

間接的方法としての内部存在論：後期メルロ＝ポン ティの方法論

円谷，裕二
九州大学大学院人文科学研究院：教授：哲学

<https://doi.org/10.15017/1448750>

出版情報：哲学論文集．42，pp.1-26，2006-09-30．九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

間接的方法としての内部存在論

——後期メルロ＝ポンティの方法論——

円谷裕二

はじめに

「哲学の可能性」と題されたコレージュ・ド・フランスでの講義要録の中で、メルロ＝ポンティは、ハイデッガーの『根拠論』を念頭に置きながら根拠について次のように語っている。「存在 *l'être* について……言いつることは、存在とは、己れの外部に原因をもたず、ましてや自己原因ではなく、無根拠 *sans fondement* であり、原理上一切の根拠の不在であるということである」(BC 154-155)。また『見えるものと見えないもの』(以下『遺稿』と略記)の後半部の「研究ノート」には次の断片がある。「私は、進化論的見方に代えて、見えるもののコスモロジーを提唱する。その意味するところはこうである。内部時間と内部空間とを考慮に入れるならば、私にとつてあるのは、もはや、起源の問題でも、極限の問題でも、第一原因へ向かう出来事の系列の問題でもなく、ただ一つ、永遠に続く存在の炸裂だけである」(VI 318)。哲学は根源への問いではあるが、しかし、根源をあらかじめ指定してそこから世界や自己を導き出すことではない。とい

うのも、その場合には、問いかけを恣意的に断念しないかぎり、当の根源のさらなる根源への問いが有意義な問いとなり、無限後退に陥るからである。しかしながら他方、哲学は、あらかじめ或る一定の目的を指定して世界や自己をそれへと終局させる目的論でもない。というのも、ベルクソンが語ったように、「徹底した目的論は逆立ちした機械論にすぎない」からである。¹⁾

それでは、第一原因も究極目的もさらには自己原因をも指定しえない状況の中で、根源について問いかけるとはどのような事態なのであろうか。哲学の対象とその方法は相即的だとはよく言われることであるが、「永遠に続く 存在 の炸裂」のように、問われているものが、究極的な根拠や原因や目的をもたない場合に、問われているものの根源に対する問いかけはどのような営みとなるのであろうか。そのような問いかけは問われている 存在 が己れの外部をもたないために、問いかけること自体が問われている 存在 に巻き込まれざるをえないであろうが、そのような問いかけはどのような構造になっているのであろうか。

メルロ＝ポンティは、『遺稿』において、「真理の起源」(VI 219-222)の問題を根本課題に据えながらも、同時に、その起源が「無根拠」であることをも十分に自覚していた。彼の存在論は、問いに対する明確な応答のない状況の中で問いかけることの意味を問うている。

本稿の目的は、『遺稿』においてメルロ＝ポンティが自らの哲学＝存在論の方法を、すなわち「永遠に続く 存在 の炸裂」としての「直接的なものへの還帰」(VI 266)の方法を、どのように性格づけようとしたのかを考察することにある。

以下においては、先ず本稿第一章において、メルロ＝ポンティが自らの方法論を際立たせようとして過去の哲学者たちと格闘したその有様を描出し(第一節から第四節)、第二章では、彼の方法論の核心について筆者なりの解釈を試みてみたい(第五節から第九節)。

第一章 近代哲学の批判と内部存在論

メルロ＝ポンティは、自らの存在論の方法を「哲学的問いかけ *interrogation philosophique*」(VI 15, 170) と呼ぶが、それをまたなまなまに言い換えている。例えば、「内部存在論」(VI 279)、「間接的方法」(VI 233)、「存在哲学」(VI 233)、「超反省 *surreflexion*」(VI 64)、「超弁証法 *hyperdialectique*」=「総合なき弁証法」=「なき弁証法」(VI 129)、「遠方の思考、地平の思考」(VI 169) 等々のいくつかである。これらは名称こそ違つが、その内実においてはすべて「哲学的問いかけ」の別名と解しうる。これらは、批判されるべき伝統的哲学の方法との対照から創り出された独自の言葉であり、例えば、内部存在論には科学主義などの 外部からの思考、間接的方法には「直接的存在論」(VI 233)、「否定哲学」には「肯定主義」(VI 169)、「超反省」には「反省哲学」(VI 53)、「超弁証法」には「悪しき弁証法」(VI 129)、「遠方の思考」=「地平の思考」には本質主義と直観主義が、それぞれ対比されている。

彼は方法論の議論を、『遺稿』前半部の草稿の第一章から第三章にかけて「哲学的問いかけ」という共通の表題のもとに展開している。この箇所は、草稿とは言え、彼の書き残した断片を単に日付順に羅列した後半部の「研究ノート」と比べればかなりまとまったかたがたの叙述であり、その点において、ここからは彼の方法論を或る程度明確に窺い知ることができる。そこで本章では、この箇所を中心にしながら、存在へ接近する彼の方法論について考えてみたい。

第一節 科学主義の批判

メルロ＝ポンティは『遺稿』の「研究ノート」の或る箇所で、科学の立脚する存在論と反省哲学のそれとをともに批判している。「常に外部から、宇宙観察者の視点から世界を見ることであるような因果的思考を廃棄する必要がある。この視点

は、反定立といふかたちで、それと敵対的でもあれば不可分でもあるような反省的取り上げ直しの運動を伴っている。(VI 280)。

この引用において彼は、乗り越えられるべき二種の思考として、外部からの因果的思考と反省哲学の「内在」(VI 281)的思考を挙げている。一方は、近代科学が暗黙に前提する「即自の存在論」(VI 279)に依拠し、他方は、その「反定立」でありながらも、実は、近代科学そのものの哲学的基礎づけを課題とし、それゆえ、科学と「敵対的でありかつ連帯的でもある」(VI 281)よくな観念論的な反省哲学である。前者については特に『遺稿』第一章第二節において、「科学は知覚的信念を前提するのであって、それを解明するのではない」という表題のもとに、他方、後者については同第三節「知覚的信念と反省」において、批判的検討を加えながら、メルロ＝ポンティ自身の内部存在論を照射しようとしている。

本節では、科学の前提する存在論について見てみることにしよう。ところで、科学と言っても、十九世紀までの近代科学と二十世紀以降の量子力学に代表される現代科学とは同断に論じられないかもしれない。というのも、ハイゼンベルクの不確定性原理の出現以来、観察対象への観察者自身の関与が取りざたされ、物理学が純粹に客観的な態度で対象を認識しうるのかどうかについては大いに議論の余地があるからである。メルロ＝ポンティ自身も、認識論的観点においては、科学に対して両義的態度をとっている。

しかしながら、存在論的には、科学は、現代においてさえ依然として、「宇宙観察者」とその相関者である「大客観」とを仮定する存在論「(VI 28)」という偏見を維持しそれに立脚している。現代科学でさえも、存在論的にはあくまでも、近代科学の延長線上にあって、客観的世界の分節をありのままに忠実に反映するものだという「即自の存在論」に依拠しており、そのためにまた、われわれ主観をも、「客観的空間性」という意味での「即自的」世界の中にあるもの」(VI 280)つまり「大客観」の諸部分ないし諸契機」(VI 31)にすぎないものとして位置づけている。科学は即自存在の模写ないし投影図であり、「われわれは物それ自身に接近することができるし、世界に対して絶対的な上空飛行の能力をもっている」

(VI 33) という、近代科学以前にまでも遡りうるような人類にとっての根強い自然的確信のもとに、科学は、自らの自然探究を遂行している。

メルロ＝ポンティによれば、科学のこのような存在論的態度の最大の難点の一つは、科学が、即自的に完結している世界を精密に転写するのだと標榜しながら、その実、科学を実際に遂行しているところの、「われわれのうちに住み着いている公平な観察者」(VI 33) 自身に関しては、それを例外的存在者と見なして科学的探究の埒外に置き、その存在者の存在の意味について問いかけることさえしないという点に存する。このことは、「科学がどれほど……前科学に根付いていて、存在の意味への問いには無頓着であるかを十分に示している」(VI 33 強調は原著者)。

ところが他方、存在論としての「哲学は、問う者自身がその問いによって巻き添えにされるような、そうした問いの総体であり」(VI 47)、「内部存在論は、即自の存在論の乗り越えなのである」(VI 279)。科学は、自らの描くさまざまな世界(宇宙)像をこれらの像の背後にある即自的存在の正確な投影図と思いきんでいるが、「これらの視像とこれらの相互の側面的な含み合いこそがまさに實在 *réalité* なのであり」、實在 = 存在 とは、「これら視像の共通の骨組みであり、核であって、これら視像の背後にある何ものかではない」。存在は、領野としての「次元性そのもの」であって、世界観察者の外部的思考によってではなく、「私の知覚によって「内部から」十分に接近可能なのである」(VI 280)。

ただし、メルロ＝ポンティは、このように科学の存在論を批判する一方で、『遺稿』の「研究ノート」の或る箇所では、内部存在論の中の或る一定の役割を当の科学自身に対しても認めている。なぜならば、科学的に指定された客観的存在論的価値を疑問に付すためには、確かに前科学への還帰が必要ではあるが、しかしその還帰そのものがメルロ＝ポンティの目的なのではなく、「生活世界 *Lebenswelt* の回復」それは、科学の客観化それ自身が、或る意味をもっており真なるものとして理解されようになる或る次元の回復だ」(VI 236) からである。このことは、彼の内部存在論が科学の即自存在論との単なる二者択一ではないことを示唆してこよう。

第二節 反省哲学の批判と超反省

本節では、『遺稿』第一章第三節「知覚的信念と反省」に即しながら、反省哲学に対する批判を見てみることにしよう。科学と不可分に連関する反省哲学——メルロ＝ポンティは特に「デカルトとカントを念頭に置いている——は、科学の外部的思考を、「内在」の観点から捉え直すことによつて科学を形而上学的に基礎づけようとする。

科学の存在論が即目的世界とその観察者との「外的関係」に基づくのに対して、科学と敵対し「全く観念的で精神的でさえある内在の反定立」に立脚する反省哲学は、知覚する私を「知覚する」といつ思考 *pensée de percevoir* と見なし、また知覚される世界を「思考される物」(VI 53)と見なす。つまり反省哲学は、「受肉した主体を超越論的主観に、そして世界の実在性を理念性に転換」(VI 52) してしまふ。

ところでいかなる哲学であれ、自らの立場こそが自己と世界の関係に関する真理だと思ひこんでいるように、反省哲学自身もまた当然のごとく、自らの見解こそが根源的な真理の表現だと考える。すなわち、「反省哲学は、われわれと世界との母なる絆を理解するためには、「先ず」その絆を解体して、「次に」それを再び作り上げることによつてしか、つまり、その絆を構成しそれを模造することによつてしか可能ではないのだと考えている」(VI 54)。こつして反省哲学は、前反省的に与えられている私と世界との関係としての所産的なものを、原初の能産的なものから再構成し、それゆえ、所産的なものがあらかじめ構成されて来た道と全く同じ道を単に逆から辿っているにすぎないのだと自己理解している。

しかしながら、知覚から峻別された思考によるこの再構成が、私と世界の「母なる絆」の回復ではなく、むしろそれを「思考とその対象の関係」「コーギターとコーギタートゥムの関係」(VI 57) という観念論的な内在的關係に変える「二次的操作」(VI 55) にすぎないことに、反省哲学自身が気づいていない。それは以下の理由による。

第一に、たとえ反省哲学が、自らの反省を反省以前の原初的で直接的なものである「母なる絆」の再構成だと言ひ立てるとしても、その反省は、「回復の努力としての自己自身」ないし反省的運動の中での「自分自身の役割」を、すなわち、思

考するもの（デカルト）や超越論的統覚（カント）それ自身の在り方を、この運動から除外しているからである。こうして反省哲学は、おのれの標榜する「徹底主義」（VI 56）の掟を自ら破っていることになる。逆に言えば、真の反省とは反省の運動そのものをも考慮に入れるものでなければならぬであろう。

第二に、反省哲学は、世界の現実存在に対する方法的懐疑によって、懐疑以前に開かれている世界の知覚、ないしは「世界とのより密かな関係」としての「世界への開在性 *ouverture au monde*」（VI 57）を、「内的関係」（VI 62）に還元してしまい、これによって、知覚世界を、知覚ならざる思考の「志向的对象（ノエマ）」（VI 67）に変えるのみならず、それと同時に、反省する主観を、脱身体化した思考的主観にまで高め、そうしてついには、主体相互の差異を超越論的に同一化して相互主体性や他者の問題を理解困難なものにさえしてしまう。

第三に、ところが実のところ、「反省」哲学「は世界が「反省以前に」あらかじめ現前していることを絶えず感じているのであって、その世界の現前に依存し、そこから己れの全エネルギーを借りているのである」（VI 56）。「私が世界と他者から私へと呼び戻され、そうして反省の道を歩むことができたのも、先ず何よりも、私があらかじめ私の外に、世界のうちに、他者のそばにいたからではないし、そしてこの経験がたえずよみがえっては私の反省に養分を与えてくれるのである」（VI 74）。反省哲学は、「事実上の世界を一挙に超越論的領野に変身させる」（VI 68）ことによって、事実的世界における知覚主体と知覚世界の関係や、相互主体的関係を、つまり原初的な事実性の次元を飛び越えてしまい、それを忘却し隠蔽してしまう。

メルロ＝ポンティは、以上の理由に基づいて反省哲学を批判しながら、真の反省としての超反省を次のように語っている。「超反省は、自己自身と自分が光景の中に導き入れる諸変化とをともに考慮に入れるであろうし、それゆえ、生まな *brut* 物や生まな知覚を見失うことではないであろうし、結局のところ、それらを消し去ったり、また非存在の仮説によって、知覚と知覚物の有機的な絆を断ち切ることはないであろう」（VI 61）。

第三節 否定性の哲学への批判と超弁証法

存在 に対して外部や「内在」から接近しようとするがためにかえって「存在への開在性」(VI 122)を逸する思考法として、これまで見てきたような科学主義や反省哲学のほかに、メルロ＝ポンティは、サルトルの「否定性の哲学」(VI 118)ないし「無と存在の哲学」(VI 122)を挙げた。

「存在はあり、無はあるのではないという定式」(VI 120)を掲げる否定性の哲学は、「無の地の上の充実した肯定的存在」から出発することによって、反省哲学とちよつと正反対の立場に立ち、それゆえまた反省哲学とは逆の(しかし実は同一の)理由によって「全体的な思考、上空飛行的思考」(VI 121)に陥り、存在の厚みや奥行を看過してしまふ。

「否定的なものの哲学は、あらゆる肯定的なものを内部に置き外部を単なる否定的なものとして扱った反省哲学の立場を逆転させて、反対に、精神を、外的存在との接触によってのみ生きる純粹に否定的なものと定義することによって、目標を通り過ぎてしまふ。繰り返して言つたら、今度は逆の理由によつてではあるにせよ、その哲学は、「反省哲学と同様に」知覚的信念にほかならない存在への開在性を不可能にしてしまふ」(VI 121-122 強調は原著者)。あるいは『遺稿』「研究ノート」によれば、「サルトルは、垂直的ではなく即自的な、つまりは平板である世界、そして絶対的な深淵である無にとつて存在する世界について語っている。結局のところ彼にあっては奥行といつものは存在しない」(VI 290)。

肝腎なことは、存在 に対して、無や外部や思考的内在から接近する思考ではなく、「存在 の中で働きながら 存在 に接触している思考」(VI 125)あるいは「状況の思考」であり、「自己による媒介」といつ深淵な觀念」(VI 126 強調は原著者)に促されながら「自己形成の途上にある 自己 顕現・暴露であるような 存在 の思考」(VI 125)である。

このようなサルトル批判を通してメルロ＝ポンティは、存在 の厚みや奥行に即した思考、すなわち「媒介」や「否定性」をその核心とする弁証法的思考の重要性を語り出し、それを「超弁証法」・「総合なき弁証法」、あるいは「悪しき弁証法」との対比で「よき弁証法」(VI 129)なつて存在させる。

悪しき弁証法とは、「定立的思考によつて、言葉の寄せ集めによつて、定立と反定立と総合によつて、存在を再構成しようと考ふる弁証法」(VI 129)であり、さらには「内容に、外的な法則や枠をはめ、自分のために前弁証法的な思考を復興する」(VI 128)弁証法であり、定立以前の前述定的文脈を看過して「形式主義」(VI 129)に陥る弁証法である。それに対して、よき弁証法＝超弁証法とは、自己閉塞することのない絶えざる自己否定的運動としての存在を、存在自身を、存在自身から捉えようとする内部存在論である。

第四節 直観主義の批判と地平の思考

前節までに見てきたように、存在に接近するには、思考によつて存在を構成する反省哲学でもなければ、対自としての無が絶対的肯定としての即自を受け入れる否定性の哲学でもなく、存在者を媒介にして存在に内部から接触する内部存在論でなければならない。しかしそうなるところで一つの問題が生じてこよう。すなわち、存在に内部から接近するには、存在と直接的に融合しようとする直観主義こそが、つまり、思考を介した間接的方法ではなく、存在を直観によつて直接的に把握する方法こそが、存在論としてはもっとも適切なものではないのか、という問題である。

メルロ＝ポンティはこの問題を、『遺稿』の第三章「問いかけと直観」において、ヘルクソンの直観主義を引き合いに出しながら考察している。本節では、この問題をめぐつて、内部存在論が決して直接的存在論ではなくして間接的存在論であらざるをえない理由を明らかにし、それによつてメルロ＝ポンティの存在論を別の角度から照明してみよう。

ベルクソンは、空間的な客観的世界に対する科学の偏見を批判して、内面的な持続としての意識の直接的所与への還帰を説いているが、しかしながら、メルロ＝ポンティの提唱する内部存在論は、直観的に存在と直接的に融合しようとする直観主義の立場ではない。それは、「直接的なものへの「直観的」還帰でもなければ、存在者との事実上の合致や融合でもなく、また、原初の完全な状態の探究でもなければ、失われているが再発見されるべき神秘の探究でもない」(VI 129)。

それは以下のような理由による。

第一に、「直接的なものは……たとえばそれが復元されるとしても、それが再発見されるに至った際の批判的諸過程の沈殿物を自らのうちに随伴し、したがってそれは、直接的なものではなく、なっており」(VI 169, 163)、それゆえ直接的なものとは原初の無傷の状態で再現されるわけではないからである。つまり、存在への接近の作業の痕跡を随伴しないような存在の直接性の再発見などはないのである。逆に言えば、存在への接近に必然的に随伴する沈殿物や痕跡を度外視するならば、存在に通じるいかなる道も失われ、その場合にはいかなる存在論も不可能となってしまふ。

因みに、存在者や諸科学による媒介の必要性を『知覚の現象学』は次のように語っている。「現象の経験とは、ヘルクソンの直観のように、そこへの方法的通路が何も無いような、未知の實在についての体験などではない。それはむしろ、科学の諸操作にその十全な意味を与え、科学の諸操作がいつも立ち返ってゆくところの意識の前科学的生に関して、その生を顕在化し白日の下にもたらすのである」(pp. 71)。

第二の理由として、たとえば、合致や融合の経験がありうるとしても、それは決して存在との全面的な合致などではなく、あくまでも「部分的合致」(VI 163)にとどまらざるをえないからである。というのも、合致の経験とは、当の経験自身が絶えず乗り越えられなければならないような自己超越的な経験であり、したがってまた常に過去と未来に裏打ちされた合致の経験だからである。この意味において合致は、「不可能な過去を想起し、不可能な未来を予料する経験」(VI 163-164)にほかならない。過去が私の過去となるのは、過去それ自体が再現・回復されるからではなく、「過去が、何らかの仕方での現在の厚みの中に場所を見だし、新たな現在となることによつてでしかないのである」(VI 163)。

あるいは、次のようにも言えよう。「存在の」移行の中では、過去の諸段階は、私が飛び越えてきた道のりの断片のように単に過ぎ去つたものではなく、それらは、現在の諸段階を呼び求め、要求し、そつして新たな意表を突いたもの自身になり、それゆえに、過去の諸段階は現在の諸段階の内に存在し続けているのであるが、このことはまた、前者が後者に

よって適及的に変容されることを意味している」(VI 123)。

哲学は、確かに、非反省的な生としての知覚経験という 直接的なものへの還帰ではあるが、しかしながらその 直接的なものは「哲学がそれに接近しそれと融合しようとする」と遠ざかってしまふ。直接的なものは地平に属しているであり、地平として考えられなければならないのであって、直接的なものがそれ自身であり続けるのは、距離をおいてあり続ける場合のみである」(VI 164)。

かくして、合致の経験が部分的だということとは、単なる寄せ集めとしての集合体の一部分との合致という意味ではなく、未来を予料しつつ過去を現在において変容させるような、厚みのある不可分の現在としての直接的なものとの、隔たりにおける合致という意味である。

第三に、存在との直観的な事実上の合致や融合が不可能であるからといって、このことは、決して存在の偶然的性格を意味するわけではないことにも留意する必要がある。存在はおのれを全体として一挙に現前させることはなく、おのれを部分的にしか 見えるもの たらしめず、その意味において、「たとえ存在が隠れているとしても、このこと自身が、存在の「必然的な」一つの特徴なのであり、いかなる暴露も存在をわれわれに「全体として直観的に」理解させることはないであろう」(VI 182)。存在がしばしばその必然的在り方として、「根源的に現前可能ではないものの根源的現前」(VI 272)と言われる所以である。

存在は、奥行や厚みのない平板な所与ではなく、空間的にも時間的にも非存在や可能性を宿した地平的存在として、「距離を隔てた存在」(VI 234)であり、それゆえ存在への還帰は、「純粹記憶」(VI 183)における過去自体との融合でもなければ、即自存在の還元なのでもない。存在は裂開するのである。したがってベルクソンの直観のようにそれと融合するのではなく、「哲学は、この炸裂、この非合致、この差異化に付き添うべきなのである」(VI 166)。

以上のように、メルロ＝ポンティは、知覚世界＝存在と非反省的に一挙に全体的に融合する直観主義への批判を通し

て、それに取って代わる自らの立場を、「遠方の思考、地平の思考」(VI 169)と呼ぶに至る。「この『遠方の思考』は、存在との直観的・直接的融合としての『直接的存在論』ではなく、間接的方法による間接的存在論と呼びうるである。『直接的存在論を形成することはできない。私の間接的方法(存在者の中での存在)だけが存在に適合するのである。

否定神学 と同じような 否定哲学」(VI 233)。

ただし、この「遠方の思考、地平の思考」は、世界を外部から見るとは異なるのは言うまでもない。とこのもの、ここの「遠方・地平」とは、世界の外部の指定でもなければ、超越論的反省による世界の上空飛行的思考でもなく、「自己への帰還と自己からの離脱の同一性、生きられているものと距離との同一性」(VI 165)という観念であり、「距離を隔てた近きという観念、厚みへの聴診ないし触診としての直観という観念、あるいは、自己についての一つの見方であり自己の自己へのねじれであるような、したがって 合致 を疑問に付するような見方という観念」(VI 170)の謂だからである。

第二章 間接的方法としての内部存在論

さてわれわれは前章において、メルロ＝ポンティが伝統的哲学との対決を通して自らの存在論の方法をどのように照らし出していたのを見てきたが、それを踏まえれば、彼の存在論を、間接的方法としての内部存在論 と名付けることができるのではなからうか。そこで本章では、この 間接的方法としての内部存在論 の特筆すべき論点を、『遺稿』後半部の「研究ノート」やその他の著作や講義録なども参照しながらより立ち入って考察することにした。

周知のように、『遺稿』の根本課題は「真理の起源」の問題 あるいは、「直接的なものの還帰」という問題」(VI 266)である。すなわち、科学や伝統的存在論によって隠蔽をわねばなされてくる知覚世界 = 存在 (Cf. VI 223) へと逆源として「世界への開在性」としての真理を存在論的「記述し」(VI 290)。今度は逆に、そこから科学や文化や伝統的哲学へと

「移行する」(VI 200) という問題である。

メルロ＝ポンティは、直接的なものへの還帰の方法を、既述のように、超反省とか超弁証法あるいは遠方の思考などと呼ぶ。間接的方法としての内部存在論として展開するのだが、それでは、反省哲学の反省とは異なる真の反省としての超反省のより深い内実はどのようになっているであろうか。彼はそれを次のように端的にまとめている。

「これまで反省ということについて述べてきたことは、決して、非反省的なものや直接的なものを利するために、反省を失効させることを目指してきたのではない。(非反省的なものや直接的なものは、反省を通してしか認識されないのである)。肝腎なことは、知覚的信念に反省の代わりをさせることではなく、それどころか、両者の相互移行を包含する全体的状況を抛り所にするのである。ここで与えられていること、それは、量塊をなす不透明な世界でもなければ、十全な思考の世界でもなく、それは、世界を照明するために世界の厚みに立ち帰らざるをえない反省であり、しかし事後的にしか己れの光を世界に送り返せない反省のことである」(VI 57)。

以下においては、メルロ＝ポンティの存在論全体を視野に収めながら、自らの方法を簡潔に表現しているこの引用文のうちから五つの論点を剔出しつつ、それぞれについて解釈を試みてみよう。

第五節 循環的思考——第一論点

第一に、先ず指摘しなければならないことは、超反省とは、可能的世界に飛翔する反省哲学の「反省を失効させて」、前反省のないし非反省的なものに無媒介的に還帰することではないということである。すなわち、現実性に対する可能性の優位、あるいは事実存在に対する本質存在の優位という伝統的存在論を、単に逆転させることによってメルロ＝ポンティの意図する直接的なものへの還帰が果たされるわけではない。この点には十分留意する必要がある。というのも、メルロ＝ポンティ自身が直接的なものないし前反省的なものへの還帰をしばしば強調していることから、超反省をそのように解しが

ちだからである。「すべての反省的分析は、誤りではなく、自分自身の原動力をおのれに包み隠しているかぎりで、まだ素朴なのである」(VI 56)。「この言葉からは、反省哲学に対する全面的批判ではなく、むしろ、それをも一面の真理と認めながら内部存在論の中に位置づけ直すこととするメルロ＝ポンティの意図が窺われる。」¹⁾

そもそも、反省を停止して前反省的な知覚経験そのものに浸ることは、素朴に世界や他人と交流しながら知覚的信念の世界に無反省に生きることではないが、このことは、いかなる反省でもなければいかなる存在論でもなく、したがってまた、超反省と呼べるものではないであろう。メルロ＝ポンティの内部存在論は、確かに反省哲学の反省的分析とは異なるのはもちろんではあるが、そうであるからといって逆に、直接的なものへの没入とかそれとの直観的融合を意味するわけでもなく、それはあくまでも超反省という独自の意味における「反省哲学」なのである。

しかしながらまた、既述のように、反省が可能になるのは、あくまでも私が前反省的なものもとにとどまっていたからであり、反省は「そこから己れの全エネルギーを借りてくる」ことをも忘れてはなるまい。つまり直接的なものは、確かに反省の尽きることはない糧であり、「不断の資源」(VI 223)なのである。

このように見てくると、超反省とは、前反省的なものと反省との二者択一ではなく、両者のあいだの「循環的思考」*pensée en cercle* (VI 56) のことであり、「両者の相互移行を包含する全体的状況」こそが、真の反省の在り方だと言えよう。

第六節 反省という媒介——第二論点

第二に、それでは何故、真の反省が「全体的状況」における「循環的思考」として理解されなければならないのであろうか。その理由は、非反省的で直接的なものは、確かに直接的に感じられるものではあるが、しかしながらそれは、フッサールの本質直観 (Cf. VI 162, 168-169) やヘルクソンの直観的融合のように直観によってではなく、上記引用にあるように、「反省を通してしか認識されな²⁾」からである。つまり直接的なものは、直観によって一挙に無媒介的に顕在化されるもの

ではなく、あくまでも反省を媒介にしなければならぬからである。

ところでここでの「反省の媒介」とは何を意味するのであるか。この言葉は非常に曖昧な表現であり、それだけにさまざまな解釈を許し、延いては超反省を誤解に導きかねない。先ず少なくとも言えることとしては、「反省の媒介」とは、決して世界や他者への私の没入から方向転換して私自身へと単に反省の眼を向け変えることではない。というのもその場合には、反省が単なる内面的な反省（内省）にとどまってしまう、他者問題を度外視した反省哲学の「内在」の袋小路に再び陥り、反省されるものが表現には至らないおそれがあるからである。「反省の媒介」の重要性については以下の三つのことを指摘しておきたい。

先ず第一に、反省にとつての言語の役割である（VI 166-168）。つまり、言語なしには反省は不可能だということである。「哲学自身が言語であり、言語に基づいている」。しかもその言語とは、メルロ＝ポンティによれば、語られた既成の言語ではなく、「内部から実践によってしか知りえず、諸物に開かれ沈黙の声に呼び求められ、さらにはすべての存在者の存在である分節化の努力を継続する」ところの、「作動しつつある言語 language opérant」（VI 168）のことであり、それゆえ超反省にとつてはこの意味での言語の媒介が不可欠なのである。ところが、反省哲学は反省にとつての言語の意義を全く意に介さなかつたために、思想的内在に反省の究極的拠り所を求めざるをえなかつたのであり、またベルクソンは直観を重視するあまり、言語を印象の固定化・等質化に資するものだと批判し、そのために言語を介した反省の意義や、さらには弁証法的思考における媒介や否定性の重要性に気づかなかつたと思われる。

第二に、媒介としての反省とは、内面的反省のことではなく、むしろそれとは反対のいわば 外面的 反省を意味する。ここでの 外面的 反省とは、存在 と存在者の二元的峻別という前提のもとでの 存在 そのものへの直接的接近を退けて、存在 を「存在者の中の存在」（VI 233）と見据えての、存在者を経由する反省のことである。つまり 存在 とは、存在者を媒介にしなければそれへの接近が不可能なものである。この意味においてメルロ＝ポンティの内部存在論

は直接的存在論としてではなく間接的存在論としてのみ可能なのである。

ところでそれでは、反省の媒介者としての存在者とは具体的に何を意味するのであるか。これが「反省の媒介」についての第三の問題であるが、結論から言えば、それは、既に成立している歴史的生成物、すなわち、諸科学（例えば「ユークリッド幾何学」（Cf. VI 266）とか文化的生成物（例えば「絵画」（VI 223））さらには、前節で論じたような伝統的哲学などである⁶。自然についての晩年の講義ノートでメルロ＝ポンティは、存在と存在者を厳密に区別する『存在と時間』の時期のハイデッガーを批判して次のように語っている。「ハイデッガーが描写したような、存在的な科学と存在論的な哲学の間の根本的対立が妥当するのは、自然をわれわれの面前の延長した客観として措定するデカルト的哲学の場合においてのみであって、自己に特有の客観や、自己と客観との関係を問題にするような現代科学の場合には妥当しない」（NA 120）。つまり、「科学の客観化それ自体が、或る意味をもってあり真なるものとして理解されようになる或る次元の回復」（VI 236）を旨とするメルロ＝ポンティにとっては、科学は、哲学の対立者ではなく、存在への接近のための反省の媒介者たる存在者なのである。科学における「純粋な理念性それ自身は、肉を欠くでもなければ、地平の諸構造から分離されているでもないのだ」（VI 200）というメルロ＝ポンティの言葉は、存在者としての科学や文化が、存在の肉に裏打ちされていることを主張するとともに、反省が科学という存在者を媒介にしてこそ、存在に接近しうることをも含意している。「後期の」ハイデッガー自身がそれを言っている——すべての存在の歴史的運命 *Seinsgeschick* は真でありそれぞれが存在の歴史 *Seinsgeschichte* の一部なのである」（VI 236）。

以上より、前節での第一論点と同様に、超反省は、科学や伝統的哲学から直接的なものへの一方的な還帰としてではなく、前反省的なものと諸存在者とのあいだの相互基礎づけの関係という「全体的状況」において理解されなければならない。

第七節 反省と存在の相互関係——第三論点

第三に、上記引用中の、「非反省的なものや直接的なものは、反省を通してしか認識されない」とはどのような意味なのであろうか。

この問題を考えるうえであらかじめ注意すべきは、「ここでの「認識 *connaissance*」とは、メルローポンティが通常使用する意味での客観的な定立的認識のことではなく、例えば、哲学こそが生活世界としての「沈黙の世界を再発見する」(VI 224)と言われる場合の「再発見 *retrouver*」の意味だということである。

さて、直接的なものが反省を媒介してしか認識ないし再発見されえないとは、次のことを意味するのであろうか。すなわち、直接的なものは、なるほど反省を通してしか「認識」できないけれども、しかしその「存在」は、反省の有無とは無関係に既に与えられているのだ、という意味なのであろうか。それとも、直接的なものは、反省を媒介しなければその「認識」はもちろんのこと、その「存在」さえもが不可能だ、という意味なのであろうか。

思うに、この問題は、超反省という方法論的存在論の意味を確認するうえで非常に重要な問題であらう。というのも、もし前者の意味であれば、メルローポンティは、デカルトやカントなどの伝統的存在論に見受けられるように、あらかじめ「認識」と「存在」の区別を前提し、そのうえで、反省を直接的なものの「認識」にのみ関わる営みであって、他方、直接的なものは、反省から独立にあらかじめ与えられている「存在」だと考えていたことになるからであり、そしてもしそうであるならば、反省は、直接的なものの「存在」にとつては外的な営みだということにもなってしまうのであろう。

しかしながら、メルローポンティは、外部的思考によって即目的対象に客観的に関わる近代科学ではなく、現代の量子力学や人間諸科学におけるように、観察対象への観察者自身の影響を考慮に入れた科学の在り方を高く評価したり、あるいは、前期のハイデッカーが哲学（存在論）と科学、存在と存在者の区別に固執して、両者のあいだの「相互関係ないし交錯の関係」(SI 76)を看過していることを批判したり、そして何よりも、前出したように、存在は「それが再発見されるに至る

た際の批判的諸過程の沈殿物を随伴し、したがってそれは、直接的なものではない」(VI 162-163)とが、「超反省は、自己自身と自分が光景の中に導き入れる諸変化をとともに考慮に入れる」(VI 164)ものであるというメルロ＝ポンティ自身の言葉などを十分に踏まえるならば、彼の真意は、反省という媒介の運動が、直接的なものの単なる「認識」のみに関わるものではなく、直接的なものの「存在」そのものにまで深く関与しているという点に存すると思われる。

つまり、前反省的で直接的なものは、確かに一方では、反省にとつての汲み尽くしえない資源として反省が自らの運動のエネルギーを借り受ける場ではあるが、他方では、そのような直接的なもの自身の「存在」は、超反省という反省なくしては存立しえないのであり、そしてこの意味において、超反省と直接的なものの「存在」とは、「相互関係ないし交錯の関係」にあると言えるであろう。

第八節 否定性と超反省——第四論点

第四に、上記引用での、真の反省は「世界の厚みに立ち帰ることだ」とはどのような意味なのであろうか。本節ではこの問題を考えてみよう。

科学主義は世界を一義的な即自存在と見なし、他方、反省哲学は世界を思考対象として抽象的に理念化するが、対極的なこれら双方に共通なのは、流動的で創造的な知覚世界の厚みの平板化である。また存在と無の哲学は、世界＝存在を、対自としての絶対的深淵＝無にとつて即自的に存在する世界と見なすことによつて、奥行のない非垂直的世界を指定してしまふ。また、「ベルクソンの直観は、存在の神秘はわれわれの背後の原初状態の中にあるという、一種の墮罪以前の偏見を反省哲学と共有し」、「生きられているものと距離の同一性」(VI 165)を看過していた。さらにはフッサールの本質直観は、世界から「無限の距離」にあり、その点においてそれは、ベルクソンにおける直観的融合による「絶対的な近さ」と両極性をなしており、両者は、「上空飛行と融合といつ二つの仕方で物そのものへの同じ関係を表しており」、「そのかぎりでは」肯定主

義 *positivisme* の「形態」(VI 169)にすぎず、両者においては 存在 における否定性の契機が決定的に欠如していると言わざるをえない。メルロ＝ポンティによれば、これらの伝統的哲学はみな、「世界の厚み」ないし「世界への開在性」に対する洞察を欠いている点で共通している。

ところでそれでは、「世界の厚み」とはより内容的にはどのような事態なのであるうか。この点について改めて考えてみる。彼の間接的方法としての内部存在論の理解にとって不可欠であろう。

メルロ＝ポンティにとつての知覚世界＝存在 とは、単なる 見えるもの でもなければ、単なる 見えないものでもなく、したがって即自存在の絶対的肯定性でもなければ、それと二元的に対立する「絶対的否定性」(VI 289)ないし「空虚な無 *nichtiges Nichts*」(VI 249, 254)でもない。見えないもの の否定性は、「われわれの根底やわれわれの意識の背後にではなく、われわれの領野の分節としてわれわれの前に」探究されるべきものであり、それというのもそれは「われわれの未来が読み取られる布置」(VI 234)だからである。見えないもの は、絶対的な否定ではなく、見えるもの の「基準としての否定(のゼロ点)ないし隔たり *écart* とつての否定」(VI 311)であり、世界の奥行なのであり、その意味において 見えないもの は、見えるもの の外部や背後ではなく、その内的深みないし裏地であり、そのようなものとしてそれは、見えるもの を 見えるもの たらしめる 存在 なのである。見えないもの は「この世界に住み着き、この世界を支え、この世界を見るようにする 見えないもの であり、この世界の内在的で固有な可能性であり、この存在するもの『世界』の 存在 *l'être* なのである」(VI 198)。

メルロ＝ポンティは、しばしば、存在 の本質的契機としての否定性に言及するが (Cf. VI 281, 289-290) 存在 の否定性とは、第一に、存在 が「自己の否定、自己の知覚されること (*percepi*) を己れのうちに含んでいる」(VI 304) ことであり、そしてこのことがまた、存在が裂開・差異化する所以なのである。つまり 存在 は、反省哲学における純粹に能産的なものでもなければ、直観主義におけるように、純粹記憶としてすべての過去をそのままに保持しうる充実性でもな

く、また、即自存在から二元的に区別される絶対的否定性としての無でもなければ、あるいは絶対的な他者でもなく、己れのうちで己れを否定する運動そのものなのであり、それゆえにこそ、彼は、「超弁証法」＝「総合なき弁証法」という独自の意味での弁証法的思考によって、存在に接近しようとするのである。第二に、存在の否定性はまた、超反省とも無縁ではないどころか、むしろ、前節で見たように、存在が「反省の媒介」によってこそ存在でありうるかぎり、存在の裂開には反省が深く関係しているのである。反省は、存在が「知覚されること」だという存在の否定性ないし受動的・必然的契機だとも言えるであろう。

このように、知覚世界＝存在は、否定性の契機を自らのうちに宿しながらの、見えるものと見えないものの絡み合い・交錯・蚕食の全体であり、それゆえまた、この全体にとつての純粹な外部ないし絶対的な他者がたとえ存在するとしても、実は、そのような外部や他者とは、非存在や可能性に満ちたこの地平的全体性を前提にしたうえで一つの構成物にすぎないのである。「見えない世界」。それは、根源的に現前しうるものではないもの non-*Urpräsen*tierbar として原初的に与えられている。それはちょうど、他者がその身体のうち不在として——隔たりとして、超越として——原初的に与えられているのと同じである（VI 234）。メルロ＝ポンティにとって「超越」とは、世界の外部を意味するのではなく、「世界への内属性において、世界への内属性のおかげで見られる世界」（VI 280）という意味なのである。

したがってまた、このような厚みと奥行からなる世界に対しては、外部からではなく——というよりも、そもそも世界の外部を認めないことが世界の厚みたる所以なのである——内部から接近する内部存在論のみが可能なのである。かくして、「世界の厚みへの立ち帰り」を彼は、前出のごとく、次のように表現したのである。「原初的なものは炸裂する。だから哲学「＝存在論」は、この炸裂、この非合致、この差異化に付き添うべきである」（VI 165）。

しかしながら、超反省における「全体的状況」とは何かを吟味してきたわれわれにとっては、「世界の厚みへの立ち帰り」を、このように「存在の炸裂に付き添うべき」こととしてのみ理解するだけでは十分とは言えない。というのも、この

理解では、超反省としての反省自身が、存在の炸裂そのものにとってもつ役割については十分には考慮されておらず、あたかも、「存在の炸裂」という直接的なものが反省から独立に存立していて、それに反省が後から付き添うこととして解されがちだからである。しかしながら、前節で指摘したように、むしろ、超反省とは、当の反省自身がまさに存在の炸裂そのものに巻き込まれつつそれに深く関与することであるとともに、同時に、反省なくしてはそもそも存在の炸裂そのものもありえないことを意味するのである。

第九節 反省の事後性の両義性——第五論点

第五に、真の反省が「事後的に *après coup*」世界に光を送り返すということの意味について考えてみよう。

メルロ＝ポンティは、カントの『純粹理性批判』の「分析論」での経験の基礎づけについて、カントの経験の可能性の探究が、カントの意図に反して、経験を基礎づけるどころか、むしろ経験に対して常に「二次的な表現」(VI 56) にすぎないことを次のように語っている。「可能性の条件の探究は、原理的に、現実の経験より後なのであり、したがってここからは次のことが帰結する、すなわち、この現実の経験の 必須条件 *ce sans quoi* を後から厳密に規定したとしても、この条件は、祭りの後で、*post festum* 発見されたという最初の汚点を拭い去ることが決してできないであろうし、また、この経験を積極的に基礎づけることにもなりえないであろう」(VI 69)。

カントへのこの批判は、実のところ、カントの反省哲学のみならず、反省という方法をとるすべての哲学にも妥当する。なぜならば、反省とは、一般的に解すれば、反省が向かう前反省的なものに対しては、原理上ないし構造上、いつまでも追いつけず、それに遅れをとり、それから隔たっていると言えるからである。それゆえにまた、反省されるものの全体性や本質などが完全に洞察されることもなく、反省は、原理上、常に未完結であらざるをえない。

存在の再発見を課題とするメルロ＝ポンティの真の反省である超反省もまた、反省であるかぎりには、既に与えられて

いる 存在 より「後」の出来事であり、それゆえ、それは祭りの後の発見という汚点を反省哲学と同様に引き受けざるをえないし、また、存在 の積極的な基礎づけにもなりえない。メルロ＝ポンティ自身も、「絶対者への、超越論的領野への、野生の、垂直の 存在への哲学の移行は、定義からして、漸進的であり、不完全である」(VI 232 強調は原著者)と述べて、超反省の未完結性を語っている。

ただここで改めて考えてみなければならないことは、カントとメルロ＝ポンティの相違である。カントは、自らの反省哲学が経験の基礎づけになりえているのだと自認するが、メルロ＝ポンティによればそれはカントの錯覚にすぎない。他方、メルロ＝ポンティはカントとは異なり、現実の経験や 存在 の基礎づけを目標にはしていないし、またそれが可能だとも考えていない。したがってまた、超反省の事後性は、メルロ＝ポンティにとっては決して「祭りの後の汚点」ではなく、むしろ超反省にとっての不可避の構造なのである。「還元の未完結性は……還元にとっての障碍ではない。それこそが還元そのものであり、垂直の存在の再発見なのである」(VI 232)。反省における事後性が「汚点」となりうるのは、超反省の「全体的状況」を看過する反省哲学の場合なのである。

それでは、超反省における反省の「事後性」は超反省の「全体的状況」の中ではどのように位置づけられるのであろうか。先ず第一に、超反省の事後性は、決して反省から独立な前反省的なものの即自存在に起因するのではないことに留意しなければならない。というのも、もしそうであれば、直接的なものが「反省を通してしか認識されない」ということに矛盾するからである。直接的なものは反省を媒介にしてしか 存在 たりえないことは、既述の通りである。つまり、反省は 存在 に対して事後的ではあるが、同時に、 存在 は反省に依存しており、この「相互移行」という事態が超反省にとっての 存在 と反省のあいだの「全体的状況」なのである。あるいはこうも言えよう。事後性というこの言葉は、単に反省の直接的なものに対する一方的な依存関係を意味するのみではなく、直接的なものが「反省を通して」しかそれではありえない以上、直接的なものの反省に対する事後性をも意味している。そしてこのことからまた、直接的なものは、反省の媒介

を不可欠とするかぎり、実は、直接的なものではなく間接的なものだということも帰結してくる。このように反省と直接的なものあいだの「相互移行を包含する全体的状況」こそが、直接的なものへの還帰を目指す超反省というメルロ＝ポンティの内部存在論を、同時に間接的存在論たらしめているのである。

第二に、以上のことからすれば、真の反省は「事後的に」「世界に光を送り返す」という件も、これを文字通りに受け取るべきではあるまい。つまり、世界は反省以前にあらかじめ現実世界として存在しており、その現実世界に対する反省を待つて初めて、可能的世界なり本質としての世界が抽出されるのだと理解するのは、一面的な理解にとどまるであろう。なぜならば、ここにも超反省における可逆的關係を見て取る必要があるからだ。確かに、一方では、反省が現実世界に対する事後的反省であるかぎり、反省は現実世界の「後で」その世界に可能性や本質の光を投ずることになると言えようが、しかしながら他面では、現実世界は、「反省を通してしか」、あるいは、可能的世界を媒介にしてしか、現実世界たりえないかぎりでは、反省は現実世界に先だって世界に光を投ずるものだとも言えるであろう。

このように、真なる反省としての超反省においては、反省と現実世界との關係に關しても、やはり可逆的關係が認められる。因みに、「現象への還帰」(PP 7)を強調する『知覚の現象学』には、主知主義的觀念論の可能的世界から生きられた現実世界への還帰を説く次のような有名な一節がある。「世界は現実的なものであり、必然的なものと可能的なものは現実的なものの一区画にすぎない」(PP 456)。しかしながらこの一節もやはり一面的の誹りを免れない。超反省の「全体的状況」を踏まえるかぎり、むしろ、必然性と可能性は現実性の一区画であると同時に、現実性は可能性と必然性の一区画である と表現されるべきであろう。ライプニッツやカントに代表される近代哲学が概して現実性に対する可能性の優位を説き、他方、サルトルの実存主義が可能的本質に対して現実的事実性を先立てようとするが、しかしながら、双方は、超反省における「循環的思考」ないし相互依存關係を踏まえていない思考法だと言えるであろう。

おわりに

後期のメルロ＝ポンティにとって存在論という言葉は二重の意味をもつ。それは一方では、存在とは何かについて論じる 存在 論であり、他方では、存在 に接近するための方法論である。しかもこの両者は密接不離の関係にあり、一方を論じることはただちに他方を規定することになる。本稿では、方法論の観点から、存在 と超反省とのあいだの相互依存関係を明らかにしてきたが、このことはまた同時に、存在 と存在者（科学・文化的形成物・伝統的存在論）とのあいだの交錯した関係を含意している。逆に、存在 を第一原因も究極目的もない「永遠に続く 存在 の炸裂」として理解するメルロ＝ポンティの 存在 論は、おのずから、存在 への接近の方法を、存在 の外部からの接近法や 存在 との直観的融合としてではなく、われわれが見てきたように、間接的方法としての内部存在論 として要求するものである。

註

メルロ＝ポンティのテキストからの引用箇所は次の略号によって本文中に示す。なお、引用文中の「」内および傍点は、特に断りのないかぎり筆者によるものである。また、同じ頁からの引用が続く場合には、最後の引用箇所のみ頁数を記した。

VI *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964 (本文では「遺稿」と略記)

PP *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

SH *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, 1953

NA *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Seuil, 1994

RC *Resumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Gallimard, 1968
 SI *Signes*, Gallimard, 1960

- (1) H. Bergson, *L'évolution créatrice, Édition du centenaire*, p.528, PUF, 1991
 - (2) 本稿第六節を参照。
 - (3) 『ニーニ』、所収の「生成するヘルクソン像」の次の箇所を参照。SI 231. Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire, Édition du centenaire*, p.356, PUF, 1991
 - (4) メルロ＝ポンティは伝統的哲学を取り上げるとき、確かにそれらに対して批判的ではあるが、しかし他方では、デカルトにしてもあるいはカントやヘルクソンに対しても常に両義的態度で臨んでおり、彼のうちに自分の哲学と同様の傾向をえをも読みとっている。『遺稿』において顕著になるフッサールへの批判の際にはなおさらである。例えば、デカルトの心身二元論を批判する反面、彼のうちに心身結合論をも見出してそれを高く評価したり (VI 219-220, pp. 52-53, RC 125-126) カントの『純粹理性批判』の「分析論」を批判しながらも彼の理念論や『判断力批判』のうちに自分の哲学と同様のものを見届けたり (pp. 351) ヘルクソンのうちに存在や時間の厚みや奥行への洞察を看取したりする場合 (VI 163, SI 231-232) などがその例である。
 - (5) H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, Édition du centenaire*, pp.86-87, PUF, 1991
 - (6) この点については近刊予定の次の拙論の第五節を参照されたい。「知覚の存在論——メルロ＝ポンティの『見えるものと見えないもの』に即して」、日本現象学会編『現象学年報』第二巻所収、二〇〇六年
 - (7) ドゥルーズは、最晩年の「内在——一つの生」(G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, dans *Deux régimes de fous*, Minuit, 2003, pp.359-363) という小論で、「内在」に関して次のように語っている。「絶対的内在はそれ自身においてある。それは何かのものの中にあるのでも、何ものかに属するのでもないし、客体に依存するのでも主体に帰属するのでもない」(*Ibid.*, p.360)。
 ドゥルーズのこの「内在」の哲学とメルロ＝ポンティの内部存在論との比較は、両者がともに絶対的他者とか絶対的外部性を批判しようとしている点において、非常に興味深いものがある。
- ただし、両者においては「超越 (transcendance)」の意味ないし位置づけが異なっており、そしてこの二つが前者の「内在」と

後者の「内部」性に微妙な相違を招来している。前者は、「超越とは常に内在による一つの産物である」(*Ibid.*, p.363)と語ることによつて、「内在」の「絶対性」を語り出しているが、後者にとつての「超越」とは、第一義的には、「世界への内屬性」のことであり、あるいは、例えばヘーゲルの言葉を借りて語っているように、「自己に還ること」、それはまた自己から出ることなのである」(VI 74)。それゆえまた、後者の内部存在論は「超越」へ接近する方法論なのである。それに対して、ドゥルーズにとつて、「内在」への接近はどのようになされるのであつたか。それは、本稿第四節で述べたようなベルクソンの直観とかがあるいはフィヒチを引き合いにしてドゥルーズが語る「絶対的な直接的意識」(Deleuze, *op.cit.*, p.361)によるのであつたか。もしそうであるならば、それは、メルロ＝ポンティの「間接的方法としての内部存在論」とは異なるであらう。あるいは、「純粋な内在とは、一つの生である」(*Ibid.*, p.360)と語るドゥルーズにおいては、そもそも、「内在」への接近の方法とは何かという問題の提示そのものが許されないのであらうか。

(本学大学院人文科学研究教授・哲学)