

---

## 概説 ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』

西山雄二

---

以下は、Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I. Séminaire (1997-98)*, eds. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019 (ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』) の概説である。1991年から2003年までのデリダの講義は「責任の問い (Questions de responsabilité)」という大主題が付けられていたが、本講義はその一部である。

以下、①各回に分けて概説し、翻訳を適宜挿入しておく(原文のイタリック強調は煩雑になるので反映していない)。丸括弧内の数字は原書の頁数で、日本語訳がある場合は随時指示参照をおこなう。②各回で扱われている主要な文献を冒頭に記す。③デリダの講義は冒頭の導入が独特である。いくつかの導入部については参考文献のあとに訳出した。④講義は直線的な語りではなく、迂回や脱線を介して話題が次々と変わるので、\*で主題の切れ目を記す。

### 第1回 (1997年11月12日)<sup>1</sup>

参考文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』『時効にかかり得ぬもの』、ハンナ・アーレント『人間の条件』、ツェラン「トートナウベルク」、ヴィアート・ラヴェリング「ジャンケレヴィッチへの手紙 (1980年6月)」

赦し、そう、赦し [Pardon, oui, pardon]。

私はいましも「赦し」と言ったところです、それもフランス語で。

あなたがたは、さしあたり、おそらく何も理解できないでしょう。

「お赦しを。」(27/P7)

第一回目では、赦しをめぐる問題系が主にジャンケレヴィッチの言説に依拠して、網羅的に提示される。

赦しは贈与と類同的であり、両者は時間化の運動への本質的な関係をもつ。双方ともそれ自体としては現前しない経験であり、現在時の主体性には帰着されえない。「贈与と赦し、贈与による贈与は、時間への、時間化の運動への本質的な関係を備えている。だがそれでいて、ある種の仕方

で過ぎ去ることのないひとつの過去に結ばれることで、赦しは、贈与の経験、すなわち、ひとが普通どちらかと言えば現在に、現前化ないしプレゼントの現前性に一致させる贈与の経験には還

---

<sup>1</sup> 『赦すこと——赦しえぬものと時効にかかりえぬもの』 (*Pardonner. l'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012. 守中高明訳、未来社、2015年) とほぼ同内容。以下、Pの略号で日本語頁数を示す。

元不可能な経験であり続けるのである」(28/P8)。

赦しには日常的な意味と深刻な意味が含まれ、事実確認と行為遂行の次元があり、その主体は個人であり集団である。赦しの言語活動の複雑さは、とりわけ「誰／何を赦すのか」という問いにある。「いったい誰が赦すのか、あるいは誰が誰に赦しを乞うのか、どのような瞬間に？ いったい誰にその権利があるいは能力＝権力があるのか。「誰が誰を赦すのか。」ここでの「誰」とはいったい何を意味しているのか。これこそは問いの、しかもたいていの場合には定義上解決不可能な問いのほとんど究極的形態となるだろう」(32/P15)。唯一の人対唯一の人という媒介なしの対面でこそ、赦しがなされるように思われる。

ジャンケレヴィッチは 1967 年の『赦し』で、赦しがあらゆる刑法の論理に異質であるとする。矛盾していることだが、彼は 1977 年の『時効にかかり得ぬもの』では非合理的な悪に対する赦しの不可能性を説く。「赦しは死の収容所の数々のなかで死んだ」。犠牲者の名において、絶対的な悪を忘却してはならないだけでなく、そもそも赦してはならない、とされる。

その論拠はまず、赦しは相手から乞われるときにのみ可能となるという対称性ないし相互性の論理である。また、人間的な尺度を超えた怪物的な悪を赦すことはできないからである。だが、赦しを乞わない誰かをも赦すような誇張法的な倫理があるのではないか。いやむしろ、償いや和解といった相互性のエコノミーを超えて、赦しえないものを赦すときにこそ、赦しはその意味を獲得するのではないか。「赦しはそれが終わるようにみえるまさにその地点でこそ […] 始まるのではないか」(42/P31)。

ユダヤ人大虐殺のような「取り返しのつかないこと」を前にして、私たちは絶望や無力感を抱く。ただ、法律上の「時効にかかり得ぬもの」と法的例外たる赦しを厳密に識別しよう。過ぎ去ることのない過去の出来事を前提とする赦しとは、他者に対する主体的かつ間主体的な時間的構成作用である。

赦しは授けられるものか、乞われるものか。この問いについて、ツェランの詩「トートナウベルク」は、ハイデガーの赦しを期待して失望した詩人の心情として短絡的に読解されるべきではない。赦しの宛先が決定不可能なままであることをこの作品は詩的経験として示しているのだから。

ジャンケレヴィッチは 1980-81 年に若きドイツ人と往復書簡を交わす。青年は前世代が冒した過ちに強い罪責を感じていると告白する。赦しの不可能性を唱えていたはずの老哲学者は感銘を受け、彼に「新しい時代」を感じ取る。ジャンケレヴィッチはこの青年を自宅に招待さえするのだが、この出会いを通じて、赦しが不可能なまま歴史が持続されたのだろうか。

赦しは人間に固有な権能か、それとも神に割り当てられた権能か。弁解や後悔といった条件付きの赦しの諸形態に対して、相手の改悛を必要としない無条件的な赦しがある。「赦しがあるのはただ、もしそれがあるとすれば、非-赦しえるものによってである。したがって、赦しは、もしそれがあるとしても、可能ではない、それは可能なるものとしては存在しない、それが存在するのは、ただ可能なるものの法からみずからを例外化することによってのみであり、それも、不可能なるものとしての不-可能なるものの無限の忍耐のなかでそうすることによってである」(71/83P)。

赦しの条件と無条件は異質であり、また同時に分離不可能なままである。

偽誓と赦しの連関だが、「偽誓とは偶有的なものではない。事前の約束や誓いに不意に現れたり現れなかったりする出来事ではない」(73/P87)。二者の対面関係のなかに法権利の問いが生じるやいなや偽誓の可能性が生まれるのであり、「私はただたんにある偽誓のために赦しを乞うだけでなく、赦しながら偽誓する危険を冒している」(74/P88)。

## 第2回 (1997年11月26日)

参照文献：シェイクスピア『ヴェニスの商人』

Pardon, merci. [赦し、慈悲／すみません、ありがとう]

私はいましも「感謝」と、いささか「赦し」への反響として響く「感謝」と言ったところですが、授業を再開する前に短い休止をしるしづけておきたいと思います。この導入の終わりに広がりをもたせる前に、この長い授業での巨大な作業仮説を告知する前に (77)。

フランス語 *merci* (慈悲、恩恵) は元々、何かに対する報酬や賃金を意味し、市場や商取引に関係する言葉だった。交換価値にもとづく謝意の相互的エコノミーを含意している *merci* は赦しや恩寵とも関係する。「赦しとは […], 改悛に対する、乞われた赦しに対する贖罪、返還、補償といったエコノミー的経験なのだろうか。あるいは、同時にこの伝統のなかでこれに抗して、この伝統のなかでこれに抗して振る舞うことで、こうしたエコノミーと縁を切らなければならないのだろうか」(78)。第2回ではこうした前置きの後、シェイクスピア『ヴェニスの商人』が集中的に論じられ、慈悲と赦しの特徴が描き出される。

『ヴェニスの商人』において、アントニオは富豪の娘ポーシャとの結婚の金策のために、ユダヤ人の高利貸しシャイロックに依頼して命に関わる誓約を結ぶ。返金の約束を破れば、体から一ポンドの肉を切り取るという通約不能な交換と負債である。裁判でアントニオがシャイロックとの契約を認めるなか、男装して弁護に立つポーシャが登場して、契約を破棄するように交渉する。しかし、シャイロックは拒絶し、「誓ったんだ、誓ったんだ。私、天にかけて誓っております。その私の魂に、誓いを破る罪を着せよとおっしゃるんで？ (Shall I lay perjury upon my soul?)」と反論する。彼の誓いは人間の権力を超えてなされているため、この神的な誓約をたやすく破ることはできない。誓いが超越そのものと化しているとき、偽誓ほど深刻な罪はない。

ポーシャは「では、ユダヤ人の慈悲を俟たねばならない (Then must the Jew be merciful)」と訴える。負債が告白されるやいなや、慈悲深い赦しが与えられるかのようなのである。ポーシャは慈悲や赦しを至上の権力として規定している。それは、責務を欠いているがゆえに無償の、権力を超えた権力である。赦し力は正義よりも正しく、人間の手による法権利の彼方にある。この意味で、赦しとは赦しを乞う者と授ける者の双方による祈りの次元にある。「祈りと赦しには同じ由来、同じ本質があり、至高者の高み以上に高い高さがある」(86)。

大公はシャイロックが悔悛の情を示すかぎり、彼の命を助けるという恩赦をもちかける。シ

ヤイロックは慈悲をかけられることを拒み、赦しに疎遠な者として振る舞う。だが、特赦を認めれば財産を没収される以上、ここには高利貸しの計算やエコノミーが隠されている。

慈悲とはそもそも強制ではなく、「恵みの雨のごとく、天上からこの地上に降り注ぐもの」であり、「与える者も受ける者も共に祝福される」。「もっとも大いなる者のうちにあってもっとも大いなる徳」である慈悲は、人間の権能とは異なる次元にあり、可能／不可能という二分法を超えた不可能なものだ。「全能の頂点であると同時に、絶対的な権力とは異なるそれ以上の何か」(93)である。

ポーシャの台詞「地上の権力がもっとも神の権威に近づくのは、まさしく慈悲が正義を和らげるとき (When mercy seasons justice)」に対して、デリダは「*Quand le pardon relève la justice*」という仏訳を提案する(95)。動詞 *season* に対してフランス語 *relever* を当てた理由は、まず、「(料理の)味を引き立たせる」という含意からだ。正義は本来の味を維持しながら、さらに良質な味になる。また、「引き上げる」という含意から、赦しが正義をその上方へと、人間を超えた次元へと価値を高めるという意味になる。そして、*relever* はデリダ自身がかつて提案したヘーゲルの「*Aufhebung* (止揚)」の仏訳語だからである。止揚はある対象を否定し廃棄すると同時に、これを保存して高次の次元で精神化する。ヘーゲルの『精神現象学』の末尾で赦しと和解が論じられるが、赦しとはまさに止揚である。シェイクスピアによるこの赦しの物語には弁証法的止揚の必要性和困難さが見い出せる。

### 第3回 (1998年1月14日)

参照文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』、アーレント『人間の条件』

赦すふりはつねに計算や戦略であるとはかぎらず、無意識的なものでもありうる。「赦すけれども忘れない」というように、赦すふりは真正な赦しに影響を与えており、その場合、赦しは現前していない。それ自体として現前しえない赦しの痕跡をいかに探し求めればいいのか。「赦しによる救済がいわば、赦しそのものの消失に署名しなければならないかのようなのである」(105)。

作業仮説として、赦しの効果によって必要とされる想像上の「準三角形」が提示される。正義と不正の関係、誓いと偽誓の関係に関与する第三項という三角形がある。また、三つの啓示宗教(ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)からなる三角形があり、これら赦しの宗教と別の文化(たとえばギリシア文化)を対置させる三角形もある。

赦しの言葉や概念は私たちが継承する単数ないし複数の文化に属している。赦しを解するためには、同じ言語による最小限の事前了解が、同じ善悪の共有が必要だ。ただし、赦しの意味に関して根本的な合意がなされていない場合でも、私たちは赦しに関して何らかの理解をもっている。「赦しとは何らかの物、「res [物]」ではなく、この意味で、「何ものでも」なく、この X は厳密な意味で、「何か」ではなく、「誰か」でさえありません。「何」でも「誰」でもありません。[...] それは行為に似ていますが、おそらく何らかの行為ではなく、また能力でもなく、弁解や忘却、大赦、無罪判決などに還元されえない「悪」の何かに関係する(言語的ないし非言語的)経験に似

ているのです」(107)。

赦しの意味には事前了解があるものの、その日常的な使用と思慮深い使用を区別する境界線は自明ではない。赦しの言葉の奥深い使用が日常的で軽妙な使用を妨げるおそれもある。各々の文化や伝統に根ざしているこうした事前了解は継承される必要性がある。

赦しと継承に関しては、ほかにも二つの必要性がある。

第一に、「赦しと偽誓は記憶や非-忘却を前提とする。つまり、現在時の私が第三者として、あるいは第三者の前で、揺るぎない自己同一性を証し立てることで、自分自身を継承し、自分自身を語り、思い出す」(111) 必要がある。

伝統的にみて、赦しは忘却であってはならない。赦しがいかなる忘却とも相容れない純粋な状態であるためには、取り返しのつかない悪の記憶は緩和されることなく、全面的に記憶されていなければならない。赦しは忘却をともなう悪の変形（たとえば贖罪や贖い）とは異なる。「二人のパートナー、犯罪者と犠牲者が再確認しなければなりません、「私はあの過ちの時と同じ人物です、時間は過ぎ去ってはいません、いずれにせよ、過ぎ去ったとしても、時間は何も変化させておらず、過ちを元に戻して贖ってはいません」と」(113)。加害者と被害者が互いに対面して過去の悪を保持し続けるという点で、赦しには「記憶の彼方に向かう純粋で完全な記憶——記憶なき記憶——という狂気」(113) が含まれている。

第二に、赦しの意味だけでなく、その価値評価も文化的に継承されなければならない。三つの啓示宗教にとって、赦しは推奨されるべき良い行為や義務である。バンヴェニストの『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集』（「赦し」の項目はなく、「誓い」の項目の記述）によれば、古代ギリシア文化には *suggnōmē*（弁解、容赦）という言葉はあったものの、三つの啓示宗教の文化で継承されてきたような赦しの観念はなかった。ギリシア人たちは厳密な意味で、その誇張法的な意味で、赦しを乞うたり与えたりしなかったのだろうか。

赦しは不可能なものとして与えられる。赦しはギリシアでは不可能、三つの啓示宗教では可能だったというわけではなく、「差異は不可能なものへの二つの関係、不-可能なものの二つの経験のあいだにある」(115)。また、赦しとは「召命」である。赦しが呼びかけや要求、他者への語りかけを想定しているからだ。沈黙していても、人間の声でなくても、何らかの声が赦しには必要となる。それは「歴史の流れ、エコノミー、因果の連鎖、交換そのものの絶対的な中断に訴える」(115) 召命である。

本講義では、赦しと偽誓を同じ現象の裏表として扱うが、文化的・人類学的にみると、この不可分な関係はかならずしも自明ではない。たとえば、古代ギリシア文化では赦しは重要な意味をもたないのに対して、誓約と偽誓は重要な位置を占めていた。だが、あらゆる誓約に偽誓が潜んでいるならば、偽誓と赦しを切り離せるのだろうか。偽誓と赦しはともに、「あらゆる悪事に潜む暗黙の層」——これは明瞭的な形をとる偽誓とは異なる——に関わるのではないか。私たちはこの「困難、複雑さ、薄明」(117) へとたえず向かわなければならない。

三つの啓示宗教とギリシア文化という「準三角形」は赦しのエコノミーを介して互いに関係している。「準三角形」の決定不可能な布置のなかにいる私たちは偽誓と赦しを理論的な形式で講じ

られないので、この講義自体が行為遂行的な経験となる。

三つの啓示宗教において、有限／無限なる赦しの思想は、贖罪や悔悛、和解といったエコノミーの論理によって矛盾をきたし、損なわれる。この赦しの神-人間学は、赦しを知らないとされるギリシア文化以上のものだが、これにさほど対立しているわけではない。こうした相容れない二つの論理と文化の関係を考察するために、二つの問いが最後に提示される——赦しが可能である場合、この可能性は何らかの能力であるのか否か。赦しとその類似する表現との相違を、伝統的ないし弁証法的な論理にしたがって、概念的に対立させるべきかどうか。

#### 第4回（1998年1月14日）<sup>2</sup>

参照文献：キルケゴール『おそれとおののき』、カフカ『父への手紙』、『創世記』（第6-9章「ノアの洪水」）

*Pardon de ne pas vouloir dire.* [言おうとしないことを赦してください。]

私たちがこの文言をその命運に委ねるのだと想像してください。

少なくとも、しばらくのあいだ私がこの文言をそんな風に単独で、かくも無防備なまま、際限もなく、彷徨ったまま、さらには居場所も定めないままに放っておくことを受け入れてください。[…] いったいこれは、この文言は、文でしょうか。祈りの文でしょうか（127/DM274）。

アブラハムの秘密と文学と呼ばれるものとの関係はいかなるものだろうか。「言おうとしないことを赦してください」とは、イサク奉獻の試練にかけられた彼の心中で発せられたかもしれない言葉だろう。モリヤ山でのあの試練はアブラハムが沈黙を守るかどうかの試練でもあった。秘密の秘密とは何かを隠し通すことではなく、「絶対的な特異性を尊重すること、私を一方にも他方にも、〈一者〉にも〈他者〉にも結びつけ、その面前に曝すものの無限の分離を尊重する」（129/DM280）点にある。

キルケゴールはアブラハムの沈黙を四つの叙情的楽章として綴っている。第三楽章では沈黙と秘密が赦しの主題と関連づけられる。アブラハムは神に背いたことではなく、神の不可能な命令に従ったことに対して赦しを乞う。神は一人息子の犠牲を命じたが、みずからこの命令を中断し取り消した。偽誓や嘘（悪事）によって神を傷つけたのではなく、神にあまりに忠実に従った点（善行）でアブラハムは赦しを求める。未来の約束そのものである一人息子ではなく、神との秘密の方を選んだことの赦しを。この場合、乞われた赦しと与えられた赦しの核心に赦しえないものがある。あたかも、誓約への忠誠よりも偽誓の方が古くからあり、赦しそのものが可能となるように赦しを乞わなければならないかのようだ。

<sup>2</sup>『死を与える』（*Donner la mort, Galilée, 1999*. 廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年）所収の「秘密の文学——不可能な父子関係」の部分とはほぼ同内容。以下、DMの略号で日本語頁数を示す。なお、前半の「死を与える」（全4章）は1991-92年講義「秘密に責任を負う」の第6-9回に相当する。

アブラハムは赦しえない行為（息子の殺害）を犯したからこそ、赦しを神に求めている（不可能な赦しのアポリア）。神が彼を赦したのかどうかはわからないが、神の答えはさほど重要ではない。神が赦したとしても、アブラハムは接近しえない秘密のなかで、際限のない罪を感じ続けることだろう。

絶対的公理とは、アブラハムが自分がなそうとしていることについての沈黙を守ることである。この秘密を打ち明けないことによって、彼は「受動的かつ能動的な決断の責任を負う」（135/DM291）。この秘密は二重である。一方で、神によるイサク奉獻の命令をアブラハムは知っていて、黙って共有している。他方で、供犠の命令の理由や意味は原-秘密として残り続け、彼は神の秘密を共有しないまま、これを守らなければならない。

\*

「言おうとしないことを赦してください」。この文はひとつの指示作用だが、その署名者や名宛人の身元はわからず、この秘密によって文学への生成の素地にもなっている。「文学と秘密の決定不可能性のあいだにはいかなる関係がありうるのか」（137/DM297）。

この文はひとつ以上の秘密をもつことで文学的になりうる。何か言ったことについて赦してくださいではなく、「しかじかの秘密を言おうとしないこと」という秘密の遵守を赦してくださいと打ち明ける文。この表現には、「私的であると同時に公的な、退隠状態で顕現した、夜の闇に満ちていると同時に現象として光のなかに現れる二重の秘密」（137/DM298）がある。文学と秘密の関係に赦し加わっているのは偶然ではない。

「私は秘密の問題を、アブラハムの起源をもった、みたところありそうもないような星のもとに生まれた文学の秘密として書き留める。[...] まるで文学の本質がこの不可能な赦しの記憶を糧にして生きているかのように」（138/PM299）。

「言おうとしないことを赦してください」という文は空中に浮いていて、一種の隕石である。地面に触れる瞬間の偶然的な隕石、妥当な読解を保証するとはかぎらない隕石のような、空中にある存在である。

カフカの『父への手紙』の結尾で、彼は自分の父が送ろうと望んでいたであろう手紙を虚構的に想像している。空想された父は息子の寄生生活を非難する。さらに、息子が父を責めると同時に赦し、そうして父の無罪を表明している点で息子を咎めている。父を加害者とみなす息子の方は無垢であり、寛大にも父を赦すという常軌を逸した思索だ。鏡像的な同一化による息子と父の想像的な対話は赦しの端緒にはなるが、「他者を他者として、罪を罪として赦していないがゆえに赦してではない」（142/DM309）。アブラハムからシェイクスピア、キルケゴールなど、父による訴訟と父への訴訟という文学の系譜学があるのだろうか。

「文学は隕石＝大気現象的なものとなるだろう」（144/DM312）。文学はどこから到来して、大気圏に突入するときに一瞬だけ輝く。

赦しには垂直性があり、つねに下から上に求められ、上から下へと与えられると考えるのは間違いだろう。今日の国家元首や宗教指導者たちが頂点から公的な改悛を告げているとしても、かつて神は思い直し、自分のひどい振る舞いを悔いて、赦しを求めたようにみえる（たとえば、ノ

アの洪水)。神は誰に赦しを求めればいいのか。神以外に誰が神を赦すことができるのか。「ひとは自分自身とは別の誰かに赦しを求めることができるのだろうか。自分で自分に赦しを求めることができるのだろうか」(147/DM319)。「誰と何のあいだで分裂している赦しの問い、この区別を前もって失墜させ崩壊させている赦しの問い」(147/DM319)である。

\*

フランス語の代名動詞 *se pardonner* には相互性（互いに赦し合う）と再帰性（自分で自分を赦す）の意味があり、ここには赦しの鏡像的で思弁的な文法がある。カフカが創作した父の手紙は、息子から父への、息子から息子への手紙であった。実在の父はこの手紙のことは知らないままだったが、こうした虚構的な赦しは赦しなのだろうか。

「自分を赦すこと」は、要請されると同時に禁じられ、不可避であると同時に不可能なものである。赦しの秘密の秘密とは、赦しが秘密にとどまると同時に顕わにされる宿命にある点にある。赦しを求めなければならないのは、ただまったき他者に対してだけである。神の名で呼ばれると同時にその名を排するもの、自己への赦しの別名たる、無限に他なる者に対してだけである。

「創世記」において、人間の過ちを嘆く神は洪水によってあらゆる被造物を滅ぼす。人間が犯した過ちと、人間を創造した自分自身の悪行が赦せなかったかのようだ。神はこのことを後悔し、生き残ったノアに恵みを与える。ノアは正しい人と認められるが、「神がノアに対して赦しを求め、その直後に彼に協約や契約を与えるかのよう」(155/DM336)で、神は自分が赦されることで自分を赦す。

秘密の絶対的原則は、隠されるべき内容ではなく、神との対面という絶対的關係の秘密に関わる。秘密の要求以外のいかなる秘密ももたない秘密は、隠すべき神聖な何かが問われない以上、世界の一種の脱神聖化をもたらす。神とアブラハムの特異な関係には、キルケゴールが提示した政治的・法的な普遍性はみられず、いかなる第三者も介在していない。イサク奉獻には守るべき秘密の内容はなく、無条件に秘密を守るという受動的かつ能動的なアブラハムの誓いだけが重要である。

## 第5回（1998年1月28日）

参照文献：アウグスティヌス『告白』、シェイクスピア『ハムレット』、ボードレールの『悪の華』

『告白』から『告白』へ、アウグスティヌスからルソーへ、『告白』から『悪の華』へ、『悪の華』から『父への手紙』、『失われた時を求めて』へ、つねに「おそれとおののき」を抱きながら〔…〕、エクリチュール全体、西洋文学全体がかくして、乞われた赦し、贖罪——いかなる罪のために？——のうちに組み込まれているのでしょうか（161）。

「あなたは悔いながら悲しまず」。アウグスティヌスは『告白』第1巻第4章で慈悲深い神にこう呼びかける。この著作は赦しの歴史を創始する実に意義深い契機であり、父子関係における赦しの問題系をすでに描き出している。「慈悲 (*misericordie*)」はローマ文化において、憐憫、同情、



悲惨や悪に対する心情だったが、キリスト教による転換を通じて、「慈悲は不幸に対する同情から、悪、罪人、罪に対する赦しへと向かう運動となる」（162-163）。

「慈悲」は不幸への同情から悪の赦しまでを含意する言葉だが、三つの理由で興味深い。まず第一に、「慈悲」という概念はそのキリスト教の伝統における系譜学的な研究を際限なく必要とするほど奥深いからである。

第二に、慈悲はアウグスティヌスが神に呼びかける『告白』の核心をなしているからである。同様に、赦しと慈悲の問題系はカフカ、プルースト、ツェラン、キルケゴール、カントなどにもみられる。

シェイクスピア『ハムレット』が参照され、まず、赦しえないものに関する二つの場面が論じられる。父の亡霊はハムレットに自分の理不尽な殺害をけっして赦すことなく、その犯人クロードディアスに復讐せよと命じる（第1幕第5場）。叔父クロードディアスは悔悛し赦しを乞うことができない、天上からの救済のために祈りを捧げることなどできないと不平を漏らす（第3幕第3場）。その後、ハムレットは狂気を装って母に赦しを乞うように頼むが（第3幕第4場）、「美德が悪徳に赦しを乞う」点で、罪人や犯罪から逆向きに時間が流れ、「時間の蝶番が外れている」。

ハムレットはポーロニアスを誤って殺害した罪を告白し、その息子レアティーズに赦しを乞い、弁解を述べる（第5幕第2場）。自分を失った狂気のハムレットについて弁解し、真のハムレットへの赦しを求めることで、彼は状況を反転させ、犠牲者の立場に立つ。最後に、ハムレットとレアティーズは剣術勝負の最中に毒剣で互いに傷を負い、意識が薄れゆくなかで互いに赦し合う。この類まれな場面では、父を殺害された男同士の象徴的な兄弟愛にもとづく赦しの交換がなされている。

\*

ボードレールの『悪の華』も赦しと告白の詩的経験を表現している。「アレゴリー」という詩において、「美しく、首周りの豊かな女」は死と悔悛の彼方に向かう。「祝福」において、詩人の母はその誕生を呪い、神に対して贖罪を訴える。慈悲の神は詩人の不純さをみずからの神聖さによって贖う。ボードレールはこの詩作を通じて、神の赦しをもたらそうとしているが、これは「赦しのような状態 [quasi-pardonnance]」と呼べる事態である。「そんな赦しの状態、赦しの状況、赦しの効果が起こりうるのは、赦しを与えたり与えられたりする何人も、現存するいかなる主体も、現在時にもはや現存しない場合です。実際、このことは遺言、亡霊性、痕跡の問いをもたらしますが、とりわけ遺言的な痕跡の文学や詩が生成するという問いをもたらします。その生産者が不在のまま、機械のごとく、それ自身で、単独で機能するようにみえる遺言的でテクスト的な痕跡が文学や詩となるという問いをもたらすのです」（174-175）。赦すべき有罪者も、赦しを与える犠牲者も現前しない場で、残余するテクストにおいて、赦しが機械のように自動的に生じているかのようである。この場合、「機械 (machine)」には「演劇的な陰謀 (machination)」の含意があり、エクリチュールの行為遂行を通じて、自分自身で弁解するという自動運動が指し示されている。このように宗教的で神秘的な立場を取りつつ、だが他方でボードレールは悪魔的な反抗の詩人であり続け、キリスト教を侵害し冒瀆する。

悪と罪の主題が込められた序詩「読者へ」では、赦しや悔悛のなかに隠されたおぞましい計算が告発される。この思弁的な計算は悪を理想化し美化してしまうが、これに対して彼は悪を詩作として提示することで、宗教的な精神主義による赦しを非難する。そうした悔悛や赦しという恥そのものを恥じなければならない。こうした根源的な罪と恥の論理は無限に後退していく深淵となる。有罪性がア priori に定められているならば、この自動性のために私は無垢である。「原初的な無垢は原初的な有罪性と相関しています。そこから導き出されるのが、原初的な有罪性に関する諸言説（アウグスティヌス、カント、キルケゴール、ハイデガー […]）の根底的で思弁的な同一性であり、ニーチェの言説のように、生成の無垢や舞踏の肯定的な軽やかさに関する、見かけ上は前者とは反対の諸言説です」（179）。

また、悔悛や赦しによって計算される悪よりも悪しきことに、過ちや罪は資本化され貯蓄されてしまう。赦しと非-赦し、有責と無垢を中和化する等価性は偽善によって生じるが、この至上の悪ははもはや過ちではない。この悪は歴史的なものであり、ボードレールはこれを「倦怠」と呼んでいる。「赦しは死んでいる、強制収容所以前でさえ」（182）。善悪の彼方、有責と無垢の彼方にある倦怠は「万人にとって最悪なもの、もっとも赦しがたいもの」であり、この「もっとも倒錯した機械」（183）を分析する必要がある。

\*

シェイクスピアとボードレールをめぐる長大な迂回を経た後で、「慈悲」に注目する第三の理由が指摘される。つまり、アウグスティヌス『告白』における「慈悲」という言葉の使用を解釈することで、赦しと弁解の相違を素描できるからだ。

神の慈悲に関する言説に関して、ヘブライ語には類縁した三つの語がある。hen（恩寵）、人間だけでなく神への誠実さをも含意する hesed（哀れみ）、のちにラテン語 *misereor* に対応する言葉となる *rahm*（同情心をもつ）である。神はモーセに対して「私は恵もうとする者を恵み、憐れもうとする者を憐れむ」（「出エジプト記」33:19）と言うが、慈悲は神の属性ではなく、未来の約束として告知されている。同様に、「ルカ福音書」でも、「あなた方の父が憐れみ深いように、あなた方も哀れみ深い者となりなさい」（6:36）と神の慈悲が示されるが、ここから敵を隣人として赦す公理が導き出される。

冒頭で引用されたアウグスティヌスの言葉「あなたは悔いながら悲しまず」は、喪と苦痛のない神的な悔悛を神人同型的な形象で表現している。すでに『告白』の冒頭では神への呼びかけがなされ、祈りがすでに始まっているにも関わらず、神を知ることと神を讃えることのどちらが先であるかと告白される。私が語る以前に神が答えを発している以上、私からの祈りや称賛はすでに応答でしかない。だが、私のうちに先在するはずの神の応答は記憶されておらず、そうした欠如感は私にとって過ちや罪に感じられる。私の言葉の根源をなすこの欠如は、神の慈悲に対する謝意、神から乞われ授けられる赦しに通じている。

## 第6回（1998年2月11日）

参照文献：ジャンケレヴィッチ『赦し』、映画『ショアー』に関するクロード・ランズマンのイン

タビュー、ダニエル・オブリオ「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」

授業冒頭で、前回までの議論を踏まえて、二つの新たな問いが提示される。一つ目は恩赦権の問題。アメリカのブッシュ大統領は選挙キャンペーン中に恩赦権を行使しないと誓約した。民主主義のプロセス（選挙）と絶対的な主権性（恩赦権）は矛盾している。政治を根拠づける恩赦権は、どの程度まで民主政治と両立しうるのか。また、死刑の問題もある。アメリカに残っている死刑制度を道徳的な視点から解釈するのではなく、世界秩序、経済秩序、軍事秩序といった地政学的状況から考察しなければならない。赦しや恩赦の問いは政治的なカテゴリーなのか、公的なものか私的なものか。二つ目は、イサク奉獻という秘密の場面の範例性。アブラハムは酌量の余地なく犯罪者として裁かれるだろうが、ここからいかなる帰結を引き出すべきか。

フランス語の日常表現 « Il n'y a pas de mal »（なんでもないです＝悪は存在しない）は十全に翻訳することが難しい固有表現である。誰かにうっかり不注意で足を踏まれたとき、この悪事は意図なものではなく、偶然的なものにすぎない。悪意が認められないので、深刻な意味での赦しを求める必要はない。この表現には二つの含意がある。「私はさほど痛くなかった、大丈夫です、私の側に悪事は生じていません」、「あなたは私に悪事をなそうという意図がありませんでした」。つまり、「過ちや悪の経験そのものを無効にするふりをして」（218）、私の苦痛と相手の無実を指し示す。

« Il n'y a pas de mal »（なんでもないです＝悪は存在しない）という表現は中立的で無垢である。この表現が行為遂行することは弁解と赦しの彼方にあり、虚偽や偽誓にもなりうる。相手の悪意を疑うこともできるだろうが、この表現はもっとも崇高な贈与、無条件的な贈与となる。「私たちは罪以前、さらには原罪以前にいます」、「悪は存在しない、私たちにとっていかなる悪もこの世に存在しない、悪なるものは、〈悪〉は存在しない、悪は起こらない、悪は起こらなかった、[…]  
〈悪〉は撲滅されたのです」（219）。

「本講義の副題はおそらく「心とは何か」だろう。記録と慈悲 [miséricorde]、記憶 (recordatio)、悪の痕跡と痕跡の悪、心からの赦しとアーカイヴ機械」（220）。

\*

赦しに関する常套句について三つの例を挙げてみよう。これらの例は本質的な区別や対立からなるが、その境界線はどこで決定不可能となるのか。

まず第一に、「赦しは忘却ではないし、忘却であってはならないだろう。赦しは忘却と混同されてはならない、赦しは、たとえわずかであっても、忘却や悪の緩和に屈服してはならない」（223）。これはたしかに厳密な概念対立だが、しかし、忘却を別の形で（私の意識ではなく、客観的な形をとった忘却）、悪の緩和を別の形で（喪の作業、距離を置くこと）考えるならば、忘却は赦しの経験につねに忍び込んでいる。赦しと忘却の純粋な対立は損なわれるが、これは偶然ではない。ユダヤ・キリスト・イスラム教の赦しの伝統においては、告白や悔悛に私の本質的な転位が必要である。赦しを乞う者と与える者の双方において悪の記憶の関係が変容し、忘却の波にさらされる。赦しと忘却の厳密な対立は問題含みで、決定不可能である。

第二に、赦しと弁解〔excuse〕は異なる。両者の経験はともに行為遂行的な言語行為であるが、認識や知への関わりは異なる。無条件的な赦しは悪を酌量せず弁明しないのに対して、弁解は理由や原因を説明して、悪意を認めない。「赦しは潔白を証明せず、弁解は潔白を証明する」(226)。赦しは有罪性を持ち続けたまま、過ちの赦しを乞うのに対して、弁解は過ちの因果関係を説明することで有責性を消し去ってしまう。赦しと弁解はたしかに相反する概念だが、しかし、両者とも理性や知に関係しており、認識し理解する行為に関わっている。赦しは自分が何を誰を赦しているのかを知っている場合になされる。だが、因果関係の説明だけでなく、当事者双方を変容させる点で、赦しもまた弁解によって汚染されうる。Je te demande pardon (赦してください=私はあなたに赦しを求める)はJe m'excuse (すいません=私は私を許す)と区別できず、この後者の無礼な表現は、一見無垢で謙虚にみえる赦しの求めに取り憑いている。この混交は信と知、決定論と自由法則の上位にある法である。

第三に、「厳密な意味での赦しはアブラハム的な遺産であり、ギリシア的なものではない」(228)とされる。古代ギリシアでは、赦しではなく、suggnōmē (弁解、容赦)の概念が重要だった。gnōmēは認識能力や判断を含意しており、suggnōmēは共感と理解を指し示す。gnōmēは認識そのものではなく、認識の能力や素質を意味し、suggnōmēは他者と共に理解すべき態度である。「私はあなたのことを理解する」だけでなく、「私はあなたに同意する、賛同する」のであり、ここには単純な認識以上に、友愛の兆しさえ感じられる。suggnōmēは「理解する」の二つの意味、弁解の要求と赦しの要求における「私を理解してほしい」を含意している。この理解には知性的な認識だけでなく、「情動的参与、心情の動き、同一化、賛同、心の調和」(230)が含まれている。認識以上の何かをなすこの薄明においてこそ、赦しと弁解の差異が探究されるが、これは信と知の限界でもある。

要するに、二つのある種の同一化である。一方で、弁解と赦しは同一化し、両者は分離しえず、他方で、赦しを乞う者と赦しを授ける者が同一化するプロセスがある。この二つの同一化は相違していると同時に分離しえない、共存在の二つの形式である。一方と他方(たとえば、私とあなた)のあいだの共存在、また、別の「一方と他方」(たとえば、赦しと弁解)という論理によって、「アブラハム的なものとギリシア的なもの、赦しと慈悲と suggnōmē が結びつく」(232)。

\*

クロード・ランズマンは映画『ショアー』に関して、年代記風の記述を重ねてもユダヤ人大虐殺の事実を説明することはできず、そのあいだに「断絶、跳躍、深淵」があると言う。一方で、歴史の因果関係による説明を突き詰めれば、ナチスの「有責性が消えてしまい、道徳的判断ができなくなる」(237)。«Y a pas de mal (悪は存在しない)»という最悪の事態。だから、因果関係による説明とは異なる「理解」が必要である。他方で、「私は理解しない、理解したくない」という表明は、虐殺者の立場に身を置いて、彼と同一化しえないことを意味する。他者と同一化した上で彼を赦したとしても、それはあたかも自分を赦したかのようで、疑わしい行為となる。他者と同一化した上で理解はもっとも困難なものである。

ダニエル・オブリオの論考「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」では、連帯

感情を引き起こす *suggnōmē* (弁解、容赦) と超越的な恩寵である *aphienai* (赦す) が区別される。オブリオによれば、「さほど驚くべきことではないが、ギリシア社会では、赦しが実際に、真に、それ自体として、その地位を得ることはなかった。神々は赦しの実例を示してはいない」(241)。彼女からすれば、赦しは君主のような異他者のもとにあり、平等の原理からなるギリシア社会にはなじまない。民主主義の観念は懲罰に対する平等を含むので、恩寵や赦しといった例外的な法とは相容れない。そうした赦しの超越性を踏まえると、アブラハムの伝統文化において、民主主義はどうなっているのだろうか。赦しを公共のものとし、政治化することの困難がここにある。

オブリオが「[現代の] 私たち」と「[古代ギリシアの] 彼ら」という区別を使用している点には違和感が残る。また、彼女はプラトンの『クリティアス』を参照しているが、この対話は、神々の神ゼウスがアトランティスの人々に罰を与えようと考えてところで中断される。その冒頭は神への祈りで始まるのだが、「私たちの話が筋道から外れたら、それにふさわしい罰を与えてください」と呼びかけがなされる。対話者たちは *suggnōmē* (寛大さ) でもって語るようにと繰り返すが、ソクラテスが発した「とてつもない寛大さ」は *pardon* とも仏訳されており、この行為の無際限さは何を意味するのだろうか。

### 第7回 (1998年2月25日)<sup>3</sup>

参照文献：アウグスティヌス『告白』、ルソー『告白』第二巻、『孤独な散歩者の夢想』「第四の散歩」、「ローマ信徒への手紙」、「ルカ福音書」、プラトン『小ヒippiアス』

Je m'excuse. [私は弁解します／ごめんなさい]

私は一言 « Pardon [赦し] » と言って、本講義を開始させたのでした。「Pardon」、唯一の、孤立した、島嶼的な言葉、その孤独、地位と語用論、言述の場が実に不確かであった言葉。[…]

私は今日の授業を始めていますが、こう言いながら始めたのでした、「私は弁解します [Je m'excuse.]」。

「私は弁解します」と言うことで、私たちは何を言っているのでしょうか、何をしているのでしょうか。正しいフランス語で、フランスの礼節において、この言い回しは不正、無礼であり、要するに非道德的で、罪があると言われていますが、この場合、ひとは何を暗に言おうとするのでしょうか。彼は罪がある、間違っている、だから、「私は弁解します」と言うことは罪深い、と。

「私は弁解します [Je m'excuse.]」とは弁解できないもの [inexcusable] なのです (259)。

アウグスティヌスとルソーはともに『告白』を執筆したが、これは衝撃的な類比である。二人

<sup>3</sup> 第7-10回は「タイプライターのリボン——有限責任会社II」(« Le ruban de machine à écrire. *Limited Ink II* », *Papier Machine*, Galilée, 2001. 『パピエ・マシン』中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年) とほぼ同内容。以下、PMの略号で日本語頁数を示す。

とも 16 歳で犯した盗みを告白しており、この盗みの経験がなければ、彼らの『告白』は書かれなかったからだ。アウグスティヌスとルソーはある対象を盗んだのではなく、盗むという行為そのものを欲望した。アウグスティヌスは『告白』第 2 巻で梨を盗んだことを告白しているが、奇妙なことに、盗むという身振りそのものに彼の言葉が宛てられている。

ルソーは 16 歳のときにリボンを盗むが、彼は自分の罪を無害とみなしつつ、罪を深刻なものとするかのようにして語っている。アウグスティヌスの『告白』はカトリックにおける告解制度が確立される前に執筆され、ルソーはカルヴァン主義を捨てた後に『告白』を書く。ここには告白の系譜、盗みから始まる文学的な系譜がみられるが、両者に共通する自伝の秘密があるのだろうか。「二人とも真理を語ると称しながら、けっして文学的な嘘になってしまわない証言の真率さを自称しながら、虚構の模倣」(263/PM82) を書き記している。

ルソーは子供の頃から盗みの常習犯で、アスパラガスやリンゴ、道具類まで盗んでしまうが、彼は自分の無実を主張し、弁解を繰り返す。だが、リボンの事件はルソーの外傷として残る。盗んだだけでなく、無実の娘マリオンにその罪をかぶせたからである。

ルソーは『孤独な散歩者の夢想』『第二の散歩』の末尾でアウグスティヌスに言及している。人々がルソーに「共同の陰謀」を企てており、共犯者として「普遍的に一致協力」している状況が、人間の理性を超えて神のみが責任を負いうる「天の秘密」と表現される。自分の罪深さを神に乞うアウグスティヌスとは対照的に、ルソーは根本的な無実を申し立てる。「結局すべては秩序を回復するだろうし、遅かれ早かれ、私の順番も回ってくる」。「遅かれ早かれ」という時間性の導入は「死の彼方に時間を引き延ばし、死後の生が作用することを約束し、そうすることで贖いによる自己弁護と信条として機能する」(267/PM90)。「遅かれ早かれ」という自己弁解による時間の解消が、ルソーがしたがう恩寵の仕組み〔machine〕である。

ルソーの自己告白は矛盾している。一方で、無限の有罪性を認知しつつ、他方で、絶対的な無垢が共存しているからだ。みずからの有罪性に苦しみなながらも、ルソーには後悔や悔恨の契機がない。彼のついた嘘は大きな罪だったが、しかし、「犠牲となったひとに害を与えようとの意図」はなかったと彼は「錯乱状態」で「天に向かって誓う」。

ルソーが雇われていたヴェルセリス伯爵夫人に少女マリオンが置き換えられ、死去するヴェルセリス夫人がその後登場するヴァランス夫人に置き換えられるが、ここには欲望の形式があるのだろうか。ポール・ド・マンは慎重にこうしたエディプス的な欲望を斥けた。これは妥当な態度だが、この置き換えにはなおも解釈可能な余地がある。

ヴェルセリス夫人は乳癌を患っており、ルソーは彼女の代わりに代筆をした。両者の「最後の言葉」は興味深い。ヴェルセリス夫人は病床で苦しむなか、最後の言葉を残し、沈黙してしまうが、大きな放屁の後で、さらに二度目の最後の言葉を残す。ルソーは盗みと嘘によって、偽誓によってマリオンに罪をなすりつけたが、彼自身は「もう二度とこの話はしないでいいことになっていただきたい」と最後の言葉を記す。

＊

授業の後半は「脱線的なジグザグの議論」(278) に費やされる。アウグスティヌスは『告白』

第5巻で、若い頃にマニ教信徒と交流していた経験を思い出しつつ、咎めることと赦されることの関係について記している。過ちを他なる自分のせいにする自己分裂を彼は「不敬虔」と表現しているが、この分裂は増殖し、罪を負った者に「最後の言葉」の繰り返しを強いるのである。

アウグスティヌスが言う「弁解しえないもの」はパウロによる「ローマ信徒への手紙」を参照した表現である。「神の見えない性質、すなわち、神の永遠の力と神性とは、天地創造このかた、被造物において知られていて、明らかに認められるからである。したがって、彼らには弁解の余地がない」（「ローマ信徒への手紙」1:20）。神の御業が明瞭に示されているにもかかわらず、これを見ようと欲しない人々は弁解されえない。アウグスティヌスはこのことを踏まえて、『告白』第10巻第6章にて、神との交流を前にして、「誰も「自分は知らない」と弁解することはできない」と記す。弁解に関して、知るという概念が決定的で逆説的な役割を果たしている。

古代ギリシアに話題が飛び、ソクラテスが参照される。「ルカ福音書」（23:34）では「父よ、彼らをお赦してください。彼らは何をしているのか、わからずにいるのです」と記されている。これと正反対の表現は、「彼らをお赦してください。彼らは何をしているのか、わかっているのです」だろう。自分が何をしているのかわからないのは、「知と行動、認識と自由のあいだの断絶や異質性こそが、行為とその決断の前提となっている」（285）からである。ソクラテスは嘘に関する対話『小ヒippiアス』（371e）にてこの種の妄想的な主張をし、「意図的に偽りを言う者は、その気がないのに偽りを言う者よりも優れている」と語っている。しかし、ソクラテスはこの主張の直後に正反対のことを語っており、彼自身が無知の状態にいることを示している。ソクラテス自身が「不安定で分裂していて」（289）、「私は多重人格だから」と弁解しているようだ。その立場や主張の不安定さによって、彼はみずから精神病患者として振る舞っている。

故意に過ちを犯す者は善い人間ではないかというソクラテスの問いかけに対して、ヒippiアスは同意しない。彼の目には、そうした判断は赦しがたい間違いに映る。ソクラテスは意外にも、「それはそうさ、言っている私でさえ自分に同意できないのだからね」（376b）と返答する。彼もまた、自分を赦すことができず、自分と折り合いをつけられない。皮肉な表現で、「私は、この問題については、上から下へと考えがふらついて、一刻も同じ見解をもてないでいる」（376c）と打ち明ける。意図的に悪をおこなう方が知らずに悪をなすことより悪いと知っている知者が、自分自身と同意できないまま、彷徨い続けてしまうことは恐ろしい事態である。

## 第8回（1998年3月4日）

参照文献：ブランショ『最後の言葉』、ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』、ド・マン『読むことのアレゴリー』

- Pardon, je m'excuse. [すみません、ごめんなさい／赦してください、弁解します]

- Mais non, y a pas mal. [いえ、なんでもないです／いや、悪は存在しない]

これは最後の言葉に似ています。最後の言葉とは何でしょうか。最後の言葉は何を言うのでしょうか。最後の言葉は言わんとする〔意味する〕のでしょうか、さらに言わんとするのですし

ようか。さらに何かを言わんとするのでしょうか。(297)

最後の言葉、さらには歴史の終焉は赦しを意味しないだろう。ここには赦しと裁き——最後の審判——との困惑させる近親性がある。「赦しは犯罪者を裁きません、赦しは、刑罰に関するかどうかを問わず、いかなる裁きをも超越し、法廷にも最後の審判にも疎遠です。ただし、赦しは、まさに「最後の言葉」の抗しがたい力によって、判決〔*verdict*〕に、*verdicutum*〔真理を言うこと〕にかぎりなく似通ったままです」(300)。

ブランショの『最後の言葉』において、語り手はある恥を告白している。彼は河の対岸に番犬たちを見つけるのだが、それらは正義によって情け容赦ない獣的な暴力と化していた。語り手は裁判官である以上、正義の側に属しており、自分の立場に恥を感じてしまう。人間と獣の正義が重なり合うとき、番犬たちは吠え始め、「イリヤ〔*ilya*: ある〕という言葉のエコーのごとく響き渡る」。語り手は「これがおそらく最後の言葉だ」と考えてしまう。それは人間とも動物ともはつきりしない叫びであり、イリヤはひとつの言葉として鳴り響く。それは「ひとつの言葉以下であると同時にそれ以上」であり、「ひとつの文や判断、言説全体が集約された状態ないし隠喩」(302)である。

イリヤ(ある)はのちにレヴィナスが用いることになる概念である。実存者なき実存の状態を指し示すイリヤには、規定されたものが何もないので、否定や否認を伴っていない。『存在とは別の仕方』において、レヴィナスはイリヤの問いを正義や贖罪の問いと関連づける。「イリヤはほとんど動物的であり、騒音を起こし、言葉を欠いたまま共鳴する」(304)。レヴィナスはイリヤに犬の吠え声ではなく、ハチの羽音のようなざわめきを連想する。無意味なイリヤは、他者に従う私の立場を定めつつ意味する。これは、存在と〈存在とは別の仕方〉のあいだで超越性が移行する場であり、この決定的な場において、他者のための一者という贖いが示される。ある仕方での意味の彼方、存在の彼方によってこそ自己非難は可能となり、告白や贖いの端緒となる。「意味とは他人の身代わりになることで、自己が倫理的に解放されることだ。他人に対する贖いとして、意味は使い尽くされる」(『存在とは別の仕方』第5章「意味とイリヤ」)。「赦しのあらゆる思想は贖いの経験に占められており、一者が他人の身代わりになることがこの過程全体を構成している」(307)。

最後の言葉、イリヤは否定形ではない。ちょうど「*Ya*〔ヤ〕」の部分ドイツ語の *Ja*〔ヤー〕に聞こえるが、むしろニーチェの『ツァラトゥストラ』での *Ja Ja* (然り、然り)であろう。重荷を引き受けるキリスト教的なロバであり、また、そうした他人への責任の重荷から解放された、肯定の舞踏による軽やかな無垢である。そして、フランス語の固有表現イリヤはドイツ語 *Es gibt* として翻訳されうるのだろうか。

＊

「言葉を発しない状態」「無言」とは赦しの契機だろうか。この契機は必然的に言語を経るにもかかわらず、言語を超えねばならないのだろうか(311)。

ジャンケレヴィッチは『赦し』で、絶対的な流聖や根源的な悪という「誇張法的な赦しえない



もの」に言及している。「幸いなことに、何も最後の言葉をけっしてもたない。幸いなことに、最後の言葉はつねに最後から二番目のものである」(終章「赦しえないもの」)。二度の「幸いなことに」はジャンケレヴィッチの楽観主義を示しており、また、彼のドイツ人青年に対する態度と矛盾する。

一方で、最後の言葉としての赦しは歴史を中断ないし完成させる。ヘーゲルの『精神現象学』では、絶対精神の到来が赦し、赦免、和解をもたらし、「和解する諾」が絶対精神の最後の言葉となる。また、最後の言葉としての赦しは最後から二番目のものでしかない。和解のおかげで、歴史が再開し継続することが可能となる。絶対的な赦しは歴史に終止符を打つと同時に、絶対的な非-赦しにも終止符を打つのだ。

ブランショとヘーゲルをめぐって、正義と判事の問いに立ち戻ろう。赦しとは裁きだろうか、正しいものだろうか。アブラハムの伝統からすれば、赦しとは正しいものである。ただし、「赦しは正しいと同時に、正義の上方にあります。正しくかつ正しくなく、正しさ以上のものであり、さらには不正です。[...] 赦しは裁き=判断ではなく、とりわけ裁きであってはなりません。赦す者は裁き手ではありません。認識の判断や「SはPである」といった存在の判断を下す者でも、判決を、裁きの判決を告げる裁判官でもありません。ただし、赦しは二つの意味で裁き=判断とまったく疎遠であり続けるわけにはいきません。というのも、赦すとき、誰が何をしたのか、誰に何を赦すのかを知らなければならぬからです。他方で、赦しは、刑罰の裁きや評価の上方に高められているとはいえ、悪に関する最後の言葉として発せられなければならないからです。」

(314)

「何でもないです (Y a pas de mal)」は返答であり、この返答は否定形である。「この否定の分析、この否定の微妙な様式の分析が本講義の務めそのものである」(316)。「ノーではなく、イエスと言う赦しや弁解を想像できるだろうか。弁解や赦しを否定性から解放することができるだろうか」(316)。

＊

ルソーの『告白』と『孤独な散歩者の夢想』の分析において、ド・マンは最後の言葉と最後のひとつ前の言葉 [l'avant-dernier mot] の違いを考察している。物語の結末に最後の言葉として語られない赦しの言葉などあるのだろうか。「私はあなたを赦します」という言葉には最後の言葉の構造が備わっているのだから。

ルソーは『告白』で最後の言葉を記して(「もう二度とこの話はしないでいいことにしていきたい」) 決着をつけようとするが失敗に終わり、弁解を求めるさらなる最後の言葉の方へと先延ばしされる。この場合、「弁解と赦しのあいだには代補的な論理」(323/PM125) がみられる。弁解をすればするほど、みずからの罪を語り、罪を感じるようになる代補的論理である。

とりわけ、書き記された弁解は、「テキスト-機械」として、抹消できないアーカイブとして残ってしまう。抹消できない第一の理由は客観的なものである。ルソーにとって、罪はリボンの盗みという事実ではなく、盗みの物語を書くという行為に移行した。「構造的に消し去ることのできない罪とはもはや、どれかの具体的な過ちから生まれるものではなく、告白そのものから、告白

しながら書くという行為そのものから生まれる」(325/PM130)。

また、第二の自伝的理由からすれば、署名の日付と痕跡が問われる。1979年にド・マンからの献本には「ジャックへ、消し去ることのできない友愛とともに、ポール」と記され、「Lettre suit (あとは後便にて)」とあった。1983年にド・マンは死去し、彼のかつての反ユダヤ主義的な記事をめぐる議論が起こり、彼が過ちを告白しなかった点で非難する向きもあった。異端審問や警察の尋問のように告白させる機構[machine]があり、人々は告白を奪いとることに喜びを感じる。だが、告白は過ちよりもより多くかつより少なく罪深く、無垢なものではありえない。

「テキスト-機械」はルソー（「機械の効果」）からド・マンが発明した言葉だ。「機械と出来事を、機械的に反復するものと一度限りで到来するものをいかにして一緒に考えることができるのだろうか」(327/PM135)。

### 第9回（1998年3月11日）

参照文献：ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』、ド・マン『読むことのアレゴリー』『カントにおける現象性と物質性』『カントの唯物論』、オースティン「弁解の弁」(『哲学論文集』)

何が生じているのか。告白するとき、何が起こっているのか。告白することなく告白し、別のことをしながら告白しているときえ信じられるのだから。宣言された告白がなされるとき、いかなる出来事が語られているのか。何かが生じないならば、赦しも弁解も偽誓もない。逆に、私が赦し弁解したとしても、何も起こらなければ、赦しも弁解もない。

se passer (生じる)、arriver (到来する)、événement (出来事) といった日常言語の使用は重要で、赦しを問うときにはこれらの言葉なしに済ますことはできないだろう。また、赦しの言語行為を考える際、自然言語(いかなる言語を用いるか)も重要である。日常言語の謎めいた審級がある。日常言語に最後の言葉はあるのか、ないのか。「いかなる理念化のプロセス、精神化するいかなるエコノミーにも還元しえない、ほぼ身体的で物質的な抵抗をこの審級は示しているのではないか」(330)。

\*

ド・マンはほとんど赦しを語らず、弁解しか論じていない。第一の仮説として、ド・マンは赦しと弁解のあいだに相違がないと考えていたからだ。第二の仮説として、犠牲者の側ではなく、過ちを犯した人物に関心を寄せていたからだ。「赦してください」と語るときに、その人物が何をするのかについての分析である。

ド・マンが赦しに言及するのはわずかに二箇所だ。ひとつは、「盗みの動機を理解すれば、赦されやすくなる」と加害者ルソーの側の洞察である。もうひとつはハイデガーの真理論に言及して赦しに触れている。これはラカンの戦略と似ており、また、彼の「機械」の表現はドゥルーズ的である。ハイデガー、ラカン、ドゥルーズの理論の交差点に位置づけられるド・マンの文章をいかに解きほぐせばいいのか。「弁解とは隠すという名目で露わにする術策である」(『読むことのアレゴリー』)と彼は言っている。

ド・マンが試みたように、出来事を参照する方法という点で、事実を認める告白と弁解としての告白、言語外の告白と言語内的な告白は区別できるのか。ド・マンによれば、ルソーの罪の告白はリボンという証拠に関わり、また他方で、弁解の方式で言葉で語られる。だが、リボンだけが参照物になるのだろうか。リボンを盗んだこと、嘘をついたことも参照されているだろう。

ド・マンによれば、ルソーの告白という行為には、起こった出来事の追憶、文章への記録、行為遂行的な意味で出来事の発生という性格がある。だがさらに、告白には知らせるといった認知的な次元があり、弁明的な要素と切り離すことができないだろう。これはたんなる知に還元できるものではなく、「すでにみずからを告発することであり、弁解や赦しという行為遂行的なプロセスに入り込むこと」(336/PM143)である。

アウグスティヌスが示したように、告白とは何か情報を知らせるだけでなく、「みずからを咎め、悔やみ、赦しを乞い、過ちを愛に変える行為である」。知識とは異なる自認の方法で、自分の罪を認める必要がある。これは知らされるべき真理ではなく、「つくられ、なされる」べき真理〔*une vérité à « faire »*〕(336/PM144)だろう。

実際、ド・マン自身、ルソーのテキストの興味深い点を「認識的に機能すると同時に行為遂行的に機能する」ことだとしている。「すべての告白のテキストはすでに弁明であり、いかなる告白も弁解を示すこと、自分の弁解をすることから始まる」(337/PM147)。つまり、ド・マンが主張する「真実を暴露するという形でなされる告白」と「弁解という形でなされる告白」の相違は決定不可能である。この決定不可能性こそが、「告白、誓い、弁解、赦しと呼ばれるものの興味深さ、晦渋さ、特有性」だろう。「あきらかにされるべき真理に関する理論的で認知的ないかなる言明も証言という形をとる」(337/PM148)。この「証言性の一般的な根源ないし形式」によって、「偽りの証言もまたつねに可能である」(338/PM149)。

他者に語る時、つねに自分のことを信じてほしいと求めなければならない。「私としては」の孤独、特異性、接近不可能性。他者に固有な経験を根源的かつ内的に直観しえないこと。この必然において、「すでに弁解のための告白が作動している」(339/PM150)。ルソーは模範的な形で、この宿命を耐え抜いたからこそ興味深い。これは「他者に語りかけ、祝福し、真理を語り、真理をつくり出す唯一の可能性でもある」(339/PM150)。だから、ド・マンが「認識と非認識のあいだの認識論的薄明」と表現する点には共感できる。

\*

あらゆる事象に影響し、変化をもたらす出来事の価値について三つの理由を示しておこう。まず第一に、出来事性は還元しえないものである。

第二に、出来事は書き記され、記憶され、痕跡を残し、アーカイヴ化されなければならない。アーカイヴ化されることで新しい出来事が生み出される。アーカイヴ化された出来事とアーカイヴ化する出来事がある、両者が同じ時間に生起し、互いに切り離せないとしても。「赦しのセミナーは悪のアーカイヴのセミナーでもある」(341)。アーカイヴ病（記録の欲望と熱情）と悪のアーカイヴ（過去の犯罪や苦痛だけでなく、選別し抑圧し破壊さえする記録機械の恐るべき法）がある。

第三に、出来事のエクリチュールという出来事がある。ド・マンによるルソーの読解は範例的読解である。ド・マンは盗まれたリボンの物質や身体について語っていない。ポーの「盗まれた手紙」と同じく、このリボンが純粹なシニフィアンとして循環していると考えられるからだ。彼が言及していない段落では、ヴェルセリス夫人の遺言が語られ、ルソーは夫人をマリオンに置き換える理由はないとする。だが、この遺産相続の場面では置き換えの法則が作用しており、リボンが相続される事物と価値を示している。

ド・マンはこのように物質や唯物論について論じていないが、後期テキスト「カントにおける現象性と物質性」「カントの唯物論」を参照してみよう。物質の書込というテキスト的出来事は歴史の概念性に関係する。歴史性とは進歩と退歩の目的論的図式ではなく、一回限りの特異な出来事の図式である。ド・マンは弁証法のプロセスとは異なる不連続性を強調するが、これにより私たちは弁解を超えた赦しの出来事に近づくことができる。

ルソーによって盗まれた「リボン」という語に着目すれば、その語源はリング（環）と結びついている。リボンという音声的シニフィアンから連想すると、盗まれたリボンからタイプライターのインクリボンという物質的媒体を考えることもできる。「このリボンは主体以上ないし以下のものであり、むしろ支持体だったのだろう。書くための基底材であり、そのおかげでけっして書き終えることがない機械の一部だったのだろう」（354/PM176）。

ド・マンはスピーチアクトの二つの様式に言及して、『社会契約論』を約束、『告白』『夢想』を弁解という視点で論じている。政治的な著作から自伝的な著作への移行につれて、発話的行為が単純なもの（事実確認と行為遂行の区別の明瞭さ）から複雑なものになる。ド・マンが「約束」論で前提としているのは、脱構築の概念、機械の概念、正義と不正の関係である。

## 第10回（1998年3月25日）

参照文献：ルソー『告白』、ド・マン『読むことのアレゴリー』

……であるかのように [Comme si]。

……であるかのようにではなく、私が……かのようにだった。「私が……かのようにだった」といかにして言えるのだろうか。（369/PM190）

第一の銘。「私はあたかも近親相姦を犯したかのようにだった」。これは『グラマトロジー』で引用したルソーの文だが、「私が……かのようにだった」と、非人称的な語から私が存在しているかのように。この箇所ではルソーは母親の神にも似た慈悲を語っている。

第二の銘。ピカルディ地方で5400万年前の昆虫が琥珀に包まれて無傷のまま発掘された。人間以前に時間も存在しないときに残されたアーカイブだ。これほどの尺度を採用しなければ、知について、人間的なアーカイブについて考えることはできないだろう。

＊

「赦し、弁解、偽誓のなかで、起こり、なされ、生起し、到来するもの、すなわち、出来事と

して、操作、行為、遂行、実践を要求するだけでなく、作品を要求するもの。想定された操作から残された結果であり同時に痕跡でもあるもの、その操作と、想定された操作者よりも生き延びる作品を要求するもの」(374/PM201)。作品は出来事よりも長生きして、死後の生という構造をもつ。作品は操作から切断されており、「ほとんど機械的なまでのアーカイブの自立性あるいは独立性」(374/PM201)を有している。機械とは、身体の生ける現在からみると、切断するものかつ切断されたものである。

赦しや弁解が可能になるのは、作品のほとんど機械的で相対的な死後の生が生まれ、ある種の赦しや弁解の責任を負いながら、ある出来事を創設するからである。作品はつくり出されたときの現在の記憶を保持しつつ、死後の生を目指した切断の本質的な可能性をすでに備えている。

これは恐るべきアポリアである。「赦しと弁解が同時に自動的なものとなる」(376/PM204)からだ。生ける主体とは独立して、赦しや弁解の価値は無効になってしまう。この機械的な自動性には恐るべき効果があり、私が誰でもかまわない私になるところで、プログラム化された状態で、自分の罪を晴らして自己正当化をしてしまう。自己破壊的な中性化が赦しと弁解の光景によってつくり出され、またそうした光景をつくり出すが、これは約束であり脅威である。

一方で、現前の形而上学から逸脱した出来事概念がある。他方で、生ける主体から切断された、反復的な機械がある。第8回の最後に告知したことだが、出来事と機械、到来するものと反復するものをいかにして一緒に考えることができるだろうか(378/PM208)。

ド・マンはルソーの弁解を論じながら、自分自身の弁解を綴っているのではない。弁解は、過ちを認めながらも自分の潔白を主張することである。出来事としては、模倣やふりであり、虚構であり、ほとんど言い逃れの光景である。

『告白』第二巻での弁明の言葉をド・マンは誤訳している。「自分の弁明をすることを恐れている」での虚辞 *ne* を英語の否定辞 *not* で訳して、「自分の弁明をすることを恐れないならば」としているのだ。ルソーが力点を置いているのは、真実そのものではなく、真実への約束を守るという誓いである。偽誓をしないという行為遂行的な約束で、事実確認の次元よりも力強い。ド・マンは告白と弁明、認識と弁明を区別しているが、この区別は問題含みである。

『告白』冒頭では、「私独り」の特異な告白が模範的なものであろうとする宣言がなされる。「手本のない者」が反復されるべき模範となるように告げられる。『告白』の前書きの前書きのような文章(最初からひとつ前の言葉 [l'avant-premier mot])がジュネーヴ草稿に残されている。このはかなくもろい草稿の紙片(「唯一の確実なモニュメント」)では、挑戦の言葉が記され、読者への懇願がなされる。ここには賭けの論理とエコノミーがあり、未来と死後の生への呼びかけがある。

『告白』第二巻の末尾でルソーは二度弁明をする。『告白』を書きながら真実のためになされる弁解、そして、盗みの瞬間の弁解である。ド・マンのすべての解釈はこれら二つの時間のあいだに挟まれている。それは『告白』と『夢想』のあいだではなく、すでに『告白』での二つの弁解のうちにあるのではない。

「私たちがテキストと呼ぶもの」とド・マンは表現するが、それは行為遂行的で決定的なものであり、文字の文字性に関わる。この「物質なき物質性」は感性や知性で把握できる何かではな

く、作品という作用する無として抵抗する力である。講義の最後で、ド・マンの脱構築の手法が四つのモチーフで説明される。テキストの出来事を書き込む際、約束を構成する脅威のモチーフ、機械の概念にともなう切断のモチーフ、欲望を読み解く精神分析のモチーフ、出来事の物質性をもたらす恣意性のモチーフである。

ド・マンが語ったことを超えて、こう示唆することができる。「経験の主体に還元しえない外在性をそなえて予測しえないものであるために、ある出来事、あらゆる出来事はトラウマ的です。この意味で理解されたトラウマとは、主体の観点と、欲望とは独立して生み出されるものの区別を危うくするものです。[...] この場面にこそ、赦しえないもの、弁解しえないもの、そして偽誓の問いが生じるのです」(407/PM262-263)。

「さて、あまりにも長く話してしまったことをお赦してください。恣意的ですが、ここで話を切っておきます」(407/PM263)。