

デリダの擬似存在論

—反復可能性の倫理的・政治的射程—

伊藤 潤一郎

はじめに

デリダがその生涯を通じて様々な形で論じ続けたモチーフの一つとして反復可能性を挙げることができるだろう。とりわけ初期の著作におけるその議論はよく知られている。『声と現象』(一九六七年)では、フッサール現象学のアイデア性を脱構築する最大のポイントが反復可能性であった。サルとの一連の論争を巻き起こした「署名 出来事 コンテキスト」(『哲学の余白』所収、初出一九七一年)では、署名の一回性が連署という反復可能性を成立の条件としているという点から脱構築された。このような前期デリダにおける反復可能性については広く知られている反面、そこでは差延や代補、エクリチュールといったデリダが用いる多様な戦略素が反復可能性と絡み合っており、明確に論じることが難しいモチーフだともいえる。とりわけ、いわゆる「倫理的・政治的転回」のちの後期デリダにおいて前景化するモチーフと、反復可能性がいかに結びついているのかという点はなかなか見えてこない。そこで、反復可能性をとりまくこれらの問題を論じる手がかりとして、本稿では『ブシュケー II』所収の「ウィの数」(初出一九八七年)に焦点を当てる。「ウィの数」は、小論でありながら、デリダにおける反復可能性がハイデガーの純粹主義に対する批判を含意することが示唆されているうえ、さらに反復可能性というモチーフが倫理的・政治的なものと密接に結びついていることが示されている。「ウィの数」において論じられるあらゆる言語作用を条件づけているウィの議論は、「デリダの「言語論」の一つの頂点」¹とも言われるものだが、「ウィの数」の特徴は、ウィの反復可能性が責任の問題系へと結びつけられていることにある。つまり、よく知られている前期の反復可能性の議論が、後期の責任の問いへといかに結びついてい

るのが明瞭に描き出されているのである²。またこの責任の問題は、ハイデガーの脱構築の過程から導き出されており、さらにハイデガーを脱構築するデリダ自身が自らの分析を「擬似存在論的」と形容していることも鑑みると、ハイデガーとデリダの関係を考える上でも、「ウィの数」を読解する作業の意義は大きい³。

したがって、本稿では、デリダがハイデガー存在論に対して反復可能性という点から批判を展開するにあたって、1)「擬似存在論的」という語によって、存在論に対していかなる立場を取ったのかということ、2)その立場がいかなる倫理的・政治的含意を伴っているかということ、この二点を明らかにする。

1. ウィと Zusage

デリダが「ウィの数」で論じているウィがどのようなものであるのか、まずは概略的に見ておこう。デリダが論じるウィは、日常の言語使用における〈ウィ／ノン〉という肯定と否定の対立の一方のウィではない。デリダが語るウィは、あらゆる言表に含まれ、あらゆる言語作用を条件づけているようなウィである。したがって、個別の言表が否定(「ノン」)であっても、すでにそこで働いているウィこそが問題となる。デリダはこのようなウィのモチーフをミシェル・ド・セルトーの『神秘的寓話』の一節から得たことを示した上で、ウィについて以下のように展開する。

ウィという主題について彼 [=ミシェル・ド・セルトー] が私たちに述べたことは、単に言語作用の特殊要素に関する言説、言表の可能性や数ある言表の一場面に関する理論的メタ言語だったのではない。「ウィ」というものと言ったり、副詞の「ウィ」を他のものと同じような一個の名もしくは単語にしてしまったり、すなわち事実確認的な言表がその主題について真理を述べることができるかのような一個の客体にしてしまったりすることは、本質的なくつかの理由からいつだって危険なことである。というのもウィはもはやメタ言語を被ることはないし、それは根源的肯定の「遂行的発話」のなかにひとを巻き込み、かくしてウィを主題とする一切の

言表が仮定するものであり続けるからである。⁴

個別の言表が肯定であろうと否定であろうとつねに含まれているウィは、そのようなウィを対象として分析しようとする言表にも含まれているため、ウィから距離を取って、それを客体化、対象化して分析することはできない⁵。ウィについて語る言葉は、つねにウィに巻き込まれているため、ウィについてのメタ言語を設定することはできないことになる。メタ言語を称する言語にも、ウィはつねに含まれているのである。

デリダによれば、このようなウィは「遂行的発話」としての約束であり、言語につねに随伴する根源的な契約＝拘束である。人は言語を用いるとき、他者に対して応答し、他者に語るという根源的な約束の内に巻き込まれている。すなわち、主体の認識が客体に一致しており真であるというような主客構造以前に、私が他者に対して開かれているという根源的な他者の肯定がある。デリダが根源的な他者の肯定の次元、他者との約束としてのウィの次元を引き出してくるのは、前述のセルトーのテキストからであり、またフランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』からでもあるが、さらにデリダはハイデガーのテキストにもこの約束が書きこまれていることを見出す。そしてハイデガーの内に見出す約束こそが、デリダがウィという約束をウィ、ウィという反復可能性として論じていく契機となっている。まずは、デリダによるハイデガーについての記述を、少し長くなるが引用しておこう。

三十年近い道程のあいだずっと、問いの姿勢の還元不可能な特権を維持したのち、そして問うこと (Fragen) は思考の敬虔さ (Frömmigkeit) であると書いたのち、ハイデガーはこの格律を少なくとも複雑にせざるをえなかった。第一に、ハイデガーはこう指摘する。すなわち、敬虔とは聞くことの従順さであるとすでに理解しなければならず、したがって問いとは何よりもまず受容的な様態であり、探求や調査の積極果敢で執拗な能動性というよりも、むしろ、それ以前に、聞かれるべきものとしてみずから与えるものに身を委ねる注意のことである、と。それから次にハイデガーは、思考のさらに根源的な次元、Zusage [受諾 = 約束]、それなしではいかなる

問いも可能にならない信頼した受け入れや差し出された言葉 (Zuspruch) への同意, 要するにウィを, すなわちあらゆる言語やあらゆる言葉 (Sprache) が前提する一種の前 - 契約を強調する. もちろん「経験」のこの次元は, ハイデガーでは, 彼の晩年のテキストにおける, *Gelassenheit* [放下] の次元へと通じる. [245]

デリダによる凝縮されたハイデガーの思索の歩みの要約を一つずつ解きほぐしていこう. ハイデガーの主著『存在と時間』(一九二七年)の最大の問いは「存在の意味への問い [die Frage nach dem Sinn von Sein]」であり, この問いを問い直し, 存在論の歴史を解体することが問題であった. その際に, 「私たち自身が各自それぞれであり, そして問うということを自己の存在の可能性のひとつとしてそなえているこの存在者を, 私たちは術語的に現存在という名称で表すことにする [Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*]]」⁶とされたように, 存在について問うことができるという範例的かつ特権的な可能性を有する存在者として, 現存在に定位して実存論的分析論が開始されたのだった. つまり『存在と時間』でのハイデガーの存在論は, 問うこと (Fragen) の可能性と密接に結びついたものであった.

この問うことの重要性は, 三十年近く後の「技術への問い」(一九五三年)の末尾でも以下のように強調されている.

私たちが危険に近づけば近づくほど, それだけ救うものへの道は明るく光りはじめ, それだけいっそう私たちはよく問うようになる. というのは, 問うことは思考の敬虔さなのだから [Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens]. ⁷

ここでのハイデガーの終末論的語調は注目に値する. ハイデガーがここで参照しているのは, ヘルダーリンの詩篇「パトモス」冒頭の「神は近きにあつて／しかも捉え難い. /だが 危険のあるところ, そこには／救いの力もまた育つ.」⁸であり, ハイデガーが好んで参照するものである. このような終末論的, 黙

示録的語調とハイデガーの思考が有する純粹主義的傾向は無関係ではないが、このことは後に論じることとして、ここではさしあたり、「技術への問い」においても問うことと思考が密接に関連しているということが示されていることを確認しておけばよいだろう。ところが、デリダが述べるように、数年後の「言葉の本質」(一九五七／一九五八年、『言葉への途上』所収)では、この関係はより込み入ったものとなっている。簡略にまとめてしまえば、問うことから聴くことへと力点が移っていくのである。ハイデガーは次のように述べる。

問いかけであれ、問い合わせであれ、問いかけつつ関わっているもの、問いながら追い求めようとしているものの方が、つねに、あらかじめ私たちに語りかけている必要がある。どんな問いでも、問いの発端は、まさに問われているものからの語りかけの内部にこそ住み着いているものなのである。／[…] ここで問うということは思考の本来の身の振り方ではなく――問われるべきことの方が語りかけてくるのに耳を澄ますこと〔が思考の本来の身の振り方〕である〔das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll〕。⁹

ハイデガーの力点は、問うことという主体によるある種の能動性を残すものから、語りかけてくるものに耳を澄まして聴くという能動性の消去、受動性の強調へと移っている。問うということよりも、語りかけてくるものに耳を傾けることの方が根源的であり、聴き従うことが問うこと条件となっているのである¹⁰。この語りかけてくるものに耳を澄まして受諾することを、ハイデガーはここで *Zusage* という語によって表しているが、デリダはこの *Zusage* という語のもつ「約束」という意味を重視する¹¹。問いは、語りかけてくるものとの約束という問うこと以前の契約に先立たれている。ハイデガーのこの *Zusage* をデリダは自らが語るウィと通い合わせ、主体の能動的な働きかけ以前の他者との関係、他者への開かれをそこに見ているのである。

このようにデリダはハイデガーの強調する *Zusage* の次元の重要性を認めている。つまり、両者とも自律した主体が能動的に結ぶ約束以前の根源的な受動性、原・受動性ととも言うべきものの重要性を認める点では軌を一にしている。

しかし、ハイデガーの *Zusage* は、「耳を澄ますこと」という表現からもわかるように、聴従というハイデガーの有名なモチーフにもつながっている。存在の声への聴従とは、デリダが最初期に批判した音声中心主義の伝統に連なるものであり¹²、デリダにとっては脱構築すべき議論に他ならない。「ウィの数」でも、音声中心主義とは別の観点からハイデガーの思考に脱構築が仕掛けられる。先取りして言ってしまうと、デリダはハイデガーの約束が純粹主義である点、約束の場が純粹無垢な世界となってしまう点を批判し、ハイデガーの議論を反復可能性という点から脱構築することを試みるのである。

2. 放下と純粹主義

デリダはハイデガーの純粹主義的傾向を指摘するために、先に引用した箇所の中で、後期ハイデガーにおける重要概念の一つである「放下 (*Gelassenheit*)」に言及している。ここで放下という概念について、講演「放下」(一九五五年)と「放下の所在究明に向かって」(一九四四 - 四五年)の二つのテキストによって簡単に確認しておこう。

まず講演「放下」では、以下のように、思考は「計算する思考」と「省察する追思考」に区別される。

思考には二つの種類があり、両方ともそれぞれ、各々の仕方で正当であり、必要です。すなわち、その二種類の思考とは、計算する思考と、省察する追思考です。／現代人が思考 - からの逃走の最中にあると、私たちが言う場合、この沈思する追思考のことを指しています。¹³

ハイデガーにとって現代(原子時代)は、計算可能性にもとづく技術が支配的な、「計算する思考」の時代である。このような思考が支配的な世界では、人間の計画と計算機(現代で言えばコンピューター)によって、あらゆるものが自然から駆り立てられ、資源として利用され、大規模な計画が遂行されるようになる。このような計算する思考にもとづく現代を、ハイデガーが全否定することはない。技術を全否定することは単なる反動でしかないからである。しかし、

ハイデガーは計算可能性に覆われた現代世界において見えなくなってしまう事柄があることに注意を促す。それこそ、ハイデガーが終生思索し続けた存在であり、技術によって切り離される以前の存在者が形成する連関である。このような存在への思考こそが、「計算する思考」に対置される「省察する追思考」であり、この追思考により、計算可能性によって技術的対象として攻撃される以前の「物」の次元へと関わるができるようになる。放下とはその態度の呼称にほかならない。

私たちは、諸々の技術的な対象物の避けがたい使用ということに対して「然り」と言うことができます。そしてそれらの技術的な対象物が私たちを独占しようと要求し、そのようにして私たちの本質を歪曲し、混乱させ、遂には荒廃させることを、私たちがそれらの対象物に拒否する限り、私たちは同時に、「否」と言うことができます。／〔…〕技術的世界に対する同時的な然りと否というこの態度を、私はある一つの古語で呼びたいと思います。すなわち、それは、物への関わりの内における放下ということです。¹⁴

ハイデガーはここでも技術を全否定することはせず、それに「然り」と言う必要があることを述べている。しかし、ここで先に引用した「技術への問い」の末尾を思い出さなければならない。そこでヘルダーリンの詩篇を参照しつつ述べられた「危険に近づけば近づくほど、それだけ救うものへの道は明るく光りはじめ」という黙示録的語調をふまえるならば、たとえハイデガーが技術に対して「然り」を言うとしても、その語調の通奏低音は「否」であると見なさざるをえない。究極的には、ハイデガーが「然り」と言いうるのは、技術的対象以前の「物」だけであり、存在に対してだけなのである。そしてそのような「物」に関わる態度が、放下と呼ばれる。ここにこそハイデガーの純粹主義があり、放下と純粹主義が結びつくのだが、さらに「放下の所在究明に向かって」を参照し、放下という概念をより明確にしながらこの点を浮き彫りにしていこう。

「放下の所在究明に向かって」は、あたかもプラトンの対話編を模したかのような、研究者、学者、教師の三者からなる対話編である。ここでもハイデガーは技術世界へと受け継がれていく表象作用による思考と、それとは別の本質的

な思考を対立させている。

学者：しかしながら、思考は伝統的には表象作用として把握されており、つまり一種の意欲です。カントでさえも、彼が思考を自発性として特色づける場合、思考をそういうように把握しています。思考は意欲であり、意欲は思考です。

研究者：そうすると、思考の本質は思考とは別のものであるという主張は、思考は意欲とは別のあるものであるということの意味することになります。¹⁵

伝統的な思考は、意欲する主体の表象作用として考えられてきた、という解釈はハイデガーの多くのテキストに見られるものであるが、ここではカントの純粹統覚を例にその解釈が繰り返されている。世界は主体によって表象され、「物」は本来の連関を絶たれ、そこから切り離されて技術の対象となる。このような表象主体の思考とは異なる思考の仕方とは何か。ハイデガーはそれこそが放下だとする。

研究者：放下は実際、超越論的表象作用から自分自身を解き放つことであり、そのようにして地平を意欲することから眼を転ずることです。¹⁶

思考の本質としての放下は、表象作用とは別のものである限りで、表象作用の〈主体／客体〉という〈能動／受動〉関係からは逃れたものとなる。

学者：たぶん放下の内には世界のすべての所業や諸々の人間形態の作った色々な作り物の内にはないようなある一層高い一つの行為が覆蔵されているのでしょう・・・

教師：とはいえその一層高い行為は決して能動性ではありません。

研究者：したがって、もし横たわるということがここで語られてよいとするならば、放下は能動性と受動性との区別の外部に横たわっています・・・¹⁷

放下が表象主体の〈能動／受動〉の外部にあるということ、放下のこの次元こそがハイデガーが「言葉の本質」で語っていた、語りかけてくるものに耳を澄ませるといふ *Zusage* の次元とつながっている。実際、対話の別の個所では、放下は聴従のモチーフと結びつけられており¹⁸、*Zusage* も放下もともに根源的な受動性として位置づけられる。しかし *Zusage* が論じられた箇所では見えなかったハイデガーの思考の特徴が、放下に関するテキストによって明らかになった。それが先ほどから論じているハイデガーの純粹主義である。講演「放下」と「放下の所在究明に向かって」の二つのテキストに共通する特徴は、放下を、計算する思考、表象主体の意欲から切り離し、それらよりも根源的な思考のあり方として放下を位置づけることにある。一見ハイデガーが計算する思考を全否定していないように見えようとも、ハイデガーが究極的に目指しているのは、計算可能性を超えたところで存在へと聴従する放下なのである。いいかえれば、思考すべきものがおのずと語りかけてくる、計算可能性を排した純粹な場をハイデガーは求めているのだといえる。

デリダが批判するのはハイデガーのこの二分法的な思考から帰結する純粹主義である。計算可能性や意欲を否定し、純粹な非意欲としての放下を志向するハイデガーには、形而上学の克服をいかに唱えようとも、純粹なものを求めるという形而上学性があるとデリダは考える。

では、デリダはハイデガーの純粹主義をどのように脱構築するのか。デリダが注目するのは、ハイデガーが最終的には克服し排すべきものと考えた計算可能性である。端的に言えば、デリダのハイデガー批判の要点は、ハイデガーが語る純粹な聴従、語りかけてくるものへの *Zusage* という約束は、そもそも計算可能性がなければ成立しえないということにある。ハイデガーは存在へ応答する純粹な場を想定しているが、デリダからすれば、そのような場も計算可能性によってすでに汚染されてしまっている。したがって、存在に対する純粹な約束といったものはありえず、約束はつねに計算可能性という反復可能性によってその純粹性を損なわれており、単一の純粹な起源はありえないことになる。ハイデガーが語る存在への応答も、最低限の反復可能性がなければ成立しえない。これがウィという約束がウィ、ウィという反復可能性においてしか

ありえないという「ウィの数」における最大の要点であり、デリダがハイデガーに突きつける最大の批判点である。

ウィは最終審級のなんらかの単一性へと決して還元されるがままにならない。私たちはここで再度、反復の宿命、切斷的開けとしての反復の宿命に出くわす。[247]

最初のウィは前もって二重になる。すなわち、反復へと前もって指定されているウィ、ウィである。第二のウィが最初のウィに宿っているのだから、反復は増大し、分裂し、原 - 根源的ウィを前もって分割する。[248]

一回限りの純粋なウィは存在しない。ウィが約束である限り、それは計算可能で反復可能な一定の形式性にもとづいてしか存在しえない。一回きりのウィと思われるものも、それが応答として通用する限り、反復可能でなければ応答として成り立たない。つまり最初のウィは構造的に次のウィや前のウィをその内に持っており、それらと混淆している。ウィはつねに分割されており、ウィ、ウィという反復、ウィの無限の反復においてしかありえない。そして以上から明らかのように、この反復は単一の起源へと回帰するためのものではない。起源の回復をめざす反復はハイデガーのような目的論＝終末論となってしまう。デリダの述べる反復とは、起源に回帰することなく、つねに他化され、差異化されていく反復である¹⁹。このようなウィの反復可能性という点から、デリダはハイデガーの純粋主義を脱構築するのである。

3. 計算責任と開放性

ウィの反復可能性は、ウィの純粋性がありえないということを示す一方で、もう一つの重要な帰結をもたらす。それが計算可能性にともなう計算責任という問題である。

とりわけここで私たちの関心を引くのは、「説明すること = 理性を返すこ

と [rendre raison]」, 「計算をすること = 計算を返すこと [rendre compte]」, 計算可能性 [comptabilité], 算定可能性 [computabilité], さらに数えきれない数のウィの帰責可能性 = 算入可能性 [imputabilité] である。ウィはそれそのものを与え, あるいは約束し, 約束のときから早くもそれを与えるのである。計算不可能なものそのものまでをも。 [246]

ハイデガーが排除した計算可能性は, 語りかけてくるものに対してウィと応答するために不可欠であるだけではない。語りかけてくる他者との関係が倫理的な関係となるのも計算可能性があるからなのである。デリダはここで, 動詞 *compter* を含む名詞を列挙し, ハイデガーが技術の本質とした計算可能性を強調しつつ, *imputabilité* という語を介して, 計算責任の方向へと議論を展開している。とりわけ *imputabilité* という語は, 現代フランス語では「責任を負うべき (負わせるべき) こと, 引責能力」を意味するが, もとはラテン語の動詞 *imputare* 「繰り入れる, 考慮に入れる」に由来する。*imputabilité* の動詞形である *imputer* は「(経費など)を繰り入れる」という計算に関する意味と同時に, 「責任を負わせる」という責任の意味を同時に持つ。つまり *imputabilité* では, 計算の意味と責任の意味が密接につながっているのである²⁰。

なぜウィの反復可能性, 計算可能性が責任へと結びつくのか。それは反復には必然的に差異やずれがはらまれてしまうからである。別の言い方をすれば, 一回限りの特異性というものがつねに反復可能性によっていくばくか殺されざるをえないからである。たとえば, デリダが初期に反復可能性について論じたテキストを思い起こそう。「署名 出来事 コンテキスト」では, 署名について以下のように述べられていた。

署名の諸効果はこの世でもっともありふれたものだ。だがその効果の可能性の条件は同時にまたもやその不可能性の条件, つまりその厳密な純粹さの不可能性の条件でもある。署名が機能するためには, 言い換えればそれが読解可能であるためには, 反復可能な, 繰り返し可能な, 模倣可能な形式をもつのでなければならない。すなわち署名はそれが産出される際の現前的かつ特異的な意図から解き放たれうるのでなければならない。署名の

同一性と特異性を変質させる〔＝他者化する〕ことによって署名の封印を破り割るのは、ほかでもない署名のもつ同じものという性質なのである。²¹

署名の同一性はそれとして存在するのではない。署名は反復によってはじめと同じ署名として認識されうる。つまり、署名という一回限りの純粹で特異なものと思われるものも、それが署名という同じものとして成り立つためには反復可能でなければならず、署名の特異性は差異をとまなう連署によって汚染されているのである。あるいはまた、『グラマトロジーについて』(一九六七年)のレヴィ＝ストロース論の頻繁に引用される箇所では以下のように述べられていた。

実際、名づけるという第一の暴力が存在したのである。名づけること、場合によっては口に出すことが禁じられるであろうような名を与えること、これが言語作用の根源的暴力であって、これは差異の中に絶対的な呼格を書きこみ、それをクラス分けし、宙づりにする。独自のものを体系の中で思考すること、それを体系に刻み込むこと。これが原・エクリチュールの所作である。つまり、原・暴力であり、固有なもの、絶対的の近接性、「自己への現前」の喪失であって、実際、決して生じなかったものの喪失、決して与えられはしなかったが夢みられ、いつもすでに二重化され反復され、自己自身の消失においてしか出現することのできなかった一つの「自己への現前」の喪失なのだ。²²

つまり、その人の特異性を表していると思われる固有名詞も、言語である限り反復可能でなければならず、そこには名づけという原・暴力が働いている。これら署名や固有名の議論の焦点とは、一回性は反復可能性によって決定的に損なわれ、特異性は構造的に死であるということだった。特異性はそれとして現前することはなく、つねに反復可能な形式性の下で、社会的なもの、システムのなものにつねに汚染された形の下でしか存在しえない。言い換えれば、原・暴力をふるわなければ特異性に応答することはできず、原・暴力以前に特異性は存在しないのである。このように特異性が反復可能性によって殺されざる

をえないということ、つまり反復によって応答はつねに差異をはらみ、ずれた応答となり、十全な応答が叶わないということ。このことが責任を生じさせるのである。新たな場における反復が差異を導き入れてしまい、特異性を殺し、暴力をふるってしまうがゆえに、その新たな場でのウィという応答がいかなるものを数え上げるかということに対する計算責任と、語りかけてくる他者にそのウィがいかなる影響を与えるのかについての応答責任が生じる²³。さらにここからは、デリダが、純粹非暴力の世界を目指すことに責任ある態度を見出しているのではないということがわかるだろう。デリダからすれば、原 - 暴力をふるってしまうことは構造的に必然である。このような原 - 暴力があるからこそ、責任という倫理の問題が生じるのであって、差異がないところには倫理問題は生じないのである。

純粹な非暴力を志向するのではなく、反復可能性がもつ原 - 暴力を引き受けるというデリダの姿勢は、デリダが考える開放性と密接に関連している。デリダは一足飛びに純粹な新たな世界へと跳躍するような思考を認めない。純粹無垢な世界があるという考え方は、今まで見てきたように、終末論的な思考であり、計算可能性の場を蔑ろにする無責任な思考でしかない。計算可能性の場にふみとどまりつつ、反復可能性を開放的な方向へと開いていくことこそ、デリダが考える開放性にほかならない。

「最初の」ウィからつとに約束された「第二の」ウィは、絶対的な更新として、新たに絶対的に最初で「自由な」更新として到着しなければならず、さもなくば「第二の」ウィは自然の帰結、心理学的な、論理的な帰結にすぎなくなるだろう。「第二の」ウィは、あたかも「最初の」ウィが忘却されたかのように、新しい最初のウィを要求するほど十分に過ぎ去ってしまっているかのように振る舞わなくてはならない。[248]

応答のウィが計算可能性のうちにとどまるならば、それは応答の名に値しないプログラム化された反応にすぎない。応答の名に値するウィは、計算可能性に踏みとどまりつつもその限界で計算しえないものへと応答するウィである。この後者のウィこそが、計算可能性の場を開放的な方向へと向かわせる。しか

し、反応と応答はつねに隣り合わせにある。ウィ、ウィという反復には、機械的な反復、すなわち他者からの呼びかけを無視する反応となる可能性も、開放的な方向への応答となる可能性もつねに同時に含まれている。機械的な反復の可能性と開放的な反復の可能性はつねに同時的であり、反復可能性には、つねにこれら二つの可能性が原理的にともなっている。

ここでデリダが開放的な応答を描き出すのに用いている「あたかも…かのように (comme si)」という措辞に注目しよう。ウィを開放的に作動させるためには、まったく新たなウィである「かのように」振る舞わねばならない、というようにデリダはこの言葉を書きこんでいる。この「あたかも…かのように」は、デリダが自らのウィの分析論を形容する際に頻繁に用いている「擬似 (quasi)」と同じものを指している²⁴。デリダはウィの分析論について以下のように述べる。

ウィの超越論的もしくは存在論的分析論は虚構的もしくは寓話的でしかありえず、その全体が擬似 [quasi] の副詞的次元に定められている [246]

本稿の最初にメタ言語に関して見たように、ウィについての分析論それ自体にすでにウィが含まれているため、ウィについての可能性の条件を分析したり、個々の言表を越えたところにあるウィなる存在を分析したりすることはできない。このウィの分析論における超越論的、存在論的な議論の不可能性が、擬似超越論的、擬似存在論的と形容されている。ここまで検討してきたハイデガーとの比較に即してこのことを敷衍すれば以下ようになるだろう。ハイデガーの存在論は、西洋の存在論が存在者を存在と取り違えて思考してきたということをも剔抉し、存在そのものの思索へと向かうことの必要性を述べる。しかしデリダからすれば、ハイデガーの存在論にも存在者とは異なる存在という隠れた根源を目指す一面があり、目的論＝終末論に傾いてしまっている。逆にデリダは、存在者をあらしめている存在なるものを語るにしても、存在者という計算可能性の世界から語るしかないという点を徹底するのである。しかしだからといってデリダの議論は存在者の次元にのみとどまっているわけではない。現前する存在者のみにとどまることは、現前の場から取りこぼされるものを無視することになってしまう。デリダは存在論の次元をハイデガーとは別の仕方で維

持する必要性を以下のように明確に述べている。

存在論的もしくは超越論的なあらゆる言表はウイもしくは *Zusage* を仮定する。そうした言表はウイを主題とすることに失敗することしかできない。とはいえ、存在論的・超越論的要請を維持する必要がある(まさに [oui])。その目的は、経験的ないし存在者的でもなければ、科学や領域的存在論・領域的現象学にも属さず、最終的にはいかなる述定的言説にも属さないウイの次元を引き出すためである。[247]

ウイがあらゆる言表に含まれている限り、そのようなウイについての議論は、純粹に存在者の次元にとどまっているとはいえない。したがって、ウイについての分析はいくばくかの存在論性を必然的に持つことになる。しかし存在者から議論せざるをえない以上は、存在者の次元と切り離された存在論ではない。あらゆる存在者に含まれる次元を議論するということは、存在論的差異にもとづく存在ではない存在の次元を明るみに出す。つまり、存在者を語ることはつねに存在をいくばくか語ることになり、存在を語ることは存在者からしか可能ではないという、存在者と存在が差延するような次元、あたかも存在論的であるかのような次元(擬似存在論的次元)にデリダの語るウイは存在する。つまり存在論的な水準での批判の可能性を維持しつつも、存在論的水準を特権的な水準とはせず、つねに存在者の次元へと送り返されるような次元をデリダは語っているのである。それは存在論の持つ批判力を維持しつつも、それがつねに存在者のレベルでの実践になるような次元であり、計算可能性の領野に立ちながら、それを超えるものへと応答しようとすることによって、両者の境界を進むことなのである。

先の引用にもあるように、また、「擬似」が「出来事の根源的出来事性を、一切の発話 [parole] (fari) の起源としてのウイのなかに書き込まれた寓話 [fable]、寓話的な物語 [récit fabuleux] に調和させるようなあの「擬似」[242] と言われるように、「擬似」は根源的な虚構性の次元でもある²⁵。ウイを含むあらゆる発話に虚構性を認めるということは、先に引用した箇所で、「第二の」ウイは、あたかも「最初の」ウイが忘却されたかのように、新しい最初のウイを要求するほ

ど十分に過ぎ去ってしまっているかのように振る舞わなくてはならない」と述べられていたように、起源の反復 = 反覆可能性を認めるということである。たとえば神話が共同体の定礎として機能するためには、その神話が無根拠から作られたという虚構性を隠蔽しなければならない。しかしデリダは、存在への *Zusage* のような根源と思われる発話もつねに虚構性を帯びているということを指摘することで²⁶、根源が反復可能性の運動に巻き込まれており、純粋な根源はありえないということ、根源はつねに反復可能性によって反覆され、転覆される可能性を持っていることを示す。異なるモチーフにおいて何度も確認してきたように、デリダはこの虚構性を否定するのではない。虚構という暴力をふるうことによってはじめて、虚構によっては掬い取られなかった残余が見出されることになる。ウィという虚構がつねに十全に他者に応答できないからこそ、ウィは他者に応答するべく反復される。また逆に言えば、ウィが反復可能であり、特異性を殺さざるをえないからこそ、他者の特異性が浮かび上がってくる。虚構と虚構では掬い取れないものの境界に反復可能性によって立つことがここでも問題なのである。

以上の議論を振り返りつつまとめよう。デリダが語るウィは、ハイデガーが語るような根源としての存在への *Zusage* が反復可能性においてしか成り立ちえないということ、また、存在への十全な約束などありえず、特異性が死なざるをえない反復可能な形式においてのみ応答のウィは発話されうること示すものである。そのようなウィの分析論が擬似存在論的と形容される。この「擬似」は、ウィの分析論における存在者と存在の差延関係を表すとともに、ウィをはじめすべての発話が根源的には虚構であり反復可能性に巻き込まれているため、存在といった根源と思われるものも開放的な反復可能性によって反覆される可能性に開かれているということを表すのであった。デリダは存在や特異性をそれとして実体化するのではなく、存在者のレベルにおける虚構的なウィにとどまりつつ、存在者の次元での反復可能性によって、存在や特異性へと応答しようとし続ける。つまり両者の境界に立ち、必然的に作用する原 - 暴力からこぼれ落ちるものへ応答しようとするのであり、ここにデリダが語る倫理がある。

以上で見てきたように、デリダは全く新たな世界を求めるのではなく、反復

可能性を開放的な方向へ作動させ、エコノミーからこぼれ落ちるものをすくい上げることに、現前の場を問い直す可能性を見出している。現前の場から排除されつつも、現前の場に取り憑いて離れないものの声をすくい上げることは、既存の現前の場からの切断である。脱構築は現前しない他者を根源としてしまうことなく他者の声に応答するために、反復可能性によって既存の場を問い直す。声なき者との境界を歩む擬似存在論は、倫理的・政治的存在論なのである。

註

1. 高橋哲哉『現代思想の冒険者たち Select デリダ』講談社、二〇〇三年、一六八頁。
2. この点で、前期の問題系と後期の問題系は、重点の置き方に違いはあれ、明確につながっており、そこに「転回」と呼べるような断絶はない。
3. 「ウィの数」についての重要な先行研究として、港道隆「oui と oui のアフォリズム」（『現代思想』第一七巻第九号、青土社、一九八九年）が挙げられる。そこで港道は、レヴィナスが『存在の彼方へ』で述べたウィと、デリダのウィ、ウィを比較することで、レヴィナスのシオニズムに対する態度を問い直している。それに対し本稿は、デリダのウィ、ウィの比較対象としてハイデガーを置くことで、計算可能性、計算責任という計算の問題系を浮かび上がらせ、デリダの思想の根幹を浮き彫りにすることを目指すものである。
4. Jacques Derrida, « Nombre de oui » in *Psyché. Invention de l'autre*, t. II, Galilée, 2003, p.240. 以下同論文からの引用は、本文内に [] でページ数を示す。以下引用文中の強調はすべて原著者。既訳のあるものは参照したが、適宜変更を加えた。
5. したがってデリダのテキスト自体にも（それゆえデリダのテキストを論じる私たちの言葉にも）根源的なウィは含まれている。だからこそ、デリダは自らの分析論を「擬似分析論 (quasi-analytique)」[247] と称するのである。「擬似 (quasi)」の問題には後で戻ってくることになるが、差し当たりは、純粋なメタポジションに立てないこと、純粋に超越論的な立場に立つことの不可能性と考えてよいだろう。
6. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Max Niemeyer, 2006, S.7.; 邦訳『存在と時間』細谷貞雄訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、一九九四年、（上）三八 - 三九頁。
7. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, 1954, S. 44.; 邦訳『技術への問い』関口浩訳、平凡社（平凡社ライブラリー）、二〇一三年、六六頁。
8. 『ヘルダーリン全集 2』手塚富雄訳、河出書房新社、一九六六年、二一九頁。
9. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1985, Band 12, S.165.; 邦訳『ハイデgger全集 第 12 巻 言葉への途上』亀山健吉、ヘルムート・グロス訳、創文社、一九九六年、二一〇頁。
10. このような受動性へと力点が移った時点から、先の「技術への問い」の言葉もハイデガー自身によって注釈される。「比較的最近の「技術への問い」という題の講演で「というのは、問うことは思考の敬虔さなのだから」と述べておいた。敬虔な [fromm] というの

- は、ここでは従順な [figsam] というこの語の古い意味で用いられている。ここでは思考が思考すべきはずのものに従順な、という意味なのだ。」(Ebd.; 邦訳、同上)
11. 先に引いた部分 [245] の注でデリダは、ハイデガーの原書とともに仏訳へも参照指示をしている。「問われるべきことの方が語りかけてくるのに耳を澄ますことである」の部分の仏訳は次の通り。 *prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir en la question (Acheminement vers la parole, traduit par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Gallimard, Coll. « Tel », 1981, p.159.)* 動詞 *promettre* が用いられており、約束のモチーフがいくぶん見えやすい。
 12. ハイデガーにおける聴従と音声中心主義は『グラマトロジーについて』からすでに指摘されていた。Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p.33.; 邦訳『根源の彼方に——グラマトロジーについて』足立和浩訳, 現代思潮新社, 一九七二年, (上) 四八 - 四九頁を参照。
 13. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, G. Neske, 1959, S.15.; 邦訳『ハイデッガー選集 15 放下』辻村公一訳, 理想社, 一九六三年, 一一一―一二頁。
 14. Ebd., S.24-25.; 邦訳, 同書, 二六頁。
 15. Ebd., S.31-32.; 邦訳, 同書, 四四頁。
 16. Ebd., S.59.; 邦訳, 同書, 九九頁。
 17. Ebd., S.35.; 邦訳, 同書, 五一頁。
 18. Ebd., S.64.; 邦訳, 同書, 一〇八頁を参照。
 19. 「署名 出来事 コンテキスト」では、反復におけるこうした他化の契機を強調するために *iteration* という語が用いられていた(邦訳では「反覆」などと訳されている)が、「ウイの数」では *répétition* しか用いられていない。
 20. デリダの議論を、語の多義性を利用した言葉遊びと見る向きもあるだろうが、*compter* に関連する語の形式性が、他の意味を呼び引き、意味がずれていってしまうということこそ反復可能性にほかならず、このように不可避免的に生じてしまう差異に対する責任をデリダはここで強調しているのである。
 21. Jacques Derrida, *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 391-392.; 邦訳『哲学の余白』藤本一勇訳, 法政大学出版局, 二〇〇八年, (下) 二六五 - 二六六頁。
 22. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 164-165.; 邦訳, 前掲『グラマトロジーについて』, (上) 二二七頁。
 23. 「ウイの数」では、責任の問題系は計算責任として語られているが、同じくハイデガーの *Zusage* を論じた『精神について』(一九八七年)の極めて長い注では「応答可能性 = 応答責任 (*responsabilité*) が語られている。『精神について』第 IX 章を参照のこと。
 24. *quasi* の語源は、ラテン語の *quam* と *si* から成る *quasi* であり、現代フランス語の *comme si* にあたる。
 25. この引用部分では、「発話 (*parole*)」に、*fari* という「話す」を意味する「寓話 (*fable*)」の語源のラテン語があてられており、すべての発話が根源的には虚構であることが示されている。
 26. これは返す刀で、デリダ自身のテキストも根源的な虚構性を持っており、反復可能性の内にあるということの意味している。つまりデリダのテキストにどのように応答するのかということが問われており、本稿はその応答の一つの試みだということになる。