

引用集

メルロ＝ポンティ

1) キアスムとその蝶番 (ふれ)

「われわれははじめは概略的に、見る者と見えるもの、触れるものと触れられるものの反転可能性 (réversibilité) という言い方をしておいた。今や問題は、つねに切迫すると同時に決して実際には実現されることのない反転可能性にあるのだ、ということを経験すべき時である。私の左手はつねにモノに触れつつある右手に触れそうになっているが、しかし私が合致に達することはけっしてない。(中略) (しかしこれは) 失敗 (挫折) ではない。実際、これらの経験がけっして正確には重なり合わず、それらが互いに重なり合う瞬間を逸し、それらの経験の間に「ふれ」や「隔たり」が生ずるのは、まさしく二本の手が同じ身体の部分を作っているからであり、私の身体が世界の中で動き、私が自分の声を内からも外からも聞いているからなのだ。私はこれらの経験の一方が他方に移行し、変身 (métamorphose) するのを、それも自分の好きなだけ何度も体験しており、それもただ、まるでそれらの経験の間に、ある丈夫でしっかりとした蝶番が私には決定的に隠されているとでもいった具合である) (『見えるものと見えないもの』邦訳 205)。

2) 「モースからレヴィ＝ストロースへ」 贈与における見えないものの到来

マナはまさに、個人が与え、受け取り、返すものの中にあるある種の等価関係の明証性であり、個人自身と、他者たちとの制度的な均衡状態の間にある種の偏差の経験、振る舞いが自己と他者を二重に参照するという第一の事実、個人自身と他者を交換可能な要素とみなすような、ある見えない全体性の要請なのではないか (S, 145-146/1-187)。

3) 「野生の世界」

事物がそこにあるのは、ルネサンスの遠近法のように、^{プロジェクトフ} 投影的な見かけやパノラマの要請に従ってではなく、反対に、屹立し、固執し (insistant)、その稜線で視線を削り取ること (écorcher le regard de leurs arêtes) によってであり、ひとつひとつが、他の事物と共不可能な (impossible) 絶対的な現前を要求するが、その「純理論的な意味」が観念を与えてくれないような、布置の意味のおかげですべてがともにある。(『シーニュ2』木田元訳、みすず書房、一九七〇年、三七-三八頁)

4) 制度化される他者、制度化する他者

【他人とは]構成されたもの—構成するもの、すなわち私の否定ではなく、制度化されたもの—制度化するものである。すなわち、私は他人に自己を投じ、他人は私に投じするのであり、投影と体内化の関係があり、私が他人においてなすことと、他人が私においてなすことの生産性があり、側面的な引き込みによるコミュニケーションがあるのだ。これは相互主観的ないしは象徴的な領野であり、文化的諸対象の領野である。これこそが私たちの環境、蝶番、接合点である—主体と客体の交代ではなくて (IP, 37. 傍点筆者)。

5) 自発性と共同性

マリヴォーの言葉を聞こう。「私はあなたのことをコケットと呼んだりするとは思わなかった。それは、夢にも思わないうちに、ふと言われてしまったことなのだ。」誰によって言われたのか。誰に対して言われたのか。それは精神によって、精神に対してではなく、身体と言語を備えた存在によって、身体と言語を備えた存在に対してである。そのいずれもが、あたかもマリオンネットを操っている者たちのように、相手を見えない糸で引き、相手を語らせ、思考させ、そうあるべき

もの、ひとりではけっしてなりえないものへと生成させる。こうして事物は、あたかも私たちが所有するのではなく、私たちが所有するようなく言葉>や<思考>によるかのようにして、ふと言われ、ふと思考されるのだ (S, 27)。

6) 先取りと取り上げ直しの循環

他者たちもそこにおいて(彼らは事物の同時性とともすでにそこにいたのだが)、それははまらずに精神としてではなく、「心的活動」としてでもなく、怒りや愛においてであるような他者たち、すなわち、その顔付きや仕草や言葉などであって、それらは、思考が介在することなしに、私たちの顔付きや仕草や言葉に応答するのであって——、私たちは他者たちの言葉を、それが私たちに到達する以前に、突き返してしまうこともあるほどなのである。(S 228/二一三八)

7) 脱中心化する過去

通過した道には、到着点の遠近法には隠された木々が含まれているように、時間に繋ぎ止められた諸現在は、唯一の視点において両立するものではない。したがって、ひとつの現在を開くことによって、その背後には別の現在が見出され、新たな現在を破裂させる。入れ子状の現在である。さらにそこに含まれる過去は、この現在の中心をずらすような、別の世界である。時間の同時性とはこのようなものだ。共不可能な諸現在が同時性において共存する (NC, 207)。

8) 部分的一致

同一性としての(空間的ないし時間的)事物から、差異としての、つまり超越としての、つまり、つねに「背後にあり」、彼方にあり、遠くにあるものとしての事物へ移行することなのだ。——現在そのものも、超越を含まない絶対的一致ではない。<原体験 Urerlebnis>が含んでいるものでさえ、全面的一致ではなく部分的一致なのである(VI, 249/二七七)。

9) 欠如ではないナニモノカの知覚

何かかわからないような、欠如と欠落の知覚がある。欠如の知覚はたんなる知覚の欠如ではない→一般化しよう。何ものかの知覚は、具体的な知覚作用のたんなる現前ではない。いずれにおいても、局所的な意識である。すなわち、否定的な知覚は肯定的な全体性によって裏打ち(doublé)されており、いずれにせよそれは、そのスタイルによって知られるような、ある全体に対する欠落ないしは偏差なのである。(IP, 264)

(10) 否定的原理としての生命

否定的原理とは、自己との同一性であるというよりは、自己との非差異である。この不在が要因となるのは、自己自身の否定性の否定によってにすぎない。それは生物における多の統一であるというよりは、多の諸要素の間の癒着である。ある意味では多しかない。そして、発生する全体性は、潜在的な全体性ではなく、ある種の次元の創設なのだ (NA, 208)

(11) 階層構造から、ずれを孕んだ同心円へ

有機体であろうと動物社会であろうと、問題になるのは不安定でダイナミックな均衡である。そこにおいては、乗り越えはすべて、すでにある活動を取り上げ直し、それを脱中心化することによって変形するのだ。そこから特に結論として言えることは、種相互および種と人間の関係を階層的に考えるべきではないということだ。

(12) レリーフ、凹みとしての生命

生とは分離可能な事物ではなく、囲い込み=備給 (investissement) であり、特異点であり、存在における凹みであり、存在論的レリーフであり、不変項であり、横断的なものである。(中略) それは別の次元の現実のポジティブな原理ではなく、諸偏差がそのまわりに配置されるような水準なのだ (NA, 302)

フーコー

(13) 「パノプティコンの真の意図」：合理性、テクノロジーの歴史的・制度的現実

権力の自動性、権力がそこに体現される装置の機械的性格などは、断じてこの本のテーゼ（・・・）などではない。そうではなく、このような権力が可能で、望ましいだろうというのは一八世紀の考え方であり、それはこのようなメカニズムの理論的・実践的探求であり、このような装置を組織しようというのはたえず表明された意志であって、これが〔フーコーの〕分析の対象であったのだ。権力を合理化する方法を研究すること、それについて一八世紀に権力諸関係の新たな「エコノミー」が構想されたこと、機械、視線、監視、透明さなどの主題が演じる重要な役割を示すこと、そのようなことは権力は機械なのだとか、このような考え方が機械的に生まれたのだとかいうことではない。それは技術的な主題の発展を研究することである。私はこれが一八世紀における権力のメカニズムの大いなる再評価の歴史において、そして権力の技法の一般的な歴史、さらには合理性と権力の行使の関係の歴史において重要だと考えたのだ。そしてそれはまた、近代社会にふさわしい制度的な構造の誕生においても重要であり、そして最後に、とりわけ人間諸科学のような、知のある種の形式の発生や増殖を理解するためにも重要なのだ（DS IV, 18/VIII, 157）。

(14) 身体と道具の媒介（強化装置）としての権力

身体とそれによって操作される対象の間の接触面全体に、権力がすべりこんできて、身体と対象を相互につなが合わせる。それは身体武器、身体道具、身体機械の複合体を造り上げるのだ（SP, 180/157）。

(15) 行為への行為としての権力

権力の行使とは、可能な諸行為（actions）に対する諸行為の総体である。それはある可能性の領野（champ de possibilité）に働きかけ、行為する身体の行動はこの領野に書き込まれていく。それは〔行為を〕促し、誘導し、道から逸らさせ、それを難しくしたり容易にしたりする。それは行為を広げたり、限定したりし、多かれ少なかれ可能なものにする。限界的には、それは強制し、絶対的に行為を妨げる。しかしそれはつねに、ひとりないしは複数の行為主体へと働きかける方法なのである。それも行為主体が行為するかぎりにおいて、あるいは行為をなしうるかぎりにおいて、働きかけるのである。〔能動的な〕諸行為に対するひとつの働きかけ（une action sur des actions）である（DE IV, 237/25）。

(16) 可視性と光度

可視性は視覚的な諸要素、あるいはより一般的には感覚的な諸要素、質、事物、対象、諸対象の複合体などと同じものではない（中略）。事物を引き裂き、打ち壊さなければならない。可視性とは対象の諸形式ではなく、また光と事物が接触したところに開示されるような諸形式ですらなく、明るさ＝光度（luminosité）の諸形式であり、これは光そのものによって創り出され、事物や対象を、ただ稲妻、燦めき、輝きとしてのみ残存させるのだ（Foucault 60/100）。

(17) 「危険な鏡」：他者と同一であるという恥ずかしさ

狂気をたんなる視線の対象としていた鎖から解放されて、狂気は逆説的にもその自由の本質的な部分を喪失してしまう。すなわち孤独な賞賛という自由を。狂気は、かぎりなく自分自身に送り返されるおのれの視線の中に閉じこめられてしまう。（中略）〔みずからの狂気の〕意識化はいまや、この他者と同一であるという恥ずかしさ、この他者において危機にさらされ、自分を認知し、自分を認識しうる以前にすでに自分を取り違えてしまっているという恥ずかしさに結びついてい

る (HF, 519/520)。

(18) 『監獄の誕生』における「精神」の非物体的・歴史的実在性

精神が錯覚だとか、イデオロギー効果であるなどと言ってはならないだろう。精神は存在し、実在性を持ち、権力の行使によって、身体のみならず、身体の内面で恒常的に生産される(中略)。この精神の歴史的実在性(中略)、それは懲罰や監視や懲罰や矯正の手続きから生まれる。実在的で非物体的なこの精神は実体ではない。それはある種の権力の効果と知への参照が接続する要素であり、権力諸関係が可能な知をうながし、知が権力の諸効果を導いて強化したりするための歯車なのである (SP, 38/33、傍点筆者)。

(19) 限界の思想

それはおそろくにかしらの夜の稲妻のようなもので、それが時間の底から、おのれの否定するものに濃密で暗い存在を与えて、それをとことんまで輝かせ、しかも同時にそこから、おのれの鮮やかな明るさと、引き裂くように屹立する特異性を引き出し、そうしてこの空間におのれの主権を署名しながら消え去り、闇にひとつの名前を与えて沈黙するのだ (DE I, 237/I, 309-310)。

(20) バタイユの眼

バタイユにとって眼とは「鏡であり、灯火である。それはあたり一面にその光を撒き散らし、おそらくはそれと矛盾しない運動によって、その同じ光をみずからの井戸の透明さのうちに沈殿させる。(中略) 眼はおのれの限界の侵犯にほかならないような存在の形象なのである」 (DE I, 244-245/I, 319)。「権力の白い光」照らすと同時に見る視線。

(21) 私がしたかったこと (中略)、それはある与えられた瞬間における。こうした諸限界の歴史なのです。さまざまな限界付けの、どのような制度的な身体において——、実際のところ、こうした限界付けは歴史的なものではありません。それらはあらゆる可能な歴史を構成するものなのでから——、どのような歴史的な身体において、どのような制度的な身体において、どのような文学において、この分割がなされえたかということなのです。つまりそのような分割があり、そしてまさに侵犯の諸要素をなすような者たちによるこの分割への異議申し立てがたえずあるわけです (DE I, 398/II, 160)。

(22) 規範化 (normalization)

今日の刑罰の理想点は、限りない規律＝訓練であろう。つまり終点のないような尋問であり、つねにより分析的になっていくような精密な観察として限界なく引き伸ばされるような調査であり、けっして閉じられることのない調書の作成でもあるような判決であり、けっして到達できない規範 (norme) からの偏差 (écart) の恒常的な測定であると同時に、この規範に無限に辿りつくように強制する漸近線的運動でもあるさまざまな手続きである (SP, 264/226)。

(23) 真理の体制の政治学

社会のそれぞれは、固有の真理の体制と権力の一般的な政治を備えています。すなわち、〔第一に〕真なるものとして社会が受け入れ、機能させるようなタイプの言説、〔第二に〕真の言表と偽の言表を区別することを可能にするようなメカニズムや審級、あるいはこれら真と偽の言表のそれぞれを認可する方法、〔第三に〕真理を獲得するために有効だとされる技法や手続き、そして〔第四に〕何が真なるものとして機能するものかを語るという責務を持つ者の地位などで (DE III, 158/VI, 216)。

(24) 戦術の配置

ここにあるのは、精神病院の内部で機能し、一般的な規則のシステムを歪める権力のシステムです。つまり、分散、差異とヒエラルキーのシステムといったものによって保証された権力のシステム、より正確に言うならば、そのなかでさまざまな個人が指定された特定の間 (emplacement) を占めていくつかの明確な機能を引き受けるような、戦術の配置と呼びうるようなものによって保証された権力のシステムがある、ということです。したがって、ここで権力は戦術的に機能しているということ、あるいはむしろ、こうした戦術の配置こそが権力の行使を可能にしているということです (PP, 8/9)

(25) ピネルの治療

医師は、現実には仮面を被せながら現実を操ります。医師は、現実から多少ともその現実性を奪う者です。いずれにせよ医師は、現実の上に、非現実の外皮のようなものを被せます。現実を、劇場という括弧、「あたかも・・・のように (comme si)」の括弧、擬似的なものの括弧の中に入れるのです。そのように現実を非現実化することによって、医師は錯誤を真理へと変形するのです。(PP, 131/160)

(26) 精神病院の内と外

精神医学的な試練は、病院に入るための絶え間のない試練である、ということが出来ます。なぜ、精神病院から外に出ることができないのでしょうか。精神病院から外に出ることができないのは、出口が遠いからではなく、入口があまりにも近いからです。ひとは絶えず、精神病院に入ります。そして医師と患者の出会いのひとつひとつ、対決の一つひとつが、狂気を現実として存在させ、精神科医を医師として存在させる創設的行為、最初の行為を、際限なく再開し、繰り返すのです (PP, 271/337)。

(26) ヒステリーの症候と医師の制度化

あなたがそうであるものによって、あなたの生によって、あなたに関して寄せられる苦情によって、あなたがすることや語ることによって、私に症候を提供したまえ、ただしそれはあなたがどのような病であるかを私が知るためではなく、あなたの前で私が医師となることができるようにするためののだ (PP, 270/335)。「一九世紀の病院でデメンシアとならない唯一の方法は、ヒステリーになることです」(PP, 253)。

(27) ヒステリー患者の「嘘の核」

もしあなたが、すでにすっかり構成された知との関係で、真理を決定的なやり方で保持していると主張するならばよい。私の方は、私自身のうちに嘘を置くことにしよう。そしてその結果、あなたが私の症候を取り扱うとき、あなたが病と呼ぶものを扱うとき、あなたは畏にはまってしまっているだろう。というのも、私の症候の中心そのものには、夜の、嘘の小さな核があって、それによって私はあなたに対して真理の問いを提起することになるからだ (PP, 135/165)。あなたは、私の症候を病理学化し、自分が医師として機能できるようになるために、私の症候の原因をみつけたがっている。あなたはこの外傷を欲している。ならば、私の生の全体をあげよう。そうすれば、あなたは私が自分の生を語るのを聴かぬわけにはいかないだろうし、私が新たに自分の生を身振りですすと同時に、それを発作の内部でたえず再活性化することを見ぬわけにはいかないだろう (PP, 404)。

(28) 反精神医学の闘士としてのヒステリー

「ヒステリー患者は、真の病の紋章としてみずからを構成し、真の症候を担うような場や身体として、造形的のみずから

を構成するのです（中略）。ヒステリー患者は、輝かしい症例を持っているが、それと同時に、みずからの病の現実をかわしている。ヒステリー患者は精神病院の作用（jeu）の流れに逆行するものであり、そのかぎりにおいて、ヒステリー患者を、反精神医学の真の闘士（militant）として讀えようではありませんか。

(29) デカルト的契機

目を開いて、明証性の糸をつねに辿りつつこれをけっして手放さずに、健全に、廉直に推論しさえすれば、真理の能力がある（*capable de vérité*）。つまりみずからを變形しなければいけないのは主体ではない。主体はそのままの主体でありさえすれば、主体の構造そのものによって開かれている真理への通路を認識において持つことができるのです（HS, 183/223）。

(30) デカルトの「省察」と主体の危険

省察的訓練とは、新たな発話を、そのそれぞれが言説的な出来事となるようなかたちで生産する。そしてこの新たな発話が、それを発話する主体において一連の変容を伴っているのである。（中略）こうして省察的訓練においては、主体はたえずおのれ自身の運動によって変化させられる。主体の言説がさまざまな効果を引き起こすが、この諸効果の内部に主体は組み込まれているのだ。言説は主体を危険にさらし、かすかすの武練や誘惑を通過させ、そうして主体においてさまざまな状態を生産し、当初彼が持ってもいなかった地位や資格を附与するのである。要するに省察的訓練は、可動的な主体、生産される言説的な出来事の効果そのものによって変容可能な主体を前提としているのである（DE II, 257/IV, 183）。

(31) アクチュアリティのシステムへの投錨：開かれていると同時に合理的なシステム

決定的に重要なのは、デカルトが引き合いに出しているのが、自分の身体に一般的に持ちうる確信ではなく、現実（*actuellement*）省察している主体のおこなう懐疑の行使に対して、省察的な訓練のまさしくこの瞬間に、事実として（*de fait*）抵抗するようなものだということである。おわりの通り、これはそれ自体によって（つまりその本性、普遍性、知解性など）懐疑に抵抗するものではまったくなく、省察する主体のアクチュアリティ（その省察の場、主体がおこないつつある身ぶり、主体を襲う感覚）なのである（DE II 259/IV 186、傍点はフーコー）。

(32) 自己と自己との距離と行為の主体

自己と自己の間に残る距離ゆえの、自己の自己にたいする現前。自己の自己への距離における自己の自己現前。これこそが他者へ向けられていた視線の自己への回帰の対象であり、主題である。しかし、それは認識の対象としての自己へと視線を向け直すことではなく、行為の主体としての自己自身への距離へと向け直すことなのだ。行為の主体は、その距離に到達するために、さまざまな手段を持っているが、とりわけどうしても到達しなければならぬということを命法として持っている。そして到達すべきもの、それこそが自己なのである。（HS, 214）

(33) パラスケウエー（備え）：ロゴスの「現実的」植え込み

「それは実際に発せられた文、実際に聞かれたり読まれたりした文、ひとがみずから精神の中に据え付けた文、繰り返し語ったり、毎日の訓練によって記憶の中で反復したり、書いたり、あるいはマルクス・アウレリウスがしていたように、自分のために覚え書きをしたりして精神の中に据え付けた文です」（HS, 309/368）。

(34) 行為を誘導するパラスケウエー

それは行為を誘導する図式（*des schémas inducteurs d'action*）です。この図式が——それを持つ人の頭や思考や心や身

体の中に一あるとき、それは誘導的な価値や効果を持ち、その人はあたかも自発的であるかのようにして行動するので、それはあたかもこのロゴスそのものが、みずからの理性や自由や意志とひとつになって、その人の代わりに語っているかのようです。たんにその人になすべきことを命令するだけではなく、必要な合理性という様態において、なすべきことを実際におこなうのです。したがって理性的なロゴスの物質的な要素は、行為の原型として主体の中に実際に書き込まれているのです。これこそがパラスケウエーにはかなりません (HS, 309/369)。それではパラスケウエーとは何でしょう。それは、真の言説が、理性的な行動の原型を構成するために取るべき形式のことだと思われます。パラスケウエーとは、真の言説の恒常的な変換構造であり、こうした真の言説は主体の中に、道徳的に許容可能な行動原理の中にしっかりと根付いているのです。パラスケウエーはロゴスをエトスに変換する要素でもあります (HS, 312/372)。

(35) 生の技法と生のフォルマ

これらすべては人生の規則という枠組みではなく、テクネー・トゥー・ビウー [生の技法] という枠組みの中で展開するのです (中略)。それは、自分の人生をテクネーの対象とすること、すなわちひとつの作品とすることなのです。作品とは (よきテクネー、理性的なテクネーによって生産されるものはすべてそうなのですが)、美しく、かつ良きものです。このような意味で人生をひとつの作品とすることは、テクネーを使用する人の自由と選択を含んでいます (中略)。哲学的な生、あるいはテクネーによって得られると哲学者が規定し、課すような生は、レグラ (規則) には従いません。それはフォルマ (形式) に従うのです。それは生の様式であり、人生に与えなければならない一種の形式なのです。 (中略) 美しい作品とは、ある種のフォルマ (ある種の様式、ある種の生の形式) の理念に従うものです (HS, 405/475)。

(36) 世界現出の様態としてのピオス

ピオス、生とは、私たちの実存を通して直接に世界が現れてくる様態のことです。このピオスが試練であるということは、二通りの意味で理解できます。〔第一は〕経験という意味における試練です。つまり、世界は、それを通して私たちが私たち自身の経験をする場、それを通して私たちが自己を認識し、自己を発見し、自分自身に対して自己を開示するような場として認知されるのです。〔第二に〕この世界、このピオスは、ひとつの訓練でもある、という意味にも理解できます。つまり、私たちは世界を出発点として、世界を通して、世界があるにもかかわらず、世界のおかげで、自分自身を形成し、変容させ、目的や救済に向けて歩み、自分自身の完成をめざすのです。このように世界は、ピオスを通して経験となり、それを通して私たちは自分自身を知ります。同時にそれは訓練ともなり、それを通して私たちは自己を変容させたり救済したりするのです (HS, 466/546)。

(37) 災厄の予期と未来の廃棄：現在の体内化

未来に心を奪われる人に否定的な性格が与えられるのは、そのような人は未来に目を向けるために、現在を受け入れることができないからだ、ということです。そのような人は現在や顕在的なもの、つまり実際に現実的で実在的である唯一のものを受け入れることができない。なぜでしょう。それは、未来に目を向けてしまうため、現在起きていることに注意しないからです (中略)。おわかりのように、∧災厄の予期∨は未来についての想像的な思考のひとつではありません。それは未来の無効化であり、災厄について想像されるものを、削ぎ落とされた単純な実在性へと縮減してしまうことなのです。現在性のシミュレーションによって未来を閉鎖すること、想像的な削ぎ落としによって実在性を縮減すること、これこそが∧災厄の予期∨の目的だと思われます (HS, 453/530)。

(38) セネカの俯瞰的視点

この訓練は、現在に対して俯瞰的で瞬間的な視点を取ることを可能にしてくれます。つまり、生の持続や活動の流れや表

象の流れの中に、思考による切り取りをおこなうことを可能にするのです。いま生きつつある瞬間や一日が、最後のものであると思ひ描くことによって、いわばそれをスナップショットのようにして不動化するのです。このように瞬間が死という停止において凝固することによって、現在や瞬間や一日はその現実性において、あるいは正確に言えば、その価値の現実において現れるのです(HS, 459/537)。

(39) 試練の主体と西欧哲学

テクネーの支配によって認識の対象として与えられる世界が、いったいどのようにして同時に、真理の倫理的主体としての「自己自身」が現れ、試練にかけられるような場ともなりうるのか。西欧哲学の問題がこのようなもの——すなわち、世界はいったいどのようにして認識の対象であると同時に主体の試練の場ともなりうるのかという問題、テクネーを通して世界を対象として自分に与えるような認識主体があり、また、この同じ世界を、試練の場というまったく異なった形式で自分に与えるような自己経験の主体があるということはどういうことなのか、という問題——だとしましょう。もし西欧哲学への挑戦がこのようなものだとするならば、なぜ〔ヘーゲルの〕『精神現象学』がこの哲学の頂点にあるのかがよくわかりでしょう (HS, 467/546)。

(40) 出来事としての真理と死の瞬間

出来事としての意味は、現在の移動する切っ先であると同時に、不定法の永遠の反復でもある。死ぬ〔という出来事〕は、どのような瞬間の厚みにも位置付けられない。それはその動的な切っ先によって、もっとも短い瞬間を無限に分割するのである。(中略)そしてこの厚みなき裂け目の両端において、死ぬ〔という出来事〕はかぎりなく反復される。永遠の現在だろうか。充実なき現在と統一なき永遠、すなわち(移動させられる)現在の(多数の)永遠について思考するならばそのとおりである(DE II 82-83)。死は、それについて語られるものであり、つねにすでに到来したものであると同時に、際限なく未来にあるものであるが、それでいて特異性の究極の地点において到来する。出来事としての意味は、死のように中性である。「終着点ではなく、終わりなきものであり、固有な死ではなく、なにがしかの(quelconque)の死であり、真の死ではなく、カフカが言うように、致命的な誤謬の嘲笑である〔ブランショ『文学空間』よりの引用〕(DEII 82)。

(41) エートス的な距離

自己への関係は、都市や家族や友愛の次元でのすべての形式の活動から、個人を引き離すものではない。それはむしろ、セネカが言うように、おこなっている活動と、その人をその活動の主体として構成するもの之間にある *intervallum* [間隙]を開くものである。この「倫理的な距離」によってこそ、状況によって奪われてしまったものについて、喪失感を感じないですむのだ。また、自分の任務の定義に含まれていること以上のことは何もしなくていいようにしてくれるものでもある(HS/604)。

(42) 危険な出来事としてのパレーシア

真理の言表がある突発的な出来事を構成し、それを語る主体に不確定な、あるいはあまり確定されていない危険を開くとき、そのときにこそパレーシアがあると言えるのです(中略)。それは真実の語り(*dire-vrai*)、真実についての突発的な語りであり、断層を生じさせ、危険を開くのです。すなわち、危険の可能性、危険の領野、あるいは確定されていない蓋然性といった危険を開くのです(61/77)。

(42) 自己との契約としてのパレーシア

パレーシア的行為・パレーシア的言表行為の第二の水準は、ひとが語る真実について、それを思考し、評価しているとい

うこと、みずから実際に (effectivement soi-même authentiquement) それを本当に (authentiquement) 真実であるものとみなすということです。(中略) 私はこの真理を思考しており、そしてそれを思考しながらそれを語る。このことがもたらすのは、真理の言表による真理の言表の裏打ち、二重化ですが、それこそがパレーシア的な行為において不可欠なのです (GSA 62/79)。

(43) パレーシアと西欧哲学

「[一七世紀以来の] 近代の哲学は、ある側面において、もっとも本質的な意味合いにおいて、パレーシア的な企てとして読まれうるのではないか」「ヨーロッパの哲学が現実と歴史に、いやむしろ私たちの歴史という現実において実際に書き込まれたのは、パレーシアとしてではないのか」「たえず取り上げ直すべきパレーシアとして、哲学はたえず再開するのではないか」「そのかぎりにおいて、哲学は西欧社会に固有な、唯一の現象なのではないか」(GSA,321)。