

## ナンシーとデリダの出会い

—— ジャン＝リュック・ナンシー「注釈」への注釈 ——

伊 藤 潤一郎

### はじめに

ジャック・デリダの脱構築思想の影響を強く受けた哲学者とされるジャン＝リュック・ナンシーは、そのキャリアのはじめから脱構築の思想家であったわけではない。彼の活動は、1963年に『エスプリ』誌というキリスト教左派運動・人格主義の雑誌に言語論を発表することから始まっている。そこには、脱構築の思想家という現在の一般的な理解とは異なる、人格主義の影響を強く受けたナンシーの姿を見て取ることができる。それでは、キリスト教左派運動の影響下にあった最初期のナンシーは、いつデリダと出会ったのだろうか。ナンシーが処女論文を発表する前年の1962年に、デリダはフッサール『幾何学の起源』の翻訳に長大な序文を付して刊行しているが、2000年に行われたドミニク・ジャンコーとの対談での証言を信じる限り、ナンシーはこの本を読んではいなかったようだ。

1964年に一つの跳躍のようなものがありました。私はデリダの最初のテキストを発見したのです。それは、『幾何学の起源』の序文ではなく、『グラマトロジーについて』の冒頭でした。／〔……〕ハイデガーとデリダの差異は、デリダの方が同時代人の力をともなって私に姿を現したことにあります。デリダのように現代において哲学をしている人がいるということ、私は知りませんでした。<sup>(1)</sup>

この発言で注目すべきは、ナンシーが最初に読んだデリダのテキストが『幾何学の起源』の序文ではなく、『グラマトロジーについて』の雑誌初出版だったという伝記的事実だけではない。より重要なことは、出会いの時点からしてすでに、ナンシーがデリダを自らの立場に近い哲学者と見なしていたという両者の思想的関係が語られていることである。つまり、ナンシーはデリダの思想に共鳴するものを見出したのである。そうであるならば、ナンシーがデリダのうちに見て取ったものとは一体いかなるものなのだろうか。言い換えれば、いかなる思想的問いが両者の思考を共鳴させることになったのだろうか。本稿の目的は、まさにこの問いに答えることにある。そのために私たちは、ナンシーの1966年のアルチュセール論「マルクスと哲学」と、1969年のデ

リダ論「注釈」という二つの論考を取り上げることにしよう<sup>(2)</sup>。1960年代にナンシーが著した論文の数はさほど多くないが、そのなかからなぜこの二つの論考を選び、それらを結びつける必要があるかを以下でまず明らかにした上で、本論へと進んでいくことにしたい。

ナンシーの初めてのデリダ論である「注釈」の成立経緯について簡単に確認しておけば、もともとこれは、ナンシーがデリダに宛てて私的に送った論考であり、それに対してデリダが長文の返信を書くことによって、両者のその後長く続く友愛関係の端緒となったテキストである<sup>(3)</sup>。この時のデリダの返信である1969年4月22日付の書簡からは、ナンシーが「注釈」で論じている「イデオロギー」や「科学」の問題が、デリダにとっても関心を寄せる事柄であったことが読み取れる。

私は『エスプリ』誌に掲載されたあなたの論文を何度か読んでいましたので、私たちは必ずや出会うにちがいない、いずれにせよ少なくとも、交わることになるにちがいないと前から思っていました。[……] /あなたが控えめに、また力強く述べられている——決定的で鋭い——問いのすべてにお答えすることはできないでしょう。お気づきのように、私もそれらを問うているのです。あなたがお手紙の中で表明された戸惑いは、ご存知のように […] 私もちがいがなく共有しているものです。 […] ええ、「イデオロギー」についても「科学」についても同様です。私たちは、「同時代人たち」を似たような仕方ですべて読んでいます。<sup>(4)</sup>

デリダがここで言及している「同時代人たち」とは誰だろうか。挙げられている「イデオロギー」と「科学」というテーマと、「注釈」における唯一の註でのナンシーの言及から推測するに、ここでデリダが念頭に置いているのは、アラン・バディウと、この時期のバディウが活動を展開していた場である『分析手帖』のグループの師匠にあたり、またデリダ自身の師匠でもあるルイ・アルチュセールだと考えられる<sup>(5)</sup>。そしてこの点を鑑みると、デリダが手紙を受け取る以前に読んでいたと述べているナンシーの論文とは、1966年に発表された「マルクスと哲学」という表題のアルチュセール論だったのではないかと考えられる。実際に、「マルクスと哲学」と「注釈」は、ともに「科学」や「イデオロギー」を問題にしており、これら二つの論文のあいだに一貫した問題意識が流れていることを見出すことができる。それゆえに、ナンシーとデリダの思想が共鳴したポイントを探るためには、「マルクスと哲学」と「注釈」という二つのテキストを合わせて読む必要があるのだ。

以上を踏まえて私たちは、次のように議論を進めていくことにする。まずは「注釈」を著す以前のナンシーが問うていた問題、すなわち「注釈」という論考の前提となっている問題系を明らかにするために、ナンシーのアルチュセール論の争点を、「差異」をめぐる思考を軸として解明する。それは同時に、ほとんど知られていない1960年代のナンシーの思考の変遷を跡付けること

にもなるだろう（第一節）。次にアルチュセール論を踏まえて「注釈」を読み解くことで、ナンシーがデリダのうちに見出したものが注釈を加えるという「書き込み（inscription）」の実践であることを明らかにする（第二節）。そのうえで最後に、「書き込み」という問題が、書き続けることのアナーキズムという両者のその後の活動を予感させる哲学的問題へと通じていることを示したい<sup>(6)</sup>。

## 1. 根源的なものとしての「差異」——「マルクスと哲学」について

ナンシーのアルチュセール論「マルクスと哲学」は、『エスプリ』誌の1966年5月号に発表された。このことから、ナンシーの論考が、1965年に出版されマルクス理解における画期となった、アルチュセールの『資本論を読む』と『マルクスのために』という二つの著作の出版直後に書かれたものであることがわかる（したがって当然のことながら、ナンシーの議論の対象はアルチュセールのこれら二つの著作に限定されている）。しかし、「マルクスと哲学」はアルチュセールの著作の紹介にとどまるものではまったくない。アルチュセールの思想の要約もそこに、ナンシーはアルチュセールの議論に疑義を呈し、さらにはアルチュセール批判をとおして自身の思考を打ち出していく。以下で私たちは、アルチュセール解釈において争点となっている科学と哲学の関係を問うことから始めて、最終的には根源的なものとしての「差異」という考え方を中心に66年時点でのナンシーの思考の輪郭を描き出すことを試みる。それによって、次節で扱う「注釈」の議論の前提を明らかにすることができるだろう。またそれと同時に、先行研究の不十分さを鑑みて、「マルクスと哲学」という論文が、ナンシーの最初期の思考において画期・転換点となっていることを明らかにする。

論文「マルクスと哲学」は、アルチュセールのマルクス理解を辿ることから始まる。しかし、疎外論というヘーゲル-フォイエルバッハの問題系の中で思考していた初期マルクスが、認識論的切断によって経済と社会の厳密な「科学」を打ち立てたという現在では教科書的なアルチュセール理解をはじめこそなぞりつつも、ナンシーの議論は「科学」の問題へと焦点を合わせ収斂していく。ナンシーにとって、「科学」こそアルチュセールの著作において最も問題含みに見える概念なのだ。その際、何よりもまず問いただされるのは、アルチュセールがマルクスのうちに見出す「科学」が、哲学と結び関係である。ナンシーによれば、この「科学」を支える「理論」は哲学の解任を含意している。

理論は、哲学がイデオロギーであると示すことによって哲学を消し去り、経済による「最終審級において」人間社会を説明することができる。したがって、理論は哲学にとって代わり、そして全体化という哲学の使命を受け継ぐのだが、それは科学という様態においてなのだ。<sup>(7)</sup>

ナンシーはここで「理論」と「哲学」を対置している。たしかにアルチュセールにおいては、マルクスの歴史の「科学」を支える「理論」が大文字の「〈理論〉」と形容され、イデオロギー的な「哲学」と対置されることがある。しかし、アルチュセール自身が『マルクスのために』で注記しているように、そのような用語法はある時期から放棄され、マルクスが創始した歴史の「科学」についての理論も「哲学」と形容されるようになるうえ、ナンシー自身もこのことには注意を向けている<sup>(8)</sup>。つまり、一部の例外を除きアルチュセールにおいて「理論」と「哲学」という用語は明確に対立するわけではない。そうであるならば、なぜここでナンシーは「理論」と「哲学」の対立をことさら強調するのだろうか。簡潔に言ってしまうえばそれは、ナンシーが「哲学」という語に独特の負荷をかけながら、自らの思考を提示しようとしているからである。ナンシーは、アルチュセールが語る「理論」とは異なる自らの思考を指し示すものとして「哲学」という語を確保することによって、アルチュセールを批判すると同時に、自らの思考を彫琢していくことになる。そうであれば、ナンシーが語る「哲学」とはいかなるものなのかということをお問わねばならない。アルチュセールの「理論」が「全体化という使命」を哲学から受け継ぐとされているように、一方で、哲学は諸学問を基礎づけるものと考えられている。つまり、万学の女王としての哲学という伝統的な哲学観である。アルチュセールの「理論」は、伝統的な哲学が拠って立つ思考の構造を批判しつつも、諸科学を統合する地位を依然として占めているという点で、哲学が過去に担っていた役割を引き継いでいる——ただし、自らを「科学」と称することによって受け継いでいる——とナンシーは指摘する<sup>(9)</sup>。したがって、アルチュセールの「理論」を批判することによって、ナンシーは万学の女王としての哲学という伝統的な哲学理解をも同時に批判していることになる。ナンシーによれば、諸学問を基礎づける哲学と諸科学を統合する大文字の理論をともに批判する地点において、哲学という語は以下のような新たな争点の中心となる。

〔哲学にとっての〕争点は、そこにおいて科学的な現実を生産することの保証が欠如するような目や声を請け合い、そのような目や声をのぞかせることではないだろうか——つまり、この目や声において科学はそれ自身に立ち返り、その結果、私たちに〔……〕すでに科学的な〔*déjà scientifique*〕科学固有の始まりを指し示す。そのとき哲学は、この「すでに科学的な」ものに侵入するのではなく、世界の「すでにそこに」〔*« déjà là »*〕のような、科学のこの「すでにそこに」のなかで、別の「すでにそこに」〔*un autre « déjà là »*〕を反復するがままにさせるのだ。この別の「すでにそこに」と関係することで科学や世界は存在し、哲学はこれを「存在」や「ロゴス」と名指し、問いたただすのである。(MP 1083)

哲学が問うべきは、科学の「始まり」である。科学は、それが科学である以上、非科学的なも

のが終わり、科学が始まる地点をもっている。科学にとってこの「始まり」は、「すでに科学的な」領野に属すもの、つまり科学自体に属すものとして捉えられる。このように「始まり」を自己の内部に含むことによって、はじめて科学は完全性を備えたものとなる。このとき哲学は、科学のこの「始まり」に「侵入」することで、科学の領野を我が物にし、科学を哲学に従属させるのではない（もしそうであれば、万学の女王としての哲学が回帰してくる）。そうではなく哲学は、科学が「すでに科学的な」ものとする科学の「始まり」が、科学的であることとは別の可能性を含んだものとしてしか成り立ちえないということを証言する。ナンシーの言葉にしたがえば、哲学は「始まり」を「反復するがままにさせる」、つまり「始まり」を二重化し、そうすることで「始まり」の自己充足性を掘り崩すのである。「始まり」を「反復」という二重性において捉えるならば、科学が「すでに」確立しているとされる科学の「始まり」には、科学的ではない別の可能性が「すでにそこに」存在している。ナンシーが哲学の使命と見なすのは、「始まり」という根源において別の可能性を問うことなのだ。このような使命は、「存在」や「ロゴス」という哲学の伝統的な問いの系譜のなかに位置づけられてはいるが、ナンシーがここで描き出している「別の「すでにそこに」」は、哲学が長きにわたって探究してきた実体や究極原因のようなものではない。なぜなら、根源におけるこの「別の「すでにそこに」」は、必然的にさらに「別の「すでにそこに」」を含む運動としてのみあるからだ。ナンシーが自らの問いを「存在」や「ロゴス」と結びつけるのは、これらの伝統的な探究に含意されている、究極の根源を求めて進むという運動性にのみ注目しているからにはほかならない。根源におけるこの運動性は、以下の引用では「差異」とパラフレーズされることとなる。

むしろ哲学は、〔認識の対象と現実の対象〕 差異そのもののうちに根源的なものを探る。というのも、あらゆる行為は思考をすでに含んでいるからだ。まさにこの差異において、差異についての私たちの思考を考えるとという還元不可能な要請が提起される。〔……〕 根源的なもの——あるいは「根拠」、「意味」——とは、〔……〕 非完了性へと開かれている完了しない思考である。なぜなら、この思考は規定された差異による規定された説明にとどまりえないからだ。(MP 1084)

先の引用で語られていた「別の「すでにそこに」」が、ここでは「完了しない」ものと言われている。このような形容がなされるのは、「別の「すでにそこに」」がさらなる「別の「すでにそこに」」へと送り返されるという終わりなき無限の反復のなかにあるからだ。つまり、ここでの「完了しない」ものとは、根源が同一的な実体として自存することができず、別の可能性によってたえず差異化するという「還元不可能」な運動性を指し示しているのである。端的に言えば、科学と対置してナンシーが打ち出す哲学とは、根源におけるこのような「差異」の無際限な運動

を問うことなのだ。

アルチュセールを批判しつつ提示されるナンシー独自の哲学が「差異」を根源的なものとすることを確認したうえで、さらに上記の引用で注意すべきは、「差異」の運動を発動させるのが「思考」だとされていることである。対象を規定するという「思考」の働きは、その規定によって同時に別様な規定可能性へと開かれており、この可能性は原理的に消え去ることがない。ナンシーによるアルチュセール批判の文脈で言えば、科学による対象の規定は、つねに他なる規定可能性に裏打ちされなければ可能ではないということだ。対象を規定するという「思考」の働きは、規定された対象についての知にとどまることがなく、別様な知の可能性へと無際限に通じていく。このような意味で、「思考」とは根源的な「差異」の運動なのである。以上のような見通しを示したうえで、ナンシーはこのような「思考」が生み出す「差異」を「イデオロギー」と「欲望」という語に認め、アルチュセールとの対決姿勢を強めていく。

イデオロギーが私たちの無知を表す語であり、科学が決して埋めえない、科学と知る存在（端的に存在）とのあいだの隔たりを示す語でなければならないとしたら〔……〕、つまりイデオロギーが私たちの欲望——欲望の機能とはまさしく満たされないことにある——を指し示すとしたら、どうしてこの語を受け入れないことがあろうか。〔……〕／したがって、イデオロギーは理論に対して、私たちが必要とするのは認識だけなのか、認識作用の実証性をあらゆる点で超過する、存在することや語ることへの気遣いというものがあるのではないかと問うだろう。（MP 1086）

ここでは「イデオロギー」という語に、「隔たり」という観点から独自の意味が与えられていることがわかるだろう。科学の実証的な認識と人間の「存在」のあいだには、決して埋めることのできない「隔たり」があり、まさにこの「隔たり」ゆえに、私たちは人間の存在に関してつねに「無知」の状態にある。上で見たように、思考においては規定可能な実証的知が生み出された瞬間に、つねに差異化の作用が働いて規定不可能なものが現れてくることを踏まえれば、ここで語られている「隔たり」とは思考における「差異」にほかならない。したがって、思考の根源的作用を還元不可能な「差異」に見て取るならば、人間はつねにある種の「無知」の状態にあり、「イデオロギー」のなかにあらざるをえないのである。けれども、このような状態は伝統的にイデオロギーという語が指し示してきた虚偽意識のような否定的な事態ではない。なぜなら、規定された知がそれを超過するものへと差異化する運動には終わりがなく、「イデオロギー」が解消された状態は想定されえないからである。ナンシーは「イデオロギー」という語に、規定可能な知を超過するものへと思考が絶えず開かれていることという独特な意味を担わせているのだ。そうであればこそ、「イデオロギー」は「欲望」と言い換えられることとなる。無知であると同時に超

過への開けでありつづける「イデオロギー」は、決して満たされえないことを特徴とする「欲望」以外の何ものでもない。したがって、ここでナンシーが展開している概念の布置を描き出すならば、「イデオロギー」が思考の差異化運動から特徴づけられていることからわかるように、「思考」が「欲望」なのだと言えるだろう。ナンシーにとっての「思考」とは、何ものにも還元不可能な超過へと開かれる、終わりなき「欲望」なのである。

以上のようなナンシーの「イデオロギー」概念は、「社会の歴史的な生に本質的な構造」<sup>(10)</sup>と定義される1965年の時点でのアルチュセールのイデオロギー概念とどのような関係にあるだろうか。たしかに両者は、イデオロギーが人間にとって不可避のものであるという点では軌を一にしている。しかし、アルチュセールの議論が、イデオロギーを条件として科学的認識がいかにして生み出されるかを問うのに対し、ナンシーはさらに科学的認識をも超過する思考の可能性を問うことで、アルチュセールの理論の盲点を突くことを試みている。「もし〔イデオロギーだとされる〕哲学が、アルチュセールによる定義に一致しないならば、アルチュセールの攻撃はその標的を逸しかねず、逆に〈理論〉としての彼の理論は、それが見落としたものによって尋問されかねないのではないか」(MP 1084)。アルチュセールの議論は、「欲望」としての「思考」が開く科学的知の外部を見落としてしまいかねないのではないか、科学的知が絶えずそれを超過するものを生み出してしまうという差異化の運動こそ問わねばならないのではないか。後にマルクス解釈の記念碑となるアルチュセールの著作に対して、ナンシーはこのような疑問を投げかけることで自らの思考を練り上げていったのである。

かくしてナンシーは、アルチュセールの思想の批判的検討をとおして、完全性をもった全体性である「科学」的知の外部を開く根源的なものとして「差異」を位置づけ、この「差異」を発動させるのが「欲望」＝「イデオロギー」としての「思考」であるという考えを提示するに至った。端的に言えば、ナンシーの思考の要点は、「差異」を根源的なものとするところにある。アルチュセール批判も、「思考」や「欲望」についての独自の捉え方も、すべては「差異」を根源的なものとすることによって可能となっているのである。たしかに、「マルクスと哲学」におけるこのような「差異」の思考には、後年のナンシーの思想の原型がすでに明確な形を取って現れている<sup>(11)</sup>。そのため、ナンシーがすでにデリダの脱構築思想と極めて近いところに位置していたと見なすこともできるだろう。しかし、ナンシーの最初期の思考を丹念に追ひ、思想史の観点から両者の関係を検討するならば、1966年時点でのナンシーの思考は、デリダの脱構築思想とはまったく別の思想的系譜を背景にしながら、結果的にデリダと類似した思考を紡ぎ出すことになったものだと考えられる。というのも、フッサール現象学やハイデガー存在論、ソシール言語学などとの対決からデリダが独自の思想を練り上げていったのに対し、ナンシーは、処女論文「ある沈黙」(1963年)において顕著なように、エマニュエル・ムーニエの人格主義を批判的に継承することから活動を開始している。なるほど、本稿冒頭で引用した対談において、デリダの思考と

の出会いが1965年であったとされていることを加味すれば、すでに「マルクスと哲学」において、デリダの思考が何らかの影響を与えていた可能性を完全に否定することはできない。けれども、デリダが明示的には参照されていないことや、処女論文と共通する用語法が散見されることを鑑みれば<sup>(12)</sup>、「マルクスと哲学」における思考をすべてデリダの影響に還元することはできない。1966年の時点でのナンシーの思考の背景となっているものを確定することはできないにせよ、1963年の処女論文とそれに続く二番目の公刊論考である「マルクスと哲学」のあいだに、ナンシーの思考の大きな転換点があったことだけはまちがいない。その転換は目的論に関して明瞭に現れている。ナンシーが処女論文で展開していたのは、神から与えられた目的に向かう目的論的な思考——人格主義の影響下にある思考——だった<sup>(13)</sup>。しかし、三年の時を経た「マルクスと哲学」では、目的論の例として科学を根拠づけようという哲学の企て——あらゆる学問を根拠づける究極原因についての思考——が挙げられた上で、明確に目的論が批判されている<sup>(14)</sup>。「差異」を根源的なものと見なすならば、目的に到達した瞬間に、同時に目的を超過するものが開かれてくるからである。1966年のナンシーは、「差異」を根源的なものとすることによって、目的への到達が目的からの過剰を生じさせるという目的論の不可能性を示し、処女論文にあった目的論と完全に手を切っている。しかし、この変化は単なる断絶——目的論の端的な放棄——ではない。目的への到達が即ち目的の彼方への一步となるという思考は、目的論を最初から存在しないものと否定するのではなく、むしろ目的論を極限まで追い詰めることによって明らかになるものであるという点で、目的論の内部において思考していたナンシーが、自らの思考を突き詰めていった結果として生み出したものと考えることができるだろう。目的論の徹底化の果てに、根源的なものとしての終わりなき「差異」の運動が打ち出されたという点で、「マルクスと哲学」は最初期のナンシーの思考の画期となっているのである。そしてこのような「差異」の思考は、デリダ論「注釈」へも流れ込み、議論の隠れた前提となっている。これまでの議論をふまえて「注釈」へと視線を転じよう。

## 2. ナンシーはデリダに何を見たのか——「注釈」について

もともとデリダへの私信であり、出版が意図されていなかった「注釈」は、明確な参照指示がほとんどなく、論理の流れがつかみにくい極めて難解なテキストである。以下では、前節での議論を手がかりにして、ナンシーがデリダのうち何をみて取ったのか、つまりナンシーはデリダから何を受け取ったのかを明らかにするという私たちの目的へ向かって、ナンシーの論考に注釈を加え、極度に圧縮された議論を解きほぐし、一本の解釈の道筋を引くことを試みる。まずは、閉域とその外部という論考を貫く中心的なテーマを浮き彫りにしていこう。後に見るが、閉域とはアルチュセール論における「科学」にほかならない。デリダは『グラマトロジーについて』や『エクリチュールと差異』において、様々な形で閉域の問題を論じているが、ナンシー自身は閉

域を以下のように特徴づける。

身振りが届くことのない前もつての留保、背後への留保は、そのような期日なき猶予期間の重要性をただ認識することができるだけである。起源の留保。起源において汲み取るとしたら、私たちから大地と源泉が奪われることになるだろう。／もし誰かが源泉において——つねに下流にある何らかの溜め池においてではなく——「本当に」汲み取るとしたら、すぐさま、もはや源泉はなくなることだろう。源泉というものが、自らの猶予期間を欲するのである。つまり、大地の中に常に変わらず埋まって隠されていることを欲するのだ。／〔……〕ヘーゲルの完璧な外科手術は、あらゆる力づくのこじ開けに抗して、起源の留保を守る。ヘーゲルの円環の充溢は、そこにおいて円周の外縁〔bord externe〕となるようなものによっては何もかも存続しないことを望む。この線は湾曲している——また、輪と球の古代のパラダイムにしたがって、完全性において存在する——。というのもこの線は、もっぱらその内側にのみ引かれるからである。したがって、この内側という非常に脆く暫定的な観念は、その概念のモンタージュを維持するために、もはや反対物を持たないのである。(C 193)

閉域が閉じられているとはいかなる事態なのか。ここでは起源と外縁という二つの形象をとおして、閉域の閉鎖性の特徴が描き出されている。まず、閉域においては、閉域を閉域たらしめる起源が留保されている。源泉と水のメタファーにしたがえば、閉域においては、起源において水を汲み取ることで源泉を枯らすようなことがあってはならない。すなわち、閉域の起源に触れることは許されず、起源が無傷のままに保たれることが、閉域の存立条件なのである。起源に触れ、起源の起源を問うような遡行的身振りは、たちまちにして起源の起源性を毀損することになる。起源をさらに遡行し、起源の外部を探るような身振りから起源を守り、起源を起源として残して留保することによって、閉域の閉鎖性は成り立っている。このような事態を、閉域の典型的な形象であるヘーゲル哲学における円環に沿って展開すれば、起源の留保とは外部なき外縁という矛盾を孕んだ概念となる。閉域が閉じているためには、その領域を画定する境界線としての縁が必要である。しかし、縁という概念には必然的に縁の〈内／外〉という対立が伴うため、閉域はその閉じているという特徴を完成させるために、縁によって触れている外部をなきものにする。円環としての閉域は、円の外周という境界線によってつねに外部に触れているにもかかわらず、暴力的にこの外部を抑圧し、外部をもたない内部を作り上げる。このようにして生まれるのが、外部をもたない外縁という矛盾した概念なのだ。以上のような起源と円環という二つの形象から明らかになるのは、閉域がその外部を排除し、抑圧することによってはじめて成立するという特徴である。さらにナンシーは、閉域を科学の問題として論じることによって、閉域の特徴をより精緻に描き出していく。

結局のところ、〈科学〉の閉域は、諸々の切断の前線、つねに動いている前線にほかならない——敵陣突破、橋頭堡、占領部隊、領土の再編。これが、概念の労働だ。(C 196)

ナンシーは、ヘーゲルの絶対知へと向かう運動に、バシュラールやアルチュセールの「認識論的切断」を重ねる。前科学的・イデオロギー的な認識論的障害を乗り越えて、科学的知識の領野が形成されるというエピステモロジーの科学観は、科学自身が自らの境界線を絶えず問いに付し、科学的知識の前線を形成し直していく運動だといえるが、このような不断の問い直しの中ではじめて、科学は大文字の「〈科学〉」としての同一性を形成する。したがって、「〈科学〉」の閉域は静態的なものではなく、動態的に自己を形成し続ける閉域だといえる。このようにして、「マルクスと哲学」において全体化を志向するものとされていたアルチュセールにおける「科学」の問いが、閉域という問題から再度論じられ、より精緻に把握されることとなる。ナンシーがデリダと出会うのは、このような閉域の自己形成運動をいかに読み換えるかという地点においてである。デリダの「差延」という概念ならざる概念を介して、絶えざる自己の問い直しのなかで同一性を形成する運動が、同時にその同一性自体を崩壊させる運動でもあるということが明らかにされる。

ひとつの概念ではない差延にしたがって理解された閉域は、方法的懐疑によって、つまりむしろ閉域の閉域自身への適用によって、不可避的に差延である概念を思考すること——しかし、指定不可能な縁のへり [bordure] に沿って……したがって概念のへりでも縁のへりでもないへりに沿って——を試みるよう促すだろう（このようにして差延はイデオロギーという不名誉な烙印——イデオロギーを不名誉だとする必要があるならばだが——を押す焼き鋺を免れるのだろうか）。(C 194)

まず押さえないければならないのは、ナンシーによる「差延」解釈である。デリダにおける「差延」とはいかなるものかという問いは、それ自体で一つの研究対象となるものであるため、ここではナンシーがデリダの「差延」をどのように解釈したかに焦点を絞ろう。ナンシーは、デリダが「差延」論文で繰り返し強調している「私が差し当たり差延という語もしくは概念と呼ぶことにするものは、[……] 文字通りには語でも概念でもない」<sup>(15)</sup>ということを念頭に置きつつ、「差延」を方法的懐疑と結びつけている。デカルトの方法的懐疑が、あらゆる前提を疑ったうえで、確実な一点としての疑っている自己を確保するものであったように、閉域は絶えず自らを問いに付し、その領野を再形成しながらも、その再形成の運動を自己の同一性として認識する視点を確保する。しかし、ナンシーがここで「差延」によって指し示そうとしているのは、このような確実な起源としての一点すらも懐疑にかけるような留保なき懐疑の運動である。つまり、懐疑とい

う方法が、絶えず高次の視点から対象を吟味することを意味するならば、ここでナンシーが「差延」という語に見出しているのは、メタ視点の絶えざる自己適用によってメタ視点そのものを崩壊させるような運動である。そのような運動にしたがえば、閉域の内部と外部を隔てる境界線を上空飛行的視点から眺め、その視点によって同一性を確保することは不可能となり、あらゆる境界線が「指定不可能」となる。言い換えれば、あらゆる閉域はそれを閉域として保証する審級を保つことはできず、閉域は他なるものに絶えず晒され、閉域の外部との関係においてしか存立しえない。それも、ここで描き出されているのは、閉域の内部と外部がまず静態的に区切られ、そののちに外部と接することでしか閉域が存立しえないということではなく（このように考えることはメタ視点を密かに導入している）、内部と外部を隔てる境界線は、差異化しつづける運動としてしか存在しえないということなのである。したがって、メタ視点が例外なく、留保なく差異化することは、閉域の閉鎖性や概念の同一性が掘り崩されていくことを意味することとなる。ナンシーが「差延」のなかに見出しているのは、メタ視点の差異化と、概念の同一性の差異化という二つの差異化が重なり合う事態なのだ。アルチュセール論で展開された根源的なものを「差延」と捉える視座が、ここでデリダの「差延」と重ね合わされていることは間違いないだろう。そしてこの差異化の運動に、論考の表題となっている「注釈」という行為が関係してくる。

いずれにせよ、閉域の思考に注釈をつけることしか問題とはなりえない。／そしてどうあってもこの注釈は、閉域の思考に注釈をつけるという問題についての注釈でしかない。(C 194)

ここでの「注釈」とは、もはや一般的な意味での哲学テキストへの注釈ではない。端的に言えば、ここでの「注釈」とは閉域を差異化する実践である。この実践は、「差延」として付随的なものではなく、必要不可欠なものとして存在する。なぜなら、「差延」の運動はそれ自体として存在するわけではないからだ。どういうことだろうか。閉域を根拠づけたり条件づけたりする視点が自存しえず差異化するという「差延」の運動は、そのような視点が別様な可能性を含みこんでいることを指摘する「注釈」という行為がなければ発動しない。閉域として提示される思考に対して、他なる可能性を「注釈」することによってはじめて、閉域は差異化するのである。「差延」は「注釈」という実践を離れては成り立たないが、かと言って「注釈」という実践が絶対化されるわけでもない。閉域を他なるものへと読み換える「注釈」も、また別の「注釈」によって他なる可能性へと開かれており、ある一つの「注釈」が絶対的な位置を占めることはできないからである。言い換えれば、いかなるものであれ絶対化されえないということを明らかにするのが「注釈」という実践なのである。したがって、上の引用で述べられているように、重要なのは「注釈」への「注釈」という連鎖する「注釈」であり、終わりなき「注釈」なのだ。ここでの「注釈」

が、アルチュセール論における「完了しない思考」と同じ位置を占めていることは明らかだろう。そして、以下の一節からは、ナンシーがこのような「注釈」という行為に対する独特な解釈を、デリダにおける「書き込み」の問題から思考していることがわかる。

あらゆる科学は、自己についての知であり、この知の欲望があらゆるテキストを生み出し、支え、構造化しているのだが、それはこのテキストが欲望の書き込みであり、それゆえこの「科学」の差延である限りでなのだ。／別様に言えば、つまり同様に言えばこうなる。科学はそれ固有の差異である、科学には自らを欠如させるという固有性がある。(C 198)

「注釈」の事実上の結論部を占める一節である。ここでナンシーは、「自己についての知」によって自らの領域を再形成する運動としてある科学を、「欲望」の問題として再度論じている。すなわち、科学による自己形成運動が、自らの欠如を埋めようとする「欲望」として捉え直されている。デリダの「差延」を介して明らかにされた閉域の完全性の不可能性を踏まえれば、ここで「欲望」という語が含意しているのは、「欲望」を根拠づけるものは存在せず、それゆえに「欲望」は絶えず差異化するということにはほかならない。そしてここで重要なのは、この「欲望」が、デリダの「書き込み」と結びつけられていることである。「書き込み」が「欲望」であるからには、「書き込み」が形成するテキスト（ここの例で言えば科学）は究極的な根拠を欠いていることになる。しかし、まさしくこの無根拠性ゆえに、「欲望」としての「書き込み」は、つねに二重に解釈されることが可能となるのである。「欲望」としての「書き込み」は、根拠の創設行為であると同時に、根拠の無根拠性を露わにするものとなる。それゆえ、「書き込み」に根拠がない以上、書き込まれたテキストは別様に变化する可能性をつねに孕んでいる。すなわちナンシーは、デリダが提起する「書き込み」という問題に、あらゆる言語的テキストを「書き込み」という水準において解釈することで、それらのテキストを全般的な差異化可能性、他化可能性としての「差延」の運動の中に投げ込むという戦略を見て取っているのだ。ナンシーが提起する閉域への「注釈」という実践も、あらゆるものを「書き込み」として捉えるという視点があってはじめて成り立つものである。それゆえ、ナンシーがデリダの思考に見出した最も重要な点を挙げるならば、それはあらゆるテキストを差異化の運動へと投じる実践としての「書き込み」ということになるだろう。

### 結論 「注釈」への注釈——「書き込み」のアナーキズムへ

これまでの議論をふまえて、ナンシーがいかにしてデリダと出会ったかをまとめよう。両者の出会いを媒介したのは、何よりもまずアルチュセールにおける「科学」の問題だった。「マルクスと哲学」において完全な全体性と見なされたアルチュセールにおける「科学」は、「注釈」において、60年代のデリダが執拗に論じる「閉域」というより一般的な問題において捉え直されて

いく。また、「科学」を批判する視座として根源的な「差異」の運動をすでに提示していたナンシーは、「注釈」において、デリダの「差延」のうちに閉域の外部を問う同様の視座を見出すこととなる。つまり、「科学」と「差異」をめぐるナンシーの思考は、デリダとの出会いによって、「閉域」と「差延」という枠組みで辿り直されることとなったのである。このようにアルチュセールを出発点としてデリダと出会ったナンシーは、さらにデリダから「書き込み」＝「注釈」という実践を受け取ることとなる。たしかに、「マルクスと哲学」で示された「差異」を発動させる「思考」という考えは、「書き込み」の問題を予感させるものと見ることもできよう。しかし、アルチュセール論で展開された根源的な「差異」についての思考は、デリダの「書き込み」の問題を経ることで、そのような「差異」が理論的に論述されるだけでは済まず、絶えざる「注釈」という実践を要求するという方向へと深化し、発展していったのである。理論的、観想的なメタ視点を取ることの不可能性こそが根源的な「差異」の思考であり、「理論的可能性がある」という命題も差異化可能性に巻き込まれている以上、このような差異化可能性、他化可能性は、実際にテキストを書きこむという実践、すなわち「注釈」という実践によってはじめて明らかになる。ナンシーはデリダと出会うことで、「差異」の「書き込み」という実践へと導かれていったのである。

それでは、このような「書き込み」はいかなる哲学的問題を含意しているのだろうか。この点を最後に見ておきたい。ナンシーがデリダに見出した「書き込み」という問題は、デリダの初期受容史の観点から見ても興味深い。というのも、1967年のデリダの三つの著作の出版直後、ジェラルド・グラネルが同じく「書き込み」という観点から書評を著しているからである。私たちはその中から次の冒頭部に目を向け、議論の補助線としたい。

これら [=デリダの三つの著作] は、それだけでまるごとひとつの営為である——だがそれは、断じてひとつの「作品」ではない。ここ一年のあいだに、吹き流しの幟 [banderole] のように頭上に広げられたまるごとひとつのエクリチュール。見上げるほど美しく空にたなびき、新たな精彩を放っている。／しかし、その書き込みがまさしく空や太陽を遮っていることに、誰が気づいただろうか。この幟には流行の色々——構造主義の青や言語学のセピア、さらに精神分析的な血脈をもった濃い赤——があったが、にもかかわらずそこには最も美しい黒しかないことを誰が指摘しただろうか。インクのような黒さ。白紙のうえの黒色。今年はじめに、何者かが起源について＝起源のうえに書いたと誰が指摘しただろうか。<sup>(16)</sup>

デリダのエクリチュール、デリダの「書き込み」は黒いとグラネルは言う。それはインクの黒さという当然の事実を指摘しているだけではない。ここでは「吹き流しの幟」という形象に注目しなければならない。黒い幟、それはアナーキズムを指す。文字通り、アルケーがないという意味でのアナーキズムである。「書き込み」は、その意味を支配する根源がもはや存在しない領野

を明るみに出す。つまり、グラネルはデリダの思想をエクリチュールのアナーキズム、「書き込み」のアナーキズムとして受け取っている。ナンシーがデリダのうちに見る「書き込み」もまた、いかなる起源にも支配されない差異化の運動を明らかにするものだった。そしてそのような運動は、「注釈」をし続けることによって、つまり「書き込み」を続けることによってのみ、支配されえないアナーキーな領野を開示する。書き続けることとは、何ものにも支配されえないアナーキズムの実践なのだ。ナンシーがデリダのうちに見出した「書き込み」の問いは、書き続けることによるアナーキズム、無起源の思考へと通じている。書き続けること、デリダとナンシーの関係の端緒を追ってきた私たちが至ったのは、驚くべき筆力で途方もない量のテキストを生み出していく二人の思想家のその後を予感させるテーマであった。そして書き続けることとは、彼ら自身の理論そのものから要請される実践なのである。

#### 注

- (1) « Jean-Luc Nancy : Entretien du 23 juin 2000 », in Dominique Janicaud, *Heidegger en France II. Entretiens*, Albin Michel, 2001, pp. 245-246. ただし、『グラマトロジーについて』（1967年）の冒頭部分が発表されたのは『クリティック』誌の1965年12月号と1966年1月号であるため、上の引用冒頭のナンシーの発言は1964年ではなく1965年が正しい。なお、引用文中の訳文は、日本語訳のあるものは参照したが、適宜変更を加えている。また、[...] は本文中の省略、[……] は引用者による省略、/は原文において段落が変わっていることを示している。強調はすべて原著者に属するものである。
- (2) 現在までのところ、近年多くの研究書が出版されつつあるナンシー研究においても、またすでに相当の蓄積があるデリダ研究においても、これらの論考を検討したものは管見の及ぶ限り存在しない。デリダとナンシーの関係についての代表的な研究としては以下のものがある。松葉祥一は、ナンシーの独特の共同体論とデリダの共同体への不信を対比させつつ両者の関係を問い（「[[共通性なき共同体]は可能か』『現代思想』第三二巻第一五号、青土社、二〇〇四年）、柿並良佑は「退引」の問いから両者の隔たりを論じている（『哲学の再描——デリダ／ナンシー、消え去る線を描いて』『思想』第一〇八八号、岩波書店、二〇一四年）。またイアン・ジェイムズは、技術性の観点から両者の差異を明るみに出している（Ian James, “Differing on Difference,” in Verena Andermatt Conley and Irving Goh (eds.), *Nancy Now*, Polity, 2014）。たしかに、これらの研究が両者の関係に一定の見通しを与えてきたことは間違いない。しかし、ナンシーとデリダがいかなる思想的問いを介して出会ったのかという両者の関係の端緒を問う研究はこれまで存在しなかった。本稿は、この点を問うことによって、いまだほとんど研究が進んでいない最初期のナンシーの思考の軌跡を明らかにし、ナンシーがデリダのうちに見出したものを突き止めようとするものである。
- (3) その後「注釈」は、1968-69年のストラスブール大学における「文学理論」のセミナーで読み上げられ、最終的に『ストラスブール大学文学部紀要』に掲載されることとなる。Cf. Benoit Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 270. 日本語訳『デリダ伝』原宏之・大森晋輔訳、白水社、二〇一四年、三〇四頁。
- (4) *Ibid.* 日本語訳、同書、同頁。
- (5) ナンシーは「注釈」という論考の位置づけについて、註で以下のように述べている。「このテキストの総体は、ジャック・デリダの思考に対する注釈に捧げられている。その注釈は、デリダの思考それ自体に対する注釈であり、また『テル・ケル』グループによるデリダの思考の反復に関する注釈であり、弁証法的唯物論者と自らを形容するエピステモロジーの側からの（より詳しく言えば、アラン・バディウのテキストにおける）デリダの思考への批判に関する注釈である。それによって私たちはジャック・ラカンをも参照するように導

## ナンシーとデリダの出会い

かれる」(Jean-Luc Nancy, « Commentaire », *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, 48<sup>e</sup> année, n° 3, décembre 1969, p. 189)。以下、C と略記し本文中に頁数を記す。

- (6) 本稿はこのような議論を通じて、1960年代末というフランス現代思想の沸騰期の一場面を、ナンシーをとおして描き出すことを試みるものとしても位置付けられるだろう。1960年代のフランス哲学についての思想史研究は、早い時期のデコンプの研究 (Vincent Decombes, *Le même et l'autre*, Minuit, 1979. 日本語訳『知の最前線——現代フランスの哲学』高橋允昭訳、TBS ブリタニカ、一九八三年) や、最近ではマニグリエらの研究 (Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, 2011)、ベアリングの研究 (Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge University Press, 2011) が挙げられるが、いずれもナンシーとデリダの関係については触れていない。
- (7) Jean-Luc Nancy, « Marx et la philosophie », *Esprit*, n° 349, mai 1966, pp. 1078-1079. 以下、MP と略記し本文中に頁数を記す。
- (8) アルチュセールは『マルクスのために』所収の「唯物弁証法について」において、「〈理論〉」と「哲学」を対立させる用語法を用いていたが、単行本刊行時の注記において、この用語法が現実的な使用の面では不適切であり、マルクスの「〈理論〉」と呼んでいたものも慣例に倣ってマルクスの「哲学」と呼ぶことにする旨を述べている。Cf. Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, 1965, p. 33. 日本語訳『マルクスのために』河野健二・田村俣・西川長夫訳、平凡社、一九九四年、六二-六三頁。ナンシーもこの箇所に参照指示をしている。Cf. MP 1075。
- (9) アルチュセールが打ち出す「科学」が「全体化という使命」を担っているかどうかは検討の余地があるだろう。差し当たり私たちのここでの議論の目的は、ナンシーの議論を再構成することにあり、ナンシーのこのようなアルチュセール批判を正当化するものではないことを注記しておく。
- (10) Althusser, *op. cit.*, p. 239. 日本語訳、前掲『マルクスのために』、四一-三頁。
- (11) たとえば、『剥ぎ取られた思考』(*La pensée dérobée*, Galilée, 2001) などで展開される「思考」を「欲望」と捉えるというナンシーの思考の原点をここに見て取ることができるだろう。
- (12) 一例として、ムーニエの政治論に由来する「預言 (prophétie)」系列の語が挙げられる。ナンシーは処女論文において、自らが提示する人格主義を刷新する言語を「預言的 (prophétique)」と形容し、この言語を自明の現実とは異なる別の現実を明るみに出す言語だとしていた (Cf. Jean-Luc Nancy, « Un certain silence », *Esprit*, n° 316, avril 1963, p. 562)。論文が発表された時点に身を置いて解釈すれば、処女論文における「預言的」という語は、人格主義の目的論的思考の内部に位置するものと見なすことができる。それに対し、「マルクスと哲学」において「預-言 (pro-phétisme)」という語は、規定された知を超過するものを現れるがままにするという意味で用いられている (Cf. MP 1084)。つまり、「預言」という語はナンシーの思考の連続性を示すとともに、その意味内容の変化によって一つの転換点を記しづけているのである。
- (13) ムーニエの人格主義とナンシーの処女論文の影響関係について詳しくは、以下の拙稿を参照されたい。伊藤潤一郎「ジャン＝リュック・ナンシーと人格主義」『フランス哲学・思想研究』第二二号、二〇一七年。
- (14) たとえば、次の箇所を参照のこと。「カントとニーチェ以来、私たちは、素朴であったり唯心論的であったりする思考の執拗な目的論を解体することを徐々に学んでいる。このことは、根源や存在についての新たな問いを抹消するのではなく、むしろ出現させるのだ」(MP 1083)。言うまでもなく、このような「根源や存在についての新たな問い」に対して、ナンシーは上で見たような「差異」を根源的なものとする思考をもって答えているのである。
- (15) Jacques Derrida, « La différance », in *Théorie d'ensemble*, Seuil, coll. « Tel Quel », 1968, pp. 41-42. 日本語訳「差延」『哲学の余白』上巻、高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、三四頁。
- (16) Gérard Granel, « Jacques Derrida et la rature de l'origine », *Critique*, n° 246, novembre 1967, p. 887. 日本語訳「ジャック・デリダと起源の抹消」宮崎裕助・松田智裕訳『知のトボス』第一〇号、二〇一五年、二一-七頁。