

# サルトルの人間、デリダの幽霊

——「実存」をめぐる一つの遺産相続について——

櫻田 裕紀

## はじめに

サルトルとデリダ——ともに二〇世紀を代表する哲学者にして、ときに知識人としての社会参画アンガージュマンを身をもって体現した両者のあいだには、単に読書を通じた影響と言うには尽くせぬ特異な関係があった。とりわけリセ在学中に実存主義の熱狂を受けたデリダにとって、『存在と無』（1943）を筆頭とする哲学的著作では人間の根源的な自由を説きながら、他方『嘔吐』（1938）などの小説においては、自己と世界とのあいだに潜む実存の異物感をありありと描いて見せるサルトルという作家＝思想家の存在は、デリダ自ら「私が愛するモデル」<sup>1)</sup>と述懐するほどの大きな存在であった。

もともとデリダ自身が認めるように、サルトルという固有名に決定的な負債を負いながらも、彼の著作全体の中で、サルトルへの直接的な言及は意外にも多くはなかった<sup>2)</sup>。むろん、あらゆる作家が影響を受けた対象に顕示的な仕方で応答するわけではないし、とりわけ一七歳で『嘔吐』と出会った際には、自ら公園のベンチである「実存の過剰」を追体験しようとしたほどの「文学的」同一化<sup>3)</sup>の衝動を覚えたというデリダにとって、サルトルの存在は、距離を取って言葉を紡ぐにはあまりに近すぎたのかもしれない。

いずれにせよデリダの著作の中で、サルトルからの遺産相続の問題が直接示されたことはなかった。しかしそれだけに、生涯その執筆活動に影を落とし続けたサルトルの亡霊に対し、デリダがいかなる応答を試みたのかを改めて考察することは、デリダの思考の歩みやその射程を検討する上で決して無益ではないだろう。むろん、これまでもデリダにおけるサルトル世代の仕事の重要性そのものが軽視されていたわけではない。とはいえ、とりわけ「実存主義」から「構造主義」そして「ポスト構造主義」へという二〇世紀フランス思想を外観する大きな見取り図のもとで、両者の関係はいささか単純な形で——それもしばしば安

易な「乗り越え」といった図式で——整理されてきたことは否めない<sup>4)</sup>。

この点で、デリダの思想形成におけるサルトルの重要性や、その他戦後フランスの一連の実存思想の影響を再評価しようとする近年の動向は、まさしくこうした状況を批判的に受け止めようとする動きの現れと言える。例えばダニエル・ジョヴァンナングェリは、デリダの研究キャリアの出発点であるフッサール現象学の観点から両議論の比較検討を試みており<sup>5)</sup>、またエドワード・ベアリングによる「デリダ・アーカイヴ」(未刊行の遺稿群)の調査報告も注目に値する。ベアリングは「若きデリダ」の学生時代の資料にまで遡り、彼の思想の展開には、サルトルに加え、シモーヌ・ヴェイユやガブリエル・マルセルといった戦後フランスのキリスト教実存主義思想からの強い影響を受けた「ポスト実存主義」と形容しうる側面があることを指摘している<sup>6)</sup>。こうした試みは、従来の大局的な図式で見過ごされてきた各思想の継ぎ目をいっそう微細に浮き彫りにする点で示唆に富むものであり、本稿も基本的な姿勢としてはこれらと関心を共有している。ただし、そうした新たに浮上した史実や伝記的証言でもって別の系譜を上書きするだけでは、作家の思想そのものの意義を推し量る上では十分と言えない。デリダがサルトルの思想から何を相続したのか——この問いは単に「ポスト構造主義」か「ポスト実存主義」であるかではなく、むしろ彼がサルトルと哲学的にいかなる地平を共有し、またいかなる仕方でも批判的検討を加えたのか——つまりはいかに脱構築を行なったのか——その内実を明らかにすることでなくてはならない。本稿ではこうした問題意識に基づき、デリダにおけるサルトル思想の遺産の所在を、とりわけデリダ思想の重要なモチーフの一つである「幽霊 (fantôme)」ないしは「憑在論 (hantologie)」との関係から粗描を行なってみたい。

## サルトルを読むデリダ I：熱狂と離別

### 1. サルトルに憑かれて

デリダにとってサルトルはいかなる存在だったのか。これについては、デリダが多くのインタビューで、それも様々な角度から述べているため決して一枚岩ではないが、少なくとも確実に言えるのは、デリダが愛し、その後に読解していくことになる一連の作家やテクストを知る当のきっかけを与えたのは、サルトルの読書経験であったということだ。彼がサルトルの著作を読み始めたのは、まだ彼

がアルジェリアのリセで高等師範学校エコール・ノルマル・シュペリウールの受験準備学級イボカーニユに在籍していた頃だった。一種の恍惚の経験を与えたという『嘔吐』と並行して、彼は徐々に『自我の超越』や『イメージール』といった哲学的著作にも読書を進めていき、とりわけ『存在と無』では「その名前を何度も目にした」<sup>7)</sup>というハイデガーのテキストを知るきっかけとなったのも、このサルトルの読書を経てのことだったという。「私がヘーゲルやフッサールやハイデガーを、それに伴って多くの哲学者たちを発見するきっかけを与えたのはサルトルでした」<sup>8)</sup>。デリダはまたバタイユやポンジュ、ブランショといった作家たちを知ったのも同じくサルトルを通じてであったと述べている。言うまでもなく、これらの固有名は、いずれも後にデリダが展開していく西洋哲学の「脱構築」、すなわち狭義の「哲学」とその外部に迫いやられてきた「他者」との境界を本質的に問いただそうとする企てにおいて、その舞台の前面を飾るものばかりである。ここからも分かるように、いわば彼が狭義の思弁的哲学の限界画定に用いる戦略的、多声的、越境的なコーパスは、たしかにこの作家=思想家としてのサルトルを読むという経験に深く根ざしたものであったのである。

ベアリングによれば、アルジェを出てパリのルイ＝ル＝グラン高校に移り、後に高等師範学校へと入学するまでのこの時期は、デリダの実存主義への熱狂と信頼がもっとも著しい時期だった。実際、この時期のディセルタションには「即自」、「対自」、「不安」といった「サルトルの語彙」が頻出し、その記述用紙には、教師から「実存主義者の語彙をあまり盲従的に模倣しないこと」と注意が入るほどであったという<sup>9)</sup>。

このように学生時代は様々なテキストを「サルトル思想のレンズを通して」<sup>10)</sup>読解することがなかなば常習的になっていたデリダだが、やがて学級が進むにつれて、サルトルとのあいだには距離が生まれていく。それは言わば、もとはサルトルを通じて知ったフッサールやハイデガーのテキストを、徐々にサルトルを越えて読むようになっていく過程でもあった。

私は生育期におけるサルトルへの負債、系統的なつながり、巨大な影響、巨大な現存を認めます。それを回避しようとしたことはありません。サルトルが文字通りの準拠としては奇妙に不在であるのは事実ですが、それは私が彼を回避しようとしたのではなく、私がフッサールについて書き始めた時期にはすでに〔……〕、フッサールやハイデガーを別様に、より厳密な仕方でも読むと試み始めていて、私たちは〔……〕、サルトルが彼らについて行

なう読み方が遮蔽物をなし、また不十分であると考えていたのです。離別が行なわれたのはちょうどこの時期です。<sup>11)</sup>

実際、高等師範学校入学後のデリダの経歴は、まさしくフッサールやハイデガーを「より厳密な仕方」で読むという企図を文字通り体現していくものだった。彼は一九五三年から五四年にかけて修士論文『フッサール哲学における発生の問題』(1990) (以下、『発生の問題』) を書き上げた後、その成果を踏まえフッサールの『幾何学の起源』に長大な「序文」を付した翻訳を発表したことによって、まずは堅実なフッサール学者として研究キャリアを出発する。この時期以降、たしかに表面上はサルトルの名はほとんど彼のテキストに姿を見せなくなり、とりわけその名が再び大きな文脈の中で(それも厳しい色調を帯びて) 召喚されるのは、「人間の終わり=目的」という六八年にニューヨークで行なった発表においてである。

## 2. サルトルの人間主義への批判

「哲学と人間学」というテーマを与えられたデリダがそこで問題にしたのは、戦後フランス思想に流通する「[人間の] 問い」<sup>12)</sup> をめぐるある動向について、それもしばしば旧来型の「人間」概念の刷新や乗り越えを掲げる諸言説が無自覚に前提としている、ある種の人間主義の残滓についてであった。この発表はサルトルのテキストを丹念に読解することを目的としたものではなかったが、とりわけ「実存主義とはヒューマニズムである」というスローガンで一世を風靡し、あまつさえアンリ・コルバンによる悪名高い「現存在 (Dasein)」(ハイデガー) の訳語として知られる「人間的現実 (réalité humaine)」を自らの哲学で理論化した、サルトルの言説的効果に対するデリダの批判は厳しい。

デリダの批判を端的に要約すれば、それはサルトル哲学が、伝統的な「人間」概念が含意してきた実体論的なモチーフ、とりわけデカルトのコギトから形を変えてベルクソンの意識へ続くような、ある種の唯心論的な統一性を備えた実体としての「人間」観を根本的に見直す試みであったにもかかわらず、結果的に、当の人間主義を密かに反復してしまっているというものだ。周知のとおり、『存在と無』のサルトルはフッサール現象学の志向性概念に着想を得つつ、人間の存在を、〈自己が自己を反省的に知覚する=存在する〉といったタイプの古典的な主体観ではない、意識の超越運動としての「対自 (pour-soi)」と「即自 (en-soi)」の循環ダイナミズムとして示した。すなわち、既成の意識主体

の反省（「私は思考する」）にも先立って、それ自体は何ものでもない、言わば主体の能動性には還元しえない「～に向かって」という超越そのものがすでに現実存在（exister）していなければ、われわれのいかなる認識も自己同一化も生じない。「反省が、反省される意識をそれ自身に開示するのではない。まったく反対に、非反省的意識が反省を可能にするのだ」<sup>13)</sup>。この「非反省的意識」としての対自は、他の箇所では「無（néant）」ないし「無化（néantisation）」とも呼ばれる、サルトルが伝統的なコギトや自我の統一性に先立つ根源的なメカニズムとして記述する位相であるが、まさしくこの対自と即自の循環の中で生じる「半透明な」統一性こそ、サルトルが「人間的現実」と呼ぶ新たな人間観に他ならない。従来、知覚や存在の条件とされてきた意識の同一性や統一性の中に、この一種の無ないし欠如との受動的関係を呼び込んだ点こそ、サルトルが伝統的なコギトに基づく人間観に対して一石を投じた一つの理論的側面と言える。

しかしデリダが見るに、このサルトルの試みはその企図こそ評価すべきものであれ依然として不徹底なものにとどまる。デリダがその点を顕著に読み取るのは、サルトルの道具立てである対自と即自という二分法と、その統一として人間（的現実）が生起するという構図そのものである。実際、デリダが指摘するように、サルトルは『存在と無』の末尾で、対自と即自の原理的には統合しえない二者の統一について言及し、それをキリストの「受難」の類比で語る。

各々の人間的現実とは、自己自身の対自を（即自-対自）に変身させようとする直接的な企てであると同時に、一つの根本的性質という形で、〈即自存在の全体〉としての世界を我有化する企てである。いかなる人間的現実も、それが存在を根拠づけ、同時にそれ自身の根拠であることで偶然性から逃れる即自（宗教が神と名付ける自己原因的な存在者）を構成するべく自己を失うことを企てるという点で、一つの受難である（EN805/III463）。

かくして欠如を抱えた「人間的現実」は、「即自-対自」の「全体」を目指す我有化の企てとして規定される。むしろ、この神学的とも言える全体性への到達は、人間の有限性を重視するサルトルの規定では、究極的には不可能な事態である。だからこそ、人間はこうした理想を夢見ながらも、むなしく「自己を失う」だけの「無益な受難」<sup>14)</sup>と結論付けられる。

とはいえ、仮にそうしたある種の「欠如」を本質的に認めるのだとしても、ここで対自と即自の関係として記述される「人間的現実」とは、つまるところそ

の完成=全体としての神の欠如態、つまりは一種の不完全さの原罪が刻印された特権的存在者を意味することになる。であるとすれば、結局のところ古典的な「人間」概念の刷新として記述された（ときに「無神論的」とさえ形容された）「人間的現実」の規定は、むしろすぐれて伝統的な意味での「人間」の再生、すなわち神の不完全な似姿として、その不完全さ=欠如を自覚しつつも、失われた全体性への補完を目指して対象=他者を消化吸収（自己膨張）していく、存在-神論（代表的にはヘーゲル弁証法）の反復となっているのではないか。

中立的かつ無規定的と称する仕方でこのように〔人間的現実と〕名付けられたものは、人間と神との形而上学的統一性、神に対する人間の関係、つまりは人間的現実を構成する投企として自らを神にする投企以外の何ものでもなかった。無神論はこうした根本構造を何一つ変えはしない（MP138/上208）。

それゆえ「人間的現実」は人間の放棄どころか、むしろいっそう深化した自己の取り戻し——〈人間の止揚〉に限りなく近づく。むしろサルトル自身、『存在と無』ではヘーゲル弁証法を積極的に参照している以上これはある程度必然的な理路ではある。とはいえ、伝統的な人間の含意を中性化することで獲得されたはずの現象学的存在論が、ある側面でこの上なく神学的な人間観に舞い戻ってしまうという事態は、単にサルトル思想に固有の問題にとどまらず、例えば戦後フランスにおけるコジェーヴの人間学的ヘーゲル読解や、ハイデガー存在論の実存主義的なフランス輸入、あるいは両翼問わず一連の人格主義やマルクス主義における人間性の重視といった、デリダ自身が知的洗礼を受けた場の知的・政治的コンテストを鑑みても、けっして無視できない分析の対象であった。先のインタビューで、デリダはフッサールやハイデガーに対するサルトルの読解が当時「遮蔽物」をなすものだったと述べていたが、これはまさにこうした時代の空気を指し示したものでしょう。実際、彼はこの発表でも、「コルバンによって提案されたこの訳語〔「人間的現実」〕が当時採用され、それがサルトルの権威を通じて一世を風靡したということは、あの時代におけるハイデガー読解ないし是非読解について、また当時そんな風にハイデガーを読むこと（読まないこと）に存していた利害関心について考えさせることが多い」<sup>15)</sup>とも述べている。だからこそ、彼のある時期以降の関心は、むしろフッサールやハイデガーを、当時流通していたサルトル型の読解やその他人間主義的な理解の潮流に抗して、「厳密な仕

方で」読解することであった。

むろんデリダはサルトルが独自の仕方でフッサールやハイデガーの思想のエッセンスを見事に抽出したこと自体を否定しない。しかしサルトルがそこから「人間的現実」という（デリダから言わせれば「奇怪な」<sup>16)</sup>）語彙とともに、ある種の神学的な人間像を帰結させるとき、その射程は極めて保守的なものにとどまってしまう。「当時サルトルが「現象学的存在論」（これは『存在と無』の副題である）と呼んだものの地盤と地平は、あいかわらず人間の実在の統一性なのである」<sup>17)</sup>。若き日にその魅力に憑かれ、しかしある局面で「離別」を経なければならなかったサルトルとの関係とは、まずはこうした「人間」をめぐる規定と、その哲学的、歴史的な負荷をめぐるものであった<sup>18)</sup>。

## サルトルを読むデリダⅡ：人間的現実と幽霊

### 1. 回帰する実存、あるいは実存主義的なものの回帰

このように、デリダは六〇年代後半の時点で、すでにサルトル思想の人間主義的側面に対する厳しい批判的立場を表明しており、これは一見すると、フッサールやハイデガーを独自に読む術が彼の中ですでに確立されていたことを意味するようにも見える。実際、これ以降サルトルの名はデリダのテキストからは再び姿を消し、フッサールとハイデガーは繰り返し言及されることがあっても、同じ文脈でサルトルが参照されることは一度もなかった<sup>19)</sup>。

しかしこのことによって、デリダにとってサルトルとは、単に思想の円熟を迎える上での通過点や踏み台でしかなく、ある意味で「卒業」した過去の作家であったとみなすのはあまりに単純だろう。デリダ自身あるインタビューで、自分の中に「サルトルの名が刻まれていない哲学の地平」は無いとまで述べるように、言わば彼にとってサルトルからの知的薫陶とは、単に熱狂から離別へという直線的な経路を辿るものではなく、むしろ彼の哲学的関心に幽霊のごとく回帰し続ける思考のエLEMENTそのものだったはずである<sup>20)</sup>。

しかしそれでは、具体的にいかなる形でサルトルはデリダの思考にとり憑いていたのか。冒頭で述べたように、デリダがこの点を直接的に語ったことはなかった。しかしその痕跡は、例えばデリダがサルトルを離れ堅実なフッサール学者として歩みを進め始めたと言われる五〇年代のテキストの中にもいくつか認めることができる。そしてそこに見られるサルトル的なものの残滓は、単に若き日の想

い出を回想させるだけのものであるどころか、むしろ後にデリダが展開していく思想の核心部に関わるもののように思われる。以下ではこの点について、とりわけ六〇年代以前のデリダのテキストを読解しつつ、デリダにおけるサルトル思想の残響をさらにミクロな視点から再検討していこう。

手がかりとなるのはデリダの修士論文『発生の問題』である。これはまさしく彼がフッサールやハイデガーを「厳密な仕方」で読み始めた最中に書かれたものであり、若き現象学者がいかにして脱構築の思想家になったのか、その過程を考察する上でしばしば注目されてきたテキストである。タイトルにあるように、ここではフッサール現象学における「発生〔genèse〕」の問題系に焦点が当てられる。とりわけ『算術の哲学』に代表される前期の心理学主義から、後の超越論的現象学へと至るフッサールの思考の変遷を、デリダは、この「発生」という超越論的意識に見出されるアポリアとの格闘として読み解いていく<sup>21)</sup>。もっともしばしば指摘されるように、こうした主題設定はデリダ独自のものというより、彼が学生時代を過ごした高等師範学校を中心とする当時のアカデミズムの知的流行に負うものが大きい。とりわけデリダは後期フッサールにおける超越論的意識の受動的総合の問題を「アプリアの総合」の「弁証法」として読むという解釈を採用しているが、こうした着想は、当時影響力をもった唯物論的マルクス主義の潮流に位置するトラン・デュク・タオや、フランス科学認識論の仕事で知られるジャン・カヴァイエスらの現象学理解に大きな示唆を得ている<sup>22)</sup>。主要な先行研究や解釈方式を手堅く取り入れ自らの議論を組み立てていく様は、まさに若き堅実な研究者を思わせるが、他方で、こうした厳密な読解の中にも、フッサールよりもむしろ「個人的パトス」<sup>23)</sup>を強く感じたというサルトル的な主題の影は否定しがたく紛れ込んでいる。それは例えば、デリダがこのテキストの決定的な契機で幾度も言及する「実存 (existence)」の位相に関わる。

デリダはある節で、フッサールが「志向性」という画期的な概念を発明する（厳密にはブレンターノから着想を得て現象学的概念として完成させる）に至った過程において、フッサールが心理学主義の限界を認めながらも、他方で形式主義的な論理学主義をも「拒否」したことに注目している。例えば、数学的客観性の発生やそこで獲得された意味の正当性を基礎づけるには、まずはそれが構成される場である意識構造を明らかにしなくてはならない（心理学主義）。しかし、仮に意味の発生が、有限な意識の機構がその都度外的な対象を処理しただけの産物であるなら、それは歴史的に規定された産物物ということになり、汎時間的に万人に共有可能な理念の対象であることを基礎付けることができな



い。したがってそれを行なうには、われわれの意識内部における、経験に関わりながらも経験に由来しないアプリアナ形式的機構に依拠させなくてはならない(論理学主義)。これはデリダが言うように「カント的」な応答である。ところがフッサールはこうした立場をも退けるといふ。

フッサールはこのような心理学主義に対する「論理学主義的」反動をすでに拒否している。[……] フッサールがこの解決案を退けるのは極めて意味深い。彼が起点にしようとするアプリアナ総合は、判断や形式的概念の総合ではなく、まさに起源的に具体的な経験の総合であるように思われる。この拒絶の中に、現象学の今後の展開すべてが先取りされている(PG85/87-88)。

デリダの見立てでは、フッサールはたしかに心理学主義的な研究から出発し、またそれが陥る経験論的な限界に気づきながらも、しかし既成のアプリアナ形式を基底に据えるというカント的な立場をも取らなかった。いわば「具体的な経験」に依拠する必然性そのものが同時に客観化可能なものとして記述できるような方法論を見つけ出す必要があった。「意味の発生は、形式のアプリアナと質料のアポステリオリの二律背反を乗り越えねばならない。この乗り越えにとって志向性はなお「媒介」として役立つだろう」<sup>24)</sup>。かくして志向性は、経験的なものとその普遍化可能性とを切り離すことなく、むしろその両者の絡み合いを記述する媒介の役目として、フッサールに必然的に要請されたものだったというわけである。

経験性がいかに客観性に到達するのか、あるいは客観的で理念的な対象は何ゆえ特定の時間と場所に生起しなければならなかったのか。この問いは同書で繰り返し言及される通奏低音とも言える主題であり、デリダが、フッサールが直面した還元不可能なアポリアとして解釈する問題そのものである。そして続く箇所、この経験と普遍的なものの媒介の位相は新たに「実存」と言い直される。

志向的体験は、もはや「実在」の意味作用を構成する単なる「非実在」ではない。根本的に独自のかつ根源的な類型のものであるとはいえ、主体は一つの「現実存在=実存 [existence]」なのである。ノエシス-ノエマ的综合は理論的なものではない。それは実存的な経験 [expérience existentielle] である。それゆえ志向性は、もはや理念的「自我」を世界に結びつけるものではない。それはまさしく存在論的な総合の、媒介的契機である。存在そ

れ自体こそが存在の意味を所有する。アプリアリな綜合とは存在と意味の綜合であり、これこそが、認識の主体によって実行される述定的綜合が可能であるための唯一の条件である (PG213/211)。

まず確認できるのは、ここでは上で見た志向性の位相が、素朴に実在する〈私〉でも理念的な「自我」(例えばカントのそれ)とも異なる、言わば両者の「存在論的な綜合」としての「媒介的契機」と言われており、それ自体がまた「実存的な経験」と言われていることだ。ここで想起されるのは、例えばサルトルが『自我の超越』や『存在と無』で示した次のような現象学理解である。サルトルによれば、現象学とは直観によって意識の本質にたどり着く科学であるが、それは同時にその「実存」を問題にする「事実学」でなくてはならない。

したがって現象学とは事実学であり、それが提示する問題は事実の問題であることを理解しなくてはならず、そのことはフッサールがそれを記述学 [science descriptive] と名付けたことを考えてみても理解できる。それゆえ、《私》と意識との関係の問題は実存的な問題なのである。フッサールはカントの超越論的意識を再び見出し、それをエポケーによって捉える。しかしその意識はもはや論理的な諸条件の総体ではなく、絶対的な事実である (TE17-18/24)。

こうした現象学的領野をカント的な意識ではなく実存そのものと捉え直そうとするサルトルの姿勢は、その後の『存在と無』にも引き継がれる。実際、サルトルはその「緒論」では「意識の実存こそが意識の本質を巻き込む」<sup>25)</sup>と述べ、さらに「意識はそれ自身によって実存する」<sup>26)</sup>とも言っている。ただし注意したいのは、ここでサルトルが「実存 (existence)」と呼ぶ事態は、単に経験的な〈私〉が世界内に存在することを素朴に意味するのではないということだ。『存在と無』の邦訳で、訳者の松浪信三郎がこの語をあえて「存在」と訳していることから窺えるように、ここではもはやそうした経験的な自我には還元しえない、むしろ当の〈私〉を構成する超越論的な領野(サルトルの用語で言えばむしろ「無」、「無化」としての「存在」)が問題にされている。とはいえそうした領野の記述を徹底するとき、ちょうど前節で見た志向性の性格がそうであるように、超越論的意識は閉じた自己の内部で意味を創造することはできず、むしろ自己以外の何ものか(空間性をもつ事物にせよ、想像などの非実体的なものにせよ)がすでに現実

に与えられているという受動的契機の必然性に直面する。サルトルが「実存」と呼ぶのは、この自己の能動性には還元しえない所与の存在を前に、われわれがすでに否定しがたく超越=投企してしまっているという意味での事実性であり、またそうした事実性を経験論とも観念論とも異なる仕方ですべて記述しようとするのが、彼の現象学的存在論という試みに他ならない<sup>27)</sup>。

『発生の問題』でデリダは、フッサールの志向的体験を「理想的「自我」を世界に結びつける」のではない「存在論的な総合」として、その媒介的契機を一つの「実存的な経験」と解釈していた。こうした解釈はまさにサルトルが強く読み込む意味での現象学の問題設定を多分に引き継いでいると言えよう。実際、デリダは続く箇所では「フッサールの思想は観念論と、一切の現象学を倒壊させ表層的で単に方法論的なものにしてしまうような（語の深い意味での）「実存主義〔existentialisme〕」とのあいだで絶えず揺れ動いている」<sup>28)</sup>と述べ、現象学が、その根源的な地点で必然的に上記の「実存」の問題に直面することを再度強調している。もっとも彼が直ちに付け加えるように、こうした実存解釈は少なくともフッサール自身の企図からは逸脱するものと言わざるをえない。デリダ曰く、「フッサールが受け入れる決心をしたがらないのはこのことである。彼にとって実存とはつねに事実的な、そして理論的主体によって構成された実在である」<sup>29)</sup>。それゆえフッサールが編み出した志向性の概念は、サルトルやデリダが重視する、具体的なものと普遍的なものとの蝶番としての実存という問題圏を開示しはしたものの、あくまで意識の直観の中に明証性を保つことを目的とする超越論的現象学の試みの内部では、この特異な位相はそれとして場を持つことはできなかった。「存在論的なアприオリからではなく、（究極的には形式的なものとなる）現象学的アприオリから出発したために、[……] フッサールは現象学の二つの亡霊である経験主義と形而上学を、混乱の中で組み合わせることを余儀なくされるのである」<sup>30)</sup>。

## 2. 人間的現実と幽霊

ところでこうしたある種の存在論化された実存の規定を見ると、むしろハイデガーによる『存在と時間』の実存論的分析論が想起されるかもしれない。たしかにデリダ自身『発生の問題』執筆時におけるハイデガーの影響を認めているほか、そもそもサルトルの『存在と無』自体がハイデガー存在論を下敷きにして以上、その視点が二人の理論的な背景をなしていることは明白である。とはいえ、それでもサルトルとの関係にいま暫くとどまりたいのは、とりわけ同時期

のデリダの記述にはたしかにハイデガー哲学の借用を思わせるところが随所に見られるものの、他方でそうしたハイデガーからの着想も、しばしばサルトルを経由しているか、あるいはそれと切り離しがたく結びついていると思われるからである<sup>31)</sup>。この点を顕著に示しているのが、同じく『発生の問題』の結論部における次のような記述である。デリダは同書の結論部で、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（1936）に代表される後期フッサールの歴史哲学的な記述を分析し、それを哲学一般の発生＝誕生の問題へと大胆に敷衍させ次のように述べる。

ここで変更や無効化させることができないのは、真理という理念がある日そこに現れた、ソクラテス以前の思想家たちの有限な現実存在＝実存である。あるとき、哲学という純粋な理念が、ある民族もしくは人間集団の運命および実存と一体を成すべく到来した。しかしそれが実存と一体化すべく到来したと言うことさえ可能なのだろうか。それは、理念が何らかの形でその実存に先立って存在したことを前提とするだろう。では逆に、哲学を産出したのは実存であると言わねばならないだろうか。しかしもし真理の起源的開示が実存の運動の後にあるなら、われわれはその実存を純粋に経験論的、実在的、心理学的、等々なものとして理解するよう導かれるのではないか。その場合、一切の起源的明証性、真理への一切の接近、存在の存在としての一切の顕現が、実存には禁じられるだろう。したがって「世界内」に存在しながらも存在の真理へと自己を開くような実存の中に、超越論的なものと経験論的なものが起源的に含意されていなければならない。その本質が実存と一体を成すところの「人間的現実 [réalité humaine]」、ハイデガー的な意味での「実存分析」と「人間学」[……]の対象となるこの「人間的現実」が、このようにしてそれ自身に現れるのは、ギリシア民族の実存においてなのだ (PG251/250-251)。

ここでは哲学という汎時間的なものへの到達可能性が、それ自体いかなる時間性や歴史のもとで開示しえたのかという本質的な問題が提起されている。とはいえ、前項まで辿ってきたデリダの関心はここでも反復されている。すなわち、フッサールが現象学によって基礎付けようとするヨーロッパ的理性の普遍的妥当性が、ちょうどそれを経験的偶然性とそれに依拠しない形式的アプリアリという二元論で問いを立てる限り、必然的に「経験主義と形而上学」のジレンマに

陥ったように、まさしく西洋哲学が依拠する理性やロゴスの基礎付けそれ自体もまた、それが特定の時間と場所に生じた有限な哲学者たちの実存を考慮に入れない限り、究極的には問えないのではないかというのである<sup>32)</sup>。

本稿の関心から無視できないのは、ここでは「超越論的なものと経験論的なものが起源的に含意」される場が「人間的現実」と名指されている点だ。前節で見たように、この「人間的現実」は、後のデリダが糾弾するサルトル思想の人間主義的側面を象徴する語彙に他ならず、彼自身それが奇怪な訳語であることをしばしば強調してきた語彙である。デリダはある対談で、サルトルを読み始めたときには「それが現存在の酷い訳語であることをすでに知っていました」<sup>33)</sup>と述べているが、少なくとも若きデリダの思考に沿って読解するならば、このサルトル的語彙への評価はそれほど単純ではなかったことが分かる<sup>34)</sup>。事実、デリダは上の引用では「人間的現実」をハイデガーの実存分析と並べて積極的に援用するばかりか、その後には「フッサールはこの「人間的現実」を出発点とせず、人間の実存全体の形相的還元がおも可能であると考えている」<sup>35)</sup>と述べ、フッサール批判の根拠にさえている。

むろんわれわれの目的は、こうした若書きの資料をもとに後のデリダの証言や自己規定の在り方に疑義を申し立てることではない。むしろ読み取るべきは、前節で検討した人間主義へのデリダの厳しい批判が、単に「人間」に関する哲学的価値そのものを無効とするアンチ・ヒューマニズムではなく、むしろデリダ自身の一貫した関心に基つきなされたものであったということだ。

たしかにデリダの思想が、その帰結において脱-人間主義的であり、また非-人間的なモチーフを用いて伝統的な人間概念を篩にかける試みであったことは、彼が多くのテキストで示した諸種の議論からしても明らかである。しかしそれは同時に、デリダの思想がある意味ではこの上なく人間的なものの価値に関心をよせ、またその問題系に切り離しがたく繋がれていたことを意味している。ちょうど、デリダがフッサール現象学の「厳密な」読解に従事しながらも、他方でフッサールが十分に扱えていない人間の有限性を「実存」の問題として再提起していたことから読み取れるように、むしろ人間的なものの問いは彼の関心の中心を占めるものだった。

では、哲学的関心において極めて近いところにありながらも、デリダとサルトルを分かつものは何だったのか。デリダの「人間」批判なるものの争点があるとすればおそらくここにある。すなわち、デリダはサルトルがフッサールから読み取る有限性や実存の問いそのものは共有している。しかし問題はそれをいかな

る仕方では位置付けるのかということだ。『発生の問題』のある註で、デリダは「人間的現実」を問う必要性を強調しながらも、その記述の困難さを次のようにも述べている。「とはいえわれわれは「人間的現実」はやはり矛盾それ自体だと考える。ただそれは自己自身に現れ自己自身を開示するような矛盾である」<sup>36)</sup>。他ならぬ〈私〉の意識でありながら、他方で自己外の所与への絶対的な受動性をも意味する矛盾としての志向性、あるいはその場としての実存。こうした特異な「実存」の在り方を組上に載せたサルトルの功績は大きいのが、果たしてそれを「人間的現実」という視座から思考してしまってもよいのか。

近年刊行されたデリダ初期の講義録『思考するとはノンと言うこと』(2022)は、まさしくこの問いに関するデリダの立場をよく示している。これはデリダが一九六〇年から六一年にかけてソルボンヌ大学で行なった講義で、当時デリダはジョルジュ・カンギレムやポール・リクールらの下で助手として仕事をしつつ、「哲学一般・論理学」の授業も行なっていた。時期的にはちょうど『発生の問題』執筆時と「人間の終わり」講演のあいだに当たる。講義のデリダは「思考するとはノンと言うこと」というアランの箴言を出発点に「否定」や「無」の哲学的考察を披露しているが、その最終回にはサルトルも登場する。デリダはそこでサルトルの『存在と無』に言及しつつ一つの批判を加えている。

意識の予期と投企なくして、否定も非-存在も決して存在することはないということ〔……〕をまず示した後、サルトルは、諸々の非存在は単なる主観的な幽霊〔fantôme〕に還元されてはならないとも付け加えている。〔……〕ところでサルトルは、フッサールのノエマを幽霊の類とみなし、ある意味でベルクソンと同じ罪で非難している。〔……〕つまりサルトルはフッサールが執拗に強調した、ノエマは実的に意識の一部をなすものではないということを検討しないのである (PDN81)。

デリダが参照するのは、サルトルが『存在と無』で、自らが主張する「非存在」としての「無」の位相を明確にする文脈で、フッサールを間接的に批判している記述である。先ほど見たように、サルトルは現象学を一種の存在論として解釈しているため、無はフッサールがノエマと規定するような主観性の作用には還元されないと述べる<sup>37)</sup>。

注目したいのは、ここではデリダが、上記のサルトルのフッサール理解が、「ノエマは実的に意識の一部をなすものではない」ということを過小評価してお

り、それによりノエマの幽霊性を退けていると批判していることだ。周知のように、ノエマはフッサールが志向性の説明として用いる、意識の相関項である。例えば私が目の前のコップを認識しているとき、それは意識の志向作用（ノエシス）が、その対象であるノエマと結びつくことによって特定の意味が現象していることを意味する。しかし当然、意識に意味として現出するコップは実在のコップそのものと現象学的に等価ではないため、それはあくまで志向の相関者にとどまる。同時に、この志向の相関者はあくまで意識にとつての対象ではあるが、意識の能動的作用には属さないという意味で、「実的 (reell)」ではないと規定される。言わば、意識が生じる上で受動的に関与せざるをえないヴァーチャルな宛先というが、このノエマの特異な在り方である。

デリダがこのノエマにこだわるのは、彼にとってはその特異な在り方が、まさしく先に見た「人間の現実」の矛盾、すなわち志向性が惹起する、自己自身に他ならないが同時に自己ではないものに存在論的に関与するというあの特異な実存の問題を優れて浮き彫りにする概念だからである。実際、この講義の前年に書かれたフッサール論（「発生と構造」と現象学』『エクリチュールと差異』(1967) 所収）では次のように言われる。

意識一般の中には実的に意識に所属しない審級が存在する。これがノエマの非-実的な (reell) 内包という難解であるが決定的な主題である。ノエマとは対象の対象性であり、意識にとつての事物の意味、意識にとつての事物の「何々として」であって、規定される対象そのものではない。つまり、ノエマは事物の野生的存在の単なる現出にすぎないのである。またノエマは本来的な意味での主観的な契機、「実的に」主観的な契機であるわけでもない。[……] このようにいかなる領域にも [……] ノエマは帰属しないということ、このノエマの無始原性 [amarchie] は対象性の意味にとつての根であるとともに、その可能性そのものである。ノエマのこの非領域性こそ、存在の「何々として」への開けであり、[……] これをある特定の領域的構造を基点にして、厳密な意味でかつ単純に記述することはできない (ED242/348-349)。

このようにデリダは、意識の相関項でありながらも自己に絶対的に所属することのないノエマの「非領域性」を、「存在の「何々として」への開け」として解釈する。すなわち、自己と世界とを結ぶ超越論的意識のメカニズムには、すで

に自己を構成すると同時に自己外へと開かれる存在論的必然性（カント的自我ではない野性的な無始原性<sup>アナキエ</sup>の現出）がすでに書き込まれている。『発生の問題』の時期には、サルトルの「実存」を引き受けながらフッサールのアポリアとして抽出するにとどまっていたものが、ここではフッサールの内在的な読解から引き出されているのである。

だからこそ、デリダはもはや、サルトルがノエマを素朴に主観性の作用と切り捨てることに同意することはしない。それはサルトルから受け継ぐ現象学の可能性を、サルトル自身が狭めることを意味するからである。サルトル的な解釈を引き受けながらも、他方で厳密なフッサール読解にも従事してきたデリダにとって、実存の規定は必ずしもサルトルと同じである必要はない。いまやデリダにとって重要なのはもう一人のサルトル、すなわちこの記述困難な矛盾をあくまで「人間」へと止揚するサルトルではなく、むしろ実存そのものの中に「幽霊」を見るサルトルである。デリダは上の講義でこのもう一人のサルトルをも召喚している。

したがって無は存在の中にあるのではなく、それはもはや存在という事物ですらない。その存在様態はとり憑き〔*hantise*〕、不在-現前である。否定が可能であるためには、無は存在にとり憑いているのでなくてはならない。しかし無は存在せず、即自的に存在することがないのだから、無は対自によって無化され、存在されている（サルトルがこう言っている）のである（PDN82-83）。

実際、『存在と無』でサルトルは、「意識は〔……〕幽霊的現前〔*présence fantôme*〕によって意識を慄かせるこの存在に拘束されたもの〔*engagé*〕としてしか実存できない」<sup>38)</sup>と述べた上で、「無が存在にとり憑いている〔*hante*〕」<sup>39)</sup>と書き残している。いまやこの巧みな隠喩はデリダによって、言わば現象性そのもの、存在することそのものの構造的亡霊性へと読み替えられる。若きデリダはサルトルに着想を受けフッサールにアプリアとアポステリアの媒介性、またそれに伴う自己と他性の解決困難な矛盾の必然性を問いかけていたが、その位相はもはや「人間的現実」ではない。それはサルトルが言う文字通りの「とり憑き」、すなわち自己と他性が、かけがえのない特異性と客観化可能な普遍性とは、絶えず回送と循環を行なう媒介＝霊媒（*medium*）としての実存に他ならない。デリダは講義の読み上げ原稿には手書きの文字で、「非-存在、〔それは〕世



界の内でも意識の内でもなく、関係、移行〔……〕の中にある」<sup>40)</sup>と書き添えている。言わば自己を慄かせる (transir) このとり憑きは、まさしく無数の移行 (transition) の媒介=霊媒としての実存そのものだったわけである<sup>41)</sup>。

このように、デリダはサルトルからある決定的な仕方ですべて「実存」の哲学的主題を受け継ぎながら、それを「人間的現実」ではない「幽霊」へと脱構築する。前節でわれわれは、デリダがサルトル思想の人間主義的側面を厳しく批判するのを確認したが、いまやその試みが単なる「離別」や「卒業」であるどころか、むしろ他ならぬサルトルへの忠実かつ批判的な応答として形成されたものであったことが理解できる。周知のように、後のデリダはこの問題系をほぼや存在論 (ontology) でさえない憑在論 (hantologie) として、哲学が抑圧・忘却してきた声なき声の亡霊の痕跡を読みとる一種の霊媒術 (としての哲学) へとさらに書き換えていく。その企図がもっとも明示的な仕方ですべて打ち出されたテキストの一つである『マルクスの亡霊たち』(1993) の次のような記述は、まさしくこの時期のデリダの関心が、後のデリダの思想の核心部において引き継がれていることを示している<sup>42)</sup>。

一切の亡霊性なるものの根本的な可能性は、フッサールが非常に驚くべきかつ強力な仕方ですべて、現象学的経験の志向的ではあるが実的ではない要素として同定するもの、すなわちノエマの方向に求めるべきだろう。〔……〕ノエマ的相関物のこの非-実性、志向的ではあっても実的ではない内包は、世界「の中」にも意識「の中」にもない。しかしそれは一切の経験、客観性、現象性、すなわち〔……〕一切のノエシス-ノエマ的相関関係のまさしく条件なのである。〔……〕こうした「非-実性」、その世界と自我論的主体性の実的性質の双方に対する独立は、出現の場そのものであり、亡霊の本質的、一般的、非領域的可能性ではないだろうか。それはまた、現象の現象性そのものに他者と喪の可能性を書き込むものではないだろうか (SM215-216/398)。

経験や現象性、そしてそこに必然的に書き込まれる他性一般の可能性を問う喪の作業にして幽霊学。この憑在論の射程は、もはや若きデリダが見出す狭義の現象学の領域を超過するだろう。しかし、それはたしかに彼があつた「サルトル思想のレンズ」を通じて練り上げた思考のプリズムであり、ある意味ではサルトルの亡霊的トラウマに対する、デリダ自身の終わりなき喪の作業でもあつただろう。

## おわりに

本稿ではデリダにおけるサルトル思想の遺産相続について、とりわけ六八年の「人間の終わり」講演におけるサルトルの人間主義への批判が、それ以前から続くサルトルとの「実存」をめぐる思想的対話の中で生まれたものであったこと、さらにはその試みが、後のデリダの亡霊性の哲学（憑在論）の核心的主題として引き継がれるものであることを明らかにした。むろん、本稿で検討した論点は、デリダとサルトルの思想的系譜に関わる鉾脈のほんの一部でしかない。実際、しばしば言われるように、デリダ思想のコーパス全体の中には、たしかに「サルトルの亡霊的回帰」<sup>43)</sup> と言いたくなるような諸種の類似的モチーフが散見される。しかしこうした主題上の類似点の指摘で満足し、デリダが結局のところ何を問題にしたのか、あるいは何故そのようなモチーフを反復＝引用する必要があったのかを具体的に見ていかない限り、デリダの思想は、単なる先行思想の延長や恣意的な流用ということにとどまってしまうだろう。ヘアリングは巧みにもデリダを「ポスト実存主義者」と形容したが、それは単に彼が実存主義の作家に傾倒していたといった個人史的な問題にとどまらず（むろん個人史的な問題を軽視するつもりもないが）、むしろ彼がいかなる仕方ですら「実存」の問題と格闘したのか、その思考の歴史として示されるべきであるだろう。本稿がささやかながらも素描を試みたのは、この意味におけるデリダの二つの歴史、すなわち彼の思考と彼の実存が交差する場の諸相についてである。

## 注

本稿では以下の略号を用いる。既訳があるものは参照したものの、訳語の統一や文脈の都合上、引用者が適宜修正を加えている。

Jacques Derrida :

PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. [合田正人・荒金直人訳、みすず書房、二〇〇七年]

OG : « Introduction à Husserl », *L'origine de la géométrie*, PUF, 1962. [田島節夫ほか訳、青土社、一九八〇年]

ED : *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967. [谷口博史訳、法政大学出版局、二〇二二年]

MP : *Marges da la philosophie*, Minuit, 1972. [高橋允昭・藤本一勇訳、上・下巻、法政大学出版局、二〇〇七年]

PS : *Points de suspension*, Galilée, 1992.

- SP : *Sur parole*, L'Aube, 1990. [林好雄ほか訳、筑摩書房、二〇〇一年]  
SM : *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. [増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七年]  
PM : *Papier Machine*, Galilée, 2001. [中山元訳、上・下巻、筑摩書房、二〇〇五年]  
PDN : *Penser, c'est dire non*, Seuil, 2022.

Jean-Paul Sartre :

- TE : *La transcendance de l'Ego*, J. Vrin, 2003 [1965]. [竹内芳郎訳、人文書院、二〇〇〇年]  
EN : *L'être et le néant*, Gallimard, 2020 [1943]. [松浪信三郎訳、I-III巻、筑摩書房、二〇〇七年]

- 1) PS130.
- 2) 「あなたは、私のテキストの中にサルトルの名が稀にしか登場しないと指摘しています。その通りです。」「たしかに彼を引用したのは稀でしたし、公の場で検討したのも稀でした」(「自伝的な“言葉” pourquoi pas (why not) Sartre」 港道隆訳、『現代思想』七月号、青土社、一九八七年、六一頁)。なお、註などの僅かな言及を除けば、デリダによるサルトルへの表立った言及としては、後に分析する「人間の終わり=目的」と題された六八年の発表の他に、『弔鐘』(1974)のジュネ論や、「アブラハム、他者」(『最後のユダヤ人』(2014)所収)におけるサルトルの『ユダヤ人問題についての考察』の分析、そしてサルトルらが創刊した『レ・タン・モデルヌ』五〇周年記念号への寄稿文(「[彼は死を走っていた]: サリュ、サリュ」『パピエ・マシン』(2001)所収)などが挙げられる。ただしデリダが語るように、彼がサルトルに真正面から論戦を挑んだのは『弔鐘』のジュネ論のみであり、その点ではデリダが主著でサルトルのテキストを直接読解の対象にすることはたしかにほとんどなかったと言える。
- 3) PM176/下26.
- 4) 実際、クロード・レヴィ=ストロースによる厳しい批判が世に出て以降、サルトルの思想は、その狭められた意味での「実存」や「自由」、「決定」といった語彙のみが強調されるあまり、しばしば「主体性中心主義」の烙印が押され、むしろ人間を規定するのは非人称的システムであるという立場をとる構造主義やポスト構造主義の思想を前に、サルトルの思想が「時代遅れ」のものとなされるという傾向は、フランスの知的環境において長く続いた(フランスのアカデミズムにおけるサルトル評価の変遷の歴史については、谷口佳津宏「サルトルの栄光と不幸——『存在と無』をめぐって」『サルトル読本』、法政大学出版局、二〇一五年、五四-六七頁に詳しい)。またこれに加え、例えば本稿でも言及する、デリダが一九六八年にニューヨークで行なった講演「人間の終わり=目的」(『哲学の余白』(1972)収録)のサルトル批判が示すように、デリダ自身、たしかにサルトル思想のある側面(とりわけその「人間」概念の規定)に対し、一貫して批判的な立場をとったということも、上記の状況と無関係ではなかっただろう。

- 5) Daniel Giovannangeli, *Le retard de la conscience Husserl, Sartre, Derrida*, Ousia, 2001.
- 6) Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge U.P., 2011. なお、同書の内容については以下の文献で部分的に紹介がされている：西山雄二「ポスト実存主義者としてのジャック・デリダ」『終わりなきデリダ ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』齋藤元紀ほか編、法政大学出版局、二〇一六年、二〇一-二一九頁。
- 7) Dominique Janicaud, *Heidegger en France II*, Albin Michel, 2001, p. 89. [「ハイデガーをめぐる対談」西山達也訳、『現代思想』二月臨時増刊号、青土社、二〇一四年、八頁]
- 8) PM204/ 下 79.
- 9) Baring, *op. cit.*, p. 50. ちなみに現在アクセス可能なデリダのもっとも古い学校課題は、「道徳的経験」というサルトルを援用した道徳論である (*ibid.*, p. 51-52)。
- 10) *Ibid.*, p. 51.
- 11) SP82/119-120.
- 12) MP135/ 上 206.
- 13) EN21/ I 37.
- 14) EN05/III463.
- 15) MP136/ 上 206.
- 16) MP136/ 上 206.
- 17) MP137/ 上 207.
- 18) 「あの時代の言説には歴史のテーマが大いに現前しているにもかかわらず、概念の歴史学はほとんど実践されていない」(MP137/ 上 207)。ところで、こうした「人間」概念への無批判的な依拠やその語彙の氾濫といった事態について、むしろデリダは狭義の「ヒューマニズム」の議論や、新たに創設された文化人類学や人間諸科学等、「人間」をめぐる諸種の議論が活発に行なわれた当時の言説空間を念頭に述べている。ただし、例えば AI 技術の発達やその応用可能性をめぐってすぐさま人間の超克やその定義変更の議論が盛んに消費される昨今の知的状況を鑑みてみれば、こうした「人間」概念の「歴史」に関する問題提起そのものは、むしろ今日性を高めていると言える。
- 19) デリダがサルトルとの関係に再び主題的に言及するには、晩年に『レ・タン・モデルヌ』の五〇周年記念号に寄せたテキスト [「彼は死を走っていた」：サリュ、サリュ] を待たねばならない。ここでデリダはやや懐古的な口調で、自身とサルトルとの出会いや、サルトル的アンガジュマンへの変わらぬ信頼と愛情とを語っている。ステイヴ・マッティノーは、晩年に表明されたこの比較的好意的な記述をもって、「デリダのサルトルに対する初めての友好的なアプローチだった」(Steve Martinot, *Forms in the Abyss: A philosophical Bridge between Sartre and Derrida*, Temple U.P., 2006, p. 2.) と評している。
- 20) 「私にとっては [……] そのような形でサルトルの名が刻まれていない哲学の地平、哲

- 学の空間は存在しません。〔……〕私にとって、私の個人史の中で彼は乗り越え不可能ですが、それは彼が、私の中でもその読み始めたエレメントそのものだったからです（前掲、「自伝的な言葉」、六〇-六一頁）。
- 21) 本稿では同書のフッサール論そのものの射程や妥当性に関する立ち入った議論を展開することはしないが、これについては、以下を参照のこと：Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, Indiana U.P., 2002; 松田智裕『弁証法、戦争、解読 前期デリダ思想の展開史』、法政大学出版局、二〇二〇年。
- 22) Cf. Baring, 2011: 第三章-第五章；松田、2020: 第一章-第三章。
- 23) Janicaud, *op.cit.*, p. 90. [邦訳、九頁]
- 24) PG86/89.
- 25) EN23/ I 41.
- 26) EN24/ I 42.
- 27) それゆえサルトルは「実存」を他の箇所では「超現象性」と規定する。「問題なのは〔……〕意識がその存在において一つの非意識的で超現象的な〔transphénoménal〕存在を巻き添えにすることを示すことである。〔……〕意識は何ものかについての意識であると言うこと、これが意味するのは、意識は意識でない一つの存在の、意識がそれを開示するときにはすでに現実存在するものとして与えられているような一つの存在の、〈開示される-開示〉として産み出されるのでなくてはならないということである」(EN32/ I 57)。ジョヴァンナングェリが指摘するように (Giovannangeli, 2001: 111)、デリダは『幾何学の起源』「序説」でこの「超現象性」に言及している。そこで問題にされるのは同じく理念的对象と有限性の関係であり、とりわけ超越論的還元を経て見出される数学的空間は、「もはやサルトルが「超現象性」と呼ぶものを知らない」(OG148/215)と言われる。
- 28) PG238/238.
- 29) PG213/322.
- 30) PG270/269.
- 31) Cf. Lawlor, 2002: 48; 140-141.
- 32) むろんこうした問題提起は、その後には彼がフッサールの『幾何学の起源』（理念的对象と有限的エクリチュールとの根源的な関係について言及したテキスト）に注目する動機となっていく。
- 33) Janicaud, *op.cit.*, p. 91. [邦訳、九頁]
- 34) ベアリングは、学生時代の課題の中では「人間的現実」がむしろ現存在の訳語として優れているという評価が下されていたことを指摘している (Baring, 2011: 75)。むろん後のデリダはこの結論に首を縦に振ることはしないだろうが、少なくともデリダの哲学的関心の所在を伝える重要な根拠ではある。
- 35) PG251/231.
- 36) PG252/326.

- 37) EN46/I 81.
- 38) EN151/I 272.
- 39) EN52/I 92.
- 40) PDN81.
- 41) この点で、『存在と無』のサルトルが「実存」における「身体」について、それを「ノエマ的相関者」としての「心的な身体」、すなわち物質的身体に先立つ根源的な「気分＝触発性 [affectivité]」(EN456/ II 304) と規定しているのは興味深い。紙幅の都合上、本稿でこの点を詳述することはできないが、他の箇所では「トランス中の霊媒 [un médium en transe]」(EN239/ I 445) にも喩えられるこの存在様態としての身体性を、デリダ流に一種の幽霊的身体と解することができるならば、例えばデリダが『声と現象』(1967) などで分析した「現象学的な声」や「自己-触発 (auto-affectation)」の亡霊性の問題とも、突き合わせて考察してみる必要があるだろう。
- 42) デリダが重視するこのノエマの「非-実性」に関する指摘それ自体は、本稿が初めてのことではない (Cf. Giovannangeli, 2001: 108 ; 西山, 2016: 216)。もっとも上記の研究においては、この語に関するデリダ独自の解釈についての踏み込んだ分析や、「実存」概念の観点からの位置付けが論じられているわけではない。
- 43) Cf. 西山, 2016 : 215.

#### [付記]

本論文は令和五年度文部科学省科学研究費助成事業、研究課題番号 21J21367 (研究課題名「ジャック・デリダにおける「声」の問題系のメディア・技術論的射程の研究」) の成果の一部である。

(さくらだ・ゆうき 早稲田大学文学研究科 博士後期課程／日本学術振興会特別研究員)