

「存在」の語を抹消する交差線——差延： デリダの『ハイデガー』講義（1964-1965）より¹

長坂真澄

La croix – ou la *différance* – qui biffe le mot « être » :
À partir du cours de Derrida sur *Heidegger* (1964-1965)

Masumi NAGASAKA

La publication en 2013 de *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* a radicalement renouvelé le paysage de la recherche sur la réception derridienne de Heidegger. Le présent essai a pour but d'articuler cette lecture que Derrida, très inspiré par les œuvres du dernier Heidegger, fait de *Sein und Zeit*.

Tout au long de ce cours, Derrida fait apparaître, dans *Sein und Zeit*, le fil conducteur de la problématique ultérieure qui devient capitale dans des textes tels que *Die Einführung in die Metaphysik*, « *Brief über den "Humanismus"* » ou « *Zur Seinsfrage* » – il s'agit de la problématique du langage. Dans cette perspective rétrospective, Derrida commence à souligner que le but de *Sein und Zeit* consistait à ne pas « raconter des histoires (μῦθος) », ne pas raconter des « métaphores », en d'autres termes, ne pas remplacer l'être par l'étant.

Cette tentative de démythification ou dé-métaphorisation – à savoir, l'interdiction du remplacement de l'être par l'étant – exige de Heidegger de se séparer radicalement de la méthode philosophique traditionnelle qui s'appuyait sur certaines « assurances » argumentatives à première vue disponibles devant nos mains (« *vorhanden* ») – telles que la substance, Je, la subjectivité. Le choix de Heidegger consistait donc à commencer par la seule question de l'être, sans s'appuyer sur aucun étant.

Cette nouvelle méthode permet à Heidegger de traiter la question de la temporalité en tant que « finitude » radicale du *Dasein*, sans se référer à une instance de l'infini actuel telle que l'éternité. Néanmoins, lorsque Heidegger tente de décrire la *Geschichte* ou *Historie* au cinquième chapitre de la deuxième partie de *Sein und Zeit*, il découvre une énigme du *Geschehen* qui dépasse la problématique de la temporalité du *Dasein*.

En examinant cette difficulté que Heidegger rencontre et en la liant à la problématique heideggérienne ultérieure du langage, Derrida nous fait voir que l'interdiction de la métaphore ne peut qu'inviter une autre métaphore. Comme le dit Heidegger dans *Zur Seinsfrage*, dès que nous désignons l'être, le mot « être » se révèle à nous comme un étant, et nous sommes obligés de biffer cet étant, sans jamais parvenir à exprimer l'être comme tel. Le mouvement de démythification ou de dé-métaphorisation ne peut que se prolonger, *se différer* lui-même. Nous découvrons ici que Derrida esquisse l'un des germes de sa notion de « différance ». Le mouvement de la *différance*, prisonnière de la langue de la métaphysique, ne parvient jamais à exprimer l'être, mais témoigne de l'être au sein de la croix qui biffe le mot « être ». C'est cette trace de biffure qui nous fait voir l'historicité de l'être, historicité qui se trame comme métaphoricité de la métaphore.

本稿は、2013年に刊行されたデリダの講義原稿『ハイデガー：存在の問いと歴史（学）／物語』（*Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*）（1964-1965）に依拠し、次のことを示そうとするものである。まず、本論を通じて我々が論証するのは、デリダが、ハイデガーの『存在と時間』における思索の歩みを、脱-物語、脱-隠喩という延期の運動として捉えているということである。それを論じた上で、本論の最後で、その延期の概念が、後の「ウーシアとグラマー」（1968）に登場するデリダの「差延」概念へとつながっていることを示したい²。

さて、当講義におけるデリダの『存在と時間』読解には、通常の読解とは異なる特徴がある。その特徴は、この読解が『存在と時間』内部の議論にとどまる読解ではなく、後期ハイデガーが積極的に展開する問題系を、『存在と時間』に遡行的に投影するという形をとっている点にある。当時フランスでは、ハイデガーの後期著作が盛んに翻訳されつつあり³、その渦中で、デリダは後期ハイデガーの様々なテキストから強いインスピレーションを受けていた。その視点からこそ、デリダは『存在と時間』を読み返すのである⁴。ハイデガーの『存在と時間』から後期の思索への移行は、ハイデガー自身の表現をとって「転回」と呼ばれ、しばしば思索のあり方の断絶が着目されるが、デリダはむしろ『存在と時間』のうちに、後期の思索が向かい合う諸問題の立ち上がりこそを見るのである。そこでデリダは、『存在と時間』の中断から後期への思索の転回を、むしろ思索の深化の過程と捉え、それを“Geschichte”および“Historie”の問題系のもとで考察する。

さて、上述のように、本稿は、デリダのハイデガー読解の中に、「差延」概念の萌芽の一つであるような、延期の概念が見出せることを明らかにするものであり、デリダのハイデガー読解の正当性について検討するものではない。とはいえ、デリダの個々の議論を紹介する上では、デリダ自身が明示的・非明示的に背景としているハイデガーの議論にそのつど立ち戻り、デリダがそこからどのような読解を展開してゆくかを追う必要がある。そうした作業を経ずにデリダの読解を追うだけでは、彼の読解が哲学史上になす意義がまったく見えなくなってしまうからである。ハイデガーの議論に立ち戻ってこそ、デリダの「差延」が、ハイデガーによる形而上学の克服という課題の光のもとに照らされることになる。

1 脱-物語、脱-隠喩としての哲学

ハイデガーが、“Geschichte”（歴史）、“Geschichtlichkeit”（歴史性）という語を、“Historie”（歴史学）、“Historizität”（歴史学性）という語から区別して用いたことは、よく知られている⁵。しかし彼が、“Geschichte”という言葉で、「歴史」以外の意味にも用いていること

は、それほど注目されていない。デリダの読解シナリオの独特な点は、ここに出発点を持っていると思われる (cf. H58sq.)。実際、『存在と時間』の冒頭に立ち返るなら、“Geschichte” という語は、そもそも、ハイデガーがこの画期的な著作の企図を宣言するところで、「歴史」とは異なる意味で登場している (cf. SZ6)。それはハイデガーが、プラトンの『ソピステース』から、「存在の問い」という哲学の課題を受け継ぐところで現れる。プラトンのこの対話編の登場人物、エレアからの異邦人は、パルメニデスを筆頭とするエレア派が展開する、存在にまつわる諸説を披露する。存在は一である、多である、湿っている、乾いている、冷たい、熱い...といった議論である。彼は言う。「誰もが皆私たちに、まるで子供に対するように、物語を語っているように私には見える (Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὥς οὖσιν ἡμῖν)」 (Σ345, 242c)。ここでプラトンが言わんとしていることは明快である。哲学はこうした「物語」、隠喩から手を切るのではなければならない。これらの「物語」を吟味し、そうした批判に耐えるような確実な論拠によって自らの言説を保証しながら、議論を進めていくのではなければならない。ここには、ミュトスからのロゴスの独立、言語からの思考の独立、形象的隠喩からの本来的概念の独立といった、形而上学の歴史において我々が非常によく慣れ親しんでいる構図が現れている。ハイデガーはプラトンの表現から、“nicht μῦθόν τινα διηγεῖσθαι”、すなわち“keine Geschichte erzählen” (いかなる物語も語らない) という教えを引き出している⁶。つまり、“Geschichte” はここで、「物語 (μῦθος)」の訳語として当てられているのである。この「歴史」と「物語 (叙述)」という二つの意味を持ち合わせる“Geschichte”の語、さらにそれと交差する“Historie” (歴史学、歴史叙述)の語が、デリダの本講義における『存在と時間』読解を貫く鍵概念となる (cf. H61-64)。デリダ自身は、“Geschichte” (「物語」あるいは「歴史」)、“Historie” (「歴史学」)といった語義の差異を強調しつつも、これらすべてをフランス語の“histoire”一語で訳すことで、“histoire”という語の多義性がなす、眩暈を引き起こすような深淵を我々に見せるが、我々としては、論を明確に進めるために、「物語」、「歴史」、「歴史学」と邦語で訳し分けることにする。

さて、『存在と時間』に立ち戻ろう。この書は、『ソピステース』における存在をめぐる問いを巻頭言に掲げている (cf. SZ1)。この巻頭言は、哲学の哲学による自己批判を通しての、哲学の神話からの独立宣言である。今まで我々は存在が意味するところをわかっていると信じてきた、しかしそれが今、曖昧になったのだと異邦人は言う (cf. Σ348, 244a; H64)。ハイデガーはこれを巻頭言に置き、「存在論の歴史 (Geschichte) の解体 (Destruktion)」 (SZ19) を唱える。それは後に、「『ヒューマニズム』について」 (1946/1947) において、「存在論」そのものの解体へと先鋭化され (cf. GA9 357)、さらに「存在の問いのために」 (1955) や「哲学——それは何か？」 (1955/1956) において「脱構築 (Abbau)」／「脱構築すること (Abbauen)」と呼ばれることになるものにほかならない (cf. GA9 417; GA11 20)。デリダは、このハイデガーによる存在論の解体という企図を強調する (cf. H48)。

この解体——脱構築——はいかにしてなされるのか。デリダはハイデガーが『ソピステース』から引き出す教えを敷衍する。それは、「いかなる物語（Geschichte）も語らない」こと、存在を名付けようとする「物語」、すなわち隠喩から脱却することによってである。ハイデガーは、存在の隠喩は、存在を常に「存在者」に置き換えてしまうと告発するのである（cf. SZ6 ; H60sq.）。実際、後のハイデガーは、そうした言語を、超克すべき形而上学的言語であると名づけることになる（cf. GA9 314 ; M214）。対してハイデガーが目指そうとするのは、存在者とは区別される存在を明るみにもたらしことである。それゆえ『存在と時間』は、形而上学的言語とは別の語りを模索する書であったということになる。

2 保証のあり方の変遷

さて、ハイデガーが企てる、形而上学的言語とは別の語りとは、何であろうか。それは、従来の哲学的言説が自らの「保証」として要請してきたものとは別のものを、「保証」とするような語りのことである。従来の哲学は常に、自らのテーゼを論拠づけるために、客体として現前しているような「保証」、つまりハイデガーの言うところの“vorhanden”な⁷「保証」を要請してきた。ハイデガーによれば、デカルトからフッサールにいたるまで、我ないし主観性は、あらゆる存在者が基づけられる根底（Grund）として機能してきた（cf. SZ24）。デリダは指摘する。こうした根底は、変わりゆくものの中で不変のものであるがゆえに、「保証のプロジェクト」（H177）において有効であったのである。

とはいえ、フッサールはフッサールで、哲学における「保証」のあり方に関する革命を遂行したことを、ハイデガーは認めている。それは、「精確な（exakt）」基準によって「保証」することから、「厳密な（streng）」基準によって「保証」することへの変革であった（cf. GA5 79）。デリダはこの点を喚起する（cf. H188）。ただしフッサールにおいては、この変革を経つつも、主観性の概念は保持される。対してハイデガーは、フッサール批判を通してこの「保証」のあり方を審問する。それは、彼が『存在と時間』第 25 節で、日常的現存在を「自我、『主観』、『自己』」と捉えることは果たして正当かと問うところで露わになる（cf. SZ114）。デリダはその箇所に着目する（cf. H179）。たしかに現象学者は、所与性から出発し、所与を記述する。しかしその所与は、保証として機能するどころか、「誘惑（Verführung）」であるのではないかとハイデガーは問う（cf. SZ115）。こうした所与は存在者にほかならない限りで、保証を与えるどころか、実は「罨」（SZ116）なのである。デリダはそれを、カントの超越論的仮象になぞらえて、「超越論的誘惑」と呼ぶ（H182）。ハイデガーにとっては、この所与のいわゆる明証性はむしろ、現存在が誰

であるかという問いの隠蔽にほかならない。ハイデガーが行うこと、それは、自らの保証を“vorhanden”な審級に求めるといふ哲学のあり方から脱却すること、換言すれば、「存在者〔現存在〕への正しい接近の仕方を保証すること（Sicherung）」（SZ6, 15sq.）にある（cf. H64）。

かくしてデリダは、ハイデガーにおいては、これまでの哲学がなしてきた「保証」とは全く異なる「保証」が哲学の出発点となることに注意を喚起する。それは実存論的分析論が遂行された後で初めて、存在の問いへの準備としてのその意義が明確に理解されるに至るような（cf. SZ17）保証である。それをデリダは、「同一の保証の二つの形式」（H86）である「二つの保証」（H77）として提示する。

まず、第一の保証について簡潔に説明しよう。ハイデガーは、存在の問いの構造を、「問われるもの（das Gefragte）」（存在）、「問いかけられるもの（das Befragte）」（存在者）、「問いによって獲得されようとするもの（das Erfragte）」（存在の意味）の三つの契機によって分節化する（cf. SZ5sq. ; H60 ; M149）。ところで、これら三つの契機というこの問いの構造そのものは、言語を前提とする。とはいえ、ハイデガーが“vorhanden”な審級を何も前提しないと言いつつ、言語を前提しているとして批判することは、無意味であるとデリダは考える。なぜなら、その批判自身が言語を前提としていることにより、自滅するからである。言語とは、デリダが言うように、「現事実（Faktum）」なのである（cf. H88）。

ただし、存在の問いが言語を前提するというあり方は、あらゆる他の問いが言語を前提するのとは全く別の、卓越した仕方における、とデリダは言う（cf. H89）。こうした存在の特異性を、デリダは、ハイデガーが後の『形而上学入門』において引き合いに出す、「時計」の例を敷衍することで説明している（cf. H118sq.）。

	時計	存在
1. 語、語形態（Wort / Wortgestalt / Wortform）	語「Uhr」	語「Sein」
2. 語の意義（(Wort-)Bedeutung）	時計	存在
3. 事物（Sache）	ここにあるこの時計	無
4. 意味（Sinn）	意義とは独立に存立 しうる	意義なしには思考 不可能

時計の場合、語（“Uhr”）およびその意義（Bedeutung）（時計）とは独立に、当の事物（Sache）（このここにある時計）を考えることができる。つまり、時計においては、時計の意味（Sinn）（時計という事物によって我々が了解しているもの）が、この語の意義とは独立に存在する。しかし存在の場合、その語（“Sein”）やその意義（存在）が関わるよ

うな、存在者としての事物は、無である（cf. GA40 93）。つまり、存在においては、語の意義から独立に、前-言語的に、その意味を思考することは不可能なのである（cf. GA40 94；H89, 119）。そこにはデリダが言うように、「存在と言語の共属」（H97）がある。かくして、第一の保証——言語という現事実、あるいは、言語において存在の意味があらかじめ了解されているという現事実——が確認された。

次に、デリダの語る、ハイデガーにとっての第二の保証について確認しよう。それは「存在の問い」が「出発点（Ausgang）」とし、「問うもの（das Fragende）」であると同時に「問いかけられるもの（das Befragte）」でもあるこの「我々」、すなわち「現存在」である（cf. SZ7）。この保証は、第一の保証と同一のものを別の側面から捉えたものである。というのも、「我々」とは語る存在者であり、デリダが言うように、「存在は[...] 語る存在者[...] を通して生起する」（H123）からである。この「問うもの」と「問いかけられるもの」の間に、外部審級が入り込むようないかなる間隙もないこと、そこに、『存在と時間』が脱-形而上学として登場することの意義があるとデリダは考える（cf. H136）。

ハイデガーは『存在と時間』第5節で、我々は現存在に存在的に「最も近い」が存在論的には「最も遠い」と言う（cf. SZ16；H137；M152）。この近さと遠さが、問いが進むための出発点となる。デリダは、こうした「近さ」と「遠さ」についてのハイデガーの議論が明確になるには、「『ヒューマニズム』について」まで待たなければならなかったとする。この書簡においてハイデガーは、「存在の近さ」についての考察を展開するからである（cf. GA9 319, 333, 337sq., 342sq.；H96）。我々は「存在の近さ」を空間に関わるもの、あるいは、空間化されたような時間に関わるものと捉えがちである。しかし、デリダが説明するように、そのような捉え方において近さとして考えられているのは、存在者と存在者の関係、つまり存在的な近さであり、存在論的な近さではない（cf. H95）。しかし、存在の近さにおいては、存在論的に、「存在」の方から「近さ」ということを考える必要がある。ハイデガーは言う。「この近さは語り（Sprache）そのものとして本質展開する（wesen）」（GA9 333；cf. H96sq.）。我々自身が語るということに、存在の近さがあるのである⁸。デリダが示唆するように、「近さ」から「存在」を了解するのではなく、語りにおける「存在」から「近さ」を了解するというこの逆転が、「いかなる物語も語らない」、つまり存在を存在者に置き換えないということにつながるのである（cf. H97）。こうして、存在論的な遠さから近さへと問いを進めてゆくことの意味が、明確になる。

以上で、第二の保証がいかに設定されるかが確認された。重要であるのは、この保証の選択が、形而上学的ではない仕方になされること、つまり、存在への問いというものの以外のものを前提しない形になされるということである。

3 時間性

さて、保証を“vorhanden”なものに求めるのではない仕方哲学するという点において初めて、時間性という問題が真に考えられることになる。というのも、何らかの不変の審級があり、それにあらゆるものが基づけられるという構図においては、時間は、非時間性あるいは汎時間性、超時間性（永遠）を前提として捉えられてしまうからである。それに対して、そのような審級を一切廃すハイデガーにおいては、無限（永遠）を基準とするのではない、現存在の「有限性」そのものとしての時間性が記述される、とデリダは論じる（cf. H215）。

このときハイデガーが念頭においているのが、フッサールであるとデリダは言う。フッサールの語る時間性は無限な時間性であり、有限な時間性ではない⁹。ハイデガーにとって、フッサールの「生き生きとした現在（lebendige Gegenwart）」は、生誕と死を中立化するものであったとデリダは言う（cf. H214）。それは「現在」という同一のものとして“vorhanden”であるような所与によって「保証」されるものである（H216）。対してハイデガーの考える有限性は、現存在が死にうる存在であるということに刻印されている（cf. SZ326；H300）。自らが死にうるということを契機として、現存在は、非本来的なあり方から本来的なあり方へ帰ることができる。よって、この死にうるということが現存在の本来的な全体存在を「保証する（sichern / assurer）」のである（cf. SZ232sq.；A107, 135）。これが、実存論的分析論を支える第三の保証となる。ただしハイデガーは、第 72 節の冒頭でその保証に留保をつける。これまでの記述はいまだ「『一面的』」であり、「生誕と死との間の現存在の伸び広がり（Erstreckung）」がまだ注意されていなかったというのである（SZ373）。

この伸び広がりというものを考えるために、ハイデガーは、再び彼の思考をフッサールから差異化する。彼によれば、フッサールの立場に立った場合、時間は体験流として捉えられるため、生誕と死との間は、伸び広がりではなく「生の連関」として考えられてしまう。「生の連関」とは、「『時間の中で』の諸体験の連続」、現存在が次々と「通過する」ような「今の連続」である。こうした捉え方においては、「『時間の内で』」“vorhanden”なものが考えられており、生誕と死の「間」ということを存在論的に性格づけることはできないとハイデガーは言う（cf. SZ373sq., 388）。デリダはこの点を喚起する（cf. H208）。フッサールに対してハイデガーが提示する、「生誕と死との間の現存在の伸び広がり」としての時間は、現存在の存在そのものが「生誕を含みつつ実存し、また生誕を含みつつ死へとかわる」（SZ374）こととして捉えられるものである（cf. H222）。この「伸び広がり」という「動性」を、ハイデガーは、「生起（Geschehen）」と名付ける（SZ375）。しかし彼は他方で、この生起の動性を「存在論的な謎」（SZ389）とも呼ぶことになる。

4 歴史性

さて、前節で見た時間性を礎として、デリダの当講義の中心部分となる、歴史性の問題が扱われるに至る。ハイデガーは、本来的な歴史性を、現存在の根源的時間性、つまり、死にうる現存在の本来的時間性に「根ざす」ものとして記述する（cf. SZ19, 376sq., 385sq., 396）。デリダは、歴史性を時間性に根付くものとして考察することが、歴史性についての言説を形而上学的なものとしてしまわないために、つまり、歴史性を「存在者」からではなく「存在」から考えるために、重要であったと指摘する（cf. H232）。しかしハイデガーは他方で、「歴史性とは、現存在の『生起』という存在体制のことである[...]」（SZ20）とも言っている（cf. H150）。ここに、歴史性という問題の捉え方の二重性、この問題の困難の兆候が現れている。実際ハイデガーは、歴史性を時間性から存在論的に開陳すると宣言するやいなや、次のように言明するのである。「歴史の問題が、その根源的な根ざしへと導かれれば導かれるほど、意のままになる『範疇的な』手段の貧困と、第一次的な存在論的地平の不確かさが、ますます執拗に迫ってくる」（SZ377）。デリダはそれを、「形而上学的でない範疇の不在」（H240）と捉える。一方で、歴史性を現存在の時間性から記述するのであれば、形而上学的言語（存在者を語る言語）に陥ってしまう。とはいえ、他方で、歴史性を現存在の時間性からのみ記述するという制約のもとでは、歴史性に独自なもの（生起の謎）を記述できないのである（cf. H240sq.）。

この困難のもとに、歴史性についての考察が始まるわけであるが、その第 72 節の終盤で、ハイデガーはさらに、その後の論述の順序についての錯綜した説明をする。デリダはそれを「奇妙な (étrange)」（H248）な手続きと捉えている。この奇妙さを説明するために、ハイデガーの議論に立ち返って整理しておこう。

すでに見たように、本来的歴史性は現存在の根源的時間性に基づくとされる。この本来的歴史性に基づいてこそ、本来的歴史学が可能となる（cf. SZ20, 392）。この本来的歴史学の開陳は、『存在と時間』が企図する脱構築、すなわち「哲学の歴史の歴史学的解体という課題の解明のための、準備として役立つ」（SZ392）ものとされる。

対して、通俗的な歴史の了解内容は、「世界-歴史性」という概念から明らかになる。世界-歴史性とはそもそも、「世界が現存在と本質的、実存的な統一性のうちで生起すること」を意味するが、そこから転じて、世界とともに事実的にそのつど見出されている内世界的な存在者、すなわち、手許にある道具的な (zuhanden) ものと客体的に現前している “vorhanden” なものの、内世界的な「生起」を意味するとされる（cf. SZ389）。さらにそれは非本来的な現存在の歴史の捉え方へと投影される。「[...] 現実的な現存在は、頹落しつつ、配慮的に気遣われたもののうちに没入しているために、自らの歴史を、まずは世界-歴史的に了解する」（idem.）。

同様に、通俗的な時間概念は、「内時間性」、つまり、「時間の中で」存在者が“vorhanden”しているとするような、時間の捉え方に基づくとされる（cf. SZ404sq.）。内時間性は、世界の開示と共に公共化されている時間という意味で「世界時間」とハイデガーが名づける時間（cf. SZ414, 419）から構成される（cf. SZ420）。歴史性も内時間性も、等根源的に根源的時間性に基づいている（cf. SZ377）。

根源的時間性 → 本来的历史性（第 74 節）→ 本来的历史学（第 76 節）→
存在論の歴史の解体（未公刊部分）

根源的時間性 → 世界時間（第 80 節）／世界 - 歴史性（第 75 節）→
内時間性 → 通俗的な時間概念（第 78 節～第 83 節）
通俗的に了解された歴史（第 73 節）

以上の派生関係を確認するならば、根源的時間性が死にうる現存在の有限性を起点として記述されたのであるから、そこから世界時間、さらに内時間性がいかに派生するかを記述し、さらに、内時間性の分析を助けとして、世界-歴史性から通俗的な歴史の了解内容の派生を辿った方が、論述の順序として自然であるように思われる。ところがハイデガーはそれを反転させる。歴史の時間的性格の通俗的解釈がそれはそれで「その正当性を保持している」（SZ377）という理由で、まず、次節（第 73 節）で最も派生的であるはずの、通俗的に了解された歴史内容が扱われ、さらに内時間性についての考察は、第 6 章（第 78 節から第 83 節）まで「置き移される＝延期される（verlegt）」のである（SZ377）。デリダはこの点に注意を喚起し、ここでハイデガーが用いる語“verlegt”を、「差延（différance）」概念を予告するような“différé”（延期される）という語で訳している（H248）。

こうした錯綜した「延期」の構造のうちで、派生的な歴史概念や内時間性の分析に多くの頁が割かれ、本来的历史性がいかに根源的時間性から生起するかが主題的に論じられるのは、デリダも指摘するように（cf. H247）、第 74 節のみであり、さらに、本来的历史学が本来的历史性からどのように派生するかは、第 76 節においてのみ扱われることになる。また、その本来的历史学の分析からはじめて着手できるはずであった存在論の歴史の解体は、未公刊部分に延期される。

まず本来的历史性（第 74 節）から確認しよう。歴史性が時間性に根ざすという構造をもつ以上、ここでは、本来的時間性において記述されたモチーフ（「決意性」、「死への先駆」）から議論は再開される。しかし、歴史性が時間性に根ざすとはいえ、歴史性には、時間性とは異なる独自の点（生起の謎）がある。ハイデガーはそれを、歴史性を時間性に基づけなければならないという制約による、範疇の不足という困難の只中で記述しようとする。そのためにハイデガーが提示したのが、現存在が「自らを自ら自身に伝承する（sich

[...] ihm selbst [...] überliefern)」(SZ384)という記述だとデリダは言う (cf. H260, 264, 281)。この概念が示しているのは、自ら以外の何ものにも基づけないような保証、“vorhanden”ではないものによる保証の運動にほかならない。

デリダはこれを、フッサールが危機書で展開する歴史性の概念との対比によって明確にする (cf. H166)。フッサールにとって歴史性は、あくまで「理念的対象の伝承」、「vorhanden」している、あるいはしうるものの伝承なのでであるとデリダは言う (cf. H190)。ここで過去や起源は、「再活性化 (réactivation)」によって「現前するもの (présent)」のうちに取り返されうるものである (cf. H211)。対してハイデガーにおいては、「自らを自ら自身に伝承することとして」、「運命」の引き受け (cf. SZ386) や、既在した現存在の可能性の「取り返し (Wiederholung)」 (cf. SZ385sq.; H294sq.) が論じられる。ここで取り返されるのは、“vorhanden”な存在者ではない。デリダは言う。「自らを伝承することが、決意性の歴史を保証する [...]」 (H282)。これが、我々が確認する、実存論的分析論の第四の保証である。

しかし当節の末尾で、ハイデガーは、「生起 (das Geschehen)」という動性の「謎」に立ち戻る。彼は言う。「[...] 現存在の存在論は、繰り返し繰り返し、通俗的な存在了解の誘惑に屈してしまう [...]」 (SZ387)。それゆえに、非本来の歴史性が考察されなければならないとされる。かくして議論はいったん宙吊りにされる形で、続く第 75 節では、現存在が非本来的なあり方において歴史として了解する、世界-歴史性が考察される (cf. idem. ; H147)。しかしこの考察の中で、世界-歴史的な事物 (たとえば指輪) が「『生起する』」ということが、これはこれで「謎」であるとされる (cf. SZ389)。ハイデガーは言う。「現存在の歴史性の実存論的分析は、不断に思いがけなく影のうちへと陥る。[...] すべての次元において、存在と[...]運動の謎がその本質を発揮している」(SZ392; cf. H308)。

こうした困難の中、続く第 76 節においてようやく、本来の歴史学が現存在の「取り返し」においてどのように開示されるかが論じられるに至る。ここで、「取り返し」により「保証する (gewährleisten)」ことは、何らかの“vorhanden”な基準に基づく「普遍妥当性」への依拠と対置される¹⁰。これが第五の「保証」である。本来の歴史学は、過去に現前していたものを扱うのではなく、デリダが敷衍するように、「到来に対する既在性」として「可能」であったものを扱う。それゆえ、本来の歴史学者は、到来から「取り返し」という仕方で歴史学的開示を行う (cf. H310)。ここでは「取り返し」の本来性のみが、既在性の開けを「保証する (garantir)」 (H311)。客観性というものはその後で派生的に獲得されるのである (cf. H314)。そもそも、「事實的」歴史性なるものはない (cf. SZ394; H147)。デリダが言うように、歴史性は叙述においてのみ立ち上がってくるものである (cf. H73, 83, 156, 158)。とするなら、本来の歴史学とは、脱-物語としての歴史叙述、存在を存在者に置き換えるのではないような歴史叙述にほかならない。

しかし歴史性および歴史学についての章は次節(第 77 節——ヨルクのディルタイ考の読解)で中断される。ヨルクは、「存在的なもの (das Ontische)」と「歴史的なもの (das Historische)」を分断する「類的差異 (generische Differenz)」に由来する、歴史哲学が直面する困難を語る (cf. SZ399)。ヨルクの議論を受けて、ハイデガーは、存在者が「時間の中で」存在するということが何を意味するのかが分析される必要があることから、第 78 節以降は内時間性が考究されることになる。この考察の後、『存在と時間』は中断される。本来の歴史学についての考察を通してなされるはずの「存在論の歴史の解体」は延期され続け、刊行部分において実行されることはなかった。

以上に見たように、『存在と時間』の企図、つまり、存在の問い以外のいかなるものも前提とせず、形而上学的に何らかの“vorhanden”な審級を保証として要請するのではない形で、つまり存在を存在者に置き換えるのではない仕方で、存在する現存在自身に存在について問いかけるという企図は、一貫して保持された。しかしその裏返しとして、この書物は進行するにつれ「保証」につぐ「保証」を重ね、そのいかなる「保証」も最終的な正当化には至らない (cf. H119) という延期＝差延 (Verlegung / différance) の構造をとることになるのである。こうして我々は、デリダが『存在と時間』を、差延の運動の書物として捉えていることを確認する。

5 アポリア

かくしてデリダは、中断直前の第 5 章 (「時間性と歴史性」、第 6 章 (「時間性と、通俗的な時間概念の根源としての内時間性」) における議論の構造に、「アポリア的 (aporéthique)」なもの、すなわちディレンマを見出す (cf. H242)。彼はそこに、ハイデガーの「息切れ」 (H229) を見て取り、その理由を、上に見た、「時間性のうちへの歴史性の根ざし」という制約による、歴史性 (生起の謎) を記述するための「範疇の不在」に帰す (cf. H240sq.). ハイデガーは、この範疇の不在の中で、本来の歴史性や本来の歴史学を記述するために、「自らを伝承すること」や「取り返し」という概念を練り上げるのだが、その「取り返し」がなすはずの、存在論の歴史の歴史学的開陳は、中断される。

ここでデリダは、現存在の時間性から存在の歴史へと主題を移行させてゆく、『存在と時間』以降のハイデガーの思索から、遡行的に問題を捉えている。そのデリダの構図によれば、ハイデガーが面したディレンマとは、以下のとおりである。一方で、存在の歴史を現存在の時間性に根付かせることにより、存在を現存在から独立した審級にしてしまうことを避けなければならない (cf. H233)。他方で、存在の歴史は絶えず現存在の時間性とい

う問題系をはみ出す。つまりそれは、存在が現存在を通して問われなければならないにもかかわらず、現存在の実存論的分析論においては、範疇の不在のために十分に記述することができないという困難なのである。

デリダがここで語るディレンマは、我々の考えでは、ハイデガーが、エルンスト・ユンガーに宛てて書いたテキスト、「存在の問いのために」で述懐するディレンマと呼応する。実際デリダの当講義のタイトルも、このテキストに由来する。ここでハイデガーは、二つの困難の板挟みの状況を語る。一方で、存在は人間から離れて存立しているようなものではない。人間は存在する。しかし、存在を探求の対象とするやいなや、つまり「存在」と名指すやいなや、存在は、人間に面して存立しているような対象へと転じてしまう。他方で、存在と人間の共属関係に忠実にあろうとするなら、別の困難が待ちかまえている。それは、第一に、存在を遍在する審級にしてしまうこと、第二に、人間を存在と関わる特権的なものとしてしまうことで、それはそれで存在あるいは人間を審級とする形而上学に転じるという危うさである（cf. GA9 407）。ハイデガーは、この板挟みの状態を「方策のなさ（途方に暮れること）（Ratlosigkeit）」と呼ぶ（GA9 408）。それは、デリダが「アポリア的」と呼ぶものに対応すると考えられるのである。

6 隠喩の自己解体による他なる隠喩の流入

しかし、このアポリアは、そもそも思考の転機でもある。この転機は、ハイデガーがこのテキストでユンガーに対して提起する問いのうちに見てとれる。ユンガーは、「線を越えて」というテキストにおいて、現代における地球規模のニヒリズムを描き、その超克を唱える。そこで、「線」は、ニヒリズムを超克するために越え出るべき境界として記述されている¹¹。それに対してハイデガーが投げかける問いの一つが、言語の問いである。ユンガーは線を越える手前と後とで、同一の言語、形而上学的言語を用いているからである。対してハイデガーは、「言うことの変貌（Verwandlung des Sagens）」へと開かれなければならないのではないかと問いかける（GA9 405）。こうした問いをユンガーに差し向ける中で、ハイデガーが提起しているのは、『存在と時間』の著者である自ら自身への自己批判でもある。それは、彼が、「『ヒューマニズム』について」で、『存在と時間』がいまだ形而上学的言語に囚われていたと自己批判していることに呼応する（cf. GA9 328 ; H236）。存在を「存在」と名指すやいなや、我々は、存在を人間とは別に存立しており、人間に時折到来するような存在者として捉えてしまっていないか。それゆえ、存在を「存在」という語で語ることは、「物語（μῦθος / Geschichte）」、隠喩を語ることにほかならない。

それゆえハイデガーは、「存在」という語を抹消する交差線を引くのである (cf. GA9 411sq.)。では、いかなる語りが求められるのであろうか。

先に我々は、デリダが、「近さ」を「存在」の方から捉えるのでなければならぬと読解することを確認した。同様に彼は、ハイデガーが「語りは存在の家である」としながら、この外見上隠喩的に見える「存在の家」という言い回しについて、「『家』という形象を存在へと」移すような「転移 (Übertragung) ではない」 (GA9 358) と強調することに着目する¹²。「存在の家」は隠喩=転位 (μεταφορά) ではなく、むしろ「家」こそが隠喩であるとされるのである。「存在」を了解することから、初めて「家」というものも了解されるからである (cf. H101, 104sq.)。つまり「存在の家」は、「家」に比べて、より本来的な語りにおける言い回しなのである (cf. H102)。ただしこの言い回しも、存在を「存在」と名指す以上、隠喩であることから完全に免れることはない。

ハイデガーは「形而上学の超克」(1936-46)において宣言する。我々は、形而上学を超克して、形而上学の外に出ることができると考えるべきではないと (cf. GA7 70; H107)。さらに「存在の問いのために」では、形而上学の「超克 (Überwindung)」は仮象にほかならず、それはむしろ、形而上学の「甘受 (Verwindung)」として遂行されると語られる (cf. GA9 416)。

形而上学的言語を解体しようとするまさにその時に、我々は、形而上学的言語で語らなければならない。デリダは言う。「我々は、他の隠喩の助けをもって、隠喩を解体することしかできないだろう」 (H277)。換言するなら、我々は、このパラドックスを十分に踏まえた上で、この解体、「脱-隠喩 (dé-métaphorisation)」の営み (H278) を遂行し続けるしかないのである。「自己解体的 (auto-destructeur)」な解体は、自らが解体すべきものそれ自身のシステムに依拠せざるをえない (cf. H238)。なぜなら、外部から別の審級を持ってきて解体するのであれば、それはやはり形而上学を樹立することに舞い戻ってしまうからである。

このように、形而上学を超克しようとする語り自体が、それはそれで形而上学的であらざるを得ない以上、「存在についての思索」は、「不可能なもの」なのであり、ハイデガーはこの不可能性を通過する必要があることになる。「その不可能なものを基底 (fond) として、可能なものがそのものとして思考されうる」 (H323) とデリダは言う。隠喩の解体が完全には不可能だからといって、その解体が無益であるわけではない。抹消線は単に消去的なものではなく、ハイデガーが言うように、四方域の集まりを示す交差線なのである (cf. GA9 411)。デリダはそれを、「言語において現前しているものの痕跡を消去する痕跡」 (H325) と呼ぶ。この痕跡に、存在が退いた痕跡が映し出される。抹消の運動は、それ自体生起そのものとして歴史的な性格を持つ存在が、退いたその痕跡を消す、終わりのなき延期=差延の運動にほかならない。新たな隠喩による従来の隠喩の解体において、隠喩の根源が明るみにもたらされ、歴史性として開陳される (cf. H278)。ハイデガーにおけ

る脱-物語の運動、「隠喩の解体」(H277)の運動は、こうして、隠喩が形成されてきた歴史(Geschichte)を歴史学的に(historisch)辿り、隠喩の「根源」を明るみに出し(cf. H105)、「歴史性としての隠喩性」を開陳する(cf. H323)。それを通してこそ、隠喩の「本質」がわかるのである。それが「ハイデガーがなそうとしていることのすべてなのだ」とデリダは言う(H279)。かくして、『存在と時間』の中断は「行き詰まり(Sackgasse / impasse)」ではなく、伝統における可能性の「取り返し(Wieder-holung / ré-pétition)の深化」(H297)にほかならないとされるのである。

結論

以上に我々が再構成した、デリダによるハイデガー講義のシナリオを要約しよう。まず、『存在と時間』は脱-物語、脱-隠喩(存在を存在者に置き換える叙述から脱すること)として企図され、そのことにより、哲学的論述における「保証」のあり方に根本的な変革が導入された。つまり、存在の問いが措定されるということそのことにおいて現事実であるようなもののみが、「保証」となるとされた。こうして、外部審級を設定しないことにより、時間性の問題、さらに時間性に根付くとされる歴史性の問題が、従来のように無時間的あるいは超時間的な審級に基づけられるのではない形で、考察されることが可能となった。ところが、歴史性の問題は、生起という動性の謎を含んでおり、現存在の根源的時間性の範疇のみでは語りえないものであった。我々はそれを、存在を「存在」と名指すことのアポリアとして観察した。デリダはこのハイデガーの道行きを、隠喩を解体するまさにそのときに、別の隠喩が導入されるという運動として読み解いた。

そもそも、「存在」という語も「歴史」という語も、自己を解体し、自己を延期しつつある隠喩にほかならない。ここで、常にすでに隠喩へと転じている「存在」を抹消するこの自己解体の運動が、存在そのものを明るみにすることは決してない。しかし自己を延期する運動こそが、それ自体として歴史的であるような存在を、交差線という痕跡において証言すると、デリダは考えているのである。この解体の運動は、デリダによって、「もはや存在と呼ぶことさえできないものによる、自らを触発すること(auto-affection)」(H325)と捉えられる。

さらに、『形而上学入門』で確認したように、存在を「存在」と呼ぶことが問題であるとはいえ、「存在」という語以前に、存在がそれとして存立しているわけではない。むしろ、「存在」の語に引かれた抹消線という痕跡のうちで初めて、存在はその退きの痕跡において垣間見られる。だからこそ、後の「ウーシアとグラマー」においてデリダは、存在

と存在者の差異（つまり存在論的差異）は、存在そのものよりも「古い（vieil）」と言うのだと考えられる¹³。この差異はさらに、「存在と存在者の差異よりもさらに思考されてこなかった差異」（M77）、「存在と存在者の彼方」の「差延（différance）」（M78）と形容されるに至る。この文脈において我々は、デリダの「差延（différance）」概念形成の背景の一つとして、『ハイデガー』講義が語る、隠喩の延期という構造があると考えるのである。

ただし、存在論的差異を記し付ける抹消線としての延期＝差延から、存在論的差異よりもさらに思考されてこなかった「存在と存在者の彼方」の差延へと、デリダが移行していく理由は、本講義から見出すことは難しい。この移行の過程を論じるためには、デリダのその他の論考におけるハイデガー読解の、さらなる研究が必要であろう。本稿では、隠喩の延期と存在論的差異とが差延概念に重ね合わされることを確認するにとどめ、上の課題は未来に残したい¹⁴。

本稿において我々は、デリダが、存在の問いそのものを越えて、ハイデガーの叙述における延期の運動から、「問いそのものの開け」（H326）をこそ読み取ることを目の当たりにした。そこでは、完全な保証は常に延期＝差延され、我々が保証を得ることは決してない。

凡例

（引用文中の強調は原文に属す。〔 〕内の注記は引用者に属す）

PLATON : Σ : *Œuvres complètes, Tome VIII – 3^e partie, Le sophiste*, DIES Auguste (éd.), Paris, Les belles lettres, 1969.

HEIDEGGER Martin :
SZ : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Niemeyer, 2001 ;
GA : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975sq.

DERRIDA Jacques :
PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1953-1954], Paris, P.U.F., 1990 ;
OG : [L'introduction à] HUSSERL Edmund, *L'Origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962 ;
H : *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire – Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013 ;
M : *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 ;
P : *Psyché – Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 ;
A : *Apories, Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996.

注

¹ 本稿は2014年11月30日東洋大学にて行われた、日本現象学会ワークショップでの口頭発表を修正したものである。口頭発表要旨は以下に掲載。日本現象学会編『現象学年報』No. 31, 2015, pp. 67-69.

² 「差延」概念の萌芽は、すでにデリダによるフッサール『幾何学の起源』序文(1962)において見受けられる(cf. OG171)が、本稿では、特にデリダのハイデガー読解の文脈に限ってこの概念の形成の背景を考察する。デリダにおいて、フッサール読解から立ち上がる「差延」概念と、ハイデガー読解から浮かび上がる同概念とが、どのように絡み合っているかについては、別の機会に論じたい。

³ たとえば『ハイデガー』講義前後に出版された仏訳として、以下(すべて Paris, Gallimard 社刊)が挙げられる。HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, 1958; *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962; *Introduction à la métaphysique*, 1967; *Questions I et II*, 1968; *Questions III*, 1966.

⁴ デリダのハイデガー読解自体は、すでに『フッサール哲学における発生の問題』(1953-54)から見受けられるが(cf. PG67, note 34)、本講義は、デリダがむしろ後期ハイデガーに大きな関心を寄せていた時期のものであると考えられる。

⁵ “Geschichte”という語が“geschehen”(生起する)という動詞に由来するのに対し、“Historie”という語は、“ἱστορεῖν”(〔生起したことを〕知る／尋ねる／調べる／記録する／物語る)という動詞に由来する。それゆえハイデガーは“Historie”という語を「生起したことの認識(Erkenntnis eines Geschehens)」を意味するものと捉える。Cf. HEIDEGGER Martin, “Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV. - 21. IV. 1925)” (in RODI Frithjof (hg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 8 / 1992-93, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 143-177), p. 174; H155sq.

⁶ ハイデガーはここで“τινα”を“μὴθὺν”にかけ、ドイツ語の“nicht”を付して、「いかなる…も(ない)」の意で用いている(cf. SZ6)。

⁷ デリダは“vorhanden”(〔手の前方に客体的に〕現前している)というハイデガーの術語を、本講義原稿において一貫してドイツ語表記しているが、フランス語で“présent”(「現前している」)とも訳している。このことから、有名な「現前(présence)の形而上学」という後のデリダの表現も、“Vorhandenheit”(手の前方に客体的に現前していること)に拠って立つ形而上学という意味を込められたものであることがわかる(cf. H208)。ただし、デリダはこの仏語“présent”の語をフッサール現象学の読解からも引き出すという背景があり、この仏語はあまりに多義性を負い過ぎている。本稿では、“vorhanden”という語にハイデガーが込めたそもそもの意義が見失われないように、この語を独語表記のまま用いる。

⁸ ハイデガーは『形而上学入門』第27節において「存在了解なしに語りはない」とする。存在というものの「未規定的な意義」さえもがなかったならば、そもそもいかなる「言葉(Wort)」もなかったであろうと言う(GA40, 87; cf. M328)。つまり、語りは存在の未規定的な意義を持つことにおいてはじめて、語りとなるとされるのである。

⁹ HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913], Gesamtausgabe III/1,

Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 182.

¹⁰ 本来的歴史学においては、「世人と世人の理解のあり方が要請するような、基準の『普遍妥当性』や『普遍性』への要求といったものは、『真理』の可能な基準ではない」(SZ395)。

¹¹ JÜNGER Ernst, “Über die Linie” [1950], *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart, Klett Cotta, 1980, p. 267.

¹² Cf. H98 ; P83. その他、思索の語りを隠喩と捉えることの禁止は、以下に見受けられる (cf. GA10 72 ; GA12 176, 195)。デリダはこの問題に繰り返し立ち戻っている (cf. M270 ; P77sq., P85)。詳しくは以下の拙論を参照されたい。「詩作と思索を差異化するもの—デリダのハイデガー読解より」『京都大学文学部宗教学研究紀要』No. 11, 2014, pp. 3-21.

¹³ 「もしも存在が [...] [存在] 忘却のために、存在者以外のなにものをも意味しなかったのであれば、この差異は、もしかすると、存在それ自体よりも古いのかもしれない」(M77)。

¹⁴ こうした試みの一つとして、以下の拙論を参照されたい。「デリダと存在神学——カント、ハイデガー、レヴィナスの交錯する場所へ」『現代思想』Vol. 43, No. 2, 2015, pp. 308-321.