

## 眼はなにを映し出すのか ——デリダにおける視覚の限界性と生の記述をめぐって——

松田 智裕\*

### はじめに

1993年、アメリカの思想史家マーティン・ジェイは『うつむく眼』(*Dawncast Eyes*)と題する長大な著作を刊行した。周知のとおり、この著作の主要な目的は20世紀フランスの思想的傾向が「なにかしらの点で、近代における視覚とその支配的役割にたいする根本的な懐疑に染まっている」(DE, 14)ことを示すことであり、彼はこの時期のフランス哲学を視覚主義批判として俯瞰するという大胆な試みを行っている。そこでは、ベルクソン、バタイユ、ブルトン、サルトル、アルチュセール、メルロ＝ポンティ、フーコー、レヴィナス、バルト、リオタールといった哲学者・思想家たちはもちろん、ギー・ドゥポールやクリスティアン・メッツといった映画理論家たちも取り上げられる。その主題やアプローチの仕方がそれぞれ異なっているにもかかわらず、彼らは眼を数ある感覚のなかでも「最も高貴なもの」であるとするプラトン以来の伝統的な視覚観をそれぞれの立場から斥けているという点で共通しており、そのため、この時期のフランスの思想的傾向は「反・視覚中心主義 (anti-ocularcentrism)」という容貌を帯びるとされる。しかしなにより、こうした作業によってジェイが企てようとしたのは、真理の担い手という眼の一義的なあり方から多様な眼のあり方へと増殖していく過程、すなわち「視覚の脱中心性 (ocular-eccentricity)」(DE, 591)を見てとることにあつた。

ところで、『うつむく眼』のなかで言及される反・視覚中心主義的な哲学

---

\* 立命館大学文学研究科博士後期課程

者たちのなかにはデリダも含まれている。しかし、ジェイ自身が指摘しているように、視覚にたいするデリダの態度は肯定でも否定でもない両義的なものである。たしかに、デリダは諸感覚のなかでも視覚をとくに特権視する「眼の覇権」にたいして懐疑的な態度を示してはいるが、だからといって「視覚中心主義」の直接的な批判を行っているわけではないからだ<sup>1)</sup>。『うつむく眼』のなかでデリダ（とりわけ、初期思想でなされた彼の直観主義批判）が扱われるのは、デリダ自身の視覚観を掘り下げるためというよりはむしろ、彼の思想を男性主義的な視覚概念の批判を行ったりユス・イリガライに代表されるフレンチ・フェミニズムの理論的先駆者として位置づけるためである。そのため、デリダ自身の視覚にたいする態度が具体的にどのようなものであったのかについては、必ずしも明らかにされているわけではない。

本稿の目的は、ジャック・デリダの思想において視覚の果たした役割がいかなるものであったのかを検討することである。だからといって本稿は、ジェイに代わってこの問題を明らかにしようとするわけではない。むしろ本稿ではデリダの直観批判をジェイとは別の文脈のなかに位置づけなおすことで、この問題に取り組むことにしたい。その文脈とは、「生」の問題系である。そのために、以下ではまず(1) 問題の所在を明確にするため、ジェイの語る「視覚中心主義」の射程はいかなるものか、そしてそのなかにデリダの思想がどのように位置づけられるのかを具体的に確認していくことにしたい。次に(2) デリダの初期フッサール論に目を向け、そこで直観概念と生概念がいかなる観点から語られているのかを検討し、初期のデリダにとって両者がいかなる問題性をもつものと映っていたのかを再構成する。そして(3) 後年の『盲者の記憶』における自画像の議論を取り上げ、そこで議論される「反照性 (réflexivité)」という概念が、デリダにおいて従来の直観概念に取って代わる機能として提示されていることを確認する。最後に(4) 初期・後期の議論の連続性を確認することで、デリダにおいて「生」と「視覚」が不可分な仕方で結びついており、それが最終的に「差延」や「痕

跡」といった彼独自の問題圏を形作っていることを示すことにしたい。

## 第1節 視覚中心主義とはなにか

『うつむく眼』においてジェイは、彼が「視覚中心主義」と呼ぶものをおおむね次のようにまとめている。

近現代フランス哲学において批判の対象となった「視覚中心主義」は、外在的な事物を「表象」として主観に投影する遠近法的な視覚観である。それは事物の存在とその表象との区別にもとづき、それによって感覚器官としての肉眼と表象を認識する能力としての内在的な視覚の区別が生じることになる。ジェイによれば、このような「視覚中心主義」は、哲学史的な観点から見れば、デカルトに求められるという。そもそも、内在的な視覚の問題はプラトンにまで遡る<sup>2)</sup>。プラトンにおいて「眼」は、絶えず生成変化していく感性の世界を見る肉眼としての「眼」と真の実在であるイデアを見てとる「魂の眼」という両義性をもっており、この両義性が「近代の視覚中心主義の源泉」(DE, 29)であるとされる。デカルトもまたこうした系譜のなかに属している。たしかに彼は、「松果線」に言及することで、感覚器官と知性の働きの連関を問おうとしたが、その結果、事物を受け取る感覚の働きと表象を受け取る知性の働きが二分されることになった。そのため、知性が認識するのは、事物の存在ではなく、あくまでその表象であるということになり、それによってかえってデカルトは「脱身体化された眼に重きを置く」(DE, 81) ことになってしまった、というのがジェイの診断である。このような遠近法的な視覚観は、外界の事物を大きな箱のなかに投影する写像装置「カメラ・オブスクーラ」になぞらえられ、近代的な視覚観においてもっとも影響力をもつとされる<sup>3)</sup>。

ここから、「視覚中心主義」にたいするフランス哲学の批判は「デカルトの遠近法主義」への批判であり、それも以下の3点をめぐってなされるとさ

れる。(1) 世界を外的事物の表象として捉える立場。これは先述した事物の存在とその表象との区別に由来する。次に(2) 主観を外界から切り離された内面性と捉える立場。これも感覚の働きと認識の働きの区別に基づく。(3) 空間を幾何学的法則に則ったものとして捉える立場。これは、精神の空間把握能力が外界の空間性に対応しており、外界が幾何学的法則に則った空間である以上、精神もまたそのような法則性をもつのだ、という『屈折光学』におけるデカルトの議論に由来する。ここから、内在的な主観が捉える空間は、幾何学的な配列をもった空間性であるという立場が生じる<sup>4)</sup>。したがって、時間を空間的表象ではなく純粹持続として捉えようとするベルクソンは、デカルト的な空間性を批判したという点で、(3) への批判者である (Cf. DE, 186-209)。さらに、独自の存在論の立場にたつて世界との生き生きとした関係を取り戻そうとするメルロ＝ポンティは、(1) および(2) への批判者である (Cf. DE, 298-328)。ジェイによれば、アプローチの仕方がどうであれ、近現代のフランスにおける「反・視覚中心主義」の運動は「デカルト的遠近法主義」が提示したこれら3点のいずれかを必ず争点にしている。それでは、このように特徴づけられる「視覚中心主義」にたいするデリダの立場はどのようなものなのだろうか。

この点にかんするジェイの解答は複雑な様相を呈している。すでに述べたように、一方でデリダは視覚のもつイデオロギ的側面に着目し、それを解体することで「眼の覇権」に抵抗しようと試みてはいるものの、他方で、ベルクソンやメルロ＝ポンティのように、「デカルト的な遠近法主義」にたいする強力な対案を提示したというわけではない。たしかに、デリダは『声と現象』や『グラマトロジーについて』といった著作のなかで、語源的にも眼と密接な関係にある「直観」概念をとりあげ、直接的で無媒介な知覚における自己への透明性を問題視してきた (Cf. DE, 499-501)。透明性においては自己と自己とのあいだに、直接的な「反映性 (specularity)」が成立しているが、そこで自己が二重化されているかぎり、二つの自己は厳密に同一的な関

係のうちにあるわけではない。このような事態は、知覚の内容を保存する言語においてもはっきりと表れる。言語は知覚内容を反映しているかのように見えるが、言語が物質的な側面をもつかぎり、言語化された内容は別の意味に解される可能性がつねに伴い、この点で知覚と言語の対応関係は不安定なものとなる。こうした議論を展開することでデリダが批判的に検討したのは、「視覚の直接性」(DE, 501)である。この点で、デリダの思想史上の役割は、男性と視覚の結びつきを批判したリュス・イリガライに代表されるフレンチ・フェミニズムの源流と位置づけられる。しかし、『力の場』(1993年)で述べられるように、ジェイはこうした脱構築による視覚の議論が「反映性の限界」を暴露しはするものの、だからといって「なにがイデオロギーにたいする解毒剤になりうるか」(FF, 138/218)を明らかにすることはできないと疑問視している。つまり、デリダに限らず、ド・マン、ガシエ、イリガライらの脱構築主義的なアプローチは、従来の視覚観における眼の限界を問題にできて、その治療薬となる対案を必ずしも提示できていないわけではないのである<sup>5)</sup>。

ジェイの議論は、いわゆるポスト構造主義の思想家がまだ多く生きていた当時において、この時期のフランス哲学の傾向を思考するための視点をいち早く提示し、デリダの箇所に限ってみても、デリダの脱構築思想とフレンチ・フェミニズムとの関係はいまなお考察すべき重要な論点を多数含んでいる。とはいえ、ジェイの議論にはいくつか再考すべき点があるのも事実であろう。それについてわれわれは次の2点を指摘することができる。(1) デリダの初期フッサール論における「直観」の問題にかんして、その視覚性をもつイデオロギー的側面の解体やヒエラルキーの暴露といった問題地平をもつとするのは、幾分早急である。というのも、この時期のデリダにおいて「直観」の問題は、フッサールの語る「超越論的な生」をどのように捉えるのかという問題でもあったからだ。(2) こうした問題に取り組むために、デリダは「生 (vie)」の概念を独自に改変しようとする。そこで争点となるのは、

「生」を一種の力動的な次元から読み解く作業である。したがって、彼において「直観」の問題は、そのイデオロギーの暴露・解体といった側面だけではなく、「生」の次元をいかに記述していくかという問題と不可分である。したがって、デリダにおいて「視覚」の問題は、「生」を前にしてこの機能が果たす役割をいかに記述していくのかという問題でもあるわけである。

それでは、このような観点からみたとき、デリダにおいて「視覚」はどのような位置をもつのだろうか。次章では、初期フッサール論、とりわけ『フッサール哲学における発生の問題』（以下、『発生の問題』）を参照しながら、この問題を検討してみることにしよう。

## 第2節 時間の直観不可能性

『発生の問題』の主要な目論見は、フッサールが還元をとおして意識の根源的な作用に迫ろうとするとき、その作用が、還元されるころの経験的なものとの連関のなかでしか現れえないというパラドクスをどのように理解すべきかということにあった。還元によって接近される超越論的な次元は、経験的なものを条件づけるという点で、それに先行するが、そもそも「先行する」ということはあるものがなにかにたいして先立つことを意味するのだから、この先行性は経験的なものとの連関のなかでしか意味をなしえない<sup>6)</sup>。この時期のデリダの主眼は、このような事態を一種の弁証法的な連関運動として理解し、それを「根源的综合 (synthèse originaire)」として記述していくことにあった。

「直観」の問題は、『発生の問題』第2部におけるフッサールの時間分析との関連で、とりわけ意識の根源的な作用である「流れ」との関係で言及される<sup>7)</sup>。フッサールによれば、「流れ」とは「どんな構成にも先立つ意識」(Hua. X, 73/97)であり、「時間を構成する絶対的な意識流」(Hua. X, 73/96)である。この「流れ」は絶えざる変化の流れという形式をもつが、この流れがも

つ形式を個々の時間客観がもつ「持続 (Dauer)」や「過程 (Vorgang)」といった時間形式から理解することはできない。なぜなら、これらの形式は「流れ」が構成した諸々の時間客観がもつ時間形式であって、それを構成する「流れ」の時間性はこうした時間形式とは「原理的に異なる対象性」(Hua. X, 74/98) だからだ<sup>8)</sup>。したがって「流れ」は、それが構成する個々の時間客観の時間形式とは異なるというかぎり、「非時間的 (unzeitlich)」なものである。

『発生の問題』のなかでデリダは「流れ」をおおむね次のように規定している。すでに述べたように、「流れ」は時間を構成するものであってそれ自体が時間的であるわけではないが、だからといって「流れ」の非時間性は個々の時間客観がもつ時間の秩序と同一ではないという意味で非時間的なものであって、時間を超越した彼岸的存在という意味でそうなのではない。ここから、フッサールの語る絶対的意識としての「流れ」は時間を構成するものであり、かつ(個々の時間客観がもつ形式とは異なる仕方)で時間的でもある、という帰結が生じる (Cf. PG, 108 - 109/107-108)。しかし、『内的時間意識講義』のなかでフッサールが次のように書くとき、デリダにとって事態は紛糾したものとなる。「流れの自己現出は第2の流れを必要とするのではなく、現象としてそれ自身のなかで構成される。構成するものと構成されるものとは互いに合致するが、もちろんそれはあらゆる点において合致するのではない」(Hua. X, 83/110)。ここでは、時間を構成する「流れ」それ自体がひとつの現象として現出することが問題となっている。この箇所でデリダが問題視するのは、現出する「流れ」と現出した「流れ」が対応関係をなしつつも、厳密な意味で同一的な関係にあるわけではないという点である。ここで彼はその根拠を「流れ」における把持 (Retention) の必然性に求める。フッサールによれば、「流れ」がひとつの統一体として現出するのは、絶えざる流れのなかで原印象が不断に把持されているからである。そして、フッサールが「意識流の顕在的な時点において現出へともたらされるものは、同じ意

識流の過ぎ去った位相の把持的な時点の系列のうちにある」(Hua. X, 83/110)と書くとき、デリダは「流れ」の自己現出の可能性について次のように述べる。「内在的体験の時間性が時間の現出の絶対的起点であることは必然的であるが、この時間性は「把持」のおかげでまさに絶対的起点として現出する。それは伝統のなかでしか始まらないし、この時間性が歴史的な伝統をもつからこそ創造するのである」(PG, 123/122)。つまり、「流れ」はそれ自身のうちに直接的かつ無媒介に与えられるように見えて、実際には「把持」をとおして与えられているのであって、この場合、時間を構成する「流れ」は「把持」という内在的に構成された時間性によって現出するとされるのである。したがって、絶えず変化していく「流れ」と現出した「流れ」は内容としては同じものでありつつも、様相としては異なるものであり、それゆえ「流れ」それ自体は「その意味が深められるにつれて、われわれから逃れ去る」(PG, 130/129)のである。

デリダは、このような「流れ」の自己現出にまつわる問題性を、『イデーニ』における体験流の総体の理念的直観という問題のなかにもみてとっている。周知のとおり、『イデーニ』のなかでフッサールは、体験流全体を直観する可能性を「カント的な意味での理念」のなかに見いだす。その第82節のなかでは、体験のアプリオリな時間構造としての流れが、今という時間様相をもった意識が絶えず背景へと退く把持意識や到来するものを待ち受ける予持意識と連関し、ひとつの統一体を形作ることが示される (vgl., Hua. III/1 184)。彼にとって体験流の把握はあくまで直観という形式をとるが、しかしその総体の直観は、把持や予持といった個々の時間様相のそれとは異なり、理念的な仕方ではなされるという。それゆえ体験流の総体の直観は「カント的な意味での理念」という仕方ではなされるわけだが、この問題は『発生の問題』においても重要な論点となる<sup>9)</sup>。

デリダによれば、もし体験流の総体を理念的かつ直観的に把握することが可能であるとすれば、その直観は時間の流れを「根源的に「見る [voir]」



(PG, 151/151) 働きでなければならない。ここで言われている「根源的に〔originairement〕」とは、その直観が絶えず変動する「流れ」をその具体的な相において捉えるということを指す。したがって、体験流の総体を把握するためには、この総体それ自体に対する顕在的な意識をもつことが可能でなければならない。しかし、それを具体的な様相において直観する場合、それを把握するその最中においても体験は流れ続けているのだから、直観される流れの総体はつねに「本質的に未完であるもの」(PG, 169/170) として直観されなければならない。体験流の総体は定義からして、過去だけでなく未来の位相も含まなければならないのだから、それを直観することができるのなら、それは未来のようにこれから到来するだろうがまだ与えられてはいないものをも直観することができなくてはならない。そうだとすれば、体験流総体の直観は「まだそこにはないものの直観」であるということになり、「それに照準を定めようとする直観は根源的な現前によっては「充実」されることはありえない」(PG, 170/171)。ここからデリダは次のように結論する。「時間は、ここでは、具体的なノエマの本質ではあるが、だからといって、ノエシ的主体の具体的な時間性と混同されるものではない」(PG, 170/171)。つまり、体験流の総体を直観的に把握するといっても、その総体が未来のようにいまだ存在しないものをも含むかぎり、直観されるのはノエマ化された時間であって、それは時間のノエシ的な流れと同一視されるものではないのである<sup>10)</sup>。

このように初期のデリダは、フッサールの「流れ」の自己現出の問題をとりあげることで、現出した「流れ」が、対象化された時間であって時間を構成する作用そのものではないという解釈を提示している。時間を構成する作用そのものは、それ自体として把握されたり直観されたりするものではなく、個々の時間様相やノエマをとおしてしか現れることができないなにかである。そのため、時間を構成する作用が現出するためには、その作用を受ける被構成者の契機が不可欠であり、自己現出の運動は構成者と被構成者の相

関運動として示される。そこには作用そのものが変動しつづける過程で自らを個々の時間様相へと差異化しながら、それ自身はつねに退きつづけるという構造がある。このような構造によって構成者そのものの直観不可能性という問題が生じる。しかし、デリダにとってこの問題は、たんに直観や視覚の限界性を指摘するためのものではない。『発生の問題』のなかで語られる「根源的弁証法」や「根源的綜合」といった語は、「流れ」の自己現出にみられる相関運動を記述するために要請される概念でもある。それゆえ、彼において直観不可能性の議論はそれ自体が帰結なのではなく、作用そのものの自己退引と構成者と被構成者の相関運動を開くための突破口にすぎない。

このような視点は、後年の著作においても一貫して引き継がれているように思われる。『幾何学の起源・序論』（1962年）のなかでは、後期フッサール時間論における「生き生きとした現在」が取り上げられ、それが「現象の光に差し出されはするが、それ自身は永遠に夜に包まれている」（OG, 150/216）ことが主張される。この議論も先に確認した自己退引と相互連関運動の問題を引き継ぐものだが、この著作のなかで彼はそれを記述するために大文字の「差異（Différence）」という語を用いるようになる<sup>11)</sup>。さらに、『声と現象』（1967年）では、この問題が再度取り上げ直される。そこでも、構成する作用は相関運動のなかで現出するのだから、作用はもともとそれ自体で存在しているのではなく、相関運動のなかで構成されるものであることが主張され、そのために、「生」ないし「時間」が「差延」や「痕跡」として記述されるようになる<sup>12)</sup>。このように、初期のデリダにとって「直観」の問題は、たんに「見ること」の限界を提示するためのものにすぎないのではなく、生の作用的側面がもつ独特な現出構造をどのように記述していくのかという問題と切り離しえないものなのである。

### 第3節 反照性の思考

初期のデリダが直面した直観不可能性の問題は、生の自己退引と相互連関的な現出をめぐるものだったが、この問題は後年においてはどのようなものと考えられていたのだろうか。本節では、『盲者の記憶』を手がかりとしてこの問題を考えてみることにしよう。

1990年にルーヴル美術館で開催された展覧会「PARTI PRIS〔偏見／決意〕」に寄せられた『盲者の記憶』のなかで、デリダは自画像を描く画家の素描 (trait) と眼ざし (regard) の関係について考察している。そこで彼は自画像にまつわる2つの前提を提示している。言うまでもなく、自画像とは画家が自分を描いたものに他ならないが、彼によれば、画家は自分を視ながら自分を描くことはできない。描くためには、鏡や写真、あるいは想像といった媒介者を置くことが必要である。そのため、自分を描くといっても、それは描いている最中の自分を描くことではない。つまり、素描の行為そのものは不可視である。こうして、「素描は盲目である」(MA, 10/3) という問題提起がなされる。これが1つ目の前提である。2つ目の前提は「眼の移植」(MA, 10/3) と呼ばれるものである。画家は自分を題材＝主題 (thème) にすることによって、「作用している最中の素描の力を、素描という行為そのものを、表象＝再現前 [représenter] するようになる」(MA, 10/4)。そのようにして画家は、それ自体としては不可視であるはずの素描を、見えるようにさせるのである。

ここで問題となっている画家の盲目性とは、遂行している最中の生と、表象され、見えるものとなった生にかかわるものでもある。少し先のところで、デリダは遂行している最中の素描ないし生を「超越論的なもの (le transcendantal)」と呼び、そして表象された素描ないし生を「供犠的なもの (le sacrificiel)」と呼んでいる (Cf. MA, 46/52)<sup>13)</sup>。前者が自画像の条件となる「素描することそれ自体」(ibid.) を指すのに対して、後者は不可視な素描

の力を主題にすることでそれを「反照させる [réfléchir]」(ibid.)。後者が「供犠的」と呼ばれるのは、表象され見えるものとなった自己は必ずしも素描している最中の自己と同一ではないからである。不可視である遂行的な生を表象することは、生そのものを開示することではなく、その生の残滓を見てとることである。この点で両者は厳密に同じものではない。遂行的な生がつねに逃れ去っていく以上、生そのものを完全に捉えることは不可能であり、遂行的な自己を表象された自己に還元することはできない (Cf. ibid.)。この点で、表象された自己は、遂行的な自己に置き換えられたものであり、それに対する「喪」の経験である (Cf. MA 10/4)。そのため、表象=再現前は、遂行的な生を可視的にするように見えてなお、それに対して盲目なのである。

それでは、表象=再現前において、眼はなにを映し出しているのだろうか。そのことを端的に述べている箇所が、次の一節である。「私は、今日でも、素描というものを描くことも眼ざすこともできないだろうと考えている。実際、私はあるモデルを見てもそれを自分の手でなぞっていくことなどできないと感じている。あたかも、描いている瞬間には、私はその物をもはや見ていないかのようなのだ。その物はすぐさま逃げ去り、私の眼から消えてしまう。それは、ほとんどなにも残さず、私の眼に消えていく。私の眼が知覚するのはもはや、このように消えていく現れ [apparition] の嘲のような尊大さでしかない」(MA, 43/46)。それ自体としては遂行的な生そのものがつねに不可視的であるかぎり、映し出されてくる自己性とは、不断に流れ去る生の残滓ないしは痕跡でしかない。そこには、不可視的な生が表象化〔再現前化〕において自らを再び素描しながらも、それ自身は絶えず引き退いている (retraiter) という構造がある (Cf. MA, 10/4)。つまり、われわれの眼が見るのは、自分のあるがままの姿ではなく、表象として置き換えられた自己とそれによって自らは隠れる生の自己退引である。これが、デリダの言う「反照性 (réfléxivité)」に他ならない。

さらに、『盲者の記憶』の後に刊行される『触覚』でも、ナンシーの「自己に触れる (se toucher)」という表現をとおして同様の事柄が主張される。生は自己を直接的に感覚することで己を触発するかのように見えるが、そこで触れられるのは、時間的かつ空間的に差異化された自己であって、生そのものではない。そこには、根本的な自己が差異化された自己へと「起<sup>レ</sup>こ<sup>リ</sup>か<sup>つ</sup>代<sup>わ</sup>る、代<sup>わ</sup>り<sup>つ</sup>つ起<sup>こ</sup>る、代<sup>わ</sup>る<sup>た</sup>め<sup>に</sup>起<sup>こ</sup>る」(T, 249/419) という運動が見られるのであり、それは先に見た『盲者の記憶』における「喪」の問題と共通した構造である。生は自己そのものに再帰するようでありながら、自身を差異化することで置換された別の自己に立ち還る〔反照する〕(réfléchir) ののである。ここでも反照されるのは、差異化され別様に置き換えられた自己と、自らは退く生そのものの痕跡である。このようにして、デリダは「反映性ではなく反照性について語るなければならない」(T, 317/534) と述べる。

## 結論

これまでデリダにおける直観と視覚の問題を、生の記述という観点から考察してきた。これらの考察からわれわれは以下の2点を確認することができる。(1) 『発生の問題』にはじまる初期フッサール論では、意識のノエシス的作用である「流れ」の議論をとおして、絶えず流れ続ける生の直接的な直観の不可能性が取り上げられ、作用そのものの自己退引と相関運動が提示されていた。また、『盲者の記憶』や『触覚』といった後期著作では、画家の素描や自己感覚の議論によって、遂行的な生の不可視性とその退引構造からなる「反照性」について言及されていた。いずれの場合においても問題となっているのは、直観や視覚をもってしても把捉できないためにそれ自身としては現れず、そこから絶えず逃れ続ける「生」の力動性とでも言うべきものである。それは「生」を静態的な存在と捉えるのではなく、絶えず変動し

固定的な視覚からつねに逃れ去る生成として捉える立場である。(2)さらに、前後期双方において同様の事象が問題となっていることから、両者の議論のあいだにはある種の連続性をみてとることが可能である。もちろん、それらのあいだには取り上げる主題や用語法の相違なども見られるが、それは、上述したような力動的な次元をいかなる言語で記述していくかという問題をめぐって形成されたものと考えられる。この点で、デリダにおける「視覚」の問題は、その限界性を暴露するために選ばれた伝統の産物にすぎないわけではなく、生の力動性を記述するための必要不可欠な通過点でもあったのではないか。

もちろん、このことについてはジェイもおそらく同意するだろう。『力の場』で言われているように、脱構築は近代の視覚体制が作りあげてきたイデオロギーの「他者」を到来せしめようとはするからである (Cf. FF, 146/231)。しかし、彼が疑問視しているように、もし脱構築がイデオロギーの限界を指摘するだけにすぎないものならば、脱構築は「たんに記述的にすぎないもの」(Cf. FF, 137/218) となってしまう。だが、このことは必ずしもネガティブな事態ではない。たしかに、「視覚」の限界をただ示すだけにとどめるならば、それはなにももたらさない空虚な考察にすぎないだろう。しかし、これまで見てきたように、デリダの場合、絶えず退く生を、神秘化することも実体化することもなく、それが退くままにいかに記述していくかという明確な問題意識がある。そうだとすれば、問われなければならないのは、その記述のためにいかなる言語をもってそれを語るのか、いかなる文体でもってそれを語るのかという問いである。先述したように、初期のデリダは「弁証法」や「総合」といった語でそれを記述し、1967年以降は「差延」や「痕跡」、そして「反照性」という語でそれを説明しようとしていく。それはまた絶えず退く生を記述するための用語法や文体の変遷過程でもある。そうであるなら、この変遷過程はいかなる要請にもとづくものだったのか、を具体的に明らかにする作業が不可欠なものとなるだろう。この点については、また稿を改め

て論じることにしたい。

## 凡例

デリダ、フッサールおよびジェイからの引用は以下の略号を本文中に記した。また引用の際には、原文の頁数と邦訳の頁数を記した。なお引用するにあたり、拙訳を提示したことをお断りしておく。

Jacques Derrida,

PG: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954), PUF, Paris, 1990 [ジャック・デリダ、『フッサール哲学における発生の問題』、合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年]。

OG: *L'origine de la géométrie* d'Edmund Husserl, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, 1962 [エドムント・フッサール、ジャック・デリダ、『幾何学の起源』、田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1976年]。

VP: *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967 [ジャック・デリダ、『声と現象』林好雄訳、ちくま学芸文庫、2005年]。

MA: *Mémoires d'Aveugle*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1990 [ジャック・デリダ、『盲者の記憶』鶴飼哲訳、みすず書房、1998年]。

T: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000 [ジャック・デリダ、『触覚——ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一・榊原達哉・加國尚志訳、青土社、2006年]。

Edmund Husserl,

Hua. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. von Kark Schuhman, Den Haag Martinus Nihoff, 1976。

Hua. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hg. von Rudolf Boehm, Den Haag Martinus Nihoff, 1966 [エドムント・フッサール、『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年]。

Martin Jay,

DE: *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in thwentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1993。

FF: *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural critique*, Routledge, New York and London, 1993 [マーティン・ジェイ、『力の場——思想史と文学批判のあいだ』今井道夫・佐々木啓・吉田徹也訳、法政大学出版局、1996年]。

## 註

- 1) 「デリダのなかには、「あまりにラディカルな反視覚ないし反空間的な態度が見受けられるので、可視的なものとなった途端にあらゆる立場は拭い去られてしまうかのようである」とよく言われるが、西洋の文化における視覚の特権に対してデリダがとっている疑念に満ちた態度を視覚中心主義の直接的な「批判」と呼ぶのは不正確であろう」(DE, 496)。
- 2) そもそも、古代ギリシャにおける「視覚」と「認識」の親和性は、様々な研究者によって指摘されている。ジェイもこれらを参照しつつ、ギリシャ芸術と視覚の親和性を論じている。たとえば、デュッセウスの遍歴を見守るアテナのように、ギリシャの神々は「人間たちの行動の熱烈な観客」であり、さらにギリシャにおける劇場的な演技も「見ること」に対する彼らの偏愛を表しているが、そもそも、ギリシャの神話や演劇における「見物客 (θεατοί)」は、「視察」や「観察」を意味するテオリア (θεωρία) と語源的に関係している (Cf. DE, 23)。
- 3) 「しばしば指摘されるように、デカルトは典型的な視覚の哲学者だったのであり、彼は、観察された世界を模写するためにカメラ・オブスクーラを用いる遠近法主義的画家の立場を暗に採用していた。事実、「デカルト的遠近法主義」は近代の支配的な鏡像体制を理解する手助けとなるだろう」(DE 69-70)。
- 4) たとえば、盲人は二つの杖をつかって対象との距離を測ることができるが、これをデカルトは、盲人のうちにある「自然的な幾何学」と外界の幾何学的法則が対応関係にあることの証左として考察している。——Cf. Descartes, *Discours de la methode, La dioptrique, Les météores, et La géométrie*, in *Œuvre de Decartes*, tome. VI, J. Vrin, p. 135.
- 5) 「西洋思想のもっとも根本的な想定が多くにたいして決定的にその土台を掘り崩そうとすること、西洋思想の伝統的なヒエラルキーをおびきだすこと——揺さぶりはかけるが、なお立ったままにしておくというデリダの意味で—— […]、こうしたすべての試みにかかわらず、次の結論を避けることは困難である。イデオロギー批判は視覚中心的であり、それは信用を失墜してしましたが、それに代えて脱構築をもってするだけでは十分ではない。というのも、脱構築は、自身のシジフォスの労苦こそがそれであると示唆する以外には […]、イデオロギーの他者を示唆することにおいて、ほとんどなんの指針も提示してはくれないからである」(FF, 142/226)。
- 6) 「しかし、同時に、存在論的かつ時間的な全体性の内部でしか発生というものはない。どんな発生的所産もそれとは異なるものによって産出される、つまり過去に懐胎され、未来によって要請され、導かれるのである」(PG, 7/8)。
- 7) 「流れ」にかんするデリダの解釈について言及した先行研究としては、Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford and California, 2008, pp. 50-75 を参照。そこで Hägglund は、フッサールの語る「流れ」



の非時間性をデリダが徹底して排斥し、それを彼は「時間化」、ひいては「生の有理性」の運動として理解しようとしていたと述べている。Hägglundの議論はデリダにおける「生」の問題をこれまで以上に体系化して論じたという点で非常に貴重なものであるが、しかし彼は、フッサールの「流れ」の非時間性を時間に先立つ審級、つまり端的に時間を超越した存在者として捉えている節がある。彼によれば、デリダが「流れ」を時間化の運動として捉えたそもそものきっかけは、このような超越者を想定する形而上学的前提を時間分析から一掃するためであるとされるわけだが、このような視点はいささか安直であるように思われる。たしかにデリダが「流れ」のプロセスを時間化の運動として捉えていたことは間違いない。しかし、これから見るように、フッサールにおいて「流れ」の非時間性は、時間を超越した審級を指すのではなく、個々の時間客観の系列と同一視されないという意味で、非時間的なものであって、デリダもこの点については、『発生の問題』の時点で承知していたように思われる。にもかかわらず、デリダにとって「流れ」が何かしらの問題性をもったものと映っていたのだとすれば、それは「流れ」が時間を超越しているからではなく、その自己現出がもつ独特の構造に起因する。そのため、デリダにおいて「流れ」の非時間性を時間性に変換することは——フッサールの時間分析の読解にかぎって言えば——ほとんど問題にならない。むしろ問われなくてはならないのは、差異化を伴った時間化の運動を記述するためになぜ「弁証法」や「総合」といった語（さらには「差延」や「エクリチュール」といった語）が要請されるのかという問題なのである。

- 8) 「根源的な流れのうちにはいかなる持続も存在しない。なぜなら持続とは持続するなにか、持続する存在の形式、つまり時間系列における同一者の形式だからであり、この系列は同一者の持続として作動しているからである。嵐や流星の動きなどのような過程において問題となっているのは、持続する客観の統一的な変化の連関である」(Hua. X, 113/154)。
- 9) 多くの論者も指摘しているように、『イデーニ』で語られる「カント的な意味での理念」はデリダのフッサール解釈の要となるものである。この点について以下の文献が詳しい。——Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2002, pp. 128- 136.
- 10) 「体験流への頻繁な言及にもかかわらず、ノエシス - ノエマ構造の分析のなかには時間が決定的な仕方では介在してはいない。そこで語られる時間性はつねに時間的对象ないしすでに構成されたノエマ的对象であり、意味の時間というよりは時間の意味である。」(PG, 158/158)。
- 11) 「[...] 根源の絶対者が無垢な非分割のなかに閉じこもることができないのは、それが絶えず自分を差異化することでしか現在のであることができないからである。このような無力性と不可能性は差異にかんする純粋かつ根源的な意識のなかで与えられる」(OG, 171/250)。

- 12) 「『孤独な心的生』への還元において告げられるあらゆるものは、時間と呼ばれるものによってその可能性に亀裂を入れられたものではないのか。時間と呼ばれてきたもの、それに別の名を与えなければならないのは、「時間」がこれまでつねに現在から出発して考えられてきたためであり、それが別のものを言い表すことができなかったからである。純粹な孤独という概念は […] 自己触発における差延に基づいて思考された「時間」によって傷つけられているのではないか」(VP, 76-77/148)。
- 13) 両者の区別にかんしては、鶴飼哲「亡者のオリエント」、別冊『環』13号所収、藤原書店、2007年、246-261頁も参照。