

間主観性と形而上学

メルロ＝ポンティ「小説と形而上学」について

八幡恵一

本稿では、モーリス・メルロ＝ポンティの『意味と無意味』に収められた「小説と形而上学」というテキストの読解をおこない、そこで展開されている「間主観性 (intersubjectivité)」の特異な形態と、その「形而上学 (métaphysique)」との関係について論じる。メルロ＝ポンティはこのテキストで、かれが「人間の間主観性の不調和の働き」¹と呼ぶものをつうじて、世界内存在としての主体の隠された本質を明らかにし、さらにそこから、かれにとっての「形而上学」の意味を定義しようとしている。

「小説と形而上学」で主題的にあつかわれるのは、ある文学作品、すなわち、1943年に発表されたシモーヌ・ド・ボーヴォワールの『招かれた女』である²。この小説では、おもに三人の男女（フランソワーズ、ピエール、グザヴィエール）が、奇妙な（いわば実存主義的な）恋愛関係をくりひろげ、それが最終的に、美しくも悲劇的な結末にいたる。メルロ＝ポンティは、かれらの恋愛関係（あるいはヘーゲル的な意識の自由をめぐる相克）を独自の観点から分析しつつ、そこに主体と他者もしくは世界の「不調和」の経験を見だし、そしてまさにその不調和のなかに、通俗的な道徳観念を越えた「真の道徳」を基礎づけようとする。これまであまり注目されなかった小論ながら、きわめて密度の濃い、さらに以下で論じる内容をみても、重要な意義をもったテキストである。

このテキストをさきのテーマで論じるにあたって³、本稿では、まず『招かれた女』の二人の登場人物、フランソワーズとピエールがつくりあげる特殊な間主観性の形態について分析する (1)。つづいて、この間主観性の「崩壊 (ruine)」の現象から、世界内存在としての主体の本質的なあり方を明らかにする (2)。さらに、以上のような間主観性の崩壊あるいは「不調和 (discordance)」の現象が、メルロ＝ポンティにとって「形而上学」を定義するものであることをしめす (3)。最後に、以上をふまえて、メルロ＝ポンティの実存主義についてささやかな指摘をおこない、結論にかえる (4)。

あらかじめ強調しておくなら、本稿で重要となるのは、メルロ＝ポンティの間主観性の概念のあらたな側面である。一般にこの概念は、身体的な癒合性にもとづくもの、あるいは少なくとも、そういった性格の強いものと考えられている。これに対して本稿では、メルロ＝ポンティが（すでに述べた）間主観性の崩壊や不調和といったネガティブな現象もみており、さらにはそこにポジティブな意味をあたえ、そのなかで主体のより本質的なあり方を探ろうとしていることを明らかにする。間主観性、もしくはたんに主観性にかんするかれの理論は、自他を混淆するところのみその目的があるわけではなく、より複雑で重層的な構造をなしている。その一端をうかがえるのが、ほかならぬ「小説と形而上学」なのである。

以下では、このテキストの内容をたどると同時に、かならずしも明確にはしめされていない重要な論点を浮き彫りにしつつ、あらたな間主観性の概念と、すでに述べたように、その形而上学との関係を定義する⁴。

1. 意識の間主観性

本論にはいるまえに、『招かれた女』のあらすじについて、あらためて簡単に（本論に関係するかぎり）紹介しておく。第二次世界大戦が勃発する直前、不穏な空気につつまれるパリの街を舞台としたこの小説では、まず（ポーヴォワール自身をモデルとする）作家のフランソワーズ・ミケルと、その恋人であり俳優、舞台監督もつとめるピエール・ラブルッス（サルトルを思わせる）が登場する。そして、多様な人間関係のなかで穏やかに愛を育む二人のあいだに、あるときかれらと知りあい、行動をともにするようになった、若く美しいグザヴィエール・パジェスがくわわり、かれらの仲をかき乱していく。自分たちとはまったく異なる本性をもつこの娘に、ピエールのみならずフランソワーズも大いに惹かれ、みずから犠牲にしてまで面倒をみようとするが、しだいにきわめて身勝手に厄介な人物であることがわかり、さらにピエールとの関係が自分以上に親密になるにおよんで、彼女に対するフランソワーズの感情は、不安定で葛藤の多いものとなり、最後には悲劇的な結末となる。

いわゆる実存主義文学としてのこの作品の価値については、ここであらためて強調するまでもなく、すでに多くの研究や批評がなされているが、『招かれた女』は、なによりポーヴォワールの処女作であり、この小説の成功を機に、彼女は本格的に作家として活動を開始する。これだけでも、作品のもつ意義は明らかと思われる⁵。

メルロ＝ポンティが『招かれた女』に少なからぬ愛着をいだいていたことは、この小説が『知覚の現象学』でもふれられていることからわかるが⁶、「小説と形而上学」は、ほぼ全編にわたって『招かれた女』の分析にあてられている。だが、これから述べるように、それは文学作品のたんなる批評や注釈といった枠組みにとどまるものではなく、きわめてひろい哲学的な射程を有しており、くわえて、他人の作品を解説しながら、みずからの思想の核心にもふれるという、両義的な構成になっている。

さて、このテキストではじめに問題とされるのは、作中でフランソワーズとピエールの二人が織りなす奇妙な恋愛関係であり、メルロ＝ポンティはこれを「二人の存在 (être à deux)」と呼ぶ。この関係において中心となるのは、フランソワーズである。『招かれた女』の主人公であるフランソワーズは、ボーヴォワールによってきわめて理性的な人物として描かれている。彼女は「言葉の全能の力」を信じ、みずからが世界の中心であるとの強い確信をいだき、さらに、自分は身体をもたない存在であると感じている（この点についてはのちにふれる）。それゆえフランソワーズは、あえて哲学的な言葉をつかえば、独我論的あるいは観念論的な人物であるといことができる⁷。フランソワーズは、まさに（メルロ＝ポンティがたえず批判する）「意識の哲学」を具現化したような女性であり、メルロ＝ポンティは彼女について、「この公平で寛大、さらに不滅の傍観者にとっては、おこりうるものはすべて見世物にすぎないのであって、すべては彼女のためにしか存在しない」⁸と述べる。

現象学的にいえば、事物や他者は、本来的に私という存在を超越するものであるが、フランソワーズにとっては、このような非対称的な超越は文字どおり乗り越えられて（あるいは最初からなかったものとされて）おり、それゆえ「彼女のうちには世界や他者のすべてが共存している」。この「共存」は、いうまでもなくネガティブなもので、むしろ意識における均一化というべきであり、つまりフランソワーズにとっては、自分以外の存在がすべて自分のなかにとりこまれており、他者というものは本質的に存在しない。彼女は純然たる（いわば超越論的）意識として、世界や他者をすべてみずからのうちに包摂している。フランソワーズの目には、世界にはいかなる起伏もなく、他者はみな一様に均一化され、ほとんど事物と同様の存在になっており、どのような意味であれ、いわゆる他者性を問うことは不可能である。

ところが、このようなきわめて閉鎖的な意識のありようにおいて、「二人の存在」を構成するもうひとりの人物、恋人のピエールだけは例外である。「おそらく彼女にとって、ピエールはも

はや、ほかの男たちのように、彼女自身の世界のなかのひとつの対象、彼女の生活のかざりではない」⁹。ピエールこそは、フランソワーズにとって唯一の生きた人間であり、自分とおなじひとつの意識、しかし決して自分のうちに同化することのできない、いくらかの他者性をそなえた意識である。だが他方で、ピエールは「まったくの他者というわけでもない」。つまりフランソワーズとピエールは、たがいを（たとえばまなざしによって）非人間的な事物と化すことも、たがいにとって完全に異質な他者となることもなく、まさに二人でひとつの存在を、二のままでありながら一となるようなユニークな存在をつくりあげている。

ところで、この「二人の存在」は、ふたたび現象学的な観点からみれば、間主観性のひとつの特異な（あるいは理想的な）形態とみなすことができる。なぜなら、そこでフランソワーズは、「ちょうどカントの目的の国においてそれぞれが他者を欲するように、かれ [ピエール] を欲することによって自分を欲することができる」¹⁰とっており、すなわち「二人の存在」において、フランソワーズは、だれにも邪魔されることのない完全な自由を生きながら、まさに自分自身と関係するようにパートナーであるピエールと関係することができ、そこでは、自己と他者の境界が（消失することはないが）きわめてあいまいになっている。

これは、あくまでノーマルな人間や世界を想定してなされる従来の現象学では、おそらく考えられないであろう、虚構における想像的な関係性であるが、二人の主体のあいだに形成される字義どおりの間主観性としては、自己と他者の境界を保持しつつ一個の存在になりうるという意味で、理想的な形態といえる。そこで私は、自分とはちがう他者に会いつつ、その他者から決して疎外されることがない。

ところが、完全な癒合性でもおわりなき相克でもない、理想的な他者との関係と思えるこの「二人の存在」は、他面では、じつはフランソワーズとピエール以外の主体の参加をゆるさない、排他的な領域である。事実この関係のうちでは、かれら以外のいかなる人間も、「招かれた客」としてしかみとめられず、フランソワーズにおいてそうであったように、他者の（そして事物の）超越は、この存在からは完全に排除されている¹¹。そして、このようにそれがいかなる（本来的な意味での）他者もうけつけない以上、フランソワーズとピエールの「二人の存在」、あるいは理想的な間主観性の関係は、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』から強調している、あらゆる他者を「身体 (Corps)」や「肉 (Chair)」という普遍的なシステムの器官として統合する身体的な間主観性、いわゆる「間身体性 (intercorporéité)」とは別のものとみなされなければ

ならない。この存在は、自他の原初的癒合性にもとづく身体的な間主観性からみれば疑似的なものにすぎない、いわば意識の間主観性（「理性」と「言語」によって人為的に構築された間主観性）であり、きわめて逆説的な表現だが、構成者である二人以外の主体をみとめない、独我論的な間主観性である¹²。

2. 間主観性の崩壊と世界内存在

『招かれた女』では、この疑似的かつ（間身体性からみれば）非本来的な間主観性に、さきに述べたもうひとりの主要人物であるグザヴィエールが、ひそかにしかし暴力的に介入する¹³。このとき、フランソワーズとピエールの「二人の存在」は、文字どおり崩壊してしまい、そしてまさにこの「崩壊 (ruine)」の現象が、われわれにとって重要である、主体と世界の隠された本質的な関係を明らかにしてくれる。

この間主観性の「崩壊」には、二つの段階があり、以下で順をおって確認するが、それぞれにおいて、主体と世界の関係の重要な局面があらわれる。

最初の段階では、恋人でありともに「二人の存在」をつくりあげていたピエールが、グザヴィエールによってフランソワーズから奪われる¹⁴。これは、小説のなかでも最初の山場となるシーンだが、メルロ＝ポンティはこのときの状況についてつぎのように述べている。「フランソワーズは、もはや生まれながらの特権のように事物の中心にいるわけではない。彼女がそこから排除される世界の中心というものがあり、しかもそれは、ピエールとグザヴィエールが出会うはずの場所である。他者ととも、事物も彼女の手のとどこかぬところに後退し、彼女がもはやその鍵をもたない、世界の奇妙な残骸と化してしまう」¹⁵。

フランソワーズが体験する悲劇の場面が、主体・世界・他者（事物）の三項を中心に、いわば現象学的に再構成されているが、ここで重要なのは、間主観性の崩壊のこの最初の段階で、主体と世界の分離が生じていることである。恋人との閉鎖的ながらも理想的な関係から追いやられたフランソワーズは、それによって、まずみずからの（おなじく強固に閉鎖的な）世界から排除され、さらにそのなかで、事物や他者がすべて「奇妙な残骸 (débris étranges)」へと姿を変える。フランソワーズというかつての支配者に対して、世界がその門を閉め、あるいは世界を支えるはずの意味の秩序から、彼女だけが外れてしまう。病的な場面としても理解されようが、現象学的には、主体が世界に対する意識の支配権を失って、両者のあいだの意味的な関係

が欠落するという観点から説明される。

ところで、すでに『知覚の現象学』で（目立たぬ仕方ながら）強調されていたように、主体と世界とは、じつはたがいに異質なものである。メルロ＝ポンティにとって、主体（意識）は、そのもっとも根源的な位相において、「非存在（non-être）」あるいは「非存在の隠れ家（réduit de non-être）」として特徴づけられ¹⁶、他方で世界は、（少なくともそのひとつの側面としては）事物で充溢した存在の世界（「自然の世界」）であり、つまり「世界内存在」である主体と、その主体が内属する世界のあいだには、後者の「存在」と前者の「非存在」によって本質的な隔たりが生じている。メルロ＝ポンティがマルブランシュの言葉をかりて述べるように、世界とはつねに「未完成の作品」¹⁷であるが、世界をこのように未完成の状態にしているのは、じつは存在の世界における非存在の主体それ自身であって、いいかえるなら「人間とは文字どおり世界というダイヤモンドの傷である」¹⁸。メルロ＝ポンティにおいて、人間という主体は、たんに身体でもって世界と癒合状態にあるだけのものではなく、（存在の）世界の「完成」をさまたげる（非存在の）「傷」である¹⁹。

「小説と形而上学」にもどるなら、フランソワーズとピエールの（疑似的な）間主観性が崩壊して、前者が自分の世界から排除されるとき、この主体と世界（あるいは非存在と存在）のあいだの隔たりが、おそらくはそのものとして顕在化する。それまで、主体の内属する「人間の世界」であった世界は、ここで「自然の世界」として主体から独立し（「人間的なものがあふれることをすべて禁じる」²⁰この非人間的な世界こそ、セザンヌが描こうとしたありのままの「自然の礎石」²¹である）、他者ととも主体に対する根源的で病的な超越（「奇妙な残骸」）を開始する²²。自己を欲するように他者（ピエール）を欲していたフランソワーズは、ここで自己からも他者からも疎外され、カントの目的の国の彼方（あるいはその手前）で、「個人の固有性、他者の死を求めるヘーゲル的な自我」²³を発見する。こうして彼女は、ついにみずからの純粋な自由を喪失して、他者（グザヴィエール、あるいはピエールも）との相克におちいる。

以上が、間主観性の「崩壊」の最初の段階、すなわち主体と世界の隔たりの顕在化である。このあと、ショックから不意に病に襲われたフランソワーズは、病院に入院することになり、そこから崩壊のつぎの段階がはじまる。

メルロ＝ポンティによれば、入院したフランソワーズにとって、「世界の中心はひとまずのところこの部屋のなかにあって、日々の事件といえ、それは体温であり、レントゲン検査であ

り、運んでこられようとしている朝の食事である。あらゆる対象が不思議にもその価値をとりもどしている」²⁴。すでにみたように、崩壊の第一の段階では、主体と世界が分離して、意味の秩序から主体が排除され、事物と他者の根源的な超越が生じたのに対して、この第二の段階では、「世界の奇妙な残骸」と化したはずの事物が、ふたたびその落ち着き、主体に対するいわば親しみをとりもどしている。ここでは、いびつに歪んでいた世界が、その門のなかに主体をふたたびむかえいれ、両者の根本的な関係がむすびなおされたかのようにみえる。あるいはおなじことだが、主体が支配者として、あらたに（「二人の存在」がそうであったように）事物や他者の超越をみずからの反省的な意識のうちで均一化したとも考えられる。

だが、第二の段階で生じているのは、実際はこのいずれでもない。つまり、ここで事物が主体に対して「その価値をとりもどす」のは、主体と世界がもとの生きた関係を築きなおしたからでも、主体が世界をあらたに均一化したからでもなく、じつは、主体自身がひとつの事物になったからにほかならない。病にたおれ入院したフランソワーズは、そこで以前のような起伏のない環境にもどるわけではなく、むしろ「苦しみを味わっていた自身の人間の世界から後退して、自然の世界に閉じこもり、そこに氷のような平和を見いだす」²⁵。「人間の世界 (monde humain)」や「自然の世界 (monde naturel)」といった（『知覚の現象学』を思わせる）言葉がつかわれていることに注目したい。本来は「非存在」によって特徴づけられ、存在の世界（「自然の世界」）とは別の次元に位置するはずの主体が、みずからをひとつの事物と化すことで、存在と非存在の交わりにもとづく「人間の世界」から離れ、自然の世界に同化する（それによって他者のまなざしの対象ともなる）。こうして、主体と世界の隔たりは埋められ、事物のみならず他者の超越も（以前とはちがう仕方）で乗り越えられる²⁶。

以上の二つの段階²⁷において、あいついで進行する間主観性の「崩壊」は、主体の本質的なあり方にかんする以下の事実を教えてくれる。まずはすでに述べたように、それが意識によって構成された疑似的かつ非本来的な間主観性であり、この間主観性が崩壊するとき、世界の存在と主体の非存在の本質的な隔たりが顕在化するということ²⁸、そしてさらに、その隔たりのなかで、ひとは絶対的な「孤独 (solitude)」に出会うということである。「それからフランソワーズは、孤独というものがあること、それぞれが自分のために決断し、自分の行為に責任をもっていることを知り、いまや障害のない意思疎通という幻想も、あたえられた幸福という幻想も、純粹さの幻想もなくしてしまっている」²⁹。主体が世界から排除され（第一の段階）、さらに主

体を失ったことで自然のものとなった世界に、主体がみずから同化する（第二の段階）と、世界や他者を穏やかにつつむあらゆる幻想が消失して、個人を個人としてどうしようもなく切り立たせる絶対的な孤独があらわになる。自然の世界に同化するということは、たんに間主観性が失われるだけでなく、その可能性までが奪われ、もはや人間的な世界にはもどれなくなるということ、それまで生きた世界からただ排除されるのではなく、別の世界（非人間的な世界）で生きるということである。人間的なものとは無縁のこの世界では、主体は事物と同等の存在、他者の一方的なまなざしの対象となり、双方向的な関係を築くことはできず、あらゆるコミュニケーションが原理的に不可能となるなかで、自己にのみかかわることを余儀なくされ、つまりは（くりかえすが）絶対的な孤独におちいる。

ところで、主体と世界の隔たりにおいて出会われるこの孤独は、たんに自己を孤立させ、他者との死をかけた闘争に巻きこむ「ヘーゲル的な自我」ではない。それはむしろ、「自分自身との共犯関係 (complicité avec soi-même)」を意味する。意識の疑似的な間主観性が崩壊するとき、主体は、はじめ自己と他者（および世界）の両方から排除され、そこで同時に、もはや乗り越えることのできないひとつの孤独にぶつかるが、そのなかで、決して断ち切れない自己とのより深いつながりを見いだす³⁰。疑似的な間主観性とも独我論的な意識とも異なる次元にあるこのつながりこそ、フランソワーズの意識の遍歴が最終的にたどりつく、実存の境地のようなものであり、メルロ＝ポンティはここに、純粋な意識でも両義的な身体でもない、主体のもうひとつの本質的なあり方、破棄しえない自己とのきずなというあり方をみているように思われる。主体は、世界や他者との本質的な隔たりを越え、あるいはまさにそのただなかで、みずからの本質たる〈自己とのつながり〉を見いだす³¹。くりかえすが、これはたんなる独我論的で閉鎖的な意識ではなく、そういった意識やその意識がつくる世界が崩壊したあとにあらわれ、その崩壊によってのみ照らしだされる、いわば純粋な（反省的な）意識の残滓としての自己である³²。

次節では、冒頭で予告したとおり、本節で明らかにした意識の間主観性の崩壊の現象と、「形而上学」の概念の関係（これが「小説と形而上学」のもうひとつのテーマである）を論じるが、そのまえに、この崩壊における身体³³の役割について述べておきたい。すでに強調したように、フランソワーズとピエールのつくる間主観的な関係は、身体的な癒合性（「間身体性」）とは異なる。ここで身体は、むしろ間主観性の崩壊に寄与している。つまり「二人の存在」の崩壊において、フランソワーズは「自分を意識と信じこんでいたのに、はじめて自分がみずからの身

体であるという感じをもつ」³³。純粋な意識によってピエールとの閉鎖的で排他的な関係をつくりあげていたフランソワーズは、この関係の崩壊のさなかで、はじめて自己の身体を発見する。だがこの「自己の身体」は、フランソワーズとピエールのあいだにあらたな（本来的な）間主観性の関係を構築することはなく、むしろ彼女をみずからの意識の外部に追いやり、他者のまなざしにさらされる一個の事物的な対象に変える。このように身体は、かならずしも癒合的な経験や状態を意味するわけではなく、純粋な意識のうちにある主体を外部の世界へと直面させ、他者のまなざしにさらすという疎外的な役割（「客観的な身体」の役割）も強調される。ここで身体は、世界内存在の「媒体（véhicule）」ではなく、むしろ主体と世界との不調和の符号にはほかならない。主体は、みずからの世界から排除されたあとで、はじめて自己の身体を見いだす。

3. 間主観性と形而上学

以上のように、『招かれた女』に対するメルロ＝ポンティの分析は、「世界内存在」という主体の定義をあらためて問いに付しつつ、主体と世界あるいは他者とのより深く本質的な関係について明らかにする。ところで、メルロ＝ポンティによれば、このように主体と世界との関係を（世界内存在を越えて）探るという意味において、この作品は「形而上学的な文学」である³⁴。最後に、これまでの論点をさらに発展させる仕方で、メルロ＝ポンティにおけるこの「形而上学」の意味について考えてみたい。

メルロ＝ポンティにとって形而上学とはなにか。あまりに大きな問いのようにみえるが、おなじく『意味と無意味』のテキストのなかに、この問いに対する、少なくともひとつの答えを見いだすことができる。同書に収められた「人間のうちなる形而上学的なもの」というテキストで、メルロ＝ポンティはつぎのように述べている。「ところで形而上学は、カント主義によって、科学や道徳の世界の構成に理性が使用するさまざまな原理の体系に還元されてしまい、実証主義によっては、そうした指導的な機能にかんしてさえ根本から疑われてしまったが、それでも文学や詩のなかでは、たえずいわば非合法な生活をおくりつづけてきたのであり、いま批評家たちが、そこにふたたび形而上学を見いだしている」³⁵。メルロ＝ポンティはここで、形而上学のあらたな（現代的な）意味を明らかにしようとしており、そして、古典的な理解に対置され、「作動する形而上学（*métaphysique en acte*）」とも呼ばれるこのあらたな形而上学は、まずは文学や現代の人間科学（ゲシュタルト心理学、言語学、社会学、歴史学など）のうちに求め

られる。

しかしわれわれにとってより重要なのは、メルロ＝ポンティがこのような形而上学の概念に
あたえている独特な定義である。伝統的な形而上学が「文学にはなんの手だしもできないひと
つの専門分野として通用することができ」、「ゆるぎない合理主義の地のうえで機能して」、「世
界と人間の生を概念の配列によって理解させられると確信していた」³⁶のに対して、あらたな形
而上学を特徴づけるのは、「科学がかかわる科学的な対象以前の世界の断固たる踏査」³⁷であり、
また同時に「われわれが自分たちのもつパラドックスをあまり感じなくてもすむようにとつくり
あげる概念の構築物ではなく、個人の歴史や集団の歴史のあらゆる状況のなかで、われわれ
がこのパラドックスについてなす経験」³⁸である。つまりメルロ＝ポンティにとって、現代にお
ける形而上学の本質とは、神や意識などの「人間の経験的な存在を越えたなにか」ではなく、
むしろそれらの手前で、人間と世界（「科学的な対象以前の世界」）の根本的な関係を、その多
様で「パラドックス」に満ちた経験のただなかにおいて思考することにあり、こういってよければ、それは、現象学的で実存主義的な形而上学³⁹、あるいはまさに「人間のうちなる形而上学的なもの」⁴⁰である。

ところで、このいわば人間的な形而上学においては、これまで主題としてきた間主観性の概念が重要な役割を演じている。すなわちメルロ＝ポンティによれば、「人間の間主観性の不調和な働きをつねにあらたに検証すること」⁴¹こそ、まさしくこの形而上学のもつ意味のひとつであり、そして、ボーヴォワールの『招かれた女』が「形而上学的な文学」と呼ばれる理由も、ここで明らかとなる。フッサールのように、現実の自己の経験から出発して、間主観的な関係の（非対称的な）構成のプロセスについて語るのではなく、文学作品というフィクションのうちで描かれた（つまり想像的な）その「崩壊」あるいは「不調和」の現象をつうじて、人間と世界の根本的でときに逆説的な関係をあらわにすること、これが、まさにメルロ＝ポンティの「形而上学」にほかならない。

しかし急いでつけくわえなければならないが、この形而上学は、間主観性の現象の否定的な側面（崩壊や不調和）のみを強調するわけではない。たしかに「そのうえに安らいうような人間性はもはや存在しない」⁴²以上、サルトルやボーヴォワールの「形而上学的な文学」は、必然的に「非道徳的な文学」となる。だが、この形而上学の本当の目的は、むしろ世界内存在や人間的な間主観性が構成される以前の（あるいはそれらが崩壊したあとの）非人間的な世界（「人

間以前の根」⁴³)へとせまることで、この世界のうえに人間（もしくは主体や意味）が登場してくるプロセス、いわば人間のものの生成のプロセスを描くことにある。サルトルやボーヴォワールの作品が、ときに「非道德的」と揶揄されるのは、批評家たちが、人間性（主体）と非人間性（世界）の齟齬が生み出す「醜さ」にのみ目をむけ（「醜いものや恐ろしいものとは内部と外部の根本的な不調和である」⁴⁴)、かれらの実存主義、「あらたな形而上学」の本当のねらいである、非人間性の地のうえでの人間性の誕生の記述に気づくことができなかったからであり、本来かれらの作品は、むしろ通俗的な道德（非人間性を排することで人間性を保護する道德）の彼方で、「真の道德」（非人間性における人間性の誕生）を明らかにしようとしていたのである。

ボーヴォワールもサルトルのように、「人間の不完全性」、「それによって人間が存在し、またそれによって人間だけがみずからをつくりうるものになるところの根本的な不完全性」⁴⁵を描こうとする。しかしくりかえすが、かれらの「形而上学的な文学」において目的とされるのは、人間の不完全性をその完全性の上位に位置づけ、「完成した人間をあがめる宗教」⁴⁶としての素朴なヒューマニズムをたんに否定することではない。メルロ＝ポンティいわく、つねに世界のむこう側ではなくこちら側に存在する「形而上学的な意識」は、さまざまな人間的な対象を、「前提のない帰結のように、またそれが自明であるかのように、完全にできあがったかたちでうけとるのではなく、その対象が私にとっても本質的な奇妙さや、それが出現することの奇跡をあらためて発見する」⁴⁷ものである。くわえてこの意識は、「習慣的な意識や眠れる意識の平板な世界の彼方にありながら、それ自体が私と私、私と他者の生きたつながり」⁴⁸でもある（うえで述べた絶対的な孤独における〈自己とのつながり〉を思いだしたい）。ようするに形而上学とは、あらゆる自然の人間性の手前（あるいはその崩壊のなか）で、その人間性が私に最初にあらわれる瞬間をとらえ、そしてまさにその瞬間のうちに、世界や他者、さらに自分自身とのもっとも深いきずなを（実存の絶対的な「孤独」を裏面として）見いだすという営みであり、サルトルやボーヴォワールは、かれらの作品のなかで、あえて人間的ではないものを描きつつ（さらには人間的なものが崩壊する場面を描きつつ）、まさしくこの意味での形而上学を実践しようとする。そしてそれに対して、メルロ＝ポンティは、かれらの作品について、自身がひそかにいづく主体と世界の「不調和」の思想を介し、その非道德性を究極まで推し進め、それによって逆説的にも、そのうちにある「真の道德」の可能性を明るみにだしながら、〈非道德的〉

とされる作品の〈道徳的な〉擁護を試みたのである。

4. 結論

本稿では、主体が世界や他者、そして自己自身と関係する、あらたな（いわゆる世界内存在とは異なる）様式、およびその「形而上学」との関係について、『意味と無意味』に収められた40年代のテキストを手がかりに明らかにした。世界や他者との母性的な癒合態を強調することで知られ、ときに批判もされるメルロ＝ポンティだが、かれはこのように、間主観性の崩壊から主体と世界の不調和の関係があらわになると考え、しかもその不調和をポジティブにとらえたうえで、そこに、あらたな自己や形而上学、さらに文学の可能性を見いだすなど、批判を一掃しうる論点を提示している。もちろん、以下にも述べるように、最終的にメルロ＝ポンティのめざすところは、そういった不調和そのものではなく、それを越えたところにある別種の人間的な可能性であり、たとえばフーコーが批判するような⁴⁹、主体の創設的機能や歴史の連続性の特権視から（つまりは統一的な主体に対する純粋な確信から）、ここでメルロ＝ポンティが脱しているとはいえない。それでもかれは、主体への哲学的あるいは形而上学的な信頼が、単純なものでも安易に相対化しうるものでもなく、人間の現実に応じた精緻で複雑の論理のなかで独立して維持できるものであることを、強力かつ十分にしめしていると思われる。

最後に、以上をふまえたうえで、メルロ＝ポンティの実存主義にかんするささやかな指摘をおこなって、結論にかえたい⁵⁰。

メルロ＝ポンティは、一般にサルトルとならび実存主義者とみなされ、そのためかれの思想では、主体や意味に内在するある種の力が（無条件ではないにせよ一貫して）重要な位置を占める。だがこれは、メルロ＝ポンティの実存主義がたんなる通俗的なヒューマニズムであることを意味しない。メルロ＝ポンティは、『意味と無意味』に収められたほかの論文でも、おもにサルトルを引き合いにだしつつ、実存主義の（ときに誤解をうける）意味について論じているが⁵¹、本稿でくりかえし強調したように、かれの関心の中心にあるのは、主体や意味が、みずからの危機や対極にあるものとおして生成する瞬間、あるいはその瞬間がはらむさまざまな矛盾であり、メルロ＝ポンティの実存主義（そのようなものがあるとして）とは、人間的なもの（意味）と非人間的なもの（無意味）のたえざる往還の運動、さらにはその運動がもたらす緊張関係にほかならない。

それゆえに実存主義は、「完成した人間をあがめる宗教」であるたんなるヒューマニズムとは区別されなければならない。実存主義は、つねに非人間的なものに根づいており⁵²、そこで人間は（世界とおなじく）未完成にとどまり、あるいは世界との隔たり（この隔たりが人間そのものでもある）を意識せずに存在することはできない。この非人間的な実存主義は、しかし反人間主義ではない。「ひとり人間のみが、構成された人間性の手前で物事の根にはいりこむ、この視覚をもつことができる」⁵³。メルロ＝ポンティは、通俗的な道徳やその基盤にあるヒューマニズムを退けつつも、ひとりの実存主義者として、決して人間的なものを放棄しない。実存主義者であるとは、つねに人間的なものを求めることであり、重要なのは、その人間的なものに近づくには、かならず非人間的なものを通過しなければならないという事実から、目を背けないことなのである。

¹ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », [1948] 1996, p. 119. 以後、『意味と無意味』からの引用は SNS の略号にページ数を付して指示する。なお、訳出は邦訳（『意味と無意味』滝浦静雄、粟津則雄、木田元、海老坂武訳、みすず書房、1983 年）を参考に、適宜手をくわえている。

² S. de Beauvoir, *L'invitée*, Paris, Gallimard, coll. « folio », [1943] 1980. 邦訳は、人文書院のボーヴォワール著書集、第一巻に収められている（『招かれた女』川口篤、笹森猛正訳、人文書院、1967 年）。周知のように、メルロ＝ポンティが論じる代表的な文学者といえば、ブルーストやスタンダールであるが、かれは『知覚の現象学』のなかでも、コギトを論じるさいに『招かれた女』を参照しており（実存と思考や行為との関係について述べた箇所）、かれにとってこの小説のもつ（ほかの作品に劣らぬ）重要性がうかがえる（M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », [1945] 2002, p. 438）。

³ 「小説と形而上学」を中心的に、あるいは本稿のような観点（間主観性の特異な形態とその形而上学との関係を探るという観点）からあつかった文献は、筆者の知るかぎり存在しない。あえてあげるならば、エマニュエル・ドゥ・サントパールが、2000 年代に、メルロ＝ポンティの思想をほぼ網羅する三部の浩瀚な研究をあいっいで発表した（Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004 ; *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005 ; *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2006）、このうち最初の著作で、メルロ＝ポンティとボーヴォワールの関係を（とりわけ「蚕食（empiètement）」の概念の形成をたどるなかで）あつかつており、「小説と形而上学」にもふれている（*Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 70）。だがそこでかれは、このテキストの内容には立ちいつておらず、分析もおこなっていない（サントパールはむしろボーヴォワールの『他人の血』がメルロ＝ポンティにあてた影響のほう

を重視している)。

⁴ そのため本稿では、現象学的な観点から分析をおこない、全体としてメルロ＝ポンティの内在的な読解にとどまる。とりわけ間主観性の問題にかんしては、ほかの思想家との対比も有効と思われるが、紙幅の都合から実行できない。本稿が明らかにするメルロ＝ポンティの思想のあらたな側面が、現象学においてどのような意味をもちうるかについては、その可能性を示唆しつつ、別稿にゆずりたい。

⁵ 本稿では『招かれた女』が見事な描写と構成でしめす各シーンの魅力を詳細に伝えることはできないが、以下に論じるメルロ＝ポンティの読解のうちに、その繊細かつダイナミックな展開の一端を感じとることができると思われる。

⁶ 前注2を参照。「小説と形而上学」は1945年に発表されており、『知覚の現象学』とさまざまな論点を共有しているが、この比較についてはここではおく。

⁷ 「私は世界の中心にいつづける。私は世界中を流れていき、世界のすみずみに生をあたえる軽やかな存在である。私は自分を他人ににあたえている見かけと本気で混同することはできない。私は身体をもっていないのだ」(SNS, p. 38)。

⁸ SNS, p. 38.

⁹ SNS, p. 39.

¹⁰ SNS, p. 42.

¹¹ 「フランソワーズとピエールがまわりにあれほどの羨望や憎しみさえも巻きおこすのは、ほかのひとたちには、自分たちがこの双頭の怪物によつてのけものにされているという感じがするし、いつか二人にむかえいれられたとしても、いつも決まってピエールといっしょのフランソワーズに、またフランソワーズといっしょのピエールに裏切られるような気がするからではないか」(SNS, p. 40)。

¹² この意識の間主観性、あるいは独我論的な間主観性という言葉は、メルロ＝ポンティ自身が使用するものではなく、現象学の本来の考え方にも矛盾するものであるが、かれが『招かれた女』のうちに読みこむフランソワーズとピエールの不自然な存在のあり方は、このような概念によってあらわすことができ、そしてこれから明らかにするように、この人為的で欺瞞的な間主観性が、まさにその人為性や欺瞞性のゆえに崩壊するところに、「小説と形而上学」のもっとも重要な論点があらわれる。

¹³ 「グザヴィエールは、フランソワーズとピエールが自分たちの愛を無傷のままにしておけると確信していたところを、すべて危機におとし入れる」(SNS, p. 41)。

¹⁴ 『招かれた女』では、フランソワーズとグザヴィエールは対極的な人物として描かれている。メルロ＝ポンティによれば、前者が「言語と合理的な決断に対する絶対の信頼、つまり自己を超越することで空虚にするような実存」であるのに対して、後者は「あらゆる言葉やあらゆるアンガジュマンの手前で、自己に閉じこもった直接性」(SNS, pp. 50-51)、あるいは端的に「エゴイスト」であり、「どんな計画にも同意したり参加したりしないし、[...]決して直接的なものを犠牲にすることがなく、決して瞬間から離れないで、つねに自分の体験に固執する」。そのため「ひととは彼女のそばで生きはするが、彼女とともに生きることはない」(SNS, pp. 45-46)。グザヴィエールはしたがって、だれであれフランソワーズのように「二人の存在」を構築することができず、間主観性という概念からもっとも遠い人物である。またフランソワーズとは異なり、グザヴィエールは純粋な意識の存在でもなく、意識以前の「体験」の次元に固着している。「小説と形而上学」におけるメルロ＝ポンティの目的のひとつは、この「実存が失われていく二つの限界のあいだ」で、「われわれが自分の生活を創造するために時間のうちにはいりこもうとする決意」にほかならない「まったき実存」を探りあてることにある (SNS, p. 51)。

¹⁵ SNS, p. 42.

¹⁶ 「個別の思考は、どのようなものであれわれわれの思考の中心でわれわれに達することはなく、その証人となる別の思考が可能でなければ考えられないことがない。これは思考の欠陥というわけではない [...]。もし、まさに意識というものが存在しなければならぬとすれば、なにかがだれかにあらわれなければならないとすれば、われわれの個別の思考すべての背後に、〈非存在の隠れ家〉が、ひとつの〈自己〉がうがたれている必要がある」(*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 458)。個々の思考の背後にひかえ、それをほかならぬ私の思考としてつなぎとめるこの〈自己〉は、のちに「沈黙のコギト」として定式化される、主観性の核となる存在である。あまり注目されることがないが、うへの引用にあるように、メルロ＝ポンティはこの自己を「非存在の隠れ家」と定義しながら、それが事物で充溢した存在の世界とは決して交わらないものであることを強調している。たとえば「時間性」の章で、客観的な世界は過度に充実しており、そのため(おなじく非存在である)時間はその世界では存在できず、「非存在の可能性」を求めて主観性の側に移行すると述べ(*ibid.*, p. 471)、さらに「自由」の章でも、「存在のはいりこめない隠れ家 (*un réduit où l'être ne pénètre pas*)」という言葉をつかって、存在の世界と非存在の主観性という対立の構図をしめしながら、自由のありかについて論じている(*ibid.*, p. 518)。『知覚の現象学』では、メルロ＝ポンティは、非存在の定義や存在と非存在の関係について、かならずしも明確な記述をあたえているわけではないが、少なくとも主観性の問題が前景にでてくる第三部においては、主観性が非存在であり世界が存在であるという大まかな図式をみてとることが可能である。

¹⁷ SNS, p. 49.

¹⁸ SNS, p. 57.

¹⁹ ほかに別のあるところで、今度はマルセルによりつつ、人間は、自然の充実した秩序にくらべれば、「決して完成されることのない秩序」であり、「平和な世界における傷のようなもの」といわれる(SNS, p. 91)。

²⁰ SNS, p. 22.

²¹ SNS, p. 18. この意味でセザンヌは、たんに主体がいなくても、主体から完全に切り離され、あるいは主体の不在によってのみ可能となる「自然の世界」を描こうとしていたと考えられる。ところで、ここでは「自然」を、たんに人間ないしは人間的な世界との対比でとらえ、また非人間的なものと同視しているが、メルロ＝ポンティの哲学において自然の概念がもつ重要性は、このような単純な対立の図式に収まるものではなく、とりわけ後期の思想においてきわめて大きい。この問題(とくに本稿にはない「自然の生成」の問題)については、加國の以下の著作を参照されたい。加國尚志『自然の現象学メルロ＝ポンティと自然の哲学』、晃洋書房、2002年(とりわけ第二章と第三章)。

²² 「私をとりまいてるさまざまな事物でさえ、私が事物とのいつもの関係を中断して、それを人間的な世界やさらには生きた世界の手前で、まさに自然物という相のもとでみなおすならば、たちまち私を越えてしまうのである」(SNS, p. 37)。

²³ SNS, p. 42. ちなみに『招かれた女』では、おそらくは小説の全体をあらわすテーマとして、「どの意識もほかの意識の死を求める」というヘーゲルの言葉がエピグラフに掲げられている。

²⁴ SNS, p. 44.

²⁵ SNS, p. 44.

²⁶ このとき他者は、人間性を失って、「芝居の登場人物のようにあらわれたり消えたりする」(SNS, p. 44)。

²⁷ このあいだには、主体のあらゆる投企を停止させる、実存の理念的な限界としての〈死の可能性〉が介在している。「こうしてすべての投企が解体され、自我が自分すら把握できなくなると、それまで投企のさ

い気づきもせずとおりにすぎている死が、唯一の真理となる。なぜなら死のなかでこそ、時間と生の噴出が失われるからである。フランソワーズは生から追いだされてしまう」(SNS, p. 43)。

²⁸ メルロ＝ポンティによれば、この主体と世界のあいだの本質的な隔たりを描くからこそ、サルトルの作品は、ときに「醜さ」にあふれたものとして非難される。なぜならそれは「人間の価値をその不完全性におく」ことを意味するからである (SNS, p. 57)。しかしあとでみるように、この醜さはむしろ「真の道徳」の条件でもある。

²⁹ SNS, p. 44.

³⁰ これは『知覚の現象学』の言葉でいえば、「身体的一般性」を相殺する「私の主観性的一般性」にあたる (*Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 411)。

³¹ メルロ＝ポンティは、「小説と形而上学」でこのような〈自己とのつながり〉をはっきりと強調しているわけではないが(それゆえテキストに即してさらに展開することは難しいが)、『招かれた女』における疑似的な間主観性の対極に「自分自身との共犯関係」をおき、そして、それをたんに(グザヴィエールに代表されるような)否定的なエゴイズムとみなすのではなく、自己の本質的なあり方のひとつとみていることはたしかと思われる。この点については、メルロ＝ポンティの主観性の理論、とりわけ『知覚の現象学』の理論との関係(あるいは対比)で深めていくことが可能と思われるが、ここでは、ひとまずこの別種の主観性のあり方を提示するだけにとどめたい。

³² くりかえすが、以上のような論点がメルロ＝ポンティにおいてどのように展開されたか(あるいは以前の思想に遡行的に見いだせるか)について、明確に述べるのは難しいが、『知覚の現象学』の「沈黙のコギト」の概念との関係は分析に値するものと思われる。

³³ SNS, p. 43.

³⁴ SNS, p. 37. 強調は引用者。

³⁵ SNS, p. 102. ここでも文学の意義がとくに強調されているが、「小説と形而上学」では、この「形而上学」において文学と哲学の境界が消失することが説かれている (SNS, pp. 36-37)。

³⁶ SNS, p. 35.

³⁷ SNS, p. 118.

³⁸ SNS, p. 117.

³⁹ この形而上学は、「世界の経験や、世界にかんする一切の思考にさきだつ世界との接触を定式化する」「現象学」や「実存哲学」と外延を等しくする (SNS, p. 36. 強調は原著者)。なぜこのような営みが「形而上学」と呼ばれるかについては、後注 47 を参照。

⁴⁰ さきあげた論文の表題のほかにも、メルロ＝ポンティは「小説と形而上学」でこの言葉をつかっている (SNS, p. 36)。ところで興味深いことに、哲学と文学が「より緊密な関係をむすぶ」、そしてそこから「人間のうちに形而上学的なもの」が展開していく、その好例として、メルロ＝ポンティはシャルル・ペギーの名をあげている (SNS, p. 35)。メルロ＝ポンティはペギーを好み、この箇所以外でもたびたび援用しているが、かれのペギーに対する理解にはやや問題(創造的な誤読)があり、これについては、拙論「老いと出来事シャルル・ペギーの歴史哲学」(『年報人間科学』第 37 号、大阪大学人間科学研究科、2016 年)で明らかにしている。

⁴¹ SNS, p. 119.

⁴² SNS, p. 37.

⁴³ SNS, p. 60.

⁴⁴ SNS, p. 55. ほかに、「醜さとは、なにものでもないかぎりでの、あるいは自由であるかぎりでの人間と、充実であり運命である自然との衝突である」といわれる (SNS, p. 57)。

⁴⁵ SNS, p. 58.

⁴⁶ SNS, p. 57.

⁴⁷ SNS, p. 115. まさにこのように、現象に「本来の超越と奇妙さ」を回復させることで (SNS, p. 119)、われわれを「自然的な態度」(ここでわれわれは「自分がひとつの世界とひとつの時間にむかいあっており、自分の思考がそのうえを飛翔し、それぞれの部分を客観的な性質を変えることなしに意のままに考察しようと信じている」(SNS, p. 113)) から引き離すという意味で、この意識や文学は形而上学的、あるいは「超自然的 (transnaturel)」であるとされる。つまりここで「形而上学 (méta-physique)」とは、「自然的な態度の彼方」をあらわしている。

⁴⁸ SNS, p. 117.

⁴⁹ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », [1969] 2012, pp. 22-23 ; *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, [1971] 2012, p. 49.

⁵⁰ もちろん、メルロ＝ポンティの実存主義というきわめて大きな問題について、本稿の議論のみから決定的な結論を引き出すことはできない。そのため以下で述べることは、あくまで本論の延長上における実存主義の一解釈にとどまる。だが以下で述べるように、『意味と無意味』には実存や実存主義を多少とも主題とする論考が複数ふくまれており、「小説と形而上学」もそのひとつである。本稿で最後に実存主義の意味を論じるのはこのためである。

⁵¹ とりわけ「ヘーゲルにおける実存主義」と「実存主義論争」を参照。

⁵² 本稿では、この非人間的なものについて、端的に人間に対置され自然と同一のものとして(とりわけゼンヌ論をたよりに)してきたが、そもそも非人間的なものとはなんなのか、あるいは、人間的なものとの対比の外でこの非人間的なものを考えることはできるのかといった問題が、当然ながら立てられる。本稿がしめすように、実存主義の基盤にこの非人間的なものがあるとすれば、この問いに答えることも必要と思われるが、ここではひとまずおき、別稿にゆずりたい。

⁵³ SNS, p. 22.

Intersubjectivité et métaphysique

Sur « Le roman et la métaphysique » de Merleau-Ponty

Keiichi YAHATA

Le but de cet article est d'examiner une forme très particulière d'*intersubjectivité* ainsi que son rapport avec la notion de *métaphysique*, en analysant, entre autres, un texte peu connu de Maurice Merleau-Ponty, qui s'intitule « Le roman et la métaphysique ». Dans ce texte, alors qu'il commente un roman de Simone de Beauvoir, *L'invitée*, Merleau-Ponty dégage l'essence mystérieuse de la subjectivité en tant qu'« être-au-monde », notamment à travers le phénomène de « discordance » entre le sujet et le monde. Il essaie également de cerner, à partir de là, un nouveau sens pour le terme « métaphysique ». Cet article s'attache ainsi à la fois à montrer ce qu'est cette essence secrète de l'être-au-monde et à définir le sens que ce terme de métaphysique possède chez Merleau-Ponty.

Pour notre philosophe, l'intersubjectivité ne désigne pas seulement, comme on le dit souvent, un état pacifique et syncrétique constitué entre le sujet et autrui ou le monde. Mais il souligne dans « Le roman et la métaphysique », en interprétant *L'invitée*, que cela risque toujours de s'effondrer. C'est dans cet effondrement de l'intersubjectivité, où se manifeste réellement une certaine « discordance » potentielle entre le sujet et le monde, que la véritable essence de l'être-au-monde se découvre en tant que telle. Cette essence ne consiste plus dans la relation vivante entre le sujet et le monde mais dans la « complicité avec soi-même », c'est-à-dire dans *un lien entre soi et soi hors du monde*, qui apparaît comme une solitude absolue.

Pour ce qui est de la notion de métaphysique, elle est étroitement liée à cet effondrement de l'intersubjectivité chez Merleau-Ponty : d'après lui, l'un des objectifs de la métaphysique « en acte » de notre temps touche précisément à la possibilité de vérifier le « fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine ». La métaphysique opère toujours au sein de nos expériences pleines de paradoxes et de discordances, et c'est en ce sens que le roman de Beauvoir, qui décrit bien ces expériences, est considéré par lui comme une « littérature métaphysique ».