

## 「第三の道」の再開に向けて ——メルロ＝ポンティの哲学の「目的」

杉 本 隆 久

### はじめに

今なぜ現象学なのか？この問いに対して、メルロ＝ポンティ現象学の立場から答えることはそれほど難しいことではない。なぜなら、メルロ＝ポンティ自身が『知覚の現象学』の序文に記しているように、「哲学とは自らの始まりを繰り返し経験しなおすことであり、哲学のすべてはこの始まり（commencement）を記述することにある」[メルロ＝ポンティ 1945: IX]からである。現象学に完成はなく、絶えず繰り返し開始するのでなければならない。従って、「哲学者は永遠の初学者」[1945: IX]なのであり、かつてもそうでありまたこれからもそうであるように、まさしく今この時にも現象学を始めなければならない。「今なぜ現象学なのか？」という問いには、メルロ＝ポンティの現象学に内在する必然的な理由が存在しているのである。

だが、こうした理由を述べただけでは、回答として不十分だといえるだろう。というのも、「今なぜ現象学なのか？」という問いでは、「なぜ過去や未来においてではなく、今現象学なのか？」が問われているからである。ところで、現在がどのような時代であるのかに無知であるなら、この問いに対して十全な解答を提示することなどできないのであるから、この問いでは現在がいかなる状況（situation）であるのかも問われているといえる。行動は状況に条件づけられてしか成り立たないとメルロ＝ポンティは指摘していたが、同様に現象学もまたある状況に条件づけられることによってしか存在しない。であれば、まず今日現象学が置かれている状況を認識し

なければならない。従って、「今なぜ現象学なのか？」という問に答えるためにも、本発表ではまず現在がいかなる状況であるのかを概観する。その上で、現象学の今日的可能性について考えてみたい。

## 1、「第三の道」の終焉と「二項対立」時代への回帰

メイヤサーが『有限性の後で』のなかで指摘したカント以降の「相關主義」は、哲学における「第三の道」の模索や提示であると言い換えることができるかもしれない。少なくとも、フッサールにおいてはそうであった。例えばフッサールが提起したノエシス・ノエマの相關関係は、主客の対立以前の受動的発生へと遡行するという仕方で「第三の道」を提示するものであったし、実際にフッサール自身にもそのような意図があった。こうした「第三の道」の模索や提示は、メルロ＝ポンティの現象学にも認めることができる。メルロ＝ポンティが実際に「第三の道」を目指していたかどうかはともかく、彼自身が記述した現象野は主知主義と経験主義との、或いは観念論と实在論との対立を解消するものであったし、現在メルロ＝ポンティの哲学に対しては、そうした共通認識が成立していると思われる。無論、こうした「第三の道」の提示という特徴は、フッサールやメルロ＝ポンティの哲学に対してのみ指摘できることではない。例えば、メルロ＝ポンティの友人であるサルトルの「一であるような二 (une dualité qui serait unité)」[サルトル 1943: 119] という対自の構造においても、それを認めることができるし、またメルロ＝ポンティの同時代人たちだけにでなく、ポスト・モダンの思想家たちにも同様に指摘することができる。例えば、デリダの「脱構築」はその顕著な代表例であり、それが西洋形而上学を支える「二項対立」の解体を試みた方法であることはいまさら指摘するまでもないだろう。

以上のように、20世紀以降の哲学者、とりわけフランス現代哲学者たちは、多かれ少なかれ項Aでも項Bでもないような「第三の道」をそれぞれの仕方で披露してきたと指摘できると思われる。だが、こうした傾向は突如として終焉を迎える。それは哲学の内部から生じた変化ではなかったが、その後の哲学の方向性さえをも規定する哲学外部の大きな事件であっ

た。その事件とは、ソ連崩壊である。このソ連崩壊について、批評家の柄谷行人は「米ソよる冷戦構造、資本主義と共産主義の二項対立構造が完全に壊れた時、それまでにやってきた議論が通用しなくなった」[柄谷 2014] ことを指摘している。

そのことは、例えばデリダのいう形而上学の「脱構築」というような仕事についてもあてはまります。これはプラトン以来の形而上学を支える「二項対立」を脱構築する遠大な企てですが、実際にそれが社会的なリアリティをもちえたのは、米ソ、あるいは資本主義と社会主義という戦後冷戦時代の「二項対立」があったからです。それらのいずれも否定することで「第三の道」を求めるということは、たんなる哲学的議論ではなかった。たとえば、日本でも、吉本隆明の「自立」や黒田寛一の「反帝・反スタ」という概念がありました。ところが、ソ連が崩壊した後では、「第三の道」を目指すことに意味がなくなる。その時期、デリダやドゥルーズは状況の変化にすぐに反応しました。たとえば、デリダはマルクスについて書き始め、ドゥルーズは「自分は100パーセント、マルクス主義者である」と告げた。

[柄谷 2014]

柄谷が指摘しているように、当初は第三の道を目指していたポスト・モダンの思想家たちも状況の変更に合わせて方向転換・軌道修正を迫られた。柄谷は「要するに、状況が移動しているにもかかわらず、それに対応しないなら、批評性を失ってしまう」[2014] と自身の態度について述べているが、当時のポスト・モダンの思想家たちも自らの思想の社会性や社会的リアリティ、即ち「今日的意味」を失わないためにも状況の移動に対応していったのであろう。いずれにしても、20世紀の哲学において数多く見られた「第三の道」の模索や提示という特徴は、それ以後の哲学や思想において支配的な特徴ではなくなっていった。こうしてソ連崩壊以後、国際社会ではグローバリゼーションという統合が進んでいき、さらに21世紀に入ってインターネットの普及率が劇的に増加していくことで世界はますます統合の方向に進んでいくように思われた。しかし、冷戦終結から30年

が経過し、世界は再び分断化の道を歩む兆しが出てきているように思われる。世界中のあらゆるところで、対立が復元し始めている。

## 2、両義性の哲学という「第三の道」

以上のような状況理解が信頼するに足るものであるのかは定かでない。だが、今もし世界のあらゆるところで対立構造が再び確立されつつあるのだとしたら、20世紀の哲学に特徴的見られた「第三の道」を今一度検討してみることも無益なことではなからう。ところで、一般に「第三の道」(Third Way)とは、従来から見られる2つの対立する思想や政策に対して、両者の利点を組み合わせたり、対立を止揚したりする思想や政策のことを意味する。本稿では、こうした従来の意味に加えて、対立する二項とは別の方途も「第三の道」と呼ぶことにしたい。

すでに述べたように、メルロ＝ポンティの現象学は、一般に「第三の道」を示した哲学として理解されている。このことは、かつてドゥ・ヴァーレンとアルキエがメルロ＝ポンティの哲学を——前者にとってはよい意味で、後者にとっては悪い意味で——「両義性の哲学」と名付けたことからもうかがい知ることができるだろう。両義性 (ambiguïté) とは、通常「AでもありBでもある」と表されるように、ある現象が相反する二つの意味を持っていること、ある現象において対立する二つの解釈がともに成り立つことを意味するが、こうした点に注目して、鷲田清一はメルロ＝ポンティの哲学を「ハイブリッドな思考」と呼んでもいる。また両義性は、確定的にAやBではないので、「AでもBでもない」という仕方で語られることもある。こうした両義性の哲学という代名詞で表現されるメルロ＝ポンティの現象学とは一言でいえば、「経験があるがままに、直接、記述しようという試み」[1945: I]であるが、それは因果的な科学的説明や反省的分析を退け<sup>1</sup>、記述によって経験と経験を成り立たせ

---

1 「純粹記述の要求は、科学的説明の手続きのみならず、反省的分析の手続きをも同様に退ける。」[1945: III]

ている構造とをあるがままに理解しようという試みである。そして、この記述によって明らかにされたことの一つが両義性（曖昧さ）なのであるが、ただしメルロ＝ポンティによって「両手ともども同時に互いに他に対して、触れるものであり触れられるものである」ということは決してない。従って、私が両手を互いに押し付けあうときに、ちょうど二つの相並んだ対象を知覚するように二つの感覚を同時に体験するであろうということではなくて、「触れる手」と「触れられる手」という二つの機能において両手の手が交替し合う（alterner）ことができるという両義的な組織が、ここでは問題なのである」[1945: 109]といわれるように、彼の理解する「両義性」とは「AでもありBでもある」という一般的な意味での両義性ではなく、交替＝交差関係のことであり、後年の概念を用いるならば「切迫性（imminence）」、即ちAにとってBが切迫しているということ、さらには「触れられるもの」であるかぎりにおいて「触れるもの」であり、「触れるもの」である限りにおいて「触れられるもの」であるという肉的关系＝絡み合い＝相互依存関係を意味している。いずれにしても、彼が経験の記述によって明らかにしたことは、例えば身体について言うならば、世界を生きる身体が主知主義や経験主義のというような物としての「客体的身体」ではなく、私たちが生き、経験しているがままの「現象的身体」（corps phénoménal）なのだということである。このように、メルロ＝ポンティの現象学とは、経験をあるがままに記述することで主知主義とも経験主義とも異なる、或いは観念論と実在論とも異なる「第三の道」を明示した哲学<sup>2</sup>であるといえるだろう。

### 3、暴力と共存のヒューマニズム

以上のような両義性の哲学については、すでに言い古された感もあるが、しかしそれはメルロ＝ポンティの現象学の一側面にしか過ぎない。メルロ＝ポンティが提示した「第三の道」は、他にも存在している。メルロ＝ポ

---

2 経験をあるがままに記述することによって、メルロ＝ポンティが描きだそうとした現象野とは、二項対立の「手前」である。それゆえ、メルロ＝ポンティの哲学とはあらゆる確定的な二項の対立の手前に遡る系譜学的哲学であるということもできるだろう。

ンティには『ヒューマニズムとテロル』や『弁証法の冒険』などの政治に関する試論があることは良く知られているが、例えば『ヒューマニズムとテロル』では米ソの冷戦構造、即ち西側の自由主義や民主主義とソ連の共産主義との対立を超えるヒューマニズム的未来の選択という道を提示している。また、『意味と無意味』所収の「人間のうちなる形而上学的なもの」では、「人間諸科学の地平線に出現させたい」[1948: 102]として「作動中の形而上学 (métaphysique en acte)」[1948: 102]を、即ち「カント主義によっては科学や道徳的世界の構成に際して理性が使用する諸原理の体系に引き下げられてしまったし、実証主義によってはそうした指導的機能に関してさえまったく疑問視されてしまったが、それでもやはり文学や詩のなかでは絶えることなくいわば非合法的な生活を送り続けてきた」[1948: 102]「潜在的形而上学 (métaphysique latente)」を提案している。さらに『シーニュ』所収の幾つかの試論のなかでは、第三のではなく「第二の道 (une seconde voie)」[1960: 150]といわれてはいるものの、とはいえ本稿の文脈では「第三の道」と見なすことのできる「普遍性」ないし「側面的普遍 (une universel latéral)」[1960: 150]について言及している。以下では、こうした「第三の道」としての現象学の今日的可能性について考えてみたい。まずは『ヒューマニズムとテロル』において提示された「第三の道」を見てみよう。少々長くなるが以下に引用する。

フランス人やイタリア人やスペインの共和派であれば、アメリカ合衆国とソ連の競争というかたちで政治的問題を立てるのは問題の「立て方が悪い」と言いたがるだろう。これら二大強国のあいだで戦争が起こるなら、それは混乱をその極みにまで高めるだろうし、またかつて十字軍が可能であったとしても、今はそうではない。たぶん二大強国は、それらが必要としているであろう確実性を己が愛国主義のうちに見出すだろう。けれども、数々の中規模の強国はこの確実性を共有できない。これらの強国にとっては未来はないし、平和によってしか、歴史のなかに光が注ぐことはないだろう。中規模の強国は大したことができないし、それらの国の知識人に至ってはなおさらであろう。たぶんわれわれの役割はあまり重要なものではない。しかし、そこから

逃避してはならないのだ。それが有効であろうがなかろうが、イデオロギーの状況を明確化し、現下の歴史の数々の矛盾と偶然事とを超えて、人間的問題の真の内容を強調し、マルクス主義者たちにはヒューマニズム的な着想を思い起こさせ、民主主義者たちには彼らの根本的な欺瞞を思い起こさせ、いまだない歴史が再び明晰なものとなりうる機会を、さまざまなプロパガンダに抗して、無傷のままに維持しなければならない。

[1947: 196]

現在の世界情勢に対しては言及することを避けるが、ここでメルロ＝ポンティが言及している「大したことができない」ということは、「中規模の強国」に居住する人々にとって、共感できる指摘だと思われる。だが「大したことができない」としても「逃避してはならない」。われわれは、矛盾や対立を超えて、即ち「絶対的主観性、絶対的客観性による抑圧を超えて、自由主義による似非解決を超えて、人間的共存 (coexistence humaine) の問題を根底的な仕方で解くこと」[1947: 111] を企てるのでなければならないとメルロ＝ポンティはいう。では、いかにして共存は果たされるのか。「カントが言っていたような善意志に、言い換えるなら、混戦の高みにあるような普遍的道徳に訴えかけることで、直接的に人間たちを和解させる機会はずっと存在しない」[1947: 111]。メルロ＝ポンティは生きられる世界から乖離した「高みにあるような」普遍性ではなく、この「生きられる世界」にその解を求める。この世界で生きるということ。「それは、自ら行為することで各人は単に彼の名前において活動しているのではないし、単に自分を操っているのではなく、他人たちを巻き込み、他人たちと操っているということであって」[1947: 117]、私たちは否応なく他者へと暴力を行使してしまう。であれば、私たちは決して無垢であることはできず、「われわれが受肉している限りで、暴力とはわれわれの宿命なのだ」[1947: 118]。従って、「純粋さと暴力のあいだで選択するのではなく、多様な種類の暴力のあいだで選択する」[1947: 117-118]よりほかない。では、どのような暴力を選択すればいいのか。「重要なのは、そしてまた論議すべき主題は暴力ではなく、暴力の意義もし

くはその未来である。重要なのは、未来へ向けての現在の、他者へ向けての自我の跨ぎ超し」[1947: 118] という暴力である。それは他者を私たちと共通の投企のうちに導き入れる暴力であり、「それぞれが状況を所有し、これら複数の状況が相俟ってただひとつの共通状況 (*une seule situation commune*) を造り上げる」[1947: 119] 暴力である。そうすることによって、我々は同じ未来を共有することができるのであり、対立を乗り越えて共存を実現することができるのである。

確かに理想論であるかもしれない。だが、「共通状況」を造り上げることで対立が解消されるということは事実であろう。こうした状況の共有と共存が実現できるのかどうかはともかく、コミュニケーション的合理性とも対話とも異なるメルロ＝ポンティのこうした「第三の道」は注目に値することなのではないか。

#### 4、作動中の形而上学と側面的普遍

私たちは普遍性に訴えかけることによって共存を実現することはできない。だが、メルロ＝ポンティは普遍性そのものを否定しているわけではない。例えば、メルロ＝ポンティは研究ノートの中かで「普遍的なもの (*l'universel*) への真の歩み。普遍的なものはわれわれの上ではなく下にある (クローデル) のであり、われわれの前方ではなく背後にあるのである」[1964: 272] と記している。では、高みにあるのではなく、われわれの下や背後にある普遍的なるものとは何か。そして、こうした普遍的なものは、対立するものたちに共存を実現するような共通状況を造り上げることに寄与するものであるのか。

ところで、この「普遍的なもの」という概念が頻出するようになるのは、1960年に出版された『シーニユ』以降であるが、しかし、メルロ＝ポンティは「普遍的なもの」についてかなり早い時期から探求を開始しており、それは「作動中の形而上学」とも言われている。既に述べたように、この概念は「人間のうちなる形而上学的なもの」において提示されているが、この試論は『ヒューマニズムとテロル』(1947) と同時期に書かれたものである。この試論の中かで、社会学が社会において認知する「ひとつの全



体性 (une totalité) [1948: 110] も「作動中の形而上学」であるといわれる。<sup>3</sup>

社会学は、恒常的な諸要素を、それらが組み込まれているいくつかの異なった全体のうちに認知したり、相互に外的な諸事実を認知したりするものではなく、個々の社会のうちに一つの全体性——そこでは、諸現象が相互に表現し合い、同じ一つの基本的主題の発見を可能にしているようなひとつの全体性——を認知するものだからである。「一文明の精神 (L'esprit d'une civilisation) はさまざまな機能からなるひとつの全体を構成する。それは、もろもろの部分を加えて行って形成される全体とは異なる統合なのである」。人間が自分達の集団生活の与えられた諸条件を引き受け彫琢し、それらを独自の価値と制度で飾るこの運動——もしわれわれがそれを捉え直そうと思うなら、われわれはもう一度、科学的で客観的な認識というわれわれの観念を検討しなおさなければならない。社会学的認識はその頂点においては、誰かひとりの人についての認識と同じように、あらゆる客観的な指標に導かれながら、われわれが一社会の精神 (l'esprit d'une société) をなす人間的態度を採りあげなおすことを要求するのである。

[1948: 110-111]

社会のなかの諸個人が相互に表現し合う、この「一社会の精神」という「ひとつの全体性」。それは「集団的意識などではなく、相互主観性、つまり諸個人の間の子きた関係」[1948: 110] ともいわれ、自然科学が対象とする物のように扱うことができないが、しかし社会で生きる諸個人のうちに同様に見出すことのできる「普遍的なもの」なのである。こうした「普遍的なもの」を扱うのは、なにも社会学だけではない。例えば、言語学は言語という「普遍的なもの」を扱っており、同じ言語を使用する個々人は、ひとつの「その言語を生きて (vit sa langue)」[1948: 107] いるのである。そして、こうした普遍的な言語を扱う言語学は「物としての言語か話者の

3 「普遍的なもの」は、「人間がその自然的な態度に置いては忘れて去ってしまっている存在の次元や認識のタイプを、構造とか構造の理解ということでもって、我々に再発見させるといふ意味で形而上学的つまり超自然的」[1948: 113] であるといわれる。

所産としての言語かという二者択一を乗り越える」[1948: 107]「第三の道」の実践であるともいえるのである。

『シーニュ』所収の「モースからレヴィ＝ストロースへ」では、人類学もまた「普遍的なもの」[1960: 150]の認知を目指していることが指摘されている。メルロ＝ポンティによれば、「人類学における経験とは、すでに総合がなされているようなある全体へと、社会的主体が参入すること」[1960: 150]であり、「私たちは唯一の生という統一体において、私たちの文化を構成するすべてのシステムを生きている」[1960: 150]。そして、人類学は「私たちそのものであるこの総合から、いくらかの認識を引き出す」[1960: 150]のである。つまり、人類学も社会学と同様、諸個人のうちに彼らが生きている「ひとつの全体性」を認知しようとする試みだということである。メルロ＝ポンティは「ここには普遍へ向かう第二の道がある」[1960: 150]とも指摘する。それは「厳密に客観的方法という、上にそびえ立つ普遍ではなく、民俗学的経験によって獲得される側面的普遍のことだ」[1960: 150]といわれる。だが、なぜ社会学や人類学が認知しようとする形而上学的で普遍的なものは「側面的普遍」といわれるのか。それは、こうした「普遍的なもの」の理解が、共存によって側面から成し遂げられるからである。「理解するということは知的内在のうちで構成することではなく、それは共存によって、側面から、スタイルにおいて把握すること (*saisir par coexistence, latéralement, en style*) であり、そうすることによって、一挙にこのスタイルとこの文化的装置との遠景に達することなのである」[1964: 242]。人類学者のフィールドワークのように、理解するためには、共存するよりほかない。それは、テオーリアのような仕方では、決して実現することができないのである。そして、メルロ＝ポンティ自身が「人類学に惹かれる哲学は、世界を説明したり構築したりする哲学ではなく、私たちの存在への参入を深めようとする哲学である」[1960: 155]というように、経験があるがままに記述しようとするメルロ＝ポンティの現象学とは、社会学や人類学と同様、形而上学的で普遍的なものを理解しようとする試みであり、こうした理解もまた「共存によって、側面から」、即ち「高み」のような上からではなく、人々が生きる世界という上なきここ＝下から成し遂げられるのである。

こうした「普遍的なもの」が、対立するものたちの間に共存を実現するような共通状況を造り上げることに寄与するものであるのかどうかといえ、そうではないだろう。というのも、すでに見たように、こうした「普遍的なもの」とは、既に共存している人々のうちに見出すことのできる「ひとつの全体性」であったからである<sup>4</sup>。だが、自分達とは異なった普遍性を生きている他者たちを理解するのに、現象学は有効ではあるかもしれない。理解は「共存によって、側面から」成し遂げられる。「生きられる世界へと還帰」する現象学とは、他者の理解を目指して常に他者たちと共存しようとする試みであるといえるからである。

### おわりに

以上が、「第三の道」としてのメルロ＝ポンティの現象学の一側面である。こうした現象学は、今日において見られる様々な対立をただちに解消することは無理でも、解決への糸口を確かに示してくれている。いずれにせよ、一度閉じてしまった「第三の道」を、即ち現象学を今日再開することの意味は決して小さくないだろう。「ひとつの哲学の目的は、おのれの始まりを物語ることである」[1964: 231] とメルロ＝ポンティは記しているが、このことが意味するところは、哲学は歴史のなかに位置付けられており、そうした歴史は哲学によって理解されるということである。私たちは哲学によって歴史を理解しつつ、その歴史のなかで生の歩みを続けていくのである。

### [文献]

- ・ Alquié, F., 1966, Solitude de la raison. Eric Losfeld.
- ・ Derrida, J., 1967, L'écriture et la différence. Seuil.
- ・ De Waelhens, A., 1970, Une philosophie de l'ambiguïté. Louvain.
- ・ Husserl, E., 1931, Cartesiansche Meditationen. Meiner.

---

4 「共通状況」とは「ひとつの全体性」、即ち「普遍的なもの」と同義であるといえるだろう。

- ・ 柄谷行人, 2014, 「『トランスクリティーク』から『帝国の構造』へ」, 『現代思想』, 青土社.
- ・ Meillassoux, Q., 2006, Après la finitude. Seuil.
- ・ Merleau-Ponty, M., 1945, Phénoménologie de la perception. Paris. Gallimard.
- ・ Merleau-Ponty, M., 1947, Humanisme et terreur. Paris. Gallimard.
- ・ Merleau-Ponty, M., 1948, Sens et non-sens. Paris. Gallimard.
- ・ Merleau-Ponty, M., 1960, Signes. Paris. Gallimard.
- ・ Merleau-Ponty, M., 1964, Le visible et l'invisible. Paris. Gallimard.
- ・ Sartre, J-P., 1943, L'être et le néant. Paris. Gallimard.
- ・ 鷺田清一, 1997, 『メルロ＝ポンティ 可逆性』, 講談社.