

範例性と文学 —— デリダの論考から (2)

[自己の特個性と普遍性]

青 柳 悦 子

はじめに —— 普遍性の問い直しと「例」の思考

- I. 「究極例」における特個的なものの開かれ —— 『シニェボンジュ』『シボレート』
- II. 自己例証化の陥穽 —— 『他の岬』における自己選別批判
- III. 特個的な自己をいかに語るか —— 『他の一言語使用』

はじめに —— 普遍性の問い直しと「例」の思考

デリダはその活動のもっとも早い時期から「例 *exemple*」とは何か、なぜ人は「例」を用いてしか思考できないのか、その「例」というあり方が示しているのは私たちのどんな本源的性質なのかを問い続けてきた思索者であったと言うことができる。

デリダの「範例性」という概念をいくつかの著作を通じて検討した(したがって本研究¹)にとって貴重な先行研究となる)ホブソンの論文²や、「特個性[(英) Singularity]」の概念に着目したデリダ論を展開しているクラークの研究³で指摘されているとおり、デリダの「例」をめぐる問いは、20歳代半ばにおこなっ

¹ 本研究は、すでに発表した拙論「範例性と文学 —— デリダの論考から (1)」『文藝言語研究 文藝篇』49 (筑波大学大学院人文社会科学研究所文芸・言語専攻紀要, 2006年, pp.95-151), および本論文(「範例性と文学 —— デリダの論考から (2)」)と、執筆予定の「範例性と文学 —— デリダの論考から (3)」からなる。なお、本論文においても、フランス語および英語からの翻訳は、既訳がある場合でもそれを参考にしたうえで、新たに訳出した。

² Marian Hobson, « L'exemplarité de Derrida », in *Jacques Derrida [L'Herne 83]*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Editions de L'Herne, 2004, pp.378-384.(esp. p.378-379)

³ Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press, 1992

たフッサール研究およびフッサールの手稿「幾何学の起源」のフランス語訳の作業とともに展開された長大な考察⁴のなかですでに始められていたと考えることができる。「幾何学」に代表される普遍的理念体系（普遍的眞実）の存在可能性が、それとは対極にある本質的直観や経験的生活への参照なくしては考ええないという、普遍と経験（偶有）、あるいは抽象的理念と主観的な直観という相矛盾するものの不可避的接合の問題が、フッサール現象学の中核にあるものとしてこの研究で一貫して注視されているからである。フッサールによる「起源」探究との真剣な対峙のなかから浮かび上がってきたのは、ホブソンが要約するように、「超越論的なもの *le transcendantal*」と「経験的なもの *l'empirique*」（あるいは言語 *la langue*）とのあいだの「まったく特異な *absolument unique*」な関係⁵であり、デリダはその後もこの問題から目を離すまいとしたのであった。

この問題意識は、すでにとりあげたデリダのカント論「パレルゴン」（『絵画における真理』所収）⁶についても見ることができる。ここでいささか紙数を割いて、デリダを媒介として見えてくるカント美学すなわち『判断力批判』とくにその第一部「美的判断力の批判」の重要性について考えてみたい。

カントについてまず振り返っておけば、「人間のあらゆる心の働き」を統合的に把握しようとした彼が、その第一批判（『純粋理性批判』）において考究の対象としたのは、経験の参照をまったく必要としない「純粋理性」であった。それを補完するかたちで試みられた第二批判（『実践理性批判』）においては、現実の行為における人間の心の働きを検討することに努めたが、彼が関心を集中させたのは行為における「理性」の働きであり、これを通じて一般道徳の成立の要件を探求することが目指された。偶有的な条件を排して普遍的・抽象的に妥当なるもののみを考察の対象としようとするカントのこうした徹底した普遍主義者としての姿勢は、近代「美学」の成立を画した第三批判（『判断力批

⁴ Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, 1962. (邦訳, E・フッサール『幾何学の起源, J・デリダ——序説』, 田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳, 青土社, 1988年)

⁵ Hobson, « L'exemplarité de Derrida », p.378.

⁶ Derrida, « Parergon », in *La Vérité en peinture*, Flammarion, coll. Champs, 1978, pp.19-168 (邦訳, 「パレルゴン」『絵画における真理』上, 高橋允昭・阿部宏慈訳, 法政大学出版局, 1997年)

判』⁷⁾でも一層顕著となる。普遍的に共有されるもののみを「美」と規定するカントの姿勢は、とくに個人的な創造力や美的感性を重視する現代の普通の読者であれば驚きの念を禁じえないほどである。「美」の普遍性および「美」を判断する「趣味」判断能力の普遍性を初めから前提とし、かつ、その立証にたえず苦悶し続けているような、すなわち普遍主義を救わんがための循環論法が展開されているように思われるカントの美学論を扱うにあたって、デリダはカントの普遍主義そのものを批判する必要などもはや感じてはいなかったであろう。デリダのねらいは普遍主義者としてカントを退けることにはなく、むしろいかにカントの美学が普遍主義の不可能性をみずから例証しているかを指摘することであったと本論では考える。

カントの標榜する普遍主義に対するカント自身の矛盾を明らかにするものとしてデリダが焦点をあわせたのが、第三批判の第1部第1編第1章の§14「実例による説明」(仏訳 *Eclaircissement par des exemples*)であったことを思い出したい。このセクションの土台となる§13で展開されているのは、普遍的な趣味判断は個人的で偶有的な「魅力」*attrait* や「感動」*émotion* とは無縁であるとの主張であり、極端な普遍主義論の典型がここに見られると言ってよい。ところがこのきわめて純粋な普遍志向の表明につづく§14は、まさに個別的で偶有的であるほかはない「例」(実例)を援用して、みずからの普遍論を補強するものである。この明らかな矛盾こそ、デリダの出発点となる。カントの普遍美学そのものが、「例」(実例)による説明なくしては成立しない。超越論的な「普遍」という概念は、実は(それを思考する私たち人間にとっては)「例」という具体的・経験的なものに依存せずには存立しえない、という根源的な真実がカントによって証されている——まさに例証されている——と、デリダは主張したのであろう。フッサール哲学への問いかけと同じ問いの視線を彼はカントに向け、やはり超越的なものと経験的なものの不可分性(両者の「代補」的關係)という同じ答えをデリダは見出しているのである。ところで、§14「実例による説明」でカントが美および美的判断の普遍性をより明確に説明するために持ち出した材料とは何であったか言う、それは驚くべきことに「パレルゴン(装飾, 外=作品)」という語=概念=存在であったことにも触れておこう。「パレルゴン」とは「作品の外部」「作品には属さな

⁷⁾ エマニュエル・カント『カント全集8 判断力批判(上)』『カント全集9 判断力批判(下)』, 牧野英二訳, 岩波書店, 1999-2000年。フランス語訳は以下を参照した—— Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, éd. par Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. folio, 1985。

いもの」「非本質的なもの」にはかならない。「美しいもの」言い換えれば美的作品ないし芸術作品（すなわち「エルゴン」）の本質的定義を明らかにするために、「作品外のもの」が必要なものとして召喚されているのである。第三批判におけるカントの論証は、論証しようとするものの対立項を常にその内部へと呼び寄せる構造を持っていることが、デリダの採りあげた「パレルゴン」という事例に注目することで明らかになってくる。

さて、カントが「パレルゴン」の具体例として挙げるのは、絵画の額縁、彫像の衣服、建築物の周囲や造園における列柱である。これらはみなそれぞれが——カント自身が説明しているように——、作品（本体）への「外的な余剰」（仏訳 *supplément extérieur*）すなわち余分とみなせるようであり、それなしでは本体そのものの存在様態が変わってしまうような、本体の構成部分でもあるものである。まさしく、すでにして典型的にデリダ的な「代補 *supplément*」にはかならない。したがってこれらパレルゴンたちは内と外、本質と余分、中心と周縁の分割そのものをアポリアに追い込む⁸。ここで私たちにとって興味深い問題として浮かび上がってくるのは、こうした「パレルゴン」を援用した説明が、カントの議論全体のなかでどのような位置づけをもっているのかという問題である。

カントによる美学構築の試みを単なる純粹普遍主義の標榜と見るならば、このパレルゴンをめぐる考察はセクションタイトルとは逆に美の「説明」とはなっていない、余分な外部だということになる。しかし実は、デリダが目にしたこの矛盾したセクションこそまさにカントの美学的探究そのものの「説明」となっていて、広く言えばカント哲学全体の隠れた本質を明かすものではないかと思われるのだ。カントは「美しいもの」の理論化の試みを通じて、人間にとっては、普遍性は純粹なものとしては思考不可能であることを証し、だからこそ「純粹性」を犯すような事例（パレルゴンたち）を代表例として掲げたのではないか。とすれば§14は、カントの理論にとって奇妙なねじれによって偶然生じてしまった剩余的な外部ではなく、カント美学の中核に触れるものとして見えてくる。

こうしてカントの美学は、通常理解のように単に純粹に普遍性を標榜する

⁸ 上利博規「『絵画における真理』をめぐるデリダの言説」、『静岡大学人文論集』54-2, 2003年, pp. 1-22. とくに第1章。なお、範例性を問題とする本研究の観点からは、デリダが表象芸術家ジェラルド・テイテウス＝カルメルの連作を論じた「カルトゥーシュ」を扱う第3章の議論も興味深い。

ものとしてではなく、実は普遍性とその対立項たる特個性との分割をみずから破綻させようとした試みとして浮かび上がる。たとえばカント自身がその普遍美学の主張のなかで、「あらゆる趣味判断は特個的な判断である」⁹（強調カント）と言い切っている。ここで私たちはもともと第三批判そのものが、一見したところは矛盾する普遍性と特殊性との接合から出発していた（「判断力一般は、特殊的なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力である」¹⁰）ことを改めて発見する。とりわけ美的な判断能力すなわち「趣味判断」をカントは、主観的であつ普遍的なものと規定していた。たとえば§1では「美」とは主観によってとらえるほかはないものであり、なおかつそれが普遍的に共有されるときにのみ「美」と呼びうるのだという定義が掲げられている。また趣味判断（審美的判断）は主観的でしかありえないがその諸表象は客観的である、とも規定されている。審美的判断の根源的な特性は、主観と普遍、主観と客観という対立する二項の逆説的接合に求められている。さらにカントは§6でも「美しいもの」を「普遍的な満足の対象」であるとしているが、満足が主観的であることは言を俟たない以上、ここでも主観的普遍性とでも言うべきあり方が強調されていると言うことができる。加えて§8のセクションタイトルにおいて、「趣味判断においては、満足の普遍性はかならず主観的なものとして表象されずにはいない」¹¹とカントは繰り返しており、普遍性と主観性との合体現象としてこそ審美的判断（趣味判断）が画期的な重要性を持っていることを訴えている。

カントが第三批判を通じて堅持しぬいたこの主観性と普遍性との接合という一見逆説的な主張によって、カント美学は、「例」を通じて普遍性と特個性の

⁹ « [...] tous les jugemens de goût sont des jugemens *singuliers* », Kant, *Critique de la faculté de juger*, p.144.

¹⁰ カント『カント全集 8 判断力批判(上)』, p.26(序論, IV)。すでに見たように、この判断力一般をカントは二分する。「普遍的なもの(規則・原理・法則)が与えられている」場合に、特殊なものを普遍的なものに包摂する判断力を「規定的判断力」とし、「特殊なものだけが与えられて」いて判断力そのものが普遍的なものを見出さなければならないときに働くのが「反省的判断力」であるとする。第三批判は、この「反省的判断力」についての考究である。つまり、まさに個別的で特殊な事象を前にして、それを(自明ではない、ほとんど不可能な)普遍性へと接合する思考の作業について説明しようとしたものであり、美的判断力はその代表として考察の対象に採りあげられたのである。

¹¹ « Dans un jugement de goût, l'universalité de la satisfaction n'est représenté que comme subjective. », Kant, *Critique de la faculté de juger*, p.142.

接合について考究しようとしている私たちにとって、にわかには奥深く興味深い事例として立ち現われてくることになる。第三批判においてカントは、単に純粋な普遍論（普遍美学）を構築しようとしたのではなく、純粋に普遍的ではないような普遍性のあり方を、あるいは純粋に普遍的ではないような普遍性を思考する人間の判断力（思考力）のあり方を考究する試みを展開したことになる。だからこそ第一批判（悟性のなかでも経験とは無縁の純粋理性を探究）と第二批判（個人を超えた道徳的実践理性を考究）の後に——それらの単なる延長としてではなく——、みずからの理論を根本的に覆しかねない新たな補足として、第三批判が書かれずにはいなかったのだと考えることができる。いわば第一批判と第二批判という「エルゴン」にたいする、まさしく「パレルゴン」として第三批判があり、それは理性や普遍がそれ自体で純粋なものとしては存在しえないこと、主観や個性との深い結びつきなくして、つまりそれ自身の外部への開かれなくして、それら（理性や普遍）が成立することはありえないことを論じるために手掛けられたものだと言えよう。第三批判第一部のなかのさきのセクション「実例による説明」が、カント美学全体の、さらにはカント哲学全体の説明になっているというのは、この意味においてである。

普遍性と主観、いいかえれば、普遍性と個人・経験・偶有性は、実は私たち人間の心の働き全体のなかでもっとも重要な局面においては、いつも接合しているのではないか。カントはこの相対立するように見える二つの方向性（普遍性と主観性）の連携のさまを凝視するためにこそ『判断力批判』の考察をおこなったのだと私たちは読むことができる。だから超越論的観念論者＝理念主義者と通常目されるカントもまた、「例」というあり方をクローズ・アップしなくてはならなかったのだ。以上が、デリダを通じて見えてくるカントの問題である。

普遍性と個性（個別性、偶有性、経験、出来事）はどのように切り結ぶのだろうか。本来矛盾を含むこの複雑な関係のあり方を、決して単純化せずに考え抜こうとする姿勢が研究活動の最初期からデリダを一貫して支えてきたのだと私たちは言うことができるかもしれない。デリダはまず西欧形而上学の中心課題である普遍性についての思考に触れて、普遍性がはらむ矛盾（すなわち普遍性が経験的なもの・偶有的なものの支えを必要とするということ）に突き当たり、この問題から目をそらさないことによって、みずからの思想を構築しようとしてきたのではないだろうか。

本研究で核とする「例 *exemple*」という事象およびその抽象的特性としての「範例性 *exemplarité*」は、この普遍性と偶有性・経験性のアンヴィヴァレンス（単に二律背反するだけでなく、背反的でありながら両者が接合しているという二重性）そのものの象徴である。すなわち「例」は、通常の「例」概念が表わすような系列的・凡例的な側面と、「唯一例」「究極例」のケースが表わすようなめざましい、秀でた、比類のないあり方を示す側面との両方を内包するものとして現われるようになる。つまり「例」は、一般性さらには普遍性と、いかなる通約化にも理念化にも抵抗するような特個性とを結び合わせる。もともと、私たちが一般に「例」というものを用いるとき（たとえばデリダがルソーを例として採りあげるとき）、私たちはその「例」をまさに効果的で、他のものに代替することの不可能な、個別的魅力を備えたものとして用いている。しかし他方では、この例を使用して何事か一般的・普遍的なことがらの説明としている。逆に言えば、「例」は一般性・普遍性に奉仕しないならば例としての役割は果たせず、一方で、それが際立った、特個性を有していないならば例として採りあげられることもない。

本研究においては、「例」のはらむ普遍性と特個性の複雑な接合を「*exemplarité* 範例性」として論じてきた。しかしここで、もう一度、初歩的な段階に戻って諸概念を確認しておきたい。「*exemplarité*」という語は、名詞「*exemple*」およびその形容詞「*exemplaire*」の抽象名詞である。事情を複雑にしているのは（あるいは意味深いのは）、名詞「*exemple*」（基本的には系列をなすまつまり中の任意の「一例」を意味する）とその形容詞「*exemplaire*」（こちらは普通「めざましい、模範的な」の意味で用いられる）が、正反対の含意をもっていることである。ここから抽象名詞「*exemplarité*」の本来的な曖昧さが生じる。「*exemplarité*」は、一方で「*exemple* 例」の通常の意味、すなわち系列をなす多くの類例中の一例がもつ本質的特性を表わしえる。この「例性＝類例性」といった意味合いを仮に①の意味としておこう。しかし「*exemplarité*」という語は、もう一方で形容詞「*exemplaire* めざましい・模範的な」によって示される傑出性・唯一性・究極性を表わす語としても機能しえる。この「傑出性・模範性」といった意味合いを仮に②の意味としよう。デリダは「範例性 *exemplarité*」という語を場合によってこの①の用法で用いたり、また逆に②の用法で用いたりもしており、本研究で主張するようなその両者の複合的な意味合いでばかり常に用いているわけではない。しかしデリダのテキスト全般を見渡して彼の思考の全体を捉えようとしてみれば、デリダが、ときに①の

用法で、ときに②の用法でこの「exemplarité」という語を用いるということ自体が、この語が矛盾し背反しあう二つの側面を併せもつ語であることを示していることが納得される。総合的に捉えるならば、デリダにおいて「exemplarité 範例性」という語は、①の任意性や一般性さらには普遍性へと通じる意味合いと、②の特殊性・個別性・唯一性へと通じる意味合いとを、少なくとも潜在的にはかならず併せもつ語だと言うことができよう。

またここから逆に「exemple 例」の再定義を試みるならば、「exemplarité 範例性」の具体的な現われとしての「例」もやはり、本質的に①②の両面を含んでいる、あるいは少なくとも潜在的な可能性としてその両方を備えているものとして捉えられることになる。フーコー批判ですでにデリダが気づいていたように¹²、①の意味での「例」は「échantillon サンプル、見本」と言い換えられるが、これとは別に「例」には「modèle モデル、模範」と言い換える②の意味が存在する。つまり「exemple 例」は、さきに正反対の含意をもつと指摘した形容詞「exemplaire めざましい、模範的な」と合致しえるのである。デリダにとって「exemple 例」という語=概念=存在は、①と②の二種にふり分けられるばかりでなく、早くから両方を兼ね備えたアンヴィヴァレントな存在であることが意識され、さらには「例」をめぐる考察を随所で積み重ねていくにつれて、次第に、この両極併合性を基礎として、人間存在の、あるいは人間にとって「意味」あるすべてのものについての、特殊と一般、個別と普遍の接合状態をめぐるさまざまな探究を展開するようになる。これが本研究で言うところの、特個性 singularité と普遍性 universalité の重ね合わせとしての「範例性 exemplarité」をめぐる思考である。

本研究でのこれまでの作業から見えてくるとおり、「範例性」あるいは「例」をめぐるデリダの思考手続きには一定の傾向があると言える。デリダは、通常の「例」すなわち①の意味の「例」を直接論じることではなく、②の方の「模範・モデル」としての「例」、しかもいわば例外的で畸形的とも言える「例」、すなわち比類のない傑出した「究極例」ないし「唯一例」にまず着目する。たとえば、『弔鐘』における「神」という例」をめぐる議論がその典型である。その上で、ただ一つしかない、まったく特個的なものがなぜ「例」となるりうるのか、この矛盾した二面性を考え抜くのがデリダの作業である。

¹² 拙論「範例性と文学——デリダの論考から(1)」, p.104-106参照。

ところで究極的な唯一の事例がなぜ「例」となりうるのかという問いに対するデリダの答えは——『弔鐘』においては——，ただそれ一つしかない，至高の，究極的な存在であっても，「自分自身の例となる」という仕方によって「例」となり，理念化を果たし，一般性・普遍性への扉を開く，というものであった¹³そしてこの「自分自身の例となる」という究極例の不可思議なあり方をさらに詳しく検討することが，これから本論で見るとおり，その後の課題として取り組まれたのである。本論文ではこの，自己と「例」との関係を，デリダの様々な議論を通じて考えたい。

究極の特個事例が個性性に留まらずにいかにして普遍性ないし一般性への回路を併有するか。デリダはとりわけ文学（的）作品を素材としてこの問題を考える。本論文ではまず第Ⅰ節で80年代刊行の著作『シニエボンジュ』と『シボレート』を採りあげて，特個的な文学テクストを素材にデリダがいかにか普遍性・一般性への複雑な接続を見出しているかを検討する。前者のボンジュ論ではボンジュテクストの固有性（＝個性）がその記入と拭い去りの二重の運動によって範例的境位に至っていることが示され，後者のツェラン論では特殊な境遇の表現者として位置づけられるこのユダヤ詩人のテクストが，いかにか外部への回路を本質的に具有しているかを明らかにする。ともに「一」であることの多重性を詩人の存在を通して明らかにした論考として位置づける。次に第Ⅱ節で，ある仕方での個性と普遍性の接合の危険についてデリダがはっきりと警鐘を鳴らした著作『他の呷』を見る。これによって個性と普遍性の接合の功・罪両面が明確に提示されることになる。この著作はヨーロッパの自己特権化のメカニズムを厳しく糾弾したものだが，本研究としてはさらに，個性と普遍性とを結びつける「例」というあり方がいわば薬にも毒にもなるパルマコン的な機構であることがこの著作によって示されていることに注意したい。この「毒」の面を明確に意識することによって，かえって探求すべき「範例的」回路を丁寧に捉える基盤が提供されることになるからである。そして第Ⅲ節において，自己の個性を欺瞞に陥らずにいかにか他者に向けて語るかという課題への答えをいわば実践によって提示して見せた『他の一言語使用』（邦訳書題名『たった一つの私のものではない言葉』）を検討する。個性と普遍性の接続がはらむ危険を認識した上で，さらにその可能性を探求する試みであるこの著作を，おそらく「例」・「範例性」をめぐるデリダの議論の突端部分をなして

¹³ 同論文，p.109参照。

いると思われる90年代刊行のその他の著作群（『死を与える』『滞留』『パピエ・マシン』）の重要な基礎を提供するものとして位置づけたい。

I. 「究極例」における特個的なものの開かれ —— 『シニエポンジュ』『シボレート』

この節では、デリダのポンジュ論とツェラン論を採りあげる。詩人であるということ以外にほとんど共通点をもたないこの二人について、ここで一緒に節に並べて論じるに当たってあえて共通点を考えてみるならば、この二人は、それぞれに違った意味においてであるが、特殊な詩人とみなされる点が指摘できるだろう。フランシス・ポンジュは異端的な「物」の詩人として、パウル・ツェランは「ホロコーストを生き延びたユダヤ詩人」として、それぞれの仕方のみずからの特個性の中に堅固に立てこもった作家と一般にはみなされると言ってもよいだろう。デリダはいわば逆説的な読み直しをおこなって、彼らの詩テキストにおいて特個性が外部へと開かれているさまを論じる。特個性を極めることとそれが外部へと開かれることが両立するということを、デリダはこの二人の実例を通じて論証しようとしたように思われる。またより絞って言うならば、ポンジュ論は詩といふものが本質的にもつ絶対性を、またツェラン論はユダヤ共同体が本来もっている内閉性を、それぞれ内側から突き崩すことを企図した論考であるとみなすことができよう。

1. 『シニエポンジュ』

『シニエポンジュ』*Signéponge*¹⁴は1975年に10日間にわたってフランスのスリジー・ラ・サールで行われたフランシス・ポンジュについてのシンポジウム¹⁵での講演を刊行したものである。最初、1984年に仏語原文・英語訳対照版がアメリカで出版され¹⁶、仏語版の単行本としては1988年に刊行された。著作タイトルは、「署名 *signature*」と「ポンジュ」という固有名を接合したも

¹⁴ Derrida, *Signéponge*, Seuil, 1988.

¹⁵ シンポジウムタイトルは *Ponge inventeur et classique*（「発明家かつ古典作家ポンジュ」とでも訳すことができるだろうか）。

¹⁶ *Signéponge/Signsponge*, Trans. Richard Rand, New York & Guildford: Columbia University Press, 1984.（これより前に、*Oxford Literary Review*, vol.5-1&2, 1982に掲載された版が初期形態としてあり、刊行本はこれに加筆等をおこなったもの。）

のであり、さらに「スポンジ ^エéponge」という語や「記号 ^{シニエ}signe」という語も含んでいると読むことができる。

なお付言しておくならば、フランスでの刊行が口頭発表後10年以上を経てからとなったためか、デリダの著作として『シニエポンジュ』はそれほど重視されていないように見受けられる。しかしデリダは意外にもポンジュのテキストに自分の問題意識と根源的に接するものを多く見出していたように思われる。もしかしたら逆にこの近さがフランスでの刊行を遅らせたのかもしれない。いずれにしても、1988年に改めて出版することにより、このポンジュ論は、90年以降のデリダの活動の重要な基盤となったと推察される。また、デリダのポンジュに対する関心が75年のシンポジウムの機会のみで終息したのではないことは、ポンジュをめぐる1991年になされた二つのインタビューを収めた書物¹⁷からも読みとることができる。

1) 反=詩としてのポンジュ

フランシス・ポンジュ（1899-1988）は一般に詩人と称されるが、彼の書いたテキストは詩とも散文ともエッセーとも分類しがたい特異な文章であり、この意味ですでにポンジュは詩人ならざる詩人である。代表作『物の味方』*Parti pris des choses*（1942）¹⁸が端的に示すとおり、ポンジュ作品の特徴はその内容も、通常の「詩」が題材とすることはない詩趣を欠いた「物」たちであることが多い。たとえばこの『物の味方』で採りあげられるのは、牡蠣やかたつむりや小エビといったつまらない動物たち、あるいは苔や樹木や植物、そして何より籠やろうそくや小石といった無機物たちである。さらに運動家や出産したばかりの若い女性といった人間もそれらと列挙されることによって、「物」の仲間に数え入れられる。加えて、これらと並列されることで、「秋の終わり」や樹木の経験する「季節の循環」のように出来事や状態もまた「物」の事例に組み入れられる。そして、たとえばこの“詩集”に収められた「かたつむり」という散文詩でも顕著なように、ポンジュはあるときにはこうした「物」たちの側に立ち、あるときにはそれらの傍らに自分を置いて、自在に想像力を働かせて独自のテキストを紡ぎ出す。こうしたポンジュの創作作業の全体が、人間の

¹⁷ Derrida, *Déplier Ponge : Entretien avec Gérard Farasse*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

¹⁸ Francis Ponge, *Parti pris des choses* (1942), repris dans *Ponge, Tom premier*, Gallimard, 1965（邦訳、『物の味方』、阿部弘一訳、思潮社、1971年）。

操る通常の言語が担う意味作用、言い換えれば強固に慣習化された正当で自然と目される自動的な意味作用との峻烈な闘争を成している。しかもポンジュの場合この闘争はいたずらに言語や意味の忌避に行き着くのではなく、ことばの新たな可能性の開拓へとつながる。ジュネットが『ミモロジック』ですでに採りあげたように¹⁹、ポンジュのテキストにおいては文字の表記的側面の活用が特徴的である。たとえば「そのGが示しているように、運動家〔gymnaste〕はやぎひげと口ひげをたくわえ、大きな房をなすこめかみの巻き毛がそれに届かんばかりになっている」²⁰といった文章や、有名な「14 juillet」の例²¹（「7月14日」を意味するこの文字列を、この日すなわちフランスの「革命記念日」に槍と旗を先頭に立て、竿や別の槍や熊手をもって帽子を跳ね上げながら行進する群集のさまを表記したものとして読み解く）など数多くの楽しい試みがなされているが、これらは、言語を操る人間主体のくびきを逃れた新たな次元において、言語の可能性を提示しようとする活動だと言うことができる。

ここで、「詩 poésie」一般についてのデリダの姿勢を確認しておくことにしたい。デリダはちょうどこの『シニエポンジュ』がフランスで公刊されることになった1988年に、イタリアの雑誌『ポエジア』に「詩とはなにか？」²²という文を寄稿している。ここでデリダはまず、詩というものが本来的に含むものとして、硬直的で自己閉鎖的な性質を指摘する。すなわち詩が私たちに課するのは、「暗記せよ apprendre par cœur」という命令だとデリダは言う。「詩は言っている——私は口述書き取りされたものだ、私を暗記しなさい〔=心で学びなさい〕、書き写し、寝ずの見張り番をして、私を守り抜きなさい、〔私を堅く守って〕目の前で私が口述されるところをよく見なさい、と」²³。詩は読

¹⁹ Gérard Genette, *Mimologique : Voyage en Cratylie*, Seuil, 1976 (邦訳『ミモロジック——言語的模倣論またはクラテュロスのもとへの旅』, 花輪光監訳, 書肆風の薔薇 [水声社], 1991年)。とくに第16章「語の味方」参照。

²⁰ « Comme son G l'indique le gymnaste porte le bouc et la moustache que rejoint presque une grosse mèche en accroche-cœur sur un front bas. », Ponge, *Tom premier*, p.72 (邦訳, p.63)。

²¹ Francis Ponge, *Pièces*, Gallimard, 1961, p.50. Cf. Genette, *Mimologique*, p.389 (邦訳 p.556)。

²² Derrida, « Che cos'è la poesia? », in *Poesia*, I, novembre 1988. フランス語版は, *Poésie*, no.50, 1989 に掲載 (repris dans Derrida, *Points de suspensions : Entretien*, Galilée, 1992, pp.303-308)。邦訳, 「心を通じて学ぶ——詩とはなにか」, 『総展望フランスの現代詩』(『現代詩手帖』30周年特集版) 1990, pp.248-258。

²³ « Je suis une dictée, prononce la poésie, apprends-moi par cœur, recopie,

み手に「私の文字 [= 手紙] を食べ、飲み、呑み込みなさい」²⁴という命令を課してくるのであり、読み手はひたすら詩を呑み込む者として自動化される。詩のこうした特権的強制力をデリダは、詩の「l'autoroute 高速道路、自己ルート」と突飛な比喩表現を用いて批判する。詩を前にした読み手は、強い強制力をもつこの詩の「高速道路=自己ルート」にみずから服従し、改変不能・不可侵のものとして詩テキストの絶対的な単独性に身をあずけることになる。

「詩について語るならば、君は愛する——それをその特徴的な形式において保持することを。言い換えれば代替不可能なことばの字句通りのあり方において。」「字句通りに——すなわちこういうことだ。君は絶対的に単独的なある形式、ある出来事を〔心に〕覚えておきたいと望むだろう」²⁵。繰り返し強調されているとおり、暗記を強制するものが詩であり、詩はみずからの単独性・個性を、その字句どおりに、そのまま堅固に保持し続けようとする。

こうした一般的な詩のありようとは異なって、詩への反逆²⁶の詩人であるポンジュのテキストは、いわゆる詩的な凝縮的表現を退けた、ある意味で簡素な説明文のような散漫な文章からなり、またいわゆる詩的な主題を徹底して排して「物」の、あるいは「物」についての異様なつよびが記されているために、読み手に暗記ではなく問いかけや抵抗や変奏を喚起する。しかもポンジュのテキストにしばしば現われる言語記号の書記的物質性への愉快な拘泥はまさに暗誦を不可能にし、一直線に展開する詩の高速道路に読み手を乗せる体制との乖離をはっきりと示す。詩的ではないポンジュの詩テキストはデリダにとって、詩テキストの力を問い直す絶好の材料だと言える。

veille et garde-moi, regarde-moi, dictée, sous les yeux », *Points de suspension*, p.303-304 (邦訳 p.249)

²⁴ « Mange, bois, avale ma lettre », *ibid.*, p.305 (邦訳 p.251)

²⁵ « Tu aimes — garder cela dans sa forme singulière, on dirait dans l'irremplaçable littéralité du vocable si on parlait de la poésie [...] »; « Littéralement : tu voudrais retenir par cœur une forme absolument unique, un événement [...] », *ibid.*, p.305; p.305-306 (邦訳 p.252)

²⁶ ポンジュの「反=詩」の姿勢は、たとえば——タイトルにもその姿勢が明らか——『プロエーム』(散文と詩を結び合わせた造語)という散文詩集において、ラ・フォンテーヌやラモーやシャルダンなど歴史上の大詩人たちや、またランボーやマラルメやヴァレリーなど近代詩の巨星たちを退ける主張としても示されている。Cf. Ponge, *Proème*, in *Tom premier*, p.220, 222.

2) 「物」と特個性の力——外部へ向けて

さて「物」の味方であるポンジュの「物」とは、一般的な理念化に抵抗する「特個的な *singulier*」存在にほかならないだろう。体系化や普遍的意味作用を嫌うポンジュが示す特個的なものへの傾倒は、すでにみたとおり、普遍的・一般的な意味や価値を逃れる卑近な「物」たちへの執着や、言語記号の書記的物質性への拘泥にも明らかである。なにより体系化や普遍性を創出する人間の主体的意識（およびそうした人間主体の特権意識）への痛烈な批判こそポンジュの創作活動の淵源をなしていると言える。ポンジュは人間の主観をつきはなす物の世界の浸透しがたい厚みをこそ愛す。そして、人間にとって異質なこの「物」たちと接する体験を無限の反復とヴァリエーションという言葉の永久運動を通じて表わす活動を「物遊び *objeu*」と呼び、それによって至る至福の境地を「物飲み *objoie*」とポンジュが名付けていたことをここで思い起こそう²⁷。しかしながらデリダがポンジュの味方であるとすれば、ポンジュが称揚するこの「物」たちの特個性はただ単に特個的・単独的・異質なままに留まっていたはならないはずである。さらに言えば、特異きわまりないポンジュのテキストそのものが、絶対的に単独的なある形式・ある出来事として——単にそうしたものとして——留まっていたはならない。「物」の特個性と、「物」に接する私たちの特個性とを抉り出してみせるまさに特個的なテキストであるポンジュの言語作品が、特個的でありながらいかにみずからの特個性を打ち破っているか、それを見届けるのがデリダの狙いではあるはずである。

ポンジュにおける「物」と特個性との本質的なつながりについて、デリダはまず次のように強調する。黙した「物」は「他者 *l'autre*」そのものであり、どんな法にも従わない。だがそれは同時に、それ自身の不可能な法を提示してくる、とデリダは論を展開する。それはまさに、法が不可能である、という法（則）だ。デリダはポンジュの立場に立つかのようにして、ポンジュ世界のメ

²⁷ *objeu* は「物 *objet*」と「遊び *jeu*」を結合した造語であるが、ここには「偏執 *obsession*」の意味も込められ、言語の本質は際限のない反復とヴァリエーションを通じて完成に至ることのない永久の運動として現れる、とされる。しかもこの倦むことのない反復と変奏は、遊びの源泉である。『表現の執念』はまさにこの「物遊び *objeu*」の実践となっている (Cf. *Rage d'expression*, in *Tom premier*)。「物飲み *objoie*」という概念にも見られるとおり、言語を開発する活動がポンジュにおいては、人間を無力化するのではなく、人間を幸福にするという野望の表れである点にも注意したい (Cf. *Le Savon*, Gallimard, 1967)。おそらく反復可能性を思想の中核としつつ次第に意識的に人間肯定の議論を展開しようと試みたように思われる後期のデリダは、ポンジュからきわめて強い本質的な影響を受けているように感じられる。

カニズムを解剖する。物は私に不可能性そのものを突きつけてくる。このように物はアクセス不能であると同時に無媒介的に、直接的に、私に迫ってくるものである。つまり物は特個的でありながらそれ自身の内部に閉じることがない。人間にとってどこか異様な「物」たちの存在様態を採りあげつつ、「物」をめぐる人間の意識と「物」そのものの意識に言及しつつけるポンジュのテキストは、「物」の特個性を強調しつつ、「物」がもつそれ自身の外部との接触の能力を謳っている。ポンジュの世界において「物」は決して物質的に凝固しきることではないのであって、触発力に富む「物」の方が人間よりも主導権を握って、変幻に富む認識へと人を誘い出すのである。ポンジュをめぐるデリダの説明を追ってみよう。

言葉もなしに、私に話しかけてくることもなしに、それ [=物] は私に訴えかけてくる、私だけに、私の代替不可能な特個性において、そして私の孤独においても。物に対して私は絶対的な敬意を負っているが、それをいかなる一般的な法も仲介することがない。²⁸

物自体がむろん特個的存在であり、それに接する者もまた特個的な存在となる。しかしその“私の特個性”は、私自身のうちに閉じることがない。物の本質は人間にとっての違和感・他性にあり、接近不能なこの物との対峙は、私を私の外へと無限に連れ出すのである。それが「物」からの「訴えかけ」の力であろう。上に引用した文章につづけてデリダは次のように言う——「つまり物の法は、特個性であり差異でもあるのだ。無限の負債が、果てのない義務が、私を物に結びつける。私がそれを弁済しきることは決してない」²⁹。それぞれに特異な「物」は特個性のかたまりであると同時に、それだけでなく常に他を参照して差異の効果を発揮し続ける。また、「物」に惹きつけられ「物」に接する特個的な私は、この特個的にかつ差異の乱反射する場の中で、けっして何かを理解しきったり、「物」を前にした自己を把握しきったりすることがなく、自己自身とのずれを際限なく体験しつつけることになる。

このようにデリダは、特個性の頂点においてその特個性から外部への開かれが生じることを示した場として、ポンジュのテキストを捉えている。デリダの

²⁸ « Sans un mot, sans me parler, elle [=la chose] s'adresse à moi, à moi seul dans mon irremplaçable singularité, dans ma solitude aussi. A la chose je dois un respect absolu que médiatise aucune loi générale [...] », *Signéponge*, p.19.

²⁹ « la loi de la chose, c'est aussi la singularité et la différence. », *ibid.*

この著作『シニエポンジュ』はタイトルにも端的に示されているとおり、ポンジュのテキストを題材に、「署名=サイン」というテーマと「スポンジ（吸収するもの／拭うもの）」というテーマを論じ、さらに両者を組み合わせて——あとにも見るとおり——署名をスポンジで拭い消す（ような署名の仕方）というテーマを論じたものである。ポンジュの作品は、さまざまな小テキストのほとんど連関を欠いた偶有的な列挙が特徴であり、一つ一つの小テキストが、それぞれ自身の特個性を主張している。その意味で個々の小テキストはおのれ自身の独立した署名を形成していると言ってもよい。だがそれらは全体として、いかにも特異きわまりないポンジュのテキストとしての特質を作り上げている。通約不能でそのたびに異なる、そのたびごとに代替不可能な特異な小テキストたち（それらの署名）が、列挙並存されることによって、不思議にも一つの大きな全く別の署名（フランシス・ポンジュという署名）を形成する。デリダは、ポンジュのテキストが教えているのは署名がテキストとなること、テキストが物となること、物が署名となることだと述べたあと、以下のように説明する。

なぜなら〔中略〕彼のテキストのおのおのの出来事であるからだ。特個的な、単独な、特殊語法的な出来事であるからだ——少なくとも出来事というものがおのれの縁について生じうるとしてのことだが。例や引用を挙げるのが困難であるのはこうした理由による。私はここで苦悩をさらけ出す。もしおのおののテキストが単独であり、けっしていかなるほかのもの例でなく、署名者一般によって模倣されえない署名であり、名前そのものを背負っているものであるならば、論証のなかでいったいどうしてなんらかのテキストを、例を、引用することができようか。それでもしかし、〔作家の〕特殊語法の法則なり類型なりが存在する。そこから私たちの苦悩が生じる。発動しまさしく署名を成す劇的事象とは、この執拗で、飽くことなき、いかにも顕著な傾向として際限なく繰り返される反復であり、しかも反復されるものはそのたびごとに代替不可能なものであり続けるのだ。³⁰

³⁰ « C'est [...] que chacun de ses textes est un événement : singulier, unique, idiomatique, si du moins un événement s'arrive jamais à son bord. D'où la difficulté de donner des exemples et des citations. J'expose ici une souffrance : comment citer un texte, exemple dans une démonstration, si chaque texte est unique, exemple d'aucun autre jamais, signature inimitable par le signataire général et

ここでまず言われているのは、特個的で単独的であったはずのポンジュの小テキストたちが——そのどれかをほかのテキストたちの例として用いることなどとてもできないようなバラバラのテキストたちが——、その特個性を減じることにはないにもかかわらず、ある種の反復をなしているという事態である。際限のない反復のドラマによって、個々の特殊のテキストが一般化される。個々のテキストに署名があるとすれば、それは個々別々の固有名をもつはずだが（したがって「署名者一般によって模倣されえない」）、それらはポンジュという「署名者一般」の署名のもとに置かれることになる。しかも引用の最後の部分で述べられているように、この一般化された署名を付されても、個々のテキストの奇異さ、特個性は失われることがない。このくだりは、特個性の特権的な場であるポンジュのテキストが、個々の小テキストにおいても、その全体においても特個性を有しているがために、特個性の突出とその相殺とが同時に生じていることを説明しようとするものである。特個性の頂点を維持しつつ他との連携が実現されている場として、デリダはポンジュのテキストを援用しているわけである³¹。

3) 「スポンジタオル」と“無”の例

特個性の最高度での維持とそれと同時に生じえる外部への反復的な開かれについては、ポンジュのテキスト全体の象徴ともなる「スポンジ=雑巾 la serviette-éponge」という「物」を鍵としてデリダがおこなう考察を見るのがもっとも分かりやすいだろう。「ポンジュ Ponge」という詩人の固有名をそのまま含むこの「スポンジ éponge」は、すでに述べたようにデリダによって、すべてを含みまた拭い去るものとして読みとられていた。

この論でスポンジというテーマと表裏一体のものとして展開される署名というテーマについて見ておこう。まず「一般的署名 signature générale」という

porteur du nom lui-même. Il y a pourtant une loi et une typologie de l'idiome, et de là notre souffrance. Le drame qui agit et construit toute signature, c'est cette répétition insistante, inlassable, tendanciellement infinie de ce qui reste, chaque fois, irremplaçable. », *Signéponge*, p.23.

³¹ ポンジュにおける特個性が外部へと開かれたものであることについては、ポンジュをめぐるあるインタビューでデリダが次のように簡潔に述べている。「彼はそれ自身をしか形象しないが、まさにそのことによって、他の何ものかの形象=比喩となるようなある特個的な本質へと視線を定める。」« Il fixe son regard sur une essence singulière qui ne figure rien qu'elle-même et qui, par là même, devient figure d'autre chose. », *Déplier Ponge*, p.102.

概念を用いて、デリダは、署名がもつ自分自身を署名として自己指示するという機能を確認する³²。署名はそれが署名であることを入れ子的な折り返し、すなわち自己参照機能によって示す。つまり個々の署名行為は、それ自身が「署名一般」に属するものであることをマークしているということである。ポンジュに関してデリダはここで「スポンジ」を導入する。ポンジュのテキストでは「スポンジ」は（ポンジュという名を含む）「固有名詞 *nom propre*」的性質を含んでいることになるが、「スポンジ雑巾^{タオ}」は、汚いものと同時に「きれいなもの *le propre* (=固有のもの)」を拭きとるものであるとデリダは指摘する。つまり署名という固有なるものは、ポンジュのテキストにおいて、一方でそれ自身を強調し、他方で自分を消し去ることになる。するとテキストは、署名を消去することによって（作者の延長的存在から）「物」そのものとして立ち現われることになる。ポンジュの場合逆説的にも、「物」そのものとなったテキストは、まさしくポンジュ文学の最高の形象すなわちポンジュの署名そのものとなる。『シニエポンジュ』において「署名」というテーマは、みずからを記すとともにみずからを消去し、そのことによって再びみずからを記すという、記入と消去との何重もの重ね合わせの問題とされているのである。

ここで本研究にとって興味深いのは、「署名」のこうした両義的存在様態を明らかにする手立てである「スポンジタオ」を媒介として、デリダが「例」をめぐる考察を展開していることである。

まず「スポンジタオ」は、たとえばポンジュの代表作の一つである『プロエーム』のなかでも言及されているが³³、デリダの指摘する通り、ポンジュ自身によって「つまらないものの第一例」、「価値のないものの最良の例」とされている³⁴。その上でさらにデリダが強調するのは「スポンジタオ」は単に価値がないのではなく、つまらないもの、価値のなさ、なんでもないことそのものの例にほかならないということである。

スポンジタオは、ほかのものと比べて否定的な価値をもつこととか価値がないことを表わすのではない。それは、価値のなさ、なんでもないこと、ごくくだらないもの、ほとんど値打ちのないどうでもよいものなどの例そ

³² *Signéponge*, p.47-48

³³ Cf. *Proèmes* (II. Page bis, X), in *Tom premier*, p.234.

³⁴ « la serviette-éponge est le premier exemple du peu de chose, de la chose [...] : le meilleur exemple du sans prix. », *Signéponge*, p.73

のものとなるのだ³⁵。

つまりそれは、「なさ rien」そのものの例という不可能な例として私たちの前に在るのだ。デリダはさらに、この「なさ」の例たる「スポンジタオル」のあり方は、この「物」の奇妙さ、特異性、特個性に由来していると論じ、「スポンジタオル」を通じて、突出した特個性を「価値 prix のなさ」と接合する——「それはかくも特殊で、かくも無意味で、かくも特個的で、いくらでも折り返し可能であるがゆえに、価値を持ってはず、無価値である。ということは接近不可能な価値しか備えていないということだ」³⁶。究極例である「スポンジタオル」は、無価値そのものの例として、まさになんでもないもの、存在しないもの、接近不可能なものの例としてあるのである。

ここに見られるのは、たとえば“神”という至高の例とはちょうど逆の、無価値性そのものの究極例という逆説である。しかし“神”もまた結局のところ、人間にとっては確定不可能な、なんだかわからないものの例としてその究極性を保っているとすれば、むしろ無価値そのものの究極例の方が、究極例としてより価値が高いということになる。だからこそデリダは先の表現で、実に巧妙に、「価値のなさ」が「最高の価値をもつ」ことを示す逆説的な表現 (n'avoir pas de prix「価値を持っていない」→「値をつけられないほど高い」、sans prix「価値がない」→「途方もなく高い価値がある」) を用いていたのだ。先の文はしたがって次のようにも読まなくてはならない——「それはかくも特殊で、かくも無意味で、かくも特個的で、いくらでも折り返し可能であるがゆえに、途方もない価値をもち、最高の価値を有する。ということは接近不可能なほどの価値を備えているということだ」。なんでもないものの究極例は、まさしく究極例として最高の価値を有するのである。

4) “無”の例の偶有性と反復可能性

このように究極例の最高の価値の根拠を、デリダが、なんでもないこと、無意味であることに見出していることをよく覚えておきたい。

³⁵ « La serviette-éponge ne représente plus une valeur négative ou nulle parmi d'autres. Elle devient l'exemple même du sans valeur, du rien ou du si-peu-de-chose, le n'importe quoi de peu de prix [...] » *Signéponge*, p.73

³⁶ « Elle n'a pas de prix, elle est sans prix à force d'être si particulière, si insignifiante, si singulière et si multipliable. D'un prix, dès lors, inabordable. », *ibid.*

しかもこの「スポンジタオル」という例は究極例でありつつ、もう一方では、偶有的・偶然的に、恣意的に、たまたま挙げられたものとしてポンジュ自身によって位置づけられていることを、デリダは強調する。ポンジュの「世界のかたち」³⁷という詩文のなかでも、「スポンジタオル」は水族館の小エビや埠頭の石や鍵の差された鍵穴とともに、ほとんどでたらめに挙げられ、もっとも特殊な形態をもつと同時に偶有的な評価をしかもたないものとして価値づけられている。

だからこそ「スポンジタオル」という偶有的な例は、世界の偶有性そのものを例示する特権的な例となる。デリダは「スポンジタオル」といういわば偶有的特権例を通じて、ポンジュのテキスト全体を「例」の働きの場として説明し直す。「スポンジタオル」は「世界のかたち」そのものを例証しているのであり、「例たちのなかの例」である。すなわちすべての事物たちの例である。したがって「スポンジタオル」はこの世界のすべての事物を例証していることになる。逆に言えば、すべての事物が——「スポンジタオル」に例証されるように——「かくも特殊的で、ばかばかしい物たち」であるということになる。あまりにも特殊的で、ばかげたものであるために、それらはどれも「なんの例でもない〔＝無の例である〕ような例だということになろう。だからどれ一つとして突出して「模範的 *exemplaire*」ではありえない（代表すべき諸例を引き連れてはいないのだから）のだし、しかし逆に言えば、一つ一つの事例がすべて過剰な仕方でも「模範的 *exemplaire*」だということになる（各々が類例をもたない究極例として）。こうして世界中の「物」たちはすべて「特個性そのもの」例——例なき例、比類なき例——であることになる。それらひとつひとつが恣意性と偶有性の究極例なのだ。特個的でかつ世界そのものの例であるようなあり方、だが何をも例証しないような、あえて言えば無そのものの例であるようなあり方である。それこそが、ポンジュのテキストの様態そのものだとされる。先に見たように、固有性を刻み込みつつ固有性を消去し、みずからを署名として一般化しつつ拭い消し去るという仕方でもしか署名しない、そうしたポンジュの署名行為と同様に。そのつど突飛で特殊的・単独的でありながら、同じものの飽くことなき反復でもあるようなあり方、それがポンジュのテキストの本質だとデリダは述べている³⁸。

³⁷ « La forme du monde », in *Proème, Tom premier*. p.131-132.

³⁸ 「スポンジタオル」という例をめぐる謎めいた以下のくだりを解釈したものである。「Exemple de la *Forme du monde*. Pour la forme du monde, ni plus ni moins.

無についての究極例は、特個性の極致を形成しながらも、同時にその本質的偶有性ゆえに無数の反復へと開かれている —— これがデリダのポンジュ論『シニエポンジュ』での「例」の概念である。難解な思考の遊戯にふけるかのごとき哲学者デリダと軽妙なる物の詩人ポンジュの組み合わせは、おそらく普通は、読者にとって意外に思われるだろうが、なんとポンジュはまさにこうしたデリダの考えをそのまま要約したかのような、まさにデリダの哲学的著作の特徴をあらかじめ抜書きして凝縮したかのような言葉を残してもいる。それは『物の味方』に収められた「小エビ」というテキストの一節であるが、デリダ自身がこのテキストを前にした驚き（すなわち、特個的な問題意識をもつ自分の言葉があらかじめ反復されてある別の署名者のテキストに記されているのを目の前にする驚き）が私たちにもよく伝わってくる。デリダ自身による強調を付しながら、その一節が『シニエポンジュ』に引用されている。

天気の良いときも悪いときも新鮮で fraîche 豊かな水のなかで、ある一つの形の再生産をリマーク remarque すること以上に、また、同時にいたるところで無数の版 millions d'exemplaires へと自然によって散種 dissémination すること以上に、いったい何がある一つの形により多くの興味を付加することができるだろうか。³⁹

Mais exemple parmi les exemples. De ces choses si particulières, idiotes, que ce sont toujours des exemples qui ne sont exemples de rien pour être trop exemplaires, exemples sans exemple de la singularité même, nécessité de l'arbitraire et de la contingence, comme chacun de ses textes, chacune de ses signatures, toujours unique, sans exemple et pourtant répétant inlassablement la (même) chose, le même. » *Signéponge*, p.74 「『世界のかたち』の例。世界のかたちに対しての、それ以上でもそれ以下でもない例。しかし例たちのなかの例。かくも特殊的で、ばかばかしい物たちについての〔例〕。それゆえいつも物たちは、何の例でもない〔＝無の例である〕ような例であって、だからこそあまりにも模範的である。特個性そのもの、恣意性と偶有性の必然性についての比類なき例。それはちょうど彼のテキストそれぞれと同じであり、彼の署名それぞれと同様である。それらはつねに単独で、比類がなく、しかしながら飽くことなく（同じ）物を、同じを反復する」。

³⁹ « Qu'est-ce qui peut d'ailleurs ajouter plus d'intérêt à une forme, que la remarque de sa reproduction et dissémination par la nature à des millions d'exemplaires à la même heure partout, dans les eaux fraîches et copieuses du beau comme du mauvais temps? », cité dans *Signéponge*, p.112. Cf. Ponge, *Tom Premier*, p.100.

一つ一つの究極例が本質的に「なんでもないもの」の例であること、それがポンジュを通じてデリダが提示する「例」をめぐる第一の特質である。デリダはこの著作のカバー裏にも採録した文章で、おそらく故意に、ほとんど意味のない「例えば par exemple」という表現を用いている。何物か（ここでは「ポンジュの名」）を例であるとして、ほとんど無意味なようにして、だが実は際立たせて提示するこの表現法を通じて、デリダは「例を通す par exemple」という手続きが、対象を同時に無化した特殊化する運動であることを意識化している。しかも唯一つ、特個的なものとして採りあげられるこの例は、潜在的な類例へと、例がないにもかかわらず、開かれることになる。この反復可能性が『シニエポンジュ』で強調される「例」の第二の特質である。まさしく特個的で例外的なポンジュの詩テキストは（まるで詩テキストではなく事例集のようであるのだが）、例として論じられることによって、詩テキスト一般の本来的可能性を例証するものとして立ち現われてくる。

5) 「非＝絶対」詩

最後にもう一度、1988年の「詩とはなにか？」というデリダの^{ポエジー}小論にもどってみたい。そこでは詩はまず、^{ポエジー}字句どおりの暗記を強制してくるものであり、自己の単独性に閉じこもった強引な装置として位置づけられていた。だがデリダは単に詩をこのように単純に否定しつつづけるわけではない。さきに採りあげた引用の続きをみてみよう。

字句通りに——すなわちこういうことだ。君は絶対的に単独的なある形式、ある出来事を〔心に〕覚えておきたいと望むだろう。そうした形式・出来事に関しては、触れることの不可能なその特個性が、アイデア性、アイデア的な意味を、いわゆる文字の身体から切り離すことがもはやない。この絶対的な非分離、絶対的な非＝絶対、そこに君は詩的なもの起源を呼吸する⁴⁰。

詩とは絶対的な単独性を想定されているものであるのだが、重要なのは、その

⁴⁰ « *Littéralement* : tu voudrais retenir par cœur une forme absolument unique, un événement dont l'intangible singularité ne sépare plus l'idéalité, le sens idéal, comme on dit, du corps de la lettre. Le désir de cette inséparation absolue, le non-absolu absolu, tu y respirez l'origine du poétique », *Points de suspension*, p.305-306. (邦訳 p.252)

単独性の核心に私たちが直接触れることがありえないということである。ポンジュのテキストが示していたように、詩は、「なんでもないもの」の例でしかない。すなわち詩の核心があるとしてもそれは私たちにとって「接触不可能な inabordable」ものとしてあるのみであり、おそらくは「ないもの rien」としてしか、それは存在しないのである。だから詩は、そのテキストの本体つまり字句とは離れたどこか別のところにイデア的な意味を指定することがない。抽象的イデア性に反する以上、詩とは——たとえばヴァレリーが主張するのは逆に——「絶対性」とは無縁の場、つまりは「非＝絶対」の場だということになる。

ここから詩的言語の逆説が生じる。詩はみずからを絶対的なものとして読み手に暗誦を命じてくるはずのものであった。詩は、寄り道なしの「高速道路＝自己ルート＝自動ルート autoroute」だという比喻はこうした特質を示していた。だがそれでもなお、人間は詩をその不完全な記憶にとどめ⁴¹、自分なりに言い直し、翻訳することを欲さないではいられない（こうして人は「高速道路」を離脱することになる）。つまり絶対性を標榜する詩を、非＝絶対のかたちで受容し再生産することを避けられない。たとえば預言者が神の言葉を、直接に伝えることができないのと同様に。これこそデリダにとっては詩をめぐる（そして言語をめぐる）恩寵なのだ。詩の絶対性と純粋性はたえず裏切られつづける。詩は特個性をもちつつ特個性を破られる。詩と特個性の関係について、デリダはいつものとおり謎めいた多重的表現を駆使して次のように言う——これから（肯定的な意味で）「詩」と呼ぶべきものは、特個的なマークのなにがなんでもの保持ではなく、「特個的なマークの受難／情熱 la passion de la marque singulière」に対する「情熱」、つまり損傷されるものという条件での特個性への情熱、そして特個性のマークを何かしら迷惑なもの、あるいは思いがけず訪れたものとして受け容れる姿勢、なのだ⁴²。

ポンジュが「物」に主導権を与えたことにも見られるような世界に対する人

⁴¹ 「君は、記憶喪失を祝賀し記念しなければならない Il te faut célébrer, tu dois commémorer l'amnésie」(*Points de suspension*, p.306, 邦訳 p.253) と述べるデリダは、「純粹詩 « poésie pure »」を不可能にする、わたしたち人間の記憶の不完全さこそ祝賀＝記憶 (commémorer) すべきものだとして主張している。

⁴² 「今後君は、特個的なマーク、自分の散逸を反復する署名のなんらかの受難〔／それらに対する確かな情熱〕を詩 (ポエム) と呼ぶだろう」« Tu appelleras désormais poème une certaine passion de la marque singulière, la signature qui répète sa dispersion [...] », *Points de suspension*, p.307 (邦訳 p.254).

間主体の受動的な態度と、(詩は必然的に特殊的・特個的なものでなくてはならないだろうが) みずからの特個性を純粹な特個性として維持することのないあり方こそ、詩が救われる道だとデリダは論じている。詩に対してデリダは常になんらかの警戒の姿勢をみせるが、逆にそこから肯定のための鍵も見えてくる。詩である以上は不純なる詩であること、そして自己に回帰することを不可能とすること⁴³——そのことによって、詩は自己本来のあり方と目されるものへの裏切りの、すなわち自己反逆の、つまりは脱「アイデンティティ」の象徴ともなりうるのだ。ばかげたもの、なんでもないもの、無意味、無の究極例を提示しつつつけたボンジュのテキストは、^{ボエジー}詩を不可能にすることによって文学テキストの可能性を提示したと行うことができよう。

2. 『シボレート——パウル・ツェランのために』

1984年、アメリカのシアトルで開催されたパウル・ツェランをめぐるシンポジウムで講演されたこのツェラン論は、1986年に出版された⁴⁴。

最初にツェランについて簡単に紹介しておきたい。1920年に(旧)ルーマニア北部のブコヴィナ州(現在はウクライナに属す)でユダヤ人の両親のもとに生まれたツェランは、両親をナチスによる強制収容によって亡くし、自身も強制収容所に送られた経験をもつ。一方でドイツ語を母語として育ち、少年期からリルケなどドイツ文学に傾倒し、戦後移住したパリでも高等師範学校でドイツ語・ドイツ文学を教えたツェランは、言語のアンヴィヴァレンスを生きた詩人でもある。その彼が書くドイツ語の詩(すぐれた多言語話者であったツェランはときにさまざまな言語を詩に織り込むことはあるが)は、現代ドイツ語詩のひとつの極点を示すものとして高く評価されてきた。ツェラン自身は自分の詩が西ドイツの教科書に載る事態を、ユダヤ民族に対する裏切りになると苦悶していたとも言われ、それが1970年の自殺の一端をなしているとも考えられている。一般にツェランをめぐる言説においては、なによりホロコーストを実際に生き延びたその体験と、ユダヤ人の悲惨を詩化するユダヤ詩人としてのアイデンティティ、そしてシオニストとしての政治姿勢が、彼を説明する基本要素として用いられる。

⁴³ Cf. *ibid.* (「それ〔詩(ボエム)〕はけっして自分を自分自身に関係づけはしない」
« il ne se rapporte jamais à lui-même »).

⁴⁴ Derrida, *Schibboleth : pour Paul Celan*, Galilée, 1986 (邦訳、『シボレート——パウル・ツェランのために』飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳, 岩波書店, 2000年)。

しかしデリダはこうした「ホロコーストを生き延びたユダヤ人」ツェランという単純化された像をずらすことを目指して、このツェラン論を書いたのだと考えられる。さらにデリダはツェランを論じるというこの機会を、いわば自分自身のユダヤ性への微妙な姿勢の確認と確立、ユダヤ人のユダヤ性に対する離散的なあり方の提起の機会としてとらえたのではないかと考えられる。

この講演の前年1983年の9月に、フランスの文芸誌『ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』は、デリダへのインタビューを掲載しているが¹⁵、その中でデリダは自分のアルジェリア時代について若干語っている。このインタビューで読み手の注意を喚起するのは、すでにフランスの代表的哲学者と目されるようになってきたデリダがアルジェリアのユダヤ人家庭に生まれたという出自をいかにクリシェ（常套的概念）にからめとられずに語るかというデリダの警戒であり¹⁶、また彼個人が、そしてアルジェリアのユダヤ人が1940年以降に遭遇した出来事を「特個的な経験 l'expérience singulière」として語っていることである。1940年6月にフランスがドイツに対して降伏すると、アルジェリアにおいてユダヤ人のみにフランス市民権を付与することを定めたクレミュー法（1870年制定）がただちに廃止され、これに伴って、アルジェリアのユダヤ人は突如市民権を剥奪されるとともに、ユダヤ人迫害の空気に一挙にさらされることになった。リセの第二学年を迎えた1942年の秋の新学期、12歳のデリダは、通っていたフランス学校から突如登校を禁じられ1年あまり自宅で過ごすことを余儀なくされる¹⁷。このことによって、デリダは、自分が「ユダヤ人」であ

¹⁵ « Philosophe : Derrida l'insoumis », interview par Catherine David, *Le Nouvel Observateur*, n° 983, 9 au 15 septembre 1983 (邦訳, 「不服従者デリダ」浜名優美訳, 『現代思想』1983年12月号, pp.56-69); repris sous le titre de « Desceller (« la vieille neuve langue ») », in *Points de suspension*, pp.123-140.

¹⁶ デリダはこうした自伝的要素をその後随所で語っている。なかでも1999年刊行の『言葉ののって』(*Sur parole : Instantanés philosophiques*, Editions de l'aube, 1999; 邦訳, 林好雄・森本和夫・本間邦雄訳, ちくま学芸文庫, 2001年)に収められた1998年のラジオ対談(「肉声で」)は、量的にもっとも豊かな情報を与えている。しかしあとでも見るとおり、自伝的な語りの困難を『他の一言語使用』でとりあえず克服した後の、多少は自然な語り口を獲得したここでの自伝的発言は、83年の模索するような簡素な語り比べて、多くの発見をもたらすわけではないように思われる。

¹⁷ もとのリセ(ベン・アクヌーン・リセ)を放校されたデリダは、実は、ユダヤ人用のリセに登録されたのだが、この「共同体のなかに閉じ込められることに我慢がならなかった」ためにそこには通わずにすごしたのだと、のちにデリダは語っている(『言葉ののって』邦訳 p.21-22)。

ること、「ユダヤ（人）共同体」に属す人間であることを、いやおうなく、鮮明に知らされることになったわけである。

しかしこのときに、そしてこのとき以来ずっとデリダが感じ続けてきたのは、ユダヤ社会への帰属感ではなく、「自分自身のうちに閉じこもるユダヤ共同体」に対する違和感であったとデリダは語っている⁴⁸。ここに本論では着目したい。アルジェリアで始まったユダヤ人差別の体験は、デリダがフランスに進学したのちも続き、デリダに、ユダヤ人社会以外への帰属の欲望⁴⁹を生じさせたという。だがそれは、デリダがたとえば多数派＝強者側であるカトリック＝フランス人社会に属したいという欲望を抱いたというようなことではないであろう。重要なのは、彼が避け、嫌悪したのは、何であれ「自分の内側に閉じる *se refermer*」集団に参入することだったという点だ。デリダは繰り返して強調している。自分は、「ときに／しばしば、ユダヤ共同体が、ユダヤ共同体であることを標榜し、それ自身のなかに閉じこもるように思われたときは、ユダヤ共同体に対して居ても立ってもいられないようなくばくかの距離感」⁵⁰を抱いてきたのだ、と。それがデリダのなかに、非ユダヤ人共同体に入りたいという欲望のようなものを生じさせたのにちがいない——少なくともデリダはそう標榜している。

このデリダが、ツェランを論じるにあたって意図したことは、ツェランをユダヤ共同体の内側に閉じることのない詩人として再提示することであっただろう。すなわちツェラン個人の、そしてユダヤ人の特徴的な経験が——あるいは一般に、一回きりの特徴的な出来事が——、ツェランの特徴的な詩テキストを通して、いかに外部に開かれたものとして差し出されているのか、それを明らかにしてみせることである。

1) 「日付」システムにおける「一」の強化と超脱

「一」が「一」に留まらないこと、特徴性が個性性に閉じないこと、それが

⁴⁸ 「私はそのとき以来ずっと、自分の内側に閉じるユダヤ共同体なるものの中で、もう一方の陣営（「カトリックたち」と呼ばれてきた）に対してと同様、自分が場違いであるという感じを抱いています。」 « *Dès ce moment-là, je me sens [...] aussi déplacé dans une communauté juive qui se referme que de l'autre côté (on disait « les catholiques »)* », *Le Nouvel Observateur*, n° 983, p.64. (邦訳 p.61)

⁴⁹ Cf. *ibid.* (« un désir d'intégration dans la communauté non juive »)

⁵⁰ « parfois, quelque distance impatiente à l'égard des communautés juives, quand j'ai l'impression qu'elles se referment en se posant comme telles. » *ibid.* (邦訳 p.61-62)

この著作のテーマである、とあらかじめ言うておこう。その展望のもとで採りあげられるのが、「回 fois」という概念、および「日付 date」というシステムである。デリダは、「一回 une fois」が同時に (à la fois) 繰り返されるものであること、「一回きり unique fois」は何度もめぐってくること、この「特個的で、一回的で、反復不可能な出来事の反復」⁵¹こそ「日付」というものの本質なのだということを繰り返し強調する。

何月何日という「日付」およびカレンダーのシステムは、くだんの日を、再びめぐってくるものとして規定する。日付のシステムは、ある基点から数え始めて歴史上のすべての日に通し番号を振り当てるというやり方をとらない。年毎にふたたび同じ日付が循環する「環」、それが日付のシステム(カレンダー)にほかならない。日付とは、自と他が交錯する両義的なシステムなのだ。もう一度言い直そう。一方で私たちが日付を付すのは、何か特別な、一回きりと感じられる、特個的な出来事に対してである。そしてさらに私たちは、日付を付してその特個性を強調したくだんの出来事を、年毎の記念日 anniversaire に呼び起こす。つまり日付を付すのは特個的な来事に、逆説的にもこうして反復・回帰の可能性を与えるためだと言えるのである。日付とは、出来事の特個性とその(不可能な)反復性——いいかえれば「亡霊的な回帰 la revenance spectrale」⁵² (「ある2月13日は、毎年毎年それ自身の亡霊 revenant となって回帰する」⁵³) ——の不可分の結びつきを定めるシステムにほかならない。

一般にツェランのテキストを特徴づけるのはまず、特個性と孤独とであり、「ただ一人(=孤独者) un seul」であること、この世でただ一つの状況に立たされていることであると言える(詩とは「ただ一人の人間の言葉 Sprache eines Einzelne / parole d'un seul」⁵⁴である)。デリダはこの点を確認しつつ、だが一方でツェランが自分の詩にしばしば日付を記したことに注目を促す。いったいなぜ究極の個と孤独が、回帰と反復の装置である日付を呼び寄せるのか。この両極の出会いは、ツェランの詩においてはどのような事態を引き起こしているのか。少し長くなるが以下に引用しながら検討してみよう。

⁵¹ « répétition d'événements singuliers, uniques, irrépétables », *Schibboleth*, p.13 (邦訳 p.3)

⁵² *Schibboleth*, p.38 (邦訳 p.45)

⁵³ *Schibboleth*, p.42 (邦訳 p.56)

⁵⁴ ツェラン『子午線』中の言葉。Cf. *Schibboleth*, p.18 (邦訳 p.15)

ただ一人——すなわち、特個性、孤独、出会いの秘密。何がこの^{たなひとり}孤独者をその日付へと記号づけるのであろうか。

例えば——ある1月20日というものがあった。こうした日付は、ただ一つの、唯一無二の、反復を免れたものとして書かれるということがありえただろう。しかしこの絶対的な固有性は、その絶対的な特個性のままに、転記され、輸出され、国外追放され〔＝強制収容所に収容され〕、接收され、再所有化され、反復されることもありうる。それどころか〔／まさに〕そうでなくてはならない。みずからを晒し、読解可能性の中でみずからを喪失する危険を冒さざるをえないとしても〔／冒さざるをえないのだから〕。⁵⁵

特個性と一般性、例の代替不可能性と反復可能性の問題を論じるときにはつねにそうであるように、デリダのこの文章も両義的な意味を含んでおり、たびたび二重に訳さざるをえなくなる。さて上の引用でデリダは、まずツェランの詩が、詩人の孤独と、他者とは共有不可能な特殊性によって特徴づけられていること、さらに日付を付す行為によって、出来事一つ一つが絶対的な特個性によって徴づけられていることを確認する。しかし日付による出来事の留め置きは、新たな諸効果を引き入れることになる。回帰する日付によって、詩人の孤独と出来事の「固有性（＝〔詩人による〕所有性）propriété」は——その絶対的な特個性を維持したまま——外部へと広げられもし、他者のもとの明け渡されもし、再び自分自身によってあるいは他者によって所有され直しもし、反復されもすることになる。それは実は、ある特個的事態が詩として提示されるということの帰結であり、他人に読まれるということの意味である。詩とは絶対的な特個性・固有性を本質としながら、同時にそれをなんら損なうことなく、外部へと移送され反復され他者に共有されうるものでなくてはならない。

デリダは、ツェランの言葉を引用してさらに続ける。

⁵⁵ « Le seul : singularité, solitude, secret de la rencontre. Qu'est-ce qui assigne le seul à sa date? »

Par exemple : il y eut un 20 janvier. Telle date aura pu s'écrire, seule, unique, soustraire à la répétition. Pourtant cette propriété absolue peut aussi être transcrite, exportée, déportée, expropriée, réappropriée, répétée dans sa singularité absolue. Il le faut même si elle doit s'exposer, risquer de se perdre dans une lisibilité. », *Schibboleth*, p.18-19 (邦訳 p.16)

« *Vielleicht darf man sagen dass jedem Gedicht sein "20.Jänner" eingeschrieben bleibt?* » 「もしかしたら、あらゆる詩のなかに、「1月20日」が書き込まれて留まり続けていると言っただけではないでしょうか?」。ここには一般性がある——おのおのの詩の、したがって、あらゆる詩の庇護の下に、ある一つの日付の、まさにこの日付、例えば「1月20日」の、書き込みが託される。しかし法の一般性にもかかわらず、例は代替不可能なままに留まる。そして、おのおのの詩の庇護〔の下に〕、言い換えればその真実を約束されて、留まらなくてはならないもの、それはこの代替不可能性そのものなのだ——すなわち、例が例となるのは、いかなる他のものにもそれが当て嵌まらないかぎりにおいてなのだ。しかし例が例となるのはまさにそのこと〔いかなる他のものにもそれが当て嵌まること〕においてなのだ。しかも可能なただ一つの例として。例が例となるのはただ一つそれだけが例となるというまさにそのことにおいてである。ただ一つのものとして。⁵⁶

詩的テキストにおける日付は、ある一点へと収束させる。特個的な出来事の固有性はこの書き込みによって絶対的に保証される。しかしすべての詩がこうした特質を有している以上、詩の本質たる固有性は逆説的にも一般的であることになる。詩という場においては、固有性は一般的であり、どんな特個的なことがらも、詩一般の本質たる特個性の「例」（無数の類例のなかの一例）ではない。だがここでもう一度逆説的なことに、この無数の類例のなかの一例は——たとえばあらゆる詩に潜在的に書き込まれている（例えば）「1月20日」というような日付は——、一回きりの、代替不可能な、比類なき例すなわち唯一例として詩に刻印され、読み手からもそこでしか触れえない特殊例とみな

⁵⁶ « [...] « *Vielleicht darf man sagen, dass jedem Gedicht sein "20.Jänner" eingeschrieben bleibt?* », « *Peut-être, avancer qu'en tout poème un « 20 janvier » persiste et demeure inscrit?* ». Voilà une généralité : à la garde de chaque poème, donc de tout poème, se confie l'inscription d'une date, de cette date-ci, par exemple un « 20 janvier ». Mais malgré la généralité de la loi, l'exemple demeure irremplaçable. Et ce qui doit demeurer, promis à la garde, autrement dit à la vérité de chaque poème, c'est cet irremplaçable même : l'exemple ne donne l'exemple que s'il ne vaut pour aucun autre. Mais il donne l'exemple en cela même, et le seul exemple possible, qu'il est le seul à donner : le seul. », *Schibboleth*, p.18-19 (邦訳 p.16-17)

される。そういうものとして詩は（とくにツェランの詩は）かけがえのない特別の価値をもつ。デリダはさらにここから「例」というものの背反的な二重性を明確に表現するために、二重化された言い回しを操る。例が「例となる donner l'exemple（例を与える）」という言い回しは、「(類例中の一例として)その例を挙げる」という意味である一方で——ただし「例を挙げる」という場合は不定冠詞を用いて donner un exemple とするのが基本——、成句として「手本を示す」「模範となる」という意味で使われる。ある例があるとき、それは、ほかのいかなるものにも該当しないことによって究極の特殊な模範例となる。だがしかし、例はもともと、ほかの無数の事例との照応関係によって例として機能する。実は究極的な模範例も同様であって、模範例こそは一方で特殊的・特徴的、そしてまた同時にもう一方で潜在的に不特定のさまざまな事例に応用可能でなくてはならない。たった一つでありながら、この両面の機能を果たすこと、それが「例」の引き裂かれた苦悩であり、神秘的な奇跡である。

2) 単数的かつ複数的な存在の可能性

デリダによってツェランは、「一」というものの苦悩と奇跡をあらわす詩人として現われてくる。ツェランのなかで「一」は徹底して「一」であるとともに、反復され複数化された「一」ともなっている。回帰する特個性の象徴的装置である日付が頻出するツェランにおいて、私たちは、いわば単数と複数の絶対的な境界（少なくとも西欧的思考においてはもっとも根本的な境界）を乗り越えた往還がおこなわれていることに気づかされる——それはあらゆる「境界」というものの乗り越えの一例でもあり、模範例でもあろう。例えば、まさに日付の表現すなわち「二月十三日」という言葉で始まる詩篇「一つになって In Eins」（仏訳 Tout en un 「すべては一つに」）。フランス語訳のタイトルが明確に示しているとおり、この詩は、本来一つではありえない異なる沢山の人・事例・時が「一」にもなりうることを詠っていると読むことができる。

一つになって

IN EINS

二月十三日。心という口の中に
目覚めた合言葉。おまえとともに
人民よ、
パリの。奴らラ通スナ。

Dreizehnter Feber. Im Herzmund
erwachtes Schibboleth. Mit dir,
People
de Paris. No pasarán.

この詩では、いくつもの越境が重ね合わせられている。まず言語に関しての越境。すなわちドイツ語の素地のなかにフランス語、スペイン語が交錯し、さらにヘブライ語の(あるいはユダヤ=アラム語、シリア語、フェニキア語でなくもない——とデリダは付け足していた)単語「schibboleth」が、言語の境界を乗り越えて再来している。また時代の壁も越境されていると同時に、伝説と現実の壁も越境されている。というのも、いにしへのユダヤ人の伝説的な経験⁵⁷が、20世紀半ばスペイン内乱前夜のフランス・スペイン国境の状況に重ね合わされているからだ。もちろんそれは、あらゆる時代、あらゆる場所で阻まれる経験をもったユダヤ人の記憶の投影であり、また、あらゆる時代、あらゆる場所でおこったあらゆる人の苦悩の経験の投影でもあろう。だからこの2月13日は、20世紀半ばの歴史の日付であると同時に、亡霊的に再来する無数の「日」につけられた名前でもある。

「一」は「一」であって同時に「一」ではない——これが実はツェランの詩のメッセージなのだ。そのテーゼの端的な例が日付であって、日付は単数でありかつ複数的存在でもある(ただ一つの日を指しつつ、同時に、カレンダー上で同じ位置に置かれることになる無数のほかの日にもつけることができ、それらのいくつもの相異なる日たちを一つにくくることができるのだから)。このことをツェラン自身が象徴的に徴した例をデリダはめざとく指摘している。それはツェランがフランス語を用いて記した、「*Quatorze juillet*」〔7月14日〕という文法的には不正確な表記による日付の記述である。ここでは驚くべきことに、日付が複数形で表記されている。まさにこの複数化された日付(*Quatorze juillet*)はカレンダーのシステムという環のなかで「唯一 *unique* なるものを反復する」⁵⁸。「一」なるものもつ壮大な反復可能性、単数が複数であり複数が単数であるという確信がツェランの詩を、孤独な個人の詩、特殊なある境遇を押しつけられたある共同体の詩であることから開放して、人間の魂の詩、歴史を横断する人類の詩、あらゆる個人の秘密に共鳴する力をもった詩にしているのだと言ってよいかもしれない。

この例にみごとに示されているように、日付のシステム(環)において、回歸する出来事たち(デリダはこれを「亡霊」あるいは「灰」の比喩で名指す)

⁵⁷ 旧約聖書の「士師記」第12章第6節に記されたエピソード。(カナンの地)エフライムから難を逃れて逃亡しようとする(ユダヤの)人々を見分けようと、ヨルダン河畔でギレアド人は「schibboleth」の語を言わせた。エフライム訛りでは「スイ」と発音するために出自を見破られ、多くの者が渡し場で殺された。

⁵⁸ *Schibboleth*, p.63 (邦訳 p.103)

は、「そのたびごとに一回きり *chaque fois uniques*」⁵⁹の仕方で現われる。この「そのたびごとに一回きり／特異」という表現は、2003年にフランスで刊行された、デリダがさまざまな知人の逝去に際して捧げた追悼文を集めた論集⁶⁰のタイトルにも用いられたように、デリダが最晩年まで終始好み、こだわった表現である。「そのたびごとに・一回きり」はそれ自体が、特個性と反復性の共存を体現した表現である。特個性（「unique 一回きり／特異」）は何度も何度も繰り返される。そして何度も繰り返されながら、反復される無数の機会ごとになお特個的（「unique 一回きり／特異」）であるのだ。デリダが浩瀚なものとなった追悼論文集にこのタイトルを付したことは非常に雄弁にこのことを説明している。一人一人のかけがえのない友人の、とり返しようなない死という、これ以上ない特個的な出来事に際して、デリダというほかの人ではないまさにその人が記した追悼文は、一つ一つが特個性に満ち溢れている。しかしそれらは、アメリカで先に思いつかれたように、こうして追悼論文集として一冊の本に集合させることができる⁶¹。一つ一つのテキストは、同じ、追悼文というカテゴリーの一例でもある。系列をなす反復例（*cas répétitif*）でありつつ、なおその一つ一つは、かけがえのない（unique）なものとして私たちの前にある。unique は反復可能であること、しかも反復されて特個性を失うのではなく、反復・回帰、系列化してなお、その反復回帰のつどに新鮮な特個性をもって迫ってくること、この矛盾した事態を「そのたびごとに一回きり／特異 *chaque fois unique*」という表現は示している。とくに『シボレート』のこの箇所では、主語の複数名詞に対応して *chaque fois uniques* と *unique* が複数形に置かれている。unique は複数でありえること、特個性は特個性を消去されずに反復されること、それがデリダの主張であると読むことができる。

3) 出来事の「非＝場」

ここでさらに、この「一」の非＝「一」性が、ポンジュの場合と同様、「一」

⁵⁹ *Schibboleth*, p.77 (邦訳 p.136)

⁶⁰ Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003 (邦訳、『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』〈1〉・〈2〉, 〈1〉土田知則・岩野卓司・國分功一郎訳, 〈2〉土田知則・岩野卓司・藤本一勇・國分功一郎訳, 岩波書店, 2006年)。次の注に記す、アメリカで企画・刊行されたデリダによる追悼文を集めた文集のフランス語版。追加収録もいくつかなされている。

⁶¹ Derrida, *The work of mourning*, edited by Pascale-Anne Brault & Michael Naas, University of Chicago Press, 2001.

の(すなわち特個的なものの)「無」性へとつながられていることも見ておこう。しかもこの「無」性はやはり、ポンジュの場合と同様、無数の他者との連関の可能性へと飛躍するものとして考えられている。デリダの述べるところによれば、ツェランの詩においては、円環する日付のシステムのなかにおかれることで、特個的な出来事への参照は取り消される⁶²。だがそれはその出来事が特個的な力を失うことではない。特定の日付への固着した結びつけが断ち切れ、亡霊的な回帰のシステムに接続されることで、たとえばある経験はいつの年の誰の経験だかわからないものになる。すると日付は、特定の出来事のではない、つまりは、「何のでもない de rien [=無の]」、「誰のものでもない de personne」日付に成ることができる⁶³。

その帰結として、どんな出来事も、おそらくまったく無意味な取るにたりない出来事もあるいは重大すぎて把握することが不可能な出来事も、その出来事の内容を特定化することなく、この記念=記憶(commémoration)のシステムの庇護に留めおかれることができるようになる、と私たちは言えるのではないだろうか。ツェランの詩に接する者は、ツェランのように特異な体験をしていない以上自分にはツェランの詩を理解することはできないし、またツェランのような詩を書くこともできない、と感じるかもしれない。それが「ホロコーストを生き延びたユダヤ詩人」というレッテルの生み出す効果である。しかしデリダはツェランの詩が、ホロコーストを経験する位置にはなかった例えば北アフリカのユダヤ人にも、何世代にもわたってすっかりフランス化してきたユダヤ人にも、ユダヤ共同体に対して距離感を抱いている者にも、あるいはユダヤ人ではない者にも、切実な力をもって訴えかけ、読み手をして彼の詩の世界に参入させずにはいないものであることを、まさに身をもって私たちに示している。さらに敷衍するなら、歴史的に特別な経験など何もしていない平凡などどんな人間でも、たとえば西欧とは地球上の反対側に生まれ育ち、戦争というものすら体験したことのない人間であっても、その「なんでもない」人生と共鳴させるものとしてツェランはみずからを晒しているのだと、デリダは言おうとしているのではないか。

詩という、個性を本質的に記されたテキストが、自己閉鎖的に詩人個人の内部に閉じるのではなく読み手へと開かれるのはなぜかと言えば、それはまさ

⁶² Schibboleth, p.65 (邦訳 p.107)

⁶³ Schibboleth, p.66 (邦訳 p.108)

に、詩が、この「何のでもない de rien」, 「誰のでもない de personne」ものへと成ることができるからである。詩はたとえば執筆という、もともとの特個的事態に永遠に縛られることなく、「誰でもない人 personne」に語りかけることができる⁶⁴。それが文学としてのテキストの可能性である。読み手もまた、自分の特個性を維持しつつ、誰でもない存在になることを通して、特個的テキストとの遭遇を生きるのである。

詩において経験的なものと本質的なものは区別不可能であるとデリダは述べる。ヘーゲルやカントにおいて超越論的なものと経験的なものとの関係を問い直したのと同様に——ただし方向は逆にとって——、ここでデリダは、経験的なものへの価値づけを出発点にしながら、経験的なものと抽象的・本質的・超越論的なものとの不可分の関係を提示する。詩のなかには、経験的で個別的な現実との対応に帰されるものと、デリダが「内的系譜 *généalogie interne*」と呼ぶもの（普遍性にかかれたテーマと考えてもよいだろう）とが、区別不可能なたちで存在すること、詩は経験と本質を隔てる場が存在しないような場、すなわち「非＝場 *non-lieu*」そのものであるとされる⁶⁵。詩は特定の場に拘束されることのない非実体的な空間であり、また本質的に虚構の可能性を含んだものであるがゆえに（現実）「起こってははいない *ne pas avoir lieu*」ものの場でもある。したがって詩においては、いかなる経験も、ある意味では「起こらなかった」ものとして提示されることになる。そしてこの生じたことのない他者の経験を、読み手は詩のテキストすなわち文学の場において、本質として共有するのである。ここから排除される人は誰もいない。どんな凡庸な人間であろうとも。

4) 自己への非＝回帰

この著作で「ユダヤ人はユダヤ人ではない」⁶⁶とデリダは言う。「シボレート」というユダヤ人共同体のアイデンティティを象徴する言葉は、この語の一般名詞としての意味となったようにユダヤ人たちの「合言葉」であり、一般に「合言葉」とは、違った人、違った状況において、無数に繰り返されるべきものであることを本質とするものである。先にその冒頭部を見た「一つになって」と

⁶⁴ *Schibboleth*, p.76 (邦訳 p.130)

⁶⁵ *Schibboleth*, p.80 (邦訳 p.138)

⁶⁶ « Juif n'est pas juif. », *Schibboleth*, p.64. (邦訳 p.103)

いう詩の中で、1936年のスペイン内乱時の反フランコの立場に立つヨーロッパ人の合言葉としてツェランがこの語を引き合いに出したように、「シボレート」はその語自体の本来の意味（「穂」ないし「流れ」）を超脱し、それが用いられたある特別な状況を離れて、さらにはその民族的・時空間的な境界を越えて、変貌しつつ反復されるものとされる。ユダヤ性の核たるこの言葉はもはやユダヤ性を突破している。ツェランの詩の力を、デリダは、ユダヤ性がユダヤ性への自己閉鎖を突き破る運動に見ている。ユダヤ人の経験が、なんらかの「きわだった・模範的な *exemplaire*」意味をもつならば、それはユダヤ人の経験が「範例」となって、ユダヤ人ではないあらゆる人間の経験として共鳴を生み反復されているからにはほかならない。そうであるならユダヤ人とは、ユダヤ人ではないこと・ユダヤ人ととどまらないことをその本質とすることになる。

ユダヤ人共同体が一般には自己閉鎖のよりどころとするもの、たとえば彼らの特異な経験とその象徴である合言葉を、ユダヤ人が内側に閉じることを不可能にするものとして読み替えること、これがデリダのツェラン論における試みであり、さらにはデリダ後期全体にわたる重要な作業の一つだといえることができる。ユダヤ人に代表される、選民的・自己特個化的なあり方を、その大元から破砕すること、特個性の根源を外部への、無限の他者への反復可能性として示すこと、排他的な特殊例とみなされていたものを普遍性への回路へと開くことで新たに「範例」として提示すること、それがこの『シボレート』で試みられたことであり、また、ユダヤ人の祖アブラハムの物語の読み直しの作業（『死を与える』）でも試みられることにほかならない。

「ユダヤ人」という（集団ならざる）集団に限らず、デリダが警戒し嫌悪するのは、自らの特個性に自閉し、排他的な自己特権化が推し進められるあらゆるケースであろう。世界にあまたあるそうした自己特権化の事例の中でも、デリダが強くその危険を意識し激しく批判したのが、この「ユダヤ共同体」の事例にならぶ、もう一つの事例、すなわち「ヨーロッパ共同体」の事例である。なぜ「ヨーロッパ共同体」が採りあげられなければならなかったかと言えば、それは、デリダにとって「ヨーロッパ」が「ユダヤ」と並んで、自己の帰属の二つの大きな核を形成しているからであろう。以下本論文の考察において、デリダが自分のヨーロッパ帰属を認めつつ、いかにそれを内閉を脱した形で実現するか、検討していきたい。そのためにとられる手続きが、まず徹底した「ヨーロッパ」批判であり、次に新たな自己呈示の試みである。前者の手続を第Ⅱ

節で、後者を第Ⅲ節で採りあげることにする。

Ⅱ. 自己例証化の陥穽——『他の岬』における自己選別批判

これまで本研究が見てきたように、デリダの議論は、唯一例・究極例が逆説的にも外部へとみずからを開く運動を内包し、特個的でありながら一般的・普遍的な性質をも持ち合わせる事例に着目する。そしてそこからデリダは、人間の可能性や、差異を認めた上での新たな連帯の模索をおこなおうとしているように思われる。この特個性と普遍性の接合の肯定的なあり方は、とりわけ文学テキストを素材に展開される考究のなかで示されてきた。

署名^{サイン}を記すと同時に消すフランシス・ポンジュのテキストも、日付の回帰のシステムを備え一回的なものを無数の反復の相のもとに提示したパウル・ツェランのテキストも、また——以前に検討した——過剰記憶の力と自己指示機能によって字義通りの意味をはるかに超え、音と文字との境界をもたえず揺らがせるジョイスのテキストも、そしてもちろん特個性と普遍性とのアポリアそのものを滞留する謎として提示したカフカのテキストも、みなそれぞれに、これ以上ないというほどの独特で極限的な文学テキストとして在りながら、存在や意味＝記号作用の複雑な様相について一般性にかかれた問題提起をおこなっていた。これらの作家たちの作品は、まさにその奇跡的な普遍的喚起力によって文学作品として不朽の価値を認められてきたと言える。それ自身をしか例証しないようなこうした特殊なテキストたちは、(読解不可能性を保ちつつも)読解可能であり、議論の対象となり、普遍的な問題を提示してきたのである。特個性の極限状態での維持と反復可能性・一般化可能性・普遍性とが共に並立しえること、唯一例・究極例が「範例 *exemple*」として立ち現われること、それがまさに「文学の秘密」なのだとしてデリダの論考の全体が主張している。

たとえばデリダの採りあげるこうした文学テキスト——それらは前衛的とはいえ「カノン」を形成するいわば文学的古典とみなされている作家とそのテキストばかりでもあるのだが——に見ることのできる特個性とそれを核にした普遍化への運動は、私たちの日常世界において私たちが置かれやすい閉塞状況を打破する助けともなるだろう。互いの差異を尊重し、孤独の中でも世界との連動を実現しえるような認識のスタンスを支えてくれる何らかの貴重なモデルを、文学テキストをめぐるデリダの論考から取りだすことができる。特個性と普遍性との接続は、個々の人間の尊厳と人々の連帯とを同時に可能にするポ

ジティブな回路であるはずだ。

しかし個性を核にした普遍化への運動は、反対に自己閉鎖的な回路を生み出し、人と人とを孤立させ、差別を助長し、搾取と侮蔑を正当化し、ファンタシックな自己陶醉へと突進する危険をもはらんでいる。それはとりわけ、みずからがみずからを唯一でかつ模範的な例であるとみなすケースにおいて生じる。こうしたケースでは「範例性 *exemplarité*」のメカニズムが、非常に危険なかたちで利用されることになる。その一つのケースがデリダにとっては「ユダヤ共同体」であり、そしてもう一つが「ヨーロッパ」という理念である。この危険な範例性のあり方を厳しく提示してみせたのが『他の岬』⁶⁷である。

この論は、1990年にトリノで開催された「ヨーロッパの文化的自己同一性 *L'identité culturelle européenne*」をテーマとするコロックで講演されたものであり、いつものことながらデリダはこの学術会議が中心理念として掲げている主題そのもの、すなわち、〈ヨーロッパの=文化的な=アイデンティティ〉という観念が前提として含んでいる問題を抉り出してみせる。

1990年はヨーロッパ共通経済通貨の施行へ向けた実質的な動きがスタートし、1993年11月のマーストリヒト条約（ヨーロッパ連合条約）発効によるヨーロッパ連合（*The European Union=EU*）創設への流れが鮮明に現実化しだして、賛否両論の活発な議論が沸騰しはじめた時期である。その一方で、とくにフランスでは「文化的同一性」を理由にした移民や移民の次世代やその他の外来者たちの排斥を主張する動きも顕在化してきていた。したがって、EU 統合を前にしたヨーロッパ的同一性の顕揚・希求がある一方で、他方では「ヨーロッパの文化的自己同一性」を無害な理念として看過するわけにはいかないとはいう背景も存在していた。

この著作では、「*exemple* 例」、*exemplaire* 模範的な、*exemplarité* 範例性」という、本研究で注目してきた語彙がかなり頻繁に使われている。これらの概念を駆使してデリダは、ヨーロッパ人によるヨーロッパの自己特権化のメカニズムを明らかにし、その欺瞞を厳しく糾弾する。

まずデリダは、1990年にヨーロッパの人々が夢中になって議論している“「ヨーロッパ」とは何か”というヨーロッパ人自身による問いが、歴史上繰り返し

⁶⁷ Derrida, *L'Autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, 1991（邦訳『他の岬——ヨーロッパと民主主義』、高橋哲哉・鶴飼哲訳、みすず書房、1993年）

問われてきた問いの反復であることを示す。「ヨーロッパ」という概念を自明のものとし、さらに自分をその純粹なる構成員とみなし、あらかじめ「ヨーロッパ」を他の地域とは異なる特殊なそして卓越した場として位置づけた上で、ヨーロッパがそれ自身の衰退のあるいは外部からの抑圧の脅威に晒されているとしてその「危機」を喧伝する論法は、ヘルダーに、フッサールに、そしてヴァレリーにみられ、今日では政治家および行政官をはじめとしてさまざまな人々によってさまざまな機会に再生産されている、とデリダは指摘する。こうしたヨーロッパ危機論の典型例として論じられるのがヴァレリーのテキストである。

1. 岬^{キヤップ}=頂点と自己選別

〈フランスの知性〉あるいは〈ヨーロッパの知性〉とも称されたポール・ヴァレリーは、第1次大戦期以降1945年に亡くなるまで、おびただしい数の講演をこなし政治評論などを執筆したが、そのなかでもっとも有名なテキストの一つとして「精神の危機」⁶⁸がある。その全活動を通じて人間精神の「純粹」性を追求したヴァレリーにとって、このテキストはまさに彼のエッセンスを凝縮したものだと言える。ところでヴァレリーは、ナチスドイツおよびヴィシー政権に対する抵抗の姿勢を貫くなど、自由主義的な立場に立つ人民の解放者の側面をもつ。だがその一方で彼はまさしく「第三共和制の思想家」であり、植民地帝国フランスを全面的に擁護する立場に立った。このテキストにはフランスおよびヨーロッパにとっての被植民者に対してヴァレリーが人権を認めてすらいないことが明確に表われており、人種差別主義者ヴァレリーの断固たる姿勢に、あらためて衝撃を禁じえないほどである。

「第1の手紙」および「第2の手紙」から構成される（すなわちヨーロッパ人がヨーロッパ人に宛てた手紙として記された）この論は、最初に（英訳によって）1919年4月と5月にロンドンで発表されたとされている。まさに国境を越えてヨーロッパという場の擁護を主張したこの論では、第1次大戦という未曾有の惨禍を経験したヨーロッパにおいて高まっていた危機感（「軍事的危機」とさらにそれに続く「精神の危機」）が、危機意識によってかえって補強され

⁶⁸ Paul Valéry, « La crise de l'esprit » (1919), in *Variété*, repris dans *Œuvres* 1, Gallimard, coll. Pléiade, pp.988-1000. (邦訳, 「精神の危機」 桑原武夫訳, 『ヴァレリー全集11 文明批評』, 筑摩書房, 1967年, pp.24-41; 松田浩則訳, 『ヴァレリー・セレクション(上)』, 平凡社ライブラリー, 2005年, pp.68-90)

た優越意識とともに鮮明にあらわれている

ヴァレリーはまず、「われわれ、文明」が死の危機にさらされていることを第1の手紙で繰り返し暗示したあと、とくに第2の手紙で、ヨーロッパの特権的優越性を執拗に強調する。「文化、知性、偉大な作品という考え」は——「私たちにとっては」（すなわちヨーロッパ人にとっては）——「ヨーロッパという考え」ときわめて古くから不可分の関係にあるとされる⁶⁹。ヨーロッパとその他の地域という二分法に立脚して、たえず比較をおこないながら、ヨーロッパの知的・文化的卓越を論じるというのがこの第2の手紙の基調であり、その結論部では、まさに古代ローマの奴隷制（の崩壊）の故事を参照して、非ヨーロッパ地域に対する独裁的な支配をヨーロッパ人の正当なる権利とみなし、さらにはこうした支配をヨーロッパ人の「自由」の行使として主張するということさえしている⁷⁰。

デリダが著作のタイトルにも用いた「岬^{キャップ}=頂点 cap」という語はここに現われる。「ところで、現代は次のような重大な問いを提示する。ヨーロッパはあらゆる部門におけるその優越性を今後も維持できるだろうか？／ヨーロッパ

⁶⁹ « Une première pensée apparaît. L'idée de culture, d'intelligence, d'œuvres magistrales est pour nous dans une relation très ancienne — tellement ancienne que nous remontons rarement jusqu'à elle, — avec l'idée d'Europe.

Les autres parties du monde ont eu des civilisations admirables, des poètes du premier ordre, des constructeurs, et même des savants. Mais aucune partie du monde n'a possédé cette singulière propriété *physique* : le plus intense pouvoir *émissif* uni au plus intense pouvoir *absorbant*.

Tout est venu à l'Europe et tout en est venu. Ou presque tout. », Valéry, *Œuvres* 1, p.995 (邦訳, 『全集11』 p.33-34 ; 『セレクション (上)』 p.81)

⁷⁰ 「地球の開発の現象、技術の平等化の現象、民主主義の現象は、ヨーロッパの *deminutio capitis* (権利喪失) を予想させるものだが、これらは運命による絶対的な決定と考えなくてはならないものでしょうか。それともわれわれは、もろもろの事柄のこうした威嚇的な謀反に抵抗するいささかの自由を有しているのでしょうか」
 « Le phénomène de la mise en exploitation du globe, le phénomène de l'égalisation des techniques et le phénomène démocratique, qui font prévoir une *deminutio capitis* de l'Europe, doivent-ils être pris comme décisions absolues du destin? Ou avons-nous quelque liberté *contre* cette menaçante conjuration des choses? » (Valéry, *Œuvres* 1, p. 1000 (邦訳, 『全集11』 p.40 ; 『セレクション (上)』 p.90) . 21世紀を迎えてますます広がっている地球全体の発展への希求を「威嚇的な謀反」と捉え、これに抵抗することを「自由」と名付けてその権利をここで言う「われわれ」すなわち「ヨーロッパ人」に付与するこの主張は、まさに模範的なコロニアリストの言説とでも言うほかはない。

は、現実にそうであるところのもの、つまり、アジア大陸の小さな岬になってしまふのか？／それともヨーロッパはそう思われるところのもの、つまり、この地上世界の貴重なる部分、地球の真珠、この広大な身体の頭脳で居続けることができるだろうか？」⁷¹。

ヴァレリーはこのようにみずからを「古い大陸のキャップ＝岬」として位置づけつつ、キャップすなわち先端・頂点・中枢として——「世界文明の、あるいは人類の文化一般のキャップ」⁷²——みずからを価値づける。具体的な日常世界を超越した「詩的宇宙」や「精神の幾何学」を称揚したヴァレリーにとって、地理現実的にはヨーロッパが矮小な面積しか占めていないことは、むしろその奇跡的な偉大さの逆説的な証拠とすらみなされているといえるだろう。

『ヴァリエテ』のなかでもこれに続く論として配置されている1922年発表の「覚書」（あるいは「ヨーロッパ人」と題される文章でも⁷³、ヨーロッパとその他の地域との峻別・対比が前提としておこなわれている（また、ヴァレリーは「民族的な事実と宿命」を認め、それに逆らうものとして「人種の平等、永遠の普遍的な平和」を否定する⁷⁴）。その上で、すぐれた科学的達成をヨーロッパでのみ実現されてきたものとして挙げ、ヨーロッパに対して先と同じ比喩を繰り返して用いる。「ではこのヨーロッパとは〔現在〕何であるのか。それは旧大陸の岬のようなものであり、アジアの西にくっついた付属物のようなものである。」むろんヴァレリーが主張したいのは、そうした現実の皮相な観察と

⁷¹ « Or, l'heure actuelle comporte cette question capitale : l'Europe va-t-elle garder sa prééminence dans tous les genres ?

L'Europe deviendra-t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire : un petit cap du continent asiatique ?

Ou bien l'Europe restera-t-elle *ce qu'elle paraît*, c'est-à-dire : la partie précieuse de l'univers terrestre, la perle de la sphère, le cerveau d'un vaste corps ? » Valéry, *Œuvres* 1, p.995 (邦訳, 『全集11』 p.34 ; 『セクション (上)』 p.82). Cf. Derrida, *L'Autre cap*, p.27 (邦訳 p.18)

⁷² Derrida, *L'Autre cap*, p.28-29 (邦訳 p.19-20)

⁷³ Valéry, « Note (ou l'Européen) », in *Variété*, repris dans *Œuvres* 1, pp.1000-1014. (邦訳, 「ヨーロッパ人」 渡辺一夫・佐々木明訳, 『ヴァレリー全集11 文明批評』, 筑摩書房, 1967年, pp.42-59)

⁷⁴ 「〔夢の中には〕物理的な法則に逆らうものや民族的な事実や宿命に逆らうものもある。人種間の平等や永遠で普遍的な平和がそうだ……。」「 Il en est contre les lois physiques et d'autres contre les données et les fatalités ethniques : l'égalité des races, la paix éternelle et universelle sont de ceux-ci... », Valéry, *Œuvres* 1, p.1003 (邦訳 p.46)

は逆に、ヨーロッパがいかに人間「精神」の「特権的な場」であったかである——「実現されてきたすべての事績のなかで、もっとも数多くの、もっとも驚くべき、もっとも実り豊かな事績は、人類のうちのかなりかぎられた部分によって達成されてきたのであり、居住可能な土地の総体に比して非常に小さな地域で達成されてきたのである。／ヨーロッパはこの特権的な場であった。ヨーロッパ人が、ヨーロッパ精神が、これらの奇跡の創出者であったのである。」⁷⁵ (強調ヴァレリー)。

あまりにも明白で単純な西欧中華思想・コロニアリズムの論調に、今日の非西欧人読者としては憤慨するどころか、ほとんど失笑を禁じえない。デリダはヴァレリーのこうした代表的論文から、容赦なく、ヨーロッパの特権化の主張を引用し、その論理を批判的に分析する。が、気をつけなくてはならないのはデリダのこの論が、単なるヨーロッパ批判の書ではないことである。

「ヨーロッパ」をひとつの典型例として、デリダがこのテキストで批判しようとしたのは、「自分自身への一致」というあり方であろう。そのことは明白すぎるほどに、講演冒頭で示されている。シンポジウムのタイトルともなっているように「ヨーロッパの文化的自己同一性」というものはあるのか、そもそも「文化的自己同一性」というのは矛盾した形容ではないのか。なぜなら「文化〔ないし「教養」] culture」というのは、自分自身に対する差異、「自分への非=同一性 non-identité à soi」としてあるからだ、とデリダは主張する。「文化の固有性とは、それ自身に対して同一的ではない、ということである」⁷⁶。優越感そのものよりもそれを可能とする基盤すなわち、ヨーロッパ文化をひとまりのものととして考え、それを単一の系譜で説明し、「ヨーロッパ精神」なるものを単数のものとして想定すること、その上でそこに自分たちを全面的にまた排他的に合致させるという思考法こそが批判されているのである。

これに対してデリダが提示するのは、多元的で、いわば「不純な」「アイデンティティ」のあり方、アイデンティカルではない人間存在のあり方である。

⁷⁵ « De toutes ces réalisations, les plus nombreuses, les plus surprenantes, les plus fécondes ont été accomplies par une partie assez restreinte de l'humanité, et sur un territoire très petit relativement à l'ensemble des terres habitables.

L'Europe a été ce lieu privilégié; l'Européen, l'esprit européen l'auteur de ces prodiges. », Valéry, *Œuvres* 1, p.1004 (邦訳 p.47)

⁷⁶ « le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même », *L'Autre cap*, p.16 (邦訳 p.7)

こういうことは、あらゆる自己同一性ないしは自己同一化について言うことができる。文化なしでは、自分への関係はないし、自分自身への同一化はない。だが（自分への関係を可能にする）自分の文化というのは、他者の文化としてという意味においてだ。二重属格の文化、自分への差異の文化としてだ。

〔中略〕一つの文化はけっして唯一の起源を有してはいない。単一系譜などというものは文化の歴史においてはつねに欺瞞であるだろう。⁷⁷

したがって、ヴァレリーを代表とするヨーロッパ的言説のもっとも醜悪なる点は、みずからがみずからの存在を自明とし、みずからがみずからに価値を割り当ててその価値に自閉的に立てこもることであり、この自閉的な「自己反復 *auto-répétition*」の運動によって自己と他者を完全に切断してしまうことである。この帰結として、自己にのみ特権を認めて排外的に他者を排斥する姿勢が生み出される。すなわちもっとも問題となっているのは、デリダの言葉を用いて言えば、「自己選別 *auto-distinction*」のメカニズム、すなわち自分を、他者から決定的に区別 *distinction* すると同時に自己にのみ品位 *distinction* (= 特権的優位性) を与えるという、自己閉鎖的回路なのである。

このとき、本研究で追いかけてきた「例」のメカニズムはきわめて欺瞞的なものとして利用されることになる。すなわち、自分自身による自分へのアイデンティティの付与という自己閉鎖は、自分という特個的な例が、それこそが、そのみが、普遍を担っているのだとする主張に直結するのである。「自己による自己同一性の確立・宣言は、普遍性の自己付与というかたちをとる。これが一つの「法」となっている」⁷⁸。自己自身を反復する「文化的同一性」に依拠する自己認識は、みずからの特個性のなかに普遍性を専横的に書き込む⁷⁹。むしろ、いかなる反論も受けつけないよう、あらかじめ、他者にはこの普遍性を禁じながら。こうして自分のみが「人類」の「本質」を証言する「唯一の証

⁷⁷ « Cela peut se dire [...] de toute identité ou de toute identification : il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi comme culture de l'autre, culture de double génitif et de la différence à soi [...] une culture n'a jamais une seule origine. La monogénéalogie serait toujours une mystification dans l'histoire de la culture », *L'Autre cap*, p.16-17 (邦訳 p.8)

⁷⁸ « L'auto-affirmation d'une identité prétend toujours répondre à l'appel ou à l'assignation de l'universel », *L'Autre cap*, p.71 (邦訳 p.57)

⁷⁹ « [identité culturelle se présente] comme l'irremplaçable *inscription* de l'universel dans le singulier », *L'Autre cap*, p.72 (邦訳 p.57)

人」だとする僭称が、いささかの恥らいもなく堂々とおこなわれえることになるのである⁸⁰。

2. <^{エグザンプラリスト}範例主義的< 論理

「例」は、個々の事象、多かれ少なかれそれぞれに特個性を帯びた事象を、採りあげるに値する「めざましい・模範的な *exemplaire*」事象として焦点を当てつつ、その事象を、それ以外の事象に接続し、ある種の一般性、さらには普遍性へと開かれているものとして提示する。とりわけ「法」が不在のときに依拠される事例、類例のない唯一例、極限的な究極例は、特個性と普遍性が——それぞれの最高度の段階において——接合し、私たちを、思考不可能なものについての不可能な思考の冒険に導くものでもあった。それはもともとの個の枠を突き破り、それをなんだかわからない何ものかの例となし、なんだかわからないあるものたちの連鎖へと連れ出し、自を他へと、そのものをそれ以外の他なるものへと、奇跡的にかつ不可避的に接続させるものであった。

しかし、今ここにみた自己閉鎖的な「自己選別 *auto-distinction*」の体制においては、特個性から普遍性への動きは、他とのあらゆる関係を断ち切り、自己のみを模範的なものとみずから断定することによって、普遍性を自分にのみ割り当て、普遍性を僭取・篡奪する⁸¹。デリダはこうしたあり方を、私たちがこれまで見てきた範例性のメカニズム一般とは区別して、二度、「範例主義的な *exemplariste*」論理と呼んでいる。

ヨーロッパを世界の「岬=頂点」とみなし、この形象のなかで、「自分に対

⁸⁰ 自分のみを「人類の本質の唯一の証言 *le témoignage unique de l'essence humaine*」とみなすことがヨーロッパ人によっておこなわれてきた。Cf. *L'Autre cap*, p.72 (邦訳 p.57)

⁸¹ ヴァレリーの自己選別化は、「ヨーロッパ」だけでなく、「地中海」「フランス」「パリ」「フランス語」の位置づけを通じて表明される。たとえば「フランス」を規定しながら、ヴァレリーは、普遍性の自己付与(排外的な)を典型的なかたちで示している。「わたしたち〔フランス〕の特殊性とは、自分たちが普遍的であると思ひ、普遍的なものとして自分を感じることである。つまり、普遍の人間だと感じるということだ。このパラドクスにご注目いただきたい。〔特殊的な〕特徴として、普遍性の感覚をもつというパラドクスを。」« *notre particularité [...], c'est de nous croire, de nous sentir universels — je veux dire : hommes d'univers [...]* Observez le paradoxe : avoir pour spécialité le sens de l'universel. », Valéry, « *Pensée et art français* » (1939), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, Gallimard, coll. Pléiade, p.1058 (邦訳, 「フランスの思想と芸術」 菊池映二訳, 『ヴァレリー全集12 現代世界の考察』, 筑摩書房, p.196) ; cf. Derrida, *L'Autre cap*, p.73 (邦訳 p.58)

して自分をアイデンティファイし、そうすることによって自分自身の文化を自分でアイデンティファイする」⁸² 動き、すなわち自分の中にいかなる差異も認めないあり方、自分で自分を反射的に思考 reflexion し、自分で自分を提示し、自分で自伝 autobiographie を書くやり方、それこそが、先にも挙げたように、ヘーゲルからヴァレリー、フッサールからハイデッガーまでの例に共通した、古い、古くからの、やり方なのである。こうした自己へと回帰する物言いをデリダは「ヨーロッパについての模範的 *exemplaire* で範例主義的 *exemplariste* な古い言説」⁸³ (強調引用者) と形容している。

再度確認しておきたいが、問題なのは、「特個性の〔中略〕なかに普遍的なものを書き込む範例性の価値」⁸⁴ (強調デリダ) そのものではない。問題なのは「アイデンティティの自己付与」であり、これが、普遍性をみずからに割り当てる要求と対になっているのだ。(ヨーロッパに限らず) いかなる文化も、その文化みずからが、その自己への純粋な回帰として自己=同一化を図るとき、「特個的なものなかへ普遍的なものを代替不可能なかたちで」(強調引用者) 書き込むことになる。つまり反論不能の、確定した、自明の事実あるいは絶対的な真実であるかのように、自分という特個的な事例にのみ普遍性を割り当てるようになってしまうのである。ここで逆に思いこしたい。「例」という回路による特個性と一般性・普遍性との結びつきは、明確で論理的・合理的な結びつきではありえないこと、したがってつねに不安定で「仮設的な *précaire*」ものであることが本質的特徴だったはずであることを。この仮設性が忘れられたとき、特個性と普遍性の結びつきは抑圧的なものになってしまう。例における特個性と普遍性の接合の仮設性は、今やきわめて重要な条件とみることができ

さて、デリダがもう一度「範例主義的 *exemplariste*」という表現を用いているのは、ヴァレリーによるパリの顕揚に対してである。デリダはヴァレリーが彼の国フランスの首都であるパリを、世界の中でも特権的な都市(「他の一

⁸² *L'Autre cap*, p.30 (邦訳 p.20)

⁸³ *L'Autre cap*, p.32 (邦訳 p.23)

⁸⁴ 「普遍性の価値はここであらゆる二律背反を資本化する。なぜならそれは、特個性の、イデオムの、あるいは文化の固有の身体のなかに普遍的なものを書き込む範例性の価値と結びついているはずだからだ」« *La valeur d'universalité capitalise ici toutes les antinomies, parce qu'elle doit se lier à celle d'exemplarité qui inscrit l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiome ou d'une culture* », *L'Autre cap*, p.71 (邦訳 p.56-57)

切の大都市から区別される」「世界中でもっとも完璧な都市」⁸⁵）と規定し、またパリを人間「精神」そのものと等価とみなしている⁸⁶ことを指摘する。こうした自己特権化の思考法を、デリダは鉤括弧で強調して「〈範例主義的な〉論理 *logique « exemplariste »*」と概念化している。自分だけに模範性を認め、自分という事例のみを特権化して、特個化された自己がそのまま普遍を体現し、自分のみが普遍の担い手であると断定するこの自己範例化（*auto-exemplification*）と言ってよいような特権の自己規定のあり方が、ここで明瞭に名指されているのである——「〈^{エグザンプラリスティック}範例主義的な〉論理」として⁸⁷。

この「〈範例主義的な〉論理」を明示しそれへの警戒を促すことがこの論の基調となっているが、この作業を通じて私たちに素描されようとするのは、「〈範例主義的な〉論理」に陥らないようなかたちで、特個性を普遍性へと接合する可能性である。特個性が特個性に閉じてしまうのでは単なる自己反復（*auto-répétition* ないしは *répétition à soi*）にすぎないが、自己を他から隔絶し自己の占有的特権として普遍を僭称するのであればこれもまた自己反復にすぎない。この二種の警戒の背後に、この二つの陥穽におちいらぬあり方を逆照射しようとする意志が読みとれることを忘れぬようにしたい。

かくしてデリダが警戒する二つの陣営が、今や私たちの前にはっきりと提示されている。それらはちょうど対立陣営をなすかのような、しかしともに「自分に閉じこもる *se refermer*」点では相似的な共同体である。一方はユダヤ共同体でありこれは、その選民思想でも明らかなように、自己をあくまで特個化して他との隔絶を強調することにアイデンティティを見出す共同体である。通常その対極とされる「ヨーロッパ共同体」もまた、『他の岬』の分析において明らかなように、実は自閉的な自己反復の概念として成立してきた。「ヨーロッパ」において標榜される「普遍性」はヨーロッパだけにその権利があらかじめ指定された「普遍性」であり、ここにはいかなる外部への開かれもない。「ヨ

⁸⁵ Valéry, « Fonction de Paris » (1927), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres* 2, p.1007-1010 (邦訳「パリの機能」, 鈴木力衛訳『ヴァレリー全集12 現代世界の考察』, 筑摩書房, 1968年, pp.125-128)

⁸⁶ Valéry, « Présence de Paris » (1937), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres* 2, p.1011-1015 (邦訳「パリの存在」鈴木力衛訳, 同上訳書, pp.129-135)

⁸⁷ パリ同様に、「地中海」もヴァレリーにとっては自己選別化のための範例主義的なトポスであったこと（『他の岬』注8）、さらには「フランス語」がヴァレリーの論では同じ役割を担わされていること（同書注9）をデリダは指摘している。

ーロッパ」もまた、(結局のところユダヤ共同体と同様に) 自己をあくまで特個化して他との隔絶を強調することにアイデンティティを見出す共同体にほかならない。そこで持ち込まれる「普遍」の概念は、「ショーヴィニズム chauvinisme」⁸⁸、すなわち狂信的な排外的自己讃美の道具立てにすぎない。

いかにすればこの欺瞞的な「〈範例主義的〉論理」に陥らずに、他へと開かれた範例性が可能となるのか。言い換えれば、存在の特個的、個別的、偶有的で孤独なあり方と、おのれ自身を超えた他との連携とが、いかにして同時に実現するのか。それをより明確に思考しようとする事、これがデリダの課題として、一層明らかに浮上することになる。その際デリダにとって、文学および虚構こそが、この「〈範例主義〉」に陥らない範例性のあり方を私たちに垣間見せてくれる貴重な契機とみなされていることを、付言しておこう。

3. 「特個性の詩学 Poetics of Singularity」?

ここで、英訳者ミカエル・ナースによるこの書の紹介について注意を喚起しておきたい⁸⁹。なぜならナースは、デリダのこの論考を、きわめて分かりやすく「例の論理 logic of example」に対する批判として捉えているからだ。ナースは非常に明快に、この書物が「例と普遍とのあいだのこの共犯関係」⁹⁰を告発したものと紹介している。たしかにこの論のケース(すなわちヴァレリーに代表される「ヨーロッパ」言説)においては「例」が「普遍」と欺瞞的な共犯関係におかれている。だがこの欺瞞性は「例」のメカニズムの本質的特性ではないことに私たちは注意したい。なるほど「例」において働く特個性から普遍性への回路は、排外的な自己特権化の思想にいつのまにか使われかねない。特個性が普遍性と共存しえるという「例」のメカニズムを、「政治」的言説が大いに利用することはありえるし、それが現実には——無論ヨーロッパにおいてばかりでなく——おこなわれてきた。だがそこから「例」そのものを本質的に「政治的」だと規定するのはあまりにも狹隘である。ナースは「例の政治

⁸⁸ *L'Autre cap*, p.45 (邦訳 p.35)

⁸⁹ Michael Naas, "Introduction: for example", in Derrida, *The Other Heading*, Indiana University Press, 1992, pp.vii-lix; repris dans Zeynep Direk & Leonard Lawlor ed., *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge, voll. II, 2002, pp.322-341.

⁹⁰ "this complicity between the example and the universal" (Naas, in *Jacques Derrida* II, p.330)

性 the politics of the example」⁹¹ という表現を用いるが、「例」の戦略的な使用は、「例」の使用の一例なのであって、「例」のメカニズム(言い換えれば「範例性」のメカニズム)そのものの本質ではないし、その必然的な帰結でもない。

デリダがこの書物で展開するヨーロッパ批判の論拠について、たしかにナースは的確に捉えている⁹²。しかしさきにも本論文でも要約したヨーロッパの自己特権化を、「例」の論理そのものと同一視することには慎重であるべきである。ナースは、連綿と繰り返されてきたヨーロッパの普遍性篡奪の主張について、次のように糾弾する。「そして、そのつど問題であるのは例の論理を支持する模範的〔=例的〕な言説、普遍性をめぐる模範的〔=例的〕なヨーロッパ的言説なのだ」⁹³ (強調引用者)。すなわちヨーロッパ的言説とはそのまま「例の論理」への加担であり、「例の論理」とは普遍をみずからに篡奪するための策術であるとナースはみなしている。

ナースの姿勢には、「例」をいわば悪玉として否定する単純な二分法の論理が働いている。その二分法で「例」の対極に置かれ、いわば善玉として価値づけられることになるのは、「特個性 singularity」である。しかしこうした捉え方が、デリダの思考そのものを裏切っていることは、本研究を通じてデリダの「例」をめぐる思考をたどってきた者には明白である。「例」は「特個性」と対立するのではない。「例」はその内に「特個性」と、「特個性」とは普通、相容れないとみなされる)「普遍性」とを、ともに共存させる装置にほからならない。二律背反する両項を結びつけるこの一見、非合理的で不可思議な回路こそ、人間に、思考不可能なものを思考させてきた、つまり、真の思考を可能にさせてきたのである。

英米の批評界では、デリダが90年以降「特個性 singularity」の肯定へと方向転換したという捉え方が主流をなしているように見える。とくにティモシー・クラークのデリダ論⁹⁴はこの方向で展開され、彼の二つ目の著作はまさに『特個性の詩学』 *Poetics of Singularity* と名づけられ、デリダの、とくに後期の

⁹¹ *Ibid.*, p.336.

⁹² *Ibid.*, p.333

⁹³ “And so each time, it is a question of an exemplary discourse for the logic of the example, an exemplary European discourse of universality.”, *ibid.*

⁹⁴ Timothy Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press, 1992; *The Poetics of Singularity: The Counter-Culturalist turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*, Edinburgh University Press, 2005.

特質を、特個的な出来事への価値づけに見出している⁹⁵。あるいはデリダの翻訳もおこなっているアトレッジも、デリダによって「特個性 Singularity」が新たな文学的・哲学的価値として提示されているという理解のもとに特個性の文学論を展開している⁹⁶。また、最近のデリダをめぐるキーワード辞典⁹⁷でも、見出し項目には立てられていないもののインデックスには「Singularity」が挙げられ、この概念を通じて、随所で後期デリダの「肯定的」思想のありかを見ようとしている。これらの議論では基本的に、デリダが特個性を全面的に攻撃していた初期・中期から一転して、後期（90年以降）において、特個性への回帰が起こったとする理解をすでに自明の共通認識としているようである。しかもその際、特個性の対極にあるものとして、「例 example」と「範例性 exemplarity」が批判の対象に位置づけられる。「例」および「範例性」は、いたずらな普遍化・一般化をおこなう装置であり、特個性の純然たる否定だとみなされている。

だが、（純粋な）特個性に対するデリダの批判は、「署名 出来事 コンテキスト」で反復可能性 *itérabilité* の概念を提示したとき以来——むろんもっと前に遡ることができるが——、少しも変化していない。変化があったとすれば、特個性が特個性に閉じない回路すなわち「例」の回路が存在することをデリダがはっきりと認識した点である。この「範例性」のメカニズムによって、特個性は、その反対概念であった反復可能性を内に含むことが可能となる。こうして特個性は、純粋に特個的であるばかりではなくなり、ときに普遍性・一般性そして他性へと開かれうるものとして論じられるようになってきたのだ。

「例」と「特個性」を二分法によって理解することは、デリダのこの問題意

⁹⁵ クラークは、英米の文学研究を席卷するカルチュラル・スタディーズとポスト・コロニアリズムの研究手続きを、あらかじめ規定された普遍的テーゼの確認作業にすぎないとして手厳しく批判し、この硬直状態を脱するために、いまいちど文学テクストに現われる「特個性 Singularity」へ立ち戻ることを要請する。この立場に基盤を与えるものとして、後期デリダ（90年以降を指す）の著作群から、「特個性」の「再評価」の議論を抽出する。Cf. Clark, *The Poetics of Singularity*, esp., Introduction: a school of singularity, Chapter 1: Freedoms and the institutional Americanism of literary study, Chapter 5: Derrida: a pragmatics of singularity.

⁹⁶ Derek Attridge, *The Singularity of Literature*, Routledge, 2004.

⁹⁷ Niall Lucy, *A Derrida Dictionary*, Blackwell, 2004. とくに以下の項目において Singularity をめぐる議論が提示されている——democracy, gift, iterability, proper, trace, undecidability.

識を不可視化する。したがって「特個性」を称揚し「例」をもっぱら批判の対象とする見方に私たちは安易に与してはならないだろう。そうでなくてはとりわけ90年以降の「後期デリダ」が何を明らかにしようとしていたのかを完全に見誤ることになってしまうからである。

英語圏への紹介者ナースの語法とは異なって、『他の岬』のなかでデリダは一度たりとも「例の論理」とは言っていない。デリダが批判するのは、例のメカニズムの自閉的な使い方の方であり、それをデリダはわざわざ「〈範例主義的な〉論理」と強調していた。ナースも正確に英語に訳して「“exemplariste” logic」としている通りである。こう命名することによってデリダは、普遍性を自分だけのために強引に篡奪するこのあり方を、一般の、「例」的特質（「範例性」）とは区別しようとしていたのである。繰り返して確認すれば、批判の対象となるのは「例」がもつ論理そのものではなく、特個性と普遍性とを遭遇させる「例」のメカニズムを、「自己選別 auto-distinction」のために奉仕させる姿勢である。ナースの述べるように「ポリティカル」だとして批判されるべきは、自己を他から隔絶すると同時に自己を特権的に優越したものとして提示するこの「自己＝差別化／特権化」のロジックであろう。たしかに「logic of auto-distinction」では、攻撃対象を表わす用語としてあまりスマートではない。しかし通りがよくてスマートな（一見わかりやすそうな印象を与えるとともにちょっとした好奇心をも掻き立てる）「logic of example」という用語＝概念に飛びつくあまりに、デリダにとって「例」がどのような問題を提示しているかを考える姿勢そのものが放棄されてしまったのはきわめて遺憾である。スマートさを諦め、「難解」と称されることもいとわず、通りのよくない複雑な事態を粘り強く考え続けようとする、それがデリダの活動全体を貫く本質的特徴でもあったのだから。

私たちは、逆に、いたずらに韜晦趣味に陥ってしまうことのないように自制しつつ、デリダが「例」の論理ないしは「範例性」のもつ可能性をどのように注意深く思考していったかを、以下においてさらに検討していくことにしよう。

Ⅲ. 特個的な自己をいかに語るか——『他の一言語使用』

『他の岬』で明確にされた「〈範例主義的な〉論理」に陥ることなく、いかにして特個性を普遍性へと開くか、これが今後、本研究で採りあげる予定である著作『他の一言語使用』（邦訳書題『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』⁹⁸、『死を与える』⁹⁹、『滞留』¹⁰⁰が共通して課題とした点である。デリダはこの同じ問題を、三つのほとんどかけ離れた素材を用いながら考究しているが、それらは相互に補完的に関連しあっている。『他の一言語使用』では、デリダ自身を例に挙げて自己のかけがえのない特個性をいかにして語るかという自伝の可能性の問題が考えられている。『死を与える』は旧約聖書のアブラハムのエピソードが主たる素材とされていて、ユダヤ人の祖ともされるアブラハムが体现する究極の特個性について考察し、逆説的にもこのエピソードのもつ普遍的効力のありかを明らかにしようとする。『滞留』はすでも採りあげたように、デリダが敬愛するフランスの現代作家・批評家ブランシヨの謎めいたテキストを掲げながら、特個性と公共性との問題を「秘密」と「証言」といったテーマを通じて論考したものである。いずれも、他者の排斥や自己特権化に陥らずに、なおかつ、特個性と普遍性の接合を実現する方途の模索とまとめることができるだろう。本研究では特個性と普遍性の接合を「範例性」というキーワードで捉えているわけだが、これら三著作は範例性の肯定的なあり方を探る研究だと言い換えることができる。これらの著作では随所で「例」の機能の仕方が問題とされるが、それと同時に、この三著作は「虚構」ないし「文学」の本質をめぐる論考である点でも共通している。本研究では、「例」のメカニズムをめぐる議論これらの三著作を、まさに「範例性」と「文学」をめぐる論考として位置づけたいと考える。

時間の都合から、本論文（その(2)）では『死を与える』および『滞留』（の再考）は後の機会にゆずることにして、『他の一言語使用』を検討してとりあえずの区切りとしたい。この著作はいかにして自己の特個性を他に開かれたものとして提示するかという本論文の着目点の一応の帰結を提示するものであり、また特個性を普遍性へと結びつけるにあたっての新たな警戒が述べられている点でも興味深い。

⁹⁸ Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996（邦訳、『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）。邦訳書題名は内容を的確に捉えた秀逸なものであるが、本研究では原書タイトルに準じた表記をおこなうことで、タイトルそのものに込められた意味を救いたいと考えた。とりわけ『他の岬』との連関を本論では重視した。

⁹⁹ Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999（邦訳『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、筑摩書房、ちくま学芸文庫、2004年）

¹⁰⁰ Derrida, *Demeure, Maurice Blanchot*, Galilée, 1998（邦訳、『滞留 [付/モーリス・ブランシヨ「私の死の瞬間」]』湯浅博雄監訳、未来社、2000年）

1. 自己を語る困難——自分という例を前にして

デリダにとって自分自身を語ることは常に困難な課題としてつきまどってきたようだ。

哲学研究者である以上当然のことではあるが、他者（のテキスト）に言及し他者（のテキスト）を引き合いにだすことでしか研究を始められなかったデリダは、自分を語る方策をあらかじめ備えてはいなかったと思われる。しかしデリダ自身が「フランス哲学者」として有名になり、また時代動向も変化してポストコロニアリズムに象徴されるように旧植民地との関係があからさまに議論の対象とされるようになってきたこともあって、彼はアルジェリア出身のユダヤ人という自分の出自に対する強烈な関心に晒されることになった。こうした外的事情にとどまらず、デリダの思想そのものにおいても、自己を語るという問題はもともと言語活動の本質として捉えられていた上、（他者の例を利用して議論を展開するのではなく）自分自身を例として思考を展開することが可能かという問題が「例」をめぐる問いかけからも立ち上がってきたはずだ。『絵葉書』（1980年）¹⁰¹での虚構的な装いをちらつかせながらの身辺報告的な断片的テキストの試みも、こうした自己を語ることへの抵抗と困難をよく示しているだろう。自分のことは自分が理解しきっているという自明的な自己意識に立脚して直接的吐露と真実の表明をおこなうというスタンスを退けつつ、なお自分という例を当事者の立場からいかに語ることができるのか、それが80年以降のデリダにつきまとう問題となったと言えるのではないだろうか¹⁰²。さらに1990年刊行の『他の岬』で、閉鎖的で自己反復的な自分（の共同体）の語り方の欺瞞を鮮明に告発したデリダにとって、逆に肯定可能な自己の語り方の提示は責任をもって試みなければならない課題となっていたと言える。

¹⁰¹ Derrida, *La Carte postale*, Flammarion, 1980. この書物に所収の一篇「Envois」は、一人称体の口語的な文体で書かれ、デリダ自身を想定させるある男性が親しい関係にある女性に向けて送り続けたメッセージ集のかたちをとっている。邦訳は、「おくることば」豊崎光一訳、『海』1981年3月号、pp.281-311。さらに、抜粋であるが以下の別訳もある。「『葉書』より」丹生谷貴志訳、『Inter Communication』1992年0号～1993年4号。

¹⁰² デリダが自分自身について語るようになったきっかけとして、1981年のプラハ滞在時におきた投獄事件がある。フランス政府の介入によってこの不当逮捕からデリダは解放されたが、この際のフランスのテレビ局によるニュース報道以降、デリダはマスコミに顔の知られる人物となり、哲学者としての知名度の高さともあいまって、より私的な側面に関心を注がれるようになった。またデリダの活動もこれ以後、積極的に社会的・政治的な次元で展開されるようになる。

むろん自分という例の問題は「例」概念のほとんど必然的な帰結としてもたらされる問題設定の一つである。他者の例を何らかの目的で利用する場合よりもっと逼迫した問題として、自分という例の扱い方が浮上する。なぜならデリダにとって、「例」とは、何だかわからないものの例であるようなときこそもっとも興味深いのであり、考える主体にとって一番わからない対象は何より思考する主体である自分自身であるからだ。このわけのわからない例（すなわち自分）について、そのかけがえのなさや不可知性を損傷せずに、なおかつ自己を放棄したり自己の背負うべき責任を忌避することなく、いかにして他者の理解へと差し出すか。つまり自己を素材に特個性と一般性・普遍性との共存をいかにして肯定しうる仕方で実現するか。この課題こそ、1996年刊行の『他の一言語使用』でとり組まれたものである。なおこの著作のもととなったのは、1992年4月にアメリカ合州国でおこなわれたシンポジウムでの口頭発表である。

デリダ自身がテキストの形式を「演劇的対話の虚構」と表現しているように¹⁰³、虚構の装いをとって提示が試みられたこの「自伝」は、「自己=肯定〔/断定〕 auto-affirmation」に陥らない自己呈示のあり方を模索する試みでもある。タイトルで用いられている名詞「l'autre 他」という語は『他の岬』*L'Autre cap*での形容詞「autre 他の」と同様に、存在ないし自己そのものが含む本質的他性を提示しようとする著者の姿勢を明示している。この点にも明らかのように、ここでも最も厳しく問題とされ、また退けようとされるのは、自己が自己を反復する「アイデンティティ」という発想そのものにほかならない¹⁰⁴。

だからこそ冒頭からデリダは、自分を構成する核心が「他」にあることを、

¹⁰³ 書物に挿入された著者自身の説明文を参照のこと。「このようにこの本は始まる。同時に、内輪のもの、自己と自己の間のものであり、また、しかしながら「自己の外」のものでもある。これは一種のおしゃべり、生き生きした告白のつぶやき、しかしまた演じられた呼びかけ、演劇的対話のフィクション、最後に、政治的論争なのである——しかも問題となっている当の言語でなされた。」 Cf. « Prière d'insérer » du *Monolinguisme de l'autre*, p.1-2.

¹⁰⁴ « Notre question, c'est toujours l'identité. Qu'est-ce que l'identité, ce concept dont la transparente identité à elle-même est toujours dogmatiquement présupposée par tant de débats sur le monoculturalisme ou sur le multiculturalisme, sur la nationalité, la citoyenneté, l'appartenance en général. » (*Le Monolinguisme de l'autre* p.32-33, 邦訳 p.27) 「私たちの問題、それはつねに同一性=アイデンティティである。同一性とはいったい何だろうか——単一文化主義あるいは複数文化主義、国籍、市民権、帰属というもの一般などをめぐって展開されるあれほど多くの議論のなかでも、それ自身に対する透明な同一性が常にドグマ的に前提さ

虚構的なせりふのかたちを用いて、

「私は一つしか言語をもっていない、それは私のものではない」

と宣する。この謎めいた言い方を解き明かすような説明がそれに続けられる。まず、自分が生まれながらにある一言語（つまりフランス語）を、そしてもっぱらその言語のみを話す者であることが示される（「私は一言語使用者です。」）そしてその言語（通常「母語」と呼ばれる話者にとっての第一言語）の力というのは「私」の存在をも凌駕するものであることが強調される。すなわち、「私」はこの一言語使用のなかで呼吸するのであり、それは「私」にとっての「絶対的環境」つまりそれを乗り越えたりそれに逆らったりすることのできないもの、とされる。それなしでは「私」が「私」ではいられなくなってしまうようなもの、私の思考・行動を規定する「私」よりももっと強いもの、「私」以前の「私」であるようなもの——すなわち、よくある言い方をすれば自分のアイデンティティの核——であることが念を入れて確認される。そのうえで先の言葉を再び繰り返して用いながら、「そうです、私は一つしか言語をもっていない、が、それは私のものではない」と改めて主題化がおこなわれる。

フランスの内国植民地であったアルジェリアにおけるユダヤ人のおかれた位置については先にも見た。人口で1%を構成するにすぎない¹⁰⁵この社会的マイノリティたるアルジェリアのユダヤ人は、クレミュー法の施行以前から、すなわち1830年のフランスによるアルジェリアへの本格的な侵出以降早くから、少しでも社会的な優位をめざして、すでに率先してフランス化を選択してきた。代々アルジェに住んできた父エメ・デリダの家系も、また母ジョルジュット・サファールの家系も、フランス語の使用を基盤とするこうした生活と意識のフランス化とともに高い社会的地位を保ってきた。かくして1930年生まれのデリダは「フランス人」の両親のもとで、「フランス人」としてこの世に生を受けた。

れているこの概念とは？」 デリダはさらに、人間主体のアイデンティティという問題の枠を超えて、「〈自〉性 ipséité」すなわち、何かがそれ自身であるというあり方そのものを問題にする。（« Et avant l'identité du sujet, qu'est-ce que l'ipséité ? » 「そして主体のアイデンティティ以前に、自性（イプセイテ）とは何なのだろうか？」）¹⁰⁵ 1870年のクレミュー法施行時、アラブ人を中心とするアルジェリア在住民約1千万人のうち、ユダヤ人の人口は約37000人とされ（フランス市民取得者は33000人）0.4%にも満たない。1954年には総人口はほとんど変わらないが、ユダヤ人は12万6千人ほどに増える。が、それでもようやく1%強である。

フランス語を「母語」として育ったデリダは、だが、ある日突然「フランス人」ではなくなる。すでに述べたようにナチスドイツに降伏したフランス政府がクレミュー法をただちに廃止することになったからだ。こうして1942年のある日、リセへの登校をも禁じられたデリダは、社会的身分が宙吊りになったままで、それどころか自分が誰であるかが宙吊りとなったままで、無為の日々を過ごすことを余儀なくされた。すでにも触れたこうした状況はたしかに特異な、特個的なものである。デリダは、こうしたフランス統治下マグレブ人（「フランス＝マグレブ人」）、とくにアルジェリアにおいて特別にフランス人の資格を与えられていたユダヤ人（「アルジェリアのフランス＝ユダヤ人」）としての経験を、つねにやや省略的な、あえて言い落としを無数に残すような語り方で、随所で語ってきた¹⁰⁶。その際に問題となるのは、こうした特個的な状況を、語るということ、証言するということが一般的にはらむ問題そのものであり、自分自身をその特個的な状況の代表者（のひとり）として呈示することのもつ意味である。

デリダの経験は、自分のアイデンティティを決定する権利が自分にはまったく属していないことを、きわめて鮮明に、苛酷に、思い知らされる体験であったとすることができる¹⁰⁷。だがそれは、デリダのみの、あるいはアルジェリアのフランス＝ユダヤ人のみの特個的な条件ではない。たとえば植民地状況と言われる歴史的事態におかれたすべての人々が多かれ少なかれ背負われた条件である¹⁰⁸。いやそれどころか万人が実はおなじ状況にあるのであり、人間誰も

¹⁰⁶ デリダは1998年のインタビューで、自分の執筆歴のなかで徐々に一人称的・自伝的な性質が高くなってきたこととともに、随所で同じ自伝的要素を語ってきたことにみずから触れつつ、それがたえずある種の「ずらし」を伴うようにおこなわれてきたことに言及している。「私は同じことを繰り返しつつ、位置を移動させています。私の興味を引くのは、反復における位置の転移（デプラスマン）だからです」（『言葉にのって』邦訳 p.13）。

¹⁰⁷ やはり『言葉にのって』収録のインタビューで、デリダが強調するのは、放校の事態が、子供だった自分にとってその理由がまったく不明なものだったということである。「私は、そのことをまったく予想していなかったし、何もわかりませんでした。」学校では両親に理由を聞くように言われたが、「私の家でも、どうしてこうした事情になったか説明してくれなかったのです」。デリダはさらに広げて言う。ドイツ兵が一人もいない社会状況にいながらなぜ突然厳しい差別が始まったのか、当時のアルジェリアの「ユダヤ人にとって、事態は依然として謎に満ちたものであり、何ひとつ説明のない自然の災害のように、おそらくは受け容れられることなしに耐え忍ばれたのでしょうか」（『言葉にのって』邦訳 p.18-19）。

¹⁰⁸ 『他の一言語使用』においてエドゥアール・グリッサンらクレオール運動が評価されているが、それは、クレオール性の標榜とその普遍的価値の顕揚が、クレオ

が、自分の核とされるような特質を、自分のあずかり知らないうちに、だが決定的なものとして付与されてしまう（そしてときには不意に剥奪されてしまう）。理解することすら不可能なままに。ただひたすら、そうした「アイデンティティ」を受け容れること、これがあらゆる人間が実は普遍的におかれている状況なのである——そのアイデンティティに満足している場合ももちろん少なくないわけだが。「アイデンティティ」なるものを自己決定しうるなどというのは近代社会の神話にすぎない。だからこそデリダは自分のあの特個的な経験を語る事ができるのである。

自分の「一回的な」（決して忘れることのできない、ほかには類例がないような、重大な帰結をもたらした）経験が、けっして、ある個人（ないしはある特定集団）とある歴史的状況にのみ限定されるものではなく、他者のものでもあること、他なる状況においても潜在的に起こっていること、その前提が証言を促す。自分の特個的な経験を、他者と共有される言語・概念にのせて語ることが可能でありまた必要であるのは、自分の特個性が特個性に閉じてはいず、普遍性へと開かれているからにほかならない。

2. 自己の通約不可能性

ただし次の引用で疑問形を用いた文面に含意されているように、特個性が普遍性へと接続する動きを、デリダが単純に、手放しで肯定し、それに満足しきっているのではないことには注意しなければならない。デリダは自分を「範例的なフランス＝マグレブ人」として提示し、あえて当時の状況の代表者ないし代表的証言者としてみずからを位置づけてみせた上で、次のように展開する。

証明の、さらには証言における範例性の、かくも謎めいたこうした価値に関する、第一番目の問い、おそらくはもっとも一般的な問いとはこれだ。誰かが、特個的なと称されるある「状況」——例えば私のそれ——を記述することになったとき、それについて自分の力を超える言葉を用いて証言しつつそれを記述することになったとき、つまりその一般性がいわば構造的、普遍的、超越論的、あるいは存在論的な価値を發揮するようなことばづかいを用いて証言し記述することになったとき、一体何が起きるのか？ 誰でもよいが誰かが次のように言外におわせるとき、何が起きる

ールのもとの担い手とみなされる者たち以外のあらゆる人々（他者）にたいしてクレオールを委譲することとたえず結び付けられているからにほかならない（Cf. Hobson, « L'exemplarité de Derrida », p.382）。

のか？「代替不可能な私たちで私に当て嵌まるもの、それは万人に当て嵌まる。置き換えは現におこなわれているのであり、すでに実施されたのであって、各人は自分のためにまた自分について〔おのずから〕同じことを言うことができる。私の言うことを聞くだけで十分なのだ。私は普遍的人質なのだ。」¹⁰⁹

私に関して正しいことは、あらゆる人にとって正しい——ここで示されているのは、自己を他者と峻別し自分のみを特権化したヴァレリーとは違うやり方ではあっても、またしても普遍性を篡奪し結局は自己閉鎖的な回路に閉じこもって自己特権化を確保するやり方にほかならない。上の文章で危惧の対象とされているのは、自分の個性を他人に分かる一般的な仕方ですべておこなっている事態、すなわち自分という特個的な「例」があらかじめ万人に適応可能だとする暗黙の前提である。自己を万人と等号でつなぐこの前提によって特個的な自己は、結局ヴァレリーの場合と同様に、自分のみを普遍の担い手としてしまう。個性の普遍性への接続は、自己と万人の等価性（すなわち無＝差異性）を強引に仮定する論法によって、ふたたび危うい内閉的な自己特権化へと人を導いてしまうわけである。

そこで新たに重要となってくるのは、個性を普遍性に接続しながらも、なおかつ個人間の解消不能な差異を改めて肯定することである。ヴァレリーのよう自己選別化をおこなうことなしにしかも解消不可能なものとして差異を維持するにはどうしたらよいただろうか。

差異を維持しなくてはならないというのは、自と他の差異こそ「証言」を可能とするからである。「証言」あるいはあらゆる語りの行為の裏には、一般性・普遍性への回路とともに、一層高まる解消可能性を背負った傷の経験が残存することをデリダは強調する。他者の前で他者に向けて語りつつも、他者と共有

¹⁰⁹ « Quant à cette valeur si énigmatique de l'attestation, voire de l'exemplarité dans le témoignage, voici une première question, la plus générale sans doute. Que se passe-t-il quand quelqu'un en vient à décrire une « situation » prétendument singulière, la mienne par exemple, à la décrire en en témoignant dans des termes qui le dépassent, dans un langage dont la généralité prend une valeur en quelque sorte structurelle, universelle, transcendantale ou ontologique? Quant le premier venu sous-entend : « Ce qui vaut pour moi, irremplaçablement, cela vaut pour tous. La substitution est en cours, elle a déjà opéré, chacun peut dire, pour soi et de soi, la même chose. Il suffit de m'entendre, je suis l'otage universel. », *Le Monolinguisme de L'autre*, p.40 (邦訳 p.36-37)

することが不可能な、いかんともしがたく固有の、特個的な出来事としてその経験があるからこそ人はそれを語りたいと欲し、また証言する責務を覚えるのである。まさに『滞留』で集中的に論じられた「秘密の証言」の問題である。

ただしさらに注意したいのは、ここでデリダがおこなっているのが、「範例性」の最終的な否定と「特個性」への回帰、ではないということである。デリダは、出来事の「一回」性、そのむき出しの生きた「傷」のその痛み、特別なこの傷の特個性を、ただ特個性のままに温存することを問題としてはいない。そうではなく、どのようにしてその傷の特個性を解消せずに、なおかつ「証言」をおこなうかを問題とするのである。証言という他者への開かれの中においてこそ、各人の経験は（とりわけ当人にとっては）通約不可能なものとして残るのであり、各人は自分の同類ジャンルのなかに居ながらも、「たった一人の者」たちであることになる。デリダがこの孤独者を複数形に置いていること（「たった一人の者たち *seuls*」）にも注意しておこう。ここでも「一」の複数性、つまり単数的な存在のあり方と複数的な存在のあり方の接合が、かいま見られているのである。デリダが、さらに付け加える説明を見てみよう。

一つの類ジャンルに属しつつもたった一人である者たち——信じがたさをなお一層増すことに、今度はそれが普遍的な例となり、こうして二つの論理、範例性の論理と人質としての客人〔／主人〕の論理を交差させ重ね合わせる。¹¹⁰

ここには特個性と普遍性とのあいだの何重もの往復が記されているように思われる。通約不可能な経験をかかえた「たった一人の者たち」はそれでも——あるいはまさにその点において——一つの類ジャンルなすのであり、通約不可能な一回性・特個性という特殊性が成立させるこのグループないしカテゴリー（＝類ジャンル）は「普遍的な例 *exemple universel*」となるのだという。「範例性の論理 *logique de l'exemplarité*」と「人質としての客人の論理 *logique de l'hôte comme otage*」を交錯させることによって。

さてここで、証言という行為を通じて現われてくる、交錯する「範例性の論理」と「人質としての客人の論理」を、それぞれどのようなものと捉えるべき

¹¹⁰ « *Seuls dans un genre qui, ce qui ajoute encre à l'incroyable, devient à son tour exemple universel, croisant et accumulant ainsi les deux logiques, celle de l'exemplarité et celle de l'hôte comme l'otage?* », *Le Monolinguisme de l'autre*, p.40-41 (邦訳 p.37)

であるかを考えたい。これはかなり複雑である。まず「人質」は、直前の段落で、特別な受難に遭遇した証言者の個性を強調する語として用いられていた。だがこの語を用いて「私は普遍的な人質 *otage universel* である」というせりふが作られる。つまり「人質 *otage*」は普遍性の代弁者の地位をみずからに保証する語として用いられていたのだ。したがって「人質の論理」はこの文脈では、特個的な経験を被った者の個性を強調する論理としても、また自分の個性を普遍性の自己付与へとつなげる論理としても考えることができるようになってきている。さらに、その上で逆説的に *hôte*（「客人」または「主人」）に結びつけられた「人質としての *hôte* の論理」とは、どういう意味になるだろうか。*hôte* という語（英語の *host* にあたる）はしばしば問題とされるように「客人」と「主人」の両方の意味をもつが、どちらの意味においても *hôte* は「人質」とは対立するものだと考えられる。*hôte* を「客人」ととれば特個的な受難者の意味が高まるとも読める¹¹¹。一方 *hôte* を「主人」の意味にとるならば、「人質」（特個的な受難者）であるがゆえに自分を「主人」（中心者）とみなすという、普遍性の自己付与と内閉の方向が高められているとも読める¹¹²。

この「人質としての *hôte* の論理」と交差し重ね合わされるという「範例性の論理 *logique de l'exemplarité*」も、したがってますます複雑である。まず「交差」と「重ね合わせ」がこの二つの論理の対立を含意としているのか、それとも等質性を含意しているのかも、かならずしも明確ではない。対立にせよ等質にせよ、「人質としての *hôte* の論理」が、ほとんど対極的な二つの意味合いをたえず反転させながら共存させていたように、この「範例性の論理」も、一方で特個性の維持・強化と他方で普遍性への傾きとの両方を含意しているであろう。特個性と普遍性とのあいだを振り子のようにふれる往復運動のなかで、あるいはおそらくより正確にはその両方への二重帰属のなかで、打ち消しがたい例外性・特殊性をきわだたせる特別な例として現われ続けることを可能にするのが「範例性の論理」の一面であり、どれだけ特殊であってもたとえば一つの類をなすものとして一般性に開かれ普遍の例として現われることを可能にするのが「範例性の論理」のもう一つの面であろう。さらに言えば、そうした両

¹¹¹ あるいは「人質」であるのに「客」として歓迎されるという逆説を意識するなら、自分が特異な他者であるにもかかわらず、別の共同体に受け容れられたという、普遍性の獲得を読むこともできる。

¹¹² それとも、「人質」であるのに——特個的な受難者であるのに、あるいは普遍性の担い手であるのに——、あらゆる他者を喜んで迎え入れる開かれた姿を読みとるべきなのだろうか。

面を抱えるものとしてこそ「範例性の論理」は存在する。しかもそれは、ときに内閉的な欺瞞の論理として利用される可能性を包蔵しつつ、なお、個と他をつなぐ解放の論理であることをも止めないのである。

たとえば、アルジェリアに生まれ育ち生き続ける者（少年デリダ）が、この土地に生きる大多数の者が話すこの土地の主要な言語であるアラビア語を、この土地における学校（彼の帰属する「フランスの」学校）で「外国語」として教育しているという事態に日々遭遇するという特異な体験がある。それを「忘れることのできない、そして一般化可能な」¹¹³と形容するデリダは、おそらく出来事の痛切な特個性、すなわち他の人に伝えることが決してできないような彼の奥底に留まるいわく言いがたいなにごとかを残存させながら、なおかつ同時にその一般化可能性を認め、そのことを肯定的に評価させている。おそらくこの体験が忘れてはならないものとして彼の中に残り続けるのは、一方でこの体験が、ありとあらゆる植民地状況において起こりえた、そして実際に起こったことでもあったからだろう。だから告白してもなお秘密のままに残ってしまうものを保持しつつ、この体験を語る必要と意義があるのだ。

自分自身の同一性を肯定し、自分自身の物語を自分に向けて語るためには、誰に対してなら自分をなおも同一化することが可能だろうか？ まず、誰に向けてそれを語るべきなのか？ 自分で自分を作り出さなければならぬにちがいない、モデルなしに、確実な宛先なしに自分を発明できなくてはならない。¹¹⁴

先例となるモデルなしに自分という「例」を認識しそれを他者へ向けて語ること、既存のもののかに自己を同一化させることなく発明しつつ「自分」を仮設的に作っていくこと、この宛先のない運動が自己についての証言を、自己について語ることを可能にするのである。

この書のエピローグにおいて、この「自伝的」著作を総括するばかりでなく、デリダ自身の全活動を要約して説明するかのようには、デリダは自分が昔から興

¹¹³ « Inoubliable et généralisable. », *Le Monolinguisme de l'autre*, p.66-67 (邦訳 p.72)

¹¹⁴ « À qui peut-on encore s'identifier pour affirmer sa propre identité et se raconter sa propre histoire ? À qui la raconter, d'abord ? Il faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir s'inventer sans modèle et sans destinataire assuré. », *Le Monolinguisme de l'autre*, p.95-96 (邦訳 p.105)

味をいだいてきた事柄すべてについてこう述べている。

こうしたことすべては、私自身にとってその場所とその言語が未知のもの
あるいは禁じられたものであるある「他所」へのあの奇妙な参照から生じ
てこずにはいられなかった¹¹⁵

具体的にはフランスとフランス語とを念頭において言われているこの言葉は、
ヴァレリーとはちょうど対極の位置に彼を置く。自分のものでないからこそ
—— 少なくとも完全には自分のものではないからこそ ——，しかもほとんど
禁じられたものであったからこそ、(それでいてなおその権利が与えられてい
たからこそ)、彼はフランスの学問伝統の中に自分を位置づけ、フランス語の
なかで思考活動をしつづけることができたのだ、とこの引用は語っている。本
論の立場から注目しておきたいのは、彼の自己参照と(ある種の)自己肯定を
可能にしているのが、自分の根拠にある「未知」であるとされていることだ。
根源的な「未知」こそが自分の出発点であり、なんだかわからないものとして
自己を認識し、なんだかわからないものに向けての情熱こそを自己形成の駆動
力としてきた、と彼は主張している。自己のアイデンティティとは、あらかじ
め想定すべきモデルなしに追い求め、発明しつづけてはならないものである。
結局のところ、スタートにおいても途中においても到達点においても、自
分自身に対する絶対的な非=知、無=知の感覚を維持し続けることこそ、唯一、
私たちが自己を形成した自己を語る可能性を留めおいてくれる。「他所
ailleurs」は、ここでこの非=知、無=知の言い換えであり、デリダが自分の
言語に付す「他の de l'autre」という修飾は、むしろデリダの置かれた特殊個
別的な歴史的言語状況に起因するのみならず、それよりも、誰であれ人間は、
自分の言語すなわち自分のものである以上自己の根源的なアイデンティティを
すでにして形成してしまうその言語を、自分が完全には知りえないもの、自分
を超えているもの、自分のものではないものとして愛し、それに身をゆだね、
そのなかで生きるほかはない、という事態を言い表わしている。

¹¹⁵ « tout cela n'a pas pu ne pas procéder de cette étrange référence à un
« ailleurs » dont le lieu et la langue m'étaient à moi-même inconnus ou interdits », *Le Monolinguisme de l'autre*, p.131-132 (邦訳 p.133-134)

3. デリダと西欧中心主義

ところで上の引用でも顕著なように、しばしばデリダは自分がフランス哲学にとってもフランス語にとってもよそ者の位置にあることを標榜し強調する。こうした箇所ではデリダの読者は、彼が逆説的なかたちでヨーロッパ文化の中心奪取を密かにおこない、さらにそのことを隠蔽しつつ自己正当化をおこなっていると感じるかもしれない。デリダ自身とヨーロッパないしは西欧形而上学との関係をめぐる彼の発言に触れて、（無意識のものであれ）彼のそうした策術を読みとって、疑念を、あるいは不快を覚えることもけっして稀ではないにちがいない。この点をめぐるものとして、サイドに依拠した東浩紀の次の指摘は的確である。

エドワード・サイドが指摘するように、デリダの仕事はその主張のラディカルさにもかかわらず、他方で保守的にも機能する。彼が脱構築の対象とするのはつねにヨーロッパで評価が確立したテキスト、ヘーゲルやニーチェやハイデガー、あるいはルソーやマラルメやジュネなのであり、その選択そのものが「哲学」「文学」の伝統的領域性を強化してしまうからだ。つまりデリダは形而上学を脱構築すると主張しつつ、まさにその身振りによって形而上学を延命させていることになる。したがって『オリエンタリズム』でヨーロッパ的知一般を支える民族中心主義を告発したサイドは、ここにもまた同じ中心主義を見出している¹¹⁶。

サイドが『世界・テキスト・批評家』のなかで、再三にわたって指摘しているのは、脱構築の批判の作業をおこないつつもデリダは結局のところ執拗に西洋形而上学の諸概念に依拠し、それを反復し、自分自身をその伝統の中に書き込んでいるということ、そして自分を模範とするある制度の構築をおこなってしまっているように見えることである。デリダはいわば自己の権威を確立すると同時に、「ヨーロッパ」をないしは「西洋」を再権威化、再中心化しているように見えてしまう。なぜデリダの「体系」は「西洋的 Western」でなくてはならないのか、とサイドは強い批判を込めて言っている¹¹⁷。とりわけ、アカデミズムのなかにもあまりにも強い影響をデリダが発揮したアメリカ合衆国の

¹¹⁶ 東浩紀『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』新潮社、1998年、p. 43。

¹¹⁷ Edward Said, *The World, the Text and the Critic*, 1983, p.210-212（邦訳、『世界・テキスト・批評家』山形和美訳、法政大学出版社、1995年、p.344-347）

知的環境においては、デリダによる西洋的知の伝統の強化とある種の強固な権威性の発動はかなり危険なものとして感じられ、またその不自然さも一層強く感知されたにちがいない。

現にデリダによって批判の対象として採りあげられることによって、プラトン、デカルト、ルソー、ヘーゲル、フッサール、カント、ハイデガー、マルクス、サルトル、メルロ＝ポンティ、フーコーといった、並べただけで模範的な西洋哲学史が書けるような大哲学者・思想家たちが、看過し得ないテキストの署名者たちとして、今なお一層強く命脈を保つという効果が生じることは否めない。実際、デリダを読む以上は、これらの西洋哲学者たちのテキストを追いかけて、また西洋哲学史をたえず念頭に置いておく必要に駆られる。デリダの読者一人一人が、西洋哲学を批判的にせよ綿密に参照することでまさに西洋哲学に覇権を（再）付与してしまうのである。

哲学ばかりでなく、文学においても同様である。あるいは文学においてはすでにヨーロッパ以外の作家たちがヨーロッパで議論される現代文学の伝統のなかですらある程度確かな地位を占めていることからすれば、デリダの「選択」はいくばくかの偏向を感じさせずにはいない。デリダが賞賛の意味をこめながら思考の下敷きにする作家たちが、みな例外なく、ヨーロッパの作家たちであることは、やはり驚きを引き起こさないではないのである。デリダが採りあげるのは『告白』のルソーに始まり、カフカ、マラルメ、ジョイスといった近現代ヨーロッパ文学の巨星中の巨星であり、より「マイナー」で前衛的な作家の場合でも、ジャベス、ボンジュ、ツェラン、アルトーなど、フランスを中心としたヨーロッパの作家に限られている。ここにはロシアの作家すら一人も挙がってこないし、中南米の作家も採りあげられることがない（東洋については言わずもがなである）。このデリダと対照させてサイドは、時空を超えた全世界のさまざまなテキストの交錯をイメージしたアルゼンチンの世界的作家ホルヘ＝ルイス・ボルヘスに言及しているが、まさにボルヘスの文学はカフカに並んで、デリダ的なアイデンティティの攪乱と問い直しに絶好の材料でもあると思われるが、結局のところデリダが対象テキストに採りあげることはおおよそ想像できない¹¹⁸。デリダがシェイクスピアを論じることの方が、やはり彼がガルシア＝マルケスを論じたり、フエンテスを論じたりすることよりも「自然」

¹¹⁸ ボンジュをめぐるインタビューのなかで、ボンジュと同様にアイデンティティの揺れを特徴とする作家としてボルヘスを話題にしたインタビューアーに応じてデリダはボルヘスの文学に若干言及しているが、興味深いのは、デリダはボルヘスを読んでいてその問題意識も知っているが、ほとんど関心をもっていない様子がここに明白に窺われることである。Cf. *Déplier Ponge*, p.105-106.

であるように感じられる。

こうした選択には、言語に強い意識を働かせるデリダにとって、フランス語訳を傍らに置きながらでも直接に原語で読むことができるテキストのみが対象とされてきたという理由が当然あるだろう。したがってデリダの扱うテキストは、フランス語か英語かドイツ語で書かれたもの（および古典ギリシア・ラテンのテキスト）に限られることになる。しかし再度不思議に思われるのは、これらの言語を用いるヨーロッパ以外の書き手たちが問題とされることがほとんどないことだ。たとえば、英語について言えば、アメリカ合衆国にはヘミングウェイやフォークナーをはじめ大作家とみさなれるさまざまな書き手やバースほか前衛的作家として重要な位置を占めるいろいろな書き手がいるが、デリダがアメリカの作家を自分の思考を展開するための本質的な土台として援用することはおよそ考えにくい。

やはりデリダの問題はヨーロッパであったとすることができるだろう。ヨーロッパ人がいかにして自分たちのアイデンティティをより開かれたものにするかが問題なのであって、その他の地域の間はこの例を参考にそれぞれ応用してもらえばよいという意識があったかもしれない。とりあえず自分が手をつけることのできるヨーロッパから初めて、徐々に可能な拡張を試みつつあったけれども、それだけで人生が尽きてしまったということなのかもしれない。（たしかにデリダは自己拡張の途上にあった。『他の一言語使用』は、アメリカ、ルイジアナ州でおこなわれた、エドワード・グリッサンをオーガナイザーの一人として開催されたシンポジウム¹¹⁹で発表されたものであり、ここでデリダが

¹¹⁹ シンポジウムのタイトルは「Echos from Elsewhere / Renvois d'ailleurs」〔他所からのこだま〕。フランス本国外のフランス語使用がシンポ全体を通底するテーマであったことを、刊行書冒頭でデリダ自身が記している。ここで『他の岬』においてデリダが、「私はヨーロッパ人だ」と、おそらくはきわめて意図的に諧謔をこめて述べていたことを思い起こしたい（だがそれが、「まとも」にも受け取れてしまうことは否めないが）。そこでこの発言は、デリダがあえて、批判対象であるヴァレリーほかのヨーロッパ論者と自分を区別（distinct）しない姿勢が提示されようとしていたと言えるのではないか。一方このルイジアナでの講演では、自分を「ヨーロッパ」への帰属者あるいはその代表者としてではなく、「本国外のフランス語使用者」としてグリッサンらカリブ海海外県の人々や、フランス外のフランス語使用者と同じ位置に立たせようとするところからスタートしていると言える。少なくともデリダのヨーロッパ帰属はやはり「純粹」ではないものとして考えるべきだろうし（だからこそヨーロッパへの尽きせぬ執着があるのだろう）、自分をフランスの外部者と見る姿勢にもいくぶんかの真実といくぶんかの虚構をむしろ私たちは読みとるべきであろう。もちろんそれは、デリダ自身がよく認識していたことであるにちがいない。

自分と「フランス語」および「フランス」との関係を、あえて、フランス（本国）に所属しない、いわゆる“フランス語圏”のフランス語使用者の聴衆を前にしておこなったこと、またこの英・仏語「二言語使用」のシンポという場が、デリダのフランス語使用そのものを相対化するチャンスとして当然意識されていたことが指摘できる。またこの著作では同シンポの発表者の一人でアルジェリア出身のアラブ系作家・批評家であるアブデルケビル・ハティビについても言及されていた。あるいは、南半球のシドニーでみずから英語を駆使して講演したり公開質問に応じたりしたデリダは、——ヨーロッパに留まっただけではない——「旅」の活動を高く評価されるようになっていた¹²⁰。

だが、こうした「限界」を認めた上でもデリダはなお、私たちに、内閉することのないアイデンティティの模索の可能性を開いてくれるように思われる。自己に閉じてしまう傾向を持つ典型的な場（すなわちヨーロッパ）の中から、他へと開かれ反復可能性に基づくあり方を提示すべく試みることに、これがデリダの賭けだったのだろう。おそらく、それが容易でないことをデリダ自身の例が私たちに教えてもいるからこそ、なおさらこの模索は、探求すべき課題として私たちに手渡されるように思われる。デリダを読む者の課題は、デリダをそのまま反復^{レペテ}しないことである。その意味で、たとえばデリダが自分の思考と結び付けようとは思ってもいなかった素材にちがいない『千夜一夜』という物語集を通じてデリダを考えること、またデリダを通じてこのアラブ世界を中心とする物語集のテキストを考えるという作業も、デリダの活動が要請していることであるように思われるのである。

* * * * *

本論では、デリダにおける範例性の議論の展開をいくつかの著作を通して捉えた。最初に普遍性や超越論をめぐる議論が純粹に普遍的・超越論的には展開不可能なことを見据えたことがデリダの研究活動の出発点であったことに言及したが、普遍性は経験的なものや偶有的なものとは不可分であり、もっと言えば

¹²⁰ 1999年のデリダのオーストリア滞在時におこなわれた連続セミナーの記録は、ヨーロッパという枠の外においてデリダを捉える試みとして、またこうした文脈に対するデリダの前向きな対応が示されている点で興味深い。Paul Patton & Terry Smith ed., *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged, The Sydney Seminars*, Power Publications, 2001（邦訳、ポール・パットン、テリー・スミス編『デリダ、脱構築を語る：シドニー・セミナーの記録』谷徹、亀井大輔訳、岩波書店、2005年）

特殊なものや特個的なものによる基礎づけなしには展開できないことが、カント美学を通して確認することができた。まさにこの特個性を土台にして普遍性への回路を開く装置が「例」という思考道具である。

大まかな傾向だけを指摘するならばデリダにとって詩は、「暗記せよ」という命令に端的に示されているように）極端に特個性に閉じるか、またはいきなり「本質」（普遍性）を押し付けてくるものとして退けられる方向にある。しかし、何人かの特殊な詩人たちの場合には、むしろ究極的な特個性が外部への開かれを実現し、仮設的な普遍性を浮かび上がらせつつ、個々の「物」や出来事の異質な感触や痛切な痛みを魅らせ続けていることが、デリダによって見てとられていた。すなわちポンジュとツェランのケースである。ほとんど共通点のないように思われるこの二人の詩人は、こうして、「一」が「一」であって「一」ではないという逆説を詩化している点で、たしかに通底するものを有していると見ることができるだろう。ポンジュのテキストがみせる署名の記入と消去の反転的な繰り返しの現象も、ツェランに読みとれる日付のシステムを通じた出来事の奇跡的な亡霊的回帰も、存在における単数性と複数性の重ね合わせの可能性を意味している。「一」が「一」でありつつ「他」でもあり「多」でもあるというあり方を「範例性」と名づけるなら、ポンジュもツェランも、それぞれの仕方、卓越した「範例性の詩人」と言うことができる。

ツェラン論でみたように、デリダの狙いは、自閉的に閉じる存在認識のあり方を打破することである。自分の実人生での経験を引き合いにだして説明するように、デリダはこの自閉的なアイデンティティの典型的な担い手である「ユダヤ共同体」と距離を置こうとする。「ユダヤ詩人」ツェランの読み直しは、外部との無限の照応関係にみずからを開く新たなツェラン像を提示することで、排外的で自己反復的な（例えばユダヤ人の）共同体認識を不可能に追い込むことを狙ったものだと言える。

これと対になる作業として、同様の自閉的共同体認識の批判をデリダは「ヨーロッパ共同体」に対しておこなった。普遍を謳いながらも実は、こちらも自と他を峻別して、自分たちのみを特権化する選民思想的な自己反復のメカニズムに取り込まれていることを、デリダは厳しく指摘した。ヨーロッパの場合は、文化的優位性への確信が肥大していたために、とくに「自己選別 auto-distinction」の傾向が顕著であったが、この自己選別こそ実はあらゆる排外思想の根底をなすものであろう。

このヨーロッパ批判のなかで明らかにされたように、（みずからの）特個性

を普遍性へと直結させる論理が、近代以降の地球に不幸をもたらしてきた。すなわち自己選別にもとづく「例」の論理の行使、言い換えれば、自分という例を自分で価値づけ、みずから特個性を与える一方で、自分のみに普遍性を割り当てるというやり方が横行してきたのである。その代表例がヨーロッパであり、世界規模の圧倒的覇権からしてもヨーロッパこそはその比類なき究極例である(あった)と言えるだろう。こうした問題を論じた『他の岬』では、これまでの議論と違って、「例」の論理が欺瞞的に使用可能であることが、実例をもって明示されることになった。この「例」の論理の欺瞞的使用法をデリダは「〈範例主義的な〉論理 logique « exemplariste »」と名づけて、とくに警戒を促した。

“みずからを例にとる”というのはしたがって非常に危険な試みである。しかし「例」というものが興味深いのは、実は、その用途がわかっているときに何かの目的のために「例」を援用するケースではなく、なんだかわからない例として例を使用するケースである。例えばポンジュの詩においても、ツェランの詩においても、何ものでもないものの例、つまらないものの例、なんだかわからないものの例、要するに「無 rien」の例としてさまざまな例が用いられることによって、特個性の高揚と外部への開かれの同時実現という奇跡的な事態が生じていたことを思い起こしたい。したがって本来わからないものであるはずの自分を、なんだかわからないものとして例にとること、それこそ例を考える以上避けて通れない問題設定であり、また人間誰もが自分の生を生きる以上避けて通ることのできない——そしてもっとも魅惑的な——思考運動であろう。これを欺瞞的、搾取的、排外的にではなくおこなうにはどうすればよいのか。それを考え、実践したのが虚構的な自伝的哲学著作『他の一言語使用』であった。

自己の特個性を認識し主張するとともに自己自身に閉じないこと、特個的な自己のあり方を外部へと開き、他者にも権利を与えること、それがいわば範例性の「倫理」を可能にする。自己の特個性を出発点にして一般性・普遍性への接続を実現するという「範例性」のメカニズムには、排外的な自己選別の欺瞞を招く危険や、安易な自他の同一視による自己の独占的な拡張の危険があるが、これを免がれて範例性の倫理を実現するためのもっとも本源的な鍵は、みずからの特個性の核心にたいする「無=知」, 「非=知」の意識である。この「わからなさ」こそを特個性の核にあるべきものとするデリダの主張を確認して、本論を閉じることにしたい。

参考文献

【Jacques Derrida の著作】

- L'Autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minit, 1991（邦訳『他の岬——ヨーロッパと民主主義』高橋哲哉・鶴飼哲訳、みすず書房、1993年）
- La Carte postale*, Flammarion, 1980（所収の「Envois」の邦訳、「おくることば」豊崎光一訳、『海』1981年3月号、pp.281-311；別訳、『葉書』より）丹生谷貴志訳、『Inter Communication』1992年0号～1993年4号〔抜粋〕）
- Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003（邦訳、『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』〈1〉・〈2〉、〈1〉土田知則・岩野卓司・國分功一郎訳、〈2〉土田知則・岩野卓司・藤本一勇・國分功一郎訳、岩波書店、2006年）；*The Other Heading*, translation in English by Michael Naas, Indiana University Press, 1992
- « Che cos'è la poesia ? »（italien: *Poesia*, I, novembre 1988）, version française : *Poesie*, no.50, 1989; repris dans Derrida, *Points de suspensions : Entretien*, Galilée, 1992, pp.303-308（邦訳、「心を通じて学ぶ——詩とはなにか」、『総展望 フランスの現代詩』（『現代詩手帖』30周年特集版）1990, pp.248-258）
- Demeure, Maurice Blanchot*, Galilée, 1998（邦訳、『滞留 [付／モーリス・ブランショ「私の死の瞬間」]』湯浅博雄監訳、未来社、2000年）
- Déplier Ponge : Entretien avec Gérard Farasse*, Presses Universitaires du Septentrion, 2005
- Donner la mort*, Galilée, 1999（邦訳『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、筑摩書房、ちくま学芸文庫、2004年）
- Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Galilée, 1996（邦訳、『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）
- « Parergon », in *La Vérité en peinture*, Flammarion, coll. Champs, 1978, pp.19-168（邦訳、「パレルゴン」、『絵画における真理』上、高橋允昭・阿部宏慈訳、法政大学出版局、1997年）
- « Philosophe : Derrida l'insoumis », interview par Catherine David, *Le Nouvel Observateur*, n° 983, 9 au 15 septembre 1983（邦訳、「不服従者デリダ」浜名優美訳、『現代思想』1983年12月号、pp.56-69）；repris sous le titre de « Desceller (« la vieille neuve langue ») », in *Points de suspension : Entretien*, Galilée, 1992, pp.123-140.
- Points de suspensions : Entretien*, Galilée, 1992
- Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990
- Schibboleth : pour Paul Celan*, Galilée, 1986（邦訳、『シボレート——パウル・ツェランのために』飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店、2000年）
- Signéponge*, Seuil, 1988.（仏語・英訳対照版：Signéponge/Signsponge, Trans. Richard Rand, New York & Guildford : Colombia University Press, 1984.）
- Sur parole : Instantanés philosophiques*, Editions de l'aube, 1999（邦訳、『言葉のつて』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001年）

The work of mourning, edited by Pascale-Anne Brault & Michael Naas, University of Chicago Press, 2001

【その他の文献】

- Attridge, Derek, *The Singularity of Literature*, Routledge, 2004.
- Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge University Press, 1992
- *The Poetics of Singularity: The Counter-Culturalist turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*, Edinburgh University Press, 2005.
- Direk, Zeynep & Lawlor, Leonard ed., *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philisophers*, Routledge, voll. II, 2002
- Genette, Gérard, *Mimologique : Voyage en Cratylie*, Seuil, 1976 (邦訳『ミモロジック——言語的模倣論またはクラテュロスのもとへの旅』花輪光監訳, 書肆風の薔薇 [水声社], 1991年)
- Hobson, Marian, « L'exemplarité de Derrida », in *Jacques Derrida [L'Herne 83]*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Editions de l'Herne, 2004, pp.378-384.
- Husserl, Edmund, *L'Origine de la Géométrie*, Traduction et Introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, 1962. (邦訳, E・フツッサール『幾何学の起源, J・デリダ——序説』, 田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳, 青土社, 1988年)
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, éd. par Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. folio, 1985 (邦訳, 『カント全集 8 判断力批判 (上)』『カント全集 9 判断力批判 (下)』牧野英二訳, 岩波書店, 1999-2000年)
- Lucy, Niall, *A Derrida Dictionary*, Blackwell, 2004.
- Naas, Michael, "Introduction: for example", in Derrida, *The Other Heading*, Indiana University Press, 1992, pp.vii-lix; repris dans Zeynep Direk & Leonard Lawlor ed., *Jacques Derrida: Critical Assessments of Leading Philisophers*, Routledge, voll. II, 2002, pp.322-341
- Patton, Paul & Smith, Terry ed., *Jacques Derrida: Deconstruction Engaged, The Sydney Seminars*, Power Publications, 2001 (邦訳, ポール・パットン, テリー・スミス編『デリダ, 脱構築を語る——シドニー・セミナーの記録』谷徹, 亀井大輔訳, 岩波書店, 2005年)
- Ponge, Francis, *Parti pris des choses* (1942), repris dans *Tom premier* (邦訳, 『物の味方』, 阿部弘一訳, 思潮社, 1971年)
- *Pièces*, Gallimard, 1962
- *Proème* (1948), repris dans *Tom premier*
- *La Rage d'expression* (1952), repris dans *Tom premier*
- *Le Savon*, Gallimard, 1967
- *Tom premier*, Gallimard, 1965

- Said, Edward, *The World, the Text and the Critic*, 1983, p.210-212(邦訳, 『世界・テキスト・批評家』山形和美訳, 法政大学出版局, 1995年)
- Valéry, Paul, « La crise de l'esprit » (1919), in *Variété*, repris dans *Œuvres 1*, Gallimard, coll. Pléiade, pp.988-1000. (邦訳, 「精神の危機」桑原武夫訳, 『ヴァレリー全集11 文明批評』, 筑摩書房, 1967年, pp.24-41; 松田浩則訳, 『ヴァレリー・セレクション(上)』, 平凡社ライブラリー, 2005年, pp.68-90)
- « Fonction de Paris » (1927), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, Gallimard, coll. Pléiade, p.1007-1010 (邦訳, 「パリの機能」, 鈴木力衛訳『ヴァレリー全集12 現代世界の考察』, 筑摩書房, 1968年, pp.125-128)
- « Note (ou L'Européen) », in *Variété*, repris dans *Œuvres 1*, Gallimard, coll. Pléiade, pp.1000-1014. (邦訳, 「ヨーロッパ人」渡辺一夫・佐々木明訳, 『ヴァレリー全集11 文明批評』, 筑摩書房, 1967年, pp.42-59)
- « Pensée et art français » (1939), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, Gallimard, coll. Pléiade, p.1046-1058 (邦訳, 「フランスの思想と芸術」菊池映二訳, 『ヴァレリー全集12 現代世界の考察』, 筑摩書房, 1968年, p.181-196)
- « Présence de Paris » (1937), in *Regard sur le Monde actuel*, repris dans *Œuvres 2*, Gallimard, coll. Pléiade, p.1011-1015 (邦訳, 「パリの存在」鈴木力衛訳, 『ヴァレリー全集12 現代世界の考察』, 筑摩書房, 1968年, pp.129-135)
- 青柳悦子「範例性と文学——デリダの論考から（1）」『文藝言語研究 文藝篇』49 (筑波大学大学院人文社会科学研究所文芸・言語専攻紀要), 2006年, pp.95-151
- 上利博規「『絵画における真理』をめぐるデリダの言説」, 『静岡大学人文論集』54-2, 2003年, pp.1-22
- 東浩紀『存在論的, 郵便的——ジャック・デリダについて』新潮社, 1998年