

# Alternative Systems Study Bulletin

第15巻第3号

(2007年8月23日)

---

## A) デリダの記号論

フッサール『幾何学の起源』序説をめぐって

## B) 『声と現象』における記号論の問題点

序章 フッサール『論理学研究』について

第一章 デリダの構想 第二章 デリダの言語観

第三章 デリダの記号論 第四章 声

## 後記

---

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

## A) デリダの記号論の起源

### フッサール『幾何学の起源』序説、をめぐって

#### 1) フッサールの論文

周知のようにデリダは、フッサールの『幾何学の起源』という小論文を仏訳し、それに長大な序説をつけて出版しました。1962年のことです。フッサールの小文はもともとたいした評価が与えられたものではなかったのですが、デリダはこれを高く評価しました。そしてこのデリダの序説の方は、彼のその後の研究活動の方向性を明らかにしています。それでまずフッサールの小文の趣旨を見た上で、デリダがどの点を評価し、そしてフッサールを出発点として、自らの探求をどのように進めようとしたのかについて見ておくことから始めましょう。

フッサールが『幾何学の起源』で探究しようとしている事柄は非常に単純なことです。フッサール自身次のように述べています。

「かつて幾何学がその中で誕生し、<そして>それ以来数千年の伝統として現存したうえ、現になおわれわれにとって存在し、生き生きと働き続けている、その最も根源的な意味へと遡って問うことであろう。」(デリダ著『フッサール幾何学の起源』、青土社、260頁)

このような考え方にデリダは惹かれているのですが、フッサールが行おうとしている「始原への遡行的問い」(同書、260頁)とは「幾何学的存在」の「理念(イデア)的対象性と呼ばれる精神的形象」(同書、265頁)の存在様式を探求することで、次のような問題意識に基づいています。

「そもそも幾何学の理念(イデア)性は(すべての科学のそれと同じように)、最初の創見者の心の中の意識空間内の形象であったその本源的な人格的内部的起源からいかにしてその理念的客観性へと到り着くのだろうか。言語を介してであるということは、まえもって見通しがつく。それは言語のなかでいわば言語的身体を受け取るのである。しかし言語身体化が、たんに内部主観的ではない形象から、どのようにして客観的形象をつくり出すのだろうか。」(同書、266頁)

この問題意識はフッサール現象学の発想法を鮮明に示しています。まず幾何学の創始者の意識空間にある、特殊な形象が、誰にでも理解される理念的客観性へとどのようにたどり着くのかということですから、出発点は個人の意識であり、その特殊な意識がどのようにして一般的な意識形態へと到達するのかということの問題にしているのです。そしてフッサールによれば、このようなことを引き起こすものは言語なのですが、その際に言語的身体というものが、個人の内部的な主観にすぎないものを、なぜ客観的形象とするのかということが問題だということです。

「われわれは……絶えず世界を意識している。……われわれ仲間の共同体の開かれた地平を意識している。……私が……直接的ないし間接的な感情移入の関係にはいることのできる人たちとして、彼らは共に意識されており、感情移入の関係は他者との相互理解であって、この関係をもとに他者と交渉をもち、他者と共に何らかのある特別な共同関係にはいり込み、そしてこのような共同関係にあることを習慣的に知ることにもなる。……人間性一般をもっているのである。

まさにこの人間性の地平には普遍的言語が属している。人間性は直接的および間接的言語共同体として、前もって意識されている。」(同書、267～8頁)

フッサールは自らの立てた問題に対して、このように解答しています。つまり個人

の特殊な意識が客観的形象へとたどり着く理由は、個人が絶えず世界を意識し、仲間の共同体を意識し、また他者からも意識され、このような相互の感情移入が相互理解をもたらす、その結果として個人が人間性一般を持っているからだということです。そしてこの人間性の地平には言語が属しているということです。個々人が感情移入の能力を持ってお互いに相互理解を進めていくことで人間性の地平が開かれる、このようなイメージをフッサールは抱いているのです。

「人類とはおのおのの人間にとって、その『われわれ』という地平をなしており、正常な仕方で互いに十分理解しつつ語りあえる能力の共同体である。」(同書、268頁)

個々人の存在とは別のところにこのように「われわれ」という地平を設定し、これを人類と定義してみたところで、依然として、ある地平からどのようにして別の地平へとたどり着くのかという問題は残ります。それはともかくこのような人類の地平は結局は言語世界となるのですが、言語自体については次のように考えられています。

「言語はそれ自身の側から見れば機能であり、習得された能力であるが、世界、すなわちその存在とあり方に関して言語で表現できるものとしての諸客観的全領界と相関関係にある。」(同書、269頁)

言語は機能的なもので、人間によって習得された能力であり、他方言語世界が生じるという形で客観世界と相関関係にある、というようにフッサールは考えるのですが、ここでフッサールは言語自体が社会的なものであるということに注意を払ってはいません。そのために、個人の内的形象がどのようにして客観的形象となるかという問題は残されます。

「いかにしてこの内的形象は言表されることによってその『理念性』において客観的になるのか、という問題が繰り返し提起される。」(同書、269頁)あるいはこれを言い換えて「しかし、いかにして心の内部で構成された形象が、まさしく心的に発生したものでありながら、まさに『幾何学的』対象性として毫も心的ではない理念的対象性としての、独自の相互主観的存在に達するのか。」(同書、270頁)といったことが重ねて言われているように、問題は何も解決してはいないのです。そこで再び、「われわれ」の地平に戻らざるを得ません。

「しかしわれわれが感情移入の機能と、そして感情移入および言語の共同体としての仲間の共同体を考慮するや否や、客観性が——ある初歩的段階において——生じてくることはよくわかる。言語による相互理解の結び付きのなかで、ある主観の本源的産出とその所産は、別の主観によって能動的に追理解されることができよう。」(同書、271頁)

この「われわれ」の地平で客観的なものを探せば言語による相互理解の結びつきから問題を解いていくほかはありません。フッサールはこれをある主観が産出したものを別の主観が追理解することで客観的なものへと接近するという風に考えます。そうするとそこに待ち構えているものは文字記号です。

「文字記号は、純粋に物的に考察されるならば、そのまま感性的に経験可能であり、そして共同性のうちで相互主観的に経験されうるといふ不断の可能性のうちにある。」(同書、272頁)

文字記号は眼で見ることが出来るもので、現象として相互主観的に経験可能なものです。といってもそれは同じ言語共同体のなかでの話ですから、それはある種の可能性でしかありません。そこでフッサールは文字記号を読む人間の蘇生能力に注目します。

「それは言語を話す存在としてのすべての人間に本来備わっている蘇生の能力である。それゆえ、書き留められることによって、意味形象の根源的な存在様態の変換、幾何学の領域で言えば言表に達する幾何学的形象の明証の変換が行われる。書き留められた意味形象はいわば沈殿するのである。しかしそれを読む者はそれを再び明証的にし、明証を蘇生させることができる。」(273頁)

このように個人の内的意識が、客観的形象に至る原因をフッサールは文字記号に求めました。言語にではなくその文字記号に相互主観性を担保したのです。このあともフッサールはいろいろ考察を重ねていますが、デリダのエクリチュール主義の源泉が出てきたところで、デリダの序説の方に移りましょう。

## 2) デリダの序説

### ① エクリチュール論

デリダはすでに紹介してきたフッサールの相互主観性の担保としての文字記号論を肯定的に評価し次のように述べています。

「理念的対象を構成するとは、この対象を純粋なまなざしに永続的に委ねることである。ところで言語的理念性は、意味の真理へと赴く作用の、構成されかつ乗り越えられた補助手段である前に、理念的対象性が、みずから沈殿していくものあるいは一つの寄託するものとして、みずからを沈殿する場である。しかしこの場合本源的寄託作用は私的事象の登録ではない。それは共同的对象の産出、換言すれば、その本来の所有者がこのようにしてその所有権を奪われてしまうような対象の産出である。言語活動はついで真理を保管して、真理がその滞留のものはや束の間ではない照明のなかで見とどけられ、しかもまたそこで成長しうるようにする。なぜなら、この供託は単に真理を寄託し保管するばかりでなく、また、真理の企ても無限な課題という理念もそれなしには考えられないこの蓄財がなければ、真理は存在しなかったであろうから。だからこそ言語活動は伝統の要素であり、この伝統においてのみ、個人的な有限性の彼方に、意味の過去把持と前望が可能になるのである。」(同書、113頁)

しかしデリダの視点はフッサールのそれとは異なって、個人にとっての意味の探求です。デリダにとってのキーワードは「生ける現在」ですが、それは生きている私というほどの意味であり、それは過去把持と未来予持を可能にする現存という有限性ですが、デリダはこの個の現存が言語活動によってのみ可能となると看做したのでした。そしてそこからフッサールの問題提起の根底について次のように把握しています。

「なぜとって、言語活動が絶対的な理念的客観性を表現する限り、この客観性を構成しているものをその中に認識するということが、超越論的相互主観性が客観性の条件であるということを知りあるいは反復するいまひとつの仕方ではないだろうか。幾何学の起源の問題は、その根底において、相互主観性の構成の問題と言語活動の現象学的起源の問題を接合させる。」(同書、114頁)

デリダはフッサールの考察の根底に、相互主観性の構成と、言語活動の現象学的起源という二つの問題を見出したのですが、しかしデリダは、フッサールはこの困難な道を進みはしないと述べ、この二つの問題を自らの問題として受け止めています。まず相互主観性の構成の問題について次のように述べています。

「かくして意味は他の主観にとってそうである以前に、同じ主観の別の契機によって同一な対象の理念性なのである。したがって、相互主観性とはまず、ある仕方、

私と私、私の顕在的な現在ともろもろの他の現在そのもの、すなわち他のものとしての、そして現在としての(過ぎ去った現在としての)それら、ひとつの絶対的な起源と、その根底的な他性にも拘らずつねに私のものである別なもろもろの絶対的な起源との非経験的な関係である。同一の事象が絶対的に別な諸瞬間と諸作用を通じて考えられうるのは、この根源的な絶対者の循環のお陰である。人はそこからつねに、時間化の唯一かつ本質的な形式である最終審へと帰ってゆく。生ける現在の絶対的根源性は、その弁証法的性格によってこそ、一切の他性の否定なき還元を可能にするのである。それは他なるものを自己のうちなる他なるものとして、同じものを他なるものうちなる同じものとして構成するのだ。」(同書、120~1頁)

デリダはここで「生ける現在の絶対的根源性」に弁証法的性格を見していますが、この視点は後に修正されるものですから不問にしておきましょう。問題はここでデリダが相互主観性について、私と他者とが同じ観念を持つ理由を絶対的な起源に求めていることです。現在を生きている私にとって、他者と同じ観念を持つことが相互主観性の働きによるものですが、それをフッサールのように感情移入から説明するのではなくて、対象の理念性の絶対的起源という非経験的なものに求めたのでした。ではこの非経験的な絶対的起源は、どのようにして探究されるのでしょうか。

「対象の絶対的伝統化、その絶対的理念的客観性、すなわち普遍的超越論的主観性に対するその関係の純粋性を保証するであろうものは、文書(エクリチュール)の可能性である。文書は、意味を現実の主体にとってのその顕在的明証および特定の共同体内部でのその顕在的流通から解放することによって、そのことをなすであろう。」(同書、132頁)

フッサールは個人の主観の中での特殊な形象が、客観的形象へと転化させるものとして文字記号を位置づけましたが、デリダはこれとは少し違った視覚からエクリチュールの問題を提起します。デリダによれば、「普遍的超越論的主観性」これは恐らく個人の特殊な意識空間にありながらも、その中身が絶対的理念的客観性を備えた観念の事を指しているのでしょうか、これを保証するものとしてエクリチュールを捉えたのでした。つまり生ける現在は、一瞬のうちで過去となり、このような形で未来を消化していくのですが、このような時間の流れのなかでもエクリチュールはその流れから解放されているというのです。

「しかしこの潜在性は両義的価値である。それは同時に受動性、忘却、およびすべての危機現象を可能にする。

ひとが歴史をもとにかち得た真理を実際の歴史の中に、あらためてまた墮落させるどころか、文書的空間的時間性——その原本性を決定することが必要になるだろう——は純粋な超越論的歴史性の存在を完成し確立する。文書によって許される最終的客観化がなければ、すべての言語はなお語る主体、ないし語る主体の共同体の事実的かつ顕在的志向性のとりこになったままであろう。対話を絶対的に潜在化することによって、文書は、すべての顕在的主体が姿を消しうる一種の自律的な超越論的場を創り出す。」(同書、133頁)

もちろん慎重なデリダは、エクリチュールに絶対的理念的客観性、対象の絶対的伝統化の働きを認めるだけではなく、反対の作用も認めています。とは言うもののデリダがここで与えているエクリチュールに対する評価は、ソシュールが言語の本質を分からなくするといった指摘したエクリチュールの働きそのものを、ソシュールとは逆にそこに言語記号の本質的性格を認めようとしていることに他なりません。というの

もここでデリダはエクリチュールの働きに、生ける現在の私を消去してそれを相互主観化された「われわれ」に転じて、そこに一種の自律的な超越論的立場を成立させる力を見いだしているからです。

「表記のなかに受肉される可能性あるいは必然性は、もはやたんに理念的客観性にとって非本質的および事実的なことではなく、その内的完成の必須条件である。理念的客観性は、それが世界のなかに刻まれないかぎり、あるいはむしろ刻まれうるのではないかぎり、その純粋な意味において標識ないし着衣以上のものである受肉に身を委ねうるのではないかぎり、完全には構成されない。書く行為はそれゆえ、あらゆる『構成』の最高の可能性である。これによって、構成の歴史性の超越論的深さが測られるのである。」(同書、134～5頁)

フッサールに依拠して、このような言語論を展開したあとに恐らくソシュールを読んだのでしょう。デリダのグラマトロジーの構想が、エクリチュールについてのこのような位置づけによってほぼまとまった段階で、文字記号は言語学の対象には入らないというソシュールの考えを知って、『グラマトロジーについて』では、ソシュールを見当違いにも「音声中心主義」と看做して批判したのでした。

ところでここで展開されているデリダの記号論について検討してみましょう。デリダは文字表記に理念的客観性が「受肉」されると見えています。つまり文字という物的で対象的なものに精神的なものが乗り移ると見ているのです。ですから書く行為は自らの精神的な内実を文字に受肉させる働きとなり、こうしてそれは理念的客観性を構成する可能性と看做されるのです。このような考え方は一寸変ですが、しかしこのような記号観を持っていることがひょっとして「遅延」や「差延」といったアイデアの根源かもしれません。

## ② 書かれたものの現象学

デリダの記号論は、記号という物的なものに精神的なものが乗り移っているという理解でした。この考えからすれば、相互主観性の構成を与えるときにフッサールの感情移入論は必要ではありません。また個人の意識から出発するという進み方、生ける現在という私から出発することも、私がただ文書を書くことで私の観念を文字に受肉させて相互主観性の可能性を開いていけるのですから、フッサールのように悩む必要もありません。こうしてデリダは軽やかに相互主観性の地平へと舞い上がるすべを手にしてしまいました。

「理念的客観性は、本質的にパロールおよび文書という物体に魂を与えることができるから、感性的空間時間性から根本的に独立しているということが、感性的なものや知覚的なもの、経験的なものと超経験的なものの二者択一をのがれた原本的空間性を伝達に命じ、したがって純粋な伝統や歴史にも命ずる。だとすれば、真理はもはやたんにその言語の本源の出来事の中に追いやられるのではない。真理の歴史自生地が真理を真正なものにすることはちょうど、原資料が、もしある志向の受託者であり、偽ることなく原本的かつ本源的作用へ、すなわち、フッサールの言う意味で真正な作用へとさし向けるなら、それは真理の価値を創設し、これに責任を負い、証言の普遍性に訴えることができるから、真正さを、承認させるのと同様である。

このようにしてフッサールは、もろもろの表現意味の連鎖の統一としての、書物の記述において特権化されるような、書かれたものの現象学の方向を示唆している。」(同書、136頁)

「書かれたものの現象学」とは恐らくデリダのライフワークでしょう。デリダが『弔鐘』のような一風代わったエクリチュールを生産したのも、文字に自らの観念を受肉させることができるという考えの実践だったのかもしれませんが。それにしても生ける現在という不安定な視点からすれば、文字表記はすばらしく客観的なものに見えてしまいます。どうも現象学を生ける現在という視点から構築していくこと自体のなかに、社会的なものに対する何か大きい勘違いがあったように思われます。

「真理は言うことができ、また書くことができるという純粋な可能性に依存しているが、世界のなかにあるかぎりでの言われたもの、書かれたものからは独立している。それゆえ真理がある不安定性を蒙るのは、その言語において、言語によってであるとすれば、その失墜は言語への墜落であるよりは、言語の内部での低落だということになるだろう。

実際、意味がその定めにしたがって、記号のなかに収集されるや、記号は思考されない真理の世界内的でかつ露呈された住居となる。」(同書、137頁)

ハイデガーは言語を存在の住処と捉えています。同じようにデリダは文字記号を真理の住処と考えています。ですから「真正な書く行為はわれわれによって、そしてわれわれをめざして遂行される超越論的還元である。」(同書、138頁)と看做されることとなります。でもこの考えのアキレス腱は次のように展開されてくると露呈してきます。

「なぜならフッサールがはっきりと言っているように、ひとが記号に意味を託し、この意味を共有化することができるのは記号がその物体性において、誰によっても直接的に知覚しうるものであるかぎりにおいて、つまり物体および物体的形式がいつもすでに相互主観性の地平のなかにあるかぎりにおいてなのだ。」(同書、138頁)

記号が物体性をもつということが、このデリダの考えの中核に位置しています。しかしソシュールは言語記号を文字記号やまたパロールからさえ区別して、それを非物質的なものと看做しました。ソシュールの言語記号論は、言語記号は社会的なものであり、かつ純粋に心的なもので、それは個々人の頭の中にあるものだ、というものでした。つまりこのような言語の捉え方は、個々人というものの自体が特殊な個でありつつも社会的な存在であるという人間の社会性についてのまっとうな理解に基づいています。だからフッサールのように個人の主観的形象を純粋に個人的なものとは看做さず、それは最初から社会的なものなのであり、ですから問われているのは人間が個人として生ける現在として把握されたときにその生ける現在自体のなかに社会性を見抜くことが必要なのです。しかしデリダはそのようには発想しません。

「しかしわれわれは、真理の絶対的客観性を基礎づける、あるいは基礎づけるのに貢献するかぎりでの文書は、単に構成された感性的物体であるというだけでなく、真理のいま - この志向性の原本性である構成する身体でもあることを学んだばかりではないだろうか。もし文書が事実的出来事であると同時に意味の湧出でもあるなら、それが同時に物体でありかつ身体であるなら、いかにしてそれはその身体性を物的災害から救うのだろうか。」(同書、144頁)

書かれたものの現象学でデリダが目するものは、エクリチュールが物体でありながら身体でもあるという点でこの身体とはどうやらエクリチュールの持つ精神性を指しているようです。「意味が内的に脅かされるのは、魂を吹き込まれた身体の志向的次元において、より正確には、あらゆる事実的物体性を排除した身体の精神性においてである。言葉では、物体と肉体は数の上で事実上唯ひとつの同じ存在者であるとはいえ、

それらの意味は決定的に異質のものであり、何ものも物体を通して身体にやってくることはできない。」(145頁)というわけですから。ではこの記号の持つ現象についてデリダはどのように対応するのでしょうか。

「記号を意味に目覚めさせる総合は、最初は、事実上必然的に受動的かつ連合的である。意味のこの最初の待望に身を委ねる可能性は、永続的危険である。しかし自由のみが、このようにして脅かされることができるのだ。われわれはつねに受動的に受取られた意味を眠りから覚まし、そのすべての潜在性を蘇えらせ、それらを『変換し』それと『対応するものとの能動性』へと『ひきもどす』自由を持つ。この自由は、『言語を話す存在としてのすべての人間に本来そなわっている蘇生させる能力』である。」(同書、147頁)

記号の身体性(精神性)を物的災害から救うという課題に対して、デリダはフッサールの蘇生作用にすぎません。この蘇生作用についてデリダは次のように述べています。

「蘇生作用は、理念的諸対象性の領野では、さきに定義された意味でのあらゆる責任取扱いおよびあらゆる自覚の作用そのものである。それは、言語的および文化的獲得物が沈殿した皮殻の下に、基層的明証の赤裸な意味を生き生きと蘇えらせることを許す。この意味は、私がそれを私の作用に対するその依存性において復元し、最初に他のひとによって産みだされたとおりに私のうちで再び産みだすことによって、蘇生させられる。」(同書、147頁)

蘇生作用というように言えばそれはどうしても個々人の能力ということになります。それが社会的なものをどのようにして蘇生させられるのかという形でアポリアは続きます。デリダはここでは個人の責任や自覚を持ち出すのですが、唐突です。ですからどうしても継ぎ足しを迫られます。

「蘇生の責任は共同・責任である。この責任は意味を受取るひとを拘束するが、同様にまた、そしてまず第一に意味を創造するひと、ついでそれを表現するひとを拘束する。」(同書、147頁)

個人の能力としての蘇生作用における責任は共同的だというのは、この共同はどこから来るのでしょうか。文書を作成した人間が負う責任ということでしょうか。それとも真理ということに対する責任でしょうか。

「しかし、一義性の基礎であり蘇生の条件であるこの意味の同一性は、つねに諸関係の可動的体系の内部に記載され、無限に開かれた獲得のなかにその源を発するのだから、つねに相対的である。」(同書、152頁)

ここでデリダらしさが顔を覗かせます。そして以降のデリダの書かれたものの現象学は蘇生作用の相対性という見地に立って進められます。とはいえここではまだ相対主義への純化は見られず、むしろ相対主義克服の方向性が強調されています。

「それゆえ根源へと問い返すことが緊急な課題であり、この問い返しは、われわれのために、またわれわれによって、科学をその根源の意味に、すなわち、われわれの知るとおり、その最終的な意味に目覚めさせることになろう。」(同書、156頁)

とにかく根源へと遡ること、これがデリダのテーマとなります。エクリチュールの根源へと遡るグラマトロジーの提起はその具体化でした。ところでこの序説はそのあと歴史についての記述となっています。次にそれを見ておきましょう。

生ける現在を起点にして根源に遡るということはすなわち歴史を語ることに他なりません。フッサールは幾何学が誕生したときの時点からさらに遡って、幾何学以前の人間の幾何学的認識について検討していましたが、デリダもそれに倣っているのです。

デリダはフッサールの試みを、「このようにして、科学一般の伝統性の諸条件と同時に、起源への問いの方法と意味が明らかになる。」(同書、168頁)と評価するのですが、その理由はデリダにとっては「歴史的現在、その基礎をなす生ける現在のそれ自身において変様不可能な絶対者として、何よりもまず、この全体化とこの伝統化の還元不可能でかつ純粋な場ならびに運動にほかならない。」(同書、170頁)からでした。この観点は次のように展開されていきます。

「二人の人間は、たがいにとれほど疎遠であろうと、歴史的現在が根ざしている彼らの生ける現在の共同体のうちで——究極においては——つねに理解しあうだろう。彼らのもろもろの基本的な現在の各々もまた、伝統、社会構造、言語、等々の事実的内容のなかへはいり込むことによって実質的に規定されているということ、それぞれの現在が同一の意味内容を持つわけではないということは、それらの形式の共同性をなんら冒さない。最も本源的でかつ最も具体的な体験であるこの普遍的形式は、あらゆる存在によって前提されている。この形式は、あらゆる現象学的還元最後の砦、それゆえ最も責任ある安全保障である。世界の最も根本的な統一が告げ知らされるのはこの審級においてである。」(同書、172～3頁)

このような主張が、3部作で華やかに登場した時のデリダの主張かどうか、今は検討しませんが、しかしこのような考え方がその根っこにはあるように思われます。ここでデリダは二人の人間の、共同体のうちでの理解し合いを想定し、しかもその根拠を伝統、社会構造、言語、等々の事実内容に入り込むところに求めています。生ける現在という個人の意識の現象をそれとして探求しようとする現象学として、対象としてある個々の意識の現象学的還元の安全保障がこれらの普遍的形式だということです。

このような考え方はやはり個々の意識を社会的なものとは区別された存在として措定し、個々のものから社会的なものにどのようにして到達するのかというフッサールの問題意識をデリダもまた共有していることを示しています。そしてフッサールなら感情移入というところでデリダは普遍的形式への参入を構想したのでした。これがデリダの社会性についての理解であり、それゆえデリダの社会観は、歴史と切り離しえないものとして想定されることとなります。

「彼(フッサール)の独創的功績は、固有な意味で超越論的な歩みのなかで、歴史の可能性の諸条件を記述したことであり、これらは同時に具体的でもあるということ、すなわち地平という形式の下で体験されるがゆえに具体的であるということではないだろうか。ここでは地平の観念が決定的だ。『地平の意識』、『地平の確信』、『地平の知』、これらは『起源』の鍵となる概念である。」(同書、181～2頁)

デリダがフッサールの考察のどこに共感し、そしてそれをどのように深めようとしているのか、ということが段々判明してきました。生ける現在としての私という個人の意識を対象として現象学的還元を行っていく作業それ自体が超越論的歩みなのですが、個人の意識の内にある社会的・共同的なものを個人の意識そのものの特質としては捉えずに、それを地平として捉え、そしてその地平をその根源に遡り歴史的なものとして具体化していくというフッサールの探求にデリダは感銘を受けたのでしょうか。

「フッサールがさきに次のように自問していたことが想起される。すなわち、主観的内在のなかですでに構成されている理念的意味が、いかにして客観化され、歴史と

相互主観性の運動のなかにまきこまれたのだろうか、と。」(同書、189頁)

この問題についてはすでにエクリチュールを受肉したものと捉える言語論を開発することでクリアしているデリダは、淡々とフッサールの遡行の作業を紹介していきます。とはいえデリダはそのフッサールの作業が容易ではないこと幾つかの困難を抱えていることを指摘しています。その上で、「さてそれでは、前科学的文化の世界の本質的かつ普遍的な構成要素とはなにか。あるいはむしろ、その世界のなかで、幾何学の到来を条件づけた大変な構造とはなにか。」(同書、198頁)ということでフッサールの挙げた諸点を整理していくのです。その上でデリダは自らの見解として次のように述べています。

「それゆえわれわれは、前精密的な物、物体、空間時間性、曖昧な形態論的および運動論的類型、軽量術および想像変更の可能性が、『まだ幾何学というものを知らず、それを発見した人とみなされるべき哲学者』(『起源』、301頁)に提示されている文化の野のなかに、すでに現存していたはずであることを、アプリアリに知る。」(同書、204頁)

つまり幾何学を発見した哲学者はすでに存在している素材に基づいて哲学として幾何学を打ち立てたのですからこれは当然のことでしょう。そして問題をこのように捉えると今度は「理念化する操作」(同書、212頁)ということが問題になるとデリダは主張しています。こうしてデリダの考察はこの理念化という問題に絞られていきます。

#### ④ 理念化と志向性

理念化する操作、という問題についてデリダはそれを志向性とのかかわりで追及しようとしています。その場合にはまず志向する起点が必要ですが、それは言うまでもなく生ける現在としてのこの私です。

「われわれがすでに見たように、生ける現在は、あらゆる脱出がまさにそこにおいて、そこへと、そこから遂行されるものなのだから、私が決して脱することができない現象学的絶対者である。」(同書、215頁)

このような生ける現在は、デカルトの自己意識と相似形のようにですが、デリダが試みるのは現象学的な超越論的歩みであり、起源への遡行であり、理念的客観性の追及でした。このデリダ的脱出はすでに見たように歴史への脱出でしたから、「生ける現在の絶対者は、それゆえ、この二重の包含の際限ない『把持』にほかならない。」(216頁)とされます。ここで、二重と言われているのは、過去把持と未来把持のことに他なりません。

「理念の現象学が存在しないとしても、それは偶然ではない。理念はじきじきに与えられることはできない。それは明証のうちで規定されることはできない。なぜならそれは、明証の可能性および『見る』こと自体の開放にすぎないからである。」(同書、217頁)

デリダにとっては理念は現象学の対象ではなく、それは生ける現在としてのこの私が、脱出を試みるときの誘いのようなのです。ですからそれは端的に言って志向性だということになります。

「無限性の理念のなかには、理念についてしか規定された洞察はなく、それを自らの理念としているものの規定された洞察はない。理念は、あらゆる特定の対象を欠いた、純粋な志向の極である。したがって、それだけが志向の存在を、つまり志向性そのものを露にするのだ。」(同書、219頁)

理念が志向性の大元であるというこの思い切った考えは、「意識が理念の命令を自身に通告し、かくて、無限なものの記号を通じて自らを超越論的意識として認める空間を位置づける」(同書、220頁)というデリダのフッサール理解に基づいています。

では理念が志向性を引き引き出すものとして、重要なポジションを与えられていながらも、理念の現象学はなぜ存在しないのかということについて、さらには現象学にとっての理念の意義について次のように述べられています。

「なにゆえにカントの意味での理念が、そしてこの場合にはそれを仮定している数学的理念化が、操作的で非主題的な概念でしかありえないのかを理解する助けとなろう。この現象学的非主題化は、深い還元しえない必然性に服している。理念は、現象学が創設され、そのことによって哲学の最終的な志向を完遂するための出発点である。理念そのものの現象学的規定が、いまや徹底的に不可能であるということは、おそらく、現象学が、現象学の現象学のうちに自らを反映させることができないということ、そしてロゴスがけってそのものとしては現われることができず、『見る』哲学に対してはみずからを与えることができないということ、ただ、あらゆるパロールと同じく、可視的なものを通して聴こえるようにみずからを与えるにすぎない、ということの意味しているのである。それゆえ現象学の最終的確定、その究極の裁判権、現象学にその意味、価値および権利を言いわたすものは、けって、直接には現象学の権能には属していない。しかし少なくとも現象学は、具体的な現象学的洞察の中で、またその有限性にもかかわらずみずから責任をひきうける具体的な意識のなかで、みずからを告げ知らせるかぎりにおいて、そして、超越論的な歴史性と相互主観性を基礎づけるかぎりにおいて、ひとつの哲学のうちで自己への接近を可能にすることができる。フッサールの現象学が出発するのは、徹底的な責任性としてのこの体験された予見からである。カントの批判のばあいには、文字通りに考えると、そうではないように思われる。」(同書、220～1頁)

ここで理念との関わりでデリダの現象学把握が語られています。それによれば現象学とは、現象を「見る」哲学であり、生ける現在としてのこの私という具体的な意識のなかでは理念は現われることはないからです。しかし生ける現在は現象学的還元によって、超越論的な歴史性と相互主観性へと向かう責任を負っているのですが、理念はそのような現象学的志向性の出発点なのです。こうしてデリダにあっては、個人の主観的形象が理念的客観的形象となるのはなぜかを追求する超越論的な歴史性の探求と、二人の人間の間での相互主観性の構成の探求が自らの現象学の課題とされていることが分かります。

そしてこのような自らの現象学にとっては、「理念の深い歴史性を自覚するよう努めなければいけないのである。」(同書、236頁)という課題を背負いますが、それは理念そのものの歴史性についての次のような把握に裏付けられています。

「理念は理性と同じように、それが身をさらす歴史の外では、すなわち唯一の同じ運動のうちでそれが曝露されおびやかされる歴史の外では無である。

理念は、歴史の外では、あらゆる歴史の意味以外の何ものでもないのだから、歴史的-超越論的主観性のみがそれに対して責任を負うことができる。」(同書、236頁)

結局生ける現在としてのこの私という具体的な個人の意識現象から、理念的客観性や相互主観性を現象学的還元によって考察することが、超越論的に考察するということなのですが、個人の意識にそのような考察を迫るものが、理念の負わせる責任だということでしょう。こうしてデリダは次に、私による超越論的考察についての考察に移

っています。

「超越論的主観性の作用による理念の開示においては、漸進性ということは理念を冒す外的偶有性ではなくて、理念の本質からする命令的な指示なのである。理念とは、まずそのまったき本質のうちに存在して、歴史のなかに舞い降りたり、あるいは、理念にとってその諸作用が本質上不可欠ではないある主観性に啓示されるような絶対者ではない。」(同書、236～7頁)

まず、現象学にとっては理念は啓示のようにある日突然一瞬の内に与えられるようなものではなく、漸進性が強調されています。これは恐らく、遅延や差延、差異の戯れといった後のデリダの記号についての基本的な考え方の端緒をなすのでしょう。次にこの漸進性が、志向する主体と対象との関係の特質からも位置付けられます。

「問題になっているのは客観性の、すなわち対象への純粋な関係、つまり、主観と対象が相互に生みだしあい、支配しあうような関係の志向的絶対者である。『の』が客観的属格をも主観的属格をも告げていないのは、発生論的關係の純粋な可能性としての属格性そのものの絶対者が問題になっているからであり、この発生論的關係は、対象についても主観についても同様にその系譜学的二次性および依存性を表示することができる。したがって、その無規定性の開放性そのものを通して、それらの本源的相互依存を表示するのである。」(同書、237頁)

この引用文に先立ってデリダは「無限な規定可能性のテロスとしての理念という絶対者は志向的歴史性<sup>の</sup>絶対者である」と述べているのですが、この<sup>の</sup>は客観的なものや主観的なものの属格の表現ではなく、相互に生みだしあい支配しあうような関係のことだとされています。つまりここではどうやらヘーゲルの弁証法的な発想を受け入れた上での、主観と対象の弁証法的関係を措定しているようです。実際にデリダはこう述べたあと「あらゆる構成の究極の基礎である原初的な時間化の運動は一貫して弁証法的であること」(同書、238頁)と述べているのですから。

##### ⑤ 独自の現象学に向けて

主観と対象との弁証法的な関係を想定しながらも、デリダの思考はそこには留まりません。フッサールの現象学にアイデアに関するプラトニズムを感じ取っているデリダは、そのような影響の下では、現象学の企ては「ひとつのロマンと化する」(同書、240頁)と指摘して、アイデアについて次のように述べています。

「アイデアが存在することは、たとえ可能だとしても、形相に比べて、存在であることがもっと少ない。なぜなら形相は有限な直観にとって規定可能かつ接近可能な対象であるのに、アイデアはそうではないからだ。それはつねに『存在の彼方』である。存在の無限な規定可能性のテロスであるアイデアは、みずからの現象性に光に対する存在自身の開放性、光の光、眼に見える太陽の太陽、自らを示さずに示す隠れた太陽にすぎず、そしておそらくプラトンは、プラトン主義の下にかき消されながら、それについて語っていたのである。」(同書、240頁)

ここでデリダはいわゆるプラトニズム(現実が仮像で、真実に存在するものはアイデアと見る)をプラトンの説とは区別しつつ、アイデアの存在という問題について論じています。そしてそれを存在と見るよりは「存在の彼方」と見るのです。

「理性がなければ、歴史が、換言すれば真理の伝統としての意味の純粋な継承が存在しないからだ。ついで、歴史が、すなわち超越論的主観性の具体的かつ創設的作用、この主観性の客観化と沈殿がなければ、理性は存在しないからだ。」(同書、240頁)

ここでもデリダは弁証法を駆使して、理性と歴史との相互関係について論じていますが、これはデリダ的ではないので批評しませんが、重要なのは、生ける現在としてのこの私が、理念の責任に導かれて、理念的客観性と相互主観性を求めて、超越論的主体として超越論的な(活動)を文字記号に残すことで沈殿させることが歴史とされていることです。超越論的主体が根源への遡行によって生成されると見るデリダはここに歴史を見いだすのです。

「もし理性が超越論的なわたくしおよびわれわれの本質的構造でしかないならば、それは、超越論的なわたくしおよびわれわれと同じように、徹頭徹尾歴史的である。逆に、歴史性は、そのものとして、徹底して理性的である。しかし理性と歴史相互を分節する存在は『意味』、すなわち目的論的な『あるべきこと』であり、これは存在を運動として構成する。『起源』の最後の数頁はまさにこのような問題の場にさしかかっている。」(同書、241頁)

理性を人間の属性に限定するのではなく、それを歴史性全体にも見出そうとしているフッサールに対してデリダは別の解を探ろうとしています。まずフッサールに従えば、「自分自身へ到来した哲学的理性は、そのとき、開始と命令の『執政官的』職能を発揮するにすぎない。徹底主義的哲学者も、彼がロゴスの要求に同意する限りで、すなわち責任をもって委託を引きうけつつ、ロゴスの要求に応え、それについて請合う限りで、命令するものでなければならない。フッサールが哲学者を『人間性の公務員』と定義するのはこの意味においてである。」(同書、242頁)ということになります。しかしデリダはこのような考えに留まることは出来ません。フッサールの考えについて紹介した後、デリダは志向性という問題に立ち返っていきます。

「以上すべてのことは、志向性の発見を厳密に展開している。志向性もまた生きた運動の絶対者でしかなく、この絶対者がなければ、この運動の終わりも始めも出現する機会を持たないであろう。志向性とは伝統性である。志向性は、その最大の深みにおいては、換言すれば、生ける現在の絶対者の自己から自己への出発としての、現象学的時間化の純粋な運動のなかでは歴史性の根である。」(同書、246頁)

志向性を歴史性の根として捉えたデリダは、「存在と歴史の問い」をたてる哲学と現象学との違いの言及し、「換言すれば現象学的意味での可能性の意識からである。現象学のみが明るみにもたすことができるこの意識は、われわれが十分に見てきたように、目的論的意識でしかありえない。」(同書、247頁)と述べています。自然的意識を還元して、その奥へと進む現象学の問いは次のようになるのです。

「かくして、出来事の事例から出来事の意味がどうであるかを知り、事例性一般から意味一般の意味が何であるかを知ることにより、いまや、われわれは、現象学そのものからはもはや生じることの出来ない問いのなかで、『事実とは何か』という原理上現象学的存在論が答える問いではなく、『何ゆえに事実性のなかにある事実的な出発点と還元が一般に可能なのか』ということ、あるいは『事実の事例性が前提している事実性とは何か』ということ、あるいはさらに『そのいずれもが一方だけでは説明できないような、意味と事実の本源的統一とは何か』ということを目問することが出来る。」(同書、248頁)

デリダが問題にしているものは意味ですが、それは「何ゆえに無ではなくて歴史が存在するのだろうか」と目問し、「歴史としての存在の起源の問い」ということを考えることなのですが、このような問いへの答は、現象学的手続きを使用するしかないというのです。というのも、「存在論は問いに対してしか権利を持たない。存在それ自身

が沈黙しつつ無限なものという現象学的な否定性の下にみずからを示すのは、この問いの永久に開かれた裂け目のなかにおいてである。」(同書、248～9頁)というわけですから。

ここでフッサールとは異なるデリダの問題意識が定式化されています。それは問題の所在を「問いの永久に開かれた裂け目」に見ている点です。アイデアについてのプラトニズムに冒され、いわゆる形而上学の枠内にあるフッサールにはこの裂け目に煩わされているにも拘らず、それを見てはいないというのでしょうか。この裂け目はさし当たっては、言説の遅延となってきます。

「そして存在がすみずみまで歴史であるべきでないとすれば、存在の現示に対する言説の遅延ということも、現象学というたんなる誤り多い思考の不幸にすぎないであろう。歴史性は存在に対してあらかじめ指示されているのだから、そのようなことはありえないということ、遅延が言説としての思考それ自身の運命であるということは、ただ現象学のみが言い得るし、哲学の水準にまでもたらずことができる。なぜなら現象学のみが、無限な歴史性を、換言すれば、無限な言説と弁証法性を、顕現する存在の純粋な可能性と本質そのものとして出現させることができるからである。現象学のみが、もっとも徹底的な還元のはてに、絶対的な超越論的主観性を、受動的・能動的な純粋な時間性として、生ける現在の純粋な自己・時間化として、すなわちわれわれが見てきたように、すでに相互主観性として現わさせることによって、意味の絶対的主観性を、存在・歴史に対して開くことができるのである。ここに相互主観性といったのは、時間のもろもろの絶対的起源の無限の多様さと無限の絡み合いにおける、時間自身のあいだの論弁的かつ弁証法的な相互主観性であって、これが他のすべての相互主観性一般に権利を与え、現出することと消滅することのしをけずる統一を還元不可能にしているのである。方法的反省の開始は、先行する可能的な他の絶対的諸起源一般の絡まりを意識することでしかありえないから、遅延はこの場合、哲学的絶対者である。絶対的起源のこの他性は私の生ける現在のなかに構造的に現出し、何らか私の生ける現在のようなものの本源性のうちにしか現出しえず、それと認められえないのだから、このことは、現象学的遅延と制限との本来性を意味している。」(同書、249～50頁)

このように述べたデリダはさらに差異論の展開へと到っています。

「事実と権利、存在と意味の一にして絶対的に絶対的な、しかも自己自身に対するその同一性においてつねに他なる起源である生ける現在の単純な保持のなかに休らうことの不可能性。本源的絶対者は休みなくみずからを延期することによってしか現在しえないがゆえに、本源的絶対者の無垢な共有のなかにみずからを閉じ込めざるをえない無力性。この無力性と不可能性は本源的かつ純粋な差異意識において与えられる。異様な統一様式を備えたこのような意識が、自己の光に返されうるものでなければならぬ。この意識固有の裂開がなければ、何ものも現出しないであろう。

すべての経験的天才性とすべての事実に豊かさに意味を与える『彼方』ないしは『手前』として、みずからの具体的な純粋形式を、際限なくアプリアリ保障のもとに把持し告知することができ、またそうせざるをえない絶対的起源の本源的差異、これはおそらく、そのさまざまな変位の謎に満ちた歴史を貫いて、『超越論的』という概念の下につねに語られてきたものである。超越論的なものは差異であるということになる。超越論的なものは、事実に無限性をその意味と価値との無限性へと越えることによって、還元すれば差異を保持することによって、差異を『還元する』ように働

く思考の枠内で果てしのない不安であろう。果てしなく留保される起源へと前進することによってしか、すでにみずからを告げているテロスを待望できないがゆえに、みずからがつねに来たるべきものであることをかつて学ぶ必要のなかった思考の純粋な確信こそは、超越論的であるだろう。

『遡行的問い』この奇妙な行進、このようなものが『幾何学の起源』で素描されている運動である。フッサールが言うように、この著作が『範例的意味』を堅持するものこの点においてである。」(同書、250～1頁)

1961年7月と記されたこの序説は、フッサールの提起を紹介しつつそれを批判的に解説することで、デリダの独自の現象学への途を切り開いたものとして見る事が出来るでしょう。しかしなぜこれほどまでに、デリダがフッサールに魅了されたのか、どうもそれは歴史の意味ということ、生ける現在という主観(主体)から問うという、現象学的還元の魅力であるように思われます。それはまた理不尽であった二度の世界大戦を経験したヨーロッパの知性が求めていたものだったのでしょうか。しかし社会性についての理解なしに歴史性についての解明が進むとは思われません。以降はデリダが人間の社会性をどのように捉えているかということを中心に検討を進めていきたいと思えます。

## B) 『声と現象』における記号論の問題点

### 序章 フッサール『論理学研究』について

#### 1) はじめに

デリダの『声と現象』(理想社:新訳がちくま学芸文庫から出ているが、引用は理想社版による、訳語は能記、所記、声、書字をそれぞれ、シニフィアン、シニフィエ、パロール、エクリチュールに置き換えている)は、フッサールが『論理学研究』(みすず書房)第二巻で展開している記号論についての詳細な研究です。フッサールの説を紹介しながら、その限界を指摘し、その上で自らの見解を開陳していく、という形を取っています。もともとデリダはフッサールの研究者で、フッサールの著作に深い影響を受けながらも、その限界をのり越えようとしているのですが、この本を今から批評しようとする私は、フッサールについては殆ど読んでいないし、また『論理学研究』を読み始めてもつまらなくて読み通せない、という体験しかありません。そういうわけで、デリダに取り掛かる前に、この間仕方なく再読した『論理学研究』の記号論についてのコメントをまず、フッサール宛の手紙という形で書くことから始めます。

#### 2) フッサールへの手紙

##### ① 私のフッサール研究の視点

あなたの『論理学研究』をはじめとする諸研究について、私はこれまで興味をそられることはありませんでした。ただ数年前に危機書でのガリレイ批判を読み、科学知が生活世界を隠蔽しているという内容は、それはそれで面白かったのですが、とても『論理学研究』にまで遡って勉強しようとは思いませんでした。

しかし06年にハイデガー座談会を行うことになり、ハイデガーを読み直したり、



また懸案であったレヴィナス論の続きを作成したりしているうちに、座談会をデリダでやろうということになってきて、デリダの研究にも手を就けてみました。そしてこれら現代の哲学者たちが、皆あなたを出発点にしているだけでなく、それぞれあなたについての著書も書いていることが分かり、こうしてなぜこれらの哲学者たちにあなたが影響を与えたのかということを知りたくなったのです。

ということでデリダの『フッサール「幾何学の起源」』（青土社）と共にあなたの論文を読み、そしてデリダの『声と現象』と共にあなたの『論理学研究』第二巻を読んだのですが、その時点であなたに注文をつけたくなくて、今お便りを書き始めています。

## ② 生きた意識から意識現象を解く試み

第二巻は「現象学と認識論のための諸研究」と題されていますから、人間の認識がそこで考察されていることになりませんが、その際にあなたは「自然的態度」を疑うわけですから（これってデカルトの真似ですね）そして意識のなかにある自然的態度からの生成物を反省するわけですから、この意味で「現象学は純粋論理学の基本的諸概念やイデア的諸法則が＜発生＞する＜諸源泉＞を開明するのである」（『論理学研究』第二巻、11頁）と述べているのですね。でもこのことがその前で述べられている「この純粋現象学は本質直観によって直接的に把握される種々の本質と、純粋にそれらの本質にのみ基づく諸関連を、本質概念と法則的な本質言表とによって記述的に表現するのである」（同書、10頁）という現象学の方法とは食い違っているように思われます。起源への遡行、生きている現在からの意識現象の記述、この二つの異なる課題を結び付けているのがあなたの特徴なんではないでしょうか。

あなたの著作を読んでいて気付くのは、論理が細切れになっていて、決して続かないということで、言い換えればあなたの本質直観なるものが突然至る所で顔を出しているという感想を持つのですが、これは生きている現在というあなた自身もつ意識をあなた自身が意識するといういわば外部を持たない無規準性の産物だと思われれます。あなたは直観と思考とによって生み出される自然的態度について、それを生み出す直観と思考という作用それ自身を研究対象にしようとしています。「これまで一度も対象化されたことのないあの諸作用が、把握と理論的措定の対象とならねばならない」（同書、17頁）というのですが、しかしこれについては、すでにヘーゲルが『精神現象学』で行っているのではなかったのかという疑問がわきます。あなたは読んではいなかったのでしょうかね。

## ③ 類に対する自然的態度

ヘーゲルが対象にしたのは意識一般でした。あなたはそうではなく生きている現在としてのこの私の意識ですから、ヘーゲルの研究とは異なる点は認めていいでしょう。しかし意識一般を考慮せずに私の意識から出発すると、そもそも私の意識自体が一般的であるという問題が解けないのではないのでしょうか。あなたはもちろんこの問題に気付いてはいて、「思考と認識の働きは、特にその類的な純粋本質から見た場合、いったい何であろうか？」（同書、26頁）という疑問を提起しはしているのですが、思考や認識そのもの自体が個に先行する類的なものなのですから、この疑問はそれこそあなたの自然的態度の産物だと返されても致し方ないでしょう。つまりあなたが生ける現在としての私の意識というように問題を立てること自体が、類的なものに対する自

然的態度の産物だということなのです。

## ④ 思い付きの記号論

こうして第一章の本質的区別で展開されている記号論がどのようなレベルになってしまうかが予想されるのですが、まさにここでのあなたの展開は、諸概念に対するあなたの思い付き的観念の吐露という他はない代物で、デリダがこれに付き合ったのは弟子としての責務からでしょうか。その内容的な検討はデリダの『声と現象』を検討する場に譲りますが、ここではあなたの研究について感じたことを率直に伝えておきます。

## ⑤ フッサール哲学の問題点

あなたの哲学は、自我と対象との関係としてある意識について、自分の意識のなかに現われる諸現象の関連それ自体のなかに法則性を発見しようという試みのようです。生ける現在のこの私の意識自体が類的なものですから、自然的態度からすれば生きている私の意識から出発して類へと至る路を探るということになります。あなたは相互主観性の探求や、起源への遡行を行うことで、この類的・社会的なものに対する自然的態度を保存しているのです。そのうえさらに悪いことに、主体を意識に解消し、意識を主体化してしまっています。意識が媒介者であるという見地が見られません。

あなたがこの類的・社会的なものをもたらす自然的態度を反省するならば、意識の対象化という事態を認めなければならず、それが労働の対象化という広義の事態の一分枝であることを認めなければならぬでしょう。意識の対象化を認め、対象化された意識を分析せずに生きた流動状態にある意識を規定しようとしても、それは本来無規定なものですから規定しようがありません。

## 第一章 デリダの構想

### 1) 批判の観点

デリダの『声と現象』には、「フッサール現象学における記号の問題への序論」という副題がつけられています。そして序言で、フッサールの記号論の紹介と、それに対する批判の構想が提示されています。まず、その内容を紹介していきましょう。

デリダによれば、フッサールの『論理学研究』第二巻における記号論の特徴は、「《記号》という語は《二重の意味》を持つ。《記号》という記号は、《表現》を意味することもあれば、《指標》を意味することもある、というのである。」（『声と現象』理想社、10頁）と捉えられています。これはそのとおりで、フッサールは指標と表現について自己流の分析を進めていっているのですが、デリダの批判は次のようにフッサール哲学の全体に対するものです。

「現象学の必然性、フッサールの分析の厳密さとその緻密さ、その分析が応じている種々の要求……これらのものは、それにもかかわらず、一つの形而上学的予断を包み隠してはいはしないか。これらのものは、独断論的ないしは思弁的なある種の執着をひそめているのではないか。」（同書、11頁）

フッサールが生きているこの私の意識から出発する以上は、独断論になり、また思弁的にならざるを得ないのはデリダの指摘するとおりですが、しかしデリダは現象学を支持するという立場から、フッサールの形而上学的予断を批判しようとしています。そしてその予断の中身について次のように展開しています。

「現象学はやがて《諸原理の原理》、つまり根源的・能与的明証性、充実した根源的直観に対する意味の現前ないし現前性を、すべての価値の源泉および保証者とみなすことになるのであるが、まさにこの点に、そうした執着がひそんでいるのではないか、というわけである。……そうした細心さの現象学的な形態が、すでにして形而上学そのものに支配されているのではないのか、ということである。」(同書、12頁)

このように、デリダはフッサールの現象学が、「諸原理の原理」を問い、「根源的・能与的明証性」を価値の源泉としていること自体に形而上学的予断を認めています。そしてフッサールの現象学がそのように展開されていく原因を、フッサールの記号論のうちに探らうとするのです。

「そうだとすれば、以下の問題は、形而上学の現象学による批判が、形而上学的確信の内部に属する契機として現われてくる様を、記号の概念という格好な事例にもとづいて見ていくことにある、と言えよう。」(同書、12～3頁)

デリダは、フッサール現象学による形而上学批判それ自体が形而上学的な企てであったと考え、フッサールの記号概念にその企ての仕掛けとしてあるものを取り出そうとしていく、これがデリダの批判の観点なのです。

## 2) アイデア的なものの無限の反復の基点としての人間

すでにデリダは『フッサール「幾何学の起源」』(以下『起源』と略記)で理念的客観性や理念化する操作について語ってきました。そしてこのときには「理念の現象学が存在しないとしても、それは偶然ではない」と述べていました。しかし『声と現象』ではこの理念化の操作についての独自の見解に到達したのでしょうか。フッサールについて、アイデア的なもの(理念的なもの)についてのある種の盲目性、という批判が提起されるのです。

「すなわちそれは、どの場合にも、アイデア的なものの真正な様態に対するある種の盲目性ということである。アイデア的なもの、つまり存在するこのアイデア的なものは、それが現実存在せず、現実的でないというまさにその理由のために、その現前の同一性において無限に反復されることができる。」(同書、14頁)

フッサールは『幾何学の起源』で最初に幾何学を発見した哲学者の個人的な主観の産物がどのようにして理念(アイデア)的客観性をもつようになるかについて考察を重ねましたが、うまくは行きませんでした。デリダはフッサールの考えをさらに進めようとしたが、まだ理念的客観性については、文字記号に魂を与えるといった考えに留まっていた。しかし、ここに至って、アイデア的なものの反復ということに思い至り、ここから新たな説を打ち立てたのです。

「そして、このような反復の可能性がアイデア的に無限に開かれているためには、何らかのアイデア的な形式が《無限に》と《アイデア的に》とのかかる合一を確保してくれるものでなければならない。つまりそれが現在なのである。あるいはむしろ生ける現在の現前性なのである。アイデア的なものの究極の形式、いいかえれば人がすべての反復を究極においてはそこで先取りしたり呼び戻したりすることのできるような形式、つまりアイデア的なもののアイデア性は、生ける現在であり、超越論的生の《自己への現前》である。」(同書、14頁)

ここで展開されたアイデア性についての考えが、デリダのフッサール批判の中心軸でしょう。フッサールが最初の幾何学者の発見がどのように理念化されるか、という問いを立てたのに対して、デリダはアイデア的なものが無限に反復するその基点に、生け

る現在の現前性を据え、そうすることでフッサールが煩わされた問題を、形而上学的予断として退けることができたのでした。つまり最初の幾何学者の生ける現在は、アイデア的なものを反復する基点であったことで、その個人の発見が理念化されるというわけなのでしょう。そしてデリダは、生きている人間が、アイデア的なものの無限に反復する基点であるというこの事態をまた、形而上学発生の根拠としても捉えているのです。

「形式と質料という——形而上学のそもそもの端緒をなす——対立は、生ける現在の具体的アイデア性のなかに、その究極的かつ根本的な正当化を見いだすわけである。」

(同書、15頁)

では形而上学の批判を試みた現象学の限界はどこにあったのか、この点についてはデリダはフッサールを念頭において、次のように述べています。

「現象学は、私の見るところでは、時間化の運動と相互主観性の構成とについての現象学自身による記述によって、内側から、否認されているとは言えないまでも、しかし悩まされていることは確かであるように思われる。」(同書、15頁)

相互主観性の構成についてはフッサールがそこへと向かってはいないという批判が、『起源』では述べられていましたが、そこではまだ時間については、根源に遡るという意味での歴史が問題にされるに止まっていた。しかし人間をアイデア的なものの無限の反復の基点と捉えることで時間性についても新たな見地が導かれてきます。こうしてデリダはフッサール現象学を乗り越える地平に到達したのです。デリダはそれまでの検討を要約して次のように整理しています。

「要するに、私が言っているのはつぎの二つの問題である。①その同一性が反復されるような時間的一対象の現前の構成において、どうしても過去把持から再・現前へと移らざるをえないこと。②他我との関連、アイデアの対象性一般を同様に可能ならしめるものとの関連において、どうしても代表象を経なければならないこと——というのも、相互主観性は客観性の条件であり、そして客観性はアイデアの対象の場合にしかな絶対的でないからである。この二つの場合のいずれにおいても、現前の変容と名づけられているもの(再・現前、代・表象)が、実は現前にあとから付け加わるのではなく、アプリアリに現前に亀裂を生じさせ、現前を条件づけているのである。」(同書、15～6頁)

『起源』ではデリダはフッサールとは異なる問題意識として「問いの永久に開かれた裂け目」に注目していました。この裂け目はいまや、人間を条件づけるものとして位置づけなおされています。つまり人間が基点であるということは裂け目のうちにあるということなのです。

## 3) 作業の手順

このようにフッサールに対して新たな地平を開いたデリダは、その後の作業について詳しく述べています。まず問題意識を紹介しましょう。

「問題はただ、独特で非経験的な、非・根拠の空間——そしてこの空間の還元不能な空虚の上で、アイデア的なものの形而上学的形式という形での現前の安泰が確定し発効するような、そういう非・根拠の空間を、あらわならしめることにある。著者が本書で現象学の記号概念を問題にするのは、そのような地平においてなのである。」(同書、16頁)

問いの裂け目が、実は問いに属するものではなくて、生ける人間の現前の置かれて

いる場である、ということが想定されているのでしよう。たしかに裂け目は空間ですが、空間の空間とも言うべきもので、経験できず、かつ根拠も与えられず、還元不能なものです。そのような裂け目にあつて人間は形而上学的認識に安住しているのです。このように考えるデリダは、この裂け目を現象学の記号概念によって露にしようとしているのです。そしてこのような問題意識から、作業の進め方について次のように述べています。

「すなわちまず第一に、記号に関する省察をある種の論理（学：消去、引用者）に帰属させる決定を、どのように正当化するか。そして記号概念が論理的省察に先だつものであり、そのような省察にあとから託され、その批判に委ねられるものとすれば、そもそも記号概念はどこから来たのか。この概念の準拠する〈記号の本質〉はどこから来たのか。言語の本質と起源を規定するためのある種の認識論を正当化するものは何か。」（同書、16～7頁）

デリダによれば、このような作業はフッサールが引き受けたものなのですが、しかしフッサールは記号概念自体については取り上げず、また言語一般の本質に関する考察も行っていないのでした。

「すなわちフッサールは、合理性の地平においてしか言語に関心を寄せず、ロゴスを論理学から出発して規定したために、実際には伝統的な仕方に従って、言語の本質を、言語のテロスの規範性としての論理性から出発して規定した、ということである。そのテロスが現前性としての存在のテロスであるということ——まさにそのことを私は本書で示唆したいと思うのである。」（同書、17～8頁）

イデア的なものの無限の反復を生ける現在のおかれていた非-根拠的空間という裂け目から説明し、この空間を露にすべく記号概念を洗い直すというデリダの試みからすれば、言語の論理性という形而上学的把握はこの裂け目のもたらす現前の安泰作用の産物でしかありません。『起源』ですでに述べられていた記号の差延作用こそが、裂け目を生み出す作用として位置づけられ、この裂け目が実は記号作用そのものとして解明されねばならないのでしよう。このような記号観からすれば、「そのさい〈意識〉とは、生ける現在において現在の〈自己への現前〉が可能であること以外の何ものをも意味しないのである。」（同書、20頁）ということになるであろうし、「このようなイデア性とは、一般にある対象の現前が同一のものとして無限に反復されうるときの、まさにその形式にほかならない。」（同書、20頁）ということになります。以上でフッサールの記号論を批判しようとするデリダの構想について掴めたでしょうか。引き続いてこの序言で述べられている言語観を紹介しあと私にとって幾つかの興味ある論点について批評して、序言についての検討を終えましょう。

## 第二章 デリダの言語観

### 1) 言語を動的に捉える

デリダはフッサールの現象学が形而上学的予断を含んでいることの批判を、形而上学が成立する裂け目を暴きだすことで成し遂げようとしてきました。生ける人間を起点にして開かれる非-根拠的空間、この裂け目こそがデリダにとってはイデア性の様態だったのでした。そしてこの様態と直接関わるものこそが言語とみなされるのでした。

「なぜなら、言語こそはまさしく、現前と不在とのそうした戯れの媒体なのだから。生とイデア性とが結合するように思われるまさにそういう場が、言語のなかにはある

のではないだろうか。それどころか、言語とはそもそもそのようなものなのではないであろうか。ところで、われわれは一方において、イデア性をも、あらゆる形式のもとにおける生ける現前をも、最もよく維持するように思われる記号作用の活動領域——すなわち表現の質料——は声としての氣息の精神性であること、また他方において、イデア性という形式における現前性の形而上学である現象学は、同時に一種の〈生の哲学〉でもあるということ、この二点をよく考えてみなければならない。」（同書、21頁）

デリダは『起源』では、文字表記に理念的客観性が受肉されると見ていました。しかしここではそのような言語についての静的な考えは退けられ、むしろ言語を戯れの媒体として動的に捉えています。「記号作用の活動領域」が問題にされ、それが「声としての氣息の精神性」と看做されているのです。

「現象学は生の哲学である。……意味一般の源泉が、どの場合にも、ある種の〈生きる〉の作用、〈生き生きしている〉の作用、すなわち〔生きていること〕と規定されているからである。」（同書、21～2頁）

『起源』ではフッサールが言語活動の現象学的起源について考えていない、と述べてそれを自らの課題として設定したデリダはここで現象学が生の哲学である、ということから、意味の源泉を生きていることとの関係で考察しようとしているのです。

### 2) 形態規定の解明への接近

ところで、この意味の源泉について探求していく過程で、デリダは社会関係における形態規定の働きの解明に接近していきます。

「純粹に心理的な経験の領域は、フッサールが超越論的经验と呼ぶ領域の総体と重なりあうからである。しかしそういう完全な重なりあいがあるにもかかわらず、そこには依然として一つの根本的な差異が存在する。しかもこの差異は、他のいかなる差異とも共通点をもたない。この差異は実際上は何ものをも区別せず、いかなる存在者をも、いかなる体験をも、またいかなる一定の記号作用をも別け隔てない。にもかかわらず、それは何ものをも変質させることなしにすべての記号を変化させるし、そもそもこの差異を踏まえた上で始めて、超越論的な問題が可能となるのである。すなわち自由そのものが可能となるのである。してみれば、これは根源的な差異であった、これがなければ、世界における他のどんな差異も意味をもたず、また差異として現われる機会をもつこともないであろう。」（同書、24頁）

ここでデリダは現象学的心理学と超越論的現象学との違いについて考察しています。心理学上の心の意味、これは体験に基づいて決定されるのですが、他方超越論的現象学が追及する意識も実は心的なものですから、二つの領域は重なっています。しかしデリダはこの二つの領域に、根本的な差異を見つけ出します。この差異は「何ものをも変質させることなしにすべての記号を変化させる」という超越論的現象学における意味生成の特質にあるということです。

このデリダの考えは非常に面白いと思います。自然的なものがその質のままに社会的なものに化身となるという、形態規定についてデリダは気付いているようなのです。実際このあと「難問は、意味のこのような二重性がいかなる存在論的二重性にも符合するものであってはならない、という点にある。」（同書、24頁）と述べていますから、形態規定による新たな意味の付加が問題にされていることは明らかです。

「私の超越論的私とは、フッサールの明言によれば、私の自然的・人間的私とは根本

的に異なるものである。にもかかわらず、前者は後者からいかなる点においても区別されない。」(同書、24頁)

人間の自由といった、社会的人間としての私、というようにここで出てくる超越論的私を捉えるならば、私は自然的質を保ったまま、社会的私として社会のなかでは形態規定されているのでした。

「超越論的自我は、[世界化的自己統覚]の作用において、自己自身を反省しつつ、自己の世界的自我すなわち自己の心を構成し、そしてそれと自己とを対立させるわけであるが、実をいえば、そういう働きにつりあうような言語は一つもない。」(同書、25頁)

超越論的自我、これを仮に社会的自我と置き換えてみますと、これは自然的な私を観察している私、といった比喩は通用しなくて、社会的自我が生成される仕方につりあう言語は一つもないということですから、恐らくここでデリダは社会的形態規定がなされる時の総合による抽象作用を念頭においているのでしょう。

「この無が、いうならば立ち現われるのは、世界の総体がその現実存在において中和化されて、その現象に還元されるときなのである。この操作が超越論的還元の操作であるが、それは決して心理・現象学的還元ではありえない。」(同書、26頁)

ここで無とされているものは、現象学的心理学と超越論的現象学との「並行関係」を区別しても区別できないという意味でのこの区別のことです。ここで超越論的還元の操作と看做されているものこそ社会関係の「論理」であり、人間の意識が持つ論理とは異なるそのことでしょう。

「もし言語が決して類比を免れないのならば、それどころか言語とは、徹頭徹尾、類比であるのならば、言語は、この点に達したからには、つまりこのような先端に達した以上は、自己自身の絶滅を自由に引き受け、比喩に対して比喩を投げつけなければならない。」(同書、28頁)

社会関係の「論理」が思考の論理と異なって、単に類比的であるに過ぎないとしたら、もともと意識と類比的なものであった言語は類比的類比となってしまおうというようにここは読めますが、デリダはそこまで踏み込まず、ここにアポリアを見つけることで満足しているようです。それは次のような言語論へと収斂させられて行きます。

### 3) アポリアそのものとしての言語

言語が類比的類比となる、といった考え方にいかずにデリダはここに言語の言語に対する戦いを見出します。そして次のようにこの戦いとその代価として、言語の根源の意味を問えるようにするというのです。

「言語の言語に対するこのような戦いを代価として、はじめて言語の根源の意味とその問題が思惟されるであろう。見られるとおりに、この戦いは他のさまざまな戦いと同列に並ぶような戦いではない。意味と世界との可能性のための論戦であるこの戦いは、そういう差異の中にその舞台がある。そしてすでに見たとおり、その差異は世界に住まうことはできず、その超越論的不安さの状態でただ言語にのみ住まうるのである。実を言えば、その差異はただ単に言語に住まうのではない。それは言語の根源でもあり、その住み家である。言語は、言語を保持する差異を保持するのである。」(同書、28頁)

人間の社会関係がもたらす形態規定という、思考の論理からすれば奇妙な異物にデリダは気付いたのですが、しかしそれをそれとして捉える方向にではなく、それを言

語の言語に対する戦いとして捉え、そのことで問題を全て言語の中に引き入れようとしています。形態規定によって明らかにされるはずの現象学的心理学と超越論的現象学との間の差異、これについてデリダは世界に住まうことが出来ないということで、言語のうちに住まわせてしまいます。そしてそれは単に言語に住まうのではなく、言語の根源であり、かつその住み家であるというのです。これは言語を存在の住処と見なすハイデガーからヒントを得たのでしょうか。そしてここに言語の根源への問いを見出したデリダはグラマトロジーの構想を具体化できたのでしょうか。

ともあれ社会的なものについて、それを言語に住まう差異と見なしたデリダは、ここに一つのアポリアを指摘することになります。そしてフッサールの現象学的声についての叙述をたどりつつ、次のように述べています。

「意識(驚嘆に値し、いつ果てるともわからず、そして多くの点で革命的な省察を、フッサールは意識に捧げたにもかかわらず、彼は根底においては一度も、それが何であるかを問うたことがなかった)の特権が、生ける声の可能性にほかならないのであってみれば、言(パロール)を守ろうとする現象学の粘り強い、遠回しな、そして辛苦にみちた努力、すなわちロゴスとフォーネとの本質的關係を肯定しようとするその努力を目撃したからといって、われわれはそれほど驚くに当たるまい。自己についての意識は、或る対象、すなわちその現前を意識が保持し、反復することのできるような、そういう或る対象と、その意識自身との関係においてしか現われぬ以上、言語の可能性と完全に無縁であるとか、それに先行するなどということは、決してないのである。たしかにフッサールは、あとで見るとおり、体験の、根源的に沈黙した層、〈前・表現的〉層を維持しようとした。けれども、イデア的諸対象を構成する可能性は意識の本質に属し、一方これらのイデア的諸対象は歴史的所産であって、種々の創造作用ないし思念作用によってしか出現しないのであってみれば、意識の要素と言語の要素とは次第に見分けがつけにくくなる。ところで、この二要素が見分けにくいということは、自己への現前の中核に非・現前と差異(間接性、記号、回付、等々)を導入することにならないであろうか。この難問が一つの回答を呼び寄せる。その回答は声と呼ばれる。声の謎は豊かであり、声が本書で回答を与えてくれるように思われる問題全体だけの深さがある。声が現前の守護を装い、そして話された言語の歴史はそういう偽装の保管所である以上、もはやそれだけでわれわれは、フッサール現象学において声が解答を与える〈難問〉を、一つの体系的難問、すなわち現象学に固有であるような矛盾とみなすわけにはいかない。また、そうである以上、無限に複雑な構造を持つこの偽装を、一つの錯覚、幻覚、あるいは幻影として記述するわけにもいかない。逆にこういった諸概念は、それらの概念の共通の根としての、言語という偽装にわれわれを差し向けるのである。

とはいえ、そういう〈難問〉の行う作業をしかと見とどけなければならない。声の必然的な特権は、形而上学の歴史全体がそれにかかわりこんでいる当のものであるが、フッサールはそれの宿すすべての資源を最大の批判的精妙さを持って開発しつつ、それを徹底化するであろう。というのも彼はロゴス一般との根源的親和性を、音響的資料ないし物理的音声に、すなわち世界のなかの声の身体に認めているのではなく、現象学的な声に、超越論的な生身における声に、息吹きに、これを認めているのだから。」

(同書、30~2頁)

フッサールの現象学的声についての記述を手がかりにデリダはアポリア(難問)の所在を追及して、結局は言語にたどり着いています。「言語という偽装」これが問題だ

というのです。しかしデリダはこの問題についての追求をここでは課題とはしていません。ここでは現象学的声という問題の設定そのもののうちに声の特権を支持する枠組みが出来上がっていること、このことの確認で終わっています。

「声の必然的な特権は、形而上学の歴史全体がそれにかかわりこんでいる当のものであるが、フッサールはその宿すすべての資源を最大の批判的精妙さをもって開発しつつ、それを徹底化するであろう。というのも、彼はロゴス一般との根源的親和性を、音響的質料ないし物理的音声に、すなわち世界のなかの声の身体に認めているのではなく、現象学的な声に、超越論的な生身における声に、息吹に、これを認めているのだから。つまり、語の身体を生身に変え、身体を或る種の生身に、或る種の精神的生身性にする志向的賦活に、これを認めているのである。とすれば、現象学的な声とは、世界の不在において話しつつ、そして自己へと現前し——みづからを聞き——つづけるような、そういう精神的生身である、と言えよう。もちろん声に認められるものは、語の群から成る言語にも、すなわち、記号される概念と記号する《音声的複合》とを接合する諸単位——かつて人はそれを還元不可能なもの、分解不能なものと考えることができたわけであるが——の群からなるような言語にも、認められる。記述の用心深さにもかかわらず、《語》という概念のおそらくは素朴な扱いが、現象学のなかで、形式主義の純粋性と直観主義の根本性というその二つの主要なモチーフの緊張を、解決されないままに残したのとはたしかである。

意識としての現前の特権は声の卓越性によってしか確立されえないということ——すなわち、歴史的に構成されることも、自らの姿をはっきりと示すこともできないということ——これは、現象学において決して前景を占めたことのない一つの明証事である。この明証事に必然性が、中心的でも側面的でもない場所で、単に操作的でも直接に主題的でもない仕方、現象学の全体に対して一種の《力》を確保したように思われる。」(32~3頁)

デリダはこの本の目的を、「『論理学研究』第一部の冒頭で、すでにこの《力》が働いている——しかも力強く——ことを示そうというにすぎない。」(同書、33頁)と述べていますが、そのようなことがどのような意味を持っているのでしょうか。このことを検討していくためにデリダの後の作業に付き合ってみましょう。

### 第三章 デリダの記号論

#### 1) フッサール記号論の批判

序言でデリダの考え方はほぼ理解できると思われそうですが、次章では声、そして最終章では代補について詳しく見ていきましょう。主として取り上げるのは、声についてはデリダの本の六章、代補については七章となりますが、それまでの章については、フッサール批判についてはいちいち検討はせず、記号論について言及しているところを拾い上げることにします。まず、第一章では自らの問題意識が次のように述べられています。

「一方では現象学は、素朴な存在論の還元であり、意味と価値との能動的構成への復帰、真理および価値一般をみづからの諸記号を通じて生じさせるような生の働きへの復帰である。しかし、同時にまたそこでは、こうした動向と単純に並列した形ではないが、もう一つ別の必然性が現前の古典的形而上学をも批准しており、古典的形而上学への現象学の従属をしるしづけている。

他ならぬこの従属に、私は関心を持つことを選んだのである。」(同書、51頁)

現象学が素朴な自然的態度をカッコに入れて、意味と価値を生成する生の動きへと復帰する試みであるという点で、従来の形而上学への批判足りうるのですが、しかしデリダはフッサールの試みのなかに形而上学への従属を読みとっており、したがってこの従属について考察することがデリダの課題でした。第二章 指標の還元では、「形而上学への従属は、われわれがこれから立ちもどろうとする主題、すなわち指標は表現の外にあるという考えのなかに、まぎれもなく現われている。」(同書、53頁)と述べてフッサール記号論の出発点そのものに疑問を投げかけています。

「指標を表現に連結させる〔からみあい〕が、もしも絶対に還元不可能なものであり、原理上ときほぐすことができないものであったなら、すなわち、もしも指標作用が、程度の差こそあれ何か執拗な粘着物のように表現に付着するのではなく、表現の動きの本質的内奥にやどっているのだとしたら、フッサールの企て全体は——もちろん『論理学研究』以後までも含めて——危殆に瀕することになるであろう。」(同書、54頁)

記号を指標と表現という二つに分類するところから論を説き起こしているフッサールに対して、そしてこれは実は現象学的還元のなせる業なのですが、しかしデリダはここに還元不可能を読みとろうとしています。

「フッサールの明白な意図に反して、そこからこう結論しなければならないだろう。すなわち、《還元》は、それが方法となるまさにそれ以前に、話される言表の最も自然発生的な作用、つまりパロールの単なる実施、表現の能力と重なり合う、と……先に指摘しておいた通り、フッサールは前・表現的・前・言語的な意味層の現実存在を信じており還元は時には、言語の層を排除することによってその層を開示しなければならない、と考えているからである。」(同書、59頁)

フッサールの考えからすれば、還元によって言語の層を排除してその奥に至るといふ風なことを想定しているようですが、このような想定に対してデリダは疑問を提起しているのです。さらにフッサールは独り言についてずいぶん頁を割いて考察しているのですが、デリダは第三章で、その誤りについて端的に次のように述べています。

「フッサールは言語と非言語とのあいだに境界線を引くのではなく、言語一般のなかで、明白なもの、非明白なものとのあいだにそれを引くのである。ところが、言語からすべての指標的形式を除外しようとしても、それはむずかしいことであろう——そして事実上は不可能であろう。」(同書、71頁)

フッサールの思いつきに対してデリダはこのように批評しています。

「フッサールにとってはただ指標のみが真に記号なのである。」(同書、82頁)したがって独り言のような「内面的現実存在については、記号作用が行われる必要がないと、フッサールは考えているのである。それは直接に自己へ現前する。それは生ける意識である。」(同書、84頁)ということなのですが、このような考えは、「語の想像」と「想像された語」を区別していない、とデリダは見えています。「単純であると同時に微妙なこの区別が、現象学的還元不可能な特殊性を現出させるのであり、この特殊性にたえず細心の注意を払わないかぎり、われわれは現象学の何ひとつをも理解することが出来ない。」(同書、85頁)のです。ここでソシュールが次のように引き合いに出されます。

「ソシュールもまた、現実の語とその心像とを区別すべく気づかった。……しかしソシュールは《現象学的》配慮をしないから、聴覚映像、すなわち《心的印象》と

してのシニフィアンをして、内面的であることを唯一の独自性とするような実在たらしめている。これは問題をずらしているにすぎない。」(同書、87頁)

ここでのデリダのソシュール理解は少しずれています。ソシュールはシニフィアンを聴覚映像とみなしシニフィエを概念と規定して、言語記号をこれらの二重物と見たのですが、その際この二重物としての言語自体をパロールやエクリチュールから区別して内面的で心的なものとして捉えていたのです。ですから現実の語とその心像との区別などはソシュールにとっての問題ではありません。

このようなソシュールについての誤解は、第四章 意義作用とルプレザンタシオン(再現前)で展開されているデリダの言語論に影を落としています。

## 2) 記号とはイデア的同一性の反復

言語を動的に捉えたデリダは、これを記号一般に拡張していきます。一言で言えば、記号とはイデア的同一性の反復である、ということでしょうか。

「音素や文字素は、それが言表作業や知覚において姿を現すたびに、つねに不可避免的に或る程度は異なっているが、それにしても、何らかの形式的同一性のおかげでそれが再版され、それと認知しうるものでなければ、それは一般に記号および言語として機能することができない。このような同一性は必然的にイデア的である。」(同書、97頁)

音素が聴覚的映像と概念とが結びついた言語として発音される限りで、聞くものに意味を伝えるのですが、デリダの場合は概念は同一性から説明されています。そしてこの同一性とはイデア的で反復可能性だとされるのです。

「けれども、同じものの恒常性の名称にほかならず、また同じものの反復可能性にほかならないこのイデア性は、世界のなかに現実存在せず、また別の世界から到来するのでもない。このイデア性は全面的に反復可能性に依存しているのである。」(同書、102頁)

記号の同一性はイデア的なものの反復に基づくことによって次のような超越論的心的世界が開けてきます。それはデリダによって、現象学の諸原理の原理、とされています。

「意味と明証性の源泉としての、アプリアリ中のアプリアリとしての、直観への根源的現前の価値とは、何を意味するのか。……すなわち、すべての体験の、したがってすべての生の、普遍的形式は、つねに現在であったし、またつねにそうであるだろうという確信である。現在しか決して存在していないし、また存在しないであろう。存在とは現前もしくは現前の変様である。存在とイデア性との究極的形式としての<現在の現前性>への関係は、経験的現実存在、事実性、偶然性、世界性、等を私が踏み越えるときの運動である。」(同書、103~4頁)

存在とイデア性との究極的形式としての現在の現前性、このデリダの確信は次のような表現でもなされています。

「現前の普遍的形式——これについては奇妙かつ独特な確信を私はもつ。なぜかといえば、この形式はいかなる一定の存在者にもかかわっておらず、それによって影響されることはないであろうからである。してみれば、私の死(私の消滅一般)への関係こそが、現前、イデア性、絶対的な反復可能性としての存在のこの規定のうちに隠されているのである。記号の可能性とは、死へのこの関係なのである。形而上学における、記号の規定とその抹消は、死への関係の隠蔽である。しかるに、この関係が記

号作用を生じさせていたのである。」(同書、104頁)

このようなデリダの思想について、今は何か批評する余裕はありません。「すなわち、言語としてのかぎり、<私は、あるところの者である>は死すべき者の告白なのである。」(同書、105頁)といった言い回しや「記号が生ける現在の<自己への現前>に無縁であるからこそ、ひとは、直観もしくは知覚の名のもとに認めうらと思っているものにおいて、記号が現前一般に無縁であると、言いうるのである。」(同書、111頁)といった言葉を書き留めておくだけにしましょう。

さて、第五章 記号とまばたき、でデリダは現在というものが、一つのまばたきと同じように分割不能であるということから、現在というこの瞬間についての考察を進めています。

「それゆえ、もしも瞬間の点性なるものが神話であるか、空間的もしくは機械的比喩であるか、伝来の形而上学的概念であるか、あるいは同時にそれら全部であったら、もしも<自己への現前>の現在が端的でなかったら、つまり、もしもそれが或る根源的かつ還元不可能な総合において構成されるのであったら、その場合には、フッサールの議論全体がその原理において脅かされることになる。」(同書、116頁)

瞬間というものが、点として分割されうるようなものではなく、総合的に構成されたものであるとするならば、そして現在が還元不可能なものであったとしたら、現象学的還元を行おうというフッサールの試みは無効となります。したがって、「自己との関係においては記号は無用であるとする議論は、その根本において打撃を受けることになる。」(同書、124頁)のです。このデリダの考えからすれば、記号の働きが現在を総合的に構成しているということになるでしょう。

「<生きる>(体験すること)を差延に向かって開放し、体験の純粋な内在性のなかに、指標的伝達の、いやそれどころか記号作用一般の、隔たりを構成するのではないであろうか。」(同書、128頁)

自己への現前の現在が、自然的態度を現象学的に還元した地平が、記号作用に基づく還元不可能な総合において構成されている、これがフッサール記号論を批判的に読み解いたデリダのさしあたっての結論でした。

## 第四章 声

### 1) フッサール記号論への内在的批判

デリダの本の第六章 沈黙を守る声 はフッサールの記号論への内在的批判が展開されています。デリダは「なぜフッサールは指標を表現から分離しようと躍起になるのであろうか。」(同書、138頁)と問いそして、フッサールがそのようにせざるを得なかった原因を現象学的声を解明することによって指し示しているのです。

「純粋に現象学的な観点からみれば、還元の内側においてはすでに自然的態度と世界の現実存在措定とを中断したのだから、パロールの過程は、すでにみずからを純粋な現象として引き渡すという特異性をもつ。<自分が話すのを聞く>という作業は、絶対的に独自な型の自己-触発である。」(同書、148頁)

デリダが現象学的声で注目するのは「自分が話すのを聞く」ということです。デリダによれば、「現象学的内面性においては、自己を聞くことと自己を見ることは、根本的に異なる二種類の<自己への関係>なのである。」(同書、145頁)ですから、見ること(志向性)とは異なった「自己-触発」がそこにあるということです。そしてそ

のような声という現象の特徴についてデリダは次のように述べています。

「世界のなかのいかなる一定の表面の介在をも要せず、純粋な自己-触発として世界のなかに生じるがゆえに、この作業は全体的に随意可処分的なシニフィアンの資料である。それというのも声は、それが純粋な自己-触発として世界のなかに生じるという、まさにそのかぎりにおいて、世界へのその発出にあたっていかなる障害にも出くわさないからである。」(同書、150頁)

声を発するという事は、外部からの介在を必要としないから、シニフィアンとしてはいかようにも処分しうるものだというようにデリダは考えるのです。ところでソシュールによればシニフィアンとは聴覚映像でした。これがシニフィエと結びついたものが言語で、このような言語の特質に基づいて声の意味を持つのでした。ところがデリダはそのようには考えていません。

「しかし、音と声とを結ぶもの、すなわち声の世界のなかに純粋な自己-触発として生じることを可能ならしめるその当のものこそ、内-世界性と超越論性との区別を免れる唯一の審級であり、同時にまた、この審級があるからこそ、そういう区別が可能になるのである。

構造的にも権利上も声なしにはいかなる意識も可能ではない、というふうにさせているのは、ほかならぬこの普遍性なのである。声は、意-識として、普遍性の形式における<自己のかたわらでの存在>である。声は意識である。」(同書、150~1頁)

見られるように、デリダは声を言語と等置しています。声は音を伴っていますが、ここで音は「自己-触発」の契機とされています。声は言語を語る場合もあればそうでない場合もあるでしょう。でもデリダはここでは声を言語に一面化し、声は意識であるとまで言うのです。なぜこのようなことを言ったのでしょうか。それは次のようにフッサールの内在的批判を行うためでした。

「シニフィアンの、シニフィエへのこの絶対的近接、および直接的現前におけるシニフィアンの消去、まさにこうした条件の下で、はじめてフッサールは、表現の媒体を<非生産的>かつ<反映的>とみなしうるであろう。」(同書、152頁)

フッサールが記号を指標と表現とに区分した理由について、表現の場合には媒体が非生産的なものとなるということに求め、その具体的なケースを声におけるシニフィアンの消去に求めようとするデリダの努力が、声は意識であると叫びせたのでした。こうしてフッサールのエクリチュール論は、デリダも一旦は『起源』で同意した受肉論ですが、ここではそれが形而上学の特質として、批判的に考察されています。

「つまり、エクリチュールは、あとからやって来て、すでに準備の完了したパロールを定着させ、これを記録し、これを書きとめ、これを化肉させるのである。そしてエクリチュールを再活性化させるとは、どんな場合でも、或る指標作用のなかで一つの表現を目ざめさせることである。つまり、つねに空虚のままでありうる象徴として、危機の脅威をみずからうちに宿していた一つの文字という身体のなかで、一つの語を目ざめさせることである。」(同書、153頁)

ここに描き出されているものが、デリダが「音声中心主義」と呼ぶ、パロールとエクリチュールとの関係です。続いて「(フッサールの記述は) どの場合にも、形而上学的な概念装置の枠内のことである。そこには、精神と身体との絶対的な差異が支配している。エクリチュールは一種の身体であり、しかも、その身体を賦活させる言語的表現を人びとが現に発音する場合にしか、いいかえればその身体的空間が時間化される場合にしか、表現をしないような身体である。」(同書、154頁) というように批判

するのですが、デリダは声もエクリチュールも等しく言語であると考えているので、デリダの言語論そのものが検討されるべきでしょう。

## 2) デリダの言語論

デリダはこの章で、すでに見たように丁寧にフッサール批判をやり遂げたのですが、その前段でみずからの言語論を展開しています。それを紹介してコメントしてみることにします。まず形而上学が音声中心主義であるということについて次のように述べられています。

「声の力がどの点に存するのか、形而上学が、哲学が、つまり存在を現前と規定することが、対象-存在の技術的制圧としての声の時代であるのは、どの点に由来するのか——このことをよく理解するためには、いいかえれば技術と声との結びつきをよく理解するためには、対象の対象性ということを考えてみなければならない。イデア的对象は、もろもろの対象のなかでも最も对象的である。なぜかといえば、イデア的对象は、もろもろの出来事の、またこの対象を思念する経験的主観性の諸作用の、<ここといま>から独立しているために、同一のままにとどまりながら無限に反復されるからである。」(同書、143頁)

形而上学はイデアを存在するものの本質あるいは実体と看做すのですが、このような考え方は、デリダによれば声というものが持っている技術的特質からもたらされる声の卓越性によるというのです。イデア的对象は、「いまここ」から独立して無限に反復されるものとして措定されますが、そのようなイデア的对象の措定の仕方は声によれば可能だというのです。

「対象のイデア性とは、対象の、非経験的意識に<対する-存在>であるから、それが表現される場合は、その現象性が世界性という形式をもたないような場にほかならない。声とは、そのような場の名称である。声は自己自身を聞く。」(同書、143~4頁)

フッサールを批判したときに声は自分が話すのを聞く「自己-触発」として特徴付けられていましたが、これは世界性という形式をもたないがゆえに、イデア的对象の措定を可能とするというのです。

「それゆえ、われわれは声の現象学的価値を、すなわち他のすべてのシニフィアンの資料に対する、声の品位の超越性を、問題にしてみよう。私の考えでは、この超越性は見かけのものでしかなく、私はそのことをあとで明示するつもりである。とはいえ、この見かけが意識とその歴史の本質そのものなのである。そしてこの見かけが、真理という哲学的観念の属しているような時代、すなわち現象学においてまだ機能しているような、真理と見かけとの対立が属しているような時代を、規定しているのである。したがって形而上学的概念装置の内部では、われわれはそれを見かけと呼ぶことも、何らかの名称と呼ぶこともできない。われわれは、伝来の諸概念の中を手探りで突き進みつつ、名ざしえぬものの方へ深く潜入していかないかぎり、この超越性の脱構築を試みることができないのである。」(同書、145~6頁)

デリダはしかし声のこのような超越性は見かけのことではしかなく、この見かけを、見かけとも名づけられない思想状況のなかで、声の超越性の脱構築を試みることを提起しています。

「従って声の見かけの超越性は、つねにイデア的本質をもつシニフィエ、すなわち表現された意義が、表現作用に直接に現前していることに由来するわけである。そし

てこの直接的現前は、シニフィアンという現象学的身体が、産出されたまさにその瞬間に、抹消されてしまうように思われることに由来する。シニフィアンは、このとき以来、イデア性の場に属するように思われるのである。それは現象学的に自己自身を還元し、自己の身体的世界的不透明性を純粋な透明性に変える。感性的身体とその外在性とのこのような抹消が、意識からみると、シニフィエの直接的現前の形式そのものなのである。」(同書、146頁)

デリダの作戦はここで示されます。声にあつてはシニフィアンが抹消されるように思われることで、それがシニフィエそのものと看做され、かくしてそれがイデア的存在たるシニフィエの直接的現前の形式となるというのです。

「なぜ音素が諸種の記号のなかで最も《イデア的》であるのか。音とイデア性との、あるいはむしろ声とイデア性との、こうした連累は何に由来するのか。……私が話すとき、この操作の現象学的本質には、私は私が話している時間において私を聞く、ということが属している。私の氣息と意味思考によって賦活されたシニフィアンは、絶対的に私の近くにある。生き生きした作用、生を与える作用、シニフィアンの身体を賦活して意義する表現に変える、つまり言語の魂は、自己自身から、自己の〈自己への現前〉から、分離しないように見える。」(同書、146～7頁)

デリダは先の考え方を実証すべく、音素のイデア性ということに注目しています。また声とイデア性とも言い換えています。デリダにあつては声は音なのですが、声を音に一面化するのには「私は私が話している時間において私を聞く」ということを強調したいがためです。それは決して聴覚映像として捉えられているわけではありません。そして音を聴覚映像(シニフィアン)と捉えたときにはそれは概念(シニフィエ)と結びついた言語記号としてあります。デリダはここでシニフィアンを単なる音と看做しているのではないのでしょうか。音のイデア性との連累という風にデリダが考えるのも、シニフィアンを単なる音と看做すことで、音それ自体を概念の担い手と看做すことになっているように思われます。シニフィアンの身体を意味志向によって賦活するというようなフッサールの言語についての考えに囚われたまま、単に音声中心主義を批判しようとしていることがここでの問題でしょう。

(以下は未完です。ここで打ち切ろうかと思ったのですが、引用文のまま掲載しておきます。)

### 3) 脱構築

フッサール記号論の批判が、音声中心主義批判からなされていますがしかしフッサール言語論自体は批判されず、デリダによって受け継がれていることを見てきました。最後に脱構築の産物についてみておきましょう。声の超越性の脱構築とは名ざしえぬものの方へ深く潜入していくことでしたが、それは指し当たっては差延と名づけられています。

「差延のこの動きは、超越論的主観にあとから到来するのではない。差延のこの動きが超越論的主観を生じさせるのである。自己-触発とは、すでに自分自身であるような存在者を特徴づける経験の様態であるのではない。自己-触発は、自己との差異における〈自己への関係〉としての同じものを、非-同一的なものとしての同じものを、生み出すのである。」(同書、156頁)

超越論的主観(主体)を生じさせる差延と名づけられた動き、自己-触発とはこの動きの具体例であり、自分の声を聞くことは、声とその聴覚映像という、自己との差異における自己への関係を生み出すのでした。そしてこの事態は時間という問題を招き寄せます。

「時間化は、ただひたすらに根源的でしかありえないような比喩の根なのである。(時間という語も一つの比喩)……形而上学のすべての概念が——とくに能動性と受動性の、意志と非-意志の概念、したがって触発と自己-触発の、純粋性と不純性、等々の概念が——このような差異の奇妙な《運動》をおおい隠しているのである。

けれども、生ける現在の〈自己への現前〉を構成するこの純粋な差異は、そこから排除しようと考えられていた一切の不純性を、根源的にそこへ導入するのである。生ける現在は、自己との非-同一性と過去把持的痕跡の可能性とから湧出する。生ける現在は、つねにすでにひとつの痕跡である。……この痕跡から出発して〈根源-存在〉を考えねばならないのであって、その逆ではない。このような原-エクリチュールが、意味の根源で働いているのである。」(同書、159頁)

生ける現在の〈自己への現前〉、これはつまりは生きているこの私が自己を意識する、というほどのことですが、この時に、現象学的心理学の対象となる同じそれが、社会的なものとして、純粋な差異として現われてくるのですが、しかしその差異は、痕跡としてしか現われてはきません。社会的なものは生といった生物学的な内容やその属性とは無縁ですから生ける現在の自己が痕跡であるともいえません。そうすると社会的なものを生み出す何が根源にあるということになるでしょう。デリダはそれを原-エクリチュールに求めました。

「意味は、つねにすでに、自己から出て体験の《表現的層》のうちへ入りこんでいる。この痕跡は、生ける現在の内密性とそれの外部との関係であるから、つまり外面性一般、非-自己固有性、等への開けであるから、意味の時間化は、そもそものはじめから空間化である。間隙もしくは差異としての、同時にまた外部への開けとしての空間化を、ひとたび認めるならば、もはや絶対的内面性といったものは存在しないことになる。非-空間の内部、すなわち時間という名称をもつものが、現われ、自己を構成し、自己を現前化する、その運動のなかに、すでに《外》が浸透してしまっているのである。」(同書、160頁)

……(未完)……

「内部一般と外部一般との、現実存在者一般と非-現実存在者一般との、構成するもの一般と構成されるもの一般との関係同様、時間化は現象学的還元の権能であると同時にその限界そのものである。〈自分が話すのを聞く〉は、自己のうちに閉ざされた或る内部の内面性であるのではない。それは、内部における還元不可能な開けであり、パロールにおける眼と世界である。現象学的還元とは、ひとつの場面なのである。」(同書、161頁)

……(未完)……

注より：「現在を出発点にして差延を考えるのではなく、差延を出発点として現在を考えるやいなや、《絶対的主観性》という規定もまた抹消されねばならないだろう。主観性という概念は、アприオリに、そして一般的にいて、構成されたものの部類に属する。このことは、いっそう有力な理由をもって相互主観性を構成する〈類推による代表象〉に当てはまる。相互主観性は、一つの〈自己の外〉への、すなわち一つの他の絶対的現在への現在の開けとしての時間化から、分離されえない。……構成的



主観性なるものは存在しない。」(同書、165頁)

・・・・・・(未完)・・・・・・

## 第五章 根源の代補

デリダは第六章の最後のところで、フッサールが区別した、表現作用と指標作用に立ち返り、両作用の絡み合いは根源的で、フッサールの還元をもってしても分離できないというようにフッサールを批判しています。そして「これら両作用について、根源的「補欠」を語るができる」(同書、162頁)と述べていました。第七章ではデリダはこの代補(訳書では補欠)について考察しています。

「以上のように解するとき、このような補欠性は、まさしく差延である。すなわち、現前を根源的な分裂と差延とに同時に服させることによって、現前に亀裂を生じさせると同時に遅らせもする差延作業である。このような差延は、遅延としての〔延期する〕と差異の積極的な働きとしての〔異なる〕とへの分離以前のところで考えられねばならない。・・・・(意識や現前や、不在や非-意識から出発したのでは、考えられない、また時間的なものでもない)・・・・」(同書、167頁)

(以下略)

## 後記

このデリダ論は8月12日の文化知講座で読み上げました。原稿の末尾が未完成なのは、猛暑のためです。7月中は順調に作業が進んでいたのですが、8月5日くらいから、ずっと最低気温が27度を超えるようになり、それが二週間以上続いています。さすがに頭が働かず、ASSB版下作成時に追加しようと思っていたのですが、果たせませんでした。その代わりに『グラマトロジー』の下巻のルソー論を読みました。デリダはルソーにも影響を受けていることがよくわかりました。ひょっとして社会論についてはルソーの社会契約説を受け継いでいるのかもしれませんが。

9月24日(月)(午後1時から、ひとまち交流館京都)の公開講座でいつもの座談会を「デリダについて語ろう」で企画することになったので、急遽デリダについて読み始めたのですが、まだコレといった取掛かりが掴めていない訳ではありません。しかしなんとなくデリダの考えていることが分かるようになりました。あと驚くべきことですが、デリダの翻訳を悩まされながら読んでみると、ハイデガーの本がスラスラと読めることです。いずれハイデガーに立ち返って、座談会を継続しなければならないでしょうがそのための助走としては非常によいと思います。

実践的な方面では、スローワーク協会の活動が広域的・多面的なものになりつつあります。次号ではその報告が出来ることでしょう。あと、HPの掲示板で資本論の価値論についての論争が始まっています。私にとっては15年以上前に考えていたことなので、今すぐこの論争に加わるには無理があるような感想を持っていますが涼しくなれば何か書いてみたいと思っています。