

形而上学と隠喩

—その関係の新たな可能性のために—

井 口 正 俊

「隠喩」(metaphora)は、非本来的な意味へと適応される語の転用である。たとえば、類から種への、種から類への、ある種から他の種への、あるいはまた、類比に即して〈kata to analogon〉の転用である」(アリストテレス『詩学』1457b 21)¹⁾

「わたしは口を開いて譬を語り、いにしえからの謎を語ろう」(旧約聖書『詩篇』78)²⁾

「隠喩的なものは、形而上学の内部にのみ存する」(ハイデガー『根拠律』)³⁾
「隠喩はしたがって、いつもその死を自分自身のうちに宿している。そしてその死はまた、疑いなく哲学の死でもある」(J・デリダ『哲学の余白』—白けた神話—)⁴⁾

「エスのあったところで、自我は生成しなければならない」(フロイト『続・精神分析入門講義』第31講義—精神的人格の解体—)⁵⁾

はじめに

この論考は、形而上学と隠喩の関係について思考し記述する新たなテキストを生成させるための、間テキスト的・系譜学的・精神分析的な予備作業である。その作業の発端はハイデガーの「隠喩的なものは、形而上学の内部にのみ存す

る」という『根拠律』（＝理由律）の中にある、隠喩についての定義めいた提言である。この提言は、形而上学の成立は感覚的なものと非感覚的なものの区別に存し、その関係の必然的運動として、感覚的なものから非感覚的なものへの「移行＝転送＝転用＝翻訳」（Übertragung）があることを指摘したあとで、隠喩もそれと同じ構造として考えられる、というコンテキストの中で語られている。それを踏まえてJ・デリダは『哲学の余白』に収められている「白けた神話」⁶⁾を書いた。また、それに対して『生きた隠喩』⁷⁾のなかでP・リクールが展開した、ハイデガーとデリダの隠喩についての議論は、両方とも結局同じ穴の中でなされた議論に過ぎず、プラトンからヘーゲルに至る伝統的形而上学と隠喩の黙約に依拠したもので、特別な新鮮さがあるわけではないという、テキストの解釈学的批判に反論する形で『隠喩の退－引』⁸⁾を書いた。デリダはそこで、一方では、リクールの形而上学と隠喩の関係を楽観的に単純化することに対してハイデガーの言述の裏面に隠された意図を擁護しつつ、他方では、ハイデガーの隠喩観と隠喩の存在すべき場所と方向性において、自分のそれと隣接する要素と微妙な差異を、これもまたデリダ流の錯綜し、いつも意味が多重化された隠喩めいた言葉を駆使して記述し、「世の初めから隠されてある」謎のような隠喩のありかを執拗に反復を繰り返す形で書き記している。そこで書き記されたデリダの隠喩への執着と執念は、「初めに言葉ありき」を「初めに隠喩ありき」に置換し、その反転の過程を記述し、未来に向かって過去を記憶させるような暗示に聞こえてくる。しかし、そこで暗示された内容を計り知ろうとする読解作業は、入り口も出口も分からず錯綜していて、そのテキストのなかでは、なかなか確定することは困難のように見える。

この論考は、隠喩をめぐるそれらの錯綜した議論の、からまった糸を解きほぐす作業である。それゆえ、この論考はそこで解きほぐされた糸を使って、隠喩に関する新たな織物（＝テキスト）を織るための前段階に位置し、その作業は古着の作成にも似た、手間隙が掛かる割に合わない根気のいる作業になる。ベンヤミンが言うように、初めから隠喩に関する全く新しいテキストなどというものはなく、テキストを成立させるための基本的に重要なことは古いテクス

トからの「引用」だとすれば、古い糸で織った隠喩に関するテキストは、フロイトが固執した「夢」が、必ずやすでに起こってしまった出来事の隠喩的（圧縮されずらされて変容した）引用の集積にも似て、それに関しての引用を可能にする既存のテキストとの「間テキスト的」〈intertextual〉な関係からの分析と読解を必要とするはずである。それゆえここでは、ハイデガーとデリダの系譜学的役割を背負っているテキストがその役割を担うことになる。そういった意味で、この論考が目指すものは形而上学と隠喩の関係についての新たな思考を提出しそれについてのテキストそのものを書くことではなく、それを生成させるための「地ならし作業」という性格をもつことになる。その作業は、その関係を固定化しシステム化して完成させるものではなく、それを用意するために、前もって置かれ、引き出されるべき、あるひとつの「予備学」（Propädeutik = Vorübung）の意味をもち⁹⁾、デリダのいう、統一性あるいは全体性へと決して回収されないテキストへと向かう、一つの「作業仮説」（hypothèse de travail, Arbeitshypothese）¹⁰⁾にその任務を託すことになる。

1

プラトンは、その対話篇のなかで、問われるべき課題が何であろうとも「それは何であるか」という問いを基本的な問いとして話を進める。プラトンの対話篇の常套手段であるが、対話篇の語り手であるソクラテスは、それを知っているかのごとく語る対話の相手の回答は全てその「何であるか」という問いに答えていないと言うことを確認し驚愕する。答えられたものは、問われるべきもの「そのもの」ではなく、それが現われ表象された、時間的・空間的に変貌してしまう「現象」でしかない、と言うのだ。しかし、自分がそれに答えるかと言うと、そうではない。結局「それは何であるか」という問いには答えられないのだという結論になる。ただ、答えられるべきもの「そのもの」は捉えられなくとも、それに接近することは出来る。その接近方法が「問答法＝弁証術」〈dialektikē〉と呼ばれる。その問答法は、一般的な哲学史の中では、いわゆる

ソクラテスの「無知の知」とかソクラテス的「アイロニー」とか言われる思想定立のための手段あるいはその結果として、一見肯定的な位置がソクラテスに与えられることになる。「お前が最高の知者である」というデルフィの神託を疑ったソクラテスが、その神託の真偽あるいはまたその意味を確かめんと、知者なら必ずや知っているはずである「それは何であるか」という問いの回答を見つけようとして、知者と呼ばれる人々に問いかけ、聞いて廻るといふ実践的行為は、ある意味をもっていた。最終的には「誰も知らない」という結論になろうともである。またその行為が、追い払っても追い払っても、追いかけてくる蛇のようにうるさい者として毛嫌いされ、純粹無垢な青年達をかどわかす、と判断され、ソクラテス裁判の有罪判決の理由となったのは、ソクラテスの「知への愛」に現実性があり、他者への影響力があったことの証拠である。ソクラテスがその行為を執行できたのは、そこにはまだ、懐疑という未知なるものに対する畏敬の念があったからだ。

しかし、それがプラトンの手にかかると、その懐疑の意味が一変する。ソクラテスにおいては、まだ「それは何であるか」という問いに対して、それが未知であっても、その未知性へのかすかな希望がある。希望そのものは現実性が無くても、希望を持つという現実性がまだ残っていたのである。デルフィの神託はソクラテスのなかでダイモンの告知として生きていたのだ。確かにデルフィの神託自体は、真実を知る者はいない、というある意味で否定的なものであり、その告知は「…するな」という否定形で発せられるものであったが、それを聞き、受け取るソクラテスにはその声が、真理を探せ、追い求めよ、と行為を促す命令のように積極的なものとして響いたのである。そこにソクラテスのダイモンの声に従って積極的に真理を「探求する態度」が成立した。つまり、ダイモンが暗示した真理が、そこで一種の命令としての現実性を帯びたのである。そこには計り知れない謎めいた言葉の力が働いていた、と推測せざるを得ない。と同時にそこにその言葉に忠実であらんとするソクラテスの面目があった。その真理を探究するという態度が、ダイモンに対する畏敬の念と同値され、ソクラテスの行為をそれにしっかりと結び付けていた。そこで懐疑ははっ

きりと希望へと転化している。しかしその希望は、積極的行為としてダイモンの声に従うという行為として大きな試練に出会い反転することになる。その行為の反転した結果としてのソクラテスの死は、その行為の持ちえた現実性の残滓がなせる技であったと言っていい。だが、ソクラテスにおいてまだ生きていた懐疑という希望は、その弟子プラトンにおいてはその現実性をすでに失っており、「それは何であるか」という問いには答えられないという「結論」だけが、逆にプラトンに残された現実となったのである。そこからプラトンは出発せざるを得なかったのである。そこでのソクラテスとプラトンの関係は微妙である。思想形成におけるプラトンに思想を伝授する父ソクラテスの挫折がプラトンに何をもたらしたか。プラトンの書いた対話編を読む限り、結果的にソクラテスの懐疑はプラトンによって解消されてしまったのである。しかもプラトンによるその解消は、反転のまた反転、否定の否定としてなされ、ここではソクラテス的真理への道の積極性は後退し、足で稼ぐ懐疑の道を塞ぐことになってしまったのである。懐疑が民衆の反感を招き、秩序の混乱をもたらした結果としてのソクラテスの死の意味とその必然性をもっともよく知っていたのは、まぎれもなく、ソクラテスの終わりなき懐疑の希求行為を終わりある勝利の物語へと転化して語ることを企てたプラトン自身だったとっていい。プラトンはソクラテスの正当性を主張し賛美を送ることを忘れはしない。しかしそれは、ソクラテスの周りに居た友人や弟子たちの行為と言説を通してである。プラトン自身はといえば、その思想的光景をソクラテスに託して書き記すことに徹底している。自分自身を名指さないプラトンのこの書記行為はどこか不自然で奇妙ではないのか。

プラトンが病気を理由にソクラテスの死に立ち会わなかったのは、偶然であったとしても、思想的にはまさに象徴的な出来事だった、と言うべきである。プラトンがソクラテスを主人公にして対話篇を書いたのは、ソクラテスの懐疑が解消され、それが死をもたらせてしまったことに自分が無抵抗であったことに対して、ある種の耐え難い負い目を持っており、その負い目を賞賛へと転化する「喪の仕事」〈Trauerarbeit〉¹¹⁰であったと言えないだろうか。しかしその

「喪の仕事」は成功したのだろうか。プラトンのソクラテスに対する「喪の仕事」が、ソクラテスの懐疑を、ソクラテスの意に反して、決して否定される得ない結論を先取する思想装置を確立させることに向かわせ、その結果、現に存在している「物」は真に実在するもの、つまりアイデアの「影」でしかないというある不自然さを伴いながらも思想的には強固な転倒をもたらしただけは確かである。物（現象）がアイデアの影であるという考えはソクラテス自身にはなく、ソクラテスの積極的探求を裏切ったプラトンの「師としての父」に対する喪の仕事の結果であり、せいぜいソクラテスへの負荷をおった「記憶」のなせる技であった、と言うべきだろう。決して負けない思想という栄誉をソクラテスの名に帰すことによって、プラトンはつかの間の静寂さと安らぎを手にしたに違いない。しかし、ソクラテスに対する喪の仕事はまだすぐには終わってはいなかったのである。

ハイデガーは、プラトンの現に見えないものである「アイデア」〈idea〉が「見る」〈idein〉と言う行為の「原因」〈aitia〉であると言う「転倒」が、西洋哲学（形而上学）の歴史のなかでもっとも奇怪なスキャンダルであった、と言っているが、その指摘は、形而上学自体がその転倒の結果であることを逆証明し、死者こそが生者のなかで力を持って生き続ける、という「喪の仕事」がもたらす事態の「隠喩」になっていることをそこに見届けるべきであり、ここでわれわれの問題そのものなのだ。ソクラテスが「…するな」という否定形の命令として受け取ったダイモンのお告げは、何事かを解決すると言うより、真理は謎めいていることを自覚させることの隠喩的意味を包含していたのに対し、プラトンは、その解けない謎めいた「隠喩」の実践的意味作用（＝政治性）を逆転させ、ソクラテスの口を借りたダイアローグ（弁証術）によって「…するな」を「…せよ」へと転化し、その論理的謎解きに成功し、その結果筋書きのある完結した理想の物語、決して敗北することのない「創作物語＝フィクション」を書くことになってしまったのだから。確かに、プラトンは、その物語を書くことによって、理想の政治への手段を指向し、それを実現すべく完全な「アイデア」についての推論に成功したが、決して現実化されない「アイデア」の確保の

ために、その創作物語（＝問答篇）のなかで、ソクラテスのダイモンに従う行為を忘却し避けるがごとく、現実の場における「模倣による隠喩的行為」を極力排除し、否定せざる得なかったのである。しかし、その否定し排除した場所は、一後述するように、プラトンは二種類の異なった模倣の仕方を区別してそれを回避しようとしているが一何をもってしても埋まらなかった。それゆえ、プラトンは、対話篇の結論を閉じようとするとき、つまり最後の一步を踏み出すとき、「何かを失ってしまった」という奇妙な不安を感じざるを得なかったのである。ただ、そこで問題なのは、その不安は、対話篇を書くプラトン自身の不安なのに、その作品の中では、その対話篇の主人公ソクラテスの不安のように描かれていることである。それによってプラトンの不安はさらに深まっている、とも言える。それゆえ、プラトンは、対話篇の最後のところで、その不安を取り除こうとするかのように「反省し悔悟する」比喩物語を語ることになる。『国家篇』第10巻における「エルの物語」の語りがまさにそれである。ということは、プラトンは、模倣者としての詩人を理想国から追放したが、プラトンの思想をその根底で支えているのは、論理（＝ロゴス）ではなく神話（＝ミュトス）であり、追放した「喩」が回帰してくることをはっきりと認知していたのもプラトンその人であった、というべきである。

フロイトは『悲哀とメランコリー』のなかで、おそらく近親の人物を失った鬱患者について「患者は〈誰〉を失ったかは知っているが、その人について〈何〉を失ったかは知らないのである」¹¹⁰と言っているが、ソクラテスの死の後に開始したプラトンの思想的対話篇の創作行為は、まさにこの例に該当する典型である、と言える。そのためにか、その創作行為は、ソクラテスに対するプラトンの思想的アンヴィヴァレンツがもたらす「いたむ傷口」¹¹⁰をかばうような様相を提することになる。それ故先述したように、プラトンも物語の創作の最終段階で、何を失ったかに気づき始め、謎めいた形で「隠喩＝物語」を語ることになるのである。否定され排除されたものは必ず回帰し反復されるのだ。その結果プラトンの最後の著作『法律篇』においては、隠喩の否定が、否定の隠喩として肯定的に機能している、と見做していい。そこにはすでにソクラテスの

姿はなく対話の主人公としては消え去っている。そこでプラトンは、喪の仕事の最終段階に入り、失った隠喩を回復させ、反動的な意味合いをもつとしても現実的な政治性を取り戻す作業を、積極的に試みることができたのである。

ここで確認しておきたいことは、ある出来事の終結は新たな出来事への出発であり、そこへ向かう転換点にもなるが、多くの場合その転換は論理的な転換ではなく、隠喩的な転換であると言うことである。つまり、事後的に確認される、その転換のためになされた隠喩的表現や行為は、その出来事から負荷を負ったある歴史的出来事に終わりを告げ、その過去の過程に意味を与えて昇華させ、新たな方向性を発見するために必ずや要請される喪の仕事の核に存するものであるということである。隠喩的なものは、すでにもうない、取り返しのつかない過去を未来へ向けて転位させる可能性を担わされた転換作用に奉仕するものなのである。プラトンのソクラテスに対する関係は、喪の仕事をしてその思想的な転換を可能にさせているのである。

2

ソクラテスに一度も会ったことはなく、プラトンを通じてその実践的思考の意味を知ったソクラテスの孫弟子アリストテレスは、「それは何であるか」という問いに認識論的に回答することの不可能を問答法によって導き出したプラトンの苦肉の策、しかしそれを反転させ崇高な存在論へと変貌させた、いわゆる「イデア」論がもつ困難さは、不可逆な「隔離」〈chōrismos〉の設定にあることをはっきりと見抜き認識して、存在論的回答を論理的な回答へと回帰させたのである。つまり「それは何であるか」という問いを、主語述語関係に翻訳したのである。つまり、存在と論理に必然的対応関係があることを論証することにその解決の方法を見出したのである。その結果、「それは何であるか」という問いに対して、それを「定義」すればいい、という結論を得たのである。そこで考え出されたのが「類と種」という概念である。その二つの概念の関係から「定義」を導き出そうというのである。

ここで大切なのは、類についても種についても、「それは何であるか」と言う問いは欠如しており、固定され不動の規定が付されているわけではなく、その関係のみに焦点が当てられているということである。その関係は「包摂関係」と呼ばれる。つまり、類は種を包摂している、つまり類概念の方が種概念より「大きい」ということである。しかし、それだけでは定義は成立しない。同じ類、同じ種は「同一」と見做すことと、逆に異なった類、異なった種には「差異」がある、といういわゆる「同一性と差異性」という関係が、ある物ある事を定義するには不可欠の原理である、とアリストテレスは言うのだ。その二つの条件から、アリストテレスの「定義」は、類概念を主語としそれに種差を連結させ関係させることによって成立することになる。たとえば、「人間」の定義は、「生き物（類）+言葉を持つもの（種差）」により、「言葉を持つ生き物」というのが、人間の定義となる。その関係付けの仕方が普遍化される。人間が定義されれば、その関係を利用し応用して、定義は拡大される。ギリシア人の定義は「ギリシア語を話す人間」ということになる。

ところが、そこには「種差」はどこからやってくるのか、どこでどうして発生し認知できるのかという困難さが付きまとっていた。主語（類概念）と述語（種差）の関係は恣意的がゆえに、どの種差を選ぶかによって、定義すべきものの「何であるか」が決定されるのであり、その関係が必然的かどうか判断できなくなる、という困難さである。先の例をとれば、「ギリシアに住んでいる人間」とギリシア人を定義できるかどうか。おそらくそれは出来ない。ギリシアにはエジプト人もシリア人も住んでいるかも知れないからである。

アリストテレスはそこで、論理的水準と経験的水準を区別し、種差を論理的に固定化する必要性から、いわゆるあらゆる学問の前提となる「道具＝オルガノン」を考え、それをたよりに、経験から独立した必然的定義関係（＝主語述語関係）を成立させようとしたのである。後世「論理学」と名付けられたものである。主語がどのような述語に対応すれば、真理となるのか、という関係構造のなかで、物事を捉えようとしているのである。その関係が「論理学」から「弁論術」へ拡大されても、その関係には変化はなく、執拗に維持されてい

る。アリストテレスにおいては、弁論術による不確定性も論理学からは自由ではないのである。—その不確定性の積極的意義を主張し出すのがストアである— 演説や論争において大きな役割を果たす、弁論術の重要さとその効用を意識しつつも、論理と実線を峻別することの創始者であるアリストテレスは「論理学」の正当性と正統性を疑わなかった。

それゆえ、アリストテレスは「隠喩」も、「論理学」がそうであるように、主語と述語の対応関係の連続として考えている。しかし、隠喩は単なる論理的な叙述文ではなく、その対応関係が、模倣作用を基盤にした「類似関係」にあるという、隠喩に関する伝統的な考え方が成立する場所もここで可能となったのである。つまり、アリストテレスは、論理的対応関係に即しつつも、隠喩学や弁論術は、論理と行為の「中間」にあることをはっきりと認識していた。この論考もこれから、この中間的「対応関係」のさまざまなあり方をめぐって展開されることになる。

3

アリストテレスは、「隠喩」〈metaphora〉は語の「転用＝転義」〈epiphora〉だという。「転移」「移送」あるいは「移行」「移動」と訳してもいいかも知れない。もとあったものを語の「本義」とすれば、それからの「転義」と言ってもいい。いずれにしても、語の意味形態の転義（転用）による変容した本義の顕在化である。それは同時に、直接表れ出しておらず隠されていた意味を、語の転用（転義）によって顕在化して強調するという意味合いを持つ。ここでもプラトンの呪縛からアリストテレスも自由ではない。本義と転義の二重構造において隠喩を考え、そこに基礎を置いているからである。アリストテレスによれば、その転用（移動）は四つの形態をとる、と言う。まず、類から種への、次に種から類への、三番目はある一つの種から他への種への転用。最後は「類比」〈kata to analogon〉による転用である。アリストテレスの隠喩についての考えの主要な論点、隠喩の本質である、最後の「類比」による語の転用に置かれ

ていることは、その後の論の展開からも明らかである。つまり、隠喩は「類比」、単純に言えば「似ている」という原理を基本にして語の転用を図ることにある、ということである。それは、異なった語を相互に関係させるために「類比」の対応関係を転用することを、意味している。隠喩関係が成立するためには、まず二つの語の間に、それらがそれぞれ異なった語であるにもかかわらず、外延と内包が同次元で規定され、一対一対応を可能にする地平が前提にされなければならない。この一対一の対応関係が成立していることが「似ている」という「類比関係」を適用することが出来る大前提である。

似ているということ、つまり類似性あるいは相似性はプラトンにおいても認識の最も重要な基準であり、認識手段であった。しかも、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、類似性は「見る」という行為に基礎を置いている視覚的「形態の類似性」を意味した。この形態という地平が対応関係を成立させることの出来る「場」を提供する。ここにまぎれもなく、ギリシア的思想の帰着点があった。この事実を看過してはならない。アリストテレスは『レトリカ』第3巻第10章に、「ミメシスとホモイオシスの結果であり、類比の戯れである隠喩はしたがって、認識の一手段である」「味わいある表現は、類比による隠喩にその起源をもち、…絵のように描きだす」とあるように、隠喩が基本的に形態からの類比または類推によることが知られる。しかしその結論に至る手続きは簡単なものではなかった。ここでは、「隠喩」という言語に関する思考方法を、ギリシア的思考方法から捉え返してみよう。

まず、類比関係は「…のように」というかたち、つまり「直喩」(＝シミレー)と呼ばれるものから始まる。そこで、いわゆる「隠喩」(＝メタファー)が直喩とどのように異なるかを、アリストテレスの叙述から見てみる。

「アキレウスは突進した」と「ライオンは突進する」という二つの文章から、「アキレウスはライオンのように突進した」と言う一つ文章に結合すると、それは直喩となる。ところが「ライオンは突進した」という文章は「アキレウスはライオンだ」と言う文章と同値となり、「隠喩」となるという。どこが違うのか。「アキレウスはライオンのように突進する」という文章は「アキレウス

とライオンは突進する」ということを意味し、二つの主語、つまりアキレウスとライオンが「突進する」という述語で一つに結ばれているが、主語はあくまで二つである。しかし「ライオンは突進する」という文章は、主語が「ライオン」一つになっており、元の主語「アキレウス」は後ろに退いて隠れてしまっている、ということだ。つまり、アキレウスがライオンと代置され交替して、その影に隠れることによって、実はアキレウスの突進が強調されているのだ。これが「隠喩」〈metaphora〉と呼ばれる事態の構造である。しかし大切なのは、隠喩において確かに主語が一つになってしまっているが、アキレウスとライオンが対応関係として捉えられていることは、直喩においてと同一である。

ただここでは、アキレウスとライオンという語が「選択」〈selection〉され、アキレウスがライオンと「交替」あるいは「代置」〈alternation〉されているということが重要である。隠喩においては、その選択と交替・代置が実体的に相互に「類似関係」〈similarity〉によって結合し対応している。ここでは、隠喩の原理として、選択された語が実体的・形態的に「類似して」〈homoiōsis, similitudo〉「対応」〈convenientia, correspondencia〉している関係を捉えておけば足りる。なぜなら、この実体的対応関係という装置は、構造的にプラトンのアイデアと現象（物）との関係と同一のものだからである。アイデア論においては、そこに「感覚的なもの」と「非感覚的なもの」という上下の差異は分離して設定されるが、それが類似関係として対応していることにおいては変わりがないのである。アリストテレスもその対応関係をもとに、主語述語関係を理解し、論理の体系を構築していることはすでに見てきた。ここにギリシア的思考方法の帰結があり、論理構造も隠喩構造もこの類似的対応関係によっており、その構造が、いわゆる「形而上学」と呼ばれるものの構造の核にある原理なのである。そこから、その上下の対応関係を「形而上学的」と呼ぶのである。

プラトンにおいては、その構造原理は「原型」〈paradigma〉と「模型」〈mimema〉の関係として表出される。プラトンにおいては、その関係は力関係へと転嫁され、決して逆転することなく、勝負は最初からついている。その関係は虚構として、決して破壊されないように設定されてしまっているからで

ある。現実存在は変化するが、その変化そのものを叙述することは不可能である。相対的な世界が相対的に広がって動いているだけだからである。プラトンは、変化することがどうして「変化する」と言えるかと、問い、変化するその相対的世界を、相対的なものとして認めるためには、相対的でない存在、あるいは変化しない拠点（後にそれがアイデアと呼ばれる）が必要だと言う。しかし、その変化しない存在、変化しない拠点は、実在世界の中に設定できない。そうすると、変化していないと考えているそのもの自体も同じ運動の中に巻き込まれてしまうからである。とすれば、その変化を回避するためには、現にそこには実在しない虚構を絶対的なものとして設定するより他に方法はあり得ない。プラトンは、それが虚構であることを熟知していたばかりでなく、虚構は虚構として、つまり現実存在を測定し認識する原理として設定されるや否や、現実に関与する関係として機能し始める。虚構なるものは、その虚構性を暴き、批判妥当すればするほど、その虚構性ゆえに破壊されることなく、さらにその力を強化してしまうものである、という虚構性の「反転した強さ」をも知り尽くしていた。しかし、プラトンはそれが虚構であることを決して言明することはなかった。ただ、その虚構性を機能させ維持するために、原型と模型との間に「上下」の類似関係を認め、模型は原型を「模倣」〈mimēsis〉してもいいが、模型間の「平行」の類似関係の内部での模倣は禁止せざるをえなかったのである。平行関係にあるもの同士の間での模倣は相互にその形態と働きに「変化」をもたらすからである。先述したように「変化」こそプラトンの最も忌避し回避せざるを得ない事態だったのである。プラトンにおいて「模倣」関係が二重性をもつのはそのためである。

この二重性が、ここでの問題である「隠喩」のありかたに深く関わってくる。プラトンは原型と模型の間に超えがたい橋のない川を想定せざるを得なかったが、その二重性はその川に橋を架けようとするのである。しかも、その橋は、本体が隠された目に見えぬ「カササギの渡せる橋＝夢の浮橋」としての隠喩となる。プラトンが隠喩を嫌ったのはそのためである。プラトンも比喩を用いるが、それは橋のない川を強調するとき直接に現われた形で語られる。後にも触

れることになるが、プラトンが語る比喩は、そのつどの用途に従って、語り手が選択改変できる「直喩」であって、隠された「隠喩＝夢の浮橋」ではない。

先述したアリストテレスの隠喩の四つの形態は、その二重性を忘却し、隠喩を類似性の原理に還元して、隠喩の持つあいまい性を排除して、論理性の内部に収めようとする試みであった、と理解している。それが、前進なのか後退なのか判断は分かれるが、形而上学の構造の中に隠喩が組み込まれてしまったことは、確かである。なぜなら、始原的意味（本義＝原義）が最初にあり、隠喩（転義）はその意義解明の補充手段として考えられているのだから。アリストテレスの隠喩についての思考は、外部的表象（シニフィアン）が内部の核になる思想（コンセプト＝シニフィエ）を拡大し遠隔化し、その結果そこから離別していくところに、言語表象の形而上学的構造が脅かされることを、予感しながらも、形而上学的二重構造に留まっている。その留保は、それ以降のヘレニズム期の思想家たちによって、相対化されていくことになる。しかし、隠喩が形態的対応関係のなかでの差異化運動として機能している構造はそこでも維持されている。

これから論じられる「隠喩」のありかたも、この形而上学的二重構造とその破壊、あるいはその架橋に関わってくる。この論考の中心に位置することになるハイデガーもデリダも、そこが「隠喩」を語るまさに当の「場所」（トポス）であることを自覚し、そのトポスをめぐって論は展開する。隠喩に関してハイデガーは、ハイデガーに固有の言語作法を駆使して、言語の謎めいた不可解さとそれに対する人間存在の可能なる場所から、その対応関係にまつわる困難さを直に語ることなく暗に示唆しようとするのである。

4

ハイデガーはフライブルク大学の冬学期（1955/1956）に、存在と論理、思索と詩作の関係についての後期ハイデガーの立場を示唆すべく、ライプニッツの「根拠律＝理由の原理」〈Satz vom Grund＝principium rationis〉を西洋形而上

学の歴史のなかでどのように位置づけられるかという問題を軸にして13回の講義を行った。同名の講演をブレーメンとウィーンで同じ1956年に行い、次の年1957年に講義の後に講演を並存させて載せる形で、ギュンター・ネスケ社から『根拠律』という書名で出版した。出版の時期に関しては常に異常な神経を使っていたハイデガーとしては、異例の早さである。そこで語られた課題がハイデガーにとっていかに緊急を要するものであったか、ということを示している。講義の内容からして、ハイデガーの言う「存在忘却」〈Seinsvergessenheit〉の歴史の終末的状況が、現代科学、特に「技術」〈Technik〉と言う形で、現実に顕在化して来た事に深く関わっており、その原因は長く潜伏して隠れていたが、それが今はっきりと顕在化し、その近代的顕現の端緒がライプニッツの「根拠律」にあるというのである。そこでも、現に緊急の事態は、歴史的に溯って起源（根源＝〈Ursprung〉）から思考されるべきであり、その事態はその起源からの必然的結果である、というハイデガーの「思考様相」（Denkweise）とその過程がよく現われている。ソ連の人工衛星スプートニクが打ち上げられたのは1957年であり、この書物の出版された年と同年である。その講義でも講演でも、ハイデガーはしきりに、現代技術の歴史的・思想的な起源に触れ、現代に生きる人間の「現存在」（Dasein）は「原子力」〈Atomenergie〉と「生命保険」〈Lebensversicherung〉と言う事態に規定されており、それはライプニッツの「根拠律」の発見とその顕在化によってもたらされたと言っている¹²⁾。ハイデガーはそこで、スプートニクを打ち上げた技術の起源とその政治的意味をはっきりと意識し、先取りしていた、と言っている。実際その後すぐに書かれた「言語の本質」（『言葉への途上』所収）という論考で、言語経験をこえた「メタ言語」〈Metasprache〉について語った後、「メタ言語とスプートニク、メタ言語学とロケット技術とは同一のものである」¹³⁾と言っている。それは、ハイデガーの言語への絶対的服従とそれゆえの言語に関する執拗な追跡が試行されてきた結果である。これから言及される「隠喩」に対する言語論的展開も、その途上で語られている。と同時にそこには、ハイデガーの言語思想に、隠された危険とも言える政治的な傾向性が潜んでいる、とも言える。

ハイデガーによれば、存在の真理は、言語に託されて人間に「語られる」（＝与えられる）。その真理の与えられ方に対して、何者もそれを拒むことは出来ない、なぜなら、存在の真理は必然的に時間（歴史＝歴運）のなかで生起してくるものだからである。人間存在のあり方〈Dasein〉の〈Da〉は、そこにおいてすべての真理が現れるまさにその場所である。ということは、現代技術（原子力もスプートニクも）は、まさに存在の真理の人間への現代的現れ方そのもの、ということになる。それが人間に認識しにくいのは、「技術の本質は技術的ではない」〈Das Wesen der Technik ist nicht technisch〉、つまり技術は「技術的」（＝人間に制御可能な仕方）に現れるのではなく、技術は存在の真理の現れそのものとして人間に現れるのである。つまり、技術の作法は人間に統御出来るが、技術の現れ方はそのものは人間の関与に無関係に、存在の真理の贈与として人間に与えられるものだからである。そこでは人間の判断の真理は存在の真理の顕現にたいして無力なのである。言葉は真理の現れに奉仕するときのみ、言葉は言葉として背負わされたものを可能にすることが出来るのである。だとすれば、言葉は真理の現れに忠実であることによって、人間を守ってもいるが、他方言言葉の贈与に対して人間の行為は無効となり、自由は拒まれていることになる。言葉は、そのような意味において、最も危険なものとなる。しかも言葉に忠実であることが。言葉に対するハイデガーの思考は、言葉がもつ二重性に忠実に「目を向けている」〈blicken〉いるが、真理の現れに対して人間はその場を提供するがその現れに対しては無効であるというその思考は、人間の行為的・政治的な場面での危険性をはらむことにならないだろうか。この課題は、極めて重要だが得体の知れない困難さを伴うものであり、今だにその解決は終わっておらず、思想的にさらなる慎重な追跡が必要となろう。ただ、ハイデガーの思考に不可思議な魅力があるとすれば、「起源はいつも予言的に語られ、本質は必然的でありながら偶然であるかのように現れ、作用する」という謎めいた口調での表現にあると思われる。しかし、ハイデガーの思考とその叙述には、必然的のように見えながら、決して解けない美しくも見える巧妙な罫と予言的な魅力に富んだ飛躍がいつも隠されて同時に存在している。そこ

を看過してはならないだろう。我々のここでの課題である「隠喩」についても問題系としては、「根拠律」がもたらす二つの異質な場面と、その関係において語られる隠れた飛躍の意味と構造を注意深く見守り語らなければならない。

ハイデガーの『根拠律』は、音楽で言う「主題と変奏」形式にも似て、「根拠律」という命題を主題として13の変奏が付加されている。興味深いことに、ちょうどその中間点である第7時限目（第7の変奏）から新しい領域への転換（＝飛躍）が起こるが、その転換の、まさにその直前に形而上学と隠喩の関係が語られているのである。それは、隠喩について語るために周到に用意された経過であることを物語っている、とも受け取れる。そこを意識しながら、ハイデガーの論の進め方をテキストに沿って追って追ってみたい。

ライブニッツの「根拠律」〈Nihil est sine ratione, Nichts ist ohne Grund〉「何ものも根拠（理由）なしには存在しない」あるいは「何ものも根拠（理由）なしに生起しない」という命題は「そもそもなぜ存在があって、むしろ無ではないのか？」〈Warum ist überhaupt das Seiendes, nicht vielmehr Nichts?〉という存在論的問いとかかわっており、論理学でいういわゆる「矛盾律」〈Satz vom Widerspruch〉と区別されて「充足理由律」〈Der zureichende Grund〉とも呼ばれる。そこで、ハイデガーにとって「矛盾律」と「理由律」とはどこが、どのように異なっているのか、つまりその根源的「差異」〈Differenz〉が問われることになる。

矛盾律が純粋に論理的思考の原理であるのに対して、理由律は、論理と存在の両方に関わっている。理由律が「二重の意味」〈zweideutig〉を内在させ、異なった二つの「様相」〈Tonweise〉を響かせているのはそのためだ、とハイデガーは言う。プラトンとアリストテレスが思考した「形而上学」はその差異を、感覚的なものと非感覚的なものとの差異に求めた。その事態を「隠喩」に関して言えば、非感覚的なものが隠されて無化してしまったようにみえようとも、隠されたものと顕現しているものとの間には類似した対応関係が成立しており、それは形而上学的図式から自由ではないどころか、まさに形而上学的関係をその根拠としているのだ。ハイデガーの「隠喩的なものは、形而上学の内部にのみ存する」という「隠喩」に対する本質判断はその関係図式から来ている。ハ

ハイデガーが隠喩に関して語ることは極めてめずらしいが、『根拠律』におけるこの箇所は、ハイデガーの隠喩について領域設定、それが機能する場所を語った稀有な箇所である。それに隠喩の考察を通して、形而上学のありかに光を当て、その意味を言葉の舞台に乗せた、後期ハイデガーの思考の展開の仕方を暗示しているという意味でも貴重な箇所である。隠喩についてのハイデガーのここでの「隠喩は形而上学の内部にのみ存する」と言う帰結は、隠喩は言語の本質の「表象」〈Vorstellung〉の仕方に関わるため、詩や造形芸術作品を「解釈する際の補助手段」〈Hilfsmittel bei der Auslegung〉ともなると言っていることから、先ほどから指摘しているように、隠喩を「形態的類似」関係として捉えるギリシア的形而上学の内部で、あるいは形而上学的思考にハイデガーは煩わされている、ように見える。

しかしその意に反して、後半になって語れるハイデガーの思考は、そのギリシア的ともいべき形而上学的思考の批判に向かうのである。その批判は、理由律（＝根拠律）をめぐって、存在と根拠の関係に転化され、形而上学は隠喩の内部でのみ可能である、と逆を辿っている、ようにさえ読める。それは理解できる。だが、その反転を単なる方向転換のように読むのは危険である。その叙述方法はまことに奇怪じみており、謎めいている。著作『根拠律』の第二部（第7講義以降）とも言うべき部分はその解明に当てられているので、その論述の仕方、解明の意味を辿ってみよう。

5

これまで隠喩に関して、ギリシア的思考から隠喩と形而上学の関係を追ってきた。隠喩は形而上学と同型の構造を持つ、というのがその暫定的な結論となったが、ハイデガーの最後の語りにはそれを打ち破る、あるいは反転させる謎めいたものが残っている。ハイデガーの形而上学批判は、プラトン・アリストテレス的思考方法では解けない問題に遭遇しているように見える。それは普通、ソクラテス以前の哲学者達への回帰として言及されるし、確かにそのように見

える。それは間違っていない。しかし、それでもなお「隠喩」に関して言えば、それだけでは解けない何かが残っているのも確かである。ハイデガーの思想を語る場合の困難さもそこに存している。ハイデガーはそのことには自覚的で、形而上学的二重構造を往来する架け橋について思慮しようとするのだ。しかも決して現前化しない「隠喩＝夢の浮橋」としてである。そこでハイデガーの「隠喩について」の本音が語られるといっても、過言ではないだろう。

ここでわれわれは、フロイトの「不気味なもの」〈Das Unheimliche〉についての反転の論理を回想するの必要性を感じる。その思考方法こそこの謎めいた問題を解く鍵がそこに潜んでいるように思われるからである。「不気味なもの」「不快なもの」は、もとは「親しみ深いもの」「快を感じたさせてくれたもの」の反転であるが、その二つの様態は、元を正せば同一のものであり、それが、何らかの理由で否定ないしは抑圧された結果の分裂であり、それよる感覚的価値意識の分裂し反転したものである。親しく馴染んできた人形が、あることを機に恐ろしい表情をもつ疑惑を喚起させるものに変貌してしまうように。フロイトは「不気味にはどこか快の感じがある」¹⁴⁰と言い、シェリングを引き合いに出して、次のように書いている「不気味なものとは、隠されているものの中に留まるべきはずだったもので、しかもそれが外に現れたなにものかである」¹⁴¹と。そこに、形而上学的構造を反転させ、上下関係を逆転させる契機が垣間見られないだろうか。ハイデガーの形而上学批判の仕方は、ここでフロイトの語る反転と酷似している。存在を忘却してしまった形而上学は、ハイデガーにとって、人間の近くに親しく住んで隠されていた存在の外化であり疎外体なのであるから。つまり、形而上学はもとあった、親しみある隠喩的なものが外部からの要請により、疎外され、価値が軽減し、ついに売却されるために巷に流布された、いわゆる隠喩的なものの変容体である、ということだ。西洋の哲学の歴史は存在忘却の歴史である、というハイデガーのテーゼも同じ論理的反転を踏まえている。

フロイトとハイデガーを近づけその関係の隠された近親性を語りたい、と言うデリダの、一見奇異に聞こえる宣言¹⁴²も、ここでははっきりと理解できる。

不気味なものは親しいものの反転した結果であるという、その反転する契機と動機、それが起こり、あるいはまたすでに起こった後の構造的変化をも促しているという論理はどこにその起源をもつのか、という問いを保持しつつ、隠喩に関してそこからもう一度その由来を再考してみよう。

デリダは、「白けた神話」の最後近くで、哲学は隠喩を一時的な意味の喪失と見做すが、それは同時に、決して本来的なものの代償とならない「損出なしの節約」〈*économie sans dommage*〉をも可能にすることができるので、哲学にとっても隠喩は必然的迂回であり回帰であるから、隠喩の哲学的評価はいつも曖昧（＝二義的）になった、と語った後、「隠喩は直感〈*l'intuition*〉（視覚あるいは接触）にとって、概念〈*le concept*〉（シニフィエの強化ないしはその本来的現前）にとって、また意識〈*la conscience*〉（自己現前への接近）にとって脅威となり異質なものとなる。しかし、隠喩はそれが脅威を与えているものと共犯関係〈*complice*〉にある」¹⁶⁾と言う。そこから、次のような問いが出来してくる。哲学（＝形而上学）を完全否定することなく、形而上学と隠喩の共犯関係を超出する可能性はあるのか、という問いである。

6

ここで、いわゆる隠喩について語る場合、もう一つの流れがあることを思い返してみる。ユダヤ・ヘブライ的言語使用による隠喩とそれによる黙示録的表現方法である。有名なマタイによる福音書の

「イエスはこれらのことすべて、譬で群衆に語られた。譬によらないでは何事も彼らに語られなかった。これは預言者によって言われたことが成就するためである、

〈わたしは口をひらいて譬を語り、

世の初めから隠されていることを語りだそう〉」（マタイによる福音書13章34-35）

と言う箇所は、旧約聖書『詩篇78』の

「わたしは口をひらいて、たとえを語り、
いにしえからのなぞを語ろう。

これはわれわれがさきに聞いて知ったこと、
またわれわれの先祖たちが
われわれに語り伝えたことである。」

を踏まえていることは確かだが、旧約、新約の二つの差異に注目する必要がある。そこをルターの独訳を参照してその差異の意味を言語の意味形態論的な観点から接近してみる。ルターはその箇所を次のように訳している。

まず新約の『マタイによる福音書』のほうから。

〈*Ich will meinen Mund auftun in Gleichnissen und will aussprechen, was verborgen war von Anfang der Welt*〉¹⁷⁾

旧約の『詩篇』は、

〈*ich will meinen Mund auftun zu einem Spruch
und Geschichten verkunden aus alter Zeit
Was wir gehört haben und wissen
Und unsere Väter uns erzählt haben,*〉¹⁸⁾

と訳されている。問題は、ルターが〈*Gleichnis*〉と訳したギリシア語〈*parabolē*〉は後に「譬話、比喩」〈*parable*〉に連なる言葉で、『詩篇』で〈*Spruch und Geschichte*〉と訳されたヘブライ語〈*mashal, hida (s) -hidot (pl)*〉と語感が異なるということである。旧約は預言者（父について語る者）の言葉そのものがそのまま「引用」されることが肝要であり、新約では、ある事柄の意味を語るために比喩（＝隠喩）が語られ、その意味が問われる。つまり、なぜここでこの比喩が引用されるのか、という解釈が問題となる。新約から「解釈の病＝意味とう病」にかかり始めたのである。先ほど触れた、隠喩が「解釈の手段となる」というハイデガーの言表もそれと同じ地平にある。その解釈の方法の基礎、新約の言葉の意味を解釈する方向性を決定付けたのは、基本的にはアウグスティヌスだった、と言っていい。その解釈の方法を貫徹しているのは「後からやってくるものが、その前に存在していたものの意味と価値を決定する」という原理

である。その原理こそまさに「新しい契約」と言うことの解釈学的帰結である。比喩的に言えば、種が成長して実が結果するのではなく、実が種の存在と意味を規定する、というのだ。つまり、過去(種)は、再現された現在(実)によって知られ完成するということになる。古きものは破棄され、新たなものが是認され、よしとされる、いわゆる「悔悛」の原理である。アウグスチヌスの告白から、ルソーを経てヘーゲルの弁証法にいたるまでのキリスト教的思想は「悔悛」による新たな現在を肯定し最高なものと見做す時間原理に支配され続けることになる。そこでは、隠喩は必ずや「悔悛」の隠喩となる。ただ、アウグスチヌスにおいては、旧約的「引用」という言語作法はまだ生きており、旧約的時間概念もまだ完全に崩壊してはおらず、フィロン等からのギリシア的なものの受容が少なからずあったとしても、まだアリストテレスの論理学と自然学は歴史的に切断されていて、スコラ学という「存在の類推」〈*analogia entis*〉の思想はまだ成立していなかったが、アウグスチヌスの隠喩としての「悔悛の論理」が新約聖書の解釈学的原理になったことは、確かである。一般的に言っても、この「悔悛の論理」こそ、ギリシア的思想を換骨奪回して西洋形而上学の歴史を現代まで導いた、当の論理形態である。隠喩もそこから自由になれなかったのである。

ここで注記しておきたいのは、アウグスチヌスから始まった「悔悛の論理」はフロイトの『不気味なもの』に現れる「反転の論理」の逆転したものであるということだ。「世の初めから隠されていたもの」が隠喩として語られるようになったのである。その結果「不気味なもの」が現出してきたのだ。「悔悛の論理」は「よきもの」(=福音)の到来をその奥義として約束するが、他方それがいかに「不気味なもの=おぞましいもの」を創出し、それを正統なものとして流布させ、人間の「生」をすり減らしてきたかを、「悔悛という構造」そのものから批判的に語ったのは、かのニーチェだが、一論旨が拡大してしまうので—ここでは言及しない。

7

ジャック・デリダは、ハイデガーの「隠喩的なものは形而上学の内部にのみ存する」という命題を肯定することも無く、否定することも無く、形而上学と隠喩の出会い場所、また離反していく場所を確認し、その命題に付き添う形で隠喩の力、隠喩の可能性を探り、追い求める。その手続きは非常に微妙で、また戦略的でもある。デリダは「私のしている仕事は明らかに、[いつも西洋形而上学にかかわり続けた]ハイデガーの仕事と関係をもってきました。—ある仕方ではハイデガーをくだんのエクリチュールの問題圏のなかへ少しばかり移動させ、方向をそらせて連れて行ったのです」¹⁹⁾と自分の立場と戦略について語っているが、ここでもその立場は維持されている。「テキストに寄り添っていく」というデリダの意識は、他の誰よりもテキストに忠実であることを要求する。普通考えられているのとは逆に、デリダほどテキストに忠実な思想家はいない。その点でもハイデガーとの類似性は顕著である。それは、テキストが語る意味を、結局自分の立場や領域へと導き変更してしまう、悪しき「実証主義」や「解釈学的方法」とは全く異なっている。テキストに寄り添っていきながら、テキストの意味を直接変更することなく、そのテキストの歴史的意味と政治的有效性を批判的に出来させ解体させるというところでも、その方向性は異質でも方法的には、ハイデガーとデリダは共通するところがある。

とすれば、ハイデガーとデリダの分岐点、あるいは差異はどこにあるのか、と問わざるを得ない。その差異は、まさにこの形而上学と隠喩の同一性と差異の理解と受容の仕方に関わっているのである。ここでことさら、形而上学と隠喩の関係を問題にするのもそのためである。

リクールは『生きた隠喩』(La métaphore vive)で、ハイデガーとデリダとの間で隠喩理解をめぐる共通の「核」があり「黙約」があると批判する。つまり「今われわれは、ハイデガーとデリダに共通の理論的な核を考察することができる。本義と転義との隠喩的な対と可視的なものと不可視的なものとの隠喩的な対との間の、いわゆる黙約である」²⁰⁾と。デリダは、ハイデガー的動き

の延長線上での隠喩の拡大と徹底化をやっているに過ぎず、その黙約は「私は不必要であると考える」とリクールは言うのだ。リクールの言い分はある意味で正しいし、正鵠を射ているとも言えないことはない。しかし「隠喩が消滅するところに、形而上学的概念は生起する」と、あたかもデリダがまともにそのまま提言しているように、リクールが見做してしまっているのは、誤解というより、形而上学と隠喩の関係においてハイデガーとデリダが、その関係を語るための言葉を選ぶのにほとんど不可能な困難さに出会いながら、あえて逆説や隠語的用法を駆使して、「何」を問題にしているのかをリクールは全く理解していないし、能天気な反応でしかない。そもそもリクールは、デリダの「テキストを拠りどころにするのではなく、忍耐強くテキストに寄り添っていく」というテキストの読みにかかわる態度の戦略的意味を問うことなく、形而上学と隠喩の関係について「プラトンの形而上学の構築物をもたらすのは隠喩ではなく、むしろ形而上学こそ、隠喩過程を独占して、それを自分のために働かせるのである」²¹⁾と単純にリクールが語る時、形而上学と隠喩の「黙約」の意味を、リクールは全く理解していないし、履き違えている、と言わざるを得ない。彼らは「詩的隠喩と哲学的隠喩を区別して考えている」²²⁾と言明しているところにも端的に現れている。そこを誤ると、ハイデガーとデリダの差異、あるいはデリダのハイデガー理解と批判の微妙な関係を掴み損なうことになる。

ハイデガーの『言葉への途上』に収められた論考「言葉の本質」の中に出てくる、ヘルダーリンの詩『パンと葡萄酒』〈Brot und Wein〉の一節「いま、まさにいまそのために語が、花のように出来てこなければならない」〈Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen entstehen〉の「Worte, wie Blumen」を、ゴットフリート・ベンのように、「隠喩」〈Metapher〉として考えてしまうと、ヘルダーリンの言語表現用法を見誤り、その表現は形而上学に寄りかかり、形而上学の内部に留まってしまうことになる、とハイデガーは言う²³⁾。ベンの解釈は「ヘルダーリンの詩を《植物標本》[herbier]に、枯れたコレクション[摘み集め]に転化してしまう」²⁴⁾というハイデガーのベンの解釈を非難するのと、デリダが「白けた神話」で語った「摩滅」の隠喩としての「枯れた花」とをリクール

は同一視してしまっている、とデリダがリクールを批判しているのは、デリダとリクールの隠喩に関する理解、またその論ぜられる場所の差異を表面化している、と言える。デリダは「ハイデガーのテキスト[自身]のもつ隠喩的な力[le pouvoir métaphorique]は、隠喩についての彼のテーゼ以上に豊かであり、決定的である」²⁵⁾こと、またハイデガーの隠喩概念は単純化され一般化された隠喩概念を「はみだしている」〈déborderait〉というグレイシュとリクールの主張に賛成することにやぶさかではないが、それは「存在の宙吊りの引き籠もり[退-引](un retrait suspensif de l'être)に属しているかぎりにおいてである」²⁶⁾と言い、リクールとグレイシュとの立場に差異を強調するのである。デリダの隠喩理解がまたその破壊の仕方がハイデガーのそれと隣接して平行関係にあることは確かである。しかし、類似と隣接(=平行)とは異なった次元での出来事である。そこを見逃してはならない。ハイデガーは「思惟」〈denken〉と「詩作」〈dichten〉の「近さ」〈Nähe〉と同時に「遠さ」〈Ferne〉を執拗に語るが、デリダはその隣接性(=近隣性)の距離を測定することを放棄し、ただハイデガーの語るそのテキストに寄り添って後を追うようにして行くだけである。ただ、その寄り添った痕跡だけを残しながら、デリダは、その痕跡の行く先(=目的)を決定せず、未知なるものとして脱領域化し、相互変換・交代・補完される可能性を確保しているのである。その脱領域化された場所での隠喩の多義的な働きを、デリダはフォンタニエに倣って「濫喩」〈une catachrèse²⁷⁾〉と呼び、そこで哲学的幽霊(=哲学の幽霊化)を通して隠喩の異なった働き、「隠喩の交代」〈relave de la métaphore〉を跡付けることが出来る。そこにおいて「哲学のテキストのほうに隠喩のなかにある」²⁸⁾といことにもなるというのだ。デリダのいう隠喩の交代もハイデガーのテキストにおける「飛躍」(=ここでは言葉の語調変換=Tonwechsel)に忠実に寄り添い、ちょっとばかり道を逸らした結果である。

デリダがハイデガーのテキストに寄り添うと言うとき、デリダが気にしていること、関心をもたざるを得ないことは、ハイデガーが語る内容ではなく、その語り方であり、言葉に対する接近の仕方であり、言葉に対する執拗な拘りと

畏敬の念にも似た、言葉への絶対的服従の態度である。デリダにとって本当に問題だったのは「彼のエクリチュール [書きぶり]、彼の言語の論じ方 [traitement : 扱い方・治療]、そしてより厳密に言うなら、trait [Zug] -あらゆる意味での trait [trait en tous sens : あらゆる方向へ引くこと]-なるものの彼の論じ方なのだ」²⁹⁾。ということになる。

ハイデガーは言葉で「語る」<sprechen>ことは、言葉に「応答」<ent-sprechen>することである、と言う。デリダはそれを肯定することも否定することもなく、ただそれに寄生しているかのごとく隣接し寄り添っているのだ。デリダのハイデガーに対する思想的態度は決して交わることのない、それゆえに最も有効な接近であり、隣接なのである。その微妙な隣接関係は、これもまた、相互に響きあいながら相反する微妙な政治性をはらんでいる。ハイデガーが、「存在の送付」<Sein=Es gibt>に対してと同様に、人間は技術に対しても政治に対しても「無為」(=脱政治化された正義)でしかありえず、すべてが必然的性起として「命運」<Geschick>でしかあり得ないと感得してしまっているのに対し、デリダは、直接的な政治的アクチュアリティからは離反しながらも、言葉の力が人間にもたらすものの行方を見守り、あらゆるイデオロギーがもたらす世界権力を離散させる、人間の自由(=脱構築されない正義)を世界に向かって積極的に、政治的に発言しようとする。ハイデガーの、隠喩を形而上学へと還元しながらの形而上学批判による反転とデリダの形而上学的隠喩を退引させ、「退引という隠喩」を、つまり非形而上学的隠喩による脱構築の作業は最終的には政治的方向性の差異として顕現してくるのである。ここまで来る過程の内部だけを考えればリクールのハイデガーとデリダの関係の把握と叙述は正しかったというべきかも知れない。しかし、リクールは根本的なところでその差異を取り逃している。その差異は単純な図式ではないので、もっと緻密な言葉で慎重に語らなければならないが、ここでは、ハイデガーとデリダの形而上学と隠喩との関係の差異からだけの暗示としてそれは考えられている。その関係をさらに敷衍してみよう。

8

デリダの隠喩についての言及や考察は、『哲学の余白』に収められた「白い神話」やエッセイ『隠喩の退引』<Le retrait de la métaphore>においてだけではなく、すでに『グラマトロジーについて』や『エクリチュールと差異』の中心的課題だったのである。プラトンからアリストテレスをへて中世のスコラ学、近代のデカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲルからフッサールに至る西洋の「形而上学」が、基本的構造として「存在」を「ロゴス」によって捉え、それらを同一な地平で結合させたことから、存在者について語る人間が「主体」として、存在そのものを「対象」として語り始め、そこで存在と存在者の差異の忘却が開始され、哲学の別名である形而上学の歴史は「存在忘却の歴史」となった。しかもそれは、真理の発露、真理の必然的な現われ方として「存在自体が身を引く」<Entzug des Seins selbst>ことによるがゆえに、人間主体の積極的な参与は無効であるばかりでなく不可能なものとして、それをそのまま受け入れるほかは無いと嘆くハイデガーに対して、デリダは不可能なものを不可能なものとして語る言説の可能性として、ギリシア的「ロゴス=論理」に対して「エクリチュール=書記」を「隠喩」の可能性を与えるものとして対置する。対置するというより、隠喩は、決して形態化されて顕現しない、また言語化もされない隠れた存在の「代補」<supplément>として機能する、と言った方がデリダの言語感覚に近いかも知れない。

ここでハイデガーの「隠喩的なものは形而上学の内部にのみ存する」とされる「隠喩」との差異が破棄され、退引する。デリダのいう「隠喩」は、形態的類似性の対応関係を原理とする、これまでの形而上学的性格と離別するのだ。つまり、そこでこれまでの、アリストテレスから現代のガダマーやリクールに至る隠喩論の中心にあり、それにこだわり続けてきた、言語表現の形式と意味を成立させる条件としての「概念と隠喩」<logos kai metaphora, concept and metaphor, Begriff und Metapher, raison et métaphore>という対立が脱構築される。

ハイデガーも『根拠律』の後半部で「論理から存在へ」という「飛躍」

〈Sprung〉³⁰⁾の必要性と必然性を語り、また「なぜ」〈Warum〉という論理的理由の要請を「の間に」〈Weil〉という時間的生成を導く関係の副詞的接続詞に転化する過程を語り、「存在と根拠は同一である」〈Sein und Grund : das Selbe〉という異例で異常な表現をもって、存在と根拠は二つにして一つであるという「根拠律」のもつ形而上学的性格とは異なる、もうひとつの「他の性格=他の音調」〈andere Tonart〉をヘラクレイトスの「ロゴス」の二重性を反復する形で導き出し、その性格を「集約的帰属性」〈Zusammen-Gehörigkeit〉³¹⁾ないし「歴史的に生成する差異」〈geschichtlich wandelhafte Verschiedenheit〉と名づけている。と同時にそこで「なぜ」という理由の要請を欠いた「その間に」に続く事態は、「遊び」と言い換えられる。ハイデガーは言う「〈その間〉は遊びの中で沈む。遊びは〈なぜ〉なしにある」〈Das 〈Weil〉 versinkt im Spiel. Das Spiel ist ohne 〈Warum〉.〉³²⁾と。ここで、根拠律の狙いと帰結が「遊び」につながられたのも、「遊び」についての謎めいたヘラクレイトスの言説を思念し思惟したからであることは、間違いない。ヘラクレイトスは、純粋なアテネ中心に集約されてきたギリシア思想とは異なった東方的傾向を深く根にもっている、謎めいた言葉で語る奇異な思想家である。ハイデガーが「なぜ」を「の間に」へ飛躍させる契機を、ヘラクレイトスの「遊び」の思想から導き出しているのは、興味深い。後期ハイデガーの存在と言語の関係付けに関して言及する手続きは、ギリシア的ロゴスとは異なった響きがあり、それを聞き分けるのは思いのほか困難である。ハイデガーが「詩人は予言的言語で語る」というとき、その「予言的」という表現が意味するところは、デルフォイの神託のような謎めいた「予言」の意味をもつと同時に、詩人の言語が、すでに語られた言葉を預かり、その意味を隠れた形で語る旧約の「預言」に預かる隠喩的言語にも近づいてくるのである。デリダやレヴィナスが、ギリシア的ロゴスと存在を結び合わせる、いわゆる「存在-神論」〈Onto-theologie〉にこだわるハイデガーに対して、徹底的な背信の矢を向け批判しながらも、どこかでハイデガーに少なからぬ負い目と近親感を同時に感じているのは、近親憎悪の様相を第三の読者に感じさせるし、彼らのハイデガーに関する相互に矛盾した相反する発言の中に、当本人

もハイデガーの言葉についての思想に表れている反ギリシア的性格が隠れていることに自覚的にならざるを得ない、ことを示しているように、思われる。

9

ハイデガーは「根拠律」のもつ、もう一つの非形而上学的性格のミステリアスな探求を通して、存在忘却の歴史を導いた「形而上学」の「超克」〈Überwindung, Aufhebung〉をここで試みているのである。ハイデガーのこの試みの意図はよく理解できる、しかしそれに成功しているかどうかは別問題であるとしても。ハイデガー自身もそのことは十分自覚していた。ハイデガーの著述の最終的帰結はいつも未解決のまま「問い」〈Frage〉として謎のように残される。『根拠律』もその例外ではない。その最後は「われわれは、そもそもまたいかに遊びのもつもろもろの規制法則に耳を傾けながら、同時にそれと戯れ、われわれをその遊びへとつなぎ止めるかという、その問いは残り続けるのである」³³⁾という文章で終わっている。「問うことこそが思惟の敬虔さ」からくると言うのだ。

ハイデガーの思惟に固有な帰結的問いの謎めいたものに、敏感に反応しその残された未解決の場所を引き継ぎ、その場所がなぜ謎めいているのかを、ハイデガーの思考の動きに寄り添う形で、その差異を、あるいはその差異の意味を、歴史的な足跡として記憶の中にとどめようとしたのが、デリダの主要な仕事となった、のである。ハイデガーはさらに、『根拠律』の後半で、また「言語の本質」の最後で、形而上学の内部にしか存在しない隠喩から「身を引く」〈sich entziehen〉ことを試み、そこから、「ひとつの本来的な一步後退=言葉の道行きの途上で、それまで使用されてきた語の破壊を試み、脇にそれること」〈einen eigentlichen Schritt zurück〉を語る。それは「存在」自体が「身を引く」ことに人間が応答し得る唯一の可能な態度だからである。論理によってであれ隠喩に託してであれ、形而上学は存在を述語化しようとした。存在に内実のある確定した述語を与えようとしたのである。述語化するということは、存在を主語に押し上げることと同値である。しかし、存在は全くの「無内容」であるがゆえ

に、それを主語として語ることは出来ない。それに気づいていたヘーゲルも、無内容な存在（＝無）から出発したが、最終的には存在に「絶対精神」という名を与え、形而上学的に述語化し、形而上学そのものを完成させてしまった。ハイデガーがヘーゲルにおいて形而上学は終焉する、と言っているのはそのためである。ハイデガーのいう「存在」〈Sein〉とは何か、何を意味しているのか、とよく人は問う、ハイデガー研究者もその問いに陥り悩まされ、その回答に苦慮している。それには確かに必然性はあるだろう。しかし「存在とは何か」という問いに回答も解答も無い。「存在について」は語れても、存在には「いかなる述語も対応しない」がゆえに、存在「について」語れたとしても、それは存在「を」語ったことにはならない。よく言われるように、存在は「無」ではない、「時間」でもない、「自然」でもない。それらの命名は存在についての「解釈」でしかない。存在は解釈され得ない。存在は働きである。全てが入る「入れ物」〈Khôra〉のような全くの無内容な働きである。その働きこそ、存在が「性起する」〈sich ereignen〉ことであり、それに応答するように、人間にすべての存在者を託しながら、存在は人間から撤退するのである。いずこへの撤退なのか？いかなる仕方で撤退するのか？そこで「隠喩」がその問いに答えようとする。その意味では隠喩は、存在の撤退に要請された形で、存在の働きに従事することになる。

10

それゆえデリダは、ハイデガーの形而上学的隠喩からの撤退・引退・退隠という形而上学の「破壊」〈Destruction〉なる道行に「寄り添う」仕方で「隠喩の退引」〈Le retrait de la métaphore〉を語ることになるのである。しかし、デリダは「Retrait はハイデガーのテキストに対する一つの翻訳でもなければ一つの（通例に意味での）非翻訳でもない。それは本来的でも字義通りでもなく、形象的でも隠喩的でもない」^{34a)}と付言する。とすればまた、「retrait という語がここで字義通りにも隠喩によっても機能しないとすれば、隠喩の退引として

の（comme）存在の退引を「一言うなれば」思惟する以前に、私は何を言わんとしているかを知らないわけである」^{34b)}ということになる。それは先述したことと関係付けるならば「なにか新しい見聞の事柄を言い表すことを目的とすることになるろう」ということになり「隠喩の退引は、退引の隠喩になる」^{34c)}という。隠喩や存在の方にあった力点が「退引」の方に反転するのである。デリダはそこで何を指示し、示唆ようとしているのだろうか。デリダはそこで「存在＝名前」は「世の初めから隠されてあること」の「隠喩」としてのみ語られ、記述され、それをエクリチュールの記憶として呼び求めているのだ。デリダがここで名指した「隠喩」はもはや形而上学の内部に存在していた「隠喩」ではない。また、ハイデガーが、形而上学から引退させた隠喩でももはやない。おそらく、デリダによれば、そのような隠喩はそこで死ななければならぬ。そのような「隠喩の退引」は「隠喩の死」を隠喩しているということだ。ここでは同時に「形而上学＝存在論＝哲学」の死を隠喩的に語っているのだ。そこで呼び出された「隠喩」が、誤解なきように言えば「メタ隠喩＝入れ子型になった隠喩」として想定されている、と言ってもいい。そこで名づけられた隠喩は「灰という名は、灰そのもののさらなる灰」(『火ここなき灰』)³⁵⁾という構造を思い起こさせる。「隠喩はしたがってつねにその死を自分自身のうちに宿している。そしてこの死は疑いなくまた哲学の死でもある」と語るデリダの言説は「隠喩の死であると同時に死の〈隠喩＝代補〉」でもあることを帰結させる。そこで、「隠喩という名は、隠喩そのもののさらなる隠喩」となる。この二重の意味をもつ隠喩からの「隠喩の死が同時に哲学の死である」という帰結をもって、デリダの隠喩に関して、最初に問われた「何が隠喩とともに[でもって]生じているのか」[Que se passet-il avec la métaphore?]³⁶⁾という、そもそもの問いに答えているのである。隠喩の死とともに形而上学も死ななければならぬし、形而上学の死とともに隠喩もまた死ななければならぬ。そう語るデリダの言葉は、隠喩は「死の隠喩」の「代補」として隠されながら残され、生き延びることを暗に語っている。つまり、隠喩の死がいかなる死であったかということの、「痕跡」(＝灰)として残されることになるのだ。その痕跡を追い、

灰の記憶を呼び戻すのがデリダの仕事となり、隠れていた隠喩（メタ隠喩）を再び呼び戻し反復させる作業となる。そこでは、痕跡の「隠喩」として語られるメタ隠喩は「代補としての隠喩」として機能することになるのだ。

さらにここで、デリダは「代補としての隠喩」が必然的にもたらす脱領域化と非決定性、および非概念化と「脱構造的な内構造」〈*infrastructure*〉に隠喩の可能性を見ようとしているのである。デリダのいうこの「代補としての隠喩」は「隠喩の死」として、隠喩の形態的類似性を放棄し、物と言葉、イメージと言語が対応関係として直接に直線的に結ばれることなく、いつもずれながら遅れて、ある一つの円環、しかも閉じることのない円環を迂回している。この隠喩の迂回運動は、隠喩が決して形而上学に回収されないこと、あるいはもし形而上学が、その本質として存在するものからの「超越」することの記述をその任務とするのなら、隠喩は超越の仕方の直接的表現ではなく、またその変形・転移・移動などでもなく、そのような表現からはみ出された部分、まさに「哲学＝形而上学」の余白に、非概念化され、脱領域化されてたものとして、その「痕跡」〈*trace*〉を刻むことになる。その隠喩の運動は、形而上学的な「超越論的」〈*transcendental*〉ではなく「《ほとんど＝脱》－超越論的」〈*quasi-transcendental*〉³⁷⁾な表現運動となる。デリダが「隠喩の退－引」と言うとき、その「退－引」の運動は迂回する運動となり、まさにその瞬間に遅れながらも、そこで「ほとんど」〈*quasi*〉形而上学を抜き去っているのである。デリダの言う、脱形而上学的迂回の痕跡としてのこの隠喩は、「現実的」〈*real*〉でも、まして「観念的」〈*ideal*〉でもなく、また主語－述語によってカテゴリー化されるものでもなく、時間的に遅れてくる待機的なものとなり、過去・現在・未来に直接関わるることのない未知の「来たれ！」の表出として、誰が語っているか、あるいは誰が書いているか分からないまさに「黙示録的」〈*apocalyptique*〉³⁸⁾なものとなる。この退引する隠喩の黙示録的なありかたを、デリダは「《ほとんど＝脱》－隠喩的」〈*quasi-métaphorique*〉³⁹⁾と名づけている。ここで言われた〈*quasi*〉という言葉表現は、ロマン・ヤコブソンの「擬似隠喩表現」〈*quasi-metaphoric expression*〉⁴⁰⁾からきているが、デリダはその箇所を意識しつつも、

その言葉は翻訳しようのない空白にも似た「挿入」であり、「ほとんど」とか「それに似た」とか「擬似的な」というような具体的な意味をもつ表現というよりは、空間的な上下・左右の交替可能性と時間的な過去・未来の交差可能性という過程領域を示す記号のようなものである、と見做している。デリダの場合、それは、決して何事かを解決した結果としての「定立命題」〈*these*〉の確立を志向するものではなく、どこまでも行っても解読が終わることのない未来に向かっての「予告」的で「仮説」〈*hypothese*〉的な記述作用の表現という意味合いをもつことになる。それは、隠喩表現でありながら隠喩形態が欠如した、すべてが変換可能な空虚な「入れ物」としての「隠喩法」〈*Metaphorik*〉と言ってもいい。

デリダのここでいう「隠喩法」は、H・ブルーメンベルクが言う、「哲学的言語の根底に存続するもの」〈*Grundbestände der philosophischen Sprache*〉として「絶対的隠喩」〈*absolute Metapher*〉と名づけ⁴¹⁾、その隠喩のあり方を「概念形成の前にある領域」〈*Vorfeld der Begriffsbildung*〉⁴²⁾と見做し、それは「耕す精神」〈*Wühlergeist*〉⁴³⁾によって歴史的に現実化される可能性をもち、それはヘーゲルのミネルヴァの梟のように最後にやってくるのでも、雷や火事に先行する稲光のように早々にやってくるものでもなく、ただただその耕すための領域を確保することに必然性があるという、「隠喩」のもつまだ決定されていない、つまり意味の決定不可能性の「留保」という考え方にも通底する。ブルーメンベルクは、隠喩のもつその未決定的－中間的性格を、「現れること」〈*Schein*〉そのものが可能的にもつ二重な様相を踏まえて「未だ未決定な顕現」〈*Wahrscheinlichkeit*〉⁴³⁾あるいは「不正確さ＝あいまいな正確さ」〈*Ungenauigkeit*〉と呼んでいる。隠喩はその意味で、いつもすでに「留保」なのである。デリダによれば「留保」とは、一つの「滞留」〈*demeure*〉であり、何事かの決定がどこまでも先延ばしされ先送りされることである。隠喩は「隠喩」として、概念化が終結し、意味が決定される度ごとに、いわゆる形而上学の死の瞬間がやってくる時、そのつどの瞬間がまさに「瞬間」として無限に連続する過程にずっと立ち会うことになる。それはまた、そのつどの死の瞬間が無限に延期されるこ

とと等価である。そういった意味でも隠喩は、時間的に意味の終わりにき留保として、いつもすでに黙示録的なのだ。

デリダの言う黙示録的記述の隠喩は、「隠喩的なものは、形而上学の内部にのみ存する」という隠喩のあり方を、形而上学そのものを超克することによって、その破棄を試みたハイデガーの「飛躍」〈Sprung〉に寄り添いつつも、隠喩は「すでに」〈déjà, immer schon〉、あるいは「未来において」[dans le] 〈avenir, in der kommenden Zukunft〉形而上学を「超え出ている」ことを事後的に認識させるのである。デリダは、そのように認識された黙示録的隠喩を形而上学的隠喩に平行して隣接させ、その対立や混同ではなく、その差異と隠れた交差を書記することによって、西洋の哲学の歴史のなかで、逆に、隠喩こそが概念化された言語による形而上学の成立する場所であり、それを可能にさせる言語領域であることを、暗示させようとしているのだ。

隠喩のあったところで、形而上学は生成しなければならない⁴⁹⁾、と。

「追記」

この論考で、その表題にもある「隠喩」という言葉は、さまざまな意味で語られている。単なる比喩とか譬という意味で使われる場合もあれば、コンテクストによっては、ロマン・ヤコブソンが『一般言語学』〈ESSAIS DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE〉で、言語の二重性格である「選択」〈selection〉と「結合」〈combination〉の異常から来る失語症の研究によって導かれた「相似性の異常」〈similarity disorder〉と「隣接性の異常」〈contiguity disorder〉の差異を根拠にした、いわゆる「隠喩」〈metaphor〉と「換喩」〈metonymy〉の区別を意識して使われている場合もあるが、特別指摘しない限り、それらを総合し、総括した広い「比喩」と言う意味で使われている。「隠喩論」において隠喩と換喩の差異は決定的であり、それを無視しているわけではないし、その差異に関する論及はこの論考にとっても重要な意味を持つことは不断に意識されているが、ここでは形而上学と隠喩の関係の論述に終始し、意識をそこに集約させるため、あえてこの論考においては、その差異を詳述することからの言及は断念

せざるを得なかった。しかし、その差異を踏まえてさらに形而上学との関係からの「隠喩論」も展開されるべきであろう。

デリダが、〈métaphorique〉と〈quasi-métaphorique〉なる表現で、ギリシア的(=プラトン-アリストテレス的)対応関係による「隠喩」概念の死を暗示し、その死の意味をその生以上に重要なものと見做しつつ、それと同時に東方のヘブライ的隠喩・譬のもつ、ベンヤミンのいうように、「引用」されて初めて隠れた事柄を言語的に語りだす可能性をもつ、対応関係とは異質の「隠喩のありか」を示唆していることへも足を踏み入れる必要性がある。それは次の課題である。

註

- 1) アリストテレス『詩学』(1457b 21)
- 2) 『旧約聖書』(詩篇78)
- 3) Martin Heidegger, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, S.89.
- 4) Jaques Derrida, la mythologie blanche - la métaphore dans le texte philosophique - in : MARGES DE LA PHILOSOPHIE, Paris 1972, p.328.
- 5) Sigmund Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, XXXI Vorlesung - Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit - in : Gesammelte Werke XV, Frankfurt a.M. 1999, S.86.
"Wo Es war, soll ich werden"
- 6) 註4)の翻訳：ジャック・デリダ、豊崎光一訳「白らけた神話-哲学テキストの中の暗喩」(『哲学の余白』所収)(集英社)
豊橋氏は〈métaphore〉を暗喩と訳しているが、この論考では言語の如何を問わず、メタファーの訳語として「隠喩」という日本語をそれに当てている。
- 7) Paul Ricoeur, LA MÉTAPHORE VIVE, Paris 1975.
久米博訳『生きた隠喩』(岩波書店)参照。
- 8) Jaques Derrida, Le retrait de la métaphore in PO&SIE, No.7, 1978, Engène Belin.
ジャック・デリダ、庄田常勝訳『隠喩の退-引』-ミッシェル・ドウギーに-(『現代思想』1987年5-6月号)
- 9) 「予備学(予備練習)」〈Propädeutik (Vorübung)〉はカントの『純粹理性批判』の「純粹理性の建築術 A841, B869」に出てくる用語。
- 10) 「作業仮説」は、デリダの〈Khôra, Paris 1993, p.26〉に出てくる〈hypothèse de travail〉

- の訳語、ドイツ語訳では〈Arbeitshypothese〉となっている。
- 11a) Sigmund Freud, Trauer und Melancholie, in: Gesammelte Werke X, Frankfurt a.M.1999, S.430.
フロイトは、悲哀の仕事とメランコリーの仕事を質的に異なった精神作業として、はっきりと区別するが、両方を含めた意味で「喪の仕事」〈Trauerarbeit〉として使うことがある。メランコリーの仕事は、悲哀の仕事の仮説から類推され、叙述されているからである。
- 11b) a.a.O. S. 431
- 11c) a.a.O. 「いたむ傷口」〈eine schmerzhaftige Wunde〉 S.446
プラトンの対話篇の創作の流れは、ソクラテスの死によって、自ら招いてしまった、この「いたむ傷口」を癒していく過程であり、その記憶と忘却の葛藤でもあった、と言える。
- 12) Martin Heidegger, Der Satz vom Grund (Vortrag), in: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, S.202.
- 13) Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S.160.
- 14a) Sigmund Freud, Das Unheimliche, in: Gesammelte Werke XII, Frankfurt a.M. 1999, S.237
- 14b) a.a.O. S.254
- 15) Jaques Derrida, Questions et réponses à Waseda, in: DERRIDA AU JAPON.
ジャック・デリダ「私の立場－デリダは答える」(高橋允昭訳『他者の言語』－デリダの日本講演－《法政大学出版局》所収) 216頁
- 16) 註6)の J. Derrida, la mythologie blanche p.323, の翻訳「白けた神話」の493頁
- 17) Die Bibel oder die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart, 1967.
Das neue Testament, S.22.
- 18) a.a.O. Das alte Testament, S.766.
- 19) 註15)デリダ「私の立場」216頁
- 20) 註7)リクール『生きた隠喩』, 377頁
- 21) 同上 378頁
- 22) 同上 355頁
- 23) Martin Heidegger, Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S.206-207.
- 24) 註8)デリダ『隠喩の退－引』(『現代思想』1987年6月号), 203頁
- 25) 同上 203頁
- 26) 同上 203頁
- 27) 註6)原文 p.305
- 28) 同上 原文 p.308, 訳479頁

- 29) 註8)デリダ『隠喩の退－引』(『現代思想』1987年5月号) 37頁
- 30) 註3)M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S.95.
- 31) a.a.O. S.184.
- 32) a.a.O. S.188
- 33) a.a.O. S.188
- 34a) 註24)の207頁
- 34b) 同上 207頁
- 34c) 同上 212頁
- 35) Jaques Derrida, feu la cendre, Paris 1987.
ジャック・デリダ, 梅木達郎訳『火ここなき灰』50頁
- 36) 註8)の34頁
- 37) Rodolphe Gasché, The Tain of the Mirror- Derrida and the Philosophy of Reflection, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts and London, England, 1987.
ガッシュェは、英語圏特にアメリカでのデリダ論の草分けとなった上記の著作の最終章〈Quasimetaphoricity〉において、ハイデガーとデリダを引き合いに出し、〈quasi-transcendental〉と〈quasi-metaphoricity〉の密接な関係とその近接性について論じ、〈The question of the quasitranscendental, of quasimetaphoricity in this case, is a judiciary question in a new sense〉(318 p.)と見做している。
- 38) Jaques Derrida, D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris 1981, p.77
ジャック・デリダ, 白井健三郎訳『哲学における最近の黙示録的語調について』(朝日出版) 117頁
- 39) 註24)の205頁
- 40) Roman Jakobson, ESSAIS DE LINGUISTIQUE GENERALE 1973.
ロマン・ヤーコブソン, 川本茂雄監訳『一般言語学』(みすず書房) 36頁
- 41) Hans Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M. 1998, S.10.
- 42) Hans Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt a.M. 1979, S.77.
- 43) Hans Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1989, S.644.
- 44) Wo Metapher war, soll Metaphysik werden.