

人間の倫理は供犠的か

倫理の脱構築をめぐるデリダとレヴィナスの論争

パトリック・ロレット

(フランス・リヨン第三大学)

(訳=横田祐美子)

脱構築の根本的な反ヒューマニズム

「異邦人は苦痛について上手く話せず、良い主権者であれ悪しき主権者であれ、もはや主権者というものを信頼してはいない。彼はただ主権者によって苦しめられているが、お分かりいただきたいのは、彼がつねにこの苦しみを知らせたいと願っているということである。」

——ジャック・デリダ

人間であるにもかかわらず、もはや主権者を信頼できないのはいかにしてか。主権者を信頼しないことは、まさに獣たちに固有のことではないだろうか。人間は、彼らが良い主権者も悪しき主権者も知らないと古くから考えてきた。それゆえ、優占種の一員にとって、つまりは人類にとって、もはや主権者を信頼しないことは何を意味しうるのか。権力や現実の支配といった考えを指し示す概念としての主権者を信じていないばかりか、人間はもはや主権者がそのようなものであることすら信じてはいない。それは、主権者が人間の倫理と政治の領域に属する語家族や諸概念を生じさせたかぎり、たえず生じさせているかぎり、そうなのである。力、支配、自律、権力は主権概念に完全に属している。実際、この語の暴力性を斥けるためにデリダがここで用いる「主権者」という語には、西洋のあらゆる歴史が凝縮さ

れている。それは、この語が力としての人間の卓越性という理念をつねに内包しているというかぎりにおいてである。そのような力とは、いっさいの他者の上にある力であり、倫理の領域においては最高善、宗教の領域においては最高権威の保持者としての主権者、すなわち神である。こうしたことは、この語の民主主義的な究極の意味で、政治の領域においても、つまりは国民主権という近代的な形態においても同様である。そのため、主権者という語や主権概念は、西洋文化において最も積極的な価値のひとつを有している。それが書き込まれている領域がいかなるものであれ、主権者や主権はそのような権力行為の表現であるばかりか、とりわけおそらく、この名にふさわしいあらゆる権力の原理、起源としての原理でもある。したがってそれは、今日において倫理、政治、法＝権利、主体や哲学となったものに対してなされるあらゆる説明の鍵概念なのだ。それでは、われわれの人間学的素養をごく細部にわたるまで基礎づけている主権者や主権といった原理が、もはや信頼されなくなったのはいかにしてか。

それゆえ、デリダのような現代哲学者が、われわれの世界の根底にある同一性をなすものをもはや信頼しえないのはなぜか。そのような固定観念、われわれがそうなったところのもの、すなわち主権的な主体から、哲学が距離を置くことができるのはなぜか。この意味でデリダの哲学は、われわれの世界を近代性とされるものにするいっさいを断固として拒絶することにその基礎を置くかぎり、徹底的に反近代的で、さらには反動的なものではないだろうか。そうだとすれば、次のような厄介な逆説をどのように説明すべきだろうか。つまり、彼の哲学が徹底したナルシズムに転じるような個人主義や全面的な自由の激化であるという口実のもと、多くの思想家のなかで最もポストモダン的だと思われるひとが、それと同時に個人も主体性も自律もけっして信じず、それゆえ主権——それが体現されるのは人間の主権、そして人間たちの架空の共同体としての人民の政治的主権においてである——をも信じないひとだということになる、この逆説を。

したがって、デリダの哲学は、これを根本から構成しているひとつの逆説によって育まれている。それは、主権のこうしたイデオロギーの拒絶であるのとまさに同時に、依然として発明すべき別の主体性、別の主権、それゆえ別の自由の徹底した

擁護でもある、という逆説である。またそれは、そのためにこのデリダの哲学がつねに主権概念と闘わねばならないことになるだろう根拠でもある。したがって、主権概念は、他のいかなる概念とも違って、主権を構築してきた数世紀によって発明されたようなわれわれの世界を端的に表す概念である。世界に次のような二重の意味が与えられているのならば、主権概念とはわれわれの世界の別名なのだ。すなわち、世界が生きられる現実であるのと同時に、主権が存在するこの現実を生み出したものの根底にある歴史、存在の諸条件、それを発明するための超越論的な諸条件でもあるのならば、われわれが主権的な主体として表現されるからというだけではなく、その現実がそれに由来するような主権的な主体性のために生き、それとともに生きるのを、この同じ現実がわれわれに対してつねに命じることにあるという理由からしても、主権はわれわれにとって唯一の現実である。この主権概念において、かつこれによって一体となるわれわれの現実の、おそらく唯一の別名であるような主権的な主体性によって生き、そのために生きるのだとすれば。ところで、人間に固有なものと考えられたこの主権は、われわれが動物や動物性の名のもとでたえず思考してきたものを理解する仕方に強く依存している。デリダの反種差別、したがって彼の動物倫理とわれわれが呼ぶものを根本から構成しているのは、まさにこのような伝統に対立する主張なのである。

そのため、この主権を脱構築することが何を意味するのか、そして、このような批判がデリダ哲学と同様に、哲学者デリダに対していかなる影響を及ぼすのが問題である。哲学という語が主権的な主体の神話についての研究であり、そうしたものの発明を意味するのであれば、主権を放棄する哲学は、依然としてこの名にふさわしい哲学なのだろうか。主体性の権力としてのこの主権を脱構築するために全身全霊で奮闘する哲学は、いまだ哲学という名に値するのだろうか。西洋の哲学的伝統のなかで、存在論的、倫理的、政治的、認識論的、科学的、そのうえ美学的な、多種多様な形式においてこの主権を日常的に発明することに関与し、貢献するあらゆるものを脱構築することに時間を費やしている哲学は、哲学という名そのものを、さらにまた、それをもとに現実がたえず発明されるいっさいの知を放棄したほうがよいのではないだろうか。哲学は、それが人間の主権の隠された別名であるかぎり、主権を、言い換えれば動物に対する権力を生み出すよう誘い、そうしたこ

とに非常に貢献しているのであり、これまでつねにそのようなものであったが、それは哲学的な知が、どのようなかたちであれけっして動物たちにはその主権を認めなかったときからである。西洋哲学にとって、動物とは絶対的な非主権者なのだ¹。

したがって、主権のあらゆる形式に対する信頼の欠如を、デリダがここで示したような苦しみの表現に結びつけるのを目にするのは驚くべきことである。主権に対するこうした懐疑的な態度は、デリダにおいて、彼の思想にもその精神にも解放をもたらすものと考えることができただろう。ところが、そうではないようである。この苦しみとはいかなるものか。それはデリダ思想の核心そのものに書き込まれてはいないだろうか。そうであるならば、そしてデリダ思想を、生と作品を強固に結びつける動物の問いに対する強い関心から切り離しえないのならば、そのときわれわれには次のように考える権利はないのだろうか。すなわち、脱構築は、その根底においてデリダが「生－死」と呼ぶ一見すると相反する力によって生気づけられており、同一でしかないものの非常にかけ離れているように思われるものをひとつの同じ概念のうちにまとめあげるのだ、と。

おそらく、ひとは次のことをすでに理解している。主権者をもはや信頼しないことが何を意味しうるのか、そしてこの信頼を宙づりにすることが生とのまったく異なる関係、つまりもはや主権によって成り立つのではない関係の可能性を開くのは、どこにおいてか、ということ。それでは、生との関係、すなわち主権を欠いた動物の生との関係はいかなるものか。デリダの思想があらゆる生きものの根本的な非－主権の哲学だとすれば、そのとき、この主体のうちで残るものは、そのつもりはなくとも、いっさいの支配的な命法を免れた思考の経験、あらゆる共同体

¹ 2015年3月にAutrement社から共著*Pour l'abolition de l'exploitation animale*が出版された。哲学者Gary Francioneに代表されるAutrement社の*Le véganisme éthique*のなかで、私は、まずもって西洋哲学史が主権の探究であること、そしてソクラテス以前の哲学者エンペドクレスを除いては、ほとんどの西洋の伝統的な思想家たちが動物を本当の意味で十分にその探究に含めようとはしなかったことを示しつつ、その歴史を描き直した。Cf. « La violence théologico-politique du régime carné. L'éthique animale d'Empédocle à Derrida ».

的な帰属から解放された思考の経験を生きることになるのではないか。ひとたび主権からその権力の幻想が一掃されるのならば、主権には何が残るのだろうか。ひとたび主体からその自我が消されるのならば、主体には何が残るのだろうか。ひとたび人間が動物に関する根本的な他性の経験へと開かれるのならば、人間には何が残るのだろうか。これらの問いは、今度はわれわれが、動物の問いが主役を務めるであろうジャック・デリダの知的伝記についての試みへと開かれることを求めている。

反ユダヤ主義、ユダヤ的アイデンティティ、反種差別

知的な動物伝というこの試みにおいて問いたいのは、いかにしてデリダの思想が、西洋哲学史や西洋文化のうちにほとんど見られない根本的な反種差別の思想となったのかを知ることである。より正確に言えば、脱構築は、その特徴を作り上げているあらゆる基礎概念を通じてそれを根本から構成している哲学的な反種差別の外部では理解されえない、とまでいわなければならないだろう。したがって脱構築は、いま現在支配的となっている解釈の大多数に反して、動物が理論のごく細部においてデリダの概念性に働きかけるようになる特殊なジャンルの動物哲学として解釈されねばならないのだ。われわれの読解の仮説は、デリダの死後に出版された『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』の鍵となる一節においてははっきりと表明され、認められるものである。この文がその名にふさわしい分析の対象とならなかったことはまったくもって不可解である。それは脱構築についての解釈路線を、まさに根本的な反種差別のほうへと完全にずらしたのであるだろうが、脱構築の注釈者たちはめったにそれを検討しないのだ。それは、その根本的な複雑さにおいて、次のように主張されている。「脱構築が、まったく必然的に、何年にもわたって「ファロス＝ロゴス中心主義」の、続いて「肉食＝ファロス＝ロゴス中心主義」の脱構築へと展開しなくてはならなかったのは、ごく初期に、発話、^{パロール}記号ないし能記^{シニエ}といった概念に^{シニフィアン}痕跡ないし刻印^{トラス}の概念が置き換えられたことで、前もって、それも意図して、人間中心主義の境界の、人間的な言説および語に監禁されているような言語活動の限界の通過に向かう方向づけがなされていたからなのだ。刻印、^{グラム}書記、痕跡、^{マルク}差延〔différance〕は、すべての生きているものに、生きているものの生き

ていないものへのすべての関係に、差異を含みつつかわるのである」²。それゆえ、脱構築を規定する書かれた痕跡とパロールの関係の根本的な反転は、何よりもまず人間中心主義的であり、動物に対する人間存在の反転である。したがって、人間に固有なもののこの脱構築は、これまで人間の倫理的かつ政治的な共同体に動物が迎え入れられることを拒絶し、これをひどく禁じてきた主権を分有しないような象徴的なものの脱構築なのである。デリダの動物哲学が、他ならぬ倫理の中心に動物を迎え入れることだけを目的としているのは、痕跡としての生の哲学を起点としてであり、それについてわれわれはデリダの動物学的生成を再び描き出したいと考えているのである。

第二次世界大戦の際に植民地アルジェリアにおいてデリダが標的とされた反ユダヤ主義的な暴力を、この哲学者は、そのうちで主体性そのものが失われるアイデンティティの窮地として生きた。たしかに、概してつねに不安定で、他性に面しているアイデンティティや帰属を、力によって割り振るのがこの反ユダヤ主義的な暴力だ。主体そのものにはねかえる可能性がある自己-免疫的なメカニズムをつねに具体化するいかなるアイデンティティの窮地にもけっして陥ることなしにデリダが応答しようとするのは、こうした国家による疎外に対してである。社会的、文化的、宗教的アイデンティティを生み出し、結果として、様々な国民をより良く管理し、独裁的に彼らを相対立させるのは、つねに主権国である。デリダがその犠牲者となった国家による人種差別は、紛れもなく国家の種差別が激化した形態であるとまでいうことができるだろう。別様に言えば、国家の人種差別と国家の種差別であるこのふたつの追放形態のあいだには、いくつもの類比がある。デリダの場合、この類比によって、この国家のふたつの暴力が人間でないものとしての人間存在にもたらす極度の苦しみについての意識に導かれたのである。アイデンティティを求める政策に国家を陥らせるこの政治のメカニズムは、植民地主義の特徴であったばかりではなく、1930・40年代のフランスの反ユダヤ主義の特徴でもあった。それによ

² Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Editions Galilée, 2006, p. 144 [ジャック・デリダ、『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』、鶴飼哲訳、筑摩書房、2014年、192頁].

てデリダは、植民地化や占領の時代に、アイデンティティを求める政策の幻想から解放されたフランス国において、悲劇的にも体现された人種差別的な独裁国家の生み出したものがアイデンティティであるときから、あらゆるアイデンティティを不安や苦しみを伴った仕方ですることになるだろう。文化的であれ政治的であれ、あるいは種差別的であれ、いっさいの帰属がつねに自由の著しい制限であることにデリダがかなり早い段階で気づいたのは、あらゆるアイデンティティの起源、つまり、苦痛のたえざるままに生きられ、デリダによって彼個人が受けた最大の痛手において獲得されたアイデンティティに関するこの悲劇的な明晰さを備えることによってである。言い換えれば、それはデリダにおいて明らかな盲点であり、人間でないものとしての人間という動物をアイデンティティの虚構のうちに閉じ込めることで、同一化の苦しみでもある帰属の苦しみをあらゆる共同体的な支配の地位にまさに導かねばならないように仕向けている。

したがって、人間に関しても動物に関しても、こうした疎外状態から逃れる可能性として脱構築の観念そのものがデリダにおいて具体化するの、まさにこうした特異なハビトゥスに基づいてであり、それを伴ってであろう。それは、あらゆるものの内外でいつも帰属の苦しみを存在させるであろうものであり、社会的世界は、同一性、主体性、主権、つまりは人間性を生み出すことで、たえずわれわれをそこへと運命づけるのである。それゆえ、脱構築にとって重要なのは、象徴的な力の衝撃を破り、分解し、破壊することで、世界がわれわれに強いている諸々の限界の外に出ることである。そのため、脱構築は人間の世界を脱構築すると同様に、おのれ自身をも脱構築する可能性をもたらず哲学である。ひとが住まう人間の世界、したがって人間主義的で種差別的な世界が、われわれに宿り、われわれに取り憑いている以上、ひとはそこに住み着いていることを知ることさえない。そのため、デリダにとっての急務は、西洋やその種差別的な形而上学によって発明された人間に固有なものの脱構築として哲学を思考することである。それは、西洋形而上学が生み出したものとしての自己の脱構築という動物伝的かつ哲学的な野心に満ちた企てによって生気づけられている。この固有とされるものが人間性と動物性とのあいだの境界を維持することにしか役に立たないというかぎり、哲学を人間に固有なものの脱構築たらしめる欲望を解釈しなければならない。そして、おそらくそれは人間

主義的な共同体の帰属からの解放としての哲学の入り口でさえある。この帰属は、他者を認めない文化や言説における専制的な記入〔inscription〕としてデリダがじかに生きたものである。デリダの思想が形成された時代に支配的であったイデオロギー、つまりは教条主義的マルクス主義において体现されるようなヒューマニズムで飽和した知的世界のうちに他性を引き入れることで、この記入を脱構築することもまた重要である。それゆえこのような道筋は、いっさいの主知主義から離れて、思考の行使そのもののうちに自伝的な要素を巻き込むほどまでに、脱構築を最も生き生きとしたものたちの限界－経験とするのである。この自伝的な要素は、アカデミックな世界において思考の対象として駆り出すことが困難ではあるが、デリダ思想の条件なのである。

脱構築は、そこにおいて動物の生を認めるために、人間の生の限界を押しやることで築き上げられており、そのうえそれは偶発的で歴史的な時代の急務に立ち向かうほど、ますます他者の根本的な他性へと開かれている。それは、デリダの実存という別の鍵となる契機において生み出されるものであり、いっさいの種差別的な形態から脱構築が独立することとしてのアルジェリアの独立である。アルジェリアの独立は、人間の共同体への信頼を含む、あらゆる帰属感情を決定的に問いに付すようになるだろう。

政治的ヒューマニズムからのデリダの独立

われわれがいかなる躊躇もなく政治的ヒューマニズムと呼ぶものに関して、デリダが哲学的な独立を果たしたのとまさに同じとき、1962年にアルジェリアが独立したのは、年代的な偶然の出来事ではありえない。この場合、その独立を勝ち取ることは何を意味するのだろうか。哲学的な独立について語るべきいかなる意味があるのだろうか。アルジェリアの独立と同じく重要な、哲学的な道程におけるデリダの独立としての出来事は、何を意味したのだろうか。というのも、1962年、デリダの生と思想のうちに、切り離しえないほどに政治的かつ哲学的な転回が生じたからである。すなわち、デリダがアルジェリアによる独立要求の政治的正当性を認めてい

たととしても、何の誤解の余地もなく「反乱の正当性」について語ることでアルジェリアの人民の自由への欲望のうちにおのれを認めていたとしても、それでもやはり、彼はけっして政治的な主権の観念を信頼しなかった。そしてその観念は、デリダによれば、われわれを欺く政治の支配的な地位に与えられた共同体を設立することから、彼の眼には自由のイデオロギーを非常に有利な立場に立たせる信念でしかなかった。政治的な主権の観念は、まずもって他者たちとの関係における自律として看取されることで、あらゆる国家共同体の存在を実体としてしまう形而上学的信念に従属しているのである。

別様に言えば、あらゆる政治的な主権要求は、すぐさまナショナリズムに陥ってしまう共同体主義の形態を伴うことでしかありえない。かくして、デリダのこの立場は、完全な自治権への信頼や、差異に開かれた持続可能な政治体制を基礎づけることができるナショナリズムのあらゆる形態の正当性への信頼についても等しく懐疑的なアルベール・カミュの立場によく似ている³。

アルジェリアの独立が、いわばその政治的な啓示の役目を果たすことになるであ

³ デリダがフランスの歴史家ピエール・ノラに宛てた手紙のなかで表現しようとしたのは、こうした懐疑的な立場、つまりはこの時代にとっては分類しえない立場である。「カミュが「アラブ人の要求にどれだけよく取り計らおうと、アルジェリアに関していえば、国家の独立はたんに情熱的な決まり文句であることを知っておかねばならない」と書くとき、私としては、君の（暗黙の）抗議を保証するものを共有するところではないのです。一方で、そのなかにそれほど軽蔑の言葉があることなど私には分かりません。他方で、今日、国家-政治的の独立が何ものでもない知られているとき、つまり、特にフランスのナショナリズムが、もっともなことではありますが、反動的な価値として糾弾されるとき、とりわけ低開発諸国の場合においては、なぜひとがアラブの革命家たちの——そのようなものとしての——ナショナリズムに留保なしに加担しようとするのかも分かりません。こうしたことが状況次第であること、アルジェリアのナショナリズムが革命的であり、まさにそのようなものとして存在していること、そしてその情熱的なエネルギーゆえに、あるいはそのようなエネルギーとして、革命によってナショナリズムが創造されるのではないにしろ、ナショナリズムが利用されるということを私はよく理解しています」。この引用は歴史家ピエール・ノラの次の著書のなかにもみられる。Cf. Pierre Nora, *Les Français d'Algérie*, Paris, Editions Plon, p. 122.

ろうこのデリダの転回とはいかなるものか。この歴史上の出来事が、そのとき作り上げられつつあったデリダの思想にとっての出来事ともなるのは何においてか。このようなデリダ哲学の転回は、それにとって現実が、彼と彼自身とのあいだの不一致を生み出す極度に緊迫した場であるような思想として具体化することになるであろう。なぜなら、この転回はもはやそのときから、それに固有な実存と変換の法則を含み持ち、これらを集結させるような、おのれ自身に閉じた全体性としては考えられえないからである。したがって、それ自身によってそれに固有な働きの法則を生み出す全体性としての現実が、ある起源から、そして、支配され現在に固定化されたある合目的性から成るという考えは、ひとつの幻想なのだ。現実と呼ばれるもののうちには、現実を、それ自身からのみそれ固有の可能性の条件を得ているものとして具体化する何らかのものがあるのではない。たとえば、人間と動物のあいだの対立とされたものを越えて、あらゆる生きものに現前する自己を取り上げてみよう。この自己は、デリダにとって、その起源ないしはそのように信じられているものと、それがあらわれる様々な形態とのあいだの根本的な差異によって貫かれたものとして考えられうるものである。その結果、自己はそれ自身のうちで、この起源とされたものに対しておのれを区別することになるのである。

言い換えれば、自己は、それが現に存在しているまさにそのときに在ると信じられているものには、けっして還元されえない。あらゆる生きものの自己はまさにあらゆる生きものから逃れる。あらゆる現前的な存在からは逃れ去るのだ。したがって、絶対的な現前の観念として、つまりはそのなかで自己の存在が保たれ、あらゆる自己を、それゆえあらゆる主体を生にするであろう生き生きした現前の観念として哲学者フッサールが作り出した概念「生き生きした現在」は、開けによって、われわれが「裂開」と呼びうるものによって貫かれていることになる。それは、そのようにして実を成す植物の自然の開けを描き出す植物生態学〔biologie végétale〕という考えによっても貫かれている。あらゆる存在のうちに書き込まれたこの根本的な開けの結果、この「生き生きした現在」はそれ自身で支配力をもつことなどできないということになる。というのも、その開けは「生き生きした現在」を生きものとして存在させるからだ。開けはいつも必ず「生き生きした現在」に対して優位に立つ。そのため、たとえば、自我がそれ自身とは異なるものとしてつねに見いだ

されるよう導くのは、生のこの「裂開」なのだ。以上から、人間の側でも人間でないものの側でも、自己への現前は、それ自身の起源としての現前にはけっして還元されえないということになる。「現実の」起源はこの偽りの現前的な起源を逃れる。この自己への現前は、デリダが「根源的な絶対者の無垢な不分割」と名づけるもの、すなわち、起源とは、おのれが引き起こし生じさせるあらゆるものに意味を与えることを許すものであるというこの信頼から逃れ去る。つまり起源とは、それ自身、あらゆる生きものにおいて分割されているということ、言い換えれば、起源はその不分割への信頼から、それゆえおのれ自身の支配としての主権への信頼から逃れ去るということになる。

にもかかわらず、「根源的な絶対者」において別の幻想を生じさせる以上、あらゆる現実性を汚染するのは、起源を満たすにふさわしい不分割というこの神話であり、起源の神話としてのその偽りの純粹性の神話である。より正確に言えば、デリダにとってこの神話は主権のあらゆる形態のうちに体现されており、そこでは個人の主権が、あるいはまた人民の主権が問題となるだろう。このようなすべての主権が区別されねばならないとしても、それは人間に固有なものとしての意識にその基礎を置くことで、まったく現前に対する信頼の力に完全に従属している。ところで、それはまさしく、デリダが『幾何学の起源』（1962）という最初の著作から問いに付している種差別的な構造なのである。その著作でデリダは、フッサールのテキストの翻訳を行うと同時に、現前の形而上学としての形而上学に対する哲学的かつ政治的な独立を表明している。現前の形而上学は、動物に対して、人間的主体をみずからに固有な主権者として、すなわち、根源的自我とされるものと一致する統一として思考する。この現前の形而上学は、それをもとにそれ固有の自己-創設を生み出す「生き生きした現在」におのれを書き入れることで、あらゆる人間主体をつねにそれ自身に対して現前する生きものとする。別様に言えば、同一化のメカニズムに還元される生きものは、おのれの意志自体の自己言及的な法則にしたがって発明される可能性をそれ自身にもたらすのだ。

ところで、デリダはつねに主体の自由で至高な決定から生じるものとしての個人のアイデンティティというこの概念を脱構築しようと努めるだろう。人間に固有な

ものをなすと見なされている人間の主権を脱構築することは1960年代のはじめから行われている。しかもこの年代においては、政治的、社会的、強固な文化的アイデンティティしか認めない哲学的-政治的背景が支配的であった。ナショナリズムやマルクス主義、より一般的に言えば、あらゆる主体性の自由かつ完全で自律的な発生を強調するいっさいの哲学がそうであったように。現象学は当時、そのような哲学の代表例のひとつであった。切り離しえないほどに政治的かつ哲学的なそのような戦略の存在は、社会参加〔=アンガジュマン〕が当時の知識人たちのアイデンティティの一部をなしているまさにそのときに、脱構築にはつねに撤退〔=脱アンガジュマン〕の危険を強いていた。そうした危険は、哲学者ジャン=リュック・ナンシーに次のことを考えさせた。それによってデリダの思想が開始されるころの彼の撤退とされるものが、実際には、政治的・知的活動の新たな形態をより良く考察し、支配的モデルがその根本から人間主義的かつ疎外的で自由を侵害するにとどまっている世界に複数性と隔たりを導入するのを可能とする迂回に他ならない、ということ。そしてジャン=リュック・ナンシーは次のように説明する。「反対に、語のありきたりで弱い意味において慎重に政治参加から手を引くどころか、デリダは明敏さと慎重さでもって、語の強い意味において、社会参加を型どおりの隷属、つまりアイデンティティの隷属に対してずらす必然性を見て取ったのだと主張しなければならない」⁴。

デリダ思想におけるこうした転位〔déplacement〕の必然性は、人間の主権概念の根本的なズレに通じている。それは、あらゆるタイプのアイデンティティを脱構築するだけでなく、それ以上に、大いに倫理的かつ政治的射程をもつ身振りで、人間中心主義や人間学主義のかたちをなす隷属のすべての危険を中性化することで、人間でない生きものを含むあらゆる生きものに対して、思考の空間を、それゆえ政治の空間を開くためである。人間学主義とはおそらく、哲学者のあらゆる留保にも

⁴ デリダの著作について非常に示唆的かつ説明的なこの主張は、以下のジャン・リュック=ナンシーのテキストにみられる。Cf. Jean-Luc Nancy, « L'indépendance de l'Algérie, l'indépendance de Derrida », dans l'ouvrage collectif *Derrida à Alger : Un regard sur le monde*, Paris, Editions Actes Sud, 2008, p. 23.

かわらず「人間的なもの」と呼びつづけるにふさわしいものを思考することにこの人間学主義が挫折したときから、脱構築が標的としてきたものの別名である。「人間的なもの」はこれまで唯一の解釈モデルの枠内で、すなわち主権的な主体の自己への現前の形而上学という枠内で考えられてきた。しかしこの形而上学は、倫理と同様に政治の形態においても、つねにその理論領域から動物性を締め出してきたかぎり、「人間的でないもの」を思考することに挫折する。ところで今日、デリダがその仕事のはじめから、主体の意識に基礎づけられた「生き生きした現在」の哲学としてのフッサール現象学の盲点に光を当てようとしてきた理由のひとつを動機づけているのは、動物の生を、より正確に言えば、デリダが「動物の問い」と呼ぶものを考慮に入れることなしに、乱暴にも生をただ人間的な生へと還元するこの人間学主義を断ち切る欲望であると主張することが適切であるように思われる。「この問いはつねに、私にとって、おおきな、もっとも決定的な問いだったことになる。この問いは幾度も、あるいは直接的に、あるいは斜めから、私が関心を寄せたすべての哲学者の読解を通して取り上げてきた。フッサールと理性的動物の概念、現象学の核心に見いだされる生の、あるいは超越論的本能の概念をはじめとして」⁵。

それと同様に、動物の問いと人間主義的倫理の限界について、デリダがたえず批判的な対話を行ってきたもうひとりの哲学者がエマニュエル・レヴィナスであることを強調しなければならない。この点に関して、レヴィナス哲学についてのデリダの重要なテキストのひとつである「暴力と形而上学」が、動物性に対する多くの参照を含んでいることを認めるのは驚くべきことである。そうした参照はわれわれに次のことを考えさせる。動物倫理の問いという色眼鏡で見れば、デリダのレヴィナスに向けられた批判は、死後出版の本にいたるまで、つまりそのなかでレヴィナスを中心的に扱っている『動物を追う、ゆえに私は（動物で）ある』の第2章にいたるまでつづけられたと読み取ることができる、と。動物倫理の問いによってデリダとレヴィナスの対話を理解するこうした必然性の例をいくつか取り上げよう。たとえば、「暴力と形而上学」でデリダは次のように述べている。

⁵ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, p. 57 [日本語訳、71頁]。

「ところで、レヴィナスがわれわれに提示しているもの、それはまさにひとつのヒューマニズムであると同時にひとつの形而上学なのである。そこでの課題は、倫理の王道を通して、他なるものとしての至高の存在者、真に存在者であるもの〔…〕と接することである。そして、この存在者が人間なのだが、人間は、神とのその類似に基づいて、人間としてのその本質において、顔として規定される。〔…〕「顔との出会いは単にひとつの人間学的事実ではない。それは、断定的な言い方をするなら、存在するものとのひとつの連関である。おそらく人間だけが実体であり、それがゆえに人間は顔なのである」。たしかにそうだ。しかし、このうえもなく古典的な仕方人間を動物と区別し、人間の実体性を規定するのは、神の面と顔との類比である。「他人は神に類似している」のだ⁶。デリダがこのように書くのは、レヴィナスの倫理が、倫理の使者としての顔を認めることで、レヴィナスにとっては顔を欠いた生きものである動物を犠牲にしていることを示すためである。レヴィナスの人間主義的倫理についてのこうした批判は、デリダとレヴィナスが対立する批判的対話をとおして、そして、デリダの動物哲学についての多くの遅れてきたテキストがつねにこの人間主義的倫理を脱構築するという必然性を含んでいるかぎり、デリダの晩年にいたるまでずっと存在している。人間主義的倫理とは、動物たちに対して真面目に考える場を空けることのできないものであり、この締め出しに由来するあらゆる結果を伴っている。そうした結果のなかには、動物たちをあらゆる顔についてだけでなく、あらゆる主体性についても脱・固有化するという結果も含まれるのである。

そのうえ、倫理の主体について、デリダは『動物を追う、ゆえに私は（動物である）』で次のようにも述べている。「倫理のこの主体は、顔は、まずそしてただ、人間のかつ兄弟的な顔のままなのだ。〔…〕それは動物を倫理の回路からはずすことである。〔…〕他者に、他者の前で、そして他者の代わりに、他者に対して私に責任があるのなら、動物は、私とそのなかに私の兄弟を認める他者よりも、私とそのなかに私の同胞ないし隣人を同定する他者よりも、こう言ってよければさらに

⁶ 〔訳註〕 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 210 [ジャック・デリダ、『エクリチュールと差異』、合田正人／谷口博史訳、法政大学出版局、2013年、280-281頁]

いっそう他者であり、いっそうラディカルに他者なのではないのか⁷。レヴィナスの倫理に対して、いっさいの人間主義的な倫理に対して、デリダはこのように尋ねるのであり、これまでつねにそうしてきたのである！

したがって、以上のことは1960年代のはじめに具体化するデリダの哲学的独立であるように思われる。それは、彼の仕事が問い、たえず問いに付すであろうマルクス主義や現象学、あるいはまたレヴィナスの人間主義的倫理のような強く支配的な知的伝統に対する独立であるばかりか、生きものを、人間的でない人間を、同一性の法則に服従させる生政治型の隷属形態に対する独立でもあるのだ。言い換えれば、かくして脱構築は、主権的主体の自己充足を政治的共同体に接近する条件とする政治についての支配的でそのうえ横暴な見解と闘うことによって具体化するのである。そのため、デリダの政治哲学について語りえないのだとすれば、それは政治哲学という概念そのものが、実際には主権的主体を中心に据えた政治的共同体という考えを言わんとし、翻訳しているからであり、反対にジャン＝リュック・ナンシーの最も美しい表現によれば、デリダ思想には「哲学の政治」があるのだ。それは、人間中心主義的で、それゆえ自身とそれが漂わせている暴力に閉じた共同体という考えの外で、生きものの実存を、つまりすべての生きものの実存を思考することを可能にするだろう。1967年に出版されたデリダの重要な3つの著作は、それ自身の主人である主体と彼を取り巻く世界の存在を中心に据えた共同体のあらゆる形態に対して、力強くこの独立宣言に署名するだろう。この3つの著作は主体の真のズレへ、脱構築となるものの3つの主な標的を遠ざけ、根本からこれらを脱構築するのを目指すズレへと誘う。この3つとは、主体と彼を取り巻く世界の支配者である主権的主体のうえに基礎づけられた哲学としての人間学主義、そして、人間的でないもののあらゆる存在形態に対して人間を特権視する世界観としての人間中心主義、最後に、根本的な仕方で脱構築される同一性と同胞愛の概念を中心に据えた、それ固有の働きの規則をそれ自身に与える自律的な全体性としての「人間の共同体」という観念そのものである。したがってデリダが、自律として考えられる共同

⁷ 〔訳註〕 Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, pp. 147-148 [日本語訳、196頁]。

体、すなわちそれ固有の生の原理をそれ自身に自由にもたらすと考えられるこの共同体を問うようになるあらゆるものを特権視することでその哲学を投じるのは、人間の共同体という形而上学的絆の脱構築のうちにである。

人間に固有なものの脱構築としての脱構築

特異な仕方では哲学的思考に介入するという彼の欲望について語ることなしに、脱構築を理解することはできない。それは、それ自身によってみずからに絶対的な知をもたらすことができるとされる主権的主体の全能性という考えを解体する必然性をけって見失うことなしに、読解様式や分析されたテキスト解釈を刷新する。したがって脱構築を実践することは、当時のデリダの道筋において、結局のところ諸概念をそれがもつ批判的な力の最終的な限界にまで導くことになる。それゆえ、『哲学の余白』（1972）という著作は、哲学を、それに基づいて哲学が生み出されるにちがいないその余白に導くことを目的とし、さらには脱構築が哲学の方法そのものに割り当てられた限界の外へ出るためにのみ意味をもつにもかかわらず、まさしくこの同じ哲学がつねにこの同じ余白を限界づけようとしてきたことを示そうとしている。「哲学はつねにこのことに固執してきた。すなわち自己の他者を思考することに。自己の他者、すなわち哲学を限界づけるものであると同時に、哲学がみずからの本質、みずからの定義、みずからの産出において依存する当のもの。自己の他者を思考すること——このことは結局、哲学が依存する当のものを止揚すること（*aufheben*）に等しいのだろうか。つまりは、もっぱら限界を越えて行くことにおいて哲学の道の歩みを開くことに帰着するのだろうか。それとも限界は哲学の知に対して、斜交^{はすか}いから、意表をついて、つねにさらなる一撃を保留しておくのだろうか。限界^{リミット}／越え行き^{パサージュ}。」⁸。限界を、そこから哲学が可能となるものにする。それはしたがって、哲学を、その外部から、すなわち哲学がもはや固有化されえない場から作り上げられた営みとすることに等しい。そのため、脱構築は哲学そのもの

⁸ Jacques Derrida, *Marges. De la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, p. I [ジャック・デリダ、『哲学の余白』上、高橋允昭／藤本一勇訳、法政大学出版局、2007年、4頁].

のうちにその限界を押しやるようになるために必要なものを、つまりは哲学が限界を支配することができないという恐れから遠ざけようとするあらゆるものを導入しようとするのだ。だが同時に、こうした限界の導入は、いわば哲学がこの限界そのものを対象と見なすことを不可能にしたあらゆるものを中性化することを可能にする。われわれはここに、決定的なデリダの身振りを、哲学としての脱構築に、すなわち、支配の支配、デリダにとって西洋哲学とその結果として生じた形而上学の盲点であった支配に内在的に結びつけられた脱構築の根本的な身振りと呼ぶことができるものを見いだす。「さらに支配の哲学的概念までも破壊してしまわないかぎり、哲学の秩序に対して自分は自由奔放に振る舞うのだといくら称してみたところで、その種の自由奔放さはどれもこれも、否認あるいは性急さのために、無知あるいは暗愚のために、見誤られた哲学機械によって背後から依然として操られたままだろう」⁹。

デリダの脱構築が破壊しようとするのは、そしてつねに破壊することになるだろうものはこの支配である。だがここで、支配という概念はたんに哲学的伝統そのものを起源とするものではなく現実の概念なのである。というのもそれは、デリダにとっての現実が広大なテキスト性という観点から分析されるものであるかぎりで、この同じ現実を発明したからである。そしてこのことから、思考の営みとしての哲学と、世界、すなわち主権についての思考であるこの支配の思考をもとに、かつそれとともになされる発明としての世界とのあいだには区別などないということになる。脱構築にとって、この支配を破壊することは、哲学的伝統が、人間に固有であるとされたもの、つまりは意識、主体、主体性、現前といったものに属するものとして生じさせたあらゆるものと闘うことを意味する、ということわれわれはけっして十分には理解しないだろう。そのため、デリダの概念性は、諸概念を創造する仕事の世界に対する自己の力としてのこの支配を中性化しうる一方で、それと同時に支配や主権の概念についての批判であろうとしている。こうした諸概念のなかで、痕跡という概念は、人間性と動物性のあいだの境界を克服する生きものの哲学を発明するという企てにおいて、中心的な役割を担うだろう。

⁹ Ibid., pp. XVII-XVIII [日本語訳、17頁]。

この痕跡概念はロゴス中心主義の問いにじかに結びついており、それは動物の問いとの関係なしには理解されえないデリダのもうひとつの鍵概念である。ロゴス中心主義は、西洋文化が、人間に固有であるとされたものとしてのパロールに由来する、主権独自の形態に与えた特権である。われわれがここでなそうとしている脱構築の系譜学は、生に、とりわけまさに動物の生に、動物的な生きものの生に、ロゴス中心主義がそれをつねに拒絶してきた重要性を与える意志をその出発点とする。それは、けっして動物学的な見地においては読まれなかったあるテキストのなかで、つまり1967年の『エクリチュールと差異』に掲載された「フロイトとエクリチュールの舞台」のなかでデリダがはっきりと述べていることだ。「ロゴス—音声中心主義とは哲学的ないし歴史的な過誤ではない。すなわち、哲学の歴史、〈西洋〉の歴史、さらには世界の歴史がたまたま病いとして落ちこんだ過誤ではなく、必然的な、かつ必然的に有限な運動であり構造なのである。これは、(人間と動物、さらには生物と非生物との区別以前の) 記号の可能性全般の歴史 […] である」¹⁰。われわれは、20年以上ものちに脱構築のうちで揺れ動いたものを確認するために、ロゴス中心主義のこのような定義を、デリダの動物哲学における同じ概念の最も新しい定義と関係づけなければならない。「ロゴスについてひとこと言っておきたいのですが、「ロゴス中心主義」と呼ぶうるもの、長いあいだ私がそう呼んできたものは、まさしく、私見によれば、強制されたヘゲモニーやヘゲモニーを押し付ける強制力をつねに指し示してきました。この「ロゴス中心主義」は結局、話し言葉や言語としてのロゴスの権威——ロゴスを話し言葉や言語とみなすことはすでにひとつの解釈です——を意味するだけではなく、私なら括弧つきで、まさしく「ヨーロッパ的な」と形容するような操作を意味しています。この「ヨーロッパ的な」操作はまさしく、聖書のもろもろの伝統 […] と、ついで哲学の伝統を同時に取り集めます。大ざっぱに言えば、一神教の宗教、アブラハムの宗教と哲学を集約するのです。アブラハムの宗教と哲学におけるこのロゴス中心主義は、ロゴスがただたんにあらゆるものの中心であったということをそれほど意味してはいません。ロゴス中心主義が、その翻訳の強制力からあらゆるものを組織する、まさに主権的なヘゲモニーの状況にあったことを意味するのです」¹¹。したがって、デリダにおいてロゴス

¹⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 294 [日本語訳、400頁].

中心主義という概念が動物の問いからは切り離しえないということ、そして、人間たちが動物に対してなすことばかりか、より根本的な仕方、動物たちが人間の主権という問いに対してなすことをも考慮に入れることなしにはまるで人間の生も動物の生も理解されえないかのように、ロゴス中心主義という概念が彼の哲学にこの両者を同時に考えることを可能にするということを書き留めるのは注目に値することである。

そのときから、われわれは歴史的、政治的、倫理的次元におけるデリダの根本的な反種差別によって理解するものを定義づけることができるようになる。このことは、ロゴス中心主義が、すなわち歴史によって人間の主権に、主権そのものに、つまり実際には声とパロールのうちに表される意識に与えられたこの特権が、われわれの歴史全体であることを意味している。別様に言えば、われわれの世界は、それがつねに人間の意識の表現としてのパロールに与えてきたこの特権の外で解釈されうるものではない。より正確に言えば、ロゴス中心主義的なこの歴史は、デリダが「象徴可能性」と名づけるものを、それがわれわれの世界を3つの脱構築の運動にしたがってたえず発明することを可能にするものの中に認めること以外の何ものでもない。つまり、象徴的なものはまずもってパロールと意識が最も重要な役割を演じるメンタル・スペースであり、人間的なものと動物的なものとの区別が原因であるものでもあれば、生きものと生きものでないものとの差異が原因であるものでもある。言い換えれば、人間の主権の覇権主義的な力が支配するわれわれの世界は、この同じ至高な権力を循環的な運動のうちで強固にする象徴的なものを生み出すのであり、その結果、かくして象徴的なものは人間存在にとって人間的な生きものと人間的でない生きものとのあいだのこうした区別を意味することとなる。

ところで、デリダは1967年に、人間存在と動物のあいだのこうした区別はそれ自身「有限な構造」であるとわれわれに告げ知らせている。なぜなら、このテキスト

¹¹ Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I, Paris, Editions Galilée, 2006, pp. 454-455 [ジャック・デリダ、『獣と主権者』I、西山雄二、郷原佳以、亀井大輔、佐藤朋子訳、白水社、2014年、422頁]。

は脱構築の根本的な諸段階のひとつとして読まれなければならない、その段階はデリダが「人間に固有なものの脱構築」と呼ぶものの歴史的運動でもあるからだ。それも、暴力によってこの運動が固有化されたかぎりにおいて、人間たちとのあらゆる象徴的な共同体から動物たちを締め出す宗教的、哲学的、倫理的な力の一撃によって象徴的なものが固有化されたかぎりにおいてである。

したがって、デリダの哲学全体は、この象徴的なものの脱構築として、すなわち、人間に固有なものであるばかりか、ひとがそれを動物たちに開くために暴力によって固有化した意味の減圧の操作でもある象徴的なものの根源そのものにおけるこの「ロゴス中心主義的な抑圧」の脱構築として読まれうるものである。1967年のこのテキストが興味深いのは、デリダがそこで、生についての新しい概念を発明する原因となるフロイトという予想外の著者に依拠することで、彼の動物哲学を「創設」する着想を得るからである。動物の生をいっさいのロゴス中心主義の外で理解するために、デリダは痕跡概念をフロイトにおいてふたたび見いだすのだ。

そしてこの痕跡という概念が、脱構築の登場以降、動物倫理について語ることを可能にする何らかの原理にしたがって、動物の生を理解するためのものであることをも意識しなければならない。それでは、デリダにおいて動物倫理の可能性の条件とはいかなるものであろうか。そして、何において痕跡概念は脱構築に特有な、それに固有な類のこの倫理の可能性の条件であるのだろうか。

デリダの動物倫理

デリダの倫理は、規則や道徳規範の産出として、すなわち、規約という抽象的な体系として考えられるべきいかなる意味ももたない。むしろ倫理において倫理をなすもの、それを可能にするもの、倫理になるかもしれないものについての反省として考察されねばならない。それは『アポリア』という著作で用いられた表現によれば「倫理の彼方の倫理」である。デリダの動物倫理は、それなしにはいかなる心的生も存在しえない二重の運動にしたがって、動物の心的生としての何らかのものがそれによって形づくられ、生み出され、展開される痕跡概念を考慮にいれる

ことなしには理解されえないものである。この二重の運動は、まずもって空間化〔*espacement*〕と時間化〔*temporalisation*〕の論理に基礎を置き、そればかりか抹消の論理にも基づいている。「したがって、痕跡が、みずからの記入のための空間を産出するのは、痕跡自身の定期的な消去を手に入れることによってでしかない。起源からして痕跡は、最初の印象という「現在」において、反復と消去、判読可能性と判読不可能性という二重の力によって構成されているのである」¹²。人間的であれ動物的であれ、あらゆる心的生は痕跡の論理にしたがって機能している。つまり心的生それ自身はその反復と抹消の体制に従属しているのである。この痕跡の論理にしたがってここで描き出されたような動物の精神構造の無垢さから出発して、デリダの動物倫理を考えなければならない。そのため、より正確に言えば、痕跡とは二重の心的力であり、同時に反復と抹消によって構成される。そしてそれは、動物という生きものを、その内部性が自身に閉じこもった何らかの同一性にけっして従うことなく構成されるひとつの「存在」とする複雑な論理にしたがって、その「存在」に固執することしか目的とはしていない。別様に言えば、この痕跡の論理は、けっしておのれ自身に閉じこもらない自己の構成を、つまり、自我から逃げ去る自己の、したがって、そのようにしてけっして所与の同一性や主体性に還元されえないそれ固有の自由の条件を創造する自己の構成を考えることを可能にする。それゆえ、痕跡はあらゆる動物的生の可能性の条件なのだ。この論理の倫理的次元は、そこに住まう抹消があるにもかかわらず、同時にそのおかげで、それ自身たえず築き上げられつつある。痕跡の全面的な支配から逃げ去るものは、いかなる別の力も、自由の形態を、そのうえここではあらゆる支配の外で思考された主権の確かな形態を生み出すこの体系に触れてはならないという意味で、倫理の条件なのである。

この痕跡の動物哲学の最も根本的な帰結は、動物の身体をその能力や表象からけっして切り離しはしないということである。そのため脱構築は二元論的でない倫理を基礎づける可能性を提示する。この倫理によれば、あらゆる生は身体において具体化し、この身体をもとに動物の能力や表象は形をなす。デリダはその動物倫理を、動物たちの唯一の「能力」、つまり苦しむ能力ないしは苦しむものの能力から

¹² Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 334 [日本語訳、454-455頁]。

基礎づけることはなかった。脱構築の登場以来、彼の動物哲学は動物の生を「動物政治」へと、すなわちある倫理の枠組みへと迎え入れる思想であろうとしている。この枠組みが提示するのは、人間と動物たちとの政治的共同体の可能性の条件であり、この共同体において両者のあいだで主権の真の民主主義的分有が確立されるのだ。別様に言えば、デリダは、「知覚」と、痕跡の論理にしたがってそのうちに知覚が書き込まれる身体が、人間であれ動物であれ他者との可能な関係の条件でもある、という考えをもっている。それがもたらす根本的な帰結にしたがえば、あらゆる生の起源は他者との関係のうちにあるということができよう。表象を欠いた、それゆえ能力を欠いた動物の生などないのだとしても、これらはけっして原初的なものではない。生の起源においてつねに原初的であるのは、まさしく他者である。したがって、こうしたことを明確にするために、痕跡とは、おのれを主体の内部性に還元するどころか、表象された他者からなる以前に、つねに知覚された他者からなるものだろうと言うことができる。つまり、あらゆる痕跡は「知覚」としての他者の経験からできており、その「表象」からなるのではない。デリダによって考えられたような痕跡の論理において、つねに原初的であるのはまさしく他者との関係なのだ。「しかし、なぜそうなのかというと、生とその他者との最初の関わりであり、生の起源である「知覚」がつねにすでに表象＝上演を準備していたからなのである。書くためには、そしてすでに「知覚する」ためには、複数でなければならない」¹³。あるいは、彼の動物哲学全体を要約する言い回しにより集約した仕方でも次のようにも述べている。「存在を現前として規定する前に、生を痕跡として思考する必要がある」¹⁴。

デリダの動物倫理という観点からすると、こうしたことは何を意味するのだろうか。第一には、動物という生きものが、いかなる主権権力もそれを妨げるようになってはならない生の使者だということである。そしてこのことは次に、動物の身体が広がっていくがままにされねばならない生きものの有限性のある場そのものであるという意味で、この身体が何ものもそれを辱めるようになってはならない無垢さを

¹³ Ibid [日本語訳、455頁]。

¹⁴ Ibid., p. 302 [日本語訳、411頁]。

有していることを意味する。生きもののこの有限性を尊重することがデリダの動物倫理が生まれる場なのであり、それはこの倫理の別名である無条件の歓待の可能性がそこにもたらされることで開始されるのだ。したがって、この無条件の歓待は、他者として他者を迎え入れることを可能にするためにそこに生きものの生が書き込まれる空間と時間の場なのであり、そのときからこのまったく他者は、私が彼とともに分有し、彼が私とともに分有するこの有限性の使者となるのである。このことは、結果として、デリダにおいてひとつの動物政治となる政治概念の全体を隈なく考え直すことになる。動物政治は、あらゆる動物の生が尊重され保護されるためだけにではなく、この痕跡の論理を尊重する触覚の動物政治を介して、それに共通のものを生み出すことをも可能にするために、そのうちに、かつそれとともに、あらゆる動物の生が書き込まねばならないものなのである。人間と動物によって分有されたこの触覚の動物政治は、おそらくこの反種差別的哲学の別名である象徴的なものの分有をも意味している。つまり、主権の、それゆえ自由の分有としての象徴的なものの分有を。

結論

したがって、デリダにおける倫理的かつ政治的転回が80年代と90年代のものだと語るのは間違いである。デリダの概念体系は、たんに、依然として何らかの伝記的な要素を考慮に入れることなしには理解されえないような、より倫理的かつ政治的なかたちで具体化したのだろう。たしかに、デリダがこれらの年代においてそのなかで生きた世界の異邦性は、国際的でアカデミックな世界とフランスの知的シーンとのあいだで彼の仕事の受容の差が次第に大きく開いてしまうようになって現れるまでにますます大きくなっている。デリダは、彼がつねにそうであったように、マラーノとなる。マラーノとは、スペイン語を起源とする語であり、異端審問下でカトリックへの改宗を強いられたユダヤ人を意味する反ユダヤ主義的な侮蔑の言葉である。それはまたふたつの世界とふたつの文化のあいだで生きつづけるものでもある。デリダはそのときから、彼が思想によって結びつけようとしているふたつの世界のあいだで自身の哲学が育まれることを決定的に知っていたのだろう。つまり、人間の世界は動物の世界からは切り離しえないものなのである。言い換えれば、マ

ラーノとは、その生が外部性という体制においてのみ生きられうるものなのである。彼にとって生きることとは生き延びることを意味し、いわば内と外に同時に存在することである。それはまた人間の共同体に属することでもあるが、彼にとってそれは共同体が自分自身から差異化するものでなければ意味をもたない。「差延」の共同体は外部に通じている。脱構築の受容と承認におけるこうした対比は、まずもって、主として異邦人に由来する歓待と、帰属の共同体とされたものから生まれる無情さとの対比である。対比とは、あらゆる帰属やあらゆる共同体的な同一化の限界線上に、デリダの哲学的直観を確証させるものでしかない。デリダがそうであるところのマラーノの動物への生成変化 [le devenir-animal] は、動物語 [l'animot] がまさに絶対的な対抗モデルの役割を演じることで、同時に人間たちの政治的かつ道徳的共同体から締め出されるものであるかぎり、デリダの最後の思索を最も良く凝縮させた表現であろう。動物語とはパルマコンである。われわれの読解の仮説は、その思想があらゆる生きものに開かれた無条件の歓待という枠内に他者を迎え入れようとするかぎり、マラーノになるのがまさにデリダ思想全体だということである。無条件の歓待という概念は、その合目的性がいっさいの種差別的な区別を越えた他者を迎え入れることであるような根本的な倫理のほうを指し示すかぎり、デリダの反種差別の最終的な立場のひとつである。そのため、脱構築はそれがけっして存在するのをやめないことになるだろうものに生成したのである。それは西洋の哲学的伝統の内部で生きものについて考える一世一代を賭けた究極の思想のひとつである。「まさにともに生きることは、その条件そのものとして、特異で、隠されており、侵すことのできないこうした分離の可能性を前提とし、持ちつづけているのだが、ただこの分離からのみ、歓待のうちで異邦人同士が調和するのである。「われわれがともに生きており、それどころか異邦人とともに、それも「我が家にいる」異邦人とともに、異邦人のようにしてのみ「我が家」のあらゆる形態のうちでともに生きていることを認め、「ともに生きること」が、全体が形づくられず、閉じられず、自然で有機的（遺伝的ないしは生物学的）な全体にも法－制度的な全体にも含まれず、汲み尽くされず、統率されないところにしか存在しないということを確認すること。そしてそれは、われわれがこの全体（有機体、家族、隣人、国民、国民－国家）に対して、それらの領土である空間やそれらの歴史である時間とともに与えた何らかの名なのである」¹⁵。生きものの、あらゆる生きものの共同体

として何らかのものがあるとしても、それが何であれ、けっしてその閉鎖がつねに巨大な暴力に導くような何らかの生物学的ないしは自然的次元に還元されうるものではない。デリダは、ロゴス中心主義がパロールや人間の言語をあらゆる種差別の正当化とするときに、生きもの同士の関係がロゴス中心主義のこのような暴力から逃れねばならないという主張を擁護することで、文化的ロゴス中心主義の形をなす共同体主義のあらゆる形態を脱構築しようとすることになるであろう。言い換えれば、歓待が他者の言語について語らないかぎり、すなわち、他者の言語が私にとって完全に異他的であるかぎりにおいてのみ、この名にふさわしい歓待があるのだ。「歓待は、その純粋な可能性において、同時に固有名の呼びかけ [l'appel] ないしは呼び戻し [le rappel] と（私が「おいで」「お入り」、「ウィ」というのはまさに君に、君自身に対してである）、同じ固有名の抹消（「おいで」「ウィ」「お入り」「君が誰であれ、君の名、君の言語、君の性、君の空間が何であれ、つまりは君が人間であれ、動物であれ、神であれ」）とを前提としている」¹⁶。こうした固有名の抹消はかくして、いっさいの主権ではなく、出来事によって脱構築されたこの同じ主権の民主主義的分有なのである。それゆえこの出来事は、民主主義のうちに動物たちを到来させることとなり、その真の名が動物の解放であるような解放の主権的分有となるのである。

Patrick Llored, L'éthique humaniste est-elle sacrificielle ?

Le débat Derrida/Lévinas sur la déconstruction de l'éthique.

Reprinted by permission of Patrick Llored

訳 = 横田祐美子（立命館大学・博士課程／ストラスブール大学・修士課程）

¹⁵ Jacques Derrida, « Avouer – L'impossible » dans l'ouvrage collectif *Comment vivre ensemble ?*, Paris, Editions Albin Michel, 2001, pp. 196-197.

¹⁶ Ibid., p. 197.