

モノとしての肉、感じられるものとしての肉

——【書評】丹生谷貴志著『へ真理への勇氣』

松葉 祥一



本書は、敗走者への眼差しをテーマにした大岡昇平論二編に始まり、スピノザの光による吉田健一論、著者が偏愛するクリント・イーストウッド論、キルケゴールによるクエンティン・タランティノー論と続く。しかし本書の重心が、巻末に置かれた書き下ろしのフォーコー論にあることは衆目の一致するところだろう。

このテキストは、フォーコー晩年の「真理への意志」にかんする議論を手がかりにして、肉の概念を分析したものである。肉の問題系は、すでに『死者の挨拶で夜が始まる』（一九九九年）で指摘されていたが、本書では主題的に扱われることになる。ただ著者のテキストは、つねに主題と自由変奏部分を切り離す

ことができない。このエクリチユールが、「世界の一貫した変形の仕方」（メルローポンティ）という意味での著者の「スタイル」であるといっているだろう。このフォーコー論でも、「肉の絵画」としてのマネの分析など、主題の展開に不可欠でもある。しかし、ここでは詳細を追うことはあきらめて、著者の肉の概念を、メルローポンティの肉の概念と対照させることによつて、本書の意義の一端を示すことで満足したい。

「世界は映画である」——サルトル・メルローポンティ・レヴィーストローヌ

われわれはまず補助線として、『ドゥルーズ・映画・フォーコー』（二〇〇七年）に収められた「映像のフォーコー」における著者のメルローポンティ論を見ておきたい。このテキストの冒頭で、著者は「世界は映画である」という命題を提示する。そしてこの命題にもとづいて、サルトル、メルローポンティ、レヴィーストローヌの思想が「映画的思考の系譜の中でもとりわけ興味深い」⁽²⁾ トリロジであるいはトリプティックとして提示される。三人の共通基盤としての「映画としての世界」は、一九二〇年以前の「劇場としての世界」との対比で示される。「劇場としての世界」がその世界からの離脱を可能性として含んでいるのに対して、「映画としての世界」はその可能性をいっさい

含んでいない。役者としての人間は演劇であれば役をおりることでもできるが、撮影された映画の登場人物にはそれができないからである。三者は全員この視点を引き受けているが、それぞれ異なる対応をしていると筆者は指摘する。

サルトルの哲学は、まずこの世界を正面から引き受ける「映画的な哲学」⁽³⁾である。その上でサルトルは、この映画的世界からの自由を夢見ることになる。その結果、映画的世界において唯一自由と選択を保障されているように見える者の場所、すなわち「監督」の場所を開くことになるのである⁽⁴⁾。こうしてサルトルは「映画としての世界を確認しつつ自身の場所を「監督」の場所に置く」⁽⁵⁾にいたる。

それに対してメルロ＝ポンティは、この映画的世界にとどまりそれを記述することに賭ける。すなわち、「決定的に映画の登場人物の場所を自身の思考の場所として引き受けた」⁽⁶⁾上で、「いかにしてわれわれは世界のなかに属しているのか。その所属の様態は如何なるものなのか、生ざられた世界、世界に生きられたわれわれの場所……。自由でも運命論的決定論とも異なるこの場所は如何なるものなのか」⁽⁷⁾を、微細な描写によって明らかにしようとするのである。

レヴィ＝ストロースもまた映画的世界を引き受け、自然科学のように上空から眺めた世界の構造としてではなく、あくまでもこの世界内部から見た構造を明らかにしようとする。その場

合、メルロ＝ポンティのようにこの映画的世界を記述するのではなく、この映画的世界を構成している構造を記述するのである。著者は、レヴィ＝ストロースとメルロ＝ポンティとの差異を比較して次のように述べている。「いわば、メルロ＝ポンティが、あるガンマンが荒野に立っているその時、荒野と空、風、その他の諸要素とガンマンそのものは如何なる交錯のなかに成立しているかを巡るものであったとすれば、レヴィ＝ストロースの問題は、何が或る特定のシックエンスにこうした形象をこうした配置のもとに要請し、ある運動を準備しているのかを巡るものであった」⁽⁸⁾。

この記述が興味深いのは、それが現象学と構造主義についての卓越した例証になっているからである。評者は、映画『マトリックス』を使って現象学を説明したことがある。すなわち、この世界が巨大コンピュータによって見せられられている夢にすぎないとしても、われわれはけっしてリアル（真実の）ワールドに降り立って、そのことを証明することはできない。現象学とは、この前提に立って、リアルワールドの眼から見ることをやめ（判断停止し）、夢かもしれないこの世界を記述し、そこから本質を直観しようとする試みである、と。しかし、この説明よりも、世界は映画的世界であるという命題の方がはるかに説得力があり、射程が広い。

さらに著者の記述は、三者の思想の基本的な立場とその違い

を的確に表現している。サルトルは、「自我の超越」で自我を否定した後、『存在と時間』で再び即自と対自の二元論に向かって見ように見えるのは、映画的世界の外部に出ようとしたわけではなく、あくまで映画的世界内で「監督」になることを夢見たのだということになる。またレヴィ・ストロースの構造主義は、自然科学のような普遍主義の立場に立つものではなくあくまで相対的な「映画としての世界」とどまることになる。そして、メルロ・ポンティは、あくまで現象学の立場にとどまりつつその記述に徹したというわけである。

しかし、やがて著者はこのようなメルロ・ポンティの立場に「違和感」を唱えることになる。

モノとしての肉

著者は、『現代思想』誌のメルロ・ポンティ特集号（二〇〇八年）に寄せたテキストのなかで、メルロ・ポンティの肉の概念に対して次のような違和感を示している。メルロ・ポンティの肉の問題系は、モノとしての肉ではなく、「肉感」程度の提示^{〔9〕}で終わっているかのようだと言うのである。それは、意識の学としての現象学そのものに対する違和感でもある。「なぜすべてを「意識」の敷域に、相対的に透明さを維持する範囲内での「意識」の敷域にとどめようとするのか」^{〔10〕}。したがっ

てメルロ・ポンティの肉の概念も現象学にとどまる限り不十分なものではかありえない。「身体から肉体へ、肉体からへ肉へ」、「意識」の審級の変質はいかなるものとなるのか、その問いは現象学の限定を超えてしか有り得ないのか^{〔11〕}。またそこから、著者はメルロ・ポンティには「暗さ」がないと指摘する。「メルロ・ポンティの文章には、「暗渠」や「死」や「存在の奈落」とかいった、盟友でもあったサルトルなら嫌というほど見つかるだろう言葉が問題なものとして現れることはまったくといってよいほどない。（……）それは彼の哲学がいわゆる「生の哲学」だからだろうと一応は了解してきた。メルロ・ポンティ的な意識の明るみに所属できないものたちが存在し、それらのものが「彼の世界」からそっくり切り離されてしまっているのではないかと感じることもあるのである。メルロ・ポンティの場合、単純に、テーブルのシミを無意識に避けるようなその回避の身ぶり、回避と感じられる身ぶりが気になるといった程度のことだろうか。^{〔12〕}

では、著者のいうモノとしての肉とはどのようなものか。本書で肉が問題になるのは、この「映画としての世界」と「真理の世界」の関係において、言いかえれば人間の世界と神の世界の関係においてである。フーコーは晩年のいくつかのテキストや講義のなかで、「真理への意志」としてこの問題を論じてい

る。著者は、それをいわば自由間接話法によつて、フーコーのテクストの解説としてではなく著者自身の議論として展開していく。

著者は、今度は「真理への意志」のトリプティックを提示する。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教に共通するのは、神が絶対的な「真理」であり、この世界もまたその鏡像として、あるいはそれ自体として真理だという点である。これは例えば仏教において世界は幻影であると捉えられているのと大きく違う。しかしこの神の「真理」と、その鏡像としての世界の真理はどのような関係にあると見るかが、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教で異なるのである。まずイスラム教では、「真理」への意志が停止される。「神は真理であり世界はその被造物として真理であるということ」をそのまま受け入れることこそ唯一の義務であり、それへの探究は人間に与えられた能力の越境以外のものではない¹³⁾。またユダヤ教は、神の真理とは違って世界の真理性が相対的なものでしかないことを、自分たちだけが知っているという立場に立つ。キリスト教は、これに対する批判として生まれる。神と世界の真理をつなぎ、「同じものとして開示する媒介、バイパスのようなものが存在しなければならぬ¹⁴⁾」と考へ、そこに神と世界の真理性を同時に支えるものとしてキリストが発明されたのである。

ここに肉の問題が生じる。一方で「原罪」によつて肉はそも

そも悪であった。さらにキリストの受肉によつて、肉の問題は重要性を増した。キリストの真理の絶対性を確立するために、肉と肉から生じるあらゆる欲望を訴追し、排除し、浄化することが、ますます人間の根源的な道徳的義務となる。科学もまた肉をめぐる贖罪行為としての「知への意志」として形成されてきたのである。

このような分析を経て、著者は、フーコーとともに、このような肉の概念に新たな「希望」を見出そうとしているように思われる。すなわち、ある種のモノとしての肉、精神でとらえることのできない肉、残り続ける世界の違和感としての肉、それを通じて世界を見ているのだがその物自体は見えないものにとどまる映画のスクリーンとしての肉、その記述に可能性が残されているというわけである。

では、メルロ＝ポンティにおける肉にはモノ性はないのか。

感じられるものとしての肉

メルロ＝ポンティが、フッサールの『イデー』第二巻における触覚の二重性の分析を通じて、肉の概念を発展させていったことはよく知られている¹⁵⁾。われわれが両手の掌を合わせた場合、確かに意識を入れ換えれば、今まで触れていた手が今度では触れられていると感じ、逆に今まで触れられていると感じ

ていた手が触れているように感じる。しかし、そこには、つねにずれがある。今まで触れていると感じていた右手に今度は左手が触れるとき、右手はすでに触れていない。役割の反転は可能であるが、作動しつづめる他方に到達しようとしても、つねにとらえられないままにとどまる、このようにメルロ＝ポンティは、この触れるものが触れられるものでもありうるという可逆性を可能にしているのが肉だという。感じられるものが感じられるものでもありうるのは、両者がともに感じ／感じられる可能性をもっているから、「感じられるもの」だから、つまり肉だからである。したがって重要なのは、感じられるものであると「同時に」に感じられるものであるということではなく、両者が時間的差異をともなつて入れ替わりうるということである。メルロ＝ポンティは、このような肉の概念によつて、すべてを均質で同一的なものに回収することなく、異他性を確保しようとしたのである。肉の可逆性とは「差異を含む同一性」、「両義性」、総合なき弁証法を探究する一貫した努力の末に到達した原理なのである。そしてメルロ＝ポンティは、これを手で物体に触れる場合、さらに他人と握手する場合へと敷衍していくのである。

このようなメルロ＝ポンティの議論は、しばしば批判されてきた。例えばデリダは、このようなメルロ＝ポンティの肉の概念に、他者性の暴力的な取り込みを読み取っている。すなわち、

そこでは、「私固有の存在」と「他者固有の存在」が、同じ「世界の肉」として合体することになる。「メルロ＝ポンティは、フッサールにしたがつて、他者の身体と私の身体とのあいだに「原初的」同時性や「融合」を認めようと考えているが、私と私のあいだにさえ、こう言つてよければ私の身体と私の身体のみだにさえ、このような「原初的」同時性や「融合」はないのである」¹⁶⁾。

しかしメルロ＝ポンティは、私の身体と他者の身体が、共通の世界に共に現出していることを問題にしているのであり、そこには同一化に回収することなく、自己性と他者性を可能にしようとする努力を見ることができると。すなわち、一方で、この肉の可逆性＝キアスムによつて、「私の身体化を支えながら、転移と他人の身体の受肉を可能にし、われわれの肉の共同体の絆を結ぶ」¹⁷⁾ことができる。しかし、それと同時に、この可逆性は避け難く「失敗」する。まさに物体としての手が、肉としての手ではないがゆえに、「二つの手は、互いに他に対して、同時に触れられるものでもあれば触れるものでもある」ということは断じてない」のであり、「生み出されたたとたん姿を消す」のである。しかし、メルロ＝ポンティがそこから結論するのは、むしろ「一種の失敗のなかの成功」である。完全な統合が起らないからこそ、私の肉が身体をもつことができ、差異や同一性を問題にすることができるのである。

このように、両手、手と物体、二人の手のあいだの可逆性を保証するのは、二つの項がともに感じられるものであること、言いかえれば肉をもっていることだった。しかしそれと同時に、可逆性とは二つの項の完全な融合、一致を意味するものではない。肉をもつということは、異他的なもの、とらえることのできないものをつねに裏面にもつということでもある。

このようなメルロ＝ポンティの肉の概念は、著者が言う肉のモノ性、意識でとらえざることでできない異他性を、何とか言い表そうとする努力だと理解することはできないだろうか。著者は肉のモノ性を「物自体とか即自存在とか、要は人間なしでも存在する物質世界みたいなものこと」¹⁸⁾と定義している。メルロ＝ポンティは、こうした肉のモノ性を、現象学の限界で、意識の闕で、つまり明示的意識ではなくいわば前意識として働いている知覚のレベルでとらえようとしているのではないだろうか。メルロ＝ポンティは、『見えるものと見えないもの』に収められた遺稿で、「肉」概念の探究を『真理の起源』という著作として予告していた。その意味で著者の議論とメルロ＝ポンティの探究は、ともに肉―真理への希望という方向性を示しているのではないか。

結語

著者のスタイルにならって、われわれも書評という主題を自由に変奏しすぎたかもしれない。最後に読者に注意を促しておきたいのは、たとえ本書のタイトルが『へ真理へへの勇氣』であり、表装にはピンチョンの「Now, everybody」(「さあ、みんな」)¹⁹⁾という呼びかけがあり、帯には「これがわれわれの希望でなければならぬ」という大岡昇平の言葉が掲げられているとしても、本書は希望に満ちた呼びかけではないということである。実際、タイトルの「へ真理へ」は、大岡昇平が語る神風特攻隊の「死を代償にしてしか得られない」²⁰⁾ような真理を指している。また著者の長年の読者であれば、著者にそのような呼びかけがふさわしくないことはご承知であろう。ある対談のなかで著者は、行動への呼びかけを行うことなどけつしてないと述べている。「やることがないという状態が、書くことの根拠にはなりはしないけれども、少なくとも書くことの場合であると思っっている。だから、何かやる必要があるなんて決して書かないし……自分にもそれを認めない」²¹⁾。

しかし、それにもかかわらず、また著者自身は否定するかもしれないが、本書にある呼びかけを聞き取ることができるのではないか。例えば次のような一節。「社会への激怒、憤怒は真

理の付帯的属性であって、重要なのは「真理への勇氣」なのです⁽²²⁾。この一節は、もはや大岡昇平の解説ではなく、読者への呼びかけでもなく、頓呼法のような彼方への呼びかけとして響いているようにみえる。もちろんそれは、現在巷間にあふれている共同体の復活への呼びかけとは何の関係もないのだが。

註

- (1) 丹生谷貴志『ドゥルーズ・映画・フーコー』、青土社、二〇〇七年、九〇頁。
- (2) 同書、九一頁。
- (3) 同書、九三頁。
- (4) 同書、九四頁。
- (5) 同書、九五頁。
- (6) 同書、九六頁。
- (7) 同書、九六頁。
- (8) 同書、九六―七頁。
- (9) 丹生谷貴志「人間の土地」『現代思想』、三六卷一六号、二〇〇八年、二六二頁。
- (10) 同書、二六二頁。
- (11) 同書、二六二頁。
- (12) 同書、二六二頁。
- (13) 丹生谷貴志『へ真理へへの勇氣——現代作家たちの闘いの轟き』、

青土社、二〇一一年、一七八頁。

- (14) 同書、一八二頁。
- (15) 松葉祥一「哲学的なものと政治的なもの——開かれた現象学のために」、青土社、二〇一一年参照。
- (16) Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Gallimard, 2000, p. 219.
- (17) Jacob Rogozinski, *Comme les paroles d'un homme ivre... : chair de l'histoire et corps politique*, *Les Cahiers de philosophie*, no. 18, 1994.
- (18) 丹生谷貴志『へ真理へへの勇氣』、二五八頁。
- (19) 同書、七五頁。
- (20) 同書、六九頁。
- (21) 丹生谷貴志『死者の挨拶で夜がはじまる』、河出書房新社、一九九九年、二二三頁。
- (22) 丹生谷貴志『へ真理へへの勇氣』、六九頁。

(まっば しょういち／哲学)