

伝承の物質性、アルシーヴの権力

—ハイデガー||デリダ主義の「閉域」に抵抗するもの—

三松 幸雄

本来的な伝承者たち、人がそれであることを望みうる伝承者たちは、起源や父、遺言者、著述家や哲学者と十分に絶縁しているために、自らに固有の運動においてそれらの遺産に署名し、或いは連署しようとする、そのような伝承者たちである。「…」もし伝承というものが、単に死文化したもののやアルシーヴを保持し、かつてあったものを再現することだけからなるとすれば、それは伝承と呼びうるものではない。(Jacques Derrida, *Sur Parole*)

歴史的なるものの真理について、我々はいかに省察しうるのか——これが第一の問いである。始めに、真理論的な問題系一般の中にこの問いを据えるべく、知覚的な事象や必当的な明証性に基づけられた真理について論述を提示する。この問題系は、しかし、歴史的な次元を分析の射程に収めることによって、或る種のアポリアに直面するはずである。歴史的対象の真理は、事実的なもの一般に拘束されているとはいえず、その記述において一種の虚構的な本質から分離しえない、と考えられるからである。言い換えれば、〈事実〉(factum)としての歴史は〈作られたもの〉(factum)である——古語 factum のこの両義性⁽¹⁾のいずれの側にも還元しえない意味において、歴史とは、事実として〈生起した事柄〉(res gestae)であると同時に、その出来事についての操作ないし制作 (operatio) を

経た、人為的な〈叙述〉(historia)である。我々はここで、差し当たり、ヴィーコの命題を祖型とする——したがって「反デカルト主義的」な——いわば歴史化された真理論のテーゼを参照することができるであろう。曰く、「真なるものと作られたものは相互に置き換ええられる (verum et factum convertuntur)」或いは、「真なるものは作られたものと同一で (idem) ある。」と。そうであれば、我々が最初に提示した問いは次のように変形されうることになるであろう。すなわち、歴史的事象の真理は、その事実的にして制作的且つ虚構的な⁽³⁾本質とともに、いかにして省察されうるのか、と。

この問いは後に、そのつどの文脈に応じて種々の表現形式や推論連関のもとへと翻訳されたかたちで、ハイデガー⁽¹⁾・デリダによるいくつかの哲学・歴史的な解釈に対して向けられることになるであろう。

一 真理と歴史

知覚的に現れる経験の場合、我々はその真理性を定める一種の規範的な制約を、現前という様態のもとに、世界の側から受け取ることができ。学説史的な説明を補えば、個々の知覚的な経験は、判断や信念文をなす表象と事物との事実的な〈合致〉(adaequatio)という対応的真理概念にとって範例的な場面を形づくるものである。例えば、初めて訪れた建物の中で所定の部屋を探し当て、室内に通ずる扉を見つけたとしよう。そのとき人は、「ここに入り口がある」と思うかもしれない。このように自分がそこに居合わせており、現にその物を目にしていて、という類の知覚的经验に関する主張は、大抵の場合真であろう。事実、その扉が開いて部屋の中に入ることができれば、この主張はおそらく真であることになるわけだ。けれども知覚的な対象は、特定の遠近法のもとに——現象学的に表現すれば、〈射映〉を通じて——与えられており、したがって当該の事象に関する認知が未完結であり続けるために、その明証性は十全的ではなく、蓋然的である。例えば、件の扉が非常時のみに開閉しうるものである

ことが判明した場合、それを通常の出入り口だと判断した先の信念は偽であったことになり、その内容もまた修正を迫られることになるであろう——以上のように、真偽いずれの場合であれ、知覚的経験に関する事実のないし現実的な真理性は、現前する世界の側によって制約されている。つまり、「ここに入り口がある」と判断しているわけだ。真理の入り口があるのでなく、ここに入り口があるがゆえに、「ここに入り口がある」と判断しているわけだ。真理の根拠をこのように世界ないし広義の〈存在〉の側に想定する対応説的な原理を、アリストテレスは次のようなテーゼによって定式化していた。「存在するものを存在しないと、存在しないものを存在すると言うのは、偽である。他方で、存在するものを存在すると言ひ、存在しないものを存在しないと、存在しないものを存在すると言うのは、真である」〔4〕。

しかし、判断や信念文が事実や出来事に合致していることを確定するためには、その信念と世界の然るべき部分とを再度照合させ、検証する必要があるのではないか。だが、そのような照合作業に際して、人は更に別の信念や判断に訴えてしまうことになるであろう。そうすると、これら別の信念の真理性をめぐって、同様の問題が再び生じてくることになる——このような懐疑主義的な反駁に対し哲学は、伝統的に、概ね次のような理念型によって示されうるであろう二つのいわゆる基礎づけ主義のいずれかをもって対処してきた。すなわち第一に、経験主義的な基礎づけ主義の発想を取る場合には、或る種の信念を感覚的な知覚と同一視するか、または感覚に基づくことによつて、知覚的経験が信念を引き起こす原因を与えるのだ、と主張するのである。例えばヒュームの場合、感官を通じて直接的に受け取られた所与としての知覚の対象は、観念連合の法則によつて信念を産出するのだと説明され、次いで、信念を産出する過程が自然的な機構と同一視されることで、経験主義的な基礎づけが行われることになる。これに対し、デカルトやフッサールを範例としうるであろう非経験主義的な発想を取る基礎づけ主義であれば、實在論的な対応なしに真であると言える特別な信念や判断によつて、それ以外の全ての信念の基礎が与えられうることを示そうとするであろう。例えば、周知の *cogito ergo sum* という、真でないかぎりはそれを遂行す

ることの不可能な推論は、そのような信念として見出されたのだ、と解することができる。或いは、〈平面上の異なる二点を通る直線はただ一つである〉、〈 $a+1=1+a$ 〉、〈質的に異なる二つの音は、一方が低音であり、他方が高音である〉といった公理や命題は、いかなる経験的事実によっても反証されることがない。一切の偶然的な信念から独立していると見做されたこれらの事象の真理性は、フッサールに籍口するなら、「原的に与える働きをする直観」において端的に受け取られ、それらを直接「見る」ことにおいて——「感性的」ではなく「精神的な眼差し」を通じて「洞察する」ことによつて——把握されるものであり、その明証性は必当然的である [cf. *IdI* 367, 43-4⁽⁹⁾]。そこで、この種の「明証的な所与」、「絶対に先入見に囚われずに」原的に把握されるこれら「真に実証的なもの」[38, 41-2]は、爾余の事実的な知識に確実な基礎を与えることができるものであり、然々の個別科学が従事する対象領域に固有の本質を表述するものである、と考えられたわけだ⁽⁶⁾。

コギト或いは本質直観の中で提示されてくるこうした「非時間的な存在」[38]を端的に受け取ること、つまりは〈事象そのもの〉を原的に把握すること——この「一切の諸原理の原理」[43]を、フッサールは、歴史的な省察においてもなお、理性的主張の正当性の源泉であるとして遵守し続けていた。「哲学史の外面化された諸々の「歴史的事実 (historische Tatsachen)」の皮殻を突き抜けて、その内的意味、その隠れた目的論を問ひかけ、証示し、確かなものとする」こと、こうした作業を経過することによつてこそ、「ひとたび観取するなら、意志をしてそれに必当然的に服せしめるところの、究極的な根源の真正さ」が示される、というのである。その作業は、「かつて哲学として根源的に求められたものへの、そして歴史的に相互に協働し合った哲学者たちや諸々の哲学を通じて求められ続けたものへの、廻行的問ひ」[*Hua VI* 16⁽⁷⁾]によつて遂行されるはずであった。しかし、この廻行的省察は、果たして必当然的に明証な歴史的真理を提示しえているのか。同時に然り且つ否であり、現象学は歴史的事象の真理を両義的な揺動の内に保持せざるをえなかった、というのが、おそらく、フッサール自身の批判的な

自己省察を経過した後には可能な応答であろう。周知のように、超越論的な歴史性を分析する水準では、経験的な事実には縛られることのない事象の本質的なものが問題となる。自由変更と形相的還元は付帯的な諸事実の歴史を排去するわけだが、しかし、超越論的現象学的な「還元以後の平面」において、「真理が産み出される実的な (real) 諸条件」ないし「実的な自然^⑧」は決して廃棄されてしまうわけではない。ただ還元は、事実性のもとに自らの端緒を持つとはいえず、諸々の事実から範例的、普遍的な成分ないし形式をこそ析出するのであって、事実的な諸条件をそのものとして保持するわけではないのである。

現象学者は、「人間的で歴史的な現存や、そこで生活世界と解釈されるもの」を、自由変更によって思考し直し、想像し直すことができる。

まさに、生活世界的に作り上げられたものをめぐるとこの自由変更と通覧の内に、一切の変更体を貫く本質、普遍的な (wesensallgemein) 成分が、我々が確信できるように、現実的で必然的な確実性において、必然的明証の内に現れてくる。その際、我々は事実に (faktisch) 妥当している歴史的世界へのいかなる拘束からも解放されており、この歴史的世界そのものを思考可能なものの一つと見做しているの^⑨である。 [Hua VI 383. 強調引用者]

想像的な変更の技術は、「物的史料に携わる (material) あらゆる歴史研究に (歴史研究における事象の物質的なものへの関与に) 権利上先立ち、歴史家とその活動とその対象のア・プリオリな意味を開示するために、事実をそのものとしては必要としない」 [OG 117. 一七六^⑩、括弧内・強調引用者]。事実と本質、偶然性に拘束された事実的・歴史的な諸連関と、純粹な理念性に還元された本質普遍的なア・プリオリは、このように或る古典的な仕方

——とはいえ、反復しうる歴史的なものを伝統性から抜き去る古典主義一般とは袂を分かつ仕方⁽¹⁰⁾——區別されているわけだが、しかし、これによって文書(Dokument)といういわば外的な形態のもとに傳承された知識が、内的な歴史性へと「移行する」(übergehen⁽¹¹⁾) 仕方を記述する、という課題が放置されてしまったわけではない。だが、そうであれば、事実的な資料体において存続する外的な知識は、還元以後の歴史性へといかにして移行するというのか⁽¹²⁾——「文書化されたものの事実性に結びつけられた〈詩作〉(Dichtung)」によって、「とフッサールは晩年の遺稿の中に記している。理性の目的論、つまりは哲学の歴史の統一の意味という、内的・志向的な理念といえども、まずもって偶然的に遺贈されてきた有限の「傳承の事実」(Tatsache der Überlieferung) によって外的に制約された、「解釈的な詩作」を通じて省察にもたらされる、とこののである [Hua VI 511; XXIX 47]。」「傳承の事実」とは、あらゆる歴史的探究が、いつでもすでにそれを資源としており、そこから省察を開始せざるをえないところの、世代的に傳承された資料体一般からなる歴史の有限の地盤であり、換言すれば、歴史性の意味の非經驗的且つ外的な条件として見出されることになるであろうところの、傳承の物質的、原・事実性を指している⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾。この原・事実性は、とりわけその非經驗的特徴において、——デリダの言葉を転用すれば——「傳承の物質なき物質性として規定されるような現象である [PM 134⁽¹⁵⁾]。それは、変更不可能な基盤として、傳承の「特異な歴史的起源」をなしており、「事実」というそのかぎりでは、決して反復し、(wepete) えない、事実の不変更体」であるが、しかし、内的・歴史性のもとでは「形相的不変更体に、すなわち随意にそして際限なく反復されるものに、権利上引き継がれることになるであろう」。傳承の原・事実性は、その物質なき物質性において、「意味と存在とが、事実と権利とが分離しえない、深淵な場」をなしているのである [OG 30-1, 四一—二⁽¹⁶⁾]。それは、あらゆる世界構成や世界信念に先立っていつでも存在している原・自・我の超越論的な「原事実」(Urfaktum; Uratsache) から區別され——この原事実こそ、現象学的な形而上学において主題化されるところの、テロスの形式を取る超越論的

神性としての「絶対者」であるわけだが⁽¹⁷⁾、したがってまた、世代・歴史的な目的論としての「原事実」⁽¹⁸⁾や「原歴史」(Urhistorie⁽¹⁹⁾)から、さらには生の歴史的地盤として対象化されることなく我々の活動を動機づける〈伝統〉という場の原・事実性からも⁽²⁰⁾、それぞれ区別されることになる。

歴史の意味を考察する現象学的な道はこのように、伝承の非経験的な事実性によって物質的に拘束されつつ、必然的な明証性や現前的に対応する事実をとにも欠損したところでなされる〈解釈的詩作〉という局面に突き当たる。歴史的省察が表立って〈詩作〉と呼ばれるのは、それが伝承の事実を基盤としつつも、その水準には還元しえぬ事象間の新たな意味連関を、予め算定しえない特異な仕方で創出しなければならないからであろう。しかしこのことは、同時に、外的な条件から内的本質への移行に際して、詩作的に虚構された——とはいえ、「現象学の生の要素」をなす「虚構」[Id I 32]としての理念的対象とは異なる——成分が、歴史性の中に部分的に混入してせざるをえない、ということでもある。それゆえにまた、伝承の物質性は、資料体という事物的な形態において歴史的象を或る仕方でも制約するものの、知覚的経験の場合と同じような仕方でも真理論的な規範性を含み込んでいるわけではない。抑も、「すでに文書そのもの」が、まさに歴史的に解釈されるものであるかぎりには、「現在のいっでも知覚可能な事物のごとく単純にそれ自身そこにあるというわけではない」のである [Hua VI 511. 強調引用者]。

勿論、歴史的なるものの虚構的・詩作的本質をこのように指摘することによって、当の事象の真理性をめぐる問題に決定的な解答が提示されたというわけではない。むしろ何故、またいかにして、歴史的象は、一種の虚構であるにもかかわらず、したがっていわば事実確認的な仕方でも真理を志向するとは異なる仕方でも、真／偽の対立に回収しえない——祈りが真でも偽でもないように——真理への信ないし誓約のもとに証言され、また証言されるべきものとして現に必要とされているのか、といった問いが、ここから新たに生じてくるはずである⁽²¹⁾⁽²²⁾。歴史の真理への信に結びつけられた証言行為は、とりわけ共同的に遂行される場合には、或る種の規範的な力への傾動を

伴いつつ、諸般の制度的・政治的な実践と連繫することになるであろう。歴史的なるものに特有のこうした準・真理性とその規範性を、還元不可能な信に基づく証言の遂行性ととの問いに関連においてこのように再分節化することで、歴史的対象の探究はさらに権力論的な領野へと拡張されるはずである。

歴史の真理は、その証言の準・虚構的な本質とともに、いかにして省察されるのか。

歴史的な事象は、それについての信念が対応すべき事実を現前という様態のもとに受け取ることができず、必然的且つ十全的な明証性の基盤をも欠いている。このことは、想起され或いは再想起されたものが、たとえそれが内在的なものであっても、その「権利＝正当性」が相対的で不十全なままに留まることと軌を一にしている [I 150-1, 283]。無論、この事態は、フッサールに固有の歴史省察にのみ該当するものだというわけではない。例えば、「プラトンとアリストテレスは、存在への問いを息つく暇もないほど研究した」[SZ 2]、或いは、「ヘラクレイトスの諸断片の一つ」は「ロゴスについて表立って論じている、最古の哲学的教説」であるという [219]、ハイデガーによる周知の記述もまた、各々が一個の歴史的な記述に他ならず（ただし、この場合ヘゲシヒテ／ヒストリーエ）(Geschichte/Historie) という周知のハイデガー的な区別を括弧に入れては、知覚的判断や観察に基づく文とは異なり、当事者（この場合は古代の哲学者たち）の信念や意図に現前的に帰属する発話ではない。それらの記述は、読解を通じて介入される以前のいわば開かれた資料体——伝承を呼びかけてくるテクストの分散 [cf. SP 58⁽²³⁾]——に対して、歴史的な状況に影響作用史的に拘束され導かれつつ、非明示的で背景的な了解を働かせながら、記述者が当の記述に関与すると見做した出来事を限定したうえで初めて成立の余地が与えられる、そのような歴史的解釈に他ならない。換言すれば、ハイデガーの歴史的な〈思索〉は、それがどれほど歴史的な意味ないし疑似・目的論的な方向づけを告示しようとも、その真理性は、あくまでも権利の相対性を帯びたまま、歴史的に創設された

有限の制度的な諸条件のもとでのみ効力を発揮しうる解釈的な実践として遂行されているのである。そうであれば、例えば、ハイデガーが歴史的な (geschichtlich) 省察と解釈を遂行したのとは異なる背景と場所においてなされる読解によって、プラトンやアリストテレスは必ずしも「存在への問い」に排他的に集中した哲学者ではなかったことが、或いは古代の思想家たちが伝統・哲学的に解される意味での「ロゴス」なるものに言及したわけではなかったということが、差し当たりまずは事実的に——ただし、問われるべきは〈事実問題〉以上の事柄であるが——それぞれ「立証」されるといった事態も、決して不可能ではないであろう⁽²⁴⁾。同様の解釈の更新は、問題の構造に適宜変更を加えれば、形而上学やアレーテイア、ピュシス等々をめぐるハイデガーの省察においても生じうるはずである。それだけではない。おそらく、哲学の資料体に付随してきた影響・作用史や解釈学的な循環構造ないし背景に欠缺が生じ、ひいては一連の歴史的対象を証言することの権利——正当性そのものにさえ欠缺が生じてしまう、そのような地点を見出し——それがどのような地点であり〈場所〉でありうるのかについては、後に論究を試みる——そこから新たに読解し直すことによって、反証となる諸々の事例を辿り直し、織り合わせ、かくして根底的に異なる解釈的な付置が形成されうるはずなのだ。しかも、ハイデガーの歴史・哲学的な解釈に対し固有の別種性において区別されるであろうそのような解釈(学)的秩序を形成することは、おそらくは〈他なる歴史〉を、ハイデガー的な問いそれ自身にとっては予期しえぬ仕方、したがって非・ハイデガー(主義)的な仕方ですれを到来させる試みとして、表立ってなされる新たな反復的伝承として、遂行されるのではないか——以上のような問いと見通しに対し、歴史的対象の解釈学的で権力的なトポロジーとしてのアルシーヴ (archive) をめぐるデリダの所論⁽²⁵⁾は、ハイデガーの思索を内的且つ外的に分析し批判する手引きとなりうるように思われる。とはいえ、周知のように、デリダはハイデガーの歴史的思索からいくつかの主要な発想を引き継いでおり、それらの問いに固有の権利を積極的に擁護していた。例えば、〈形而上学〉という一種の哲学史的な解釈がそれである。〈形而上学の脱構

築」と要約しえよう一連の企てが継続されてきた所以である。

しかし、〈形而上学〉のこの脱構築的な伝承＝遺産相続 (heritage) において、問いの通路が未だ拓かれていない或る種のアポリアが伏在しているように思われる。それはおそらく、〈ゲシヒテ〉と〈ヒストリーエ〉とのあいだに強い区別を設定するハイデガー的な公準に起因するものである。それによれば、ゲシヒテは「歴運」といういわば共同的・世代的で内的な意味を帯びて生起する出来事であるのに対し、ヒストリーエにおいて歴史的な出来事は「理論的」態度のもとで客観的に説明されることになる。この区別に依拠した一つの哲学史解釈が、脱構築へと引き継がれていることで、次のようなアポリアが分節化されずに留まっているのである。すなわちそれは、内的本質にして一個の歴史解釈に他ならぬゲシヒテとしての〈形而上学〉——我々は次節以降でこのことを立証すべく試みる——が、歴史性に物質的で外的な素材を与えている支持体 (support) の数々(文字一般、資料体、寄託体、アルシーヴ、テキスト [lettre, écriture, corpus, dépôt, archive(s), texte]……)を探究の場とする脱構築へと、十分に展開された対抗解釈を経ることなしに継承されている、というアポリアである。このことは例えば、脱構築的な作業の過程で繰り返し引き合いに出される「ロゴス中心的」な系譜学的プロトコルをその典型的な徴候としている²⁶。現行の脱構築的な探究は、それらの系譜学的な举措を通じて、ハイデガーによってアルシーヴ化された〈形而上学〉の解積的な法権利をなお十分に脱構築しないままに保持し続けているのである。そこでは、デリダが自ら語るような〈本来的な伝承〉 [cf. SP. 60] とはもはや呼びえぬ関係がおそらく生じているであろう。抑も、フッサールが「伝承の事実」と呼んでいたものは、ハイデガーの思索にあっては、「文献学的・歴史学的表象」からなる「外的」な圏域としてのヒストリーエと実質的に等置されてしまっていた。伝承の原事実性に通ずる問いの可能性は、存在への問いにおいて、「客観史的」な問題圏へと回収されてしまうわけだ。けれども、脱構築的読解が分析の現場とする、物質的な記入行為によって織り上げられている諸般の支持体ないし基底材 (subjectile²⁷) は、現象学的に

記述するなら、歴史の統一的本質や原創された理念の純粹な蘇生を「解釈的詩作」の必然性において危機に陥れるところの、伝承の原事実的な領野に他ならないのである⁽²⁸⁾。

したがって、〈形而上学〉への問いの脱構築的な遺産相続におけるアポリアは、次のような問いのかたちに定式化されうるであろう。すなわち、伝承の物質性の潜勢力を縮減された〈形而上学〉という存在史的な解釈が、当の原事実的な領野における代補の非有機的な運動を記述する脱構築によって、いかにして継承されうるのか。資料体を限界づける伝承の外的な物質性を哲学の内部へと接合する脱構築的な思考が、哲学の端的に内的、歴史的な本質・真理に他ならぬ〈形而上学〉を、いかに相続しうるのか——次節では、この問いの内実を展開させるべく、始めにハイデガーによって創設された哲学史解釈としての〈形而上学〉の内部を通過し、次に、デリダによるその批判的な読解と分析について概観した後、〈形而上学〉の〈閉域〉に施された地理・歴史的な規定から生じる問題について、〈範例性〉(exemplarie)とデリダが呼ぶものによってそこで引き起こされる逆説的な論理を軸に明らかにする。

この問題は、デリダのアルシーヴ論を支えとすることで、より詳細に分析されるはずである。それゆえ第三節では、始めにアルシーヴ論を概説するとともに、デリダが〈プシユケー〉と呼ぶところの、共同性を創出する準・精神分析的な機制をめぐる考察によってこのアルシーヴ論を補完することで、ハイデガー＝デリダ主義における〈形而上学〉という形象を、〈哲学・西洋〉なる解釈的仮説を先・措定することで特権化された制度的トポロジーとして法・権力論的に分節化し、〈形而上学の脱構築〉という問いの構制が自己・脱構築し始める地点を示す。次いで、第四節では、ハイデガーが「思索の法」としたアリストテレスの或る命題の再解釈を通じて、アルシーヴ化されたこの法ならびにその法権利によって哲学の資料体の或る局面が覆い隠されてしまう機序を簡潔に示す。第五節では、伝承の物質的な原事実性を、プシユケー／アルシーヴが創設され制度化されるための地盤として捉え直し、ま

たそこからの乖離によって引き起こされる「脱物質化的」な形象化ないし有機的な全体化の過程が〈形而上学の脱構築〉という問題構制の只中で生じている点について指摘するとともに、〈伝承の物質性〉をそのような全体化に抵抗する「散文的」な次元として解明する。

二 哲学の遺産相続

全ての本質的なことと偉大なことは、ひとえに、人間が一つの故郷を持っていたということ、そして、一つの伝承に根差していた、ということからのみ生じたのである。

(Heidegger, *Spiegel-Gespräch*)

何故、抑も存在するものがあって、むしろ無ではないのか。或いは抑も、存在するとはどういうことなのか——ハイデガー的な思考の類型によれば、他ならぬこの存在(者)への問いのもとでこそ、思考が本来的に携わるべき事象が哲学的な仕方では伝承されてきたことになる。そして、そのような思考の伝統こそ、周知の通り、ハイデガーが形而上学と名づけた当のものである。この命名は、哲学の資料体の中でその語彙が占めてきた諸々の布置関係を考慮するならば、決して恣意的になされたものとは言えない。だが注意すべきは、この形而上学なるものが、従前とは異なり、ハイデガーの問いの中では一貫して歴史的に分節化されている、という点である⁽²⁹⁾。その意味で、ハイデガーが更新されたかたちで導入した〈形而上学〉なるものは、真に存在するものやその原因(*aitia*)について、或いは「存在する」という語の意味について再び統一的に研究する⁽³⁰⁾哲学の基礎分野としての〈存在論〉である、というには留まらない。それは、*ἡ ἀποδοτικὴ* 「存在(者)トハ何カ」という問いの経験を本質的な由来(*Herkunft*)としており、且つ潜在的にはこの問いを背景としつつ伝承されてきたが、既在する思想の伝統の中では表立って統一的に把握されることのなかった歴史、すなわち〈存在(論)の歴史〉をなしているのである。

とはいえ、*ἀρχαία*への問いのもとで問われていた事象は、存在論の既在する伝統において、その古代「ギリシア的」な発端から近現代の哲学に到るまで、存在者または存在者性として把握されるに留まっておらず、それが〈存在〉それ自身として問われることはなかった、とハイデガーは診断していた。したがって、存在の歴史としての形而上学は〈存在忘却〉の伝統でもあることになる。この事態は、人間的現存在が差し当たり日常的な営為の中で然々の存在者の圏域に没頭しつつ自己を喪失していることと不可分である。形而上学的な思考は、自らが対処している事象一般を存在者として表象的に前に立て、恒常的に現前する一個の対象として把握しようとする。だが、まさにそのために、*ἀρχαία*なる事象の経験において生起している存在者と存在の〈存在論的差異〉を、或いは〈存在の真理〉を、現存在は常に忘却してしまふことになるのである。

この真理は、もとより認識と事象の知覚的な合致に基づけられた正確性 (*ᾠρθότης; Richtigkeit*) [GA9 218, 232⁽¹⁸⁾]の相関者ではなく、存在が自らを或る同一者——*ἑαυτὸν*、存在(者)——のもとで区別された (*unterschied*) ものとして、つまりはそれ自身の差異 (*Unterschied*) として、自らを歴史的に送り届ける、という事態に関わっている。それは、存在それ自身が、存在者を存在させ顕わにしつつも、そこに開けている存在者全体の明のみからは自らを匿い、しかもそのように匿われていることにおいて自らを到来させ滞留させている、という現れつつ・隠れる出来事の生起である。存在それ自身は、このようないわば開閉する「二重變」 (*Zwiefalt*) [GA12 116ff, 128-9, etc.]の仕組みを通じてこそ、自らを到来させ、真理の経験の歴史的な相統への道を拓く、とらうのである。到来 (*Ankunft*) と相統 (*Überkommnis*) からなるこの真理の歴史性は、存在から存在者への「移行」 (*Übergang*) という仕方で現成する [cf. ID 56⁽¹²⁾]。〈二重拘束〉の法⁽¹³⁾として特徴づけられるであろうこれらの根本的な・引き合い (*Grund-zug*)、現われと隠れの二重變からなるものの「配定」 (*Austrag*) [cf. 57] ならん歴史——二重變を集め (*ge-*)・送る (*schicken*)——は、かつて *ἀ-ἀρχαία* という言葉によって分節化された非・覆蔵性としての真理を根本経

験としているのだ、とされてきた。けれども、同一者としての差異、差異としての同一者のこの歴史的な生起は、地平拘束性から脱れ去る〈顕現せざる現象〉に留まる [cf. GA15 369⁽³⁴⁾]。現われと隠れの共属という事態は、無矛盾の命題内容に還元しえず、知覚のないし現前的な事象として経験されることもなく、明証性一般を欠いており、根拠律＝理由律によって制約されることもないからである。結果、存在の真理の配定は、事象を表象主義的に統攝する形而上学的な思考によって「秘密」(Geheimnis) に留まり続けることになるであろう [GA16 528; GA6-2 334]。存在それ自身はこのように、形而上学の歴史から自らを顕わにしつつ・匿うという仕方、真理の相続伝承のための場を開き、自らをそこに到来させる。この存在の真理の歴史としての「性起⁽³⁵⁾」は、一方で、その本質由来より——或る仕方で欠損を被っているとはいえ——すでに生起していたのだ、とされてきた [GA15 367 etc.]。「存在の歴史は、存在の忘却性とともに、しかも必然的にそれとともに始まる」 [GA5 263]。例えば、«τὸ ὄν» という哲学的な問いにおいて、少なくとも、全体としての存在者に対し或る開けた場が、思索の本質は未だそこへの地平的な「超越」という経験に留まっているにもかかわらず、すでに与えられていた [cf. GA9 120-2]。或いは、「プラトン・アリストテレス哲学」以前の「第一の元初」 [GA65 211] において、非覆蔵性としての真理が、形而上学以前のな仕方ですでに経験されていたのだ、と。思索は、こうした「元初からの立ち・去り (Fort-gang)」 [GA6-2 444] において、存在ないしアレーテアへの問いに移行することで、自らの本来的な課題に最初に到達し、最初に歴史的に動き出し、且つ「今日」もまた、思索はその起源とともに思索を歴史的に試みるのである。これら根本の問いを思索する数々の試みと、その経験を存在史的に制約し規定する時代 (Epöche) の変動こそが、哲学の伝統性を形づくっている。ゆえに、存在の歴史としての形而上学は、哲学のありうべき他の諸々の歴史と同列に並ぶものではなく、哲学の歴史そのものであり、その歴史的本質において、「哲学は形而上学である」 [SD 61⁽³⁶⁾]。この歴史は「今日」、近現代的な「技術」を通じて、物・存在者を専ら画一的な資源として徴用し立てるといふ本質

形態のもと、自らを「存在忘却の完成」として規定しているという [GA79 51]。しかもこの事態は、「アナクシマンドロスからニーチェに到る」[GA9 369, etc.]「西洋・ヨーロッパの歴史を規定している」が、同時に、その特殊地理・歴史的な伝統性を越えて、「今日、惑星的な全体へと展開するに到っている」[GA79 51]。それだけではない。まさにこの「惑星的」な展開によって、「哲学の歴史の全体は、その最極端の可能性の内へ」、つまり哲学自身〈終末 (Ende) 〓 場所 (Ort) 〉の内へと結集されている、というのである [SD 63]。

ハイデガーの思索が歴史的に試みるのは、右述した哲学〓形而上学の歴史を、今日にまで伝承されてきた存在への問いを手引きとして——『存在と時間』での表現を用いれば——「解体」(Destruktion) することである。言い替えば、哲学の歴史をその「積極的な諸可能性と、そしてそれと常に同じことを意味するが、諸限界〓境界」において、劃定し (in ihren Grenzen abstecken) [SZ 22-3]、忘却の内にある根本経験をその (実存) 可能性において「反復」(Wiederholung) するところである。哲学の歴史を解体し反復するとは、「かつての現実的なもの」として「過去となったもの」を回帰させることではなく、むしろ「相続された (ererb) 可能性」の方に対して「表立って行われる伝承」であり、「過去」として影響を及ぼしているものの取り消し (Widerruf) をこそ引き起こすとされている [385-6]。この意味で、存在をめぐる思索にとって〈問うに値する〉ものは、形而上学の歴史において〈未だ思索されていない〉事象である、ということになる。

デリダは、形而上学とその解体・反復をめぐる以上のような規定を踏まえつつも、第一に、ハイデガーの思索がなおその内部に自らを固有化させようとしているもう一つ別の歴史、すなわち〈現前 (la presence) の形而上学〉とデリダが呼ぶことになる歴史の境界と限界を、当のハイデガーの洞察——形而上学的思考は存在ならびに真理一般を現前性 (Anwesenheit) によって規定する [SZ 25]——を、ハイデガー自身の問題構制に再帰的に折り返し、存在の思索を自己・脱構築させることで、哲学の〈閉域〉(clôture) をいわば「アナクシマンドロスからハイデガー

に到る」系譜において、とりわけ、ハイデガーの場所論的な哲学史解釈を翻訳し変形した哲学の「終焉＝目的」(fin)という時代の境界・限界において、新たに劃定する (delimitier)。第二に、周知のごとく、デリダはこの現前の形而上学を「ロゴス中心主義」と特徴づけるわけだが、ここで前提されているロゴス解釈もまたハイデガーから相続されたものである。それによれば、ロゴスの「根源的な意義」は語りや言明ではなく、その動詞形レゲインのより古い用法に当たる「集める」に基づいており、ゆえにロゴスは〈集〉(Sammlung, Versammlung)一般を根源的に意味する、ということになる⁽³⁷⁾。したがって、ロゴスとは、形而上学において、現前のもとへの真理の取り集めである。またそれゆえに、現前の形而上学の閉域はロゴス中心的に構制されている——これらの変形され新たに創出されたデリダ＝ハイデガー主義的なテーゼは、少なくとも前出の境界劃定とロゴス解釈を不可欠のものとしている。脱構築が試みるのは、この閉域の内部で、形而上学の総体によって経済的に抑制されており、まさにそのために内部における陥入として見出されるであろう、構造的に周縁化されてきた諸々の「痕跡」もしくは「残余」(reste)——自らの内に他なるものを記入するために、現前に現れず、知覚的に接近不可能であり、全てのアルシーヴ化から逃れるもの [cf. PM 385⁽³⁸⁾] ——を、現前とその閉域の内部に再標記し、哲学的には思考しえないでいるそれらの諸力を解放することである。

その作業はいかにして遂行されるのか。ここでは一例を概説するに留めておく。

抑も、存在それ自身はどのように経験されうるのか。この難問に対しハイデガーは、まずもってそれは「存在の声 (Stimme)」から来る「呼び要め」(Anspruch) に聴従することによってこそ経験される⁽³⁹⁾としていた。「存在者が存在する」という驚愕へと我々を気分づけるであろうこの「音なき声」の聴取は、「存在の経験という秘密に満ちた可能性」を「保証する」(verborgen) ものでちえあるという [GA9 306-7]。このことは、存在の「呼び要めの残響 (Echo)」に聴従することが、伝承されてきた諸般の物質的な支持体への事実的な拘束なしに、真理の元初的

な経験を我々の思索において「歴史的」に現前させる、ということに他ならない。例えば、「存在の蔽われた元初の本質であるビジネスの内で、現前の非覆蔽性が呼び要めてくる。このような呼び要めは、古代ギリシアの初期以来ずっと、もはや黙り込むことがない」[GA79 65]——こうした〈歴史的〉な記述は、(ハイデガーの思索においてヒストリーに回収された)伝承の諸々の事実的な基盤を経由することなしに、音なき存在の声を純粹に聴取する能力によって、その真理性を保証されている。そのつどの現前性を現象させ、存在の真理を純粹に伝承する、「言が言ぐ」(die Sprache spricht) [GA12 243]とつづるもの、その目立たない「静けさの響き」[27]に、現前者と現前との二重襲をその同一性と差異において結集する呼びかけに耳を傾けること、これこそが、我々をして〈歴史的〉に算定される距離を跳躍させ、真理の元初的な現前に立ち会わせる方途、すなわち「存在の真理の内に脱自的に内立する」と (Inmestehen) [GA9 330] であり、「内に立ち続ける」と (切迫性) (Inständigkeit) [GA13, 13, 27, 32, 67-71 etc.] と呼ばれる態度とある [GA9 329]。

これに対しデリダは、思索者と存在の声のあいだに介入する技術的で外的な諸条件、つまり存在論的な聴取や内的・歴史的な追想には還元しえない読解・記人行為やそれらの基底材をめぐる問題圏の中にハイデガーの思索を置き移す。そうすると、存在の声といえども、抑も或る伝承経路を通じて送り届けられているのであってみれば、何らかの遺贈された支持体(文字一般の審級や資料体など)に媒介されているはずであり、したがって、自らが産み出された際の純粹な現前性からいつでもすでに引き剥がされてしまっていることが明らかとなるはずである。換言すれば、存在の声は、その〈第一の元初〉から、すでに自らの「痕跡」として現象しているのであり、真理ないしアレーティアは、自らの現成から差異化された「マークの非現前的な遺抗」(resistance) [MP 378³⁸]として経験されているのである³⁹。文字性＝字義性 (littéralité) 一般の審級に位置するこの局面では、「起源」や「産出」と呼ばれるものが、偶有性を許容する伝承の物質性を介して、全く別の脈絡へと接木される可能性が〈根源的に〉——

存在論的差異よりも〈元初的に〉——引き起こされている。純粋な現前や現成の「哲学的」価値は、ここではその〈深淵〓脱根拠〉(Ab-grund)の徹底化によって剥奪されてしまうのである。

文字一般やその各種支持体とともに、それらと切り離しえない在り方のもとで生起するこの物質的な出来事を、デリダはマークの経験として、あらゆる「経験」一般にまで拡張する[MP 375-8]。すなわち、いかなる経験といえども、そのつどの経験が純粋に現前的に同定されるということはありません。というのも、その経験が歴史的にただ一度だけ生じる／生じた出来事の場合であれ、それが当の経験であると同定されるためには、権利上、繰り返し——つまりは差異を含みつつ——同定されうるものでなければならぬからである。このことは、いかなる経験であれ、現前する起源への参照〓指示から切り離されたマークとして、(したがって、その起源一般が絶対的に消滅し、その痕跡しか見出しえない場合でさえ)、繰り返し同定可能である——或いはむしろ「読解可能」(isible)である——という、「反覆可能性」(iterabilite)の形式のもとに構造化されている、ということである[375](勿論、それでも〈唯一一回〉であることからの抵抗は残り続けるわけだが、その特異性はむしろ反覆において同一者が他化されることと条件でさえある⁽⁶⁾)。マークの領野を構造化するこの「引用的接木」[MP 381]の可能性、その「遺言的価値」⁽⁴⁾において、経験の「自同性」(meme)は指示対象から断たれうる「書記素」(graphie)として構成されている。それは、諸現前の総体からの断絶、並びにそこからの「本質的な漂流」[MP 377]、とうとう歴史的運動によって特徴づけられるであろう、現前を物質的且つ二次的に代補する諸効果として規定されるべきものである。別言するなら、マークないし文字一般としての経験は、起源の死を越えて、しかも予料や計算を超えて反覆的に伝承されうるという「読解可能性」の形式において、「もはや現前の(存在論的な)一変様では(あり)えない」[375]のである。かくして、存在が「同一者」(le meme = das Selbe)として経験され、遺産相続されうるのは——ハイデガーが思索する存在の真理の配定が現前性の価値に結びつけられているのとは対照的に——むしろ

反覆可能性において自らが他化され、「差延する」ことによって、つまり「同一者」における「差異の生成」によって、差異としての同一者、その同一性の差異によってである⁽⁴²⁾。こうして、存在の真理の歴史といえども、その現前性の内部に穿たれた「差延としての同一者」[8-9]のゆえに、常に真理の他なる伝承へと差し向けられていることになる。

閉域の歴史・地政学、範例性の論理、哲学の遺言的価値

右に概観してきたように、哲学の脱構築によって、形而上学的な組織化に常に「抵抗し」(Resister)ていたものの、しかし「形而上学のいかなる概念もそれを記述しえない」ために、現前性の痕跡として残り、常に「遺抗」ないし「残余」を構成していた、そのような力が再標記される [cf. DG 95⁽⁴³⁾, MP 393]。だが、この思考は決して単なる普遍的な出来事として生起するわけではない。むしろ反対に、「差異そのものの名状し難い運動」が文字性—字義性—一般の審級のもとで解放されるのは、「ただ歴史的な閉域の内部においてだけ、すなわち科学[学問・学知]と哲学の諸境界の内部においてだけである」[DG 142]。ここで言う「哲学・科学」の「歴史的」な規定は、デリダが晩年に到るまで繰り返し留保を付していたように、決して端的に普遍化可能なものではない。つまり、閉域のロゴス中心主義は、歴史的且つ地理的ないし地政学的な「西洋」なるもの——という現行のそれなりに世界化された正統性の文脈において信憑され仮想された (*putative*) 統一体⁽⁴⁴⁾——の属性に他ならない。形而上学としての哲学の歴史は、明示的であるか否かを問わず、常にこうした所与の正統的な脈絡を保持したかぎりでの地理・歴史的な閉域を形作っているのである。

とはいえデリダは、一方で、この閉域は、その名称が連想させるのとは異なり、円状に囲い込まれる斉一的な領域だと想定されているわけではない、との注意を各所で喚起してもいた。「形而上学へなるもの」の閉域へなるも

の) (*«la» clôture de «la» métaphysique*) を「一つの同質的な統一体」であるかのように表象するのは、それ自体が「哲学というものの (*la philosophie*) の自己・表象」[Pli 72⁽⁴⁵⁾] に過ぎないのだ、と。閉域と呼ばれるものは、むしろ「そのつど異なる断層の形態をした」自らの「境界」によって「貫かれて」いる⁽⁴⁶⁾。言い替えば、その内層は輻輳する境界ないし限界によって不均質なものとなっている。対象的に把握された「西洋形而上学の統一性」なるものは、このようにデリダ自身によって予め疑義に付されているのである。「西洋形而上学というものが存在するのだと、この名のもとのみ結果をなしうるような何かが存在するのだと、誰が言い、決定したのか。[...]」この名の唯一性、西洋形而上学の結集する統一性とは、何であるのか。それは、「固有名が、唯一の名が、思考可能な系譜学が望むこと (*Begehen*) 以上のものなのか、或いはそれは異なるものであろうか⁽⁴⁷⁾」[GW 72. 111-118] —— したがって、脱構築的な探究において「形而上学の閉域」が問われるとき、「問題となっているのは、他のいかなるテクストよりも巧みに閉域を限界劃定したハイデガーの全テクストを」—— のみならず、我々はここに、いかなる思想家や芸術家のテクストをも、という註釈を付け加えることができるであろう—— 「一つの閉域の内に閉じこめることではない」[MP 147]。脱構築が関心を持つのは、むしろ、この閉域への帰属と、非帰属という差延的な論理であり、またこの論理が分節化されるや否や顕在化し始めるであろう、閉域とその周縁部分が他なるものへと絶えず変容しつつあるという、この閉じた空間・歴史性の「逆説」であり、その危機と好機である⁽⁴⁸⁾。

だが、にもかかわらず、いわば現前主義的な思考にとっては捉えがたい「効果上の理由」[MIA 24. 118⁽⁴⁹⁾] によって、事態は依然として両義的なままである。というのも、脱構築にとって、それでもなお一個の地理・歴史的な固有名のもとに名指される哲学・形而上学という特殊な伝統性は—— 「単一言語」の普遍的構造に準えうる—— 「絶対的環境」⁽⁵⁰⁾、「越え難く (*indépassable*)」⁽⁵¹⁾、異論の余地なき環境 [MIA 13. 11] なのであって、その「唯一の文化」[132. 113-114] は—— 文化的な自己同一性の差延化された経済構造においてではあれ—— 地理・歴史的な

「統一性なき単一性」(unicité sans unité)をなしており [27. 一二九]、そしてそのかぎりて、哲学の歴史は、脱構築の側からは、それにとっての他なる伝承へと接木されることがなかったと考えられるからである。このことは、哲学の経験を歴史的に特異なものとして登録する〈西洋〉なる地政学的な署名が、別の地理・歴史に接ぎ木され、内的また外的に分割されるや否や、自らの構成された歴史・地政学的な特異性を喪失してしまうこととおそらく無縁ではない。形而上学的文化のこの特異性・単一性は、おそらく、件の署名行為によるそのつどの「主体」創設と不可分なのである。だが、まさに哲学の歴史・地政学的な特異性と見えるものをこのように変形させ、他なる地理・歴史的な特異性——それがなおも構成済みのものであるか否かは、差し当たり未規定のままである——のもとへと翻訳するであろう伝承の反覆可能性を、したがって哲学の遺言の本質を、解釈学的に構成された正常性のもとで滅殺させることが、おそらくハイデガー—デリダ主義的に決定された地平とそこでの〈問い〉が内含する一つの規範的な命令なのである。この問題に関して、我々は後にアルシーヴ論を通じて再び立ち戻るであろう。

哲学のこうしたいわば閉域主義的な限界劃定もまたハイデガー的な問いから引き継がれていると言ってよい。ハイデガーは、形而上学の歴史を主導する存在への問いが「ヨーロッパ・西洋」なるものの思考を系統的に統べているのだと、絶えず表明していた。存在は、「西洋的思索」の「第一の元初」においてロゴス或いはピュシスとして、次いで存在者の現前性として規定された。さらには神学的な悟性として、そして近代において対・象への自己意識の近さとして現前性が規定されていくことで、存在をめぐる思索は一層狭められたのだ。と。かくして「西洋の全伝統は、その本質的なるものにおいて、根本問題の単一性 (Einheit) の内へと集約される」 [GA26 165, etc.]。哲学の歴史の単一性を作成するような系譜学的プロトコルが、ハイデガー—デリダによる閉域主義的な限界劃定の素地となっている。したがって、〈形而上学の脱構築〉という問題構制の徹底化は、この閉域の地理・歴史的な〈外〉に思索の資源を求めることによってではなく、反対に、存在をめぐる思索の場合には、その〈内に立ち続

ける」ことによつてこそ、「第一の元初」をその「最も固有な別種性」[GA65 187]において根源的に取り戻し、「別の元初」への本質的な連携を得させることができるのであり、他方で脱構築は、まずもつて閉域の〈内〉への「帰属」において——ただし、そこへの「非・帰属」とともに [DG 24]——形而上学の「構成された歴史的領野の中へ効果的に介入するための通路」「強調引用者」を維持することによつてこそ、歴史的な〈遠隔・伝達〉(telecommunication)としての伝承・遺産相続に好機と力を与えることができるのである [cf. MP 369f, 393]。

以上のような哲学の閉域の規定について、例えばスピヴァクは、「ほとんど反対向きの自民族中心主義⁵⁰」と評していた。ロゴス中心的な形而上学の「時代」が、「今日」その「自民族中心主義を惑星的に押しつけつつある」[DG 11]としていられるにもかかわらず、歴史の目的論を脱構築する探究が、なぜことさらに「西洋」という屬性のもとで哲学の歴史的必然性を再び強調する必要があるのか、と。しかし、「文化的同一性」は、同一性一般がそうであるのと同じように、差異の同一性、同一性の差異であり、さらには政治・道徳的な〈尺度を超えた尺度〉(mesure démesurée)として、それは「自己と他者に等しくあるべきである」という「不可能なものを経験」に属しており、「属するべきなのである」。脱構築はしたがって、スピヴァクの批判がここで看過しているのとは異なり、地域(主義)的な秩序へのコミットメント——「ヨーロッパの文化的同一性への氣遣い」——と普遍化可能性を伴ふ事象の双方に、応答しうる言説や制度的・政治的实践を創出すべしという、「二つの矛盾した法」を自らに課しているはずである。特定の地理・歴史的同一性それ自身を維持し保守しようとする企図それだけでは、単に計算可能な実践であつて、脱構築が関心を持つ〈不可能なものを経験〉としての文化的同一性の一面のみを言い当てているに過ぎない [cf. AC 45-7, 三四五⁵¹]。文化的同一性の権利要求は、市民間の超・国家的連帯とともに、不平等や抑圧に抵抗する〈正義〉の一樣態に他ならないのである [PM 352]。

むしろ問題は、おそらく次の点にある。すなわち、「形而上学」なるものの「惑星的」展開という、文化や歴史

性、特有言語、さらには民族や国家、国家連合等々に固有の身体——それら各々の外延は決して端的に自然的な仕方
 方で確定されるわけではない——に普遍的なものを書き込む〈範例性〉の価値を伴う現象を [cf. Pin 251, 299⁵²];
 AC 71. 五六] 〈哲学〉がそこに単一系譜学的に帰属するとされる〈西洋〉なる署名のもとに引き受けることは、
 そのような地理・歴史性の内に住まわぬ、者や共同体にとって、原理上、自らの同一性と差異に応ずる、「不可能な
 ものの経験」を絶えず逸する方へ導いてしまうということ、これである。そこでは、例えば〈東アジア〉と慣例的
 に呼ばれているような名が、常に抑圧され、或いは〈哲学〉の単一的な環界としては決して承認されないままに留
 まるであろう。ここで作働しているのは、特殊地政学的な〈西洋〉という固有名が、惑星的・普遍的な歴史の名と
 しての〈西洋〉に転位するという、当のデリダが明らかにしてきた範例性の逆理である。つまり、〈形而上学の脱
 構築〉という問題構制にあっては、地政学的な〈西洋〉が、重層決定された哲学のあらゆる伝承を代理し、表象する
 範例的価値を持つようになっていくわけだ。〈哲学〉の歴史と〈西洋〉との結びつきが、デリダの脱構築において
 もなお特権化されたものとして現象せざるをえないとすれば、それは、〈西洋・形而上学〉なるものが、現行の歴
 史・地政学的な秩序の中で、この範例性の論理によって構造化された署名の政治学を遂行してしまうからなのであ
 る。

以上のような批判的問いが分節化されるのだとすれば、それは、今日、〈形而上学〉とそれにとって他なる地
 理・歴史とのあいだで、つまり「惑星的な」状況にあって、ハイデガー—デリダ的な問いの権利に或る欠缺が——
 その問いが根差していた〈生活世界〉からの逸脱が——すでに生じているからに他ならない。だが、構造的に見て、
 その問いが内属する地理・歴史的遠近法のこのような変形は、閉域主義的に構成された〈形而上学の脱構築〉の中
 では端的には提起されえない。言い替えれば、〈形而上学の脱構築〉という問題構制を取るかぎり、〈西洋・形而上
 学〉なるものの範例性の論理における脱構築的な運動が引き起こされるための何らかの経路は構造的に掩蔽されて

おり、またそのかぎりで、そこでの問いの権利の欠缺が露呈する余地は閉ざされていると言わざるをえない。けれども他方で、〈西洋〉という名によっては指示されえない地理・歴史性の同一性を、自己における差異とともに、氣遣うべき⁽⁵³⁾個人や共同体、連合体が、にもかかわらず、哲学の伝承へと参与する際に、ハイデガー―デリダ主義的な〈西洋・形而上学〉という――さらにはより広く、今日における〈哲学・西洋〉という――一個の形象に準拠するとき、そこには、逆説的にも、哲学の起源的な地理・歴史性を踏み越えて、哲学の遺産相続を構造化している引用可能性とその遺言的価値のゆえに、〈哲学・西洋〉の死後を生き延びる――「生まれた土地の外への引き抜き」[MP 256]――という、或る新たな歴史的真理の徴候が、否定的な仕方によってではあれ、問われるべきもの、未だ非家郷的な「問うに値するもの」として、すでに示されているのである。

三 プシュケー／アルシーヴ

右述の諸問題を引き起こすハイデガー―デリダ的な思考の構制とその由来を、人はいかにして解明し、新たに問い直すことができるであろうか。ここでは二つの作業仮説を提示する。第一に、デリダが素描した歴史解釈のアルシーヴ論に従いつつも、それをデリダ―ハイデガーが措定している〈形而上学〉へと再帰的に折り返し、〈形而上学〉を一つのアルシーヴと規定することによって、当の脱構築的な解釈が自己・脱構築し始める地点を示すこと。ここではさらに、デリダが〈プシュケー〉と呼ぶ解釈・制度的な共同性創出の現象の分析によってこの作業を補完する「本節」。第二に、ハイデガー―デリダの思考が一貫して排除していると見える或る事実性ないし実定性の水準を、単なる事実的・実証的な研究とは異なる仕方、テクストの法・権力論的な分析を経由させつつ、脱構築の外から導入し「第四節」、且つその思考の内側から、伝承の物質的な原事実性としてそれを析出すること「第五節」。これらの作業は、地理・歴史的に「様々な特異性」を結びつける「普遍化可能な文化」[GS 31⁽⁵⁴⁾]への経路と、

一つ以上の由来の複雑な相互作用を記述する徹底化された（非・）系譜学的思考の可能性を [FP 235⁶⁶]、形而上学の歴史を自己・脱構築させるかたちで開発するための試みである。

アルシーヴの法・権力

脱構築的な探究にとって、必要な歴史的事象を証言する権利のもと、単一の形而上学を語ることは、読解の原理上、いかなる誤りもない。なぜなら、そこで形而上学と呼ばれるものは、哲学の異種混濁的な資料体に対し、読解や解釈を通じて介入する際には必ず作用し始める「或る種の定立的な抽象化の力」の所産であり、テキストの「様々な効果の内の一つ」に過ぎないからである。勿論、その歴史の意味や本質は、かつて現存した個々の思想家の意図に限らず帰属することはないであろう。にもかかわらず、それは開かれた資料体においてすでに「読解可能」なのである。この意味で形而上学とは、テキストへの操作的な働きを通じて資料体から抽象された一つの「効果」に他ならない [cf. Kh 81-2, 七六―七七⁶⁷]。形而上学の読解可能性の権利は、テキスト論的にはこのように確保されることになる。

ところが、奇妙なことに、当の脱構築によって展開されるアルシーヴ論 (archivologie) は、むしろテキスト論的な操作による地平の定立や解釈の権利の創出をこそ批判的に分析しようとするものである。〈アルシーヴ⁶⁷〉とは、或る時点で固有の読解可能性が創設され、解釈の正統性の限界が定められたことによって固有の秩序をなす、制度化された「解釈学的なトポロジー」を指している [MA 13]。それは「常に有限であり、したがって選択的、解釈的であり、濾過しつつ濾過され、検閲し且つ抑圧し、常に権力の場所と権力の審級を形づくっている。「遅かれ早かれ」という潜在性に運命づけられたアルシーヴというものは、出来事を記載し、委託する (consigner) のと同様に、それを生産するものである」 [PM 68]。この現象の準・概念には、その語の構成成分 *archive* が示すよ

うに、アルケーという古語の二重性——〈開始する〉(agere)と同時に〈命令する〉(agere)——が書き込まれている[11]。デリダはこうした古語の「記憶」[12]を踏まえつつ、この操作子の射程を以下のように拡張する。曰く、アルシーヴにおいて、各種文書・史料の「分類」や「同定」「統一化」が、「正統化された解釈学的な権威」(assemble) という意味での、歴史化する「共・署名」委託、(con-signation) [記号・集収] の力 (force) ないし権力 (pouvoir) によって補充されている。しかし、アルシーヴ化を引き起こす共・署名の権力そのものは、もとより自然的に生起するわけではなく、まずもってそれ自身を仮定ないし「前提する」(supposer) ことから始まる「強調引用者」。つまり、分散するテキストを「唯一の資料体」へと形成すべく命令する権力が、アルシーヴの「起源」において、すでに遂行的に〈前・提≡先・措定〉(pré-supposition) されていたわけだが、このことは、かつて共・署名の力が受託されたという「記憶」そのものが、背景に留まるという仕方で匿われ、クリプト化されてしまわざるをえない、ということに他ならぬ[MA 14-5]。だが、共署名の先・措定というこの遂行的な出来事、それが開くであろう論理の中では現前したことのないこの〈力の一撃〉こそが、アルシーヴの権威の〈神秘的な基礎〉をなす当のものなのである[cf. FL 32-3. 三〇—(89); FS 32]。それが遂行的な出来事であるとは、この基礎の原理が自己自身を基礎づけることができない、ということである。かような仕方で脱・根拠化されている深淵こそ、資料体の複雑な諸局面を抑圧する「法」(loi) を立て、「解釈学的な法≡権利」(droit)、「正統的な解釈学的権威」[MA 13-4] を基礎づけ、制度化する当のものである。しかし、アルシーヴの秩序が維持されるためには、かつて原・規範的に立てられたこの人為的な〈補綴〉(prothèse) としての起源は、反対に自然化の過程を経て抑圧され、解釈学的循環的に開かれる地平的な圏域からそのものとしては秘匿されなければならない。かくして、制度化されたこの規範全体性を「分裂し」(secerner) にやって来るであろういかなる秘密 (secret) [MA 14] も、そこに現前

してはならないことになるのである。

アルシーヴ化を引き起こす共署名の権力は、資料体一般を最初に、そしてそのつど結集させる、解釈学的な「法の力」[MA 20]を構成している。この権力自身の先・措定という出来事は、それが創設し正統化するであろう規範全体性に属しえぬ働きであり、その意味で基礎を持たない「暴力」である。しかし、共署名によって法が暴力的に立てられる瞬間、そして法権利が行使されるそのつどの場面にあつては、或る「解釈的な力」が、つまりアルシーヴの真理を創出し、その虚構的本質を真理として、「信ずるよう呼びかける力」が含まれているはずである。解釈学的な規範全体性の権威は、このような力を人々が受け容れ、その解釈の真理性を信ずる、という点にこそ依存している [cf. FL 30-2. 二八—三〇]。起源における先・措定の遂行的な暴力と、そのつどの解釈的な力の行使によってこそ、アルシーヴは、ベンヤミンを引きつつデリダが述べているように、「法を措定すると同時に維持（保守）する」ことができるのである。この意味でアルシーヴの権威は、その暴力的な起源とそのつどの解釈的実践において、あらゆる法の力と同様、「創設的、且つ保守的」(institutive et conservatrice⁽⁸⁵⁾)であり、「革命的且つ伝統的」である [MA 19-20⁽⁸⁶⁾]。

脱構築が関心を持つのは、こうしたアルシーヴの限界内に真理が守蔵され固定化されること、つまり解釈学的全体性の中で「乗り越え難いと明言された」(declares infranchissable)、諸限界の制度化」[15]である——ここで、我々が前節で引用した表現との或る類似を、つまり哲学・形而上学的な文化という「絶対的環界」に関して言われた「越え難い」(indépassable) [MIA13. 二]という形容との奇妙な類似を、字義通りに受け取ることが、脱構築の自己・脱構築にとって肝要である。というのも、それによって、他ならぬ〈形而上学〉もまた乗り越え難いと明言された一個のアルシーヴであることが逆証されることになるはずだからである。

哲学・西洋・プシュケー

アルシーヴとは、言い替えれば制度化された解釈的仮説の総体である。例えば、デリダが「ユダヤ・ドイツのプシュケー」(la psyché judéo-allemande)と呼ぶもの。それは、およそ百年ほど前の幾人かのユダヤ系ドイツ人の思想家や芸術家たちに反映されていたような一つの幻想的なもの (fantasmatique) であり、巨大な鏡 (psyché) に映じた像が引き起こす同一化的な眩惑に準えうるような、異なる「文化」、「歴史」、「民」或いは「民族」などのあいだに奇妙な対を構成し、それらのあいだに同一化を生じさせる、精神II心的な (psychique) 論理を、ただし、「精神的」とはいえ少しも自然的なところのない、その意味で解釈と制度の人為的な構造を指している [cf. PH: 251, 263-4]。それは、例えばヘルマン・コーヘンに、次のような仮説を採用させていた。すなわち、ユダヤ教とドイツ哲学——後者の場合、就中カントそしてカント主義——との、緊密にして深淵な、内的な親近性にまつわる種々の命題である。「ドイツ性」と「ユダヤ性」の関係を定義しようとするその関心自体は、当時において独創的なものではなかった(例えば、「日本的」なものや「東洋」の独自性を「西洋」なるものとの鏡像的な関係において定義しようとした、かつての日本の思想家や芸術家たちの企てもまた、異なる地政学的な脈絡に置かれているとはいえ、一個の制度化された「プシュケー」の現象であったと言えよう)。とはいえ、コーヘンの場合、当時のドイツ・ユダヤ知識人の一部に典型的だった何ものかを、周到にまた極端なかたちで表現しており、この点でプシュケーの論理を説明する導線となりうる、とデリダは見ている [252, 259]。そのテキスト *Deutschem und Judentum* をデリダが分析の俎上に載せる所以である。だが、この *und* の論理、「ユダヤ的なもの」と「ドイツ的なもの」という二つの異なるものを、唐突に並置すると同時に、そこに無媒介的な連続性をも作り出す、この「離接接続詞」の論理なき論理は [256]、いかにして正当化されているのか。その論理に支えられた歴史的な遠近法は、どのように形成されたのか。

それは、まずもって「ユダヤ性」と「ドイツ性」のあいだに、比較の第三項としての「ギリシア哲学」を発見することにあってであり、別言すれば、前二者がこの第三項との内的な結びつきをその「ヘレニズム的」な源泉からして一体的に維持してきたことが確認されることによって、である。ここでコーヘンはアレクサンドレイアのフィロンを引き合いに出す。プラトンの「弟子」であったフィロンは、アレクサンドレイア・ユダヤ教的な社会生活の中で、哲学的な理性性であると同時に、神の言葉である「ヘロゴス」によって、ヘレニズムとユダヤ教を媒介し、和解させた。ユダヤ教とヘレニズムとのあいだの契約を確認するのがこの「ヘロゴス」だとされるのである。そして、このユダヤ・ヘレニズム的なロゴスなしにキリスト教は、ひいてはプロテスタント主義は、考えられないであろう。したがって、ギリシア／ヘレニズムは、「ロゴスとキリスト教の境位において、ドイツ性の根源的源泉となっている」のであり、またそれゆえに、或る意味で「ドイツ人はユダヤ人なのである」[261]——以上のごとく作為的な、些かの錯乱 (Gehirn) によって駆動された「三段論法」(syllogisme) においてコーヘンが準拠しているのが、〈ユダヤ・ドイツのプシュケー〉と呼ばれる論理／現象である。

それは〈プシュケー〉である、なぜなら、この系譜学——〈ユダヤ的なもの〉と〈ドイツ的なもの〉を、カントとともに頂点を迎えるようにして連結するもの——は、少しも自然的、身体的、遺伝学的な系譜学ではないからだ。この系譜学は、〈宗教的なもの〉と〈哲学的なもの〉の同盟を經由し、絶対的なロゴス中心主義の形式におけるロゴスの本質的な媒介に即して、ユダヤ・ヘレニズム的な伝承に共署名する、[*consigner l'héritage*]、そのような言語間の契約を經由する。「…」問題となっているのは、まさしくプシュケーである。というのも、それは鏡であるだけでなく、魂でもあり、精神を、聖霊を、必ずしも意識や表象的認識を含みこむことなしに守蔵するからである [262-g. 強調引用者]。

この種の〈ユダヤ・ドイツ現象〉を説明し、伝統・哲学的な仕方で〈理由を・与える〉(λογον δίδωμι)ようにするならば、プシュケーの錯乱した幻想的なるものは回避されなければならぬであろう。けれども、「この真理の真理に対し、ロゴス中心的・ユダヤ的・プロテスタント的なこの真理に対し、いかなる外在的な場所から「真偽の」判定を下しうるのか」。プシュケーの現象の只中で語られるこの真理が、外から到来したのか内から見出されたものなのか、単なる修辭なのか、寓意なのかは、決定不可能なのである。何故か——デリダはここで、哲学的には結局新たな問いを引き起こす他ないであろう何らかの理由づけられた議論を与えるよりは、むしろ次のような問いを立てることによって、逆説的ではあるが、この決定可能性を却って字義的に徴づけようとしているように思われる。すなわち、プシュケーの現象、この「歴史」もまた、諸々の「形象」(figure)の様々な転位から成り立っているのではないのか、と。そして「これが、或る人々が脱構築と呼ぶものの問いの全てである」[272-3]——言い替えば、プシュケーが前提とする「支配的解釈の内部における或る歴史的転位」[267]への問い、すなわち〈伝承への共署名〉による諸形象の転位ならびにその制度化にまつわる系譜学への問い、アルシーヴ化への問いは、それが関心を持つ解釈的・歴史的な位相において、哲学的な根拠律＝理由律に従って分節化される論理空間とは部分的に共約不可能な閉域をなしている、というのである⁽⁶⁾。

シヨールムによれば「神話的」で「伝説的」[25]な、異質の「精神」を離接接続するこの論理／現象は、フィロンがアレクサンドレイアへの亡命によってイストラエルの運命を「世界主義化」(cosmopolitanisé)した、という別の論拠によって、範例主義的な文脈を形成している[26]。つまり、プラトン、ユダヤ教、フィロン、新プラトン主義、宗教改革、カント、ユダヤ・プロテスタント主義によって系譜学化され、それらの統一性のもとにアルシーヴ化された真理への、とりわけその真理に本質的な世界主義的契機によって特権的に委託された「範例的使命」[268]への確信から、〈ユダヤ・ドイツ的プシュケー〉は、人類規模に拡張されうる自らの普遍的可能性を主張し

たのである。デリダが呈示する寓話——「だが、それこそ現に生じていることではないのか。世界化というものが、もし惑星的な文化の均質化を、技術・科学を、合理性を、根拠律を経由するものであるならば、「…」その場合、人類は、現にプラトン・ユダヤ・プロテスタント的な軸の周りで統一されているのだ。「…」この人類の統一は、事実上、ヨーロッパ文化と呼ばれるものを經由しているのだが、それは今や、アメリカ合衆国の、その不可分の統一性における経済・技術・科学・軍事的な力によって代表されているのである」[292]。しかし、デリダはこの種の——それなりに修正を加えれば今日でも流通しているものに近似した——寓話の中に認められる、或る種の「排除」に注意を促している。

このような論理に依拠するのであれば、何故、ヘレニズム、ユダヤ教、キリスト教があるところならどこでも、同一のプシケを語らないのか。「…」何故、ユダヤ・スペイン・プシケに——その文化がもたらした豊饒と、またそれが引き起こした歴史的な暴力にもかかわらず——関心を持たないのか。何故このプシケに、西洋の歴史における一つの決定的な役割を認めないのか。この強力な寓話の原理そのものから排除されているように見える、ユダヤ・アラブ・プシケについては、言を俟たない [295]。

(ここで我々はさらに別の欠落に注意する必要がある。すなわち、ここで用いられている「西洋」という形象に固有の権利とその脱構築における構成された正常性とも相俟って、デリダの分析において、〈X・プシケ〉の原理そのものからは——アラブそして宗教的にはイスラムという、構成された「西洋」なるものの内に看過しえぬ遺産を残している場合を除いて——非「西洋」とされるあらゆる伝承が、第一次的なものとしては等閑にされてしまわざるをえない、というもう一つ別の「排除」である。この問題については本節ですぐ後に言及する。)

さらに今一つの例を挙げよう。デリダは別のところで、ユダヤ・ドイツ的プシュケーの「世界主義」と由来において親近性を有する別の範例主義について、歴史家イェルシャルミによる「ユダヤ性」(Jewishness)をめぐる議論を分析する際に取り上げていた。イェルシャルミの言うユダヤ性とは、「ユダヤ教や宗教、ひいては神への信仰からも」区別されるべき、「未来への特殊な希望の予期⁶²⁾」であり、ユダヤ教とは異なって「終わりが無い」。それは、「ユダヤ教の後にも伝承として、つまり、いわばアルシーヴを欠くのではなしに、生き延びることができる。このアルシーヴが、支持体や現実性を欠いたままに留まるのだとしても、である」。だが、それでもなお、このユダヤ性に「固有な」ものは、「唯一、排他的にユダヤ的」であることだ、とイェルシャルミは記していた [MA 115-9]。だからこそ、「他のどこにでもなく、ただイスラエルにおいてのみ、記憶することの命令が、一民族の全体に對する宗教的命法として受け取られたのである⁶³⁾」——このように断言するとき、イェルシャルミの言うユダヤ性なるものが、「ユダヤ的」なるものの範例主義的な唯一性によって規定された「選びの絶対的特権」[120]を刻印されたものであることが露呈しているのは明らかであろう。

なるほどこれらは錯乱した、明晰な分割を拒む現象の奇妙な論理に従うものであるのかもしれない。少なくとも、これらのプシュケー／アルシーヴにデリダが対置するものが、「非範例主義的な普遍化の論理」であるのだとすれば——範例主義の豊饒なる眩惑から「砂漠のなかの砂漠」への離脱を呼びかけるその普遍化の論理、デリダが「メシア的なもの」と呼ぶところの、メシア主義の死後をも生き延びるであろう、他なるものの経験の普遍化可能性は、「かりに」「ユダヤ起源」だったとしても「…」ただちに反復され、引用され、連署され、散種されて、その「根こぎ」と「脱固有化」の過程で、固有名の固有性は他者たちの内に自己を失っていくだろう⁶⁴⁾。だが、おそらく、事態はここでも、そしてとりわけここで、一層両義的である。むしろ我々は、「自己を失って」しまい、したがって「砂漠」への「離脱」が他者の自己との端的な絶縁を引き起こしてしまうかのように見えるこの地点でこそ、す

で引用したように、その幻想的なるもの、その真理の真理に対し、いかなる外在的な場から断定を下すことができるのか、と問い直さねばならなくなるはずなのである [Phi: 272]。

範例主義的な普遍化の論理が、外から到来したのか、己の内に見出されたものなのかは、プシュケーの非・閉鎖性のゆえに決定不可能である (<(con-)texteの外はない> [LI 252: 二九四])。つまり、見出され再標記された普遍化可能性は、端的な〈外〉としての「砂漠」にはなく、範例性の論理と非範例化の境界、|| 限界に位置するはずなのだ。このことは、他ならぬ「メシア」という特殊な同一者の署名がここで字義的には失われていないことから明白である。この署名は、なるほど他なる土地へと引用され散種されうるにせよ、その字義性と差延の論理において、己の複数化する普遍的な奪・固有化を決して完遂しえないであろう。それゆえ、脱構築の問題構制の中にあって、〈西洋・形而上学〉の唯一性がプシュケー／アルシーヴの論理に類似した振るまいをするのは、偶然ではないのである。それは次のように語ってきたはずだ。曰く、哲学は他のどこにでもなく、ただヨーロッパ・西洋においてのみ、ロゴス中心の原理はその歴史・地理のアルケーとして開始され、そこでの思考を歴運的に統べることになったのであり、しかも、今日それは惑星的に自らを普遍化しつつあるのだ、と。ここから我々は次のような仮説を立てることができるであろう。形而上学という、自らを「惑星的」なものにしつつも「西洋的」なままに留まるという、この奇妙な範例的なるもの、それは、一個のプシュケーであり、〈哲学・西洋・プシュケー〉である、と。おそらく、ハイデガー||デリダ主義が準拠する系譜学的プロトコルは、幻想的なるものの中で語られるかぎりでの真理であり、虚構との区別が決定不可能な真理、その意味で諸々の歴史・哲学的事象の真理の真理なのである。

勿論、すでに指摘したように「第二節」、文化的同一性や固有性一般への関与が直ちに不当だというわけではない。自己は差異とともにでなければ己を同一化しえないのであってみればなおさらであろう [AC 16]。文化的同

一性へのコミットメントは、その差延的な論理を尊重することから切り離しえない。問題はだから、「中心主義」のプログラムを超えて「文化的同一性」に責任を持つ方途を新たに創出することなのである[19]。文化への同一化を、同一性と差異において生じさせるといふ秩序構想は、覇権的中心からの統御や、あらゆる特殊な秩序構想を無化する単に特異なもの「アナーキズム」によっては、場を与えられることがないであろう[41]。「したがって、独占でも四散でもない」[43]。ただ、このいわば二重化された秩序構想に劣らず正当なのは、「他のものたちを想起すること」、「…」他の諸民族もまた同じように——他なる仕方で (autrement) ——」[MA 123]、アルシーヴに、伝承に、文化的同一性の新たな創出に、そしてその翻訳と変形に、他なる仕方で参与しうる、ということなのである。

しかし、現行の脱構築において、〈西洋・形而上学〉の歴史は、果たして「他なる仕方で」、他なる伝承への、そして他の伝承からの接木を許容するような仕方でも、語られているだろうか。むしろ、それを阻む系譜学的プロトコルと、その権利行使を支えるアルシーヴ化された歴史・地政学的なテーゼが、脱構築されなままにそこに「前提」されているのではないか。それは、我々が連字符を挿入することで示してきた「西洋」と「形而上学」ないし、「哲学」との一致からなる形象化された理念を再分割する諸々の審級を抑圧し、その系譜学的連続性を屈折させるものを忘却させ、それらのあいだの重層決定や分離可能性を抹消する、制度化された幻想的なものである。かくして、デリダールハイデガー主義の文脈で語られる〈形而上学〉というアルシーヴは、〈哲学・西洋・プシュケー〉として再標記されうることになる。

地球の表面を覆う現行の秩序において、この哲学・プシュケーの「西洋」なるもの——日本語の環境においてより広範に流通している世俗的な語彙によって言い替えれば「欧米」なるもの——が、文化・人種主義的な〈無微の場所〉に位置しているのであれば⁽⁶⁵⁾、形而上学の歴史・地政学的な規定がその範例的な〈無微の場所〉を混同な

しに更めて名指してしまい、そこに結びつけられた文化・人種主義的な構制の延命に加担してしまう、という危険がここで生じているはずである。ハイデガーはしばしば次のように述べていた。「存在の歴史の様々な時代」は、「現前性が西洋の人間に自らを送り遣わす様々な仕方である」[GA16 367 etc.]と。仮に哲学の「閉域」を名指すこうした固有有名が、その唯一性において正当であるとすれば、このアルシーヴのもとに、例えば哲学的〈人種〉とその外部、或いは〈少しは哲学的な人種〉といった類型が形象化されないと、断言することは到底できないであろう。むしろ、徴候的には全く反対に、今日、我々の生活世界には人種主義的に制作された諸形象が、もとより〈哲学〉にかきることなく——例えば、批判的人種理論や人種哲学が明らかにしているように——程度の差はあれ遍在しているとやわねばならない。脱構築の哲学・歴史的な解釈は、問いのこのような地勢において自己・脱構築されなければならない。そして必要なのは、〈哲学・西洋〉というプシュケー／アルシーヴの内部から「自己・反復」の契機を剔出し、或いは外部から記入し、このプシュケー／アルシーヴを他なる伝承へと解放することであり、哲学をそれ自身の「遺言的価値」において分割し、「本質的な漂流」に委ね、それが別の様々な伝承へと接木される可能性を働かせることである。

四 τὸ ὄν λέγεται πρὸ λαοῦ

〈哲学・西洋〉というプシュケーの内部でなされる解釈的な営為によって、「形而上学」の「運命」(destin) もしくは「歴史」(Geschick) が捉えられているように見えるとするれば、それは資料体の内部で別様に作用しえたはずの諸局面を遮蔽するアルシーヴの「法」がそこに立てられているからである。この法・権力によって、様々な歴史的事象——例えば、*πάνθεα*, *φύσις*, *λόγος*, *διασπορῆν* 等々——は、それらの伝承にまつわる複雑性を眩下させられ、種々の歴史的転位や重層決定を覆い隠され、あたかも理想的な解釈学的全体性を各々が分節化しているかの

ように、「唯一の資料体」としての「形而上学」なるものを形象化しつつ配列されることになる。このアルシーヴの法を、「真理の歴史としての存在について言うことの適切さ」という「思索の第一の法」[GA9 363]とハイデガーが呼ぶものに重ね合わせ⁽⁶⁶⁾、その一源泉を、「私の思索全体を突き動かしているものはアリストテレスの一つの命題に遡る」というハイデガーの証言に倣い⁽⁶⁷⁾、同命題の解釈の内に求めてみよう。

それは『形而上学』I巻に読まれる次のような命題であった。

ὅν ἢ ἕκαστον (πολλοκοῦν) 語られる、しかし、一なるものとの関係において (ἑνός ἐν) 或るピュシスとの、一つのアルケーとの関係におおて [Metaphysica, 1003a33-4, b5-6]。

ア、リ、ス、ト、テ、レ、ス、ハ、イ、デ、ガ、ー、に、よ、る、存、在、へ、の、問、い、は、こ、こ、で、強、調、点、を、ὄν、の、一、性、の、側、に、付、す、べ、く、要、請、す、る。同書Z巻の第一章末尾に読まれる、この命題の由来と哲学的な尊厳について語られた次の一節は、その修辭的な音調において、「プラトンとアリストテレスは存在への問いを息つく暇もないほど研究した」との歴史的な記述がなされ、「存在への問いを反復する必然性」が説かれた『存在と時間』冒頭部の叙述と共鳴しあっているために [SZ 2]、この解釈作法を正当化するものであるように見えるかもしれない。

実に、あの古くからの、そして今なお、また常に永遠に探究されており、常にアポリアに到るところの、あの「ὄνとは何か」という問い、それは「ウーシア (ὄνεια) とは何か」という問いである。「…」したがって、我々もまた、このように存在するものについて、その何であるかを、最も主要なものとして、第一に、ひたすらこれのみを、研究すべき (θεορητέον⁽⁶⁸⁾) である [1028b2-7]。

「我々」とは、言うまでもなく哲学者たちを指す。「存在としての存在を最も知っている者は、全ての事象の確実な原理について語りうる。このような者がすなわち哲学者である」[Met 1005b8-11]。存在への問いこそは、哲学ひいては〈思索〉の第一に従事すべき問いである。全ての領域に亘って原因・根拠を普遍的に探求するこの第一の学によって、爾余の研究は根拠を与えられるのであり、またこの存在という現象から諸般の「理論」が派生しているのだ、と——なるほどこのような解釈は、哲学の閉域の、或いは伝承された資料体の、諸可能性の境界と限界を、相応のやり方で劃定しているであろう。だが、どのようにしてか。

たしかに、『形而上学』のA巻後半部のように初期のアリストテレスのものと推定される一部の資料は、その一性に対してプラトンのな優位を付していることが知られている。しかし、或る意味では周知の通り、だからといってその多様性がアリストテレスの探究の全体から除去されたわけではないのである。例えば、『動物部分論』の第一巻・第五章に読まれる一連の条りでは、ウーシアの存在論的一性とは相容れない哲学的光景が展開されている。

アリストテレスはそこで、「自然によって存在するウーシア」に類するもののうち、「生成消滅する」諸種の生命体に言及し、次のように述べている。曰く、それら生成消滅するウーシアを「観察することによって (κατὰ τὴν θεωρίαν)、それら「ウーシア」を造り上げたピュシス (ἡ δημιουργήσασα φύσις) は、事物の根拠 (αἰτία) を認識する能力を持つ人々、つまり自然本性的な (σοφία) 哲学者たちにとって、計り知れない喜びを与える」であろう。それらウーシアの内には、「何か驚くべきこと (τι θαυμάσιον) がある」。そこには、「偶然性ではなく、或るもののために (ἐνεκα τινος) 「という目的性」が働いており、それらの「共存の目的と生成のテロスは、美の場所 (τὸ τοῦ καλοῦ τόπος) に割り当てられている」のである [de Partibus Animalium, 645a7-23]。この哲学的な探究によって、生成消滅する「ウーシア」は、存在論的な「現前性」というよりは、多種多様な生命体を指示する一般的な事象概念であり、驚愕 (θαυμάσιον) は存在の思索を要請する根本気分の切迫とは異なる自然的環境において経験さ

れている。しかもここでの記述は、この自然学の道を「自然本性からする哲学者たち」に勧めるものである。

それほど長くはない一節の中で用いられている、これら「形而上学的」な根本概念の集中は、語の単なる多義性
に由来する現象だというだけではない。実のところ『動物部分論』のこの条りは、竈の傍らで暖を取っているヘラク
クレイトスが、来訪者たちに向かって「コロニモ神々ハ居ル」(ἀίψα γὰρ κοί ἐν τὰ ἄθρα θεῶν) と語ったという、
よく知られた「ゲシヒテ」(歴史Ⅱ物語り) が埋め込まれた部分にあたる。ハイデガーはこのゲシヒテが伝承され
てきたことの「歴運」について語っているが [cf. GA55 5H]、存在をめぐる思索の純粹さを保つためには、存在史
のアルシーヴはこの周囲の文脈で語られる〈生成消滅するウーシア〉に言及しつつゲシヒテを作成するわけにはい
かなかったはずである。このように文脈の「全体を引用せず」に、むしろ引用箇所を抹消して解釈を仕上げ
ることは、「ハイデガーの解釈を一貫して支配している換喩的暴力」[GW 77. 一三八]であるように思われる。い
ずれにせよ、ハイデガーが遵守し続けた思索の〈法〉から距離を置いてここで確認すべきは、存在・ウーシアの一
性が、アリストテレスの場合、自然学という哲学において保持されていないということ、そして存在への問いは諸
学の多様性と不可分であるということ、このことである。勿論、この種の記述がアリストテレスの資料体の中に存
在することは、繰り返しれば、或る意味で周知の事実でさえある。だが問題は、アリストテレスの資料体を異種混
淆的で開かれたものにしており、「形而上学」の閉域の中では読み取られえないような諸々の記述の所在と、それ
らのあいだに認められる錯綜した連関が、ハイデガー的なアルシーヴの法・権力による限界劃定によって覆い隠さ
れてしまわざるをえない、という点にある。

抑も〈哲学〉は、〈形而上学〉なるものの歴運に収束するとは言えないであろう数々の探究(徳の修練、弁論術、
人相術、夢の解明……)に、その古代的な端初よりすでに踏み出してはたはずである。そして爾余の伝統は、哲学
のこの複数性を一つの基盤としながらも、いくつかの地理・歴史的な分岐と混淆を経過し、またしばしば偶然的な

然々の要因から遺産の一部が種々の変形を被り、或いは忘失され、諸々の局面で内的に縫合され、または断絶を穿たれるなどして、数々の共約し難い思想が相互に嵌入しあうものとなっている。このことは、存在の思索において創設されたアルシーヴの公準を括弧入れする余地のあるかぎりには、ほとんど自明のことでさえあるのかもしれない。何よりも単一の〈形而上学〉の歴史には還元しえぬいくつかの哲学が企てられてきたはずだし、また現に企てられているからである。

以上の論評は、ハイデガー（＝デリダ）の解釈がいわゆる「実証的」な水準で「誤っている」という点に照準を定めたものではない。歴史的事象の真理が解釈的実践の外に経験的事実として現実存在していると想定しているわけではないからである。ここで指摘すべきは、哲学の歴史をめぐるハイデガー＝デリダの解釈は、本節で我々が事例として提示したようなテキストを抑圧する傾向にあり、結果、その解釈は伝承の物質的な原・事実性からの或る乖離を示すことになる、という点である。

伝承を解体し取り戻すことが、ハイデガーの言うように常に解釈学的な暴力を伴うのだとすれば、おそらくそれに対応する或る種の必然性をもって、ハイデガー＝デリダによる分節化に対する抵抗という別の暴力が、当の解釈によって資料体から除去されたために伝承の物質的な領野において「秘密」に留まっている事象の側から、常に潜在的に働き続けることになるであろう。この点について次節で簡潔に示す。

五 形象、文字、物質性

ハイデガーが創設した「存在論」の解体という課題はおそらく、いわば疑似・(新・)プラトン主義・トマス主義的な、いくつかの時代に跨るプシュケー／アルシーヴの伝統のもとでなされたものである⁶⁹。世代的に身近なその端初の一つは、しばしばブレントノをもって代名詞とするような、キリスト教神学の投影された近代のアリ

ストテレス解釈に求めうるであろう。複雑な織り糸からなるこの伝統をハイデガーの思索はなお解体してはいない。むしろ、「西洋の全伝統」が集約される単一の〈形而上学〉の歴史は、先行する「存在論的」アルシーヴの伝統を「古代ギリシア哲学」の資料体に重ね書きすることによって樹立され、制度化されているのである。

しかし他方で、ハイデガーの思索は既在した伝統に断絶を穿つものとなってもいる。それは、先行する起源から自らを断ち切ることで、〈形而上学〉の更新された命名を行っている。それは固有の解釈学的な法を創設し、法に相即する一種の特有言語のシステムを創出し、新たな解釈者共同体を造型した。このような法創設は無償の贈与であるが、まさにそのために、支配する諸効果がそこから産み出されることになる。法の贈与は、贈与される者すなわち解釈者共同体を我有化するのである。かくして、その特有言語は流通し、固有の形象を指示する文法を産み出し、程度の差はあれ、このアルシーヴに赴く誰もがその文法に従わざるをえなくなる。とはいえ、そこに我有化する主体は存在しないであろう。「ハイデガーの哲学といったものは存在しない」[GA9 69]。思索者をして言うことを強いる、事象の力、〈聖なる名の欠如〉[GA3 234]を経験させる存在の開けないしア・レーティア——とハイデガーが命名した、理解を絶する出来事——こそが、このアルシーヴの根本に横たわっていることを見逃してはならない。〈形而上学〉というアルシーヴは人間主義的に描き出されるような単なる虚構的歴史解釈ではないのである。

反対に、まさにそのような出来事に強いられて、「通常の現実性の支配圏域」[GA9 216]を覆す点で、この歴史的思索は真理を創設する或る種の〈芸術〉に属している⁽⁷⁶⁾。歴史のアルケーとテロスの存在・真理論的な形象化に携わるこの世界創設的な〈テクネー〉は⁽⁷⁷⁾、創設行為のための場所を、つまり自らの「恒常的存立のための足場」にして「最大の抵抗」を備えた「己を閉鎖するものとしての大地」[GA5 57]を持つ。歴史にとってこの大地とは、フッサールの記述を参照しつつ我々が先に提示したような意味で、あらゆる歴史的探究がそこを地盤として開始されざるをえないところの、資料体一般からなる歴史の物質的な原・事実性の領野を指している。だが、問題

が生じてくるのは、この〈形而上学〉なるアルシーヴにおいて、第一に、伝承の物質的領野が差し出す「可能性の限界」を部分的に踏み越え、いわば事実的には可能ではなかったことまでもが既在した伝承に上書きされ、次いで準・事実的な権利を行使し始めてしまうときであり、また第二に、分節化された解釈的仮説の総体が固有の遺産として登録され、閉域主義的に固定化されてしまい、結果、脱構築が（非・）帰属する伝統性にとって他なる伝承への通路が遮断されてしまうときである。そのようにして、一方では、事実に〈可能ではなかったもの〉——非・覆蔵性としての *ἀ-ἀίθερα*、結集としての *λόγος*、*λόγος* としての *εἶδος* 等々——は、伝承の事実性から乖離した「意味」を運ぶ (*μεταφορεῖν*) 一種の〈形象〓比喩〉 (*figure*) として機能し始め、他方では、閉域主義的に構制された問いの歴史・地政学的な外部へと伝承が接木される可能性が分節化されずに留まることになる。

我々がここで形象と呼ぶものは、その語根 *figo* によって、本稿の冒頭で提示した虚構 (*factum, fictio*) の問題系へと送り返される。虚構的に彫塑され造型された比喩〓形象は、例えば、「非覆蔵性」や「結集」といった翻訳・解釈に現れているように、慣例的でも字義的でもない。だが、まさにそのような非・字義性において、それらの形象は伝承の散文的な事実性から乖離し、「抽象化の過程」を被り、「脱物質化」され、「幻想化」され [cf. PM 258]、意味の或る過剰な備給を受け始め、欲望と固有化の過程へと還元されてしまう [Ib]。そうすると、人はその意味形象をテキストのあらゆる場面に敷衍してしまい、かくして資料体の不均質な諸局面が覆い隠されることになるのである。ハイデガー〓デリダ主義的なブシュケール／アルシーヴは、このような〈脱物質化〉の過程と不可分であり、したがって形象的なものへの「参照〓準拠〓指示」 (*référence*) なしに〈形而上学〉は語りえない。抑も、〈形而上学〉のロゴス中心主義の脱構築を展開するという問いの構制そのものが、分析の歴史・哲学的な水準において、こうした形象の一つに他ならぬ「ロゴス」を参照する働きによって循環的に支えられているのである。現行の脱構築的思考は、自身の直下で進行しているこうした形象化の運動を等閑にしたまま、依然これらの形象によって主導

されている。のみならず、〈形而上学〉なるものもまた、「哲学の全伝統」が集約される「根本問題の単一性」や、その単一性において形作られる〈閉域〉といった規定を通じて、フッサールの言う「伝承の事実」から乖離した一個の形象として機能しているには違いない。それゆえに、〈西洋・形而上学〉なるものもとで、固有の地理・歴史・人種・文化的な諸規定への「美学的な」[cf. 133, 137] 参照を引き起こす「幻想」がそこで展開され始めることも、決して不可能ではないのである（「美学的」であるとは、ここでは、伝承の事実的な平面に認められる事実の「偶発的」で「機械的」な生起 [cf. 143f.] を、一般に目的論的ないし有機的な全体性へと統合することで、事実性と形象のあいだの隔たりを架橋し且つ隠蔽する働きを指す）。更なる問題は、そのように美学化された哲学・歴史の形象が、歴史・地政学的な〈外部〉として経験される伝承への引用的接木の可能性に対して不寛容なテクストの法権利を行使し始めるといふ点にある。

しかし、伝承の事実は、記入行為を介して産出されたものである以上、それを構造化している「文字の散文的な物質性 (prosaïque matérielle) ⁽⁷³⁾」、「文字の字義性 (littéraire)」[133] によって、資料体からの脱物質化的な乖離を中断させ、アルシーヴへの結集に抵抗し続けるものとして存立し続けているはずである。伝承を構造化することの字義性においてこそ、形象化への備給から読解を引き離し、資料体一般を原・事実的な〈定立性〉 (positivitas) において保持させ、或いは参照を宙吊りにする、そのような「有機的で美学的なあらゆる全体化に対する散文的な抵抗の場 (le lieu de résistance prosaïque)」が生じてくるのである [133ff.]。「恣意的なもの、思いがけぬもの、不確かなもの、予見しえないもの」[144] の散乱として経験される出来事、アルシーヴへの固有化に抗い、美学的な幻想化の過程に統合しえず、同一化しえぬ外部性を備えた出来事としての原事実的な定立性を露呈させるこの次元こそ、我々が伝承の物質性と呼ぶものに他ならない⁽⁷⁴⁾。それは、文字の散文的な字義性によって構造化されているために、「何ものかではなく、無であるが、働く (avoir) ものであり、したがってこの無は操作し、強制する

もの、抵抗する力である」[132]。伝承の物質的基体なき物質性、形象の解除を強制するこの「無」なるものは、可能なあらゆる再固有化に抵抗する原・事実的な力として働いている[133]。伝承のそのような抵抗する力が露呈してくるのは、例えばアルシーヴにとって別種の読解が要請される範例に出会うときである。この種の範例のもとでは、アルシーヴの中で機能する形象の神話論的な機能は失墜せざるをえなくなる。先に反証例として引用したアリストテレスのテクストや、アレーティア⁽⁷⁵⁾やロゴス⁽⁷⁶⁾などに関する、〈哲学・西洋・ロゴス中心的・形而上学〉の統一性には還元しえない変則的な事例の数々がそれにあたる。ハイデガー—デリダ主義のプシケ—／アルシーヴは、それらの事象を単に偶発的なものと認知させる、解釈学的に構成された規範性と正常性をもたらししている。だが、〈形而上学〉の歴史的現在に記憶されることのないこれらの事象は、アルシーヴの正常性を異化するような或る外部性を備えており、いわば〈形而上学〉にとつての〈他なるもの〉である。脱構築を徹底する作業はおそらく、ハイデガー—デリダ主義の歴史的現在から逃れていくそれらの事象に、何らかの場所を与えねばならぬはずである。だが、いかにしてなのか。これらの事象への関係を、脱構築的思考の内部を通過しつつ、どのように哲学の歴史性へと請じ入れることができるのか。

おそらく、第一に、ハイデガー—デリダ主義の諸形象を、それらが生じ来たったところの伝承の物質的な原事実性との関係に再び差し戻すための、準・現象学的な〈エポケー〉が必要である。そして第二に、この散文的な関係の場において、へ一つ以上の由来への忠誠〉のもと、所与の系譜学を欠いたところでの伝承を企てるのでなければなるまい[cf. Fp]。言い替えば、種々の形象を散文化し字義化すべく、アルシーヴへの統合を解除された資料体の分散の内に再び新たに定位し、次いで、そこで経験される諸々の事象の偶発的で不連続的なもしくは連続的な布置関係を、疑似・目的論的な幻想を抱かずに記述すること——この作業は、おそらく、歴史を「複雑系的な流れと見ることを伴うであろうし、「ある時点でどれだけの可能性があり、なぜ特定の一つに決まったのかを解明す

る(71)、いわば他なる系譜学的な記述として遂行されうるであろう。

伝承の物質的な領野で読み取られるテクストの出来事は、事象の系統的な付置を複雑なものにし、〈形而上学〉の様々な水準で生じている固有化的な操作に抵抗する。しかし同時に、伝承の物質性はなお新たな形象化の地盤でもあり続けるであろう。なぜなら、形象化とは「一つの罨」ではあるが、人は伝承の原・事実性のもとにあってさえ、再び読解と解釈を開始しなければならない以上、おそらくはそれを決して十全には避けることができないからである [PM 134⁽⁷²⁾]。物質性なき形象は盲目であるが、形象化の契機を欠いた文字・伝承の物質性なるものは空虚である。字義化とはしたがって、参照という機能の全面的な廃棄を意味するのではなく、物質性の効果における形象の退去 (retreat) という現象を指している。しかも、この字義化の作業を通じて、おそらくは歴史的事象の或る真理が、アルシーヴを脱神話化する〈比類なき形象(73)〉として保持されるのである。別言すれば、我々は、差し当たり、形象化への傾動と、それを解除し、また解除されたその場所に真理の真理もしくは痕跡を残すところの物質性の効果という、二重の運動からなる特徴線 || 引き合い、(trat || Zug) の内部でこそ、解釈的・歴史的、であらざるをえないのである。脱構築とは、読解と解釈のこのような局面において、あらゆる伝承の過程で生じうる形象化と文字の物質的な抵抗のあいだの必然的な相互転換によって形作られるところの、今一つの——哲学・歴史的に言われるのとは別の意味での——〈閉域〉の内部で、真理を占有するアルシーヴに自己・脱構築的な限界を劃す運動として、それ自身が一つの批判的な出来事であり、有限の、しかし権利上終わりなき、他なる〈歴史的〉な生起なのである。

結 語

形而上学としての哲学、それは「古代ギリシア」から「今日」に到るまで、存在を現前的な存在者性として規定

する存在忘却によって支配されている——このハイデガーの歴史解釈によれば、哲学的な真理は知覚的直観や主観性における現前性の様態と不可分であるが、存在それ自身は、形而上学の歴史から自らを顕わにしつつ「匿う」という配定的な仕方では真理相続のための場を開き、自らをそこに到来させていることになる。これに対しデリダは、ハイデガー的な分節化がなおも「現前の形而上学」に支配された「ロゴス中心的」な経済構造の中を動いているとして、哲学の終焉＝場所としての「閉域」の範囲をハイデガー（以後）へと拡張し、他方で物質的な種々の基底材とともに機能する文字一般の審級を分析に導入することにより、「形而上学の脱構築」という問いの構制を徹底化させた。真理の作業といえども、書記素の反覆可能性の形式によって構造化されており、相続された資料体は起源からの予料が不可能な仕方では他なる伝承へと差し向けられているのである。だが、このように捉え返された伝承と文字の物質性の問題圏を、プシュケー／アルシーヴをめぐる所論とともに、脱構築それ自身の歴史的思考へと再帰的に折り返し、その戦略素を自己・脱構築的に働かせることによって、次のことが、すなわち、ハイデガー、デリダ、主義的な問いが措定する〈形而上学〉とは、一つの制度化された有限のプシュケー／アルシーヴに他ならない、ということが明らかとなるはずである。この解釈的トポロジーにおいて、歴史的真理は遂行的に創出されている。解釈者共同体は、その遂行的な暴力によって創設された権威のもとで、事実的且つ虚構的な真理への信を呼びかけられているのであり、また解釈者たちは、大抵の場合、その真理性を常にすでに前提＝先措定された構成済みの解釈学的規範に従いつつ受け容れることになるのである。〈形而上学〉なるものは、そのような固有の解釈的制度における同一化的な機制の中で保持されているかぎりでは真理の真理たりえてはいるわけだが、しかし、哲学・歴史的事象をめぐるこの脱構築的な証言の権利や閉域の限界を確定する諸規定は、地理・歴史的な転位によって欠缺を引き起こしうるものである。

ここに、ハイデガー＝デリダによる問いの歴史・哲学的な構制が、「形而上学の脱構築」から、〈哲学・西洋〉な

るプシケ／アルシーヴの自己・脱構築へ、と転換されうるであろう余地が開かれることになる。探究のこの転換は、現行の脱構築一般にとって、いわば「歴運」の軌道を〈反転〉させるものとして経験される⁸⁰。というのも、伝承されたものの可能性の限界を〈形而上学〉の内（と外）から劃定することに固執するかぎり、脱構築の作業場をなす当の閉域そのものが自己・脱構築され、伝承の本質的漂流へと委ねられ、他なる地理・歴史的な伝承の内に書き込まれ接木されることは、〈哲学・西洋〉というプシケの所産に他ならぬ当の境界ないし解釈的地平を踏み越えた、そのかぎりや或る不可能な道として経験されざるをえないからである。だが、このような不可能なものこそ、脱構築的思考が固執せざるをえないものではないか。この意味で、我々の言う〈自己・脱構築〉とは、脱構築そのものに他ならない。

現行の脱構築的探究には、しかし、伝承の物質的領野とプシケ／アルシーヴの問題系を通じて自らが分析し直されるのではないかぎり、このような問いの転換に到る経路は絶たれている。ここに認められるのは語源的な意味におけるアポリアである。脱構築は、このアポリアのゆえに、人種主義や文化主義に対するその継続的な批判と、さらにはこうした批判的伝統の徳と賢慮をも超えて様々の特異な由来を結びつけるであろう「脱構築的系譜学」[AC 76. 六一]への倫理的な要請にもかかわらず、〈哲学・西洋〉のアルシーヴにおいて絶えず造型され続ける歴史・地政学的な形象が自らの作業において継続的に引き起こしている範例性の論理の政治性を分節化することができないのである。

けれども、我々が示した方位への転轍は、脱構築が範例に取る系譜学的プロトコルを複雑化させ、その伝承過程の記述を屈折させ、したがって、脱構築的な歴史解釈の実践を重層決定しているが、なおそこでは充分に分節化されていない諸々の権力論的な審級を露呈させることになるであろう。脱構築の歴史解釈を（自己）脱構築させる作業は、おそらくは晩年のデリダが試みようとした行き方を引き継ぐかたちで、一方では、諸々の特異な由来を競

合する解釈において結び合わせ、或いは対立するままに保持するであろう、尖鋭化された系譜学的な差異の歴史を構想し、他方では、伝承の複雑性をそれ自体として涵養することのない歴史の共通性ないし単一性を構想するという、互いに矛盾する歴史構想へと拘束された、二重の要請に従う解釈的実践を創出すべく努めなければならないのである。それは、「アルシーヴの他なる批判的な文化」を、「他なる〈歴史〉」への「新しい責任」[PM 270]を喚び起こすものとなるであろう——この引用箇所は、直接的には、インターネットに典型的に体现されているような今日の電子メディア環境が引き起こす「世界化された／グローバルな」ネットワークをめぐる批判的な分析の過程で語られたものであるが、我々がこれまで考察を試みてきた事柄もまた、実のところ——脱構築に固有の哲学・歴史解釈の権利に欠缺が生じ、そこから地理・歴史的に規定された署名の政治学の問題が露呈してくる、という事態にも示されているように——経済・文化・人種主義的な覇権を通じて地域秩序と生活世界の或る種の空洞化を「惑星的」に進行させつつある「時代」の中で、構造的に連動しつつ生起する対抗的な現象に他ならないであろう。伝承と文字の物質性をめぐる問題系を導入し、プシュケー／アルシーヴとしての哲学・歴史解釈を分析するという本稿での作業は、したがって、アルシーヴの他なる歴史と文化を構想するという新たな課題に向けられたものである。

註

(1) 一部の古語へのこのような参照は、哲学の構成された歴史性の内に戦略的且つ効果的に介入するために行われるものである。factum という言葉は、動詞 facere (作る／為す、他) の完了分詞・中性形が名詞化されたものとして位置づけられる。この facere という事態を、三木清は「主體的」に捉え、factum を「行為的、実践的」と規定することで、「事實としての歴史」を「歴史を作る行為そのもの」であるとしていた。「事・實」(Tat-sache) としつつ factum とは、「行為」(Tat=facere) と「物」(Sache) との統一——「行為する「もの」とそれによって「作られたもの」との統一——である。したがって、現在に立ちながら「歴史を作る」もの——歴史的に行為する「もの」——としての人間は、「事實としての主體」であり、その行

為の「身体的、感性的」な「性質」のゆえに、人間の歴史的行為は「自然の存在」と、ひいては「存在としての歴史」(res gestae)と、密接に連関しつつ展開することになる『歴史哲學』、『三木清全集 第六卷』(岩波書店、一九六七年)所収、二六―二七頁] (facereのこうした捉え方への対比として、註(22)で言及するアウグスティヌス・デリダによる真理の制作・遂行論的な解釈をも参照)。注意すべきは、歴史の事実性をこのように行為的な現在の主体性において把握することで、三木は歴史の遠近法主義の相対主義化に抗しうる、と考えていた点である[二〇頁]。以上の議論に対比するかたちで本稿の一つの課題を述べておくと、それは、歴史の現象学と脱構築的探究の双方を経由した上で、歴史の事実性がむしろ〈物質的〉と規定されるであろうような次元を解明する、というものである。ここに言う〈物質性〉なる事象概念は、しかし、―― Tatsache から *facere* へと遡るような仕方では―― *san* や *materia* といった古典的な概念の系譜へと再び「歴史的」に送り返されるわけではない。この事象は、おそらく、或る仕方で伝承されてきた哲学とその特有言語の系統の中に、必ずしも自然史的なかたちでは見出されるわけではないからである。むしろ、我々がこの課題において試みるのは、自然史的と見える哲学的概念の系統的布置に対していわば両義的な抵抗を示す或る運動を、言い替えれば、哲学の伝統性ないし「閉域」へと十全には還元しえない外部性を備えた出来事を、物質性という事象概念のもとに、歴史的なるものへの問いの只中から規定することである。

- (2) Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres* (1710): *Opere*, I, a cura di Giovanni Gentile e Fausto Nicolini (Laterza & Figri, 1914; 1968), cf. p. 131, 150, etc.
- (3) *factum* (虚構) や *factio* (形成) は、語根 *fic-* (< *fr-* [*e.g.*, *aur. frivēn*]) を持つ動詞 *ingere* (触れる/作る、他) に由来しており、語根 *fac-* (< *oe-*, *roh̄yau;*; *θerūj*]) を持つ *facere* や *factum* と語源的に見て同じ系列のものではないが、双方の言葉の事象的な近しきな理解されうるであろう。
- (4) Aristotle, *Metaphysica*, 1011b26-7; *Opera*, Immanuelis Bekkeri (ed.), (Gruyter, 1960-1961). 山本光雄編『アリストテレス全集』(岩波書店、一九七六-七七、一九八四年)。
- (5) Id I = Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (Max Niemeyer, 1980). 渡邊二郎訳『イデーン・I・II』(みすず書房、一九七九・一九八四年)。
- (6) ここで初期ハイデガールの実存論的な真理概念について若干の註を付しておく。例えば、或る言明・判断が真であるとしよう。『存在と時間』によれば、この言明の真理性は、当の言明が指示している存在者を知覚することによって証示される。し

- かしのことは、存在論的には、言明の真理性は「存在者それ自身であるというごとく」(*daß es das Seiende selbst ist*)に即して露呈される、ということを意味する。「言明は存在者を、その被露呈性において言明し、呈示し、「見えるようにさせる」(*ἀποφαινοῖς*)。言明の真理存在(真理) [Wahrsein (Wahrheit)]は、露呈しつづ、あること (*entdeckend-sein*) として了解されねばならない。ゆえに真理は、或る存在者(主観)が他の存在者(客観)に同化するという意味での、認識作用と対象のあいだの合致 (*Übereinstimmung*) という構造を、何ら備えてはいない」。[後半部強調引用者] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1993), S. 218-9. [=SZ]
- (7) Hua = *Husserliana* (Martinus Nijhoff, Kluwer, 1950-).
- (8) Trần Đức Thảo, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Editions Minh-Tan, 1951), p. 221, 227-8. 竹内良知訳『現象学と弁証法的唯物論』(合同出版、一九七一年)、『三三九』二四七頁。
- (9) OG = Jacques Derrida, "Introduction", *L'origine de la géométrie* (Presses Universitaires de France, 1962). 田島節夫他訳「序説」、『幾何学の起源』(青土社、一九九二年)。
- (10) フッサール現象学には、伝統的哲学を乗り越えようとする一種の「近代主義的」な指向とともに、プラトンの理念やアリストテレス的な第一哲学の真正な復興を試みるという企図も含まれている。それゆえに、伝統的諸概念や区別が、ここでは経験主義と合理主義の「形而上学的」な共犯関係を回避するかたちで復活させられることになる。例えば、形相、ウーシア、*quidditas* は、真正のプラトン・アリストテレス主義において、実在しない。それらは、なるほど事実なしには無であるわけだが、しかし形相の直観において事実から分離されるのである。「それによって、形相(イデア)や本質といった概念に付きまとうような、部分的に神秘的な思想は全て、純粹に除去されることになる。」[Id I 12]。
- (11) Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I (Max Niemeyer, 1993), S. 12. 立松孝弘訳『論理学研究 I』(みすず書房、一九六八年)。
- (12) この「難問」は、デリダも指摘するように、『論理学研究』の段階ですでに意識されていた。cf. OG 90n2. 一六〇頁註七。
- (13) 「物質的なもの」に関する現象学的な特徴づけとして、例えば次のような記述を参照。「結局、物質的な (material) 実在が、最低次の段階として、他の一切の実在の根底に存するのであり、したがって、たしかに、物質的・自然の現象学には或る際立った位置が与えられることになる」[Id I 319. 強調原文]。
- (14) チャン・デュク・タオが明示しているように、存在の或る形式(事実的歴史)から別の形式(内的・志向的な歴史)へと

- 〈移行する〉(passer) という運動が問題化されてくる地点においてこそ、還元以前の外的な事実性ないし現実性が〈物質的〉に不可避に露呈されてくるのである。Trán, op. cit., p. 227n1. 邦訳二四六・七頁註一。
- (15) PM = Derrida, *Paper Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses* (Galilée, 2001)。
- (16) デリダ自身は、伝承の原・事実的な物質性について明示的に言及しているわけではないが、我々はここで、内的・志向的歴史性の基礎事実をなすとデリダが現象学的に解しているものの射程が、脱構築的な問題圏と切り結ぶ地点へと必然的に拡張されていく論理を辿り、そこから歴史の原事実性が物質性の次元として露呈されてくる経緯を記述すべく試みているわけである。
- (17) Hua XV 385-6.
- (18) cf. Hua VI 191ff; XV 199, 366ff; 谷徹『意識の自然』(勁草書房、一九九八年)、六六九頁以下。ただし、フッサールの言う歴史の〈詩作〉をめぐる本稿での解釈は、同書で提示されているそれ(六六五頁を参照)とは相反する視点のもとでなされてくる。
- (19) Husserl, "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Greenwood Press, 1968), p. 319. 新田義弘・村田純一訳「自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究——コペルニクス説の転覆」、『講座・現象学3』(弘文堂、一九八〇年)、二八四頁。
- (20) 貫成人『経験の構造』(勁草書房、二〇〇三年)、二〇二頁。
- (21) 勿論、「過去真理に証言の一致という必要真理条件が課されたのは人間の実生活上の必要からきた社会的決定なのである」。このような真理概念によって「真とされる過去命題を系統的に接続すれば一つの物語りができあがる。この物語りこそ、われわれが想起による過去と呼ぶものにほかならない。過去とは過去物語りなのである」「大森莊蔵『時は流れず』、『大森莊蔵著作集 第九巻』(岩波書店、一九九九年)、四一頁、十五頁」。しかし、我々が問題にしている〈歴史の解釈的詩作〉は、「命題集合」「十三頁」としての過去⇨歴史には還元しえない物質的抵抗としての事実性によって制約されている点で、大森の言う〈言語的制作〉から区別される。
- (22) ここから、脱構築的な問いの圏域へと到る導線を引いておく。例えば、全てを知悉しているはずの神に〈告白〉する必要があるのは何故なのか。デリダが解釈するアウグスティヌスの答えによれば、それは何らかの知を伝えるためにはなく、神に赦しを乞う必要から生じてくる、というものである——「この過程には、おそらく、「真理」という還元不可能な審級が

あるが、しかしこの真理は、まさしく「…」アウグスティヌスの言葉に沿って言えば、〈作り出す＝行う・為す〉(faire)、「証し立てる」(vérifier) [「verificare」] verum + facere 〈真理を、作る＝行う・為す〉「ための真理なのだ。この真理の秩序は、認知的なものではない。このような真理は、知に属するのではないところだ、なお再考すべきものに留まらなくては」 [PM 79. 括弧内・強調引用者]。デリダがここで念頭に置いているのは、例えば次のような一節であろう。「まさしく、あなたは真理を愛した。真理を為す者 (qui facit eam [「veritatem」]) は、光のもとに到来するからである。私はあなたの前では心の中で告白を通じて、多くの証人の前では文筆の中で、それを為さうと思ふ」 [Aurelius Augustinus, *Confessionum Libri XIII*, (ed.) Heiko Jurgens et Wiebke Schaub (B. G. Teubner, 1969)]。この真理の証言行為と、我々が縷々叙説してきた歴史化された真理論との或る対応にも注意すべきである。

(23) SP = Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques* (L'Aube, 1999).

(24) 例えば、伝統・哲学的に(とはいえず、決して一様ではない仕方)で読み込まれてきた「ロゴス」概念の内には、古代末期の文化的シンクレティズムに由来を持つ予型的な解釈作法が反映されており、そのような解釈学的全体性のもとで「ロゴス」に帰属させられた特殊な意味の数々——例えば、ハイデガー＝デリダが準拠する〈集〉という形象——は、事実上、予型的な解釈が創設される以前の過去の思想家たちに固有の歴史的文脈の中では発語不可能な事象であったと考えられる。その歴史的な経緯については、以下の拙稿でやや詳細に論じている。「ロゴスと形而上学——系譜学的考察」、東京大学教養学部哲学・科学史部会編『哲学・科学史論叢』第七号(二〇〇五年)所収、第三節(β)―(γ)を参照。

(25) cf. Derrida, *Mal d'Archive* (Galilée, 1995). [= MIA]

(26) そのいくつかの典拠については、前掲拙稿「第一節」を参照。

(27) 基底材という言葉自体は、A・アルトールが著作の中で三度ほどに互って使用したものに由来している。デリダはこの語をより一般化して、支持体とはほぼ同義的に用いている。cf. Derrida, "Forcener le sujet", Paul Thévenin & Derrida, *Antonin Artaud. Dessins et portraits* (Gallimard, 1986). 松浦寿輝訳『基底材を猛り狂わせる』(みすず書房、一九九九年)。

(28) この経緯は特に OG 56-110 (V-VII) で詳しく展開されている。

(29) この点については、「性起の内へ」転入する思索にとって「…」存在史は、思索されるべきものとしては終焉(＝場所)に到る [SD 44] とした最晩年の思索についても該当する [SD ↓ 註 (36) を参照]。それは、ἀληθεια や λόγος をめぐる歴史的・解釈的な実践が、依然として〈性起の思索〉を導いていることから明らかである。この論点に関しては註 (35) をも

参照。

- (30) 存在への問いのこの三つの区別の、アリストテレスにおける統合的な問題化、次いで、近代哲学における心身問題・近代自然科学・判断理論へのそれぞれの分岐、そしてハイデガーによる問いの再統合の試み、という構図については、門脇俊介『理由の空間の現象学——表象的志向性批判』（創文社、二〇〇二年）、第五章・一を参照。
- (31) GA=Heidegger, *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann, 1975-)。邦訳『ハイデッガー全集』（創文社、一九八五年）。
- (32) ID=Heidegger, *Identität und Differenz* (Günther Neske, 1957)。大江精志郎訳『同一性と差異性』（理想社、一九六一年）。
- (33) Reiner Schürmann, "Ultimate Double Binds", James Resser (ed.), *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s* (State University of New York Press, 1999)。
- (34) この点については、新田義弘『現象学と近代哲学』（岩波書店、一九九五年）、六三四―九七、一二六―七頁をも参照。
- (35) 〈性・起 (Er-eignis) としての存在は根源的な歴史それ自身である〉とする立場 [GA65 32, 494] は、存在や存在史といった概念の終焉＝場所によって性起の思索を徴しつづける後年の立場 [GA15 366; SD 44] とは相容れないうように見える。我々としては、しかし、後年の思索がなおも存在史的な事象解釈によって背景的に導かれているという点に、存在の真理の歴史と場所論的な性起の思索とのあいだの分節化されざる、存在史的な連続性を認めようと考えている。
- (36) SD=Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Max Niemeyer, 1969)。
- (37) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Max Niemeyer, 1953), S. 94–5。
- (38) MP=Derrida, *Marges, de la philosophie* (Minuit, 1972)。
- (39) その実質的な読解はMP所収論文"Ousia et grammè, note sur une note de Sein und Zeit"で展開されている。
- (40) 反覆可能性に関する詳細な議論を展開した論考として、Derrida, "Limited Inc a b c...", *Limited Inc* (Gallée, 1990)。『有限責任会社abc』高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳『有限責任会社』（法政大学出版局、二〇〇二年）[＝L]。
- (41) Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Presses Universitaires de France, 1967/1998), p. 107。高橋允昭訳『声と現象』（理想社、一九七〇年）一八二頁。
- (42) 脱構築に関してしばしば論じられるのは異なり、この事態は決して「同一者」を廃棄するものではない。却って、同一者や同一性への連関を欠いた「差異」や「他者」なる観念は、空疎な「形而上学的」思弁へと退行する道を開くものとなる。

- (43) DG=Derrida, *De la grammatologie* (Minit, 1967).
- (44) デリダ自身は、この歴史・地政学的な署名が指示しようとするものを、必ずしも、仮想されたものと見なししているわけではないように思われる。だが、その「地理」は常に明瞭な輪郭を欠いており、またその「歴史」に一貫性を与えない種々の偶然的な出来事は、この統一体に関する記述から縮減され排除される傾向にある。そして、このような操作——我々はそれを自然化的な作業であると考えている——ないし「本質主義的な投資」こそが、「西洋」という仮想された統一体に現実性を付与するものに他ならない。この奇妙な想像体としての「西洋」に関しては、酒井直樹「西洋の脱臼と人文科学の地位」、『トレイシーズ1』(岩波書店、二〇〇〇年)、一〇七頁以下; “West and its Dispersal”, 日本哲学会編『哲学』(法政大学出版局、二〇〇四年)、(一)頁以下、を参照。
- (45) PI=Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, t. I (Galilée, 1998).
- (46) MP 25; Derrida, *Positions* (Minit, 1972), p. 77. 高橋允昭訳『ポジション』(理想社、一九八八年)、八四頁。
- (47) cf. Derrida, “Guter Wille zur Macht (II)”, (trsg.) Philippe Forget, *Text und Interpretation* (W. Fink, 1984). 「権力への善意志(II)」(豊田収・三島憲一監訳『テクストと解釈』(産業図書、一九九〇年)所収。
- (48) Derrida, *Points de suspension. Entretiens* (Galilée, 1992), p. 76-7.
- (49) MIA=Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (Galilée, 1996). 守中高明訳『他者の単一言語使用——あなごち起源の補綴』(岩波書店、二〇〇一年)。
- (50) Gayatri Chakravorty Spivak, “Translator's Preface”, Derrida, *Of Grammatology*, Spivak (tr.) (Johns Hopkins University Press, 1976), p. lxxxii. 田尻芳樹訳『デリダ論』(平凡社、二〇〇五年)、一九一頁。
- (51) AC=Derrida, *L'autre cap* (Minit, 1991). 高橋哲哉・鶴岡哲訳『他の岬』(みすず書房、一九九三年)。
- (52) PI=Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre*, t. II (Galilée, 2003).
- (53) というのも、今日、このような命法に注意深くあろうとするのでなければ、我々は生活世界において、一方では、例えば、市場原理主義とメディアのあいだで脱政治化され自然化された文化・人種主義的ヒエラルキーへの衆愚的コンセンサスに、他方では、〈西洋〉/〈残余〉という物象化された構図への反動的な投資としての文化保守主義や特有言語の排外主義への同一化に、それぞれ余地を与えることになるだろうからである。
- (54) FS=Derrida, *Foi et savoir* (Seuil, 2000).

- (55) cf. Derrida, "Fidélité à plus d'un. Mériter d'hériter où la généalogie fait défaut", *Interstignes*, n. 13 (1998) [= FP]
- (56) Kh = Derrida, *Khôra* (Galilée, 1993), 守中高明訳『ローラ』(未來社, 二〇〇四年)。
- (57) «une archive」という語は、人為的な単数化によって、正書法における女性形・複数の「archives」から区別すべく準・造語されている。
- (58) FL = Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»* (Galilée, 1994), 堅田研一訳『法の力』(法政大学出版局, 一九九九年)。
- (59) ただし conservatrice のドイツ語原語は erhaltend (e.g., rechs(er)haltend) にあたり、政治的「保守主義」や「伝統的」という直接的な含意はない。cf. Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1 (Suhrkamp, 1977), S. 179-203, *passim*.
- (60) 脱構築の奪、固有化する運動は、アルシーヴのこのような創設的にして保守的な価値を分散させる働きによって特徴づけられると言えるかもしれない。「脱構築なるもの」もしくは「唯一の脱構築」といったものは存在しない。仮にそれが一つしかなく、同質的なものだとしても、脱構築は「内属的に」保守的でも革命的でもなく、このような対立のコードによって規定不可能なものとなるであろう。「:」私は、数多くの伝統の擁護、記憶——その保守の固執——に賛成であり、「:」しかし、全く同じように私はまた、自らのいくつかのテキスト(時として伝統を擁護するその同じテキスト)や実践(時としてその同じ実践)が、いかなる点においてこうした伝統の基礎を問い直しているように思われるのかを示すこともできるであろう。「:」かかるテキストや実践とともに生じていることを理解するためには、保守的／革命的のような対立はもやほ適切ではないのである」[LI 260-61, 三〇三頁]。
- (61) 言い替えれば、アルシーヴにおける真理の真理は、認知的な秩序には属していない、ということでもある。前掲註(22)をも参照。
- (62) Josef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable* (Yale University Press, 1991), p. 95: MA 116.
- (63) *idem*, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Schocken, 1989), p. 121: MA 121.
- (64) 高橋哲哉『デリダ』(講談社, 一九八八年)、二八四頁。
- (65) 酒井直樹『死産される日本語・日本人』(新曜社, 一九九六年)、二二八頁以下。なお酒井はデリダの初期の仕事からすでに「西洋への回帰」を促す要素があった点について指摘しているが「二九五頁註二五」、それは、我々が論じた「プシユ

- ケー」としての「ロゴス中心的」伝統性への——それが錯乱した幻想的なものであるのは承知のうえで——内的な関与の必要や、脱構築の秩序構想における文化的同一性の位置づけからすれば、むしろ見かけ上の「回帰」である。
- (66) ハイデガーの言う「思索の法」とアルシーヴの「法」とのこの等置は、アルシーヴ論の文脈からしても、単に字面から連想された恣意的なものではない。例えば、先のイェルシャルミの議論の中でユダヤ性を本質的に定義する一節「未来への特殊な希望の予期」は、それを証言する「数々のアルシーヴの一つ」を、ユダヤ教の聖典に収められている「マラキ書」三・二四末尾の一節に負っている。ここで言われる「アルシーヴ」とは、その語源に即してデリダが述べていたように、命令する起源であり、アルシーヴの「法」を指すと解しうる [cf. MA 116]。
- (67) Heidegger, (Hrsg.) *Medard Boss, Zollikoner Seminare* (Vittorio Klostermann, 1987), S. 155.
- (68) *Geopneivón* を我々は「通常の」語が持ちこたえたとされるその意味を採用し、このように訳出したが、それによって、*Geopneivón* を語根に持つこの語が哲学の文脈中で——とりわけ、脱構築が関与するアルシーヴの幻想化された信念システムの中で——惹起しうる換喩のないし濫喩的な連合の働きが見失われてしまう点にも注意すべきである。或る種の芸術家や精神分析家がそうするのであるように、脱構築は文字に共示的に表れてくる意味の多層性に対し注意深くあるうとする。意味のそのような多層的な共示こそが、解釈や引用的接木の可能性を引き起こす当のものであろう。
- (69) この「存在論」の系譜については、例えば波多野精一『宗教哲学』(一九三五年)、『波多野精一全集』第四卷(岩波書店、一九六九年)所収、十七頁註三、『時と永遠』(一九四三年)、同全集所収、三七四—六、三八九—九二頁を参照。文脈をやや異にするが同様の指摘として、細川亮一『ハイデガー哲学の射程』(創文社、二〇〇〇年)、二二—四頁註八。
- (70) cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes. Typographies II* (Galilée, 1986), p. 108. 大西雅一郎訳『近代人の模倣』(みすず書房、二〇〇三年)、一五七頁。
- (71) cf. *idem*, *Heidegger, La politique du poème* (Galilée, 2002), p. 140. 西山達也訳『ハイデガー 詩の政治』(藤原書店、二〇〇三年)、一八一頁。
- (72) cf. PH 64. とはいえ、本節での考察はデリダが論じてきた形象(化)や「参照||指示」の問題系の全体に呼応するものではない。特に本節で記述するのと著しく異なっているデリダの所論は、言語の「意味論的」な充実とその中断にまつわる運動の分析である。それによれば、形象は指示対象への合致としての真理から意味を解放するものであるということ、つまり、形象||比喩は、意味の「自然」^{ヒュゼニス}が未だ己の固有性において自らを見出ししていない、そのような非・真理の可能性、ミメーシ

スにとつての好機としての意味の危険を開くものだ、という所論である [cf. MP 287-8]。それゆえ、形象、とりわけ「隠喩」のそれは、直観や概念、意識の哲学的価値にとつて異他的なものであり、「形而上学的」な思考は、こうした形象を概念把握して、意味の目的論の全体の中にそれを還元しようとするであろう。しかし、形象はデュシスの内に「代補的な特徴線」をマークしてしまふ [Pfi. 65]。意味のデュシスに取り憑いたこの非・真理の襲、真理がいつでも失われうるこの迂路の瞬間は、「哲学的自己破壊に」——すなわち後に脱構築と総称されるものに——「見紛うばかりに類似している」のである [MP 323]。この意味で〈形象は脱構築的である〉……以上の議論とは対照的に、本節で取り上げる形象（化）への傾動は、文字の物質性との関連において、むしろ脱構築されるべきものと捉えられている（したがって、〈形象の脱構築〉という表現が意味を持つことになる）。形象という事柄は、このように「意味論的」な分析と文字の物質性ないし字義性をめぐる問題系とのあいだで、一見すると両立し難い位置を占めているように思われるが、いずれにせよこの論点の詳細は別稿にて検討しなければならぬ。なお、本節で論究する形象（化）の問題に関しては、ラクーーラバルトの前掲書、及び Paul de Man, *Aesthetic Ideology* (University of Minnesota Press, 1996)、上野成利訳『美学イデオロギー』（平凡社、二〇〇五年）を参照すべきである。前者で問題化され分析が加えられている「形象」概念は、ドイツの初期ロマン派からハイデガーを含む保守革命思想へと到る歴史的文脈の中で規定されたものであるが、ハイデガーとは別の仕方ですべての西洋形而上学の脱構築を貫徹しようとするその企ての中でこの概念が占める位置は、(本文中ですぐ後に取り上げるように) 文字や虚構の「物質性」をめぐりデリダの所論——より正確に言えば、〈テキスト・出来事〉(text-events) をめぐるポール・ド・マンの思想の読解——における「参照」指示「概念の軌道と」「字義化」(littéralisation) や「散文性」(prosaïsme) といった種々の操作子とともに、しばしば顕著な符合を示しているように思われる。しかし、この三者のあいだで「形象」概念が占めているそのつどの布置関係を対質する作業もまた別稿に譲らなければならない。

(73) ここで語られる文字の物質性は、ラカンの精神分析の領野の中に位置づけられたそれとは区別されるべきものである。cf. “*Le facteur de la vérité*”, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Flammarion, 1980).

(74) デリダ自身「物質性」という語について、いわゆる唯物論において概念化されるような「物質」と混同されるのでないかぎりには、「固有化」に対して、固有なもの一般の制度化に対して抵抗する全体的ものにとつて、極めて有用な総称的名辞になる」この考えを記してゐる [PM 138]。

(75) 〈*an-ápeia* ≡ 非・覆蔵性〉の解釈に対するフリートレンダーによる事実学的な批判は、ハイデガー的な形象が失墜する局面

を資料体の中に見出したにもかかわらず、結局は「文献学的・歴史学的表象」の圏域にその経験を回収してしまわざるをえなかった。cf. Paul Friedländer, "Aethra (Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger)", *Platon. Bd. I. Seinwahrheit und Lebenswirklichkeit* (Gruyter, 2. Aufl., 1954). 奇妙なことに、フリートレンダーの方はやがてハイデガーの解釈を概ね肯定することになったのに対し、ハイデガーの方は、一旦は同概念の存在史的な解釈と〈対象そのもの〉とのあいだの本質的な関連を説いたにもかかわらず、後にその解釈を文献学的な知見に拠りつつ撤回した [SD 75-8]。この経緯は、ハイデガーの思索の或る場面でゲシヒテとヒストリーエの区別が機能していないことを逆証しているが、同時に、事実学的な歴史研究もまたハイデガー的なブシケウ／アルシーヴと制度化された解釈地平を共有しうる、ということである。

(76) この点については註(24)を参照。

(77) 貫成人「ヨーロッパ中心主義という誤謬——A・G・フランク『リオリエント』の射程」、『専修人文論集』第七一号(二〇〇二年)、一五一頁。この論者の題目の意味するところについては注意が必要だろう。「ヨーロッパ中心主義」が「誤謬」であるとは、言うまでもなく、そのようなイデオロギーが存在しないということではない。反対に、このイデオロギーに対する批判が、結局は「ヨーロッパ本質主義」——とりわけ、「近代化」を引き起こした資本主義や合理主義、民主主義などの経済的・制度的・文化的等々とされる各種要因が特殊「ヨーロッパ的」な本質から生じ、次いで全世界的に伝播していったのだとする、「流出説」的な世界史把握——を前提しているために、生活世界を全包括的に組織化しようとする「ヨーロッパ中心システム」(貫)の正統性に対する批判的分析を徹底化しえないのだということ、これが標題の含意するところである。著者によれば、I・ウォーラーズテインやE・サイード、スピヴァク、トリン・T・ミンハラの批判は、いずれも「ヨーロッパ中心主義」の方に対する限定的なものであって、「ヨーロッパ中心システム」については不十分にしか把握されていない。同様の主旨はデリダに対しても向けられている。事実、「流出説」的な歴史解釈や系譜学への準拠は——我々も本稿で論じてきたように——デリダの行論の各所に認められるはずである。

例えば、デリダは次のように述べていた。「アルファベット文字は出来事に結びつけられているのに、他の文字の方とは言え、必ずしもそうではないであろう」ということ、このことが「アルファベット文字の進歩を構成したのであり、つまりは、他の文字に比して異論の余地なく進歩し続けるこのアルファベット文字というものを「……」構成したのである。まさにこのことが、或る仕方、そして或る地点まで、アルファベット文字にとって不可欠であったのだ。或る地点まで、というのは、アルファベット文字ないし表音文字において全てが表音的なわけではない、というのを考慮してのことだ。[……]——

これら全ては非常に複雑である……けれども、或る所与の歴史的局面において、アルファベット文字が、言うなれば、自らの経済構造を「流出説」的に押しつけることができたのは——これが『グラマトロジーについて』の中で言おうと試みていること、生き生きとしてゐると仮定された自己触発の表象……。」「括弧内・強調引用者」Derrida & Bernard Stiegler, *Échographies, de la télévision* (Galilée, 1996), p. 114-5. つゞくは次の一点にだけ着目する。デリダの言う「或る歴史的局面」とは、どれほど「複雑な」事態がそこに認められるにせよ、『グラマトロジーについて』の脈絡を踏まえるなら、決して「過去一五〇年ほどの歳月をかけて形成された」（貫、前掲論文、一三〇頁）ような、比較的近年の出来事だというわけではないであろう。少なくとも、「古代ギリシア」からの長期に亘る系譜学的な連続性を考慮しなければ、その「歴史的局面」の全体像は把握しえない、と考えられているはずだ。しかし、そのような歴史解釈はおそらく、『リオリエント』の著者フランクが呈示する視点からすれば、西洋例外主義という人種主義的な神話素を自身の内部から剔出するには未だ到っていないのである。cf. Andre Gunder Frank, 山下範久訳『リオリエント』（藤原書店、二〇〇〇年）。以上の点に関連させて言えば、本稿はデリダの「ヨーロッパ中心主義」批判の限界をむしろ脱構築の所論を経由して外的且つ内的に明示しようとするものである。(78) ここでは、デリダによって引用された、ド・マンが最後の講義ノートの末尾で引用していたとされる断片的な二節（la fonction référentielle est un piège, mais inévitable）を、変形しつつ再引用している。cf. De Man, *op. cit.*, p. 1. 邦訳五頁。本節では、ド・マンのルソー読解をめぐるデリダの分析を主要な参照項としているが、次の論文では、ルソー読解をめぐる両者間のより錯綜した関連に踏み込みつつ、「事実性」や「物質性」、「閉域」、「自己・脱構築」などの問題が、本稿とは異なる視座から検討されている。宮崎裕助「読むことの盲目と明察——ジャック・デリダとポール・ド・マンのあいだ」、『現代思想』第三二巻・第十五号（二〇〇四年十二月）所収。

(79) cf. Laoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 103, 150-1. 一三四、一九五頁; W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II. 1 (Suhrkamp, 1977), S. 126.

(80) 荒川修作とマドリン・ギンズの言葉を転用すれば、〈宿命反転＝歴史反転〉の原理がここで作動し始めることになる。宿命反転とは、例えば〈死なない〉という（通常は不可能だと想定されている）可能性を端的に受け取ることで、生の有限性をめぐる人間的な信念を留保ないし中立化し、生・建築的な実験と経験の幅をより拡張するための原理である。本稿での文脈に翻訳するなら、宿命＝歴史（*destin*）の反転とは、伝承の原事実的な領野を再定立して分析に導入することにより、哲学が

※

自らの遺言可能性によって引用的に接木されつつ生き延びて行くであろう種々の形式を、閉域の固定化された諸規定が更新されざるをえない地勢において受け取り、開発し、次いで歴史を構成している系譜学的なテクスチュアを、その巨視的な変容が引き起こされるほどに微視的に複雑化させ、かくして脱構築の歴史的な射程を他化させる、そのような制作的、歴史の実験へと方向づけるための指標である。〈宿命反転〉の原理は、例えば以下の著書の「序」で具体的な制作行為との関連から論じられている。荒川+ギンズ『建築する身体』河本英夫訳（春秋社、二〇〇四年）、i—xvi頁。

本稿の一部は、より圧縮された形態のもと、実存思想協会第二一回大会（二〇〇五年六月二五日）で口頭発表された。様々の機会に助言を戴いた方々に誌して感謝の微衷を申し添える。