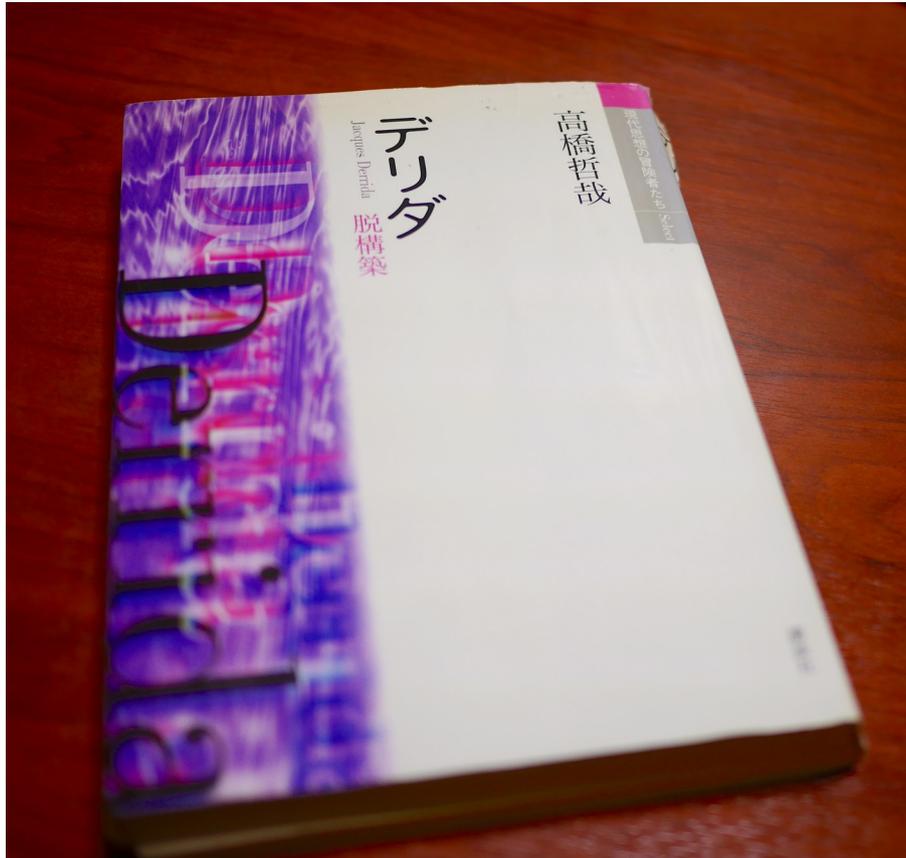


## デリダノート：高橋哲哉『デリダ 脱構築』を読む



2024年4月

### [はじめに]

ノード連合の出発にあたって、私たちの基本的な考え方を『[ノード連合のためのノート](#)』としてまとめたのは2013年、資本主義体制に対する抵抗と反乱の主体をゾンビになぞらえた『[ゾンビ革命的](#)』を公開したのは2017年のことでした。どちらも私たちの政治運動や社会運動の経験をベースに、直感的に、一気に書いたメモに近いものですが、両者ともドゥルーズ＝ガタリの影響を受けています。とはいえ影響といっても、二人の思想全体を十分に咀嚼した上でというわけではなく、『アンチ・オイデプス』と『千のプラトー』でキーとなっている幾つかの概念、たとえば情動、戦争機械、器官なき身体、出来事などの概念から受けた衝迫を私たちなりに受け止めた、部分的なものにとどまるものでした。

ところが『ゾンビ革命的』を公開した後、ジャック・デリダの主張の多くが上にあげた二つのメモと多くの点で重なっていることを知りました。それまでともにデリダを読んだことがなかったので驚きました。重なりの一つが、デリダの「幽霊」の概念とゾンビの概念でした。そのことを2020年に走り書き的にメモしたのが、『[デリダの幽霊とゾンビ](#)』です。

デリダの主張がなぜ私たちと重なっていたのかと振り返ると（幽霊とゾンビの共通性は現在ではその結果だと思いますが）、『ノート』は理念の批判からはじめていますが、デリダのテーマが形而上学批判だったからだと思います。

しかし、ドゥルーズ＝ガタリと同様、デリダについてもまだ断片的な理解にとどまっていたので、もう少し全体的に俯瞰し、理解を深める必要があると感じてきたのですが、難解さで知られるデリダの著作を読むことを含め、なかなか着手できませんでした。そこで今回発想を変え、デリダ案内としては名著というべき高橋哲哉氏の『[デリダ 脱構築](#)』（講談社 2003）に沿って、この作業に取り組んでみることにしました。同書を追いながらキーとなる論点を取り出し、私たちのコメントを加えていくつもりですが、目的は基本的に私たち自身のデリダ理解を深めるためなので、高橋氏のデリダ理解を咀嚼することが中心になります。

このテキストは、2022から書き始めましたが、ロシアのウクライナ侵略戦争が同年2月からはじまり、この出来事をどう考えるべきかが緊急課題になったので、翌23年春頃まで中断を余儀なくされ、ようやく再開できたのは同年夏以降でした（トップページにウクライナ関係の記事タイトルをまとめています）。しかし、10月に今度はイスラエルのガザに対するジェノサイド攻撃が起こり、執筆は本年4月末まで断続的にならざるをえませんでした。そのため、デリダおよび高橋氏からの引用が多いことに加え、展開上、読みにくいところがあるかも知れないことを、あらかじめお断りしておきます。

私たちのコメントと高橋氏のテキストを区別するため、氏からの引用はカッコをつけ、末尾に\*を付しています。また、そのつど「高橋氏」と記載するのは煩瑣になるので、敬称を略し、高橋ないし氏と表記させていただくことにします。なお、高橋氏の著作は2003年に刊行されていますが、デリダは翌2004年10月に死去しています。著作はデリダが存命していることが前提になっているので、論述にもそれが反映していますが、このテキストでは氏の論述から引用した部分で該当力所があってもそのままにし、つど訂正はしていません。

また、テキスト内のゴチック体は、主にデリダ独特の用語や表現に用いたもので、私たちによるものです

同書の章立ては以下になっていますが、デリダの出自と伝記的要素を扱っている第1章は省略し、第二章からはじめます。

(第一章 砂漠のなかの砂漠)

第二章 形而上学とはなにか

第三章 言語、暴力、反復

第四章 法・暴力・正義

第五章 メシア的なものと責任の思考

## 第二章 形而上学とはなにか

1. テクストとしてのプラトン

2. エクリチュールの神話

3. パルマコンの戯れ

この章では、デリダがその著作『プラトンのパルマケイアー』（『散種』1972所収）で、プラトンがエクリチュール（書かれたものおよび広く言説）をどう扱っているかを検討することを通じて形而上学の特徴を取り出すプロセスが紹介される。

### 1. テクストとしてのプラトン

・西洋哲学の起源としてプラトン哲学が名指されるが、デリダは、哲学も含めすべてのエクリチュール（言説）に純粋な起源はなく、既に先行するものの何かを反復したものであるととらえる。先行するものとは、エクリチュールを汚染している「他なるもの」であり、したがって、そもそも起源を問うこと自体が形而上学的仕草とみなされる。

・デリダにとって、「**西洋形而上学**は『起源と終末＝目的』に両端に画された一つの歴史的連続体ではない」\*。彼によれば、プラトン哲学も、後に続くデカルト、カント、ヘーゲル、ルソーなどと同様、形而上学と形而上学ならざるもの、完結した自己同一な言説とそれに侵入している他なるものとを同時に含んだものである。プラトンのテクストはその先駆として、形而上学を構築しようとする欲望と、それを阻もうとする契機がせめぎあうさまが典型的に示されているとデリダはとらえる。プラトン哲学と

呼ばれるものも、「テキストが確定しようとする決定が他なるものの侵入によって不可能であるにも関わらず、一定の仕方決定し、固定化したものに過ぎない」\*ということになる。

デリダにとって**脱構築**とは、プラトン哲学であれば、テキスト（エクリチュール）を書いたプラトンと、その解体をはかるもう一人のプラトンをテキストの中に探りだし、そのことによってプラトン哲学を不確実なものとして脱臼させることである。

「他なるもの＝他者は形而上学に先立っているが、形而上学をめざす欲望は、この他者を制圧、排除して自己完結的な自己同一性を実現しようとする」\*。デリダにとって形而上学のテキストを解読することは「他者が抹消された痕跡」\*を探し出し、他者を呼び戻すことにある。

[ 補足 ]

私たちは、**マルクス主義**もまた形而上学から自由ではなく、脱構築の対象になると考えるが、たとえば『資本論』の価値形態論において、形而上学と他なるものとのせめぎ合いが典型的な形で見て取れる。価値形態論は、抽象化された商品の自己展開から貨幣が生成するプロセスを追ったものだが、これはマルクス自身が言及しているように、限定を付けながらも、ヘーゲルにおける絶対理念の自己展開を分析方法として援用したものである。だがこれは、マルクスの弁明に反し、説明の便宜のためにたまたま援用したというのではなく、ヘーゲル哲学を唯物論的に転倒させた「史的唯物論」およびそれをベースにした「唯物弁証法」が歴史的目的（テロス）を明らかにできることを証明したいというマルクスの形而上学的欲望に駆動されたものであったと思われる。価値形態論では、抽象化された商品の自己展開がめざされながらも、実際にはそれに背反する商品の歴史性がテキストのあちこちで顔を出しており、マルクスはその整合性に成功していない。このことについて私たちは、まだ未完であるが、2022年の9月に『[マルクス「価値形態論」批判](#)』としてまとめているので一読いただければ幸いである。

・ **書かれた言葉＝エクリチュール、話された言葉＝パロール**と言われるが、デリダによれば、「西洋思想においては常にパロールが真理のメディアとして特権化され、逆にエクリチュールは、真理の存在を危うくする危険な技術としてその価値を貶められてきた」\*とされる。

そしてデリダは、古代から現代にいたるまでの西洋思想に、このパロールの特権性を前提とした「**現前の形而上学**」、「**ロゴス中心主義**」の中心的な動きがあるとする。恋愛論というかたちを取りながら、時空を超えた永遠の實在である「アイデア」の真実性の探求を目的として書かれたプラトンの『パイドロス』では、エクリチュール論は最後に添え物のように置かれている。プラトンによれば「書かれた言葉は、アイデアを学び知る魂のうちへと書き込まれる言葉の『影』にすぎない」からである。「だが、その書き振りをそのままに受け入れれば、つまりエクリチュール論を外部に放逐し、『パイドロス』の本体にその外部があらかじめ入り込んでいることを読みこめなければ、この著作に含まれるある層を完全に見失う」\* ことになるとデリダはいう。

見失うとは、本質と偶有性、本体と寄生体、内部と外部といったプラトンが仕掛けている形而上学的二項対立の罠にかかるということである。

・『パイドロス』ではソクラテスがパルマケイアに言及しているが、パルマケイアとは、一方では薬、治療薬であり、他方では毒、毒薬を意味するパルマコンを操る者として使われている。デリダによれば、このパルマコンこそエクリチュールの属性なのである。つまり、薬にも毒にもなる「両義的な魅力、幻惑力」\*をそなえたパルマコンと同様の機能をエクリチュールは持っていることになる。

ソクラテスは、パルマケイアをめぐる伝説を「なんじ自身を知れ」の命法に従い、自己知の真理の名においてたんなる伝説、戯言として退けるが、ここに「(外部とは無縁な)自己省察、自己認識の真理こそ第一真理であるという、デカルト、カント、フッサールなどの近代の哲学者たちに親しい超越論的主体主義、平たくいえば『私』の『内面』を特権化する発想が見られる」\*。

・デリダは、ソクラテスがエクリチュールをどう位置付けているかを次のように要約する。第一に、書くこと＝エクリチュールは、話すこと＝パロールに先立たれ、二次派生的に、付け足されたものであり、添え物、つまり**補遺**(サプリメント)としてのみ登場する。第二に、エクリチュールは、道義的にそれが妥当なものかどうか評価の対象にされている(価値づけ)。第三に、エクリチュールはパロールに遅ればせに取り上げられるものである上に、その真意が古人にだけが知るところの、単なる神話、伝説、うわさ話のたぐいの形をとり、受け手が責任を負わないものであるとされる。デリダは、これらはすべて形而上学の「ロゴス中心主義」の諸前提と結びついていると指摘する。

## 2.エクリチュールの神話

・『パイドロス』の中でソクラテスは、エジプトの神話にある、神々のなかの神タムスと、文字を発明した発明の神テウトの対話を取り上げ、タムスの立場からエクリチュールの二次的屬性を説明している。そこにデリダは形而上学の前提が顔を出していることを暴いている。テウトの文字の発明は技術であるが、技術はそれ自身無価値であり、それを価値づける「主体」が存在してこそ価値が与えられるとされる。価値を与える主体＝神タムスは、至高の存在であり「およそ書くことがなく、エクリチュールを下から、あるいは外から受け取るだけであり、この主体の自身の内部、その『自己への現前』の内側にはエクリチュールは存在しない」\*。なぜなら「王や神は書く必要がなく、その存在は自己自身のうちで絶対的に充実しており、他者との関係を必要としない」からである\*。

プラトンは、ソクラテスの口を借りて、パロールの優位性、自己への現前、絶対者による人工物＝エクリチュール(文字)や技術の価値づけ、序列化など形而上学の前提を語っているのである。

・パルマコン（エクリチュール）は毒にも薬にもなる両義的な存在であるが、しかし単純に区別されるわけではなく、「苦痛に満ちた快楽であり、善と悪、快と不快に同時に関わっている」とデリダは言う。さらに、パルマコンは人工的、人為的であるために有害とされるが、それはどんな良薬も、自然の生命に外から介入する限り、必ずなにほどかは自然の生命を損なってしまうと見なされているからである。「良き目的に奉仕される場合でも、パルマコンは外部から侵入する技術として、根源的、本来的な自然の生命を必然的に毒する」\*とされる。ここには、始原にあったはずの「生命に満ちた樂園的世界とその凋落」という、ルソーの自然と文明、マルクスの疎外論、ハイデガーの存在論などが受け継いだ形而上学的な始原論が顔を出している。

・神話の中でテウトは、文字が「記憶と知恵の秘訣」だと主張するが、その判定と価値づけにあたってタムスは、自分の力で内から思い出す本来の「記憶」と、自分以外のものに彫りつけられたしるし（印）によって外から思い出す、限りなく忘却に近い頹落した記憶である「想起」とを区別対立させ、文字は後者を導き入れる危険なものだと断定する。こうして、タムスはパルマコンとしてのエクリチュールを外部に放逐する。デリダによれば、この所作は、「本質と見せかけ、真実と虚偽の二元的分割と完全に重なって」\*おり、エクリチュールは見せかけ、虚偽、悪の世界に追放されることになる。

プラトンによれば、哲学者とは、言葉に根源的な分割をほどこす人のことであり、「言葉（ロゴス）は真正の言葉である充実したパロールと、頹落した言葉であるエクリチュール、『書かれた言葉』に分割される。パロールは魂、内面性、記憶、生、現前、真理、本質、善、まじめ、父（法）との正常な関係に対応し、エクリチュールは物質、外面性、想起、死、不在、虚偽、見かけ、悪、ふまじめ、父（法）からの逸脱（私生児性）に対応する」\*ことになる。

・『パイドロス』のエクリチュール論において私たちは、プラトン哲学、すなわち形而上学の誕生に立ち会うことになるが、デリダはそれを次のように述べる。

「記憶と想起の対立は、エクリチュールの意味を支配することだろう。この対立は、プラトニズムの構造をなしているすべての偉大な諸概念の対立とシステムを形成している。この二つの概念の境界で作用しているものは、したがって、何か哲学の主要な決定のようなものであり、哲学はこの決定を通して、みずからを創設＝制度化し、維持し、自分の反対面を内包＝抑圧するのである」

ここでデリダが「決定のようなもの」というあいまいな表現を使っているのは、一つは「二項対立」を価値づけ、階層化する決定が密かに行われるからだろう。なぜなら、価値づけとは価値を与える根拠が必要になるが、実は、それが存在しないこと（たと

えば根拠として神を持ち出しても、あるものはあるという同義反復以外では説明できない) を形而上学は告白できないし、第二に、その決定の場は、常にロゴスとエクリチュールが混交し、流動しているところであり、決定は本来的に固定化できない、つまり決定は不可能だからである。**決定できないにもかかわらず決定するという形而上学の仕草は、したがって、政治的なものになる。**

・プラトン哲学のエクリチュール論からデリダが取り出す形而上学の特徴を高橋は以下の項目にまとめている。

## ロゴス中心主義

ロゴスは、狭義で論理、概念性、合理性を意味するが、広く、語られた言葉（パロール）によって表現される「真実」と同義である。したがって、パロールは、すべての意味表現の媒体（文学、身振りなど）の中で中心的なものとなる。

## 音声中心主義

ロゴス中心主義とは「ロゴスにおける思考と声との統一は還元不可能であるとの神話」（デリダ『声と現象』）に支えられている。デリダによれば、「文字に対する声の優位は、ルソー、カント的な良心の声、ハイデガーにおける存在の声、現代言語学における音声学、音韻論の特権性にいたるまで西洋の思考の歴史を貫いている」\*。

## 現前の特権性

デリダは「現前」の概念をハイデガーから受け継いだ。ハイデガーは、西洋哲学において存在の意味を「現前性」と理解することが支配的であったとする。ハイデガーによれば「プラトン、アリストテレスからデカルト、ヘーゲル、フッサールに至るまで、存在者が存在するとは、現前的に存在すること、現にいま目の前に、ありありと現れて存在することと考えられていた」\*とされる。つまり、「本当に存在するもの、真実在するものとは、まったく疑いない仕方確かにそこにある、ここにあると言えなければならないものだ」\*ということになる。

## 存在一神一目的論の構造

現前の形而上学は、純粋な現前をめざすために、現前性の程度によって存在するもののあいだに階層的秩序を打ちたてようとする。頂点に位置するのは、絶対的な現前性を持つとみなされる神的な存在であるが、近代哲学におけるコギト、意識、主

観性などが現前の場とされ、ヘーゲルの「絶対精神」、フッサールの「超越論的自我」などが絶対的存在として位置づけられてきた。社会思想では、国家、国民、民族、人種、あるいは階級などの「共同主観性」の現前が、歴史の真理として想定されてきた。「神的存在の純粹現前を思考と行為の究極の目的（テロス）とする限り、形而上学は同時に存在論的、神学的、目的論的である。…目的である神的存在は、ほとんど常にあらゆる存在するものの根拠（アルケー）であり、根源（アルケー）であるともされる。その意味では、存在一神一目的論は、存在一神一目的一始原論でもある」\* と高橋はまとめている。

## ファロス中心主義

ファロスはギリシャ語で男根を意味し、「男らしさ」の象徴とされるが、ファロス中心主義とは、従って「男らしさ」を特権化し、「女性的なもの」を周縁化する男性中心主義のことである。『パイドロス』の中でプラトンは、父＝神の正嫡の息子であるパロールに対し、エクリチュールを私生児にたとえているが、登場するのは父一息子だけであり、娘、あるいは女性は真実に関わらない存在としていっさい登場しない。もちろん男性中心主義は歴史的に世界のいたるところに広がり、現代にあっても再生産されており、西洋形而上学だけの特徴ではない。その意味で、国家、民族、人種を絶対的存在とすることが西洋だけに限られないことと同様に、脱構築の必要性は西洋形而上学だけに問われているわけではないと言うべきである。

## 3. パルマコンの戯れ

・デリダの狙いは、これら**形而上学を特徴づけるもの、形而上学が前提とするものを崩すことにある**が、それが脱構築の基本的な構えになる。「形而上学の夢は、階層的な二項対立で優位に立つ項が純粹に現前し、劣位にある項が無に等しくなるような場面を実現することにある。そのために二つの項が混交し流動化している現実から劣位の項を排除し、優位の項の外部にあるような状態を作り出そうとする。デリダは、内部/外部、という対立は、全ての形而上学的二項対立における原型だと考える。同じことは、自己/他者、同一/差異というような論理的、形式的な対概念にも多かれ少なかれ言えるだろう」\*。

・しかし、たとえばパロール（優位の項）にとって、エクリチュール（劣位の項）は、パロールの干からびた影、衰退した模擬物であり、無に等しいものであるはずなのに、なぜ前者によって危険視されるのかが問題になる。危険とは、「エクリチュールはたやすくパロールに「侵入し、（パロールを）損ない、変質させ、瓦解させる」（デリダ）からである。言い換えればパロールはなぜ外部のエクリチュールを引き寄せてし

まい、結果として乗っ取られるのか？ これに対してデリダは次のように考える。**内部/外部の対立は決して完全には確立できない、内部/外部の境界線は究極的に決定不可能であり、可変的で、流動的、不安定なものである、外部とは内部の内部であるがゆえに、内部の内部を外部に追放することはもともと不可能である、と。**

つまり、「はじめに言語の本体として充実したパロールがあり、そこに現前の欠けたエクリチュールがたまたま外から、本来なしで済ましようる二次的な補足物として付加されるのではない。実はエクリチュールの要素は、根源的で純粹だと思われたパロールの内部でそもそも最初から動いているのであって、パロールにおける現前は決して完全なものではなかった」と考えるべきである\*。たとえば記憶/想起の二項対立についても、「はじめに純粹な魂の内面性においておこなわれる記憶があり、そこに外的な『しるし』が後から付け加わって想起が成立するのではない。いかなる『しるし』にも依存しない内的記憶などははじめからなかった」\*と考えるべきだということになる。

・この点をデリダは次のように述べる。

「外部は記憶の働きの内部にすでに存在する。記憶はそもそも有限であり...限界なき記憶は記憶ではなく、（むしろ）自己への現前の無限性というべきだろう。記憶はしたがって、必然的に関係をもつことになる非現前的なものを思い出すため、つねにすでに記号を必要としている。かくて記憶は、みずからの最初の外部、最初の補足物である外的想起によって、汚染＝混交されるがままになる。だが（にもかかわらず）、プラトンが夢見るのは記号なき記憶なのだ」

・結局、エクリチュールはパロールが終わったところから始まるのではなく（つまりパロールはエクリチュールに先行するものではなく）、パロールが始まる場所から既に始まっていることになる。外から偶然的な補足物として本体に付加されたものに見えながら、それが本体に住み着き、寄生し、やがて本体に取って代わってしまう動きをデリダは「代補」の論理と呼ぶ。これは形而上学にとって許しがたいことである。というのは、これを許せば、形而上学が前提とする階層的二項対立の秩序が崩壊するからである。「代補」についてデリダは次のように語っている。

「（形而上学にすれば）欠如ではなく充実が、差異なき現前が存在するはずだだろう。したがって、危険な代補...は、幸福で無垢な現前に悪と欠如として外部から付加されるべくやって来ることになる。それは単純に外部であるような外部からやって来るだろう。このことは、同一性の論理と古典的存在論の原理（外部は外部である、存在は存在する、など）にはかなっていても、代補性の論理にはかなっていない。代補性の論理では、外部は内部であり、他者と欠如はマイナスに置き換わるプラスとして付加されるべくやって来るのであり、何ものかに付加されるものは、この何ものかの

欠損にとって代わるのであり、欠損は内部の外部としてすでに内部の内部に存在する、といった具合なのである。…欠如はまさに危険な代補として、つまり弱らせ、従わせ、消失させ、分離し、偽造する代替物として、無傷であり続けるべきだっただろうエネルギーに手をつけ、それを損なってしまうのだ」（『グラマトロジーについて』）

・したがって、代補の運動は、「内部/外部の境界線の壊乱、一般に階層秩序的二項対立の解体であり、形而上学の脱構築そのものである」\* と言えるだろう。形而上学はこの運動を制圧することはできない。無理やり禁止しつつ、その禁止が無力であることを示してしまい、自身で、代補の運動を記述することしかできない。

代補の活動が可能になるのは、パロールがエクリチュールと構造的に共有しているものを持っているからに他ならない。さらに翻って言えば、**パロールはエクリチュール**の**一種である**と考えることもできる。デリダは、パロールの中にあるエクリチュール性を、根源的エクリチュールという意味で「**原エクリチュール**」と名付ける。それは「他なるもの」の痕跡である。

・デリダによれば、パロールの優位性を信じるプラトンや後代のルソーは、一方ではエクリチュールを貶めながら、肝心なところで暗喩として原エクチュールに言及してしまう。プラトンは『パイドロス』で充実したパロールを持ち上げつつ、つい「魂のなかにほんとうの意味で書き込まれる言葉」と表現してしまう。ルソーは、エクリチュールを人間を本来の自然から墮落させる死んだ技術と断罪しながら、「神の手によって人間の魂に書き込まれた自然法」や「私の心の奥底に消し去ることのできぬ文字で書き込まれた…自然の神聖な声」について語る。（デリダ『グラマトロジーについて』）ルソーの「書き込まれた」（エクリチュール）と「神聖な声」（パロール）は見事に形而上学の混乱を示しているだろう。

エクリチュールを否定しつつ、それが代補の運動として執拗に自身に取り憑くことを否定できない形而上学は、パロールの特権性を守るため、苦肉の策として、エクリチュールを真実を語る「良きエクリチュール」と、誤謬に満ちた「悪しきエクリチュール」に分割することになる。だが、「良きエクリチュール」も、統一と排斥によって差異を結合するエクリチュールであることに違いはなく、この分割は成功することはない。「不在なき現前」、「差異なき同一性」、「他者なき自己存在」などの二項対立の構築は不可能なのである。従って、このことをテキストの中で語ってしまうプラトンは構築しようとしている形而上学を自ら脱構築していることになる。

・ここでデリダは、形而上学の解体をめざす脱構築の運動が、形而上学と同じ言語を使わざるをえず、その限りで自らが形而上学化する危険を常に抱えること（私たちも同じことを『ノート』で言及したが）に目配りしつつ、形而上学と脱構築がともに並列的に「生起する」母体のような空間を構想する。それが「**コーラ**」（ギリシャ語で場所）と呼ばれる。

形而上学と脱構築がともに人間世界における「出来事」として捉えられるなら、デリダのいう「コーラ」は、ドゥルーズ＝ガタリにおける「**器官なき身体**」に近い概念であると言えるだろう。

デリダはコーラをどう語っているか。少し長くなるが、高橋の引用を孫引きしておこう。

「あのときは、われわれはただ二種のものだけを区別したのですが、いまはその他に第三の種族を明らかにしなければならないのです。というのは、前の話題では、あの二つのもの、つまり、一つはモデルになるもの、知性の対象であるもの、つねに同一を保つものであり、第二は、モデルの模写にあたるもの、生成するもの、可視的なものだったのですが、この二つだけで十分間に合っていました。...しかしいまは、議論のほうがわれわれに、捉えどころのない厄介な種類のものを、言論によって明るみに出すように努めると迫っているらしく思われます。では、このものは、どんな機能と本性を持つものと考えなければならないのでしょうか。それは何よりも次のようなものと考えする必要があります—つまりそれは、あらゆる生成の、いわば養い親のような受容者だということです。...何しろ、そのものは、ありとあらゆるものを受け入れながら、また、そこへ入ってくるどんなものに似た姿も..決して帯びることはないからです。というのは、そのものは元来、すべてのものの刻印が刻まれる地の台をなし、入ってくるものによって、動かされたり、さまざまな形を取ったりしているものであり、このように入ってくるもののために、時によっていろいろ違った外観を呈しているわけだからです。...さしあたってわれわれは、三つの種族を念頭に置かなければなりません。すなわち「生成するもの」と「生成するものが、そのなかで生成するところの当のもの」と、「生成するものが、それに似せられて生じるそのもとのもの」の三つがそれです。なおまた、受け入れるものを母に、似せられるもとのものを父に、前二者の間のもの子になぞらえるのが適当でしょうし、さらに注意しなければならないのは、この場合、型どられて作られる像がそのなかで型どられて成立するところの、その当のもの自身は、およそ自分がどこかから受け入れるはずのどんな姿とも無縁でなければ、受け入れるものとしての準備がよく整っていることにはならない、ということです。...ですから、可視的な、あるいは一般に感覚的なものたる生成物の、母であり受容者であるものを、われわれは、土とも空気とも、火とも水とも、あるいはこれから成るどんな合成物とも、またこれらを成立せしめている組成要素とも呼ばないでおきましょう。むしろこれを、何か、目に見えないもの、形のないもの、何でも受け入れるもの、何かこうはなはだ厄介な仕方知性対象の一面を備えていて、きわめて捉えがたいものだと言え、間違っていることにはならないでしょう」

・ 奇妙なテキストである。なぜならデリダは、かたちがなく、アイデア的なものでも、また生成消滅するものでもないコーラを言葉では表現できないものであるとしながら、ここで表現しようとしているからである。ここには乗り越えがたいアポリア（難関）

が口を開けている。しかしアポリアは、アポリアであると認識すれば済むわけではなく、それを前にして何らかの決断を要求されるものである。従って、半分の確率で、デリダがコーラを形而上学的に扱う決断をするリスクが存在することになる。これは、ドゥルーズ＝ガタリの「器官なき身体」や「戦争機械」、「抽象機械」などの概念にも言えることである。というのは、コーラが「すべてのものの刻印が刻まれる地の台」だとすれば、「すべてのものの刻印」は少なくとも「地の台」と同時に存在していなければならないし、ではその存在の刻印は誰が（何が）付けたのか（あるいは誰が、何が存在を生成したのか）という問いを避けられないだろうからである。ここでいう刻印とは「原エクリチュール」と同義だとすれば、原エクリチュールは誰が、何が書き込んだのかという問いになる。

だが、この問いに答えるのは不可能であるがゆえに、「誰が、何が」を神でないとしても、ある絶対者として措定する形而上学の誘惑が忍び込む。

・ところで、原エクリチュールの作用は、すべての言語活動に先行しているとすれば、パロールも最初からなんらかのエクリチュールに汚染（刻印）されていることになり、パロールとエクリチュールを厳密に区別することは不可能になるだけでなく、すでに指摘したように、パロールはエクリチュールの圏内で活動していることになる。

だとすれば、形而上学がエクリチュールに振り分けた悪の役割はパロールもまた分有していることになる。つまり形而上学と脱構築の闘いは、善（ロゴス）と悪とのあいだではなく、悪（パルマコン）と悪（パルマコン）のあいだで闘われることになる。

このことの解明は、デリダがのちに展開した「正義論」に繋がることになる。

このパルマコンの運動をデリダは次のように表現している。

「パルマコンは両面価値的なのだが、それはまさに、対立項がそのなかでこそ対立しあう中間地帯、対立項を相互に関係させ、逆転させ、一方を他方のなかに移行させる運動と戯れを構成するためである。この戯れないし運動から出発してこそ、二項対立の対立項、異なる項が項としてプラトンによって捕獲＝決定される。パルマコンとは、差異の運動、差異の場所、差異の戯れである。それは、差異の差延なのである」

・では、**差延**とは何か。たとえば内部と外部を取り上げると、両者の差異を対立関係としてとらえ、内部を優位に立たせる決定をして、固定化するなら、そこにプラトン主義的形而上学の階層秩序的二項対立が生まれる。その結果、内部は絶対的に自己同一で、純粹に現前が可能であるように見える。だが、内部の内部からつねに外部がはじまっているという代補の運動、原エクリチュールの運動によってそれは不可能である。こうして、**内部（自己）と外部（他者）の差異は決定不可能なまま、再生産され続けていくことになる**。この差異化の運動が差延と呼ばれる。補足すれば、差延が活動する場合は、先に述べたコーラに接続されているということになるだろう。

高橋は、差延を次のようにまとめている。「差延は差異を生み出し続けることによって、現前を無限に遅延させる。現前は、時間的には現在に対応する。厳密には自己同一的な現在とは時間の死であり、現在は、過去の痕跡と未来への移行の運動がはじめから内含する限りでのみ、つまり、時間的な差異化の運動、差延の運動の一契機である限りでのみ、現在がありえるとデリダは考える。要するに差延とは、空間的差異であれ、時間的差異であれ、言語的、非言語的差異であれ…差異を生み出しつづける運動なのだ」\*

・「ただし」と高橋は付け加える。「差異を生み出しつづけるこの運動は、能動/受動の二項対立の手前で考えられねばならない。**差異の戯れ**とデリダが言うのも、この点に関連している。この「戯れ」は、主体的/客観的、能動的/受動的、まじめ/ふまじめの形而上学的対立の外で、どんな主体的で能動的でまじめな決定も免れることのできない根源的な偶然性、予見不可能生、決定不可能生を表している。差異の戯れとは、もろもろの差異が抹消不可能かつ決定不可能な仕方、つぎつぎに生まれ続ける運動である」

ここで「二項対立の手前で」とか「形而上学的対立の外で」と言われているのは分かりにくい。外部とは形而上学を構築しようとする主体が、もともと内部に存在した原エクリチュールの作用（差異の産出）を内部とは無縁なものとして内部の外に放逐したものである。すると、この形而上学の活動も、放逐されたはずの差異の産出運動も一つの圏内、すなわちエクリチュールの圏内での出来事としてとらえることになるだろう。だとすれば、その手前、その外とは、すでに検討したデリダの概念である

「コーラ」ということになる。コーラは形而上学と脱構築が対立しつつ絡み合う場、母体であり、それはエクリチュールの圏内からは不可視であるために、エクリチュールにとって「根源的に偶然的で」、「予測不可能で」、「決定不可能」なものだということになるだろう。

しかしここでコーラを持ち出せば、脱構築の運動は、二項対立の両項の運動のほかに、コーラの活動も考慮に入れなくてはならなくなる。つまりその働きをなんらかの言葉で記述しなければならないのだが、もともとコーラは記述できない存在だとされているのだから、それは不可能である。コーラが脱構築にとって厄介な存在なのはそのためであり、このアポリアを突破するためにデリダは、後にレヴィナスから借りた

「**まったく他者**」という概念を導入しなければならなくなったと私たちは考える。

高橋が「その手前」「その外で」と言いながら、コーラと名指していないのは、おそらくコーラと言う概念がもつ形而上学的傾向を回避したかったためだろう。

・ところでデリダは、**プラトンの形而上学構築への欲望が、ロゴスの絶対性、純粋な自己同一性などを目指すとともに、それが都市国家と法との同一化にも向かう**と考える。これはプラトンが『クリトン』において、ソクラテスが都市国家アテネによる死刑宣告を進んで受け入れる事態を次のように叙述することから引き出している。

「お前は賢すぎて、忘れてしまったのかね？ 母よりも、父よりも、その他の祖先のすべてよりも、祖国は尊いもの、厳かなもの、聖なるものだということ。それは神々のもとにあっても、心ある人々のあいだにおいても、他にまさって大きな比重を与えられているのだということ。…もし何かを受けることが指令されたら、静かにそれを受けなければならないのだ。打たれることであれ、縛られることであれ、戦争に連れて行かれ傷ついたり死んだりするかもしれないことであっても、そのとおりにしなければならないのだ。正しさとは、この場合、そういうことなのだ。…戦場においても、法廷においても、どんな場所においても、国家と祖国が命ずることは何でもしなければならないのだ…」

なぜそうすべきなのかをプラトンは、「ソクラテスに生を授けたのはそもそもわれわれ（国家と法）であり、ソクラテスの父は、法に従って母を娶り、ソクラテスを産ませたからだ」と理由づける。つまり、真の父はむしろ祖国であり、祖国の法だということである。この理由づけが、形而上学とどう結びつくのか。デリダは、それをソクラテスがアテネの「内部の人」であったことに関連づける。

ソクラテスは、国境の内側、アテナイの城壁の内側にとどまり、その法と言語が支配する境界線の内側で、自己自身を知ること、魂の内部を知ることに関心する人であり、「父よりも尊い」祖国とその法への帰還は、外へ連れ出そうとするエクリチュール（パルマコン）の誘惑を断ち切り、内部を保全する国境線と城壁の価値と一体化するのは自然な帰結だと。

高橋は、「祖国と法がソクラテスに科したパルマコンの咎は、哲学のロゴスによってその毒性を解毒されるのだが、その過程をとおしてソクラテスは祖国と法に同一化し、あるいはそれを内面化する。そのとき現前するのは、『不変』で『自己同一』なアイデアと魂だけでなく、おなじように『不変』で『自己同一』な祖国と法の存在だというわけである」と説明する。

・しかし高橋が引用するデリダのこの関連づけは、論点先取りであり、説得力に欠けている。そのためだろうか、デリダはもう一つの理由を持ち出す。

古代ギリシャの都市国家、とりわけアテネでは、「早魃、飢饉、疫病、その他のカタストロフが都市（ポリス）を襲ったとき、ポリスを浄化し、その災厄を鎮めるための治療薬（パルマコン）として、男性のために一人、女性のために一人の男を神に対する捧げものとして」\* 城壁の外で殺害する儀式が行われていた。彼らはパルマコスと呼ばれた。これは「文字通り、古代ギリシャのホロコースト（全焼の捧げもの）であり…このパルマコスの儀式が、都市国家の内部から悪を外部へと追放する、正確に言えば、パルマコスが悪として、外部のものとして決定し、追放する悪魔払いの儀式であることは明らかである」\*。

注目すべきなのは、アテナイの市民たちは、『平時から一定数の下層民や役に立たない者たち』（デリダはフレーザーを引用している）を国費で養い、危機の際にはいつでもその中から二人のパルマコスを供給できるように準備していたことである。彼らは、無用の者として必要とされていたのであり、ポリスにとっての毒（パルマコン）を一身に体現して抹殺されることで、ポリスを保全する薬（パルマコン）となることが期待されていたのである。デリダは次のように書いている。

「都市国家の固有の＝清潔な身体は、その領域から、外部の脅威や攻撃を代理表象するものを暴力的に排除することによって、みずからの統一性を再構成し、内奥の安全性のうえに自己を閉ざし、アゴラ（広場）の範囲内で自己を自己自身に結合させるパロールを回復する。外部の代理表象はたしかに、予測不能な仕方で内部を襲い、侵害し、汚染する悪の他者性を表象している。しかもそれでいて、この代理表象は構成されたものであることには変わらない。つまり、共同体によって規則的に配置され、こうやってよければ、そのまっただなかから選び出され、共同体によって維持され、養われ、等々。…パルマコスの儀式はしたがって、内部と外部のリミットで演じられ、このリミットを不断に跡づけ、跡づけ直す働きをする。差異と分断の根源として、パルマコスは、内化され外部へ投射された悪を代理表象している。…悪と狂気の追放が知恵を再興するのだ」（『プラトンのパルマケイヤー』）

・ここでデリダは、先の問い「プラトンの形而上学構築への欲望が、都市国家と法との同一化になぜ向かうのか」にたいして、**そもそも形而上学は都市国家の成り立ちと連結しているからだ**と主張している。なぜ連結されているかは、両者とも自己同一性を維持することが不可欠である点で相似関係にあるという表面的な理由ではなく、形而上学が自己同一性を維持するために、不純で劣等なエクリチュールを抑圧、排除する方法が、都市国家が悪と災厄の代理としてパルマコンを排除し、殺害する供儀の儀式と同一の構造を持っているからである。だとすれば、共同体である都市国家の成り立ちがプラトンの形而上学に痕跡を残しているはずである。ということは、共同体こそ原エクリチュールの主体であるということになる。

・このデリダの提起は、より一般的に、国家の成立はパルマコンの排除、殺害という暴力の契機を伴っているだろうことを暗示するものだが、この国家論はデリダの創見にかかるものではない。供儀とその意義は、すでにフレーザーやモースなど人類学で取り上げられてきたし、近年ではルネ・ジラールが「生贄論」で、またジョルジョ・アガンベンが「ホモ・サケル論」で、日本では今村仁司が「第三項排除論」で国家の成立と暴力について論じている。いま、これらの国家論の妥当性を判断する余裕はないので、ここではその系譜について指摘するだけにとどめておきたい。

### 第三章 言語・暴力・反復

1. 原エクリチュールの暴力
2. 反復と散種
3. 署名・テキスト・約束

この章では、エクリチュールに最初から刻印されている原エクリチュールが暴力であること、そしてそれは広く人間の言語と経験にも書き込まれてると考えるデリダの主張が検討される。

#### 1. 原エクリチュールの暴力

・形而上学の二項対立を脱臼させようとするデリダに対して、何でもありの相対主義を導くニヒリズムであるとの批判が展開されてきた。しかしデリダは「脱構築は肯定の方法である」と反論するが、まずその前提について論じている。

脱構築は、決定不可能なことを決定する形而上学を脱臼させ、宙吊りにすることを狙うが、その方法が言語を通じたものである以上、原エクリチュールから自由ではなく、形而上学と同様に「決定不可能なことを決定している」のだ、と。

では、どこが形而上学と違っているのか。形而上学は、エクリチュール（他なるもの）を暴力的に排除し、あたかも純粋なロゴスが現前するかのような決定を下すが、脱構築は、排除され、隠蔽されたエクリチュールを導き入れ、形而上学の決定を決定不可能な状態に追いやろうとする。決定不可能であることを暴露し、それを受け入れた上で、つまり「他なるもの」を承認することで生まれる「決定不可能なものの経験」\*の中で決定する点で形而上学と異なっている。

形而上学の二項対立における決定に慣れた私たちにはこの決定は新たな決定方法というべきだろう。「決定（決断）」という論点はデリダの中で、法、政治、宗教が全景に出てくる80年代半ば以降に深められることになるが、初期の著作である1964年のレヴィナス論『暴力と形而上学』ですでに次のように言及されている。カッコ内の補足は筆者によるもの。

「決定の、決断の、絶対的な決断性の、しかしまた脅かされた共同体の問いはまだ、それが探求しようと決意した言語を見出していないし、共同体の内部でそれ自身の可能性を確信もしていない。問いの可能性についての問いの共同体、それはまことに微々たるもの、ほとんど無である。だがそこにこそ今日、（決定不可能なものの経験の中での）決定の尊厳と打ち消しえない責務、打ち消しえない責任が潜んでいるのである」

・ここでデリダが言う責任とは、哲学（形而上学）の問いを問いに付すことにおいて、その問いに付すことが「守られなければならない」というある命令に対する応答をさしている。この命令は「伝統的な意味での倫理に属するもの—カント的な道德法則であれ、ヘーゲル的な人倫共同体の掟であれ—ではありえないが、しかしある倫理的意味は持っている」とデリダは言う\*。つまり「通常の倫理を超えたところで倫理的意味をもつ、ある命法への応答としての決定の責任」\*ということになる。

哲学の問いに対する問いかけをめぐって、デリダは、60年代の同時期にフーコーが発表した『狂気の歴史』を参照している。フーコーはこの著作で、17世紀の西欧古典主義時代に、狂人の監禁、言い換えれば理性と狂気の分割がはじまり、エピステーメー（世界認識の枠組み）の転換をもたらしたと指摘していた。だが、デリダは同書を扱った論文『コギトと「狂気の歴史」』（1963）で、この分割は17世紀に始まったわけではなく、言語（理性）が「他なるもの」を排除すべきだとしたプラトン哲学からすでに始まっていたし、フーコーの歴史叙述においても反復されていると批判した。高橋はデリダの以下の言葉を引用している。

「狂気の自由な主観性を排除し、客観化することによって、理性が構成される際の決定こそ、まさに歴史（物語＝叙述）の源泉であるとしたら、その決定が歴史性そのもの、意味と言語の条件、意味の伝統の条件、作品の条件であるとしたら、排除の構造が歴史の根本構造であるとしたら、この排除の『古典的』な瞬間、つまりフーコーの記述する瞬間は、絶対的な特権も原型としての模範性ももたないものになる。それは模範ではなく、見本の一例であることになる」（『コギトと「狂気の歴史」』）

・つまり、言語（理性）が「他なるもの」を暴力的に排除する原エクリチュールに汚染されている以上、ロゴスと非ロゴス、意味と無意味、存在と非存在の分割は「つねにすでに始まっており」（デリダ）、危機の瞬間において反復されると考えるべきだということになる。したがって、問題にすべきは、この根源的な分割、決定であるとは、どう問題にするか。言い換えれば、形而上学的決定に対して脱構築が対置する「決定不可能なものの経験の中での決定」をどう考えればいいのか。ここでデリダは「**暴力のエコノミー**」という概念を導入する。

デリダにとって、プラトン主義形而上学は「他なるもの」を排除する暴力的決定で成り立っており、この決定は支配的秩序を作り出すものであった。支配は「単に言説の世界での概念的支配だけでなく、現実の法的・政治的支配」\*を意味し、階層秩序的二項対立はその支配の主要な形式だとされる。しかし、この形而上学を批判する脱構築が形而上学の決定を拒否し、「決定不可能な経験の中での決定」を試みるとしても、暴力性から免れられるわけではない。

なぜなら、すべての言説には原エクリチュールの根源的暴力が刻み込まれているからである。つまり暴力を越えようとする行為も暴力性を帯び、その限りで脱構築も暴力

の構造に回収されてしまうようなシステムが存在していることになり、デリダはそれを「暴力のエコノミー」と呼ぶ。

・この概念を捉えるため、高橋はデリダの著作のなかから、レヴィナスを取り上げた『暴力と形而上学』（1964）と、レヴィ・ストロースを取り上げた『グラマトロジーについて』（1974）からその主張を引いてくる。

レヴィナスは「他者」の概念によってハイデガー存在論が形而上学にとどまっていることを批判し、レヴィ・ストロースは「無垢な」未開民族の共同体の視点からヨーロッパ中心主義を批判したが、デリダから見れば、**両者とも原エクリチュールの暴力性に無自覚であり、その結果「暴力のエコノミー」に囚われ、別の形で形而上学を反復していることになる。**

・レヴィ・ストロースは『悲しき熱帯』（1955）で、ブラジル奥地のナンビクワ族の民族調査で遭遇したエピソードを紹介している。高橋の要約によればそれは以下のようなものであった。

「ナンビクワ族では各人の本名、固有名を使用することは禁止されているのだが、ある日この人類学者が子供たちと遊んでいると、仲間にぶたれた女の子が彼に話しかけてきた。彼女はぶたれたことの報復として、ぶった仲間の名前を彼に教えようとしたのであり、相手はそれに気づくと、その報復として今度は自分が相手の名前を彼に教えにやってきた。そこで人類学者は、子供たちが互いに争うようにそそのかし、子供たち全員の名前を知っただけでなく、大人たちの名前まで子供たちに暴露させたという」\*。

ここでレヴィ・ストロースは、この固有名のいさかいの原因を自分たち西欧人の暴力的侵入に帰している。普通であれば、このことは「誠実な自己批判、西洋のエスノセントリズム（自民族中心主義）への手厳しい告発として評価されるであろう」\*が、デリダは、そこに原エクリチュールの暴力の隠蔽を見出す。なぜなら「暴力は決してレヴィ・ストロースの言うように、固有名の禁止の侵犯によってはじめてこの共同体にもたらされたのではなく、固有名の禁止によってもたらされたのでさえなく、それら以前にそもそも固有名をつけるということ自体がすでに根源的な暴力」だとデリダは考えるからである。

・ある人に名前をつけることは、その人を社会的に分類するためにその社会の名前のシステムのなかに登録＝書き込むことを意味する。これは、その人の唯一性、独自性、固有性を抹消する社会的暴力の発現である。「固有名を口に出すことが侵犯であるためには、固有名を口に出すことが禁止されていなければならないが、そのためには、固有名の呼称システムが存在していなければならない。そしてこのシステムを存在させているのは、名前の登録＝書き込みという原エクリチュールの働きである」\*。以上を前提にデリダは「暴力のエコノミー」を次のように説明する。

「実際、名づけるという第一の暴力が存在したのである。名づけること、場合によっては口に出すのが禁止されるかも知れない名前を与えること、これが言語の根源的暴力であって、これは絶対的な呼びかけ符号を差異のなかに書き込み、それをクラス分けし、宙吊りにする。独自のものをシステムのなかで思考すること、それをシステムに刻みこむこと、これが原エクリチュールの所作である。つまり原暴力であり、固有なもの、絶対的接性の、自己への現前の喪失であって、実際には一度も生じなかったものの喪失、けっして与えられなかったが夢見られ、つねにすでに二重化され反復され、自己自身の消失においてしか出現しえなかった自己への現前の喪失なのだ。この原暴力は、第二の暴力によって禁止されており、それゆえ確認されている。第二の暴力は修復的、防衛的なものであり、『道徳』を設定し、エクリチュールの隠蔽を命じ、すでに固有なものを引き裂いていたいいわゆる固有名の抹消と抹殺を命じる。原暴力から第三の暴力が、悪、いさかい、秘密の暴露、レイプなどと呼ばれるものとして、場合によって出現したりしなかったりする」（『グラマトロジーについて』）

・重要な論点だと思われるので、「名づけること」と「暴力のエコノミー」をめぐる高橋の読解を段をあらためて引用しておきたい。

「プラトン主義的決定の暴力は、暴力のエコノミーに含まれる三段階の暴力のうち、第二段階に相当する。それは善/悪の階層秩序的二項対立を構成し、いわゆる『道徳』を設定するのだが、まさにこの設定の結果として、『道徳』的対立以前の原暴力、原エクリチュールの暴力が隠蔽されてしまうのだ。『道徳』（道徳法則ないし法一般、この場合には固有名の禁止）は、すでに固有名で呼ばれる個人、人格、『主体』の存在を前提している。モラルの違反は、自由な人格主体から自由な人格主体に向けてなされる（ある個人が別の個人の名前を暴露する）のであるが、そのさい人格主体はすでに最初から存在するものとして前提され、社会的・道徳的意識によって自己同一的存在として知覚される。いいかえれば、そのときこの前提ないし知覚は、個々の人格主体を自己同一的存在としてはじめて構成した差異のシステムへの書き込み、それによって同時にその人格主体の厳密な自己同一性や純粋な固有性をあらかじめ消失させてしまった原エクリチュールの暴力を、すでに忘却してしまっている。この意味で、『原エクリチュールは道徳性と不道徳性との根源である。倫理の非倫理的開始であり、暴力的開始である』とデリダはいうのだ。名づけることの暴力は、もちろん固有名のケースだけに限られるものではない。概念を名ざす集合名詞や一般名にまで『名づけること』を広げて考えても、同じことが言えることは明らかだ… **名づけることの暴力は、『つねにすでにエクリチュール（書き込み）である言語の根源的暴力』であるから、もし人間が言語（ロゴス）をもつ動物であるとしたら、どんな人間もこの暴力から自由であることはできない。言語をもつどんな社会も、つまりはすべての社会がこ**

の暴力を前提している。それは社会というものの、共同体というものの暴力であり、**いっさいの暴力を免れた無垢で平和な共同体などはどこにも存在しないのである**

・ 「いっさいの暴力を免れた無垢で平和な共同体などはどこにも存在しない」（デリダ＝高橋）にもかかわらず、レヴィ・ストロースは「無垢で善良な共同体」をナンビクワ族に見ていることになる。そして、ナンビクワ族がもともとは「文字なき民族」であり、外部から、つまり西欧から文字が持ち込まれたと考える。つまりここでも「無垢で善良な共同体」はパロールの共同体だったのであり、それが文字＝エクリチュールによって汚染されたことになる。

パロールとエクリチュールの二項対立から、パロールを理想化するのはプラトンからはじまるが、西欧近代の幕開けの時代にその形而上学を典型的なかたちで反復したのはレヴィ・ストロースが師と仰ぐルソーであり、彼は「社会的本来性」という政治哲学的理想を掲げたが、それはデリダによれば、「みずからのパロールの自己への現前のなかに結集した満場一致の人びと」というものであり、そこでは悪は、人びとの共現前を断ち切り、共同体の成員を分裂させ、「彼らが、自分たちは唯一の同じパロールの空間内にあると実感することを不可能にする」差異の戯れだと思なされる。ちなみに、ルソーの「社会的本来性」という理想社会論は、レヴィ・ストロースだけでなく、マルクスにも、またブルードンにも継承されているのは言うまでもない。また、近年では、カントの統制的理念の一形態であり、たとえリアリティが欠けていても意義を持つという留保をつけて提起されている、柄谷行人氏の「互酬性社会」もここに分類できるだろう。

・ 「暴力のエコノミー」をめぐる、レヴィ・ストロースに次いで、レヴィナスが問題になる。デリダは『暴力と形而上学』（『エクリチュールと差異』1967所収）でレヴィナスを取り上げている。

レヴィナスは『全体性と無限』（1961）で、西洋哲学が「他者としての他者」に対する接触恐怖に侵されてきたこと、自我のエゴイズムからはじまる全体化の運動の中で、この「他者」を自同者に解消し、その絶滅を図ろうとしてきたことを指摘し、20世紀の全体主義もこの哲学傾向が産み落としたものであると主張した。そして、全体主義から脱却するには、ギリシャ的ロゴスに回収されえない「まったき他者」を経験することだという。

レヴィナスは、「他者」とは、自己がどれだけその内部に回収しようとしても、つまり同化しようとしても、それが不可能な、自己から無限に隔絶された存在（『**まったき他者**』）であるとする。他者との出会いはその「顔」が媒介になるが、例えばナチス強制収容所におけるユダヤ人と看守や親衛隊のようなもっとも極限的な出会いの場面で、絶滅に直面している非力で無防備なユダヤ人の「顔」は、無言のうちに、看守や親衛隊に対し「なんじ殺すなかれ」という呼びかけを行うのであり、呼びかけられた者は、否応無くそれにどう応答するかと問われることになる。そこに各自の責任

が生じ、その責任を果たそうとすること、この場面ではユダヤ人殺戮への加担を拒否することで、全体性への同一化を回避できるのだという。

・レヴィナスは、このような観点から「他者」に対する構えをめぐって、フッサール、ハイデガーを批判した。高橋の要約によれば「フッサールの超越論的現象学は『超越論的自我』の主観性をすべての原点として、他者もそこから意味として構成しようとする点で『超越論的暴力』に陥っているし、ハイデガーの存在への問いは、すべての存在者をあらしめる『存在一般』（あるということ）の意味を問い、他者も『存在一般』の超越論的地平から了解しようとする点で（共現前する存在）、『存在論的暴力』に陥っていると、両者とも、ギリシャ的ロゴスの地平を無限に超越する絶対他者、『無限のまったき他者』を、その地平のなかに暴力的に服属させてしまっている」\*と批判した。

・これに対しデリダは『暴力と形而上学』で、レヴィナスが依って立つ前提を問い、その矛盾を突く。デリダの主張はこうだ。  
フッサールにせよ、ハイデガーにせよ、他者が「他者として」経験されるのであれば、それは必ず自己にとって「他者として」現れ、「他者として」存在することが了解されなければならないと考えるのだが、それは、自己（主観）を離れては不可能であるし、そもそも他者への問いも、言葉（ロゴス）による以外に方法はないことが前提になっている。だがレヴィナスは、自らのテキストで他者の「顕現」や、他者の「存在」について語っていながら、フッサールやハイデガーの他者への問いそのものを拒否することは矛盾である。ロゴスの暴力を批判し、他者を『他者』として語ること自体、ロゴスに訴えることなしには不可能だからだ。デリダからすれば、「レヴィナスの哲学的言説全体は、現象学的意味での現象、存在了解、ギリシャ的ロゴスを前提にしなければ意味を持たない」ことになる\*。

・しかしデリダは、レヴィナスのロゴス批判を批判し、ロゴスと関わらざるを得ない必然性、不可避性を指摘しつつも、レヴィナスが指摘したロゴスの暴力性そのものを否定してはいたわけではない。「他者について思考したり、語ったり、また他者を経験し、他者と関係するだけでも、必ず他者を自己＝自同者の運動に巻きこまざるをえないということ、現象学や存在への問いが示しているこのことの必然性は、デリダによれば『倫理以前の暴力』であり、『他者との関係の還元不可能な暴力』であり、『根源的な超越論的暴力』」\*とすべきものである。この暴力は、言語の現象性そのものと結びついたものである以上、「現エクリチュール」とほぼ同じもの言えるだろう。もしこのデリダの指摘が妥当だとすれば、ここでレヴィナスは根源的な批判に直面していることになる。というのはレヴィナスにとって、人間にとって他人との関係は「根底的に平和的な関係」であり、他人の顔は最初に「なんじ殺すなかれ」という呼びかけを発し、呼びかけられた者の責任を創始する非暴力のパロールであるが、それ

がパロールである限り、原暴力（原エクリチュール）に汚染されていることになるからである。「つまり他人の顔との関係は『根底的に平和的』なものではありえない。…たとえそれが殺人の禁止の呼びかけであったとしても、純粋な『非暴力』でありえない」\*。

・こうしてデリダは、確かにレヴィナスは西欧哲学の根底にある「他者」アパシーとその暴力性を暴き、他者を正当に哲学に導入するという重要な役割を果たしたが、ほかならぬ他者を無限の超越論的存在とすることで、そして他者との関係を「純粋無垢な平和的なもの」とみなしパロールの暴力を否定することで、もう一つの「現前の形而上学」を作り上げていると結論づける。

このデリダの批判は、後年イスラエルのパレスチナ政策に対するレヴィナスの姿勢を予告していたかのようなものである。1967年の中東戦争に祭して、レヴィナスはイスラエルの侵略を支持し、「イスラエルが過ちを犯すことはありえない」と発言し、1982年のイスラエルによるパレスチナ難民虐殺に際しては、「隣人のためのものだ」と虐殺を肯定した。はしなくもそこでは、**レヴィナスにとっての「他者」が西欧におけるユダヤ人とほぼ重なっていること、それが、ユダヤ教徒以外を排除する排他的なシオニズムの容認に帰結するものであったことが露呈したのである。**

ちなみに、レヴィナスの翻訳者の一人、合田正人氏は『レヴィナスを読む <異常な日常>の思想』（2011）で同様の視点からレヴィナスを批判している。

また直近では、脱構築研究会が出しているオンラインジャーナル『Suppléments No.3 2024』に掲載された早尾貴紀氏の『シオニズムに対するレヴィナスとデリダの距離』で引用されているレヴィナスの発言も衝撃的であり、ここで紹介しておきたい。最初の発言は、イスラエルが建国された1948年の2年後のもの、二番目の発言は1960年前後のものであり、いずれも『困難な自由』に所収されている。

「イスラエル国の重要性は、ユダヤ教の社会法をを実現させるためによく与えられた機会にある。…イスラエル国は、まさに自己を国家として認めさせる行為そのものによって宗教的であらねばならない」（『イスラエル国とイスラエルの宗教』1950）

「シオニズムとイスラエルの創設は、ユダヤ思想にとって、語のあらゆる意味での自己回帰と千年を超える疎外の終わりを意味している。イスラエル国は、正義の世界を実現することで歴史を超えるための、初めての機会である」（『今日のユダヤ教』1961）

・とはいえ、デリダのレヴィナス批判は、次のような困難な地点に私たちを導くことになる。形而上学の暴力を暴こうとする私たちの言説もまた現エクリチュールの暴力に汚染されているとすれば、つまり「言説が根源的に暴力的なら、言説はみずからに

暴力を加えるほかはなく、自己を否定することによって自己を確立するしかない」\* し、それは「**暴力に抵抗する暴力**」の行使ということになる（デリダ）。この自己矛盾を孕んだ闘いをデリダがどう語っているかを『暴力と形而上学』から引いておこう。

「有限の沈黙も暴力のエレメントなので、言語はみずからのうちに闘いを認め、これを実践することによって際限なく正義（justice）のほうへ向かっていくしかない。それは暴力に対抗する暴力である。… 光が暴力のエレメントなら、最悪の暴力、つまり言説に先行し言説を抑圧する沈黙と夜の暴力を避けるために、ある別の光をもってこの光と闘わなければならない。こうした覚醒は、歴史すなわち有限性を真剣に考慮に入れる哲学によって、いわば… 自身が根底から歴史に貫かれていることをわきまえる哲学によって… 最小の暴力として選びとられた暴力なのだ」

・ここで「光の暴力」とは形而上学の暴力、ロゴス中心主義的暴力をさし、「ある別の光」とは、自らの暴力を自覚した脱構築の暴力であるのは明らかだが、では、「最悪の暴力＝沈黙と夜の暴力」とは何か。それは「いっさいの発話、いっさいのコミュニケーションを拒否した人間関係であり」「問答無用のテロリズム」\* だと高橋はいい、「言説は、純粹無ないし純粹無意味に抗して暴力的に採用され、哲学にあってはニヒリズムに抗して採用される」というデリダを引用して、「（デリダは）アナーキーなニヒリズムを… はっきり斥けている」\* ととらえる。

アナーキーとニヒリズムをイコールで結ぶのは大雑把すぎるが、デリダにとって、形而上学の暴力に限らずすべての不当な暴力への「沈黙」が暴力への加担を意味していることや、「夜の暴力」が、いっさいの言説を無効化するナチのファシズムに典型的な「問答無用のテロリズム」をさしていることは確かだろう。現在ではこのテロリズムのリストに、侵略戦争によってウクライナの獲得をめざすプーチン独裁下のロシア帝国、パレスチナ人に対するジェノサイドを実行しているシオニズム国家イスラエルなどを加えることができるだろう。

・これまで見てきたように、デリダはレヴィナスの「他者」の形而上学を批判したが、この概念が持っている重要性を否定したわけではなく、逆にレヴィナスを換骨奪胎しつつ、「他者」を脱構築運動の柱として導入しようとしたと考えるべきだろう。というのは、なぜ形而上学の暴力に対して最小限の暴力を行使して抵抗しなければならないのか、言い換えれば、「なぜ際限なき正義に向かっていくべきなのか」、その根拠をデリダが自問した時に、それが「何か」からの問いかけに対する応答であるしかなく、そしてその「何か」とは原エクリチュールによって抑圧され、隠蔽された「他者」の痕跡以外にはないと考えざるをえなかったからだと思われる。高橋も「暴力と闘え、暴力に抵抗せよ」という命令は、そもそもどこから来るのか？ 脱構築的言説の究極の動機にもかかわるこの問いに対して、デリダの答えは、やはりレヴィナスを經由

している」\*として、デリダの次の言葉を引用し、「何か」とは「まったき他者」だとしている。

「なにものもこのまったき他者の侵入ほど深く、ギリシャ的ロゴス（哲学）を動揺させる＝そそのかすものはない。なにものもこれほど強く、ギリシャ的ロゴスをその根源にも限界にも、それ自身と異なるロゴスに目覚めさせるものはない」（『暴力と形而上学』）

・ただ、レヴィナスのいう「まったき他者」ははっきり名指されていないものの、ユダヤ教の神を意識したものであるのに対し、デリダのそれは、「ギリシャ的ロゴスに他者としてのユダヤ教が対峙する」という二項対立の図式（まさに形而上学であろう）には異を唱え、主体の認識活動、言語活動に根源的に先立ち、主体が（主体を超え）無条件に応答せざるをえないものをさしているのだが、これは「あらゆる言語を条件づける根源的ウィ」として言語論で詳しく展開されており、後ほど触れることになる。

## 2. 反復と散種

・冒頭の問題に戻れば、形而上学の決定に対し、脱構築の運動は「暴力のエコノミー」に抵抗しつつ、「決定不可能なものの経験において決定」するのだが、このプロセスは形而上学に痕跡を残す「他者」にどう応答していくのかということでもあった。その際、デリダにとってキーになるものは「**反復可能性**」ということではないかと高橋は指摘する。さらにこの論理は、法、政治、宗教を巡るデリダの議論にも欠かせないという。

はたしてこの高橋の見立てが妥当かどうかは後で触れることにして、しばらくは氏の理解に沿って進むことにしよう。

「反復可能性」について、デリダは『署名、出来事、コンテクスト』（1971）で提起し、『有限会社 abc』（1977）でさらに詳細な議論を展開している。この概念をめぐるデリダの方法は、まず原エクリチュールを析出することを通して、言語一般の可能性の条件として「反復可能性」を導入し、そののちこの論理を、言語を超えて一般化する手続きをとっている。

・原エクリチュールの析出からなぜ「反復可能性」が問題にされるのか。

「第二章 形而上学とは何か」で、パロールとエクリチュールの関係を私たちは以下のように理解していた。

「原エクリチュールの作用は、すべての言語活動に先行しているとすれば、パロールも最初からなんらかのエクリチュールに汚染（刻印）されていることになり、パロー

ルとエクリチュールを厳密に区別することは不可能になるだけでなく… パロールはエクリチュールの圏内で活動していることになる」\*。

・デリダによれば、エクリチュールは、たとえ書き手が書いた直後に死亡したとしても、誰であっても読まれうるものである以上、「主体の死による（または主体の死後の）主体の全面的不在にもかかわらず機能する記号の通称」（デリダ）だとされる。これは発話される時の周囲の状況も、言語的文脈もすべてオリジナルな状態で現前し、言葉の理解の直接的地平として役だっているように見えるパロールと比較して理解されることである。つまりエクリチュールは、主体とオリジナルの状態が不在であっても繰り返して読まれ、反復して機能する言葉だということになる。したがって「反復可能性とはまず第一に、エクリチュールの空虚な反復可能性のこと」をさしている\*。プラトンの形而上学では、充実した生の言葉であるパロールに対し、エクリチュールは空虚で死の言葉であるとされたわけだが、その理由は、このエクリチュールの「反復可能性」にあったことになるだろう。

・だが上で引用したように、「パロールとエクリチュールを厳密に区別することは不可能なだけでなく… パロールはエクリチュールの圏内で活動している」\*とすれば、「反復可能性」はエクリチュール特有の性質ではなく、パロールも共有しているはずである。このことを高橋は次のように説明する。

「たとえば、『私は生きている』という日本語の表現は、私がそれを発話するたびごとに、また他の人がそれを発話するたびごとに、音声の強さ、長さ、抑揚、調子など経験的・物理的特徴が厳密に同一になることは一度もないとしても、それがパロールとして意味をもつためには、少なくとも、同じ『私は生きている』という日本語表現として認知されなければならない…（つまり）この反復可能性は、パロールにあっては、言語表現の機能は出来事の一回性のなかに尽きてしまうのではなく、いま、ここで語っている主体の現前性が変容したり消失してしまっただけでも、また発話の瞬間に現前していたとされるオリジナル・コンテキストが失われてしまっただけでも保持される、ということを示している」\*。

だとすれば、「**反復可能性**」は**エクリチュール、パロールを問わず言語表現が可能となる根源的な条件**だということになる。逆から言えば、およそ反復不可能なものは言語を構成できないということである。

・デリダはこの「反復可能性」を言語のみならず「記号一般へ、さらに人間の経験一般へと拡張していく」\* ことになる。

記号について考えてみると、たとえば交通信号が意味を持つためには、一回だけ特定の瞬間に、特定の人間にしか使用できないものであってはならないこと、異なった時間に、異なった人間がその記号の意味を同定し、再認識できるものでなければならないことは明らかである。だとすれば、「絵画やメロディー、種々のシンボル、そのほ

か一般に何ごとかを意味する（記号という用語にかえて）**マーク**とデリダが呼ぶもののすべてについて、同様の反復可能性を語ることができる」\*。

マークは、ラテン語由来で、動詞では書き込む、刻印する、名詞では痕跡を意味するが、「ある土台、ある場所に書き込まれた刻印、痕跡であり、それらが現実的に反復されることを通して残っていく『**遺抗**』（抵抗として残ること）の構造」\*を持っている。

・マークは、さらに記号のみならず、人間の経験一般へと拡張されていく。高橋によれば、その理路は以下のようなものである。人間の個別の知覚、たとえば机の上のワープロ、一冊の本、コーヒーカップなど、「これらもすべて実際に異なる時点、異なるコンテクストをとおして同じ一つのものとして同定され、再認されるというだけでなく、そもそもそうした同定可能性、再認可能性なしには、この本、このワープロ、このフロッピー等々として最初の固定さえなしえないという意味では、マークの経験を含んでいるといえるのだ。マークの経験はこうして、非記号的な経験一般まで拡大される」\*と。

ここで「最初の固定」と言われているのは、たとえば最初に「これはコップと呼ばれる（名付けられた）ものであり、液体などを容れて飲むために利用されるものである」\*と、それまでに学んだことが再認されるということだろう。そもそもコップと認識されていなければ、あるものをコップと同定できないのだから、コップというマークは、同定するための前提であり、同定に先行している。（なお、『名付けること』自体が原暴力であることはすでに取り上げたが、あとで再度問題になる）

・このようなマークの理解を前提に、デリダはさらに、①意味作用における主体、②意味のイデア的同一性、の脱構築に進んでいく。まず①意味作用における主体の脱構築について。

**主体**とは、言語、記号、経験一般の意味作用について常にヘゲモニーを握るものとされてきた。つまり主体が現前していることがすべての意味作用の条件であり、主体が不在であれば、意味作用そのものが無意味であるとされる。しかし、言語、記号、さらには経験一般がマークであり、反復可能性を持っているとすれば、たとえ主体の意味志向や生き生きとした経験が不在であっても、マークは存在するのであり、だとすれば、「発せられた言葉の意味作用は、それを発した主体の意識や生の現前をつねにすでに超えている（ことになり）、言葉と意識主体のあいだには、けっして純粋な現前性によって埋めることのできない『本質的裂け目』（デリダ）が存在し、言葉はつねに原理的には意識的志向のよる充実が不必要な仕方で行なっている」\*ことになる。このことをデリダは先にもあげた「私は生きている」というパロールを例に示そうとする。

このパロールは、「私」がその場になかったり、かりに死んでいたとしても、理解可能でなければ、私が生きているときにも理解可能にはならない。つまりこのパロー

ルの意味は、発話の主体である「私」の生死とはまったく無関係である。デリダの言い方では「（そのパロールが）機能する瞬間に私が死んでいることもありうるのではない限り、それがあるところのものではない」。従ってこのパロールを発話するためには、「私の死が構造的に必要である」。だとすれば、「**すべての言表は構造的に『遺言的価値』をもつ**」\*ということになる。

・だがマークに触れることで「自己への現前」が失われるのは、発話の主体だけでなく、発話の相手方である他者にとっても同様であると、デリダがレヴィ・ストロースのナンビクワラ族の逸話をめぐって展開した「名付けること」の根源的暴力性を引いて高橋は指摘する。あらゆる主体はその「名」によって純粋な自己への現前をすでに奪われている、と。「あらゆる固有名は他の人の名前でもありうるだけでなく、他の人の名前でもありうるのでなければ何びとの名前でもありえないのであり、この固有名の本質的な反復可能性こそ、その名で呼ばれるすべての主体の純粋な固有性を不可能にしてしまう原暴力なのであり」\*、**あらゆる主体はすでに原暴力=原エクリチュール=根源的他者によって引き裂かれているのだ、と。**

・つぎに、②意味のイデア的同一性の脱構築について。

言語やマークが主体や指示対象から断絶しているとは、それがオリジナルなコンテクストから切り離されていることを意味するが、デリダはさらにそれは、形而上学が根拠とする「意味のイデア的同一性」からも断絶しているとする。デリダによれば、どんなマークも、反復されることで、いつでも所与のコンテクストから引き抜かれ、他のコンテクストに接ぎ木されることが可能であり、そのコンテクストで新たな意味を獲得する。つまり「すべてのマークは、与えられた外的・内的なすべてのコンテクストと袂を分かち、潜在的には無限数の他のコンテクストに引用されて、新たな解釈を受けることが常に可能である」\*。

このマークの「引用可能性」は、マークが常に引用による変化の可能性を抱えていることを示し、それゆえ「不変のマーク」、不変の意味作用は存在しないことになる。こうしてオリジナルなコンテクストの権威も、オリジナルな意味の権威も失われる。

「そもそもマークは反復可能性のみによって構成されているのだから、オリジナル・コンテクストのオリジナリティ（根源性）に根拠があるわけではないし、オリジナルな意味の根源性や同一性も同じである」\*。このマークの引用可能性と意味作用の変化を、デリダは「言語の自由」あるいは「マークの自由」と呼ぶ。

・だが「意味のイデア的同一性」が否定されるとしても、マークの反復可能性によってたえず一定程度のイデア的同一性が生み出されることも確かである。そうでなければ、およそ人がコンテクストの中で反復して引用することもないだろう。「一定程度の同一性」とは、一定のコンテクストの変化の中で当該のマークが同じ意味を反復しているように見える場合をさすが、これは反復における同一性であり、いわば「**最小**

**限のアイデア化**」（デリダ）と言うべきである。しかし、この「最小限のアイデア化」の結果を、「あらゆるコンテキストの変化をつらぬいて同一のものだと無根拠に普遍化し、物象化すれば」\*、そこに「意味のアイデア的同一性」が生まれる。言ってみれば、「意味のアイデア的同一性」とは、無限のコンテキストの変化を先取りして想定された、マークの意味の無限の、永遠の反復可能性のことである。しかし、もし同じ意味を永遠に反復することになれば、つまりその意味がアイデア的同一性をもつものとして純粹かつ端的なかたちで現前することになれば、引用可能性によって無限に多様なコンテキストに接木するマークがマークでなくなることを意味し、背理となる。「マークはあらゆる瞬間に、つねにすでに他のコンテキストへと開かれ、他の意味へと開かれているのであって、この意味変容の可能性を排除することは絶対に不可能だからである」\*。高橋の引用を孫引けば、以上の理路をデリダは『有限会社 abc』で次のように書く。

「反復可能性はアイデア化を可能にする（したがって、多様な事實的出来事から独立した一定の反復可能な同一性を可能にする）けれども、それが可能にするアイデア化そのものに制限を加える。つまりそれは、アイデア化を開始し＝損なうのである。… 反復可能性の書法（エクリチュールとしての法）は、それが可能にするそのものを制限し、それ自身が構成するコードや法を侵犯しつつ、還元不可能な仕方で、繰り返しのなかに他化（他となること）を書きこむ。アプリアリに、つねにすでに、すぐに同時に、たちどころに」

・ここでデリダは、**形而上学的反復**といわば**脱構築的反復**と呼ぶべきものを区別していると高橋は指摘する。いうまでもなくデリダにとって、後者こそマークの現実のあり方に他ならない。形而上学的反復は、たとえばプラトンでは、アイデア的なものが反復に先立って存在し、それが存在するからこそ反復は可能だとされ、それをまったく同一のままに繰り返すことが反復の使命とされる。「プラトンにおけるアイデアの想起、フッサールにおける根源的意味の再活性化がその典型」\* である。

だがデリダのいう「反復」は差異を含んだ反復である。もはやアイデア的同一性は前提されず、「反復されるマークがどこまで『同じもの』として残るかさえ、あらかじめ予定されているわけではない。ともかく（反復して引用されるための）最小限の遺抗、再認可能性が残ればいい」ことになる。

マークは「**差異を含んだ反復**」を繰り返していくのだが、それは「最小限の遺抗」を手がかりに別の、他のコンテキストへと引用、接木されることを通じて、その都度「他なるもの」に変身を遂げていくことを意味する。

「同一性」が、「他なるもの」を排除して理念化、物象化をめざす形而上学的欲望の所産だとすれば、ここでは差異と他性が優勢であり、デリダは、マークの反復は「他化において、他化をとおして、それどころか他化をめざして生じる」と言い切る。つまりこの反復は、「差延としての反復」なのである。このデリダの志向を高橋は次のように要約している。

「同じであることよりも異なること、つねに同一にとどまるのではなく、たえず変化し、他なるものとなり、多なるものとなっていくこと、自己同一性のうちに滞在するのではなく、他化をめざして外出し、他者に触れ、他者となること、こうしたことの力強い肯定がデリダの議論を貫いている」\*。ここで読者は、このデリダの志向が、ドゥルーズ＝ガタリが力説してきたこと（たとえば遊牧の民が戦争機械として戦うときに、動物になること、女性になることなどのアイデア）とほぼ重なっていることに気づかれるだろう。

・さてここまで、レヴィナスに対する批判の中で、脱構築の運動が「暴力のエコノミー」に回収されることをどう回避するのかという問いに直面したデリダが、形而上学的回答を持ち込むのではなく、決定不可能をそのまま受け入れ、「**決定不可能なものの経験において決定する**」しかないとし、それは、**言語や経験としてのマークに痕跡を残している他者にどう応答していくのかに帰結する**と考えたことを、高橋に沿って追跡してきた。

形而上学の罟から抜け出すためには、マークであるテキスト内に「他なるもの」を発見し、その助けを借りながら別の回路を探索し、手探りしながら自らを変身させていくことが決定的に重要であるとの指摘を私たちとしてはそのまま受けとめたい。

・ただひとつ次のような疑問が残る。デリダの主張するように、私たちがマークに囲まれ、マークに依存しなければならない存在であるということは、翻って考えれば、私たちの存在がある共同体に生まれ落ちた時から他者との関係の中で形成されること（単独の生はありえない）、つまりは**歴史的なもの**であると語っていることに等しいということである。言語を典型とするマークに限らず、私たちの存在のすべてに他者との関わりと共同体の歴史が刻印されている。だとすれば端的に、私たちの生のあり方である歴史性こそ、反復可能性の根拠であると言えるだろう。疑問とは、デリダは「反復可能性」をカギとして取り出し、また別の文脈であるが「私たちは歴史に貫かれている」と明確に述べながら、なぜここで「歴史性」を取り出さないのかということである。

すべてのマークの起源にある原エクリチュールを現在からとらえることはできない。しかし、ある知り得ない過去に原エクリチュールによる暴力が発動されたことは確かであり、そのことはすべてのマークが歴史的に生成したものであることを示している。そうだとすれば、形而上学の脱構築とは、形而上学が排除し、隠蔽している過去の原エクリチュールの暴力の痕跡を暴き出すことと言えるだろう。

・なぜデリダが正面切って「歴史性」を取り上げないのかという疑問について少し補足すれば、おそらくはこの概念がヘーゲル、マルクス、ハイデガーをはじめ近代哲学で久しく形而上学的に扱われてきたからだろう。デリダ自身は、これまでの「反復可能性」を巡る議論で示されているように、歴史性を否定しているのではない。逆によ

り積極的に肯定しようとしているのであり、だからこそ形而上学へと誘惑するこの概念と用語を注意深く避けながら、これまでとは別の角度から（すなわち原エクチェールの暴力を暴くことで）歴史性に迫ろうとしているのではないかと思われる。ただこれは私たちの推測に止まっているので、第四章「法、暴力、正義」でとりあげる問題群の中で再確認することになるだろう。

・さて、「決定不可能なものの経験において決定する」ことがマークに（歴史的な）痕跡を残す「他なるもの」を探り当て、それとの遭遇によって（ドゥルーズ＝ガタリであれば、それとの偶然の、かつ機械的接続によってと表現するだろう）自らも「他なるもの」に変身していくことに求めることを了解したとしても、この回答はなお抽象的なレベルに止まっている。ここで高橋は「反復可能性」の「他化」に向かう力の性質を確かめるために、デリダの「散種」という概念を取り上げる。

・デリダは、反復する力をいわゆる多義性と区別される「散種」の働きとする。「散種」はデリダの造語であるが、デリダはこの言葉で、多義的解釈をモチーフとする解釈学との違いを示そうとしている。解釈学が、結局は有限数の解釈を許容するだけであり、かつそれぞれの解釈の意味は確定可能であることを前提としており、したがって、多義的解釈を最終的にはテキストの全体性、統一性、真理性に回収することをめざすのに対して、反復可能性は、無限数の意味の繁殖可能性をもつ働きであるとする。つまり、絶対的に限定不可能なしかたで「意味論的地平を破裂させ…ある解消不可能な、生産的＝生殖的な多様性をマークする」（デリダ『ポジション』1981）働きだというのである。

デリダは「散種は究極的には何ものをも意味しない＝言おうと欲しない」と逆説的な言いかたをしているが、これは言語の機能を主体の意図、意味志向、「言おうと欲すること」の支配下に止めようとする考え方と散種を対比させるためだろう。この考え方では、「撒かれた種は主体が予定した企てを実現し、その豊かな実りを収穫するための資本であり、道具にすぎない」\*。

・だが、散種的な「種まく人」は、もはやそのような収穫を望まない。言語（マーク）を発するとき、際限なき反復にまきこまれ、それによって主体の主権が剥奪されることは、もはやネガティブな喪失、絶対に自己に回収されないものとして経験されるのではない。マークは、別の、新たなコンテクストに引用、接木されることで他者と出会い、この「他なるもの」、すなわち「絶対に自己へと回収しえない『まったき他者』、他者としての他者、他者であり続ける他者への移行として、（他者からの）呼びかけとして、（他者からの）贈与として肯定される。散種とは、自己へと回収しえない他者の、または一者へ結集しえない他者の、言語（マーク）における経験」\*になる。このことをデリダは次のように語っている。

「脱構築はいつも言語の〈他者〉に深くかかわっている。ロゴス中心主義の批判とは何よりもまず〈他者〉の探求であり、〈言語の他者〉の探求なのだ」（インタビュー『脱構築と他者』）

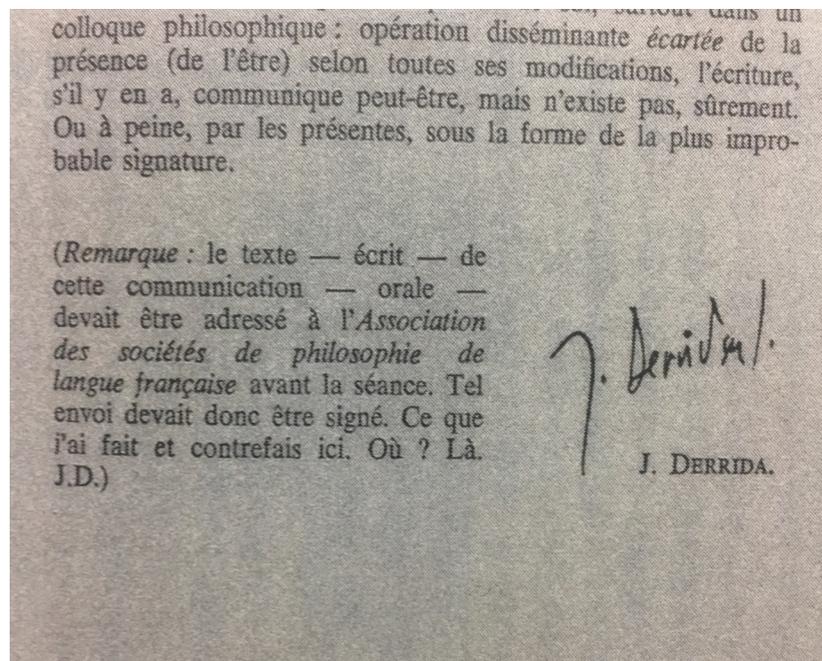
ここで高橋は「他者からの贈与」としての「他者への移行」に言及しているが、この「他者への移行＝他者になること」こそ、私たちが言葉足らずではあったが『ゾンビ革命的』でテーマに設定したことであった。

### 3. 署名・テキスト・約束

・私たちは、散種としての反復可能性の性質についてイメージを持つことができるが、なお抽象的であると感じざるをえない。デリダは、言語の中から言語の外に出ることが不可能であること（言葉を変えれば、『まったき他者』の現前を体験することは不可能であること）をわきまえつつ、言語（マーク）に残されている他者の痕跡から、反復と散種を通じて、このアポリアに挑戦を試みる。その一つが「署名・テキスト・約束」をめぐる考察である。

署名はオリジナルとコピーの問題にかかわっているが、デリダは署名のオリジナル性を否定する。『余白—哲学の/について』（1972）には、フランス語圏諸哲学会国際会議で発表された『署名・出来事・コンテキスト』のテキストが収められているが、その末尾の注記に、「このテキストはフランス語圏諸哲学会協会あてに届けられねばならなかった。そのような発送物はしたがって、署名されねばならなかった。それを私はおこなった。そしてそれをここに模倣＝偽造する。どこに？ そこに。J.D.」と書かれている。デリダは自分の原稿に署名をして協会に届けたとした上で、しかし書籍に収録されたその署名の写真コピーは模倣され、偽造されたものであるという。

下の画像は、高橋『デリダ 脱構築』本文 160P に掲載されている写真をコピーしたものであり、写真のキャプションは — 『余白—哲学の/について』の当該箇所 — と記載されている。



・原稿上のオリジナルな署名が、そもそも「模倣一偽造」されたものだというこのデリダの主張の意図は、署名についての常識とそれを支える形而上学的前提に揺さぶりをかけることにある。この常識の典型として、デリダは、言語の使用が同時に「命令」や「依頼」といった行為の遂行であるとする言語行為論のオースティンの以下の発言を取り上げている。

「発言のさい使用される言語表現のなかに、発言を行い、したがって行為を行っている人物に対して『私』という代名詞（あるいは、その人物の個人名）による言及がない場合にも、この人物はつぎの二つの方法のいずれかによってやはり事実上言及されているのである。

- (a) 口頭の発言においては、その人物が発言を行っている本人である。一般に、言語上の言及関係のいかなる座標系にあっても使用される、いわば発言の起源である。
- (b) 文字による発言（ないし書き込み）においては、発言者が本人の署名を添える（文字による発言は口頭の発言と違って起源と結びつけられていないから、当然、署名が必要である）」

（オースティン『言葉を使っていかにしてことをなすか』ハーバード大講演 1955）

オースティンは、口頭＝パロールが語る主体の現前によって自らの起源に結びついているのに対し、文字＝エクリチュールにはそれが欠けているというプラトン以来の形而上学の見方に立って、添えられた署名は、起源の不在を補填するものだと考えている。

・これに対しデリダは、署名があたかもそれが起源と結びつくかのような効果を持つための条件は、そもそもそれが純粋なたちでは不可能であることだと考える。高橋はデリダを補足して、「署名が機能するためには、つまりある名前の書き込みとして読まれるためには、それが模倣可能な一つのマークの反復である必要がある。署名した『本人』が別のとき、別のところで模倣できないような署名、『本人』とは別の人が模倣できないような署名は署名ではありえない。ある『起源』の『現在』における『本人』とは別の者、一般に他者によって模倣可能でないような署名は、そもそもその『起源』の『現在』においてさえ署名ではありえない」\* からであるという。

・だとすれば、**署名は構造的に模倣可能性を、さらには偽造可能性を、そして両者の反復可能性を持っていることになる。**言い換えれば、署名の固有性、現前性、自己同一性はその起源においてすでに破られているのである。署名はその都度、差異を含んだ反復であり、ここで差異とは「他者による模倣」可能性に他ならない。したがってデリダは、「ある署名の同一性はその署名の反復、つまり連署による確認なしはあり

えず、したがって、すべての署名は必然的に連署を、つまり他者の署名を呼び求めるものだ」\*と主張する。

この事態を示す格好な事例として、トラベラーズチェックが持ち出される。トラベラーズチェックは、旅行前に使用者があらかじめ署名をしておいて、旅行先でのその都度おこなわれる連署のチェックによって換金される仕組みであるが、連署が真正の署名と同一であるとみなされるのは、（たとえ使用者が同一であっても厳密には連署はその都度異なっているのだし、そもそも別人である可能性もある以上）、**たんに両者の類似性によってだけ**である。すなわち、連署は「差異を含んだ反復」であり、それは「他者の署名」に他ならない。オースティンの署名に対する形而上学的信頼（起源の補填）は、このデリダの批判によって崩されたと考えていいだろう。

・署名をめぐるデリダの考察から、高橋はデリダのテキスト論、解釈論の基本姿勢を以下のような論理で導きだそうとする。

デリダにとって書かれたもの、テキストとは、「まず、原エクリチュールの産物として、その産出の現場に結びつけられたあらゆる現前性のくびきから切り離されるため、およそ反復可能性なしにはテキストはテキストにならない。それが書かれた瞬間からすでにテキストは、たとえ著者が生きていても、著者が死んでしまったかのような状況において読まれはじめる。あらゆるテキストは反復可能性の単位＝マークとして、言語一般のもつ『遺言的価値』をもつのであって、プラトンのテキストならばすでに二千年以上にわたってその『遺言』解説の伝統が形成されてきた」\*ことになる。つまり、あるテキストを読むとはその著者の署名に応答し、あらたな他者として連署したこと（すなわち解釈したこと）とみなすことができるのだ、と。

・テキストが読まれ続けられれば、この連署にあらたな他人の連署が積み重ねられていく。それゆえ、連署は予定調和をもたらすようなものではなく、「署名の偽造可能性が...あらゆる種類の『裏切り』の可能性が連署によって持ち込まれることになる。誤読、誤解、歪曲、批判、断罪、その他、ソクラテス＝プラトンの欲した『正嫡』の系譜以外のすべてのもの、『父殺し』や『私生児』のあらゆる可能性がそこには開かれており、それは<差異を含んだ反復>の可能性そのものなので、それなしにはどんな創造的解釈も可能ではなくなってしまう」\*と考えられる。

デリダは、読むことは、著者＝他者の呼びかけに対する応答であり、その応答は責任を伴うものだというのが、この責任は高橋氏の引用するデリダの言葉を借りれば、次のように表現されている。

「私がそれに没頭しそれに応答しようとしている法とは、他者のテキストであり、まさにその特異性、その固有言語、私に先行するその呼びかけです。しかし、私がそれに責任ある仕方で応答することができるのは、ただ私が署名することによって、つまり別の署名をもって私の特異性を働かせ、引き受けるかぎりのことにおいてのことな

のです（そしてこのことは法一般に関して、とくに倫理に関して成り立ちます）。というのも、連署が署名するのは他者の署名を確認することによってなのですが、しかしまた同時に、まったく新たな創造的な仕方でも署名することによってでもあるのですから...」（デリダインタビュー『文学と呼ばれる奇妙な制度』1989年）

・高橋はここから、他者の呼びかけとそれに対する応答責任の問題をさらにデリダの言語論における「ウィ (oui) 」の考察に結びつける。言うまでもなく「ウィ」はフランス語で否定の「ノン」に対立し、肯定の答え（はい、然り）を表す副詞であるが、デリダはジョイス、ポール・ド・マン、ニーチェなどの作家や哲学者たちによる他言語を含む「ウィ」の理解を参照しつつ、みずからの視点を提起しているが、それは、他者との関係が、「私」に対して（それが経験的な「私」であれ、超越論的な「私」であれ）常に、構造的に先行することを明確に打ち出すものであった。すなわち、デリダにとって「ウィ」とは、「他者の肯定、言語としての他者の、さらには言語の他者性の肯定に他ならない」\*。

・より具体的に言えば、デリダが問題にする「ウィ」は、「他の語と並んで言語を構成する一要素ではなく、それはむしろ、言語以前に到来し、パロールであれエクリチュールであれ、語であれ文であれ、およそ何らかの発言がなされるときには常にすでにそれに伴い、それを可能にしているような『根源的』な肯定である」\*。だが、これだけでは、まだ抽象的で分かりにくい。そこで高橋は言葉を継いでつぎのように説明する。

「根源的な他者の肯定」とは、たとえば、たとえ沈黙のうちに他者に向き合う場合でも、<私はここにいる、聞いてほしい、応えてほしい>という最小かつ第一の『ウィ』が、ちょうど電話のもしもしがそうであるように、他者に向かって働いている状態をさしている。すなわち「いかなるメタ言語も、言語である以上この『ウィ』を前提にしているのだから、『ウィ』を対象化し、理解=包摂しようようなメタ言語は存在しない。すべての言語、マーク、エクリチュール、テキスト、スピーチ・アクトはこの『ウィ』なしには不可能だから、形而上学のコードでいえば、『ウィ』はすべての行為遂行的次元の超越論的条件だ」\*ということになる。

こうしてあらゆる言語に先立って他者に対する「ウィ」があるが、それは他者の呼びかけへの応答に他ならないし、これは、ちょうど署名と連署の関係と同じである。高橋が署名問題を「ウィ」に結びつけた意図はここにあるだろう。

・そして氏は、パロール、エクリチュールを問わず、すべての発言が「根源的な他者の肯定」が条件になっているとすれば、これまで形而上学で持ち出されてきた「超越論的自我、超越論的主体の根源性はつねに差延されていることになる。自己は他者の先に行くことはできない。すなわち絶対的起源としての自己なるものは存在しない。超

越論的主体主義、自己中心主義は、抹消不可能なこの他者への関係を忘却し、あるいは否認しているにすぎない」\*と述べ、このことを以下のデリダの発言で裏付ける。

「<私>の措定、存在の措定、言語の措定は、この『ウィ』に対してなお派生的であり続けている。...他者的なものがあるならば、『ウィ』といったものがあるならば、他者はもはや自同者や自我によって生み出されるままにはならない。あらゆる署名、あらゆる行為遂行の条件である『ウィ』は他者的なものへ向けられているのだが、この他者は『ウィ』によって構成されるのではないし、『ウィ』はそれに常に先行する要求への応答として、『ウィ』と言うようそれに要求することを要求することからはじめるしかないのだ」（デリダ『ユリシーズ・グラモフォン』1987）

・ここで取り上げられている他者は、すでに賢明な読者は気づかれているように、レヴィナスが「顔」の分析から導き出した概念「まったき他者」とほぼ同義であるだろう。デリダがここでいう「他者」は、「私が、ここに存在する」という「私」の自己への現前に先立っているが、その呼びかけが「私」に対して現前し、「私」の現在において聞かれることは決してないものである。「私」がそれに気づくときには、この呼びかけはすでに「過ぎ去って」おり、それゆえつねに「痕跡」でしかなく、デリダの言葉を使えば「かつて一度も現前したことがなかった過去」の記憶にとどまる。

・この点で、デリダの責任観とレヴィナスのそれは大きく重なりながらも、異なった側面をもっている。この論点はデリダがレヴィナスを論じたところですでに触れているので振り返っていただきたいが、要約すれば、レヴィナスの「汝殺すなかれ」と呼びかける「まったき他者」はエクリチュールの原暴力に汚染/混交されていない純粋な善として捉えられており（したがってそれは痕跡ではない）、「応答する主体」もまた暴力に汚染されないままに、つまり差延によって分割されないままに応答する。つまり応答は「差異を含んだ反復」にならない。その結果、**レヴィナスの「まったき他者」は形而上学的存在にとどまり、主体の責任はみずからの暴力性に無自覚なままにならざるをえない**、これがデリダのレヴィナス批判であった。

・ここでデリダは注意を促す。それは「まったき他者に対する応答」としての最初の「ウィ」はつねに反復されなければならないということである。つまりおよそ「ウィ」はつねに「ウィ、ウィ」でなければならないと。なぜなら、ちょうど署名が連署の連続によってはじめて有効になると同様に、最初の「ウィ」は、二度目の「ウィ」によって確認され、反復される必要があるからである。逆に言えば、最初の「ウィ」は反復される「ウィ」をその成立条件として含んでいることになる。成立条件とは、最初の「ウィ」の記憶が反復されることによって保持されることであり、二度目の「ウィ」はいわば「記憶の約束」になる。

ただし、この反復は自らの暴力を自覚した「差異を含んだ反復」をめざさなければならない、とデリダはいう。というのは、そうではなく単純な反復であれば、レヴィナスがそうであったように「まったき他者」を起源とする形而上学に陥り、特定のテロス（レヴィナスの場合はユダヤ教の神）に回収されてしまうからである。こうして反復は、つねに他者の新たな、予測不能の「ウィ」が生まれることに向けて「散種」的であるべきことになる。

## 第四章 法・暴力・正義

1. 脱構築の二つの焦点
2. 法の力
3. アポリアとしての正義

第三章「言語・暴力・反復」でくりかえし言及されてきた「まったき他者」は、法と暴力の問題圏に引き寄せれば「正義」というカテゴリーと重なってくる。そこで高橋は、デリダが「法・暴力・正義」の関係をどう考えているかを第四章で検討している。

### 1. 脱構築の二つの焦点

・高橋は、デリダの脱構築の実践は「言語」と「法」を焦点として展開されてきたと指摘し、実際にも両者の論点の間にはかなりの程度アナロジーが成り立つという。たとえば両者それぞれの問題要素は、「テキスト＝法典、解釈＝決定、規則＝コード、著者＝立法者、読者＝解釈者、普遍性と特異性（適用可能性）」\* のようにほぼ等式で繋ぐことができるほど重なっていると。

デリダが法に関して包括的に論じたのは1989年10月のニューヨークにおける講演「法の力ー権威の神秘的基礎」においてであった。これは「脱構築と正義の可能性」と題されたシンポジュームの基調講演として行われたものであるが、デリダはこの中で、「法の脱構築可能性に対して、正義の脱構築不可能性を明言し、脱構築は、脱構築不可能なもの、『他者との関係』としての正義の可能性（それは『不可能なもの』の可能性だとされるのだが）の肯定である」\* と提起した。

デリダのレヴィナス論である『暴力と形而上学』（1967）を検討した際、高橋はその中で正義が取り上げられている一節を引用していたが、それをここで再度引用している。読者の便宜のため、私たちが再引用しておく。

「言語はみずからのうちに戦いを認め、これを実践することによって際限なく正義のほうへ向かっていくほかはない。それは暴力に対抗する暴力である…光が暴力のエレメントなら、最悪の暴力、つまり言説に先行し言説を抑圧する沈黙と夜の暴力を避けるために、ある別の光をもってこの光と戦わなければならない」

ここでは言語を通して言語に潜む他者との関係を追求することが正義に向かうことだとされているが、デリダは法についても、法を通して、法と「他者との関係」を追求することが「際限なく正義のほうに」向かうことだという。「言語」の考察と「法」の考察とに共通しているのは、結局「他者」との関係なのである。

・ところで、デリダはこの講演の中で、文学こそ脱構築の場所だとか、デリダは文学的哲学者だとかの評価を振り払って、**脱構築とは根本的に法と正義への問いかけである**と断言している。なぜなら「法と正義、倫理と政治の問題領域を構成している主要な概念は、形而上学の概念以外のなにものでもないし」\*、たとえ文学作品を取り上げる場合でも、そこでめざされているのは文学に潜む形而上学の欺瞞を暴き、揺さぶりをかけることだからである。したがって、デリダはいう。

「脱構築的なスタイルをとる探求が法＝権利、法、正義の問題系にまで行き着くことは当然であったし、予想できたし、望ましいことであった。それこそが、脱構築的探求にとっての最も固有の場所（もしそんなものがあるとしたら）なのだ」（『法の力』）

## 2. 法の力

・ではデリダは、法と正義と脱構築の関係をどう考えているのか。高橋は『法の力』から以下を引用する。

「法は…本質的に脱構築可能である。…法のこのような脱構築可能な構造こそ、あるいはこういった方がよければ、法としての正義のこのような脱構築可能性こそが、同時に脱構築の不可能性を保証しているのだ。もし正義それ自体というようなものが、法の外あるいは法のかなたに存在するとすれば、それは脱構築することはできない。同様にまた、もし脱構築それ自体というようなものが存在するとすれば、それを脱構築することもできない。脱構築とは正義なのである。

……………

1. 法の、合法性の、正統性の、あるいは正統化（たとえば）の脱構築可能性が、脱構築を可能にする。
2. 正義の脱構築不可能性もまた、脱構築を可能にする。それどころか、それは脱構築と見分けがつかない。

3. 帰結。脱構築は、正義の脱構築不可能性と、法や正統化する権威あるいは正統化される権威の脱構築可能性を分かち間隙に生起する」

・ここでデリダは、すべての法は、実定法であれ自然法であれ、あるいは成文法であれ慣習法であれ、歴史的に制定され、構築されたかぎりにおいて脱構築可能であると主張している。形式論からいえばそうなるだろう。だが、「法の脱構築可能性は、**より本質的には**つぎのことに関わっている。すなわち、あらゆる法の起源には無根拠の暴力があるということ」\*だと高橋はいう。デリダも端的に次のように述べている。

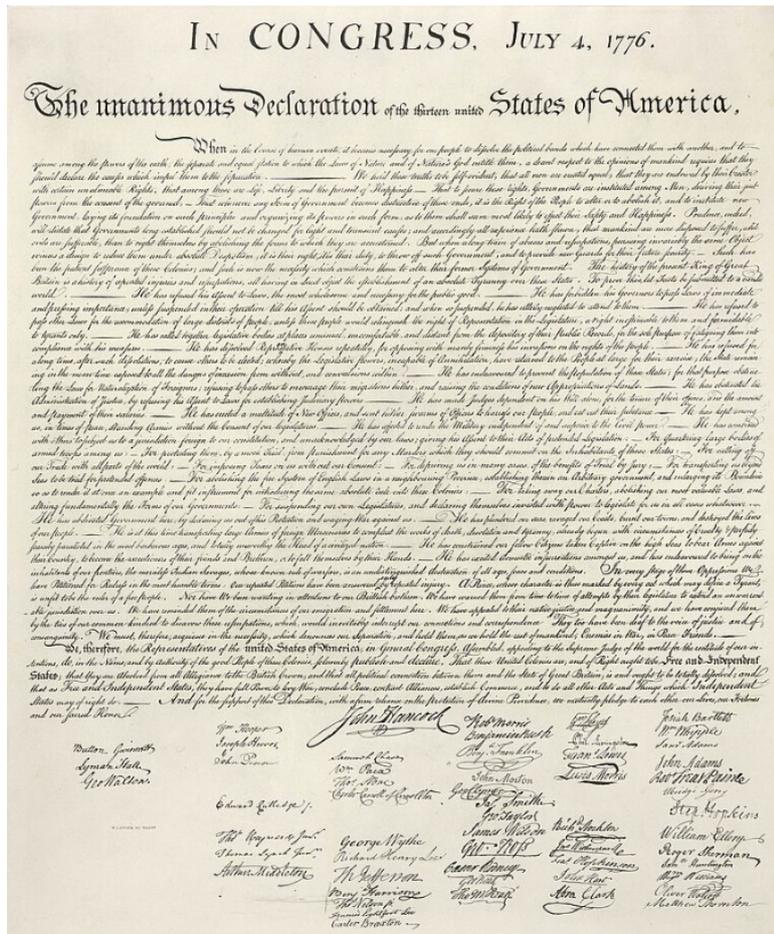
「正義と法はその出現そのもののうちに、すなわち法を設立し、創設し、正当化する瞬間のうちに、行為遂行的な力、いかえればつねに解釈の力を含んでいる。...法を創設し、創始し、正当化することに帰着する操作、すなわち法をつくることに帰着する操作は、**力の一撃**からなるものであろう。この力の一撃は、行為遂行的暴力、したがって解釈の暴力にほかならないが、それ自身は正当でも不正でもない。そしてまた、いかなる正義も、いかなる事前の、先行する創設の法も、いかなる既成の創設行為も、定義上、その暴力にお墨付きを与えることはできないし、それを反駁したり無効化したりすることもできないだろう。正当化を行ういかなる言説も、設立の言語活動の行為遂行性に対して、あるいはその支配的な解釈に対して、メタ言語の役割を確保することはできないし、確保すべきでもないのである」

・法を正当化するもの、法に権力を授けるもの、法の根拠となるものは、上位の法だったり、最後は憲法であったりするが、ではそこで持ち出される上位の法や憲法は何によって正当化されたのか問うことが可能だし、これを遡求していけば、やがてもはや法的なものが存在しないところ、すなわちある集団による「力の一撃」（言葉が介在しない赤裸々な暴力）だけが存在する中空に行き着くことになる。言葉は（つまり暴力を正当化する物語は）その集団が暴力によって政治権力を樹立したあとで、語られることになる。これがデリダのいう「行為遂行的暴力」ということである。これを高橋は、「ある法は<法の支配>のもとで合法的でありえるけれど、<法の支配>それ自体は合法的ではありえない。<法の支配>はその起源において、先行するいかなる法もないところで力によって樹立されるのであり、この原暴力は、構造上必然的に合法/不法の対立に先立つ、いわば原一エクリチュールの暴力なのだ。**この行為遂行的暴力がいったん成功すると、法や<法の支配>はみずからの起源を隠蔽し、暴力の痕跡を抹消しようと企てる。すなわち不可能な正当化を企てる**」\*とまとめている。

・すでにデリダは、「力の一撃」によってどういうプロセスで国家が成立するかを『法の力』以前に論じているが、その一つが『合衆国独立宣言』（『耳伝—ニーチェの教育と固有名の政治』所収 1984）である。これはアメリカ建国 200 年記念にあた

る1976年に行われた講演を元にしたものであるが、デリダはこの講演の目的を「一つの国家はいかにして作られ、基礎付けられるのか」を問うことにあるとし、合衆国独立宣言がまさに「力の一撃」によって書き上げられたことを論証しようとしている。

・デリダによれば、トマス・ジェファーソンは独立宣言の「草稿」の起草者であるが、宣言そのものの真の署名者ということとはできない。というのは、(法的) 権利上は、彼は彼に起草を委託した大陸会議メンバーを一時的に代表 (represent 再現前) したにすぎないからである。そして独立宣言の末尾に署名している大陸会議メンバーは、大陸会議に結集したアメリカの連合諸邦の代表者だったのだから、厳密に言えば、権利上の署名者は、彼らが代表 (ここでも represent 再現前) していた十三植民地の「全良なる人民」(『宣言』) だったということになる。宣言の末尾では次のように書かれている。「...そこで、大陸会議に結集したアメリカの連合諸邦の代表者たるわれわれは、自由かつ独立したこれらの諸邦の善良なる人民の名において、またその権威によって (in the name and by authority of the good people) 公布し、宣言する...」



・高橋はここでのデリダの問題意識を次のように代弁している。「問題は、この権利上の署名者の権利である。代表の代表、再現前の再現前がみずからの根拠とすべき『善良なる人民』の根源的現前は、実は存在しないのではないか？ この宣言以前には、そのものとしては存在しないのではないか？ 独立宣言がすでに存在するかのように述べている『自由かつ独立した』『人民』とその『権威』は、まさに独立宣言によって初めて生み出されるのであって、この宣言に先立っては存在しないはずではないか？ ここにあるのは、署名がはじめて署名者を産み出すというパフォーマンス（行為遂行的な）な事態である」と。

・しかし独立宣言をよく読んでみると、必ずしもここで高橋（デリダ）が指摘するようなかたちで「力の一撃」が加えられているわけではない。独立宣言が起草されたのはイギリスに対する独立戦争（1775-1783）がまだ継続している最中であり（1776）、そこには誰が（大陸会議：十三の植民地連邦）、誰に対して（イギリス＝グレートブリテン王国）、いかなる理由で（イギリス国王と議会の横暴に対する28ヶ条の要求）、国家として独立する選択をしたかが書かれている。つまりイギリスに対し「力の一撃」を加えたのは大陸会議を構成する十三の植民地連邦であり、それが国家としての独立以前に「先立って存在した」ことは明白に読み取れるかたちになっているのだ。したがって、「力の一撃」の例証して独立宣言を持ち出したデリダは必ずしも適切だったとは言えないし、高橋の代弁も不正確である。

・デリダが例証として持ち出すべきだったのは、読者にとっては少し唐突に感じられるだろうが、「日本国憲法」だったのではないかと私たちは考える。少し脇道にそれるが、その理由を説明しておきたい。

言うまでもなく、「日本国憲法」における「力の一撃」は、1945年8月、大日本帝国がポツダム宣言を受諾して連合国に無条件降伏し、日本全土が連合国軍最高司令官総司令部（GHQ）の指揮のもとに占領されたことにあったと言うべきだろう。

GHQは、ポツダム宣言を実行するために明治憲法の改正を当時の日本政府に命じたが、幣原内閣の下で改正のために設けられた松本委員会から出された改正案はポツダム宣言に反して天皇主権（国体）を維持したものであったためGHQは拒否し、みずからマーカーサーノートに沿ってGHQ草案を作成し、さらに日本側も参加して、この草案をベースに「帝国憲法改正案」が起草され、1946年11月に衆議院、貴族院に提案、採択され、翌1947年正式に公布された。

**この憲法が抱える矛盾は、明治憲法下の帝国議会が明治憲法の改正という形式をとりながら、この憲法の天皇主権を覆す人民主権を宣言しているところにある。**この矛盾を説明するため、たとえば憲法学の宮澤俊義は、ポツダム宣言には国民主権への移行を含んでいたため、その受諾によって主権の変更（革命）が起こり、日本国憲法は新たに主権者（憲法制定権者）となった国民が制定したとする「八月革命説」を唱えたのであった。

・もちろん、宮澤のいう革命が起こったわけではない。大日本帝国の主権を転覆したのは、国民ではなく、戦勝国である連合国の軍総司令部 GHQ であった。だが建前上、あくまで国民がこの憲法を制定したという形式を踏襲する必要があったために（国際法上、外国の占領下で制定された憲法は無効だと了解されていた）、**GHQ が国民を詐称した**のである。つまり GHQ が、憲法前文にあるような「再び戦争の惨禍が起ることのないやうにすることを決意し」、「国の主権は国民に存すること」および、「国政は、国民の 厳粛な信託によるものであって、その権威は国民に由来し、その権力は国民の代表者がこれを行使し、その福利は国民がこれを享受するという人類普遍の原理である民主主義を信じる」「国民」を作り出したことになる。

・前文の文体によく注意を払いながら読めば、誰しも、前文を書いている主体とそこに登場する「国民」とが微妙にズレているのを感じるだろう。脱構築的にいえば、前文冒頭が「われわれ日本国民は」ではなく、「日本国民は」とあたかも第三者から見た客体として語りはじめていることの奇妙さにこのズレが露呈している。第三者として語り、書いている主体こそ憲法にその名が一切のぼらず、署名もせず、あたかも舞台の黒子のように振る舞った（つまり自らを隠蔽した）GHQ であり、このズレこそ、GHQ が「存在しなかった国民」を詐称した痕跡に他ならない。

付け加えれば、起源の暴力＝「力の一撃」を加えた主体である GHQ が登場しないので、当然、アメリカ独立宣言に書き込まれているようなイギリス本国との争いの経緯に相当する、連合国と大日本帝国の戦争とそれが後者の無条件降伏に終わった歴史的経緯も完全に省略されている。

前文ではただ、「わが國全土にわたつて自由のもたらず惠澤を確保し、政府の行爲によつて再び戦争の惨禍が起ることのないやうにすることを決意して」と抽象的に表現されているのみである。

以上の観点に立てば、読者は、アメリカ独立宣言の成立をめぐる次のデリダの言葉が、あたかも日本国憲法について述べられているかのように迫ってくるのを感じられるだろう。

「このような法（権利）の一撃（力の一撃といえるだろう）にとって固有の時間であるこの前未来は、宣言され、言及され、考慮に入れられてはならない。それはまるで存在しなかったかのようなのだ。...このような架空の出来事、架空の物語（それはいくばくかの痕跡を含み、実際、一つの現在の自己自身との不一致によってしか可能ではないのだが）によって、署名はみずからに名を与える。ここで自己は、（主格、与格、対格の）あらゆるケースにおいて、署名が自己を信用するやいなや出現するのだが、それはただ力の一撃によってのみなされるのである。力の一撃が法を作り、法を創設し、法を与え、法に日の目を見させるのだ」（『合衆国独立宣言』）ここで言われている架空の物語を語る主体の「現在の自己自身との不一致」こそ、先に指摘した「前文を書いている主体とそこに登場する『国民』との微妙なズレ」に他ならない。

・ここで話を戻そう。デリダは「力の一撃」が独立宣言の背後にあったことを述べたあとに、宣言が力以外に根拠を持たないという無根拠性を支えるために、最後に「神」が持ち出されていることに注意を促す。宣言の有名な該当部分は以下のように書かれている。

「...われわれは以下の真理を自明であると見なす。すなわち、すべての人間は平等に創造された、彼らは創造主によって一定の譲渡しえない権利を賦与されている。...そこで、大陸会議に結集したアメリカの連合諸邦の代表者であるわれわれは、われわれの意図の正しさのために世界の至高の審判者に訴え、これらの植民地の善良な人民の名において、またその権威によって、これらの連合した植民地が自由かつ独立した諸邦であり、かつ当然の権利としてそうであるべきことを、正式に公布し、かつ宣言する」

ここでは「力の一撃」は神の審判によって是とされているが、このことをデリダは、行為遂行的なもの=あるべきこと、事実確認的なもの=あること、の言説上の質的差異があるにもかかわらず、宣言の書き手が、この差異を絶対者である「神」を登場させることで回収し、隠蔽していると理解する。

「あることとあるべきこと。この『と』こそがここで、あることとあるべきこと、確認と命令、事実と権利という二つの言説様相を連結し、結合している。『と』とは神である。信仰の行為、政治一軍事一経済的実力行使に不可欠の偽善などとして、あるいはもっと単純に、もっと省略的に、つぎのようなトートロジーの分析的で首尾一貫した展開として理解することができよう。すなわち、この独立宣言が意味と効果をもつためには最終審級が必要である、と。神はこの最終審級と究極の署名者の名、その最良の名なのだ」（『合衆国独立宣言』）

・これを受けて高橋は、「アメリカ独立宣言が示しているのは、近代国民国家を創設する正統化の言説が、.. 現前の形而上学の、存在一神一目的論（テロス）的構造をもっている、ということである。代表と再現前の連鎖に終止符を打ち、創設行為の決定不可能性を解消するのは『人民』という名の共同主体の現前であり、さらにその現前の真正さを最終的に保証する『神』の絶対現前なのだ」\*と要約し、フッサール現象学の脱構築と、独立宣言の脱構築的分析が導く原場面（力の一撃と神の呼び込み）の本質的な同一性を指摘しつつ、次のように続ける。

「（フッサールのいう）超越論的主観性の〈自己への現前〉は無限に差延されるので、『根源』には（一者のようなものは存在せず）『もろもろの再現前を相互につなぎ合わせる記号の群れ』しかない。現前とはすなわち『再現前の再現前』なのだ。...主体や主観の〈自己への現前〉はつねに、根源的現前の不在のところ、再現前から再現前へと無際限の〈他者への差し向け〉しかないところに、その無根拠性を消すために『暴力的』に立ち上げられるのである。現前の形而上学はしたがって、法の創設、国

家の創設の原暴力とその隠蔽の動きを記述することができない。現前の形而上学こそは、『現在の自己自身との不一致』の代わりに<自己への現前>としての純粹現在を置くことによって、起源の暴力を隠蔽する当のものなのである」\*

・近代国家の成立ではその起源に「力の一撃」が存在するが、この暴力を行使した主体は、最終審級として「自己への現前」（絶対者）を持ち出すことで「力の一撃」を隠蔽せざるをえない、このデリダ（高橋）の脱構築的解析そのものは妥当だと私たちも考える。ただ一口で近代国家といっても持ち出される「絶対者」の形姿は、その国家がどの文化圏に属しているか、近代化までどういう歴史をたどったかなどによって異なっている。アメリカ独立宣言の絶対者は「神」であったが、封建遺制を残したまま上からの近代化の道を進み、プロイセン憲法にならって外見的立憲主義にとどまった明治憲法（大日本帝国憲法）を持つ日本では、憲法第一条で「大日本帝国は万世一系の天皇が之を統治する」と主権が天皇にあることを宣言し、その権力の源泉は古代神話における「神勅」によるとされていた。つまり天皇＝現人神（あらひとがみ）の位置付けであった。

第二次大戦後は、日本国憲法がそうであるように、「神」に代わって「普遍的な人権や民主主義」が絶対者の位置につけられることが多くなった。

また、もう一つ注意すべきなのは、「力の一撃」によって国家が創設されるにもかかわらず、なんらかの絶対者＝普遍者が最終審級として持ち出され、それによって国家を正統化することは、近代国家にかぎらず、それ以前に歴史上登場したすべての国家形態についても妥当するだろうと私たちは考えるが、デリダも高橋もこのことには言及していない。

### 3. アポリアとしての正義

・さて以上を前提に、高橋は「正義とは何か」について踏み込んでいくが、ここは抽象度が高い議論が展開されていて難解な部分であり、以下、大見出しの「3. アポリアとしての正義」を含め、つけられた小見出しごとに分けながら整理していきたい。小見出しは以下のようにになっている。

脱構築は「正義」に狂っている

正義は法＝権利のうちに定着される必要がある

正義は不可能なものの経験である

規則のエポケーのアポリア

決定不可能なものの幽霊が決定にとり憑く

正義は待ってくれない

計算不可能なものを「計算に入れる」ことが必要だ

脱構築は「正義」に狂っている

・高橋はまず「法は脱構築可能だが、正義は脱構築できない」というデリダのテーゼについて次のように解説する。

法はつねにおのれが正しく正義にかなっていると主張するが、法が正義と完全に一致することはない。なぜなら、「どんな法も法であるかぎり創設の原暴力を含んでいる（からであり）、また、法の維持がこの創設の原暴力の反復を含んでいる（からである）」\*。そして「原暴力とはすなわち、（「原エクリチュール」を検討したところで論じたように）決定不可能なものの決定であり、（主体の、現前の、ロゴスの普遍性の）他者との関係の抹消である。法と正義がけっして一致しないのは、正義の核心にまさにその他者との関係があるからにほかならない」\*。つまり、「**法は必然的に一般的形式的であり、特殊者をその適用対象として包摂するが、正義はつねに特異な者、単独者に、他者としての他者、『まったき他者』にかかわっている（のだ）**」。したがって、「脱構築が正義の肯定だというのは、それが『まったき他者』の肯定だということ以外のなにものでもない」。

正義と「他者」の関係についての高橋の解説は『法の力』におけるデリダの次の言葉に導かれている。

「現前的正義についての規定的確実性を想定することいっさいに対する脱構築は、それ自身、無限の『正義の理念』から出発してなされるのだが、この『理念』が無限なのはそれが還元不可能だからであり、還元不可能なのはそれが他者に負うもの、あらゆる契約に先立って他者に負うものだからであり、それが他者から来たもの、つねに他である特異な者としての他者の到来だからである。… この『正義の理念』はその肯定的性格において破壊不可能であると思われる。… そして脱構築は、このような正義に狂っている（folle de 「夢中になっている」）。このような正義の欲望に狂っているのだ。このような正義は法とは異なるが、アカデミーや現代文化の中で『脱構築主義』と題された言説として現れる前にも、法のなかで、法の歴史のなかで、政治の歴史と歴史そのもののなかで働いてる運動そのものなのだ」

・ここまで高橋は、デリダにおける正義と法の関係について論じながら、正義そのもの、「正義（の理念＝観念）とは何か」を定義することはしていないので、読者は隔靴搔痒の感じを持たれるのではないかと思う。もちろん正義という観念は、洋の東西を問わず、古代から議論されてきたものであり、ここですぐ定義を明らかにできるわけではないし、私たちもそのための能力を持っているわけではない。

それでもデリダが上の引用で「『正義の理念』は、あらゆる契約に先立って他者に負うものであり、つねに他である特異な者としての他者の到来だからである」と述べていることをヒントにざっくりいえば、デリダの念頭にある正義の観念は、正義を他の

人々との関係において考えたアリストテレスが、「配分的正義」とならんで唱えた「**矯正的正義**」に近いものだろうと私たちは考える。これは、各人が持っているものが理由なく、あるいは不当な方法で誰かに奪われたときに、法あるいは実力でそれを返還させ、原状回復を図ることをさす観念である。これによれば、かたや「不正義」があり、他方でそれを匡す「正義の回復」があることになる。また「各人が持っているもの」をただ財産だけに限ることなく、たとえ返還や原状回復は不可能であるとしても、生命や人格などにも拡張することができるだろう。生命や人格に拡張する場合は、その侵害にたいして同程度の刑罰を科すべきだとする「報復的正義」と重なることになる。

ここでデリダの「正義の観念」が矯正的正義に近いものだろうとの推測を裏付けるものとして『マルクスと亡霊たち』（1993）で幽霊を論じているところから引用しておこう。

「私は長いあいだ、幽霊について、伝承と諸世代について、幽霊の諸世代について、いいかえれば、私たちに対しても、私たちのなかでも外でも、現前したり現前的＝現在の生きてないある種の他者たちについて語る準備をしているが、それは正義の名においてである。…すでに死んでしまったか、あるいはまだ生まれていないかであれ、もはや、あるいはまだ、現にそこに、現前的＝現在の生きて存在するのではない、そうした他者たちの尊重を原理として認めないようなどんな倫理も、革命的であれ非革命的であれどんな政治も、可能であるとも、考えられるとも、正しいと思われぬ以上、幽霊について、いやそれどころか、幽霊に対して、幽霊とともに語らなければならないのだ。あらゆる生ける現在を越えて、生ける現在を脱臼させる（The time is out of joint）ものにおいて、まだ生まれていなかったり、すでに死んでしまった者たち—戦争、政治的その他の暴力、民族主義的、人種主義的、植民地主義的、性差別主義的その他の虐殺、資本主義的帝国主義やあらゆる形式の全体主義的の抑圧の犠牲者たちや、そうではない犠牲者たち—の幽霊の前で、なんらかの責任を負うという原理なしには、どんな正義も…ありえないし、考えられないように思われる」

（『マルクスの亡霊たち』1993）

補足すれば、ここでデリダのいう**幽霊**は、「すでに死んでしまったか、あるいはまだ生まれていないかであれ、もはや、あるいはまだ、現にそこに、現前的＝現在の生きて存在するのではない」他者たちであるが、それはそれぞれの個人を包含し、融合したまとまりとしての幽霊集団のようなものではなく、逆に、「つねに他である特異な者」として、それぞれの個人ごとに立ち現れるものとして理解すべきだろう。

\*この点は、私たちがイメージするゾンビの形象と異なっている。ゾンビは、個体ではなく、むしろ流動的な「群」として現れる。（『ゾンビ革命的』参照）

・本小見出しの最後に高橋は、「まったく他者」をめぐってレヴィナスとの関係について、「正義の理念」の理念について以下を補足している。

デリダがレヴィナスの創見にかかる「まったく他者」から大きなヒントを得ていることは確かであるが、レヴィナスの場合、他者との関係は正義よりもむしろ倫理としてとらえられていること、また倫理である以上、あくまで他者は人間であることに限定されているが、デリダの場合、他者とは人間を超えた生物なども対象にしていること（動物の供儀など）の違いがあることを指摘する。また「正義の理念」については、デリダがこの用語を使ったその直後に、それが、カントの「統制的理念」、ユダヤ教やキリスト教などのメシアニズム、ヘーゲルやマルクス主義の終末論や目的論などと同一視すべきではないとコメントしていることに注意すべきだという。これらはいずれも、ある絶対的な存在が現前することを想定しており、最終的に形而上学に回収される運命を持つからである。

#### 正義は法＝権利のうちに定着される必要がある

・つぎに高橋は、正義と法の関係について再確認している。両者の関係についてはすでに「法は必然的に一般的形式的であり、特殊者をその適用対象として包摂するが、正義はつねに特異な者、単独者に、他者としての他者、『まったく他者』にかかわっている」\* ととらえられていた。つまり法は、その創設においてつねに「暴力によって特異な他者たちを排除し、抑圧し、沈黙させる」\* のだが、正義は、法が忘却させたこれら特異な他者たちを呼び戻すのである。したがって正義による法の脱構築とは、法を「正義のために、正義に向かって」脱構築することになる。

・それゆえ、法は不正な暴力だけで成り立っているような正義の対立物でなく、正義と関わる場所（正義の要素を含む場所）があるものであり、だからこそ正義に向かって脱構築されえるものとなる。デリダの表現によれば「法＝権利は正義の名において行使されることを求め、正義はといえば、施行される（力を与えられる）べき法＝権利のうちに定着されることを要求する」。

なぜそうなのかといえば、「正義なき法＝権利は盲目であるが、法＝権利なき正義は空虚」であるから\*、すなわち「特異な他者への関係である正義は、現実世界では法の力がなければまったく無力」\* だからである。（以下煩雑なため、デリダからの引用を含め、法＝権利と表記されているのを法とだけ省略する）

・正義にとって法が不可欠なのは、「もしある人が正義の名においてある特定の他者だけに関係し、それ以外のすべての他者を無視するとしたら、あるいは彼または彼女がいっさいの規則や原則を無視し、そのつとただ恣意的・即興的に行為するだけだとしたら、かえって極端な不正が招き寄せられる恐れがある」\* からである。

こうしてデリダによれば「正義と法という二つの次元は、それらの異質性において分離不可能である。事実上も権利上も」ということになる。高橋はこれを次のように締めくくっている。「正義は、なんらかの法の形をとって十全に現前することけっしてない。けれども、法の絶滅や廃棄によって正義が現前することもけっしてない。… 正義は法をとおして、法のたえざる脱構築のプロセスによってしか追求されえないのである」\*と。

・この高橋による締めくくりは手さばきとしては見事なのだが、しかし、正義が「法のたえざる脱構築によって」追求されていくプロセスが実際にはどういう形態をとるかについて必ずしも十分な注意が払われていないように思える。ところが、実際にはここにこそ私たちにとって死活的な問題が横たわっているのだ。

法が根源的な暴力によって創設されるものだとすれば、それを脱構築しようとする正義もまた暴力を含むものにならざるをえないし、暴力はそれがたとえ正義のためのものであり、最小限にとどめられるとしても、つねに法と同一の悪=不正義を含むものである。そうである以上、デリダが強調しているように正義が脱構築不可能なものであるとしても、正義を掲げる側もまたつねに正義から逸脱していないかどうか自らを点検しなければならないだろう、つまり自らが掲げる正義に対しても脱構築に近似した作業を要求されるということになる。

・もちろん高橋もこの難題（アポリア）に無自覚ではなく次のように再言している。

「言語も法も、特異な他者への暴力を含んでいる（が）… 言語も法もその全面的廃棄は最悪の暴力につながる以上、われわれは『暴力のエコノミー』のなかから、『最小の暴力』をとおして『際限なく正義のほうへ向かっていくほかない。…（つまり）あの『暴力に対抗する暴力』として以外には遂行されえないのだ」\*と。

ただ、『暴力に対抗する暴力』の持つリスク、ニーチェの言葉を借りれば「深淵をのぞく時、深淵もまたこちらをのぞいている」（『善悪の彼岸』）事態に直面する可能性や、だからこそまた正義に対する脱構築に近似した作業が必要になることには言及されていない。より直裁に言えば、**法と正義の暴力の間に明確な境界線を引くことはできず、両者は地続きである**ということを重要な論点として取り上げるべきである。

・読者は私たちがいったいどういう事態を想定してわざわざ以上の指摘をするのか訝られるかもしれないので、例をあげるとすれば、現下のウクライナのロシアに対する自衛戦争でも起こっている事態である。

2022年2月、ロシアの問答無用の軍事侵攻が開始され、これに対しウクライナの人々は武器を取って応戦し、自衛のために本格的な戦争に突入した。

他国からの不法不正な侵略に対するウクライナの人々の武力抵抗は、正義のための闘いであり、躊躇なく支持すべきだと私たちは考えるが、それでもウクライナの兵士たちは、たとえ正義を掲げたこの闘いの中でも、ロシアの兵士を殺害せざるをえないこ

とのアポリアに日々直面している。つまり、戦争では「暴力はそれがたとえ正義のためのものであり… つねに法と同一の悪=不正義を含むものであり」、したがって「法と正義の暴力の間に明確な境界線を引くことはできず、両者は地続きである」ことを実感せざるえないだろう。

これは戦闘中の殺害行為だけでなく、捕虜にしたロシア兵の処遇をめぐっても起こることである。実際にも、捕虜の虐待、殺害はロシア軍では日常的に引き起こされていることが報道されているし、ウクライナ軍にあっても同様の行為があったことが報告されている。

・もう一つの例をあげれば、たとえば現在の国家を合法、非合法を問わずなんらかの方法で大きく変革したいと考えている政治集団があるとして、その内部に国家から潜入したスパイではないかと疑われる人物が浮上したとする。当該の集団は敵=国家との闘いのさなかにある以上組織を守る必要があり、これを放置できず、当該の人物をどう処遇するべきかという問題に直面することになる。処遇には、スパイの確証がえられるまで放置する、スパイであることの自白を（場合によっては暴力を用いてでも）強要する、スパイの確証がないとしてもその疑惑がある限り当人の弁明を聞かずに組織から追放する、などが一般的に考えられるが、たとえ難問であっても、集団は一定の決定を下さなければならず、敵との関係で集団の安全がどの程度担保できるのかと同時に、それがたして正義にかなっているのかどうか問題になるだろう。そしてその決定はその集団にとっても、またスパイの容疑をかけられた者にとっても、しばしば死活的な問題になりうる。なぜなら、多くの場合は、組織からの追放という処遇に落ち着くであろうが、しかし歴史は、スパイ容疑者が集団によって殺害されるケースを伝えているからである。

#### 正義は不可能なものの経験である

・とはいえデリダは、「暴力に暴力によって対抗しながら、限りなく正義を追求していく」という難題（アポリア）を正面突破するのではなく、いわば迂回しながら攻略するかたちを選び、その答えをオープンにしたままにしようとする。このスタンスは、高橋が引用するデリダの言葉では次のように説明されている。

「正義とは不可能なものの経験である。アポリアを体験しないような構造になっているような正義の意志、欲求、要求には、それがその当のもの、すなわち正義の正当な訴えとなるチャンスなど少しもありはしないだろう。ものごとが通りすぎたり、うまくいったりするたびに、また、人がある良き規則をある個別の事例に、適切に包摂されるある範例に、ある規定的判断に従って平穩無事に適用するたびに、それで法の差

し引き勘定はつくかもしれないが、正義については断じてそうではないことを確信してよいのである。

… 法は計算のエレメントであり、法が存在することは正当であるが、正義は計算不可能なものであり、計算不可能なものを考慮に入れるよう要求する。そしてもろもろのアポリア的な経験は、ありそうにないものではあるがそれに劣らず必然的な正義の経験、すなわち正か不正の決定が決して規則によっては保証されないような、そんな瞬間の経験なのである」（『法の力』1994）

・「アポリア的な経験」とは、矛盾や両立不可能なもの、一般に「不可能なものを経験することをさす言葉だが、高橋によれば、「二律背反、パラドクス、ダブル・バインド（二重拘束）の経験といっても同じであり、ロゴス中心主義哲学にとっては、これらの経験は理性のスキャンダル（躓きの石）以外のものではないが、デリダにとっては、これらの経験こそ脱構築の経験であり、したがって正義の条件なのである」\*。従って、アポリアな経験とは、どう対処していいか分からない状態、一義的な答えが見つからない状態だといえる。

というのも、デリダにとって正義とは「まったき他者」との出会いを意味しているが、この出会いは、ある規則（法）に従いさえすれば実現するものではなく、前触れもなく、「計算不可能」な仕方、他者のほうから到来するものだからである。その到来は約束されたものではなく、常に開かれた（オープンな）、未決の状態に置かれているのである。

・しかし、「計算不可能なもの」と「計算可能なもの」に引き裂かれながらも、決定はなされなくてはならない。この決定は正義と法の二重の要求に応えようとする「アポリア的な経験」であるから、いわば「決定不可能なものにおける決定」である。デリダは次のように述べる。

「決定不可能なものとは、単なる二つの決定のあいだでの動揺や緊張ではない。決定不可能なものとは、計算可能なものや規則の秩序と異なり、異質なものであり、しかもそれでいて、法や規則を考慮にいれた不可能な決定に委ねられるべき（語られるべきは義務なのだ）ものの経験である。決定不可能なものの試練を通らないような決定は自由な決定ではないだろうし、プログラム化されうる適用、あるいは、ある計算可能なプロセスの連続的展開でしかないだろう。それは合法的ではあるかもしれないが、正しいとはいえない。しかしまた、決定不可能なものに直面した宙づりの瞬間のただなかにおけるそれも、やはり正しいとはいえない。なぜなら決定することだけが正しいのだから」（『法の力』）

ここで高橋は、正義が決定不可能なものの決定によってなされることが、形而上学のテキストの脱構築と重なっていると指摘する。つまり後者では、「テキストにおける

決定不可能なものの動きを探る」\* わけだが、それは「ロゴスの法の支配下に隠蔽された他者性の痕跡」\* を明るみに出すことであり、そのことはいわば「テキストの他者性に正義を返す」\* ことに他ならないと。

・だが、テキストの脱構築とのアナロジーには注意が必要である。テキストの脱構築にはテキスト自身と、その読み手の二つの次元があり、それぞれについて「決定」のモメントが存在するからである。この点について高橋は、第二章「形而上学とは何か」で以下のように述べていた。

「プラトンの思考とテキストそれ自身が、形而上学的なるものと形而上学的ならざるもの、形而上学と形而上学の『他者』とを同時に含んでいる。… デリダがプラトンのテキストに読みとっていくのは、プラトンのテキスト自身のなかで、形而上学構築の欲望とそれを脱構築する契機とがせめぎあっていること、（プラトン主義）形而上学とはじつは、この『決定不可能』なせめぎあいを一定の仕方で『決定』し、この『決定』を固定化するところから生じたものにすぎない、ということである。… 形而上学のテキストは、デリダにとって、形而上学の『他者』の痕跡である。『他者』の抹消の痕跡なのだ。極度に注意深い読みによって、抹消された『他者』の痕跡を読み解くこと、それが脱構築の読みだとすれば、脱構築解釈が開くのは、『他者』の到来のある種の可能性だといえるだろう」\*と。

テキスト自身の決定のモメントとは、その書き手が「形而上学構築の欲望とその脱構築の契機のあいだの決定不可能なせめぎ合いのなかで、一定の仕方で『決定』し、この『決定』を固定化した」ものだとしていて明快である。他方、読み手の決定のモメントについては少し補助線を引く必要がある。

・テキストの脱構築的読みとは、当該のテキストに残る「抹消された他者の痕跡を読み解くこと」だとされているが、このことと、高橋がここでアポリア的経験をめぐって述べていること、すなわち「テキストの読解においても、決定不可能なものの試練がなければ責任ある決定、すなわち解釈はありえない」\* という言明をどう理解するかと関わっている。ここでは、決定不可能なものの決定＝解釈であるとされ、それが責任と結び付けられている。だとすれば「責任」がキーワードになっているのである。

・テキストを読み解くことの「責任」は、遡れば、すでに第三章「言語・暴力・反復」における「署名・テキスト・約束」の項で検討されていた。

そこでは、まず「テキストを書くことと読むことの関係は署名と連署の関係にほかならない」\* とされ、連署＝読むことは「あらゆる種類の『裏切り』の可能性を持ち込むこと… であり、誤読、誤解、歪曲、批判、断罪、その他、ソクラテス＝プラトンの欲した『正嫡』の系譜以外のすべてのもの、『父殺し』や『私生児』のあらゆる可能性がそこには開かれているが、それは<差異を含んだ反復>の可能性そのものなので、それなしにはどんな創造的解釈も可能でなくなってしまう」\* ととらえられていた。

高橋はこれを次のように言いかえている。

「他者のテキストのなにを肯定し、なにを否定するのか、なにを継承し、なにを放棄するのか。他者の（連署への）呼びかけへの応答としての解釈は、現前する主体の意識的決定の権威がもはや失われてしまったところで、それでもなおそうした決定＝解釈の責任（を問われること）＝（すなわちその）応答可能性の構造のなかに私たち（が）位置付け（られ）る。テキストが他者の署名をよび求めるといふ本質的に開かれた構造を持っているからこそ、読者は責任のうちに置かれるのである」\* [()内は筆者の補足]。

・要約すれば、テキストからの呼びかけに対する応答としての連署は、予定調和的なものではなく、あらゆる逸脱の可能性を持った「差異を含んだ反復」であるが、それが何を肯定し、なにを否定するかなど、どのような応答を返すかは読み手の決定に委ねられるのであり、その決定は読み手の責任を伴うものだ、ということであろう。冒頭で「まったき他者」との出会いが「常に開かれた（オープンな）、未決の状態に置かれている」と述べたが、それは責任ある決定という行為が含む可能性（にとどまる）と考えていいだろう。

とはいえ、ここで「責任」という言葉が「ウィ」としての応答責任という意味で使われているのか、あるいは決定すること自体が、何かを選択し、なにかを排除することであるから、つねに責任を発生させるという意味で使われているのか、なお曖昧なところが残る。しかし、テキストと読み手の二つのモメントについてはひとまずこれで暫定的にピリオドを打つことにしよう。

### 規則のエポケーのアポリア

・ここから高橋はさらにデリダのいう「アポリア」に踏み込んでいく。というのは、そもそも「アポリア」は言語化できないものであり、それを言葉化しようとするデリダの議論がどうしても難解にならざるをえないため、それらをより深く読み解く必要があるからである。

氏はデリダにそって「アポリア」の経験について三つを取り出す。あらかじめ表題化すれば以下となるが、それぞれ順に検討していこう。

1. 規則のエポケー（停止、宙吊り）にかかわるもの
2. 決定不可能なものにとり憑かれること
3. 切迫が知の地平を遮断すること

・まず「規則のエポケー」について。

これは、責任ある決定は、恣意的なものであってはならないとすれば、なんらかの法＝規則に従っている必要があるが、それだけでは唯一の状況に置かれている特異な他

者に応答することはできないという状況を指している。デリダの言葉では「ある決定が正しく責任あるものになるためには、その決定はその固有の瞬間（もしそんなものがあるとしたら）において、規則に従うと同時に無規則でなければならず、法を維持すると同時に、おのおのの事例ごとに法を再創出、再正当化すべく、法を破壊したり宙づりにしうるのでなければならない」ということになる。

・高橋はこの状況における決断のありかたを裁判官を例に出して説明する。「ある裁判官の判決は、単に既成の法＝権利に照らして合法的であるだけでなく、再創出的な解釈の行為によって、あたかも極限的にはその法がそれ以前には存在しなかったように、あたかも裁判官自身がケースごとにそれを発明したかのように、それを引き受け、承認し、その価値を確認しなければならない。もしそうでなければ、判決を下す裁判官は『計算する機械』のようなものになってしまうだろう」\*と。

裁判官の法創造的役割については、法学の分野ではつとに指摘されてきたことで特に目新しいものではない。これは、「裁判官の役割はあくまで立法機関によって作られた法を機械的に適用することにある（つまり裁判官の恣意的判断を避けるためには、計算する機械であるべきだ）」としたフランス革命時の考えかたの不合理を批判するなかで生まれたきたものであった。これよりも、裁判官の例のあとで言及されている「法創設的暴力」との類縁性のほうがより説得的である。

・高橋によれば、デリダは、ベンヤミンの「革命的暴力」（ここではゼネスト）をめぐる議論のなかで、「法創設的暴力は、法のなかにあって法を宙づりにするものであり…それは、ある別の法を創設するために既成の法を中断する。この宙づりの瞬間、このエポケー、法の創設あるいは革命のこの瞬間は、法のなかにある非一法の瞬間である。しかしまた、これが法の歴史のすべてでもある。この瞬間はつねに起こっているが、けっして現前性においては起こらない」（引用文献不明）と発言しているとのことだが、これはデリダがアメリカ独立宣言の分析で問題にしていた「力の一撃」と同様の事態である。つまり、宣言を「正統化するフィクションの要点は、問題の行為遂行的な言説を、あたかも事後確認的な言説であるかのように見せかける点にあり…独立宣言はこうして、起源の暴力（力の一撃）の痕跡を抹消しようとする」\*ことと重なっている。

こうして「規則のエポケー」のポイントは、エポケーにおける決定はつねに法創設的暴力を再現することになるが、同時にそのことを隠蔽せざるをえないということ、つまり、その決定は「不可避的になにほどこはプラトン主義的にならざるをえない」\*ということ、そしてそれが「法の歴史のすべてでもある」点にあるだろう。

・つぎに「決定不可能なものにとり憑かれること」について。

決定不可能なものを経験（アポリアの経験）において決定するとは、「特異性と普遍性、他者性と法、正義の行為と正義の規則といった（両立不可能な）矛盾する二重の

要求のどちらをも放棄しない」\* ということであるが、ひとたびある決定がなされると、それは（なにほどかはプラトン主義的な）法の形式において表現されることになる。ところで、この決定は、①新たな法を創設したか、②既成の法を再創出したかのいずれかであるが、「もし人がこの法を固定化し、それ自身が法創設的行為の原暴力を行使したか、それを反復したかを忘れてしまえば、正義も責任も失われてしまう」\*。したがって、デリダは「決定不可能性の記憶が、（すなわち）決定を決定として永久にマークする生きた痕跡を保持しなければならない」という。

ではそれはどういうかたちをとるのか。ここでデリダはアポリアを乗り越えるためにアクロバティックな方法を採用することになる。つまり、決定をマークする「決定不可能性の記憶」はなんらかの形で残さなければならないのだが、それは現前性を否定されるものでなければならず、したがって「少なくとも幽霊として、とはいえ本質的な幽霊として、あらゆる決定と決定の出来事のうちに含まれ、宿りつづけなければならない」として、幽霊の概念を導入する。デリダにとってこの幽霊は、プラトン主義的な法の形式にとり憑き、「その幽霊性は、あらゆる現前性の保証を内部から脱構築してしまう」ものなのだ。とはいえ、幽霊の出現のしかたが問題になるだろうが、ここでは触れないでおこう。

・最後に「切迫が知の地平を遮断すること」について。

これはデリダによれば「正義は待ってくれない」という事態に直面することをさしている。つまり、正義への応答としての「正しい決定はつねに、即刻、ただちに、もっとも早くなされるように要求」されるというのである。

これは、「責任ある決定は理論的な知識や前提からの単なる帰結や結果であってはならない（そうでなければ、その決定はつねに唯一の特異な状況に応えるものではなく、規則やプログラムの適用になってしまう）のだから、それに先立つ法的、倫理的、政治的、理論的熟慮に対して断絶をもたらす」\* ことを意味すると高橋は説明する。

そしてその決定についてデリダは「どんなに遅くやってくるものであっても構造的に有限であり」、時を限られたものとして行われなければならない、かつ「非知と非規則の夜のなかで」なされるのだという。そして高橋は、「正義は待ってくれない」というこの理解が、デリダが「未来」や「出来事」や「歴史」について語ることと繋がっていると主張する。

・デリダにとって、「『**未来**』（と）は、現在の期待や予期や理念の地平上に、その枠づけのなかでのみ可能な『**将来**』とは区別されるもので…つねに『**来たるべきもの**』であり、期待や予期や理念のあらゆる地平の外から、その地平を遮断して、突然到来すべくつねに機会をうかがっているもの、知や理論や計算の熟慮の外にあるものである」\*。また出来事や歴史についてもそうであり、**出来事**は「現在から先取りされた地平の枠内でしか生じないとしたら、それは現在あるものの変容にすぎない」し、**歴史**も「それが真に未知なる展開に開かれているためには、プログラムやプロジェクト

ト、つまり現在から将来に投げかけられた企ての規則に還元されてはならない」ものである。

そして高橋は、デリダの『法の力』における未来についての発言と、遡ること27年前の1967年に刊行された『グラマトロジーについて』で未来について語っていたことを比較対照するのだが、両者ほとんど重なっている。異なっているのは出来事としての未来（言い換えればまったき他者との出会い）について、1967年には「怪物的なもの」という言葉を当てていたが、1994年には「幽霊」という言葉を当てていることだけである。

「正義には未来があり、正義があるのはひとえに、出来事として計算、規則、プログラム、予想といったものを超える、そうした出来事がなにほどか可能である限りにおいてである。正義は絶対的他者性の経験として現前化しえないが、そのことが出来事  
の機会＝チャンスであり、歴史の条件なのだ」（『法の力』）

「未来は絶対的危険というかたちにおいてしか先取りされえない。それは構成された  
正常性＝規範性とは絶対に手を切るものであり、したがって、怪物的なものとしてし  
か自分を告知し、呈示することができない」（『グラマトロジーについて』）

計算不可能なものを「計算に入れる」ことが必要だ

・最後に高橋は、「アポリアの経験」を念押し的にまとめている。

たしかにデリダは決定の瞬間は「一種の狂気である」というが、だからといって、デリダはここで「知、理論、計算、熟慮、一般に『理性』の要求を否定したり、放棄したりしているのではない。デリダにとっても…これらは当然必要であり、十分に満たす必要があるのはいうまでもない。問題は、『まったき他者』との関係である正義がそうした『理性』には還元されず、それに対する『過剰』としてあるということ（あり）、かりに『理性』の要求をあらかじめ完全に満たしえたとしても、それをもって正義が満たされたとはいうことはできない」ということである\*。  
つまり、デリダの言葉では「計算不可能な正義は（同時に人に）計算せよと命じる」のだが、この論理はデリダにとって次のことを示すことが狙いである。

「法と計算に対するこの正義の過剰、規定可能なものに対するこの現前化不可能なもの  
の過剰を、ある制度や国家の内部での、また制度間や国家間での法的-政治的な闘争  
に加わらずにいることのアリバイとして用いることはできないし、用いてはならない」

・この立場からデリダは、先に引用した『マルクスの亡霊たち』における発言と同じ趣旨で、近代におけるあらゆる解放闘争について次のように言及する。「私には、古典的な解放の理想ほど古びていないものはないように思われる。粗雑な仕方であれ洗練された仕方であれ、今日その失効を宣言しようとするれば、少なくともいささか軽率のそしりを免れないし、最悪のものに加担するにしかない」（『法の力』）と。ただし同時に、「人権」、「解放」、「民主主義」であれ、それらが法として固定化され、その起源の暴力が忘却されるなら、それらが「正義」に対応することは決してない、とデリダは付け加えていると高橋はいう。

すなわち「正義は『まったき他者』との関係であるかぎり、構成された『人権』や『民主主義』に対しては必然的にある『過剰』を含むのである。ある時点で構成された法は、まさにこの正義の『過剰』のために脱構築されうるし、されるべきなのである」\*。

## 第五章 メシア的なものと責任の思考

1. アブラハムと責任のパラドクス
2. 幽霊のポリティクス
3. メシアニズムなきメシア的なもの

この章は本書のまとめにあたり、論点も多いので、第四章と同様、以下の小見出しに沿って検討していくことにしたい。

- 神の記憶をもつ無神論者？
- 「死を与える」という問題
- アブラハムの秘密あるいは『おそれとおののき』
- 絶対的責任は倫理的責任を要求する
- すべての他者はまったき他者だ
- キルケゴール、レヴィナスとの異同
- エコノミーを断ち切るもの、女性、動物
- 主体は決定することができない
- 幽霊にも正義を！
- 時間の関節が外れてしまったのだ（ハムレット）
- なぜ「マルクスの亡霊たち」なのか
- コミュニズムの幽霊と悪魔祓い
- マルクスのプラトニズム—彼も幽霊と手を切ろうとした
- 絶対悪—死者に死者を葬らせること

- メシア的なものは他者の到来の経験の構造である
- 「来なさい」と呼びかける黙示録的な他者の経験
- 範例主義的普遍主義の批判
- 脱構築はユダヤ思想か？
- ユダヤ教以後のユダヤ性も解体される
- 「信」の再考—単独者たちの普遍化可能な文化に向けて

#### ■ 神の記憶をもつ無神論者？

・デリダは、レヴィナスの「まったき他者」の概念から大きな影響を受けたことを認め、またレヴィナスがこの概念を導入することによってハイデガーやフッサールが形而上学にとどまっていることを暴露したことを高く評価しながらも、「まったき他者の問いかけとそれに応答する人間」の関係を原暴力（原エクリチュール）に汚染されていない倫理問題としてとらえたことで彼がなお形而上学を脱しきれていないと批判した。その結果（というより、だからこそとすべきか）、レヴィナスにとって「まったき他者」とはユダヤ教における「神」と等式で結合され、結局、すべての問題はメシアニズム＝ユダヤ教に回収されてしまわざるをえないのだ、と。

・では、デリダ自身は「神」の問題にどのようなスタンスを取っているのかと高橋は問いを立て、それに次のように答えている。「西洋形而上学の、いいかえれば存在論—神学の脱構築者のデリダ」\*であってみれば、「デリダは無神論者だと思っている人が多いかもしれない」\*。「たしかに存在論—神学的な神、つまり『第一原因』であったり、『万物の創造者』であったり、『絶対的存在者』であったりする神の存在はデリダでは認められないが、しかし無神論が有神論と同様、あくまで神を『存在』『非存在』のレベルで決定可能だとする『論』（ロゴス）であるなら、デリダは有神論者でないだけでなく、単純な無神論者でもないというべきだ」\*と。

・高橋は1994年のソルボンヌ大学のシンポジウムでデリダが「神の記憶をもつラディカルな無神論」というタームを強調していたことを想起しながら、また後にそのことでデリダに直接水を向けたとき、デリダが「ニーチェもそうだったでしょう」と短く応答したことを思い出しながら、デリダは、存在論—神学的なすべての神を殺害する「ラディカルな無神論者」でありながら、特定の宗教の神とは異なる、ある種の「神の記憶」を持っていたと考える。つまり「デリダにとって『神』の問題は根本的な重要性をもっている」\*ととらえる。

デリダにとっての神が「神の記憶」であるとして、それがどういう性格をもったものかを探るために、高橋は、『法の力』の講演から3年後の1992年にに発表された、神とアブラハムの物語を論じた『死を与える』を取り上げる。

## ■ 「死を与える」という問題

・ アブラハムは神の命により、最愛の息子イサクを神に「奉獻」しようとするのが聖書創世記に書き記された内容であるが、デリダはこの「奉獻」を、イサクに「死を与える」ことと理解する。「与える」ことは「贈与」の問題系に属することを示唆するものだが、ではデリダにとって「贈与」とは何だったのか。

デリダにとって贈与とは、前章で取り上げた正義がそうであったように、およそ「不可能なもの」であり、したがって「アポリア」であるとするものである。以下は高橋による説明である。

・ 「ある人 (A) があるもの (B) を別のある人 (C) に贈与するとする。ところが、これが真の意味での『贈与』であって『交換』でないためには、贈り手と受け手のあいだに相互性があるとはならず、したがって、受け手からの返礼や反対給付、また受け手の側での負債の発生などがあるとはならない。そうしたものがあるやいなや、『贈与』はじつは『交換』であった、ということになってしまうからである」\*。

これは贈与や反対給付が物質的レベルでおころうと、精神的なレベルで起ころうと本質的には変わらない。たとえば受け手が感謝しなければならないとすれば、それは精神的負債を負っていることになる。だから「厳密に言えば、(A) であれ、(C) であれ、ただ (B) を贈与として意識しただけで、交換の効果が生じてしまう」\* ことになる。

これがデリダのいう「贈与のアポリア」である。つまり「究極的には、贈与としての贈与は贈与として現れないのでなければならない—贈与する者にも、贈与される者にも」（デリダ『時間を与える』1992）。

・ 敷衍すれば次ような事態である。「贈与があるためには、それは贈与として現前してはならないのであり、贈り手も受け手もそれを贈与として意識したり、記憶したり、認知=承認したりしてはならないのである。別のいい方をすれば、贈与は贈与として現れたとたんに贈与ではなくなってしまう。もし贈与があるとしても、それが現前することは絶対にない。贈与は贈与として現れるやいなや交換になり、投資と回収のエコノミーの循環のうちに巻き込まれ、贈与としては廃棄されてしまうのである。こうしてデリダによれば、贈与は不可能なものということになる」\*。

・ 高橋が指摘しているように、この贈与と交換の関係は、正義と法の関係とほぼ重なっている。デリダは『法の力』でこう述べていた。

「<正義の理念>はその肯定的な性格において、それが交換なき、循環なき、認知=承認なき、経済的円環なき、計算や規則なき、統制的支配という意味での理性や合理性なき贈与を要求する点において、還元不可能であるように思われる」

つまり、「正義は交換なき贈与を、自己から出て自己に戻るエコノミックな循環を超えた贈与を要求する。正義が不可能なものとして法の脱構築を引き起こすように、贈与も不可能なものとしてエコノミーの脱構築を引き起こす」\* ことになる。しかし他方では、正義が法の形式を放棄できないように、贈与もまた交換やエコノミーにチャンスを与えなければならない。

・高橋によれば、「『贈与』はデリダの思考の持続的なテーマであり、『エコノミー』論を含めれば、ほとんどすべてのテキストに関連する箇所を指摘できるといっても過言ではな」\* く、またジョルジュ・バタイユの影響が色濃いものである。デリダは1967年にバタイユ論として『制限されたエコノミーから一般的なエコノミーへ』（『エクリチュールと差異』所収）を公にしていたが、高橋は、「そこで追求されている『純粋な消費』とは贈与以外のなものでもないのだから、このバタイユ論は『少なくとも斜めから』正義を論じたものでも」\* あったという。そう考えてくれば、「自己から出て自己に戻ってくるものない『散種』としての言語、エクリチュールとしての言語も、『贈与』としての言語といい直すことができる」\* ことになる。

#### ■ アブラハムの秘密あるいは『おそれとおののき』

・死を与えることを「贈与」として解こうとするデリダは、キルケゴールがイサク奉獻を論じた『おそれとおののき』（1843）を読解しながら進んでいく。

キルケゴールは、アブラハムの行為にキリスト者として、倫理的なものから宗教的なものへの決死の跳躍を認めた。高橋によれば、デリダもこのキルケゴールの考え方に極めて近いのだが、ここで言われる「決死の跳躍」を**責任のパラドクス**（アポリア）という角度から取り出そうとしているという。

すでに検討したように、デリダは責任問題をレヴィナスにならって「応答可能性」として考えていたが、創世記第二二章が、神のアブラハムへの呼びかけと、それに対するアブラハムの応答からはじまっていることに注意を向ける。それは「アブラハムよ」であり、「はい、私はここにいます」というやりとりであるが、これは自我に先立つ「まったく他者」からの呼びかけと、それに応える「ウィ」に他ならない。

デリダによれば、この「はい、私はここにいます」こそ、「他者の呼びかけへの唯一可能な最初の応答」であり、「責任の根源的瞬間」ということになる。したがって高橋は、「責任のパラドクスとは、一言でいえば、絶対的責任と倫理的責任との矛盾、唯一絶対の『まったく他者』に応える責任と他の他者たちに応える責任とのあいだの解消不可能なダブル・バインド」\* だとする。

・このパラドクスをめぐってデリダは、キルケゴールにならい、まずアブラハムの「秘密」を取り上げる。「アブラハムは神の命令に応じるという自分の決定を、妻サラにも、僕エリエザールにも、イサク自身にも明かさない」\*のだが、デリダによれば、この秘密が絶対的責任を負うこと条件であるとして、次のように説明する。

「アブラハムは、決定の瞬間にはつねにたった一人で、自分自身の単独制 (=特異性) に引きこもっていなければならないという責任を引き受ける。私の代わりに死ぬことがだれにもできないように、私の代わりに決定すること… はだれにもできない。ところが話すやいなや、言語の境地に入り込むやいなや、人は単独制を失う。… 常識にとっても哲学的理性にとっても、最も広く受け入れられて明証事は、責任ということ、公表制、秘密でないこと、他者たちの前で説明したり、正当化したり、身振りや言葉を引き受けたりする可能性や、さらには必然性に結びつけるものである。だが、ここでは逆に、つぎのことも同じく必然的に明らかになる。すなわち私の諸行為の絶対的責任は、それが私のものであり、まったく単独的で、だれも私の代わりになしえないものとしてあるべきであるかぎり、単に秘密を含意するだけでなく、他者たちに話さず、説明しないこと、(彼らには) なんの責任も負わないこと、他者たちに対してあるいは他者たちの前で、私がなにも応えないことを含意する、ということである」 (『死を与える』邦訳 2004)

・ここで、秘密と言語について語られていることはやや分かりにくいので高橋は以下のように補足している。

およそ「倫理的責任、すなわち家族、友人、社会、民族、国民など、ヘーゲルのいわゆる人倫共同体や、究極的には人類全体に対する責任は、その決定の理由や行為の動機についての公的、一般的な説明を」\* 要求されるが、「公的説明をはじめのやいなや、それどころか言語に訴えるやいなや、私は自分の単独性を離れて、概念の一般性のレベルに身を置くことになり、唯一絶対の他者への私だけの代替不可能な責任を放棄することになる」\* と。

というのは「言語はその必然的な反復可能性によって私の単独性を剥奪し、私をいやおうなく代替の連鎖のなかに引きづりこむ」\* からであり、その一般性のなかにとどまる限り、「私自身に呼びかけた他者への絶対的責任を裏切らざるをえない」\* からである。つまり、他者からの呼びかけに絶対的に忠実であるためには、絶対的な沈黙を守らなければならないのであり、他者への絶対的責任を果たすためには、他の他者たちには応えないこと、すなわち無責任になる必要があると、高橋は要約している。ここに責任のパラドクスが存在する。

## ■ 絶対的責任は倫理的無責任を要求する

・デリダのいう「責任のパラドクス」は、アブラハムにとってイサクに死を与えようとする行為において頂点に達する。倫理的には、自らの最愛の息子をその手で殺害するという残酷でおぞましい行為は絶対に許されないにも関わらず、それが神の命令であるなら、それに従うことこそ絶対的責任をまっとうに果たすことになる場面だとデリダはいう。

キルケゴールは、「憎むべき者を憎み、忌むべき者に死を与えたとしても、それは犠牲ではない。死を与える瞬間に、自分が愛している者を憎むのでなければそれは犠牲にはならない」というのだが、これは「なぜよりによって愛し子を犠牲にしなければならぬのか、ではなくて、まさに愛し子だからこそそれが犠牲になるのだ」と考えるべきだとデリダは読み解く。

つまり、「アブラハムの行為が『まったき他者』への贈与となるのは、彼がイサクの上に斧を振り下ろすその瞬間に、イサクを愛しながら裏切ること、倫理的義務を再確認しながらそれに違反することによってのみ」\*可能になるということである。いかにも奇怪な論理であり、誰しも（たとえキリスト者であってさえ）すぐには納得できないだろう。少し長くなるが、ここでデリダ自身の読みをたどっておこう。

「矛盾とパラドクスが瞬間そのものにおいて耐え抜かれるべきである。…義務と責任の絶対性は、あらゆる義務、あらゆる責任、あらゆる人間的法を告発し、拒絶し、超越すること（が）一挙に要求（され）る。それは、普遍的・一般性の次元に現れるすべてのもの、一般に現れるすべてのもの、現れ（manifestation）の本質存在と秩序そのもの、すなわち本質存在（essence）そのもの、現前性と現れから分離しえないかぎりでの本質一般を裏切ることを求め（られ）る。絶対的義務は、そこで犠牲にされるものそのもの、すなわち人間的倫理と責任の次元を承認し、確認し、再肯定しながら、まったく同時に無責任な仕方（背信あるいは偽証）でふるまうこと（が）要求（され）る。一言でいえば、義務の名において倫理が犠牲にされねばならない。この義務は、倫理的義務を義務によって尊重しないという義務である。（この場面）ひとは倫理的でない仕方、責任あるのではない仕方（つまり無責任に）…ふるまわねばならないが、それは義務の、無限の義務の名において、絶対的義務の名においてなのである。そして、つねに特異でなければならないこの名は、ここでは、まったき他者としての神の名、神の名前なき名前、絶対的で無制約的な義務、唯一無比で交渉の余地のない義務が私をそこに結びつける他者としての神の発声しえない名なのである」（『死を与える』（）内は筆者の補足）

・この責任のパラドクスに関するパラグラフ（とりわけ太字部分）をその書きぶりをふくめて読む限り、デリダの中で、絶対的責任をひとに強いる、現前しない存在がユダヤ教の神と共振しているのだろうと感じざるをえない。だが、もしそれがほとんど

イコールで結ばれているなら、これまでも議論してきたように、全ては神に回収されいくだろうし、そうであれば、脱構築とは真逆の結果を、すなわち形而上学を再建してしまうことになる。

さらに、「神による絶対的責任は倫理的無責任を要求する」ことを強調しすぎると、それが危険な綱渡りになることに注意しなければならない。たとえばオーム真理教の蛮行（ポア＝本人のための殺害）や、あるいはイスラエルのパレスチナの人々に対するジェノサイドもこの論理で合理化されしまう危険性があるからである。

もちろんデリダは「絶対的義務は、そこで犠牲にされるものそのもの、すなわち人間的倫理と責任の次元を承認し、確認し、再肯定しながら、まったく同時に無責任な仕方（背信あるいは偽証）によってふるまうことを要求（され）る」と主張しているので、絶対的責任がもつ危険性に自覚的であり、高橋もそれを強調している。

しかし、形而上学への回帰と、絶対的責任がもつ危険性をどう回避するのかはもう一段の探索が必要になる。それが次の項で問題になる。

#### ■ すべての他者はまったき他者だ

・形而上学への回帰、すなわち特定の宗教の文脈に回収されることを回避する必要があるとすれば、絶対的責任を「責任についての最も日常的で最も一般的な（人間の）経験」（デリダ）としてとらえ返さなければならない。そのための隅の礎石

（cornerstone）は、「**すべての他者はまったき他者だ**」という定式である。デリダによれば、アブラハムの神は「他者であり唯一者であるかぎりでの絶対他者の名」であるが、しかし、このような絶対他者はアブラハムの神だけではない。アブラハムにとってイサクやサラのような他者も、それぞれ「他者」であり、かつ「唯一者」である。つまり、**他の他者もそれぞれ「他の他者とは交換不可能な特異な他者、他から切り離された絶対的な他者」**なのだ。

高橋はいう。「すべての他者は他者として、私に対して根源的には現前せず、未知にして到達不可能、秘密にして超越的、無限に他者であり続ける他者なのだ」\*と。だとすれば、誰であっても、このような他者との関係に入るやいなや、必然的にアブラハムが直面した状況に置かれることになる。したがって、たてえ私たちがアブラハムの神への信仰を持っていなくとも、イサク奉献の物語は、私たちのいかなる他者との関係にとって範例的な意味を持っていることになるだろう。デリダはこのことを「そのパラドクスにおいて、すべての男、すべての女が瞬間瞬間に問われる責任を言明している」のだという。つまり、「他のすべての他者を犠牲にして、まさにその、唯一絶対の他者からの呼びかけに応えることを意味しているのである」\*。デリダは以下のように説明する。

「私を私の特異性において他者の絶対的特異性にむすびつけるものは、ただちに、絶対的犠牲の空間ないし危険のうちに私を投じる。ほかにも無数の他者たちがおり、他者たちの数えきれない一般性があるので、同じ責任、一般的で普遍的な責任（キルケゴールのいう倫理的次元）が、私をその他者たちに結びつけるにちがいない。私は、他の他者を、他の他者たちを犠牲にせずには、ある他者の呼びかけ、要求、責務、それどころか愛に対しても、応えることはできない。すべての他者はまったき他者なのだ。… 私が他者との、他者のまなざし、要求、愛、命令、呼びかけとの関係に入るやいなや、私は次のことを知ることになる。すなわち、私はそれに、倫理を犠牲にすることによってしか、いいかえれば、すべての他者に対しても同じ仕方で、同じ瞬間に応える責務を私に課すものを犠牲にすることによってしか、応えることができないということ。私は死を与え、誓いを破る。そのために私は、モリヤ山の山頂で私の息子に刀を振り上げる必要はない。昼も夜も、あらゆる瞬間に、世界中のモリヤ山の山頂で、私はそれをしつつある。すなわち、私が愛するもの、愛すべきもの、他者、私が共約不可能な仕方で絶対的な忠誠を負うあれこれの他者に対して、刀を振り上げているのである」

・そして、ある他者の呼びかけに応え、その絶対的責任を果すことで、他の他者たちを犠牲にすることは、デリダによれば「私があるもの（ある他者）を他者に優先させたり、あるもの（ある他者）を他者の犠牲にしたりすることは、決して正当化できない」という。これは言い換えれば、私たちは、「すべての他者を唯一絶対の他者として遇さなければならないのだが、にもかかわらず、他の他者たちを犠牲にせずには一人の他者にさえ責任をとれない」\*ということである。

かくして、「すべての他者はまったき他者である」という定式は、トートロジックであるが、私たち人間がすべての他者に向き合うときの条件（別の言葉をつかえば運命）を示していることになる。

## ■ キルケゴール、レヴィナスとの異同

・キルケゴールは「すべての他者はまったき他者である」とするデリダの定式を受け入れることはないだろう。なぜなら、彼にとって絶対的責任を負うべきものは、唯一キリスト教の神だけであり、それは神以外の人間にたいする責任の例外ということになるからだ。だが、キルケゴールにとってこの神と人間の関係は普遍的なのであるから、例外である絶対的責任が普遍化されることになる。他方、高橋によればレヴィナスは、「イサク奉獻の物語が示すものは、倫理的なものの犠牲にあるのではなく、（最後の瞬間に神はアブラハムをとめ、イサクの代わりとなる羊を与えたのだから）イサク殺害を結局は禁止し、アブラハムを倫理的次元に連れ戻し、『他人』の犠牲を最終的に禁じようとする声を聞くことにある」\*ととらえる。（レヴィナス『固有名』

邦訳 1994)。レヴィナスによればキルケゴールは、「他人としての無限の他者との関係であるはずの倫理を、一般性の次元へと平板化し、倫理的なものを犠牲にして神へと飛躍する。だがそれは、私の内面性のエゴイズム（による）、他人という他の他者たちへの暴力」\*となる。

・レヴィナスとデリダは、他者にも無限の他者性を見てとる点では共通しているが、デリダは、レヴィナスの他者性のとらえかたが不徹底だと批判する。なぜなら、「他人が無限の他者だとしたら、他人との関係を神との関係から完全に区別することは困難であり、レヴィナスのいう倫理はすでに宗教によって浸透されている」\* ことになるからである。ここで宗教とは形而上学を指している。この問題をデリダは以下のように説明する。

「レヴィナスが指摘するとおり、倫理もまた絶対的特異性の次元とその尊重であって、単に一般性と同じものの反復の次元ではないということ、キルケゴールは認めざるをえないだろう。したがって、キルケゴールはもう倫理と宗教とを容易に区別することができない。だが、レヴィナスのほうはといえば、彼は他の人間との関係において絶対的特異性を、いいかえれば絶対的他者性を考慮しようというのだから、もはや神の無限の他者性と各人間のそれとを区別できない。すなわち、レヴィナスの倫理はすでに宗教なのだ。どちらの場合にも、倫理的なものとの境界は、関連するすべての言説と同様に、まったく不確かなものとなる。このことは、ましてや、政治的なものや法的なものには妥当する」（『死を与える』）

・デリダがここでいう「宗教的なものとの境界が不確かなものなる」がどういうことかと言えば、特異な他者への絶対的責任のレベルが、政治や法の領域へ直接的に持ち込まれることを意味する。つまり政治や法の領域で、「アポリアとしての正義」と切り離された絶対的責任が、脱構築的な形ではなく、「反復において（一般的な形で）再肯定される」ことになる。だが正義をめぐる検討されたように、「他者の他者性、特異性を考慮しないような政治や法、どこかで絶対的責任に結ばれていないような政治的責任や法的責任は、その名に値しないだろう。それは、単なる計算、プログラムの適用、エコノミーの追認にすぎなくなってしまう」\* からである。このレヴィナスの限界は、イスラエル国家の宗教化とその無条件的な支持として現れたことを私たちはすでに確認している。

#### ■ エコノミーを断ち切るもの、女性、動物

・イサク奉獻の解釈をめぐるデリダの提起のなかで残っている論点をここで高橋は取り上げている。

第一に、イサク殺害の禁止について。

上で触れたように、レヴィナスはそれをアブラハムと絶対的他者である神との関係からではなく、人を燔祭とすることの禁止による倫理的なものの回復としてとらえた。だがデリダは、「それは贈与の瞬間における交換の回帰、エコノミーを断ち切るもののエコノミーの循環のなかへの再回収ではないか、というのだ」\*。贈与と異なり、エコノミーは投資と回収の論理によるものであり、計算のうえに成り立つものであった。

「勝負に勝つ＝利益を得ることを放棄し、応答も報酬も、自分に返されるなにもものも、自分に戻ってくるなにもものも（かつて散種を『父に戻らないもの』と定義したとき、われわれはアブラハムの放棄の瞬間を記述してもよかっただろう）もはや期待しなくなったアブラハムは、その絶対的放棄の瞬間、彼が犠牲にすることを同じ瞬間にすでに決定していた当のものが、神から彼に返されるのを見る。アブラハムが計算しなかったから、それは彼に返されたのだ。もはや計算しないということにポイントがあるこの卓越した至高の計算の暴露者たちなら、うまくやったな、というだろう。生の贈与としての、あるいは同じことだが死の贈与としての、贈与の非エコノミーは、父の法のもとでエコノミーに再回収されるのである」（『死を与える』）

エコノミーとは「父に戻るもの」、すなわちいったんは破られた秩序を回復することであり、結局は形而上学を再建することになるがゆえに、ここではデリダはレヴィナスに同意できないのである。

・第二に、女性の不在について。

デリダは、イサク奉獻の物語は、徹頭徹尾、父と子、父なる神の物語であり、サラをはじめ、女性についてはなに一つ語られていないと指摘する。つまり、「この犠牲的責任のシステムは、その最深の深みにおいて、女性の排除と犠牲のシステムではないのか？ もしそこに一人の女性が介在し、重要な役割を果たすとしたら、この過酷で厳格な責任の論理のなかにも、なんらかの変様がありうるのではないか？」\*と問いかける。この問いは私たちに、「器官なき身体」上の活動として、男性から女性への変身を重要なテーマとしていたドゥルーズ＝ガタリの哲学を想起させる。

・第三に、神でも他人でもない「他者」について。

デリダはさらに、「すべての他者はまったく他者だ」というときの「他者」を、神および人間だけに限定していいのかと問いかける。高橋の言葉では「たとえば動物とあいだに、呼びかけと応答の関係、つまり責任＝応答可能性の関係がありえないといえるだろうか？」ということになる。この点について、レヴィナスの場合は、イサク殺害の禁止はあくまで人間的犠牲の禁止としての意味をもつのであり、動物の犠牲はまったく問題にしていない。つまりレヴィナスは、西洋哲学の自我中心の人間主義に対して『まったく他者』という独創的概念を導入して、その形而上学性を批判したが、

「彼の立場は、『他者の人間主義』であって、人間中心主義であることに変わりはない」\*と高橋はいう。イサクに替えて神から与えられた羊は人間ではないのである。デリダは次のように述べる。「<殺すなかれ>は、ユダヤ＝キリスト教の伝統のなかでは、また明らかにレヴィナスによっても、<生物一般を死なせてはならない>という意味で理解されたことは一度もない」し、人間主義を超えて存在の思考を推し進めたはずのハイデガーでもレヴィナスでも、「主体」となるのは、「犠牲が可能であり、生命一般の侵害が禁じられていない世界における、ただ人間の生命に対する、隣人である他者の、現存在としての他者の生命に対する侵害だけが禁じられている世界における、人間なのだ」。(『<正しく食べなくてはならない>あるいは主体の計算—ジャン＝リュック・ナンシーとの対話』邦訳1996)。

こうしてデリダは、「ユダヤ＝キリスト教を含めて、西洋形而上学の『肉食＝男根口ゴス中心主義』を問題化する(が)…それは、現代の動物実験、生物学実験に至るまで、『肉食の犠牲が主体性の構造にとって本質的である』ような世界であり」\*、脱構築の対象となる。

#### ■ 主体は決定することができない

・イサク奉献の物語の中心は、アブラハムが「決定不可能なものの決定」を強いられる状況に置かれたことである。この状況はすでに検討した「正義のアポリア」が持つ三つの特徴、つまり、①規則のエポケー、②決定不可能なものに取り憑かれること、③切迫による知の地平の遮断、を同様に備えている。

どちらも「絶対的的他者」(正義と神)に出会い、その呼びかけに応答する時に誰しも直面する状況であると言えるだろう。高橋は、「決定不可能なものの決定」について、デリダ自身の言葉を『ディアラング』というテキストから引用している。\*なお、このテキストがどの文献に収められているのか不明なため、ここでは段落を分けない。

「最も深刻な決定、<賭け>、<イサクの犠牲>、行わなければならない、肯定しなければならない重大な決定は、この決定不可能なものとの関係そのもののなかで行われ、肯定されるのです。(創世記におけるアブラハムのイサク奉献の決定がそうであるように)それが可能でなくなるまさにその瞬間に、可能になるようなものとして。…唯一可能な決定とは、不可能な決定のことなのです。決定が決定として可能になるのは、なすべきことを知ることが可能でないとき、知が規定的ではなく、規定的である必要もないときにほかなりません」\*。\* ()内は筆者の補足

・さらに高橋は、「決定」をめぐるデリダの論点にはもう一つ重要なポイントがあるといい、「それは『主体』は決定できない(ということである)、なぜなら、真の決定はある意味で他者の決定でなければならないからである」\*。\* ()内は筆者の補足

自由で自律的な主体こそ、決定できるし、またそうでなければならない、というのが、啓蒙によって目覚めた古典的近代の大前提であったが、デリダはこれをひっくり返そ

うとする。高橋によればデリダの論理は次のようなものだ。すなわち、「古典的な『主体』概念は、つねにく自己への現前>ないしく自己との同一性>を最終根拠として構成されている。すなわちそれは、自己に先立つ他者との関係と、それに由来する決定不可能なものとを、みずからの内から排除することによって構成される内部性そのものである。自己を決定の起源と考えることは、自己の宣言が他者の呼びかけへの応答であること（「アブラハムよ」－「はい、私はここにいます」）の否認であり、決定不可能なものの経験の拒絶なのである。主体には決定という出来事は起こらない。なぜなら、主体は決定不可能なものを（あらかじめ）排除するから」\* である、と。これはプラトンのエクリチュール論が検討されたときに、すでに取り出されていた論理である。『法の力』でも以下のように述べられていた。

「ショックを与えるかもしれないが、ある意味ではこういってもよいかもしれない。すなわち、主体はなにひとつ決定できない、と。主体とは、主体を主体たらしめる本質的同一性と実体的なく自己への現前>には影響を及ぼさない周辺の偶然時としてでなければ、決定がそれには到達しえないところのものでさえある—もしも[主体という]この語の選択が少なくとも恣意的でなく、われわれの文化において実際に『主体』というものに常に求められているものに依拠するならば」

・デリダによれば、主体とは「自己に先立つ他者」を排除して「構成された正常性＝規範性」であるから、他者との関係に開かれようとするなら、つまり「決定不可能なもの」に向きあうためには、そこから離脱しなければならないものである。高橋の言葉では、「決定不可能なものの経験とは、主体が他者に先立たれる経験、他者に呼び出され、召喚され、要求されるがままになる経験、要するに、主体が主体でなくなる経験としてしかありえない。他者の歓待、他者への贈与という「不可能なもの」が生じるためには、なんらかの仕方で主体の崩壊が、あるいは主体の脱構築が経験されねばならないのだ。『決定の瞬間は一種の狂気である』というのは、決定の瞬間が『構成された正常性＝規範性』の中断の瞬間に他ならない」\* ということになる。

## ■ 幽霊にも正義を！

・これまで高橋は、正義を他者との関わりという角度から検討してきたわけだが、その他者には「幽霊」が含まれていることがここで強調される。デリダはすでに1968年に発表した『プラトンのパルマケイヤー』で幽霊に言及していたが、この言葉（概念）はデリダの中で生き続け、25年後の1993年に刊行された『マルクスの亡霊たち』で本格的に論じられることになる。高橋によれば、「決定不可能性を一貫したモチーフとするデリダの思考は、つねに一種の『幽霊論』（デリダの造語）だともいえるのではないか」と指摘する。

・では、デリダのなかで、幽霊がなぜ登場する必要性があったのか。すでに二度ほど引用した『マルクスの亡霊たち』の序文で、デリダは次のように述べていた。「幽霊について、いやそれどころか、幽霊に対して、幽霊とともに語らなければならない」のだが、それは「**すでに死んでしまったか、あるいはまだ生まれていないかで、もはや、あるいはまだ、現にそこに、現前的＝現在的に生きて存在するのではない、そうした他者たちの尊重を原理として認めないようなどんな倫理も、革命的であれ非革命的であれどんな政治も、可能であるとも、考えられるとも、正しいとも思われない**」からである。言い換えれば「あらゆる生ける現在を超えて、生ける現在を脱臼させるものにおいて、まだ生まれていなかったり、すでに死んでしまった者たち—戦争、政治的その他の暴力、民族主義的、人種主義的、植民地主義的、性差別主義的その他の虐殺、資本主義的帝国主義やあらゆる形式の全体主義の抑圧の犠牲者たちや、そうではない犠牲者たち—の幽霊の前で、何らかの責任を負うという原理なしには、どんな正義も…ありえないし、考えられないように思われる」からである。

・デリダはこのテキストで、幽霊が登場するためには「生きる現在を超える」こと、すなわち「生ける現在が脱臼させられ」なければならないという。脱臼とは、時間の秩序が乱れ、過去が現在によみがえり、未来が現在に侵入してくるような事態をさしているが、そのような事態のなかで幽霊は登場するのだ、と。

これはつまり、生と死を峻別し、「生＝現在」のみを問題にする形而上学的な生/死の二項対立に揺さぶりをかけ、崩すことを意味する。だとすれば「幽霊の論理は事実上、脱構築的論理だ」（デリダ『エコグラフィー』邦訳2005）ということになる。これを高橋は以下のように読み解く。少し長いがそのまま引用しておこう。

「デリダのいう『幽霊』とは、純粋なく自己への現前>としての生と、その不在としての死との階層秩序的二項対立に決定不可能性をもちこむものにほかならない。幽霊は純粋な生でも純粋な死でもなく、純粋な現前でも純粋な不在でもなく、純粋に現実的でも純粋に非現実的でもない。生とのあらゆる関係を失った死者に対して、幽霊は『死後の生＝生き延びること』の境地であり、死者が死してなお生者の世界に回帰し、さまざまな効果を及ぼす『亡霊』（revenant[回帰するもの]）を典型とするが、それだけでなく、まだ生まれていない者の幽霊的到来を含んでいる。幽霊はもはや現前しないものである。あるいは、まだ現前しないものである。しかしその現前しないもの、生ならざるものが、その『不気味な』、『存在のかなた』から、私たちを見つめ、私たちに呼びかけてくる。とすれば、正義は単に生ける他者との関係だけでなく、こうした幽霊的他者との関係についても問われなければならない」\*。

ここで、デリダの幽霊とまったく同じではないが、ゾンビという存在ならざる存在によって生と死の時間的、区間的秩序が揺さぶられ、そこにこそ希望があることについて『ゾンビ革命的』で私たちが述べていたことを追記しておきたい。

「ゾンビは生ける死者であり、恐るべきものとして社会から排除されるが、人びとにとって外部の敵ではない。人はゾンビに噛まれ、感染するとゾンビに転化（変身）してしまうのであり、だからゾンビは外部的でありながら、同時に内部的な存在なのだ。つまりゾンビによって生と死が反転する。彼らが『Living Dead』と呼ばれたりするのは、ゾンビが生と死の境界を自由に往還する存在であることを指し示している」

#### ■ 時間の関節が外れてしまったのだ（ハムレット）

・『マルクスの亡霊たち』は、ハムレットを取り上げることから始まる。シェイクスピアの『ハムレット』は、叔父に毒殺された父である先王ハムレットの亡霊から復讐を命じられ、苦悩する息子ハムレットの物語であるが、父の亡霊に直面したときに、ハムレットは "The time is out of joint." と嘆く。

このフレーズは、時間の関節が外れてしまい、正常な時間の秩序が乱れ、予想もつかない混乱が生まれることを意味するが、デリダはそこに正義が実現されるチャンスを見ようとする。高橋は、『マルクスの亡霊たち』は全編この言葉をモチーフに書かれているといっても過言ではないという。つまり、『この世』の既成秩序、『時代』の表向きの安定、『時間』の一見自然な、ノーマルな流れ雑音が入り、調子が乱れ、

『脱臼』が生じるときこそ、新たな他者との関係が到来すると期待できるのではないか？ 従来の秩序の骨組み、その『法的』構造が隠蔽し、忘却し、抹消してきた他者たちとの新たな関係が結ばれ、『この世』の別のあり方、『時代』の別の相貌、『時間』の別の流れが生じうるのは、まさにそうした『脱臼』の瞬間なのではないか？\* とデリダは提起しているのだという。

・この時間の脱臼ということをめぐる、デリダは自らの見地とハイデガーとの違いを明確にしている。デリダによれば、ハイデガーはソクラテス以前の哲学者の一人、アナクシマンドロスの断片について、正義は通常そう解されているように、法的正当性や罰ではなく、「接合」であり、その逆が「不接合」であると語っているが、これは「存在」を「結集」としての「現前性」に見るハイデガーの観点と整合しているという。つまり、「この世の、時代の、時間の関節が外れていること、out of joint が、ハイデガーにとっては不正の極みであるのに、デリダにとっては正義のチャンス、正義の可能性」\* だということである。

正義、脱構築、脱臼、他者の到来およびマルクスの遺産の相互関連についてデリダは『マルクスの亡霊たち』で次のように語っている。

「ここに告げられるのは、つねに、贈与と、脱構築不可能な正義の思想としての脱構築であるだろう。この正義は、あらゆる脱構築の脱構築不可能な条件であるが、それ自身、脱構築の状態にあり、（ハイデガーがいう）『不接合』の脱臼状態にとどまり

続ける、また、とどまり続けねばならない（これは命令である）条件である。そうでなければ、正義は、義務が果たされたという潔白意識に安んじて、未来の、約束の、呼びかけの、そしてまた欲望（すなわち、それ自身の可能性）の、（同定可能な内容とメシアなしの）砂漠のメシアニズムのチャンスを失ってしまう… **メシア的なもの、すなわち他者の到来、正義としての、到来するものの絶対的で予見不可能な特異性、このようなメシア的なものこそ、マルクスの遺産の抹消不可能な（抹消できないし、すべきでもない）マークであり続けるし、おそらくは継承することの、遺産継承＝伝承一般の経験のそのようなマークであり続けると、私たちは信じている**」

#### ■ なぜ「マルクスの亡霊たち」なのか

・『マルクスの亡霊たち』は、1993年、カリフォルニア大学で開催された国際コロキウム（テーマは『マルクス主義はどこに行く？/マルクス主義は衰退するのか？』）の基調講演をもとにしたもので、「正義＝他者の到来＝幽霊論」と「メシアニズムなきメシア的なもの」を主に論じながら、マルクス主義にどう向き合うべきかにアプローチしたものである。デリダが、なぜこの時期にマルクス主義を問題にしたのかといえば、1990年代初頭に「ソ連・東欧の社会主義国が崩壊し、冷戦が西側の『勝利』に終わったとされてから、マルクス主義の威信は地に落ち、世界中で『マルクス埋葬』の行進曲が奏でられ…マルクス主義は死んだ、いまや政治的には自由民主主義、経済的には資本主義市場経済こそ、人類社会の乗り越え不可能な地平であることが証明された」\*と宣言する声主流になりつつあったが、デリダはこの流れに異議を唱える必要があると考えたからである。つまりデリダから見れば、マルクス主義には継承すべき遺産があり、その遺産は抹消不可能であり、また抹消すべきではない要素を含んでいるのである。

・とはいえ、高橋によれば、この時期までのデリダは、パリの知識人社会のなかでマルクス主義の影響力がまだ強かった時期にも、民主主義的左翼として反スターリン主義の立場から、共産党やマルクス主義にも一定の距離を取っていたし、ハイデガーやフッサール、フロイトなどとの対話を続ける一方で、マルクスやマルクス主義への言及はほとんどなかったに等しいという。その理由をデリダは、1989年のインタビュー（1993年に『政治と友愛と』に収録）で次のように述べていた。「私がマルクスについて書くのを回避していたのは事実です。実のところ、私はこう考えたのです私の読んだかぎり、マルクスのテキストはやはり形而上学である、と」。高橋によれば、それより以前、たとえば1981年に出た対談集『ポジション』でも、デリダは、マルクスのテキストは、他の形而上学的テキストと同様、複数の異質な層をもち、決して同質のものではないと指摘していた。

・にもかかわらず、マルクスの遺産を継承すべきだとデリダが主張するのは、次のような背景があると高橋は言う。「『マルクスの亡霊たち』以前でもデリダは、本格的な脱構築は、マルクス主義以前の空間においてはありえなかつただろうし、考えられもしなかつただろうと（既に）明言していた。（デリダにとって）ロゴス中心主義や言語学主義の脱構築、とりわけ、固有のものへの価値をめぐるあらゆる脱構築的論議、差延や脱固有化や贈与のエコノミーをめぐる思考などは、『ある種のマルクス主義の伝統』における徹底化としてのみ理解できるものであり…（彼にとって）マルクスは、ハイデガー、フロイト、ニーチェ、レヴィナスなどと同様、それなしにはデリダ的脱構築がありえなかつた固有名の一つ」\* であつたからだと。

それゆえデリダにとって、「かつてイデオロギー的独断論と共産党権力にいささかも譲歩したことのない人びとにこそ、『マルクスの死』を宣告する今日の独断論とヘゲモニーに抗して、『資本』の論理に対するマルクス主義的批判の『精神』を継承していく責任がある」\* ということになる。

#### ■ コミュニズムの幽霊と悪魔祓い

・『マルクスの亡霊たち』でデリダはマルクス読解を試みたわけだが、その方法は高橋がいう「マルクス主義的批判の精神」の「精神」を導きの糸とするものであつた。「精神（ガイスト）」とは「霊」でもあり、デリダはここで「霊」の一形態である「幽霊」を持ち出す。

デリダは幽霊を二つに分類している。一つはコミュニズムという幽霊であり、二つはマルクスが経験し、追放しようとした幽霊である。

・コミュニズムという幽霊をめぐる議論でデリダは、かの『共産党宣言』を取り上げる。この文書は、冒頭から、人間の普遍的解放をめざすコミュニズムが幽霊として登場する。いわく「ヨーロッパに幽霊が出る—コミュニズムという幽霊が」。デリダの言葉では、『ハムレット』と同様に、『宣言』は「幽霊の出現からはじまる」のである。

そして『宣言』は「古いヨーロッパのすべての権力は、この幽霊を退治しようとして神聖な同盟を結んでいる。法王とツアー、メッテルニヒとギゾー、フランス急進派とドイツ官憲。反対党にして、政権党からコミュニズムだと罵られなかつたものがどこにあるか？ 反対党にして、自分より進歩的な反対派に対して、また反動的な政策に対して、コミュニズムの烙印を押しつけて悪口を投げかえさなかつたものがどこにあるか？」と続ける。幽霊は「不気味なもの」であり、「それが徘徊すると… 現存秩序に利益を得ているものたちは不安に陥り、脅威を感じ、恐怖におとし入れられる。当然、共通利益に与かるすべての権力は幽霊退治のために結託し、悪魔払いの行動を起こさだろう」\*。

\* ちなみに、『ゾンビ革命的』の冒頭で私たちが、以下のようにゾンビを『宣言』における幽霊になぞらえていた。「1848年の『共産党宣言』にならって、私たちは『一つの妖怪が世界に現れている。ゾンビという妖怪が。地球上のすべての権力がこの妖怪を打ち倒すために同盟を結びつつある』と宣言したい」

・この幽霊は、19世紀半ばには未来から呼びかけてきたが、社会主義諸国が崩壊したあとの20世紀末には過去から呼びかけてくる、だから対照的ではないかと思われるかも知れないが、デリダはそうではなく、事態は類似しているという。なぜなら幽霊は、時間の関節が外れ、正常な時間の秩序が乱れて、予想もつかない混乱のなかに現れるが、そこでは過去と未来の区別は成り立たないからである。

高橋は「死者の亡霊的回帰も、その回帰がつねに来たるべきものである限り、未来からの呼びかけという要素をもつ。 Kommunizmusの幽霊はそのうえ、現存秩序の変革の可能性、つまりこの『来たるべきもの』そのもの、他者の到来としての『メシア的なもの』を証言する幽霊なのだから、それが未来からの呼びかけでもあることを否認することはできない…のである」\*と説明する。

デリダは「時間の関節が外れている」ことから、幽霊が過去から来ているのか、未来から来ているのか判別できないことを導きだしている。だがいささかまわいにくい説明であり、端的に、Kommunizmusが未完のプロジェクトに止まっているからこそ、つまり「メシア的」な属性をもつからこそ、幽霊はなお未来から到来する「来たるべきもの」であると理解していいであろう。

・Kommunizmusが幽霊として現れるとすれば、すべての権力は悪魔払いを行わなければならないが、悪魔払いとは何かといえば、奇妙な表現だが、幽霊に死亡宣告を下すことに他ならない。つまり、高橋によれば、「エクソシストたちは、法医学者よろしく死者が決定的に死んだことを宣言し、それに死を与える。事実確認的なものを装うこの行為遂行によって、『死者は間違いなく死んだ』のであり、それが戻ってくることはありえない、死者がわれわれのうちで死後の生を生きたり、生き延びたりすることは決してないのだから、いまや安心してよいのだと結論を下す」\*ことである。これは回帰する幽霊に対する死亡宣告あるいは死刑執行であるが、それによって、生と死を判然と区別し、生/死の形而上学的二項対立を確立しようというわけである。そしてデリダは、この悪魔払いをめぐる『宣言』における神聖同盟と、現代におけるそれとの共通項をくくり出す。それは、前者における「法王とツアー」の同盟として言及されていたローマ法王が、後者にあってもなお「キリスト教ヨーロッパ」の「聖なる父の父性的形象」として重要な役割を果たしていることである。

このことを示していたのがフランシス・フクヤマの『歴史の終焉と最後の人間』だったとデリダはいう。フクヤマはこの著作で、ヘーゲル学徒のコジェーブを援用しながら、冷戦の終結、および世界規模で独裁的、専制的権力が相次いで崩壊しつつあるのは、自由主義と民主主義と市場経済を支えとする資本主義システムが社会主義を含む

全体主義に最終的に勝利したことを意味しており、そうだとすれば、もはやこれ以降はイデオロギー上の争いが生起しない、つまり歴史が終焉したことになる」と主張した。

・デリダによれば、フクヤマの議論は本質的にはキリスト教終末論というべきであり、「フクヤマが勝利を言祝ぐ自由民主主義国家とは、単に相互承認論のヘーゲル国家であるだけでなく、『キリスト教ヴィジョン』を特権化したヘーゲル的国家でもあって、この言説は現代の神聖同盟を支持する点で（ローマ）法王の言説と深く共鳴しあっている」\* のだという。

しかし、マルクスが『宣言』で問題にした19世紀半ばの Kommunismus に対する神聖同盟と同質の神聖同盟が、冷戦終結後にも形成されているというデリダの見立てと高橋の補足はいささか不明瞭である。フクヤマの議論は、政治社会システムとしての Kommunismus は資本主義システムに敗北したのであり、Kommunismus はもはや世界の脅威にはならない（言い換えれば、もはや神聖同盟は必要ない）というものだったはずである。したがってフクヤマに対する批判は、① Kommunismus が敗北したと判断するのは誤りである、つまり資本主義の矛盾は解消されておらず、経験的事実として争いは継続している、② フクヤマが依拠するヘーゲル—コジェーブ流の歴史哲学そのものが「絶対精神」を神とする典型的な形而上学そのものであり信頼に値しない、ことを全面に押し出すべきであっただろう。

実際、①についてデリダは『マルクスの亡霊たち』のなかで、フクヤマのいう冷戦後の「新世界秩序」なるものは、多くの「傷口」をもっており、「世界はうまく行っていない」（デリダ）ことを、10ほどの事象をあげて指摘している。ただそれらは個別の事象として取り上げられているだけであって、「冷戦後」がそうであるように一時的寛解期があるとしても（そして、もし人々の抵抗や反撃が大きく形成されることがなければ）、資本主義が最終的には自由と民主主義を圧殺し、ファシズムの全体主義と戦争を招き寄せ、破壊と死に向かう内在的な傾向を持っていることを批判の俎上には乗せていない。②についても、残念ながら部分的な言及はあるものの、正面から取り上げられていない。

\* 補足すればフクヤマの議論はそう簡単に突き崩せるものではないし、揺らいでいるにせよ、今なお「世界の盟主」たらんとしているアメリカの強力な護教論であることを無視できない。事実、当初フクヤマの議論はネオコン派のグローバリズムを擁護するものであった。ただしその後は、ネオコン派とは距離を置いている。

## ■ マルクスのプラトニズム—彼も幽霊と手を切ろうとした

・デリダによれば、もう一つの幽霊とは、マルクスが経験し、追放しようとした幽霊であるが、マルクスはいったんはそれらの幽霊を呼びこみながら、ただちにその追放を試みているという。そうであれば、『マルクスの亡霊たち』の脱構築的な課題は、

「マルクスのテキストのこの両義性を浮かび上がらせること…（すなわちマルクスが）現実的なものと非現実的なもの、存在と無、生と死などの階層秩序的二項対立にもとづいて、幽霊を存在しないもの、端的な無へと還元しようとするかぎり、なおそのテキストは『形而上学的』だといわざるをえない」\* という判断を提示することになる。

・たとえば『宣言』の続きでは「 коммуニストがその考え方、その目的、その傾向を全世界のまえに公表し、コミニズムの幽霊物語に党自身の宣言を対立させるのに、いまがちょうどよい時期である」と書かれているが、デリダはここでは、「コミニズムの幽霊はいずれ幽霊として廃棄され、『生ける現実』になるはずだし、古いヨーロッパのイデオロギー的表象のなかでは幽霊でしかなかったものが、将来は『現前する現実』になるはずだと想定している」\* という。さらに「現前する現実」は「党」と呼ばれる組織の指導、支配によってもたらされるはずだとされており、そうであれば「普遍的な共産党、コミニスト・インターナショナルが幽霊の最終的受肉、現実的現前となり、したがって幽霊的なものの終焉＝目的となるだろう」と付け加える。そして「現前する現実」としての「党」が、すべての幽霊の絶滅をめざす目的とリンクされている限りにおいて、この「党」は「古いヨーロッパのすべての力」に似てくるとデリダはいう。つまり、「マルクスの思想の全体主義的遺産は、他の全体主義同様、幽霊一般の絶滅をめざそうとしようとした意志にかかっているのではないかと示唆する」\* のである。

・ちなみに、マルクスがその創設に関わった第一インターナショナルは、基本的にヨーロッパ各国の労働組合の相互支援のためのものであったが、組織あり方をめぐってマルクス派とバクーニンらのアナキズム派との激しい論争があったのはよく知られている。前者はインターナショナルの決定機関（総務委員会）による指導に重きをおき、中央集権制にこだわったのに対し、後者は、それぞれが活動する国家や社会に違いがある以上、中央集権制では対応できず、無理に対応しようとするれば総務委員会の独裁になる危険性があるとして、各支部のゆるやかな連合体を主張した。結果はマルクス派が多数を占め、アナキズム派は脱退していくことになる。このような歴史的経過を考えれば、デリダがインターナショナルを党とイコールで結び、そこに全体主義の芽を見るのは、第一インターナショナルについては無理がある。そのことが妥当するのは、ロシア革命後、スターリン支配下のロシア共産党がコントロールする第三インターナショナル（コミンテルン）においてであった。

確かに、マルクスがいうコミニズムは最終的に国家の廃絶をめざすものとされ、その過程で一時的にプロレタリア階級が独裁する国家が避けられないとしても（マルクスは1871年のパリコミュンをこの独裁形態だとした）、それはあくまで国家の廃絶にむかうための過渡的な形態に止まるとの理解がマルクス派内に存在していたし、この点でアナキズム派と共通の立場に立っていたが、ロシア革命以後の歴史は、この

ような了解が「絵に描いた餅」に終わり、実際に生み出されたのは、プロレタリア独裁＝党独裁であり、国内におけるテロリズム体制であったことを示したのであった。この「マルクス思想の全体主義的遺産」は冷戦終結まで続くことになったが（中国、北朝鮮では現在もなお継続している）、振り返れば、第一インターナショナルにおけるバクーニンやプルドンらのアナキズム派の予言が正しかったことになるだろう。

・デリダは『宣言』に続き、マルクスの『ドイツ・イデオロギー』、『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』、『経済学批判』、『資本論』などを幽霊的なものの扱い方をめぐって取り上げている。高橋は、それぞれについてのデリダのコメントを詳しく論じられないと断った上で、『ドイツ・イデオロギー』のマックス・シュテルナー批判と『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』においてマルクスが幽霊をどう扱ったかのデリダの読みだけに言及している。

・『ドイツ・イデオロギー』のマックス・シュテルナー批判を、デリダは「哲学史上最大の幽霊戦争」と呼ぶ。ヘーゲル左派と目されていたシュテルナーは主著『唯一者とその所有』で、「神、協会、国家、道徳、『人間』などすべてを实体なき幽霊とし、『唯一者』としての自己とその身体の絶対性を主張したが、マルクスはその『唯一者』としての自己を幽霊中の幽霊とし、物質的現実への回帰を説く。だがデリダによれば、両者はここで幽霊を『生ける現実』に対立させ、いっさいの幽霊を廃棄するという『共通の公理』に立っている」という。<sup>\*</sup>

\*ただしシュテルナーがヘーゲル哲学に対置した徹底した個人主義（あるいは個体主義）は、その後の歴史で現れた、ナチズムを典型とする国家にすべてを集約する全体主義に対する抵抗線として有効でありえたことは無視できないし、現在にいたるまで、アナキズム陣営内で生き残っただけでなく、多くの反全体主義の潮流に影響を与えてきたことも考慮すべきであろう。

・『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』については、デリダは幽霊問題を「メシア的なもの」と関連させて論じている。マルクスはこの著作で冒頭から、ルターとパウロ、フランス革命、ナポレオンと古代ローマ、クロムウエルの革命と旧約聖書の関係などをあげながら、革命と「死者の呼び出し」の密接な関連を指摘して、次のように述べる。「人間は、自分自身と事物を変革する仕事、かつてなかったものを作り出す仕事に携わっているように見えるちょうどその時、まさにそういう革命的危機の時期に、気ぜわしげに過去の幽霊を呼び出して、自分の用事をさせ、その名前や、戦いの合言葉や、衣装を借り受けて、そういう由緒ある衣装をつけ、借り物のせりふを使って、世界史のあたらしい場面を演じるのである」と。

つまり、革命と幽霊との関係に着目しているのであるが、「1848年のフランス二月革命から、51年のルイ・ボナパルトのクーデターにいたる過程については、『死者の呼び出し』は（取り組んでいる革命の栄光を際立たせるためではなく、たんに）過去

の革命の『もじり』でしかなく、『茶番』として反復されたにすぎなかった」\* という。この事情をマルクスは次のように説明している。少し長いので段落を分ける。

「これらの革命 [フランス革命やイギリス清教徒革命] で死者を甦らせたのは、新しい闘争に栄光を添えることに役立ったのであり、古い闘争をもじるためではなかった。与えられた課題を空想のなかで誇張するために役立ったのであり、その解決を現実において避けるためではなかった。革命の精神を再び見いだすことに役立ったのであり、革命の幽霊を再びうるつきまわらせるためではなかった。… 19世紀の社会革命は、その詩を過去から汲みとることはできず、未来から汲みとるほかはない。それは、過去へのあらゆる迷信を捨て去らないうちは、自分の仕事をはじめることができない。これまでの革命は、自分自身の内容について自分をあざむくために、世界史を回想する必要があった。19世紀の革命は、自分自身の内容をはっきり理解するために、死者に死者を葬らせなければならない」（『ルイ・ボナパルトのブリュメール十八日』）

・この説明についてデリダは、マルクスは幽霊を呼び出しながら、同時に追放してしまおうとしているととらえる。デリダにすれば、「革命の精神と革命の幽霊との区別は決定不可能であり、両者は、より一般的で共通の幽霊性（原一幽霊性）のなかでの差異にすぎない。革命の精神は幽霊なしにすまずことはできないのであって、それはつねにすでに革命の幽霊＝精神なのである」\*。

マルクスも、革命精神と幽霊の「本質的混交=汚染」（デリダ）に、つまり、「out of joint」の革命的時間の特異性に敏感なはずなのに、結局は、幽霊との関係を清算しようと欲しているのだ、ということになる。

#### ■ 絶対悪—死者に死者を葬らせること

・上記の引用フレーズでマルクスは最後に、過去の幽霊と手を切るために「死者に死者を葬らせなければならない」と書いているのだが、デリダはこれに噛み付く。なぜならデリダにとって「死者が死者を葬ることはありえない」ことだからである。死者を葬るとは、喪の作業をすることだが、デリダによれば、もともと喪の作業はダブルバインドであり、正義や贈与と同じくアポリアの経験だという。これを高橋は『記憶=回想—ポール・ド・マンのために』（1984）でのデリダの発言を引きながら、次のようにとらえる。「死者を完全に内面化し、私のうちに体内化することに成功したら、死者の他者性は無化され、他者としての死者は忘却される。（すなわち）私は内面化や体内化に失敗するかぎりでは、死者の他者性を尊重することができない。死者を死者に葬らせる、つまりいかなる内面化もないなら、死者は完全に忘却されるし、完全な内面化しかないなら、死者は他者としてはやはり忘却される。喪の作業は、

完全な外部化も完全な内部化もないまま回帰する死者—亡霊—との終わりなき対話なのである」\* と。

・したがって、「死者に死者を葬らせなければならない」と書くマルクスは、幽霊（亡霊）との対話を拒否したことになる。この拒否は、過去の幽霊に対してだけでなく、「19世紀の革命」である Kommunismus が、「すべての階級の廃止をめざす」ためのジグザグの道の途上で避けられない失敗や敗北で生まれる（敵として倒れた者を含む）犠牲者の幽霊、そして未来に起こる失敗で犠牲となる者の幽霊にも及ぶのかが問題になるだろう。

もしこれらの幽霊との対話も拒否するなら（言い換えればアポリアに直面することが回避されるなら）、はたして彼/彼女らの犠牲が真にやむを得ないものであったのか、それとも避けられるものであったのかの検証も不可能になってしまうだろう。さらに、もしそうだとすれば、革命運動による犠牲が、なんらの留保もなく、時の指導部の判断だけで「革命の大義」のためだったとして合理化されてしまう可能性も生まれる。この可能性には、指導部内の権力闘争で、主流派によって反対派が「反革命分子」として抹殺されることも含まれる。1930年代以降、スターリン独裁下のロシア共産党で起こり、第二次世界大戦のさなかで猖獗を極めた「粛清」はまさにその端的な出来事であった。この粛清は、ロシア共産党指導下の第三インターナショナル（コミンテルン）でも、各国の各支部におよび多くの犠牲者が出た。したがって、これは重大な問題を含んでいることになる。

・死者との対話を拒否し、喪の作業をしないことは、死者を完全に忘却しようとすることであるが、デリダによれば、この「ありえない」ことが「起こりうる」のであり、もしそうなれば、そのことによって「絶対悪」（デリダ）が生み出される可能性があるという。デリダの言葉では次のように語られる。

「ありえないこと[死者に死者を葬らせること]が、残念ながらつねにありうるということ、絶えず想起しなければならない。こうした**絶対悪**（絶対的生、充実した現前の生、死を知らず、死について語られるのを聞こうと欲しない生）が起こりうるということ、絶えず想起しなければならない。正義が望ましいものとなる（法を通じて、しかしまた法を超えて）のは、このありえないことの恐るべき可能性からでさえあるのだということを絶えず想起しなければならない」（『マルクスと亡霊たち』）

高橋によれば、幽霊との関係は、「まったく他者」からの呼びかけに応じる責任という共通項で「生きた他者との関係」と重なっている。だから、「死者に死者を葬らせるとは、『われわれの生』の『生ける現在』に自閉し、いっさいの死者の記憶をあらかじめ排除することを意味するばかりではない。それは究極的には、いっさいの他者との関係の拒絶、いっさいの言語の拒絶、呼びかけに答えて『ウィ』を発することも

なければ、そもそも呼びかけを聞くこともない、そうした他者との関係の全面的拒絶につながっていかざるをえない」\*。

・デリダによれば「絶対悪」とは、絶対的に充実した<自己への現前>の生だということになるが、高橋は、この観点に立てば、「現前の形而上学の脱構築」というデリダの実践から提起されてきた「エクリチュール、痕跡、差延、反復可能性、代補、散種といったモチーフも、すべて..「絶対悪」への抵抗線として理解できる（遺坑＝抵抗）」\*という。そして「エクリチュール、痕跡…といったものがあるやいなや、純粹なく自己への現前>の生はなくなり、到来する他者のための空間が開かれる。エクリチュールや痕跡は、幽霊と同じく、すでにそれ自身が他者の痕跡であり、他者そのものが現前することはけっしてない（神そのものの現前がないように）。『絶対悪』とはしたがって、痕跡一般の絶滅による他者一般の絶滅の企てだということができる」と続ける。

\* なお、ここで詳しく論じることはできないが、デリダのいう「絶対悪」は「絶対的生、充実した現前の生、死を知らず、死について語られるのを聞こうと欲しない生」だとされているが、この定義は「現前の形而上学」の影響下にあった西欧世界ではおおむね妥当するとしても、もともと生と死の境界があいまいであり、絶対神が不在で、多様な自然神と祖霊が霊として偏在するアニミズムに色濃く覆われた死生観を持ち、また正義よりも共同体の生活倫理に拘束されるここ日本にもそのまま妥当するか疑問が残る。たとえば第二次大戦における日本軍の特攻戦術は、表面上（あるいは形式上）は、死を美化し、死と日常的に対話し、死者を英霊（幽霊と呼ぶしかないであろう）として国営の靖国神社に祀るというかたち（所作）で兵士に死を強いるものであったが、これはデリダが拒否する「絶対悪」の逆をいくものであったと言えるだろう。しかしそれが、たとえ幽霊と対話する可能性を持つ生として了解されていたとしても、およそ「生そのもの」を倒錯した理念（プラトンのイデアの形式をとらない天皇制形而上学）によって、また国家の力によって死の奴隷とすることもまた「絶対悪」のかたちであるというべきである。

・ところで、デリダは「絶対悪」を「絶対的な灰」とも呼んでいる。灰という言葉は、すでに『プラトンのパルマケイアー』（1972）で使われていたが、1987年の『亡き灰/火灰』で本格的に考察されている。高橋によれば、それは「現前でも不在でもなく」、「残ることなく残るあるもの」を名指す言葉である。デリダの言葉では「灰は、痕跡一般において、エクリチュール一般において、それが書きこむものを消去するところのものを明言する（したも）のです」。「灰はこういってよければ、証人の消失を証言するものです。それは記憶の消失を証言しているのです」（いずれも、インタビュー『ナルシズムそのものはない』1987）。

そうすると、「絶対的な灰」とは、その灰そのものの消失を区別できないだろうと高橋はいう。デリダは灰とは**絶対的不幸**のことだと語っている。

「絶対的不幸（そしてそれは灰の不幸なのです）とは、証人が消失することです。灰とは記憶の破壊、破壊のしるしそのものが運び去られてしまうような記憶の破壊なのです。（つまり）犠牲者の名前が消去されます。ここで問題になっているのは名のパ

ラドクスと同じものです。名は一個の特異性の呼称なのですが、同時にまた、この呼称の反復可能性において、その特異性の消去でもあります。名ざすことと名を消失させることは、必ずしも矛盾することではないのです。… 忘却そのものが忘却されず。灰においてはすべてが無化されるのです。灰とは、ある意味で灰さえもが残らないものの形象です。そうしたものは何も残っていないのです」

(インタビュー『パサージュ外傷から約束へ』1990)

・ここでは、灰は名のパラドクスと同じ事態をさすと言われているが、ではそれはどういうことか。

高橋は、別のインタビューでデリダがエクリチュールについて「私にとってエクリチュールの起源にある苦痛とは、忘却や健忘症の苦痛であるだけでなく、諸痕跡が抹消されることの苦痛なのです」（『ディアラング』）と語っているが、彼にとって「慰めようのない」「喪失」がただ一つだけあり、それは「記憶の喪失」だという。したがってデリダの最も深い欲望とは「記憶を保持すること」にある。だが、**エクリチュールは、痕跡が抹消される経験から欲望されるものでありながら、またそれ自身が純粋な固有性、唯一性、特異性を抹消する働き**でもある。つまり、名のパラドクスと同様に、記憶は忘却の犠牲のうえにしか生き延びることはできないということになる。これを高橋は次のように読み解く。

「記憶の約束は、エクリチュールの書きこみによる特異性の焼却の灰の上のみ、残ることなくして残る。（これは）アポリアとしての記憶、エクリチュールのダブル・バインド、あるいは『名のパラドクス』（といえる）。こうしたアポリア、ダブル・バインド、パラドクスこそ、記憶、伝承、約束、反復、歴史といったものの可能性の条件である。（したがって）『絶対悪』とは、この可能性の条件そのものの抹消を意味するだろう」\*。

そして「絶対悪」を歴史および忘却とリンクするこの文脈で、1990年のインタビューにおけるデリダの以下の発言を高橋は引用している。

「絶対的な犠牲者、それは抗議することさえできない犠牲者です。人はそれを犠牲者として同定することすらできません。それは、自己をそれとして呈示＝現前化することさえできないのです。それは言語活動によって全面的に排除され、覆い尽くされ、歴史によって全面的に無化されている。… エクリチュールについて考察すること、つまりそれは消去について省察することでもあるのですが… それは読み取れなくするもの、あるいは読み取れなくされたものについて不断に省察し続けることです… **全歴史が諸力の抗争の場であり、そこで問題なのは、読み取れなくすること、排除すること、排除しつつ措定すること、排除しつつ支配的な力を押しつけること、つまり、ただ単に犠牲者たちを周縁に追いやり、のけ者にするだけでなく、犠牲者たちのいかなる痕跡も残らないようにし、彼（女）らが犠牲者であるという事実を人が証言することさえできなくし、あるいは犠牲者たちがそのことをみずから証言することさえできなく**

することなのです。エクリチュールについての省察は、このような絶対的な弱さ、あなたが犠牲者と呼ぶものの絶対的弱さについての省察なのです」（『パサージュ』）

この発言を読む者は、誰しもただちにナチスドイツによるユダヤ人ホロコーストを想起する。に違いない。だが、同時に2024年現在、私たちが目撃しているイスラエルによるパレスチナ人に対するジェノサイド攻撃をも思わざるをえない。まさしく犠牲者たちが対峙する国家とは、リヴァイアサン（怪物）なのである。

・デリダはすでにエクリチュールを論じたところで、「名づけること」を例にしながら、暴力としての原エクリチュールが存在し、それは共同体の力としてすべての構成員に登録を通して刻印されるが、同時に、それが隠蔽されてしまう機制に言及していたが、そのことがここで歴史における「絶対的な犠牲者」の隠蔽という形で再論されていることになる。同じ事態は、正義と法をめぐる「合衆国独立宣言」を取り上げたところでも、「力の一撃」（原暴力）とその隠蔽というかたちで論じられていた。そして脱構築の課題は、これら歴史における「絶対的犠牲者」（他者）が隠蔽された痕跡をエクリチュールのなかに見つけ出し、それを手がかりに他者との出会いを探索すること（つまりはエクリチュールを宙吊りにすること）にあると再確認されている。この点でデリダの問題意識は終始一貫しているといえるだろう。

#### ■ メシア的なものは他者の到来の経験の構造である

・デリダは、マルクスから継承すべき遺産として「**メシア的なもの**」をあげていた。高橋によれば、それは「『他者の到来』の経験であり、『到来するものの絶対的で予見不可能な特異性』の経験であり、『**砂漠のメシアニズム**』とも呼ばれ」\*る。ただしこのメシアニズムは、メシアおよび同定可能な内容を欠いたものであり、「メシアニズムなきメシア的なもの」と言っていいたいだろう。

つまり、デリダの「メシア的なもの」は、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの特定の教義をもつ宗教的メシアニズムとはもちろん、ヘーゲル主義やマルクス主義的な、特定のテロス（目的・終末）をもつ近代的メシアニズムとも、「カントの『統制的理念』や、現象学、解釈学的『地平』のような、具体的内容は未規定でも進行の規則が定められてしまうような目的論的形式とも一致しない」\*ものである。

したがって、「メシア的なもの」は、他者の到来の経験であるとしても、その他者は現前する存在者となることは決してなく、つねに「来たるべきもの」にとどまり、その到来は「希望の約束」であり続けることになる。

・すでに読者も推察されているように、ここでデリダが「メシア的なもの」と名付けているものは、実は歴史における「正義」とほぼ同義である。正義は、アポリアの経

験であり、灰であること（そして時に絶対的な灰になること）、それゆえつねに形而上学的存在から過剰に溢れていくものである。この理解にたてば、以下の引用に正義という言葉が登場することも了解可能だろう。

「メシア的希望がこうして一糸まとわぬものとなるのは、絶対的歓待が、到来するものへの『ウィ』が、予見不可能な未来＝来たるべきものへの『来なさい』が、そうであるべきものと応えるためにそうなるのである。…開かれたこの歓待、正義としての出来事を待つこの歓待が絶対的であるのは、それがそれ自身の普遍性をつねに気遣っているかぎりにおいてである。…ほとんど超越論的であるが、しかしまた実体なき唯物論、つまり絶望の[メシアニズム]のためのコーラの唯物論に、どこまでも結びついたメシアニズム…」(『マルクスの亡霊たち』)

・高橋はここで、デリダがいう「コーラの唯物論」を受けて、「メシア的なもの」、「メシア的希望」は、プラトンの「コーラ」の特徴をもっているという。コーラは、第二章「形而上学とは何か」で取り上げられていた論点であるが、形而上学の二項対立がうごく「場」、「すべてのものの刻印が刻まれる地の台」であるとされ、デリダにとっては「世界の起源を痕跡として、すなわち、母胎、受容者のなかへの形の書きこみ、図式の書きこみとして定義すること」に導くものであり、ドゥルーズ＝ガタリの「器官なき身体」とも共振する概念でもあった。

このような理解にもとづいて高橋は、「(メシアなき)メシア的なもの」は、すべての未来の可能性に開かれているが、どんな特定の未来とも一致することはなく、したがって望ましい未来だけでなく、悪しき未来にも開かれているという。「危険なしの未来はない。悪しきものの到来がありうるからといって未来を閉じることはできず、未来を閉じることこそ最悪である」\*と。

#### ■ 「来なさい」と呼びかける黙示録的な他者の経験

・上の引用でデリダは、「予見不可能な未来＝来たるべきものへの『来なさい』」と書いているが、高橋はこの「来なさい」が、新訳『ヨハネ黙示録』を引用して歓待について論じたモーリス・ブランショから受け継いだものであり、デリダはそれが「到来するものへのウィ」と同じ構造を持っていることを引き出し、来たるべきもの＝到来するものである「メシア的なもの」が、人間のすべての経験が可能となる条件（その意味ではコーラと重なっている）ではないかと問いかけたものだという。1980年の講演『哲学における最近の黙示録的語調について』でデリダは「来なさい」をめぐって次のように述べていた。

「『来なさい』は、あらかじめ規定可能な同一性に差し向けられるのではありません。…ここに約束または脅威として告知されているのは、**黙示録なき黙示録**、見神なき、真理なき、啓示なき黙示録であり、もろもろの送る言葉＝手紙であり、（というのも「来なさい」はそれ自身複数だからです）、メッセージもなく、宛先＝目的地もなく、発信者や決定可能な受信者もなく、最後の審判もなく、『来なさい』の語調それ自身、その差異そのもの以外のどんな終末論もないもろもろの差し向けであり、善悪の彼岸の黙示録です。『来なさい』は、しかじかの黙示録を告知するのではありません。すでにそれは、ある調子をもって鳴り響いており、それ自身において、黙示録の黙示録です。『来なさい』は黙示録的なのです」

・つまりデリダはここで、「（善悪の彼岸にある）黙示録的なもの」が、「あらゆる言説の、あらゆる経験そのものの、あらゆるマークの、あらゆる痕跡の超越的条件」ではないか、さらにはまた「テキスト」の、「あらゆるエクリチュールの光景一般の構造」ではないかと問いかけ、それが人間の経験そのもののあり方、条件だと示唆しているのである。高橋は、この経験は、「現前の形而上学でいう経験から区別された、脱構築的な経験の図式そのもの」\* だという。

デリダがただ黙示録的とだけ呼ぶ「現前の形而上学の経験」とは、「存在一神一目的論」の図式にもとづくものであり、「現前した、または現前する存在者（起源）から、現前する予定の存在者（目的＝終末）に向かって伸びた軌道上を、多かれ少なかれ、規定可能な規則にしたがって進行する目的論的＝終末論的歴史」\* である。この過程（経験）において、他者（予見不可能な特異性、回帰する幽霊、『まったき他者』）はあらかじめ排除されてしまうのである。

#### ■ 範例主義的普遍主義の批判

・「メシアニズムなきメシア的なもの」、「黙示録なき黙示録」の提起は、デリダにとって大きな政治的賭けであると高橋は指摘する。ここで批判されているのは、「メシアニズム」であり、「黙示録」であるが、それはただ特定のメシアを待望する宗派に限定されない。高橋はデリダを受けて、メシアにあたるものは、「なんらかの集団や制度、つまり『党』や『国家』、『民族』、『階級』、『国家連合』、『共栄圏』、『文明』、『市場経済システム』（フランシス・フクヤマ）や、さらには『人類』（!）そのものでさえありうる」\* として拡張し、「そうした特定のメシアの現前こそが『約束』の成就、目的の実現だと信じられるのである。いいかえれば、同定されたそうした特定の集団や制度が、約束の内容を特定の現在（現前）において成就すべき責任を引き受け、使命を担い、『選ばれた』普遍的な存在と化すことになる」\* という。そして、デリダはこれらのケースを「範例主義的普遍主義」と呼び、その典型

例として、哲学的普遍性の主張とナショナリズムが結びつく範例主義的ナショナリズムをあげて批判していると主張する。

\* ここでは、宗派以外メシアに当たるものとして「党」から「人類」まで一括りにされ、並列で列挙されているが、便宜上であるとしても、「国家」とそれ以外のものを同列に論じることはできず、区別すべきだろう。たとえば党、民族、階級は（市場経済システムも部分的には）国家に組み込まれているし、（ここでは挙げられていないが、国連はいうまでもなく）国家連合、共栄圏、文明もすべて国家が単位になっている。いずれはいま存在する国民国家は消滅すべきものであったとしても、現段階で国家の持つポジションを無視できないし、すべきでもないであろう。本書でも、「形而上学とは何か」の章では、ソクラテスの自死をめぐる最終審級としての国家が取り上げられていたし、「言語・暴力・反復」の章では原暴力が国家の起源として問題にされていたし、「法・暴力・正義」の章ではすべての論点は国家を中心にまわっていたのである。もう一つの問題は、メシアの例としてあげられているものは、すべて「集合名詞」のカテゴリーに属する以上、デリダの標的はすべての集合名詞の対象（たとえば家族や法人なども集合名詞である）に向けられることになるのではないかということである。

・高橋は、「範例的ナショナリズム」を次のように読み解いている。

「たとえばヘーゲルはフランス国民やドイツ国民が近代の『世界史的民族』であるゆえんを説いたが、二十世紀においてもこの論理はいたるところに見られる。ハイデガーは、ドイツ民族の本質への『結集』によって古代ギリシャの『存在』への問いを反復し、ヨーロッパの再生を成就することになるとしてナチズムに加担した。そのことを批判するユダヤ人哲学者レヴィナスは、『他者』の倫理を担うべく選ばれた民『イスラエル』への同一化から、今度はシオニズムの普遍的使命を説き、現前するイスラエル国家の暴力をなかなか批判しきれない（けっして簡単な問題ではないとしても）。日本でも、皇国史観は範例的ナショナリズム（天皇の世界統治による『八紘一宇』の実現）を含んでいたし、京都学派の哲学者たちは、日本が欧米の世界支配を覆して新たな『日本の世界』を創造する『世界史的使命』をもつとして戦争を弁証した。最近では、湾岸戦争後、アメリカは現代世界で唯一、『倫理的責任』を果たせる国家として『世界新秩序』建設をリードする、と主張したブッシュ大統領演説などが典型的である」\*。

\* すでに何度か指摘してきたが、2024年現在、私たちはこの範例的ナショナリズムのリストに、かつてのロシア帝国の再興と西欧的価値への対抗を掲げながらウクライナに侵攻したプーチン独裁下のロシアと、狂信的なシオニズムをモチーフにパレスチナ人の追放に狂奔している、ネタニヤフ指揮下のイスラエルを追加できるだろう。どちらも、国連と、第二次大戦後、まがりなりにも尊重されてきた国際法や戦争法規を完全に無視し、最悪の戦争形態であるジェノサイドを実行している点で、またここでは詳しくは論じられないが、そのナショナリズムやイデオロギーの衣装の下に、植民地主義的野心を隠蔽している点で共通している。

・またデリダは、1980年代の諸テクストをまとめた『プシケー 他なるものの発明』（邦訳2019）に収められている『戦争状態にある諸解釈—カント、ユダヤ人、ドイ

ツ人』で、ヘルマン・コーヘンという人物をめぐるナショナリズムを取り上げているのだが、高橋はそこでの論点にも言及している。

デリダが特徴づけるヘルマン・コーヘンは「ユダヤ人の、社会主義者の、ドイツ人の、平和主義者の、ナショナリストの、インターナショナリストの、新カント派哲学者」であるが、高橋の要約によれば「第一次世界大戦時に『ドイツ性とユダヤ性』という本を出し、ドイツ精神の頂点としてのカント哲学とユダヤ教の精神との本質的類縁性の確信から、またドイツとアメリカが担うというユダヤ・プロテスタント主義こそ『世界の中心』であり、人類の普遍的可能性であるという論理から、イギリス、フランス、ロシアに対するドイツの勝利を確保するため、アメリカのユダヤ人にアメリカの参戦を阻止すべく活動するよう呼びかけた」\*。

デリダは、コーヘンに見られるような「ユダヤ・ドイツ・プシケー（魂、鏡）」とも呼びうるものは、コーヘンに限ったものではなく、ブーバー、ローゼンツヴァイク、ショーレム、ベンヤミン、アドルノ、アーレントなどにも認められると指摘し、ナチズムやショーア（ホロコーストの代替語として使われ、大災害の意味を持つ）について考える場合でも、この「プシケー」の構造についての分析を避けてはならないという。

・つづいて高橋は、デリダがドイツ・ナショナリズムとユダヤ・ナショナリズムの本質的類縁性という炎上避けられない議論を1988年、エルサレム・ヘブライ大学の講演で展開したことを取り上げている。

高橋は講演内容の紹介にあたって、デリダが使った言葉と自身の言葉を混在させながら、全体をデリダの発言して要約する形をとっているのだから、読みやすいように段落を分けて引用する。なお、要約ではデリダの実際の言葉をカッコにいれているが、一貫性を持たせるためにカッコははずしている。

「私はこのテーマを『いま、ここ』のコンテクストに必然的関係があるものとして選んだ。『ここ』とはエルサレムのイスラエルの制度である大学であり、『いま』とは、この土地の歴史をまたもやマークしている恐るべき暴力である。私の言説といま、ここで進行中の暴力とのあいだには多くの媒介が必要だけれども、だからといって私はそれを口実にして、即座の＝直接的な応答と責任を要請するもの前で待機したり、沈黙したりはしないだろう。私が連帯していたのはつぎのような人びとである。すなわち、テロリズムの犯罪と軍事的ないし警察的抑圧を弾劾する人びと、占領地からのイスラエル軍の撤退と、交渉においてみずから自分たちの代表を選ぶというパレスチナ人たちの権利の承認を望む人びとである。私はまた、イスラエル国家の存在は当然、今後は万人によって承認され、決定的に保証されるべきだと考えるが、同時にイスラエル国家の前史、最近の建国の諸条件とその機能の憲法上、法律上、政治上の基礎、その自己解釈の諸形式と諸限界についての十分な省察が必要だと主張する」

・この講演の一年前、1987年のインタビューでも、デリダが同様の立場をより直接的な言葉で表明していたことを高橋は紹介している。（カッコ内はデリダの言葉）。このインタビューでデリダは、「イスラエル国家の創設が極端に暴力的」で、パレスチナ人たちに加えられた暴力が「消し去ることのできない暴力」であったこと、また現在も「パレスチナ人は異論の余地なくイスラエルの犠牲者」であることを認める。したがって「パレスチナ人が国家に対する正当な権利に現実性を与えることを願う」という。（『自伝的な"言葉"』）

しかし他方では、ショアーとユダヤ人迫害なしにはイスラエル建国もなかったことを認めるので、イスラエル国家の存続を支持し、その保証を求める。

高橋はこの一見両立不可能な二つの要求に直面し、その両立をはかろうとするデリダにとって、「アポリア、ダブル・バインド、不可能なものの経験なしには正義も責任もないという脱構築の思想が賭けられている」とコメントしている。

#### ■ 脱構築はユダヤ思想か？

・上に概括したように、デリダにとってイスラエル問題は重大な関心事だったが、それは三つの「メシアニズム」、キリスト教、イスラム教、ユダヤ教がエルサレムで交錯し、世界を揺り動かす戦争を誘発してきたからである。デリダによれば「三つのメシアニズムがエルサレムの領有＝自己固有化をざして争い」、近くでは湾岸戦争が「この三つのメシア的終末論の爆発と、三つの聖なる契約＝同盟の無限の組み合わせとしての中東的暴力」の発現だったという。それゆえ、「メシアニズム」が孕む危険性に警鐘を鳴らし、その克服を呼びかけることがデリダにとって優先課題となっていたと思われる。

そのなかでデリダは、建国から続くイスラエルの植民地主義とその暴力を厳しく弾劾してきたが、では「その立場である脱構築はユダヤ思想と無関係なのか？」という問いがしばしば彼に投げられてきた。

・高橋は、脱構築がユダヤ思想と密接に関連しているとする研究者たちの主張を紹介している。たとえば、脱構築はユダヤ教タルムード（モーゼが伝えたと言われる『口伝立法』を収めた文書群）の異端的解釈学の極端な例であるとか、デリダの中にはトーラー（律法）のカバラ（創造論、終末論、メシア論などを含むユダヤ教神秘主義）的解釈者たちの精神、あるいは旧約聖書の予言者のユダヤ教の精神が働いている、などが主張されてきた。しかし、当然のことであるが、デリダの脱構築思想を「ユダヤ思想」の枠内に閉じ込めたり、ユダヤ人としての伝記的事実に還元したりすることは、デリダの思想の射程範囲を見誤るものであり、妥当だとは言えない。

高橋は、デリダにユダヤ的モチーフがあることは事実だが、エクリチュール、割礼、メシア的なものなど俗に「ユダヤ的」と言われているテーマについて語る場合でも、

デリダがかならずユダヤの固有名から離脱する方向に議論を持っていくことを見失うべきではないという。

・ついで高橋は、デリダが、脱構築とユダヤの固有名、ユダヤ性なるものとの関係について、『マル・ダルシーブ』（1995）で、アメリカのユダヤ史学で著名なジョセフ・ハイム・イェルシャルミを取り上げて論じていることを紹介している。

イェルシャルミは、著書『フロイトのモーゼ』で、**ユダヤ教**と**ユダヤ性**を区別し、ユダヤ教には終わりがあるが、ユダヤ性には終わりがなく、ユダヤ性とは、ユダヤ人がもつ「未来への特殊な希望の予期」（The anticipation of a specific hope for the future）であり、これはユダヤ教の終焉後にも生き残り、宗教とも一致しないユダヤ的なものの本質として継承されるという。

#### ■ ユダヤ教以後のユダヤ性も解体される

・デリダは、イェルシャルミのいう「未来への希望」が、来たるべきものの肯定、あらゆる約束と希望の条件としての「ウィ」であり、「ウィ」への「ウィ」であり、彼のいう「メシア的なもの」に極めて近いことを認めるが、それが「ユダヤ性」という唯一の名を付与されていることを問題にする（以下カッコ内はデリダの言葉）。

デリダはイェルシャルミがその著書『ザホール（記憶しなさい）—ユダヤ史とユダヤの記憶』（1982）で「他のどこでもなくただイスラエルにおいてだけ、記憶することの命令が一民族全体（an entire people）に対する宗教的命法として響きわたった」と述べていることをひき、イェルシャルミにおいては、ユダヤ人の「約束（未来）の経験と、記憶（過去）の命令における絶対的特権、絶対的唯一性」が「選びの絶対的特権」として規定されているが、はたしてそのような規定は「正義」にふさわしいのかと問う。

なぜなら、イェルシャルミは正義とは忘却の反対を意味すると発言しているが、もしそうなら忘却への抵抗としての「未来への希望」や「記憶の命令」は、たとえそれが「ユダヤ的起源」であるとしても、デリダからすれば、ただちに「ユダヤ」という固有名から離脱し、普遍的なものにならなければならないはずだからである。

高橋はこのことを次のように解釈する。「デリダのメシア的なものが、かりにユダヤ起源だったとしても、それは他者としての他者の到来の『経験一般の構造』として、ただちに反復され、引用され、連署され、散種されて、その『根こぎ』と『脱固有化』の過程で、固有名の固有性は他者たちのうちに自己を失っていくだろう。『すべての他者はまったき他者だ』は、ここでも非範例主義的な普遍化の論理である」と。

## ■ 「信」の再考—単独者たちの普遍化可能な文化に向けて

・高橋は、デリダが、上に述べたようなプロセスを経ながら、近年では根源的な約束、来たるべきもの=未来の肯定としての「メシア的なもの」を、宗教以前にある普遍的な「信」の経験に結びつけているという（『信と知—単なる理性のの限界における宗教の二源泉』1996）。デリダによれば、「信」とは、実定宗教以前にあり、またあらゆる社会的・政治的規定、あらゆる特定の共同体、聖俗の対立以前にさえあって「複数の純粋な特異性同士を結びつける」ものだという。『信と知』からデリダの言葉を聞いてみよう。

「打ち消しがたい正義の欲望が、この（メシア的なものの到来への）期待に結びつく。定義上、この期待はなにものによっても、どんな知、どんな意識、どんな予見可能性、どんなプログラム自体によっても保証されないし、保証されてはならない。この抽象的メシア性は、そもそものはじめから、知に還元不可能な信の、信じることの、信頼の経験、証言=証しにおける他者との全関係を『基礎づける』信頼可能性の経験に属している。私が法と区別するこの正義は、ただそれだけが、もろもろの『メシアニズム』を超えて、複数の特異性のあいだの普遍化可能な文化を希望すること、つまり、そこでは不可能な翻訳の抽象的可能性がそれにもかかわらず告知されうのような、そうした文化を希望することを可能にするものである。正義は、あらゆる言語行為、あらゆる他者への差し向けに宿る約束、信の行為=信仰告白、信への訴えのなかにあらかじめ書きこまれているのだ」

・高橋はこの「信」と正義についてのデリダの思いを次のように説明する。

デリダによれば、この「信」の経験は、「ギリシャ-ユダヤ-キリスト教的伝統」がたどった「否定の道」（否定神学\*）に「見紛うほど似ているが、それには還元できない」ものであり、「この（否定神学的）道を担っている伝統を根こぎにし、それを**無神学化**することで、この抽象が信を否認することなく、**普遍的合理性とそれと不可分の政治的民主主義**を解放すること」をめざすものだという。

\* 否定神学とは、Wikipediaによれば、神の本質は人間が思惟しうるいかなる概念にも当てはまらない、すなわち一切の述語を超えたものであり、「神は〜でない」と否定表現でのみ語りうるとする立場であり、神秘主義との関連が深い。

\*ここで言及されている「普遍的合理性と不可分の政治的民主主義」（あるいはこの下に出てくる『来たるべき民主主義』）については、デリダが、現存する代議制民主主義のどこを問題にし、何をどう改革すべきだと考えているかはここでは説明されていないので、他の文献にあたらなければならないだろう。

そしてデリダは「信」を「無神学化」するために、「顔のないまったき他者」である「コーラ」を呼び込んでいる。なぜならデリダにとって「コーラ」とは、「存在」で

も「善」でも「神」でも「人間」でも「歴史」でもなく、それらの現前に抵抗する、決して現前することのない「無限の抵抗の場所」だからである。

そして高橋は、もしコーラがそういうものであるなら、脱構築の課題は、無数の「単独者」たちの「普遍化可能な文化」としての「来たるべき民主主義」の実現に向けて闘い続けることにある（脱構築は終わらない）と、締めくくっている。

[完]