

弁証法という方法

——メルロ＝ポンティの「超弁証法」論について——

早稲田大学 橋本颯太

はじめに

モーリス・メルロ＝ポンティはヘーゲルをどう読んだか。この問題は、主に歴史論と政治論の観点から分析されてきた。言いかえれば、その二人のあいだにはいつもアレクサンドル・コジューヴの議論が読み込まれてきた。たしかにそれは正当な方針である。なぜなら『意味と無意味』、『ヒューマニズムとテロル』、『弁証法の冒険』といった 1950 年台中盤までのメルロ＝ポンティのテクストを見てみれば、そこでヘーゲルの名前や「弁証法」という言葉は、「階級闘争」や「革命」といったまさしくコジューヴ的な問題系のなかで登場しているからだ。もちろん多くの論者が指摘しているように、メルロ＝ポンティはそこで徹底的に反コジューヴ的な立場を取っている (1)。しかし、あるいはそれゆえに、彼は脱コジューヴ的ではなかったとも言える。

しかし 1950 年代終盤から彼が死ぬ 1961 年までに書かれた遺稿群のヘーゲル像は、それとはやや異なっているように思われる。『見えるものと見えないもの』や「ヘーゲル以後の哲学と非・哲学」のヘーゲル論は、歴史や政治ではなく、むしろ「哲学」そのものを問題としているからだ。そしてその問題設定の変化に伴って、コジューヴではないもう一人のヘーゲル解釈者への言及が増えていく。メルロ＝ポンティの友人にして『精神現象学』の最初の仏訳者、ジャン・イポリットである。そしてヘーゲルにおける哲学の言述^{ディスクール}という問題は、まさにイポリットが『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』や『論理と実存』のなかで展開した問題に他ならない。

それゆえ、メルロ＝ポンティの遺稿におけるヘーゲル読解を読解しようとするならば、「哲学」という問題設定のもとで、イポリットとの関わりを見ながら、テクストを解釈しなければならないだろう。本稿が取り上げるのは、『見えるものと見えないもの』のなかでもとりわけ「弁証法」概念について詳しく論じている「問いかけと弁証法」章である。私たちの試みは、そのテクストをイポリットの『論理と実存』における議論と比較することで、そこに描かれている哲学的な方法論を明らかにすることである。まず 1 ではメルロ＝ポンティのテクストに登場する「超弁証法」という概念について、テクストを読解しつつ整理する。2 ではイポリットにおける哲学的言述とその外部の関係を検討しながら、メルロ＝ポンティの議論との接合点となる「直観主義、対、哲学」の構図を明らかにする。3 ではメルロ＝ポンティのテクストに戻り、その構図に関して彼の立場を明確にした上で、彼の弁証法論を哲学的方法論として読むことを試みる。

1. 言語の問題としての「超弁証法」

「超弁証法」は、「問いかけと弁証法」章の「知覚的信念と否定性」と題された部分の最後、五頁にわたる長い段落で論じられる概念である。その段落は、「二元論」と「否定性」をめぐる同章の議論を集約するものと言ってよいだろう。しかし「超弁証法」に対するメルロ＝ポンティの説明は非常に抽象的で難解であり、いまだに十分な解釈が得られたとはいいがたい。ここではまず段落全体を貫く一つの対比を手がかりとして、テクストの内容を見てみよう。つまり「良き弁証法」(＝「超弁証法」)と「悪しき弁証法」の対比で

ある。

哲学論議が往々にしてそうであるように、そこでは批判対象である「悪しき弁証法」に関する説明の方がわかりやすい。「悪しき弁証法」とは、生や歴史や思考の運動を「一つのベクトル」(VI., 126/132)として捉えたときの、そのベクトルの名としての「弁証法」のことである。つまりそれは、「先行する諸段階が獲得したものすべてを保持し、そこに何かより以上のものを機械的に付け加え、それらの弁証法的な諸段階を、より非現実的なものからより現実的なものへ、より非妥当なものからより妥当なものへ、という序列で並べることを可能にする」(VI., 128/133)ような、前進的かつ単線的なプロセスとして考えられた弁証法である。この弁証法はたんに誤り（非現実的）であるだけでなく「悪い」。なぜならこの弁証法は、あたかも歴史法則のように、「われわれの背後の狡猾な力」として実体化され、存在の諸領域に「外挿」されていくだろうからである。このような想定は、現実にある諸々の運動を真面目に観察することをやめさせ、逆にその運動を「歪める」ゆえに、悪い。

しかしこのような形の批判（ある種の「進歩史観」批判）じたいは、メルロ＝ポンティが 1950 年代の歴史論においてすでに提示していたものである（2）。ここで注目すべきはむしろ、あらゆる弁証法がこの悪しき弁証法に転落する危険を持っているという指摘だろう。ほんらい運動であるはずの弁証法がすぐに運動法則になろうとする、その危険である。彼いわく、その危険は「弁証法」という名とともに始まる。「弁証法は不安定であり、〔中略〕もしその精神を保持しようとするならば、おそらくそれに名前をつけないでおく必要すらあるのだ」(VI., 124/129)。なぜなら「弁証法」という名づけとともに、弁証法は存在の外的な「説明原理」となり、あたかも「悪霊 *malin génie*」や「何者か *quelqu'un*」であるかのように振る舞うからである (VI., 126/132)。言いかえれば、弁証法は名づけとともに擬人化されるからである。

だから「良き弁証法」は、ただ「実践」されることができただけで、ほんらい名づけることができない。「超弁証法」とはおそらく、このようにして要請されるその仮の名である。さて、私たちは「悪しき弁証法」から転じてこちらの内実を明らかにしなければならないが、そのテキスト上の説明はひどく錯綜している。

これまでの解釈者たちがしばしば注目してきたのは、超弁証法が「自己による媒介」の弁証法だ、という説明である。

自己による媒介 *médiation par soi* という深い考え方、各辞項が自らになるために自らであることをやめる運動、自らを現実化するために自らを砕き、開き、否定する運動という深い考え方があるとしよう。その考え方が純粋なままでありうるのは、媒介する辞項と媒介される辞項——それらは「同じ」である——が、同一性^{イダンティテ}という意味においては同じ^{メーム}ではないという場合だけである。というのも、差異が一切ないならば、ひとは全き肯定性に留まり、媒介も運動も変形もなくなるだろうし、たほう媒介するものが媒介されるものの単純ないし絶対的な否定である場合には、自己による媒介がないことになるだろうからだ。(VI., 124/130)

通常理解では、弁証法的な媒介作用において、媒介する辞項と媒介される辞項は他なるものであるだろう。しかしここでメルロ＝ポンティは、それらが何らかの意味で「自己 *soi*」という「同じ」さを持っていなければなら

ないと主張している。その根拠は、媒介という事柄に内在する次のようなジレンマにある。一方において、二つの辞項が無差異的（＝^{イダンティック}同一的）なのだとすれば、媒介は用済みであり、不可能である。だから、それらは「同一性という意味において」同じであってはならない。他方、二つの辞項が絶対的に否定的な関係にあり、まったく隔たっているのであれば、今度は媒介の運動が始まることができず、やはり不可能である。だから、それらは何らかの意味で「同じ」でなければならない。二つの辞項が全く同一であるときも、全く異なるときも、媒介はありえない。

このような説明はしかし、AでもBでもないという形の消極的規定になおとどまっている。この議論は積極的にはどのようなことを主張しているのだろうか。フランソワーズ・ダステュールはこの箇所、ヘーゲル的な「同一性の論理」と異なる「差異」の思考を読み取っている（Dastur 2009, 43）。いわく「自己による媒介」というときの「自己」の「同じ」さとは、「そのうちに距離と差異を含んだ過程という意味での」同じさなのだ。

ふたたび「悪しき弁証法」を取り上げてみよう。メルロ＝ポンティによれば、「弁証法」を自称する思考は、絶対的に対立する二項に対して、それらを両立させる「^{アンビヴァランス}両極性」という一つの場を与えるだけで満足しがちである。（ここで彼が主に想定しているのはサルトルの「即自－対自」論である（3）。）このような両極性による「^{ジンテーゼ}総合」は、真に弁証法的な思考ではない。超弁証法は、ある辞項を取り上げなおすことによって、その意味に「距離と差異」を与えるような弁証法でなければならない。両極性において思考を停止させるのではなく、「総合なき弁証法」（VI., 127/133）として「同じ」辞項に新たな意味を与えることこそ、真に弁証法的な思考である。したがってメルロ＝ポンティが「自己による媒介」ということで説明しているのは、その弁証法が辞項と辞項の固着的な並存ではなく、辞項から辞項への際限なき差異化なのである。

ダステュールと同様に、例えばルノー・バルバラスも「自己による媒介」を言語的な差異化のプロセスとして解釈している（Barbaras 2001, 161-164）。それらの議論はメルロ＝ポンティの難解なテクストを整合的に読解することに成功しており、またそこにヘーゲル哲学の現代的な読み替えという意義を与えることにも成功している。しかし他方、「自己による媒介」に力点を置く解釈は、メルロ＝ポンティ自身のある記述を見逃してきたように思われる。

それは、超弁証法が「存在に接触した *au contact de l'être*」弁証法だという記述である。この規定は、媒介に関する議論や、「悪しき弁証法」に関する議論の合間に何度も挿入されている（4）。たしかに「接触」という性格づけは、存在から「遊離」した弁証法としての悪しき弁証法に対するアンチテーゼとしては理解可能である。しかしテクスト上からそれ以上の内実を読み取ることは難しい。そしておそらく、これまでの解釈者のように「辞項」という言語的なレベルで超弁証法論を読解する限り、解釈のレベルでもこの「接触」に内実ある説明を与えることは難しい。「接触」の問題は存在における非言語的領域と言語的領域の布置に関わるからである。この点を明確にするために、つぎはイポリットの弁証法論を見ることにしよう。

2. イポリットにおける「接触」と「沈黙」

ところで、「弁証法」という概念のもとで「存在との接触」を考えるという問題設定は、メルロ＝ポンティのオリジナルではない。私たちは同じ問題を

イポリットの『論理と実存』に見出すことができる。つまり、「言い表しえぬもの」と題されたその第一部第一章、ヘーゲルの『精神現象学』第Ⅰ章「感覚的確信」の議論が哲学という言述^{ディスクール}にとって何をなしているのか、ということの問題とする箇所である。以下、その議論を再構成してみよう。

知と言語に限界はない。哲学はまずそのことを正当化しなければならない。なぜなら、哲学の外部に「言い表しえぬもの l'ineffable」を想定することは、「言述を断念すること、諸意識によって設定された共同性を断念すること」であり、それゆえ哲学という営みの断念だからである（LE., 7/14）。哲学が「概念と言述における存在の表現」である以上、その外部があってはならない。

しかし哲学者たちは、そのような言い表しえない哲学の外部をしばしば考えてきた。そのうちのひとつは個別的な感覚である。代表的なのはいわゆる直観主義、すなわち言語化できない感覚という「最初の沈黙へと、存在との直接的な接触へと戻る」ことを目指す思想である。「沈黙、言い表しえぬものは言葉よりも高尚である」と考えるこの哲学は、普遍的言述を断念するがゆえに、「自己破壊」的である（LE., 10/18）。

したがって哲学の言述に外部はないということを主張するのであれば、まずこの直観主義を乗り越えなければならない。その乗り越えは、「感覚はそもそも言語の外部ではなく、むしろ感覚はつねにすでに言語的でもある」ということの弁証法的な論証によってなされる。イポリットは『精神現象学』「感覚的確信」章の議論を再構成することで、その論証を行っている。その概略はつぎのようなものである。①まず意識は、感性的で個別的な対象を「このもの ceci」と呼ぶ。その認識は最も疑いえないものであるから、「最も真理をそなえた」、「最も豊かな」認識であると、意識は思う。（感性的・個別対象に最も豊かな実在性を認めるこの立場には、最も素朴な意識の立場と、直観主義の立場が重ね合わされている。）②しかしこの意識は「このもの」という規定がどのようなものにでも妥当することを発見する。つまり「このものは～である」の「～」にはいかなるものでも入りうるということを発見する。③このとき、このものという対象は「最も貧しい」認識に、つまり「規定の無」、「あらゆる規定の媒体」、「抽象的な普遍」に変化している。言い換えれば、その対象は「個別的なもの」から「普遍的なもの」へと生成変化しているのである（LE., 15-16/23-25）。

さて、感覚的確信におけるこの弁証法的過程は、意識の経験の一部として考えられる限りは、それほど際立った契機ではない。つまりそれは、感覚的確信から知覚へ、知覚から悟性へと意識の形態が複雑化・高度化していく流れ（5）のなかの、一つのステップでしかない。しかし同じ過程が哲学の言述の運動として考えられるとき、それは「決定的」な過程である（LE., 17/27）。なぜならその論証によって、直観主義が想定するような「存在論的沈黙」など実はどこにも「ない」ということが、したがって外部なき全体性において「意味^{センス}の前進的獲得」としての「弁証法的言述」が限界なく展開できるということが、保証されるからである（LE., 25/36）。哲学の言述は「ある意味から他の意味へと進むのであり、無意味から意味へとは進まない」（LE., 14/23）。言い換えれば、哲学は言語的な意味から言語的な意味へと生成変化していくのであって、その手前に「接触」を回復すべき「沈黙」の領域などない。その手前はすべて無意味である。

イポリット（が解釈するヘーゲル）の哲学とは、弁証法と「沈黙」と「接触」をこのように布置する哲学である。彼にとって弁証法とは、言述の領域

の全体性を確保しようとし、その過程で「接触」と「沈黙」の契機を徹底的に排除するものなのである。だとすれば、話をもとに戻すならば、メルロ＝ポンティのいう「存在と接触した弁証法」も、すでにイポリットによって排除されてしまっているのではないだろうか。弁証法は存在に接触しているどころか、存在に接触しようとするあらゆる思考を論駁するのではないだろうか。

3. 接触と沈黙の問題としての「超弁証法」

だがメルロ＝ポンティは次のように書いてもいる。「問いかけと弁証法」の次に置かれた章、「問いかけと直観」のなかの文章である。「ここでわれわれが提案しているのは〔中略〕直接的なものへの還帰、実在するものとの合致や事実的な融合ではない〔中略〕。そのような探求であれば、それはわれわれの問いを無効にしてしまうだろう」と（VI., 160/169）。ではメルロ＝ポンティは、イポリットが退けたのとは異なるどのような仕方で、存在との「接触」を語っているのだろうか。そしてその接触において「弁証法」を捉えることは、彼の議論のなかでどのような意味を持っているのだろうか。

3.1. 存在と接触した弁証法

まずは先の引用に続く「問いかけと直観」章の文章を読解することで、「沈黙」と「接触」をめぐるメルロ＝ポンティの立場を明確にしよう。主にベルクソンの「直観」概念を念頭に置きながら、直観主義批判を展開する箇所である。その批判の理路はかなりイポリットと似ている。

〔ベルクソンの直観主義によれば〕哲学者は言葉を語るが、そのことは哲学者における弱さ、しかも説明不可能な弱さである。哲学者は黙るべきであり、沈黙したまま〔存在と〕合致し、そして〈存在〉のうちで、そこですでに出来上がっている哲学に戻るべきなのだ。しかし反対に、あたかも哲学者は、自らの聞いている自らの内のある種の沈黙を、さまざまな言葉に置きなおそうとしているかのように事態は進む。哲学者の「仕事」の全体が、この不条理な努力なのだ。（VI., 164/173）

ある地点までは、メルロ＝ポンティとイポリットは同じ理路をたどっている。つまり「哲学はあくまで言語的な営みであり、それゆえ言葉を廃棄して原初的な存在へ還帰しようとする哲学は誤っている」というところまでは。イポリットにおいてと同様、メルロ＝ポンティにとっても直観主義は無意味への移行に過ぎず、たほう哲学は意味から意味への移行であるべきなのだ。

しかしここからが決定的に違う。つまり「意味から意味への移行」というときの「意味」の意味が違うのである。メルロ＝ポンティはその意味の領域に「沈黙」すなわち非言語的な部分を認めている。つまり彼にとって哲学は、沈黙を言語によって消去することを目指すものではなく、沈黙の意味を言語的に表現すること（「さまざまな言葉に置きなおす」こと）を目指すものなのだ。ここに二人の決定的な相違がある。イポリットにとって、感性的・個別的な領域は非言語的かつ無意味だった。対してメルロ＝ポンティは、感性的・個別的な領域を非言語的かつ有意味と捉えている（6）。

「沈黙」の用語法と連動して、「接触」もまた、メルロ＝ポンティにおいて

は異なる意味を持つことになる。彼にとっては、沈黙の意味を言葉で表現することが、同時に「〈存在〉との接触を語るため」の努力でもあるのだ（VI., 164/173）。

哲学者は誰よりもよく知っている。体験とは語られた体験であり、その奥行きの中かで生まれた言語は、〈存在〉にかぶせられた仮面なのではなく、もし言語をその根や葉のすべてとともに捉えなおす術を知っていれば、〈存在〉の最も有力な証人になるということ。言語は、言語がなければ完全なはずの直接性を断ち切るものではないし、視覚や思考そのもの、よく言われてきたように「言語のように構造化」されており、まだそう呼ばれる以前の分節である〔中略〕ということ。（VI., 165/174）

感性的・非言語的な「意味」が、ここでは存在における「分節」と言いかえられている。その感性的領域の分節は、言語的な分節との関係において存在している（7）。つまり「無言の風景の分節と言葉の分節とのあいだ」には「いくつもの交流」があるために（VI., 166/175）、つねに「体験とは語られた体験」でもあるのだ。そして哲学者が行うのは、私たちが視覚その他の感覚によって触れている沈黙の「分節」を、言葉に「置きなおす」ことで「捉えなおす」という仕事である。ここには、メルロ＝ポンティにおける哲学的言語のひとつのモデルが示されている。それはもはや存在を覆い隠す「仮面」ではなく、むしろ存在との接触を再構成し明らかにするような言葉である。

さて、私たちのもともとの問題は、超弁証法が「存在に接触している」ということの内実だった。ここまでの議論を踏まえれば、その規定によって弁証法もまた今見たような哲学的言語のモデルのなかに位置づけられることは明らかだろう。じっさい彼は超弁証法を、「前述定的な文脈から切り離された」悪しき弁証法に対置して、「私たちが接触している存在を解説する」弁証法として説明している（VI., 124-125/130-131）。超弁証法とはまさしく、沈黙の意味を言葉で表現するという事柄の名前であり、すなわち哲学の営みそのものの名前に他ならない。

沈黙の意味の表現がつねに体験を語ることにし、言葉の新しい使用としてなされる以上、たしかにその弁証法は「自己による媒介」すなわち辞項から辞項への移行であると言ってよい。しかし、それを単に言語的な運動としてのみ解するならば、「前述定的な文脈から切り離された」超弁証法を考えるという誤謬に陥るだろう。超弁証法における運動性は、言葉を再使用することによって、感性的・非言語的な意味を再構成するものでなければならない。言い換えれば、超弁証法とは、「辞項から辞項への移行」が、つねに同時に「沈黙から辞項への移行」でもあるような、二重の運動性でなければならない。それはいったいどのようにして可能なのだろうか。言い換えれば、その方法とは何だろうか。

3.2. 沈黙の意味の語り方としての超弁証法

しかしいま見た議論を「沈黙から辞項への移行」は具体的には「辞項から辞項への移行」としてなされる、というふう捉えなおせば、それはすでに哲学的な方法論になっているのではないだろうか。その議論に入る前に、メルロ＝ポンティの遺稿から哲学の方法論を考えることの難点について確認しておこう。

つまり、先にみたような哲学的言語のモデルに対して、メルロ＝ポンティは具体的な方法論をほとんど明示していないのである。彼はフッサールの「重要なのは、いまだ黙した経験をその固有な意味の純粋な表現にもたらしことである」(VI., 169/178)という言葉のスローガンのように繰り返すはするが、そのために何をすべきかは甚だ不明瞭なのだ。

沈黙の意味を表現することの例としてより具体的に説明されているのは、むしろ画家の実践だろう。『見えるものと見えないもの』と並行して書かれた「眼と精神」は、画家が存在における「見えないもの」の次元をどのように表現しているかという問題を、集中的に論じたテキストである。いわく、画家は「見えるものをわれわれに見えるようにさせているのはどのようにしてか」を世界のなかの物に問いかける(OE., 29/91)。そしてその問いかけを通して、例えばレンブラントは、「両立不可能だがやはり一体をなしている二つの視野の交差」という「見えないもの」の次元を、「手の影」によって表現するのだ。要するにメルロ＝ポンティによれば、画家が沈黙の意味を表現する方法とは、見える世界における見えないものの働きを観察し、それを「線、光、色、起伏、量塊」において表現することなのである(OE., 71/161)。しかし、哲学の方法論についてこれと同じくらい具体的に語っている箇所はない。

ここで改めて超弁証法論を取り上げてみよう。「辞項から辞項への移行」によって「沈黙から辞項への移行」を実現する弁証法があるのだとすれば、それは哲学の方法にひとつの示唆を与えることになるのではないだろうか。まず超弁証法論から明らかになるのは、画家が絵の具を用いて沈黙の意味を表現するように、哲学者は辞項すなわち言葉を用いて沈黙の意味を表現する、という事柄である。とうぜん次に問題となるのは、その言葉の用い方だろう。なぜなら、感性的領域の意味を表現しようとするとき、たんに過去の概念を再利用しさえすればよいというわけではないからである。その取り上げなおし方の具体的な指示は、これまでの「超弁証法」解釈がほとんど触れてこなかった次の一節から読み取ることができる。

〔超〕弁証法が参照する種類の存在は〔中略〕肯定的に指示することができない。そのような存在は感性的世界のうちに豊富にあるのだが、それは諸存在論が感性的世界に付加してきたものをすべて剥ぎ取るという条件付きのことである。(VI., 124/130)

超弁証法的な言語使用とは、感性的世界を「参照」しながら、そこに加えられた概念的な付加物を「剥ぎ取る」ことだという。もちろん、ここで「剥ぎ取る」ということを直観主義的な「還帰」の方向性で理解してはならない。哲学者は、経験から「切り離された」既存の哲学的辞項を批判的に相対化することなしには経験を語ることができず、それゆえそれらの付加物を「剥ぎ取る」のだ。と同時に、哲学者は既存の辞項をもう一度用いることなしにも、経験を語ることができない。ただしそのとき、哲学者は経験の沈黙の領域を「参照」し、その辞項が存在のよりよい表現となるように語りなおす。この「剥ぎ取り」と「参照」による「語りなおし」が、言葉を再使用すると同時に感性的意味を再構成するような超弁証法的な言語使用の具体的なあり方なのだ。言いかえるならば超弁証法論とは、「既存の言葉を経験と見比べ、その言葉に新しい意味を持たせながら経験を語りなおす」というある意味でシンプルな哲学の方法を語った議論なのである。

ここから「悪しき弁証法」批判の方法論的意義も見えてくる。つまり、それは超弁証法的な哲学を可能にするための格率を提供するものである。というのも、経験記述としての超弁証法が可能であるためには、つねに既存の言述に対する批判・改訂の可能性が保証されていなければならないからだ。そしてその可能性を担保するための方法とは、その可能性を閉ざしてしまう「悪しき弁証法」を警戒することに他ならない。超弁証法が「自らが存在の経験から切り離された意味の一つとなる限りにおいて自らを批判する」(VI., 124/130) 弁証法だというメルロ＝ポンティの一文は、私たちが「総合なき弁証法」としての哲学を実践するための注意書きでもあったはずである。

おわりに

本稿は、イポリットとメルロ＝ポンティの比較を通して、メルロ＝ポンティの「超弁証法」が、存在の沈黙の意味を表現するための、哲学の具体的な方法論であることを示した。

メルロ＝ポンティの哲学は、イポリットの構図から言えば、沈黙から言語へという「決定的な」第一歩を何度もやり直す哲学であることになる。この際限のないやり直しの場所を考えると、おそらく哲学という制度の問題が浮上する。それはメルロ＝ポンティの遺稿のなかのもう一つの大きなヘーゲル論、「ヘーゲル以後の哲学と非・哲学」の問題である。メルロ＝ポンティはその死の直前、一方では非・哲学を思考することによって、もう一方では絵画や文学と哲学を限りなく接近させることによって、哲学という制度をほとんど解体しかけていたように思われる。それでもなおメルロ＝ポンティが哲学者を自認し続けたのだとすれば、彼にとって哲学とは、最終的にどのようなものであったのだろうか。弁証法という哲学の方法の問題は、哲学の制度の問題につながっている。

(1) Cf. Vuillerod 2018. 常深 2023.

(2) 例えば『弁証法の冒険』(1956年)では、コジェーヴの「歴史の終焉」論が批判されている(AD., 285/285)。

(3) メルロ＝ポンティは同章の全体を通して「即自－対自」という固定的な二元論を批判している。彼の要点は、サルトル的な二元論から出発する存在論が「見るもの－見られるもの」の可逆的関係表現をすることができないということにある。メルロ＝ポンティにとって弁証法的に考えることとは、「即自」と「対自」という二つの辞項を存在の両極として並立させることではなく、むしろその二者の相互浸透を表現することなのである。

(4) 「弁証法は〈存在〉のなかで〈存在〉に接触しながら働いている思考である」(VI., 123/129)、「弁証法は存在に接触した思考である」(VI., 124/130)、「弁証法はわれわれの接触している存在を解説する一つの仕方である」(VI., 125/131)と、飛び飛びに同様の規定がなされている。

(5) 『精神現象学』の章立ては「感覚的確信」、「知覚」、「悟性」、「自己意識」、「理性」と進む。そのそれぞれが意識のひとつの形態を表しており、当該の形態における意識の挫折が、そのつどより高度で複雑な形態への移行を指示するという仕方、意識の経験の弁証法は展開される。

(6) このことは当該の文章のなかで論証されている主張というよりも、『知覚の現象学』以来メルロ＝ポンティに通底している基本的な立場である。この主張の根拠は端的に言えば、ゲシュタルトのような知覚的意味が言語的意味に先立っているという事実性にある。この問題を特にイポリットとの関連

で分析しているのは Apostolopoulos 2018, 94-97 である。

(7) このこともやはり、そこで論証されているというよりは彼の一貫した立場の表明である。

(8) 「[レンブラントの]「夜警」のなかで、われわれに向かって突き出された腕が真にそこにあるのは、首領の身体にうつる手の影が、同時にその手の横面としてもあらわれるときである。首領の空間性と、両立不可能だがやはり一体をなしている二つの視野の交差は、互いに支え合っているのだ。」(OE., 29/91)

(9) 「問題は、非-哲学であることによって哲学であろうとする哲学である」(NC., 275/337)。

文献

メルロ＝ポンティ及びイポリットの著作は以下の略号で表記し、スラッシュの前後に原書と邦訳の頁数を記した。外国語文献からの引用は、適宜邦訳を参照しつつ筆者が訳したものである。

【メルロ＝ポンティ】

AD: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 2000[1956]. (『弁証法の冒険』滝浦静雄、木田元、田島節夫、市川浩訳、みすず書房、1972年。)

OE: *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1985[1964]. (『メルロ＝ポンティ『眼と精神』を読む』富松保文訳、武蔵野美術大学出版局、2015年。)

VI: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1979[1964]. (『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、1989年。)

NC: *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996. (『コレージュ・ド・フランス講義草稿』松葉祥一・廣瀬浩司・加國尚志訳、みすず書房、2019年。)

【イポリット】

LE: *Logique et existence*, Presses Universitaires de France, 1953. (『論理と実存』渡辺義雄訳、朝日出版社、1975年。)

【その他】

Apostolopoulos, Dimitris. (2018), "Sense, Language, and Ontology in Merleau-Ponty and Hyppolite", *Research in Phenomenology vol. 48*, Brill, pp. 92-118.

Barbaras, Renaud. (2001), *De l'être du phénomène*, Jérôme Millon.

Dastur, Françoise. (2009), « Merleau-Ponty et Hegel : Ontologie et dialectique », *Chiasmi International no. 11*, Vrin, pp. 33-48.

Vuillerod, Jean-Baptiste. (2018), « Merleau-Ponty hégélien ? », *Chiasmi International no. 19*, Vrin, pp. 101-114.

常深新平 (2023) 「メルロ＝ポンティによって改訂されたヘーゲル主義」『メルロ＝ポンティ研究』第27号、59-74頁。