

根源をめぐって

——フッサール現象学とベンヤミン

工藤達也

I はじめに

原初にあるものを自身の根拠の探究の標的として据えること。あるいは、純粹状態や「そうであった」時期に向かって現在から遡及し問いを発し続けること。これは、哲学者や思想家の常套の手段としてずっと繰り返されてきた。ある種の牧歌として存在するだけではすまず、原初であるという状態は、いわば道徳的な意味で汚れていないことも意味するゆえに革命的な機能さえ担わされた。ルソーやカントの哲学において事実、純粹状態は、革命的思考の原動力であったことは誰もが認めることだろう。そこから時代的に離れても、すなわち「現代 (Moderne)」というほぼ 19 世紀後半から 20 世紀初頭に該当する時代になってもまだ、純粹状態をめぐる思考運動は停止せず繰り返された。しかし、現代の思想において、この運動はある種の原点への遡及であることは変わらないが、その形態は多様化し分散する。つまり純粹状態、いわゆる白紙の状態が先験的理性として、全体を束ねる統一的根拠ではもはやない。それどころか、純粹状態を目標とする運動は理性の枠組みを破碎し、さらにその根底にまで至ろうとする。

このラディカルな運動の一例として、従来から語られてきた純粹状態と幼年期の類似から、原初に関する言説は反啓蒙・反文明の思想に発展したこともあった。例えば、人類の未開状態に表現の原始的衝動を見出そうとした表現主義の芸術も、そこに純粹状態を発見し、生命本来のユートピアとして捉えることで、現代の悲惨な状況を時代ごと批判しえた。しかし、そのような方向性とは対照的に、この純粹状態を冷静に論じる批評的な動きも同時に存在していた。

もし、原始的な衝動が純粹なものとして行動の規範となるまで徹底されれば、知性そのものが放棄されることを意味するが、フッサールの現象学は純粹状態を志向する哲学ではあっても、知性そのものを断念することはまずない。現象学という 20 世紀の哲学における成果は、少なくとも創始者のフッサールにおいては、行動の極端から距離を取る良心の哲学なのだ。また、現象学は良心的ゆえに危機の哲学でもありえた。その危機意識とは、哲学自らが危機を迎えている時代にあるという意識に他ならない。哲学自身の救出のために現象学は、哲学の意味を根源的に捉え直す。しかも、思考の純粹性を保つために、根源を外からではなく内部から考察し、徹底して反省的に捉え直す。しかし、この根源の探究は、喪失したものを現前化しようとする虚しい作業に終始しないだろうか。現象学にはまさしく「もはやない」という不安や懷疑もまた入り込んでいるからこそ、そこにおいて初めて、哲学自身が時間化を被っているとも言えるのだ。すなわち、現象学によって、哲学はもはや永遠の存在を前提とする根本的な知の営みではなくなり、哲学自らが時間化(そして歴史化)する状況にまで至ったのである。¹⁾

このことを哲学の持つ価値の相対化、知的営為の中心的存在からの撤退と呼んではならない。フッサールの現象学の意義は、その従来の哲学の枠組みから孤立した思考を純粹状態という絶対的な基準として捉えなおすことにある。よってフッサールの現象学を唯我主義に陥った思考の産物にすぎないとその限界のみを指摘するのは、孤立の強度を過小評価することになる。²⁾ フッサールが自我や意識といったものを世界から切り離して、ごく主観的な知の純粹培養を目指したというのはありえない。フッサールの出発点が数学や論理学のような客観的厳密さを要求する科学の根拠への問いであったのは周知の事実であるが、かれが世界との関係を停滞させてまで孤立し、純粹状態において超越論的に解明しようとしたのは、普遍的でどんなに厳密な学問であってもつきまとう問い、つまり、文・命題 (Satz) やそれによる証明が、なぜ意味を持つのかという実際ナイーブな問いに他ならなかった。フッサールは、ものが意味を帯びて意識に届く過程そのものを、「志向的体験」(『論理学探究』)として叙述してい

く。この体験という言葉はつまり、意味を持つという不思議な事態に直面していることを指す。つまり、フッサールの思考は対象が意味を持つことが不可解と受け取るがゆえに、孤立を余儀なくされる。これは、まさしく体験という言葉で暗示するしかないような、また回避不可能な不条理や錯誤をも含意する。しかし、そのようにしてやっと、意味の流通の自動化・馴化にショックが加えられ、知の原初の像が浮かび上がってくるのだ。

現象学的還元にしても、知の起源の体験的想起を何度も反復する作業である。この還元の概念自体独特ではあるが、それは孤立による遡及力に起因する。孤立した存在は世界から自己を一段だけ上に引き上げる。これは退却ではなく、自己と世界との緊張関係によって、世界の方が異化されて現象する。原初の状態に遡及する力が、世界時に抗する内的な時間意識(いわば固有時の意識)による緊張を呼び起こす。現象学を特徴づけるのは世界と向かい合い孤立する思索の姿勢に他ならず、この孤立が自分を一個の定点と位置づけて初めて、自身が世界の生成という流れの中にあるという自己意識が生じるようになる。同時にこの意識は、流れに抗する張りつめた意識でもある。

起源を探る思考は自己意識として流れの中に屹立し、そして流れに抗する。起源とは、流れの中でしっかりと静止していなければ、遠ざかりいずれは見失われてしまうものだ——。起源はいつも喪失の危機に瀕していると考え、それをめぐる時間意識は十分に情動的であるとも言えるだろう。それは、起源に対する焦燥した希求とも見なされるからである。しかし、このようなパトスはフッサールの現象学においてのみ先鋭化したことだったろうか。つまり、起源にまで遡ろうとする時間意識について、現象学という領域に限定することなく、思想家たちに共有されていた時代的なエートスとして捉え直すことが必要ではなかろうか。本稿では、現象学の思想と、それよりは一世代新しいヴェルター・ベンヤミンの思想を比較して論じ、この間に答えてみたい。ベンヤミンの方が起源への遡行をよりイメージに即して具象化して語るがゆえに、いわゆるフッサールの言う意味での厳密な学としては失格であろう。また、ベンヤミンの思考の精髓としてあるのは独自の言語哲学(あるいは言語神学)であるが

ゆえに普遍からはほど遠く、偏向しているのかもしれない。だが、かれの言語論は言語の純粹な状態に——過去(原型)であると同時に未来(目標)としてある根源に——固執する姿勢からも、また翻訳論では原作(原初にあるもの)―翻訳との不可分な(= 媒質的)関係性を論じる観点についても(もっと具体的に、術語の類似点などは後で論じる)、二人の共通点は指摘することは容易ではないだろうか。

現象学の出発点として言語が積極的に論じられた主題であったのは明らかであって、フッサールは言語における表現と意味とが不可分であることを徹底的に考え抜いた。言語を意味と表現の根源から捉え直す姿勢を、フッサールとベンヤミンが共有していたことを拙稿ではベンヤミンの翻訳概念に焦点をあてて論じる。意味とは原初にあるもの(翻訳にとっては、まさしく原作)と結びつく体験を経なくてはありえない。そして、意味はまた原初的なものと、そうではないものとの関係において初めて意識されるようになる。ここでベンヤミンの翻訳概念に寄り添って語れば、原作という原初的なものの像は翻訳という非原初的なものを介して、初めて浮上してくる。根源が、もはや根源でないものと相互に補完しあっていること、それこそが時間性をもたらす。フッサールにしてもベンヤミンにしても、原初にあるものが幻想にすぎないと断定するようなニヒリズムはない。フッサールの方は特に、非在と存在の時間性の反復において哲学の言説を産みだす。それは、根源に魅せられたゆえの反復として積極的に評価されるべきであるし、ベンヤミンの場合もそのような反復が批評の動力源であった。

フッサールとベンヤミンは、両者ともに原初的なものを巡って思考を展開して、20世紀前半に重要なテキストを遺した。この論考では二人の思想をこの時空間に限定し、その時代における思想の精髓を両者に凝縮することを目標とする。フッサールにしてもベンヤミンにしても、本質的には「危機」の思想家である。危機とは両者とも原初的なものの忘却である。しかし、本質的な逆説とは、この忘却によって初めて忘却されていた対象、つまり原初の状態が埋没から浮上し、われわれの眼前に現れてくるということなのだ。原初的なものの沈

降(忘却)、そして浮上(想起)のダイナミズムこそが、この時代の思考の精髓であり、それは典型としてこの二人の思想家に共通して見いだされるものに他ならない。

II 異化される論理

フッサールは言語における表現と意味の不可分性を徹底的に思考したとすでに書いた。実際、『論理学探究』(以下『探究』と略記)での主要な問いは、文・命題が帯びる意味とはどのようなものなのかというものだった。ところで、この問いへのフッサールのアプローチを論じる前に、意味(Bedeutung)の概念について把握しておく必要があるだろう。一例として、意義(Sinn)と区別して意味を概念的に把握してみよう(フッサールとも交流があったというフレーゲに倣って)。³⁾ 論理的命題について、それが真か偽かを判断する以前に、すでに文・命題自体が表現として意義を持つことはありうる。例えば「丸い四角形の内角の総和は360度である」という命題は意義は持っているが、それは真偽を問う判断にまで至らない。「丸い四角形」という主語が指示対象を持たないからである。このようなことから、文・命題の表現と、文・命題が対象に関わって真偽を判断する意味とが区別されるようになる。論理的命題の表現がそれ自体意義(Sinn)を持つかどうか、論理的規則を煎じ詰めて厳密に考えていけば、論理は少なくとも思考の道具として扱われる限りでは、研ぎ澄まされて濁りなくなった状態に至るかのような期待は持てる感じはする。その際、指示対象(対象へと向かう意味も含めて)から意義を分離し、意義の方が理念として取り出されることになる。それと同時に、文・命題の真偽を吟味することは、それとは別の作業として除外されることになる。しかし、このフレーゲ的な意義を純化する作業とは、フッサールの探究は実際逆行しているのだ。フッサールの場合、論理を反省的に考察することによって、意味(Bedeutung)がその潜在的可能性もろとも息を吹き返し活性化するのだ。フッサールの試みは、文・命題の意味論的基礎づけ(Fundierung)の解明であり、それは論理学の純粹文法論的解明ともフッサールは呼ぶが、要するにそれは論理的規則を意味として

捉え直そうとする試みのことである。フッサールの『探究』はフレーゲの論理哲学の研究成果を摂取したものとも言われている。しかし、フッサールは文・命題の表現の理念的探究を、むしろ意味の領野へと、つまり文・命題が自身の外にあるものを指示する事態へと再び引きずり出すのだ。⁴⁾ それは、文・命題を事象、あるいは心理的な事態に関係させることによって具体的な意味づけをする、ということではない。むしろ論理の抽象性がそのまま、意識との関係として捉えられることになり、意識は論理もろとも理念的なものにまで高められるようになる。いわば理念さえも対象として、意識との関係、すなわち志向性の議論に包括される。意識との関係にあつて、対象が具体的であるか、抽象的であるかの区別がないという点でフッサールは徹底しているのだ。

具体的に、『探究』における文・命題のフッサールの解明に眼を向けよう。『探究』では、意義と意味との対比において後者の方が優勢的に語られる。すなわち文・命題の表現に内在する意義が、意識に内在する意味の俎上に載せられ分析を被るようになる。その際、文・命題の意義を成す諸要素は物化し、異化される。いわば、文・命題を構成する「かつ」「または」といった要素が、まるで具体的な対象を持つ名であるかのように語られている。『探究』第二巻のIV『自立的意味と非自立的な意味の相違と、純粹文法の理念』では、このような方法をスコラ哲学の「質量代表 (suppositio materialis)」に倣ったとしつつ、こう続ける。

「(質量代表という)考えに従えば、どのような表現も、それが——普通の意味において——独立辞的 (kategorematisch) であろうと、あるいは非独立辞的 (synkategorematisch) であろうと関係なく、自分自身の名として出現することができる。つまり、あらゆる表現は文法的な現象として自分を名付けうる。われわれが、『地球は丸い』というのは言明である』と述べるときには、主語の表象として機能するのは文・命題の意味ではなく、文・命題そのものの表象である。地球が丸いという事態に対してではなく、言明文に対して判断が下され、この文・命題が自身固有の名として機能するという普通でない事態になるのだ。

われわれが『〈かつ und〉は接続詞である』と述べれば、われわれは〈かつ〉という言葉が普段対応している意味的要素を、主語の位置においてはしない。むしろ、ここでは〈かつ〉という言葉に向けられた自立的意味が主語の位置にある。実際、この普段は現れてこない意味の〈かつ〉は非独立辞的表現ではなく、むしろ独立辞的表現なのである」。(HU. XIX, S. 330f.)

ここで言われている独立辞的—非独立辞的、あるいは自立的—非自立的といった対義概念は、ともに前者が言葉がそれ自体で意味を持ちうるもの(引用文中で例として挙がっているのは名 Name)と、そして後者が他のものと結びつき、一個の文の中で初めて意味を持ちうるようなものという対比を表す。引用文中でフッサールが説明している質量代表という考え方に則れば、後者は括弧に括られ文・命題の主語に据えられることで意味を持つようになる。この括弧に括るといのが論理の異化に他ならない。異化とはつまり、普段われわれが意識しないで使用する、文・命題の意義形成機能に着目できるようにするということである。フッサールは、質量代表というスコラ論理学の伝統的考え方を導入することにより、「普段用いられている意味ではなく、意味自体の表象」が表現として明るみに出ると言う。文・命題の意味を異化し、表象に留めて括弧に括る、いわば文・命題の現象学的還元は、意味の生じるプロセスを検討するために意味を宙づりにする。そのプロセスをフッサールは、上の引用に続けて「修正的 (modifizierend)」と呼んでいる。現象学の知覚論で、修正 (Modifikation) に対応するのは射影 (Abschattung) である。修正も射影もともに時間的なプロセスという意味を持つが、そのようなプロセスに入ることによって、文・命題は反省的に捉えられ、絶えず修正を加えられるようになるのである。フッサールによれば、「限定的な述語のかわりに、修正的な述語が付加された表現はすべて…通常のものではない」という。なぜなら、「多かれ少なかれ、複雑になった方法で談話全体の通常の意義がもう一つの意義によって置き換えられることになる」からであり、そして、この「もう一つの意義」というのも、「それが普段どのように構成されていようと、通常解釈の物差しで

見れば主語のように見えるものの位置に、むしろその意義に関係しているあれこれ異なった性質の**表象**、しかも時には論理的—観念的な意義の表象、また別の時には経験的—心理的な意義の表象、そしてまた他の時には純粹に現象学的な意義の表象さえ含むことになる」とフッサールは言う (HU. XIX, S. 331f.)。いわば、文・命題にコメントが重層的に付されていく過程を、修正と呼んでいるのである。文・命題の意義が、それ自体何か別のもの呼び寄せる、すなわち志向性を持つものとして注釈を求め、それがまた文・命題となってまた新たな意義を帯びるようになるという。ここで別の意義を帯びると言われているのは、意義と意味の区別という二分法からすれば、意味の方を指す。他との関係を求める意味の過程において、文・命題の「意義」は完結する状態を剥奪され、「意味」として変化し生成する過程に入り込む。

文・命題は、普段意味を持たない非独立的な構成要素さえもすべて、なにがしかの意味を担うものということで、分析され注釈を施された結果、分解されていく。しかも分解の過程は終着点を持たない反復運動である。意味はとどまらず連鎖していき、文・命題の重層を繰り返す。これは一見、ただ無駄にコメントを付加するだけの冗長なプロセスにすぎず、フッサールの探究は本質的な意義を取り逃すことを故意に目論んでいるかのように見える。しかし、フッサールによれば、修正の過程においても根源的なものは忘却されることはない。むしろ、それが意味の連鎖を支える当のものであるとさえ考えられている。すなわち、「意味の変遷、もっと正確に述べれば**意味作用の変遷**」が重要なのは、この変遷が「**意味の領域の理念的な性格自体に根ざしているからである**」(HU. XIX, S. 332) とし、さらに続けて、「**意味の領域には先験的な規則性が存在しており、それに基づいて意味は本質的な核を維持しながら、多様な方法で新しい意味に転換されることができるのである**。そして、次に述べるような転換も、そのようなものに数え入れられる。それは、どんな任意の意味も、意味に関係する〈直接的な表象〉へと〈先験的〉に変化を受けることが可能になる転換のことであり、根源的な意味に関する固有な意味へと転換することである。それに対応して言語的な表現も修正された意味においては、自身の根源

的な意味を指す〈固有名〉として機能する」(HU. XIX, S. 332)とも言う。つまり、意味の領域にはどれにも根源としての核があり、そして核の存在こそが、どんなに文・命題が修正を繰り返しても、その過程全体が同一性を保証しているのだという。逆から見れば、そのような核の存在が修正のプロセスを惹起するとも言えるわけで、これは結局、根源と経過プロセスとの間の、時間的逆説を示している。

同一性を保持する核は対象 (Gegenstand) とも呼ばれる。対象は修正によって意味がそこで何重にもかかっているフックであって、意味はそこで糸束のように束ねられる。意味・志向を惹起し束ねる原点が対象であり、意味の重力がそこで発生する。この意味の重力が、事物・物質の重みを連想させる。実際、『探究』第二巻の V『志向的な体験と、その内容について』でフッサールはすべての行為で内的に構成された二つの契機として質料 (Materie) と性質 (Qualität) とを対置し、物質の方が「行為に対して**特定の对象的な関係**を与える当のもの」(HU. XIX, S. 442.) という仮定に検討を加える。勿論、物質という概念を現象学が唯物論的意味において考えるはずもない。むしろ、フッサールは物質が「一回限りしか現れない唯一の対象」の表象であると述べ (HU. XIX, S. 443)、あらゆる志向的な体験、つまり意味を生じさせる体験には、この物質という表象が付随すると説明している。フッサールは「志向的な体験が、そもそも对象的なものに対して関係を持つようになるのは、志向的な体験において表象行為の持っている、ある行為体験が現に存在し、その体験が志向的な体験に**対象を表象させることを通して**」とも言うが (HU. XIX, S. 443)、これは対象を主観の表象行為の産物であると、そこまで断定しているわけではない。逆に、対象は物質的なものの表象を通して意識に対して関係を持つようとする、と言っているのだ。そもそも一個の対象が意味を帯びるとは、それ自体がいまだ未決状態にあって自己充足することがまだなされず、対象と意識との関係により意味が生産されていく過程なのだ。対象が同一物として考えられるとすれば、それはあくまで目標であるからこそ、だから、意味は生成される時間の中で変化を被っていくのである。対象の同一性という目標はしかし、

同時に始まりであった当のものである。「質が移り変わるのに比して物質が同一である訳は、根底にある表象の〈本質的〉同一性にある」とフッサールが述べる時にも (HU. XIX, S. 445)、表象の先験性に物質をいわば霧散し解消しようとするわけではなく、推移の目標が、根底にあるものという時間的に遡及する先にあるという事態が表明されているのである。

どの対象も同一性の核として存在しており、この核は様々な意味を引き寄せ束ねるといふ。しかし、この核の存在を確信したり、対象がどのようにして意味を持つかを、普段われわれはいちいち意識しない。それでも、言語を用い論理的に考えて行動できるからだ。おかげで、日常において意味生成を考慮することの息苦しさから免れてはいるが、だからといってわれわれは決して意味の重力から自由であることはない。それはたんに、重さを実感せずすんでいるだけのことである。フッサールが文・命題を固有名として名指す試みは、普段思考の対象とされない自動化した思考(言語)活動を重みとして異化し捉えようとする行為であり、それは意味の惰性化に対する抗議に他ならない。意味の自動化に対する批判的な観点は、孤立することによってしか見いだせない。この孤立は、反省という意識の活動に起因するとも言えるだろう。質量代表について示された修正過程において、その生成する時間内部で文・命題がもう一つの文・命題の中に括られていく毎に、その過程の出発点を振り返るのを促すかのように、生成は滞り動きを止める。動きを捉え直す停留点の反省を、フッサールは現象学を独自の思想として確立するにつれて重視するようになる。反省を催す都度生成運動が静止し、意識が宙に吊られる。時間は一瞬滞るが、しかしその反省こそが修正に他ならない以上、反省する意識もまた過去化する。このように、反省に顕在化する停止と流動の時間性が、フッサールの意味生成の言語哲学においても、また、かれの現象学のさらなる発展においても主要なテーマとして論じ続けられたのである。ここで重要なのは、生成する時間に抗し静止を促す契機の方だ。フッサールは時間における絶対意識を流れと何度も繰り返し呼んでいるが、その前提として、流れが意識されるならば流れに抗する地点が確保され、そこに意識は立脚していなくてはならない。それは根源につい

での意識であり、出発点に向けて遡及しようとする時間意識はそこからすべて発生する。いわば、意識が根源に触れた途端、世界は停滞したかのごとく意識に対して現象する。それは、現象学的還元という、客観性が括弧に括られる判断停止(エポケー)を導く根拠になる。

フッサールが現象学的還元を本格的に論じるようになったのは、『純粹現象学および現象学的哲学の諸理念』（以下『イデーネー I』と略記）である。現象学的還元を遂行するために、すなわち「純粹な体験の中に与えられているものを拠り所にし、それ自身が与えられているままに精確に明瞭性の枠組みの中で捉え」るようするために、「〈現実の〉客体物は〈括弧に括られ〉ねばならない」のだと説かれる（HU. III, S. 225）。これは、客体物の実在を素朴に信じる自然的な態度からの脱却ではあるが、それは客体の否定ではないとフッサールは言う。この脱却は客観的な実在の懐疑なのではない。むしろ、実在を現象として取りあげ保持する（止揚する）態度とフッサールは考える。

「…われわれが現象学的な還元を遂行すると、どのような超越的措定も、またとりわけ知覚自体に存在している措定でさえも機能停止し括弧に括られるようになる。また、この括弧入れは、基礎づけする性格を持つすべての行為に、すべての知覚判断、それに基づいた価値措定や価値判断等々にまで、ずっと波及するのである。重要なのは、われわれの承認が以下のことにのみ限定されていることである。すなわち、これらすべての知覚や判断などを、それ自体ありのままの実在として観察し記述することに、また、それらに即した、あるいはそれらの内において、明瞭に与えられているなにかを確証することだけに、われわれは限定せねばならない。しかしわれわれは、例えば〈超越的〉自然全体といったような、〈現実の〉事物の定立を利用し、それに〈追随する（mitmachen）〉ような判断を許さない。われわれは現象学者として、そのような措定から距離を取る。だからといって、われわれが〈地に足をつけることなく〉、それに〈参加し（mitmachen）〉ないゆえに措定そのものを放棄してしまっているというわけではない。それは勿論そこに存在するのだが、同時に本質的に

は現象にも属しているのである。われわれはむしろそれを凝視させする。追従はしないが、それらを客観物とした上で、それを現象の構成要素として捉える。そして、知覚の定立をまさしく現象の成分として捉えるのである」。(HU. III, S. 225)

現実にある存在を否定するのではなく、その存在の信念の素朴さを否定する。それが虚無的な懐疑主義に陥らないために、存在を現象に、すなわち意識との関係において捉えられるものに還元してみようではないかと、ある種謙虚な提案をしている。「基礎づけする (fundierend)」 総合的性格——『探究』に倣えば文・命題における「非自立的要素」が持つ性格——それ自体は観察・記述の対象となるが、毀されることはない。それは現象として、その内在の直接性を絶対的な規準にまで高められた意識につなぎ止められる。フッサールは上の引用に続けてこう言う。

「かくしてわれわれは、この括弧づけの意義を忠実に守りながら、〈還元された〉現象の全貌において何が明証的に〈置かれている〉のかという問いそのものを発するようになる。そして知覚の中にもまさしく以下のような事実が、すなわち知覚自身がノエマ的な意義を持つ、要は知覚には〈知覚されたものそれ自体〉が備わっているという事実が存在している。まさしく知覚には、〈あその場所にある花が咲いている木〉——これは引用符を付けた形で理解してほしい——というような、現象学的に還元された知覚の本質に属する**補完物**が備わっているのである。具体的に言えば、知覚が被る〈括弧づけ〉は知覚された現実性に対するどのような判断も退ける(要するに、修正が加えられていない知覚に基づいている判断、つまり知覚の定立を自分の中に取り入れてしまう判断は、すべて退ける)。しかし、知覚がある現実に関する意識であるという判断まで阻むことはない(とはいえ、同時に現実の定立に対し判断が〈遂行〉されるようなことがあってはならない)。同時にそれは、特殊な性質が付随していて、知覚に則して現象する〈現実〉ならば、その記述を阻まない。〈現実〉は同時に特

殊な性質において、例えば知覚されたそのものとしてただ〈一面的〉にしか現象しないなど、あれこれの指針に則って現象するものとして意識される。精密なものを扱う時のようにきめ細かく配慮しつつ、われわれが注意を払わねばならないのは、われわれが体験に対してあてがうものは、まさしく現実として本質の中に包括されているものであり、それがその中に適切に〈置かれる〉ように、〈封入し〉なくてはならないのである」。(HU. III, S. 226)

先の『探究』からの引用個所で、文・命題が被ったものと同じ異化が、今の引用中で知覚に対して施されている。どの知覚も定立を受け入れることを拒まれた結果、知覚は「知覚のノエマ的な意義」という対象の核に束ねられた現象との関係においてのみ考察される。『探究』中で論じられていた、対象という核が意識から志向性を紡ぎだし意味を束ねていく過程という主題は、知覚について論じられるときにも再び登場する。知覚は判断が下されるのを避けるように滑走し続け、定立することも現実として固定されることもない。すべてが現象として流動化したときに、言うなれば知覚における現象の膜が実在から浮き出し遊離する。現象学者はこの膜を剥ぐことはせず、膜が世界に密着し覆っているのを見ている。体験の向く方向は、あくまで意識の側から現実の側なのを理解しなくてはならない。現象の膜と現実とを「あてがい」合致させると述べ、どんなに現実配慮した姿勢を見せようとも、意識はどのような定立をも虚として、つまり現実それ自体を超越としてのみ捉える点では決して譲歩しない。意識と世界との緊張は隠しようもないものだ。現実を覆い尽くす不思議な膜は意識と世界との緊張により生じたものに他ならない。⁵⁾

III 内的時間意識——過去把持という〈間〉

以上のように、意識と結びついた対象の同一性という信念が、意識と世界との緊張という非同一を発生させる。また、論理的命題の意義を意味として異化し宙づりにし、文・命題を意味生成のプロセスとして時間化し非同一化した場合でも、対象の同一性は疑いえないとフッサールは考えている。同一性と非同

一性の一体化した関係が何度も繰り返し登場してくるにも拘らず、フッサールの現象学は、乖離や流動性よりも、同一性の信念の方を重視する。この同一性に固執する様は、現象学自体の愚直さを感じさせる。『イデー I』で現象学的還元を扱う際にも、この同一性の信念は徹底している。意識はあくまで対象についての意識であり、しかもその対象が同一性の根拠として捉えられ、その根拠が信念として意識に再び還流し、対象と意識をめぐる循環回路が構成される。問題は、意識そのものが記述の対象になり、純粹意識として反省的に捉えられるようになる時、この純粹意識を直観するとは、根源としてそれを捉えることに他ならない点である。同一性に固執するフッサールの姿勢は根源への遡及に起因していること、そしてかれの現象学の思考の軌跡がこのような遡及の反復であることが、なによりも興味深い。

『イデー I』の冒頭で、「相互補完的なペアを成している〈直観〉と〈対象〉の概念を一般化して考えることは、(中略)諸事実の性質によって強制的に要請されている」とあり、「経験的な直観、すなわち個々の経験は、個物として存在している対象に関する意識であり、直観する意識としては〈それは対象を所与性へともたらず〉のであり、知覚としては原初の (originär: オリジナルの) 所与性へともたらし、対象を〈原初の〉、すなわち対象の〈ありのままの (leibhaftig)〉自己の姿で捉えるための意識へともたらずのである。まったく同じように本質直観についても何かあるものに関する意識であり、ある〈対象〉に関する意識なのである。本質直観するまなごしはこのような意識に向けられるが、当の意識は本質直観に内部に〈それ自体与えられたままに〉存在している」とフッサールは述べる (HU. III, S. 14f.)。つまり、なにがしかの事物を直観するとは、その探究すべき対象に新しい知識(真実)が加わって得られるというのとは逆に、対象に付着した曇りを取り払いもとの姿に戻して、「ありのまま」の所与性(同一性)へと逆流させることなのだ」と主張している。純粹意識へ到達するには、約分 (Reduktion: 還元) して不純物を除去する行為によるしかない。この意識の還元は、言い換えれば、個々の対象について新たに知識を加え始める時点まで、つまり、対象に初めてまなごしを投げかける時点にまで遡行

する。そして、還元とはプロセスを遡行して、その始原である核(いわば無時間状態)へと帰還させることである。根源とは静止した無時間であり、この中で純粋な意識が時間と均衡するようになる。

直観の対象が具体的な事物であろうと、または本質であろうと、その意識は対象と関係して初めて意識になることはわかりなく、この関係性において具象と抽象の差異は存在しないと先に述べたが、このことが上の引用個所でも繰り返される。注視すべきは、意識と対象の関係が、意識の側から積極的に働きかけるものではなく、意識自身は発生してしまった所与として存在している点である。いわば意識は対象との関係とともに、いわば対象に依存して現れる。この依存関係を叙述するのに、フッサールは「まなざし」という言葉を用いている。このまなざしにおいて、意識と対象とが邂逅する。この関係性は、主知主義的な操作とは一線を画する。まなざしは対象と意識との接合であり、意識によって主体的にコントロールされる類のものではないからである。フッサールの言う現象学的還元が不可思議な相貌を帯びるのは、意識が対象に触発されて関係を結ぶまなざしの場において、意識そのものが時間から引き上げられ反省的に捉えられた結果、対象を支配し操る能動性から遠く離れて、意識が受動化するからである。還元によって見いだされるのは、意識の受動性、そして意識の存立そのものが関係性に依存しているということなのだ(この考えの先には、「受動的綜合」という興味深いテーマがあるが、ここでは触れない)。その際意識は、通常考えられる認識や行為の主体としてあることとは異質な相貌を帯びる。

還元が遂行される時点で判断が停止し、世界もそれと歩調を合わせるかのように滞る。しかし、この考察の際に世界が死して(あるいは仮死状態に陥って)無時間に至り、静止状態のまま解体してしまうわけではない。なぜなら、還元によって生じた無時間状態はあくまで流動の起源であり原因だからである。以下の『イデーン I』からの引用で、フッサールは過去把持(ないしは未来把持)といった内的時間意識に関する術語を用いているが、ここでの文体の大胆な調子は特徴的である。無時間としての根源の導入によって観察者にとって好都合

な静止がもたらされるどころか、逆に意識における時間(= 内的時間)に奔流が生じる光景が哲学者自らが発する言葉によって伝わってくるかのようだ。

「あらゆる体験は、その内部において生成の流れが脈打っていて、体験はそのあるがままの形で、変化しない本質類型の**根源的創造**のまっただ中にある。過去把持と未来把持の絶え間ない流れは、原初性という、それ自体が流れていくという位相により媒介されるが、原初性 (Originalität) という位相においてこそ、体験の持つ生き活きとした現時 (Jetzt) が、それ〈以前〉とそれ〈以降〉と向き合って意識されるようになるのだ。他方で、どの体験にも自身の類例として様々な再現の形態があるが、その諸形態は、根源的な体験を理念的に〈操作し (operativ)〉変形したものと見なすことができる。どの体験にも、自身と〈完全に対応する〉と同時にまた徹頭徹尾修正されてもいる同類を見つけることができる。再び思い出すことにも。また思い出す以前から可能性として記憶されているものの中にも。そして可能なものとしてしか再現されない空想の中にも。かつまた、この種の変容の繰り返しにおいても。(中略)注視され再現される修正が理念的に可能な変容として、**いずれの体験にも付帯していること**、つまり、それがどのような体験に対しても遂行されていると想定され、それはいわば理念的な操作とも呼べる以上、操作は無限に反復可能であり、また修正された体験に対しても遂行可能となる。われわれはここで立ち返って、すでになんのような修正を特徴づけられてしまった、しかもその特徴が永遠に**自分の中に組み込まれてしまった体験全般から、ある種の原体験、すなわち〈印象〉**へと反転してみよう。それは現象学的な意義において**絶対に原初的な体験**を表現している。だから、事物の**知覚**は、想起や空想による表象 (Phantasievergegenwärtigung) などの類すべてと比較して、原初的な体験なのである。事物の知覚は、そもそも具体的な体験であり得るからこそ、原初的なのだ。なぜならば、厳密に考察すれば、事物の知覚はその具体化においてただ一つの、しかし同時にいつも中断することなく流動し、**絶対に原初的な位相**——、すなわち生きられる**現時**を持つからである」。(HU. III, S. 182f.)

確かに体験そのものは、必ず事後的に修正された再現でもある以上、そのまま原初的なものと素朴に呼ぶことは許されない。しかし、体験と呼ばれるものがすべて、「もはやそうではない」ということから時間的であると言えるのは、体験はいずれも起源を持つものとして直観され意識されるからに他ならない。われわれの記憶にある過去の像は時間の経過によって修正されたものであって、ありのままの像ではない。しかし、この「ではない」の印を刻み込むのが、実は原初的なものを捉えようとする意識なのだ。フッサールは修正を伴った過去の現前化を *Vergegenwärtigung* と呼び、現在 *Gegenwart* と明確に区別する。接頭辞の *ver-* がこの現前化の概念が損失の意味合いを孕んでいるのを、はっきりと表している。原初的なものを捉えようとする意識とはいわば、純粋な起源とその損失とがせめぎ合った結果、その均衡状態によって現象が宙に浮くイメージの場と言えるのかもしれない。すなわち、現実味を捨象され現れそのものとなった像に意識の起源が映し出され、その結果意識そのものが検討されるようになる。

上の引用箇所では、修正はあらゆる体験に付属しており、ゆえに修正が理念として無限に反復可能なものであると述べられている。しかし、フッサールは理念の形而上学の高みから「事象そのものへ (*Zur Sache selbst*)」降下する。つまり、修正の起源が事物の知覚に求められる。上の引用を見る限りでは、事物の知覚の方が具体的であるがゆえに起源に近いからであるとしか言われていないように見えるが、しかし抽象より具体の方に重きを置く素朴な実在論を展開しているのではない。⁶⁾ *ver-* によって損なわれていない純粋な体験が概念よりも事物に結びつくのは、事物の存在の不思議、ひいては世界がそこにあることのも不思議を引き受けるからである。しかし、それが神秘主義でない理由はそこに永遠の存在を見ようとせず、徹底して存在を時間の中に留めようとするからである。時間とは、根源そのものの存在と非在との分裂と同時に統一も意味する。時間とは、分裂を把持することに他ならない。

フッサールの内的時間意識をめぐる考察の中で最も根本的な概念は過去把持 (*Retention*) である。過去把持とは、知覚対象を「現にあったのものもはやそう

ではない」という、非在と存在との差異の中で捉える原初的形態であり、そこに修正プロセスという内的時間が生じるのである。「今そこにあった」という直前の現時を保持する、過去把持(別名、第一の記憶)は、時間的差異が構成する意識の最小単位であるが、それもまた原初に遡る意識と関係している。過去把持でも根源と根源でないものが分化している。過去把持も一種の反省であるが、反省はそもそも無限に展開するものであるから一所に留まることなく、たった今反省していた意識も、その現時から遠ざかる。ある体験が反省されるとは、体験が思考の対象になることに他ならないが、しかし反省それ自体が再び体験となって、また三たび反省の対象となり、そうして無限の生成を繰り返す。これは、まさしく修正プロセスの無限を指している。体験が反省を被り、しかも体験に能動的に関与する反省自体も体験として反省を被り、さらに反省が連鎖する。体験 → 反省 → 体験... という無限の連鎖の可能性は、過去把持という、ありのままの体験を捉え保持しようとする意識にすでに萌芽している。主体と対象が次々と無限に位相転換する反省の根源的形態が過去把持であり、それはまた反省 = 能動と、対象化 = 受動という双極への分化の端緒でもある。

分散し無限に連鎖する起点として、過去把持には現時が把持されている。現時は時間意識における同一性の確信であり、この把持においてすでに過ぎ去ったものとしてしか捉えられないものだが、しかし時間意識から退場することはない。現時点は過去「把持」されるのである。比喩的に言えば、現時という一個の時点は、現在の意識という透明な袋の中に入れられる。この袋が過去把持であり、その袋の中に捉えられた現時は原印象とも呼ばれる。現象は、原印象という核とそれを包む過去把持によって、時間的に捉えられる。時間の中の原印象は流れに投げおろされた錨にも喩えられよう。流されるままのボートからでも、錨を降ろせばかろうじて一点に留まって、あたりを流れとして見るができるようになるだろう。「過去把持 Retention」は、まさしく流れに抗する「反作用による緊張 Re-tention」だが、その種の緊張は、いわゆる自然的な態度には欠けている。静止と流動という関係の緊張に、通常の時間の概念は還元される。時間が時間意識として定立し、その意識を得て初めて静止と流動

とが拮抗する。

フッサールは具体的に動きの知覚のプロセスに即して、過去把持を語っている。ある動きを知覚するのは、過去把持の中に現時を捕らえ入れることで可能になる。印象の一時点としての現時が、動きを知覚する過程と不可分である。「不可分」というよりは——内容的に繰り返すことになるが——、むしろ修正の過程に対象の同一性が必要であったのと同様、動きを捉える知覚にしても現時という時点が必要とされるのだ。『内的時間意識の現象学』でフッサールはこう言う。

「〈印象〉には第一の想起、すなわち過去把持とわれわれが呼んでいたものが、連続的に結びつく。(中略)その都度の〈現時〉に結びついていた局面の連続性は、この過去把持ないしは過去把持の連続性に他ならなかったのだ。時間客体物を知覚する場合(われわれが扱うのが内在的なものか超越的なものかは、この時点での考察では重要ではない)、過去把持の起点は、いつも現時の把握、すなわち現時として措定すること(Als-Jetzt-Setzung)である。運動が知覚されている間には、刹那刹那に現時として把握する(Als-Jetzt-Erfassung)ことが行われ、その中で、たった今アクチュアルな運動の局面そのものが構成される。しかし、この現時で把握することが、いわば過去把握という彗星の尾にとっての核であり、それが運動のより過去の現時の点に結びつけられている。知覚がもはや行われぬならば、われわれはどんな運動ももう見ることはない。言い換えるなら——たとえば一個の旋律を例とすれば——、旋律の演奏が終わり静寂が支配したならば、もう最終の局面には新しく知覚の局面が結びつくことはない。むしろ結びつくのは、新鮮な想起という純然たる局面であり、これに局面がさらに結びつくことが繰り返されていくのである。その場合でも引き続き、過去へと押しやられる後退は行われ、同一の連続的総括も、それが消え去るまでは、継続して修正を被ることになる。なぜなら、滅殺は修正と互いに手を携えて進行していくものであり、そのような滅殺はもはや誰の注意も引かない状態になってやっと終息するからである。原初的な時間領域には、ま

さしく知覚と同じように、境界が設けられている。大まかな話にすぎないことを承知の上で、時間領域はいつも同じ範囲しか持たないと主張しても許されると思う。時間領域は、知覚され、新鮮な状態で想起された運動とその運動の客観的な時間の間の上を、位置をずらしながら動くのであり、それは視界が客観的な空間の上を動くのと似ている」。(HU. X, S. 30f.)

再びまなざしという言葉を用いれば、まなざしは印象に触発され、触発された時点を起点として終息までのプロセスを見届けようとする(が、中断される場合もある)。引用で言われている「新鮮な状態で想起された運動」とは、このまなざしが今まさにプロセスに臨んでいるさなかにも最も基本的な想起、すなわち過去把持によって現在を時間化していることを意味している。まなざしが捉えるのは「同じ範囲しか持たない」過去把持というミニマルな一過程、つまり映像の一カットにすぎない。まなざしは、向きを変え、もう一つ他の運動の過程を切り取ることもある。上の引用では、それ自体ばらばらである個々の過程が一連の流れになるために、それより大きな枠組みとしての客観的な時間の存在を暗黙裏に前提としている。

上の引用では実際、過去把持と想起とが対比され、時間の主観性と客観性との二元が前提されているが、フッサールはこの主観的—客観的時間の一致を目指して議論を展開しようとする。分裂よりも統一を重視したがるフッサールがまたもや同一性に固執しているとは、ここではもう繰り返さない。ともあれなによりも、フッサールの過去把持に関する独自の分析に着目しておけば十分だろう。フッサールは、引用文のように音の旋律の例を用いることが多い。音の物理的連続が混沌とした雑音としてでなく旋律として聞き取られるのは、音が音階や拍などによって分節化され、それらが意味を帯びて統一的に聞き取られるからに他ならない。フッサールの旋律の比喩は実際単声的である。そのことから、かれの時間論が個人の発話をモデルにしていることが推測される。かれの言う内的時間はモノログ的であり、それが旋律の例に反映しているという批判はもっともらしく聞こえる。しかし、またもやフッサール現象学の唯我主

義的な側面をそこに見いだして、かれの時間論の限界を指摘しても意味がない。かれの時間論は観念論的に肥大した意識の産物ではないからである。過去把持は、音という自然現象が意味を帯びるための、すなわち基礎づけする機能の最小単位である。そして、その最小単位がモナドとなって意識と結びつくことは意識の能動の結果ではない。それどころか、意識にできることはせいぜい、生じた後にたんに過ぎ去っていこうとするものを自分につなぎ止めることのみである。ある音が連なり意味を帯びること。または、対象が意識と関係を持ち意味を生成していくこと。このように、意味生成の過程として時間が総合的であるのは、主観の能力によってではない。つまり、意識が意味に先立つ(あるいは、その逆についても言えるが)などということは、問題にならない。そのような総合が「あってしまうこと」の不思議の实在を観照する姿勢が、フッサール現象学の態度を特徴づけるのである。

フッサールの現象学が、忘却と想起が織りなす無意識の過程を解明しようとしていたとまでは、さすがに言えない。だが、内的時間意識について流動的時間性という横軸とともに、核の同一性の働きに束ねられ個別の現象として記憶に沈潜し所蔵されて、いつかまた浮上してくる成層の縦軸についてもフッサールが考察していることは、想起や記憶に言及していることから明らかである。過去把持の議論は時間に関して意識の流れの方にのみ焦点を当てているが、他方、把持された当のものが記憶として沈潜し貯蔵される過程が存在する。フッサール現象学のさらなる解明が待たれるこの領野、つまり記憶については拙稿では触れない。しかし、この記憶という要素を考慮して初めて、例えば単声的な時間論から、多様な交錯が可能となる多声的な時間論への発展が見込まれることは当然だし、その展開はすでにフッサール以外の現象学者たちが行っているはずだ。次章では、現象学の系譜から一度離れて、原初性との差異という観点を主にして、ベンヤミンの『翻訳者の使命』について考察してみる。この翻訳論に見られる根源の純粋性という概念、および原初的なアプローチにはフッサールの現象学と重なる部分があるのを確認するためである。いわば、一般的な哲学史の系譜では同じ系統に属さない異質なもの同士を、根源をめぐる思想

の類似点を辿りつつ踏破しようという、まさしく互いに異なる思想言語間の「翻訳 (übersetzen)」を試みたい。

IV 翻訳——原作との結びつき / 乖離

フッサールにとって、原初性はあくまで内在であり、この内在性を徹底的に探究することが現象学独自のアプローチであった。しかし、この原初性へのアプローチには、内在的確信であるから純粹になりえ、十分に純粹だからこそ確信できるという、独白の循環以外になんら根拠もないように見える。この循環に対する批判的考察はデリダの『声と現象』以降、十分に再生産されたから、ここではもう繰り返さない。フッサールに関してはむしろ、同一性をめぐり反復する差異の生成運動を、その渦中にまさしく入り込み記述を試みているからこそ、興味が尽きないのだとここでは述べておくことにしよう。この反復は、自己が孤立し、しかも普遍性に届くまで硬化・先鋭化するモナダ的意識の産物であり、しかもその出発点を飽くことなく再確認する営みなのだ。われわれがフッサールの現象学をさらに発展させることをもし望むのならば、この反復を疎んではならない。

この反復と向き合わずに、くだらない相対主義やニヒリズムを再生産してもしょうがない。反復を疎まずに実感した上で、フッサールの思想と、およびそれとは異種を系譜学的に比較して論じることになろう。純粹性の問題はフッサールの代から一世代下って引き継がれる。その世代は、純粹性の問題も歴史化してあつかう。世代が改まって相対化されたというのではない。むしろ世代間の緊張として、また歴史がそのような緊張関係に基づいて考察されて、起源・純粹性はいつそう根底から捉えられるようになる。ベンヤミンの『翻訳者の使命』(以下『翻訳論』と略記)が、当該の例である。ベンヤミン固有の言語哲学(あるいは言語神学)そのものからして、意味の問題を対象との乖離として考え、それが言語の歴史性(たとえば諸国語への分化)を生じさせるものと考察する。要するに、ベンヤミンの言語哲学では、翻訳という言語行為の困難が深刻に考えられるようになる。この点、ベンヤミンの方がフッサールより一世

代分屈折しているとも言うべきだろう。ベンヤミンにとって原初性は歴史的な概念であり、原作(オリジナル)とはすでに歴史化された対象、もはや記録としてしか存在しないような代物である。その際、原作はそこに手を伸ばし渴望することが虚しくなるほど、超然としているようにさえ見える。つまり、ベンヤミンにとって、原初性とは原作である作品、まさしく後代の読み手にとって解釈の彼岸に置かれてあるものなのだ。ベンヤミン自身、批評家であると同時に翻訳家でもあったが、そのかれが原初性を超越として扱う。つまり、原作とは翻訳する今においては、手の届かない過去なのだ。

『翻訳論』において原初性は、いわば翻訳の彼岸にある。ただし、この原初性はその対岸にあるものによって支えられて浮上してくるような奇妙な位相にある。翻訳は原作の権威に従う。翻訳は原作を現在に従属させるのではない。逆に、原作自身が翻訳されることを望み、しかも翻訳者を選ぶという。これはベンヤミンによれば虚構でも比喩でもない。なぜなら、「ある種の関係概念が良質の、おそらくはむしろ最良の意味を獲得するのは、人間のみに関係すると最初から決めつけることがない場合」であり、しかも原作の方で「人間に相応しくない要求」、すなわち「神の観念」という神学の領域に相応しい要求をするからであるという(GS. IV, S. 10)。

ここまで言われてしまうと、翻訳は原作に対して優位に立てないことが保証されたようなものである。原作の翻訳に対する権威を導き出すのに、神学まで持ち出されたからである。原作と翻訳は、権威的正統性に則って語られていき、『翻訳論』自体が系譜学的翻訳論であるかのような様相を帯びようになる。父—子の関係を彷彿とさせるような、この原作—翻訳の系譜は、さらなるメタ言語の水準にまで高められる。諸国語を媒介する翻訳の営みは、ベンヤミンによれば、そのような媒介に限定されることはなく、多様な言語がかつて統一されていた、また諸言語のテロスとして将来なだれ込んでいく先の、ただ一つの言語の存在(純粹言語)を照射し垣間見せるという。この根源とテロスが同義であることが、ベンヤミン独特の時間概念と歴史概念を規定する。つまり、あらゆるプロセスは、歴史も含めて純粹状態からの離反と回帰なのである。われわ

れは、このような考え方についてすでにフッサールの現象学で論じたときに眼にしたものなので、もはや特異なものとは見なさない。そうでなくとも、反復と展開、そして出発地と目的地が一致し循環するプロセスが、われわれは例えば音楽のような時間芸術として存在しているのを知っている。

ベンヤミン自身翻訳者として、翻訳は言語における根源へと回帰するための、歴史的アンガージュマンであることは意識していた。かれの翻訳の作業は、始まりと終わりとが結びついた歴史のテロスを確認することであった。どの言語も、歴史の過程の中においては一点に永久に留まることはない。しかし、純粹言語という根源から諸言語に分化していく一方で、諸言語が言語として普遍的な核まで失うことがない以上、諸言語同士の紐帯までも失うことは決してない。翻訳者は分裂の過程の中での紐帯という役割を担い、使命として諸言語にある同一性の核を析出する。ベンヤミンは、こう言う。

「それだから翻訳とは究極において、諸言語のもっとも内奥にある表現に関して、目的に適ったものなのである。この隠された関係そのものを啓示したり創造することは、翻訳には不可能である。(中略)... 想定されるもっとも内奥にある諸言語の関係は、独特な一致の関係なのである。その本質とは、諸言語が互いに異種なのではなく、ア・プリオリに、そして諸言語が何を述べたいのかという点において、あらゆる歴史的な連関を度外視しても、なお互いが親類関係にあるという点にある」。(GS. IV, S. 12)

引用文中の「諸言語のもっとも内奥にある表現」が何に対して「隠された関係」を持つのか。それはまさしく、そこから歴史的に分化し、そして、そこへと未来に収斂する言語の全体像、すなわち開始であると同時に目的である諸言語の根源である。翻訳はそういった根源的言語を創造することはできないと引用でその限界が強調されているものの、翻訳は二つの言語間を、そして先行する原作との時間的距離を媒介する形式として、始源と終焉の地点にある根源的言語という無時間のユートピアを志向している。ベンヤミンの言う翻訳の概

念は、原初的なものを観照する、言ってみれば秘儀の形式である。そこで幻視されるのが純粹言語とベンヤミンが呼ぶものである。そのヴィジョンにおいて、言語の根源として、その歴史の来し方と往く末が結節する。

「歴史的な親類関係は無視するとして、二つの言語観の親類関係はどのようなものの中に探せるであろうか。(中略)…諸言語の超歴史的な親類関係はすべて以下の点にその実質が存在している。すなわち、どの言語もその全体として、内にそれぞれ同一のものが思念されているのであるが、しかし、その同一のものはどの言語も単独では与えることはできない。むしろ、それは互いに補い合う諸言語の志向の総体が到達できるような、純粹言語なのである」。(GS. IV, S. 13)

この志向の、つまりは関係の総体としての純粹言語という考え方が、現象学的な意味において、還元によってもまだ残余する純粹意識を彷彿とさせる。翻訳によって二つの諸国語を媒介する作業はそれぞれの言語の形成物(文学など)を具体的な対象として持ちながらも、じつはそれ以上のものさえも伝達してしまう。つまり、翻訳の前提とされている同一対象への志向によって、諸言語の合一のヴィジョンが臆気ながら予感されるのだ。しかしこの合一は、この地上に現存する言語にはありえない。ましてや、一個の言語によって成し遂げられたりすることはありえないとまで、ベンヤミンは上の引用で述べている。諸言語の多様性を前提とし、さらにそれを補助的に媒介する立場にある翻訳こそが、それら諸言語の根源である純粹言語、いわばユートピアとしての言語の全体像を志向し、それを観照するために、秘儀的な文学形式にまで自らを高めるという。とはいえ、ベンヤミンはそれを秘儀に留めることはなく、具体的な翻訳の実践を通して説明しようとする。翻訳が可能となる前提は、言語表現の差異の根底にある志向の同一性であるが(その総体が純粹言語であると上の引用では述べられている)、その差異を束ねるのが「意味されたもの」の同一性であるとベンヤミンは言う。諸言語間にあって多様な表現が「意味されたもの」を重心と

して均衡する。ベンヤミンは前の純粹言語の引用に続けて、こう言う。

「すなわち個々の要素、単語や文、そして意味の連関は外国語同士は互いに排除しあうが、他方で、これらの言語は互いに自らの志向自体において補いあうのだ。この法則、すなわち言語哲学の根本を成す諸法則の一つに数えられるものを精確に把握するために、志向において意図されたものと意図するものの表現方法とを区別せねばならない。〈Brot〉と〈pain〉は意図されたものにおいては同一なものであるが、それに反して、それを意図する表現方法の場合はそうならない。すなわち意図するものの表現方法において特徴的なのは、二つの言葉がドイツ人とフランス人にとってそれぞれなにか異なったものを意味しており、両者にとってこの二つの言葉は交換不可能、それどころか結局は互いに相容れずに排除しあってしまうことである。しかし意図されたものの特徴はまさしく、それら二つの語が——絶対的に捉えるならば——それ自体同一なものを意味している点にある。要するに、意図するものの表現方法は二つの語では互いに反発しあうのに対して、他方で二つの語が由来する二つの言語では互いに補いあうのだ。しかも、二つの言語の中では意図するものの表現方法は、意図されるものに向けて互いに補いあうのである」。(GS. IV, S. 13f.)

フッサールを論じてきた以上、ここで志向という言葉が用いられていることに注意を払いたくもなる。引用で、言語における志向性の中で意図するものの表現と意図されるもののは区別は、差異を考察する学問の記号論が扱う聴覚像(シニフィアン) / 意味・概念(シニフィエ)に親しんでいる歴史的時点にある眼からすれば、特に奇怪なことを言っているようには見えない。引用において着目すべきは、差異よりも同一性の確信の方が高らかに表明されていることである。諸言語間で対立するものが——フッサールの現象学における志向性の概念を彷彿とさせる、いやむしろ、恰も同義の概念として語られているかのようになさえ思える——、意味を持ち同一の志向対象に向けて結びあっている。だからこそ引用では、意図しているものの表現(シニフィアン)よりも意図されている

もの(シニフィエ)の方の優位が語られていることを承認せねばならない。翻訳を通して翻訳者は言語ごとに異なる表現が、意味される対象の同一性を中心に互いに補い合いつつ、その中心を取り囲むように集うのを見る。

翻訳の前提である対象の同一性と、その同一性へと向かう意味の志向は、諸言語ではなく、言語一般に、言ってみれば言語的存在すべての志向性に固有であるとも言えるだろう。それは、諸言語の分化・対立・分裂の過程がある一方、他方でその分化を抑止する力として存在する。翻訳という場で、この二つの力が均衡する。ベンヤミンの翻訳概念が神秘的な性格を帯びるのは、この力の均衡、緊張した静止状態に起因する。純粹言語というユートピアへの志向を翻訳は本来持っており——たとえ潜在的であっても——、始源と終焉とが結びつく無時間のユートピアを志向するがゆえに自ら静止し、時間の流れに抗う。そして、翻訳は、原初的なものを静止の瞬間において観照する秘儀の形式となる。その瞬間において、過去からの由来と未来の目的が結節するのを認めるが、この瞬間に感知される像は徹底的に過渡的なものなのだ。つまり、言語の展開が終息し安らぐ時点は、いまだ到来していないからである。よって、純粹言語の朧気な像を瞬一視 (Augen-Blick) する過渡的な時点、つまり瞬間 (Augenblick) が翻訳固有の時間になる。ベンヤミンの翻訳概念が秘儀的であるのは、展開し続ける言語の歴史の無限の先にある終着点を先取りする形式だからである。ベンヤミンは、歴史の終焉を待望しつつ、根源へと向かう回帰的な志向をメシヤ的なものとして語る。植物の芽のように諸言語に潜んでいる根源の断片を析出する、つまり、絶対的な同一性の像の断片を取り出す作業が、翻訳において試みられることになる。

「個々に存在していて、いまだ補足しあっていない諸言語では、諸言語によって意図されているものが、個々の単語や文同士に見られるような相対的自立性を見いだすことは決してない。逆に、その意図されているものは、前に述べた意図するものの表現方法すべてが織りなす調和から純粹言語として歩み出ることができるとまで、変遷し続けるしかないのである。その時まで、それは諸

言語の中に眼に見えぬ形で隠されている。しかし、これら諸言語が自らの歴史のメシア的な終焉にまでかくのごとく成長するのならば、作品の永遠不滅の生と諸言語の無限の復活によって着火する翻訳は、常に改めて諸言語の神聖なる成長を確認する作業に他ならない」。(GS. IV, S. 14)

最後に、ベンヤミンの『翻訳論』をフッサールの現象学と比較して、まとめることにしよう。ベンヤミンの『翻訳論』は、原作と翻訳という関係において、原作が原初的なものとして必ず先行するものとして存在する。その時間的先行が、フッサールの過去把持の現時の先行と決定的に相違するのは、『翻訳論』においては世代的先行として扱われる点にある。ゆえに、フッサールの時間論が意識の、つまりは個人の内的時間に限定されているとは言えるだろう。しかし、純粋なものへアプローチするという点において、ベンヤミンの系譜的・歴史的な時間意識も、フッサールの内的時間意識と共通している。しかも、同一性を根源に捉え、それをめぐる過程——フッサールにおいては修正のプロセス、ベンヤミンにおいては翻訳——についてともに思考を巡らせている。そして、なによりも重要なのは、両者共に意味が生じてしまうことの不思議をめぐり、理論を反復していることである。フッサールの『探究』では文・命題が意味を持ち、しかもそのことによってプロセスとしての時間が発生した。また、ベンヤミンの翻訳概念では、異なる言語同士を意味という媒介項によって均衡状態へともたらず翻訳者が、使命として純粋言語の存在を確信すること、そして翻訳が純粋言語への回帰という言語の歴史への参与ということからいっても、意味がプロセスとしての時間にとって重要な契機となっているのは明白である。

勿論、両者の思想的な違いを明確に指摘しなくてはならない。一般的に翻訳の概念が外国語と自国語を媒介するということから、ベンヤミンの『翻訳論』は他者論としての性質を持つ。その点でフッサールの現象学は内在から出発するゆえに弱い。ベンヤミンにあっては、この他者の問題が世代間の系譜や正統性、ひいては対立・抗争を伴う生々しい歴史性をも内包していることはもう一度確認しておきたい。問題は、かくも地上的な混乱のさなかにある人間の歴史

性という議論においても、ベンヤミンは言語の純粋性・同一性の存在を疑っていないことだ。その確信の固さは、現象学者フッサールの探究における純粋・根源性の重要さと釣り合う。この均衡に 20 世紀の危機思想の核心を垣間見ることができるとも言えるだろう。

註

フッサールからの引用は、フッサール著作集 *Husserliana*, Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhof, The Hague/Kulwer Academic Publishers, 1950~ に依る。引用に際して略号を HU. とし、続けて巻数をローマ数字で示した後、ページ数を添えて引用個所の末尾に記す。フッサールからの引用個所中、太字で強調しているのは原文でも強調されているのに倣っている。

ベンヤミンからの引用は、Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972 による。略号は GS. とし、続けて巻数をローマ数字で示した後、ページ数を添えて引用個所の末尾に記す。

- 1) ベッカーは『意味と時間性』で、20 世紀になって従来の形而上学的な存在と時間の意味が転覆したと述べ、その嚆矢としてベルグソンやフッサールの名前を挙げる。後のハイデガーに至って時間が存在の意味とされることによって、存在と時間に関する既成の形而上学的構造の転覆は決定的なものになったという。すべての存在が時間という範疇に則って語られるようになり、どのような存在者も時間から自由ではなくなったというわけである。

ベッカーは、この転覆された存在—時間の系譜をフッサール、ハイデガー、そしてプロッホという三者の思想を比較し論じている。その際、存在の意味に関して三者に共通しているのは、時間が存在を意味として分節化する媒質であり、時間を通じて存在は総体として語られるようになるという点である。ここでは、ベッカーが三者の思想を比較する際の基準を要約した二つのテーゼについて述べる個所を紹介しておく。

「第一テーゼ。時間が意味形成を可能にする。すなわち、時間が存在を規定可能にし、そのことによって言及可能にする。このような機能において、時間は時熟させる時間性として多様な時間形態という多元性と向き合う。存在者が言及可能になる各々の方法に対して、それぞれに時間的図式が記述される。そこから帰結されるのは、無時間的な存在はありえないということである。

第二テーゼ。意味形成を可能にする時間性の機能に基づき、時間性ととともに、それが哲学の研究対象となる際には、時間性の機能遂行を主題化するための条件に関する問いも立てられる。この問いは、哲学的対象へのアプローチの方法と同様に、その解明方法にも該当する。(中略)その性格的な違いがあるにも拘わらず、意味(Sinn)という用語を用いる時には、フッサールとハイデガー、そしてプロッホに共通して重要な話題なのは、われわれの思念や活動の同定可能・分節可能な補完物(Korrelat)であり、それに対しわれわれは世界の中での多様な指針を持ちながら関係を持つのである。その際に、この補完物(意味)は必ずしも強制的に発話されなくてもよいのだが、われわれがなにごしかの形態を用いてそもそも言及できる、すなわち同定できるものでなくてはならない」。(Becker, Ralf: *Sinn und Zeitlichkeit*, Königshausen & Neumann Würzburg, 2003, S. 37f.)

- 2) デリダは『声と現象』で、フッサールが用いる意味の概念に批判的な考察を加える。デリダが批判するのは、この意味の概念が「記号内容としての意味 (signification)」として考えられているところから、逆にフッサール自ら「記号からは意味が奪われている」と述べていることから分かるように、意味が言語記号とは無縁の形而上学的な概念として語られる点である。デリダは結局、フッサールの意味の概念が *vouloir-dire* という、命題・文そのものから離れた話者の意志を表していると言う (Vgl. Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*, übersetzt aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2003, S. 29–31)。その結果、記号そのものの存在を捨象する言説を展開しており、ヨーロッパの形而上学の伝統の痕跡をなぞっているにすぎないと断定する。

デリダが正しいとすれば、事実フッサールの関心が、もはや命題の構造・意義をめぐる考察から離れ、その命題が帯びる意味の方に移動している点を指摘していることだ。しかし、その意味をあくまで意志から発生するものとし、フッサールの思想を形而上学の伝統に帰してしまうデリダの短絡は指摘せねばなるまい。『探究』で命題の背後の話者が意味形成の主体であると述べられているかのような誤解を、この脱構築の挑発的言説は招きかねないからである。フッサールの意味の概念は『探究』で論じている段階からすでに、命題・文にメッセージを託すような意志の積極性の産物であるところから、逆にそれが解説を待っている受動的な存在から描かれている。命題・文が意味を持つのは、そのために記号に過ぎないはずのものが、意志とは関係ないところで意味を帯びてしまうからである。この観点に立てば、フッサールが記号の存在から意味を切り離して論じているとはとても言えない。記号を抑圧するというのは言い過ぎであり、その記号を探究すればするほど、意味は恰も呪縛のようについてまわる。その呪縛が形而上学の伝統の影響だというのは、短絡した図式から導かれた結論にすぎない。

- 3) 意義と意味との区別という論理哲学上の問題を、本論では厳密に論じることはしない。それは専門家ではない筆者の手に余るものだし、本論ではこの区別について単純化し論じているのは、承知してもらいたい。本論では、意味の方が文・命題の外側への志向を含意するのに対し、意義の方がそのような志向の前提として文・命題の構造に内在し支えるといったほどの認識で、フッサールの『探究』を考えている。フッサール自身がこの区別を厳密に採用しているのどうかでさえ、文献学的に考慮してないので分からないが、しかし、フッサールの「意味の意義に対する優位」を強調することからは十分な成果が引き出せると期待できると思う。この優位に置いてこそ文・命題は名として捉えられ、しかも文・命題が固有名さえ問われるまで物化することが、フッサール特有の徹底した姿勢の表れだからである。

フッサールとフレーゲとの比較については、貫成人:『経験の構造』(勁草書房、2003年)の48～54頁(『志向性の諸理論と志向的相関理論』)が参考になる。また、フレーゲの思想については、飯田隆『言語哲学大全 I』(勁草書房、1987)に大変感銘を受けた。フレーゲとラッセルをめぐる飯田の問題提起(最終的に意味と対象の結びつきから固有名の話題に至る問題の系)は、論理哲学のアポリアについて要点をはっきりと指摘している。

- 4) ここで、フッサールの意味の概念に関して註釈を加えておきたい。後に本文中で触れる「質量代表 (suppositio materialis)」の話に関連してくるのだが、フッサールが用いる意味 *Bedeutung* とは翻訳 *Übersetzung* に他ならないという点だ。つまり、どの命題・文も恰も外国語で書かれた異質なものとして扱われ、それが何を意味しているのか修正が何度も加えられるのは、まさに翻訳という作業に類似している。「何を意味するのか」という問いによって命題・文が自己充足することなく異化され

続けるのが、次々と別の言語に翻訳されていくのと同じだとすれば、意味を付与するという行為には解釈という要素が入ってくるのは必然である。

意味を翻訳と捉える言語論は、ローマン・ヤコブソンに由来している。ヤコブソン自身もパースの記号論から「意味とは翻訳である」という考えを学び、パースを通してかれは記号論における意味概念を一個の記号体系からもう一つへの記号体系への移行・翻訳であることを強調した (Vgl. Jakobson, *Roman: Semiotik, Ausgewählte Texte 1919–1982*, hrsg. von Elmar Holenstein, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1988, S. 104)。ヤコブソンがフッサールの『探究』に影響を受けていたことはよく知られた事実である(後のホーレンシュタインを扱った註を参照されたい)。フッサールの『探究』にしても、ヤコブソンの記号論にしても両者が近接した思想家である証は、意味概念をあくまで移行や過程として論じることにはない。意味が過程として存在するのは、あくまで意味は関係だからである。よって、意味は完結して閉じることはなく、しかも過程として異種のもの同士を媒介するという役割さえ持つ。媒介とは勿論、ある種の同一性を前提にしているのだ。ヤコブソンもフッサールも意味に関して、同一性を巡る反復運動の中でのプロセスと見なしているのである。

ヤコブソンがパースの記号論で評価するのは、解釈項の概念である。他の記号体系へと誘導する翻訳機能が、解釈項である。パースによれば解釈項のうちでも「まず最初に〈直接的な解釈項〉が他から区別されなくてはならない。これは、記号が正當に理解された時に自ら現れ出る解釈項であり、それは普通、記号の意味と呼ばれている」(a. a. O., S. 104)という。つまり、所与の記号そのものに備わっている項があり、それが意味と呼ばれる。ヤコブソンのパース理解によれば「記号のこのような解釈項は、〈記号自体に表現されているものすべてであり、記号の属する文脈からも発言の状況からも独立して〉おり、それは「〈文脈的〉なものとは区別される〈選択的〉解釈項」であるという (a. a. O., S. 104)。たしかに普通、解釈という言葉を開くと、文脈のような全体へと包摂することによって意味了解をすること指しているように思う。しかし、上で言う選択的解釈項とは、それよりも記号に密着した、いわば記号であるならばどのような些細なものでも持つ意味として語られているのである。記号それ自体の持つ志向性をモナド的に考えたのが、パースの言う解釈項の独創性だとヤコブソンは言っているのだろう。いわば記号が文脈から放たれ、それ自体の持つ純粋な志向に還元され、記号が自己所与として意味を帯びる権利を持つのである。ヤコブソンによるこのパースの解釈項の概念への言及は、すべての記号の翻訳可能性を帰結する点からいって、フッサールの論理学に対するアプローチに類似している。

- 5) 実在から遊離した膜とは、抽象と具体の接合するような、あるいは理念と自然とが二重化し始めるような場所である。両者が離ればなれになる以前に遡り、その遊離を考察するとは、後期フッサールの歴史性に関する議論に他ならない。例えば、幾何学の言う無限とは、どこから始まるのか。そして、幾何学のような思考の自律領域は、どのように具体性から離れて発生したのか。自然科学者や技術者なら相手にしないような問いを、フッサールは哲学者の特権的な立場から発する。フッサールの後期は、歴史に接近したのみならず、身体性や間主観性および他者の概念について考察を深めたのも、いずれも、内在から超越へ、具体から抽象への遊離を開始する地点に遡及することを変奏しているのだ。遊離の発生を根源として考えるのが、フッサールの思想全般に見られる時間論的特徴であるようにも思える。
- 6) 知覚の優位が論じられることから、ここで記号学的音韻論と現象学の親近性から説明してみたい。要点はつまり、音韻は音という物理現象の存在なしには有りえないが、音の波形を音韻論は研究対象とはしない。音韻論は言語における知覚の問題を扱

うべき分野だからということになる。

ホーレンシュタインは『言語学・記号論・解釈学』でヤコブソンの記号論をフッサール現象学の影響関係から論じている。両者の関係について文献学的かつ歴史的に詳しく論じたこの書は、東欧で展開したブラハ言語学サークル(ブラハ構造主義)による独自の記号論の発展の歴史を、現象学との接触によって触発されたものとし、現象学とこの言語学との隣接性と類似性を強調している。ヤコブソンの記号論が現象学的であるのは、現象学が知覚を扱うのと同じ比重で、記号が聴覚像として知覚されるプロセスに焦点を当てるからだという。ホーレンシュタインは、ヤコブソンが音韻論で聴覚—知覚的局面的の解明に重点を置いていることを「現象学的音韻論」的アプローチとすら呼ぶ。その際に「知覚的局面的優先され実績が積み重なった結果、様々なレベルに整理され分化した言語学の諸部門では音韻論が優位に立つようになる」と言い、そして「われわれはこの点において、構造主義と現象学の究極の、そして最も注目すべき並行関係に遭遇するのである。構造主義の内部での音韻論の先導的役割に対応するのは、現象学的哲学内部において、現象学が視覚的な知覚を優先させることである。現象学と構造主義が自身の依って立つ根本原則を獲得したのは、視覚的な知覚と聴覚的な知覚を分析したことによるのだ」(Holenstein, Elmar: *Linguistik Semiotik Hermeneutik*, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1976, S. 51)とも述べる。

現象学が特に視覚的な知覚の分析に注目したというには反論がある(フッサールの時間論が音や旋律の例を取りあげているのを無視したいのだろうか?)が、主にゲシュタルト心理学やメルロ＝ポンティという現象学の系譜からそう言っているのだろう(いわゆる「地と図」の議論)。その点の当否は留保して、ホーレンシュタインの主張をさらに聞いていくことにしよう。

「知覚が優越的な地位を占めることは、感覚的な知覚に対して〈より高次の〉意識の諸形態のために与えられている基礎づけの役割を除けば、〈すべての原理の原理〉から自明である。その原理によれば、それは〈直観〉において原初的なものとして現れるものはすべて、認識の正当性の起源である。視覚的な知覚こそが最も根源的な形式であり、原初的に与える直観の代表例である」。(a. a. O., S. 52)

視覚と聴覚のどちらがより原初的なのかという問題は措くとして、無意識的な言語の基礎づけに積極的に分析を施すことを通して異化するフッサールの姿勢をこの論考では強調してきた。感覚(聴覚・視覚)から知覚への移行を現象学も構造主義も重視している、というホーレンシュタインの指摘については異議は全くない。知覚される内容が単なる感覚与件ではなく、たとえどんなに素朴なものであっても差異によって分節化されていること、そうした無意識の構造を捉え直す作業こそがヤコブソンの構造主義言語学の出発点と筆者は考えるからである。それは、単なる経験からの帰納であることを超えて、はるかに言語の純粋性・普遍性を捉える作業でもある。これはヤコブソンとフッサールに共通した方法でもあった(Vgl. a. a. O., S. 32–35)。

Suche nach der Originalität — Über Ursprungsbegriffe von Edmund Husserl und Walter Benjamin

Tatsuya KUDO

Das Wesen der philosophischen Diskurse im 20. Jahrhundert will ich hier in der Abhandlung als Rückkehr zum Ursprung darstellen. Dabei behandle ich zwei Denker: Edmund Husserl und Walter Benjamin. Der erste ist als Begründer der Phänomenologie bekannt, und der letzte ist ja auch bekannt, nicht nur als der wichtigste Kritiker im 20. Jahrhundert, sondern auch als Schriftsteller und Übersetzer der französischen Literatur wie Charles Baudelaire und Marcel Proust. Die Theorien von den beiden Denkern sind meistens bis heute nur getrennt studiert und interpretiert worden, weil die Phänomenologie sich als eine authentische Philosophieschule entwickelt hat und heute noch für einen der größten Sektoren der Philosophie gehalten wird, wie die kritische Theorie von Benjamin andererseits auf verschiedene Weise, z. B. esoterisch, ideologiekritisch, oder medientheoretisch, akzeptiert worden ist und uns aktuell beeinflusst. Ich interpretiere die Texte beider als Suche nach dem Ursprung, den sich Husserl und Benjamin gemeinsam als Ziel gesetzt haben. Anders gesagt, was von den zwei Denkern gefordert wird, kann man als temporale Originalität bezeichnen, in der der Anfang noch rein gehalten wird, und aus der sich die Gegenwart entwickelt hat.

Ich behandle hier Husserls Texte: „Logische Untersuchungen“, „Ideen I“ und „Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins“, um sie mit Benjamins Übersetzungstheorie „Die Aufgabe des Übersetzers“ zu vergleichen. Bei Husserl ist der Begriff der Bedeutung aus der Perspektive der Zeit von Ursprung bis Gegenwart konsequent untersucht. Das heißt: Die Bedeutung ist bei Husserl durch und durch zeitlich, wobei sie immer

reflektiert und nachträglich bestimmt wird, deshalb immer Modifikationen erfährt, und schließlich nicht dieselbe bleiben kann. In der Zeitlichkeit der Bedeutung kann man die Ähnlichkeit mit Benjamins Übersetzungsbegriff sehen: Benjamin meint, dass die Übersetzung als Entwicklung des Originals betrachtet werden muss, wobei das Original aber für den Übersetzer absolut unerreichbar erscheint, wegen der Kluft zwischen dem originären Werk und der Übersetzung. Man kann wohl sagen, dass Benjamin dabei die Autorität des Originals erklären möchte, dessen Purity die Übersetzungen nie vermitteln können. Die Übersetzungen bleiben notwendig immer Nachhülle des Originals.

Die Konvergenz von Husserls Phänomenologie und Benjamins Übersetzungsbegriff kann man in dem Gedanken von der Originalität finden. Der Originalitätsbegriff ist für beide nur utopisch gemeint. Bei Benjamin ist der Begriff auch geschichtlich gemeint, dass die Autorität des Originals uns an die Genealogie erinnert, das heißt, die Überlieferung zwischen den Generationen. Trotz des Unterschieds — der eine analysiert die Originalität als reines Bewußtsein durch die phänomenologische Reduktion, und der andere erklärt die Originalität aus dem Standpunkt der Genealogie der Schriften —, für die beiden Theorien ist die Krise der Originalität selber auch das Hauptthema. Die Krise entsteht zwar aus dem Vergessen des Ursprungs, aber erst durch dieses Vergessen kommt die Erinnerung als Rettungsaktion; die Umkehr von der Krise zur Rettung ist der wichtigste Punkt der Theorien der beiden Denker über die Originalität. Diese Spannung des Vergessens und der Erinnerung darf man eins der wichtigsten Merkmale der philosophischen Bewegungen im 20. Jahrhundert nennen, von denen man heute noch durch die Auseinandersetzung mit den Texten den historischen Kern treffen und auch in unserer Gegenwart herausgreifen sollte.