HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	メルロ=ポンティの時間論 ：「知覚の現象学」における主観と時間
Author(s)	小林, 裕之
Description	
Citation	哲学, 35, 37-55
Issue Date	1999-07-18
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48002
Type	departmental bulletin paper
File Information	35_37-55.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

メルロ＝ポンティの時間論
―『知覚の現象学』における主観と時間―

小林裕之

はじめに

『知覚の現象学』における時間論は自然科学における線的な時間や宇宙論的時間、さらには社会学的時間、歴史の時間や物語の時間といった我々の多様な時間経験を網羅するものではない。しかしそれは客観化されてしまった時間の批判を通して、自己の存在可能性に深く関わる生きられた時間を解明しようという試みである。メルロ＝ポンティは「コギトに時間の厚みを与える」(456)と述べている。時間は主体の存在身分の問いと不可分なのである。

そして主体の存在身分の問いは著作全体の鍵である。なぜならメルロ＝ポンティが知覚の主体とした自己の身体(1)は一方で単なる物ではなく志向性をもち、他方で伝統的な超越論的主観と異なって今と此処において世界と交流する具体的な存在であり、この両義的な主体性は常に曖昧さという非難にさらされているからである。このような主体性を根拠づけるもの、それが時間性である。それゆえにメルロ＝ポンティは次のように述べるのである。「もし我々が主観の根底に時間を見出し、身体や世界や物や他者のもつパラドクスを時間のパラドクスに結びつけるならば、その向こうにはもはや理解されるべき何ものもないのだということを理解することになるだろう。」(419)

『知覚の現象学』における「時間性」の章は第三部「対自存在と世界内存在」の一部をなしている。この第三部の課題は、身体や世界についてのあるがままの記述である「直接的な記述」ではなく、そのような経験の基礎にある主観性の構造について問うこと、すなわち「現象学の現象学」(419)である。本稿の課題は未だ不十分なままに止まっているこの章の解釈を行うことによって、主観と時間との関係を明らかにすることである。

1　三つの時間解釈の批判

メルロ＝ポンティは時間についての言説の内的な矛盾を暴露することから始める。第一に時間を川の流れのような即自的な実在ないしは即自的な実在相互の関係であるとする常識の見解が批判される。第二に時間を意識内容から出発して説明する経験論の見解が批判される。第三に時間を超越論的主観によって構成する主知主義の見解が批判される。これらの批判を通して時間が物の中にも意識状態の中にもなく、さらには意識に対してあるのでもないことが明らかにされる。

常識が時間を川の流れに喩える仕方は次のとおりである。上流の水が下流の水の流れを押すことによってその原因となるように、過去から現在が帰結し、現在が未来の原因となる。そのようにして上流から下流へと川が流れるように、時間も過去から現在を通して未来へと流れていく。時間は川と同様に、流れる即自的な一つの実在である。この時間解釈に対してメルロ＝ポンティは、即自の中には流れないしは一般に変化はないと批判する。「もし私が客観的世界そのものを考えるなら、不可分で変化しない唯一の存在だけがある。」(470)なぜなら変化があるためには少なくとも二つの状態が区別されなければならないが、この区別は誰かが或る時間かつ或る位置からそれぞれの状態を観察するという事実（あるいはその可能性）に基づくからである。変化は観察者を想定する。このように、そもそも流れは対自と切り離された限りでの即

自においては不可能なのだから、時間の流れは即自的な実在ではないのである。さらに時間は即自的な実在相互の関係でもない。想定された観察者は諸物の過程の中に時間的関係を受動的に読み取るわけではないのだ。なぜなら「時間は私の諸物との関係から生じる」(471)からである。私と他者では諸物の内に読み取る時間的関係が異なることが起こりうる。例えば川の流れに沿って目で追う私にとって未来は下流にあるが、水面の一点をまなざす他者にとって未来は上流からやってくる。まとめるなら、時間が流れないしは一般に変化と本質的な関係にある限りでそれは即自的な実在ではない。さらに時間は即自的な実在相互の関係でもない。また時間が流れや変化とそれ自体は無関係な今の系列だと想定しても、それは過去や未来の次元を不当に扱っているばかりか、誰にとっても現前しなく過ぎ去らない今は時間的性格を欠くことによってもはや今ではなく、継起の観念も破壊してしまうだろう。したがって「時間は物の中にはない」(531)。

経験論的心理学は心的状態、すなわち意識内容から出発して過去や未来を説明することを試みる。生理学が生理学的痕跡によって過去の意識を説明するのと同様に、心理学は保存されている心的痕跡によって過去の心的状態を呼び戻す。だが生理学的痕跡にせよ、心理学的痕跡にせよ、痕跡が保存されているのだとしたら、その痕跡は過去の意識を前提こそすれ、それを説明しない、とメルロ＝ポンティは主張する。また過去と現在との関係の投射による未来の説明も成功しない。これは過去の現在と同様にこの現在も過ぎ去るとあらかじめみなすことによって、その先に空虚な部分として未来を見出す説明であるが、すでに未来を前提としている。というのも〈あらかじめ〉過ぎ去らせること、これは予期であるから。過去にせよ未来にせよ諸々の心的状態、すなわち意識内容から時間関係を導き出すことはできない。以上から「意識の諸状態の内にも時間はない」(531)。

主知主義は時間を超越論的主観が構成する或る一定の関係であると考える。時間は物の内にも意識の諸状態の内にもないのだから、主観が一気に時間的関係全体を手中にし、それゆえ時間のどの瞬間にも位置づけられることなしに、時間を

構成しなければならない。超越論的主観に対してのみ時間はあるという意味で時間の観念性が主張されなければならない。しかしメルロ＝ポンティによれば、この主知主義的反省もまた時間を不可能にしてしまう。なぜならそのとき時間は超越論的主観の眼前で水平化され展開されきってしまい空間へと転じてしまうからである。超越論的主観が過去と現在と未来に全く同じように向かい合っている時には、それらの時間的意味は脱落している。空間の同時性から時間の継起を、空間の諸点から時間の過去と現在と未来を区別しそれらに意味を与えるのは、移行や生成であり、完全には展開されないという時間の本質的な性格である。したがって時間は物や意識内容の中にないがゆえに観念的であるにせよ、それは意識に対してあるのではない。

以上の三つの時間解釈の難点は説明されるべき時間経験を前提していることにある。それらが時間を説明したと自認しているとすれば、それは過去や現在や未来や継起や移行の意味をこっそりと時間経験から予め借用しているからである。それゆえ時間経験に立ち返り、これら知の手前に「生誕の状態にある時間、出現しつつある時間」(475)を再発見しなければならない。

2　移行の総合

私が時間についてもつのはまず現在の経験である。確かに私は想起によって遠い過去の経験をもっており、そこには現在の経験と同様に先と後との順序や固有の時間位置が見出される。しかし遠い過去の経験にそれらの時間的性格を与え想像から区別することを可能にするのは、それがかつて現前したという事実である。それゆえ現在の経験は遠い過去のそれより特権的である。ただし現在の経験は一つの瞬間を経験することではない。私が仕事をして過ごすこの具体的な現在は

点ではなく、ひろがりをもっている。私は過ぎ去った一日の重みを感じ、来るべき夜をすでに幾分先取りしている。この言い方が意味しているのは私は現在において間近な過去と未来を志向しているが、それらについて思考しているのではないということである。メルロ＝ポンティはフッサールと共に、このひろがりをもった現在を「現前野(champ de présence)」(475)と呼ぶ。また思考作用に先立ってそこにある非措定的な過去と未来に対する志向性を「過去把持(rétention)」「未来予持(protension)」(476)と呼ぶ。

過去把持は〈たった今〉として或る瞬間を把持している。この〈たった今〉という射映はもとの〈今〉と同一の瞬間として認められているのでなければならない。すなわち再認の総合が必要である。カントによれば時間の総合は超越論的統覚のはたらきによるものである。また純粋直観としての時間は質料を含まないから、この総合は純粋であり知性だけを含む。つまり再認の総合は時間形式に関する限り超越論的統覚による知性的総合である。しかし知性は意味しか把捉しない。知性的総合は瞬間を意味ないしは理念に変えることによってそこから個体性を奪い、そのことによって諸瞬間の先と後との関係を失わせてしまう。したがって時間形式の総合は知性的総合ではない。それは〈たった今〉から個体性をもったもとの〈今〉へと乗り超えていくものでなければならない。この「超越(transcendance)」(478)こそが時間の総合を特徴づける。知性的総合を遂行する「作用志向性(intentionnalité d'acte)」にメルロ＝ポンティは「作動的志向性(intentionnalité opérante)」(478)を対置する。後者は知性によってではなく過去を志向し、そうすることで過去そのものに達している過去把持の特質を表わしている。しかし能動的に構成すること、すなわち思考することでないのだとしたら総合とは何を意味するのだろうか。

総合概念を再検討するにあたって、メルロ＝ポンティはまず総合されるべき多様についての指摘から始める。時間総合の多様である諸瞬間や諸射映は別々にあるのではない。それらがもつ個体性は「単一の運動」(479)への参与を前提として

いる。それゆえに個体性をもった諸瞬間から出発して時間の運動を説明することは不可能である。時間は「結ばれた多様な現象ではなく、流れる(écoulement)という唯一の現象」(479)である。瞬間や射映の個体性に流れが先立つという事実は次のことを意味する。或る瞬間とその射映との区別に前者の後者への移行が先立つということである。〈今〉と〈たった今〉とはまず措定されその次に同定されるのではない。時間の総合は「同定の総合(synthèse d'identification)によるのではなく、移行の総合(synthèse de transition)による」(480, cf. 484)のである。思考作用によって同定されるはずの多様はすでに流れることにおいて「自然的かつ原初的な統一」(479)を形成している。したがって時間の総合についての問いは思考作用に先立つ移行の総合へと向けられるべきである。

ヴァーレンの巧みな例を使って移行の総合を考察しよう(2)。私が一週間の旅を終えて自分のアパートに帰ってきたとしよう。私は旅の荷物を解き、仕事の準備をし、明日にはまた会社へ通ういつもの生活に戻る。旅はもう過ぎ去ってしまい、私はそのことに関心さえ払わない。私の関心は仕事のことや明日の会議のことで占められている。しかしこの場合に旅はいつ終わり過ぎ去ったのだろうか。私がアパートに帰ってきた瞬間に初めてそれは過去の無に転落したのだろうか。そうではない。私が旅先で仕事のことを思い浮かべたときから現在としての旅はすでに色褪せつつあった。さらに私が帰路の列車の中で明日の準備をしているときには私の日常生活はほとんどすでに生きられており、現在まだ続いているはずの旅はすでに背後に退いていた。とすれば旅は現在の瞬間から突如として過去の無に転落するのではなく、すでに現在であったときから過ぎ去るべく運命づけられていたのである。言い換えれば、旅は十全に現在であったわけでなく、それが現在にあったときにすでに来るべき過去だったのである。現在の十全な同一性はうわべだけのものであり、現在が現在であるのはそれが過去となるからである。この「脱自(ek-stase)」(480)の過程の内にあらゆる瞬間はある。したがって私は確固とした同一性を備えた瞬間から瞬間へと跳び移っていくのではなく、現在の瞬間は「列車の窓から見る景色のように、

我々から遠ざかっていく動く環境」(480)として不可避的に私から過ぎ去り見えなくなっていく。とはいえこの解体は全面的なものではない。確かに仕事の準備をし会社へ通う私は過ぎ去った旅の「たった今」「たった-たった今」といった諸射映をそのつど取り上げ直しもとの現在と同定しているわけではない。それにもかかわらず「昨日の旅は楽しかった」とか「あの旅は一年前のことだった」と私は語る。その気になれば私は旅を一定の時間位置にいつでも見出すことができるのであり、過ぎ去った瞬間は絶対的な混乱へと解体されるのではなく、時間の固定点になっている。つまりここにはすでに客観的時間が下書きされている。総合はどこで行われたのだろうか。

総合は時間の移行の経験そのものの内に求められるべきである。「我々の眼前の固定した諸々の位置をもった客観的時間の起源は、永遠なる総合のなかに求められるべきではなく、現在を通じての過去と未来の一致と重なり合いとのなかに、つまり時間の経過(passage)そのもののなかに求められるべきである。」(480)流れ去っていく各々の瞬間が時間の中に固定した位置をどうして占めることができるだろうかという時間位置の構成の問題をメルロ＝ポンティは次のように言い換える。現在の瞬間の過去への「脱自」が全面的な個体性の解体ではなく、過ぎ去ってもなお、その瞬間が現在であるときにもっていた存在を失うことなく時間を貫いていけるのはなぜであろうか。この問いに対する答えはやや複雑である。まず或る瞬間が現在において有する存在は突如として現れ出るのではなく、この瞬間が未来から現在へと至る過程において獲得されてきたものであること、その次にこの過程を進行させていたのと同じ運動が別の瞬間を現在へと至らせ、先の瞬間を現在から過去へと追いやるのだということ、この二つの指摘から次のことが帰結する。後の瞬間が現在へと到来することで十全な存在を獲得し、先の瞬間を過去の非存在へと追放した時でも後者は無となることはなく過去なりの存在を保持する。なぜなら結局のところ存在とは過程だからである。「時間においては存在することと過ぎ去ることとは同義語である。」(480)

このことを先の例において考察しよう。旅は突然に無から現在における存在の充実の内に出現したのでは確かになかっ

た。一ヶ月後に旅を計画している私はしばしば旅のことに思いを馳せたし、さらにその後で私はパスポートや外貨の準備をし、休暇の手続きをして一日を奔走した。私は荷造りをし、タクシーを呼んだ。次第に私は旅に関係のないことをやらなくなり、次第に旅を現実のものとして生きるようになった。その度ごとに旅は生身で近づいてき、そのようにして徐々に旅は現実性を獲得したのだ。そして旅を過ぎ去らせるのもこの過程と別のものではない。私はいついつまでに戻ると休暇届を出した。私は出発する時にすでに帰ってくることを予期していなかっただろうか。私は旅先で次第に仕事のことを考えるようになったし、さらに帰路の列車の中で明日のための書類に目を通しているときには、私はすでに半分だけ馴染みの日常生活を生きており、旅は過ぎ去ろうとしていた。このようにして私の新たな日常生活の現在への到来と旅の過去への転落もまた、旅がその存在を獲得したまさにその過程の内で準備されていたのだから、日常生活が本当に現在へと到来し存在の上に君臨したときでも、存在の幾分かは過去に分け与えられるのである。

以上の例からまた連続性が時間にとって本質的であることが理解される。時間の移行は諸瞬間が時間位置をもつことを可能にすることで客観的時間を下書きすると共に、瞬間相互の連関を与えることで統一された一つの時間を可能にする。上の例から時間の連続性が諸瞬間の区別できないほど隣接していることに起因するのではないことは明らかである。旅の現在が新たな日常生活の現在と繋がっているのは、前者が後者の到来と自身の過去への転落をそれが現在であるときにすでに準備し、後者を来るべき現在として、自身を来るべき過去としてその現在の内にすでに引き込んでいたからである。旅の現在はそれ自身の過去への「脱自」において後の瞬間と関わり、それ自身を抜け出し別の瞬間へと超越していたのである。また逆に日常生活の現在は先立つ現在によって準備された限りにおいて、その内に先の現在の存在を含み持ち、それをかつての現在として確証する。日常生活の現在は未来から現在へのその到来において先の瞬間と関わり、それ自身を抜け出し別の瞬間へと超越していたのである。「それぞれの現在は、それが追放する過去全体の現存を再確認し、将来全

体の現存を先取りするものであり、現在はその本質の上からしてもそれ自身の内に閉じこめられているのではなく、未来や過去へと向かって己れを超越するのである。」(481)

それゆえ各々の瞬間が時間の中の固定点へと構成され、瞬間相互が連関をなすことで時間に統一性が与えられるのは時間の移行の経験の最中においてであり、移行の外に立って瞬間やその射映を総合する知性的な総合によるのではない。時間の総合とは或る瞬間とその射映とを、また瞬間相互を結び付けることだとするならば、この連関は各瞬間の「脱自」の内で予め与えられているのである。現在は過去となることなしには現在であることなどできないのであり、移行によって総合を成し遂げ自らを構成することが時間には本質的である。「自らを確証し…一挙にして自らを打ち立てる唯一の時間があるのだ。」(481)さらに次のように問うことができる。主観が時間を思考することで構成するのではないのだとしたら主観にとって時間とは何か。私が時間の移行ないしは流れを経験するとは何を意味するのだろうか。

3　主観としての時間

旅は次第に未来から私に近づき、現在となり、私から過ぎ去っていき、再び日常生活がやってくる。これが移行の経験ないしは時間の流れの経験である。とはいえ旅の現在と新たな日常生活の現在とが数珠のように繋がってやってくるのでも、私がそれらの間を跳び移っていくのでもなかった。なぜなら時間の移行の本質は「脱自」にあり、旅の現在はそれが現在であったときに、すでに新たな日常生活を来るべき現在として呼び込み、自身を来るべき過去として告げていたからである。現在がすでにその本質からして過去と未来の次元を含んでいるのである。それでは何が現在の内に過去や未来を持ち込むのだろうか。先の例を再び取り上げよう。私は旅の帰路の列車の中にいたときにすでに明日の準備をしており、

明日の仕事に必要な書類に関心を奪われていた。旅はまだ続いており、実際に私は自分の家から数百キロも離れた列車の中にいるのだが、旅の最期を締めくくるこの列車行も窓の外に見える景色も幾分非現実的であり、すでに過去の色合いを帯びて背後に退いている。つまり私は、この旅の現在において、すでに馴染みの日常生活を再び生き始めているのである。ここで書類や景色自体は過去でも未来でもないのだから即自存在がそれらの次元を含むわけではない。それゆえ即自存在に過去や未来を導入するのは私の方である。「過去と未来は私がそれらの方へ自らを伸張する(s'étendre)ときに湧き出る。」(481)私は今、列車の中で書類や景色に囲まれていながらも、すでに明日の仕事に向かい、ほとんど明日の仕事のもとに存在している。このように私がその方へと身を差し伸べるからこそ未来の次元が湧き出るのである。

この即自存在の内に切り開かれた過去や未来とは私の歴史と私の将来のことである。もちろん「明日の仕事」や「過ぎ去りつつある列車行」だけが時間の中で切り離されてあるわけではない。これらと共に、先立つ一週間もこの夏の休暇も、私がかつて生きたないしはこれから生きるだろう様々な時(tempora)(481)の全てが一つの私の生の連関を形成している。とすれば時間が流れるとは私の生が経過していくことである。このとき明日やこの夏といった様々な時を一つの生へと総合するために私は思考するには及ばない。なぜなら私が思考する以前には、現在や明日やこの夏が次々と私の前にやってくるだけで、それらの間にはどんな連関もないというわけではないからである。「〈生の連関〉は様々な時の脱自性(ek-stase)と共に与えられている。」(481)私の生の経過において諸々の時は内的に交流している。例えば私の生が旅の現在から新たな日常生活の現在へと進展することは、先の一週間をさらなる過去へと追いやることであり、来るべき夏を少しだけ現在に近づけることである。それゆえに私の生はまさにそれ自身の経過によって、常に一つの同じ時間である。私はこの経過を傍観するのではない。旅の現在から新たな日常生活の現在への進展を遂行するのは私である。旅先の私にとっては単なる空虚な可能性であった来るべき仕事を私は次第に生き始め、旅を過去へと退け、馴染みの日常生活の環境やそれにふさわ

しい身振りを引き受けることで、仕事を自分の現在とし、そのことによって私はまたこの夏の休暇を幾分現在の近くへと引き込んだのである。たとえ好むと好まざるとにかかわらず私は明日に行き着いてしまうのだとしても、私の生の進展ないしは経過の責は私以外にはない。したがって私自身が自らを展開していきながら、それ自身は常に一つの同じものにとどまる時間である。「私自身が時間である。〈とどまり〉〈流れず〉〈変化しない〉一つの時間である。」(481-2)

このことから時間の移行の経験の最中において、私が常に同じ私である理由が理解される。なぜなら流れて止まないにもかかわらず、それ自身としては立ち止まる時間とは私のことだからである。このような「時間の永続性(permanence)の直観」(482)を常識もまたもっている。常識は時間の流れの中に一つの生命を読み取り、時間を固有名詞で呼んだり、時間を擬人化したりする。ここでは時間は絶えず流れて止まないが、時間そのものは一つの人格(例えばギリシャ神話のクロノス)としてとどまるとみなされる。この人格が時間の流れの中でとどまるのは流れの各々が彼の生命の表出として見なされているからである。また神話的な時間において、時間の循環が永遠の感じを与えるのは同じものの回帰によるというよりも、例えば回転する運命の糸車の表象に表されているような唯一の動性、リズムが時間に浸透しているからである。また噴水が永続する時間の形象でありうるのは、滾々と湧き出る泉が、流れ出る水全体へと浸透する不断の推力によってとどまり続けるからである。このようにとどまる時間についての常識の直観は、転変する流れの中に絶えず一つの推力ないしは力が貫かれており、あらゆる流れはこの推力の表出にすぎないと見なされていることに起因する。

この常識の直観をもとに、流れつつ立ち止まる時間を考えよう。しかし「流れ」という比喩には注意が必要である。なぜならそもそも時間の推力は川や噴水のそれのような物の運動を引き起こす推力とは異なっているからである。というのも時間の推力は或る現在から別の現在への移行の起動力であり、この移行の本質は現在の内に非同一性を持ち込み、現在を過去へとして〉、未来を現在へとして〉炸裂させる「脱自」にあるからである。それゆえ、或る現在から別の現在への

私の移行を起動させているのは、この〈として〉を可能にする私の主観のはたらきである。私は旅の現在において明日の仕事をすでに来るべき現在〈として〉目指しており、次第にそれを現在〈として〉生き、またそれをすでに来るべき過去〈として〉生き始める。そうなれば私は予め来るべき現在〈として〉目指されていた未来を本当に現在〈として〉引き受けざるをえなくなるだろう。このようにしてひとたび主観性が発動し、存在の内に非同一性が持ち込まれたなら、このプロセスはどこまでも続く。ひとたび踏み出したら止まらない回転車のように、どこまでも展開していく主観の運動が時間である。すなわち時間は、その本質から言って、一つの主観性の発現なのである。また主観の本質は、思考作用に先立って、自らを一つの時間として構成するこの作用である。「時間は誰かである。つまり時間の諸次元は、それらが絶えず重なり合うものである限り、相互に確認し合い、それぞれの内に含蓄されていたものを顕在化する以外のことは決してしなく、その全てが主観性に他ならないただ一つの炸裂ないしは推力を表出している。時間を主観として、主観を時間として理解しなければならない。」(483)

この主観性の発現としての時間は、自らの内に潜在的に含まれていたものを顕在的な時間系列へと展開していく主観の運動であるから、出来事の継起としての時間を「構成する時間(un temps constituant)」(483)であるという意味で「根源的な時間性」(483)である。私はこの構成する時間そのものとして、継起としての時間〈の中に〉物のように存在するのではないという意味で「無時間的」(483)である。むしろ私は永遠である。なぜなら私はそのつどの或る現在から別の現在への移行において時間の全体を流動させることで、全ての過去を捉え直し、全ての未来を先取りするからである。「現在にいること、それは常にあること、永遠にあることである。」(483)

4　世界内存在

しかしこの永遠性は「擬似的(quasi)」(484)なものでしかない。なぜなら「過去把持すること、それは持つことだが、離れて持つことである」(484)からだ。つまり永遠性は過去や未来を「持つこと」から導出されたが、「離れて」持つことは無視されていたからである。旅の現在にいて仕事の書類に目を通す私が馴染みの日常生活を自分の現在にすることをすでに始めているのだとしても、やはり私は帰路の列車の中にいるのであり、私に明日はまだ到来していない。また過ぎ去った旅の部分を私はかつての現在として保持しているが、私はその現在からすでに遠ざかってしまった。実際の現在と〈来るべき〉ないしは〈かつての〉現在とを交換不可能とする時間的パースペクティブが私の時間経験には歴然と存在しているのである。私が先取りしているこの夏の休暇の輪郭がまだおぼろげであり、私が保持している先立つ一週間が過去に独自な混乱と収縮を受け、忘却されることさえあるのはそのせいである。私が循環する神話的時間や自身の内に含みもつものを顕在化してやまない噴水の流れに喩えられるのだとしても、この循環や流れはやはりその出発点や発出点をもつのである。したがって私が或る現在から別の現在へと移行することで永遠にいるのだとしても、それはそのつど一つの現在にいることを通じてである。仮に私がどの現在にも位置づけられておらず、時間がパノラマのように私の眼前に広がり、全存在が一度に生身で与えられたなら私にとって時間はないだろう。「私が一つの現在をもっているからこそ、私にとって時間があるのだ。」(484)

私が一つの現在をもつことは何によって特徴づけられるだろうか。旅の帰路の列車の中で私は明日のための書類に目を通しつつ、窓の外の景色を時折眺める。窓から見える風景はすでに幾分現実味を失っており、私は明日から再び始まる私の仕事の内にすでに生きている。それにもかかわらず明日はまだ到来してはいなく、私が考えている明日の会議はまだ私の予期の中に存在するにすぎない。反対に書類や景色は現在において知覚されている。しかし予期作用が内的に知覚さ

れていることを考えるなら、結局のところ、予期も知覚にその存在を支えられていることが理解されよう。また想起の場合においても事情は同様である。とすれば、現在の意識である知覚は、他の時間意識に送り返されることなく、自らその存在を担うことになる。「現在においては、知覚においては、私の存在と私の意識は一つでしかない。」(485)[3] この合致は厳密に言ってどのようなものだろうか。何よりもそれは知覚において私の意識が私の存在を完全に認識していることではない。なぜなら現在において私は知覚しているが、この私の存在は私の意識の前に完全に展開されてはいないからである。私の知覚野も私が身体を通じて世界と結んでいる関係も私がそれらについて知っていることにつきはしない。反対に知覚している私が常に自己認識からこぼれ落ちていることに積極的な意味がある。なぜならこのことは知覚における私の存在は認識との合致によって担われる閉じた存在ではなく、自らの外へと分極する脱存的存在であることを意味するからである。すなわち知覚において私は自己についての認識であるのに先立って、常にすでに身体を通じて世界へと存在している。それゆえに現在の意識の本質は、自己についての認識であるより先に、私の存在の分極化に他ならない世界への志向性の内に存する。現在において意識と存在とが合致するのは世界への投企に他ならない私の存在に私の意識が一体化し、それに尽くされるからであり、言い換えればそのときには意識が私の存在の分極化である世界への志向性に他ならないからである。「私の存在と私の意識が一つであるのは、〈意識すること(avoir conscience)〉が〈…へと存在すること(être à…)〉に他ならなく、実存しているという私の意識が〈脱-存(ex-sistance)〉の実際の所作と混ざり合っているからである。」(485) 私は明日にもこの夏にもいなく、現在にいる。それというのも私がこの身体をもって書類や風景のもとに存在しているからである。言い換えれば私が受肉しているがゆえに、私は一定の日付と場所をもち、至るところにいるわけではないのだ。すなわち全存在が私に生身で与えられているのではないのは、私が受肉した意識、つまりは世界内存在だからである。

確かに私は明日やこの夏といったこれから展開される時間系列を予め自身の内に含んでいる一つの流動する時間である。

しかし私がそれらを含むのは時間的パースペクティブにおいてであり、全存在が一度に私に現前しないことが時間には本質的なのである。私にとって時間があるのは、全存在が完全に展開されず、それが常に私に現前していない部分を含むからである。つまり私が受肉することを通じて一定の日付をもつことでこの現在にしかいないから時間がある。言い換えれば私が世界内存在だから私にとって時間があるのだ。「我々が世界に現前しているからこそ、我々は時間の全体をもち、我々自身に現前するのだ。」(485)私は此処と今にいることによって、永遠に、また至る所にいる、このことこそメルロ＝ポンティによって「時間のパラドクス」(419)ないしは「時間の両義性」(384)と呼ばれていたものである。

5　自己触発

しかし現在の意識は世界に対する志向性でしかなく、まだ自己についての意識ではない。列車の中の私は書類や窓の外の景色のもとに存在し、それらを知覚しているが、知覚している自分を意識しているわけではまだない。このようにしてどの現在も自己についての意識を欠いているという意味で無意識だとすれば、時間は盲目の流れになりはしないだろうか。自己意識の可能性は主観の本質をなすとされた時間性のどこに存立するのだろうか。

自己意識とは主観が自分自身に気付き、自らを認識することである。そのためには主観は自身を現出させ、自らを現象として構成するのでなければならない。カントは悟性が内官を触発し自己認識が成立すると主張する(4)。つまり私は外的対象を認識しつつ、またその認識作用によって触発され内官の時間系列の内に現象する自らを見出す。この自己触発なしでは対象を知覚している私は自分が知覚していることに気付かないだろう。対象を認識する私が自己を触発するという仕方で自己に対して自己を立てるからこそ私は認識しつつある自分に気付くことができるのである。しかしカントの場合

において悟性が非時間的な超越論的我れにその座をもつのだとすれば、それが内官におけるその時間的な航跡と自らを同一視することがどうしてできるだろうか。超越論的我れはその非時間的な本質から言って、時間の中に降りてゆくことはできず、それゆえそこに自らを認めることはできない。

それに対してメルロ＝ポンティはハイデガーと共に自己触発が時間の本質であることを主張する。「もし主観が時間性であるなら、そのときには自己措定は矛盾であることをやめる。なぜならそれは生ける時間のまさに本質だからである。時間は〈自己による自己の触発〉(affection de soi par soi)である。」(487)知覚している私は、根源的には自らを一つの時間として構成するはたらきであることによって、流れ去りつつ自分自身に対して距離を取ることができる。知覚している私が自己を二重化して自己に対して自己を立てることができるのは、私が私に働きかけ時間的な隔たりを生み出すからである。働きかける私は未来への推力であり、それがそのつどの知覚現在にいる私を触発し過去へと追いやる。言い換えれば、自らを一つの時間として構成するような主観は、そのつどの世界内存在としての自分から出発して未来へと投企することによって自らに対して距離を取ることを本質とする。このようにして知覚主体としての私は根底的には時間の運動であることによって自らの内に絶えず隔たりを産出する。ここに自己意識の可能性が存立する。

このようにして絶えず自らを触発し、自己を意識するのに必要な隔たりを生み出すことが時間性である主観には本質的である。私は現在において世界の内に存在することによって、全ての私の過去を流動させつつ未来へと進展していく時間の運動であるが、この運動がまた私の自己意識の存在論的な可能性を与えるのである。

おわりに

メルロ＝ポンティは「知覚の主体は身体である」という命題を「主観は時間である」という命題に基づけた。我々が見たように、時間は、此処と今において世界と交流しつつ絶えず自らの経験の全体を捉え直し自らの可能性へと投企する、またそうせざるをえないような主観のモデルを与えた。それゆえにメルロ＝ポンティが予告していたように、主観は身体でありえ、時間の分析の後ではこのことにはいかなる逆説も曖昧さも残らない。

しかしそれはなぜ身体であって、超越論的自我や現存在ではないのだろうか。メルロ＝ポンティはフッサールやハイデガーに対する批判を控えめに提示している。まずメルロ＝ポンティは、フッサール自身が指摘した「流れ込み(Einströmen)」(488,n.)の現象は超越論的自我への徹底的な遡行とそこからの時間構成が不可能であることを証示するものではないかと問い掛ける。意識とは現在における事実的な存在以上のものであり、時間についての反省を行うことができるが、時間の構成起源まで遡行する徹底的な反省といえども現在における一つの出来事である以上、触発され時間の流れの中に組み込まれるのである。「意識という語はこの二義性(dualité)の外ではどんな意味ももたない。」(488)メルロ＝ポンティはフッサールの時間分析から引き出されるはずであるのは意識の両義性であることを主張する。さらにメルロ＝ポンティはハイデガーが過去の厚みをもって現在に対峙している主体のあり方を無視していると批判する。「現在の内に、またそのことによって過去の内にその根をもたないような時間はもはや時間ではなく、永遠であろう。未来から流れ、断固とした決意によって予めその未来を有しており、決定的に分散を免れているハイデガーの歴史的時間は、ハイデガー自身の考えに従えば不可能である。」(489)すなわちメルロ＝ポンティがハイデガーを批判するのは、過去の沈殿物という厚みを携えて現在に直面している主体という視点の欠如、身体性の無視である。

したがって我々はメルロ＝ポンティの時間論をリクールが言うように「フッサールとハイデガーを超えたところ(au-delà de)に位置づける」(5)ことができる。フッサールの構成分析からの偏向を断罪したり、ハイデガー存在論へと単純に接続

することで満足するべきではなく(6)、我々は時間の分析の基礎の上で意識の両義性と主体としての身体という概念とを積極的に評価できるのである。

注

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard,1945 からの引用は、本文と註の中で引用文の後に括弧で頁数のみを記す。

(1)「…身体でもって知覚がなされるなら、身体は自然的な自我であり、いわば知覚の主体である。」(239)

(2) Cf., A.De Waelhens, *Une Philosophie de L'ambiguïté L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, 1970[4], pp. 299-303.

(3) 我に返る経験はとりわけこの現在における私の意識と存在との合致を認識させるものである。未来についての空想から私が我に返るなら、私は未来を意識していたがそこには存在していなかったこと、そして逆に現在においては私の存在と意識とはぴったりと合致していることを知るだろう。

(4)「悟性は従って、その能力が悟性である受動的主観に対して、構想力の超越論的総合と名づけられる行為をなし、その行為に関して我々は、内官がこのことによって触発される、と言いうるのである。」(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B153)この訳に関しては以下を参照した。中島義道『カントの時間構成の理論』、理想社、1987、149頁

(5) Paul Ricœur, "Merleau-Ponty, par-delà Husserl et Heidegger," *LECTURES 2 La contrée des philosophes*, Seuil, 1992, p. 172.

(6) ヴァーレンは「『知覚の現象学』は現象学的分析の及ばない領域に達している」(A.DE Waelhens, op. cit., p. 398)と述べる。その時彼が引き合いに出すのは存在論である。「我々は知覚の現象学にそれが主張する射程を与えることができる反省の可能性を打ち立てねばならなかった。我々がもっと以前に語ったような現象学を超えている存在論の可能性に戻ってくるのはそこにおいてである。」(ibid., p. 402) さらにこの存在論はハイデガーに即して考えられている。「我々はかくして『真理の本質について』という著作がそこから出発した地点にとても近い地点に到達したことになるだろう。」(ibid., p. 402)それに対してザーナーは次のように主張する。「ヴァーレンが主張するように、すなわち現象学から実存論的存在論に赴くどころか、メルロ＝ポンティは実存主義に始まり、実存主義に終わるのである。」(Richard M. Zaner, *The Problem of Embodiment*, PHAENOMENOLOGICA 17, Martinus Nijhoff, 1964, p. 238)この実存主義という語は受肉の神秘の前で立ち止まるという意味で批判的に使われている。「メルロ＝ポンティはこれらの諸原理そのものを決して

提起しなく、それらを調べてみないのだから、哲学の本質的な性格について「永続する始まり」と述べた彼自身の言明を破っているのである。」(ibid., p. 238)ザーナーはフッサール的な志向分析を推し進めるべきだと考えている。「構成についての問題は自然における単なる物質、文化的対象、全ての種類の（数のような）観念的対象に関してのみ起こってくるのではない。…そうではなく我々自身の身体や身体的実存についてもまた起こってくるのである。これらに関してフッサールが打ち立てた諸原理に従って構成に関する諸問題は専ら意識の見地から定式化され扱われなければならないと我々は主張する。それが措定的な意識であれ非-措定的な意識であれ。」(ibid., p. 217)この観点からザーナーはメルロ＝ポンティを批判する。「結局のところ記述的に普遍的で何であれどんな意識にも付属する意識の諸特性があるということをメルロ＝ポンティは理解しない。」(ibid., p. 217)