

自伝と耳伝

—— デリダのニーチェ『この人を見よ』読解 ——

櫻田裕紀

0. はじめに

『声と現象』(1967)を筆頭とする初期の著作以来、デリダにとって「耳」という器官(あるいはその表象)のもつ哲学的問題への省察は、いわば彼が様々な領域で行なう分析の通奏低音ともいえる重要なテーマの一つである。例えばそれは、『声と現象』では「自分が話すのを聞く(s'entendre-parler)」という現象学的「自己-触発(auto-affection)」を可能にする特権的器官として分析され、さらには『グラマトロジーについて』(1967)や『哲学の余白』(1972)などの著作においては、プラトンからヘーゲルへと至る、究極的な「自己知」を目指す哲学的ナルシシズムの問題にまで、この「耳」の問題は接続される⁽¹⁾。このように、デリダの「音声中心主義」批判と呼ばれる試みは、いわば純粋な「自己」を語ろうとする伝統的な哲学言説が、いかに「耳」という身体的器官ないしそれにまつわる感覚の問題と本質的に切り離せないかを、徹底的に問う企てであったと言える。

この意味で、デリダが「自伝(*autobiographie*)」について論じた著作の一つに「耳伝(*otobiographie*)」という題が与えられたテキストがあることは、単なる言葉戯び以上の意味を持つように思われる⁽²⁾。もっとも、すでに先行研究でも指摘されているように⁽³⁾、「自伝」の問題

(1) この点についてはすでに他の箇所でも論じたことがある。拙論「声は何を触発するのか——デリダの「自己-触発」をめぐるいくつかの考察」『表象・メディア研究』第一号、早稲田表象・メディア論学会、二〇二一年、一二五-一四五頁を参照のこと。

(2) Jacques Derrida, *Otobiographies L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, 1984. (以下、OBGと略記) これまでこのテキストは、一九七九年に行なわれたモントリオール大学での発表原稿「ニーチェの耳伝」をもとにしたテキストとして知られ、そこで行なわれた討論の内容と併せて一九八二年に『他者の耳』(Jacques Derrida, *L'oreille de l'autre : otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de Claude Lévesque et Christie V. McDonald*, Montréal, VLB éditeur, 1982. /『他者の耳 デリダ「ニーチェの耳伝」・自伝・翻訳』Cl. レヴェック・C.V. マクドナルド編、浜名優美・庄田常勝訳、産業図書、一九八八年。以下OAと略記)として出版されたのち、七二年のヴァージニア大学における口頭発表「アメリカ独立宣言」と併せた編集版が新たに『耳伝』として八四年に出版された。なお、近年刊行された、一九七五年から七六年の『生死講義』第二講の時点で、初出となる内容はすでに提示されていたことが確認されている。したがってこのテキストにはバージョンが複数あるが、本稿での引用は基本的に八四年の『耳伝』から行なう。また、本稿で原書を示した文献については、既訳があるものは参照しつつ引用者が適宜修正を加えた。

はそれ自体、ヴァリエーションの違いはあれ、デリダが一貫して問題にし続けた題材であり、彼の思考の歩み全体を考える上では外すことができない重要な問題系の一つである。本稿ではデリダにおける「自伝」の位置づけそれ自体を網羅的に扱うことはできないが、とりわけこの『耳伝』（1984）の分析を通じて、デリダにおける「自伝」の問いがいかなる意味で「耳伝」に、すなわち「声」や「耳」の問題と交差しうるのか、またその問題がデリダの一貫した思索の内ではいかなる位置を占めるものなのか、その基本的な見取り図を描き出すことを試みる。

1. 自伝 (autobiographie) —— 自己 (auto) の生 (bio) の書き込み (graphie)

『耳伝』で分析されるニーチェ読解の内実を検討するにあたり、まずデリダが「自伝 (autobiographie)」の語に見出す哲学的な含意を概観しておこう。というのも、これから見ていくように、デリダが「自伝」を問題にする際に重視するのは、単に一文学ジャンルとしての自伝の問題のみならず、むしろこの語の文字通りの意味での「自己-生-書き込み (auto-bio-graphie)」の交差空間としての「自伝」がもつ、哲学的射程に他ならないからである。

『耳伝』の冒頭、デリダは「一人の「哲学者」の伝記」を、単に哲学者の思想体系の外部に位置する「様々な経験的偶然からなる一資料体」とは考えないと宣言する⁽⁴⁾。プラトンやアリストテレス以来、哲学の目的がこの世界の第一原理を探究することであり、またそこで見いだされる「真理」がつねに普遍的なものであるべきだとすれば、思想の内実それ自体は、偶然的な一哲学者の有限な生からは、最終的には切り離されなければならない。これは伝統的な哲学の基本的な前提であり、また哲学が目指す究極的な「夢」であると言える。デリダが問題にするのは、まさしくこの〈生身の作者の生〉という価値と、その〈痕跡としての自伝テキスト〉という区分の境界ないし縁取りである。デリダは次のように続ける。

構造論的であるにせよないにせよ、哲学体系の「内在主義的」読解なるものも、また、外在的な経験-生成論的読解なるものも、そうしたものとしてのかぎりでは、いまだ一度たりとも、「作品」と「生」とのあいだの、体系とその体系の主体のあいだの、あの縁取り [bordure] の〈デュナミス〉を問題にしたことはなかった。この縁取りなるもの——私はこれを、その力ゆえに、その能力ゆえに、その潜性的かつ動的な力能ゆえに〈デュナミス〉と呼ぶ——は、能動的でも受動的でもなく、外部でも内部でもない。⁽⁵⁾

(3) デリダの思想における「自伝」の位置づけについては、とりわけ以下の研究に詳しい。郷原佳「L'enfant que donc je suis、あるいは、猫のエピソードはなぜ「自伝的」なのか」『現代思想』二月臨時増刊号、青土社、二〇一五年、七六—一〇〇頁；「デリダにおける《ミッション：インポッシブル》——灰、自伝、エクリチュール」『言語・情報・テキスト』第二三巻、東京大学大学院総合文化研究科言語情報科学専攻、二〇一六年、四一—六〇頁。

(4) OBG, 39.

デリダの指摘を待たずとも、「作品」と作者の「生」を明確に区別するという発想は、なにも哲学の解釈様式に限らず、およそいかなるテキストを読解する場合にせよ、われわれにとってごく日常的なものとなっていると言える。あるテキストの価値を、作者の個人史的出来事から遡行的に解釈するにせよ、存在するのはつねに解釈者だけであると宣言するにせよ、いずれも、〈作者の生〉とテキストというこの区別自体を自明としている。デリダがこの小論で試みているのは、〈作者かテキストか〉といった議論のどちらに分があるかを判断することではない。むしろ哲学にせよ文学にせよ、伝統的な解釈様式における「作品」と「生」とのあいだのこの厳密な区分が、その構造上いかに複雑な問題をはらんでいるか、またそこで素朴に自明とされる両者の分割線が、いかに動的な力線（「縁取りの〈デュナミス〉」）によって攪乱させられているのか、これを問題にしているのである。

この点を考察するうえで、『耳伝』のデリダは、狂気に陥る直前に書かれた自伝としても名高い『この人を見よ』の作者（ニーチェ）に対し、ある特権的な価値を認めている。デリダによれば、ニーチェはまさしく「哲学と生」⁽⁶⁾との関係を、自らの「生」と自らの「名」とを「作品」そのものへと巻き込むことで問いただした「唯一の者」であるという⁽⁷⁾。ここでデリダが目にするのは『この人を見よ』の「序文」、そしてこの「序文」と「本文」の間に挿入されている奇妙な——デリダが「遊動ページ＝ルーズ・リーフ（page volante）」⁽⁸⁾と呼ぶ——一頁の記述である。ニーチェの「序文」は、「私が生きていますなどというのは一つの偏見に過ぎないのか」という謎めいた自問とともに始まる。

私の予想では、近いうちに私は史上最大のむずかしい要求を人類に対して突き付けねばならなくなるだろう。そうだとすると、どうしても、そもそも私は誰であるかということをおく必要があるように思われる。もっとも、本来なら、そんなことはもう周知の事であっていいはずなのだ。私は自分の「身元をあかさずにおいた」ことはなかったのだから〔denn ich habe mich nicht „unbezeugt gelassen“〕。しかし私の使命は偉大であり、現代の人間は卑小であり、両者はとてもつり合わないということが、誰も私の言うことを聞かず、また誰も私の書いたものを見もしないという事態となっははっきりわかってきた。私はいわば自身自身の信用〔Kredit〕によって生きていようなものだ。ひょっとしたら、私が生きていようなどというのは一つの偏見〔Vorurteil〕に過ぎないのか。⁽⁹⁾

(5) OBG, 40-41.

(6) OBG, 43.

(7) OBG, 44-45.

(8) OBG, 53.

一読するかぎり、ニーチェはここで、自らの思想に対する同時代人の無理解を素朴に嘆いているように見える。事実、この自伝が書かれた年の12月、ニーチェはついに狂気に陥ってしまう。なぜ彼が「かくも良い本を書くのか」——その「反時代的」な価値が思想の起爆剤として花咲き、「ニーチェ」という名が、思想史上の特異な固有名として再評価されるには、後のハイデガーによる言及や、バタイユやフーコー、ドゥルーズといった、来たるべき20世紀のフランス思想における受容を待つより他なかった。

ところがデリダはこの一節に、単にこうした同時代的な無理解にはとどまらないもう一つの場面を見出す。「ニーチェ」とは「誰であるか」——これが同時代人に理解されないのは全くもって自然なことであり、むしろ構造的に必然的な事態でさえあるという。デリダは上の一節を、次のように注釈する。

彼自身の身元証明〔彼固有の同一性 *sa propre identité*〕、彼がはっきりと表明しようとしている身元証明、つまり、同時代人たちがこの名のもとに、フリードリッヒ・ニーチェという彼の名というよりその〈同じ名〉のもとに知っている身元証明とは全く関係を持たない（それほどまでに不釣り合いが甚だしい）彼の身元証明、彼が求めてやまないこの身元証明を、ニーチェは、彼の同時代人たちとの契約から得ているのではない。彼はそれを、彼が彼自身と取り交わしたある未聞の〔聴取しえない *inouï*〕契約から受け取っているのだ。彼は自分自身に対して負債を負ったのであり、そして署名の力で彼のテキストから残るものによって、われわれをその取引に巻き込んでしまったのである。⁽¹⁰⁾

ここでまず確認すべきは、デリダが、ニーチェの「私は自分の「身元をあかさずにおいた」ことはなかった」の文言に、「ニーチェ」という「彼の名」がもたらす同一性=身元証明 (*identité*) の問題を読み込んでいる点である。すなわち、つねに自己の身元 (*identité*) を明かし (証し) 続けたと語るニーチェが、にもかからず誰からも理解されることなく、自己が「生きている」確証をどこまでも掴み損ねるといふこの不釣り合いな場面に対し、デリダはいわば、「ニーチェ」という「名」の同一性 (*identité*) そのものが抱える別種の「不釣り合い」の構造を重ね読もうとす

(9) Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung: Der Antichrist. Ecce homo. Gedichte / Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Kröners Taschenausgabe Bd. 77*, 1964, p. 294. [フリードリッヒ・ニーチェ『この人を見よ 自伝集 ニーチェ全集15』川原栄峰訳、筑摩書房、一九九四年、一三頁] 本稿におけるニーチェの引用については、デリダが参照するアレクサンドル・ヴィアラットの仏訳が底本とすと思われる版を考慮し、クレーナー版のニーチェ全集から行なう。この点については、有田英也「自伝叙述へのデリダ的アプローチについて——「この人を見よ」をめぐって」『成城文芸』第一五二巻、成城大学文芸学部、一九九五年、五五頁の指摘を参照のこと。

(10) OBG, 47.

るのである。

しかし、それでは「ニーチェ」という名の同一性はいかなる、または何に対する「不釣り合い」を抱えているというのか。ここで目を引くのは、デリダがこの「不釣り合い」を一種の「契約」による「負債」と言い換えていることである。それも、そこでの契約とはもはや日常的な意味での他人や特定の機関と結ぶ約束事ではなく、むしろニーチェが「自分自身に対して」負った負債であり、さらにはデリダが「署名の力」と呼ぶ構造を通じて、「われわれ」をも「その取引に巻き込む契約である、と。

「固有名」の同一性とそこに介在する「署名の力」——デリダが抽出するこれらの論点を確認するとき、われわれはここで、デリダがニーチェのテキストのなかに、彼が一貫して問題にするいくつかの哲学的モチーフを透かし見ていることを見て取れる。例えば「署名・出来事・コンテクスト」(『哲学の余白』(1972)所収)というテキストにおいて、デリダはまさしく「署名」一般の構造を次のように定式化している。

署名が機能するためには、すなわちそれが読解可能であるためには、署名は反復可能な、繰り返し可能な、模倣可能な形式をもつものでなければならない。つまり署名はそれが産出される際の現時的かつ単独的な意図から解き放たれるものでなければならない。署名の同一性と単独性を変質させることによって署名の封印を破り割るのは、他ならぬ署名の同性[mémeté]なのである。⁽¹¹⁾

ここで示されているのは、通常は固有名の単独性(反復しえない一回性)を保証するものとされる署名が、その記号としての性質上、絶対的にその単独性を放棄しなければならない(可能性として無限に反復されねばならない)という逆説的な構造である。いかなる署名であれ、それが署名者による一回限りの意味作用しか保持しないとすれば、それはもはや署名として機能し得ない。むしろ署名が署名であるのは原理上、いつでも・誰でも「反復可能」で「繰り返し可能」な、「模倣可能な」名によって署名するというこの構造に立脚してのことである。

そして、固有名が根本的に抱えるこの反復可能な構造が、デリダの述べる「署名の力」であるとするれば、自伝(autobiographie)という、一見すると自己(auto)の交換不可能な生(bio)の記録(graphie)と思われるもののなかにも、同種の「単独性を変質させる」可能性が宿っていることになる。通念に従えば、自伝とは何よりもまず〈私〉という個人の、他の何者でもない〈私〉の特異な生を物語るものでなければならない。事実ニーチェは、この自伝の序文の末尾にたしか

(11) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 392. / 『哲学の余白(下)』藤本一勇訳、法政大学出版社、二〇〇八年、二六六頁。

に「フリードリッヒ・ニーチェ」という署名を書き入れている⁽¹²⁾。ごく自然な解釈からすれば、この署名こそ、当の自伝の作者が紛れもなく「フリードリッヒ・ニーチェ」であること、つまり『ツァラトゥストラ』で「牧人」と「驢馬」からの解放を説き、彼岸の救済ではなく此岸の大地を踏みしめることを謳いあげた、あの「ニーチェ」であることの絶対的な証であるはずである。しかし、ここであのニーチェと書いたとき、われわれが語るそのニーチェとは誰なのか。なるほど、たしかに1844年10月15日、リュッツェン近郊のレッケン村の牧師館で生まれ、1900年にヴァイマルの地でこの世を去ったという伝記的知識をわれわれは知っている。しかしながら、ここで物語られる「ニーチェ」の生とは、突き詰めればどこまでもその「名」ないし「同じ名」のそれではない。『耳伝』のデリダは次のようにも述べている。

この名はすでに偽造された名、一つの偽名であり、他のフリードリッヒ・ニーチェをまやかして識別不可能にする同じ名である。契約、負債、信用といった闇めいた〔謎めいた *ténébreux*〕仕事に結びついたこの偽名によって、われわれは、ニーチェの自署ないし略署を読むと信じる時、または署名が「私、私が下に署名する者である、F・N」と表明するその度ごとに、過度に用心深くならざるをえないのである。⁽¹³⁾

ここでデリダは、「ニーチェ」による署名を一つの「偽造された名 [faux-nom]」ないし「偽名 [pseudonyme]」と言い換えている。上で見たように、「ニーチェ」の署名とはもはや彼の単独的な生に、彼の反復しえない有限な生という閉じた対象に絶対的に帰属するということはありえない。自伝作者が自己の生を署名するとき、またはその語りが他ならぬ〈私〉の物語であることを自己の「名」でもって保証するとき、そこにはつねに、先立つ反復の可能性（自己の名がすでに複製された模造品である可能性）が入り込んでいる。とはいえ、そもそも自署が機能する根本条件こそがこの「繰り返し可能性」であり「模倣可能性」である以上、自己の名がつねに「偽名」であるというこの「闇めいた＝謎めいた」構造は、むしろ固有名それ自体としてのありふれた構造と言える。

いかなる自署も、いかなる筆名 (pseudonyme) も、ア・プリオリに偽名 (pseudonyme) である。そして逆説的にも、この必然的な偽名を、ニーチェその人の単独的な使用の外で誰かが反復することができたとき、まさしく「ニーチェ」という名は同じ一つの「名」として立ち現れる。むろん、ここでの同性とは唯一の「ニーチェ」なるシニフィエの複製物では絶対的になく、むしろ無数の「他のフリードリッヒ・ニーチェ」の増殖的反復のなかで生じる潜在的な同性である。

(12) Nietzsche, *Kröners Taschenausgabe Bd. 77, op. cit.*, p. 297. [前掲、『この人を見よ』、一九頁]

(13) OBG, 47-48.

だからこそ、上で引用した一連の記述のなかで、デリダは一貫してニーチェの同一性＝身元証明を一種の「契約」ないしその「信用」と捉えていた。

オースティンの言語理論を持ち出すまでもなく、契約とは何よりもまず、特定の行為が遂行される可能性を未来に生じさせるパフォーマティブな言表行為である。しかしそれがあくまで未来における遂行可能性であるという点で、当然そこには行為が行なわれない可能性も必然的に含まれる。契約とはこの意味で、その構造上つねにある種の未完結性を備えた言表行為と言えるが、しかしいまやわれわれは、デリダがこれと同種の未完結性を、ニーチェという「固有名」そのものの同一性に見出していることが理解できる。これまで見てきたように、ニーチェが自己の生を語り、その物語が「ニーチェ」という交換不可能な書き手のエクリチュールであることが保証されるのは、決してニーチェその人の一回きりの署名が、価値の起源としてその同一性が担保されるからではない。むしろ、彼の手を遠く離れた時間と場所で、誰かがあたかもその「宛先」ないし「受取人」のごとく、「もはやその名の持ち主には帰属することのない」——「ア・プリオリな死者の名」⁽¹⁴⁾として——彼の名を反復することができたとき、「ニーチェ」という「彼自身の身元証明＝彼固有の同一性」は、はじめてこの世界のなかに価値を見出す。この意味で、自伝が物語るニーチェの生とはつねに未完結であり、それゆえ彼は来たるべき者たち（彼の名を反復する可能性としての他者たち）に無限に「負債」を負っている。「私が誰であるか」が理解されず、自分が生きていることが「一つの偏見」とさえ思われていたニーチェの嘆きは、ここではもはや、「ニーチェ」という主語＝主体の同一的価値そのものの負債・不足と区別がつかない。

一つの偏見、〈生〉、あるいは〈生〉というより私の〈生〉、この「私が生きているということ」、現在における「私は生きている」——それは一つの予断〔*pré-jugement*〕、一つの宣言、一つの性急な判断であり、危険に満ちた一つの先取りである。⁽¹⁵⁾

デリダはここで、ニーチェが訝しむ「私が生きている」という「偏見（*Vorurteil*）」を、一つの「予断（*pré-jugement*）」⁽¹⁶⁾へと書き換え、翻訳している。すなわちニーチェの生というこの「偏見」は文字通り「前もった（*Vor*）-判断（*Urteil*）」に他ならず、自伝が証言する特異な生の起源は、もはやニーチェの生物学的な生のみには還元されない。むしろ彼の生が「ニーチェ」という固有名とともに立ち現れるのは、上で見たように、「名」にはらむ諸々の超越論的な他者（署名を反復する可能性としての宛先ないし受取人）との関係による、事後的な（あるいはデリダがしばしば強調する、つねにすでに先立っていたことなる前-未来形的な）効果としてであ

(14) OBG, 44.

(15) OBG, 48-49.

(16) OBG, 48.

る。この意味で、自伝が暗に前提とする私の生という未完結な「偏見」は、「先立つ (Vor) - 根源的な (ur) - 分割 (Teil)」の別名でさえあるだろう。しかしこの根源的な負債と分割は、同時にかけがえのない「自己」を語る可能性の条件でもある。デリダはこのメカニズムを、上で引用した記述 (註10) では「署名の力」と表現していたが、まさしくこの「作品」と「生」とのあいだで「自己」を産出する「縁取りのデュナミス」⁽¹⁷⁾こそ、デリダが「自伝の差延」⁽¹⁸⁾と呼ぶ構造であり、自伝というエクリチュールを可能にするもっとも基本的な「自己の - 生の - 書き込み (auto-bio-graphie)」の構造の一つである。

2. 耳伝 (otobiographie) —— 自己の物語 (récit) を聞く「他者の耳 (oto)」

ここまで、われわれはデリダがニーチェの自伝から抽出する、自伝というエクリチュールそのものの可能性の条件としての « auto-bio-graphie » の構造を辿ってきた。ニーチェの自伝にア・プリオリに含まれる、彼の「名」と「生」とを反復し相続したことになるこの他者の可能性は、ニーチェの生に後から付け加わる偶発的な何かではない。むしろそれは、彼が自己 (auto) の生 (bio) を書く (graphie) ことの可能性を根本的に支える来たるべき宛先ないし受取人であり、デリダはこれを「署名の力」として定式化していた。

ところで、ここで同時に思い出したいのは、デリダが上で引用した記述 (註10) のなかで、この「署名の力」を同時に「未聞の = 聴取しえない [inouï] 契約」と言い換えていたことである。むろん、これはデリダが気まぐれに用いた一レトリックではない。事実、デリダはこの「ニーチェの耳伝」が発表された際の討論の場で、上記の議論を次のように言い直している。

ニーチェの署名は、彼が書くときに行なわれるのではなく、むしろ彼がはっきりとそう言っているように、彼が自らに開いた無限の信用によって、死後にはじめて行なわれたことになる。他者が彼とともに署名し、彼と同盟を結び、そのために彼を聞きに [entendre] やって来るときはじめて、彼の署名は行なわれたことになる。[……] それは言い換えれば、[……] 他者の耳こそが署名を行なうということだ。自分に〈私^{モワ}〉と語り、私の自伝的なものの自己 [autos] を構成するのは、他者の耳なのである。⁽¹⁹⁾

ここでデリダは、われわれが前節で辿った、自伝にア・プリオリに介在する署名の「宛先」ないし「受取人」の可能性を、「他者の耳」と言い換えている。言わばニーチェの自伝が垣間見せた、もはや伝統的な意味での「自己」には属さないこの〈他なるもの〉の可能性を、デリダは同時に

(17) OBG, 40-41.

(18) OBG, 73.

(19) OA, 71/87.

一種の「耳」の問題として思考しているのである。

さらに、ここでもう少し踏み込んで確認する必要があるのは、上の記述で「他者の耳」として語られるものの内実である。たしかに、ニーチェの「死後にはじめて」「彼とともに署名し」、彼のテキストを「聞きにやって来る」というこの「他者」という形象は、前節でわれわれが確認した、「固有名」やエクリチュール一般に「署名の力」として憑依する可能性としての他者を言い換えているだけのように見える。しかし注目すべきは、最後の一文である。デリダはここで、「他者の耳」の構造の一つに、「自分に〈私〉と語ることをも含めている。すなわち、自伝がテキストとして書かれる以前に、そもそも主体が自己に自己を物語ること——デリダはこれを一種の「自分が話すのを聞く (s'entendre-parler)」構造とみなしている⁽²⁰⁾——それ自体もまた、「私の自伝的なものの自己 [autos] を構成する」耳の構造として考えられているのである。

とはいえ、六〇年代の初期著作以来のデリダの一貫した姿勢を考慮するならば、ここでデリダが「耳」のはたらきとして語ることがらについて、われわれは一度立ち止まって考えてみる必要がある。というのも、デリダ自身が様々なテキストで繰り返し述べているように、彼の分析にとって、哲学言説における「耳」とはいわば主体の自己同一性を直観的に生き生きと感じさせる自己-聴取の特権的な器官であり、それ自体はむしろ、デリダが肯定するところの〈他者性〉一般を圧殺する器官の形象であったからである。事実、デリダはあるテキストのなかで、耳とは「絶対的近接性、絶対的固有性の効果を産出する、言い換えれば器官的差異の観念的消去を産出する」「卓越した器官」であるとさえ述べている⁽²¹⁾。「自分が話すのを聞く」——『声と現象』以来、デリダが行なう様々な分析において中心的な役割を果たしてきたこの「口と耳とが切り離すことができない」「自己-触発 (auto-affection)」⁽²²⁾の構造は、この「自伝」の問いにおいてはなにゆえ「他者の耳」と形容されるのだろうか。

この点を考える上で手がかりとなるのが、デリダが『耳伝』で、前節で見た「序文」の読解の次に展開している、あの奇妙な「遊動ページ (page volante)」の分析である。というのも、これから見ていくように、先の記述では「署名の力」という観点から分析されていた、自伝がア・プリオリに含みもつ « auto-bio-graphique » な他者性の構造について、ここでデリダは、他ならぬニーチェ自身が自己に自己を物語る可能性という観点から分析しているからである。

デリダがここで「遊動ページ」と呼んでいるのは、『この人を見よ』の「序文」と「本文」と

(20) 「ニーチェが言っていたように、〈私は自分に私の歴史を物語る〉、〈これが私が自分に物語る歴史だ〉、これが意味しているのは、私が〈自分が話すのを聞く〉ということではないでしょうか」(OA, 85/70)。

(21) Derrida, *Marges, op. cit.*, p. v. / 『哲学の余白 (上)』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、一三頁。以下、MR, v / 上13. と略記。

(22) 「〈自分が話すのを聞く〉と言わねばならない。それはこの構造が自己-触発的であるからである。そこでは口と耳とは切り離すことができない」(Jacques Derrida, « Economimesis », in *Mimesis des articulations*, Flammarion, 1975, p. 85. / 『エコノミメシス』湯浅博雄・小森謙一郎訳、未来社、二〇〇六年、七六頁)。

の間に挿入された、一ページにも満たないわずかな記述である。しかしデリダは他ならぬこの箇所こそ、この自伝の「作品-外」でありながら、自伝が語る「〈生〉の物語の時間」、すなわち「われわれが〈自伝の時間〉として確信をもって理解しようとしているもの」を、「奇妙な仕方ですら脱白させてしまう」特異な場であると述べる⁽²³⁾。

ニーチェはこの箇所で、自伝を書こうとするまさにその日に、自分は「四十四回目の一年を葬った」⁽²⁴⁾と語る。さらには、その日々はむしろ「葬られてもかまわなかった」、なぜならそれは、「私自身に私の生涯を語り聞かせ」ることで、過ぎ去った日々が「救い出され」「不死になる」からであると述べ、それはむしろ「感謝」すべきことだとさえ述べる⁽²⁵⁾。通常この記述は、自伝が書かれたその日に、ニーチェ本人が四十四回目の誕生日（1888年10月15日）を迎えたこと、さらには過ぎ去ったそのわずか一年のうちに、『偶像の黄昏』や『反キリスト者』といった、一連の著作が誕生したことの意義を自ら「はばかりことなく喝破した」一節として解釈される⁽²⁶⁾。しかしデリダはこのニーチェの記述に、それとは別種のテクスト的潜性を看取する。デリダは次のように読解する。

死せるものを葬り、救われたものを不死のものとして救うこの物語〔récit〕が自-伝的〔*auto-biographique*〕であるのは、署名者が自らの生を、自らの過ぎ去った生の回帰を、死としてではなく生として物語っているからではない。むしろ、この生を彼が自らに語り、彼がこのテクストにおける語りの唯一でないにしても最初の受取人〔*destinataire*〕であるからに他ならない。⁽²⁷⁾

ここでまず注目したいのは、ニーチェが自己の生を自己に物語るというこの場面について、デリダがニーチェその人を「自己」の物語の「最初の受取人」と表現している点である。ニーチェの自伝が「自-伝的である」そのもっとも基本的な要件の一つとして、ここでは自己の生を「自らに語り」、彼がその最初の「聞き手」になることが挙げられている。とはいえ、これは一見とすると、自伝というテクスト形式のごく一般的な事柄を言っているだけのように思われるかもしれない。例えばフランスの自伝研究家フィリップ・ルジュンヌは、自伝を「ある者が自身の生涯を散文で回顧的に語った物語」のうち、とりわけ当人の「人格の歴史」を主題とする物語と定義している⁽²⁸⁾。つまり自伝とは、単に過去の出来事の任意な想起ではなく、それは語る主体の「自

(23) OBG, 53.

(24) Nietzsche, *Kröners Taschenausgabe Bd. 77, op. cit.*, p. 298. [前掲、『この人を見よ』、二〇頁]

(25) *Ibid.* [同書、同頁]

(26) 前掲、『この人を見よ』の川原栄峰による「解説」を参照。

(27) OBG, 56-57.

己 (autos)』そのものの成立を明かし、またその同一性を再確認させるテキストでなければならない。この意味では、たしかに自己の物語を「語る」主体は、何よりもまずその「最初の受取人」であり、自己の物語の最初の「聞き手」と言える。

しかしそれでは、ニーチェを彼の自伝の「最初の受取人」と呼ぶことでデリダが言わんとしているのは、自伝というテキストの時系列的な意味での最初の聴取者こそが語る主体であり、自伝の起源とは何よりもまずこの純粋な自己-聴取の可能性にあるということであろうか。むしろ、そうではないだろう。事実デリダは、自伝の物語が「自-伝的である」のは、自伝を書く者が「自らの生」ないし「自らの過ぎ去った生の回帰」を、「死としてではなく生として物語っているからではない」と述べている。これは翻って言えば、自己が自らに生き生きと語りかけると思われたその「物語」が、すなわち自伝が「自伝 (autobiographie)」と呼ばれるそのもっとも基本的な要素であるはずの〈自己の生の記録 (autobiographie)〉が、もはや「死」と形容しうるような様相を帯びているということである。あるいはむしろ、この一種の「死」に憑かれた物語を自己に語ることこそ、自伝の自己を構成する「受取人」ないし「聞き手」の構造だということである。

この構造を理解するために重要となるのが、デリダがここで用いている「物語 (récit)」という語彙である。先行研究でもすでに指摘されているように、「反復」や「強意」、「対抗」などの意をもつ接頭辞 « re- » と、「引用する」の他に「動きを起こさせる」などの原義をもつ « cit » から成るこの語に、デリダは狭義の「物語」にはとどまらない過剰な意味を込めている⁽²⁹⁾。それは何より、この語が喚起させるその過剰な(散種的な)意味作用が、いずれも自己が自己を純粋に物語ることの不可能性を暴き出すものだからである。もっとも、デリダ自身はこの『耳伝』や他のテキストで明示的にこの語彙の内実を定式化しているわけではないが、少なくとも上記のデリダの記述を理解するための基本的な含意を以下で再構成してみることにしよう。

まず指摘しうるのは、われわれが素朴に自己の生を自己に「物語る (réciter)」と言うとき、そこで行なわれうるのは、それ自体としては絶対的に喪失した過去⁽³⁰⁾を「引用する [cite]」あるいは「再引用する [récit]」ことを通じて、それを「確認し [constate]」「記述する [décrit]」⁽³¹⁾

(28) Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, Armand Colin, 1971, p. 11. [フィリップ・ルジュヌ『フランスの自伝 自伝文学の主題と構造 (新装版)』小倉孝誠訳、法政大学出版局、二〇二〇年、一〇頁] 強調は引用者が取り除いた。

(29) « récit » に含まれる « cit » の動詞形 « citer » は、「動かす」を意味するラテン語の « ciere », « cire » の反復動詞 « citare » を語源としており、通常「引用する」や「暗唱する」と訳される « citer » は、原義的には「動かし直す」、「再駆動させる」という意味である。なお、同じく « cit » の語基をもつ語として、デリダがしばしば好んで用いる語彙に「揺り動かす (solliciter)」が挙げられる。この語は本稿の議論にも関わる「自己-触発」論の文脈や、デリダの「脱構築」という試みそれ自体を指す言葉として、デリダが60年代の「ハイデガー講義」の時点からすでに用いている語彙である。なお、デリダにおける « citer » の含意については、藤本一勇による『ブシュケー I』「訳註」の指摘 (ジャック・デリダ『ブシュケー 他なるものの発明 I』藤本一勇訳、岩波書店、二〇一四年、六一七頁)のほか、前掲の郷原 (二〇一六年)、四七頁の指摘も参照のこと。

ことでしかないという、語りの構造上の含意である。自己の生を「物語る」ことは究極的にはどこまでも反復的な行為、「再-引用 (ré-citer)」であり、そこには当然、語る現在の「私」による解釈や誤認、ないし虚偽（意識的なものであれ無意識的なものであれ）の可能性が入り込む⁽³²⁾。したがって自己の物語とは、私に語られたその時点で、すでにある種の不純さを抱えていることになる。しかしすぐさま付け加えるべきは、ここで見出される過去の不純さが、デリダにとっては、もはや即自的に存在した純粋な現在の変様や劣化を意味するのではないということである。デリダが『声と現象』で詳細に分析したように、ひとが「現在」として知覚する時間意識の内実とは、突き詰めれば各瞬間に絶えず生まれ変わる時間の残留物（過去把持）が、記録（記憶）として残存し続けることから遡行的に生じる効果である⁽³³⁾。したがって、いわばこの根源的な不純さ——デリダが「差延」や「エクリチュール」と呼ぶ原初的な〈遅れ〉と〈差異化〉——は、むしろわれわれが現在という時間を生きる条件であり、過去を過去として物語る条件である。上の引用箇所（註27）で、デリダは、ニーチェが生を「自らに語」り、彼自身が「最初の受取人」として自らの「自-伝的な」ものを形作るのは、彼がそれを「死としてではなく生として物語っているからではない」と述べていた。すなわち、物語られる過去とは、もはや純粋な生として直観的に把握されたものではなく、むしろ事後的な「引用」ないし「再引用」という、必然的な不純さに媒介された構成物なのである。しかしこの不可能な「物語 (récit)」の可能性——過去に「反して (ré-)」、過去を「再び (ré-)」「駆動させる=呼び出す=引用する (citer)」この可能性——は、他ならぬ過去を「私」という主語で語りだすことのもっとも基本的な条件となる。だからこそ、同じ引用箇所の続きで、デリダは次のように述べる。

この物語の「私」が永遠回帰の信用のなかでしか規定されないがゆえに、「私」は、永遠回

-
- (30) 過去の絶対的な喪失性について、デリダはある対談のなかで、それは「絶対的に根源的な忘却 [un oubli absolument radical]」ないし「絶対的な非-記憶 [une non-mémoire absolue]」であると述べ、われわれが「経験」と呼ぶものは、その「消失」そのものの痕跡として残る「灰 (cendre)」に喩えられるべきものだとしている (Jacques Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, 1992, p. 222. 以下、PS, 222. と略記)。
- (31) Jacques Derrida, *Psyché : Invention de l'autre Tome I*, Galilée, 1998, p. 23. / 前掲、『ブシュケー I』、一九頁。
- (32) デリダはある箇所、出来事を物語ることにはつねに主体の「欲望」が入り込んでおり、物語とはつねに「出来事がすでにそれ自身のうちで「現実」の記録と「虚構」の記録とを交差させてしまっている」ものだとしている (Jacques Derrida, *Acts of Literature*, Ed. D. Attridge, Routledge, 1992, p. 35.)。
- (33) 「生き生きした現在は、その非-同一性から、そして把持的な痕跡の可能性から噴出するのだ。[……] 痕跡は、生き生きした現在の自己が「根源的にそれである」と言うことができるような一属性ではない。〈根源的-である〉を、痕跡から考えなければならないのであって、その逆ではない。こうした原-エクリチュールが、意味の根源で働いているのである」(Jacques Derrida, *La voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1967 [5^e édition « Quadrige » : 2016], p. 100-101. / 『声と現象』林好雄訳、筑摩書房、二〇〇五年、一八六-一八七頁。以下、VP, 100-101./186-187. と略記)。これは『声と現象』以来デリダが繰り返す問題にしている、主体の同一性をめぐる時間意識（あるいは「意識」そのものを可能にする「時間性」）の現象学ないし存在論の問いである。

帰としてのこの物語以前には存在しなければ署名もせず、また自らに生起する=到来する〔s'arrive〕こともない。そこまでのところは、現在までのところは、生きている私とは、おそらく、一つの予断にすぎない。署名する、あるいは捺印する〔封印を押す scelle〕のは、永遠回帰なのである。⁽³⁴⁾

ここでデリダは、前節で確認した議論と同じく、自伝の「自己 (autos)」を構成するメカニズムを「信用 (crédit)」と「署名 (signe)」という語彙で定式化している。しかし、ここで言われる「信用」ないし「予断 (préjugement)」とも言い換えられるこの契約は、ニーチェが、彼のテキストを死後に受け取る者たちと結んだものでも、ましてや彼の同時代人たちと結んだものでもない。これは紛れもなくニーチェその人が彼自身と、それも « récit » という不可能な自己-聴取を介して結んだ(ことになる)自己との契約である。前節の議論においては、「固有名」の反復可能性として分析されていた自伝のア・プリオリな他者性の構造が、言うなればここでは、語る「主体」そのものの現象学的・存在論的な構造として描出されているのである。

デリダはこの箇所でも、「私」は永遠回帰としてのこの物語以前には存在しな」と述べている。上で確認したように、ニーチェが自己に語る物語とは、もはや純粋な〈かつての私〉との再会ではなく、むしろその不可能性を宣告するものでしかなかった。語りうる「私」、「私」の過去として物語られる生とは、どこまでも無数の「再引用」のプロセスで生じた事後的な効果でしかない。しかし、この必然的な不純さを抱えた過去の「再駆動」こそが、過去を——絶対的な〈遅れ〉と〈差異〉を巻き込みながら——疑似的に反復することを可能にする。そして過去をこのような「再引用=再駆動」の効果と捉え直すとき、われわれは翻って、今この瞬間を生きていると確信しているところの〈現在の私〉という価値をも見直す必要に迫られる。「現在までのところは、生きている私とは」「一つの予断にすぎない」。過去の私の生がもはや絶対的に不純な「引用」のものでしか成立しないのと同様、この瞬間を生きている私の生それ自体もまた、絶対的に先送りされた、予測不可能な未来への郵便物ないし転送物のようなものではない。現在の私の生を、根源的な不確かさのなかでなお特異な何かとして保存し記録するのは、私の現在ではない。私の同一性=身元に「署名」し、「捺印し (sceller)」、その「封印を押された (scellé)」手紙のごとく生の記録をやがて受け取るのは、「永遠回帰としてのこの物語=再引用」なのである。過去と未来が、絶えずズレを生みながら螺旋のごとく循環し続けるこの再帰の「永遠回帰」の可能性以前に、「私」という存在は「自らに生起する=到来する」ことはない。デリダはある対談で、「récit」とは「単に過去を再構築する一つの記憶ではなく、それは「来たるべき未来へと身を投げ入れる=自己を関係づける〔s'engage〕」「一つの約束」であると述べている⁽³⁵⁾。自己に自らの生を

(34) OBG, 57.

物語る可能性は、もはや硬直した過去との関係ではなく、むしろその再引用＝再駆動を通じた過去との新たな出会い直しであり、それはまた絶対的に他なる未来への自己－投企でもある。しかしそこで見出される「自己」とは、もはやデカルト的な伝統的な「自己」とさえ言えぬ何かであり、にもかかわらず、まぎれもなく「自己」としか思えないような不気味な何かであるだろう。デリダはあるテキストでは、次のようにも述べている。

〔自己自身について語るという〕この反省＝反射構造は、自己との偶然の一致や自己への現前を産出しないというだけでなく、むしろ自己の到来〔avènement〕を企てる。それは他者としての自己自身——痕跡のうちにある自己自身——について「語ること」ないし「書くこと」の到来を企てるのである。⁽³⁶⁾

自己の生を自己に物語る——この反省ないし反射の構造は、まさしくデリダが自伝の「永遠回帰」と呼んでいた事態であり、それはまた自伝の「自己 (autos)」を構成する根源的な自己－触発である。しかしこの一種の「自分が話すのを聞く」構造は、もはや自己の現前を再構成するのでも、過去の自己との一致を聞かせるのでもない。むしろ私の過去そのものが、私の生の記録と思われたものが絶対的に不純なものであること、さらには、自己を物語ろうとする現在の私までもが取り返しのつかない仕方「他者」となりつつあること——自伝が私に耳打ちするのは、このもっともありふれていながらも「残酷な」(デリダがアルトーに見出す意味での)⁽³⁷⁾事実には他ならない。現在の私が自伝を物語る時、そこでは閉じた〈現在の私〉が〈かつての私〉を想起するのではない。むしろ、決して反復しえない〈過去〉の反復、絶対的に〈聴取しえなかった自己〉を後から (après coup) 聞くこの(不)可能性こそが、現在の私が〈来たるべき未来〉に聞かれうる可能性を到来させ続けるのである⁽³⁸⁾。

「他者としての自己自身」、「痕跡のうちにある自己自身」。自伝の「自己 (autos)」のうちにこれら還元不可能な他者性を聞きとるとき、自己－聴取の閉じた円環と思われたあの「卓越した器

(35) PS, 220.

(36) Derrida, *Psyché I*, op. cit., p. 17. /前掲、『プシュケー I』、一三頁。強調は引用者。

(37) 「悲劇的なものは反復の不可能性ではなく、反復の必然性なのだ。／残酷演劇が始まり実現されるのは、単一の現前の純粹性においてではなく、すでに再現化においてであり、〔……〕単一の起源の葛藤では決してありえなかったような、諸力の葛藤においてであることを、アルトーは知っていたのである (Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 364-365. /『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、二〇一三年、四九八-四九九頁)。

(38) デリダは同種の構造を、後には「反復」かつ「初回」という「亡霊」の論理＝「憑在論」として描き出していく (Jacques Derrida, *Spectres de Marx : L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, 1993, p. 31. /『マルクスの亡霊たち——負債状況＝国家、喪の作業、新しいインターナショナル——』増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七年、三七頁)。

官」は、そのまま「差異を聞き分ける」「繊細な耳」⁽³⁹⁾——「他者の耳」——へと反転する。本節の冒頭で引用したデリダの言葉を、いまやわれわれは他なる耳で聞く＝理解することができる。

ニーチェの署名は、彼が書くときに行なわれるのではなく、むしろ彼がはっきりとそう言っているように、彼が自らに開いた無限の信用によって、死後にはじめて行なわれたことになる。他者が彼とともに署名し、彼と同盟を結び、そのために彼を聞きに〔entendre〕やってくるときはじめて、彼の署名は行なわれたことになる。〔……〕それは言い換えれば、〔……〕他者の耳こそが署名を行なうということだ。自分に〈私^{モワ}〉と語り、私の自伝的なものの自己〔autos〕を構成するのは、他者の耳なのである。⁽⁴⁰⁾

自伝にア・プリオリに取り憑く、自己 (auto) の生 (bio) を聞きとるための未聞の「契約」、「署名」(graphie) の必然性。この文字通りの「自伝 = 自己 - 生 - 書き込み (auto-bio-graphie)」の構造は、もはや来たるべき「他者の耳」のみが聴取する「耳 - 伝 (oto-biographie)」と聞き分けることはできないのである。

3. おわりに——脱構築と「耳」の二重性

本稿では、われわれは『耳伝』の読解を通じて、デリダが「自伝 (autobiographie)」というテキスト形式、あるいは「自己 (autos)」を物語るという行為そのものの可能性を、「耳伝 (otobiographie)」に書き換えるその理論的な内実を検討してきた。ニーチェが「彼自身と取り交わした未聞の契約」、これは第一節で確認したように、まずもって彼の「固有名」にとり憑く未聞の他者たち、「ニーチェ」という名を反復し、彼の自伝の「自己」を可能性として開示したことになる無数の「耳」たちとの契約であった。しかし同時に、その契約はまたニーチェ自身の「耳」との、すなわち自己自身という来たるべき「受取人」——「現在」という時間では決して聞きえなかった〈自己 = 他者〉の声を聞く「耳」——との契約でもあるのだった。そしてこれら複数の水準に介在する他者性を、「自伝」を可能にする根源的な構造とみなすとき、デリダは「自伝」を、自己ではなく「他者の耳」が聴取する「耳伝」へと書き換えていることを、われわれは明らかにした。

自己に自己の生を物語る。これはデリダにとって、たしかに一種の「自分が話すのを聞く

(39) デリダはこの別種の耳の可能性を、『この人を見よ』のニーチェが誇る「小さな耳」に読み込んでいる。「ニーチェは小さな耳（つまり繊細な耳ということを言外にほのめかしている）の持ち主であることを自慢している。繊細な耳とは、繊細に聞き分ける耳であり、諸々の差異を、彼がきわめて注意をこらしてきた差異を感じ取る耳のことである」（OA, 70/86）。

(40) OA, 71/87.

(s'entendre-parler)」構造であり、それはまた「自己 (autos)」を構成する「耳」の自己-触発の一形態である。しかし今やわれわれは、ここでデリダが「耳」のモチーフのもとで語る可能性が、もはや差異を抹消する特権的器官の論理とは別種のものであること、いや正確には、批判すべき耳の論理そのものの書き換え、「脱構築」として示された他なる可能性——「他者の耳」の可能性——であることに気づく。しばしばデリダの試みが「音声中心主義批判」と形容されるように、たしかに『声と現象』から後年の「ハイデガーの耳」(『友愛のポリティックス』(1994)所収)等に至るまで、デリダのテキストには音声的ないし聴覚的モチーフへの鋭い問題意識があったことは事実である。しかし、その試みが「声」や「耳」の哲学的価値を否定するものなどでは決してなく、むしろ「声を極めて複雑な器官を介して聞かせる」⁽⁴¹⁾ための仕事であったことを忘却するならば、われわれはデリダの試みの意義をまさしく理解し(聞き)損ねてしまうだろう。実際、デリダは哲学の鼓膜を「破裂させるほど鳴り響かせる (Tympaniser)」ことを宣言した「タンパン」のなかで、すでに自らの試みを「あらゆる形のアンチ-何々の対立を回避する」⁽⁴²⁾こと、「哲学にとっては未聞の動きに従い」「〈自己の他者〉ではもはやないような他者」⁽⁴³⁾を思考する企てだと述べていた。したがってデリダの「音声中心主義批判」なるものがあるとするれば、それは形而上学的な「耳」を〈自己の他者〉と見放しその可能性を棄却することではない。むしろ、耳そのものの可能性(潜在性)を積極的に引き受け、自ら率先して耳の内部=迷宮⁽⁴⁴⁾へと入っていき(彼がレリスに見出す「ハサミムシ=耳の貫通 (perce-oreille)」のように)⁽⁴⁵⁾、その構造を真似し、引用し、パロディにし、もはやまったく異なる「声」を聞きとる〈他なる耳〉を発明することにある。パロールとエクリチュール、「驢馬の耳」と「他者の耳」……これらありうる無数の「対立」や「アンチ」の図式にどこまでも抗う戦略的挙措が「脱構築」と呼ばれるならば、デリダにとって「耳」とは、まさしく〈限界〉と〈可能性〉とを同時に秘めた二重の器官、二重の毒=葉にして、彼の哲学的実践が実演される場面(舞台)そのものであったと言えよう。

自己の生の物語を問近で聴取する特権的器官は、そのまま〈他者の耳^{オト}〉へと反転しうる。むしろ、本稿で示した『耳伝』の射程は、デリダの〈耳の脱構築〉とでも呼びうる試みのほんの一部でしかない。とはいえ、この自己(auto)と耳(oto)との根源的な関係への省察は、一見ただの言葉戯びにも見えるこの「耳伝 (otobiographie)」という語が散種させた、来たるべき新たな哲学的可能性であったはずである。

(41) PS, 142. 強調は引用者。

(42) MR, vii/上10.

(43) MR, v/上9. 強調は引用者。

(44) 内耳の迷路=迷宮 (Labyrinthe) のモチーフもまた、デリダが「タンパン」や『耳伝』でしばしば好んで用いるものの一つである。なお、耳の迷路の「外部」へと飛翔し「現前の太陽」へと向かったイカロスの末路は、デリダが『声と現象』の末尾で描いた通りである。

(45) MR, vi/上9.