

エクリチュールの舞台（Ⅰ）

リルケ・ベーム・ハイデッガー

河 中 正 彦

Ⅰ 見知らぬ客

1919年6月11日バイエルン革命のほとぼりもまだ冷めぬミュンヘンを、亡命同然の状態で後にした詩人リルケは、その後スイスやイタリアの各地を定住所もなく一年五ヶ月さまよい歩かねばならなかった。ナンニー・ヴンダーリー＝フォルカルト夫人の世話で、スイスのヴィンタートゥールに近いベルク・アム・イルヘル館に居を定めたのは1920年11月12日のことであった。そしてそれから二週間後、多分27日の晩、リルケは一人の異様な客の訪問を受けた。その古風な服をまとった男は、古く黄ばんだ手稿から、同じく向い合わせに座っている詩人に詩を朗読して聞かせた。リルケはその口授を書き写し、それに「C. W. 伯の遺稿から」というタイトルを与えた。(BrVI II 545)そしてそれを自分の作品としては認知しなかつた。リルケの生前に公表されたのは十篇のうちの一つ「カルナックでのことであった」のみであり、それも匿名で『インゼル年鑑、1923』に載ったのである。

リルケがこんな話をアントン・キッペンベルクにしたのは、翌21年1月23日、このインゼル書店の店主がベルクの館にリルケを訪れた時のことである。詩の成立から一ヶ月以上も経過していた。

所がこの詩の成立直後、リルケがフォルカルト夫人に与えた手紙(1920.11.30)で打ち明けた成立の事情は、それとは大きく食い違っている。かいつまむと、リルケは新らしく住み込んだこの古城の先住者の痕跡をみつきたいと望んだ。例えば、「この人はいったい誰だったのかなあ」と思えるようなもの、書棚の中の一冊のノートの類を。そこで彼は「全く表面的に」一人の人物像を思い浮べた。しかしどんなに想像を凝らしても、ノートのようなものは現われてこなかったの、「それを作り上げるより、手がなかったのです。」(Br NWV 349)

ここではまだリルケに詩を朗読して聞かせたあの異様な客は少しも姿をみせて

いない。詩人は単に城の先住者の「痕跡」を求めてもえられなかったので、不在の痕跡の「代補」として創作したにすぎない。

ではなぜリルケはキッペンベルクに、いわば根も葉もない「つくり話」をして聞かせたのか？この成立史の変容に、ポフェンターのように、リルケの自己神秘化(Geheimnistuerei, Beventer 9)の傾向をみるべきなのか？それともディーター・バッサーマンのように、「もし今日でもなおC. W. 伯の幽霊現象の神秘的可能性を、もったいぶった顔つきで討議しようとするなら、リルケに不当な仕打ちをすることとなろう」(Bassermann 358)といった合理主義的解釈を下すべきなのか？どちらも、この「つくり話」の比類ない性格、エリクチュールの構造モデルとしての性格を見逃してしまい、問題にみずから蓋をしてしまうことになる。問題を正しく構成するために、リルケの話丸々ここに再現してみよう。もしアビ・ヴァールブルクが言ったと伝えられるように、「神は細部に宿り給う」のなら、それも無駄ではないであろう。

《彼(＝リルケ)は、ある晩服を脱ぎながらふと詩句が口をついて出るのをおぼえたが、中でも、

Berge ruhn, von Sternen überprächtigt ; —
aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
obdachlos die Unvergänglichkeit.

(SW II 123)

というのには驚ろいて、「これらのパセティックな詩句はおまえのものではない」と独語した。少し不安になって彼は再び服を着、暖炉の前に腰をかけた。突然彼は自分とむかいあわせに古風な服装に身をつつんだ男が椅子に座っているのに気がついた。その男は古く黄ばんだ手稿から彼に詩を朗読して聞かせたが、その中にはリルケの口をついて出た詩句が含まれていた。そこで彼はそれらの詩句を書き写した。それがC. W. 伯の詩である》(BrVI 545～6)

リルケがキッペンベルクにこのように語った時、多分自分を神秘化して、自分以上のもにみせようという意図はなかった。それ所か虚偽を語っているという意識すらなかった、と推察できる。それは極く「自然」なことであった。そしてこの「自然」の構造は、ふたつの極を持っていた。その一つは、リルケが古城の過去から呼びきましたひとつの形姿、先住者の形姿がリルケの意識のなかでおもむ

ろに、しかし確実に具体的な身体性を帯びて来て、過去に彼が実際に会った知人や故人と同じレベルまで実在性の度合いをせり上げて来たこと。そしてこの形姿は詩の成立に疑いもなく一役、というよりは主役を引き受けたということ、である。今ひとつは、リルケがこの形姿の役割を可視化することによって、エクリチュールの「舞台」を構造的にモデル化したいという欲求を抱いたことである。

もしこのような視角からこの小話を把え返してみるならば、これは実によく構造化されたモデルなのであって、後にバルト、ラカン、デリダ、ドゥルーズがより精緻に分析してみせたエクリチュールの構造の主要な要素は、すべて隠蔽された形で露呈していると言える。問題をまとめてみよう。

- (1) C. W. 伯はリルケに詩を口授したのであるが、この口授はエクリチュールの本質とどう関わっているのか？口授の概念はいつ現われ、どこまで続いているのか？
- (2) C. W. 伯とリルケが呼んだ客とは何か？この「分身」に他ならず、また「器官なき身体」ともみえる客とは誰なのか？
- (3) この客は「声」以外の何ものでもないが、「声」とは何であるのか？この声と、ラカンが言う「無意識とは大文字の他者(l'Autre)のディスクールだ」(Ecr. 549)というテーゼとどう関係し、或いは関係しないのか？
- (4) この客は、リルケの口をついて出た詩句を盗んでしまう。この声の盗奪は、アントナン・アルトー「私が見つけた言葉を私から奪い取る、人目を忍ぶなにか」(EC I 28)とどう関わるのか？さらにデリダが、「息を吹き込まれ／息で吹き飛ばされた言葉」(ED 253f) でみせたその分析とはどう関わるのか？
- (5) リルケの「このパセティックな詩句は私のものではない」と否認する。この否認と、「C. W. 伯の遺稿から」という連作詩十篇を自分のものと認めなかったことは、いくらか趣きを異にする。この二重の否認は一体何を意味するのか？
- (6) この客は、ベルクの館の「幽霊」と考えられるが、デリダがよく言及する「幽霊」とそれはどう関わるのか？さらにそれは、ニーチェの「永遠回帰」、或いは、キルケゴール＝ドゥルーズの「反復」の概念とどう関わるのか？デリダは『絵画における真実』の中で、「客、或いは幽霊、客、或いは幽霊」の間で戯れているのである。(VP 32)

これらの諸問題は相互に相手の中へと乗り入れ、交錯し、ひとつのリゾームを形成しているので、できることなら一挙に答えられるのが望ましい。この点で叙述

は絵画を羨む。デリダが、リシャールの言葉を引いているように、「すべての構造的総括につきまとう困難は、事実上同時に存在しているものを、順々に継続的に述べねばならぬ点にある。」(ÉD 41) 主題の相互干渉は逃れがたいであろう。

II ディクタート 口授と聴覚の優位性

口授、或いは口述は元来二人の人間A、Bが居て、AがBに口頭で述べ、Bがそれを筆写することをいう。実際いくつかの文学作品(ミルトンの『失樂園』の部分、大宰治の『駆け込み訴え』)は、口述で筆記されたことが知られている。また中世には、シャルルマーニュ大帝以来公文書を口述筆記させる者が職業として成立し、Dictatorと呼ばれたことを、バルトは報じている。(SFL 167)また古代ローマ共和制下の執政官が同じ名で呼ばれたのも無関係ではない。口授者は、独裁者であり、独裁執政官なのである。

しかし我々がここでいう「口授」とは、その転義的な用法であり、二人以上の人間を前提とせず、一人で「自分」の声を「他者」の声として聞きとりながら、それを筆写する場合である。そしてこのような「口授」が、エクリチュールの名に価するエクリチュールにとっては、極めて本質的な要素であることは、言をまたない。バルトが『零度のエクリチュール』で、「空白のエクリチュール」、「新しい中性のエクリチュール」(DZÉ 55~6)などと呼んでいるものも、どこか根源的な所でこれと触れ合わずには成立しえない。

このような転義的な「口授」の概念の成立史及びその系譜学はまだ試みられていないように思われる。手持ちの貧しい思想史の範囲でいえば、「口授」はヤーコプ・ベーメに始まり、イマニュエル・スウェーデンボルクに引きつがれ、リルケにおいて蘇生する。さらにそれはブルトンの超現実主義によって方法化され、ハイデggerとジャック・デリダによって最も精密に分析されている。

ヤーコプ・ベーメは有名な『神智学的回状』において、彼の宗教上の敵対者であったカール・フォン・エンダーに宛てて、「何故なら私が書くとき、偉大な驚くべき認識の形をまとめて、私の精神が／私に霊がそれを口授する(……, diktiert mirs der Geist……)ので、私にはしばしば、私がこの世にいる私の精神に従っているのか、霊を享受しているのか、解らないことがあった。」(ThS I 50)と述べている。原文を引用した個所は両義性を孕んでいて、mirをガイストに関わる所有の三格と解すれば、「私の精神が」という訳がうまれ、mirを独立した人称代名詞ととれば、「私に霊が」と訳することができる。／で以て、二重の訳を示したのは、そ

れに接続する文章への通りをよくするためである。ペーメ自身にとっても、口授する主体が精神なのか、霊なのか決定不能であった。この還元不能な両義性の意識は重要であり、この両義性ととも「口授」の概念が導入されたことは、さらに重要である。

この手紙は1619年10月22日のものだが、翌20年ヴァルタのアブラハムに宛てた回状では、さらに生々しい臨場感を与える記述で、自分が処女作『曙光』を書いた時の様子を活写している。「確かに多くの言葉に文字が欠けていたり、大文字の代りに小文字が使われたりしたかも知れません。というのもここで書いたのは^{グニスト}技芸ではないからです。またスベルの正しい理解に従って考える暇もなく、すべてはただ霊（精神）に従って整えられたのですが、その霊（精神）はただもうむやみと急ぐことが多いので、書き手の手は不慣れのために震えたのです。私はもっと莊重にもっと解り易く書くこともできたでしょうが、燃える火はしばしば余りにもすばやく進むので、それがあのような書き方しかできなかった原因です。手とペンはその火を追って急がねばならない、というのもその火は通り雨のように去ってしまうからです。その火が会おうもののみが、その火に出会うのです。全てを把握し書き留められれば、三倍も深く根柢をうがつことができたでしょう。しかしそうはいかなかつたのです。」(ThS I 109)

霊（精神）は燃える火であるばかりでなく、通り雨なのであって、その瞬間を逃せば、去って再び還りくることはない。その火、或いは雨に意志して出会うことはできない。それが会おうもののみがそれに会おうのである。これはリルケが天使を、たとえ地上から叫びをあげても、それに応答しない者として提示している（『第一悲歌』 SW I 685）ことと対応している。リルケにおいては、神も天使も攻撃者である。「もし彼（ここではフランツ・ヴェルフエルが念頭におかれている一注）が内部で彼の神の攻撃の下に立つなら、彼にとってどのような安らぎが想定されよう。」(SW VI 1055) リルケはまたカール・フォン・デア・ハイトに次のように書く。「天使がもつ情熱的性格は、傍観者に留ることとはしっくりゆきません。行動という点では、天使たちはちょうど神が天使たちを凌いでいるのと同じくらい我々を凌いでいるのです。私は天使たちを、優れて攻撃者であると思っています。」(Briefe 397) ニーチェも『ツァラツストラ』の第一部について、それは心に浮んだ (einfiel) というよりは、「私を襲った (überfiel) のだ」と告白している。(KSA 6 337)

ペーメは『曙光』の序文のひとつ「弁明」のなかで、先ほど触れた霊と精神の

問題について興味深い考察を下している。「神が私に知を与え給うた。その知を知るの、自我 (der Ich) である私 (ich) ではなく、神が私の中でそれを知り給うのである。」この大文字で男性形の自我 (der Ich) は、少し後で「外部の世界の一部としての自我」と規定し直されている。『曙光』(1612) が書かれた時にはデカルトはまだ16才、ラ・フレーシュのイエズス会派の中学校生徒だったことを考え併せるなら、この自我の分裂の自覚は先駆的といえるだろう。このような自我としての私は、決して知において産む女ではなく、私の精神(或いは霊)が神の「妻」なのであり、この「妻」において神は知を産む、とされる。「まるで永遠の叡智が神の御体(=身体)であり、その中で神は自分の望むものを産み給うかのように。」(SS I 19) ここには明らかに16世紀のスペインの神秘家たち、十字架のヨハネやアヴィラの聖テレジアの「神の花嫁の神秘主義」と同質の発想が観取されよう。H. ハッツフェルトは、「スペインの神秘主義は、大まかにみて、花嫁の神秘主義であり、かかるものとして文学的には『雅歌』をめぐるものだ」(Dvjs 1932 625) と要約する。しかしベーメの神秘主義に、スペインのそれ程に濃厚なエロティシズムがまつわりついていないとすれば、そりはシュレジアの位置、南方で西のスペインとロシアの中間的位置に由来していよう。ロシア正教とカトリシズムを比較したN. ブブノフは、「カトリックの神秘主義に固有な、昇華された官能的エロティシズムの雰囲気は、東欧の神秘主義には欠けている」(Dvjs 1928 338) と指摘する。

もう一つここで注意しておきたいことは、身体的位置づけである。カトリシズムによってあれ程卑しめられて肉、身体は、神がそこに宿り、自己を開示しうる場として、神に直結したものとして肯定的に把え返される。ベーメは『恩寵の選択について』の中で、「アダムは裸であったが、楽園という最も壮麗な衣服をまとっていた。全く美しい、澄んだ、クリスタルな像であり、男でも女でもなく、両者であった。男の処女として均 ^{テンベラトウアー} 衡の中に、両方のティンクトウアー (=不死の霊光) を併せもっていた。」(SS XV 61 5-35) しかしこの内的身体性と外的身体性の均衡は失なわれた。「ベーメにとって身体性とははじめから可死的フェジスと同一なのではない。身体性はむしろ神の本質開示にふさわしい容器なのである。」(Wehr 67) ゲルハルト・ヴェーアはこう指摘する。

しかし自我の分裂も身体の二重性も、「声」が聞こえてこないことには始まらない。ベーメは、「私は私たちの中にイエス・キリストの神殿を信じていること、私たちが心の中のキリストを聞くことを教えるべきだと信じていることを告白する」(ThS II 164) という。ベーメは「聞く」ことの中世的重視の伝統を守ったといえ

る。ロラン・バルトはいう。

《近代のはじめ、イグナチオの世紀に、ひとつの事実が想像力の行使の様式を変え始めるように思われる。五感のヒエラルキーの改訂である。歴史家たちは、中世では最も純化された感覚、すぐれて知覚的な感覚……は、聴覚であった、と言う。視覚は、触覚について第三の位置を占めるにすぎない。そのあとで逆転が起った。聴覚の優位性は16世紀にはまだ強く、……信仰は聴くことであった。神ノ言葉ヲ聞クコト、ソレガ信仰デアル(auditum verbi Dei, id est fidem)。耳、耳だけが、キリスト教徒の器官である、とルターは言う。》(SFL 70)

ベーメは霊の「口授」ということから、自己のエクリチュールが霊の謂わば「直伝」として真正性を保証されることを期待しているのでは多分ない。バロック(1600~1720)が五感の再編成をなしとげ、視覚が優位化されて行く中で、その波濤からキリスト者の唯一の器官である耳を救い出さねばならなかったのである。視ることは人を可視的な存在者へと導く。ハイデッガーは『存在と時間』でアウグスティヌスの『告白録』(X 35)からの引用によって、眼の優位性を「淫欲」と結びつけたものとしてとりあげ、これを好奇心と不可分の要素として提示するのである。(SZ 171 §36)バルトもスペインの神秘主義者たちの一人が視覚の受容を身長ほどの距離(5ピエ、約170センチ)ほどに限り、「この限界を越えて視てはいけない」としたという(同)

このような聴覚の優位性を保持し、堅持することは、口授の不可欠の前提であるが、聴覚の優位性の強調は単にキリスト教徒にとってのみ重要なのであろうか？それともエクリチュール一般の不可欠の前提なのであろうか？これが問題である。しかしこの問題は後に詳しく触れよう。

III 口授と差異

スピノザの「実体」を、「そこからは何ひとつ出てこない」(W.20-166)謂わばブラック・ホールのようなものと把えたヘーゲルは、「彼の哲学は単なる硬直し石化したままであって、まだ精神ではない。……実体は、ベーメの源泉なくしては、硬直し石化したままである」(同)と述べ、スピノザよりベーメを高く評価した。流出論的発想をベーメにだけ認め、スピノザに認めないのはむしろ正当ように思える。少なくともヘーゲルの解釈したベーメは、スピノザよりも躍動的な^{ダイナミックな}体系を秘めているのは確かなのだ。

《神はすべてである。神は闇であり光であり、愛であり怒りであり、炎であり光である。しかしひとりの神のみが、彼の愛の光に従ってひとりの神と名のる。闇と光のあいだには永遠の対立がある。一方は他方を理解することはなく、一方が他方であることはない。しかし両者は唯一の本質にすぎず、両者を区別するのは苦悩と意志であるにすぎない。》(SS IX 3.B1. 98 Kap.2 §9-10)

ヘーゲルはここで卓抜な注釈を加える。

《苦悩 (Qual) は源泉 (Quelle) であり、また 質 (Qualität) である。苦悩ということによって表現されていいるのは、絶対的な否定性、つまり自己じしんに関係する否定的なものは、従って絶対的な肯定である、ということである。》(W. 20-100)

ベームにとっては神は単に光ではない。光でもあれば闇でもあり、すべてである。つまり分節以前である。この未分節の世界に、分節を、つまり質を、即ち差異を持ち込むのは人間であり、人間の苦悩である。つまり未分節に全のなかに持ち込まれた差異こそ、源泉、認識論の、また存在論の源泉であり、またあらゆる苦悩の源泉でもある。そして分節・質・差異、即ちすべての二項対立をこの世界に導入するのは、他ならぬ自我、「外部の世界の一部としての自我」(既出)である。これはすべての二項対立が言語による分節として、社会的交通の場で与えられることから、明らかであろう。さてベームはこのような外部世界の一部としての自我、社会的交通(言語)の産物としての自我を、ことさらIchではなく、Ichtsと呼ぶ。それはこのイヒツの前にNを置けば、Nichtsとならんがためである。つまり自我とは無にすぎないことを言うための戦略的な置きかえである。では何故、自我は無なのか？他とは違う私、つまり私は私であるという規定を受けた私、Ich=Ichとしての私は、実は、自分のなかに自分を思い入れた自分にすぎず、自分のなかに想像し込まれた自分でしかない。つまり、私は私であるという規定を受けた自我は、対自的なものであり、ひとつの否定性である。それは個物としての個物がすでにひとつの否定態であるのに等しい。

このようにベームを把えるヘーゲルは、ベームのなかにスピノザを読み込んでいられると思われる。スピノザは有名な書簡、1674年6月2日のイエレス宛の書簡(No.50)で、「形態は限定にほかならず、また限定は否定なのでですから、形態は私の申したように否定以外の何物でもありえないということになります。」(畠中尚志訳 岩波文庫 P.239)と述べている。例えば、「これは桜だ」という陳述には、桜は杉でな

い、桜は梅でない、等々の無限の否定を暗黙のうちに秘めており、ひとつの否定態と考えられる。このように考えれば、ソシュールはスピノチストだったし、ソシュールのオリジナリティと考えられているものはスピノザによって先取されていたとすることができる。

ソシュールは言う。

《そこには差異しかない。積極的^{ポジティブ}(+)な辞項は一切存在しない。……シニフィアンの働きは差異に基づいている。同様にシニフィエを考えてみても、そこには聴覚次元の差異によって条件づけられるであろう差異しかない。……こうして我々は観念の差異に結びつけられた音の差異として全体系に直面することができる。与えられた積極的(+)な観念はひとつもなく、また観念の外にあって決定されるような聴覚記号は一つもない。しかし、相互に条件づけあう差異のおかげで、つまり、かくかくの記号の差異(-)とかくかくの観念の差異(-)が結ばれたために、我々は何か積極的(+)な実体に似たものを相手にすることになる。この結合の積極的(+)な要素があるために、そこにはもはや差異しかないとはいえず、我々是对立について語ることができるだろう。》(Fr. 1941, 42, 48)

ここで語っているのは、ソシュールであるとともに、ペーメ・スピノザ・ヘーゲルの声であることを洞察しなければならない。

形態は限定にはかならず、限定は否定であるから、形態は否定である、というスピノザの発見は、未分割・未分節^{クヴァリテート}の世界に質的差異を持ちこむのは苦悩^{クヴァール}であり、この苦悩が一切の差異の源泉であり、また苦悩^{クヴァール}それ自身の源泉でもあるというペーメの発見に先駆けされていた。ヘーゲルが、ペーメの質的差異に、スピノザの「あらゆる限定は否定であるOmnis determinatio est negatio」という発想と同じものを洞察し、これを絶対的否定性と呼んだのも、けだし当然であった。個体は個体としての規定を受けるとき、Aは無数の非Aではないという否定態として現われる。しかしこの否定は直接眼につかない。個体が個体として現われる時には、否定性は自己を否定して現われる。いわば、否定という労苦の汗をみずから人知れずぬぐい去って、何くわぬ顔をして人前に現われてくるからである。これが、ヘーゲルの言う絶対的否定性が、絶対的肯定性へと打ち返すこと、つまり両者の一致である。しかしこの打ち返しの中には、無の自己無化という不可視の工程がひとつさしはさまれており、これがヘーゲルのいう「自己を自己に関係づける否定的なもの」である。

ハイデッガーが執拗に、「存在するもの（者も物も含む―注）」と「存在」の差異という問題を言い続けるのも、これとそんなに違ったことではない、もしベーメ、スピノザ、ヘーゲル、ソシュールらと、ハイデッガーの間に差異があるとするれば、前者の場合は無が自己無化して存在となるという認識が、認識論の次元で言われているのに対して、ハイデッガーの場合は画然として存在論的であるということである。

ハイデッガーは『存在と時間』であれ程峻別強調した存在論的差異が何を意味するかを、二年後1929年7月24日の就任講演「形而上学とは何か」で幾分明らかにしてみせた、「無はそれ自らだけでは現われないし、また無がつきまとっているかのように存在するものの脇に現われるのでもない。無は人間存在にとって、存在するものがそのものとして現われることを可能にするのである。無がはじめて存在するものの対立概念をもたらすのではなく、むしろ根源的に存在するものの本質そのものに属している。存在するものの存在の中で無の無化が生起するのである。」(WM 35)無はそれ自体では現われえない。また無は存在するものの外に、存在するものから離れて存在するものでもない。存在するものが存在するものとして現われるには、無が自己無化することが条件なのだ。ハイデッガーが存在するものの存在と言いつけてきたのは、存在とは存在するものではないということ、つまり無であり、存在とはこの無の自己無化として存在するものが、存在するものとして現成することである。1943年にこの書に加えられた「後語」では、さらに明快に「けれども存在は、存在するものにおいて存在するいかなる性質でもない。存在は存在するもののように対象的に表象することも、定立することもできはしない。存在するものに対してこの端的に他なるものは、存在しないもの(Nicht-Seiende)である。ところがこの『無』が存在として現成するのである。」(WM 45)

存在とは、存在するものの端的な他者、つまり無であるが、しかし無が自己無化することが存在を存在たらしめるのである。ではハイデッガーとそれ以前を分つものは何か？ハイデッガーはヘーゲルの『大論理学』の根本命題「従って純粹存在と純粹無とは同じものである」を正当なものとして肯定している。(WM 39)確かに存在と無は合一する。しかしハイデッガーは、ヘーゲルが論理学の言葉で語ったように、存在と無は無規定性と直接性によって一致するのではなく、存在が現存在の超越においてのみ顕示されるとしている。ヘーゲルとハイデッガーの間には、ニーチェが、ニーチェの「神の死」が挿入されている。しかしそうはいつでも既にヘーゲルの『精神現象学』には、ニーチェに先立って、少くとも三度、神

の死が語られていたのではなかったか？ (W 3-547,570,572)

《この後者 (=喜劇的意識)にはすべての神の本質が帰って来ている。言葉をかえれば、それは実体の完全な外化である。それに対して不幸な意識は即かつ対自的にあるはずの自己確信の悲劇的運命である。不幸な意識はこの自己確信のなかですべての本質性が失なわれていることを意識しているし、自分についての知が、つまり実体と自己とが失なわれていることを意識している。それは、神が死んだという苛酷な言葉として自分を語る苦痛である。》(W 3-547)

一体何が言われているのか？神が実体としてそのまま天にましますと信じている意識は、神が死んで地に降りて来ていることを知らないから、地に降りた神、例えば国家をみても、それが神の現象形態であること悟りえない。これは不幸な意識であり、神は国家ということを否認するから、神は死んだと思ひ嘆き悲しむ。しかしかつて神が死んでキリストとなったことを知っているものは、現在神が死んで国家となっていることを知って、神は死んで国家として蘇ったのだと判断し、神の死を嘆き悲しむことはない。これが喜劇的な意識である。笑う哲学者はニーチェばかりではない。ヘーゲルも彼独特のありようで笑う哲学者であつた。一般的に言って、ニーチェとヘーゲルは、人が考えている程駆け離れた思想家ではない。ヘーゲルの「反照」はつねに自己還帰であり、絶えざる自己還帰をくりかえしながら、概念は真の具体性と強度を獲得してゆく。こう考えればヘーゲルの反照はニーチェ的な回帰と比較されうる概念であるばかりでなく、比較されねばならない概念である。またヘーゲルの絶対知とニーチェの超人も同様である。くれぐれも言うておくが、これらの両項が同じであると主張されているのではない。しかし見かけ程には駆け離れていないのである。

ヘーゲルは彼の哲学を、執拗な精密な一貫した科学的な降神術^{テオウルギア}として構想した。彼は啓蒙の精神を批判して次のように言う。

《だが今になってみると、これ(啓蒙)とは反対のことが必要であるように思われる。つまり人の心は余りにも地上のものに堅固に根つきすぎているので、それを地上のものを越えて高めようとするには、(天国を地上に引きおろした啓蒙と)同じくらの剛腕を必要とする程である。》(W 3 17)

ヘーゲルが言うのは、啓蒙は天を地に引きおろしたが、同時にそれによって天と地をつなぐ紐帯、「光の糸」をも引きちぎってしまった。そして地を平俗化してしまった。だから今では、もう一度天を地に降ろし直すこと^{直す}によって、天を地上的なものにすると同時に、地を天上的なもの(神的なもの)に変えなければならない。それ故ヘーゲルは確信をもって、「だから、そのようなものとして絶対的本質

が開示されている^{アインツェルネ}個々の人間は、個別者としての自らにおいて、感覚的存在の運動を完遂している。彼は直接的に現在している神である」(W 3 555)と書けたのである。

ヘーゲルはある意味では幸福な時代に生きた。彼はドイツ統一国家(1871)の成立を眼のあたりにできる遙か以前に、1831年に死んだ。だからヘーゲルにとっては、神は死んで、個人に降りることも、国家に姿を変えることもできたのである。ヘーゲルにとって神の死は、ルキアノスにとってと同じく、喜劇的なのであり、神はめでたく死ぬのである。「現実的自己意識としてそこにあるこの絶対的本質は、その永遠の単純性から下降したかのようにみえるが、実際には下降によって自分の最高の本質に到達しているのである。」(W 3 553)ここにはヘーゲルがペーメに学んだ「最も高い深み die höchste Tiefe」という思想がある。ペーメの『曙光』にはこの言葉は特大の文字でタイトルとして組まれており(SS I 203)、ヘーゲルは『哲学史』でこれに着目している。(W 20 109)ヘーゲルにあっては神はまるで、雪のように天から降って来て、うす汚れた、啓蒙によって汚されたこの世を輝やかな純白の世界に一変させてしまう。

しかし27才のときドイツ帝国の成立を体験したニーチェにとっては、ドイツ統一国家は決してヘーゲルのように夢を託すべき理想ではなくなっていた。その前年の8月の普仏戦争の際にはプロシヤのために従軍を志願して、看護兵として参戦している。この頃のニーチェには、まだ国家は不倶戴天の敵としては現われてはいない。しかし少くとも、ということは遅くとも『ツァラトウストラ』のニーチェは反国家主義者である。第一部の「新しい偶像」は丸々国家批判であり、第二部の「大なる出来事」では、教会とならべて、「国家は偽善の犬」(KSA 4 170)と呼ばれている。「国家が何を語ろうと、それは嘘だ。国家が何をもちようと、それは盗んだものだ。……国家が終わるところ、……君たちにはあれが見えないか？虹が、超人の橋のかずかずが？」(KSA 4 61~4)ニーチェの国家には、もう神は降りてこない。ヘーゲルにおいては、神は死んで国家へと下降することができた。しかしニーチェの場合、もはや神は死ぬことができない。そしてこの「神の死の不可能」それ自身が、神の死に他ならない。神の死(永遠の実体の外化)の死こそ、神の死である。ニーチェが狂気に突入する直前の草稿群には、「偉大なる政策」が語られ、将校たちとユダヤ人の銀行家たちと語らって、ビスマルクとホーエンツォレルン家に対し、決死の戦争をいどむ構想が述べられている。(KSA 13 638~647)プロイセン国家が神の化身だなどと、ニーチェにとってはとんでもない戯言であった。

IV 口授における自然と先端

ベーメの差異の思想から出発して、スピノザ、ヘーゲル、ニーチェ、ソシュール、ハイデッガーの差異の思想を経由した我々は、今きた道をたどり返しながら再びベーメに帰りつかねばならない。我々は、ヘーゲルの「神の死」（実体化）が死んだことが、ニーチェの「神の死」であると述べた。神は、世界の根拠であることも、自我の根拠であることもやめたのである。ハイデッガーは、1929年の就任講演で、古代形而上学、キリスト教教義学、自己の存在論の三つの立場を、三つのラテン語の命題にまとめて講述している。

彼は古代形而上学の存在論的命題を「無からは無が生ずる *ex nihilo nihil fit*」に求める。この場合、無とは「存在するのではないもの *das Nichtseiende*」つまり、「形成されていない素材」の意味である。

次に彼はキリスト教教義学の存在論を、「無からは、被造物が生ずる *ex nihilo fit— ens creatum*」と要約する。ここでは無は、被造物にあらざる存在（*ens increatum*=神）の対立概念として現われる。

これらの命題に対しハイデッガーは自己のテーゼを、「無からは存在するものとしてのすべての存在するものが生ずる *ex nihilo omne ens qua ens fit*」を対置する。この「講演」では彼はそうと明示してはいないが、この無が、「存在するものの存在」と同義であることは、すでに考察した通りである。（WM 38~9）

従ってハイデッガーにとって、オリジナル（^{アルケー}始源）はない。存在と無は等源的に生起する。ハイデッガーがエルンスト・ユンガーの『線を越えて』（1950）に寄せた還暦祝賀の論文「存在の問いのために」（1955）には、はっきりと次のように書かれている。

〈「形而上学とはなにか」という問いは、予め乗り越え、超越、存在するものの存在を思念するがゆえに、それは存在するものの「そうでないもの」を、あの無を、つまり、存在と等源的に同じものであるあの無を思考できるのである。〉

（SF 40）

存在するものの存在とは、存在するものでないもの、つまり無であるり、この無が自己無化することによって存在するものが現成する。無は存在と同じもの（*das Selbe*）であり、根源を等しくする。だから、「同じもの（*das Selbe*）と等しいもの（*das Gleiche*）とはちがう。等しいものの中では差異は消えるが、同じものの

中では差異があらわれる。」(ID 35)

無と存在が同じものであり、同じものであるがゆえにかえって差異として現われるということ、これはすべての二項対立的差異にまで自らを普遍化しうる。こう把握すれば、ハイデッガーの等源性がデリダの「差延」の思想と密接な関係があるかが明らかとなる。

《ひとは、哲学がその上に構築されており、また我々のディスクールがそれを糧に生きている対立の^{クプル}一組を把え返してみることもできようが、それはそこに対立が消えるのを見るためではなく、ふたつの項の一方が他の項の差延としてそこに現われ、同じもののエコノミーの中で差延された他項として現われるといった必然性が告知されるのを見るためである。》(Mph 18)

哲学が哲学である限り、それが二項対立によって構築されるのは、ある意味では不可避である、とここでは承認されている。この不可避性を踏まえながら、我々にできること、我々の為すべきことは、対立項が対立項として相互に別離(Unterschied)する点、或いは線の位置をずらすことであり、また他方では、両項の一方が他方の項の遅延したと同時に差異化されたものとして現われるのを妨げないことである。デリダは「差延」が、「存在論的差異という類のひとつの〈種〉であるのではない」(Mph 27)と註釈をつけているが、尤もなことである。むしろ存在論的な差異の方が差延のひとつり現象形態であろう。ハイデッガーに於いて、差延に相当する概念を見出すとすれば、それは等源性(Gleichursprünglichkeit)ということになろう。この概念は、『存在と時間』の中でも、約30回も用いられている。その最も重要な例のひとつは、「根源的なものの導出不可能性は、それにとって構成的なくつかの存在性格の多様性を閉めだしはしない。それらの存在性格が現象するなら、そのときそれらは實在論的には等源的である。構成的な諸契機の等源性という現象は、なにもかにもがひとつの単純な〈原根拠〉から由来を証示するという、方法的に放逸な傾向のせい、存在論においてはしばしば軽蔑されてきた。」(SZ 131)ハイデッガーがここでいう等源性とは、例えば世界を神なる根源的一者からの流出として把える古典的な流出論ではなく、もろもろの対立項のそのつどの等源性を指しているのは明らかである。

ハイデッガーは等源的な両項が相互に他項に移行しうる現象を、モディフィカツィオン(変様)と呼んでいる。例えば「本来性」という重要な概念も、非本来性の抹殺なのではない。「我々がすでに言ったように、非本来的な実存は、みかけだけの実存、真ならぬ実存を意味しない。それどころか非本来性は事実的実存の本質に属している。本来性とは単なる変様であって、非本来性の全面的な削除

ではないのだ。」(GA Bd 24 243)変様とは様態モードゥスを変えることであり、ひとつの同じものを、別のものに打ち返すこと、折り返すことである。このようにハイデッガーは、『存在と時間』(1927)と同時期にマールブルク大学で講じた『現象学の根本問題』で述べている。この同じ講義でハイデッガーは、『存在と時間』では比較的簡潔にしか触れなかった存在論的方法的性格について (§6 22~26)、さらに詳論しており、その方法自体が変様であることは注目に価する。ここでハイデッガーは、還元 (Reduktion)、構築 (Konstruktion)、解築 (Destruktion) の三つを存在論の方法として挙げている。還元はフッサールの方法の単なる踏襲ではなく、「存在するものの一定の把握を存在の了解へとつれもどすこと」(GA Bd.24 29)だとされる。「だから存在とその構造の概念的解釈には、つまり存在の還元的構築には、ある解築、つまり伝統的な諸概念、さし当って必然的に用いられねばならない諸概念を批判的に解体することが、しかもそれらの概念が汲みとられて来た源泉に向けて解体することが必然的に必要なのである。」(GA Bd.24 31) 哲学的な構築は不可避的に解体を伴わずには行なわれえない。しかしその解体は単なる否定ではない。「哲学の構築は必然的に解築、つまり伝統的にむけて歴史的に溯行しながら遂行された解築であるが、それは決して否定でも、伝統をつまらないものだと宣告して判決を下すことでもなく、逆にまさに伝統を肯定的にわがものにするのである。」(同) デリダがかの有名なデコンストラクションの概念を打ち出した『声と現象』(1967) は、このハイデッガーの講義の出版(1975)より先であり、デリダは多分『存在と時間』の第六節から「解構築」の概念を構成したのであろうが、ハイデッガーはその40年も前にすでに解築と構築とが相互に変様可能な様態にすぎないことを指摘していたのである。

では変様という概念は、ヘーゲルの名を挙げずにヘーゲルの弁証法を密輸入することに外ならないのではなかろうか? 答えは、然りであり、否である。第一に弁証法は何もヘーゲルの専売に属さない。ハイデッガーの変様は確かにそれと自ら名乗ることなく弁証法を呼びこむものだが、彼の弁証法はヘーゲルのそのように、第三項が再び第一項となって、それゆえ、積分されながら止揚されてゆくのではなく、対立項は各々のペアにおいてその一者が他者へとレツィプロークにトポスを変えうる態の弁証法なのだ。

ハイデッガーに於いては、存在と無それ自体がレツィプロークな概念であり、相互転換的である。しかしこういう考え方をとるならば一切を支える根柢というものは消失してしまうのではなかろうか? まさにその通りである。『形而上学とはなにか』の中で、「現—存在とは、無のなかに保たれてあることだ」(WM 35) と

語られている。触れたように存在者の存在の中では無の自己無化が性起している。そしてこの無の無化のなかに、神を、あるものとしての神をみることはできない。ハイデッガーはこれを神の欠如 (Fehl Gottes) と呼ぶ。(HW 269) 神や神々が逃げ去ったばかりでなく、神性の輝きが世界史から消失したのだ。「この欠如とともに、根拠^{グルント}つける根拠としての根底^{グルント}が世界にとってなくなっている。深淵 (Abgrund) とは、元来地盤^{ボーデン}と地面をいみし、傾斜を下ってなにものが一番下のものとしてのそれに向ってくっついてゆくのである。しかしながら以下ではこのAb-は、地面^{グルント}の完全な不在を意味させよう。地面とは根つき、立つための地盤^{グルント}である。地面が欠けている時代は深淵にかかっている。」(HW 269-270)

ベーメにも確かに深淵、或いは無底 (Ungrund) という考え方があり。しかしハイデッガーとベーメの間には、同じく深淵、同じく無を語っても、また口述を語っても、何かが決定的に異っている。ベーメはいう。「自然の外では神は神秘であり、無において理解せよ。そのとき自然の外では無があり、それは永遠の眼であり、無底の眼 (ein ungruendlich Auge) である。それは無のなかに立つか見るかするが、それが無底 (Ungrund) である。そして同じ眼がひとつの意志であり、無を見出したいという啓示への憧れを理解している。」(SS XIV18 3-2) ベーメの「自然の外」は、ハイデッガーの「存在するものの存在」に相当する。両者ともそこに「無」をみることに変りはない。そこに無底と深淵をみることに差異はない。

しかしハイデッガーはすでに『存在と時間』において、「呼び声」が、自我^イに由来することも、神に由来することも拒絶している。「呼び声は私の内からやってくるのだが、私の上に襲ってくる。この不思議な (現象的な) 実情は解釈によって除去できない。この実情はだから、声を現存在のなかに突入するみしらぬ力の声として解釈する端緒とされたのである。この解釈の方向を進んでゆくと、この確乎として置かれた力の底にその所有者 (注一自我及び他の自我) を置いたり、或いはそれを自己を告知する人格 (神) と解したりするのである。」(SZ 275) もしこの呼び声を、自我の声とも神の声とも解することを拒絶するなら、口授の内実もまた、ベーメのそれとは余程ちがったものになる。ハイデッガーは「アナクシマンドロスの言葉」でこう語る。

く思索のことばは、思索とそれに語りかけられた者との対話においてのみ翻訳される。しかしながら思索は詩作であり、しかも単にポエジーや歌といった意味での詩作の一種なのではない。存在の思索は詩作の根源の様式である。存在の思索^イにおいてはじめて、すべてに先立って言語は言語へと、つまりその本質

に達する。思索とは存在の真理の口授をいうのである。思索とは根源的な口授 (dictare) である。》(HW 328)

ハイデッガーに於いては、口授はもはや、ペーメにおけるように神の口授ではなく、存在の真理の口授である。だが自我ならぬものが自我にむかって自我において語りかけるのを自分が聴くという構造に変わりはない。ハイデッガーの「呼び声」とは身体の声にはかならない。ペーメが身体を「神的本質の開示にふさわしい容器」(II章参照)として把握してから、約2世紀半後、ペーメやアンゲルス・ジレージウスなどシュレジア神秘主義の伝統の最後のそして最大の巨匠は、「身体という導きの糸につかまって」という断章で次のように語っている。

《あらゆる有機的生成の最も遠い、また最も近い全過去が再びそこで生き生きとしたものになり、かつ有体的になっている人間の身体、それを貫き、それを超えてで恐ろしい未聞の河が流れているように思われる人間の身体は、あのおなじみの「魂」よりも遥かに驚ろくべき思想である。》(KSA 11-563)

語る主体を何と呼ぼうと、自分を聴く自分という構図は変わらない。しかしこの二つの自分は相互に異者である。身体は沈黙であり、意識は、声は分節である。つまり名を挙げるものである。従って身体とは、名に対する永遠の否である。ニーチェが身体とは魂よりも驚ろくべき思想だというとき、それは、言語の分節を撤回し、再分節を命ずるものが、人間の自然史と歴史とが暗渠となって未聞の河として流れている人間の身体に外ならないという発見であった。

ひとは異者として自分、身体の言語に聴き入るとき、共同性の個体への侵入、言語にひそむ根源的暴力性である分節から癒える。異者は従って医者である。ペーメはこの主と奴の弁証法を、つまり、元来は共同性に他ならぬ言語が、私の言語として蘇りうる契機を、神と私性の二重拘束として、「私」の死とその死の死として次のように語っている。

《神は私の私性へとかがみ込み、私の私性は神の中へとかがみこむ。今やしかし私は死んでおり、なにひとつ理解しない。神がしかし私の理解(了解)である。だから私は言う、私は神のなかに生き、神は私のなかに生きると。》(SS I 19 20)

私は死ぬ、しかし死ぬことによって生き延びる。なぜなら死ぬのは、私の私性なのであり、苦惱クヴァールによって質(差異)を世界に導き入れた源泉クヅェルとしての自我、「外部世界の一部としての自我」である。この死によって、私は存在するものとしての私の外、自然の外に出る。そのとき私は何ひとつ理解しないが、同時に無を理解はしている。つまり存在を理解している。そしてこの時、「私の精神は神の妻」(id.)

なのである。異者が私に語る時、私は男と同時に女であり、従って男でも女でもない。聴くことはエヴァの分割される前のアダム、太古のアンドロギュノス状態の奪回である。もしデリダが言うように、自分が話すのを聴くことが、自己触発であるとともに、この審級が「内—世界性と超越論性の区別を免れる唯一の審級」(VPh 89)であるとするれば、一切の分節の棄却を求めて、この最後の審級に上告することは、先端に出ることであると同時に、太古の自然の奪回である。アルキメデスは浮力の法則を発見し、ユーレカと叫んで風呂から飛び出したとき、自分が裸であることを全く忘れていた。彼はこの時アダムだったのである。

参考文献及び略号

- ① **Artaud, Antonin**
 Œ C=Œuvres Complètes I (Gallimard, 1984²)
- ② **Barthes, Roland**
 DZÉ=Le Degré zéro de l'écriture (É.du Seuil 1972²)
 SFL=Sade, Fourier, Loyola (É.du Seuil 1971²)
- ③ **Böhme, Jakob**
 SS=Sämtliche Schriften (Ausgabe v. 1730) in 11 Bdn. (Frommann 1955-61)
 ThS=Theosophirche Sendbriefe I, II (hrsg.) Gerhard Wehr (Aurum 1979)
 Wehr=Gerhard Wehr: Jakob Böhme—Der Geisteslehrer und Seelenführer.
 (Aurum 1979)
 Hatzfeld=Helmut Hatzfeld: Die spanische Mystik und ihre Ausdrucksmöglichkeiten (DVjs 1932 597~628)
 Bubnoff=Nicolai v. Bubnoff: Der Katholizismus im Spiegel des russischen religiösen Bewußtseins (DVjs 1928 317~356)
- ④ **Derrida, Jacques**
 Éd=L'écriture et la Différence (É.du Seuil 1967)
 MPh=Marges— de la Philosophie (É. de Minuit 1972)
 VP=La Vérite en Peinture (Flammarion 1978)
 VPh=La Voix et Phénomène (Presses Universitaires de France 1967)
- ⑤ **Hegel, G.W.Friedrich**
 W=Werke in 20 Bdn. (Suhrkamp 1970~71)

- ⑥ **Heidegger, Martin**
 GA=Gesamtausgabe Bd.24: Die Grundprobleme der Phänomenologie
 (V. Klostermann 1975)
 Hw=Holzwege (GA Bd. 5) (Klostermann 1977)
 ID=Identität und Differenz (Günther Neske 1957⁴)
 Sf=Zur Seinsfrage (Klostermann 1956)
 SZ=Sein und Zeit (Max Niemeyer 1963¹⁰)
 WM=Was ist Metaphysik (Klostermann 1955⁷)
- ⑦ **Nietzsche, Friedrich**
 KSA=Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bdn (dtv 1967-77)
- ⑧ **Lacan, Jacques**
 É=Écrits (É du Seuil 1966)
- ⑨ **Rilke, Rainer Maria**
 SW=Sämtliche Werke. 6 Bde. (Insel 1955-66)
 BrNWV=Briefe an Nanny Wunderly-Volkart I -II (Insel 1977)
 BrV1=Briefe an seinen Verleger I -II (Insel 1949)
 Boventer=Hans Boventer: Rilkes Zyklus "Aus dem Nachlaß des Grafen C.W."
 (E Schmidt 1969)
 Bassermann = Der späte Rilke (Leibniz V1. 1947)
- ⑩ **Saussure, Ferdinand de**
 Fr=Fragment in " Cours de linguistique générale " par R. Engler
 (O.Harrassowitz 1967)