The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	言葉の自己触発から異他触発へ
Author(s)	西松, 豊起
Citation	メタフュシカ. 2005, 36, p. 41-52
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8479
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

言葉の自己触発から異他触発へ

西松豊起

はじめに

ハイデガーの中期以降の思想には或るアンビヴァレントなところがある。すなわち、存在と人間とは近いように思える一方で、逆に遠いようにも思われるのである。『ヒューマニズム書簡』（1946）の人口に膾炙した一節では、言葉は存在の家であり、この言葉という住処に人間もまた住まうと言われている（GA9,313）。この箇所は、存在と人間との近さを物語っている。だが、この近さは『存在と時間』（1927）が実存論的分析論の出発点とする、現存在の前存在論的な存在理解という意味での存在の近さとは異なるように思われる。『哲学への寄与』（1936‐38）以来「性起」（Ereignis）はハイデガーの思惟の主導語となるが（GA9,316,Anm.a）、性起が表わしている、存在と人間との共属関係という思想は、存在が人間のもつ理解の内に内包されるという主体主義的傾向とは全く違う方向性で表明されているのである。この性起という共属関係を形而上学の歴史は一貫して逸し、存在忘却の歴史を形成してきた。この事実は、人間と存在との近さとは裏腹に、むしろ両者の遠さを証しているのではないだろうか。人間と存在との近さ、それは形而上学の下での両者の遠さを乗り越えて達成される近さである。近さは遠さに媒介されている。つまり、人間と存在との近さとは、両項が相互に引き合う緊張状態にもたらされた遠さなのである。「存在は最も近きものである。しかしながら、その近さは人間にとっては最も遠くに留まっている」（GA9,331）。人間に対する存在のこの遠さを、我々は「存在の他性」と特徴づけることにしたい。

第１節　言葉の自己触発

ところで、このように存在を他性として特徴づけると、存在と人間との間の懸隔を架橋するものは何であるかという問題が生じる。ハイデガーはこの問題に、存在からの「呼び要め」（Anspruch）とそれへの人間の「呼応」（Entsprechung）という、言葉（Sprache）に関わる次元において取り組もうとした。レヴィナスが主題にする他者はハイデガー的な存在とは遠く懸け離れているが、

レヴィナスは『全体性と無限』（1961）で、「言説（discours）は、私と〈他者〉（Autrui）との隔たりを、根本的分離を維持する」（TI,10）と述べている。レヴィナスのこの言明は、彼とハイデガーとの問題意識の相異にも拘らず、我々の今の問題にも適用できる。すなわち、存在と人間とは、存在の他性や遠さを飽くまでも維持するものとしての言葉によって関係づけられるのである。それ故に、本論考で試みられるのは、言葉を他性としての存在への超越として把握することである。その際、ハイデガーの超越概念をレヴィナスのそれへと作り変えることが必要となるであろう。だが、これは何も乱暴な企てではない。ハイデガーは、存在は志向性のノエマではないという理由から独自の超越概念を打ち出したものと思われるが、しかしレヴィナスにおける超越もノエマの相関者たるノエシスではないのである（cf.TI,62）。ハイデガーの超越概念では、超越の「どこから」という起点は問題にならない。超越が、『形而上学とは何か』（1929）で定式化されるように、現存在が無の内へと保ち入れられていること（Hineingehaltenheit）として捉えられるにせよ、『根拠の本質について』（1929）で語られるように世界へ向けての存在者の乗り越えとして捉えられるにせよ、現存在は最初から外部に出ているのである。しかし、それでは私が他性に出逢うその最初の光景が常に逸せられてしまう結果になりはしないであろうか。我々が捕えたいのは、私の言葉が他性としての存在へと超越するその一等最初の現在なのである。

ところが、『カントと形而上学の問題』（1929）で論究される「純粋自己触発」（reine Selbstaffektion）としての時間は、地平としての存在の形成的受容が、いま述べた最初の現在に立ち遅れるような構造に支配されている。その構造とは、根源的時間と解された超越論的構想力が[1]今 -

---

[1] 超越論的構想力が根源的時間として解釈される理由について述べておこう。純粋直観において看取されるものは、それ自身において、空虚ではないが合一した全体であって、その諸部分は常にこの全体そのものの制限にすぎない（KM,142）。然るに、この合一的な全体は、大抵は目立たないその多様性のこの共在に関してまさに予め看取され得るのでなければならない（ebd.）。純粋直観は、根源的に合一しつつ、すなわち統一を付与しつつ、この統一を看て取らねばならない（ebd.）。直観の含む多様から直観の統一が生成するためには、まず多様性が通覧され、次いで多様が総括される必要がある（*Kritik der reinen Vernunft,* A99）。つまり、感官には、それがその直観のうちに多様性を含むが故に、共観（Synopsis）が与えられなければならないのである（vgl. A97）。

純粋直観において直観されるものの全体性は、概念の一般性の統一を有さず、従ってまた直観全体性の統一も「悟性の綜合」からは発源し得ない（KM,142）。その統一は、形象 - 付与的な構想作用において予め看取される統一である（ebd.）。空間および時間の全体性の「綜合」は、形成的直観の能力に属する（ebd.）。純粋共観が純粋直観の本質を成すならば、純粋共観はただ超越論的構想力においてのみ可能である（ebd.）。

空間および時間は、経験的に直観され得るものの地平として役立つ純粋形観を予め形成する（KM,143）。然るに、純粋直観がその直観の仕方において超越論的構想力の特殊な本質を示すならば、純粋直観において予め形成されるものは、構想（Einbildung, imaginatio）において形成されたものとして、それ自身構想的（imaginativ）ではなかろうか（ebd.）。実際、カントは明確に次のように言っている。「実体を欠いた、直観の単なる形式は、それ自体として如何なる対象でもなく、純粋空間および純粋時間のように、（現象としての）対象の単に形式的な制約である。純粋空間および純粋時間は、直観する諸形式として或るものであるが、しかしそれ自身は直観される如何なる諸対象でもない（構想的存在、ens imaginarium）」（A291, B347）。純粋直観そのものにおいて直観されるのは、構想的存在である（KM,143）。それ故に、純粋直観は、その本質の根本において、純粋構想である（ebd.）。

従って、純粋直観の特有の「綜」 - 性格（„ Syn“-Charakter） から帰結するのは、純粋直観が悟性の綜合に帰属しているということではなく、むしろこの「綜」 - 性格の解釈は、純粋直観が超越論的構想力に発するというその根源へと導く（KM,145）。

ところで、空間において直観される現象は、結局のところ時間の内に包括される。「時間は、あらゆる現象一般のア・プリオリな形式的制約である」（A34, B50）。従って、純粋直観の根源が超越論的構想力であるな

系列の継起の地平 ── あらゆる存在者がこの地平において現れるのであるから、それは地平としての存在と同じものである ── を形成し且つ受容するというものであるが、根源的時間の脱自つまり超越が地平を介して自己を触発するということは、ミシェル・アンリから見るならば「内在」（immanence）における真の自己触発ではなく、超越の再現在化（Repräsentation, représentation）にすぎないであろう。時間は、一般に「自己から出て … を目指して」（Von-sich-aus-hin-zu-auf）というようなことを形成するものであり、しかもそのようにして形成される目指されたものが上の … を目指してということの内へとこちらへ立ち返って見えてくる（zurückblicken）というようにして形成するものであるが（KM,189）、もしこの「立ち返って見えてくる」という再現在化の構造がなければ、時間が目指す地平は保持され得ないであろう。だが、超越のそのような再現在化は、言葉の本質を超越と捉えるならば、私の言葉が存在へと超越する際の最初の現在にそのつど常に既に立ち遅れているのである。

しかし、デリダは再現在化を我々のようにネガティーフには捉えず、むしろそれを現前よりも根源的、あるいはより正確に言えば前 - 根源的（pré-originaire）[2]とする立場から、『声と現象』（1967）でハイデガーの自己触発 ── その構造のうちにデリダは既に「差延」（différance）を見定めているのであるが（VPh,77）[3] ── をフッサールの『内的時間意識の現象学』講義（1905, 以下『時間講義』と略記）に転用している。自己触発の概念が持ち出されるのは、デリダの論述の順序から言えば、「自分が話すのを聞く」（s’entendre parler）という構造をもったパロールとの関連においてである。自分が話すのを聞くということ、それは文字通り純粋な自己触発（auto-affection）である。だが、そうした純粋自己触発としてのパロールがフッサールの時間論に関わってくるのはなぜかと言えば、「パロールの素材が純粋に時間的であるように思われる」（VPh,93, 傍点は引用者）からである。そのように思われるということは、実はそうではないとデリダは考えていることを示唆している。

周知の通り、フッサールは『時間講義』において、一定の広がりをもった現在野を構成する契機として、「持続する対象の『産出』が始まる『源泉点』」[4]である「原印象」（Urimpression）、たった今意識された印象を現在に引き留めておこうとする第一次記憶としての「過去把持」（Retention）、そして例えば或るメロディーのそのつどの音が到来する際に、「これで全部だ」と思い込まずにいる場合に働く先見的予期（vorblickende Erwartung, PhZ,23）の役割を果たす「未来予持」（Protention）、これら三つを考えている。しかし、未来予持についての論究は少ないので、原印象と過去把持とに話を絞ると、原印象は次々と新たに湧出してきては過去へと沈下して

らば、純粋時間において予め形成される今 - 系列の純粋継起としての時間地平が超越論的構想力から発源するということになる。それ故に、超越論的構想力は、今 - 系列としての時間を発源させるものとして、根源的時間なのである（KM,175f.）。

2 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène,* 1re édition, «Quadrige» , PUF, Paris, 1993（以下 VPh と略記）, p.116.

3 「差延」（différance）とは、山形頼洋の印象的な表現を借りて言えば、「知覚という仕方で一度も時間の今を通過したことのない無垢で始原の記憶」である（山形頼洋「ディフェランスもしくは死体なき殺人 ── フッサールのために ── 」、『理想』、615 号、理想社、1984 年 8 月、225 頁）。

4 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* hrsg.v.Rudolf Boehm, Husserliana Bd.X, Martinus Nijhoff, Haag 1969（以下 PhZ と略記）, S.29.

ゆき、そのようにして時間を構成する諸位相となるのだが、それら各々の位相は、自らの対象についての意識であると同時に、先行する位相の過去把持でもある。今、内在的な客観、例えば音の構成に役立つ、音の過去把持の「横の志向性」（Querintentionalität, PhZ,82,vgl.80,116f.）ではなく、流れの経過のなかにあってそれを貫き恒常的に自ら自身との合致統一（Deckungseinheit）を果たしている「縦の志向性」（Längsintentionalität, PhZ,81,vgl.80f.,116f.）に視線を向けてみよう。そこで、最初の位相１に続いて次の位相２が現れたとすると、この位相２は位相１の過去把持である。更に続いて位相３が現れた場合には、この位相３は位相２の過去把持であり、それと同時に位相２において既に過去把持されていた位相１の更なる過去把持、つまり位相１の過去把持の過去把持となる。以下同様にして、過去把持の縦の志向性においては、過去把持の過去把持の過去把持の … 、という過去把持的意識の連鎖状の系列が形成され、そのなかでは先行する過去把持のすべてが後続する過去把持によって保持されている。

だが、ここで『時間講義』の付論IXは一つの難問を提起する。すなわち、「自らを構成する体験の最初の位相については事情はどうなっているのか。その最初の位相もまた過去把持に基づいてしか与えられないのか、そしてもし如何なる過去把持も最初の位相に続かないならば、それは『意識されていない』のであろうか」（PhZ,119）。フッサールは、この問いに対しては次のように言い得るとして一応の答えの可能性を示してみせる。「最初の位相は、それが経過した後で … 過去把持と反省（ないしは再生）とによって客観となり得る」（ebd.）。しかし、このように答える場合、困難は次の点にある。「もし最初の位相が過去把持によってしか意識されていないとすれば、何がそれに『今』としての際立った特性を付与しているのかは理解されないままに留まるであろう」（ebd.）。そこで、フッサールは彼の真意に適った積極的な答えを提出する。「後になって初めて意識される、『意識されていない』或る内容について語るのは、まさしく不条理である。意識とは、その如何なる位相においても必然的に意識されて在ること（*Bewußtsein*）である。過去把持的位相が、先行する位相を、対象化することなしに意識するのと同様、原与件もまた、対象的であることなく ── しかも、『今』という固有の形で ── 既に意識されているのである」（ebd.）。

しかし、デリダは『時間講義』が付論IXで逢着する先のアポリアを深刻に受け止め、むしろフッサールが最初に提出した答えに拘泥する。すなわち、デリダは次のように考えるのである。「… 知覚された現在の現前がそのようなものとして現われ得るのは、その現前が或る非 - 現前および非 - 知覚、すなわち第一次記憶および第一次予期（過去把持および未来予持）と連続的に妥協する（*composer continûment* avec … , … とともに連続的に構成する）限りにおいてのみである。これらの非 - 知覚は、顕在的に知覚された今に、場合によっては付け加わったり随伴したりするものではなく、そうした今の可能性に、必要不可欠で且つ本質的に協力しているのである」（VPh,72）。だが、ここに述べられた非 - 知覚、非 - 現前のうち、結局のところデリダが重点を置くのは未来予持よりも過去把持の方である。つまり、最初の位相である原印象は、それが経過した後から、過去把持に伴われ、差延によって遅延させられてしか意識されないというわけである。「生き生きした現在（le présent vivant）は、自らとの非 - 同一性と過去把持的痕跡の可能性とから湧出する。

それは常に既に一つの痕跡である」（VPh,95）[5]。生き生きした現在は、痕跡である以上、自らの外部と関わることなしには生き生きした現在たり得ない。それは、カントが空間を「外官のすべての現象の形式」（A26, B42）であると定義していることに則って言うと、生き生きした現在がそれ自身であり得るのは、既に空間によって浸透されているからだということである。それ故に、パロールが表現する意味の時間化（temporalisation）は、最初から「空間化」（espacement）だとデリダは言うのである（VPh,96）。初めは絶対的に自己同一的なものと見えた「自分が話すのを聞く」という純粋自己触発は、今や他性を介しての自己触発であることが明らかとなる。それにも拘らず、それが「純粋」であるとされるのは、原印象はもう一つの別の今である他の原印象の絶対的な「新しさ」以外の何ものによっても触発されないからである（VPh,95）。純粋自己触発を形成するパロールは、実は空間や世界といった他性の場へとそもそもの初めから開かれている。しかし、フッサールの考えでは、パロールが表現する意味は、まさに表現される以前から一貫して時間的であり、イデア的諸対象の遍時間性は時間性の一様態でしかない（VPh,93）。そういうわけで、パロールの問題はフッサールの時間論に導入されるのである。

しかしまた、そうであれば、同じく時間に関わるハイデガーの純粋自己触発もパロールとの関係で問題にされ得るであろう。時間は純粋自己触発として、自己が自己意識といったようなものであり得るような仕方で有限な自己性を根源的に形成するわけであるが（KM,190）、純粋直観と純粋思惟との統一における「存在の認識」（KM,66）のうちで形成される超越が、ここで自己意識の内へと回収され、存在はその他性を剥奪されてしまう。それは、自己意識とはまさに「自分が話すのを聞く」という、他性を排除する（ように思われる）働きに他ならないからである。しかも、そうしたパロールの自己触発は、空間的・世界的で不透明な媒体であるエクリチュールに訴えることなく、現在の絶対的自己同一性において生じ、純粋に時間のうちで起こるように思われる。そのように時間的であるかのように思われる限りでのパロールの自己触発が、話す主体の内面性に近しいように見える一因は、これもやはりカントが明確に示しているように、時間が内官の形式であり、我々自身の内的状態の直観の形式であることに存する（A33, B49）。従って、話す主体とパロールとが最も内密な関係のうちに保たれるのは、パロールが内的言語である場合である。私が内的に発した声は直ちに私自身によって聴解される。デリダが言うように、声は自らを聞くのである（VPh,85）。このように内的言語は自己内還帰し、自己触発する。しかし、デリダの本意は、私がパロールを発する現在と、そのパロールを自分で聴解する現在との間に微妙な遅延を見届けることにあるのだから、言葉の自己触発とは実は言葉の再現在化に他ならない。従って、先に述べたように、パロールの自己触発が純粋に時間のうちで生起するように思われるとしても、それは自分の発したパロールを、既に再現在化された現在において聴解するという意味でしかない。再現在化された現在において再現在化された言葉は、もとより自己内還帰するのみである。

5　但し、「生き生きした現在」（lebendige Gegenwart）という概念は『時間講義』では未だ打ち出されておらず、むしろフッサールの後期時間論の枢軸を成す概念である。

第２節　言葉の異他触発と現在

だが、それは言葉の本来の在り方ではあるまい。言葉は、むしろ他性へと超越してこそ、初めて言葉たり得るのではないか。実際、レヴィナスは、「言語（langage）の本質は〈他者〉との関係である」（TI,182）と語っている。他性への超越が言葉の本来の姿であるということ、このことは、言葉は他者との意思疎通の手段であるというような凡庸なことを言っているのではない。むしろ、我々は、レヴィナスが次のように語っていることに注目したい。「たとえすれすれであっても他者に触れることのない言語は、他者を召喚し、あるいは他者に命令することによって、あるいはこれらの関係の全き廉直さ（droiture）をもって他者に服従することによって、他者に到達する」（TI,33）。

言葉の自己触発は、実を言えば、純粋に時間のうちで生起することはないが、しかしそれに対して他性へと超越する言葉は、超越の本質が時間であるとすれば、まさに時間そのものを自らの可能性の制約としてもつ。「超越は時間であり、〈他者〉へと赴く」（TI,247）。従って、言葉が他性としての存在へと超越し得るためには、ハイデガーのように時間を自己触発として捉えるのではなく、異他触発として、つまり他への超越として ── ハイデガーの意味での有限な超越としてではなく ── 把握しなければならない。そして同時にその際、人間の心性の能力である超越論的構想力が形成する地平として存在を捉えることをやめなければならないであろう。

それでは、他への超越を可能ならしめる時間とは、どのような時間なのであろうか。レヴィナスは、『存在するのとは別様に、あるいは存在の彼方へ』（1974）で、差異を「取り戻しえない過去、想像し得ない未来」（AQ,113）として語り、過去と未来とを現在との不連続性において際立たせている。しかし、その際、彼の念頭にある現在が既に再現在化された現在であるとすればどうであろうか。レヴィナスは『時間と他なるもの』（1947）で、イリヤ（l'*il y a*）を引き裂く品詞転換（hypostase）を現在として語る（TA,32）。イリヤとは、始まりも終わりもなく、また何が在るとも言えない匿名の動詞的性格をもった「実存者なき実存すること」（l'exister sans existant）である。その只中で品詞転換が生起し、実存者が、主体が成立する。始まりも終わりもなかったイリヤに、現在という「自己からの出発」（*ibid.*）が導入されるのである。しかし、主体の自己同一性とは、単に自己からの出発であるだけではなく、また自己への還帰でもある（TA,36）。このことは、主体の表象作用の構造を考えれば分かりやすい。表 - 象作用とは、現在的なもの（Präsentes）を主体の前に - 立てつつ（vor-stellend）主体へと差し向け - 立てる（zu-stellen）働きである。それ故に、ハイデガーは「世界像の時代」（1938）で、近世的な表象作用の意義を repraesentatio という語が最も容易に表現していると言うのである（GA5,91）。このように、主体の自己同一性が自己からの出発であると同時に自己への還帰であるならば、現在も、自己からの出発であるだけではなく、自己への不可避的な還帰のうちに存することになる（TA,36）。それは、再現在化の構造そのものに他ならない。従って、レヴィナスが『時間と他なるもの』で考えている現在とは、再現在化された現在であると考えられる。してみれば、再現在化を未だ被っていない第一次的な直接的現在をレヴィナスの思想の圏外で考察する余地は残されているであろう。そして、現

在が再現在化されていない限りで、その現在は、〈他〉（Autre）のもとへ赴く超越を保証するのである。

レヴィナスは自我と他者との懸隔について語る。しかし、他者が私から無限に遠くへ隔たっているのは、逆説的にも、他者が無距離の近さにおいて私に現前しているからだとも考えられる。ヘーゲルによれば、意識は或るものを自分から区別すると同時に、この或るものへと関係する[6]。この規定は、『精神現象学』の文脈から切り離してみても、意識の或る本質を衝いている。すなわち、意識は、或るものに関係するためには、その或るものを自分から区別し、距離を隔てなければならないのである。意識のこの本質は、アンリによって「存在論的一元論」（monisme ontologique）と一括される、ハイデガーに到るまでの西洋哲学が、物が現れるための条件として前提してきた「現象学的隔たり」（distance phénoménologique）と呼ばれるものの近世的な在り方を示している。「現象学的隔たりとは、我々に諸事物への接近を与える存在論的力能であり、この接近そのもの、つまり遠さにおける、遠さによる接近である」[7]。然るに、現象学的隔たりを置くことのできない極限の近さにおいて他者が私に切迫しているとすれば、その限りにおいて私の意識は他者に接近できず、関係することができない。他者は私に現前しているが、それは私の意識に対する現前ではあり得ない。意識に対して現前するのではない他者、意識によって表 - 象する（vor-stellen, 前に - 立てる）ことのできない他者は、無限の距離を隔てて私から遠ざかってゆく。従って、他者を他者として出逢わせる時間とは、表象作用による再現在化を被っていない現在であると考えられる。この現在において、私の言葉は自己内還帰することなく、他性へと超越してゆくのである。

第３節　未だ再現在化されていない現在における言葉の超越

それ故に、我々はデリダのように再現在化を前 - 根源的として称揚するつもりはない。むしろ、再現在化を被っていない現在を、他性への超越を可能にする時間として取り上げたいと思う。ドイツ語には、»Gegenwart«以外に「現在」を意味する語として»Präsenz«があるが、しかしこの Präsenz は再現在化と対立するものではなく、むしろ再現在化と一体になっている。そのことは、「ヘーゲルの経験概念」（1942/43）での次の言明から読み取れるであろう。「表象作用が客体を現在化する（präsentieren）のは、表象作用がこれを主体に対して再現在化する（repräsentieren）ことによってであり、そのような再現在化において主体自身は自らを主体自身として現在化するのである」（GA5,132f.）。すなわち、「表象作用は再現在化という仕方で現在化する」（GA5,145）わけである。そのように再現在化という仕方で現在化された（präsentiert）ものは Präsenz という時間的性格を付与されるわけであるから、Präsenz とはそれ自身既に再現在化された現在なのである。テクスト読解の執拗さにかけては右に出る者のないデリダのことであるから、彼がこのことを見落としたはずはない。すなわち、彼は、自己への純粋な現前（présence）と思われていたものの内部

6　Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliotek Bd.414, Hamburg 1988, S,64.

7　Michel Henry, *L'essence de la manifestation,* 2e édition, PUF, Paris, 1990, p.77.

に実は既に最初から再現在化が忍び込んでいる、あるいはパロールの只中にエクリチュールが原（アルシ）-エクリチュール（archi-écriture）として介入しているのだと考えるわけである。原（アルシ）-エクリチュールとは、高橋哲哉の簡便な解説によれば、パロールのなかにあるエクリチュール性を名づけている[8]。ここに、他性についてのデリダなりの思惟が窺えるが、しかし外部が最初から内部を浸蝕しているというこの考え方では、他性への超越が予め無用にされてしまう。だが、我々は、言葉が〈他〉へと超越しつつある、まさにその光景に立ち会いたいのである。

デリダに従えば、再現在化（représentation）は現前（présence）を事後的に再-現在化するものとして二次的地位に貶められるものではなく、むしろ現在化（présentation）とは再現在化の再現在化だとされる（VPh,116）。これをどのように理解すればよいだろうか。例えば、演劇を例にとれば分かりやすい。ヴァンサン・デコンブは次のように語っている。「起源は、演劇的な意味で *La répétition d'une première*（初演の下稽古、最初のものの反復）として把握されねばならない。つまり起源は、観衆の前での初演に先立つ、その初演の再現なのである」[9]。すなわち、前-根源的なものとしての再現在化は現在を予め再現するものとして現在に先立っており、それ故に現在はこの再現在化の再現在化となるわけである。従って、再現在化とは、原物としての現在が根源にまずあってそれを再現することではなく、むしろ原物なき痕跡（trace）であり、原物としての根源的・第一次的現在なるものは実は決して根源的でも第一次的でもないということになる。「生き生きした現在は、かつて一度もそれ自身に現在したことがないが故に、或る代補（*supplément*）において自らを再-現在化する」（VPh,116）。

だが、我々はここで、ハイデガーの晩年の講演「時間と存在」（1962）に注目してみたい。その最初の方ではこう言われている。すなわち、存在は、夕べの国の-ヨーロッパの（abendländisch-europäisch）思惟の早期から今日に到るまで、現前（Anwesen）と同じことを意味しており（ZSD,2 ;vgl.ID,19 ;GA5,180,206）、そして現前、現前性（Anwesenheit）からは Gegenwart が語っている（ZSD,2 ;vgl.WhD,141）、と。デリダは»Anwesen«ないしは»Anwesenheit«を«présence»と仏訳しているが、そうすると現前性から語っているとされる Gegenwart に当たるフランス語がないため、これを«présence»と同じラテン語系の«présent»と訳すより他にない。しかしそうなると、現前性からは Gegenwart が語っていると述べ、Präsenz が語っているとは言わないハイデガーの意図を汲むことができなくなる。Präsenz という語は、ハイデガーにおいては、先に述べたように、再現在化された現在を指すのに用いられている。例えば、「アナクシマンドロスの箴言」（1946）の末尾近くでは次のように言われている。「しかし、客観性でさえも、その本質のうちに、すなわち対象性のうちに留まるためには、依然として現前という性格を必要とするのである。その現前とは、表象作用という再現在化における現在（Präsenz）である」（GA5,371）。この箇所から、ハイデガーが再現在化された現在を Präsenz と呼んで、Gegenwart からは区別していることが窺える。実際、これとは全く異なる文脈においてではあるが、ハイデガーはかつて 1927 年の夏学期講

---

8 高橋哲哉『デリダ ── 脱構築』、講談社、2003 年、89 頁。

9 ヴァンサン・デコンブ『知の最前線 ── 現代フランスの哲学 ── 』高橋允昭訳、TBS ブリタニカ、1983 年、212 頁。

義『現象学の根本諸問題』で、脱自態(Ekstase)としての Gegenwart と、その地平図式（horizontales Schema）の根本規定である Praesenz とを区別して用いたことがある（vgl.GA24,435）。それを想起すれば、後になってからも Gegenwart と Präsenz との区別が踏襲されたことは不思議ではない。それと同時に、ハイデガーは Gegenwart だけでなく、再現在化された現在である Präsenz をも現前に関連づけていることが、上の引用箇所から分かる。しかし、それだからと言って、再現在化されていない純粋な現在なるものがデリダの思惟に反して考えられるとするならば、そのような現在を名指すために特に»Gegenwart« という語をハイデガーが取ってあるのかと言うと、それは定かではない。だが、それにしても、Gegenwart も Präsenz も共に現前に関連づけられていることを顧慮するに、»Anwesen«や»Anwesenheit«を一律に«présence»と訳すのでは、現前の両義性が抹消されることになる。デリダは『グラマトロジーについて』（1967）で次のように述べている。「反復の支配に供された現前（présence)の同一性は、まずエイドスの観念性の、あるいはウーシアの実体性の、『客観的』形式の下に構成されていた」[10]。従って、ここで言及されている présence とは、ハイデガーのターミノロギーで言えば「存在者性」（Seiendheit）と化した「恒存的現前性」（beständige Anwesenheit）を指していることになる。だが、高橋允昭が指摘しているように、An-wesen の接頭辞»an-«を、三格支配ではなく四格支配の前置詞に由来するものと取れば、An-wesen は人間への接近の運動を表している[11]。この場合、An-wesen から語っているとされる Gegenwart は恒存的現前性を指示してはいないことになるのだが、フランス語では、«présence»と同語根の«présent»という語によってしか Gegenwart を訳すより他はない以上、「現前の形而上学」（métaphysique de la présence）を脱構築する試みは、恒存的現前性としての présence、Präsenz と共に、恒存的現前性ではない限りでの Gegenwart までをも一掃することになってしまうのではないか。

それに対して、ハイデガーは恒存的現前性ではない別の現在を思惟しようとしていたのではないだろうか。我々は、そうした現在を、たとえデリダの立論に対抗してでも、未だ再現在化を被っていない第一次的な直接的現在と捉えたい。現前が恒存的現前性と化した限りでは、現前、および現前から語っている現在は、既に再現在化されてしまっている。従って、現在を恒存的現前性から解放する試みは、未だ再現在化されていない現在への戻り行きに対応することになる。

再現在化を称揚する前に、未だ再現在化を被っていない現在というものがあるのではないかと慎重に検討してみる必要があるだろう。未だ再現在化されていない現在と言うときの「未だ」は、ともすると予め直線的時間軸を想定した上での規定であるかのように思われるかもしれないが、そうではない。それ自身は時間化（Zeitigung）、現在化（Gegenwärtigung）として機能している先‐時間的（vor-zeitlich）な生き生きした現在（lebendige Gegenwart）が自ら自身をも時間客観化する（verzeitigen）ことによって時間位置現在へと移行すると同時に、絶えずその時間位置現在から脱現在化（entgegenwärtigen）して流れることにおいて、時間が流れとして構成されるのである。そして、ここに言う時間客観化が、表象作用すなわち再現在化と同義と捉えることが許される限

---

10 J.Derrida, *De la grammatologie,* Les Éditions de Minuit, Paris, 1967, p.146.

11 「デリダの哲学」（鼎談：丸山圭三郎、高橋允昭、篠原資明）、『理想』、No.618、理想社、1984 年 11 月、35 頁。

りで、未だ再現在化されざる第一次的現在とは、フッサールが生き生きした現在と呼んだものを我々独自の観点から名指していると見做して差し支えないであろうと思われる。従って、「未だ再現在化されていない現在」の「未だ」が意味しているのは、クラウス・ヘルトが「先 - 時間的な、究極的に機能している自我は、そのつどの時間位置現在になおもまだ『先立って』（„ vor “）いる」[12]と言うときの「先立って」に他ならない。そして、再現在化を免れている第一次的現在が確保されるならば、この現在において私の言葉は自己内還帰の円環を突き破り、原（アルシ） - エクリチュールによって遅延させられることなく、他性としての存在のもとへと超越するはずである。

結論

以上、言葉の自己触発から異他触発に向けての転回の必然性について素描した。この転回は、私の見るところでは、ハイデガーの前期言語論から後期言語論に到る過程で達成されている。手短に述べれば、『存在と時間』の言語論では、理解の先行 - 構造（Vor-Struktur）のうちに保たれている理解可能性が、解釈と言表（Aussage）との根底に存する「語り」（Rede）によって既に分節されており（vgl.SZ,161）、そのように既に分節されているものを解釈がその「として - 構造」（Als-Struktur）において更に分節するのであるが、その解釈の派生的な遂行形式を示しているものが言表であるとされる（SZ,154）。そして、語りが外へ語り出されたもの（Hinausgesprochenheit）が言葉（Sprache）である（SZ,161）。つまり、言表は解釈を介して、語りによる理解可能性の先行的な分節化を受容している、言い換えれば自らの根底で働いているものによって触発されているわけである。あるいは、言葉を、ハイデガーが定義する意味に限定せず、語りも言表も含む広い意味に解するなら、言葉は、自分が予め分節して準備しておいたものを自分で受け取り、自分で自分を触発しているだけである。それに対して、後期言語論が展開された論集『言葉への途上』（1950 - 59）を終始貫いて流れている通奏低音は、まず最初に「言葉が語る」（Die Sprache spricht.）のであり、そしてそれに呼応することが人間の語ることだという思想である。この論集を読み進めてゆくうちに、言葉が語るとは性起の言（こと）（Sage）であることが明らかになるが、ここに到っては言葉の自己触発の円環は破綻し、人間の言葉は性起から触発され、そして性起のもとへと超越しつつそれに呼応することになる。従って、異他触発は二重の構造をもつ。一つには、異他的なるものから触発されることであり、もう一つには、この触発に呼応して異他的なるものを触発することである。異他的なるものへのこの呼応が既にして超越に他ならない。他性への超越は、主体の力能の自発性によって生起する志向性を拒絶するものである。なぜかと言うと、他なるもののもとに達することが超越の本義であるならば、異他的なるものからの触発に呼応することで既に超越は達成されているからである。他性からの触発に呼応することが、すなわち他性のもとへの、志向性を排除した超越である。異他的なるものからの触発への呼応としての超越、それは異他的なるものへの贈与なのである。

---

[12] Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik,* Phaenomenologica 23, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, S.117.

文献略号

・ハイデガーのテクストからの引用・参照指示は以下の略号を以って行なう。

全集版（Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main）

GA5　*Holzwege*　1997.

GA9　*Wegmarken*　1976.

GA24　*Die Grundprobleme der Phänomenologie,* 2.Aufl. 1989.

単行書

SZ　*Sein und Zeit,* 17.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen 1993.

KM　*Kant und das Problem der Metaphysik,* 5,vermehrte Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973.

ZSD　*Zur Sache des Denkens,* 3.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen 1988.

ID　*Identität und Differenz,* 10.Aufl., Günther Neske, Stuttgart 1996.

WhD　*Was heißt Denken?,* 5.Aufl., Max Niemeyer, Tübingen 1997.

・レヴィナスのテクストからの引用・参照指示は以下の略号を以って行なう。

TI　*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* Quatrième édition, Phaenomenologica 8, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1993.

AQ　*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Phaenomenologica 54, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991.

TA　*Le temps et l'autre,* 6e édition, «Quadrige», PUF, Paris, 1996.

（にしまつとよき　現代思想文化学・博士後期課程修了）

Von der Selbstaffektion der Sprache zur Affektion derselben vom Fremden

Toyoki NISHIMATSU

Die Nähe zwischen Sein und Menschen im Denken Heideggers nach seiner mittleren Phase ist diejenige, die dadurch durchgeführt wird, dass die Ferne zwischen den beiden unter der Metaphysik verwunden wird. Die Nähe zwischen Sein und Menschen heisst die in jene Gespanntheit gebrachte Ferne, worin die beiden einander ziehen. Diese Ferne des Seins gegen den Menschen charakterisieren wir als Fremdheit des Seins.

Wenn man nun das Sein als Fremdheit charakterisiert, erhebt sich die Frage, was die Distanz zwischen Sein und Menschen überbrückt. Heidegger hat mit diesem Problem in der sich auf Sprache beziehenden Dimension von Anspruch durch Sein und Entsprechung des Menschen zu ringen versucht. Lévinas sagt, dass der Diskurs die Distanz zwischen mir und dem Anderen (*Autrui*) erhält. Das heisst, dass Mensch auf Sein durch die Sprache, durch die die Femdheit des Seins erhalten bleibt, bezogen wird.

Die in *Kant und das Problem der Metaphysik* erörterte Zeit als reine Selbstaffektion ist, wenn gesehen von M.Henry, nicht die wahre Selbstaffektion in der Immanenz, sondern die bloße Repräsentation der Transzendenz. Aber solche Repräsentation der Transzendenz kommt, gesetzt, dass das Wesen der Sprache für Transzendenz genommen wird, je immer schon später als die erste Gegenwart, wobei meine Sprache sich aufs Sein transzendiert.

Derrida hingegen nimmt Repräsentation nicht für negativ wie wir, vielmehr legt die Selbstaffektion bei Heidegger und das Sich-sprechen-hören (*s'entendre parler*) aufeinander. Dieses ist die Selbstaffektion der Sprache, d.h. Repräsentation derselben. Die repräsentierte Sprache kehrt nur in sich zurück.

Doch das ist wohl nicht die eigentliche Seinsweise der Sprache. Kann die Sprache nicht vielmehr erst das sein, was sie ist, nur sofern sie sich aufs Fremde transzendiert? Wenn das Wesen der Transzendenz Zeit ist, welche Zeit ermöglicht dann die Transzendenz auf die Fremdheit? Es ist die noch nicht repräsentierte primäre Gegenwart. In dieser Gegenwart muss meine Sprache sich auf die Fremdheit ohne in sich zu zurückkehren transzendieren. Dies ist nichts anderes als die Affektion der Sprache vom Fremden.

「キーワード」
存在の他性、超越、再現在化、未だ再現在化されていない現在