

脱構築研究会オンラインジャーナル

# *Suppléments*

No. 1

# 目次

## 特集Ⅰ ジャン＝リュック・ナンシー追悼

- 「引き退き」はいかなる意味で実践的なのか  
——ジャン＝リュック・ナンシーとフィリップ・ラクー＝ラバルトの提起をめぐって——  
安藤歴……………1
- ことば、意味、触れる、場  
——『コルプス』における身体論と言語について——  
市川博規……………15
- 「絶対的有限性」について  
——ナンシー哲学と「私たちの時代」——  
小田麟太郎……………24
- 信は行為に放たれて  
*L'acte de foi et/ou une foi en acte*  
柿並良佑……………41

## 特集Ⅱ 偽誓と赦し

- 偽誓の薄明の方へ  
——ジャック・デリダ『偽誓と赦しⅠ』を読む  
西山雄二……………53
- 概説 ジャック・デリダ『偽誓と赦しⅠ』  
西山雄二……………70
- 赦しの試練にかけられる真理  
——ジャック・デリダのセミナー『偽誓と赦し』の読解——  
ジネット・ミショー（桐谷慧訳）……………92

## オンラインセミナー

時間の弁証法と差延の思考

——初期デリダにおけるアレクサンドル・コイレのヘーゲル研究の意義——

小原拓磨……………122

錯綜、他性、非 - 現在

——初期デリダにおける時間の問題の概観——

桐谷慧……………133

## デリダ『スクリップル』を読む

『スクリップル』を読むために

松田智裕……………152

## バルバラ・カッサン『ノスタルジー』をめぐって

バルバラ・カッサン『ノスタルジー』におけるハイデガー的「存在のノスタルジー」の解体

馬場智一……………160

ノスタルジーを（もっと）複雑化するために

——バルバラ・カッサン『ノスタルジー』をめぐって——

関大聡……………175

## アカウントビリティ／レスポンシビリティ——会計学の脱構築

アカウントビリティ／レスポンシビリティ——会計学の脱構築

國部克彦……………190

## 書評

Sean Gaston, *Jacques Derrida and the challenge of history*

亀井大輔……………203

Edward Baring, <i>The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968</i>	櫻田裕紀.....205
Mark Murphy (Ed.), <i>Social Theory and Education Research : Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida</i>	丹上麻里江.....210
Françoise Dastur, <i>Déconstruction et Phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger</i>	宗利風也.....213
Alexander Schnell, <i>Der frühe Derrida und die Phänomenologie. Eine Vorlesung</i>	峰尾公也.....218

---

## 「引き退き」はいかなる意味で実践的なのか

——ジャン＝リュック・ナンシーと

フィリップ・ラクー＝ラバルトの提起をめぐって——

安藤歴

---

### はじめに

1980年から1984年まで「政治的なものをめぐる哲学研究センター」(以下「センター」と表記する)がパリの高等師範学校に設置された。デリダの発案とされるこのセンターは1980年に開催されたデリダについてのコロック «*Les fins de l'homme: À partir du travail de Jacques Derrida*»で提起された政治的なものについての議論を受けて設置された。センターにはエチエンヌ・バリバル、クロード・ルフオール、ジャック・デリダ、ジャック・ランシエール、ジャン＝リュック・ナンシー、ジャン＝フランソワ・リオタール、フィリップ・ラクー＝ラバルト、リュック・フェリーなどの名だたる哲学者が集まった。また『主体の理論』(1982)を著したアラン・バディウが発表者として招かれ、パリ滞在中のジョルジョ・アガンベンも参加していたと言われる。その研究成果は*Rejouer le politique* (1981)や*Retrait du politique* (1983)として出版された。センターでの活動の影響は、出席者の後の著作にも見て取ることができる。

センターはその名前の通り、「政治的なもの」の概念を「哲学的」に探究する場として開放された。このセンターの活動の中心となっていたのが、ナンシーとラクー＝ラバルトだった。彼らはセンターの活動において、(1)哲学的なものあるいは哲学と政治の関係、(2)全体主義、(3)引き退きという3つの論点を問いの対象として提起している。本稿では、センターの開会講演等 («*Ouverture*»と«*Retrait du politique*», およびその付論)において議論される「政治的なもの引き退き」という主張に着目しながら、この3つの論点を整理する。

1980年代初頭には「脱構築と政治」の関係がいかなるものなのかについて表立った議論が提起された。この主題は、前述のコロックで明確に見て取れる。そこでは、後のセンターの活動にとって直接の契機となる議論が行われていた<sup>1</sup>。特に重要なのは、クリストファー・フィンスクとラクー＝ラバルトが行った政治に関するセミナーであろう。このセミナーでの両者の発表はデリダ

---

<sup>1</sup> スリジー・ラ・サールでのコロックについては、その後もこの場で継続される「崇高」についての議論との関連でも注目すべき広がりを持っていると思われる。これについては、Michele Cohen-Halimi, *Stridence speculative: Adorno Lyotard Derrida*. Paris, Payot, 2014がアドルノの提起から、デリダとリオタールの線で「アウシュビッツ以後」の判断力の問いについて議論を行っている。本稿でも扱う哲学者たちが80年代に持っていた問題意識をより広く明らかにするためにさらなる検討が必要である。

の脱構築と政治の関係、デリダの思想における哲学と政治の関係についてだった<sup>2</sup>。発表においては、後にセンターの活動でナンシーやラクー＝ラバルトが論及する諸々の主題が既に議論されている。このコロックにおいて、ラクー＝ラバルトは68年5月以降の政治・社会状況の中で政治的なものを問い直し、「政治的なものの脱構築」をする必要性について述べている<sup>3</sup>。このような脱構築と政治の「関係」への問いがセンター設置の背景にあった。

では、脱構築と政治の関係を問うという問題設定の中で、「政治的なものの引き退き」がどのように位置づけられていたのか。「政治的なものの引き退き」は、一方ではハイデガーを下敷きにした西洋形而上学的意志への批判を背景にした1980年代当時の彼らの時代認識である。しかし、他方でそれはナンシーとラクー＝ラバルトがセンターの哲学的活動を方向づけるための形式でもあった。すなわち、彼らは、「政治的なものの引き退き」を問うという仕方で哲学的な実践あるいは投企のあり様を追求しようとする。この二つの側面に目を向けることで、彼らが提起しようとした問題系がどのようなものであったのか、その一端を明らかにしたい。

## 1. 政治的なものの概念

「政治的なもの」(le politique)に関わる思想史を簡単に確認しておこう。一般的に「政治的なもの」は「政治の本質」と定義される概念であり、政治(la politique)をそれとして成り立たせるものである。政治という人間の活動が成り立つとするならば、その活動が拠って立つ根拠が考えられてしかるべきである。その根拠が「政治」との差異によって「政治的なもの」と呼ばれ、問いの対象とされる。

ただし、本稿は「政治的なもの」を構成的な概念として捉え、その概念自体の定義を問題とはしない。むしろ「政治的なもの」という概念によってある「政治」を規定しようとするその手法や目的、内実が問われるべきであると考え。その概念の周りに配置される諸概念の連関を分析することが重要であり、そのような構成的概念として「政治的なもの」を捉えることが必要である。

「政治的なもの」が問題となりえるようになった着想の源のひとつは「ポリス的動物」という

---

<sup>2</sup> 1980年代前半にフランスとアメリカ、イギリスそれぞれで脱構築と政治、あるいは脱構築とマルクス主義の関係への問いが提起されるようになった点では、それぞれに共通した問題意識が見出される。Thomas Docherty, « Deconstruction Not Reading Politics. », Martin McQuillan (éds.), *Deconstruction Reading Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2008. pp. 32-56には英米圏での脱構築受容において政治的問いが提起される背景が簡潔にまとめられており参考になる。コロックの出発点になったデリダの発表「人間の終わり」はアメリカ合衆国のニューヨークで読み上げられたものであり、最初から英語圏との交渉のもとにあった。セミナーへの参加者には、バーバラ・ジョンソン(1947-2009)やデイヴィッド・キャロル、ペギー・カムフ(1947-)らが参加しており、英語圏で「脱構築と政治」の関係が同時代的に主題になる一つのきっかけとなったのではないかと予想される。

<sup>3</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, « Séminaire politique: Intervention », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, pp. 493-497, p. 495.

アリストテレスによる人間の定義であろう。もちろん、現在の概念的使用をアリストテレスにそのまま適用することはできないが、少なくとも人間的活動を可能ならしめるものがポリスに見出されており、ポリスとの関係において人間の本性が把握されていたことは指摘できるだろう。ただし、ポリスとはアリストテレスにとってより全体的な概念であり、そこに「政治」と名指されるような種差性を持った領域が見出されるわけではない。これはキリスト教の神の権威の下に「君主の鑑」などの教説で徳に基づいた統治が問題とされる中世まで変わらないといってもいいだろう。政治は他の諸領域、例えば宗教や軍事などと十分に区別され概念化されていたとはいえない。

政治がそれ自体の領域として自律性を付与され始めるのはマキャベリ以降であると言われる<sup>4</sup>。これが道徳や宗教から政治を切り離し国民国家へ舵を切ったと彼が評される所以である。とはいえ、マキャベリの時代にはいまだ政治が社会や経済から十分に切り離されてはいなかった。社会や経済は近代において国家から切り離されてることで、種差性を帯び始める。政治がこれらの領域と十分に区別されるようになるのは、植民地主義に伴ってグローバルな経済が拡大し、都市住民が増えることで、伝統的共同体とは区別された全体性としての社会領域が発生し拡大する18世紀以降のことだといえるだろう。このような諸領域の分化にともなって、19世紀には社会や経済を扱う学問として社会学や経済学が政治学とは別の分野として確立されていく。しかし、社会学と経済学がその対象たる社会や経済を分析し「実体化」していったのに対して、政治学は対象を縮小していったと言える。政治学の対象は制度化された政治権力の分析へとシフトし、制度論の趣を強めていった。これは国民国家の成立に伴い、その規範的、制度的な基礎づけを行うためであったと考えられる。アリストテレスにおいて「棟梁の学」と位置付けられていたポリスの学はその対象領域を限定されたのだ。

だが、20世紀に入り、そのようなミニマルな政治の捉え方は動揺することとなる。その理由の一端は「戦争」のように、制度論や政治過程論に還元されない国家を超えた過剰が認識されたからだろう。だからこそ、政治の本質を「政治的なもの」として概念化する必要が浮上した。「政治的なもの」という概念を取り上げ明確に定義付けたのはカール・シュミットである。彼が政治的なものを友敵関係に見出す際に、その典型とされるのは国際戦争や内戦である。シュミット自身の試みは戦争のような例外的状態に主権的決定が可能となる契機を見出し、そこに政治の基礎づけという位置づけを与えるものだった。

例外状態に主権的決定を見出すシュミット主義に対して、アーレントの「政治的なもの」についての思索は現れの領域としての公的空間とそこでの自由な活動を重視する。これは、必要性に基づいた生存のための社会領域から区別され、人間の複数性を前提とした政治の活動が可能になる政治空間である。例えば、アーレントは『人間の条件』(1958)で、近代においては経済学や統計学が人間の行動をパターン化し、このような社会的行動を基準として画一的に人間存在が切り

---

<sup>4</sup> 君主への教育としてあるべき統治のあり方を示す「君主の鑑」というジャンルにおけるトマス・アクィナスとマキャベリのあいだの差異・変容については次の文献を参照。早川誠「政治」、古賀敬太編『政治概念の歴史的変容』所収、晃洋書房、2007年、1-25頁、11-12頁。

詰められていると論じた。社会は「ただ生命の維持のためにのみ存在する相互依存の事実」であり、生存のための労働が支配しているとされる。彼女は近代において勃興した「社会的なもの」(le social)による公的空間の支配に対して、「政治的なもの」を公的な現れの間として対置する<sup>5</sup>。

シュミットやアーレントの力点はあくまで「政治的なもの」の種差性を限定し浮かび上がらせることにあった。社会とも経済とも制度とも違うかたちで政治の領域を確保することを大まかなモチーフとして取り出すことができるだろう。しかし、この背景には、「社会的なもの」による「政治的なものの侵食」についての認識がある<sup>6</sup>。アーレントと同じく、シュミットも『政治的なものの概念』で、「政治的なもの」への「社会的なもの」の浸透を「全体国家」への言及によって問題にしている<sup>7</sup>。固有で自律的な領域たろうとした政治はその区画があいまいとなり、社会が政治を含む包括的領域として拡大する。政治活動はその他の諸活動とともに経済活動と密接に結びついた社会領域に包含され、「政治的なもの」はそれ自体の種差性があいまいとなった領域となるのである。

以上の概観的な論述からさしあたり確認しておきたいことは、次の2点である。「政治的なもの」の概念は「政治」と「社会的なもの」というふたつの領域から区別されるものとして思考されていること<sup>8</sup>。そして、「政治的なもの」の曖昧な領域性をいかに思考するのかという問題が浮上していることである。

「政治的なもの」を問題化する議論の背景には、「政治的なものの消失」の問題化がある。それは「社会的なものへの支配」によって「政治的なもの」が自律的領域としては同定できなくなっ

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (2nd ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 46.

<sup>6</sup> 「ポストモダン」について扱った論者たち（例えば、シュルドン・ウォーリンやリオタール）も社会による政治の侵食をどのように考えるべきかという現状認識を共有していたことは指摘しておきたい。

<sup>7</sup> シュミット『政治的なものの概念』を参照のこと（カール・シュミット『政治的なものの概念』田中浩訳、未来社、1970年）。ソリン・ラドゥ・ククはシュミットの『政治的なものの概念』の出発点にはある「引き退き」の認識があるとする（Sorin Radu-Cucu, « Politics and the Fiction of the Political. », Carsten Strathausen (éd.), *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, 147-69, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.）。すなわち自由主義的な19世紀を特徴づける様々な形式での脱政治化によって権威の政治・神学的な構造が失墜し、近代国家が変質してきた一方で、「政治的なもの」は宗教、文化、教育、経済といった「中立的領域」を脅かし、それらはもはや「中立的」ではないものになってしまったという認識である。シュミットはこのような問題意識を背景にして、むしろ「政治的なもの」の自律性を友敵関係に見出そうとするのである。これは、ナンシーとラクー＝ラバルトの述べる「政治的なものの引き退き」と部分的にしか一致していないものの、ラドゥ・ククは彼らが「政治的なものの引き退き」の問いとして「主権の引き退き」を取り上げる際に双方に類似性があると指摘する。

<sup>8</sup> Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought : Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 154. マーチャートはナンシーとラクー＝ラバルトの提起した「政治」と「政治的なもの」を「存在論的差異」と類比的に「政治的差異」として定式化し、その思想潮流を「ポスト基礎づけ主義」と名づける。これに対しては、バディウの立場を基軸にしたブルーノ・ボシュティルズが執拗に批判を続けており、注目に値する（Bruno Bosteels, « Thinking, being, acting ; On the uses and disadvantages of ontology for politics », Carsten Strathausen (éd.), *A leftist Ontology : Beyond relativism and identity politics*, University of Minnesota Press, 2009, pp. 235-252. および Bruno Bosteels, *The actuality of Communism*, Verso: London/ NewYork, 2011.）。



しまうという認識である。ここに「政治的なものの引き退き」を問う余地が生まれる。ナンシーとラクー＝ラバルトは、近代における政治的なものの浸食に関する議論を前提としながらも、1980年代において社会領域の全体化が古典的な「全体主義」とは違う仕方では実現されてしまったという問題意識を持っている。彼らは、この新しい全体主義において、その種差性を断言することもできなくなった「政治的なもの」とその「引き退き」のあり方を問う。では、彼らが問いに付す「政治的なものの引き退き」とはどのようなものなのか。

## 2. 全体主義

ナンシーとラクー＝ラバルトが「政治的なものの引き退き」を提起した背景には、当時の社会・政治的状况がある。「68年5月」に象徴されるような政治・社会運動の後退、その遺産が70年代を通して反省される中で現れてきた「新しい体制順応主義」、プラハの春（1968）やアレクサンドル・ソルジェニーツィンの『収容所列島』の刊行（1973～）、カンボジアでの大量虐殺などによるマルクス主義・社会主義の決定的凋落、社共共闘路線の延長線上でのミッテラン政権の成立（1981）とその挫折（1983）、こういった出来事がフェリックス・ガタリの有名な言葉「冬の時代」にあらわされるような停滞期につながる。また、ニクソン・ショック（1971）、第一次オイルショック（1973）、第二次オイルショック（1979-80）、欧州通貨制度の発足（1979）といった経済危機・経済システムの再編が行われ、福祉国家体制が動揺し、新自由主義が勃興するのもこの時期である。こういった現状の認識として、「政治的なものの引き退き」という言葉が用いられていると最初に確認しておきたい<sup>9</sup>。

ナンシーとラクー＝ラバルトは以上のような1980年代初頭の政治・社会の状況における「全体主義」の新しい様相を捉えようとする。彼らは近代を全体主義的な欲望によって捉えている。例えば『ナチ神話』（1991）などで彼らは「ナチスドイツ」での神話に基づくイデオロギー的正当化のメカニズムを分析し、そこに何らかの形象に全体を体現させる意志を読み取っている<sup>10</sup>。これに対して、本稿が読解の対象とする発表原稿では彼らの置かれた現状における全体主義の分析がなされる。この現状認識として、ナチスなどを典型とする古典的な全体主義とは違う新しい全体主義が提示される<sup>11</sup>。

<sup>9</sup> 70年代から80年代の政治・社会の変容およびそれに応じた知識人の変容と反応については優れた研究が数多くあるが、その中でも François Cusset, *La décennie : Le grand cauchemar des années 1980*, Paris, La Découverte, 2008 が詳しく論じている。

<sup>10</sup> Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigue, de l'Aube, 1991. (『ナチ神話』、守中高明訳、松籟社、2002年)。Simon Sparks は「形象」への意志から存在一神論を定式化しようとする点にハイデガーとは違うナンシーとラクー＝ラバルトの特徴があると論じている (Simon Sparks, « Editor's introduction : Politica ficta », Simon Sparks (éds.), *Retreating the Political*, New York, Routledge, 1997, p. xiv-xxviii, p. xx-xxi.)。すなわち、形而上学は形象化に向かう点において特徴づけられる。

<sup>11</sup> ナンシーとラクー＝ラバルトは「未刊の全体主義」(totalitarisme inédit)と呼んでいる。未だ公開や作品化されておらず秘められているという含意を持ち、従来の全体主義論からすると捉えがたい形態の全体主義のことを指している。ここでは古典的全体主義との対比で便宜的に「新しい全体主義」と呼

彼らはアーレントに従って、(1)労働する動物の勝利、(2)社会的なものによる公的空間の規定または回復、(3)権威の失墜という全体主義の3つの特徴を挙げる<sup>12</sup>。この中でも特に権威の失墜に対する反応が新しい全体主義を過去のそれから分けるものだ<sup>13</sup>。ナンシーとラクー＝ラバルトは従来の全体主義の特徴を「政治体の熱狂的な再本質化」だとする<sup>14</sup>。これらの複合的領域の一体性を政治的に形象化しようとするのが全体主義の特徴である<sup>15</sup>。古典的な全体主義が権威を持った指導者や国家、民族などへの同一化を特徴の一つとするのに対して、新しい全体主義ではそのような権威は形象化されない。これが意味するのは、具体的な対象へ同一化されないものの、かえってそのために同質的な全体性が生じていることだ。全体主義と名指される現象においては、「政治的なもの」は社会領域に遍在化し、それによってその種差性を失ってしまう。ナンシーとラクー＝ラバルトは「政治的なものの種差性」の消滅と政治の全体化を通して、「政治的なもの」が単なる権威主義的な言説と混ざり、社会領域に遍く広がったありきたりのマネジメントや組織の問題となっていると断じる<sup>16</sup>。古典的な全体主義が権威を何らかのかたちで復活させそこに一体化させようとするのに対して、新しい全体主義では強力な権威が生まれえない。だが、それはあらゆる他性が消散してしまうことでもある<sup>17</sup>。そこでは殲滅の対象も、階級的敵対も現れない。この全体主義においては、社会領域が普遍化し権威が失墜し、その現状（世界）の外部を思考することができなくなっている。

これは、リオタールが『ポストモダンの条件』で提起した、「システムへの同一化」から「テロル」が生じるという事態としても考えることができる<sup>18</sup>。「大きな物語」に基づく決定が成り立たず、ローカルでばらばらの行為者に集団的決定の問題やその正当化の地位が求められるようになることで、集団的決定のための「コミュニケーション」という行為遂行モデルを通じた「コンセンサス」が重要となる。彼はこの過程を言語ゲームと類比して論じる。テロルとは、科学・技術知を駆使してゲームに影響力を持つテクノクラートたちがシステム全体を統一的なものとして維持するための視点を取り、このシステムが依拠するゲーム上のルールを変更しうる「プレイヤー」をゲーム自体から排除するという脅迫によって同意や沈黙を得ることである。

ナンシーとラクー＝ラバルトはリオタールと同じ問題意識を共有して、彼の言う「それ自体の可能な限り遂行的な統一性を探し求める全体性」に言及している<sup>19</sup>。ナンシーとラクー＝ラバルト

---

ぶことにする。

<sup>12</sup> Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), « Le retrait du politique et annexe », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, pp. 185-205, pp. 192.

<sup>13</sup> Marchart, op.cit., p. 66.

<sup>14</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1983), op.cit., p. 192.

<sup>15</sup> Ibid., p. 192.

<sup>16</sup> Ibid., p. 189.

<sup>17</sup> Ibid., p. 192.

<sup>18</sup> Jean Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 103. (『ポスト・モダンの条件 知・社会・言語ゲーム』小林康夫訳、水声社、1989年、156-157頁)

<sup>19</sup> ただし、リオタールは主に科学者共同体のことを念頭に置いているが、ナンシーとラクー＝ラバルト

は民主主義の不安定性それ自体が原動力となる「危機の民主主義」または「民主主義的危機」を問題としている。古典的な全体主義が「民主主義的危機」に対する反応であるとすれば、同じ危機が「民主主義」それ自体の原動力となるのである。リオタールの議論と結びつけて解釈するならば、民主主義的決定においてコンセンサスを得るために「危機」を煽る言説がシステムに組み入れられる。「危機」についての言説がメディアでもてはやされ流通し、人々により「行為遂行的」に繰り返されていくとともに、その言説が人々を動員するだけでなく人々自身がその言説を正当なものとして認めていくようになることで、それと異質な言説が生じえず、システム自体が強化されていく。こうして、もはや種差的に政治的な問いは提起されず、既に受け入れられたイデオロギー的語法のみが繰り返されるだけとなる<sup>20</sup>。ナンシーとラクー＝ラバルトは共同体の構成員の行動を組み込み作動するシステムの内的調整の作用を全体主義の内容と想定していると言えるだろう。

以上の全体主義論にナンシーとラクー＝ラバルトの「政治的なもの」の侵食についての見解を見て取ることができる。しかし、彼らの議論において特徴的なのは、「政治的なもの」が「社会的なもの」と混ざりあった結果消え去ることは、「社会的なもの」が「政治的なもの」を支配しているというだけでなく、「政治的なもの」の支配をも意味すると考えられている点である。特定の権威に基づく範例的な規定が失効し、政治がミクロからマクロまで様々な位相で名指されうようになり、「すべて」が集合的決定と関連させられる。すべてが政治的となることで政治的なものの種差性は消え去ったが、それはすべてが政治的であるという自明さが受け入れられたことでもある。すべてが自明に政治的であるならば、ことさらに何かを「政治的である」と述べる必要がなくなってしまう、「政治的なもの」は消え去ってしまう。例えば「すべては政治的である」というオデオン座占拠において掲げられた 68 年のスローガンが代表的なものとして挙げられるが、「政治的なもの」は国家制度や政治的権威の形象化から離れ、社会の内に遍く見いだすことができるようになる<sup>21</sup>。「社会的なもの」の領域に「政治的なもの」があふれ出してしまった状況は、「すべて」が政治的になっているという仕方で成就されており、この意味で「政治的なもの」は公開性に付され、普遍化している。このような「政治的なものの自明性」のうちに私たちは囚われている。

ナンシー&ラクー＝ラバルトは 1980 年代初頭の政治・社会的状況の中で、その「社会的なもの」の支配を「全体主義」として特徴づけ、同時にそこに政治的なものの全体化を見出している。

「政治的なものの引き退き」は、第一に政治が社会でのありふれた言説に解消され、「政治的なもの」がそれ自体として現れないという事態の現状認識である。「すべて」が「政治的」となることで「政治的なもの」は消え去ってしまう。このような「すべて」を可能にする社会・政治的な意味

---

トはそれをより広い文脈でとらえているという点で齟齬がある。

<sup>20</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1983), op.cit., p. 189.

<sup>21</sup> Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, « Ouverture », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), *Rejouer le politique : Travaux du centre de recherches philosophiques sur le politique*, Paris, Galilée, 1981a, p. 11-28, p. 18.

の支配は、政治的超越や他性の「引き退き」であるというのだ。

### 3. 政治と哲学の関係

前節で社会的なものの支配と政治的なものの支配が同時的な現象であることを確認した。次に着目したいのは、ナンシーとラクー＝ラバルトがこの全体主義における「政治的なもの」の普遍化を「哲学的なもの」(le philosophique)の普遍化だと考えている点である。

彼らは、「政治的なものとしての哲学的なものの実現と定立、政治的なものとしての哲学的なものの普遍化(世界化)」と書いている<sup>22</sup>。「哲学的なもの」とは、哲学を規定する「歴史的・体系的な一般構造」、西洋の形而上学を成り立たせてきた条件としての「哲学の本質」のことである。全体主義においては、政治と哲学の本質が同時に実現されている。近代における「政治的なもの」の全体的な支配は、形而上学的プログラムの完成の表象でもある。「全体主義」は社会科学などによって経験的・実証的に記述される現象にとどまらず、むしろ哲学なるものの自己実現であると捉えられなければならない。

このような主張は、ナンシーとラクー＝ラバルトの述べる「政治的なものと哲学的なものの本質的共属」(la co-appartenance essentielle du philosophique et du politique)に関連する。これは「哲学的なもの」を「政治的なもの」が規定し、また逆に「政治的なもの」を「哲学的なもの」が規定することであるとされる<sup>23</sup>。

ここでの「共属」はハイデガー『同一性と差異性』における *Zusammengehören* についての議論を下敷きにしている。ハイデガーは、思考と存在あるいは人間と存在の同一性を、対立的な二項を第三項によって統一するのではない無媒介的な同一性として解釈しようとする。この際に、「共属」(*Zusammengehören*)についての解釈がなされる。ハイデガーは  $A=A$  という同一性についての命題を「Aがある」という存在についての命題へと移行させ、この「ある」における同一性を「共属」として解釈する。ここでは、何らかの同一性を説明するために差異を前提とし、その結節として同一性を問うのではなく、むしろ差異がそこから生まれるような「同一性の本質」なるもの(あるいは「差異としての差異」)を思考しようとする<sup>24</sup>。この「同一性の本質」はパルメニデスの「同じものはすなわち思考であるとともにまた存在である」という一文における「同じもの」に思考と存在が「共属」しているという点から考究されていく。

この意味では、「政治的なものと哲学的なものの本質的共属」とは、「政治的なもの」と「哲学的なもの」の差異の自明性から出発するのではなく、むしろその差異が由来する「同一性の本質」を問題化するための論点であろう。この「本質」を規定し直すことがナンシーとラクー＝ラバルトの目的なのではない。彼らにとってより重要なのは、この政治と哲学の本質的關係をいかに問うのかということである。すなわち、政治と哲学がともにその内にあるような形而上学の原理を

<sup>22</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1981a), op.cit., p. 15.

<sup>23</sup> Ibid., p. 14.

<sup>24</sup> マルティン・ハイデガー『同一性と差異性(ハイデガー選集10)』大江精志郎訳、理想社、1979年、4頁。

問うことが主張されるのである。

ナンシーとラクー＝ラバルトの本質を問うという身振りは、ハイデガーのように隠された根拠へ立ち返ることを目指すのではなく、むしろデリダがハイデガー自身を批判しながら提起したような「目的＝終わり」を地平とする問いの提起である。デリダは、ハイデガーが主体の形而上学を抜け出そうとしつつも、存在と言葉の間で存在へと近接するという現存在の位置づけによって、「人間の本質」を保護し、「人間的なもの」の内にとどまってしまったと批判する。しかし、デリダによるとハイデガー自身が印づけたこの限界そのものを問うことから、すなはち、存在と近いものとしての「人間」の非本質性あるいは非固有性を問いたすことによって、存在と人間との分離不可能な関係、その共属関係、共同の固有性、それらが動揺する状況が訪れている<sup>25</sup>。すなはち、ハイデガーが「現存在」(人間)によって思考と存在との同一性を維持する目的論的構造が揺らいでいるのだ。

ナンシーとラクー＝ラバルトは、この「目的＝終わり」への問いを政治と哲学の関係に向けている。すなはち、ナンシーとラクー＝ラバルトが提起したのは、政治と哲学の「同一性の本質」をその限界についてあるいは限界として思考することである。このようにして、彼らは西洋において政治と哲学が成してきた体系と歴史の限界を問うという挙措を反復する。

#### 4. 「引き退き」の問い

「政治的なものの引き退き」は、新しい全体主義を特徴付けるものである。つまり、指導者、国家、民族などの「政治的超越」を具現化する対象が現れず、超越や他性が引き退くことで全体性が形作られているという認識である<sup>26</sup>。これに対して、ナンシーとラクー＝ラバルトは、政治的な超越に立ち戻るのではなく、むしろこのような引き退きが政治的な超越をどのように変形させているのか、どのように転位させ、練り直し再演することになっているのかを問うべきだとする<sup>27</sup>。彼らは、「政治的なもの」が引き退くことで、どのような政治的問いが可能になるのかに目を向けようというのだ。

ナンシー&ラクー＝ラバルトが『政治的なものの引き退き』(1983)に付した付論を見てみよう。彼らは政治的なものの引き退きの定義を概略する必要性からこの補遺を作成し、次の3つの異なった意味を挙げている<sup>28</sup>。すなはち、(1)政治的なものの止揚 (*Aufhebung*)、(2)政治的なものの二次化、(3)現前の引き退き、である。(1)は「政治的なもの」が止揚されることだ。例えば、ヘーゲルの国家論のような、「政治的なもの」が国家に体现されそれ自体としては終焉する(あるいは国家が「政治的なもの」を綜合する)というような考え方である。また、(2)は下部構造が一次的であり、それが社会において階級闘争の原因となっている。ここで階級闘争という「政治的なもの」は社

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, p. 161. (ジャック・デリダ『哲学の余白(上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年、232頁)

<sup>26</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1983), op.cit., p. 192.

<sup>27</sup> Ibid., p. 193.

<sup>28</sup> Ibid., p. 201-202.

会経済的な領域に従属しそこから派生したものであると考えられる。よって、政治的問題は社会経済問題の解決によって解消されるべきだとされてしまう。上のどちらの立場も「政治的なもの」の解消を帰結する。あるいは、どちらも「政治的なもの」の解消へと向かう目的論的構造を持っており、探求すべき原理を隠し持っているとも言えるだろう。

これに対して、ナンシー&ラクー=ラバルトは「政治的なものの引き退き」を最後のハイデガーの仕方、つまり「現前の引き退き」という観点から捉えようとする<sup>29</sup>。「引き退き」は「消失して現れる行為」(l'acte d'apparaître disparaissant) とされ、現れることと消失することが同時に起きることを指し示す<sup>30</sup>。「政治的なもの」が消え去ることとして現れている。マーチャートが指摘するように、引き退きは「すべてが政治的であるところでは何も政治的であるとは言えない」という全面的現前と消失の同時さを意味しているとも説明できる<sup>31</sup>。

ナンシー&ラクー=ラバルトはこの引き退きから2つの「仮説」を提示する<sup>32</sup>。ひとつは「引き退き」が「政治的なもの」を辿り直すことになるというものである。「政治的なもの」が消え去ることが、逆にその輪郭を辿りなおすことになる。ふたつ目は、この辿りなおすことになる何か別のものは未だ名づけられていないことである。「政治的なものの種差性」が辿りなおされ得るとしても、その辿りなおされる当のものが政治的であるとはいえない<sup>33</sup>。「政治的なもの」は両義性あるいは決定不可能性に留まり続ける。問いによって辿りなおすことで「政治的なものの種差性」を現前させることが目的なのでもなく、またそれは可能でもない。「政治的なもの」が消失しながら現れることに対して、それを十全に現前させようとするのではなく、あくまでそこから問いを練り上げること、いわば答えなき問いを提起することが求められる。

ナンシーとラクー=ラバルトは「政治的なものの引き退き」に「政治的なもの」を問い直す契機を見出す。「引き退き」は「政治的なもの」の掛け金を新しく辿りなおす仮説であるとされる<sup>34</sup>。これは「政治的なもの」を解消するのではなく、むしろそれを「哲学的問い」の対象として未決定なものにとどめようとする戦略である。ここで「政治的なもの」は決定されていない可能性となる。しかし、ナンシーとラクー=ラバルトは「政治的なもの」を未決定性として問うことが、彼らの置かれた状況での「政治的なものの自明性」とは異質な政治的言説を出現させることにつながると考えている。

<sup>29</sup> 柿並良佑がナンシーとラクー=ラバルトの「引き退き」についての議論を詳しく追いかけている(柿並良佑「哲学の再描—デリダ/ナンシー、消え去る線を描いて—」『思想』第1088号、岩波書店、2014年、333-354頁)。また、「引き退き」の概念的理解には次の論文も参照のこと。西山達也「ハイデガーとデリダ、対決の前に——retrait 概念の存在論的・政治的画定——」『Heidegger-Forum』第1号、2007、62-73頁。

<sup>30</sup> Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, *La Panique Politique suivi de le peuple juif ne rêve pas*, Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2013, p. 72.

<sup>31</sup> Marchart, op.cit. p. 64.

<sup>32</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1983), op.cit., p. 202.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid., p. 192.

## 5. 脱構築の政治

ナンシーとラクー＝ラバルトは「政治的なもの」の問いの提起を単なる「哲学的地位」とは捉えておらず、「哲学の特権」を前提にするようなこともないと主張している<sup>35</sup>。そして、「引き退き」の身振りは「政治的」であり、そこで問題になるのは「アンガージュマン」であるとする<sup>36</sup>。次に、彼らが自分たちの哲学的問いをどのような実践として捉えていたのかを検討してみよう。

「政治的なもの」とは具体的な経験の対象ではない。それはあくまで「思弁」の対象である。つまり、抽象的に問われうる対象であり、具体的に把握できる事象ではない。だからこそ、「政治的なもの」は実証科学に基づいてではなく、あくまで哲学的に思考される。ただし、哲学は政治の本質を把握し、それを方向づけることのできる地位に置かれているわけでもない。形而上学が「政治の本質」「政治の本質」といったものを基礎づけ、政治的本質と相関関係にあるところのひとつの実存をプログラムし創設しようとするのに対して、哲学は「それ固有の権威から外された実践であるかのような」ものであるとされる<sup>37</sup>。哲学的な活動は、ひとつの実践的な活動として捉えられている。哲学は理論の権威から外され、基礎づけるものではないものとして実践されなければならない。そのような哲学的実践がセンターでの哲学的探究の共同体に探し求められたのだ。

「政治的なものの引き退き」は一方で「新しい全体主義」や西欧形而上学の主体性の場について論じたものであるだけでなく、他方で哲学と政治の実践的關係を方向づけるものだ。ナンシーとラクー＝ラバルトはデリダが「人間の目的＝終わり」の冒頭において読み上げた「およそ一切の哲学コロックは必然的に一つの政治的な意味合いを持つ」<sup>38</sup>という文言に「政治的なものと哲学的なものの本質的共属」を読み取る<sup>39</sup>。すなわち、デリダは直接的に政治的な主題に取り組むことに躊躇しているとしても、デリダ自身が行う実践は政治的だと断言し、より一般的には哲学的活動はひとつの政治実践なのだと断言する。この際のデリダは、直接的に政治的主题を取り上げているわけではなく、「政治的なもの」から「引き退いて」いるにもかかわらず、むしろ一般的に政治と区別される哲学的活動こそ政治的实践となっているのだと断言する。哲学と政治はその本質において互いを規定するような限界を成しているのであれば、その限界としての政治の本質を問い、その哲学的な体系を脱構築することは、政治的なものを脱構築することにもなる。それがナンシーとラクー＝ラバルトが提起した脱構築の政治的实践であると捉えられるだろう。

80年のスリジー・ラ・サールでのコロックから、この問題設定は一貫している。フィンスクは、デリダにおける「哲学と政治の關係」は「問いを交わすこと」(correspondance avec la question)から考えられるのであり、このように考えることで「哲学的活動は政治的实践である」という命題

<sup>35</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1981a), op.cit., p. 13.

<sup>36</sup> Ibid., p. 18-19.

<sup>37</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe (1981a), op.cit., p. 17.

<sup>38</sup> Derrida, op.cit., p. 131. (デリダ、前掲書、200頁)

<sup>39</sup> Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, « Ouverture et Annexe : Textes de l'invitation à la decade », *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981b, pp. 9-21, p. 21.

の意味を画定することができるとする<sup>40</sup>。フィンスクによると、デリダの哲学的活動は、「問いの共同体」というかたちをとって現れる。すなはち問いを閉じることなく、問いを問いとして保つことが、哲学にとって倫理的な法や政治の可能性に応答することとなる。

ラクー＝ラバルトはフィンスクの議論をまとめて引き継いだうえで、問題となっているのが政治的なものと哲学的なものを不可分に一体化する結合についての問いだとする<sup>41</sup>。すなはち、哲学と政治を包括する形而上学的な場である。その上で、ラクー＝ラバルトは「政治的なものの引き退き」とは、「政治的なものの引き退き」の「問い」であると論じる。つまり、このような引き退きの所作は政治的なものの自明性を問い直すことであるとされる。「政治的なもの」から退くデリダの挙措は、この問いを開くことにあると解釈しているのである。

ラクー＝ラバルトは政治的なものをいかにして脱構築するのかを問いとして提示していたが、その問いは脱構築そのものの政治性がいかなるものかという問いを伴うだろう。政治的なものを脱構築することは、脱構築と政治的なものの関係から脱構築をも政治的に問題にすることと不可分である。「人間の終わり」のコロックおよびセンターの活動を論じたナンシー・フレイザーのまとめに従うならば、「政治的なものの脱構築」と「脱構築の政治」という二つの方向性がある<sup>42</sup>。すなはち、政治の形而上学・主体性の場を脱構築することと、その上で脱構築はどのように政治的であるのかを問う二つの方向性がある。フレイザーはこの二つを対立的に捉えているきらいがあるが、私は必ずしもそう考えない。二つの問いは「政治的なものの引き退き」という問題系に裏表の関係で内在していると捉える方がよい。なぜならば、「政治的なものの脱構築」は、それがいかなる「政治」に帰結するのか、しうるのかという問いと一体だと捉えるからだ。

ナンシーとラクー＝ラバルトは問いの対象だけでなく、彼らの哲学的実践の政治性をも「引き退き」として捉えている。彼らは直接的に政治的議論に向かうのではなく、哲学における政治、すなはち「政治的なものの脱構築」を行う。彼らは「政治的なもの」を「引き退く」ものとして問うとともに、彼ら自身の問うという哲学的実践をも引き退きという形式を取った共同の実践として捉える。そのような実践の場としてセンターは構想されていた。ナンシーとラクー＝ラバルトのセンターでの活動は、それ自体がこうした脱構築の政治であった。

## 6. 終わりに

ナンシーとラクー＝ラバルトに対しては、彼らの立場が「哲学主義」であるという批判がなされることが多い。いわく、「政治的なもの」を問うことは「政治」になりえず、結局のところ彼ら

<sup>40</sup> Christopher Fynsk, « Séminaire politique: Intervention », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, pp. 487-493.これは、デリダの「暴力と形而上学」での「哲学の終焉」における哲学者の共同体についての問いに由来する問題系である。

<sup>41</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, « Séminaire politique: Intervention », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe(éds.), *Les fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, p. 493-497.

<sup>42</sup> Nancy Fraser, *The French Derrideans: Politicizing deconstruction or deconstructing the political?*, *New German Critique* 33, 1984, 127-54.



の問題設定では、政治の本質を規定する哲学こそが政治の本質であり、政治それ自体の本質を問題とする必要が生じなくなってしまう<sup>43</sup>。むしろ政治を固有に問わなければならない。この批判は、「政治的なもの」を問うというセンターでの彼らの提起に対する反応にすでに明確に現れている。実際に、アラン・バディウやドゥニ・カンブシュネルは同じセンターでの発表で「政治的なもの」への問いを批判していた<sup>44</sup>。彼らがナンシーとラクー＝ラバルトの正確な目論見を読み取っているかどうかにかかわらず、あるいは哲学それ自体の反省的な実践が強調されていようとも、そこにはまさしく政治を問う「哲学」への違和感があっただろう。

私たちは、「政治的なもの」をめぐる歴史的「舞台」を問う必要があると思われる。1980年代初頭にナンシーとラクー＝ラバルトが「政治的なもの」を問うという立場を取ったのはなぜだったのか。おそらく70年代を通して政治が後退していったことが大きい背景となっているだろう。その現状分析が彼らの変質した全体主義についての議論だった。では、その様な状況下であって何をなすべきなのかという問いに対して、彼らは政治への哲学的な問いを立てるよう提起したのだと思われる。政治的言説が凡庸となり、社会的管理のありふれた問題にしかつながらない状況では、そこに内包されない可能性に向かう問いを立てることが、なすべき実践だったのであろう。政治的な主題を取り上げたからといってそれが政治的であるわけではない。むしろ状況によっては「引き退く」ことが政治的であると言いうるだろう。

私たちが「政治」あるいは「実践」を問題にするならば、「誰が」「誰に」「いかにして」という問いに突き当たることになるだろう。では、ナンシーとラクー＝ラバルトが述べる問いを練り上げるのは誰なのか。直接的にはそれはセンターの活動への参加者であっただろう。哲学者たちの共同体に問いを交わすことが期待される。それだけを捉えると、フランス知識人の知的サークル内での活動としてしか考えられなくなってしまう。そうではないと言うためには、問いを開く必要があるだろう。ナンシーとラクー＝ラバルトの求めた共同の実践、問いは、その問いを必ずしも受け入れなかった者たちはもちろんのこと、その問いが直接には届けられなかった人々さえもをも含む共同体における哲学を問うことによってしかなされないのではないか。人民、民衆、大衆、プロレタリア、あるいは未だ名づけられていない集合はいかに、どのような哲学をおこなっているのか。

---

<sup>43</sup> 例えば、Andrew Norris, « Jean-Luc Nancy on the Political After Heidegger and Schmitt. », Peter Gratton et Marie-Eve Morin (éds.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, New York, State University of New York Press, 2012, p. 143-158 や Bosteels (2009, op.cit.)はナンシーとラクー＝ラバルトのような哲学あるいは存在論は政治を思考することができないとする。これに対して、Marchart (op.cit. p.83.)はよりバランスを取った主張をしており、ナンシーの「第一哲学」の主張を念頭に置きながら、哲学はその不可能な地位を要求しなければならないとしている。

<sup>44</sup> Denis Kambouchner, « De la condition la plus générale de la philosophie politique », Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe (éds.), *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983 p. 113-158. および Alain Badiou, *Peut-on penser la politique*, Édition Minuit: Paris, 1985.

**参考文献（脚注で引用しなかったもの）**

市田良彦『革命論——マルチチュードの政治哲学序説』、平凡社、2012年。

宇野重規、『政治哲学へ——現代フランスとの対話』、東京大学出版、2004年。

川崎修『「政治的なるもの」の行方』、岩波書店、2010年。

森政稔『〈政治的なるもの〉の遍歴と帰結——新自由主義以後の「政治理論」のために』、青土社、2014年。

——、「〈政治的なるもの〉と〈社会的なるもの〉その対抗と重なり」『社会思想史研究〈社会的なるもの〉の概念特集』No.34、藤原書店、2010年、8-22頁。

Inna Variasova, *At the Limit of the Political: Affect, Life and Things*, London and New York, Rowman&Littlefield, 2018.

Philip Armstrong, *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.

---

## ことば、意味、触れる、場

### ——『コルプス』における身体論と言語について——

市川博規

---

#### はじめに

ジャン＝リュック・ナンシーの『コルプス』(Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Anne-Marie Métaillé, 1992、以下は単に *Corpus* と省略する) という著作は哲学の書物としては非常に独特な形式のものといえる。この著作は 1990 年にアメリカ・カリフォルニア大学において行われた講演のために準備された原稿をもとに題目ごとに分けて記述された書であり、講演の二年後に発表されたものである。しかし、題目ごとに分けられたと言っても、それはいわゆる断章と呼ばれるような形式で綴られたものであり、各章(おそらく章と呼ぶのはふさわしくないが)は論の進展の順序を追って繋がっているわけではなく、様々な文脈の議論が横断的に、あるいは分裂しながら、展開されている。一般的には身体論と解されることが多いが、しかし、複数のテーマが、唐突に現れたり、中断されているようにも思われるかたちで、ときに交差したり、ときに並行していたり、と複雑な構造をしているといえよう。つまり、身体論でもあり共同体論でもあるようにも見え、あるいは言語について、意味について、キリスト教について、等々さまざまなテーマを中心にすえて読むことができ、それゆえ、その独特な記述のスタイルゆえ、書物全体を通して一貫した解釈が困難であるとされている。この著作を本発表では身体と言語についての記述に着目して論じ、身体論と言語について、という一筋の解釈を提示することを試みる。そのことで、ナンシーの語る身体というものについて明らかにし、そして彼の哲学における言語というものの重要性に接近することをめざす。

また、なぜ言語について着目するのかということ、それは『コルプス』という著作のナンシー哲学全体における立ち位置を検証するためである。初期の『エゴ・スム』(Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979.)以降、ナンシーはあまり身体というテーマについて重点的に語ることのなかった(特に、1980年代は主に共同体について論じていた)ため、身体論と目される『コルプス』は、著作間のつながりからみるとやや浮いてみえるといえる。この『コルプス』の時点から新しく身体論を展開し始めたともいえるが、ここでは彼の哲学展開の連関の検証を試みたい。それゆえ今回は、ナンシーにおいて(ドイツ・ロマン主義について論じた)『文学的絶対』<sup>1</sup>(1978)以降、一貫したテーマのひとつである言語に着目して『コルプス』を論じる。すなわち、ナンシーの言語についての思考がこの著作において身体論まで拡がって展開されているのではないか、という仮

---

<sup>1</sup> フィリップ・ラクー＝ラバルトとの共著。Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Seuil, 1978.

定のもと、論を進めていく。まずは『コルプス』における言語というテーマの重要性を確かめ、この著作の身体論における言語というものの取り扱いを検証する。それゆえ、はじめは身体という主題の領域における言語についてのナンシーの思考を検証することになるが、後半では、むしろそれが逆転しているかのように、言語という主題の領域における身体について語るナンシーの記述を論じていくことで、ナンシーにおいて身体と言語というテーマの領域は不可分であることを検証する。そのために、『コルプス』以外のいくつかのテキストも参照し、ナンシーの語る身体、言語を論じていくこともおこなう。

## 1. 身体とエクリチュール

本論に向かう前にナンシーの哲学全体における身体論の位置づけについて、すこし確認したい。ナンシーという哲学者において、身体論というものは、とりわけ『コルプス』以前は、目立つ議論の項目ではないといえる。さきほどあげた身体を取り扱う著作としてあげた『エゴ・スム』においても、基本の文脈はデカルトをめぐる「エゴ」、主体についての議論が主であり、身体というテーマが前面に出されているというわけではない。しかしながら、ここでひとまず指摘しておきたいのは、ナンシーによって身体が問われる場面について、である。ナンシーは同著作において、共約不可能な思惟と延長、ここでは思考と身体に関して、「口」というものに強調点を論じている。

「口は「エゴ」の開かれであり、「エゴ」は口の開かれである。そこで起こっているのは「エゴ」が自らを空間化するということである」<sup>2</sup>と述べられている。簡易にまとめてしまうならば、ナンシーは、思考を言表するさいの場としての、たとえば「我レ在リ」ということばの生じる開かれとしての口に着目しているのである。曰く、「開口は、わたしにおいて自らを形成し、自らがわたしであると経験的に知り、自らをわたしであると思考する。わたしは、わたしを作りながら——わたしと言いながら——自らに触れ、自らを固定する」<sup>3</sup>。『エゴ・スム』についての言及はここまででとどめたいが、ここで強調しておきたいのは、『コルプス』以前において、たとえばデカルトや主体といった主題のもと、身体という項目が登場する際に言語という項目が絡み合っているということである。ナンシーにおいては初期から身体というテーマと言語というテーマは密接に関わっているということを確認しつつ、このさきの議論を進めていきたい。

ここから改めて『コルプス』について論じていきたい。まずここでは『コルプス』のなかで身体と言語というテーマが絡み合っていくまでの、身体論が言語の問題へと踏み込んでいく道順を、おおまかに、追ってきたい。

様々な側面を含みこみ、様々な顔をもつといえるこの『コルプス』という作品において、まず正面から見たときのおもむきは身体論であるといえる。しかし、ナンシーが最初にテーマにあげるのはとあることばについてである。『コルプス』の最初の場面は（キリスト教の）聖体拝領における、「これはまことにわたしの体である（Hoc est enim corpus meum）」ということばから始まる。

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979, p. 162.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 157.

なぜナンシーがこのことばから始めるのかという、それはこれが以後の（西洋の）身体に関する思考のひとつの源泉となっているとみられるからである。ここに肉体を「魂の牢獄」と考えたプラトン哲学も流れこむことになるのだが、靈魂や精神、知性とくらべて劣ったものとみなされる身体、という図式の思考が西洋社会に流れ出すと考えられるのである。ただし、ナンシーによれば、それだけでなく、つまり物質的で低位な身体という思考が生まれただけでなく、「神の体」、絶対の一であるものの体、という考えが発明されているのだという。西洋の身体像には、まがいものの人間の身体という像だけでなく、その裏に同時に絶対のひとつの身体という理想があり、あるいは絶対の一者がひとつの身体をもつという考えがあるのだとナンシーは指摘している。そのような絶対のひとつの身体が考えられているからこそ、いくつもの身体があるということがすでにまがいものの証左であり、すなわち同時に人間のばらばらで不完全な身体という考えもうまれると言える。（Cf., *Corpus*, pp. 7-8）ナンシー曰く、「身体は彷徨い、欠片となった確信である。古くからのわたしたちの世界にとって、これほど固有なものはなく、これほど異質なものもない」（*Ibid.*, p. 9）。

聖体拝領のことばにならえば、人間が「ある」といえるのは神の似姿たる身体をもつがゆえ、しかし「まことに」「ある」と言えるのは（神の）ひとつの身体である。つまり、人間が人間であるところの固有の身体は、本来は唯一で絶対の身体のはずであり、人間が持ちうるものがないものである。それゆえ、固有なものであり、同時に異質なものである、とナンシーはいうのである。「わたし」において身体そのものはけっして「わたしの」身体としては生起しない——真にありうる身体は「わたし」のものではなく、「わたし」にとって異質のものである。「まことにわたしの体である」というとき、身体はそこではけっして生起しない——それは「ことばの外で」場を持つ<sup>4</sup>、つまり身体は「書き出される *excrit* (*ex-crire* 外部に刻印される)」（*Ibid.*, p. 9）。人の身体は人を超えたものからの贈りものであり、それゆえ各人にとってはこのうえなく近くにまで差し出された縁遠いものである。ここでのナンシーの議論を安易にまとめるならば、キリスト教の身体観からナンシーは身体というものについて、ことば（パロール）として語られる（発話される）身体と、外に書き出されてしまったもの、いうなればエクリチュールとしての身体、という二重性を見出している、といえよう。

ここでナンシーは単にキリスト教への批判をしているわけではない。そのキリスト教の伝統の構造を暴きながら、そのうちにある思考のモチーフを再び見直すことで、身体への思考の別のアプローチを考えているのだといえる。具体的にはここでの一であったはずの複数の身体、そして自身に固有でありながら異質な身体、ということ再思考しているといえる。本来ネガティブにとらえられてきたとみられる側面、複数性や異質性、を否定せずに、両義的なものとして再考している、といえるだろう。

そのうえで、ナンシーが問題にするのはやはり言語である。「これはまことにわたしの体である」

<sup>4</sup> 原語は *avoir lieu* であり、ナンシーは「生起する」ということ、何かが生じることを「場をもつ」という意味ももつ語を用いている。

と発せられたことば parole<sup>5</sup>とその外に書きだされる身体をあるひとつのエクリチュールとして考えていくのである。

ここでナンシーが身体をあるエクリチュールとするのは、声にだされた福音としてことば（パロール）に対応させているわけではあるが、ここでのエクリチュールは一般的なエクリチュールという語の用法からはすこしかけ離れているかもしれない。では、ナンシーの用いる「エクリチュール」とはどのようなものなのだろうか。

「書くこと、すなわち限界に触れること」（*Ibid.*, p. 12）と述べるように、ナンシーにとってのエクリチュールは外に向けて一ただしあくまでその限界において一あるものである。『コルプス』におけるエクリチュールの定義を引くならば、「「エクリチュール」が言わんとするのは、意味作用の証しや論証ではなく意味へと触れるためのひとつの振る舞いである。触れること、触覚 tact、それはひとつの差し向け adress のようなものである」（*Ibid.*, p. 19）と述べられている。別の個所のことばを借りつつ補足するならば、エクリチュールは、書き手にとってそれはその人の書いたものではあるが、書き出された以上その人の外へ向けられたものである。そして、それは何かを表したものの跡、何かを意味するものの証拠というよりは、意味へと至るまでのプロセス、触れて感覚が生じるように（外へと送り出された）言語が意味を生じるまでの接触を、エクリチュールとナンシーは呼んでいる。ナンシーにとってエクリチュールは仕種、振る舞いなのであり、「わたしの知る限り、触れないエクリチュールなどない」（*Ibid.*, p. 15）、というように、つねに接触あるいは触覚として語られている。刻まれた（書かれた、あるいは印刷された）文字も、あるいはディスプレイに表示される文字だとしても、本を開く、ないしデータファイルを開く、という接触（この場合、「目に触れる」、あるいは「視線が接する」などと表現することもできるだろう）がなければ、読み手にとっても、書かれたものにとっても、エクリチュールとして存在しないといえる。

つまり、ナンシーにおいて、身体はエクリチュールになぞらえて語られているだけでなく、エクリチュールのほうも身体のもちーフをもって語られているといえる。

## 2. 意味と身体

ナンシーは身体をエクリチュールのほうへ接近させ、エクリチュールも身体のほうへ接近させる表現でもって書いている。さて、『コルプス』におけるエクリチュールについての言述は一旦確認してきたが、あらためて身体についてここでナンシーはいかように述べているかを確認していきたい。触れないエクリチュールはなく、つまり身体として振る舞えないエクリチュールは存在

---

<sup>5</sup> ナンシーにおけるエクリチュールに関しては後述するが、パロールについてはここで補足しておく。ナンシーは別の著作にて以下のように語る。「ことば parole は喉から（中略）「出る」のではなく、口の連接のなかで形成される。それゆえ、ことばはコミュニケーションの手段ではなく、——沈黙に至るまで——コミュニケーションそれ自体であり、露呈である。」さらにつづけて、「口が語るとは、[中略] 諸々の他の特異な場に対するあるひとつの特異な場の鼓動である」（Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1999, p. 77）と述べている。ナンシーによれば、ことば（パロール）は、コミュニケーションのツールなのではなく、それ自体である、つまり媒介ではなく、それ自体が働きをもつ運動なのである。

しないということである以上、エクリチュールは身体でありうるだろうが、はたして、身体はどうか。続けて、ナンシーが身体、言語、エクリチュールについて以下のように述べている箇所がある。「[エクリチュールにおける] ある交差、ある途絶、あらゆる言語に対するこの[身体の] 不法侵入、そこにおいて言語は意味に触れる」(Ibid., p. 21)。ここでは身体の侵入において言語が意味に触れるということが書かれているが、これについては、ここからこの「途絶」や「意味に触れる」について注目しながら議論を進めていきたい。

エクリチュールとしての身体、あるいは身体としてのエクリチュール——このような絡み合った表現によって、『コルプス』という著作は冒頭で述べたように、身体と言語という二つのテーマが(そのうえ他のテーマも)絡み合っ書かれ、一筋縄ではいかない複雑怪奇な論の展開をみせる。そして、その絡み合いのなかで、(前節でも確認されたが)特に重点的に語られるのは意味 *sens* についてである。

たとえば、あるいは身体をめぐるキリスト教に関するもうひとつの観点としてあげられる、「受肉 *incarnation*」に対する批判においても、言語と身体の問題の絡み合いにおける争点は意味についてである<sup>6</sup>。「最初に言葉(ロゴス)が存在した」、そして「言葉は肉体となった」、後者の文言にはおそらく言葉が肉体をうむと同時に肉体が言葉を実現されるという相互的な関係がみいだされるはずであるが、「受肉」という考え方においては、言葉の絶対の先行性ゆえに、一方通行の関係(ナンシーは「父子」あるいは「親子関係」と呼んでいる<sup>7</sup>)が固定化されてしまっている。言語と身体は互いに作用しあい、意味あるいは意味の生起が相互的にやりとりされるはずが、この「受肉」という考え方においては身体(あるいは物質化された言葉)はただ意味がとおりぬけていくような記号になる。ナンシーはこのように「受肉」を批判的に分析しているが、ここでの批判は意味について重点が置かれている。

ところで、ここでの、というよりもナンシーのテキストにおいての、*sens* という語はほとんどつねに複数の含意をもって用いられている。単に「意味」だけでなく、(ここでは身体と関わるゆえに特に)「感覚」という含意、あるいは「方向」としての意も含ませられている(前節で「外(に) *ex-*」、「内(に) *in-*」が重要な論点となっていたことから確認できるだろう)。これまでは、エクリチュールとして語られる身体(あるいは身体として語られるエクリチュール)について確認してきたが、ここからは *sens* という語に関わる身体の記述について確認していく。

これまでの引用をみても、ナンシーにおける「意味」は「触れる(触れられる)」ものとされていることがわかる<sup>8</sup>。これは *sens* という語における「感覚」、「方向」という別の意から、触覚のモチーフで「意味」というものが語られているといえるだろう。また、そのような別の意をも

<sup>6</sup> Cf., *Corpus*, pp. 57-58.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>8</sup> 以下の既出の引用のことである。「[エクリチュール]が言わんとするのは、意味作用の証しや論証ではなく意味へと触れるためのひとつの振る舞いである。触れること、触覚 *tact*、それはひとつの *adresse* のようなものである」(Ibid., p. 19)。

つ語であるからこそ、意味と身体は切り離して語ることはできないといえよう。また、エクリチュールが意味へと向かうものと考えられ、それが意味へと「触れる」ことと表現されていることから、身体がエクリチュールとして、エクリチュールが身体として語られるのは「意味」をめぐるものであるといえるだろう。意味についてナンシーは次のように述べている。

最終的に、あるいはまず始めに、自らの限界上で漂うことになるのは意味それ自身である。そしてこの限界こそが身体である。(Ibid., p. 22-23)

意味というものは、「最終的に、あるいはまず始めに」限界の上で生じる、あるいは場をもつのであり、その限界が、つまりは意味が生じるその場が身体であると述べられている。

ところで「限界はそれ自体、触れることである」<sup>9</sup>と述べるナンシーにとって限界とは触れることと同義であり（もちろんそこに触覚ひいては身体がモチーフとして考えられているのだが）、何かに触れるあるいは到達する際の場となるものを限界と呼んでいる。ナンシーにおいて、限界とは必ずしも到達するものではない——いいかえるなら、到達する対象・目的ではない。それはすでに（どこかに）あって、（そこへと）目指されるもの、ではなく、そこへ至ったときに、そこが限界なのである。限界というのは到達してはじめて限界としてあらわになるといえよう。ここで改めてナンシーにおける触覚、触れることについて確認するために、同時期の著作、『ミューズたち』から次の記述を引用する。

触覚とは、感覚全体の、そしてあらゆる感覚のタッチ *touche* に他ならない。触覚とは、感じられ、感じている、諸感覚の官能性そのものである。しかし触覚それ自体は自らが触れているのものによって、かつ自らがそれに触れているからこそ、触れられるのだから、感覚として、したがって感じていると自ら感じている限りにおいて、そしてさらには感じられていると自ら感じている限りにおいて、感性的な外在性に固有の契機を示し、その契機をそのものとしてかつ感性的なものとして提示する。触覚をなすのは「触れられることの触覚、触れられることとしての触覚を構成する、あの中断」である。触覚とは触覚の間隔、その異質性である。触覚とは隣接する隔たりである。触覚は感じさせるもの（感じることは何であるか）を感じさせる。つまり、距離の隣接性、親密なものの隣接を。<sup>10</sup>

触れるということは、あちらの限界に対して、こちらの限界が到達して成立するわけであり、こちらではなくなつた中断と、あちらではなくなつた中断とが接することである。それゆえナンシーは、中断が触覚をなし、触覚とは隔たりである、と述べる。（こちらないしあちらの）限界がなければ、触れることは起こりえないし、また触れることがなければ、限界は露呈しない。ゆえ

<sup>9</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1999, p. 96.

<sup>10</sup> Jean-Luc Nancy, *Les Muses*, Galilée, 1994, p. 35.



に限界とは触れることと同義なのである。内と外、というようになにか異質なものに触れるときにその境界線が限界として露わになる。たとえば皮膚は身体の表面のことであるが、それが身体の外部へと晒されているときにこそ身体の限界といえる。異質なものに対して晒される時、すなわち他なるものに「触れる」とき、皮膚は身体（あるいはその持ち主）にとって限界として露わになる。

ナンシーは、意味が意味としてありうるのは限界において、つまり、意味が何かに触れる、何かにとどくときにこそ意味たりうる、と考える。「最終的に、あるいはまず始めに」と述べられているように、意味は結果として最後には何かに到達し触れるものであり、少なくとも意味が生じるにはまず限界、すなわちどこかに触れることがあるはず、なのである。身体的体験における接触であれ、あるいは概念との抽象的な遭遇であれ、何かに触れること、至ることが意味の生起における契機であるといえよう。そして、触れられる場、あるいはその場としての限界が身体というものであるとナンシーは語っている。ここでのナンシーは、意味が生じるには触れること、ひいては身体が必要である、と述べているのと同時に（というよりは、むしろ、と付け加えるべきかもしれない）、意味が生じる限界、すなわち生じるその場にあたるものこそが身体とよばれるものだと述べているのである。ゆえにナンシーは以下のように続ける。「[身体とは] 意味への単なる外在性としてでもなく [中略]、それゆえ最終的には「身体それ自体」としてではなく、まさに「意味の身体」としての身体なのである」(Ibid., p. 23) と。

ここでは、身体とよばれるものは意味にとっての場として語れているといえる。では、ナンシーにとって身体とは、意味あってこそその身体なのだろうか、または、あくまで場として意味を媒介するのが身体なのだろうか。しかし、ここでいわれている場は、単なる媒介として語られているのではない。身体は意味を媒介するものとして語られているのではなく、むしろナンシーは「意味の終焉」(Ibid., p. 23) なのだという。それは、sens を、すなわち意味であり方向を、一何度も用いられている限界という語が示すように——途絶するものなのである。すなわち、身体とは意味を媒介するものではなく、意味(方向)を遮断するものである。中断、途絶させるものとして身体があるのであって、意味がそれ自体だけで身体を身体たりうるものとしているというわけではない。「だからこそ、身体は意味する次元に先立つのか遅れるのか、その次元に対して外部なのか内部なのかを言うべきではない——それは限界にある」(Ibid., p. 24) とナンシーは述べている。そしてナンシーは身体について改めて以下のように述べている。

身体は「意味するもの *signifiant*」でも「意味されるもの *signifié*」でもない。それは露呈するもの／露呈されるもの *exposant/exposé* である。(Ibid., p. 24)

「意味の身体」として、意味が接触する場として身体は語られていたが、それはいわゆるシニフィアンでもシニフィエでもない、つまり意味作用に関わるものでない、ということである。さきほども述べたように意味を遮断するものが身体なのであり、意味が到達する限界が身体なのである——あるいは限界として身体がある——が、身体「が」(主体的に) 意味を中断させるのでは

なく、それはあくまで限界であって、意味にとって（意味の）中断以上のものではない。身体はその中断を露呈するもの、あるいは中断として露呈されるものでしかない。また、ナンシーによって（スラッシュをもって）同時にあらわされているのは、意味か身体か、どちらかが先行するものであるとか、どちらが主体的であるとかが問題なのではなく、それは同時に露呈する／露呈されるためだからであると考えられる。付け加えるならば、身体が（ここでは意味にとって）何かをなすとは言わないナンシーは身体が「もの」であること、身体の物体としての側面を忘却することはないのである<sup>11</sup>。

これまで意味をめぐる身体について議論し、ここでは意味にとっての限界としての身体、あくまで露呈するもの／露呈されるものとしての身体について確認してきた。ナンシーによれば、意味にとって身体とは、こういつてよければ、立ちふさがり限界なのである。あるいは隔たりという言い方もできるだろう。では、あらためて、言語にとって身体とはいかなるものなのだろうか。節の冒頭の引用において「あらゆる言語に対するこの〔身体の〕不法侵入<sup>12</sup>、そこにおいて言語は意味に触れる」と述べられていたが、あらためてこの箇所を解釈するならば、言語に身体という隔たりが侵入することで、つまり、中断・途絶が差し込まれることで、言語において意味が生じる契機となる、と考えられる。言語のなかへ、身体そのもの、あるいは身体による体験、感覚ないし行為が入り込むことで意味の接触が分裂して起こるのだと考えられる。あるいは同時に、そのような意味・感覚が生じる隔たり、途絶の場として身体が見出される、といえるだろう。言語は身体なしではその意味を生起しえないし、また身体も言語ぬきでは露わになりえない——ゆえに、ナンシーの哲学において、言語とは身体なしには語りえないものであり、同時に、身体とは言語なしには語りえないものなのである。

## 結びにかえて

これまでナンシーの身体論における言語と身体について、意味をめぐる議論をみていくことで、言語と身体が互いに必要不可欠なものであり（どちらかが優位であるということもなく）、それぞれが先行していたり欠いていたりすることなどなく、同時にしか語りえないと考えるナンシーの

<sup>11</sup> 本論ではナンシーの身体における物質性の強調は立ち入らないこととするが、この点に関しては以下に詳しい（柿並良佑「ジャン＝リュック・ナンシーの身体論：『コルプス』読解を中心に」、『立命館言語文化研究』、2015）。また、身体と「主体」についてナンシーは以下のように述べている。「「身体」とは対象をもたないことの主体であり、すなわち主体でないことの主体、「発熱の発作に罹りやすい *sujet à*」という言い方をするように、主体でなくなりやすい主体である」（*Corpus*, p. 84）。つまり、運動性をもつが、（動詞は対象をもつが）身体自体はそのつど対象をもたないゆえに、主体でありつつ主体ではない状態でもありうるものである。身体と主体に関してはナンシーにおいて『エゴ・スム』より一貫して論じられてはいるが、これ以上本論では立ち入らない。もしくは、『コルプス』における身体とその人称性については次の論文に詳しい（伊藤潤一郎「身体の奥底で——場としての自己と二人称——」『思想』二〇二一年第十二号、2021）。

<sup>12</sup> 「身体は言語に浸透できない」（*Ibid.*, p. 51）とも述べられており、入り込めないものであるはずのある意味では異物であるからこそ不法な侵入という語が用いられているのだろう。

哲学を論じてきた。『コルプス』という著作は概して身体論という輪郭を有してはいるが、そのなかに言語というテーマが軸として見出せるといえる。ここでの言語という軸はナンシー哲学全体、つまりそれ以前の著作における言語についての彼の思考とも通じているだろう—たとえば、『エゴ・スム』における主体と言語について、『無為の共同体』における共同体と言語について、という点から。あるいは、ナンシーのそれ以降の身体やダンスなどを含めた芸術論やキリスト教の脱構築などといったのちのテーマにも通じているだろう。それゆえ、一見ナンシーの著作のなかでも一際特異にみえるこの『コルプス』という著作は、それまで八十年代までのテーマと、九十年代やそれ以降のテーマとの、一種の結び目、それも非常に複雑な形での結び目ともいえる。思えば、ナンシーはこの著作において、身体をというものが生じるのを意味や接触の連関のなかの網目においてだと考えていたが、このことは『コルプス』という著作と、ナンシーの執筆活動全体とにおいても同じように言えるのかもしれない。ナンシーは『コルプス』の最後の場面において次のように述べている。「ひとつの身体とは、ほかの諸身体へと捧げ、さらされたイメージであり、さまざまなイメージのコルプスは身体から身体へと張り巡らされている」(Ibid., p. 105) と——そして、この後にはさまざまなイメージが列挙され、最後に、まるで呼びかけるように、「そしてわたし、ときみ」という語でこの著作は締めくくられている。つまり、『コルプス』という著作自体がさまざまなイメージ、テーマが散りばめられたネットワークのようなものであり、またそれらのひとつひとつの糸を紐解けば他の著作へと、線は続いており、また大きなネットワークを織りなしているといえよう。あるいはそれは、ナンシーのいう「きみ」、つまり読者をまきこむ連関でもあるといえよう。そして、今もなお呼びかけ続けるのだろう、『コルプス』は、ナンシーは、「きみ」へと。

## 「絶対的有限性」について

### —— ナンシー哲学と「私たちの時代」 ——<sup>1</sup>

小田麟太郎<sup>2</sup>

#### はじめに

ジャン＝リュック・ナンシーの哲学的モチーフは非常に多岐にわたるが、中でも多くの著作において一貫して見出すことのできるものとして「有限性 finitude」が挙げられる。盟友アラン・バディウによって、ナンシーの哲学的言説における「主人のシニフィアン」と目されるほどに、「有限性」というモチーフは彼の哲学の中で重要な位置を占めている<sup>3</sup>。

しかし、これまたバディウの指摘するように、ナンシーのテキストにおいて「有限性」という語は非常に多くの意味を伴っており、その内実を見通すことは容易ではない<sup>4</sup>。例えば、ナンシーは自身の語る「有限性」について、「ヘーゲルを真似て「悪有限性」と名付け得るであろう、今日これほどまでに広まったテーマによる、不可避的に未完成であるという意味や私たちの人間的条件 […] に課された不完全性といった意味」(PD, p. 21) とは無縁なものであると述べ、「有限性とは欠乏ではない」(SM, p. 52) と主張している。即ちそれは、無限なるものとの対比において制限

<sup>1</sup> 本稿は一つの独立した論文であるが、拙論「ナンシー哲学における有限性の問題」(『哲学の門：大学院生研究論集』第4号掲載予定)において提示された問題を踏まえ、それに対する発展的な応答を試みたものという性格も有している。筆者は当該論文において、「有限性への定位」と「実在論」という二つの立場が対立関係を有するという、現代フランスの哲学者カンタン・メイヤスーによって提示された問題に着目し、「メイヤスーの議論をいわば外的な図式として援用することで」、ナンシーの議論の内に認められるそうした二側面(「有限性への定位」と「実在論」)の緊張関係を指摘した。その際、「有限性」というモチーフの内実をナンシー自身のテキストに則して詳細に検討するということは叶わず、そのためこうした二側面を共に引き受ける解釈を提示するには至らなかった。本稿では、ナンシーのテキストに則した詳細な検討を改めて行うと共に、このように取り残された課題に対して、「有限な歴史」や「時代」というモチーフに着目した回答を試みている。

<sup>2</sup> 京都大学大学院教育支援機構奨励研究員。本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものです。

<sup>3</sup> Badiou [2004], pp. 17-9 参照。また、「主人のシニフィアン le signifiant-maître」とはラカンによる語であるが、バディウはこの語をもって、「肯定的語彙の全体を吸収するという点において」、そして「命令、義務として」、「思考の責任に属するものとして」、ナンシーのテキストにおいて「有限性」という語が用いられているという点を指摘している。Badiou [2004], p. 19 参照。

<sup>4</sup> バディウは「有限性」が「絶対」や「無限」といった意味をも含み込むという点を指摘しているのだが、その問題点や意義に関する詳しい検討を行ってはいない。Badiou [2004], pp. 20-1 参照。本稿が着目するのもこれと同様の問題であるが、「有限性」の動態的性格に着目しつつ、その内実を明らかにするという点に本稿の独自性がある。

されたものを指すのではなく、「有限性は自らを確言する」(SM, p. 52)と述べられるように、無限なるものを前提としない「絶対的有限性」(PD, p. 21)なのである。とはいえ、思考の対象における何らかの「有限性」だけが問題とされているわけでもない。「こうして「有限性」と名付けられるものの内実や意味がいかなるものでなければならないにせよ、[...] そうした「対象」についての思考が、それ自身有限な思考として、その形式や条件を共有しなければならないということ、この点は少なくとも確かである」(PF, p. 13[6])と述べられているように、そこで問題とされているのは寧ろ、「有限性」を思考する思考そのものの「有限性」である。しかし、私たちがこれから確認するように、そうした有限なる思考にとって「真理」は決して到達し得ないものに留まる。それでは、一体如何にして「有限性」を「絶対的」なものとして主張し得るといえるのだろうか。このような疑問が生じざるを得ない。端的に述べるならば、ナンシーの哲学はカントより連綿と続く「有限主義の伝統」に部分的に連なるものでありつつ、思考の有限性に収まらない「絶対的実在論」を展開するものでもあるという、両義的な性格を有したもののようと思われるのだ<sup>5</sup>。

先行研究においてもナンシーの哲学における「有限性」というモチーフの意義は多く検討されているが、管見の限り、上述のような両義的な性格を受け入れる解釈は未だ提出されていない。それは、ナンシーの語る「有限性」の動態的性格が未だ十分には明らかにされていないためだと考えられる。後述のように、先行研究において「有限性」は、逃れ行く「真理」を追求し自らの限界を絶えず超過するような「留まることなき運動」として解釈されている。しかし、「絶対的有限性」というモチーフの内実を明らかにするためには、私たちは寧ろそこに一時的な留まりや停止をも含んだ「ためらいの運動」を認めなくてはならないのだ。こうした「ためらいの運動」は「有限な歴史」というモチーフの内に、そしてその留まりは「時代 *époque*」というモチーフの内に認めることが出来る。このような「時代」という留まりにおいてこそ、「絶対的有限性」という主張が支持され得るのだということの指摘を本稿は試みる。

以下、私たちは、1. ナンシー自身による「真有限性 *bonne finitude*」と「悪有限性 *mauvaise finitude*」という区別に着目しつつ、ナンシーの語る「有限性」(=「真有限性」)の内実を検討し、そこに認められるアポリアを指摘する。そして、2. ナンシー自身がそうしたアポリアに自覚的であったという点を指摘しつつ、「時代」というモチーフがこうした「有限性」のアポリアを部分的に解消するものであるということを示す。

## 1. 「有限性」の問題

### 1-1. 「真有限性」と「悪有限性」

まずは、ナンシーの語る「有限性」が如何なるものではないのかを、「真有限性」と「悪有限性」という彼自身の区別に着目して明らかにしたい。複数の論考が収められた著作『剥ぎ取られた思

<sup>5</sup> Derrida[2000]はこうした両義性を指摘しつつ、「触覚 *le toucher*」というモチーフに着目することで「ある種の緊張の結び目に接近する」ことを試みているが、「有限性」というモチーフそのものの内実を詳細に検討してはおらず、私たちが本稿以下で明らかにするように、そうした「緊張の結び目」が「時代」というモチーフの内に認められるという点を見て取ってはいない。Derrida[2000], p. 60[93-4]参照。

考』(2001)の冒頭部分で、ナンシーは次のように述べている。

様々に異なったモチーフにおいて、これらのテキストは有限性についての有限な思考を突き動かすことを試みる。それは、ヘーゲルを真似て「悪有限性」と名付け得るであろう、今日これほどまでに広まったテーマによる、不可避免的に未完成であるという意味や私たちの人間的条件（それは常に別の条件があるということをほのめかすだろう）に課された不完全性といった意味ではなく、したがって、「真有限性」あるいは絶対的有限性として、[...] 理解されるものである。(PD, p. 21)

このように、ナンシーは自らの語る「有限性」、即ち「真有限性」を、その誤った理解である「悪有限性」から慎重に区別するよう促しているのである。「真有限性」や「悪有限性」という言葉こそ常に用いられているわけではないが、こうした区別は多くの著作において一貫して認められる<sup>6</sup>。ここでは特に、『世界の意味』(1993)所収の「無限な有限性」における記述を手掛かりとして、「悪有限性」の問題点を明らかにすることとしたい。というのも、そこでは『剥ぎ取られた思考』におけると同様、「有限性」の誤った理解に対する注意が促されつつ、その問題点が明瞭に指摘されているからである。

有限性とは欠乏 [privation] ではない。[...] もしも純粋な欠乏を考えようとしたのであれば、欠乏が、進行やアクセス、変換の地平において、なおも自らを示すであろうし、更には、何にもまして自らを示すであろう。そのことで、欠乏の無化がもたらされ、欠乏の我有化が可能となるはずだ。もしくは、欠乏がそのようなものとして指し示されることは出来ないのだろう。いずれにしても、欠乏は、本質的に、自らを無化する。[...] 欠乏した存在という意味での有限な存在はいかなる一貫性も持たない。欠乏した存在は、無限な存在、その理由、その根拠、そしてその真理の内に再我有化される(脱私秘化される [déprivatisé]) ことでしか一貫性をもたない。(SM, pp. 52-3)

パラフレーズすると次のように言えるだろう。「有限性」が欠乏や不完全性を意味するのであれば、それは何かを欠いている、あるいは何かに対して不完全であるという形で理解される必要がある。しかし、何かを欠いているという形で理解される以上、そうした「有限性」は自らに欠けているものを欠乏という形で示し続けているのでなければならない。そのため、そうした欠乏としての「有限性」は、欠けるところのない「無限な存在」を前提とせざるを得ず、「無限な存在」

<sup>6</sup> 本稿以下で参照される箇所に加えて、PP, pp. 13-4 なども参照。以下で検討されるように、「有限性」というモチーフはナンシーの著作全体を貫くものであると思われる。こうしたモチーフの取扱われ方の変遷をクロノロジックに検討する作業も必要かつ有益であるだろうが、後述のように、本稿ではナンシーの思考がそこに留まるような「空間」としての「時代」を指摘するという目的の下、彼の著作全体を「同時代」的な全体として扱うこととしたい。

に依存的であるということになる。先の引用でも、「有限性」を「私たちの人間的条件」と見なすことが「別の条件があるということをはのめかすだろう」と述べられていたように、ナンシーは「無限な存在」（例えば「神」のようなものが考えられるだろう）との対比において捉えられた「悪有限性」が、正にそうした「無限な存在」に依存的であるという点を問題視しているのだ。

ナンシーはこうした「悪有限性」を退け、「翻って、そしてこれこそ思考すべきことであるが、有限性は自らを確言するのだ」(SM, p. 52) と述べる。即ち、ナンシーが主張せんとする「有限性」、即ち「真有限性」とは、「無限な存在」との対比において捉えられたそれではなく、「無限な存在」を前提とすることのない「絶対的有限性」なのである。

## 1-2. 「真有限性」の「留まることなき運動」

『有限な思考』（1990）所収の同名の論考においては、こうした「絶対的有限性」に動的な性格が認められている。ここでは、「有限性」というモチーフの有する課題が様々に指摘された後で、次のように述べられている。

これらの課題に対応して、ひとつの有限な思考がなくてはならない。それは、〈絶対者〉を含意した相対性の思考ではなく、絶対的有限性の思考である。[...]それは、彼岸の無制限 [illimité] を含意した制限 [limitation] の思考ではなく、実存がその上で、無限な仕方でも有限に、自らを脱ぎ去り、それに対して自らを曝露するような、そうした限界 [limite] の思考である。(PF, p. 48[50])

ここでは、「無限な存在」を前提として静態的に制限された「悪有限性」とは異なるものとして、「真有限性」が自らを「脱ぎ去り *enlever*」、「曝露する *exposer*」という動的な運動を描くものとして主張されている。なるほど、「脱ぎ去り」や「曝露する」といった言葉の含意については後ほど検討するとして、「無限な存在」（ないしは「〈絶対者〉」）を前提とすることのない「真有限性」が何らかの「限界」を有するとして、それは静態的に明確なものであってはならず（そうすると、私たちが先ほど「悪有限性」に関して確認したように、「限界」なき「無限な存在」を再び前提とせざるを得ないことになるだろう）常に動揺の内にあるような「限界」でなくてはならないはずである。

ところでまた、こうした運動は何の運動なのであろうか。仮に、それが何らかの対象の運動のみを意味するのであれば、そうした対象を眺める視点それ自体は静態的であり、運動が生じる場面の全体、無限なる全体を見わたしているということになり得る。そうすると、結局のところは、「制限」の位置が変化するのみであって、無限な存在と有限な存在という対立の図式それ自体は撤廃されないこととなろう。そのため、当然のことながら（というのも、それが「絶対的有限性」であるが故に）視点それ自体、つまりは有限性を思考する思考そのものもまた、何らかの意味で有限でなければならないのだと言える。この点に関しては次のように述べられている。

こうして「有限性」と名付けられるものの内実や意味がいかなるものでなければならないにせよ、[...] そうした「対象」についての思考が、それ自身有限な思考として、その形式や条件を共有しなければならないということ、この点は少なくとも確かである。(PF, p. 13[6])

このような「有限性」についての「有限な思考」は、こうした思考が展開されるナンシーの哲学的言説それ自体が何らかの意味で「有限」であるということをも含意している。というのも、「思考はそれが暴力をふるう言説や語によってのみ現前する」(PF, p. 18[13]) とされるからである。同時代の他の多くの著作におけると同様、ナンシーのテキストにはテキストの形式それ自体に対する反省が含まれているのだと言えよう。横田[2020b]は『有限な思考』所収の「外記」に着目しつつ、こうした哲学的言説としての「有限性」の運動を次のように解釈している。

「外記」でナンシーは[「純粹で素朴なコミュニケーションなど存在しない、伝えられるものにはひとつの意味とひとつの色がある」という] バタイユのこの言葉をエクリチュールの議論として読み替え、書き手が想定した意味を他者がそのまま受け取るわけではなく、各自にとって立ち現れる色が異なるように、別の「色」として意味の過剰を受け取る可能性が開かれていると指摘する。このようにして、私たちは規定された意味の秩序のなかでそのつどの「意味作用」を伝達しつつ、それに付随する「意味」の「過剰」を伝えあっている。(横田[2020b], p. 136)

即ち、哲学的言説としての「有限性」の運動とは、哲学的言説の示し得る意味がその言説の内に完全に含まれる（「内記 *inscrire*」される）ことなく、「書いたはずの文字が滲み、引いたはずの線よりも外側にインクが染みだして」(横田[2020b], p. 135) 行くように、その言説の外部へと意味が逃れ出して行く（「外記 *excrire*」される）運動なのである。このような逃れ行く「意味」に対する哲学的言説の終わりなき応答を、横田[2020b]は「有限性」の「とどまることのない乗り越えの運動」(横田[2020b], p. 128) として解釈している。

事実、「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」という、同じくバタイユの隠喩的表現を参照しつつなされた議論「裸性」(『剥ぎ取られた思考』所収) では、「欲望としての思考」(PD, p. 11) であるような「哲学」が「留保なき躍動、制止されざる、何ものも拒むことなき寛大なる愛知 [*philosophia aphthonos*」](PD, p. 12) と形容されている。こうした点を踏まえても、「有限性」の運動を「留保」や「制止」を受け付けない「留まることなき運動」とする解釈は妥当であるように思われる。

### 1-3. 「真有限性」のアポリア

とはいえ、このような「有限性」の運動は、正に非到達という性格を有するものであるという点に注意しなければならない。バタイユの隠喩的表現（「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」）を踏まえて、ナンシーは次のように述べている。



脱ぎ去られたドレス [la robe enlevée] は身体を引き渡しはしない。それは自らが無限として曝露する [exposer] 親密さの秘密の瞬間において身体を剥ぎ取る [dérober] のだ。そうした親密さの秘密は、無限に近しく、他者の欲望へと触れるべく与えられるのだが、そのようにして無限に後退し、常に到達すべきもの [à atteindre] に留まるのだ<sup>7</sup>。(PD, p. 12)

バタイユの表現において、思考することが「ドレスを脱ぐこと」に重ねられているという点を踏まえるならば、ここでは思考とそれが追求する真理との関係が、ドレスの脱ぎ去りと脱ぎ去られた身体との関係として語られているのだと言えよう。そしてまた、先の引用でも見られた「脱ぎ去り enlever」や「曝露する exposer」といった動詞によって言い表されていたのも、正にこうした思考と真理との関係であったのだと改めて解釈することができる。このように解釈する限り、横田[2020a]の指摘するように「[バタイユとナンシーの] 両者にとって「真理」とはまったき現前ではなく、到達されるものでもなく、つねに逃れ去っていくもの」(横田[2020a], p. 240) なのだとと言える<sup>8</sup>。

しかし、こうした「有限性」の運動の内には、ある種のアポリアが見て取られるのだ。というのも、ナンシーの哲学的言説それ自体が「有限性」の運動を描き、「真理」がそうした哲学的言説に対して逃れ去っていくものなのだとすると、「絶対的有限性」の主張は不可能だと思われるからである。こうした言説は「絶対的無限性」をも主張し得ないが、それと共に「絶対的有限性」をも主張し得ない、端的に言って如何なる絶対的な「真理」をも主張し得ないはずであろう。

こうしたアポリアを解消する道として、まずは解釈上の二つの立場が考えられる。一つは、「ナンシーの哲学的言説はやはりそれ自体、「留まることなき運動」としての「有限性」の運動を描くものであり、絶対的な主張をなし得ない。「絶対的有限性」の主張はその実、絶対的な主張ではな

<sup>7</sup> ナンシーはしばしば、共に「到達」と訳され得る *atteindre* と *accéder* という語を区別して用いている。*atteindre* が通常の「到達」や「達成」といった意味で用いられているのに対して、*accéder* という語は、「喪失と我有化のあいだ」(ESP, p. 32[46])にあるような、つまりは通常の意味での「到達」と同時に、それがその反面において「非到達」でもあるような、「触れること *toucher*」として用いられているのだ。ESP, pp. 29-33[41-9]参照。また、この点に関する先行研究として市川[2017], pp. 172-4を参照。そのため、「私たちが互いの、そしてその他の存在者の現前のうちにある度ごとに、根源の真理へと、私たちはアクセスする [*accéder*]」(ESP, p. 32[47])という、一見本稿の解釈とは異なるような主張も見られるが、そこでもまた、「真理」の非到達という側面が語られているという点には注意する必要がある。こうした区別を踏まえ、本稿では *atteindre* を「到達する」、*accéder* を「アクセスする」と訳出した。とはいえ、「一度到達すると、次のこと以外の何ものでもないことが明らかにされる。到達 [*atteinte*]、そう、アクセス [*accès*]、つまりそれもまた接近 [*approche*] なのだ」(PP, p. 120[30])と述べられているように、私たちが通常「到達」として理解することは、その実「アクセス」という両義的なあり方をするものに他ならないという点こそ、ナンシーがこれらの語をもって主張せんとするところのものである。二つの語は決して常に対立的に用いられているというわけではない。

<sup>8</sup> とはいえ、ここでの横田[2020a]の指摘の主眼はあくまでもバタイユ解釈にあり、「ナンシーとバタイユの真理観における構造上の違い」(横田[2020a], p. 239)に関しては、より慎重な留保が付されている。

く、「絶対的」と名のついた一つの非絶対的な、それ自体新たな言説によって更新されるべき主張である」という立場である。そしてもう一つは、「ナンシーの哲学的言説は「絶対的有限性」を真に絶対的なテーゼとして主張し得るものである。この主張に限っては「有限性」の運動に巻き込まれることなき確固とした性格が認められる。「有限性」の運動の内にあると見なされるべきはその他の全ての主張である」という立場である。

しかし、第一の立場は、極端に言うならば、ナンシーの哲学的言説全体を不確かなものとしてしまうだろう。また、こうした立場においても、ナンシーが何故「絶対的」なる語を敢えて用いたのかという疑問がなお残されることとなる。そして、第二の立場を主張するのであれば、ナンシーが「絶対的有限性」というテーゼの主張に事実、その哲学的言説のうちで特権的な地位を与えているという点を指摘しなければならない。しかし、管見の限りで、哲学的言説の内に「有限性」の運動に巻き込まれることなき何らかの特権的な領域が認められるということはない。

そのため、本稿ではこうした二つの立場とは異なる第三の立場の提示を試みたい。それは、思考や哲学的言説それ自体が依拠する「経験」、そしてそうした「経験」を可能にする「時代」へと着目する解釈の立場である。こうした「時代」においては、「留まることなき運動」とは異なった「ためらいの運動」が見て取られる。こうした運動もまた「有限性」の運動であることには間違いないのだが、しかしそれは「時代」という留まりにおける絶対的なテーゼを許容するような運動なのである。

## 2. 「有限なる歴史」の「ためらいの運動」

### 2-1. 「真有限性」としての「自由」

まずは、ナンシー自身がこうしたアポリアにどのような回答を与えているのかという点を、「自由の経験」というモチーフの内に明らかにしたい。「自由」は「有限性」と同じくらいナンシー哲学における重要なモチーフであるが、それら二つは決して別の事柄として考察されているわけではない。「有限な思考」において、ナンシーは次のように述べている。

有限性とは意味への責任 [=応答可能性] である、絶対的に。他の有限性はない。[...] このことはまた「自由」とも名付けられ得る。(PF, p. 27[24])

即ち、私たちが先に確認した逃れ行く「意味」との関係における「有限性」の運動に、ナンシーは「自由」という名を与えているのである。また、『自由の経験』(1988)においては、「自由とは根拠の根拠である」というハイデガーの言葉が参照されつつ、次のように述べられている。

「根拠の根拠」とは有限な自由なのだ。このことは、この自由がひとつの制限された [limité] 自由であって、何らかの境界や国境の間でのみ活動空間を有するというを意味するのは決してない(自由の倫理的、政治的、更には美学的なあらゆる概念把握において、自由はほとんど常にこのように捉えられて来た)。有限な自由とは、反対に、自由そのもの、あるいは

はその本質が本質的に退隠するような存在、つまりは実存の絶対的自由を指し示す。(EL, p. 111[145])

「有限性」の運動に「自由」の名が与えられているのであるから、「有限な自由」とは同語反復的な表現だと言える。そしてここでは、何かに対して制限されたものとしての「自由」が退けられ、「有限な自由」が「絶対的自由」として主張されている。これまでに確認した「真有限性」と「悪有限性」との区別を踏まえるならば、こうした「自由」の名において問題とされているのは、「無限な存在」に対する制限を含意した「悪有限性」ではなく、正に「真有限性」、「絶対的有限性」なのだと考えよう。

『自由の経験』では、西洋思想全体を通じた「自由」に関する膨大な議論が踏まえられつつ、ナンシー独自の「自由論 *éleuthérologie*」が試みられている<sup>9</sup>。そこでは当然ながら「自由」という語独自の争点も問題とされているのだが<sup>10</sup>、本稿では飽く迄も「有限性」の問題に着目して本書の議論を検討することとしたい。私たちが先に「有限性」のアポリアとして指摘した問題に対して、ナンシーは本書で「経験」という回答を提示しているように思われるのだ。

## 2-2. 「自由の経験」

ナンシーは本書で「自由」が絶対的であるという点を強く主張している。

絶対でないような自由など存在しない。[...] この絶対性についての思考が、自由についてのあらゆる思考の、そしておそらくはあらゆる思考一般の定言命法である。(EL, p. 138[183])

ここで述べられているように、「自由」の絶対性は本書における中心的なテーゼである。しかし、私たちが先に「有限性」のアポリアとして確認したように、こうした絶対性の主張は、哲学的言説あるいは思考における「有限性」の運動と対立するものであるように思われる。事実、これに続く記述は、ナンシー自身がこうした対立関係に自覚的であったということを示しているのだと考えられる。

たとえ、そして正に、この思考の課題が演繹や証明のプログラムとしては（それが無限なものであったとしても）決して自らを提示し得ないのだとしても、そして反対に、自らに固有

<sup>9</sup> EL, pp. 24-5[28-9]参照。邦訳『自由の経験』においては、*éleuthérologie* に「自由学」、*traité de la liberté* に「自由論」の訳語が当てられているが、*ontologie* が一般に「存在論」と訳されるという点を踏まえ、本稿では、前者に「自由論」、後者に「自由概論」という訳語をあてることとした。両者の区別に関しては邦訳『自由の経験』の「訳者あとがき」 pp. 301-2、及び澤田[2013], pp. 87-8 を参照。

<sup>10</sup> それが「物の力としての自由」(EL, p. 132[176]) という形で身体論的に考察されているということの意義を検討するものとして小田[2021]を参照。また、『自由の経験』において提示された「弁存在論」というナンシーによるハイデガー解釈を批判的に論ずるものとして Roney[2009]を参照。

の限界についての思考に対しては、常に試練として与えられるのだとしても。(EL, p. 138[183])

即ち、「自由」を絶対的なものとして認めることは、有限な思考にとっての「試練 *épreuve*」なのである。ここでナンシーは、「自由」の絶対性の主張と「有限性」の運動との間に対立関係を認めつつ、それでもやはり何らかの形で「自由」の絶対性は主張されるべきだと説いているのだ。そして、そうした主張の可能性は「経験」というモチーフの内に求められている。

思考が自らを自由であると知るのには、自らが既に、思考として、自由の経験であることを知っているからである。[...] しかし、この自由の経験とは（それは「思考における」経験ではなく、経験としての思考、あるいは思考することである）次のようなことを知るということに他ならない。あらゆる思考において、いまひとつの他なる思考がある。もはや思考によっては思考されず、思考それ自体を思考するひとつの「思考」である。[...] 悟性とは異なる、理性とは異なる、知とは異なる、観想とは異なる、哲学とは異なる、つまるところ思考そのものとは異なる、ひとつの思考。あらゆる思考の他なる思考、[...] それが自由の輝きである。

(EL, pp. 82-3[106-7])

非常に複雑な言い回しがなされているが、次のように要約できるだろう。ナンシーはここで、私たちがこれまでに確認したような「留まることなき運動」を描く思考とは質的に異なった、「他なる思考」の存在を説いているのだ。また、次のようにも述べられている。「自由は了解の限界上で、了解には属さないものとして、自らを了解させる」(EL, pp. 70-1[90])。つまり、「自由」は通常の意味での「了解」という仕方では与えられないが、それとは質的に異なる仕方での「了解」され得るというのである。これらの表現において探求されているのは、「自由」の絶対性を主張し得るような何らかの特異な境地なのだとと言える。

しかし、「悟性とは異なる、理性とは異なる、知とは異なる」などの無数の否定辞が付されたこのような境地は、もはや通常の意味での「思考」でも「了解」でもなく、「経験」という形でしか指示され得ない何ものである。一見すると、「有限性」のアポリアは確かに解消されているようにも思われる。というのも、思考や哲学的言説そのものの内に特権的な領域が認められることなく、それとは質的に異なる「経験」の内に「自由」の絶対性を主張する余地が認められることで、思考や哲学的言説の「有限性」と両立可能な形で、「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張が行われているからである。

とはいえ、こうした「経験」というモチーフに留まる限り、次のような疑問が生じる。「経験」が思考に対して質的に異なるものなのだとすると、そうした「経験」の正当性は思考によっては担保され得ず、それ自体によって担われるほかない。そうであるならば、「自由の経験」を主張する者は、それと対極の「経験」を主張する者に対して、自らの正当性をどのように示すことが出来るというのだろうか。こうした論敵は決して強引な形でのみ想定し得るものではない。「自由の経験」とは「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張を支持するものなのであるから、それと対

極の「経験」とは、「絶対的不自由」、言い換えるならば「絶対的無限性」の主張を支持するものなのだと言えよう。ここで、「絶対的無限性」の主張を何らかの絶対者の主張、無限な存在の主張という形で理解するならば、これこそ正に多くの神秘的、宗教的経験において主張されてきたことではないだろうか。そして、こうした対極の「経験」を主張する者との間には、もはや思考という領域における対話も不可能であるような、決定的な対立が残されるのみであるように思われる。

こうした疑問は「経験」というモチーフの内に任意性を見て取ることで成り立っている。確かに、私たちが通常の意味で理解する「経験」は、このように任意的、各自的な性格を有するものであると思われる。しかし、ナンシーの語る「経験」は、決してそういった類のものではない。私たちはそれが「歴史」的な「経験」なのだという点に注意しなければならない。ナンシーは、『自由の経験』冒頭部分で次のように述べているのだ。

自由とはひとつの事実である。私たちはこの試論において、このことに絶えず言及するだろう。[...] この事実の事実性は、超歴史的な経験的明証性には属さない。それはひとつの歴史によって経験へと自らをなし、知らしめるのだ。(EL, p. 15[14])

即ち、ナンシーの語る「経験」とは無歴史的に任意なものではなく、何らかの意味で「歴史」的に規定された「経験」なのである<sup>11</sup>。ナンシーがそうした「歴史」性を踏まえて自由という事実を主張しているということは、次の記述からも読み取ることができよう。

哲学者たちは存在についての様々なテーゼを行った。今や、存在の自由を事実とせねばならないということが問題なのだ。(EL, p. 210[288])

ここでは、自由という事実を主張するに当たって、そうした主張それ自体が身を置いている、「今や *à présent*」と言い得るような「時代」が念頭に置かれているのである。とはいえ、疑念は深まるばかりである。ナンシーは一体、どのような「時代」、どのような「歴史」を念頭に置いているのだろうか。それは、私たちが最終的に「自由」という事実到達することを決定づけているような何らかの歴史的必然性なのであろうか。そうだとすると、「絶対的自由」(=「絶対的有限性」)の主張は、結局のところ、そうした無限なる歴史の必然性の内に還元されてしまうということにはならないだろうか。

こうした疑念を晴らすために、私たちは「有限な歴史」というモチーフを検討しなければならない。というのも、ナンシーは正にそうした必然性としての「歴史」を退けつつ、「歴史」をもまた「有限性」の運動を描くものとして捉えているからである。しかし、そうした「歴史」における

---

<sup>11</sup> James[2015]や Hoffman-Schwartz[2015]は、ナンシーの語る「有限性」や「自由」が、「常に既に特殊な経験に横切られている」(James[2015], p. 95)、あるいは「特異な経験である」(Hoffman-Schwartz[2015], p. 96)という点を指摘しているが、そうした経験が「歴史」的な「経験」であるという点を見て取ってはいない。

「有限性」の運動とは、私たちが先に思考や哲学的言説における「有限性」の運動として確認したような「留まることなき運動」ではなく、留まりや一時停止をも含んだ「ためらいの運動」なのである。

### 2-3. 「有限な歴史」

『無為の共同体』の第二版（1990）に追加されたテキスト「有限な歴史」において、ナンシーは次のように述べている。

私たちの時代 [notre temps] とはもはや歴史の時代ではない。そしてそのために、歴史それ自体は歴史の内でも自己消滅したように思われる…。私たちの時代とは歴史の宙吊りの時代、あるいはそのひとつの時代 […] である。(CD, p. 239[189])

ナンシーはここで、ある種の「歴史」というモチーフを退けつつ、「私たちの時代」というものを問うている。ここで退けられているのは正に、何かしらの「理念」の自己展開のプロセスとして見なされた「歴史」である<sup>12</sup>。私たちが先に引用した『自由の経験』の記述は、次のように続いている。

それ [自由という事実の事実性] はひとつの歴史によって経験へと自らをなし、知らしめるのだ。それはひとつの〈理念〉の啓示と実現の目的論的で終末論的な叙事詩であるような〈自由〉の〈歴史〉によってではなく（それによって、自己呈示を保証されたひとつの〈自由〉は、必然的に、〈必然性〉の内でもそれが自身を解消されることを目指すのみである）、歴史の自由によってである。(EL, p. 15[14])

ここでは、「自由」を必然的なプロセスとしての「歴史」から理解するのではなく、むしろ「歴史」をもまた、その「自由」、つまりは「有限性」において理解しなければならないのだということが主張されている。ナンシーはこのように、何らかの必然的なプロセスとして理解された「歴史」というモチーフを退けるのであるが、そこでは同時に、そうしたプロセスの一段階としての「時代」というモチーフもまた退けられることとなる。ナンシーは以下のように述べている。

「私たち、今」とは、私たちが所与の歴史的状況の内に現前するということの意味しない。私たちはもはや、決定されたプロセスの只中で決定された一段階としては、自らを理解することができない。[…] しかし私たちは、共同体に対してと同じく、時代 [=時間] の空間に参与しているはずだ。(CD, p. 277[219-20])

<sup>12</sup> CD, pp. 246-9[194-7]参照。

ここでナンシーが問題としているのは、必然的なプロセスとしての「歴史」を前提とすることなく、それでいて何らかの仕方で「私たち、今 *nous, maintenant*」と言い得るような「私たちの時代」というもののあり方である。というのも、こうした「私たちの時代」という「空間」においてこそ、ナンシーの思考は展開されているからであり、そうした「今」においてこそ「絶対的自由」（＝「絶対的有限性」）は主張されているからである。このように、既に私たちが、何らかの仕方ですべて「私たちの時代」ということを言い得ているという事実を出発点として、ナンシーは「時代」というものの独自のあり方を検討しているのだ。少し長いですが、取り分け重要と思われる箇所を以下に引用したい。

しかし、「私たちの時代 [=時間]」とは何を意味するのだろうか。「私たちの時代」とは正に、先ずもって、時間のある種の宙吊りを、常に流れ去り、逃れ去るようなものとみなされた時間の宙吊りを意味する。純粋な流れが「私たちのもの」であることは出来ないだろう。「私たちのもの」が明らかにする我有化 [...] は、不動化のような何ものかを指し示す。あるいはより適切には、時間の何かしらが、時間性としての何らかの時間性が、時間を止めることなく、時間であることを止めることもなく、所有の非常に奇妙で謎めいた様態によっては私たちにとっての領域ともなり得るであろう、ある種の空間、ある種の場所のようになるということの意味するのだ。それは私たちがこの時間を支配したということではない（事実、私たちはどれほどわずかにしかそれを支配してはいないことだろう！）。それどころか時間が、こうしたある種の宙吊りの空間性として、あるいは「空間性 [*spaciosité*]」として、私たちに自らを提示するのである。それは時代 [*époque*]、ギリシア語で「宙吊り」を意味する *epochè* にほかならない。(CD, p. 250[197-8])

「常に流れ去り、逃れ去るようなものとみなされた時間」を「私たちのもの」とすることは不可能であるため、「私たちの時代 [=時間]」と言うことが可能であるためには、そうした「時間 [=時代]」に対して何らかの一時停止の可能性を、私たちがそこに参与することのできる「空間」、「場所」という性格を認めなくてはならない。ナンシーはここで、「時代 *époque*」という語の語源に当たるギリシア語の *epochè*（「停止」や「妨害」を意味する）に着目し、「時代」というものの条件として「時間のある種の宙吊り」を認めているのだ。そして、こうした「時代」独自のあり方に対応して、「歴史」もまた「有限な歴史」というモチーフにおいて捉え直されることとなる。

有限な歴史、おそらくそれとは別の歴史などない。それは空間をなす時間、そして／あるいは、空間化された時間、「私たち」に「〈私たち〉」と言う可能性を、つまりは共同である可能性を、そして私たちが共同体として提示、表象する可能性を与える時間、そうした時間 [=時代] の空間に対する問いである。(CD, p. 252[199-200])

ここでは、「時代」というものを可能にするような「空間をなす時間」が「有限な歴史」という

モチーフにおいて問われなければならないということが示されている<sup>13</sup>。そして更に、「私たちがただ「歴史」をその自己解消から遠ざけておくならば、有限性と歴史とは同じひとつのことであり、「有限な歴史」とは同語反復である」(CD, p. 265[210])とも述べられているように、そうした「歴史」はそれ自体「有限性」として理解されなければならないものなのである。そうであるならば、「時間のある種の宙吊り」とは「有限性」の運動を意味しているはずであろう。ここで私たちは、先に「留まることなき運動」として解釈した「有限性」の運動を別様に解釈する可能性に直面しているのだ。ナンシーはバディウと共になされたドイツ哲学についてのインタビューにおいて、「同時代的なもの *le contemporain*」というモチーフに着目しつつ次のように述べている。

ハイデガーと共に、次のように言うことができる。自らの上で宙吊りであるような時間としての同時代的なものが、哲学のモチーフ、動機として姿を現わすのだ。「哲学の終末」ということが語られるに至るまで。ハイデガーの時代以来、私たちは依然として宙吊りの内にある。もちろん運動がないわけではないが、やはりそれは困難な、ためらう運動なのである。多くの確信が少なくとも動揺し、疑わしいものとなった一時期の内にあるような運動なのである。  
(TA, p. 64)

ここでは、「宙吊りの内にある」ことを可能にするような運動が「困難な、ためらう運動」とされている。こうした記述をも踏まえるならば、私たちは「時代」を可能にするような「有限性」の運動を次のように特徴づけることが出来る。それは即ち、「留まることなき運動」ではなく、その「留まり」において「時代」を可能にするような、「有限な歴史」の「ためらいの運動」なのである。

#### 2-4. 不確かな「時代」

以上までにおいて、私たちは「有限性」のアポリアに着目しつつ、「時代」を可能にするような「有限性」の運動を「ためらいの運動」として解釈した。先に確認したように、思考、あるいは哲学的言説における「有限性」の運動は「留まることなき運動」であると言える。しかし、そうした「留まることなき運動」においても「絶対的自由」(=「絶対的有限性」)という主張を可能にしているのは、そうした思考そのものが思考を展開する空間である「時代」であり、またそうした「時代」を可能にする「有限な歴史」の「ためらいの運動」なのである。

とはいえ、やはり疑問に思われるのは、そうした絶対性の主張を可能にしている「時代」という「留まり」そのものの非絶対性である。そうした「時代」は何らかの必然的なプロセスを前提としているのではないから、絶対的な到達点であることは出来ず、他の「時代」への移行の可能性を常に含んでいるはずである。事実、私たちが先に「有限な歴史」から引用した箇所続けて、

<sup>13</sup> Morin[2012]は、ナンシーの語る「歴史」が「有限性」において考察されなくてはならないものであるという点を指摘しているものの、その運動の独自性、「自由の経験」との結びつきに関して検討してはいない。Morin[2012], pp. 31-6 参照。



ナンシーは次のように述べている。

私たちの時代とは歴史の宙吊りの時代、あるいはそのひとつの時代 […] である。律動的であると同時に不安を与えるような意味において。歴史は動くことなく宙吊りにされ、私たちは戸惑いと不安の中で、歴史がその歩みを再び前へと進めるか（なおも「前へ」といったものがあるならば）、あるいはそれがもはやまったく身動きを取らなくなるときに、起こるであろうことを待っているのだ。(CD, p. 239[189])

先の引用でも、「多くの確信が少なくとも動揺し、疑わしいものとなった時期の内にあるような運動」と述べられていたように、ナンシーの語る「私たちの時代」がどのように移行するのか、あるいはしないのかといったことは「戸惑いと不安の中で」待つほかなく、私たちはそれについて知る由もないのである。そうであるならば、「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張は、結局のところ、それが依拠する「時代」そのものの不確かさによって、その絶対性を揺るがされざるを得ないということになる。「有限性」のアポリアは結局のところ解消され切っではないのだ。

しかし、ナンシー自身がこうした「時代」そのものの不確かさを認めているのであるから、「有限性」のアポリアはどのように解消されるのか」という問いを維持することはもはや適切ではないだろう。私たちは寧ろ、「こうした不確かさにおいてなお「時代」というモチーフを語ることの意義とはいかなるものであるのか」と問わなくてはならない。とはいえ、そうした問いはもはや「時代」の問いに属するものであり、ナンシー哲学の両義的な性格に着目しつつ「有限性」というモチーフの内実を問うという本稿の目的は、以上までにおいて一旦のところは達成されたように思われる。議論の煩雑さを避けるためにも、「時代」の問いに関する検討は今後の課題とし、最後に本稿の成果をまとめつつ筆を置くこととしたい。

## おわりに

私たちは本稿で、「有限性」というナンシー哲学における中心的なモチーフについて検討してきた。ナンシーの語る「有限性」、それはあくまでも「絶対的有限性」なのであり、「歴史」をもまた包括するような絶対的テーゼなのである。つまり、思考、そして思考の対象、思考が身を置く時代、更にはそうした時代を可能にする歴史もが、「有限性」というモチーフにおいて捉えられるのである。私たちはここに、ある種の入れ子構造を認めることができる。「今や、存在の自由を事実とせねばならないということが問題なのだ」と述べられているように、「自由」(＝「有限性」という事実を絶対的なものとして主張するのは「今」、「私たちの時代」である。しかし、そうした「時代」そのものもまた、「有限な歴史」の不確かさの内にある。「絶対的有限性」というモチーフの意義は畢竟、この「時代」という事柄の内実にかかっているのだと言えよう。ナンシーの哲学は、しばしば「フランス現代思想」と大まかに分類されるが(こうした便宜的分類それ自体にはいかなる問題もないだろう)、しかしこの「現代」の一字こそ、彼の哲学において強く問われるべきものなのである。こうした「時代」の問いを抜きにして、その思想を一つの流行のように見

なすことは退けなくてはならない。

最後に若干の見通しを述べるならば、ナンシーが「ハイデガーの時代以来、私たちは依然として宙吊りの内にある」と述べていることに注意する必要があると思われる。ナンシーの多くの著作においてハイデガーは重要な参照項となっているが<sup>14</sup>、そのハイデガーもまた哲学の「時代」というものを強く問うたのであった。とりわけ、ハイデガー晩年の講演「哲学の終末と思考の課題」（1964）において示された「哲学の終末」というある種の時代診断に対して、ナンシーは多くの著作で応答を試みている<sup>15</sup>。とはいえ、「ハイデガーの時代以来」と言われているように、ハイデガーはナンシーの語る「私たちの時代」のある種のターニングポイントに位置している。「歴史」や「時代」といったモチーフを巡るハイデガーの主張の内には、看過し得ない問題点も指摘されるのだ。『自由の経験』においては、ハイデガーの思考が「宿命」という強迫観念に部分的に囚われたままであるという点が指摘されており、2014年にその一部分が出版されたハイデガーの「黒ノート」に応答した著作『ハイデガーの凡庸さ』（2015）では、「存在の歴史」を巡るハイデガーの思考が「目的 [= 終末] 指向性 *téléotropie*」と対称的な危険を有する「始元指向性 *archéotropie*」の内にあるのだと指摘されている<sup>16</sup>。こうしたハイデガーとの緊張関係を含んだ対話に着目しつつ、ナンシーの語る「私たちの時代」の輪郭を検討するということを今後の課題としたい。

また、本稿では「有限性」の運動に相異なる二つの性格を認めた。一つは思考や哲学的言説の「留まることなき運動」である。そして、もう一つが「時代」という留まりを含んだ「有限な歴史」の「ためらいの運動」である。とはいえ、両者の連関に関しては未だ明らかになっていない。思考の運動が「時代」をどのように動かすのか、あるいは動かさないのか、といった点がなおも問われなくてはならないだろう。そしてまた、そうした「時代」に支えられた「絶対的自由」（＝「絶対的有限性」）という特異な「真理」のあり方についても問う必要がある。何れも今後の課題としたい。

本稿はナンシー氏の急逝を受けて執筆された。とはいえ、氏と直接にコンタクトを取り、あるいは議論を共にして来られた先生方と異なり、悠長にも遅れてきた筆者には誠実な追悼の振る舞いなどできようはずもない。この隔たり、彼の生きた「時代」と私が生きなくてはならないであろう「時代」との間の隔たりや連続性がいかなるものであるのか、目下のところ分かりかねるが、『無為の共同体』をはじめとする彼の多くの著作において示された「現代」についての洞察（とりわけ「共同体」の崩壊という意識と、それに対応する反動的で安直なノスタルジー<sup>17</sup>）は今日、些かもその喫緊さを失っていないように思われる。本稿ではそうした「時代」の問いへと改めて

<sup>14</sup> 「有限な歴史」においては、「もちろんこの試論は、ハイデガーの〈性起〉[*Ereignis*]、つまりは実存をそれ自身へと適合させ [*appropriier*]、従ってその有限性へ、我有化不可能な [*non appropriable*] その本質へと適合させる到来としての〈存在〉それ自体に注釈を加え、あるいは発展させんとする試みにほかならない」（CD, pp. 273-4[217]）のだと述べられている。

<sup>15</sup> 先に引用した箇所に加え、FT や PF, p. 12[5]などを参照。

<sup>16</sup> EL, pp. 143-4[189-90]、及び BH, pp. 50-1 参照。

<sup>17</sup> CD, pp. 11-35[5-23]参照。

焦点を絞ることで、彼の哲学との間で依然として継続されるべき対話を展望し、追悼に代えさせて頂きたいと考えた次第である。

【凡例】

邦訳の有る外国語文献に関しては括弧内にページ数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。引用文中、大文字で強調されているものは〈 〉を付して訳出した。斜体による強調は省略した。参照箇所を指示する際、ナンシーの著作に関しては下記略号を用いた。

【参考文献】

Nancy Jean-Luc,

BH: *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

CD: *La communauté désœuvrée*, 2ème édition, Christian Bourgois, 1990[1986]. (邦訳:『無為の共同体』、西谷修他訳、以文社、2001年)

EL: *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988. (邦訳:『自由の経験』、澤田直訳、未来社、2000年。)

ESP: *Être singulier pluriel*, 2ème édition, Galilée, 2013[1996]. (邦訳:『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005年)

FT: « “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée” », dans *Philosophy World Democracy*, 15 July 2021. (邦訳:「哲学の終焉と思考の課題」)、柿並良佑訳、『思想』、岩波書店、第1172号、2021年、7-17頁)

<https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/la-fin-de-la-philosophie>

(閲覧: 2022/01/01)

PD: *La pensée dérobée*, Galilée, 2001.

PF: *Une pensée finie*, Galilée, 1990. (邦訳:『限りある思考』、合田正人訳、法政大学出版局、2011年)

PP: *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, 2008. (邦訳:「近接した地点にて」、『水と火』、吉田晴海訳、現代企画室、2009年、12-37頁)

SM: *Le sens du monde*, Galilée, 1993.

TA: *La tradition allemande dans la philosophie*, avec Alain Badiou, Lignes, 2017.

Badiou Alain, « L'offrande réservée », dans *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004, pp. 13-24.

Derrida Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000. (邦訳:『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一他訳、青土社、2006年)

Hoffman-Schwartz Daniel, «Freedom», in *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 94-7.

James Ian, « Finitude », in *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 91-3.

Morin Marie-Eve, *Jean-Luc Nancy*, Polity, 2012.

Roney Patrick, « Evil and the Experience of Freedom: Nancy on Schelling and Heidegger », in *Research in Phenomenology*, vol.39, no.3, 2009, pp. 374-400.

市川崇「時間、自己触発、固有性—超越論的感性論をめぐるジャン＝リュック・ナンシーとジャック・デリダの討論」、『人文学報』、首都大学東京人文科学研究科、513-15号、2017年、153-80頁。

小田麟太郎「ナンシー自由論の解明—「物の力としての自由」の存在論的射程について」、『実存思想論集』、知泉書館、第36号、2021年、151-66頁。

澤田直『ジャン＝リュック・ナンシー—分有のためのエチュード』、白水社、2013年。

横田祐美子『脱ぎ去りの思考—バタイユにおける思考のエロティシズム』、人文書院、2020年。

横田祐美子「終わりなき有限性—ジャン＝リュック・ナンシーにおける「外記」としてのエクリチュール」、『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』、日本フランス語フランス文学会関東支部、第29号、2020年、127-39頁。

## 信は行為に放たれて

### *L'acte de foi et/ou une foi en acte*

柿並良佑

#### 1. アクト、アクション

今日、哲学の身分は、あるいは「アクチュアリティ」なるものはどのような状況にあるのか。ジャン＝リュック・ナンシーは自覚的にその問いと向き合い続けた哲学者だった。いや、その問いを生きた、と言っておこう<sup>1</sup>。カントによって開かれた道に続いたキルケゴール、マルクス、ニーチェらの名を挙げつつ、ナンシーは思考というものを感覚的な形態の下に提示しようとし続けた。それ自体が実践的となっている理論ないし理性、それを彼は「プラクシス」と呼び、自らの哲学をもって証示することをやめなかった。晩年、書物の形で遺された対談の一つでは端的に言われている。「ですから、哲学はみずからが行為であり世界の変革たらんとしているのです」<sup>2</sup>。

実際、最初期の仕事からして、「行為 *acte*」という概念がナンシーの哲学の重要な点、むしろ核心そのものをなしていたと言うことすらできよう。思考を現動的<sup>アクチュアル</sup>なもの、感覚的なものにし、動員し、揺さぶること。要するに思考を「現動的＝行為の状態に *en acte*」することが、彼の思想そのものをはっきりと浮かび上がらせている。その旅程に随伴した思想家は少なくない。カント、ヘーゲル、キルケゴール、あるいはバタイユ……。言い換えれば、ナンシー自身がそのようにして哲学の伝統を読み直し、解釈し直し、再活性化しているのだ。ときに「思行為 *un acte de pensée*」が「性行為 *un acte sexuel*」と併置されることもあったほどに<sup>3</sup>。

たしかにこう主張しなければならない。少なくとも東の間、愛と隣り合わせにならないようであれば性行為も思行為もないのだと。たとえ、そうした行為がまるごと愛へと拉し去られてしまわぬ時でも。愛、言い換えれば、関係を持つことのできないものとの関係へ連れてゆかれぬ時でも。

<sup>1</sup> 本稿は以下の国際シンポジウムで発表された内容を元にしてている。International Conference, “Thinking with Jean-Luc Nancy”, Balliol College – University of Oxford, 29th and 30th March 2019. 拙発表を聴講したナンシーは、コーヒーブレイクの際に「君の発表が閉会の辞のアイディアをくれたぞ」と言い、シンポジウム全体が一つの *acte* であったと宣言してクロージング・スピーチを始めたのだった。「*L'acte est un morceau de l'action*」——ブレイク時、そう口にしていたナンシーと公的な場では最後に話した時の思い出としてここに採録するため、動詞の多くがそうであった現在時制を過去時制に改めるのもまた、喪の作業の一環をなしているのかもしれない。

<sup>2</sup> *La possibilité d'un monde*, dialogue avec Pierre-Philippe Jandin, Les petits Platons, 2013, p. 25.

<sup>3</sup> *La pensée dérobée*, Galilée, 2001, p. 13. ただし、この著作では「現前の属性」としての「現実性 *l'actualité*」が「裸の現前」の観点から拒否されてはいる (*ibid.*, p. 17)。

「関係なき関係 *rapport sans rapport*」——『政治的パニック』が書かれた 1970 年代から用いられた表現——はナンシーの思考の核心部にあり、「共同体なき共同性」、「分割＝共有」、「内越 *transimmanence*」、「～への存在 *être à*」、あるいは「崇拜＝熱望 *adoration*」等々の名でも呼ばれていくことになる。

あるいはまた「絶対的なものとの絶対的な関係 *un rapport absolu avec l'absolu*」。キルケゴールの『おそれとおののき』から採られた表現は<sup>4</sup>、デンマークの哲人に言い及ぶ『アドラシオン』に付された注の一つを想起させる。そこでナンシーが強調する「無限への情熱」<sup>5</sup>は、世界のただ中に開かれた外部を指し示していよう。再読を慫慂される『哲学的断片への結びの学問外れな後書』では、「絶対的テロスへの絶対的な情熱的關係」<sup>6</sup>が実存の根本的構造として把握される。すなわち、そこでは「絶対的にあらゆる事を敢行し、絶対的に全てを賭し、絶対的に最高のテロスを欲する、ということが必要」となりながら、「絶対的な情熱と全ての他のものの断念ですらも、永遠の淨福に値しそれを得るといふ外見を持たない」ことが重要となる。

絶対的なもの、有限と無限、情熱、実存、そしてまた単独性・特異性といった観念をめぐって

---

<sup>4</sup> 以下のシンポジウムでの発表のタイトルに採用された。Colloque à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Søren Kierkegaard (1813-1855) – Lectures francophones, le 28 septembre 2013. 2022 年 1 月現在、Web などでは公開されていないが、記録映像がフランス国立図書館の情報端末で視聴できる。ナンシーの講演冒頭ではキルケゴールとの最初の出会いが語られており、ジョルジュ・モレルによるヘーゲルの手ほどきの内に、じつはキルケゴールが入り込んでいたのだろう、と彼は往時を振り返っている。さらに、ストラスブール大学での同僚にはキルケゴール研究の泰斗ヴェルゴート (Henri-Bernard Vergote, 1931-1996) がおり、そこまで親しかったわけではないようだが、哲学について職場で語ることが決して多いとは言えない環境にありながら、キルケゴールについて語ることがしばしばあったという。かくしてナンシーはキルケゴールの内に「哲学に対する一種の異物」、しかしながらソクラテスの態度のように哲学を先鋭化させるものを見て取った。

この講演では表題に掲げられた表現は『おそれとおののき』でのそれを念頭においたものであった (『キルケゴール著作全集』創言社、第 3 卷 (上)、2010 年、79 頁)。ナンシーは「絶対的な関係」が決して一つの実体としては捉えられず、あらかじめ対象化された「何か」への関係ではなく、切り離されたもの (*ab-solutum*) という意味での関係を主題として取り上げている。ゆえにラカン論『性関係の「ある」』での関係をめぐる議論も援用された上で、「絶対的な関係」は「絶対的なものが自分自身に関係すること (*se rapporter à lui-même*)」として、さらには「自らを顕わにすること (*se présenter*)」として捉え直され、まさに『おそれとおののき』でのアブラハムがその体現者と考えられることになる。

このキルケゴール論はしかし断片的な性格ゆえに、その後本人の手による改訂を断念され、代わりとなるインタビューがシンポジウムの論集に収録された。Cf. « En chute libre à l'infini », Florian Forestier, Jacques Message et Anna Svenbro (dir.), *Kierkegaard en France. Incidences et résonances*, Bibliothèque nationale de France, 2016. 「キルケゴール——ジャン＝リュック・ナンシーへの問い」伊藤潤一郎訳、『人文学報』首都大学東京、第 513-15 号、2017 年参照。

<sup>5</sup> *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p. 44. 『アドラシオン』メランベルジェ真紀訳、新評論、2014 年、237 頁。

<sup>6</sup> 『哲学的断片への結びの学問外れな後書 (後半)』大谷長訳、『キルケゴール著作全集』創言社、第 7 卷、1989 年、148 頁。

問うべきことは多々あるものの、ここでキルケゴールとナンシーの関係をさらに探求することはできない<sup>7</sup>。今は目下の主題に直接向かうことにしよう。ただし、変わらず「キリスト教の脱構築」という展望の下、マイスター・エックハルトやバタイユといった無 - 無神論者たちに並び<sup>8</sup>、キルケゴールがある面では先駆者の一人であった思考の軌跡を辿りつつ。

さて、思考の動因／動員となる（あるいは思考そのものである）態度ないし身振りに「現動態にある信 *foi en acte*」という表現を充ててみよう。すぐにお分かりのことと思うが、これは伝統的かつ宗教的な表現を転倒させたところから得られたものだ。「信仰表明 *acte de foi*」とは、信徒が自らの信を肯定する際の祈りを指している<sup>9</sup>。

現代世界において信をめぐる状況はどのようなものだろうか。「信仰表明／信の行い」という表現が姿を見せる『脱閉域』の冒頭では、キリスト教の解体・脱構築の時代、あるいはまた宗教の保証と正当性の喪失が描かれる。さらに、我々が生きている環境では「信仰表明に生気を与え活気づけていたものが、ドグマ的で制度的な統制としてしか現れない」<sup>10</sup>。現代、すなわち第二ヴァチカン公会議（1962-1965年）以後の世界に対して注がれるこうしたまなざしは、ナンシーの経歴のごく初期にも認められる。1960年代に雑誌『エスプリ』に寄稿された5本の論考の中に「継続要理教室」と題されたものがあり、そこでは同時代におけるキリスト教の意義が厳しく問われていた<sup>11</sup>。少々迂回してこの論考に触れておこう。

## 2. 「キリスト教」から離れて

論考「継続要理教室」は『エスプリ』誌の「新たな世界と神の言葉」と題された特集号に寄せられたもので、第二ヴァチカン公会議後の社会における教義と実践の乖離から説き起こし、ナンシー自身が「そこに所属していると思っている教会」といかにして「離別」することになったかが語られる<sup>12</sup>。教会教義の対抗勢力であるマルクス主義、実証主義、無神論的人間主義が、実際には

<sup>7</sup> 手がかりとして以下の拙論を参照されたい。「有限者の試練——キルケゴールとナンシー」、『現代思想』青土社、2014年2月号。

<sup>8</sup> 以下を参照。「A-athéisme», *L'ENA hors les murs*, n° 353, juillet 2005. 「無 - 無神論」西山達也訳、『水声通信』水声社、第10号、2006年8月。

<sup>9</sup> 信仰表明の文言には変遷があるが、ナンシーがカトリックの教理を学び始めた時代のバージョン（1947年）には以下のようにある。「我が神よ、あなたが私たちに明かされ、あなたの教会を通じて教えているすべての真理を私は固く信じます。なぜならあなたはご自身を欺くことも私たちを欺くこともできないからです」（« Mon Dieu, je crois fermement toutes les vérités que vous nous avez révélées et que vous nous enseignez par votre Église, parce que vous ne pouvez ni vous tromper ni nous tromper. »）。Cf. Gilbert Adler et Gérard Vogeleisen, *Un siècle de catéchèse en France. 1893-1980*, Beauchesne, 1981, p. 62.

<sup>10</sup> *La décloison (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 10. 『キリスト教の脱構築1——脱閉域』大西雅一郎訳、現代企画室、2009年、11頁。ある箇所ではキルケゴールは信については体系が存在しないと述べていた。

<sup>11</sup> 「上級公教要理」とも訳される。Jean-Luc Nancy, « Catéchisme de persévérance », *Esprit*, n° 364, octobre 1967, p. 368-381.

<sup>12</sup> « Catéchisme de persévérance », *art. cit.*, p. 369.

キリスト教文明の継承者にほかならず、それらが息切れしていく中で当のキリスト教自体も論戦から離脱していき、もはや「世界観 *vision du monde*」を、すなわち歴史と世界を説明しうる神学的で形而上学的な「体系」を提示することができなくなっていく。「世界観」の不在、文字どおり世界を観るための方途を失った現状に対処する武器をキリスト教は失った。このようにナンシーは「自分たちと教会との離別」<sup>13</sup>を説明する。

一方では今日キリスト教が「世界把握 *conception du monde*」の一つに過ぎず、しかし実は世界はなただ「新しいもの」——公会議で議論された「新たな世界」とは別の意味での新たな何か——、「未知のもの」に自分たちが直面していることが指摘される。他方で、硬直し「閉じた」キリスト教と「開かれた」キリスト教という区別にみられる「疑似ベルクソン哲学」の陥穽をも避けながら、ナンシーは自身の置かれた状況を語ろうとしている。そこに援用された語が論考のタイトルにもなっている「堅忍 *persévérance*」であった。通常、動詞 *persévérer* は根気よく続けること、固執すること、神学的には固く信仰を守ることを意味する。しかし無関心や恥の意識といった多様で曖昧な状況をすべて汲んで、ナンシーは「我々は皆、ただ堅忍する者 *persévérants* である」<sup>14</sup>と述べる。もはや世界の征服者ではなく、その修繕役、調整役でしかない「我々」の現況がさしあたりこの言葉に託された。キリスト教が歴史において犯してきた過ちや罪に対して目を閉ざすことなく振り返りつつ、その歴史に閉じ込められた「神の言葉」をいかに考えるべきか……、その後、「キリスト教の脱構築」に収斂していく仕事との詳細な対比は別の機会に譲ろう。ともあれ、先の「閉じた／開かれた」という区別、およびそれにまつわる諸種の弁別指標を取り上げてナンシーは言う。

こうした区別には信徒への教訓的勧善にあたって効果はあれど、それら区別の理論的脆弱性を忘れることはできない。宗教のない信はない。祭儀のない崇拝はない [*Il n'est pas d'adoration sans culte*]。祭儀は刷新され、簡略なものになっても祭儀のまま。問題は本質であって、ニュアンスではない。表明されない信はない [*Il n'est pas de foi qui ne s'exprime*]。キリスト教は、我々の知る（あるいはもはや知らぬ）唯一の信の表明である。<sup>15</sup>

後年、先にも引いたジャンダンとの対談でナンシーが「継続・固執する *persévérer*」という動詞に注意を喚起しているのは些細なことではないように思われる。「あらゆる制度上の必要性を超えて、おそらく教会への帰属すらも超えて、踏みとどまり固執しなければならない何かがあったのです」<sup>16</sup>。制度としての宗教が失効した後でなお、世界を、文明を、そして信を考えることはいか

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 373. ナンシー自身が直後に付記しているように、この語は「初聖体拝領の後にも公教要理に通い続ける人を指して言われた」。「公教要理（カテキズム）」は信仰を伝授する教理入門教育を指す。Cf. *La possibilité d'un monde, op. cit.*, p. 18-19.

<sup>15</sup> « *Catéchisme de persévérance* », *art. cit.*, p. 372.

<sup>16</sup> *La possibilité d'un monde, op. cit.*, p. 19. 同箇所では、「堅信（Confirmation）」を受け、準備としてのカ



にして可能なのか？

およそ 30 年を経た 1995 年、「キリスト教の脱構築」と銘打たれた講演で、ナンシーは信の観念、このすぐれて「キリスト教的なカテゴリ」に立ち戻る<sup>17</sup>。信はまず、「神とその愛が現にそこに現前しない限りにおいて、神に、あるいは神の名に関係づけられること」であり、より哲学的な語をもってすれば「純粋な志向性」とも考えられている。こうした信は彼のテクストの随所で信仰 (croyance) とは峻別される<sup>18</sup>。信仰は欠如 (manque) の論理、何か欠けているものの待望を特徴とするというわけだ<sup>19</sup>。だが今ここでなされる行為 - 祈りとしての信にはもはやそのような不在の対象はない。

だが相関項のない信に何かが残っているとすれば、何ものかの欠如から解放された信になお残存しているものがあるとすれば、それは一体何か？ 誠実さ、である。

たしかに信とは固有化できない無限の意味が現動態にあること [l'être-en-acte] であり、また、誠実さとしての信が漸進的に、何でもなしのものへの誠実さ、誰に対するものでもない誠実さ、**誠実さそのものへの誠実さ**になっていくというのも本当です。[……] 私たちは何に対して誠実なのか？ [……] 誠実さの身振りそのものに誠実なのです。<sup>20</sup>

「宗教も信仰も」ない時代にすら残存するこうした誠実さを、ナンシーはジェラルド・グラネルに倣い、「思考する誠実さ」、あるいはまた「全体の無 [何でもなしのこと] への信」<sup>21</sup>と呼ぶ。ま

テキズムを必要としなくなった信徒が信仰箇条についての理解を深めるために受けるのが「継続要理教室」だと説明されているが、初期の論考で言われていたとおり、聖体拝領後と解されるのが通常のものである。

<sup>17</sup> *La décloison, op. cit.*, p. 220 sq. 『脱閉域』、前掲書、300 頁以下。

<sup>18</sup> Cf. *La décloison, op. cit.*, p. 78. 『脱閉域』、前掲書、100 頁。この区別は生涯にわたって維持された。Cf. Jean-Luc Nancy, *La vérité du mensonge*, Bayard, 2021, p. 27.

<sup>19</sup> *La décloison, op. cit.*, p. 221. 『脱閉域』、前掲書、302 頁。

<sup>20</sup> *La décloison, op. cit.*, p. 223. 『脱閉域』、前掲書、304 頁。初出時、「誠実さそのものへの誠実さ *fidélité à la fidélité même*」は全体にイタリック強調が施されていたが、論集再録時に *même* の強調が脱落した。

Cf. « La déconstruction du christianisme », *Études philosophiques*, PUF, n° 4, 1998, p. 517.

最も日常的で平凡な誠実さの身振りと言え「お得意様カード *la carte de fidélité*」だろう。その他の哲学的・宗教的概念同様、誠実さもまた資本主義の内にあり、「マネタイズ」されうる。

<sup>21</sup> *La décloison, op. cit.*, p. 104. 『脱閉域』、前掲書、137-138 頁。誠実さへの誠実さ、関係そのものへの関係、変わらずキルケゴール的モチーフと呼ぶべきだろうか。講演「絶対的なものへの絶対的な関係」では、絶対的関係が「自己自身へと関係づけられること」、さらには「自らを現前させること」として理解され、『おそれとおのき』でのアブラハムはその具現化であった。そしてまたナンシーはキルケゴールの内に信の逆説を見ていた。「絶対的なものは、絶対的なものに対してしか決して絶対的なものたりえない」のだとすれば、「話す者はその語り名付けている絶対的なものに成る」、すなわち「一切の関係から切り離される」必要があるが、これは耐え難い逆説だという。「時間から切り離された瞬間」すなわち信と共に生じるのは同じ逆説であって、その信は「逆説の核心に立つ行為に他ならない」。Cf. Jean-Luc Nancy, « Un mot d'accompagnement », Søren Gosvig Olesen, *Avec Kierkegaard. La philosophie dans le texte*, Mimésis, 2017, p. 10. 「キルケゴール」、『人文学報』、前掲論文、23 頁。

さしくここに、少なくとも形式的には、思考の行為の可能性が開かれる。一見奇妙にも映る図式、すなわち**穿たれた信**と**退引せる神**という対称性に支えられた可能性が<sup>22</sup>。信の対象の不在と神の不在——神的なものの残り香を漂わせる不在へのある種の「固執・堅忍」が今日の信を成立させているかのようではある。

### 3. 行為・現動態・現実化

いささか速く進みすぎたようだ。テキストに書き込まれた「現動態にある信」という表現に戻ろう。ナンシーは「信者一人ひとりが心の中で発しうる信の**行い** [信仰の祈り *l'acte de foi*]<sup>23</sup>を分析するのではなく、個人的な実践とは異なった行為の観念を取り上げる。すなわち「現動態にある・行為の内にある *en-acte*」という観念を用いて誠実さの構造を説明する。自らを委ねるといふ行為の内にある信は次のように解される。

この現動態にある信は神学者によって *fides qua creditur* と呼ばれますが、この「それにより人が信じる信 *foi par laquelle on croit*」は信者の信の公言・表明として、内容としての信、すなわち *fides quae creditur*、信じられている信、神の言葉の意味を現動化するのです。言い換えれば、真の行為、すなわち *fides quae creditur* の完成態は *fides qua creditur* です。行為が意味を現動化するわけなのです。<sup>24</sup>

すぐさまその脱構築が発動するだろう。主体である信徒の心臓部、その内奥で。ナンシーが好んで引いた格言に従うなら *interior intimo meo*、内奥よりも奥深いところで……<sup>25</sup>。

ここで少し目下の文脈を離れ、現動態／潜勢態 *acte / puissance* という対、およびそれに基づく現動化 *actualisation* という概念の正当性を確認しておこう。これらの概念は『キリスト教の脱構築』に先立つ自由の思考をめぐる仕事の中で問いに付されていた。たしかにナンシーは述べている。

「自由の政治的な行為は現動態にある自由（平等、兄弟愛、正義）**である**のであって、自由という統制的理想の目標<sup>ねらい</sup>ではない」<sup>26</sup>。ところでこの「行為」ないし現実態は潜勢態を想定しているの

<sup>22</sup> Cf. *La décloison, op. cit.*, p. 56. 『脱閉域』、前掲書、71頁。また次の濃密な定式を参照。「いかなる神にも似ていない、贈与としての「神」「それ自体」、自らを他なるものへと与え、何ものをも信仰しない [ne croit à rien] 信の贈与としての「神」「それ自体」( *ibid.*, p. 80 : 同書、104頁)。

<sup>23</sup> *La Décloison, op. cit.*, p. 220. 『脱閉域』、前掲書、300頁。だが後でみるように、ナンシーは少なくとも宗教的な信についても語っている。「ヤコブの言う信は、その行為が、当の行為をめぐるあらゆる概念に合致しないようにして実行される」( *ibid.*, p. 79 : 同書、103頁)。

<sup>24</sup> *La Décloison, op. cit.*, p. 222. 『脱閉域』、前掲書、303頁。同箇所では「自らを委ねる *se remettre, s'en remettre*」と言われているが、別の箇所では *se fier, se confier* という動詞が用いられていた ( *ibid.*, p. 79 : 同書、102頁)。この動詞と *foi*、さらに *confiance* や *fiançailles* といった語の関連をめぐる語源的考察は、子どもたちに語りかけた最晩年の講演でもなされていた。Cf. *La vérité du mensonge, op. cit.*, p. 29.

<sup>25</sup> 『脱閉域』ではこの格言は一度、ハイデガーとアウグスティヌスを接近させる箇所にのみ記されている。 *La Décloison, op. cit.*, p. 162. 『脱閉域』、前掲書、217頁。

<sup>26</sup> Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 103. 『自由の経験』澤田直訳、未來社、2000

だろうか。

答えは否、だ。少なくともこの「自由論 *éleuthérologie*」<sup>27</sup>においては。実存の実効性 *effectivité*、およびその決断は「可能態に [*in potentia*] ありえたであろうものを、現実態において [*in actu*] 実行すること [*effectuer*] に帰されるのではない」<sup>28</sup>。ただし、このことは単に潜勢態／潜勢力に対する現実態／行為の優越の謂ではあるまい。その概念対は直接にはそう名指されることなく脱構築されてゆくことになる。

現実態にある思考 [*la pensée en acte*] は常に、次の二つの究極的な可能性の間で宙吊りの状態に（そう言いたければ、「潜勢態に [*en puissance*]」）ある。すなわち、「それを言うための言葉が欠けている」と「それを言うためではなく、なすための言葉が欠けている」という二つの可能性の間だ。<sup>29</sup>

ゆえに次のように言うことができるだろうし、言わねばならないのだろう。思考は現実態にありかつ潜勢態にあるのだと（ただし思考を「力 *force*」として理解する条件で。力としての *puissance* である現実態／行為、行為 - 力としての *puissance*）。もちろん、言説と身振りの間の「非決断」にまつわるリスク、危険、脅威を承知しておくことは言うまでもない。「思考の行動」と「行動の思考」の間での非決断にいかなる危険があるのかを<sup>30</sup>。

ここでさらに初期の仕事を思い起こそう。『政治的なものを賭け直す』と『政治的なものの退引』では、哲学的なものと政治的なものを一度分離し、その輪郭を引き直すことが、さらには政治的哲学と哲学的政治の共犯関係を明るみに出すことが争点とされており、潜勢態にある理念の現実化という論理がそうした結託の基底部にあった<sup>31</sup>。行為なるものを手放しで肯定できるほど楽観的にならないために、信の行為／信仰の祈りの変質した姿、あるいは「錯乱」を示しておくことも無駄ではあるまい（全体を読解する余裕はないが、少なくともこの表現が用いられ、ともあれそれが一つの行為とされている点にのみ注意を喚起しておきたい）。

哲学と知一般の彼方で、神秘的な認知は *Bekanntnis* というよりは *Erkenntnis*、つまり、認識 [*connaissance*] というよりも「自認 [*reconnaissance*]」、すなわち信仰告白 [*confession de foi*] という意味における告白となる。同様にして、そして哲学に似た対立にしたがって、ヒトラ

---

年、135 頁。

<sup>27</sup> *L'expérience de la liberté, op. cit.*, p. 24. 『自由の経験』、前掲書、29 頁。

<sup>28</sup> *L'expérience de la liberté, op. cit.*, p. 35. 『自由の経験』、前掲書、43 頁。

<sup>29</sup> *L'expérience de la liberté, op. cit.*, p. 200. 『自由の経験』、前掲書、270 頁。

<sup>30</sup> 変わらずキルケゴールは我々の近くにいるのだろうか。「言われたことは単に言い表されるだけでなく、その言表行為と実体を同じくするのでなければならない。要するに、言うことがすることではなければならないのだ」。«Un mot d'accompagnement», *art. cit.*, p. 10. 「キルケゴール」、前掲論文、22 頁。

<sup>31</sup> 例えば以下を参照。Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy (dir.), *Le retrait du politique*, Galilée, 1983, p. 187. 「政治的なものの「退引」」拙訳、『思想』岩波書店、1109 号、2016 年 9 月、13 頁。

一は、重要なのは *Glaubensbekenntnis* を、すなわち信仰の表明ないし行ない [une profession ou un acte de foi] を産み出すことであると宣言している。[……]

この信仰の行ない [acte de foi] は、それぞれの民族にとって、その固有の神話に、つまりはその同一性の根源的な投影と投企に関わっている（したがって、ゲルマン人にとってはゲルマン的同一性に関わっている）。しかし、この信仰の行ないはまさに一つの行為 [un acte] である。つまり、それはただ単に、少なくともこの語の通常の意味における精神的態度のうちのみ存しているわけではない。神話への「神秘的な」関係は、生きられた経験 (*Erlebnis*、当時の重大な概念) の領界に属している。「神話的経験」というものがあり [……] そのことが意味しているのは、神話は**生きられた**のでなければ本物ではないということだ。神話がある実効性をそなえた類型を形成するべきなのと同じく、信仰の行ないは無媒介に、この類型が生きられたもの [le vécu] であるべきなのである。<sup>32</sup>

ヒトラーが目的や理念や世界観の現実化の論理を用いているのは明らかだ。ではどこからその「妄想」ないし「錯乱」<sup>33</sup>が生じてきたのか。おそらくは宗教的なものへの参照、ここではカトリシズムとその「一度決定されたドグマにゆるぎなく固執すること」<sup>34</sup>の援用からだ。

事実、『脱閉域』にもこの論理の批判が散見される。行いの伴わない信 (*argos*、すなわちエルゴンを欠いた信) という聖書のモチーフを読み解きながらナンシーは言う。

エルゴンここでは実存のことである。ゆえにそれが意味するのはまた、一般的にエルゴンが産出としてよりもいっそう実効性として理解されること、そして行いがなされること [l'operari d'un opus] よりもいっそう現動態にあること [l'être-en-acte] として理解されることである。<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, L'Aube, 1991 ; 5<sup>e</sup> éd. 2016, p. 57-58. 『ナチ神話』守中高明訳、松籟社、2002年、71-72頁、下線強調は引用者。ラクー＝ラバルト／ナンシーが示しているように、「自由な魂」(*ibid.*, p. 62 : 同書、76頁)、絶対的主体、自己産出のモデルの導き手としてローゼンベルクが援用するマイスター・エックハルトは、言うまでもなくナンシーの言う「無 - 無神論者」の先達としてのエックハルトではない。「神から自由にしてくれるよう、神に祈ろう」——この祈りの行為 (acte de foi?) はナンシーの口に上るたびに細かな違いを見せることがあるが、精確な文献学的解説は別の機会に譲ろう。

<sup>33</sup> Délire および aberration については以下。Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *La panique politique*, Christian Bourgois, 2013, p. 10 ; *Le mythe nazi*, *op. cit.*, p. 67. 「政治的パニック」、拙訳、『思想』岩波書店、2013年1月、27頁；『ナチ神話』、前掲書、83頁。

<sup>34</sup> « [L'Église catholique] a reconnu très justement que sa force de résistance ne réside pas [...] mais dans son attachement inébranlable à des dogmes établis une fois pour toutes, et qui seuls confèrent à l'ensemble le caractère d'une foi. ». *Mon combat*, tr. J. Gaudet-Demombynes et A. Calmette, Nouvelles Éditions Latines, 1934 ; éd. La Bibliothèque électronique du Québec, p. 154. 『わが闘争』平野一郎・将積茂訳、角川文庫、改版、2016年、下巻、117頁。

<sup>35</sup> *La Déclousion*, *op. cit.*, p. 77. 『脱閉域』、前掲書、98頁。たとえ「神の本性よりもいっそう人間のわざ [les œuvres de l'homme] に関係している、信の本質的な点」(*ibid.*, p. 73 : 同書、93頁) が問題であっ

『文学的絶対』における初期ドイツ・ロマン主義の読解において「作品 *ergon, opus, œuvre*」がどのように分析されていたかを確認する余裕もここにはない。少なくとも完成態としての作品概念の批判を経て、現動態にある働き／行為としてそれらが賦活されていることを確認しておくにとどめよう。

では現実化の論理から解放され、そこから帰結する危険を回避できたとして、今日、信に何が残っているのか。誠実さをめぐるフレーズに戻ろう。「私たちは何に対して誠実なのか？ [……] 誠実さの身振りそのものに誠実なのです」。グラネルと共に、ナンシーはこの身振りを「信」と呼んでいた。

知によっても、意識の確実性によっても測定されないこの身振り、対象化するのでも主体化するのでもない身振り、あるエクリチュール（歌、調子、タッチ）と必然的に共犯関係にある身振り、それを「信」と呼ぶことができるのではないか。そう呼ばなければならないのではないだろうか。留保なき無神論に平然としてかかずらわっているような信、その中では信が「不気味・奇怪なもの」を言うために援用される「勇氣」以外の何ものでもなくなるような無神論に関わっている信。<sup>36</sup>

だが、どうして変わらずグラネルが共にいるのだろうか。ナンシーが、こう言ってよければ「反-現実化」の論理を呈示するのが、グラネルの遺した未完のテキストを注釈するまさにその時だからだ。

決して現動態になく、とはいっても予め形成されたモデルのように潜勢態や、待機状態、<sup>ヴァーチャル</sup>潜在状態にもなく。[……]「行為への移行」は潜勢力が現実化することではなく、ある呼びかけへの応答、静寂の内に響き渡るテキストなのだ。<sup>37</sup>

---

でも、このわざ＝営為はブランショ的な「無為 *désœuvrement*」に関連していることは注意すべきだろう。「信は営為の中で、営為として生じる無為である」（*ibid.*, p. 77 : 同書、99 頁）。営為の内では抵抗している力である無為は「確信」とも呼ばれる。「現動態にあって、「理解できないもの」に身を委ねるのですらなく [……] もう一つ別の行為であるもの、すなわち命令に身を委ねる「確信」（*ibid.*, p. 79 : 同書、102 頁）。

<sup>36</sup> *La Déclousion, op. cit.*, p. 104. 『脱閉域』、前掲書、137 頁。ときに歌や朗唱や叫びといった素材に与りつつ、ナンシーはその危険についても注意を喚起していた。「カトリックであれプロテスタントであれ [……] キリスト教は「長広舌 *harangue*」へと引きずり込む。[……] 音楽もまた危険なものなのではないですか?」。« *En chute libre à l'infini* », *art. cit.*, p. 139. 「キルケゴール」、前掲論文、21 頁。

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy, « *Ni le voir ni l'avoir* », Paul Audi et al., *L'Archi-politique de Gérard Granel*, T.E.R., 2013, p. 260. グラネル追悼のために読まれたこの美しいテキストについては、2022 年 1 月現在、元になった発表の音声カーン大学のサイトで公開されている (<https://www.unicaen.fr/recherche/mrsh/forge/800>)。引用にあるように、応答・差し向け・言葉は必ずしも音響的なものとは限らない。言語に対する先行性に立ち戻る必要がある——「いかように言語を発することにも先立つ（が、言語に最初の可能性の条

#### 4. 身振りという語、語を放つ身振り

グラネルの身振り、受け継ぐナンシー——身振りを受け継ぐという身振り？——だがなぜ、かくも「身振り」という語に注目しているのか。おそらくは身振りは脱構築の核心にあるからだ。脱構築**そのもの**とは言わないにしても（「現動態・行為の状態にある脱構築 *une déconstruction en acte*」というべきかもしれないが、しかし反対に、行為の状態にない脱構築というものがありうるのだろうか）。

脱構築の身振りとは、批判的でも永続化に寄与するのでもない身振りとして、またフッサールやヘーゲル、カントにもみられない歴史と伝統への関係について証言する身振りとして、まさしくキリスト教内部においてのみ可能であり、たとえそれが意図的にこの内部から発して自己を定式化するのではないとしても、そうなのです。<sup>38</sup>

脱構築の身振りは**純化された形**<sup>39</sup>、すなわち身振りという姿で信を暴露し出現させる。繰り返すが、誠実さへの誠実さ、絶対的なものへの絶対的關係のことである。あるいはおのれを退引させることを望むものへの関係、穿たれ窪みとなり、退引せる状態にあらうと欲するものへの関係だ<sup>40</sup>。「窪み *le creux*」と「退引 *le retrait*」、グラネルとナンシーそれぞれの、ときに混ざりあったモチーフ。言い換えれば、我々は内実を抉り取られた信を、穿たれたもの、退引したものを前にした信と関わっている。ナンシーはそれを「空虚になった神と神的な空虚の場、窪み」と呼んでいる<sup>41</sup>。この一節は同じ主題を扱った他のテキストを思わせるが、わずかばかり引くにとどめよう。

独りでいるのではないこと、このことは神的である [……] <sup>42</sup>

共同体、死、愛、自由、特異性は、それらが「神的なもの」に取って代わるという点で、「神

---

件を与える）、特異性相互の呼び止め」。Cf. Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986, p. 73. 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、53頁。また「行為への移行 *le passage à l'acte*」が精神分析において有する危機的な重要性を指摘してくれた Venedetta Todaro に感謝する。ここにはたしかに、見かけ以上にナンシーとラカンを引き寄せる争点があろう。

<sup>38</sup> *La Déclousion, op. cit.*, p. 215-216. 『脱閉域』、前掲書、294頁。身振りという語はテキスト上で脱構築に言及される際、しばしば現れる。一例として「脱構築の身振り」（« *le geste de déconstruction* », *ibid.*, p. 210 : 同書、287頁）、および「脱構築する身振り」（« *le geste déconstructeur* », *ibid.*, p. 220 : 同書、299頁）。

<sup>39</sup> ただし起源への回帰という意味ではなく（*ibid.*, p. 84 : 同書、110頁）。

<sup>40</sup> *La déclousion, op. cit.*, p. 91. 『脱閉域』、前掲書、118頁。

<sup>41</sup> *La déclousion, op. cit.*, p. 104. 『脱閉域』、前掲書、136頁。

<sup>42</sup> Jean-Luc Nancy, *Des lieux divins*, T.E.R., 1987, p. 42. 『神的な様々の場』大西雅一郎訳、松籟社、2001、95頁；ちくま学芸文庫、2008年、105頁。T.E.R. (=Trans-Europ-Repress) はグラネルが2000年に創設した出版社／アソシエーションで、ナンシーがこの主題を扱った論考を単行本として TER から刊行したのにも、二人の關係に支えられた面があったのだろう。

的なもの」の名でもある [……] <sup>43</sup>

結局、「神的なものから残っているもの」<sup>44</sup>が、さらには「神的なものの内、神的なままにとどまっているもの」が問題なのだ。だがどうしてそれを「神的」と呼び、穿たれたままに残っているものを前にした身振りを「信」と呼ぶ必要があるのか。退引の後の「とどまり・残余 le reste」とはどのようなものなのだろうか<sup>45</sup>。とりわけ我々、あるいは結局のところ＝終わりに至っている *en-fin* 私にとって、神(々)の記憶のない私にとって。ブッダの記憶と共にあり共にはない不 - 仏教者としての私、ここまで辿ってきた信の記憶、信の退引をおそらくは共有していない私にとって <sup>46</sup>。

<sup>43</sup> *La communauté désœuvrée, op. cit.*, p. 33. 『無為の共同体』、前掲書、21頁。「最終的には、「神的なもの」については今後もはや語ってはならないのだろう」と記した後も、「キリスト教の脱構築」をめぐる語り直しが止むことはなかった、と言えるだろうか。また以下をも参照。Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 36. 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、53頁。その少し前に簡潔ながら *acte* をめぐる記述がある (*ibid.*, p. 35 : 同書、52頁)。

<sup>44</sup> *La décloison, op. cit.*, p. 104. 『脱閉域』、前掲書、136頁。

<sup>45</sup> 西洋にとっての他者、少なくとも小文字で書かれる一人の他者にとって、一体「どこ」から信はやって来るのか。「この信(「説得 *persuasion*」、「信頼の担保 *gage de confiance*」あるいは「誠実さの請け合い *assurance de fidélité*)」は他なるものに由来するはずである。外からやって来るのでなければならず、内部への通路を自らに開く外部である」(Jean-Luc Nancy, « Le judéo-chrétien », Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly (dir.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Galilée, 2003, p. 315)。「ユダヤ - キリスト教的なもの」の初出時にみられるこの箇所は『脱閉域』再録時に欠落している(該当箇所は *La Décloison, op. cit.*, p. 80 : 前掲書、103頁)。欠落について念の為ナンシー本人に問い合わせたところ、意図的なものではなく理由は不明とのことであった。別の論集に再々録された際には復元されている (Jean-Luc Nancy, *Derrida, suppléments*, Galilée, 2019, p. 77)。

一見すると、ここには他なるもの、あるいは外部をめぐる矛盾がないだろうか。「ゆえに脱構築は構築にとっての法ないし固有の図式として、構築に属している。脱構築は他の場所から構築に不意に訪れるのではない」(*La décloison, op. cit.*, p. 68. 『脱閉域』、前掲書、86頁)。先に引いた箇所(注38)でも同様のことが述べられていた。他なるもののもたらすトラウマ的遭遇によって開始される脱構築は存在しないことになるのだろうか。この問いは脱構築と体系構築の関係を主題として立て直す必要がある。哲学体系といわば骨の髄まで結びついたキリスト教との距離をいかに取りうるのか、先に触れた初期の仕事までを視野に収めた分析が要求される(本稿、第2節)。言い換えれば、「一度はキリスト教という現象をひとまとめにして [en bloc] 把握する覚悟を決めねばならない」と、「重要なのは、否定するためであれ確認するためであれ、キリスト教的接合をひとまとめに [en bloc] 扱わないことです」という、一見相反する二つの言明を慎重に検討しなければならない (« *Catéchisme de persévérance* », *art. cit.*, p. 372 ; *La décloison, op. cit.*, p. 216 : 『脱閉域』、前掲書、294頁)。

<sup>46</sup> デリダの無神論をめぐる定式については以下の拙論で触れた。「人間なきオマージュ」、『多様体』月曜社、第2号、2020年10月、109頁。ここでは無 - 無神論者 a-athéiste ではなく不 - 仏教者 b-bouddhiste と口籠っておくべきなのだろうか。表面上は前者のように、仏教文化圏と呼ばれる地域に暮らす信仰心の無い者は口籠る。あるいは「念仏」と呼ばれるものをときにブツブツと唱える。「念仏」という語は語源的には、「ブッダを思考する」、あるいは「ブッダのことを思い浮かべる」などを意味する *buddha-anusmṛti/buddha-manasikāra* という表現に由来する。あまりに人口に膾炙し、摩耗することによって「アブラカダブラ」を連想させなくもない念仏の擬音語は、何も言わず、何も言わないことによって無のざわめきを表すこともありうるだろうか。何でも無いもの、無 *rien* がいかに重要であったか、もう一つ

少なくとも、信は言語に残る。今日でも「私はあなたを信じる *J'ai foi en toi*」と言うことはできよう。もはや何の記憶もまもってはおらず、ありきたりの表現、紋切り型にすぎないのかもしれない。だがナンシーが捧げられる情熱<sup>アドラシオン</sup>をもってそうしていたように、「崇拜する=大好き *J'adore!*」と口にするのもまたありきたりの形式をとっている。凡庸でないもの、特異=奇妙なものは凡庸さの内に生ずる。無限が有限の内に、世界の外が世界の中に開かれるように。

たとえ眼前で崩壊していくように見えたとしても、この世界の内に、そう、行為の内に、ひとたび *une fois* 投げ入れられて——たった一度 *une fois pour toutes* ではなく、何度でも *plus d'une fois* ——、信は残る。それが思考の謂だ。行為に信を置く／現動態の信を持つ *avoir une foi en acte* という、この身振りが絶えることは決してない。

---

の（思いがけぬ機会に迫られての）オマージュではそのことに接近しようと努めた。Ryosuke Kakinami, « Rien que rien », *Philosophy World Democracy*, 27 september 2021. <https://www.philosophy-world-democracy.org/grace/rien-que-rien-en-guise-dhommage-a-jean-luc-nancy>



## 偽誓の薄明の方へ

### ——ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』を読む

西山雄二

ジャック・デリダの講義録シリーズは続々と刊行されており、2019-20 年には『偽誓と赦し』(全二巻)、2021 年には『歓待』(第一巻)<sup>1</sup>が出版された。1997-98 年度の講義『偽誓と赦し I』では、赦しの条件性／無条件性をめぐる考察が弁解や慈悲、恩赦、贖罪、悔悛、和解といった諸概念と比較されつつ展開される。本論では、『偽誓と赦し I』の背景を繙き、デリダが取り組んだ偽誓と赦しの問いを考察する。

#### 1. 「赦し」のモチーフ

デリダは 1997-99 年の二年分の講義で「偽誓と赦し」を集中的に扱ったが、彼が赦しを主題化するに至ったのには思想的・社会的背景がある。いかにしてデリダは赦しの主題を扱うようになったのか、そのモチーフを四つ挙げておきたい。

##### 1) 贈与と赦し

まず、デリダ自身が言及しているように、贈与論との関連で赦しの主題が選択されている。そもそもフランス語で *don* (贈与) と *pardon* (赦し) はともにラテン語 *donare* (与える) に由来する点で類縁的である。

デリダはとりわけ『時間を与える』<sup>2</sup>以来、贈与の主題に積極的に取り組んできた。贈与はたいていの場合、交換関係に取って代わる。何かを贈り与えられた相手は負債を感じ、後日その返済を果たそうとするからだ。返礼が期待されるならば、贈与はすでに純粋な形での贈与ではない。贈与と返礼の循環のエコノミーが生じていることになる。この円環性を断ち切らなければ、贈与そのものは実践されえないだろう。交換の循環的エコノミーに収斂しない

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I. Séminaire (1997-98)*, éd. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019 ; *Le Parjure et le Pardon. Volume II. Séminaire (1998-99)*, éd. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2020 ; *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, éd. Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, Seuil, 2021.

<sup>2</sup> Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991. 『偽誓と赦し I』では赦し (*pardon*) と弁解 (*excuse*) が区別され比較されているが、『時間を与える』においては、両者はまだ区別されておらず、しばしば同列に置かれている。たとえば、「弁解、赦し、無罪放免と比べると、それ以上に絶対的に、無限に許し、解放する忘却」(p. 30) など。

瞬間に贈与が可能になるとすれば、贈与は現前しえないものと考えられる。「極言すれば、贈与としての贈与は、贈与として現象してはならないのだろう。つまり、贈与者にも受贈者にも現象してはならないのだろう」<sup>3</sup>。

「贈与」のアポリアはこうした時間性の点で赦しと共通しているが、両者は過去への参照という点で異なっている。

贈与と赦し、贈与による贈与は、時間への、時間化の運動への本質的關係を備えている。だがそれでいて、ある種の仕方でも過ぎ去ることのないひとつの過去に結ばれることで、赦しは、贈与の経験、すなわち、ひとが普通どちらかと言えば現在に、現前化ないしプレゼントの現前性に一致させる贈与の経験には還元不可能な経験であり続けるのである。(28/P8)<sup>4</sup>

贈与は現在時においておこなわれる出来事である。贈与を受けた相手が負債を感じて返礼を考えるやいなや、贈与は未来に向けて交換の循環的エコノミーを作動させ始めることになる。それゆえ、贈与が純粹な形で贈与となるためには、負債が一瞬で忘却される「絶対的忘却」「ラディカルな忘却」<sup>5</sup>が必要となる。贈与したことを忘却するという心理的過程そのものが消え去らねばならず、いわば「忘却の忘却」が贈与の条件をなすのだ。これに対して、赦しは犯してしまった過去の過ちに関わる。過ちに対して、現在、いかに赦しを乞うのか、赦しを与えるのか。のちに触れるように、過ちの忘却はセラピー的な和解にすぎず、赦しの名には値しないのである。

『時間を与える』の第四章は「「贖金」II 贈与と反対贈与、弁解と赦し（ボードレーと献辞の歴史）」<sup>6</sup>と題されている。主に論じられるボードレーの「贖金」（『パリの憂鬱』所収）は、煙草屋の前で語り手と友人が物乞いに喜捨をする話である。友人の方はあとで「あれは贖金さ」と「自分の浪費を正当化するように」気安く告白し、語り手を落胆させる。この友人は、相手が望んでいる以上の金銭を与えて驚かせることで悦びを得るだけでなく、善行を施したと感じて慈善家的慢心を味わっていた。悪びれることのない友人の打算的な悪行を語り手は赦すことができない。「彼の計算の愚劣さを私はけっして赦すことはないだろう」と語り手は最後に断言する。「ここには贈与と赦しの場面がある。何も与えないようにみえる贈与と最後まで受け入れられない赦しの場面がある。二重の無効化、二重の循環、無効

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>4</sup> 以下、Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I*, Seuil, 2019 からの引用は丸括弧内に頁数を示す。その第一回分は『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』（守中高明訳、未来社、2015年）として日本語訳があるため、該当する場合はPのあとに日本語訳書の頁数を併記する。

<sup>5</sup> Derrida, *Donner le temps*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>6</sup> « Chapitre 4. « La fausse monnaie » (II) : Don et contre-don, l'excuse et le pardon (Baudelaire et l'histoire de la dédicace) ».

化の二重の円環」<sup>7</sup>。贈与と贈与しないこと、赦しと赦しえないことという無効化が二重に循環するのがこの「贖金」の話なのだ。そして、この二重の循環の発端には偽誓が認められる。

「裏切り、偽誓がおそらく、二人を煙草屋から遠ざける第一歩からすでに、分配、契約、宣誓された信を脅かしている」。それゆえ、非難されているのは、友人が物乞いに贖金をつかませたという行為だけでなく、「実は、語り手がその友人に裏切られたことこそが赦しえないままなのだろう」<sup>8</sup>。その発端に偽誓が生じている以上、贖金の贈与（非贈与）とは異なる次元で、語り手は友人を赦してやることができないのである。

## 2) エクリチュールと赦し

二つ目に、赦しの問いはエクリチュールに深く関係している。デリダは1975年のブランショ論「生き延びる」ですでに「ひとは何かを書くとき、朗読するとき、つねに赦しを乞う」<sup>9</sup>と通りすがりに書き付けている。その後、自伝的テキスト『割礼告白』にも同様の表現が見られる。「ひとは何かを書くとき、つねに赦しを乞う。何らかの犯罪、冒涇、先在する偽誓のために書くことでついに赦しを乞うのか、あるいは、書くために赦しを乞うているのかという問いを宙づりにするべく」<sup>10</sup>。

デリダは1960年代からパロールの特権的な現前主義との関連で、エクリチュールの特質を問うてきた。話し言葉の場合、話者から聞き手へとその現場で現前するのに対して、書き言葉において書き手は不在となり、他所で誰かに読み解かれる。文字の痕跡を残すやいなや、書き言葉は書き手の存在を離れてくり返し機能し始める。話し言葉が話し手の内在、現前、一回性に基づくのに対して、書き言葉の原理は外在、不在、反復にしたがう。それゆえ、デリダによれば、文字を書いたとたんに、書き手は赦しを乞うている。かけがえのない誰かに宛てて文字を書き記した場合でさえ、書き手の権限から離れてしまった文字はその相手に届くとはかぎらない。たとえば、ラブレターでさえ相手に届くという保証はない。唯一の相手に宛てて書かれたこの秘密の手紙でさえ、他の誰かに読まれたり、失われてしまう可能性がある。「すでに私は自分が罪を犯したと告白する立場にあります。私は痕跡を残すという罪を負ったからです。明瞭であるわけでもなく、唯一の相手だけに届くわけでもありません。神であれ誰であれ、男性であれ女性であれ、ある人物に、さらにはいかなる生き物であれ、動物と呼ばれるものであれ、唯一の相手に届くわけではないのです」<sup>11</sup>。赦してほしいという祈りがただちにエクリチュールに込められる。過去の過ちについて書き記すことで赦しを乞うのか、それとも、書くことで自分が責任を負えない痕跡を残してしまうことに赦しを乞うの

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Derrida, *Parages*, Galilée, 1986, p. 189. 『境域』若森栄樹訳、書肆心水、2010年、274頁。

<sup>10</sup> Derrida « Circonfession », *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 47.

<sup>11</sup> Derrida « En composant « Circonfession » », *Jacques Derrida – Saint Augustin, Des confessions*, Stock, 2005, p. 55.

か。エクリチュールのような痕跡を残すことと赦しには根本的な関係がある。

### 3) ハイデガー事件、ド・マン事件

第三の理由として、1987年に起こったハイデガー事件、ド・マン事件のことが赦しの主題化に影響している。ハイデガーのナチ加担、ド・マンによる反ユダヤ主義的主張について、彼らが犯した過ちをいかに赦すのか。彼らの思想や行動と切り離して、その当人を赦すことができるのだろうか。

1987年10月にヴィクトル・ファリアスの『ハイデガーとナチズム』のフランス語訳が刊行されるとナチスをめぐる哲学と政治をめぐる論争が沸き起こった。ハイデガーのナチへの政治参加は目新しい話題ではなく、何度もくり返されてきた問題だが、今回はフランスのハイデガー主義者、とりわけ脱構築派への非難という形で再燃した。デリダの新刊『精神について』が期せずしてこの頃に刊行されたこともあり、メディアを通じてファリアスとデリダの論争という演出が過熱し、デリダは執拗な攻撃に曝された。デリダからすれば、思想家のテキストと政治参加の事実は冷静に区別されるべきで、彼自身はハイデガーがナチ党員だったと知りながら、そのあらゆるテキストを注意して読み解いてきた。既に蓄積されてきた研究成果と比べてファリアスの調査と分析はやや粗雑であると彼には感じられた。1988年2月5-6日、ハイデルベルクでこの問題をめぐる討論会が開かれ、デリダはハンス＝ゲオルグ・ガダマーとフィリップ・ラクー＝ラバルトとともに登壇した。ハイデガーとナチ加担について、赦しは避けて通れない主題だった。

みなさんが同意している点は何でしょうか。思うに、私たちのほとんどが合意しているのは、[ハイデガーの] 1933年の政治参加とその後数年間、複雑で両義的な形で生じたいくつかの帰結を理解し説明し弁解しうるとしても、赦しえないこと（ラクー＝ラバルトの言葉です）、ブランショが言うように「思考の傷」となっているものは、アウシュヴィッツに関する戦後の沈黙です。[...] しかし、ハイデガーが何か語ったとしたら、何か語ることができたとしたら、何が起こったのでしょうか<sup>12</sup>。

デリダはハイデガーの沈黙と赦しの関連について注意深く語っている。ハイデガーがみずからの政治参加の不適切さについて安直に弁解したとしても、簡単に赦されるわけではないのではないか。ハイデガーがいかに赦しを乞うたとしても、たとえ誠実な謝罪に対して赦しが与えられたとしても、彼の著述と行動に鑑みて、偽誓の可能性は残り続けるのではないか。ここにはすでに赦しと偽誓の問題が含まれている。そして、デリダはさらにこう問いかけている、「ハイデガーの恐るべき、赦しえない沈黙」は、「ある遺産を残している、彼が思考し

<sup>12</sup> Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg, Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée*, Lignes/IMEC, 2014, p. 81.

なかったものを思考せよという命令を私たちに残している」<sup>13</sup>、と。

1987年、今度はデリダの友人ポール・ド・マンに関する事件が勃発する。若きド・マンが1940-42年にベルギーの『ル・ソワール』紙に執筆した170ほどの記事のなかに反ユダヤ主義的な主張が発見され喧伝された。ド・マンは1983年に没していたので、デリダやイェール学派たちに批判の矛先が向けられた。デリダは友人の反ユダヤ主義的言説に衝撃を受けたものの、しかるべき形で公表され、歴史的文脈に即して分析されなければならないと考えた。と同時に、一文学研究者の過去の汚点から脱構築の理論がナチスやファシズムといった語彙で批判されるという低俗な攻撃に対して、論考「貝殻の奥に潜む潮騒のように——ポール・ド・マンの戦争」を公表し、反論をおこなわなければならなかった。

デリダが「もっとも我慢ならないように思えた記事」は、「今日の文学におけるユダヤ人たち」(『ル・ソワール』1941年3月4日)である。記事では、とりわけ1920年代以来、ユダヤ化によってヨーロッパ文化が退廃していると確認されるが、ユダヤ精神による侵害にもかかわらず、西洋の知識人たちの生命力はまだ衰えておらず、その本性は健全である。「さらに、ヨーロッパから離れたところにユダヤ人植民地を建設するというユダヤ人問題の最終解決は、西洋の文学的生命にとって、嘆かわしい結果を招きはしないことがわかる。この生命はあらゆる点で、全体としては、平凡な価値の個性をいくつか失うだろうが、これまでのように、その偉大な進化の法則にしたがって発展し続けるだろう」<sup>14</sup>。

この明確な反ユダヤ主義的言説をデリダは「これらの文の赦しえない暴力と乱雑さ」と表現し、畳かけるように問いを発している。「誰がこの過ちをなおも是正することができるだろうか。あるテキストがもたらす事由や紛糾が何であれ、筆者の頭のなかでさらに何が起こりえようと、この結論の効果が最悪の方向に進んでいったことをいかに否定できるだろうか」<sup>15</sup>。

1990年3月10日、国際哲学コレージュの書評会にて、デリダの『メモワール——ポール・ド・マンのために』が取り上げられた。アレクサンダー・ガルシア・デュットマンとのあいだで議論になったのは、この箇所「赦しえないもの」についてだった。デリダはド・マンとの交流は和気藹々たるものではなく、慎み深いものであり、互いの過去についても語られないまま、ある種の沈黙を介した友愛が成立していたと言う<sup>16</sup>。友が語らないこと——ポール・ド・マンの戦争——を聴き取る繊細な耳があればこそ、友愛が生じていたのだ。デュットマンはそうした友の声に注目する。一方で、語られないことによって私は友と結びつき、私に差し向けられる声を聴き取る。他方で、語られないことの中断状態こそが私を友から遠

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>14</sup> Paul de Man « Les Juifs dans la littérature actuelle », *Le Soir*, le 4 mars 1941, cité dans Derrida, *Mémoires Pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 190.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> ド・マンはかつてデリダに「もしあなたが私の人生を知りたいければ、アンリ・トマの『偽誓』という小説を読んでみてください」と語ったという。この小説はのちに『偽誓と赦しII』の第八回にて論じられることになる。 *Les Papiers du Collège international de philosophie*, No. 11, 1990, p. 21.

ざけ、彼に語りかけることを可能にする。語られないことを通じて、友の声を聴き取る自由があり、またこれを中断する自由もある、私はそんな差延状態に置かれるのである。

デュットマンは先述したデリダによる「赦しえない」という表現を鋭く問う<sup>17</sup>。「他者の命題を「赦しえない」と判断するためには、聴取が中断されていなければならない。必要な忠実さが欠けているのではなく、逆である。聴取によって更新されない忠実さにこの断絶は由来するのだ」。友の声を中断する態度によってこそ、語られざることのうちに赦しえないものを判定することができる。これは友を退ける態度ではなく、友への忠実さの証しではないか。

「赦しえない命題を語る時、君は何の名において、さらには誰の名において語っているのか。来たるべき倫理にとって、「赦しえないもの」とは何か。聴取の他者性と、君に他者を非難して、彼が語ったことが「赦しえない」と言わしめる他者性とはいかなる関係にあるのか」。

この問いに対して、デリダはたどたどしい口ぶりでこう応答している。「告白——そもそも告白なるものがあるとして——を求める権利が誰にあるのか、またとりわけ赦す権利、「私は赦す」と言う権利が誰にあるのか、私にはけっしてわかりません。「私は赦す」という文は私には不可能でもあるようにみえます。あるいは、少なくとも何らかの確信をもって引き受けることが不可能な文であり、告白を求めること——そしておそらくは告白そのもの——と同じほど不可能な文なのです。とはいえ、私は「赦しえない」と書きました。うまく振る舞えたかどうか自信はありませんし、ともかく満足してはいません」<sup>18</sup>。デリダにとって、ド・マンという人物を赦すか赦さないかではなく、あくまでも彼が書き記した文を赦しえないものと判断することが重要だった。この文は弁解の余地がない言説であるが、その判断をそのまま作者に適用することは難しい。この問いは作者の意図に関わり、判断する権利や時間にも関わる膨大な問いである。この当時、デリダは「赦しは私にとってあまりにも重大で、あまりにも不確かな事象です」と告げている。

#### 4) 赦しの世界化

最後のモチーフはとりわけ冷戦終結後の 1990 年代の世界情勢に関わるものである。「先の大戦以来、そしてこの数年加速度的に増えてきた、改悛、自白、赦しあるいは陳謝の場面の数々において、個人ばかりか共同体の全体が、職業団体、聖職位階制の代表者、君主や国家元首が「赦し」を求める姿が見られます」<sup>19</sup>。デリダがセミネール「偽誓と赦し」で議論の射程に収めているのは、「人道に反する罪」の採択（1945 年）から南アフリカ「真実と和解委員会」（1994-98 年）までである。20 世紀における植民地主義や二度の世界大戦はさまざまな形で暴力の跡を残したが、東西冷戦構造によって問題は一度宙吊りにされていた。冷戦構造

<sup>17</sup> Alexander Garcia Duttman, « Le non-dit et l'impardonnable », *Les Papiers du Collège international de philosophie*, No. 11, p. 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>19</sup> Derrida « Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir*, Seuil, 2000, p. 104. 「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』2000 年 11 月号、90 頁。

が解消されたことで、たとえば戦争被害者たちによる正義を求める証言が増加し、戦争と殺戮の記憶が掘り起こされ、政治的責任の問題と化した<sup>20</sup>。デリダはヨーロッパだけでなく、アメリカ、日本（戦争責任に関する 1995 年の村山首相の談話）と韓国の事例にも言及している。デリダは 1990 年代のグローバル化の運動を「世界ラテン化 (mondialatinisation)」と呼称する。アブラハムの伝統、とくにキリスト教のパウロ主義がストア派と結びついて世界市民主義の伝統を形成したが、現代世界もその運動の延長線上にあるとされる。世界の指導者たちによる改悛や赦しに関しても、「アブラハム的な言葉遣い」でなされており、政治的・法的な次元に「世界ラテン化」は浸透している。デリダはこうした世界情勢の認識のもとで赦しを考察しており、政治と宗教の関係、今日における信の所在が問われることになる。

## 2. 『偽誓と赦し I』の構成と赦しの問い

1997-99 年度の講義「偽誓と赦し」は、デリダが 1991 年度から継続させた大主題「責任の問い」の一環をなしている。一連の講義では責任概念をめぐる、その哲学的、倫理的、法的、政治的な諸条件が問われ、秘密、証言、歓待、死刑、主権が分析された。

講義「偽誓と赦し I」については、全 10 回の授業からなり、単行書には 2 回分の質疑応答の記録も収録されている。デリダは例年、第一回目の講義でその年に扱う予定の参考文献表を参加者に配布した。「偽誓と赦し I」で扱われたテキストは、まず、哲学的著作として、ジャンケレヴィッチの『赦し』『時効にかかり得ぬもの』、アーレント『人間の条件』、プラトン『小ヒippias』が論じられる。また、文学テキストとして、シェイクスピア『ヴェニスの商人』『ハムレット』、ボードレールの『悪の華』、カフカ『父への手紙』、ブランショの『最後の言葉』が参照される。自伝的テキストとして、アウグスティヌス『告白』、ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』が分析され、ド・マンの『読むことのアレゴリー』の解釈が批判的に援用される。聖書に関しては、キルケゴール『おそれとおののき』でのイサク奉獻、『創世記』(第 6-9 章)でのノアの洪水、『ローマ信徒への手紙』(1:20)での神の弁解、『ルカ福音書』(23:34)での神の赦しが参照され、ギリシア文化に関してダニエル・オブリオの論考「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」が扱われる。そして、ユダヤ人大虐殺と赦しに関して、映画『ショア』に関するクロード・ランズマンの談話が引き合いに出される。

講義では赦しの概念が類似した主題群から切り離されて、特権的に論じられている。「赦しが弁解 [excuse] でも、忘却 [oubli] でも、恩赦 [amnistie] でも、時効 [prescription] でも、「政治的恩赦 [grâce politique]」でもなく、その可能性が逆説的にも赦しえないものと釣り合うならば、この「不可能性」の「可能性」をいかに思考すればいいだろうか」(11)。これら

<sup>20</sup> こうした動向に関しては、「歴史認識」という広い視座から世界の諸事例を網羅的に考察した高橋哲哉編『〈歴史認識〉論争』(作品社、2002 年)が有益である。

以外にも、贖罪 (expiration)、悔悛 (repentir)、償い (rachat)、贖い (rédemption)、和解 (réconciliation) といった諸概念が参照され、やはり赦しはいずれの概念からも区別されている。

赦す行為は被害者による復讐心の葛藤と切り離せない。被害者は赦しに到達する前に、苦悩と不安、怒り<sup>21</sup>と憎しみ、悲しみと無力感など、あらゆる負の感情を経るはずである。赦すべきか赦さざるべきかという被害者の苦悶はデリダによる赦しの原理論ではさほど参照されていない<sup>22</sup>。彼は赦しのプログラムや方法を考えようとしているわけではないからだ。また、法的な処罰は赦しの社会的条件となるが、デリダの議論には希薄である。赦しはあらゆる法権利を超えたものとされ (この論点は恩赦と関連する)、和解を導き出す法的プロセスとは異なる次元がとくに考察される<sup>23</sup>。

『偽誓と赦し I』では、とりわけ赦しと弁解の区別に力点が置かれる。たとえば、ギリシア文化には *suggnōmē* (弁解、容赦) という言葉はあったが、ユダヤ-キリスト-イスラムの啓示宗教の文化で継承される赦しの観念はなかったと文化的相違が示される (114-115)。また、赦しと弁解の区別について定義が示され、赦しは有罪性を持ち続けたまま、過ちの赦しを乞うのに対して、弁解は過ちの因果関係を説明することで罪の責任を消し去ってしまうとされる (225-228)。そして、ポール・ド・マンの解釈を批判的に参照しつつ、ルソーが過去の過ちを告白する自伝的テキストが精緻に分析され、彼のエクリチュールが自己弁解の機械と化している点が示される (第 7-10 回)<sup>24</sup>。このように赦しと弁解の区別は随所で示されているのだ

<sup>21</sup> たとえば、マーサ・ヌスバウムは『怒りと赦し』(Martha C Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, 2016)において、加害者の復讐や処罰に固執する仕返しへの怒りではなく、社会幸福の実現に寄与する「移行的な怒り (Transition-Anger)」を提唱し、赦しの概念と結びつける。

<sup>22</sup> とはいえ、デリダは犠牲者の立場には注意を払っていた。「私は、もし赦しがあるならば、それは人知れず、留保された、ありそうもないはずのものであって、したがって壊れやすいものにちがいない、というところまで考えを推し進めようと思いました。被害者たちの脆弱さ、その脆弱さに結びつけられる傷つきやすさは言うまでもありません。私はこのような壊れやすさを考えようとしているわけです。」(*Sur parole. Instantanés philosophiques*, l'Aube, 1999. 『言葉にのって——哲学的スナップショット』林好雄・森本和夫・中間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001年、211頁) 可能な赦しと不可能な赦しを同時に考察するデリダは、境界で思考することの不安定な壊れやすさにとどまり続けた。ほかにも、『条件なき大学』で大学、とりわけ人文学の無条件性が主張される時、大学の超然たる主権性 (たとえば「学問的自由」) ではなく、むしろその脆弱さや傷つきやすさ、無力さに力点が置かれる。

<sup>23</sup> ハンナ・アーレントは『人間の条件』で赦しを復讐と罰とともに考察した。復讐は赦しとは反対の負の活動であり、罰は赦しを可能とする条件である。デリダは赦しを処罰する能力の相関とみなすアーレントに疑問を呈している。(42-43, 123-124)

<sup>24</sup> 第 7-10 回はのちに「タイプライターのリボン——有限責任会社 II」(« Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II », *Papier Machine*, Galilée, 2001. 『パピエ・マシン』中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年) としてほぼ同内容が公刊されている。ルソーとド・マンとデリダのテキストと解釈が複雑に入り組んだこの箇所を読み解いた研究に関しては以下を参照されたい。宮崎裕助「弁解機械作動中——ルソーの「盗まれたリボン」をめぐるポール・ド・マンとジャック・デリダ」、『思想』第 1071 号 (2013 年 7 月)、岩波書店。高波力生哉「発明としての出来事——ルソーを読むド・



が、それ以外の概念との区別は明瞭ではなく、ほとんど分析されてはいない。無条件の赦しに関しては、人間的な法を超えた慈悲や恩寵と類縁しているように見えるので、相違点へのデリダなりの注釈が知りたいところである。

デリダの赦しに関してはこれまでいくつかのテキストが公刊されている。とりわけ、「偽誓と赦し I」講義の第一回に相当する『赦すこと』<sup>25</sup>、ミシェル・ヴィヴィオルカとの対談「世紀と赦し」<sup>26</sup>は頻繁に参照されてきた<sup>27</sup>。先行研究では主に赦しの条件性／無条件性をめぐってむしろ哲学的な考察が蓄積されてきた<sup>28</sup>。この講義録が刊行されたことで、デリダの赦し論の全容が明らかになったと言える。第一巻に限って言えば、まず、文学テキストの分析が重要な役割を果たしていることがわかる。赦しの哲学的な原理論に対して、文学テキスト（赦しを書き記す行為）は具体的な事例を示しているのだ。また、赦しの文明論的な考察も踏まえられており、ユダヤ-キリスト-イスラームの三つの啓示宗教と古代ギリシア文化における赦しの社会的意味が比較される。両者の関係は「準三角形 (quasi-triangle)」と表現され、赦しと弁解をめぐって、三つの啓示宗教とギリシア文化が互いに互いに不可分であるのかが示唆される。そして、聖書やアウグスティヌス『告白』に即して、神の赦しや弁解、慈悲の間

---

マンとデリダ」、東京都立大学人文科学研究科フランス文学教室（修士論文）、2022年。

<sup>25</sup> *Pardoner. l'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012. 『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』守中高明訳、未來社、2015年。

<sup>26</sup> « Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir, op. cit.* 「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』2000年11月号。講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第2-3回のいくつかの部分に相当する。

<sup>27</sup> ほかに、デリダの赦し論に関して、日本語で読める文献に限ると次のものがある。「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か？」増田一夫訳、『別冊環 ジャック・デリダ：1930-2004』藤原書店、2007年（講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第1回に相当）。「アウシュヴィッツ以後の脱構築」、西山雄二・渡名喜庸哲訳、『人文学報』514-15号、首都大学東京人文科学研究科、2018年。「正義と赦し」、『言葉にのって——哲学的スナップショット』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001年。「告白する——不可能なものを『回帰』、改悛および和解」、『最後のユダヤ人』渡名喜庸哲訳、未來社、2016年（講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第1回に相当）。

<sup>28</sup> デリダの赦し論に関する先行研究として、日本語で読める文献に限ると以下のものがある。佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』晃洋書房、2016年（とりわけ第1部第1章「不可能な赦しの可能性——赦しの解釈学」）。川口茂雄「赦し、ほとんど狂気のように——デリダの宗教哲学への一寄与」、『宗教学研究室紀要』、京都大学文学研究科宗教学専修、2005年、73-95頁；『表象とアルシーブの解釈学』京都大学出版会、2012年（第5章「困難な赦し」）。杉村靖彦「悪・赦し・贈与——リクールとデリダの最後の論争」、『宗教学会報』15号、大谷大学宗教学会、33-65頁、2006年。小松原織香「赦しについての哲学的研究——修復的司法の視点から」、『現代生命哲学研究』第1号、2012年、25-45頁。奥堀亜希子「「赦し」とは何か——無条件的な赦しは必要なのか」、『21世紀倫理創成研究』第8号、神戸大学大学院人文学研究科、2015年、66-83頁。また、デリダの赦し論からの発展的な研究に、鶴飼哲『償いのアルケオロジー』（河出書房新社、1997年）、守中高明『他力の哲学——赦し・ほどこし・往生』（河出書房新社、2019年）がある。

いが分析される。神が地上になした行いを悔悛するとき、神は誰に赦しを求めればいいのか。神以外に誰が神を赦すことができるのか。そうした神学的問いは赦しのひとつの原理的な問いとなり、「ひとは自分自身とは別の誰かに赦しを求めることができるのだろうか。自分で自分に赦しを求めることができるのだろうか」(147)と地上的な問いに関連づけられる。

これまでの研究で十分に論じられてきたデリダの赦し論の主題をいくつか列挙して確認しておこう。まず第一に、赦しにおける「誰」と「何」の問いがある。

いったい誰が赦すのか、あるいは誰が誰に赦しを乞うのか、どのような瞬間に？ いったい誰にその権利があるいは能力＝権力があるのか。「誰が誰を赦すのか」。ここでの「誰」とはいったい何を意味しているのか。これこそは問いの、しかもたいていの場合は定義上解決不可能な問いのほとんど究極的形態となるだろう。(32/P15)

「罪を憎んで人を憎まず」という孔子に由来する言葉があるが、犯罪と罪人を区別することで、過度な復讐の連鎖を断ち、社会秩序の修復を保つことができる。法的・宗教的な伝統において、罪人がしかるべき形で反省した上で赦しを施される仕組みは重要である。ただ、人と罪を分離したとしても、誰がその罪を赦す能力を備えているのだろうか。被害者に赦しを与える権利があるとして、被害者が没している場合、何について誰に赦しを乞い、赦しが与えられるのか。赦しの対象と宛先は個々の事例に応じて、複雑で繊細な問いとなる。

第二に、赦しの時間性の問い、つまり、記憶と忘却の問いがある。伝統的にみて、赦しは忘却であってはならない。被害者の精神的な傷が記憶から消え去ることで事の決着に至るとするのは忘却のセラピーであろう。どんなに苛烈な被害であっても、時間を経て、その苦痛が薄れてきたから赦せるようになるというのは妥協した和解にすぎない。また、加害者の側が改悛を経て、心を入れ替えて誠実に反省した姿になったとき、そうした改心ゆえに加害者の罪を赦すこともある。倫理的プロセスとして、犯された罪に対する悔悛がなければ、被害者は赦そうという気にはならない。ただし、この場合、罪を犯した人物ではなく、改心した別の人物との和解がなされているのではないか。赦しを純粋な形で考えるならば、悪事を犯した人物とその罪を赦さなければならない。したがって、赦しがいかなる忘却とも相容れない純粋な状態であるためには、取り返しのでない悪の記憶は全面的に記憶され、「活動的な現前の完全性」(112)において保持されなければならない。「記憶の彼方に向かう純粋で完全な記憶——記憶なき記憶——という狂気です。二人のパートナー、犯罪者と犠牲者が再確認しなければなりません、「私はあの過ちの時と同じ人物です、時間は過ぎ去ってはいませんが、いずれにせよ、過ぎ去ったとしても、時間は何も変化させておらず、過ちを元に戻して贖ってはいませんが」(113)。わずかな忘却もなく、悪行をあますところなく記憶したまま、その当時の加害者当人に向き合い、それでもなお、赦しを与えること——ここには「赦しがある種の狂気」(111)が認められる。

そして第三に、赦しの相互性や尺度の問いがある。あらゆる過ちが赦されるのではなく、赦しえない（ようにみえる）過ちもある。デリダはジャンケレヴィッチによる二つの赦し論に即して、赦しの尺度を精査している<sup>29</sup>。ジャンケレヴィッチが「赦しは死の収容所の数々のなかで死んだ」と断言するとき、非合理的な悪に対する赦しの不可能性が示されている。ジャンケレヴィッチにとって、ユダヤ人大虐殺という常軌を逸した犯罪に関して、責任者や関係者が赦しを乞うたことはない。加害者が赦しを乞わないかぎり、被害者は赦しを与える必要はなく、与えるべきではない。赦しには対称性・相互性の条件が必要なのである。また、人間は人知を超えた怪物的な悪を赦すことはできない。人間的な尺度には許容限度があり、非人間的な罪（そう判断するのも人間だが）に関しては赦しはありえないし、そうすべきではない。人間がその過ちを理解しうる、その過ちに対する加害者の有責性を認めうるという条件が必要である。

デリダはこうした条件付きの赦しを根本的に問い、赦しの可能性を突き詰めていく。赦しを乞う／与えるという相互性のエコノミー、人間的な理解の尺度を超えて、赦しえないものを赦すときにこそ、赦しはその意味を獲得するのではないか。加害者の悔悛や反省に応じてしか、罪と人の関係が理解されないかぎり赦しが与えられないという場合、赦しが狭義の和解とみなされていないだろうか。

赦しがあるのはただ、もしそれがあるとすれば、非-赦しえるものによってなのです。したがって、赦しは、もしそれがあるとしても、可能ではない、それは可能なるものとしては存在しない、それが存在するのは、ただ可能なるものの法からみずからを例外化することによってのみであり、それも、不可能なるものとしての不-可能なるものの無限の忍耐のなかでそうすることによってです。(71/P83)

弁解や後悔といった条件付きの赦しの諸形態に対して、相手の改悛を必要としない無条件的な赦しがある。こうした条件と無条件をめぐるアポリアはデリダの思索の随所にみられ、脱構築の要をなしている。注意すべきは、つねに、条件付きの赦しと無条件の赦しを区別し

<sup>29</sup> デリダは二つのテキストしか参照していないが、ジャンケレヴィッチ『赦し』Flammarion 社文庫版の Laure Barillas による紹介文によると、赦しの主題はさまざまな形式で考察されている。論考『徳について』(*Traité des vertus*, Bordas, 1949) や『赦し』(*Le Pardon*, Aubier-Montaigne, 1967)、1962年のソルボンヌ講義、時評的テキスト「赦しの主題への導入」(« Introduction au thème du pardon », *La conscience juive face à l'histoire : le pardon*, PUF, 1963) や「赦すこと？」(« Pardonner? » (1971), *L'imprescriptible*, Seuil, 1986)、対談形式の「赦しの困難さ」(« Difficultés du pardon », *La Vie spirituelle*, n 619, mars-avril 1977) である。ジャンケレヴィッチは一貫して、赦しの二つの条件、すなわち、加害者が赦しを乞うことと被害者自身がこの求めに応じることを主張した。他方で、デリダが指摘するように、赦しの理論的可能性を肯定するかと思えば、ナチスの犯罪に対する赦しの不可能性を訴えた。いずれにせよ、ジャンケレヴィッチの赦し論については、上記のさまざまなテキストを網羅的に検討する必要がある。

て、両者を対立させて、ましてや優劣をつけて論じないことである。赦しの条件性と無条件性は異質であると同時に分離不可能なままである。両者が互いに憑依し合ったような関係において、よりよい赦しのあり方が模索されるのである。

### 3. 「偽誓」の主題

「偽誓と赦し」講義録刊行による大きな成果は、偽誓の主題の重要性が示されたことである。これまでデリダの赦し論が偽誓との関連で分析されたことはほとんどなかった<sup>30</sup>。

フランス語の名詞 *parjure* には「偽りの宣誓」「誓約違反」などの含意があり、人物を指して「誓いに背く人」「不実な人」の意味がある。その動詞形 *parjurer* は *jurer* (誓う、約束する、保証する、請け合う) に由来し、ラテン語 *jurare* からつくられている。*jurare* は *jus* (法) を語幹としており、法的含意があることがわかる。

デリダの著述では、*parjure* (偽誓) は *trahison* (裏切り) の一形式で、ほかにも *mensonge* (嘘)、*faux témoignage* (虚偽証言)<sup>31</sup>、*infidélité* (不実)、*reniement* (否認、放棄)、*profanation* (冒瀆)、*sacrilège* (瀆聖)、*blasphème* (冒瀆) などと同列に用いられることがある。*jurer* の類縁的な動詞として、*abjurer* (誓いによって放棄する)、*injurer* (侮辱する)、*conjururer* (払い除ける) も用いられる。*parjure* (偽誓) をめぐるこれらの表現に対する語彙は、*promesse* (約束)、*foi jurée* (宣誓された信)、*serment* (誓い)、*engagement* (誓約)、*pacte* (協約)、*contrat* (契約)、*alliance* (同盟、契約)、*dette* (恩義) など、いわば「法の前」<sup>32</sup>での行為遂行的な誓いである。

偽誓をめぐる議論について、レヴィナス論「迎え入れの言葉」(1996年)<sup>33</sup>を参照しよう。

<sup>30</sup> 偽誓に関する研究として、Charles Barbour, *Derrida's Secret: Perjury, Testimony, Oath*, Edinburgh Univ. Press, 2017 で少し言及されているが、刊行されていなかった「偽誓と赦し」講義録の資料は扱われていない。講義録を踏まえた研究としては、Ginette Michaud, *La vérité à l'épreuve du pardon*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018. ジネット・ミショー『赦しの試練にかけられる真理』桐谷慧訳、*Suppléments*, No. 1, 脱構築研究会、2022年。

<sup>31</sup> 「嘘の歴史、すなわち虚偽証言や偽誓の歴史があるとすれば (いかなる嘘も偽誓ですから)、またこの歴史が嘘や偽誓と名づけられる悪のなんらかの根本性に触れるとすれば、それは「道徳外」の意味での誤謬ないし心理の歴史にやすやすと再び占有されるはずはないでしょう。」(*Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Galilée, 2012, p. 16. 『嘘の歴史 序説』西山雄二訳、未來社、2017年、14頁) 『嘘の歴史 序説』の原稿は「歓待 II」講義のほぼ最終回(1997年4月30日)に相当し、この主題(嘘と偽誓)が翌年の「偽誓と赦し」講義につながっている。デリダは何度か「いかなる嘘も偽誓である」と書いており、嘘が偽誓の一種であるとしている。一方で、嘘は自分が知っていることを他人に別様に伝える意図的な行為である。他方で、偽誓はそうした意識的、意図的な仕方以外の裏切りをも含んでいる。よって、デリダにとって、偽誓が嘘を包括しているとされる。

<sup>32</sup> デリダはカフカ論「偏見——『法の前で』」を1985年に発表しており、社会科学高等研究院での1984-88年度の限定セミナーのタイトルが「法の前での哲学の諸制度」だった。

<sup>33</sup> Derrida « Le mot d'accueil », *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997. 「迎え入れの言葉」、『アデュー——エマニュエル・レヴィナスへ』藤本一勇訳、岩波書店、2004年。

その第一節で論じられるのは、レヴィナス哲学における他者を迎え入れる過程である。『全体性と無限』が「歓待についての計り知れない論考を私たちに遺贈する」著作とされ、他者の顔の歓待に焦点が当てられる。レヴィナスにおいては、現象学の志向的主観性が変奏され、志向する主体に先立つ他者の顔の迎え入れが重要となる。主体は他者の顔がもたらす無限なる他性を迎え入れ、みずからを開く。呼びかけに対する応答ではなく、他者を迎え入れる応答「ウイ」によって私の主観性は始まるのであり、デリダはさらに、私の決断や責任がつねに他者から到来すると解釈を加えている。

他者との倫理的な二者関係のなかに、第三者が介在してくる。レヴィナスにとって、この第三者は司法的・政治的な次元をなし、二者関係の倫理に作用する「正義」である。二者関係に社会の政治的構造が関与し、他者への暴力を回避する法権利となる。デリダはすでにレヴィナス論「暴力と形而上学」にて、顔との倫理的関係に暴力の可能性が含まれている点に注目し、倫理と暴力の不可分性を指摘していた。第三者としての正義は二者の関係をその危険から守ると同時に、この倫理的関係の純粹さを乱してしまう恐れももっている。倫理と正義のダブルバインドをデリダはさらに解釈して、偽誓の論点を提示する。

唯一者との対面によって、他者への私の応答責任という無限の倫理が、ある種の文字以前の宣誓において、無条件な尊重ないし忠実さにおいて開始される。そのとき、第三者の不可避な浮上、またそれとともに正義の不可避な浮上によって、第一の偽誓がしるされる。この偽誓は、沈黙した、受動的な、辛いものだが、しかし避けがたいものであり、それは偶然でも二次的でもなく、顔の経験と等しく根源的である。正義はこの偽誓とともに始まることになるだろう<sup>34</sup>。

他者との対面は言語以前の宣誓をなし、純粹な倫理的関係をもたらす。第三者の介在はこの宣誓のうちに偽誓の可能性を忍び込ませる。宣誓と偽誓、倫理と正義の関係はそれゆえ「等根源的」である。正義の根幹において宣誓と偽誓の識別が不可能であり、「判別が生じうるのはまず最初から裏切りと裏切りのあいだにおいてである。つねにひとつならぬ裏切りがあるのだ」<sup>35</sup>。他者の暴力や悪意が第三者の正義によって解消されず、むしろ、倫理と正義の倒錯可能性が偽誓によって示唆される。「倫理と正義を開く切迫は、準-超越論的あるいは根源的な、さらには前-根源的な偽誓の審級のうちにある」<sup>36</sup>。他者への応答や迎え入れは、第三者の介在をともなうかぎり、はじめから偽誓や裏切りが含まれている。これは倫理や正義を相対化するニヒリスティックな諦念ではなく、最悪の事態をも考慮したさらなる歓待をつねに思考しなければならないという命法を私たちに課すのである。そして、別な仕方での赦しもまた洗練させなければならない。「正義において、偽誓は正義を構成しており、他者とのもつ

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 67. 同前、52 頁。

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 68. 同前、53 頁。

<sup>36</sup> *Ibid.* 同前、54 頁。

とも真正な関係を構成している。この偽誓は消去されえないし、抹消されえないだろう。私が他者と関係するやいなや、赦されなければならない何か、求められるべき何らかの赦しが生じる」<sup>37</sup>。

デリダの1997-98年度講義のタイトルでは「偽誓と赦し」と二つの主題が並べられている。彼は「敵対／歓待 (Hostilité/hospitalité)」（1995-97年度）、「獣と主権者 (La bête et le souverain)」（2001-2003年度）のように、否定的な主題を肯定的な主題に先行させて並置することがあった。この点についてデリダはこう説明している。

偽誓は約束や宣誓された信に突然やってくるものではありません。偽誓は宣誓された信の核心にあるのです。だから、私がいま実施しているセミナーはたんに「赦し」に関するものではなく、「偽誓と赦し」と名づけられているのです。思うに、不幸なことに、偽誓はもっとも道徳的な倫理、もっとも倫理的な倫理のまさに端緒にあるのです<sup>38</sup>。

日常生活において、pardon（赦し）と比べて、parjure（偽誓）という言葉はさほど知られておらず、使用されてもいない。フランス語 pardon は、雑踏のなかで他人に道を譲ってほしいとき、電車やバスのなかで誰かにぶつかってしまったときなど、日常的に頻繁に用いられる<sup>39</sup>。日本語の「すみません」のように、他の言語や文化でも赦しの日常的表現は浸透している。他方で、parjure（偽誓）の方ははるかに理解されていない言葉で、デリダは「この相違は実に深刻な問題の指標である」（108）とさえ漏らしている。この相違は一般的なものではなく、

<sup>37</sup> Derrida « En composant « Circonfession » », *op. cit.*, p. 61. ここで言及した文献以外では、たとえば『友愛のポリティックス』では、主体の責任や決断に先在する偽誓が指摘されていた。「根源的な悪、偽誓、絶対的な犯罪の可能性がなければ、いかなる責任も、自由も、決断もない。そしてこの可能性、それ自体——かりにそういうものがあるとして——は、生けるものでも死せるものでもないにちがいない」（*Politiques de l'amitiés*, Galilée, 1994, p. 247. 『友愛のポリティックス』第2巻、鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳、みすず書房、2003年、43頁）。「人類を裏切らないこと。「人類に対するこの上ない裏切り」。ここに究極の偽誓、罪のなかの罪、原初的な誓いに反する過ちがある。人類を裏切ることとは、たんに裏切ること、徳、すなわち兄弟愛という徳が欠けていることであるだろう」（*Ibid.*, p. 303. 同前、112頁）。

<sup>38</sup> Derrida « On Forgiveness », *op. cit.*, p. 67.

<sup>39</sup> フランス語 pardon や excuse が日常的にも思弁的にも使用できるという意味の幅広さについて、デリダは授業中に具体例を挙げて自演している。乗客がバスを降りる際、混雑した車内で通り道をつくるために「excuse-moi（すみません）」と軽く声をかけるが、この日常的な意味に曖昧さはなく、万人に理解される。だが、この語を厳密に理解しようと思ひ、あらゆる誤解を避けるために、この乗客にこう尋ねたとしたらどうだろうか。「待ってください、すぐに降りないでください。あなたは正確に何と言いたいのでしょうか。excusez-moi でしょうか、pardonnez-moi でしょうか〔両方とも「すみません」の含意〕。というのも、両者は同じではないからです。pardon は元来ユダヤ・キリスト教的な観念ですが、さほど確実な言葉ではないのです。この点について私たちは議論する必要があります」。こうした寸劇を面白おかしく披露するデリダの話芸に教室は大爆笑の渦となった。

時代と社会によって異なる。たとえば、古代ギリシア社会では、「赦し」という言葉はさほど重要な意味をもっていなかったとされる。反対に、「誓約 (horkos) や偽誓 (epiorkos) は重要で根本的な位置——おそらくきわめて両義的で、決定不可能な位置（誓約はときに偽誓の端緒として疑われた）——を、また、組織力のある、避けられない位置を占めています」（116）。

一般的に考えれば、誠実な誓約や約束は赦しの条件をなしている。加害者が反省を誓うとしても、その約束がたやすく破られそうな不誠実な雰囲気や言葉遣いが感じられるなら、被害者は赦そうという気にはならない。赦しを得るためには、心からの真摯な誓約が必要である。それゆえ、赦しの行為に偽誓はあってはならず、両者は相反するものであるはずだ。デリダにとって、偽誓と赦しの関係はいかなるものだろうか。一方でデリダはこう述べている。

いかなる過ち、いかなる犯罪、赦しを与えられるべき、赦されるべく乞われるべきあらゆるものは何らかの偽誓です、あるいは、偽誓を仮定しています。いかなる過ち、いかなる悪もまず、偽誓です、つまり、何らかの約束への（明示的ないし暗黙裡の）違反、何らかの誓約への違反です。法を前にしてひとが尊重することを誓った、そうみなされている何らかの責任への違反なのです。（73/P86）

悪の端緒に偽誓が認められる。デリダが偽誓と嘘を類比させている点から言えば、日本語の諺で「嘘つきは泥棒の始まり」と言われ、英語でも *He that will lie will steal*.（嘘をつく人は盗みもするだろう）、フランス語の類似表現として *Qui vole un œuf vole un bœuf*.（卵を盗む者は牛をも盗む）と表現される。嘘とは自分の真意とは異なることを他人に害をなすように意図的に表現することだが、そうした欺瞞は社会秩序を損ねる火種となりかねない。社会的規則や倫理的慣習に基づいた約束を守れない行為は悪や過ちの発端となる。偽誓は「悪、悪意、自己欺瞞のある種の経験」（11）に関わり、「いかなる悪行も、赦すべきいかなる過ちもその核心において偽誓である」（116）。一度犯されてしまった偽誓に対して、また、偽誓が引き起こしてしまった過ちに対して、ひとは赦しを乞い、赦しを与えるのだ。だが他方でデリダはこうも述べている。

偽誓とは偶有的なものではない。事前の約束や誓いに不意に現れたり現れなかったりする出来事ではありません。偽誓はあらかじめ、約束や誓いの構造、名誉をかけた約束、正義、正義への欲望のなかに、その運命、宿命、贖いえない使命として組み込まれているのです。（73/P87）

定められた誓約を破ったときにはじめて偽誓が生じるわけではない。偽誓は誰かの悪意によって、あるいは不注意によって、たまたま生じるわけではない。偽誓という悪の火種はあらかじめ誓約の構造に含まれている。私たちが純粋な仕方でも約束を交わすことができず、言語や行為といった媒介を通じて誓約をおこなうかぎり、偽誓の可能性がつねにすでに潜んで

いることになる。偽誓と赦しは「同じ事象、同じ現象の二つの側面、裏表」であり、「赦しはつねに悪や悪行に関わる、あるいは、少なくとも暗黙裏の約束の違反を想定するもの、つまり、偽誓に関わる」(116)。

偽誓と赦しを区別することはできないのだろうか。たしかに、赦しにあらかじめ内在する偽誓の可能性と、嘘や裏切りによって現象する偽誓の行為を区別することはできる。しかし、明示的な形で示される偽誓は、「暗黙の層、いかなる悪行、いかなる過ちにも暗黙裏に含まれている偽誓と誓約された信」(117)とたやすく取り違えられることはない。「誓いがなされるやいなや何らかの偽誓が生じること、いかなる赦しも何らかの偽誓を容認していること——この普遍的でアプリアな真理によって、私たちはこの根本的な偽誓を、明示的な偽誓ないし明示的な赦しのきわめて限定的な諸形式と混同することはできないし、そうすることは認められない。つまり、私たちは薄明のなかにいるのだが、何らかの薄明である以上、ここから逃げ出してはならない」(117)。誓約と偽誓が絡み合ったアポリア的な構造をたやすく解きほぐすことはできず、ここに複雑で困難な問いがある。偽誓という悪事が起こったからこそ、次に赦しの契機が必要であるという順序なら理解はたやすい。だが、あらゆる悪事の奥底に潜む正しい誓いと悪しき誓いは明示的に識別することはできず、赦しはつねにこの「暗黙の層」に関わらざるをえない。デリダ自身は誓約と偽誓を明瞭に区別できる方法を探るのではなく、この「薄明」にとどまって思考し続ける道を選択する。偽誓にあらかじめ汚染されている以上、誓約や約束は無意味だというわけではない。誓約と偽誓のアポリア的な構造を踏まえて、それでもなお、誓約を交わし、約束を守るという試練を思考することが求められるのである。

かくして、誓約と偽誓が識別できない薄明は残る。悪の火種となる偽誓——たとえば、裏切り、嘘、不実——の可能性が潜在的に消え去らないのに、過ちを犯した他者をどうして赦すことができるのだろうか。他者の偽誓に目をつむって、それでも相手を赦さなければならぬのだろうか。いや、人間の精神はもっと奥深く尊い、相手の偽誓を承知した上で、だからこそ赦しを与えられる、そう赦した自分を十全に肯定することができるのだろうか。そうした弁証法的な和解はたしかに赦しの方法になるだろうが、デリダが示唆している無条件の赦しの場面はさらに謎めいたものに映る。『偽誓と赦し I』第 5 回ではボードレールの『悪の華』が赦しと告白の詩的経験として注釈される。「祝福」という詩において、詩人の母はその誕生を呪い、神に対して贖罪を訴える。慈悲の神は詩人の不純さをみずからの神聖さによって贖う。ボードレールはこの詩作を通じて神の赦しをもたらそうとしているが、これは「赦しのような状態 [quasi-pardonnance]」と表現される。悔悛した罪人や赦しを与える犠牲者をかならずしも必要とはしないこの「赦しのような状態」はひとつの絶対的な贈与であるが、この核心的な光景をいかに考えればいだろうか。

「赦しのような状態」という中動態は示唆しています。そんな赦しの状態、赦しの状況、赦しの効果が起こりうるのは、赦しを与えたり与えられたりする何人も、現存する



いかなる主体も、現在時にもはや現存しない場合です。実際、このことは遺言、亡霊性、痕跡の問いをもたらします、とりわけ遺言的な痕跡の文学や詩が生成するという問いをもたらします。その生産者が不在のまま、機械のごとく、それ自身で、単独で機能するように見える遺言的でテキスト的な痕跡が文学や詩となるという問いをもたらすのです。というのも、「赦しのような状態」が起こりうるのは、ひとえに、私たちがここで詩作と呼ぶもの（*poème* とは *poiésis* ではなく、詩的な行為、詩的な署名行為です）においてからです。ただし、残余するもの、残余する仮初めで有限な、しかし生き延びる痕跡においてです。赦されるべき有罪者も赦しを与える犠牲者ももはや現存しない、現在時に生きていないところで、〈生き生きとした現在〉においてもはや現存在していないところで、自動的に、いわばほとんど機械のように、何らかの赦しを再-生産しうるテキストにおいてです。（174-175）

---

## 概説 ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』

西山雄二

---

以下は、Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I. Séminaire (1997-98)*, eds. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019 (ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』) の概説である。1991年から2003年までのデリダの講義は「責任の問い (Questions de responsabilité)」という大主題が付けられていたが、本講義はその一部である。

以下、①各回に分けて概説し、翻訳を適宜挿入しておく(原文のイタリック強調は煩雑になるので反映していない)。丸括弧内の数字は原書の頁数で、日本語訳がある場合は随時指示参照をおこなう。②各回で扱われている主要な文献を冒頭に記す。③デリダの講義は冒頭の導入が独特である。いくつかの導入部については参考文献のあとに訳出した。④講義は直線的な語りではなく、迂回や脱線を介して話題が次々と変わるので、\*で主題の切れ目を記す。

### 第1回 (1997年11月12日)<sup>1</sup>

参考文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』『時効にかかり得ぬもの』、ハンナ・アーレント『人間の条件』、ツェラン「トートナウベルク」、ヴィアート・ラヴェリング「ジャンケレヴィッチへの手紙 (1980年6月)」

赦し、そう、赦し [Pardon, oui, pardon]。

私はいましも「赦し」と言ったところです、それもフランス語で。

あなたがたは、さしあたり、おそらく何も理解できないでしょう。

「お赦しを。」(27/P7)

第一回目では、赦しをめぐる問題系が主にジャンケレヴィッチの言説に依拠して、網羅的に提示される。

赦しは贈与と類同的であり、両者は時間化の運動への本質的な関係をもつ。双方ともそれ自体としては現前しない経験であり、現在時の主体性には帰着されえない。「贈与と赦し、贈与による贈与は、時間への、時間化の運動への本質的な関係を備えている。だがそれでいて、ある種の仕方

で過ぎ去ることのないひとつの過去に結ばれることで、赦しは、贈与の経験、すなわち、ひとが普通どちらかと言えば現在に、現前化ないしプレゼントの現前性に一致させる贈与の経験には還

---

<sup>1</sup> 『赦すこと——赦しえぬものと時効にかかりえぬもの』(Pardonner. *l'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012. 守中高明訳、未来社、2015年) とほぼ同内容。以下、Pの略号で日本語頁数を示す。

元不可能な経験であり続けるのである」(28/P8)。

赦しには日常的な意味と深刻な意味が含まれ、事実確認と行為遂行の次元があり、その主体は個人であり集団である。赦しの言語活動の複雑さは、とりわけ「誰／何を赦すのか」という問いにある。「いったい誰が赦すのか、あるいは誰が誰に赦しを乞うのか、どのような瞬間に？ いったい誰にその権利があるいは能力＝権力があるのか。「誰が誰を赦すのか。」ここでの「誰」とはいったい何を意味しているのか。これこそは問いの、しかもたいていの場合は定義上解決不可能な問いのほとんど究極的形態となるだろう」(32/P15)。唯一の人対唯一の人という媒介なしの対面でこそ、赦しはなされるように思われる。

ジャンケレヴィッチは1967年の『赦し』で、赦しがあらゆる刑法の論理に異質であるとする。矛盾していることだが、彼は1977年の『時効にかかり得ぬもの』では非合理的な悪に対する赦しの不可能性を説く。「赦しは死の収容所の数々のなかで死んだ」。犠牲者の名において、絶対的な悪を忘却してはならないだけでなく、そもそも赦してはならない、とされる。

その論拠はまず、赦しは相手から乞われるときにのみ可能となるという対称性ないし相互性の論理である。また、人間的な尺度を超えた怪物的な悪を赦すことはできないからである。だが、赦しを乞わない誰かをも赦すような誇張法的な倫理があるのではないか。いやむしろ、償いや和解といった相互性のエコノミーを超えて、赦しえないものを赦すときにこそ、赦しはその意味を獲得するのではないか。「赦しはそれが終わるようにみえるまさにその地点でこそ […] 始まるのではないか」(42/P31)。

ユダヤ人大虐殺のような「取り返しのつかないこと」を前にして、私たちは絶望や無力感を抱く。ただ、法律上の「時効にかかり得ぬもの」と法的例外たる赦しを厳密に識別しよう。過ぎ去ることのない過去の出来事を前提とする赦しとは、他者に対する主体的かつ間主体的な時間的構成作用である。

赦しは授けられるものか、乞われるものか。この問いについて、ツェランの詩「トートナウベルク」は、ハイデガーの赦しを期待して失望した詩人の心情として短絡的に読解されるべきではない。赦しの宛先が決定不可能なままであることをこの作品は詩的経験として示しているのだから。

ジャンケレヴィッチは1980-81年に若きドイツ人と往復書簡を交わす。青年は前世代が冒した過ちに強い罪責を感じていると告白する。赦しの不可能性を唱えていたはずの老哲学者は感銘を受け、彼に「新しい時代」を感じ取る。ジャンケレヴィッチはこの青年を自宅に招待さえするのだが、この出会いを通じて、赦しが不可能なまま歴史が持続されたのだろうか。

赦しは人間に固有な権能か、それとも神に割り当てられた権能か。弁解や後悔といった条件付きの赦しの諸形態に対して、相手の改悛を必要としない無条件的な赦しがある。「赦しがあるのはただ、もしそれがあるとすれば、非-赦しえるものによってである。したがって、赦しは、もしそれがあるとしても、可能ではない、それは可能なるものとしては存在しない、それが存在するのは、ただ可能なるものの法からみずからを例外化することによってのみであり、それも、不可能なるものとしての不-可能なるものの無限の忍耐のなかでそうすることによってである」(71/83P)。

赦しの条件と無条件は異質であり、また同時に分離不可能なままである。

偽誓と赦しの連関だが、「偽誓とは偶有的なものではない。事前の約束や誓いに不意に現れたり現れなかったりする出来事ではない」(73/P87)。二者の対面関係のなかに法権利の問いが生じるやいなや偽誓の可能性が生まれるのであり、「私はただたんにある偽誓のために赦しを乞うだけでなく、赦しながら偽誓する危険を冒している」(74/P88)。

## 第2回 (1997年11月26日)

参照文献：シェイクスピア『ヴェニスの商人』

Pardon, merci. [赦し、慈悲／すみません、ありがとう]

私はいましも「感謝」と、いささか「赦し」への反響として響く「感謝」と言ったところですが、授業を再開する前に短い休止をしるしづけておきたいと思います。この導入の終わりに広がりをもたせる前に、この長い授業での巨大な作業仮説を告知する前に (77)。

フランス語 *merci* (慈悲、恩恵) は元々、何かに対する報酬や賃金を意味し、市場や商取引に関係する言葉だった。交換価値にもとづく謝意の相互的エコノミーを含意している *merci* は赦しや恩寵とも関係する。「赦しとは […], 改悛に対する、乞われた赦しに対する贖罪、返還、補償といったエコノミー的経験なのだろうか。あるいは、同時にこの伝統のなかでこれに抗して、この伝統のなかでこれに抗して振る舞うことで、こうしたエコノミーと縁を切らなければならないのだろうか」(78)。第2回ではこうした前置きの後、シェイクスピア『ヴェニスの商人』が集中的に論じられ、慈悲と赦しの特徴が描き出される。

『ヴェニスの商人』において、アントニオは富豪の娘ポーシャとの結婚の金策のために、ユダヤ人の高利貸しシャイロックに依頼して命に関わる誓約を結ぶ。返金の約束を破れば、体から一ポンドの肉を切り取るという通約不能な交換と負債である。裁判でアントニオがシャイロックとの契約を認めるなか、男装して弁護に立つポーシャが登場して、契約を破棄するように交渉する。しかし、シャイロックは拒絶し、「誓ったんだ、誓ったんだ。私、天にかけて誓っております。その私の魂に、誓いを破る罪を着せよとおっしゃるんで？ (Shall I lay perjury upon my soul?)」と反論する。彼の誓いは人間の権力を超えてなされているため、この神的な誓約をたやすく破ることはできない。誓いが超越そのものと化しているとき、偽誓ほど深刻な罪はない。

ポーシャは「では、ユダヤ人の慈悲を俟たねばならない (Then must the Jew be merciful)」と訴える。負債が告白されるやいなや、慈悲深い赦しが与えられるかのようなのである。ポーシャは慈悲や赦しを至上の権力として規定している。それは、責務を欠いているがゆえに無償の、権力を超えた権力である。赦しの方は正義よりも正しく、人間の手による法権利の彼方にある。この意味で、赦しとは赦しを乞う者と授ける者の双方による祈りの次元にある。「祈りと赦しには同じ由来、同じ本質があり、至高者の高み以上に高い高さがある」(86)。

大公はシャイロックが悔悛の情を示すかぎり、彼の命を助けるという恩赦をもちかける。シ

ヤイロックは慈悲をかけられることを拒み、赦しに疎遠な者として振る舞う。だが、特赦を認めれば財産を没収される以上、ここには高利貸しの計算やエコノミーが隠されている。

慈悲とはそもそも強制ではなく、「恵みの雨のごとく、天上からこの地上に降り注ぐもの」であり、「与える者も受ける者も共に祝福される」。「もっとも大いなる者のうちにあってもっとも大いなる徳」である慈悲は、人間の権能とは異なる次元にあり、可能／不可能という二分法を超えた不可能なものだ。「全能の頂点であると同時に、絶対的な権力とは異なるそれ以上の何か」(93)である。

ポーシャの台詞「地上の権力がもっとも神の権威に近づくのは、まさしく慈悲が正義を和らげるとき (When mercy seasons justice)」に対して、デリダは「*Quand le pardon relève la justice*」という仏訳を提案する(95)。動詞 *season* に対してフランス語 *relever* を当てた理由は、まず、「(料理の)味を引き立たせる」という含意からだ。正義は本来の味を維持しながら、さらに良質な味になる。また、「引き上げる」という含意から、赦しが正義をその上方へと、人間を超えた次元へと価値を高めるという意味になる。そして、*relever* はデリダ自身がかつて提案したヘーゲルの「*Aufhebung* (止揚)」の仏訳語だからである。止揚はある対象を否定し廃棄すると同時に、これを保存して高次の次元で精神化する。ヘーゲルの『精神現象学』の末尾で赦しと和解が論じられるが、赦しとはまさに止揚である。シェイクスピアによるこの赦しの物語には弁証法的止揚の必要性和困難さが見い出せる。

### 第3回 (1998年1月14日)

参照文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』、アーレント『人間の条件』

赦すふりはつねに計算や戦略であるとはかぎらず、無意識的なものでもありうる。「赦すけれども忘れない」というように、赦すふりは真正な赦しに影響を与えており、その場合、赦しは現前していない。それ自体として現前しえない赦しの痕跡をいかに探し求めればいいのか。「赦しによる救済がいわば、赦しそのものの消失に署名しなければならないかのようなのである」(105)。

作業仮説として、赦しの効果によって必要とされる想像上の「準三角形」が提示される。正義と不正の関係、誓いと偽誓の関係に関与する第三項という三角形がある。また、三つの啓示宗教(ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)からなる三角形があり、これら赦しの宗教と別の文化(たとえばギリシア文化)を対置させる三角形もある。

赦しの言葉や概念は私たちが継承する単数ないし複数の文化に属している。赦しを解するためには、同じ言語による最小限の事前了解が、同じ善悪の共有が必要だ。ただし、赦しの意味に関して根本的な合意がなされていない場合でも、私たちは赦しに関して何らかの理解をもっている。「赦しとは何らかの物、「res [物]」ではなく、この意味で、「何ものでも」なく、この X は厳密な意味で、「何か」ではなく、「誰か」でさえありません。「何」でも「誰」でもありません。[...] それは行為に似ていますが、おそらく何らかの行為ではなく、また能力でもなく、弁解や忘却、大赦、無罪判決などに還元されえない「悪」の何かに関係する(言語的ないし非言語的)経験に似

ているのです」(107)。

赦しの意味には事前了解があるものの、その日常的な使用と思慮深い使用を区別する境界線は自明ではない。赦しの言葉の奥深い使用が日常的で軽妙な使用を妨げるおそれもある。各々の文化や伝統に根ざしているこうした事前了解は継承される必要がある。

赦しと継承に関しては、ほかにも二つの必要性がある。

第一に、「赦しと偽誓は記憶や非-忘却を前提とする。つまり、現在時の私が第三者として、あるいは第三者の前で、揺るぎない自己同一性を証し立てることで、自分自身を継承し、自分自身を語り、思い出す」(111) 必要がある。

伝統的にみて、赦しは忘却であってはならない。赦しがいかなる忘却とも相容れない純粋な状態であるためには、取り返しのつかない悪の記憶は緩和されることなく、全面的に記憶されていなければならない。赦しは忘却をともなう悪の変形（たとえば贖罪や贖い）とは異なる。「二人のパートナー、犯罪者と犠牲者が再確認しなければなりません、「私はその過ちの時と同じ人物です、時間は過ぎ去ってはいません、いずれにせよ、過ぎ去ったとしても、時間は何も変化させておらず、過ちを元に戻して贖ってはいません」と」(113)。加害者と被害者が互いに対面して過去の悪を保持し続けるという点で、赦しには「記憶の彼方に向かう純粋で完全な記憶——記憶なき記憶——という狂気」(113) が含まれている。

第二に、赦しの意味だけでなく、その価値評価も文化的に継承されなければならない。三つの啓示宗教にとって、赦しは推奨されるべき良い行為や義務である。バンヴェニストの『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集』（「赦し」の項目はなく、「誓い」の項目の記述）によれば、古代ギリシア文化には *suggnōmē*（弁解、容赦）という言葉はあったものの、三つの啓示宗教の文化で継承されてきたような赦しの観念はなかった。ギリシア人たちは厳密な意味で、その誇張法的な意味で、赦しを乞うたり与えたりしなかったのだろうか。

赦しは不可能なものとして与えられる。赦しはギリシアでは不可能、三つの啓示宗教では可能だったというわけではなく、「差異は不可能なものへの二つの関係、不-可能なものの二つの経験のあいだにある」(115)。また、赦しとは「召命」である。赦しが呼びかけや要求、他者への語りかけを想定しているからだ。沈黙していても、人間の声でなくても、何らかの声が赦しには必要となる。それは「歴史の流れ、エコノミー、因果の連鎖、交換そのものの絶対的な中断に訴える」(115) 召命である。

本講義では、赦しと偽誓を同じ現象の裏表として扱うが、文化的・人類学的にみると、この不可分な関係はかならずしも自明ではない。たとえば、古代ギリシア文化では赦しは重要な意味をもたないのに対して、誓約と偽誓は重要な位置を占めていた。だが、あらゆる誓約に偽誓が潜んでいるならば、偽誓と赦しを切り離せるのだろうか。偽誓と赦しはともに、「あらゆる悪事に潜む暗黙の層」——これは明瞭的な形をとる偽誓とは異なる——に関わるのではないか。私たちはこの「困難、複雑さ、薄明」(117) へとたえず向かわなければならない。

三つの啓示宗教とギリシア文化という「準三角形」は赦しのエコノミーを介して互いに関係している。「準三角形」の決定不可能な布置のなかにいる私たちは偽誓と赦しを理論的な形式で講じ

られないので、この講義自体が行為遂行的な経験となる。

三つの啓示宗教において、有限／無限なる赦しの思想は、贖罪や悔悛、和解といったエコノミーの論理によって矛盾をきたし、損なわれる。この赦しの神-人間学は、赦しを知らないとされるギリシア文化以上のものだが、これにさほど対立しているわけではない。こうした相容れない二つの論理と文化の関係を考察するために、二つの問いが最後に提示される——赦しが可能である場合、この可能性は何らかの能力であるのか否か。赦しとその類似する表現との相違を、伝統的ないし弁証法的な論理にしたがって、概念的に対立させるべきかどうか。

#### 第4回（1998年1月14日）<sup>2</sup>

参照文献：キルケゴール『おそれとおののき』、カフカ『父への手紙』、『創世記』（第6-9章「ノアの洪水」）

*Pardon de ne pas vouloir dire.* [言おうとしないことを赦してください。]

私たちがこの文言をその命運に委ねるのだと想像してください。

少なくとも、しばらくのあいだ私がこの文言をそんな風に単独で、かくも無防備なまま、際限もなく、彷徨ったまま、さらには居場所も定めないままに放っておくことを受け入れてください。[…] いったいこれは、この文言は、文でしょうか。祈りの文でしょうか（127/DM274）。

アブラハムの秘密と文学と呼ばれるものとの関係はいかなるものだろうか。「言おうとしないことを赦してください」とは、イサク奉獻の試練にかけられた彼の心中で発せられたかもしれない言葉だろう。モリヤ山でのあの試練はアブラハムが沈黙を守るかどうかの試練でもあった。秘密の秘密とは何かを隠し通すことではなく、「絶対的な特異性を尊重すること、私を一方にも他方にも、〈一者〉にも〈他者〉にも結びつけ、その面前に曝すものの無限の分離を尊重する」（129/DM280）点にある。

キルケゴールはアブラハムの沈黙を四つの叙情的楽章として綴っている。第三楽章では沈黙と秘密が赦しの主題と関連づけられる。アブラハムは神に背いたことではなく、神の不可能な命令に従ったことに対して赦しを乞う。神は一人息子の犠牲を命じたが、みずからこの命令を中断し取り消した。偽誓や嘘（悪事）によって神を傷つけたのではなく、神にあまりに忠実に従った点（善行）でアブラハムは赦しを求める。未来の約束そのものである一人息子ではなく、神との秘密の方を選んだことの赦しを。この場合、乞われた赦しと与えられた赦しの核心に赦しえないものがある。あたかも、誓約への忠誠よりも偽誓の方が古くからあり、赦しそのものが可能となるように赦しを乞わなければならないかのようだ。

<sup>2</sup>『死を与える』（*Donner la mort, Galilée, 1999*. 廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年）所収の「秘密の文学——不可能な父子関係」の部分とはほぼ同内容。以下、DMの略号で日本語頁数を示す。なお、前半の「死を与える」（全4章）は1991-92年講義「秘密に責任を負う」の第6-9回に相当する。

アブラハムは赦しえない行為（息子の殺害）を犯したからこそ、赦しを神に求めている（不可能な赦しのアポリア）。神が彼を赦したのかどうかはわからないが、神の答えはさほど重要ではない。神が赦したとしても、アブラハムは接近しえない秘密のなかで、際限のない罪を感じ続けることだろう。

絶対的公理とは、アブラハムが自分がなそうとしていることについての沈黙を守ることである。この秘密を打ち明けないことによって、彼は「受動的かつ能動的な決断の責任を負う」（135/DM291）。この秘密は二重である。一方で、神によるイサク奉獻の命令をアブラハムは知っていて、黙って共有している。他方で、供犠の命令の理由や意味は原-秘密として残り続け、彼は神の秘密を共有しないまま、これを守らなければならない。

\*

「言おうとしないことを赦してください」。この文はひとつの指示作用だが、その署名者や名宛人の身元はわからず、この秘密によって文学への生成の素地にもなっている。「文学と秘密の決定不可能性のあいだにはいかなる関係がありうるのか」（137/DM297）。

この文はひとつ以上の秘密をもつことで文学的になりうる。何か言ったことについて赦してくださいではなく、「しかじかの秘密を言おうとしないこと」という秘密の遵守を赦してくださいと打ち明ける文。この表現には、「私的であると同時に公的な、退隠状態で顕現した、夜の闇に満ちていると同時に現象として光のなかに現れる二重の秘密」（137/DM298）がある。文学と秘密の関係に赦し加わっているのは偶然ではない。

「私は秘密の問題を、アブラハムの起源をもった、みたところありそうもないような星のもとに生まれた文学の秘密として書き留める。[...] まるで文学の本質がこの不可能な赦しの記憶を糧にして生きているかのように」（138/PM299）。

「言おうとしないことを赦してください」という文は空中に浮いていて、一種の隕石である。地面に触れる瞬間の偶然的な隕石、妥当な読解を保証するとはかぎらない隕石のような、空中にある存在である。

カフカの『父への手紙』の結尾で、彼は自分の父が送ろうと望んでいたであろう手紙を虚構的に想像している。空想された父は息子の寄生生活を非難する。さらに、息子が父を責めると同時に赦し、そうして父の無罪を表明している点で息子を咎めている。父を加害者とみなす息子の方は無垢であり、寛大にも父を赦すという常軌を逸した思索だ。鏡像的な同一化による息子と父の想像的な対話は赦しの端緒にはなるが、「他者を他者として、罪を罪として赦していないがゆえに赦しではない」（142/DM309）。アブラハムからシェイクスピア、キルケゴールなど、父による訴訟と父への訴訟という文学の系譜学があるのだろうか。

「文学は隕石＝大気現象的なものとなるだろう」（144/DM312）。文学はどこから到来して、大気圏に突入するときに一瞬だけ輝く。

赦しには垂直性があり、つねに下から上に求められ、上から下へと与えられると考えるのは間違いだろう。今日の国家元首や宗教指導者たちが頂点から公的な改悛を告げているとしても、かつて神は思い直し、自分のひどい振る舞いを悔いて、赦しを求めたようにみえる（たとえば、ノ



アの洪水)。神は誰に赦しを求めればいいのか。神以外に誰が神を赦すことができるのか。「ひとは自分自身とは別の誰かに赦しを求めることができるのだろうか。自分で自分に赦しを求めることができるのだろうか」(147/DM319)。「誰と何のあいだで分裂している赦しの問い、この区別を前もって失墜させ崩壊させている赦しの問い」(147/DM319)である。

\*

フランス語の代名動詞 *se pardonner* には相互性（互いに赦し合う）と再帰性（自分で自分を赦す）の意味があり、ここには赦しの鏡像的で思弁的な文法がある。カフカが創作した父の手紙は、息子から父への、息子から息子への手紙であった。実在の父はこの手紙のことは知らないままだったが、こうした虚構的な赦しは赦しなのだろうか。

「自分を赦すこと」は、要請されると同時に禁じられ、不可避であると同時に不可能なものである。赦しの秘密の秘密とは、赦しが秘密にとどまると同時に顕わにされる宿命にある点にある。赦しを求めなければならないのは、ただまったき他者に対してだけである。神の名で呼ばれると同時にその名を排するもの、自己への赦しの別名たる、無限に他なる者に対してだけである。

「創世記」において、人間の過ちを嘆く神は洪水によってあらゆる被造物を滅ぼす。人間が犯した過ちと、人間を創造した自分自身の悪行が赦せなかったかのようだ。神はこのことを後悔し、生き残ったノアに恵みを与える。ノアは正しい人と認められるが、「神がノアに対して赦しを求め、その直後に彼に協約や契約を与えるかのよう」(155/DM336)で、神は自分が赦されることで自分を赦す。

秘密の絶対的原則は、隠されるべき内容ではなく、神との対面という絶対的關係の秘密に関わる。秘密の要求以外のいかなる秘密ももたない秘密は、隠すべき神聖な何かが問われない以上、世界の一種の脱神聖化をもたらす。神とアブラハムの特異な関係には、キルケゴールが提示した政治的・法的な普遍性はみられず、いかなる第三者も介在していない。イサク奉獻には守るべき秘密の内容はなく、無条件に秘密を守るという受動的かつ能動的なアブラハムの誓いだけが重要である。

## 第5回（1998年1月28日）

参照文献：アウグスティヌス『告白』、シェイクスピア『ハムレット』、ボードレールの『悪の華』

『告白』から『告白』へ、アウグスティヌスからルソーへ、『告白』から『悪の華』へ、『悪の華』から『父への手紙』、『失われた時を求めて』へ、つねに「おそれとおののき」を抱きながら〔…〕、エクリチュール全体、西洋文学全体がかくして、乞われた赦し、贖罪——いかなる罪のために？——のうちに組み込まれているのでしょうか（161）。

「あなたは悔いながら悲しまず」。アウグスティヌスは『告白』第1巻第4章で慈悲深い神にこう呼びかける。この著作は赦しの歴史を創始する実に意義深い契機であり、父子関係における赦しの問題系をすでに描き出している。「慈悲 (*misericordie*)」はローマ文化において、憐憫、同情、

悲惨や悪に対する心情だったが、キリスト教による転換を通じて、「慈悲は不幸に対する同情から、悪、罪人、罪に対する赦しへと向かう運動となる」（162-163）。

「慈悲」は不幸への同情から悪の赦しまでを含意する言葉だが、三つの理由で興味深い。まず第一に、「慈悲」という概念はそのキリスト教の伝統における系譜学的な研究を際限なく必要とするほど奥深いからである。

第二に、慈悲はアウグスティヌスが神に呼びかける『告白』の核心をなしているからである。同様に、赦しと慈悲の問題系はカフカ、プルースト、ツェラン、キルケゴール、カントなどにもみられる。

シェイクスピア『ハムレット』が参照され、まず、赦しえないものに関する二つの場面が論じられる。父の亡霊はハムレットに自分の理不尽な殺害をけっして赦すことなく、その犯人クロードディアスに復讐せよと命じる（第1幕第5場）。叔父クロードディアスは悔悛し赦しを乞うことができない、天上からの救済のために祈りを捧げることなどできないと不平を漏らす（第3幕第3場）。その後、ハムレットは狂気を装って母に赦しを乞うように頼むが（第3幕第4場）、「美德が悪徳に赦しを乞う」点で、罪人や犯罪から逆向きに時間が流れ、「時間の蝶番が外れている」。

ハムレットはポーロニアスを誤って殺害した罪を告白し、その息子レアティーズに赦しを乞い、弁解を述べる（第5幕第2場）。自分を失った狂気のハムレットについて弁解し、真のハムレットへの赦しを求めることで、彼は状況を反転させ、犠牲者の立場に立つ。最後に、ハムレットとレアティーズは剣術勝負の最中に毒剣で互いに傷を負い、意識が薄れゆくなかで互いに赦し合う。この類まれな場面では、父を殺害された男同士の象徴的な兄弟愛にもとづく赦しの交換がなされている。

\*

ボードレールの『悪の華』も赦しと告白の詩的経験を表現している。「アレゴリー」という詩において、「美しく、首周りの豊かな女」は死と悔悛の彼方に向かう。「祝福」において、詩人の母はその誕生を呪い、神に対して贖罪を訴える。慈悲の神は詩人の不純さをみずからの神聖さによって贖う。ボードレールはこの詩作を通じて、神の赦しをもたらそうとしているが、これは「赦しのような状態 [quasi-pardonnance]」と呼べる事態である。「そんな赦しの状態、赦しの状況、赦しの効果が起こりうるのは、赦しを与えたり与えられたりする何人も、現存するいかなる主体も、現在時にもはや現存しない場合です。実際、このことは遺言、亡霊性、痕跡の問いをもたらしますが、とりわけ遺言的な痕跡の文学や詩が生成するという問いをもたらします。その生産者が不在のまま、機械のごとく、それ自身で、単独で機能するようにみえる遺言的でテクスト的な痕跡が文学や詩となるという問いをもたらすのです」（174-175）。赦すべき有罪者も、赦しを与える犠牲者も現前しない場で、残余するテクストにおいて、赦しが機械のように自動的に生じているかのようである。この場合、「機械 (machine)」には「演劇的な陰謀 (machination)」の含意があり、エクリチュールの行為遂行を通じて、自分自身で弁解するという自動運動が指し示されている。このように宗教的で神秘的な立場を取りつつ、だが他方でボードレールは悪魔的な反抗の詩人であり続け、キリスト教を侵害し冒瀆する。

悪と罪の主題が込められた序詩「読者へ」では、赦しや悔悛のなかに隠されたおぞましい計算が告発される。この思弁的な計算は悪を理想化し美化してしまうが、これに対して彼は悪を詩作として提示することで、宗教的な精神主義による赦しを非難する。そうした悔悛や赦しという恥そのものを恥じなければならない。こうした根源的な罪と恥の論理は無限に後退していく深淵となる。有罪性がア priori に定められているならば、この自動性のために私は無垢である。「原初的な無垢は原初的な有罪性と相関しています。そこから導き出されるのが、原初的な有罪性に関する諸言説（アウグスティヌス、カント、キルケゴール、ハイデガー […]）の根底的で思弁的な同一性であり、ニーチェの言説のように、生成の無垢や舞踏の肯定的な軽やかさに関する、見かけ上は前者とは反対の諸言説です」（179）。

また、悔悛や赦しによって計算される悪よりも悪しきことに、過ちや罪は資本化され貯蓄されてしまう。赦しと非-赦し、有責と無垢を中和化する等価性は偽善によって生じるが、この至上の悪ははもはや過ちではない。この悪は歴史的なものであり、ボードレールはこれを「倦怠」と呼んでいる。「赦しは死んでいる、強制収容所以前でさえ」（182）。善悪の彼方、有責と無垢の彼方にある倦怠は「万人にとって最悪なもの、もっとも赦しがたいもの」であり、この「もっとも倒錯した機械」（183）を分析する必要がある。

\*

シェイクスピアとボードレールをめぐる長大な迂回を経た後で、「慈悲」に注目する第三の理由が指摘される。つまり、アウグスティヌス『告白』における「慈悲」という言葉の使用を解釈することで、赦しと弁解の相違を素描できるからだ。

神の慈悲に関する言説に関して、ヘブライ語には類縁した三つの語がある。hen（恩寵）、人間だけでなく神への誠実さをも含意する hesed（哀れみ）、のちにラテン語 *misereor* に対応する言葉となる *rahm*（同情心をもつ）である。神はモーセに対して「私は恵もうとする者を恵み、憐れもうとする者を憐れむ」（「出エジプト記」33:19）と言うが、慈悲は神の属性ではなく、未来の約束として告知されている。同様に、「ルカ福音書」でも、「あなた方の父が憐れみ深いように、あなた方も哀れみ深い者となりなさい」（6:36）と神の慈悲が示されるが、ここから敵を隣人として赦す公理が導き出される。

冒頭で引用されたアウグスティヌスの言葉「あなたは悔いながら悲しまず」は、喪と苦痛のない神的な悔悛を神人同型的な形象で表現している。すでに『告白』の冒頭では神への呼びかけがなされ、祈りがすでに始まっているにも関わらず、神を知ることと神を讃えることのどちらが先であるかと告白される。私が語る以前に神が答えを発している以上、私からの祈りや称賛はすでに応答でしかない。だが、私のうちに先在するはずの神の応答は記憶されておらず、そうした欠如感は私にとって過ちや罪に感じられる。私の言葉の根源をなすこの欠如は、神の慈悲に対する謝意、神から乞われ授けられる赦しに通じている。

## 第6回（1998年2月11日）

参照文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』、映画『ショアー』に関するクロード・ランズマンのイン

タビュー、ダニエル・オブリオ「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」

授業冒頭で、前回までの議論を踏まえて、二つの新たな問いが提示される。一つ目は恩赦権の問題。アメリカのブッシュ大統領は選挙キャンペーン中に恩赦権を行使しないと誓約した。民主主義のプロセス（選挙）と絶対的な主権性（恩赦権）は矛盾している。政治を根拠づける恩赦権は、どの程度まで民主政治と両立しうるのか。また、死刑の問題もある。アメリカに残っている死刑制度を道徳的な視点から解釈するのではなく、世界秩序、経済秩序、軍事秩序といった地政学的状況から考察しなければならない。赦しや恩赦の問いは政治的なカテゴリーなのか、公的なものか私的なものか。二つ目は、イサク奉獻という秘密の場面の範例性。アブラハムは酌量の余地なく犯罪者として裁かれるだろうが、ここからいかなる帰結を引き出すべきか。

フランス語の日常表現 « Il n'y a pas de mal »（なんでもないです＝悪は存在しない）は十全に翻訳することが難しい固有表現である。誰かにうっかり不注意で足を踏まれたとき、この悪事は意図なものではなく、偶然的なものにすぎない。悪意が認められないので、深刻な意味での赦しを求める必要はない。この表現には二つの含意がある。「私はさほど痛くなかった、大丈夫です、私の側に悪事は生じていません」、「あなたは私に悪事をなそうという意図がありませんでした」。つまり、「過ちや悪の経験そのものを無効にするふりをして」（218）、私の苦痛と相手の無実を指し示す。

« Il n'y a pas de mal »（なんでもないです＝悪は存在しない）という表現は中立的で無垢である。この表現が行為遂行することは弁解と赦しの彼方にあり、虚偽や偽誓にもなりうる。相手の悪意を疑うこともできるだろうが、この表現はもっとも崇高な贈与、無条件的な贈与となる。「私たちは罪以前、さらには原罪以前にいます」、「悪は存在しない、私たちにとっていかなる悪もこの世に存在しない、悪なるものは、〈悪〉は存在しない、悪は起こらない、悪は起こらなかった、[…]  
〈悪〉は撲滅されたのです」（219）。

「本講義の副題はおそらく「心とは何か」だろう。記録と慈悲 [miséricorde]、記憶 (recordatio)、悪の痕跡と痕跡の悪、心からの赦しとアーカイヴ機械」（220）。

\*

赦しに関する常套句について三つの例を挙げてみよう。これらの例は本質的な区別や対立からなるが、その境界線はどこで決定不可能となるのか。

まず第一に、「赦しは忘却ではないし、忘却であってはならないだろう。赦しは忘却と混同されてはならない、赦しは、たとえわずかであっても、忘却や悪の緩和に屈服してはならない」（223）。これはたしかに厳密な概念対立だが、しかし、忘却を別の形で（私の意識ではなく、客観的な形をとった忘却）、悪の緩和を別の形で（喪の作業、距離を置くこと）考えるならば、忘却は赦しの経験につねに忍び込んでいる。赦しと忘却の純粋な対立は損なわれるが、これは偶然ではない。ユダヤ・キリスト・イスラム教の赦しの伝統においては、告白や悔悛に私の本質的な転位が必要である。赦しを乞う者と与える者の双方において悪の記憶の関係が変容し、忘却の波にさらされる。赦しと忘却の厳密な対立は問題含みで、決定不可能である。

第二に、赦しと弁解〔excuse〕は異なる。両者の経験はともに行為遂行的な言語行為であるが、認識や知への関わりは異なる。無条件的な赦しは悪を酌量せず弁明しないのに対して、弁解は理由や原因を説明して、悪意を認めない。「赦しは潔白を証明せず、弁解は潔白を証明する」(226)。赦しは有罪性を持ち続けたまま、過ちの赦しを乞うのに対して、弁解は過ちの因果関係を説明することで有責性を消し去ってしまう。赦しと弁解はたしかに相反する概念だが、しかし、両者とも理性や知に関係しており、認識し理解する行為に関わっている。赦しは自分が何を誰を赦しているのかを知っている場合になされる。だが、因果関係の説明だけでなく、当事者双方を変容させる点で、赦しもまた弁解によって汚染されうる。Je te demande pardon (赦してください=私はあなたに赦しを求める)はJe m'excuse (すいません=私は私を許す)と区別できず、この後者の無礼な表現は、一見無垢で謙虚にみえる赦しの求めに取り憑いている。この混交は信と知、決定論と自由法則の上位にある法である。

第三に、「厳密な意味での赦しはアブラハム的な遺産であり、ギリシア的なものではない」(228)とされる。古代ギリシアでは、赦しではなく、suggnōmē (弁解、容赦)の概念が重要だった。gnōmēは認識能力や判断を含意しており、suggnōmēは共感と理解を指し示す。gnōmēは認識そのものではなく、認識の能力や素質を意味し、suggnōmēは他者と共に理解すべき態度である。「私はあなたのことを理解する」だけでなく、「私はあなたに同意する、賛同する」のであり、ここには単純な認識以上に、友愛の兆しさえ感じられる。suggnōmēは「理解する」の二つの意味、弁解の要求と赦しの要求における「私を理解してほしい」を含意している。この理解には知性的な認識だけでなく、「情動的参与、心情の動き、同一化、賛同、心の調和」(230)が含まれている。認識以上の何かをなすこの薄明においてこそ、赦しと弁解の差異が探究されるが、これは信と知の限界でもある。

要するに、二つのある種の同一化である。一方で、弁解と赦しは同一化し、両者は分離しえず、他方で、赦しを乞う者と赦しを授ける者が同一化するプロセスがある。この二つの同一化は相違していると同時に分離しえない、共存在の二つの形式である。一方と他方(たとえば、私とあなた)のあいだの共存在、また、別の「一方と他方」(たとえば、赦しと弁解)という論理によって、「アブラハム的なものとギリシア的なもの、赦しと慈悲と suggnōmē が結びつく」(232)。

\*

クロード・ランズマンは映画『ショアー』に関して、年代記風の記述を重ねてもユダヤ人大虐殺の事実を説明することはできず、そのあいだに「断絶、跳躍、深淵」があると言う。一方で、歴史の因果関係による説明を突き詰めれば、ナチスの「有責性が消えてしまい、道徳的判断ができなくなる」(237)。«Y a pas de mal (悪は存在しない)»という最悪の事態。だから、因果関係による説明とは異なる「理解」が必要である。他方で、「私は理解しない、理解したくない」という表明は、虐殺者の立場に身を置いて、彼と同一化しえないことを意味する。他者と同一化した上で彼を赦したとしても、それはあたかも自分を赦したかのようで、疑わしい行為となる。他者と同一化した上で理解はもっとも困難なものである。

ダニエル・オブリオの論考「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」では、連帯

感情を引き起こす *suggnōmē* (弁解、容赦) と超越的な恩寵である *aphienai* (赦す) が区別される。オブリオによれば、「さほど驚くべきことではないが、ギリシア社会では、赦しが実際に、真に、それ自体として、その地位を得ることはなかった。神々は赦しの実例を示してはいない」(241)。彼女からすれば、赦しは君主のような異他者のもとにあり、平等の原理からなるギリシア社会にはなじまない。民主主義の観念は懲罰に対する平等を含むので、恩寵や赦しといった例外的な法とは相容れない。そうした赦しの超越性を踏まえると、アブラハムの伝統文化において、民主主義はどうなっているのだろうか。赦しを公共のものとし、政治化することの困難がここにある。

オブリオが「[現代の] 私たち」と「[古代ギリシアの] 彼ら」という区別を使用している点には違和感が残る。また、彼女はプラトンの『クリティアス』を参照しているが、この対話は、神々の神ゼウスがアトランティスの人々に罰を与えようと考えてところで中断される。その冒頭は神への祈りで始まるのだが、「私たちの話が筋道から外れたら、それにふさわしい罰を与えてください」と呼びかけがなされる。対話者たちは *suggnōmē* (寛大さ) でもって語るようにと繰り返すが、ソクラテスが発した「とてつもない寛大さ」は *pardon* とも仏訳されており、この行為の無際限さは何を意味するのだろうか。

### 第7回 (1998年2月25日)<sup>3</sup>

参照文献：アウグスティヌス『告白』、ルソー『告白』第二巻、『孤独な散歩者の夢想』「第四の散歩」、「ローマ信徒への手紙」、「ルカ福音書」、プラトン『小ヒippiアス』

Je m'excuse. [私は弁解します／ごめんなさい]

私は一言 « Pardon [赦し] » と言って、本講義を開始させたのでした。「Pardon」、唯一の、孤立した、島嶼的な言葉、その孤独、地位と語用論、言述の場が実に不確かであった言葉。[…]

私は今日の授業を始めていますが、こう言いながら始めたのでした、「私は弁解します [Je m'excuse.]」。

「私は弁解します」と言うことで、私たちは何を言っているのでしょうか、何をしているのでしょうか。正しいフランス語で、フランスの礼節において、この言い回しは不正、無礼であり、要するに非道德的で、罪があると言われていますが、この場合、ひとは何を暗に言おうとするのでしょうか。彼は罪がある、間違っている、だから、「私は弁解します」と言うことは罪深い、と。

「私は弁解します [Je m'excuse.]」とは弁解できないもの [inexcusable] なのです (259)。

アウグスティヌスとルソーはともに『告白』を執筆したが、これは衝撃的な類比である。二人

<sup>3</sup> 第7-10回は「タイプライターのリボン——有限責任会社II」(« Le ruban de machine à écrire. *Limited Ink II* », *Papier Machine*, Galilée, 2001. 『パピエ・マシン』中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年) とほぼ同内容。以下、PMの略号で日本語頁数を示す。

とも 16 歳で犯した盗みを告白しており、この盗みの経験がなければ、彼らの『告白』は書かれなかったからだ。アウグスティヌスとルソーはある対象を盗んだのではなく、盗むという行為そのものを欲望した。アウグスティヌスは『告白』第 2 巻で梨を盗んだことを告白しているが、奇妙なことに、盗むという身振りそのものに彼の言葉が宛てられている。

ルソーは 16 歳のときにリボンを盗むが、彼は自分の罪を無害とみなしつつ、罪を深刻なものとするかのようにして語っている。アウグスティヌスの『告白』はカトリックにおける告解制度が確立される前に執筆され、ルソーはカルヴァン主義を捨てた後に『告白』を書く。ここには告白の系譜、盗みから始まる文学的な系譜がみられるが、両者に共通する自伝の秘密があるのだろうか。「二人とも真理を語ると称しながら、けっして文学的な嘘になってしまわない証言の真率さを自称しながら、虚構の模倣」(263/PM82) を書き記している。

ルソーは子供の頃から盗みの常習犯で、アスパラガスやリンゴ、道具類まで盗んでしまうが、彼は自分の無実を主張し、弁解を繰り返す。だが、リボンの事件はルソーの外傷として残る。盗んだだけでなく、無実の娘マリオンにその罪をかぶせたからである。

ルソーは『孤独な散歩者の夢想』『第二の散歩』の末尾でアウグスティヌスに言及している。人々がルソーに「共同の陰謀」を企てており、共犯者として「普遍的に一致協力」している状況が、人間の理性を超えて神のみが責任を負いうる「天の秘密」と表現される。自分の罪深さを神に乞うアウグスティヌスとは対照的に、ルソーは根本的な無実を申し立てる。「結局すべては秩序を回復するだろうし、遅かれ早かれ、私の順番も回ってくる」。「遅かれ早かれ」という時間性の導入は「死の彼方に時間を引き延ばし、死後の生が作用することを約束し、そうすることで贖いによる自己弁護と信条として機能する」(267/PM90)。「遅かれ早かれ」という自己弁解による時間の解消が、ルソーがしたがう恩寵の仕組み〔machine〕である。

ルソーの自己告白は矛盾している。一方で、無限の有罪性を認知しつつ、他方で、絶対的な無垢が共存しているからだ。みずからの有罪性に苦しみなながらも、ルソーには後悔や悔恨の契機がない。彼のついた嘘は大きな罪だったが、しかし、「犠牲となったひとに害を与えようとの意図」はなかったと彼は「錯乱状態」で「天に向かって誓う」。

ルソーが雇われていたヴェルセリス伯爵夫人に少女マリオンが置き換えられ、死去するヴェルセリス夫人がその後登場するヴァランス夫人に置き換えられるが、ここには欲望の形式があるのだろうか。ポール・ド・マンは慎重にこうしたエディプス的な欲望を斥けた。これは妥当な態度だが、この置き換えにはなおも解釈可能な余地がある。

ヴェルセリス夫人は乳癌を患っており、ルソーは彼女の代わりに代筆をした。両者の「最後の言葉」は興味深い。ヴェルセリス夫人は病床で苦しむなか、最後の言葉を残し、沈黙してしまうが、大きな放屁の後で、さらに二度目の最後の言葉を残す。ルソーは盗みと嘘によって、偽誓によってマリオンに罪をなすりつけたが、彼自身は「もう二度とこの話はしないでいいことになっていただきたい」と最後の言葉を記す。

＊

授業の後半は「脱線的なジグザグの議論」(278) に費やされる。アウグスティヌスは『告白』

第5巻で、若い頃にマニ教信徒と交流していた経験を思い出しつつ、咎めることと赦されることの関係について記している。過ちを他なる自分のせいにする自己分裂を彼は「不敬虔」と表現しているが、この分裂は増殖し、罪を負った者に「最後の言葉」の繰り返しを強いるのである。

アウグスティヌスが言う「弁解しえないもの」はパウロによる「ローマ信徒への手紙」を参照した表現である。「神の見えない性質、すなわち、神の永遠の力と神性とは、天地創造このかた、被造物において知られていて、明らかに認められるからである。したがって、彼らには弁解の余地がない」（「ローマ信徒への手紙」1:20）。神の御業が明瞭に示されているにもかかわらず、これを見ようと欲しない人々は弁解されえない。アウグスティヌスはこのことを踏まえて、『告白』第10巻第6章にて、神との交流を前にして、「誰も「自分は知らない」と弁解することはできない」と記す。弁解に関して、知るという概念が決定的で逆説的な役割を果たしている。

古代ギリシアに話題が飛び、ソクラテスが参照される。「ルカ福音書」（23:34）では「父よ、彼らをお赦してください。彼らは何をしているのか、わからずにいるのです」と記されている。これと正反対の表現は、「彼らをお赦してください。彼らは何をしているのか、わかっているのです」だろう。自分が何をしているのかわからないのは、「知と行動、認識と自由のあいだの断絶や異質性こそが、行為とその決断の前提となっている」（285）からである。ソクラテスは嘘に関する対話『小ヒippias』（371e）にてこの種の妄想的な主張をし、「意図的に偽りを言う者は、その気がないのに偽りを言う者よりも優れている」と語っている。しかし、ソクラテスはこの主張の直後に正反対のことを語っており、彼自身が無知の状態にいることを示している。ソクラテス自身が「不安定で分裂していて」（289）、「私は多重人格だから」と弁解しているようだ。その立場や主張の不安定さによって、彼はみずから精神病患者として振る舞っている。

故意に過ちを犯す者は善い人間ではないかというソクラテスの問いかけに対して、ヒippiasは同意しない。彼の目には、そうした判断は赦しがたい間違いに映る。ソクラテスは意外にも、「それはそうさ、言っている私でさえ自分に同意できないのだからね」（376b）と返答する。彼もまた、自分を赦すことができず、自分と折り合いをつけられない。皮肉な表現で、「私は、この問題については、上から下へと考えがふらついて、一刻も同じ見解をもてないでいる」（376c）と打ち明ける。意図的に悪をおこなう方が知らずに悪をなすことより悪いと知っている知者が、自分自身と同意できないまま、彷徨い続けてしまうことは恐ろしい事態である。

## 第8回（1998年3月4日）

参照文献：ブランショ『最後の言葉』、ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』、ド・マン『読むことのアレゴリー』

- Pardon, je m'excuse. [すみません、ごめんなさい／赦してください、弁解します]

- Mais non, y a pas mal. [いえ、なんでもないです／いや、悪は存在しない]

これは最後の言葉に似ています。最後の言葉とは何でしょうか。最後の言葉は何を言うのでしょうか。最後の言葉は言わんとする〔意味する〕のでしょうか、さらに言わんとするのですし



ようか。さらに何かを言わんとするのでしょうか。(297)

最後の言葉、さらには歴史の終焉は赦しを意味しないだろう。ここには赦しと裁き——最後の審判——との困惑させる近親性がある。「赦しは犯罪者を裁きません、赦しは、刑罰に関するかどうかを問わず、いかなる裁きをも超越し、法廷にも最後の審判にも疎遠です。ただし、赦しは、まさに「最後の言葉」の抗しがたい力によって、判決〔*verdict*〕に、*verdicutum*〔真理を言うこと〕にかぎりなく似通ったままです」(300)。

ブランショの『最後の言葉』において、語り手はある恥を告白している。彼は河の対岸に番犬たちを見つけるのだが、それらは正義によって情け容赦ない獣的な暴力と化していた。語り手は裁判官である以上、正義の側に属しており、自分の立場に恥を感じてしまう。人間と獣の正義が重なり合うとき、番犬たちは吠え始め、「イリヤ〔*ilya*: ある〕という言葉のエコーのごとく響き渡る」。語り手は「これがおそらく最後の言葉だ」と考えてしまう。それは人間とも動物ともはつきりしない叫びであり、イリヤはひとつの言葉として鳴り響く。それは「ひとつの言葉以下であると同時にそれ以上」であり、「ひとつの文や判断、言説全体が集約された状態ないし隠喩」(302)である。

イリヤ(ある)はのちにレヴィナスが用いることになる概念である。実存者なき実存の状態を指し示すイリヤには、規定されたものが何もないので、否定や否認を伴っていない。『存在とは別の仕方』において、レヴィナスはイリヤの問いを正義や贖罪の問いと関連づける。「イリヤはほとんど動物的であり、騒音を起こし、言葉を欠いたまま共鳴する」(304)。レヴィナスはイリヤに犬の吠え声ではなく、ハチの羽音のようなざわめきを連想する。無意味なイリヤは、他者に従う私の立場を定めつつ意味する。これは、存在と〈存在とは別の仕方〉のあいだで超越性が移行する場であり、この決定的な場において、他者のための一者という贖いが示される。ある仕方での意味の彼方、存在の彼方によってこそ自己非難は可能となり、告白や贖いの端緒となる。「意味とは他人の身代わりになることで、自己が倫理的に解放されることだ。他人に対する贖いとして、意味は使い尽くされる」(『存在とは別の仕方』第5章「意味とイリヤ」)。「赦しのあらゆる思想は贖いの経験に占められており、一者が他人の身代わりになることがこの過程全体を構成している」(307)。

最後の言葉、イリヤは否定形ではない。ちょうど«*Ya*〔ヤ〕»の部分ドイツ語の*Ja*〔ヤー〕に聞こえるが、むしろニーチェの『ツァラトゥストラ』での*Ja Ja*(然り、然り)であろう。重荷を引き受けるキリスト教的なロバであり、また、そうした他人への責任の重荷から解放された、肯定の舞踏による軽やかな無垢である。そして、フランス語の固有表現イリヤはドイツ語*Es gibt*として翻訳されうるのだろうか。

＊

「言葉を発しない状態」「無言」とは赦しの契機だろうか。この契機は必然的に言語を経るにもかかわらず、言語を超えねばならないのだろうか(311)。

ジャンケレヴィッチは『赦し』で、絶対的な流聖や根源的な悪という「誇張法的な赦しえない

もの」に言及している。「幸いなことに、何も最後の言葉をけっしてもたない。幸いなことに、最後の言葉はつねに最後から二番目のものである」(終章「赦しえないもの」)。二度の「幸いなことに」はジャンケレヴィッチの楽観主義を示しており、また、彼のドイツ人青年に対する態度と矛盾する。

一方で、最後の言葉としての赦しは歴史を中断ないし完成させる。ヘーゲルの『精神現象学』では、絶対精神の到来が赦し、赦免、和解をもたらし、「和解する諾」が絶対精神の最後の言葉となる。また、最後の言葉としての赦しは最後から二番目のものでしかない。和解のおかげで、歴史が再開し継続することが可能となる。絶対的な赦しは歴史に終止符を打つと同時に、絶対的な非-赦しにも終止符を打つのだ。

ブランショとヘーゲルをめぐって、正義と判事の問いに立ち戻ろう。赦しとは裁きだろうか、正しいものだろうか。アブラハムの伝統からすれば、赦しとは正しいものである。ただし、「赦しは正しいと同時に、正義の上方にあります。正しくかつ正しくなく、正しさ以上のものであり、さらには不正です。[...] 赦しは裁き=判断ではなく、とりわけ裁きであってはなりません。赦す者は裁き手ではありません。認識の判断や「SはPである」といった存在の判断を下す者でも、判決を、裁きの判決を告げる裁判官でもありません。ただし、赦しは二つの意味で裁き=判断とまったく疎遠であり続けるわけにはいきません。というのも、赦すとき、誰が何をしたのか、誰に何を赦すのかを知らなければならぬからです。他方で、赦しは、刑罰の裁きや評価の上方に高められているとはいえ、悪に関する最後の言葉として発せられなければならないからです。」

(314)

「何でもないです (Y a pas de mal)」は返答であり、この返答は否定形である。「この否定の分析、この否定の微妙な様式の分析が本講義の務めそのものである」(316)。「ノーではなく、イエスと言う赦しや弁解を想像できるだろうか。弁解や赦しを否定性から解放することができるだろうか」(316)。

＊

ルソーの『告白』と『孤独な散歩者の夢想』の分析において、ド・マンは最後の言葉と最後のひとつ前の言葉 [l'avant-dernier mot] の違いを考察している。物語の結末に最後の言葉として語られない赦しの言葉などあるのだろうか。「私はあなたを赦します」という言葉には最後の言葉の構造が備わっているのだから。

ルソーは『告白』で最後の言葉を記して(「もう二度とこの話はしないでいいことにしていきたい」) 決着をつけようとするが失敗に終わり、弁解を求めるさらなる最後の言葉の方へと先延ばしされる。この場合、「弁解と赦しのあいだには代補的な論理」(323/PM125) がみられる。弁解をすればするほど、みずからの罪を語り、罪を感じるようになる代補的論理である。

とりわけ、書き記された弁解は、「テキスト-機械」として、抹消できないアーカイブとして残ってしまう。抹消できない第一の理由は客観的なものである。ルソーにとって、罪はリボンの盗みという事実ではなく、盗みの物語を書くという行為に移行した。「構造的に消し去ることのできない罪とはもはや、どれかの具体的な過ちから生まれるものではなく、告白そのものから、告白

しながら書くという行為そのものから生まれる」(325/PM130)。

また、第二の自伝的理由からすれば、署名の日付と痕跡が問われる。1979年にド・マンからの献本には「ジャックへ、消し去ることのできない友愛とともに、ポール」と記され、「Lettre suit (あとは後便にて)」とあった。1983年にド・マンは死去し、彼のかつての反ユダヤ主義的な記事をめぐる議論が起こり、彼が過ちを告白しなかった点で非難する向きもあった。異端審問や警察の尋問のように告白させる機構[machine]があり、人々は告白を奪いとることに喜びを感じる。だが、告白は過ちよりもより多くかつより少なく罪深く、無垢なものではありえない。

「テキスト-機械」はルソー（「機械の効果」）からド・マンが発明した言葉だ。「機械と出来事を、機械的に反復するものと一度限りで到来するものをいかにして一緒に考えることができるのだろうか」(327/PM135)。

### 第9回（1998年3月11日）

参照文献：ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』、ド・マン『読むことのアレゴリー』『カントにおける現象性と物質性』『カントの唯物論』、オースティン「弁解の弁」(『哲学論文集』)

何が生じているのか。告白するとき、何が起きているのか。告白することなく告白し、別のことをしながら告白しているときえ信じられるのだから。宣言された告白がなされるとき、いかなる出来事が語られているのか。何かが生じないならば、赦しも弁解も偽誓もない。逆に、私が赦し弁解したとしても、何も起こらなければ、赦しも弁解もない。

se passer (生じる)、arriver (到来する)、événement (出来事) といった日常言語の使用は重要で、赦しを問うときにはこれらの言葉なしに済ますことはできないだろう。また、赦しの言語行為を考える際、自然言語(いかなる言語を用いるか)も重要である。日常言語の謎めいた審級がある。日常言語に最後の言葉はあるのか、ないのか。「いかなる理念化のプロセス、精神化するいかなるエコノミーにも還元しえない、ほぼ身体的で物質的な抵抗をこの審級は示しているのではないか」(330)。

\*

ド・マンはほとんど赦しを語らず、弁解しか論じていない。第一の仮説として、ド・マンは赦しと弁解のあいだに相違がないと考えていたからだ。第二の仮説として、犠牲者の側ではなく、過ちを犯した人物に関心を寄せていたからだ。「赦してください」と語るときに、その人物が何をするのかについての分析である。

ド・マンが赦しに言及するのはわずかに二箇所だ。ひとつは、「盗みの動機を理解すれば、赦されやすくなる」と加害者ルソーの側の洞察である。もうひとつはハイデガーの真理論に言及して赦しに触れている。これはラカン戦略と似ており、また、彼の「機械」の表現はドゥルーズ的である。ハイデガー、ラカン、ドゥルーズの理論の交差点に位置づけられるド・マンの文章をいかに解きほぐせばいいのか。「弁解とは隠すという名目で露わにする術策である」(『読むことのアレゴリー』)と彼は言っている。

ド・マンが試みたように、出来事を参照する方法という点で、事実を認める告白と弁解としての告白、言語外の告白と言語内的な告白は区別できるのか。ド・マンによれば、ルソーの罪の告白はリボンという証拠に関わり、また他方で、弁解の方式で言葉で語られる。だが、リボンだけが参照物になるのだろうか。リボンを盗んだこと、嘘をついたことも参照されているだろう。

ド・マンによれば、ルソーの告白という行為には、起こった出来事の追憶、文章への記録、行為遂行的な意味で出来事の発生という性格がある。だがさらに、告白には知らせるといった認知的な次元があり、弁明的な要素と切り離すことができないだろう。これはたんなる知に還元できるものではなく、「すでにみずからを告発することであり、弁解や赦しという行為遂行的なプロセスに入り込むこと」(336/PM143)である。

アウグスティヌスが示したように、告白とは何か情報を知らせるだけでなく、「みずからを咎め、悔やみ、赦しを乞い、過ちを愛に変える行為である」。知識とは異なる自認の方法で、自分の罪を認める必要がある。これは知らされるべき真理ではなく、「つくられ、なされる」べき真理〔*une vérité à « faire »*〕(336/PM144)だろう。

実際、ド・マン自身、ルソーのテキストの興味深い点を「認識的に機能すると同時に行為遂行的に機能する」ことだとしている。「すべての告白のテキストはすでに弁明であり、いかなる告白も弁解を示すこと、自分の弁解をすることから始まる」(337/PM147)。つまり、ド・マンが主張する「真実を暴露するという形でなされる告白」と「弁解という形でなされる告白」の相違は決定不可能である。この決定不可能性こそが、「告白、誓い、弁解、赦しと呼ばれるものの興味深さ、晦渋さ、特有性」だろう。「あきらかにされるべき真理に関する理論的で認知的ないかなる言明も証言という形をとる」(337/PM148)。この「証言性の一般的な根源ないし形式」によって、「偽りの証言もまたつねに可能である」(338/PM149)。

他者に語る時、つねに自分のことを信じてほしいと求めなければならない。「私としては」の孤独、特異性、接近不可能性。他者に固有な経験を根源的かつ内的に直観しえないこと。この必然において、「すでに弁解のための告白が作動している」(339/PM150)。ルソーは模範的な形で、この宿命を耐え抜いたからこそ興味深い。これは「他者に語りかけ、祝福し、真理を語り、真理をつくり出す唯一の可能性でもある」(339/PM150)。だから、ド・マンが「認識と非認識のあいだの認識論的薄明」と表現する点には共感できる。

\*

あらゆる事象に影響し、変化をもたらす出来事の価値について三つの理由を示しておこう。まず第一に、出来事性は還元しえないものである。

第二に、出来事は書き記され、記憶され、痕跡を残し、アーカイヴ化されなければならない。アーカイヴ化されることで新しい出来事が生み出される。アーカイヴ化された出来事とアーカイヴ化する出来事がある、両者が同じ時間に生起し、互いに切り離せないとしても。「赦しのセミナーは悪のアーカイヴのセミナーでもある」(341)。アーカイヴ病（記録の欲望と熱情）と悪のアーカイヴ（過去の犯罪や苦痛だけでなく、選別し抑圧し破壊さえする記録機械の恐るべき法）がある。

第三に、出来事のエクリチュールという出来事がある。ド・マンによるルソーの読解は範例的読解である。ド・マンは盗まれたリボンの物質や身体について語っていない。ポーの「盗まれた手紙」と同じく、このリボンが純粹なシニフィアンとして循環していると考えられるからだ。彼が言及していない段落では、ヴェルセリス夫人の遺言が語られ、ルソーは夫人をマリオンに置き換える理由はないとする。だが、この遺産相続の場面では置き換えの法則が作用しており、リボンが相続される事物と価値を示している。

ド・マンはこのように物質や唯物論について論じていないが、後期テキスト「カントにおける現象性と物質性」「カントの唯物論」を参照してみよう。物質の書込というテキスト的出来事は歴史の概念性に関係する。歴史性とは進歩と退歩の目的論的図式ではなく、一回限りの特異な出来事の図式である。ド・マンは弁証法のプロセスとは異なる不連続性を強調するが、これにより私たちは弁解を超えた赦しの出来事に近づくことができる。

ルソーによって盗まれた「リボン」という語に着目すれば、その語源はリング（環）と結びついている。リボンという音声的シニフィアンから連想すると、盗まれたリボンからタイプライターのインクリボンという物質的媒体を考えることもできる。「このリボンは主体以上ないし以下のものであり、むしろ支持体だったのだろう。書くための基底材であり、そのおかげでけっして書き終えることがない機械の一部だったのだろう」（354/PM176）。

ド・マンはスピーチアクトの二つの様式に言及して、『社会契約論』を約束、『告白』『夢想』を弁解という視点で論じている。政治的な著作から自伝的な著作への移行につれて、発話的行為が単純なもの（事実確認と行為遂行の区別の明瞭さ）から複雑なものになる。ド・マンが「約束」論で前提としているのは、脱構築の概念、機械の概念、正義と不正の関係である。

## 第10回（1998年3月25日）

参照文献：ルソー『告白』、ド・マン『読むことのアレゴリー』

……であるかのように [Comme si]。

……であるかのようにではなく、私が……かのようにだった。「私が……かのようにだった」といかにして言えるのだろうか。（369/PM190）

第一の銘。「私はあたかも近親相姦を犯したかのようにだった」。これは『グラマトロジー』で引用したルソーの文だが、「私が……かのようにだった」と、非人称的な語から私が存在しているかのように。この箇所ではルソーは母親の神にも似た慈悲を語っている。

第二の銘。ピカルディ地方で5400万年前の昆虫が琥珀に包まれて無傷のまま発掘された。人間以前に時間も存在しないときに残されたアーカイブだ。これほどの尺度を採用しなければ、知について、人間的なアーカイブについて考えることはできないだろう。

＊

「赦し、弁解、偽誓のなかで、起こり、なされ、生起し、到来するもの、すなわち、出来事と

して、操作、行為、遂行、実践を要求するだけでなく、作品を要求するもの。想定された操作から残された結果であり同時に痕跡でもあるもの、その操作と、想定された操作者よりも生き延びる作品を要求するもの」(374/PM201)。作品は出来事よりも長生きして、死後の生という構造をもつ。作品は操作から切断されており、「ほとんど機械的なまでのアーカイブの自立性あるいは独立性」(374/PM201)を有している。機械とは、身体の生ける現在からみると、切断するものかつ切断されたものである。

赦しや弁解が可能になるのは、作品のほとんど機械的で相対的な死後の生が生まれ、ある種の赦しや弁解の責任を負いながら、ある出来事を創設するからである。作品はつくり出されたときの現在の記憶を保持しつつ、死後の生を目指した切断の本質的な可能性をすでに備えている。

これは恐るべきアポリアである。「赦しと弁解が同時に自動的なものとなる」(376/PM204)からだ。生ける主体とは独立して、赦しや弁解の価値は無効になってしまう。この機械的な自動性には恐るべき効果があり、私が誰でもかまわない私になるところで、プログラム化された状態で、自分の罪を晴らして自己正当化をしてしまう。自己破壊的な中性化が赦しと弁解の光景によってつくり出され、またそうした光景をつくり出すが、これは約束であり脅威である。

一方で、現前の形而上学から逸脱した出来事概念がある。他方で、生ける主体から切断された、反復的な機械がある。第8回の最後に告知したことだが、出来事と機械、到来するものと反復するものをいかにして一緒に考えることができるだろうか(378/PM208)。

ド・マンはルソーの弁解を論じながら、自分自身の弁解を綴っているのではないか。弁解は、過ちを認めながらも自分の潔白を主張することである。出来事としては、模倣やふりであり、虚構であり、ほとんど言い逃れの光景である。

『告白』第二巻での弁明の言葉をド・マンは誤訳している。「自分の弁明をすることを恐れている」での虚辞 *ne* を英語の否定辞 *not* で訳して、「自分の弁明をすることを恐れないならば」としているのだ。ルソーが力点を置いているのは、真実そのものではなく、真実への約束を守るという誓いである。偽誓をしないという行為遂行的な約束で、事実確認の次元よりも力強い。ド・マンは告白と弁明、認識と弁明を区別しているが、この区別は問題含みである。

『告白』冒頭では、「私独り」の特異な告白が模範的なものであろうとする宣言がなされる。「手本のない者」が反復されるべき模範となるように告げられる。『告白』の前書きの前書きのような文章(最初からひとつ前の言葉 [l'avant-premier mot])がジュネーヴ草稿に残されている。このはかなくもろい草稿の紙片(「唯一の確実なモニュメント」)では、挑戦の言葉が記され、読者への懇願がなされる。ここには賭けの論理とエコノミーがあり、未来と死後の生への呼びかけがある。

『告白』第二巻の末尾でルソーは二度弁明をする。『告白』を書きながら真実のためになされる弁解、そして、盗みの瞬間の弁解である。ド・マンのすべての解釈はこれら二つの時間のあいだに挟まれている。それは『告白』と『夢想』のあいだではなく、すでに『告白』での二つの弁解のうちにあるのではないか。

「私たちがテキストと呼ぶもの」とド・マンは表現するが、それは行為遂行的で決定的なものであり、文字の文字性に関わる。この「物質なき物質性」は感性や知性で把握できる何かではな

く、作品という作用する無として抵抗する力である。講義の最後で、ド・マンの脱構築の手法が四つのモチーフで説明される。テキストの出来事を書き込む際、約束を構成する脅威のモチーフ、機械の概念にともなう切断のモチーフ、欲望を読み解く精神分析のモチーフ、出来事の物質性をもたらす恣意性のモチーフである。

ド・マンが語ったことを超えて、こう示唆することができる。「経験の主体に還元しえない外在性をそなえて予測しえないものであるために、ある出来事、あらゆる出来事はトラウマ的です。この意味で理解されたトラウマとは、主体の観点と、欲望とは独立して生み出されるものの区別を危うくするものです。[...] この場面にこそ、赦しえないもの、弁解しえないもの、そして偽誓の問いが生じるのです」(407/PM262-263)。

「さて、あまりにも長く話してしまったことをお赦してください。恣意的ですが、ここで話を切っておきます」(407/PM263)。

## 赦しの試練にかけられる真理

### ——ジャック・デリダのセミナー『偽誓と赦し』の読解<sup>1</sup>——

ジネット・ミショー  
(訳：桐谷慧)

本論は2004年8月16日にリオデジャネイロで行われたジャック・デリダの最後の講演について論ずるものである。この講演は、セミナー『偽誓と赦し』(そのうち、1998-1999年のセミナーの最初の3回分)を下敷きにしており、同じ2004年の11月に、「Versöhnung [和解]、ubuntu [人間性]、赦し——そのジャンルは何か」<sup>2</sup>というタイトルによって、バルバラ・カッサン、オリビエ・カイラ、フィリップ=ジョセフ・サラザールが主導した『人類』誌の『真理、和解、償い』と題された号にて公刊された。次いで、エヴァンド・ナシメントによって編纂された作品、『生きている者たちの連帯と赦し』(Hermann, 2016)に近年再録された。

<sup>1</sup> 【訳注】本稿は、2018年3月23日 - 26日にモンリオールのコンコルディア大学で開かれた第6回デリダ・トゥデイにて、ジネット・ミショーが英語で行った開会講演のフランス語原稿(« La vérité à l'épreuve du pardon. Une lecture du séminaire “Le parjure et le pardon” de Jacques Derrida »)の日本語訳である。講演のコスミン・トーマによる英訳は以下で公刊されている。Derrida Today, vol. 11, n° 2, 2018, p. 144-177. 次いで増補されたフランス語版が刊行された。La vérité à l'épreuve du pardon. Une lecture du séminaire « Le parjure et le pardon » de Jacques Derrida, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018. この日本語訳は、著者から提供されたオリジナルなフランス語原稿を翻訳したものである。ただし、分量などの問題から、著者の同意のもと省略している箇所があることをお断りしておく。

【凡例】本文中の ( ) および [ ] は著者ミショーによる。□ および 【】 は訳者による補足や原語の指示において用いる。傍点による強調は、原文においてイタリック体が用いられている箇所を表す。ただし、フランス語以外の原語であるためイタリック体が用いられている場合については、傍点を付していない。

<sup>2</sup> Jacques Derrida, « Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ? », *Le genre humain*, Paris, EHESS et Seuil, « Vérité, réconciliation, réparation », Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), n°43, 2004, p. 111-156. [「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か?」増田一夫訳、『ジャック・デリダ(1930-2004)別冊環13』所収、藤原書店、2007年、6-58頁。] 次のタイトルにて再録。« La Conférence de Rio de Janeiro (2004). “Le pardon, la vérité, la réconciliation : quel genre ?” », dans Jacques Derrida et Evando Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon. Conférence et entretiens*, E. Nascimento (éd.), Paris, Hermann, 2016, p. 61-120. これ以後、この単行本の版をPVRGと略記し、略号の後にページ数を記す。

【訳者注記】本稿では、略号PVRGの後にフランス語原文のページ数を、さらにその後に上記日本語訳のページ数を付記する。]



\*

今日、9月25日、ヨム・キプールの日にこの本を終えるにあたって、最後に、テオドール・ライクが報告していた次のようなユダヤの小話について、私は吹聴せずにはいられない。「長年の敵であった二人のユダヤ人が、贖罪の日にシナゴグで出くわした。一方が他方にこう言った。『お前が俺に願っていることを、俺もお前に願っている』。言われた方は、即座に言い返す。『お前はもう再開しようっていうのか?』」。

結論の代わりに、最後の語は笑いということにしておこう。

サラ・コフマン『人はなぜ笑うのか?』<sup>3</sup>

私がこの銘から始めるのは、この開始 - 再開の問いが、『偽誓と赦し』のセミナー全体にかかわるばかりでなく、赦しがそれを試練にかける [faire l'épreuve] ところの、時間性の無限についてのアポリアの一つを構成するものでもあるからだ。デリダは、リオでの講演には取り入れられなかったセミナー第一回の冒頭箇所において、自らが司法裁判の芝居をしていることを告げているのだが、このことによってセミナーでの赦しの問い全体には証言という形式が与えられている（このようにしてデリダは、彼が「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か?」において論じた南アフリカにおけるアパルトヘイトについての「真実和解委員会」——私たちは1998年にいるのだ——を、ある種の入れ子状にしている）。そのセミナー第一回の冒頭の箇所において、デリダは事実次のように宣言していた。

<sup>3</sup> Sarah Kofman, *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit*, Paris, Édition Galilée, 1986, p. 198. [『人はなぜ笑うのか? フロイトと機知』 港道隆ほか訳、人文書院、1998年、171頁。] この一節は、同書の最後の段落である。デリダはサラ・コフマンへの追悼文のなかで、この一節を長く注釈している。以下を見よ。J. Derrida, « ... », *Les Cahiers du Grif*, « Sarah Kofman », n° 3, 1997, p. 155 sq. [『 』 芝崎和美訳、『サラ・コフマン賛』 所収、未知谷、2005年、243頁以下。] この文章の編者たちによって短くされた版は、次の著作に収められている。J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, p. 227-232. [『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉 (2)』 土田知則ほか訳、岩波書店、2006年、105-113頁。] 私はここでは、『カイエ・デュ・グリフ』誌に収められた版から引用する (*Les Cahiers du Grif* は CG と略記し、略語の後にページ数を記す)。  
【訳者注記】本稿では、略号 CG の後にフランス語原文のページ数を、さらにその後に上記日本語訳のページ数を付記する。また、この小話について補足しておくならば、ユダヤ教でもっとも重要な日であるヨム・キプールの日にシナゴグで出会った二人の仇敵のうち、まず一方が「お前が俺に願っていることを、俺もお前に願っている」と他方に言う。この発言は一見すると、相手を赦し互いの幸福を願っているように聞こえるが、実は互いに相手の不幸を願っているとも解釈できる。言われた側は後者の含意を読み取り、即座に「お前はもう (喧嘩を) 再開しようっていうのか?」と返している。]

各セミナーの冒頭で、各年あるいは各学期の冒頭で、ご存じのように多かれ少なかれ不器用な仕方で、私はこのような芝居により、以下の繰り返し現れる問いを解こうと試みている。その問いとは、いかに再 - 開始するのか、いかに継続しつつ開始するのか？ いかに開始しつつ、前へ進みつつ、後ろへ戻るのか？ いかに過去に向かっての回 - 帰、過去の上への [sur] 回帰が、物事を前進させることができるのか？ という問いである。(そして、過去の上への回帰とは、単なる過去に向かつての [vers] 回帰ではなく、過去の許への [au] 回帰でもない。たとえそれが今日かくも安易に記憶の義務と呼ばれるものが命ずるところのものであろうとも、それは単なる想起の行為ではないのだ。それは方向転換でもあり、すでにして転向なのである。過去の上へと立ち戻ること、それはパースペクティブや解釈を変化させたり変質させたりする回帰の運動を実行することだ。この回帰の運動は、後悔、呵責、あるいは改悛を通して、他なるものでありえた、他なるものでなければならなかった道を見るべく与えるのであり、そしてつまりは新たな道と新たな再 - 開を呼び求めるのである […] )<sup>4</sup>。

これらの文は、まさにこの瞬間に私たちがここでやっている想起の行為の、ジャック・デリダによる先取りとして理解することもできるだろう。私たちは、彼の仕事に向かって、彼の仕事の上へと、彼の遺産の上へと立ち戻ることによって、その位置をずらし、それを変化させたいと考えている。

したがって、私が発表を開始／再開しようとするにあたり、サラ・コフマンの著作の結論であるこの二人のユダヤ人の場面を銘としたのは、単にこの物語がヨム・キプールの日に、つまり贖罪 [大いなる許し *grand pardon*] の日に生じたからだけではない。それは、デリダが『カイエ・デュ・グリフ』誌に発表したサラ・コフマンへの追悼文において、この物語について詳細に注釈していたからでもある——彼は自らそれを「乱暴な分析」(CG, 157/245) と言っていたが。この追悼文において、ひょっとすると、ひょっとすると [peut-être]、デリダはコフマンに密かに赦しを請うてもいるのかもしれない。

というのも、これはそれほど注目されていないことなのだが、デリダが『「耐えがたいものを耐えられるものとする」』(CG, 142/217) ために赦しの問いを扱うのは、カーディッシュという祈祷の形式においてだからである(耐えがたいとは、ここでは、彼が呼びかけている相手 [サラ・コフマン] の死、沈黙、不可逆的な不在である)。これは特に意味のない選択、単に外的状況によって依頼された行為というわけではない。デリダは、そのテキストの末尾において、非常に力強い複数のページを不可能な赦しの問題に割いている。1996-1997年に執筆されたこの追悼文においてデリダは、その後の2年間の彼のセミナーで重要な場所を占める赦しの議論について、初めてまとまった形で論じたのだ。彼は自らの省察の核心部にパラドックスを見出しているのだが、そのパラドックスは、様々な神学 - 文化的な伝統(ユダヤ教的、キリスト教的、イスラム教的など)、そして哲学的な伝統(ジャンケレヴィッ

<sup>4</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998, Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, p. 17). デリダの未刊セミナーからの引用はすべて、現在編集集中のタイプ打ち原稿による。私は、セミナーを引用することを許可して下さったジャック・デリダの権利相続者たちに、感謝したい。

【訳者注記】この講義録はすでに出版されている。J. Derrida, *Le parjure et le pardon. Volume II : Séminaire (1998-1999)*, Ginette Michaud, Nicholas Cotton et Rodrigo Therezo (éds.), Paris, Éditions du Seuil, 2020.]

チ、レヴィナス、アレントを経由しつつ、ギリシャ人たちからヘーゲルにいたるまで) において定義されてきた赦しから、あらゆる合目的性(和解、救済、回復、贖罪)を引き離すものである。デリダは、赦しをあらゆる<sup>エコノミー</sup>経済の外で、あらゆる交換と相互性の外で思考しようとするだろう。すなわち、赦しを求める者と赦しを与える者のあいだの、傷つけた者と傷つけられた者のあいだの、加害者(「perpetrator [犯罪者]」、デリダが講演において取り上げたこの語に、私は後で立ち戻ることによろ)と犠牲者とのあいだの還元不可能で絶対的な非対称性から出発して、デリダは赦しを思考しようとするだろう。デリダは、コフマンへの追悼文において、すでにこのことを求めている。そして彼の問いは時間の、歴史の、意識的かつ無意識的な記憶の問いを開いている。

どのようにして赦しは遂行されるのだろうか? 赦しとは、あらゆる自己による無罪判決とも、他者による無罪判決とも相容れないものではないだろうか? 赦すこと、それはもちろん免責されているとみなすことではない。自己を免責されているとみなすことでも、他者を免責されているとみなすことでもない。それは、悪を反復すること、悪に連署すること、悪を是認すること、悪があるがままにすること、つまり変質することがなく自己同一的なものであるがままにすることだ。いかなる妥当性もここでは通用しない、あるいは許容されえない […]。

[...] 記憶なくして赦しはない、確かにそうだ。しかし、記憶することに還元されるような赦しもない。そして赦しとは、忘却することに帰着することはない。とりわけ忘却ではないのだ(CG, 157/244-245)。

「敵意をなくしておらず」、「相手に災いがふりかかることを願い続けている」二人の友についての前述のユダヤの物語において、二人は兆候的な仕方では「内面においては敵意を継続しつつ」も、『「笑うために」』お互いを赦す「ふりをしている」。デリダはこの兆候を分析し、そして、そのとき彼らがいかに「赦しの根本的な不可能性」(CG, 158/246)という経験をしているのかを示す。しかし、この「経験 [expérience]」という語さえここでは不十分であることが、そのすぐ後の箇所でも明らかとなる。

隠すことはやめよう、赦しの不可能性についてさらに別の仕方でも思考しなければならない。赦しという概念の定式化そのものにおいて、そのパラドックスのもっとも根本的な根にいたるほどに別の仕方でも思考しなければならないのだ。赦しとはなんと奇妙な概念だろうか! この概念は、この概念において、この概念とともに概念化されようとするものの不可能性に抵抗することがなく、そこで爆散するあるいは爆縮する。それゆえ、そこで赦しの概念とともに概念のある連鎖の全体が吹っ飛ぶのであり、概念についての概念そのものさえ、自らの本質的不確実、自らの有限性と脱構築可能性という試練にさらされるのである(CG, 158/246)。

したがって、これらの箇所においてすでに、デリダは自らの省察の主要な論点を強調している。すなわち、赦しとは単純な仕方でも定式化されうるような理論的な問いではないということである。反対

に、赦しは「そのものとして」概念を（しかし、思考をというわけではない）、歴史を、哲学を（少なくともある種の哲学的伝統を）逃れるのだ。実際デリダは、1999年10月にヴィラノヴァで参加した「赦しについて」と題された座談会において、次のように断言することとなる。

赦しはまさに現前のカテゴリー、そして当然のことながら、客観性のカテゴリー、何であれ理論的言明の対象となりうるもののカテゴリーを超過しなければならない。赦しについての理論的言明は存在しない。赦しの出来事について理論的言明を私がなすたびごとに、私はそれを逃していると確信する<sup>5</sup>。

このような超過のゆえに、人は赦しについて「いかなる知も持ちえない」のであり、「それについて理論的な仕方では語ることはできない」のである。「もし赦しが生じるならば、もしそれが生じるならば、それは現前の秩序を、存在の秩序を、意識の秩序を超過しなければならない、そしてそれは夜において生じなければならない。夜こそが赦しの住処なのだ」<sup>6</sup>。そのうえ、赦しのある種の概念性に接近する唯一の仕方とは、アポリアの経験——この経験という語が依然としてふさわしいならば——に従うことである。この座談会においてデリダは、彼にとってアポリアの経験とは単に「麻痺させる」<sup>7</sup>ものではないということを出している。

このように、コフマンへの追悼文においてデリダは、彼が行った赦し概念の再構成における主要な論脈を提示している。すなわち、「赦すことのできないものを赦さなければならない、それも赦すことのできないままに留まるところの赦すことのできないものを、最悪なものなかの最悪のものを赦さなければならない」(CG, 159/247) ということである。このアポリアは、赦しの主題についての彼の思索の燃えるような炉床であり、赦しをあらゆる経済（負債あるいは恩寵、計算、回復、忘却）から離れさせる。このアポリアはまた、もう一つの別のパラドックスとも結びついている。そのパラドックスとは、「私は私の名において赦すことはできない、ただ他者の名においてしか赦すことができない。私が決断することも、赦すこともできないような場合においてしか、私は赦すことができない」(CG, 159/248) というものである。このパラドックスは、赦しの奇妙な経験において、主体の観念そのものをその根底にいたるまで徹底的に脱構築し、決断の彼方へ、私が「私の名において決断」できることの彼方へと赴く。それゆえ赦しは「私の彼方」へと赴くのであり、人は誰が誰を赦すのかを知らないし、知ることができてはならない。赦しは「私」さえも脱構築する、これは「私のものだ、あるいは私に固有のもの一般だ」(CG, 160/249) と語る可能性を脱構築するのである。このような状況においてのみ赦しは到来することができるのだ。その実効性を保障するような証拠も、顕現も、現象性もなしに。

<sup>5</sup> J. Derrida, « On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. Moderated by Richard Kearney », in *Questioning God*, John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon (dir.), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001, p. 53.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 62.

というのも、デリダが捉える意味での赦しは、パフォーマンスな出来事であるからだ（彼は一年目のセミナーにて、とりわけルソーからカフカにいたる「より文学的な見かけの」<sup>8</sup> [「見かけの [d'apparence]」という語を強調するのは私 [ミショー] である] テキストにおけるパフォーマンスというこの側面について、大きな注意を払うこととなる)。赦しとは、「[そこにおいて]『誰が [qui]』と『何を [quoi]』が変様される [ということのゆえに] 出来事である」<sup>9</sup>。赦しの出来事は、は誰かと何をのあいだで生じることについて語る可能性さえも脱構築する。そのうえデリダは、自身のセミナーのある回において、「準 - 赦し [quasi-pardonnance]」という語を発明している。以下のような「赦しという状況」を理解させるために、彼はこの「中動態」の語を活用している。

誰も、いかなる現在の主体も、赦すためあるいは赦されるために、もはやそこには現在のいない場合、そのような場合に [赦しという状況は] 生じることができる。そしてこのことが、遺言の問い、亡霊性の問い、痕跡の問い、そしてとりわけ遺言的な痕跡が文学あるいは詩になることという問いを提起する。というのも、すでに述べたように、この準 - 赦し [quasi-pardonnance] が生じることができるのは、私たちがここで詩 [poème] と呼ぶところのものにおいてのみだからである (poème であり、poïésis ではない、詩的行為、詩的署名という行為、それは行為なのだ)。しかし、残り続けるもの、残り続け、一時的で、有限で、しかし生き延びている痕跡、つまりテキストは、自動的に、あたかも準 - 機械のように赦しを再 - 生産するのだが、もはや赦すべき罪ある者も赦しを与える犠牲者もそこにはいない、現在のには生きていない、彼らが〈生ける現在〉においてもはや「そこにいる [être-là]」ことはないような場合、そのような場合にテキストは赦しを再 - 生産するのだ<sup>10</sup>。

ここにこそ、デリダがサラ・コフマンへと宛てたテキストで語っているように、「赦しの最後のアポリア、もっとも芸術的であり、もっとも大笑いさせるようなアポリア」(CG, 160/251) がある。赦しとは、とりわけそれを口にしてはならないものなのだ。デリダは『死を与える』の最終章、まさに「言おうとしないことを赦してください... [Pardon de ne pas vouloir dire...]」と題された章において、このことについて書いている。その内容もまた、彼のセミナーのある回にもとづいている。赦しを口にすること、デリダによればこれこそが赦しをめぐるもう一つの不可能性である。というのも、「私は君を赦す」と言うことは、人がそれを口にするや否や、赦しの「贈与を破壊する」(CG, 161/252) ところの感

<sup>8</sup> J. Derrida, « Questions de responsabilité (VI. Le parjure et le pardon) », dans *Annuaire de l'EHESS 1997-1998*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998, p. 554.

<sup>9</sup> J. Derrida, « Le ruban de machine à écrire. *Limited Ink II* », dans *Papier Machine et autres réponses*, Paris, Éditions Galilée, 2001, p. 84. [「タイプライターのリボン 有限責任会社 II」中山元訳、『パピエ・マシン (上)』所収、ちくま学芸文庫、2005年、153頁。]

<sup>10</sup> J. Derrida, « Cinquième séance. Le 28 janvier 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, Ginette Michaud et Nicholas Cotton (éds.), Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 175.

謝、和解合意の場面を再開し、その人に（赦すだけでなく赦される人にも）二度目の傷を与えるからだ。したがって、デリダが語るように、すべてのことは、

あたかも、赦されることができるのは死者たちのみであるかのようだ（少なくとも、「冗談」としてだが）あたかも相手が死んでしまっていて、赦しを受け取る時に、そこにもはや永久にすることがなく、それを聴くことができないような状況にすることにより）。そしてまた、自ら死者のふりをすることによって、あたかも死者のみが赦すことをできるかのようである […]。このような観点からすれば、二人の生きている者はお互いを赦すことはできず、生きている者としてお互いを赦すと宣言することはできない。赦しが可能だと信じるためには、死者でなければならない（CG, 161/252、一つ目の角括弧はデリダ自身による）。

この一節は、きわめて奇妙であり、きわめて暴力的であり、またそうであり続けている（おそらくはあまり語られていないことだが、デリダのアプローチは通常の意味での道徳的あるいは倫理的立場から遠ざかっており、<sup>ウイ</sup>そう、暴力的なのだ）。そして、この一節は私に、『生きている者たちの連帯と赦し』という書籍のタイトルに目を向けさせる。このタイトルは固定されており、その装丁の上に、少なくとも「見かけ上 [en apparence]」一人は生きており、もう一人は死者であるような二人の著者の名前を記している。この書名における（そしてそれに留まらず）「生きている者たち [vivants]」という語をどのように理解すべきだろうか？ その語は、死者たちと、幽霊たちと、亡霊たちとのあいだに、どのような関係を暗黙裡にすでに保持しているのだろうか？ 私は、コフマンのために書かれたデリダのテキストにおける、次の箇所のことを念頭に置いている。

赦しは、二人の生きている者のあいだでも、一人の死者と一人の生きている者のあいだでも、二人の死者のあいだでも、どのような仕方であれ不可能なままに留まる。赦しは、その不可能性そのものにおいて、生と死の不可視の境界線上においてのみ可能なのだ（というのも、すでに見たように、赦す者と赦される者が、赦しをなしうるためにもはやそこにはいない場においてしか、赦すことはできないからだ）。しかし、この躓きの石である境界線は、生きている者によっても、死者によっても、乗り越えられることはない（CG, 162/254）。

後ほど私は、詩的行為としての赦し（それは行為についてのある詩学を打ち立てるものである）の問いに立ち戻るだろう。しかし、このテキスト——それは、デリダの仕事において、赦しという巨大な問いの分析の単なる先駆的序文に留まるものではない——を離れる前に、私はここで彼のパフオーマティヴな振る舞いについても強調しておきたい。その振る舞いは、サラ・コフマンに追悼を送るとき、コフマンについて理論的に語るのではなく、反対に、贈与と赦しを結びつけることによって、彼女のために、彼女の名において、赦しの別なる概念を發明しているのである。赦しの別なる概念は、「芸術の、生の贈り物として、一回限りであり、この世の終わりにいたるまで再演され／再び与えられるよ

うな贈り物」として考えられている。「不可能なものに、不可能なものにいたるまでと私は言いたい」(CG, 163/256)。

したがって、あたかもそこでデリダは、サラ・コフマンに対して「遠回しの贈呈物 [offrande oblique]」を実際に贈ったかのようなのである。そしてこのことは再び、前述の書籍のために選ばれた書名『『生きている者たちの連帯と赦し』』のパラドックスに合流するだろう。この書名に、エヴァンド・ナシメント——彼は生きている——はデリダと共に——彼は不在である——共同で署名をしている。これは、サラ・コフマンへの追悼文における、デリダ——彼はそのとき生きていた——とサラ——彼女は死後の生を生きる者 [une survivante] の場所にあった (CG, 13) <sup>11</sup>——とまったく同様である。『生きている者たちの連帯と赦し』というその書名において、「連帯」は単に生きているものたちだけにかかわるのだろうか。明らかにそうではない。そこでは、かつてないほどに生と死の対立は弱い。というのも、赦しにおいては、人は決して終わりに至ることはないからであり (赦しの時間は歴史的ではない、それには時効がなく、それは「有限 [fini]」ではない)、そこでは記憶と生き延びが、とりわけニーチェの航跡においてデリダとコフマンの二人ともがその語に与えた意味における生き延びること [survance] が問題となっているからだ。彼らはこの語を絶えず強調し続けていた。

したがって、これらのページを丁寧に読み直し、それを私がこれから赦しの「ジャンル= 性 [genre]」<sup>12</sup>について語ろうと試みることに結びつける必要があるだろう。赦し概念についてデリダが行った再構成は、サラ・コフマンに何ものかを負っている (負債なき負債において、しかしそれは感謝なき負債ではない)。コフマンは、女性という性の謎を考えただけではない。彼女は『窒息した言葉』や、とりわけ『オールドネル通り、ラバ通り』において、対価を払いつつも、証言と自伝的エクリチュールのパフォーマティブな言葉に<sup>パロール</sup>熱心に取り組んでもいた。後で見るように、これらの問題もまた「リオデジャネイロ講演」の核心にある。

私が本論の銘にコフマンからの引用を置いたのは、そこではある女性の声の問題となっているからでもあった (「しかし——女性が私の主題となるのです」<sup>13</sup>と『衝角』においてデリダは語っていた。これは 1972 年に開かれた『ニーチェは今日?』というコロックにおいて行われた有名な講演であり、コフマンもそこに出席していたのだが、デリダはそこで「女性」の問いを、真理、解釈、アイロニー、そしてエクリチュールの問いに結び付けていた)。赦しとの関係における女性の問い——性的差異の問い、そして (リオでの講演のタイトルにある四つのキーワードのうちの一つを引用するならば)「ジャンル= 性」<sup>ジェンダー</sup>の問い——このような問いを私はここから追いかけてみたい。

<sup>11</sup> 【訳注】ここで指示されているページに、関連する記述は見当たらない。CG, 134/202 に、la place d'un survivant (死後の生を生きる者=生き残った者の場所) という表現が認められる。

<sup>12</sup> 【訳注】genre というフランス語は、「種類」や文学、美術における「ジャンル」という意味の他に、文法上の「性」という意味もある。これは英語の gender (ジェンダー) に相当する。フランス語の genre と英語の gender は共通の語源を有するが、英語の場合、文学上の「ジャンル」を表すためには、フランス語から入った genre という語をそのまま用いている。本論では、genre というフランス語の多義性が重要な論点の一つとなっている。

<sup>13</sup> J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 27. [「尖鋭筆鋒の問題」森本和夫訳、『ニーチェは、今日?』所収、ちくま学芸文庫、2002年、235頁。]

\*

これらの問いに取り組む前に、このデリダの最後の講演の元となっている「偽誓と赦し」というセミナーについても一言述べておきたい。実際、幾つかの点をより詳しく見ておくことは、2004年8月16日にデリダがリオで行った講演がそこに位置付けられているところの思考の運動をより明確にするために、有益である。

第一に、タイトルが眩暈を引き起こすような倒錯を現わしている。デリダは、高等科学研究院(EHESS)で1997年から1999年にかけて、「偽誓と赦し」というセミナーを行った。リオ講演における序論的脚注において、彼はこの講演は『「赦しと偽誓」(EHESS, 1998-1999)』についてのセミナーのある一回分の(軽微な手直しをした)転記に基づくと述べていた。これに対して、『EHESS年報』においては、この2年分として登録されているのは「偽誓と赦し」というタイトルである。1997年から1998年に行われたセミナーの写しにおいて、デリダはこの問いについて二度注釈している(セミナーの第1回と第3回)。そしてまた、翌年のセミナーの初回においても再びこの問いに立ち戻り、明示的に『「偽誓と赦し」』という題を用いている。したがって、私たちセミナーの校訂者は「偽誓と赦し」という方のタイトルを採用することとした。

というのも、これらの語の順序は2年間のセミナーにおいてしばしば入れ替わっているのだが、たいていの場合「偽誓」という語は「赦し」という語に先行しているからだ。このことは、すでに読解のある種の方向性を開いている。これに先立つ2年分のセミナーは、「敵意／歓待(Hostilité/hospitalité)」と名付けられており、「否定的」な語はここでも「肯定的」な語に先行していた。したがって「偽誓と赦し」というタイトルは、おそらく、その対称性によって、この倒置的順序に対応するものだろう。また、私が先ほど言及したヴィラノヴァでのコロックにおける座談会の際、デリダはタイトルについて、上記のような観点から注釈している。

偽誓とは、約束や結ばれた誓約に後から降りかかるものではない。それゆえにこそ、私が今行っているセミナーは単に「赦し」についてのものではないのだ。それは、「赦しと偽誓」と呼ばれている。私は、不幸なことにも、偽誓とはもっとも道徳的な倫理の、もっとも倫理的な倫理のまさに始まりの地点に位置するものだと考えている<sup>14</sup>。

それらの順序がどうであれ、重要なのはこの二つの語が交換可能だということである。あたかも、何らかの欲動が二つの語の継起あるいは前後関係を不安定にすることにより、それらを入れ替え、変換させ、変質させようと躍起になっているかのようだ。実をいえば、これら二つの語は、一つ以上の意味において迫害しあっている[se persécuter]かのようである。また、デリダが意味深長にも英語の

<sup>14</sup> J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 67.



ままにしてある「perpetrator [犯罪者]」<sup>15</sup>という語も同様だ。この語においては、「per」および、trator/traitor [裏切り者] が似ていることからくる裏切り者の響きが、赦す者と赦される者のあいだの転倒というスキャンダルを生じさせている。しかもそれだけでなく、これがまさしく耐えたいことなのだが、とりわけこの後で私が問題としたい強姦罪のことを考慮するならば、犠牲者と拷問者のあいだの転倒というスキャンダルを〔perpatrator という語は〕生じさせているのだ。したがって、セミナーのタイトルからしてすでに、本質的な不安定性、反転可能性、さらには二つの観念の混交が問題となっている。このような錯綜は、「と〔et〕」という接続詞が連想させるあらゆる和解を不可能なものとする。かくしてこのタイトルは、不可能なものとしての赦しという問いの核心にある変質可能性〔pervertibilité〕を実践しているのである。

加えて、リオでなされた講演は、1991年以來行われてきた「責任＝応答可能性の諸問題」という大きな作業場に属しており、「偽誓と赦し」のセミナーにおける論証の論理に厳密な仕方で組み込まれている。この講演におけるデリダの主題をよりよく理解するためには、彼が〔「偽誓と赦し」のセミナーの〕一年目に分析した公理系を思い起こさなければならない。というのも、リオ講演はセミナーでの議論の決定的な契機、こういってよければその転換点に対応しているからである。デリダはセミナーの二年目を開始する際、ヨーロッパ的空間から別なる「舞台へ」（彼はこの演劇的舞臺装置に大いにこだわっている）、すなわち南アフリカという舞臺、眞実和解委員会という舞臺へと移動している。彼がセミナーで強調していたように——「私たちの関心をひくある種のシークエンスにおいては、すべては近代ドイツから出発していたのであり、全員がドイツ語を話していた」<sup>16</sup>、「すべてはドイツから出発しているかのようだ」<sup>17</sup>——彼にとってはある種の歴史的連関を思考することが問題だったのだ。とはいえ、まさに赦しの歴史がその歴史性を、そして歴史の概念そのものさえも挫折させるような場において、歴史的連関を思惟することが問題だったのである（デリダはそこで、ヴァルター・ベンヤミンの断片、「道徳世界における時間の意味」を詳細に検討している。デリダによれば、この断片においてベンヤミンは、「和解なき赦し」という主題において、「別なる時間〔temps〕、赦しの嵐の天気〔temps〕、赦しの嵐のような時ならぬ雷雨」に言及している。そのような時間は「怒りを引き起こし、晴天の穏やかさを中断させるある種の暴力」という形式（と力）をとり、「時間における時代〔temps〕に終わりをもたらす」<sup>18</sup>ものであるという）。この赦しの別なる「時間〔時代、天気、temps〕」という主題について、デリダは次のように書いている。

<sup>15</sup> 以下も参照せよ。J. Derrida, *Le Siècle et le Pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, dans *Foi et Savoir*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 117. [「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想2000年11月号』第28巻13号、青土社、98頁。]

<sup>16</sup> J. Derrida, « Deuxième séance. Le 9 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, Paris), p. 3.

【訳者注記】以下、Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, Paris)を Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999) と略記する。]

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>18</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 19.

この赦しの歴史全体について、私たちはそれがどの程度までヨーロッパ中心主義的なものであるか問わなければならないだろう。あるいは、この目下進行中の告白の世界化において、告白の劇場において、この赦しの歴史全体はヨーロッパを変質させなかつただろうか、ヨーロッパを流刑に処し〔déporter〕、輸出し〔exporter〕、再送し〔reporter〕、強制帰国〔rapatrier〕あるいは国外追放し〔expatrier〕、再固有化〔réapproprier〕または脱固有化〔exproprier〕、あるいは脱自己固有化〔exapproprier〕しなかつただろうか、このように私たちは問わなければならないだろう<sup>19</sup>。

セミナーのこの箇所は、リオ講演においては取り上げられなかった。しかし、私の考えでは、デリダが探求していた政治的な問いの方向性を把握するためには、上で引用した箇所はとても重要である。彼が講演においてその論文を引用したティモシー・ガートン・アッシュのように、デリダはヨーロッパと南アフリカのある種の類似性、両者の状況が並行しているということ、そして「抑圧者の言語」と「被抑圧者の言語」<sup>20</sup>の対称性に強い関心を示している（ただし、リオ講演におけるガッシュからの引用は、この点に直接かかわるわけではない）。

デリダは、「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」という自身のテキストが初めて刊行されたときに付された注において、『『赦しと偽誓』』についてのセミナーのある一回分を（わずかに手直しをして）転記したものを提示する<sup>21</sup>と明確に書いていた。しかしながら、この注において彼が述べていることとは異なり、この版はセミナーの一回分ではなく三回分を含んでいる。また軽微な修正と彼は言っているが、実際にはきわめて重要な手直しが行われている。事実、デリダはテキストの部分の何か所か移動させ、議論を六つの部分に区切り、それぞれに副題をつけている。また、講義での最初の版にかなりの分量の加筆をしている箇所もあるのだが、それは様々な文化的宗教的な伝統から出発して、そして非ヨーロッパの（南アフリカとアメリカ合衆国の）政治的な非常に込み入った文脈において、赦しのアポリアを検討している箇所である。

2004年に出版された版と、『『生きている者たちの連帯と赦し』』において私たちが読むことのできる版とのあいだに大きな変化はないのだが、デリダがブラジルでの講演の際に行ったタイトルの修正については、検討する余地があるだろう。というのも、この変化は取るに足らないものではないからだ。このテキストはフランスにおいて出版された際には、「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」というタイトルであったが、リオにおいては「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か？」というタイトルがつけられていた。このことはすでに、赦しとその様々な翻訳とのあいだの関心に注意を向けさせる。なぜこのような変化がなされたのか、とりわけなぜ「Versöhnung」（和解）というドイツ語と、「ubuntu<sup>22</sup>」というアフリカ由来の語が消えたのだろうか？（ubuntuとは、サハラ以南のア

<sup>19</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 13

<sup>20</sup> Timothy Garton Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, n° 238, décembre 1997, p. 45.

<sup>21</sup> J. Derrida, « *Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?* », *Le Genre humain*, art. cit., p. 154.

<sup>22</sup> 語源からいえば、ubuntuはズールー語において「人間性」を意味している。しかしこの語は、より広い意味を持つ。スワヒリ語においてこの語は、「発明すること、建設すること、一緒にすること」を意味する buni

フリカに出自を持つ観念であり、「人間性 [humanité]」や「兄弟愛 [fraternité]」といった概念に近いとされるが、フランス語でそれに相当する語はない。デズモンド・ツツは、これらの語の原理を次のように定式化している。「私が私であるためには君を必要としている、そして君が君であるためには私を必要としている」<sup>23</sup>。「Versöhnung」はヘーゲルにおける「和解という語<sup>24</sup>」を参照させ、「ubuntu」はツツとマンデラの両者が真実和解委員会においてこの語を用いた際の用法を参照させる。もともと、両者におけるこの語の用法は異なっているが、通りすがりに、以下のことも指摘しておこう。デリダはセミナーにおいて（リオでの講演において以上に）、ツツが「真理なくして赦免なし」という対談で ubuntu という語を『修復的正義』[justice restauratrice] と翻訳したことに大変批判的であった。その対談について、デリダは次のように注釈している。

「ubuntu」は、『共感』、『共苦』、『他者において人間を認識すること』などを含意しているように見受けられる。この観念は、TRC [真実和解委員会] の前提となったすべてのテキストにおいて、しばしば現れる。ツツは「ubuntu」を『修復的正義』と翻訳しているのだが、この翻訳はキリスト教を地盤としており、その地盤は「ubuntu」をこのように贖罪的な正義と規定するために必要であった。以上のことは、おそらくは善意によってなされた、世界中で最良の善意によってなされた暴力であるように見受けられる。しかしそれは、植民地主義的とまではいわないが、文化を変容させる暴力であり、言語あるいは意味論の表層的な問いに留まるものではない<sup>25</sup>。

つまりデリダは、この「修復的」あるいは「贖罪的」な正義というキリスト教的概念に対して大いに警戒していた。それはとりわけ、ご覧のように、翻訳という決定的かつ政治的な問いを介して、ある言語に対して暴力が振るわれるからである。翻訳とはつねに、「言語と文化的出自の抹消」<sup>26</sup>の場となりうるのだ。

この二つの外国語 [Versöhnung と ubuntu] をタイトルのなかに導入することで、デリダは赦しの翻訳という賭金へと、そしてそれにより固有語法<sup>イディオム</sup>の翻訳への抵抗という賭金へと、フランス人の耳を「開こう」と願っているのだろうか？ いずれにしてもリオ講演において彼は、これらの外国語の単語を、

---

という動詞に関連付けられる。この ubuntu という語に対応するフランス語は存在しない。この語は、ある個人を、そこで彼が生きているところの人間的な文脈や、他者との関係によって定義されるものとして意識することを表す語である。

<sup>23</sup> 次のテキストも見よ。D. Tutu, « Goodbye to the pain of the past », *The Globe and Mail*, 17/02/2000.

<sup>24</sup> マーク・ニシヤニアンは、デリダが「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」においてこの語をどのように用いていたのかについて、明快な注釈をしている。Cf. Marc Nichanian, « Mourning and Reconciliation », *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, Elisabeth Weber (dir.), New York, Fordham University Press, 2013, p. 333, note 17.

<sup>25</sup> J. Derrida, « Troisième séance. Le 13 janvier 1999 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 2. この箇所は、「リオデジャネイロ講演」には取り入れられていない。

<sup>26</sup> Julie A. Carlson and Elisabeth Weber, « For the Humanities », in *Speaking about Torture*, J. A. Carlson and E. Weber (dir.), New York, Fordham University Press, 2012, p. 2.

フランス語（「赦し [pardon]」、「真理 [vérité]」、「和解 [réconciliation]」）へと置き換えることを選択した。さらにここでは、この三つの語の前には限定詞がふされることにより、それらの語は（準-）概念として「実体化」されている<sup>27</sup>。このことは、ひょっとすると、彼の議論により広範な「普遍性」を与えることとなるかもしれない（しかし、赦しについての省察全体において、デリダは普遍性それ自体が問題含みであることを絶えず示すだろう）。さらに、デリダは単語の順序を置き換えてもいる。元のテキストでの順序が、「Versöhnung（和解）」「ubuntu（アフリカ的人間性）」「赦し」であったのに対して、リオ講演のタイトルは「赦し」「真理」「和解」となっている。あたかも、用語のあいだで置換が起こり、その入れ替えによって異なる論理的かつ意味論的なシーケンスが生まれているかのようである。一方においては、「和解」が「ubuntu」を経由して「赦し」に至り、他方においては「赦し」が「和解」へと翻訳されるために「真理」を経由している。

このように、この「講義 [leçon]」（生成論的かつ政治的という二重の意味において理解すべき語だ）は検討対象となる諸概念の異なった組み合わせを、繊細な仕方で提示している。加えて、地政学的「岬 [cap]」（南アフリカからブラジルへ）変えつつ、デリダは「真理」という語のために——この語は当初のタイトルには含まれていない——「ubuntu」を「消滅させる」という大きな移動も実施している。このような変化（デリダ自身はそれについて説明していない）についてのどのような解釈も仮説的なものに留まらざるをえないが、この置き換えは少なくとも <sup>トランスレーション</sup> 翻訳 [translation] におけるある種の <sup>トランスラシオン</sup> 移転 [translation] を引き起こすものであるということは認められるだろう。それは翻訳の問題点であり、まさにこの文脈において一定の射程を持っているように私には思われる。いずれにしても、タイトルの問いは取るに足らないものではない（デリダが、彼自身のテキストにおいても、また彼が分析した作家たちのテキストにおいても、タイトルの問いに関心を示していたことは、よく知られている<sup>28</sup>）。赦しの「適切 [止揚的 relevant]」な翻訳と固有語法の問いは、デリダによる赦しの前提と条件の脱構築の主要な論点であり、彼はリオ講演とセミナーの全体においてその問いに重要性を与えていた。そのような重要性のゆえにこそ、タイトルの問いは立てられるに値するのだ。

また、これら二つのタイトルにおいて、「最後の語」だけが不動のままに、文の最後の位置に留まっていることにも気が付かれる。「そのジャンルは何か？」の部分である。この部分は、タイトルにある他の三つの語とは異なった、いわば例外的な分類に位置付けられている。テキストの構成が、「ジャンル = <sup>ジェンダー</sup>性」の問い確固たるものとするだろう。実際、この問いはある種のアパルトヘイトのアパルトヘイトとでもいふべきものとして現れ、真実和解委員会を内部から分裂させるだろう。デリダは彼の

<sup>27</sup> 【訳注】リオ講演におけるタイトルでは、「Le pardon, la vérité, la réconciliation」と、それぞれの語の前に定冠詞がふされていることを指している。

<sup>28</sup> 「何をタイトルはタイトル付け、指示し、境界付けているのか？」（J. Derrida, « Survivre », dans *Parages*, Paris, Éditions Galilée, 1986, « Journal de bord », p. 162-163 ; rééd., 2003, p. 152. [「生き延びる」若森栄樹訳、『境域』所収、書肆心水、2010年、236頁。]) 「言表が（したがってタイトルが）いろいろに変貌しうるのは、終わりなき散種の過程の開始を告げるが、散種とはまさにそのことであり、タイトルという資格のもとで起こることとはまったく別のことだ。」（J. Derrida, « Pas », dans *Parages*, *op. cit.*, p. 52 ; rééd., p. 47. [「パ」、『境域』所収、前掲書、73頁。]) また、以下も参照せよ。J. Derrida, « Titre à préciser », dans *Parages*, *op. cit.*, p. 224 ; rééd., *op. cit.*, p. 210. [「タイトル未定」、『境域』所収、前掲書、326-327頁。]

議論において、この内的な分裂を正当なことと認めている。そして、指摘しなければならないことだが、「問い」——デリダにとって「問い」は哲学の最小の弁別記号といえる——もまた、「ジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性」という語に立脚しているのである。

\*

「ジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性」という語はタイトルの急所であるのみならず、テキストの構成の急所でもある。実際、「ジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性」という語は、全七部のうちの第五部にて論じられており、デリダは強姦という特定の問い、とりわけ戦争の手段として女性に対して振るわれる性的暴力の問いを取り上げている。しかし、デリダはそこで単にある道徳的な立場をとっているだけではなく、はるかにより重要な事柄を問題としている。というのも、強姦という特定の暴力の問いは、彼によって、証言と真理の問いへと明示的に結びつけられているからである。このことを、これから見ていこう。

時折デリダは、彼のフェミニズムに対する立場の両面性によって非難されることがある（男根 - ログス中心主義の脱構築が多くの論争を引き起こしたアメリカ合衆国においては、とりわけそうだ）。間違いなくこのリオ講演は、性的差異について、デリダのテキストのうちでもっとも公然と政治的で肯定的なものの一つである。そこでは性的犯罪が、様々な人権侵害のうちの単なる「下位 - ジャンル」としては扱われておらず、むしろ真理と正義の盲点として扱われている——正義は「ジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性」を持つだろうか？ 真理は「ジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性」を持つだろうか？ ここには、25年前に『衝角』において提起されたとても古い、しかしつねに新しい問いの反響が響いていることが聞き取れる——この盲点から、デリダは赦しの問いを再考しようとするだろう。

デリダはとりわけ、男性と女性の平等が戦争という文脈においては維持されないという事実に注意を払う。男性にとっての危険と女性にとっての危険は等しくないのだ。デリダは証言集である『カントリー・オブ・マイ・スカル』（この著作のタイトルはフランス語では『言葉たちの苦しみ』[*La Douleur des mots*]と訳されているが、この翻訳は英語での原題を凡庸化し弱めるものだ）の長い注釈を行っているが、その著者である詩人にしてジャーナリストのアンキー・クロッホは、活動家に対してなされた拷問における不平等を強調している。「『取り調べが売春、金銭を伴わない売春とみなされた際には、あらゆる性的暴力が可能となった。男性に対しては起きえないことが、起きたのである。女性のセクシュアリティが、女性から尊厳を奪い、その自尊心を傷つけるために利用されたのだ』<sup>29</sup> (DM, 255/244)。彼女は次のように明示する。「実際に振るわれた暴力と、閉じ込められた空間、隔離された独房における絶え間のない恐怖、これらのどちらが最悪なのかわからなくなる、と何人かの女性運動家たちは語

<sup>29</sup> Antjie Krog, *Country of my Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*, introduction by Charlayne Hunter-Gault, Johannesburg, Random House, 1998 (reed., Vintage, 2010); New York, Three Rivers Press, 1999; *La Douleur des mots*, trad. française Georges Lory, Arles, Actes Sud, 2004. [『カントリー・オブ・マイ・スカル』山下渉登訳、現代企画室、2010年。] 以下、フランス語訳を DM と略記し、続けてページ数を記す。

【訳者注記】本稿では、略号 DM の後にフランス語訳のページ数を指示し、その後に上記日本語訳のページ数も付記する。】

っている」(DM, 254/244)。クロツホは、「性的拷問についての両義性」を説明するために、人類学風の仮説を引用している。性的拷問は性的差異を道具化することにより、さらに残酷なものになるという。

「男性に対する性的拷問が、性的消極性をもたらし、政治的そして性的な力を奪い取るのに対して、女性に対する拷問は、性的行動を煽り立てるといふ仮説がある。女性たちに対する大いなる怒りがある。なぜならば、女性たちは権威をもたないのだが、しばしば多くの力を持っているからだ」(DM, 260/249)。

『カントリー・オブ・マイ・スカル』についての注釈において、デリダは次のような事実を強調する。ANC〔アフリカ民族会議〕の男性活動家たちはその敵からも尊敬されうる存在であった、しかし女性活動家たちはそうではなかった。彼女たちは自身が女性であるという事実のみを理由として辱められたのであり、彼女たちの拷問官は自身の行為の政治的狙いを否認していた。第二次大戦以降、〈人権宣言〉によって罰せられる犯罪についての唯一の決定的な基準は、その政治的動機であった。しかし、強姦がつねに政治的動機を免れる可能性があるものである以上、「人道に対する罪」はここに不安定な限界を見出す(強姦が戦争犯罪の一つとみなされるようになったのは、ジュネーヴ条約以降のことに過ぎないということ、思い出しておこう)。ところで、観察されうるように、「戦争は、女性たちの立場について、解放的なものであるというよりは保守的なものである。戦争は両性のあいだの無理解、女性に対する男性のルサンチマンを増大させる。それは男らしさの美德を復活させ、男性の優越性を再保証する」<sup>30</sup>。かくして、強姦は「戦争という文化」の「もっとも薄暗い暴露者」であり続けている。いや、あえて付け加えるならば、それは戦争という文脈に限られたことではないだろう。そのことは、きわめて多義的な表現である「強姦文化」<sup>レイブカルチャー</sup>に含まれるような犯罪の増加により示されている。この強姦文化という語は、女性たちに対して犯された暴力的な犯罪を幅広く指し示すものであり、ボコ・ハラムによるナイジェリア人女性の誘拐以降、数年前から使われるようになった。たとえば、インド、リビア、マレーシア、インドネシア、ヴェネズエラ、あるいはトルコといった国々の法律があげられる。そこでは、強姦の犯人を法的追及から逃れさせるため、強姦の犠牲者をその犯人と結婚させようとするのだ(トルコにおいては、この法は最後の瞬間に打ち負かされた<sup>31</sup>)。他にも多くの例があげられるだろうが、ここではハーヴェイ・ワインスタインの事件のことを、そしてその事件が引き金となり、

<sup>30</sup> *Annuaire de l'EHESS 1995-1996*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 510. この記述は、*Annuaire de l'EHESS* [『EHESS 年報』] においてデリダの前に記載されている文からの引用だが、私たちはその著者を特定することはできなかった。

<sup>31</sup> 【訳注】トルコでは2016年に、未成年の女性への性的暴行において、有罪となった男性受刑者が被害者女性と結婚した場合に免罪される法律が成立されかけたが、国民の反発により撤回された。

#MeToo/MoiAussi と#BalanceTonPorc<sup>32</sup>運動によって太平洋の両岸の SNS 上で巻き起こった、仕事中のセクシャル・ハラスメントを告発する前例のないほどの猛烈な波のことを思い起こすに留めておこう。

このようなくつかの事例は、ジャック・デリダと共に、「強姦は数ある暴力のうちの単なる一つではない」と考えるようわれわれを促す。強姦とは、ひょっとすると、暴力の暴力が行使されるような際立った場あるいは形式でさえあるのかもしれない。

デリダはアンキー・クロッホを法廷に呼び出し、非常に恐ろしい拷問についての彼女の記述を引用している（デリダが採用している訴訟という装置を用いて表現するならば、そのように言える。彼は「私たちが理論と政治の劇場にいること」<sup>33</sup>を絶えず想起させていた）。したがってデリダは、戦時における女性の状況という問題をこの舞台の前面に押し出す。かつて彼が『友愛のポリティクス』において、男性的友愛の「兄弟愛」[fraternité]（彼が「兄弟間残酷性 [frérocité]」<sup>34</sup>と呼んだもの）から排除された姉妹のためにそうしたのと同じように。しかしとりわけデリダは、強姦の問いを証言へと結びつけることにより、女性たちの役割にかんする概念の欠如の根深さへと目を向けさせる。この主題において、「女性は英雄あるいは犠牲者として表象」されてきたのだが、そのような表象のみを再生させることを望まないのであれば、「目に見える問題にとどまり続けること」<sup>35</sup>を望まないのであれば、女性たちの役割にかんする概念の欠如の根深さに目を向けなければならない。導入的な注において、デリダが次のように言及していることも興味深い。「この法廷では、証人として四人の男が次々と出廷する」（ヘーゲル、マンデラ、ツツそしてクリントン）、それに続く括弧内の箇所は強調されている、「（そして女は一人もいない）」（PVRG, 61/53, 注 1）。このようにデリダは性的差異に拘っている。アンキー・クロッホの本についての注のなかでは、彼はさらに力強く次のように宣言している。

彼女の著作は、真実和解委員会の構造、その演劇的な証言、あるいは討論についての、もっとも豊かで明晰な、そして必要不可欠な著作の一つであるように思われる。とりわけ、性的差異についての（ジャンル、ジェンダー [gender]）、そしてこの証言の劇場における本質的な、しかししばしば耐えがたい女性たちの場についての（PVRG, 69/55, 注 5, 強調はミショール）。

真実和解委員会において開かれた女性たちのための特別公聴会の開会演説にて、ジェンダー委員会の女性委員長が以下のような宣言を行ったが、アンキー・クロッホはその宣言を引用し、そこで表明されている立場を自身の証言においても引き受けている。

<sup>32</sup> 【訳注】#BalanceTonPorc は、Metoo 運動の際にフランス語圏の SNS 上で用いられたハッシュタグ。「#豚野郎を叩き出せ」といった強い意味の表現。

<sup>33</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 17.

<sup>34</sup> 兄弟間の情け容赦のない競争については、次を見よ。J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994. [『友愛のポリティクス』鶴飼聡・大西雅一郎訳、みすず書房、2003年。] また、以下も参照せよ。René Major, « De la frérocité », dans *Au commencement – La vie la mort*, Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 155-164. [【訳者注記】frérocité は兄弟を意味する frère と獐猛性などを意味する férocité を組み合わせた造語で、主にラカンが用いたことで知られる。]

<sup>35</sup> *Annuaire de l'EHESS 1995-1996*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 510.

「女性たちが発言をするとき、彼女たちは私たちの名において発言するのです、そうするために十分な勇気を持ってない私たちの名において。

彼女たちは、そうするためにはあまりにも苦痛にとりつかれている私たちのために話すのです」  
(DM, 254/244)。

加えて、デリダの赦しに対するアプローチのもっとも意味深い特徴の一つは、そのあらゆる複雑性において、彼が犠牲者の側からこの問題に取り組んでいるという点である（歴史を敗者の側から読もうとしたベンヤミンのように）。私はここで、「見かけ上」より文学的に思えるような、セミナーの別の箇所のことを考えている。それは、デリダがポール・ドマンとオースティンのテキストを分析した箇所であり、彼は二人がこの〔犠牲者という〕側面を「欄外に」放置したままであることを非難している。デリダが強調するところによれば、ドマンとオースティンが言い訳の問いに取り組むとき、彼らの興味を引いているのは、

[...] 誤りを犯した側において生じることに過ぎない（決して他者の側、つまりは犠牲者の側で生じることではない）[...]。彼ら二人の興味を引くもの、それは赦すことが可能か否かということではなく、言い訳をすることが可能か否かということですらない。そうではなく、「許してください [excusez-moi]」、より正確には「お詫びをします [je m'excuse]」とパフォーマンス的な様態において言うときに、ひとが何をしているのかということである。残りのこと（赦すことが可能か否かといった、ここで私たちの興味を引いている事柄）は、彼らにとって欄外にあるのだ<sup>36</sup>。

さて、デリダが取り上げる赦しの新たな道、「沈黙の赦し」、「気づかれない赦し」、「未知の、それを受け取るものが知らぬ間に与えられる赦し」(CG, 162/252) は、「第三者、証人、terstis [証言者]<sup>37</sup>、証言、証明、遺言を経由して、しかし異議申し立ての形で生じる」(CG, 132/199) ——そしてまた、それは女性を経由して生じる。なぜか？ いくつかの理由があげられるが、とりわけ、女性たちの言葉とは、読まれるべく自らを与える範例的な場であるからだ——私は読まれるべくと言ったのであり、見られるべくあるいは語られるべくとは言っていない。デリダが性的差異を定義している「蟻」の一節を思い出そう。「性的差異は解釈されるべく、解読されるべく、脱クリプト化されるべく、読まれるべく留まっている。見られるべく、ではない。読まれうるもの、したがって目に見えないものであり、証言の対象であり、証明の対象ではない。そして同時に、問題含みのもの、流動的なものであり、確

<sup>36</sup> J. Derrida, « Neuvième séance. Le 11 mars 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, op. cit., p. 331. この一節は、次のテキストにおいて修正され、やや表現が弱められている。« Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II », dans *Papier Machine*, op. cit., p. 75. [「タイプライターのリボン 有限責任会社 II」、『パピエ・マシン (上)』所収、前掲書、135-136 頁。] 引用文内の強調はデリダによる。

<sup>37</sup> この terstis という語には、tiers [第三者] と testis (ラテン語で証人を意味する語) の母音合約が認められるだろう。【訳者注記】 terstis はラテン語であり、testis のより古い形とされる。】



実なものではない […]」<sup>38</sup>——赦しの不可能性、言い換えるならば、「赦しの伝統的領域において、その内部で、また同時にそれに反して、赦しと告白、悔悛、さらには和解を分離することのこの不-可能なる可能性 […]」、それはここで私たちの注意を引き付ける分離の可能性でもある」<sup>39</sup>とデリダは述べている。

デリダは女性たちの証言のうち二つの「典型的な例」を注解するのだが、そこで彼が着目したのは次のような事柄である。すなわち、その女性たちは、彼女たちが発する文において、「一般的な仕方」で語るのみならず、「犠牲者の純粋な特異性」から出発して、「自らの無限の孤独」(PVRG, 98/36) から出発して語ってもいるということだ。いかなる審級も——委員会も、政府も、法的あるいは政治的制度も——これらの特異性や孤独を乗り越えることはできない。私は、セミナーの次のような重要な一節を引用したい（この一節は刊行された版には含まれていないのだが、ここでの私のテーマにとって重要である）。

この二つの典型的な例において、赦す人、あるいは赦さぬ人、それは女性である。私がこのことを強調するのは、南アフリカにおける巨大な事例の彼方で、あるいはあらゆる可能な事例の彼方で、性的差異の問いが赦しの問いをその内側から標記しているためだけではない——このことは決して忘れてはならない。さらには、法の厳密さよりは赦しに結び付けられがちな愛や共感が、男性的というよりは女性的であると自然に考えられているためだけでもない——あたかも、法、報い、さらには復讐に対する赦しの超過は、男のものというよりは女のものであるかのよう<sup>40</sup>。

かくして、性的差異の問いはデリダにより、赦しの問いの内部に書き込まれている。それも単に二次的、局所的な特徴、周辺的な特徴（「副次的被害」<sup>コラテラルダメージ</sup>）としてではもちろんなく、内奥的な傷のもっとも生々しい裂け目、思考不可能であると同時に消し去ることのできない、ふさがることのないままに留まる傷跡の場そのものとしてである（性的差異を重視することのないヘーゲルが、それについて何を言おうともだ）。それに加えて、デリダは興味深いやり方によって、性的差異と無意識を結びつける用語を使用してもいる。またそれらの用語は、これから見るように、赦しにかんする心理的な暴力を形容するためにも用いられることとなる。

しかし、デリダが強姦を「数ある暴力の一つ」(PVRG, 105/41) とみなすことを拒絶し、強姦の問いに向かったのは、単に「これらの本質的な理由」によるだけでなく、さらに決定的なものと彼には思われた諸理由のためでもある。

<sup>38</sup> J. Derrida, « Fourmis », dans *Lectures de la différence sexuelle*, Mara Negrón (dir.), Paris, Des femmes et Antoinette Fouque, 1994, p. 75. [「蟻」松本伊瑛子訳、エレヌ・シクスー『狼の愛』所収、紀伊国屋書店、1995年、214頁。]

<sup>39</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 18. この箇所は、刊行された版には収録されていない。

<sup>40</sup> J. Derrida, « Troisième séance. Le 13 janvier 1999 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 7. 強調はミショーによる。この箇所は、「リオデジャネイロ講演」には含まれていない。

それは、生き残った証人があまりにも頻繁に女性であるからという理由だけではない。それは、証言と真理の舞台、真理の開示の舞台が、(たとえば、拷問あるいは強姦の犠牲となった女性というように) 一人の犠牲者でもありうる証人の身体を舞台上にあげるからでもある。ここで、新たな複数の問いが開かれうる。どのような問いだろうか? まず、証言の瞬間そのものにおいて、証言によって、証言の真理そのものあるいはその真正性によって引き起こされる暴力の問いである。たとえば、ある一人の女性が初めて裸になり自らの傷跡を明らかにしなければならなかったという事例がある(私は強調したいのだが、何人かの女性は、それを自らの家族の前でさえ決してしたことがなかった)。また、別のある女性は、一つあるいは複数の強姦について語らなければならなかったが、証言することを拒否し、真理を証言することができなかったという事例もある。証言をすることが、女性が記述し語るよう求められている最初の暴力を反復し増大させるからである(PVRG, 105/41、強調デリダ)。

証言をすることの暴力が強姦の暴力を繰り返す、そこに付け加わるのは、このような地点においてである。デリダは、言葉が傷口を再び開くようなこの地点に関心を集中させるのだが、それは、その場において証言の詩的行為と赦しの出来事が同時に生じているからである。彼が言うには、この詩的行為と赦しの出来事は、トラウマのように、時間性そのものを揺り動かすという特徴を持っている(事後性 [Nachträglichkeit] においてなされる語りによって、過ぎ去った行為が繰り返され、激化されさえる)。したがって、証言行為においては、ひとは時間あるいは時間的プロセスに関わっているというよりは、権力の言語と権力としての言語に関わっているのだ。なぜならば、強姦について詳細に報告することは、記述や事実確認的なものに属するばかりでなく、反対に、犠牲者を単純な形で記録したりアーカイブ化したりすることのできない痛みへと再び曝すことにより、行為遂行的な仕方<sup>パフォーマティブ</sup>で暴力そのものを蘇らせもするからである。

以上の理由からも、このテキストにおけるデリダの挙措は決定的なものである。彼は強姦の問いを拡張し、その問いを限定された文脈から解き放ち、あらゆる暴力の様式としているのである。

あらゆる暴力 [violence] はある仕方においては強姦 [viol] であり、性的な暴力である。確かにそうだ。だが、厳密な意味で、文字通り強姦と呼ぶことができるものもある、男性による女性の強姦であり、そして忘れてはならないのだが、男性から男性への強姦もある(というのも、女性あるいは男性を標的として、強姦を犯すのはつねに男性であるからだ。牢獄において男性間の性交が頻繁に行われていることもまた、強姦の問題である。男たちはそれを強姦と呼ぶことを好まないが)。強姦とは数ある暴力の一つではない(PVRG, 105/41)。

そして、「最悪の暴力、暴力のどん底、それは暴力が証言と真理の可能性そのものに触れるときである」(PVRG, 107/42、強調ミショー)とデリダは断言する。

デリダはこのように、アンキー・クロッホの口を通して、傷の問いについてヘーゲルに婉曲な仕方  
で応答している。ヘーゲルにおいて傷は消滅し、その痕跡は傷跡そのものにいたるまで消え去るとさ  
れるのだが、この問題はデリダによる『精神現象学』の註解の燃えるような炉床の一つをなしている。  
私はここで、ヘーゲルが傷と傷跡について語っていることにデリダが反論している、講義冒頭の次の  
一節に触れておこう。

この和解が現実的であり、実在するためには、この言葉が口だけの抽象的な言葉に留まらないた  
めには、ただ傷が治癒すればよいだけでなく、十分に現実的に、その傷がなくなるほどに徹底的  
に治癒しなければならない。傷跡が現れず、もはや現れなくなるほどに徹底的にだ。このような  
論理は確かに力強く、反駁不可能でさえあるのだが、私たちはそれを幾度も繰り返し問いに付す  
だろう<sup>41</sup>。

この傷という主題について、デリダが『割礼告白』の中で彼の母の床ずれについて、あるいは彼自  
身の割礼について語ったすべてのことを、思い出さずにいられようか。割礼とは、彼の肉に切り込み  
を入れ〔entamer〕、彼の完全性を永遠に傷つけられたものとした、消すことのできない攻撃行為である。  
『カントリー・オブ・マイ・スカル』に、そのような苦しみの強烈な反響を見出すことができる。そ  
れは、委員会の前で女性の一人が、牢獄で受けた回復不可能な身体切断〔mutilation〕について語った  
箇所である。これはデリダによって引用された恐ろしい一節なのだが、その牢獄で彼女は鼠たちや危  
険な蛆虫に自らの性器を曝され、それ以降彼女はもはや決して無傷、無事ではなかったという。「私は  
自らの一部が切断されたということを認めなければなりません。私の魂のあの部分は蛆虫たちに食い  
尽くされ、奪い取られたのです。私はもはや決して完全ではないでしょう」(PVRG, 108/43、デリダの  
翻訳による)。このトラウマをもたらすような身体切断は、物理的であると同時に心理的でもあるよう  
な語彙で記述されているのだが(証言する女性がしばしば、切除されたのは「自らの魂の一部」であ  
り、単に身体の一部だけではないと語っていることに、気がつかれるだろう)、それはこのセミナー  
の全体に取り憑いている。セミナーのある箇所では、この身体切断は「見かけ上は」(デリダが疑義  
を呈していたこの「見かけ」という語を私は強調しよう)比喩的な、しかしやはり暴力的な語彙によ  
って論じられている。たとえば、ド=マンの読解が主題となる際に、デリダはなぜド=マンがルソーの  
文を切り分けることに夢中になるのかと問うている。ド=マンは「ルソーに固有な小さな語を二つに切  
断し、八つ裂きにし、切り分け」ているのだが、このような切断手術はデリダには、「奇妙であると同  
時に見事である」と映る。したがって身体切断／八つ裂き〔mutilation/démembrement〕は、固有な意味  
での(物理的)身体だけでなく、形象化された身体(エクリチュール)にもかかわるのだ。

さて、今こそ強姦と証言の主題についての、強姦にかんする証言の主題についての、被害者が受け  
た最初の暴力を倍加させる暴力として提起された証言という主題についての、デリダの議論の核心に

---

<sup>41</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 12. この  
箇所は、「リオデジャネイロ講演」には含まれていない。

取り組むべきときだろう。アンキー・クロッホの証言のなかでデリダに衝撃を与えたのは——その証言は証言者自身のものであるだけでなく、自身が受けた三重の暴力の残酷さによって公の場で証言を行うことができなかった女性たちの証言でもある（三重の暴力とは、「責任ある活動家と認められなかったこと」、拷問官の「性的願望に従った」娼婦として扱われたこと、「そして最終的には、言葉そのものを、公的な言葉、そして時には私的な家族間の言葉さえも妨げられ、制止され、禁止されたこと」である。その言葉とは、トラウマ、トラウマのなかでのトラウマについての言葉であった）[PVRG, 106/42]）——これらの女性たちの証言においてデリダに衝撃を与えたのは、この証言の内容（何を語っているか）だけではなく、赦しについての女性たちの言葉における証言の様式、言語という出来事としてのその様態（何がなされたか）でもあった。女性たちの言葉の役割をデズモンド・ツツは「真理なくして赦免なし」<sup>42</sup>において強調していた。同様にティモシー・アッシュも、彼女たちの一人が発した鍵となる文を引用している。「そして私には、赦す準備ができていません」<sup>43</sup>、この文は、それに先立つ三つの文と同じように、括弧内の「(沈黙)」という記載により痛ましくも中断されている。

デリダによるならば、この文こそがその両義的性格によって<sup>44</sup>、まったく別なる赦しの論理を開くのだという。まずデリダは、彼女の言語と文化において、この女性がこれらの語によって何を言わんとしたのか正確に知ることは決してできないということを強調する。というのも、彼女の証言は英語に、抑圧者たちの、「犯罪者たち [perpetrator]」の言語に翻訳されているからである。

この英語に翻訳された文はきわめて曖昧にとどまっている。というのも、たとえばそれは、「暴力が原因で私は赦す準備ができていない」という意味かもしれないし、あるいは「私には赦す準備ができていない、なぜなら今日はまだ準備ができていないからだ。そのためには治癒の時間が、喪の作業の時間が必要である」という意味かもしれない。あるいは、「私には赦す準備ができていない、なぜなら私は一人の犠牲者であるが、本当の犠牲者は私の夫であり彼は死んだ、彼だけが赦すことができる」という意味かもしれない。したがってわれわれは、「私には赦す準備ができていない」と言うことによって彼女が何を言わんとしたのかを、理解することさえできないのだ。いずれにしても、どのような制度もそれ自体としては、政府によって指名されたいかなる委員会も、いかなる政府も赦すことはできない、と彼女は指摘していた。赦すこととは、何か別のことなのである。彼女はおそらく「赦す」という語を使わなかったのだろう、だがそれは「アングロ - キリスト教的英語」に翻訳されたのである<sup>45</sup>。

<sup>42</sup> Desmond Tutu, « Pas d'amnistie sans vérité. Entretien avec l'archevêque Desmond Tutu », *Esprit*, n° 238, décembre 1997, p. 63-64.

<sup>43</sup> この問題は次のテキストにおいて引用されている。Timothy Gordon Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, art. cité, p. 57.

<sup>44</sup> この問いについては、次を見よ。Mark Sanders, « Ambiguities of Mourning: Law, Custom, and Testimony of Women before South Africa's Truth and Reconciliation Commission », in *Loss: The Politics of Mourning*, David L. Eng and David Kazanjian (dir.), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2003, p. 77-98.

<sup>45</sup> J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 59-60.

デリダが強姦の問いを証言の問いに結び付けた際、彼に衝撃を与えたのは、この暴力は言語の極限的な、根本的な〔radical〕（この語の文字通りのそして比喩的な意味で）暴力を明らかにするということ、偽誓の根そのものを明らかにするということでもあった。

この証言性の根、あるいはその一般的な形式〔…〕のゆえに、誰かが語る時、偽証はつねに可能である、そして二つの序列のあいだの両義性もまた可能である。〔…〕この必然性は、〔…〕宛先あるいは行き先の二つの側において（つまり送り手と受け手の双方の側で）、つねに可能なる暴力と濫用の場として、必然的に感じとられる〔…〕<sup>46</sup>。

「赦しについて」の座談会において、デリダはクロッホの著作に立ち返り、そこで自身の議論の主要点を強調している。それは、彼が「この絶対的な非対称性」と呼ぶものに関わっており、そのもつとも巨大な暴力をなしてもいる。

もっとも暴力的な暴力とは、あなたが誰かを犠牲者にするだけでなく、その犠牲者がもはや赦すことすらできないほどに、もはや語ることもできないほどに、もはや目撃することもできないほどに、そしてそのとき赦すことを求められる立場とはしないような仕方、誰かを犠牲者とすることである。これこそが、絶対的な非対称性である<sup>47</sup>。

私にとってはとりわけ、デリダの暴力に対する関心が興味深い。それは、ただ犠牲者に対してなされた暴力だけでなく、自ら自身に、自らの記憶に由来する暴力でもある。そして犠牲者は、赦しを与えるためには、自らに対してなされた暴力を絶対に忘れられてはならず、弱めてもならないのだ。

したがって、赦すことと忘れることのあいだには鋭利な〔この暴力的な単語を私は強調しよう〕そして還元不可能な区別がある。赦すためには、暴力を、あるいはなされた攻撃や危害、悪事を記憶しなければならないだけでなく、それを生々しい状態に、いうなれば能動的に保たなければならないのだ。忘却が徹底的に排除されているがゆえに、あなたが許そうとしている暴力の幻覚のごときもの〔quasi-hallucination〕を抱いているような状況、そのような状況においてのみあなたは赦すことができる。あなたは生々しく覚えている必要がある。さもなければ、傷が消え去り、もはやさほど痛みを伴わないから赦すということになる——忘れることには多くの方法がある。あなたは暴力の表象を単純に忘れることができるし、その痛みの強度を忘れることもできる、あ

<sup>46</sup> J. Derrida, « Neuvième séance. Le 11 mars 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, op. cit., p. 337-338. この一節は、修正を経たうえで『パピエ・マシン』にも取り入れられている。 *Papier Machine*, op. cit., p. 82. [『パピエ・マシン (上)』前掲書、149-150 頁。]

<sup>47</sup> J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 57.

るいは単に距離を置くこともできるだろう。[...] これらは幾つもの忘却のやり方だ。しかし、あなたが犯罪を忘却している限り、あなたはそれを赦すことはできない<sup>48</sup>。

かくしてデリダは、赦しと忘却を同一視しようとするあらゆる伝統（このことは、英語における「forgive」と「forget」という二つの語の近さによく表れている）に異議を唱える。デリダは反対に、精神分析と死の欲動を、その還元不可能な残酷さと暴力を強調する。彼の議論の切っ先〔le tranchant〕を、赦しからあらゆる形式の忘却を分かち、そのようにして傷口を再び開くところの、この鋭利で不安定な刃の上に移動させなければならない。「純粋な赦しは純粋な記憶を必要とする」、これは、耐え難いものを無限に耐え忍ばなければならないということ、そして「暴力そのもの、暴力の強度、その質」<sup>49</sup>について何も忘れてはならないということの意味している。

デリダは、死の欲動について強調することも忘れない。死の欲動は暴力の暴力をある意味では「止揚する」ものであり、それは記憶のなかにおいてさえ、アーカイブの欲望においてさえ根底的な仕方で作動している。デリダが言うには、最悪の暴力とは記憶そのものを、痕跡にいたるまで、暴力の証言そのものにいたるまで破壊することにある。そしてこの「死の欲動は、少なくとも二つの仕方で作動している」。

一つは、暴力の、殺人のまさに記憶を、痕跡を、そして証言を破壊しようとする欲動である。犯罪者〔perpetrator〕は殺そうとするだけではなく、その殺害の記憶を消そうとさえするだろう。すなわち、いかなるアーカイブも残らないような仕方で行動し、振舞おうとするだろう。[...] これは根底的な死の欲動の一つの効果である。次に、この効果の別の部分が反対側に現れる。すなわち、破壊に対抗して、あなたはアーカイブを安全に保ち、それを積み重ねようとするだろう、アーカイブであって、単なる生きた記憶ではない——というのも、私たちは生きた記憶を信用していないからであり、あなたはアーカイブを信用しているのだ。今や、アーカイブを積み重ねるという行為は、書類の記念碑において、忘却を生み出すもう一つの道である。すなわち、アーカイブそのものの中に忘却への逆向きの欲望があるのだ。死の欲動は単に殺害の中で作動しているだけではなく、記憶をある仕方では保護しようとするときにも作動しているのである<sup>50</sup>。

デリダは精神分析を考慮に入れることにより、赦しの経済<sup>エコノミー</sup>の全体を転覆させる、そしてより根本的なことには、赦しの主題についてのあらゆる和解の可能性をも転覆させる。倒錯的な仕方によって、赦しはもっとも極端な暴力と結びついている。フロイト自身を徹底化しつつデリダが語るように、この根本的な死の欲動の暴力は「いかなる残余もなしに、いかなる痕跡もなしに、いかなる灰もなしに、

<sup>48</sup> J. Derrida, « Archive Fever (A Seminar by Jacques Derrida, University of the Witwatersrand, August 1998) », in *Refiguring the Archive*, Carolyn Hamilton et al. (dir.), Dordrecht, Springer-Science+BusinessMedia, B.V., 2002 (Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 78. 強調はミシヨーによる。

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 78 et p. 80.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 66 et p. 68. 強調はミシヨーによる。

痕跡」を破壊するのである。フロイトと共にデリダは、非経済的な欲動を思惟しており、その欲動は有限性の彼方へと向かい、「アーカイブの徹底的な破壊」を目指している。「アーカイブを破壊する力」<sup>51</sup>、これこそがデリダにとって暴力の原 - 暴力なのである。このような観点においては、時間は赦しのために何もできないだろう、和解も同様だ。真実和解委員会が「デッド・ライン」、期日、時間的限界（報告書、選挙、等々）によって限界づけられていたのと同じく、和解は有限性により依然として限界づけられている。喪の作業もまた同様だ。フロイトによれば、喪の作業はある限られた持続のなかで行わなければならないとされる——ただし、デリダはそのような主張に反論していた。ところで、この有限性そのものについて、デリダは以下のように指摘している。

〔有限性は〕別の種類〔別のジャンル、強調はミショー〕の破壊を、死の欲動を説明することができない。すなわち、アーカイブを破壊しようとする根本的な欲望は、一定の量の痕跡を一定の空間に保持しようとするところの、言うなれば人間的力の有限性とは共約不可能なのだ。したがって、ここには、有限性がもたらすものと根本的な破壊欲動のあいだでの対立あるいは競争がある。そして、この根本的な破壊欲動がつねに作動しているからこそ——そのことに私たちは注意しなければならないのだが——アーカイブの欲望は燃えるように強烈なものであるのだ<sup>52</sup>。

私たちはここで、真実和解委員会において証言をした女性たちの言葉における、三重の暴力の解きほぐしがたい絡まりを前にしている。言語の暴力（彼女たちは、偽誓をしてしまう危険を増加させつつ、自分自身のものではない言語で話している）、死の欲動の暴力、そしてアーカイブそのものの暴力である。アーカイブは自らのうちに、証言がそこに書き込まれるその瞬間に、破壊の燃えるような炉床を含んでいる——アーカイブは、そのような破壊に抗して自らは築かれたのだと言い張ってはいるが。

しかし、これらのいわば明確で計算可能な限界だけでなく、計算不可能な限界もある。幾つかのアーカイブは永遠に破壊された。単に文書だけではなく、人々もすでに消えてしまったという端的な理由からだ。加えて、痛み、暴力は多くの面においてアーカイブに記録されることができない。アーカイブの破壊は、ここで問われている痛ましい事柄の一部をなしていた。アーカイブの破壊こそまさに、まさに問題であったのだ。失踪、死、殺害、忘却、または生じた事柄を証言することの端的な不可能性。したがって、記録され、いわばアーカイブ化されるべき経験の中心に根本的な破壊があったのだ。もちろん別の問題もある。アーカイブとは単に、集められ、引き渡され、そして利用可能となった事実の集積ではない、真なる事実の集積ではないのだ。それらは解釈された事実、もちろん証人によって解釈された事実である（宣誓証言は単に事実の公開ではない、それは何が起きたのかについての能動的解釈なのだ）。したがって、「真実と和解」におけ

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 44.

る真実の概念は、この場合、単に情報を意味しているのではない、というのもそこには解釈があり、これからも解釈があるだろうからである<sup>53</sup>。

\*

しかしそのとき、真理とは何なのだろうか？ それは和解なのだろうか、あるいは裂け目なのだろうか？ それは、人があまりに拙速にそう言うように、「平和」をもたらすものだろうか、それとも、また別の種類の暴力、より残酷でさらにより恐ろしい暴力を企てるものだろうか？

真理はどこにあるのか？ どのようなジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性 の真理について人は語っているのか？  
真理とは何か？

真理の本質は何であろうか？

そして、TRC [真実和解委員会] にとって「真理」という語は何を意味するのだろうか？ [と、デリダは問うている] (PVRG, 102/38-39)。

アンキー・クロッホもまた、『カントリー・オブ・マイ・スカル』においてこの主題に取り組んでいる。その箇所では、嘘と真理の境界が、語られなかったこと、沈黙と言い落としのすべてのニュアンスが、かつてないほどにあらゆる翻訳を逃れている。

「真理」という語は、異なる複数の理論によって説明される。対応説、整合説、真理のデフレーション理論、プラグマティックな理論、真理の過剰理論、意味論的理論、二重真理、論理的真理と主観的真理の主観理論などがある。プラグマティックな真理論の提唱者たちによれば、真理は認識論的価値を持たないという——私たちの信念や歴史が真実か間違っているかを文字通りに気にかける必要はなく、それらが私たちに幸福あるいは充足をもたらさうかどうかについてこそ気にすべきだという訳である (DM, 276/270)。

もし真理それ自体が (少なくとも) 二重で二面的なものであるとするならば、もし真理はつねにそれ自体自らを裏切りうるものであるならば (「真理の裏切り」<sup>54</sup> という連辞の「恐ろしい多犠牲」をデリダは強調していた)、いかにして真理の異なった (事實的、歴史的、論理的、主観的、心理学的な<sup>55</sup>) 諸理論を調停し、和解させればよいのだろうか？ とりわけ、全面化された「ポスト・トゥルース」と目されるこの時代において、もしも真理と有用性を結びつけることが、ご存じのように、もっとも

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 50. 強調はミショーによる。

<sup>54</sup> 以下を見よ。J. Derrida, « Countersignature », trad. anglaise Mairéad Hanrahan, *Paragraph*, vol. 27, n° 2, 2004, p. 7-42.

<sup>55</sup> マーク・ニシヤニアンは、真実和解委員会が真理の四つの定義を提示していたことを想起させている。Cf. M. Nishanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together*, *op. cit.*, p. 197.



有害な組み合わせの一つであるとするならば…。しかしさらにいえば、どのような真理だろうか、どのようなジャンル＝ジェンダーの真理だろうか？ すべてを知ること、拷問のもっとも細部まで知っていること、イメージの恐怖を反芻することは必要なのだろうか？ ある男性は、自らのことを騙していた妻に向かって、次のように言った。「私にはこの事件を整理して、片付けてしまう [pack it neatly away] ための言語が必要だ」(DM, 276/270) <sup>56</sup>。しかしどのような真理だろうか？ なぜ？ どこで？ いつ？ どのように？ 『私がそれについて知れば知るほど、君はそのことを告白する。私が知らない真理については、君は決して私に言わないだろう』(DM, 277/271)。「どのように嘘と記憶喪失を区別するのだろうか？」と、委員会のある女性心理学者は問うている。「私の職業において、ある意味で嘘というものは存在しない——すべてのことは組み合わせられ、真理に反作用して影響を及ぼし、そして真理をあてにしている」(DM, 115/110)。これこそ、デリダの文学に対する関心を根底的な仕方で明らかにするものではないだろうか。彼は、エヴァンド・ナシメントとの対談の末尾において、文学の「本質的だがしばしば手に負えない場所」を強調しつつ、次のような賭金について省察を行っていた。「したがって、文学についての思考——すなわち、文学が自ら自身のうちに存在するという——は大いに私の興味を引きます。それは重大な政治的賭金であり、政治的空間を分析し変革するためのとても繊細な場なのです」<sup>57</sup>。

もし大文字の V から書かれる真理 [vérité] がもはやないとすれば、どのようなことが生じるだろうか？ ティモシー・アッシュが言うように、真理とは、「組織によって認められた証拠と細目の総体、抑圧の実施、それに抵抗する者たちを時に乱暴に利用すること、今日また別なる形式で部分的には継続し続けている複合的な暴力」<sup>58</sup>に過ぎないのだろうか？ というのも、『精神分析のとまどい』においてデリダが書いているように<sup>59</sup>、ひとは決して死の欲動を根絶することはできず、束の間遅延させ、借換えし、位置をずらすことしかできないのだが、暴力や破壊的な攻撃性も同様に、鎮圧されることも、消去されることも、取り消されることも、抹消されることも、忘却されることもできないのだから。暴力はあらゆる形式に抵抗し、その力は「別なる形式」においてつねに再び現れうるのだ。

正義はジャンル＝<sup>ジェンダー</sup>性を持つのだろうか、真理は性別＝<sup>セックス</sup>を持つのだろうか？ リオでの講演の二カ月前に行われた講演にもとづく 2004 年のもう一つのテキストにおいて、デリダは「シナゴグ」の両目を隠された彫像について、次のように書いている。「[私は] この偶像を崇拝している、視覚と声を奪われたこの女性を、この無言で苦しんでいる人物像を」<sup>60</sup>。「というのも、彼女がおそらくはほのめかしている悪と中傷の彼方で、私にはこのシナゴグが私たちを問いただしているように思えるからだ。

<sup>56</sup> 【訳注】これは『カントリー・オブ・マイ・スカル』で描かれている、浮気をした女性とその夫に向かって弁明していると思われるシーン。本論の末尾でも同じ箇所からの引用がある。この女性は著者クロッホ自身のようにも読めるが、著作の中で明確に特定されてはいない。

<sup>57</sup> « Premier entretien avec Jacques Derrida : “La Solidarité des vivants” », dans *La Solidarité des vivants et le pardon*, op. cit., p. 140.

<sup>58</sup> T. G. Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, art. cité, p. 60.

<sup>59</sup> 以下を見よ。J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Éditions Galilée, 2000, p. 72 sq. [『精神分析のとまどい』西宮かおり訳、岩波書店、2016年、92頁以下。]

<sup>60</sup> J. Derrida, « Le lieu dit : Strasbourg », dans *Penser à Strasbourg*, Paris, Éditions Galilée, 2004, p. 34.

彼女は私たちに沈黙の要求を投げかけている。[...] ただ一人の女性だけがそうなるのだから、彼女は私たちに素朴な仕方で問うているのではないだろう。啓示の真理とは何か、視覚とは何か、幕 [voile] あるいは除幕 [dévoilement] とは何か、と」<sup>61</sup>。ここでもデリダは、「この歴史における [...] 女性の特異性」<sup>62</sup>を強調している（彼は『盲者の記憶』<sup>63</sup>において泣く人々という主題について論じた際にも、そうしていた。泣く人々は、目による証言について、まったく別の仕方で思惟するよう促すのであり、さらには目の主題のまた別のジャンルの問題について、目によるのではない [aboculaire] <sup>64</sup>仕方で証言するのである。目とは、単に見て、眺めるだけのために作られたのではない、それは泣くためにも作られているのであり、そうすることによって視界との、幕との、啓示の真理との——真理そのものとの——別なる関係を開始するのである。「場は語る、ストラスブール」において、デリダは「議会 [parlement]」という語について、その語においては言葉 [parole] が嘘 [mensonge] に変質しうる (parle-ment) という多義性そのものにおいて、[議会という語を] 言葉という語よりも好むとも述べている。というのも、<sup>スピーチ・アクト</sup>言語行為として、議会は「行為中の言葉、むしろ与えられた言葉」であり、単なる演説や言葉ではなく、「自らの言葉のなかに一つ以上の声を迎え入れようとする」<sup>65</sup>ものであるからだ。ここにこそ、真実和解委員会の前でのあの女性たちの証言において、デリダを惹きつけるものがあるのではないだろうか？ 彼女は自らのためというよりは他者（話すことのできない女や男）のために話していた、彼女のなかの他者のために。それは「他者のために言葉を残す」<sup>66</sup>言葉である。女性たちの証言の言葉と沈黙において（というのも沈黙はつねに同様に重要であるからだ、その沈黙から引き離されたいいくつかの語よりもさらに重要だとまでは言わないが）、デリダが聞き取ったのはこの言葉という行為であり、赦しの発話行為そのものである。それは、「私は赦す」と語る主権的な権利を横取りすることなく、「赦しの支配的伝統において、その中で、しかし同時にそれに抗して」<sup>67</sup>、「二つの相反する、しかし不可分な意味において」<sup>68</sup> 傷つけると同時に縫合するような何ものかを、何か別のものを聞き取らせるのである。

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 36. [【訳者注記】 dévoilement という語は、アレーティアの仏語訳としても用いられる。]

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>63</sup> 以下を参照せよ。J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, p. 123 sq. [『盲者の記憶 自画像およびその他の廃墟』鶴飼哲訳、みすず書房、1998年、151頁以下。]

<sup>64</sup> この問題についていえば、犠牲者と正義は、ともにしばしば「覆い隠された目」によって表象されるという点において、両者のあいだに構造的類似性があると指摘することができるだろう。Cf. J. A. Carlson and E. Weber, « For the Humanities », in *Speaking about Torture, op. cit.*, p. 6.

<sup>65</sup> J. Derrida, « Le lieu dit : Strasbourg », dans *Penser à Strasbourg, op. cit.*, p. 41.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>67</sup> J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 18.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 5.

\*

「ジャンル＝性<sup>ジェンダー</sup> [genre]」というこの語の射程について、さらに紙幅を割いて検討しなければならない。デリダは、和解、赦し、そして真理の観念をタイトルの中で取り集めつつ、この「ジャンル＝性<sup>ジェンダー</sup>」という語に問いの全体を託していた。この語は、フランス語においては、性的差異の問いとテキストあるいは詩の発明の問い、これら二つの問いに不可分な形で結びついたままである。もしも世界中のあらゆる委員会が、「ジャンルの混同」に留まることを望まないならば、われわれが先ほど取り上げた真理の異なった複数の語義の違いをアマルガムし、さらには混ぜ合わせさえすることを望まないならば、もしも真理が真に政治的となるために、その語の通常の意味で単に「政治的」であるとは別物で、それ以上のものでなければならないとするならば、つまり、もしも単に「完全な真理」を——そして、単にその「エビデンス」（証拠として、公的、劇場的な表出などとして）を——言うことだけが問題なのではなく、真理をなす<sup>なす</sup> [faire] こともまた真に問題であるとするならば、もしもそうであるならば、文学（もうしばらくこの名を保持しておこう）は自ら自身について、自らの「ジャンル＝性<sup>ジェンダー</sup>」の真理について語りうる唯一のものであるという事態を真剣に受け取らなければならないだろう。このことは、マーク・ニシヤニアンも次のように強調している。

いくつかの極限的な契機においては、それは [ここでは小説のこと、しかし著者自身が明らかにしているように、ある時代の現実を言ったり、意識を観察したり、あるいは真理そのものを探査したりする他の文学ジャンルも、同様の資格を持つ] [小説は] 出来事と格闘しつつ、自ら自身の真理を、自らの「ジャンル」の真理を語るができるかもしれない。したがって小説は、幸運かあるいは奇跡によって、ある経験が時おりそこに書き込まれることができるような場所なのである。その経験とは、しかしながら、小説を書くということそのものから決して独立してはおらず、そのたびごとにきわめて特異な経験である<sup>69</sup>。

したがって、デリダが赦しというきわめて複合的な問いに取り組んだ際、同時に、文学的虚構の領域における証言の問いについても省察をしていたということは、偶然ではない。たとえば、ブランシヨの『私の死の瞬間』や、ツェランの詩を主題とした「証言の政治と詩学」などである。そう、まったく偶然ではないのだ、というのもデリダにとって、虚構と証言は、困惑や不安を引き起こすところの共可能性を絶えず示し、互いに取り憑きあい続けるものだからである。さらにいえば、文学はこの限界を、これらの不確かな境域 [parages] を探索することのできる唯一のものである、なぜならば虚構とは「自らを上演し、自ら自身をジャンルとして演じ、自らの分身あるいは他者——すなわち証言——に直面する」<sup>70</sup>ものであるからだ。そのとき、<sup>ソウ</sup>「ジャンルは何か？」というこれらの語に、どのような射程が、どのような翻訳が与えられるのかを問うてみよう、そしてそれらの語を、つねに

<sup>69</sup> M. Nischanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together*, op. cit., p. 200.

<sup>70</sup> *Ibid.*

(少なくとも) 二重の、分割された耳で聞き取ることとしよう。そのような耳は、同形異義語のただなかにおいて和解を妨げるものとなる<sup>71</sup>。

そうだ、もし証言が今後舞台の全体を占めるとするならば、和解の後にどのようなジャンルが残るだろうか？ これこそが問いである。この残余を担うのは小説である。このことは、小説がシェイクスピアと共に次のように問い尋ねることを可能にする。偶然にも、真理は真理でありうるのだろうか？ ここで賭けられているのは、もちろん、証言の真理である<sup>72</sup>。

「誰も／証人のためには／証言しない」<sup>73</sup>とツェランは書いていた。ひょつとすると、ただ物語あるいは詩だけが残余を担うことができる、残余の痕跡を保護することができるのかもしれない（英語では「remain [残り]」は「rem(a)inder [残余＝リマインダー]」と音が近い。「rem(a)inder」という語は、デリダが発明した「restance [残遺]」という語によってフランス語に翻訳されうるかもしれない。「残遺」は、「何が [qui]」(残余)と「何を [quoi]」(残っているもの)のあいだの不確定性を維持する)。残遺は、したがって、抵抗する [résister] ものであり、犠牲者と加害者の彼方に、否認と否定の彼方に、物質的かつ心的なアーカイブの彼方に、(自らを) 向けさせるものである。

このような振る舞いこそ、デリダが『カントリー・オブ・マイ・スカル』においてパフォーマンス的な行為として強調したものである。

小説にとって、残余以外の何もかも残ってはいない。それゆえにこそ、小説のみが次の文を示唆することができるのだ。犯罪の真理はない[...]。犠牲者は真理に対して、つねに、そして永遠に、未決定の状態に留まることとなる。この文、そうだ、ただ小説だけがそれを示唆することができるのだ。いかなる委員会の報告書も、白いページに黒い文字でこの文を記載することはできない。たとえ真実和解委員会の報告書であったとしても、自らの真理の用法を物語的な、そして治療的効果に限定するよう装うことによって、その文に接近するに過ぎない<sup>74</sup>。

<sup>71</sup> 興味深いことにも、ここまで私が論じてきたように「ジャンル＝性<sup>ジェンダー</sup> [genre]」という語は性とテキストという二重の響きを持っているにもかかわらず、マーク・ニシヤニアンは自身の論文において、その語の物語についての射程しか考察していない。そして、彼によるデリダのテキストの註解のいかなる場においても、性的差異という論点は言及されていない。

<sup>72</sup> M. Nichanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together, op. cit.*, p. 200.

<sup>73</sup> Paul Celan, « ASCHENGLORIE », *Atemwende*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967 ; trad. française André du Bouchet, « CENDRES-LA GLOIRE », dans *Strette*, Paris, Mercure de France, 1971, p. 50-51 ; trad. anglaise Joachim Neugroschel, « Ash-glory », *Speech-Grille and Selected Poems*, New York, Dutton, 1971, p. 240.

<sup>74</sup> M. Nichanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together, op. cit.*, p. 203-204.

\*

暴力の物語と物語の暴力。このような恐ろしい多義構文は、「真理」と「証言」のあいだで絶えず裏返し、互いに向きを変え、互いに変質する。このことにこそ、根本悪、人種差別と性的暴力の核心に切り込んだリオ講演において、デリダは耳を傾けようとしたのである。

アンキー・クロッホは、その物語のある地点において、真実和解委員会の舞台を離れ、ある夫と、彼を欺き、彼に問いただされている妻の対話の場面を描く（ひょっとすると、この女性とはクロッホ自身のことかもしれない。叙述はここでひどく曖昧であり、秘密を守っている）。彼女は夫に対して、委員会からの引用を読み上げる。

「叙述 [narration] による理解は、私たちが何かを解釈する際のもっとも原初的な形式である。私たちは出来事をさまざまな歴史 [=物語 *histoire*] のなかに挿入することで、その出来事に意味を与える。もしこの出来事が叙述の枠組みの中に満足のいく形で位置付けられたならば、そのとき私たちは何が生じたのかを理解したと考える。国民は自らの過去について、自らの未来を作り上げるような言葉で歴史を語る」(DM, 275/270)。

これに対して男は、乱暴に言い返す。

「たわごとを言うのはやめろ [Stop talking crap]」、と彼は言った。私はやめる。私は彼に答えるための枠組みを持たない。私は、なぜかとも正しいことがかくも正しくないのかを語るための語を持たない。定義はざるのように漏れていく。[I have no framework in which to address him. I have no words for why something so right is so wrong. Definitions leak like sieves.] (DM, 276/270)

二人のユダヤ人の友人の途切れた会話の反響から私はこのテキストを始めた。私もまたここでやめることとしよう。そして、すべてを(再)開始する二つの語を繰り返そう。「ごめんなさい、ありがとう」。

Ginette Michaud, « La vérité à l'épreuve du pardon.

Une lecture du séminaire “Le parjure et le pardon” de Jacques Derrida »

Reprinted by permission of Ginette Michaud

## 時間の弁証法と差延の思考

### ——初期デリダにおける

#### アレクサンドル・コイレのヘーゲル研究の意義——

小原拓磨

### 1. はじめに

『散種』(1972年)のはじめに収載された「書物外」でデリダは、「時間とは序文の時間である」(Dis 18)とヘーゲル的な意味で記している<sup>1</sup>。ヘーゲルの「序文」は、それを読むことによってそれに続くすべてのものをもはや読まなくてよいものにし、いわばそれらを「先取り」させるものである。このような序文の時間はしたがって次のように説明される。

序文の序は未来を現在たらしめ [le *prés* de la *préface* rend *présent* l'*avenir*]、再現前化し、未来を近づけ、未来を吸い込むのであり、未来に先行しつつも未来を先に置く。未来は明白な現前性の形式に還元される。(Dis 13)

この時間性をデリダは「本質的だが笑うべき操作」とみなす。その理由のひとつは、「エクリチュールはこれらの時間(現在、および変様された現在としての過去や未来<sup>フューチャー</sup>)のいずれにも収まらない」からである(Ibid.)。デリダはここで「現前性(*présence*: 現在性)」に回収される時間を批判している。『グラマトロジーについて』(1967年)はこの現前性優位の時間性に対して、あるいは未来予持と過去把持の弁証法による生き生きした現在の時間構成に対して、ここに痕跡としてのみ記される「絶対的過去」について語っている。それは「変様された現在の形式では、つまり過ぎ去った - 現在としては、もはや了解されえない過去」であり、「時間一般についての形而上学的概念」では理解も説明もできない仕方<sup>アヴェニール</sup>で「未来」に関係している(DG 97)<sup>2</sup>。

デリダはもう少しさきでこの過去(「現前の形式——根源的であれ変様されたものであれ——においてかつて一度も生きられたことがなく、そして今後も決して生きられることのありえない過去)を、ハイデガーに引き寄せつつハイデガーから引き離す。すなわち、その他性は、「ハイデ

<sup>1</sup> 正確には、「時間とは序文の時間であり、空間——時間がその真理だったことになる——とは序文の空間である」、と書かれている。挿入句のヘーゲル的時空論に従って、本研究は時間の観点に絞って論を進める。

<sup>2</sup> ヘーゲルの「序文の時間」とデリダの「かつて一度も現前したことの無い過去」をフランス語文法の「前未来」時制の二義性によって明解に整理している以下の研究も参照。亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、2019年、214-215頁。

ガーの意図に合致しつつ […] ときにハイデガーの言説の彼方で、「存在の意味を現前として規定した」存在論を動揺させる (DG 103)。したがって冒頭の「序文の時間」の読解も、この文脈にある。ハイデガーに従いつつハイデガーを超える地平で、また絶対的な過去をみとおす展望で、ヘーゲルの時間性が読まれている。この作業はとくに、「書物外」より以前の「ウーシアとグランマー」(1968年)において積極的にこなわれている。

本研究は、こうしたデリダの想定する時間性(現前の形式を逃れる時間)に着目しつつも、その内容の解明ではなく、この時間性を探求するにいたるデリダの思索背景の解明を試みる。言い換えれば、ハイデガーに関わるデリダの二重の読解企図について、その着想の原点を考察することが主たる目的である。そのさい注目するのはアレクサンドル・コイレのヘーゲル研究であり、そこでのコイレの思考がデリダの時間読解にどのような影響を与えたのかを確認する。

## 2. 特別な地点での差異的關係

周知のように、デリダは論考「差延」(1968年)にてコイレの論文「イエーナのヘーゲル」に言及している。「差延」の語の基本的解説をしながら、デリダはコイレのある脚注へと注意を喚起する。それは、ヘーゲルの「イエーナ体系構想」からの引用文に登場する「*differente Beziehung* (差異的關係)」の語にコイレが付した注記である。当の引用文で叙述されているのは時間の運動の分析で、時間の運動は「いま」の自己否定作用から説明される。

この単純態における無限なもの〔「いま」〕は、自己同等なものに対する契機として否定的なものであり、[…] 排除するものであり、点または限界一般である。しかし、そうした否定作用において無限なものは直接に他なるものに関係し、自分自身を否定するものである。限界、あるいは現在の契機、時間の絶対的なこれ、あるいは「いま」とは、絶対的に否定的に単純であり、すべての多数性を自分から排除する。<sup>3</sup>

「いま」は単純な点であり、同時に、「先行する“いま”」と「後続する“いま”」を排除する否定的な点である。しかしまた「いま」は自分自身をも否定し、排除し、自らの他者(次の「いま」)へと自ら移行してゆく。「いま」は自ら差異化し、自らと異なり続け、同時にまさしくそれによって、自らと同じものつまり「いま」という時間であり続ける<sup>4</sup>。このように運動する「いま」が「*differente Beziehung*」と言われる(「いまは単純なものの絶対的に差異的な関係(*absolut differente*

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1982, S. 207. (『自然哲学 上巻——ヘーゲル哲学体系初期草稿(二)』本多修郎訳、未來社、1973年、43頁)

<sup>4</sup> 「〈今〉の自己からの〈隔たり〉が時間の流れを形成し、〈今〉の自己同一性がその流れの連続性をかたちづくる。〈今〉が差異化しつつ同一性を保ち続けることが、〈流れる時間〉の本性である」(熊野純彦「歴史・理性・他者——ヘーゲルをめぐる問題群によせて」、現象学・解釈学研究会編『理性と暴力——現象学と人間科学』所収、世界書院、1997年、80頁)。

Beziehung) である」<sup>5)</sup>。

デリダがヘーゲルのこの表現にひっかかるのは、「ラテン語根をもつこの語 (differente) はドイツ語ではめったに出会われないし、ヘーゲルにおいても同様であると思われる」からである (M 14)。実際、ヘーゲルが「差異」や「区別」を言うとき、彼はむしろ *Unterschied* や *Verschiedenheit* の語を使用し、そしてそれらはつねに彼の体系に即して使われている。ヘーゲル思想の早期であるこの時期 (いわゆる「イエーナ期」) は、だからといって、そうした後年の体系的厳密さが未成熟の時期というわけではまったくない。コイレによれば、「世に出た時点でヘーゲルはすでに成熟しており」、イエーナ期でもその著述には「すでに相当に体系への道を進んだ思考が見てとれる」 (HI 148n., 149)。してみれば、ここで問題となっている *differente* の語に関しても、デリダの直観どおり、それもまた十分に熟慮されて使用されているとみなすべきである (といってもそれは、*Unterschied* や *Verschiedenheit* の語では事象を正確に表しえないという理由 (熟慮) からの *differente* の語の使用であり、この語をデリダ的な仕方で使用しているということではもちろんない。それでも、この語を採用したかぎり、ヘーゲルもまたデリダ的展望から「見ることなしに見ている」 (ED 381) と言えるのではないだろうか)。

さて、そのデリダが注目するコイレの脚注は、この問題の語に付される。コイレはこう記している。「差異的關係 [rapport différent] は *differente Beziehung* の訳。これは差異化する関係 [rapport différenciant] と言ってよいだろう」 (HI 168n.)。 *differente Beziehung* (差異的關係) という語句はヘーゲルの原文ではこのあともう一度登場しており<sup>6)</sup>、コイレはこちらにもまた別の脚注を付している。「《差異的 [différent]》の語はここでは能動的な意味<sup>アクティブ</sup>でとらえられている」 (HI 169n.)。コイレによれば、ヘーゲルの *differente* は「能動的な差異化」を言っており、「いま」(時間) は「差異化する関係」(rapport différenciant) として解されている。コイレのこの「見事な説明」によって、a を伴った *différence* つまり *différenciant* が洞察され、事態は *différance* へとずれはじめる。

「différent」あるいは「différance」と (a つきで) 書くことは、この特別な地点においていかなる脚注や説明もなしにヘーゲルの翻訳を可能にするという有用性をすでにもっている、と言えるだろう。しかもこの地点はヘーゲルの言説の絶対的に決定的な地点でもある。(M 15)

自らを否定し、自ら差異化する、時間のこの弁証法的働きそのものを、デリダはここで「差延」として捉え直そうしている。

だがその前に、なぜこの箇所は「特別な地点」と言われるのか。ここはなにゆえ、「ヘーゲルの言説の絶対的に決定的な地点」と言われるほど特権化されているのか。この問いは、同年のもう

<sup>5)</sup> Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, op. cit., S. 207. (前掲、43 頁)

<sup>6)</sup> 「この限界 [いま] は自らの否定的な諸契機のなかで分けられており、排除作用としての自分 [現在] と自分を排除するもの [将来] との関係である。この関係は、両者がそこで保持されるひとつの差異的關係として、現在である [Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine *differente Beziehung*, in der sich beide erhielten]」 (Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, op. cit., S. 208 ; 前掲、44 頁)。



ひとつの論文「ウーシアとグランメー」を参照することで明らかとなる。

この論文ではハイデガーの『存在と時間』のある長大な脚注に焦点が当てられているが、その脚注でハイデガーは次のように記している。

ヘーゲルの規定する時間概念もまた通俗的な時間理解に、すなわち伝統的な時間概念に沿っている。それどころか、ヘーゲルの時間概念はアリストテレスの『自然学』から直接くみ取られているとさえ示しうる。ヘーゲルの『イェーナ体系構想』は […] すでに『エンツュクロペディー』の時間分析をそのあらゆる本質的な点において完成させており、しかし明らかにそれは実はアリストテレスの時間論のパラフレーズである。 […] アリストテレスは時間の本質をいま [vūv] のなかに見、ヘーゲルもいま [Jetzt] のなかに見る。アリストテレスはいまを限界 [ὄρος] とみなし、ヘーゲルはいまを「限界」[Grenze] と解する。アリストテレスはいまを点 [στυγή] と理解し、ヘーゲルもいまを点 [Punkt] と解釈する。アリストテレスはいまをこのあるもの [τόδε τι] と特徴づけ、ヘーゲルはいまを「絶対的なこのもの [absolute Dieses]」と呼ぶ。 […] ヘーゲルの時間概念とアリストテレスの時間分析との直接的な連関を指摘したが、それはヘーゲルがアリストテレスに「依存」していると言い立てるためではなく、この親子関係がヘーゲルの論理学に根本的で存在論的な影響を及ぼしていることに注意を喚起するためである。<sup>7</sup>

気づかれるとおり、ハイデガーがすでにヘーゲルの「イェーナ体系構想」の時間論を扱っている。しかもハイデガーはそこに哲学の伝統的な時間理解を集約し、時間は哲学の歴史上つねに「いま」を基点に思考されてきたと述べる。(もっとも、そのことはヘーゲル自身も認識していたことではある。「いまは途方もない権利 [ein ungeheures Recht] をもっている」<sup>8</sup>とヘーゲルは書いている。) デリダにとってハイデガーのこの注記が意味しているのは、したがって、時間(と存在)は哲学においてこれまでずっと「現在 - 現前」から考えられてきた、ということである。現在がもっているあの「途方もない権利」、これこそ「哲学の歴史全体が掘りどころにしてきた当のもの」であり、まさしくそこにおいて「意味、理性、《良》識がいつも産み出されてきた」のであり<sup>9</sup>、そして、まさしくこの同じ権利が「普通の言説を思弁的言説に、とくにヘーゲルの言説に接合する」(M41)。

以上から、デリダがなにゆえヘーゲルのあの箇所を特権化し、「特別な地点」や「ヘーゲルの言説の絶対的に決定的な地点」と呼ぶのかが理解される。まさしくこの地点に哲学の歴史全体が依

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer, 11 Aufl., 1967, S. 432f. Anm. (『存在と時間 下巻』細谷貞雄・亀井裕・船橋弘共訳、理想社、1964年、328-330頁)

<sup>8</sup> Hegel, *Werke*, Band 9, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 50. (『ヘーゲル全集』第2a巻、加藤尚武訳、岩波書店、1998年、58頁)

<sup>9</sup> 別のところでもデリダは同様の指摘をしている。「[いま - 現在の] この特権は哲学的思考の境位そのものを定義しており、つまりそれは明証そのものであり、意識的思考そのものであり、真理と意味の可能な概念すべてを統率している」(VP 74)。

拠している。そして、この特別な地点にヘーゲルは「*différente*」というめったに使われない語を記載し、それをコイレが「能動的な差異化」としての「*différenciant*」へとずらし、デリダが *différance* として読み取る。

### 3. 時間の差異化作用

そうすると、コイレはどのような思考によってあの注記を付すことができたのだろうか。同じロシア移民で友人でもあるA・コジェーヴが「私の『精神現象学』解釈の源泉であり基礎をなしている」「決定的論文」<sup>10</sup>と称賛するこの「イエーナのヘーゲル」(1935年)において、コイレは当時出版されたばかりのヘーゲルの「イエーナ講義録」の解説を試みている。本研究では問題の注記に関わる部分にのみ焦点を当てるが、結論から言えば、コイレの「能動的な差異化」の着想は実のところヘーゲルその人に由来する。

ヘーゲルがわれわれに対立と矛盾について述べる時、[...]「矛盾」は内的緊張、内的引き裂きである。対立のこの闘争において、精神は「自らを措定し」、「自らを否定し」——自らを再否定し——「自らを廃棄し」、「自らを乗り越え」、「自らを無化する」。[したがって、]対立の「異なった」両項と言われるとき、それらは静かにおとなしく異な<sup>う</sup>て在<sup>る</sup>諸項 [*termes qui sont différents*] ではない。それらは「異なる」諸項 [*termes qui « différent »*] であり、すなわち互いに反発し遠ざけ合う諸項である。同様に、「異なった [*différents*]」諸行為とは、自らが対象とする諸項を「異な」らせ [*faire « différencier »*]、「異なるもの」にし [*rendre « différents »*]、まさにそれによって「他なるもの」にする行為、つまり差異化する [*différencier*] 行為、区別する行為である。そしてまさにこの行為こそ、あらゆる「差異 [*différence*]」の根底に見出されるものである。ヘーゲルは哲学の千年以上の伝統に反して、実詞ではなく動詞で思考している、と言ってもいいだろう。(HI 174)

コイレの理解では、ヘーゲルにおける対立や矛盾は「精神」の自己差異化作用であり、精神が自らを他者化し、その異なる自己に自ら関係してゆく動的な差異関係である。したがって、問題の語句「*différente Beziehung*」が「差異化する関係 (*rapport différenciant*)」と解釈されるのは、精神のこの能動的差異化の運動を想定してのことであり、そのかぎりでは、コイレからすれば当の注記はきわめてヘーゲル的な注釈なのである。さらに、コイレはこの見解をより徹底化する。この注記が付された箇所が問題となっていたのは時間であった。時間とはヘーゲルにおいては精神が現象することそれ自身であり、それゆえ「ヘーゲル的精神は時間であり、ヘーゲルの時間は精神である」(HI 179)。かくして、ヘーゲルの時間論を差異の思想から読解して、コイレは次のように断言する。「差異化 [*différenciation*] において、差異化によって、時間の弁証法的運動が構成される」

<sup>10</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947, p. 367. (『ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、201頁)

(HI 180)。

時間現象の根底に差異を見出し、時間の運動を差異によって説明する、というコイレのこうした思考は、間違いなく、時間についてのデリダの考察の手引きとなっている。ところが、デリダはコイレのこの脚注を取り上げる直前、「起源なき差延（の産出）のこの（能動的）運動を、新しい綴り方をせず、まったく単純に、差異化〔*différenciation*〕と呼ぶこともできたのではないか」（M 14）と自問している。そうしなかった理由をデリダはふたつ挙げる。ひとつは「そうした語が、なにか有機的で根源的で同質的な統一体を思い浮かべさせてしまう」からであり、もうひとつは「その語は *différencier*〔差異化する、区別する〕という動詞をもとに形成されているため、迂回と時間化をもたらす遅延との意味合い、つまり *différer* の経済的な意義を消去してしまう」からである（Ibid.）。前者の論点はすでに指摘されているとおおり「生の哲学」との区別に関わり<sup>11</sup>、後者は「差延」の時間性に関わっている。ここでの「差異化」の語はしたがって、前者を積極的に受ければ、ドゥルーズのような差異の哲学の主要概念を示唆している（そしてそこから距離を取ろうとしている）と読むことができ、後者の観点からすれば、またそもそも「能動的」の語および文脈からしても、明らかにコイレの「差異化」を指しているだろう。

けれども、コイレの「差異化」に言及するその身振りは単純ではない。迂回や遅延の経済的意義のために「差異化」の語を採らないという態度は、一方で、「差延」の思考にとって時間性が根本的であること、言い換えれば、時間を差異化の運動としてとらえるコイレの思考が無視できないものであることを意味するだろう。しかし他方でその態度は、時間を単純にコイレに従って思考するわけにはいかない、ということも言っているだろう。なぜならコイレの時間理解は、デリダからすれば、結局のところヘーゲル的地平の時間理解であり、すなわち現前性に回収される時間概念——序文の時間——だからである。しかし、そうは言ってもこのコイレ＝ヘーゲル的な時間性からの離脱はそれほど容易ではない。

まず、時間性を差延によって読解するデリダを見てみよう。現前的時間性を脱構築するデリダの明快な手際と言え、ご承知のとおり、『声と現象』におけるフッサールの「生き生きした現在」の分析であろう。

知覚される現在の現前は、非 - 現前および非 - 知覚と、すなわち一次記憶および一次予期（把持と予持）と、連続的に合成されるかぎりでのみ、それとして現れうる。これら非 - 知覚は、現働的に知覚される「いま」に、場合によって付加されたり付随したりするわけではない。それらは本質的かつ不可欠に「いま」の可能性に参加している。（VP 76）

非 - 現前との関係によってこそ現前は出現可能となり、それゆえ生き生きした現在とは純粋な単一体ではなく、非 - 現前との複合体である<sup>12</sup>。この論旨はそのまま論考「差延」でも繰り返される。

<sup>11</sup> 宮崎裕助『ジャック・デリダ——死後の生を与える』岩波書店、2020年、55-56頁および235-236頁。

<sup>12</sup> この時期、フッサールの思想に弁証法的働きを読み取る研究はいくつも発表されており、デリダの

この現在の構成、すなわち（ここで類比的かつ一時的に現象学のおよび超越論的な言語を再現して言えば〔…〕）諸々の過去把持と未来予持の標記と痕跡からなる総合としての、また、「根源的」だが還元不可能なほど非 - 単一的であるゆえに厳密な意味では非 - 根源的な総合としてのこの現在の構成、これこそは私が原 - エクリチュール、原 - 痕跡、あるいは差延と呼ぼうと提案している当のものである。（M 14）

原 - エクリチュール、原 - 痕跡、差延が、「過去と呼ばれるもの、ならびに、未来と呼ばれるものに自らを関係させ、そしてこの関係そのものによって、現在と呼ばれるものを構成する」（M 13）。

したがって、時間（いま - 現在）は差延の作用で構成される。哲学的言説がその起源とする現前的現在（意識の明証性）は、始源であるどころか、遅れてやって来る差延の効果である（だからと言って、差延がこれによって「根源的なもの」つまり現前的な起源に取って代わるというわけではもちろんない。「したがってわれわれは現前を——とりわけ意識を、つまり意識が自己の傍らに在ることを——もはや存在の絶対的な母型としてではなく、ひとつの《規定態》、ひとつの《結果》として措定するにいたる」（M 17）。しかしながら、この言明は注意しなければならない。というのも「起源は結果である」や「結果としての起源」といった命題は完全にヘーゲル的な言明だからである<sup>13</sup>。また、時間を「総合」として構成する特徴自体、そもそも弁証法的である。事実、こうした「現在の構成」はコイレの時間分析にも見出せる。

〔いま、過去、未来という〕これら異なる三契機は、自らの差異化作用において互いに延び広がり、一定の時間量を引き起こすが、他方で、自分たちの統一と差異のなかにふたたび把捉されて、不安定で生き生きした統一のなかで、われわれがヘーゲルとともに「現在」と呼ぶことになるものを構成する。〔…〕したがって「現在の」瞬間は、お気づきの通り、単純ではない。それはある内的構造をそなえており、この構造が唯一、瞬間が自己自身に対して現前することを可能にする。（HI 177-178）

「現在」はある内的構造をそなえており、現在はそれによって現在として現前する。この内的構造をコイレは「差異化（作用）」と呼び、デリダは「差延」と呼んでいる。さしあたりそのように同一視することは可能だろう。

---

読解もまたこの潮流に属するものである。この文脈からデリダのフッサール読解および弁証法の語の使用と展開を扱った詳細な研究として、以下の著作を挙げておく。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、2020年（とりわけ第一章および第二章）。

<sup>13</sup> 「この命題——結果としての起源——は文字通りヘーゲル的である。それは思弁的弁証法の本質を集約しており、本来的に思弁的弁証法の命題である。〔…〕ヘーゲルは『大論理学』の冒頭でこの命題をラテン語で書いているが（*Der Anfang ist das Resultat* [起源は結果である]）、それは偶然ではない」（M 334-335）。

したがって、時間の読解に関してコイレ＝ヘーゲルの地平から距離をとることは並み大抵のことではない。もちろんデリダはそのことに気づいていた。「ヘーゲルの言説と縁を切ることはできないし、そもそもそんなことにはなんの意味もないし、そのチャンスさえない」(M 15)。「差延」の思考はなおヘーゲル的であり、だからこそ「差延はひとつの形而上学的名称にとどまる」(M 28)と言われる。そうだとすると、「このように書かれた差延は、ヘーゲルの言説ときわめて深い親近関係をもつにもかかわらず、ある地点で […] ヘーゲルの言説の位置ずらし [déplacement] を、微細であると同時に根底的なある種の位置ずらしを仕掛けることができる」(M 15)。時間を差延の思考で読解することで、同時に、ヘーゲルの体系を動揺させることができる、デリダはそう確信している。そしてデリダにとってそれを可能にしてくれるものこそ、ハイデガーの思考である。実際、論考「差延」においても、「ウーシアとグランメー」においても、さらにはのちほど取り上げる論文「人間の目的＝終わり」でも、デリダはヘーゲルについて論じたのちにハイデガーの議論を持ち出している。デリダはハイデガーの眼でヘーゲルを読むことで、閉じた体系内の外部を見出そうとしている、と言えるだろう。

ところで、本研究の観点では、デリダのこのふるまいはふたたびコイレに重なっているように見える。というのも、コイレもまたハイデガーによってヘーゲルを読んでいるからである。

#### 4. ハイデガーとともにヘーゲルを

論文「イエーナのヘーゲル」にてコイレはヘーゲルの時間論の積極的な解釈を試みているが、そのさい、一度も言及されていないにもかかわらず、明らかにハイデガーの思考が想定されている。まずコイレは、一方で、ハイデガーがヘーゲルにおける時間の本質を「点としてのいま」と規定するのに反対して、「ヘーゲルは《瞬間》の観念を起点としているわけではない」(HI 176)と述べる。ハイデガーの意味での「瞬間」つまり「点としてのいま」あるいは「限界としてのいま」は、コイレによれば、それこそはむしろヘーゲルが破壊しようとしてた当のものであった<sup>14</sup>。ヘーゲルの目論見はこの空虚な抽象的時間を破壊し、それによって時間そのもの——「時間の精神的実在」(HI 175)——を叙述することであった。

コイレはこうした理解のもとでイエーナ期のヘーゲルを読解し、そこから、「点と限界としてのいま」あるいは「瞬間」とは別の、それとは区別された「いま」あるいは「方向づけられた瞬間 [un instant dirigé]」の観念を提出する。同じ語が、その意味作用がずらされて、使用される。これによってコイレは、ヘーゲル的時間を抽象的あるいは通俗的な時間概念から引き離す。

<sup>14</sup> したがってまた、コイレはホフマイスターにも反論する。「J・ホフマイスターは〔ヘーゲルの表現《Geist ist Zeit》を〕《Geist ist in der Zeit》のかたち修正することを提案している。われわれはこのような修正をすべきではないと考える。ヘーゲルの精神は時間であり、ヘーゲル的時間は精神である」(HI 179)。「in die Zeit (時間のなかへ)」と表記される時間は抽象的時間であり、ヘーゲルの精神的時間とは異なる。したがってこの批判は同時に、ヘーゲルの時間をこの「in die Zeit」の時間として理解し批判するハイデガー——「精神は時間のなかへ落ちる」(Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 428; 前掲、318頁)——にも暗に向けられていることになる。

この「いま」は本質的に移ろいやすく、すぐさま消えてなくなり、つかまえることは不可能である。それはただちに別のものへと変容する。それは自分自身を否認し、自ら自己自身を廃棄する。[...] ヘーゲル的な「いま」は、わずかな厚みももたない瞬間的なものであるにもかかわらず、まさしくひとつの方向づけられた瞬間である。けれどもそれは過去へ向けて方向づけられているわけではない。それが向けられているのは、反対に、将来である。まさしくこの将来 [avenir] こそ、まず最初に「来たるべきもの [à-venir]」としてわれわれに現前するものである。この「来たるべきもの」が、われわれにとって「いま」であったものを、「もはやない [le « n'est plus »]」の方へと投げ返す。将来はこれを為しながら自己自身を否認して今度は「いま」になり、そうして新たな「来たるべきもの」によって今度はそれもまた「もはやない」へと投げ返され、「かつて」[過去]へと変容する。(HI 176)

新たな「いま」の観念とともにヘーゲルの時間的運動が描写され、そのなかでも「将来」が際立たせられる。将来のこのような強調（そして過去に対する将来の優位）こそは「ヘーゲルの最大の独自性」である、とコイレは述べる (HI 177)。将来を重視するこの読解は、別のところでのコイレの注記から理解されるように、明らかにハイデガーの言説に拠っている<sup>15</sup>。したがって、コイレはいまやハイデガーの視点でヘーゲルを読んでおり、すなわち、ヘーゲルの精神的時間はハイデガーの「根源的時間」として読まれている（「時間性は根源的には将来から時間化する」<sup>16</sup>）。

ところで、コイレのこうしたヘーゲル解釈は最終的には人間学的読解であることが判明する。「ヘーゲル的時間とは何よりもまず人間的な時間であり、人間の時間である」(HI 177)。時間があるように将来を源泉とするのは、コイレによれば、その時間が「人間の時間」だからである。ここにヘーゲル哲学（とくに『精神現象学』）の人間学的読解の可能性が開かれ、のちにコジェーヴがこれを徹底的に発展させることになる。だが、ヘーゲルであれ、ハイデガーであれ、そのテキストの人間学的な読解という点で、デリダとコイレはまったく相容れない。デリダは論文「人間の終わり＝目的」（1968年）でそうした読解が誤読であり、「おそらくもっとも深刻な誤読であった」(M 139) とはっきり記す（その誤読がむしろ「戦後のフランス思想に最良の概念的資源を提供した」(Ibid.) とはいえ）。デリダは彼らの思想の非人間学的な特徴を論証する。ヘーゲルについては、（とりわけコジェーヴが『精神現象学』を人間学化したことを念頭に、）『エンツュクロペディー』での「精神の現象学」節の位置づけを根拠として<sup>17</sup>、『精神現象学』は人間学から厳密に区

<sup>15</sup> 「可能性の優位性は、時間の他の《ex-stases》（諸次元）[現在と過去]に対する将来の優位性を前提としている。われわれは将来にもとづいて生き、行動する。この点で [...] M・ハイデガーとヘーゲルが出会う」(A. Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger » (1946), in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 280n.)。

<sup>16</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 331. (前掲、170頁)

<sup>17</sup> 『エンツュクロペディー』「精神哲学」の第一章「主観的精神」はA「人間学」、B「精神の現象学」、C「心理学」として構成されている。

別される」(Ibid.)と述べ、ハイデガーについては、『ヒューマニズムについて』の一節を援用しながら、「形而上学や古典的存在論の《破壊》はまさしく人間主義に対してさえ向けられている」(M 140)と書く。

他方、「ヘーゲルの言説の絶対的に決定的な地点」にハイデガーの思考を挿し込むというコイレの手法は、たしかにデリダにとって示唆的であっただろう。ただし、デリダはコイレとはまったく別の仕方ではハイデガーに依拠することになる。そもそも、ハイデガーの思考を導入したにもかかわらず、コイレの時間解釈がまだはっきりと「現前」の価値を保持している点で、コイレの思考も現前の形而上学の伝統に属している。たとえ「いま」が点や限界という伝統的時間概念から解放されたとはいえ、いま - 現在の「途方もない権利」はまだ失われていない。あるいは、かりに「将来」の優位ということを受け入れるとしても、その将来は「まず最初にわれわれに現前する [se présenter à nous]」(HI 176) ものとして明示されている。こうした現前中心の時間性を突破して、現前の範疇に属さない時間性を探求することがデリダの目的である。そのためにデリダにとって不可欠なものがハイデガーの思考であり、それゆえの、ハイデガーの「痕跡」概念の徹底的な考究である（「差延」および「ウーシアとグランメー」両論考の後半の主題）。痕跡こそは、絶対的過去の痕跡として、この現前性を逃れる時間性の唯一の手掛かりである。「痕跡を——それゆえ差延を——現在にもとづいて、あるいは現在の現前にもとづいて思考することはできない」(M 22)。この見地から読まれるべきは、コイレの依拠した『存在と時間』のハイデガーではなく、「転回」以後のハイデガー、とりわけ「時間と存在」(1969年)の思想へ向かうハイデガーである。この違いはそのまま、同じハイデガーに従うコイレとデリダの違いとなるだろう。そして同時に、これが、「ハイデガーの意図に合致しつつ […] ときにハイデガーの言説の彼方で」(DG 103) という、冒頭で見たデリダの二重の読解企図へと昇華したのであろう、と本研究は考える。

## 5. おわりに——中期思想における痕跡

本研究はデリダの初期思想におけるコイレの両義的な影響について考察してきた。ただし、デリダ自身はこの影響についてほとんど語っていないため、その裏付けは難しい。それでも、「差延」の思考がコイレの「差異化」概念に触発されたことはたしかであるし、そこから主題的に「差延」の特異な思考を練り上げるさいにデリダがおこなったであろうコイレとの区別化は、明らかに、いかにハイデガーを根底的に読解するかの問題であっただろう。

最後に、中期以降で強調されるようになる「将来」の主題についても触れておきたい。今回見てきた初期の思考たとえば論考「差延」では、かつて一度も現前したことのない絶対的過去の「将来 [a-venir] は、このさき、現前の形式における生産あるいは再生産であることは決してない」(M 22)と言われる。「過去の将来」や「来たるべき過去」とはきわめて奇妙な言い回しである。これが中期にいたってより積極的に、たとえば『メモワール』(1988年)においては次のように言われる。

この痕跡はかつて一度も現前したことのない過去の痕跡であり、その痕跡それ自身も決して

現前の形式をとっているわけではない。それはいわばつねに来たるべきもののままにあり、将来から到来するものたち、未来から到来するもののままにある〔[traces] restent toujours, en quelque sorte, à venir, venues de l'avenir, venue de futur〕。<sup>18</sup>

将来から到来する過去という時間性は、言うまでもなく現前の範疇と論理ではもはや語れない時間性であり、デリダがはじめからこだわっている時間性である。この『メモワール』は盟友ポール・ド・マンについて論じた著作だが、ポール・ド・マンを介してヘーゲルを論じる著作でもある。デリダはここでヘーゲルの「想起」と「記憶」の二概念を取り上げ、「想起されない記憶」に焦点を当てる。それは、かつて現前したことのない、いまも（再）現前化に抵抗する過去である。さらに、ここではそれはやがて到来するかもしれない過去、来るべき過去であると暗示されている<sup>19</sup>。ヘーゲル的時間（序文の現前的時間）を突破する時間性が、ヘーゲルの体系それ自身のなかに洞察されているだろう。

## 註

デリダとコイレからの各引用は下記の略号と頁数を（ ）に併記して、本文中に組み込んだ。デリダからの引用訳文は各々の既訳を使用または参照しながら適宜変更を加えている。また、引用中の傍点強調は原文のものとし、〔 〕内は引用者による。

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967. [DG]

———, *La voix et le phénomène* (1967), Paris: PUF, 4<sup>e</sup> éd. « Quadrige », 2009. [VP]

———, *La Dissémination*, Paris: Seuil, 1972. [Dis]

———, *Marges — de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972. [M]

Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna » (1935), in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971, pp. 147-189. [HI]（拙訳「イエーナのヘーゲル」、『知のトポス』、新潟大学大学院現代社会文化研究科、第15号、2020年、55-145頁）

<sup>18</sup> J. Derrida, *Mémoires: pour Paul de Man*, Paris: Galilée, 1988, p. 70.

<sup>19</sup> こうした読解の可能性は、実のところ、コイレの記述にも見出される。「いま」の複雑な流動性（あるいは決定不可能性）によって、過去が将来として到来するという運動がたしかに読み取れる。「《いま》、将来、かつて、これら時間の《異なる》三契機は釣り合いを保ち、含意し合い、喚起し合う。[…] 《いま》は、《いま》となった《将来》によって《かつて》へと変容させられるが、それによって消失したわけではない。実際の《いま》に対立しつつ、この変容した《いま》は、それ自身ふたたび《いま》となる。なぜなら《いま》は同時にまた、まだ現実化されていない将来であるからだ（HI 177）。《いま》は「かつて（過去）」へと変容するが、この過去となった「いま」は同時に「まだ現実化されていない将来である」と言われている。この言明を積極的に受け取るならば、コイレの時間解釈においても過去は将来として（再）到来することになる。もちろん、コイレの場合は現前的時間性の運動としてこれを記しており、つまり到来するのはかつて一度は現前した過去である。この点でデリダの展望とははっきり区別されるはずだろう。にもかかわらず、将来の到来の図式はよく似ている。ヘーゲル的時間地平から抜け出すためには、やはり多大な用心を必要とするだろう。



---

## 錯綜、他性、非 - 現在

### ——初期デリダにおける時間の問題の概観<sup>1</sup>——

桐谷慧

---

#### 1. はじめに

20世紀の多くの思想家たちと同じように、ジャック・デリダ（1930-2004）の思想において「時間」の問いは重要な役割を果たしている。デリダが比較的早い時期の著作でしばしば用いた差延、痕跡、代補、散種といった語も、主に彼の後期のテキストで論じられている贈与、出来事、来るべきものといったテーマも、いずれも時間の問題と深く結びついている。また、デリダが問いに付した形而上学の歴史における「現前（*présence*）」の特権とは、時間の観点から見れば、「現在（*présent*）」に与えられた特権のことである。したがって、時間の問題を取り上げることは、彼の思想を検討するうえで大いに意義があるといえよう。

デリダにおける時間の問いには、ハイデガー、レヴィナス、フロイトなどの影響が認められるが、フッサールの現象学的時間概念との批判的対決において練り上げられた部分も大きいと考えられる。デリダは現象学の研究からその哲学的キャリアを開始しており、1970年ごろまでにおける彼の主要な読解対象はフッサール現象学であった。本稿では、デリダの比較的早い時期のテキスト——1954年の『フッサール哲学における発生の問題』から、『余白』（1972）に収められている「ウーシアとグランメー」まで——における、主に彼の現象学読解を検討することを通して、そこで論じられている時間の問いを概観したい。さしあたりわれわれは、この時期のデリダが時間をどのように捉えていたのか、彼のいわゆる「時間論」を明らかにすることを試みる。これまで、デリダの時間の問いについては、現在に与えられた特権の批判という論点をもっぱら強調される傾向にあった。本稿では、デリダの時間についての議論を時系列的に検討することにより、その「時間論」の具体的内実についても考えてみたい。このような作業は、彼の思想の発展を理解することにも寄与しうると思われる。しかし、われわれは最終的にデリダのうちに、「時間論」

---

<sup>1</sup> 本稿は、2020年9月に脱構築研究会主催で行われたオンラインセミナーでの発表原稿を加筆修正したものである。セミナーの主催者、質問やコメントを寄せてくださった参加者の方々に、この場を借りてお礼申し上げたい。オンラインセミナーでの発表は、「なぜ脱構築しなければならないのか」と題されており、著者が2020年にストラスブール大学に提出した博士論文 *La genèse de la déconstruction : Derrida et le temps de la phénoménologie* の概要を報告するという趣旨であった。この論考全体が要約文的な体裁をとっているのは、そのような事情に由来する。また、オンラインセミナーでの発表時から、タイトルを変更していることをお断りしておく。

の断念のごときもの——時間への別れ (adieu au temps)<sup>2</sup>、少なくとも時間論への別れ——をも見出すであろう。概念化不可能な「時間」をいかに思考するのかという問いは、彼の時間の問題につねにつきまとい、それを不安定化させるものであるということをおおきく指摘しておこう。

## 2. 時間と弁証法——『フッサール哲学における発生の問題』

デリダのテキストの読解を始める前に、フッサールの現象学的時間概念について、デリダとの関連からごく簡単に確認しておきたい。フッサールは、数回にわたって時間の問題について集中的な思索を行っているが、早い時期の彼の時間についての分析は、ハイデガーが編纂に関わった『内的時間意識の現象学』講義（以下『時間講義』と略称）にまとめられている。また、『ベルナウ草稿』や『C 草稿』などには、それ以降の時期の時間論が収められている。このうち、デリダが現象学的時間について考察する際に取り上げるのは、主に『時間講義』である。

『時間講義』はすでによく知られたテキストであるが、このテキストにおいてデリダとの対比を考える上で重要と思われるポイントを、三点ほどあげておこう。1) フッサールは、「過去把持 (Retention)」や「未来予持 (Protention)」という概念を導入することにより、点的で瞬間的な現在という伝統的観念から離れ始めている。点的な現在とは、フッサールにとって理念的限界に過ぎず、彼は近い過去や未来をも含んだ「大きな今」という考えを提示している（第 16 節）。2) 客観的時間を遮断しつつ過去把持という概念を導入することにより、フッサールは過去に独特の地位を与えている。過去把持において把持される過去は、実在する減衰した反響などではなく、意識の実的な内容でもないといわれる。デリダの言葉遣いを用いるならば、過去把持は、過去の独特な残存、ある種の生き延びを思考可能にするものともいえるかもしれない。3) フッサールは『時間講義』の補遺 VIII において、意識の流れの統一性は意識が流れることという「事実 (Tatsache)」と不可分であると述べている。これは、時間の形式や本質は、時間が流れるという事実や時間の存在と切り離しがたいということの意味していると考えられる<sup>3</sup>。

以上の点を踏まえた上で、デリダ自身のテキストを見ていくこととしよう。彼の最初期の研究は、1954 年に執筆された『フッサール哲学における発生の問題』にまとめられている（刊行は 1990 年、以下『発生の問題』と略記）。このテキストの主な狙いは、フッサールにおける「発生 (genèse)」という概念を網羅的に検討することを通して、現象学のうちに「弁証法 (dialectique)」を見出す

<sup>2</sup> この表現は、ハイデガーの『精神現象学』についての講義のフランス語訳において用いられているものであり、カトリーヌ・マラブーはこの翻訳を踏襲して自著で用いている。デリダもまた、この翻訳が問題含みのものであることを認めつつ、マラブーについての論考で使用している。Cf. Jacques Derrida, « Le temps des adieux : Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 188, n° 1, 1998, p. 27.

<sup>3</sup> 「[体験流・意識流それ自体の] 統一性は、その流れそれ自体の事実によって原本的に構成される」(Edmund Husserl, *Husserliana X*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, S. 116 [『内的時間意識の現象学』谷徹訳、ちくま学芸文庫、2016 年、513 頁])。また、補遺 VI においては、「原事実 (Urtatsache)」という語も用いられている。この点は、後期フッサールにおける「生ける現在」の問題を先取りしているように見受けられる。

ことにある。デリダは、厳密な学としての哲学の正当な出発点たりうるのは現象学であるとして、その方法論的な意義を強調する。しかし同時に、現象学は事実に・時間的には事実に存在につねに先立たれており、その存在を遡行的にしか論ずることができないとも指摘する。方法論としての現象学が権利上の優先性を持つのに対して、事実に存在を扱う「存在論 (ontologie)」<sup>4</sup>は時間の順序においては先行している。そのため、現象学と存在論は互いを必要としあっており、そのどちらかを絶対的な起源とみなすことは不可能であるという事態が帰結する。このような解消不可能な終わりなき相互関係こそ、若きデリダが「弁証法」と呼んだものである。彼は、現象学と存在論の弁証法を肯定し、明示的に引き受けることが重要であるとして、弁証法のテーマこそが「哲学の完成 (accomplissement de la philosophie)」であるとさえ書いている<sup>5</sup>。

次に、このテキストにおいて時間がどのように論じられているのかを確認したい。『発生の問題』においては、時間もまた弁証法という概念を用いて思考されている。まずデリダは、イヴォンヌ・ピカールらの議論に依りつつ、フッサールが時間の弁証法的構成、あるいは時間におけるアプリアオリな総合を見出したという点を高く評価する。前述のように、フッサールは『時間講義』において過去把持や未来予持という概念を導入した。過ぎ去った原印象が未だに把持されているという事態を指す「過去把持」(第一次記憶)は、現に実在している残響ではなく、過去を振り返って捉えなおす「再想起」(第二次記憶)でもない。デリダは、過去把持とは過去の「準・現前 (quasi-présence)」<sup>6</sup>を表す独特の概念であるとする。

デリダの解釈によれば、過去把持の概念を導入することは、点的で瞬間的な現在という古典的な現在概念を問いに付すことにつながる。フッサールの議論では、顕在的な「今」(原印象)はそれ自体としては単に理念的な限界に過ぎず、つねに過去把持や未来予持を伴うものであるとされる。顕在的な「今」は「ある程度の時間的密度」を有しており、把持され予持された「今」と、つまりある種の「非・今」との還元不可能な関係をつねにすでに持っていたということとなる。このような事態をデリダは「時間的弁証法」、「時間の弁証法的構成」、「未来予持と過去把持の弁証法」などと呼ぶ。言い換えるならば、「今」はそれ自体で独立した不可分なものではなく、「非・今」との関係によってのみそれ自体でありうる、ともいえるだろう。この点において、フッサール(およびブレンターノ)の時間分析は、現在を分割不可能な根源として描く傾向のある古典的時間概念を脱却しつつあると評価される。もしも現在を単純で充溢した根源として考えるならば、なぜそれが過去へと転化するのか——すなわちなぜ時間は流れるのか——ということが、説

<sup>4</sup> 『発生の問題』において存在論という語は、事実に存在を論じるものといった程度の意味で用いられており、存在論的差異といったハイデガー的問題系はまだ十分に考慮されていないように見受けられる。

<sup>5</sup> Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 125 (『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年、311頁)。この点については、以下の拙論もご参照いただくと幸いである。桐谷慧「現象学、存在論、弁証法 初期デリダにおける『哲学』について」『Résonances』第12号、東京大学教養学部フランス語・イタリア語部会、2021年、14-28頁。

<sup>6</sup> Derrida, *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 190 (『発生の問題』前掲書、119頁)。

明不可能となるだろう<sup>7</sup>。それゆえデリダは、現在と非 - 現在はつねにすでに錯綜しているのであり、起源は単一のものではなくすでに一つの弁証法、一つの総合であると考えたのだ。「すべては錯綜から始まりうる」<sup>8</sup>のである。

このように、一方でデリダはフッサールの時間分析を高く評価するのだが、他方で、フッサールの時間の議論には存在論的な次元が欠けていると批判をしてもいる。彼の読解によれば、現象学は時間をその存在から切り離してしまっただがゆえに、時間の非時間的形相、時間のノエマ的意味しか捉えることができず、最終的には時間を非時間性——永遠性——へと還元してしまっているという。若きデリダの考えでは、時間においては存在と本質が弁証法的に一体化しているため、両者を切り離すことはできない、時間と存在の弁証法がある。そして、根源的な時間とは、存在と一体化した時間、「人間の実存の時間性」だとされる。

フッサールはより深い時間性——それは自らの本質と弁証法的に一体を成してあらゆる還元にも抗する人間の実存 [existence humaine] の時間性に他ならない——へと絶えず送り返されたにもかかわらず、結局は時間性を、非時間的な起源性によってすでに構成された形相的構造へと還元した。[...] フッサールは彼が企てた計り知れない哲学的革命にもかかわらず、ある巨大な古典的伝統に依存として囚われている。その伝統は、人間的な有限性を歴史の偶発事や「人間の本質」へと還元し、[...] 可能的あるいは現勢的な永遠性を土台にして時間性を理解するのである<sup>9</sup>。

このように、『発生の問題』においては、そこで本質と存在が弁証法的に一体化しているところの、人間の実存の時間性に重要な役割が与えられている。しかし、そのような実存的時間性とは、十全な仕方で把握することはできないものであるようにも思われる。なぜならば、哲学が厳密な仕方で論じることができるのは、何らかの本質や形相だけであり、「実存それ自体は [...] 哲学的な眼差しに対して現れることはできない」<sup>10</sup>からだ。デリダが後のテキストにおいて、「人間」という概念を問いに付したことはよく知られている。ただ、彼の最初のテキストにおいてすでに、時間を論じることそのものの困難さが意識されているということは、注意を払うに値する。

『発生の問題』には、デリダが後に展開することとなる多くのテーマの萌芽が認められる。と

<sup>7</sup> シェリングもまた類似した論法でヘーゲルを批判していた。シェリングによれば、ヘーゲル的理念はそれ自体完結したものである以上、自らの他者——自然——へと移行する必要がなく、その移行の理由を説明することができない。それゆえヘーゲルは『論理学』の末尾で、理念の「決断」という恣意的な概念を持ち出さざるをえなくなった、とシェリングは批判的に読み解く。デリダによる充溢した起源という観念の批判には、このような議論と共通点があるのではないだろうか。

<sup>8</sup> Derrida, *Le problème de la genèse*, op. cit., p. 12 (『発生の問題』前掲書、14頁)。

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 41 (同上、46頁)。ただし、フッサールは意識流の形式とそれが流れるという事実とが不可分であると『時間講義』において語っており、デリダの解釈に反して、時間と存在の弁証法をフッサールの議論のなかに見出すことも可能であるように思われる。

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 225 (同上、224頁)。

りわけ、本稿の論旨に関わるものとしては、以下の点が重要である。1) 過去把持の概念などを解釈することを通して、現在の点性、瞬間性を揺るがすような「時間の弁証法的構成」という考えが提示されている。2) 根源的な時間性が人間の実存的時間性であるとされることにより、時間の概念化の可能性そのものが問いに付されている。これら二点は、後のデリダの時間についての議論においても、重要な論点となるだろう。

### 3. 忘却と生ける現在——「序説」における時間の問題

次に、デリダが1961年に「幾何学の起源」を翻訳した際に付した、「序説」を検討しよう。「幾何学の起源」は、『危機』書に関連付けられるフッサール晩年の草稿である。この「幾何学の起源」および「序説」では、どのようにして歴史の中で普遍的で理念的な幾何学的意味は産出されるのかという問いと、その一度産出された意味がいかに客観的となりうるのかという問い、これら二つの問いが主に論じられている。ここでは紙幅の関係上、後者の問い、客観化のプロセスに問題を限定したい。フッサールによれば、幾何学的意味は、まず歴史上のある一個人において明証的に把握される必要がある。単純化すれば、ある幾何学的命題は、歴史上のある日付において、ある幾何学者個人によって産出されなければならなかったということだ。そして、この生み出された意味が時の流れの中で失われずに定着するためには、その個人の意識の内部において把持され、反復され再認される必要がある。次いで、この意味が他者とも共有される客観的なものとなるためには、言葉によって表現され、<sup>パロール</sup>口頭言語を通して同時代の幾何学者の共同体内で共有されなければならない。しかし、それだけではまだ十分ではない。パロールは発話されると同時に消え去るものであるため、それにより表現される対象の「永続的現前 (*présence perdurante*)」を保障することができないからだ。意味の最初の産出者であるその幾何学者個人や、同時代の共同体の構成員の死後にも産出された幾何学的意味が生き延びるためには、それが文書、書記言語に書き込まれる必要がある。このようなプロセスにより、ある命題は客観的となりうる、つまり時間に左右されない非時間的なものとなりうる——しかし、この非時間性とは実のところ、時間のどのような位置においても同一に反復されうるという意味で汎時間性である。

デリダによれば、「幾何学の起源」において問題となっているのは、あらゆる過去の意味が沈殿し、未来への投企、新たな意味創設の前提となりうるような文化、伝統の歴史的時間性である。この議論を支えている前提とは、個人の内部で一度産出された意味は、完全に忘却されることはないということ、そして、その有限な個人が死亡したとしても、共同体は過去に産出された意味の全体を保持しうるということであろう。個人的主体の次元においても、歴史的共同体の次元においても、フッサールにとって「忘却は [...] どれほど深くあろうとも決して根本的ではなく、意味はつねに——原理上および権利上——再活性化させられうる」<sup>11</sup>のだ。いうまでもなくフッサールは、<sup>事実</sup>事実に忘却がありうるということ、ある幾何学的真理が地上から消えうるという

<sup>11</sup> Derrida, « L'introduction à *L'origine de la géométrie* », Paris, PUF, 1962, p. 98 (『幾何学の起源』序説) 田島節夫ほか訳、『幾何学の起源 (新版)』所収、青土社、2003年、145頁)。

ことを否定しているのではない。しかし彼にとって、そのような忘却や消失は一時的、事実的な偶発事に過ぎず、一度産出された意味は少なくとも権利上はつねに再活性化可能であるだろう<sup>12</sup>。

これに対してデリダは、幾何学的意味の客観化の過程における最後の契機、エクリチュールの契機を強調し、それは「真理の消失 (disparition de la vérité)」の可能性、つまり忘却の可能性を本質的に刻み込むのではないかと問う。というのも、エクリチュールとはつねにその書き手の不在 (死) において作動しうる言語のことであるからだ。書かれたものは、つねにその最初に付与された意味とは別様な読まれ方へと開かれている。フッサールは、一義性の理念、一義的な意味の反復という理念——この理念は、カントの意味での理念だとされる——へと訴えかけることにより、忘却の可能性を偶発的、単に事実的なものにしようとした。それに対してデリダは、そのような理念的一義性が歴史において事実上達成されることはありえない以上、この忘却は本質的ではないかと問う。言い換えるならば、「起源の『危機的な』忘却は偶発的な迷いではなく、真理の運動に対する忠実な影ではないだろうか」<sup>13</sup>と問うているのだ。そして彼は、「有限性は本質的であり、根底的な形で乗り越えられることは決してない」<sup>14</sup>としたうえで、「事実と意味 (あるいは権利) の区別は、根源的有限性の自覚によって消え去るだろう」<sup>15</sup>と述べる。

デリダがエクリチュールというテーマによって導入しようとする忘却の本質的可能性とは、ある過去の意味を十全な仕方ですべて反復することの不可能性であるといえる。このような十全な再現前化の不可能性は、本稿の観点からいえば、過去の現在に対する他性、過去の不可逆的な過ぎ去りを表していると考えられる。フッサールは忘却が事実的には不可避であることを知りながらも、それを偶発的な事態とすることにより、過去の保持、過去の沈殿という側面を重視しているように見受けられる。これに対してデリダは、忘却を本質的とみなすことにより、過去の過ぎ去り、過去とのある種の隔たり——「隔時性」——を強調しているといえる。このようなテーマは、『発生の問題』にもその萌芽は認められるが、デリダのテキストの中で初めて明示的に現れたのは、「序説」でのエクリチュールの問題においてであろう。彼は、言語やエクリチュールに見出され

---

<sup>12</sup> リクールによれば、フッサールの時間性においては、「あった (était)」が「もはやない (ne plus)」に優先しているという。リクールは、フッサールの時間論に「差異」を刻み込もうとするデリダなどに対して、フッサールが今の連続的な「変様」を重視していたことを強調する。「もはやない」は「あった」から生じるのであり、変様が差異に先立つとされるのだ。Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Seuil [poche], 1991, t. III, p. 60-61 (『時間と物語 III』久米博訳、新曜社、1990年、50-51頁)。ここには、時間のアポリア的性格を考える上での、二つの立場の違いが認められる。連続性や変様を重視する場合、時間における根源的な他性や差異を思考することは難しくなるだろう。しかし反対に、デリダのように他性や差異を強調する場合、時間の連続性——これもまた時間の「謎」の一つではないだろうか——を十分に思考できなくなる恐れがあるように思われる。非連続性を強調するべきか、連続性を重視するべきか。時間そのものが連続的でありかつ非連続的である以上、問題はつねに困難である。

<sup>13</sup> Derrida, « Introduction », art. cit., p. 108 (『幾何学の起源』序説) 前掲論文、154-155頁)。

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 77 (同上、117頁)。

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 108 (同上、155頁)。したがってデリダにとっては、「事実」と「権利」の事実上／権利上の区別可能性／不可能性が重要な問題となるだろう。

る構造を、時間の中に読み込んだのだともいえる<sup>16</sup>。今、この瞬間という顕在的な現在と、他なる現在——過ぎ去った、あるいは来るべき現在——とのあいだには「根源的他性」<sup>17</sup>がある。過ぎ去ったものは、取り戻しえない仕方過ぎ去ったのであり、来るべきものはつねに予測不可能なままに留まるのだ。

『発生の問題』において論じられていた、時間の諸々の「今 (maintenant)」のあいだの根源的錯綜というテーマは「序説」においても維持されている。したがって、ここで時間というものは、相互に根源的に異なった「今」のあいだの還元不可能な錯綜として捉えられている、といえるだろう。つまりは、「時間の諸々の絶対的起源の無限の多様さと無限の絡み合い [implication]」が同時に思考されているということだ——このような時間についての考え方は、アポリア的なものとも、日々われわれがそれを生きているという意味で日常的なものともいえるのではないだろうか。アポリア的というのは、諸々の「今」が互いに無限に異なっているとすれば、それらのあいだの関係は不可能になるように思われるからだ。日常的というのは、過去を再び生きることではできず、未来を先取りすることはできないこと、それにもかかわらず、「今この瞬間」は過去や未来なしには何ものでもないこと、このことをわれわれは暗黙裡によく知っているからだ。

「序説」では、時間自身の「弁証法的な間主観性」が、「他のすべての間主観性一般に権利を与え、現出することと消滅することとの論争的な統一を還元不可能にする」<sup>18</sup>とされている。ここから、この時期のデリダが、時間という主題に大きな重要性を認めていたことが伺える。このテキストにおける時間についての記述には、デリダによる「時間論」——そのようなものがあるとして——の多くの特徴がすでに認められる。しかし、ここにはそのもっともよく知られたテーマ、すなわち現在の特権の批判というテーマはまだ現れていない。その反対ですらある。というのも、「序説」においてデリダは、「生ける現在 (présent vivant)」の概念こそが時間における錯綜と他性を可能にするものであると述べているからだ。

絶対的起源の他性は、私の〈生ける現在〉において構造的に現出するのであり、何か私の〈生ける現在〉のようなものの根源性においてしか現出しえず、それとして認められることができない<sup>19</sup>。

ある過去が、顕在的な現在と根源的に異なるものであるにもかかわらず、なおそれと還元不可能な仕方に関係しうるとすれば、それはその過去が「過ぎ去った現在」であるから、「私の他なる現在」であるからだとされる。ここでは、「生ける現在」こそが時間のアポリア的構造を可能にす

<sup>16</sup> 同様の挙措は『声と現象』などにも認められる。ここから、たとえばデビッド・ウッドは、デリダが論じている時間を、「言語の時間」と呼んだ。Cf. David Wood, *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1989, p. 267-277.

<sup>17</sup> Cf. Derrida, « Introduction », art. cit., p. 82 (『幾何学の起源』序説 前掲論文、120-121頁)。

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170 (同上、249頁)。

<sup>19</sup> *Ibid.* (同上、250頁)。

るものとして提示されている。「生ける現在」とは、決して単一の点的現在に還元されることができず、無限な錯綜——「未来把持と過去把持の相互的で還元しえない、果てしない絡み合い」<sup>20</sup>——を示すという意味で弁証法的であるのだが、同時に、意識の変わることなき普遍的な形式としては非弁証法的でもある。したがって、「生ける現在」は弁証法と非弁証法の弁証法ということとなる。このように、「生ける現在」自身の弁証法的性格こそが、時間の弁証法的錯綜と無限な多様性を同時に可能にするとしてされているのである。

現在の特権の批判というモチーフがデリダにおいて明確化されるのは、1960年代半ばにおいてであると考えられる。われわれはそれを、デリダ思想の「転回」とみなすことも、すでにある程度確立された思想の発展・再編成と捉えることもできるだろう。やがて「生ける現在」は、現象学の形而上学への帰属を示す決定的な概念として名指されることとなる。しかし、「序説」におけるこの概念の扱いを考えれば、「生ける現在」とは、後にデリダが論じる差延や痕跡といった運動と遠く隔たったものであるというよりはむしろ、それらにきわめて近いもの——しかし、その近さにおいて差異を刻印されたものである、ということができるのではないだろうか。

#### 4. 現在の特権——「暴力と形而上学」と『ハイデガー講義』

この節では、「暴力と形而上学」の二つの版——1964年に『形而上学道德雑誌』に掲載され、1967年に加筆修正を経て『エクリチュールと差異』に収録された——、および1964-1965年にデリダが高等師範学校にて行った『ハイデガー講義』を取り上げ、現在の特権の批判というテーマについて考えてみたい。まず、エマニュエル・レヴィナスの思想について論じた「暴力と形而上学」であるが、『差異とエクリチュール』に収録された版においては、現前の特権、現前の形而上学というテーマが明確に現れている。たとえばそこでは、「時間化ならびに他なるエゴとの連関の主題を取り上げるたびに、現象学が存在の問いを自らのうちにはらむとしても、現象学はやはり現前の形而上学によって支配されている」<sup>21</sup>と記されている。「暴力と形而上学」には、この引用以外にも何か所か類似した記述があるが<sup>22</sup>、それらはすべて『エクリチュールと差異』に収録された際に加筆された箇所であり、1964年の『形而上学道德雑誌』に収録された版においては、現前や現在の批判というモチーフは明確ではない。ハイデガーの思惟についても、1964年の初版においては、「〈存在〉(Être)は存在者(ens)の具体的現前である」と記されていたが、単行本収録版においては、「存在(être)は存在者(ens)の具体的現前よりも『古い』」<sup>23</sup>という記述に変更されている。このことから、現前、現在の特権の批判という問題系が、「暴力と形而上学」の二つの版のあいだの時期に確立されたことが推測される。

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 158 (同上、238頁)。

<sup>21</sup> Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 196 (『エクリチュールと差異〈新訳〉』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年、262頁)。

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, p. 178, 225 (同上、236、302頁)。

<sup>23</sup> Derrida, « Violence et métaphysique : Deuxième partie », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 69, n° 4, 1964, p. 456 ; *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 205 (『エクリチュールと差異』前掲書、274頁)。



「暴力と形而上学」については、「痕跡 (trace)」に言及している箇所も注目に値する。「絶対的に過ぎ去ってしまったある過去」へと送り返すレヴィナスの痕跡という観念を、デリダが借り受けたことはよく知られている。この痕跡の観念は、「序説」ではエクリチュールという問題により示唆されていた過去の不可逆的な過ぎ去りという事態を、より先鋭化して表すものだと考えられる。ダステュールなどは、レヴィナスの時間論がデリダに与えた影響を強調している<sup>24</sup>。われわれはそのような解釈に反対はしないが、事態をいささか複雑化させたい。レヴィナスが痕跡という語についてまとまって論じたのは、主に1963年の「他者の痕跡」においてである。このテキストが公刊されたのは、「暴力と形而上学」の雑誌版の執筆中であったため、雑誌版でデリダは痕跡という語に脚注においてしか言及できていない。ただ興味深いことにも、1964年のデリダは、痕跡が関わるとされる「現在であったことのない過去」について、次のように書いている。

〈現在〉においてとは別の仕方生きられうるような経験は存在しない。〈現在〉においてとは別の仕方生きることのこの絶対的不可能性、この永遠の不可能性が、〈理性〉の限界として、思考不可能なものを定義している。その意味が(過ぎ去った)〈現在〉という形式では思考されえないような〈過去〉の観念は、哲学一般にとってのみならず、哲学の外へと一步踏み出そうと欲する〈存在の思惟〉にとってさえも、不可能 - 思考不可能 - 言明不可能なもの [l'impossible-impensable-indicible] である。この観念はしかしながら、レヴィナスの最新の著述のなかで練り上げられた〈痕跡〉についての〈哲学〉において一つのテーマとなっている<sup>25</sup>。

この箇所を見る限り、デリダは痕跡および「現在であったことのない過去」という観念に対して、「不可能 - 思考不可能 - 言明不可能なもの」として警戒を示しているように思われる。重要なのは、この一節がごく軽微な修正を経つつも、論旨はほぼそのままの形で1967年の『エクリチュールと差異』の版においても残されているという点である。1967年の時期においては、『グラマトロジーについて』や『声と現象』などの著作において、デリダは痕跡という観念をある意味で「肯定的」に活用していた。そしてまた、前述のように、「暴力と形而上学」は単行本収録の際に多くの箇所が加筆修正されている。しかし、それにもかかわらず、痕跡という観念に対して肯定的ではないようにも見受けられるこの記述が、ほぼそのままの形で単行本版に残されているという点について、その意味を考えてみる必要があるのではないだろうか。

われわれはこの一節を、「痕跡」の観念に対する、そしてその観念が喚起しかねない「絶対的非

<sup>24</sup> Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie*, Paris, Hermann, 2016, p. 90-91. デリダはすでに『発生の問題』において、フッサールの「遡行的問い (Rückfrage)」に着目していた。デリダにおいてこの問いが深化したのは、レヴィナスの痕跡と並んで、フロイトの「事後性」の概念を参照することによってであると考えられる。

<sup>25</sup> Derrida, « Violence et métaphysique : Deuxième partie », art. cit., p. 449. この文は、大文字を小文字に変えるなどの軽微な修正をされつつ、『エクリチュールと差異』の版でも残されている。Cf. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 194 (『エクリチュールと差異』前掲書, p. 258) .

- 現前」とでもいうべきものに対する、デリダのある種の留保を表すものと解釈したい。すなわち、1967年というデリダが痕跡の観念を自らの思想を練り上げるために積極的に活用していた時期においても、彼はその観念に対して一定の留保をつけていたのではないかということだ。それはおそらく、痕跡が関わりとされる「現在であったことのない過去」という観念が、現在という形式の全き外部、絶対的非-現前や端的な不在のごときものを想起させかねないからではないだろうか。そのような絶対的非-現前は不可能であり、現前の否定的様態に過ぎない。また、現前性の脱構築とは、現前という形式を抜け出して別の場所へと赴くこと、絶対的非-現前や不在を称揚することではない。それは、現前というものがつねに純粹ではありえず、ある種の不在（ある種の非-現前）との関係においてしかありえないと示すこと、あるいは、現前がもはや根源的な要素ではなく、それが実は「痕跡の痕跡」であると示すことである。いずれにしても、現前というものの単なる抹消は問題とならない。またデリダは、形而上学を「一度きりに (une fois pour toutes)」に打破したり、そこから脱出したりできるとも考えていなかった。彼が「決して現前しなかった過去」と書くとき、それはむしろ「決して純然な仕方では現前しなかった過去」のことを指していると考えべきではないだろうか。おそらくデリダは、レヴィナスの痕跡観念が、そのような絶対的外部性を素朴に措定しているとは考えていないだろう。しかし少なくとも彼は、自らの思想が、非-現前の形而上学とでもいうべきものに陥る危険性を認識しており、それに対して警戒していたことは間違いない。

加えて、「暴力と形而上学」においては、「他」が「同」に対してしか現れえないという事態を「超越論的暴力」、「根源的暴力」などと呼び、最終的にそのような暴力を時間や「生ける現在」と結びつけてもいる。

結局のところ、同のなかで、同にとって、同によってのみ他者が他者として現れ、他者が尊重され、また、他者がその現象の解放そのもののなかで同によって隠蔽される必然性として暴力を規定したいのなら、その場合、時間が暴力なのである。[...] もし、自己のうちなる他者への時間の開けの絶対的形式たる生ける現在が、エゴ論的生の絶対的形式であるなら、またエゴ性が経験の絶対的形式であるなら、その場合、現在、現在の現前性ならびに現前の現在に起源的に、しかも永久に暴力である。[...] 暴力としての現前は有限性の意味であり、歴史としての意味の意味である<sup>26</sup>。

時間においては、過去や未来という他なるものは、現在において、現在にとってしか現れることができない。すなわち、われわれは決して過去そのものや未来そのものに無媒介的にアクセスすることはできない。したがって、最終的には、時間や現在自体が暴力であるのだ。しかしそれは、回避したり抹消したりすることのできる暴力ではない——というのも、われわれは時間や現

<sup>26</sup> Derrida, « Violence et métaphysique : Deuxième partie », art. cit., p. 449 ; *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 195 (『エクリチュールと差異』前掲書、259頁)。

在の外で生きることはできないのだから。このような暴力の還元不可能性を認めつつ、可能な限りそれに抵抗すること、可能な限りの最小の暴力を目指すこと、すなわち可能な限り現在を非-現在へと開くこと、これが現前の特権の脱構築というものの一つの目標であろう。

次に、1964 - 65年の講義である『ハイデガー講義』を取り上げたい。主に『存在と時間』の読解が行われているこの講義録は、デリダが現在の特権という問題に批判的に言及している、現時点では時系列的に最初のテキストである。この問題は、とりわけ第6回目の講義において論じられている。ハイデガーが1920年代のテキスト以来、伝統的・通俗的時間概念においては現在に優位性が与えられてきたと論じていたことは、よく知られている。デリダはまず、ハイデガーの解釈を念頭に置きつつ、哲学というものがつねに現在の特権視してきたと語る。ちなみに、ここでデリダが「現在 (présent)」や「現前 (présence)」という語で表す対象には、ドイツ語の Gegenwart (現在) や Anwesenheit (現前性) に留まらず、Vorhandenheit (手前性) のことも含まれている。présent/présence は、これらの異なる系列のドイツ語の「<sup>エコノミック</sup>経済的」な翻訳であるともいえるだろう。さて、デリダはある意味ではハイデガー本人以上に、哲学の内部における現在の特権を強調する。

すべてが、すなわち〈形而上学〉の解体のなんらかの行為だけではなく、その解体の全体が、そしてそれを総体として統御する意味〔方向〕が、そのようなすべてが〈現在〉の意味のまわりで、哲学の全体によって現在に与えられた特権のまわりで賭けられている。ハイデガーが侵犯せんと欲する哲学とは、総体として、〈現在〉の哲学〔une philosophie du Présent〕であり、〈現在〉の特権化しているのだ<sup>27</sup>。

このように、デリダは「哲学の全体」が現在に特権を与えていると語る。そして、そのような現在の特権というものは、「偶然的な、回避可能な」特権ではなく、還元不可能で「反駁しがたいもの (irrécusable)」であるとする。「形而上学が乗り越え不可能であるのは、現在、現在の現前が乗り越え不可能であるのと同様」<sup>28</sup>だとされるのである。

ハイデガーの振る舞いの大胆さを把握するためには、まず〔生ける現在は経験の絶対的形式であるというフッサールの主張の〕哲学的無敵さ〔l'invulnérabilité philosophique〕を理解しなければならない。なぜ無敵なのか。というのも、いかなる経験も現在において以外には決して生きられないということ、経験から生み出されるすべて、そこで意味あるいは明証として現出し現前化するすべては現在的であること、これらのことは明証的だからだ。それは明証性そのものでさえある<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire (cours de l'ENS-Ulm 1964-1965)*, Paris, Galilée, 2013, p. 207 (『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、2020年、189頁)。

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 213 (同上、196頁)。

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 210 (同上、192頁)。強調はデリダ。

すでに述べたように、デリダは、現在や現前の形而上学の端的な乗り越え、その外への単純な脱出は不可能であると考えていた——そうできると素朴に信じることは、そこから脱出しようとする対象の内部にかえって強く囚われることになりかねないだろう。脱構築とは、にもかかわらず、そのような反駁しがたい特権をずらし、脱臼させ、揺るがそうとする挙措である。現前の特権を脱構築するためには、自らが脱構築しようとする当の対象の正当性を認めること、その「哲学的無敵さ」を認めることから始めなければならない<sup>30</sup>。

では、なぜデリダは「反駁しがたい」現在の特権を問いに付そうとするのだろうか。理由は幾つかあげられるだろうが、ここでは、現在から出発して時間を思考するかぎり、「誕生」と「死」が、つまり「生ける現在という形式のうちで現象化されるがままにならない」<sup>31</sup>ものが思考不可能になる、という論点を取り上げたい。私たちが「今、ここ」で「生きている」この現在から出発して時間を思考するならば、そのものとしては生きることができない「誕生」と「死」を思考することは困難となるだろう。誕生や死とは、絶対的他性のことだともいえる。われわれは現在においてしか生きることができない以上——この自明だが反駁不可能な事実の意味をよく考えてみる必要がある——生と現在を切り離すことは難しい。デリダは『声と現象』で、「生ける現在」とは主語と属詞に分離不可能な概念であると語ることとなる<sup>32</sup>。以上のことを、時間の問いにおいて言い換えるならば、現在から出発して時間を思考する限り、時間は均一なものとして捉えられ、時間における根底的な他性を思考することが難しくなるということである。過去が過去の現在に過ぎず、未来が未来の現在に過ぎないとすれば、事実的にはともかく、権利上あらゆる過去と未来は再現前化可能となる。忘却や予測不可能性は偶発的なものでしかありえなくなるだろう。現在から出発して時間を思考することは、歴史性そして時間性を「還元」し「要約する[résumer]」ことになるとデリダは語る。

前節で見たように、「序説」においてデリダは、忘却やエクリチュールというテーマを通して、過去の過ぎ去り、諸々の「今」のあいだの還元不可能な隔たりを思考しようとしていたと考えられる。そこでは、「生ける現在」という概念により、根底的に異なる諸々の「今」のあいだの還元不可能な錯綜という、時間のアポリア的特徴が示されていた。しかし、「生ける現在」を経験の普遍的形式として、そこから出発して時間を思考しようとする限り、時間における根底的な他性、とりわけ「誕生」と「死」は十全に捉えることができないように思われる。以上の理由から、デ

<sup>30</sup> 次の一節も引用しておこう。「形而上学の解体、ここでは〈現在〉の特権の解体は、それらを抹消することはできないだろう。現前のうちへの、それゆえ意識の現象性のうちへの存在の意味の隠蔽には、ある乗り越え不可能な必然性がある。その最良の証拠は、非-現象性について語り、現象性と現前が非-現象性を隠蔽していると言うためには、まさに非-現象性を現れさせねばならない、ということだ。[…ハイデガー]がそれについて現前のうちに取り集めることが不可能であるというもの自体を、彼は〈現在〉において語り、現れさせねばならない」(Ibid., p. 226-227 [同上、208頁])。

<sup>31</sup> Ibid., p. 214 (同上、196頁)。

<sup>32</sup> Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 111 (『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年、223頁)。

リダの時間についての議論は、時間における他性と錯綜を同時に思考するという立場は保持しつつも、それを現在という形式に特権を与えない仕方です。今や、現在から出発して思考することを中断し、現在に汲みつくされないようなものから出発して、つまりある種の非 - 現在から出発して、現在を捉え直す必要があるのだ。

## 5. 『声と現象』における時間の問題

ここまでの議論をまとめるならば、デリダが論じている「時間性」には主に3つの特徴があるように思われる。まず、1) 諸々の「今」のあいだの錯綜、あるいは弁証法といったテーマがある。「今」はそれ自体自律した起源的なものではなく、他なる「今」との関係、差異によってのみ成り立ちうるということだ。この議論は、すでに『発生の問題』に認められる。次いで、2) そのような「今」のあいだの根底的他性という特徴があげられる。「今」と他なる「今」は絶対的に異なっている、無限に隔たっている。この問題は、「序説」におけるエクリチュールの問題によって深まり、レヴィナスの痕跡という観念を活用することにより、明確に強調されることとなった。ここから、デリダにおいて時間とは、根底的に隔たった「今」のあいだの錯綜というアポリア的なもの、あるいは不 - 可能なものとして思考されていると考えられる。そして、3) そのような時間についての考えは、『ハイデガー講義』以降のテキストにおいて、現在の特権の批判、脱構築という観点から捉え直されることとなった。初期デリダにおける時間の問いの展開は、このようにまとめることができるだろう。では、現在の特権の批判という枠組みの導入により、デリダのフッサール読解、とりわけその現象学的時間概念の読解はどのように再編されるのだろうか。この点を、1967年に刊行された『声と現象』を取り上げて検討したい。

『声と現象』では、時間の問題は主に第5章および第6章の後半で取り上げられている。ここでは、『発生の問題』や「序説」とは異なり、現在の哲学、現前の形而上学への帰属という観点からフッサールの『時間講義』が読解されている。まずデリダは、フッサールの議論には「点性」という古典的な現在観念の残滓が認められるとしつつも、過去把持と原印象の必然的な関係を記述している点、「今」と「非 - 今」とのある種の連続性を認めている点において、フッサールの時間分析にはすでにいわゆる「通俗的時間概念」を突破している側面もあると評価する。この点については、『発生の問題』や「序説」などでの議論と共通しているものがある。さて、フッサールは『時間講義』において、過去把持や未来予持を含めた意識の地平を、「大きな今」として語っていた。デリダがフッサールの議論と自らの議論を差異化しようとするのは、この地点においてである。デリダはフッサールの議論を読み替えつつ、過去把持と再想起を過ぎ去った現在の「反復」として近づけ、両者を顕在的な現在と非 - 現在とが関係する2つの方法とする。つまり、こういってよければ、フッサールが過去把持を広い意味での現在の内部における関係として捉えたのに対して、デリダはそれを現在と非 - 現在との関係だとみなし、非 - 現在との還元不可能な関係こそが現在そのものを成立させると主張したのである。フッサールは、原印象と過去把持とがある種の連続的な関係にあると認めていた。これを現在と非 - 現在との関係と読み替えるならば、現在はその他者と連続的な関係にあることとなり、「瞬間 [Augenblick]」の自

己同一性のうちに他者を、つまり瞬間の瞬き [clin d'œil de l'instant] の中に非 - 現前性と非明証性を迎え入れることとなる」<sup>33</sup>だろう。ただしすでに見てきたように、デリダにおいて現在の他者、すなわち非 - 現在とは、顕在的な現在とは根底的に隔たったものとして考えられている。自己触発的な時間化の運動について、デリダは「間隔化＝空間化 (espacement)」でもあると書いている。ある意味で現在とは、自らと隔たったもの、非連続的なものと、連続的な関係にあるということとなる——またしてもアポリア的な構造である。ここで時間は切れ目なき直線ではなく、隔たった今のあいだの離散的な関係のごときものとして捉えられている、ともいえるかもしれない。隔たりというある種の空間性が時間の根源にすでにあるとするならば、純粹で根源的な時間性といったものは不可能となるだろう。

さて、デリダは現在が非 - 現在とかかわる関係のことを「反復 (répétition)」と呼び、それをさらに「痕跡」と読み替える。そして、痕跡はすでに確立された現在のあいだの関係ではなく、むしろ痕跡こそが現在を構成するのだと論ずる。ここで重要なのはこの「順序 (ordre)」である。「現在の現前性は、回帰の襲にもとづいて、反復の運動にもとづいて考えられているのであり、その逆ではない」<sup>34</sup>のだ。現在から出発して反復を思考するならば、そのような反復は、それ自体で充足した根源的現在に対して二次的なものになってしまう恐れがあるように思われる。その場合、フッサールにおいてそうであったように、理念的限界としてであれ、充溢した不可分な現在という観念が温存されざるをえないのではないだろうか。また、前節で見たように、現在から出発して時間を思考するならば、過去は過去の現在、未来は未来の現在に過ぎないということとなり、過ぎ去ったものや来るべきものの顕在的な現在に対する根底的他性を思考することも難しくなるだろう。そのような根底的他性について、『声と現象』では「私の死 (ma mort)」と名指されている。以上のことから、デリダは次のように書く。

[過去把持と再 - 現前化] の両者に共通の根、最も一般的な形をとった反 - 復の可能性、つまり最も普遍的な意味での痕跡は、今の純然たる顕在性に宿ることとなるばかりか、その痕跡が導入する差延の運動そのものによって、今の顕在性を構成することにもなる可能性なのだ。そのような痕跡は、「根源的な」という語を矛盾せず、またただちに削除することなく使い続けることができるならば、現象学的な根源性そのものよりも「根源的な」ものなのである<sup>35</sup>。

非 - 現在との関係たる痕跡こそが現在よりも「根源的」とあるという意味において、痕跡は「原 - 痕跡 (archi-trace)」とも書かれる。ここでデリダは、非 - 現在との関係から出発して現在を思考することによって、現在というものに伝統的に与えられてきた起源、根源という地位を問いに付し、その特権を揺さぶろうとしている。このことは「差延 (différance)」の運動としても記述さ

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 73 (同上、144 頁) .

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 76 (同上、148 頁) .

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 75 (同上、146-147 頁) .

れうる。現在はその他者と異なる (*différer*) ことによつてのみそれ自身でありうるため、純粹な現在というものはつねに延期される (*différer*) のである——デリダは、「差異化 (*différenciation*)」と「時間稼ぎ (*temporisation*)」を差延の二つの契機として記述していた<sup>36</sup>。このようにしてデリダは、フッサールの時間概念がなお一面において現前の形而上学に帰属していることを示しつつ、それを読み替えることを通して、可能な限り現在に特権を与えない形で、時間を思考し直そうとしているといえるだろう。

フッサールの時間論は通俗的時間概念に完全に捉えられている訳ではない、という反論もあるかもしれない。もちろんそれは正しい。しかし、そのことはデリダ自身が『発生の問題』以来指摘し続けてきたことでもある。彼は、フッサールの時間の分析の中には——あらゆる時間についての分析が多かれ少なかれ同様であるだろうが——形而上学的閉域を超過する側面と、そこに帰属している側面の両方があるとする。デリダは、現前の形而上学の超過とそこへの帰属の「宿命的な共犯性」、その両者の関係について思考しているのだともいえよう。ただ、確かに『声と現象』は、フッサール現象学の形而上学への帰属を強調しすぎるきらいがあるかもしれない——つまり、フッサールに対して厳しすぎる面があるかもしれない。デリダは、この著作の第一章の末尾で次のように書いていた。

いずれにしても、現象学の歴史的運命は以下の二つのモチーフのあいだで理解されるように見受けられる。一方で現象学は素朴な存在論の還元である [...]。しかし同時に、単にこの運動に並置されるのではないような形で、それとは別の必然性が [...] 現象学の古典的存在論への帰属をしるしづけている。われわれが関心を持つことを選択 [*choisir*] したのは、こうした帰属に対してである<sup>37</sup>。

われわれには、なぜデリダはそのような「選択」あるいは「決断」を下したのかと問う権利があるだろう。彼は形而上学とそれを超過する運動の関係や共犯性、形而上学からの端的な脱出の不可能性をしばしば強調していた。ある意味で、彼は他の誰よりも現前の形而上学の正当性、反駁しがたさを認めていた、つまり他の誰よりも形而上学者であったともいえるかもしれない。しかし、それにもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、デリダのテキストの多くは「形而上学的に反形而上学的」<sup>38</sup>と見られる危険を冒してでも、断固として形而上学を揺さぶることに、形而上学を脱構築することに費やされている。ここに認められる一人の思想家の決断の意義あるいは射

<sup>36</sup> Cf. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 8-14 (『哲学の余白 (上)』藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年、41-52頁)。

<sup>37</sup> Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 26-27 (『声と現象』前掲書、55頁)。サイモン・クリッチリーは、『声と現象』は批判に傾きすぎており、彼が脱構築的読解の特徴とみなす二重性、両義性が欠けているのではないかと論じている。Cf. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Second Edition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 92。

<sup>38</sup> Rudolf Bernet, « La voie et le phénomène », Marc Crépon et Frédéric Worms (éds.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 66。

程について、よく考えてみる必要があるだろう。

## 6. 時間と概念——「ウーシアとグランメー」

われわれは、『発生の問題』(1954)から『声と現象』(1967)までのデリダの時間についての議論を概観し、そこで論じられている「時間性」、ある種の「時間概念」を検討してきた。それによるならば、ある「今」は、他なる「今」——過去や未来と呼ばれるもの——と根底的に隔たっているにもかかわらず、それらとのあいだの還元不可能な関係によってのみそれ自身でありうる。あるいは、痕跡という語を用いるならば、現在はある痕跡であり、それによって「決して現在であったことのない過去」、「絶対的過去」へと送り返されることによってのみ、現在は可能になるのだともいえるだろう。そして、そのような非-現在との関係としての痕跡こそが現在を成り立たせるものである以上、「原-痕跡」としての痕跡こそが、すなわちある種の非-現在のなものこそが「根源的」であるということとなる——それは、単一の根源は存在しないということでもある。このような時間についての捉え方は、『余白』所収の「ウーシアとグランメー」においては、次のようにもまとめられる。「今」とは、他なる「今」と同時的に共存することが絶対的に不可能なものである。しかしながら、そのような共存不可能な「今」のあいだのある種の関係、すなわちある種の共存なくしては、「時間」というものを捉えることはできない。諸々の「今」のあいだの不可能なる共存の可能性として、「時間とはこの不可能な可能性の名前」<sup>39</sup>であるのだ。

しかし、冒頭でも示唆しておいたように、デリダ自身は時間というものを概念化したり、まとまった「時間論」を著したりすることはなかった。むしろ彼は、そのような時間の概念化の問題点についてたびたび言及している。「ウーシアとグランメー」に依りつつ、最後にこの点をごく簡単に見ておこう。同論文においてデリダは、時間概念一般は形而上学的・通俗的なものでしかありえないと断言している。なぜかというと、時間を概念化しようとするならば、それは時間の形式や本質を問わざるをえず、そして形式や本質というものは現在と関わらざるをえないとデリダは考えているからである。それゆえ彼は、通俗的時間概念に対して根源的時間性を対置した『存在と時間』におけるハイデガーとは異なり、別なる時間概念、別なる時間性の創出という方向には向かわなかった。

おそらく「通俗的時間概念」などというものは存在しないだろう。時間概念は徹頭徹尾形而上学に属しているのであって、現在の支配の名称である。したがって次のように結論せざるをえない。すなわち形而上学の概念体系全体はその歴史全体を通して時間概念の前述の「通俗性」の展開である(ハイデガーもこれについてはきっと異議を唱えないだろう)が、しかしそればかりではない。そうした「通俗的時間概念」にもう一つ他の時間概念を対置することもできないのである。なぜなら時間全般が形而上学の概念性に属しているからだ。そうし

<sup>39</sup> Derrida, *Marges, op. cit.*, p. 73 (『哲学の余白(上)』前掲書、115頁)。時間とは「不可能なもの」であるという「ウーシアとグランメー」における議論は、後年『アポリア』などの著作においても取り上げ直されている。



た他なる概念を産出しようと欲しても、ひとは自らが形而上学もしくは存在 - 神論の他の術語によってその概念を構築しているということにすぐ気がつくだろう<sup>40</sup>。

時間と概念の関係についていえば、ヘーゲルの議論も重要である——彼は、時間とは定在する概念であると述べていた。時間概念や時間性が関わらざるをえないであろう形式や本質というものは、時間的に変化するものであってはならず、時間の終わりに至るまで変わることがないという意味において、時間の全体、時間の「完成」を「先取り」するものであると考えられる。しかし、時間には無際限に汲み尽くしがたいものという規定が含まれている以上、そのような完成とは時間を消去することに他ならないともいえる。時間を概念化することとは、時間を完成し消去することではないだろうか。このことはヘーゲルが『精神現象学』の末尾において語っていることであり、デリダは「ウーシアとグランメー」のある註においてこの点に言及している。

時間の意味についての問いが立てられる瞬間に、すなわち時間が、現れること、真理、現在、つまり本質一般に関係づけられる瞬間に、時間はすでに廃棄されている。そのとき立てられる問いは、時間の完成についての問いなのである。それゆえ、時間の意味もしくは存在についての問いに対する可能な答えとしては、『精神現象学』の最終部の答え、すなわち時間とは時間を消去する (tilgt) 当のものであるという答え以外にはないのかもしれない。しかしこの消去はあるエクリチュール——すなわち読まれるべきものとして時間を与える、そして時間を廃棄しつつ把持する、そうしたエクリチュールである。Tilgen [消去すること] はまた Aufheben [止揚すること] でもある<sup>41</sup>。

「時間の意味についての問い」、すなわち「時間とは何か？」という問いは、時間の消去へと至らざるをえない。時間の消去というヘーゲルの結論は、おそらく正しい。それゆえに、デリダは新たな時間概念を練り上げるよりは、古典的な時間概念に対する抵抗を様々な仕方で行うという道を選んだのだのではないだろうか。しかしこのような時間の消去とは、時間の単なる消滅ではないだろう。時間はずねに残り続けるものでもあるのだから。『弔鐘』においてデリダは、「自らに時間を与えなければいけない、残余の時間を [le temps du reste]」<sup>42</sup>と書いていた。デリダは時間を概念化するのではなく、伝統的時間概念へと抵抗する試みに時間を与えようとしたのだということもできるかもしれない。もちろん、デリダ自身の言葉に反して、彼の差延や痕跡について

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 73 (同上、128-129 頁) .

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 60 (同上、281-282 頁) . ヘーゲルにおける時間の抹消という問題を考えるには、悪無限と真無限の問いも考慮に入れる必要があるだろう。悪無限の真無限への止揚というヘーゲルの議論は、現前の形而上学の図式の内部では現象学——それは悪無限、つまり根源的有限性に拘る立場であるとされる——よりも根底的である、とデリダが語っていたことも付言しておこう。Cf. Derrida, *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 114-115 (『声と現象』前掲書、227-229 頁) .

<sup>42</sup> Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 252.

の思考にもとづきつつ、新たな時間概念を練り上げようとすることは可能であり、有意義でもあるだろう。ただその場合でも、少なくともデリダ自身がそのような方向には進まなかったことの意味については考えてみる必要があるように思われる——デリダの「時間論」をまとめようとする本論の試みも、デリダ自身に対してある意味では不忠実 (infidèle) だったということになるだろう。

\* \* \*

本稿では、デリダの初期の作品を取り上げ、そこで論じられている時間の問いを概観してきた。彼の最初のテキストである『発生の問題』においては、主にフッサールの過去把持などの概念を解釈することを通して、現在と非-現在との還元不可能な関係あるいは錯綜という論点が提示されていた。ある現在は、自らと他なるものとの錯綜関係によってのみそれ自身でありうる。このような関係について、若きデリダは「弁証法」という用語を用いて思考しようとしていた。次いで、60年代初頭に執筆された「序説」では、エクリチュールの問題などを通して、真理の消失や忘却といったテーマが論じられている。これは、時間という観点から見れば、過ぎ去った過去を十全な形で再現前化させることの不可能性のことであるといえる。フッサールが忘却をあくまで事実的な問題として捉えようとするのに対して、デリダはそれが本質的なものなのではないかと問う。過去は決定的に過ぎ去ってしまっているのであり、現在とのあいだには根底的な他性が存在する。「序説」においては、諸々の「今」のあいだの錯綜と他性というアポリア的構造は、「生ける現在」という概念によって可能になるとされていた。現在の特権の批判というモチーフは、「序説」においては未だ不在である。われわれは、「暴力と形而上学」の二つの版を比較することを通して、そのモチーフがデリダのテキストにおいて前景化したのは1960年代半ばであるということを確認した。実際、現在の特権という問題が初めて明示的に論じられたのは、1964-1965年に行われた『ハイデガー講義』においてであると考えられる。この講義にてデリダは、現在の特権が反駁不可能であることを認めつつも、現在を出発点とするのではない仕方でも時間を思考することの重要性を説いていた。現在の特権の批判というモチーフの前景化により、デリダの「時間論」は新たな枠組みの中で論じ直されることとなる。この点を、『声と現象』を取り上げて検討した。この著作においては、現在と非-現在との関係——痕跡——こそが、現在そのものよりも「根源的である」と明確に主張されている。このように、われわれの考えでは、この時期のデリダの時間についての問いは、1) 諸々の「今」の還元不可能な錯綜、2) それら「今」のあいだの根底的な他性、3) 現在に与えられた特権の批判、という主に三点からまとめられる。デリダは、ハイデガー、レヴィナス、フロイトなどの影響を受けつつ、現象学的時間を解釈することを通して——時にフッサールを受け継ぎ、時にフッサールに抗して——以上のような時間についての考えを練り上げたのだといえる。最後に、しかしながらそのような時間についての考えを、デリダはいわゆる「時間論」としては提示しなかったということも見た。「ウーシアとグランメー」において彼は、そのような道を明確に拒絶していたのである。

われわれはここで、デリダの主に早い時期のテキストに対象を絞って議論を進めてきた。これが、彼の後年の議論とどのような関係にあるのかという点を検討することは今後の重要な課題である。初期のテキストにおいては比較的「過去」に関する問題について論じることの多かったデリダであるが、より後年の議論においては、「未来」に関わる対象を扱うことが多くなる——「約束」、「メシア的なもの」、「来るべき民主主義」などである。これらの問題は、ここでわれわれが検討してきた議論の延長線上にあるのだろうか、あるいはある種の転回とでもいべきものが認められるのだろうか。また、彼が時間と贈与を結びつけて論じるようになる——『時間を与える』——ということについても、よく考えてみる必要があるだろう。いささか図式的にいうならば、デリダは「時間を概念化すること」を断念しつつ、すなわち「時間論」に別れを告げつつも、それとは異なる形での思考に「時間を与えること」を試みていた、といえるかもしれない。時間についての別なる思索に時間を与えること、残余の時間を与えること、それはおそらく、時間に時間を与えること、つまりは時間に未来を与えることであるだろう。

---

## 『スクリップル』を読むために<sup>1</sup>

松田智裕

---

### 1. はじめに

1977年の「スクリップル」は、1967年の『グラマトロジーについて』（初出は1965年）の試みと地続きの関係にあると思しき論考である。冒頭で語られているように、この論考の主眼はウォーバートンの『エジプト人のヒエログリフに関する試論』（以下『試論』）を読解しながら、「書くこと (écrire)」と「権力 (pouvoir)」の関係を考察することにある。しかし、その過程でデリダは『グラマトロジーについて』との関連についても言及しており、60年代以降から前景化する一連のエクリチュール論との連続性を感じさせる内容となっている。だとすれば、「エクリチュール」という一見論じ尽くされたかに見えるテーマについて、「スクリップル」はなにか新しいことを教えてくれるのではないか——こうした期待を胸にこの論考を読み進めているのは、筆者だけではないだろう。

したがって、次のような問いが自然と浮かびあがる。「スクリップル」は、『グラマトロジーについて』に代表される1960年代のエクリチュール論とどのような関係にあるのか。両者は地続きなのか、それともなんらかの差異をもつのか。この問いを本格的に検討するためには、もちろん1960年代に発表された著作・論文と「スクリップル」との詳細な比較検討をしなければならないだろう。しかし、そうした作業に取り組む前にまず、両者を比較するうえで問題になるであろういくつかの論点をピックアップしておく必要がある。そこで、本稿では今後のたたき台として、そうした論点のマッピングを行うことにしたい。

### 2. 「スクリップル」の概要

まず、議論の前提として、「スクリップル」の背景を簡単に確認しておきたい。この論考が刊行された1970年代はデリダが18世紀フランス哲学の研究に取り組んでいた時期でもある。その代表例として、コンディヤックの『人間認識起源論』の序文として執筆された1973年の『たわいなさの考古学』があり、未刊行セミナーも含めるなら、1971-1972年度の「18世紀における哲学と修辞学：コンディヤックとルソー」講義<sup>2</sup>がある。また、これらの研究は教育の問題と結びついて、

---

<sup>1</sup> 本稿は、2021年2月19日に開催された「デリダ『スクリップル』(月曜社)を読む」(脱構築研究会主催)で読み上げた原稿を加筆修正したものである。当日は登壇者の大橋完太郎氏に加えて、フロアの参加者の方々から数々の有益なご指摘をいただいた。記して感謝を申し上げる。

<sup>2</sup> この講義の内容を知るための資料として、2020年に出版された『言語の計算』がある。『言語の計算』は『弔鐘』と同じく、同じ頁に異なる内容の二つの文章列を載せるという体裁をとっているが、編者のBenningtonとChenowethによれば、左列の文章は「18世紀における哲学と修辞学」をもとにしているという (cf. Bennington & Chenoweth 2020, p. 10)。

1974-1975 年度に「GREPH (フランス観念学派における観念学の概念)」という講義<sup>3</sup>が行われる。

「スクリッブル」でも、『人間認識起源論』のなかでコンディヤックがウォーバートの『試論』を踏まえて「文字」を論じていることから、観念学派とウォーバートの関係について言及がある (cf. S, 13f./21f.)。「スクリッブル」はこれら一連の研究と呼応しており、デリダ本人が振り返っているところでは、その端緒になったのが『グラマトロジーについて』である (cf. S, 14/22)。

内容については、訳者の大橋完太郎氏による詳細かつ明快な解説があるので (大橋 2020)、詳しくはそちらを参照していただきたい。ここでは、「スクリッブル」の問題設定を必要な範囲でごく簡単に見ておきたい。

この論考のタイトルでもある「スクリッブル (scribble)」は英語で「走り書き」を意味する言葉であり、「大急ぎで縮約して [à l'économie] 書く仕事のこと」(S, 9/14) を指す。ウォーバートの『試論』を読解するにあたって、デリダはこの言葉を「書記 (scribe)」と「篩 (crible)」のアナロジーに結びつけている (cf. S, 8/12)。ホラポロンのヒエログリフにもあるとおり、エジプト人にとって「書記」は学知の営みであるとともに、「篩が良い穀物と悪い穀物とを分けるのと同じように、生と死を判別する」ことでもあるが、デリダはこのアナロジーを、「分ける」を意味するギリシャ語の「クリネイン」に関連づける。それによると、このアナロジーが示しているのは、「分離し、峻別し、境界を記し、これとあれとのあいだで決定し、排除し、つまり、選び、選抜し、一方のものを好み、価値を評価し、階層化し、選出する機能」(S, 8/12) である。つまり、「書記」と「篩」のアナロジーが示しているのは、価値ある知とそうでない知を切り離し、一方を選択して他方を排除するような「書くこと」の機能である、というわけである。「クリネイン」という語によって想定されているのも、こうした「選択」と「排除」の二つからなる「書くこと」の機能であって、彼が「書記」と「篩」のアナロジーを「批判 (critique)」という「クリネイン」由来の語を用いて検討しているのも、そのためである (cf. S, 8/12)。

ここからデリダは、大きく分けて、二つの方向に議論を進める。(1) ひとつめの議論は、文字と権力の関係はいかなるものか、というものである。「書記」と「篩」のアナロジーは「書くこと」に伴う選択と排除という二つの機能を示しているが、選択や排除は「枠 (cadre)」や「方眼 (grille)」があるからこそ生じる。デリダが挙げる例で言えば、『試論』は「パランプセスト」というコレクションから出版されているが、その刊行は監修者や編集機構といった枠組みのなかでなされ、その監修も政治や経済など様々な枠組みによって規定されている (cf. S, 10ff./15ff.)。このような枠組みにしたがって、『試論』について書いたり読んだりするのであって、この点で「枠」は、紙を節約するために書物のある面を価値づけ、他の要素を排除するよう指令している (デリダの用語法では、こうした選択と排除の構造は「プログラム」と呼ばれる)。彼によれば、ウォーバートは書記官でもあった「神官 (prêtre)」とヒエログリフの関係を検討することで「枠」の問題を独自に思考しようとしていたのであり、この点で、「エクリチュールの政治的・宗教的権力」(S, 15/24)

<sup>3</sup> 1976 年の論考「教員団体はどこではじまり、いかに終わるのか」は、この講義で読みあげられた原稿をもとにしており (cf. DP, 111ff./ (1) 97ff.)、コンディヤックの『パルマ公国王子のための教程』の読解もなされている。

は『試論』の中心問題をなす。

(2) デリダは、こうした「枠」の問題を「クリプト」という言葉を用いて捉え直そうとしている。周知のとおり、「クリプト」は「隠れた」を意味するギリシャ語の「クリプトス」に由来する言葉だが、デリダによれば、選択と排除は、ある側面を現れさせるとともに別の面を除外し、隠すことを意味する<sup>4</sup>。『試論』は、マルペンヌが『証明されたモーセの聖なる派遣』から一部抜粋し、それを仏訳して成立したものだが、マルペンヌはウォーバートンが提唱した理論を補強するために (Malpeines [1744]1977, p. 91f.)、欄外に数々の長大な概略と注を加え、さらに「中国における初期の書き文字についての考察」といった諸論考を補足として付け足す。デリダによれば、ここで問題となっているのは、元の形がわからなくなるほど、注や補足という「余分なもの」が次々と加わるなかで、テキストのある面が選択される（現れる）とともに、除外される（隠される）面も増大し、テキストが再構成され、重層化されていく、という事態である (cf. S, 14ff./17ff.)<sup>5</sup>。彼の見立てでは、この問題はウォーバートン自身の理論とも無関係ではなく、たとえば「スクリッブル」の後半部でデリダは、エジプトにおける動物・植物崇拜や神官と宗教の関係をめぐる『試論』の記述に、こうした「クリプト」の問題を読みとろうとする (cf. S, 41ff./66ff.)。

以上が、「スクリッブル」の大まかな問題設定である。以上を踏まえて次に、この論考と 1960 年代のエクリチュール論の関係を考えるための論点をいくつか取り出してみよう。

### 3. 論点

すでに述べたように、「スクリッブル」は『グラマトロジーについて』の問題意識が強く見られる論考である。実際、デリダは「クリプト」に言及する際に、「原-エクリチュール」や「代補」という『グラマトロジーについて』以来の概念を用いている (cf. S, 13, 42/21, 68)。しかし、両者のあいだには必ずしも連続性だけがあるわけではなく、微妙な相違もある。では、そうした違いも含めて、『グラマトロジーについて』(および他の著作)と「スクリッブル」の関係をどのように考えるべきなのか。以下では、この関係を考えるうえで問題となりうる論点を 3 点列挙しよう。

#### (a) デリダにおけるウォーバートンの位置

最初の論点として、デリダにおいてウォーバートンはいかなる位置を占めていたのかという点が挙げられる。『グラマトロジーについて』の第 3 章「実証科学としてのグラマトロジー」のなかで彼は、マドレーヌ・V・ダヴィッドの『17・18 世紀における文字とヒエログリフに関する論争』(1965 年)を参照しながら、普遍言語、中国の漢字、ヒエログリフをめぐる近代ヨーロッパの議

<sup>4</sup> 「すなわち、あるものが産み出される（あるものを出版し、あるものにかかせて、ないしは好きに書かせて、あるものを現れさせる）と同時に、別のものが消される（別のものの動きを麻痺させて、抑圧し、とにかくそれを強制的に秘匿する）のである。現れるよう仕向け、覆いをはがすのと同時に、クリプトが作られる […]」(S, 10/15)。

<sup>5</sup> デリダはこの事態を、「エクリチュール」と「クリプト」をあわせて「エクリプチュール *écripture*」と呼んでいる (cf. S, 7/11)。

論を考察していたが、ウォーバートンの名前もこうした文脈のなかで登場する。それによれば、デカルトに端を発する普遍言語の問題はキルヒャーやライプニッツを介して漢字とヒエログリフにそのモデルが求められるようになるが、なかでもキルヒャーは自然や神性に隠された神秘性を提示するヒエログリフを重視する (cf. DG, 119f./ (上) 164f.)。デリダの考えでは、ここには合理主義と神秘主義の「共犯性 *complicité*」が存在するが、それにある種の「認識論的断絶」をもたらした人物として、つまりこの「共犯性」を解体し科学的なヒエログリフ解読技術を準備した人物として、フレレとともにウォーバートンの名が挙げられる<sup>6</sup>。

このように、ウォーバートンへの言及は『グラマトロジーについて』にも見られるものの、それはあくまで、実証的な解読技術としての「グラマトロジー」が成立した過程を考察する、という文脈でなされている点に注意する必要がある。知られるとおり、『グラマトロジーについて』の第3章「実証科学としてのグラマトロジー」の主眼は、こうした個別科学としての「グラマトロジー」とは別に、「原-エクリチュール」や「代補」に関する学としての「グラマトロジー」(デリダ的な意味での「グラマトロジー」) がいかに可能かを問うことにある。したがって、『グラマトロジーについて』でのウォーバートンへの言及は前者(個別科学としての「グラマトロジー」)にかかわるが、「スクリップル」では、『試論』のなかに「クリプト」の契機を読みとることが問題なのだから、後者(デリダ的な意味での「グラマトロジー」)にかかわることになる。こうした違いをどう考えるべきなのか。この問題は、『グラマトロジーについて』と「スクリップル」の関係を考えるためのひとつのポイントになるように思われる。

## (b) 書物と自然

第二の論点として、書物と自然の問題が挙げられる。ここで「書物」とは、世界が解読すべき暗号によって編まれた書物であるという考え方である。こうした世界と書物の関係を取りあげた同時代のテキストとしてはフーコーの『言葉と物』(1966年)があるが、デリダも『グラマトロジーについて』のなかで両者の関係を検討している。彼によれば、書物という概念は真理が自然にあらかじめ書き込まれているという「意味された真理の体系」(DG, 27/ (上) 39)を意味すると同時に、魂に刻まれた神の命令を聴くという「霊気学的 *pneumatologique*」な文字観を示している。こうして書物と自然が「声」に結びつけられ、いわゆる「音声中心主義」の問題が浮上したことはよく知られているだろう。

類似の議論は、「スクリップル」にも見られる。たとえば、『試論』に依拠して、自然と身振り言語、声との関係を検討した箇所(S, 17-21/28-35)はその最たる例である。もっとも、『グラマトロジーについて』では、プラトンから現象学や構造主義にいたる歴史を参照しながら、書物と自然をめぐる問題の系譜を検討することに軸足があったのに対し、「スクリップル」では書物と自然

<sup>6</sup> 「そのとき、バシュラールとともに「認識論的断絶」と呼べるようなものが、とりわけフレレとウォーバートンによってもたらされる。彼ら二人は骨身を惜しまぬ救出によって、前者は中国を、後者はエジプトを例にとることで、こうした決断を準備したのであって、その救出をたどることができる」(DG, 120/ (上) 165)。

は「権力」の問題に結びつけられる。それでは、「スクリップル」に顕著な「権力」の主題化をどう考えるべきなのか。たとえば、『グラマトロジーについて』にも「権力」の問題はなにかしらの形で潜在していたと考えることができるのか、それともできないのか。この論点は、(a) で見た、『グラマトロジーについて』と「スクリップル」におけるウォーバートンへの態度の違いを考えるうえでも問題になるように思われる。

### (c) 文字と教育

これまで『グラマトロジーについて』との関連性について見てきたが、最後に他の著作との関連についても確認しておきたい。すでに見たように、「スクリップル」の主要なテーマに「権力」の問題があるが、同時期の論考には「権力」を主題的に考察したものがいくつかある。その一例として、「スクリップル」の前年に発表された「教員団体はどこではじまり、いかに終わるのか」(1976年)を挙げることができる。そこでデリダは、当時彼が ENS で職務についていた「アグレジェ復習教師」を例にとりながら、哲学教育の現場において教師の活動を暗に枠づけている様々な制度機構を問題にしていた。デリダによれば、教師は試験の評価基準を念頭におきながら、テーマ設定の仕方や論理的で説得的な議論の組み立て方を学生に教えるのであり、こうした教師の活動は試験の評価基準を設定する審査員や省庁の方針によって規定されている。要するに、教育は「権力」との力関係のなかで規定された活動なのであって、こうした力関係とは無関係に、哲学の知識や哲学的な思考法を伝授するだけの中立的な活動では決してない、というわけである<sup>7</sup>。では、哲学教育はこれまでどのように権力機構の介入を蒙り、過去の哲学者たちは権力の介入にいかなる態度を示してきたのか——こうした問題設定のもとデリダは、コンディヤック、カント、ヘーゲル、クーザンなどを参照しながら、「哲学教育の変形」を模索することになる (cf. DP, 121/ (1) 108)<sup>8</sup>。

このように見てみると、GREPH 期の哲学教育論もまた一種の権力論であることがわかる。とすると、「スクリップル」との関連もおおのずと見えてくる。すでに見たように、「スクリップル」では、「書くこと」(あるいは「解釈」)を規定している政治的な「枠組み」が問題になっていたが、これはこの時期の哲学教育論とほぼ重なる議論である。もちろん前者は文字、後者は教育といった具合に扱うテーマに違いはあるものの、ともに学問と政治、学知と権力の関係性を問うている

<sup>7</sup> 「教育制度の構造、その形態、規範、可視的ないし不可視の制約、枠組みが自然のものとみなされ、昨年、私たちがパレルゴンの [parergonal] と呼んだ装置の全体——教育制度を取り囲むように見えて、実はその内実の中心にいたるまで、おそらくその中心から教育制度を規定しているこの装置全体が自然なもの [...] とみなされることであらゆる力と利害とを巧みに覆い隠されてしまう。これらの力と利害はいささかも中立的ではなく、絶えざる闘いの攪乱によって不均質と分断を孕んだ闘争領域の内部から、教育のプロセスを支配し制御し、幅をきかせている」(DP, 113-114/ (1) 100)。

<sup>8</sup> デリダの哲学教育論における「制度」の問題については、西山 2013 を参照されたい。そこで西山は、「署名」や「大学」、「領域交差」といった主題との関連から、1970年代から1990年代にいたるデリダの「制度」の問題化を詳細にたどっている。



点で、両者は表裏一体の関係にあると考えることができるだろう<sup>9</sup>。

このことは、(b) で見た「書物と自然」という主題の拡がりを考えるためのヒントになるように思われる。たとえば、「スクリッブル」と同じ年に発表された論考「ヘーゲルの時代」のなかでデリダは、哲学教育が国家教育へと編成されていく過程を考察しているが、その途上でヒエログリフと自然の関係に触れている。そこで彼は、『大学と哲学の擁護』のなかで「偉大な自然的諸真理 (*grandes vérités naturelles*)」に言及したクーザンの以下の一節に着目している。

これらの真理が人間の道德生活に必要であればあるほど、神は人間の理性がそれらの真理に到達可能であることを望まれました。神は、これらの真理を野心的な科学のヒエログリフのもと曇らせることなく、熟達した師が現れさせようとする光輝に満ちた文字によってそれらの真理を知性と魂のなかに刻み込んだのです (Cousin 1844, 123)。

教育のなかで学生の知性に刻まれる知識（「野心的な科学のヒエログリフ」）は、魂にもともと神が刻んでいた自然的真理（「光輝に満ちた文字」）を覆い隠す。こうした自然的真理を露にするために必要とされるのが哲学教育である。デリダはこのような文字観を「神的エクリチュール (*écriture divine*)」と呼んだうえで、次のように言う。

二次的で人工的、クリプト的でヒエログリフ的かつ無音の悪しきエクリチュールは、善きエクリチュールを隠すために不意にやって来る。悪しきエクリチュールは魂への真理の自然な刻み込み [*inscription naturelle de la vérité dans l'âme*] に覆い重なり、それを隠し、複雑にし、歪曲し、変質させるのである (DP, 189/176)。

ここで問題とされているのは、魂に刻まれた自然的真理としてのエクリチュール（「善きエクリチュール」）とそれを覆い隠す二次的なエクリチュール（「悪しきエクリチュール」）の対立であり、そうした対立のうえに成立する自然主義的な真理観である。とりわけ着目すべきは、この引用のなかで、「悪しきエクリチュール」が「クリプト」として語られている点である。つまり、ここでデリダは自然的真理を覆い隠すエクリチュールの隠蔽の機能を哲学教育との関連から問題にしているわけである。

これを踏まえるなら、やや図式的な言い方になるが、『グラマトロジーについて』のなかで取りあげられていた「書物と自然」の問題が、GREPH 期では「教育と権力」の問題を介して再び前景化したと考えることができる。そして、「スクリッブル」のなかで自然と真理を変質させる文字による「覆い [*voile*]」が語られ (cf. S, 21/35)、それが権力の問題として検討されることもあわせて考えるなら、デリダにとって文字と教育という一見異なる二つの主題は、自然と権力という主題

<sup>9</sup> 「スクリッブル」の冒頭箇所には、選択と排除からなる「解釈」の構造が教育と関連づけられている箇所がある。「読むことが命令になる。それだけでも十分なのに、教育 [*instruction*] は、読書の方法を規定することなしには決して進まない」 (S, 7/10)。

を媒介として「エクリチュール」という同じ問題の布置に位置していると捉えることもできるだろう。以上を踏まえるなら、『グラマトロジーについて』以来の「記号」の問題系と1970年代の哲学教育論に見られる「権力」の問題系の係留点として、「スクリッブル」を位置づけることもできるのではないだろうか。

#### 4. おわりに

これまで、デリダにおけるウォーバートンの位置、書物と自然、文字と教育という三つの観点から「スクリッブル」を読み解くための論点を取りだしてきた。もちろん、これ以外にも問題になりうる論点は多数あるだろう。とはいえ、少なくとも、「スクリッブル」を起点としてデリダの思想を見渡すと、いわゆる「エクリチュール」という主題について、これまでとは違った見方ができるということはそれなりに言えるはずである。しかし、冒頭でも述べたように、それを検証するためには、これまで見てきた3つの論点（あるいは、他の可能な論点）に沿って、1960年代の著作・論文や同時期の著作・論文・講義草稿との詳細な比較検討が不可欠である。今後の課題としたい。

#### 略号

デリダの著作・論考からの引用は、次の略号とともに頁数を原書／日本語訳の順で本文中に記す。なお、引用にあたってはなるべく既存の訳文を尊重したが、引用者の判断によって一部訳文を変更したことがあることをお断りしておく。

Jacques Derrida,

**DG** : *De la grammatologie*, Minuit, 1967. [『根源の彼方へ グラマトロジーについて (上・下)』足立和浩訳、現代思潮新社、1972年]

**DP** : *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990. [『哲学への権利 (1・2)』西山雄二・立花史・馬場智一訳 (1)、西山雄二・立花史・馬場智一・宮崎裕助・藤田尚志・津崎良典訳 (2)、みすず書房、2014=2015年]

**S** : « Scribble : pouvoir / écrire », *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens* de W. Warburton, traduit par Léonard Des Malpeines, éd. Palimpseste, Flammarion, 1977, p. 5-43. [『スクリッブル 権力／書くこと 付：パトリック・トール「形象変化 (象徴的なものの考古学)」』大橋完太郎訳、月曜社、2020年]

#### 参考文献

Bennington, Geoffrey et Chenoweth, Katie (2020) : « Phalanges : préface », *Le calcul des langues* de J. Derrida, Seuil, 2020, p. 7-23.

Cousin, Victor (1844) : *Défense de l'université et de la philosophie* (3e éd.), éd. 1844, Paris, Joubert, rééd.

Hachette Livre Bnf.

Malpeines, Léonard Des (1977) : « Avertissement » (1744), *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens* de W.

Warburton, traduit par Léonard Des Malpeines, éd. Palimpseste, Flammarion, 1977, p. 91-95.

大橋完太郎 (2020) : 「訳者あとがき」、『スクリッブル 権力／書くこと 付：パトリック・トール「形象変化（象徴的なものの考古学）」』大橋完太郎訳、月曜社、2020年、132-142頁。

西山雄二 (2013) : 「哲学への権利と制度への愛」、『人文学と制度』西山雄二編、未来社、2013年、280-305頁。

---

## バルバラ・カッサン『ノスタルジー』における

### ハイデガー的「存在のノスタルジー」の解体

馬場智一

---

#### はじめに

バルバラ・カッサンはフランスを代表するギリシア哲学研究者でありかつ文献学者である。彼女の『ノスタルジー』(2013年)は、別荘を構えるコルシカ島へのノスタルジーの記述で始まる。他方、本書後半では、古代ギリシア語とドイツ語を重ね合わせ、哲学言語としての母語の特権性を謳い、哲学自体をノスタルジーであるとするハイデガーの哲学的ナショナリズムが批判される。一方で自らのノスタルジーを語り、他方ではある種のノスタルジーを批判する。一体著者は、どのような一貫した態度でもってノスタルジーという問題に臨んでいるのだろうか。一読すると『ノスタルジー』はこのような問いを惹起する。

実際、筆者が本書を脱構築研究会で紹介した際も、結局カッサンは、ノスタルジーに対して何がしたいのか、と著者の意図を問いただす質問が寄せられた。たしかに、カッサンの論述は、テーゼを主張しその理由や根拠を提示しつつ、予想される反論に答えるといった、一般的な論文の体裁を取らない。むしろ彼女自身の思想は、叙事詩や哲学テクストを緻密に読解するなかで理解される。カッサン自身の立場がどのようなもので、彼女が何と格闘しているのかは、次第に明らかになってゆくとはいえ、結論部で著作の論点が整理されているわけではない。

たしかに、「人はいつ我が家にいるのか」という本書の副題となっている問いに対しては、「自分自身や、自分の隣人を、自分の一つの、あるいは複数の言語を迎え入れてもらった時である」

(Cassin 2015:一二六)という答えが示され、本書は閉じられる。それでも、数多くの論点に関し複雑に張り巡らされた著者自身の主張を巡り、読者が戸惑うのも理由のないことではない。

本稿は、この戸惑いを共有しつつ、本書で示される論点と主張に一定の整理を試み、著者の一貫した立場を浮き彫りにすることを目的とする。「ノスタルジー」という問題に対する著者の立場は一貫していないのではないかという疑念に対しては、その一貫性を主張したい。それはハイデガーの哲学的ナショナリズムに対する批判的立場である。事実、『オデュッセイア』、『アエネーイス』、アーレントについての解釈は全て、ハイデガー批判に資するものになっている。

この主張を裏付けるために、以下ではまず、フランスにおけるハイデガー受容史におけるカッサンの位置を確認する(1.1~1.3)。次に、ノスタルジー論の先例でもありカッサンの論述を理解するための補助線となるジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格を確認する(2.1~2.2)。ついで、『ノスタルジー』後半で批判されているハイデガーの郷愁に関わる論点を整理する(3.1~3.3)。

最後に『ノスタルジー』の章立てに沿って著者の立場を再構成してゆく (4.1~4.5)。

## 1. 『フランスにおけるハイデガー』

### 1.1 マリオン、クルティエヌら

戦後のフランス哲学は、ハイデガー哲学の受容抜きには語れないと言っても過言ではない。戦前からすでにハイデガーの元で学んでいた学生たちにより、ハイデガーの著作のみならずその講義内容も一定程度知られていた。カッサンが生まれる前年、1946年にはジャン・ヴァールがソルボンヌでハイデガーの1928/29年講義の内容を紹介している (*Introduction à la pensée de Heidegger, Livre de poche, 1998*)。翻訳や研究書／論文などによる受容の過程は、ドミニク・ジャンコー『フランスにおけるハイデガー』(I 物語、II インタビュー) が詳細な歴史的記述を提供している。以下、本書に依拠し、本稿の目的に資する範囲でその一断面を取り出してみたい。

1960年代後半にパリで高校生活を送るカッサンの世代の(その後哲学者となる)若者にとって、高校でのジャン・ボーフレの哲学の講義は、ジャン＝リュック・マリオン(1946～)によれば、そうと知らぬ間にハイデガー哲学への手ほどきとなっていた (Janicaud 2001b : 211)。カッサンもまたボーフレの授業に出席していたが、彼女の場合、さらに大学生時代に実際にハイデガーと会いまみえ、さらに哲学者80才記念式典の際にはフライブルクの自宅を訪れている<sup>1</sup>。

『フランスにおけるハイデガー II インタビュー』には、フランスにおけるハイデガー受容において重要な役割を果たした哲学者たちが個人的な体験も含め様々な証言を寄せている。カッサンと同世代の哲学者としては、マリオンやジャン＝フランソワ・クルティエヌ(1944～)らが現れるものの、カッサン自身はインタビューの対象とはなっていない。しかしながらカッサンは、トールでのハイデガーのセミナー、今日『四つのゼミナール』として知られている夏季セミナーに参加し、その講義資料の編纂に二十代前半で携わっている。同世代の哲学者と比べても非常に若くしてハイデガーの警咳に触れたのである。

この世代でハイデガーの影響を早くから受けたフランスの哲学者らは、ハイデガーが示した哲学史解釈を批判的に検証することになる。マリオンはデカルトを、クルティエヌはストアスなどの研究に取り組み、ハイデガー流の哲学史解釈の批判的検討がなされてゆく。文献学者・哲学者としてのカッサンの仕事もまた、このような動向に棹差している。

### 1.2 アルキエ、デリダ

『フランスにおけるハイデガー II インタビュー』には1930年生まれのデリダも証言者として名を連ねている。高等師範学校の一つ上の学年の哲学者らに比べるとハイデガー哲学に馴染んでいたわけではなかったが、デリダは同校講師時代にハイデガーの哲学史を詳細に検討する講義を行い、それ以後、ハイデガーとの本格的な対決が始まる。それよりも少し前、1950年代前半の高

<sup>1</sup> ジャンコーの著作にはカッサンの名はほとんど登場しない(脚注の3カ所のみ)。カッサンに関する記述は『ノスタルジー』の訳者解説の一部と重複している。詳しくはそちらを参照されたい。

等師範学校周辺の哲学業界におけるハイデガー受容についてデリダは興味深い証言をいくつか寄せている。その中に「ノスタルジー」の語が見られるので、以下引用しておきたい。

〔フェルディナン〕アルキエは、自らをハイデガーのライバルにふさわしいと見なしていた——それは彼の著作だけでなく、彼の言説、思わぬ言葉のなかに現れていた——。ハイデガーはアルキエから、その「存在のノスタルジー」を盗んだのだと。(Janicaud 2001b : 89)

マリオンMarionの指導教官でもあったアルキエがなぜそのように感じたのかは不明であり、本稿の主題ではないので立ち入らないでおこう。しかし、ハイデガーの思想を「存在のノスタルジー」として解釈するテキスト上の根拠は、直接的には、次の一節に見出せるだろう。ちなみにこの一節は、カッサンCassinがハイデガーの「存在論的ナショナリズム」を見出し、引用している箇所でもある。

〈存在〉”の” […] この近さは、存在の忘却の経験から […] ”家郷”と呼ばれる。この言葉は、愛国的でもナショナリズム的でもなく、本質的な意味で、しかし〈存在〉の歴史の次元で考えられている。家郷の本質も同様に、近代的人間の家郷喪失を、〈存在〉の歴史の本質から考えようとして、そう呼ばれている。(Heidegger 1978 : 四二八) <sup>2</sup>

この一節を含む「ヒューマニズム書簡」(1947)は、1953年にロジェ・ムニエによりフランス語に翻訳された(Janicaud 2001a : 545)。したがってフランスでは1950年代前半には、ハイデガー哲学を「存在のノスタルジー」として解釈する条件が整っていたものと思われる。

その後デリダは、ハイデガーとのテキスト上の格闘を開始する。メルクマールMerquamerとなるものだけを確認しておけば、1964-65年、高等師範学校での最初の講義『ハイデガー：〈存在〉と〈歴史〉の問い』でハイデガー流の存在論の歴史の詳細な読解に取り組み(Derrida 2013)、さらに1984-85年、社会科学高等研究院(EHESS)での最初のセミナー(のちの「ゲシュレヒトIII」)では、ハイデガーにおける「哲学的ナショナリズム」と対決する(Derrida 2018)。

カッサンのハイデガーとの対決も、こうしたフランスにおけるハイデガー受容の脈絡の中で理解される。カッサン自身が脱構築の定義、「一つ以上の言語を」(Derrida 1996 : prière d'insérer : 2)、を持ち出していることを鑑みれば(Cassin 2015 : 七一)、デリダにさかのぼる思想的系譜は明らかであるが、上述の同世代の哲学者たちと同様、哲学史の再解釈による対決もまたその特徴である。

### 1.3 カッサン

『ノスタルジー』における、「存在のノスタルジー」との対決は、ハイデガーとは別様な古代ギリシア思想解釈と<sup>3</sup>、アーレント思想の継承にその主要な特徴がある。学者としての研鑽を古代哲

<sup>2</sup> Cf. Cassin 2015 : 一〇四

<sup>3</sup> これは必然的に翻訳を含むので、「一つ以上の言語を」を定義とする脱構築にもその結果として深く

学・文献学の泰斗ジャン・ボラック（1923-2012）らのもとで積んだカッサンは、「ハイデガーとは別の仕方、ソクラテス以前の哲学者になることはいかにして可能か」と問いかけつつ（Cassin 2020 : II « Vous choisissez votre siège »）、いわば“哲学の他者”としてのソフィスト研究に、哲学者として、文献学者として打ち込んだのであった。ハイデガーの哲学は、以来、40年以上にわたり彼女にとって正面から対峙・対決すべき大きな枠組みである。

また、ハイデガーと対決する際に、カッサンの傍には、常にアーレントの思想があったと言ってよい。アカデミズムにおけるカッサンの専門分野はあくまでもソフィストを中心としたギリシア哲学である。しかし他方で、1970年代にアーレントのテキストをいくつか翻訳している。1971年（24歳）にはハイデガーの80歳記念に寄せたアーレントのテキストを、後には『過去と未来の間に』や『暗い時代の人々』も翻訳している<sup>4</sup>。

アーレント自身が、師でありかつては恋人でもあったハイデガーから大きな影響を受けつつも、自らの専門を「政治理論」と規定する時（Arendt 1994 : 二）、そこにはナチズムに荷担したハイデガーへの批判的な態度が現れている。『ノスタルジー』後半の、ハイデガーとアーレントの思想を対置させる身振りからも理解されるように、カッサンはハイデガーを批判する手がかりとしてアーレントを40年以上読み続けている。

## 2. ジャンケレヴィッチのノスタルジー論

### 2.1 郷愁と憧憬

デリダが高等師範学校で教え始めた時（1952-53）、高等師範学校入学のための面接試験官はメルロ＝ポンティとジャンケレヴィッチが務めていた（Janicaud 2001b : 92）。ユダヤ人として占領下では公職を追われたジャンケレヴィッチもまた、ハイデガーのナチ加担を決して許さなかったが、興味深いことに、1974年にノスタルジー論『還らぬ時と郷愁』を著している<sup>5</sup>。カッサンは以下の一節に付けられた脚注において、ジャンケレヴィッチのノスタルジー論に触れている。

ノスタルジーの内部にある緊張を、Heimweh と Sehnsucht という二つのドイツ語を手がかりにして表現することもできよう。これらは哲学についての二つの表象であり、哲学の全歴史は、結局のところ絶えずこの二つについて考え続けてきたのだ。（Cassin 2015 : 五一～五二）

〔脚注〕ここで私は、私なりの仕方、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（*L'irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. “Champs”, 1974）とボルズィンガーとアンバックを混ぜ合わせている。（Cassin 2015 : 五九）

---

関わることになる。

<sup>4</sup> 「バルバラ・カッサン 著作リスト」を参照。Cassin 2015 : 一七六～一七七

<sup>5</sup> *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974 [仲沢紀雄訳『還らぬ時と郷愁』国文社、1994年]

我が家に帰りたいという郷愁、そして憧れを求める憧憬、両者をオデュッセイア初め、様々な芸術作品に読み込むジャンケレヴィッチは、明らかにカッサンの先駆者である。カッサンの論述を読み解くための補助線として、以下ジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格を確認しておきたい。

## 2.2 ノスタルジー論の骨格

ノスタルジーとは、ノストス（帰還）を求めるアルギア（痛み）である。痛みの原因は「国 pays」である。痛みからの回復は、国への帰還によって実現する。国とは、痛みを感じる人が「生まれた場所」である。生まれたという事実だけが重要であり（Jankélévitch 1974 : 357）、その国が美しい国かどうか、さらにいえば、生まれたということ以外のあらゆる性質は、この場所がもつ特別な価値には関わりがない。帰還とは、この「第一の場所」へと移動することである。現在位置している「第二の場所」と「第一の場所」とでは、その空間としての価値が全く異なる。

ところが、空間を移動して第一の場所に戻ったとしても、郷愁の思いが癒されることはない。なぜなら、第一の場所は、すでに過去に過ぎ去っているからである。郷愁が私たちの心をひく真の理由は、過ぎ去った過去、「過去の過去性」にある（同 357）。それゆえ帰還を求める痛みへの真の処方箋は、「時間の中を過去へ向かって後ろに戻る」ということである（同 368）。しかし過去に遡ることはできない。それゆえ、第一の場所への回帰は常に「落胆」に終わる運命にある（同 360）。ノスタルジーは、空間的には第一の場所へと戻るという閉鎖性（clôture）により特徴づけられる。しかし、時間的に見ると、戻るべき場所も戻る自分自身も変わっており、決してこの回帰が完結することがない。すなわち痛みが癒されることはない。

郷愁の不安を情熱的で悲壮なものにする（passionné et pathétique）のは、空間的閉鎖におけるこの時間的開けである。なぜなら、帰還は、それにかかる時間そのものによって、常に何等かの未完成なものをもつからだ。つまり、もし〈帰還〉が行き（aller）をなかったことにする（neutralise）のだとすれば、「脱変化」（dédevenir 変化をなかったことにすること）はといえば、それは一つの変化である。あるいはより正確には、帰還は空間において行きをなかったことにし、時間においては行きを延長する。閉じられた回路に関していえば、帰還は、それに先立つ一連の経験の一部に、終わりのけっしてない開かれた未来化（futurition）のなかで加わるのである。（同 371 （ ）内は引用者）

ノスタルジーに内在する郷愁と憧憬の緊張を、ジャンケレヴィッチは、この痛みがその本質上含みこんでいる原理上の癒えなさの中に求めている。カントもまた、ノスタルジーを患う者が欲しているのは、青春を送った場所ではなく「青春そのもの」であるから、帰郷は失望に終わるのだと明言している。しかし、カントはジャンケレヴィッチと異なり、帰郷者は、失望によりノスタルジーから癒えると考えている（Cassin 2015 : 五六）。ジャンケレヴィッチ（およびカッサン）に



よる「オデュッセイア」の読解は、郷愁と憧憬が切り離せないという点を強調している。ノスタルジーの本質を巡るこの考察は、失望を想定しない（少なくともそのように見える）ハイデガーの哲学的ノスタルジーとはさらに一層異なる。

### 3. ハイデガー：郷愁としての哲学、ドイツ語、apolis

次にカッサンが批判するハイデガーにおけるノスタルジーがいかなるものであるのかを確認しておきたい。ハイデガーにおけるノスタルジーは決してドイツという国、郷土に対する郷愁の念には還元されない。もしそうであれば、「存在のノスタルジー」は、哲学的ナショナリズムの兆候ではなく、単なるナショナリズムになるだろう。

#### 3.1 郷愁としての哲学

まず、ハイデガーにとって、哲学は一つの郷愁である。その郷愁は、世界の中に戻りたいという衝動である（『形而上学の根本諸概念 世界—有限性—孤独』1929～30年フライブルク講義）。以下は、『ノスタルジー』（Cassin 2015：一〇四～一〇五）で部分的に引用され、注釈されている箇所である。

ノヴァーリスはかつてある断片で「哲学とはほんらい、郷愁であり、随所に、家に居るように居たいと欲う一衝動である」と言っている。[...] 哲学がそのような一衝動でありうるのは、哲学しているわれわれが随所に、家に居るように居ない場合においてだけである。この衝動の願望はどこへと向いているのか？ [...] 随所に家に居るように居るとは、どんなときでも、そして何よりもまず、全体の中に居る、ということである。この「全体の中に」（im Ganzen）とその全体とをわれわれは世界と名付ける。[...] 向こうへと、全体の中にいることへと、われわれはわれわれの郷愁において突き動かされている。われわれの存在とはこの突き動かされるのである。われわれは常に既に何らかの仕方でこの全体へと進み行っているのであり、あるいはむしろ、そこへの途中にいると言った方がよいかもしれないのである。しかし同時にわれわれは引っ張られている、すなわち、同時にわれわれは何らかの仕方で或るものによって引きずり戻されている。ある種の引き戻す重みに身を任せて。（ハイデガー 1998：一三）

哲学とは我が家に戻りたいという衝動である。先ほどの『ヒューマニズム書簡』より十年以上前、いわゆる形而上学期に当たる時期の講義であり、慎重を要するものの、二つの記述を重ねると、現存在がそこへ戻るよう突き動かされる郷愁は、全体としての世界へ戻ろうと、家にいるような状態へと戻ろうとする衝動である。現存在の存在がそのような「突き動かされ」と同一視されている。哲学という郷愁＝衝動は、人間の存在に根を持っている。他方で、ジャンケレヴィッチに見られた帰還の不可能性、失望、それに起因する終わりなき憧憬が占める場はここにはない（ただしここには「引きずり戻され」る動きもあることは付言しておくべきだろう）。

### 3.2 哲学言語としてのドイツ語

この衝動としての哲学は、様々な言語によってなされうる。しかし、ハイデガーによれば、ギリシア語と同じ程度に深く創造的で哲学的なのは、ドイツ語である。その哲学としての深さは、それを話す国民と種族の実存の深さと激しさによって量られる。哲学言語としてのドイツ語の深さは、ドイツ民族の哲学的深さと激しさにその根拠をもっている。この、自言語中心主義的な哲学的ナショナリズムは、1930年夏学期フライブルク講義『人間的自由の本質について』の次の一節に見られる。

〔古代哲学のこの根本語〔ウーシア〕の歴史は、〕ギリシア語が哲学的である、[...] 会話として、言語造形として、哲学思索的である〔ということを示す、一つの際立った証明に他ならないのである〕。このことはもちろんどの生粋な言語についても、それぞれの違った程度においてではあるが、云えるのである。その程度は、言語を語り且つ言語の内に実存するところの、国民と種族との実存の深さおよび激しさに従って量られる。ギリシア語とおなじような、深く創造的な哲学的な特質をもっているのは、ただもう我々のドイツ語だけである。(ハイデガー1987: 五三) (Cassin 2015: 一〇二～一〇三)

のちに見るように、この哲学的ナショナリズムは、言語と国民、種族（民族）の一致を前提にしている。言語の複数性、一つの国民内部の多民族性、複数言語使用は想定されていない。

### 3.3 「ポリス」解釈

ドイツ語によって彼が立ち戻る我が家とは、存在である。カッサンはハイデガーにおける「ポリス」の解釈の中に、存在論による政治的次元の抹消の身振りを見ようとしている (Cassin 2015: 一〇五～一〇六)。この解釈は、ソフォクレスの『アンチゴネー』の最初のコロスを巡ってなされたもので、1935年フライブルク講義を元にした『形而上学入門』(1953年)に現れる次の一節である。

Polis は普通、国家とか都市国家とかと訳される。これはこの語の意味を十分汲み尽くしていない。むしろ polis とは居所であり、<sup>ゲー</sup>所、つまり、そこで、またそのようなものとして現<sup>ゲー・ザイン</sup>存在が歴史的なものとしてあるような、そんな所をいう。Polis は歴史の居所であり、<sup>ゲー</sup>所であり、その中で、そこから、そのために歴史が生起する。このような歴史の-居所に、神々、神殿、神官、祭り、競技、詩人、哲人、支配者、長老会議、民衆の議会、武力、船などのすべてが属している。これらすべてが polis に属し、<sup>ポリテイシユ</sup>政治的であるのは (...)、詩人はただ詩人であるかぎり、ただし真に詩人であるかぎり、哲人はただ哲人であるかぎり、ただし真に哲人であるかぎり、神官はただ神官であるかぎり、ただし真に神官であるかぎり、支配者はただ支配

者であるかぎり、ただし真に支配者であるかぎり、すべて政治的であり、歴史の-居所にいるのである。しかしここで、それらが真にそれらであるかぎりと言う場合のそのあるとは、暴力-行為的な者として力を行使し、歴史的な存在の中で、創造者として、行為者として高く抜きんできた者になることを言う。歴史の居所のなかで高く抜きんできると彼らは同時に *apolis* になる。つまり都市も居所もなく、孤-独なもの、無-気味なもの、全体としての存在者のただ中で逃げ道もなく、また同時に規則も限界も構造も秩序もなくなってしまう。というのは、彼らこそ創造者としてこれらすべてのものをそのつどまず基礎付けしてかからねばならないのだからである。<sup>6</sup> (ハイデガー1994：二五一～二五二。下線は引用者)

この箇所ではハイデガーはたしかにポリスを歴史の居所、そこから歴史が由来するところとして脱政治化している。引用に見られるようにこの箇所は、ポリスを越え出るゆえに非ポリス的でありながら、*polis* を創設する、いわば法を制定する、国家を創設する暴力である（暴力に関してはカッサンは特に強調していない）。それはすでに制度化された暴力装置としての国家が行使する暴力ではなく、そのような装置を創設する暴力であり、その意味でポリスの外部にある非ポリス的なものであるが、ポリスの起源にあるものであって、政治と無関係なものであるわけではない。

真の詩人、哲人、神官、支配者には、「都市も居所もなく、孤-独なもの、無-気味なもの、全体としての存在者のただ中で逃げ道もなく、また同時に規則も限界も構造も秩序もなくなってしまう」のであるから、たしかにカッサンの言う通り、ハイデガーは「[フランスの文学者で国家主義者のモーリス・] バレスのように、大地や死者たちのなかへの根付きについてここで語る必要性を免れる」(Cassin 2015：一〇六)。それは通常の意味での、ある領土と国民を有した *polis* とは別ではあるが、しかし、それを基礎づけるような場所をハイデガーはここで語っており、その限りで脱というより超政治的である。

#### 4. 『ノスタルジー』の論点

以上を踏まえた上で、以下では『ノスタルジー』の議論の流れを確認し、論点を整理してみたい。数字は振られていないものの、本書は4章立てである。論点はおよそ章立てに対応させたが、アーレントを扱った4章の論点は2つ(4.4 祖国としての言語、4.5 母語の狂気から翻訳へ)に分けた。

##### 4.1 よそ者の根付き

1章は生まれ故郷ではないコルシカ島へのカッサン自身のノスタルジーと、スイス起源の言葉である「ノスタルジー」の語源およびその解釈の概略からなる。ジャンケレヴィッチのノスタルジー論では、第一の場所は出生地であることがその価値の重要な要件であった。この観点からす

---

<sup>6</sup> Cassin 2015：一〇五～一〇六で注釈され、部分的に引用されている。その他、カッサンは『パルメニデス』におけるポリスを脱政治化する解釈についても言及している。

ると、生まれ故郷ではない場所への愛着から始まる本書は、「なぜ生まれ故郷ではない地への（逆説的な）ノスタルジーから本書は始まるのか」、「これは本当にノスタルジーなのか」といった疑問を読者の中に惹起するだろう。なぜなら移住した場所への愛着は、この図式からは外れる要素だからだ。

冒頭で述べたように、自らのノスタルジーと一体化したコルシカ島への賛歌は、見ようによってはハイデガーの哲学的ノスタルジーへの批判と矛盾するようにも思える。しかし、ハイデガーのノスタルジーがあくまでも「第一の場所」（世界）への郷愁だとすれば、カッサンのそれは、第二の場所への、次第に形成された愛着である。カッサンの両親は共にユダヤ系で、それぞれ母は東欧、父は南仏の家系である（Cassin 2015: 九）。カッサン自身はパリで生まれたが、パリに特別な愛着を抱いているわけではない。彼女が生まれる前、占領下で両親は、バルバラの年上のきょうだいを連れ、ナチスの手を逃れるため南仏で暮らしていたこともある（同一六〇）。

単に生まれたということが第一の場所への愛着につねに結びつくわけではない。一度離れてしまえば、その場所に再び戻っても「受け入れられていない」という感覚を持つこともありえる。他方、第二の場所ではよそ者、移住者が「受け入れられた」ことで、そこが「第二の故郷」となることも現実にはありふれている。カッサンは、夫がコルシカで亡くなった時、遺体を自分たちの墓で受け入れるという二人の現地住民からの申し出を受けた。彼女がコルシカを「我が家」と感じるのはまさにそのような仕方です。「歓待」されたからである（同一一）。

ところで、地方の地域社会に都市部から移住する人、あるいは結婚を通じて別の地域からやってくる「よそ者」について調査した伊藤（2020）は、「よそ者」が地域社会に「受け入れられる」プロセスについてインタビューを通じて明らかにしている。国境や言語をまたがない移住、越境は、『ノスタルジー』ではほとんど扱われていないが、カッサンの事例はこれに当てはまる。移住者が故郷以外のものへと感じる愛着（コルシカ島を我が家と感じ、パリにいとコルシカへのノスタルジーを感じる）は、その後の論の展開のなかで主題化されることはない<sup>7</sup>。最終章で、「人はいつ我が家にいるのか」という本書の副題（翻訳では「我が家にいるとはどういうことか」）に対する回答が、この第一章から回帰してくるとき、読者としてはやや唐突な感じを受けるが、それはこのことに原因がある。

これは、カッサンが「根を張ること」に対してどちらかといえば否定的な態度のまま、この主題を掘り下げていないことも深くかかわっている。これについては、後ほど触れることにしよう。いずれにせよ、移住者による、故郷以外への愛着という主題を最初に置くことで、第一の場所への郷愁というノスタルジーの基本的図式にゆさぶりをかけていることには変わりない。

---

<sup>7</sup> 第二章では、オデュッセウスが故郷イタケーの住人に、オデュッセウスその人であると見分けられない、という承認の要素がある。「よそ者」ではなく、名前を持った人として誰であるか他人から認識されるという事態は、よそ者が「受け入れられる」ためには本質的な条件であるが、カッサンはこの点を詳述していない。

## 4.2 古代ギリシアにおける家郷と他所

第2章は『オデュッセイア』の詳細な読解に充てられる。トロイア戦争に勝利したオデュッセウスは、戦場を引き上げ祖国に帰郷しようとする途上で神々の妨げに出会い、20年もの間、引き延ばされた郷愁の思いに苦しみ続ける。やっとの思いで帰郷しても、変わり果てたオデュッセウスの姿に、彼をその人と判る人はいない。オデュッセウスもまた故郷をそれと判らなかつた。留守を預かった妻も最初は目の前にいる夫を本人と認めなかつたが、オデュッセウスが削って作り上げた、寝室に根を張ったままのオリーブの木の寝台のことを、この帰郷した男が詳しく語ったことにより、ようやく夫と認める。しかし一晩夫婦で語り明かしたのち、オデュッセウスはまだ見ぬ遠い国へと再び旅立つ運命にあることが、物語の途中の預言者により示唆されている。

ハイデガーが依拠する古代ギリシア思想はソクラテス以前の哲学者たち、例えばアナクシマンドロスやパルメニデスであるが、カッサンはパルメニデスが存在を記述する際の形容詞 *empedon autothi menei* (その場に立ったまま動けない) が、マストに縛り付けられたオデュッセウスの様子を記述する表現であることを、すでに博士論文のなかで明らかにしている (Cassin2015: 一五二)。また、寝殿にある大木を削って作られたオデュッセウスとペネロペイアの寝台は、大地にしっかりと根を張っている。カッサンはその様子を再び *empedon* と形容している (同四一)。動かない、固定された場所こそが我が家、故郷なのだが、パルメニデスは、存在の不動性のイメージを『オデュッセイア』から借用しているというわけである。したがって、ハイデガー哲学が帰還を目指すところの、古代ギリシアの「存在」の真理は、このような動かない家郷であると言えよう。

ところが、舟をこぐ櫂をすら見たこともない人々が住む遠い内陸の国へ向かい (それが具体的にどこなのかは分からない)、オデュッセウスは再び旅立つという預言が旅の途中になされていた (同四六)。遠い異国で神に生贄を捧げることで、オデュッセウスはようやく本当に国許へ帰ることができる (同四七)。はるか彼方へと旅立つオデュッセウスの運命をカッサンは、「小対象 a」を求めるラカン的欲望、理想を追い求めるロマン主義欲望、さらには、己を満たすものが何なのか分からないまま己を満たすことを追求するフィヒテ的な憧憬 (*Sehnen*) に擬えている (同五三)。ジャンケレヴィッチの図式では、ノスタルジーは郷愁と憧憬の緊張関係から構成されていたが、オデュッセウスの運命はまさにこの緊張関係を体現している。もし存在が動かない家郷だとすれば、古代ギリシアは、哲学の誕生以前に、存在の彼方への憧憬をもつことを人間は避けられないと見抜いていたと言えよう。こうしてカッサンは、ハイデガーが見落としている、ノスタルジーのもう一つの顔 (憧憬) を、ハイデガーが依拠するより古いギリシアから取り出して見せているのである。

## 4.3 故郷の創建と母語の喪失

『オデュッセイア』が戦地からの引き上げ (帰郷) の物語だとすると、第3章の『アエネーイス』は同じトロイア戦争により故郷から追われる、戦争難民の物語である。アエネアスは落ち延びた先々で第二の故郷を建設しようとする。最終的にたどりついたイタリアに創建する国が、の

ちのローマとなる。しかし、この異国の地は、実はトロイア人の祖先の出身地であった。トロイア人は祖国を追われ、知られざる祖国に帰還したことになる。ある国民、民族の起源を場所と結びつけるナショナリズムの神話的前提を、『アエネーイス』はこうして解体する。さらに言えば、家郷は動かないという前提もまたここで解体される。落ち延びた先である「第二の場所」が家郷である「第一の場所」に入れ替わっている。これは、ナショナリズムへの批判的視座という点では重要な論点である。

とはいえ、ハイデガーの哲学的ナショナリズム（哲学的言語としてのドイツ語）の解体のために、さらに大きな意味を持つのは、母語であるギリシア語を捨て、ラテン語を新たな母語にするという点である。物語の中で、建国と引き換えにトロイア人は、母語であるギリシア語ではなく、当地の言語、ラテン語を話すことを神の意志により余儀なくされる。新たな故郷を手に入れる代わりに、彼らは故郷としての母語から追放される。他者の言語が母語となり、それと引き換えに祖国が成立する（同七一）。

ギリシア人は、ギリシア語話者と非ギリシア語話者との区分を、文明と野蛮の区分に重ねていた。他者の言語を母語とすることは、このような自国語中心の言語観・他者観を脱中心化することになる。「ローマ人」は、言語に自分のアイデンティティを見出さない。元々外国人によって創建されたこの町は、「含み込まれた他性」の模範であり、出自という虚構を解体する。ローマで生まれた人と同様、ローマによって市民権を与えられたよそ者もまた、ローマを祖国とする。『アエネーイス』が示した新しい市民のあり方を、ローマ市民に共有されていた認識として、カッサンはキケロやセネカに語らせている（同七九～八〇）。

とはいえ、普遍的な言語は植民地主義・帝国主義の論理とも不可分である。自らの母語となった言語が、自分の言語ではない。これはデリダ自身の経験であった。アルジェリアで話されているアラビア語は、かつてピエ・ノワールには外国語選択科目として教えられていた。フランスの植民地となったアルジェリアで、ユダヤ人はフランス国籍を与えられ、フランス語を「母語」とするようになった。しかし、この言語は帝国から与えられた母語である。植民地統治下で、宗主国の言語を学ばされ、被植民者の言語である「自分の」言語を忘れる、あるいはその関係が単純なものではなくなるケースは、ローマやフランス以外にも見出せる。例えば日本の植民地統治下で日本語を学び日本語で表現した朝鮮半島や台湾出身の作家たちを想起してもよいだろう。しかし同時に、ラテン語やフランス語や日本語は、イタリア半島やフランス本土、日本列島に住む特定の「民族」だけのものではなくなる。

ローマが示す「内に込められた他性」は、自国語ナショナリズムを解体する契機でもあるし、言語的帝国主義となって自分の言葉との関係に屈折をもたらしもする。さらにはそれゆえにこの言語は一つの民族の言語であることをやめる。ラテン語のこうした逆説的な位置価値は、今日、英語とりわけ世界で通用する「グロービッシュ」に引き継がれている。グロービッシュに対する、カッサンの批判的な態度は本書を通じて一貫しているが、これは移住者たちの話す、決まり文句で溢れた英語に対するアーレントの警戒に通じている。

#### 4.4 祖国としての言語

命の危機ゆえに祖国から「逃げ延びる」こと、そして「祖国としての言語」という第3章のモチーフは、第4章のアーレント論に引き継がれる。アーレントもまた祖国ドイツから、ナチスの手を逃れフランスを経由してアメリカへと逃げ延びる。アーレントは、亡命先の言語である英語を身に付けたものの、母語である「ドイツ語」への愛着は決して捨てなかった。この愛着は、ハイデガーの自国語ナショナリズムとどのように違うのだろうか。

ヒトラー以前のヨーロッパには何の郷愁もないとは言えないとしつつ、その時代を経て（変わらずに）残ったものとしてアーレントはドイツ語を挙げている（同八八）。ヒトラー時代は確かに狂った時代だったが、それでもドイツ語が狂ってしまった訳ではない。ドイツ語なら数多くの詩を暗唱しておりそれは「心の裏側に（in the back of my mind）」いつも潜んでいるが、英語ではもはやそれはできない。母語は故郷から持ち出せる唯一のもので、アーレントはそれをなんとか「無傷」のまま保とうとしてきた（同九四）。

「第一の場所」としてのドイツ語はしかし、アーレントにとってドイツ民族への帰属の証ではない。民族的帰属意識の面では彼女は自分をユダヤ民族やドイツ民族の一員であるとは見なしていなかった（同九〇）。同様に民族や政治的集団は、愛の対象にもならない。対象となるのはあくまでも個人である（同九一）。自身を形成してきたドイツ語を、無傷で残そうと異国の地で努力することは、集団への同調から身を引き剥がし、自らの思考を守ることもあった（「社会的非同調性は知的達成にとって必須条件である」）（同九二）。

母語としての自らのドイツ語を守ることは、英語に対する抵抗であるだけではない。イデオロギーやプロパガンダで満たされた決まり切ったフレーズは、それを話す人から思考を奪う。クリシェを多用して饒舌に話す時、人は自分の責任で考えていない。ドイツ語が母語であるのは、「著者としての責任」を負って、自らがその思考の創造者である時である（同九八）。母語としてのドイツ語が故郷であるのは、そのような時であって、ドイツ語はその時民族の中に根ざした哲学的言語ではなく、一人一人の思考に根ざした政治的言語になる。政治的とは、世界のなかに差異が前提とされているという意味である。ハイデガーは哲学的思考を通じてポリスを非政治的な次元、すべてを創設する次元へと還元していたが、アーレントはプロパガンダやイデオロギーとは異なる世界をもたらす政治的思考を通じ、政治的な次元を回復しようとしたのである。

#### 4.5 母語の狂気から翻訳へ

アイヒマンの言葉遣いを目の当たりにしたアーレントは、彼女自身の母語であるドイツ語とは全く異なったドイツ語をそこに見ただろう。先述のインタビューでアーレントは、狂ったのはドイツ語ではない、さらに母に代わるものはない、と述べている（同一一〇）。デリダは『他者の単一言語使用』の長大な脚注で、この発言においてアーレントが全く想定していないように思われる可能性を二つ上げている。一つは言語そのものが狂うかもしれない可能性であり、もう一つは

置き換えのきかない母もまた狂うかもしれない可能性である (Derrida 1996 : 104-105)。カッサンはデリダの問いかけのうち一つ目に触れ、そこにデリダの「動転」を読み取っている (同一一〇)。カッサンの論述が示しているのは、この問いかけに対して、アーレントは言語が狂気に陥る可能性を、上述のように垣間見ていたこと、そして狂気に陥らないための方策としてアーレントは、自らの内に複数の言語を取り入れて行ったことである。そしてこの方策は、脱構築の定義「ひとつ以上の言語を」に合致する (同一一二)。

イデオロギーの媒体として、国民言語としてのドイツ語が日々狂気に陥ってゆくさまを日々綴ったヴィクトール・クレンペレの『第三帝国の言語』を紐解くことで、カッサンはデリダの一つ目の問いかけが示す可能性が事実であったことを確認する (同一一一)。しかし、ドイツ語を民族から切り離すアーレントに従うなら、ドイツ語は土地の外にあり追放されたものでもある以上、それによってドイツ語は本土の狂気から救われることになる (同一一二)。この点については『アエネーイス』解釈から引き出された論点が引き継がれていると言える。

狂気に陥らないためには、決まり文句に満ちたドイツ語ではなく上述のように自らが著者となるドイツ語を喋るためには、このドイツ語によって創造することが必要である。創造とは借り物の言葉ではなく、自分の言葉で語ることであろう。

もう一つ方法がある。それはアーレントが思索日記で実践していたことであるが、複数の言語で思索することである。言語が複数あることにより、複数の言語においてほぼ同じものを指す語、例えば机、table、Tisch、があるが、古代ギリシア語でテーブルを意味した *trapeza* は現代ギリシア語では「銀行」も意味し、現代スペイン語でテーブルを意味する *mesa* は、アンデス山脈では「盆」も意味する (同一一八)。差異のない世界が全体主義的な世界だとすると、複数の言語の存在は物事の核心に差異をもたらす。政治は差異のあるところにしか存在しない。研究生活を通じてギリシア語とラテン語に長け、亡命生活を通じてフランス語と英語話者でもあったアーレントは、自らの思索において複数の言語で考えていた。それは「もう一つの言語を」という脱構築の実践であり、ハイデガー的な哲学的言語ナショナリズムの対極にある。

## おわりに

本稿はカッサンの『ノスタルジー』における一貫したハイデガー批判を、浮き彫りにすることを目指した。まずは、その前提となるフランスにおけるハイデガー受容の一側面をまず明らかにした (1)。次に、本書の先例であるジャンケレヴィッチのノスタルジー論の骨格、とりわけノスタルジーに本質的に内在する郷愁と憧憬の緊張を確認した (2)。さらに、カッサンのノスタルジー論が全体として批判の対象とする、ハイデガーの主張を概観した (3)。その上で、本書の各章の内容に沿って、カッサンがどのようにハイデガーとは別様にノスタルジーを描いているかを詳述した (4)。第1章に見られるコルシカへの著者自らのノスタルジーは、「よそ者」が歓待されることで抱く土地や人々への愛着であり、ハイデガーの哲学的郷愁には見られない、他者による歓待や、「第一の場所」ではなく「第二の場所」への愛着が見られた (4.1)。『オデュッセイア』の読



解において著者は、ハイデガーが依拠するギリシアのテクストよりもより古いホメロスの叙事詩の中に、祖国への郷愁と、果てしなく遠い場所への憧憬の緊張関係を読み取った(4.2)。ローマ建国神話である『アエネーイス』では、母語(ギリシア語)を放棄し他者の言語(ラテン語)を母語とすることで祖国が建設され、逆に市民権は生まれによる市民以外にも開かれた。母語(ドイツ語)と民族(ドイツ民族)の合致の上に成立する哲学的言語ナショナリズムの閉鎖性とは対照的な開放性がそこには見られるが、これは同時に言語帝国主義にも開かれており、なおかつこの開放性は、他者によってこの言語が変容する可能性も秘めるものであった(4.3)。祖国を逃れたアーレントに残された「第一の場所」は、母語であるドイツ語であった。母語への帰属や愛着はそれを話す民族への帰属や愛着とは一致しない。自分を形成しているドイツ語をいかにして無傷で守るかということが、思考すること(アーレントはそれを哲学とは呼ばない)にとって課題となる(4.4)。そのための戦略は、自らの内に言語の複数性を取り入れることであり、アーレントはそれを思索日記の中で実践していた。そしてこの実践は「ひとつ以上の言語を」を定義とする脱構築の実践でもある(4.5)。

第4章の最終節は、久々に故郷の町を訪れたアンダースの文章をテコに、オデュッセウスが体験した「よそよそしい故郷」の主題が再び現れる。アーレントやアンダースのように言語が自身の「第一の場所」である時、人は故郷に根をはるのではなく、空中に根を伸ばすことができる(同一二四)。しかしカッサンは「根を持つこと」よりは「土地の外で耕す」ことを、より「適切な」言葉として選ぶ。根を張って動かないのではなく、翻訳によって複数言語へと赴き、世界に差異をもたらしてゆくことが、カッサンがアーレントやデリダから継承した実践である。

しかし、ハイデガーからヴェイユまで「根を持つこと」を丸ごと回避しつつ(同一二四)、「我が家」に在ることを、第1章でも現れた歓待の主題に結びつける最後の一文は、やはり何か違和感を拭えない。ヴェイユは根を持つことを責任と結びつけてもいるのだが、そこには「根を持つこと」という事態の捉え方の別の可能性があるように思われる。カッサン自身がコルシカを我が家と感じ、さらにノスタルジーは憧憬のみならず郷愁によっても、我が家にいたいという衝動によっても構成されているのであれば、ノスタルジー論のためには「根を持つこと」についても正面から論じる必要があるのではないだろうか。根を持つこと、根こぎになることについては、他所で予備的な形ながら論じたが(Baba 2018)、これをノスタルジーとの関わりで論じることは、カッサンから我々が受け取った今後の課題として本稿を閉じたい。

## 参考文献

\*参照ページについては、原文はアラビア数字、翻訳は漢数字で示す。

Hannah Arendt(Arendt 1994), *Essays in Understanding 1930-1954*, Edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace & Company, 1994(ハンナ・アーレント『アーレント政治思想集成1 組織的な罪と普遍的な責任』齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳、みすず書房、2002年)

Tomkazu Baba(Baba 2018), "Place and Uprootedness. Heidegger, Levinas, Weil", Alberto Centeno-Pulido

(ed.), *Places of (Non-)Belonging: Post-colonialism, Nomadism, and Alterity*, Interdisciplinary Discourses, pp. 187-208

Barbara Cassin (Cassin 2015), *Nostalgie: Quand donc est-on chez soi?*, Fayard/Pluriel, 2015 (バルバラ・カッサン『ノスタルジー』馬場智一訳、花伝社、2020年)

——(Cassin 2020), *Le bonheur, sa dent douce à la mort : Autobiographie philosophique*, Fayard, 2020 (電子書籍) \*本書からの引用は、電子書籍版のためページ数を示すことができない。以下引用する場合は章と小見出しを示す。

Jacques Derrida(Derrida 2018), *Geschlecht III : Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, 2018 (ジャック・デリダ『哲学のナショナリズム 性、人種、ヒューマニティ』藤本一勇訳、岩波書店、2021年)

——(Derrida 2013), *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, 2013 (ジャック・デリダ『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、2020年)

——(Derrida 1996), *Le Monolinguisme de l'autre*, 1996, Galilée (ジャック・デリダ『たった一つの、私のものではない言葉：他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、2001年)

伊藤将人(伊藤 2020), 「地域社会における「移住者」「よそ者」をめぐって—長野県池田町 A 地区にて「よそ者論」の視座から—『長野県民俗の会会報』43, pp. 59-76.

Dominique Janicaud(Janicaud 2001a), *Heidegger en France I Récit*, 2001, Hachette

——(Janicaud 2001b), *Heidegger en France II Entretiens*, 2001, Hachette

Vladimir Jankélévitch(Jankélévitch 1974), *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1974 (ヴラジミール・ジャンケレヴィッチ『還らぬ時と郷愁』仲沢紀雄訳、国文社、1994年)

Martin Heidegger(Heidegger 1978), *Wegmarken*, Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann, 1978 (『道標』辻村公一、ハルムート・ブッフナー訳、ハイデッガー全集第9巻、創文社、1985年)

——(ハイデガー1994)『形而上学入門 付・シュピーゲル対談』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1994年

——(ハイデガー1987)『人間的自由の本質について』齊藤義一、ヴォルフガング・シュラーダー訳、ハイデッガー全集第31巻、創文社、1987年

——(ハイデガー1998)『形而上学の根本諸概念 世界—有限性—孤独』川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、ハイデッガー全集第29/30巻、創文社、1998年

## ノスタルジーを（もっと）複雑化するために

——バルバラ・カッサン『ノスタルジー』をめぐって——

関大聡

### はじめに 「複雑化する」とはどういうことか

本稿の主な目的は、フランスの哲学者・文献学者バルバラ・カッサンの著書『ノスタルジー』（2013）を紹介することにある<sup>1</sup>。「郷愁」、「望郷」などと訳される *Nostalgia* は、後述する語の発明以来、人々をたえず魅了し、その観念・歴史を扱った文献も数多い。カッサンもまた、150 ページ余りの小著でノスタルジーを扱うにあたり、それら先行文献に敬意を払っている。ここでは、彼女が言及する三つの研究——アンドレ・ボルズィンガーの『ノスタルジーの歴史』（2007）、ジャン・スタロバンスキーの「ノスタルジーの概念」（1966）、ウラジミール・ジャンケレヴィッチの『還らぬ時と郷愁』（1974）——との対比で、カッサンのノスタルジー論の位置づけを試みたい。

このような本稿の試みは複雑だという印象を与えるかもしれない。ノスタルジーという事象それ自体を取り上げるのではなく、それが複数のテキストの上で語られる仕方の差異に関心を寄せるといふのだから。だが、カッサンが企てたのはまさに「ノスタルジーの複雑化」だというのが、本稿で主張される論点である。そしてその「複雑化」にあたり、文献学者としての彼女は、現象学者や医者のように事象それ自体に向かうのではなく、あくまでテキスト、すなわち書かれた言葉に向かう。そうであれば、その企てを追いかける本稿の試みの複雑さも、ある程度正当化されるものと信ずる。

では、「ノスタルジーの複雑化」とはどういうことか。それを理解するには、まずカッサンにおける「複雑化」の戦略について一瞥しておく必要がある。また、その機会を利用し、彼女が追求する主題のいくつかを紹介しておくのは、日本ではまだあまり知られていないカッサンを論ずる上で有益だと思われる<sup>2</sup>。たとえば、「普遍的なものを複雑化する」（*Complicuer l'universel*）という副題をもつ『翻訳礼讃』を紐解いてみよう<sup>3</sup>。同書で彼女は、ヘレニスト（ギリシア語学者）

<sup>1</sup> Barbara Cassin, *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi ?* (2013), Paris, Pluriel, 2015. 邦訳はバルバラ・カッサン『ノスタルジー 我が家にいるとはどういうことか？ オデュッセウス、アエネアス、アーレント』馬場智一訳、花伝社、2020年。本稿は馬場氏による翻訳を機に執筆されたものである。引用にあたっては原著ページ数と邦訳ページ数を併記するが、訳文は適宜変更している。

<sup>2</sup> カッサンの著作・思想については訳者である馬場氏の解説を、またとくに「女性と哲学」に関する彼女の考えについては、小文であるが以下の拙稿も参照されたい。「アカデミー、女性、哲学——通りすがりのひと、バーバラ・カッサンに」『図書新聞』3476号、2020年12月19日、8頁。

<sup>3</sup> Barbara Cassin, *Éloge de la traduction. Complicuer l'universel*, Paris, Fayard, 2016. 同書については以下の

としてギリシア人およびギリシア語を礼讃しつつも、同時にそこに「普遍的なものの病理」を見出す。たとえばギリシア人は、普遍的なロゴス（思考＝言語）の独占権を主張しながら、それに順応しないものを野蛮人（バルバロイ）として排除してきた。この種の〈普遍的なもの〉、〈一なるもの〉による包摂と排除の論理（病理）への警戒は、彼女の著作の随所に見られる<sup>4</sup>。彼女が「普遍的なものを複雑化する」というのは、何よりこの病理から逃れるための戦略なのである。

普遍的なものを複雑化するの、その病理、つまり排除に加担しないための一番のやり方なのだ<sup>5</sup>。

このように、普遍的なものが他者の排除に帰結または反転してしまうという事態を前に、彼女は普遍を「複雑化」させると言う。では、この「複雑化」とはどういう身振りか。これを〈普遍的なもの〉の単なる拒絶・否定と同一視しては、彼女の立場を見誤ることになる。むしろ、〈普遍的なもの〉の閉域に飛び込み、それがその根底、起源においてすでに多義的なもの、曖昧なものであることを指摘し、外へとこじ開け、別のパースペクティヴ、相対的な見方に開いてゆく——「複雑化」とはそのような戦略だと言っておこう。『ノスタルジー』から関連する一節を引用しておく。

優れた戦略は以下のようなものだ。つまり、全体主義につながりかねない「画一化」に抗って、哲学的な普遍と真理を根底から複雑化させることを選ぶことだ<sup>6</sup>。

彼女が「翻訳」を重視する理由はここにある。伝統的な哲学の世界で軽視されてきた翻訳は、「普遍的なものを複雑化する」ための特権的方法なのだ。ギリシア語こそ（あるいはドイツ語こそ、フランス語こそ）思惟の普遍性を体現する言語である、という言語的ナショナリズムの傲慢に対して、翻訳という営為は、「言語の現実性は多様なものとしてのみ現れる」（フンボルト）という端的な事実を突きつけ、読む者を「世界の揺れ動く曖昧さ」（アーレント）へといざなう<sup>7</sup>。

---

紹介も参照されたい。黒木秀房「翻訳礼賛に潜む戦略的パースペクティヴ：抵抗としての「人間性」

Prétexte : Jean-Jacques Rousseau URL : [http://pretexte-jean-jacques-rousseau.org/?page=pg03d\\_170618000649](http://pretexte-jean-jacques-rousseau.org/?page=pg03d_170618000649)

<sup>4</sup>別の例を挙げるなら、まさにギリシア的ロゴスの精髓として、パルメニデス—プラトン—アリストテレスに確立される存在論の伝統が、プロタゴラスやゴルギアスに代表されるソフィストを（人間らしい意味のある発話をしないという理由で）植物になぞらえて批判するとき、そこで働くのも存在論による包摂と排除の論理である。「アリストテレスの言う植物は今日なら死体置き場か癲狂院行きだ」とカッサンが言うとき、そこに理性による非理性の排除、すなわちフォーコー的な「狂気の歴史」の響きを聞き取ることもできる。Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 17.

<sup>5</sup> « Compliquer l'universel est une première manière de ne pas souscrire à sa pathologie, à savoir l'exclusion. » Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, *op. cit.*, p. 153.

<sup>6</sup> « Bonne politique : contre une *uniformisation* qui risque le totalitarisme, choisir de compliquer radicalement l'universel et la vérité philosophiques. » Barbara Cassin, *La nostalgie*, *op. cit.*, p. 124. (邦訳 119 頁)

<sup>7</sup>講演会に基づく著書『ひとつ以上の言語で』では、このことを世界の「複雑化」と呼ぶ。« Parce

こうした翻訳による複雑化のプログラムを、カッサンはジャック・デリダの言葉を借りて「ひとつ以上の言語を」とも表現する。この定式を、デリダが「脱構築の唯一の定義<sup>8</sup>」とさえ呼んだことを思い起こすなら、カッサンの言う複雑化戦略は、まさしく脱構築の伝統に与するものと考えられよう。

いささか長くなったが、以上のようにカッサンの思想的戦略を概観するとき（これを「ソフィスト的戦略」と呼んでもよい）、「ノスタルジーの複雑化」はそうした実践の好個の例と言える。ノスタルジーが、旅先で離れた故郷、あるいは時を経て失われた拠り所に抱く感情だとすれば、それは誰の胸中にも普遍的に去来しうる。だが、故郷への愛着が、離れがたい（唯一の）故郷の理想化につながる時、その感情は病的になりかねない<sup>9</sup>。実際、後述するように元々ノスタルジーは病気として認識されてきた。医師たちはその処方箋として、「故郷に帰ること」ないし「故郷に帰るといふ希望をもつこと」が重要だとの認識を示してきたが、本書でのカッサンの見立ては異なる。まさにノスタルジーを「複雑に」すること、帰還や帰郷ではなく、いくつもの道をさまようことが、処方箋として提示されるのである。

その複雑化の道は彼女が扱うケースによって異なる。故郷に帰るや否や新たな旅路に向け再出発すること（オデュッセウス）、古い故郷を棄て新たな故郷を作り上げること（アエネアス）、故郷を言葉のうちに留めること（アーレント）——要約的に言えばこのようになるが、いずれもそれぞれの仕方で故郷との関係を複雑にしている<sup>10</sup>。そしてその複雑性の認識は、故郷という〈かけがえのないもの〉への反省、距離化を促し、読者はその病理性との適切な付き合い方を学ぶ。本書にはそのような治療的側面があるということの本稿では強調したい<sup>11</sup>。以上見てきた意味で『ノスタルジー』は、彼女の仕事の周縁に位置づけられる余技的な著作ではなく、そのエッセンスが詰まった貴重な一冊である。

本稿では、このノスタルジーの複雑化を、本書と先行研究の比較を通して「もっと」複雑にす

---

qu'il en existe plus d'une, le monde est plus intéressant, plus varié, plus compliqué. Cette complication nous interdit de croire que nous sommes seuls à posséder la vérité. » Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Paris, Bayard, 2012, p. 35.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 38. アカデミー・フランセーズの会員に選ばれたとき、カッサンはこの「ひとつ以上の言語を」という銘句を佩剣に刻んだ。Cf. Barbara Cassin, *Discours de réception de Barbara Cassin à l'Académie française*, Paris, Fayard, 2020.

<sup>9</sup> 故郷との関係が引き起こす病理の最悪の発露は、ファシズムやナチズムが伝播させた「大地と血の崇拜」（p. 22、邦訳 18 頁）であろう。こうした故郷との危険な関係を「病理」と直接名指すことを本書の彼女はしていないが、他の著作には散見される語彙であり、本稿もそれを（それに対する「治療」という語彙とともに）採用する。

<sup>10</sup> 第二章では次のように述べられている。「アエネアスの落ち延びの結果として生まれた、ローマの二重の出自、少なくとも二つの言語〔ギリシア語とラテン語〕は、言語と民族の関係を別の仕方で構築し、ノスタルジーをさらに複雑にさせる。」（Barbara Cassin, *La nostalgie*, op. cit., p. 84、邦訳 81 頁、傍点引用者）

<sup>11</sup> こうした治療的側面はカッサンの著作全体に通底しており、ラカンの精神分析からの影響は大きい。彼女は言説（ロゴス）が毒とも薬ともなりうる事態を、「ロゴス—ファルマコン」という表現で定式化している。Cf. Barbara Cassin, *Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, 2012.

ることに貢献したい。学者が行論にあたり先行研究に言及する仕方は、本文で部分的に引用されるか、注に追いやられるかを問わず、周縁的なものとなるのが常である（エッセイであればなおさら）。だが実際に両者を対照してみると、そこには見逃せない差異や異同が見出される。ここでは、すでに名を挙げた三人の書き手（アンドレ・ボルズィンガー、ジャン・スタロバンスキー、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ）と対照させつつ、とりわけ三つの論点に注目しよう。すなわち、（１）「ノスタルジー」という語の発明をめぐる歴史、（２）ノスタルジーの医学的側面と思想・文化的側面の交差、（３）「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別、である。これにより、ノスタルジー論の奥行き、重層性と、その積み重ねの上に成り立つものとしてのカッサンの『ノスタルジー』の独自性の、双方を提示することが本稿の野心である。

### 1. 「ノスタルジー」——言葉の歴史をめぐる

まず、「ノスタルジー」という語の発明をめぐるエピソードから出発しよう。カッサンは序文にこう記している。

「ノスタルジー」、言葉の響きは完全にギリシア語だ。「帰還」を意味する *nostos* に、「痛み」、「苦しみ」を意味する *algos* が接合されている。ノスタルジー、それは「帰還の痛み」である。遠く離れている時に襲う苦しみであり、同時に、帰るために耐えねばならない労苦を意味する。[...] しかし、「ノスタルジー」はギリシア語ではない。この語を『オデュッセイア』に見つけることはできない。これはギリシア語ではなく、スイス語、スイスのドイツ語である。実を言えばこれは、十七世紀になってはじめて病気のリストに加えられた病名である<sup>12</sup>。

これは本書で、おそらく最初に読者を驚かせる説明だろう。帰還の痛み、「ノスタルジー」は、それがどれほど普遍的で、古代から連綿と続く感情に思われても、実は近代的な発明、「つくりだされた伝統」の典型的な例だというのである。この歴史的事実を参照するため、カッサンはアンドレ・ボルズィンガーによる 2007 年の著書『ノスタルジーの歴史』に依拠している<sup>13</sup>。同書は、ノスタルジーを文化現象としてではなく医学の問題として再検討するため、十七世紀から二十世紀に至るまでフランスで刊行された六十本余りの博士論文を調査している。その目論みは、ノスタ

<sup>12</sup> « “Nostalgie”, le mot sonne parfaitement grec, sur *nostos*, le “retour”, et *algos*, la “douleur”, la “souffrance”. La nostalgie, c’est la “douleur du retour”, à la fois la souffrance qui vous tient quand on est loin et les peines que l’on endure pour rentrer. [...] Pourtant, “nostalgie” n’est pas un mot grec, on ne le trouve pas dans l’*Odysée*. Ce n’est pas un mot grec mais un mot suisse, suisse allemand. C’est à vrai dire le nom d’une maladie répertoriée comme telle seulement au XVII<sup>e</sup> siècle. » Barbara Cassin, *La nostalgie*, op. cit., p. 16-17. (邦訳 13-14 頁)

<sup>13</sup> André Bolzinger, *Histoire de la nostalgie*, Paris, Campagne première, 2007. 著者は精神科医であり、精神医学の歴史家でもある。主な著作は以下。 *La réception de Freud en France : avant 1900*, Paris, L’Harmattan, 1999 ; *Freud et les Parisiens*, Paris, Campagne première, 2002 ; *Portrait de Sigmund Freud : trésors d’une correspondance*, Paris, Campagne première, 2012.

ルジーを、医学史の謎に満ちた一ページとして位置付けることにある<sup>14</sup>。第一部ではノスタルジーという語の「発明」をめぐる歴史と、それが「スイス人の病」と考えられたことについて、民族の気質、風土、文化的・歴史的条件などが取り沙汰されたことが明らかにされる。第二部では、ノスタルジーを発症するさまざまな社会的身分や境遇の事例（自由を奪われた囚人、匿名状態の入院患者、軍隊に入れられた若者、家族を離れて大学に通う学生、夫の仕事の転勤についていく妻、仕事のため海を渡る移民など）が分析される。そして第三部では、解剖中心の精神医学に対して言葉の使用を中心に据えたフロイトの功績が、そのノスタルジーの診療に関して検討される。

ところで、ノスタルジーという語の「発明」をめぐる記述は、同書第一部の第一章、第二章に見えるのだが、カッサンの記述はこれに必ずしも忠実ではない。

『フランス語歴史辞典』を信じるなら、この言葉は、正確に言えば一六七八年、医師ジャン＝ジャック・ハーダーが、郷愁、〔ドイツ語で〕*Heimweh* を指すために考案したものである。〔…〕あるいは、一六八八年、ミュールーズのアルザス人牧師の息子ヨハンスないしジャン・ホーファーの造った語とされる<sup>15</sup>。

このように彼女は、まずアラン・レイ編纂による『フランス語歴史辞典』を挙げ、ノスタルジーという語の発明に関して二つの説を併記している（1678年のジャン＝ジャック・ハーダー説と、1688年のジャン・ホーファー説）。この箇所を読んだ読者は、ノスタルジーという語の初出ははっきり分かっていないのだと思うはずである。しかし、実はボルズィンガーは前者の説（1678年のハーダー説）を明確に否定しており、この俗説がなぜ生まれたかの経緯まで説明している。他方、彼女が参照元としている『フランス語歴史辞典』について言うなら、彼女は同辞典のどの版を参照したかまで明記していない。そこで同辞典を参照してみると、なるほどこの辞書の第三版（1998年）までは「ノスタルジー」がハーダーの造語とされているが<sup>16</sup>、カッサンも参照しえた第四版（2010年）を見ると、ホーファーの造語と訂正されている（但し年代は1678年のまま）<sup>17</sup>。したがって、『フランス語歴史辞典』を信じたところで、ホーファーが「ノスタルジー」

<sup>14</sup> « La nostalgie aura marqué une page de l'histoire de la médecine, riche en énigmes qui sollicitent aujourd'hui notre réflexion. » *Ibid.*, p. 15.

<sup>15</sup> « Il [le mot de nostalgie] a été inventé, à en croire le *Dictionnaire historique de la langue française*, en 1678 exactement par un médecin, Jean-Jacques Harder, pour dire le mal du pays, *Heimweh* [...]. À moins qu'il n'ait été forgé en 1688 par Johans ou Jean Hofer, le fils d'un pasteur alsacien de Mulhouse [...]. » Barbara Cassin, *La nostalgie*, *op. cit.*, p. 17. (邦訳 14 頁)

<sup>16</sup> « NOSTALGIE [n.f.] est [...] créé en 1678 par le médecin suisse Jean-Jacques Harder [...]. » *Dictionnaire historique de la langue française*, 3<sup>e</sup> éd., sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 1998, p. 2304.

<sup>17</sup> « NOSTALGIE [n.f.] est [...] créé en 1678 par le Suisse M. Hofer dans le titre de sa thèse de médecine [...]. » *Dictionnaire historique de la langue française*, 4<sup>e</sup> éd., sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 2010, p. 1431.

という語の発明者だという事実は揺るがない。カッサンにしてはやや不注意だったと言えるが<sup>18</sup>、とはいえ彼女は注でハーダー説が生まれた経緯についてボルズィンガーに依拠して記述しているのだ。

『ノスタルジーの歴史』第一部一章、二章では、いかにして、ホーファーの学位論文（一六八八年、全十六頁）がツヴィンガー（一七一〇年）によって編集出版され、「補完」されたのか、次いで、ハラール（一七四五年）によって再版されたのかが示されている。ハラールは、最初のテキストに戻っているが、出版年に誤りがあり（一六八八年ではなく一六七八年になっている）、そこからハーダーこそ先行者だという仮説が生まれたのだ<sup>19</sup>。

だが、これは短い記述に留まり、何より両論併記に留めている本文との整合性が不明瞭になる。この不明瞭さを取り払うため、『ノスタルジーの歴史』の最初の章をあらためて参照し、著者が「ノスタルジー」という語の発明について何を論じているか確認しておこう。

『ノスタルジーの歴史』の著者ボルズィンガーによれば、この語の発明者はジャン（ヨハンス）・ホーファーということで疑いない。ホーファー家は地元ミュールーズでは名士として知られる医者の家系で、ジャンもまたバーゼル大学で医学を修めることになった。当時、この大学の解剖学講座の教授はジャン＝ジャック・ハーダーが務めていた（後にノスタルジーの生みの親と誤って信じられる人物である）。ホーファーは19歳のとき、つまり1688年に、問題の『ノスタルジー、あるいは郷愁についての医学論文 *Dissertatio medica de nostalgia, oder Heimwehe*』（以下『ノスタルジー論』）を提出するのだが、これは学位論文の準備論文として用意されたものであった（本論文は子宮疾患について）。

結果として彼の名を後世に残したのは、16ページ足らずの準備論文の方だったわけだが、後世は数奇な扱いでそれを遇することになる。まず1710年、ホーファーの師にあたるテオドル・ツヴィンガー *Theodor Zwinger* という医学者が、学位論文のアンソロジーを編んだ。そのなかにホーファーの『ノスタルジー論』も収録されたのだが、そこには今日からすると信じがたい改変が加えられてしまう。たとえば、ホーファーの元論文には、学生と農婦、二件の症例観察が含まれていたのだが、ツヴィンガーはそこに自身が行なった観察例を一件付け加えている。また、ツヴィンガーはチューリヒにいる同僚の研究への言及も付け足しているのだが、これはホーファーの論文よりはるかに後年、1705年に発表されたものである。さらに、ホーファーは基本的に市民（学生と農婦）の症例研究をしていたのに対して、ツヴィンガーは軍隊における軍人たちを

<sup>18</sup> とはいえ、これはほぼすべての辞書に共通する事態である。*Petit Robert* では語の初出が1678年とされているし、*Trésor de la langue française* でも「1678, J. J. Harder」と記されている。

<sup>19</sup> « Voir l'*Histoire de la nostalgie* d'André Bolzinger [...] ici 1, 1 et 2, qui montre comment la thèse de Hofer (16 pages en 1688) a été éditée et "complétée" par Zwinger (1710), puis rééditée par Haller (1745) qui fait retour au texte primitif mais avec une erreur de datation (1678 au lieu de 1688), d'où l'hypothèse d'un précurseur nommé Harder. » Barbara Cassin, *La nostalgie, op. cit.*, p. 133, note 4. (邦訳20頁、注4)



襲う郷愁を問題にしている（軍人が駐屯先で望郷に囚われ戦意喪失に陥る事態は、当時の軍規維持における大問題だった）。こうして、元々16ページだった論文が量的にも質的にも膨らみ、25ページの論文になった。そして、極めつけに重要な修正として、タイトルの変更があった。題名から *Nostalgia* の語は消え去り、代わりに *pothopatridalgia* という語があてられたのである<sup>20</sup>。以上が、先に挙げた引用のなかで、カッサンがツヴィンガーによる「補完」と呼んだものの実態である。

ついで1745年、今度はアルベール・ハラール Albert Haller という医師が、これも学位論文のアンソロジーを組むことになり、こちらにも『ノスタルジー論』が収録される。しかし、彼は元の1688年の版を参照し直すことでツヴィンガーによる「補完」を採用せず、タイトルにも *Nostalgia* の語が戻された。但し、この原点回帰にも、二点の重要な変更が存在する。ひとつは、タイトルについて。ホーファーの論文題目は後半部分にドイツ語で「あるいは郷愁」と記されていたが、ハラールはそれを「一般に郷愁、あるいは懐郷症 *Heimsehnsucht*」とし、ノスタルジーに別の翻訳を付け加えたのである。もうひとつは、そしてこれが致命的なのだが、元論文の刊行年月を1688年6月22日ではなく、1678年6月22日に誤記してしまったことである。こうなると、1669年生まれのホーファーは九歳のときに学位論文を書いた神童ということになってしまう。以上のような事情、そして、指導教授として表紙に（著者より大きく）名が掲載されていたためでもあろうが、ジャン＝ジャック・ハーダーこそが1678年に『ノスタルジー論』を書いたのだという俗説が流布し、ホーファーはその後長きに渡り歴史から忘却されることになった。『ノスタルジーの歴史』の著者はそのように推論している。

以上の議論を説得的なものとして受け取るかぎり、1688年の『ノスタルジー論』の著者にジャン・ホーファーを認めるのは決定的である。実際、この後で見るスタロバンスキーにしても、ホーファーをノスタルジーの造語者として早くから認めている。では、なぜカッサンはハーダー説を両論併記的な仕方に残したのか。そこに単なる不用意以上の意を汲むのであれば、「ノスタルジー」という言葉の歴史が、「起源とは何か」をめぐるカッサンのより射程の広い考察に対して、一種のインスピレーションを与えたということが考えられるかもしれない。まず、「ノスタルジー」という語は、そのギリシア語的響きにもかかわらず、スイスで17世紀に生まれた造語であるという事実。また、「ノスタルジー」という語以外にも、「郷愁」、「愛郷症」、「懐郷痛」、「懐郷症」といった別の表現も提案されてきたという事実。そして、『ノスタルジー論』にはホーファーとハーダーという「二人」の著者が目されてきたという（虚偽の）事実。これらはいずれも、「ノスタルジー」の謎めいた歴史、今日も大半の辞書によって誤認されている、語の「故郷」としての語源をめぐる多義性、曖昧さを表しているように思われる。こうした多義性、曖昧さに飛び込むことは、まさにカッサンにとって「ノスタルジーの複雑化」という戦略の一端をなすものである。ノスタルジーの複雑化という戦略のなかで、オデュッセウス、アエネアス、アー

<sup>20</sup> 正式な題は « *Dissertatio medica tertia de pothopatridalgia* » となる。『ノスタルジー』翻訳者の馬場氏は「懐郷痛」との訳語をあてている。

レントが扱われるだけでなく、言葉の歴史もまた活用されたのではないか。本節ではそのような可能性を示唆するに留めて、次の点に進みたいと思う<sup>21</sup>。

## 2. ノスタルジーの医学的側面と思想・文化的側面の交差

前節で扱ったボルズィンガーは、今日、ノスタルジーが文化的テーマとしては流行していても、当時重視されていた医学的問題としての側面が見失われているとして、研究の必要性を訴えていた。本節では、この医学的側面と思想・文化的側面を切り離すことなく、双方の交差に注目した論として、ジャン・スタロバンスキーによる「ノスタルジーの概念」を扱うことにしよう<sup>22</sup>。この1966年の論文は、2012年の論文集『メランコリーのインク』に再録されるまで単行本化されてこなかった。ところがこれは、約20ページ強の紙幅とはいえ、単なる学説紹介には留まらない射程の広さを備えた論文である。

論文の構成から述べよう。まずスタロバンスキーは感情または心性 (*mentalité*) の歴史を活字で残った資料から検討することの一般的困難に言及する。次に「ノスタルジー」という語がホーファーによって「発明」された経緯を紹介し、愛に関する憂愁 (メランコリー) ならまだしも、場所に関する憂愁を指摘した点でノスタルジーは画期的だったとする。ノスタルジーが、とくにスイス人の軍人、傭兵が外国で逃亡・自殺してしまう軍事的・医学的問題としてクローズアップされたことは先にも触れたが、その原因として、スイス人の民族性に関する心因的解釈や、スイスの気候や高山地方の標高に関する生理学的解釈など、さまざまな解釈が提出されてきた。それらの学説史の紹介に加えて、とりわけスタロバンスキーの筆致が冴えるのは、百科全書派、ルソーを経て、ノスタルジーがロマン主義的感性を形成する経緯の記述においてである。ノスタルジーは、早くから想像力や記憶の病理としての側面を指摘されてきたわけで、病の医学的・文化的結節に関心を抱くスタロバンスキーにとって格好の主題を提供する。先述のテオドール・ツヴィンガーの紹介により有名になった「牛追い歌」(スイスの伝統的民謡で、従軍中のスイス兵がこれを聴き郷愁に駆られることが相次ぎ問題になった) についてルソーが『音楽辞典』で述べていることを参照しながら、スタロバンスキーは次のように書く。

亡命、アルプスの音楽、苦しくも優しい思い出、幼少期の輝くイメージ、これら主題が重なり合うことで、ノスタルジーの「聴覚的」理論に繋がり、それはさらに音楽のロマン主

<sup>21</sup> 但し、このような論点は事実レベルの一義性と解釈レベルの多義性を混同するものではないか、という反論があるかもしれない。実際、カッサンの相対主義的な立場からすれば、ポスト真実やフェイクニュースの問題にどう応答できるか、という問題がおのずと生じてくるはずである。これは本稿の限られた趣旨を越える問いであるが、彼女が以下の書の結論部でその問題を扱っていることは紹介しておきたい。Barbara Cassin, *Quand dire, c'est vraiment faire. Homère, Gorgias et le peuple arc-en ciel*, Paris, Fayard, 2018.

<sup>22</sup> Jean Starobinski, « Le concept de nostalgie », *Diogène*, n° 54, 1966, p. 92-115, repris sous le titre de « L'invention d'une maladie » dans *L'encre de la mélancolie*, Paris, Seuil, « Essais », 2015. (ジャン・スタロバンスキー「ノスタルジーの概念」松本勤訳『ディオゲネス』第二号、河出書房、1967年)

義的理論の形成や、ロマン主義そのものの形成に貢献した<sup>23</sup>。

こうしてスタロバンスキーが強調するのは、ノスタルジーが十九世紀にわたり思想・文化的現象、さらに流行現象となるに従い、一種の紋切型になる経緯である。その反面、郷愁は医学的な知見としては顧みられなくなり、十九世紀後半、とりわけ二十世紀になると、博士論文の数も目立って減少し、別の用語（適応障害など）に取り換えられてゆく。こうした盛衰を含めてノスタルジーが、十七世紀後半から十八世紀後半にかけて医学的側面と思想・文化的側面の両面から発展してきたのは事実であり、スタロバンスキーは両者の交差を見事に探り当てている。

そもそも、『メランコリーのインク』という論集の巻頭を飾るのは、スタロバンスキーが 1960 年、医学博士論文として提出した『メランコリーの治療の歴史』であった。書誌情報によるとこれはローザンヌ大学に提出され、バーゼル——つまり「ノスタルジー」という語が発明された地——で印刷された。スイス人スタロバンスキーにとって、メランコリーの一種として、またスイスの風土病のようなものとして理解されたノスタルジーの概念に関心を抱くのは、ごく自然な流れだったと言えよう。

翻ってカッサンの『ノスタルジー』を考えてみると、そこに医学的な側面への注目が顕著だとは言えない。もっぱら思想・文化的な側面、さらに言うと政治的な側面からノスタルジーは論じられている。このことは、スタロバンスキーが結語で示す精神分析的展望と比較してみると明瞭である。1966 年の彼はこう結んでいた。

社会に適応せよという命令が加速化する今日にあって、ノスタルジーはもはや失われた故郷を指すものではない。それは、欲望が外的障害を考慮せずとも済んだ時期、欲望がその実現を滞らせずともよかった時期への回帰である。もはや根をもたない文明人にとって、問題となるのは、成人の世界に参入せよという要請と、幼少期の特権を保存したいという誘惑の間での葛藤である。故国喪失の文学は、今日いまだかつてなく豊富であるが、その大半は失われた子供時代の文学なのである<sup>24</sup>。

ここでスタロバンスキーが述べているのは、1966 年の当時において、ノスタルジーが空間的に隔たった場所を指すものではなく、内面、記憶のなかの故郷としての幼少期や家族環境を指すも

<sup>23</sup> « Exil, musiques alpestres, mémoire douloureuse et tendre, images dorées de l'enfance : cette rencontre de thèmes conduit à une théorie "acoustique" de la nostalgie qui contribuera à la formation de la théorie romantique de la musique et à la définition même du romantisme. » *Ibid.*, p. 279.

<sup>24</sup> « Aujourd'hui, alors que s'accroît l'impératif de l'adaptation sociale, la nostalgie ne désigne plus une patrie perdue, mais remonte vers le stade où le désir n'avait pas à tenir compte de l'obstacle externe et n'était pas condamné à différer sa réalisation. Pour l'homme civilisé qui n'a plus d'enracinement, ce qui fait problème, c'est le conflit entre l'exigence de l'intégration au monde adulte et la tentation de conserver les privilèges de la situation enfantine. La littérature de l'exil, plus abondante que jamais, est, dans sa grande majorité, une littérature de l'enfance perdue. » *Ibid.*, p. 290.

のになったという理解である。「もはや根をもたない文明人」には、故郷喪失のリアリティは薄れ、「何かを失ってしまった」という感覚があるとすれば、輝かしい幼少期を措いてほかない。

「障碍 *obstacle*」という語が用いられている点からも、1957年のルソー論『透明と障碍』の議論の延長をここに読み取ることはまったく正当なことであるが、スタロバンスキーにとってノスタルジーは空間的な隔たりの次元、ひいては、地政学的な次元を喪失してしまっている。

しかし、それから半世紀以上経ち、精神分析の全盛から距離を置いて接することができる今日の視点からすれば、彼が時代遅れと見なした「根」の主題、あるいは故郷喪失の主題こそ、再びアクチュアリティを獲得していると言えるのではないか。カッサンもまた、アーレントに関する章で、「亡命者、難民、ユダヤ人」が体現する、根から切り離されたあり方を、ひとつの「人間の条件」として捉えようと試みていた<sup>25</sup>。とはいえ彼女は、「根なし草」的な実存をシンプルに賞讃したわけではない。

亡命がわれわれ現代人の条件のモデルである、そしてわれらはみな亡命者だ。このように口で言うことは、自分自身が実際に亡命者ではない時、あるいは本当にはそうでない時にはずっと容易い。ボルズィンガーは言う、ノスタルジーとは「遺産に対する文化的痛み」である。唯一の遺産が言語である時、そしてそれを職業にする時、根こぎではなく気根（空中に生える根）を、空へ向かって持ち、讃えることができる [...] <sup>26</sup>。

気根、すなわち空中に生える根 (*racines aériennes*)。ギュスター・アンダースに由来する、この詩的夢想を誘う表現の含意を解明しようと試みるよりも、それがとりわけ「大地に生える根」の思想——モーリス・バレス以来、ナショナリズムの根本イメージのひとつとなった——に対する批判的代替案であることを強調することが重要だろう。故郷への強い愛着は、ナショナリズムや排外主義を招きかねず、それに対して根なし草的な実存を称揚することも、反動的な根への回帰を招きかねない。カッサンのノスタルジーへの関心のひとつの到達点（だが、それもまたひとつの出発点に違いない）は、こうした「根」をめぐる争いにひとつの答えを与えることにある。あるいは、「答え」というより「処方箋」と言う方が適切かもしれない。冒頭にも述べた通り、彼女のノスタルジー論には、〈普遍的なもの〉や〈一なるもの〉の病理、ここでは〈根〉の病理に対して、その熱狂を冷ますための治療的側面がある。そして、この意味で、カッサンの『ノスタルジー』には「医学的な側面への注目が顕著だとは言えない」と先ほど述べたことには、修正が必要になるだろう。まさしく彼女は、医者としてではないにせよ、文献学者・哲学者として、言葉 (*logos*) を用いた郷愁との病的でない関係を模索していたのだから。

<sup>25</sup> Cf. Barbara Cassin, *La nostalgie, op. cit.*, p. 123. (邦訳 118 頁)

<sup>26</sup> « Dire que l'exil est le modèle de notre condition d'homme contemporain, et que nous sommes tous des exilés, c'est évidemment beaucoup plus facile quand on ne l'est pas, ou pas vraiment. La nostalgie, dit Bolzinger, est "un mal culturel au patrimoine". Quand le seul patrimoine est la langue, et qu'on en fait métier, on peut tenir en l'air et faire l'éloge non pas du déracinement [...], mais des racines aériennes. » *Ibid.*, p. 130. (邦訳 124 頁)

### 3. 「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別

最後に第三の論点、「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別について、ウラジミール・ジャンケレヴィッチを参照しながら考えたい。『ノスタルジー』第一章、オデュッセウスをめぐる議論の後半で、カッサンは「二重のノスタルジー」について言及している。ドイツ語では *Heimweh* と *Sehnsucht* という二語で表現される、このノスタルジーの二重性は、それぞれ「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」として区別される。簡単に述べるなら、閉じたノスタルジーは帰還の欲望であり、単純に理解される意味でのノスタルジー、西洋史の長きにわたってオデュッセウスが体現してきた「定住的忠実さ<sup>27</sup>」である。これに対して開かれたノスタルジーとは、つねに何かに憧れ、家に帰還してもそこに留まることができず、再び出発してしまうような、そうした「見つけることのできない対象」への永遠の帰還の途ということになる。カッサンはこれを「帰還」と「さまよい」の二重性とも言い、ノスタルジーの二側面と考える。そうした文脈で、オデュッセウスが、イタケーの妻ペネロペイアのもとに還り、なおまた再出発するという、「さまよい」の側面を強調したのだった。

この箇所の注で、カッサンはこれがジャンケレヴィッチと前述のボルズィンガー、それにリュディ・アンバックの『ダンテ、哲学と世俗人たち』を混ぜ合わせた議論であることを告白している。このなかで実質的に重要なのは、ジャンケレヴィッチの著書『還らぬ時と郷愁』である<sup>28</sup>。同書でもやはり、「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別が議論の根幹に置かれている。閉じたノスタルジーとは、やはり単純な帰還の欲望であり、故郷に辿り着けばそこで癒される類のもの病みである。しかし、ノスタルジーとは本質的に閉じたものであり得るだろうか、とジャンケレヴィッチは論を進める。スタロバンスキーが引用した例であるが、カントは『人間学』のなかで望郷の念に言及し、ノスタルジーが欲望するのは、青年時代のどこか特定の場所ではなく、青年時代そのものなのだと言い、地理的な意味での帰還は失望をもたらすだけだと述べていた<sup>29</sup>。ジャンケレヴィッチの議論もこれを敷衍するものであり、郷愁の対象とは、過去に自分がいた、具体的、空間的に特定可能な場所ではなく、過去の過去性 (*passéité*) そのものなのだと指摘する。

手短かに言うところなる。郷愁病みがあればやこれやの存在であった必要はない。彼がただあったという事実一般、そして、そのようにしてあったからにはもちろん、生きものすべて

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 60. (邦訳 53 頁)

<sup>28</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie* (1974), Paris, Flammarion, « Champs essais », 2011. (ウラジミール・ジャンケレヴィッチ『還らぬ時と郷愁』仲沢紀雄訳、国文社、1994年)

<sup>29</sup> « Les Suisses [...] sont saisis du mal du pays, surtout quand on les transpose dans d'autres contrées ; [...] revenus plus tard chez eux, ils sont très déçus dans leur attente, et se trouvent ainsi guéris ; sans doute pensent-ils que tout s'est transformé ; mais en fait, c'est qu'ils n'ont pu y ramener leur jeunesse [...]. » Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par Michel Foucault, Paris, J. Vrin, 2008, p. 132. カントは帰郷の失望がノスタルジーからの回復をもたらすと書いている。逆にジャンケレヴィッチは、同じ理由のために郷愁を癒しえないものとするだろう。

がそうであるように、時に生き、愛し、苦しんだ、という事実があれば充分なのである。ノスタルジーの対象はあれやこれやの過去というより、過去という事実そのもの、別の言い方をすれば過去性である。この過去性の過去に対する関係は、時間性の時間に対する関係と同じである。なぜなら過去の過去性という事実それだけとの関係によって、そして現在の意識との関わりにおいて、過ぎ去った物たちの言い尽くせない魅力が意味をもつことから。こうしてついに過去の何性が露わになる<sup>30</sup>。

この見方を採るなら、時を遡りでもしない限り郷愁が癒されることはあり得ない。「ノスタルジーは、[帰郷という] 治療薬を必要とする病というだけではない。それは、治療薬の不充分さが惹き起こす不安でもある<sup>31</sup>」。ここでジャンケレヴィッチは、医者と患者のやりとりを例にした興味深い譬喩を持ち出している。医者に自分の病状を説明するとき、患者は「この辺が痛いです」、「胃が痛いです」などと言い、痛みの元になる場所を素人判断ながら特定しようとし、医者はその言葉を頼りに本当の患部がどこか探り当てようとする。この共同作業のなかで、患者も医者も、痛むのが「どこか」であるという確信は共有している。ところがノスタルジーの痛むところは、「ここ *ici*」でも「そこ *là*」でもなく、ここやそことは「別の場所 *ailleurs*」ですらない。それはあらゆる別の場所とは別の場所、すなわち〈彼方 *Au-delà*〉なのだ。ジャンケレヴィッチは言う。こうした〈彼方〉、永遠の〈他なるもの〉への憧れに掴まれたとき、ノスタルジーはただ一度の帰還によっては完結せず、永遠の帰還先、〈形而上学的祖国〉に向けた、〈形而上学的帰還〉の、長い旅路が始まることになる。これをジャンケレヴィッチは「開かれたノスタルジー」と呼んだのである<sup>32</sup>。

こうしてみると、カッサンのオデュッセウスをめぐる議論、とりわけその「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別が、ジャンケレヴィッチのそれに大きく依拠したものであることが見えてくるが、同時にいくつかの違いを見て取ることもできる。まずは論証の仕方に関してである。カッサンは『オデュッセイア』のなかで、とくにオデュッセウスのイタケーへの帰還と、その後の再出発に注目し、この神話的英雄そのひとのうちに、帰還の欲望とさまよいの

<sup>30</sup> « D'un mot : il n'est pas nécessaire que le nostalgique ait été ceci ou cela, il suffit qu'il ait été en général, et qu'ayant été il ait bien entendu, selon l'occasion, vécu, aimé et souffert, comme tout ce qui existe. L'objet de la nostalgie ce n'est pas tel ou tel passé, mais c'est bien plutôt le fait du passé, autrement dit la *passéité*, laquelle est avec le passé dans le même rapport que la *temporalité* avec le temps. Car c'est par rapport au seul fait de la *passéité* du passé, et en relation avec la conscience d'aujourd'hui, que le charme inexprimable des choses révolues a un sens. Ainsi se dénude finalement la *quoddité* du passé. » Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie, op. cit.*, p. 357.

<sup>31</sup> « La nostalgie n'est donc pas seulement un mal qui a besoin d'un remède, elle est encore l'inquiétude causée par l'insuffisance de ce remède. » *Ibid.*, p. 360.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, p. 361. もっとも、カッサンも注で付記しているように (58 頁、注 23)、ボルズィンガーはこうして帰還だけでなく出発もノスタルジーの裏面と考える態度を「図書館の論理の抽象的産物」(A. Bolzinger, *L'histoire de la nostalgie, op. cit.*, p. 213) と批判している。

欲望の二重性があることを論じていた。ジャンケレヴィッチの場合、少しやり方が異なる。彼は現代ギリシアの詩人ニコス・カザンザキスの長編詩『オデュシーア』を引用するのであるが、この詩は、イタケーに帰還して以降のオデュッセウスを描くもので、そこにあるのは故郷に安住できない英雄の姿である。カザンザキスに描かれたこの現代版オデュッセウスこそ、ジャンケレヴィッチにとっては「開かれたノスタルジー」を体現する。

古代のオデュッセウスは、ひとたび帰還すればもはや何も望まない。だが現代のオデュッセウスは、ペネロペイアのもとに帰り、長年恋焦がれてきた家に帰るや否や、退屈し始める。なんと苦々しい笑いだろうか<sup>33</sup>！

このように、ジャンケレヴィッチは古代のオデュッセウスと現代のオデュッセウスを対比させ、それぞれに「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」を割り当てている<sup>34</sup>。これに対して、カッサンは古代のオデュッセウスそのひとのうちに、ノスタルジーの二重性を見ていた。ここには両者の論証の進め方の違いを見て取ることができる。

次に、両者の哲学的態度の違いが挙げられる。ジャンケレヴィッチの議論は時間論をベースにしており、形而上学的な位相で展開される。そのため、スタロバンスキーに見られたような精神分析的な読解には距離が置かれる。「ノスタルジーとは、母親的なものである以前に時間的なものである。それは還らぬ時に対する反応である<sup>35</sup>」。これに対して、カッサンの議論は『オデュッセウス』の詩節を丹念に読み込み、そこに登場するモチーフ（根、殻竿、櫂）や表現の細部、隠喩に執着するシンボリックな読解である。「オデュッセウスがついに「我が家」、彼の祖国にいることを示す徴は、実に象徴的なことだが、根を張った寝台である [...]」<sup>36</sup>。ボルズィンガーの医学史的解釈、スタロバンスキーの思想史的・精神分析的解釈が、ジャンケレヴィッチの形而上学的解釈と異なるように、カッサンの修辞学的・文献的解釈もまた、ノスタルジーの一風変わった様相を浮かび上がらせ、それぞれの仕方で複雑にする。

最後に、もしここまでの要約でジャンケレヴィッチの議論が形而上学的で、その意味で血の気

<sup>33</sup> « Ulysse antique, une fois de retour, n'a plus rien à souhaiter. Mais l'Ulysse moderne commence à s'ennuyer dès qu'il est auprès de sa Pénélope, dans cette maison à laquelle son cœur depuis si longtemps aspirait. Amère dérision ! » *Ibid.*, p. 359.

<sup>34</sup> ジャンケレヴィッチが指摘するように、アンドレ・ジッドもまた『放蕩息子の帰宅』において、聖書の物語に想を得つつ、「帰還」に安住できない現代の放蕩息子を描いていた。ディディエ・エリボンのジッド的な書物『ランスへの帰郷』に至るまで、「開かれたノスタルジー」は現代文学におけるひとつの問いになっていると言えるだろう。エリボンについては拙稿「マイノリティ論と階級の問いの連帯契約——ディディエ・エリボンとその友たち（前篇）」（『図書新聞』3508号2021年8月14日、8頁）も参照されたい。

<sup>35</sup> « Et quant à la nostalgie, elle est temporelle avant d'être maternelle. La nostalgie est une réaction contre l'irréversible. » Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 299.

<sup>36</sup> « Le signe, ô combien symbolique, qu'Ulysse est enfin “chez lui”, dans sa patrie, c'est son lit enraciné [...] » Cassin, *La nostalgie*, op. cit., p. 20. (邦訳 17頁)

の薄い論調に思えたとしても、それは音楽への絶え間ない言及によって釣り合いをとられていることを補足しておく必要がある。「生成変化を遡ることの不可能、親しんだ国に還ることの不可能、出発点と到達点を合流させることで昔日の生活を繰り返そうと努める私たちの試みの破綻、若返りの挫折、無垢の空想性、これらを前にして人は、奇跡には見切りをつけ歌い始める<sup>37</sup>」。スタロバンスキーにおいて郷愁を誘う音楽がロマン主義の「聴覚的」理論の誕生と密接に結び付いていたように、ノスタルジーと音楽は切っても切り離せない関係にある。ジャンケレヴィッチは、フォーレやドビュッシー、リストなどの楽曲に流れるノスタルジーの音色をきめ細やかに語り、音楽が、生に似て不可逆的性質をもちながら、生と異なり繰り返しが可能であることを強調する。「要するに、交響曲と呼ばれる三十分間は、奇妙にもコントロール可能な不可逆性であり、病と治療薬が同時に与えられる<sup>38</sup>」。言い換えれば、人間の実存が還らぬ時、つまり時間の不可逆性によって絶えず郷愁に苦しめられるとすれば、音楽はその不可逆性と反復可能性を両立させることで郷愁という病とその治療薬を同時に与える（ジャンケレヴィッチの著作における音楽の地位は、この救済の可能性から理解されよう）。これに比べると、カッサンの議論には音楽的な側面が欠落している。彼女にとっての治療薬は「言葉（複数の言葉）」であり、とりわけ書かれた言葉だった。だが、『オデュッセウス』が読まれることより詠まれることを前提にされていたように、それらの言葉が歌われるとき、言葉と音楽はどのように関わるのか。こうした問いもまた、他の著作との比較を通して『ノスタルジー』に差し向けられる問いであろう。

### 結論に代えて 翻訳の礼讃

本稿では、バルバラ・カッサンの『ノスタルジー』から出発して、「ノスタルジー」という語の発明をめぐる歴史、ノスタルジーの医学的側面と思想・文化的側面の交差、「閉じたノスタルジー」と「開かれたノスタルジー」の区別、の三点に注目した。このとき、アンドレ・ボルズィンガー、ジャン・スタロバンスキー、ウラジミール・ジャンケレヴィッチの三者によるノスタルジー論を引き合いに出し、カッサンの議論との比較も試みた。カッサンにとって「一つ以上の言語」が世界の複雑さの認識のために不可欠だったように、「一つ以上のノスタルジー論」は、ノスタルジーの複雑性を認識するため、不可欠とまでは言わないまでも有益なものには違いない。

本稿の筆者にとってやや驚きだったのは、ジャンケレヴィッチの著書だけでなくスタロバンスキーの論文まで翻訳され、日本語読者の便に供されていたことである。ボルズィンガーの学術的研究が未訳なのは致し方ないにせよ、さまざまな論者がノスタルジーという現象にアプローチする仕方を比較することはすでに可能だ。そしてカッサンの『ノスタルジー』が翻訳されたことで、

<sup>37</sup> « Devant l'impossibilité d'un revenir du devenir, devant la déception du retour au pays familier, devant la faillite de nos efforts pour obtenir que la coïncidence du point de départ et du point d'arrivée soit aussi la répétition de notre ancienne vie, devant l'échec de tout rajeunissement et le chimérisme de toute innocence, l'homme, désespérant des miracles, se met à chanter. » Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 375.

<sup>38</sup> « En somme la demi-heure nommée symphonie est un irréversible curieusement maniable où le remède nous est donné en même temps que le mal. » *Ibid.*



こうした傾向にはいっそう拍車がかかることだろう。彼女は『翻訳礼讃』のなかで、エリート主義的で時に反動的と見なされる人文学について、それとは異なる信念を呈していた。「私は、今日の人文学は反<sup>リアクション</sup>動ではなく抵<sup>レジスタンス</sup>抗に、仲間内のものでなく万人のものに、武器として役立つものに（ふたたび）なると信じている<sup>39</sup>」。こうした武器としての人文学の場を、絶えず複雑に広げてゆく翻訳という営みを礼讃することで、本稿の締め括りとしたい。

---

<sup>39</sup> « Je crois que les humanités sont aujourd’hui passées de la réaction à la résistance, et qu’elles deviennent ou redeviennent efficaces non pas comme un entre-soi, mais comme un pour-le-monde, comme une arme. » Cassin, *Éloge de la traduction*, *op. cit.*, p. 13.

---

## アカウントビリティ／レスポンシビリティ——会計学の脱構築

國部克彦

---

「これからわたしがやろうとしているのは、私たちの最も新しい経験と現代的な不安を背景にして、人間の条件を再検討することである。」

アーレント『人間の条件』p. 15

### 現代的な不安

アカウントビリティとレスポンシビリティの問題を考えるにあたって、アーレントと同じように「現代的な不安」から考えていきたいと思います。アーレントの頃とは時代が違うのですが、今の時代の現代的な不安とは何でしょうか。

これを特定するのはとても難しいのですが、たとえば、ハーバードビジネススクールのレベッカ・ヘンダーソンは『資本主義の再構築』の中で、大規模な環境破壊、経済格差、社会の仕組みの崩壊の三つを、現代が抱える三大課題と指摘しているのです。このような問題をイメージしておきましょう。本日、アカウントビリティとレスポンシビリティの観点から会計学を脱構築すべきと論じる理由も、これらの問題が複雑に絡み合っているところから生じています。

これらの問題、すなわち現代的な不安には、いろいろな背景がありますが、それには経済が圧倒的な影響を及ぼしていることは明らかです。経済発展によってこれだけ産業化が進まなければ、大規模な環境破壊も行われなかったし、経済格差も生まれませんでした。また、家族や地域社会や共同体の崩壊も、人間の生活が企業のような経済単位に依存する度合いが高まることによって生じています。さらに、新型コロナウイルス感染症のパンデミックも、これだけグローバリズムが進んでいなければ、そしてここまで人口が増加していなければ、これほど急激に世界に拡散することはなかったはずで、これらはまさに経済発展の帰結と言えるでしょう。

しかし、経済発展のおかげで、現在の生活を享受できていることも事実です。したがって、これは善いとか悪いという善悪の問題ではなく、経済発展が現代的な不安を生じさせているとすれば、現状を一概に否定するのではなく、その負の側面をどのように制御すべきかと考えなければなりません。

このことは本来、経済学の役割のように思われるかもしれませんが、経済学者がやっていることは、経済システムの枠内での解決策の追求なので、経済そのものが持っている限界を克服することはできず、むしろそれを強化してしまいます。経済が生み出す問題に対処するためには、経済という枠組みそのものを検討対象にしなければいけません。そのためには経済を超える視点が必要です。本日は、この問題を、アカウントビリティとレスポンシビリティを切り口にして、会計学の視点から考えていきたいと思います。

## 経済計算の形式としての会計

議論を進めるために、経済と会計の関係を整理しておきたいと思います。経済は、岩井克人氏が主張しているように、自律的な形式システムとして機能しています。その形式とは貨幣(通貨)を生み出す形式です。それは形式に過ぎませんから、簡単にグローバル化させることが可能ですし、一旦貨幣が生み出されるとそれがどんどん増殖していくように設計されています。

通貨が形式に支えられて増殖するというのは、イメージがわきにくいかもしれませんが、例えば、皆さんが家を建てるために銀行から 3000 万円借りた場合を考えてみましょう。そのとき銀行は、3000 万円をキャッシュで渡してくれるわけではありません。3000 万円をあなたの預金口座に記帳するだけです。預金は銀行にとって負債ですから、銀行側では、負債(預金)の 3000 万円と 3000 万円の貸付を同時に以下のように仕訳します。

<銀行> 貸付金 3000 万円 預金 3000 万円

一方、借り入れたあなたは以下のような仕訳になります。

<あなた> 預金 3000 万円 借入金 3000 万円

つまり、銀行は 1 円も動かさずに、預金 3000 万円という通貨を創造しているわけです。これを信用創造と言います。そして、この 3000 万円が建設費に使用されて、実際に家が建つわけです。このようにすべての経済取引は債務と債権の同時記録から生まれていて、そこから通貨が生み出されるわけです。この記録の仕組みが複式簿記で会計システムの根幹です。そして、それが経済の形式となっているのです。

しかし、一般には、銀行でお金を借りるときは、銀行が預金者から預かっている現金から借りていると理解している人が多いと思います。もちろんそういう部分はあるのですが、それは全体の微々たるもので、日本では、信用創造によって生まれた預金通貨が、現金通貨の約 9 倍もあります。その通貨が流通して、実際に家が建ってしまうわけです。

なぜ、このようなことが可能かと言えば、会計的な債権・債務の同時記録があるからです。最終的に、発行した通貨を返済することが保証されているので、その通貨を返済する前に使用してしまうことが可能になるのです。このような説明は、私の独自の主張ではなく、最近よく議論されている現代貨幣理論(MMT)に依拠しています。MMT というのは、財政赤字をいくら増やしても構わないという、とんでもない財政理論であるという人もいますが、通貨発生メカニズムの基礎が会計記録にあるという主張は、MMT が主張しているように、理論ではなく事実なのです。

話を会計に戻すと、債権と債務の同時記録によって、債務という負債が画定されることが富の源泉であることが分かります。それに対して私たちは責任を負います。これがアカウントビリティなのです。

では、負債とは何なのかと考えると、3000万円をもらって、この場合は家を建ててしまうわけですから、その時点で使ってしまうわけです。つまり、人間はほとんど何もないところから3000万円という通貨を生み出して、まず使ってしまうのです。この夢のような話が可能になる根拠には、それに対して債務を負うという約束しかありません。この構図は、キリスト教徒が考える、イエス・キリストに負っている永遠の原罪（つまり負債）と同じです。ただ、負債の額が計算できるかできないかという違いだけです。

これは、今は分かりやすいので個人の負債というところから説明しましたが、国家財政も全く同じ原理で説明できます。詳しくはランダル・レイらのMMTのテキストを参考にしてください。この計算原理が、アカウントビリティの原点になります。ここを理解せずにアカウントビリティだけを批判することは的外れの議論をもたらしやすいので、最初に説明しました。

このように考えると、「借り」や「負債」という概念が、経済でも宗教でも最も根底的なものであることが分かります。ただ、経済が宗教と違うところは、その「借り」の大きさが計算可能で、しかも計算することで、上述のように、資産と負債が同時に創造されてしまうことです。この点について、社会哲学者のアンドレ・ゴルトツは次のように説明しています。

宗教制度の腐敗によって、規範や宗教、道徳への確信といったものが荒廃し、代わって計算が確信の中心的な源泉として登場したのだった。計算によって証明し、組み立て、予測できるものは、権威による補償など一切なくても正しいのであり、普遍的有効性を持っていたのである。（ゴルトツ『労働のメタモルフォーズ』p. 190）

このように、ゴルトツは、計算が宗教つまり神に取って代わったと言っています。そして、その理由が宗教の腐敗にあるということは大きなポイントです。つまり、それは、負っている債務を人間（宗教家）に決められるのはもう信用できないけれど、会計記録によって客観的に示されれば信用できるというように変わってしまったことを意味するからです。この時点で、それまでは人間が担っていた責任の内容を決める役割が、経済の形式である会計計算に取って代わられてしまったのです。

### 会計計算が世界を創る

このように考えると、会計が世界を創っていると理解できます。これを能動的会計観と言います。会計は言語の一種なので言語学と相性が良く、能動的会計観に立つ会計研究者は、ソーシャルやオースティンなどを引用して議論を展開しています。私はもちろん能動的会計観に立つのですが、このような会計研究者は少数派で、現在は、会計学の世界も新古典派経済学に支配されてしまっていて、非常に残念に思っています。

この能動的会計観は、社会構築主義的な見方なのですが、そこから見れば、政府や会社、公共団体、家計、個人というのは全て会計計算単位として構築されていると考えられます。もちろんそれらの組織には計算で構成されていない側面もあるのですが、それぞれの組織の経済活動は、

会計がなければ対象を捕捉することができないという意味で、会計単位として構築されていると言えるのです。

では、市場（マーケット）はどのように理解できるでしょうか。経済学では、市場というのは自由な人間たちが、自由な経済的選択をしている場と教えるのですが、市場は会計という制度が共通化していなければ成立しません。会計が共通化されていなければ、同じ貨幣で取引することはできません。逆に、貨幣を統一し、企業の会計も統一すれば、会社の所有権を世界規模で売買できる証券市場のような巨大な金融市場も創造できるわけです。

そう考えると、会計というのは計算方法を標準化することで公共空間を作ってきたとも言えるのです。標準というのは共通の空間を作るための基準で、その範囲では公共性が確保されます。しかし一方では、標準化されないものが公共空間の外部になってしまって、それらは排除される構造になっています。つまり、証券市場のように、経済的な側面だけが公共空間として標準化されてしまうと、経済化されない部分が排除されることとなります。その排除された部分に人間にとって重要な価値があるとすれば、それは重大な問題をはらんでいます。

では、そこで経済から排除されてしまうものは、いったい何でしょうか。それは尊厳です。たとえば、カントは『道徳形而上学の基礎付け』において、「価格をもつものは、別の等価のものを取り替えることができる。これに対してすべての価格を超越しているもの、いかなる等価のものも認めないものは、尊厳を備えているのである」（p.154）と述べています。さらに、「尊厳を価格と比べて見積もったり比較したりすることなどは、絶対にできないのであり、このようなことは尊厳の神聖さを冒瀆するものとなる」（同上）と言っています。

このカントの言葉を人間が忠実に守っていたら、経済的な市場の世界とは別に、人間の尊厳を重視する世界ができていたはずですが。そうすれば、現代的な不安である様々な問題は生じなかったことでしょう。しかし、経済が人間の尊厳を排除する方向で作用し、それを制御できないとすれば、私たちの尊厳は棄損されていきます。それが現代的な不安を醸成しているのです。

逆に言えば、カントがこのように警鐘をならしているということは、カントが生きた時代でも、尊厳を計算によって評価し、価格のようなものとして比較していたということです。その方が簡単ですから、人間はどうしてもそちらの方に行ってしまう。それを克服するにはどうすればいいのか、ここが今日の話の一番の主題です。

## 会計学の指導原理

これからの話の前提として、会計学の二つの指導原理について説明しておきたいと思います。一つは、会計による受託責任の解除という原理で、これは債務を負った者がそれを返すことを会計の基本とする原理です。これが会計責任＝アカウントビリティの原理です。もう一つの指導原理は、会計は意思決定に有用でなければならないという原理で、意思決定有用性と呼ばれています。

会計学の指導原理は、20世紀の半ばころまでは、受託責任の解除、すなわちアカウントビリティだけだったのですが、その後、意思決定有用性という原理が出てきて、現在は、意思決定有用

性の方が支配的となって、国際財務報告基準（IFRS）などはこの意思決定有用性基準をベースに構築されています。しかし、一つの会計で、意思決定有用性も、アカウントビリティの解除も両方行うようになってきているので、その意味で、現代会計は混乱していると私は考えています。

この点を説明すると結構複雑になるのですが、簡単に言えば、アカウントビリティの解除のための計算は過去から現在までの計算であるのに対して、意思決定に有用な情報を提供するためには未来を計算することが必要となるため、一つの会計の中に複数の時間軸が同居することで、様々な問題が生じることによる混乱です。

具体的にいうと、例えば、費用の認識は過去の時点の価額で行います。受託責任の解除、すなわち借りたものを返す目的だけであつたら、それで構わないのですが、意思決定に役立てるためには、資産の未来の価値も評価しなければ判断には役に立ちません。そこで、市場価格に基づく時価とか、計算によって算定される公正価値などの概念が出てきて、それが過去の数値と混在しているのです。すると時価や公正価値は条件が変わると金額が変動するので、それは借りた金額を返すというアカウントビリティの厳格な原理とは矛盾してくるのです。

今日の主題はそこではないのですが、最終的にはこの地点に戻らないと解決できない問題に行きつきます。それは、人間が経済から解放されるためには、つまり負債から解放されるためには、過去計算を基本とするアカウントビリティからの解放が必要になるので、そこに未来への計算の意義が出てくるからです。しかし、その未来の計算が過去の計算と混在してしまうと、見通しが非常に悪くなると同時に、未来を計算するために必要な弾力性が、厳密な過去計算の習慣によって阻害されてしまうのです。したがって、この問題を克服して、新しい会計を構想していくことができれば、会計の脱構築につながります。

## アカウントビリティの本質

アカウントビリティの意味をもう一度確認しておきましょう。会計学におけるアカウントビリティとは、資源・権限の委託・受託の関係から生じる責任と定義され、日本語では説明責任とも訳されます。それは、履行しない場合は何らかの制裁を伴うもので、何らかの強制力を持つ責任です。

では、説明すればすべての責任を果たしたことになるかということ、そういうわけにもいきません。お金を借りて「返すお金がありません」というのは、説明責任を果たしたことになりません。このことは、資金の委託・受託関係はお金の貸し借りに関してだけでなく、投資についても言えます。経営者は、株主の投下資本に対してアカウントビリティがあります。そこで利益が出ませんでしたでは通用しませんから、当然利益責任も生じると考えられます。

組織の中でも一般的な職務の履行には、アカウントビリティが伴います。何らかの職務上の権限を委譲されると、その人は権限に対してそれを履行する義務をもつので、アカウントビリティを負うわけです。たとえば、私たちは大学で授業をする権限を与えられているので、それに対してアカウントビリティを負うわけです。権限を与えられなければ、アカウントビリティを負うことはありません。

組織は、このようなアカウンタビリティの連鎖で成立しています。上司と部下との関係はアカウンタビリティでつながっています。したがって、組織生活をする以上、私たちはアカウンタビリティから逃れることができないのです。

もちろん、アカウンタビリティが社会に果たす役割には大きいものがあります。アカウンタビリティがあるおかげで、私たちは、まだ実現していない未来を現実のものとして消費して享受することができ、その結果、大きな富を築いているわけです。これは人間が発明した極めて素晴らしいシステムと言ってもよいかもしれません。

ニーチェは、人間は価値評価する動物で、それを本能として持つところが他の動物と最も違うところだと、『道徳の系譜学』で述べています。しかし、ニーチェがあえて「価値評価する動物」と称したことは、それは動物の本能レベルの能力であって、人間としての本質とは違うということを見抜いていたからだだと思います。人間を動物から区別するものは、人間の尊厳です。そして、それが価値評価によって損なわれることは、カントが指摘している通りです。したがって、人間が、動物から人間になるためには、価値評価を超えることが必要で、価値を計算する会計もその意味で克服する必要があるわけです。

### 暴走するアカウンタビリティ

このようにアカウンタビリティは貨幣経済にとって要の存在で、それがなければ、人類はここまで巨額の富は築けなかったでしょう。しかし、このアカウンタビリティは勝手に暴走してしまう厄介な性質を持っています。これは貨幣が勝手に増殖していくことと、表裏の関係にあると言ってもよいでしょう。

アカウンタビリティを果たすためには、その責任が測定・評価可能でないといけないわけですが、それには際限がないので、アカウンタビリティはどんどん増えていく傾向があります。現代社会は測定や評価が必要以上に増加して、かえって日常生活をゆがめている面もあります。この点について、ジェリー・Z・ミューラーは『測りすぎ』という本を書いて批判しています。評価すべき対象を測定して何らかの数値に還元してしまうと、その数値を上げることが本質のように理解されて、目的と手段の混同が生じやすくなるのです。

また、いったん測定に執着すると、測定は多ければ多いほど良いと信じてしまいがちにもなってしまう。しかし、評価値が多ければ多いほど良いのかどうかは、単純に批判できない面もあって厄介です。評価値は多ければ多いほど公平になる面もあるからです。しかしそうになると、逆に、人間の主観的な判断では不公平になるという考えを強化することにもつながり、日本のような平等指向の強い国ほどそちらに向いやすくなります。

その傾向が強くなると、正しく測定することは非常に難しいので、簡単に測定できるもので測定しようという傾向も強まってしまいます。大学評価の例で言えば、論文の質の測定はとても難しいですが、論文の本数の測定は非常に簡単なので、そちらの指標が利用されてしまうわけです。

さらに、報酬が測定実績にひもづけられると、不正が発生しやすくなります。これが多くの会計不正を招いている主要な原因の一つです。なぜなら、測定の数値を変えるだけで、現実が変わ

ってしまうので、その誘因に勝てない人間がどうしても出てくるからだけでなく、計算の根拠には必ずあいまいなところがあるので、簡単に操作できるからです。

### アカウントビリティの強化がリスクを招く

アカウントビリティの問題はそれだけではありません。アカウントビリティの強化がかえってリスクを高めてしまう傾向もあります。ウルリヒ・ベックが『危険社会』の中で論じているように、産業の高度化によって、社会の危険度は増し、現代社会はリスク社会と化しています。原発がなければ原発事故はないですし、株式市場がなければ暴落する心配もありません。

しかし、科学技術が発展し、システムが大きくなって危険度がどんどん増していることを人間は察知しますから、それを回避するためにアカウントビリティをますます強化していきます。つまり、リスクに対する責任を特定して、失敗した時の制裁を大きくしようとしていきます。

例えば、私の専門の会計学の世界では、以前は、会計士の責任が問われることはほとんどありませんでした。しかし、現在は会計士も責任を問われるようになり、賠償責任もありますし、逮捕されるケースまであります。それに対抗して、監査法人は有限責任監査法人に衣替えして、責任の範囲を限定するように動きました。つまり、アカウントビリティを強化すると、責任を狭い範囲に限定しようという行為を誘発するのです。

本来ならば、想定できないリスクに対処するのが専門家であるはずが、専門家自らがその責任から逃れるために客観的な規則や数字を使って責任を逃れようとする傾向が強まっています。医者も、患者の症状を見て、その個人に適した診断を下すべきなのに、一律に「この数値が高いから病気です」などと言ってしまうわけです。その数値を超えると本当に病気かどうかは、人体の複雑性と多様性を考えれば、一律に決められるものではないはずです。

このようなことはセオドア・ポーターが『数値と客観性』の中で詳しく述べています。マニュアル化や規則化、エビデンス化というのは、強化されるリスクから身を守るために使われるようになります。そうなれば、責任を限定すれば限定するほど、その範囲に収まらない問題が放置されることとなります。ところが、人間は全てのリスクを事前に把握することはできませんから、必ず誰の責任でもない部分が残ります。そうすると制御できないリスクが蓄積されて、それがリーマンショックのような金融市場のクラッシュになったり、福島原発事故になったりするわけです。新型コロナの問題もそれに近い部分があります。つまり、責任の範囲を限定する限り、問題は解決されず、現代的な不安も解消されないわけです。

### アカウントビリティからレスポンシビリティへ

ここで、アカウントビリティではない責任として、レスポンシビリティを考えていきましょう。漢字で「責任」と書けば、それは「任せて責める」になるので、これはアカウントビリティに近い概念です。一方、レスポンシビリティの本来の意味は「応答できること」ですから、「任せて責める」とは随分意味合いが異なります。

つまり、レスポンシビリティとは応答できるということで、それが責任の意味ですから、誰か



に何かを負っていなくても、何らかの呼びかけに応えることができるなら、それが責任ということになります。レスポンスビリティの基本は、応答できること、つまり応答責任です。そうすると、他者が自分にどのような呼びかけをしてくるかは、自分には全く分かりませんから、限定できない。したがって、限定できないという意味で、それは無限であると言えます。これに対して、アカウントビリティは限定できなければ設定できないものですから、レスポンスビリティとしての責任とは根本的に違うものなのです。

このような考え方は、レヴィナスやデリダの責任論に負っています。ここで私が縷々説明する必要はないと思いますが、たとえば、レヴィナスは、責任の無限性について、以下のように説明します。

責任は諸連関や諸原理をひっくり返し、内存在性の秩序を覆し、そうすることで、存在することの外で〈無限〉を翻訳するのだが、責任は肯定的なものであって、果たされれば果たされるほど増大してゆくこと、それが責任の肯定性なのだ。責任は、ある理念を無限に追求するよう命じる当為ではない。無限の無限性はこのような追求とは逆の方向を向いている。(レヴィナス『存在の彼方へ』 p. 43)

つまり、一般には、秩序に基づいて実行するのが責任と思われるかもしれませんが、その秩序を作り出しているものは、どこか外部から来るしかなくて、そのときに内部の秩序が変更されることになります。本来の責任、つまりレスポンスビリティとはそのようなものであるとレヴィナスは指摘するのです。それが、存在の外にある無限を自己に翻訳すること、すなわち外部を内部に取り入れることなのです。

また、このような責任は、何らかの呼びかけに応えるという意味で肯定的なものです。肯定的なものだからこそ、果たせば果たすほど増えていくわけです。このレヴィナスの引用を講演会などで紹介すると、哲学に詳しくない人には「分かりにくい」と言われるのですが、「責任は果たせば果たすほど増えていく」というところだけは、みんな「よく分かる」と言ってくれます。仕事をしていたらまさにそうですね。責任は果たせば果たすほど増えていく。

デリダも、レヴィナスの議論を受けて、責任の無限性についてより具体的に展開しています。特に後期のデリダは、具体的な法や道徳、政治などの具体的な対象について、責任の無限性の観点から、脱構築することを試みています。たとえば、デリダは下記のように説明しています。

責任の無限性を捨てれば、責任は存在しないと私は言いたい。他者についての責任が消去不可能であるのは、私たちが行為し、私たちが無限のうちに生きているからであります。もし、責任が無限でなければ、道徳的、政治的問題はありえないでしょう。責任が有限でなくなった瞬間にはじめて、道徳的、政治的問題があり、それに伴うすべてが存在するのです。(デリダ「脱構築とプラグマティズムについての考察」 p. 166)

有限のものがあるということは、それを支える無限のものがあるからです。これは考えたら当然のことですけれども、多くの人はこの点を十分理解していないようです。法律や道德など、内容が規定されたものにだけ目が行ってしまうのです。法律が存在するという事は、その外部に無限の世界が存在しているから、有限の部分が区切られているのだということを見落としがちです。その見落とされがちな無限の外部の存在が、レスポンスビリティの根拠になっています。

このような無限責任の世界の話をする時、責任が大きくて重過ぎてとても大変だと思われる方がたくさんおられるのですが、実はそうではありません。自分だけが無限責任を負っていたとしたらそうかもしれませんが、全ての人が無限責任を負い合うということであれば、責任関係は一方ではなく、双方向に作用するわけですから、誰もが委託者でもあり受託者でもあるわけです。

たとえば、本日の講演で、私だけが無限責任を負っていれば、皆さんが良く分からなければ、それは私の責任になります。しかし、皆さんも無限責任を負っているとすれば、当然分からないのは自分の責任かもしれないと思われ、私は責任を追及されることを免れるでしょう。つまり、誰もが自分の責任として物事を受け止めるようになれば、責められることもないのです。

したがって、無限責任のネットワークが地球を覆うようになれば、冒頭に申し上げたような「現代的な不安」は解決されるはずですが、逆に解決されていない現状を見れば、無限の責任が十分に機能していないことは明らかでしょう。

### レスポンスビリティとしての計算の可能性

ここから今日の結論部分に入っていきます。「現代的な不安」は、アカウントビリティを排除して、レスポンスビリティを導入すれば解決するというような単純なものではありません。レスポンスビリティの重要性を規範的に主張するだけでも解決できません。経営学や会計学は、実践的な学問ですから、「ではどうすればよいのか」という問いにも、答えていく必要があります。

そこで、会計学者として考えなければならないことは、「レスポンスビリティとしての計算の可能性」です。アカウントビリティの設定には何らかの計算が不可欠ですが、レスポンスビリティは無限性を特徴としているので、それを計算するという事は本来矛盾した行為です。しかし、そこで計算を放棄してしまえば、現状を変えることは難しいでしょう。

この問題を考えるためには、レスポンスビリティの無限性の意味をもう少し詳しく見る必要があります。ここでは無限性の2つのレベルを区別することが必要です。ひとつは、特定の他者が自分にとって何を要求してくるか分からないという内容面での無限性と、もうひとつは他者が何人いるか分からないという数の無限性です。前者は、特定の他者に対する無限性で、後者は他者そのものが無限ということ、この2つは本質的に異なるものです。

この問題をレスポンスビリティから直接考えると、それは無限の地点から思考を始めることになって、具体的な問題まで下りてくるのに時間がかかりますから、本日はこの2つの点について、アカウントビリティはどのように対応しているのかを見て、それをレスポンスビリティに転換していく方向性について検討していきましょう。

まず、特定の他者に対してアカウントビリティをレスポンスビリティに転換するためには、責

任の対象に関する量的な測定や評価だけではなく、主観的な評価を取り入れるところがポイントになります。

現代社会のアカウンタビリティの病理は、主観的な評価を排除して、客観的な数字の評価を偏重したために生じています。私たちが勤務する大学でも、その弊害は大変大きいものがあります。例えば論文数とか、ジャーナルのランキングとか、指導した学生数とか、いろいろな客観的な測定値がありますが、そのような数字よりもはるかに重要なのが、一本一本の論文や一回一回の教育の質です。それは当然主観的な側面を含みます。したがって、主観的な評価を交えなければ、教育の効果は正しく捉えることができません。しかし、そうすると評価すべき範囲が無限に広がってしまいます。

この点について、オノラ・オニールは、インテリジェント・アカウンタビリティという概念を提唱して、アカウンタビリティにインテリジェント（知性）を追加すべきと主張しています。これは私が言っているアカウンタビリティのレスポンスビリティ化に近い考え方です。彼女は「説明しなければならない多くのことは簡単には測定できないので、業績評価セットに要約することはできない」（*A Question of Trust*, p. 58）と指摘しています。この点を克服するためには、数値がもつ客観性を主観的な評価で緩めることが必要になります。

しかし、主観性を客観的な評価の中に入れていくということは、その主観が何に依拠するのかによっては、状況を改善するどころか、悪化させる恐れもあります。同じ点数を取っているのに、ある人だけ評価して、ある人を評価しないなら、それは恣意的な評価であると批判されることになるでしょう。

この問題に対する有効な解決方法はありません。その方法を探そうとすると、どうしても客観的な評価の方向に進んでしまうからです。したがって、このような問題に対してこそ、解決のための努力を限定するのではなく、問題が起こった時に、解決までの努力を惜しまない、無限責任の考え方が求められることになります。具体的には相手が納得するところまで説明することが必要になります。このようなプロセスとセットで初めて、アカウンタビリティに主観的な評価を付け加えることができるでしょう。

もう一方の問題である無数の他者に対する責任については、平等や公正という正義に関する問題と言えます。この点についてもレヴィナスやデリダは議論していて、正義というものはもちろん計算することはできないけれども、計算がなければ平等や公正には、たどり着けないということを彼らは指摘しています。

レヴィナスは、『貨幣の哲学』の中で、「正しい計算であり続ける正義の可能性」として、貨幣にはその可能性があると主張していますし、デリダは「正義は計算することが不可能なものであり、われわれに計算できないものを計算するように要求する」（『法の力』p. 39）と述べています。つまり、正義は計算できないけれども、正義を実現するためには計算し続けなければならないということです。これはまさにレスポンスビリティの実践です。

今日の本題ではありませんが、この点ではジョン・ロールズの『正義論』も参考になります。ロールズの正義の二原理はひとつの計算ですが、それを支えるプロセスとして、原初状態という

出発点と、結論を出すための反省的均衡という方法が示されています。つまり、原初状態と反省的均衡というプロセスが、正義の計算を支えているのです。正しい計算を追求し続けるためには、計算以外の方法も併用しなければならないことがロールズの議論から分かります。

### 計算できるものと計算できないもの

最後に、これまで議論してきたことを時間という概念を入れて、捉えなおしてみましょう。会計の指導原理についての説明の際に、過去の計算と未来の計算が1つの計算の中に混同されていると指摘しました。アカウントビリティは基本的に過去についての計算ですし、レスポンシビリティは、それが計算に関係する場合は、まだ生じていないという意味で、未来に関係します。

会計と時間を考えるときに、普通は、時間を区切って会計計算すると考えがちですが、実は、会計が会計期間という人為的な時間を作って、人間の行動を規定している面を見落としてはいけません。たとえば、私たちが年度末になったら慌ててお金を使わなければいけないというのは、この会計期間によって拘束されているからなのです。

これを過去と未来、計算できるものと計算できないものという形でまとめると、アカウントビリティが対象としているものは計算できるもの、それは最終的には債務の総額です。これは過去を清算するための計算と言えるでしょう。

一方、未来はまだ到来していませんから、想像するしかありません。実は、環境問題や社会問題は現在実際に発生している問題と思われるかもしれませんが、正確には現在から未来にかけて生じるであろう問題を意味しています。つまり、問題が未解決である以上、将来にわたって、どのような被害が生じるかまだ良く分からない状態ということが重要です。

その意味で、環境問題も経済格差も未来の問題です。それが本当にどういった影響を与えるのかは、未来にならないと分かりません。しかし、未来は計算できないと言っているのは対策が打てませんから、地球環境の被害額、許容可能な財政支出額、利益の適正な分配額などを計算して、将来の行動を決める必要があります。その時にはやはり計算が必要になります。

しかし、このような計算は未来についての計算ですから、絶対に正しい計算というものはありません。いくらでも計算の対象はあり、測定方法も未確立なものが多く、計算の時間も無限に延長可能です。その意味で、レスポンシビリティとしての計算と言えるでしょう。その際には、未来をひとつの可能性として提示することが重要です。しかし、そこに過去計算のアカウントビリティと同様の正確性を求めるならば、それはレスポンシビリティとしての計算の可能性を著しく阻害することになります。

計算によって未来に応答するためには、過去を清算するための会計の原理を適用してはいけません。このことを強調しておきたいと思います。しかし、会計学の世界では、過去の計算と未来の計算が同じ計算書類の中で実施されるため、未来の計算にも過去の計算と同じような正確性を求めるようになっていて、会計の発展をゆがめていると私は考えています。

アカウントビリティの目的は過去の清算、債務の解除ですから、これが不安定になってしまうと非常に困ります。100万円借りたつもりなのに、「おまえが借りたのは200万円だ」と言われた

ら、全てが崩壊してしまいます。ですから、こちらは絶対的な正確性が求められます。そのため、公認会計士が出てきて監査することもあります。

それに対して未来に対する計算というのは、改善し続ける会計でなければなりません。これはレヴィナスの『貨幣の哲学』で主張している「改善し続ける正義」に符合するもので、レスポンシビリティとしての会計はその方向へ展開しなければならないと思います。この2つは本来分離すべきであると私は考えます。

最後にデリダの言葉で締めたいと思います。デリダは、「計算可能な尺度が、計算不可能なものおよび計算不可能なものへの接近を可能にもするのである、それ自体必然的に計算可能なものと計算不可能なもの間で未決定にとどまる接近を」（『ならず者たち』p. 110）と述べています。会計において、アカウントビリティとレスポンシビリティを分かち点はまさにここにあります。アカウントビリティではなく、レスポンシビリティのための会計を追求する原点をデリダは教えてくれているのです。

付記：本稿は2021年5月21日に開催された「脱構築研究会」の講演のテープ起こし原稿を加筆修正したものである。原稿作成にあたっては、神戸大学社会システムイノベーション研究センターの支援を受けた。

## 参考文献

- ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学術文庫、1994年。
- 井尻雄士『会計測定理論』東洋経済新報社、1976年。
- 岩井克人『経済学の宇宙』日本経済新聞出版社、2015年。
- イマニュエル・カント『道徳形而上学の基礎づけ』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2012年。
- 國部克彦『アカウントビリティから経営倫理へ—経済を超えるために』有斐閣、2017年。
- アンドレ・ゴルツ『労働のメタモルフォーズ』真下俊樹訳、緑風出版、1997年。
- ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、1999年。
- ジャック・デリダ「脱構築とプラグマティズムについての考察」シャンタル・ムフ編『脱構築とプラグマティズム—来るべき民主主義』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2002年。
- ジャック・デリダ『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年。
- ジャック・デリダ『ならず者たち』鶴飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、2009年。
- フリードリヒ・ニーチェ『道徳の系譜学』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2009年。
- ウルリヒ・ベック『危険社会—新しい近代への道』東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、1998年。
- レベッカ・ヘンダーソン『資本主義の再構築—公正で持続可能な世界をどう実現するか』高遠裕子訳、日本経済新聞出版、2020年。
- セオドア・ポーター『数値と客観性—科学と社会における信頼の獲得—』藤垣裕子訳、みすず書房、2013年。

ジェリー・Z・ミューラー『測りすぎ—なぜパフォーマンス評価は失敗するのか』松本裕訳、みすず書房、2019年。

L・ランドル・レイ『MMT 現代貨幣理論入門』島倉原監訳、東洋経済新報社、2019年

エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年。

エマニュエル・レヴィナス『貨幣の哲学』合田正人・三浦直希訳法政大学出版社、2003年。

ジョン・ロールズ『正義論』川本隆史・福間聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年。

Onora O’Neil, *A Question of Trust*, Cambridge University Press, 2002.

## 【書評】

Sean Gaston, *Jacques Derrida and the Challenge of History*  
(Rowman & Littlefield, 2019)

亀井大輔

本書は、デリダの仕事を「歴史哲学と脱構築的歴史記述 [historiography] のための基盤」(p. 1)として捉える試みであり、この仮説にしたがって、デリダの初期から後期までのテキスト群を読み解くものである。したがってタイトル「歴史の挑戦」が表すのは、〈歴史哲学と脱構築的な歴史記述という難題への、デリダの挑戦〉であるだろう。それは、「起源の論理とプログラ目的論によって定義されることなしに、実行可能な [viable] 歴史——および歴史記述——の可能性をいかに思考するのか」(p. 79)という課題(=挑戦)に応答することである。それが差延の思考、さらには出来事の思考を通じて追求されることになる。

著者 Sean Gaston は 1967 年生まれで、本書を含めすでに六冊のデリダをめぐる単著を刊行している。著者の回想によると(p. 97)、1980年代後半にデリダを読み始めた彼は、1988年にメルボルン大学で歴史を学ぶ学生としてリクールの『時間と物語』第三巻を読み、そのなかでレヴィナスの「痕跡」概念と出会い、そこからデリダの「痕跡」との関係も考え始めたとのことで、こうした関心に本書のテーマは遠く由来すると思われる。

本書の内容をざっと追うと、第一部「歴史哲学」は、デリダの 1960年代から 1970年代初旬までの思想を、その中心主題が「歴史」の問題であったという観点から読み解く。第一章では、フッサールの歴史主義批判をめぐるデリダの取り組みを手際よくまとめ、論点を明らかにしている。第二章は、2013年に刊行されたデリダの講義録『ハイデガー 存在の問いと歴史』に重要な役割を与えている。そして著者によればデリダは、1970年代初めに彼の「歴史哲学」を形成するにいたる(第三章)。それは、ハイデガーの『時間と存在』における贈与としての存在の思考を参照しながら、ex-appropriation(脱-自己固有化)の思想を形成することによって、デリダの「出来事」の思考が成立したと軌を一にする。

第二部「脱構築的歴史記述」では、この ex-appropriation の思想を軸として、いかにデリダの思想が歴史記述にとって基盤として貢献しうるのかを示している。そのために、1970年代中盤から 1990年代にかけてのテキスト群を、コンテクスト(第四・五章)、記憶(第六・七章)、物語(narrative)(第八・九章)を主なキーワードとして考察する。デリダが身を置いた歴史的環境も考察に含め、歴史のなかに到来するとともに歴史のコンテクストをはみ出しもする「出来事」をいかに記述するかという、困難な歴史記述の実践としてデリダのテキスト群を読み解くものである。いずれの章においても、初期のハイデガー講義で取り組まれたさまざまな問題(Geschichte と Historie の区別、「物語を語ること」など)との繋がりにおいてデリダの中期以降のテキストを捉える議論が多

く、歴史をめぐるデリダ思想の連続性と展開が描き出されている。

本書の特徴は、第一に、デリダの初期思想における歴史の問題をしっかりと押さえたうえで、中・後期のテキストを視野に収めていることで、「歴史」という主題をめぐるデリダの思考を総体的に捉えていることである。第二に、これは特に第二部に当てはまるが、歴史という主題のもとに、特定のテキストに拘泥することなく、広範かつ網羅的にデリダのテキストから歴史にかかわる記述を参照していることである（そのため注も非常に多い）。この点では信頼度の高い研究書と言える（逆に言えば、各テキストへの踏み込みが甘く感じた箇所もある）。さらに付け加えると、「日付」についてのこだわりも興味深い。刊行や講義・講演の日付、デリダがテキストに記した日付、伝記的な出来事の日付などが、執拗なまでに詳細に記載されている。これは、デリダのテキストをクロノロジックに扱うためには大事なことであり、また本書では「日付」についての考察もなされている以上、必要な手続きであったのだろう。

気になるのは、本書のような議論が歴史学の分野にいかなる影響をもたらすかという点である。20世紀後半の歴史学において、デリダの思想はバルト、フーコー、リオタールなど他の同時代のフランス思想とないまぜとなって「ポストモダン」の名のもとで、実証主義的で国家の枠組みにとらわれた近代的な歴史学に対する批判として受容された（歴史学者による、それに対する真摯な応答の一端として、岡本充弘『過去と歴史——「国家」と「近代」を遠く離れて』御茶の水書房、2018年を参照）。デリダの思想にもとづいて「脱構築的歴史記述」の可能性を考える本書は、よりいっそう脱構築の思想を歴史学の領域に近づける試みとも言える。それが歴史学におけるデリダ思想の意義を再考する機会を提供することを期待したい。

最後に評者の感想を付記すると、同じくデリダにおける「歴史」の問題に取り組む者として（また偶然にも同年にそれを主題とする著書を刊行した者として）、本書の第一部の内容はよく理解でき、著者の議論に同時代性と共感を覚えた。また第二部には多くの興味深い論点が含まれており、今後の研究を進めていく上でひとつの指針を与えてくれたと感じている。本書の議論を踏まえつつ、いかにデリダの歴史の思考を追求していくのか——評者もまた、本書からこうした「歴史の挑戦」を受け取ったことになろう。



## 【書評】

Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*  
(Cambridge University Press, 2011)

櫻田裕紀

本書の読了とともに、デリダの「不忠実な忠実 (fidélité infidèle)」という言葉がふと思い出された。人が何かを受け継ぐとき、それが物質的なものであれ知的なものであれ、われわれは受け継ぐ当の対象に不可避免的に手を付け＝傷つけ (entamer)、もはや取り返しのつかない仕方でそれを変異・変様させることによってしか、過去の遺産を「相続」することができない。いわば何かを手元 (main) に保ち (tenir)、現在 (maintenant) のもとに維持 (maintenir) し続けようとする営みには、つねにこの還元不可能な接触、汚染、ないしは裏切りや損失の可能性が憑いてまわる——デリダは初期から一貫して同種のメカニズムを、狭義には現象学や存在論、あるいは精神分析や文学理論など様々なテキストから導き出しているが、そもそも彼の徹底した「読解 (lecture)」に基づく哲学のスタイルそれ自体、過去からの郵便物としてのテキストをいかに受け取り、再 - 書き込み (r-écriture) をし、いかなる署名で連署する＝署名に背く (contre-signer) のかを自ら実践して見せるという意味では、つねにこの「(不) 忠実さ」の問いと切り離しえないものだったと言える。

この意味で、本書『若きデリダとフランス哲学 (1945-1968)』は、まさしく「デリダを読むこと」の「忠実さ」(ないしはそれが根源的にはらむ「不忠実さ」) をめぐって、従来の研究に一つの挑戦を試みる意欲的な著作である。

本書は、現在プリンストン大学の准教授であり、20 世紀のフランス哲学およびそのキリスト教思想との関係を専門とするエドワード・ベアリングによる、デリダ思想の発展史的研究である。表題には「1945-1968」という限定が付いているように、本書が扱う対象は、デリダがアルジェリアのリセを出てパリの <sup>エコール・ノルマル・シュペリウール</sup> 高等師範学校 に入学し、その後ソルボンヌ大学での助手を経て、再び高等師範学校に戻り講師として教えるようになるまでの 23 年間に書かれたテキスト群であり、研究区分としては概ね「初期思想」を扱うものである。もっとも、この主題の選択それ自体はけっして新しいものではない。1990 年に修士論文の『フッサール哲学における発生の問題』(以下、『発生の問題』) が出版されると、いわゆる 67 年の三部作 (『声と現象』、『グラマトロジーについて』、『エクリチュールと差異』) に象徴される「脱構築の哲学者デリダ」という位置づけに対し、むしろそれ以前のフッサール現象学への取り組みの意義が、それまで以上に重要視されるようになった。これを受け、いわゆる「デリダ以前のデリダ」に後の思想の「萌芽」を読み込もうとする研究は、これまでも多数試みられてきた。

しかし、この一見手堅い主題設定に反して本書がひととき異彩を放っているのは、著者が、ここではデリダ思想の括弧付きの「源流」を、デリダが学生生活を過ごした「場」、あるいはそこに流れ込む〈戦後フランスの知的磁場〉という、徹底した生態学的な視座から明らかにしているからである。実際、本

書の議論の多くは、カリフォルニア大学アーヴァイン校所蔵の「デリダ・アーカイヴ」の資料群の分析に当てられている。学生時代の小論文の類から、講師として授業を行なった際の学生宛のコメントに至るまで、実に膨大な資料の中から、デリダが当時いかなる交友関係やコミュニティに属し、またいかなる政治的な力関係のなかで自らの思想を紡ぎ出していったのかを丹念に紐解く本書の試みは、まさに「労作」という言葉が相応しい。

とはいえ、このいささか還元主義的ともとられかねない本書のアプローチが、単に哲学者の隠れた実生活を暴き、その思想の射程を時代的な文脈に制限することを目指すものではないことは指摘しておくべきだろう。むしろ本書の企ては、それ以前の「デリダ研究」に対して著者が抱く一つの疑問を反映している。一言で言うと、それはデリダを読むことにおける「歴史」という眼差しの背景化である。

「序文」で著者は、デリダの歴史、すなわちジャック・デリダという一人間が経験したであろう個人的な出来事や歴史的背景を思想の理解に持ち込むことについて、「[デリダの] 注釈者たちの多くは、まさしくこのアプローチを彼の思想への裏切りとみなすであろう」（9 頁）と述べている。実際、デリダの哲学がしばしばテキスト批評の理論として紹介されてきた歴史が示すように、彼の哲学には、たしかにテキストの潜在力を事実上の作者の「生」から切り離して評価するという方向性がある。むしろ、このことがすぐさま安易な「作者の死」や解釈の相対主義を意味するものではないことは、デリダ自身が様々場所で強調するところであるが、いずれにせよ、この一種のテキスト主義を隠れ蓑にして、注釈者がデリダのエクリチュールのみを聖典化し、彼自身が必ずしも公に語ったわけではない「歴史」を抹消して思想の「一貫性」や「転回」を議論することは、むしろデリダに関する諸々の「神話」（10 頁）を生み出すことでしかないという。「[...] 歴史的な変化を否認し、デリダの思想をそのコンテキストから遠ざける強い傾向は、むしろ彼が〈哲学の形而上学的理解〉とみなしたであろうものに属する」（11 頁）。こうした強い問題意識に基づき、いわばあまりに脱 - 主体化されたデリダのエクリチュールに対し、あえてデリダという一人間の痕跡を——テキストに宿る「亡霊」として——逆照射しようとする本書の試みは、ある意味で、デリダを読むことの「(不) 忠実さ」とは何かという問題を本質的に問いただそうとするもののように思われた。

それでは、実際に本書の内容を見てみよう。もっとも、上で述べたように、本書の議論の多くは著者が直接収集した未刊行の資料群に基づき行なわれているため、原資料へのアクセス事情の観点からしても、著者のテキスト解釈の妥当性や資料選択の正当性について、ここで評者が十分な批判的検討を行なうのは難しい。したがって以下では各章の内容を簡単に振り返りつつ、いくつかコメントを加えていくことにしたい。

本書は全体として二部構成となっており、基本的には上の対象区分を年代ごとに分析していくという手法がとられる。なかでも「ポスト実存主義者デリダ」と題された第一部は、上記の著者の問題意識がもっとも現れるパートと言えよう。一般的な理解として、60年代のデリダの著作は、いわゆる「実存主義」から「構造主義」へといった思想史的な文脈のなかで、これら先行世代に対する一つの批判的応答の仕事（「ポスト構造主義」）として位置づけられることが多かった。むしろ、この見取り図自体が間違っているとはいえないものの、著者によれば、この「大きな物語」ではこぼれ落ちるもう一つの「歴史」が存在する。それがこの「ポスト実存主義者」としてのデリダの歴史である。若きデリダがサルトル

ルに陶醉していたことはすでに自伝やインタビューなどを通じて知られているが、本書ではさらに、デリダが学生時代に深く影響を受けたというキリスト教実存主義思想との関係が強調される。

第一章では、まず戦後フランス思想界の主要な論争や力関係の変遷が概観される。とりわけ「ヒューマニズム」の理念をめぐる、 Kommunismus とカトリック勢力の対立とサルトル型の無神論的実存主義の間の緊張関係、さらにはこうした文脈を経て、フッサールとハイデガーの著作が専ら〈主観性の現象学的存在論〉として受容されていく知的磁場の形成に焦点が当てられる。そして、上記の知的風土のなかで学生時代を過ごしたデリダの思想形成の一端が、第二章では「デリダのキリスト教実存主義」として分析される。ここでは、あらゆる試論に「サルトル的語彙」(50頁)が頻出するほどサルトルに熱狂していたデリダが、後にパリのルイ＝ル＝グラン高校準備学級でエティエンヌ・ボルヌの指導を受ける過程で、徐々にガブリエル・マルセルやシモーヌ・ヴェイユらの実存主義思想に傾倒していく様子が、当時の小論文の読解から明らかにされる。もっとも、本章では必ずしもデリダが直接言及していない著作や思想との関係が主題の類似点等から間接的に示される論述も少なくなく、デリダがここで紹介される思想をどれだけ意識的に取り入れていたのかについては、さらに踏み込んだ検討が必要となるだろう。とはいえ、当時のデリダが、サルトル的な徹底した「実存」の方向性から徐々に距離を取り、しかながら素朴な観念論や形而上学に頼ることなく超-経験的なものの可能性を思考しようとする第三の道を、「実存的スピリチュアリズム」(65頁)あるいは「準-解決不能な経験」(79頁)といった語彙のもと模索していたという本章の指摘は、この時期のデリダの関心と、後の「準-超越論性」の問いや「亡霊論」との関係を考える重要なヒントを与えてくれる。

続く三つの章では、デリダが高等師範学校に入学し、研究の対象が徐々にフッサール現象学に関する専門的な題材に移り変わっていく過程が、当時の高等師範学校で関心を集めていた主要な知的モードとの比較を通じて分析される。第三章では、まず高等師範学校の歴史とフランスにおけるその位置づけが概観されたのち、デリダ在学時における「ノルマリアン」の生活事情が詳細に紹介される。本章では直接デリダに関する言及は少ないものの、ミシェル・セールなどデリダと同世代の高等師範学生たちが当時共有したであろう風俗・慣習に関する情報が非常に充実しており、20世紀フランス思想に関心のある者はこの章を独立して読んでも学ぶことが多いだろう。

第四章では、デリダの修士論文『発生の問題』に焦点が当てられる。具体的には、まず表題の「発生(genèse)」という語彙をめぐる、デリダの主題設定が、ピアジェの「発生的認識論(genetic epistemology)」や後期フッサールにおける超越論的発生論といった、当時のエコール・ノルマルにおける主要な知的トレンドの文脈に置き直される。より直接的には、後期フッサールにおける超越論的意識の「構成するもの」と「構成されるもの」のアポリアを「弁証法」として読み解こうとするカヴァイエスやタオの仕事、およびレヴィナスやリクールらの先行研究の意義が強調される。もっとも、ここで挙げられた思想家との関係については、すでにデリダ自身が『発生の問題』出版時の「前書き」でその影響を認めている。むしろ本章の指摘で特筆すべきは、著者が『発生の問題』の記述に再びマルセルやキルケゴールらの実存主義思想の残滓を読み込んでいる点であろう。著者は『発生の問題』以前に書かれたいくつかの小論を取り上げつつ、当時のデリダの議論に、マルセルの『存在と所有』(1935)における「問題(problème)」と「神秘(mystère)」の区別への暗黙の参照が見られることを指摘する。そして同様の視点が、『発生

の問題』においては、「始原的なものと根源的なものとの神秘的で原初的な弁証法」(Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, p. 20. 強調は引用者) という、現象学的還元がはらむ本質的なアポリアの問いとして受け継がれているという。また、続く第五章では、デリダが『幾何学の起源』の序文で言及するフッサールの「神」の概念へと焦点が移され、同書の議論が、フッサール現象学を科学性・客観性の哲学として再読するコミュニズムの派閥と、ハイデガー存在論をラディカルな神学として解釈するキリスト教の派閥という、同じく当時の高等師範学校における支配的な解釈様式の「狭間」で生まれた産物として位置づけられる。

続く第二部は「現象学と構造主義のあいだで」と題されており、ここではデリダが狭義の現象学に関するテキストから徐々にソシュールやレヴィ＝ストロースらの構造主義の諸テキストへと議論を拡張させていく、60年代中盤までのテキストが扱われる。

第六章ではデリダの「差延」概念に焦点が当てられ、初出のテキスト(「吹き込まれ掠め取られる言葉」(1965))ではさほど重要な意味が与えられていたわけではなかったというこの語が、いかにしてデリダの戦略素として形成されていったのか、その過程が、ハイデガーの「存在論的差異」やフロイトの無意識のエコノミー論、さらには同時期に高等師範学校で影響力を強め始めたラカン派精神分析との関係から読み解かれる。上で挙げた諸理論は、いずれもデリダの哲学を理解する上では欠かせないビッグ・ネームばかりだが、本章の独自性は、なんとといってもこれらとの関係を、デリダ自身による原稿の各過程における訂正・手直しのプロセスにまで遡り、その内実をいっそう立体的に浮き彫りにした点にあるだろう。

第七章は、デリダの哲学が同時に彼の教育の実践でもあったことを明らかにする、本書でもっともスリリングな章の一つである。苦勞の末、デリダはフランスの<sup>アグレガシオン</sup>中等・高等教授資格試験を56年に合格し、64年からは高等師範学校で受験準備学級を担当している。そしてその際に彼に求められたのは、他ならぬこの試験で要求される、古典的な哲学への「徹底的かつ手堅い注釈」と「「独自」の読解」という「二つの要素」(237頁)を同時に表現する技法を、学生たちに授けることであったという。過去の留保なき遺産相続とそれを散種させる新しい読解の発明——これはデリダの脱構築の基本的な戦略であるが、いわばその一つのルーツが、この「アグレガシオンへの要請」(243頁)というあまりに人間的な、しかしながら彼の人生において決して無視できない一つの経験に深く根ざしているというのである。本章では実際にデリダが学生に施した指導の内容が紹介されているが、とりわけ学生たちが「各哲学をその総合的な契機や結論から引き出すばかりで、それ自体を生み出す言説のはたらきから少しも引き出していない」(239頁、強調は引用者)と窘める彼のアドヴァイスは、まさしくデリダの脱構築の技法それ自体の「教え」でもあったかもしれない。いずれにせよ、本章の議論は、後に展開される「条件なき大学」論にも通じる、デリダ哲学における「教育」の重要性を改めて考えさせるものとなっている。また続く第八章でも、この「教育」の「場」としての高等師範学校の特異性という眼差しは引き継がれており、ここではとりわけ『グラマトロジーについて』におけるソシュール論、レヴィ＝ストロース論が、当時デリダが交流を深めていたアルチュセールとその学生たちとの、緊張に満ちた対話関係というコンテキストのもとで再解釈される。

以上、ここまで限られた紙幅で本書の概要を辿ってきた。各章が提示する情報の量はとにかく膨大

であり、個別に言及される史実や論点も、単に資料的な価値としてというより、従来共有されてきた「デリダ」像に本質的な問いを投げかける示唆的なものばかりである。

こうした本書の画期性を認めつつ敢えて気になった点をいくつか挙げるとすれば、それはやはり、本書が描く「若きデリダ」における「文学」の不在であろう。むろん、この点については「他の箇所でも十分に扱われてきた」（13頁）と「序文」で断られているように、著者としては、本書のアプローチゆえに自覚的にこれを省略したのだろう。とはいえ著者自身、第六章の一節ではデリダの「エクリチュール」概念の各時期における異同に注目しその重要性を強調しているように（198頁）、やはり「文学＝文字 (lettre)」に関するデリダ独自の関心ないし想像力という問題は、「若きデリダ」の思想形成を考える上では重要な問いとして残るだろう。また、これは上記の点とも関わることだが、本書を通じて、著者はたしかに、デリダが同時代に流行する思想や解釈様式をいかに巧みに自らの議論に取り入れたのかについて、一定の説得力をもって描き出してはいる。しかし、それゆえにこそ疑問として問いたいの、それではそもそもデリダ自身の「問い」や「関心」はいったいどこにあったのか、という問題である。たしかに「第一部」では、「デリダの思想はフランスのキリスト教哲学の文脈のなかで理解可能である」（5頁）という目論見のもと、「ポスト実存主義者」という一つのデリダ像が掲げられてはいる。とはいえ、章が進むにつれてこのキリスト教思想や実存主義思想に関する分析は徐々に後景化していき、本書が扱う60年代中盤までのデリダの思想において、これらの思想の影響がどれほどの位置を占めていたのかについては、率直に言って、あまりはっきりとした結論が示されていないようにも思われた。

ただし、言うまでもなくこれらの指摘はいずれも本書の成果ゆえに立ち開かれた問いである。むしろこうした無数の問いの出発点として、本書が、これからデリダの「歴史」を知ろうとする者が繰り返し参照し続けることになるであろう一冊であることは、強調してもし過ぎることはないだろう。

## 【書評】

**Mark Murphy (Ed.), *Social Theory and Education Research : Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida* (Routledge 2013)**

丹上麻里江

「理論 (theory)」と「実践 (practice)」。その順序や重なりをはじめ、厳密に考えるべきことはひとまず置いておくとして、両者の距離——例えば架橋の可能性や困難さを含め——に向き合うことは多くの理論家や研究者にとって、あるいはまた実践家にとって、それぞれに重要な課題の一つであるだろう。とりわけ「研究の社会的意義」などの言説が目立つ今日ではなおさら、その実質的な側面を強めているかもしれない。本書は純粋な哲学や思想の研究書ではない。しかしそのプラクティカルな意義を社会に提案する、勢いのある作品である。

本書は、イギリスを中心にした教育学領域の研究者、とりわけ大陸哲学 (continental philosophy) と教育実践との関わりを重視して研究活動を展開する若手の著者、計一四名が分担して記したものである。その全体を貫いて個々の論文を紡ぐのは、哲学的・学術的な思想や理論と、実際の教育実践——概ね中学校から大学教育まで——とをいかに理論的・具体的に接近させ得るかを検討するという問題設定にある。まさに実践そのものであり、また理論上は哲学や思想、社会理論と分かち難い関係にある「教育」の領域は、幅広く、理論と実践の問題を改めて思考するための良き導きの「場」であることを示唆する書としても読むことができる。

本書はイギリスに加え、アメリカとカナダでも同時に出版された。イギリス以外で著者らが属するのはアイルランド、スウェーデン、マルタ、オーストラリアといった国々である。全体を編集したマーク・マーフィは、当時から現在まで、スコットランドに拠点を置くグラスゴー大学の教育学部で準教授 (reader) の職にある。余談だが、グラスゴー大学はアダム・スミスの母校としても知られる。教育と公共政策を専門とする彼は、本書と問題設定を共有する複数の著作も出版し、また研究者のネットワーク構築にも力を入れている。上述の職を自身で「day job」として意識的に区別した表現を用いて紹介する様子からも伺えるように、研究活動そのものの社会へのインプリケーションを重視した研究者であるという印象がある。

さて、本書はマーフィによる Introduction に始まり、副題にあるようにミシェル・フーコー、ユルゲン・ハーバーマス、ピエール・ブルデュー、そしてジャック・デリダが取り上げられ、それぞれに対する各々三つの論文によって構成されている。理論や概況説明から実際の教育現場での応用例までを網羅的に触れることができるように工夫がされ、読者の幅広い関心に応えることを目指した内容になっている。本書の特徴の一つは、特定のディシプリンに限定しないスタンスを基礎に置いている点にある。取り上げられた四名はいずれも、現代の思想と知を代表するビッグ

ネームだが、人物によってセクションが分かれていることは、互いに議論が独立していることを意味しない。そうではなく、特定のディシプリンによって絶対的に規定されない方法 (undisciplined approach) に開かれているからこそ、自由度の高さとしての利点と同時に、困難さといった欠点を「教育」の領域はもつ (p. 7)。その視点を共有して、近年教育学研究で注目されることの多い四者を取り上げつつ、包括的に理論と実践の架橋可能性を探索することが本書の主眼である。

Introduction で説明されるが、教育学の領域では従来、カール・マルクス、アントニオ・グラムシ、ジョン・デューイやパウロ・フレイレらの理論が参照されることが多かったが、それに代わって近年では本書の四名が、著名 (well-known) で、よく議論される (much-debated) ようになってきた (p. 3)。各論文が参照する文献のリストを見ても、たしかにその様相は見取れる。しかし、門外漢には難解で、高度に抽象的な概念を含む大陸哲学の思想や社会理論は、教育学の研究者や実践家の関心を惹きつけると同時に遠ざけてもきた。しかしそれは、個別具体的な読解ではなく、本書のように理論と実践とを絶えず往還しながら、両者を結びつける突破口や方法を探ることそれ自体を主題化したマテリアルがなかったことにも起因するというのが本書の見立てである。それを打開するムーブメントが、本書をはじめ、教育を対象に据える研究者のあいだで拡がりを見せつつある。

各論文で議論されているトピックは論文数も示すように多岐にわたり、着眼点も多様である。上述した趣旨を辿ること以外にも、近年の教育現場での諸相を知るテキストとしても読み応えはある。ここでは各議論の内容を詳細に紹介することはできないが、例えば、教材としての IT 機器の使用から「安全」の名目上に導入された CCTV カメラまで、学校教育の場におけるテクノロジーによる管理を、フーコーにおけるパノプティコンや権力の自動化の議論の延長線上にいかにつまみ取るか。これは新型コロナ禍以後、技術導入が急速に加速した今日でもなおさら検討すべきことだろう。あるいはまた、高等教育を「選択」することの社会的背景をブルデュー社会学における階層研究の視座から。さらには「コミュニケーション力」などが重視されるなかでのデリダのエクリチュール論の再考といったように、多様な角度からの議論が交錯し、「応用 (application)」——本書では Applying Habermas' theory や Derrida applied とするタイトルが見られるように「アプライ」することが重視されている——の意味を検討する契機がさまざまに開かれる。

欲を言えば、最後にもう一章を設けて改めて全体を紡ぐ言葉があれば、全体の意義を振り返る機会をもたせよう印象があるが終章はない。しかしその不在はむしろ、読者それぞれの思考を開く——実践的に——余白として作用するのかもしれない。あるいはまた、本書の上では明記されていないが、本書が出版された頃に、マーフィが創設者兼共同編集者として「Social Theory Applied」と題したウェブサイトを開設したことが案内されているため、あわせて紹介しておきたい ([www.socialtheoryapplied.com](http://www.socialtheoryapplied.com))。当サイトでは広義の「教育」に関連するという一定の共通項を持つが、教育学や社会学、あるいは哲学といった特定のバックグラウンドやディシプリンに限定しない、さまざまな実践家や研究者が集まることのできるオンライン空間が目指されている。実社会での理論の応用可能性を継続的に探る試みであり、開かれたプラットフォームを提供している。現在もサイトは継続されている。関心をもたれた方にはぜひアクセスしていただければと思

う。

マーフィは理論を過度に単純化（over-simplified）して応用することには関心をもっていない。理論と実践の中間地という審級に、一つの研究領域を拓く可能性を見出そうとする彼らの研究動向と内容を横目に参照することは、思想や理論の追究を専門とする研究者の側にとっても、普段とは異なる側面での気付きを与えることがあるだろう。また、本書のようにイギリスを中心にした教育学領域が、「脱構築」を含む思想の取り込み——ときに批判的検討も含めて——を能動的に試みる基盤の一つに定位してきたことも本書は示唆しており、それぞれの立場から理論と実践を思考する上でも、その点を視野に入れることは有益であるだろう。



---

## 【書評】

### **Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger* (Hermann, 2016)**

宗利風也

---

#### 1. 概要

本稿で取り上げる『脱構築と現象学——フッサールとハイデガーと論争するデリダ』は、著者が1992年から2014年のあいだに発表した七本のデリダに関する論文を、加筆修正した上で再録したものである（なお、本書からの引用は括弧の中に頁数を記す）。そのうちの一本（「差異の問い」）はすでに翻訳されており、インターネットを介して誰でもアクセスできる<sup>1</sup>（この論文からの引用は、先の頁数に続けて邦訳の頁数を記す）。

著者フランソワーズ・ダストゥール（1942-）は、フランスとドイツの現象学を専門としている。また、学生時代に講義を受講して以来、長年にわたってデリダとの交流があった人物でもある。こうした経緯から、本書では、著者自身の学生時代の講義ノートや、著者自らがデリダから受け取った未刊行の講演録も（若干ではあるが）参照されている。しかし著者は、このようにデリダとの交流がありながらも、デリダを鼻衄することなく、公平な目線でその現象学解釈の正当性を検討している。

#### 2. 具体的な内容

本書に収録された七本の論文は、デリダの読解対象ごとに三つのパートに分けられており、その内訳は、「デリダとフッサール」が二本、「デリダとフッサールとハイデガー」が二本、「デリダとハイデガー」が三本となっている。それぞれの主題は、「フッサール・有限・反復」（一本目）、「現前・死」（二本目）、「神学・レヴィナス・痕跡」（三本目）、「ハイデガー・時間・歴史」（四本目）、「ハイデガー・差異・戯れ」（五本目）、「ハイデガー・動物論」（六本目）、「ゲシュレヒト・ガイスト・散種・結集」（七本目）となっている。

現象学の専門家が執筆した本書の特徴は、前期デリダによるフッサール・ハイデガー解釈の難所を簡明な記述をもって解明し、時にはその解釈の不備を批判する点にある。また、本書で扱われるデリダのテキストは、『声と現象』や『グラマトロジーについて』を始めとした代表的なものが多く、新資料を解説するというよりかは、主要なテキストを丹念に読解するという手法をとっ

---

<sup>1</sup> フランソワーズ・ダステール「差異の問い——デリダとハイデガー」宮崎裕助・松田智裕訳、『知のトポス』第12号、新潟大学大学院現代社会文化研究科、2017年、91-131頁（<https://niigata-u.repo.nii.ac.jp/records/29460#.YdWHEi2MtQI>：最終閲覧日2022年1月10日）。

ている。

それぞれの論文の内容を、本書に収録された順番の通りに、簡単に紹介しよう。

一本目の「フッサールとデリダの有限と反復」は、デリダの修士論文である『フッサール哲学における発生の問題』(以下『発生の問題』)から前期の代表作である『声と現象』に至るまでのフッサール解釈を時系列順に分析しながら、デリダのフッサール解釈の変遷を整理するものである。まず、著者によれば、『発生の問題』においてデリダは、フッサールの発生論のうちに事実性と超越論性の混交を見出していた。次に、『幾何学の起源』序説(以下「序説」)において、この混交をハイデガーの存在論へと接近させることで、「存在の意味の絶対的基礎の現れという必要性」(26)から「有限性」を論じ、また、「理念的対象に永続的な存在を受ける」(31)ために「エクリチュール」が要請されると主張した。最後に、『声と現象』において、エクリチュールにおける無限な反復に関する分析を通じて、「[...] 現在が反復そのものに由来する」(34)と論じていた。このように本論文は、ハイデガー存在論への接近とエクリチュールに関する思考の練り上げによってデリダ思想が変化していった過程を記述することに成功している。

二本目の「現前の問い——『声と現象』読解」は、『声と現象』において展開される現前の形而上学の脱構築を分析することで、デリダの「死」という難解な主題を的確に解明するものである。著者によれば、『声と現象』においてデリダは、フッサールの『論理学研究』における独話が現在の自己同一性によって可能になっていると解釈する。そしてデリダは、この現在の自己同一性において知覚と把持・予持という非知覚とが共属しているために、「主体の自己への現前において他性がある」(43)と主張する。このデリダの議論における著者の関心は、他性が「死という他性」(50)と結びつけられている点である。デリダは、フッサールの『論理学研究』において、直観が言述を理解するために欠かせない構成要素となっていないことから、私と発するためには私の死が必要となる、と敷衍している。このとき著者は、現在と非現在が共属しているように、「生は死とともに構成されていなければならない」(59)と主張する。本論文の独自性は、デリダの死の議論をハイデガーのそれと比較して、両者の差異を明瞭にした点にある。つまり、死は、ハイデガーにとっては現在を与えるものであるのだが、デリダにとっては現在を分解するものとなるのである(60)。

三本目の「脱構築と神学」は、初期から後期のフッサール論とハイデガー論を分析しながら、デリダが一貫して神学的な主題を論じていたことを明らかにするものである。まず著者は、前期デリダがフッサールの読解を通じて神という主題を論じていたと主張する。「序説」においてデリダは、神は歴史を超え出たものであるのだが、神性と結びつけられたイデア性は主観に直観されるという逆説について論じていた。著者によれば、「暴力と形而上学」や『グラマトロジーについて』を経て、この逆説に関する思考が脱構築へと結びつくのだが、この変遷においてレヴィナスの「痕跡」概念が与えた影響は大きい。というのもデリダは、そこに潜む「ユダヤキリスト教的な伝統」(75)を排除しながらレヴィナスの痕跡概念を自身の思想に組み込むことで、後期の主題となる「メシアニズムなきメシア的なもの」という思考の母体(72)を形成したからである。またデリダは、「差延」論文から後期に至るまで断続的に、差延と否定神学の関係を論じていたの

だが、著者は「ここにもレヴィナスの痕跡の思考が再び見いだせる」(249)と主張し、実際に「いかにして語らずにいられるか」に痕跡概念が登場することを明らかにする。このように本論文の特徴は、デリダの神学論の変遷を追いながら、レヴィナスの「痕跡」を見出した点にあると言える。

四本目の「時間、歴史、脱構築」は、脱構築が「思想家に着手された操作や行為」ではなく、「歴史的なプロセス」(86)であることを主張するものである。まず著者は、デリダが、フッサールの時間意識において過ぎ去った現在の把持と現在の知覚が共属していることから「主体の自己同一性の中には、現在と現前化の条件である他性が存在する」(89)と主張していた点を確認する。著者の関心は、デリダの論じる時間の内実にある。ここで著者は、デリダがハイデガーの論じる根源的な時間からの通俗的な時間概念の「落下」を批判していることを挙げる。そして、デリダがこのように根源的な時間を批判していることから、「時間の連続的な流れという形では歴史を思考することは[...]できない」(105)と主張する。つまり、デリダにとっての歴史とは、構成する時間をそれによって構成された時間から遡ることではしか探求できないという「逆説的な歴史」(102)なのである。そして、この歴史において、目的論的な終着点は設定されていない。こうして著者は、そこには過去も未来もない「ノマド的な放浪」(105)だけがあると結論づけるのである。

五本目の「差異の問い」は、「差異」を主題として前期デリダのハイデガー読解を分析することで、両者が標榜する「戯れの根拠の不在」(135/113)における差異を析出するものである。先述の通り、本論文にはすでに翻訳があり、そこに訳者たちによる的確な要約が付されているため、ここでは評者の気づいた範囲で本論文の独自性を指摘しよう。それは、デリダが重視しなかったハイデガーのケーレを際立てている点にある。著者によれば、デリダはハイデガーの「破壊」が現前者の現前性を思考することへと導くと主張しているが、これは誤りである。というのも、ケーレを経て以降、存在の退隠が強調されるため、「それ以前は可能であったとしても、存在を純粋な現前性と考えることはまったく不可能となる」(128/106)からである。この批判の妥当性は措くとして、ハイデガーのケーレを強調する著者の読解は、デリダだけではなく、デリダ以前のフランス現象学におけるハイデガー解釈を検討する上でも重要な視座となるだろう。

六本目の「「秘密の」動物論のために——あるいは、動物についていかに語らずにいられるか」は、本書の中で最長の論文で、『精神について』第六章において展開されるハイデガーによる動物の記述への批判について検討し、その正当性と射程を問うものである。デリダは、『精神について』において、ハイデガーが人間と動物とのあいだに人間を優位とするヒエラルキーを作っていること、そして、その思想体系において動物との共存を思考できないことを批判した。著者は、このデリダの批判を検討するために、大部分の頁を割いて、『精神について』では参照されていない1929-1930年の講義(『形而上学の根本諸問題』)を丹念に分析する。ハイデガーは、動物が衝動(Trieb)によって順次突き動かされるものだと考えた。この連続的な衝動において、「動物は、人間と同様に、それ自身のうちに「囲われて」おらず、他者との関係が不可能なのでもない」(147)。このように動物は、衝動が「抑止解除(Enthemmung)」されることによって環境へと開かれる。し

かし、この開かれは、存在への接近可能性としての世界への開かれではない。この世界へは有限な人間の現存在のみが目を向けることができるのであり、このような人間との対比においてのみ「動物は世界に貧しい」と言われる。そのため、著者は、確かにデリダの指摘する通り人間と動物のあいだにヒエラルキーが存在するが、それは「形而上学的な人間主義」によるものではない、と主張する。また、著者は、ハイデガーが人間に対して動物より神の方が深遠であって、人間と動物とは深淵によって隔てられると述べた箇所に注目している。というのも、この主張を敷衍すれば、動物を「絶対的な〈他者〉」(171)と解釈できるからである。この点から著者は、ハイデガー思想の内側においても動物との共存は思考可能であって、この点でデリダの解釈を却下している。なお、付言しておけば、本論文の初出は1995年であるため、デリダの最晩年の動物論(例えば『動物を追う、ゆえに私は〈動物〉である』)は参照されていない。とはいえ、本論文におけるデリダとハイデガーの比較は両者の思想の核心に迫るものであるため、それを検討する際にも有益であるだろう。

七本目の「ゲシュレヒトとガイスト——デリダ、ハイデガー、トラークル」は、「ゲシュレヒト I～III」や『精神について』等の分析から、デリダの「散種」とハイデガーの「結集」というモチーフを対比させながら、両者の思想の差異を鮮やかに描き出したものである。著者は、デリダがハイデガーのトラークル論に現れる「ゲシュレヒト」と「ガイスト」という語をいかに読解したかを通して、この差異を明らかにする。著者によれば、ハイデガーは、性、種族、家系等を意味する多義的な語である「ゲシュレヒト (Geschlecht)」というドイツ語を、性差や種差といった複数性を残しつつも「その複数性を結集するある一」(213)をもつものとして使用している。つまり、ハイデガーの「ゲシュレヒト」において、多様な差異を結集させ統一する一が重視されるのであって、複数性は二次的なものに過ぎないのである。著者は、デリダがハイデガーの結集を批判し、あらゆる結集を拒絶する散種という思想を展開したと主張する。「デリダにとって、意味論的な統一は存在しておらず、単に、様々なコンテキストにおいてのある記号やある標記の使用が存在している」(217)。次いで著者は、デリダとハイデガーの差異が「ガイスト (精神)」というドイツ語をめぐっても起こっていると指摘するのだが、ここで注目すべきは、デリダが「ガイスト」という語の統一的な起源を想定しているという著者による批判である(227)。デリダは、ハイデガーが「ガイスト」を論じるとき、古代ギリシア語とラテン語とドイツ語のみを扱い、ヘブライ語を除外していることを批判している。しかし、著者は、ハイデガーと同様に、デリダもインド・ヨーロッパ的な西洋しか考慮しておらず、その影響の外にある文化圏(例えば日本語圏や中国語圏)を除外していると指摘する。この指摘は重要だと言えよう。

### 3. デリダ研究としての観点から

本書に収録された七本の論文は、参考文献に挙がっているのを目にすることが多く、すでに古典的な研究としての地位を得つつあると言っても問題ないのではないだろうか。このような本書の魅力は、「有限」や「差異」といったデリダの基本的な主題を、単にデリダの言葉を繰り返すのではなく、フッサールやハイデガーの思想体系と照らし合わせながら分析することで、デリダ思

想の核心をクリアに提示した点にある。また、メルロ＝ポンティやレヴィナスの著作も頻繁に参照し、フランス現象学というより大きな視座の中でデリダを解釈している点も評価されるべきであろう。そしてとりわけ、デリダとハイデガーとを比較した箇所には参考にすべき主張が多いように思われる。その中でも、著者によるデリダのハイデガー読解への批判は重要なもので、デリダとハイデガーとの関係を再考するヒントを与えてくれるだろう。

以上の点から、本書はデリダ研究として十分に参照する価値のあるものだと言える。しかし、全ての研究がそうであるように、議論が不十分に思える箇所も存在する。それを二点指摘することで、本稿を終えよう。

一点目。本書は、確かにハイデガーに関してはデリダの参照していないテキストまでもを讀解しており、丁寧に分析しているのだが、フッサールに関して同様であるとは言い難い。その中でも時間論の解釈には解決すべき問題が生じているように思われる。著者は、現象学において現在において現前と非・現前との共属が起こっているというデリダの主張を、生き生きとした現在における原印象と把持との共属から説明している。しかし、この解釈は正しいと言えるのだろうか。フッサール研究者であるザハヴィが指摘する通り<sup>2</sup>、把持されるものはたった今過ぎ去ったものであるのだが、把持において与えられるのは、たった今過ぎ去ったものの体験である。そのため、フッサールによる原印象と把持の分析を参照するだけでは、デリダの主張の内実を解明できとは言えないのではないか。

二点目。前期デリダの読解に関してはテキストが丹念に分析されているが、後期デリダに関しては、読み落とされている主題が少なくない。例えば、「脱構築と神学」において「いかにして語らずにいられるか」が参照されているが、著者の関心は否定神学と痕跡との関係にあり、そこで論じられる「祈り」や「約束」といった後期の概念について分析されていない。確かに、後期においても神学と痕跡が結びつくという点は重要だと言えるが、それが後期の思想に与えた影響についてまで踏み込んで論じるべきだったのではないだろうか。なお付言しておけば、実際にこの点については多くの著作で論じられている<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 86.

<sup>3</sup> 例えば、以下の著作では、デリダの「宗教的転回」をめぐって繰り広げられたカプートとヘグルンドとの論争を参照しながら、デリダの神学論に新たな光を当てている。Clayton Crockett, *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism*, New York, Fordham University Press, 2017.

## 【書評】

**Alexander Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie. Eine Vorlesung* (Vittorio Klostermann, 2021)**

峰尾公也

著者のアレクサンダー・シュネル (Alexander Schnell) は、1971 年生まれ、ベルリン出身の哲学者である。シュネルは、パリ第 I 大学と第 XII 大学で哲学を学んだのち、2001 年に「フッサールにおける時間の問題」で博士号を、2008 年には「超越論哲学の諸形態 (フィヒテ、シェリング、フッサール、ハイデガー)」で教授資格を、それぞれ取得する。その後、パリ第 IV 大学やフライブルク大学などのポストを歴任。2016 年以降は、ドイツのヴッパータール大学の教授に就き、同大学にラズロ・テンゲイ (László Tengelyi) が設置した「超越論哲学と現象学のための研究所 (Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie)」(ITP) の所長などを務める。目下、彼の名は、今日の国際的な超越論哲学および現象学の研究を支える泰斗のひとりとしてよく知られている。

さて、2021 年 5 月にヴィットリオ・クロスターマン社の「赤シリーズ (Rotereihe)」から刊行された本書『初期デリダと現象学』は、デリダの 1953/54 年の修士論文『フッサール哲学における発生の問題』を取り上げた、全 14 回に渡るシュネルの講義録である。もっとも、本書は、単なるテキスト註解に終始するものではなく、その書名が示すように、まさしく「初期デリダ」と「現象学」の関係を争点としている。それによりまた、超越論哲学および現象学の主要な流れのうちに、初期デリダの仕事を位置づけ直そうとしている。そればかりか、シュネルによると、21 世紀以降四散の危機にある現象学に生産的かつ独創的な道を示しうる根本動向が、初期デリダのテキストのうちに見出せるという。そのような根本動向を、シュネルは、哲学や思想の学派はかならず、原点である「第一世代」、その教えを引き継ぐ「第二世代」、原点を問い直し、解体しさえする「第三世代」という計三つの世代を経るという、パトリス・ロロー (Patrice Lorau) のテーゼを現象学派に当てはめることで明らかにしようとする。それによると、「第一世代」は「建国の父 (Gründerväter)」(フッサール、ハイデガー、初期フィンク)、「第二世代」は「仲介者 (Vermittler)」および(「他者性」への)「開放者 (Öffner)」(サルトル、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、インガルデン、パトチュカ、後期フィンク、リクールなど)、「第三世代」は「過渡世代 (Übergangsgeneration)」(デリダなど)となる。こうしてみると、1950 年代の時点ですでにデリダは、「第二世代」をいわばスキップして「第三世代」の仕事に着手しはじめていたことがわかる。以上からシュネルは、マリオンやリシールらとともにデリダを、来たるべき未来の現象学をすでに根本において形作っていた「第三世代」に位置づけたうえで、次のように主張する。「デリダ自身は、つねに「形而上学」という概念を厳として拒否してきたが、ここで私が支持する見解によれば、デリダのうちに、

まさしく 21 世紀における現象学の主要な流れのひとつとして到来が予告される「現象学的形而上学」の非常に重要な代表者を見ることは、間違いなく正当である」(pp. 24-25)。

このように、本書の読解の方向性は、初期のデリダにある種の現象学的立場をはっきりと認めようとするものである。一般に、デリダは、ひとりの現象学者というより、現象学そのものの研究者ないし解体者とみられることが多いため、これはただちには首肯しがたい点かもしれない。ともあれ、シュネルが試みているのは、デリダを現象学者に仕立て上げ、彼が拒否している「形而上学」の内部に強引に押し込めることなく、三世代をまたいで展開していく一連の運動として現象学を捉えることで、彼の仕事をその最後（あるいは最新）の世代に属するものとして検討することである。昨今行き詰まりを迎えつつあるかに見える現象学の教条的理解を刷新し、現象学がこれから辿るべき道先の案内人としてデリダを読解すること、これが試みられているのである。

上記のような読解の方向性のもとで試みられる本書の『発生の問題』註解は、非常に明快であり、デリダの複雑なフッサール論を読解するうえで大いに助けとなる。テキストの整理や解説はもちろんのこと、『発生の問題』以後のデリダの著作との関連についての指摘からは、とくに得るものが多い。なにより「現象学的形而上学」として明らかにされる初期デリダの立場が、フッサールのみならず他の多くの哲学者たちとの繋がりにおいて理解しやすくなっている。本書を通じて読者は、フッサール哲学が直面していた「発生」にかかわる根本問題に対し、初期のデリダがいかなる着手の方針を示していたかを理解するであろう。そしてまた、その方針が、のちにデリダが辿ることになる思索の道筋を、臆気とはいえずでに広範囲にわたって照らしていたことも、同時に理解するに違いない。

『Suppléments』編集委員会

伊藤潤一郎 桐谷慧 松田智裕 横田祐美子

Suppléments (シュプレマン) No. 1

---

2022年3月31日発行

発行 脱構築研究会

編集 『Suppléments』編集委員会

E-Mail : [decon.supplements@gmail.com](mailto:decon.supplements@gmail.com)

---

ISSN 2758-0628



Association for Deconstruction

*Suppléments* no. 1

2022

ISSN 2758-0628