

# 出来事の現象学…待つことと驚き<sup>(1)</sup>

フランソワーズ・ダストゥール (Françoise Dastur)

ニース大学—ソフィア・アンティポリス (Université de Nice-Sophia Antipolis)

訳 小 関 彩 子

〔英語版編集者によるレジュメ〕

哲学はいかにして突然の事件や出来事が持つ事実性を説明するのか、とフランソワーズ・ダストゥールは問う。この事実性に説明を与えるものとして、現象学、特にハイデガー、フッサール、そしてメルロ＝ポンティの著作をどのように理解すべきだろうか、とダストゥールは問う。彼女は「現象学は常に驚きを予想する逆説的な能力について問うてきた」と主張する。そしてその故に「我々は現象学と出来事<sup>(2)</sup>の思想を対立させて考えるべきではない。我々はこの二つを結び付けなければならぬ。すなわち、現象に対して開かれていることと予言不可能性に対して開かれていることを関連付けて考えなければならぬ。」と結論する。この論文は発生の現象学におけるこれらの関係についての考察である。

◆ ◆ ◆ ◆ ◆  
プラトン以来そうであったように、哲学は本質を、不変性や一般性

をもとに考えてきた。哲学がこのような伝統的な自己規定をいまだひきずっているとしたら、哲学は突然の事件や出来事<sup>(2)</sup>の事実性を説明することが出来るだろうか。これが私がこの論文を始めるにあたっての一般的な疑問である。エトムント・フッサールが『内的時間意識の現象学』(1961)の冒頭で喚起したように、時間問題や時間の偶然性の問題は常に、哲学にとつて最も決定的に重要な問題であった。この問題は世界を知的に所有するという試みが持つ限界を示している。なぜなら、アンリ・ベルクソンが述べたように、時間は事物を形成する素材である。この時間を根本まで概念的に理解することは出来ないと思われる。

モーリス・メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』(1962)で示したように、哲学は实在論者にも観念論者にも時間問題の解決を与えることが出来ない。哲学はこの問題を事物自身の内にも意識の内にも置くことに成功していない。もし一方で我々が時間を現実の一つの次元に過ぎないと考えるなら、我々はもはや最初に来るものと後に続くものとの間の関係を説明することは出来ない。出来事<sup>(2)</sup>の連続はただ意識によつてのみ確立されうる。出来事<sup>(2)</sup>の連続について一般的な展望を持つ

ためには、意識が時間に完全に没入してはいないことが必要だ。しかし他方で、時間を単に意識の構成に過ぎないと考えたらどうだろうか。フッサールが言うように、意識に対して不完全に現前すること、不完全に構成されたままであること、それが時間の本質である限り、時間性そのものを理解することは不可能になる。なぜなら時間は、正確には存在と同じものではない。それは全てのものが生成して行く過程である。時間とは常に過程、通過、到来して行くもの、といった種類のものなのだ。それゆえ（時間意識の全ての可能性を破壊する程度にまで主観を時間に没入させる）實在論と（もはや進行しない時間を概観する位置に意識を置く）観念論はどちらも、それらが説明すると称しているもの、つまり意識の時間に対する関係を明らかにすることが出来ない。なぜならどちらの場合でも、時間に現実性かあるいは観念を見ようとする哲学研究には理解の範囲を超えるようなものがある。それは時間の移り行くという性質、時間の不在と非本質である。つまり時間は存在しないが進行する。

哲学は単純な観念論あるいは實在論の形をとる限り、時間の経過を説明することが出来ない。どちらの場合も哲学は不可避的に、時間の異なった諸部分の相互のつながりが、既に主観においても、もしくは客観においても実現されたものと考えざるを得ない。しかし決して実現しないこの「時間総合」は反対に最も困難な哲学的問題と考えなければならぬ。これを解決することは最も重要な哲学の課題といふべきである。實在論者でも観念論者でもないこの「真の」哲学ならば、時間の非連続性を説明し、また我々にとって出来事が存在するといふ事実を説明することが出来るだろう。

このような哲学であれば時間の非連続性、あるいは我々が時間が構

造として持っている偶発性と名づけることも出来るようなものを、説明出来るだろう<sup>3</sup>。この偶発性という語は、ここでは可能性という通常の意味でとらえるべきではない<sup>4</sup>。時間の偶発性について語ることは、時間が「存在する」かもしれない、あるいは「存在しない」かもしれないということの意味しているのではない。そうではなくて、私の考えでは、時間とはそれ自身において偶然性、予言不可能性、チャンスの世界内にもたらずものであるということの意味するのであるはずだ。時間の偶然性を考慮に入れることが出来るこの「真の」哲学こそが、現象学そのもの以外の何ものでもないという事を、私は論証したい。

実際、現象学とは何であろうか。フッサールにとっては、それは哲学の最も原初の観念の復権に他ならない。この観念の最初の一貫した表現は、プラトンとアリストテレスに見られる、ヨーロッパの哲学と学問の基礎をなしている。現象学という語に始めて重要な用法を与えたのは、ヘーゲルであった。フッサールはヘーゲルの行ったように、現象学に哲学の単なる予備段階を見ているのではない。フッサールは現象学を、もはや真理を現象の彼方に位置づけるようなことをしない哲学の、固有の名前と考える。そしてハイデガーは『マルブルク講義』の一つで「現象学の傍らに存在論があるのではなく、学としての存在論は現象学以外の何ものでもない」（Heidegger 1979, 98）と明言する。この時、彼はフッサールの思想にもっと徹底的な定式化を与えつつ、自身をフッサールとの連続性の内に位置づけているのである。彼ら二人を隔てるあらゆるものを越えて双方の思想家を結び付けているものは、まさに現象の背後に、つまり我々に対して事象自身を示すものの背後に、何も求めるべきものは無いという考えである。哲学の

対象とは現象性そのものに他ならない。それは我々から完全に隔絶された、それ自身における存在の観念的な世界ではない。このような理由でハイデガーは、「事象そのものへ」(Heidegger 1962: 50) 還るという格率を使った。この格率によってフッサールは、現象学に課された課題をまずはじめに定義したのである。(Husserl 1970b: 252) よって問題は、現象それ自身に迫る方法を発見することなのだ。なぜなら、ゲーテが既に言ったように、「現象はそれ自身において理論である」からだ。(Goethe 1968: 432) 我々の課題は、形而上学的解釈のような全ての推論を停止することである。こういうものは結局、抽象的な存在論を練り上げることに通じる。そして、現象と主観的経験を同一視するようつとめるような全ての心理学的推論を遠ざけるべきなのだ。

しかしこのことは、現象学を、経験に与えられるものを単に記述することと同じと考えるということではない。ハイデガーは『存在と時間』の第七章で「そして現象がさしあたってほとんど与えられないからこそ、現象学の必要性が存在するのだ」(Heidegger 1962: 60) と言明する。この時彼は、単にフッサールの思想の一つを用いているに過ぎないのだ。フッサールは既に『現象学の理念』で、現象学の課題は単に事象を、あたかも『単にそこにあり』、まさに『見られる』必要がある」かのように見ることのみにあるのではないと言明している。それだけではなく、いかに事象が意識に対して事象自身を構成しているかを示すことにあるのだ。もつともこの意識は、古典哲学においてそうであったように、もはや事象のイメージを蓄える単なる器としては考えられていない。(Husserl 1964: 9) 我々の視野に入ってくる完全に構成された対象の起源にある構成的操作を出現させるためには、フ

ッサールが言うように、この対象の存在を括弧に入れる、あるいは脇にどけなければならぬ。このエポケー、すなわち事象が日常生活において我々に対して有している存在論的妥当性を中断することは、フッサールによれば、哲学的態度に迫る方法を明白な仕方ですすものである。しかしこのことは、哲学者が永遠の本質の住まう天上の世界に肉迫するために、現実の世界から背を向けるようになるということではない。反対に人は、自然的態度における現象が与えられるのと同じ様に、事象を与えられたものとして現れさせる。この自然的態度とは、日常生活における我々の態度である。このようにして事象自身の現われかたと与えられたの方法に注意が向けられるようになるのだ。フッサールが「現象学的還元」と呼ぶものは、感覚の世界から英知的な世界へと逃避してよいということではない。それは、硬直した理念的な本質になっていくという動きを認めない。現象学的還元によって、我々に与えられているものが持つ時間的な性格が顕わになり、我々が「現実」と呼ぶものの起源における現象化の過程が現われ出るので。この種の哲学によって我々は、意識を超えるものが現れる、つまり対象が誕生するということに注意を向ける。意識は、自らに対峙するものとしてこの対象を構成するのである。このような哲学をフッサールは「超越論的現象学」と呼ぶ。

フッサールは、静態的現象学の段階にとどまっていることは出来ない。静態的現象学は、既に構成された対象や経験的に与えられたものしか説明することが出来ない。非常に早い初期の段階から彼は、発生的現象学を展開せざるを得ないと感じていた。この発生的現象学の課題は、主観と客観との対立の起源における過程を説明することである。フッサールが一九〇五年の講義において展開している時間性の現象学

の全体は、主観が主観自身に対して到来する、ということについての現象学と考えられる。なぜならこれらの講義において問われているのは、フッサールが「究極的かつ真に、絶対的であるもの」(Husserl 1962,216)と呼ぶものを明るみに出すことだからだ。世界と主観の二重の構成の起源における、意識と時間のこの謎めいた親密さ。このような課題は逆説的だ。それはつまり全ての現われの条件を現れさせるということであり、『内部』と『外部』の分離(Merleau-Ponty 1968,118)の過程を明るみに出すということである。メルロー・ポンティはこれを「決してなされ終わっていない」(jamais chose faite)(1968,23)と言うが、しかし反対に、常に生成しつつあるのだ。

フッサールは彼の講義の中で過去把持、未来予持、原印象といった概念の助けを借りて、「出来事の後で」、それ自身においてはなお不可視である時間化の運動を再構成しようとしている。この点について彼は依然としてカントに非常に近い。図式論という方法によって意識は対象を構成するのだが、カントは常に時間の不可視性を主張し、この図式論を「人間の魂の深みの中に隠された技術」(Kant 1933,183)と定義した。

主観と世界の生成の現象学はそれゆえ、一九三三年の最後の講義におけるハイデガールの表現の一つを引用するならば(Heidegger 1977,137)「ただ単に輝き得ないものの現象学(Phänomenologie des Unscheinbaren)であるかもしれない。しかし彼と言う出来事性の構造において、時間が持つ、このような輝かないという性格あるいは不可視性は、知覚を超えていく次元のことを意味しているのではない。反対に、それは知覚の起源そのものを意味しているのだ。現象学がここでぶつかる限界は、外的なものではなく、内的なものである。この限界は現象学的

態度においてのみ、またそれによつてのみ、発見され得る。なぜならこのような不可視性は、メルロー・ポンティがいみじくも強調しているように、絶対的な不可視性ではなく、この世界の不可視性だからである。それは、見えるものそのものに含まれている不可視性、それゆえに見えるものの内においてのみ発見されうる不可視性の次元である。(Merleau-Ponty 1968,225)このような理由でメルロー・ポンティは、未完の遺作『見えるものと見えぬもの』(1968)において「内側からの存在論」(Merleau-Ponty 1968,225)「内部-存在論」(226)の概略を描いている。この存在論は、彼の『知覚の現象学』(1962)の真の到達点をなすものである。

このような生成の現象学は、現象性の内にとどまっている存在論、現象性のダイナミックな性格を現出させていると自称する存在論と、自らとを同じものと考えている。このような生成の現象学はしかし、既にそれ自身において出来事の現象学なのであるうか。というのも時間の突然の出現、時間がそれ自身の内から現われ出でることについて正確に考えなくとも、時間の到来、その生起(advenue)、時間が我々の方へと近づいてくることについて考えることは可能だからだ。時間がそれ自身の内から現われ出でるということは、ラテン語の動詞 *evenire* (生じる、現れる)と関係がある。この語は、字義通りには *ex-venire* (内部から外部へと出る)のことであり、出来事(event)の語もここに由来している。

しかし、実際出来事とは何であろうか。まず最初に、我々が定義することが出来るのは、ただ、予期されていなかったこと、思いがけなく到来し、驚きをもって我々にもたらされるもの、我々の上になだれ落ちてくるもの、*accident* という語の語源であるラテン語の動詞 *acci-*

do(落下する)の文字通りの意味におけるaccidentである。それゆえ出来事とは語の強い意味において常に驚きであり、前触れもなしに予想もしないやり方で我々をつかみとり、予期せぬ未来へと我々を連れ去って行くということである。生成において生じたこと、eventum(起こったこと)とは、時間を通常は流れるものとして表象するのに較べると、取り返しのつかないほど極端な何ものかを構成している。それは時間を混乱させ、時間に新しい形を与えるもの、時間の流れの調和を乱し、方向を変えるものとして立ち現れる。

それゆえ出来事は、超越論的生や実存の共時態、言い換えれば時間の異なった諸部分相互の関わり合い、フツサールにとつての把持と予持、ハイデガーにとつての被投性と企投(Geworfenheit und Entwurf)を根本から脅かすものと考えられる。出来事の外部性は過去と未来の間に裂け目をもたらし、そのために時間の異なった諸部分は混乱した(dis-located)様相を呈する。出来事は、文字通りの意味で過去と未来の相違を生み出し(produce)、出来事が突然に起こることを通してこの相違を開示する。出来事は時間の「裂開」、すなわち時間が時間自身から異なった方向へと現われ出でることを構成している。このことをハイデガーは、時間が時間自身と一致することは決して無いという意味で「脱臼(ekstasis)と呼び、レヴィナスは隔時性(diarachny)と名づける。(Levinas 1987:32)なぜなら出来事は、それ自身としては転倒しているからだ。出来事は時間の流れの中の特定の瞬間として自身を統合することは無い。それは実存の様態全体を抜本的に変革させる。(Husserl 1970a:31)出来事は世界内で起こるのではない。反対にそれは、あたかも出来事が起こることを通じて開ける新しい世界のようなものだ。出来事は時間性の際どい瞬間を構成する。にもか

わらず、際どい瞬間は時間の継続性を許容するのだ。

この自身との不一致は、新しい出来事に対して開かれていること、それら新しい出来事によって変容させられ、破壊さえされるという可能性をもたらす。またこの不一致によって、主観は時間的存在、実存的存在、すなわち恒常的に自身から出て行くことの出来る「脱目的」存在となる。偶然的出来事に対して開かれているということはそれゆえ、人間存在の実存にとつて本質的なことである。このような開けによって人間存在に運命がもたらされ、人間の生は冒険となり、計画が予期どおりに発展するようなものではなくなるのだ。

現象学は事象そのものへ還れという自身の命令に従ったのだが、そのような現象学が、「形相的」現象学にとどまったままで満足することとはあり得ないのは明らかだ。この形相的現象学とは、経験において変化しないままであり続けるものについての思想である。それは若き日のハイデガーの用語にならえば、「事実性の解釈学」にならなくてはならない。事実性の解釈学とは経験の内に見ることが出来、理念性に還元することが不可能な全てのもの、本質的に変更可能で移ろい行くものについての解釈である。このような現象学はもはや単なる存在と本質の思想ではあり得ない。それは存在するかもしれないものについての思想、偶然性についての思想でなければならぬ。それは現象性のアプリアリの思想であるのみならず、アポストリアリの思想、「出来事の後」の思想でなければならぬ。問題は、存在あるいは本質の思想と他なるものや偶然的出来事の思想を、根本的に対立させることではない。むしろ出来事の現象学がいかに現象学の企てを遂行するに当たってふさわしいかを示すことが問題なのだ。それは「大文字の」他者を根本的に外部性と考える思想家が信じているように、現象学的

言説に欠如があり、不可能であるということではない。私はレヴィナスのことを言っているのだが、デリダの最後の著作も該当する。

フッサールとハイデガールの現象学において、何が出来事の現象学的思想を可能にするのだろうか。出来事の現象学が可能であるというテーゼを擁護するために、我々はこの間に総合的且つ組織的な仕方では答えるよう試みることにしよう。さしあたり私は、予期と驚きの現象について現象学的言説が可能かどうか反省し、それをフッサールとハイデガールの分析から導き出すことで満足しなければならぬ。

部分的には予想され予期されていたとしても、予想に反していること、これが実際出来事の「本質」なのである。このことに基づいて、我々は出来事とは「不可能な可能」なのであると言っても矛盾ではないだろう。出来事とは、その出来事の持つ内的対立においてみると、あらゆるものをよそに恐るべき仕方をとって、あるいは驚異的な様態をとって生じてくる「不可能なこと」である。それは常に驚きをもって、まさしく予想していなかった側面から我々にもたらされる。それゆえ予想を上回るもの、それが出来事であるのだが、これについて考えることは現象学にとつて困難な課題だ。出来事性の現象学は死の現象学と類似した位置にある。一つの出来事である死もまた、常にあらゆる予想に反して生じるもの、いつも早すぎるものであり、不可能であるにもかかわらず生じるような何ものかである。死は我々から生じることなく我々へと到来する。この出来事は他者にもまた起こるのであつて、非個人的な方法で生じる。そしてそれは生物にとつてもっとも普遍的な出来事なのだ。死は、決して現前せず直ちに生じることとは決してないという点を別にすれば、優れた意味における出来事である

と言えるだろう。それは世界を開くのではなく、むしろ永遠に閉ざすのだ。それは時間性の内に空白や断絶を引き起こすことも、可能性の新しい形の源であるだろうような通時的な瞬間を構成することもない。それは共時態と通時態を純粹に同時に破壊する。このような理由からいみじくもハイデガーは、出来事とはかけ離れた死に、優れた意味における可能性という定義を与えたのである。(Heidegger 1962:307) 死は依然として我々にとつて可能性にとどまつている。我々はこの可能性を、たとえ自殺によつてさえも実現することは出来ないだろう。自殺とは、人間の実存を最奥で規定している死の本質的な受動性を免れる、一つの方法に過ぎない。(Heidegger 1962:299-311を参照)

しかしハイデガーが言うように死が我々にとつてより上位の可能性であるのなら、これは可能性という伝統的な概念を定義しなおすことを意味している。なぜなら哲学的伝統においては、可能性は現実に対置されるからだ。それは現実に較べてより少ない何ものかと考えられている。しかしここで死という光の下で見ると、可能性は現実より上位のものと規定されるのであつて、現実と比較することは出来ない。現象学的観点では、可能性は現実に関して過剰性の場であるのだ。このことから我々は可能性を現実に比してより上位のカテゴリとみなすことが出来る。可能性は事物の一つの構造であるカテゴリ以外のものである。人間の実存の存在様態は *essence* (事象)、すなわち *realities* (実在物) の存在様態と同じではなく、存在しなければならぬものとしての存在者(言い換えれば可能性としての存在者)の様態に等しい。このことから、可能性とはハイデガーが名づけるように、実存の構造、実存疇なのである。なぜなら、人間存在とは死すべき存在であり、実

存において自らの死に絶えず関係を有しているからである。この死は常に可能性の形態にとどまっている。死は死そのものの存在に向けた構造論的予料の形態にとどまっている。それは実存する限り実現されないままなのである。

実際、ハイデガーは可能性を実存疇として定めたのだが、これは既にフッサールの志向的分析において準備されていたのであった。人間の生活を日常性において括弧に入れずに分析したものと比較して、この種の志向的分析が独自性を持つことを、フッサール自身『デカルト的省察』(1909)において強調していた。この独自性は、志向的生の特殊性に由来する。志向的生は所与性の全体性として理解することは出来ない。それはむしろ意味作用の総体として理解され得る。意識が「既に与えられた」ものの形態ではなく意味作用の形態にあるということは、何を意味しているのだろうか。フッサールによれば、それは「志向そのものにおいて志向を超える」という意味を含んでいる。言い換えれば志向的作用は常にそれ自身において与えられるものを越えているのである。

現象学的説明は与えられた与件だけでなく、潜在性をも取り扱う。このことが意味しているのは、現象学が単にノエシスとノエマの相関関係の理論、コギトとそのコギタートゥムの理論であるばかりではなく、志向<sup>(intention)</sup>と志向<sup>(intention)</sup>を志向<sup>(intention)</sup>そのものにおいて必然的に乗り越えるための原理を、現象学が打ち立てているということだ。これはコギタートゥム、すなわち意識の「対象」が最終的には決して与えられないということだ。現象学がコギタートゥムを常により完全な方法で顕在化することが出来るのは、コギタートゥムが現れる意味連関との関係において、あるいはフッサールが言うよう

に、コギタートゥムの内部地平と外部地平との関係においてである。志向的分析の独自の操作とは、意識の実際の状態に含まれた潜在性を顕わにすることである。それゆえ志向的分析は、予期の現象学の基盤と考えることが出来る。これは対象に向かう意識が持つ緊張の現象学だ。絶えずそのつど新しい地平が展開するのに従って、意識の予期が確認されるか否かということに対して、この対象は開かれ続けている。

我々は過剰こそはここでは規則だ、とさえ言うことが出来る。なぜなら、経験されたものには常に何かが付加えられるのであり、その付け加えられたものを志向と完全に関係付けることは決して出来ないからである。過剰は志向性の運動の起源にあるのだと見なすことが出来る。それは次のような意味において言うことが出来る。つまり、志向性の完全な充実、あるいは対象に対する意味作用が完全な十全性を持つに至れば充実と十全性は破壊されてしまうのだ。フッサールによれば、ある対象の知覚と他の人間存在の知覚との間に平行関係があると言うことが、明らかにになっている。どちらの場合にも、フッサールが言うように、知覚されないが単に「共に現前する」諸部分がある。

このことは、対象と人間の実存が、実際に知覚されるものにとともに含まれているということの意味している。例えば、立方体の隠れた側面や、他者を実際に体験<sup>(die Erfahrung)</sup>することなどだ。実際に現前しない体験の部分が存在することは、志向的現象学の規則だ。なぜなら志向の完全な充実という単なる観念でも、志向性の基盤を破壊するだろうからだ。他の人間存在に対する志向的關係を、対象に対する一般的な志向的關係の一つの特殊な場合と考えることは出来ない。反対に、それはまさに志向性の原型と考えるべきなのだ。この志向性の原型は予期というものが完全には決して充足されないと、非充実

という脅威を完全に回避できないようなところで繰り広げられるのだ。

ハイデガーの実存分析と同じくフッサールの志向的分析に、予期の現象学の基礎があるのだとしたら、これらの哲学に驚きの現象学の基礎を求めることが出来るだろうか。驚きの現象学という概念がまさに不条理ではないだろうか。我々の知るところによると、全ての希望を越えたところで希望し、ヘラクレイトスが断片18 (Heracitus 1987, 19) において述べているように「期待しがたいものを期待する」ことは可能であり、必要でさえある。私の考えでは、フッサールとハイデガーが、未来の非決定性に対して開かれていることを主題化し得たのは疑いない。しかし出来事と単に出会うということが不可能になるこのようない方において、出来事に含まれるこの過剰が可能性の地平を破り砕く時、何が起こっているのだろうか。人間存在のあらゆる範囲の可能性が出来事の不調和と挫折を完全に統合できなくなった時、我々は危機や死んだような生活、精神的外傷の諸瞬間をどのように説明することが出来るだろうか。

ここに二つの例がある。愛するものへの哀悼と、宗教的回心である。どちらの場合もある移行が起こったのだが、それは、特定の可能性が失われたことではなく、世界と呼ばれる可能性の全体が根本的に失われたことに関係がある。このような危機的時期において、精神的な外傷を被る出来事を経験する余裕すらない、という経験を我々はする。重病の人がやがて死ぬだろうと予期していたにもかかわらず、その重病患者の死はそれでもなお不意打ちであり続けるのだ。それはいかなる予測をも凌駕するように感じられる。起こったことは「プログラムになかったこと」だ。それは語の真の意味において予見できなかった

ことだ。それは予測をまさにその構造において否定し、崩壊させるのである。

このような経験は非常に稀である。通常の経験は世界の安定性に対する元初的な信頼と、経験が常に同じ「様式」をとっているだろうという見込みとを前提している、とフッサールとメルローポンティは述べている。(Merleau-Ponty 1968, 3-4; Husserl 1970a, 31) しかし我々は精神病において、このような「実存的な」危機の顕著な具体例を見ている。例えば統合失調症患者の場合、他の人間存在にとっては自明なように思われることが、喪失するのを経験する。彼あるいは彼女は世界の喪失と、経験が通常持つ首尾一貫性の破壊を体験する。彼あるいは彼女は彼女がそれゆえ、恐怖のどん底に突き落とされ、事物や他の人間存在とコミュニケーションできない状態に陥る。このような主体は自らを出来事性に対して開くことができなくなり、新しい予期せぬ出来事が我々に要求する可能性を再統合化することができなくなっている。というのも、出来事そのものが、可能性を新しい形へと統合するように要求するからである。人は自由に決定して自己の世界を変化させたり回心したりするわけではない。我々は出来事について能動態でも受動態でも語ることが出来ない。我々がうまく自己を意のままにする時のみ出来事は我々を変化させ、あまつさえ我々に対して「真の意味で」起こる」ことが可能なのである。精神病者に失われているのは、まさしくこの「自己を意のままにすること」である。

我々が出来事について語りうるのは、三人称過去形で、「それが私に起こった」という形においてのみである。我々は自分の人生における大きな出来事を、同時発生したものとして経験することは決してない。これは、我々の人生における最初の大きな出来事を考えても明らか



かだ。我々は自分の誕生を求めたわけではない。我々自身の実存の起源にいたるの自分ではないという事実の、これが証拠である。生まれただという事は、我々には決して現前しなかつた過去によつて我々が条件付けられている、ということの意味している。我々が選んだのではない実存のなす諸決断を引き受けることによつてのみ、我々は後からそれを自分のものとするのである。だから、自らの誕生に関する驚きが、我々の内部にはあるのだ。生まれるということは我々の存在を構成していることだが、それは永遠の驚きだ。これが、この原初の出来事が制御不能な性質を持つことこの証しである。新しい出来事の度に、誕生という原初の出来事が繰り返される。新しい出来事の度に、「初めて」起こつたことの持つ根本的に斬新なものを経験しなおすかのようにあり、同じように、新しい出来事の度に、この出来事が出来事そのものと合致することが不可能であるということ、そのつど経験しなおすかのようなのである。出来事それ自身は突然出現して未来から過去を分離する。

実存する存在者は、このようなおどろきを意のままに統御することが出来ない。ある意味では、ここに秩序を与えるのは出来事なのだ。しかし秩序付けられることは従う者の協力を必要とする。人はたとえ出来事の意味するところがいまだ不明瞭であつても、それとの関わりにおいて完全に受動的であるわけではない。我々は出来事に意味を与えようとし続ける。ある出来事が精神的外傷として経験され得るのは、ただ起こつたことの全てを解釈しようとする試みとの関わりにおいてのみである。(この解釈という行動は人間の世界内存在にほかならない。) フッサールとハイデガーは共に、我々の志向的活動性自身と実存の事実性の内部に受動性を見ていた。我々はこの実存の事実性を引

き受けることが出来るだけであつて、選ぶことは出来ないのである。実存の事実性はフッサールにおいては受動的発生もしくは総合の理論である。ハイデガーの場合それは、事実性と実存性とを緊密に結びつけることによつて理解される。その場合この事実性とは、人間存在が世界へと投げ込まれた存在であることを意味する。実存性とは、ハイデガーが「ひと」(世人)と呼ぶ将来に向けられた存在者の企投の全体状況のあり方に、事実性を組み入れることである。

我々は現象学と出来事思想を対立させるべきではない。我々はこの二つを結び合わせるべきなのだ。現象への開けは予見不可能性への開けと同じものと考えなければならぬ。驚きを予期するというこの逆説的な能力は現象学において常に問われるものである。メルロ・ポンティは『見えるものと見えないもの』の中で「哲学はヴァレリーが精神の身体について語つたように、我々の活動の受動性について語つたことはかつてなかつた」(1968:221)と述べている。この我々の活動性の持つ受動性は、時間化の過程にほかならない。この時間化は我々の内に、我々の思考がつくり出したものの外部に、思考する存在として起こる。なぜならメルロ・ポンティが強調しているように、「私は現在から過ぎ去つたものの、把持への推移によつて我々の内に生じる、あの空虚の作り手でさえない。私の心臓を鼓動させているのが私ではないのと同様、私自身に思考させているのも私ではないのだ。」(1968:221)我々のイニシアチヴがたとえ新しいものであろうとも、その決断は人間の精神である存在——何かが、あるいは何かの不在が刻み込まれることがある存在——のこの領域で生まれ落ちる。現代フランスの偉大な現象学者アンリ・マルティネーは「超受動性」(transpassivité)という新しい用語を作つた。この言葉は我々が出

来事を経験する能力を言い表している。ただしそれはこの出来事を経験の能力が、我々にとって受容性の領域への能動的な開けを意味する限りにおいてである。(Maldiney 1991, 114) 生起している出来事に対して己を開く能力に欠けているということ、予期せぬことをもはや受け入れることができないということ、これは実際精神病者の特徴である。

現象学は予期のもつ内部性にも驚きのもつ外部性にも特権を与えない。現象学は経験に先立つものとして、主体を受容性としてもまた客体を能動性としても打ち立てることはない。現象学はこれら両者の間の奇妙な一致を考えようと試みる。ハイデガーが存在と「ひと」の間のほとんど考え難い一致について考えようとしたことは明らかだ。彼は性起 (Ereignis) という語を使ってこれを試みた。性起はドイツ語の通常の意味の「起ること」を意味するだけでなく、一般的用法と学問的用法の両方における二重の語源に従えば、「わがものとする」と「見えるようになること」を意味している。出来事を考え、他者について考えるためには、現象学的方法以外の思考方法が必要だと述べる現代的思想家たちに対して、私はこのような立場をとりながら反論しているのだ。同時に現象性思想でないような出来事思想などというものはあり得ないのである。

## 注

『現象学研究』誌の編集者が論文のこの版を転載することを許可しただけだったことに大変感謝します。(英語版編集者)

(1) [訳注] この論文は当初一九九八年九月プラハにおける哲学協会主催の学会で講演されたものである。これはまず *Études Phénoménologiques* 25, 1997:59-75 "Pour une phénoménologie de l'événement: l'attente et la surprise" として出版された。後にこれを簡略化し、フランソワーズ・ダストゥール自身の訳、それに基づく編集者による翻訳改定を経て英語版が出版された。本翻訳はこれを底本としている。 *Hypatia - A Journal of Feminist Philosophy*, Special Issue: Contemporary French Women Philosophers, Ed. by Penelope Deutscher, Vol. 15, No. 4, Fall 2000, Indiana University Press.

(2) 例えは Bergson (1963, 71-72) Bergson (1944, 371-72)

(3) この点に関してはクロード・ロマンの注目すべき論文「可能なものと出来事」(Romano 1993) を参照。私はこの論文から多くの着想を得た。

(4) [英語版編集者注] 読者はここでフランソワーズ・ダストゥールが *éventualité* の語に与えている意味と英語の *eventuality* に含まれている意味の相違に注意すべきである。この文脈において *éventualité* はより一般的に可能性、チャンス、不確実性、偶然性、仮定上のものを指しているのに対し、英語の *eventuality* は最終的に結果として起こったことと、可能な不動の出来事の双方を意味している。

(5) Heidegger (1976, 12) で引用されている。

(6) [訳注] メルロー・ポンティエの原典では *dédans* と *dehors*

(7) 「存在論(事実性の解釈学)」は一九二三年夏学期のハイデガー

の講義のタイトルであった。Heidegger (1923)を参照。

(8) Husserl (1964,48)を参照。「現象学的解明というものは、コキタートゥム(例えば「背後の面」)の意味の内に含蓄された非直観的な仕方と共に思念されているものを明らかにする。その際に潜在的な知覚をありありと想像裡に思い浮かべ、見えないうものを見えないうにする」ことである。」

(9) [英語版編集者注] 例として、Dastur (1997)にのみ引用されたこと、Blankenburg(1991)の議論を参照。

## 引用文献

- Bergson, Henri. 1944. *Creative evolution*. Trans. Arthur Mitchell. New York: Random House.
- . 1963. Essai sur les données immédiates de la conscience. In *Œuvres* (Edition du Centenaire). Paris: PUF.
- Blankenburg, W. 1991. *La perte de l'évidence naturelle : Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies paucis-symptomatiques*. Paris : PUF.
- Dastur, Françoise. 1997. Pour une phénoménologie de l'événement: L'attente et la surprise. *Études Phénoménologiques* 25:59-75.
- Goethe, Johann W. 1968. *Maximen und reflexionen*. Vol.12. München: Hamburger Ausgabe.
- Heidegger, Martin. 1923. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In *Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1962. *Being and time*. Trans. John Macquarrie and Edward

Robinson. Oxford: Basil Blackwell.

———. 1977. *Vier Seminare*. Klostermann: Frankfurt am Main.

———. 1976. La fin de la philosophie et la tâche de pensée. In *Questions* IV. Paris: Gallimard.

———. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In *Gesamtausgabe*, Band 20. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heraclitus. 1987. *Fragments: A text and translation*. Toronto: University of Toronto Press.

Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: M.Nijhoff.

———. 1962. *Ideas: General introduction to pure phenomenology*. Trans. W. R. Boyce Gibson. London: Collier Macmillan.

———. 1964. *The idea of phenomenology*. Trans. William P. Alston and George Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. 1970a. *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology : An introduction to phenomenological philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University.

———. 1970b. *Logical investigations*. Vol 1. Trans. J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul.

———. 1991. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Trans. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer.

Kant, Immanuel. 1933. *Critique of pure reason*. Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Time and the other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquense University Press.

- Maldiney, Henri. 1991. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of perception*. Trans. Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.
- . 1968. *The visible and the invisible*. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- Romano, Claude. 1993. Le possible et l'événement. *Philosophie* 40(décembre 1993): 68-95 and *Philosophie* 41(mars 1994): 60-86.

(小関彩子・おせき あやこ・関西学院大学／龍谷大学)