

# 現代思想と哲学的精神

——時間性と他性——

Temporalité et altérité

水野和久

この研究会からのご案内では、「現代における哲学の脱構築—フランスを中心として—」という題目が与えられているのですが、この題名は、最初に依頼されましたときにはうかがっていませんでしたので、内容的には「脱構築」(déconstruction)のお話になるとは思いますが、ここではむしろ、「脱構築」という言葉は使わないで、「脱構築」の実際の中身について考えた方が良いのではないかと思います。この会のご趣旨に沿えるかどうか分からないのですが、仮に、いまお手もとにありますような「現代思想と哲学的精神」といった題を考えてみました。

さて、本日の報告の目標としては、「時間性」の問題を「他性」の介入という視点から現象学的に考察することにあります。そこでまず(I)「時間性」について考えてみます。第一に「時間性と言語」について問題の在りかたを明らかにしようと思います。その上で第二に、「フッサールの真理観と時間性」の関係を考察したいと思います。そのあとで、第三に、時間性の問題が、言語の問題と関係して、「デリダとドゥルーズ」によってどのように考えられたかを扱ってみたいと思います。つぎに(II)「他性」(altérité, Andersheit)について考察しようと思います。「他性」はそれ自体として扱うことが困難であります。「他性」という訳語は、日本語としては十分に熟していませんが、「他者性」ではなく、やはり「他性」の方がよいと考えております。といいますのは、「他者性」という訳語は、たしかに分かりやすいのですが、これでは「倫理的」な次元における「他性」をしか現わしえないので、altéritéに含まれている「存在論的」な「他性」の意味を十分に現わすことができないからです。それで、拙書『現象学の射程』のなかでも、「他性」という訳語を使用しました。この「他性」の部分では、第一にメルロ・ポンティの「身体的時間性」の中に介入した「他性」の問題を扱ってみたいと思います。さらに、後期の「内部存在論」(endo-ontology)に対して「他性」がどのように関わるか、あるいは、かえってこ

ここで「他性」は隠されたのではないかという疑問。このことと関連して、第二にレヴィナスの「顔」(visage)という概念について述べてみたいと思います。レヴィナスは「他性」を倫理的次元において実に厳しく究明したからです。その上で、この「顔」が示す「他性」を存在論的に考え直してみるとどうなるかという問題、つまり「他性」と「暴力」(violence, Gewalt)がどのように関わるかという問題を、バタイユを媒介としてデリダへと思想の流れを辿ることによって、考えてみたいと思います。といいますのは、レヴィナスとバタイユなしには恐らくデリダの思想は十分に展開されえなかったと考えられるからです。全体としては、少々もり沢山のようで二時間ぐらい頂かないと、ある程度くわしくお話できないかなという気もいたしますが、できるだけかき摘んで、しかも実例分析を通してやってみたいと思います。

### I-1. 時間性と言語

まず最初の問題領域は、言語的表現に乗ってこないような、言語以前の経験、つまりフッサールのいう「前述定的経験」(vorprädikative Erfahrung)の領域であります。しかし、このような領域について記述するのは言語によるのですから、当然、時間から言語への関係と、言語から時間への関係が問題になります。いいかえれば、時間から言語への関係というのは、体験の層とその上にある身体行動の層から言語的生活の次元へ至る「発生的」側面の問題であり、これに対して、言語から時間への関係というのは、言語的表現によっていかにして体験や身体の層を記述することができるか、そしてその記述内容が正しいということの権利を言語はどのようにして主張できるのかといった、きわめて方法的反省の範囲に属する問題だといえます。

I-1-1. さて時間と言語に関するここでの最初の実例分析は、「私は嘘つきだ」(Je suis menteur.)という命題についてであります。これは、単に論理学上の話題ではありません。これはまた、体験と言語がどのように関わるかという問題でもあります。いま、この命題を発話する行為に関して、体験の層と言語の層に共通しているのは、「私」であります。もしも、メルロ・ポンティだったならば、この「私」という共通項を使って、「語る私」(Je parlant)と「語られた

私」(Je parlé)の関係、つまり現在分詞と過去分詞の関係として二つの層を統一するでしょう。しかし、こうした統一の試みは言語の側からなされた言語の中への回収の試みにすぎないのです。この試みによって捉えられた「語る私」は、「語られた私」の一変容にすぎません。むしろ、そのようにすることは、体験上の「語る私」と言語レベルの「語られた私」との決定的な「不一致」またはズレを見逃してしまうことになるのです。もう少し詳しくいいますと、体験上の「語る私」が本当に「真」をしか語らないのであれば、その人は「嘘つきではない」のですから、「私は嘘つきだ」とは言えないはずですが、もし「嘘つきでない」その人が「私は嘘つきだ」と言ったとすれば、その命題の真理値は「偽」になります。反対に、発話主体が「偽」を言う人つまり「嘘つき」であれば、その人は自分の本当の状態について語らないはずですが、万が一「嘘つき」の人が、「私は嘘つきだ」と言ったとすれば、その命題は「真」になってしまいます。

いったい、体験的時間を生きている主体と、命題の中でその主体を現わすはずの主語とは、どのように関係するのでしょうか。本当に命題の中の主語は体験上の主体を十分に言語化しているのでしょうか。それなら、命題主語と発話主体との間にいま見つけた「不一致」というのは何を意味するのでしょうか。命題主語と発話主体との間で、言語上共通しているのは、「私」という言語表現上の同一性であります。それとこの内容上の「不一致」ないし矛盾は、何を現わしているのでしょうか。ここにある形式上の同一性と内容上の「不一致」との相互の排除関係は、いったい何を意味するのでしょうか。ここで、メルロ・ポンティのように、体験上の主体を現在分詞で代理させ命題主語に過去分詞を配当することによって、この「不一致」を言語世界の中へ回収するだけではすまないでしょう。むしろ、体験的な私の層が言語的表現にもたらされるとき「いつもすでに」、体験的な私そのものは、言語的表現の中で隠され、言語的表現の中から「排除」されてしまうのです。言語の側から近づけば、体験の次元の底は抜けてしまっているのです。積極的な言い方をすれば、まさに、この「排除」された底抜け状態こそ、「無意識」の誕生であり、「力」の介入を意味しています。\*こうして、言語体系は体験する私を「抑圧」し、ロゴスの外へ「排除」します。なるほど、ロゴスの「外」は「力」の世界ではありますが、しかし、「力」はナマのままでもロゴスの中に現れることはできません。もし現れたとしても、

それは卑小なテロリズムに成り下がってしまっているでしょう。言語体系や制度的秩序は、「無意識」次元の「力」に対して「不一致」を介して、いかに関わるのでしょうか。このことを考えただけでも、体験的時間性と言語との「不一致」は、たんに、論理的階型の差異によって「説明」しつくせるような問題ではありません。これは、きわめて重要な問題でして、たぶん、哲学は真理をたんに語られた部分だけではなくて、語る主体をも含めて、どこまでもどこまでも反省しようとするでしょうから、言明内と言明外との「不一致」の関係を見失わないようにしなければなりません。

I-1-2. しかし、反論が生ずるかも知れません。このような「不一致」は、言明内外の間を論理的連関によつて解明しようとするから、かえって露見して来るのではないか。もしも自然言語の意味決定の契機に注目するならば、そのような「不一致」は、見出されないか、もしくは、よし発見できたとしても架橋できるのではないか、という疑問が生まれるかも知れません。そこで、今度は、時間と言語の関係について、自然言語の意味決定の契機に注目してみたいと思います。この場合の実例は、「この老人は赤ん坊だ」(Ce vieux est un bébé.) という表現です。これは、論理的には全く無意味な言明であります。と申しますのは、いま老人というのをAにしますと、赤ん坊は非Aになりますから、論理的命題としてみれば、この文は「Aが非Aだ」と言っていることになるからです。ところが、自然言語のレベルではこの表現は決して無意味ではありません。非常に頑固で、しかも理屈はほとんど通らない、それでいて生産的な帰結が見出せないときに自分の説を曲げないし、譲らないというような老人がいたとしますと、その老人に対して第三者が「あの老人は赤ん坊だ」と言えば、これは、「あの老人はまるで赤ん坊だ」というよりも、はるかにインパクトのある表現であります。この実例は、先の論理的「不一致」のように「形式的」(formal)な真偽の話とは違って、「隠喩」(métaphore, Metapher)が意味をもつ表現領域の話なのです。「あの老人は赤ん坊だ」というのは決して論理的な命題ではなくて、ひとつの「隠喩」であります。「隠喩」であるということは、たとえ論理的に無意味であっても、言語論的には十分に意味を持っているということでありませぬ。

そうしますと、自然言語が「隠喩」というような仕方でも意味ある表現をする



とき、いったい、どこでどのようにして意味決定がなされているのかが、問題になります。たぶん、一つの文が意味をもっているとするれば、それはその意味決定要素がその文の中だけにあるのではないということに拠ると考えられます。というのは、文の中の意味決定要素は、一方では統語規則の形式性であり、他方で実質的にはひとつひとつの語が持っている多義的な意味のどれかでありませう。ところが、語の意味の多義性のうちの、どれとどれがこの文の中でいま機能しているのかを決めるためには、その文全体がそれを取り巻く他の文とどのような関係にあるのかを知らなければならないでしょう。そうでないと、同一文の中だけでは語の「位置価」(Stellenwert)を決定することすらできないからです。このようにして、一つの語ですら、それを含む文だけではなく、その文の周りの他の文との位置関係によってその意味決定が支配されていることが分かります。一言でいえば、自然言語の意味に関しては、コンテキストを抜きにしては決定できないということになります。

I-1-3. しかし、そればかりではありません。自然言語の意味決定には、いま申しましたような文章内のコンテキストだけではなく、文章外のコンテキストも参加しているということがあります。三番目の事例で申しますと、関東生まれの人が京都にやってくる、始めてきた家で、昼過ぎから話し込んでいて、夕刻になって日が暮れようとしているのに、まだ帰りそうにもないというときに、奥から奥さんが出てきて「お茶漬けでもどうぞ」といわれたら、関東生まれの人間なら、多分、腹も減っているし、その言葉を「粗末なものしかありませんがお召し上がりになりますか」という謙遜の意味合いにとるでしょう。ところが、そうではなくて、奥から出てきた人の発言は、「長い間しゃべったのだから、そろそろ帰ったらどうですか」という拒絶の意味を含んでいるということに、彼は全く気づかないのです。このことは、ある地域とある時代における当り前さ、つまり、特定の時間と空間によって限定された文化的自明性を背景としてはじめて理解できるような事例であります。

このように、自然言語による表現の意味を理解するには、言語のなかにある結合規則の構造や言説全体における語の「布置関係」(configuration)を参照する必要があることは言うに及ばず、さらにその文が属する言語体系の背後にある文化的自明性を考慮しなければなりません。それでも、実感として意志疎通

が成立したと思えるためには、言語的表現の次元を超えて、その言語が話されている生活空間を支配している特定の文化的自明性を、自分自身の「生活世界」(Lebenswelt)として長く深く生きたという経験が必要とされるように思われます。このことは、とりもなおさず、言語は言語だけで自己完結することができず、言語の意味を伝達し理解するためには、必ず言語的次元の「外」、つまり体験の層に触れなければならない、ということの意味していると考えられます。

I-1-4. したがって、人間が語る思想の真理性は、多分に文化的自明性の特殊な性格に依存しているため、議論をどこまで突き詰めても相対性を抜け切れないと言わざるをえないと思われます。そうだとしますと、哲学や宗教の「真理」といわれているものは、どこまで行っても絶対的なものには到達できないと言わざるをえないことになります。ところが他方で、何らかの背進不可能な絶対的な行止りから折り返してくるのでなければ、議論も生活も中心的な支点を失ってしまうということも事実であります。

\* 拙書『現象学の射程』(p. 75-83) 参照 (勁草書房)

## I-2. フッサールの真理観と時間性

I-2-1. そこで、フッサールという人の一つの試みを参照してみることにします。まず、それは、文化的相対性や歴史的相対性に左右されない不動の支点を見出すための試みでもありました。そのために必要な条件は、相対的な多様をすべて遮断しても、なお自己完結している領域を見出すことができるかどうかであります。こうした自己完結性においては、始まりと終わり、原因と結果、観るものと観られるものが相互に入れ替わることができるか、または相互に一致するような関係が想定されます。その意味で、フッサールの真理観の根底にあるのは「明証」(Evidenz)でありました。「明証」とは、観るものと観られるものとの端的な「一致」であります。このとき、観られているもの、考えられているものは、単に虚構空間に浮かぶ仮象ではなく、考えている主体から発する「志向性」(Intentionalität)が、考えられている多様な「意味」(Sinn)を貫いて同一な対象にまで届いている状態にあります。フッサールはこの一致状態のことを、「意味」が対象によって「充実」(Erfüllung)されている状態だと考

えました。そして、この「充実」をもたらす作用が「直観」(Anschauung)であります。従って、ヨーロッパの古い伝統によれば、ここに生起しているのは「思考」(Denken)と「存在」(Sein)の完全な「一致」(Koinzidenz)であると言ってもよいでしょう。このように、真理を保証するものが「一致」であり、「一致」をもたらすものが「直観」であるとき、最終審となる真理基準は「直観」以外のどこに求めることもできません。「一致」のこうした自己循環構造は、「明証」の一般的性格であります。

しかし、フッサールは、「明証」の一般構造をさらに確実なものにするために、「明証」の自己完結性を特定の特権的な存在に関して確認する作業に着手しました。デカルトのコギトの発想がこうした基礎づけの作業に着想を与えたことは、疑いありません。この作業は、あらゆる文化的自明性を遮断することから始まります。人が日常、気付くことのない仕方、当り前のこととして前提しているあらゆる存在把握、あらゆる価値把握も、従ってすべての慣習、規約、制度から科学的知見、宗教的見解、哲学的立場にいたるまで、およそ一切の文化的述語を機能させないでおくことを、思考の上で行なってみるのです。そうしてもなお、確認することができる存在があれば、それこそ最終の審級であるはずだからです。そこで、フッサールが確実だと言えと思ったことは、最終審を探求しつつある「私」の主観がなければこのような探求そのものもないということでありました。たしかに、「私」は個別的な存在であると言えるでしょう。しかし、ここで求められているのは、たとえ個別的であっても確実であることであります。従って、あらゆる探求の前提として確認されるこの「私」は、個別的であっても特権的な「明証」のモデルとなりうると、フッサールは考えました。その意味で、彼は、この「私」の「明証」を「必当的明証」(apodiktische Evidenz)と名付けたのです。それゆえ、フッサールにとって、とりあえずこの「私」が理論展開の出発点として確保されたこととなります。

I-2-2. ところが、事態はそれほど簡単ではなかったのです。フッサール自身もこの「私」の内容は慎重に検討しなければならないと考えました。彼にとって、「私」は「直観」の出発点であり、「志向性」の出所であるわけです。が、「私」は固定点として静止しているのではなく、その志向作用はいつも時間的に流れています。「私」のこの流れは固定した「今」(Jetzt)の点ではなく、「今」

には「ついさっき」(Vorhin)と「すぐあと」(Nachher)が必ず伴われていて、「今」は時間の厚みとして構造化されているのです。「私」において時間が流れるということは、まさしくこの「今」の厚みが移動することを意味しています。フッサールは、「今」の「ついさっき(少し前)」のことを術語化して「把持」(Retention)とよび、「今」の「すぐあと(少し後)」のことを「予持」(Protention)とよんでいます。従って、時の流れを構造化していえば、「今」という中心核は「把持」と「予持」という「地平」(Horizont)を前後に伴いつつ移動している、ということが出来ます。

ただし、注意すべきことは、この流れの構造は全く形式的規定であるということです。従って、時の流れについての内容的な規定は全く含まれていないと考えなければなりません。例えば、時間の経過につれて生長するとか、生命が衰えるとか、あるいは、価値が上昇するとか下降するといった内容的な方向づけは、この時間構造の中には何も見出すことができないのです。いいかえれば、この直接的な時間の第一次層において生起しているのは、ドゥルーズ的にいえば「差異の反復」(répétition de la différence)であり、デリダの用語でいえば「差延作用」(différance)という事態だけなのです。

さらに、もう一つ注意すべき点があります。それは、「今」の「予持」「把持」構造は、経験の全く直接的な次元に属する形式であって、通常いわれている「未来」や「過去」という二次的な時間層の形式ではないということです。というのは、「未来」は、フッサールの的にいえば、現在において人間が抱く「期待」(Erwartung)であり、ハイデガーの言葉でいえば、「投企」(Entwurf)であります。また、「過去」は、フッサールの的には、現在において人間が抱く「回想」(Erinnerung)であり、ハイデガーの言葉では、現在へ浸潤した「被投性」(Geworfenheit)であります。だから、時間の第二次層は、直接的な第一次層とは違って、時間の人間的な方向づけ、つまり内容的な規定に関わっているといえます。その意味では、「根源的」時間性は第一次層に関してのみいわれることであり、これに対して、第二次層は、いかに「脱自的」(ekstatisch)な構造をもつとはいえ、やはり派生的な次元と考えられます。

**I-2-3.** 未来と過去の現在における脱自的時間構造が二次的人間的であるのに対して、「今」における「予持」「把持」構造が、なぜ体験の第一次層に属して

いて、なぜ「根源的」(ursprünglich)といわれるのかと考えてみますとき、二つの論拠に思い当たることができます。まず第一は、この「厚み」のある「今」の流れは、あらゆる文化的述語を遮断した後、つまり「現象学的還元」の後に、最初に即ち「原初的」(primordial)に見出される経験の層に属していること。第二に、現象学的反省がなによりも意識経験の記述であることであります。

現象学的反省にとって、およそ記述されうる経験はすべて意識された経験であります。ここでは、経験とは意識現象なのです。しかしそれは、意識がその外界なくしても存在しうるなどという或る種の立場を意味しているわけではありません。「現象学的還元」によつて機能停止させられているものの中には、物的外界も、その外界と対比されうる限りの心的内界も、身体として生きている彼も彼女も私も、すべての人間や社会も、超越的な神でさえ、およそあらゆる存在者がそこには含まれています。というのは、もともと、この機能停止は、吟味されていない判断を無批判に前提することのないように注意しながら、議論の共通の出発点を見出すための方法的操作なのです。だからここでは、何らかの立場を独断的に持ち込むことは避けなくてはなりません。その意味では、現象学的反省にとって一切の実体的思考は無縁のものなのです。

こうした操作の後で直接的に見出されるものは、流れている意識現象すなわち「印象」(Impression)の流れしかありません。この次元を「記述」(Beschreibung, description)することによって取り出した内容が、「今」の「予持」「把持」構造であったわけです。ですから「印象」には、本来、主観も客観も主体も対象も含まれてはいないのです。

### I-3. 問題点と新たな提言 (デリダとドゥルーズ)

I-3-1. ところが、意識に対するフッサールの考え方の中には、ブレンターノから受け継いだ「志向性」(Intentionalität)という性格づけが強く影響している部分があります。後にサルトルは、この「志向性」という概念の本質が「何か」に「向かって炸裂する」(s'éclater vers)こととして規定されなければならないと言いました。フッサールによれば「志向性」が「何かについての意識」(Bewußtsein von etwas)であることは、よく知られています。が、サルトルが言ったのは、この意識は純粋に作用なのだから、その作用にとって「向かっ

て」行く対象を設定することも、作用の出発点として「私」を前提する必要もないということでもあります。しかし、それでもサルトルは「志向性」を「炸裂する」能動性として捉えていました。だからこそ彼は、「志向性」によって知覚から想像力を区別し、「即自存在」(être-en-soi)から「対自存在」(être-pour-soi)を英雄的に分割することができると思ったのです。サルトルによって主張された前半の部分つまり「志向性」には「対象」の存在も「私」の存在も前提する必要がないということは十分に納得することができます。なぜなら、作用に作用主体をその原因として前提する考えは、ニーチェの指摘にもある通り、動詞には常にその主語を付けなければならないとする或る種の言語体系がもっている習慣に過ぎないからです。ところが、サルトルの言う後半の部分すなわち「志向性」が常に能動的であるかどうかには、大いに疑問があります。

むしろ、或る種の言語習慣を度外視しても、志向作用を本来能動的な働きとして捉えることこそ、かえって作用に始点「私」を設ける結果を生むのだと考えられます。流れている意識現象の原点に帰って言えば、「印象」における志向作用そのものは常に受動的であると見做さなければなりません。なぜなら、「印象」とはいつも受け取った結果であって、たとえ「印象」を原因として後に志向性が能動的に反転作用することは有り得ても、それは「原初的」には受動的影響であるからです。いわば、受動的に働いているということは、経験の場が開かれていることを意味するのであり、むしろ経験という場そのものが、「把持」と「予持」という「地平」を伴う「今」の流れであるのです。

従って、ここで問題なのは、ただ差異を反復し続けるだけの受動的時間性と、その原初的な層から発生してくる「私」とがいかに関係するか、ということだけではありません。なぜなら、このことを、受動から能動への反転的発生として単純に割り切ってしまうことが、とくにフッサールの場合、困難だからです。というのは、一方で、フッサールは受動的時間性から人間としての主体「私」が発生する有様を記述することができることを認めていると同時に、他方では、差異的变化の中で「私」の自己同一性をも確認しているからです。後者の「私」を彼は「超越論的自我」(transzendentes Ich)と名付けました。それは、この「私」は、「還元」以前に素朴かつ独断的に語られる「超越的」な「私」とは違って、「還元」以後にも体験的時間性に付随して現象学的な権利をもって語られる「私」であり、その限りで、「超越的」な「私」をそれよりも一段「根源

的」な次元から主題として扱うことができるという意味において、「超越論的」な「私」と規定されたからであります。

それ故にさらに問題になることは、「超越的」な「私」と「超越論的」な「私」とはどのように関わるのかという問いであります。もちろん、理論の推移からいって、「超越論的」な方向から「超越的」なものを解明するやり方が取られることは明らかであります。

しかし、それでも最後に問題になるのは、ただ差異を反復し続けるだけの受動的時間性とこの「超越論的」な「私」との関係であります。恐らくこの問いに答えなければ、「超越的」すなわち「自然的」に実在する身体や他者や生活世界、さらには文化的世界一般の、体験的時間性からする「発生論」と、その体験的時間性の中心に立っているとフッサールが考えていた「超越論的」な「私」との学問的優位関係は理解できなくなります。

**I-3-2.** いったい、なぜフッサールは「超越論的」な「私」の自己同一性を維持しようとしたのでしょうか。それは「今」は消えて行くものなのに、どのようにして時の流れが構成されるのかという問いと密接に関わっています。これを解明する秘密は、「今の厚み」にあると考えられます。そして、この「厚み」を同一ととるか差異ととるか、「一致」ととるか「差延」ととるかによって、体験的時間性の構造の記述は、全く異なった方向に進むこととなります。これは、フッサールとデリダの分れ道であります。

フッサールは、経験があらゆる知の源泉であるかぎり、経験は経験の中から構成されなければならない、と考えました。つまり、時の流れが現象するために別の流れが必要であるのなら、経験は経験以外のものから捉えられることになるからです。この点については全く異論の余地はありません。このように、自己発出する経験の構造は、次のようになっていました。即ち、時が流れるということは「今」が「把持」へ落ちると同時に「予持」を吸い込むことである、というのであります。

問題は、経験の構造を記述することが、その正当性の権利をどこから得るのかという点にあります。経験の成立を経験によって解明しようとするとき、解明されるはずの経験がその論拠を提供することはできません。フッサールの真理観は、ここでもみごとに作用しているのです。それは、「明証」における一致

説であります。フッサールによれば「把持」へ落ちる「今」と「予持」を吸い込む「今」が「一致」していることが流れを構成しているものであり、この「一致」に認識上のすべての権利源泉がある、と考えられています。従って、また、第一次層におけるこの「一致」がなければ、その述定的反省形態である第二次層の時間性（過去・現在・未来）の实在的権利もないし、さらに、時の流れを記述する反省的態度の正当性もこの「一致」の中に求めるしかない、と考えられているのです。なるほど、直接経験から出発する限り、この主張は正しいようにみえます。

しかしながら、直接経験の構造に関する記述の正当性を、記述された経験構造の分節的契機相互の「一致」（すなわち「把持」に落ちる「今」と「予持」を吸い込む「今」の「一致」）に求めることは不可能であります。なぜなら、その分節的契機は記述記号であって記述事態ではないからです。もしもこれが可能であるというためには、記述言語の「指示項」（référent）である直接経験そのものの实在性を、記述以前に予め前提しておく必要があります。ところが、そのように实在性を前提するのであれば、つまり記述言語から離れて記述対象の实在論を採用するのであれば、それは、論拠を示さず或る種の立場を取ることの意味するのですから、正当性の問題そのものが消えてしまうことになりません。いいかえれば、現象学的に記述する言語記号以前に記述対象の实在性を独立に認めるのならば、「現象学的還元」はもともと必要ではなかったことになります。何よりもまず、「把持」も「予持」も「今」も経験そのものではなく、分節的な記述言語であることに注意しなければなりません。記述言語から近づかざり、そしてまた、そうするしかないのですが、ここで最初に認められるのは、記述的契機の分節的「差異」であります。けっして、記述される事態相互の「一致」ではありません。「一致」の思想は、差異の「反復」をそれ自身への「回帰」または「循環」と取り違えた結果うまれた誤謬ではないでしょうか。

ここで大切なことを確認しておきますと、まず、第一に、いかに「原初的」経験であっても、それを言表可能にしているものは、述定的な言語記号であることです。ここで、従来の哲学的操作概念である「反省作用」を記述言語の述定作用から独立に機能する思考作用であると考えすることは、きわめて危険であります。そのように考えることは、先述の対象实在論と違って、こんどは言語から独立の思考实在論に陥ることになるからです。このことは、フッサールの



「超越論的」な「私」の設定に密接に関係しています。というのは、記述言語から独立に「反省作用」を認めるとき、その原発点として「私」の存在がこれまた述定化以前に前提されることになるからです。

次に大切なこととして、第二に、記述言語以前に実在性を認めないかぎり、記述言語が記述対象（この場合、「原初的」経験）を「再現」（représentation）しているという保証はどこにもないということです。デリダの言葉でいえば、反省によって述定的に記述されるものは、常に「事後的」（nachträglich）—デリダはいつもこの言葉をドイツ語で書いています—に捉まれているに過ぎないのです。ということは、記述言語の「指示項」は言語記号に付随しているにすぎず、それに関する対象の独立性は常に不明のままだということであります。その意味では、記述言語は対象を「代理表象」（représentation）しているのではなく、去っていった「何ものか」の「痕跡」（trace, Spur）として与えられていると言ってもよいでしょう。しかし考えてみると、実在する対象を特定できず、それを「再現」している保証もないエクリチュールこそ、現象学的「判断中止」の枠の中にある言語記号だと言えるのではないのでしょうか。なぜなら、素朴な「自然的態度」によって定立されるすべての判断を機能停止させる「判断中止」は、記述言語を離れた対象の独立性について何も語らないし、語れないからです。ここでは、エクリチュールを定立する志向性の矢は「自然的態度」の实在にまで届かないのです。逆にいえば、まさしくエクリチュールの枠の中でこそ、「現象学的態度」が堅持されていることになります。従ってエクリチュールは、明証的「一致」の真理観を拒絶しています。なぜなら、「一致」説は記述を志向する矢が「起源」（origine）にまで届くものと前提しているからです。

そこで、いま申しました大切な二つのことを前提にしますと、デリダがフッサールに対して提出した疑問が、現象学的精神からいっても、まことに必然的であるということが理解できます。

まず、「起源なきエクリチュール」（écriture sans origine）の特性と「超越論的」な「私」との関係が問題となります。『声と現象』においてデリダが、フッサールの「現前の形而上学」を批判したことは、よく知られているところです。もともと、空間的には「現前」とよばれ、時間的には「現在」とよばれている共通の文字は〈présence〉であります。デリダが言おうとしたことは、このプレゼンスが「現在」であるのは、そこに自己同一が保たれているからではなく、

むしろ逆にそこで亀裂が反復されていることによる、というのです。これに対して、フッサールは体験は「流動的」(strömend)で変化するが、体験の主体「私」は「反省」によって絶対に自己同一なものとして捉えられる、と主張します。フッサールの論拠は、「把持」へ流れ去る「今」と「予持」から流れ込む「今」の「一致」にあります。「私」はこの「一致」の場として「停留的」(verharrend)で「存立的」(stehend)でありつづける、というのです。けれども、この「生き生きとした現在」(lebendige Gegenwart)の秘密には、言語論的なからくりがあると考えられます。一見すると、「論理的」には、変化や生成が認識されるためには、変わらないもの、同一なものと比較しなければ、変化としてその「差異」が浮上してこないと言えるかも知れません。しかし、このときすでに、「同一」は「差異」に対する変項の一つにすぎません。このときに使われている「同一」は実詞化されてはならないのです。つまり、この「同一」は、自己同一の「私」が無変化なものとして実在し続けることを保証しているのではありません。時の流れという連続体として想定されるものについて語るとき、のっぺりとした連続をそのまま再現することはできません。一般に「再現」(représentation, 即ち、présence の回帰)と考えられているものは、元の連続体が復帰することではないのです。元の連続体は絶対に帰ってこないのです。この不可逆を可逆化できると錯覚させるものは、言語の分節性なのです。だから、連続体についての記述は、連続体の再現ではなく、まさしく「構成」であります。ただし、それは、連続体が「自己構成」されることなく、記述言語が「差異」を使って表現しているに過ぎないのです。従って、記述言語を通して連続体そのものに到達することはありえないのです。その意味では、記述言語もやはり「痕跡」にすぎません。

だからこそ、デリダは「差延作用」(différance)という新しい記述言語を導入したのです。これは、時の流れを記述するエクリチュールとして発案されたものです。一方では流れ行く「不可逆性」(irréversibilité)を、他方ではそれを記述するエクリチュールの「無起源性」(an-archie)と「差異性」(différence)を同時に表すために、工夫がなされています。すなわち、一般に「差異」(différence)といわれている字は空間関係しか表していません。そこには、時間関係の変化を含意するには困難があります。まして言語化を行なうとき、言語化された内容は、言語がもっている「差異」構造のおかげで、空間関係の

なかで整理されます。がんらい空間関係は、見ている視点をその関係の外に前提しています。この視点を巻き込んで行く時間関係を表すのには、言語の「差異」構造は必ずしも適合してはいないのです。それでも、記述は言語記号に頼るしかありません。そこで「差異」(difference)に工夫が加えられたのです。もともと、名詞「差異」(différence)は、動詞 <différer> に由来しています。動詞 <différer> には、自動詞「異なる」と他動詞「延期する」の二つの意味があります。「異なる」は空間的、「延期する」は時間的な意味をもっています。ところが、名詞「差異」(différence)にはこのうちの時間的な意味が欠けているのです。そこで時間の「不可逆性」と同時にエクリチュールの「差異性」をも表すために、通常使用されている名詞「差異」(différence, Differenz)と同じ発音で一字違いの「差延」(différance, Differänz)が発案されたと考えられます。

**I-3-3.** それでも「差異の反復」として理解された「差延作用」は、体験的時間性の形式以上の規定を表すことはできません。そして、それは何よりも時間性の第一次層の形式的規定であります。ところが他方で、この形式を生きている「今」の実質的規定として、フッサールは「衝動」(Trieb)の志向性を認めています。「今」の「印象」は、微細な時間の経過とともに「把持」の方向へ「意味」(Sinn)として「沈殿」(Überschläge, sédimentation)し始めます。と同時にその「意味」の総合は逆方向の「予持」に向かってすでに始まっています。こうした「受動的総合」(passive Synthese)の分節方向について優先順位を見出すことはできません。微細な遅れをもたらすものが、逆に仄かな目的定立であることも大いにありうるからです。やがて、この微細な分節化は「現実的対象」への方向性として顕在化してくるでしょう。しかし、この段階で「衝動」は、まだ人間の個体のように名前をもっているわけではなく、ましてや「超越論的」な「私」のように形式的な主体ではありません。しかし、「衝動」が身体性と無関係に導入できる概念かどうかは疑問の余地があります。

フッサールは、「衝動」の中に「原初的」な目的論があることを確認しています。いわゆる「衝動の目的論」という概念であります。たしかに「衝動」には、まだ述定化されていない仕方で方向性が認められています。この方向性が心的連合を導いていると考えることができます。その意味では、すでに「原初的」

レベルにおいて前述的目的論の存在を確認することができるでしょう。しかし、目的実現の「現実原則」だけが心的連合を構成していると考え、事態の一面をしか見ていないように思われます。もしも「衝動」が特定の方向に向かって一直線にはたらくのであれば、「受動的綜合」を基礎としてその上に「能動的綜合」が確立されると言ってもよいでしょう。しかし、ドゥルーズも言うように、「受動的綜合」からは、相互に異なった「非対称的」(asymétrique)な二つの方向が同時に展開されてくるのです。\*一方は、行動目標として定立された「現実的対象」に関わる刺激が惹起する「行動の方向」であり、他方は、この刺激に惹起されながらも全く類似しない「潜在的对象」を遠くに観る「観想の方向」であります。この二系列は、同時に発生するにも拘わらず決して一方が他方に統合されることはありません。つまり、「衝動」が果たす「受動的綜合」はその始元において、それ自身のうちに「非対称的」な亀裂を内蔵しているのです。むしろ、「現実的対象」は自分や他人の身体であったり、その部分であったり、動物であったり、物質であったりします。ところが、「潜在的对象」についても、「現実的対象」と同じものが目指されることがあります。ただし、「潜在的对象」の場合は、現実的に実在する目指されたものが、眼には見えないが完全な存在者を「代理再現」する「象徴」として作用します。例えば、玩具とかフェティッシュとしての小石や棒きれでもよいでしょうし、社会文化的次元では、トーテム・ポールから神にいたるまで含めることができるでしょう。これらのフェティッシュなものは、非現実な「虚焦点」(foyer virtuel)として、「現実的対象」と同じほど効果的に働くのです。ニーチェが言う「背後世界」(Hinterwelt)に属するあらゆる存在者は、この「受動的綜合」の次元においてすでに準備されているといえます。しかし、なぜこのような亀裂が、「受動的綜合」の最初から起こるのかということについては、心的状態への推測ができるにすぎません。それは、「現実的対象」を達成するまでの空白の間隔に対する補償であります。しかしいずれにせよ、「原初的」段階において「衝動の目的論」は線形的な過程をたどることができないということ、つまり「衝動」は、目的論的でない要素を虚なる到達点として含まなければ生起しないということだけは明らかであります。

しかし、「衝動」の実現過程に対して一種のアンビヴァレンスを指摘したからと言って、それが「衝動」と身体性との関係を明らかにしたことにはなりません。

ん。まして、「衝動」の記述よりも身体性の記述が先行するかどうか、解明されたわけでありません。この問題を解明するためには、どうしても「他性」の介入について触れないですますことはできないでしょう。なぜなら、体験的時間性について指摘された形式性に関する亀裂（「差異の反復」）も、「衝動」の実質性に関する亀裂（「現実的対象」と「潜在的対象」の同時性）も、実は「他性」の問題だからです。

\* 拙論「現象学とポスト構造主義」（p. 329-333）参照（『現象学運動』岩波講座 現代思想 6）1993

## II-1. 身体と肉と他性

II-1-1. 体験的時間性の形式性をこえて、「発生的現象学」（genetische Phänomenologie）において「衝動」次元の実質性を記述し始めるとき、それは、現象学的考察が時間制の第一次層から人間の時間の第二次層へ向けて架橋を企てたことを意味しています。しかし、これに成功するためには、身体性にまつわる幾つかの困難を乗り越えなければなりません。それは、第一に、「衝動」における「受動的連合」（passive Assoziation）説から「発生」の道を線形的に辿るだけで身体性の次元まで到達できるのか、それとも逆に「衝動」についての記述は、すでに身体性の記述を前提にしなければ、不可能ではないか、という問題であります。そして第二に、身体次元における時間性と空間性の記述は、さまざまな「他性」の介入を考慮しなければ不可能ではないか、という問題。さらに第三に、方法的な問題として、「他性」が常に記述対象の「地平」の彼方に登場する概念であるかぎり、「他性」はいかにして記述されるか、という問題を解決しなければならないでしょう。そして、第三の問題は従来の現象学がその枠をこえることを要求していると考えられます。しかも、この問題は現代思想の中心的な課題でもあるのです。

「衝動」の記述に、身体性への介入を記述することが前提条件として必要であるかどうかを、判定するために注意すべきことがあります。それは、体験的時間性における「形式性」と「実質性」の記述の中に登場する「亀裂」の性格の相違に注目することです。なぜなら、この「亀裂」とはまさしく「他性」を意味するからです。また「他性」そのものが記述対象として視界に入ってくる

ことはありえないからです。もともと「他性」をそれ自体として独立に空間内で認知することは不可能なのです。もし認知できたとしたら、それは「他性」ではなく、同一のシステムの中で対立するひとつの対立項にすぎません。「他性」は、或る自己完結性すなわち何らかのシステムに「亀裂」が生ずるときに始めて、その存在が確認されるに過ぎないのです。

体験的時間性において、「今」の「把持」「予持」構造の中に介入する「他性」については次のような特徴を指摘することができます。この場合、「把持」と「予持」は事態としては「今」の「地平」でありながら、記述言語としては「今」の「他性」であります。従って、記述言語によってしか接近できない現象学者にとっては、体験的時間性の第一次層における「地平」は「他性」という性格をもっていることとなります。いいかえれば「今」の推移は、「今」の中へ「他性」が介入することによって生起していると言わなければなりません。

これに対して、「受動的総合」の実質性の記述に際して、「衝動」の目的論の裏側に同時に発生する「潜在的对象」は、「衝動」の「現実的对象」に対する「他性」を意味しています。なぜなら、この場合、「潜在的对象」それ自体は決して現実的な存在者として空間内のどこかに実在しているのではなく、「虚焦点」として架空の像を結んでいるに過ぎないからです。問題は、それでも「潜在的对象」が虚の資格において現実的效果を果たすという点にあります。その意味で、まさしくこれは、「現実的对象」の中への「他性」の介入であります。

体験的時間性の「形式性」と「実質性」というこれら二つの場合を比較しますと、相違は明らかであります。前者は、人間的志向以前に生起する「他性」現象であるのに対して、後者は、人間的志向の次元に発生する「他性」現象であります。この点を考慮しますと、「衝動」の記述が身体性における「他性」の介入を前提としていることは明白であります。

II-1-2. さて、身体的時間性の中に「他性」が介入する現象を理解するのに格好の実例分析は、メルロ・ポンティが挙げた「幻影肢」(membre fantôme)の現象であります。これは、手とか足という肢体の一部を事故などによって切断せざるを得なくなった患者が訴える、失った手足の痛みであります。本来ならば、不在の肢体が痛むはずはありません。その意味では、まさしくこれは幻影の痛みなのです。この現象を神経組織に関する因果論的分析によって説明しよ

うとすれば、患者が実際に訴えている場所と、痛みを脳へ伝達する神経組織との間に不一致を造り出す必要があります。実際に、解剖学的な神経組織の捉え方によれば、神経組織の中間にいくつかの結節点を設けておいて、その結節点からさらに下位の組織が網状に先端まで達していて先端部分の痛みを管理しているようなシステムが考案されます。そうすれば、例えば、いま仮に足の先端部分の切断手術を受けた場合、もっとも先端に近い結節部への刺激さえあれば、そこから以下がたとえ切断によって失われていても、脳に痛みを誘発することは可能であります。

ところが、この分析的で客観的な見方では、「幻影肢」の他性現象を十分に説明できないのです。というのは、第一に、もしそうなら、すべての切断患者が「幻影肢」を訴えてもよいはずなのに、痛みはある特定の患者に限られていること。そして特定の患者の訴えについても、なぜ手術後すぐに痛みを訴えないで、切断の原因となった事故の状況を想起させるような話を聞くとか映像を見た場合に、痛みを訴えるのかという出来事の個別性は、神経組織の構造的・一般性によるだけでは説明し切ることができないからです。さらに第二に、コカイン麻酔を行なっても「幻影肢」の痛みは消えないからです。その反面、神経組織に関する客観的な因果説を全く無視することもできないのです。なぜなら、神経組織の伝導回路を外科的に切断すれば、「幻影肢」の痛みは消えるからです。

この事実は、何を物語っているのでしょうか。それは、「幻影肢」を起こすための十分条件と、「幻影肢」を消すための必要条件とが「一致」しないということにあります。この「不一致」を理解するために、メルロ・ポンティは「身体図式」(schéma corporel) という記述言語を導入しています。身体は行動するとき、身体全体の目標計画について身体各部がどのように反応すればよいかについて、繰り返された経験に基づいて、固有の仕方でもっとも適応の図式を習慣的に形成しているのです。「身体図式」は、いわば身体の「現在」のなかにしみ込んだ「過去」であります。「過去」とはいえ、これは身体の日常的「未来」を「現在」において約束してくれているのです。これがあるおかげで、日常の行動は、殆ど抵抗も感じることなく行なわれるのです。ところが、患者にとっては、切断の現実がこの「身体図式」の失効を宣告します。患者にとって、身体の「現在」とは肢体の一部欠損であり、「身体図式」として身体のなかに「沈殿」した

「過去」は「未来」の行動様式としてはその妥当性を失ってしまっているのです。にも拘わらず、「身体図式」は内面化された「過去」として身体の「現在」において執拗にその妥当性を要求し続けるでしょう。それは、健常への潜在的な願望ですらあるからです。つまり、肢体の一部を切断された患者の「現在」は、内面化された「過去」とまだ図式化されていない「未来」との間で引き裂かれています。ここでは、健常者のように「未来」が「過去」によって媒介された「過去」の回帰ではないのです。この「現在」の分裂状態をながく続けることは不可能であります。

患者の引き裂かれた「現在」を克服する方法は本当は一つしか残っていません。それは、欠損が事実である以上、内面化された執拗な、しかし失効した「身体図式」を欠損の「現在」に適合するように修正することです。患者の「現在」に有効な新しい「身体図式」を造り出し定着するように努力することです。そして、これは合理的で正しい方法です。一人だけのリハビリテーションの道です。しかしこれは、きわめて苦しい選択であります。なぜなら、そのとき患者は普通の人を抱く健常への願望を自ら断ち切らなければならないからです。おそらく患者は、この苦渋の選択も回避したいし、かといって引き裂かれた「現在」からも逃れたいし、とナーヴァスな迷いの時を過ごしているでしょう。できれば身体の「現在」を直視しないで済まそうと、無駄な「気散じ」への逃亡を求めましょう。まさにこの時が「幻影肢」の侵入するときであります。患者は古い「身体図式」の存続を支持したままで、身体の「現在」がその図式に「一致」していることを認めようとするのです。しかしそのためには、不在の肢体が現存しているのでなければなりません。そして肢体の現存を確認するためには、不在の部分が痛まなければならないのです。かくして、「幻影肢」が現象するのです。

しかし、「幻影肢」は意識的述定的に行われた欺瞞ではありません。患者が実際は痛みを感じていないのに、意図的に痛みを訴えているわけではないのです。この痛みは患者自身にとってもコントロールできないのです。ここにあるのは、いわば「意図」(intention)なき「志向性」(intentionalité)であります。「幻影肢」は、純粹に「意識」(Bewußtsein)の次元で発生する現象ではなく、「意識」以前の次元すなわち「前意識」(Vorbewußtes)の層において生起しているのです。むろん、ここではまだ、「無意識」(Unbewußtes)が排出されて蓄積されて



いるわけではありません。というのは、身体上に現れた「幻影肢」の痛みは、「意識」の統制下にはないけれども、何年にもわたって持続的に個人の性格に作用するエネルギーは持ちません。従ってこれは、身体に特有の「嘘」なのです。自分でも「嘘」と気付いていない「嘘」であります。

しかしこれは、身体ホメオスタシスを保つという視点からみれば、一過性の「崩壊」(desintégration)であります。身体が一つのシステムとしてその「環境」(milieu, Umwelt)に対して正常に反応するためには、すでに失効した古い「過去」となった「身体図式」を廃棄して、身体の「未来」のために新しい「過去」をニュー・スタイルの「身体図式」として「沈殿」させなければなりません。こうすることは、身体を「崩壊」状態から新しい「統合」(intégration)へ向かって組織し直すことであります。「幻影肢」が「無意識」に発する錯誤でない以上、このことは「意識」の努力によって可能であります。身体的時間性はここで「統合作用」として自らのシステムを修復させることができます。こうして、「幻影肢」は、一過的な「他性」の介入を意味しているのです。身体が生きていることは、「他性」の介入にたいして恒常的に、つまり「意識」の「意図」の上に登場する前にすでに、自らのシステム形成を行ない続けているということでもあります。細胞のレベルでは、免疫現象がその好例であります。

**II-1-3.** 身体的時間性が「前意識」次元における「統合作用」であることは、こうして解明されました。体験的時間性に較べると、身体的時間性が人間的な特性を持っていることも明らかであります。たしかに、体験的時間性は「意識」現象であり、これに対して身体的時間性が「前意識」の現象であるという点においては、一見すると、身体的時間性の方がより「根源的」であるようにみえます。しかしここで大切なことは、一つには、「根源的」領域を支えているものが「現象学的還元」であること、二つには、体験的時間性における「他性」の介入は人間的「志向性」以前の出来事を巻き込んでいること、別の言葉でいえば、「無意識」とか「力」の問題領域に関わっているということでもあります。従って第一に、もし「現象学的還元」の操作を外してしまえば、そこからは独断的形而上学が知を席卷するに違いなく、そのときは「根源的」という主張自身が恣意的な信念吐露にすぎなくなるでしょう。また第二に、体験的時間性における「差異の反復」を惹起する「他性」は人間的「意図」の「外」または「彼

方」からくる付随意性を意味しているのですから、そのかぎりでは先行的存在に関わる領域つまり「他性」の存在論の問題圏がここに開かれていると考えられます。

この意味でも、メルロ・ポンティの後期に企てられた「内部存在論」(endo-*ontologie*, *ontologie du dedans*) は、彼独自の仕方での問題圏に踏み込んでいたと考えられます。ただし、彼はこの問題系に関する「存在論」を、あくまでも、「外」(*dehors*)を「内」(*dedans*)に回収する仕方で解明しようとした。この点はいまも問題を残しているだけではなく、かえってその後のフランス思想に課題を与えたことになりました。事実上、レヴィナス、ドゥルーズ、フーコー、デリダたちの問題圏は、この点でメルロ・ポンティの問題系と見事に交差しているのです。

メルロ・ポンティの「内部存在論」の中心概念は、「可逆性」(*réversibilité*)であります。この概念に到達するために、果たされなければならないことは、独特の意味を持っているがやはり一種の「現象学的還元」なのです。それは、文化的に形成され永い間に蓄積されてきた「文化的自明性」、つまり感性化されている文化的「態度」(*attitude*, *Einstellung*)と当然のことと見做されている「判断」(*jugement*, *Urteil*)から、「野性の経験」(*expérience sauvage*)へ還帰することを意味しています。すでに「知覚」そのものが文化と文明によって汚染されているかぎり、人は感性レベルにおいて先入見に捉えられていると考えなければなりません。そこから抜け出たところにおいて働いている「野性の知覚」(*perception sauvage*)を発見することが、「内部存在論」の出発点でありました。

もちろん、「野性の知覚」が到達されうるものかどうか、そもそも「野性の知覚」があるかどうか、といった疑問は完全に払拭できないでしょう。なぜなら、現実に捉えられるのは、「文化的知覚」(*perception culturelle*)以外にないからです。従って、メルロ・ポンティも、フッサールがもっとも根源的な感覚とみなした「二重感覚」(*doppelte Empfindungen*)に最初のかかりを求めています。右手で左手を触るとき左手も右手に触れているという感覚であります。ここには、触れるという行為と触れられる感覚とが「可逆的」(*réversible*)に入れ替わるという交換関係があります。この基礎的な「可逆性」(*réversibilité*)が、存在するすべての間に見出されると、メルロ・ポンティは考えたのです。

例えば、森のなかでは樹木を見ている人は樹木によっても見られているのだと、主張しています。しかし、このように「可逆的」交換関係を存在するもの全体に拡大して発見しうるためには、知覚のレベルだけに限っても、「触覚」において見出される「可逆性」を基礎として、類比的に、「視覚」においても「可逆性」が発見できることを説得しなければなりません。ここでメルロ・ポンティが依拠するのは、芸術家の経験であります。少なくとも、通常の生活者も科学者も近代的な「文化的自明性」から抜け出てはいないと思われれます。さもなければ、存在することができないからです。これに対して、芸術家は、たとえ生活が特定の「文化的自明性」に拘束されていても、作品を制作するための基礎となる感覚と想像力だけはこの拘束から解放されているはずであります。「文化的自明性」からの、こうした「違反」(transgression)が「野性の知覚」への通路を開いてくれることを、メルロ・ポンティは期待したものと考えられます。

こうして「可逆性」を、世界の根底に見出される基本構造と見做したメルロ・ポンティは、この交換関係そのものを「肉」(chair)とよびました。というのは、「可逆的」な交換関係の構造にとって必要なものは、相互に交換しあう各項と、各項に共通したコードであります。したがって、交換構造をコードの側からみれば、それは、「肉」とよばれ、各項の側面からみれば「裂開」(déhiscence)とよばれることになります。「肉」は、生きているもののかたまりを表わす隠喩であると同時に、「裂開」は一つのものから蕾が綻ぶように分裂して生長するという生物学的イメージを表しています。そこで、「可逆性」は、正確には、「裂開における肉」(chair en déhiscence)とされています。これは、メルローもいうように「鏡の現象」(phénomène de miroir)であります。ここでは、見ているのは私でも彼でもなく、むしろ一つの「匿名的可視性」(visibilité anonyme)が二人の中に住み着いていると考えられています。人と人物、自己と他者、人間と世界、過去と現在の間にも同一の交換関係が成立していると思われているのです。ここでは宇宙の時間軸も空間軸も、同一の「肉」が「裂開」するときの二つの方向にすぎないのです。

こうして、「裂開における肉」という隠喩的表現は、差異化されたものの同一性を意味しています。たしかに、ここには「他性」が含意されているように見えます。しかし、それには二つの困難があるように思われれます。

その第一は、同一性を表す「肉」という隠喩にあります。それは、隠喩だけ

ら不確実なものしか表現できないという理由によるものではありません。というのは、言語記号は、がらんらい、時間の流れを表現する場合も、分節的な項の結合によって表現するしかないのですから、時間系に沿った運動を表現しようとする、言語記号の固定性を何らかの仕方で突破する必要があります。むしろ、隠喩が有効なのは、このときであります。したがって、隠喩的表現に問題があるのではなく、「肉」という隠喩が選ばれたことに疑問があるのです。「肉」という語は、主語化されると存在の充実を表す言葉です。それ故にこれは、空間的固定性、持続的同一性を表します。むしろ、「他性」の表現には、カテゴリー相互の間を表すようなシンカテゴリーカルな語、例えば「の外に」(en dehors de)とか「の彼方に」(au delà de)などの前置詞の方が適切であります。ここでの「外」や「彼方」は空間的な位置を表しているのではなく、時間的に介入してくる「他性」の特徴を示しているのです。いかに「裂開における肉」という表現を用いても、そこからは、「肉」であり続ける自己同一性は消し難いものです。

第二の困難は次のようなものです。「裂開における肉」は、「開放されたシステム」を表現しようとした隠喩であります。システムは、そこに含まれている各項がどれほど多様であっても、必ず自己完結していなければなりません。自己完結性を与えるものは共通のコードであります。しかし、各項が同じ円環の中を運動しているだけならば、そのシステムは閉鎖していると考えられます。システムが開放されているということは、各項の差異化がシステム全体を変容させることを意味しています。このときは、差異化がコードに影響を与えていると考えられます。ところが、コードに多くの影響ができれば、システムそのものの同一性は保持できなくなるでしょう。いいかえると、「裂開」を続ければ「肉」は「肉」以外の他のものに変容しなければならないはずで、いつまでも「肉」としての同一性を保持できないはずで、むしろ開放系を表現するためには、差異化そのものを原理にしなければならないのです。逆にいえば、「裂開における肉」という表現はかえって「他性」を排除し、隠してしまう危険を孕んでいるといえます。

## II-2. 他性の、倫理学と存在論の試み

II-2-1. 確かに、メルロ・ポンティも「裂開」という語によって「他性」の介入運動を表現しようと考えていたはずですが。しかし、「肉」という場において、それが展開されると考えるとき、その「裂開」の「他性」は「肉」の同一性へと回収されてしまって、現象するのは「基礎的ナルシズム」(narcissisme fondamental) もしくは「肉的癒着」(adhérence charnelle) だけとなります。ここでは、人間と自然の関係も、自己と他者の関係も「肉」という同じ根源に根付いていると考えられているのです。しかしながら、自己と他者が同時的に「共発生」することと、自己と他者が「等根源的」であることとは、決して同義ではありません。これを混同する哲学はすべて同一性への回収の思想に属していると思わなくてはなりません。「等根源」を理由に自己と他者の間を架橋することができる考えることは、ともに没入することのできる架空の共同体の存在を、「根源的事実」の名の下に遡行的に定立しているに過ぎないのです。あきらかに、ここには、願望と事実の混同があります。むしろ、この混同は真剣な架橋の努力を回避させる効果すらあります。

なるほど、自己の確立は他者「の面前で」(en face de) しか起こり得ません。十五ヶ月の幼児の指を大人が噛む真似をすると、幼児は大人の口を開こうとする前に、まず自分の口を開きます。相手が口を開いて自分の指を離してくれるのと、自分が口を開くのは、開く行為としては同じ行為であります。たしかに、ここでは「相互身体性」(intercorporéité) が生きられています。これは同時的「共発生」の身体次元における実例であります。しかし、この事が自他の「等根源性」を保証しているわけではありません。自他の「共発生」の事実は、むしろ自他の差異を前提にした「前述定的」レベルでの架橋の始まりに過ぎません。自分の口は相手の口に対する命令の表現であります。こうした命令行為は、自分の口が相手の口「の面前に」なければ起こり得ません。それでいて、自分の指が相手の口から離れるのは、口が「等根源的」に同一であることによって起こるのではなく、二つの口が相互に異なっていることによって初めて可能なのです。

また自己の確立が自他間の「他性」に依拠することは、つぎの事例によっても確認されます。二十ヶ月の幼児が鏡像の前で感じている自立の喜びと、成人

の病理学的な患者が「他人の声が自分の口から発せられている」と訴える自立の不安とが、他者から疎隔された自己の自立性の両面であることによっても知ることが出来ます。

これらの実例が教えていることは、自己から出発して他者が構成されるのではなく、自己の成立は他者の「他性」の「面前で」でしか起こらないという事実であります。レヴィナスは、この事実を「他者」の側から捉え直そうとしました。これは、メルロ・ポンティが「野性の知覚」へ向かって「現象学的還元」を遂行しようとしたのに比して、レヴィナスが「他者」へ向かって敢行した決定的な「態度変更」であったと考えられます。なぜなら、「自己」から出発して、他者について「射影」された多様な情報を「構成」することによって「他者」へ到達しようとする限り、「他者」は「自己」の拡大された同一性の中に位置づけられ回収された「私の中の他者」であり続けます。そこで、レヴィナスは自己「の面前で」(en face de) 提示される「他性」(altérité) のことを「顔」(visage) という言葉で表現することから始めました。「顔」によって示されているものは、「顔」の主体についての性格でもなく、その名前でもありません。およそ何らの情報でもありません。「顔」の現前は、回収されることの拒否を表すための指標なのです。この拒否が「顔」という仕方で見ると「の面前に」「他性」として介入してきているからです。だから、「顔」の主体についての情報が皆無であり、主体が誰であるかが分からないということは、主体が現前したことがあると知られてはいても、現在では過ぎ去ってしまって現前していないということを意味します。つまり、「顔」は過ぎ去った無名の主体の「痕跡」(trace) であります。いわば、「顔」は空間関係の中に現出した時間性を意味していません。「顔」は空間性と時間性の接面を表す隠喩なのです。

それゆえに、「顔」の現出は「自己」の同一性の限界を確定します。「自己」の同一性は空間的拡大によって限界づけられることはありません。物体は「射影」します。しかし物体の「射影」は「自己」の限界ではありません。というのは、物体の「射影」は「自己」のパースペクティブの変換によって物体についての情報を「無際限」に豊かにし、かくして「自己」の同一性を「無際限」に延長し拡大することができます。これに対して、「顔」の「他性」は、このような同一性の拡張の「無際限」(indéfini) ではなく、「自己」の同一性の破壊局面として時間の中に介入した「無限」(infini) であります。したがって、物体の

多様なパースペクティブは「自己」の「地平」ではあっても、「顔」の「他性」は、「自己」の「地平」の終焉の「彼方」であります。その意味で、「他性」はまさしくパースペクティヴィズムの妥当範囲を画定する概念だといえます。

「自己」の「地平」において現出するものは、パースペクティブの変換を重ねることによって、「自己」の「知」の中に情報としてそれを「所有」することができます。その意味で、「地平」は「所有」の圏域でもあります。所有と被所有とは相剋の交換関係にあります。なぜなら、それはいずれも「自己」から発して「自己」の地平圏内に留まっていることによって生起する関係だからです。これは、サルトルのいう「まなざし」(regard)の相剋関係に匹敵します。ところが、「他者」が超越しているということは、「他者」が「自己」の地平圏を「超過」(excès)していることであり、「自己」が「他者の面前に」(exposé)いることであります。しかし「晒されている」ことは、「他者」によって「まなざされている」ことでも、「所有されている」ことでもありません。ここでは、「自己」は所有・被所有の「交換関係」(relation d'échange)、まなざし・まなざされる「対称的關係」(relation symétrique)「の外に」(en dehors de)置かれます。かくして、「交換関係」をシステムとして形成し制度化することは、交換不可能な「非対称性」(asymétrie)を排除することによって成立するのです。従って「自己」が「自己」の地平から出発するかぎり、いかに「他者」との「間」に力の均衡をめざして努力しても、そこに現出するのは均衡する者たちの平和協定以上ではありえないでしょう。

むろん、均衡状態が多くの「自己」たちにとって不要であるはずはありません。それは人類にとって政治学が不可欠であるのと同義であります。しかし、これを人格のコミュニケーションと取り違えないことが大切です。というのは、こうした取り違えは架橋の完了を錯覚させ、倫理学の次元を政治学の次元へ還元する結果を生むでしょう。そのことで人間の問題は終了しないからです。レヴィナスが力説したのは、この錯覚からの覚醒でありました。彼による同一性理論の批判は、同一性の中に「他性」を見失わないように絶えず自分中心の弱さを自己告発することと表裏をなしています。これが、なぜレヴィナスが伝統的な同一性の存在論を批判し、倫理学のあらゆる知の基礎学として要求したのか、ということの理由であります。

II-2-2. レヴィナスによる「他性」の究明の厳しさは、他に類例を見ることができない程であります。それは、彼のユダヤ的宗教性以前に、彼の哲学的精神がもたらす厳格さであります。「他性」の究明を物と人を含む存在者一般について遂行しようとする、「他性」は存在の仕方の差異としてしか捉えられないという危険があります。何よりもまず、レヴィナスが「他性」を倫理的次元において追求しようとしたのは、「他者」が示す無言の「他性」は存在と論理と言語を超えて私達一人一人に「交換不可能性」とか「非対称性」を実感させてくれるからだと思われまます。

しかしながら、必ずしもこのことが、倫理学を知の基礎学とすることを正当化しているわけではありません。倫理的次元における「他性」の体験は「他性」の解明にとって不可欠であっても、それが「他性」に基づく知の理論にとって十分であるとは言えないでしょう。ということは、「他性」がただ人間の問題に関してのみ主題化されるだけでなく、むしろ存在論の主題としても積極的に取り扱われる必要があるということです。なぜなら、レヴィナスが批判したような従来の存在論に特有の自己完結性が、限られたものであることを知らせてくれるものこそ、「他性」であるからです。つまり、従来の存在論の「他性」を問うことのできる存在論が、「他性」の倫理学に次いで試みられなければならない、いうことであります。

「他性」の機能は、システムの自己完結性に何らかの亀裂を生じさせることであります。メルロ・ポンティが後期に企てた「肉」の存在論も亀裂を含みつつ自己完結したシステムを構想することであったと考えられます。しかし、すでに触れたとおりに、「裂開における肉」というシステム構想は、メルロ・ポンティのように「肉」を基体にして「基礎的ナルシズム」に陥るか、それとも「肉」の概念を捨てて「裂開」だけを原理に「他性」の存在論を試みるか、いずれかを選ぶ以外に道はないと考えられます。後者への道を拓いてくれたのがレヴィナスの、倫理的次元からする存在論批判でありました。

一般に、従来の存在論はロゴスによる存在と思考の「一致」に基づいて構築されてきました。これに対して、「他性」の存在論は、ロゴスの「外」からロゴスを捉え直さなくてはならないでしょう。ところが、ロゴスの「外」を実体的な存在者を表す実詞によって表現すればたちまち、「外」はロゴスの「内」へ回収されてしまいます。それでいて、ロゴスなしに存在論を構築することは不可



能です。したがって、差し当たってはロゴスの内側からその対概念に当たるようなものに援助を求めるしかありません。ロゴスが秩序の源泉であるかぎり、ロゴスの「外」とは、たとえその作用の原発点が何であるかは語り得なくても、秩序の自己完結性を破壊する作用そのものである、と考えることができます。秩序は目的と実現計画と実現手段をもった「理性」の体系であり、実現手段に関しては「有効性」の体系でもあります。これに反して、こうした秩序の破壊作用については、二つの種類の作用を区別する必要があります。というのは、ある秩序の破壊が他の秩序によってもたらされる場合と、その破壊がいかなる秩序の中にも原発点をもっていない場合とが考えられるからです。

前者すなわち、ある秩序の破壊が他の秩序によってもたらされる場合、理解はきわめて容易であります。この場合、破壊作用の原発点は他の秩序にあるのですから、その破壊作用は原発点である秩序から目的と実現手段の合理性を付与されています。そのかぎり、この種の破壊作用は少なくとも原発点となる秩序体にとっては完全に有意味であります。いいかえれば、破壊を被る秩序体にとって「暴力」であるものは、破壊をしかける秩序体にとっては合理的な手段であり、破壊的であればあるほど有効な「戦力」であります。複数の秩序間に展開されるこのような「暴力」について確実に言えることは、それが合法の衣を着ていようと、ナマの非合法であろうと、一方の秩序の拡大再生産が他方の秩序の侵蝕を結果するということであります。この種の暴力を、バタイユは「外的暴力」(violence extérieure)となづけました。つまりこれは、ある秩序のなかで行なわれている生産と消費の対称的な交換関係から、生産性の向上を目指してであれ、消費性の増強を目指してであれ、結果としては自らの交換関係の規模を拡大するために有効なエネルギーの蓄積と方法的爆発へ向かって、組織し直されて行く作用であります。従って、あくまでもこの種の「暴力」は原発秩序から外部へ向かって作用する暴力だといえます。それが他の秩序に対して「暴力」として機能するためには、自らの秩序内における生産と消費の交換関係が螺旋状をなして拡大する必要があります。この関係は、ある秩序内において行なわれている等価ないし不等価な交換に端を発する関係でありますから、バタイユはこれを「限定経済」(économie restreinte)の原理を表すものと見做したのです。

これに対して、後者すなわち、破壊作用がいかなる秩序の中にも原発点をも

っていない場合、それは交換関係の秩序間の差異に還元できないような破壊を意味しています。これが「他性」の介入の場合なのです。バタイユはこのような破壊作用のことを「蕩尽」(dépense)とか「消尽」(consumation)と命名しています。これは、「限定経済」において使用される「消費」(consommation)という概念とは根本的に違っています。「消費」は「生産」との間に「可逆的均衡」(symétrie réversible)が計られる概念であります。まさにその意味で「限定された」市場経済においては、「不可逆な消費」(consommation irréversible)という概念は、等価交換を原理とするシステムに「違反」(transgression)する概念であります。つまり「消尽」の「不可逆性」は「限定経済」のシステムそのものを破壊する作用なのです。「不可逆性」は、およそシステムがもっている「可逆性」、自己完結性を完結させず、その結果システムの「循環」ないし「回帰」をただ崩壊させる機能しかもたないのです。それゆえに、こうした「不可逆的」破壊作用のことを、バタイユは「限定経済」の原則に対して、「一般経済」(économie générale)の原理と考えたのです。ただし「一般経済」という命名はあくまでも「限定経済」に対比されるときにしか意味をもちません。なぜなら経済的な秩序は、等価性をめぐる可逆的交換関係を「限定された」原則として始めて成立するからです。従って、「一般経済」という概念はそれ自体としてみれば矛盾を含んだ概念だといえます。それは「他性」という概念がそれ自体として記述不可能であるのと同じです。別の箇所では、「内的暴力」(violence intérieure)と命名される概念です。しかも、「消尽」の「不可逆性」は他のいかなる秩序体からやってくるのでもありません。もしも他の秩序体から来るものであれば、先述の通り、その破壊作用は原発秩序体からみれば目的論的に知解可能であり、被害秩序体からみても同一コードを用いて遡行的に理解することができるでしょう。ところが、「消尽」はその起源が不明であるため、作用そのものが或る秩序体にもたらされた「痕跡」という性格を払拭できません。「理性」に基づく理解を拒否しているという意味では、これは、「非理性」(déraison)の圏域から湧出する不可逆な「暴力」(violence)だと言えるでしょう。いいかえればこれは、送り主の分からぬ「贈与」(don)であります。「秩序」にとって有り難くない「贈与」であります。

II-2-3. しかし「贈与」の働きそれ自身の側からみれば、それは、無目的で無

償の作用だといえます。したがって、これは通常にいうところの「贈与」ではありません。通常の贈与は交換関係のなかで起こります。例えば、感謝の表現としての贈与行為においては、贈られるものはすでに与えられた好意にたいする返礼を象徴しています。そして、ここでは「契約」のような等価交換の規則に従うのではなく、見えないものの象徴としての物質が交換されるのですから、その意味で市場経済の原則から外れた不等価交換の現象であると考えられます。心情の交換といえるかもしれません。それでも不等価な象徴交換もやはり交換現象であることには相異ありません。やはりここには「可逆性」が成立しています。「可逆性」が在るからこそ、交換が不等価で在ればその分だけ贈与された側に負債の感情が沈殿すると同時に、贈与した側には「可逆的」に権力が蓄積されるのです。

ところが、「消尽」の「贈与」は交換関係の「可逆性」から完全に逸脱しています。ここには権力の蓄積など全くみられません。むしろ徹底的な自己否定しかありません。というより、もともと否定すべき自己などないのです。それが、「他性」あるいは「不可逆性」の特徴であるからです。したがって、この実例を通常の人間が生活している社会現象のなかに見出すことは殆ど不可能といってよいでしょう。敢えて探すとすれば、社会現象でありながら宗教的な特性をもった現象を挙げるしかないでしょう。例えば、イエスの十字架とかアブラハムの子息犠牲の行為を挙げることができるでしょう。デリダは『贈与の倫理学』(L'éthique du don; Jaques Derrida et la pensée du don, 1992, Paris) という書物の冒頭の基調論文『死を与える』(Donner la mort)において、「創世記」二十二章に記述されたアブラハムの信仰について「不可逆性」の視点から「贈与」を論じています。これはすでに1990年の暮れにロワイヨールで開催されたコロックに基づく報告書であります。ここで「死を与える」(donner la mort)というのは、正確には「自らに死を与える」(se donner la mort) 行為を意味します。イエスの場合、「自らに死を与える」十字架は「神の愛」の人間への「贈与」を意味しています。それに対してアブラハムの場合、彼の最愛の子息を理由の分からぬまま「生け贄」(sacrifice)として神に捧げる「贈与」は、救いという「可逆的」見返りを求めないで敢行される「神への愛」を意味しています。しかし、子息にはそのことを知らせずに、最愛の子息を殺すために二人して山に向かうのです。従ってこれは、二重の意味で反倫理的な行為であります。す

なわち、知らせないという点において「虚偽」の、殺すという点において「殺害」の、倫理規範を犯す行為であります。どこから見てもこれは、人間的な次元の「秩序」を完全に「超過」した行為であります。この「不可逆」な「贈与」において共通していることは、贈り手が贈られる者の前に現前しなくなることです。ここでは「贈与」の「起源」と「贈与」の「理由」が一切不明でなければならないのです。なぜなら、もしも贈り手が現前するならば、「贈与」は交換関係を湧出させてしまいます。そのとき、現前する贈り手と現前する受け手の間には、贈与されたもの(象徴であれ物であれ)を媒介として、「可逆性」が成立するからです。バタイユはこうした「不可逆」な「贈与」の原像を、いつまでも光を流出する太陽にみていました。まるでプロチノスの「一者」の泉から流れ出す光のように、留まることなく流れゆく「不可逆性」のなかに、「消尽」の「贈与」をみていたのです。

デリダは1983年の秋に京都に来て「時間を与える」という主題で三日わたる講演をしたことがあります。この講演の内容は『時間を与える』(donner le temps 1.-La fausse monnaie, 1991, Paris) という題の書物に納められています。普通、「ちょっと時間をください」といえば、あの事件のこと、あるいは噂になっている映画のこと、その他なにかの話題について少し話す時間を割いてください、というような意味で使われる言い回しであります。ここには時間を「与える」人と時間を割いて「貰う」人とが存在しています。「時間を与える」ときは、送り手と受け手の間に「可逆」「循環」「交換」といった関係が成立しています。この種の贈与は、「与える」側と「取る」側の交換関係がなければ発生もしないし、「与える」という意味も理解できなくなります。いずれにせよ「時間を与える」行為は、市場経済の等価交換かまたは象徴を媒介とした不等価交換のいずれかを特徴づけていることとなります。従って、デリダはこのような交換関係における贈与は疑似贈与であって、本当はここには「贈与」はないと言うのです。デリダの三日にわたる講演は、普通の贈与観念にたいする「時間をかけて」行なわれた警告でありました。名指しの批判ではないにしても、特に私には、「契約」による等価交換を「交換」と考え、「象徴」による不等価交換を「贈与」とみなすボードリヤールの贈与論に対する批判と理解されました。「時間を与える」というデリダの京都公演は、ロワイヨーモンでの基調報告「死を与える」によってはじめてその十全の意味を理解することができるようにな

と思われる。

したがって、デリダの贈与論は「交換」と「贈与」は両立しないという視点から構成されています。それは、「可逆性」と「不可逆性」、「対称性」と「非対称性」、「循環」と「他性」が両立しないというのと同義であります。ここまで来るとようやく、「時間性」の根底に見出される「他性」が「贈与」の特性として見出される「他性」と同じものであることが分かります。

しかし、いったい何故「消尽」、「贈与」、「犠牲」の供犠などが「暴力」の中心的な主題領域に見出されるのでしょうか。このことを理解するためには、「交換」「循環」「対称性」「可逆性」などの概念群がロゴスないし言語記号のシステムに支えられていることを考えなければなりません。「消尽」や「贈与」は「非対称」や「不可逆」などの「他性」概念群に属しています。しかし、これら「他性」概念群はロゴスのシステムのなかに入ると、「何であるか」に答え得る積極的な実体性を示すことができないのです。示しうるのは、「違反性」だけです。だから、ロゴスからみれば、それらがロゴスの地平を逸脱した知解不可能性であり、それでいてロゴスのシステムのなかへ影響を及ぼす作用でもあるという点において、「暴力」の命名を受けるのも当然であるかもしれません。しかし、これらの「他性」群は通常にいうテロリズムを意味しているわけではありません。人間は自然によって生まれても文化のなかで生き文化のなかで死んでゆきます。文化システムを形成するためには、人間にとって「起源」の不明な、しかし（どうすることもできないという意味で）きわめて自然的な「他性」の影響を無視することはできません。というより、人間の文化はいつも、あらゆる「他性」にたいして固有のシステムを構築することによって、形成されてきたというべきでしょう。「他性」の非ロゴス性すなわち暴力性を「外」のままで「内」へ取り込もうとする一つの文化的試行が、「犠牲の供犠」というような「贈与」の宗教的祝祭として現象することも、この意味において理解することができます。文化がその固有のシステムを形成するとき、自らの秩序を外へ向かって拡大しようとする「外的暴力」ないし「技術的理性」がなぜそれだけで自己実現を完結しえないのか。むしろその自己実現の途上で、なぜ同時にすべての文化共同体が「内的暴力」を「贈与」の儀礼という仕方で制度化する必要があったのか。このことを理解するためには、「受動的綜合」の根源的次元においてすでに「現実的対象」（「外的暴力」の方向）と「潜在的対象」（「内的暴力」の方向）

へ向かう「志向性の二重分裂」が存在することを記述したドゥルーズの指摘に帰らなければなりません。しかし、この主題は本日の報告範囲を逸脱してしまうでしょう。その探究は、別の機会に譲らなければなりません。

以上の論考によって少しでも理解の届いたことがあるとすれば、それは次のようなことであります。最初に「時間性」のなかで形式性として捉えられた「他性」は、「身体性」を形成する（身体が生きる）ために反転的に作用しているということ。「他者」の「他性」は人間の交換不可能性を顕在化し続けるということ。「贈与」の「他性」は文化現象のなかになぜ宗教が含まれているのかをよく理解させてくれるということなどであります。これらは、おそらく「他性」の存在論の展開にとって基礎的な確認を与えてくれることと思われま