

赦しの試練にかけられる真理

——ジャック・デリダのセミナー『偽誓と赦し』の読解¹——

ジネット・ミショー
(訳：桐谷慧)

本論は2004年8月16日にリオデジャネイロで行われたジャック・デリダの最後の講演について論ずるものである。この講演は、セミナー『偽誓と赦し』（そのうち、1998-1999年のセミナーの最初の3回分）を下敷きにしており、同じ2004年の11月に、「Versöhnung [和解]、ubuntu [人間性]、赦し——そのジャンルは何か」²というタイトルによって、バルバラ・カッサン、オリビエ・カイラ、フィリップ＝ジョセフ・サラザールが主導した『人類』誌の『真理、和解、償い』と題された号にて公刊された。次いで、エヴァンド・ナシメントによって編纂された作品、『生きている者たちの連帯と赦し』（Hermann, 2016）に近年再録された。

¹ 【訳注】本稿は、2018年3月23日 - 26日にモンリオールのコンコルディア大学で開かれた第6回デリダ・トゥデイにて、ジネット・ミショーが英語で行った開会講演のフランス語原稿（« La vérité à l'épreuve du pardon. Une lecture du séminaire “Le parjure et le pardon” de Jacques Derrida »）の日本語訳である。講演のコスミン・トーマによる英訳は以下で公刊されている。Derrida Today, vol. 11, n° 2, 2018, p. 144-177. 次いで増補されたフランス語版が刊行された。La vérité à l'épreuve du pardon. Une lecture du séminaire « Le parjure et le pardon » de Jacques Derrida, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018. この日本語訳は、著者から提供されたオリジナルなフランス語原稿を翻訳したものである。ただし、分量などの問題から、著者の同意のもと省略している箇所があることをお断りしておく。

【凡例】本文中の () および [] は著者ミショーによる。□ および 【】 は訳者による補足や原語の指示において用いる。傍点による強調は、原文においてイタリック体が用いられている箇所を表す。ただし、フランス語以外の原語であるためイタリック体が用いられている場合については、傍点を付していない。

² Jacques Derrida, « Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ? », *Le genre humain*, Paris, EHESS et Seuil, « Vérité, réconciliation, réparation », Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), n°43, 2004, p. 111-156. [「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か？」増田一夫訳、『ジャック・デリダ (1930-2004) 別冊環 13』所収、藤原書店、2007年、6-58頁。] 次のタイトルにて再録。« La Conférence de Rio de Janeiro (2004). “Le pardon, la vérité, la réconciliation : quel genre ?” », dans Jacques Derrida et Evando Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon. Conférence et entretiens*, E. Nascimento (éd.), Paris, Hermann, 2016, p. 61-120. これ以後、この単行本の版をPVRGと略記し、略号の後にページ数を記す。

【訳者注記】本稿では、略号PVRGの後にフランス語原文のページ数を、さらにその後に上記日本語訳のページ数を付記する。]

*

今日、9月25日、ヨム・キプールの日にこの本を終えるにあたって、最後に、テオドール・ライクが報告していた次のようなユダヤの小話について、私は吹聴せずにはいられない。「長年の敵であった二人のユダヤ人が、贖罪の日にシナゴグで出くわした。一方が他方にこう言った。『お前が俺に願っていることを、俺もお前に願っている』。言われた方は、即座に言い返す。『お前はもう再開しようっていうのか?』」。

結論の代わりに、最後の語は笑いということにしておこう。

サラ・コフマン『人はなぜ笑うのか?』³

私がこの銘から始めるのは、この開始 - 再開の問いが、『偽誓と赦し』のセミナー全体にかかわるばかりでなく、赦しがそれを試練にかける [faire l'épreuve] ところの、時間性の無限についてのアポリアの一つを構成するものでもあるからだ。デリダは、リオでの講演には取り入れられなかったセミナー第一回の冒頭箇所において、自らが司法裁判の芝居をしていることを告げているのだが、このことによってセミナーでの赦しの問い全体には証言という形式が与えられている（このようにしてデリダは、彼が「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か?」において論じた南アフリカにおけるアパルトヘイトについての「真実和解委員会」——私たちは1998年にいるのだ——を、ある種の入れ子状にしている）。そのセミナー第一回の冒頭の箇所において、デリダは事実次のように宣言していた。

³ Sarah Kofman, *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit*, Paris, Édition Galilée, 1986, p. 198. [『人はなぜ笑うのか? フロイトと機知』 港道隆ほか訳、人文書院、1998年、171頁。] この一節は、同書の最後の段落である。デリダはサラ・コフマンへの追悼文のなかで、この一節を長く注釈している。以下を見よ。J. Derrida, « ... », *Les Cahiers du Grif*, « Sarah Kofman », n° 3, 1997, p. 155 sq. [『 』 芝崎和美訳、『サラ・コフマン賛』 所収、未知谷、2005年、243頁以下。] この文章の編者たちによって短くされた版は、次の著作に収められている。J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, p. 227-232. [『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉 (2)』 土田知則ほか訳、岩波書店、2006年、105-113頁。] 私はここでは、『カイエ・デュ・グリフ』誌に収められた版から引用する (*Les Cahiers du Grif* は CG と略記し、略語の後にページ数を記す)。
【訳者注記】 本稿では、略号 CG の後にフランス語原文のページ数を、さらにその後に上記日本語訳のページ数を付記する。また、この小話について補足しておくならば、ユダヤ教でもっとも重要な日であるヨム・キプールの日にシナゴグで出会った二人の仇敵のうち、まず一方が「お前が俺に願っていることを、俺もお前に願っている」と他方に言う。この発言は一見すると、相手を赦し互いの幸福を願っているように聞こえるが、実は互いに相手の不幸を願っているとも解釈できる。言われた側は後者の含意を読み取り、即座に「お前はもう (喧嘩を) 再開しようっていうのか?」と返している。]

各セミナーの冒頭で、各年あるいは各学期の冒頭で、ご存じのように多かれ少なかれ不器用な仕方で、私はこのような芝居により、以下の繰り返し現れる問いを解こうと試みている。その問いとは、いかに再 - 開始するのか、いかに継続しつつ開始するのか？ いかに開始しつつ、前へ進みつつ、後ろへ戻るのか？ いかに過去に向かっての回 - 帰、過去の上への [sur] 回帰が、物事を前進させることができるのか？ という問いである。(そして、過去の上への回帰とは、単なる過去に向かつての [vers] 回帰ではなく、過去の許への [au] 回帰でもない。たとえそれが今日かくも安易に記憶の義務と呼ばれるものが命ずるところのものであろうとも、それは単なる想起の行為ではないのだ。それは方向転換でもあり、すでにして転向なのである。過去の上へと立ち戻ること、それはパースペクティブや解釈を変化させたり変質させたりする回帰の運動を実行することだ。この回帰の運動は、後悔、呵責、あるいは改悛を通して、他なるものでありえた、他なるものでなければならなかった道を見るべく与えるのであり、そしてつまりは新たな道と新たな再 - 開を呼び求めるのである […])⁴。

これらの文は、まさにこの瞬間に私たちがここでやっている想起の行為の、ジャック・デリダによる先取りとして理解することもできるだろう。私たちは、彼の仕事に向かって、彼の仕事の上へと、彼の遺産の上へと立ち戻ることによって、その位置をずらし、それを変化させたいと考えている。

したがって、私が発表を開始／再開しようとするにあたり、サラ・コフマンの著作の結論であるこの二人のユダヤ人の場面を銘としたのは、単にこの物語がヨム・キプールの日に、つまり贖罪 [大いなる許し *grand pardon*] の日に生じたからだけではない。それは、デリダが『カイエ・デュ・グリフ』誌に発表したサラ・コフマンへの追悼文において、この物語について詳細に注釈していたからでもある——彼は自らそれを「乱暴な分析」(CG, 157/245) と言っていたが。この追悼文において、ひょっとすると、ひょっとすると [peut-être]、デリダはコフマンに密かに赦しを請うてもいるのかもしれない。

というのも、これはそれほど注目されていないことなのだが、デリダが『「耐えがたいものを耐えられるものとする」』(CG, 142/217) ために赦しの問いを扱うのは、カーディッシュという祈祷の形式においてだからである(耐えがたいとは、ここでは、彼が呼びかけている相手 [サラ・コフマン] の死、沈黙、不可逆的な不在である)。これは特に意味のない選択、単に外的状況によって依頼された行為というわけではない。デリダは、そのテキストの末尾において、非常に力強い複数のページを不可能な赦しの問題に割いている。1996-1997年に執筆されたこの追悼文においてデリダは、その後の2年間の彼のセミナーで重要な場所を占める赦しの議論について、初めてまとまった形で論じたのだ。彼は自らの省察の核心部にパラドックスを見出しているのだが、そのパラドックスは、様々な神学 - 文化的な伝統(ユダヤ教的、キリスト教的、イスラム教的など)、そして哲学的な伝統(ジャンケレヴィッ

⁴ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998, Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, p. 17). デリダの未刊セミナーからの引用はすべて、現在編集集中のタイプ打ち原稿による。私は、セミナーを引用することを許可して下さったジャック・デリダの権利相続者たちに、感謝したい。

【訳者注記】この講義録はすでに出版されている。J. Derrida, *Le parjure et le pardon. Volume II : Séminaire (1998-1999)*, Ginette Michaud, Nicholas Cotton et Rodrigo Therezo (éds.), Paris, Éditions du Seuil, 2020.]

チ、レヴィナス、アレントを経由しつつ、ギリシャ人たちからヘーゲルにいたるまで) において定義されてきた赦しから、あらゆる合目的性(和解、救済、回復、贖罪)を引き離すものである。デリダは、赦しをあらゆる^{エコノミー}経済の外で、あらゆる交換と相互性の外で思考しようとするだろう。すなわち、赦しを求める者と赦しを与える者のあいだの、傷つけた者と傷つけられた者のあいだの、加害者(「perpetrator [犯罪者]」、デリダが講演において取り上げたこの語に、私は後で立ち戻ることによろ)と犠牲者とのあいだの還元不可能で絶対的な非対称性から出発して、デリダは赦しを思考しようとするだろう。デリダは、コフマンへの追悼文において、すでにこのことを求めている。そして彼の問いは時間の、歴史の、意識的かつ無意識的な記憶の問いを開いている。

どのようにして赦しは遂行されるのだろうか? 赦しとは、あらゆる自己による無罪判決とも、他者による無罪判決とも相容れないものではないだろうか? 赦すこと、それはもちろん免責されているとみなすことではない。自己を免責されているとみなすことでも、他者を免責されているとみなすことでもない。それは、悪を反復すること、悪に連署すること、悪を是認すること、悪があるがままにすること、つまり変質することがなく自己同一的なものであるがままにすることだ。いかなる妥当性もここでは通用しない、あるいは許容されえない[…]

[...] 記憶なくして赦しはない、確かにそうだ。しかし、記憶することに還元されるような赦しもない。そして赦しとは、忘却することに帰着することはない。とりわけ忘却ではないのだ(CG, 157/244-245)。

「敵意をなくしておらず」、「相手に災いがふりかかることを願い続けている」二人の友についての前述のユダヤの物語において、二人は兆候的な仕方では「内面においては敵意を継続しつつ」も、『笑うために』お互いを赦す「ふりをしている」。デリダはこの兆候を分析し、そして、そのとき彼らがいかに「赦しの根本的な不可能性」(CG, 158/246)という経験をしているのかを示す。しかし、この「経験[*expérience*]」という語さえここでは不十分であることが、そのすぐ後の箇所でも明らかとなる。

隠すことはやめよう、赦しの不可能性についてさらに別の仕方でも思考しなければならない。赦しという概念の定式化そのものにおいて、そのパラドックスのもっとも根本的な根にいたるほどに別の仕方でも思考しなければならないのだ。赦しとはなんと奇妙な概念だろうか! この概念は、この概念において、この概念とともに概念化されようとするものの不可能性に抵抗することがなく、そこで爆散するあるいは爆縮する。それゆえ、そこで赦しの概念とともに概念のある連鎖の全体が吹っ飛ぶのであり、概念についての概念そのものさえ、自らの本質的不確実、自らの有限性と脱構築可能性という試練にさらされるのである(CG, 158/246)。

したがって、これらの箇所においてすでに、デリダは自らの省察の主要な論点を強調している。すなわち、赦しとは単純な仕方でも定式化されうるような理論的な問いではないということである。反対

に、赦しは「そのものとして」概念を（しかし、思考をというわけではない）、歴史を、哲学を（少なくともある種の哲学的伝統を）逃れるのだ。実際デリダは、1999年10月にヴィラノヴァで参加した「赦しについて」と題された座談会において、次のように断言することとなる。

赦しはまさに現前のカテゴリー、そして当然のことながら、客観性のカテゴリー、何であれ理論的言明の対象となりうるもののカテゴリーを超過しなければならない。赦しについての理論的言明は存在しない。赦しの出来事について理論的言明を私がなすたびごとに、私はそれを逃していると確信する⁵。

このような超過のゆえに、人は赦しについて「いかなる知も持ちえない」のであり、「それについて理論的な仕方では語ることはできない」のである。「もし赦しが生じるならば、もしそれが生じるならば、それは現前の秩序を、存在の秩序を、意識の秩序を超過しなければならない、そしてそれは夜において生じなければならない。夜こそが赦しの住処なのだ」⁶。そのうえ、赦しのある種の概念性に接近する唯一の仕方とは、アポリアの経験——この経験という語が依然としてふさわしいならば——に従うことである。この座談会においてデリダは、彼にとってアポリアの経験とは単に「麻痺させる」⁷ものではないということを出している。

このように、コフマンへの追悼文においてデリダは、彼が行った赦し概念の再構成における主要な論脈を提示している。すなわち、「赦すことのできないものを赦さなければならない、それも赦すことのできないままに留まるところの赦すことのできないものを、最悪なものなかの最悪のものを赦さなければならない」(CG, 159/247) ということである。このアポリアは、赦しの主題についての彼の思索の燃えるような炉床であり、赦しをあらゆる経済（負債あるいは恩寵、計算、回復、忘却）から離れさせる。このアポリアはまた、もう一つの別のパラドックスとも結びついている。そのパラドックスとは、「私は私の名において赦すことはできない、ただ他者の名においてしか赦すことができない。私が決断することも、赦すこともできないような場合においてしか、私は赦すことができない」(CG, 159/248) というものである。このパラドックスは、赦しの奇妙な経験において、主体の観念そのものをその根底にいたるまで徹底的に脱構築し、決断の彼方へ、私が「私の名において決断」できることの彼方へと赴く。それゆえ赦しは「私の彼方」へと赴くのであり、人は誰が誰を赦すのかを知らないし、知ることができてはならない。赦しは「私」さえも脱構築する、これは「私のものだ、あるいは私に固有のもの一般だ」(CG, 160/249) と語る可能性を脱構築するのである。このような状況においてのみ赦しは到来することができるのだ。その実効性を保障するような証拠も、顕現も、現象性もなしに。

⁵ J. Derrida, « On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida. Moderated by Richard Kearney », in *Questioning God*, John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon (dir.), Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2001, p. 53.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 62.

というのも、デリダが捉える意味での赦しは、パフォーマンスな出来事であるからだ（彼は一年目のセミナーにて、とりわけルソーからカフカにいたる「より文学的な見かけの」⁸ [「見かけの [d'apparence]」という語を強調するのは私 [ミショー] である] テキストにおけるパフォーマンスというこの側面について、大きな注意を払うこととなる)。赦しとは、「[そこにおいて]『誰が [qui]』と『何を [quoi]』が変様される [ということのゆえに] 出来事である」⁹。赦しの出来事は、は誰かと何をのあいだで生じることについて語る可能性さえも脱構築する。そのうえデリダは、自身のセミナーのある回において、「準 - 赦し [quasi-pardonnance]」という語を発明している。以下のような「赦しという状況」を理解させるために、彼はこの「中動態」の語を活用している。

誰も、いかなる現在の主体も、赦すためあるいは赦されるために、もはやそこには現在のいない場合、そのような場合に [赦しという状況は] 生じることができる。そしてこのことが、遺言の問い、亡霊性の問い、痕跡の問い、そしてとりわけ遺言的な痕跡が文学あるいは詩になることという問いを提起する。というのも、すでに述べたように、この準 - 赦し [quasi-pardonnance] が生じることができるのは、私たちがここで詩 [poème] と呼ぶところのものにおいてのみだからである (poème であり、poïésis ではない、詩的行為、詩的署名という行為、それは行為なのだ)。しかし、残り続けるもの、残り続け、一時的で、有限で、しかし生き延びている痕跡、つまりテキストは、自動的に、あたかも準 - 機械のように赦しを再 - 生産するのだが、もはや赦すべき罪ある者も赦しを与える犠牲者もそこにはいない、現在のには生きていない、彼らが〈生ける現在〉においてもはや「そこにいる [être-là]」ことはないような場合、そのような場合にテキストは赦しを再 - 生産するのだ¹⁰。

ここにこそ、デリダがサラ・コフマンへと宛てたテキストで語っているように、「赦しの最後のアポリア、もっとも芸術的であり、もっとも大笑いさせるようなアポリア」(CG, 160/251) がある。赦しとは、とりわけそれを口にしてはならないものなのだ。デリダは『死を与える』の最終章、まさに「言おうとしないことを赦してください... [Pardon de ne pas vouloir dire...]」と題された章において、このことについて書いている。その内容もまた、彼のセミナーのある回にもとづいている。赦しを口にする事、デリダによればこれこそが赦しをめぐるもう一つの不可能性である。というのも、「私は君を赦す」と言うことは、人がそれを口にするや否や、赦しの「贈与を破壊する」(CG, 161/252) ところの感

⁸ J. Derrida, « Questions de responsabilité (VI. Le parjure et le pardon) », dans *Annuaire de l'EHESS 1997-1998*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998, p. 554.

⁹ J. Derrida, « Le ruban de machine à écrire. *Limited Ink II* », dans *Papier Machine et autres réponses*, Paris, Éditions Galilée, 2001, p. 84. [「タイプライターのリボン 有限責任会社 II」中山元訳、『パピエ・マシン (上)』所収、ちくま学芸文庫、2005年、153頁。]

¹⁰ J. Derrida, « Cinquième séance. Le 28 janvier 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, Ginette Michaud et Nicholas Cotton (éds.), Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 175.

謝、和解合意の場面を再開し、その人に（赦すだけでなく赦される人にも）二度目の傷を与えるからだ。したがって、デリダが語るように、すべてのことは、

あたかも、赦されることができるのは死者たちのみであるかのようだ（少なくとも、「冗談」としてだが）あたかも相手が死んでしまっていて、赦しを受け取る時に、そこにもはや永久にすることがなく、それを聴くことができないような状況にすることにより）。そしてまた、自ら死者のふりをすることによって、あたかも死者のみが赦すことをできるかのようである […]。このような観点からすれば、二人の生きている者はお互いを赦すことはできず、生きている者としてお互いを赦すと宣言することはできない。赦しが可能だと信じるためには、死者でなければならない（CG, 161/252、一つ目の角括弧はデリダ自身による）。

この一節は、きわめて奇妙であり、きわめて暴力的であり、またそうであり続けている（おそらくはあまり語られていないことだが、デリダのアプローチは通常の意味での道徳的あるいは倫理的立場から遠ざかっており、^{ウイ}そう、暴力的なのだ）。そして、この一節は私に、『生きている者たちの連帯と赦し』という書籍のタイトルに目を向けさせる。このタイトルは固定されており、その装丁の上に、少なくとも「見かけ上 [en apparence]」一人は生きており、もう一人は死者であるような二人の著者の名前を記している。この書名における（そしてそれに留まらず）「生きている者たち [vivants]」という語をどのように理解すべきだろうか？ その語は、死者たちと、幽霊たちと、亡霊たちとのあいだに、どのような関係を暗黙裡にすでに保持しているのだろうか？ 私は、コフマンのために書かれたデリダのテキストにおける、次の箇所のことを念頭に置いている。

赦しは、二人の生きている者のあいだでも、一人の死者と一人の生きている者のあいだでも、二人の死者のあいだでも、どのような仕方であれ不可能なままに留まる。赦しは、その不可能性そのものにおいて、生と死の不可視の境界線上においてのみ可能なのだ（というのも、すでに見たように、赦す者と赦される者が、赦しをなしうるためにもはやそこにはいない場においてしか、赦すことはできないからだ）。しかし、この躓きの石である境界線は、生きている者によっても、死者によっても、乗り越えられることはない（CG, 162/254）。

後ほど私は、詩的行為としての赦し（それは行為についてのある詩学を打ち立てるものである）の問いに立ち戻るだろう。しかし、このテキスト——それは、デリダの仕事において、赦しという巨大な問いの分析の単なる先駆的序文に留まるものではない——を離れる前に、私はここで彼のパフオーマティヴな振る舞いについても強調しておきたい。その振る舞いは、サラ・コフマンに追悼を送るとき、コフマンについて理論的に語るのではなく、反対に、贈与と赦しを結びつけることによって、彼女のために、彼女の名において、赦しの別なる概念を發明しているのである。赦しの別なる概念は、「芸術の、生の贈り物として、一回限りであり、この世の終わりにいたるまで再演され／再び与えられるよ

うな贈り物」として考えられている。「不可能なものに、不可能なものにいたるまでと私は言いたい」(CG, 163/256)。

したがって、あたかもそこでデリダは、サラ・コフマンに対して「遠回しの贈呈物 [offrande oblique]」を実際に贈ったかのようなのである。そしてこのことは再び、前述の書籍のために選ばれた書名『『生きている者たちの連帯と赦し』』のパラドックスに合流するだろう。この書名に、エヴァンド・ナシメント——彼は生きている——はデリダと共に——彼は不在である——共同で署名をしている。これは、サラ・コフマンへの追悼文における、デリダ——彼はそのとき生きていた——とサラ——彼女は死後の生を生きる者 [une survivante] の場所にあった (CG, 13) ¹¹——とまったく同様である。『生きている者たちの連帯と赦し』というその書名において、「連帯」は単に生きているものたちだけにかかわるのだろうか。明らかにそうではない。そこでは、かつてないほどに生と死の対立は弱い。というのも、赦しにおいては、人は決して終わりに至ることはないからであり (赦しの時間は歴史的ではない、それには時効がなく、それは「有限 [fini]」ではない)、そこでは記憶と生き延びが、とりわけニーチェの航跡においてデリダとコフマンの二人ともがその語に与えた意味における生き延びること [survance] が問題となっているからだ。彼らはこの語を絶えず強調し続けていた。

したがって、これらのページを丁寧に読み直し、それを私がこれから赦しの「ジャンル= 性」^{ジェンダー} [genre] ¹² について語ろうと試みることに結びつける必要があるだろう。赦し概念についてデリダが行った再構成は、サラ・コフマンに何ものかを負っている (負債なき負債において、しかしそれは感謝なき負債ではない)。コフマンは、女性という性の謎を考えただけではない。彼女は『窒息した言葉』や、とりわけ『オールドネル通り、ラバ通り』において、対価を払いつつも、証言と自伝的エクリチュールのパフォーマティブな言葉^{パロール}に熱心に取り組んでもいた。後で見るように、これらの問題もまた「リオデジャネイロ講演」の核心にある。

私が本論の銘にコフマンからの引用を置いたのは、そこではある女性の声の問題となっているからでもあった (「しかし——女性が私の主題となるのです」¹³と『衝角』においてデリダは語っていた。これは 1972 年に開かれた『ニーチェは今日?』というコロックにおいて行われた有名な講演であり、コフマンもそこに出席していたのだが、デリダはそこで「女性」の問いを、真理、解釈、アイロニー、そしてエクリチュールの問いに結び付けていた)。赦しとの関係における女性の問い——性的差異の問い、そして (リオでの講演のタイトルにある四つのキーワードのうちの一つを引用するならば) 「ジャンル= 性」^{ジェンダー} の問い——このような問いを私はここから追いかけてみたい。

¹¹ 【訳注】ここで指示されているページに、関連する記述は見当たらない。CG, 134/202 に、la place d'un survivant (死後の生を生きる者=生き残った者の場所) という表現が認められる。

¹² 【訳注】genre というフランス語は、「種類」や文学、美術における「ジャンル」という意味の他に、文法上の「性」という意味もある。これは英語の gender (ジェンダー) に相当する。フランス語の genre と英語の gender は共通の語源を有するが、英語の場合、文学上の「ジャンル」を表すためには、フランス語から入った genre という語をそのまま用いている。本論では、genre というフランス語の多義性が重要な論点の一つとなっている。

¹³ J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 27. [「尖鋭筆鋒の問題」森本和夫訳、『ニーチェは、今日?』所収、ちくま学芸文庫、2002年、235頁。]

*

これらの問いに取り組む前に、このデリダの最後の講演の元となっている「偽誓と赦し」というセミナーについても一言述べておきたい。実際、幾つかの点をより詳しく見ておくことは、2004年8月16日にデリダがリオで行った講演がそこに位置付けられているところの思考の運動をより明確にするために、有益である。

第一に、タイトルが眩暈を引き起こすような倒錯を現わしている。デリダは、高等科学研究院(EHESS)で1997年から1999年にかけて、「偽誓と赦し」というセミナーを行った。リオ講演における序論的脚注において、彼はこの講演は『「赦しと偽誓」(EHESS, 1998-1999)』についてのセミナーのある一回分の(軽微な手直しをした)転記に基づくと述べていた。これに対して、『EHESS年報』においては、この2年分として登録されているのは「偽誓と赦し」というタイトルである。1997年から1998年に行われたセミナーの写しにおいて、デリダはこの問いについて二度注釈している(セミナーの第1回と第3回)。そしてまた、翌年のセミナーの初回においても再びこの問いに立ち戻り、明示的に『「偽誓と赦し」』という題を用いている。したがって、私たちセミナーの校訂者は「偽誓と赦し」という方のタイトルを採用することとした。

というのも、これらの語の順序は2年間のセミナーにおいてしばしば入れ替わっているのだが、たいていの場合「偽誓」という語は「赦し」という語に先行しているからだ。このことは、すでに読解のある種の方向性を開いている。これに先立つ2年分のセミナーは、「敵意／歓待(Hostilité/hospitalité)」と名付けられており、「否定的」な語はここでも「肯定的」な語に先行していた。したがって「偽誓と赦し」というタイトルは、おそらく、その対称性によって、この倒置的順序に対応するものだろう。また、私が先ほど言及したヴィラノヴァでのコロックにおける座談会の際、デリダはタイトルについて、上記のような観点から注釈している。

偽誓とは、約束や結ばれた誓約に後から降りかかるものではない。それゆえにこそ、私が今行っているセミナーは単に「赦し」についてのものではないのだ。それは、「赦しと偽誓」と呼ばれている。私は、不幸なことにも、偽誓とはもっとも道徳的な倫理の、もっとも倫理的な倫理のまさに始まりの地点に位置するものだと考えている¹⁴。

それらの順序がどうであれ、重要なのはこの二つの語が交換可能だということである。あたかも、何らかの欲動が二つの語の継起あるいは前後関係を不安定にすることにより、それらを入れ替え、変換させ、変質させようと躍起になっているかのようだ。実をいえば、これら二つの語は、一つ以上の意味において迫害しあっている[se persécuter]かのようである。また、デリダが意味深長にも英語の

¹⁴ J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 67.

ままにしてある「perpetrator [犯罪者]」¹⁵という語も同様だ。この語においては、「per」および、trator/traitor [裏切り者] が似ていることからくる裏切り者の響きが、赦す者と赦される者のあいだの転倒というスキャンダルを生じさせている。しかもそれだけでなく、これがまさしく耐えたいことなのだが、とりわけこの後で私が問題としたい強姦罪のことを考慮するならば、犠牲者と拷問者のあいだの転倒というスキャンダルを〔perpatrator という語は〕生じさせているのだ。したがって、セミナーのタイトルからしてすでに、本質的な不安定性、反転可能性、さらには二つの観念の混交が問題となっている。このような錯綜は、「と〔et〕」という接続詞が連想させるあらゆる和解を不可能なものとする。かくしてこのタイトルは、不可能なものとしての赦しという問いの核心にある変質可能性〔pervertibilité〕を実践しているのである。

加えて、リオでなされた講演は、1991年以來行われてきた「責任＝応答可能性の諸問題」という大きな作業場に属しており、「偽誓と赦し」のセミナーにおける論証の論理に厳密な仕方で組み込まれている。この講演におけるデリダの主題をよりよく理解するためには、彼が〔「偽誓と赦し」のセミナーの〕一年目に分析した公理系を思い起こさなければならない。というのも、リオ講演はセミナーでの議論の決定的な契機、こういってよければその転換点に対応しているからである。デリダはセミナーの二年目を開始する際、ヨーロッパ的空間から別なる「舞台へ」（彼はこの演劇的舞臺装置に大いにこだわっている）、すなわち南アフリカという舞臺、眞実和解委員会という舞臺へと移動している。彼がセミナーで強調していたように——「私たちの関心をひくある種のシークエンスにおいては、すべては近代ドイツから出発していたのであり、全員がドイツ語を話していた」¹⁶、「すべてはドイツから出発しているかのようだ」¹⁷——彼にとってはある種の歴史的連関を思考することが問題だったのだ。とはいえ、まさに赦しの歴史がその歴史性を、そして歴史の概念そのものさえも挫折させるような場において、歴史的連関を思惟することが問題だったのである（デリダはそこで、ヴァルター・ベンヤミンの断片、「道徳世界における時間の意味」を詳細に検討している。デリダによれば、この断片においてベンヤミンは、「和解なき赦し」という主題において、「別なる時間〔temps〕、赦しの嵐の天気〔temps〕、赦しの嵐のような時ならぬ雷雨」に言及している。そのような時間は「怒りを引き起こし、晴天の穏やかさを中断させるある種の暴力」という形式（と力）をとり、「時間における時代〔temps〕に終わりをもたらす」¹⁸ものであるという）。この赦しの別なる「時間〔時代、天気、temps〕」という主題について、デリダは次のように書いている。

¹⁵ 以下も参照せよ。J. Derrida, *Le Siècle et le Pardon*, entretien avec Michel Wieviorka, dans *Foi et Savoir*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 117. [「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想2000年11月号』第28巻13号、青土社、98頁。]

¹⁶ J. Derrida, « Deuxième séance. Le 9 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, Paris), p. 3.

【訳者注記】以下、Séminaire « Le parjure et le pardon » (inédit, 1998-1999, EHESS, Paris)を Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999) と略記する。]

¹⁷ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 19.

この赦しの歴史全体について、私たちはそれがどの程度までヨーロッパ中心主義的なものであるか問わなければならないだろう。あるいは、この目下進行中の告白の世界化において、告白の劇場において、この赦しの歴史全体はヨーロッパを変質させなかつただろうか、ヨーロッパを流刑に処し〔déporter〕、輸出し〔exporter〕、再送し〔reporter〕、強制帰国〔rapatrier〕あるいは国外追放し〔expatrier〕、再固有化〔réapproprier〕または脱固有化〔exproprier〕、あるいは脱自己固有化〔exapproprier〕しなかつただろうか、このように私たちは問わなければならないだろう¹⁹。

セミナーのこの箇所は、リオ講演においては取り上げられなかった。しかし、私の考えでは、デリダが探求していた政治的な問いの方向性を把握するためには、上で引用した箇所はとても重要である。彼が講演においてその論文を引用したティモシー・ガートン・アッシュのように、デリダはヨーロッパと南アフリカのある種の類似性、両者の状況が並行しているということ、そして「抑圧者の言語」と「被抑圧者の言語」²⁰の対称性に強い関心を示している（ただし、リオ講演におけるガッシュからの引用は、この点に直接かかわるわけではない）。

デリダは、「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」という自身のテキストが初めて刊行されたときに付された注において、『『赦しと偽誓』』についてのセミナーのある一回分を（わずかに手直しをして）転記したものを提示する²¹と明確に書いていた。しかしながら、この注において彼が述べていることとは異なり、この版はセミナーの一回分ではなく三回分を含んでいる。また軽微な修正と彼は言っているが、実際にはきわめて重要な手直しが行われている。事実、デリダはテキストの部分を何か所か移動させ、議論を六つの部分に区切り、それぞれに副題をつけている。また、講義での最初の版にかなりの分量の加筆をしている箇所もあるのだが、それは様々な文化的宗教的な伝統から出発して、そして非ヨーロッパの（南アフリカとアメリカ合衆国の）政治的な非常に込み入った文脈において、赦しのアポリアを検討している箇所である。

2004年に出版された版と、『生きている者たちの連帯と赦し』において私たちが読むことのできる版とのあいだに大きな変化はないのだが、デリダがブラジルでの講演の際に行ったタイトルの修正については、検討する余地があるだろう。というのも、この変化は取るに足らないものではないからだ。このテキストはフランスにおいて出版された際には、「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」というタイトルであったが、リオにおいては「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か？」というタイトルがつけられていた。このことはすでに、赦しとその様々な翻訳とのあいだの関心に注意を向けさせる。なぜこのような変化がなされたのか、とりわけなぜ「Versöhnung」（和解）というドイツ語と、「ubuntu²²」というアフリカ由来の語が消えたのだろうか？（ubuntuとは、サハラ以南のア

¹⁹ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 13

²⁰ Timothy Garton Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, n° 238, décembre 1997, p. 45.

²¹ J. Derrida, « *Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?* », *Le Genre humain*, art. cit., p. 154.

²² 語源からいえば、ubuntuはズールー語において「人間性」を意味している。しかしこの語は、より広い意味を持つ。スワヒリ語においてこの語は、「発明すること、建設すること、一緒にすること」を意味する buni

フリカに出自を持つ観念であり、「人間性 [humanité]」や「兄弟愛 [fraternité]」といった概念に近いとされるが、フランス語でそれに相当する語はない。デズモンド・ツツは、これらの語の原理を次のように定式化している。「私が私であるためには君を必要としている、そして君が君であるためには私を必要としている」²³。「Versöhnung」はヘーゲルにおける「和解という語²⁴」を参照させ、「ubuntu」はツツとマンデラの両者が真実和解委員会においてこの語を用いた際の用法を参照させる。もともと、両者におけるこの語の用法は異なっているが、通りすがりに、以下のことも指摘しておこう。デリダはセミナーにおいて（リオでの講演において以上に）、ツツが「真理なくして赦免なし」という対談で ubuntu という語を『修復的正義』[justice restauratrice]と翻訳したことに大変批判的であった。その対談について、デリダは次のように注釈している。

「ubuntu」は、『共感』、『共苦』、『他者において人間を認識すること』などを含意しているように見受けられる。この観念は、TRC [真実和解委員会] の前提となったすべてのテキストにおいて、しばしば現れる。ツツは「ubuntu」を『修復的正義』と翻訳しているのだが、この翻訳はキリスト教を地盤としており、その地盤は「ubuntu」をこのように贖罪的な正義と規定するために必要であった。以上のことは、おそらくは善意によってなされた、世界中で最良の善意によってなされた暴力であるように見受けられる。しかしそれは、植民地主義的とまではいわないが、文化を変容させる暴力であり、言語あるいは意味論の表層的な問いに留まるものではない²⁵。

つまりデリダは、この「修復的」あるいは「贖罪的」な正義というキリスト教的概念に対して大いに警戒していた。それはとりわけ、ご覧のように、翻訳という決定的かつ政治的な問いを介して、ある言語に対して暴力が振るわれるからである。翻訳とはつねに、「言語と文化的出自の抹消」²⁶の場となりうるのだ。

この二つの外国語 [Versöhnung と ubuntu] をタイトルのなかに導入することで、デリダは赦しの翻訳という賭金へと、そしてそれにより固有語法^{イディオム}の翻訳への抵抗という賭金へと、フランス人の耳を「開こう」と願っているのだろうか？ いずれにしてもリオ講演において彼は、これらの外国語の単語を、

という動詞に関連付けられる。この ubuntu という語に対応するフランス語は存在しない。この語は、ある個人を、そこで彼が生きているところの人間的な文脈や、他者との関係によって定義されるものとして意識することを表す語である。

²³ 次のテキストも見よ。D. Tutu, « Goodbye to the pain of the past », *The Globe and Mail*, 17/02/2000.

²⁴ マーク・ニシヤニアンは、デリダが「Versöhnung、ubuntu、赦し——そのジャンルは何か？」においてこの語をどのように用いていたのかについて、明快な注釈をしている。Cf. Marc Nichanian, « Mourning and Reconciliation », *Living Together: Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*, Elisabeth Weber (dir.), New York, Fordham University Press, 2013, p. 333, note 17.

²⁵ J. Derrida, « Troisième séance. Le 13 janvier 1999 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 2. この箇所は、「リオデジャネイロ講演」には取り入れられていない。

²⁶ Julie A. Carlson and Elisabeth Weber, « For the Humanities », in *Speaking about Torture*, J. A. Carlson and E. Weber (dir.), New York, Fordham University Press, 2012, p. 2.

フランス語（「赦し [pardon]」、「真理 [vérité]」、「和解 [réconciliation]」）へと置き換えることを選択した。さらにここでは、この三つの語の前には限定詞がふされることにより、それらの語は（準-）概念として「実体化」されている²⁷。このことは、ひょっとすると、彼の議論により広範な「普遍性」を与えることとなるかもしれない（しかし、赦しについての省察全体において、デリダは普遍性それ自体が問題含みであることを絶えず示すだろう）。さらに、デリダは単語の順序を置き換えてもいる。元のテキストでの順序が、「Versöhnung（和解）」「ubuntu（アフリカ的人間性）」「赦し」であったのに対して、リオ講演のタイトルは「赦し」「真理」「和解」となっている。あたかも、用語のあいだで置換が起こり、その入れ替えによって異なる論理的かつ意味論的なシーケンスが生まれているかのようである。一方においては、「和解」が「ubuntu」を経由して「赦し」に至り、他方においては「赦し」が「和解」へと翻訳されるために「真理」を経由している。

このように、この「講義 [leçon]」（生成論的かつ政治的という二重の意味において理解すべき語だ）は検討対象となる諸概念の異なった組み合わせを、繊細な仕方で提示している。加えて、地政学的「岬 [cap]」（南アフリカからブラジルへ）変えつつ、デリダは「真理」という語のために——この語は当初のタイトルには含まれていない——「ubuntu」を「消滅させる」という大きな移動も実施している。このような変化（デリダ自身はそれについて説明していない）についてのどのような解釈も仮説的なものに留まらざるをえないが、この置き換えは少なくとも ^{トランスレーション} 翻訳 [translation] におけるある種の ^{トランスラシオン} 移転 [translation] を引き起こすものであるということは認められるだろう。それは翻訳の問題点であり、まさにこの文脈において一定の射程を持っているように私には思われる。いずれにしても、タイトルの問いは取るに足らないものではない（デリダが、彼自身のテキストにおいても、また彼が分析した作家たちのテキストにおいても、タイトルの問いに関心を示していたことは、よく知られている²⁸）。赦しの「適切 [止揚的 relevant]」な翻訳と固有語法の問いは、デリダによる赦しの前提と条件の脱構築の主要な論点であり、彼はリオ講演とセミナーの全体においてその問いに重要性を与えていた。そのような重要性のゆえにこそ、タイトルの問いは立てられるに値するのだ。

また、これら二つのタイトルにおいて、「最後の語」だけが不動のままに、文の最後の位置に留まっていることにも気が付かれる。「そのジャンルは何か？」の部分である。この部分は、タイトルにある他の三つの語とは異なった、いわば例外的な分類に位置付けられている。テキストの構成が、「ジャンル = ^{ジェンダー}性」の問い確固たるものとするだろう。実際、この問いはある種のアパルトヘイトのアパルトヘイトとでもいふべきものとして現れ、真実和解委員会を内部から分裂させるだろう。デリダは彼の

²⁷ 【訳注】リオ講演におけるタイトルでは、「Le pardon, la vérité, la réconciliation」と、それぞれの語の前に定冠詞がふされていることを指している。

²⁸ 「何をタイトルはタイトル付け、指示し、境界付けているのか？」（J. Derrida, « Survivre », dans *Parages*, Paris, Éditions Galilée, 1986, « Journal de bord », p. 162-163 ; rééd., 2003, p. 152. [「生き延びる」若森栄樹訳、『境域』所収、書肆心水、2010年、236頁。]) 「言表が（したがってタイトルが）いろいろに変貌しうるのは、終わりなき散種の過程の開始を告げるが、散種とはまさにそのことであり、タイトルという資格のもとで起こることとはまったく別のことだ。」（J. Derrida, « Pas », dans *Parages*, *op. cit.*, p. 52 ; rééd., p. 47. [「パ」、『境域』所収、前掲書、73頁。]) また、以下も参照せよ。J. Derrida, « Titre à préciser », dans *Parages*, *op. cit.*, p. 224 ; rééd., *op. cit.*, p. 210. [「タイトル未定」、『境域』所収、前掲書、326-327頁。]

議論において、この内的な分裂を正当なことと認めている。そして、指摘しなければならないことだが、「問い」——デリダにとって「問い」は哲学の最小の弁別記号といえる——もまた、「ジャンル＝^{ジェンダー}性」という語に立脚しているのである。

*

「ジャンル＝^{ジェンダー}性」という語はタイトルの急所であるのみならず、テキストの構成の急所でもある。実際、「ジャンル＝^{ジェンダー}性」という語は、全七部のうちの第五部にて論じられており、デリダは強姦という特定の問い、とりわけ戦争の手段として女性に対して振るわれる性的暴力の問いを取り上げている。しかし、デリダはそこで単にある道徳的な立場をとっているだけではなく、はるかにより重要な事柄を問題としている。というのも、強姦という特定の暴力の問いは、彼によって、証言と真理の問いへと明示的に結びつけられているからである。このことを、これから見ていこう。

時折デリダは、彼のフェミニズムに対する立場の両面性によって非難されることがある（男根 - ログス中心主義の脱構築が多くの論争を引き起こしたアメリカ合衆国においては、とりわけそうだ）。間違いなくこのリオ講演は、性的差異について、デリダのテキストのうちでもっとも公然と政治的で肯定的なものの一つである。そこでは性的犯罪が、様々な人権侵害のうちの単なる「下位 - ジャンル」としては扱われておらず、むしろ真理と正義の盲点として扱われている——正義は「ジャンル＝^{ジェンダー}性」を持つだろうか？ 真理は「ジャンル＝^{ジェンダー}性」を持つだろうか？ ここには、25年前に『衝角』において提起されたとても古い、しかしつねに新しい問いの反響が響いていることが聞き取れる——この盲点から、デリダは赦しの問いを再考しようとするだろう。

デリダはとりわけ、男性と女性の平等が戦争という文脈においては維持されないという事実に注意を払う。男性にとっての危険と女性にとっての危険は等しくないのだ。デリダは証言集である『カントリー・オブ・マイ・スカル』（この著作のタイトルはフランス語では『言葉たちの苦しみ』[*La Douleur des mots*])と訳されているが、この翻訳は英語での原題を凡庸化し弱めるものだ)の長い注釈を行っているが、その著者である詩人にしてジャーナリストのアンキー・クロッホは、活動家に対してなされた拷問における不平等を強調している。「『取り調べが売春、金銭を伴わない売春とみなされた際には、あらゆる性的暴力が可能となった。男性に対しては起きえないことが、起きたのである。女性のセクシュアリティが、女性から尊厳を奪い、その自尊心を傷つけるために利用されたのだ』²⁹ (DM, 255/244)。彼女は次のように明示する。「実際に振るわれた暴力と、閉じ込められた空間、隔離された独房における絶え間のない恐怖、これらのどちらが最悪なのかわからなくなる、と何人かの女性運動家たちは語

²⁹ Antjie Krog, *Country of my Skull: Guilt, Sorrow, and the Limits of Forgiveness in the New South Africa*, introduction by Charlayne Hunter-Gault, Johannesburg, Random House, 1998 (reed., Vintage, 2010); New York, Three Rivers Press, 1999; *La Douleur des mots*, trad. française Georges Lory, Arles, Actes Sud, 2004. [『カントリー・オブ・マイ・スカル』山下渉登訳、現代企画室、2010年。] 以下、フランス語訳をDMと略記し、続けてページ数を記す。

【訳者注記】本稿では、略号DMの後にフランス語訳のページ数を指示し、その後に上記日本語訳のページ数も付記する。】

っている」(DM, 254/244)。クロツホは、「性的拷問についての両義性」を説明するために、人類学風の仮説を引用している。性的拷問は性的差異を道具化することにより、さらに残酷なものになるという。

「男性に対する性的拷問が、性的消極性をもたらし、政治的そして性的な力を奪い取るのに対して、女性に対する拷問は、性的行動を煽り立てるといふ仮説がある。女性たちに対する大いなる怒りがある。なぜならば、女性たちは権威をもたないのだが、しばしば多くの力を持っているからだ」(DM, 260/249)。

『カントリー・オブ・マイ・スカル』についての注釈において、デリダは次のような事実を強調する。ANC〔アフリカ民族会議〕の男性活動家たちはその敵からも尊敬されうる存在であった、しかし女性活動家たちはそうではなかった。彼女たちは自身が女性であるという事実のみを理由として辱められたのであり、彼女たちの拷問官は自身の行為の政治的狙いを否認していた。第二次大戦以降、〈人権宣言〉によって罰せられる犯罪についての唯一の決定的な基準は、その政治的動機であった。しかし、強姦がつねに政治的動機を免れる可能性があるものである以上、「人道に対する罪」はここに不安定な限界を見出す(強姦が戦争犯罪の一つとみなされるようになったのは、ジュネーヴ条約以降のことに過ぎないということを、思い出しておこう)。ところで、観察されうるように、「戦争は、女性たちの立場について、解放的なものであるというよりは保守的なものである。戦争は両性のあいだの無理解、女性に対する男性のルサンチマンを増大させる。それは男らしさの美德を復活させ、男性の優越性を再保証する」³⁰。かくして、強姦は「戦争という文化」の「もっとも薄暗い暴露者」であり続けている。いや、あえて付け加えるならば、それは戦争という文脈に限られたことではないだろう。そのことは、きわめて多義的な表現である「強姦文化」^{レイブカルチャー}に含まれるような犯罪の増加により示されている。この強姦文化という語は、女性たちに対して犯された暴力的な犯罪を幅広く指し示すものであり、ボコ・ハラムによるナイジェリア人女性の誘拐以降、数年前から使われるようになった。たとえば、インド、リビア、マレーシア、インドネシア、ヴェネズエラ、あるいはトルコといった国々の法律があげられる。そこでは、強姦の犯人を法的追及から逃れさせるため、強姦の犠牲者をその犯人と結婚させようとするのだ(トルコにおいては、この法は最後の瞬間に打ち負かされた³¹)。他にも多くの例があげられるだろうが、ここではハーヴェイ・ワインスタインの事件のことを、そしてその事件が引き金となり、

³⁰ *Annuaire de l'EHESS 1995-1996*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 510. この記述は、*Annuaire de l'EHESS* [『EHESS 年報』] においてデリダの前に記載されている文からの引用だが、私たちはその著者を特定することはできなかった。

³¹ 【訳注】トルコでは2016年に、未成年の女性への性的暴行において、有罪となった男性受刑者が被害者女性と結婚した場合に免罪される法律が成立されかけたが、国民の反発により撤回された。

#MeToo/MoiAussi と#BalanceTonPorc³²運動によって太平洋の両岸の SNS 上で巻き起こった、仕事中のセクシャル・ハラスメントを告発する前例のないほどの猛烈な波のことを思い起こすに留めておこう。

このようなくつかの事例は、ジャック・デリダと共に、「強姦は数ある暴力のうちの単なる一つではない」と考えるようわれわれを促す。強姦とは、ひょっとすると、暴力の暴力が行使されるような際立った場あるいは形式でさえあるのかもしれない。

デリダはアンキー・クロッホを法廷に呼び出し、非常に恐ろしい拷問についての彼女の記述を引用している（デリダが採用している訴訟という装置を用いて表現するならば、そのように言える。彼は「私たちが理論と政治の劇場にいること」³³を絶えず想起させていた）。したがってデリダは、戦時における女性の状況という問題をこの舞台の前面に押し出す。かつて彼が『友愛のポリティックス』において、男性的友愛の「兄弟愛」[fraternité]（彼が「兄弟間残酷性 [frérocité]」³⁴と呼んだもの）から排除された姉妹のためにそうしたのと同じように。しかしとりわけデリダは、強姦の問いを証言へと結びつけることにより、女性たちの役割にかんする概念の欠如の根深さへと目を向けさせる。この主題において、「女性は英雄あるいは犠牲者として表象」されてきたのだが、そのような表象のみを再生させることを望まないのであれば、「目に見える問題にとどまり続けること」³⁵を望まないのであれば、女性たちの役割にかんする概念の欠如の根深さに目を向けなければならない。導入的な注において、デリダが次のように言及していることも興味深い。「この法廷では、証人として四人の男が次々と出廷する」（ヘーゲル、マンデラ、ツツそしてクリントン）、それに続く括弧内の箇所は強調されている、「（そして女は一人もいない）」（PVRG, 61/53, 注 1）。このようにデリダは性的差異に拘っている。アンキー・クロッホの本についての注のなかでは、彼はさらに力強く次のように宣言している。

彼女の著作は、真実和解委員会の構造、その演劇的な証言、あるいは討論についての、もっとも豊かで明晰な、そして必要不可欠な著作の一つであるように思われる。とりわけ、性的差異についての（ジャンル、ジェンダー [gender]）、そしてこの証言の劇場における本質的な、しかししばしば耐えがたい女性たちの場についての（PVRG, 69/55, 注 5, 強調はミショー）。

真実和解委員会において開かれた女性たちのための特別公聴会の開会演説にて、ジェンダー委員会の女性委員長が以下のような宣言を行ったが、アンキー・クロッホはその宣言を引用し、そこで表明されている立場を自身の証言においても引き受けている。

³² 【訳注】#BalanceTonPorc は、Metoo 運動の際にフランス語圏の SNS 上で用いられたハッシュタグ。「#豚野郎を叩き出せ」といった強い意味の表現。

³³ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 17.

³⁴ 兄弟間の情け容赦のない競争については、次を見よ。J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994. [『友愛のポリティックス』鶴飼聡・大西雅一郎訳、みすず書房、2003年。] また、以下も参照せよ。René Major, « De la frérocité », dans *Au commencement – La vie la mort*, Paris, Éditions Galilée, 1999, p. 155-164. [【訳者注記】frérocité は兄弟を意味する frère と獐猛性などを意味する férocité を組み合わせた造語で、主にラカンが用いたことで知られる。]

³⁵ *Annuaire de l'EHESS 1995-1996*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996, p. 510.

「女性たちが発言をするとき、彼女たちは私たちの名において発言するのです、そうするために十分な勇気を持ってない私たちの名において。

彼女たちは、そうするためにはあまりにも苦痛にとりつかれている私たちのために話すのです」
(DM, 254/244)。

加えて、デリダの赦しに対するアプローチのもっとも意味深い特徴の一つは、そのあらゆる複雑性において、彼が犠牲者の側からこの問題に取り組んでいるという点である（歴史を敗者の側から読もうとしたベンヤミンのように）。私はここで、「見かけ上」より文学的に思えるような、セミナーの別の箇所のことを考えている。それは、デリダがポール・ドマンとオースティンのテキストを分析した箇所であり、彼は二人がこの〔犠牲者という〕側面を「欄外に」放置したままであることを非難している。デリダが強調するところによれば、ドマンとオースティンが言い訳の問いに取り組むとき、彼らの興味を引いているのは、

「[...] 誤りを犯した側において生じることに過ぎない（決して他者の側、つまりは犠牲者の側で生じることではない）[...]。彼ら二人の興味を引くもの、それは赦すことが可能か否かということではなく、言い訳をすることが可能か否かということですらない。そうではなく、「許してください [excusez-moi]」、より正確には「お詫びをします [je m'excuse]」とパフォーマンス的な様態において言うときに、ひとが何をしているのかということである。残りのこと（赦すことが可能か否かといった、ここで私たちの興味を引いている事柄）は、彼らにとって欄外にあるのだ³⁶。

さて、デリダが取り上げる赦しの新たな道、「沈黙の赦し」、「気づかれない赦し」、「未知の、それを受け取るものが知らぬ間に与えられる赦し」(CG, 162/252) は、「第三者、証人、terstis [証言者]³⁷、証言、証明、遺言を経由して、しかし異議申し立ての形で生じる」(CG, 132/199) ——そしてまた、それは女性を経由して生じる。なぜか？ いくつかの理由があげられるが、とりわけ、女性たちの言葉とは、読まれるべく自らを与える範例的な場であるからだ——私は読まれるべくと言ったのであり、見られるべくあるいは語られるべくとは言っていない。デリダが性的差異を定義している「蟻」の一節を思い出そう。「性的差異は解釈されるべく、解読されるべく、脱クリプト化されるべく、読まれるべく留まっている。見られるべく、ではない。読まれうるもの、したがって目に見えないものであり、証言の対象であり、証明の対象ではない。そして同時に、問題含みのもの、流動的なものであり、確

³⁶ J. Derrida, « Neuvième séance. Le 11 mars 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, op. cit., p. 331. この一節は、次のテキストにおいて修正され、やや表現が弱められている。« Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II », dans *Papier Machine*, op. cit., p. 75. [「タイプライターのリボン 有限責任会社 II」、『パピエ・マシン (上)』所収、前掲書、135-136 頁。] 引用文内の強調はデリダによる。

³⁷ この terstis という語には、tiers [第三者] と testis (ラテン語で証人を意味する語) の母音合約が認められるだろう。【訳者注記】 terstis はラテン語であり、testis のより古い形とされる。】

実なものではない […]」³⁸——赦しの不可能性、言い換えるならば、「赦しの伝統的領域において、その内部で、また同時にそれに反して、赦しと告白、悔悛、さらには和解を分離することのこの不-可能なる可能性 […]」、それはここで私たちの注意を引き付ける分離の可能性でもある」³⁹とデリダは述べている。

デリダは女性たちの証言のうち二つの「典型的な例」を注解するのだが、そこで彼が着目したのは次のような事柄である。すなわち、その女性たちは、彼女たちが発する文において、「一般的な仕方」で語るのみならず、「犠牲者の純粋な特異性」から出発して、「自らの無限の孤独」(PVRG, 98/36) から出発して語ってもいるということだ。いかなる審級も——委員会も、政府も、法的あるいは政治的制度も——これらの特異性や孤独を乗り越えることはできない。私は、セミナーの次のような重要な一節を引用したい（この一節は刊行された版には含まれていないのだが、ここでの私のテーマにとって重要である）。

この二つの典型的な例において、赦す人、あるいは赦さぬ人、それは女性である。私がこのことを強調するのは、南アフリカにおける巨大な事例の彼方で、あるいはあらゆる可能な事例の彼方で、性的差異の問いが赦しの問いをその内側から標記しているためだけではない——このことは決して忘れてはならない。さらには、法の厳密さよりは赦しに結び付けられがちな愛や共感が、男性的というよりは女性的であると自然に考えられているためだけでもない——あたかも、法、報い、さらには復讐に対する赦しの超過は、男のものというよりは女のものであるかのよう⁴⁰。

かくして、性的差異の問いはデリダにより、赦しの問いの内部に書き込まれている。それも単に二次的、局所的な特徴、周辺的な特徴（「副次的被害」^{コラテラルダメージ}）としてではもちろんなく、内奥的な傷のもっとも生々しい裂け目、思考不可能であると同時に消し去ることのできない、ふさがることのないままに留まる傷跡の場そのものとしてである（性的差異を重視することのないヘーゲルが、それについて何を言おうともだ）。それに加えて、デリダは興味深いやり方によって、性的差異と無意識を結びつける用語を使用してもいる。またそれらの用語は、これから見るように、赦しにかんする心理的な暴力を形容するためにも用いられることとなる。

しかし、デリダが強姦を「数ある暴力の一つ」(PVRG, 105/41) とみなすことを拒絶し、強姦の問いに向かったのは、単に「これらの本質的な理由」によるだけでなく、さらに決定的なものと彼には思われた諸理由のためでもある。

³⁸ J. Derrida, « Fourmis », dans *Lectures de la différence sexuelle*, Mara Negrón (dir.), Paris, Des femmes et Antoinette Fouque, 1994, p. 75. [「蟻」松本伊瑛子訳、エレヌ・シクスー『狼の愛』所収、紀伊国屋書店、1995年、214頁。]

³⁹ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 18. この箇所は、刊行された版には収録されていない。

⁴⁰ J. Derrida, « Troisième séance. Le 13 janvier 1999 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 7. 強調はミショーによる。この箇所は、「リオデジャネイロ講演」には含まれていない。

それは、生き残った証人があまりにも頻繁に女性であるからという理由だけではない。それは、証言と真理の舞台、真理の開示の舞台が、(たとえば、拷問あるいは強姦の犠牲となった女性というように) 一人の犠牲者でもありうる証人の身体を舞台上にあげるからでもある。ここで、新たな複数の問いが開かれうる。どのような問いだろうか? まず、証言の瞬間そのものにおいて、証言によって、証言の真理そのものあるいはその真正性によって引き起こされる暴力の問いである。たとえば、ある一人の女性が初めて裸になり自らの傷跡を明らかにしなければならなかったという事例がある(私は強調したいのだが、何人かの女性は、それを自らの家族の前でさえ決してしたことがなかった)。また、別のある女性は、一つあるいは複数の強姦について語らなければならなかったが、証言することを拒否し、真理を証言することができなかったという事例もある。証言をすることが、女性が記述し語るよう求められている最初の暴力を反復し増大させるからである(PVRG, 105/41、強調デリダ)。

証言をすることの暴力が強姦の暴力を繰り返し、そこに付け加わるのは、このような地点においてである。デリダは、言葉が傷口を再び開くようなこの地点に関心を集中させるのだが、それは、その場において証言の詩的行為と赦しの出来事が同時に生じているからである。彼が言うには、この詩的行為と赦しの出来事は、トラウマのように、時間性そのものを揺り動かすという特徴を持っている(事後性 [Nachträglichkeit] においてなされる語りによって、過ぎ去った行為が繰り返され、激化されさえる)。したがって、証言行為においては、ひとは時間あるいは時間的プロセスに関わっているというよりは、権力の言語と権力としての言語に関わっているのだ。なぜならば、強姦について詳細に報告することは、記述や事実確認的なものに属するばかりでなく、反対に、犠牲者を単純な形で記録したりアーカイブ化したりすることのできない痛みへと再び曝すことにより、行為遂行的な仕方^{パフォーマティブ}で暴力そのものを蘇らせもするからである。

以上の理由からも、このテキストにおけるデリダの挙措は決定的なものである。彼は強姦の問いを拡張し、その問いを限定された文脈から解き放ち、あらゆる暴力の様式としているのである。

あらゆる暴力 [violence] はある仕方においては強姦 [viol] であり、性的な暴力である。確かにそうだ。だが、厳密な意味で、文字通り強姦と呼ぶことができるものもある、男性による女性の強姦であり、そして忘れてはならないのだが、男性から男性への強姦もある(というのも、女性あるいは男性を標的として、強姦を犯すのはつねに男性であるからだ。牢獄において男性間の性交が頻繁に行われていることもまた、強姦の問題である。男たちはそれを強姦と呼ぶことを好まないが)。強姦とは数ある暴力の一つではない(PVRG, 105/41)。

そして、「最悪の暴力、暴力のどん底、それは暴力が証言と真理の可能性そのものに触れるときである」(PVRG, 107/42、強調ミショー)とデリダは断言する。

デリダはこのように、アンキー・クロッホの口を通して、傷の問いについてヘーゲルに婉曲な仕方
で応答している。ヘーゲルにおいて傷は消滅し、その痕跡は傷跡そのものにいたるまで消え去るとさ
れるのだが、この問題はデリダによる『精神現象学』の註解の燃えるような炉床の一つをなしている。
私はここで、ヘーゲルが傷と傷跡について語っていることにデリダが反論している、講義冒頭の次の
一節に触れておこう。

この和解が現実的であり、実在するためには、この言葉が口だけの抽象的な言葉に留まらないた
めには、ただ傷が治癒すればよいだけでなく、十分に現実的に、その傷がなくなるほどに徹底的
に治癒しなければならない。傷跡が現れず、もはや現れなくなるほどに徹底的にだ。このような
論理は確かに力強く、反駁不可能でさえあるのだが、私たちはそれを幾度も繰り返し問いに付す
だろう⁴¹。

この傷という主題について、デリダが『割礼告白』の中で彼の母の床ずれについて、あるいは彼自
身の割礼について語ったすべてのことを、思い出さずにいられようか。割礼とは、彼の肉に切り込み
を入れ〔entamer〕、彼の完全性を永遠に傷つけられたものとした、消すことのできない攻撃行為である。
『カントリー・オブ・マイ・スカル』に、そのような苦しみの強烈な反響を見出すことができる。そ
れは、委員会の前で女性の一人が、牢獄で受けた回復不可能な身体切断〔mutilation〕について語った
箇所である。これはデリダによって引用された恐ろしい一節なのだが、その牢獄で彼女は鼠たちや危
険な蛆虫に自らの性器を曝され、それ以降彼女はもはや決して無傷、無事ではなかったという。「私は
自らの一部が切断されたということ認めなければなりません。私の魂のあの部分は蛆虫たちに食い
尽くされ、奪い取られたのです。私はもはや決して完全ではないでしょう」(PVRG, 108/43、デリダの
翻訳による)。このトラウマをもたらすような身体切断は、物理的であると同時に心理的でもあるよう
な語彙で記述されているのだが(証言する女性がしばしば、切除されたのは「自らの魂の一部」であ
り、単に身体の一部だけではないと語っていることに、気がつかれるだろう)、それはこのセミナー
の全体に取り憑いている。セミナーのある箇所では、この身体切断は「見かけ上は」(デリダが疑義
を呈していたこの「見かけ」という語を私は強調しよう)比喩的な、しかしやはり暴力的な語彙によ
って論じられている。たとえば、ド=マンの読解が主題となる際に、デリダはなぜド=マンがルソーの
文を切り分けることに夢中になるのかと問うている。ド=マンは「ルソーに固有な小さな語を二つに切
断し、八つ裂きにし、切り分け」ているのだが、このような切断手術はデリダには、「奇妙であると同
時に見事である」と映る。したがって身体切断／八つ裂き〔mutilation/démembrement〕は、固有な意味
での(物理的)身体だけでなく、形象化された身体(エクリチュール)にもかかわるのだ。

さて、今こそ強姦と証言の主題についての、強姦にかんする証言の主題についての、被害者が受け
た最初の暴力を倍加させる暴力として提起された証言という主題についての、デリダの議論の核心に

⁴¹ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 12. この
箇所は、「リオデジャネイロ講演」には含まれていない。

取り組むべきときだろう。アンキー・クロッホの証言のなかでデリダに衝撃を与えたのは——その証言は証言者自身のものであるだけでなく、自身が受けた三重の暴力の残酷さによって公の場で証言を行うことができなかった女性たちの証言でもある（三重の暴力とは、「責任ある活動家と認められなかったこと」、拷問官の「性的願望に従った」娼婦として扱われたこと、「そして最終的には、言葉そのものを、公的な言葉、そして時には私的な家族間の言葉さえも妨げられ、制止され、禁止されたこと」である。その言葉とは、トラウマ、トラウマのなかでのトラウマについての言葉であった」[PVRG, 106/42]) ——これらの女性たちの証言においてデリダに衝撃を与えたのは、この証言の内容（何を語っているか）だけではなく、赦しについての女性たちの言葉における証言の様式、言語という出来事としてのその様態（何がなされたか）でもあった。女性たちの言葉の役割をデズモンド・ツツは「真理なくして赦免なし」⁴²において強調していた。同様にティモシー・アッシュも、彼女たちの一人が発した鍵となる文を引用している。「そして私には、赦す準備ができていません」⁴³、この文は、それに先立つ三つの文と同じように、括弧内の「(沈黙)」という記載により痛ましくも中断されている。

デリダによるならば、この文こそがその両義的性格によって⁴⁴、まったく別なる赦しの論理を開くのだという。まずデリダは、彼女の言語と文化において、この女性がこれらの語によって何を言わんとしたのか正確に知ることは決してできないということを強調する。というのも、彼女の証言は英語に、抑圧者たちの、「犯罪者たち [perpetrator]」の言語に翻訳されているからである。

この英語に翻訳された文はきわめて曖昧にとどまっている。というのも、たとえばそれは、「暴力が原因で私は赦す準備ができていない」という意味かもしれないし、あるいは「私には赦す準備ができていない、なぜなら今日はまだ準備ができていないからだ。そのためには治癒の時間が、喪の作業の時間が必要である」という意味かもしれない。あるいは、「私には赦す準備ができていない、なぜなら私は一人の犠牲者であるが、本当の犠牲者は私の夫であり彼は死んだ、彼だけが赦すことができる」という意味かもしれない。したがってわれわれは、「私には赦す準備ができていない」と言うことによって彼女が何を言わんとしたのかを、理解することさえできないのだ。いずれにしても、どのような制度もそれ自体としては、政府によって指名されたいかなる委員会も、いかなる政府も赦すことはできない、と彼女は指摘していた。赦すこととは、何か別のことなのである。彼女はおそらく「赦す」という語を使わなかったのだろう、だがそれは「アングロ - キリスト教的英語」に翻訳されたのである⁴⁵。

⁴² Desmond Tutu, « Pas d'amnistie sans vérité. Entretien avec l'archevêque Desmond Tutu », *Esprit*, n° 238, décembre 1997, p. 63-64.

⁴³ この問題は次のテキストにおいて引用されている。Timothy Gordon Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, art. cité, p. 57.

⁴⁴ この問いについては、次を見よ。Mark Sanders, « Ambiguities of Mourning: Law, Custom, and Testimony of Women before South Africa's Truth and Reconciliation Commission », in *Loss: The Politics of Mourning*, David L. Eng and David Kazanjian (dir.), Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2003, p. 77-98.

⁴⁵ J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 59-60.

デリダが強姦の問いを証言の問いに結び付けた際、彼に衝撃を与えたのは、この暴力は言語の極限的な、根本的な〔radical〕（この語の文字通りのそして比喩的な意味で）暴力を明らかにするということ、偽誓の根そのものを明らかにするということでもあった。

この証言性の根、あるいはその一般的な形式〔…〕のゆえに、誰かが語る時、偽証はつねに可能である、そして二つの序列のあいだの両義性もまた可能である。〔…〕この必然性は、〔…〕宛先あるいは行き先の二つの側において（つまり送り手と受け手の双方の側で）、つねに可能なる暴力と濫用の場として、必然的に感じとられる〔…〕⁴⁶。

「赦しについて」の座談会において、デリダはクロッホの著作に立ち返り、そこで自身の議論の主要点を強調している。それは、彼が「この絶対的な非対称性」と呼ぶものに関わっており、そのもつとも巨大な暴力をなしてもいる。

もっとも暴力的な暴力とは、あなたが誰かを犠牲者にするだけでなく、その犠牲者がもはや赦すことすらできないほどに、もはや語ることもできないほどに、もはや目撃することもできないほどに、そしてそのとき赦すことを求められる立場とはしないような仕方、誰かを犠牲者とすることである。これこそが、絶対的な非対称性である⁴⁷。

私にとってはとりわけ、デリダの暴力に対する関心が興味深い。それは、ただ犠牲者に対してなされた暴力だけでなく、自ら自身に、自らの記憶に由来する暴力でもある。そして犠牲者は、赦しを与えるためには、自らに対してなされた暴力を絶対に忘れられてはならず、弱めてもならないのだ。

したがって、赦すことと忘れることのあいだには鋭利な〔この暴力的な単語を私は強調しよう〕そして還元不可能な区別がある。赦すためには、暴力を、あるいはなされた攻撃や危害、悪事を記憶しなければならないだけでなく、それを生々しい状態に、いうなれば能動的に保たなければならないのだ。忘却が徹底的に排除されているがゆえに、あなたが許そうとしている暴力の幻覚のごときもの〔quasi-hallucination〕を抱いているような状況、そのような状況においてのみあなたは赦すことができる。あなたは生々しく覚えている必要がある。さもなければ、傷が消え去り、もはやさほど痛みを伴わないから赦すということになる——忘れることには多くの方法がある。あなたは暴力の表象を単純に忘れることができるし、その痛みの強度を忘れることもできる、あ

⁴⁶ J. Derrida, « Neuvième séance. Le 11 mars 1998 », dans *Le parjure et le pardon. Volume I (1997-1998)*, op. cit., p. 337-338. この一節は、修正を経たうえで『パピエ・マシン』にも取り入れられている。 *Papier Machine*, op. cit., p. 82. [『パピエ・マシン (上)』前掲書、149-150 頁。]

⁴⁷ J. Derrida, « On Forgiveness », in *Questioning God*, op. cit., p. 57.

るいは単に距離を置くこともできるだろう。[...] これらは幾つもの忘却のやり方だ。しかし、あなたが犯罪を忘却している限り、あなたはそれを赦すことはできない⁴⁸。

かくしてデリダは、赦しと忘却を同一視しようとするあらゆる伝統（このことは、英語における「forgive」と「forget」という二つの語の近さによく表れている）に異議を唱える。デリダは反対に、精神分析と死の欲動を、その還元不可能な残酷さと暴力を強調する。彼の議論の切っ先〔le tranchant〕を、赦しからあらゆる形式の忘却を分かち、そのようにして傷口を再び開くところの、この鋭利で不安定な刃の上に移動させなければならない。「純粋な赦しは純粋な記憶を必要とする」、これは、耐え難いものを無限に耐え忍ばなければならないということ、そして「暴力そのもの、暴力の強度、その質」⁴⁹について何も忘れてはならないということの意味している。

デリダは、死の欲動について強調することも忘れない。死の欲動は暴力の暴力をある意味では「止揚する」ものであり、それは記憶のなかにおいてさえ、アーカイブの欲望においてさえ根底的な仕方で作動している。デリダが言うには、最悪の暴力とは記憶そのものを、痕跡にいたるまで、暴力の証言そのものにいたるまで破壊することにある。そしてこの「死の欲動は、少なくとも二つの仕方で作動している」。

一つは、暴力の、殺人のまさに記憶を、痕跡を、そして証言を破壊しようとする欲動である。犯罪者〔perpetrator〕は殺そうとするだけではなく、その殺害の記憶を消そうとさえするだろう。すなわち、いかなるアーカイブも残らないような仕方で行動し、振舞おうとするだろう。[...] これは根底的な死の欲動の一つの効果である。次に、この効果の別の部分が反対側に現れる。すなわち、破壊に対抗して、あなたはアーカイブを安全に保ち、それを積み重ねようとするだろう、アーカイブであって、単なる生きた記憶ではない——というのも、私たちは生きた記憶を信用していないからであり、あなたはアーカイブを信用しているのだ。今や、アーカイブを積み重ねるという行為は、書類の記念碑において、忘却を生み出すもう一つの道である。すなわち、アーカイブそのものの中に忘却への逆向きの欲望があるのだ。死の欲動は単に殺害の中で作動しているだけではなく、記憶をある仕方で保護しようとするときにも作動しているのである⁵⁰。

デリダは精神分析を考慮に入れることにより、赦しの経済^{エコノミー}の全体を転覆させる、そしてより根本的なことには、赦しの主題についてのあらゆる和解の可能性をも転覆させる。倒錯的な仕方によって、赦しはもっとも極端な暴力と結びついている。フロイト自身を徹底化しつつデリダが語るように、この根本的な死の欲動の暴力は「いかなる残余もなしに、いかなる痕跡もなしに、いかなる灰もなしに、

⁴⁸ J. Derrida, « Archive Fever (A Seminar by Jacques Derrida, University of the Witwatersrand, August 1998) », in *Refiguring the Archive*, Carolyn Hamilton et al. (dir.), Dordrecht, Springer-Science+BusinessMedia, B.V., 2002 (Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 78. 強調はミショーによる。

⁴⁹ *Ibid.*, p. 78 et p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66 et p. 68. 強調はミショーによる。

痕跡」を破壊するのである。フロイトと共にデリダは、非経済的な欲動を思惟しており、その欲動は有限性の彼方へと向かい、「アーカイブの徹底的な破壊」を目指している。「アーカイブを破壊する力」⁵¹、これこそがデリダにとって暴力の原 - 暴力なのである。このような観点においては、時間は赦しのために何もできないだろう、和解も同様だ。真実和解委員会が「デッド・ライン」、期日、時間的限界（報告書、選挙、等々）によって限界づけられていたのと同じく、和解は有限性により依然として限界づけられている。喪の作業もまた同様だ。フロイトによれば、喪の作業はある限られた持続のなかで行わなければならないとされる——ただし、デリダはそのような主張に反論していた。ところで、この有限性そのものについて、デリダは以下のように指摘している。

〔有限性は〕別の種類〔別のジャンル、強調はミショー〕の破壊を、死の欲動を説明することができない。すなわち、アーカイブを破壊しようとする根本的な欲望は、一定の量の痕跡を一定の空間に保持しようとするところの、言うなれば人間的力の有限性とは共約不可能なのだ。したがって、ここには、有限性がもたらすものと根本的な破壊欲動のあいだでの対立あるいは競争がある。そして、この根本的な破壊欲動がつねに作動しているからこそ——そのことに私たちは注意しなければならないのだが——アーカイブの欲望は燃えるように強烈なものであるのだ⁵²。

私たちはここで、真実和解委員会において証言をした女性たちの言葉における、三重の暴力の解きほぐしがたい絡まりを前にしている。言語の暴力（彼女たちは、偽誓をしてしまう危険を増加させつつ、自分自身のものではない言語で話している）、死の欲動の暴力、そしてアーカイブそのものの暴力である。アーカイブは自らのうちに、証言がそこに書き込まれるその瞬間に、破壊の燃えるような炉床を含んでいる——アーカイブは、そのような破壊に抗して自らは築かれたのだと言い張ってはいるが。

しかし、これらのいわば明確で計算可能な限界だけでなく、計算不可能な限界もある。幾つかのアーカイブは永遠に破壊された。単に文書だけではなく、人々もすでに消えてしまったという端的な理由からだ。加えて、痛み、暴力は多くの面においてアーカイブに記録されることができない。アーカイブの破壊は、ここで問われている痛ましい事柄の一部をなしていた。アーカイブの破壊こそまさに、まさに問題であったのだ。失踪、死、殺害、忘却、または生じた事柄を証言することの端的な不可能性。したがって、記録され、いわばアーカイブ化されるべき経験の中心に根本的な破壊があったのだ。もちろん別の問題もある。アーカイブとは単に、集められ、引き渡され、そして利用可能となった事実の集積ではない、真なる事実の集積ではないのだ。それらは解釈された事実、もちろん証人によって解釈された事実である（宣誓証言は単に事実の公開ではない、それは何が起きたのかについての能動的解釈なのだ）。したがって、「真実と和解」におけ

⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

⁵² *Ibid.*, p. 44.

る真実の概念は、この場合、単に情報を意味しているのではない、というのもそこには解釈があり、これからも解釈があるだろうからである⁵³。

*

しかしそのとき、真理とは何なのだろうか？ それは和解なのだろうか、あるいは裂け目なのだろうか？ それは、人があまりに拙速にそう言うように、「平和」をもたらすものだろうか、それとも、また別の種類の暴力、より残酷でさらにより恐ろしい暴力を企てるものだろうか？

真理はどこにあるのか？ どのようなジャンル＝^{ジェンダー}性 の真理について人は語っているのか？
真理とは何か？

真理の本質は何であろうか？

そして、TRC [真実和解委員会] にとって「真理」という語は何を意味するのだろうか？ [と、デリダは問うている] (PVRG, 102/38-39)。

アンキー・クロッホもまた、『カントリー・オブ・マイ・スカル』においてこの主題に取り組んでいる。その箇所では、嘘と真理の境界が、語られなかったこと、沈黙と言い落としのすべてのニュアンスが、かつてないほどにあらゆる翻訳を逃れている。

「真理」という語は、異なる複数の理論によって説明される。対応説、整合説、真理のデフレーション理論、プラグマティックな理論、真理の過剰理論、意味論的理論、二重真理、論理的真理と主観的真理の主観理論などがある。プラグマティックな真理論の提唱者たちによれば、真理は認識論的価値を持たないという——私たちの信念や歴史が真実か間違っているかを文字通りに気にかける必要はなく、それらが私たちに幸福あるいは充足をもたらさうかどうかについてこそ気にすべきだという訳である (DM, 276/270)。

もし真理それ自体が (少なくとも) 二重で二面的なものであるとするならば、もし真理はつねにそれ自体自らを裏切りうるものであるならば (「真理の裏切り」⁵⁴という連辞の「恐ろしい多犠牲」をデリダは強調していた)、いかにして真理の異なった (事實的、歴史的、論理的、主観的、心理学的な⁵⁵) 諸理論を調停し、和解させればよいのだろうか？ とりわけ、全面化された「ポスト・トゥルース」と目されるこの時代において、もしも真理と有用性を結びつけることが、ご存じのように、もっとも

⁵³ *Ibid.*, p. 50. 強調はミショーによる。

⁵⁴ 以下を見よ。J. Derrida, « Countersignature », trad. anglaise Mairéad Hanrahan, *Paragraph*, vol. 27, n° 2, 2004, p. 7-42.

⁵⁵ マーク・ニシャニアンは、真実和解委員会が真理の四つの定義を提示していたことを想起させている。Cf. M. Nicheanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together*, *op. cit.*, p. 197.

有害な組み合わせの一つであるとするならば…。しかしさらにいえば、どのような真理だろうか、どのようなジャンル＝ジェンダーの真理だろうか？ すべてを知ること、拷問のもっとも細部まで知っていること、イメージの恐怖を反芻することは必要なのだろうか？ ある男性は、自らのことを騙していた妻に向かって、次のように言った。「私にはこの事件を整理して、片付けてしまう [pack it neatly away] ための言語が必要だ」(DM, 276/270) ⁵⁶。しかしどのような真理だろうか？ なぜ？ どこで？ いつ？ どのように？ 『私がそれについて知れば知るほど、君はそのことを告白する。私が知らない真理については、君は決して私に言わないだろう』(DM, 277/271)。「どのように嘘と記憶喪失を区別するのだろうか？」と、委員会のある女性心理学者は問うている。「私の職業において、ある意味で嘘というものは存在しない——すべてのことは組み合わせられ、真理に反作用して影響を及ぼし、そして真理をあてにしている」(DM, 115/110)。これこそ、デリダの文学に対する関心を根底的な仕方でも明らかにするものではないだろうか。彼は、エヴァンド・ナシメントとの対談の末尾において、文学の「本質的だがしばしば手に負えない場所」を強調しつつ、次のような賭金について省察を行っていた。「したがって、文学についての思考——すなわち、文学が自ら自身のうちに存在するという——は大いに私の興味を引きまします。それは重大な政治的賭金であり、政治的空間を分析し変革するためのとても繊細な場なのです」⁵⁷。

もし大文字の V から書かれる真理 [vérité] がもはやないとすれば、どのようなことが生じるだろうか？ ティモシー・アッシュが言うように、真理とは、「組織によって認められた証拠と細目の総体、抑圧の実施、それに抵抗する者たちを時に乱暴に利用すること、今日また別なる形式で部分的には継続し続けている複合的な暴力」⁵⁸に過ぎないのだろうか？ というのも、『精神分析のとまどい』においてデリダが書いているように⁵⁹、ひとは決して死の欲動を根絶することはできず、束の間遅延させ、借換えし、位置をずらすことしかできないのだが、暴力や破壊的な攻撃性も同様に、鎮圧されることも、消去されることも、取り消されることも、抹消されることも、忘却されることもできないのだから。暴力はあらゆる形式に抵抗し、その力は「別なる形式」においてつねに再び現れうるのだ。

正義はジャンル＝^{ジェンダー}性を持つのだろうか、真理は性別＝^{セックス}を持つのだろうか？ リオでの講演の二カ月前に行われた講演にもとづく 2004 年のもう一つのテキストにおいて、デリダは「シナゴグ」の両目を隠された彫像について、次のように書いている。「[私は] この偶像を崇拝している、視覚と声を奪われたこの女性を、この無言で苦しんでいる人物像を」⁶⁰。「というのも、彼女がおそらくはほのめかしている悪と中傷の彼方で、私にはこのシナゴグが私たちを問いただしているように思えるからだ。

⁵⁶ 【訳注】これは『カントリー・オブ・マイ・スカール』で描かれている、浮気をした女性とその夫に向かって弁明していると思われるシーン。本論の末尾でも同じ箇所からの引用がある。この女性は著者クロッホ自身のようにも読めるが、著作の中で明確に特定されてはいない。

⁵⁷ « Premier entretien avec Jacques Derrida : “La Solidarité des vivants” », dans *La Solidarité des vivants et le pardon*, op. cit., p. 140.

⁵⁸ T. G. Ash, « La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud », *Esprit*, art. cité, p. 60.

⁵⁹ 以下を見よ。J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Éditions Galilée, 2000, p. 72 sq. [『精神分析のとまどい』西宮かおり訳、岩波書店、2016年、92頁以下。]

⁶⁰ J. Derrida, « Le lieu dit : Strasbourg », dans *Penser à Strasbourg*, Paris, Éditions Galilée, 2004, p. 34.

彼女は私たちに沈黙の要求を投げかけている。[...] ただ一人の女性だけがそうなるのだから、彼女は私たちに素朴な仕方では問うていないだろう。啓示の真理とは何か、視覚とは何か、幕 [voile] あるいは除幕 [dévoilement] とは何か、と」⁶¹。ここでもデリダは、「この歴史における [...] 女性の特異性」⁶²を強調している（彼は『盲者の記憶』⁶³において泣く人々という主題について論じた際にも、そうしていた。泣く人々は、目による証言について、まったく別の仕方では思惟するよう促すのであり、さらには目の主題のまた別のジャンルの問題について、目によるのではない [aboculaire] ⁶⁴ 仕方では証言するのである。目とは、単に見て、眺めるだけのために作られたのではない、それは泣くためにも作られているのであり、そうすることによって視界との、幕との、啓示の真理との——真理そのものとの——別なる関係を開始するのである。「場は語る、ストラスブール」において、デリダは「議会 [parlement]」という語について、その語においては言葉 [parole] が嘘 [mensonge] に変質しうる (parle-ment) という多義性そのものにおいて、[議会という語を] 言葉という語よりも好むとも述べている。というのも、^{スピーチ・アクト} 言語行為として、議会は「行為中の言葉、むしろ与えられた言葉」であり、単なる演説や言葉ではなく、「自らの言葉のなかに一つ以上の声を迎え入れようとする」⁶⁵ものであるからだ。ここにこそ、真実和解委員会の前でのあの女性たちの証言において、デリダを惹きつけるものがあるのではないだろうか？ 彼女は自らのためというよりは他者（話すことのできない女や男）のために話していた、彼女のなかの他者のために。それは「他者のために言葉を残す」⁶⁶言葉である。女性たちの証言の言葉と沈黙において（というのも沈黙はつねに同様に重要であるからだ、その沈黙から引き離されたいいくつかの語よりもさらに重要だとまでは言わないが）、デリダが聞き取ったのはこの言葉という行為であり、赦しの発話行為そのものである。それは、「私は赦す」と語る主権的な権利を横取りすることなく、「赦しの支配的伝統において、その中で、しかし同時にそれに抗して」⁶⁷、「二つの相反する、しかし不可分な意味において」⁶⁸ 傷つけると同時に縫合するような何ものかを、何か別のものを聞き取らせるのである。

⁶¹ *Ibid.*, p. 36. [【訳者注記】 dévoilement という語は、アレーティアの仏語訳としても用いられる。]

⁶² *Ibid.*, p. 37.

⁶³ 以下を参照せよ。J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990, p. 123 sq. [『盲者の記憶 自画像およびその他の廃墟』鶴飼哲訳、みすず書房、1998年、151頁以下。]

⁶⁴ この問題についていえば、犠牲者と正義は、ともにしばしば「覆い隠された目」によって表象されるという点において、両者のあいだに構造的類似性があると指摘することができるだろう。Cf. J. A. Carlson and E. Weber, « For the Humanities », in *Speaking about Torture, op. cit.*, p. 6.

⁶⁵ J. Derrida, « Le lieu dit : Strasbourg », dans *Penser à Strasbourg, op. cit.*, p. 41.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁷ J. Derrida, « Première séance. Le 2 décembre 1998 », Séminaire « Le parjure et le pardon » (1998-1999), p. 18.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 5.

*

「ジャンル＝性^{ジェンダー} [genre]」というこの語の射程について、さらに紙幅を割いて検討しなければならない。デリダは、和解、赦し、そして真理の観念をタイトルの中で取り集めつつ、この「ジャンル＝性^{ジェンダー}」という語に問いの全体を託していた。この語は、フランス語においては、性的差異の問いとテキストあるいは詩の発明の問い、これら二つの問いに不可分な形で結びついたままである。もしも世界中のあらゆる委員会が、「ジャンルの混同」に留まることを望まないならば、われわれが先ほど取り上げた真理の異なった複数の語義の違いをアマルガムし、さらには混ぜ合わせさえすることを望まないならば、もしも真理が真に政治的となるために、その語の通常の意味で単に「政治的」であるとは別物で、それ以上のものでなければならないとするならば、つまり、もしも単に「完全な真理」を——そして、単にその「エビデンス」（証拠として、公的、劇場的な表出などとして）を——言うことだけが問題なのではなく、真理をなす^{なす} [faire] こともまた真に問題であるとするならば、もしもそうであるならば、文学（もうしばらくこの名を保持しておこう）は自ら自身について、自らの「ジャンル＝性^{ジェンダー}」の真理について語りうる唯一のものであるという事態を真剣に受け取らなければならないだろう。このことは、マーク・ニシヤニアンも次のように強調している。

いくつかの極限的な契機においては、それは [ここでは小説のこと、しかし著者自身が明らかにしているように、ある時代の現実を言ったり、意識を観察したり、あるいは真理そのものを探査したりする他の文学ジャンルも、同様の資格を持つ] [小説は] 出来事と格闘しつつ、自ら自身の真理を、自らの「ジャンル」の真理を語るができるかもしれない。したがって小説は、幸運かあるいは奇跡によって、ある経験が時おりそこに書き込まれることができるような場所なのである。その経験とは、しかしながら、小説を書くということそのものから決して独立してはおらず、そのたびごとにきわめて特異な経験である⁶⁹。

したがって、デリダが赦しというきわめて複合的な問いに取り組んだ際、同時に、文学的虚構の領域における証言の問いについても省察をしていたということは、偶然ではない。たとえば、ブランシヨの『私の死の瞬間』や、ツェランの詩を主題とした「証言の政治と詩学」などである。そう、まったく偶然ではないのだ、というのもデリダにとって、虚構と証言は、困惑や不安を引き起こすところの共可能性を絶えず示し、互いに取り憑きあい続けるものだからである。さらにいえば、文学はこの限界を、これらの不確かな境域 [parages] を探索することのできる唯一のものである、なぜならば虚構とは「自らを上演し、自ら自身をジャンルとして演じ、自らの分身あるいは他者——すなわち証言——に直面する」⁷⁰ものであるからだ。そのとき、^{ソウ}「ジャンルは何か？」というこれらの語に、どのような射程が、どのような翻訳が与えられるのかを問うてみよう、そしてそれらの語を、つねに

⁶⁹ M. Nicheanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together*, op. cit., p. 200.

⁷⁰ *Ibid.*

(少なくとも) 二重の、分割された耳で聞き取ることとしよう。そのような耳は、同形異義語のただなかにおいて和解を妨げるものとなる⁷¹。

そうだ、もし証言が今後舞台の全体を占めるとするならば、和解の後にどのようなジャンルが残るだろうか？ これこそが問いである。この残余を担うのは小説である。このことは、小説がシェイクスピアと共に次のように問い尋ねることを可能にする。偶然にも、真理は真理でありうるのだろうか？ ここで賭けられているのは、もちろん、証言の真理である⁷²。

「誰も／証人のためには／証言しない」⁷³とツェランは書いていた。ひょっとすると、ただ物語あるいは詩だけが残余を担うことができる、残余の痕跡を保護することができるのかもしれない（英語では「remain [残り]」は「rem(a)inder [残余＝リマインダー]」と音が近い。「rem(a)inder」という語は、デリダが発明した「restance [残遺]」という語によってフランス語に翻訳されうるかもしれない。「残遺」は、「何が [qui]」(残余)と「何を [quoi]」(残っているもの)のあいだの不確定性を維持する)。残遺は、したがって、抵抗する [résister] ものであり、犠牲者と加害者の彼方に、否認と否定の彼方に、物質的かつ心的なアーカイブの彼方に、(自らを) 向けさせるものである。

このような振る舞いこそ、デリダが『カントリー・オブ・マイ・スカル』においてパフォーマンス的な行為として強調したものである。

小説にとって、残余以外の何もかも残ってはいない。それゆえにこそ、小説のみが次の文を示唆することができるのだ。犯罪の真理はない[...]. 犠牲者は真理に対して、つねに、そして永遠に、未決定の状態に留まることとなる。この文、そうだ、ただ小説だけがそれを示唆することができるのだ。いかなる委員会の報告書も、白いページに黒い文字でこの文を記載することはできない。たとえ真実和解委員会の報告書であったとしても、自らの真理の用法を物語的な、そして治療的効果に限定するよう装うことによって、その文に接近するに過ぎない⁷⁴。

⁷¹ 興味深いことにも、ここまで私が論じてきたように「ジャンル＝性^{ジェンダー} [genre]」という語は性とテキストという二重の響きを持っているにもかかわらず、マーク・ニシヤニアンは自身の論文において、その語の物語についての射程しか考察していない。そして、彼によるデリダのテキストの註解のいかなる場においても、性的差異という論点は言及されていない。

⁷² M. Nichanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together, op. cit.*, p. 200.

⁷³ Paul Celan, « ASCHENGLORIE », *Atemwende*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967 ; trad. française André du Bouchet, « CENDRES-LA GLOIRE », dans *Strette*, Paris, Mercure de France, 1971, p. 50-51 ; trad. anglaise Joachim Neugroschel, « Ash-glory », *Speech-Grille and Selected Poems*, New York, Dutton, 1971, p. 240.

⁷⁴ M. Nichanian, « Mourning and Reconciliation », in *Living Together, op. cit.*, p. 203-204.

*

暴力の物語と物語の暴力。このような恐ろしい多義構文は、「真理」と「証言」のあいだで絶えず裏返し、互いに向きを変え、互いに変質する。このことにこそ、根本悪、人種差別と性的暴力の核心に切り込んだリオ講演において、デリダは耳を傾けようとしたのである。

アンキー・クロッホは、その物語のある地点において、真実和解委員会の舞台を離れ、ある夫と、彼を欺き、彼に問いただされている妻の対話の場面を描く（ひょっとすると、この女性とはクロッホ自身のことかもしれない。叙述はここでひどく曖昧であり、秘密を守っている）。彼女は夫に対して、委員会からの引用を読み上げる。

「叙述 [narration] による理解は、私たちが何かを解釈する際のもっとも原初的な形式である。私たちは出来事をさまざまな歴史 [=物語 *histoire*] のなかに挿入することで、その出来事に意味を与える。もしこの出来事が叙述の枠組みの中に満足のいく形で位置付けられたならば、そのとき私たちは何が生じたのかを理解したと考える。国民は自らの過去について、自らの未来を作り上げるような言葉で歴史を語る」(DM, 275/270)。

これに対して男は、乱暴に言い返す。

「たわごとを言うのはやめろ [Stop talking crap]」、と彼は言った。私はやめる。私は彼に答えるための枠組みを持たない。私は、なぜかとも正しいことがかとも正しくないのかを語るための語を持たない。定義はざるのように漏れていく。[I have no framework in which to address him. I have no words for why something so right is so wrong. Definitions leak like sieves.] (DM, 276/270)

二人のユダヤ人の友人の途切れた会話の反響から私はこのテキストを始めた。私もまたここでやめることとしよう。そして、すべてを(再)開始する二つの語を繰り返そう。「ごめんなさい、ありがとう」。

Ginette Michaud, « La vérité à l'épreuve du pardon.

Une lecture du séminaire “Le parjure et le pardon” de Jacques Derrida »

Reprinted by permission of Ginette Michaud