

隠喩とイロニー

—— 交感する心情に依る超越性 ——

田 中 智 志

研究室紀要 第42号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2016年7月

隠喩とイロニー

——交感する心情に依る超越性

田 中 智 志

概要> 人が意味・価値、自己・社会、規約・制度を超越すること（＝存在論的超越性）は、どのようなことか。それは、たとえば、ドゥルーズが「差異」と形容する感覚にふくまれる。ドゥルーズは、差異を記述するために、ドゥンス・スコトゥス、ハイデガーの「一義性」を援用した。それは「一なる声」、つまるところ「良心の呼び声」である。一貫性が、表象（意味の固定化・固有化）に通じる言表様態であるとすれば、一義性は、隠喩（意味の転義・拡散）に通じる言表様態であるが、隠喩はさらに、存在論的超越性を存立可能にする「深淵」ないし「存在」を暗示する。存在論的超越性は、デリダのいう隠喩に見いだされる。それは、たんなる意味の転義・拡散ではなく、知覚から区別される、「感受」に彩られた「霊」の働きである。存在論的超越性はまた、ボルノウのイロニーにも見いだされる。それは、「皮肉」「揶揄」ではなく、「気分」に彩られた、「ともにすでに聴き従っているもの」すなわち「良心の呼び声」の働きである。こうした感受・気分は「交感する心情」である。存在論的超越性を可能にする交感する心情は、教育言述に自家撞着から解放する不可欠なエレメントであり、また意味・価値をたがえる人びとの相互承認の存立基盤である。

1 人はどのように超越するのか

矛盾・相異のなかにつながりを

現代の教育の場において、学びのなかで浮かびあがるさまざまな疑問は、「思考されるべき問題」としてじっくりと思考されるかわりに、既成の知識によって効率的に「解決されるべき問題」と見なされる傾向にある。これは、現代社会が思考を有用性（有能性）へと大きく傾斜させているからだろう。さまざまな問題が「思考されるべき問題」ではなく「解決されるべき問題」と見なされるという状態は、矛盾するもの・相異なるものを結びつけることで新しい論理や理論が生成するという、おそらく知の本来的な営みから、学びを遠ざけることになるだろう。そして、そうした現代の教育情況は、教育の本来的目的から、教育を遠ざけることになるだろう。

矛盾・相異なるものを結びつける試みは、近代教育思想をさかのぼるならば、たとえば、ルソー（Rousseau, Jean-Jacques）の『エミール』に見いだされる。ルソーはそこで、教育の最終段階において「良心」によって「理性」を「よりよく作りかえる」ことを教育目的としてかかげる。このとき、ルソーは、良心と理性が矛盾することに気づいている。良

心は、理性的に考えればしないようなことを人にするように命じるからである。ルソーは「良心、すなわち私たちに善を志向させ、悪を忌避させるそれは、理性から独立している」と述べる。しかし、ルソーは、「良心は良心、理性は理性」とは考えず、「良心は、理性が育たなければ、育たない」と考える（OCR, IV, E: 288=1962, 上:81）。つまり、ルソーは、良心を人が善を志向するための基礎であると意味づけ、理性を人が善を認識するための基礎であると意味づけることで、良心と理性を結びつける。

ルソーの場合もそうだろうが、良心／理性のような矛盾し相異なる二つを結びつけるものは、「一貫性」（coherentia/cohérence）という論理学概念ではなく、「一義性」（univocitus/univocité）という神学概念である、といえるだろう。この一義性の「一義」は、「一義的」というときの一意性ではなく、通底性を意味する。ヨーロッパの哲学・神学においては、人は、一義性という固有本来性を求めるかぎりにおいて、生の矛盾を認識し、それを受けとめる努力をなすうる、と考えられてきた。一義性は、さかのぼれば、新約聖書に記されている「一なるもの」（eis/unitas/unité）に由来する。そしてこの一義性は、20世紀前半のティリッヒ（Tillich, Paul）、ブルトマン

(Bultmann, Rudolf K.)、ハイデガー (Heidegger, Martin)、マルセル (Marcel, Gabriel) らの「存在論」(Ontologie)、すなわちアリストテレスの「形而上学」から区別される「存在論」にも、見いだされる。彼らの——あえて形容するなら——キリスト教的存在論は、一義性に、私／他者、人／神、理性／啓示といった矛盾し相異なるものを根底からつなぐものを見いだそうとしてきた。それは、たとえば、ハイデガーが「存在の呼び声」ないし「良心の呼び声」と呼んだものである。それは、「匿名の平均性」(平等)、「規則の一律性」(公正)、そして「多様性の肯定」(自由)の名の下に語られるエゴイズムの垂れ流しから人を呼び覚ます「呼び声」である。

こうしたキリスト教的存在論の試みに示されているように、矛盾し相異なるものにつながりを見いだそうと努めることは、それが一義性(「一なるもの」)を根本契機とするかぎり、新たな論理や理論を創出するだけでなく、問いそれ自体を倫理的に深めるだろう。「一なるもの」が、対立・争議を超えた根底的な調和・共属を暗示するからである。現代に引きつけていえば、たとえば、「どうすれば能力が高められるか」といった問題解決の方法を追い求める問いから、「よりよく生きるとはどういうことか」といった倫理的探究に向かう問いへ、問いそれ自体を転回させることにもなる。つきつめていえば、このような、創意的なものへ、そして倫理的なものへの、問いの存在論的転回は、「私」を、意味・価値、自己・社会、規約・制度から解放することに、端的に言えば、動態としての「超越性」、いわば存在論的超越性を体現することに、通じている。

ドゥルーズの個体化の存在論

このような、一義性を根本契機とする存在論的超越性は、ドゥルーズ (Deleuze, Gilles)、デリダ (Derrida, Jacques)、ナンシー (Nancy, Jean-Luc) といった現代フランス思想のなかにも見いだされる。デリダ、ナンシーが、ハイデガーの存在論と深くかかわりつつ、自分の思想を展開していることは、よく知られているが、ドゥルーズもまたそうである。なるほど、ドゥルーズの思想は、グアタリ (Guattari, Pierre-Félix) との協同作業が始まる1970年代以降、「存在論」とくくられなくなった。そして、「存在論的」と形容できる1960年代のその思想も、榎垣が論じているように、ベルクソンの生命哲学に近しい(榎

垣 2010: 179)、とも考えられる。しかし、それでも、ドゥルーズの思想の中核にあるのは、一義性を根本契機とする存在論的超越性ではないだろうか。たとえば、ドゥルーズがいう「個体化」(individuation) は「思考されるべき問題」である。それは、「存在」という潜勢的な「深淵」(profond これについては後述する) に由来する一人ひとりの「固有本来性」(protriété) が現実化してゆくことである。とりわけ、ハイデガーへの言及がたびたび見られる——そしてハイデガーの『差異と同一性』を思い起こさせる——1968年の『差異と反復』は「個体化の存在論」と形容できるだろう (Deleuze 1968=1992 なお、私が individuationを「個人化」と訳さないのは、私が「個人」を一般概念として位置づけ、「個体」を特異概念として位置づけるからである。すなわち「個人」は数えられる均質性を暗示するが、「個体」は数えられない固有性を暗示する、と)。

つまり、一人ひとりの「個体化」を深く知ることは、人の根底に遡ること、すなわち「深淵」の動態(「存在の蠢動」)を知ることである。その契機は、先にふれた矛盾・相異のような「差異」(différence これについても後述する)の感覚である。「差異において、決裁が試みられる。いいかえれば、私たちが、限定に対峙したり、限定に飲まれたりするたびに、また対立に直面したり、それに飲まれたりするたびに、私たちは、そのような情況とはどのような情況なのか、と問うにちがいない。そのような情況の前提が、差異の充満、差異の多様、すなわち野性的ないし非馴致的な自由の多様、そして本源的で根源的な差異の時空、すなわち限定や対立による単純化に負けず、執拗に存続する時空である」。それは「非定形的であり潜勢的である多様体」と記述されるもの、つまり「深淵という、実在のエレメント(存立要件)」である (Deleuze 1968: 71=1992: 90)。念のためにいえば、「多様体」は、何らかの社会的組織すなわち一定の規範・制度に従うことで構成される集合ではなく、一人ひとりが「特異性」として在ることが位置づけられる「場・時の広がり」である (どちらも後述する)。

人はどのように超越するのか

さて、本論の問いは、〈人の個体化にともなう差異は、どのように「存在」「深淵」から顕れるか〉である。この問いは、〈人の個体化に潜在する超越性は、

どのような営みとして語りうるのか」といいかえられる。個体化は、人が意味・価値を踏まえ、それぞれ固有本来的に生きることであり、それは因果的・遂行的に生じるが、そこには、かならず超越性がふくまれるからである。この問いに答えるために本論が試みることは、この差異の顕れ、超越性を言語活動のなかに見いだすことである。

超越性論は、ハイデガーの存在論において広く展開されているが、本論で取りあげるそれは、デリダが1971年に「空白の神話学」において、ハイデガーの隠喩論にふれつつ展開した隠喩論である。容易に予想されるように、その隠喩は、アリストテレスに由来する「修辞」(rhetorica 弁論術)のそれにとどまらない。さしあたり端的に言えば、デリダの隠喩は、人が意味・価値、自己・社会、規範・制度を超えること、すなわち人の存在論的超越性である。教育学の議論のなかにデリダの隠喩論に相応する議論を探すなら、それは、「教育人間学」を提唱展開したボルノウ (Bollnow, Otto F.) のイロニー論であろう。あまり取りあげられないが、ボルノウは、1958年の『畏敬』において、濃密なイロニー論を展開している。そのイロニーも、「皮肉」「揶揄」のような「修辞」ではない。これまた端的に言えば、ボルノウのイロニーは、人が真摯に人を「真理」に誘う言表である。ちなみに、ボルノウも、デリダも、ハイデガーに憑かれつつ、独自の思想を展開した人である。

つまり、ここで私が試みることは、ドゥルーズの一義性論を踏まえつつも、デリダの隠喩論とボルノウのイロニー論に助けを借り、人の存在論的超越性を言表論的に粗描すること、いいかえれば、教育学における存在論的超越性の重要性を、ハイデガーに憑かれた三人の思想家に依りつつ語ることである。以下、第2節では、ドゥルーズの差異概念を、若きハイデガーが主題としたドゥンス・スコトゥス (Johannes Duns Scotus) の一義性論のなかに位置づける。これは、ドゥルーズのいう差異が「存在」「深淵」の顕れであることを示すためである。第3節では、デリダの隠喩概念を、ハイデガーの隠喩概念に立ち返りながら、人の存在論的超越性を体現する言表として描く。これは、デリダのいう隠喩がハイデガーの「存在」の顕れであることを示すことになるだろう。第4節では、ボルノウのいうイロニーがハイデガーのいう「良心の呼び声」に「聴き従うこと」に通じていることを確認する。最後に、第5節

では、隠喩、イロニーに見いだされる人の存在論的超越性を「心情」(感受(性))の働きとして位置づける。加えて、教育学において存在論的超越性を語る意義を述べる。

2 差異と一義性

二つのパラドクスの様態

ドゥルーズは、人の「思考の原点」を「パラドクス」に見いだす。この「パラドクス」は、自己言及がもたらす混乱ではなく、語源に忠実な意味で「ドクサに反するもの」である。「ドクサ」(doxa)は「確かなもの・信じられているもの」を意味する。つまり「通念・常識」であり、それらは、表象され、意味づけ・価値づけられる。このドクサに反するもの・それに逆らうものが、パラドクスである。「パラ」(para)は、「超える・反する・逆らう」を意味する。つまり、ドゥルーズのいうパラドクスは、通念・常識からずれるもの・ことである。

このパラドクスは、二つに分けられている。「意味」(signification)のパラドクスと、「感受(性)」(sens)のパラドクスである。意味のパラドクスは「理念」(Idee)にかかわるパラドクスであり、感受(性)のパラドクスは「良心」(conscience)にかかわるパラドクスである。意味のパラドクスは、意味を固定された表象に規定されている事実が、時間の経過とともに推移変容し、その表象を揺動させることから、生じる。そして、この意義の揺動が、形式的である抽象から区別される、躍動的である理念を生成する。この理念は、定義され固定された価値ではなく、不断に創出される生動的である目的である。感受(性)のパラドクスは、通念的な知覚に従っている意識が、心情の変化とともに、その意識を揺動させることから、生じる。そして、その心情の揺動が、自己の意識(conscience)から区別される、呼びかける「良心」を招来する。この良心は、内的実体ではなく、到来する呼び声である(ラテン語にさかのぼって言えば、sensatio が能動的な〈感〉であるのに対し、sensus は受動的な〈感〉である)。

パラドクスに思考の原点を見いだすことは、ドゥルーズが述べているように、ヘーゲルがすでに論じている。ドゥルーズは、ヘーゲルの『大論理学』から、次の文章を引いている。「多くのものは、矛盾という尖端に追い詰められてはじめて、覚醒し活気づ

く。そのような状態にある何かは、[思考の]自律的、自発的、生動的な動態のうちにやどされる蠢動として、すなわち否定されるべきものとして、考えられるようになる」(Deleuze 1968 : 64=1992 : 81)。つまり「多義的なもの」「多様なもの」は、それらが矛盾していると感じられるとき、人を活発な思考へ駆り立てる。人の思考は、本来的にその「内在性」(l'intériorité) つまり「神性」によって「一なるもの」に向かうからである。それが、ヘーゲルのいう「矛盾の止揚」である (Wolff 1981=1984 も参照)。

しかし、ドゥルーズは、ヘーゲルの「矛盾の止揚」ではなく、ライプニッツの「矛盾への沈潜」に向かう。すなわち、ヘーゲルにおいては「本質的なもの [=理性] が、非本質的なもの [=非理性的なもの] を、その本質のなかにふくみこむ」が、ライプニッツにおいては「非本質的なものが、本質的なものを、個々の事態においてふくみこむ」(Deleuze 1968 : 66=1992 : 83)。いいかえれば、ヘーゲルにおいては、人の理性は、人の非理性的なものを、神性に与りつつ、養分として摂取するが、ライプニッツにおいては、人の非理性的なものは、理性的なものを、具体的な状況のなかで、道具として活用する。ドゥルーズは、その状態を「副次的矛盾」(vice-diction) と形容するが、この言葉は、ドゥルーズの造語である。矛盾をめぐる二人の議論は、どちらも「一なるもの」へのベクトルをなしているが、その様態は大きく異なる。ドゥルーズは、あくまでライプニッツの議論に与り、矛盾のなかで、それを抱きとめながら、「個体化」を象っていく。

差異のパラドクスは「存在」の思考に向かう

ドゥルーズは、この矛盾、ずれを「差異」(différence) と形容する。différenceは、算定 (calculer) され把握 (prendre) されるために必要な尺度をともなわない (ならば、このdifférenceは、たんに「異」と表記するべきかもしれないが、細かいことは言わないでおく)。いいかえれば、差異は、実体ではなく、「私」が知り感じる顕現、「私」の思考が把握しようとする顕現である。「差異は、所与のものではない。所与のものを可能にするもの、これが差異である。思考が、この差異に向かって進むことを、どうして避けられるだろうか。思考は、まさに思考に対立するものを、どうして思考せずに行われるだろうか。……私たちは、差異のなかで、もっとも気高い、し

かし思考できないものの思考を得るのではないか」(Deleuze 1968 : 292=1992 : 340)。まずはじめに、人はこれまでの思考できない何かを感じる。「どうして思考できないものが思考それ自体の中心にない、といえるだろうか。どうして奇異なるものが、良識の中心にないなどといえるだろうか」。思考できないものが、思考の根底にある。「奇異なるものが、良識の根底にある」(Deleuze 1968 : 292=1992 : 340)。その差異の認知・感覚のなかで、人は、それぞれの「私」の「存在」を生きられる。つまり、差異は、それぞれの「私」の生を存立可能にする。

こうした差異は、人の哲学的「パトス」と一体である (Deleuze 1968 : 293=1992 : 341)。パラドクスは、通念・常識に対立する。その対立のなかで、人は、諸能力の通念・常識的な働きを超えるもの、各能力をその限界に直面させるものに出会う。すなわち、「思考する」(penser) という能力は、「思考できないもの」(l'impensable) を想うという、その限界に直面させられる。「感覚できる」(sensible) という能力は、「強度」のような、「知覚できないもの」(l'imperceptible) を感じるという、その限界に直面させられる。こうした諸能力のその限界への直面は、つまるところ、ハイデガーのいう「存在」を黙示する。すなわち、意味・価値を構成する表象という営みに収まらない「パトス」が、人が「存在」すること、表象が「オルジックな表象」(représentation orgique) であること (Deleuze 1968 : 63=1992 : 80)、すなわちどちらも蠢き動く諸力をその背後に潜ませていることを暗示する。

ドゥルーズは、ハイデガーの語源論に、この能力の限界への直面を見いだす。1993年の『批判と臨床』において、ドゥルーズは次のように述べる。「……ハイデガーの提示する語源論のうち、ただの一つも正確なものはない、と報告されている。しかし、問題は、語源が正確に提示されていないことか。[ハイデガーにおいては] 語源論の科学的規準は、はじめからすべて破棄されていたのではないか。その純粹で素朴な大いなる詩作(Poésie)のために。……科学技術的な存在者(étant) に対し、詩作的な存在者を優越させることを明らかにめざす企図に対し、どのようなものであれ、言語学的正確さを求めることは、そもそも背反することではないか。大切なことは、厳格に語源論を展開することではなく、他なる言語によって固着している意味を揺るがし、自明な

言語に突然の出来をもたらすことである」。いかえれば、人びとを分立させ対立させるような、排他的な言語に抗うためには、詩作のように、言葉を使えばよい。聖書に描かれている分立対立の象徴である「バベルの塔に抗うためには、たった二つの言語があればよい。一方の言語が、他方の言語のなかで働き、遊び、未知の言語を生みだせばよい。この未知の言語こそ、詩作の言葉である……」(Deleuze 1993 : 123=2010 : 201)。ちなみに、デリダが『友愛のポリティクス』で「おお、友たちよ、友はいない」という、アリストテレスの言葉を取りあげたのも、この言葉が人を能力の限界に直面させるからだろう(Derrida 1994b=2003)。文献学によれば、それは「複数の友をもつ人は、一人の友もたない」という表現が変形したものらしいが、この原型の文言は、ありきたりである。

差異につらなる蠢動する「深淵」

ドゥルーズは、差異を可能にする諸力を「深淵」(profondeur)と形容する。言説における意味／文脈、絵画における形象／背景、地図における図／地などの重層性は、文脈・背景・地という「深み」をふくむ。それらは、横への「広がり」に見えるが、下方への「深み」である。いかえれば、「平面的」に見えるこうした重層性の後ろは、ドゥルーズがライプニッツから借りてくる比喩を挙げるなら、「深海」である。海面のざわめきが、海面下の深い海水層に支えられているように。なるほど、ドゥルーズは、およそ1980年代以降「深淵」を語らなくなるが、それは「深淵」を否定することではない。「表面」という言葉が使われるかぎり、それは「深淵」を前提にした言説である。「重要なことは、この深淵、そしてそれが本質的に備えている根底(bas-fond)である」(Deleuze 1968 : 302=1992 : 352)。すなわち、人から絶対的に隔てられるが、人を固有本来的に支える諸力である。

この「深淵」は蠢動している。ドゥルーズが「大いなる存在の蠢動」(clameur de l'Être)と呼んでいるように、「深淵」は、ハイデガーのいう「存在」に重なる(Deleuze 1968 : 389=1992 : 450)。またそれは、旧約聖書の「創世記」(1.2)が語る「始原の海」(ヘブライ語の「テホーム」、新共同訳は「深淵」)に重なる。この「存在の蠢動」を、ドゥルーズは、「力動」(dynamisme)、「変転」(drame/dramatisation)

といった言葉で形容する。「概念の足下で生じているもの、秘儀のような、差異化の主因のようなもの、それがこの「深淵という」時空に漲る力動である」。この「力動」ないし「変転」の「役割は、差異の諸関係、理念の諸固有性を具現化することであり、[表象を生みだし、]概念を多様種別化することである」。つまり、この力動、変転は「何かを包摂する概念と表象の後方で生じている」。たとえば、「硬い」という概念は、限定された時空の局在的現実を指し示す。「もっとも硬い岩も、……百万年という時間のスケールで考えれば、その岩の固有性に加えられるきわめて微弱な力によって流れ去る、流体である」。つまり、ドゥルーズの存在論においては、世界は「主体なき流動の世界」であり、この世界には、すべてが生じ推し消滅するという「何か残酷なものがある」(Deleuze 1968 : 282=1992 : 329)。

ドゥルーズは、人が「深淵」を体現するとき、「強度」(intensité)に彩られるという。「強度」は、頑丈さ(壊れにくさの程度)ではなく、有無を言わさない圧倒的な強烈さである。ハイデガーが頻用する言葉を用いれば「圧倒する」(walten)力である。その第一の特徴は、ベクトルであること、非数学的にいえば、力であり方向であること。「数が根源的に強度であり、ベクトルであるように」(Deleuze 1968 : 299=1992 : 348)。その第二の特徴は、差異の肯定であることである。すなわち、差異がどんなに低劣なものに見えようともそれを肯定することである(Deleuze 1968 : 301=1992 : 350)。その第三の特徴は、「巻き込むもの」(implication)であること、つまり、人を引き込み、専心夢中にさせることである(Deleuze 1968 : 305=1992 : 355)。「強度は、感覚できないもの(l'insensible)であるが、人に感受される(senti)ものとして存在する。……深淵は、知覚できないもの(l'imperceptible)であるが、人に観取される(perçu)ものとして存在する」。つまり、「深淵と強度は、その存在において、同じものである。……深淵は、存在の強度であり、強度は、存在の深さである」(Deleuze 1968 : 297, 298=1992 : 346)。

ようするに、ドゥルーズのいう差異は、ハイデガー存在論の「存在」に通じ、キリスト教思想の「存在(在りて在るもの)」に通じている。どちらにしても、それは、さまざまな存在者を可能にしつつも、さまざまな存在者から隔てられている。つまり、差異は、「存在」の表徴であるという意味で、すべての存在者

に通底する。この通底性を示す古い言葉が、中世の神学者ドゥンス・スコトゥスが提示した「存在の一義性」(univocus entis)である。すでに複数の研究者が指摘しているように、ドゥルーズは、ハイデガーの「存在」を、スコトゥスの「存在の一義性」の翻案と見なしている、といえるだろう(Tonner 2010: 3参照)。スコトゥスのいう「存在の一義性」について、すこし確かめよう。

存在の一義性と一なる声

スコトゥスのいう「存在の一義性」は、トマス・アクィナス(Thomas Aquinas)のいう「存在の類比」(analogia entis)への批判であるとされてきたが、トマス自身は「存在の類比」という言葉を用いていない。また、ドゥルーズは、トマスに言及していない。ドゥルーズにとって「唯一の存在論」は、スコトゥスのそれであり、そのテーゼは「存在の一義性」である。この「存在の一義性」は、精確に言えば「存在者(ens)の一義性」である(ensは名詞で「存在しているもの」)。そして「一義性」は、ドゥルーズにとって「一なる声」(univoque)である。すなわち、スコトゥスの存在論は「存在者に一なる声(une seule voix)を贈る存在論」である(Deleuze 1968: 52=1992: 67)。この「一なる声」(一なる uni-声 vocus)が、すべての存在者を可能にしている「本質」(esse)である。ドゥルーズが、すべての被造物は「絶対的な近さのなかに存在する」というのも、「存在の一義性は諸存在者の絶対的な等しさを意味する」というのも(Deleuze 1968: 55=1992: 71)、すべての存在者=被造物が、神の「一なる声」に与るからである。すべての被造物は、「一なる声」が顕現したものであり、それぞれ異なっているが、それぞれ「一義的な存在者の本質に属している」。それぞれの異なる被造物は、同一の「本質」をもたないが、「一義性」という「本質」にあずかる(Deleuze 1968: 53=1992: 69)。

ようするに、ドゥルーズが考えるところのスコトゥスの存在論においては、人は「一義性」によってそれぞれ固有本来的に支えられた存在者である。人は、「人間性」として語りうるような同一の本質をもたないが、それでも人であるかぎり、「一義性」という「神の声」に与り、つまり神から贈られた唯一の一命に依りつつ、存在している=生きている。その意味で、人は「神の似姿」として存在する。こう

した「一義性」は、「信」に裏打ちされた神学的思考が語りうるものである。根源の様態としての「信」(credo 信じる)は、信じること以外にその根拠をもちえない。すなわち、何の理由も論拠もなく、「啓示」を「啓示」と信じるのが、神を信じることを可能にする。「認識」(cognitio 知る)は、「信」とちがいがい、そうすること以外に理由・論拠をもつ。すなわち、何らかの理由・論拠とともに「……である」と述定することである(なお、八木(2015)は、スコトゥス自身の「存在の一義性」を解説し、Tonner(2010)は、ハイデガーの「存在の一義性」を論じている)。

永遠回帰する神の息吹

ドゥルーズの考えるところでは、スコトゥスの「一義性」論は、教会の位階的支配からずれる。神の「存在」にもっとも近づく神学の言葉の特権化し、その言葉によって秩序化される「教会の位階的秩序」(Ecclesiastica Hierarchia)においては、神と人、人と人の関係が、支配し服従する上下関係として意味づけられる。こうした考え方式に対し、スコトゥスの「一義性」論は、世界を空間としてとらえながらも、その内部をさまざまな存在者が試行錯誤し揺動接合しながら分かちもつ、と考える。「一つの空間を自分で充たすということ、空間のなかに自分を分かち置くということは、空間それ自体を〔位階的〕分割することとは、まったく異なる。前者は、彷徨[=試行錯誤]の配分であり、……そうした配分においては、もろもろの事物が、一義的で分割不能な一つの『存在』の完全な広がりのおかげに、自分を展開してゆく」(Deleuze 1968: 54=1992: 70)。

こうしたスコトゥスの「存在」は、ニーチェの「力」に通じる。ニーチェは、世界を「永遠回帰」の世界として、また「力への意志」(「力の意志」)の世界として描く。ドゥルーズによれば、この「永遠回帰」するものは、「同じものでも、似たものでも、等しいものでもない」。それは「一なる声」つまり「神の息吹」である。「永遠回帰は、基底で醸成される。深淵ないし根源的自然が混沌としているところで、二次的自然だけを構成する領域や法則の彼方で」(Deleuze 1968: 312=1992: 363)。この「永遠回帰するものは、質的(qualitatif)でもなければ、量的(extensif)でもない。それは……純粋に強度的である」。「力の意志が創るのは、さまざまな変身変貌の、

強度な交わりの、差異が生みだす差異の、吹き込まれ消え去る息吹 (*souffles*) の世界である。すなわち、一時的でありかつ神秘的である世界である」(Deleuze 1968 : 313=1992 : 363 傍点は原文の斜体)。「息吹」すなわち「神の息吹」によって、一命は生まれ、生き、消え去る。すべての存在者は、「神の息吹」としての「一なる声」を、それぞれ固有な様態で顕現させる。一義的である「存在」は、「暫定的に個体を構成することもあれば、同じように個体を解体し破壊することもある。それがつまり、存在の本来の様態であり、存在はある個体から他の個体に移り、何らかの形相と質料のもとで、[諸個体を]めぐり、またつなぐ」(Deleuze 1968 : 56=1992 : 72)。

差異の意味・価値化と表徴

「存在」の顕現としての個体が体现する差異から区別される「差異」が、意味・価値の「差異」である。ドゥルーズは、その差異を「域(的なもの)」「質(的なもの)」と形容する。差異は、それが「強度」であり「深淵」に通じるかぎり、「程度上」(de degré)の「域」(étendue)でも、「性質上」(de nature)の「質」(qualité)でもない。差異が拡大され、一定の広がりとなるときに、それは「域的なもの」(l'étendue)つまり「程度上の差異」になり、差異が拡大され、その広がりが均一的となるとき、それは「質的なもの」(qualitative)、つまり「性質上の差異」になる。いいかえれば、差異は、その広がりのなかで、それが消される囲みのなかでのみ、域的なものなる。そして「差異は、その広がりのなかでそれが消されるプロセスのなかでのみ、質的なものになる」(Deleuze 1968 : 307=1992 : 357)。したがって、質・域としての「差異」においては、「永遠回帰の条件である差異が抹消される」(Deleuze 1968 : 313=1992 : 364)。いいかえれば、同一なもの、類似するもの、等しいものは、「強度」でも「深淵」でもない。そして、私たちが「[種別・等級などのように分けられている]質的なものを、純粋な表徴 (purs signes) の状態に戻し、[範囲・度合のように囲われている]域的なものから、根源的な深淵 (profondeur originelle) をともなうものに戻るなら、……そこには、より美しい実質的なもの、より輝く色彩、より貴い貴石、より心を奮いたたせるものが広がるだろう」(Deleuze 1968 : 314=1992 : 365)。

ドゥルーズのいう「理念」は、こうした質・域を

ともなう意味論的な「差異」のなかに片足を突っ込んでいるが、いわゆる価値すなわち規範命題ではない。それは、確実性とは無縁の、真の希望のように、規範命題を超えて人を鼓舞し、心を振るわせる。「理念」には、人を生き生きとさせる潜勢力がある。「強度(深淵)の力は、『理念』の潜勢力のなかに立ち現れる」(Deleuze 1968 : 315=1992 : 366)。いいかえれば、「存在」は、人が「理念」とともに構成する質・域のなかで、表象と化する。この「存在」と質的・域的な表象をつなぐものは、他ならない「個体」(individu)である。いいかえれば、人は、「存在」と事物をつなぐなかで「個体化する」(individuation)。「強度[・深淵]は、個体化を遂行するものであり、さまざまな強度[・深淵]の大きさは、個体化の要因である」(Deleuze 1968 : 317=1992 : 317)、同時に、表象、意味・価値づけは、「強度」「深淵」を捨象する。表象、意味・価値は、生き生きとした「存在」の蠢動を矯め、固定する。それは、自己・社会、規範・制度の構成要素となる。たとえば、「道徳規範」は、「存在」から切り離された表象、意味・価値である。「……道徳規範は、私たちに真の反復を贈るどころか、私たちを一般性のなかに見捨て置く」(Deleuze 1968 : 11=1992 : 24)。

しかし、すべての言葉が意味・価値に塗りつぶされた表象なのではない。生き生きとした「強度」「深淵」「存在」を暗示する言葉がある。それは、ヨーロッパの思想において「表徴」(signe)と呼ばれてきた。ドゥルーズも、たとえば、1988年の「哲学について」(『交渉』所収)で、次のように述べている。「表徴は、いのちの様態、実存の可能性を表示している。それは、湧き出るいのち、また枯れ果てたいのちの徴候である」。「表徴・出来 (événement) といのち・生氣論のあいだには、深い関係がある。それらは、非有機的であるいのちを支えている潜在力であり、絵画・文章・音楽などにもそなわっている潜勢力である。死んでいくのは、有機体のほうで、いのちは死なない。……私の書いたものはすべて、いのち・生氣論になっている。そうであってほしいのだが、ともあれ、私の書いた本はすべて、表徴・出来についての省察となっている」(Deleuze 1990 : 195, 196=1996 : 239, 240)。

デリダの隠喩とボルノウのイロニーへ

差異の「個体化」すなわち意味・価値化は、修辞・

比喩論に引きつけていえば、隠喩の表象命題化である。差異そのものは、語りえないが、それがわずかに語られるとき、すなわち表徴として語られるとき、それは隠喩である。「一義性」「深淵」「存在」などは、すべて語りえないものを語る隠喩である。そうした隠喩が、それらが暗示する語りえないものから切り離されるとき、それらは、表象と化す。すなわち、固定され固着した意味・価値となる。そして、自己・社会の基礎、規範・制度の表現となる。それは、いいかえれば、言葉が表徴／表象の区別を失うことである。そこでは、たとえば、素朴実在論に見られるように、言葉は「知覚されるもの」を指し示し、またそれを抽象化することが「意味すること」(signification)である。そこでは、「超越性」という言葉は、知覚されるもの、固定された意味をもたないため、「幻想」「妄想」と呼ばれ、嘲笑とともに打ち捨てられる。

しかし、超越性は、表徴が生成するとともに、賦活される。ドゥルーズの思想全体が、この表徴生成の試みである。いわゆる「論理矛盾」から区別される「パラドクス」、いわゆる「差異」から区別される「差異」、いわゆる「繰りかえし」から区別される「反復」、いわゆる「個人」から区別される「個体化」などの、ドゥルーズが用いるキー概念のすべてが、人びとに蠢動し変転する諸力としての「一義性」「深淵」「存在」を喚起するための表徴である。しかし、ドゥルーズは、表徴の修辞・比喩論を詳しく論じていない。以下の試みは、ドゥルーズの表徴生成を、デリダの隠喩論、ボルノウのイロニー論で敷衍することである。以下に示されるように、まるで無縁の思想家のように見えるこの二人の議論は、ともに存在論的超越性としての自由に向かっているという意味で、重なりあう。

3 隠喩の超越性

自然の贈与、意味の拡大

デリダは、1971年の「空白の神話」(『哲学の余白』所収)で、修辞学の語る隠喩は、意味が意味の外に出るという、意味の自己超出であり、またそれは、言表の特殊な様態ではなくその本態である、と確認している。「隠喩が存在するのは、それ自体では明らかではなく、隠されていたり潜んでいたたりする何らかの思考内容を、だれかが言表によって顕現させよ

うと考えるときである。……隠喩が思考内容のなかに入り込むのは、[隠され、潜む]意味がそれ自体を語り表し、言葉という明るみに移すために、[固定された]意味それ自体の外に出ようとするときである」と(Derrida 1972: 270)。そしてこうした隠喩は、かつてフォンタニエ (Fontanier, Pierre) が「濫用されるもの」(catachrèse)という言葉で示した、言葉の本態である、という。フォンタニエは、1827年の『言説の比喩』において、「隠喩は、換喩・提喩と異なり、種類という括りに向かわない。……隠喩はとても変化に富み、およそ換喩・提喩以上の広がりをもつ」と述べている。つまり、「あらゆる種類の言葉が隠喩に属する」くらい、隠喩は「濫用されるもの」である、と(Fontanier 2009: 99; Derrida 1972: 280)。

フォンタニエが踏まえているアリストテレスの隠喩論に従えば、このような意味の自己超出としての隠喩は、人為の産物ではなく、自然の贈与である。アリストテレスにとって、隠喩は、人への自然の贈りものであり、その証しは、人が「なぞる」(imiter 象る・模倣する)ことを楽しむ=享受することである。デリダは、アリストテレスの『詩学』を詳解するなかで、「ミメシス (mimesis) は、人に固有な営みである。人だけが本来的になぞる。人のみがなぞることを楽しみ、学ぶ」といい、「なぞることによって自然を開示するという真理への力」が「隠喩の自然な起源である」という(Derrida 1972: 283)。アリストテレス自身は、『詩学』において、「人は、なぞることにふさわしい資質をもつという意味で、他の動物から区別される。人間がさまざまな知識を最初に得るのも、なぞるという手段によってであり、人間はだれでもなぞることに喜びを覚える」と述べている(Aristotle 1922=1997: 1459a, 1448a)。つまり、デリダのアリストテレスにおいては、なぞる=たとえることが隠喩であり、それが体現する意味の自己超出は、自然の働きである。「自然のなかでもっとも自然なものは、それ自身のうちに、それ自身の外に出るものをふくんでいる」。「それは、人為的な光とともに創出され、自分を破綻させ、自分を省略する。それはそれ自身、つねに他なるものである」(Derrida 1972: 300)。

デリダがこうしたアリストテレス、フォンタニエの隠喩に見いだすものは、なぜか「真理への力」である「自然」の神秘ではなく、意味の拡大(散種)

である。デリダは、「それ [= 隠喩] に見いだされるものは、固定された意味 (signes propres) の置き換えではなく、固定された意味が、観念 (idée) へと、剝奪された感受 (sens privés)、つまりシニフィアン (signifiant 問われている意味) へと、不意に拡大されることである」という (Derrida 1972: 304-5)。したがって「隠喩」という「この言葉は、複数形でしか、書かれえない」と。もしも複数の隠喩が「何らかの『中心的』『根本的』『原理的』な隠喩に還元されうるとすれば、それはもはや真の隠喩ではないだろう」と (Derrida 1972: 320)。一見すると、デリダは、隠喩に、新たな観念、喪われた感受への意味の拡大を見いだすばかりで、あの「深淵」「存在」から溢れる圧倒的な強烈さを見いだしていないように見えるだろう。

隠喩の始まりと終わり

しかし、デリダの隠喩論は、意味の拡大としての隠喩にとどまらない。デリダは、隠喩の始まりに、キリスト教のいう「啓示」(Révélation)を見だし、隠喩の終わりを、「再臨」(parousie パルーシア)と形容するからである。隠喩は、新たな「創出である。すなわち、啓示、開示、明示、真理である」(Derrida 1972: 307)。「隠喩の一般化は、あの臨在を意味することもある」と (Derrida 1972: 320)。隠喩の始まりが「啓示」と呼ばれる理由は、隠喩が不意に到来し、消失し、しかし残存するからだだろう。「隠喩的なものは……それ自身を取り去り、消し去ることによってのみ、それ自身として成り立つ。つまり、限りなく自分を破壊することで、自分を創出する」と (Derrida 1972: 320)。たとえば、光が眩しく輝くとき、その源泉が見えなくなるように、隠喩は「それ自身を輝かせるなかで、その実在を消失させる」が、その輝きは、見る人の眼に焼き付けられたまま残存する。また、隠喩の終わりが「再臨」と形容される理由は、その原理化が、終末論が語る「イエスの再臨」——「イエスの臨在」ではなく——のように、意味・価値づけられることだからだろう。それは、いわば、隠喩の形而上学化である。デリダは、このとき「隠喩は、形而上学によって理解される。すなわち、何らかの地平や基盤に支えられたものとして、そして最終的に真理の起源を再発見させるものとして、理解される」という (Derrida 1972: 320)。

デリダはさらに、ヘーゲルを引きながら、「東方」

(Orient) / 「西方」(Occident) という区別を、神の隠喩の始まり／終わりに重ねる。神の隠喩が始まり、終わることは、「生き生きとした隠喩性」(métaphoricité vivante) が「生き生きとした固定性」(propriété vivante) へ変化することである。この変化は、隠喩それ自体がもっている、元のもの／転じたものという隔たり、すなわち「東方的差異」を、「要約、止揚、内化、弁証」などによって「支配したいという——抑えがたい——[ギリシア] 哲学的欲望」の現れである (Derrida 1972: 321)。それは、多様な不意の広がりや、一様な制御された営みへと、縮減することである。「この哲学的欲望のなかで、[神の] 隠喩は、『東方的』なものとして生まれる。その隠喩は、この『東方的』なものが [何かを] 語り、働き、書くことによって、それ自身が享受しているものを棚上げし、つまり自分を自分自身から離すことで、それを不在と名づける。そう名づけられたものが、存在者である」と (Derrida 1972: 322)。「東方的」とは、神の隠喩が始まり、既存の意味が揺動することであり、その神の隠喩が終わり、神が意味として固定することが、「西方的」である。「神は最高存在者である」といわれるように。その「西方的」な様態は、ヘーゲルの『美学』の「隠喩」論を踏まえていえば、「ギリシア的」と形容されうだろう (Derrida 1972: 322-3; HW. 13, VA 1: 523)。隠喩の始まりが東方的・ヘブライ的であり、その終わりが西方的・ギリシア的であるとすれば、デリダの隠喩論は、キリスト教の形而上学化を暗示しているといえるだろう。

超越性という隠喩の本態

神の隠喩の始まりに立ち現れるものは、いわば「シニフィアン」(signifiant 問われている意味) でありつづける超越性である。隠喩が一般に、つねに終わりに差し向けられているように、超越性は、シニフィアンから「シニフィエ」(signifié 答えられた意味) へと差し向けられている。しかし、その差し向けは終わらない。神の隠喩の終わりはやって来ない。超越性がたえず生成するからである。シニフィエとなった超越性は、もはや超越性ではない。その擬制の超越性が、パウロ、アウグスティヌス、ヘーゲル、ニーチェが厳しく批判した「偶像」である。パウロは「この世にある偶像 (eidolon) は無である」と述べている (I コリント 8.4)。アウグスティヌスは、

「偶像は〔神の〕言葉で造られたものではない」といい (AO, IEvI: 1.13)、「偶像として造られたもの、人が拝むために考え出したものは、すべて迷信である」という (AO, DC: II. 20.30)。「迷信」である「偶像」は「移ろいゆく物への、自己中心的な欲求を煽り、惨めな人たちの心を引き裂く」と (AO, DC: II. 23.36)。つまり、人びとを「アガペーの愛」に向かう力、「神の共働者」(adjutores Dei) であることから遠ざける、と。

デリダは、「空白の神話」の最後部で、ハイデガーの隠喩論 (1957年の「根底の論理」 [=根拠律] の「第6研究」) を註解している (Derrida 1972: 247-324)。デリダが問題にしているのは、ハイデガーが記した「この隠喩的なもの (Das Metaphorische) は、形而上学のなかにのみある」という一文の含意である。ハイデガーは、「第6研究」で「根底の原理」として「存在」を論じ、そこに向かう営みとして「思考(する)」(Denken) を論じている。その結論部分が、下の一文である。一見すると、この一文は、リクールが1975年の『生きた隠喩』の「第8研究」のなかで、デリダに言及しつつ、理解していたように (Ricoeur 1975: 325, 357-62, 362)、ハイデガーがすべての隠喩を「形而上学」に帰着させ、否定しているように見えるだろう。しかしそれは、リクールの読み違えであろう。ともあれ、ハイデガーのその文章を、文脈がわかるように、示そう。

「しかし、ここでは、次のように考えれば、充分である。私たちの聴くこと・見ることは、けっしてたんに知覚することではない。次のようにいわなければならない。それは、聴き従うこと (Er-hören)、想い象ること (Er-blicken) としての思考することであり、意味が転移すること、つまり知覚できないものを知覚できるものに結びつけることである、と。この転移、隠喩の概念は、異なる基礎、完全に分離できない二つの基盤のうえに打ち立てられている。すなわち、知覚できるものと知覚できないものという異なる基盤である。この、知覚できるものと知覚できないもの、物質的なものと非物質的なものという区別は、形而上学と呼ばれるもの、西方的思考 (abendländische Denken) を方向づけてきたものの基礎である。この形而上学が喪ったものは、思考の本来の様態である。すなわち、

知覚できるものと知覚できないものという区別が不充分であると洞察するそれである。この形而上学の限界が洞察されるなら、そこで語られる『隠喩』もまた、つまらないものとわかる。いいかえれば、この隠喩は、私たちの〔通俗的な〕言語の本性を明示するもの (Vorstellung) とわかる。つまり、隠喩は、詩人の作品や芸術家の作品などを解釈するときに使われる便利なものにすぎなくなる。この隠喩的なもの (Das Metaphorische) は、形而上学のなかにのみある」(GA. 10, SG: 72 傍点は引用者)。

ハイデガーは、「聴き従う」「想い象る」という本来の「思考」が、〈知覚できるもの／知覚できないもの〉という形而上学的二分法のなかに捕らわれるとき、それは、本来の隠喩としての力を喪う、と述べている。本来の隠喩は、知覚できるものと知覚できないものを「結びつけること」である、と。今引用した箇所少し前に、ハイデガー自身がこのことを明記している。

「聴くこと、見ることは、〔知覚できるものから知覚できないものへ〕転移される意味においてのみ、思考と呼ばれる。事実、そうである。思考において人が聴き従うもの、想い象るものは、耳がなければ聞こえないし、眼がなければ見えない。私たちの感覚器官がなければ、私たちは感受しえない。もしも私たちが、思考をそのようなものとしてとらえるなら、知覚されることとしての聴くことや見ることは、知覚されないものの感受 (nicht-sinnliche Vernehmen) のもとに、つまるところ、思考のもとに転じ置かれなければならない。古代のギリシア語は、この転移を『メタフェレイン』(metapherein) と呼んだ。学術用語では、こうした転移は『隠喩』(Metapher) と呼ばれる。つまり、思考することは、隠喩的・転移的な意味においてのみ、聴くこと、聴き従うこと、また見ること、想い象ることであるといえるだろう」(GA. 10, SG: 70 傍点は引用者)。

ようするに、ハイデガーは、知覚できないものへという超越性に向かう隠喩を否定していない。むしろ、隠喩は、ハイデガーにとって、知覚できないもの

のを感じるといふ、本来の「思考」が示す言語活動である。ハイデガーが否定しているのは、彼が「形而上学的」と形容している言説が、久米のいう「本義から転義へという方向をとる」こと（反対に、ハイデガーは現象から本質へという方向をとる）だけでなく（久米 1992：178）、通念的な知覚の二分法を採ることである。すなわち、想い象るものとしてかたちを「見えるもの」と「見えないもの」という区別に押し込み、無視することであり、聴き従うものとしての声を「聞こえるもの」と「聞こえないもの」という区別に押し込み、忘却することである。そうした二分法は、超越性という本来の「思考」の様態を見失わせる。知覚できるものを介しつつも知覚できないものを感受することが、本来の「思考」の様態である。それは、いかえれば、「表徴」「痕跡」「アイコン」といった知覚できるものを介しつつ、「神的なもの」すなわち「アガペーとしての愛」という知覚できないものに向かうこと、それを「感受する」ことである。「隠喩」は、この超越性動態に与えられた別称である。

デリダは、リクールの批判にこたえつつ1978年の「隠喩の退き」（『プシュケー I』[Derrida 1998b]所収）において、ハイデガーが「形而上学」と呼ぶものを子細に検討し、複数の意味で、ハイデガーの隠喩論を存在の「形而上学」から引き離すことを試みている。詳論を避けるが、デリダは、たとえば、「形而上学」が退けられるのは、「形而上学」が「存在」を隠喩として語らなくなる時である、という。すなわち、ハイデガーのいう「形而上学的概念としての隠喩は、存在が退去したそれに相当する」と（Derrida 1998b: 80）。ついでにいえば、おそらくデリダは、隠喩は、存在の「形而上学」を構成する一要素ではなく、存在の「形而上学」を可能にする働きである、と考えているのだろう。ともあれ、本論の課題は、デリダのハイデガー隠喩論の講解を検討することではなく、あくまでデリダ自身の隠喩論に見いだされる超越性の様態を確認することである。それは、ようするに〈できないことをする〉というまさにパラドクスであり、しかも「感受」の働きである。

感受性に彩られ、魂が志す超越性

デリダのいう隠喩の超越性は、ハイデガーの「感受」(Vernehmen)、ナンシー、デリダの「感受」(sens)と一体である。すなわち、隠喩の超越性は、「意味す

る」(signifier)ことのなかにはなく、「感受(する)」(sentir/sensation)ことのなかにある。この「感受(する)」は、「知覚する」(perception)を凌駕する力である。ドゥルーズに立ち返っていえば、「感受」が「理念」をふくむから、といえるだろう。「意味すること」(signification)は、表象の内、それぞれの対象に対応しながら、たんに概念が概念に送り返されることであるが、感受(sens)は、表象の底で、さまざまな方向に分散しながら、理念が理念を「自己」展開することである（Deleuze 1968：201）。重要なことは、この「感受」が、「理念」をともしないながらも、すでにキリスト教思考圏に通じることであり、同じく、デリダの「感受」が、通念を超える「霊」(esprit/Geist)の働きであることである。それは知覚できるものではない。したがってそれは表象されるものではない。ハイデガーの「存在」がそうであるように。

「感受」は、知覚できるものからの差異（ずれ）として顕現する、とのみいいうる。デリダは、2000年の『ふれる、ジャン・リュック・ナンシー』でナンシーを論じながら、「感受」を「味わう」「見る」「聞く」といった知覚ではなく、「ふれる」という知覚からのずれに見いだす。「ふれる」ことは、一般には、具体的に何か・だれかに接触することであるが、「感受」は、具体的に接触できないものに、すなわち知覚的に「ふれえないもの」に、想いととともに「ふれる」ときに、生じる。「私」が「あなた」に具体的に「ふれる」ことは、「あなた」が「私」に想像的に「ふれる」ことをともなう。つまり、具体的に「ふれる」ことは、自己を想像的に超える契機、すなわち他者を他者として感応受容する契機となりうる。デリダは、「ふれえないものが感受性に告げるすべてに、気高いもの、清浄なものがあるのか。おそらくあるだろう」と述べている（Derrida 2000：123）。そして、プラトンに言及しつつも「キリスト教の素地となったプラトン」という言葉で、キリスト教的ニュアンスを漂わせつつ、「魂は、ふれること (toucher)をやめるときに、真理にふれる (touche)。真理は、それがふれえない (intouchable)ものでなければ、ふれられない」と断言する（Derrida 2000：138）。

デリダは、ナンシーとともに、「私にふれるな」(Noli me tangere ノリ・メ・タンゲレ)という、有名なイエスの言葉を例示する。この言葉は、「ふれる」の知覚と、「ふれる」が生みだす感受を区別するとき、判明となる。イエスが禁じる「ふれる」は、「知覚的

にはふれえないものに知覚的にふれる」ことである。いいかえれば、「感受」としての「ふれる」を知覚としての「ふれる」に還元してしまうことである。それは、人為を超えるものを人為の通俗的なものに、他者であるものを自分のものに頽落させ、自己満足に感溺することである。デリダは、ナンシーに添いつつ、「知覚的にふれえないものに知覚的にふれる」ことを止め、「知覚的にふれずに感受的にふれる」ことを説く。人からはるかに隔てられたものを人のもとに引き寄せ、知覚的に「ふれる」のではなく、隔てられたものを隔てられたままに感受的に「ふれる」ことを説く。デリダは、この感受的に「ふれる」ことの「具体的な厚み、強度の経験に与えられるべきものは、あの「限界」である。すなわち、比喻によって示される、本質的に抽象的なもの、非知覚的 (insensible) で、不可視的で、不可触的なものである」と述べている (Derrida 2000 : 115)。

この「比喻」すなわち隠喩が示す「限界」は、人が「ふれえないものに [ふれずに] ふれなければならないときに生じる」(Derrida 2000 : 121)。いいかえれば、人が通念の「限界」に達するのは、ふれえないものを「感受」しなければならないときである。この試みは、「決意」とともにある。いいかえれば、もっとも崇高な隠喩は、超越性への意志をともなう。むろん、その「意志」は、個人の自己を超えた意志である。それは、ハイデガーが「魂」(Seele)と呼ぶものである。「魂」は、「生命」(Leben)の根源ではなく、「霊」(Geist)を受け容れる器官である。デリダのハイデガー論から引用すれば、「魂」は「霊(esprit/Geist)の思考を受け容れるもの、いいかえれば、心情(Gemüt 気)の本質である」(Derrida 1987 : 125)。隠喩を駆使し人に決意を喚起する「詩人は、魂に[霊を]受け容れた人である。すなわち、人に生気を与えたり、それを操ったりする人ではなく、魂を[霊で]充たした人である。彼は、霊にその居場所を与え、存在者 [=人]の内に霊を働かせる」(Derrida 1987 : 126)。

自由に向かうイロニーへ

さて、デリダは、イロニーにふれていないが、彼がいう隠喩の働きは、イロニーにも見いだされる。シュレーゲル (Schlegel, Friedrich von) が「神的なイロニー」と呼ぶそれは、ヘーゲルの『美学講義』の言葉を借りていえば、「私がすべての [規約・制度

の]拘束を振り払い、自己に専心し、至福 (Seligkeit) の自己充足に向かうという、卓越した神的なるイロニー」である (HW 13, VA1 : 95)。このイロニーは、ヘーゲルが危惧しているように、自分の存在価値までも否定してしまい、「虚しさの感情」(Gefühl der Nichtigkeit)を生みだし、実際に社会を変えうる「実効的内容を構成する力を失う」危うさを秘めている (HW 13, VA1 : 95)。しかし、ヘーゲルから見れば、そうだからといって、リスクを計算しイロニーを退けるという態度は、通俗的な怯えであり、希望の放棄であろう。

ともあれ、人がイロニーとともに超越性に向かうことは、「決意」を要するといえるだろう。そして、この決意においてもっとも重要なことは、ハイデガーのいう固有本来的な「思考」である。この「思考」が、自由それ自体だからである。私たちは、自由のことを考えたり、考えなかつたりするような自由など、もっていない。私たち一人ひとりの固有本来的な「思考」が、自由に向かう自由である。この「思考」は、のちに確認するように、「交感する心情」である。私たちは、この「思考」においてこそ、超越的で先駆的で充溢的である愛に引き渡され、その愛に向けて解き放たれるだろう。この「思考」、自由に向かう超越性を、イロニーのなかに見いだすために、次に、ボルノウを援用するが、念のために、まずドゥルーズのイロニーへの態度を確認しよう。

4 イロニーの超越性

イロニーよりもユモールを好むドゥルーズ

イロニー (Ironie/ironie) は、真意とは反対のことを述べる言表というよりも、通念、固定された意味・価値を超える言表である。たとえば、ピアス (Bierce, Ambrose) は、1911年の『悪魔の辞典』で、「教育」(education) とは「理解力が欠けていることを、賢い人にしっかり知らせ、愚かな人には隠しとおすことである」と述べている (Bierce 1999 : education)。また、ニーチェは、1888年春から夏に書かれた遺稿のなかで、「教育」(Erziehung) とは「例外を、規範に合わせ、減ほそうとするための、手段のシステム」であると述べ、「陶冶」(Bildung) とは「趣味を、通俗化し、例外に刃向かわせるための、手段のシステム」であると述べている (KS 13, NF 1887-9 : § 16[6])。こうした表現は、真意をそのまま述べたも

のだろうが、「教育」「陶冶」という言葉に込められ固定されている意味・価値から人を離脱させるといふ意味で、イロニーといえるだろう。

ドゥルーズは、『差異と反復』で、イロニーをユモール (humour) から区別している。なるほど、どちらも、固定された意味・価値を超え、思考を解放する言表であるが、イロニーは、「[規範のような] 原理をさかのぼり、その原理をひっくりかえす」という手法である。ユモールは、規範にうわべだけ従い、「うまくその裏をかき、その規範が禁じている快感を味わう」という手法である。すなわち、固定された意味・価値を「ずらし、貶める手法、それを中断し、転落させる手法」である。この手法は、上下関係にあるものを同等関係のなかに転移させることであり、どこか愉快である。どちらの手法も、あの「反復」(=「差異」「強度」の顕現の繰りかえし) に属する営みである。「反復は、ユモールにもイロニーにもふくまれる。反復は、その本性からして侵犯であり例外である。それはつねに、規範に従うすべての人に抗う特異性を顕し、規範を作るすべての一般性に抗う普遍性を顕す」(Deleuze 1968 : 12=1992 : 25)。しかし、「イロニーは、通俗的な立場と重視する立場をうまく操るが、重視するのは、つねに個性化する前の、理念に組み込まれた、限界点である。理念は、まだ個体を知らない。ユモールは、まさに強度の圧倒性に与る手法であり、個体、個体的なものの営みである。ユモールは、自分が見定めた差異にかかわりつつ、解答例としての営みを提示するが、イロニーは、必要とされる差異生成のために計算を始める。問題の算定ないし問題の存立条件を規定することにおいて」(Deleuze 1968 : 317-8=1992 : 369)。それは、たとえば、教育は知性の形成であると見なされているが、実際には知的な人にしか働きかけていないという問題を示すことで、既存の教育の概念をひっくり返すことである。そこでは、知性の形成という教育の原理が、原理としての地位を奪われる。「イロニーの人は、……第一と思われている原理よりもさらに深い第一の原理を探し求める。この人はつねにいくらかのシニフィアンをもち、また[沿うべき道筋としての一つの] 旋律をもつ」。これに対し、ユモールの人にとって「原理はあまり重要ではない。……ユモールは、一つの旋律をもたない、けっして知覚できないもの (imperceptible) である。……それは、つねに中間にあり、途上にある。上昇

も下降もせず、ただ表面にとどまる」(Deleuze/Parnet 1996 : 82-3=2011 : 116-7)。

ドゥルーズにとって、イロニー／ユモールの区別は、根源性への志向／共存性への志向の区別であるといえるだろう。ドゥルーズは、たとえば、「[[旧約聖書の] ヨブは、イロニーによって[一般性である] 規範を疑わしいものとし、もっとも深い原理である神に向かう」といい、「アブラハムは、ユモールによって規範に従うが、そのなかで、一人息子[=イサク]の特異性 [=かけがえのなさ] をあらためて知らされる」という (Deleuze 1968 : 14=1992 : 27)。ただ、概括的にいえば、ドゥルーズは、『対話』において述べているように、「ギリシア的」「プラトンの」なものにイロニーを見いだし、「ユダヤ的」「ストア的」なものにユモールを見い出す (Deleuze/Parnet 1996 : 83=2011 : 116-7)。「[[新プラトン主義に見られる] 古典的イロニーの最たるものは、『可能なものすべて』がそのまま唯一存在である『神』の存在を意味するという、神学的断言である]。」「イロニーにあるのは、耐えがたい思いあがりである」。これに対し「ユモールは、ささやかなもの (minorité)、ささやかな生成 (devenir-minoritaire) に向かう」。ユモールの生成契機は、「アジャンスマン」(agencement 配列・組成) である。それは、いいかえれば「共生であり、『共感』(sympathie) である」。それは「[[父権的] 親子関係ではなく、同盟関係、結合関係である。血統、血族ではなく、伝搬、伝染、風である」(Deleuze/Parnet 1996 : 84=2011 : 118-9)。「父と子」とは、まさにユダヤ・キリスト教の言辭ではないか、といわれるかもしれないが、さしあたり端的に言えば、本来のそれは、上下関係ではなく、無条件の愛と真摯なる信が構成する呼応関係である。

このように、ドゥルーズがイロニーよりもユモールを好むのに対し、以下に示すように、ボルノウはイロニーに注目する。ボルノウの思想は、ドゥルーズの思想と、ある意味で水と油くらいに異なる。一方は、ハイデガーから出立し、「人間学」という、「最高存在者」としてのキリスト教の神を問題化しない言説であり、他方は、同じくハイデガーに言及しつつも、「差異」「強度」を語り、すべての「最高存在者」を破壊する言説である。その違いが、イロニーに対する姿勢にも現れているようにも見える。しかし、これから確認するように、イロニーに対する二人のちがいは、二人のめざすところの近さを考えれば

ば、それほど大きな問題ではないだろう。

真摯で自由で脱自のイロニー

まず、ボルノウのイロニー (Ironie) 概念を確認しよう。ボルノウは、1958年の『畏敬』で、真意とは反対のことを述べるイロニーを、「あざけり」(Spott) を意図するものとして、退ける。一般に考えられているイロニーは、「皮肉」(Ironie/spöttere) と同一視されるもので、それは、間接的ながら「あざけり」を伝えるものである。つまり、敵対・疎遠の表現である。この通俗のイロニーは、敬愛の表示／あざけりの真意という、メッセージの二重性から成り立つ。この真意の効果は、その現れが事後的であればあるほど、大きい。すなわち、相手があとであざけりに気づくほど効果的である。ボルノウは、こうしたイロニーは、自分の能力的劣位の表徴であるという。[[この]イロニーは……自信のなさであり、それは、人を蔑むための確実性の仮面の下で用意される」と (BS. 2, E: 103=2011: 177)。したがって、純真な「子どもや素朴な人は、このイロニーがわからない」。「このイロニーはつねに、直接的関係の断絶、疎遠な態度への退きを意味している」という (BS. 2, E: 103=2011: 178)。

こうした通俗のイロニーに対し、ボルノウが示す本来のイロニーは、これもたしかに表示／真意という、メッセージの二重性から成り立つが、その真意は、あざけりをふくまない。本来のイロニーの真意は、真摯に他者をこの社会の意味・価値から「自由」にし、自分を「脱自」させることである。自分の自己を無化し、他者の高まりを支え助けることである。こうした本来のイロニーは、何よりもまず、通俗の意味・価値を棚上げする。たとえば、各人の有能性によって財・地位を配分するメリトクラシーは、現代社会の通俗の価値規範である。立派な成績・業績を挙げれば、賞賛され、ときに何らかの賞が授与される。文化勲章、金メダル、ノーベル賞などである。だれかが権威ある賞を授与されると、マスコミは挙って取りあげ、賞賛する。しかし、こうした受賞・叙勲を「畏れ多いことです。遠慮いたします」とい、退ける人もいる。その理由はさまざまだろうが、そうした人のなかには、受賞・叙勲がメリトクラシーを無批判に助長するのではないか、という疑問をもつ人がいるだろう。すなわち、受賞・叙勲は、人有能性のみで意味・価値づける風潮を正当化し、実

質的に有能性に乏しい人を排除することになるのではないか、と。こうした真摯な疑問は、世間的な見方からすれば、「天邪鬼」「非常識」と呆れられるだろうが、通俗の価値規範を棚上げすることを真意とするかぎり、イロニーである。

いいかえれば、本来のイロニーは、人を、下程が「教育人間学の三原理」(下程 2000; cf. 下程 1985) という「現実性の原理」を超える自由に、誘う。人をもっとも強く拘束する価値規範は、実益・実利という現実的効用である。しかし「イロニーは、はじめから、実際の効用の外に位置している。それは、まさに生きることにかかわる」(BS. 2, E: 106=2011: 184)。ボルノウにとっての「生きること」は、人を、効用追求が生み出す現実の有限性から解放する力に満ちている。また、効用と同じくらい人を拘束するものは、規範・制度に僕従する規則随順性である。しかし、本来のイロニーは、「硬直した抽象的図式 [=規範・制度] に対する、具体的に生動的で流動的な個性の反応」である (BS. 2, E: 108=2011: 187-8)。つまり、本来のイロニーの働きは、人を「現実の有限性から開放すること」、いわば「無窮の自由」へ誘うことである ((BS. 2, E: 107=2011: 184-5)。

本来のイロニーはまた、自分を「自己同一性」という一貫性から解放し、「脱自」させる。すなわち、イロニーは、通時的な人格の一貫性を破棄し、あらたな人格の創出を喚起する。イロニーによって、人は「試みに、新しい生の可能性へ飛び込む可能性を獲得する」(BS. 2, E: 109=2011: 189)。その「新しい生の可能性」は、たんに「新しい」だけでなく、当人の「固有な本質という深層」が示される可能性でもある。「人は、まさにイロニッシュな人としてふるまうことで、固有な本質 (eigene Wesen) という深層 (Tief) を示しうる。それは、規則にまじめに従い有責的に行動するときには、およそ示されない」(BS. 2, E: 109-10=2011: 190)。そうであるなら、人は、あたかも自分を揶揄したり風刺したりするかのようである人の言葉使いのなかに、その人の心の機微、細やかな心情を感じとらなければならない。それは、端的にいえば、心情という、自己を超える広がり、自分を委ねること、「脱自」である。しかし、そうした心情は、人が意図的・意識的に語るときには、たちどころに掻き消されてしまう。

表現活動の脱自とイロニーの脱自

イロニーのなかに見いだされる「脱自」は、私たちの表現活動のなかに見いだされる脱自と通じているように見える。たとえば、「私」がある旋律をピアノで弾こうとする行為は、その旋律によってうながされている。なるほど、「私」自身が、その旋律に美しさを感じることがなければ、この行為は生じない。その意味では、この行為は、「私」に発している。しかし、この美しさを感じるという「私」の感情的・感情的な営みは、「私」の意図的・意識的な営みではなく、「私」が出会い、「私」に到来する出来事である。旋律にかぎらず、私たちは、どんなに意図的・意識的にがんばっても、何かに美しさを感じることができない。情感・感情は、「私」の意図・意識の外にある。したがって、「私」がある旋律をピアノで弾こうとする行為は、「私」の意図・意識から始まる行為ではなく、「私」の自己の外から始まる行為である。私たちは、表現されるものによってうながされ、衝き動かされることによってはじめて、表現する。いわば、想いが、想いを喚起し、連鎖する。

こうした表現活動の脱自はまた、私たちの人間関係のなかにも見いだされる。たとえば、「私」が、「あなた」に好感を抱くという行為は、「あなた」によってうながされている。なるほど、「私」が、「あなた」に魅了されることがなければ、この行為は生じない。しかし、この魅了されるという「私」の感情的・感情的な営みは、「私」の意図的・意識的な営みではなく、「私」が出会い、「私」に到来する出来事である。私たちは、どんなに意図的・意識的にがんばっても、だれかに魅了されることを生じさせることができない。したがって、「私」が「あなた」に好感を抱くという感情的・感情的行為は、「私」の意図・意識から始まる行為ではなく、「あなた」の「存在」から始まる行為である。私たちは、好感を抱くものによってうながされ、衝き動かされることによってはじめて、好感を抱く。ついでにいえば、この「好感」は、「反感」や「嫌悪感」にも置き換えられる。

しかし、ボルノウのいうイロニーの「脱自」は、こうした表現活動一般、人間関係一般に見られる脱自から区別される。ボルノウのいうイロニーが、この社会の意味・価値を超える、しかし倫理的動態としての超越性を志向し、自分が向かうところへの「畏れ」(Schamhaftigkeit)、「聖なるものへの深い畏敬」(tiefe Ehrfurcht vor dem Heiligen)をとまなうか

らである (BS. 2, E: 117, 119=2011: 204, 207)。この畏れ、すなわち、形姿の模倣はむろん、口を極めた称賛も、ただ見つめる沈黙も、野卑で横柄で緩怠に見えるほどの、近づきえない・ふれえないという畏れが、人をイロニーの言表に向かわせる。むろん、表現活動をうながす美しさも、人間関係をうながす好感も、つきつめれば、何らかの超越性に通じることもあるが、ボルノウのいうイロニーの「脱自」は、自己・社会を超えた、人からはるかに隔てられた気高さに向かうという、超越性に通じている。「イロニーは、もっとも聖なる感情の……強力な番人である」(BS. 2, E: 117=2011: 204)。イロニーを通じて、人はあの「至福」(Seligkeit)、「心情の真実」(wahre Güte des Herzens)にいたりうる。しかし、人がその畏れを喪うなら、イロニーは、皮肉・揶揄のイロニーに墮し、いわば「軽やかな戯れ」と化するだろう。その「軽やかさ」は、ボルノウのいう「究極の軽やかさ」(letzete Leichtigkeit)、つまり超越性のもたらすそれではない (BS. 2, E: 119=2011: 207)。

端的にいえば、ボルノウは、「私」を、「私」が畏れる「あなた」から絶対的に隔てつつ「あなた」と結びつけることに、真理への超越性を見いだす。いわば、「能力の限界に直面する」(ドゥルーズ)、「ふれえないものにふれる」ことに(デリダ)。しかし、何に依ってか?

イロニーのなかの、真理への超越性

ボルノウは、真理を語る方法として、最終的にイロニーよりも「告白」(Bekanntnis)を重視する。すなわち「実存的であるとき、それ[さしあたり神としよう]はイロニーを贈るのではなく、ただ開かれた言葉を贈る。人が無条件に立ち上がるために」と (BS. 2, E: 119=2011: 208)。この「開かれた言葉」が「告白(された言葉)」である。それは、自己の罪を認め、なおかつ「もっとも内在的なもっとも聖なる生」を語る言葉である。つまり、語りえないものを語ることである。それは、子どものように無心に語ること、いいかえれば、穢れなき人が神と語るのではなく、穢れのなかで穢れを超えようと尽力することである。その「真摯」(Ernst)は、勝手に言葉を補えば、神のアガペーとしての愛を信じること、それを体現しようと試み続けることにひとしい。したがって、告白は、ボルノウが考えるほど、イロニー

から隔てられていない。その動態は、同じく超越性である。

イロニーに立ち返ろう。ボルノウは、イロニーの超越性の基礎を、「気分」(Stimmung)——「感情」(Gefühl)——に見いだす。イロニーは、気分の一様態であり、すでにある通俗的気分に重ねられる。この気分の二重の様態は、先述の表示／真意というメッセージの二重の様態に相応する。人は、ふだん何らかの気分の様態に囚われて生きているが、イロニーによって、その通俗的気分は弱められ、人の心は「浮遊状態」となる(BS. 2, E: 113=2011:197)。イロニーの気分は、通俗的気分とともにある。この心の浮遊状態で「経験されることは、一なるもの(Einheit) [さしあたり一体性としよう]ではなく、ともにすでに聴き従っているものが生み出す圧力(Spannung in der Zusammengehörigkeit)』である(BS. 2, E: 114=2011:199 傍点は引用者)。すなわち、イロニーの気分が加わることで、人は、人と「ともにすでに聴き従っているもの」に気づく。この「ともにすでに聴き従っているもの」は、「霊的ないのち」(geistig Leben)とも形容されるが(BS. 2, E: 120=2011:209)、ハイデガーのいう「良心の呼び声」である(GA Bd. 11, ID: 37-8)。つまり、人は、すでに・ともに「良心の呼び声」を分有している。ボルノウは、この呼び声をもたらす「圧力は、有限なるものに生じる表徴(Zeichen der Endlichkeit)」、すなわち「有限なる現存在にも近づきうる無限なるものの象り(Form)』である、という(BS. 2, E: 114=2011:199)。つまり、「良心の呼び声」に責められることは、無限なる神の、有限なる人への顕現である、と。

無限なるものへと呼び覚まされることは、実在の他者から隔たりつつも、その他者を敬することである。なるほど、「イローニッシュな人は、他者から離れ、他者を自分に近づけない隔たりを作りだす」(BS. 2, E: 116=2011:202)。この「他者」は、この社会の通俗的な意味・価値を体現する人(「世人」)である。すなわち、イローニッシュな人は、通俗的な意味・価値から離れ、通俗的な意味・価値が近づけない隔たりを、自分と他者のあいだに作りだす。それは、「孤高」に向かうことであるが、世人的な他者を蔑むことではなく、彼(女)らを敬い、畏れることである。彼(女)らは、「私」と「ともにすでに聴き従っているもの」に与りつつ生きているからで

ある。イロニーは、人はすべて「良心の呼び声」という、知覚できないものに聴き従っている、と暗示する。すなわち「他者のなかに沈黙の領域を開く」。そのとき、イロニーは、他者のなかに無限なるものを感じるという意味で、他者への「もっとも深い意味における畏敬」となる(BS. 2, E: 116=202)。すなわち、イロニーは、「良心の呼び声」に依る超越性によって、「私」を「あなた」から隔てつつ「あなた」と結びつける。

ボルノウにおいて、人が「ともにすでに聴き従っている」呼び声の中味は、無条件の愛である。この愛は、遂行不可能ではないが、遂行困難な愛である。しかし、この無条件の愛を呼びかけられる人は、自分が無条件の愛を贈られてきたことに気づく。すなわち、養育者をふくむ他者から、そして「大いなる全体」(größere Ganze)から。ボルノウにとって、この、無条件の愛を喚起する無条件の愛は、教育を根底的に支える「基礎感情」(Grundgefühl)である(BS. 7, pA: 214=1982:94)。こうした無条件の愛は、それがボルノウのいう「圧力」をもつという意味で、そしておそらくドゥルーズのいう「強度」をもつという意味で、「真理」である。「真理」と呼ばれるものは、意味・価値づけを欠いたまま、人を「信」(conviction)へ向かわせる力、すなわち「回心」(conversion)へ向かわせる力をそなえている。その力が向かうところは、主観的にも客観的にも固定されていない。それは到来し躍動し推移する。それはまた、自己を超え、他者と結びつく。デリダは「真理は、それがふれえない(intouchable)ものでなければ、ふれられない」と述べたが、「真理」にふれること、人がそれに与ること、その圧倒的な力に自己を奪われることが、「真理」が真理であることを暗示する、その表徴である。

パルーシアという呼びかけ

ようするに、ドゥルーズのいう思考の「一義性」も、デリダのいう隠喩の「霊」も、ボルノウのいうイロニーの「ともにすでに聴き従っているもの」も、およそ同じものの異称である。それらの名辞の背後には、ハイデガーの「良心の呼び声」、そしてスコトウスの「存在の一義性」(一なる声)があり、その背後には、パウロの「パルーシア」(parousia)がある。パルーシアは「キリストの再臨(臨在)」、「 pneumaの到来(臨在)」を意味する。パルーシアにかんする

神学的議論は膨大だが、さしあたり、それは、イエスの「言葉」の到来（臨在）であるとしよう。人がイエスの「言葉」を受け容れ、それに聴き従うことである、と。パウロの言葉でいえば、それは「ヒュパコエー・ピステオース」（hypakoē pisteōs 聴き従うことを信じること）である（ガラティア 3.2；ローマ 1.5）。そして、そのイエスの「言葉」は、「人を愛せ」という、不在の神からの誘いである。

おそらく、ドゥルーズの「思考」、デリダの「隠喩」を、ボルノウの「イロニー」から分けるものは、ドゥルーズの「思考」を支える「感受」、デリダの「隠喩」を支える「感受」が、ボルノウの「イロニー」が創り出す「気分」（基礎感情）から区別されることだろう。たとえば、ドゥルーズは、「感受」を「蜘蛛」の比喩で語っている。「眼も鼻も口もない蜘蛛は、ただ表徴に対してのみ感応する。わずかな表徴も、蜘蛛の内部に到達する。その表徴は、蜘蛛の身体を振動させ、横切り、蜘蛛を獲物に襲いかからせる」（Deleuze 2014：218=1977：219）。蜘蛛の生態と一体のその「感受性」は、人のもつものでもある。それは、私たちがまったくの他者の痛みに共鳴共振することである。たとえていえば、蜘蛛の巣のように、私たちは、それぞれに「感受性」を張りめぐらせている。その糸の振れは、「私」の心が震えること、感じることである。それは、視覚・嗅覚・味覚などの器官の知覚と連続した「感受」である。それは、原因結果、能動受動の関係を超える、共存在の関係性である。それは、能動的に働きかけることと受動的に働きかけられることが一体であることである。ボルノウの「気分」にないものは、この共鳴共振としての他者感受である。ボルノウが、ペスタロッチの「愛」を重視しているにもかかわらず。

5 人は内在的に超越する

内在的に超越する

ようするに、デリダの隠喩、ボルノウのイロニーについて確認されるべきことは、その存在論的超越性である。デリダの隠喩の本態は、修辭的多様性、すなわち詩情豊かな想像力やワープロの漢字変換が提案する多様な意味ではないし、ボルノウのイロニーの本態は、修辭的揶揄性、すなわちもっともらしい表示とあざけりの真意の二重性ではない。デリダの隠喩もボルノウのイロニーも、聞こえないもの

に聴き従い、見えないものを想い象ることを本態とする。どちらも、表象すること、すなわち意味の固定化・固有化に対する、揺動転移の表現であり、意味の多義化・多様化であるが、その本態は、存在論的超越性の招来である。それは、利益追求、規則随順の自己を超越することであり、スコトゥスの「存在の一義性」、ハイデガーの「良心の呼び声」に由来する力である。

こうした隠喩・イロニーの存在論的超越性が根ざすところが、ドゥルーズ、デリダの「感受」、ボルノウの「気分」である。これらは、ともにハイデガーの「感受」に由来する概念である。ハイデガーは、1946年の「何のための詩人か」（『森の小径』所収）の Rilke 論において、「感受」を「心情」（Herz）といいかけている。ハイデガーにとってそれは、「溢れるもの」（Überflüssige）であり、「内在する見えないもの」（Inner und Unsichtbar）である（GA 5, WD: 306）。それは、つねに表象に先行し、表象を裏打ちする力動である。「存在」は「心情」の広がりと一体である。したがって、「心情」を忌避することは、ハイデガーのいう「存在忘却」（Seinsvergessenheit）そのものである。たとえば、人は、車を運転しながら音楽を聴くことができるが、この「車を運転している」「音楽を聴いている」という意識内容（表象内容）——いわゆる「注意」「関心」が向かうところ——は、方向づけられた「心情」の力である。こうした力は、つねに変移的に活動し、容易に表象を変更する。たとえば、伶俐を失わせ、目算を狂わせる。危険を冒させ、理想に突き進ませる。

推論を述べるなら、こうした「心情」（感受〔性〕）は、たしかに「私」の内にあるが、「私」と「あなた」の交感（共鳴共振 *résonance sympathique*）であるといえるだろう。いわゆる「敬意」「喜び」「憎悪」「怒り」といった感情は、本来的に「私」と「あなた」の交感のなかに生じる心的な象りではないだろうか。なるほど、感情は、何らかの文化的伝統の意味・価値に染められているが、その根底・下地は、交感としての心情ではないだろうか。交感は、たった一つの言葉によってすら、心に波紋のように広がる場・時の広がり——おそらくベルクソンのいう「象り」（*image* イマージュ）と「持続」（*durée* デュレー）を可能にする広がり——であり、その広がりを中心、もっと具体的にいえば、心の情景の中心には、つねに「私」にとってかけがえのない「あなた」がいる

のではないだろうか。「あなた」のいない心の情景なるものは、はたして可能なのだろうか。私たちの表現が、表象ではなく、表徴になるときは、「あなた」が「私」の心に住まうときではないだろうか。

ともあれ、この「交感する心情」が存在論的超越性の基底的内在性であるかぎり、存在論における超越性は内在的であるといえるだろう。「私」が自己を超えることは、「私」が根底に還ることであり、心を他者と共鳴共振させることであると。それは、ラテン語の形容詞を用いて形容するなら、「アルトゥスのベクトル」と形容できるだろう。ラテン語の形容詞の altus は、「アルト」(alto) という音楽用語として現在に伝わっているが、もともと「高い・崇高な」と「深い・内奥の」をともに意味するだけでなく、「よく響く」も意味するからである。つまり、高く、深く、そして響きあうベクトルである、と。

交感する心情を語る

さて、こうした隠喩・イロニーの存在論的超越性は、教育学における教育の言述様態を変えるだろう。教育学は教育を問い、定義するが、それ自体が、すでに教育から隠喩・イロニーの存在論的超越性を排除することである。この問われ定義された「教育」を批判したり宣揚したりすることを教育学の課題としても、その教育学の言述が、隠喩・イロニーの存在論的超越性を排除したままであるなら、すなわち見えないものを想い象り、聞きえない声に聴き従う思考を欠落させるなら、それは、他者の思考を貶め、自分の貧しさを隠し、自分の矜持を保つ欲望である。そのような批判・宣揚の言説は、どのようにもっともらしく語られようとも、肥大した自己のなかで膿んでゆく自家撞着である。ポルノウの言葉を流用すれば、それは「人を蔑むための確実性の仮面の下に用意される」。その確実性の仮面は、「正義」「公正」「実証」「効用」とも呼ばれる。それは、表現が紛らわしいが、神を「最高存在者」と見なす言説が語る「一義性」の支配、すなわち規約・制度の支配につながる。意味・価値を定立し、精確に命題化し、それに僕従する態度に。それは、バルトやベルクソンが批判した、そして不当にもトマスの神学に帰せられてきた、あの「存在の類比」の言説と類同的である。すなわち、アリストテレスのいう「エッセ」としての「存在」によって神と人、人と人を通分し通底させる言説と(ちなみに、稲垣(2013:129-142)に教

えられつつ、私が理解するところでは、トマスが『神学大全』第一部で「類比」という言葉で示そうとしたことは、人の言葉は、信に与りつつ、人為の意味・価値を超えるものを黙示・暗示しうる、ということである)。

教育学の言述様態が、隠喩・イロニーの存在論的超越性をふくむなら、そこで語られる教育は、真摯な他者承認に向かうだろう。その言述は、「一義性」を、固定された規約・制度から、感受される「呼び声」(による象り・持続)にずらし、「人間性」「合理性」による通分を、「交感する心情」にずらすだろう。そこでは、人は、形式化・抽象化された「人間」ではなく、感受・心情としての「存在」において交感し差異的・特異的に生きるいのちである。そして一義性は「すでにともに聴き従っているもの」であるから、多義性(équivoque)と同一化する。ハイデガーふういえば、VieldeutigkeitではなくVielfältigkeitのそれと。この一義性すなわち「良心の呼び声」は、意味・価値づけられるのではなく、一人ひとりにおいて感受・心情の力として顕現する。このように考えるなら、「教える人」「学ぶ人」という、役割的な意味・価値づけが可能になるのは、この感受・心情の力がすでに一人ひとりに分有されているからであり、その力によって一人ひとりが、たとえば、隠喩・イロニーを介しつつ、意味・価値、自己・社会、そして規約・制度を超えるから、と考えられる。いいかえれば、同一の事実に対し異なる言葉を用いても、同一の言葉に対し異なる見解が生じて、人が人を排除したり無視したりしないのは、人が多義性である一義性を生きているから、と考えられる。そのような生の様態は、人が人を無条件に承認することである。あれこれ理由をつけたり、論拠をあげたりするまえに、感受・心情に現れる他者の呼び声をただ受容することである。たとえば、よくいわれる「子どもの変容」などに怯えることなく。つまり、教育学の教育言述は、「交感する心情」を要する。

最後に付け加えよう。こうした「交感する心情」感は、教育思想においては、新奇な知見ではない。それは、たとえば、かつてペスタロッチが「愛」という言葉で語ったことと同じではないが、それに近いだろう。ただ、そうした教育思想的事実は、近年の教育論議のなかですっかり忘却されているように見える。教育学のなかで心情が軽侮され、愛が価値規範化されるなかで、敢えて感受・心情、アガペー

としての愛を語りえないままに語ることは、ドゥルーズふうにいえば、差異のパトスである。ようするに、それ自体が、あまりにささやかではあるが、超越性である。

〈文献〉

稲垣良典 2013 『トマス・アクィナス「存在」の形而上学』春秋社。

久米博 1992 『隠喩論——思索と詩作のあいだ』思潮社。

下程勇吉 1985 「教育の本質」下程勇吉編『新教育原理』法律文化社。

下程勇吉 2000 「教育人間学の三原理」下程勇吉・教育人間学研究会編『教育人間学の根本問題』燈影社。

檜垣立哉 2010 『瞬間と永遠——ジル・ドゥルーズの時間論』岩波書店。

松村克己 1975 『根源的論理の探究——アナログア・イマギニスの提唱』岩波書店。

八木雄二 2015 『聖母の博士と神の秩序——ヨハネス・ドゥッンス・スコトゥスの世界』春秋社。

*

Aristotle 1922 *De Arte Poetica Liber*, ed., R. V. Kassel. Oxford: Clarendon Press. = 1997 アリストテレース(松本仁助/岡道男訳)「アリストテレース詩学」『アリストテレース詩学/ホラーティウス詩論』岩波書店

Augustinus, Aurelius S. *Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*[www.augustinus.it/latino]. [AOと略記]

DC=*De doctrina christiana*, PL 34. = 1988 アウグスティヌス(加藤武訳)「キリスト教の教え」『アウグスティヌス著作集』第6巻 教文館。

IEvI=*In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35. = 1993 アウグスティヌス(泉治典・水落健治訳)「ヨハネによる福音書講解説教」1~3『アウグスティヌス著作集』第23~25巻 教文館。

Bierce, Ambrose 1999 *The Devil's Dictionary*. New York: Oxford University Press. = 1975 ヒアス(奥田俊介/倉本護/猪狩博訳)『悪魔の辞典』角川書店。

Bollnow, Otto Friedrich 2008- *Otto Friedrich Bollnow: Schriften Studienausgabe*, 12 Bdn. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann. [BSと略記]

E=*Die Ehrfurcht*, BS, Bd. 2. = 2011 ボルノー(岡本英明訳)『畏敬』玉川大学出版部。

pA=*Die pädagogische Atmosphäre*, BS, Bd. 7. = 1982 ボルノウ(森昭/岡田渥美訳)『教育を支えるもの——教育関係の人間学的考察』黎明書房。

Deleuze, Gille 1968 *Defférence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France. = 1992 ドゥルーズ(財津理訳)『差異と反復』河出書房新社。

Deleuze, Gilles 1990 *Pourparlers, 1972-1990*. Paris: Éditions de Minuit. = 1996 ドゥルーズ(宮林寛訳)『記号と事件——1972-1990年の対話』河出書房新社。

Deleuze, Gilles 1993 *Critiques et Clinique*. Paris: Éditions de Minuit. = 2010 ドゥルーズ(守中高明/谷昌親訳)『批評と臨床』河出書房新社。

Deleuze, Gilles et Parnet, Claire 1996 *Dialogues*. Paris: Éditions Flammarion. = 2011 ドゥルーズ/バルネ(江川隆男/増田靖彦訳)『デアローグ』河出書房新社。

Deleuze, Gilles 2014 *Proust et les signes*, 5e éd. Paris: Presses Universitaires de France. = 1977 ドゥルーズ(宇波彰訳)『プルーストとシーニュ』増補版 法政大学出版局。

Derrida, Jacques 1972 *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit. = 2008 テリダ(藤本一勇訳)『哲学の余白』(上・下) 法政大学出版局。

Derrida, Jacques 1987 *De l'esprit, Heidegger et la question*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, Jacques 1994a *Force de loi: La <Fondement mystique de l'authorité>*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, Jacques 1994b *Politiques de l'amitié*. Paris: Éditions Galilée. = 2003 テリダ(鶴飼哲/大西雅一郎/松葉祥一訳)『友愛のポリティクス』1/2 みすず書房。

Derrida, Jacques 1998a (1967) *La Voix et le phénomène*, 2e éd. Paris: Presses Universitaires de France. = 1970 テリダ(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』理想社。

Derrida, Jacques 1998b *Psyché: Invention de l'autre*, Tome 1, Nouvelle éd. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, Jacques 2000 *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Éditions Galilée. = 2006 テリダ(松葉祥一/榎原達哉ほか訳)『触覚、ジャン=リュック・ナンシーに触れる』青土社。

Fontanier, Pierre 2009 *Les Figures du Discours*. Paris: Éditions Flammarion.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*. 20 Bdn. Taschenbuch. Frank-

- furt am Main: Suhrkamp Verlag. [HWと略記]
 VA 1= *Vorlesungen über Ästhetik*. 1, HW. Bd. 13.
- Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.= 1985- ハイデガー (辻村公一／茅野良男／上妻精／大橋良介／門脇俊介ほか訳)『ハイデッカー全集』全102巻(予定) 創文社. [GAと略記]
 WD=“Wozu Dichter?,” in *Holzwege*, GA, Bd. 5.
 SG=*Der Satz vom Grund*, GA, Bd. 10.
 ID=*Identität und Differenz*, GA, Bd. 11.
- Nietzsche, Friedrich 1999 *Friedrich Nietzsche sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, in 15 Bdn. Berlin and New York: Walter de Gruyter. = 1979-87 ニーチェ (浅井真男・蘭田宗人ほか訳)『ニーチェ全集』第Ⅰ期12巻、第Ⅱ期12巻 白水社. [KSと略記]
 NF 1887-9 = *Nachgelassene Fragmente*, 1887-9, KS, Bd. 13. = 1985/3/5 「残された断想 (1887年秋-8年3月)」II・10／「残された断想 (1888年初頭-88年夏)」II・11／「残された断想 (1888年5月-89年初頭)」II・12.
- Ricœur, Paul 1975 *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil. = 1998 リクール (久米博訳)『生きた隠喩』岩波書店 (抄訳).
- Rousseau, Jean-Jacques 1969 *Œuvres complètes de Jean Jacques Rousseau*, 5 tomes. Paris: Éditions Gallimard. [OCRと略記]
 E=*Émile, ou de l'éducation*, tome IV. = 1962 今野一雄訳『エミール』(上・中・下) 岩波書店.
- Tonner, Philip 2010 *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. New York: Continuum.
- Wolff, Michael 1981 *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Meisenheim: Hain Verlag. = 1984 ヴォルフ (山口祐弘／山田忠彰／河本英夫訳)『矛盾の概念——一八世紀思想とヘーゲル弁証法』学陽書房.