

## 哲学的言説の隘路

——亀井大輔『デリダ 歴史の思考』について——

L'aporie du discours philosophique – sur *Derrida*:  
*une pensée de l'histoire* de Daisuke Kamei

郷原 佳以\*

### 1 章 言語と歴史

亀井大輔『デリダ 歴史の思考』は、基本的なコーパスを1960年代のデリダの著作に絞り（第四章第二節後半と第五章では70年代以降の著作も論じられる）、かつ、地道で丹念な作業を通して、それらの著作をクロノロジックな視点から、草稿から初出版を経て著作版に至る執筆や加筆修正の過程までも辿ることで、デリダの脱構築思想の生成過程を浮かび上がらせることに主眼を置いている。脱構築思想の生成過程とは、デリダ自身が前面に打ち出した概念としては「痕跡」および「差延」概念の生成時期にあたる。本論第五章と補論から成る本書では、前者については第三章で、「暴力と形而上学」においてレヴィナスの同概念からの生成過程が、後者については第四章で、『声と現象』においてハイデガーの自己触発および根源的時間概念からの生成過程が明らかにされ、さらに、続く第五章第一節で、「差延の思考」が「歴史の思考」として捉え直されている<sup>1)</sup>。とりわけ、第四章第二節で、『声と現象』の記号（Zeigen）をめぐる議論が、ハイデガーの『言葉への途上』における声と真理をめぐる議論を念頭に置いたものだという仮説が提示され、音声ロゴス中心主義の脱構築がハイデガーにおけるアレーティアとしての真

\* 東京大学大学院総合文化研究科准教授

理に対する脱構築でもあることが示される件(D164-)は、本書の白眉である。こうした生成過程の検討を通して、脱構築思想の原点にあるのは、現前の形而上学批判より以前に、言語と歴史の問題であることが浮き彫りにされる。本書で一貫して強調されるのは、この二つの絡み合った主題の重要性である。一般に、デリダ思想の原点に言語の問題があることは、1967年刊行の三作やそこで提起されたエクリチュール概念から自明とみなされるので、「歴史性」の問題に注目して初期デリダを読解することが本書の特色であるように見える。しかし本書は、1964 - 65年のハイデガー講義の時期に「言語の問い」(D69, H54, 56, 77, ED161)が問いとして立ち上がってきたことを複数のテキストから跡づけ、言語の問題を抱えながら哲学史を読み直すというデリダの課題がいかなるものだったのかを浮き彫りにしており、この点でも従来の読みを大きく更新するものである。実際、本稿の筆者は、いわゆる第二期デリダのテキストの実験の動機を、他なる言語の発明の要請によるものとみなし、70 - 80年代のテキストに注目していたが、亀井の研究を通して、その要請が60年代における言語のアポリアとの直面によるものであると考えるようになった。

しかし、本書を読む上でもっとも注目すべきはやはり、言語の問いと歴史の問いの結びつき、言い換えれば、言語の問いが歴史の問いとして思考されることである。この関係性は本書の要であるので、それについての本書の記述の流れを最初に整理しておきたい(関連する小さな指摘・疑問は括弧内に記す)。本書で問題になっているのが通常の歴史概念と異なるいかなる「歴史」なのか、「歴史」のモチーフからデリダを読むことがいかなる新たなデリダ解釈をもたらすのか、歴史主義批判と歴史の思考はいかに並立するのか、歴史の思考はいかに言語の問いと関わっているのか、といった点を確認するためである。

まず序論では、主に『グラマトロジーについて』に拠って、エクリチュールが〈エピステーメーとしての歴史〉(起源からテロスへの運動)を条件づ

ける Geschichte に相当する「歴史性」であると同時に、〈エピステーメとしての歴史〉を「攪乱し中絶する」ものであるという構図が示される。次に、「幾何学の起源序説」をめぐる第一章第一節において、この見立ては、デリダがフッサールから受け継いだ超越論的歴史性における言語と歴史の関係性（言語は歴史を可能にするが多義性によって脅威をも与える）を転位させた（むしろ言語による遅延、力、抗争こそ歴史である）ものであることが示され、その観点から、ジャン・ルーセ批判が歴史性の欠如の批判として読解される。続く第二節では、デリダの歴史主義批判もフッサールから受け継いだものであることが示され、その観点から、フーコー批判が歴史主義批判として検討される。それと共に、その批判がデリダ自身のルソー読解（「ルソーの時代」<sup>エポック</sup>）などに跳ね返るものでないかどうかの検討が行われ、デリダがその陥穽を慎重に避けていることが示される。

第二章第一節では、まず『ハイデガー』講義から、ハイデガーによる存在論の解体において初めて存在と歴史が根源的な結びつきにおいて思考されると共に、それがいかなる言語において可能かという「言語の問い」が浮上したという見解が取り出される。この問いには、(1) 伝承されたロゴスの内部で、(2) 新たな諸概念の創造によってその外部で、という二つの応答が考えられるが、ハイデガーは(2)の不可能性を熟知した上で、いかに形而上学的言語、すなわち、存在者的隠喩（存在者を表す言葉で存在を指示すること）を解体するかを追求したことになる。続いて本書は、「暴力と形而上学」に拠り、このハイデガーの取り組みと対照的な仕方でも「解体」に取り組み、あたかも(2)を遂行しているかのようにして実際には(1)でしかないという自己矛盾に陥ったのがレヴィナスであり、それをデリダは浮き彫りにしたのだと指摘する。さらに、その要因は言語の隠喩性への認識の相違であり、ハイデガーが根本から思考した言語の隠喩性の問いがレヴィナスにおいては認識されていないことをデリダが指摘したことが示される（ただし、この点はさらに展開される余地があるように思われた）。その上で、では、デリ

ダ自身の形而上学の「解体」はこの二つの立場をどのように継承したのか、という問いが提起される。主にバタイユ論「限定的エコノミーから一般のエコノミーへ」の読解を通して、デリダがこのアポリアにどう立ち向かったかという、いわば本書の中心にある論点を整理して提示したのが第二章第二節である。

続く第三章と第四章では、一見すると「言語と歴史」の問いはそれほど前景に出ていないように見える。第三章第一節は、フッサール論の変遷からデリダの現前性批判の生成を、第二節は、痕跡概念のレヴィナスの同概念からの生成を跡づけている。しかし、第一節では、フッサールにおけるテロスの無限性は実際には肯定的無限ではなく否定的無限（無際限）であり、非現前的なものを孕む、とのデリダの指摘に現前性批判の原型が見出され、それが『声と現象』の結論部に至って、肯定的無限を前提とする現前の形而上学においては「歴史の閉域としての絶対知」が信じられている、という形で、歴史性の問題として理解されていることが示される。そして、デリダはこうした「閉域の彼方」(D120)の思考へ向かうのであり、そこに「根源的な意味での〈歴史〉」(D120)があるのだと論じられる（ただし、『声と現象』本文ではあくまで「必然的に、しかし新たに非－歴史的な意味で」(D120, VP116/231)としか言われておらず、また、「絶対知の彼方」であるため「われわれはもはや知らない」と言われている（VP115/230）ことは指摘しておきたい）。また、『ハイデガー』講義において、生き生きとした現在を歴史性の条件とみなすフッサールの「哲学は歴史を欠いている」(D115, H215)とされていることから、現前の形而上学批判の根底に歴史のモチーフがあることが示される。第二節では、痕跡の思考が「歴史の肯定」(D121)と捉えられ、生成過程が辿られる。とりわけ『グラマトロジーについて』のソシュール論においてデリダが言語体系<sup>ラング</sup>の成立根拠を痕跡の運動として思考するのは、ラングが「歴史的に」構成されてきた「制度」であることを思考するものだとされる（D133）。

第四章は、第三章まで基本的にはフッサールとの関係で捉えられてきたデリダの初期思想をハイデガーから受け継いだものとして読解し直す。第一節では、自己触発と根源的時間から差延概念の生成が跡づけられるが、デリダがハイデガーの自己触発を歴史の条件として捉えたことが強調される(D154)。第二節では、その自己触発概念によって声の卓越性を脱構築する『声と現象』の議論がアレーティアとしての真理の脱構築でもあることが示される。

第五章は他の章といささか趣が異なる。第一節では、以上に跡づけられた初期デリダにおける歴史のモチーフが差延の思考において引き継がれたとされた上で、やや唐突にコーパスが変わり、歴史の思考は90年代に「出来事」の思考において再浮上したと論じられる。(この点に関しては、ここに提示されているような「来たるべき [à venir]」「出来事」の思考は90年代になって初めて現れたものではなく、「記憶」や「喪」の問題の浮上と相俟って、遅くとも「他なるものの発明」(1984)の80年代半ば、あるいは、「告白」の行為遂行性(D194)ということ言えば、「送る言葉」(1977-79)の70年代後半には現れており、ほとんど前期との断絶なしに現れていたように思われる。実際、続く節では「前未来」への注目が「書物外」(1972)から見られることが指摘される(D207-209)。第二節では、デリダにおける目的論と終末論の対比が「差延」(1968)で提示される差延の二つの運動と重ねられ、最後にその二重の運動の関係性が『エクリチュールと差異』巻末の「楕円=省略」(1967)をも参照して楕円に形象化されることが指摘される。(第五章に関しては、後期デリダの「正義」「メシア的なもの」といった諸々のモチーフを「歴史の思考」に結びつける手続きが、第四章までに比してやや性急であるように思われた。)

補論はデリダの翻訳観をフッサールとの対比やベンヤミン論、『他者の単一言語使用』(1996)を通して明らかにする(この自伝的著作を通して言われるように、ラングが私固有のものではなく伝承されてきたものであり、か

つその過程で様々な翻訳を経ていることを考えれば、翻訳は歴史と言語の間の結節点であり、十分に本論に入りうる主題であったように思われる。) デリダの言う「絶対的翻訳」への希求が、「力と意味作用」で示された、相続された言語のなかで、その言語への抵抗を夢みるというその「夢」と重なるという見立てが示され、本書は閉じられる。

以上のように、言語(エクリチュール)によって歴史の問いを、歴史によって言語の問いを思考することをデリダ思想の出発点とみなし、その形成過程を浮かび上がらせる点が本書の特徴である。しかし、すでに第五章である程度示されていることながら、一見すると対象の限定であるかに見える生成過程への注目は、同時に本書を、デリダの全体に通じる射程の広いものに行っている。というのも、本書は60年代のデリダのさまざまな著作を扱い、それらの著作で論じられる対象はフッサールからルーセ、フーコー、ハイデガー、レヴィナス、等々と多岐にわたるが、しかし、本書の最終的な目的は、デリダとフッサールやハイデガーとの関係の究明そのものというよりは、彼らとの共通性と差異から出発するデリダに、ある意味ではいかなる対象を論じていても喫緊の問題として取り憑いている問題を究明することだと思われるからである。すなわち、「方法の問題」(D57, DG226)であり、脱構築が遂行にあたりつねに直面しているアポリアの問題である。それは、デリダが読解し論じている哲学的言説の問題であると同時に、それを「解体」するためであるにせよその言語的蓄積の上に身を置いている哲学者「デリダ自身の問題」(D91)でもあり、ここに「歴史」の問題が関わってくる。本書ではこれを「<sup>リソース</sup>資源の問題」(D87-)と呼び、有限な<sup>リソース</sup>資源の活用としての「エコノミー」(D85-)の問題として捉えている。この問題はアポリアであるから、それをくぐり抜けるには「戦略」が必要とされる。本書では第二章第二節「エコノミーと戦略」において、1966年のレヴィ＝ストロース論から正当に「エコノミー」と「戦略」がキーワードとして取り出され、その上で、同時期執筆のバタイユ論のうちに、ヘーゲルに対するバタイユからの戦略の継承過程が辿

られている。実際、この語はデリダにおいて晩年まで見受けられるものである（たとえば『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』に類出する<sup>2)</sup>）。デリダは本書で明確な仕方提示されたアポリアを、哲学史においてこれまで「解体」を志してきた哲学者たちの二の舞を演じずに回避するために「戦略」を必要とした。このようにアポリアに直面し「戦略」を必要とするということは、逆に言えば、デリダが哲学史の伝統の上で自らも紛れもなく一人の哲学者として振る舞っていることの証左である。しかし同時に、本書の射程は同時に狭義の哲学を超えているところもある。なぜなら、この「戦略」はテキストの「批判的読解」(D57) 一般の問題としても捉えられているからである。ただし、後述のように、この点はさらに展開されてもよいように思われた。

私たちは、デリダが本書で提示されるアポリアに直面していたこと自体については異論はない。以下では、そのアポリアをデリダ思想の全体に関わるものと捉えた上で、本書であまり言及されていないテキストによって本書の議論の有効性を示せればと思う。ひとつは思考と言語の問であり、この論点は、本書で取り上げられているルーセ批判、フーコー批判、レヴィ＝ストロース批判を補う形でデリダの構造主義との齟齬を考えることになるだろう。もうひとつは、第二章第一節で『ハイデガー』講義および「暴力と形而上学」に関して論及される隠喩の問題である。隠喩の問題は形而上学の解体の困難という本書の問題に深く関わっており、また、この二テキストにおける隠喩への言及は後の隠喩論「白い神話」や「隠喩の退隠」の萌芽と言える。さらに、言語のアポリアを歴史性との関係で思考する本書の議論は、たとえば「プラトンのパルマケイアー」などからだけでは誤解しかねないような、「哲学的言説と隠喩」に関するデリダの微妙な立ち位置を説明してくれる。ただし、以上の二つの論点に入る前に、デリダのアポリアを記述する本書もまた陥らざるをえないアポリアについて触れておきたい。

## 2章 「夢見る」ことはいかにしてなされるか

本書を読んでいてやや気になったのは、本書におけるデリダ思想の記述が形而上学的な言語で行われていることである（「言語の外」(D42)「閉域の彼方」(D120)「形而上学的な「歴史」の閉域の外にある […] より根源的な意味での〈歴史〉」(D120) など）。デリダに即して言えば、この指摘は「告発」というよりは「必然性の意味」の問いかけである。というのも、本書で問題にされているアポリアとは、「いかなる言説も伝統によって受け継がれた言語や概念を用いて紡がれる以上、その結びつきから逃れることは原理上、不可能である」(D47) にもかかわらず、いかにして歴史主義や形而上学を批判し回避することができるのか、ということだからである。本書では第二章で、「暴力と形而上学」の読解により、レヴィナスがギリシア的ロゴスの外に脱しようとして結局はギリシア的ロゴスに「不意打ちされる [surpris]」という逆説にデリダが注意を促していることが示されている。デリダはそこで「矛盾を告発しているのではな」く、「ある必然性の意味に問いかけている」だけだと述べている (D77, ED164-165/218)。すなわち、空間的ではない絶対的な「外部性」を思考し語ろうとしながら、それ自体を内／外の対立を前提とした空間的隠喩によってしかなしえないということは、必然であると。だからこそデリダも一方ではあえて古名を用いるのであり、本書が指摘しているように (D90)、パロールとの対比におけるエクリチュールではないエクリチュールや、現前したものの痕跡ではない痕跡を指し示すために、「根源的～」または「原～」といった表現を用いざるをえず、また、ときには「外」という表現を用いることもあり、その際には根源的／派生的の二項対立を免れない。しかし、基本的にはデリダはハイデガーの問題意識を引き継ぎ、形而上学的＝隠喩的言語の使用にきわめて慎重だと思われる。デリダの脱構築とは、「(形而上学的) 言語の外部」の存在を示唆するときに、「言語の外部」と言うのではなく（それは単に隠喩的な「物語」を語ること

である)、むしろ、「外部」を「外部」たらしめる「内部」がそもそも確立しておらず、内部にすでに穴が空いており、それゆえ内／外の構造が成立しないことを示すものである。だからこそ、本書が『グラマトロジーについて』に関して指摘している「産出」としての「批判的読解」のありようは、脱構築の「戦略」を表すものとして重要である。本書が指摘するように、デリダは「方法の問題」という節で、自らの方法について、「〔作家が、言語というエレメントによって所属する歴史とのやりとり〕」のなかに、すなわちここでは「ルソーと歴史との間の一定のやりとり」のなかに、ある「産出」を行うこと」(D57, DG234/44)と説明し、「つねに読解は、作家が用いる言語の諸図式の、彼には気づかれていないある関係を、〈彼が支配しているもの〉と〈彼が支配していないもの〉とのあいだに探求しなければならない。この関係は、[...] 批判的読解が産出するべきひとつの〈意味する構造〉である」(D57, DG227/35)と述べている。この「産出」は、80年代に前景化する「他なるものの発明」に繋がりうるだろう。80年代にデリダはたびたび、「発明」はミメシスから生まれるという趣旨の発言をしている。しかし本書は、上記の箇所を受けて、「このことを見出すためには、書き手が所属する歴史に対して外的なものを、そのテキストのなかに見出すことが必要となる」(D58)と続けている。確かに、デリダ自身が上記に近い箇所での到達の目標として「外的な地点」(D58, DG213/41)と述べてはいるのだが、しかし、「産出」という読解方法に注目してその「戦略」をまとめるのであれば、「外的」といった語彙には慎重さが求められるように思われる。

本書も引いているように、デリダは「〔形而上学的〕言語にできるかぎり長く抵抗するのを夢見るのだ」(D42, 244, ED46/56)と述べている。アポリアのなかで新たな言語を志向するとき、デリダはしばしば「夢」の形象に訴える。例を挙げておこう。「一つの〔自伝的〕物語〔récit〕が可能であってくれればと思っています。さしあたり、それは不可能です。いつの日か、あの遺産、あの過去の経験、あの話を物語るというのではなく、そこから、数

ある可能な物語のうちの少なくとも一つの物語を作ることができればと夢見ています」<sup>3)</sup>。「それゆえ私は、探し出されることのない、来るべき巢穴の底で、夢見ています。[...] 要するに、私は、未聞の文法と音楽を発明することを夢見ていたのです。いわゆる動物なるものをめぐるあらゆる言説を告発することを目指して、人間的でも神的でも動物的でもない光景を作り出すために」<sup>4)</sup>。「蚕」<sup>5)</sup>は全体が夢のなかの対話だと言えるが、そこで夢見られているのは「新しい織物」である。これらの「夢」は、しかし単に、「解放」が現実的には不可能であるということを言おうとしているのではなく、それが支配的言語との対立とは別の次元で行われることを示している。そこで「発明」が夢見られる新しい言語、「物語 [récit]」や「織物」とは、ハイデガーが『存在と時間』第七節で断固として拒絶した「物語 [Geschichte = histoire]」とは別のものとしての「物語 [récit]」である。

### 3章 〈歴史性の欠如＝歴史主義〉批判——「繫辞の代補」

形而上学的言語からの「解放」は、その単なる否定や対立によってはなされえない。言語と歴史に照準する本書の問題の立て方は、そのことを示唆し、それによって、デリダに対するある種の誤解を解き、ときに中庸的にも見えるその立ち位置を理解させてくれる。ある種の誤解とは、デリダは起源に二次的なものである隠喩や寓話を見出すことで、真理を恣意的なものとなすようとしているというものである。しかし、本書からわかるように、デリダはそのような「反形而上学者」ではない。以下では、その姿勢がよく表れた二つのテキストによって、本書の議論の行き着く先を指し示しておきたい。それはまず「繫辞の代補」(1971)である。60年代の論考ではないが、本書で問題になっている問いとその帰結をまさに中心的に扱っているからである。

「繫辞の代補——言語学を前にした哲学」は、明示的にはバンヴェニスト批判であり、主としてその「思考のカテゴリーと言語のカテゴリー」という

論文に対する批判である。発表されたのは『ランガージュ』誌の1971年12月号、クリステヴァの監修による「言語学の認識論（E・バンヴェニストへのオマージュ）」特集である。基本的な構図は次のようなものである。バンヴェニストは当該論文で、アリストテレスのカテゴリー論に関して、そこで提示されている十個のカテゴリーは普遍的なカテゴリーであるところか、アリストテレスがそのなかで思考しているギリシア語の文法的カテゴリーの反映（「置換」「投影」「借用」）にすぎないと論じ、思考がその条件としての言語に左右される可能性を主張した。デリダの批判はバンヴェニストのテキスト全体にわたる辛辣なものだが、第一の反論は、そもそもアリストテレスのカテゴリー論は、思考のカテゴリーを言語から独立したものとして提示するものではなく、それどころか、在ることのさまざまな言われ方を意識的に問う著作であり（それゆえ哲学的言説の根本に隠喩の問題がある）、カテゴリーという概念それ自体が、言語と思考の単純な対立を問題化するところから出てきている、というものである。つまり、アリストテレス自身が思考と言語の分離を問い直しているのだから、バンヴェニストがそこでの両者の癒着を指摘したところで、むしろ彼が両者の分離を前提としていることが示されるだけで、アリストテレスの掌のなかで転がされているだけだ、ということである（M219-220/44-45）。

この段階で注意しておくべきは、この批判が、バンヴェニストがカテゴリー概念の成立の歴史性に無頓着だ、という形で行われることである。デリダは言う。「したがって、カテゴリーという語を、まるでそれが歴史をもたないかのように用いることはできない。また、言語のカテゴリーと思考のカテゴリーを、まるでカテゴリー概念一般（および、とりわけ、バンヴェニストがけっして批判することのない、言語のカテゴリーという概念）がいわば自然なものであるかのように対立させることは難しい」（M220/45）。さらに、続く反論でも、バンヴェニストの「歴史的な性急さ[précipitation historique]」が別の形で見出される。それは、バンヴェニストが、思考が言語に左右され

るといふ彼の言語学上のテーゼを保証する<sup>・</sup>恰<sup>・</sup>好<sup>・</sup>の<sup>・</sup>例として、アリストテレスのカテゴリー論を取り上げたことである。その際彼は、言語学の作業である限り、西洋哲学の父祖の著作を一つのデータとして扱うことが正当化されると考えている。この点がデリダの批判の対象となる。デリダは言う。「あたかもまるで、この問題全体が、まったくアリストテレス特有のものをもたないかのようであり、アリストテレスの名とその「遺産」のもとに指し示される歴史に本質的に結びついてはいないかのようである」(M220/46)。デリダにとって、この「歴史的な性急さ」が真に問題なのは、この言語学者が、自らの学問の論理や概念が形而上学に由来することにまったく無自覚なまま、あたかも形而上学の外部から形而上学を言語学の論理で説明できると思い込んでいるように見えることである。ここでデリダは「繫辞の代補」の副題に直接関わる発言をする。「哲学は言語学を<sup>・</sup>前<sup>・</sup>に<sup>・</sup>して、眼差しあるいは対象として、単にひとが何らかの新しい科学を<sup>・</sup>面<sup>・</sup>前<sup>・</sup>に<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>よう<sup>・</sup>に<sup>・</sup>存在<sup>・</sup>して<sup>・</sup>いる<sup>・</sup>のではない。哲学は、哲学が言語学に良くも悪くもなおも提供しているあらゆる概念によって言語学に先行しており、その意味でも言語学の<sup>・</sup>前<sup>・</sup>に<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>。哲学は、あるときは言語学者のもっとも批判的な作業のなかに、あるときはもっとも独断的な、もっとも科学的でない作業のなかに介入している」(M225/53)。このように、バンヴェニストの第二の「歴史的な性急さ」は、自らの問いの枠組みを可能にしている形而上学の歴史性への無自覚に見出される。デリダはまた、自らの観点を独自のものと自負するバンヴェニストに対し、カテゴリー論に対する同様の見解はすでにトレンデレンブルクやカッシーラー等々によって提出されてきたと指摘し、形而上学の歴史に対する言語学者の盲目を強調する。こうした議論は一見、哲学の専門家による哲学の特権化にして哲学の非専門家に対する不当な非難のように見えるかもしれない(國分功一郎はそのように受け取っている<sup>6)</sup>)。しかし、見逃してはならないのは、雑誌特集の事情もあってバンヴェニスト論として書かれているが、この論文はより大きな射程を有しているということ、そして、上記の引

用で「良くも悪くも」と述べられていることである。デリダはけっして形而上学が他の科学よりも優れていると主張しているのではない。そうではなく、形而上学の支配力の根深さを無視することの危険性を告げているのである。「繫辞の代補」の内部では最終的な目論見まで明示されているとは言えないが、同年の論文「白い神話」と併せて見れば、デリダの最終的な目的がむしろアリストテレスによって確立された形而上学に対する批判にあることが見えてくる。「繫辞の代補」は、現代の一人の言語学者が立てた論理がアリストテレスによる形而上学的手中に取まっており、その論理そのものが形而上学であることの検証であり、それはバンヴェニスト批判というよりは、形而上学のすべてを取り込む性質を炙り出すことを主題としている。本書の指摘を借りれば、これはデリダが1966年のレヴィ＝ストロース論で「円環」と呼んでいるものである。「こうした解体的な言説と、それに類似した言説はどれもみな一種の円環のなかに捉えられている。この円環は比類のないもので、この円環こそが、形而上学の歴史と、形而上学の歴史の解体との関係の形式を描き出しているのである。したがって、形而上学を揺さぶろうとして、形而上学の諸概念を使うのを取りやめたとしても、何の意味もないことなのだ。形而上学の歴史とは異質であるような、いかなる言語も——いかなる構文も、いかなる語彙も——われわれは用いることができない」(D91, ED412/569)。ここで述べられていることと「繫辞の代補」の主題は非常に近い。そのことは、「繫辞の代補」のバンヴェニスト分析に入る前の序文に明らかであるので、後ほどそれを確認するが、ここではまず、形而上学の歴史に無自覚に形而上学とは別の論理を行使しようとすることの危険性が、レヴィ＝ストロース、バンヴェニスト、そして本書の読解によればジャン・ルーセに対して告げられていることから、デリダが60 - 70年代に構造主義全般に対して歴史意識の欠如を深刻に感じていたと考えることができるだろう。しかし同時に、本書の観点からすれば、「繫辞の代補」で展開されているのは歴史主義批判だとも言えるのではないだろうか。というのも、本書によれ

ば、歴史主義とは、「歴史を超えた普遍的なものの存在を認めず、すべては歴史のなかに属するものであり、何らかの時代やその文化に属するものとみなす」(D45) ことである。ここでの「歴史」を「ラング」に置き換えれば、バンヴェニストによるアリストテレスへの批判的見解に接近するだろう。本書によれば、フーコー論は歴史主義批判として読解でき、デリダはそこで「フーコーが自分の書物の拠って立つ地点を自ら忘却し抹消」(D51) していると論じているが、これは「繫辞の代補」の議論にも当てはまる。なぜなら、デリダが明らかにしているのは、バンヴェニストが、自らの言語学がそこから発して可能となっている形而上学的伝統を忘却し抹消しているということだからである。

「繫辞の代補」の主題は潜在的には形而上学の根深さだと述べた。そのことは、後半の議論にさらに見て取れる。デリダはバンヴェニストの用いる概念が形而上学に由来するものであることを示した後、彼が論文末尾で、アリストテレスの「カテゴリーの超カテゴリー的条件」(M233/62) である存在概念もまたギリシア語に固有な性質の反映であると論じていることを問題視する。議論の要点は次の通りである。バンヴェニストは上記の主張の根拠として、「在る」という動詞がすべての言語にあるわけではないことを挙げ、ギリシア語はこの動詞から繫辞の機能を作り出したり名詞化したり多様な用法を作り出したが、それらはすべて言語的与件によるものだとし、その論証として、「在る」という動詞をもたないエウエ語の分析を示す。バンヴェニストは言う。「ここで示したいのはひとえに、ギリシア語の言語構造が「在る」という概念を哲学的使命に適うものにする素因をなしたということである」。対して、「エウエ族の形而上学において「在る」がいかなる位置を占めているかを言うことはできないが、アプリアに、この概念はまったく別の仕方でも分節されているに違いない」<sup>7)</sup> (M238/69)。このバンヴェニストの一節に対するデリダのコメントは、本書の観点から注目に値する。「在る」という機能のインド-ヨーロッパ的組織の外部に「形而上学」は存在するの

か？ この問いはいささかも自民族中心主義的なものではない。この問いは、他の諸言語が哲学や形而上学への優れた適性を欠くこともあるとみなすことに帰着するのではない。そうではなく、逆に、「歴史」と「文化」によってきわめて限定された諸形態を西洋の外に投影することを避けることに帰着するのである」(M238/69)。この一節からわかるのは、デリダが、形而上学がギリシア語の言語的与件と絡み合っているということ自体を否定しているわけではないということである。デリダが問題にしているのは、言語と思考の関係を反映や置換の関係として還元主義的に捉えること、また、「在る」の意味はハイデガーが『形而上学入門』で述べたように曖昧で未規定なものであるにもかかわらず、非西洋言語のうちにその動詞の「欠如」を見出すと共に、「在る」の等価的機能および繫辞の等価的機能を「代補」として見出し、その限りで普遍的なものとみなす、そのやり方である(M240/72-73)。最終的には、「在る」と繫辞機能(「在る」の直説法現在三人称単数)の関係を、「語彙素「在る」の意味充実の失墜、抽象化、墮落、撤退の過程」(M243/76-77)とみなす誘惑において、『形而上学入門』のハイデガーもバンヴェニストと相似しているとの指摘がなされ、ハイデガーの歴史的思考に対して(さえ)次のような問いが向けられることになる。「この「歴史」〔「在る」の意味充実の失墜の過程〕を意味の歴史として問いたですこと(だがこの「歴史」という語もこの意味の過程に属している)、「存在の問い」を「存在の意味」(ハイデガー)の問いとして提起すること、それは、古典的存在論の破壊を、「存在」の意味充実の再自己固有化、失われた起源の再活性化といったものの地平に制限することではないだろうか」(M244/77)。このように、「繫辞の代補」はバンヴェニスト批判というよりは、形而上学がその外部にいてと思っている者や解体を志す者をも取り込んでいることの問題化である。このことは、先述の通り、序文で明示されている。そのことを最後に確認しよう。

論文を開始するのは次のような一般的で「古典的な問い」である。「哲学的言説は言語の諸拘束によって、どの点まで、どのような様態に従って、規

制されているのか。[…] 哲学の歴史はこの貯蔵庫の諸資源と組織によって制限されているのではないか」(M211/33)。本書第二章第二節でキーワードとなった「資源」である。次の段落で指摘されることは、しかし、この問いが「古い歴史」をもっており、なおかつ、問いを形成する概念そのものが哲学的言説の産物であるために、哲学的言説と諸拘束との関係を掌握するための妥当性が奪われているということである。これは本書第二章で問題とされた哲学的言説のアポリアである。続けてデリダが強調するのは、そのような仕方では自らの限界と関係をもつのが「歴史的」に哲学の特性であり、哲学は自らの限界を限界－画定する言説を再我有化すること、および、先の問いの提示が「歴史的－理論的布置」のなかで構成されてきたことである。その範例として挙げられるのはニーチェである。デリダによれば、ニーチェは哲学的言説や真理概念が恣意的な言語（語彙と文法）に拘束された隷属状態にあると主張するが、このような主張自体、「思考に対する言語作用の偶然的かつ表層的な外在性を設定するために、概念との関係において記号が二次的であることを設定するために哲学がつねに行ってきたこと」(M212/35)である。さらに、『人間主義についての書簡』から、ハイデガーもまた同様の困難と格闘したことが示される。「この形而上学は西洋の「論理学」や「文法」の形で言語作用に関する解釈を早くから牛耳ってきた。[…] 言語を「文法」の束縛から解放して、言語の諸要素のもっと始源的な連接へと解き放つことが、思考と詩作の任務なのだ」<sup>8)</sup> (M214/37)。

すでに述べたように、デリダ自身も形而上学的言語からの解放を希求し、「未聞の文法」を探している。しかし同時に、彼はそのことが形而上学の循環に巻き込まれるだけになることにつねに警戒している。その背後にあるのが、本書が示す歴史の思考と歴史主義批判である。

#### 4章 隠喩をめぐる諸々の（反）形而上学——「白い神話」

上記のニーチェとハイデガーの問題提起はいずれも形而上学的言語の隠喩性の指摘と連動している。この問題が論じられたのが、同年3月に『ポエティック』誌「修辞学と哲学」特集<sup>9)</sup>に発表された隠喩論「白い神話」である。この論文は「繫辞の代補」と密接な関係にあり、やはり哲学的言説のアポリアという本書の問いと深く関わっているが、すでにこの観点を含む優れた「白い神話」読解が出ているので<sup>10)</sup>、この論文についてはごく簡潔に済ませることにする。「白い神話」が「繫辞の代補」と密接な関係にあるのは、第一に、長坂真澄が指摘するように、「思考と言語という古典的対立の派生態」として、「本来的概念と、それを運搬するとされる隠喩との対立」<sup>11)</sup>の問題が思考されるからであり、第二に、先に示唆したように、共にアリストテレス形而上学の壮大な体系を標的としているからである。「白い神話」では、『詩学』や『弁論術』の分析により、一見すると隠喩一般を称揚するよう見えて実のところ哲学に寄与する「真の隠喩」を規定しているアリストテレスの「フォネー・セマンティケー有意義な音声」(M277/117) 中心主義が暴かれる。「繫辞の代補」でハイデガーの「存在」の意味充実への希求が批判的に指摘されるときには、このことが念頭に置かれていると思われる。

この論文の副題「哲学的テキストのなかの隠喩」は、一見すると、内容を明確に告げたもののように見える。しかし、この副題から、その3年前の「プラトンのパルマケイアー」(『散種』)のような、特定の哲学的テキストのなかの隠喩を具体的に分析するタイプの論文を予想した読者は、予想を裏切られたことだろう。「プラトンのパルマケイアー」は、哲学的テキストが、いかにそれが否定するところの隠喩的なものに支えられているかを示すプラトン主義の脱構築だが、「白い神話」は、「哲学的テキストのなかの隠喩」に与えられてきた諸規定を批判的に検討することで、脱構築の身ぶりがともすると与えかねない誤解を解く論文である。というのも、デリダの目的はけっ

して、哲学的テキストは抽象化された隠喩でしかないと主張することではないからである。そのような主張を打ち出した者としてデリダが挙げるのは、形而上学者を「白い＝色褪せた神話を作る者」と規定した、アナトール・フランスの対話篇「アリストとポリフィル——形而上学的言葉遣い」の登場人物、ポリフィルである。ポリフィルは形而上学者アリストに向かって、形而上学者は、まるで肖像が刻まれた貨幣を砥石で滑らかにする研師のように、感覚的な自然言語を抽象化し摩滅させる、と非難する。デリダが引いているように (M258/96-97)、「繫辞の代補」序文でも示されたニーチェの真理批判は、この論理ときわめて類似している（「真理とは […] 使い古されてその感性的な力を失った隠喩である」）。この点はリクールが誤解した点だが、デリダはけっしてこうした「反形而上学者」に与することはない<sup>12)</sup>。デリダが「白い神話」で問題にしているのは、むしろ、これらの反形而上学者たちに見られる、「原初的な意味の漸進的な摩滅、意味の規則的な喪失、たえまない衰退」として「隠喩の歴史」を捉える「連続性の前提」(M256/95)である。つまり、デリダは自然／精神、感覚／叡智といった二項対立に基づいた線的な歴史意識を問題にしているのであり、これらの「反形而上学」が形而上学に他ならないことを指摘しているのである。デリダによれば、彼らに対し、哲学的言語を擁護することにおいて一見対照的であるかに見えて、実のところ同じ論理に従っているのが、ヘーゲル『美学講義』での隠喩論である。ここにも「摩滅」の隠喩が現れる。「摩滅」によって隠喩は実効的隠喩（生きた隠喩）から消去された隠喩（死んだ隠喩）となるが、それはヘーゲルにおいて、イデア化の過程、止揚の過程である (M269/108)。それが感覚的意味から精神的意味への止揚である限り、ここにも先の反形而上学と同様の形而上学が作用しているのは見やすく、やはり歴史性の問題があると言える。「白い神話」にハイデガーへの言及は少ないが、このヘーゲルにおける形而上学的二項対立が確認されたところに『根拠律』への参照を促す脚注が付いていることは、以上の問題意識がハイデガーから受け継がれたものであることを

示しているように見える。ハイデガーはそこで次のように述べているからである。「〔感性的なものの非感性的なものへの〕「置換」と隠喩 [Metapher] という概念は、感性的なものと非感性的なものの、それぞれ独立した領域としての——分離とまで言わないにせよ——区別に依拠している。感性的なものと非感性的なもの、自然的なものと非自然的なものあいだに打ち立てられたそのような分離は、「形而上学」と呼ばれるもの、西洋思想にその本質的諸特徴を与えるものの根本特徴である」(M269/284)。そのためリクールは『生きた隠喩』(1975) 第八講義において、デリダは〈感性的なものから非感性的なものへの形而上学的転移と本来のものから比喩的なものへの隠喩的転移の等価性〉というハイデガーの説に与していると批判するが<sup>13)</sup>、デリダは「隠喩の退隱」(1978) においてそれは誤読だと応じ、この「脚注への脚注」を展開することになる<sup>14)</sup> ——しかし、デリダ-リクール論争は本稿の射程を超えている。

その後展開されるのは、先述のように、アリストテレスによる隠喩論が、隠喩の価値を、言説、声、名詞、記号作用、意味、模倣的再現、相似といった諸価値をひとまとめにしている形而上学の鎖と体系的に不可分なものとして提示する、そのありようの分析である。アリストテレスは隠喩を四種類に分けた上で、そのうち類比によるものをもっとも高く評価し、それは喜びをもたらすとするが、その類比とは、猿まねや默劇ではなく、すぐれて人間的なロゴスに属するものであり、また真理の条件でもあり、その喜びとは、知的で哲学的な喜びである。「ロゴス、ミメシス、アレーティアがここでは同じ一つの可能性である」(M283/123) のであり、アリストテレスの隠喩論とその形而上学は不可分なのだということを、デリダは露呈させる。デリダが隠喩の自己消去的性格について思考し始めるのは、かくして、隠喩をめぐる諸々の(反)形而上学を浮き彫りにした上でのことである。そこにあるのは確かにデリダの「歴史の思考」である。

以上のように、1971年の二論文、「繫辞の代補」と「白い神話」を通して

デリダが示そうとしたのは、形而上学を形而上学の外部（言語、隠喩、自然）に還元して批判しようとする事自体のもつ決定的に形而上学的な性格である。バンヴェニストもポリフィルもニーチェも、結局のところ、その形而上学批判において、アリストテレスの形而上学を反転した形で反復し、強化しているにすぎない。そしてデリダにとって、この指摘は、1966年のレヴィ＝ストロース批判、ひいては構造主義批判の延長線上にある。かくして、『デリダ 歴史の思考』の提示した「歴史の思考」という観点は、反形而上学的形而上学に警鐘を鳴らすこれらの論考を読むうえでもきわめて有効である。

### 略号

以下の著作からの引用は、略号と共に頁数を本文中に記す。翻訳書がある場合は、原書頁 / 翻訳書頁のように記す。訳文は、既訳を参照の上、変更させていただいた場合がある。

D：亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、2019年。

ED：Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, 1967, « Folio essais », 1979. 『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年。

DG：Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967. 『グラマトロジーについて』下巻、足立和浩訳、1972年。

H：Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013.

M：Jacques Derrida, *Marges : de la philosophie*, Minuit, 1972. 『哲学の余白』下巻、藤本一勇訳、法政大学出版局、2008年。

VP：Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, PUF, 1967. 『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年。

## 注

- 1) 少なくともこの時期のデリダの諸概念のなかで、造語によるものが「差延」——本書によれば、「歴史」の別名である (D189) ——だけであることは、形而上学の言語によって形而上学を解体することのアポリアにおいて「古い名を暫定的かつ戦略的に保存する必要がある」(D100, M392) という本書の主題との関連で、注記に値することだろう。
- 2) たとえば、「動物の動物性」を問題にするハイデガーの「戦略」とは異なり、自分がとりたい「戦略」は、(動物ではなく) 人間が「そのものとして」を有しているかどうかを問うことだとデリダは言う (*L'Animal que donc je suis*, Galilée, 2006, p. 210, 218-219. 『動物を追う、ゆえに私は (動物で) ある』 鶴飼哲訳、筑摩書房、2014年、287、297 - 300頁)。
- 3) Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme » (autobiophotographies)», *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 216.
- 4) *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 92-93. 『動物を追う』 前掲訳書、122頁。強調引用者。
- 5) Derrida, « Un ver à soie », Hélène Cixous et Jacques Derrida, *Voiles*, Galilée, 1998. 「蚕」『ヴェール』 郷原佳以訳、みすず書房、2014年。
- 6) 國分功一郎 『中動態の世界』 医学書院、2017年、105 - 106、313頁。
- 7) Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, 1966, p. 73. 「思考の範疇と言語の範疇」『一般言語学の諸問題』 岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年、八一頁。
- 8) ハイデガー 『「ヒューマニズム」について』 渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年、19頁。
- 9) 同号にはフィリップ・ラクー＝ラバルトとサラ・コフマンの論考、および、ジャン＝リュック・ナンシーとラクー＝ラバルトの翻訳によるニーチェの「修辞学と言語」が収録されている。
- 10) 関根小織 「隠喩と形而上学——デリダとハイデッガー」『ハイデッガーと思索の将来』 理想社、2006年。Serge Margel, « La métaphore. De la langue naturelle au discours philosophique », *Rue Descartes*, 52, mai 2006. 長坂真澄 「詩作と思索を差異化するもの——デリダのハイデッガー読解より」『宗教学研究室紀要』 第11号、2014年。
- 11) 長坂、前掲論文、6頁。
- 12) 関根は、「デリダは […] こうした西欧形而上学の自己批判に共感同意を示し、西欧のロゴスの地域限定的なミュトス性への自覚を促す」(前掲論文、272頁) としている。しかし、「白い神話」にそのような共感は読み取れない。また、武田悠一は「白い神話」という呼称をデリダに帰しているが(『読みの抗争』 彩流社、2012年、101頁)、デリダはむしろ、哲学的言説を隠喩の抽象化とみなして「白い神話」と呼んだポリフィ

ルに見られる起源からの連続性の前提（それが形而上学である）を強く批判している。

- 13) Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, Seuil, 1975, « Points essais », p. 373.
- 14) Derrida, « Le retrait de la métaphore », *Psyché*, Galilée, 1987, p. 68-70. 「隠喩の退隠」『ブシュケー I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年、80 - 83頁。リクールの誤読は他にも大きなものが二点あり、『生きた隠喩』のデリダ批判は「誤読」だというデリダの応答自体が間違っているとは言えない。しかし、「白い神話」においてハイデガーへの留保は十分に示されているとは言えず、この点はリクールが「誤読」するのも無理はないように思われる。