

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

市川 崇

(慶應義塾大学)

序

2004年6月にストラスブールで行なわれたジャック・デリダ、フィリップ・ラクー＝ラバルトとの対談においてジャン＝リュック・ナンシーは、デリダ自身が作り出した概念である「脱我有化（脱固有化）」[exappropriation]を取り上げ、この「脱我有化（脱固有化）」とハイデガーの概念である「性起」[*Ereignis*, appropriation, propriation]、「脱性起」[*Enteignis*, dépropriation, expropriation]との差異を問題にしている。そして不死性についての議論のなかでデリダが、失うことを通じて固有なものを留めおこうとする遺言的欲望に言及するとき、ナンシーは「脱我有化（脱固有化）」という語について一般的に「脱」が強調されるのに対し、デリダの思考のなかには、その深淵に入り込みながら、不可能性において可能になるような固有性の探求があるのではないかと問うているのである¹。対談においてこの問いを直接導き出しているのは、私信や知人との待ち合わせのためのメモに至るまで、自らが書き記したものを何ひとつ廃棄することのなかったデリダが、そのすべてを一旦手放し、カリフォルニア大学及びIMECに寄贈することでアーカイブ化に同意しているというエピソードであるが、テキスト生成における一義的な意味の伝達可能性を問い質し、意味の「誤配」、「散種」を論じてきたデリダへのこの問いかけは、おそらく80年代以来公私にわたり常に明示的とは言えない形で続けられてきたデリ

¹ 「ジャック・デリダ、フィリップ・ラクー＝ラバルト、ジャン＝リュック・ナンシーの対話」
渡名喜庸哲訳、『思想 10年後のジャック・デリダ』、no. 1088、岩波書店、2014、p. 366

ダとナンシーの議論の最も重要な主題のひとつを垣間見せているとは言えないだろうか。

周知のように、ここでナンシーが参照するハイデガーは『存在と時間』において、現存在の最も固有な存在可能性として「死に臨む存在」を思考し、覚悟性を通じて、未来を起点として現在を捉え直す根源的時間性の問題を提起していた。あるいはまた、「性起」の概念は『時間と存在』や『アナクシマンドロスの箴言』において、時間性の問題と切り離し得ない存在の歴運についての思索を通じて記述されていたことを思い起こす必要があるだろう。

デリダとナンシーのあいだには深い友愛と、一種の緊張感に満ちた対話が絶えず続いていたと考えることができる。それはラクー＝ラバルトとの共著である「政治的なものの退隠」においてナンシーが、デリダの「隠喩の退隠」に着想を得ながら政治の領域における「退隠」の定義を試みる際にも確認される²。また『私に触れるな ノリ・メ・タンゲレ』においてナンシーが提示する「復活（アナスタシス）」に関してデリダが行なった批判的な指摘にもそれを看取することができるだろう³。

本稿は、より密かに、けれど執拗に展開され続けた時間についての両者の間接的討論に注目する。そしてストラスブルでの対談で取り上げられる「固有性」をめ

² この「退隠／退引」[retrait]の概念をめぐるナンシーの思想とデリダの思想との関係については、以下を参照されたい。柿並良佑「哲学の再描—デリダ／ナンシー、消える線を描いて—」『思想 10年後のデリダ』、同書、pp. 333-354。

³ ナンシーは『脱閉域 キリスト教の脱構築Ⅰ』の「なぐさめ、悲嘆」において、自らの概念「アナスタシス」に対するデリダの指摘に言及している。「彼〔デリダ〕はこう明言する、「復活」は拒絶すべきである、ただ単に「生に復帰した身体を立ち上がらせ、歩かせるという普通の意味」だけではなく、「ジャン＝リュック・ナンシーが語っているアナスタシス〔立ち上がらせること、蘇生、復活、再建〕という意味においてでさえも」そうなのだ。実際、後者のアナスタシスは、「たとえなんらかの残酷性が見せる厳格さを伴ってであれ、慰めをもたらし続けている。アナスタシスは公準として、何らかの神の存在を要請し、またあるひとつの世界の終焉は世界そのものの終焉ではない、ということを要請する。』」『脱閉域 キリスト教の脱構築Ⅰ』大西雅一郎訳、現代企画室、2009年、p. 197. Jean-Luc Nancy, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 148.

ぐるデリダ、ナンシーの議論の隠された争点を探り出すことを目指し、『存在と時間』、『カントと形而上学の問題』をはじめとしたハイデガーのテキスト読解を通じて展開する両者の時間性についての考察を検討する。

1. 「根源的時間性」についてのデリダの解釈

デリダは、1964年11月から1965年3月に高等師範学校で行われた講義「ハイデガー：存在の問いと歴史」（「ハイデガー講義」）において、ハイデガー哲学における歴史性の問題を扱っている。注目すべきは、この講義でデリダは68年の講演「差延」以降明確な輪郭を与えられることになる差延〔différance〕という措辞を用いることはなく、脱構築に関してもハイデガーの「解体」〔*Destruktion*〕の訳語として、「脱-堆積化」〔*dé-sédimentation*〕などと並んで「脱-構築」〔*dé-construction*〕の語が提案されるものの、これを自らの哲学的、戦略的身振りとしては引き受けてはいないということである。

第8回の講義では『カントと形而上学の問題』が参照され、歴史性をそのうちに根付かせるべきだとハイデガーの語る根源的時間性の問題が検討されている。デリダは『存在と時間』の予告された第二部が断念され、書物全体が未完成に留まったことを確認したのち、『存在と時間』におけるハイデガーの思索にある種の「息切れ」を確認し、第74節においても「本来的歴史性」と根源的時間性の関係を明確化する新たな根本的概念は遂に提示されず、考察全体は、倫理学＝形而上学的前提に結びついた「自由」を特権化する危険を孕む「覚悟性」に依拠していると指摘する。そのなかでデリダが唯一注目し値すると述べるのは、自己-伝承（自己-伝達〔*Sichüberlieferung*, auto-tradition, auto-transmission〕）の概念である。デリダは、この自己-伝承とは伝統性と時間性の生成を可能にする運動との総合であり、これを内世界的、内時間的な主体の経験として理解すべきではないとしている。そのうえでデリダは、自己現前とは異なる脱自〔*ek-stase*〕として把握されるべきこの自己-伝承は、『カントと形而上学の問題』が時間を記述する概念として扱う純粹自己-触発〔*auto-affection pure*〕の概念のいわば裏面であると解釈するのである。デリダは、ハイデガーによればカントが『純粹理性批判』において、時間と空間を感性の普遍的形式とすることに止まらず、時間が感性自らによる触発であると主張して

いる点に注目する。デリダは時間とは「何ものでもない」としたうえで、外界からの刺激の受容、外部にある所与の対象による主体の触発という形をとる他の感性の働きとは異なり、時間が「自己による自己の触発」、自己-触発であると述べている。そしてこの「何ものでもない」自己-触発としての時間性は超越論的主観性を触発することはなく、むしろ自己や「我思う」がそれを起点として構成されると解釈されるのである。

ハイデガーは、自身がカントの謎めいた主張と呼ぶ、「時間は諸対象の表象の概念を触発する」という主張を明らかにするために、純粹直観としての時間が意味するはずのことを解明するのだ。時間はいかなる場合でも、また原初的に、何かによる何かの触発、ある存在者による他の存在者の触発、外部にある何かによるある主体の触発を意味することはできない。時間は何ものでもないものであり、それ自体として何も触発することができないのだ。時間とはそれ自体によるそれ自体の触発である。自己-触発とは、実のところ時間化の運動がそうであるのと同様に理解し難い概念である。この時間性としての自己-触発は、その属性として超越論的主観性を触発するひとつの性格なのではない。この自己-触発は、それを起点として、自己、*Selbst*、「我思う」が構成され、それ自体に告げられるものなのである⁴。

⁴ « Pour éclairer ce qu'il appelle l'affirmation obscure de Kant selon laquelle « le temps *affecte* le concept des représentations des objets » », Heidegger montre ce que doit signifier le temps comme intuition pure: il ne peut signifier en aucun cas et originellement affection de quelque chose par quelque chose, affection d'un étant par un autre étant, affection d'un sujet existant par quelque chose hors de lui; le temps n'étant rien, il ne peut en tant que tel rien affecter. Il est l'*affectation de soi par soi*. Auto-affection, concept aussi incompréhensible que l'est en vérité le mouvement de la temporalisation. Cette auto-affection comme temporalité n'est pas un caractère affectant la subjectivité transcendante, en ses attributs; elle est ce à partir de quoi au contraire le soi, le *Selbst*, et le je pense, se constitue et s'annonce à soi-même. » Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire, Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, p. 266-267.

ここにおいてデリダは、時間の時間自体との関係性として自己-触発を解釈し、思考する主体としての自己がこの関係性を出発点として構成されるとするハイデガーの主張を忠実になぞっていると言えるだろう。しかしその一方で、「時間は何ものでもない」とする判断が繰り返され、時間の主体への作用の可能性は排除されている。そしてハイデガーがその重要性を強調するカントの「謎めいた」言葉、「時間は諸対象の表象の概念を触発する」についての考察は奇妙な形で中断され、それが構想力を媒介とした感性的直観による悟性概念の触発として捉えられることはない。この時点でデリダが理解する自己-触発は、ある瞬間のもうひとつの瞬間への関係、そして所謂自己現前とは異なるものと捉えられた、ある瞬間の自己ともうひとつの瞬間における自己との関係であると言えるだろう。そこから『存在と時間』における現存在の自己-伝承を捉え直すことが試みられているのだ。

デリダが差延〔différance〕という措辞に明確な輪郭を与え始めるのは、おそらく1966年末から1968年1月に講演「差延」が行われるまでの期間ではないかと推測することができるだろう。1965年12月に『クリティック』誌に掲載され、1967年に書物としての『グラマトロジーについて』に再録されることになる論文「グラマトロジーについて（1）」において、デリダは「存在」の語のうえに抹消線を重ねるハイデガーのエクリチュール実践を論じる箇所に注を付し、存在論的差異は「根底」ではありえず、所謂「差異」の方がより「根源的」であると述べているが⁵、このパッセージが67年の書物に本文の一部として組み込まれる際に、ここでの「差異」〔différence〕という語の直後には、「われわれが差延〔différance〕と呼ぶものに比較するなら」という一文が書き添えられているのだ⁶。1965年冬期に『テル・ケル』誌に発表されたアルトー論「息を吹き入れられた言葉」においても、差延〔différance〕の語は明確に定義されることのないままに用いられているが、それは

⁵ 「存在者と存在、存在的と存在論的、存在 = 存在論的などは、ある独自の意味において、差異に対して派生的である。存在論的差異は根源ではない」 « ...étant et être, ontique et ontologique, ontico-ontologique seraient, en un sens original, dérivés par rapport à la différence. La différence ontico-ontologique ne serait pas le « fondement » (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16); la différence tout court serait plus « originaire »... » « De la Grammatologie (1) », *Critique*, no 223, décembre 1965, p. 1029.

ときとして、アルトーがその破壊を企てた、作者-テキスト-演出家-役者-観客という位階序列を通じて作者の意図を担保し、蓄積-資本化する伝統的な記号-表象体系内の連携（引き延ばし）作用という意味で用いられており、記号の媒介なしに顕現する身体という着想を支える現前の形而上学を相対化する一方で、エクリチュールの物質性、多義性を抑圧する伝統的記号-表象体系を揺るがすには至らないどころか、むしろその体系に積極的に加担しているように見える⁷。さらに、デリダにおける「差延」の思考の生成過程を時間の問題系との関わりにおいて考察するうえで興味深いのは、1966年12月までに執筆され、1967年に『エクリチュールと差異』に収録され、また同年5月に『ラルク』誌に掲載されたバタイユ論「限定経済学から

⁶ 「存在者と存在、存在的と存在論的、『存在=存在論的』などは、ある独特な様態において、差異に対して派生的であるだろう。そしてまた、われわれが後に『差延』と呼ぶものに対しても派生的であるだろう。これは語の二重の意味において、引き延ばす／遅れることを産出する、経済的概念なのだ」*« étant et être, ontique et ontologique, « ontico-ontologique » seraient, en un style original, dérivés au regard de la différence; et par rapport à ce que nous appellerons plus loin la différence, concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot. »* Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 38.

⁷ 事実、「息を吹き入れられた言葉」には以下のようなパッセージが見られる。「『演劇とその分身』において注目すべき理論的表現を与えられることになる、この革命的主張は、『アルフレッド・ジャリ劇場』（1926-1930）においてもやはり現れていた。そこにおいて既に、諸力が顕現するある深淵へと降り立つことが要請されていた。（作家＝テキスト＝演出家＝役者＝観客といった）演劇の諸器官の区分が未だ可能ではないような深淵である。ところで、この諸器官の中継のシステム、この『差延』は、あるオブジェ、書物あるいは台本の周囲に分配されることによる以外では、決して可能ではなかったのである」*« L'affirmation révolutionnaire qui recevra une remarquable expression théorique dans le Théâtre et son Double avait néanmoins percé dans le Théâtre Alfred Jarry (1926-30). Il y était déjà prescrit de descendre vers une profondeur de la manifestation des forces où la distinction des organes du théâtre (auteur-texte-metteur en scène-acteur-public) ne fût pas encore possible. Or ce système de relais organiques, cette différence, n'a jamais été possible qu'à se distribuer autour d'un objet, livre ou livret. »* Jacques Derrida, *« La parole sooufflée », L'Écriture et La Différence*, Seuil, 1967, p. 284. [『エクリチュールと差異（下）』梶谷温子、野村英夫、三好郁朗、若桑毅、坂上脩信、法政大学出版局、p. 40.]

一般経済学へ —ある留保なきヘーゲル主義— においても「差延」という語は用いられていないという事実である。この論考では「現前の肯定的消失」と解されたバタイユにおける瞬間は「差異」〔différence〕の語によって記述されている⁸。これに対し、周知のように68年の講演「差延」では、「留保なき支出としての」差延、「取り返しのつかない現前性喪失」としての差延の側面を前景化するにあたり、デリダが自身のバタイユ論に言及していることも見逃されるべきではないだろう⁹。

1967年1月に上梓された『声と現象』においても、自己-触発としての時間の概念は考察の対象となっていた。周知のようにデリダの論考は、『論理学研究』にフッサールの思想全体の萌芽的構造を探り、根源的直観に対する意味の現前をその思想の究極の原理として把握する試みである。そしてデリダは現象学の批判的試みの只中に、形而上学の全体がはまり込んでいるとされる声の特権についての思想の徹底化を暴きだそうとする。デリダの解釈では、フッサールにとって他者との会話において、現実中存在する記号が蓋然的で間接的に召喚される他の存在者に対する指標として作用するが、これに対し内的独白においては、現実中存在することのない記号が、「直観に現前するがゆえに確実な」イデア的シニフィエ（意義）〔Bedeutung〕を直接に指摘するとされる。それは記号作用を媒介することなく、自己へと現前する「生ける意識」であると考えられていた。おそらく『声と現象』は、「差延」という措辞によってデリダの思想が西洋形而上学のなかに独自の地平を切り開くことになった最初のテキストである。そしてこの措辞の描出はやはり、時間

⁸ バタイユの語る「連続体」とは形而上学が考察するような意味や現前性の充溢ではないとしたうえで、デリダはバタイユの瞬間を以下のように解釈している。「そして（至高の操作の時間様態である）『瞬間』は、充溢した、無辜の現前性の点ではない。瞬間は二つの現前のあいだに滑り込み、隠れるのだ。それは、現前性の肯定的消失としての差異なのだ」« Et l'instant - mode temporel de l'opération souveraine - n'est pas un point de présence pleine et inentamée: il se glisse et se dérobe entre deux présences; il est la différence comme dérobement affirmatif de la présence. » Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale, - un hégélianisme sans réserve - » *ibid.*, p. 387. [同書, p. 182.]

⁹ « Différance », *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 20. [『哲学の余白（上）』高橋允昭、藤本一勇訳、法政大学出版社、2007年、p. 62.]

の概念の問い質しを通じて行なわれている。生ける意識における「自己への現前」が、記号を代理とした自己自身への意味の伝達を行わずに済ますためには、この「自己への現前」が分割不可能な現在の瞬間的統一のうちに生じなければならない。デリダはフッサール現象学のなかに根源的現前を可能にする「源泉-点」としての「今」の優位を確認する。そしてこの「今」の優位とは、古代ギリシャ哲学と近代的形而上学とを繋ぐ伝統を保証しているとされる。ところでデリダは、記号を介在させた心理的印象の再現前と、現前の再生である過去把持との差異の検討を通じ、両者の共通の根である反復可能性に注目する。この「反復可能性」は、今の純粋な顕在性に「差延」の動きを導き入れ、あるいはむしろ、この反復可能性は差延の動きそのものによって今の純粋な顕在性を構成するとされるのだ。デリダは反復を通じて、同一なものとは非同一なものとの同一性として思考された時間=今を、「自己現前」にも見られた自己触発における「差延」によって捉えなおされた時間だと述べている。内的独白においても記号の指標的作用が完全に排除され得ないように、現在の瞬間的統一の只中にも過去の瞬間の反復を可能にする差異化の運動が刻まれているとされるのだ。そしてデリダは、時間化の運動に内在するこの自己触発を説明するために、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』を参照するのである。

ところで、すでに〔内的時間意識についての〕『講義』のなかで分析されているような、時間化の運動を考慮に入れるなら、純粋な自己-触発という概念をまさに利用しなければならない。この概念は、周知のとおり、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』においてまさに時間を主題にして用いている概念である。《源泉-点》、《根源的印象》、すなわち、時間化の運動がそこから生み出される当の出発点が、すでに純粋な自己-触発なのである。この自己-触発とは、まず第一に、純粋な産出である。なぜなら、時間性は決して一存在の現実的な賓概念ではないからである。時間そのものの直観は経験的ではありえない。それは、何ものをも受容しないような受容である。各々の今の絶対的な新しさは、したがって、何ものかによって生み出されるのではない。この新しさは、自己自身を生み出す根源的印象に存する¹⁰。

ここにおいてもデリダは、ある現在の瞬間のそれ自体との関係として、ハイデ

ガーの解釈が照らし出すカントの自己触発としての時間性を考察している。もちろんデリダは、時間が、経験の主体が何ものも受容しないことを通じてもつ直観であるという側面を見落としてはいないが、『ハイデガー講義』におけるのと同様に、感性的直観が決して現象することのない図式の形成を通じて、悟性に概念構成を促すという、カントの時間論の重要な側面がやはり不問に付されているのである。

初期デリダの時間論が最も高い先鋭性を帯びるのは『哲学の余白』（1972）に収録された「ウーシアとグランメー」においてであろう。

この論考においてデリダは、『存在と時間』最終章の八二節「時間性、現存在および世界時間の実存論的＝存在論的連関と、時間と精神の関係についてのヘーゲルの見解との対照」にハイデガーが添えたひとつの注に考察の焦点を絞り、ハイデガーによる古典的存在論「解体」の試みが逢着した限界を明らかにしようとする。この「解体」を遂行するためには、ハイデガーがとりわけヘーゲルについて指摘する時間の「通俗的概念」を問い直す必要があるのだ。ハイデガーによれば「エンツェクロペディー」においてアリストテレスの『自然学』に依拠しながら時間性を規定するヘーゲルは、アリストテレス以来の西洋形而上学がその基盤としてきた時間規定を踏襲している。すなわち、「今」の特権化が可能にする時間理解であり、そこから「存在の意味が、パルーシアもしくはウーシアとして、すなわち存在論的-時間論的には「現前性」[*Anwesenheit*]を意味するものとして規定されている」という事態が帰結する。すなわち、存在者がその存在において「現前性」として、つ

¹⁰ « Or dès qu'on tient compte du mouvement de la temporalisation, tel qu'il est déjà analysé dans les *Leçons*, il faut bien utiliser le concept d'auto-affection pure, concept dont se sert Heidegger, on le sait, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, précisément au sujet du temps. Le « point-source », l'« impression originaire », ce à partir de quoi se produit le mouvement de la temporalisation est déjà auto-affection pure. C'est d'abord une production pure puisque la temporalité n'est jamais le prédicat réel d'un étant. L'intuition du temps lui-même ne peut être empirique, c'est une réception qui ne reçoit rien. La nouveauté absolue de chaque maintenant n'est donc engendrée par rien. Elle consiste en une impression originaire qui s'engendre elle-même. » Jacques Derrida, *La Voix et Le Phénomène*, PUF, 1967, p. 93. [『声と現象 フッサール現象学における記号の問題への序論』高橋允昭訳、理想社、1970年、p. 157.]

まり「現在」という時間様態に準拠して理解されることになる、というのだ。

ところでハイデガーは、デリダ自身が強調しているように、存在は自らの現前化運動そのものにおいて自らを隠すということを問うという仕方、形而上学の乗り越えを予告していた筈である。

ところがデリダによれば、この「今」の特権化に基づく時間理解と、現前性として理解された存在解釈を問い直そうとするハイデガーが『カントと形而上学の問題』において、外界に触発されるのではない自己触発としての直観がもたらす形式的で非感性的な感性態として時間を考察するとき、アリストテレスからヘーゲルが受け継いだ通俗的時間概念の相関物を、カント哲学への評価を媒介としてもつことになることとされるのだ。デリダは、時間とは「それが存在するときには存在せず、存在しないときには存在する」という様態をもつ、直観に基づく観念的存在であるとする『エンツュクロペディー』二五八節におけるヘーゲルの定義を引用した後、次のように述べている。

1. この〔ヘーゲルの〕テキストにはカントの時間概念が再現されている。というよりもむしろカントの時間概念はこのテキストから演繹されると言うてよい。[...] 事実、それ自体において「直観された生成」とは、つまり経験の感性内容抜きで「直観された生成」とは、純粹な感性態であり、一切の感性内容から純粹なあの形式的な感性態であって、これが発見されなかったら、いかなるコペルニクスの転回も起こらなかつただろう。カントが発見したのはそうした非感性的感性態であり、それがここでアリストテレスの「パラフレーズ」によって再現されているのである。「時間は空間と同じく、感性のすなわち〈直観すること〉の純粹形式であり、非感性的感性態〔*das unsinnliche Sinnliche*〕である」(二五八節「注解」)。ハイデガーはこの「非感性的感性態」に言及しているが、ヘーゲルにおけるこの概念をカントにおけるその相当物に関係づけていない。しかも周知のようにハイデガーから見ると、ヘーゲルは多くの点でカントの大胆さを覆い隠し消去してしまったとされるのである。だがここでハイデガーに反してこう考えることはできないだろうか。すなわちハイデガーによれば、アリストテレスからヘーゲルへと真っ直ぐに続く線が通じているとされるが、カントもその連続線のなかにはいるのではないかと¹¹。

アリストテレスは、時間についてはそれが「今」を本質とするという自明性に従って考えるしかないが、「今」はもはや存在しないものであるか、いまだ存在しないものとして与えられていると述べ、その限りで時間は存在しないとしていた。時間は非-存在者から合成されているのであり、現前性＝現在性、存在者性そのもの（ウーシア）に与えることはできないとされるのである。

デリダによれば、ハイデガーはカントの時間概念の「非感性的感性態」を重視するとき、時間はいかなる外的な感性内容も、客観的な運動ももつことがなく、「魂」のなかで生じるとするアリストテレス以来の形而上学的時間解釈にはまり込んでしまうとされるのだ。『ハイデガー講義』においてデリダが、通俗的な内時間的、内世界的存在者理解とは切り離して検討すべきだとしていた「自己触発」としての時間も、こうした文脈に位置付けられてしまうだろう。それどころかデリダは、『ハイデガー講義』では時間の自己触発が事後的に生み出すとされていた「われ思う」と、時間の運動の相同性をここにおいてハイデガーが強調していると指摘するだろう。最終的にデリダは、『存在と時間』においても『カントと形而上学の問題』においても、*Anwesenheit*としての*présence*（現前性）と*Gegenwärtigkeit*としての*présence*（今性＝現在性）が明確に区別されることがないとし、根源的時間性と通俗的時間性の対立自体が形而上学の内部に場を占めるのではないかと問うている。そしてデリダはここにおいても、カントが『純粹理性批判』において、外界の触発によるものではない時間の直観を、本来自発性をもたない感性に属す構想力が図式

¹¹ « Le concept kantien du temps y est reproduit. Il en est plutôt déduit. [...] En effet, le « devenir intuitionné » en *lui-même*, sans contenu sensible empirique, c'est le *sensible pur*, ce sensible formel, pur de toute matière sensuelle, sans la découverte duquel aucune révolution copernicienne n'aurait eu lieu. Ce qu'a décourvert Kant, c'est ce sensible insensible que reproduit ici la « paraphrase » d'Aristote: « Le temps est comme l'espace *une forme pure de la sensibilité ou de l'intuitionner*, le sensible insensible (*das unsinnliche Sinnliche*). » (§ 258. Remarque.) En faisant allusion à ce « sensible insensible », Heidegger ne rapporte pas ce concept hégélien à son équivalent kantien et l'on sait qu'à ses yeux Hegel aurait à bien des égards recouvert et effacé l'audace kantienne. Ne peut-on penser ici *contre Heidegger*, que Kant est dans le droit fil qui, *selon Heidegger*, conduit d'Aristote à Hegel ? » Jacques Derrida, « Ousia et Grammè », in *Marges de la philosophie*, op.cit., pp. 48-49. [『哲学の余白』前掲書、pp. 98-99.]

として生み出し、概念を形成する悟性にその形像を差し出すと論じている点に触れることはない。

差延についての思考の生成途上において『カントと形而上学の問題』の読解を企てたデリダが、その時間論を通じ、図式性に言及していない事実は極めて重大な意味を持つと言わざるを得ない。なぜならデリダは決してこの問題系に無関心ではなく、「差延」、「ウーシアとグランマー」と同時期（1968年）に書かれ、『哲学の余白』に収録された「堅坑とピラミッド」のなかで、ヘーゲルが参照するカントの産出的構想力に再度注目し、それが生み出す図式を弁証法的運動を通じ悟性が意味の現前性へと解消しようとする記号、音声論理中心主義的な構想に従い、所記的イデア性によって統合され、消去される以前の記号と捉えているからである¹²。差延についての思考の生成プロセスの只中に、時間化を可能にするカントの図式性（痕跡としての記号）についての奇妙な沈黙がある。

おそらくカント哲学にとってアприオリな感性形式としての時間性は、いかなる意味においても超越論的主観性の外部を指し示すものではない。しかしハイデガーは、『純粹理性批判』の企図そのものを形而上学の根拠付けと考えていたのであり、この構想力による図式形成を、悟性に対する直観の優位を示すものとして取り上げ、当初カントによって悟性と感性の共通の根として位置付けられていた構想力に存在論的認識の可能性を認めていたのではなかっただろうか。ハイデガーは述べている。「カントの形而上学の根拠づけは超越論的構想力へと導く。この超越論的構想力は感性と悟性という二つの幹の根である。そのような根としての超越論的構想力は、オントローギッシュな（存在論的な）総合の根源的統一を可能にする。しかしこの根は根源的時間に根ざしている。根拠づけになっていく根源的根拠は時間である」¹³。ハイデガーはこの超越論的構想力において生じる存在論的認識を自ら純粹

¹² Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide, introduction à la sémiologie de Hegel », *Marges de la philosophie*, op.cit., p. 91. [「堅坑とピラミッド」『哲学の余白』前掲書、p. 153-154.]

¹³ マルティン・ハイデッガー『カントと形而上学の問題』ハイデッガー全集 第3巻、門脇卓爾、ハルトムート・ブッナー訳、創文社、2003年、p. 198.

な光景（形像）を生み出す創造的なものと呼び、存在者一般が主題的にその対象となることはないとする。そしてハイデガーはここで産出されるものを無と呼び、それをさまざまな存在者の現前を可能にする地平と考えることによって、これをカントが非経験的な超越論的对象と名付けたものに結びつけるのである。そして形而上学の根拠づけが含意する存在論の可能性についての問いが、存在についての問いであるとすれば、超越論的構想力によって生み出され、それ自体現前することのない図式とは、存在の存在様態としての時間であるということではできないだろうか。

初期デリダの時間論が、『カントと形而上学の問題』が焦点化した「自己触発」の問題を契機として展開していたとすれば、後期デリダの重要な時間論である『時を与える』はこの問題系に立ち戻ることはない。そこではやはりハイデガーの『時間と存在』などのテキストが参照され、ハイデガーが「～がある」〔*es gibt*〕という表現に含まれる「与えること」〔*Gaben*〕及び「贈与」〔*Gabe*〕の語に注目していることを考慮しつつ、「存在があり、時間がある」〔*es gibt Sein, es gibt Zeit*〕という言葉が含意する「贈与」、出来事としての時間の主題が、モースの『贈与論』、ボードレールの「贖金」の重層的読解を基礎とすることで検討されることになる。

2 『触覚』におけるデリダの問い

デリダは2000年に刊行された浩瀚なナンシー論『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』において、アリストテレスからデカルト、メヌ・ド・ビラン、フッサール、メルロ＝ポンティ、ドゥルーズ／ガタリに至るまでの「触覚」についての思想の系譜を跡づけ、その系譜内にナンシーが占める特異な位置を明らかにしている。そしてデリダは、触覚＝触れることについてのあらゆる考察が暗黙のうちに前提としている身体性について、キリスト教的な意味付与がなされた「肉」〔*la chair*〕という語を用いて展開される、具現化＝受肉化〔*incarnation*〕の哲学に対する強い警戒心を表明している。デリダによれば、人々が身体を語りながら「肉」という語を用いる度に、身体の還元不可能な「他性」、「非固有性」を語っているときでさえ、その対象を生気化し、心理学化し、さらには内化、再固有化（我有化）〔*se réappropriier*〕してしまうという。

ロベルト・エスポジトが指摘するように、デリダは『触覚』において、こうした「肉の意味論」に対してナンシーが距離を取ろうとしていることに大きな重要性を認めている¹⁴。事実、ナンシーは『世界の意味』（1993）に収められた「差延」と題された論考において、次のように記している。「あるいはむしろ、存在は生じる（場をもつ）、しかしその場が存在を間隔化する。存在はいつもひとつの領域であり、存在の現実性とはその領域性なのだ。存在が身体であるというのはそのような理由によってである。「身体化（具現化）」されるのでもなく、「受肉化」されているのでもない。たとえそれが「固有の身体」としてであろうと。そうではなく身体は、その固有性を自らの外部に、差異化するものとしてもつのである」¹⁵。

受肉〔*incarnatio*〕とは言うまでもなく、キリスト教の実体-言葉（ロゴス）-精霊の三位一体の神が、言葉としてキリストという人間の肉体に宿ることを意味する。聖なる言葉の肉への具現化は、物質としての身体の外在性の廃棄として、身体のもつ多義性、偶有性を固有性へと変化させるだろう。『コルプス』においてナンシーは、身体の世界への到来についての二つの解釈を対置する。一方では、身体の到来とは、予め与えられたアイデア（形相）も形式も持たない、ある空間化プロセスに根ざした可塑的な物質の生成である。他方には受肉化がある。「到来の他方の

¹⁴ 2002年1月に国際哲学コレージュで開かれたナンシーについてのシンポジウム「あらゆる意味における意味／感覚」において、ロベルト・エスポジトは述べている。「（現象学分派に見られる触視の伝統の頂点、あるいは彼方に位置付けられる）ナンシーの著作に対してデリダが付与する絶大な重要性は、デリダの著作で検討される他のすべての思想家を特徴付けている、肉の、あるいは『受肉主義的』意味論に対し、デリダがナンシーの著作に認める隔たりを通じ、まさにその意味を獲得する。」« On pourrait dire que l'extraordinaire importance que Derrida donne à l'œuvre de Nancy - au sommet mais aussi au-delà de la tradition haptique de dérivation phénoménologique - assume son sens justement dans la distance qu'il lui attribue par rapport à la sémantique charnelle, ou « carniste », qui caractérise au contraire tous les autres auteurs examinés. » Roberto Esposito, « Chair et corps dans la déconstruction du christianisme », *Sens en tous sens, autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004, p. 154.

¹⁵ « Ou bien: être a lieu, mais son lieu l'espace. Être est chaque fois une aire, sa réalité se donne en aréalité. C'est ainsi qu'être est corps. Non pas « incorporé », ni « incarné », même en « corps propre »: mais corps, donc ayant son propre au-dehors, différenciant. » Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, p. 58.

バージョンは受肉化である。もし私が*verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*) (「言葉は肉体となった」と語るなら、私は肉体 (*caro*) が栄光と言葉 (*verbum*) の真正な到来をもたらすと語ることになる。しかし私は直ちに、もうひとつの意味で、言葉が肉体の真正な現前性と意味をもたらすと語ることになるのである」¹⁶。そしてナンシーは、この受肉化を通じて解釈された身体は記号として機能するという。ナンシーによれば、身体はそこにおいて自らがそうである「外部」を自らがそうではない「内部」へと回付することになり、身体は広がり (外延) のうちに存在する代わりに、自らに固有な「内部」へと限界に至るまで追放され、その限界において、記号はそれが表象する現前性のうちに解消するという。いかなるモデル、イデアの再現でも、模倣でもないナンシーにおける身体は、「内的な」意味の固有性を表象することはなく、その意味の現前性のうちに解消されることはないだろう。

『触覚』においてデリダはナンシーに二つの問いを投げかけている。その二つの問いはいずれも固有性に関わる問いである。第一のものは、デリダによれば80年代以降ナンシーが次第に頻繁に用いるようになる「触れる／触覚」[toucher] という語彙についての問いである。デリダは、『自由の経験』(1988)、次いで『限りある思考』(1990)の幾つかのパスセージで、ナンシーが「限界に触れる」という表現を用いていることに注目する。デリダは問う、「われわれは限界に触れることができるのか」と。事実、ナンシーは『自由の経験』において、主体の存在論を限界にまで導き、その限界において思考することが「思考の自由」を可能にすると述べながら、こう記している。

しかし実際のところ、このようなものが哲学の務めであること、われわれはそれについて決断などしないのだ (たとえ、われわれがそれについて決心する

¹⁶ « L'autre version de la venue se nomme l'incarnation. Si je dis *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*), je dis en un sens que *caro* fait la gloire et la véritable venue de *verbum*. Mais je dis aussitôt, en un tout autre sens, que *verbum* (*logos*) fait la véritable présence et le sens de *caro* (*sarx*). » Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Métailié, 1992, p. 58. [『共同-体コルプス』大西雅一郎訳、松籟社、1996年、p. 48]

ことが必要だとしても)。それは、われわれの自由裁量に委ねられた選択肢なのではない。それは、哲学すること自体やそのどんな「方向性」すらも、「思考の自由」についての自由な選択に関わる事柄ではなかったのと同様である。

哲学が主体性の存在論の限界に触れたとするなら、それは哲学がその限界へと導かれたからである¹⁷。

デリダはナンシーがほぼ同じ表現を同一テキスト内で繰り返し使用していることに言及したのち、ここでナンシーが用いるのは「触れることのイメージ／形象／比喩」〔figure〕であると言う。というのも哲学は何かに触れたことなどなく、とりわけ誰であろうと「限界」のような抽象的な何かに、手を用いようと、皮膚の接触によろうと、触れたことがないからだ、とデリダは述べる¹⁸。しかしここでデリダが問題にしているのは、単に抽象的な事柄にそれが具体的な事物であるかのように触れることはできないという当たり前の事実だけではない。他方、具体的な事物を問題にするなら、われわれはその限界にしか触れ得ない、とデリダは語る。触れるとはそもそも、ある事物の表面、縁、輪郭線に触れるということだからである。とこ

¹⁷ « Mais en fait, que telle puisse être la tâche philosophique, nous n'en décidons pas - même s'il est nécessaire que nous nous y décidons. Ce n'est pas une option offerte à notre libre-arbitre, pas plus que le philosophe comme tel ni aucune de ses « orientations » ne fut jamais affaire de libre choix pour une « liberté de pensée ».

Si la philosophie a touché la limite de l'ontologie de la subjectivité, c'est qu'elle a été conduite à cette limite. » Jean-Luc Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 47. [『自由の経験』澤田直訳、未来社、2000年、pp. 60-61.]

¹⁸ 事実、デリダは引用に続く箇所に記している。「したがって、そこには明らかに『触れる』ことのイメージ（比喩／形象）がある。というのも哲学は、文字通りの意味におけるなら、かつて何にも触れたことなどないからである。とりわけ、誰であれ、いかなる身体、いかなる固有の身体も、手によってであれ、皮膚の接触によってであれ、限界ほど抽象的何かに触れたことなど決してないのである」« Il y a donc là, apparemment, une figure du toucher. Car la philosophie n'a jamais rien touché, à la lettre. Surtout, personne, aucun corps, aucun corps propre n'a jamais touché, de la main ou au contact de sa peau, quelque chose d'aussi abstrait qu'une limite. » Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, 2000, p. 121. [『触覚 ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』松葉祥一、榎原達哉、加國尚志訳、青土社、2006年、pp. 198-199.]

ろで、ここでナンシーが取り上げる問題に話を戻すなら、哲学が触れたとされる限界は、その向こう側ではいかなる意味においても、根拠づけ可能でも、探索可能でもないものを呈示する哲学の限界である以上、それは同時に接触可能であり、かつ接触不可能なものではないのか、とデリダは問う。ナンシーによれば、哲学が触れたとされる限界は、哲学の足元に口を開ける深淵のようなものであり、哲学そのものの同一性を危うくする何かに関わるものである以上、本来は「触れ得ないもの」であるはずだ。ナンシーの論理に従うなら、この接触は「触れ得ないもの」にこそ触れたはずなのであり、この意味でこの「接触可能かつ不可能なもの」との接触は、イメージ（形象／比喩）[figure] による接触でしかないだろうとデリダは述べる。

デリダがイメージによる接触について語るのには理由のないことではない。デリダが取り上げる「限界に触れる」という表現が用いられる二つ目のテキストは、『限りある思考』に収録された「崇高な捧げもの」の一節であるが、そのなかでナンシーはカントの『判断力批判』についての考察を通じ、想像力（構想力）について論じているのである。

しかし、ひとつの限界の呈示の特殊な様態とは、この限界が触れられるに至るということである。方向（感覚）を変え、視覚から触覚へと移行する必要があるのだ。実のところ、崇高 [sublimitas] という語の意味はこのようなものだ。限界のすぐ下に位置し、限界に触れる（この限界とは高さについて、絶対的高さとして考えられている）ものなのだ。崇高な想像力（構想力）は限界に触れるのであり、この接触は想像力にそれ「固有の無力」を感じさせるのだ¹⁹。

¹⁹ « Mais le mode singulier de la présentation d'une limite, c'est que cette limite vienne à être touchée: il faut changer de sens, passer de la vue au tact. Tel est en fait le sens du mot *sublimitas*: ce qui se tient juste sous la limite, ce qui la touche (la limite étant pensée selon la hauteur, comme hauteur absolue). L'imagination sublime touche la limite, et ce toucher lui fait sentir « sa propre impuissance » » Jean-Luc Nancy, *Une Pensée finie*, Galilée, 1990, p. 179. [『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2011年、p. 210.]

デリダは、触覚に対して「接触不可能なもの」が告げられるいたるところに、崇高なものは在るのだろうかと問うたうえで、このナンシーのテキストを次のように解釈する。「それ固有の無力」を感じることで、想像力（構想力）はそれ自体の無力に触れるのだ、と。想像力（構想力）はそこで自らが想像できないもの、不可能なものに出会うのであり、それはつまり自らが出会うことのできないものに出会うということだ、とデリダは述べる。それによって想像力（構想力）は到達不可能なものに到達し、自らが触れることのできないものへと落下しつつ、自らに触れるとされるのだ。デリダは続ける。「想像力（構想力）はそれによって、その本質に従い、それ自身になるのだ。すなわち、不可能なものの可能性、権能を欠いた可能性、その非-本質によって自らの本質を自己触発〔auto-affectant〕する可能性としての想像力（構想力）に」。²⁰

ここにおいても自己触発が問われている。「限界に触れる」というナンシーの表現はここでデリダが取り上げるテキストだけでなく、たとえば『無為の共同体』などでも用いられている（「限界に触れながら-限界自体触れることなのだが-、恋人たちは限界を差異化する」）点を考慮するなら、デリダの問いは、イメージの問題に限定されない広い射程をもつラディカルなものであると言うべきであろう。デリダの論理を極限にまで推し進めるなら、特異な複数の存在者を分有する外との関係も想像的なものであり、特異な存在者たちは限界において触れ合うことなく、それぞれが自らにのみ関わる＝触れるということになりはしないだろうか。

『触覚』においてデリダがナンシーに投げかける二つ目の問いも「固有性」に関わる問いである。それは第6章において『複数にして単数の存在』の「起源に到達する」が考察の対象となる箇所に見える。ナンシーはその箇所で、存在者の起源を予め存在者の複数性に開かれたものとして考え、存在者の存在の複数性として考察している。

²⁰ « Elle [l'imagination] devient par là ce qu'elle est selon essence, imagination, possibilité de l'impossibilité, possibilité sans pouvoir, possibilité auto-affectant son essence de non-essence. » Jacques Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, op.cit., p. 124. [前掲書、p. 203.]

「目的に触れる」という表現が意味するのは、いまだそれを逸する可能性があるということだ。しかし起源とは、ひとつの目的ではない。原理と同様に目的とは（大文字の）他者のひとつの形式だ。起源に触れるとは、それを逸することではない。それは固有な仕方で〔*proprement*〕起源に身を晒す〔呈示される〕ということである。起源とはもうひとつの事物〔*un aliud*〕ではないのだから、「逸せられる」ことも、「我有化／固有化される」（侵入され、吸収される）こともできない。起源はこうした論理に従わないのだ。起源とは存在者の存在の複数的な特異性のことなのだ。われわれはそこにおいてお互いに触れ合い、われわれ以外の世界の存在者に触れるのに応じて、その起源に触れるのだ。われわれは、存在する〔*exister*〕限りにおいて触れ合うのだ。触れ合うということが、われわれを生み出すのであり、この触れることそれ自体の背後、共-存在の「共」〔*avec*〕の背後に、見出すべき、あるいは探り出すべき秘密はありはしないのだ²¹。

デリダはこのパッセージを読み解きながら、「触れるとはしたがって、存在において、存在者の存在として、「と共に」〔*l'avec*〕が自己や他者に接触することだ」と解釈している。そのうえでデリダがこのパッセージから抽出し、その意味を問うのは、「起源に触れるとは、それを逸することではない。それは固有な仕方で〔*proprement*〕起源に晒される〔呈示される〕ということである」という一節である。それは以下のような明確な問いの形で発せられる。

²¹ « « Toucher au but », c'est risquer encore de le manquer. Mais l'origine n'est pas un but. La Fin, comme le Principe, est une forme de l'Autre. Toucher à l'origine, ce n'est pas la manquer: c'est être *proprement* exposé à elle. N'étant pas une autre chose (*un aliud*), l'origine n'est ni manquable, ni appropriable (pénétrable, absorbable). Elle n'obéit pas à cette logique. Elle est la singularité plurielle de l'être de l'étant. Nous y touchons dans la mesure où nous *nous* touchons, et où nous touchons au reste de l'étant. Nous nous touchons en tant que nous existons. Nous toucher est ce qui fait « nous », et il n'y a pas d'autre secret à découvrir ou à enfouir derrière ce toucher lui-même, derrière l'« avec » de la co-existence. » Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 32. [『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、p. 46.]

しかしどのようにして彼〔ナンシー〕は、「我有化可能」ではないある起源に対してわれわれが「固有な仕方ですら晒される」と言い得るのだろうか？私は彼に尋ねてみる必要があるだろう。私自身、なぜ私は決してこのようなことを書くとしなかったのかと自問しているのだから。このような起源への呈示の「固有性」についての率直な肯定、確信に対して、私がある無言の抵抗、そしておそらく哲学的な硬直性あるいは厳密性を装ったある恐怖を対置するだろうということを彼は前もって知っているのだ²²。

ここに明らかに大きな争点が浮かび上がる。おそらく、この争点をめぐるデリダとナンシーの対話は地下深く潜む形でデリダのこの問い以前から続いていたし、当然のように『触覚』の刊行以降も、さらにデリダの死後もナンシーのなかで密かに継続しているのではないだろうか。とりわけデリダが、このパッセージへの注釈のなかで、ナンシーの思考にある種の「再我有化」の身振りを指摘するとき²³、その言葉がナンシーに強く応答を促したであろうことは想像に難くない。

デリダが取り上げる『複数にして単数の存在』のパッセージにおいて、ナンシーはバタイユの『不可能なもの』第1部「鼠の話」の一節を引用し、これを起源についての自らの論考に関係づけている。主人公であるディアニュスはその手帳に記

²² « Mais comment peut-il dire qu'on est « proprement exposé » à une origine qui n'est pas « appropriable »? Il faudra que je lui demande. Comme je me demande à moi-même pour quoi je n'aurais jamais osé écrire cela. Il sait d'avance que là sans doute j'opposerais une sourde résistance, peut-être une peur déguisée en raideur ou en rigueur philosophique, à cette franche affirmation, à cette assurance quant à la *propriété* d'une exposition à l'origine...» Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 133. [前掲書、p. 225.]

²³ デリダは引用に続く箇所でごう問うている。「しかし、これ以外に固有化の様態はないのだろうか。固有な仕方ですらそれ自体である、ある起源への（先に見た）『固有な』呈示のうちに、ある留保、固有化（我有化）の究極の方途を見抜くことはできないだろうか。ある再固有化（再我有化）の方途を？」« Mais n'y a-t-il pas d'autres modes d'appropriation ? Et ladite exposition *propre* à une origine qui serait proprement elle-même, ne pourrait-on y déceler encore une réserve, l'ultime ressource d'une appropriation ? D'une réappropriation ? » Jacques Derrida, *ibid.*, p. 134. [同書、p. 225]

す。「われわれは到達する手段をもたない。真理に、われわれは到達する。求められていた地点に、われわれは突然達するのであり、人生の残された時間をその失われた瞬間を探すことに費やすのだ。しかしなんと度々われわれはそれを逸することだろう。それはまさに、それを探すがわれわれをその瞬間から逸らしてしまうという理由によるのだ。」²⁴「到達する」[atteindre]という語は、ディアニユスが恋人であるBのことを思い、書くことで彼女の存在に到達したいという自身の欲望を記述する際に用いられている。ただしここでは、エロティックな経験においてその肉体に接触することが問題なのではない。ディアニユスはBという女性の思念や感情を含めた、その特異な存在に到達したいと望んでいるのだ。ナンシーはこのバタイユの言葉を支えとして、恋人たちに限定されない複数の存在者の共-存在と捉えられた起源についての自らの思考を展開する。バタイユのテキストにおいて、ディアニユスが「真理」である瞬間に到達すると書くとしても、同時にこのテキストはそれへの到達の方途が欠落しており、探してもいないときにこの瞬間が訪れると語っているのであり、この瞬間をなんらかの主体が計算によって自らの内部に取り込むような外部であると解釈することは困難であろう。他方、バタイユが同じパッセージの後続部分で、「突然、Bの心が私のなかにある」と記すとき、ここに見られるのは両者の「心」の融合状態ではなく、またBの「心」を対象として把握=我有化することでもなく、それらの奇妙な並存状態の突発的な到来だと言うべきであろう。同様にナンシーも、考察の対象となっている「起源」が複数性を帯び、またこれに「触れる」ことが、主体が自らの固有性を否定したのちに、疎外された固有性を再度否定することによって再我有化[réappropriation]する弁証法のプロセスとしては理解されないと述べているのである。さらに、「起源に触れるとは起源に固有の仕方ですれられること」と書くナンシーは、この接触が「起源への到達」ではないことを強調する。

²⁴ « Nous ne disposons pas de moyens pour atteindre: à la vérité nous atteignons; nous atteignons soudain le point qu'il fallait et nous passons le reste de nos jours à chercher un moment perdu; mais que de fois nous le manquons, pour cette raison précisément que le chercher nous en détourne... » Georges Bataille, *L'Impossible, Romans et récits*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2004, p. 500.

起源の真理に対して、われわれは、お互いに、そしてそれ以外の存在者の面前に置かれる度にアクセスする〔accéder〕。アクセスとは「現れ（現前）のうちに到来すること」である。しかしこの「現前性」それ自体は、複数の特異性の配置（位置ずらし）〔dis-position〕であり、間隔化なのである。そのうえ、現前性とは「現れ（現前）への到来」のうちにしかない。われわれは、ある事物やある状態ではなく、到来へとアクセスするのだ。われわれは、アクセスへと到達〔accéder〕するのだ²⁵。

「どのようにして我有化不可能なものに固有の仕方で晒され得るのか」というデリダの問いに対するナンシーの間接的な答えをここに見ることはできないだろうか。「固有な仕方」という表現が含意するのは、「接触＝アクセス」に先立つ存在者の固有性、あるいは同一性ではない。おそらくこの表現が意味するのは、一方で、自律的で同一性をもつ個人とは理解されない、他の存在者との関係のうちで特殊な偏差、傾きを帯びる特異な存在者が、その特異性に従って「接触」ということではないだろうか。他方で、「固有な仕方において」生じる接触が、「現れ（現前）への到来」と記されていることから、ここで問題となっているのはある種の出来事であると考えるべきであろう。

しかし、『触覚』において提示されたデリダの二つの問いに対するナンシーの応答は、デリダの問いを先取りするように『複数にして単数の存在』に見られるだけでなく、それ以降のテキストにおいても明確な形で現れるだろう。

3. イメージ、時間、出来事

2003年に刊行された『イメージの奥底で』には、絵画や映画などの表象芸術にお

²⁵ « À la vérité de l'origine, nous accédons autant de fois que nous sommes en présence les uns des autres et du reste de l'étant. L'accès est le « venir en présence », mais la présence elle-même est la dis-position, l'espacement des singularités. La présence n'est pas ailleurs que dans le « venir en présence ». Nous n'accédons pas à une chose ou à un étant, mais à une venue. Nous accédons - à un accès. » Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 32. [前掲書、p. 47.]

けるイメージの作用を扱う複数の論考が収められているが、「仮面の構想力」では表象作用、想像力（構想力）についての哲学上の問題が論じられている。そこで考察の対象となるのは、主に『純粹理性批判』におけるカントの想像力（構想力）についての分析、そして『カントと形而上学の問題』におけるハイデガーによるその内容の独自の解釈である。ナンシーは、カントが想像力（構想力）に近代で初めて、表象（再現前）的ではなく、統覚的で、その対象そのものを構築、生産し、知を提供する能力を認めたと言う。そしてこの知は、対象のみならずその主体をも構成し、想像不可能なものさえも提示するとされるのだ。いうまでもなく、ここでナンシーが注目するのは、単にカントが現代芸術にまで至る近代の新たな表象作用のあり方を定式化したということではない。

ナンシーは想像力（構想力）が純粹直観によって、悟性による概念の統覚以前に図式形成を行なうことに重要性を認め、これをあらゆるイメージの条件であり、表象主体の構成の条件でさえあるとするのだ。「図式は概念と感性的素材の統一の形象を予め開き、予示するのだ」²⁶。そのうえ、図式は単に想像力の産物であるのではなく、想像力自体を想像し、生み出しているとされるのだ。そしてナンシーは、この図式論の重要性を見抜いていたハイデガーが、カントが明確に整理しなかった予像=モデル [Vorbild]、写像 [Abbild]、模像 [Nachbild] の三者を区別し、あらゆる写像は事物を写しとるとともに、事物が自己を示す仕方をも写しとるとしている点に着目する。ハイデガーは写像（肖像）の模像（写真）を作ることによって、複製を複製する場合も事情は同じであると言い、写真に撮られたデスマスクを例に挙げるのである。写真はそれ自体と同時にマスクを示し、マスクはそれ自体と死者とを指し示すのである。しかしそれは死者が自己を示す仕方を含意するのであり、死者が自身を示し得ることになってしまう。いずれにせよハイデガーが言わんとするのは、あらゆる像の奥底に、われわれに向けられた眼差しとして、自己（が何に似

²⁶ « Le schème pré-voit ainsi et pré-ouvre la vision de l'union (ou comme union) du concept (une chose, quelque chose, plusieurs, toutes choses...) et du matériau sensible (multitude proliférante, magma ou plasma qui n'est aucune chose). » Jean-Luc Nancy, *Au fond des images*, Galilée, 2003, p. 153. [『イメージの奥底で』西山達也、大道寺玲央訳、以文社、2006年、p. 183.]

ているか)を示すこととしての像の写像があることになり、自己の写像の先取りがあるということである。

こうしてナンシーは『カントと形而上学の問題』におけるハイデガーの分析を参照しつつ、カントの言う図式を、常に自らに先行し自らを引き継ぐ、表象の予見的規則として抽出する。それゆえ、その自己自身への眺めは自らの予見のうちであり、常に来るべきものであり、かつ常に過ぎ去ったものとして生じるのであり、自己に固有な形象を眺めることがないとされる。この点において、想像力(構想力)の図式は時間として理解されるのだ。

かくして時間は「純粋なイメージ」、あるいは「図式-イメージ」とされる(第22節)。これが意味するのは次のことである。すなわち、その受容可能性と同一である贈与可能性による先行-贈与〔*pré-donation*〕に先立たれないような、いかなる所与の現在(手前・客体的なもの)〔*Vorhanden*〕もないのである。所与の現在の位置の先行する位置付け〔*Vor-stellung de sa Stellung*〕である。それゆえに想像力は時間なのである²⁷。

初期デリダの諸論考において、カントおよびカントを解釈するハイデガーが、差異化の運動として時間を説明することに成功せず、現在=今を特権化することにより、時間を「非感性的感性態」として主観の内面における自同性(自己触発)に還元してしまったとされていたとするなら、ナンシーはここで常に先行-贈与によって二重化=差異化される現在を、カントを出発点とすることで、またハイデガーに導かれながら思考しているとは言えないだろうか。

論考を締めくくる前にナンシーは、自らをそう見えるように差し出すことのできない、デスマスクの予像である死者の例に立ち戻る。眼差しを欠いた死者の顔は眺

²⁷ « Ainsi le temps est-il « l'image pure » ou « l'image-schème » (§ 22), ce qui signifie qu'il n'y a aucun présent donné (*Vorhenden*) qui ne soit précédé de la pré-donation de sa donabilité qui est identiquement sa recevabilité: *Vor-stellung de sa Stellung*, préposition d'une position. L'imagination est donc le temps...» Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 163. [同書、p. 196.]

めることの退隱の眺めなのである。ところで、ナンシーはこれこそが、図式化を行なう想像力を構成する予見的規則の境位なのだと述べる。死者の顔貌が示すことなく示す、「退隱しつつ自己を示すこと」の運動が、隠蔽化／非隠蔽化の遊働としてのアレーテイアの論理によってハイデガーが後年思考する存在の開披という創始的出来事（性起）を密かに準備するものではなかったかと問うた後で、ナンシーは次のように結論する。想像力の根源にイメージされることのない非形象的なものへの接近不可能な接近があるのであり、ひとつのイメージのまとまりは「それ自身の素描と前-痕跡と先視（予見）」においてのみ保持され、その前-痕跡はイメージされることのないイメージするものなのである。そしてそれが、「眺めることの退隱」としての死者の顔貌を例に理解されることによって明らかにしているのは、イメージは他なるものに由来し、自己直観的な自己自身に由来するのではないということである。「イメージの奥底には想像力があり、想像力の奥底には他なるもの」²⁸がある。図式性の秘密とは、同一化可能で、我有化／固有化可能な想像力はないということであるとナンシーは述べている。したがって、触れ得ないもの、想像不可能なものを起源にもつ想像力の自己触発は起こらない。『触覚』におけるデリダの第一の問いへのナンシーからの応答がここにある。

他方、デリダは『触覚』の最終章「*Salve*めでたし」において、自らの外部にのみ固有性をもつとナンシーが語っていた身体を論じながら、ナンシーの身体論においては自己触発の内部に見出される「異他-触発」が問題となっていることを認めている点も看過されるべきではないだろう。その過程でデリダは、冒頭に見た2004年の対談においてナンシーが言及していた「脱-我有化（脱-固有化）[exappropriation]」という概念を用いているのである。「ナンシーは、私が他者によって、可能な再我有化（再固有化）なしに不可視のうちに触れられるまさにその瞬間に、心臓（心）それ自体が、同一性そのものが（この語のすべての意味におい

²⁸ « Au fond de l'image il y a l'imagination et au fond de l'imagination il y a l'autre, la vue de l'autre, c'est-à-dire la vue sur l'autre et l'autre en tant que vue - qui s'ouvre aussi, par conséquent, en tant qu'autre de la vue, non-vue prévoyante. » Jean-Luc Nancy, *ibid.*, p. 176. [同書、p. 211.]

て)自らを脱-固有化(脱-我有化)[s'exapproprié]する場であることを知っているのだ²⁹。想像力については自己触発の運動に再我有化のプロセスを指摘していたデリダが、身体が問題となるときには、自己触発の只中に作用する「異他-触発」を認めていると理解すべきだろう。

ナンシーは『複数にして単数の存在』に収められた(デリダがなぜか『触覚』において参照することのない)「出来事の不意打ち」において既に、無の可視性があらゆる可視性の条件であるという『カントと形而上学の問題』の論理に言及していた。そしてナンシーは、『存在と時間』における「根源的時間性」を検討する過程で、デリダの「ウーシアとグランメー」におけるハイデガーの時間概念解釈に言及しながら、この「根源的時間性」もまた「現前性としての時間」なのだろうかと問うている³⁰。そして「根源的時間性」とはむしろ「自らに先立つ現前性」であり、「存在という出来事」なのだ

²⁹ « Nancy sait que le cœur *même* est le lieu où, à tous les sens de ce terme, le même lui-même s'exapproprié, à l'instant même où je suis touché invisiblement par l'autre, sans réappropriation possible. » Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 342. [前掲書, p. 578.]

³⁰ 出来事としての時間、その生起における時間を論じたパッセージに付された注のなかで、ナンシーは記している。「したがってこれは、『存在と時間』の主要概念である『根源的時間性』に関わる問題である。このような概念はそれ自体なお、(既に現前し、それ自体と同質的な)現前性としての時間の概念に従属しているのだろうか、あるいはそこから免れているのだろうか?それはハイデガー哲学自体に内的な論争、ついでデリダとハイデガーのあいだに、さらにはデリダ自身のうちに開かれた(「ウーシアとグランメー」と『時を与える』の例えば60ページを比較されたい)論争の最も重要な争点である。しかしおそらく、それは自らに先行し、自らに先=在する、自らに対して異質な現前性と考えるべきであろう。そしてそこには、(存在という)出来事があるのだと。」« Donc, une affaire de « temporalité originare », le concept majeur de *Sein und Zeit*. Un tel concept est-il lui-même encore soumis à celui du temps de la présence (déjà présente et homogène à elle-même), ou s'en excepte-t-il? C'est l'enjeu le plus important d'un débat sans doute interne à Heidegger, puis ouvert entre Derrida et Heidegger, voire entre Derrida et lui-même (comparer *Ousia et grammé* et *Donner le temps*, p.60 par exemple). Mais peut-être faut-il penser que c'est la présence qui se précède - qui se prés-ente - , éterogène à elle-même, et que c'est là l'événement (de l'être). » Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 194. [前掲書, p. 303.]

と述べた後で、『カントと形而上学の問題』における自己触発を取り上げるのである。

ナンシーは、超越論的構想力の直観による図式形成が存在論的認識であるとするハイデガーの解釈を参照しながら、現象することのない図式性が「純粋な形像（光景）」の生産であり、「純粋な形像」は時間の呈示（外-示）〔ex-position〕であると述べている。この無の眺め、形象なき形象とは、存在の存在様態としての時間、存在という出来事が一瞬のうちに描き出す痕跡であるとナンシーは語っている³¹。そしておそらくこの出来事とは、我有化不可能でありながら、特異な存在者たちに自己の「外」における固有化、現前への到来をもたらす出来事でもあるだろう。

³¹ ナンシーは次のように記している。「このような条件下にあって、不意打ちの図式性が必要だとすれば（それは必要なであり、われわれはそのために時間を費やしている）、それ自体としての不意打ちの把握の、不意打ちについての突然の把握のアプリオリな諸条件（それはまさに図式性そのものであると言えるだろう）を獲得しなければならないのである。というのも、図式性が、あらゆる形象に先行する『純粋な光景』の生産であるなら、そして『純粋な光景』それ自体が、『純粋な自己の触発』としての時間の呈示（外-示）（『カント書』第22節、25節を参照のこと）であるとするなら、それは純粋な自己の触発において、光景が眺めつつある自己を見るのであり、つまり何も見ない（無を見る）ということである。一般的図式性とは、原理的には、何ものかについてのあらゆる可視性の可能性の条件としての無の可視性である。何ものかについてのあらゆる光景において、光景はまず、何も見ていない、何も判別しない純粋な光景として、しかし既に眺められたものとしての自らを眺めるのであり、そしてその限りで、前方に、自己の外に、なんら形象ではないもの、無の形象を眺めるのである。それは存在という出来事が一瞬のうちに描きだす（痕跡化する）、驚くべき形象なき形象なのだ。」*« Dans ces conditions, s'il fallait un schématisation de la surprise - et il le faut, c'est à quoi nous sommes occupés ici: il faut se donner les conditions a priori d'une saisie de la surprise en tant que telle, d'une saisie surprise de la surprise - on pourrait dire que c'est, tout justement, le schématisation même. Car si le schématisation est la production d'une « vue pure », antérieure à toute figure, et si la « vue pure » est elle-même l'ex-position du temps comme « affection pure de soi » (cf. Kantbuch, § 22 et 35), c'est que dans l'affection pure de soi la vue se voit voyant et ainsi voit - (le) rien. Le schématisation en général est principiellement la visibilité de rien comme condition de possibilité de toute visibilité de quelque chose. Dans toute vue de quelque chose la vue se voit d'abord comme vue pure, voyant rien, n'y voyant rien - et pourtant déjà « vue », et en tant que telle en avant, hors de soi, rien de figure et figure de rien - cette surprenante figure sans figure que trace en un éclair l'événement de l'être. » *ibid.*, p. 200. [同書、p. 312.]*

最後に、差延とは性起（固有化）〔*Ereignis*, appropriation〕とも、脱性起（脱固有化）〔*Enteignis*, expropriation〕とも異なる他なるものだとする講演「差延」での定義³²をデリダが『時を与える』においてさらに深化させ、「贈与＝出来事」としての時間を考察することで「脱我有化」〔exappropriation〕の概念を創出しているとすれば、2014年のメキシコ講演においてナンシーは、デリダの語る「不可能なものとしての純粹贈与」に言及しつつ、「不可能な贈与とは時間の可能性そのものではないか」³³と主張していることを指摘しておこう。

³² デリダは「差延」の結末近くで「差延には固有の本質はない」と述べているパッセージに注を施し、次のように記している。「差延とは、存在論的差異の類の『一種』ではない。『現前性を与えることが、性起すること（固有化すること）の固有性である』なら（《*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*》「時間と存在」、『思考の耐久』フェディ訳、プロン社、1968、p. 63.）、差延はいかなる意味においても固有化（我有化）のプロセスではない。差延は固有化（我有化）のプロセスの定位（固有化／我有化、性起）でもなければ、その否定（脱固有化／脱我有化、脱性起）でもなく、他なるものである」
 « La différance n'est pas une « espèce » du genre différence ontologique. Si « la donation de présence est propriété de l'Ereignen » (« *Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens* ») (« Zeit und Sein », in *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968, tr.fr. Fédier, p.63), la différance n'est pas un procès de appropriation en quelque sens que ce soit. Elle n'en est ni la position (appropriation) ni la négation (expropriation), mais l'autre. » Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 27. [前掲書、p. 271.]

³³ ナンシーは2014年10月にメキシコで行われた未刊行の講演「時間の贈与（現在）」において述べている。「したがって『贈与』が問題なのです。お望みなら、デリダについてさらに一言簡潔に述べるとして、私は次のように語り、デリダに、（とりわけ『時を与える』において）デリダが述べていることに、次のように付け加えることを提案しましょう。『不可能な贈与』とは、与えることや、対象や、交換（など）のいかなる形式においてさえ『純粹な贈与』には到達し得ないということなのであり、その『不可能な贈与』とは時間の可能性そのものであり、あるいはおそらく、時間それ自体なのであると。」
 « Donc le « don », si vous voulez, pour dire encore un mot très rapide à propos de Derrida, je proposerai de dire, d'ajouter à Derrida, à ce que dit Derrida - en particulier dans *Donner le Temps* - que le « don impossible », c'est-à-dire dont on ne peut pas atteindre la pureté du « don » sous aucune forme de donation, d'objet, d'échange, etc., le don impossible, c'est la possibilité même du temps - ou peut-être le temps « lui-même ». » Jean-Luc Nancy, « Le présent du temps », conférence prononcée le 23 octobre 2014 à Universidad del Norte au Mexique (texte inédit).