

デリダ『声と現象』における フッサール現象学のアイデア性の問題

橋 詰 史 晶

はじめに

普遍的なものとの関係はどのようなものであるか。哲学上の言説が何らかの意味での普遍性を帯びたものでなければならないとすると、この問いは哲学の可能性そのものに関わる重大問題である。フッサールとデリダもまた、普遍性つまりアイデア性⁽¹⁾の問題として彼らなりの仕方での問題を思考した。本論文の目的は、『声と現象』に即して、デリダがフッサールのアイデア性についての理論をどのように解釈したかを明らかにすることである。本論文ではまず第一節において、デリダが着目した、フッサール現象学における形式と直観という対概念について確認する。次に第二節では、デリダがこれら形式と直観とをさしあたって引き離そうとする際に、「カントの意味での理念 (Idee im Kantischen Sinn)」というフッサールの概念を巡り独特の解釈を施していることを指摘する。従来、この点についてフッサールのテキストにまで立ち返った本格的な考察は、国内外を問わずほとんどなされてこなかったと言って良い。第三節でわれわれはこの重要な課題に取り組み、このデリダの解釈の妥当性を検討する。そして第四節では、デリダが今度は形式と直観を再び結び合わせる過程を追跡し、こうしてアイデア性と個物との関係がアポリアとして立ち現れるさまを描出する。

1. 形式と直観

『声と現象』は、デリダがフッサール現象学を主題的に扱った論文のなかでも代表的著作である。たしかにフッサール現象学における隠れた諸前提を浮き彫りにする同書の手並みは読者に鮮烈な印象を与える。しかしまずわれわれが確認しておくべきことは、デリダは決してフッサール現象学を素朴に批判しているわけではないということだ。Lawlor, L. が「『声と現象』は現象学に対するいかなる拒絶でもない」と言うのも理由のないことではない (Lawlor, 2002, 173)。実際デリダは、「現象学が必然的であること (…) をわれわれはまずは認めねばならない」 (VP, 2) し、差延 (différance) を理解するためには「超越論的還元〔現象学的還元〕を通過する必要がある」とさえ言っている (VP, 92)。したがって明らかにデリダは自らの所説を言い述べるための不可欠な方途として現象学を捉えているのであって、『声と現象』においても決して単にフッサール

現象学を批判することを意図しているわけではない。この点をよく心に留めておくなら、もはや Zahavi, D. のような素朴な反論が的を射ていないことは容易に理解されるであろう。Zahavi のような型の反論はよく見受けられるものではあるが、こうした反論はデリダの解釈を単に「フッサールは現前の形而上学に帰着する」という誤って簡略化されたテーゼへと還元してしまっている。そしてフッサール現象学の不可欠な契機として非現前を指摘することでデリダに対する反論が十分に達成されたと見做されてしまうのである。しかしデリダはフッサールを素朴な現前の形而上学者と見做したことなど一度たりともなかった。そうではなく、デリダはまさに脱構築的読解に従事しているのである。つまりデリダは、フッサール現象学それ自体の内部にフッサール現象学の企図を超え出るものを、フッサール現象学を駆り立てる相矛盾するが分離不可能な二重の動機を見て取っているのだ。したがって Zahavi のような仕方での反論は、デリダへの反論としては適切ではないし、むしろデリダ自身の企図に合致するものである。こうしてデリダはフッサールの「記述の用心深さ」を賞賛しつつも、現象学が「形式主義の純粋性と直観主義の根本性という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ことは確かである」と指摘する (VP, 16)。まさに形式と直観というこの対概念こそ『声と現象』が問題化する二重のモチーフに他ならない。デリダが『声と現象』で目指すのは、この二重の主題が、絶えずお互いを要請しつつも折り合うことなくズレていく様子、すなわちそれらの必然的な「絡み合い (Verflechtung)」を描出することなのである。

では、ここでデリダがフッサール現象学の内部に見出す〈形式と直観〉とは何だろうか。この対概念は序論のいま引用した箇所而言及されたのち一旦は表舞台から退くが、『声と現象』最終章の第七章において再び主題化される。〈形式と直観〉の位置づけを探る手掛かりとして、その第七章でデリダが考察しているいくつかの主題のなかからここでわれわれはまず次の二つを取り上げることにする。

1. 意味付与作用 (der bedeutungsverleihende Akt) = 意味作用 (Bedeuten, Akt des Bedeuten) = 意味志向 (Bedeutungsintention) と、意味充実作用 (der bedeutungserfüllende Akt) との区別
2. 反意味 (Widersinn) と無意味 (Unsinn) の区別

デリダはフッサールが画定したこれら二つの区別を批判的に検討しつつ自説を展開する。したがって以下でわれわれはまずフッサールの所見に耳を傾けることにする。フッサールの記述においてこれらの区別はどのように説明されているか。

(1) 意味付与作用と意味充実作用の区別について。まず意味志向、つまり〈意識が意味を付与する作用〉とは、何かを意味 (Bedeutung)⁽²⁾ を持つものとして理解する働きのことである。た

とえわれわれが「早稲田大学」という印刷された文字列を読み取るとき、われわれは単にインクの染みという物理的対象に関わっているわけではない。むしろわれわれは「早稲田大学」というこの文字列をまさに表現として、つまり、早稲田大学を意味するものとして理解している。したがって、インクの染みのような単なる物理的対象へと関わることを越えて〈表現の意味〉へと関わる意識の働きが、ここに見出されるのであり、この独特な意識作用のことを、フッサールは「意味付与作用」、「意味作用」、「意味志向」などと呼んでいるのである（cf. Hua XIX, 第一研究「表現と意味」第二三節）。

さて、意味作用はこのようにして意味を通じて対象へと関わる。われわれは「早稲田大学」という文字列を、意味を持つ表現として理解し、その〈早稲田大学という意味〉を媒介として、現実の対象である早稲田大学に関わる。ただしごく当たり前のことを確認しておく、その際われわれは現実の早稲田大学を実際に見ているかも知れないし、実際には見ていないかも知れない。つまり、意味志向が意味を通じて対象に関わるといっても、その対象が現に与えられている場合とそうでない場合があるということだ。まず一方で、われわれが早稲田大学を実際に見ながら「早稲田大学」という文字を読み取っている場合には、早稲田大学という対象は直観的に与えられている。フッサールはこういう場合を「意味志向が充実されている」という言い方で特徴づけ、この充実の働きを「意味充実作用」と呼ぶ。そして他方で、実際には早稲田大学を見ていないで「早稲田大学」という文字を読み取る場合には、早稲田大学という対象は直観的には与えられておらず、フッサールはこの場合を「意味志向が空虚（leer）である」という言い方で特徴づけるのだ（Hua XIX, 44）。「対象が直観的に現存していない [= 充実されていない] 場合には、[意味志向は] 単なる思念に終わってしまう」が、「最初は空虚な意味志向が充実されることによって、対象との関係が実現される」のである（Hua XIX, 44）。したがってまた言えることは、意味付与作用が場合によって充実されたりされなかつたりするのだから、意味付与作用にとって意味充実作用は「本質的ではない」ということである（Hua XIX, 44）。こうしてフッサールはまずは意味付与作用と意味充実作用を明確に区別し引き離しているのである。

(2) 反意味と無意味の区別について。『声と現象』第七章でデリダが取り上げているフッサールの区別のもうひとつは、反意味と無意味の区別である。まず反意味とは、たとえば「円い四角」のように、不合理で実際には存在しえない意味のことを言う（Hua XIX, 60f.）。しかし反意味はそれでも有意味であって、無意味ではない。したがって反意味と無意味の区別は、有意味と無意味の区別でもある。無意味の例としてフッサールが挙げるのは、「アブラカダブラ」や「緑はあるいはである（Grün ist oder）」といった、理解不能な羅列である（Hua XIX, 59）。一方で、「円い四角」のような反意味の場合には、なるほどそういった不条理な対象が直観され充実されることはありえないが、しかしとにかく「円と四角の特性を兼ね備えた対象を意味しているのだ」という最低限の理解を得ることはできる。反意味的表現にはまだ対象への関係が残存しているので

ある。それに対し、他方の「アブラカダブラ」や「緑はあるいはである」といった無意味な擬似表現の場合には、もはやそういった最低限の理解すら得ることができず、そもそもどういう対象を意味しているのかさえ不明であり、つまりは文法的に不完全なのである。こうしてフッサールは反意味と無意味を区別している。

さて、以下今度はデリダの所見を参照しよう。まず意味付与作用と意味充実作用について、デリダは次のように指摘している。「読者は〔フッサールの〕こうした諸種の区別の論理と必然性に従っていくとき、意味作用は本質上ただ単に対象の直観を含まないというにとどまらず、むしろ意味作用は本質上それを排除するものである、と主張したくなるであろう。そうなると、意味作用の構造的独自性は Gegenständlosigkeit [無対象性]、すなわち直観に与えられる対象の不在である、ということになるであろう」(VP, 102)。たしかにわれわれは、意味付与作用にとっては意味充実つまり〈直観的に対象が与えられること〉が非本質的だとフッサールが見做していたのを、先ほど確認したところだ。そうであればデリダの言うように、フッサールは意味付与作用と意味充実作用とを、つまり意味志向という形式と意味充実作用という直観とを切り離しているように見える。さしあたってデリダもまたこの切り離しに賛同するだろう。

しかし同時にデリダはフッサールのこの切り離しの不徹底に不満を持っている。というのも、フッサールは「意味作用の思念を満たすにいたる現前的充実においては直観と志向が融合し合い、『独自の性格を持つ内密な混和の統一体 (eine innig verschmolzene Einheit) を形成する』」とも考えているからである (VP 102f.; Hua XIX, 45)。つまりフッサールにおいては、意味作用が実際に充実される場合、もはや意味作用は意味充実作用という直観の働きに吸収されてしまい、その際意味作用はその独自性を失うとされているのである⁽³⁾。たとえば「早稲田大学」という文字表現は、実際に現物の早稲田大学そのものが見られている場合には不要と見做されているということである。フッサールは意味作用と意味充実作用とを一旦は分離するかに見えたが、しかし実際にはこうして意味作用を意味充実作用に還元されうるものとして理解しているのである。したがってここに、直観的充実の優位が見られる。

「円い四角」のような反意味の場合はどうだろうか。たしかに反意味はその不合理性ゆえに、直観的に充実されることがない。しかしフッサールにとって「〔円い四角〕のような反意味」が「それでも」意味を持つのは(…)〈対象への関係〉の可能性を許容する、まさにそのかぎりにおいてのこと」なのだった (VP, 111)。つまり反意味は、〈実際に充実されることはないとしても、少なくとも充実されるべき対象は持っている〉というまさにこの点において、無意味から区別され有意味の資格を得ているのである。ここでもやはり直観的充実の優位が見受けられる。

したがって「〔意味作用の〕純粋な諸形式は一見したところでは充実する直観から独立しているものの、(…)〔フッサールにおいては〕依然として〈対象への関係〉という認識論的基準によって規制されている」(VP, 110)。それゆえデリダは「意味作用の独自性は観ること (vision) [=

直観による充実」というテロスによって限定されている」と結論付ける。

以上のことからデリダは、「フッサールにおいては超越論的直観主義が形式主義的主題の上に、依然として極めて重くのしかかっている」と指摘するのである（VP, 110）。つまりデリダの見立てでは、フッサールは意味付与作用と意味充実作用を区別するときこの区別に応じて形式と直観を切り離しているが、しかしその際形式はそれより優位な直観の側から理解されており、したがってフッサールは形式を直観に従属させてもいるのである。ここにこそ、われわれが先だって指摘した「形式主義の純粋性と直観主義の根本性という二つの主要なモチーフ」の緊張関係が存在している（VP, 16）。デリダは、フッサールにおける直観の優越を批判することで、さしあたりはフッサールよりも徹底して形式と直観を切り離そうとしているのである。

2. 本質を一般に理念と見做すデリダのフッサール解釈

それにしても、形式と直観というこのカント的な区別はフッサール現象学においては見慣れないものである⁽⁴⁾。むしろフッサール現象学の独自性はまさに、アイデア的な形式の直観を認めたところにあったのではなかったか。『声と現象』で「形式」の名のもとに問題化されているのはさしあたってまずは意味志向の形式のことだが、この意味というものもまたフッサールにとってはアイデア的な本質同一性を持つ（cf. Hua XIX, 第一研究「表現と意味」第三二節、第三三節）。フッサールは、個物を直観する「個的直観（die individuelle Anschauung）」だけでなく本質を直観する「本質直観（Wesensanschauung）」をも認めていた（Hua III/1, 14）。その際もちろんフッサールは「直観」という語を恣意的に使用しているわけではない。本質直観において、本質は「そのもののありありとした（leibhaftig）自己性において」「それ自体として与えられる」（Hua III/1, 14f.）。つまり記号などの媒介を経由せずに、本質それ自体が無媒介に直接にわれわれに与えられうるとされているのであり、フッサールはこのようにはっきりと規定した定義を用いて「直観」と呼んでいるのである。

それでもデリダが形式と直観をまさにそのようなフッサール現象学の内部でさしあたり分離できると確信しているのは、デリダが「アイデア的なものはフッサールによってはつねに、カント的な意味での理念という形で考えられている」と解釈しているからである（VP, 112）。この独特な解釈がデリダのフッサール解釈において極めて重要な位置を占めていることを見逃してはならない⁽⁵⁾。「カント的な意味での理念」とはフッサールの言い回しであり、それは特殊なアイデア性として、〈具体的な感性的直観には与えられないが、しかしそうした有限な直観の「アイデア的極」として与えられる理念〉のことである（Hua III/1, 155）。たとえばわれわれは幾何学的に純粋な直線を実際にかくことはできないが、しかし直線に近似させていく過程で、純粋な直線を、この過程の極限つまり理念として看取することができるかとされている。そしてたしかにこの理念に対してならば、現象学は「〈『それ自体としての』物そのものの直接的現前、(…) それゆえ有限な

物の直接的現前〉を〈『あらゆる原理にとっての原理』、および明証の起源的形式〉としている」にもかかわらず「この理念の明証の型を直接定義したことは一度もなかった」、というデリダの指摘は理解できる。そして、こういう理由でデリダが〈理念というこの形式的なもの〉を狭義の直観からひとまず切り離そうとすることにも、一定の正当性が与えられるように思われるのである（OG, 150f.）。

しかしフッサール自身は、デリダのように「イデア的なものはつねにカント的意味での理念〔である〕』とは言わないはずだ。フッサールはまずイデア性を質料的本質と形式的本質とに分類しており、そのうえ理念はその質料的本質の内部に形態学的本質と対置するかたちで位置付けられている。つまり理念はイデア性の全域をカバーするわけではなく、まして意味はカント的意味での理念ではない。質料的本質はイデア性的一种であるが、極限的な理念としてではなく、本質直観によってまさにそれ自体として直観されるのだ。したがってデリダの解釈は、一見すると不可解に思われる。というのもデリダは、フッサールにおけるイデア性一般を理念としての形式と見做し、直観から分離すると解釈しているからである。われわれはデリダのこの所作をどのように理解すれば良いのか。

3. 想像による自由な変更の無限性

フッサールは、本質直観においては（理念ではなく形態学的）本質が無媒介に与えられるという。しかし本質を直観するとはどういうことなのだろうか。まずフッサールの特徴付けによれば、個的な事物は特定の時間空間位置を持つ存在者のことであり、本質は諸個物が持つ共通の規定のことであって、本質の方は特定の時間空間位置を持たずに存在する（cf. Hua III/1, 第二節）。たとえば目の前の机は個的な事物であるから特定の時間空間位置に存在しているが、それら別々に存在する机は「机」という共通の特性を持っている。あらゆる個的な机が共通に持っているこの普遍的特性こそが机の本質である。個々の机が複数存在するのに対し、机の本質自体は増えも減りもせず、つねにひとつの同一の本質である。もしそうでなければ、われわれは複数の机を、それでもまさに「机」として共通に述語付けすることができないはずであろう。個別者としての机は、まさに同一の普遍者としての机を、すなわち机の同一の本質を分有することによって、初めて机として認識されることができるのである。したがって逆から言えば、机の本質は、あらゆる机に内在しているという意味での普遍性を持っている。しかも本質のこの普遍性は純粹普遍性であると言われており、この純粹普遍性というのは、「経験的現実という意味での事実の範囲内に縛られるものではなく、純粹可能性だけをその範囲とする」ということを意味する（EU, 426）。したがって、たとえばフッサールが例に挙げているように人間の本質というものを考えることができるなら、その本質の内容には経験や観察によって知られる一定の人間に共通の諸性質ではなく、むしろ可能なすべての人間に共通の性質が帰せられるのでなければならないのである（cf.

EU, 429)。しかし現実のこの実在的な世界には、あらゆる可能性が現実のものとなっているわけではない。事実上存在する人間が、存在可能な人間のすべてではない。純粹普遍性は、事実上存在する個物を包摂するに留まらず、当の本質に帰属するあらゆる可能な個物を包摂しているのである。したがって、本質が諸可能性の全体を包摂するためには、実在的世界との関係から切り離されて、純粹な諸可能性と関わるのでなければならない。「〔事実的世界への〕拘束を意識的に無力化し（…）あらゆる拘束や経験妥当性から解放するとき、〔本質の〕完全な純粹性が得られる」のである（EU, 424）。しかしこのことはどのようにして可能になるのだろうか。フッサールはそのために、想像による自由な変更（die freie Variation）の働きを提示する。自由変更とは、対象に対し想像によって様々な変更を加えることである。たとえば、われわれは現実には存在する机から始めて、その机の色、幅、長さ、材質等々を、想像によって自在に変えてみるができる。このような自由変更においてならば、われわれは、現実には存在していないが可能な机、たとえば地球ほどの大きさがある机などを想像してみることもできるだろう。「〔現実の〕個物の経験はすべて完全に一定の枠〔＝物理法則など〕に縛られている」が、想像は諸対象を任意に産出できるため事実的な経験に拘束されてはおらず、したがって「変更作用は特別に自由である」（EU, 415）。想像はこの卓抜した自由さによって、事実への制約を離れて純粹な諸可能性を産出することができるのである。たとえばわれわれが実際に経験することのできる机の種類は限られているが、想像においてはどんなに奇抜な机でも想像することができ、こうしてあらゆる可能な机を通覧することができる。こうして自由変更の進行に伴って無数の変項（Variante）が生産されていくが、やがてどの変項にも共通の或る同一な不変項が、自由変更に持ちこたえて際立ってくる。たとえば机の想像に際しては、「その上でものを書くことができる」などの特性が、この不変項に含まれるであろう。「この不変項は、その種類の対象が考えられるために必要不可欠のもの、つまり、対象がこの種類の対象〔机なら机〕として直観的に空想されるうえで必要不可欠のものとして打ち立てられる」（EU, 411）。この不変項こそが当の変更過程で探求されていた本質である⁽⁶⁾。したがって純粹本質の看取のためには自由変更が欠くことのできない操作として要請されているのであり、本質直観の純粹性は自由変更の働きに基づいているのである⁽⁷⁾。

さて、本質の純粹な普遍性が経験的な普遍性と区別されるのは、自由変更の過程が無限の可能な個物を包括しているからであった。机の本質は可能なすべての机を内包するのであるから、机の本質を直観するためには、およそ可能な無限の机を自由変更によって想像し尽くしそれらすべてに共通の不変項を直観できるのでなければならない。しかし、現実の経験に比べて想像がいかに自由であるとしても、自由変更はやはり有限な時間において遂行される。われわれは絶対的な超越論的主観性としてでさえ、想像による自由変更を永遠に遂行し続けるわけにはいかず、どこかでこれを打ち切るのだからなければならない。そうだとすれば、どうして有限な想像作用のなかで無限の変項を想像し尽くすことができるのだろうか。フッサール自身がすでにこの疑問を想定し

次のように言っている。

多様な変更のあらゆる過程には本質的に、「任意に以下同様 (und so weiter nach Belieben)」という顕著な、そして決定的に重要な意識が含まれている。それがあからこそ、「開かれた無限の」〔諸変項の〕多様性と名づけられるものが与えられる。この多様性は(…)〔想像による自由な変更の〕進行を中断するかどうかにかかわらずそうなのである。(EU, 413)

すなわち、自由変更が実際には有限回しか遂行されえないとしても、同様の変更作用を何度でも無限回遂行することができるというこの「任意に以下同様」という意識こそが、無限の彼方でこの無限の自由変更を権利上完結させることを許すのである⁽⁸⁾。

さて、それにしても自由変更に際しこの「任意に以下同様」の形式が考えられるためには、そもそも諸体験の系列が無限なものとして把握されるのでなければならないだろう。というのも、自由変更を無限に遂行できると想定しうるならば、そうした自由変更を行う意識体験が無限に続く想定できなければならないだろうからである。実際、フッサールは諸体験の系列のことを「体験流 (Erlebnisstrom)」と呼んでいるが、この体験流には過去と未来の無限の時間的な地平が伴っている (cf. Hua III/1, 第八二節)。この無限に続く地平のおかげで、自由変更の際にも、無限に続く未来の変更作用を「以下同様」という仕方で想定することができるのである。

しかしこの無限な体験流それ自体にしてもやはり、あの体験やこの体験といった個別の体験と同じ仕方でそれを把握することはできないはずである。ここに至っていまやフッサールは再び、「しかしカント的意味での理念という仕方でならば、われわれは体験流を把握する」ことができると主張するのである (Hua III/1, 186)。こうしてデリダは次のように指摘する。

極限としての本質は、それゆえ、地平の開放性と、数学的理念化一般の運動そのものである「どこまでもさらに」immer wiederあるいは「以下同様」und so weiterという無限への抜け穴を想定している。(OG, 148)

われわれは本稿第一節において、デリダがひとまず形式と直観を分離しようと努力していることを確認したのである。そして本稿第二節では、デリダがこの形式と直観の分離を行う過程で、〈フッサールにおけるアイデア性を、一般にカント的意味での理念と等置する見慣れない解釈〉を提起していることを確認した。この解釈は一見したかぎりではフッサール自身の記述と噛み合わないように見えたのであったが、いまようやくデリダの解釈が、見かけよりはずっとフッサールの記述に即して読み取られたものであることが示されたのである。一般に、本質直観によって獲

得される本質（形態学的本質）は理念とは区別される。しかし本質直観に不可欠な契機である自由変更がすでに理念としての体験流を前提していなければならないとすれば、形態学的本質もまた理念としてしか、あるいは少なくとも理念を媒介としてしか手に入らないということになるであろうからである⁽⁹⁾。もしこのように考えることができるなら、本質は、本来の意味では直観されない。そして本質は、つねに理念としてしか、つまり形式としてしか考えることができない。こうしてアイデア的な形式と直観とが首尾良く分離されたのである。

4. アイデア性と個物の絡み合い——アポリアの経験

われわれは以上の考察によって、デリダがフッサール現象学において形式と直観を切り離す過程を追跡した。〈形式と直観〉が〈意味付与作用と意味充実作用〉や〈アイデア性と個物〉と大雑把に言って等置される関係にあることも、道すがら確認した通りである。しかしデリダはこの分離のさらに先まで進む。デリダは形式と直観を切り離すと同時に再び結び付けるのである。

たしかに、一方では、デリダは決して形式と直観の区別を単純に批判し抹消しようなどとは考えていない。むしろデリダは形式と直観をフッサールよりもなお一層鋭く区別し切り離そうとした。デリダはまずは形式と直観の差異を確保する。差延が理解されるために現象学的還元が不可避であることをすでに指摘しておいたが、その理由はここにある。現象学的還元だけが形式と直観の区別・差異を浮き彫りにできるのである。

しかし他方では、デリダは形式と直観との差異をそのままにしておきはしない。デリダは直ちに、それらのいずれも他方なしに独立に存在することはできないことにも注意を促す。

直観から切り離された形式、つまり、個物から切り離されたアイデア性は、決して、アイデア界のようどこかにそれ自体として独立して実在しているわけではない。そうではなく、「アイデア性とは一般に、或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、まさにその形式に他ならない」のだから、アイデア性は個物の現実存在に依存しているのである（VP, 8）。つまりアイデア性は、直観される個物が反復して認識される際の、その普遍的な判断の相関者としてしか、存在できないということだ。机の本質は、いくつもの個別具体的な机が幾度もアイデア的に同一の「机というもの」のもとで認識されることによってのみ存在するのである。そうだとすれば、アイデア性は決して根本的には、個物の一回的な直観から切り離されることができない。そのような、それ自体としては決してアイデア性には還元されない一回的な経験的・事実的な個物こそが、初めてアイデア性を「書き取らせる」のである（VP, 108）。個物がなければ、その反復としてのアイデア性も存在できない。

では、デリダはアイデア性を個物によって基礎付けようとしているのだろうか。それも違う。個物がアイデア性の可能性を開くとしても、「アイデア的なもののこのような出現は、〔個的なものの〕死一般への関係においてしか起こりえない」のである（VP, 114）。たとえば、机の本質が存在す

るためには個的な机が必要不可欠だが、一旦個的な机から机の本質が獲得されてしまえば、もはや机の本質は個的な机の存在をどうでも良いものに変えてしまう。というのも、机の本質はいまや、個的な机が焼き捨てられようとも存続するのであり、つまり、個的な机が存在せずとも存在していたしこれからも変わらず存在し続けるものとして認識されるからだ。個物がアイデア性の可能性を開くとき、同時に個物はその代替不可能な固有性を喪失してアイデア的な普遍性に回収されてしまうのである。

それゆえアイデア性と個物との差異の可能性は、同時にこの差異の不可能性に他ならない⁽¹⁰⁾。アイデア性と個物、形式と直観は必然的に切り離されることを要請しながら、しかも互いを要請し続けるからである。アイデア性は個物に、個物はアイデア性に依存し続けるのであり、われわれはもはやどちらが存在論的により先なるものであるのかを決定することはできない。つまり、アイデア性を個物によって基礎付けたり、個物をアイデア性によって基礎付けたりすることはできないということである。もしアイデア性よりも個物の方が先なるものと見做し、アイデア性を個物によって基礎付けようとするれば、特定の個物を超えてこれまでもこれからも変わらず存在し続けるというアイデア性の独特の存在性格を看過することになるだろう。したがって、個物からの基礎付けの試みは失敗せざるをえない。しかしまた、個物よりもアイデア性の方が先なるものと見做し、個物をアイデア性によって基礎付けようとするれば、今度は、〈そもそもアイデア性は個物の反復としてしか存在することができず、個物なくしてアイデア性が存在することはできない〉という事実を逸することになる。こうして、アイデア性からの基礎付けの試みもやはり失敗することになる。両者のこの絡み合いこそが、デリダによって「アポリア」と呼ばれる。

普遍的なものとの個的なものとの関係はどのようなものであるか。われわれはまさしくこの問いから出発した。しかしデリダはすでに『声と現象』において、「アイデア性と非 - アイデア性 [= 個物]、(…) 志向 [= 形式] と直観」などの「本質的諸区別」はこの「アポリア」⁽¹¹⁾に陥ることになると言っている (VP, 113)。この「アイデア性と非 - アイデア性との差異」こそが「差延」である (VP, 111)。「差延 (différance)」というこの語はフランス語の「différer」の持つ二義性、すなわち「差異化させる」と「遅延させる」を同時に意味している。「アイデア性と非 - アイデア性、(…) 志向と直観などを相互に区別する可能性—この純粋な可能性は無限に差延される」(VP, 113) がゆえに、アイデア性と非 - アイデア性との関係、志向 (= 形式) と直観との関係は「アポリア」と呼ばれるのである。この差異はもはや止揚されることがない⁽¹²⁾。たしかにアイデア性と個物はずねに区別されねばならず、したがって差異化されねばならない。そうでなければどんな言語も哲学も不可能である。われわれはつねにそのように語り、思考するほかない。しかしアイデア性も個物も互いに依存してしか存在できないのだから、アイデア性と個物の区別は、決して固定化されることはできない。こうしてこの区別の確固とした定立はつねに遅延され続ける。われわれはいつもすでにアイデア性と個物とのあいだのこの絡み合いのなかにいる。この不安定な絡み合いにおいては、もは

や何ものも決定的な認識論的・存在論的根拠にはなりえない。デリダは序論で「問題はただ、独特で非経験的な、非・根拠の空間（…）をあらわならしめることにある」と書いているが、以上のように開かれるアポリアこそがまさしく、『声と現象』でデリダが目指していたその「非・根拠の空間」に他ならないのである（VP, 5f）。われわれはいつもすでにこうした迷宮のなかにいるのだから、われわれは形而上学を捨てることはできない。むしろわれわれはこのアポリアを積極的に引き受けるのでなければならない。デリダが形而上学の終焉を説いたことなど一度たりともない。アポリアのただなかで思考し続けることは、他なるものに応答するための「義務」でさえある（Derrida, 1996, 37）。ここに、言語、思考、形而上学に対するデリダのペシニスムとオプティニスムのすべてがある。それゆえデリダが『声と現象』の最後のページで言っているように、アイデア性と個物とのこのアポリアのただなかでわれわれに残されているのは、それでも「語ること」に他ならないのである（VP, 117）。

注

- (1) フッサールはのちにたとえば『経験と判断』においてアイデア性としての純粹普遍性のみならず経験的普遍性に対する考察も深化させていったが、今回は経験的普遍性については取り上げない。
- (2) 周知のようにフッサールにとって Sinn と Bedeutung の区別は重要であるが、本論文では訳語の煩雑化を避けるために「意味」という訳語をつねに Bedeutung の方に当てることにしたい。ノエマの意味としての Sinn については本論文では触れない。
- (3) 意味作用と意味充実作用とのこの「合致統一（Deckungseinheit）」（Hua XIX, 571）についてフッサール自身はのちの第六研究において次のように説明している。「[この合致統一において、] 以前は《自由》であったこの意味志向が、合致の段階においては《拘束され gebunden》、《無差異 Indifferenz》になっている。しかもこの意味志向はこの〔意味充実作用との合致統一という〕複合体と独特の仕方です非常に緊密に統合ないし融合されているのであるから、たとえその意味の本質は変わらないとしても、しかしその〔意味志向に独自の〕性格はやはり何らかのかたちで変様される」（Hua XIX, 571）。そしてこの変様は次のように線分になぞらえて説明されている。「たとえば、まず空白の背景の上に一本の線分だけを考え、次にその線分を或る図形の構成部分として考えてみよう。後者の場合その線分は他のいくつかの線分と交叉し、それらと接し合い、それらによって分断される。（…）同じ線分（すなわち内容が同一の線分）といえども、それがどのような現象的関連のなかで現れるかに応じて、われわれに対してはそのつど別の現れかたをするわけである。したがってまたわれわれがその線分を、それと同質の線や面と繋ぎ合わせるならば、その線分はこの背景のなかに融け込んで《無差別 unterschiedlos》となり、〔他の線や面との〕現象面での区別と独自の妥当性を失うことになる」（Hua XIX, 571f）。
- (4) 実際デリダはすでに『幾何学の起源』序説において P. リクールを引用し、「志向と直観とのあいだの（…）カントにおいては基本的な区別」が、「フッサールにおいてはまったく知られていない」ことを指摘していた（Ricœur, 1954, 57）。形式と直観というこの二項図式はカントからリクールを経由してデリダにもたらされたのである。
- (5) たとえば長坂氏も、デリダ「来たるべきデモクラシー」を読解するに際して、カントの意味での理念についての解釈がデリダの論述において持つ重要性に注目している（cf. 長坂, 2012）。
- (6) Lohmar, D. は、自由変更によって取り出される本質は、自由変更によって吟味されている当の概念に暗に付着している事実性によって規定されていると考えている。Lohmar によれば、類型はいったん獲得されると、

その後の知覚を規定するようになる。「この類型による予描が、形相的方法における想像変更の限界にも決定的に関わっている」というのである (Lohmar, 2005, 82)。しかし Lohmar のこの解釈は誤りであるように私には思われる。なぜなら、Lohmar は概念の明確化と形相的純化とを混同しているが、フッサールが求めているのは概念の意味の限界の画定ではなく、或る共通の特性を想像することのできる限界の画定だからだ。つまり自由変更の限界は、それによって産出された変項がわれわれの持っている概念に照らして奇異なものかどうかという点にはなく、それが当の共通の特性 (本質) の範囲内で健全に想像可能であるかどうかという点にあるのである。もし自由変更が Lohmar の想定するように概念の明確化を目標としているなら、たしかにその限界は受動的に与えられた経験的な概念の意味内容によって画定されるだろう。しかし実際には、それが奇異なものであるかどうかではなく、それを想像することができるかどうかということだけが、自由変更の限界を規定するのである。

- (7) Sowa, R. はフッサールの意味での自由変更に拠らずに本質の純粹普遍性を獲得しようとする。彼はその際独自の「赤ずきん基準 (Rotkäppchen-Kriterium)」を用いており、「それ〔赤ずきん基準〕が主張するのは、記述的概念がまさに純粹であり偶然的な意味構成要素を含まないのは、その記述的概念が、現実的世界の所与性によっても純粹な想像世界の所与性によっても、この概念にとって本質的な特徴が損失を被ることなくまったく同様に範例化されうる場合である、ということだ」(Sowa, 2007, 22)。つまり、Sowa は或る概念が純粹概念ないし純粹本質であるかどうかの基準を、この概念が実在的世界においてもそしてまた純然たる想像の世界 (たとえば赤ずきんの物語世界のような) においても、どちらの場合でも変わらず健全に機能するかどうかという一点に求めているのである。しかしこうして獲得される本質の純粹性は暫定的な「さしあたって (bis auf weiteres)」の真理に過ぎず、したがってフッサールの意味での永遠の本質真理としての純粹性とは似て非なるものに変容されてしまっている (Sowa, 2007, 34)。フッサールの意味での純粹性が (その真偽はともかくとして) 可能になるとすれば、やはりフッサールの仕方での自由変更の行使がどうしても要請されるのである。
- (8) われわれはフッサールの一見素朴にさえ見えるこの主張に驚くだろうか。しかしわれわれが自然数を「1, 2, 3…」と数えて定義するときいつもすでにこの「…」という記号によって「任意に以下同様」の意識を使っているのである。われわれはいつも或る限られた数までしか数えることができないが、いつでも数をさらにそれ以上数え続けることができるし、数が無限に数えられ続けるということも知っており、つまりそのことを意識している。このありふれた意識こそが、まさにフッサールの指摘する「任意に以下同様」の意識に他ならないのである。もしこの意識がなければ、われわれは平凡な自然数の意味さえ理解することができなくなる。したがってわれわれはむしろ、フッサールの現象学的記述によって露呈されたわれわれ自身の思考の方にこそ驚くべきなのである。
- (9) 本稿本節では形態学的本質が理念を媒介としてしか与えられないということを示した。形態学的本質とカントの意味での理念 (= 理念の本質、理念) のほかにフッサールが想定しているイデア性としては形式的本質がある。この形式的本質は形態学的本質に形式化 (Formalisierung) を施して獲得される本質である (Hua III/1 第一三節)。たしかにこの形式化が具体的にいかなる操作であるかについてフッサールは多くを語ってはいないが、少なくとも形態学的本質から何らかの仕方では派生するものであることは確実である。したがって形態学的本質が理念的に獲得されるとすれば、形式的本質もまた同様に理念的に獲得されるのでなければならない。
- (10) したがって死への関係も、生と死との絡み合いとして理解されねばならない。Dastur, F. が適切に指摘するように、デリダが生よりもむしろ死を強調するとしても、デリダは決して生に対し死を、現前に対し不在を、優遇しているわけではない。「デリダにとって死とは、時間の蝶つがいを外し現前を解き放つもの」(Dastur, 2007, 20) なのであり、「根本的な仕方では生と死、現前と不在〔それぞれどちらか一辺倒に傾いてしまうこと〕に反対するデリダにとって、われわれはこれまでもこれからも、表象 = 再現前化の迷宮〔生と死の絡み合い、現前と不在の絡み合い〕のなかをさまよう」(Dastur, 2007, 19) ののである。

- (11) 周知のように、やがてこの「アポリア」はデリダによって倫理的観点から本格的に展開されるだろう。『アポリア』において、〈『弔鐘』、『プシュケー—他者の発明』、『Parages (『海域』)、『シボレート』、『有限責任会社』、『法から哲学へ=哲学への権利について』(Du droit à la philosophie)、『時間を与える』、『他の岬』といったデリダの各著作の鍵概念〉はことごとく、デリダ自身によって示唆されているように、アポリアとの深い関連のもとで理解されるべきである。(Derrida, 2007, 36f.)。しかしこのいわば倫理的アポリアは、ここ『声と現象』において展開された〈アイデア性と事実とのあいだの、いわば存在論的アポリア〉からのみ理解されうる。デリダによれば、計算不可能な他者をそれでも計算しなければならないという状況はわれわれにとってつねに不可避である。そしてアポリアとはまさにこうした状況について言われているのである。しかしわれわれがこうしたアポリア的状况につねに巻き込まれているのは、まさしく、われわれの思考がつねに存在論的アポリアの内部で動いているからなのである。
- (12) アイデア性の可能性が個物の死として指摘されたのは、ヘーゲルへの配慮からである。よく知られているように、もとは1953-1954年に書かれたデリダ最初期の著作『フッサール哲学における発生の問題』に後年付された前書きでデリダは、〈同書において「弁証法」と呼ばれていたもの〉がのちの「差延」である旨をはっきりと記している。この経緯についての詳細は荒金(2005)が詳しい。誤解を恐れずに言えば、差延とは差異の運動としての、いわば止揚なき弁証法なのである。

参考文献

Derrida, Jacques

VP=*La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1989.

Le problème de la genèse dans la philosophie du Husserl, PUF, 1990.

OG=*L'Origine de la géométrie*, E. Husserl, préfacé par Jaques Derrida, Paris, PUF, 1990.

Apories, Gallilée, 1996.

Husserl, Edmund

※ *Husserliana* からの引用は、慣例に従い Hua と略記し巻数をローマ数字で示した。

Hua III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, 1976.

Hua XIX/1-2 : *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil*, 1984.

EU=*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe, 6., verbesserte Auflage, Felix Meiner, Hamburg, 1985.

Dastur, F. : “Derrida et la question de la présence,” in *Revue de métaphysique*, 2007, pp.5-20.

Lohmar, D. : “Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation,” in *Phänomenologische Forschungen 2005*, pp.65-91.

Lawlor, L. : *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002.

Ricoeur, P. : “Kant et Husserl,” in *Kant Studien* bd. 46/1, 1954, pp.44-67.

Sowa, R. : “Wesen und Wesensgesetze in der deskriptiven Eidetik Edmund Husserls,” in *Phänomenologische Forschungen 2007*, pp.5-37.

Zahavi, D. : *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003.

荒金直人「弁証法から差延へ—フッサール現象学を出発点としてデリダの思想が形成される過程」, 明治学院大学文学会編『明學佛文論叢』第38号(2005)19-58頁

長坂真澄「デリダによる超越論的病理論—カント、フッサールを導きの糸とする「来たるべきデモクラシー」考」, 表象文化論学会編『表象』第06号(2012)125-139頁

※引用に邦訳のあるものについては以下を参考にした。(上に挙げた原書の順。)

デリダ

高橋允昭訳『声と現象 フッサール現象学における記号の問題への序論』(1970)理想社

林 好雄訳『声と現象』(2005)筑摩書房

合田正人, 荒金直人 訳『フッサール哲学における発生の問題』(2007)みすず書房

田島節夫, 矢島忠夫, 鈴木修一 訳『幾何学の起源』(1992)青土社

港道 隆訳『アポリア』(2000)人文書院

フッサール

渡辺二郎訳『イデー 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想1-1』(1979)みすず書房

渡辺二郎訳『イデー 純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想1-2』(1984)みすず書房

立松弘孝訳『論理学研究2』(1970)みすず書房, 立松弘孝訳『論理学研究4』(1976)みすず書房

長谷川宏訳『経験と判断』(1999)河出書房新社