

| | |
|------------------|---|
| Title | 供犠と責任：ジャック・デリダとジャン=リュック・ナンシーの供犠についての対話 |
| Sub Title | Sacrifice et responsabilité : dialogue sur le sacrifice entre Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy |
| Author | 市川, 崇(Ichikawa, Takashi) |
| Publisher | 慶應義塾大学藝文学会 |
| Publication year | 2020 |
| Jtitle | 藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.119, No.2 (2020. 12) ,p.107 (74)- 120 (61) |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 小倉孝誠教授退任記念論文集 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01190002-0107 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

供犠と責任

— ジャック・デリダとジャン＝リュック・ナンシーの供犠についての対話 —

市川 崇

「おそらく供犠は、部分的にはコミュニオンための一つの方法である。しかしそれは同様に、本質的に贈与であり、放棄の行為である。供犠は常に、信徒が自らの実質、または財の何かを神々に委ねることを前提としている。これらの要素の一つを他方から演繹しようとするすべての試みは無駄である。おそらく、奉獻そのものは、コミュニオンより恒久的である。」

エミール・デュルケーム『宗教生活の原初形態』¹

はじめに

ジャック・デリダとジャン＝リュック・ナンシーとの間には、お互いに対する深い敬愛が存在していたことは知られている。心臓移植手術を受けることを決意したナンシーがドナーの出現を待っていた1990年頃、二人の関係は急速に深まっていったという。

他方、ナンシーが哲学者としての経歴の最初期である1965年に、『クリティック』誌に掲載されたデリダの論文「グラマトロジーについて」を読み、その印象をデリダに書き送ったことから二人の交友が始まったことが事実だとしても、ナンシーがデリダから一方的に影響を受け続けたわけではないことは明らかである。両哲学者の間にはときに激しい論争にさえ発展しえた、緊張感に満ちた対話が続いていたのである。その最も有名なものは、1988-89年の社会科学高等研究院でのセミナー「友愛のポリティックス」においてデリダが行なった、ブランシヨおよびナンシーによる「友愛の兄弟愛化」についての批判的指摘であろう。ナンシーは、デリダの死後である2011年に「博愛＝兄弟愛」と題されたテキストでこの指摘への反論を試みている²。また、ナンシーは『複数にして単数の存在』

に収められた「出来事の不意打ち」において、デリダが「ウーシアとグランメー」で試みたハイデガーの根源的時間性の解釈を取り上げ、デリダの指摘の妥当性を検討している³。さらに、デリダの死の前年に刊行された『ノリ・メ・タンゲレ』においてナンシーが提示する「アナスタシス」概念に対してデリダが示した激しい拒絶の身振り、そして「慰め、悲嘆」におけるナンシーのこれに対する反論⁴は記憶に新しい。

本稿が検討を試みるのは、これらより遥かに目立たない供犠についての両者の間接的な対話である。デリダはナンシーの名を挙げながらその供犠についての考察を進めたことはないし、ナンシーも供犠をテーマとした自身の論考においてデリダの考察にはごく僅かに言及するだけである。それにもかかわらず、我々がここに両者の間接的対話を読み取ろうと試みるのは、両者の供犠論が、供犠をテーマの一つとした対談の直後に展開されていることに加え、責任や信の概念にも結びついた両者の供犠解釈が大きく異なるからである。

ここでは1988年に『カイエ・コンフロンタシオン』誌上で行なわれたデリダとナンシーの対談を両者の供犠をめぐる間接的対話の出発点としたい。最初に、この議論を導きの糸の一つとして展開されたと考えられる「犠牲化しえないもの」におけるナンシーによる供犠解釈を確認し、次いで1990年のシンポジウムでの講演を基に書かれた『死を与える』におけるデリダの供犠解釈との差異を検討する。

1. 「正しく食べなくてはならない」—デリダとナンシーの対談—

冒頭にエピグラフとして掲げたのはエミール・デュルケームの『宗教生活の原初形態』の第三編「主要な儀礼的態度」における供犠についての考察の一部である。デュルケームはオーストラリアのアルンタ族がインティチュマと呼ぶ、主として若者を部族の伝統に参入させるための祭儀を紹介し、そこに西洋が供犠として理解する儀礼の原初形態を確認しようとする。

デュルケームはここで、供犠を構成する要素として、コミュニオンと奉獻の二つを挙げており、一方から他方を演繹することはできないと述べている。著作のこの章では、供犠の基礎に宗教成立以前の魔術を見ようとするフレーザーの説

と、供犠を信徒の神々に対する奉獻とする説を退けつつロバートソン・スミスが提示する供犠とは食事を通じた交霊＝コミュニオンであるという説の双方が批判的に検討されている。デュルケームは、スミスが奉獻としての供犠は、後代に大宗教が形成された際に神々が政治的な君主のように扱われることになったことで導入されたに過ぎないと述べている点を取り上げ、オーストラリアのアルンタ族では決して数の多くない氏族の構成メンバーが、トーテムにさまざまな供物を捧げる祭儀が実践されていることを報告している⁵。

さて、あえて結論の一部を先取りし、図式化するなら、デュルケームの語る奉獻とコミュニオンという供犠の二つの様相は、デリダ、ナンシーのそれぞれの供犠解釈にある程度まで対応していると言えるだろう。この後確認するように、動植物を食料として消費することを一度ならず供犠に擬えたデリダは、『死を与える』においてはむしろアブラハムによるイサク奉獻を中心的に論じ、死を与えることとして供犠を解釈するだろう。他方ナンシーは「犠牲化しえないもの」において、西洋が古代の供犠をコミュニオンとして理解してきたと分析するのである。ただしナンシーの語るコミュニオンは食事を通じた信徒と神々の交霊に限定されるのではなく、生贄を殺害することによる信徒の神的実体への融即、合一をも意味している。

1988年の『トボイ』誌（そしてその仏訳『カイエ・コンフロンタシオン』）における企画「主体の後に誰が来るのか」においてナンシーは、デカルトからヘーゲルに至るまでの哲学が基礎としてきた「主体」の審級を、この語の下に包摂されてきた意味と価値に則して問い直すこと、そして安易に「主体の回帰」を求めたのではなく、「主体の場所」で「誰／何」が自らを現前させるのかを問うことを提案していた⁶。この特集には、アラン・バディウ、ジル・ドゥルーズを始め多くの著名な哲学者たちが寄稿しているが、『トボイ』誌の締め切りに原稿が間に合わなかったデリダは、自身の論考の代わりにナンシーとの対談を發表している。『『正しく食べなくてはならない』あるいは主体の計算』である。

デリダはまず、フーコーやアルチュセール、ラカンらが主体概念の無効を宣言し、これを性急に排除したとする一般的な構造主義、ポスト構造主義批判を退け、「主体の回帰」を無責任に求める潮流をも拒絶している⁷。そしてデリダは、ハイデガーが精神や主体などの語の使用を回避しながら現存在の概念を提示する

とき、現存在の被投性(*Geworfenheit*)とは、ある主体がある状況の中に例えば誕生によって投げ出されることを意味するのではなく、投げ出されるものとは未だに主体ではない何か、他者の呼びかけに対する主体以前の応答のようなものではないかと問うている。そして、この他者の痕跡から到来する「自己との不一致」、差延こそが、「主体」の責任=応答可能性を開くと述べられる⁸。しかし同時にデリダは、人間的あるいは非人間的な自己との関係とは何かが問い直されるこの地点において、ハイデガーが人間と動物の区別をラディカルで厳密なものとして導入してしまうと指摘する。デリダは、ハイデガーは動物相互の友愛や、人間の生物一般に対する責任を認めないだろうと述べた後で、こうした可能性の否定は、西洋の形而上学全般が分かちもつ言説の「供犠的構造」によるものだと主張するのだ。レヴィナスにおいては、他者への責任=応答可能性は他者の顔が伝える「汝殺すなかれ」から到来するのだが、この表現は、レヴィナスにおいても生物一般の殺害の禁止を意味することはないとデリダは語る。ハイデガーやレヴィナスの独創的な言説は、伝統的な人間主義を揺るがす。それにもかかわらず、彼らの言説は、「供犠を犠牲にしない限りにおいて、いずれも人間主義的なのだ」と述べられるのである⁹。ここでの犠牲にされることのない供犠とは、人間が食料を摂取するために行なう植物、動物の生命の破壊であり、隣人である他者、現存在である他者の殺害が禁じられている世界にあって、人間以外の生物の生命の破壊(犠牲化)は断念される(=犠牲化される)必要がないということである。

複雑な討論をこれ以上詳しく検討することはできないが、ナンシーはこのようなデリダの議論に対して、デリダが倫理・法律・政治の主体についての問いが前提としている固有性や同一性をもつ主体の概念をまず問い質すべきだと述べていたことに立ち返り、現代において多くの人がそこに人類の絶対的責任を認めるアウシュヴィッツについての責任の問いを提示する。そして、ハイデガーによるアウシュヴィッツに関するほぼ全面的な沈黙は、伝統的な道徳を支える「暫定的諸規定」との(デリダがここで展開するような)「脱構築的対決」によってもたらされたと考えるべきだろうかとナンシーは問うのである¹⁰。これに対してデリダは、ハイデガーの「名高い沈黙」を解釈するためにも、主体、人間、動物、供犠についてこの対談で語られたことを考慮する必要があると述べるに留めている。

2. 「犠牲化しえないもの」

ナンシーの論考「犠牲化しえないもの」は、1989年にストラスブール人文科学大学でのセミナーで発表され、翌年『限りある思考』に収録されている¹¹。

この論考は、先史時代から世界の至る所で実践されてきた供犠という儀礼が西洋文明によってどのように受け継がれ、乗り越えられてきたのかをプラトン以来の西洋哲学による供犠論の系譜を辿りながら考究したものである。同時に、これはバタイユ論でもある。ナンシーは、ナチスの強制収容所を描いたダヴィッド・ルーセの小説の書評であるバタイユの「死刑執行人と犠牲者についての考察」を自身の論考の後半部の主な考察の対象としている。デリダとの対談からの時間的近さを考えれば当然でもあるが、我々はこの論考に対談でデリダが提示した「言説の供犠的構造」の指摘へのナンシーの応答を読み取ることが可能だと考える。デリダは対談において、ハイデガーやレヴィナスが人間以外の生物の殺害という供犠を犠牲化（＝断念）しようとしないうことで、人間主義に留まっていると主張していた。「犠牲化しえないもの」でナンシーが問うのは、供犠の供犠（犠牲化）は言説の供犠的構造の脱構築を可能にするのかということである。

まずナンシーは、古来聖別された場所、祭壇に捧げられてきた無数の供物、酒、血液などを喚起し、現代社会においても祭壇があり、供犠と呼ばれる儀礼が行なわれるとしても、それはもはや同じ供犠ではなく、我々が供犠はそのために組織されてきたと想像する融即、合一（コミュニオン）はもはや把握不可能だと述べている。そしてナンシーは、西洋が、そこにおいて古代の供犠が乗り越えられ、昇華され、止揚される別の基盤に立脚していると述べた後、「これは供犠それ自体が犠牲にされるという意味だろうか？」と問うのである¹²。ここで注意すべきなのは、対談でのデリダにとって供犠の供犠が既存の道徳を相対化し、その拘束力を逃れることだったとすれば、ここでのナンシーの議論では、供犠の供犠とは西洋文明の発端においてすでに成し遂げられていると解釈されている点である。西洋文明は、合一、融即を目指した生贄の殺害、供物の奉献としての供犠を弁証法的に止揚し、「精神化」することで引き受けているのだ。

ナンシーが例として挙げるのは、プラトンが『パイドン』で語るソクラテスの処刑のエピソードである。ソクラテスは牢獄で毒を飲み死ぬことになるが、実の

ところ彼にとっての牢獄とは、現世における生の全体であり、彼は死によってこの感性的世界から解放されることを願ってさえいるのだ。そして哲学とは、この解放についての知であるばかりではなく、解放の実践そのものであった。ソクラテスが発する「クリトンよ、我々はアスクレピオスに雄鶏一羽の借りがあ

る」という最後のアイロニーに満ちた言葉が明かすように、生贄を捧げるとい

うプリミティヴな形式の供犠はすでに乗り越えされており、その止揚として、

感性の世界にある自己に死を与えるという精神的な供犠 (= 哲学) が日々実践

されていたと言えるだろう¹³。他方ナンシーは、この供犠の供犠に、自己 = 供犠

(auto-sacrifice) というもう一つの特徴を見ていることも明らかである。ナンシー

は、ソクラテスの例と並べてキリストの例をも挙げ、彼らが告発されたことから

導かれる死という帰結が、犠牲者自身によって求められたものとして表象されて

いると指摘するのである¹⁴。

さて、ナンシーにとって、この供犠の供犠という精神化のプロセスは、おそらくデリダが「対談」においてが考えていたように、我々を供犠のエコノミーから解放すると言えるだろうか。答えは否である。確かにナンシーは、古代の供犠と西洋が引き継ぐ精神化された供犠のあいだにある断絶を見ている。しかしナンシーはそれを「ミメーシス的断絶」と呼ぶのであり、精神化のプロセスは古代の供犠を模倣しつつ、比喩的な意味で供犠となることで、これを乗り越え、棄却するのである。しかしこの古代の供犠は、「犠牲的論理のより高度で、より真なる様相」に向かってのみ乗り越えられるのであり、供犠の犠牲化は結局新たな供犠でしかないのである¹⁵。他方ナンシーによれば、この精神化のプロセスの只中には、生贄が被る暴力による幻惑が昇華されずに残存する。そして、ソクラテスとキリストの例が明らかにしているように供犠の本質とは自己 = 供犠であり、自己の一部または全体を破壊し、その否定性を經由しながら、自己をより高度な様態において再度我有化 (= 固有化, appropriation) することである。ナンシーは精神化による古代の供犠の反復的乗り越えを「超-我有化 (= 超-固有化, trans-appropriation)」と呼んでいる。精神的供犠は、現世的な有限な生、感覚世界に対する侵犯 (transgression) を通じ、この有限な生の無限な真理を我有化するのである¹⁶。

次にナンシーは、バタイユが供犠によって魅了されていただけでなく、その思

考が供犠を「放棄することの不可能性によって容赦ないまでに張り詰め、引き裂かれた思考であった」¹⁷と述べている。そして、バタイユの書評「死刑執行人と犠牲者についての考察」を取り上げ、このテキストが「供犠」という語を一度も使用しないにもかかわらず、供犠的論理の諸要素を示していると主張するのである。ところでナンシーは、この箇所を註をつけ、強制収容所が供犠的性格を持つかどうかについては、著名な思想家たちの意見が一致していないことに触れ、ラカンがこれを肯定し、ラクー＝ラバルトがこれを否定すると述べた後、デリダは『シボレート』および、対談「正しく食べなければならない」での「供犠を犠牲化しない」哲学についての考察の中で、収容所の供犠的性格の肯定を示唆しているようだと言っている¹⁸。

バタイユは、収容所の暴力による苦痛や恥辱を描くルーセの小説が喚起する「恐怖の深奥」を認識するためには、恐怖を直視する意志が必要だと記している。さらにバタイユは、死刑執行人たちの「拷問することへの激しい執着」は人間性以外から生まれたのではなく、これを我々自身の「可能事」と認めることが必要だと述べている¹⁹。そしてそれは、理性を徹底的に追い詰め、審問することであるが、それにより「覚醒」という最も高度な人間の可能性が開かれると主張されるのである。ナンシーがバタイユのテキスト内に供犠的論理の諸要素の残存を認めるのはこの点においてである。もちろんナンシーは、どんな意味でもバタイユは収容所の暴力を正当化しているのではなく、その共犯性を疑うことはできないと明言している。しかし、他方で、バタイユの語る恐怖を直視することを通じた理性の覚醒とは、供犠の精神化の只中で生じる暴力の幻惑の裏面をなしているのではないかとナンシーは問うのである²⁰。

最終的にナンシーは、強制収容所で行われたユダヤ人殲滅の暴力は供犠ではありえないと主張する。それは一方で、ナチスのイデオロギストたちにとって人種への献身、自己犠牲とはアーリア人の特権的特質であり、彼らが犠牲者に供犠を行なう能力を拒んでいるからでもある。しかしより本質的な次元において、それは犠牲者の生をも含む実存自体がどんな意味でも犠牲化不可能であるからだ。ナンシーによれば実存とは、破壊されるか、分有されるしかないものであり、否定を通じた我有化の対象とはなり得ないものなのである²¹。供犠とは根本的に自己供犠的であるとすれば、アーリア人種が殲滅の対象であるユダヤ人を自らの共同体

の一部、あるいはその延長と捉え、否定を通じ彼らの精神的実質を我有化することが必要となるが、強制収容所がそのような展望に基づくものではなかったことは明らかである。祭儀によってではなく、単に技術的に破壊されたユダヤ人の生は、何ものによっても回収されず、我有化されることはないのである。

3. 『死を与える』

『死を与える』の構想自体は70年代のセミナーに遡るといわれるが、書物として執筆される直接の出発点は、1990年のシンポジウム「贈与の倫理」での発表「あらゆる他者はまったく他なるものである」である²²。デリダは、ナンシーとの対談「正しく食べなければならない」との連続性を感じさせる仕方で、私たちは毎日、毎瞬、一人の特異な存在への応答責任を果たす過程で、他の他者たちを犠牲にしていると述べている。ナンシーの主張とは異なり、供犠は途絶したのではなく、現代においても絶えることなく実践されていると述べられるのである。

もちろん、デリダが最も明示的な仕方で供犠を取り上げる『死を与える』は、ヤン・パトチュカの『歴史哲学に関する異教的試論』を論じたものであり、90年代初頭にフランスの現象学者たちのあいだに起きた一種のパトチュカ・ルネサンスという文脈も見逃されるべきではない。あるいは、デリダにおける犠牲のテーマを検討するなら、1995年の追悼講演を出発点に書かれ1997年に刊行されたレヴィナス論『アデュー』との連続性をこそが重要であると考えべきだろうか。確かに、デリダの供犠論とレヴィナスの「身代わり」についての考察との関係は細心の注意をもって考察されるべき問題である。しかし、もう一方で、『死を与える』においてデリダはもっぱら「死と時間」におけるレヴィナスのハイデガー批判を参照しており、『存在の彼方へ』への言及は見られないことも事実である。

デリダは、ハイデガーが不可能性としての可能性と呼んだ死についての省察と、道徳的、宗教的責任＝応答可能性についての思索が交差する地点で論述を開始している。出発点となるのはパトチュカの『歴史哲学に関する異教的試論』の中の一つの論考である。デリダはパトチュカが聖なる秘儀と責任を関係付け、その異質性を確認している点を指摘する。人間と動物と神との境界を攪乱するダイモン（神霊）的な秘儀は責任の意味や意識を喪失させるので、自由な自己が責任へと到達することを前提とする宗教はこのような秘儀から区別されな

くてはならない。プラトンは狂躁的秘儀からの断絶を企て、責任の経験を考察したが、プラトン主義の中にはいまだにダイモーンの秘儀や魔術的なものが残存している²³。このプラトン主義を引き継ぎ、同時に抑圧しながらキリスト教が到来し、「慄かせる秘儀」によってキリスト教徒は責任ある主体となることができる。パトチュカは「慄かせる秘儀」が慄かせるのは、至高で絶対であり、到達できない存在者である神が、我々を内的に掌握することに起因すると述べている²⁴。デリダはこれを受けて、責任の発生とは、主体の自己自身との関係の系譜、他者を前にした主体の自己自身との関係の系譜と不可分であり、この場合の他者とは、無限の他性における他者、見られることなく主体を見る他性としての他者であると語る²⁵。そしてこの（神という）絶対的他者の他性とは無限の善性でもあり、無限の愛という贈与を行なうこの他性は、最終的には「死を与える」ことを通じて与えるのだとされる。冒頭から早くもアブラハムによる供犠についての考察が予告されている。

旧約聖書の創世記に描かれるアブラハムの供犠の物語は有名である。アブラハムの妻サラには子供ができなかったが、アブラハムが99歳の時に神が現れ、アブラハムは多くの子孫を持ち、国民の先祖となると告げるのである。約束の通りアブラハムが100歳の時にサラは妊娠しイサクが生まれる。しかしイサクが乳離れした頃に、神はアブラハムに恐ろしい試練を課すのである。「あなたの愛の結晶ともいふべき、約束の一人子イサクを連れて、モリヤの地のわたしが指定する山で殺し、完全に焼きつくす生贄として捧げなさい。」アブラハムはイサクを連れ、三日かけて約束の地にたどり着き、刃物をとって自らの子供を殺そうとする。しかしまさにその瞬間に、天から彼の名を呼ぶ声が聞こえ、神の使いは、「その子を殺してはならない」と告げるのだ。アブラハムが最愛の子を神のために捧げようとしたことで、彼がどれほど神を畏れるものであるのかがよくわかったというのだ。

キルケゴールが『畏れと慄き』で注目するのは、主にアブラハムの行なう倫理の切断についてであり、デリダもこの点に関してキルケゴールの論考を参照する。モリヤ山に向かう途中、イサクはアブラハムに犠牲のための子羊はどこにいるのかと尋ねるが、アブラハムは「神が準備して下さる」としか答えない。アブラハムは沈黙することなく、また偽りを述べることもないが、それでも秘密を守るのである。キルケゴールはこの二重の秘密について熟考するだろう。神とア

ブラハムのあいだの秘密とアブラハムと家族とのあいだの秘密である²⁶。デリダは、アブラハムは語らないことで倫理的なものの次元を踏み越えると述べる。神との秘密を守ることによって、アブラハムは倫理を裏切るのである²⁷。

デリダはここに責任のアポリアを見ようとする。神との秘密を守ることによってアブラハムは絶対者を前にした責任を引き受けている。しかし同時に、アブラハムは他者たちの前で、自分の言葉や振る舞いを説明するという、公開性や非秘匿性に結びついた道徳的責任を引き受けることができないからだ。「絶対的に責任のあるものになるためには、無責任でなければならないかのようだ」とデリダは述べている²⁸。

絶対的な責任の引き受けが、親族や近親者に私を繋ぐ倫理への裏切りとなる、デリダはこのような経験を供犠の概念を使って検討している。私という特異性(singularité)が、神という絶対的他者との関係に入るとき、私は責務や義務という状態でこの神という特異な存在に関わる。「しかし当然のことながら、特異なものとしての私を他者の絶対的特異性に対して束縛するものが、すぐさま絶対的供犠の空間や絶対的犠牲の危険へと私を投げ入れる」²⁹。世界には無数の他者たちがおり、多くの普遍性があり、普遍的な責任が私を他者たちに束縛している。私がある他者の要求や呼びかけに応えるためには、私は他の他者たちを犠牲にしなければならない。「あらゆる他者はまったく他なるものである(tout autre est tout autre)」とデリダは記すだろう³⁰。デリダはさらにこの一文を分析し、「まったく他なるもの」とは、単にあらゆる他者が特異性として互いに異なっているということではなく、絶対的な特異性として無限に他なるものだという意味であると述べている。つまりまったく他者は、非顕在的であり、私の自我に対して現前することがない絶対的特異性において、無限に他なるものだとされるのだ³¹。私はこのような他者に対しては、「関係なき関係」を結ぶことしかできない。

アブラハムに話を戻すなら、絶対的他者である神の求めに応じるために、アブラハムは一人子であるイサクを犠牲に捧げて、「死を与える」ことに同意する。しかしアブラハムは同時に、イサクを奉獻するという神との約束を近親者に秘密にすることで、彼らをも犠牲にしているのだ。私が一人の特異な他者の要求との関係に入るとき、同じ瞬間にすべての他者たちにも応えるという責務を犠牲にすることなく、それに応えることはできない。私はあらゆる瞬間に、世界中のモリヤ山でアブラハムと同じように「死を与えている」のだとデリダは述べている³²。

しかしここで、二つの指摘が必要となる。まず、一人の特異な存在に應えることで、他の無数の他者を犠牲にすると語られるとき、犠牲という言葉は、比喩的な意味で用いられているに過ぎないという点である。次に、生贄に供されるのは、イサクや親族、隣人たちだけではないことも見落とされるべきではないだろう。絶対的的他者である神との関係において、アブラハムもまた犠牲となるとデリダは語るのである。イサクに「死を与える」ことは、「神への供犠としてこの死を与えて、自らを死ぬほど苦しめることによって」、自らに死を与えながら他者に死を与えることだとされるのだ³³。つまりここでも自己=供犠が問題となっていると言えるだろう。

結びに代えて

知られているようにデリダは、『マルクスの亡霊たち』において、予見不可能な出来事であるまったく他なるものへの開けを「メシアニズムなきメシア的なもの」への希望と呼んでいた³⁴。また『信と知』では、教条主義的な信仰とは区別され、知に従属されることのない信は「メシア的なもの」をも自らの領域に含むと語られていた³⁵。『死を与える』では奇妙なことにメシア的なものについての考察は展開されないが、まったく他者への開けとしての応答が、アブラハムの神への信についても検討されている。アブラハムの神への応答が、自己に死を与える身振り（自己=供犠）を伴うのだとすれば、まったく他者の到来を求める信の行為は、供犠によって可能になると考えるべきだろう。そしてこれは、イサクを救うために、まったく他者との約束を犠牲にすることの断念であり、供犠の供犠でもある。あるいは、アブラハムのイサク奉獻とは異なり、地上の供犠のエコノミーが天上のエコノミーによって報いられることがない場合には、見返りを求めることのない無償の贈与が可能になると考えるべきだろうか。しかし、退隠し、それ自体を忘却する純粹な贈与とは異なり、自己=供犠が供犠に留まるのだとすれば³⁶、到来する未知の他者への開けはやはり供犠のエコノミーによって拘束されてしまうのではないだろうか。我々としては、計算不可能な出来事の到来への呼びかけが、供犠を手段とした計算に従属してしまうのではないか、そこにナンシーが考えたような有限な生の侵犯による、無限の真理の超-我有化が生じないと言えるのだろうかと問わずにはいられないだろう。

- 1 日本語訳は筆者による。Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1960, p. 490.
- 2 このテキストは現在までフランスでは刊行されていない。「Fraternity」と題された英語訳はスウェーデンの雑誌 *Baltic Worlds* (“Beyond the exclusion”, 2015, pp.98-100.) に発表されている。
- 3 この問題については、拙論「時間、自己触発、固有性——超越論的感性論をめぐるジャン＝リュック・ナンシーとジャック・デリダの討論——」, 『人文学報』, no. 513-515, 首都大学東京人文科学研究科, 2017, pp. 153-180. を参照されたい。
- 4 デリダの指摘は、『その度ごとにただ一つ、世界の終焉』 (*Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, p.11.) に見られる。デリダはナンシーのアナスタシス概念を取り上げ、「復活」は拒絶されなければならないと述べている。ナンシーの応答は『脱開域』に読むことができる (Jean-luc Nancy, « Consolation, désolation », in *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005, pp.147-153.)。
- 5 Émile Durkheim, *op.cit.*, pp. 486-487.
- 6 Jean-Luc Nancy, « Présentation », in *Cahiers Confrontation*, no. 20, Édition Aubier-Montaigne, 1989, p. 8.
- 7 Jacques Derrida, “ « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet ”, Entretien (avec J.-L. Nancy), *ibid.*, p. 92.
- 8 *Ibid.*, p. 101.
- 9 *Ibid.*, p. 108.
- 10 *Ibid.*, p. 112.
- 11 「犠牲化しえないもの」は、1989年にストラスブール人文科学大学の記号とテキスト理論研究グループのベルナル・バースとアルマン・ザロスズィックのセミナーで発表された。
- 12 Jean-Luc Nancy, « L'Inscriturable », in *Un Pensée finie*, Galilée, 1990, p. 66.
- 13 *Ibid.*, p. 73.
- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.*, p. 78.
- 16 *Ibid.*, p. 78.
- 17 *Ibid.*, p. 86.
- 18 ナンシーが語るようにラクー＝ラバルトは『政治という虚構』において、「アウシュヴィッツの活動には、供犠的な様相は少しもない」と述べている。このように考えるのは、彼が宗教的な解釈を退けるからであり、それらの解釈はナチズムを精神病学的、悪魔的なものとする解釈と共謀しており、自由世界の無罪証明のプロセスに加担するからだだと語られる。cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*,

Christian Bourgois, 1987, pp. 80-81. 我々が第1章で見たように、デリダは「正しく食べなければ...」において、アウシュヴィッツの供犠的性格に言及することはない。ただ、人間以外の生物の殺害=供犠の犠牲化(断念)の欠如に関し、男性であり、肉食を实践することが現代社会の支配者に求められると述べた箇所に註をつけ、ヒトラーは肉食主義者であることを誇示していなかったと述べている。そしてデリダは、強迫的な肉食主義は反転、抑圧という形でカニバリズムの歴史に書き込まれうると記している。他方、デリダは『シボレート』では、「私がここで、以下のことを述べるためだけにホロコースト、つまり私が別の場所でそう呼んだように、字義通りすべてを焼き尽くすことを名指すことを許してほしい。確かに今日、私たちが知っているホロコーストの日付がある。それは私たちの記憶の中の地獄である」と述べ、暗にアウシュヴィッツをホロコースト(=全燔祭)と呼び、その供犠的性格を示唆している。cf. Jacques Derrida, *Schibboleth*, Galilée, 1986, p. 83.

- 19 Georges Bataille, « Réflexions sur le bourreau et la victime », in *Œuvres Complètes*, tome XI, Gallimard, 1988, p. 266.
- 20 Nancy, *op.cit.*, p. 93.
- 21 *Ibid.*, p. 105.
- 22 『死を与える』の第4章は、1990年のロワイヨーモンでのシンポジウムの論集としてジャン=ミシェル・ラバテとミカエル・ヴェツエルが編集した『贈与の倫理 ジャック・デリダと贈与の思考』に発表されている。cf. *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, textes réunis par Jean-Michel Rabaté et Michael Wetzell, Métailié-Transition, 1992.
- 23 Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1996, p. 22.
- 24 *Ibid.*, p. 21.
- 25 *Ibid.*, p. 18.
- 26 *Ibid.*, p. 86.
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*, p. 89.
- 29 *Ibid.*, pp. 97-98.
- 30 *Ibid.*
- 31 *Ibid.*, p. 110.
- 32 *Ibid.*, p. 98.
- 33 *Ibid.*, p. 99.
- 34 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 111.
- 35 Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, 1996, p. 31.
- 36 デリダは、『時間を与える』における議論を引き継ぐ形で、純粹な贈与とは現前不可能であり、与える者によっても受け取る者にとっても認識されることはないと言

った後で、この贈与の退隠を一種の自己=供犠になぞらえている。但しここで「自己」とは、自らに死を与える主体の自己ではなく、贈与それ自体の意味である。いずれにせよデリダはこの退隠する贈与と、これを供犠のエコノミーに変える力という二つの異質なもののあいだには、密かな親和性があると述べている。「『贈与』という語を取り上げよう。一方には、自己を放棄する否認、まさに与えるために引き退き、隠れ、自己を犠牲にするような贈与や善性や寛大さという放棄がある。他方には、贈与を供犠のエコノミーに変える抑圧がある。互いに異質であると同様に近接したこれら二つの可能性のあいだには密かな親和性、消し難い感染の危険性がありはしないか。」つまり、自己=供犠が純粹な贈与となるためには、自らに死を与える主体の行為が、主体自身によって認識されないことが必要となるだろう。しかし、その無意識な自己放棄でさえ供犠による汚染を逃れえないと考えるべきだろうか。cf. *Donner la mort*, op.cit., pp. 51-52.