

---

## デリダ『生死』に見る「生きるもの」と「真理」の問題について

田中祐理子

---

本稿では、2023年4月22日のワークショップ「ジャック・デリダ『生死』を読む」に参加した際の「読書メモ」に基づき、拙いながら当日の発表の再構成といくらかの補足を試みたい。

内在的にデリダを読むには、評者は「デリダ読み」としての素養を欠くと言わねばならない。そのような限定的な立場ながら、評者は『生死』を特に二つの関心から読んだ。まず第一に、これが「講義原稿」だということから、そこでのデリダの言葉は「草稿」であり「生成」的なものであるとともに、受講生に対して彼の議論を「聴けるもの」にするための「サービス」が含まれうる。つまり彼が論じる題材のイメージを受講生のなかに喚起する誘いの効果を、強調的に想定すべきだろうということ。そして第二には、そこでのデリダの議論の背景には、冒頭「编者による覚書」で示される通り、「アグレガシオンの準備セミナー」かつ「対抗セミナー」（『生死』11頁；以下、書名併記しない頁数はすべて同書からの引用箇所）という特性が存在するということである。

上の二点から、本テキストには、聴衆としての学生たちと共有されている同時代的な知的情報をいわば「なま」に近い鮮度で読むことができるのではないかと期待される。すなわち、たとえばそこには哲学教育における「プログラム」「試験制度」を体現する名前としての「カンギレム」や、このセミナーが開講された1975—76年における「フランソワ・ジャコブ的な生（き物）と死」という「テーマ」の、いわばタイムカプセルのような保存を見ることができるのではないか。

このように、評者はむしろ「20世紀生命科学（思想）史研究」や「カンギレム読み」の立場に内在しながらデリダの言葉を読む者だが、その立場から以下、本書を通じて大きく三つの「75-76年」を考察する機会を得たことについて述べてみたい。一つめは60年代後半から70年代にかけてのカンギレムによる「真理」に関する態度が、デリダにどのように見えていたかということであり、二つめは、第一の点との関連から、そこでの「ニーチェを読むカンギレム」の不在に驚かされたということである。そのうえで、最後の点はごく粗い言及のみに留まるが、今日でも十分に議論が尽くせていない論点としての「生殖細胞の不死」の視座から、もはや正答など存在しないはずの「生-死」という主題が制度的に問われる倒錯に向けられる、デリダの「対抗」を確認したい。

### I. カンギレムの言葉遣いについて——「科学的作業をはかどらせる概念」が *adéquat* である

『生死』の導入が主にカンギレムとジャコブの「粘り強くも辛辣な分析」（14頁；「编者による

覚書) で構成されることは、1965 年ノーベル賞受賞者で 70 年の著書 *La logique de vivant, une histoire de l'hérédité* (Galimard) によって一時期の生命に関する哲学的思考に大きな影響を及ぼしたジャコブと、この「生命」のテーマの「専門家」と見なされるとともに、大戦後の哲学に関わる大学的制度の構築・運営・管理に大きな力を揮ったカンギレムという、二つの「同時代的背景」がここで教師と学生たちとの間で共有されていたことを想像させる。そのように読むときには、デリダが第一回の授業で繰り返す「プログラム」への反発と、それへの抵抗のとしての「セミナー」の——séminaire の語には *seminale* および *sperma*、すなわち胚種の意が既にごめられており、つまりそこには埋めこまれた種子と生殖・増殖の力能がありうることをデリダが論じているのもまた「偶然にではなく」「無視してはならない事実」(25 頁) として確認すべきだろう——位置づけがあるとするなら、デリダがここでジャコブとカンギレムの名で「そのプログラム、その支配、その強制によって、その組織の再生産を保証することを目指すシステム」(同前) を学生たちに想起させており、この「システム」のもとで生き延びる＝哲学教師の資格を付与されるための情報を供給しながら、それと同時に、彼らに異議と抵抗の「種子」を埋めこむことが目指されていることは明らかだろう。その際にデリダがとりあげるカンギレムの 66 年の講演「概念と生命」は、それ自体が非常に読み解きにくいテキスト(だと私には感じられるの) だが、確かにそこにはジャコブ的な「現代生物学」のありようが、「哲学」と「真理」をめぐる、この時期にカンギレムにもたらしていた一つの特徴的態度を読みとることができる。その態度は、このセミナーのデリダによっては、次のように(非常に見事に) 要約される。

私たちの読解をさらに進める前に、次のことをすでに認識すべきであり、することができます。カンギレムにとって、概念の適合とは、判断における、*adaequatio intellectus ad rem* [真理と事物との一致] における、対象に思考がぴったりと合う、という多少とも観照的な意識によって伝統的に判定された価値ではないということです。(95 - 96 頁、強調は田中)

このようにデリダが提示するカンギレムの態度は、このセミナーの 10 年前にアラン・バディウと出演したテレビ番組『哲学と科学』において、「私は哲学的真理というものはないと言うでしょう」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome IV, Vrin, 2015, p. 1204) と発言していたカンギレムのそれと同じものである。このときカンギレムにとっては「科学的認識は冗語です。「真の認識」も同様です。」(ibid., p. 1203) という事態も成立しており、したがってデリダが言う通り、カンギレムにおいては、あたかも「科学の実践」に「真」がすっかり合流しておえているかのように見える。

多かれ少なかれよく選ばれた「適合的概念 [concept adéquat]」という語で彼 [カンギレム] が呼ぶものを、彼の文脈のなかで理論的实践において——それはその実践的機能です——理解しなければなりません。(96 頁)

確かに、このときカンギレムが見ていた「概念」とりわけ「正しい/真の・概念」とは、むしろ

る既に形をなしてしまった「実践」と対になった「機能」そのものにおいてのみ、成立しうる何かだったと言えるだろう。そしてそれは、別の箇所でもデリダが提示するジャコブの「生物学」を存在させ、稼働させ続けることのために「機能」するものである。

ジャコブはプログラムの名のもとに、生物学が「もはや真理を追究しない。生物学は自らの真理を作っている」と書くのです。「他の自然科学のように、生物学は今日その幻想の多くを失ってしまった。生物学はもはや真理を追究しない。生物学は自らの真理を作っている」。

(117 頁)

この「自らの真理を作っている」ような「学知」に対するカンギレムの態度は、つねに明快には示されることはなかったため、それはどこか掴みがたい両義的な「ペシミズム」と評されたこともある (B. Saint-Sernin, « Georges Canguilhem à la Sorbonne », *Revue de métaphysique et de morale*, 90-1, 1985, p. 84-92 ; p. 84, « ce pessimisme tonique ... »)。その一方で、「幻想の多くを失」いながらなお「真理を作」と表明するような「知ること」こそは、カンギレムの経歴のごく初期から彼の哲学的問題であり続けたものだということも、一つの事実として示してよいのではないかと思う。「概念と生命」と同様に決して読みやすすくないテキストである、「思考と生体」というタイトルの 1952 年の著書 *La connaissance de la vie* (Hachette ; 邦訳『生命の認識』杉山吉弘訳、2002 年)の序説の導入部で、カンギレムは「知るために知ることの方が道理にかなっているなどということはずまずないのであって、それというのもその答え方は、知がある意味をもっていなければならないという告白であると同時に、知にそれ自体とは別の意味を見出すことを拒否することだからである」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome II, p. 339 ; 邦訳 4 頁)と書いている。

「知 (savoir)」に「見出される」ものとしての「別の意味」とは何だろう——その問いに対するカンギレムの応答に連なるものとして、デリダが述べた「操作機能」があったことは確かだろう。

それゆえカンギレムは「理論的有効性」や「操作機能」とも述べています。「適合的な概念」とは、彼にとって、科学的作業を可能にし、それをはかどらせ、それを妨げない有効な概念なのです。「それはその〔概念の〕操作機能である」と述べた後で、彼は付け加え、明言します。「それは結局、それ〔概念〕が提供する知の発展と進歩の可能性である」。(96 頁)

「概念が提供する発展と進歩の可能性」に「有効性」を認め、その「有効性」ゆえに「概念」を自らの／自らという「学知」の「真」に正しく「適合」するものと判断することは、しかしカンギレムにおいて「幻想を失う」程度の穏当な文言で名指されてはいなかったことにも、ここで注意を向けておきたいと思う。自身の目の前にある諸「概念」を「機能でしかないもの」と呼ぶことは、「道理にかなっているなどということはずまずない (ce n'est guère plus sensé)」、つまり、むしろ「分別を失った」知の姿を前にした、一人の哲学者の応答としての態度でもあったと考えた

いからである。

## II. ニーチェ的カンギレムのデリダにおける不在

上述の立場からすると、デリダが次のように述べて、カンギレムの言葉に読みとれたかもしれない「ニーチェ的なもの」をこのセミナーでは論じなかったことには、強く関心を惹かれる。

これまた私を驚かせるのは、私の知るかぎり、彼らはけっしてニーチェを引用しておらず、彼を考慮に入れていないということです。興味をそそり、関心を引くもののように、私をさらに驚かせるのは、彼らが、概念と隠喩のあいだの境界に触れることは科学的客観性を危険にさらすことだと、暗黙のうちに考えていることです。(94 頁)

ここでの「彼ら」は「カンギレムのような生の哲学者あるいは科学認識論者＝エピステモローク」を指している(93 頁参照)。生前のカンギレムが「けっしてニーチェを引用しない」かのように振る舞ったのは確かであり、「カンギレムがニーチェをいかに読んでいたか」は、むしろ 1995 年の彼の死後に前景化した「カンギレム読み」たちにとっての新たな問いの一つである。75 年の時点で「ニーチェを考慮に入れていない」ものと見えた「エピステモローク」の姿が示されていることは、評者にとっては、一個の非常に興味深い史的証言として響く。

1975-76 年のこのセミナーを講じているデリダが、71 年にカンギレムが生前ほとんど一度だけ発表したものと考えられるニーチェ論の存在を知っていたのか否かは、評者にはまったくわからない。78 年に、英語版の『正常と病理』に寄せた序文においてフーコーがカンギレムを「ニーチェに遠く近い者 (lui qui est loin et proche de Nietzsche à la foi)」(Foucault, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Quarto/Gallimard, 2001, p. 441) と評したという事実ほどには、フーコーとカンギレムがともに 71 年に刊行されたジャン・イポリット追悼論集にニーチェ論を寄稿していたことは、今日でもあまり知られていない(そしてフーコーの「ニーチェ、系譜学、歴史」のように、カンギレムのテキストの方は知られていない)かもしれない。

さらに、カンギレムは彼のニーチェ論「科学と反科学 (De la science et de la contre-science)」(*Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 173-180) を生前に刊行された自らの論文集のいずれにも再録せず、他の論考や講演に明示的に発展させることもしなかった。そのために、このデリダのセミナーにおいて「ニーチェのように生命と真理を語るカンギレム」が姿を現さず、したがって、デリダが「生死」を論じるために必ず参照すべき哲学者としてニーチェとハイデガーをジャコブに対比させながら学生たちに示すときに、この機に可能だったかもしれない「デリダのニーチェ」と「カンギレムのニーチェ」との対話に結びつくことができなかつたのだとすれば、それは「カンギレム読み」にとっては惜しいことと思える。

71 年のカンギレムの「科学と反科学」には、次のようなニーチェの断章が引かれている。「われわれの器官 (生命のための器官) は、誤謬を得るようになってきている。[...] 生は認識の条件であ

り、誤謬は、しかも最奥における誤謬は、生の条件である。[…] われわれは誤謬を愛し、育まねばならない。それは認識の母胎なのだ」(三島憲一訳「遺された断章」『ニーチェ全集』白水社、第一期 12 巻、92 頁)。これらの断章の反響を、66 年の「概念と生命」の末尾の記述に聴きとることはできないだろうか。「認識の歴史をどう説明できるというのだろうか？ すなわち、誤りの歴史であり、また誤りに対する勝利の歴史である認識の歴史というものを？ 突然変異、すなわち遺伝における誤りによって、人間が現在のようなものになったのだと認めなければならないのだろうか？ ならば生命とは、誤りによって、このような〈誤ることのできる生きもの〉に到達したのかかもしれない。実際には、人間による誤りというものは、〈彷徨 errance〉に起因する誤りしか生み出さない」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome III, p. 746 ; 邦訳『科学史・科学哲学研究』金森修監訳、法政大学出版局、2012 年 [新装版]、428 頁)。カンギレムはこれを、「ニーチェの引用」として論じてよかったのではないか。あるいは、そこには既に「ハイデガーのニーチェ」との対話があったのだろうか。

上記の事柄をさらに展開する準備はいまの評者にはなく、これらの情報はただ、このデリダのセミナーの周囲にあったいくつかの異なる哲学的状況を想像させるものに過ぎない。いずれにせよ、これらの主題は「アグレガシオンの準備」としての「生死」の枠を離れるものであり、デリダの意図的な判断として「カンギレムのニーチェ」がそこで確認されるべき「生命の哲学」や「エピステモロジー」に含まれなかったとしても、不思議なことではないかもしれない。

そのうえで、デリダのセミナーが問う問いは、カンギレムにおいても問われていたはずだと主張しておくことはできるだろう。「生物学的ないし有機体的隠喩」(25 頁) がどうして「知」でありえるのか——それは間違いなく、「カンギレムのようなエピステモローク」にとっても、疑うべき問いであるはずだからである。「生命の認識において、事は知性から生命へと進むのだろうか。それともわれわれは生命から知性へと進むのだろうか。前者の場合なら、知性はどのようにして生命に出会うのだろうか。後者の場合なら、知性がどうして生命を捉え損なったりしうるのだろうか。そして結局は、概念がほかならぬ生命だったとしたら、われわれは概念そのものによって知性にアクセスできるようにするのがふさわしいかどうかを疑わなければならない」(Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome III, p. 712 : 『科学史・科学哲学研究』 390 - 391 頁)。

### III. ヴァイスマンの「生殖質」と「不死」／フロイトの「迂回」と「個体の生」

第 13 回の講義には、「(つねに死を定められた) 物体であるソーマ」と「不死の生殖質」というアウグスト・ヴァイスマンの「モデル」がとりあげられている (319 頁)。ヴァイスマンが 1880 年代に展開した「生殖質説/Germ plasm theory」は、「生き物」の実体を形成する細胞のなかに、「体/Soma」として「生きる」部分と、「胚/Keim=germ」として「生きる」部分という区分を挿し入れたものである。これ以降、「一個の生体」と見えるもののなかには、二種類の「生きるもの」と「生きられる時間」とが並存することになる。「死ぬ」／「限りある時間を生きる」のは「体」でしかなく、そして、この「体」の「時間」に起こる現象のすべては、「胚」の「生」に対していか

なるアクセスを持つこともない。このようにして、ヴァイスマンは「生きている個体の経験」つまり「獲得形質」から、「種」の同一性を切り離れた。

そのとき「体」は生じた瞬間から死に向かっているが、同時にそれは生じた瞬間において、そこに「胚」を保存しえた一個の存在として、その役目を既に十分に終えているものでもある——つまりそれは、「真の意味」では、死ぬためだけに「生きている」存在となる。そしてその傍らには、発生も死もない「生態」において、「種別」を生むプログラムとしての、「生殖細胞」の「生」あるいは「不死」が浮かびあがる。

デリダがセミナー初回の冒頭から繰り返し強調する通り、したがって生物学が用いるような「体」に関わる「再生産」という用語には、「生きているもの」を「死のなかに凝固させる」(25頁)、不注意さの契機が孕まれている。それとともに、このように何らかの特定の「死」に「生」をつなぎとめようとする熱意は、あきらかな倒錯に見えながらも、それこそが「人間」の「精神生理学」であるとも言えるのかもしれない。

そして、「生きている」ことのいかなる「正しさ」も認められないのに「生き続ける」これらの奇妙な細胞のことを、デリダは「芸術や科学」と結びつく存在として論じている。

「ナルシス的な」細胞は、他のどのような対象にもほんのわずかのリビドーすら転移したがらず、リビドーのすべてを自らのために取りおき、場合によっては構築的な活動(たとえば芸術や科学)のためにそれを取りおきます。(319頁)

ここに「構築」される「活動」は、「道理にかなっているなどということはずない (ce n'est guère plus sensé)」とされるような「知」の出自を、はっきりと言い当てているものではないだろうか。