

能動的忘却と郷愁

——デリダのニーチェ読解について——

桐 谷 慧

いわゆる「フランス現代思想」と呼ばれる思想家たちの多くが、ニーチェの影響を強く受けていたことは、今日よく知られている。永遠回帰説について独自の解釈を行ったピエール・クロソウスキー、『ニーチェと哲学』を著したジル・ドゥルーズ、自らの試みを系譜学と関連付けたミシェル・フーコーなど、彼らの思想においてはいずれもニーチェが重要な位置を占めている。

ジャック・デリダ (1930-2004) もまた、ニーチェとの近さがしばしば語られる思想家の一人である。差異、戯れ、力、隠喩、文体、約束、自伝など、デリダの思想にはニーチェに関連するモチーフが多く認められる。また、彼はニーチェのテクストを読解の対象として幾度も取り上げてもいる。しかしながら、デリダ自身がまとめた「ニーチェ論」を残さなかったこともあり、彼がニーチェの思想をどのように解釈し、どのように自らの思想のなかに取り入れたのかという点については、それほど明瞭ではないように思われる。本稿においては、主にデリダの一九六〇年

代から七〇年代のテクストを中心としつつ、「忘却 (oublie)」という主題を主に取り上げることにより、デリダとニーチェの関係を改めて考えてみたい。忘却は、単にデリダのニーチェ読解における重要な主題の一つであるだけでなく、その読解の両義性を浮き彫りにさせるものであると考えられる。彼のニーチェ解釈に潜む二重性——それはおそらく、デリダ自身の、そしてニーチェ自身のものでもあろう——を明らかにすること、これが本稿の主な狙いである。^①

1 デリダとニーチェ

まず、デリダのニーチェ読解について概観しておこう。アルジェリア出身のデリダがパリに移ったのは一九四九年のことであるが、それ以前の若いころより、彼はニーチェのテクストに親しんでいた。後年の自伝的テクストやインタビューなどでの証言によれば、彼はニーチェやルソーなどの「涙もろい作家たち」を愛好しており、彼らの主張を比較するような小論文を自らのノートに記していたという。^②

デリダがニーチェに具体的に言及するようになるのは、六〇年代に『クリティック』誌や『形而上学道德雑誌』などに掲載された諸論稿からである。ジャン・ルーセを主に論じた「力と意味作用」(1963)においては、力の思想としてニーチェやツァラトゥストラの名前があげられている。また、六〇年代半ばのアルトー論やバタイユ論においても、ニーチェについて言及がされており、アルトーやバタイユによる形而上学批判とニーチェの関係が考察されている。『余白』(1972)所収の諸論文にも、ニーチェの名は頻繁に認められる。「差延」論文では、差延の思想の先駆者

のひとりとしてニーチェがあげられており、「人間の終わり＝目的」では、ニーチェ的な「文体」の意義などに触れられている。また、「白い神話」ではニーチェの隱喩論がやや批判的に検討されている。そして、いずれも一九七〇年代の講演にもとづく著作である『衝角』や『ニーチェの耳伝』においては、ニーチェのテクストの脱構築的読解とでもいふべきものが試みられている。しかし、これらのテクストにニーチェ思想についてのまとまった解釈を見出すことは難しい。彼のニーチェ解釈はその著作のさまざまな場所に「散種」されているともいえよう。加えて、彼のニーチェ読解の主要な狙いの一つは、ニーチェのテクストを一つの思想や哲学へと閉じ込めようとする試みに抗して、その還元不可能な多様性を示すことにある^③。これらの点に、デリダの「ニーチェ論」について語ることの困難さが由来していると考えられる。

さて、とはいえデリダによるニーチェ解釈にはいくつかの重要なポイントがある。そのうちの一つは、ハイデガーによるニーチェ解釈の受容、そしてそれとの対決であるといえる。ハイデガーはニーチェのテクストの生物学主義的見かけを退け、またその思想を「ニーチェ」という一個人の生に帰着させる試みも拒み、彼を西欧思想の歴史に位置づけられるべき本質的思索者として捉えた。ハイデガーは「力への意志」にニーチェ思想の本質を見て取るが、彼にとってそのような思想は「形而上学的思考そのものの完成」であり、ニーチェこそが「西洋の最後の形而上学者」であるとされる^④。デリダもニーチェを伝統形而上学との対決という側面から捉えることが多く、ハイデガーのニーチェ解釈にもたびたび言及しており、彼がその解釈を強く意識していたことは疑いえない^⑤。そもそも、デリダが試みた形而上学の「脱構築（deconstruction）」というプログラム自体が、ハイデガーにおける古典的存在論の「解体（Destruktion）」の影響下にあることは、よく知られている。存在に対して存在者に優位を与える伝統的な形而上学を批

判的に思索し、「現在」に与えられてきた歴史的特権を揺るがさんとしたハイデガーの後に続き、デリダは「現前 (Présence)」の概念を問いに付す。デリダにとって、現前こそが西洋哲学の歴史において恒常的に特権を与えられてきたものであり、哲学とはすなわち「現前の形而上学 (métaphysique de la présence)」であったとされ、その脱構築が試みられる。

デリダのニーチェ読解は、多くの面においてハイデガーによるそれを前提としているように見受けられる。彼はニーチェのテキストにはある種の「素朴さ (naïveté)」が認められるとして、それに注意を促すのだが、これもハイデガーによる指摘を踏まえてのことだ。実際デリダは、さしあたりたいてい「ニーチェ的破壊は依然として独断的であり、それが打倒すると称している壮大な形而上学体系に囚われている。この点について、またこういった類の読解においては、ハイデガーとフランクの論証は反駁しがたい」と述べている。ニーチェの議論の多くには、厳密な方法論、超越論的、存在論的な問いが欠けており、ある種の「独断論」あるいは「経験論」に陥っている側面があるということだ。たとえばデリダは、ニーチェが『哲学の誕生』において存在の概念をその隠喩的な起源に還元したことに ついて、そのような議論は経験論に留まっていると指摘する。ニーチェは概念の隠喩的語源を考察しているが、「あるときに隠喩が隠喩として思考されたということ」、すなわち「隠喩性の運動そのもの」は捉えられておらず、そのような隠喩性そのものの思考はむしろハイデガーに認められるとされる (ED, 203-204/270-273)。

しかしデリダは、ニーチェを最後の形而上学者とみなすことには同意しない。むしろ、ニーチェ的破壊にはハイデガーの「解体」を超え出るような面もあるのではないかと示唆する。とはいえ彼は、ニーチェの中より素朴ではない、より根源的な存在論を見出すことによってニーチェを「救おう」とするのではない。デリダは、「おそらくニー

チエをハイデガー的読解から引き離してはならず、むしろ反対に、そのような読解にニーチェを全面的に委ねること、留保なくこの「ハイデガーの」解釈に同意することが必要なのだ^⑦と書く。彼はニーチェの素朴さを否定するのではなく、むしろそれを利用することによって、ハイデガー的な解体をさらに徹底化する道を探る。ニーチェの言説の内容が多く、未だ形而上学の枠内に囚われているということに同意しつつも、ニーチェのラディカルな形而上学批判には、ハイデガー的な試みを超過する地点もあるのではないかと問う。すなわち、ロゴスの権威に依拠し、存在への帰還を求めるハイデガーの挙措に対して、真理の概念そのものをも問いに付すニーチェの素朴だが徹底した形而上学批判には、より先鋭な側面があるのではないかと問うているのだ。デリダは、一方ではハイデガーの解釈を参照してニーチェの素朴さや独断性を括弧に入れつつ、他方ではそのニーチェの素朴さを自覚的に利用することにより、ハイデガーによる解体をさらに徹底化しようとする。このように、デリダは時にハイデガーに拠ってニーチェを批判的に読解しつつ、また別の時にはニーチェを利用してハイデガーと対決せんとするだろう。

われわれが本稿で取り上げる主題である「忘却」も、このようなデリダの読解戦略の中に書き込まれている。彼はニーチェの忘却——とりわけ「能動的忘却 (*aktive Vergesslichkeit*)」——の概念を、ヘーゲルやハイデガーと対峙するために取り上げる。デリダは能動的忘却に訴えることにより、ヘーゲルの精神の自己保持や、ハイデガーに未だ垣間見られる原初への回帰、郷愁、真正なる存在概念への立ち返りというモチーフを問いたそうとするだろう。このような意味において、彼はニーチェ的忘却を「活用」しているといえる。ただし、後に見ることとなるように、デリダのニーチェへの依拠は決して単純なものではなく、つねにある別の運動によって複雑化されているようにも思える。この点については、本稿の第3節で見ることとする。^⑨

2 ニーチェにおける忘却の問題

次に、ニーチェのテキストにおいて「忘却」がどのように論じられているのかを簡単に確認したい。ニーチェが忘却概念についてまとまって論じているのは、『反時代的考察』の第二篇「生に対する歴史の利害について」(1874)、および『道徳の系譜学』(1886)の第二論文の冒頭においてである。とりわけ『道徳の系譜学』では、「能動的忘却」の概念が用いられている。まずはそこから見ていこう。

『道徳の系譜学』でニーチェは、「道徳の起源」、「道徳的偏見の由来」、すなわち道徳の「発生史」を探求している。彼は道徳の起源を探ることを通して、同時代の価値観を相対化し批判しようとしたのだとされる。^⑩第二論文では、「罪」や「負い目」、「良心」や「義務」といった道徳上の概念の起源などが問題となる。ニーチェは、これらの概念は債権者と債務者の関係にその起源を持っており、たとえば「罪 (Schuld)」は「負債 (Schulden)」に由来するなどと論ずる。また「良心」とは、自由な意志において責任を持つこと、運命に抗してでも約束を守りうる意識を指すとされる。ニーチェは、太古の人間は罪の意識や良心を持つことはなかっただろうと書く。なぜならば、彼らは忘れっぽい動物であり、記憶力に欠け、約束することができなかったからだ。したがって、まずは「約束することのできる動物を育成すること」こそが、自然において生じなければならなかったとされる。この忘れっぽさ、健忘を克服したときに、責任というものが生まれることとなる。

しかしニーチェにとって、忘れっぽいということ、忘却は単なる克服すべき程度の低い段階、「惰性力 (vis inertiae)

time)」というわけではない。むしろ、忘れっぽさとは、一つの「能動的な」、「積極的な抑止能力」であると語られる。人はさまざまなことを経験する。しかし、それらの経験がすべて記憶として留まったままであるならば、それらを十分に咀嚼することができず、消化不良となるであろう。経験がすべて忘却されずに積み重なっては、新たなことを受け入れるための、すなわち未来へと向かうための余白も残されない。したがって、過去の経験を消化し、「精神的同化」をするためには、それが記憶に留まることを「抑止」し、忘却しなければならぬのである。この意味において、忘却とは「一つの力」であり、「強壮な健康の一形式」であるとされる。ニーチェは、忘却の積極的意義について、以下のようにまとめる。

意識の扉と窓を一時のあいだ閉ざすこと、意識下の世界の隸属的な諸器官が協働したり対抗したりしあうがための喧騒や闘争に煩わされないでいること、新しいものにたいし、とりわけ高等の機能や機関にたいし、その統制や予見や予定「…」にたいして、自由な余地が空けられるためのしばしの静謐、しばしの白紙状態。——これが、いまいったように、能動的忘却の、心的秩序・安静・礼法のいわば門番であり執事である健忘の効用なのである。ここからしてただちに、忘却なくしてはいかなる幸福も、晴朗も、希望も、矜持も、またいかなる現在もありえないということが、察知されるであろう。⁽¹⁾

新たなもの、すなわち未来が到来するための余地を残すためには、過去のいくばくかは忘却しなければならない。それこそが「幸福」や「希望」、さらには「現在」の条件であるとさえニーチェは語っているのである。

ただし、ニーチェは必ずしも忘却を称賛し、忘却の忘却を嘆いているわけではない。彼によれば、原初の健忘的状态を脱し、記憶して約束するようになることは「未来をあらかじめ意のままに処理しうる」こと、「未来としての自己を保証すること」を意味しているとされる。言い換えるならば、約束できるようになるということは、自らを「同等者のあいだで同等な、規則的な、しがたつてまた算定可能なものとする」ことである。人間は、約束を通して、「必然的な存在」となる。そしてさらに、自らとその運命までも支配するようになった時、「主権的な人間」になるとされる。主権的な人間となるためには、健忘状態は脱却されなければならない。このように、『道徳の系譜学』における「忘却」の位置づけは、決して単純なものではないように思われる。

次に、『反時代的考察』の「生に対する歴史の利害について」における忘却概念も見ておこう。こちらでは、忘却と歴史の関係が論じられている。このテキストは、同時代の「歴史主義的な時代傾向」、「歴史熱」に異を唱えているという点において「反時代的」であるとされるのだが、ニーチェが同時代の歴史主義を批判するのは、そこでは歴史が生に奉仕するのではなく、むしろ歴史の過剰によって生けるものが害されているからである。学問とされてしまった「歴史」は、ただ過去の出来事についての認識や知識を増大することのみを目指しており、そこではもはや歴史が生のために役立てられていない。別の言い方をするならば、過去についての知識それ自体の追求が目的となっており、それが「現在」や「未来」のために用いられていないということだ。ニーチェは、「未来を建てる者のみか過去を裁く権利を持つ」であり、「歴史的衝動の背後には建築衝動」がなければならないとする。彼は、客観性の名のもとにのみ過去を探求する歴史学を退け、「未来の建築者」として、「現代の最高の力からのみ過去のものを解釈すること」⁽¹²⁾を希求するのである。このような議論を進める中で、ニーチェは有名な「記念碑的歴史」「骨董的歴史」「批判

的歴史」という三つの歴史概念を提示する——ハイデガーが『存在と時間』の第七六節において取り上げた区別であり、デリダは六〇年代半ばの講義でこのハイデガーのニーチェ解釈に触れている⁽¹³⁾。

「忘却」の問題が言及されるのは、「生に対する歴史の利害について」の冒頭部分においてである。そこで忘却は動物、とりわけ家畜の特性とされ、さらにそれが「幸福 (Glück)」と結びつけられる。第一節は以下のような特徴的な文章で開始される。

君のそばを草を喰らいながら通り過ぎる畜群を考察したまえ。彼らは昨日が何であり、今日が何であるかを知らず、跳びまわり、食い、眠り、消化し、再び跳び、かくして朝から晩まで、毎日毎日、彼らの快と不快に短く、すなわち瞬間の杭にしばりつけられて、それゆえに憂愁も倦厭も知らずに過ごす。これを見るのは人間には辛いことである。なぜなら人間は動物の前で、われこそは人間なりと胸を張ってみせているのに、動物の幸福に嫉妬の眼を向けているからである——まことに、人間がただ一つ欲していることは、動物と等しく倦厭もなく苦痛も伴わずに生きることであるが、しかし徒にこれを欲するのみである。なぜなら人間は動物のごとくにこれを欲することができないからである。なぜ君は私に君の幸福について語らず、ただ私をじっと視るだけなのか？ と人間が動物に仮に問うたとする。動物は答えのつもりでこう言うだろう、それは、私は言おうと欲したことをいつでもすぐ忘れてしまうからだ、と——だがそのとき動物はこの答えをまたすぐ忘れて黙り込んでしまう⁽¹⁴⁾。

ニーチェによれば、動物は何かを記憶することができず、絶え間ない忘却のなかで生きている。動物は直ちに忘

れ、あらゆる瞬間が死であり、永遠の消失である。それゆえ、「動物は非歴史的に生きる」のだ。反対に、「人間は忘却を学びえず絶えず過ぎ去ったものに固執している」。時間というものは、ある意味においては刹那的な瞬間の連続である。それぞれの瞬間は現れると同時に消え去り、再び同じ瞬間が現れることは決してない。しかしながら、忘却することのできない人間においては、過ぎ去った瞬間は「なおも幻影として再来し、次の瞬間の安らいを妨げる」。まったき忘却は不可能であり、現在はずねに過去の楔につながれている。

ニーチェは、忘却こそが「幸福」の条件であると語る。過去との関係から途絶した、純然たる現在に没頭することこそが、幸福の条件としてここでは描かれている。忘却されぬ過去は常に増大する重荷となるからである。幸福であるためには、過去を忘却し、瞬間の中に腰を下ろすことが必要となる。

「……幸福をして幸福たらしめるものはつねに一つである。それは忘却しうることであり、あるいは一層学者的に表現すれば、その継続しているあいだ非歴史的に感覚する能力である。¹⁵⁾

もしも一切を忘却せずに保持する人間がいたとするならば、それはたえざる反芻、反復だけによって生きている動物のようであろう、とニーチェは語る。すべての行為は忘却を伴わなければならず、「忘却なしに生きることはおよそ不可能である」。ニーチェは忘却を、「自らを限られた力と視界のうちに閉じ込める技と力¹⁶⁾とも呼ぶ。忘却なしには、すべての過去が視界のなかに流れ込み、視界が際限なく拡大していくこととなるだろうが、それは決して好ましいことではない。というのも、「生けるものはいずれも一つの地平の内においてのみ、健康で力強くて実り豊かなも

のとなりうる」⁽¹⁷⁾からである。無際限な拡大や蓄積を抑制し、自らを適切に「限界づける」ことが重要とされるのだ。

しかしながら、このような動物的忘却は今日の人間にとっては不可能である。人間が記憶力を一切捨て去り、動物へと回帰することは可能ではないし、おそらくは望ましくもないだろう。「生に対する歴史の利害について」で問題となるのは、歴史的過去が生を害するようになる「限度」を規定することである。「過去を現代の墓堀人」としないためには、過去の現在への関与をある「程度」まで抑制しなければならないのだ。かくしてニーチェは、同時代の「歴史主義」を批判しつつも、「非歴史的なもの」への単純な回帰を提唱するのではなく、生のために「歴史的なもの」と「非歴史的なもの」、「超歴史的なもの」の三者の適切な関係を確立することが重要であると訴える。「非歴史的なもの」——忘却——と「超歴史的なもの」——永遠なる芸術と宗教——は、歴史病を治す「薬」であると同時に、「毒」でもあるとニーチェは明言する⁽¹⁸⁾。過去を自らと関係づけて同化しつつ、自らが征服しえない過去には目を閉ざして忘却する能力、これをニーチェは「造形力」と呼ぶ。

このように、ニーチェにおいて忘却は単なる受動的な出来事、消極的な事柄に属するのではない。それは、自らを限界づけ、未来が到来するための空隙を作り出し、過去の際限なき再来を抑止するところの、積極的能力である。そして、そのような忘却こそが、幸福や現在を可能にするとニーチェは書いている。ただし、彼は単に忘却を称揚し、非歴史的なものへの回帰を提唱している訳ではないということにも、注意を払う必要があるだろう⁽¹⁹⁾。

3 デリダによる忘却概念の活用とその両義性

では、ニーチェの忘却概念を、デリダはどのように論じ、活用しているのだろうか。われわれには、デリダの思想の主に二つの局面において、ニーチェ的な忘却が重要な役割を果たしているように思われる。一点目はヘーゲルとの対決においてであり、二点目はハイデガーとの対決においてである。それぞれの局面において、デリダはヘーゲルとハイデガーに対して、ニーチェの能動的忘却を突きつけている。しかし同時に、彼によるニーチェの援用には、つねにある種の留保が付されているようにも思える。別の言い方をするならば、デリダのテクストの中には、忘却の肯定とは反対の運動を見出すことも可能であるように見受けられるということだ。この節ではデリダがニーチェの忘却概念に訴えている箇所を検討し、その読解の両義性を見ていきたい。

a ヘーゲルの想起と忘却

よく知られているように、ヘーゲルの体系においては「精神」や「理念」が重要な位置を占めている。ヘーゲル的精神は、単に線状的に展開するものではなく、自らの「過去」を保持しながら発展する。精神は自らの過去を体内化し、乗り越えつつも保持するがゆえにこそ、全体へと至ることができるのだ。それゆえ、ヘーゲルの思惟においては「想起 (Erinnerung)」や記憶が重要な役割を果たすこととなる。確かに、「自然」——理念が自己の外にある局面——においては、過去は痕跡を残すことなく過ぎ去り、端的な消滅に委ねられるであろう。時間は『自然哲学』の序盤に

において論じられており、そこでは終わらなき生成消滅の領域であるかのように見受けられる。しかし、ヘーゲルにとって自然は乗り越えられ、精神は自己の許へと立ち戻る。過去の端的な過ぎ去り自体が過ぎ去り、有限性自体の有限性が明らかとなる。精神の歴史性や永遠性は、自然的時間の克服でもある。実際、彼は『精神現象学』の末尾において、時間の「抹消 (Tilgung)」あるいは「止揚 (Aufhebung)」について語っている。ただし、そこで語られる永遠性とは、時間の外にある非時間性のことではなく、自らを取りまとめ全体化するものとしての時間そのものの永遠性であろう。⁽²⁰⁾

デリダが「能動的忘却」という観念を引き合いに出すのは、まずはこのようなヘーゲル主義への抵抗という文脈においてである。ヘーゲルにおける精神は、他なるものを自らの内に取り込み、内化する。それは、他なるものを自己固有化しながら、無限に拡張していくように思われる。これに対してデリダにとって問題となるのは、「自己の他者ではもはやないようなある他者を問題とする」(MP, V/「上」9)ことである。そのためには、自らを把持し拡張する精神に抗して、忘却を実践すること、それも積極的に忘却を行うことが必要とされる。能動的忘却を通して、自己固有化されえないもの、「留保なき、回帰なき、すなわち歴史なき差異と消費」(ED, 363/406)が導入されなければならない。デリダは、『エクリチュールと差異』所収の「限定経済から一般経済へ」において、バタイユをヘーゲルに対抗させつつ、バタイユ的「至高性」がヘーゲルの「主人」とならないためには、「能動的忘却」が必要であると論ずる。

至高性は留保なくみずからを消尽し、自らを失い、知識を失い、自己の記憶を、自己の内面を失わなければなら

ない。*Erinnerung*「想起」に対抗するため、意味を体内化する吝嗇 [*avarice*] に抗するためには、至高性は忘却を実践しなければならない、ニーチェが語るところの *aktive Vergesslichkeit*「能動的忘却」を実践しなければならないのだ (ED, 389/536)。

ヘーゲルにおける精神は、すべてを記憶し、すべてを失わずに自らのうちに飲み込まんとする「吝嗇」なのである。しかしそのような全体化する精神においては、他なるもの、他者が十分に思考されることは難しいであろう。デリダは「能動的忘却」に訴えかけることにより、この全体化の運動に抵抗するような、取り返しのつかない過ぎ去り、「まったく・他 (*tout-autre*)」を指し示そうとしているように思われる。忘却されたものとは、精神によって自己固有化されないものであり、それが失われたということを「能動的」に肯定しなければならないという訳である。

忘却というテーマに訴えることには、ハイデガーが「通俗的時間概念」と呼んだところのものへの抵抗という狙いもあると考えられる。ヘーゲル的な精神の時間において、すべてが原理的には保持され想起されるのは、時間の諸々の「今」の間には根底的な他性が存在しないということが前提となっているからであろう。またそこでは、過去が現在に取り集められるという意味において、現在に大きな特権が与えられているともいえる。これに対して忘却というテーマは、過去が過ぎ去ってしまったこと、それがもはや取り戻しえないものであるということを強調する。これは、過去の現在に対する根底的な異質性を認めることであり、レヴィナスが語るところの「隔時性 (*diachronie*)」へと通じていると考えられる。実際デリダは、「決して現在であったことのない過去」や「絶対的過去」という語を

用いることにより、過去の現在に対する還元不可能な異質性を思考しようとしており、その際にフロイトやレヴィナスと並び、ニーチェの名前に言及している（MP, 22 / 「上」 65）。デリダは、「現在」に特権を与える「通俗的時間概念」に批判的な議論をしばしば行っているが、「能動的忘却」という問題系は、そのような議論に連なるものであるということができ⁽²¹⁾る。

以上のような点について、デリダがニーチェの「能動的忘却」をある種「肯定的」に活用していることは疑いえない。しかし、その活用は無条件のものではないようにも思える。というのも、忘却の肯定にはまた別の問題を招き寄せる危険があるからだ。すでに述べたように、時間において忘却という契機を重視することは、現在と過去との隔たりを強調することであるといえる。しかし、現在と非・現在との差異のみを強調するならば、現在を点的な瞬間のごときものに切り詰め、純粹な現在という古典的観念へと回帰する危険があるだろう。現在を過去と未来から切り離して純化し、その一回性や特異性を肯定することは、結局は現在の特権を擁護することになりかねない⁽²²⁾。ヘーゲルの精神の時間においては、現在を点的瞬間、原子的なものへと切り詰めることにより、現在を特権化するという方向性もありうる。つまり、ヘーゲルの全体化に抗するために、忘却、非・反復、消尽といったものを称揚することには、別の形で「現前の形而上学」へと回帰する危険があるのではないかということだ。デリダはアルトー論（『残酷劇と再現前化の閉域』）の一節において、このような問題について語っている。

反復としての死を拒否すること、それは回帰なき現在の消尽としての死を肯定することである。そしてまた反

対でもある。肯定のニーチェ的な反復を待ち伏せる図式である。純粹な消尽、現在そのものを現出させるために現在の唯一性を死の犠牲に捧げる絶対的な気前の良さは、すでにして現在の現前性を守らんと欲し始めることなのである。それはすでに書物と記憶を、記憶としての存在の思惟を開いているのだ。現在を保持せんと望まぬこと、それは現前の代替不可能さを構成するものを、そして死せる現前を、そこにおいて反復せぬものを保護しようとするものである (ED. 362/495)。

忘却を肯定すること、現在を保持することを望まないこと、それは現在の瞬間がかけがえないもの、代替不可能なものであることを認めることである。ある意味でそれは、現在を純粹で特異なものとしようとするのだといえる。忘却を肯定し、瞬間の特異な唯一性を擁護する議論は、純粹な現前を保持しようとする欲望と密かに結びついてるように思われる。つまり、ニーチェ的な忘却の肯定には、代替不可能な瞬間的現在の称揚という形において、「現前の形而上学」に再合流する危険がある。デリダは、現在を純粹な点と捉えるような議論に対しては、むしろ過去の反復が不可避であるということ、反復という非・現在との関係においてしか現在はいえなないということを強調する——そのような事態が「差延」と呼ばれる。彼は同じアルトール論の中で次のようにも書いていた。「悲劇的なもの [le tragique] は、反復の不可能性ではなく、その必然性である」 (ED. 364/498)。反復の不可能性は、現在や現前というものを特異で代替不可能なもの、かけがえない純然なものとする。しかし、反復が必然的である以上、純粹な現在という観念は不可能となる。この「悲劇的」という語の含意については、後ほど立ち戻って考えたい。いずれにしても、過去は絶対的に過ぎ去ったものであると同時に、そのようなものとして痕跡を残しているのでなければ

ならない。忘却の不可避性——過去の必然的な過ぎ去り——と忘却の不可能性——過去の必然的な回帰——を共に思考することが、デリダにおいては問題となるだろう。²³⁾

以上のように、デリダの「能動的忘却」という觀念への依拠は、留保つきのものであるということが出来る。『エクリチュールと差異』所収の論文において、ニーチェの名前はしばしばアルトーやバタイユなどと共に表れる。デリダは、彼らのテクストのうちに伝統的な形而上学を侵犯する動きを読み取ろうとするのだが、そのような動きには、形而上学を再構築し、形而上学に逆戻りする危険がつねに伴っていることにも注意を促す。デリダが思考しようとしているのは、形而上学とそれを侵犯しようとする言説の「宿命的な共犯性」(ED, 291/397)である。おそらく、この共犯関係の宿命性こそが、デリダの脱構築的読解を、そして彼自身の思想を二重化するものであるだろう。²⁴⁾

b ハイデガー的郷愁と忘却、ルソー主義とニーチェ主義

ニーチェ的忘却がデリダのテクストにおいて大きな役割を果たすもう一つの局面は、ハイデガーとの対決である。すでに述べたように、デリダのニーチェ読解は、ハイデガーのそれから強い影響を受けていると考えられる。しかし、デリダはハイデガーのニーチェ読解が反駁しがたいものであること、ニーチェの思惟が一面においては未だ形而上学に囚われ続けていることを認めつつも、ハイデガーがニーチェを最後の形而上学者とみなす点については、必ずしも同意しない。彼は、ニーチェの中には形而上学を超過する点(point)——あるいは尖端(pointe)——があるのではないか、そしてそのような地点から見ると、むしろハイデガーの「存在の真理の問い」こそが、未だ「超人」には至らない「高等な人間」の最後の問いと捉えうるのではないか、といささか挑発的に問う。

ハイデガーは古典的存在論の解体を試み、独自の存在の思惟を展開しようとした。しかしながらデリダは、ハイデガーが依然として「存在」という語に拘っている点、「存在論 (ontologie)」なるものを批判しながらも、なお「存在」の思惟を遂行しようとし続けている点を問いに付す——デリダの目には、根源的な差異、差延を存在論的差異へと限定することは不十分と映る。ハイデガーは存在論の歴史を批判しながらも、より元初的な存在の思惟へと立ち戻ろうとしているのではないだろうか。とりわけ彼のパルメニデスやヘラクレイトス、アナクシマンドロスについての考察には、ギリシャにおける原初的な存在のことばを復興させようとする方向性が見て取れる。ハイデガーは西洋哲学そのものを揺り動かしつつも、なお失われた根源へと立ち戻ること、真正なる形而上学を再興することを望んでいるかのように見える。デリダは、ハイデガーの思考のうちに、「現前 (Anwesenheit)」としての存在のより根源的な思考へと遡行する「動きと」、「この根源的な規定そのものを問うこと」(MP, 75/「上」133)の二つの動きを読み取る。それゆえ、彼は自身の試みについて、「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だろう」としつつも、「ハイデガーの問題設定は、私が話題の渦中に投げようと試みているものを、「…」最も『深遠』かつ最も『強力』に防御するものであると時々感ずる」と語るのだ。⁽²⁶⁾

ハイデガー的解体には、真正なる起源、真正なる原初への回帰の欲望が垣間見える。ハイデガーのテクストには、失われた存在への郷愁という音調が潜んでいないだろうか——ハイデガーがノヴァーリスの「郷愁」に着目していたことは、よく知られている。たとえば存在忘却とは、能動的・肯定的な忘却ではなく、悲しむべき、嘆かわしい否定的な忘却であろう。デリダはこのようなハイデガー的なノスタルジーに、ニーチェ的な肯定を対置する。脱構築はハイデガーにより開かれた問題圏により可能となるにもかかわらず、それはしばしば「ハイデガーというよりはむしろ

ろニーチェ的な举措」⁽²⁷⁾によりなされる。『余白』所収の「差延」では、以下のように語られる。

唯一の名は存在しないであろう、たとえそれが存在という名であろうとも。そしてそのことを、郷愁なしに思考しなければならぬ。すなわち、「…」思惟の失われた郷土という神話の外で思考しなければならない。反対に、ある種の笑いとする種の舞踏の歩みにおいて、ニーチェが肯定という語を賭けに出した意味において、そのことを肯定しなければならない。このような笑いとは舞踏から、このようなあらゆる弁証法に異質な肯定から、私がハイデガー的希望 [espérance heideggerienne] と呼ぶ郷愁の別の側面が問いに付されることとなるだろう。私はこの語が氣に障るものであることに気がつかないわけではないが、それでも、そこからいかなる含意ものぞくことなく、この語をあえて用いたい。そして、それを『アナクシマンドロスの箴言』をいまだ形而上学に引き留めているように私には見受けられるものと関連付けたい。それはすなわち、固有語の探求、唯一の名の探求である (MP, 29/ [上] 74-75)。

ここで問題となっている「ハイデガー的希望」とは、存在という語の唯一の意味を見いださう、存在の失われた意味を回復しようという希望であろう。そして、それが失われたものの復興である以上、そこには郷愁というニュアンスが付きまとう。確かにハイデガーにおいては、失われた起源や元初への単純な復帰が説かれることは決定的でない。しかしそれでも、起源が失われていることへの嘆き、失われた起源への郷愁という音調がハイデガーの思惟に響いていないと言い切れるだろうか。⁽²⁸⁾このような郷愁に対して、デリダはニーチェの「肯定」を、そして「能動的忘

却」を対置する。ハイデガーが語る「存在忘却」を、能動的な忘却と解釈することは難しいだろう。それは不可避ではあったにしても、やはり嘆くべき「受動的」な忘却であるように見受けられる。失われた起源という神話の外において、起源、現前の不可能性を思考すること。存在を能動的に忘却すること。あるいは、起源が存在しないということ、純粹な現前が存在しえないということを肯定的に思考すること。これこそが、デリダがニーチェをハイデガーに対置することにより、引き出そうとするテーマである。彼は同じ『余白』所収の「人間の終わり＝目的」においても、次のように書く。

超人——それは最後の人間ではない——は、彼が背後に残していくものに立ち返ることなく、目覚め出発する。彼は自らのテクストを焼き尽くし、自らの歩みの痕跡を抹消する。そのとき、形而上学の「彼方」において、彼の笑いは人間主義の形而上学反復の形式をとらない回帰に向けて、そしてさらには、存在の意味の、存在の家の、存在の真理の守護という形式もおそらくはとらない回帰に向けて炸裂するだろう。彼は家の外において、『道徳の系譜学』が語るところの、この *aktive Vergesslichkeit* を、この「能動的な健忘 [oubliance active]」を、そして残酷な (*grausam*) 祝祭を踊るだろう。ニーチェが存在の能動的忘却を呼び掛けていることは疑いがない。ニーチェは、ハイデガーが彼に帰した形而上学的形式をまもっていなかったのではないだろうか (MP, 163/ [上] 236-237)。

かくして、ハイデガーにおける存在忘却、ハイデガー的な郷愁に対して、デリダはニーチェの能動的忘却と肯定を

對抗させる。起源を忘却すること、それも能動的に忘却することを彼は求めるのである。しかしながら、われわれはここでもデリダによるニーチェの援用に対して、ある種の留保を付ける必要を感じる。「ハイデガー的希望」、あるいは郷愁、これはまさにデリダのテキストの中にも読み取られうるものではないだろうか。形而上学の侵犯は、その形而上学の内部からしかなされえない以上、形而上学を復興しようとする動きと「宿命的な共犯関係」を持たざるをえない、このようにデリダが語っていることをわれわれはすでに見た。この共犯性がデリダのテキスト自体にも当てはまることは、言うまでもない——そして、デリダ自身このことをよく自覚していたように思われる。起源の能動的、肯定的な忘却は、同時に否定的、悲劇的なものでもあらざるをえないのではないだろうか⁽²⁹⁾。

すでに引用したアルトー論「残酷劇と再現前化の閉域」の一節において、デリダは「悲劇的であるのは反復の不可能性ではなく、その必然性である」(ED, 364/498)と語っていた。反復が不可能であるならば、現在の唯一性、代替不可能性が帰結する。これは、現在を純粹なものと認めることになるだろう。しかし、あらゆる現在⁽³⁰⁾は他の現在によつて引用可能であり、依然として「把持」されていると同時にあらかじめ「予持」されるものである以上、反復は必然的である。反復が必然的であることは、あらゆる現在はずねに他なる現在と関係をもっており、その唯一性、純粹性が損なわれていることを意味する。「現前は、それが現前となり、そして自己への現前となるために、つねにすでに損なわれていた」(ED, 366/500)のだ。そしてそのことについてデリダは、「悲劇的 (tragique)」であると語っている。なぜ、反復が必然的であることが「悲劇的」なのだろうか⁽³⁰⁾。純粹な現前性、起源の神話、そういったものを不可能にするこの反復の必然性は、「悦ばしき」ものではないのだろうか。純粹な現前という觀念の脱構築、それは「能動的」なものではないのだろうか。脱構築は、ニーチェから「肯定的」であることを学んだものではなかつ

たのだろうか。このアルトー論の文脈でいうならば、反復の必然性が悲劇的であるのは、「アルトーが反復一般を消し去りたいと望んでいた」(ED, 361/493) からだと答えることができる。つまり、アルトーが「非・反復、たった一度のうちに現在を使い尽くす回帰なき断固たる消費」(ED, 362/495) を欲望していたからだ、と。しかしこれは、アルトーという個人の欲望に限られた問題ではないだろう。というのも、デリダは「欲望とは現前の欲望」(MP, 59/[上] 110) であり、そのような充溢した現前への欲望自体は「破壊不可能 (indestructible)」(ED, 291/397) であると語っているからだ——ある場所でデリダはそのような欲望は「不死である (immortel)」とわざわざ書いている。「脱構築すること (déconstruire)」とは現前への欲望を「破壊すること (déruiure)」ではない。それは、その破壊不可能な欲望に無自覚的に囚われることを止め、その欲望を現前がもはや根源をなさないようなシステムの中に一機能として位置づけ直すことだといえる。⁽¹²⁾ この現前への欲望自体は、その欲望が成就しえないという意味において、終わりのなきものである。あるいは、脱構築を駆動させる原動力の一つが、自らが脱構築するものへの欲望、愛であるともいえるかもしれない。そして現前の欲望自体が破壊不可能であるならば、その脱構築には何らかの否定的ニュアンス、悲劇的音調が伴うことは避けがたいであろう。脱構築には一方において肯定的な、悦ばしき、ニーチェ主義的側面があり、他方には悲しげで否定的な、ルソー主義的側面がある。

確かに、デリダ自身「脱構築」が単に否定的なものではないこと、それが肯定的なものであることを幾度も語っている。とりわけ彼の後期のテキストにおいて、そのような断言はやや強迫的なまでに繰り返される。脱構築が、あまりにもしばしば単に否定的なものと解釈されてきたことに対して、彼は繰り返し反論するだろう。そして今日、デリダの読者の多くも、著者自身の主張を拠りどころにして、もっぱら脱構築の肯定的性格を強調する傾向にある。われ

われは、脱構築の肯定性を否定するつもりは全くなく、そのような肯定性を強調することの戦略的意義も十分に理解する。しかしそのことは、脱構築に否応なく伴うある種の否定的な、悲劇的な、ノスタルジックな音調に耳をふさぐことになってもならないだろう。⁽³³⁾

脱構築は肯定的であると同時に否定的なものであり、陽気で喜劇的であると同時に悲劇的で涙もろいものでもある。このような両義性について、デリダ自身も自覚的であったように思われる。『エクリチュールと差異』所収の「人間科学の言説における構造、記号、遊び」では、脱構築的な思想の二重の側面が語られている。レヴィ・ストロースについて主に論じられているこの論考において、デリダは「遊び (jeu)」という概念に重要な意義を与える。ここで遊びとは、現前と不在の無制限な交代のシステムとして記述される。現前に中心的な位置を認めようとする「現前の形而上学」に抗して、デリダは現前を遊びというより広いシステムの一契機として捉え返そうとする。つまり彼は、「現前と不在の交代に先立つものとして遊びを思考」(ED, 426/589) しようとしたのだ。この点についてデリダは、「レヴィ・ストロースは他の誰にもまして反復の遊びと遊びの反復を出現させることができた」(ED, 426/589) と評価している。しかし同時に、以下のようにも付け加える。「それでも彼のうちには、現前の倫理のようなもの、起源に対する郷愁のようなものが見て取れる。この郷愁は、昔ながらの自然な無垢に対する郷愁であり、パロールにおける現前と自己現前の純粹性に対する郷愁である」(ED, 427/589)。この箇所にも、前述の「ハイデガー的希望」と同じ方向性を見て取ることは容易い。レヴィ・ストロースは、その構造主義的分析を通して、起源的で無垢な共同体の必然的喪失、デリダの用語でいえば純粹な現前性の不可能性を記述していたのだが、彼においてそれは、悲しむべきもの、悲劇的なものとして記述されるらしいがある。このような特徴は「ルソー主義的」とされる

が、それに対置されるのはやはりニーチェ主義的な肯定である。この両者について、デリダは以下のように述べる。

このように、絶たれた無媒介性に関する構造主義の主題系は、不在である起源の現前「…」へと向けられている。したがって、この主題系は、遊びの思考の、否定的で、ノスタルジックで、有罪で、ルソー主義的な悲しい側面なのである。それに対して、ニーチェの肯定、世界の遊びと生成の無垢の陽気な肯定、違反も真理も起源も欠いたまま、能動的解釈に供せられる記号の世界の肯定、こうしたものが遊びの思考のもう一つの側面となるだろう。このとき、かかる肯定は中心なきものを中心の喪失とは別の仕方で規定する。「…」したがって、解釈、構造、記号、遊びに関する二つの解釈が存在する。一方は遊びからも記号の次元からも逃れていく真理や起源の解釈を試み、その解釈を夢見て、解釈が必要であるという状況を、あたかも流謫地にいるかのごとくに生きている。もう一方はもはや起源の方に向かうことはなく、遊びを肯定して、人間と人間主義の彼方へ赴こうと試みてゐる (ED, 427/590)。

このように、ルソー的ノスタルジーとニーチェ的肯定が対立させられる。そして、ここでデリダはニーチェ的肯定を「選択」しているように思われるかもしれない。彼はこれら二人の「涙もろい作家たち」のうち、ルソーの側ではなく、ニーチェの側に立っているように思われるかもしれない。しかしわれわれとしては、その少し先の箇所以下のように彼が書いていることも、考慮に入れる必要があると考えている。

これら二つの解釈は互いの差異を際立たせ、互いの還元不可能性を先鋭化すべきであるとはいえ、私としては、今日どちらかを選択しなければならないとは考えていない。その第一の理由は、われわれがいるこの領域「…」それは選択というカテゴリーがまったく重きをなさないように思える領域だからである。第二の理由は、まず何よりも共通の地盤を思考して、そしてこの還元不可能な差異の差延を思考することを試みるべきだからである[…](ED, 427-428/591)。

この箇所を字義通りに解釈するならば、デリダにおいて肯定と否定、能動的忘却と失われたものへの郷愁、ニーチェとルソーのあいだでの「選択」は——少なくとも単純な二者択一という選択は——問題とはならないということになる。それらはおそらく、脱構築という思想に必然的に伴う、二つの側面、二つの音調、二つのリズムではないだろうか。デリダは、「このような形式では、未来か過去かの二者択一を、「…」未来か反復かの二者択一をおそらくは受け入れなかった。一方は、不幸にも、あるいは幸いにも、他方の条件なのだ」⁽³⁴⁾。

われわれはすでに、現前への欲望が破壊不可能なものである以上、否定的な側面は脱構築には不可避ではないかと述べた。その欲望は、「ジャック・デリダ」と署名をする人物の欲望であるようにも見える。少なくとも彼は、そう思わせるような趣旨の発言をあえて幾度か行っている。たとえば、あるインタビューではやや皮肉っぽく次のように語られている。「私は他の誰よりも現前の形而上学者なのです。私は、現前や声、私が反対した全てのものだけをまさに欲望しているのであり、いわば私は、私が賞賛したことの『反対・例 [contre-exemple]』なのです」⁽³⁵⁾。また彼は、伝記的体裁をとったテキストなどにおいて、自らが過去をすべて保存したい、過去のすべての観念を記した日記

を書きたいという願望を持っていると口にしてもいる。⁽³⁶⁾ テクストを実在する経験的生に還元することは避けつつも、両者の関係について考えてみる必要があるだろう——これもまたニーチェの問題である。ひょっとすると、能動的忘却とは、深き郷愁のただなかにおいてしかなされないものなのかもしれない。失われたものへの愛着や郷愁にもかかわらず、あるいはそのような愛着や郷愁のゆえにこそ、失われたという事態を「肯定」し、その能動的な「忘却」が試みられるのかもしれない。

脱構築とは、つねに両義的であり両価的な挙措であるように思われる。そこにはつねに、「それでもやはり (malgré tout)」、「それでも…しなければならぬ (il faut bien…)」というニュアンスがつきまとっている。デリダほどに、伝統的な形而上学を、現前を、声を、失われた過去を哀惜し欲望した思想家は多くはいないだろう。それにもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ彼は、「形而上学的なまでに反・形而上学的」⁽³⁷⁾と見られる危険を冒してでも、断固として形而上学を脱構築するという「決断」を下したのではないだろうか。脱構築が否応なく否定的なニュアンスを帯びざるをえないがゆえにこそ、彼は繰り返しその肯定性を強調することを「選択」したのではないだろうか——脱構築は主体による行為や活動ではない、それは「選択」というカテゴリーが重きをなさない「領域である、だがそれでもやはりそこには何らかの「決断」や「選択」があるようにわれわれには思われる。脱構築の肯定性とは、否定性との不可避的な錯綜において肯定すべき肯定性なのである。

* * *

本稿は、デリダのニーチェ読解について、「忘却」というテーマを取り上げることによって検討してきた。ニー

チエは『反時代的考察』や『道德の系譜学』において忘却について論じているが、これをデリダは自らの脱構築というプロジェクトのいくつかの局面において活用していた。一点目は、ヘーゲル読解においてである。すべてを保持し、記憶するヘーゲルの精神に対して、デリダは能動的忘却を導入することにより、全体化する精神において捉えられないもの、回帰しえないものを論じようとしている。二点目は、ハイデガー読解においてである。西欧哲学の歴史の全面的な解体を試みつつも、存在という概念を維持し続けるハイデガーにある種の郷愁を見出すデリダは、そのような郷愁に対して、ニーチェの能動的忘却を対置する。起源への回帰という方向性が未だ垣間見えるハイデガーの思惟に対して、起源の不在の肯定というモチーフを、デリダはニーチェから引き出すのである。

しかしながら、これらのニーチェの利用は、いずれも留保付きのものであるということもわれわれは見た。ヘーゲルのな体系、無限に拡張していく精神に対して忘却を突きつけるデリダだが、そのような忘却の称揚もまた、別の形で現前の古典的な特権に合流する危険がある。忘却と特異な現在性の擁護は、点的瞬間の称揚という形で、現前の形而上学に逆戻りしかねない。忘却の不可避性と不可能性、この両面を思考する必要があるだろう。また、失われた起源への郷愁というハイデガーに向けられた論評は、当然デリダ自身にも跳ね返ってくるものである。初期の読者たちが感じたように、脱構築にある種の否定的な響きが含まれていることは否定しがたい。これは、脱構築が脱構築する対象への欲望と不可分である以上、不可避のことであるように思われる。デリダ自身、このことをよく知っていた。脱構築という思想は、ニーチェ主義的であると同時に、ルソー主義的であるともいえよう。彼のテクストは肯定的で、陽気で、悦びと冗談に満ちていると同時に、否定的で、悲しげで、ノスタルジックでもある。いや、そもそもニーチェとルソー自身が、すでに一人以上の存在ではなかったか。ニーチェは徹底したペシミストかつニヒリストで

あり、ルソーほど多幸的で肯定の力に満ちた著作家はいない。そしてこれは、デリダ自身にも当てはまることであろう。デリダのテキストに潜む両義性、二重性は、テキストと著者の生の二重性、テキストそのもの、著者の生そのものの二重性というように、拡散していくように思われる。さしあたりわれわれは、ジャック・デリダというもう一人の涙もろい作家の自画像を引用することにより、本稿を閉じることとしたい。

人類の歴史において、私よりも幸福であり、運に恵まれ、多幸的であった人物など一人も思いつかない、これはアプリオリに本当のことだ、そうじゃないかい、絶えることのない快楽に酔っている「…」、しかし、あらゆる比較の彼方で、私自身の反対・例である私は、同じくらいたえず悲しげで、奪われ、欠乏しており、失望し、苛立つており、嫉妬深く、絶望しており、否定的で神経質でもあり、そして結局のところ、この二つの確信がお互いに排除しあうことはない、というのも私はそれらをどちらも同じくらい本当のことだと確信しているからであり、それも同時に、そしてあらゆる関係において「…」⁽⁹⁾。

後注

- (1) 本論では、『エクリチュールと差異』および『哲学の余白』所収の幾つかのテキストを主に参照する。この二つの著作については、前者は略号ED、後者は略号MDを用い、本文中括弧内にフランス語原文、日本語訳の順にページ数を記す。Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. (『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博訳、法政大学出版局、二〇一〇年) Derrida, *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. (『哲学の余白』藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七―二〇〇八年)

- (2) Cf. Derrida, *Sur parole*, Paris, Aubé, 1999, p. 18. (『言葉のつて』林好雄ほか訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、一三—一六頁) 次の記述を参照せよ。Derrida, « Circonfession » (1990), Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Derrida*, Paris, Seuil, 2008, p. 104-107.
- (3) 後年のインタビュにおいてデリダは、ニーチェのテクストの重要な特徴はその還元不可能な多様性であると語っている。ハイデガーのニーチェ解釈に対するデリダの批判のポイントの一つも、ハイデガーがニーチェを最後の形而上学者という枠組みに閉じ込めてしまっているのではないかという点にある。Derrida and Richard Beardsworth, "Interview: Nietzsche and the Machine", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 7, 1994, p. 20-26.
- (4) Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche I. Gesamtausgabe*, Bd. 6, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1961, S. 473-481. (『ニーチェⅡ』細谷貞雄監訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、一三—二二頁)
- (5) たとえば、近年刊行された七〇年代の講義録においても、デリダはハイデガーのニーチェ解釈について多くの紙幅を割いている。Derrida, *La vie la mort; séminaire (1975-1976)*, Paris, Seuil, 2019, p. 181-274.
- (6) Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 33. (『グラマトロビーについて』足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年「上」四八頁)
- (7) *Ibid.*, p. 32. (同前、「上」四七頁)
- (8) クロソウスキーやドウルーズもまた、デリダに先んじて「忘却」という主題を取り上げていた。Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969; Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- (9) 『衝角』においてデリダは、ハイデガーによるニーチェ読解の重要性を認めつつも、そこで問われていない「女性」や「性差」といったテーマを取り上げる点により、ハイデガーのニーチェ解釈——ニーチェは形而上学の歴史に帰属している——を揺るがそうとしている。Derrida, *Éperons*, Paris, Flammarion, 1978, p. 94-102. (『尖鋭筆鋒の問題』林好雄訳、『ニーチェは今日?』所収、ちくま学芸文庫、二〇〇二年、二九四—三〇〇頁) このテクストの終盤において、デリダはニーチェの遺稿に収められた「私は雨傘を忘れた」という一文を論じていることにも付言しておこう。この問題については、次も見よ。清水真木「ニーチェにおける雨傘の問題」『人間文化研究』第二一号、広島総合科学部、二〇〇二年、六五一—九四頁。

能動的忘却と郷愁

能動的忘却と郷愁

- (10) この点については、以下に詳しい。須藤訓任『ニーチェの歴史思想』大阪大学出版会、二〇一一年、一六六―一九六頁。
- (11) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse ; Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, Berlin, De Gruyter, 1999, S. 291-292. (『善悪の彼岸 道徳の系譜学』信太正三訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、四二二―四二四頁)
- (12) Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie ; Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV ; Nachgelassene Schriften 1870-1873, Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, Berlin, De Gruyter, 1999, S. 293-296. (『反時代的考察』小倉志祥訳、ちくま学芸文庫、一九九三年、一八〇―一八二頁)
- (13) Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire (cours de l'ENS-Ulm 1964-1965)*, Paris, Galilée, 2013, p. 312-322. (『ハイデガー 存在の問いと歴史』亀井大輔・加藤恵介・長坂真澄訳、白水社、二〇二〇年、二九六―三〇八頁)
- (14) Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, op. cit., S. 248. (『反時代的考察』前掲書、一二二頁)
- (15) *Ibid.*, S. 250. (同前、一二四頁)
- (16) *Ibid.*, S. 330. (同前、二二六頁)
- (17) *Ibid.*, S. 251. (同前、一二六頁)
- (18) *Ibid.*, S. 330. (同前、二二六頁)
- (19) ニーチェにおける忘却概念を包括的に論じたものとして、以下があげられる。Jacques Le Rider, « Oubli, mémoire, histoire dans la "Deuxième Consideration inactuelle" », *Revue germanique internationale*, no 11, 1999, p. 207-225. ハイデガーはこのようなニーチェの議論について、1938-1939年の冬学期講義にて批判を行っている。彼によれば、動物は非歴史的であるのではなく、歴史が欠如しているのであり、また記憶の本質はその多寡とは関係ないとされる。ニーチェ、ハイデガー、デリダの三者における忘却と動物の問題について検討することは、興味深い作業となるだろう。Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung » Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben », Gesamtausgabe*, Bd. 46, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2003.
- (20) われわれは、このようなクーゲル時間論の解釈について、以下の著作に負っている。Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000.
- (21) デリダのフッサール読解にも、同様の方向性を見出すことができるだろう。フッサールは過去把持の分析によって、時間

における「今」の還元不可能な錯綜を分析しているが、ここでは過去の保持という側面に重点が置かれており、その過ぎ去りが十分に捉えられていないと考えることができる。このテーマについては、次の拙稿をご参照されたい。桐谷慧「痕跡と失われたもの ジャック・デリダにおける過去の問題」『Resonances』第一〇号、東京大学教養学部フランス語部会、二〇一八年、一二五—一四〇頁。

(22) 特異な「瞬間」についての議論や描写は、キルケゴールやバタイユなどさまざまな思想家や著作家に認められる。ルソーの「第五の散歩」も、そのような描写の一例といえるだろう。デリダ自身、とりわけ後年のテクストにおいては、贈与、出来事、到来などのテーマとの関連において、瞬間という語をたびたび用いている。しかしそのような議論には、つねに純粹な現在とでもいうべき、古典的現在概念に再び陥る危険があることに注意しなければならない。この問題について、デリダは次の対談などで触れている。Derrida, *Politique et amitié*, Paris, Galilee, 2011, p. 85-86.

(23) ただし、『反時代的考察』におけるニーチェもまた、単に「忘却」や「非歴史的なもの」を擁護している訳ではなく、「非歴史的なもの」と「歴史的なもの」、そしてさらには「超歴史的なもの」の関係を問題としていた。実際、このテクストと同時期の草稿においてニーチェは、時間を断絶した瞬間相互の「遠隔作用」とみなす議論を行っている。このようなニーチェの時間についての捉え方は、デリダのそれと近さが認められるように思われる。この点については、次を参照せよ。村井則夫『ニーチェ 仮象の文献学』知泉書店、二〇一四年、六六—七九頁。このような問題においては、もちろん「永劫回帰」も重要なテーマであるだろう。ただし、デリダが永劫回帰をどのように解釈していたのかは、それほど明瞭ではないように思われる。

(24) 本論では詳しく取り上げられないが、デリダのテクストにおいて「能動的忘却」に反するもう一つのテーマは、「記憶」の厳命であろう。アレントによる議論など、忘却が政治的暴力となりうることが論じられて久しい。デリダには、ニーチェ的な忘却を求める方向性と同時に、最悪の忘却——忘却の忘却——に抗して記憶を希求する動きがある。言うまでもなく、忘却は他者への暴力となりうる。しかし、記憶もまた他者を自らの記憶において我有化し、その他者性の抹消へと転じる恐れがある。加えてデリダは、記憶しアーカイヴ化しようとする動きそのものの中に、忘却やアーカイヴの破壊を招き寄せる運動を見出し、それを「死の欲動」と結びつけている。ここでは、忘却と記憶は単に対立するものとしてではなく、ある種の錯綜関係にあるものとして捉えられている。この点については、次の著作などで論じられている。Derrida, *Mal d'archive*,

能動的忘却と郷愁

Paris, Galilée, 1995. 『アーカイヴの病』 福本修訳、法政大学出版局、二〇一〇年）デリダの観点も踏まえつつ、ニーチェにおける記憶と忘却の関係について論じたものとしては、次があげられる。港道隆「記憶然り、忘却然り」、『現代思想臨時増刊号 ニーチェの思想』第二六巻第一四号、青土社、一九九八年、八四—一三頁。

(25) Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 18. (『ポジション』 高橋允昭訳、青土社、一九八一年、一八頁)

(26) *Ibid.*, p. 75. (同前、八一—八二頁)

(27) *Ibid.*, p. 19. (同前、一九頁)

(28) ミシェル・アールは、デリダを念頭に置きつつ、「ハイデガー的希望」はいかなる楽観主義とも、いかなる悲観主義とも関係がないと書いてゐる。Michel Haar, *La facture de l'histoire*, Grenoble, Jérôme Milon, 1994, p. 247-248. また、フランソワーズ・ダスチュールは、デリダのハイデガー読解に抗して、ハイデガーも存在の形而上学的側面について能動的忘却を行っているのではないかと論じてゐる。Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, p. 131. (『差異の問い』 宮崎裕助・松田智裕訳、『知のトポス』第二二号、新潟大学大学院現代社会文化研究科、二〇一七年、一〇九—一一〇頁)

(29) デリダに対する批判として、デリダ自身のテキストもまた依然として形而上学に捉えられていると主張されることがある。そのような指摘はもちろん正しい。しかし、それはデリダ自身がすでに繰り返し説いていたことではないだろうか。彼はあるインタビューにおいて、次のように述べている。「人々は彼らが私に投げつける批判を、まず私の諸テキストのなかで見いだし、そこから借りてきたのに、そのことを忘れて、今度は私のテキストにその批判を向けているのです」(Derrida, *Positions*, op. cit., p. 71 『ポジション』 前掲書、七七頁)。

(30) 松田智裕は、デリダのアルトゥー論において用いられている「悲劇」という語を『悲劇の誕生』へと送り返し、それをアポロンのなものとデュオニッソスのなものと——弁証法的——相克関係を表すものと解釈している。この解釈には一定の説得力があるように思われるが、ここではむしろ、「悲劇」、「悲劇的なもの」という語のより素朴なニュアンスを強調したい。松田智裕『弁証法、戦争、解読』法政大学出版局、二〇二〇年、一七一—二〇六頁。

(31) Derrida, *Limited inc.*, Paris, Galilée, 1990, p. 210. (『有限責任会社』 高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳、法政大学出版局、二〇〇〇年、二五一頁)

(32) Cf. Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 345. (『グラマトロジーについて』前掲書、[下]一九六頁) おそらく、デリダにおける「破壊不可能 (indestructible)」という語と「脱構築不可能 (indéconstructible)」という語の、僅かな、しかし決定的な差異についてよく考えてみる必要がある。破壊不可能な現前の欲望は、脱構築不可能ではない。では反対はどうか。脱構築不可能とされる正義などは、破壊不可能なものではなく、むしろ壊れやすく傷つきやすいものではないだろうか。indéconstructible とされるのは、脱構築されえない確固たる対象というよりは、デリダがそれについては脱構築を行わないと決断したものではないだろうか。われわれは、決断という語が主意思義的なニュアンスを帯びざるをえないことを認めつつも、あえてこの語を用いる。デリダ自身が語っているように、決断はつねに「他者の決断」であろう。ただしそれは、「ジャック・デリダ」という名においてなされた「他者の決断」である。

(33) デリダにおける「肯定」を、ミシエル・アンリやドゥルーズの思想などと比較することもできるだろう。デリダにおける「生」「肯定」といった問題系がつねにある種の否定性を伴っているのに対して、アンリなどはより無条件的な生の肯定という方向を目指しているようにも思える。「条件なき」という語をデリダが後年のテキストにおいて強調していることを加味しつつ、両者の関係を検討する必要があるだろう。また、デリダの思想を「肯定の思想」、「生の思想」として解釈したいという解釈者の「欲望」の意味についても、考えてみるかもしれない——おそらく、ジャック・デリダ自身がそのような解釈者の一人である。

- (34) Derrida, *Mal d'archive*, op. cit., p. 126. (『アーカイヴの病』前掲書、一二三頁)
- (35) Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Albin Michel, 2001, vol. 2, p. 114.
- (36) Cf. Derrida, *Sur parole*, op. cit., p. 18-19. (『言葉のふり』前掲書、一二六頁)
- (37) Rudolf Bernet, « La voie et le phénomène », Marc Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 66.
- (38) Derrida, « Circonfession », art. cit., p. 223.