

フランソワーズ・ダステュール

差異の問い

デリダとハイデガー

宮崎裕助・松田智裕訳

Françoise Dastur

La question de la différence

Traduit par

Yusuke MIYAZAKI

Tomohiro MATSUDA

Déconstruction et phénoménologie, Paris, Hermann, 2016, p. 113–135

ジャック・デリダの思想は、かなりの程度、ハイデガーの思想と不可分である。しかしこのことが意味するのは、デリダの思想をハイデガー思想のエピゴーンとみなさなければならぬということではない。そうではなく、彼の思想がハイデガーの問題系のなかにその出発点を見いだしていることを認めなければならないということにすぎない。事実、デリダにとってハイデガーは、フロイトやニーチェのように、彼がもっとも重要とみなす数ある思想家のなかの参照項のひとつではない。というのも、ハイデガーの形而上学の「解体〔destruction〕」は、形而上学に対するニーチェの批判や、主体が自己へと現前することに対するフロイトの批判よりも「より徹底的なもの」とみなされているからである(1)。ハイデガーの著作は、フッサールのもの以上にデリダの思想の中心を構成しており、そのただなかではじめてデリダの思想が展開されるのである。したがってこのことは、デリダの思想を理解するためにはハイデガーの思想を理解する必要がある——ヨーロッパやアメリカにおける数々の自称「デリディアン」らには到底理解されているとは言えないのだが——ということを意味する。これは、デリダがハイデガーの解釈者にとどまっていたからではない。そうではなく、彼がハイデガーの思想との本質的な論議に参与したからなのである。ポスト・ハイデガーの立場にあるデリダの立場は、ハイデガーに対する際立った両義性を示している。事実、一方でデリダをハイデガーの相続者のようにみなすことは可能である。一九六七年の対話のなかでデリダは「ハイデガーによってあのいくつかの問いが開かれなかったら、私の試みていることは何ひとつ可能とならなかった」(2)ことを認めていた。——しかしそれと同時に、ハイデガーは現前性の形而上学が西洋思想の核心を形成するものだと突き止めながらもそれを強固なものにしたのではないかとデリダ自身は疑問視してもいた。一九七一年の対話のなかでデリダは次のように述べている。「往々にして私は次のような感じをもちます。ハイデガーの間

題設定は私が現前の思考の名のもとで問いに付したもののひとつとも「深遠」かつひとつとも「強力」な擁護である、と」(3)。こうした理由のゆえに、デリダはハイデガーのなかに「二つの身振り」、デリダ自身の言葉で言えば、「二つの手」、「二つのまなざし」、「二つのテキスト」(4)を見いだすのである。一方の身振りによって、ハイデガーは、形而上学の内部にとどまりながら、どのようにして諸存在者の時間的現在がより根源的な思考から、すなわち現前性 (*Anwesenheit*) としての存在の思考から生じてくるのかを示すことになる。他方の身振りによって、彼は、現前性としての存在の規定がそれ自身として問題になることを、そしてこの規定がそれ自身として西洋的な思考の在り方の限界を明示していることを示すことだろう。そうすることで、ハイデガーは存在を現前性とは異なる次元から、つまり存在を退隠 (*Retrait*) や不在として思考する可能性を開くのである。

*

デリダによれば、ハイデガーのテキストのなかに見いだされる両義性は、差異の不十分な規定に由来している。それは存在的・存在論的差異、もしくは存在と存在者のあいだの差異という規定であり、不十分だというのは、現前する存在者と解された存在者たちとの関連のなかで現前性としてしか存在が思考されえないからである。差異の思想そのものは現前性の形而上学に対するもつとも強力な一撃である。それでもやはり、差異の思想は、存在論的差異という形式のもとでは、存在の現前性という価値のもつとも強力な補強となってしまう。形而上学を「乗り越える」ことによって、差異の思想は形而上学の内部で形而上学の思考を維持する最良の手段となるのである。事実、一九六七年に、デリダはこのことについて次のように述べていた。「差異を存在・存在論的差異へと最終的に規定

することは——この局面がきわめて必然的で決定的であるにしても——、私の見るところでは、ある奇妙な仕方
で、形而上学のなかに引きとめられているのです」(5)。もはや存在と存在者との差異ではない(aを伴った)差
延〔différance〕に開かれるべく、デリダがある別の身振りとして「ハイデガー的というよりはニーチェ的な身振り」
に訴えるのもそうした理由からである(6)。デリダによれば、ニーチェはハイデガーよりも優れた差異的思想家だ
ある。というのも、ニーチェは力の思想家だからである。意識はこのような諸力の効果であつてその原因ではない。
これらの諸力はそれ自身、さまざまな差異であつて現前性ではない。諸力の差異の外ではなにものでもないさまざ
まな力の力動的な衝突をニーチェが思考したのに対し(7)、ハイデガーは存在―存在論的差異という名称を「存在
と存在者という」二つの項のあいだのたんなる区別に与える。この場合、存在と存在者が等しく現前していると
みなさずにはいられなくなる。こうして、ニーチェとハイデガーの対立は、次のような単純化された定式のもとで
示される。すなわちニーチェは、存在のなかに差異の力動的な運動を欺く効果を見てとっている。形而上学的信念
をその文法——この文法ないし論理によって純粹な出来事から虚構的主体が抽出されることになる(8)——にお
いて指令しているのは、この差異の運動である。こうしてニーチェは、一者のそれ自身との差異 (*Hen diapheron*
cautō) (9) を思考するヘラクレイトスの側に立つ。一者のそれ自身との差異とは『権力への意志』の「断片五一の
なかで言われているように、調和しないものと調和するものとの統一であり、そこで問題となるのは反発する調和
(*balintropos harmonie*)、すなわち弓とリュラの調和にも似た対立し合う諸力の調和である。それに対して、ハイデ
ガーは差異を存在の一効果と考える。そのため彼は差異の思想家というよりは存在の思想家である。だからこそデ
リダは、ハイデガーに抗して、そしてニーチェとともに、差延が「存在論的差異や存在の真理よりも「古い」」(10)

と述べるのである。

差異の思想という根本的な主題について、ハイデガーに抗してニーチェに賭けること、それはつまるところ、デリダの主要な哲学的参照軸を形づくっているのが、ニーチェであってハイデガーではないことのしるしであるということになるのかもしれない。しかし、フランス的ニーチェ主義とでも呼びうるものの登場によって示される六〇年代後半の時期においてさえ、デリダ思想の根本的なエレメントはハイデガー的な問題系である。というのは、一九七八年に刊行された『衝角』〔尖筆とエクリチュール』朝日出版社〕や一九八四年の『耳伝』〔他者の耳』産業図書』といった後年のテクストは措くとして、たとえニーチェが実際にもろの戦略的な事例のために引き合いに出されているにしても、われわれはデリダの資料のなかにニーチェ哲学に導かれた真の議論を見いだすことができないからである。実際のところ、彼はニーチェを作家として、つまりロゴスや真理に従属しない者(11)として理解することに満足しているのであって、哲学者とは理解していないのではないか。ハイデガーがニーチェに与えた解釈を相殺できるほどのニーチェのテクストの別の読み方は、スタイル分析以上のものを要求するように思われる。というのもまさに、ニーチェは書くことだけをしたのではなく、語りもしたからであり、たとえニーチェにとって対象そのもの[Sache selbst]がカオスそのものにほかならなかったとしても(12)、ニーチェは対象そのものにかんする何ごとかを言ったからである。

『グラマトロジーについて』において、シニフィアンとシニフィエの無差異の思考に接近するため(13)、ハイデガーその人が立てた存在論の思考を通過する必然性をデリダが強調するのは、存在論的差異を抹消する前にまず、差異を存在論的差異と規定することともに始める必要があるからである(14)。それゆえ、(aを伴った)差延とは、存在論的差異と異なる何かではなく、存在の思考の後になされるべき次なる一步であるにすぎない(15)。シニフィ

エへの従属から——「事実なるものは存在しない。あるのはたださまざまな解釈だけである」(16)という際立った断言の意味で——シニフィアンを解き放ったニーチェに比べ、存在の「学」、存在論を創設しようとするハイデガーは、『存在と時間』において彼が存在の地位を絶対的超越 (*transcendens schlechthin*)、すなわち純粹かつ唯一の超越と規定するとき(17)、超越論的シニフィエ、〈最初の意味されるもの [primum signatum]〉を復興させている。だが、すでに述べたようなデリダのハイデガーに対する両義性を考慮したとしても、ハイデガーにおける存在の意味は少なくとも、神的知性——これが〈最初の意味されるもの〉に固有なものである——に対応するシニフィエの意味ではないし、存在の意味は思考の歴史から独立したものでもない。反対に、存在の意味は、その内的な歴史性によって絶対的に規定されている——したがって、存在の意味はシニフィアンそのものの運動の外にあるわけではないのである(18)。

それゆえ、ハイデガーとともに、あるいはハイデガーに続いて、次のように考えることができるように思われる。すなわち、存在の意味とは超越論的シニフィエではなく、すでにしてデリダが痕跡と呼ぶもの(19)なのだ、と。もろもろのシニフィアンは痕跡である。しかしそれは、シニフィアンが事象そのものの表象という積極性をもった現前するシニフィエに対応しているからではない。シニフィアンが痕跡であるのは——もっと言えば、原・痕跡であるのは——、ソシユールの言語体系のモデルのように、シニフィアンがあらゆる積極性を欠いた差異だからである。シニフィアンはそれ自身でもなく意味せず、ただ「体系的な」関係のなかで、つまりさまざまなシニフィアンを相互に対照させあう戯れ [jeu : 遊び、遊戯、ゲーム] のなかでしか意味しない。痕跡というデリダの概念が前提としているのは、事象そのものの無制限な差延——こゝでいう差延とは繰り延べること [différer]、つまり「遅らせること」という意味である——である。まったく同様に、ソシユールの言語体系の概念——それは形式であつ

て実体ではない——が前提としているのも、指示対象を括弧に入れることである。意味作用のプロセスには、始まりも終わりもない。このプロセスはただ生じるだけである。というのも、デリダが『声と現象』の末尾で語っているように「事象そのものは、つねに逃げ去る」からである。こうして、デリダはその裏づけとしてフッサールが『イデーンI』のなかで取り上げる事例(20)を引用する。「おそろくすべては、こうして始まったのだ。『ある名前が口に出されると、われわれはドレスデンの画廊を思い起こす……。われわれはいくつかの展示室を彷徨う……。一枚のテニールスの絵に……。ある画廊が描かれている……。その絵の中に画廊に飾られた絵のどれにもまた、今度は何枚かの絵が描かれていて、よく見るとそこには、それぞれの題名が判読できる、等々』」(21)。一九六七年にデリダは、自分がこれまで書いてきたテクストのすべてが、『声と現象』のエピグラフと結論の両方に見いだされるフッサールのこの一節を注釈することしかしていないと述べるだろう(22)。こうしてデリダは、想像力に特徴的な reflexivity というフッサールの着想に並々ならぬ重要性を与える。ひとたび、像がもはや知覚の変様ではないと、つまり現前性の変様ではないとするなら、われわれはこのような無限な reflexivity の世界に立ち入っている。このような無限な reflexivity の世界は、プラトンが『パルメニデス』(132c)において分離したさまざまなイデア論に行なった批判のなかですでに直面していたものである。この種の批判でより著名なものとしては(アリストテレスの)「第三の人間論」の名で知られる批判がある。デリダにとって、われわれは、ずっと以前から、そして今後も、迷路のように入り組んだ世界のなかにいる。この世界のなかでは、われわれはさまざまな像しか見いださない。この像は世界にある現実の事物の像なのではなく、像の像の像と、無限に続いていくのである。

デリダにとってフッサールの現象学は生き生きとした現在、つまり「生身の」現前性の原理によって指揮されている。この現前性は、直観ないし根源的知覚によって与えられなければならない。西洋の伝統すべてがそうである

ように、現象学も現前性の欲望に従属している以上、現象学が現象そのものを見させ、主観に現象を現前させようとするかぎり、現象学は定義からして知覚の現象学である(23)。それゆえ、現象学が人間主義的な夢想到、「充溢した現前、安心を与える基盤、戯れの起源と終焉」(24)を夢見ることにとどまるのは、戯れ——しかし、それはむしろ迷宮のように入り組んだ悪夢ではないだろうか——がフッサールにとっては知覚とともに始まり、知覚とともに終わるというかぎりにおいてである。もちろん、フッサールにとって意味作用の戯れないしプロセスは、二つの現前化をつなぐ架け橋ではある。しかし、一九六六年の「構造、記号、戯れ」の講演に続いて行なわれた討論のなかでデリダも語っているように、もし知覚という名のもので「あらゆる言語やあらゆる参照体系とは独立して、意味作用のなかでみずから現れる事象そのものから生じた直観ないし与件の概念」(25)を想定するなら、デリダは知覚や現前化のようなものが存在するとは考えない。だが、痕跡——あるいは差延——が「現前性の抹消」であるにすぎない以上、デリダは痕跡がたんなる経験的なマークとみなされる危険を避けるために、現象学を通過する必然性を認める。それゆえ、彼は『グラマトロジーについて』のなかで次のように述べる。「痕跡の思考は、超越論的還元還元されることもできないし、またそれと手を切ることもできない」(26)。しかし、現前性の抹消——これにかんしては次のことを強調しておく必要があるだろう。すなわち、現前性の抹消とは現象学がもつさまざまな可能性(27)を考慮に入れることにほかならない、と。なぜなら、デリダも認めていたように、脱・現前化(dé-présentation)や非・現前化(non-présentation)は、時間性と他者という重要な経験においては、フッサール自身にとつてさえ、現前化と同じく「根源的」なものとして現れるからである(28)——は伝統的な諸概念の抹消でもある。デリダも強調しているように、諸概念の抹消としての現前性の抹消は、一九五六年に『存在の問いへ』(「有の問へ」『ハイデッガー全集9——道標』辻村公一、ヘルムート・ブフナー訳、創文社、一九八五年所収)という題で刊行

されたテキストにおいて、存在の抹消とともに、すでにハイデガーの思想のなかに生じていた(29)。Sein という語に引かれた十字線のもとに、デリダは「存在を」線描することと消去することが同時に起こるプロセスを見いだし、このプロセスが痕跡そのものを形づくる(30)。存在という語の抹消は超越論的シニフィエの抹消を読み取らせるものであるため、それはデリダにとって「最初のエクリチュール」(31)である。言い換えるなら、それは「エクリチュールの到来」なのである。

しかしもし、シニフィエがつねにシニフィアンとしても機能しうる意味作用のプロセスの無限化という意味で「エクリチュールの到来が戯れの到来である」(32)なら、『グラマトロジーについて』の短い註のなかでデリダも強調するように(33)、戯れという主題が、ニーチェだけではなく、ハイデガーその人のなかにも見いだされることに驚いてはならない。ここでは、戯れにかんして、ニーチェはこれまで以上に主要な参照軸である。それは、このヘラクレイトスの読者——彼はとりわけアイオーン、すなわち生と宇宙の時間とは駒遊びをする子供であると語る(「ヘラクレイトスの」断章五二を読んでいる——が、戯れのモデルによって生成の無邪気さ、そして生と世界の目的の不在を捉えるに至ったからである(34)。「デリダによれば」ヘラクレイトスの隠喩の助けを借りることでニーチェは、子供らしさ[*paidia*]とまじめさ[*spoudé*]の形而上学的な対立、すなわち、幼稚さという意味での戯れとまじめで大人らしい重々しさとの対立を打ち砕くことができた。この対立によって戯れは、世界そのもののモデル——世界の戯れ[*Melenspiel*]——として理解された存在ではなく、世界の内部に位置をしめる生の形式に制限されてきたのである(35)。デリダにとつて、世界の戯れという意味で理解された戯れは、超越論的シニフィエの不在の結果である。彼自身の戯れの定義によれば、次のように言い表される。「戯れの無際限化としての超越論的シニフィエの不在を戯れと呼ぶことができよう。つまり、それは存在—神論と現前の形而上学の振動なのである」(36)。

超越論的シニフィエが解体されるなら、そして現前性が解体され、中心や起源、つまり絶対的なアルケーが欠けているなら、戯れ、それも無制限な戯れが存在することになる。もちろん、戯れはそれが展開されるための空虚な空間のような何かを必要とする。戯れは、あらゆるシニフィエが今度はシニフィアンになることができるような無限な置き換えの領域を必要とするのである。というのも、あらゆる語は例外なく互いに転換され、それを禁じたり妨げたりするものなど何ひとつないからである。このとき意味作用の運動は、デリダが代補性〔supplémentarité〕の運動と呼ぶものになる。この運動は、意味作用の根柢の欠如を補うなかで生じる。それは「余りもの」、つまり余分なものであるが、それはこの運動が起源も目的のないものであり、あらゆる種類の必然性を欠いているからである。しかしこの運動は、代替の機能をもつという意味では、代理の運動でもある。それが欠如した現前性にとって代わるがゆえに、戯れは「現前性の消失」(37)であると語られるのである。戯れとは現前と不在の戯れである。というのもそれは、ある語を別の語で置き換えること、ある語を別の語で代理することを可能にするからだ。しかし、このような現前と不在の交換運動はただ戯れの効果でしかないのであって、その条件ではない。現前性も不在も戯れのさまざまな機能でしかなく、まったく同様に、主観や中心、起源も、デリダにとっては機能的な価値しかもたない。戯れから出発して存在(現前と不在)を思考すべきなのであって、存在から出発して戯れを思考すべきなのである。『幾何学の起源』の序論でデリダが引用したジョイスの言葉で言えば、われわれが「歴史の悪夢から目覚める」(38)、あるいは、ドレスデンの迷宮のなかで迷っていると感じなくなるのは、存在から出発して戯れを思考するときだけある。失われた現前に対するノスタルジックな切望が迷宮の経験であるのに対して、「世界の戯れの陽気な肯定」(39)は、失望や喪失の哲学とはなんの関係ももたない。現前性の欠如は、喪失として感じ

取られるのではなく、ある「能動的な」解釈へと誘うものでなければならぬ。したがって、ニーチエの用語で言えば、次のように言うことができるだろう。われわれは、生の否定であるような受動的なニヒリズムを、あらゆるノスタルジーや切望から解放された能動的なニヒリズムに変更することができるのでなければならぬ。能動的なニヒリズムは、起源にかんするどんな言説にも、どんな始原学^{アルクオロジー}にも無関心であり、同様に、目的にかんするどんな言説にも、どんな終末論にも無関心なのである。

こうして明らかとなったのは、差異の思考が戯れの思考を含んでいるということである。これは西洋思想の黎明期にあったヘラクレイトスにとってもそうであり、プラトン主義の転倒を企てるニーチエにとってもそうであるが、ハイデガーにとってもまたそうなのである。ハイデガーは少なくとも一度、とりわけ存在論的差異を取り上げ直した『同一性と差異』において、存在そのものの展開が戯れであるとはつきり語っている(40)。もちろんヘーゲルも「還元不可能な差異の思想家」(41)ではあるが、彼はヘラクレイトス思想との類縁性を訴えたにもかかわらず(42)、差異の思考が戯れの思考を含むというこの規則にかんしては、大きな例外者であった。しかしヘーゲルは、世界の戯れの思想家であるオイゲン・フィンクも強調したように(43)、戯れの重要性に対してまったく盲目だったわけではない。なぜなら初期のある著作のなかでヘーゲルは、真面目に考えるなら、戯れは労働そのものについて高次性をもつということを見抜いていたからである。しかし、デリダも強調しているように、後に彼は否定性を労働と解釈し、そうすることでヘーゲルは戯れや好運とは逆の側にみずからを賭してしまった(44)。「差延」のなかでも言われているように(45)、ヘーゲルの言説に対してデリダが作動させようとする「微小であると同時にラディカルな変位」は、ヘーゲルにおいて差異が矛盾^{contradiction}・「反対に言うこと」として示されたことと関係がある。差異を矛盾とすることによって、ヘーゲルは言説のなかに差異を導入し、事実上、差異を論理的な差異としたのであ

る。その結果、差異は総合へと同化し解消されることが可能となる。止揚とは、「差異を自己への現前のなかに回収すること」(46)、同一性が確立される働きである。差異を矛盾 (*Widerspruch*) と考える代わりに、デリダは闘争 (*Widerstreit*) という語で差異を語ろうとする。なぜなら、このような視点から見ると、差異はもはや口ゴスへと送り返されるものではなく、同一性へと決して至ることのない諸力の差異として理解されるからである。ただ闘争性として理解された差異だけが戯れへと関係することができ——それはヘラクレイトスにおいてもそうであり、ニーチェにおいてもそうである。しかし、デリダは語っていないものの、ハイデガーにとってもそのようなのである。

*

これまでわれわれは、デリダが初期の著作のなかでハイデガーに施した読解を可能なかぎり忠実に提示しようと努めてきた。いまや、ハイデガーの企てに対するデリダの解釈全体にかんするいくつかの問いを、さらに現前性や差異、戯れといった概念がそこで果たす役割についての問いを、定式化すべきときであろう。

これらの最初の概念、つまり現前性の概念にかんして言えば、デリダが「形而上学」や「現前性の思考」と呼ばれる枠組みを見いだしたのは、なによりもまず、フッサールの現象学のなかにおいてであるとみなすことができる。それはフッサールが、カントに反して、感性的直観の側にカテゴリー的直観と呼ばれるものを含め、直観概念を拡大することで、西洋の哲学的伝統を完成させたことに起因する。フッサールも語るように、見ることと知覚することは諸事物を「みずから」そして「生身で」(*leibhaftig*) 現前させることを可能にするという点で、西洋の哲学

的伝統ははじめから、見ることで知覚することを知の特権的な手段として理解してきた。しかしすでに見たように、デリダがフッサールのなかに見いだすのは、知覚対象の構成と他者の主観の構成において直観に抵抗するものの重要性である。デリダはあまり評価していないが、メルロ＝ポンティもまたフッサールの後期哲学の注意深い読者である。メルロ＝ポンティは、晩年のフッサールが明らかにしたように、「知覚が本質的に統覚である」こと、つまりそれが「見越すこと」(anticipation) (47)であることをよく理解していた。というのも、「見ることは、原理的に言って、目に見えるもの以上のものを見ることであり、潜在的な存在に接近することである」(48)ためである。それに加えて、『デカルト的省察』を執筆していたときのフッサールも、かつて「対象は根源的にそのものとして与えられるなかで知覚されていたことは明らかである」が、「いまではその対象そのものは地平の相関者」であり、「そのような存在はつねにただ地平の相関者として与えられる」のであって「根源的にそのものとして与えられることは決してない」(49)ということを確認していた。

しかし、事象そのものが「超越」するもの、すなわち意識に完全には現前しえないものであるという点で、現象学の諸原理の原理、つまり付与的直観の原理が事象そのものの次元においてその限界を見いだすとしても、だからといってそれは何も現出しない、あるいは何も知覚されえないということを意味するのだろうか。同様に現象も、それゆえ可能な現象学も、もはや存在しないということになるのだろうか。現前の欠如に取って代わることが必然的なことから、存在するのはただ痕跡やグラム、それゆえグラマトロジーのようなものかだけだということになるのだろうか。デリダ自身が強調しているように、そのような「学」が最終的に不可能であるとしても、そうなのだろうか。一九六七年の長大な論稿の第一部の最後の一節で、デリダは次のように述べていなかったか。「グラ

ムの学（「グラマトロジー」、この思考はなお現前のなかに幽閉されたままであるだろう」（50）。ここでのデリダの身振りが、充溢した現前性の形而上学的夢想のたんなる転倒とひどく類似していると考えすることはできないだろうか。つまりこのような転倒は、伝統的な本質主義を実存主義へと逆転させるサルトルについてハイデガーが示したように、それ自身、形而上学にとどまっているのではない（51）。ハイデガーはつねに、現象学の根本原理が付与的直観の原理ではなく、事象そのもののへの回帰という原理であると理解していた（52）。彼は直観を存在者の現前化の根本的な様態として批判したにもかかわらず、事象そのもののへの回帰という原理がハイデガーをして——そこで問題となるのは「現れないものの現象学」ではあるものの（53）——彼の思想を最後までひとつの現象学として定義し続けることを可能としたのである。事実、現象学の現象は「現前性」としては解釈されえない。というのも、ハイデガーが『存在と時間』の序論で強調しているように「これらの現象はさしあたりたいいあらわに与えられていない」（54）からである。それはとりわけ、現象がまさにおのれを示さないからではない。現象に意味や根拠をもたらすことで、現象はやはりおのれを示すものに本質的な仕方で属しているからである（55）。「現象学の現象の「背後には」なんら別のものはひかえていない」（56）という点で、現れないもの（*inapparent*）というこのような奇妙な現象の規定は、ハイデガーが現象学と存在論のあいだに立てる同一性の根拠である。ハイデガーにとって現象学と存在論の同一性、方法と主題の同一性はヘーゲルにとつての存在の論理学化（*logification de l'être*）と同じものを意味しはしない。ヘーゲルにとつて存在の論理学化は、思考されるべきものの、つまり事象そのものをそれ自身で構成していく思考のプロセスである。反対に、ハイデガーにとつて「存在論は、ただ現象学としてのみ可能である」（57）。それは存在が直接的な仕方である、あるいはそのものとしては決して現れないとしても、存在者たちとともに、現れるからであり、これこそが思考を可能にするからである。事実、ハイデガーが存在が「絶対的超越であ

る」(58)と述べたのは、存在が現にある現前性と同じものではありえないからであり、また存在が超越論的シニフィエに位置するからでも、つまりさまざまな意味作用の戯れの外にある、現前性に位置するからでもないのである。ここにこそ、ハイデガーとデリダの食い違いは最高度に達するように思われる。

デリダは、ハイデガーに対する数々の否認にもかかわらず、現存在と存在の関係を相異なる二つの実体の関係と見なすことに固執してはいなかったのではないか、そう問うことももちろんできるだろう。彼は、現存在がたんにこの語の形而上学的な意味で人間ではないこと(59)、つまりそれが自己への現前性によって特徴づけられる主体ではないことを認めてはいた。しかしにもかかわらず、このことが含意するのは、現存在を「その「本来性」において」構成するものが自己とは異なるものへの開かれであり、それをこそハイデガーは脱自や超越と呼んだのだということをデリダは見ないままであった。われわれは、二つに分離された存在と現存在に関わっているのではない(60)。ただひとつの関係にある存在と現存在とに関わっているのである。このような関わり[Verhältnis]について、『ヒューマニズム書簡』のなかでハイデガーは、現存在が存在それ自身と別物ではないとはつきり述べている(61)。三〇年代以降のハイデガー思想がいわゆる転回、つまりケーレを経た後では、それ以前はそうではなかったとしても、もはや存在を純粹な現前性として考えることはまったく不可能となる。というのも、それ以降のハイデガーは存在の退隱を強調しており、性起の出来事[Ereignis]、すなわち人間と存在を固有化させる出来事の思考の方へと進むからである。形而上学的思考は存在忘却によって特徴づけられるとハイデガーが語っているのは、存在者が現れると同時に、そして存在者の現れとともに、生じる存在の退隱を形而上学的な思考が思考することができないという意味においてである。形而上学的な思考は、存在ではなく存在者をしか思考しない。それはまさしく、形而上学的な思考にとって存在はただ現前するものの現前性、すなわち存在者性[*étantité*]を意味するのであって、

現前すると同時に不在でもある現前性の出来事や存在者が現れるための存在の退隱を意味するわけではないからである。このような存在の非一覆蔵性の次元、現象学のアレテーア学 [alēthēiologie] への転調に、ハイデガーは晩年のゼミネールのなかで「現れないものの現象学」という名を与えている(62)。しかしデリダは、その読解のなかでこうしたことを考慮しているように思われない。それは、とりわけ彼が「人間の目的『終わり』」のなかで「ハイデガーが形而上学における現前者の權威を徹底的に脱構築したのは、われわれが現前者の現前性を思考するようにさせるためである」(63)と語るときである。これとは反対に、ハイデガーにとって思考すべきものは現れないものである。それは、現前者が現前するための入り口であり、退隱によって存在が出で立つための出口でもある。なぜなら、そうすることで強調されているのは退隱、レーテー「忘却」だからである。隠されていることは、明るみのなかで消失することではなく、反対に明るみのただなかに在り続けることである。それゆえ、現前性への到来者、真理の到来は光と暗闇の闘争、現前と不在の相互的な戯れとしてのみ理解されうるのである。

ハイデガーにおける差異の身分の問題については、存在論的差異としての差異に対する最初の批判がハイデガー自身に由来するということを認めることから始めなければならない(64)。存在論的差異が示しているのは、実際のところ、存在の問いを練り上げるための最初の一步でしかない。存在が存在者の視点からな理解されているかぎり、存在論的差異は差異の不十分な規定にとどまる。つまり、存在は存在者とは別の「何ものか」として現れているのであって、存在の現れの次元から理解されているわけではないのである。すでに見たように、『グラムトロジーについて』のなかでデリダは、差異のより根源的な思想に接近するためには、存在論的差異を抹消する前に、存在と存在者の差異としての差異を出発点としてとる必要があることを認めていた(65)。ところで、ケーレ以降のハイデガーが、現存在の超越のなかにその起源を認めるのではなく、存在そのものに属する次元として差異を思考しよ

うとするとき、ハイデガーもまたデリダと同じ立場をとっている。彼は差異を存在と存在者の二重の襞として思考としようとし、この二重襞は存在と存在者を相互に不可分なものにする。一九五七年に刊行され、一九六八年に仏訳されたテキスト、『同一性と差異』——デリダはこのテキストにあまり注意を払っていない——のなかで、ハイデガーは差異を開蔵しつつ覆蔵する担い分け [entbergend-bergender Austrag]、すなわち区別 [Unterschied] として規定し直そうとしている (66)。それは、存在と存在者という相異なるものを分ける間隔、二項の間 (Zwischen) が、デリダの言葉を借りるなら、存在と存在者よりも「より古い」ことを示すためである。Austrag [決着をつけること、耐え抜くこと] という語は (67)、日常ドイツ語では、不和に決着をつけることや、そのようにして到達された調停に与えられる結論について語るために用いられる。しかしこの語は、実際にはギリシア語の *dia-phero* [「分けること」] ないしラテン語の *dis-fero* [「区別すること」] の翻訳でもある。さらにこの語は、とりわけ懐胎が問題になるときは、最後まで胎児を身ごもり続けるという意味をもつ。ハイデガーがこの語を選んだのは差異の展開を語るためであり、そうすること、差異はもはやすでに与えられた二項間のたんなる関係としては理解されないこと、それとは反対に差異は、それらを分け隔てかつ、それらを関係づけることが同時に起こる到来であることを示すためである。それゆえこの思想は、相異なるもの同士の差異というよりは、差異のプロセス、そのものの思想なのである。相異なるもの同士の差異は、このプロセスの結果でしかない。このことにより、ハイデガーは、差異と存在のあいだに立てられる原初的な関係を逆転するにいたる。存在論的差異が存在内部の差異としてなお思考されてきたのに対して、いまや存在そのものは差異から到来するものとして思考されている。実際ハイデガーは、思索の事柄——思考において問われているもの——が「差異から思考された存在」(68) にほかならないと述べている。もちろん、デリダの差延はひとつ以上の意味を持つてはいる (『ポジション』のなかでデリダが差延の意味を

少なくとも四つに区別していたことを思い起こしておこう。すなわち、遅れることとしての差延、さまざまな対立の共通の根としての差延、さまざまな対立を産出するものとしての差延、差異の展開としての差延の四つである(69)。しかし彼が「différenceの」eをaに変えた本質的な理由のひとつは、差異の産出の能動的な性質を明らかにするためであり(70)、そうすることでその力動的な特性を強調するためである。ところで、それはまさに、『同一性と差異』のなかでハイデガーが、ドイツ語に固有な可能性を駆使し、ラテン語由来の *Differenz* という語を *Austrag* や *Unterschied* という語に置き換えることで為そうとしたことでもある。

もちろんデリダは、「差延は語のいかなる意味でも固有化「[appropriation]のプロセスではない」(71)ことを強調することで、みずからをハイデガーから区別しようとしている。しかしハイデガー自身は差異の展開をたんに固有化のプロセスとして考えているわけではない。それは、存在の到来が現前と不在の戯れであって純然たる現前性の支配ではないからという理由だけではない。ハイデガーの眼からすれば、脱固有化「[dépropriation]というさらに根源的な次元をそれ自身のうちに含まぬ固有化など存在しないからである。事実これこそが、一九六二年の講演『時間と存在』のなかで彼が認めたことである。「性起の出来事、つまり固有化する出来事それ自身には、脱性起「[脱固有化]」が属している (*Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis*)」(72)。事実、ハイデガーにとってもっとも根源的な現象とは、人間と存在がともに固有化されることではない。三〇年代以降のハイデガーは存在と現存在に共通の構造としてのこのような固有化の開かれを「性起の出来事」と呼ぶ。むしろもっとも根源的な現象は、存在と現存在の脱固有化、脱性起「*Enteignis*」なのであって、それはレーテール「忘却」の深遠な深さにはかならない。このようなレーテールの深さからあらゆる現前性が生じるとともにその深さへと反転するのである(73)。ハイデガーがレーテールの思想家である以上、彼は、存在の形而上学的な側面——この側面では存在は、純粹かつ恒常的な現前

性として、死と時間によって損なわれることのない現前性として現れる——から、存在の別の側面を考慮に入れるべく、おそらくはニーチェ以上に「能動的な」忘却を思考した思想家である。このような存在の別の側面のもとでは、存在は、死や夜、忘却そのものの「贈与」などとして現れるのである。

ところでデリダの差延は差異の力動的な様相の思想である。しかし、その一方でデリダはaを伴った差延という語が、差異化〔differentiation〕というよりありふれた語よりも好ましいと述べる。それは差異化という語では、差延のまったく根本的なもうひとつ別の側面を形づくる繰り延べ〔différer〕という理念を表現できないからである（74）。そういうわけでデリダにおいて差延のこのもうひとつ別の側面は、現前性の無限な繰り延べという理念に送り返される。これはハイデガーにはまったくない着想である。ハイデガーにとって、存在の退隠は存在者の現前性に到来することによってしかなされない。現前性の特権を問いに付すことは、ハイデガーにとつても、存在を存在者なしに思考しようと試みることである。これはつまり、存在者から出発して存在を基礎づけること、〔fondation〕を考慮しないで存在を思考するということである（75）。こうしたことはニーチェが「形而上学的文法」と呼んだ基礎づけの論理の批判を要求する。しかしこの批判は、存在や現前性という観念それ自身への批判を意味しているわけではまったくない。むしろ、それは存在そのものを性起の出来事として思考する試みなのであって、それが意味するのは、たんに『存在と時間』のなかでハイデガーが眼前に存在と呼んだものの様相においてすでに与えられている現前性ではなく、現前性への到来、すなわち現前化〔Anwesenung〕そのものを思考することなのである。事実、ハイデガーはレーターの思想家というだけでなく、アレーテイアの思想家でもある。つまり、彼は不在から生じる現前性の思想家なのであって、不在のなかで代補が起る不在の思想家なのではない。「ハイデガーにとつて」このような不在は、現前性の影でしかない。これらのことをもしひとつの定式にまとめるなら、次のように言うこと

ができるだろう。すなわち、デリダは現前の不在の思想家、際限なく繰り延べられる現前性の思想家である。それに対して、ハイデガーは不在の現前の思想家であり、無から生じ、無によって担われた存在者の異質さの思想家である(76)。

だが彼らをひとつに結び直すのは、戯れにかんする共通した思考である。それは、ニーチェが示したように、存在の神学的解釈と手を切る唯一の手段である。事実、ハイデガーにとって存在とは戯れである。というのも、彼が『根拠』の終わりで述べているように、存在とは「根拠のないもの」だからである(77)。形而上学的な思考は存在のなかに——存在者性として理解された存在のなかに——つねに根拠〔Grund〕を、すなわち存在者たちの基礎ないしその原因をつねに見てとってきた。少なくともアリストテレス以来、哲学の領域を第一原理と第一原因の学として規定し、その枠組みを存在―神論の思考という仕方で提示してきたのは、このような根拠の思考なのである。したがって、存在を根拠とは別の仕方で思考すること、それゆえ存在を戯れとして思考することは、このような思考の仕方を問いに付すことを意味する。しかし、ハイデガーは存在の根拠の不在、つまりその没―根拠〔Abgrund〕を存在の深淵な深さとして思考し、根拠の欠如とは考えない。だからこそ存在の戯れは、それが根拠律から逃れていくにもかかわらず、あらゆる恣意性から解放されているのである(78)。ハイデガーが語る戯れは、「デリダの言う」『有限な全体の閉域における無限の転換の領域』(79)を形づくることではない。というのもハイデガーは、戯れがその起源を中心の欠如のなかに見いだすと考える代りに、世界の戯れを四重の脱中心化運動と捉えるからである。彼はそれを四方域〔Geniet〕と呼ぶ。大地と天空、神々と死すべき者たちの四つは互いに結びつきあっている。それは、これら四つがみずからの中心を第五の実体のなかに見いだすからではなく、これら四つが譲渡〔transappropriation〕の運動にほかならないからである。この譲渡の運動によってそれらは、相互的な共属関係の単一性を失うことな

く、四つとなる(80)。これら四つそれぞれの固有性を形づくるものは、脱固有化の結果であり、この脱固有化によってこれらは、独立した実体性を失うのである(81)。ハイデガーが世界の戯れを「性起することの輪舞(*der Reigen des Ereignens*)」(82)と呼ぶとき、彼が示そうとしているのは、あらゆる事象の固有性はつねに脱固有化のプロセスの結果であり、このプロセスによって世界の束の間の様相が、われわれがそうであるところのこれまた束の間の存在に提示されているということなのである。——この束の間の存在はつねにすでに世界の戯れに参与しているが、この戯れに組みこまれているわけではない(83)。後期ハイデガーにおいて戯れの觀念は、存在の出来事を思考し、無限で永遠的な存在という形而上学的な公準から逃れるためのもつとも適切な手段である。デリダにおいて戯れはまったく異なる役割を示す。ハイデガーが存在者と存在の有限性を同時に思考するのに対して、デリダは戯れのなかに有限な集合体に起源をもつ無限のプロセスを見てとる。デリダにとって無限なものはその起源を有限なものの中に見いだすことができる。というのも、もはや有限なものは実無限との関連から限界あるもののように古典的な仕方では思考されるのではなく、そのような実無限の欠如として、実を結ぶことがないがゆえに無制限な代補性のプロセスとして思考されるからである。それゆえデリダの無限性は、ヘーゲルが「悪無限」(*die schlechte Unendlichkeit*)と呼ぶもの、すなわち反復の無制限性と強い親和性をもつ。ヘーゲルによれば、悪無限は「絶えずある当為」(*das perennierende Sollen*)、すなわち有限なものを否定する恒常的な当為にほかならない(84)。したがってこのことが意味するのは、意味作用のプロセスが、このプロセスを超過し、最終的にこのプロセスを指令しているものなどないのだから(85)、外在的な固定点も持たなければ、もはや志向性も持たないということである。したがって、それは意味作用のプロセスがなにも意味しないということの意味する。実際、デリダは先ほどうでに引用した一九六七年の対談のなかで、躊躇なく次のように述べる。「何ものをも意味しない危険に身を曝すこと、

それは戯れのなかに入ることです」(86)。このようなところから、あらゆる深さを欠いた「基盤なきチェスゲーム」の形象、すなわちいかなる根拠にも支えられていない戯れが生じるのである(87)。

ハイデガーとデリダがともに標榜する戯れの根拠の不在、しかしそれは両者にとってそれぞれ異なる意味を持っている。ハイデガーにとって、それは存在のカオス的な特性を意味する——それはみずからを開く深遠という意味で理解されるカオスであり、いかなる種類の神学的原理や人間主義的な原理によっても説明されることができない(88)。デリダにとって、戯れの根拠の不在は存在の深さの不在を意味する。それは戯れのラディカルな非固有性であって、真理ではない。デリダにとって戯れの根拠の不在は、深さとカオスがもつ仮象と表層性への喝采なのである。だが、われわれは、ライン川のこちら側から次のように考えることができる。ハイデガーは、マイスター・エックハルト以降の他のドイツの思想家と同様、みずからの視線をあまりにも長く、あまりにも強く、存在の深遠に沈めがちだったのではないかと。われわれには、デリダもまたハイデガーのなかにそうしたことを見てとっていたのだと考える余地が残されている。ニーチェがギリシア人たちについて言ったように、彼は「表層的——深さからして」(*oberflächlich – aus Tiefe*) (89)であろうとしたのだから。

註

(1) この主題については、*« La structure, le signe et le jeu », L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1967, p. 412 [ジャック・デリダ『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、

二〇一三年、五六九頁」を参照。ここでは、ニーチェ、フロイト、ハイデガーの名がシニフィエとシニフィアンとの差異を解体した言説の著者として挙げられている。

- (2) Cf. Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 18. [ジャック・デリダ『ポジション』高橋允昭訳、青土社、一九八一年、一八頁]
- (3) *Ibid.*, p. 75. [同書、八一―八二頁] 強調はデリダ。
- (4) Cf. Jacques Derrida, « *Ousia et Grammé* » (1968) in *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 75. [ジャック・デリダ『哲学の余白』上巻、高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、一三三頁]
- (5) *Positions*, *op. cit.*, p. 19. [前掲『ポジション』一九頁]
- (6) *Ibid.* [同頁]
- (7) Cf. « La différance » (1968) in *Marges. De la philosophie*, *op. cit.*, p. 18. [前掲『哲学の余白』五八頁] ニーチェを読解するなかで、デリダはジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』が与えたニーチェの力の概念の解釈を取り上げ直している。『ニーチェと哲学』は、六〇年代の「フランス的ニーチェ主義」（フーコー、ドゥルーズ、デリダ）とも呼びうるものにかんして決定的な書物である。
- (8) この点について、一八八七年の以下の断章を参照。「生成（出来事）をひとつの行為として解釈するよう焚きつけるのはつねに自我というわれわれの表象であり、「自我」に対応する存在をつくり出す神話のせいなのだ」(F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947, t. I, § 153, p. 84-85 [『ニーチェ全集 9 (第Ⅱ期) —— 遺された断想 (一八八五年秋―一八七七年秋)』三島憲一訳、白水社、一九八四年、三三三頁])。

- (9) *Marges. De la philosophie, op. cit., p. 23.* [前掲『哲学の余白』上巻、六七頁]
- (10) *Ibid., p. 23.* [同書、六七頁]
- (11) *L'écriture et la différence, op. cit., p. 32-33.* [前掲『エクリチュールと差異』三七―三八頁]
- (12) この点にかんじつはHeidegger, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 436 sq. [「メルティン・ハイデッガー『ニーチェ』」細谷貞雄監訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、一一六―一二五頁]を参照。
- (13) *De la grammatologie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1967, p. 37. [「ジャック・デリダ『根源の彼方に——グラマトロジーについて』上巻、足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年、五三頁]
- (14) *Ibid., p. 38.* [同書、五四頁]
- (15) デリダが提案した« *différance* »という新たな書記法はおそらく、ハイデガーの最初の翻訳者、アンリ・コルバンの示唆を得たものである。コルバンは、一九三七年に「*Existenz*を*ek-sistance*と訳すことを選び、ハイデガー的な意味での*Existenz*が伝統的な意味での現実存在〔*existence*〕と混同されることがないように、」その根本的な力を復元するために「この語のラテン語源に訴えざるをえなかったと説明していた (M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1951, p. 14)」。メルロ＝ポンティも『知覚の現象学』(*La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 485[「ゴリス・メルロー＝ポンティ」知覚の現象学2』竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、一九七四年、三二七頁))においてこの書記法を採用しており、このことがデリダにとって無関係ではないと推測することもできるだろう。
- (16) *La volonté de puissance, op. cit., t. I, §. 130* (1884), p. 239. [「フリードリッヒ・ニーチェ『権力への意志・下』、原佑訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、二七頁]強調はニーチェ。

- (17) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 38. 「マルティン・ハイデガー『存在と時間・上』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、九九頁」
- (18) *De la grammatologie*, op. cit., p. 38. 「前掲『グラマトロジーについて』五四頁」
- (19) *Ibid.* [同書、五四頁] この語はもともとレヴィナスのうちに見いだされるものであることは注意しておこう。彼は、デリダが発見した者たちのうちの最初の一人である思想家である。* *Violence et métaphysique*, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 117-228 [前掲『エクリチュールと差異』一五三―二〇七頁] を参照。
- (20) Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, § 100, p. 350. 「エトムント・フッサール『イデー・イン・I-2』渡邊二郎訳、みすず書房、一九七九年、第一〇〇節、一五六―一五八頁」
- (21) J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, coll. « Epiméthée », 1967, p. 116-117. 「ジャック・デリダ『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、二二三頁」
- (22) *Positions*, op. cit., p. 13-14. 「前掲『ポジション』一二頁」
- (23) *La voix et le phénomène*, op. cit., p. 117. 「前掲『声と現象』二二三―二三四頁」
- (24) Cf. « La structure, le signe et le jeu », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 427. 「前掲『エクリチュールと差異』五九〇頁」
- (25) 一九六六年の講演に続いて行なわれた討論の記録にかんしては、* *Structure, Sign and Play* » in *The Structuralist Controversy*, edited by R. Macksey and E. Donato, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1970, p. 272 を参照。だが、もし知覚に固執することが極端な保守派（「言っておかなければなりません

んが、知覚に対しても同様、かつて私はそれを保持する必要があるものだと考えていました。私は極端な保守派でした。しかしいま、私は知覚が何であるのかわかりませんし、知覚のようななかが存在するとも考えていません。」であるなら、反対に、痕跡という概念は「革新的」であるということになるのだろうか。むしろ、このような形容（保守派ないし革新派）が、直線的なものとしても円環的なものとして理解されない思考の歴史的プロセスとはなんの関係もないということを確認するべきではないだろうか。

- (26) *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 91. [前掲『グラマトロジーについて』一二四頁]
(27) *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 7, p. 38. [前掲『存在と時間』九九—一〇〇頁]を参照。そこでハイデガーは現象学を歴史上の哲学運動としてではなく、哲学的問題系の独自の捉え直しを含む可能性として理解しようとしてゐる。

- (28) *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 91. [前掲『グラマトロジーについて』一二四頁]
(29) *Ibid.*, p. 38. [同書「五四頁」]
(30) Cf. *Marges. De la philosophie*, *op. cit.*, p. 77. [前掲『哲学の余白』一三四—一三五頁]「消去された部分と痕跡化された部分とを一緒に考えたとしても、そこに矛盾は存在しないのである」。
(31) *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 38. [前掲『グラマトロジーについて』五四頁]
(32) *Ibid.*, p. 16. [同書「一四頁」]
(33) *Ibid.*, p. 73, note 14. [同書「一二〇頁」]
(34) Cf. F. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938, p. 55. [フリードリッヒ・ニーチェ「ギリシア人の悲劇時代における哲学」『ニーチェ全集2

——悲劇の誕生』塩屋竹男訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、三八八―三八九頁]

- (35) *De la grammatologie*, op. cit., p. 73. [前掲『グラマトロジーについて』一〇四頁]
- (36) *Ibid.* [同書、一〇四頁] * *jeu* * [戯れ] という語はラテン語の *jocus* に由来し、非常に多義的な語である。デリダがしばしば引用する『リトレ辞典』も、この言葉がもつ三十一個ものさまざまな意味合いをやはり区別している。
- (37) *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 426. [前掲『エクリチュールと差異』五八九頁]
- (38) Cf. E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, introduction et traduction de J. Derrida, Paris, Puf, coll. * *Épiméthée* *, 1962, p. 105. [エトムント・フッサール、ジャック・デリダ『幾何学の起源』田島節夫ほか訳、青土社、一九七六年、一五一頁]
- (39) *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 427. [前掲『エクリチュールと差異』五九〇頁]
- (40) M. Heidegger, * *Identité et différence* *, trad. A. Préau, *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 300. [「マルチン・ハイデッガー『同一性と差異性』大西精志郎訳、理想社、一九七三年、六五頁」「存在の本質は、戯れそのものである」(*Das Wesen des Seins ist selber das Spiel*)。
- (41) *De la grammatologie*, op. cit., p. 41. [前掲『グラマトロジーについて』五九頁]
- (42) 『哲学史講義』における次のような彼の有名な肯定を参照。「ヘラクレイトスの命題で、私の『論理学』のうちに取り入れられなかったものはひとつもありません」(G. W. Hegel, *Werke*, Band 18, Francfort, Suhrkamp, 1971, p. 320 [ヘーゲル『哲学史講義』長谷川宏訳、河出文庫、二〇一六年、三七五頁])。
- (43) E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1965, p. 239. [オ

- イゲン・フイंक『ニーチェ全集・別巻——ニーチェの哲学』吉澤傳三郎訳、理想社、一九六三年、三二〇頁。
フイंकの遊戯論については『遊び——世界の象徴として』（千田義光訳、せりか書房、一九七六年）や『遊戯の存在論——幸福のオアシス』（石原達二訳、せりか書房、一九七一年）を参照）
- (44) « Un hégélianisme sans réserve » (1967), *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 381. [前掲『エクリチュールと差異』五二五頁]
- (45) *Marges. De la philosophie*, op. cit., p. 15. [前掲『哲学の余白』五二頁]
- (46) *Positions*, op. cit., p. 59. [前掲『ポジション』六四頁]
- (47) Cf. D. Cairn, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. J.-M. Mouillie, Grenoble, Millon, 1997, p. 168.
- (48) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 29. [メルロ＝ポンティ『シーニユー』竹内芳郎ほか訳、みすず書房、一九六九年、二八頁] また *Le visible et le visible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 244 および p. 248 [メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九八九年、二七六頁および二七九頁] も参照。
- (49) *Conversations avec Husserl et Fink*, op. cit., p. 97.
- (50) *De la grammatologie*, op. cit., p. 142. [前掲『グラマトロギーについて』一九四頁] 強調はデリダ。
- (51) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, p. 71. [マルティン・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、一九九七年、五一頁]「ひとつの形而上学的命題を逆転させたとしても、その逆転は、やはりひとつの形而上学的命題にとどまっている」。一九八三年九月九日の『ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』誌においてデリダが、自分にとってサルトル

- が大きな役割を果たしていたことを認めていたことは強調しておきたい。メルロ＝ポンティに比べ、サルトルはデリダにとって「以前から不運で厄介な裁定を受けてきたが、しかし愛すべき模範」であったように思われる。メルロ＝ポンティにかんしては、デリダは、『幾何学の起源』への序論のなかで、歴史というフッサールの概念に対する彼の解釈を批判するにとどめている。だが、メルロ＝ポンティは、生前の最後から二つ目のコレージュ・ド・フランスでの講義のなかで『幾何学の起源』について注釈した最初の人でもあった (cf. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur « L'origine de la géométrie » de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, R. Barbaras (dir.), Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1998 [モーリス・メルロ＝ポンティ『フッサール『幾何学の起源』講義』加賀野井秀一ほか訳、法政大学出版局、二〇〇五年))。
- (52) Cf. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1968), trad. J. Beaufret et F. Fédier, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123 sq. [「ルティン・ハイデッガー『思索の事柄へ』辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、筑摩書房、一九七三年、一七七頁以下】
- (53) Cf. Séminaire de Zähringen (1973), *Question IV*, op. cit., p. 339. [『ハイデッガー全集・別巻Ⅰ——四つのゼミナール』大橋良介、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、一九八五年、一二八頁】
- (54) *Sein und Zeit*, op. cit., p. 36. [前掲『存在と時間』九五頁】
- (55) *Ibid.*, p. 35. [同書、九四—九五頁】
- (56) *Ibid.*, p. 36. [同書、九五頁】
- (57) *Ibid.*, p. 35. [同書、九四頁】強調はハイデガー。
- (58) *Ibid.*, p. 38. [同書、九九頁】

- (59) *Marges. De la philosophie*, op. cit., p. 148. [前掲『哲学の余白』二二二頁]
- (60) *Ibid.*, p. 160. [同書「二二二—二二三頁」]
- (61) *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 81. [前掲『ヒューマニズム』について「六一頁」「しかしながら、もしも私たちが総じて単刀直入にそう問うてよいとするならば、いったい、存在は、存在へと身を開き—そこへと出で立つ—あり方に対して、どのように関わってくるのであろうか。存在そのものは、関わりである」。
- (62) Cf. Séminaire de Zähringen (1973), *Questions IV*, op. cit., p. 339. [前掲『ハイデgger全集・別巻1』二二八頁]
- (63) *Marges. De la philosophie*, op. cit., p. 157 [前掲『哲学の余白』二二〇頁]
- (64) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), GA 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, § 132, p. 250 [「ルテイン・ハイデgger『哲学への寄与』大橋良介、秋富克哉、H・ブフナー訳、創文社、二〇〇五年、二六七—二六八頁」を参照。そこで存在論的差異は「有害なもの」として語られている。しかし、*Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 89-90, 290-293 [「マルティン・ハイデgger『形而上学の超克』』技術への問い」関口浩訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年、二二八頁／「モイラ」』ハイデgger選集33——ロース・モイラ・アレーティア』宇都宮芳明訳、理想社、一九八三年、六〇—六四頁」、さらに *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 112, 115, 118, 119, 126, 132 [「マルティン・ハイデgger『言葉についての対話』高田珠樹訳、平凡社ライブラリー、二〇〇〇年、六九、七七、七八、八二、八四、八五、八八、一一八頁」では、存在論的差異は「二重襲 [Zweifalt]」として理解されているが、結局、一九六八年のツール・ゼミナールでは、存在論的差異は、存在を存在者のように表象させるがゆえに、「思考にとって最上級の危険」を形づくると語られている。一九六九年になると、ハイデggerは、一九二七年から一九三七年にかけての存在論的差異への

参照が「必要不可欠な袋小路」として理解されなければならないことを認めている（*Question IV, op. cit.*, p. 237 et p. 302 [前掲『ハイデッガー全集・別巻1』四〇、七七頁参照]）。

- (65) *De la grammatologie, op. cit.*, p. 38. [前掲『グラマトロジーについて』五四頁]
- (66) « Identité et différence », *Question I, op. cit.*, p. 299. [前掲『同一性と差異』六四頁]
- (67) *Ibid.*, p. 302. [同書、六六頁] 仏訳では、開蔵しつつ一覆蔵する担い分け [*entbergend-bergender Austrag*] は「conciliation de-couvrante et abritante」と訳されている。
- (68) *Ibid.*, p. 300. [同書、六四頁]
- (69) *Positions, op. cit.*, p. 17 sq. [前掲『ポジション』一七一―一八頁]
- (70) *Marges. De la philosophie, op. cit.*, p. 14. [前掲『哲学の余白』五二頁]
- (71) *Ibid.*, p. 27, note. 1. [前掲『哲学の余白』二七一―二七二頁]
- (72) « Temps et être », trad. F. Fédier, *Questions IV, op. cit.*, p. 45. [前掲『思索の事柄』四五頁]
- (73) *Ibid.*, p. 74. [同書、七一頁]
- (74) *Marges. De la philosophie, op. cit.*, p. 14. [前掲『哲学の余白』五二頁]
- (75) *Questions IV, op. cit.*, p. 13. [前掲『思索の事柄』一一頁]
- (76) « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. H. Corbin, *Question I, op. cit.*, p. 70 sq. [ヤルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」『ハイデッガー全集9——道標』辻村公一、H・ブフナー訳、創文社、一九八五年、一四八頁]
- (77) M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 240. [ヤルティン・ハイデッガー

- 『根據律』辻村公一、H・ブフナー訳、創文社、一九六二年、二四九頁〕
- (78) *Ibid.* [同頁]
- (79) *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 423. [前掲『エクリチュールと差異』五八五頁]
- (80) M. Heidegger, « La chose », *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1954, p. 213. [『ハイデッカー全集79——ブレイメン講演とフライブルク講演』森一郎訳、創文社、二〇〇三年、二四頁]
- (81) *Ibid.* [同頁]
- (82) *Ibid.*, p. 215. [同書、二五頁]
- (83) *Le principe de raison*, *op. cit.*, p. 188. [前掲『根據律』一六七頁]
- (84) Cf. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, t. I, p. 117. [ヘーゲル『論理の学・第一卷 存在論』山口祐弘訳、作品社、二〇一二年、一四〇頁]
- (85) 事実、そうすることができたただひとつのものが超越論的シニフィエである。Cf. *Positions*, *op. cit.*, p. 41. [前掲『ポジシオン』四五頁]
- (86) *Ibid.*, p. 23. [同書、二五—二六頁]
- (87) *Marges. De la philosophie*, *op. cit.*, p. 23 [前掲『ポジシオン』六七頁]。一九六八年一月二八日の「差延」にかんする講演の後に行なわれた討論のなかでデリダは、自分がマラルメの『骰子一擲』の見事な序文をしばしば参照し、そこにチェスと戯れの理念を見いだしたと告白している (*Bulletin de la société française de philosophie*, juillet-septembre 1968 を参照)。しかし、マラルメの戯れの理念は「世界の戯れとしての戯れにかんするニーチェ的な視点と関係をもちうるのだろうか。この点にかんしてドゥルーズは、『ニーチェと哲学』

のなかで次のように語っている。「実際には、ひとはめつたに、生を過小評価する永遠の企てをあらゆる方向においてそれほど遠くまで推し進めたりはしないだろう。マラルメとは骰子の一擲であるが、しかし、ニヒリズムによって再診され、疾しい良心や怨恨の遠近法において解釈された骰子の「一擲である」(*Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962, p. 39 [ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』江川隆男訳、河出文庫、二〇〇八年、八〇頁])。

- (8) Cf. M. Heidegger, « Comme au jour de fête », trad. M. Deguy et F. Fédier, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1987, p. 81 [『ハイデッガー全集4——ヘルダーリンの詩作の解明』濱田恂子、イーリス・ブフハイム訳、創文社、一九九七年、八八―八九頁] および『*Nietzsche I, op. cit.*, p. 274 [前掲『ニーチェ』四一六頁]を参照。またJ. Beaufret, « Heidegger et la théologie », in *Dialogue avec Heidegger IV*, Minuit, 1985, p. 38-50 も参照。

- (8) Cf. F. Nietzsche, *Le gai savoir*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1950, Avant-propos, p. 15 [『リードリッヒ・ニーチェ『悦ばしき知恵』信太正三訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、一七頁]

訳者解題

本論文は『Françoise Dastur, « La question de la différence », in *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, p. 113-135 の全訳である。本論文は、はじめて二〇〇五年一〇月二二―二三日のエコール・ノル

マルで開催されたコロックで発表され、さらに論文集 *Derrida, la tradition de la philosophie*, Marc Crépon et Frédéric Worms (dir.), Galilée, 2008 に掲載された論文を下敷きとしている。その後、いくつかの加筆と修正を経て、二〇一六年にヘルマン社から刊行された『脱構築と現象学』に再録された。

著者フランソワーズ・ダステュールは、現象学を中心とした研究で知られるフランスの哲学者であり、その仕事は日本でも数多く紹介されている。さらに「フランス現存在分析」(École française de Daseinsanalyse)の創設メンバーの一人としても知られ、ビンスワンガーや木村敏らの精神病理学など多方面で精力的に活動している哲学者でもある。他方、ダステュールは、学生時代、ソルボンヌにてデリダの講義を直に聴講していたこともあって、一九九〇年代からデリダの思想に関する論稿を断続的に発表している。彼女のデリダ論は、ときには学生時代のノートも参照しつつ、デリダの思想に批判的に接近するというスタイルをとっている。もちろん、批判的であるからといって外在的にデリダを批判しているわけではなく、あくまでデリダに内在しつつ、その可能性と限界を浮き彫りにする刺激的な論文が多い。昨年刊行された『脱構築と現象学』は、彼女がこれまで発表してきた論文を一冊にまとめたものであり、デリダのフッサール・ハイデガー読解の射程と妥当性を問う論文が六本収録されており、ここに訳出した「差異の問い」もその一つである。このように、ダステュールのデリダ論は、デリダ思想の批判的考察という意味でも、デリダの授業に参加していた一学生の貴重な証言という意味でも、極めて興味深いものとなっている。

本論文の内容についても簡単に解説を加えておきたい。本論文においてダステュールが企てているのは、「差異」という概念を導きとしつつ、ハイデガー哲学とデリダ思想両者の近さと遠さを炙り出そうとすることである。周知のとおり、デリダは自らの思想を展開するうえで、形而上学の解体というハイデガーが残した遺産を積極的に引き

受ける一方で、それが形而上学のもつとも洗練された擁護であると批判してもいる。ダステュールによれば、このようなデリダの両義的な態度は、ハイデガーにおいて差異が存在論的差異として思考されていることに由来する。存在と存在者を区別することで、ハイデガーは存在の意味を時間性として思考しようとしたが、デリダによれば、両者を区別することは、あたかも存在と存在者が相異なる実体であるかのような効果を生じさせてしまうという。つまり、存在と存在者が別箇に切り離されることで、存在がかえって実体化されてしまい、存在論的差異も相異なる存在者同士の静態的な関係性となってしまうのではないか、そうなるハイデガーが避けようとしていたはずの実体主義に再び陥ってしまうのではないか、そうデリダは疑念を呈するのである。

ダステュールも指摘しているように、実体主義の危険を避けるためにデリダは、「差異」を徹底して「戯れ」と思考する道を選ぶ。デリダにとって「戯れ」とは、ニーチェと同様、様々な力同士が互いに関係しあう「諸力の差異」である。『グラマトロジーについて』のなかでソシュールの「シニファイエ／シニフィアン」の区別を引きながらデリダが語っているように、記号の意味的側面であるシニファイエはそれ自身から成り立っているのではなく、シニフィアンが別のシニフィアンと関わることによってのみ成立する。この場合、あるのはただ記号が別の記号へと連鎖していくことで意味内容が生じていく無限な代替プロセスであり、このプロセスは様々な項が互いに関係し合っている、そのなかで新たな布置を形成する力動的な運動であるとされる。このような運動（差延）のなかでこそ、存在ははじめて思考しうるものとなるのであり、差異を戯れとして思考することでデリダは、存在を戯れに先行させるハイデガーから距離をとろうとする、そうダステュールは述べるのである。

ダステュールによれば、差異と戯れをめぐるデリダの思考は、様々な要素が互いに反発しあう世界の戯れを思考したヘラクレイトスやニーチェと問題性を共有している。しかし、ダステュールは、それはハイデガーにとっても

同じであることを強調し、二つの方向からデリダのハイデガー読解に異を唱えている。第一に、ハイデガーにとって存在の意味は、デリダが批判するような超越論的シニフィエでも、差異の戯れに先立つ根源的な実体でもない。ハイデガーにとって存在とは、存在者のなかに現れつつ、自らは退去していく現前と不在の運動のなかで理解されるものであり、いわゆる存在論的差異とはこのような存在の展開運動を指すものに他ならない。したがって、存在はそれ自身で自己充足しているような何かではなく、あくまで存在者との連関の中でしか自らを展開しえないものである。それゆえ、デリダが批判するのは反対に、ハイデガーにとって存在論的差異とは相異なる二つの実体の関係性を指すのではなく、覆蔵性と非覆蔵性の二重性、つまり存在が存在者へと自らを贈与しつつ不断に身を隠す運動性を意味するのである。第二に、こうした存在の自己展開をハイデガー自身が「戯れ」と捉えているため、ハイデガーが差異を存在に従属させているというデリダの批判はあたらない。事実、ハイデガーにとって存在の自己展開の運動は、デリダが批判するような根源的な絶対者に回帰するような固有化の働きではなく、つねに脱固有化の運動との関連で思考されている。たしかにハイデガーは、「性起の出来事 (Ereignis)」に言及することで、存在が自らの本質を伴いながら立ち現われる在り様について語ろうとしたが、そもそもハイデガーにおいて「性起の出来事」は、存在が立ち現われながらもそれ自身は脱去するという「脱性起 (Enteignis)」の様相を必ず含み持っている。ここからダステュールは、ハイデガーの語る「戯れ」が現前と不在、現象と忘却の二重性と重ね合わせられていることを強調する。

こうして、デリダの読解とは裏腹に、ハイデガーもまた「差異」と「戯れ」を徹底して思考した哲学者であることをダステュールは示していく。事実、両者にとって「戯れ」の思考は、ニーチェにとつてと同様、「存在の神学的解釈と手を切る唯一の手段」である。しかし、ダステュールによれば、ハイデガーの語る「戯れ」はデリダのそ

れとは大きく異なる。なぜならハイデガーにおいて「戯れ」は、存在の展開における根拠と没－根拠 (Abgrund) の一体性から示されるからである。根拠 (存在) は、それが自らを隠し、絶えず現前から引き退くことによってはじめて根拠たりうる。それゆえハイデガーにとって「戯れの思考」は、存在の展開における現前化と脱現前化が同じ一つのプロセスであることを語る思想である。これに対して、デリダにおいて「戯れ」とは無際限な置換と代替のプロセスを指し、このプロセスは根拠の欠如からのみ示される。彼にとっては、ただ様々な項が互いに置き換えあう力動的なプロセスだけがあるのであり、その起点となるような起源も終着点となるような目的も存在しない。それゆえデリダの語る「戯れの思考」とは、ハイデガーとは反対に、「存在の深さの不在」を語る思考に他ならない。

このようにダステュールは、「戯れ」を自らの思想の軸におくハイデガーとデリダのあいだにある、微妙ではあるが決定的な差異を描き出していく。もちろん、ダステュールの解釈を踏まえて、両者の関係を問い直すこともできよう。たとえば、デリダはハイデガーの存在論的差異を相異なる実体の二者関係としてのみ理解していたのか、あるいは、ハイデガー哲学における「戯れ」の問題にまったく無自覚であったのか、等々。これらは、改めて考えるべき問題である。しかし、本論文のなかには、ハイデガーとデリダの関係以外にも興味深い言及が数多く見られる。例えば、ダステュールは、デリダのニーチェ理解がドゥルーズの『ニーチェと哲学』に端を発する「フランス的ニーチェ主義」に属するものであると指摘しており、他にも「差延 (différance)」という表記をめぐる、ハイデガーの『Existenz』を『ek-sistence』と訳したアンリ・コルバンの仏訳からの影響を示唆している。その真偽はおくとしても、ハイデガーとデリダの思想的関係を詳らかにするだけでなく、戦後フランスの知的状況においてデリダがどのようにハイデガーと向き合い、どのように彼を乗り越えようとしたのかを判断するための素材をも本論文は提供している。それゆえ、本論文はデリダの思想展開を考えるうえでも極めて重要な視点を提示していると言っ

でも決して過言ではないのである。

松田智裕（まつだ・ともひろ／立命館大学大学院文学研究科
博士後期課程、パリ西ナントール大学 Master 2 課程）

訳者附記

フランソワ・ダステュール (Françoise Dastur, 1942-) は、フランス語圏の代表的なハイデガー研究者の一人であり、とりわけ、*Heidegger et la question du temps* (PUF, 1990) の時間論研究で著名である。また狭義のハイデガー研究のみならず、死をめぐるしなやかな哲学的試論 *La mort. Essai sur la finitude* (Hatier, 1994; version augmentée, PUF, 2007) は、英語、オランダ語、ギリシア語等に翻訳され、広く読者を獲得してきた。近年では、ティーンエイジャーむけの叢書の一冊『死ってなんだろう。死はすべての終わりなの？』（伏見操訳、岩崎書店、二〇一六年）が公刊され、日本でも少しずつ知られる存在となってきたと言えるかもしれない。とはいえ、ダステュールの仕事は決して日本語圏で十分に紹介されてきたわけではない。既訳は、いま挙げた小著のほか、管見のかぎり、論文に次のものがあるのみである。

『「存在と時間」以後のハイデガーにおける世界の概念』石原陽一郎訳、『現代思想』一九九九年五月増刊号「総特集『ハイデガーの思想』」一一一—一二五頁

本論においてダステュールは、初期の高弟としてとりわけ六〇年代のデリダの仕事に深い理解を示しつつ、それがいかにハイデガーの仕事に負っていたかを解明している。本論によれば、ハイデガーとデリダが交叉するそのものとも重要な論点は「差異」であり、「転回」以前の）ハイデガーがそれを存在論的差異として規定していたことに特徴があるとすれば、デリダはその重要な問題提起を引き受けながら、この差異を「戯れ」の位相で明確に捉え直した点に功績がある。しかしながら、本論の主張で注目すべき点は、差異を存在論的差異に還元するのではなく、「戯れ」として捉え返すという議論、さらにはそれを出来事の本質的な契機として展開するという議論が、ハイデガーのテキストそのものによって先取りされていたという点である。ハイデガーのテキストを知悉しているダステュールからすれば、デリダの哲学的道程は、多かれ少なかれ、後期にいたるハイデガーの哲学的戦略に並行していたことになるだろう。

デリダを再読する場合、ダステュールのように、ハイデガーの問題系を深く読み込むことで、デリダが着眼しているながら十分に展開できなかった論点をハイデガーに即してさらに押し広げていく、という仕方は、デリダ研究にとって（またハイデガー研究にとっても）実りの多いものとなるだろうということに疑いの余地はない。

とはいえ、さしあたり本論で追究されている「戯れ」遊戯」のモティーフについて言うなら、デリダを「戯れ」の哲学者とみなすことは、訳者（宮崎）としては必ずしも同意するところではない。とくに後期のデリダであれば、「差延」は戯れではなく「法」であることを強調するであろう（『メモワール』等を参照）。「戯れ」は、英語圏で脱

構築が曝された誤解のせいでひとつのバズワードになってしまった感がある。

そもそも「戯れ」の概念が、初期の仕事では確かに論及されていたものの、その後のデリダによって十分に追究されたとは言えない。もしこの概念が八〇年代以降のデリダによってより積極的に展開されていたとしたら、それはどのようなものになっていただろうか。たとえばダステュールが引き合いに出しているオイゲン・フィנקや、デリダが『グラマトロジーについて』で言及しているコスタス・アクセロス（『遊星的思考へ』高橋允昭訳、白水社、一九七五年）の遊戯論、あるいは、ドゥルーズやクロソウスキーのニーチェ論に端を発する二〇世紀フランス独特のニーチェ解釈の系譜のなかで、この「戯れ」の概念を再錬成してゆけば、デリダやハイデガーが推し進めえた方向で、「戯れ」概念の可能性を新たに開拓しうるかもしれない（*jeu*という語は「戯れ」「遊び」「遊戯」のみならず「ゲーム」や「賭け」とも訳しうるし、偶然性や偶然の問題系に開かれている）。本論は、間違いなくその方向への重要かつ決定的な一步を踏み出していると言えるだろう。

本論文の訳出にあたっては、松田が訳出した草稿をもとに、宮崎が全体を改めて精査・推敲して完成させた。ダステュール自身の議論は極めてクリアなものであるが、もし翻訳でその明瞭さが多少なりとも損なわれてしまっているとしたら、それはひとえに訳者の能力不足である。この点に関しては、読者諸氏の忌憚のない批判を乞いたい。そして最後に、面識のない一介の訳者からの突然の翻訳のお願いに真摯に対応してくださり、快く承諾してくださったフランソワーズ・ダステュール氏に訳者一同、心より御礼申し上げます。

宮崎裕助（みやざき・ゆうすけ／新潟大学人文学部准教授）

