

2008

Revue de Philosophie Française

フランス哲学・思想研究

13

日仏哲学会

Société franco-japonaise de philosophie

贈与・忘却・制度

—制度化の思想としてのデリダ—

廣瀬 浩司

1 贈与と忘却

1991年に出版された『時間を与える』¹⁾の「前書き」でデリダは、この書物の元になった1977-78年度および翌年のセミナーの過程で、それまで贈与の問いを予告していたさまざまな問い（「固有なもの」「エコノミー」「痕跡」「名前」そして「残余」など）の総体を主題化するに至ったと述べている。したがって贈与の主題は、初期以来のデリダ思想を、総合すると言ったらい過ぎならば、少なくともひとたび収斂させるものであった。他方以後の（91年に至る）著作は、「いわばすべて贈与の主題に捧げられていた」とも指摘される。『死を与える』の元になる講演が行われたのが90年であるから、贈与の主題はいわば初期のデリダから晩年のデリダへの移行期の主題であり、それゆえにおそらくは、デリダ思想全体をひそかに突き動かしている動機に深く関係していると思われる。

したがってこの主題の検討は、他のほとんどすべての主題を巻き込みかねないものだが、ひとまずは比較的明快な説明がなされている『時間を与える』に従って贈与の問題系を整理することから始め、そのうえでもうひとつの贈与論『死を与える』などの晩年の思想に至るその意義を、とりわけメルロ＝ポンティの制度化の思想を意識しながら考えてみたい。

(1) 円環と贈与

まずこの贈与の問題系は、構造主義的な立場とりわけモースの贈与論を論じたレヴィ＝ストロースの解釈との緊張関係で説明される。贈与は円環（cercle）に対立する。円環は、贈与が与える負債とそれに対するお返しが形作る「交換」のシステムに関係する。デリダによれば、贈与が可能だとしたら、それはこうした円環に「ある侵入（effraction）が起きてしまっているであろう瞬間」（DT, 21）にはかならない。さらに彼は、キルケゴールの「決断という逆説的な瞬間は狂気だ」という言葉に言及したうえで、贈与は時間を中断する「瞬間」であること、ただしその瞬間は「時間的総合において連なる現在」としては思考できないと言う。それはそもそも時間に所属することなく、むしろ時間を「引き裂く」ものである（DT, 21）。

(2) 「現れないもの」としての贈与

したがって「限界的に言うて、贈与としての贈与は贈与として現れてはならないだろう。贈与される人にも、贈与する人にも」(DT, 26)。贈与があるためには、贈与者と被贈与者がそれを贈与として認知（感謝）したり知覚したりしてはならないし、意識したり記憶したりしてはならない。贈与は、贈与として現前しないかぎり贈与となる。贈与者と被贈与者のどちらかが贈与を贈与として認めたとたん、それは〈記憶—現在—先取り〉〈過去把持—未来予持—未来の差し迫り〉あるいは「脱自」などといった「時間の時間化」を惹起し、「贈与の破壊のプロセス」を開始してしまうからだ。

(3) 贈与の「時間性」

このようにデリダは、現象学的な時間性における、時間の現出そのものに隠された働きとして、贈与のプロセスを語ろうとしている。それでは贈与という出来事が「ある」とするならば、それはどのような条件において、（非時間的な）時間性を切り開くのか。この問題に関して「忘却」「生き残り」「暴力」という三つの要素を挙げておこう。

(A) 贈与の肯定的な条件としての忘却

贈与を特徴付けるのは第一に、そこに「忘却」が機能していることである。贈与がそれとして認められた瞬間に円環に回収されてしまうとすれば、それはそれがなされた瞬間に「忘却」されなければならない。この忘却は根源的であり、精神分析的な記憶論をも逸脱する。精神分析における抑圧とその回帰という主題、さらには構造主義的な象徴的無意識もまた、贈与を円環へと回収するものにすぎないからだ。贈与が「ある」ような「時間なき時間」において「忘却は忘却し」「忘却はみずからを忘却する」(DT, 30)。したがって贈与のプロセスそのものに忘却ないしは忘却の忘却が内在しているのであり、それは「否定的な経験」すなわちたんなる記憶の喪失ではなく、むしろ「贈与の肯定的条件」(DT, 53)である。

(B) 贈与と生き残り

贈与を特徴付ける第二の要素は「死」である。贈与者という「主体」は、贈与を意図し、意識した瞬間に、すでに円環を開始している。この点に関してデリダは、「贈与者の審級 (l'instance donnatrice) の死」について語る (DT, 132)。周知の通り、彼はすでに『声と現象』で「私の死は、〈私〉という宣告に構造的に必然的である」と述べていたが²⁾、『時間を与える』でもまた、「贈与者の審級の死」は贈与主体にとって「外的な自然的偶有性」ではないとされる。ただしこれは「死」または「死者」が与えるということではない。与えるのはあくまで「生」だが、この場合に「生」とは、「そこにおいて死のエコノミーが自己提示し、横溢するような場として考えられる。死とはしたがって「贈与者の審級には贈与が回帰しないことを定めるような運命」のことである。すなわち、贈与者の生が自己との関係において時間的な差異を孕んでいるということであり、問題は「死」そのものでも「永遠の生」でもなく、構造的な有限な「生き残り (survivance)」である (Id.)。このように贈与の瞬間は、「存在するものすべての彼方で」「みずからの記憶も持たずに」残ることなく残るような非時間的時間性を切り開く³⁾。

(C) 暴力と反復

第三に、円環を引き裂くものとして、贈与の時間性はある種の暴力と関係する。贈与は一方で循環のプロセスへと取り込まれるが、それと同時に、このような円環の彼方で主体を不意打ちし、畏にかける。したがって「暴力は円環の内ないしは外部において、円環を反復したり中断したりするものとして、遡元不可能に見える」(id.)。それは円環の条件として、円環そのものによってはけっして支配できないからだ。言いかえるならば、贈与という暴力は円環を中断すると同時に反復し、円環から逸脱すると同時にそこにみずからを組み込む。

こうして贈与は、一種の過剰なものへと転換する。いまや贈与と円環との関係は、対立や外在性の関係ではない。たしかに一方でそれは、円環や交換を中断し、互酬性やシンメトリーを破壊する。しかしそれは、円環に無縁なものにはとどまらない。「贈与は、円環に対して、無縁さ(étrangeté)の関係を保持しなければならない。親しい奇妙さという関係なき関係を保持しなければならない」(DT, 19)。つまり贈与は単純に現前不可能なのではなく、まさにその瞬間に現前可能性との関係を保持する。この「瞬間」は、たんなる時間の引き裂きではなく、むしろこうした「引き裂き」と「再結合」が同時に生起するような「同時性なき同時性」だと言えるだろう。

したがって贈与とは、円環を中断するというよりは、それに対して絶えざる創造的な脱中心化を迫る過剰性のことではないか。それは円環を否定したり破壊したりするものではなく、円環が閉じられようとするまさにその瞬間に、その中心化を禁じ、それをふたたび開き、新たな中心化へのプロセスを起動させるものでもある。そして円環が構造主義的な「交換のシステム」を支えていることを考慮し、この「交換のシステム」のことを「制度」と呼ぶことができるとするならば、贈与は「制度」一般へと組み込まれてもいる⁴⁾。贈与とは言うなれば、諸制度におけるシステムの脱中心化と再中心化の連鎖を肯定するために導入されているのではないか。

2 秘密の言語とその歴史性

だがこのように地平の現象学を制度論的に掘り下げるかたちで歴史論・時間論を模索するのはデリダの向かう方向ではない⁵⁾。1990年の講演を元にした『死を与える』は基本的には宗教論だが、ここでは『時間を与える』で開かれた問題がどのように取り上げ直されているかという視点で問題を整理しよう。

(1) 秘密の言語

第一は「秘密」の主題である。この主題は、一方では前記の「現れないもの」の地位を明確化するのに有益であり、他方でその読解可能性の問題として、言語の問題に接続している。

まずは「秘密」の(非)現出模様について。贈与はそれとして現れないものの贈与であるかぎり、秘密と密接に結びついている⁶⁾。秘密として保持されるものは、まさに存在なして、存在の彼方で「残るもの」であるからだ。だからこの「秘密」にも、贈与と同様の逆説が付きまとう。たとえば『シボレート』でデリダは、ツェランの時における「日付」をひとつの贈与として分析

し、「日付を保持し、それが出来事の記念をそこで保持するためには、それを消去しなければならない」ことを指摘する⁹⁾。日付は「みずからを消去するにしか至らない」と同時に「みずからを消去することで到来する」(*La date n'arrive qu'à s'effacer*)⁹⁾。日付が、そしてそれが保持する秘密がこのような「(非) 現出様態」を示すのは、それが隠されているからではなく、むしろ「蔽うこと」と「暴くこと」、「隠蔽」と「開示」、「記憶喪失」と「想起」といった対立に所属せず、また「真理」に所属しないからである⁹⁾。このような意味での秘密の不可侵性と残留可能性は、隠されたものの領域よりはむしろ、「あまりにも明白 (*trop évident*)」という「その現象性の本質的な表層性」に基づいている (DT, 194)。このことは、秘密が贈与と同じく、意味の不在よりも、一種の現象の過剰性に関係していることを示唆しているだろう。

第二にその読解可能性について。これは「理念性」の問題にかかわる。たとえば日付が読解可能なものとなるのは、その一回性を喚起し続けながら、同時にそこからみずからを解放することによってである。それはその「理念性」において、すなわち「つねに同一である」という性格において読解可能になるのだが、「この理念性は記憶において忘却をはらむ」と同時に「それは忘却そのものの記憶、忘却の真理」¹⁰⁾でもある。こうして秘密は、読解可能性と不可能性の境界を攪乱する。それは「読解不可能なもの」として「読解可能」であり、「読解可能なもの」として「読解不可能」である。すなわち秘密とは、言語的なものに場を与えながら、解釈による意味の回収を許さず、その意味で「永遠に読解不可能にとどまる」ものである (DT, 193)。

一見逆説的なことに、まさにこの根源的の秘密の主題を掘り下げることで、後期の「責任=応答可能性」や「決断」の思想が明確化されていく。このことが集約的に示されているのが、キルケゴールが「おそれとおのき」で分析した、イサク奉獻の際のアブラハムの沈黙である。一方でアブラハムは、絶対的な責任としての信仰の証言者であると同時に、神との絶対的に単独の関係において、沈黙を守らなければならない。他者であるイサクに対しては、彼は「嘘をつくことなく語り」「応答することなく応答する」(DM, 105)。責任=応答可能性とは、「共同体がすでに聞くことができるようなもの(…)とは異質な言語によって、つねに予告される」からである。

このようにしてアブラハムは「他者の言語」(DM, 105)を語りつつ、「秘密に繋ぎ止められ」「彼が保持する秘密によって保持されている」(DM, 172)。だから彼が責任をもっておこなう決断は「受動的で能動的な責任」であり、他者への絶対的な従属のさなかに行われる決断に他ならない (DM, 172)。デリダが別のところで述べているように、絶対的な決断、とりわけ「正しい」決断は、なにかしら受動的なもの、さらには無意識的なものをはらんでおり、それは「あたかも決断者が自由であるためには、彼がおのれ自身の決断に触発されるがままにならなくてはならず、またこの決断が他者から来たかのようになくてはならない」¹¹⁾。

このような根源的な受動性ないしは異他触発 (*hétéro-affection*) をはらむ限りにおいて、自由な決断は非知と非規則の闇の中で行なわれなければならない。といってもこれは、規則と知の単純な不在ではなく、「定義上からしていかなる知にも、また保証としての保証にも先立たれないような再制度化 (*réinstitution*) である」とデリダは言う¹²⁾。したがって問題はまたしても、決断の瞬間をたんに断絶とみなすことではなく、むしろそれが新たな「制度」に対していかなる「無

縁さの関係」を創設するかということである。それではこの制度において、他者はいかなる役割を演じているのか。

(2) *tout autre est tout autre.*

自由な決断は「他者の言語」を語りながら「あたかも他者から来たかのように」行われる。だがこの「他者」とは何か。「あたかも *comme si*」という限定は何を含意しているのか。この問いに答えるには彼の他者論一般を再検討しなければならないが、それはむろん膨大な問いである。ここでは、『死を与える』で提示される *tout autre est tout autre.* という表現について立ち止まってみよう。この表現は「(総称としての) すべての他者」と、「まったく他なるもの」という二つの意味に解釈される *tout autre* という言葉を繋ぐことによって、そこにおける非決定性を語ろうとしたものである。問題は、とりわけキルケゴール的な信仰、すなわち無限の神との関係の単独性を、倫理の普遍性や言語的な一般性との関係へと接続することであり、その過程でレヴィナスの倫理との混淆も指摘される。だがハイデガーやバトチカ、フロイトをも交えて行われるこの議論の詳細にここで立ち入ることはできない。

そのかわりに注目したいのは、「まったく他なるもの」との関係が、隣人などあらゆる他者たちとの関係と混淆するという議論において、デリダがあっさりとフッサールの『デカルト的省察』の他我構成論を肯定していることである (DM, 110)。「私の意識にはけっして根源的に現前せず、付帯現前のかつ類比的にしか統覚できない」他我のありかたこそが、いわば「まったく他なるもの」と「あらゆる他者」との共通の根源であるかのように提示される。

周知の通り、デリダは最初のレヴィナス論である「暴力と形而上学」でも、フッサールの他我構成論をレヴィナスの批判から守ろうとしていた。フッサールの他我構成論は、他者の超越性や他性を消し去るものではなく、いわば現出と非現出によって織りなされた「システム」を問題にする。他者は根源的に現前せず、けっして主題化できないが、にもかかわらずその現出を問題にしたのがフッサールである。他者は根源的に現出しえないものとして現出するが、これは「他者を他者として目指す志向性の、媒介的 (*médiat*) な性格」の還元不可能性を指し示している非客観的な媒介の「システム」こそが検討されなければならない。「フッサールが私たちに語っているのは、このシステム、すなわちこの現れ (*apparaître*) と、他者を生身で主題化することの不可能性のシステムである」¹³⁾。

そして興味深いことに、このシステムの問題こそが「出来事の場合と歴史の可能性」¹⁴⁾ とかかわっている。『全体性と無限』のレヴィナスは、全体性と歴史の彼方について語る。彼にとって歴史は有限な全体性である。それに対してデリダはむしろ全体性と無限の差異にこそ、歴史の可能性を置く。

おそらく示さなければならないのは、(中略) 歴史が全体性と無限の差異に位置していること、それこそがレヴィナスが超越とか終末論などと呼ぶものだという事だ。ひとつのシステムは有限でも無限でもない。構造的全体性は、その働きにおいて (*en son jeu*) この二者

扱一から免れる。それは始原論と終末論から逃れ、それらをこの構造的全体性の内に刻み込む¹⁵⁾。

このような全体性と無限の差異の働き（＝遊び）こそが、他者の現出を媒介し、そしてまた「まったく他なるもの」と「すべての他者」との非決定性の「遊び」を伴っているのであろう。アブラハムの決断の瞬間のアポリアは、この構造的な全体性の遊働の時空間を保持している。だからこそ、たとえばアブラハムの「秘密」は、最高の情熱^{パッション}として伝達不可能なものであるとともに、まさに秘密のまま伝達されなければならない。キルケゴールが描いているのは「反復される絶対的な始まりの非歴史性」と、このような絶対的始まりのたえざる反復において、「一步進むたびに再発明されるような伝統を前提とする歴史性そのもの」である（DM, 113）。そして上記の「システム」を「制度」と言いかえるならば、この非歴史性と歴史の再発明を繋いでいるのが、秘密の意味が自己反復しながら自己変容する場としての、自己制度化の働きではないか。このような自己制度化の働きこそが、無限でもなく有限でもなく、始原論的でも終末論的でもなく、通時的でも共時的でもなく、構造論的でも発生論的でもないものとして、しかしそうした対立がそのつど差異として書き込まれる場所として、他者との関係を織りなしているということだろう。そしてこの他者との関係の中核に、自己忘却としての「贈与」がある。

3 肉の自己忘却と超越論的言語の不安

このような私たちの読解は、かならずしもデリダのテキストの「意を汲んだ」読解ではなく、少なくともその明白な主張に関して、ある種の歪みを与えるものであるかもしれない。この歪みの動機に関して、いくつか問題を提起することにしよう。

(1) 「自己と肉」¹⁶⁾ という著作の第三章でロゴザンスキーは、メルロ＝ポンティの触覚論についてのデリダの批判を取り上げ、キアスムないしは自己触発の不可能性の問題を論じている。デリダは「自己に触れる」という主題に関して、「私が純粋な自己触発において、自己を自己において与えることは決してなく」、そこにはつねに「内的な他性」が働き、それがキアスムの「可能性の条件」であると同時に、とりわけ「不可能性の条件」であることを指摘する。もちろんデリダは単純にキアスムが「不可能だ」と述べているわけではなく、それはまさに「到来することなく到来する」ものではある。だがロゴザンスキーはこうした「決定不可能性」の哲学らしい言い方は、「たんに修辞上の価値しか持たない」のではないかという。それは「可能なものと不可能なもの、一致と隔たりの見かけ上の平衡」を維持してはいるが、「天秤はつねに同じ方向」つまり「不可能なもの」の側に傾く¹⁷⁾。

このように「異質なもの」の優位を説くかわりにロゴザンスキーは、「肉的な自己触発」をこそ、「それに付きまとう他性の根源的な条件」とみなすことを提唱する。私は「あたかも他者であるかのような」自己自身に触発される。だがこの他性は見かけ上のものであり、「自己を触発

するのは、なおも自己（moi）である。」したがってロゴザンスキーがデリダにならって「残留態（restant）」と呼ぶ異他的なものもまた、「ひとつの現れない現象」として私に与えられる。それは「生き残り」ではなく、むしろ「肉の一部」であり、それが「外部に由来するよう見え、〈他者〉として私に課せられたように見えるとしても、それは私の肉（・・・）から生まれる」¹⁸¹。

いずれにせよロゴザンスキーは、デリダが痕跡や差延において保持しようとしていた他性の契機を、いわば肉の自己忘却がもたらす超越論的仮象として規定し、デリダにおける可能性と不可能性の「アポリア」を、ひとつの仮象として含むような地点から思考しようとしている。言いかえるならば、デリダが「そこにおいて死のエコノミーが自己提示し、横溢するような」ものと考ええる「生」という場を主題化することで、痕跡の生成を追跡しようとしているのだ。

この問題提起は少なくとも、1972年の「差延」と「痕跡」の思想においてははまだブロックされているかにみえる肯定的側面をさらに押し進めていったものとして位置付けられるであろう¹⁹。すなわち、たんに痕跡を「現前性のシミュラクル」とみなし、現前と不在の無限交替に閉じこめられるかわりに、「こうしたシミュラクルの可能性と、それへと押しやる欲望」（DT, 47）とを主題化できるような地点を確保できるのではないか。

(2) このようなやや乱暴なことを言うのは、ここで論じられているメルロ＝ポンティ自身が、まさにデリダとほぼ同じ文脈でこのような場を「制度」と呼び、そこにおける「贈与」を「制度化」として語っているからである²⁰。フッサールの「幾何学の起源」をコメントしながらメルロ＝ポンティは、歴史における意味の「沈殿」は「忘却されたものの痕跡」であると同時に「それを当てにし、より先に進もうとするような思考への呼びかけ」でもあるという²¹。これはヘーゲルの総合なき過去と未来の絡み合い、外部と内部の絡み合いであり、そこにおいては「受け取ること」と「与えること」は区別されない。このような距離をもった循環と一致を可能にするのが、領野であり制度化である。

ここにおいては、受け取るとは与えることだが、与えることは受け取ることである。[これが] 領野ないしは制度化 [の意味である]。それらはそれが持っていないものを与えるのであり、そこからひとが受けとるものを、ひとはそこにもたらす²²。

ある出来事は、それが制度的なものであるかぎり、すなわち領野の開けであるかぎり、ある種の「内面性」を持ち、他者たちに対して「解説の対象としての謎」を与える。だがそれを受け取った他者たちは、みずからが作り出すものしか受けとることはない。このような差異をはらんだ創造的な循環を、メルロ＝ポンティは制度化と呼ぶ。これはデリダが、「非歴史性」と「歴史の再発明」の同時性として語っていたものである。

にもかかわらず両者の間には明らかな差異も見られる。「シーニュ」に収められた「間接的言語と沈黙の声」という論文でメルロ＝ポンティは、フッサールのStiftungという言葉を取り上げ、この語が「各現在の限界をしらぬ（illimité）豊饒性」を指し示すことを指摘する。それはまさに

特異であり、移行するものであるがゆえに、「存在したということをやめることはない。」それは制度化が「探求の領野を開き」、後の探求の生産物はつねにそこに回帰し続けるからである。これは「諸起源を忘却する力」であり、たんなる「生き残り」ではなく、過去に対して「新たな生」「記憶の高貴な形式」を与えるものだという²⁹⁾。

両者の共通性と差異は明らかである。共通しているのは、自己忘却の肯定性、そして特異性と普遍性の交差としての贈与の思想であり、それらによって理念性と歴史性が絡み合わされる。しかしメルロ＝ポンティにおいてそれは「現在の分割」を示すものではなく、むしろその「豊饒性」を示し、またそれが残す「痕跡」は、死との関係ではなく、むしろ「新たな生」と呼ばれる。

デリダの立場に立って、この生の豊饒性にこそ「現前の形而上学」の一形態を見ることも、メルロ＝ポンティの立場に立って、デリダの思考において何かがブロックされていることを批判し返すこともできよう。デリダはヘーゲルとの闘いに終始し、キルケゴール的な「主観的」弁証法に従うことで、「否定的なものに肯定的なものを、肯定的なものに否定的なものを見て取るような」記述に終始し、メルロ＝ポンティが「自然」という名で主題化しようとした次元を「否認」し、まさにそれゆえに「絶対的〈他者〉に遭遇しようという古き欲望とおそれに」おのき、精神や歴史について「途方もない像」をこしらえることになる、というように³⁰⁾。ここではそのどちらかを選ぶのか決定することはできない。ただ贈与をめぐって両者を突き合わせて言えることは、瞬間の引き裂きとその過剰性、生と死といった用語そのものを相対化することによって、むしろこうした対立を前提としないような地点に達しなければならないということではないか。だからこそ私たちはあえて「生」でも「死」でもなく、「肉」でも「エクリチュール」でもなく、「制度化」という用語こだわりたいと思う。「肉」という用語は、いまだ「言語的なもの」に対立する「感覚的なもの」や「情動的なもの」の優位の思想を思わせ、構造主義的な言語主義のたんなる反対物に陥りかねないからである。

(3) 超越論的なものの不安と制度化する言語 (le langage instituant)

さきに引用した初期のレヴィナス論でデリダはヘーゲルをレヴィナスに対抗させつつ、「自己限定し、自己を否定する無限の不安」について語っていた³¹⁾。この「不安」という用語の使用は偶然的なものではない。すでにフッサールの「幾何学の起源」への序説の末尾でデリダは、「超越論的なもの」とは「事実上の無限性をその意味や価値の無限性へと超過することによって、すなわち〈差異〉を維持することによって〈差異〉を「還元」しようと努める思考の純粹で終わらなき不安」であると述べている³²⁾。さらに「声と現象」ではこのような〈差異〉は、世界にはではなく、言語においてのみ、「その超越論的不安」にのみ場所を持つことを指摘する。「差異は言語に住みつくだけでなく、その起源であり、住处である。言語は、言語を保持する差異を保持する」³³⁾。「秘密」を保持することは、言語と差異の相互保持における不安を共有することである。このような超越論的言語の「不安」を「制度化する言語の行為遂行性」³⁴⁾に変換し続けることによって、デリダのテキストは書き続けられてきたのではないか。

私たちはこの「不安」を分かち合うことができるのか、分かち合うべきか、私たちが「制度」

と呼んだものは、この不安におののいているものを新たに発動させるのか、それともそれを癒し、停止させてしまうのか、こうしたことがデリダのテキストを読むものに突きつけられているのかもしれない。

注

- 1) *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991. [以下DTと略し、ページ数を併記する。] なお本稿はシンポジウムにおける原稿に手を加えたものとして、当日の題名に修正を加えたことをお断りしておく。
- 2) *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 5^e édition, 1989, p. 108.
- 3) Cf. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, Paris, éd. des femmes, 1987, p. 57, 61.
- 4) 「制度」における脱中心化の連鎖について語っていたのは、後に検討するメルロ＝ポンティである。Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L'institution La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, p. 100.
- 5) このことを明確にするためにはデリダの「地平」概念についての立場の変遷を検討しなければならないが、それについてはここで立ち入ることはできない。たとえば (1) *Introduction à L'origine de la géométrie* de Husserl, Paris, PUF, 1954, p. 123以下（地平と歴史の関係）。(2) «Violence et métaphysique» in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 181. (レヴィナスの地平概念批判の反批判。)(3) *Forces de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 57. (地平概念と緊急性との関係)などを参照。
- 6) *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 50. [以下DMと略し、ページ数を併記する。]
- 7) *Schibboleth*, Paris, Galilée, 1986, p. 22-23.
- 8) *Ibid.*, p. 89.
- 9) *Passions*, Paris, Galilée, 1993, p. 60.
- 10) *Schibboleth, op. cit.*, p. 65.
- 11) *Forces de loi, op. cit.*, p. 58.
- 12) *Ibid.*
- 13) «Violence et métaphysique» *op. cit.*, p. 181.
- 14) *Forces de loi.*, p. 61.
- 15) «Violence et métaphysique», p. 180.
- 16) Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Cerf, 2006.
- 17) *Ibid.*, p. 191-192.
- 18) *Ibid.*, p. 203.
- 19) «La différance» in *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 25.
- 20) 「幾何学の起源」をめぐるデリダとメルロ＝ポンティの差異をより詳細かつ生産的に論じたものとして、Françoise Dastur *Chair et langage*, Encre marine, 2001所収の同名論文および「Interprétation de *L'origine de la géométrie* de Husserl」を参照。
- 21) *L'institution La passivité, op. cit.*, p. 99.
- 22) *Ibid.*, p. 101.
- 23) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 73-74.

- 24) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, p. 73, 80, 93, 145. この点については拙稿「舟なき航跡としての生」、筑波大学『言語文化論集』、1997年7月で論じたことがある。
- 25) «Violence et métaphysique», *op. cit.*, p. 189.
- 26) Jacques Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, *op. cit.*, p. 171.
- 27) *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 13. デリダにおける言語と超越論的なものとの関係については、関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学』、晃洋書房、1971、p. 94以下を参照。
- 28) *Forces de loi*, *op. cit.*, p. 33.

Don, oubli et institution

— La pensée de l'institution chez Jacques Derrida —

Koji HIROSE

En examinant la problématique du don telle qu'elle est développée par Jacques Derrida, cet article se propose de montrer : 1) que l'instant paradoxal du don est une ouverture sur le processus inapparent de la temporalité intemporelle, dont l'oubli, la mort et la violence sont des conditions affirmatives; 2) que la thématization de ce processus permet de préciser en quel sens le secret originnaire est lié à la possibilité même de la décision responsable, cette dernière réalisant la jonction latérale et institutionnelle du sur-actif et du passif; 3) que la confrontation de cette réflexion derridienne avec la philosophie de la chair de Jacob Rogozinski conduit à discerner le véritable sens de la notion d'institution que Merleau-Ponty a proposée dans les années 50.