慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	戦争と友愛のはざまで : ジャック・デリダと政治的なもの
Sub Title	Between war and friendship : the political in Jacques Derrida's thought
Author	板倉, 圭佑(Itakura, Keisuke)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2020
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.126, (2020. 9) ,p.67- 100
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20200915-0067

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.

戦争と友愛のはざまで
――ジャック・デリダと政治的なもの――

板倉圭佑

一　序論
二　政治的なものの再興――シャンタル・ムフを頼りに
三　死にゆくものと生き残るもの――友愛のエクリチュール
四　戦争と友愛、あるいは戦争と平和について
　(一)　戦争と友愛と――カール・シュミットとジャック・デリダ
　(二)　戦争と平和についての試論――デリダ『アデュー』によせて
五　結論――政治的なものの行方

一　序論

一九八五年、エルネスト・ラクラウとシャンタル・ムフは *Hegemony and Socialist Strategy* を出版し、その立場を「ポスト・マルクス主義」として世に問うた。ラクラウ＝ムフは本書の冒頭で次のように指摘する。

> 今日、左翼思想は岐路に立ちいたっている。過去の「自明な真理」――つまり、分析と政治的推論の古典的形態、紛争における諸勢力の性質、左翼の闘争や目標の意味そのもの――は、雪崩を打ったような幾多の歴史的変容によって、深刻な挑戦を受けてきた。その結果、それらの真理が依拠してきた基盤は、ずたずたに切り裂かれてしまったのである。(1)

階級に還元できない多様な社会闘争の噴出は、これまで古典的な左派が奉じてきた理論的枠組みを、その「豊潤性と多元性」において危機に至らしめた。(2) このような時代において、ムフが重視したのはカール・シュミットであった。ムフは『政治的なるものの再興』のなかで「マルクス主義の没落とともに、ついに敵対の概念を不要なものとなし得るとの幻想が、広汎に行き渡ってしまった」(3)とし、シュミットの読解を通じて自身の議論を練り上げる。マルクス主義の理論的点検と、シュミットの「政治的なもの」に関する議論の再読が、時代的要請のなかで結びあうことになったのだ。

他方、フランスにおいても左派は信用を失いつつあった。八〇年代には様々な闘争と運動が繰り広げられたが、なかでも「SOS人種差別運動」を率いたアルレム・デジールの「もちろん右派政党は話にならないが、左翼政党にも期待できないことははっきりしている」(4)という言は、この時代の左派に向けられた認識を簡明に表しているだろう。

「SOS人種差別運動」は、「なかま」に向けられた人種差別を問題としていた。フランスの掲げる「友愛 fraternité」の理念は、当時こうした社会運動や闘争に与した人々の目にどのように映ったのであろうか。

折しも、フランス革命から二〇〇年を間近にひかえた一九八八年に、ジャック・デリダは「友愛 amitié」をめぐるセミネールを開始する。[5] 本稿で主として検討するのは、この友愛をめぐるデリダの議論である。このセミネールがもととなった『友愛のポリティックス』は一九九四年に出版された。デリダはこの著作のうち、その多くをカール・シュミットの読解にあてている。デリダもまたこの時代において、シュミットの政治理論の検討を自身の課題としたことは興味深い。あらためて『友愛のポリティックス』におけるデリダの議論を吟味し、政治的なものについて検討することに本稿の狙いは存している。デリダはシュミットをどのように読んだのか。こうした問いを政治的なものに向けられたひとつの時代的な出来事として理解し、政治的なものの限界と可能性をめぐる幾多の言説とのつながり（あるいは隔たり）を微力ながらも示唆してみたい。

二　政治的なものの再興——シャンタル・ムフを頼りに

政治に固有なものの必要性が唱えられるとき、それは概して、政治的なものが失われつつあるときである。たとえばアーレントは次のように述べている。

> 薄暗い家族の内部から公的領域の光の中へ社会が現れてきたこと——家計、その活動力、その問題、その組織的仕組み等々の勃興——により、私的なものと公的なものとの古い境界線が曖昧になっただけではない。この二つの用語の意味と、これらの用語が個人と市民の生活に与えていた重要性も、見違えるほど変化したのである。[6]

アーレントによる「社会的なものの勃興」という時代診断は、新たに政治が意味するところのものの再考を促してきた。森政稔は「とくに政治思想（史）領域での事情について言えば、一九八〇年代あたりから〈政治的なもの〉への関心が高まってきたのだが、それは〈社会的なもの〉が支配的であるとされる現代社会（たとえば福祉国家の体制）を批判し、代替的な政治秩序を構想する、という意識によってであった」[7]とし、八〇年代以降における議論の盛り上がりを「社会的なもの」との関連において説明する。一方で、乙部延剛は、「この一〇年ほどの政治理論、とりわけ日本語圏でのそれにおいて、頻繁に論じられた話題のひとつは「社会的なもの」であ[8]り、「政治のラディカルな純化とも取れる傾向が、福祉や社会保障など、より具体的かつ実践的な論点に取って代わられたのが、この一〇年ほどの政治理論のひとつの傾向であろう」[9]として近年の研究動向を指摘している。政治的なものにこだわるのであれば、その限界を見極め、これを多様な角度から鍛え直し、豊かにしていく必要があるだろう。

さて、「政治的なもの」と一口に言っても、その語で意味するものは論者によってさまざまである。森による次の整理を参考にしておきたい。

> 六〇―七〇年代の経験を受けて八〇年代には政治思想領域にさまざまな試みが芽生えるが（…）多かれ少なかれ〈政治的なもの〉の復権をめざす点において共通していた。ポリスをモデルとすることによって生物的生存の必要から政治を引き離し「活動（action）」の意味を説くアレント、後期資本主義の正当化の危機を指摘するとともにコミュニケーション的理性に期待をかけるハーバーマス、また〈政治的なもの〉の所在を友と敵の区別に求めたシュミット、自由主義にたいする「秘教的な」批判によってアメリカの保守政治に影響を与えたシュトラウス、ヘゲモニーや「闘技的民主主義」で知られるラクラウとムフなど。[10]

こうした「政治的なもの」をめぐる類型のうち対立をなすと思われるのは、ハーバーマスとムフとのあいだである。

ハーバーマスが討議と合意という平和的・調和的なモデルにおいて「政治的なもの」を理解するのに対して、ムフはそうした合意には回収され切らないものを重視する点で「政治的なもの」を闘争的・不和的なモデルとして理解する。それゆえ政治的なものをめぐる議論は、こうした対立する二つの方向性――平和的・調和的か、闘争的・不和的か――を孕んでいると仮定しておきたい。

ここで各論者の詳細な読解をすることは本稿の目的ではない。とりわけ本稿の目的に照らして確認しておきたいのは、シュミットを論じたムフの議論である。ムフ『政治的なるものの再興』は一九八八～九二年に発表された論考をもとにして、一九九三年に出版された。これはデリダ『友愛のポリティックス』とほぼ軌を一にし、両者が同じ時代背景を共有しながら、ともにシュミットに取り組んでいたということを意味する。それゆえデリダの読解を吟味するうえでムフはよき補助線となるはずだ。

ムフの議論に関して以下で確認したいのは、ムフがシュミットの議論をどのように読み替えたのかという点に絞られる。とりわけ、戦争に結びつく「敵」の形象をムフがどのように扱ったのかに着目して、ごく簡単に触れておきたい。

ムフにとってシュミットは、自由民主主義（リベラル・デモクラシー）の鍛え直しと、闘争としての政治的なものの復権のために呼び起こされる。自由民主主義の勝利とマルクス主義の没落後、ムフは「自由主義思想が、政治的なるものの本質と、何ものにも還元不可能な敵対関係の性質とを、十分に把握できていない事実こそが、現状での多くの政治理論家たちの無力を説明している」[11]とする。問題となるのは、自由主義思想の持つ合理主義、普遍主義、個人主義といった傾向が「紛争と決断という次元での政治的なるものの固有の性質にまったく盲目であらざるを得ない点、さらには社会生活において敵対の有する構成的役割を十分に認識し得ない点」[12]である。

ムフの見立てでは、自由民主主義の勝利ののちに噴出した多元的な闘争を自由主義思想はうまく説明する視座を持

たず、代わって新たに政治的な境界線、および政治的・集合的なアイデンティティを構成する必要がある。周知のとおり、シュミットは政治的なものに固有の区別を友と敵の区別として定式化した。[13] ムフは「シュミットの中心的な洞察の一つは、政治的アイデンティティは、特定の類型のわれわれ／彼らの関係、すなわち、きわめて多様な社会的諸関係の形式からあらわれうる友／敵の関係にあるという主張である」[14]とするが、ここで述べられているように、ムフにおいて友・敵関係は「われわれ／彼らの関係」の「特定の類型」であるとされる。ここでムフはシュミットの政治的なものの定式を利用しつつ、その位置ずらしを行っている。ムフによれば、「われわれ／彼ら」という関係は「敵対性の宿る場」としてあくまで「存在論的条件」である。[15]

後にみるように、シュミットは民主主義における統一性、同質性を重視するのであるが、[16] そうしたシュミットに抗して、ムフはこの同質性に基づく民主主義理解を拒否する。ムフはシュミット自身の友・敵関係を「われわれ／彼ら」の敵対性として、この民主主義内部に適用することで、民主主義それ自体の深化を図ることを可能にしているのである。ムフの目的は「友／敵の区別を［シュミットとは］べつのやりかたで理解すること、すなわち民主主義的な多元主義と齟齬をきたさないやりかたでの理解が可能なことを示すこと」[17]にあるのだ。

ところで、シュミットにおいて敵はつねに戦争という破局に結びついている。

> 友・敵・闘争という諸概念が現実的な意味をもつのは、それらがとくに、物理的殺りくの現実的可能性とかかわり、そのかかわりをもち続けることによってである。戦争は敵対より生じる。敵対とは、他者の存在そのものの否定だからである。戦争は、敵対のもっとも極端な実現にほかならない。（…）ただ、敵という概念が意味をもち続けるかぎりは、戦争が現実的可能性として存在し続けなければならないのである。[18]

ムフの言う敵対性も、こうしたシュミット的な「敵」へと開かれていることは否定できない。そこでムフは「敵enemy」と「対抗者adversary」の区別を提案し、「政治共同体の内部で、反対者（opponent）を、破壊されるべき「敵」として考えるのではなく、反対者の存在は正統的で寛容に処されねばならない「対抗者」として考えていくことが[19]」必要であるとする。

また、ムフはシュミットによる政治的なものの純粋な定式化を維持しつつ、「対抗者」が民主主義社会内部での政治闘争にとって必要となることを述べている。

> みずからが参与できる民主的な政治闘争が欠落しているところでは、その場は他の形態の自己の帰属化――それがエスニック的性格のものであれ、民族主義的ないし宗教的性格のものであれ――によって奪取されることになり、反対者もまた、そのような枠組みで規定されてしまう。そうした状況では反対者は、競合しあう、「対抗者」として認識されることはなく、むしろ破壊されるべき「敵」としてのみ認識されてしまう。[20]

こうした転換には次のことが前提とされている。すなわち、政治的なものはその他の要素によって汚染されることなく純粋に定式化されること、そして（そのような純化によって）政治的なものとしての友・敵関係は、他者の殲滅を伴うような戦争をその必然的な帰結として持たず、そうした戦争はつねに回避可能であるということである。たとえばムフは次のように述べている。

> （…）友／敵の区別はあくまでも、政治的なものを構成する敵対的な次元を表現しうる形式のうちの、ただ一つのものでしかない。敵対性がつねに可能性として実在することを承認するだけでなく、さらに、われわれ／彼らをべつのやりかたで構成する政

治的様態を想像することもできるのである。このような方向性をとるならば、民主主義政治の課題が、われわれ／彼らをべつのやりかたで確立することによって、それが敵対性へと暴発するのを遠ざけようとすることにあるのがわかるだろう。[21]

それゆえムフにとって「われわれ／彼ら」の区別は存在論の次元においてつねに抹消不可能であるが、それが友・敵関係として現実に表出することは、これを「対抗者」として確立することで回避可能となるのである。

しかしながら、この戦争を回避するために「対抗者」が導入されるまさにその地点において、ムフは「敵」を「正統な敵」と「不当な敵」とに分割していないか。「「敵」のカテゴリーは、民主的な「ゲームのルール」を受容しない人々、そうすることで政治共同体から自分たちを排除する人々に関しては、依然として適切である」[22]とムフが述べるとき、「敵」の表象は民主主義的な政治共同体それ自体に挑戦しようとするものに対してなおも有効であることをムフは認めている。「敵」は民主主義にとってのよき「友」（対抗者）とされ、一方で民主主義の「敵」が新たに生産されることになるだろう。こういってよければ、ムフにおいて政治共同体は依然として同質的で統一的な「友たちの集団」であるのではないか。

ここでムフの議論についてこれ以上の判断を加えることは本稿の目的ではない。いずれにせよ、浮かび上がってくる問いは、この戦争という事態に読解を差し向けることがまだなお可能なのかということである。

三　死にゆくものと生き残るもの——友愛のエクリチュール

カール・シュミットが『政治的なものの概念』を刊行して以降、そこで示された友・敵図式は「政治的なもの」についての強力な範型である。それゆえデリダ『友愛のポリティックス』と題されたこの書物がこうしたシュミット＝

ムフの図式に対して、友愛というもうひとつの可能性を想起させるものであることは一面において正しい。

しかしながら、デリダの議論はこうした敵対か友愛か、あるいは戦争か友愛かといった二者択一の図式を提出するものではないだろう。デリダの議論の目的はむしろ、小野紀明が簡潔にまとめているように友愛の概念そのものの再検討である。[23] こうした目的に照らしてみると、デリダが本書においてほどこしたシュミット読解は、この友愛概念の再検討においてなにか重要な役割を演じているということになろう。したがって、以下ではまずデリダ『友愛のポリティックス』を中心として本書におけるシュミット読解に至るまでの議論を整理し、デリダの友愛論の特徴を見定めておきたい。

さて、『友愛のポリティックス』の冒頭、デリダは次のような問いかけから始める。

> なぜ友は兄弟のようであるのだろうか？　生まれを同じくする分身が有するこの近さを超えて行くような友愛を夢想してみよう。親族関係を超えて行くような友愛を。親族関係とは、もっとも自然的であると同様にもっとも自然的でないものである。（…）こうした「兄弟愛原則の彼方」の政治とはそれでは、どのようなものであるのかを問うことにしよう。この政治はこれからもなお「政治（ポリティック）」の名に値するのだろうか？[24]

ここで問題とされているのは、友愛 amitié と兄弟愛 fraternité との関係であり、また兄弟愛に関係づけられてきた「政治」である。ここで、ひとまずデリダの目的は兄弟愛には回収されきることのない友愛を構想すること、そしてそうした友愛の政治を語ることにあるということにしておこう。それゆえデリダが友愛を語る際、それは、この語が持つ歴史性をそのままに引き受けることを意味するわけではなく、友愛の系譜をたどりながらそれを別の可能性へと開いていくためである。

導きの糸となっているのは、「おおわが友たちよ、一人も友がいないO mes amis, il n'y a nul amy」という呼びかけである。これは、はじめデリダによってモンテーニュ『エセー』から呼び起こされる。[25] モンテーニュはこれを「アリストテレスが好んで用いた言葉」[26]であるとしているが、それをディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』第五巻、アリストテレスの章から引いている。[27] 宮崎裕助が述べるように、「デリダが追究するのは、この一文を機縁として紡がれてきた友愛の系譜（…）この一文のもとに縒り合わせうるような友愛の歴史にほかならない」[28]。

さしあたって問題となるのはこのアリストテレスにおける友愛、いわば古代ギリシアに端を発する友愛である。『ニコマコス倫理学』において、友愛（フィリア）が存在しうるためにはお互いに好意を抱いており、お互いにそれを知り合っていることが必要であるとされる。[29] ここでは、友愛における相互性が重要である。加えて、友愛の及ぶ範囲は共同体の範囲に相当するとされる。[30] それゆえ友であることは国家および共同体の構成と不可分であるという意味で政治的なものに結びついている。

こうした友愛は、友の数を数え上げ、計算するように要求しているように思われる。デリダは「選択や選抜なしに現前するような、そしてまずそれ自身に現実的に現前するようないかなる帰属や友愛共同体もない」[31]としたうえで、次のように友愛をめぐるアポリアを指摘している。

> この政治的生成とともに、そして、すべての図式のなかでもっとも疑わしい兄弟愛の図式を始めとして、われわれがそれに認めることになるすべての図式を介して、民主制についての問いが、したがって計算可能な独異性としての市民や主体の問いが開かれる。そして「普遍的兄弟愛」の問いが。独異性や還元不可能な他者性への尊重なくして民主制はなく、しかし「友たちの共同体」（*koina ta philōn*）なき、多数者の計算なき、同定可能、安定化可能、表象可能で互いに平等な主体なき民主制もない。[32]

デリダは計算、同定、安定化、表象化、平等化を逃れられないものであるとしつつ、しかし確実に、それを超え出るような友愛を問うている。そしてそのような友愛はすでにアリストテレスとその継承者たちのうちに予告されることになる。すなわち「おおわが友たちよ、一人も友がいない」という友の不在、不在の友への呼びかけのうちに。

キケロは『友情について』において、「真の友人を見つめる者は、いわば自分の似姿を見つめることになる」[33]と述べる。キケロいわく「真の友人とは、第二の自己のようなものである」[34]。デリダはキケロとアリストテレスの結びつきに目配せしつつ、この『友情について』という書が「喪」についての書であることに注意を促してもいるだろう。キケロにおいて主題となっているのは、この死者に向けられた友愛である。

デリダはまた、アリストテレスにも同様に死者への友愛について述べた個所があることを想起させる。『エウデモス倫理学』において、アリストテレスは相互性が破断するような友愛について、死者に対する友愛を例にして語っている。この死者に対する友愛では、むろん人が友愛を向けていても相手がそれを知ることはなく、それゆえそうした友愛を維持できる人々をアリストテレスは称賛に価すると評するのである。[35]

宮崎裕助はこのアリストテレスの評を引用し、次のように論じる。

> ここには、アリストテレスの公式的な友愛論が理想としていたような相互的で平等な友愛の共有はない。そうではなく、いわばアリストテレスのもうひとつの友愛論が見いだされるのであり、それが述べているのは、死者への愛という不在の対象への友愛を、例外とするどころか範例として、まさにそうした不在から出発して友愛の可能性の条件を思考することである。つまり、死者たちをも愛することのできる非対称的で一方的な友愛がなければ、そのような哀悼としての友愛がなければ、友愛の本質は思考不可能なままにとどまるだろうということである。はじめに死者たちへの友愛があった。[36]

したがって、「死者たちへの友愛」こそが範例的であると宮崎はみる。すでにここに相互性には回収され切らない、もうひとつの友愛の可能性が示されているのだ。

ところで、デリダは「署名　出来事　コンテクスト」と題された論考において、エクリチュールにおける「不在」の構造に関して次のように述べていた。

> 不在とはまずもって受け手の不在である。ひとは諸々の不在者に何事かを伝達するために書く。それはまた発信者、送り手の不在である。彼らは自らが放棄したマークに対して不在であり、このマークは彼らとの接触を断ち、彼らの現前を越えて、彼らが〈言わんと欲していること〔vouloir-dire〕〉の現前的な顕在性、さらには彼らの生そのものを越えて諸々の効果を産み出し続ける。[37]

ここには「エクリチュールに対するパロールの優位」という西洋哲学上の伝統への挑戦というデリダ自身の目論見が反映されている。周知のとおり、パロールにおいては発話者の主体の現前性、およびその言葉を確実なものたらしめようとする意図、およびその意味を支える発話時のコンテクストが重要になる。対してエクリチュールはもろもろの「不在」を意味する。高橋哲哉が述べるように「言葉はひとたび書きものにされると、読み手を選ぶこともコンテクストをコントロールすることもでき」[38]ない。

デリダはエクリチュールを特徴づける性質を「反覆可能性」にあるとするのだが、宮崎が着目するのは、デリダが友愛を反覆可能性と関連づけて論じている点である。

> （…）「おお友たちよ」というパフォーマティヴは、ひとつの呼びかけとしては特定の状況下で、特定の宛先をもつなかではじめて投げかけられ、作用する。それはうまくいくかどうか、あらかじめ予測することのできないまま、一回的な出来事としての

> み生ずる。にもかかわらず他方、その呼びかけがひとつの言語的な記号として、あるいはなにがしかのマークとして受け手に届くには、反復しうるという再認可能性を有していなくてはならない。一回しか読み取られえない記号があるとすれば、それはもはや記号ではない。[39]

ここで示されているのは、この呼びかけがパロールとしての確実性を失い、エクリチュールへと転換していく様である。「不在」に向けられた呼びかけは確実な発話者も受け手も存在しないがゆえにそれらは反復されうる可能性を排除できず、むしろ確実に見える呼びかけであっても、この「不在」の構造を孕んでいるということを意味してもいる。呼びかけの終着点＝テロスはつねに不分明であり、ひるがえって呼びかけの起源さえも決定不可能にする。それゆえ呼びかけは、意図せぬ誰かに向けて投げかけられている。宮崎が述べるように、「かりにその瞬間に一対一関係が想定された、二人きりの閉じた呼びかけであっても、それはつねに第三者にむけて、第三者を巻き込む可能性において呼びかけがなされているということにほかならない[40]」のである。

宮崎はさらに、デリダが「友はいない」という言明を「いかなる友もいないというのではなく、単独の友は決して存在[41]」せず、「すでに一人より多い[42]」のだと解釈していることに触れ、この「「ひとりならずの友」とは、呼びかけの構造における「私とあなた」の二者関係にとっての第三者に限ら[43]」ず、「それは、私自身にとっての私の同一性そのものを分割するような、私のなかの他者でもある[44]」と論じる。宮崎は、友愛の呼びかけのうちで「私の呼びかけは私のものではなくなり、私は私の他者であり、さらには敵ですらあったのではないかと自己不信に陥らせるかもしれない[45]」とし、私が敵となる可能性を示唆する。これこそ反覆可能性の効果のひとつであるだろう。高橋哲哉が指摘するように、「まず第一に、反復可能性の「論理」は、そうした〔言語や記号や意味にかかわる〕経験全般における「主体」（sujet）の権威に異議を申し立てる[46]」のであるからだ。ここで「主体の権威」とは、高橋によれば「つねに最終

的には主体の現前性の権威であり、言語や記号や経験一般の意味作用にかんして、つねに最終的にはそれらの主体である〈私〉や〈われわれ〉――主観性や相互主観性――がヘゲモニーを握るという事態である」[47]とされる。「不在への呼びかけ」としての友愛は、それゆえ〈私〉のみならず、〈われわれ〉の現前を不確かなものとするという意味において、それらを分割し、敵を呼び込むこともありうるのである。

以上のようにして、デリダの友愛論の特色が浮かび上がってくる。デリダは友愛を、自己の似姿としての友たちの共同体（われわれ）、あるいは限定的な共同体を構成するもの――誤解を恐れずに言えば、ヘーゲル的な弁証法の論理――から脱線させ、思わぬ方角へと連れ去る。そうした友愛は、もはや共同体の構成員を数え上げるという単純な計算をつねに超過する。「不在への呼びかけ」は、そうした共同体の計算の安定化のために――パロールから締め出されるエクリチュールのように――つねに友愛の伝統から排除されてきただろう。しかし、デリダと宮崎が示したように、この構造はあらゆる友愛の呼びかけに亡霊のようにして憑りつき、それを決定不可能なものたらしめている。友愛を「エクリチュール」として読むことがデリダの本領であるのだ。

四　戦争と友愛、あるいは戦争と平和について

シュミットを論じる前に、デリダはニーチェの検討へと進む。デリダは『人間的、あまりに人間的』における、次のニーチェの叫びを取り上げる。

「友らよ、友というものはいないのだ！」
そう死んでいく賢者は叫んだ、

「敵たちよ、敵というものはいないのだ！」
——生きている愚者のわたしは叫ぶ。[48]

ニーチェは生きている現在において敵の不在を嘆く。あたかも、死んでいったものたちが敵であったかのように。これはアリストテレスの単なる転倒にすぎないかもしれない。しかし、ニーチェの「叫び」を通して友と敵、死にゆくものと生き残るものとが「不在」という形象のもとに呼び寄せられる。友と敵の転倒、両者の切り離しがたさがすでにニーチェのうちに示唆されている。

さて、友が友の死を固有のものとして悼むのであれば、おそらくは敵もまた敵の死を固有のものとして望んでいる。他者性の尊重は、死を介して不穏にも結び合うことになる。それゆえデリダは次のように述べる。

公然と宣言された *déclaré* 敵（…）、真の敵、これこそ友よりもさらに善い友なのだ。（…）敵は私自身の名を尊重することになろう。（…）すなわち、私自身の名を担い携えているかけがえのない独異性、敵がその際、それに向かって方向を定位したり指向したりするこの独異性を敵は聴き取り理解することになろう。敵が私の命令を聴き取り理解するならば、敵は私に向かって、私自身に向かっておのれを差し向ける＝語りかけている〔s'adresse〕のだ、敵は、憎悪という距離をおいて、私を、私の彼方で（の）私を、私の意識そのものの彼方で（の）私を尊重する。そして敵が私の死を望んでいるとすれば、少なくとも彼はそれを望んでいる、おそらく、彼は、私のそれを、独異な仕方で。[49]

「宣言された déclaré」——この宣言とともに敵が発明される。敵は発明されるものであり、おそらくは友も発明されるものである。それでもなお、友を規定するのは「自然的」であるような、兄弟という「生まれ」の類似性・同一性、

すなわち「同胞愛」なのだろうか。

(一)　戦争と友愛と――カール・シュミットとジャック・デリダ

ようやくわれわれはシュミットの読解に入ることができる。なぜデリダはシュミットの読解へと至ったのか。デリダは脚注の中で次のように述べる。

> 幾つかの点で、もっとも御しがたく保守的であるシュミットの言説が、レーニンから毛沢東にいたる、この時代の一見もっとも革命的な運動とのこれほど多くの親近性を認めるというようなことに、いったいどうしてなるのだろう？　彼らの共通の敵がいるとすれば、それは誰だったのか？　そして、一つならぬ国のある種の極左が、シュミットに対して示した関心をどう説明したらよいのか？　これほど非難されてもまだ生きているこの影響力をどう説明したらよいのか？[50]

こうしたシュミットに対する左派の関心を説明するということがデリダの意図であることは念頭に置いておくべきだろう。そしてまた、デリダはムフらと同様に、シュミットの読解へと向かう時代的背景を共有してもいる。

> あるナイーブな時期区分によれば「ベルリンの壁の崩壊」あるいは「共産主義の終焉」とされるもの以来、「資本主義的西洋の議会制民主主義」は、主要な敵がなくなったことになるだろう。この破壊の諸効果は数え切れない。問題の「主体」は、再構成機能を担う新たな反感を探すだろう、国民国家間の「小さな戦争」を増やすだろう、同一性信仰と民族絶滅的傾向を備えた目論見を、何が何でも養い育てるだろう。まだ同定可能な新たな敵対者――中国、イスラーム？――をおのれに対立させることで、おのれを定立し、再定立しようとするだろう。敵がいなければと、これからわれわれが見るようにシュミットなら言うだろう、敵がいなければこの主体はおのれの政治的存在を失うだろう、ただ単に、脱政治化するだろう。[51]

自由民主主義の勝利、それゆえ、自由民主主義に敵なしと宣言されたいまこそ、シュミット読解の好機である。敵の「不在」が叫ばれるとき、ニーチェの叫びが反響する。

『友愛のポリティックス』全体の問いかけを今一度思い起こせば、シュミットの読解はどのような意味を持っているのか。すなわち、友愛と兄弟愛の結びつき、類似性・同質性のもとに回帰する友と兄弟の形象をどのように解体するのか。その可能性を、何らかの仕方でシュミットに求めることは可能なのだろうか。

すでに確認したように、シュミットは「政治的なもの」の「単純な標識」を友と敵の区別に求める。[52] 敵なき世界とは、友と敵の区別のない世界であり、政治的なものの終わりを意味する。デリダは次のように述べる。

> 最初の注意。シュミットにとって、敵の形象なくしては、そして真の戦争の特定の可能性なくしてはもはや存在しないのは、事実、それとしての政治的なものであり、それ以上でも以下でもない。敵を失えば、政治的なものそのものを単に失うことになる――そしてそれが、二度の世界戦争後のわれわれの世紀の地平であるというわけだ。主要な敵がもはや同定可能に思われない場所における政治的領野の方向失調について、どれほどの例であれ、今日、挙げられないことがあるだろうか！　敵の発明、それが緊急の必要であり不安なのだ、それにこそ成功しなくてはならないのだ、要するに、再－政治化するために、脱政治化に終止符を打つために。[53]

まずもって「政治的なもの」は、正しく敵を認識することである。デリダはシュミットの政治的なものに関する公理を次のように簡潔化する。

> 政治的なものそのものが、政治的なものの〈政治的であること〉が、敵の形象とともに、その可能性において出現すること、

これがそのもっとも基礎的な形におけるシュミットの価値基準である。[54]

デリダはこのようにシュミットの「価値基準」を整理したのち、これが「「ニーチェ」を後継する流れのうちでおのれを定立してもいる」[55]とする。デリダの読むところでは、シュミットはニーチェのなした友と敵の転倒を引き継いでいるということになる。どのようにしてか。デリダによるシュミット読解の論点は多岐にわたるが、ここではこの点について議論を集中させることにしたい。

そもそもシュミットが述べるには、「敵とは、他者・異質者にほかならず、その本質は、とくに強い意味で、存在的に、他者・異質者であるということだけで足りる」[56]。シュミットにおいて、他者・異質者が排除ないしは絶滅させされることによって獲得される人民の同質性は、民主主義の前提をなすのであるが、これは平等な権利の及ぶ範囲として想定されている[57]。ここで友は、多くの場合「民族」において同質的な集団として前提され、またこの同質性は共同体（国家）の構成員のうちに数え入れられる人々、つまりは平等な権利を享受する人々の限界と一致するのである。このときシュミットにおいて民主主義が、友、民族という出自（生まれ）、同質性、平等、計算のうちに一挙に関連づけられていく。そして、これらはすでに確認した古代ギリシアに端を発する友愛の伝統を引き継いでいると言いうるだろう。

シュミットはまた「政治的なもの」および友と敵について、概念的な純化を試みる。

すなわち、道徳的に悪であり、審美的に醜悪であり、経済的に害であるものが、だからといって敵である必要はない。道徳的に善であり、審美的に美であり、経済的に益であるものが、それだけで、特殊な語義における友、つまり政治的な意味での友とはならないのである。友・敵といったような特殊な対立を、他の諸区別から分離し、独立的なものとしてとらえることができると

いう、この可能性のなかにすでに、政治的なものの存在としての事実性、独立性があらわれているのである。[58]

デリダはこうしたシュミットの概念的な純化に際して、その外部に排除されたものに関心を向けているように思われる。「私的なもの、個人的なものや心理的なものさえ、主観的なもの一般にさえ属しうるすべてのものを始めとする、とりわけ政治的なものや公的なものに対立するおよそすべてのもの」[59]がこの純化に際して排除されているのだ。

デリダはこの純化のうちに、ある対立がずらされる兆しを見て取っているのではないか。

> 政治においては、そしてシュミットによれば、友愛の反対物は反感〔*inimitié*〕ではなく敵対〔*hostilité*〕である。第一の帰結。政治における敵は必ずしも非友好的ではないことになる。（…）そもそも、感情は何の関係もないことになる、情念も、情動一般も。（…）政治的なものは、この純化から始まることになる。この概念的純化の計算から。私は私の友に戦争を仕掛けることもできる（…）。だが、憎悪なしに。[60]

それゆえ、デリダはシュミットの議論を「友（*amicus*）は敵（*hostis*）でありうる、私は私の友に敵対的でありうる、私は彼に公的に敵対的でありうる、そして反対に、私の敵を（私的に）愛することがありうる」[61]と整理する。

シュミット自身の議論に立ち戻ろう。すでに第二章で引用したように、シュミットによれば友・敵といった概念が「現実的な」意味を持ち続けるのは、物理的殺りくの「現実的可能性」、および戦争の「現実的可能性」として存在し続けるような場合である。[62]デリダがこだわるのは、シュミットが戦争の「現実的可能性」という語に執着をみせている点である。シュミットにおいて戦争は政治的なものの目的＝テロスではないとされるが、[63]シュミットの読解を通じて「デリダが『友愛のポリティックス』で明らかにするのは、政治的なものの究極のテロス（目的）が戦争であるこ

と、したがってわれわれが政治に依拠する限り、戦争を避けられないということである」[64]と松葉祥一は述べている。おそらく、戦争の「現実的可能性」を確実なものとすることそれ自体が、政治的なもののテロス、すなわち究極的な目的であり動因である。シュミットはこの「現実的可能性」を強調することで、それにつきまとう決定不可能性の亡霊――その「現前」を妨げ、友と敵が決定不可能になるような事態――を排除しようと試みている。それゆえムフの議論とは対照的に、デリダはシュミットの枠組みを維持する限り戦争は「政治的なもの」の不可避の帰結であると見て取ることだろう。

シュミットにおいて、敵という概念が意味を持ち続けるためには、戦争が現実的可能性を持ち続けねばならない。とはいえ、友もまたその意味を持つためには、戦争が現実的可能性を持ち続けねばならない。したがって、友との結びつきは戦争と物理的殺りくの可能性に依拠していることが示唆される。デリダは次のように述べる。

> 非自然的な共同体を樹立するこの致死なくして友はいないということが推論されうる。私が友愛の関係に入りうるのは死すべき者とだけだということばかりでなく、私が友愛によって愛しうるのは、いわゆる暴力的な死に、少なくとも晒されている死すべき者、すなわち殺されることに、場合によっては私によって殺されることに晒されている死すべき者だけだということである。[65]

整理しておこう。死者への友愛についてわれわれはすでにアリストテレス、キケロのうちに見て取っていた。すでに引用したように、デリダはシュミットの議論から、敵に対する（私的な）友愛の可能性を確認していたわけであるが、ここではさらにシュミットの中において、今度は致死の可能性にさらされているものへの友愛として、アリストテレス、キケロが示したもうひとつの友愛の可能性が反復されている。デリダはこのようにして、友愛を異質なものへとさし向けようと試みている。しかしそれは致死と戦争という不穏な形象を廃棄することなしにそうするのである。そ

のようにして、戦争という政治的なものの極致において、呼びかけとしての友愛の可能性をデリダは忍び込ませているのではないか。それゆえ、戦争の現前への欲求は、そのつど裏切られることになるだろう。エクリチュールと化した友愛は、友と敵の決定を、ふたたび決定不可能性へとさしむけることになる。

さて、確固とした敵と戦争の概念が通用しなくなった現代において、すなわちシュミットが『パルチザンの理論』において描き出したような世界においては、おそらく友の確固とした概念も失われている。シュミットが脱政治化の時代であるとした診断を、デリダはどのように理解するのか。最後に簡単に、これについて触れておくことにしたい。これはまた、シュミットにおける友と敵の脱構築のひとつの段階をなしてもいる。デリダは言う、「兄弟にとってしか絶対的敵対はない[66]」と。

> シュミットが語る絶対的戦争、パルチザン戦争をその極点へともたらす革命戦争、戦争のあらゆる法を侵犯する戦争、それは兄弟殺しの戦争でありうる。そして、このようにして、友の兄弟的形象を回帰せしめうる。敵である兄弟として[67]。

デリダにとって、シュミットが脱政治化とみなした時代はあらたな政治化の時代である。それは兄弟を友とするのではなく、敵を兄弟とする可能性にも開かれている。

おそらく、アレクサンダー・ガルシア・デュットマンはこうした事態に関連して、「確かに、「兄弟」が敵であることは明らかにされうる[68]」としながらも、そうした「兄弟たちの統一的関係が「他者のうちにおける自己自身への関係」であるならば、そこでは敵対も、個別化された孤独な自己関係に孕まれた自己欺瞞も、兄弟たちの統一的関係こそが敵対と自己欺瞞の真理であるという主張のために、止揚されてしまっているの[69]」だとし、シュミットがヘーゲル的な弁証法の論理から脱していない点を指摘している。したがって、こうしたシュミットの限界を超え出る方策を探

らねばならない。しかしながらシュミットの議論の内部において、こうした「敵の兄弟化」とでも呼べるプロセスが果たして十分に成功するのかと問う余地は残されているだろう。注目すべきは「兄弟の敵化」のほうではないか。絶対的な敵対のなかで敵対関係は無限に拡散し、もはや敵の不在と見分けがつかなくなる。それでもなおこうした敵を同定し計算し、安定化するような途方もない兄弟化のプロセスは、政治にとって、それゆえ政治共同体にとって必要不可欠でさえある。しかしながらこうしたプロセスは、ほかでもない敵の「不在」という構造の中で不断に失敗の可能性にさらされている。絶対的な敵が、すなわち私（われわれ）の存在をこのうえなく脅かすものが、私（われわれ）に最も近いものとなる。このようにして、私（われわれ）は分割される。兄弟化のプロセスの調子はつねに狂わされ、兄弟の同質性のなかに異質なものへの裂け目が開かれるのである。

㈡　戦争と平和についての試論――デリダ『アデュー』によせて

デリダ『アデュー』（一九九七年）は、二篇のレヴィナス論「アデュー」（一九九五年）、「迎え入れの言葉」（一九九六年）からなり、本格的にレヴィナスを論じた論考である。『友愛のポリティックス』（一九九四年）との時期的な近さのみならず、内容上においても、以上のような戦争と友愛とが決定不可能になるようなモチーフを色濃く引き継いでいる。ここで主として取り上げるのは「迎え入れの言葉」であるが、ここではカントの平和論とレヴィナスの平和論とが戦争との関連で論じなおされる。デリダはカントとレヴィナスの読解を通じて、両者を接近させてゆく。ここではこうした議論を詳細に論じることはできないが、以下では最後に試論として、こうしたカントとレヴィナスの読解に、シュミットの読解を重ね合わせて考えてみたい。

ここでの導きの糸となるのは、デリダがシュミットをレヴィナスの対極にあると指摘する次の引用である。

この政治的なものの理論家〔シュミット〕は、レヴィナスのまったく対極に位置する（絶対的な対立につきもののパラドクスや転倒といった留保は必要だが）。シュミットが（歓待 hospitalité ではなく）敵対性 hostilité の思想家であるばかりではない。彼が敵を「政治」（司法的なものへはともかく、倫理的なものへ還元不可能な「政治」）の原理に据えたばかりではない。シュミットはまた、彼自身が認めるところによれば、全体性の思考に依拠したいという本質的欲求をもつ、一種のカトリック的新ヘーゲル主義者でもある。だからこそ、全体性の言説でもあるこの敵に関する言説は、こう言えるならばレヴィナスにとって絶対的な反対者を体現しているのである。[70]

ここでデリダは、シュミットとレヴィナスとの対立を敵対性 hostilité か歓待 hospitalié か、政治か倫理か、全体性か無限かといった対立にみている。しかしながら、こうした「絶対的な対立」がしばしば自ら解体していく様を描き出すのが脱構築の本領であるとすれば、この対立もおそらく例外ではない。とはいえ、「迎え入れの言葉」でレヴィナスの対をなしているのはシュミットではなくカントである。まずはデリダが両者の対立をどのようにとらえているのかを確認しておきたい。

デリダが着目するのはカントとレヴィナスにおいて戦争と平和がどのようにとらえられているかである。戦争と平和の対立は果たして固定的、本質的なのか。デリダは次のように述べる。

> 戦争と平和は互いに対立し合う対称的な一対の概念をなすと、あまりにも普通に信じられている。しかし、このふたつの概念のどちらか一方に根源的な価値ないし立場が与えられているというそのことだけで、この対称性が破れるには十分である。[71]

この戦争と平和の非対称性はカントにとっては次のように現れる。デリダはカントが、「すべては自然において戦

争から始まる」[72]としているとして、ここから次の帰結を導く。まず、カントにおいて平和は自然状態としての戦争とは別次元の、すなわち「制度的」、「政治的－司法的本性」として理解され、そして、平和は敵対行為の停止や休戦ではなく「永遠の平和の約束として制度化されなければならない」とされる[73]。したがって、カントにあっては一切の不和の可能性も、永遠平和から取り除かれねばならないという事態が帰結する。

しかしながらこうした平和は、存在するのだろうか。デリダは次のように指摘する。

> 純粋に政治的な平和というものは、その概念に適う条件で生じない可能性をつねにはらむ。となると、この永遠平和は、それがどれほど純粋に政治的であったとしても、政治的ではないのだ[74]。

カントの平和論はそれがどれほど純粋に政治的なものとして組織されていたとしても、それは政治的な条件のみによって生じることはない。それゆえ、デリダによればこのときカントは「レヴィナスに接近する」[75]とされる。

永遠平和は純粋に政治的な手段では一切の不和を取り除くことはできず、「自然な敵対性（顕在的であれ脅威的であれ、実効的であれ潜在的であれ）の痕跡を保持している」[76]。それゆえ、カントの平和論はこうした「敵対性の痕跡」、すなわち戦争の可能性をことごとく排除するための段階的で不断の運動となるだろう。

他方、デリダによれば「レヴィナスでは反対に、戦争そのものでさえ、素顔の平和的な迎え入れの証言となる痕跡を保持している」[77]とされる。デリダはこのときレヴィナスを、「すべては平和から始まる」[78]と理解する。しかしながら、デリダによればこうしたレヴィナスの議論も両義的な帰結を招くという。

> しかし、カントが描く対称性の切断とは反対に見えるレヴィナスの対称性切断も、また両義的な帰結を有する。その対称性の

切断は、戦争そのもの、敵対性、さらには殺害さえもが、顔への開けという根源的な迎え入れ（…）をなおも前提とし、つまり、あいかわらず迎え入れの表明である、ということを意味しうるのだ。戦争をおこなうことができるのは顔に対してのみであり、殺しが可能なのも、さらには殺しをみずからに禁止できるのも、顔の公現が到来した場合においてのみなのだ（…）。周知のように、殺しのタブー、すなわち、「トーラー全体」が集約されているとレヴィナスが語り、「他者の顔の意味」でもある「汝、殺すなかれ」は、レヴィナスにとって倫理の根源である。[79]

このレヴィナスにおける両義的な帰結はレヴィナスにおいて倫理の根源である「汝、殺すなかれ」という命令を裏切ることになるだろう。藤本一勇は次のように指摘する。

戦争も平和の証、戦争もひとつの歓待形態だとするレヴィナス倫理学の非倫理的帰結は、顔の迎え入れの優先性を自己中心主義的自我論（自我戦争論）に対して突きつけようとしたレヴィナスの倫理的意図を掘り崩しかねない。アレルギーの氾濫を抑止する原理的根拠を根源的・優先的歓待が持たないのだとしたら、政治的・制度的に平和を創設するしかない。ここでレヴィナスはカントに接近する。[80]

カントは自然としての戦争から出発し、純粋に政治制度としての永遠平和を構想するも、それはつねに戦争の可能性に脅かされていた。対して、レヴィナスにあっては、平和から出発するも、「戦争は別の手段による平和の継続として、いずれにせよ平和ないし歓待の非中断として、つねに解釈されうることになる」[81]がゆえに、つねに戦争の可能性が回帰している。こうした戦争と平和が不分明になる地点において、カントとレヴィナスとは互いに接近することになる。

このように戦争と平和とが決定不可能になる地点に、われわれがこれまで見てきたような戦争と友愛とが決定不可能になるような事態を重ね合わせることは無意味であろうか。これについて、最後に検討してみたい。

そもそも、シュミットとカントとでは明らかに政治的な状態の前提が異なっており、それゆえここで単純な比較は避けなければならない。カントにとって政治的な状態は一切の不和のない平和状態であると考えられていたが、シュミットは一切の不和、戦争の可能性の排除された世界ではもはや政治は存在しないと指摘する。[82] シュミットによれば、仮に「個々の国民」が「友好宣言」を世界に向けて発したとしても、その後「純道徳性・純合法性・純経済性」の体制に移行することはなく、そこに新たな敵対関係が形成されることになる。[83] シュミットが徹底して考慮しようとするのは、敵なき世界としての平和状態の不確かさであり、そこに回帰することになる友と敵の区別、したがって戦争の可能性であるだろう。

一方で、レヴィナスは平和から出発するも、それはつねに戦争の可能性を排除しない。むしろ戦争は後から――平和、歓待の後から――可能になる。平和という調和的・友愛的空間は、つねに不和・敵対によって脅かされているかたちでしか存在しない。レヴィナスによって平和と戦争との対立が解体されるとき、すなわちレヴィナスが平和をあらゆる不和の可能性を排除したものとして理解するのを拒絶するとき、デリダがシュミットの議論を友愛と戦争とが決定不可能になるようなしかたで読みなおしたことを想起せざるをえない。このときレヴィナスとシュミットが思わぬ形で出会うことになる。

すでにみたように、シュミットにおいて不和の可能性は共同体同士の間に温存されるが、共同体の内部からは排除される。シュミットにおいても共同体は不和なき状態として想定されており、このときカントの一切の不和なき平和がシュミットの（同質性と全体性を重視する）議論に接近するかのようにみえる。他方、レヴィナスがカントに接近するのは、レヴィナスが平和において戦争にいたるような敵対性を排除しない地点においてである。藤本が指摘してい

たように、このときレヴィナス的な平和は、こうした不和に対処するために政治・制度的な平和を構築しようとするカントの議論を要請するのである。

このようにしてシュミットの亡霊が、カントとレヴィナス、および政治的なもの・倫理的なもの、戦争・平和・友愛、敵対性・歓待といった諸概念に憑りつき、それぞれの対立を掘り崩す。おそらく、戦争と敵対性、平和と歓待といった結びつきさえも不確かなものになる。歓待としての戦争、あるいは敵対性としての平和等々はありうるのだろうかと問うことはなおも可能であるにちがいない。ここでこれらの問いを展開することはできないが、これらはもはや純粋で単純な対立を許容せず、相互に関係しあいながら、不分明で決定不可能な地点を形成していく。カント、レヴィナスにシュミットを加えることで、こうした諸々の問いに答える準備がようやく整うのではないだろうか。

五　結論——政治的なものの行方

ここまでわれわれは、デリダにおいてどのように政治的なものが主題化され、議論されてきたのかを確認してきた。こうした一連のデリダの読解について、その手法においてあえてなにか共通したものに着目して結論を付すのであれば、それは同質性、および「政治的なもの」にまつわる純粋性の徹底的な批判と再解釈ということになるだろう。しかしながら、デリダにとって「政治的なもの」はこれであると定式化することは非常に困難である。たとえば宮崎裕助は「デリダにおいて「政治的なもの」は理論や原理へ高められることはない。したがって、デリダに固有の意味での政治哲学はなく、テクスト分析と読解の実践を通じた哲学としての政治があるだけである」[84]とし、デリダの固有な政治との関わり合いを指摘する。さらに宮崎は、デリダの「思考の焦点を「政治的なもの」へと集約させてしまうことは不適切ですらある」[85]とし、デリダの思考の意義を「たんに政治的というより、通常「政治」として問題になって

いるようなあらゆる事柄の手前で、個々のテクストに宿るさまざまな出来事の記憶に対して「政治的なもの」の意義を与えなおそうとする」[86]ことにみる。

本稿ではデリダの政治的な議論に直線的に接近するのではなく、しばしば「政治的なもの」の範型としてとらえられる、友愛、戦争、平和といった諸概念に対して、デリダがどのように向き合ったのかを論じてきた。そして、デリダの読解を通じて、これらの概念の対立が必ずしも安定的ではないことを確認してきた。デリダの議論自体から、なにか公式めいたかたちで「政治的なもの」を取り出すことは避けねばならないにしても、「政治的なもの」をめぐる既存の言説のうちで、遠近法的にデリダの位相を見定めることは可能であるかもしれない。第二章では、「政治的なもの」をめぐる議論を平和的（調和的）か闘争的（不和的）かという二つの対立軸として理解することを提案したが、デリダの議論はこの対立のうちで特異な位置取りをなすことになるだろう。デリダのシュミット読解、および政治的なものをめぐる議論は、こうした対立を解体し、再構成するようなひとつの方向性を指し示していると言えないか。

政治に関するデリダの議論は、われわれをしばしば当惑させるものだ。それはあらゆる政治実践の限界を示しているが、松葉祥一は、政治的な努力の必要性を認めつつ、そこに限界があるのは、「政治のテロスが戦争である限り、政治的方法では、戦争は免れえないからであり」[87]、それゆえ「同時に、本質が「他者の存在を身体的－物理的に抹消すること」にある戦争を、「殺すな」という視点から批判することが必要である」[88]と主張する。むろん松葉は、政治・倫理の両面からの努力が必要であることを述べているわけであるが、ここで示唆されているのは、倫理的な至上命令によって政治を方向づける道だろう。しかし、こうした倫理的な命令が戦争における暴力性を縮減しうるかどうかは慎重に考えなければならない。松葉自身も指摘するように、倫理的な命令が絶対的なものとなれば、それ以外の立場に対してこの上なく暴力的になることもありうるからである[89]。そして、シュミット＝ムフによる「政治的なもの」の概念的純化は、まさにこうした事態に対する「安全弁」でもありえたわけである。

平和という堅牢な理念のために行われてきた戦争を、われわれはすでに幾多も目撃してきた。それゆえ、政治のテロスを戦争ではなく平和に置き換えればよいというわけではない。政治におけるテロス自体を拒否することが必要である。同時に、純粋に政治的なものも、純粋に倫理的なものも、われわれは拒否しなければならない。それは出口のない困難な道のりである。しかし、これは政治のテロスを拒否する唯一の道のりであることもまた確かである。この終局の一歩手前につねにとどまり続けること、この終わりなき隘路を進んでゆくことが政治の実践にかけられている。

（1）エルネスト・ラクラウ、シャンタル・ムフ『民主主義の革命』（西永亮、千葉眞訳、ちくま学芸文庫、二〇一二年）、三六頁。
（2）同、三七～八頁。
（3）シャンタル・ムフ『政治的なるものの再興』（千葉眞ほか訳、日本経済評論社、一九九八年）、三頁。
（4）アルレム・デジール『私のなかまに手を出すな』（槻木克彦、松葉祥一訳、第三書館、一九九三年）、二二頁。
（5）鵜飼哲はこの「SOS人種差別運動」の広がり、およびフランス革命二〇〇周年をひかえた時代的雰囲気と、デリダの議論との関連性をすでに示唆している。鵜飼哲「訳者あとがき」（ジャック・デリダ『友愛のポリティックス（二）』所収、鵜飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房、二〇〇三年）、二九五頁。
（6）ハンナ・アレント『人間の条件』（志水速雄訳、ちくま学芸文庫、二〇一四年）、五九頁。
（7）森政稔『〈政治的なもの〉の遍歴と帰結』（青土社、二〇一四年）、三三二～三頁。
（8）乙部延剛「〈政治的なもの〉から〈社会的なもの〉へ？――〈政治的なもの〉の政治理論に何が可能か」（松本卓也、山本圭編著『〈つながり〉の現代思想』所収、明石書店、二〇一八年）、一〇二頁。
（9）同前。
（10）森政稔『〈政治的なもの〉の遍歴と帰結』、三三四～五頁。
（11）シャンタル・ムフ『政治的なるものの再興』、二頁。
（12）同、三頁。

(13) カール・シュミット『政治的なものの概念』（田中浩、原田武雄訳、未來社、二〇一三年）、一五頁。
(14) シャンタル・ムフ『政治的なものについて』（酒井隆史監訳、明石書店、二〇一八年）、三〇頁。
(15) 同、三二～三頁。
(16) カール・シュミット『現代議会主義の精神史的地位』（稲葉素之訳、みすず書房、二〇一三年）、「第二版へのまえがき」一四頁以下を参照のこと。
(17) シャンタル・ムフ『政治的なものについて』、三一頁。
(18) カール・シュミット『政治的なものの概念』、二六頁。
(19) シャンタル・ムフ『政治的なるものの再興』、八頁。
(20) 同、一一頁。
(21) シャンタル・ムフ『政治的なものについて』、三二～三頁。
(22) シャンタル・ムフ『政治的なるものの再興』、八頁。
(23) 小野紀明『政治哲学の起源』（岩波オンデマンドブックス、二〇一六年）、一二二頁。
(24) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, (Paris: Galilée), 1994, p. 12.（邦訳、第一巻五頁）。邦訳は、ジャック・デリダ『友愛のポリティックス（一）（二）』（鵜飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房）を参照し、原著の頁数のあとに邦訳の頁数を示した。以下、デリダの著作に関してはすでに邦訳のあるものは原則としてそれに従ったが、一部表記を変更した個所もある。
(25) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 17.（邦訳、第一巻一三頁）。
(26) モンテーニュ『エセー（一）』（原二郎訳、岩波文庫、二〇一六年）、三六八頁。
(27) 邦訳では、次のように訳されている。「幾人も友人をもっている人には、一人の友人もいない」（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（中）』加来彰俊訳、岩波文庫、一九八九年、二九頁）。これはこの文言が後代、修正されたことによる。ジョルジョ・アガンベンはいちはやくこの事実をデリダに対して指摘したが、デリダはあえてこの「呼びかけ」をそのまま導きの糸とし続けた。宮崎裕助は、このデリダの方針について卓越した読解を行っている。詳しい経緯と議論は、宮崎裕助「呼びかけとしての友愛、哀悼としての友愛」（『ジャック・デリダ　死後の生を与える』所収、岩波書店、二〇二〇年）を参照。

(28) 宮崎裕助「呼びかけとしての友愛、哀悼としての友愛」、二八九頁。
(29) アリストテレス『ニコマコス倫理学（下）』（高田三郎訳、岩波文庫、二〇〇一年）、第八巻第二章、一一五五b三三以下。
(30) 同、一一五九b三〇。
(31) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 39.（邦訳、第一巻四三頁）。
(32) *Ibid.*, p. 40.（邦訳、第一巻四四頁）。
(33) キケロー『友情について』（中務哲郎訳、岩波文庫、二〇一七年）、二七頁。
(34) 同、六七頁。
(35) アリストテレス「エウデモス倫理学」（荻野弘之訳、『アリストテレス全集（一六）』所収、岩波書店、二〇一六年）、一二三九a三〇～一二三九b一。
(36) 宮崎裕助「呼びかけとしての友愛、哀悼としての友愛」、三〇四～五頁。
(37) ジャック・デリダ「署名　出来事　コンテクスト」（高橋哲哉、増田一夫、宮崎裕助訳『有限責任会社』所収、法政大学出版局、二〇〇二年）、一八頁。
(38) 高橋哲哉『デリダ　脱構築と正義』（講談社学術文庫、二〇一五年）、一五〇頁。
(39) 宮崎裕助「呼びかけとしての友愛、哀悼としての友愛」、三〇一頁。
(40) 同前。
(41) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 243.（邦訳、第二巻三六頁）。
(42) *Ibid.*（邦訳、同前）。
(43) 宮崎裕助「呼びかけとしての友愛、哀悼としての友愛」、三〇二頁。
(44) 同前。
(45) 同前。
(46) 高橋哲哉『デリダ』、一五六頁。〔　〕内は引用者による。
(47) 同前。
(48) フリードリヒ・ニーチェ『人間的、あまりに人間的（一）』（池尾健一訳、ちくま学芸文庫、二〇一八年）、三四五頁。ただし原文を確認の上、変更した個所がある。

(49) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 91.（邦訳、第一巻一二四～五頁）。
(50) *Ibid.*, p. 102.（邦訳、第一巻一七五頁）。
(51) *Ibid.*, p. 95.（邦訳、第一巻一三〇～一頁）。
(52) カール・シュミット『政治的なものの概念』、一五頁。
(53) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 103.（邦訳、第一巻一四一頁）。
(54) *Ibid.*（邦訳、同前）。
(55) *Ibid.*（邦訳、第一巻一四二頁）。
(56) カール・シュミット『政治的なものの概念』、一六頁。
(57) カール・シュミット『現代議会主義の精神史的地位』、一四～七頁。
(58) カール・シュミット『政治的なものの概念』、一七頁。
(59) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 106.（邦訳、第一巻一四五頁）。
(60) *Ibid.*, p. 107.（邦訳、第一巻一四六頁）。
(61) *Ibid.*（邦訳、同前）。
(62) カール・シュミット『政治的なものの概念』、二六頁。
(63) 同、二七頁。
(64) 松葉祥一「「戦争の常態化」と「無条件の歓待―平和」のあいだで」（『現代思想』第四三巻第二号所収、青土社、二〇一五年）、二四五頁。
(65) Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p. 143.（邦訳、第一巻一九五頁）。
(66) *Ibid.*, p. 171.（邦訳、第一巻二三一頁）。
(67) *Ibid.*（邦訳、同前）。
(68) アレクサンダー・ガルシア・デュットマン『友愛と敵対　絶対的なものの政治学』（大竹弘二、清水一浩訳、月曜社、二〇〇二年）、五八頁。
(69) 同前。
(70) Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, (Paris: Galilée), 1997, p. 161.（邦訳、二一三頁）。〔　〕内は引用者。邦訳は

ジャック・デリダ『アデュー』（藤本一勇訳、岩波書店、二〇〇四年）に原則として従ったが一部表記を変更した個所もある。

（71）*Ibid.*, p. 154.（邦訳、一三二頁）。
（72）*Ibid.*（邦訳、同前）。
（73）*Ibid.*（邦訳、同前）。
（74）*Ibid.*, p.155.（邦訳、一三三頁）。
（75）*Ibid.*（邦訳、同前）。
（76）*Ibid.*, p. 156.（邦訳、一三四頁）。
（77）*Ibid.*（邦訳、同前）。
（78）*Ibid.*, p. 159.（邦訳、一三七頁）。
（79）*Ibid.*, p. 160.（邦訳、一三八頁）。
（80）藤本一勇「訳者あとがき」（『アデュー』所収）、二三〇～一頁。
（81）Jacques Derrida, *Adieu*, p. 167.（邦訳、一四四頁）。
（82）カール・シュミット『政治的なものの概念』、二九頁。
（83）同、五九頁。
（84）宮崎裕助『判断と崇高』（知泉書館、二〇〇九年）、二四五頁。
（85）同、二四六頁。
（86）同前。
（87）松葉祥一「「戦争の常態化」と「無条件の歓待―平和」のあいだで」、二五四頁。
（88）同前。
（89）同、二五二頁。

板倉　圭佑（いたくら　けいすけ）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
所属学会　政治思想学会
専攻領域　政治哲学・現代思想
主要著作　「デリダ歓待論におけるカント的展望」『法学政治学論究』第一一九号（二〇一八年）