

世界内存在と色彩の現象学

—ハイデガーとメルロ＝ポンティの比較研究へ向けて—

慶應義塾大学 ^{ほんだ} 譽田 大介

序

「感覚」という経験をめぐるハイデガーとメルロ＝ポンティの態度は、端的に言えば、対極的である。一方で基礎的存在論を構想するハイデガーは、「感覚」を世界内存在における第一次的な存在了解の「欠如態 Privation」(Bd21, S145, SuZ, S149)と見なしている。しかし他方で、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティは、世界内存在としての人間というハイデガーの問題設定を受け継ぎつつも、彼とは反対に、むしろ色彩感覚において身体的実存が世界と共に生まれ出る瞬間を見てとろうとした。世界内存在をめぐる彼らそれぞれによる二様の考察は、ある意味では困惑の種であるとしても、他方ではまた、哲学的な関心を引かずにはおかない。

本稿の課題は、「感覚」という経験をめぐる彼ら二人の隔たりに、どのような哲学的問題が潜んでいるのかを明らかにすることにある。それは同時に、ハイデガーとメルロ＝ポンティという、近くて遠い二人の哲学者に関する比較研究へ向けての準備的考察となるはずである。ただし我々は考察の領域を、ハイデガーによる1919年戦時緊急講義、1925/26年冬学期講義『論理学 Logik』(以下、『論理学』)、および『存在と時間』でのハイデガーの議論と『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティの議論の間に設定する。二人の多産な哲学者が残した哲学的洞察の数々を比較対象とする研究は段階的に進めるべきであり、その意味で上述のような議論領域の限定は不可避である。本発表の課題は、「感覚」という問題をめぐって、両者の議論がそこで互いに問題を投げかけあうような多くの磁場の一つを探し出すことにある。

I : 「解釈学的 als」論における「感覚」の処遇

メルロ＝ポンティとは対照的に、基礎的存在論を構想するハイデガーは、現存在の身体、および感覚や知覚が持つ存在への問いに関わる意義について極めて消極的に論じるに過ぎない¹。「感覚」

1 確かにハイデガーの議論には表立っては主題化されない身体の影がしばしば付きまとう。例えば、『存在と時間』に限定して言えば、よく知られている *Vorhandensein* と *Zuhandensein* の区別において存在者へと向けられた「手」の動きがほのめかされている。しかしその場合でも、生きた身体全体が持つ実存的意義が主題化されることはない。「配視 *Umsicht*」という重要な概念は、「眼」の活動との参照関係にあるとしても、ハイデガーが語る配視する眼の卓越性は、「道具」としての存在者それぞれの機能を、その使用目的から了解する点に見て取られており、この了解が首尾よく成立しないという特別な事情にぶつからない限り、その「眼」が諸存在者の色彩に関心を向けることはない。他方で、身体全体が言及される場合でも、ハイデガーのままざしのもとで、身体は「物体事物 *Körperding*」(SuZ, S54)へと帰着する。「内存在はそれに対して現存在の存在構成を意味しており、実存疇である。それによってしかし眼前存在者の(中)にある物体事物 *Körperding*(人間身体 *Menschenleib*)の眼前存在が考えられることはできない」(SuZ, S54)。もちろん、このことは我々が限定した議論領域に留まる限りでの話である。議論の視野を広げてみれば、ハイデガーの身体に対する態度が、終始同一に留まっているわけではないこともはっきりしている。例えば、次の発言を見てみよう。「感情 *Gefühl* は自己感受 *Sichfühlen* であると同時に、我々が身体的に存在する様態 *Weise* なのである。身体的に存在しているとは、ある心に身体という名のつかえ棒がそえてあるということではない。身体は自己感受において始めから、我々自己の中へ抱えこまれ、それがその状態性 *Zuständlichkeit* において我々自身に貫流しているのである。我々が身体を《持っている *haben*》のは、ポケットの中にナイフを持っているのとは違う。[...] 我々は身体を《持っている》のではなく、身体的に *leiblich* 《存在している *sind*》のである」(Bd43, S117)。メルロ＝ポンティを彷彿とさせるこの発言は、全集第43巻に収められている1936/37冬学期フライブルグ講義『ニーチェ 力への意志としての芸術』におけるハイデガーによるものである。彼は、ニーチェが芸術の本質を「陶醉 *Rausch*」という「感情」に見て取っているという点に注目する。そして彼は、「デュオニソス的」と「アポロンの」を対立的に捉える

に関して言えば、それを彼はAls 構造を持つ、実存の第一次的な了解の「欠如態」と見なしている。そして我々は、存在了解における感覚の意義を否認する彼の議論の最前線を、彼が「解釈学的 als」について論じる場面に見出す²。この場面での議論に批判的検討を加える前に、まずは解釈学的 als に関する議論を概観しよう。

『論理学』第 12 節(a)において、ハイデガーは「解釈学的 als」³を了解の第一次的な構造と見なす一方で、「als から自由な把握 als-reies Erfassen」(Bd21, S145)を前者の「欠如態」と述べ、その「欠如態」に該当する「純粋な感覚 Empfindung」について言及している。彼によれば、このような als から自由な、つまり「純粋」な「感覚」は、「まったく基底的なもの etwas Elementares ではない」(Bd21, S145)のであり、解釈学的 als から「技巧的に標本化 künstlich präparierte されたもの」(Bd21, S145)に他ならない。そしてこの標本化のためには、視線の技巧的な「切り替え Umstellung」(Bd21, S145, bzw., SuZ, S149)が必要であるとされる。

『論理学』における解釈学的 als をめぐる議論は、アリストテレスの「命題論」の批判的検討、およびアリストテレスが分析した「命題」の構造を、世界内存在としての現存在の実存論的分析へと向けて再解釈する一連の議論の中に位置づけられる。「命題」の構造を「結合(シュンテーシス)」と「分離(ディアイレシス)」という語彙を用いて分析するアリストテレスに対して、ハイデガーは「それ自身において結合 Verbinden と分離 Trennen であり、言語的な表現連関とその肯定 Zusprechen と否定 Absprechen よりも手前にある現象」(Bd21, S141)を目指して、現象学的解釈を展開する。彼は「一度に結合(シュンテーシス)-分離(ディアイレシス)であり、言表 Aussage をなによりもまず可能にするとされている現象」(Bd21, S142)、ないしは「このような二重の性格が統一的に帰属する現象」(Bd21, S150, Anm.6)へと問いを進める。そして彼はこのような現象を「解釈学的 als」として、現存在の実存という観点から捉えなおす試みをしている。

この現象においては「道具」のような「手元存在者 Zuhandensein」は次のような時間的構造において現存在にとっての「意義 Bedeutung」を持つとされる。まず現存在は手元存在者との交際 Umgang において、その存在者の「何のために Wozu」という使用目的へと向けて自己に「先立っ

通俗的なニーチェ解釈に抗弁しつつ、両者に通底する「陶醉」の一般的本質を問はずねる中で、あたかもメルロ＝ポンティが語っているかのような身体の在りようへと差し向けられているのである。ハイデガーにとって、ニーチェの芸術論における「陶醉」という「感情」の分析が、身体的に《存在している》現存在への開口部になっているという点は銘記されるべきであろう。ハイデガーが、身体を単なる「身体事物」に尽きない何かとして取り上げるとき、彼はニーチェの眼を借りて身体を見ているのである。ハイデガーは、ニーチェの身体観をそのままに受容したとは言えない。しかし、ニーチェの芸術論の内部を探索するハイデガーが見てとった身体として《存在している》という事態を、ハイデガーが自らとニーチェの間に張り渡した問題空間において主題化する研究は興味深いものになるだろう。ちなみに、上記引用部の邦訳については、『ニーチェ I 美と永遠回帰』(細谷貞雄監訳、杉田泰一・輪田稔訳、平凡社ライブラリー、2006年)を参照した。

² 『存在と時間』においては、解釈学的 als についての論及はあっても、それと「感覚」の関係をめぐる議論は見られない。『存在と時間』は、この問題がすでに片付いているという前提で書かれているように思える。我々が『論理学』に目を向けるのはそのためである。この講義でハイデガーは、解釈学的 als を第一次的な了解 Verstehen の構造として論じつつ、「als から自由な把握」としての「純粋な感覚」との区別に言及している。

³ 「解釈学的 als」を「解釈学的<として>」と訳すことももちろん可能だが、本稿では「解釈学的 als」という表記のままに通すことにする。als という単語が「として」を意味することは明らかであるし、またそれ以上に適切な邦訳は考えられないため、als というドイツ語のままでも理解に支障が生じることはないだろうと考えてのことである。

て vorweg」存在している。そしてこの使用目的である「何のために」から、当の手元存在者の現前へと「立ち戻る zurückkommen」ことで、その手元存在者を特定の使用目的を持った道具として了解する。ここで「先立って」と「立ち戻る」という言葉は、時間性という次元を指し示しており⁴、「意義」はこのような時間性において成立するのである。『論理学』第12節(a)でのこのような解釈学的 als についての議論は、『存在と時間』第32節「了解 Verstehen と解意 Auslegung」に引き継がれている。

「見回しつつ umsichtig その〈…のため Um-zu〉へと向けられて解き分かれたもの Auseinandergelegte それ自身、つまり、はっきりと ausdrücklich 了解されているものは、何かとしての何かという構造を持っている」⁵ (SuZ, S149)。

解釈学的 als は、手元存在者がその使用目的から出会われ、道具として使用されるという内世界的存在者の現象の構造を示している。言いかえれば、それは内世界的に存在する手元存在者への現存在の振る舞いの構造を分節化して示している⁶。そしてハイデガーがしばしば強調するように、特定の道具の「何のために」は、それぞれが単独で了解されるのではなく有意義性連関全体としての世界からのみ理解されるのだとすれば⁷、解釈学的 als をめぐる問題は、世界内存在としての現存在の「全体性」という、基礎的存在論におけるより包括的な問題とも接続している。このように解釈学的 als が有意義性連関を構成する道具的存在者の「何のために」から理解されているため、「我々は、ある緑色を緑色くとして als>感覚している」と述べることでハイデガーが設けた区別を無効とすることはできない。なぜならその場合、緑色の「感覚」をその「何のために」から理解しようとする

⁴ 「ここですでに端的な把握、als に伴われた把握に内在する構造が示されており、その構造はいまやよりつづさに分析することによって、時間として際立つ。そしてこの立ち戻ることとしての自らに先立って存在することは、このように言ってよければ、現存在自身を絶えず成り立たせている固有の運動なのである」(Bd21,S147)。

⁵ 引用部の後は次のように続く。「この特定の手元存在者とは何かと、見回しつつ問う問いに対しては、見回しつづの解明は、次のような答えを与えることができる。つまり、それは…のためのものである es ist zum...という答えを与えることができる」。この部分は、「配視 Umsicht」には、存在者の「何」を理解しているという前理論的、あるいは非主題化的認識が含まれていることを示している。現存在は、その存在の本性が「憂慮 Sorge」である以上、道具が「何」であるかのみならず、自己の認識、つまり「そのような道具を用いて…しようとしている」ということも認識していなければならない。しかしハイデガーは、このような認識を成立させる内在的意識のようなものを現存在に認めることは拒否するだろう。引用部にあるように、ハイデガーにとって「配視」が持つ認識的側面は、内在的な意識作用へと還元されるのではなく、共現存在である他者からの問い、または場合によっては自問に対して答えるということによって示される。解釈学的 als は道具の使用目的についての語りの構造でもある。そしてそのような使用目的について語りうるということは、現存在が自らの存在可能について、つまりは、その存在について語りうるということに他ならない。その意味で、了解の第一次的構造としての解釈学的 als は、自己の存在に関心を持つ存在者の本性である「憂慮 Sorge」の時間性に根ざしているのである。

⁶ 「大まかに言えば、Als-構造は我々の<振る舞い Verhaltung>に属している。もちろんそのことは、その構造が主観的な何かであるということの意味しているのではない。したがって、次のことを見落としてはならない。つまり、我々が Als のこのような構造を現存在の振る舞いに帰するとしても、そのことはこの意義すること Bedeuten としての als に即した振る舞いが目前存在者 Vorhandensein の何らかの主観的な形成や統握であるかのように言うてはならない」(Bd21,S146)。

⁷ 「手元存在者は、いつもすでに適在性全体 Bewandnisanzheit から了解される」(SuZ, S150)。

ことは端的に不合理だからである。もちろん例えば、「今私は、長時間のパソコンでの作業で疲れた目の保養<のために>木々の緑を見ている」という言い方は十分に理解できる。この場合、何らかの幻覚を見ているというような特殊な場合を考慮しないとすれば、「私は緑という色彩を実際に感覚していてもいる」と述べることに問題があるとは言えない。しかしその場合でも、「何のため」から理解されているのは、目の保養という目的に合った「道具」として私に現れている「緑色の葉を茂らせている木々」という複数の存在者であり、緑色の感覚それ自身ではない。その意味でハイデガーが「感覚」を、現存在の振る舞いの時間性を示す解釈学的 als から区別する議論は理解しうる⁸。そしてこの解釈学的 als が現存在に「意義」をもたらすとすれば、彼の議論は、世界内存在の一契機を為す「世界」を有意義性連関の全体性として捉えようとする意図に即して一貫している。そしてその解釈学的 als をめぐる問題は、その一貫した構想において、als から自由な「感覚」を第一次的なものと認める立場を退ける際の最前線の局面に位置している。これは見方を変えれば、彼はこの局面において als 構造を持たない「感覚」をめぐる問題に直面しているということでもある⁹。

⁸ 「[存在者に] 出会わせること *Begegnenlassen* は第一義的には配視的 *umsichtig* であり、単に感覚することやじつと見つめることに尽きるのではない」(SuZ, S137)。

⁹ 我々は1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』(以下、『序説』)でのフッサール現象学をめぐる議論、なかでも「範疇的直観」をめぐる議論の中に、ハイデガーにおける「色彩」への言及を見出すことができる。そしてそこでの議論は、メルロ＝ポンティが、身体現象学に立脚しつつ色彩を主題化する場合に立つ地点とは、かなり異なる地点から開始されている。だからこそ我々は、ハイデガーの色彩に対する上述のような態度を踏まえて、ハイデガーの「範疇的直観」に関する議論に、彼とメルロ＝ポンティの比較研究の立脚点を見出すことができるかもしれない。この議論は、ハイデガー独自の視点から為されているというよりは、『論理学研究』第六巻における「範疇的直観」の理論の枠組みにかなりの程度制約されている。つまり、「この椅子は黄色である」というような言明(命題)全体が知覚によって充実されるための条件の探求という問題構制に制約されている。そのために、ハイデガーの議論では「色彩」は知覚対象の性質の一つとして挙げられているに過ぎない。そこで問題になるのは、メルロ＝ポンティにおいてそうであるように身体を通じた色彩現象の構造ではなく、むしろ、ハイデガーが「色彩存在」と呼ぶ、知覚言表のカテゴリ的契機である。例えば「この椅子は黄色い」という知覚言表において、「黄色、すなわち色を見ることはできる。しかし黄色であること *Gelbsein*、色がついていること *Farbigsein* を見ることはできない。[...]」ここでこの表現における〈存在 *Sein*〉、上の例では〈...である *ist*〉としての〈存在〉は知覚できない」(Bd75, S78)のである。しかし他方において、そのような制約の中で論述を展開しつつも、ハイデガーは単にフッサールの理論を再構成して聴講者に示すだけでなく、自らが重要視する「存在」と「時間」という問題系への接続を模索していた。『序説』第六節(b)「直観と表現」においてハイデガーは、次のような見解を提示している。それは、我々の端的な諸知覚が「すでに *schon* 表現されて *ausgedrückt* あり、さらに言えば、特定の仕方では *interpretiert* いる」(Bd.20, S75)というものである。ここで「すでに」が示しているのは、まず知覚作用があり、そしてその作用に表現し解釈する作用が上乘せされるのではなく、後者は「すでに」前者の構成契機として含まれているということである。しかし、ここでハイデガーの眼目は「すでに」という言い方を通して、より広い問題連関の中へと表現作用という問題を開放することである。そのことは、次のような発言から明らかになる。「我々は第一に根源的には諸対象や諸事物を見ているのではなく、むしろさしあたりそれらについて語るものであり、より正確に言えば、我々は我々が見るものを言い表すのではなく、逆に、事象について語られていること *was man über die Sache spricht* を見る。世界のこの特有の規定性と、その世界が表現性 *Ausdrücklichkeit*、つまりすでに話されており、くまなく話されてあること *das Schon-gesprochen-und-durchgesprochen-sein* を通して統握 *Auffassung* され、把握 *Erfassung* されていること、このことがここで範疇的直観の構造を問うにあたって、根本的に視野にもたらされなければならない」(Bd.20, S75)。この発言は、ハイデガーが「範疇的直観」をめぐる問題を、自らの視点から切り、敷衍していることを示している。ハイデガーが「すでに」という言葉で示そうとしているのは、単に知覚作用が「すでに」表現作用であるということのみならず、「世界」が表現するものにとって「すでに」表現性においてある、つまり、「すでに話されており、くまなく話されてある」という意味も含んでいることが理解される。「世界」という言葉で示唆されているのは、話し手に先立って「すでに」世界を語ってきた他者たちの存在である。言い換えれば、話者の表現作用は「すでに」他者たちによって語られてきた世界を不可欠の本質契機として含んでいるのである。我々がいつもすでに投げ込まれている世界とは、他者たちとの共同世界なのである。ここで、ハイデガーは、表現作用という問題を、いわば私たる話者と他者たちとの共同世界をめぐる問題連関から捉えなおそうとする所作を見せている。この所作が「範疇的直観」の先に

II：ハイデガーの議論の批判的検討：「感覚」という余白へ

すでに見たように、ハイデガーは解釈学的 als を現存在に帰属する存在了解の第一次的な様式であると見なし、同時に、解釈学的 als から自由な「感覚」を「欠如態」であると見なした。ここで我々は彼の議論に対して、次のような問題提起を考えうる¹⁰。

上述のような議論からハイデガーが直接導きうるのは、**実はたかだか解釈学的 als とそれから自由な「感覚」が、存在者の現象における「異なる」、あるいは「区別されるべき」局面に属することまでである。**言いかえれば、彼の議論によって、後者を「欠如態」であると見なす必然性が示されたわけではない。「感覚」が解釈学的 als とは「異なる」現象であるということが示されたことは前提した上で、議論をさらに徹底させるとすれば、解釈学的 als をめぐる議論には次の三つの展開が考えられる。第一に、解釈学的 als を第一次的なものと見なし、「感覚」をその「欠如態」として位置づけるための議論展開、第二に、解釈学的 als とは異なる「感覚」を、「欠如態」と見なすのではなく、世界内存在の全体性において解釈学的 als とは異なる位置づけを与えつつ、基礎的存在論の構想に取り込むための議論展開、そして第三に、解釈学的 als とは異なる現象形態に直面したことを踏まえて、解釈学的 als の第一次性それ自身を見直す議論展開である。ハイデガーは第一の議論展開を選択した。そうであれば、第二および第三の議論展開が有効な仕方では成立しないことが何らかの形で示されている必要がある。しかしこの点に関する議論は、特に正当な理由が示されないまま省かれていると言ってよい。つまり彼は、この講義においては、解釈学的 als から自由な「感覚」がその「欠如態」であることを主張はしているが、この主張について何も論じていない。

『論理学』に先立つ講義での議論にも目を向けてみよう。例えば、1919年戦時緊急学期講義「哲学の理念と世界観問題」において、ハイデガーは「感覚」について次のように述べている。

見据えているのは、引用部の「すでに」という副詞が示すように、「存在」と「時間」という問題系である。このことは、ハイデガーがフッサール現象学の三つ目の発見として挙げている「アприオリの意味」(Bd20, S99)について論じている第七節からも明らかである。第七節冒頭でハイデガーは、「アприオリの意味の解明は我々が探求しているもの、すなわち時間の理解を前提する」(Bd20, S99)と述べている。また同じ節において、「現象学的理解におけるアприオリ」は「存在という表題」(Bd20, S101)であるとも述べられている。ハイデガーは単にフッサール現象学が哲学にもたらした意義の代弁者であるのみならず、一方ではそれを代弁しつつも、他方では「存在と時間」という自らの主題に向けて、フッサール現象学を解釈しなおそうとしているのである。そしてそこには、すでに表現された世界における現存在の実存という問題を見て取ることができる。だとすれば、ここにはハイデガーとメルロ＝ポンティの比較研究のためのもうひとつの着手点を見出すことができるのではないか。また筆者は、解釈学的 als がフッサールの範疇的直観の理論の「逆転」であるとする見方を、『世界内存在の解釈学 ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』(荒畑靖宏著、春風社、2009年、P25)より学んだ。またハイデガーにおける「感覚」の問題を考えるにあたって、1919年戦時緊急講義における「講壇体験」の分析について言及する必要性、そしてその際、「センスデータ」論との比較が有効であるという点についても、荒畑氏の上記著書に負っている。ただし筆者は荒畑氏とは異なる方向へと議論を展開しており、本文での議論の展開に対する批判は言うまでもなく筆者に対して提起されるべきものである。いずれにせよ、解釈学的 als をめぐる問題に関して、氏の明晰な議論に大いに触発されたということをここで申し述べておく。

¹⁰ 以下の論述から明らかになるように、我々はハイデガーの解釈学的 als、ひいてはそれを部分問題として含む基礎的存在論の構造全体に対してその是非を問う二者択一的な議論をするつもりはない。ハイデガーの周到にして精緻な鑑識眼とその分析の成果を我々はおおむね賛同している。またそもそもハイデガーの是非を問うような議論は、可能ではないと考えられるし、またそのような議論が必要なわけでもない。そのような議論の試みは不毛であるし、ハイデガーが残した数々の貴重な洞察までも捨て去ることにつながるだろう。我々が以下で試みる批判は、世界に実存する現存在の存在者との出会いの第一次的な様式を解釈学的 als と見なす際に、ハイデガーが採る「感覚」をめぐる議論に手薄な部分が残っていること、その意味で、不十分であるという点に向けられている。

「私が見ているのは、講壇そのものであり、感覚や感覚与件といったものを見ているのではない。つまり、私には感覚についての意識がいっさいない。だが私はそれでも茶色を、つまり茶の色を見ている。しかしそれを茶・感覚として、つまり私の心理的諸過程一契機として見ているのではない。私は茶色のものを見ているが、講壇との統一的な意義連関 *Bedeutungszusammenhang* においてそれを見ているのである」(Bd56/57,S85)。

この講義でハイデガーは、明確な態度で「感覚与件」、つまりは「センスデータ」としての「感覚」が、世界という有意味な現象において直接与えられたものではないという点を強調する。彼によれば、「センスデータ」を直接的に与えられたものと見なすことによって、我々は「周囲世界的なものを破壊し、それを拭い去り、捨象し、私の歴史的自我を遮断し、理論を立てる」(Bd56/57, S85) ことになるのである。

ここで重要であるのは、「感覚」を解釈学的 *als* の「欠如態」と見なす態度に異議を申し立てた我々は、上のようなハイデガーの議論を退ける必要がないばかりか、全面的に賛同しようという点である。確かに我々が講壇を見ているとき、我々は講壇の色を見ているわけではない。しかし講壇の現象に色に関わっていないわけでもない。ハイデガー自身が述べているように、講壇が存在者として現象しているとき、「私はそれでも茶色を、つまり茶の色を見ている」ことも確かである。とすれば、我々は「茶色」という感覚が、講壇という存在者の現象に「共に」関与しているとも可能である¹¹。色彩はまったく問題外とされているのではない。「茶色」という色彩は、「講壇との統一的な意味連関」において講壇の現象に共に関与しているのである¹²。

¹¹ 我々はあえて「与えられている」という言い方を避けた。それはこの講義でのハイデガー自身が「所与性 *Gegebenheit*」という概念が「周囲世界 *Umwelt*」における存在者の経験の分析をゆがめてしまう元凶として名指しているからである。「<所与性>はすでに理論的形態であることは確かである。しかしそれだからこそ、それによって直接的な周囲世界の本質がその周囲世界という性格において射止められると考えるのは錯誤的な見解である」(Bd56,57, S89)。また我々は「感覚」が解釈学的 *als* が成立するための「前提 *Voraussetzung*」として与えられていると考えているわけでもない。「前提」という概念についてもハイデガーは、つぎのように述べている。「今やあなたがたもまた、<さしあたり>感覚与件が与えられているという言い方が虚偽であることを見抜くだろう。このくさしあたり>においてむしろ、諸前提の本当の結び目がある」(Bd56/57, S91)。彼はここで「理論的なもの *das Theoretische*」が周囲世界での生という人間存在へのまなざしをいかに曇らせるかを力説しつつ、「前提」という概念が「理論的なもの」の領域に属するとしている。したがって「周囲世界の体験 *Umwelterlebnis*」は「無前提」なのでもない(Bd56/57, S94)。そもそも「前提」と「無前提」の対立図式それ自身が「理論的なもの」に属するのであり、周囲世界の体験はこの「理論的なもの」に属していないからである。本文で我々が「共に」という言葉で指し示した「感覚」の位置づけが、決して理論的構築ではないことについては、以下の注 12 を参照されたい。

¹² 解釈学的 *als* と「共に」存在者の現象に関与しているが、しかし解釈学的 *als* によってもたらされるその存在者の道具としての「意義」から理解されているわけではない色彩の事例として、いったんハイデガーの「講壇体験」から離れるとして、次のようなものが考えうる。例えば今私の目の前に、フランスの *cerf* から出版されている“*Heidegger*”と題された論文集がある。そして、この本の表紙のあずき色がかもし出す落ち着いた雰囲気、私は非常に気に入っている。私はこの本を手にするたびに、この表紙のあずき色を受取る。つまり、その本が「そこに収められている論文を参考にして、ハイデガーについての論文を書くため」という私の目的に適った道具「として」現象するたびに、その表紙は本の一部としてその本と共に現象している。私はこの色を受取るために、その本の「道具」としての性格をいったん抹消して、その本をただの「物体」として「ただぼんやりと眺める」には及ばない。つまり、私はその本を道具として使用しつつ、共にその色彩を受取っているのである。ところで、この表紙の色彩は上記の「として」、つまり解釈学的 *als* に取り込まれるだろうか。その本を出版した *cerf* 社にとって、その色彩は消費者の購買を促す目的で採用された「道具」に他ならない。恐らく、*cerf* 社の企画会議において、この本をより多く買ってもらう「ため

ところで、「感覚」が道具としての存在者の現象に「共に」関与しているということが、解釈学的 als と「感覚」の区別を前提する限り、「感覚」は解釈学的 als がもたらす「意義」とは区別されるべきである。しかしそれは解釈学的 als の「欠如態」ではないし、「技巧的に標本化 künstlich präparierte されたものでもない。また視線の技巧的な「切り替え Umstellung も必要とはしない。なぜならこの場合、解釈学的 als を主題化的に把握することは、講壇の現象に関与している「感覚」を主題化することに他ならないからである。またこの意味での「感覚」が、有意義性連関における存在者の現象に「共に」関与しているとすれば、そのような「感覚」は、「センスデータ」論が考えるように、なんらかの与件として、あたかもそのつど我々を刺激する世界の切れ端として、それだけで直接与えられたものではない。したがって、「講壇との統一的な意味連関」において、「共に」現象に関与している「感覚」について語ることは、「センスデータ」論に加担することを意味しない。さらにこの見解は、ハイデガーの議論と二律背反的な関係に立っているわけではない。我々はハイデガーの 1919 年講義での主張に全面的に賛同しつつ、彼とは別の仕方で、彼が語るには至らなかった「感覚」の問題へと議論を展開する可能性を模索しうる。つまり、周囲世界を破壊することなく、解釈学的 als と「共に」与えられている「感覚」について論じる可能性を開くことができるのである。イレンボーンの指摘を踏まえれば¹³、ハイデガーが「感覚」を「欠如態」と見なしたのは、彼が「感覚」を「眼前存在 vorhanden」するなんらかの「状態」とみなしたことに起因していると思われる。他方我々は、「茶色を見ている」という経験をハイデガーとは異なる理解へともたらすことで、存在者の現象における「感覚」の意義を再検討することができると考えている。

既述のとおり、我々が受け入れうるのは、解釈学的 als と「感覚」が存在者の現象における異なる、あるいは区別されるべき契機であるという点までである。我々はひとまず、ハイデガーの議論において、この問題はオープンなままになっているとする見方に留まるべきである。そしてそうで

に、その色を採用する決定が下されたということは想像に難くない。しかしその色彩は、「そこに収められている論文を参考にして、ハイデガーについての論文を書くため」というその本の目的の記述のもとで理解されている限りで、その道具が帰属する目的(連関)のうちに、つまり解釈学的 als に取り込まれることはない。なぜなら、私はその色彩を感受するが、その感受にもそもそも目的はないからである。私はいわば「<ただ>気に入っている」のであり、「気に入るため」の何か「として」その色を見ているのではない。またこの「<ただ>気に入っている」ということにさらなる目的はない。仮に「どういう目的で、気に入っているのですか」と問われても、私は答えに窮するだろう。だから、この色彩の感受は、その本が属しているような目的連関には属していないのである。他方で、その色彩が私にとって無意味であるわけでもない。なぜなら私はその本が気に入っていることは確かだからである。つまりその色彩は、私の実存のあり方と無関係ではない。そのような色彩が、その本の道具としての現象に関与しているのであり、その色彩は、解釈学的 als という了解の構造を通しての本の「意義」理解とは「異なる」仕方で、その道具と「共に」、私に対して現象しているのである。

13 「欠如態 Privation」という概念については、非常に示唆に富む議論が Bernd Irlenborn(Bonn)によってなされている(*Die Uneigntheit als Privation der Eigentlichkeit? Ein offenes Problem in Heideggers Sein und Zeit*, Phil. Jahrbuch 106. Jahrgang / II, 1999)。この論文において、イレンボーンは『存在と時間』における「欠如態」という概念が、ハイデガーが試みた存在論の刷新というプログラムとは背反する位置付けを与えられていることをハイデガーのテキストを元にして示す。彼によればハイデガーは一方で、「欠如態」という概念を「目前存在者 Vorhandenheit の存在論」に属する概念と見なしている。イレンボーンの定式化に従えば「実存論的分析論は、それが非本来的な現存在を本来的な現存在の欠如態として記述する限り、依然として、その実存論的分析論によって批判された目前存在者の存在論の中を動いている」(前掲論文、S 455)。そして仮にそうであるとすれば、「現存在の実存論的分析は、もしそれが非本来性を本来性の欠如とみなすならば、それ自身によって批判された現前-存在論に陥る」(論文 S 463)という危険があるのである。

あれば、我々は、彼の基礎的存在論の構想を取り上げなおす研究において、同時に「感覚すること」が現存在にとって持つ意義について再検討する機会が奪われているわけではない。しかし他方で我々は、ハイデガーの議論を全面的に退けたわけではない。我々はただ、有意義性連関全体としての世界、そして解釈学的 als をめぐるハイデガーの議論に、解釈学的 als と「共に」存在者の現象に関わっていると考える「感覚」という余白を見出したに過ぎない。我々はこの「共に」という言い方が示している議論の余白に、ハイデガーとメルロ＝ポンティの比較研究を促す問題域を見出す。

Ⅲ：メルロ＝ポンティにおける色彩の現象学：「感受性」における世界との共時化

メルロ＝ポンティの色彩感覚論は、世界内存在としての私あるいは他者の身体をめぐる細やかな議論の最前衛の局面に位置している¹⁴。彼にとって色彩とは、超越論的意識による構成物でもなく、単に事物に客観的に帰属する性質でもなければ、事物知覚において対象を現出させるための素材でもない。むしろ、色彩は「運動的相貌 *une physionomie motrice*」(PP, P254)と「生命的意味 *une signification vitale*」(PP, P254)を伴った現象なのである¹⁵。

「生命的意味」は「運動的意味 *la signification motrice*」とも言い換えられる。メルロ＝ポンティによれば、「色の運動的意味」が理解されるのは、「運動的意味」である色彩現象の運動性が、「私の世界内存在 *mon être au monde* の変動可能な振幅 *l'amplitude* を打ち立てる機能となる」(PP, P254)¹⁶場合である。この「振幅」という比喩的な表現は、色彩感覚に関する心理学的実験に基づく

¹⁴ メルロ＝ポンティが、本稿が論じる色彩感覚のみならず、極めて有名な「幻影肢」という病状を分析するにあたって、世界内存在する人間という見方に訴えているのも興味深い。「腕の幻影肢 *un bras fantôme* を持つとは、その腕だけに可能な一切の諸行動に今までどおり開かれてあるとすることであり、切断以前に持っていた実践的領野を今もなお保持しようとする事だ。身体とは世界内存在の媒質 *le véhicule* であり、身体を持つとは、ある生物体 *un vivant* にとって、一定環境 *un milieu défini* に適合し、いくつかの企て *certaines projets* と一体となり、そこに絶えず自己を参加させてゆくことである」(PP, P110)。ハイデガーは、私にとって実際に現前していない道具もまた私にとっての有意義性連関全体としての「世界」の一部に配属されると考えている。同様にメルロ＝ポンティは、現前しない身体の一部が、その身体として生きている現存在がそこで実存している有意義性連関全体としての「世界」のコンテクストに相変わらず帰属し続けているという事態を、幻影肢が生じる根拠と考えたということになる。

¹⁵ 『知覚の現象学』の「序文」においてメルロ＝ポンティは、「我々は世界内に存在している *nous sommes au monde* のであるから、意味 *sens* へと宿命づけられている」(PP, P20)と述べている。我々の経験を、そこに結実している「意味」から理解しようとする態度は、解釈学的 als を有意義性連関全体の起点として捉えるハイデガーとともに、メルロ＝ポンティが、フッサールによって創始された現象学の系譜の本流に位置していることを示している。ただし、メルロ＝ポンティは、ハイデガーとは異なり、経験の「意味」というものの来歴を、身体的実存における感性的次元に求めた。メルロ＝ポンティは、実存の基層である感性的次元を主題化することによって、「意味」という問題から遠ざかるわけではない。「視覚はすでに一つの意味 *sens* によって住まわれている」(PP, P79)。「意味」をある「意味」として理解しうるとするには、ある共同体において一般化されうるような、なんらかの理解の規則を必要とするとするれば、メルロ＝ポンティはそのような規則の源泉を、身体現象それ自身に他ならないような、開かれた図式、または、継起的に転換可能であり、ある一定の限度内において随時改変可能な身体図式に見定めたと言っている。彼は身体の空間性と運動性の研究に関して「運動性 *motricité* の研究を通じて我々が見出したものは、要するに、《意味 *sens*》という語の新たな意味である」(PP, P182)と述べているし、「色を見ることを学ぶとは、視覚のあるスタイル *une certain style de vision*、自己の身体の新しい使用法を獲得することであり、身体図式 *le schéma corporel* を豊かにし再組織することである」(PP, P190)としている。メルロ＝ポンティのこのような感性論的意味論とハイデガーが採用した解釈学的 als に根ざした解釈学的意味論がどのように関わるかは興味深い研究テーマとなるだろう。

¹⁶ *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. 通例に従って PP と略記する。邦訳に関しては、『知覚の現象学 2』(竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳、みすず書房、1976年)を参照したが、一部筆者の責任において改訳した。

所見¹⁷を踏まえて、その所見を色彩の現象学へと向けて敷衍する過程で用いられている。「振幅」は、様々な色彩と共に、様々な「行為の型 *une type de comportement*」を伴って現象する身体が開く行為の諸可能性の遊動域を意味しているのである。「[色の] 性質は、客観的な光景である前に、その本質をめざすある行動の型によって認識されうるものであり、またそれゆえにこそ、私の身体が青の態度をとるや否や、私は青の準・現前¹⁸*une quasi-présence* を獲得する」(PP, P256)¹⁹。このように、メルロ＝ポンティの感覚論は、ハイデガーが排斥した「センスデータ」論とは似ても似つかないものである²⁰。彼にとっての「感覚的なもの」としての色彩とは、感覚する身体にそのつどその「世界内でのあるあり方 *une certain manière d'être au monde*」²¹(PP, P256)をもたらすという仕方、身体と共に現象にもたらされるのである。したがって、多様な色彩を感覚することを通して、ある行為の可能性を孕みつつ、色彩を現象にもたらす身体は、世界内存在としての人間の多様な「あ

引用部は『知覚の現象学』の原文では、次のように論じられている部分の一部である。「色が私の中である全体的な画面構成 *montage* に加わり、それによって私が世界に適応している場合、色が私を世界の新しい評価へと促す場合、そして他方で、運動性が私の現在のあるいは次の場所移動の単なる意識であることをやめて、それぞれの瞬間に大きさについて私が持つ諸基準 *mes étalons de grandeur*、私の世界内存在 *mon être au monde* の変動可能な振幅を打ち立てる機能となる場合である」。この引用部の「色が [...] 促す場合」の部分は、色彩現象において身体が世界に住み込んでいるということの意味している。「そして他方で [...] 意識であることをやめて」までの部分は、メルロ＝ポンティが「運動性」を、例えばデカルトがそうしたように物体の「場所移動」としては捉えないことを明示している部分である。「それぞれの瞬間に大きさについて私が持つ諸基準」とは、「膨張色」の例からも分かるとおり、存在者がどのような色彩において現象するかによって、その存在者の大きさについての我々の「判断」—ただしこの場合の「判断」は、身体がその存在者に対する特定の態度をとるという仕方である—が異なってくるということを示している。本文中我々は、特に引用部最後にある「私の世界内存在の変動可能な振幅」という捉え方に焦点を絞って議論を進めるために、当該箇所全体を引用することは控えた。

¹⁷ その所見の一つの例は次のようなものである。「全体として、赤と黄色は外転 *abduction* に、青と緑は内転 *adduction* に対して促進的に働く。ところで一般的には、内転は、生体が刺激のほうへ向かい、世界によって引き寄せられることを意味し、外転は生体が刺激から遠ざかって自分の中心のほうへと引き込めることを意味する」(PP, P253f)。

¹⁸ 「準・現前」の例が示しているのは、我々は実際の知覚のみならず、色彩の想像をする場合でも、すでにその色彩の「運動的意味」に即した身体的態度、特定の行為の型を採っているというメルロ＝ポンティの考え方である。

¹⁹ 「色は見られる前にある種の身体的態度によって感知される。この態度はその色だけに適合し、その色を限定する」(PP, P255)。また「赤は我々のまなざしが追い求め、そして同化するその組成によって、すでに我々の運動的存在の拡大であると考えなければならない」(PP, P256)のである。

²⁰ メルロ＝ポンティも「センスデータ」論に対する批判的態度をハイデガーと共有するであろうことは想像に難くない。ただハイデガーが「感覚」を「センスデータ」としてのみ受け止めたのに対して、メルロ＝ポンティは「感覚する」という身体的出来事に、「センスデータ」論が見過ごしてしまう意義を認め、その出来事を世界内存在という問題のうちに位置づけようと試みた。メルロ＝ポンティの「センスデータ」論に対する批判的態度を示す傍証は『知覚の現象学』全体にわたって枚挙に暇がない。例えば、以下のような論述は、彼の態度をはっきりと示している。「視覚の自然的態度というものがあり、そこでは私は視線と結び合い、その視線を通して光景へと身をゆだねる。[...] 性質と分離された感官的経験が生じるのは、私が視覚のこのような全体的構造化を破壊するときであり、私が私の視線に従うことをやめるときであり、また私が視覚を生きる代わりに、視覚について自問し、私の諸々の可能性を試験しようとし、私の視覚と世界との絆 *lien*、私自身と私の視覚との絆を断ち切って、私の視覚の現場を押さえて記述しようとするときである」(PP, P272f)。

²¹ 「感覚的なもの *le sensible* は、運動的および生命的意味を持つのみならず、世界内でのあるあり方に他ならないのであり、この世界はもし可能ならば我々の身体が取り戻し、引き受ける空間の一点から我々に示されるのである」(PP, P256)。

り方」—「変動可能な振幅」の源泉に他ならないということになる²²。

メルロ＝ポンティによれば、色彩を感覚するとは、身体としての人間が、自らが住み込む世界と「共に生まれ *co-naître*」(PP, P256)、「共時化 *se synchroniser*」(PP, P256)することである。「共時化」とは、「感覚されるものは、私がそれに貸したものを私に返すのだが、しかし私がそれを得たのはまさしく感覚されるものからなのである」(PP, P259)とメルロ＝ポンティが描写するような色彩感覚と身体との相互的な侵食が生じる時間性であり、彼はそのような相互的な侵食を「共生 *communion*」(PP, P257, P258)という言葉で表現している。メルロ＝ポンティにとって実存の「原事実」は、世界との「共生」に他ならない。彼は、世界内存在する現存在の自己性を「憂慮 *Sorge*」から語りだすハイデガーとは異なる地点から「世界」を考察しているのである。「憂慮」としての自己性に他ならない現存在は、有意義性連関全体としての世界を背景として、解釈学的 *als* を通して様々な存在者と出会いつつも、常にその世界の「無意義化」という不気味な可能性、つまり「不安 *Angst*」への被投をいやおうなく引き受けざるをえないという可能性から逃れられない。ハイデガーにおいて世界内存在は世界の喪失の可能性と表裏一体なのである。他方、ハイデガーとの対比を強調しつつ述べれば、「世界」との「共生」を語るメルロ＝ポンティにとって問題であったのは、世界内存在する身体的実存が、そのつど多様な色彩を伴って現れる諸存在者のもとに、いかに留まりうるかという点であったのである。

IV：ハイデガーとメルロ＝ポンティの比較研究への視座：「不安」と「感受性」

興味深いことに『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティは、明らかにハイデガーを意識していると思われる語彙を用いつつ「感覚すること」に関して次のように述べている。

²² ハイデガーにおいても、配慮しつつ世界に実存する現存在が、多様な活動を営んでいるというごく日常的な側面が全く無視されているというわけではない。『存在と時間』でも彼が数回にわたって用いている「散逸 *Zerstreuung*」という語は、そのような多様性を示している。しかし他方で彼は、やはりこのような「散逸」において生きる実存が、「到来 *Zukunft*」から時熟するとされる本来的時間性へと取り戻されるという事態を重視していることに代わりはない。「覚悟性 *Entschlossenheit* の先駆 *Vorlaufen*」には、現在 *Gegenwart* が属しており、この現在に即して覚悟 *Entschluss* が状況を開く。覚悟性においては、現在は身近に配慮されるものへの散逸から取り戻されているだけではなく、到来と既存性 *Gewesenheit* のうちに保たれている。本来的時間性のうちに保たれている現在、したがって、本来的な現在を瞬間 *Augenblick* と呼ぶことにする」(SuZ, S338, bzw., S390)。また『存在と時間』第15節ですでに「散逸」について次のように述べられている。「交際 *Umgang* は、すでに配慮の様式 *Weisen* の多様性 *Mannigfaltigkeit* へと散逸している」(SuZ, S67)。さらにさかのぼれば、第12節では、「散逸」について次のように述べられている。「現存在の世界内存在は、その事実性ととも、すでに内存在の特定の様式へと散逸している、あるいは分散 *zersplittert* している。内存在のこのような様式の多様性は、例示的に次のような列挙を通して示される」(SuZ, S56)。このように述べつつ、ハイデガーは、内存在の様式の多様性を示す事例として、「何かに関わりを持つ *zutunhaben mit etwas*」、「何かを製作する *herstellen von etwas*」、「何かを整頓し、手入れする *bestellen und pflegen von etwas*」など様々な例を挙げている。なお、「散逸」という概念は、全集第26巻に収められている1928年夏学期講義『論理学の形而上学的始原根拠—ライプニッツから出発して』においては、『存在と時間』におけるよりも、より重みを持った概念として導入されている。ハイデガーはこの講義において、「中立的な *neutral* 現存在」からの「散逸 *Zerstreuung*」を、「分散 *Zersplitterung*」と「分割 *Zerpaltung*」に区別する(Bd26, S173)。そして彼は、前者において「身体性 *Leiblichkeit*」の問題系が、後者において「性別 *Geschlechtlichkeit*」という問題系が可能になると考えている。ここで「身体性」について言及されていることは興味深い。筆者はこの講義で言及された「中立的な現存在」が、後にハイデガーが、1934/35年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌—ゲルマーニエンとライン』以後、ヘルダーリン解釈を通じて、表立って詳細に論じ始める「言葉」と「存在」いう問題、そして、もはやそれ自身「人間」とは言いかえられないような、存在者の「只中 *Mitte*」としての「現 *Da*」をめぐる問題、さらには彼の芸術論における「作品 *Werk*」をめぐる問題へと接続していると考えている。しかしこの点についてここで詳細に論じることはできない。

「私がある感覚を経験するたびに、私はその感覚が私の本来の存在 *mon être propre*、私がそれに対して責任を持ち *responsable*、また私がそれを決断する *décider* ところの存在に関わるのではなく、すでに世界に加担しているある他の自我 *une autre moi qui a déjà pris parti pour le monde* に関わることを体験するのであり、その世界はその自我のいくつかの局面 *aspects* にすでに開かれており、それらの局面と共時化している」(PP, P261)。

ここで示されているメルロ＝ポンティのハイデガー批判は、「本来の実存」と「非本来の実存」の区別に関わっていることは明らかである²³。ハイデガーにおいて、それら実存様態の区別が生じるのは、根本気分としての「不安」においてであり、「不安」において現存在は有意義性連関全体としての世界の無意義化に苛まれ、そこで自らの「死への存在」との直面を余儀なくされる。メルロ＝ポンティが、すでに世界に加担しており、世界と共時化している自我は、私の本来の存在、そしてその存在に対する責任やその存在への決断といったハイデガーが重視した事態とは関わらないと述べる時、距離を置こうとしているのは、実存をめぐる上のようなハイデガーの分析である。

しかしメルロ＝ポンティもまた「死」について語らないわけではない。引用部の直前で彼は、すべての感覚が「ある種の出生 *une naissance* であり、死 *une mort*」であり、「感覚を経験する主体はその経験と共に始まり、そして終わる」(PP, P260)と述べている。このような発言の背景には、「感覚は必然的に一般性の中 *un milieu de généralité* の中でそれ自身に現れてくるのであり、私自身の手前から発する」(PP, P261)という洞察がある。そして彼は、この「一般性の中」を「感覚に先立ちかつ感覚より生き延びる感受性 *sensibilité*」(PP, P261)と言い換えている。ここで「一般性の中」と称される「感受性」という言い方で、超越論的に世界を構成する意識に属する一機能が想定されているのではない。メルロ＝ポンティの語彙を用いれば、それは一自然科学が主題とする物質的自然とは異なる意味での一運動的、ないしは生命的意味に満ちた「自然 *nature*」に他ならない。彼は「感覚すること」がそこに属している「自然」を「主体 *sujet*」、ないしは「人格 *personne*」と対比しつつ語る²⁴。感覚する「主体」は、「感受性」において開かれる「自然」に身体的に根ざしている

²³ 後に、1959-60年のコレージュ・ド・フランス講義「問題としての哲学」においてメルロ＝ポンティは、まとまったハイデガー解釈を展開している。そこでの議論を手引きに、芸術論における両者の近さと遠さが生じる場所について、筆者は拙稿「〈存在論〉における〈芸術〉をめぐって—メルロ＝ポンティとハイデガー—」(『フランス哲学・思想研究 13』、日仏哲学会、2008年、P98-106)において論じた。そこで筆者が問題にしたのは、メルロ＝ポンティとハイデガーの両者が、芸術が存在論にとって持つ意義を高く評価しているものの、芸術の「主観化」を回避するためにハイデガーが下した決定、つまり芸術作品を真理の生起から捉えるという決定によって、ハイデガーはメルロ＝ポンティが重視した「感じるもの」という問題領域をも迂回する道をたどったという点である。ここでは、本稿で示される両者の関係をめぐると同様な問題が見出されたことになる。しかし、『芸術作品の根源』において「作品 *Werk*」における「現」の生起を論じるハイデガーと、他方、「世界に宿された想像的なもの」である「肉」の運動性における絵画の「自己形象化」を語るメルロ＝ポンティの距離は、本稿での議論が示すそれよりも近づいていると言いうる。後年『見えるものと見えないもの』に付された「研究ノート」において、メルロ＝ポンティが、画家にとっての「知覚世界」が「結局のところ、ハイデガーの言う意味での〈存在 *l'Être*〉なのである」(『*Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*』, Gallimard, 1964, P221)という一いづぶん困惑を招く一見解を記しえたのも、芸術論における両者の問題へのアプローチの仕方が、ある意味で親近的だからであると考えられる。

²⁴ 「感覚すること *sensation* を通して私は私の人格的生 *ma vie personnelle* や私固有の諸行為 *mes actes propres* の周縁に、それらがそこから現れる意識の生活を捉える。つまり、同じ数の自然的私たち *autant de Moi naturels* であるような私の眼の、私の手の、私の耳の生活を捉える」(PP, P261)。また彼は視覚が「自然の贈与 *un don de la*

ことによって、感覚することが開く様々な行為の可能性を担う主体として存在し始める。しかし他方で、その主体の主体性が「自然の贈与」(PP, P261)によって成立している以上、その主体性はすでにそれ自身の主体性が及ばない区域、それが抹消されうる地点に触れているのである。メルロ＝ポンティが感覚を「ある種の出生であり、死である」と見なしたのはそのためである。そしてこの「出生」と「死」のずれが生じる場が、世界との共時化に他ならない「感覚すること」の「現在」であるということになる²⁵。そしてこの「現在」における感覚の「主体」ないしは特定の個人史を担う「人格」の「死」は、「感覚すること」という出来事の成立を告げているのであるとすれば、それはハイデガーが語る「世界」の無意義化とは対照的に、むしろ現象する内世界的な存在者、ないしはその現象における運動的、生命的意味のもとに留まる身体的実存の「世界におけるあり方」を意味しているに他ならない。つまり、メルロ＝ポンティが語る感覚する実存は、ハイデガーが突き進んだ「本来的実存」の手前に留まっているのである。

しかし他方で、メルロ＝ポンティが語る感覚する実存は「非本来的実存」に属するというわけでもない。ハイデガーは非本来的実存を、根本気分である「不安」から解放された実存様態と考えているのではなく、むしろ「不安」を避けようとするという仕方、まさに「不安」と関わっていると考えている²⁶。それに対して、メルロ＝ポンティが語る「感覚」という経験は「不安」とはさしあたり疎遠だからである。この点は、『存在と時間』においてハイデガーが分析した現存在の時間性に対するメルロ＝ポンティの次のような強い批判から理解される。

「ハイデガーの歴史的時間は、到来 l'avenir から流れ、断固たる決意 la décision résolu によってあらかじめその到来を有しており、決定的に分散をまぬかれているが、このような時間は、ハイデガー自身の考えからしてもありうるものではない。というのも、もし時間が脱自 ek-stase であり、現在と過去がこの脱自の二つの結果なのだとしたら、どのようにして我々は現在の視点から時間を見ることをまったく止められるだろうか」(PP, P490)。

このようにメルロ＝ポンティは、現存在の脱自態を可能にする時間性をハイデガーが「到来」から考えたことに対して批判的である。彼はむしろ、「我々は現在の視点から時間を見る」ことを止められないという点を強調する。この「現在の視点」とは、感覚することにおいて世界と「共時化」

nature」であり、したがって「人格以前 prépersonelle」であるとしている(PP, P261)。

²⁵ この感覚する主体の主体性の成立と抹消という動向が、メルロ＝ポンティが論及した「感覚すること」における時間性であると考えられることもできる。そして以下の議論で明らかになるとおり、メルロ＝ポンティは、「到来」の優位を説いたハイデガーに抗して、彼が語る意味での「出生」と「死」のずれが生じる「現在」から過去と未来という地平が開かれていると考えている。

²⁶ この点についてハイデガーは「責任存在 Schuldigsein」という観点から次のように述べている。「現存在が絶えず責任を負った存在であるということは、他でもなく、現存在は本来的に実存しているのであれ、非本来的に実存しているのであれ、そのつどこの責任ある存在のうちに留まるということである」(SuZ, S305f)。以下、『存在と時間』の原典は、*Sein und Zeit von Martin Heidegger; Siebzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993* を使用した。また邦訳については、『存在と時間』(細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、2001年)を参照したが、筆者の責任において適宜改訳した。

する私の身体に他ならない。そしてメルロ＝ポンティが「到来から流れ、断固たる決断によってあらかじめ到来を有している」時間について、「ありうるものではない」と考えているとすれば、彼はハイデガーの「本来的実存」という考え方を退けることで、「非本来的実存」という考え方も退けていることになる²⁷。なぜなら、ハイデガー自身は、「断固たる決意」を回避しようとすることで、本来的な実存に関わってしまったという態度こそが非本来的実存とみなしており、「非本来性」という実存様態を維持するためにも、「断固たる決意」の可能性、つまり、「到来」から「時熟 *zeitigen*」する時間性は維持されなければならないからである²⁸。だとすれば、メルロ＝ポンティは、本来性と非本来性の区別自身をすでに抹消しているのであり、彼が上の引用部の直後で、「どのようにして我々は非本来性から決定的に離れられるだろうか。我々の中心が定められるのは常に現在のうちにおいてであり、我々の決意が発するものも現在からである」(PP, P490)と述べて、実存が根本的に「非本来性」のもとに留まっていることを主張するのは不可解である。ここで彼は、ハイデガーが理解する非本来的実存のあり方を誤解していることによって、自らの見解をも誤認しているのである。したがって、我々はハイデガーの語彙を用いながら、実存の根本的な「非本来性」を主張するメルロ＝ポンティの論駁に同意することはできない。メルロ＝ポンティが語る身体的実存は、ハイデガーが区別した「本来性」と「非本来性」のどちらのうちにも配置すべきではないのである。

さて以上の議論から、メルロ＝ポンティの感覚論が、ハイデガーが語る存在了解の余白に、「死への存在」としての本来的覚悟性への切迫から逃れつつ、しかも「非本来的実存」へと陥ることがない、実存のとある瞬間を見出していると考えられることもできる。この意味では、メルロ＝ポンティが語る感覚する実存は、ハイデガーが語る本来的覚悟性へと差し向けられた実存と拮抗していると言えるだろう。しかしこのことによって、両者の関係に決裁が下されたわけではない。我々は第II節で、ハイデガーの解釈学的 *als* における「感覚」という余白について論じたが、我々はメルロ＝ポンティの色彩感覚論がこの余白をぴったりと埋めることによって、ハイデガーの議論を補完し完成させていると考えているのではない。ましてや、メルロ＝ポンティの色彩感覚論が、ハイデガーの解釈学的 *als* をめぐる議論の意義を無効化するというわけでもない。我々は「感覚」が解釈学的 *als* と「共に」存在者の現象に関与していると想定したが、それもそのような把握によって、ハイデガーとメルロ＝ポンティの関係をめぐる「問題」へと道を開くためであった。我々が結論として示しうるのは、ハイデガーが残した余白に鑑みつつ、メルロ＝ポンティの感覚論を検討する意義があるということ、そしてメルロ＝ポンティにとっての感覚する実存が、ハイデガーが語る意味で「本来的」でも「非本来的」でもないとすれば、その余白は両者の間に成り立つはずの世界内存在をめぐる問題—現存在における「不安」と「感受性」をめぐる問題の震源であると思なすことができるということである²⁹。そして本稿での議論は、この震源において、「世界」という現象、およびその

²⁷ 「現存在の存在には本来的、ないしは非本来的な死への存在が属しているとすれば、この死への存在は、いま示唆され、さらに立ち入って規定される意味における到来的存在としてのみ可能なのである」(SuZ, S325)。

²⁸ 「時間性 *Zeitlichkeit* はそもそも存在者〈である〉のではない。それは時熟する *zeitigt*」(SuZ, S326)。非本来的実存もまた「到来」からの時熟する時間性の一様態であるため、ハイデガーは日常性における時間様態である「非本来的到来 *uneigentliche Zukunft*」を「予期 *Gewärtigen*」として主題化することができたのである(SuZ, S337)。

²⁹ ハイデガー研究の側から言えば、メルロ＝ポンティの議論の内側から、彼の語る「感受性」という次元にさえ、やはり「不安」の可能性が浸透していることを示すことができるかもしれない。その際ハイデガー研究が依拠しうるの

現象において観取される「意味」(ハイデガーの「意義 *Bedeutung*」とメルロ＝ポンティの「意味 *sens*」)をどのように規定するかをめぐって、相互に対して投げかけられる諸々の問いを究明する課題が浮上することを改めて示した。この研究の実際の遂行に関しては今後に委ねるとして、両者の議論が緊張を保つ磁場の所在が明らかになったこの時点で、我々はいったん本稿の議論を閉じることにしたい。

は、例えばメルロ＝ポンティが「どんな感覚も夢や人格喪失 *dépersonnalisation* の萌芽を含んでいる」(PP, P260)と述べつつ指し示そうとしている問題圏である。「夢」については置いておくとして、「人格喪失」が、他者との共存からもたらされる、内世界的な諸々の存在者の意義を受容することが不能であることによって、他者との共同性と自らの人格性が動揺する症状を意味するとすれば、その人格は、有意義性連関としての世界性への親しさ、それとの絆を失うことによって、ある仕方ではやはり「不安」に陥っていると考えることができそうである。つまり、メルロ＝ポンティが語る、感覚する身体を通じての世界との共時化でさえ、人間の実存に失われることなき世界での安寧をもたらすに過ぎないのではなく、ある仕方ではハイデガーが語る「不安」の可能性を含みこんでいることを示す議論は、ありうる選択肢の一つではないだろうか。しかしこの議論を貫徹するためには、メルロ＝ポンティの語る「自然」という次元をも、慎重に探求しなければならないだろう。もし彼が「人格喪失」によって意味しているのは、「感受性」という「一般性の場」へと開かれることであり、この「一般性の場」がメルロ＝ポンティにとっての「世界」に他ならないとすれば、「人格喪失」はむしろ世界への参与を可能にする肯定的な事態であるとも理解しうるからである。付言すれば、メルロ＝ポンティはのちに、『世界の散文 *La prose du monde*』(以下、PM)に収められた「表現の科学と表現の経験」において、パロールの問題について論及しつつ、やはり「話すこと」がある種の「人格喪失」を伴うことについて言及している。彼によれば、「話す者は、話している当人を予想 *supposer* しながらも、その彼を開かれた *ouvert*、傷つきうる *vulnérable* 者にするような諸関係の中に入り込む」(PM, P26)のであり、「自らのうちに […] 人格喪失 *dépersonnalisation* の萌芽を持っているような私 *je*」にとってしか、言葉 *parole*(究極的には、人格性)というものは存在しない」(PM, P29)のである。メルロ＝ポンティのパロール論が、「感受性」における身体的自然に根ざした言葉への探求であるとするならば、「感覚すること」をめぐるハイデガーとメルロ＝ポンティの比較研究を経由しつつ、さらに言葉という問題に関して、前者の詩作論と後者のパロール論を比較検討する研究も有意義ではないだろうか。ハイデガーのヘルダーリン解釈のライトモチーフもまた、我々が根源的に、そして隠密裏に、言葉の来歴を「喪失」することによってしか、言葉を語るに至りえず、このような仕方では語られた言葉において初めて、人間が世界へと開かれるという「決定的な *entscheidende*」事態である。『世界の散文』からの引用は、”*La prose du monde*”(Galliard, 1969)より。邦訳に関しては、『世界の散文』(滝浦静男・木田元訳、みすず書房、1981年)を参照した。