

# メルロ＝ポンティの「手」

——現前と非現前の形而上学——

藤 本 一 勇

## デリダとメルロ＝ポンティ

デリダがメルロ＝ポンティに触れることはほとんどない。これはデリダがその哲学的キャリアにおいて現象学研究から出発しているだけに不思議なことである。フランスにおけるデリダ世代の現象学研究にとって、メルロ＝ポンティの仕事がサルトルやレヴィナスのそれと並んで影響を与えていない（あるいは影を落としていない）ということは考えにくい。とりわけ、晩年のメルロ＝ポンティ哲学の展開において、フッサールとハイデガーの読み直しが決定的な重要性をもち、その格闘の痕跡——「遺書」として『見えるものと見えないもの』が、メルロの早逝後、一九六四年に出版されたことは、フッサールとハイデガーの現象学および存在論との対決を、みずからの哲学上の大きな軸としたデリダにとって無視しうる出来事ではなかったはずである。さらにメルロは一九五九—一六〇年のコレージュ・ド・フランスでの講義で、フッサールの『幾何学の起源』をみずか

らの仏訳を提示しながら論じているのである。周知のように、デリダが優れた新進気鋭の哲学者として世に知られた最初の仕事は、一九六二年に彼が出版したフッサール『幾何学の起源』の仏訳と、それに付した（フッサールの本論の五倍以上もある）長大な「序説」であった。そしてそこでもメルロのコレージュでの講義については一言も触れられていない。

こうした事情を鑑みたとき、デリダのメルロ「黙殺」は不自然であると同時に、かえって意味深長である。しかしここではそうしたメルロ「黙殺」の事情に憶測をめぐらせたり、デリダとメルロの歴史的・系譜的関係を伝記的・実証的に暴きだそうというのではない。ここで論じたいのは、実際にデリダがメルロの講義に出席していたかどうか、メルロの仕事に直接影響を受けたかどうかという問題ではなく（それは興味のない問題ではないが）、彼らの哲学の違い（場合によっては衝突）を受け止めたうえで、それでも彼らが或る同じ哲学的布置、思考上の囲いに属しているのではないかという問題である。デリダの言葉を借りれば、彼らはともに「現前の形而上

学」の囲いに、そしてそれと表裏一体の関係にある「非現前の形而上学」の囲いに属しているのではないか。とりわけ、デリダは「現前の形而上学」を批判し脱構築する際に、現前性を逸脱しはみ出す「余白」部分、現前せざるものを「亡霊」として召喚するのであるが、その举措は「現前の形而上学」と同じコインの裏面としての「非現前の形而上学」なのではないか。この問題について、ささやかな素描を行うことが本稿の目的である。

### デリダのメルロ＝ポンティ批判

デリダがメルロ＝ポンティについて論じた唯一の文章は、彼のジャン＝リュック・ナンシー論『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れること』（二〇〇〇年）のなかにある。その「第二部「肉」についての模範的な物語の数々」のなかの「第九章 接線Ⅲ（並はずれたⅡ、「不可能なもの結晶化」——「肉」と再度「例えば、私の手」）」は、丸々一章をメルロ＝ポンティの分析に当てている。もちろん、限られた紙幅なので、そこでメルロ＝ポンティ哲学の全体が扱われているわけではなく、あくまでもナンシーの哲学との関係でメルロの哲学が共振するテーマに限られているが、それでもデリダ一流の鋭さでもってメルロ哲学の根幹をよく焦点化しているように思われる。

デリダのメルロ批判を大雑把にまとめるなら、次のようになるだ

ろう。

一 フッサール現象学を感性の直接的接触論へと歪めており、そのため他者の「付帯的現前化」の問題が取り落とされている（「感覚的なものの存在論的復権」）。

二 接触の問題設定における視覚の優位。

三 手という特権的事例において、自己の手と他者の手が同一視されている、あるいは握手という融和的・共同的比喩への「偏向」が見られる。

四 見えるもの、握手といった特権的事例は「われわれ人間」の固有性へと結び付けられている（メルロの人間主義）。

五 世界の「肉」において分離の契機を認めながらも、「可能的あるいは潜在的綜合」が主張されており、分離・分裂・分散・非合一・非一致の契機が、合一・融合・和合・合致・一致へと「止揚」される傾向にある。

要するに、メルロの哲学は、デリダが初期の頃から執拗に分析の対象とし批判してきた「現前の形而上学」の枠内にとどまるということであろう。「付帯現前化」（すなわち他者性）の縮減、視覚中心の現象学、技術的・機械的・動物的な手ではなく人間的な手、人間的共同性、「肉」（「受肉」）における心身合一（身体における魂の現前＝臨在）、形相と質料の融合——こうした特徴をデリダは、なる

ほどフッサールのような超越論的主観性の知的直観主義ではないが、現前の形而上学の歴史と構造においてそれと相補的な、感覚的なもの・可視的なもの・直接的なものの「肉の直観主義」<sup>(1)</sup>だと指摘する。そしてフッサールとはまた別のこの直観主義はメルロー一人の身振りではなく、フッサールの理性主義、近代の合理主義、意識中心主義を批判するあまり、フランスで「積極的解釈」の名において「しばしば再生産される」<sup>(2)</sup>という意味で「典型的」なものである。だがそれはフッサールが自我中心的、理性中心であったからこそ認めざるをえなかった、「他者」についての直観的認識の不可能性を反対に縮小し、他者の触覚的・身体的・感覚的受容あるいは交流の名において、かえって他者の他者性を裏切るという「逆説的」な結果・効果をもたらす。

このメルロー・ポンティの積極的「解釈」、フッサールが最も執着していると思われるものに對するこの自由な解釈を、われわれは「逆説的かつ典型的」なものと述べた。典型的だというのは、こうした解釈のせいで、とくにフランスにおいて、これとよく似た身振りがしばしば生まれたからである。逆説的だというのは、より古典的で自我中心であるフッサールを犠牲にして、他者（もともと私のなかの他者、あるいは私に對する他者など）をより大胆に考慮に入れる方向へとフッサールを導いていく際に、正反對の結果に行き着く恐れがあるからである。

最も固有なものである私の固有性に私が接近するのと同じくらいに根源的な他者、この他者への直接的接近という直観主義（強調引用者）を再生させてしまう恐れがあるのである——また同時に、付帯現前化、間接化、感情移入（*Einfühlung*）がなければ、かつてないほど確実かつ全面的、さらには急激に、他者の他性を再自己固有化する恐れもある。この点で、警戒のモデルとしてフッサールの慎重さが今後ともねにわれわれの前に残るであろう。他者の他性に注意する必要がある。<sup>(3)</sup>

ここでデリダがフランスにおける現象学受容（＝変容）の傾向を批判するために持ち出してきたフッサール解釈は、基本的に『声と現象』や『エクリチュールと差異』時代からのそれを反復している。フッサールは『イデーンⅡ』のなかで、他者<sup>アルター・エゴ</sup>我および他者の身体は、そのものとしては決して私という「自我」に現前しえず、それは付帯的に現前することしかできないと述べており、デリダはそこに、現象学の「原理中の原理」——すなわちあますところなき絶対的な十全な直観——を危険にさらしてまで、「他者」の現象（現前）という現象学の極限点・限界点——フランス語で言えば *critique* な点、すなわち批判点であると同時に臨界点、そして危機の、発作の点——を忠実に記述しようとするフッサールの姿を見た（分裂するフッサール）。デリダはこの付帯現前化という「乗り越えがたい深淵」<sup>(4)</sup>を自他関係のみならず、あらゆる現象一般（感性、意

識、精神、言語、記号、自然、文化、技術、社会、等々)のなかへと拡張して読み込む。それがエクリチュール、痕跡、差延、代補、等々といった戦略素で表現されたものである。<sup>(5)</sup>そこでは「ずれ」や「遅れ」こそが「根源的」である。この場合の「根源性」は「起源」や「根拠」といった意味ではなく、「不可避性」という意味で受け取らなければならない。「私は、間接的に、付帯現前化、比較、類推、投影、投入によってしか、他者の身体に接近することはできない<sup>(6)</sup>」。「……」。これこそはフッサールがとくに、そして頑に忠実であろうとするモチーフである<sup>(6)</sup>。

デリダは付帯現前化に含まれた抹消しえない「他者の他者性」を尊重し引き受ける。そしてフッサールが記述しながらも、やはり現象学の枠内に収めようとした付帯現前化の問題を拡張し、現前性に含まれた、現前性への「隔たり」を書き込もうとする。

「……」われわれは先に、付帯現前化の領野を制限するよりはむしろ拡張しようとし、また先述の私「自身の手」、人間的自我としての私の自己の身体などにおける、触れながら触れることにまで、還元不可能な隔たりを認めようとした。それは厳密な意味でフッサールのでも、メルローポンティ的でもないだろう。<sup>(7)</sup>

デリダがメルロを執拗に批判するポイントは、この「還元不可能

な隔たり」を「原初的」同時性や「起源の絶対的現在」において還元しようとする傾向をメルロがもつ、というところにある。実際メルロが、あらゆる現象の発出点とみなされた感性的な「今ここ」、接触と触発の起源性・根源性を強調する傾向にあることを指摘するのは難しくない。一例として、メルロにとって(とりわけ彼の後期思想において)重要な「交差配列<sup>キヤススム</sup>」という主題の決定的な事例(あるいは「比喩形象」)である「手」による接触を挙げておこう(デリダもまた彼一流の「手」をめぐる省察の観点から取り上げている文章である)。

そこにあるのは、私の身体の身体自身に対するある関係であって、これが私の身体を私と物との関係の絆(vinulum)たらしめているのである。例えば私の右手が私の左手に触れるとき、私は左手を「物理的な物」として感ずるが、しかし同時に、私はその気になれば、まさしく、私の左手もまた私の右手を感じはじめる。es wird Leib, es empfindet [それが身体になり、それが感じる。Ideen II, p. 145]とこう異様な出来事が起こるのである。物理的な物が生気を帯びる「……」。したがって、私は触りつつある私に触り、私の身体が「一種の反省」を遂行する。私の身体のうちに、また私の身体を介して存在するのは、たんに触るもの、それが触っているものへの一方的な関係だけではない。そこでは関係が逆転し、触られている手が触る手に

なのであり、私は次のように言わなければならなくなる。ここでは触覚が身体のうちに満ち拡がっており、身体は「感ずる物」(Ideen, p. 119)、「主體的客体」(Ideen, p. 124)なのだ、と。／このような記述が物や世界についてのわれわれの觀念をも転倒させ、ついには「感覺的なもの」の存在論的復権を成就するものであるという点は、十分に考えてみる必要がある。<sup>(8)</sup>

触れながら触れられるものという、主客転倒あるいは主客融合の「一種の反省」(感性的反省)は、ある種の触覚的統合(「触覚が身体の中に満ち拡がっており」として捉えられている。だがここの話題はあくまでも「私の身体の身体自身に対する関係」であった。ところがメルロはこの一身体内における統合関係を他者関係にも当てはめる。

私の右手は、私の左手に能動的触覚が到来するのに立合っている。私が他人の手を握るとき、あるいはそれをただ見つめるというときでさえ、他人の身体が私の前で生氣を帯びてくるが、その場合も事情が変わりはない。私の身体が「感ずる物」であり、それが触発されうる(……)ということを学び知ることによって、私は、他の生命体(animalia)や、おそらくは他の人間もいるということを理解する準備を整えたことになるのである。その際、ここにあるのは比較でも類比でも投射でも「投

入」でもないということに注意しなければならない。もし私が他人の手を握りながら、彼がそこにいることについての明証をもつとすれば、それは、他人の手が私の左手と入れ替わるからであり……。<sup>(9)</sup>

デリダはここで引用を打ち切っているが、その続きは決定的である。

(……他人の手が私の左手と入れ替わるからであり)、私の身体が逆説的にも私の身体にその座があるような「一種の反省」のなかで、他人の身体を併合してしまうからなのである。私に二本の手が「共に現前」し「共存」しているのは、それがただ一つの身体の手だからである。他人もこの共現前の延長によって現れてくるのであり、彼と私とは、言わば同じ一つの間身体性の器官なのだ。<sup>(10)</sup>

これは、「私自身の身体あるいは両手の触れながら触れるという関係と、他者の手との接触を同一視する」<sup>(11)</sup>と言われても仕方のない文章であろう。そこでは他者の現前は、自己の総合的身体における私の二本の手の「共現前」と同様の現象として、またはその「延長」として、自己の現前から「出発して」思考され、「同じ一つの間身体性」のなかに「併合」されており、フッサールが他者の付帯現前

化を論じた際に否応なく袂出した、埋めがたい深淵、「還元不可能な分割」、「感覚の間隔化」<sup>(12)</sup>、すなわち現象（現前性）の限界は、後景に退いている。「私が自己の身体から「出発して」他人の身体や他人の実存を理解することができ、私の「意識」と私の身体との共現前が他人と私との共現前にまで延びていくというのも、「私はできる」ということと「他人が実存する」ということが以後同じ世界に属するからであり、自己の身体が他人の前兆、自己移入が私の受肉の反響だからであり、感覚の閃光が起源の絶対的現在においてそれらを置換可能にするからなのである」<sup>(13)</sup>。

『見えるものと見えないもの』で「交差配列」<sup>キヤス</sup>とも呼ばれるこの「置換可能」性、「転換可能性」可逆性（réversibilité）は、ある種の〈共同―体〉の可能性でもある。

他者は、われわれ自身と同じように彼を世界に結びつける回路のうちにとりこまれ、そうすることによって、彼をわれわれに結びつける回路にもとりこまれることになる。――そして、この世界はわれわれにとって共同のものになり、間世界になる。「……」そこから、上からの、また最先端からのものであると同様に、下からのものでもあるような肉的关系が生じる。〈絡み合わせ〉<sup>(14)</sup>。

この私と他者を結ぶ紐帯的回路、共同的回路、または肉的关系は、

『知覚の現象学』における有名な「感覚とはコミュニケーション（＝聖体拝領・信徒共同体）である」という発想の残滓あるいは発展だろうか。

ちょうど秘蹟が感覚的な形色のもとで恩寵の操作を象徴化するばかりでなく、神の実際の現前でもあって、それを空間の一部に位置づけ、またそれを、聖なるパンを食べる人たちに（……）伝達するのと同様に、感覚的なものは運動的および生命の意味をもつばかりでなく、世界内存在のある様式にはかならないのであって、この世界は、もし可能ならばわれわれの身体がとりもどし引き受けるところの、空間の一点からわれわれに提供されるものなのである。つまり、感覚は文字通りコミュニケーション（交わり）にはかならない<sup>(15)</sup>。

メルロ哲学におけるキリスト教やスピリチュアリズムの影響の問題をここで論じる余裕はない。ただ、最晩年に至るまでこの「コミュニケーション」という発想はメルロの思考の大きな鉅脈の一つであり、それがますます存在論化され、深化しているという点、この点は確認されるだろう。「感覚的なものの果肉そのもの、感覚的なものにひそむ定義がたいものとは、感覚的なもののうちの「内部」と「外部」との合一、自己と自己との厚みをもった接触にはかならない。――「感覚的なもの」のもつ絶対性とは、この安定した爆発、帰還をふくんだ爆発のことである」<sup>(16)</sup>。

## 分裂するメルロ＝ポンティ

だがメルロの思想がこの融合的共同性、(受)肉的位置関係にのみ沈潜しているならば話は簡単である。ところが周知のように、メルロには、その全著作を通じて、非現的なものへの視座も明らかに存在し、しかもその視座は後期になればなるほど深くなるのである。メルロが現前と非現前とのあいだで微妙に揺れ動いていること、しかもつねに現前のほうに傾きながら揺れ動いていること——そのことこそがデリダをしてメルロの読解を「夢中にさせると同時に難しいものにし」、また「時にはいらいらさせる、もしくはがっかりさせるものにする」<sup>(1)</sup>のである。

接触による「合一」や「融合」、「置換可能性」や「転換可能性」(「可逆性」)(réversibilité)が極限的には不可能であるということ、このことをメルロが記録しているという事実をデリダは指摘する。ここでもその象徴的(かつ決定的)な事例は「手」であるが、また「声」も重要な事例として現れている(これは「現前の形而上学」における「声の特権」を問題化するデリダにとって、きわめて示唆に富むものに映ることだろう)。

われわれは初めは概略的に、見る者と見えるもの、触れる者と触れられるものとの可逆性(「転換可能性 réversibilité」とい

メルロ＝ポンティの「手」

う言い方をしておいた。今や、問題は、つねにさし迫っているがらも決して実際に実現されることのない可逆性にあるのだ、ということを経験すべき時である。私の左手はつねに、物に触れつつある右手に触れそうになっているが、しかし私が一致に達することは決してない。一致は、それが生み出される瞬間に消えてしまうのであり、実際に起こるのは、次の二つの事態のいずれか一万である。すなわち、本当に私の右手が触れられるものの地位に移行するか——だがその場合には、世界に対する右手の支配力は中断してしまう——、それとも私の右手がその支配力を保持しつづけるか——だがそのとき、私は本当には右手に触れておらず、私はただ右手の外被に触れているにすぎないことになる——、そのいずれかなのである。「……」この不<sup>断</sup>の後<sup>ず</sup>さり、つまり私が、私の右手による物の触覚と私の左手によるその同じ右手の触覚とを正確に重ね合わせることができないし、また手の探索運動の中で、或る点の触覚経験と「同じ」点の次の瞬間の触覚経験とを——あるいは私の声の聴覚経験と他人の声の聴覚経験とを——正確に重ね合わせることができないということは、失敗ではない。「……」触れられている私の右手と触れている私の左手との間の、聞かれている私の声と発音されている私の声との間の、また私の触覚的生の或る瞬間と次の瞬間との間のこの間<sup>隙</sup>は、存在論的空虚、つまり非存在なのではない。それは、私の身体の全存在と世界の全存在によって

またぎ越されているのであって「……」<sup>(18)</sup>。

デリダはこの「決して実際に実現されることのない可逆性」、不可能な「一致」、「不斷の後ずさり」、「間隙」を掘り起こして、現前を貫通し、現前を可能にする「差延 (difference)」、「間隙化 (espacement)」、(特に声の問題系においては)「エクリチュール」と命名するだろう。メルロはこの分裂運動を「私の身体的全存在と世界の全存在によるまたぎ越し」において、やはり可能的・潜在的に綜合する立場から語っているのではあるが、それにもかかわらず綜合に亀裂を生じさせる空隙の存在——これはもはや存在や「非存在」としては捉えられない——を書き込まざるをえない。少なくとも、メルロのテキストを、そのように綜合と亀裂が止揚されることなく折り合わされた織物<sup>テクスト</sup>あるいはエクリチュールとして読むことは可能である。「私の身体的全存在による」このまたぎ越しと、まさに「またぎ越し」も全体化もされず、そしてまた成就も反省もされないものの中断全体とを、同時に、同時に、考えなければならぬ<sup>(19)</sup>のである。

この困難な作業をメルロは「交差配列」や「肉」や「蚕食」や「絡み合い」といった概念のもとで試みたのだろう。

見るものと見えるものとの合致があるわけではない。そうではなく、一方が他方から借金をしているのであり、他方にとりつ

き、蚕食し、他方と交錯し、他方と交差配列の関係にあるのだ。これら多様な交差配列がいかなる意味でただ一つの交差配列をなすのか。綜合とか、もともと総合的であるような統一といった意味においてはなく、つねに Übertragung (転移)、蚕食、存在の放射といった意味においてである<sup>(20)</sup>。

「存在の放射」や「転移」という概念に疑念は残るが(これらの概念の問題点には、残念ながらここでは触れることができない)、自己(見るもの)と他者(見えるもの)との「とりつき(憑依)」の関係、「蚕食」や「交錯」の関係は、終結したり治癒したりすることのない「二重化」<sup>(21)</sup>の運動として、デリダの描く「亡霊論」・「幽在論」に接続されうるだろう。メルロが多用する「同じ世界」や「共同」や「反省」や「未分化」といった、〈同〉や現前や本源性の比喩体系<sup>システム</sup>の深層に、断絶と接続の差延関係を読み取ることも可能ではないと思われる。デリダはメルロの「手」の比喩を、接触の直観主義、現象学的存在論におけるいわば自然性への、野生へのノスタルジー、人間的な「われわれ」とその平和状態への願望を示すものとして、「現前の形而上学」という哲学的純粹主義の文脈に置き入れて批判的に扱うが、メルロは交差配列の可逆性について、生の手ではなく、「手袋」の比喩を用いてもいるのだ。

転換可能性(「可逆性」)——裏返しになった手袋の指——ひと



りの目撃者が表裏両方のがわにまわって見る必要はない。私が一方のがわで手袋の裏が表に密着しているのを見るだけで、私が一方を通して他方に触れるだけで十分である（領野の一点ないし一面の二重の「表現」、交差配列とは、この転換可能性のことなのである。／「……」〈対自〉と〈対他〉とがあるわけではない。それらはたがい他方の裏面なのである。だからこそこの両者はたがいに合体するのである。投射・取り込み。——私の前にいくらかの距離をおいて、私―他者、他者―私の振替えがおこなわれる線があり、境界面があるのである。／与えられたただ一つの軸、——手袋の指の先は無である。——しかし、それはひとが裏返すことのできる無であり、そのときひとがそこにもろもろの物を見ることになる無なのである。——否定的なものが真に存在するただ一つの「場」は襞であり、つまり内と外とがたがいに密着しているところ、裏返し点である。<sup>(22)</sup>

ここでの「転換可能性」可逆性（リバーシブル性 *réversibilité*）は、私の二本の手のような〈触れる―触れられる〉関係における総合、「置換」ではない（「ひとりの目撃者が表裏両方がわにまわって見る必要はない」）。あいかわらず「合体」や「投射―取り込み」といった問題含みの語が用いられてはいるが、この場合の「転換可能性」とは、他方が一方に同化されたり統合されたりすることの決していない、絶えざる「裏返し」の運動のことだと理解すべきではない

だろうか。自他の「振替え」の起こる境界線＝限界点とは、内と外の「密着」する「場」であるが、この「密着」における「いくらかの距離」は、実質的に無限の距離に等しい。この「いくらか」ではあるが無限の、還元不可能な距離、そうした距離における密着が「手袋」という「襞」において生じるのであり、ここでの論理（あるいは比喩）の力点は、自然のあるいは人間の直接的（無媒介的）な「手」ではなく、「手袋」という形象がはらむ距離化、媒介化——にある。この「転換可能性」における「振替え」を「代補」と読むことができるのではないか。「裏返し点」である「境界面」の「襞 (*pli*)」は、自他をたがいの「裏面」として「密着」させ、さらには「合体」させるが、そこで産出される自他は多数化 (*multiplication*) されるのであり、決して単一ではない。これをデリダの「散種」や「婚姻＝処女膜」 (*hymen*) の問題系に接続することは、またはデリダがメルローに接近させつつも引き離すナンシーの「複数的な単数性＝単独性＝特異性」に接続することは、無謀だろうか。

### 現前と非現前の形而上学

もちろんデリダが指摘するとおり、メルローのエクリチュールや比喩系が「自己」との接触「自己」へのいっそう深い固着<sup>(23)</sup>、自他の「調整」<sup>(24)</sup>といった現前の形而上学の色合いを強くもつこと、またそれと

連動して技術やミメーシスの問題系を軽視あるいは無視しがちであることは、しっかり認識しておく必要がある。しかし問題は、なぜ一致や合致の脱臼を素描するメルロが、「最終的には」(そのように言えればだが) 不一致を一致のほうへ連れ戻す、あるいは不一致を一致のほうから論じてしまうのか。それはメルロの思考の底が浅いからなのか、あるいは単なる「言葉の綾」(言語の、比喩の使用法)の問題なのか。そうではないだろう。「差異」や「不一致」や「分離」や「他者」や「外部」や「非現前」等々を思考することは、それが論理的な思考であるかぎり、「同」「一致」「接合」「自己」「内部」、すなわちなんらかの「現前」から「出発」し、あるいはそこに「帰還」しなければ不可能であるという原理的な問題があるからだ。これこそヘーゲルの弁証法の強みであり、「絶対知」を強弁しえたヘーゲルの自信の源でもあった。周知のように、これはパルメ

ニデスの「存在と思考の同一性」あるいは「存在と無の同一性」という考え方以来の、西洋哲学の囲いであった。それはヘーゲルにおいて「同一性と差異の同一性」という形で深化し頂点に達した。「不一致」の主張は、なんらかの仕方で不一致への一致(ヘーゲル流に言えば「否定の否定」)を肯定しなくてはならないのである。

デリダが「現前の形而上学」との戦いに重きを置くのは、この磁場の強大さを認識しているからである。デリダは「現前の形而上学」の「外部」への「脱出」や「逃走」の安易さ(逆効果)を執拗に主張していた。

乱暴に外に身を置き、絶対的な断絶と差異を肯定することによって、非連続的かつ侵入的な仕方、土俵を変える決断をする。こうした位置ずらしは、うかうかすると、自分は内を放棄するのだと宣言しておきながら、その内にかつてないほど素朴かつ密接に住まうことになり、こうしてだまし絵のような展望の虜になる恐れがある。<sup>(25)</sup>

現前の形而上学は思考の場そのものであり、単純にそこを脱出することは不可能である。例えば、デリダは自己と自己との関係の特権的媒体としての「声」——「自分が話すのを聞く」の循環構造、純粹なものと理念的に想定された自己触発——について、そしてそこにまとわりつく現前性の力について、次のように語る。

したがってすでに予感されることだが、音声中心主義は、存在一般の意味を現前とみなす歴史的規定と一体である。また、この現前という一般的形態に依存し、この形態においてその体系と歴史的連鎖を組織しているあらゆる下位規定とも一体である(そうした下位規定とは、すなわち、事物がエイドスとしてまなざしに現前すること、実体/本質/現実存在としての現前(ウーシア)、今あるいは瞬間(ヌーン)の尖端(スティグマー)としての時間的現前||現在、コギトの自己現前、意識、主観性、他者と自己の共、現前、エゴの志向的現象として間主観性、等々

である)。したがって、ロゴス中心主義は、存在者の存在を現前と規定することと連帯していることになる。<sup>(21)</sup> この存在——神論のこの時代、この現前の哲学——言い換えれば哲学そのもの——「……」。それが意味するところは、その囲いが素描されるところのこの時代の外にひとが出ることはないということである。この時代に所属するののかしないのか、その運動はあまりに微妙であり、この点についてはあまりに容易に幻想が抱かれるので、ここで決着をつけることはできない。<sup>(22)</sup>

現前の形而上学の拘束に関するきわめて重たい認識である。この重たい認識は、現前の形而上学に対するデリダの姿勢を両義的にする。

デリダは、何よりもまず、現前の形而上学の磁場構造および権力構造の急所を厳密に分析し、それを内破させる戦略点を探すという「脱構築」作業に重きをおく。そしてその突破口は、現前の形而上学において抑圧され抹消され搾取される非現前的なものたちに見出される。なぜなら現前の権力構造とその覇権戦略の核心には、非現前者の構造的産出と抑圧・差別が存在し、そうした搾取や排除が現前体制を構築しているからである。もちろん非現前者へのデリダのまなざしには、現前体制との闘争のための戦略的意義というだけではなく、現前システムの「不正」に対する怒りという倫理的意味もあるだろう。伝統的な思考を支えるもろもろの二項対立において下

位に置かれた存在を上位項に対して侵食させていく戦略は、脱構築のもっとも基本的かつスリリングな部分であり、また政治的にも倫理的にも重要な試みである。<sup>(23)</sup>

だが、現前の権力に対して非現前なものを対峙させ、その価値回復を試みることは、それがどれほど必要な行為だとはいえ、それだけでは現前の体制を解体することにはならない。非現前は現前の対として、その対立項、欠如態として、現前の体制に最初から組み込まれたものだからである。非現前の価値回復や昇進は、現前／非現前の二項対立自体を乗り越えるものではない。何よりもまずなされなければならないのは現前／非現前という根源的二項対立そのものの解体ではないのか。そのために現前の形而上学によって階層構造に取り込まれ序列づけられた諸要素、とりわけ劣位に置かれたり場を与えられていない諸要素の潜勢力を発掘し、それらを相互に連帯させ、階層秩序自体を解体する必要があるのではないか。デリダ自身、彼が生涯を通して遂行したことは、現前の形而上学のもてで貶められてきた、エクリチュール、他者、狂気、病、痕跡、代補、技術、遅れ、散種、比喩、ミメシス、膜、褻、性差、動物……といった数々のマイナーなものたちに異議申し立ての声を与え、それらのあいだをつなぎなおし連帯を生み出す作業だったと言ってよい。ただデリダは、この連帯した力が現前の形而上学の体制の「破壊」のみに終わることに不安を覚えるのである。もっと正確に言えば、現前の形而上学を破壊することはよいが、その破壊した勢力がまたぞろ

権力機構になり、さらなる現前の形而上学（その場合は、劣位にあつた非現前者たちの形而上学と言ってもよい）を生み出してしまふことを恐れるのである。恐れるばかりではない。おそらくデリダはそうした「革命」の力が新たな体制暴力に転化し硬直化することを、ほとんど宿命だとみなしている。だからこそ彼は現前の組織や体制の「破壊」ではなく「脱構築」の戦略をとるのだ。そこには二〇世紀の「全体主義」（国民―国家―資本）の三位一体の帝国主義であり、それと対決する国家社会主義であり、あるいは一党独裁型共產主義（あれ）に対する、デリダなりの反省がある。彼の「来たるべき民主主義」の「来たるべき」にせよ、「メシアなきメシアニズム」にせよ、どちらも潜勢力が顕在化あるいは現前化するときに必然的にこうむらざるをえない固定化・硬直化の暴力に対する拒絶反応を示しているように思われる。決して現前化することなく、現前化したもの（歴史や社会や制度）の影に追いやられ排除された潜勢力に議論をとどめようとすることは、現前の硬直化の宿命とその暴力の不純さを十二分に認識した、一見反純粹主義的な振る舞いに見える。しかしデリダは、現前化の暴力を免れる（それははたして可能か）「来たるべきもの」の不可能な可能性の議論においては、やはりある種の「純粹主義」に陥っているのではないか。それもまた差延の、あるいは代補の効果だとすれば皮肉である。この点ではデリダはデリダ自身を裏切っている。

デリダの哲学に、とりわけ「来たるべきもの」や「…なき…」と

いった発想に、閉塞的なイメージがつきまとうとしたら、それは現前の形而上学の純粹主義（現前の価値序列において、その序列秩序において下位にある非現前という不純なものを自己の周縁や外部に追い払うこと）に対する反動としての、非現前の形而上学の純粹主義という側面があるからではないだろうか。そもそも、およそ一切の現前化作業がはたして硬直化の宿命にあるのだろうか。また、たとえ硬直化の宿命にあるとしても、あるいは現前化には必然的なものから暴力がつきものであるとしても、それでもやはり闘いを挑むべき、解体しなくてはならない対象はあるのではないか。もちろん、現前化の原暴力性を忘却したり、それに居直ったりするのは論外である。だが現前化の原暴力性をみずからふるうことを恐れて、一切の現前化の努力を放棄し、現在の現前体制の暴力構造を放置してしまつては単なるニヒリズム、体制順応主義に陥るだろう。脱構築による体制内作業と体制破壊の作業をつなぐことは決して不可能ではないし、デリダ自身もそのことを主張していたはずである。<sup>(28)</sup>

メルロ＝ポンティが自他をつなぐ「肉」や「交差配列」という概念にこだわっていたのも、実は、自他の境界線を絶対的なものにしてしまうことで、かえって自閉の論理に陥ることの危険を自覚していたからではないだろうか。純粹な自己を想定することも、その自己から絶対的に分離された他者を想定することも、どちらも純粹主義であり、固有性＝本来性の形而上学に舞い戻る恐れがある。デリダが『エクリチュールと差異』所収の「暴力と形而上学」というレ

ヴィナス論において、やはりフッサールの「付帯現前化」の議論を拡張して行ったレヴィナスに対する有名な批判は、まさにこの点をレヴィナスに突きつけるものだった。メルロとは異なったモチーフ、仕方においてはあったが、レヴィナスは「他者」の無媒介的・本来的な実存を主張することによって付帯現前化という他者の他者性を縮減したと、デリダから批判されたのであった。

実際には、現前と非現前を截然と綺麗に切り分けることはできず、相互に絡まりあっている、あるいは侵食しあっている。メルロであれば「蚕食」と呼ぶだろうこうした事態を、現前と非現前の二項へと純粹かつ絶対的な形で切り分けることが、むしろ現前の形而上学の欲したことである。デリダはもちろんのこと、メルロもまたこうした「蚕食」の、「憑依」の事態をなんとか名指そうと、あるいは書き込もうと腐心していたのではないか。——メルロの用いる比喩や表現がどこまで現前の形而上学の磁場にねじれを生じさせ、変化をもたらすのに「効果」的であったかどうかは置いておくとして。少なくとも、彼はノートにこう書き残している。

次のことから出発すること——同一性があるのでも、非同一性、不一致があるのでもなく、あるのはたがい他のまわりをめぐる内と外だ、ということ<sup>(1)</sup>。

メルロ＝ポンティの思考をデリダの比喩系に絡めて言えば、彼の

「肉の存在論」を、その問題点を放置することなく、「亡霊の存在論」すなわち「幽在論」に書き換えることは可能だろうか。これは「寛大な読解」の問いではなく、厳密なテクストの問いである。

#### 注

- (1) Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy, Galilée*, 2000, p. 224. (ジャック・デリダ「触覚」ジャン＝リュック・ナンシーに触れる) 松葉祥一・榊原達哉ほか訳、二〇〇六年、青土社、三七四頁。
- (2) *Ibid.*, p. 218. (同右、三六五頁)。
- (3) *Ibid.* (同右、三六三―三六四頁)。
- (4) *Ibid.*, p. 217. (同右、三六三頁)。
- (5) 「フッサールが付帯現前化について頑に維持している言説」は、「私(＝デリダ)が、必然的に生じる転位と引き替えに、拡張し徹底化を試みた言説」である。デリダは述べている (*Ibid.*, p. 218. 同右、三六五頁)。
- (6) *Ibid.*, p. 217. (同右、三六二頁)。
- (7) *Ibid.*, p. 219. (同右、三六六―三六七頁)。
- (8) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 210. (モーリス・メルロ＝ポンティ『シーニュ』竹内芳郎監訳、みすず書房、一九七〇年、一四―一五頁)。
- (9) *Ibid.*, p. 212. (同右、一七一―一八頁)。
- (10) *Ibid.* (同右、一八頁)。
- (11) Derrida, *Toucher...*, op. cit., p. 217. (前掲『触覚……』三二二頁)。
- (12) *Ibid.*, p. 221. (同右、三六九頁)。
- (13) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 220. (前掲『シーニュ』一九頁)。強調引用者。
- (14) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, 1964, p. 322-323. (モーリス・メルロ＝ポンティ『見え

るものと見えないもの。付・研究ノート』滝浦静雄・木田元訳、みずず書房、一九八九年、三九八頁。

- (15) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 243-245. (モーリス・メルロー・ポンティ『知覚の現象学』第二巻、竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みずず書房、一九七四年、一五頁)。
- (16) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 321. (前掲『見えるものと見えないもの』三九六頁)。
- (17) Derrida, *Toucher...*, p. 238. (前掲『触覚……』三九五頁)。
- (18) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 194-195. (前掲『見えるものと見えないもの』二〇四—二〇五頁)。<sup>9</sup> 強調引用者。
- (19) Derrida, *Toucher...* op. cit., p. 240. (前掲『触覚……』三九八頁)。
- (20) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 314-315. (前掲『見えるものと見えないもの』三八五頁)。
- (21) *Ibid.*, p. 317. (同右、三八九頁)。
- (22) *Ibid.* (同右、三八八—三八九頁)。
- (23) *Ibid.*, p. 308-309. (同右、三七四—三七五頁)。
- (24) *Ibid.*, p. 299. (同右、三五八頁)。
- (25) Jacques Derrida, *Marges—de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 162-163. (ジャック・デリダ『哲学の余白(上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、一三五頁)。<sup>10</sup> また別の頁では次のようにも言っている。「そのような(形而上学や哲学の)体系を批判的かつ脱構築的に、厳密に認知する作業を欠いては、さまざまな差異、切れ目、変異、跳躍、再構造化、等々への注目がいかに必要であろうとも、その注目は道を塞がれてスローガンに、独断的な愚かしさに、経験主義的な性急さに——あるいは同時にこれらすべてに——墮してしまい、いずれにせよ自分が異議を唱えていると信じているままにその当の言説を背後から口述されるはめになせ」(*Ibid.*, p. 42. (同右、八九頁))<sup>11</sup>。
- (26) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 23-24.
- (27) 「形而上学の諸概念の対立(例えばバロール／エクリチュール、現前／不在、等々)は決して二つの項の差し向かいではなく、それは一個の位階制であり従属関係の秩序である。脱構築は中立化にみずからを制限することとはできないし、中立化へ即座に移行することはできない。脱構築は二重の举措、二重の学、二重のエクリチュールによって、古典的対立の転覆と体系の全般的地盤変えとを同時に実践しなければならないのだ。脱構築がみずからの批判する諸対立の領野——この領野は非・言説的な諸力の領野でもある——に介入する手段をもちうるのは、まさにこうした条件においてのみである」(Derrida, *Marges...* op. cit., p. 392. 拙訳『哲学の余白(下)』法政大学出版局、二〇〇八年、二六七頁)。
- (28) デリダがいつも現前と非現前の形而上学の畧にはまっていると言いたいのではない。デリダが他の哲学者たちのテクストを評して言うように、「デリダ」という「資料体」もまた一枚岩ではない。筆者も当然ながら、デリダが現前と非現前の代補性を指摘し、いわば現前と非現前を接続する「第三項」として、痕跡やエクリチュールや技術的な「手」(補綴)や婚姻Ⅱ処女膜といった議論を展開するとき、デリダは現前／非現前の悪循環を突破する観点を手に入れていると考える。ただし、この突破口をどこまでデリダが拡張し、この蝶番ならぬ蝶番の第三項を記述し、現前／非現前の形而上学を書き換え、解体しえたかについては、徹底化は限定されたものにとどまっているのではないかと思う。そしてそのときデリダの足かせになっているものは、やはり現前の形而上学に対する強烈な批判意識(対抗純粹主義)によって生じる非現前の形而上学の畧ではないだろうか。
- (29) 右注(27)に引用した文章を見よ。
- (30) 周知のように、レヴィナスは『全体性と無限』における他者論に対するデリダからのこの批判を受けて、『存在するとは他の仕方では』へと展開している。
- (31) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 317. (前掲『見えるものと見えないもの』三八九頁)。