

## アウシュヴィッツ以後の脱構築

ジャック・デリダ、ミハル・ベン＝ナフタリ

(訳＝西山雄二、渡名喜庸哲)

### 序言

1998年、ヤド・ヴァシェム記念館<sup>1</sup>に委託されて、ユダヤ人知識人との議論を映像化するプロジェクトの一環で、私はジャック・デリダと対談をおこなった。このプロジェクトを実現するべく彼に参加を依頼する際、対談のテーマと時間はすでに定められていた。つまり、フランス哲学と「アウシュヴィッツ以後」の関係の問い、また、そうした関係におけるデリダ思想の位置づけの問いに取り組むことである。「アウシュヴィッツ以後」の脱構築についてジャック・デリダと語る可能性は複数の「コンテキスト」から構成されていた。その名に値する哲学的言説はトラウマ的な傷から、何らかの日付を記されてつねに書かれるが、哲学の規範的な歴史はつねに日付を剔出し、思考が書き込まれたコンテキストを偶発時として考えようとしてきたとデリダ自身が主張していること。デリダがハイデガーの存在－政治的な哲学に関心をもち、「ユダヤ人」という形象に独特の配慮を寄せていること。ヴィシー政権とナチス・ドイツが協力した時代に植民地アルジェリアで彼が幼少期と青年期を過ごしたこと。手短に示されたこれらの「コンテキスト」から、私たちが対談を

<sup>1</sup> [訳註]「ヤド・ヴァシェム記念館」は、ユダヤ人大虐殺の犠牲者を追悼するために1953年に設置された国立記念館。「ヤド・ヴァシェム (Yad Vashem)」は「場所、名前」という意味で、「イザヤ書」第56章5節の「私(神)は彼らのために、私の城と城壁の中に、決して消えることのない場所 (Yad) と名前 (Vashem) を刻む」から取られている。歴史博物館、公文書保存所、図書館、出版所、教育センター、ホロコースト研究国際学校、シナゴグ、記念碑などが設置されている。

始める「理由」と「正当性」がはっきりとみえてきた。もっとも、デリダの思想は数多くの別の視座や側面——キリスト教、ギリシア的アイデンティティ、アラブ—アルジェリア的アイデンティティ、カントの哲学的伝統、文学空間、等々との関係——からも首尾一貫した仕方で論じられるとも私たちは確信していたのだが。以下に掲載する対話はしたがって、特殊なプリズムである。私たちが適応させようとした「コンテクスト化」に対して、ときおりある種のためらいを示したものの、デリダは招待を引き受けてくれた。

ここで議論されている主題のいくつかは実際、この対談以前あるいは以後に発表されたさまざまな討論やテキストにも現れている。植民地アルジェリアでの経験、戦時中にアルジェリア—フランス系ユダヤ人が経験したさまざまな試練。彼の個人的な経歴から、ある特定の集団だけに所属することを拒絶し、悲劇的な特殊状況がアブリオリな選別へと変異することを拒絶したこと。「アウシュヴィッツ」や「ショアー」といった名の特異性の問い。ショアーとそのほかの虐殺経験の緊張関係、である。しかしながら、私が思うに、この対談には未発表の話題がいくつかあり、デリダは別の状況や文脈ではこれらをけっして語ることはなかっただろう。たとえば、1940-42年に「ル・ソワール」誌にポール・ド・マンが発表した芸文記事に関してアメリカの知識人界で「事件」が起こった際、彼がド・マンについて書いたことに関して、直ちに感じた後悔の念である。

対談をおこなって以来、私はその全体を読み直すことはなかった。なるほど、こうした主題に対する反応をいたるところで聞いていたが、再び読み返すことを避けていたのだ。「ホロコースト」という言葉の使い方についてデリダに説明を求めたときの論争的な時間のことはあいまいに覚えていた。私がしつこく力説したことを覚えていた。おおむね予期され、準備されていた対談のそれ以外の時間とは反対に、あの鮮明な時間は自然発生的なもので、私たちの活発な意見交換から生じたのだった。ところで、あれ以来、この対談をまったく読み直さなかったのは、たしかに、私自身、あの時間を再び思い出して当惑するのが怖かったからである。また、数年後にこうした対談を実現する機会が提示されたら、おそらく別の仕方で振る舞っただろうし、彼の前で確実にあんなに強情に振る舞わなかっただろうからである。今日、自分の立場は彼の返答にずっと近いと感じているのだから。こうして、当時、私は気分を損ねて、ある種の抵抗を示して反発したのだが、いまとなつては

もはや困惑することはない、あるいは、同じように困惑することはない。私はおそらく、開かれた問いを立てて、彼の修辭的な振る舞いに注意を向けただろうが、いささかも批判しないだろう。概して、この対談の倫理的方向については、いまならそのすべてを取り入れはしないだろう。あの頃の数年間、クロード・ランズマンがおこなっていたような崇高の絶対的な詩学は、私にとって、その名に値する唯一の倫理的立場だと思われていた。しかし、その後、デリダの文章に対する私の関係はより密接なものとなり、責任のアボリアにしたがって、この場の核心にある秘密に気がつくことで、倫理的崇高の詩学に対する私の関係が消え失せたと言ってもよいだろう。困難なことに、見直しや訂正がかならず必要となる翻訳テキストとは異なり、対談を再び刊行する際には、そのありのままの形を尊重しているかどうか、語られたことの一語一語が再構成されているかどうかが求められる。もしデリダが今日生きていたら、私は第二章のために彼に「新たな対談を」依頼することもできただろう。彼自身が再検討したかったであろういくつかの問いがたしかにあるのだ。たとえば、最近『黒ノート』が刊行されたハイデガーに関する問いである。

エルサレムで、金曜の午後、ジャック・デリダと私は、当時ヤド・ヴァシェム記念館に勤めていたアモス・ゴールドベルグ、対談を撮影するために特別に派遣されたもうひとりのカメラマンの前にいた。終了後、ただデリダだけが対談中に録画されていたことに私たちは気がついた。デリダは驚いて、私の部分を再び撮影して、元の彼の動画部分につなぎ合わせるように頼んだ。六ヶ月後、真夏に私は自分の部分を再録するべく呼ばれ、今度は別の映像作家が撮った。服飾用語を用いるなら、非常識なハイブリッド化を経た動画データがデリダのもとに送られた。デリダしか撮影されていない元の動画はヤド・ヴァシェム記念館に収蔵された。私はこの動画を探し出して、彼の元来の言語であるフランス語で視聴したいと思ったのだが、この資料が跡形もなく消えてしまっていることに気づいた。デリダ自身が実に見事に記述していたように、アーカイヴ〔archive〕の力学との興味深い関係である。分類し解釈する執政官〔archonte〕、私たちに再び記憶させ、そうすることですべてを忘却させるあの執政官の奇妙な立場を驚くべき仕方と思い起こさせる事例である<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 〔訳註〕 archive（アーカイヴ）の語源はギリシア語の arkeion で、「市庁舎、最高官職（アルコーン）の住居ないし職場」「最高官職（アルコーン）の集団、（集合的に）最高官職（アルコーン）」を指す。arkeion は動詞 arkein（統治する）から派生している。

——この対談の元の動画は大地に飲み込まれてしまったのだ。今日私たちに残されているのは、対談後ほどなくしてモシェ・ロンが訳した二つの翻訳（英語とヘブライ語）と、ジョゼフ・コーエンとラファエル・ザグリ＝オルリによってこれらの翻訳から元の言語（フランス語）に再翻訳されたものである。

ミハル・ベン＝ナフタリ

1998年1月8日、エルサレムのヤド・ヴァシェム記念館

唯一性、限界、赦し

ミハル・ベン＝ナフタリ 二つの局面の問いを提示したいと思います。一つ目の局面は、「アウシュヴィッツ以後」に由来する問いで、この「以後」は現代のヨーロッパ哲学においてある種の「転回」をしるしづけています。二つ目の局面はとくにあなたの哲学的営み、「脱構築」としばしば呼称される営み、つまり、歴史的・知的なコンテキストの射程に関してです。思うに、これら二つの局面の問いは私たちの対談中、交錯し、さらには混じり合うことでしょう。

思い出しておく、1998年1月5日月曜日、あなたはエルサレムのヘブライ大学でセミナーを実施し、ウラジミール・ジャンケレヴィッチの哲学的著作に入念で緻密な説明を加えて、赦しの観念について論じました。あなたにとって、彼の著作は1960年代以降、ショアーに対するフランス人の、さらにはユダヤ系フランス人の政治参加〔アンガー・ジュマン〕の象徴なのでしょうか。ジャンケレヴィッチにおける赦しえないものの観念とヴィシー以後の時代におけるフランス人やユダヤ人による喪の作業の別の経験や局面とをあなたは同一の次元で扱うのでしょうか。

ジャック・デリダ ありがとうございます。いくつもの難解な問いです。さて、対談を始める前に、一、二点、強調しておきます。まず、私たちがまさに今日、ここで提起し、議論するべく準備した問いは長い間、私たちから離れたことはありません。それらは私たちの記憶をしるしづけて、たえず私たちの意識に働きかけたことになるのでしょうか。しかも、私たちがはっきりとそう考えていないときでさえ、です。ショアーやホロコーストは私たちの経験全体をしるしづけたのです。ですから、この経験を主題として、こうした対談という枠組みにおいて孤立させ、ずっと

蓄積されてきたあらゆる省察を寄せ集めることは難しいのです。実際、エルサレムでの即興的な対談において、ホロコーストという主題を孤立させることに私は居心地が悪いです。ある意味で、あの出来事の意識的ないし無意識的な記憶は私たちの文化、私自身の人生のなかに、また、同世代の人々の人生のなかに遍在しているのです。ですから、こうした対談を前にした居心地の悪さを告白しておきたいと思います。それでも、まさにここで私に宛てられる招待と問いを避けないようにしましょう。

もちろん、「脱構築」の名の下で私が関わってきた作業全体を「アウシュヴィッツ以後」という表現によって説明するのは真摯なことだとは思いません。それは真実でも厳密でもないでしょう。しかしながら、もし西洋の合理性、ヨーロッパの形而上学、哲学がまず二〇世紀の全体主義によって、ついで、特異な仕方、ホロコーストによって問われ、問いに付されることがなければ、私が試みてきた、私に課せられてきたこの作業がある程度、「アウシュヴィッツ以後」という表現と同じ形式や同じ切迫性をもつことはなかったでしょう。たしかに、ホロコーストを思考しようとすることは困難な務めで、少なくとも、哲学と呼ばれるものやユダヤキリスト教的伝統に支配されてきた西洋文化が、アウシュヴィッツやショアーと名づけられるような出来事をいかにして可能にすることができたのか、あるいは、不可能にすることができたのかと問う必要があります。

当然ながら、他の人々と同じく、ただし、私の場合はとくに深刻な仕方、認めなければならぬのですが、私はこうした事象を名づけることにはいくつもの問題をつねに感じてきました。長い間、「ショアー」「ホロコースト」「アウシュヴィッツ」としばしば便宜上、簡便に呼ばれるものに与えるべき名についての考えはたえず私にとり憑いています。私にとって、名の問い、つまり、こうした出来事の特異性の問いはつねに宙づりで、開かれたままで、多くの同時代の人々や哲学者たちとの数多くの論争の源泉になっています。この点については、あとで必ず論じ直すことにしましょう。ただし、今後はこう言っておきましょう。ある意味で——私はそう思います——、あの出来事は唯一〔unique〕である、と。しかし、この場合、「唯一」という言葉は何を意味しているのでしょうか。いかなる出来事も唯一である、いかなる犯罪も唯一である、いかなる死も唯一である。ショアーの独自の特異性や特異な唯一性をなしているのは何でしょうか。私にとって、これこそが気がかりな考察

の源泉です。ただ、この問いは解決してはいません。私はこうした問いが、今日でさえ、とりわけフランスで前代未聞のかたちで再び話題になっていると思います。しかし、今日は、一定の条件ですので、こうした方向に話を進められるかどうかわかりません。

さて、先日の夕方、エルサレムでおこなわれた、ジャンケレヴィッチに対する数多くの問いを含んだ赦しに関するセミナーについてのあなたの質問に戻るなら、一つか二つの論点を指摘させてください。ウラジミール・ジャンケレヴィッチはロシア生まれのユダヤ人で、フランスの哲学者でしたが、彼は赦しについて、この概念のユダヤーキリストーギリシア的な歴史について本<sup>3</sup>を書いています。1960年代初頭に書かれたこの本はショアーもホロコーストも論じていません。これは、赦しの倫理、赦しの概念、この概念の遺産相続に関する哲学書でした。実に見事なこの本は、ある意味でユダヤーキリスト教の伝統の一環として、ジャンケレヴィッチ自身が赦しの誇張法的な倫理と呼ぶもの、すなわち、悪を赦すことの絶対的な掟を推奨しています。たとえ悪が赦しよりも強いとしても、赦しは悪よりも強くなければならない、というわけです。こうしてジャンケレヴィッチは絶対的な赦しのある種の規定〔prescription〕を維持します。

次に、フランスのことが私たちの話題になっていますが、1964年、フランス議会は、1945年のニュルンベルク裁判で進展した人道に対する罪の概念を参照しつつ、人道に対する罪が時効になりえないことを規定する法律を採択しました。この概念はきわめて難解で、規定したり根拠づけたりすることが実に困難です。にもかかわらず、それは法の概念として実在するのです。あきらかに、ここで私たちが議論していることすべては人道に対する罪の範疇に触れます。さて、1964年、フランス議会はあらゆる人道に対する罪を時効になりえない罪であるとする法律を採択しました。人道に対する罪の張本人を追求して、裁判にかけけることはつねに可能です。時効とは、フランスの法律用語でいえば、一定の期日以後、一般には20年後、罪がもはや追求されないことです。つまり、猶予のようなものがあるのです。赦しではなく、猶予であり、法的手続きの無効化です。1964年にフランス議会は、人道に対する罪が時効になりえないままでなければならないこと、つまり、人道に対する罪の

<sup>3</sup> 〔訳註〕 Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967.

張本人を裁き、刑を宣告することが永遠に可能でなければならないことを決めたのです。

ところで、この新しい法律を採択する際、フランスのメディアで、知識人のあいだで大きな論争が起きました。そして、こうしたコンテクストにおいてジャンケレヴィッチは態度を表明したのです。彼は『時効になりえぬもの——赦すこと？』<sup>4</sup>という別の小著も書きましたが、彼は断固として、前著で書いたこととは反対のことを述べています。彼は主張します——私たちは赦すべきではないだろう。ホロコーストやショアーと呼ばれるものの際に犯された人道に対する罪は赦されえない、と。なぜなら、これらは人間の裁判のいかなる尺度をも超えており、あらゆる法律、あらゆる人間の裁判、あらゆる懲罰に対するいかなる釣り合いからも逸脱しているからで、それゆえ、結局、何を赦すべきかがわからないのだ、と。また彼によれば、ドイツ人やナチスは（彼はしばしば、ときおりドイツ民族について、ときおりドイツ人について、ときおりナチスについて語ります）けっして赦しを求めさえしなかったのです。つまり、ジャンケレヴィッチの論理は、誰かを赦すためには、他者が赦しを求め、自分の過ちを意識したことを、間違っていたこと、誤っていたことを証明しなければならないという論理です。また、彼は実に激烈な仕方、赦しは絶滅収容所のなかで死んだ、赦しはショアー以後、もはやいかなる意味ももたないと告げます。

私が検討したのはまさにこうした立場で、いかなる点で彼の立場が今度は問われるのかと指摘しました。ジャンケレヴィッチに同意しているわけでも、同意していないわけでもありません。私はむしろ、こうした状況で赦しは何を意味しうのか、そして、赦しと時効の関係が何を意味するのかを考えようとしているのです。また、言うておかなければなりません、これらすべての出来事に関与するものの、私はいかなる明確な立場をもとりません。私にとって真に重要なのは、これらすべての問いを再び問題化する汲み尽くしえない源泉なのです。実際、私が赦しや歓待を論じるとき、つねにあの出来事〔ショアー〕——その唯一性は問題含みのままです——が参照されています。もちろん、この出来事が唯一のものであることは

<sup>4</sup> 〔訳註〕 Vladimir Jankélévitch, *L'Imprescriptible : Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Seuil, 1986.



知っています。しかしさらに、この唯一性を一つの範例、範例的な参照点にするならば、私からすれば、とくにそのほかの虐殺と関連して、きわめて問題を孕んだままです。

最近、わずか二週間前、フランスの教会が戦争中のユダヤ人に対する態度について神に赦しを求め、その赦しの要求を証し立てるようにユダヤ人共同体全体に呼びかけました。その一週間後、〔ジャン＝マリ・〕ルスティジェ枢機卿<sup>5</sup>はかなり謎めいた仕方で、ショアーが唯一かつ範例的なものであるだけでなく、世界中のあらゆる虐殺が、トーラーを受け取った民族に対してショアーが犯したことを再開させている、と告げました。ショアーが唯一のものであるだけでなく、人間あるいは人間たちに対する罪、あるいは、〈法〉を、道徳的な〈法〉を受託した民族に対する罪としてショアーを解釈することなしに、カンボジア<sup>6</sup>であれそれ以外の場所であれ、世界中の虐殺を考えることはできない、と。これはむしろ力強い立場です。どの点までルスティジェ枢機卿に従うことができるのか、私にはわかりません。要するに、ショアーが範例的であるだけでなく、別の虐殺を考えるためには、〔ショアーにおける〕絶滅の目的を参照してこれを解釈しなければならないのですから。まさに、〈法〉との関係、トーラーとの関係の無化や破壊、シナイ山〔モーセが神から十戒を授かったとされる場所〕にいる民族や身体との関係の無化や破壊を参照しなければならないのです。つまり、あたかも、いかなる虐殺もシナイ山に準じて犯されるかのようなのです。

では、こうした立場は何を意味しているのでしょうか。ユダヤ民族がまさにこうした点で選ばれていると、また、まさにショアーを通じて、神との契約と同じように、彼らの選びが確認されるということを意味しているのでしょうか。これは結局、絶対的な特権を自分のために懇願するやり方なののでしょうか。それとも、あらゆる虐殺、あらゆる絶滅を、最終的にはあらゆる罪を、人道に対する罪として、

<sup>5</sup> 〔訳註〕ジャン＝マリ・ルスティジェ（Jean-Marie Lustiger：1926-2007）は、フランス・パリでポーランド系ユダヤ人の両親のもとに生まれた。ナチス占領下で母をアウシュビッツ強制収容所で失ったジャン・マリ少年はオルレアンのある家族に預けられて、カトリック信仰と深く出会った。彼は1981年にパリ大司教、1983年に枢機卿に任命された。

<sup>6</sup> 〔訳註〕1970年代後半、カンボジアでは波尔・ポト政権のもとで大量虐殺や強制労働によって150万人が殺害されたとされる。



〈法〉に反する、トーラーに反する、「汝殺すなかれ」という掟に反する罪として考えるための努力なのでしょうか。そうなるとショアーは例外となってしまいます。また同時に、いかなる罪も、いかなる点でも虐殺や絶滅ではない個人が犯した凡庸な罪でさえも、しかし、ある人物に対する罪、ある人物の人間性に対する罪は、トーラーの「汝殺すなかれ」と関連づけられた罪としてしか規定されえないのです。それはつねに、「汝殺すなかれ」〔という掟〕を殺す試み、原初的な道徳的命法——レヴィナスが唯一の道徳的命法とみなすもの——を死に至らしめる試みなのです。レヴィナスにとって、「汝殺すなかれ」は一連の掟のなかの一つの掟ではなく、〈法〉そのものです。まさにここで、「汝殺すなかれ」において、倫理的経験が始まるのです。人道に対する罪とは、トーラーに対する攻撃、「汝殺すなかれ」に対する攻撃です。しかし、この罪がカンボジアや南アフリカ、その他の場所で起こっていることは、つねに、取り返しのつかない形で、トーラーへの同じ参照なのです。

ところで、フランスのカトリック教会の（ユダヤ人として生まれた）高位聖職者がこのように語ったとき、彼は何をしたのでしょうか。明白な事実を指摘しただけでしょうか。まさにその終わりなき災厄のときにおいて、ユダヤ民族の絶対的な特権を認めさせたのでしょうか。それとも、道徳的な〈法〉を、道徳的な〈法〉の本質を記述しただけでしょうか。こうした問いに対して、私にはいかなる明瞭な答えもありません。しかし、まさにこの問いを私は自分に立てようとしており、〔先日の〕セミナーのときにはいささか異なるやり方で、赦しに関してこの問いを立てようとしたのです。

## 世代間の相違

ベン＝ナフタリ あなたの研究と、レヴィナスやジャンケレヴィッチといった前世代の哲学研究のあいだに重要な相違はあるのでしょうか。また、あなたの言葉によれば——エルサレムでのセミナーのことをはっきりと参照すると——、公共的、法的、政治－社会的な領域のあいだにいかなる関係があるのでしょうか。公共的、法的、政治－社会的な領域とはつまり、人道に対する罪とフランス哲学の動向におけるフランスの関与、さらにはその責任が認知されていくなかで、ド・ゴールの勝利という神話以来、徐々に生じてきた歴史全体のことです。

デリダ そうした問いへのアプローチについては、世代間の相当な相違があるように思います。たしかに、ショアーのときに成人だった人々は、あの出来事に対して、後の世代の人々とは実に異なった関係をもっています。そして、これはたんに年代の問題ではありません。ある世代から別の世代への時代のギャップ、すなわち、20年や30年といったギャップは喪の時間であり、個人的、集团的、政治的な無意識が作用している時間でもあります。周知の通り、そうしたトラウマ現象に直面すると、時間というものには重要な意味があります。さきほど触れた、ショアーが忘却されてしまうことのない赦しの問いについて言うと、苦痛を緩和させる期間、苦痛から距離をとる期間があったのでしょうか。この期間は忘却ではなく、しかし苦しみを和らげ、別の振る舞いを可能にするものです。

たとえば、ジャンケレヴィッチはある若いドイツ人に手紙を書いています。この若者はジャンケレヴィッチにこう語っています——自分には罪がないと感じているとしても、自分の世代はナチスが犯した罪に対して潔白だと感じているとしても、私自身は後ろめたさを感じています、と。この若いドイツ人は、自分を十分に受け入れてくれるジャンケレヴィッチに対して和解の身振りを示すのです。しかし、ジャンケレヴィッチはこう返信しています——私の世代にとって、それは不可能なことです。赦しを乞うことはできません。しかし、ずっと後になって、あなたの世代なら、それは可能でしょう、と。つまり、ジャンケレヴィッチによれば、時間の推移は何かを可能にします——ただし、時間が可能にするものはけっして無条件的な赦しではなく、エコノミー、弁明、和解といった別の形式には還元しえない赦しではなく、純然たる赦しではありません。また、私たちは想像することができますが、こうしたトラウマ現象を示したり、この現象に関わっていたであろう世代にとって、無条件的で純粋な赦しは不可能です。しかし、後の世代にとって、赦しはあいかわらず不可能なままですが、和解、再適合、喪の方法が可能となっていたり、達成することがむしろ容易になっていたりします。

世代間の相違は当然ながら、公共の言説と哲学の言説の双方に示されています。たとえば、フランスでは、フランソワ・ミッテランはヴィシー政権の犯罪に対するフランスの責任を一度も公式に、国家元首の立場から認めることはありませんでしたが、これも世代の現象とみなされました。ミッテランによれば、ヴィシー政権はフランス共和国ではなく、フランス共和国は中断されていたので、ヴィシー政権下

でのユダヤ人への犯罪に対して、フランス自体が責任や有罪性を負うことはできません。数多くのフランス人、私も含めて何人もの知識人が書簡を送って、フランスの罪を公式に認知するように彼に要求しました。彼は反対し、理由を述べました。〔ナチス占領下当時は〕フランスではなく、フランス国家でも、フランス共和国でもなかったのだから、フランスがこれらの罪を認めることは正当ではないとする理由を説明しました。これらすべては実に込み入っていますが、もちろん、私はこうした立場に賛同しません。これはフランソワ・ミッテランが採用した立場でした。ちなみに、彼はかつて、初期のヴィシー政権と関係していましたが<sup>7</sup>、これもまた世代の現象として説明できます。ところで、ジャック・シラクはミッテランと同世代ではなく、戦後に成人した若い世代ですが、彼は（ここでは時間をかけられませんが、疑いえない複雑な理由から）ミッテランがまったくなしえなかったことを実行することができました。1995年に〔大統領に〕当選してすぐに、シラクは国家元首として、ヴィシー政権下のフランスが「取り返しのつかないこと」——そう彼が名づけています——を犯したことを認めたのです。これは力強い宣言で、彼自身の政党のシラク支持者のあいだでさえ、今日でも引き続き論争となっています。

間違いなく世代間の現象があり、それはとても明確な形で、公式の政治的言説だけでなく、哲学にも現れています。なるほど、ジャン・ヴァール、ジャンケレヴィッチ、レヴィナスといったフランス哲学者、この世代のユダヤ人フランス哲学者たちは、私の世代のようなより若い人々と比べて、ショアーに対する同じ経験、同じ関係をもっていません。私についても、世代間の相違があり、私はアルジェリアのユダヤ人で、ヨーロッパの事象にはむしろ距離をおいた関係にあります。私はアルジェリアでの反ユダヤ主義に影響を受けています。この現象は実に暴力的なものでしたが、大量殺戮や組織的な強制収容には至りませんでした。たしかに、いくつかの排除、学校や職業からの排除がなされましたが、市民生活に関わる行政上の暴力が起りましたが、強制収容はなく、ヨーロッパでユダヤ人に起こったような犯罪はありませんでした。ですから、個人的には、少なくとも私生活に今日もなお

<sup>7</sup> 〔訳註〕フランソワ・ミッテランは1942年から親独政府のヴィシー政権下で働き、1943年8月には、戦前の国家主義活動、ヴィシー政権への積極的な傾倒ぶりが認められて勲章を授与されている。

規定されているとして、私はショアーに対して、フランスのユダヤ人、とくに先行する世代のユダヤ人と同じ関係をもっていません。当然ながら、思想を介して、読書を通じて、アーカイヴによって、歴史の情報によって、私はあの出来事のすべてに対して強い関係をもっています。しかし、それは明らかに、当時ヨーロッパで生きていた人々と同じものではありません。数週間前、私ははじめてポーランドに、アウシュヴィッツに行きました。長い間、ポーランドに行くことは私にとって悩ましい問題だったのです。しかし、私はあそこに行きました。そして、そのあらゆる問いについて語りました。

### 署名、日付、そして、アーカイヴと証言の危険

ベン＝ナフタリ 今日まであなたに投げかけようと思っていた問いはある種の前提から浮かんだものですが、その前提をいまはっきり述べて、その理由を説明しなければなりません。歴史や歴史性の問いは哲学の所与ないし公理としてつねに理解されてきたわけではなかったのでしょうか。周知のように、正反対に、あなたの研究、そして、あなたの多様な知的状況を受けて進化している数多くのフランス哲学者の研究は、哲学者の署名、哲学者の固有名をつねに全面に押し出し、日付のある哲学と日付の哲学を同時につくり出してきました。これらの観念はむしろ矛盾しているようにみえ、哲学するという試み自体にとっておそらく矛盾していますが、これらをあなたはいかに和解させているのでしょうか。この種の観念を擁護することができるのでしょうか。ひとたびその時代——両大戦間期——に参加すれば、哲学は政治的なものに対して支援や正統性、そして精神的な力をもたらしてきたのですから——あなたはこの点を『精神について——ハイデガーと問い』で実に適切に説明しています。「アウシュヴィッツ以後」、政治に対する哲学の正しい現実参加〔アンガー・ジュマン〕とはどのようなもののでしょうか。「アウシュヴィッツ以後」、哲学と歴史の適切な関係とはいかなるものなのでしょうか。

デリダ もちろん、あなたの問いが提起した多くの哲学的難題に深入りすることはできません。返答するにあたって、最初の問い、ヤド・ヴァシェム記念館とショアーの問いに立ち戻るようにしましょう。たしかに、私はきわめて早い時期から、

哲学における署名や日付の問いについて探究しようとしてきました。というのも、哲学における古典的で支配的な身振りは、哲学的言説の署名や日付を偶然的でたんに経験的なものとみなすことだったのです。あたかも哲学的言説が哲学者の署名、固有名、日付を抹消するためにあり、抹消するために用いられるかのようなのです。プラトン、カント、ヘーゲルは、署名者の固有名、その日付などへの参照なしに彼らの言説の体系性がうまくいくように、あらゆる手を尽くしているのでしょう。私はこうした公理を問いに付そうとしました。しかも、プラトンからカントやヘーゲル、ニーチェに至るまでの哲学的伝統のテキストをますます参照しながら、そうしたのです。

とはいえ、私たちに関係する場に立ち戻るなら、私はそのつど、署名と日付の問いを前景化させようとしてきました。今日論じられていることと実に顕著な関係をもっている著者たち——たとえば、ニーチェ——に関して、ニーチェからナチズムに至る伝統全体に関して、そうしてきました（『耳伝』と題された小著において、ニーチェが署名、その自署について進展させた論点、また、固有名についての彼の考察全体をまずナチズムを参照しつつ位置づけようとしてしました）。あるいは、ツェランに関して、『シボレート』では、日付と署名の詩学全体がこのユダヤの詩人の歴史と結びついていることを示しました。母語がドイツ語ではない彼は第二次世界大戦のずっと後で、ドイツ語の重要な詩人のひとりとなりました。ツェランは家族全員を強制収容所で失っているため、いかに解釈されようとも、彼の文章はショアーに深く刻印されています。私からすれば、いま私たちが論じている、日付、署名、出来事の関係において偶然で偶然的なものなどありません。自分なりの控え目なやり方で自伝的な参照を哲学的著作に書き込んだとき（たとえば、『弔鐘』『絵葉書』『シボレート』、最近では『割礼告白』）、あきらかにその由来は、ユダヤの問い、割礼の問いからであり、ユダイズムに対する、二〇世紀にユダイズムに生じたこと、これから生じることに对我的関係からでした。これらの問い、署名や日付の問いは、私にとって、今日議論しているホロコーストと、直接的にしろ間接的にしろ、切り離すことができないのです。

たとえそうだとし、いま一度くり返すと、私からすれば、そうした〔ホロコーストへの〕参照の唯一性が問いとなります。対談の冒頭で手短に触れた換喩と範例性の問題とともに、ホロコーストないしあらゆる大惨事へと唯一の仕方では立ち

返らなければならないのかどうか問われているようです。ホロコーストの観点から「日付とは何か」「署名とは何か」と問うとき、私たちはあいにく、思考の汲み尽くしえない源泉を得るのです。署名について言うと、ホロコーストの本義はしばしば、名を消し去る努力、固有名を消し去る努力、男と女、子供たちを死に至らしめるだけでなく、アーカイヴを破壊する努力にあったのです。そして、ヤド・ヴァシェム記念館とは基本的に名の記憶です。あきらかに、この場所、ヤド・ヴァシェム記念館に入ってみると、とても注目すべきもの、とても心を動かすもの、とても心を乱すものが何か感じられます。この記念館の最初の振る舞いは数々の名を復活させ、収集し、保存し保護することだったのでしょうか。あの絶滅が何よりもまず最初に名を狙っていたかのようです。ヤド・ヴァシェム記念館の行為とは数々の名と日付を保存すること、両者が不可分であることを証し立てつつ保全することだったのでしょうか。

日付とは何でしょうか。日付とはある瞬間のことですが、それは場でもあります——つまり、ある出来事の置換不可能性です。ところで、いかに控え目なものであれ、いかなる出来事も名や日付と関係をもつならば、この観点から、アウシュヴィッツは私の世代とそれ以前の世代の人々にとって、無視できない深遠な経験——消し去ることも取り替えることもできない経験——だったのでしょうか。将来、この経験はどうなっているのでしょうか。私にはまったくわかりません。日付や署名、世代に関するあなたの質問によって、私はそれでも考えてしまうのですが——そして恐ろしく感じてしまうのですが——、おそらく、二、三世代経つとすべては忘れられるとは言わぬまでも、相対化されてしまい、ショアーは人類史における殺戮の暴力の一エピソードとして単純化されてしまうのでしょうか。それ以前にも以後にも別の虐殺は起こりましたし、聖書は諸民族が互いを破壊し合う嫌悪すべき暴力で満ちています。将来、こうした歴史は、消し去られたり忘れ去られたりすることはないにしろ、少なくとも分類され、分類されることで相対化されるのでしょうか。

ヤド・ヴァシェム記念館のようなアーカイヴが設立され維持されると、こうした歴史の抹消が起こらないようにするために信心と記憶の行為が実行されます。しかし同時に、得体が知れず恐るべきことですが、こうしたアーカイヴの行為自体が何らかの形で分類化、相対化、つまり忘却と一致してしまうのです。アーカイヴ化は予防となりますが、しかし同時に、忘却をすでに働かせ始めます。耐えられないほ

ど恐ろしいことですが、ヤド・ヴァシェム記念館がある日、数ある記念館の一つとみなされることもありうるのです。なぜでしょうか。なぜなら、この記念館がアーカイヴの外在性によって保存され、幽閉されており、また、すべてが記録され——一枚のCD-ROMでできるでしょう——、数々の名がプレートに刻まれ、すべてが保存・記録されているがゆえに、すべてが失われ、忘れられるかもしれないからです。つねにリスクがあり、そこにアーカイヴの両義性があります。私はたえずこの両義性に取り憑かれてきました。保存しているものを失うリスクを冒し、記憶によって保持されているもの、「客体的な」場に記録されることで記憶によって客体化されるものを忘却するリスクをつねに冒しているのです。

これは恐ろしいリスクです。このリスクは絶滅の行為自体においては暗黙のものです。絶滅においては、すべてが痕跡や証言を消し去り、歴史修正主義のありとあらゆる形式への大きな扉を開くために作用したのでしょう。ところで、残存するアーカイヴ、物質的なアーカイヴがあります。もちろん、アウシュヴィッツを訪れたとき、私はみなさんと同じように、大量の髪の毛、大量の靴、眼鏡で埋まった部屋をみて動揺しました。あれは恐るべきもの、衝撃的なものです。ただ同時に、物質的な記録であるために、歴史修正主義者が、あれは構成されたものにすぎず、何も証明してはいない、とつねに発言するかもしれません。証明することができるものは、物質的な証拠ではなく、生の証言です。当然、生の証言などなく、生々しい経験をした証人たちは焼却場で亡くなっています。さもなければ——いかなる証言も信頼を必要とするしかないのですから——、証人は嘘をついていると思われるかもしれません。

こうして、アーカイヴや証言には破壊と抗議の可能性がつねにあるのです。ここから生じる諸問題の深淵において、歴史否定主義や歴史修正主義がたえず生まれるのです。これは絶滅の構造自体に根本的に含まれています。

## ハイデガー、精神とヨーロッパ文化

ベン＝ナフタリ ホロコースト以後のフランスとドイツの光景を比較しなければならないとして、そこに著しい相違がみられるでしょうか。もしあるとすれば、いかに説明するべきでしょうか。ドイツの思想家と比べると、フランスの思想家たちの



方がハイデガー哲学に応答することに没頭しているのはなぜでしょうか。これは誤った見方でしょうか。異なった形とはいえ、フランスとドイツの双方が懸念しているのでしょうか。いかなる仕方でしょうか。ハイデガーの思想と深く結びついて、あなた自身の思想がある意味で発展してきたことを認めるでしょうか。あなたはとくに、ハイデガーの政治的な存在論に対して距離をおいていたのでしょうか。以前であれば、あなたは『精神について』を書き上げることができたでしょうか。こうした著作を新たに書き上げるとして、あなたは、ハイデガーの過ちは「ナチズムを精神化した」過ちだったという読みを固持しているのでしょうか。そうした判断は赦しをも含意しているのでしょうか。

デリダ 最後の質問に答えると、私はハイデガーの態度が赦しうるものだとも、赦しえないものだとも言っています。この問いをこうした表現でいかに要約すればいいのか、わからないのです。ところで、誰がハイデガーを赦すことができたでしょうか、赦さなければならなかったのでしょうか。手始めに、ハイデガーの態度が限りなく有罪であると仮定してみましょう。このとき、誰が「私は赦します」「私は赦しません」という権利をもっているのでしょうか。私にはわかりません。いずれにせよ、[そうした権利をもっているのは]私ではありません。[ハイデガーに対する]私の関係は判事としての関係ではけっしてありませんでした。「ハイデガーは有罪である、私は彼を赦さない」と言って著作や言説を締め括るべく急ぎ立てられているような人物ではけっしてありませんでした。私からすれば、そうすることはあまりにも困難です。

さて、最初の質問に戻るならば、もちろん、ショアーについて、フランス人、とくにフランス哲学者の態度と、ドイツ人やドイツ哲学者の態度のあいだには著しい相違があります。まず、非の打ちどころなく明白な理由として、フランス人はフランス人であり、ドイツ人はドイツ人だからです。こう言っておかなければならないのですが、ドイツでは、戦後、いかなる有責感もありませんでした。しかし、市民あるいは哲学者たちが有責感を抱くと、この感情は実に強烈な大勢となり、一定のテキスト、とりわけニーチェやハイデガーの読書をほとんど禁じ始めました。戦後ドイツでは一定の著者を追放し始めたのです。実際、ハイデガーは起訴され、隔離されました——このことをどう表現すればいいのでしょうか。審判がおこなわれたの

です。またある意味で、ドイツ哲学者の公式の態度は、大規模で根本的な形で、教育や大学から一定の著作——たとえば、ニーチェやハイデガーの著作——を排除するというものでした。こうした動きがドイツで存続しました。こうした検閲、あるいは、信用の低下、さらに言えば、地位の剥奪がやっとり除かれ始めたのは今日のことです。

他方、フランスの状況は別の意味でより複雑ですが、ずっとゆるやかです。ハイデガーの影響は遠慮がちな形とはいえ、戦前からすでに定着し始めていました。ハイデガーに以前から関心を抱いていたサルトルやメルロ＝ポンティ、またレヴィナスのような哲学者たちは、戦後、ハイデガーの研究の跡を辿っていきました。ハイデガーの態度に関する政治的な論争は、戦中や戦前——ナチズムの時期——といった実に早い時期に起こっています。実際、「レ・タン・モデルヌ」誌で論争の最初の波があり、その後、緩和されます。ハイデガーに関する重要な哲学研究が1950年代から1970年代終わりまで続きますが、政治的な問いがそうした研究を侵害していたわけではありません。そして——これは時間や世代の問い、禁圧を解き放つための時間の問いです（仔細に検討する必要があります）——、1980年代半ばにハイデガーをめぐる論争がもう一度起きたのです。

私がとった立場はあなたもご存じでしょう。『精神について』で、私は、ハイデガーのあらゆる行動を「精神化」とあなたが呼んだもの、さらに言えば、精神的なヒューマニズムのせいにしようと試みただけではありません。私からすれば、ハイデガーが大学学長としてしかじかのことを発言し行動し、しかじかのテキストに署名した際、しかじかの状況で下された彼の決断は、それ自体で検討されるべき責任です。ところで、私の関心は彼をこうした責任から免れさせることではありません。私が試みようとしたことは、彼が書いたものや教えたものと大学学長として語ったこと——とりわけ「学長就任演説〔「ドイツの大学の自己主張」〕」ですが、それだけではありません——がその言説のなかで哲学的にいかに両立しているのかを考察することです。

私の一貫した筋道は「精神」への参照です。ここで分析の全体を再構成することはできません。ただし、こうした解釈の中心的な発想は、「精神」に関連するハイデガーのその都度の言葉や行為を説明することではありません。私からすれば、ある種の法則を考慮することがむしろ重要でした。首尾一貫した法則とは言いません

ん。ナチズムへの参加を可能にしたであろう、あるいは、不可能にしなかったであろう、ハイデガーの哲学的道程で作用している法則と表現しましょう。ハイデガーは実に早い時期から、そして実に長い間、「精神」や「精神的なもの」への参照を用いてきましたが、その方法のなかに私はこうした法則を見出したと思っています。こうした精神主義の含意のいわば脱構築に没頭していたなら、彼はナチズムの言説や状況のなかに、みずからを盲目にさせていたものは何かを読み取ることができたでしょう。

こうした振る舞いは、ハイデガーを赦しえないものとして非難することでも、彼の過ちを免じることでもありません。むしろ、「精神」への参照から何が推移したのか、何が起こったのかを理解し始めることです。そしてこのことは、ハイデガーだけでなく、同時期の別の哲学者たちにも関わってきます。『他の岬』や『精神について』において、「精神」への参照を同様の参照に、つまり、フッサールやヴァレリーにもみられる類似した参照に結びつけました。この意味で、たんにハイデガーだけが問われているわけではありません。私が再構成しようと試みたのは時代精神（Zeitgeist）ではなく、ある種の一般的な強制力です。それはヨーロッパ文化全体に影響を及ぼしていたであろう力で、ハイデガーの侮辱だけでなく、ナチズムとヨーロッパの錯綜した一般的関係も説明するものでしょう。『精神について』で書いたように、ナチズムはドイツやヨーロッパでキノコのごとく成長したわけではありません。10年、12年をかけて、ヨーロッパ外交、教会、大学がそれぞれの仕方ナチズムと協力したのです。この事態を説明しなければなりません。ナチズムはあらゆる類いの外交の言説や調整を通じて、沈黙を通じて、目を逸らしながら自己欺瞞によって生じたのです。いかにして教会はこうした振る舞いをなしたのでしょうか。イギリスとフランスの外交は戦前、いかなる注意を払ってきたのでしょうか。なぜ同じそれらの外交が、ユダヤ人に起こったことを理解しないふりを、見ないふりをしたのでしょうか。これはヨーロッパ文化の総体に関わっています。冒頭で論じていた点に簡潔に立ち戻るなら、こうした理由で脱構築の作業はヨーロッパの歴史や文化に関する作業なのです。ヨーロッパの契機、その二〇世紀の契機や両大戦間期の契機を参照せずに、脱構築は現在の形式をとることはできなかったでしょう。それゆえ、ハイデガーに関する私の小著、ハイデガーに宛てられた私のすべてのテキストは、依然として実に強力に挑発的な彼の研究だけでなく、ヨーロッ

パ思想全体——そのなかでハイデガーは避けることができない目立った地位を占めています——をめぐって展開しているのです。

赦す？ それは犠牲者たちに……

ベン＝ナフタリ 最後の質問は、実のところ、あなたの親しい友人のひとりであるポール・ド・マンへと、そして友愛と赦しの問いへと私たちを導くことになるでしょう。それについてはあとで立ち戻りましょう。ただ、私は、あなたが次のような命題を受け入れるかどうかを問わねばなりません。「脱構築」とは、テキストとのその結託ゆえに、その間テキスト性ゆえに——これは実現していると同時に分節化されてもいます——、友愛の理念への反復的な関わり合い〔アンゲージュマン〕をなしている、という命題です。実際、これは絶対的な理念です。それは不可能かつ極端な理念であって、耐えがたい孤独の感情（友はもう二度と自分の友になることはなく、つねにすでに、いなくなったり、出立したり、離別したりする寸前のところにいるのですから）と抑えがたい喜び（愛、触れること）を同時に伝えるものです。友であること——この定言命法は、「贈与」と「赦し」を同時に前提とするものです。私の言い回しが厳密でないことは私も意識しています……。しかし、赦しは定言的なものでしょうか。「アウシュヴィッツ以後」定言的なものでしょうか。そしてそれはなぜでしょうか。このような考えをあなたならどのように擁護するのでしょうか。ここであなたとレヴィナスとの相違があるのでしょうか。レヴィナスは、迫害者に対してなすべき応答についてはかくも徹底的な立場にあるようにみえるのですが。その場合、ハイデガーに対するレヴィナスのかくも妥協のない厳しい反応はどう説明できるのでしょうか。この点についてもあとで立ち戻りたいのですが……。

デリダ もちろん、この質問のすべてに答えるためには何時間もの対話が必要でしょう……。ところで、私がこれまでの人生で一度だけ「赦しえないもの」という語を書いたことが、「赦しえないもの」という語を公表したことがあります。それはポール・ド・マンに関してでした<sup>8</sup>。彼の人生におけるあの非常に短い逸話が発覚した後、私はあるテキストを書きました——非常に短い逸話と申しましたが、彼は20歳で、ベルギーにいて、対独協力派の新聞に記事を書いていたのでした。これ

らの記事が発覚したとき、アメリカではいくつもの議論がありました。私もこの件について長いテキストを書いたのです。しかし、私が書いた最初のテキストで述べたこと、それは、ポール・ド・マンがその当時おこなったことは「赦しえないもの」だということなのです。これは私が使った言葉です。自分がその当時この語を使ったことについて自分自身を赦すことができるかどうかは定かではないのですが。

とはいえ私はそう書いたのです。誤ってようと正しかろうと、なぜ私はそう書いたのか。そこには少なくとも二つの理由があります。まず、私は、この議論が始まってからずっと——これは、えも言われぬ疑念に満ちた激しい議論でした——、ポール・ド・マンがそうした記事を書き公表することを通じておこなったことの重大さを過小評価するなど私にとって問題外であったということを完全に明瞭にさせようとしていたからです。私は、もちろん皆と同様にですが、この重大さを完全に意識していましたし、私自身の責任を引き受けようとしていました。私は自分が盲目だと告発されたくありませんでした。だから、ポール・ド・マンとの友情にもかかわらず、また私がこの非常に錯綜した論考で書こうとしていたものがどうあれ——そのことをここで要約することはできないのですが——、私にとってポール・ド・マンの態度は「赦しえないもの」だったと書いたのです——そのことは明瞭にしておきたかったのです。

二つ目の理由はこうです。それが「赦しえないもの」であるのは、なぜなら、あらゆる罪にとって、とりわけわれわれが語っているような罪にとって、赦しはつねに犠牲者たちにかかるからです。ポール・ド・マンは人道に対する罪で有罪となったわけではありませんし、加害者でもナチでもありませんでした。ただし、まさに対独協力派の新聞に文芸記事を公表していたわけです。しかし、いずれにしても、あらゆる罪について、直接その犠牲者でなかった者は誰もそれを赦す権利をもって

<sup>8</sup> [訳注] Jacques Derrida, « Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage », in *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988. ベルギー生まれのポール・ド・マンが第二次大戦中に対独協力派の雑誌「ル・ソワール」に寄稿した事実が1988年に明るみに出され、いわゆる「ポール・ド・マン論争」が引き起こされた。デリダの同著は、前半には1984年のド・マンの死後にイエール大学で行われた三つの講演が収められているが、それに追加されるかたちで、この「論争」が起きてすぐにそれについての見解を記したこのテキストが収められることになった。

いません。私自身は、ポール・ド・マンに対し私の赦しを与えるということとはできません。まったく同様に、ほかの対独協力者を赦すこともできません。というのも、赦しが帰属しているのは犠牲者たちなのです——収容所で死んだ彼ら、彼女ら、ドイツないしベルギーのナチによって迫害された彼ら、彼女ら、赦しが属しているのは彼らなのであってほかの誰でもないのです。私としては赦すことができない、私は赦す権利をもっていない。私が言いたかったのはこのことです。とは言うものの、私の良心が安らいでいたわけではありません。とりわけこの語を書いたことについてです。というのも、それは、ポール・ド・マンがなしたことは絶対に「赦しえない」と言うことでもあったからです。そうしたことは、誰についてであれ、何についてであれ、私が言うことはできないからです。私の良心が安らいでいなかったのはそういうわけです。私が一度だけこの語を書いたとき、私は、私がつねに深い信頼を寄せている、しかもすでに亡くなっている友人の行動を特徴づけるためにそう書いたのです。今日では、私はこの語を書いたことで自分自身を責めています。そして、どこか、私は自分に赦しを求めているのです。

しかしあなたの質問は「アウシュヴィッツ以後に赦すことはできるのか」でした。私としてはこう言うでしょう。いかなる場合も、赦さなければならないとか赦してはならないと述べる権利は誰にもない、と。私がここエルサレム大学でのセミナーの際に示そうとしていたのはそのことです。純粹もしくは無条件な赦しは、出来事でなければならない、あるいは命じられえない恩赦の行為でなければならないということです。赦さなければならない、あるいは赦すべきではないという義務というのはあってはならないでしょう。言い換えると、アウシュヴィッツに関する純粹な赦しが起こらなければならないとしても、それは、各人に属するものであって、各人が、裁き、懲罰、制裁等々のエコノミーには入らずに、特異な形でその責任を引き受けるということです。赦しは私たちの領域のなかに位置づけられているのです。私が赦しを限界と区別したのはそれゆえです。赦しの経験、もしそのようなものがあるとしても、それは「いまや赦さなければならない」とか「まだ赦してはならない」といったタイプの判断に与することはできません。限界についての問い、合法的なものについての問い——ということとはつまり政治的な問い——は、私としては赦しについての問いとはつねにかなり異なるものなのです。そして、赦しについては、唯一犠牲者だけが赦す権利をもっている。誰に対して赦すのか。誰が誰に

対して赦すのか。赦すことは、加害者ではなく、ただ犠牲者にのみあるのでなければならぬでしょう。しかし今日、私たちは犠牲者の子孫であるか、あるいは加害者の子孫であるわけです。そうすると、赦しについての問いは、今日もはや、それ自体としては、その純粋ないし無条件的な形態のもとでは提起されえないのです。

しかし同時に、私たちはこの困難によって赦しの意味について思考するよう促されます。赦すよう命令するこの命令の価値はどこからくるのでしょうか。赦しは可能なのでしょうか。これらの問いがつねに私たちのうちに芽生えるのは、ショアーによってです。私がこのことについてジャンケレヴィッチに言及しつつ語ったのは、そして、ショアーという事例との関係で語ったのは偶然ではありません。ショアーという事例はほかの多くの事例のうちの一例ではありません。ほかの事例を選ぶこともできたかもしれません。とはいえこのショアーへの言及によって、いずれにしても私たちはこう問わざるをえなくなるのです。赦しとは何を意味するのか、赦しは可能なのか、赦しは必要なのか、それはどこからくるのか、それが託されているのはどのような文化なのか、トラーがいずれの仕方にせよ土台をなしていないような文化において、赦しというものはあるのか。私にとって、これらの問いは、たんに思弁的なばかりでなく、われわれがそのうちにいるところの歴史的な存在条件からまさしく生じてくるのです。

## ショアーと分析哲学

ベン＝ナフタリ 歴史性と無歴史性の問いに戻りましょう。あなたが、ホロコースト以後、英米の分析哲学が歴史と歴史性を括弧に入れる選択をしたと考えるのはなぜでしょうか。あなたは、あなたの思想に対する、「脱構築」に対する否定的な受容、ときには攻撃的ですからある反応が、歴史の問いに関わっているとお考えですか。というのも、奇妙なことに、脱構築はしばしば「無－歴史的」、「無－政治的」等々の思想のように受け取られてきたからです。あなたは、そこにみられる二つの応答、つまり、歴史を括弧に入れ、精神の政治化の危険そのものを避けるか、それとも歴史のなかに再び、とはいえ警戒とともに、これまでのような思い上がりをもつことなく関わり合っていくかという二つの応答が正当化されるものだと、さらにもしかするとホロコーストに直面すると必要ですらあるかもしれないとお考えにな



りますか。

デリダ ご存知のように、英米の分析哲学の問題（しかもそれは一つならずあります……）、その歴史との関係、さらに私の仕事のような仕事とのその距離といった問題を開陳するには多くの時間がかかるでしょう。私の仕事のような仕事に対して、あるタイプの英米の哲学がみせる抵抗が直接にせよ間接にせよショーアに関連しているかどうかですが、実を言うと私はこれまでそのようなことを考えたことはありません。もしかすると私は間違っていたのかもしれません。しかし、いくらかの省察を経てみると、あなたが正しいということもありえます。たとえば、私が歴史性にあまりにも注意を払いすぎているとかなり批判されます。つまり、相対主義、歴史主義等々といった、完全に正しくない、正当化できないような批判です。そう、あなたが正しいということもありえます。

分析哲学において、分析哲学の主たる側面において（ここで事態を単純化してはいけなんでしょうから）、20世紀のヨーロッパの政治史に関する目覚ましい区別がみられます。実際、彼らは何も起こらなかったかのように哲学をしているのです。だから、もしかすると、脱構築に対する深い遺恨〔ルサンチマン〕のなかには、ヨーロッパの問いを立てる哲学、歴史の問いを立てる哲学などに対するある種の疚しさのようなものがあるのかもしれません。ところで、私にはとても逆説的にみえるのですが——とはいえしばしば起こっているのですが——英米の分析哲学者のなかには、私のことを、あるいは彼らが脱構築と呼ぶものを、——しばしば起こっていることなのですが——無－歴史的ないし無－政治的といって批判する者もいるのです。逆説的というのも、同時に、脱構築は政治的急進主義だ、ゆえにあまりに政治的だという逆向きの批判も同じくらい広まっているからです。ところで、これらの二つの批判の両立不可能性を考えるためには、もちろん、こうした思想の領野と地平を非常に注意深く分析してみる必要はあるでしょう。ここで私たちがそれをすることはできませんが。

とはいえ、あなたが英米哲学について言及してくださったわけですから、少なくとも、残りのわずかな時間のなかで、次の二つの点を強調しなければなりません。まずは、英語圏の分析哲学者の無－歴史的な性格、あるいはそこにおけるヨーロッパの政治史に関する関心の乏しさについてです。アメリカで働く哲学者にはそ

うではない人も多くいます。というのも、結局のところ、そこには大陸哲学と呼ばれるものに関心を寄せる人がかなりの数いるからです。ご存知のように、アメリカにはフッサールやハイデガーについて非常に真剣に、他所よりもいっそう真剣に研究している研究所や大学がいくつかあります。それは私も認めることです。しかし、アメリカ哲学の領域の大多数のことを考えてみると、私たちが「分析哲学」と呼んでいるものの支配的な影響を受けているというのは公然の事実でしょう。しかも、この「分析哲学」が危機的な段階にあるとしてもそうです。この「分析哲学」が道徳ないし倫理の問題に関心を寄せる場合であっても、そこからまず、そしてたいていの場合出てくるもの、それはどのような出来事も括弧入れすること、つまり私たちが今語っているトラウマもすべて括弧入れすることです。ところで、このようなホロコーストに関する哲学的没利害ないし無関心（それは哲学の言説のなかに生じているわけですから、まさしく哲学的と私は言います——というのも個人としてホロコーストに関心を抱く個々の哲学者はもちろんいるとはいえ、その関心を哲学的言説に統合することは控えたり、ときには拒否したりすらすることもあるからです）、これはアメリカのアカデミックな文化においては、おそらくは疚しさを理由としてのことでしょうが、ヨーロッパの知識人が犯したわずかの罪に対してもそれを批難する態度を伴うことがしばしばあります。このような態度がとりわけポール・ド・マンやハイデガーの「事件」において現れるわけです。つまり、多くのアメリカの知識人や哲学者たちは、根本的にヨーロッパで起きていることに疎遠で、世界から完全に切り離され、アカデミックな制度の仕切りのなかにとどまり、なんらかの政治的な介入をおこす場をもたず、しばしば自分自身の国の政治にも完全に関心を失いつつも（彼らはアメリカにおける人種主義、経済的な倒錯、ホームレスの問題などにはわずかしき気かけません）、フランスにおける文学的ファシズム——ポール・ド・マンからモーリス・ブランショ等々にいたるまで——については素早くそれを裁く法廷を準備しようとするのです。私としては、それは、自分の国ではわずかの政治的・社会的な行動をおこすことができない無防備な知識人たちの疚しさによるものだと思います。もちろん、いま私が語っていることは一般的なことです。活動的なアメリカのアカデミックな知識人は何人もいますし、そのうちの何名かは活動家ですらあります。しかし、彼らの多くは、そしてポール・ド・マンに対する訴訟を大急ぎでおこなった人々は、自分自身の国においては、今日の、場

合によってはいっそう切迫した問題や問いに対し完全に目や耳を塞いでいるのです。ですから、ここではいくつかの特徴を非常に図式的に素描したにすぎませんが、こうした舞台を再構成する必要があるかもしれません。

## 固有名詞としての「アウシュヴィッツ」

ベン＝ナフタリ これまでのところ、私はあなたに対し、脱構築が、あなたの歴史ないし歴史性についての哲学が、まさにアウシュヴィッツへの応答であるかのように質問をしてきました。実際そうなのでしょう。もっぱらアウシュヴィッツだけなのでしょう。脱構築とは、生き延びた者の哲学でしょうか。さらに、どのような意味でそうなのでしょう。あなたがこの固有名詞を用いるのを避けてきたのはなぜでしょうか。

デリダ まず第一に、脱構築は歴史哲学ではありません。あなたがこの表現を文字通りの意味で用いたのかはわかりませんが、それは歴史哲学ではありません。脱構築が歴史哲学だと言いうるためには、歴史という概念はあまりにも問題を孕んでいます。ただ、あなたの問いは、なぜ私がアウシュヴィッツという名詞を用いないのかというものでした。

その論証を試みることはできそうですが、しかしここでもまた、目下の条件のもとではおこなうことはできません。とはいえ、生き延び〔survivance〕という考えが私の仕事のなかで特殊な位置を占めている、とすることはできます。「生き延びること」と題されたテキストがありますが<sup>9</sup>、このテキストのなかで私は、生き延びることは生に属するものでも死に属するものでもない、と強調しています。私がこのテキストで示そうとしているのは、ある種の生き延びの考えは、生と死の対立に抵抗し、そこにはまったく還元されないということです。したがって、痕跡とはつねに生き延びです。すべては生き延びから始まるのですが、そうであるのは、遺産相続の状況や亡霊性との関係を通じてです。亡霊的なものの論理は、少な

<sup>9</sup> 〔訳注〕 Jacques Derrida, « Survivre », in *Parages*, Galilée, 1986 ; édition augmentée, 2003.

くともここ25年来（『絵葉書』や『マルクスの亡霊たち』において）私の仕事の全体で作動している当のものなのですが、これは、私たちが先にガイストないし幽霊〔fantôme〕という意味での亡霊〔spectre〕について語った際の「精神＝霊〔esprit〕」とはまったく別の関係を前提にし、含みもっています。それは、幽霊の、遺産相続の、したがって生き延びの問いです。「脱構築」の全体が作動し展開している境域は、この生き延びのなかに書き込まれているのです。

もちろん、生き延びを考えるためにアウシュヴィッツを生き延びた人たちのことを考える必要はかならずしもありません。原則として、論理的には、生き延びについての言説はショアーを参照するよう要請するものではありません。とはいえ私たちが今日生き延びた人たちのことを語るときにはつねにそういう人たちのことを考えているということを見たり聞いたりしないために、目や耳を塞いでいなければならないでしょう。そしてもちろん、私はほかの人たちに劣らずそのことを考えています。しかし、私は、この生き延びという語、あるいは生き延びの論理をアウシュヴィッツに関係づけると、同時に、この語をもっぱらアウシュヴィッツにのみ関わらせてはならないということもまたはっきり述べています。実際そうです。この言説は、19世紀においても、あるいはたとえアウシュヴィッツが起こらなかったとしてもありえたでしょう。

そういうわけで、ここからあなたの問い、なぜ私がこのテキストでアウシュヴィッツの名を呼んでいないのかへと移ることになります。それはなぜなら、私たちの対話の冒頭で言ったように、あらゆる虐殺〔ジェノサイド〕、ありとあらゆる絶滅の名を呼ぶために、唯一の名詞を挙げたくはないし、またそうする権利ももっていないからです。そしてこのことは、ナチズムにおけるユダヤ人の絶滅に関してですらそうなのです。アウシュヴィッツには数週間前に訪れました。アウシュヴィッツはおそろしい場、ぞっとする場でした。そのことは否定できません。とはいえ、絶滅の経験の最中であってすら、それはほかの多くの場所のうちの一つにすぎませんでした。なぜ、この換喩表現なのでしょう。

私は、レトリックの厳密さの理由ゆえに、また同時に、犠牲者たちへの敬意ゆえに、同様の出来事が生じたあらゆる場を指し示すためにアウシュヴィッツという名を用いることについて、いかなる権利ももっていないのです。ちなみに、この語は濫用された語です。しばしば人は、それを一つのレッテルのように使うこともあり

ます。「少なくとも、私がこのアウシュヴィッツという語を発したことで、私は自分の義務を果たした、平静な気持ちでいられる」というようにです。この種の簡便さに私は抵抗します。私にとって、それはあまりに難しいと同時にあまりに簡単なことなのです。私がこの名詞を用いるとしても、それは、その歴史的必然性のためにこの名詞が私に課せられるという、その特異性を思考するためにほかなりません。

### 普通名詞としての「ホロコースト」

ベン＝ナフタリ はっとするような形で、「破局」ないし「ホロコースト」という観念が、あなたのテキストの多く——『絵葉書』、『弔鐘』、『火ここになき灰』等々——のなかに現れています。しかしつねに小文字です。あなたは特有語の意味をかくも繊細に、しかし同時に力強く強調していますが、この二つのあまりにも多くのものを背負い込んでいる語句を一般化しているように思われるのです。それはなぜでしょうか。

デリダ あなたは非常にうまく表現してくださいました。ただ、ご質問は何でしょうか。あなたはすばらしい仕方で、言われなければならないこと、さらに展開することを述べてくださいました。しかし私にはそこに問いがあるようには、少なくとも、私が今ここで、応答を試みうるような問いがあるようには見えませんでした。

ベン＝ナフタリ イスラエル人としての私の見方からすれば、あなたの挙措は、歴史修正主義に類似している、あるいは類似しうることです。もちろん、そう言ってしまうとあまりにも厳格すぎるかもしれないということは意識しています。とはいえ、人は一般化することで、アナロジーを作り出すものです。私たちが直面している問題というのはそれなのです。どのようにホロコーストを凡庸化せず、同質化せずに語ることができるのでしょうか。どのように恐るべきものを伝達できるのでしょうか。そして、一般化は赫しを内包しているのでしょうか。

デリダ もちろん、ホロコーストは文脈に依存しています。それは普通名詞です。ギリシア語では「ホロコースト」は「焼き尽くすこと」を意味しています。私自身も、フランス語で、この語を「すべてを焼け [brûle-tout]」としたことがあります。『絵葉書』においてこれを「ホロコースト」の同義語としたのです。「焼き尽くす」「すべてを焼く」、これが「ホロコースト」が意味していることです。ところで、「ホロコースト」というこの語は、しばしば「供物」、焼くというヘブライ語の語を翻訳する際にも用いられます<sup>10</sup>。つまり、それは普通名詞なのです。たとえば、私は何度か、恋文を焼く、「すべてを焼く」ようなホロコーストについて語ろうともしています。なぜそれが禁じられるのでしょうか……。

ベン＝ナフタリ もちろん禁じられてはいません。ただ私にとってそのことは当惑させる、傷つけるものなのです。

デリダ もちろん、私は、たとえば『絵葉書』のなかで、あれこれのホロコーストをしなければならない、あれこれを焼かなければならないと言うとき、自分が何をしているのかは知っています。結局のところ、私は自分の時代を生きるひとりの人間ですし、もちろんその語がどのように響くかは知っています。ところで、私としては、今日においては、この時代の巨大な〈ホロコースト〉のことを考えることなしには何も、一枚の恋文も焼くことはできないと思っています。ただし、ガス室や死体焼却炉ばかりでなく、ナチスがフロイトやカフカの著作を投げ捨て、公共の広場で燃やしたときのような、ヒトラー主義の最初期の書物の殺戮もそうです——それも、ホロコーストの秩序に属しています。つまり、彼らは焼き尽くしたのです。私は「ホロコースト」という語句を普通名詞として使っていますが、そのときつねに、耳に、あるいは思考のなかに、私たちが今朝から語っているホロコーストないしショアーについての——側面的であれ省略的であれ——参照を保ち続けています。しかしそれは誤りでしょうか。「ホロコースト」という語句を普通名詞として

<sup>10</sup> 〔訳注〕ホロコースト [holocaust] という語は、デリダが述べるように、ギリシア語における「すべて [holo]」を「焼いた [caust]」を原義とするが、もともとはユダヤ教の宗教用語での「燔祭」、すなわち供物を丸焼きにして神に備える儀式を指していた。

使用したことで私は非難されなければならないのでしょうか。この文脈で、絵葉書や恋文を燃やすことに言及しながら「ホロコースト」という語句を用いることは慎みを欠いているとあなたはお考えですか。

ベン＝ナフタリ 私はそう考えています。

デリダ そうですか。そのことについては私たちは考えなければなりませんね。

ベン＝ナフタリ 私たちはここで、アウシュヴィッツ以後のいくつもの哲学に感じとられる一つの問題に触れています。それは、特有の歴史的な制約を、主体性の可能性の条件となるような準超越論的なカテゴリーへと変容させることの問題です。しかも、こうしたカテゴリーは、人間性の改善可能性という観念を狙っています。言い換えると、レヴィナスとあなたは、〈ホロコースト〉が引き起こしたいくつもの特有のトラウマ、いくつもの特異な強迫を、経験の与件へと変容させ、さらに、このようなアプリアリ主義それ自体によって、いくつもの病理的なものを称揚し、さらに、それらを脱美学化〔脱感性化〕させることで、倫理それ自体を構築したように私には思われるのです。人はつねにすでに喪に服している。人はつねにすでに赦しをしなければならない等々ということです。

デリダ 実際、それはつねに起こりうることです。いつでもです。たとえば、〔語句の〕選択について語ろうとするやいなや、あなたがあれこれのことや、この唯一のものを語るために用いる各々の語句は、一般的な言語、普通名詞のなかに捉われることになるでしょう。これによってあなたは再び普通言語のなかに挿入されることになるでしょうし、したがってショアーも普通言語のただなかに挿入されることになるでしょう。あなたが私に提起した問いは、今度は、実際あなたもそうしたように、レヴィナスにも提起されうるものでしょう。私たちがこう述べたと想定してみてください。ショアーは、人間の歴史において、主要な、特異な、比類なき、比較しえないトラウマであったと。それは、われわれの時代の傷、われわれの良心、われわれの記憶における傷だと。〔しかし〕もし私たちが「トラウマ」という語を用いて、ある種の一般性のなかでトラウマがあるということを意味させようとして



いたならば、さらにたとえば、他者への倫理的な関係は、レヴィナスが書いているように、ある種のトラウマを経るとするならば、その場合、あなたはレヴィナスに対し、「トラウマ」という語はショアーのために保ち、とっておかなければならなかったのに、それを〔普通名詞として〕用いているとって非難するのでしょうか。あなたはレヴィナスに対し、トラウマや傷を、さらに可傷性そのものすら、倫理の条件、倫理の超越論的条件にしているといって非難するのでしょうか。レヴィナスが「トラウマ」、「人質」、「強迫」と言うとき、ショアーのことを考えていることは否定できません。それは論を俟ちません。しかし、彼は、たとえショアーがなかったとしても同じような仕方です。ショアーは私たちが倫理、道徳性、さらに罪について考えるのを助けてくれます。しかし、これらの語句の各々がショアーを指し示すのにふさわしいという事実ゆえに、誰であれ嫌疑をかけたり、誰に対してであれそれらの語句を用いることを禁じたりする権利をもっている人がいるなどと私はまったく考えていません。さもないと、語ることもできなくなるでしょう。私としては、逆に、ショアーに対する尊重ゆえにこう思います。そこではショアーにとってまったく適切にみえるカテゴリーから出発して、倫理、政治的なもの、哲学的言説を再考する仕方が問題となっているのだと。レヴィナスが「汝殺すなかれ」と書くとき、彼はショアーのことを考えています。しかし、彼それを思考するために、彼はショアーをまったく必要としていません。私たちの対話の冒頭からずっと私たちに働きかけているのはつねにこれと同じ状況なのです。もしかすると私たちはここで止めるべきかもしれません。あまりに多すぎます。あまりに少なすぎますが、多すぎます……。

## 脱構築と暴力の抑圧

ベン＝ナフタリ　ここで、イスラエルにおけるあなたの熱烈な受け入れに移りたいと思います。つい最近、わたしたちはエルサレムにおいてはじめてのハンナ・アーレントについてのシンポジウムを企画しました。そこでは、ホロコーストとアイヒマン裁判についての彼女の考えを付き合わせました。このような、長いあいだ周縁化されてきた思想家に関する新たな開口は、あなたがここで受け入れられていることと何か関わっているとお考えですか。

デリダ たとえそれが正しいとして、ここでヤド・ヴァシェムとのつながりがある  
 とお考えですか。私が「ヤド・ヴァシェム」というとき、私は私たちが今差し出し  
 ている問いのことを考えています。そこに関係があるとお考えですか。ところで、  
 この対話のなかで私たちが議論すべきはほかでもありません……。関係があるとす  
 るならば、あなたの質問で……。いや、続けてください……。

ベン＝ナフタリ いま言及したシンポジウムは、いっそう大きな趨勢のなかでの一  
 つの出来事となっています。ホロコーストの記憶に対するイスラエルの公衆の意識  
 化という点では、必要な局面が浮かび上がったとさえ言えます。イスラエル美術館  
 は、ここ数ヶ月、ロイ・ローゼンという若い芸術家の展示をしようとしてきました。  
 そこでは、観客に対し、エヴァ・ブラウン<sup>11</sup>の感性、とりわけヒトラーへのその愛  
 を心に刻みつけてもらうことが期待されていました。この作品は大きな物議を醸し  
 ました。というのも、もちろんのこと、この作品は、私たちが暴力に、悪に魅了さ  
 れること、そこに巻き込まれることを指し示すものだったからです。

デリダ あなたは、ある種の進展を経て、いまや迫害者に関心が向けられているか  
 ら、しかも被害者のなかでもそうであるのだから、私に関心が向けられることも可  
 能になっているとおっしゃっているのですか！ エヴァ・ブラウンについて語ること  
 ができるようになったとき、私が受容され始めたとき！ いや……それは冗談で  
 しょう。面白いですが……。それは冗談でしょう。

先ほど、フランス文化に関して私たちは話していましたが、イスラエル社会にも  
 それに固有の進展の時間があるように思われます。そしてこの文化は、自らの意識  
 に、あるいは自らの無意識に、あらゆる種類の暴力を刻み込んできたでしょう。も  
 ちろん、ショアーの暴力がそうです。これは、イスラエル国家の創設にわずかに先  
 んじ、その創設のときにも非常にありありとしたものでした。この暴力ゆえに、あ  
 まりに脅威的、あまりに侮辱的とみなされたいくつもの出来事が、当時の公衆の意

<sup>11</sup> 〔訳注〕エヴァ・ブラウン（Eva Braun, 1912-1945）は、1930年代前半からヒトラーと交  
 際し、その「愛人」として知られる女性。1945年4月に結婚し、数日後ヒトラーとともに  
 自殺。

識の前に生じることが妨げられてもきたでしょう（スピノザについてですら、イスラエル国家ができた最初の数年間のあいだは話題にすることができませんでした）。アイヒマン裁判のあいだのハンナ・アーレントの態度もまた、彼女の思想に対するある種の拒否を生み出すことになったでしょう。さらに、少しずつ、イスラエルでもフランスでも、抑圧されてきたものがゆっくりと解放され始め、政治的な状況が変化し、そして今日、イスラエルにおいては、ナチスの暴力に直接関連した出来事や、ナチス・ドイツからスピノザにいたるまで（スピノザは、いわば破門されて、いずれにしても排除されていました）ユダヤ人に対する暴力全般について、以前よりもはるかに容易に語るできるようになっているわけです。

そして同時に、このようなイスラエルの意識が、自分自身の暴力、つまりイスラエル国家の設立それ自体に付随した暴力を認め始めているということもありえます。この国家設立のすぐ後にはこの問いに検討することはできませんでした。しかし、数世代を経て、政治的な場が進展し、いくつもの抑圧や否認が今日認められるにいたり、少なくとも公的に議論され、検討されるにいたっているということが感じとられています。したがって、いま一度、いやむしろここではじめて、かつては隠され、抑圧されてきた人々、思想、言説に関心を寄せることが可能になってきたわけです。それがたとえばハンナ・アーレントの場合でしょう。

とはいえ、私は、あなたが挙げた人々、スピノザからエヴァ・ブラウンやハンナ・アーレントにいたるこれらの名に私の状況をなぞらえようとは思っていません。ただし、私の仕事は、ここでは、脱構築についてのいささか戯画的なイメージにしばしば結びつけられていると思っています。世界のほかの場所でもいささかそうですが、しばしば脱構築はハイデガーやニーチェと、ドイツ思想と、さらにフランス思想の過剰な洗練化と混同されます。さらに、実際、イスラエルの文化におけるこの全般的な変化の面でも、哲学科において、先ほど話しました英語圏の分析哲学の支配的影響があります。イスラエルのアカデミックな、哲学的な文化においては、ある種のアメリカのヘゲモニーがあります（「哲学的」と付け加えたのは、哲学において当てはまることがそのほかの分野においてはかならずしも当てはまらない場合があるからです——ただし、哲学においては、ここではたしかにアメリカ哲学、英語圏の分析哲学に特権が与えられています）。このことはゆっくりと、少しずつ変わりつつあります。土壌が作り直され、いくつもの位置ずらしがみられます。私が

注目したのは——とはいえ私だけがそうしたわけではなく、私の友人たちも注目していますが——、私の20年前の仕事、10年前の仕事、そして今日の仕事への関わり方には大きな相違があることです。ところで、実際この関わり方は、かなり進展したのです。このことは、たんにここの人々が私の著作を読むようになったということだけでなく、イスラエルの文化的な場の全般的な変容によっても説明できるように思われます。

私たちの主題に戻るならば、このようなイスラエルの文化全般の変容は、二つの主たる暴力に結びついています。そしてこれら二つの暴力は、現在にいたるまで、抑圧され隠蔽されてきたのでしょうか。第一に、何よりもまず、ショアーの極限的な暴力ゆえにです。そして、ショアーがイスラエル国家の創設のための正当化の一つとなってきたがゆえにです。ユダヤ人を脅かし、迫害し、拷問し、絶滅されたものすべてが、聞きとれなくなったのです。つまり、一方では、戦前および戦中にユダヤ人に対して行使された暴力の抑圧がありました。そして他方では、イスラエル国家の設立そのものが、パレスチナ人に対して大きな暴力でした。イスラエル国家の形成はいまだに未完の、しかし同時に非常に暴力的な出来事であり続けています。そして、この根本的な、創設的な暴力への関係でこそ、イスラエルの記憶は進展してきたのです。

これら二つの暴力に対し、1960年代のあいだ、さらに1980年代まで、抑圧が、抑圧的な排除がありました。それは、精神分析の用語におけるあらゆる抑圧と同様に、喪の作業でもあり、また喪の作業を求めるものでもあります。そして今日、物事が変化し、いま一度、あなたが先ほど言及したように、幾人かのドイツ人について、加害者について語るができるわけです。彼らについて語るができるようになったわけです。しかし他方では、イスラエルの暴力について語ることも同様に可能になりました——私は比較しているのではまったくありません。ただつねに、そこには二つの暴力の事例があるのです。さらに、当時は直接的であれ間接的であれ理解不可能、あるいは脅威的なものとみなされてきたある種の言説について語ることもできます。残念ながら、脱構築は、イスラエルにおいてだけでなくほかのところでもまた、あまりに頻繁に、脅威的なものと考えられてきました。そのことについても考えなければならないかもしれません……。なぜ脱構築が脅威とみなされたのか説明を試みなければならないかもしれません……。しかしそれはまた別

の主題でしょう……。

ベン＝ナフタリ　ありがとうございます。

« Dialogue entre Jacques Derrida et Michal Ben-Naftali ».

Reprinted by permission of Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly.

訳＝西山雄二（首都大学東京准教授）、渡名喜庸哲（慶應義塾大学准教授）