ではない。

だがいざにせよ超越論的意識による「意味付与(Sinngebung)」に対して、「対象」の質料側からの自発的な「意味の生成」が対置され、また、下位の層を部分として上位の構造が統合するという階層構造に対して、部分的な形態化がもたらす新たな次元そのものの開けが対置されている。すなわち、ある特異な行動が繰り広げられるための次元そのものを生み出す出来事(偶然的で方向づけられた意味の発生)を追跡する、という課題が、ここではじめて設定され、それが彼の生涯を通じて探求されていくことを強調しておきたい<sup>4</sup>。

そしてこのような「新たな行為の次元を切り開く」行為のことを、彼はさしあたって「知覚」と呼んだのである。『行動の構造』でメルロ＝ポンティは、知覚を「諸存在を認識させてくれる行為」(SC, 240)とし、また『知覚の現象学』では「あらゆる可能な懐疑を一挙に横断し、真理のまっただなかに身を置くような人間的行為」(PP, 50)と定義している。またその序文の末尾においては、「真の哲学とは、世界を見ることを学び直すこと」であり、「行使されながら検証されるような暴力的な行為」(PP, XVI)こそが重要であるという。

このように「知覚」とは、感覚的な第一次的な層ではなく、むしろ自然から歴史を貫く「実存」全体を、つねに部分的で偶発的な「出来事」から出発して取り上げ直し、既存の階層構造を横断するような新たな次元を、意味の喪失の危険を冒しながら切り開くような、究極の哲学

<sup>4</sup> たとえば『見えるものと見えないもの』の草稿ノートの一つでシェーラーを批判しつつ次のように言う。「諸次元や諸層や諸平面といったヒエラルキーはない(これらはずねに個体と本質という区別に基づいている)。あるのは、あらゆる事実の次元性であり、あらゆる次元の事実性である」(VI, 324)。このように次元とは、特異な個体から出発して切り開かれるものであると同時に、みずからのうちに新たな個体化を生成させるものでもあるといえよう。

的行為として提示されているのである<sup>5</sup>。

このことを強調したのは、メルロ=ポンティ哲学を社会科学に応用するとしても、それは「身体を第一次的基盤とした社会論」に留まるものではないことを強調するためである<sup>6</sup>。

たしかに人間的身体は議論の端緒に置かれている。しかしそれは自然的世界の重みと、たえず新たに制度化されていく文化的世界の双方に挟み込まれている。メルロ=ポンティの思想はつねに、自然と文化、生命と歴史といった相反する方向の緊張を孕んだ、二重の分析として読まなければならないだろう。以上が、彼の思想を「<自然>を包摂する現象学的社会システム論」と規定した第一の理由である。

2) 第二に指摘したいのは、このような問題が純粋な思弁への沈潜ではなく、『見えるものと見えないもの』に至る晩年の思想においては、現代社会に対する直接的な「危機」の意識に貫かれているということである。彼はこの著をフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』をモデルに、まずは「きわめて直接的でアクチュアルなかたち」で始めることを構想していたことがある<sup>7</sup>。それでは彼にとって何が危機なのか。その射程はもちろん「西欧存在論」全体に及ぶが、ここでは二つの具体的な例を取り上げよう。

「今日の哲学」と題された 1957-58 年度のコレージュ・ド・フランス講義においてメルロ=ポンティは、今日の哲学が陥っている「非哲学」状態という「危機」の徴候を列挙している。その第一は「人間関係における合理性の危機」である。これはまずは当時のマルクス主義の危機を指すが、その背後にはヨーロッパ社会が世界文明を創出する可能性に関する問題があるという。すなわちこの世界文明の創出は同時に、ヨーロッパ社会の価値の偶有性をも示す。重要なことは、西欧の民族中心主義と普遍性という二つの「沈殿」を意識化すること、そしてこの「沈殿」を「歴史的 *Stiftung*」として、すなわち「その価値と、それに異議を申し立てるものを同時に意識化すること」が重要であるというのである (NC, 40-41)。

第二の危機は、「<自然>との関係の危機」である。現代社会は「世界という枠組を越えたエ

<sup>5</sup> しかし「知覚」という言葉はどうしても「感覚」と混同されがちであることは否定できないであろう。彼自身がこの「知覚」という用語に若干の留保を付けている稀な記述として「未刊の草稿ノート」(『思想』No. 1015, 2008年11月号, p. 51)がある。彼はそこで「知覚」に代えて、「生(なま)のあるいは野生の存在」および「創設 (*Stiftung*)」という用語を使用すべきではないかと自問する。前者はむしろ「自然的存在」の問題系に属し、後者は言語や文化的意味の創設に関係する。いずれにせよメルロ=ポンティは、フッサールのテキストで言えば、いわゆる「大地」論文と「幾何学の起源」との間をたえず往復しつつ思想を練り上げていくのである。

<sup>6</sup> こうした見方はまた、彼の哲学を記述的心理学においてのみ応用可能なものにしてしまいかねないが、メルロ=ポンティは現象学が心理学にとどまることを疑問に付していた (cf. S, 108)。

<sup>7</sup> 「本書の第一部全体は、非常に直接的かつアクチュアルなやりかたで、フッサールの『危機』書のように構想されるべきだ。まず現代の非哲学を示し、その起源を歴史的 *Selbstbesinnung* において、そして科学という現代文化の *Selbstbesinnung* に求めなくてはならない。そこに *Winke* を見出すことになるだろう。」(VI, 237) メルロ=ポンティは第三の危機として「現代科学」とりわけ宇宙開発がもたらす危機を挙げ、第四に文学・絵画・音楽・精神分析を挙げ、そこでは危機よりもその乗り越えの萌しを見て取るがここでは省略する。

エネルギー」すなわち原子力を抱え込んでしまった。その結果として二つの極端な考え方が生じている。ひとつは、「ウルトラ自然主義」であり、世界を破壊しかねない絶対他者を前にした非合理主義的な自然主義がある。しかしながら、このエネルギーは所詮人為の産物にすぎないと考えれば、このウルトラ自然主義はウルトラ人為主義に反転するという。技術は科学の応用ではなくなり、むしろ科学技術のほうが科学の条件とすらなっているのであり、そこから新たなプロメテウス主義が生まれている。だが真の危機は、この両者の共犯関係、盲目的な必然性の意識（ウルトラ目的論）と人為主義（ウルトラ機械論）の野合関係にある。それはメルロ＝ポンティの時代では、ネオ・ダーウィニズムやサイバネティクスである。自然は究極まで抑圧されると同時に、非合理主義的に回帰する。だがこのことを意識することは、近代科学の自然観でも、普遍的原因としての自然でもない新たな自然観を模索する機会でもあるとメルロ＝ポンティは言う（NA, 42-44）。

50年代後半にメルロ＝ポンティは「自然の概念」についての一連の講義を行い、その後には「自然とロゴス」の関係の問題を提起しているが、この自然概念の再検討は、たんなる歴史哲学の放棄、自然主義への回帰ではないだろう。それはむしろ世界化された現在における私たちの世界を根源的に創設（Stiftung）するものについての自己省察（Selbstbesinnung）の模索（注7の引用参照）であり、この課題は別なかたちではあれ、現代においてもアクチュアルな課題であると思われる。

以上の課題を踏まえ次節では、『見えるものと見えないもの』において範例的な位置を占める「身体」の問題、とりわけその「肉」「可逆性」といった問題系から始め、それが自然概念と社会概念にどのように接続されるかを検討することにしよう。

## 2 可逆性の原理の身体論における意義

### (1) 知覚の動物としての身体の身体図式

『見えるものと見えないもの』の残された本文が「究極の真理としての可逆性」という言葉で結ばれていることはよく知られている。この可逆性は右手と左手との、手袋を裏返すような反転をモデルとし、この最後の文章では事物と言語—すなわち自然とロゴス—もまたこの可逆性の二つの側面であるという（VI, 203-204）。そこで、ここではまず「自然の概念」についての一連の講義を締めくくる「自然とロゴス」と題された1959-60年度の講義において、可逆性の概念がどのように導入されるに至ったかを検討してみよう<sup>8</sup>。

それまでの講義においてメルロ＝ポンティは、デカルト、シェリング、ベルクソン、フッサー

<sup>8</sup> この講義を読解するにあたっては、伊藤泰雄『『隔たり』と『可逆性』』（「メルロ＝ポンティ研究」第五号、pp. 50-67）がより緻密な分析を展開してくれており、以下の記述はそれに基づいていることをお断りしておく。

ル、ホワイトヘッドといった哲学者における自然概念を検討すると同時に、現代物理学および生物学（動物行動学）の成果を取り入れることによって、哲学が「存在の諸分節」に出会いうること、存在は科学をも通過していることを指摘する。しかしこうした分析は新たな自然哲学の確立を目指すものではなく、「<自然>におけるその発生地点において、人間を捉えること」を旨とするものであるという（NA, 269）。この文脈においてメルロ＝ポンティは、まず「知覚の動物」として人間の身体を分析するのである。

知覚の動物とは何か。彼がこのような用語を使うのは、悟性が外部から感覚的なものを秩序づけることによって、人間的意識が成立するという考えを退けるためである。人間的意識と呼ばれるものも、動物の行動と同じく、ひとつの行動であり、そのようなものとして、自然の直中において出現する。

だがどのようにしてか。そこで彼がまず導入するのが、P・シルダーの身体図式論である。身体図式とは、まず身体の諸部分を結びつける図式であり、また諸感覚をひとつの全体へとまとめ上げる図式でもあり、そして身体運動を統御するための一種の「原器」として働くことによって、「世界の読解」を可能にするものでもある。「私は私の身体の内側に存在するからこそ、世界に開けている」（NA, 279）。身体図式概念は、身体が自己と関係するかぎりにおいて、外部へと開けていることを示してくれるものなのである。

## （2）可逆性の意味

この身体の自己関係を説明するために、触覚の例が選ばれているのはおそらく、自己を見ることが、たとえば鏡などの媒介を必要とするのに対して、より密接に（運動主体としての）自己と（事物としての）自己の関係を記述するのに有益だからだろう。長くなるが引用しよう。

実際のところ、触れるものと触れられるものの同一性はたしかにある。それは触れる手が、もう一方の手において、同類〔*semblable*. この用語の使用にあたっては、K・ローレンツが分析した、動物が同種の仲間 *Kumpan* を前に行なう、いわゆる儀礼行動が念頭に置かれている〕を見出すという点においてである。すなわち、触れる手は、触れられる手が能動的な手となり、自分が受動的な手になるかもしれない（*pourrait*）ことを感じるからである。〈なるかもしれない〉というのは、それが絶対に確証不可能だからである。触れられる手が触れる手になる瞬間に、それは触れられることを中止する。相互性は、それが生まれようとする瞬間に砕け散るのである。だがこの万華鏡のごとき変化は相互性を破壊しない。というのも、まさに触れられつつ触れようとする瞬間に、とつぜんすべてが崩れるように思われるからだ。触れられる手が、触れるものになる手と同じ手であるからこそ、それはもうひとつの手の下の事物であることをやめる。この挫折は、その二重性、すなわち事物であると同時に事物との関係の担い手でもあるという二重性における私の身体の

統握にほかならない。これはひとつの経験の二つの「側面」なのであり、結合させられていると同時に共不可能であり、同補的である。それらの結合は避けがたいが、ただしそれは、二つの経験が結合する見えない蝶番のようなものである。引き裂かれた自己 (NA, 285)。

この引用に関し、8つの論点を指摘しよう。

#### 1) 概念なき結合

先に述べたように、この例は、自己と自己との関係が、同時に事物や世界への関係であることを示している。このことは第一に、自己と自己との関係は、結合と分離の二者択一では語り得ないことを示している。あるいは概念や弁証法や直観を介さない結合を実現するものだともいえよう。

#### 2) 実践の媒介

だがそこに一種の「媒介」がないわけではない。それが「見えない蝶番」と呼ばれているものである。この蝶番ゆえに、触れるものと触れられるものは、結合という経験の「切迫」——「確証不可能」であると同時に、現在の経験に内在している切迫——を触知することができる。こうして一つの身体は、みずからの実践的な運動のただなかにおいて、自己との結合と、他性の到来との両方をひとつのものとして経験するのである。

#### 3) 自然的否定性との遭遇

もちろんこの媒介をある種の「否定性」の到来として語ることはできる。だがこの否定性は「無」ではないことをメルロ=ポンティは各所で強調し、「自然的否定性」「二重化」「襞」「凹み」「レリーフ」などとさまざまに言いかえる。言うまでもなくそのとき念頭に置かれているのは、サルトルの<存在と無>の二元論である。メルロ=ポンティは、この否定性をいわば存在と同じ平面に根付かせるのである。身体はこの否定性に、みずからの実践において内側から遭遇する。

#### 4) 一般性への開けの「図式性」

そしてこの否定性は、身体図式を「図式」たらしめるものにほかならない。というのも、このわずかな否定性こそが、自己との関係が事物へと開ける場であるが、その事物もまた、いわゆる「対象」ではなく、他の事物との「差異」においてしか現前しないからである。それは、<差異化された一般性の地平>への開けにほかならないが、この「差異」ないしは「隔たり」の経験こそが、事物一般の経験を促す。差異への開けが、自己と自己との関係の特異性を一般性の地平へと導いていくのである。

#### 5) 実践における読解

この否定性の現れ（「根源的に現前しないものの現前」）を手がかりに身体図式は、自己と自己との関係を司ると同時に、自己を動かす身体の運動において、しかるべき様式 (style) で行動

することができる。その意味で身体図式は「実践的」であると同時に、「世界の読解」を可能にするのである。この実践的読解（世界を読み取りながら動いていくこと）こそが「知覚」である。

さらにいうならば、この否定性は実践の変容可能性にもかかわるであろう。神経学的・生理学的障害によって、ある身体図式が機能しなくなったとき、必要なのはそうした障害の補填だけでも、知的図式（発想の転換など）の転換でもなく、「見えない蝶番」の次元にまで下降し、それをずらすこと、それによって新たな行動の様式を組み立て直すことなのだ。

#### 6) 世界の多数性の畳み込み

いずれにせよ身体図式は、「肉」の概念がカオスではなく、むしろ自己と自己、自己と世界とのシステムティックな変容を触知することを可能にすることを示してくれる。身体が自己を動かせば動かすほど、そうして「差異」としての（対象ならざる）障害物に遭遇すればするほど、世界はその多様な次元の「深さ」を繰り広げていく。身体の方は、その繰り広げられた次元を体内化し、自己と自己との接触を回復する<sup>9</sup>。したがって一つの身体の自己と自己との結合においては、世界の多数性が折り畳まれている。身体の肉は一でも多でもなく、またそのどちらでもあるのである。

#### 7) 身体の記憶

『見えるものと見えないもの』においてメルロ=ポンティは、この「見えない蝶番」を「堅固で、揺るがしがたく、取り返しのつかないかたちで私に隠されている」(VI, 194)と形容している。この表現は、「肉」がカオスでないことと同時に、それが身体経験に一種の時間的持続性を与えることをも示している。それはさしあたって（すなわち個人身体のレベルにおいては）一種の習慣の獲得を可能にするのである。見えない蝶番は、肉において「沈殿」し、そのまわりにさまざまな行動のシステムを重層的に組織する。これが「身体の記憶」である。→ 個人的な身体図式を社会的な「身体技法」にまで延長することができるか？

#### 8) 身体のシンボリズム

さらにメルロ=ポンティは、こうしたすべての問題は身体が一種のシンボリズムであることを示しているという。言いかえるならば、身体の可逆性は、すでに一種の言語である。「動的な感覚器官（目、手）は、すでにひとつの言語である。というのも、それは問いかけ（運動）と応答（投企の *Einfühlung*）としての知覚であるからだ（中略）。それは沈黙の言語である」(NA, 274)。メルロ=ポンティにとって、このシンボリズムをもっとも直接に実現してくれるのが絵画であった（cf. 『眼と精神』）。

もちろんメルロ=ポンティは、普通の意味での言語と、この沈黙の言語が同一であると言いた

<sup>9</sup> 「身体図式が図式たりうるためには、このような自己から自己への接触（これはむしろ非-差異である）がなくてはならない（...X に対する共通の現前）(VI, 309)。



いわけではない。彼のもくろみはむしろ、両者の一般的な区別（概念と感覚、文学と絵画）を相対化し、一方で感覚的なものにおいて言語の萌芽があること、他方で言語システムにおいて沈黙が孕まれていることの重要性との両方を示すことで、既存の階層構造を揺るがすことにある。（「間接的言語と沈黙の声」）

この点にはいま深く立ち入らないが、いずれにせよメルロ＝ポンティが示そうとしていることは、概念的な言語や契約による言語という考え方に対して、そうした言語もまた、自己と自己との沈黙のコミュニケーションとでもいうべきものを前提としているということである（NA, 274）。一般的な言語において、さらには社会システムにおいて、この「見えない蝶番」における沈黙のコミュニケーションが——中心軸がずれることがあったとしても——けっして消え去らないことを示すことにこそ、この可逆性の概念の展開可能性の成否がかかっているのだといえよう。

以上のように、可逆性の概念は「知覚の動物」としての身体において、連続性と不連続性、部分と全体、特異性と一般性、一性と多数性との逆説的な接続を可能にする、隠された原理（野生の原理）を内在させている。この原理は、感覚するものとしての身体が、運動などの実践的な過程において、ある種の受動性（表象と対象との関係ではないような「側面的受動性」<sup>10</sup>＝行動を横から支えてくれるような受動性）に遭遇すること、そしてこの受動性を媒介に、「世界を読む」こと、あるいは世界を読むことを学び直すことを可能にしてくれる。このような実践的読解の場として、自然的・動物的な身体の「図式」と「シンボリズム」について語るができる。それは言語の「萌芽」であり、それが「図式」を形成し、さらに広い他者との共存の世界に開かれていくかぎりにおいて、社会の萌芽ともなりうるのである。

### 3 「自然」の問題系との関係

以上が可逆性の概念が持つ潜在的な可能性である。すでに示唆したとおり、この概念は二つの方向へと延長されることを要求する。ひとつは、「隠された蝶番」という野生の原理が、「自然」の問題系一般においてどのような位置を占めるかということ、もうひとつは、すでに言語や社会的な意味が沈殿している場において、この野生の原理がどのように作動し続けているかということである。前者については本論の主題ではないので、ここでいくつかの問題を提起するにとどめよう。

#### 1) 意識的記憶以前の自然の記憶

「自然の概念」講義の要録において、この問題は、主体、精神、歴史の概念そのものにも深

<sup>10</sup> IP, 182.この受動性の問題については拙稿「野生の世界の風景と出来事の暴力」『思想』（岩波書店）、2008年11月号、No. 1015, pp. 8-27を参照いただければ幸いである。

く関与することを指摘した後に、メルロ=ポンティは自然とは意識の対象ではないことをあらためて強調し、自然を以下のように規定する。

それは私たちがそこから発生する場としての対象であり、私たちを準備するもの（*préliminaire*）が少しずつ置かれていき、ある瞬間にひとつの実存へと結ばれるような場であり、この実存を支え、それに素材を提供し続けるような場である。生誕といった個人的事実であれ、諸制度や諸社会の生誕であれ、人間と存在の根源的關係は対自の即自への關係ではない。それは知覚するおのおのの人間において継続されているのだ（中略）。<自然>はつねに私たち以前にすでにそこにあるものとして与えられる。このように、もっとも新しい現在に、<太古のもの=記憶不可能なもの（*immémorial*）が含まれていること、これは反省的思考を混乱させる（RC, 94-95）。

#### （1） 反省の深化：

『知覚の現象学』においてメルロ=ポンティは、彼の現象学の課題を「非反省的なものの反省」と規定していた。しかしながら反省から始める限り、非反省的なものはつねに反省的思考の余白に、生まれつつある意味として垣間見られるにすぎない。そうするとこの「生まれつつある意味」がどのように沈殿し、「ロゴス」ないしは「合理性」を生成させるかという問題がそっくり残されてしまう。

そこで反省的思考を真に乗り越えるためには、反省そのものが生まれる場、そして「非反省的なものについての反省」をも包括するような全体的な場が復元される必要がある。この「超反省」（『見えるものと見えないもの』）の復元のためにも、自然がつねに新しいものを供給してくれるという性格と同時に、まさにその現在の新鮮さに含意されている<記憶以前のもの>を考慮に入れる必要がある<sup>11</sup>。そこから出発してこそ、反省の発生そのものも語りうる。前節の右手と左手の可逆性は、そのモデルである。このように自然の問題系は、反省哲学の放棄（たとえば原初の不可分性への回帰——引用 11 参照）ではなく、その深化のためにも必要であった。

#### （2） 無意識の時間性

また、この「記憶以前のもの」という視点からメルロ=ポンティは、身体図式のシンボリズムを論じた後に、フロイト的無意識の「非時間性」が、実は新たな自然的時間性の発見に繋がることを示そうとしていた。無意識的記憶は、無意識的表象でも、脳内の物質的痕跡でもない。

<sup>11</sup> 『自然は生まれたばかりだ』[Lucian Herr のヘーゲル論の言葉]。それは今日もまたそうなのだ。このことが意味するのは、起源的な不可分性の神話や、回帰として的一致ではない。／原初のもの（*Urtümlich*）、根源的なもの（*Ursprünglich*）は、かつてあったものではない。／重要なのは、（過去にではなく）現在のうちに、世界の肉のうちに、「つねに新たなもの」と「あいかわらず同一なもの」を見出すことだ。（VI, 320）

また過去そのものの実体的残存でも、現在の意識からの再構成でもない。両者の「間」に開かれている領野として無意識を考えなくてはならない。

つまり過去そのものの経験を私たちは決して生き直すことはできず、意識の単一な「起源」には到達することはできない。しかしながらそれは、私たちの「現在」の知覚にひそかに「根源的創設」(Urstiftung)として含まれており、ときには外傷的なものとして追体験され、ときには新たなものの創造を可能にしてくれる。根源的な創設は、現在において取り上げ直され、別の意味をもったものとして生成することで、反復されるのである。

言いかえるならば「隠された蝶番」としての自然的否定性は、それとして体験されることはないが、けっして忘れられることもない。それが忘れられないのは、それが根源的な創設を軸として切り開かれる、前反省的な「領野」の知であるからである。この領野は、それを創設した根源的な出来事の特異性と偶然性に——臍の緒のように——結びついているかぎりにおいて有限である。他方それは、「野生の世界の可能性」をたえず呼び起こすことによって、いわばみずからに仮面を被せるようにして(無意識の「置換」や「圧縮」などを想起されたい)みずから変容し、おのずから他のものになる可能性にも開かれている。こうして根源的創設は、たえずみずからを隠しながら、みずからの「ヴァリエント」を創設し続けることによって、「同」でもあり「他」でもあるものとして反復されるのである。

こうして、<経験的な起源ならざる始原としての自然>と<現在の知覚や創造>との間にあって、ときには行動を阻害し、ときには新たな行動の領野を切り開き、それを重層的な諸制度として沈殿させていくようなプロセスをこそ、メルロ=ポンティは「身体の記憶」として主題化していたのだ。この意味で「見えない蝶番」は、過去と現在、現在と未来の蝶番、自己と自己との時間的コミュニケーションでもある。

## 2) 自然科学の位置づけについて

科学についてメルロ=ポンティが、「存在は科学を通過する」と述べていたことはすでに述べた。メルロ=ポンティが別のところでしばしば使用している表現に因れば、科学は、自然的なものに対する「方法的 Einfühlung」のひとつなのである。たとえば動物行動学は、「私たちの知覚への動物の参与」であると同時に「動物性への私たちの知覚的生の参与」でもある(RC, 136)。行動科学はこうした知覚と動物性の(階層性なき)絡み合いを方法的に理念化したものなのである。(ただしこの点については諸科学の実際の紹介を必要とするので立ち入らない)

## 3) 構造主義との関係

自己と自己との身体的関係は、事物や世界の一般性のシステムの開けでもあり、この一般性のシステムは差異によって織りなされている。こうした発言に構造主義やシステム論の影響を見ることもできよう。だが「自然」の問題系を考慮するとき、構造主義との間には決定的な差異がある。

自然と文化との関係、動物と人間との関係を語るとき構造主義的な思考は「根源的な禁止」や「根源的な疎外」を仮定する。レヴィ=ストロースは『親族の基本構造』において近親相姦の禁止を自然と文化の境界に置き、構造主義の前提として措定した。またラカンも鏡像段階論において、自己の鏡像の引き受けにおける「根源的軋轢」について語る。鏡像は、人間を人間たらしめるものであると同時に、人間が人間となるその起源において、根源的疎外を組み込んでしまうのだ。このように構造主義的システム論は、その作動を保障するものとして、その起源に「原的な否定」を仮定する<sup>12</sup>。

メルロ=ポンティもたしかに、文化の起源にある種の否定性を置く。だが彼の「自然的否定性」は無ではなく、むしろみずからを二重化し、他性を創出することによって反復される「野生の原理」である。この野生の原理は無ではなく、むしろ意味の過剰性（くみつくしがたい領野の知）、世界の可能性の場である。

そしてそれはまた、構造主義の語る「象徴界」のような外在的な原理（掟や法）に支えられることもない。それはみずからとの内在的関係において「ずれ」を孕み、おのずから他性や外部に開かれているシステムである。

最後に、「主体」はこのような掟に「疎外」されるのではなく、否定性の経験を「取り上げなおし」（*reprendre*）、そこに発生する意味を意味たらしめる者ととなり、根源的な創設を間接的に継続するような者のことなのだ。

このような考えから出発して、内在的に間文化的なシステム論を構想することこそがメルロ=ポンティの課題であり、その点において構造主義とは決定的にすれちがうのである。

究極の真理としての「可逆性」の概念は、以下のようなシステム論へと展開する。（1）みずからのうちに、みずからに対する「ずれ」を孕み、内在的に他性の到来に対して開かれているシステム（2）みずからを成立させた根源的創設を、同じものでもあり、他でもあるものとして反復することで「記憶」しているシステム——このようなシステム論を、新たな社会論の出発点に置くことは、どのような意味を持つだろうか。

#### 4 社会システムとその野生の原理

すでに述べたように、メルロ=ポンティがついに執筆するに至らなかった、このような社会論の展望を彼のテキストから推測することは非常に難しい。絵画論に関しては比較的豊かな記述

<sup>12</sup> Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », in *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 96. また、たとえば大澤真幸氏が「社会の起源」を論じた近著でも、「＜原的な否定性＞だけが「文化」を構成する」ことが、レヴィ=ストロースの「直観」として論じられている。『動物的／人間的 1. 社会の起源』弘文堂、現代社会学ライブラリー1、2012年、34頁以下参照。

があるが、絵画的世界はしよせん感覺的な世界にすぎないという反論がありうる。また言語論も豊かであるが、その記述は二者間の対話的場面との類比を基にしていることが多く、言語システムそのものの社会性についての記述は相対的に乏しい。もちろんこれは、メルロ=ポンティが階層的な思想を拒否し、たえず異なったレベルの現象を類比的に語ることから来るものであり、彼の思想に特徴的なものでもあるが、やはり社会としての社会をどのように論じることができるのかは、研究者たちが頭を悩ます点である。ここではそのヒントとなる問題をいくつか提起するに留めよう。

### 1) 『弁証法の冒険』における「社会的なもの」

まず基本的に歴史哲学の書である『弁証法の冒険』を参照しよう。この書は(1)「悟性の政治」と呼ばれるM・ヴェーバーの自由主義が、みずからの原則である「真理の領域」と「暴力の領域」の厳密な区別をみずから維持できなくなること(2)そしてこのことが内包する「弁証法」が、マルクス主義においてさまざまに変奏されていくこと(3)それが最終的にはサルトルにおいて、けっして歴史に受肉しない「無」による連続的創造の場としての「(共産)党」という考えへと集約されていくことを論じたものである。その詳細は当時の政治的文脈に依存している点が多いのでここでは詳しく立ち入らないが、二点のみ指摘しておこう。

#### A) サルトル：社会的なものの重みと、シンボリック動態性の不在

まずサルトルにおいてメルロ=ポンティが批判する点は、さまざまな個人の自発性や特異性を、「社会的なものの重み」と内在的に関係付けられなかったことである。歴史は個人的・集团的意識の直接的な表現とされ、社会的なものは「不透明なもの」として立ちはだかる。こうして行為は純粹な否定性となり、党は「死刑の執行猶予」のような否定性の反復の場となる(AD, 145)。

メルロ=ポンティはそれに対して、この否定性を社会的なものの「肉」に埋め込み、そこにいえば「見えない社会」、—すなわち、自発的でありながら社会的動態に内在的に与るような匿名の原理を見て取るのである。このことはさまざまな個人の実践が—あたかもセザンヌの絵画において、さまざまな視点が競合しながら共存しているように—、自発的に絡み合う過程によって、ひとつの「意味」が生成していくことを意味している。「見えない蝶番」は、社会的行為の交叉(そのモデルが両手や視線の交叉である)を実現するものとして、社会的意味の生成の領野をも支えているのである。

もちろん個人の身体がそのまま社会を支えるわけではない。身体の「見えない蝶番」は自然の出来事との関係、他者との関係、社会との関係、そして他の社会との関係において、いわば「脱中心化」し、別の次元において行為の領野を切り開き、「再中心化」を実現し続けなければならない。しかし重要なことは、そのような再中心化が可能になるためにも、まず自己と自己との関係が、自発的に「ずれ」を創出する可能性がなければ、すなわち「自然的否定性」の可

能性を孕んでいなければならないということである。この意味でのみ、自己と自己との関係における一致とずれこそが、社会的動態や複数の主体の共存の根拠なのである。

社会はこのように、みずからのうちに意味の生成や複数性の共存の可能性を孕んでおり、これが、新たな組織化（「制度化」）への呼びかけとなる。もちろんその呼びかけは、社会の重みの中で、行為者の意図とはまったく異なった意味を生み出すこともあるだろう。だからそれは、偶然性にかかれた、匿名で盲目的な目的論である。このような考え方は、サルトルからは「有機体論」とみなされてしまう（AD, 208）。社会という対象において、いわば自己生成的な生命を仮定するものと思われるからだ。

しかしメルロ=ポンティによれば、むしろこれは社会における「シンボリズム」の働きにほかならない。このシンボリズムは、社会の質料に内在する隠れた意味ではない。それを「経験」し、実現するのはあくまで人間的行為である。とはいえ、人間的行為が意味をもつば作り出すのでもない。メルロ=ポンティにとっては、行為と社会の間の「間世界」における、意味の自己実現こそが重要なのだ（AD, 209-210）。人間的実践は、社会的なものの重みを内側から担いつつ、社会自体のおのれに対する「ずれ」（ローカルな軋轢や紛争）を顕在化させ、それを新たな意味として社会へと差し戻し、そこに沈殿させるような行為なのである。

#### B) ヴェーバーと諸次元の交錯

「政治」とは何かという問いに対してメルロ=ポンティは、「政治とは、直接的で全体的な責任」ではなく、「歴史的シンボリズムの暗さに線を引くこと」であるとし、この点において政治は文化一般と合流するものだという（AD, 294）。そのどちらも「シンボリックで歴史的な唯一の生」を表現するものとして、たがいがたがいを呼び交わしているからだ。

「政治」「文化」そして「自然」といったさまざまな秩序が相互に結びつくこと、そこに社会的・歴史的意味の知解性の核があること、この結論を引き出すためにおそらくメルロ=ポンティは、純粋な悟性の政治とされるヴェーバーの具体的な著作、すなわち『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の具体的な記述の中に、新たな社会論の可能性を読み取っていた。

歴史はあらゆる次元の行為の交換を実現する。どの次元の行為も、排他的な原因という地位を誇ることはない。問題はむしろ、このような諸問題の連帯が同時に解決を見ることになるのか、それともそれらのあいだの一致や交叉は、問いかけにおいてのみ存在するのか、ということである」（RC, 44）。

メルロ=ポンティの選択肢はむしろ後者である。重みを持ちつつ、おのれとの「ずれ」において、多次元的な諸行為と接続することで、新たな意味の生成を目ざして動きつつある社会、——これはたえざる「問いかけ」へと開かれ、「複数の入口を持つ」社会なのであり、そこにはい

かなる階層性もないのである。

## 2) モースと社会的シンボリズム

『弁証法の冒険』が西欧社会の歴史が、社会的なものの重みの解明を通して、それが自然的世界の自発性と偶然性に関わっていることを示した著作であるのに対して、「モースからレヴィ=ストロースへ」という著作は、社会人類学の成果のうちに、こうした問いかけの社会論を模索したものである。この論文については別のところですでに論じたので<sup>13</sup>、簡単に結論を述べるにとどめよう。

メルロ=ポンティがとりわけモースの革新性とみなすもの、それはいわゆる「未開社会」の「全体的社会的事実」を分析するのに際して、それをデュルケムのように「表象」や「集合的意識」として理念化するのでもなく、また未開の心性たとえばシンクレティズムとして貶めるのでもなく、「社会的なものをシンボリズムとして考え」たことにある (S, 145)。事物の力 (マナ) について語るモースの呪術論や、有名な贈与論は、なによりもまず言語と同じような、記号の「交換の原理」の働きを明らかにする。そしてメルロ=ポンティが強調するのは、この原理が個人に対して外から課される超越的原理でもなく、またたんなる心理学的な要素でもなく、むしろ個人と他者たちを媒介する「可逆性」の「蝶番」であることだ。

マナとはまさに、個人が贈与するもの、受け取るもの、返すもの間の、ある種の等価関係が、個人に対して明証的であることであり、個人自身と他者たちとの制度的な均衡状態 > とのある種の隔たりの経験であり、自己への振る舞いと他者への振る舞いへの二重の参照という原事実であり、見えない全体性の要請である。この見えない全体性において、個人と他者は置き換え可能な要素であると個人の目に見える。したがって交換は社会の一効果ではなく、現働的 (en acte) な社会そのものなのだ (S, 146)。

マナや贈与を、記号の交換関係とみなすこと、これはひとまず構造主義的な思想への接近を示しているように思われる。しかしメルロ=ポンティが強調するのは、この等価関係があくまでどのように個人において明証的なものとして「経験」されるかということである。それは「隔たり」として、すなわちローカルな不均衡の現れとして経験される。

そして彼が「原事実」として強調しているのが、自己と自己、そして自己と他者との実践的な関係の同時生起である。この同時生起こりが、自己と他者との「可逆性」(置き換え可能性)の場であり、そして同時に、「見えない全体性」の発生地点にほかならない。

<sup>13</sup> 「行為の夢幻的発明と『社会的なもの』の知覚——メルロ=ポンティの制度化の思想」、『現代思想』12月臨時増刊、2008年、pp. 117-120.

したがって社会的全体性とは、外からの秩序原理として個人に課せられるものではなく、個人における自己と自己、自己と他者との「見えない蝶番」に結びつけながら、つねに到来するしつあるものである。たとえば個人間のローカルな紛争が社会全体に投げかける「問いかけ」は、別の次元で相互行為の場を切り開くことによって、解決される。もちろんこの解決は社会の全体と関係しながらも、その潜在性を汲みつくすことはなく、あくまでローカルな紛争の回りに組織されるローカルな行為の領野として制度化されるのだ。

このように一種の全体性としての社会は、自己と自己、自己と他者との可逆性に接合しており、この可逆性における蝶番が孕む動きが、社会全体の動態性＝時間性と連動している。社会人類学の役割は、ここで働く野生の原理をシンボリズムとして解読し、理念化することにあるのである。

『見えるものと見えないもの』の草稿においてメルロ＝ポンティは、西欧的な単線の時間に対する「神話的時間性」を再導入する必要性を指摘し、「始原」における出来事が——無意識的な過去と同じように——固有の効果（*efficacité*）を備えて作動し続けること、そしてこの考察が「合理性とシンボル機能の関係」一般を考える上で重要であることを指摘している（VI, 43, 222, 236, 296）。このような意味において、個人的身体の「互換性」は、人間と人間、人間と自然、人間と歴史をつなぐひそかな蝶番として、「究極の真理」たりうるのではないだろうか。

## 終わりに

以上の議論によって私が示したかったことは、一言で言えば、個人的身体における「可逆性」が、すでに一種の社会的なものを内包しているのではないかということである。「可逆性」の概念は、融合と分離の対立を越えた関係の記述であり、自己との接触が、自発的に世界への開けとなることを示すものである。そしてそれは、実践における受動的契機の重みや、否定性との内的な遭遇をも組み入れた概念であり、この方向で「みえない蝶番」という比喩が使用される。この見えない蝶番を媒介に、「身体図式」は、運動などの実践においてみずからを動かしながら、世界のシンボリズムを読み解くことができる。

反対に「社会的なもの」から議論を出発するならば、社会は、＜自己との関係＞と＜他者との関係＞の同時生起という可逆性を実現するような、実践的で動的なシステムとして考えられる。社会科学とは、このような動的なシステムを、マイクロな行動やマイクロな軋轢から出発して分析し、それが社会的な意味として結晶化していく過程を辿るものにほかならない。それは、諸個人の間において社会の「深さ」を形作る「見えない社会」の蝶番を見きわめることなのだ。このような社会の動態は、個人の複数性と共存、自然と文化、未開と文明などの二項対立を横断するものであり、内側から外に開かれ、他性の到来を組み込むような働きとして、それ自体において間文化的なのである。



もちろん個人的身体の可逆性と社会の内在的動態性の間には——他者との沈黙の、あるいは言語的關係、絵画、言語など——、かすかすの媒介が必要である。またメルロ＝ポンティ自身はあまり論じていないが、モースの「身体技法論」などを通して、自然的身体と技術性との關係を考えることも可能であろう。今回は、個人的身体と社会とを結ぶ、細い糸を紡ぐことで議論を閉じることにしたいと思う。

---

付記：メルロ＝ポンティの著作を引用するにあたっては以下の略号を使用する。一部現在入手しやすいものと頁数が異なっているものがある。

AD : *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, coll. «Idée», 1955.

IP : *L'Institution/La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, texte établi par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.

NA : *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, texte établi et annoté par Dominique Séglerd, Paris, Seuil, 1995.

NC : *Notes de cours 1959-1961*, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996.

PP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. (ただし現行の coll. «Tel»版とは頁数が異なる)

RC : *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968 (『言語と自然』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年)

S : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. (『シーニュ』全二巻、竹内芳郎監訳、みすず書房、一九六九、一九七〇)

SC : *La structure du comportement*, Paris, PUF, 8<sup>e</sup> éd., 1977 (初版は 1942 年)

VI : *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1964 (ただし現行の coll. «Tel»版とは頁数が異なる) (『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九八九年)。