

論 説

他者のトポス

石 田 靖 夫

1. はじめに

私はここでやめることに決めた。

私はあたかも始まりがいきなり終わりでもあるかのような始まりからはじめたのだが、「ここで」このように決断を語っている「私は」ジャック・デリダである。彼が「やめることに決めた」のは、1984年6月12日にフランクフルト（大学）で開かれたジェイムズ・ジョイスについての国際シンポジウムの開催当日におこなわれた講演「書字音声的^{グラモフォーン}ユリシーズ」であり、引用した文章はその講演の最後の一文の最初の部分に相当する。あたかも相手がのっぴきならぬ理由から途中で電話を切らざるをえなくなる直前に、それでもかろうじて最後のメッセージを残すことができたかのように、読者が不意をつかれて茫然自失に陥ってしまうのがまさに「ここ」なのだ。この講演は行為者（デリダ）、主題（『ユリシーズ』）、場所（フランクフルト）が意味作用のネットワークを通して重層決定しているテキストなのだが、フロイトの言う不気味なものを読者に想像させないともかぎらないその一文——拙訳では二つの文——は実際に次のようにはじまり、そして終わっている。

私はここでやめることに決めた。なぜなら私は東京から帰還して空港を立ち去り、わが家^{シェ・ムワ}に戻るところだったというのに、ハンドルを握りながらこの最後の文をなぐり書きしていた最中にあやうく事故に見舞われそうになったからである¹⁾。

このような文章を読み終わった読者のなかで一連の問いを立てない人はいないだろう。講演の中断と自動車事故の未遂が因果関係を構成するにはあまりにも空疎な意味連関しかもっていない。いったい本当にデリダはこのような言葉で講演を終えたのか。そうでない場合を考えることはほとんど不可能に等しい。講演では言っていないことをわざわざこのような言葉遣いで加筆するだろうか。講演が本当にこのように終わったのなら、二つのことが想像される。まず、デリダは講演原稿の準備段階ですでにこの言葉を書き込んでいたのかもしれない。しかし、こんな不器用な身振りをあらかじめ想定するというのは、いったいどういうことなのか。次に、出版されたテキストは、「私たちにもしもそうするだけの時間があれば²⁾」、「目まぐるしく過ぎてゆく時刻を考慮して³⁾」、「もはや私たちには時間がない⁴⁾」、「時間がないので⁵⁾」というふうに所要時間の限界を徐々に切迫した形で訴える文句を含んでいるから、デリダは準備していた原稿にはもともと予定されていなかったことをあのような形で即興的に発言し、出版の際にも講演の即興性を尊重して発言内容に修正を加えなかったのかもしれない。しかし、出版される前に手直してもよさそうなのに、わざわざそうしなかったのは単に即興性の尊重

1) Jacques Derrida, *Ulysse gramophone*, Galilée, 1987, p. 143.

2) *ibid.*, p. 86.

3) *ibid.*, p. 108.

4) *ibid.*, p. 130.

5) *ibid.*, p. 133.

からだけなのか。

2. 帰還について

いずれにせよ、これら一連の問いは明解な答で閉じられる気配にない。デリダがこの講演で演じているのは、「ウィ」(普通「はい」と肯定的に応答するときの英語の「イエス」に相当するフランス語)の問いをジョイスの小説に即して扱いながら、その外見上の些末性にもかかわらず、『ユリシーズ』の従来のテキスト解釈——独白とイエスの安易な同一視——の画一性を問いただし、全知とみなされることによってすべてがあらかじめ内属しているかのような『ユリシーズ』の百科全書的な円環性そのものの不可能性を指摘して、そのような円環性を前提にして存続してきたジョイス学者の学会を制度として揺さぶることである。しかし、そうかといってデリダのテキストは円環性を批判することにおいてその円環性を稀薄にするどころか、逆に、言い回しのレベルにおいてもテキストの構造においても過剰にあふれさせている。「講演」、「円周」、「周航」、「割礼」それぞれの語源的意味、「運び集めること」、「運び回ること」、「周りを航海すること」、「周りを切ること」に焦点を当てながら、デリダは強調する。

(中略) 講演あるいは円周の、周航あるいは割礼の円環運動は、あらゆるジャンルの一周巡り^{トゥール}と帰還^{ルトゥール}はここでは最も繰り返されるモチーフ [= 模様] を描いている⁶⁾。

たしかにフランクフルトでの講演には、その数を数えたことはないけれども、「円環」という語のほかに、再検討するとか再び採りあげると

6) *ibid.*, p. 10.

かを意味する表現（「立ち帰る」、「戻る」）もしばしば出てくる。

1987年のインタビュー「ハイデガー、哲学者たちの地獄」のなかでディエ・エリボンが「ジョイスに関するあなたの本は、それでも、いささか困惑させるものでしたね」と指摘したとき、デリダは次のように答えている。

ジョイスが相手でしたからね。あの時ジョイスのいろいろな言語、彼が発案したもの、彼のアイロニーによって、彼が思考あるいは文学の空間に導入した騒乱によって何一つ触発されなかったような形式で書いていたら情けないことになっていたでしょう。「ジョイス」と名づけられた出来事を考慮に入れたければ、別なふうには書き、物語り、論証して危険を承知で形式上の冒険をするべきです⁷⁾。

このようにデリダから打ち明けられたからといって、あの突飛な、結語とも呼べないような結語が「形式上の冒険」の結果であると断言できる保証はどこにもない。

すべてが予定調和的にわが家に帰還するわけでもあるまいが、とにかくもう一度あの場所に、講演という儀式的安定性が一挙に瓦解してしまうあの末尾に立ち返ってみよう。デリダが「東京から帰還して」「わが家に戻る」途中で「あやうく事故に見舞われそうになった」のは、「この最後の一文をなぐり書きしていた最中」であった。そして、「この最後の一文」は、実は、ジョイスの『ユリシーズ』からの引用で、しかも、7回繰り返されるイエスで終わっている⁸⁾。ところで、デリダの講

7) Jacques Derrida, *Points de suspension*, Galilée, 1992, p. 200.

8) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 143.

ジェイムズ・ジョイス『ユリシーズ』Ⅱ，丸谷オ一，永川玲二，高松雄一訳，集英社，1996年，p. 457，第15挿話「キルケ」。

演「書字音声的ユリシーズ」そのものはフランス語のウィで、しかも、二回繰り返されるウィではじまっている⁹⁾。つまり、講演は確かに「ウィ、ウィ」ではじまったわけだが、もしもあの一文が、「私はここでやめることに決めた……」というあの一文が直後に書き込まれていなかったら、「イエス、イエス、イエス、イエス、イエス、イエス、イエス」がその講演を閉じていたはずなのだ。デリダ自身、みずからこの「ウィ、ウィ」ではじめた講演の冒頭——本当に何の変哲もないように見えて実は周到な仕掛けが施されている冒頭——について、「モリーが、いささか軽率にも彼女の独白と呼ばれているものをはじめて、それを終えるのとまったく同じように¹⁰⁾」と形容していたということを思い起こすのは無駄ではない。言うまでもなく、『ユリシーズ』の主人公ブルームの妻「モリーの独白」はこの小説最後の第18挿話「ペネロペイア」のことであり、この挿話はイエスではじまり、イエスで終わっている¹¹⁾。『ユリシーズ』はこの挿話において一方で両端のイエスによって、つまり、最初のイエスはもちろんのこと、最後のイエスも、デリダみずから引用して強調していること¹²⁾だが、大文字の「Y」で表記されることによって、他方で最後の「Yes」の「s」と第一挿話「テレマコス」の冒頭の「Stately (重々しく)」の「S」¹³⁾によって、始まりと終わりを二重に結び合わせる円環の構造を示している。「書字音声的ユリシーズ」のほうは、かりにあの末尾がなかったと仮定しても、一方はフランス語のウィ、他方は英語のイエスという差異をともなっているし、それぞれ繰

9) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 57.

10) *ibid.*, p. 58.

11) ジェイムズ・ジョイス『ユリシーズ』Ⅲ、丸谷才一、永川玲二、高松雄一訳、集英社、1997年、p. 455, p. 563。邦訳ではともにYesと表記されている。

12) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 86.

13) James Joyce, *Ulysses*, The Modern Library, p. 4.

り返される頻度も前者は2回に対して後者は七回というふうに非対称であるので、『ユリシーズ』のように円環の対称性を喚起する手法とは微妙なずれを刻印している。

ジョイスの『ユリシーズ』は、周知のように、1904年6月16日というわずか一日のダブリンでの出来事を気宇壮大にもホメロスの叙事詩『オデュッセイア』の換骨奪胎として描いているとはいえ、古代ギリシアの神話的英雄と異なり故郷 [= 祖国] への、わが家への帰還はやむにやまれぬ衝迫のモチーフではない。ところで、「書字音声的ユリシーズ」の講演者となると、ある意味でジョイスの主人公とホメロスの主人公を同時に反復しているのかもしれない。というか、彼らを同時に反復しつつ、それと同時に彼らを裏切ってもいると言わねばなるまい。

東京。この都市はダブリンもしくはイタケーに再び通じている西洋という円環の上にひょっとしてあるのだろうか¹⁴⁾。

デリダはこのようにユーモアたっぷりに問うのだが、国際シンポジウムの開催地であるフランクフルトに行く「1ヶ月以上前に東京にいて¹⁵⁾」、東京に行く前は「オハイオに立ち寄っていた¹⁶⁾」と打ち明けているから、旅、ここでデリダ自身の言い回しを借りるなら、「周遊旅行¹⁷⁾」の行程としてはダブリンのブルームよりもイタケーのユリシーズに近いと言ってよいだろう。しかしながら他方で、この旅先においてデリダは、逐一ここで言及しないけれども、ジョイスの小説のなかの細部とみずからの経験との思いがけない一致に驚いてもいる。

14) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 60.

15) *ibid.*, p. 62.

16) *ibid.*, p. 81.

17) *ibid.*, p. 93.

ところで、ユリシーズの地平において帰還というあまりにも自明なテーマそれ自体が問いとして構成され、そのことによって問いただされるとすれば……。

デリダは『ユリシーズ』第7挿話「アイオロス」において「過越の祭なりき」という小見出しのついた1節から、「いすらえるヨ、聴ケ、主ナルワレラノ神ハ¹⁸⁾」に対応する箇所を引用して、「ユダヤ人にとって最も重大なあの祈り¹⁹⁾」と呼んでいるが、邦訳ではそれより2行前の「来年はエルサレムにて²⁰⁾」という言葉については引用も言及もしていない。ここはユダヤ人である主人公のブルームが語りの対象になると同時に独白を演じてもいる場面であり、「過越の祭」という枠組みからすれば、「いすらえるヨ、聴ケ、主ナルワレラノ神ハ」という祈りの言葉はお門違いであった。邦訳の脚注によれば、それは「ユダヤ人が日々唱える祈り」だからである。だからこそ、ブルーム自身も「いや、これは別のだ」とつぶやく羽目になる。

来年はエルサレムにて。まったくなあ、なんてこった！われらをエジプトの国より出し奴隷の家に連れこんだあの長い年月の苦難よ、《アレルヤ》。《いすらえるヨ、聴ケ、主ナルワレラノ神ハ》。いや、これは別のだ。

読者は出エジプトの歴史の初歩の初歩さえ忘れているディアスポラ（離散）のブルームのなにげない姿のなかに深い陰影をともなった戯画

18) ジェイムズ・ジョイス『ユリシーズ』I, 丸谷オ一, 永川玲二, 高松雄一訳, 集英社, 1996年, p. 303。

19) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 79.

20) ジェイムズ・ジョイス『ユリシーズ』I, p. 303。なお、原語の《Next year》(cf. James Joyce, *Ulysses*, The Modern Library, p. 121.) は、その年その年を「現在」の時点で生きることを強調するために、「翌年」を「来年」に変えてある。以下の脚注からの引用はpp. 303-305。

化を感じとるにちがいない。デリダは一ページにもみたくないこの場面を引用したり解説したりしているにもかかわらず、「来年はエルサレムにて」だけは見過ごして——？——，あたかもその代わりを補うかのようにもう一つの戯画化を演出する。祈りの「要素」を「差し引いた」うえで「無限の距離にある神と（中略）イスラエルとの間の電話としてのいすらえるヨ，聴ケについて語ることもできる²¹⁾」というのである。このときフランクフルト大学の講演会場から笑い声が沸き起こったかどうか知る由もないが，見過ごされたままの文句はそれほど些細なこととも思えない。それは，邦訳の脚注によれば，「過越の祭の第一夜に唱える言葉」の一部であり，「ユダヤ人の聖地帰還に対する願望を表す」という。ジョイスの場合はいざ知らず，デリダに関しては「帰還」を制止するとまでは言わないにしても，少なくともそれを躊躇させるような何かがブルームの場合のように作動しているのだろうか。なぜジョイスの場合はいざ知らずなのかと言えは，彼は1948年のイスラエル建国以降の歴史を知りえなかったという至極単純な理由からなのだが，1930年にアルジェリアで生まれたユダヤ人のデリダはどうなのだろうか。

ジョイスはシオニズムそのものにはあまり関心がなかった²²⁾とはいえ、『ユリシーズ』はユダヤ人とアイルランド人というディアスポラと被植民地化をそれぞれ生きる「二つの人種の叙事詩²³⁾」であると手紙のなかで規定したのであってみれば，「ブルームとスティーヴン（ユダヤ人-ヘラス人 [=ギリシア人] である聖エティエンヌ）を構築しながら，ジョイスはユリシーズをセム人に仕立てたヴィクトール・ベラルの諸テーマに大いに関心を示した²⁴⁾」と言ったのはデリダ自身であってみれば，

21) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 79.

22) 結城英雄『《ユリシーズ》の謎を歩く』，集英社，1999年，p.

23) 同書，p. 61。

24) Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 228.

そしてそのブルームは、「父親が改宗したためにプロテスタントの子供として生まれ」、したがって割礼を受けていないわけであって、モリーと結婚するときにはカトリックに改宗するまでに及び²⁵⁾、物語の朝に肉屋のドルゴッシュ（彼自身もユダヤ人）の店に「豚の腎臓」を買いに出かけるような「非ユダヤ人的ユダヤ性²⁶⁾」を示しているのであってみれば……。

イスラエルが1950年7月の帰還法によってディアスポラのユダヤ人に帰還権を認め、それと正反対に国連によるパレスチナ人の帰還権の承認を無視し続けているときに、帰還をめぐるこの圧倒的な政治的不正義の文脈に、たとえデリダでなくとも、無頓着でいることはできないのだが、それはともかく、哲学における脱構築という彼の周知の戦略そのものからしても、シオニズム的帰還を無媒介的に認容することはデリダにとって不可能なはずである。しかし、「帰還」の方向＝意味はエルサレム^{サレム}、したがって、地政学的な局地だけではない。注目しなければならないのは、『ユリシーズ』についての講演がウィの可能性と密接に関係する他者性の可能性を開くものとして「慈善」に言及し、この言葉に引用符をつけているということである。

デリダはレヴィナスを論じる際に少なくとも二度、彼からまったく同じ言葉を引用している。

イタケーに帰還するユリシーズの神話に対して私たちは、なおも未知の土地に向けて故郷 [= 祖国] を永久に立ち去り、あの出発点にわが子を連れて帰ることさえ召使いに禁止したアブラハムの物語を対置したい²⁷⁾。

25) 結城英雄, 前掲書, p. 140。

26) 同書, p. 90。

27) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 228.

出典は1963年に発表されたレヴィナスの論文「他者の痕跡」である。レヴィナスがこのように「ユリシーズの神話」と「アブラハムの物語」を対立させて語っているのは、無条件に他者へと方向づけられたままその見返りを求めないまさに「慈善」についてであった。見返りを求めるということは、何かをあたえることが別の何かであたえ返されるということなわけだから、ここに描かれる軌跡は自己帰還の運動に他ならない。私は「少なくとも二度」と言ったけれども、この「二度」は始まりと終わりを刻印している。さきほど引用した言葉はデリダの最初のレヴィナス論である「暴力と形而上学」（著者自身の注によれば、レヴィナスが1963年に「他者の痕跡」を、1964年に「意味作用と意味」を発表したときに執筆された「試論」とレヴィナスを追悼する論文（1995年）のそれぞれの注のなかに読むことができる²⁸⁾。

「他者の痕跡」の著者によれば、「西洋哲学」そのものがユリシーズ的なのだ。

西洋哲学は《他者》が存在として表明されることによって他者性を失うような《他者》の非秘匿性と一致する。哲学はあくまでも《他者》であり続けるような《他者》に対する恐怖感、克服できないアレルギーに幼年時代から襲われている。哲学が本質的に存在の哲学であるのは、存在の了解が哲学の最後の言葉 [= 哲学の極み] であり人間の根本的な構造であるのは、そのためなのだ。哲学が内在性と自律の哲学か、さもなければ無神論かであるのもまた、そのためである。アリストテレスからスコラ哲学者たちの《神》を経てライプニッツにいたるまでの哲学者たちの《神》は——理性に合致した神、意識の自律をかき乱す術を知らないような理解された神であって、そのとき意識は、ユリシーズがみずか

28) Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, p. 29.

らのあらゆる遍歴を経て生地^の島にしか向かって進まないように、みずからのあらゆる冒険を経て自分自身を再び見いだし、わが家^{シェ・スワ}に帰還するわけだ。私たちに伝えられた哲学は単に観想的思考だけでなく意識のどんな自発的な運動をもこのような帰還へと連れて帰る。意識は理性によって理解された世界において自分を再び見いだすからには、そのような世界は他であることをやめるわけだが、それだけではない。意識の姿勢、すなわち、価値づけ、感情、行動、労働、そしてもっと一般的な仕方
で言えば、契約であるもの一切もまた、とどのつまりは自意識、すなわち、同一性と自律なのである。ヘーゲルの哲学は哲学という土地にふさわしいこのようなアレルギーの論理的達成を表している²⁹⁾。

一方でレヴィナスの、他方でハイデガーのそれぞれの思考をその接点と分岐において見据えつつ彼らの見解をその表現形式にいたるまで「模倣主義なしに³⁰⁾」、批判的に、しかし、時に異様なまでの接近を印象づけながら縦横無尽に、みずからの問題設定のなかで交錯させるデリダにとって、西洋哲学、特にハイデガー哲学における「現前性^{プレザンス}の思考³¹⁾」を「脱構築」し続けるデリダにとって、レヴィナスのこの反ユリシーズ的宣言は見過ごしして済ますことができるような何かではない。デリダは引用文のすぐ後でハイデガーにおける「帰還の不可能性」、「存在自身への帰還」の不可能性について語り、レヴィナスがこの点で「ハイデガーの側にいる [= の味方である]」と指摘する³²⁾。この評価は、フッサールそれからハイデガーのもとで哲学を学びながら、ハイデガーのナチズム

29) Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1974, pp. 188-189.

30) Derrida, *Points de suspension*, p. 201.

31) Jacques Derrida, *Positions*, Les éditions de Minuit, 1979, p. 75.

32) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 228.

加担を介してハイデガーに対抗するために他者「の」思考を積み重ねてきたもう一人のユダヤ人哲学者レヴィナスにとって致命的な批判に等しいかもしれないのだが、その口調は次のような困惑した自問が続くことによってその厳しさをいっそう和らげられている。

それにひきかえ、帰還という主題はこんなにあまりヘブライ的ではないのだろうか。

そう言ってデリダは古代ギリシアの英雄を「セム人」とみなしたヴィクトール・ベラルの学説に注目するジョイスの名を挙げるわけだ。いずれにせよ、デリダの眼差しはレヴィナスが他者「の」問いにおいて帰還を否定したということそのものから出発してディアスポラの地平におけるユダヤ人のエルサレムへの帰還にまで及ぶ。こんなに目立たない、独白のようにささやかれた問いかけでさえもデリダにとって哲学と政治は切り離しがたく関連せざるをえないということを示している。

ところで、デリダは『ユリシーズ』についての講演のなかで威圧感を打ち明けている。

私が物語を語るのは、まじめな事柄を話す瞬間を遅らせるためであり、私がいかに威圧されているからです。ジョイスに関する事柄の専門家 [= 鑑定家] の共同体ほど私を威圧するものではありません。なぜか。私はまずそのことについてあなたたちに、権威と威圧についてあなたたちに話したかったわけです³³⁾。

デリダはジョイス学者の「共同体」を「家族³⁴⁾」というふうにも呼び、

33) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 93.

そのことによって集団が境界線の手前と向こう側で内部と外部に分けられることを示唆し、一方でジョイスの名のもとで彼の作品のなかにありとあらゆることがあらかじめ入力されているかのように表象しながら、他方で外部からデリダのような門外漢をシンポジウムに招いて新しい出来事の到来の可能性を待望せざるをえないジョイス学会の「^{ダブル・バインド}二重拘束³⁵⁾」を指摘するだけでなく、この二重拘束の「効果」を自分自身のなかにも見いだす（振りをする——？）。ジョイス学者ではない、換言すれば、嫡出子ではない、したがって、「私生児＝^{バタール}雑種」であることを強調するデリダにさえジョイス学会という家族の一員になりたいという気にさせるというのだ³⁶⁾。ある一つの制度が共同体として「権威と威圧」をデリダに感じさせ彼を非常な不安に陥れるときに、このことは最も広い意味での権力関係の構造的本質にそっと触れている何かであり、そのような制度を脱構築しようと試みる身振りがここに素描されていると言ってもよい³⁷⁾のだが、この問題はそのまま素通りすることにしよう。

3. ウィ「の」問い

その代わりに、テキストに揺曳しているように思われる何か、最前の威圧感とは異なってはいるものの、それでもまったく無縁とも言えない系譜学的な何かを際立たせてみたい。それはフランクフルトという土地の周りに哲学者たちの足跡を間テキスト性の拮抗関係として布置し直す操作である。したがって、たしかに該当する哲学者たちの間にはいわゆ

34) *ibid.*, p. 94.

35) *ibid.*, pp. 99–100.

36) *ibid.*, p. 100.

37) 東 浩紀『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』、新潮社、1999年、p. 330以下。東 浩紀は「集団の単一性」を「支えている」「構成員の指導者への転移」という精神分析的問題設定をデリダおよびラカンに関して語っている。

る影響関係が存在するわけだが、しかし、ここでは作者の意図や文脈さえ場合によって無視し、各テキストをその読解の可能性に向けて互いに解き放ち、そのようにして相互の触発のなかで、相互の触発を通して新たな意味連関を照らし出させる試みであることに重点が置かれている。該当する年代は1958年、1971年、1988年であり、哲学者たちはハイデガー「と」レヴィナスなのだが、私がはじめるのは1988年からである。

この年に、つまり、フランクフルトでの講演から四年後にデリダは「戦争中＝戦時中の諸解釈——カント、ユダヤ人、ドイツ人」と題する発表をおこなっている。その場所はエルサレムであった。デリダがはじめてエルサレムに行ったのは1983年6月³⁸⁾のことだから、彼にとってあの「来年はエルサレムにて」、いかなるシオニズム的意味ももたない文字通りの「来年はエルサレムにて」はありえなかった。翌年6月の彼はフランクフルトにいたからである……。

エルサレムでの講演は「ユダヤ人にしてドイツ人であること³⁹⁾」のこの「にして」を二人のユダヤ人哲学者、ヘルマン・コーエンとフランツ・ローゼンツヴァイクがどのように理解し、どのように立場を分岐させていったのかを明らかにするために、コーエンを読むローゼンツヴァイクを通して前者におけるドイツ性とユダヤ性の根本的な関係性、そこから派生する第一次世界大戦下のドイツの勝利の正当化と世界の、とりわけアメリカ合衆国のユダヤ人に対するアメリカ合衆国参戦阻止のための呼びかけを問いただしている。コーエンによれば、ドイツ的なものとユダ

38) 高橋哲哉『デリダ』、講談社、1998年、p. 279。

39) ジャック・デリダ「Interpretations at war——カント、ユダヤ人、ドイツ人」鵜飼 哲 訳、『現代思想』1993年5月号、p. 50。特に断わらないかぎり、強調は原著者。英語の題名は、訳者の鵜飼哲による解説に基づいて「戦争中＝戦時中の諸解釈」に変えた。なお、この論文は5月号から8月号まで四回に分かれて掲載されている。

ヤ的なものを媒介する契機は、二者だけではないにしても、ギリシア的なもの（ギリシア哲学、特にロゴス）とカントであった。デリダはギリシア人とユダヤ人の関係性を指摘したとき、それは「単なる混淆や同一性、あるいは相互性ではない」と念を押して「相互性」という言葉の直後に次のような言葉を引用する。

『ユリシーズ』の「ユダヤギリシア人はギリシアユダヤ人」⁴⁰⁾。

これは20年も前にデリダが書いたレヴィナス論「暴力と形而上学」の最後に引用されていたものに他ならない⁴¹⁾。この論文、実はフランスの有名なヘレニズム研究家ヴィクトール・ベラルーについても言及していたこの論文はマシュー・アーノルドの『文化と無秩序』のなかの一節——「ヘブライズムとヘレニズム——、この二つの影響点の間を私たちの世界は動いている。その世界は両者のなかで、ある時は一方の、またある時は他方の、牽引をより強力に感じる。そして、決してそうはならないけれども、世界は両者の間で公平に [=水平に]、かつ、幸福にバランスをとるべきである⁴²⁾」——を題辞にかかげているので、その意味ではたしかに円環構造をもっている。「ユダヤギリシア人はギリシアユダヤ人である」のすぐ後に「両極端は相まみえる」が続いているだけに、なおさらである。しかし、この円環は閉じようとする直前に断ち切られている。なぜなら『ユリシーズ』第十五挿話「キルケ」からの引用文は、数学の等号に相当する「である」という「繫辞」の「正統性」ならびに「意味」を問う疑問文によって包摂され、したがって、疑問符を伴って

40) 同論文、『現代思想』1993年6月号, p. 167。

41) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 228.

42) *ibid.*, p. 117.

いるからである。

講演の題にもその名が書き込まれていたカントについてデリダは言う。

ヘーゲルが彼のうちに一人の恥すべきユダヤ教徒を見ていたことを想起しよう⁴³⁾。

このようなエピソードから垣間みられるユダヤ的なものに対するヘーゲルの立場を考察した哲学者がデリダのすぐ近くにもう一人いる。デリダが「暴力と形而上学」で論じたレヴィナスである。レヴィナスは「ユダヤ教とキリスト教についてのヘーゲルの瞑想⁴⁴⁾」を扱ったベルナール・ブルジョワの研究書を書評しながら、ヘーゲルの「《体系》のなかに基礎づけられる反ユダヤ主義⁴⁵⁾」を次のように解説する。

ユダヤ教についてはどうかと言えば、批判的言説は、ヘーゲルの著作のなかでもそれに関するブルジョワ氏の報告のなかでも、(中略)私たちの時代まで反ユダヤ主義を養育している論拠の裏づけになるような学説によって翻訳されている⁴⁶⁾。

ヘーゲルを批判するといってもそのような批判を可能にする言語自体が他でもないヘーゲル自身によって提供されたことを自覚しているレヴィナスがそれにもかかわらず「人がそこから中に入るものとヘーゲルが考えていた扉 [= 門] そのものから、たとえ後ずさりしながらである

43) デリダ「Interpretations at war——カント、ユダヤ人、ドイツ人」、『現代思想』1993年6月号, p. 184。

44) Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, biblio-essais, 1997, p. 328.

45) *ibid.*, p. 330.

46) *ibid.*, pp. 329–330.

うとも、《体系》を抜けだす⁴⁷⁾」可能性について自問するこの論文は1971年に発表されたわけだが、その題名は「ヘーゲルとユダヤ人」である。接続詞「と」はこの場合、対立を表示している。ヘーゲルが体系のなかにその後、包摂されることになる反ユダヤ主義的な言説を書き記したのは彼のフランクフルト時代であった⁴⁸⁾。

デリダは「書字音声的ユリシーズ」のなかでシンポジウム会場のフランクフルト大学を次のように形容する。

私たちには不幸にも、本来性の隠語の内部であれ、それを越えてであれ、この分析を続けるだけの時間がない。この大学は本来性の隠語について何らかの記憶を大事にしているわけだけれども⁴⁹⁾。

訳者の合田正人と中 真生も注記しているように⁵⁰⁾、「本来性の隠語」というのはフランクフルト学派の創設者の一人アドルノがハイデガーを批判した本の題名である。しかも、この発言の直前にデリダが『存在と時間』（特に、第57節）の著者ハイデガーの名を挙げているのは偶然ではない。原文では「本来性」を意味するドイツ語のEigentlichkeitがイタリック体でそのまま使われているが、鍵語とでも言うべきこのドイツ語はしばらくして再び登場することになるだろう。デリダがこのようにアドルノの名を言うともなしに言っているという事実からもう一つの本が思い出されるにちがいない。それは、ナチズムの出現のなかに「啓蒙の自己崩壊⁵¹⁾」を認識しその崩壊を解明するためにアドルノがホルクハ

47) *ibid.*, p. 333.

48) *ibid.*, p. 328.

49) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 85.

50) ジャック・デリダ『ユリシーズ グラモフォン』合田正人、中 真生 訳、法政大学出版局、2001年、p. 96。私は訳文を考えるに際してこの邦訳を大いに参考にさせてもらった。

イマーとともに書いた『啓蒙の弁証法』である。「セイレーンの物語に神話と合理的労働との絡まり合いが含まれているように、『オデュッセイア』は全体として、啓蒙の弁証法についての証言を与えている⁵²⁾」という文句ではじまる補論は、したがって、ジョイスの小説にとってはいわば本歌に当たるホメロスの叙事詩を論じたものであるだけでなく、その原注には「『オデュッセイア』のセムの要素について特に力を入れて取扱った⁵³⁾」ヴィクトール・ベラルーの名もまた記されている。

そのハイデガーは「ヘーゲルとギリシア人」と題して1958年、まず3月20日に南フランスのエク＝サン＝プロヴァンス大学文学部で、次に7月26日にハイデルベルクの科学アカデミーで講演をおこなっている。接続詞「と」はこの場合、合一を表示している。なぜなら、ヘーゲルはギリシアを出発点にした哲学の歴史を精神あるいは主体〔＝主観〕性の弁証法的運動として、しかも、哲学の完成過程を自分に向かったの歩みとみなす合目的論として理解したからである。レヴィナスの「ヘーゲルとユダヤ人」における「と」、ハイデガーの「ヘーゲルとギリシア人」における「と」、それらはそれぞれ対立と合一を言い表すわけだが、エルサレムでのデリダの講演の題名——「戦争中＝戦時中の諸解釈——カント、ユダヤ人、ドイツ人」——にはこの接続詞が存在しない。しかし、デリダが考察しようとしているのは「ユダヤ人にしてドイツ人であること」をめぐるコーエンとローゼンツヴァイクを「訣別」させることになったこの「にして」の解釈であり、「にして」も「と」もフランス語の接続詞《et》——ドイツ語なら、もちろん、《und》——であって、デリダによれば後者は「ある種の超ドイツ・ナショナリズム」を唱える

51) マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ『啓蒙の弁証法』徳永恂 訳、岩波書店、1990年、p. X。

52) 同書、p. 67。

53) 同書、p. 117。

前者と異なり「連結」と「分離」を「同時に」可能にするような解釈を採用する⁵⁴⁾。講演の題名に同じく表示されていない言葉は「ギリシア人」であるが、これもまた、接続詞の場合がそうであるように、テキストのモチーフそのものを構成している。

ところで、ハイデガーは講演のなかでヘーゲルの哲学史講義から引用する。

(ギリシア世界の) 人間は、私たちの時代とはちがって、まだ自己への帰還をしていなかった。たしかに彼は主体 [=主観] であったが、そのようなものとして自分を定立していなかった⁵⁵⁾。

ハイデガーはそのような言い方をしていないが、ヘーゲルにとって単に「主体 [=主観] であること」は「主体 [=主観] として自分を定立すること」によって合目的論的に乗り越えられるべき下位段階に属し、「意識」というのはそのような合目的論的乗り越えの原因であり結果であって、結局のところ「自意識」に、「自己への帰還」に他ならない。デリダが、後でまた論じることになるレヴィナス論の最後で例の「ユダヤギリシア人はギリシアユダヤ人である」を引用する直前にジョイスの

54) ジャック・デリダ「Interpretations at war——カント、ユダヤ人、ドイツ人」鶴飼 哲 訳、『現代思想』1993年5月号, p. 50, 6月号, p. 165。

55) Martin Heidegger, *Hegel und die Griechen*, in *Wegmarken*, Klostermann, 1978, p. 427. 「帰還する」を意味するドイツ語は原文ではzurückkehren。訳文をつくるのに、次の二つの訳書を参考にした。

ハイデガー全集第九巻, 辻村公一, ハルトムート・ブフナー訳, 創文社, 1994年, p. 538。

Hegel et les Grecs, traduit par Jean Beaufret et Dominique Janicaud, in Heidegger, *Questions I et II*, Gallimard, 2001, p. 359. 今後は, Heidegger, *Hegel und die Griechen*, p. 427. (p. 538/p. 359) というふうに出典箇所を表記する。

ことを「現代の小説家のなかで最もヘーゲル的な小説家⁵⁶⁾」と呼んでいるのは、その意味で非常に示唆的である。

デリダがジョイス学者を前にしておこなった講演「書字音声的ユリシーズ」の副題について、ここで考察しなければならない。デリダは「はい」を意味するoui(ウイ)、「聞く」を意味するouïrの過去分詞ouï(ウイ)、「言う」を意味するdire(ディール)の三者の間で戯れている。しかし、実は非常に真面目に。

ジョイスのl'oui dire [ルウイ・ディール]。したがって、あなたたちもよく聞いてお分かりでしょうが、ジョイスのル・ディール・ウイ[=ウイと言うこと]なわけですが、ル・ディールあるいはル・ウイが傾聴されることでもある。つまり、ouï-dire [ウイ-ディール=言うのを-聞く=伝聞]、*hearsay*によってのみ知られることだが、ル・ディール・ウイが引用のように、あるいは、耳の迷宮を周航する円環状の噂のように徘徊することでもある⁵⁷⁾。

要するに、デリダは同音異義性を視野におさめつつ「言うのを-聞く=伝聞」を意味するフランス語ouï-direに固執し、そのことによって「ウイと言うこと」をも同時に示したいのだろうか。そうではない。デリダは「ウイと言うこと」に固執するからこそ、「言うのを-聞く=伝聞」を意味するフランス語ouï-direを表面に出すと言うべきだろう。

どういう意味か。

音声を文字に移して、あるいは、映してはじめてl'oui dire(ルウイ・ディール)の破格性が露呈する。なぜなら、この単語は、「はい」を意

56) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 228.

57) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 75.

味するウィに定冠詞が付く場合にはエリズィヨン（母音字省略）がおこなわれないので、その意味で弁別特性を示しているとはいえ、「言うのを-聞く=伝聞」を意味する単語そのものではまだないからだ。連結符の必要性に目をつむって言えば、それには、デリダ自身も指摘するように、《i》の上の点が一つではなく二つ、すなわち、トレマでなくてはならない。これは絶対に耳で聞き分けることのできない差異である。デリダの有名な概念「差延」と同じように、聴覚的には分割されないものが視覚的に分割されるわけだが、デリダは聴覚的には分離できないものが視覚的に分離できるような例としてまさに「目」を意味するeyesを直後に挙げてもある。この語は「それ自身、書記素のyesを聞かせるというよりも読ませる⁵⁸⁾」。このように些末に見えかねない一例を通してデリダは『ユリシーズ』というジョイスの言語宇宙においてイエスのような単純な語も単純には扱うことができないということを実地に論証し、この語に関する「類型学」さえ試みてジョイス研究者団体の制度性に揺さぶりをかける。しかし、彼の身振りはそれだけにとどまらない。デリダが「言うのを-聞く=伝聞」と「ウィと言うこと」についてジョイス的な言葉遊びに基づいて説明するのは、友人のジャン＝ミシェル・ラバテから贈られた『ジョイス、もう一人の読者としての作者の肖像』の第四章がまさに「モリー、伝聞 [ウィーディール]⁵⁹⁾」と題されていたので、同じ題名であっても話す内容は異なっているということを単にはっきりさせなければならなかったという理由ばかりではないのだ。「ウィ」と「言う」を同時に問うことがデリダに要請されている……。

デリダはフランクフルトで言う。

58) *ibid.*, p. 75.

59) *ibid.*, p. 76.

^{フェノメーン} ウィ現象から、話されたり書かれたりする、あるいは、表音文字化されたりする語として明白であり明白に刻印されたウィから再出発することにしよう。このような語は言うわけだけれども、もしも言うということが言語を越えて、あるいは、刻印を越えて見いだされるような何かを指すこと、示すこと、描写することというふうに了解されているのであれば、自分自身からは何も言わない⁶⁰⁾。

「言う」については後回しにする。「現象」という言葉が「明白であり明白に刻印された」ものと翻訳されているのを『存在と時間』の作者が読んでいたら、イエスあるいはウィならぬヤー (ja) と叫んだかもしれない。ハイデガーはギリシア語の語源に着目することによって「現象」を「おのれをおのれ自身に即して示すもの、あらわなもの⁶¹⁾」と定義しているからである。しかも、ハイデガーは「仮象」の意味も伴った「現象」の規定をめぐってそれと区別するために「現われ」について議論する。

「或るもの」の現われとしての現われは、おのれ自身を示すということの意味するのではけっしてないのであって、むしろ、おのれを示さない或るものが、おのれを示す或るものをつうじて、おのれを告げるということの意味する。現われることはおのれを示さないことなのである⁶²⁾。

このようなハイデガー的論理はある一つのことを証明するためにのみ存在する。フランクフルトでouiを「現象」として論じる講演の副題に

60) *ibid.*, p. 124.

61) ハイデガー『存在と時間』原 佑, 渡辺二郎 訳, 中央公論社, 1971年, p. 102.

62) 同書, p. 103.

刻印されたouï-direはハイデガー的な「現われ」であると言わねばならない。トレマのないウィとトレマ付きのウィは、聴覚的には分割できないものが視覚的に分割できるという関係——デリダの言葉で言い換えると、「書記素^{グラフェーム}として発声されると同時に音素^{フォネーム}として書かれる」関係、つまり、「書字音声的⁶³⁾」関係——を結んでいるのであってみれば、前者は後者を通して「おのれを示さない」で「現われる」からである。

それでは、「言う」については……。

デリダが「言語を越えて、あるいは、刻印を越えて見いだされるような何かを指すこと、示すこと、描写すること」というふうに「言う」を翻訳したのに対して、ハイデガーはまずエク＝サン＝プロヴァンスで、次にハイデルベルクで言う。

人間というのは言う者である。言うは、古高ドイツ語ではsaganであるが、示すこと、現われ-て見える-がままにさせることを意味する。人間というのは、言いながら現^{アンヴェーゼン}前^{アンヴェーゼン}をその現^{アンヴェーゼン}前^{アンヴェーゼン}性において前に横たわるがままにさせ、前に横たわるものを聞き取る^{ヴェーゼン}存在である⁶⁴⁾。

ハイデガーは「ヘーゲルとギリシア人」という表現によって、ヘーゲルの代わりにカント、ライプニッツなどの固有名を入れた場合とは異なる唯一無二な性格を強調し、哲学の到達点をみずからの名で署名したヘーゲルを称揚する一方で、ヘーゲルの後発者である自分の立場を思考の名においてこっそりと、あるいは、公然と表明している。普通は「真理」と訳されるギリシア語のアレーテイアをハイデガーは『存在と時間』において「知性と事物との一致」を真理に結びつけるような通有の理解

63) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 76.

64) Heidegger, *Hegel und die Griechen*, pp. 436-437. (p. 550/p. 371)。

から区別するためにUnverborgenheitというドイツ語（日本語訳では「非隠匿性」あるいは「非覆蔵性」）を造語した⁶⁵⁾わけだが、「ヘーゲルとギリシア人」のハイデガーによればアレーティアと「その支配を特に^{ヴァルテン}思考の事柄とみなすことがヘーゲルには拒まれたままである⁶⁶⁾」というのだ。しかも、ハイデガー的な、あまりにハイデガー的なのは、このギリシア語のハイデガー的な概念がなんと「哲学の歴史よりも先にやって来た[＝哲学の歴史に先んじた]⁶⁷⁾」ということである。「はじめてギリシア人の哲学を総体として、しかも、その総体を哲学的に思考し」、「歴史をまさに歴史として、歴史がその根本的動向において哲学的でなければならないというふうに規定した⁶⁸⁾」のはヘーゲルであった……。この講演はまさにアレーティアをめぐる論争があったことをほのめかしているだけに、ハイデガーがギリシア語によるギリシア的思考について語っているのは傾聴に値する。

アレーティア、つまり、露現はギリシア的思考のそうした根本的な言葉のなかで戯れているだけでなく、ギリシア語全体のなかでも戯れていて、私たちがギリシア語の解釈に際してラテン的、中世的、近代的な表象の仕方を戯れの外に手放して[＝そのような表象の仕方を戯れさせるのをやめて]ギリシア世界のなかに人格性も意識も探し求めなくなるやいなや、ギリシア語は別なふうに語る⁶⁹⁾。

65) ハイデガー『存在と時間』, p. 360, p. 367。なお、ハイデガー全集第二巻, 辻村公一, ハルトムート・ブフナー訳, 創文社, 1997年, p. 330を参照。

66) Heidegger, *Hegel und die Griechen*, p. 435. (p. 547/p. 367)。

67) *ibid.*, p. 438. (p. 551/p. 373)。

68) *ibid.*, p. 422. (p. 532/pp. 352-353)。

69) *ibid.*, p. 435. (p. 548/p. 370)。

そのように「別なふうに」ギリシア語が「語る」のを聞いたからこそ、ハイデガーは『存在と時間』のなかで「それゆえロゴスには、非秘匿性が、ア・レーテイアが属している」と言ったのだ。アレーテイアを「打消しの前綴《ア》と、忘却を意味する《レーテー》との結合から成るものと解し、いわば《忘却の打消し》という意味をこの語に与え⁷⁰⁾」ながら。

それゆえロゴスには、非秘匿性が、ア・レーテイアが属している。アレーテイアというこのギリシア語を「真理」という語によって翻訳するなら、しかも、このギリシア語を理論的に概念規定するならいよいよもって、ギリシア人たちが、前哲学的に了解されたものとして、アレーテイアの術語的使用の根底に置くのを「自明」だとしていた当のものの意味は、隠蔽されてしまうのである。

デリダが引用したジョイスの一文をもじって言えば、「ドイツギリシア人はギリシアドイツ人である」という栄光(?)を悲愴味さえにじませながら一身に引き受けようとするハイデガーがここに「現われている」のではなく「現象」している。しかし、笑っている場合ではない。ギリシア的なものに自己同一化^{イダンティフィカシオン}するこのハイデガー的な身振りは「デラシネ(根こそぎにされた人、あるいは、故郷 [= 祖国] 喪失者)」に最も暴力的に課される社会化の過程——「同^{アスィミラシオン}化」あるいは「統^{アンテグラシオン}合」——を髣髴とさせるのだが、このデラシネ「の」問いは別の機会にゆずることにする。「ヘーゲルとギリシア人」は、ハイデガーが『存在と時間』において「破壊」と名づけたもの、つまり、「存在論的伝統を、その積極的な諸可能性において、これとつねに同じ意味のことであるのだが、

70) ハイデガー『存在と時間』, p. 367の訳注。直後の引用文もこのページから。

その諸限界において、標示する⁷¹⁾」批判的作業をまさに実演した講演である。デリダがイスラーム学者の井筒俊彦への手紙⁷²⁾のなかで「脱構築」という自分の哲学的営為の発想源として言及しているのが、周知のように、他でもないこのハイデガー的な「破壊」であった。

それでは、デリダは……。

「言う」の定義を述べた直後にハイデガーがアレーティアとその縁語のための「最も古い使用例を私たちはホメロスのところに、しかも、たしかに言うに関する諸動詞と関連して見いだす⁷³⁾」(最初の強調は引用者)と言っていたのを思い出そう。実はoui dire/oui-direにはもう一つの表現が対になっている。それがoui rireである⁷⁴⁾。それは「ウイ、笑う」を意味する。デリダはdireの《d》とrireの《r》がDerridaを構成するたった二つの子音であると語っているので、会場からは笑いが炸裂したにちがいない。しかし、「ジョイスにおける笑いについては、パロディ、風刺、愚弄、ユーモア、アイロニー、からかいについては、おそらくすでに言い尽くされている⁷⁵⁾」というそのジョイス的呵々大笑の餌食にされたのは、むしろハイデガーであるということもできるだろう。

デリダのフランクフルトでの講演あるいはそのテキストは意味の地層が縦横に切り裂かれているため、いったいそこで何が起きているのかを理解するのが極めて困難な箇所には満ちあふれているのだが、たとえば、本論文の冒頭に引用したものもそうであり、とりわけ次のような一節がまさにそうである。

71) 同書, p. 94。

72) Jacques Derrida, *Psyché*, Galilée, 1987, p. 388.

73) Heidegger, *Hegel und die Griechen*, p. 437. (p. 550/p. 372)。

74) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 115.

75) *ibid.*, p. 115.

かかってくる電話が内部にあるということが何度となく銘記されている。電話したいと思うとき、「ブルーム氏は内奥のドアに向かった」。それから、「電話が内側でぶるると鳴った」。そして最後に、「ブルーム氏は内奥の部屋から電話した」。したがって、電話の内部性。^{アンテリオリテ}。というのも、電話^{レ フ オ ニ ッ ク} [=遠隔音声] の技術^{テクネー}は、現代^{モデルニテ}においてこの名を冠しているどんな装置よりも前に、マラルメであれば器具なしの声の書き込み^{エクリチュール}と言っているだろうけれども、つまり、遠いもの、距離、差延^{エスバスマン}そして間隔^{フォ(ー)ネー}(化)を音声に書き入れることによって、いわゆる独白の設定、禁止、それから混乱を同時におこなう精神的電話^{テレ フ オ ニ ッ ク} [=遠隔音声] のことだが、そのような器具なしの声の書き込みを増量させながら声の中で作動しているからである⁷⁶⁾。

「というのも」以下の理由づけは納得するのが極めて困難である。電話という現代文明の利器の発明「よりも前に」「電話 [=遠隔音声] の技術」が「器具なしの声の書き込みを増量させながら」「声の中で作動している」というのはどのような事態なのか。

ここまでの、そして、ここから後の議論の方向^サ = 意味^{ン ス}をまず指摘すると、デリダは先程の引用文の直前で「自己のなかの他者を認めながら独白的であるのか、それとも電話線の先にいる他者にすでに話しかけているのか」決定できないような「イエス」の例を挙げ、引用文よりも2ページ後でブルームが『ユリシーズ』においていかに「電話」によって規定されているかを強調するために、言葉からすれば明示されていないけれども、ハイデガーの「世界-内-存在」(「電話の内部性」というデリダの用語に留意)と「道具的存在 (=手のための存在)」に基づいた言葉遊びをし、実際にハイデガーの『存在と時間』第57節から電話の場合も想

76) *ibid.*, p. 82.

定された「呼びかけられている者」についてのドイツ語の原文を引用する。そして、あのEigentlichkeitが発音される。

まず字面だけをなぞるなら、「器具なしの声の書き込み」とは、「独白」を肯定的にも（独白の「設定」）否定的にも（独白の「禁止」, 「混乱」）構成する「精神的電話 [= 遠隔音声]」のことである。しかし、独白のこのような構成の仕方が「差延」と「間隔（化）」というデリダ自身の概念——とりあえず「遠さ」や「距離」を意味すると考えてよい概念——によって媒介されているということを見過ごすことはできない。ここで「電話」も含めて実はギリシア語への参照は見まがいがいようもなく、原文は「技術」と「音声」に関していずれもギリシア語のtekhneとphoneをイタリック体で使っている。「独白」を意味するフランス語のmonologue（モノローグ）はそのギリシア語の形成から見れば「単一のロゴス」である。

『存在と時間』は「理性、判断、概念、定義、根拠、関係としてつねに解釈される」ロゴスの「根本的意義」が語りにあると言う⁷⁷⁾。

「ヘーゲルとギリシア人」は弁証法をギリシア語から説明するためにロゴスの動詞形「レゲイン」について言う。

^{エゴ・コギト}
我思^{エゴ・コギト}うとしての主体 [= 主観] 性は何かを表象し、この表象されたものを自分自身へと連れ帰り、そのようにしてわが家で [= 自分の傍らで] 取り集める [= 結集する] 意識である。取り集める [= 結集する] ことはギリシア語でレゲインと言われる⁷⁸⁾。

ハイデガーがこのように定義する主体 [= 主観] 性は「ユリシーズ」

77) ハイデガー『存在と時間』, p. 107。

78) Heidegger, *Hegel und die Griechen*, p. 424. (p. 534/p. 355)。

的と呼ぶことのできる意識なのだが、それはともかく、ハイデガーが一つはドイツ語で「取り集める [=結集する]」を意味するversammelnと、もう一つはギリシア語で「集める」、「言う」、「選ぶ」、「読む」などを意味する「レゲイン」を同時に語っていることに注意しなければならない。デリダもこの二つのことを同時に語っているからである。「書字音声的ユリシーズ」において、独白について。

これらのイエスの4分の1以上が天真爛漫にもモリーの独白と呼ばれているもののなかに結集している。ウィがあればすぐにも、家宅侵入が独白のなかに生じてしまい、他者が何らかの電話に接続される⁷⁹⁾。

「結集する」と訳したフランス語の動詞はrassemblerである。「ヘーゲルとギリシア人」をフランス語に翻訳したジャン・ボーフレとドミニック・ジャニコも、訳し分けているにせよ、そのように訳している。しかしながら、それだけではまだ、今、賭けられていることの「真理」を言ったことにはならない。実は、ハイデガーは動詞「レゲイン」から弁証法というもう一つのギリシア語に行き着く前に、「レゲイン」の「中動態」である「レゲスタイ⁸⁰⁾」にいったん立ち寄っているが、デリダの文章ではrassemblerがまさに「中動態」で、すなわち、再帰代名詞を伴った形で書かれている。デリダが「モリーの独白」と呼ばれていることそのものを最初は「軽率にも」、二回目は「天真爛漫にも」と批判しているのはなぜかと言えば、まさに「ウィがあればすぐにも、家宅侵入が独白のなかに生じてしまい、他者が何らかの電話に接続される」からである。すでに述べたように、「モリーの」という限定語を取り除いたうえで、

79) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 82.

80) Heidegger, *Hegel und die Griechen*, p. 424. (p. 534/p. 355)。

「自己のなかの他者を認めながら独白的であるのか、それとも電話線の先にいる他者にすでに話しかけているのか⁸¹⁾」決定できないような「イエス」も存在するからである。しかし、それだけではないのだ。

ここで前に立てておいた問いに戻ろう。

それは次のような問いである。電話という現代文明の利器の発明「よりも前に」「電話 [= 遠隔音声] の技術」が「器具なしの声の書き込みを増量させながら」「声の中で作動している」というのはどのような事態なのか。

この問いに呼びかけられ、それに応答してくれる人が誰かいるとしたら、それはハイデガーを措いて他にいない。

『存在と時間』は「現象」について語ったときと同じギリシア語の動詞（「おのれを示す」を意味する動詞）に基づいて、しかし、「見させる」という意味に言い換えたとえで、言う。

ロゴスは、フォーネー、すなわち音声であり、しかも、フォーネー・メタ・ファンタシヤス、すなわち、見エル像ヲトモナッタ音声である⁸²⁾。

デリダからすれば、ハイデガー的ロゴスは常にすでに「書字音声的」なのだ。別な言葉で言えば、「差延」もしくは「間隔（化）」を刻印されているわけである。「技術」という語がわざわざ「音声」という語とともにギリシア文字ではないギリシア語で表記されていたのは、あの有名な『技術の問い』の作者ハイデガーを代行する換喩である。もう一度戻ろう。今度は「ヘーゲルとギリシア人」のなかで「レゲスタイ」につい

81) Derrida, *Ulysse gramophone*, p. 82.

82) ハイデガー『存在と時間』, p. 108.

てハイデガーが言っていることに。

^{エゴ・コギト}
我思うとしての主体 [=主観] 性は何かを表象し、この表象されたものを自分自身へと連れ帰り、そのようにしてわが家で [=自分の傍らで] 取り集める [=結集する] 意識である。取り集める [=結集する] ことはギリシア語でレゲインと言われる。多様なものを自我のために自我のなかで取り集める [=結集する] ことは、中動態で表現すれば、レゲスタイと言われる。

ハイデガーが言っているのは、意識の取り集め [=結集] が「多様なもの」を「自我のために自我のなかで」自己に変換するという自己への帰還運動、つまり、他者の他者としての存在がそもそもの起源からして排除されているような同者のための同者の運動であるということである。まさにそこにデリダは暴力的に介入するわけだ。私はすでに次のようにほのめかしておいた。

まず字面だけをなぞるなら、「器具なしの声の書き込み」とは、「独白」を肯定的にも（独白の「設定」）否定的にも（独白の「禁止、混乱」）構成する「精神的電話 [=遠隔音声]」のことである。しかし、独白のこのような構成の仕方が「差延」と「間隔（化）」というデリダ自身の概念——とりあえず「遠さ」や「距離」を意味すると考えてよい概念——によって媒介されているということを見過ごすことはできない。

「差延」も「間隔（化）」も、周知のように、デリダが西洋、特にハイデガーにおける「現前性の思考」を脱構築するために、自己が自己に現前するときには、同時に、かつ、すでに他者もそこに書き込まれているという事態を強調する概念である。1971年に対談のなかでデリダは「こ

れまで発表したすべての論文のなかで非常に明示的に、しかも、そのことを検証してもらうこともできるでしょうが、ハイデガーの問題設定に対する^{エカール}隔たりを刻印しました⁸³⁾」と語り、この問題に関する手紙において「散種や差延のように」「発生的な動機を含んでいる」間隔（化）について「間 [ま]」を意味するだけでなく「^{エカルトマン}隔てることという運動」をも意味すると説明した後で、さらに主張する。

この運動は待^{タンボリザسیون}機－時^{タンボラリザسیون}間化（『差延』を参照）および差延から、そこに作動している力の抗争から切り離しえない。そうした運動は自己から隔てるものを刻印する。自己へのどんな同一性をも、自己へのどんな一点の取り集め [= 結集] をも、自己へのどんな同質性をも、自己への^{アンテリオリテ}どんな内部性をも中断させるものを刻印するわけだ⁸⁴⁾。

「取り集め [= 結集]」というのはすでに言及したドイツ語の動詞 *versammeln* のフランス語訳の名詞形 *rassemblement* である。そしてデリダは「間隔（化）」と「他者性」の「不分離性」について念を押す。

1. 間隔（化）は同一性がみずからを自身において、自分自身の^{アンテリオリテ}内部性の中において、あるいは自己との合同性において閉ざすことの不可能性であるということ。間隔（化）の還元不可能性というのは他者の還元不可能性のことである。2. 《間隔（化）》は単に間 [ま] を指すだけでなく、《生産的な》、《発生的な》、《実践的な》運動、お望みなら、マラルメ的な意味も交えた《操作》をも指しているということ⁸⁵⁾。

83) Derrida, *Positions*, p. 73.

84) *ibid.*, p. 109.

85) *ibid.*, p. 130.

読者は1984年のフランクフルトでの講演「書字音声的ユリシーズ」と1971年の手紙とからのそれぞれの引用文のなかにフランス象徴派の詩人マラルメの名が共通に刻まれていることに気づいただろうか。デリダに代わって目下の一節を翻訳すれば、ギリシア語を翻訳したハイデガーを翻訳したデリダを私が翻訳すれば、次のようになる。

したがって、電話の内部性。というのも、電話 [=遠隔音声] の技術は、現代においてこの名を冠しているどんな装置よりも前に、マラルメであれば器具なしの声の書き込みと言っているだろうけれども、つまり、遠いもの、距離、差延そして間隔（化）を音声に書き入れることによって、いわゆる独白の設定、禁止、それから混乱を同時におこなう精神的電話 [=遠隔音声] のことだが、そのような器具なしの声の書き込みを増量させながら声の中で作動しているからである。



したがって、電話の内部性。というのも、ハイデガーにとってロゴスは「音声」、しかも、「見エル像ヲトモナッタ音声」であるからには、このことをマラルメであれば器具なしの声の書き込みであると言っているだろうけれども、つまり、ハイデガーを脱構築する私（＝デリダ）からすれば、遠いもの、距離、差延そして間隔（化）を音声に書き入れることによって、いわゆる独白の設定、禁止、それから混乱を同時におこなう精神的電話 [=遠隔音声] のことだが、電話の技術は電話機の発明よりも前に、そのような器具なしの声の書き込みを増量させながらロゴスそのもののの中で作動しているからである。

デリダは何をおこなっているのか。ロゴスを「書字音声的」意味——音声は音声として純粹に現前しているのではなく、音声にとっての他者である「書字」を同時並行的に「伴っている」という意味——ですでに

常に理解しているにもかかわらず、ギリシア語におけるロゴスの動詞形「レゲイン」とドイツ語の動詞versammelnの同一化によって他者なしの-自己-の-自己-への-現前性を自明なものとみなしたハイデガーの身振りに同一性と差異を同時に書き込むことである。ウィ「の」問いを『ユリシーズ』に即してジョイス学者の前で演じてみせるデリダが、「もしも言うということが言語を越えて、あるいは、刻印を越えて見いだされるような何かを指すこと、示すこと、描写することというふうに了解されているのであれば、自分自身からは何も言わない」ウィ、まさにあの「ウィ現象」について述べたのと同じ節でウィと副詞一般を比較し、「要するに、ウィはどんな動詞にとってもその超越論的副詞性、その消し去ることのできない代補であるのかもしれない⁸⁶⁾」と言っているのは、その重要性をいくら強調しても強調しすぎることはないだろう。ウィはドイツ語の動詞であれギリシア語の動詞であれ、「レゲイン」であれversammelnであれ、どんな動詞にとっても「超越論的」である。したがって、ウィは「秘匿する」と「忘れる」を意味する二つのギリシア語の動詞から出発して説明したハイデガーの「アレーテイア」ならぬ「ア・レーテイア」「よりも先にやって来る [=先んじる]」ということだ。ちょうど後者が「哲学の歴史よりも先にやって来た [=哲学の歴史に先んじた]」ように。

デリダは「ウィの数=数多くのウィ」(1987年)のなかで別のことを言っているわけではない。

そもそもの起源からある語としてウィはたしかに言語に帰属している。

(中略) しかし、ウィはみずからその源泉の形象になっている他のあらゆる語によって含意されながら、あくまで沈黙を続けてもいて、(中略)

86) Derrida, *Ulysse gramophone*, pp. 124-125.

したがって、何らかの仕方と言語に対して（中略）あくまで異邦的であり続ける。（中略）ウィは言語に対してあくまで内在的であり続けるのだが、それにもかかわらず言語を越え、言語に穴をうがう。言語の最初の住民として、言語の家を最初に出る者として。ウィは言いうること一切を存在させ、存在するがままにする⁸⁷⁾。

ここでもハイデガー、特に『《ヒューマニズム》に関する書簡』（1946年）の作者なしには「言語の最初の住民」とか「言語の家」といった表現そのものがおよそ考えられない。「差延」や「間隔（化）」が他者と不可分であったように、ウィ「の」問いは他者「の」問いでもある。そのことをデリダは、たとえば、「ウィがあればすぐにも、家宅侵入が独白のなかに生じてしまい、他者が何らかの電話に接続される」というふうに冗談めかして言ったわけだが、この二つの問いはさらにもう一つの問い、すなわち、歓待「の」問いへと連動する。歓待「の」問いとウィ「の」問いの両方を貫いている他者「の」問いは、歓待「の」問いを次の機会に採りあげることによってウィ「の」問いの意味がなおいっそう明らかになるにつれて、その射程を鮮やかに示すことになるだろうと言わねばならない。ここではっきりさせておくと、「の」という語は、『ユリシーズ』の作者であれば「母の愛」を意味するラテン語を挙げて⁸⁸⁾、『《ヒューマニズム》に関する書簡』の作者であれば「存在の関与」を意味するフランス語を挙げて「の」の二つの用法を同時に喚起したように⁸⁹⁾、「主格的属格」（ハイデガーの場合は「存在による関与」、ジョイスの場合は「母による愛」）と「対格的属格」（前者の場合は「存在のための関与」、後

87) Derrida, *Psyché*, Galilée, 1987, p. 644. デリダの原文には「そもその起源からある語」を意味するフランス語に続いてドイツ語のUrwortが括弧に入れている。

88) Derrida, *Ulysse gramophone*, pp. 135.

者の場合は「母への愛」)の用法を兼ね備えている。

4. 反ユダヤ主義について

ところで、本稿は歓迎「の」問いの手前で踏みとどまって考察しなければならない問題を一つ残している。それは現前性の思考に対するデリダの脱構築そのものである。デリダのこの戦略をその哲学史的射程においてではなく、むしろその政治的射程においていっそうよく理解するために、一つの媒介を導入する必要がある。それはサルトルの反ユダヤ主義論である。

サルトルによれば、反ユダヤ主義の特徴は、ユダヤ人に対して「購買による^{プロプリエテ}所有」を認めはするが、「参与による特異で非理性的な自己固有化」^{アプロプリアスィオン}となると、ユダヤ人には定義上許されていないものとして認めないということにある。

反ユダヤ主義者が共同体からユダヤ人を排除することを目指すこの種の自己固有化に固執すればするほど、ユダヤ人は唯一の所有様式が購買によって獲得されるような(合)法的所有であると主張する誘惑にますますかられるだろう⁹⁰⁾。

このように二つに分極した所有形態のうちの反ユダヤ主義的形態についてサルトルはさらに指摘する。

89) ハイデガー全集第九卷、辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1994年、p. 398。なお、訳語は次のフランス語訳を参考にして少し変えてある。
Lettre sur l'humanisme, traduit par Roger Munier, in Heidegger, *Questions III et IV*, Gallimard, 2002, p. 68.

90) Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1982, p. 155.

言い換えれば、反ユダヤ主義の原理は、特異な対象の具体的な所持^{ポセシヨン}がその対象の意味を魔術的にあたえるということにある。モラースは私たちにそう主張する。ユダヤ人は次のようなラシーヌの詩句を理解する能力が常にないだろうと。「砂漠のオリエントで私の憂いも、いかほどであったことか」。なぜ私なら、この凡庸な私なら、最も敏捷な、最も教養に富んだ知性でさえ把握できなかったものを了解できるのだろうか。なぜなら私はラシーヌを所持しているからである。ラシーヌと私の言語^{ラング}と私の土地を所持しているからだ⁹¹⁾。

「所持」によって「魔術的にあたえられる」「意味」というのは、フランス古典主義時代の悲劇詩人や「言語」が「土地」の場合と同じように無媒介的に、したがって、透明に自分に「現前」しているということであり、このような現前性を保証するのが他でもない「所有^{プロプリエテ}」なのだ。

その挙げ句に多くの反ユダヤ主義者——おそらくその大多数——は都市の小ブルジョワジーに属している。彼らは何も所持^{ポセデ}していないような公務員、サラリーマン、小売商人である。しかし、だからこそ彼らはまさにユダヤ人に反対して立ち上がることによって、突然、所有者^{プロプリエテール}であることを意識するようになる。イスラエリットゥ [=ユダヤ人] を泥棒として自分のなかで再現^{ルプレザンテ}させる [=思い描く] ことによって、彼らはものを盗まれるかもしれないような人々の羨むべき立場に身を置く。それというのも、ユダヤ人が彼らからフランスをくすね取りたいと思っているからというわけだが、それはフランスが彼らのものだからである。こうして彼らは所持者^{ボセダン}という資格を実現する手段として反ユダヤ主義を選んだわけだ。ユダヤ人は彼らよりもお金をもっているのか。そのほうが

91) *ibid.*, pp. 27-28.

好都合というものだ。それはお金がユダヤ的であり、彼らが知性を軽蔑しているのと同じようにお金を軽蔑しうるからである。彼らはペリゴールの田舎貴族よりも、ボースの大農夫よりも財をもっていない。そんなことはどうでもいいのだ。彼らにしてみれば、イスラエルの泥棒たちに対する報復の怒りを自分のなかであおるだけで充分だろう。ただちに彼らはまるごとそのままの国の^{プレザンス}現前性を感じるだろう。真のフランス人であれば、善良なフランス人であればみな平等なのだ。というのも、彼らの一人一人が自分だけのために不可分のフランスを所持しているからである（強調は引用者）⁹²⁾。

決定的なことは、デリダがそのハイデガー論「ウーシアとグランメー」のなかで「存在者はその存在において^{プレザンス}現前性（Anwesenheit）として把握されている，すなわち，存在者は既定の時間様式，^{プレザン}《現在》（Gegenwart）への参照を通して理解されている」という『存在と時間』からの引用文の欄外自注にハイデガーの『カントと形而上学の問題』からの一節をみずからのフランス語訳で引用していることだ。その引用文は次のような言葉を含んでいる。

固有な意味で言うときの存在者（das eigentlich Seiende）が、実のところ「現前性」（das 《Anwesen》），無媒介的に，かつ，一瞬ごとに現前している地所（gegenwärtigen Besitz），「^{アヴォワール}財産」を言い表す意味作用に従ってウーシア，パルーシアとして理解されているという事実のなかには何が収まっているのか⁹³⁾。

92) *ibid.*, p. 29.

93) Derrida, *Marges de la philosophie*, Les éditions de Minuit, 1975, p. 34.

「存在者」を「ウーシア」(「真実在」とか「実体性」と訳されている)あるいは「パルーシア」(「臨在」とか「現臨性」と訳されている⁹⁴⁾)として把握するための本質的な契機を「現前性」,「地所」,「財産」というふうに列挙するハイデガーの身振りは,所持あるいは所有の具体的な觀念が現前性という抽象的な概念を規定しているということの疑いのような証左である。1971年の対談のなかでデリダがハイデガーにおける現前性の思考に対して,まさにハイデガー的な「破壊」に密接に関連する「脱構築」を対置するとき,それは「おそらくハイデガーの思考の最も連続した最も困難な糸である固有^フ [=本来的^ロ] などの言葉の価値」を軸の一つにして展開される批判であった。そのとき,デリダは「所有^フ [物^ロ, 権^フ] =固有性^リ =本来性^エ」,「自己固有化^テ」を意味するフランス語とともにドイツ語でEigentlichkeit (「本来性」), Eigen (「本来の, 固有の」), Ereignis (「出来事」,「性起」)を挙げている⁹⁵⁾。

したがって,デリダのハイデガー批判はまさに現前性の理解に差延や間隔(化)の概念を導入して自己同一性そのものに他者を書き込むことによって同時に反ユダヤ主義批判でもあると言わねばならない。なぜなら,サルトルが言ったように,あの二つの所有形態の一つである自己固有化がフランスの「共同体からユダヤ人を排除することを目指す」以上,フランス人がまさに「真のフランス人」として反ユダヤ主義者になることもできるのはなんら驚くにあたらないだろうし,そもそも「真の」という形容語は,たとえばフランスのような移民社会のなかで移民との対比から「生粋のフランス人」と呼ばれている人々とは本質的に関係がないからである。「ジェンダー」がすぐれて一つの文化概念であるように,

94) 「真実在」と「臨在」に関しては中央公論社版のp. 98を,「実体性」と「現臨性」に関しては創文社版のp. 40をそれぞれ参照。

95) Derrida, *Positions*, p. 74.

この「真のフランス人」も否認された他者の効果として産み出されるような文化概念に他ならない。自己がまさに自己として自己に透明に現前するその仕方そのものは、他者の、そのようなものとしての、排除そのものを忘却しているからこそはじめて成立可能な虚構でしかない。1947年の『《ヒューマニズム》に関する書簡』においてハイデガーはサルトルの有名な定式——「実存は本質に先行する」——についてプラトン以来の形而上学的命題——「本質は実存に先行する」——を転倒してはいるが、その転倒自体はまだ形而上学的命題の域を出ないと批判した⁹⁶⁾。サルトルによって転倒されたのが、ハイデガーの言うように形而上学そのものではなく命題にすぎなかったかどうか、この判断の是非自体は私にとってはどうでもよい。むしろ、奇しくも同じ1947年のサルトルの反ユダヤ主義批判が、たとえサルトル自身にそのような意図はなかったと仮定しても、彼のこの転倒の政治的射程を理解させてくれるのに充分であるということこそ、私には重要なのだ。

デリダによる脱構築がハイデガーを特権的な対象にしつつ西洋哲学に向けられることによって、反ユダヤ主義もその批判の矢面に立つということは何を意味するのか。

1988年のエルサレムでの講演は、デリダ自身の説明によれば、彼のゼミナールでここ数年、採り上げられているテーマ「哲学的国籍＝民族性および哲学的ナショナリズム⁹⁷⁾」に直接に由来するわけだが、二十年前の「暴力と形而上学」のなかでデリダは「ハイデガー哲学の風土 [= 気候]」に対するレヴィナスの「アレルギー」を批判する文脈において次のように言う。

96) ハイデガー全集第九巻, pp. 415-416。フランス語訳はp. 85。

97) デリダ「Interpretations at war——カント, ユダヤ人, ドイツ人」, 『現代思想』1993年5月号, p. 54。

[ハイデガーにおける]《場所》と《大地》への嘆願はここで領土、局地への情念的な愛着めいたものを何も、^{プロヴァンシアリズム}田舎気質もしくは^{バルティキュラリズム}地域特殊性主義めいたものを何ももっていない。そのような嘆願は、《大地》のヘブライ的なノスタルジー、つまり、経験論的な情念によってではなく言葉と約束との侵入によって惹起されたノスタルジーが実際にそうであるのと同じくらい、あるいは、そうであってしかるべきなのと同じくらい、経験論的な《ナショナリズム》とほとんど結びついていない⁹⁸⁾。

この一節の問題点を詳細に分析する場はここではないので、とりあえず一連の問いを立てることで甘んじておかねばならない。

デリダが「経験論的な《ナショナリズム》」との関係からハイデガーの「嘆願」と「《大地》のヘブライ的ノスタルジー」を、完全に同一であるわけではないにしても、少なくとも類比的であるような位置を占めていると言った思想的立場は果たして今も維持されているのだろうか。

「アレルギー」という用語そのものについてデリダが「レヴィナスがあんなにしばしばもてあそぶこの語、この告発⁹⁹⁾」というふうにもずから説明していることから分かるように、彼はレヴィナスを批判するのに、そのまさにレヴィナスが批判するときに用いる言葉でもって批判するわけだ。このこと自体は批判的言説の修辞学として別に特異なことでもないが、デリダの批判的立場そのものはそのことによっていっそう際立つと同時にぼかされてしまっている。なぜか。デリダは「《大地》のヘブライ的ノスタルジー」、あるいは、「経験論的な情念によってではなく言葉と約束との侵入によって惹起されたノスタルジー」と言っているだ

98) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 214.

99) *ibid.*, p. 214. なお、本稿で引用したレヴィナスのユリシーズ的西洋哲学への批判を参照。

けで、みずからの視点から出発してこのノスタルジーとシオニズムとを歴史的に、したがって、1948年のイスラエル建国以来の政治的文脈においてどのように位置づけるのかを明らかにしていないからである。すでに何度も引用した「ユダヤギリシア人はギリシアユダヤ人である。両極端は相まみえる」というジョイスの地口で終わる「暴力と形而上学」の最後から二番目の節は次のような問いからはじまっている。

私たちはユダヤ人なのだろうか。私たちはギリシア人なのだろうか。
私たちはユダヤ人とギリシア人の間の差異のなかで生きているわけであって、おそらくそのような差異はいわゆる歴史の統一性のことなのだろう¹⁰⁰⁾。

そして、この二つの問いは修辞学で言う交差対句法を使って、「私たちはギリシア人なのだろうか。私たちはユダヤ人なのだろうか」という形で反復され、もう一つの問いによって判断停止を課されることになる。

しかし、私たちとは誰のことなのか¹⁰¹⁾。

すでに述べたように、ヘレニズムとヘブライズムという両極を揺れ動く世界についてのマシュー・アーノルドの言葉がこのレヴィナス論の題辞として引用されていた。これもすでに指摘しておいたように、だからといって論文は円環構造を無邪気に実現しているわけでもない。しかし、ギリシア人とユダヤ人、あるいは、ユダヤ人とギリシア人、まさにこの二項が均衡の非・弁証法的な関係性において「暴力と形而上学」の言説

100) *ibid.*, p. 227.

101) *ibid.*, p. 227.

空間を支配しているということだけは否定すべくもない。1960年代前半の状況のもとで哲学の死をめぐる言葉からはじまるこの論文のなかで「ディアスポラ」という術語が単に分散状態を意味する隠喩の機能しかあたえられていない¹⁰²⁾に伴って、ディアスポラのなかからディアスポラを解決するものとして生まれた思想を指す「シオニズム」というもう一つの術語が不在であるということは、そのような非・弁証法的な二項関係の均衡の結果であるということもできるだろう。

パレスチナ人の若者たちが開始したインティファダと呼ばれる抵抗運動の翌年、つまり、1988年のエルサレムでの講演はその点でもっと明示的である。デリダは「アラブ・パレスチナ人の同僚が正式に招待され、実際に参加できるような」討論会を要望し、「この地におけるあらゆる暴力の終焉を要求する人々、テロリズムや軍隊の弾圧という犯罪行為を糾弾する人々、被占領地からのイスラエル軍の撤退を希望し、これまでもまして不可欠な交渉のなかで、パレスチナ人が自らの代表を選出する権利が承認されることを希望する人々との連帯を表明し¹⁰³⁾」た。コーエンとローゼンツヴァイクは「二人ともシオニストではなかった¹⁰⁴⁾」。ユダヤ人とギリシア人の関係については、コーエンにとってヘレニズムとユダヤ教を本質的に繋ぎとめたのは（「新プラトン主義的な」）ロゴスであったが、そういうロゴスはまたキリスト教との関係において「ドイツ性の根源的源泉」を保証してもいた¹⁰⁵⁾かぎり、ユダヤ人とギリシア人の二者関係にドイツ人を加えた三者関係になっている。そして、「他のいかなるヨーロッパの民も、ギリシアとのこの競争的な類縁性を

102) *ibid.*, p. 118, p. 172.

103) デリダ「Interpretations at war——カント、ユダヤ人、ドイツ人」、『現代思想』1993年5月号, pp. 46-47。

104) 同論文, p. 54。

105) 同論文, 6月号, p. 167。

持たない」のに対して、「ドイツ人はギリシア人と、ある絶対的に特権的な関係を、子孫＝下降，ミーメーシス及び競合の関係を（中略）有する」という「ハイデガーまで延命するあるドイツ的伝統¹⁰⁶⁾」について言及したデリダは、あたかも二者から三者へのこの移行に呼応するかのよう、「暴力と形而上学」において、他でもない「ハイデガー哲学の風土 [= 気候]」に対するレヴィナスの「アレルギー」を批判するあの引用文において問いただしたとしても何ら不思議ではなかったようなことをまさに問いとして立てているのだ。デリダはユダヤ性とドイツ性の根本的な同一性の保証者であるあのカント，ヘーゲルによって「恥ずべきユダヤ教徒」と形容されたあのカントでさえ「反ユダヤ（字義通りには反パレスチナ）的な注」を書いていたけれども，二つのカント像は「両立不可能ではない」と指摘してから言う。

そもそも反ユダヤ主義というものは、何となら両立しえないのか。この問いは恐るべきものである¹⁰⁷⁾。

そして、デリダはユダヤ人大虐殺のことを「些事」と呼んだ極右の国民戦線の指導者ジャン・マリー・ル・ペンに花束を捧げるユダヤ人の活動家のことを語り、コーエンもまた「超ドイツ・ナショナリズム」の立場そのものからして「あらゆるル・ペン的人物に、（中略）花束を贈っているのだ」と断言するわけだが、「暴力と形而上学」のあの箇所では「バレス主義」という言葉を使っていたのである¹⁰⁸⁾。19世紀末以降のフランスにおいて反ユダヤ主義，外国人恐怖症を激しく鼓吹した作家で

106) 同論文，pp. 171-172。なお，翻訳では「子孫＝下降」を意味するフランス語の *descendance* が括弧付きで添えられている。

107) 同論文，p. 184。

108) Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 214.

あり政治家であるモーリス・バレスの立場は国民戦線のイデオロギーの主要構成要素の一つである。

私としてはバレスをめぐる究明に関してはそれに伴って考察しなければならない一連の問いとともに別の機会にゆずることにして、ひとまずデリダの最前の問いに応答することで本稿を閉じることにする。

現前性の思考に対する脱構築は反ユダヤ主義と両立しないと。

(2003年9月8日受理)