

## デリダの〈経験〉論

亀井大輔

はじめに

哲学はつねに「経験」と関わっている。言うまでもなく、哲学が有する意義のひとつは、私たちの日常生活において営まれる「経験」について探求することにある——たとえば、経験の可能性の条件や、超越論的な構造を問うことによつて。しかしそれだけではない。哲学すること、すなわち思考することや、それを言語によつて論述することもまた、疑いなく私たちがおこなうひとつの経験である。だとすれば、そもそも哲学と経験はどのように関係するのかは、つねに問われるべきことであらう。

この「経験」という概念は、さまざまな意味で用いられてきた。アメリカの思想史家マーティン・ジェイは、「事実として、(…)数多くの二〇世紀の思想家たちは、経験の数多い意味、あい矛盾したさまざまな意味について思いをめぐらさないではいられなかった」と述べている。ジェイ自身は、そうした思想家のなかから、ベンヤミン、バタイユ、フーコーらにおける「経験」の概念を論じている。さらに、古代ギリシアから現代にいたる「経験」の思想史を語っている。<sup>②</sup>

さて、フランスの哲学者ジャック・デリダもまた、すぐれた意味で「経験」について問うてきた哲学者の一人である。ジェイ自身はデリダについて短く言及しているにすぎないが、こうした視点からデリダの思想を

捉え直すならば、デリダの「経験」をめぐる思考の歩みが、確かに浮かび上がってくる。本稿の課題は、デリダの思想をあるひとつの「経験」論——経験の思考——として提示することである。

以下の本論では、まず、経験という語を *Erlebnis* と *Erfahrung* の二語に区別して、両者をめぐるデリダの考えを示す(1、2)。次に、デリダが積極的に打ち出す意味での「経験」について探求する(3、4)。

### 1 *Erlebnis* としての経験

日本語には英語の *experience* に相当する言葉が二つある。「経験」と「体験」である。この二つの語は、ほぼ同義として用いられることもあれば、意図的に区別して用いられることもある(後者の例としては、森有正が有名だろう)。また、慣習的に、この二つの語はそれぞれ、ドイツ語の *Erfahrung* と *Erlebnis* に対応する訳語としても用いられてきた。この二つのドイツ語も、日本語と同様の事情にあり、たとえばジェイは *Erfahrung* と *Erlebnis* を次のように区別する。すなわち、*Erlebnis* は「デルタイ以来の生の哲学の伝統によつて特権化されてきた、自我と世界との、反省前に生きられた出会いの直接性」であるのに対し、*Erfahrung* は「自我と世界との交差によつて蓄積され、時間の経過のうちに蓄積された知恵」<sup>⑤</sup>である。現代の思想家たちは、両者のどちらかを

重視することで、あるいは両者とも批判することで、「経験」についてのそれぞれの考えを打ち出してきたというわけである。<sup>6)</sup>

デリダも二〇〇二年のある発言において、経験に二つの意味を見ている。彼の言い方によれば、「語の通常の意味での経験」(PNPV 68f.)と、「経験のもう一つ別の概念」(PNPV 70)である。デリダによるこの二つの意味は、*Erlebnis*と*Erfahrung*の区別に対応していると思われる。まずこの区別についてのデリダの発言を主な手がかりにして、「経験」に対するデリダの基本的視点を明らかにしたい。

まず、デリダの「経験」についての見方を端的に示す、『グラマトロジーについて』における次の文章を掲げておこう。

「経験 (experience)」という概念は (∴) 形而上学の歴史に属しており、われわれはそれを抹消記号の下でしか利用することができない。「経験」はつねに現前への関係——この関係が意識の形態をとろうととるまいと——を指示してきた。(DG 89)上 121)

この文章は、デリダが「経験」の概念を、西洋哲学を司る現前の形而上学の歴史に所属するものとみなしていることを示している。彼によれば、経験とはまずもって、現在における、ありありと目の前に現前するものについての経験なのであって、哲学はそうした現前性にもとづいて経験を捉えてきたことになる。二〇〇二年の発言においても、デリダはこうした経験のあり方について、次のように述べている。

通常の意味で、経験は、つねに現在において、生き生きとした現在において生きられる。私たちは現在から離れることはない。私たちははけっして現在から離れることはない。私たちに到来するものは、

定義上現在において私たちに到来する。(PNPV 69)

経験とはつねに、現在における経験であるということ——このことは一見すると、容易には否定しがたいことだと思われる。もちろん、経験は過去および未来へと時間的に伸び広がっている。しかし、過去の経験とは、現在であったものが過去へと変容したものであり、また未来の経験とは、やがて現在となる経験だ、とみなすことができる。「記憶、予期、未来は生き生きとした現在の変容であって、この現在の方が根源的なのである」(PNPV 69)。したがって、究極的にはいかなる時間における経験も「現在」を基盤とした経験なのである。「この生き生きとした現在の思考は、きわめて複雑な仕方で行而上学の、存在論の、現象学の歴史のなかで配分されてきた」(PNPV 69)とデリダは語る。このことが、現象学が「現前の形而上学」に所属しているとみなす背景となっている。したがって、デリダの経験に対する視点はまずもって、形而上学的な経験概念を、現在を基盤とする経験として明らかにすることにある、と言うことができる。

さて、二〇〇二年の発言において、デリダはこの経験概念を *Erlebnis* と呼んでいるわけではないが、一九六〇年代のテキストをたどり直すならば、この経験概念は紛れもなく *Erlebnis* の意味における経験のことである。一九六四―六五年の講義『ハイデガー——存在の問いと歴史』において、デリダは「生き生きとした現在」を「経験の絶対的に普遍的で無条件の絶対的形式」(H 210)と呼び、そこから逃れることの不可能性を語っている。「生き生きとした現在」はフッサールに由来する概念であるが、デリダはハイデガーによる存在論の「解体 (Destruction)」が、フッサールのこうした考えに対する解体でもあることを論じている。すなわち、フッサールを含め、西洋の形而上学に見られる次のような考え方が、

ハイデガーの解体の対象なのである。

体験のこの継起のなかで、「現実的な」ものは、「本来的には」、「そのつどの今」において現前する体験 (im jeweiligen Jetzt vorhandene Erlebnis) だけである。<sup>7)</sup>

これはハイデガーの『存在と時間』の一節であり、そこには Erlebnis という語が登場する。つまり、ハイデガーが解体しようとし、それを引き継ぐデリダが脱構築しようとするのは、経験とは「そのつどの今」において現前する体験 (Erlebnis) である、という見方なのである (cf. H 208f.)。

『声と現象』で語られるように、こうした考えは——まさに「生き生きとした (lebendige) 現在」と呼ばれるように——「生 (Leben)」と結びついている。すなわち、生というものの、生の自己現前を絶対的なものとみなす思想が、フッサールには潜んでいる。デリダはこの点からフッサールの現象学を「生の哲学」と呼び、Erlebnis という概念も、その連関のうちにあるとみなしている。

〈生きる〉の統一性、すなわち Lebendigkeit の中心は、その光を現象学のあらゆる基本概念 (Leben, Erlebnis, Lebendige Gegenwart, Geistigkeit, 等々) に分散させるが、それ自体は超越論的還元を免れず (VP 9/22)

こうした視点は初期のテキストだけに見られるものではない。後期のテキストも参照しておこう。彼の最後の講義となった二〇〇二—二〇〇三年の講義『獣と主権者II』の第五回講義において、ハイデガー

のテキスト『物』より、「形而上学は逆に、人間を動物や生き物として表象する。理性が動物性を徹底的に支配するとき、人間存在は生および生きること (Leben und Erleben) から規定され続ける」<sup>8)</sup> という文章を引用している。そのさい、デリダは講義原稿に次のように付記している。「Erleben という語を強調。フッサール現象学という生の哲学——形而上学——に対する言外の批判について敷衍すること」(BS II 185/162)。講義の編者によれば、デリダは講義のさい、次のように付け加えたという。

(…) 私はこの文に、とくにフッサールと現象学に対する言外の批判、言外の留保を読み取ります。現象学は自らの現象学的絶対性を Erlebnis として、生ないし超越論的生として規定しています。(BS II 185 (1) /xvii)

このように晩年になっても、ハイデガーが Erleben と書き留めたところに、デリダはフッサールの Erlebnis 概念への暗黙の批判を読み取らずにはいられないのである。

かくして、デリダにとって Erlebnis は、現前の形而上学によって支配された経験概念であることが明らかとなる。デリダの「経験」論の一つの動向は、この意味での経験概念の脱構築である、とすることができよう。

## 2 Erfahrung としての経験

ところで、そもそもデリダにとって何らかの形而上学的な概念の脱構築は、その概念の放棄を意味するわけではない。「経験」概念をめぐって

も、「脱構築によって経験概念に究極の根底から打撃を与える以前に、またそうするために、(…) 経験概念のあらゆる資源を汲み尽くしてみる必要がある」(DG 89/上121)とデリダは述べている。したがって、デリダの「経験」論のもう一つの動向は、この概念を脱構築的に、徹底的に掘り下げることにあると言える。

デリダが今度は *Erfahrung* としての経験に言及するのは、こうした方向性においてである。『ハイデガー講義』においてすでに、「経験は本質上、けっして生き生きとした現在という形式のうちで現象化されるがままにならないような、ある意味を持つであろう」(H 214)と語られていた。こうした現前的な経験とは異なる意味での経験を、デリダは追求することになる。これについて、再び二〇〇二年の発言を見てみよう。

しかしもうひとつの経験、*Erfahrung* の概念があります。(…) 経験はまさに現前的であるものとの現前的関係ではなく、旅や横断であり、それはもつとも予見不可能なその異質性における、他なるものへの、それを通しての、その到来からの、*experimenter* (試す、経験する) です。(PNPV 70)

こうしてデリダは、*Erlebnis* の意味での経験とは明確に区別して、*Erfahrung* の意味における経験の概念を提示する。そこで注目すべきなのは、経験が「旅」や「横断」と形容されていることである。次の引用も、同様のことをより明確に述べている。

経験はもちろん出会いや受け入れや知覚といったことを前提としていますが、それは、たぶんより厳密な意味において、横断の運動を指し示しています。経験すること、それは船を操りながら前進する

こと、横断しながら進むことです。そして、したがってそれは、境界線ないし限界を横断しながら、ということです。(PS 387/51)

こうした発言は、とりわけ後期のデリダの他のテキストにおいて枚挙に暇がない。デリダの次のような一節がすぐさま思い浮かぶだろう――。

「経験とは、その名が指し示すように、横断である。」(FL 37/38)

「素描の経験(経験とはつねに、その名の示す通り、限界を超えて旅することだ)は、これらの境界を、同時に横断しかつ制定する。」(MDA 58/69)

「そのような経験とは何なのだろうか。この語は通過、横断、忍耐、跨ぎ超しの試練をも意味するが、線なき、分割不可能な境界線なき横断でありうる。」(A 35/37)

このように、デリダは後期において、旅としての、横断としての経験を幾度となく語っているのである。二〇〇二年の発言では、こうした経験の特徴がいくつか挙げられている。それを以下の三点にまとめておこう。

第一に、経験であるこの「旅」は、「プログラムのない旅、その地図作成がデザイン出来ない旅、デザインなき旅、図面なき、目的と地平なき旅」(PNPV 70)である。もしも旅が、すべて計画され、予定され、どこに行くのかがあらかじめ分かっているような地平のなかで行なわれる旅であるとすれば、それは「ツーリズム」(PNPV 70)にすぎないだろう。「危険 *danger*」という語は *Erfahrung* と同じ語と遠くなく<sup>⑤</sup> (PNPV 70)と言われるように、旅はあらかじめ定められたものではなく、予期せぬものとの出会いを伴うものであって、それゆえ「危険」を伴うものである。

第二に、このことを別言するならば、経験とは「他者の到来、根源的に他なるもの、我有化できない他者へと晒されている」(PNPV 70)もの

である。「私は他者を私自身の部分にすることができず、把握し、つかみ、把握することができない。予期はない。他者、それは予期しえないものである」(PNPV 70f)。このように、経験は他なるものとの関係である(この点については、本稿の4であらためて取り上げる)。

第三に、こうした経験は主観・客観の関係をもつものではない。デリダによれば、「対象なき経験、いわば誰かや何か、quiやquoiによってはみ出され、対象に——さらには主体にも——ならない経験がある。(…)もう一つの意味での経験とは、主観性と客観性のカテゴリーを広く無限に超過する経験である」(PNPV 71)。したがって経験とは、主観による客観の経験という構図では捉えられないものである。

以上のように、デリダはErfahrungを特徴づけている。これが、デリダが積極的に提示しようとする経験の概念である。とはいえ、以上の整理はまだアウトラインにとどまっている。以下では、この概念についてのデリダの思考をさらに掘り下げてみたい。

### 3 境界の横断としての経験——哲学と言語

デリダの経験概念に深入りするにあたり、少し回り道をして、その背景にあたると思われることごとをしておこう。まず、ハイデガーは、一九五九年の『言葉への途上』において「言語の経験」を論じるにあたり、次のように述べていた。

ものであれ、人間存在であれ、神であれ、なにかを経験すること、これが意味しているのは、そのなにかが私たちのうえに到来するがままにすることであり、そのなにかが私たちに達し、私たちのうえにふりかかり、私たちを転倒させ、私たちを他なるものに

してしまうということである。それゆえ、この表現における「……する」はここでは(…)、( )を通過すること、苦しむこと(erleiden)、私たちを従属させながら私たちに達するものを迎え入れることを意味している<sup>⑩</sup>。

このようにハイデガーは、経験(Erfahrung)を、何ものかの到来によって自己が他なるものになる運動と捉えている。注目すべきは、こうした経験が「言語の経験」について語られているということである。ハイデガーにとって言語とは、たんに人間の能力や情報伝達の技術ではなく、「言語からの呼びかけに答え、それに従いつつも、もっぱらその要求に關わってゆく」<sup>⑪</sup>、そのような経験をもたらすものである。

デリダと近い関係にあった哲学者フィリップ・ラクー＝ラバルトは、『経験としての詩』(一九八六年)という著作で、このハイデガーの経験についての文章を含め、『言葉への途上』からいくつかの文章を引用するとともに、詩人パウル・ツェランの詩を論じるにあたって、「詩が翻訳するもの、それを私は経験と呼ぶことを提案する」<sup>⑫</sup>と述べている。それは、詩的な体験といったものではない。彼は、experienceという語を「ラテン語のex-periri、つまり危険を横断すること」という原意にもとづいて理解し、「経験は、その出発点において、そしておそらく根源的には、危険にさらすことなのである」という定義を参照したうえで、「したがって経験はErfahrungであってErlebnisではない」と述べている。

さらに付け加えれば、ラクー＝ラバルトの共同作者でもあるジャン＝リュック・ナンシーも同じように、『自由の経験』で「自由の経験」とは「境界の通過」だと論じている<sup>⑬</sup>。

さて、以上のような背景のもとで、デリダもまた、彼ら二人と同じ時期に、横断としての経験について語り始めるのである。そこには何らか

の共通の思考圏があるだろう。デリダは一九八四年に同じくツェランを論じた『シボレート』において、(書籍刊行に先立ち) 同年に発表されたラクー＝ラバルトのこのテクストに言及している。そしてデリダはそのテクストのなかで、「言語の経験」について語っているのである。境界の横断という意味での「経験」というデリダの考えが表明される端緒は、おそらく、次の一文だと思われる。

(…) 哲学的経験、すなわち、さまざまな境界に問いかけつつそれらを横断すること、哲学の領野の境界線に関して危険を冒すこと——そしてとりわけ、言語というものの経験、つねに哲学的であるのと同じくらい詩的、あるいは文学的な言語の。(SdI 80/139)

この一文の意味を、「パサーージュ——外傷から約束へ」におけるデリダ自身による敷衍を参照して明らかにしよう。デリダはこの文で、哲学的経験とは哲学の領野の境界線を横断することであると述べている。ここでの哲学的経験という言葉は、深遠な思索を促す体験といったような通常の意味では用いられていない。ここで境界とは、哲学を、文学や詩といった他の領域から分かち複数の境界のことである。デリダによれば、「哲学の特異性、それは領域が前もって与えられていないことです」(PS 389/52)。したがって、哲学と、他の隣接的な領域との明確な境界は定まっておらず、そのことがまさに、哲学に固有のことからとして哲学に属している。すなわち、哲学的経験とは、哲学的に思考するだけでなく、不可避的に、自らの領域を画定すべき境界について思考することを強いられる経験にほかならない。

デリダによれば、「一般に、哲学者が経験に広く訴えるとしても、(…) 伝統的に彼は言語の経験を主題化しない」(PS 387/51)。それどころか、哲

学者は言語の経験を「否認」してきたと彼は言う。しかし、「哲学はつねに、探求あるいは知の諸領域の限界を踏み越えるよう、そして己れ自身の諸境界線に、のみならず己れ自身の宛先＝使命に問いかけるよう呼びかけられています」(PS 388/53)。こうして、哲学的経験とは、境界を横断し、境界を問い直す経験であるべきなのである。

そのような経験が、まさに「言語の経験」と呼ばれるべきだろう。その理由は、端的に言って哲学が言語と不可分だからである。言うまでもなく、哲学は言語によって遂行される。哲学の営みとは一般的に、哲学的な諸概念を用いて思考することであって、哲学者は概念の一義的な決定を理想とし、概念が普遍的に妥当することを目的とする。哲学は伝統的に、事実的なもの・経験的なものに対して、本質的なもの・普遍的なものを重視するが、それもまた言語を通じて行なわれる。とはいえ当然のことながら、いかなる哲学的な概念も、特殊な言語によってなされるわけではなく、伝統的に継承され、日常的に用いられる言語と同じ言語によって表現されてきた。この点で、哲学的言語をギリシア語やドイツ語といった自然言語から切り離すことはできない。

そうした状況のなかで哲学者は、哲学が言語によって遂行されるとき、哲学的諸概念がいかなる語で表現されるのかは偶然であって、最終的には語を還元しようと考える。哲学の究極的な理想は、いかなる自然言語にも縛られずに、あるいは、メタファーやレトリックといったいかなる文彩にも依拠せずに、いわば、透明な語によって概念を表現することである。言語とそれをとりまく文化、時代、地域といった事実的な要素は、哲学にとって付随的なものである——これが、デリダから見た哲学の基本的な傾向である。

しかし言語の経験は、こうした理想を不可能にさせるだろう。言語を経験することは、哲学において用いられる言語が、まさにその同じ言葉

として、文学的な言語、詩的な言語でもありうるということの経験である。言い換えれば、哲学の領域内に完全に所属する言語というものは、ありえないのである。言語はコンテクストに応じてさまざまな領域に属しうる。だからこそ言語の経験は、哲学を他の領域との境界線へと否応なく晒すのである。

このことをめぐる具体的な問題を、以下に二点見ていこう。第一に、哲学におけるレトリックの問題である。デリダの批評的活動は(とりわけ『ハイデガー講義』や『哲学の余白』などで)、哲学的言説のなかにメタファーやレトリックが根本的に介入していることを暴き出してきた。彼によれば、「人がもはや語から概念をいわば分離できなくなる瞬間というのがある」(PS 387/5)。このことによつて、哲学的概念をいかに純化し一義的な意味を担わせようとしても、そこにはメタファーやレトリックが不可避免的に混ざり込み、そのことが諸概念の一義的な決定を根底的にぐらつかせてしまう。こうして哲学者は、その言語そのものにおいて、自らの領域の境界について思考するよう促されるのである。

第二に、翻訳の経験もまた「言語の経験」以外の何ものでもない。翻訳とは、ある言語と他の言語との境界を通過することだと言えるだろう。一義性を理想とする哲学にとつて、ある語の意味は、一つの言語のなかだけでなく、他の言語においても翻訳可能であること、ある言語から他の言語へと意味を移し入れる可能性が保証されていることを理想とする。しかし、とりわけ詩や文学などの作品を翻訳しようとするとき、ときに「翻訳不可能なもの」が経験されるだろう。それは、ある言語の文字と意味とが切り離しえず、他の言語に移し入れることで何かが損なわれてしまうという経験である。デリダはベンヤミンの「翻訳者の使命」を論じた「バベルの塔」においてこのことを論じたさい、次のように述べていたことを銘記しておこう。「翻訳とは経験である、と言

う。これはまた次のように翻訳もしくは経験される。すなわち、経験とは翻訳である、と」(Psy 234/1-327)。

このように、デリダが述べる境界の通過としての経験とは、哲学の領域を問い直す「言語の経験」なのである。

#### 4 経験の普遍的構造に向けて

ここまで、デリダにおける *Erfahrung* としての経験についての思考を捉えてきた。以上を踏まえて、あらためて *Erlebnis* と *Erfahrung* の関係をまとめておきたい。先に明らかにしたように、デリダにとつて、*Erlebnis* は現前の経験であつて、脱構築されるべきものであつた。それに対し *Erfahrung* は、哲学の境界を横断する——したがつて、いわば脱構築する——運動であつた。この二つの経験概念は、横並びの関係で捉えられるべきではなく、動的に理解しなければならぬだろう。

より一般化するならば、次のように言えるだろう。私たちは日常的に——つまり、デリダにとつては形而上学的な概念のもつて——*Erlebnis* を「生きている」。すなわち、現在において、現前するものとの関係のうちで生きている。だが、こうした *Erlebnis* は、すでに *Erfahrung* の運動を含んでいる。すなわち、現前の経験のうちには、その境界を横断し、そこに亀裂を入れる経験が——痕跡として、あるいは来たるべきものとして——含まれているはずである。こう考えるならば、両者の経験概念は、別々のものではなく、亀裂と縫合の両立しえない二つの動向がせめぎ合いのうちあるような、ある一体をなしたダイナミズムを表現していることになる。

このようなダイナミズムを思考することは、デリダの言葉を借りて、「自らを脱構築しつつある経験論」と表現することができよう。デリダは

『グラマトロジーについて』において、次のように述べている。

「形而上学からの」外出は徹底的に経験論的である。(…)しかしここで経験論の概念は自らを解体する、「この強調のみ引用者による」。形而上学の陰を超過することは、輻(orbita)から外出するため、「この外出によって」古典的な概念的諸対立の全体を思考するための試みである。とりわけ経験論の価値がそのなかに捕らわれている対立、すなわち哲学と非・哲学——経験論の別名、自分自身が自分自身の言説の一貫性を最後まで維持できない、真理の価値が揺さぶられるときに真理として生み出されえない、懐疑論の内的諸矛盾を逃れない等の不能性の別名——の対立を思考するための試みである。(DG 232/ト 41f.)

このようにデリダは、形而上学から外出する運動を「経験論的」と形容している。この「経験論」は、哲学の内部においては非哲学として軽蔑されるが、しかしそれは脱構築の運動として捉えらるれば、哲学＝形而上学の境界を横断する思考の運動なのである。

さて、先に見たように、デリダは二〇〇二年の発言で、Erfahrungとは「他なるものの経験」であると特徴づけていた。この他なるものとの関係は、Erebnisにおける現前的なものただなかに、その外へと通じる開けがある、という関係として語られるべきものである。このようにして、Erebnisの経験のなかには、それを脱構築するErfahrungの契機が、何らかの仕方で刻まれていることになる。そのことをデリダは、他なるものからの呼びかけが、私たちの経験のなかにすでに届いている、というような形象で表現している。したがって、デリダ特有の「経験」概念は、こうした呼びかけとの関係を備えた構造を持つと考えられるべ

きだろう。以下では、このことを、デリダの「経験」をめぐる思想形成のもうひとつのラインに即して明らかにしたい。それは、初期のテクストに始まり、後期において経験の普遍的構造を「メシア的なもの」として提示することに帰着するような、デリダに一貫する思考の歩みである。

それはエマニュエル・レヴィナスを起点とする。レヴィナスの一九六三年の論考「他者の痕跡」は、デリダにとって経験をめぐるとも一つの重要な背景である。レヴィナスはそこで、同一化する経験としての「自律的経験」と、他者の経験としての「他律的経験」を区別した。レヴィナスも経験を旅にたとえるが、彼によれば、西洋の哲学の歴史において、経験は出発点としての自己へと回帰する旅であった。「意識は、どれほど多くの冒険を行なおうとも、自己自身を再び見出して、自己のもとに回帰する」<sup>⑭</sup>。こうした経験を語る代表者が、意識の経験の学として『精神現象学』を著したヘーゲルであって、「ヘーゲルの哲学は、哲学がもつこの生来の「他者に対する」アレギーの論理的帰結を表している」とレヴィナスは評する。それに対してレヴィナスが提示する「「他律的経験」とは、「絶対的に外的なもの」の経験」、「同一化作用の中に回収されない「他者」への運動を有し、しかも出発点に戻ってくるものないような態度」<sup>⑮</sup>である。これは「自己に対する希望のない終末論」<sup>⑯</sup>とも呼ばれる。

レヴィナスを論じた「暴力と形而上学」で、デリダはこうした経験の考えに注目し、これについて「経験それ自体が(…)終末論的なのである」(ED 142/187)と述べている。ここでの「終末論」の意味は、「そこでメシア的終末論が聴取でき、また、メシア的終末論が響かねばならない」ところの、「裸の経験におけるひとつの空間、ひとつの空洞」、すなわち「開けそのもの、開けの開け」(ED 124/163)のことである。これはあくまでもレヴィナスについての評言ではあるが、経験のなかに、「呼びかけ」がそこから響いてくるような「開け」を見出しているのはデリダである。

こうした経験の思考は、やがてデリダ自身にも取り入れられ、語り直される。一九八〇年のテキストでデリダは、「ヨハネの黙示録」やモーリス・ブランショを参照しながら、「来なさい」と呼びかけてくる「黙示録的なもの」についてこう述べている。「黙示録的なものは、あらゆる言説の、あらゆる経験そのものの、あらゆる刻印もしくはあらゆる痕跡の超越論的条件ではないでしょうか」(Ton 77/117)。このように、「終末論的なもの」と同様に今度は「黙示録的なもの」が、「経験そのものの超越論的条件」として考えられている。

こうした思考のラインは、やがて「メシア的なもの」の議論へと展開していくことになる。<sup>⑦</sup>その議論と、前節で論じた「言語の経験」とが結びつく格好のテキストとして、一九九二年に初めて発表された『他者の単一言語使用』に注目したい。そこでデリダが、アルジェリアでの幼少期を振り返りつつ語る「言語の経験」(MA 50/50)は、唯一の母語であるはずのフランス語が、植民地にいた彼にとっては他者の言語であったという逆説的な経験である。しかも、デリダに課せられた、言語を語ることに対する「二重の禁止」は、「境界線の通過の経験」(MA 59/62)であったと彼は述べている。かくしてデリダは、自らが「絶対的翻訳のなかに投げ出されている」(MA 117/116)と語る。それは諸言語が、「いったいどこから自らが出発してきたのか、いったい何から出発して自らが話しているのか、そして自らの行程の方向がいったいどのようなものなのかを分からなくなっている」<sup>⑧</sup>、そのような「特異な冒険 (aventure singulière)」(MA 117/116)である——英訳でこれが「顕著な経験 (the remarkable experience)」と訳されているのは、本稿にとって興味深いことである。

デリダはこうした論述のなかで、「来たるべき一つの言語の単一性」を告げ知らせる「約束」(MA 126/128) について語り始める。この約束は、「( )」ではいかなるメシア的あるいは終末論的な内容をも打ち明けず、引

渡しもしない」(MA 128/130) が、「それでもなお、メシアニズムや救済論あるいは終末論に似た何かによる言葉の開けを異論の余地なきものにしてくれる」(MA 128/130) ような「構造的な開け」(MA 128/130) だとされる。これは特定のメシアや終末というものの内容をもたない、いわば形式的な「開け」としてのメシア性である。

このメシア性あるいは「メシアニズムなきメシア的なもの」が、後期のデリダにとって枢要な概念であることはよく知られているだろう。強調すべきことは、このメシア性が「経験の普遍的構造」として明確にされていることである。「メシア性 (私はこれを、経験の普遍的構造として、いかなる宗教的メシアニズムにも還元できないものとして考えている)」(MS&S 69/89)。

これまで見てきたように、経験のなかに他なるものへの開けの構造があることは、初期以来、一貫して語られてきた。それが「メシア性」と捉えられるにいたって、他なるものへと開かれる「経験」に賭けられるものは、ますます重くなっていったように思われる。これについての詳細は稿を改めたいが、疑いなくデリダにおいて「経験」は、彼の思考を貫き、その重みを担っている。デリダの〈経験〉論——それはデリダの思考そのものの、別名のひとつと云ってよいだろう。

\*ジャック・デリダの著作からの引用は、次の略号を用い、原書/日本語訳書のページ数を順に記す。引用にあたっては既存の訳文をなるべく尊重した。ただし、引用者の判断により変更した場合があることをお断りする。

Ai Apories: *Mourir's attendre aux « limites de la vérité »*, Galilée, 1996.

『アポリア 死す——「真理の諸限界」を「で／相」待一期する』港道隆訳、人

- BS II: *Séminaire La bête et le souverain II (2002-2003)*, Galilée, 2010. (『獣と主権者II』西山雄二・亀井大輔・荒金直人・佐藤嘉幸訳、白水社、二〇一六年)
- DG: *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (『根源の彼方へ グラマトロジーにひらく』(上・下) 足立和浩訳、一九七二年)
- FL: *Force de loi*, Galilée, 1993. (『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年)
- H: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013.
- MA: *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996. (『たったひとつの、私のものではなす言葉——他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、二〇〇一年)
- Mda: *Mémoires d'aveugle. l'autoportrait et autres ruines*, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990. (『盲者の記憶 自画像およびその他の廃墟』鶴飼哲訳、みすず書房、一九九八年)
- M&S: *Marx & Sons*, PUF-Galilée, 2002. (『マルクスと息子たち』國分功一郎訳、岩波書店、二〇〇四年)
- PNPV: *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*, Éditions de la différence, 2013.
- PS: *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, 1992. (『パサーージュ——外傷から約束へ』守中高明訳、『現代思想』一九九五年一月号、青土社)
- Psy: *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, 1987. (『プシユケー』藤本一勇訳、岩波書店、二〇一四年)
- Sch: *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, 1986. (『シボレット パウル・ツェランのために』飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店(岩波モダンク

ラシックス)、二〇〇〇年)

Ton: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 2005[1983]. (『哲学における最近の黙示録的語調について』白井健三郎訳、朝日出版社、一九八四年)

VP: *La voix et le phénomène*, PUF, 1967. (『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年)

\*本稿の主要部(1-3に相当する箇所)は、二〇一九年九月二一、二二日に中国・広州の中山大学にて開催された第六回日中哲学フォーラムにて、“Derrida's Theory of Experience”とタイトルで、英語で発表した内容を改訂したものである。

## 注

- ① Martin Jay, *Cultural Semantics. Keywords of Our Time*, The Athlome Press, 1998, p. 47. (『フリーティン・ジェイ』『文化の意味論 現代のキーワード集』浅野敏夫訳、法政大学出版局、二〇一〇年、七七頁)
- ② Cf. Martin Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, 2005. ジェイのよき訳者であられる谷徹先生——本稿は先生の退職記念に寄せるものである——も、経験について語るとき、ジェイから示唆を得ることがある。谷徹「経験と自我」『講座 生命 2004 vol. 7』、中村雄二郎・木村敏監修、河合文化教育研究所、二〇〇四年、七九—一二〇頁(とくに八五—八七頁)。
- ③ 「人間はだれも「経験」をはなれて存在しない。人間はすべて、「経験を持っている」わけですが、ある人にとって、その経験の中にある一部分が、特に貴重なものとして固定し、その後の、その人のすべての行動を支配するようになってくる。すなわち経験の中のあるものが過去のものになっただけで、現在に働きかけてくる。そのようなとき、私は体験という

のです。」森有正『生きることと考えること』講談社現代新書、一九七〇年、九六頁。

- ④ *Elebnis* という語の歴史については、ハンス・ゲオルグ・ガタマー『真理と方法Ⅰ』巒田収ほか訳、法政大学出版局、二〇一二年（新装版）、八六頁以下。この概念をめぐるデイルタイとフッサールの違いについては、O・F・ボルノー『デイルタイとフッサール 20世紀哲学の源流』高橋義人訳、岩波書店、一九八六年、七〇―七四頁を参照。
- ⑤ Jay, op. cit., p. 64. (『文化の意味論』一〇二―一〇三頁)
- ⑥ シェイが両者を区別する思想家として取り上げるのは、とりわけヴァルター・ベンヤミンである。
- ⑦ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993, p. 373.
- ⑧ マルティン・ハイデガー『技術とは何だろうか』森一郎編訳、講談社学術文庫、二〇一九年、四四頁。なお訳文はデリダの引用の日本語訳に依拠する (BS II 185/162)。
- ⑨ 同書の編者は「[danger]を表すドイツ語は「Gefahr」である」(PNPV 70 (15))と述べて「Erfahrung」の近さを解説している。
- ⑩ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe 12), Vittorio Klostermann, 1985, S. 149. (『言葉への途上』亀山健吉・ヘルムート・クラス訳、創文社、一九九六年、一八九頁。なお訳文はラクー＝ラルト『経験としての詩』(後述)二二五頁に依拠する)
- ⑪ *Ibid.* (同頁)
- ⑫ フィリップ・ラクー＝ラルト『経験としての詩』谷口博史訳、未来

社、一九九七年、五〇頁。以下の引用は同頁（もしくは原註六）。

- ⑬ ジャン＝リュック・ナンシー『自由の経験』澤田直訳、未来社、二〇〇〇年、一五一頁。この経験概念がラクー＝ラルトの同概念の敷衍である可能性については、澤田直『ジャン＝リュック・ナンシー 分有のためのエチュード』白水社、二〇一三年、一〇六頁。デリダがナンシーの経験概念に影響を受けた可能性については、Geoffrey Bennington, « Auto- », *Derrida. Pour les temps à venir*, René Major (dir.), Stock, 2007, p. 481 (2).
- ⑭ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Troisième édition corrigée, 2001, p. 263. (『実存の発見——フッサールとハイデガーと共に』佐藤真理人・小川昌弘・三谷嗣・河合孝昭訳、法政大学出版局、一九九六年、二七三頁)
- ⑮ *Ibid.*, p. 266. (二七五頁)
- ⑯ *Ibid.*, p. 268. (二七八頁)
- ⑰ 黙示録的なものからメシア的なものへの連続性については、高橋哲哉『デリダ 脱構築と正義』(講談社学術文庫、二〇一五年、二八二―二八四頁)に詳しく論じられている。
- ⑱ Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, tr. Patrick Mensah, Stanford University Press, 1998, p. 61. (『テクストはもともと仏英二カ国語で発表されたものである。』

(本学文学部准教授)