

| | |
|------------------|---|
| Title | 信と民主主義：ジャック・デリダとジャン=リュック・ナンシーの「信」と「共」をめぐる討論 |
| Sub Title | La foi et la démocratie : discussion sur «la foi et le commun» 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 | 2021 |
| Jtitle | 藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.121, No.2 (2021. 12) ,p.114- 127 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 荻野安奈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=AN00072643-01210002-0114 |

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.

信と民主主義

—ジャック・デリダとジャン＝リュック・ナンシーの「信」と「共」をめぐる討論—

市川 崇

本稿では、1990年代以降ジャック・デリダとジャン＝リュック・ナンシーが強く関心を寄せた「信」の問題を取り上げ、両者による「信」解釈の差異を明らかにすることを試みる。ナンシーの「主権」や「兄弟愛／博愛」概念に対するデリダの批判はよく知られているが、ここでは両哲学者の共同性や民主主義についての思想がそれぞれの「信」解釈に緊密に結びついていたことを確認しつつ、ナンシーによるデリダへの応答の射程をも検討する。

1. デリダにおける「信」と「メシア的なもの」

1) 『マルクスの亡霊たち』における約束の経験と「メシア的なもの」

デリダは『マルクスの亡霊たち』で、マルクス主義の精神を、解放を目指す約束の経験として捉え、一切の教義や形而上学的・宗教的目的論、メシアニズムからさえ自由な「メシア的なもの」の肯定に結びつけている。デリダによれば、共産主義とは常に亡霊的であったし、今後も亡霊的であり続ける。それは常に来たるべきものであり続け、民主主義と同様に、自己への現前としての生き生きとした現在から区別されるはずである。しかし、デリダによればマルクスは、これから来るはずの現前性を呼び求める。古い欧州の表象の中では亡霊でしかなかった共産主義が、将来において現前する現実となるべきだと訴えている。反対にデリダは、来たるべきものの絶対的未来に開かれた経験の肯定こそが、マルクス主義の精神に忠実であろうとする者にとっての責任を構成し、こうしてマルクス主義的形而上学に抵抗する者たちの「新たなインターナショナル」が構想可能だと語

っている。この新たなインターナショナルとは、共闘組織も、祖国も、国民的共同体も、共通の市民権も、ある階級への共通の所属もない、いわば共同性なき絆なのだと言えるだろう¹⁾。このインターナショナルを可能にする、解放を目指すメシア的肯定は約束の経験と呼ばれていた。

2) 『信と知』における「反省的信」

デリダは1994年にイタリアで宗教についての討論会を開催している。その背景には、91年のアルジェリアの議会選挙でイスラム原理主義を掲げるイスラム救国戦線FISが第一回投票で圧勝したという出来事、またエジプトでは観光客に対するイスラム原理主義者による無差別テロが活発化していたという事実があるだろう。デリダはこのような世界的な原理主義の台頭を前に、宗教現象を問い直し、宗教を可能にしながらそれとは区別される「信」の意義を再考しようとする。

デリダは、カントの『たんなる理性の限界内における宗教』を参照しながら、祭祀・崇拜の宗教と道徳の宗教の区別を提示する。前者は、神の恩寵を求め、祈りと願望を教えるだけであるが、後者は、善行を命じ、「知を行為に服するようにさせ、行為から知を分離する」。このように知と切り離された行為が、「反省的な信」と呼ばれる。そしてこの「反省的な信」は、知に従属した「独断的・教条的な信」に対立させられる²⁾。

他方デリダは、「宗教」という語の起源に、「結びつけること」(*religare*)が含意する「絆」という意味に先行する、「細心なためらい、慎み」(*religio*)、「集中して熟考すること」(*relegere*)を読み取るところを提案する。そして一般に「宗教的なもの」と呼ばれる現象の中には、1) 無傷なもの(*indemne, heilig*)、聖性(*sacralité*)の経験と、2) 信仰(*croissance*)の経験、すなわち信じることあるいは信用(*crédit*)、信の行為(*acte de foi*)、信頼を求める呼びかけ、証言的なもの(*testimonial*)の経験が交差しているが、それらを混同したり、一方を他方に還元したりできないと述べている³⁾。

そしてデリダは、プログラムや計算可能性に導かれることのない「メシア的なもの」への開けは「信」の経験に属していると主張する。こうしたメシア性は、「知へと還元されることのありえない信用の経験、証言することにおいて〈他者との関係〉いっさいを「基礎づける」信頼性の経験に属している」⁴⁾とされるの

だ。デリダは、「メシア的なもの」を呼び込む「信」が、「正義の到来」としての他者への開けの来訪であると語っているが、同時に目的論を退けながら、この「出来事」である他者への開けの到来は、他者の死や「根源悪」がいつでも不意を襲う可能性のあるところでのみ生じるとしている⁵⁾。他方この著作では、「メシア的なもの」とは、あらゆる言表を可能にする言語の超越論的条件として提示されていた。私が何を語ろうと、私が口を開く瞬間に「私を信じて下さい」というメッセージが発せられるのであり、「信」とはむしろこの証言可能性を構成していると言えるだろう。そこからデリダは、この信頼へのパフォーマンスと呼びかけ（「私を信じて下さい」）は、私が虚偽を証言するときにとりわけ、私の言表を貫いて作用するはずだと述べているのである⁶⁾。さてデリダによれば、このような「信」は誓約(foi jurée)でもあり、約束でもあるだろう。この講演では、「他者の証言に同意すること」という「歓待」に結びつく「信」のもう1つの側面は示唆されるもののその議論は深められていない。そうであるなら、「新たなるインターナショナル」の構想を可能にする約束の経験とは、「信」の経験でもあると言えるのではないだろうか。『マルクスの亡霊たち』においてデリダは、約束の概念としての民主主義、将来の民主主義ではない「来たるべき民主主義」について語っていた。そして民主主義的約束の事実性は、共産主義的約束の事実性と同じく、その核心部において、絶対的な非限定状態にあるメシア的希望を保ち続けなければならないと述べている⁷⁾。

ここで、1つの解決困難な問いが提示され得るだろう。「新たなるインターナショナル」は共通性を持たない人々に、制度なき同盟という友愛への呼びかけを行なうとデリダは語るが、虚偽の証言を原理上排除できないデリダにおける「信」はどのようにしてこうした絆を紡ぎうるのだろうか。またこれに、すでにジャック・ランシエールによって投げかけられた以下の問いを付け加えることもできるだろう。デリダは、自身の語る「来たるべき民主主義」が、未来の民主主義を意味するのではなく、「現在の中には決して現実存在しない」⁸⁾民主主義だと語るが、この点においてランシエールが語るように⁹⁾、現実の国家が担う自由民主主義と来たるべきものへの無限の開けとの間に、実践としての民主主義が消失する危険はないのだろうか。あるいはまた、デリダの語る「来たるべき民主主義」は、絶対的他者の到来への開けを可能にするとしても、そのことによって相互に置き換え可能な現実の他者たち、そのような具体的他者たちからなる「デモ

ス」を不可能なものとして考えることになるとは言えないだろうか¹⁰⁾。

2. ナンシーにおける「信」と「共」

1) 「ユダヤ・キリスト教的なもの」における「信」

2000年に開催されたシンポジウム「ユダヤ性、ジャック・デリダへの問い」で発表された「ユダヤ・キリスト教的なもの」では、デリダの『信と知』を主な着想源としながら「信」の問題が検討される。周知のように『キリスト教の脱構築』では、その教理のうちに神の死、その退隠についての瞑想を含むキリスト教が、無神論としてその後展開する哲学的思考の運動を予め始動させ、自己を脱構築する力を駆動させていると主張されていた。ナンシーが注目するのは、ヤコブの手紙である。ナンシーは、「私は行ないによって、自分の信仰を見せましょう」というヤコブの言葉を引用し、ここで語られる「信」が、行ないをなすこととしての実践的な超過であると解釈し、「信」は教義を信奉することでも、知の形式的類似物でもないと主張する。さらには、「栄光に満ちた、主イエス・キリストへの信」という表現から、栄光を光り輝き、凝視できないものと読み取ることで、栄光への「信」とは、我有化不可能なものへと向かう非適合な行ないであるとされる。また、注油が（我有化不可能な）栄光を授けることから、語源的に「注油されたもの」を意味するメシアとは、「聖なるものの退隠」を意味し、神のものが世界から退隠した後、世界が世界自体へと露呈されることではないかと問われている。最終的にナンシーは、ヤコブが後にカトリック教会によって終油の秘跡と呼ばれる行ないを記述していることから、「信」の意味を無限に差延されるバルウシア（臨在／現前）に入るように、共約不可能な死の中に入ることと解釈する¹¹⁾。まとめるなら、ナンシーはデリダの『信と知』における議論を引き継ぎ、知に従属されることのない行為としての「信」を考えながら、その「信」が主体の中に生じさせる裂開（＝死）に焦点を当てることで、主体の自らの存在に対する非適合性、さらには共約不可能なものへ向けての主体の行動による自己自身の実践的な超過の可能性を思考しようとしていると言えるだろう。

2) 『アドラシオン』における「差し向け」と「信」

『信と知』においてデリダは、「信」とは科学技術の合理性の追求においても作

用すると語っていた。信用や信頼性という基本的な「信」の行為は、遠隔＝科学技術的なものの持つ高度資本主義的合理性をも支えていると述べられている。宗教的なものの回帰の中に見られる「原理主義」と遠隔技術的、資本主義的な信託性との間に原理的な両立不可能性はない¹²⁾。

しかしデリダにおける「信」は、宗教的なものに対立すると考えられる科学技術を支えるだけではない。さらに技術的なもの、機械的なものがないとすれば、「信」もまたありえないとまで主張されるのだ。あらゆる言述、他者への呼びかけは、「ウイ」という肯定を伴っている。それは「はい、私は真実を語っています」、「ええ、私はあなたに約束します」といった証言、約束などの「信」の行為においても機能している。しかしこうした「ウイ」はあらゆる行為遂行的発話と同様に、言語自体を成り立たせている反復可能性なしには機能し得ない。したがって反復可能性が前提としている技術的なもの、機械的なものなしには「信」はあり得ないとデリダは述べるのである¹³⁾。

ナンシーは『アドラシオン キリスト教的西洋の脱構築』において、「～へ向かって言葉を差し向けること (*ad oratio*)」と理解された「アドラシオン」を、世界内における他者との関係性（他者のうちで他者を超過するもの）という共約不可能なものへと欲動によって駆り立てられることだと述べる。それはまた意味への欲動とも呼ばれる。そしてナンシーは我々が意味の圏域に入るのは、「信」によってであると述べるのである。ナンシーは「ユダヤ＝キリスト教的なもの」での考察を引き継ぎながら、この「信」は知に対する超過であり、信頼の力であるとしている。我々は意味への信頼によって、言葉へと接近するのだ。ナンシーはこの箇所ですりだの『信と知』の短いフレーズを引用する。デリダはそこで、「信仰は思考の領域内に場を持つことはない」¹⁴⁾と述べたハイデガーが『存在と時間』で「我々 (*wir*)」という一人称を用いるとき、この書物の著者は読者とともに「信」の領域に入り込んでいると分析していた¹⁵⁾。

他方、ナンシーが語るこの意味への欲動は技術を超え、技術と資本からなる体制を移動させる（ズラす）ことを可能にする。別の箇所ですりだのナンシーは、計算可能なエネルギーの利用と蓄積と解されたハイデガーの集立 (*Gestell*)（「技術への問い」）に触れながら、「集立 (*arraisonnement*) としての理性を脱閉域しなければならぬ」¹⁶⁾と述べるのである。もちろんナンシーは、科学技術に支えられた

現代文明のありきたりな批判を展開するのではなく、言語はまた自然の「代補」としての技術でもあると指摘する。ここでは意味への信頼を支え、意味の領域への参入を可能にする「信」は技術とは明確に区別されていると言えるだろう。

3. 自己性／主権と「共約不可能なもの分有」

ここでデリダ／ナンシーの「信」解釈の差異を別の角度から考察するために、あえて迂回を試みよう。まず2003年のシンポジウム『来るべき民主主義』で発表されたデリダの講演「最強のものの理性」に展開されるナンシーの「自由」概念についての考察を参照する。次に、同じシンポジウムで発表された「レ・ファ・ミ・レ・ド・シ・ド・レ・シ・ソ・ソ」において、ナンシーがデリダの指摘に答えながら、「信」に新たな次元を見出していることを確認する。

1) 「支配と計測 (Maîtrise et métrique)」

「最強のものの理性」第4章「支配と計測」においてデリダは、「力、支配、能力」としての自由解釈を問いただす脱構築的様態に従う自由の思考を検討している。そのためにデリダは、ナンシーの『自由の経験』第7章「自由の分有：平等、博愛、正義」を考察の対象に選ぶ。冒頭からデリダはナンシーの企てを「自己自身とその決断を支配する主体の自律性」としては提示されえない「自由」への接近を試みることだと評価する。デリダは、ナンシーが現代までの民主主義についての哲学に欠けていたものを名指そうとする点を紹介し、権利、政治、民主主義に関する言説において問いただされ、脱構築されるべきなのは、力や支配、主権性としての自由であると確認している。しかしナンシーがこの第4章の予備的考察において、「自由である者」とは誰かを問い、ハイデガーの各自性 (*Jemeinichkeit*) に依拠し、「その都度特異な存在」を考え、「自己性／自権性の特異性 (*La singularité de l'ipséité*)」という概念を提示するとき、早くもデリダは、この自己性に強い疑念を示す。それが「意志や志向的意識を持ち、決断を行なう私」の古典的な自由、「私のものである自由」を密かに温存しかねないからである。デリダは述べる。ナンシーが、決定的で、自己免疫的な仕方、分有という分割可能性、間隔化を導入しないとすれば、「各自性 (*la miennté*)」と「自己性／自権性」を警戒しなければならないだろうと¹⁷⁾。デリダは「最強の者の理

性」第1章「自由な車輪」において自己性 (*ipséité*)が語源的に、家父長的権力、君主の権力、主権性に結びついていたと指摘している点を思い起こしても良いだろう¹⁸⁾。デリダが述べる自己免疫性とは、自らを傷つけ、自らの防御を破壊するだけでなく、「私」や「自己性」をも脅かすものだからである。デリダは、ナンシーが民主主義の哲学に欠けているものとは「個人や共同体の内部に、始原性という特殊な空間=時間性を開く貫入なのだ」と述べていることを確認するが、この「前-主観的で、無条件的で、共約不可能で、我有化不可能な自由」という間隔化を政治的に規定しようとするとき、大きな困難が生じると語るのである。

民主主義においては、「すべての人々が等しく自由である」と言われるが、無条件的で共約不可能な自由が「等しく」分配されると考えることを何が可能にするのか¹⁹⁾。共約不可能な自由とはまさに計測不可能なものであり、にもかかわらず、「等しく自由」であるためには計測不可能なもの相互の比較可能性、そしてその平等性が仮定されるのではないかとデリダは問うのである。ナンシーは平等を規定するための「計算の技術」の必要性を認めているが、この技術は自己免疫的脅威として、共約不可能な特異性を破壊し、無効化するのではないか？²⁰⁾

同様にデリダは、第5章「自由, 平等, 兄弟愛, あるいは、いかに標語化せざるべきか」において、やはりナンシーの『自由の経験』の分析に注釈を加え、それぞれの特異性が持つ自由という「共約不可能なもの」(=無尺度)をなぜナンシーは諸特異性間の「共通性」とみなし得ると考えるのか理解できないと明かしている²¹⁾。そしてデリダによれば、この不可能な共通性/平等性を覆い隠し、それが可能であるかの幻想を培うのが「兄弟愛=博愛」である。事実ナンシーは、デリダが引用するように「自由の尺度が共通であるのは、実存の分有の無尺度というありかたでなのだ。それは平等の本質であり、[...] それは兄弟愛なのだ」²²⁾と記している。さらにナンシーは、兄弟愛とは同一家族の構成員相互の絆のことでなく、父あるいは共通の実体の消滅により、自由と自由の平等性へと委ねられた者たちの関係であると述べるのである²³⁾。デリダは、ナンシーがここでフロイトの「トームとタブー」における原父殺害と共同体の創設の神話を参照していることを見逃さない。消滅した父あるいは「共通の実体」とは、息子たち/兄弟によって殺害され、「聖餐における実体変化しながら」分有された「非人間的な父」なのである。共約不可能性を意味する無尺度の「無」がそれでも共通性を構成し得るのは、消滅した実体=父がその不在において「同」として象徴的に回

帰することによるとデリダは示唆しているのではないだろうか。

デリダは1988年のセミナー『友愛のポリティックス』においてすでに、アリストテレス以来の友愛の兄弟愛化を問題にし、姉妹間のあるいは男女間の愛の上位に位置付けられる男性兄弟間の愛の特権視はナンシー、ブランショの共同体論にも確認されると述べていた。「最強の者の理性」においてデリダは、兄弟愛は土着性や出自、国民的同一性へと我々を連れ戻すのであり、「来たるべき民主主義にとって戦争や危機が訪れるのは、兄弟が存在するところにおいてだけである」²⁴⁾とまで語るのである。さらにデリダは、兄弟の価値は、(キリスト教的な)隣人愛の価値、同類(似た者)の価値へと連なると記しながら、「純粋な倫理」とは、もしそのようなものがあるとすれば、「絶対に似ていないものとしての他者」、あらゆる知や認識を超え、「誤認可能なものとして承認された他者」への尊重から始まると述べるのである²⁵⁾。

2) 「レ・ファ・ミ・レ・ド・シ・ド・レ・シ・ソ・ソ」における人民と「信」

シンポジウム『来るべき民主主義』でナンシーが行なった発表にはタイトルがない。より正確には、タイトルの代わりにエチエンヌ＝ニコラ・メユール作曲の『門出の歌』の楽譜の一部が掲げられていた。「レ・ファ・ミ・レ・ド・シ・ド・レ・シ・ソ・ソ」、その箇所に加えられた歌詞は「主権者である人民は前進する
« le peuple souverain s'avance »」である。

デリダについてのシンポジウムで読み上げられたこのテキストでは、デリダのテキストが直接の検討の対象となることはない。とはいえ、兄弟(frères)の語源のギリシャ語(*phrater*)に付された注において、「ここには、男性＝家族的な図式におけるのとは異なった仕方で「博愛＝兄弟愛」を理解するための、デリダとの議論の端緒がある」²⁶⁾と記されているように、民主主義をめぐるデリダの論考、あるいはさらに同じシンポジウムで発表された「支配と計測」への間接的応答としてこのテキストを読むことは可能であろう。

冒頭でナンシーは、今日の政治を名指すために『門出の歌』が喚起する「専制政治」という語は適切ではないが、依然としてこの世界には支配と抑圧が存在し、そこにはある絶対的要請が残されているとしている。それは「政治的な善／財」を求める要請であり、その「政治的善／財」とは「人民の善／財」であると言う。ナンシーは民主主義という言葉は「人民」という語が孕む呼びかけを開か

れたままにしようという要請を指し示すと語る。「民主主義という語は、まさに次のことに少なくとも値し、またそれを意味している。人民という言葉が孕む期待、問い、呼びかけを開かれたままにするという絶対的要請である。我々が「人民」を忘れるとしたら、我々は「民主主義」を忘れるのだ。[...] 私にとって人民は重要なのだ。私はそれによって存在し、その中に存在する」。²⁷⁾

ナンシーは「人民」という語には「多様な人々」を1つの「統一性」のうちにまとめ上げる側面があり、こうした「統一性」には抵抗すべきだと述べる。「人民」とは多形的撞着語であって、その中で高貴さと低劣さ、排除されたものと統合されたものなどが交差する。民主主義とはこうした撞着語の止揚を目指す思弁的理念であるが、矛盾した対立項を包摂する上位の言葉がやはり不足している。デモスとは古代ギリシャにおいて、都市のなかの場所、行政区分を意味し、もはや「大地のノモス」に従って空間が分割されてはいない現代世界には相応しくないとナンシーは断じる²⁸⁾。そこでナンシーは、デモスでもエトノスでもなく、ポプルスでもプレプスでもない「人民」を、ひとまず非形象的で非物質的な対象Xとして名指すことを提案する。そして、同一性を持たないこのXを言表行為の主体として考えようとする。この発話を行ない、宣言をし、自らを語ることができる人民は「自らを語る（／自称）人民 (Le soi-disant peuple)」だと述べられる。

とはいえ、デモスを始めさまざまな呼称が捉えることに失敗するこのXは、現実の社会の背後にある何らかの隠された神秘的実体として仮定されているのではなく、またデリダがデモスのアポリアと呼ぶような、計算不可能な主体以前の特異性と法の前で平等を保証された市民との間に生じる両立不可能性を指し示すのでもない。ナンシーはそれをごく単純に、日常言語で用いられる「我々」という一人称として提示する。ナンシーが『アドラシオン』で引用する『信と知』におけるデリダによるハイデガーの一人称「我々」の分析を想起することもできるだろう。「私」という一人称単数の背後に、またその中にその都度仮定される「我々」はあらゆる言表を可能にするものであり、一般に言語に最も固有なものでさえある²⁹⁾。

そしてナンシーは、多様な人々からなる群集が、そこにおいて人民へと生成するエレメントが存在するとし、このエレメントは言語を構成し、言語から帰結するある特徴を提示すると述べる。その第一のものは「接触」と呼ばれる。

意味を生み出す前（そして後）に、意味を通じ、意味を超えて、言語は接触する。あるいはまた、意味が生じる前後に、出会い、接近が接触を生じさせ、その接触は人々の集合や一般的な共（l'avec）を構成するとナンシーは述べるのだ³⁰）。ナンシーはシンポジウム開催時に、欧州憲法制定条約が多くの加盟国によって調印されようとしていたというEU内の状況を喚起しながら、制定しつつある人民（le peuple instituant）は常に生じており、その制定の決定的契機は主権（la souveraineté）の契機であると述べる。

他方、ナンシーはこの主権とは、かつて王の主権であった後に人民の主権になったのではないとし、それはその起源からすでに民主主義的なものだったと語るのである。自らを語る人民制定の第一の契機が言語の共通性であるなら、主権はその第二の契機である。ナンシーはまたシュミットが大革命以前に「政治＝神学的なもの」の存在を仮定したのは解釈の誤りであり、ヨーロッパに神権政治は存在したことはなく、「主権者である人民」は神の全能性の世俗化から生じたのではないと語っている³¹）。ここにも、国民国家的主権の起源に男性中心主義的な家長の権力、政治神学的主権を見るデリダとの距離が読み取られる。次にナンシーは、ルソーの『社会契約論』を参照しながら、「共（l'avec）」を構成する第二のエレメントとして「契約」を挙げる。契約とは、決定不可能なものの決定であり、多様なものと不可分な統一であると述べられる。人民は、憲法が実効性を持つ時に存在し始めるのだが、憲法は人民を「言表の主体」として構成するのであり、言表行為の主体としての人民は憲法内部には見出されない。自己＝構成的で、自己＝宣言的な主権は、自らを超過し、自らを欠くのである。「主権者としての人民」とは自己自身に対する自己の超過と欠損としての主体の形態なのだ。多様な存在者たちが結びつき、言表行為の主体として自己を超過しつつ自らを語り、平等を保証する契約によって形式的統一性を獲得する。平等なものたちが「兄弟」と呼ばれるのはこのようにしてであり、消滅した共通の実体の象徴的回帰によってではない。「それは1人の父の息子たちという意味ではなく、古代ギリシャにおける《phrater》とは血縁のある兄弟ではなく、民族的、宗教的団体のメンバーだったという厳密な意味において「兄弟」なのだ」とナンシーは主張する³²）。

ナンシーによれば、このような民主主義の内部には「政治神学」とは無関係な「無神学的政治」が配置される。そしてこのような「自己なき自己を語る（soi-

disant sans soi) 』人民の政治が実践されるためには、「信頼」が必要だとされる。この信頼は、接触、契約と並び、「共 (l'avec) 」を構成する最後のエレメントである。信頼は実存的事実性のうちに与えられる。というのも、もし私が「世界内に投げ出されている」と同時に、「他者たちに委ねられている (confié) 」のではないとしたら、私は他者と関係を持つことができないからである。ところで信頼はすでに接触のうちに作用している。手に触れ、言葉を投げかけ、見つめられ、触れられるなどの経験は、信頼の働きの諸様態でもあるのである。

さてナンシーによればこの信頼とは「信」である。「信と誠実」がなければ人民は存在しない。「信とは他者に（あたかも私を支える力を持つものに頼るように）頼ることではない。そうではなく、それは私が我有化することのできる力が現れないところに留まり、持ちこたえる (tenir) ということである。「信」とは非所有（非固有性）の強固さであり、確かな所有が与えられていないのだから、それなしでは我々は生にも、言語にも、意味にも執着することのできない何かなのだ」³³⁾。

最後にナンシーは、人民は「共 (l'avec) 」の共同存在的な事実性を自らに語るのだと述べる。人民はそれを表象によってではなく、声によって自らに語る。その声が語るのは、通常の意味における意味ではなく、意味の痕跡、意味の約束（端緒）だと言われる。複数形で考えられたその声は歌詞のない音楽のようなものだと言われるのである³⁴⁾。

結びに代えて

これまで見てきたように、デリダにおける「信」とは、知に従属した教条的信仰とは区別された行為であった。そしてプログラムや計算に導かれない、他者への開けである「メシア的なもの」の肯定は、「信」の領域に属していた。しかし同時にこの「信」は、「私を信じてください」という呼びかけを通じた証言可能性として、偽証の可能性をも排除しないものであった。またこの「信」は、言語の反復可能性と結びつき、技術的なもの、機械的なものなしには生じ得ないものであった。

これに対し、デリダからの強い影響のもとにナンシーは、知に従属しない行為としての「信」を主体が「共約不可能なもの」へ向かって自らを差し向け、自己

自身を超過する実践として思考していた。同時にこの「信」は、意味の領域への参入へと駆り立てるものであり、技術的なものとは区別されていた。そして最後に、ナンシーにおける「信」とは、未だ到来せず、現前しない他者への呼びかけであるよりもむしろ、今、此処において私という特異性をその中に含む「我々」、すなわち自らを語る人民への信頼であり、接触、契約と並んで共 (l'avec) を構成するエレメントだと言えるだろう。

本稿第3章で確認したように、デリダは「自由, 平等, 兄弟愛, あるいは、いかに標語化せざるべきか」において、兄弟の価値は同類の価値へと連なると述べながら、「純粋な倫理」とはあらゆる知や認識を超え、「絶対に似ていないものとしての他者」、誤認可能な他者の尊重から始まると語っていた。さらにデリダは、同類、隣人は反対に「純粋な倫理」の終わらないし廃墟を指し示すとした後に、ここにこそ「純粋な倫理」と政治の境界があるのかも知れないと述べていた。政治は、同類、「尺度の単位としての同」の承認を必要とするとされるのだ。第1章で我々は、デリダの「信」が、「メシア的なもの」である「絶対的他者」への開けを意味しながらも、他者の偽証可能性を排除できないのだとすれば、何が「共同性なき連帯の絆」を紡ぎ得るのかと問うていた。たとえデリダがその絆を「来たるべき民主主義」における「新たなるインターナショナル」と呼ぶとしても、そこにおいて「絶対に似ていないもの／全き他者」への開けとして実践されるのは、デリダ自身が語るように「政治」ではなく、「純粋な倫理」に限りなく近いものであるとは言えないだろうか？

これに対しナンシーは「レ・ファ・ミ・レ・ド…」において、古代ギリシャに見られた血縁に依拠せず、非キリスト教的な兄弟愛に言及しながら、「信」を現実の政治の領域に、実践としての民主主義のうちに位置付け直そうと試みていると言えるだろう。しかし他方、欧州憲法制定のための国民投票が各国で準備されていたという政治状況を背景としながら執筆されたこの論考において、「自らを語りつつある我々」、「自己なき自己を語る人民」とは、たとえそれが制定される憲法の規定を超過し、そこに欠けたものとしての「我々」であるとしても、欧州あるいはEU加盟国の市民という文化的・言語的・地理的共通性、あるいは同一性を逃れた「共約不可能性」を担うと言えるだろうか？「人民」の構成を支える契約、憲法の制定は「人民」の構成員の範囲、数についての「計算可能性」と

切り離し得ない。しかしこの「信頼」が可能にする現実の政治、民主主義の実践は、「信」が「我々」を差し向ける「共約不可能性」を無効化し、破壊することはないとナンシーは考えるのだ³⁵⁾。

注

- 1) Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 142.
- 2) Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Seuil, 1996, p. 22.
- 3) *Ibid.*, p. 52.
- 4) *Ibid.*, p. 31.
- 5) *Ibid.*, p. 30.
- 6) *Ibid.*, p. 68.
- 7) Jacques Derrida, *op.cit.*, p. 111.
- 8) ジャック・デリダ「自己免疫：現実的自殺と象徴的自殺」、ユルゲン・ハーバーマス、ジャック・デリダ、ジョナサン・ボラッドリ『テロルの時代と哲学の使命』所収 藤本一勇、澤里岳史訳、岩波書店、2004, p. 184.
- 9) ジャック・ランシエール「民主主義は何かを意味しうるのか」『来るべきデリダ』所収 藤本一勇、澤里岳史、茂野玲訳、明石書店、2007, p. 158.
- 10) ジャック・ランシエール「民主主義は到来すべきものか」、フェン・チャー、スザンヌ・ゲルラク編『デリダ 政治的なものの時代へ』藤本一勇、澤里岳史訳、岩波書店、2012, p. 277. 本稿第3章で検討する「支配と計測」においてデリダは、アリストテレスの『政治学』を引用し、アリストテレスの言葉を敷衍しながら、「デモスの誕生は、信仰に、空想に、思い込みに」結びついていると述べていた。cf. Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *Voyous*, Galilée, 2003, p. 74.
- 11) Jean-Luc Nancy, « Le Judéo-chrétien », *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 86.
- 12) Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, *op.cit.*, p. 69.
- 13) 他方、メシア的な開けの肯定とは他者からの呼びかけの肯定（他者の証言への同意）であり、「到来するものへと非遂行的に晒されること」だというもう1つの解釈の可能性も排除されるべきではない。チャーとゲルラクは「遂行性は出来事を中和する」というデリダの言葉を参照し、遂行性は自己性＝主権によって損なわれると述べている。『デリダ 政治的なものの時代へ』前掲書, p. 35.
- 14) 知られているように、「アナクシマンドロスの箴言」においてハイデガーは、ト・アベイロン解釈をめぐる、箴言のドイツ語への翻訳可能性に関して述べている。「我々はこの翻訳を学的に証明することは出来ないし、また何らかの権威をあてに

してこの翻訳をただ信仰することも許されない。学的な証明の射程は短すぎる。信仰は思索の中にはいかなる場も持たない。」マルティン・ハイデガー「アナクシマンドロスの箴言」,『ハイデッガー全集第5巻 杣道』茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳,創文社,p.419.

- 15) Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, op.cit., p. 90.
- 16) Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p.121.
- 17) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *Voyous*, op.cit., p. 70.
- 18) Jacques Derrida, « La roue libre », *ibid.*, p. 31.
- 19) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *ibid.*, p. 75.
- 20) *Ibid.*, p. 82.
- 21) Jacques Derrida, « Liberté, égalité, fraternité ou comment ne pas deviser », *ibid.*, p. 86.
- 22) Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 97.
- 23) Loc.cit.
- 24) Jacques Derrida, « Maîtrise et métrique », *op.cit.*, p. 76.
- 25) Jacques Derrida, « Liberté, égalité, fraternité ou comment ne pas deviser », *ibid.*, p. 90.
- 26) Jean-Luc Nancy « Ré-fa-mi-ré-do-si-do-ré-si-sol-sol », Marie-Louise Mallet (dir.) *La Démocratie à venir autour de Jacques Derrida*, Galilée, 2004, p. 351.
- 27) *Ibid.*, p. 342.
- 28) *Ibid.*, p. 343.
- 29) *Ibid.*, p. 345.
- 30) *Ibid.*, p. 346.
- 31) *Ibid.*, p. 348.
- 32) *Ibid.*, p. 351. ここでナンシーが言及する「*phrater*」とは、フラトリア *phratría* = *fratérie* と呼ばれ 古代ギリシャにおいて国家であるポリスとオイコス=家を繋ぐ中間的社会集団を意味していた。ある家の家父が家の相続者を入籍させるときには、自らの所属するフラトリア団体に裁可を求めた。その場合相続者が養子であることも珍しくなかったと言われる。
- 33) *Ibid.*, p. 356.
- 34) *Ibid.*, p. 357.
- 35) ナンシーは、愛や思考でもあるこの「共約不可能なものの分有」は厳密には政治を超える」と述べる。民主主義はいかなる権威にも支えられることのない「共約不可能なものの分有」としての現在の到来、闖入を占有することなく、保証すると語るのである cf. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, p. 34.