

翻訳の倫理学

——ベンヤミンとデリダ(二)

言語の多数性と亡霊性

デリダはベンヤミンの翻訳論を論じた「バベルの塔」のなかで、言語の多数性あるいは言語の他者性から出発して議論をしている。デリダにとって言語における多数性・他者性の問いは、つねに、そこから出発すべき起点であると同時に、そこへと帰着すべき基点でもある。その場合の多数性や他者性は、一般に「バベルの塔」が寓意すると考えられているような、多数の言語が地上に散乱しており統一がないという事態を単に示唆しているだけではない。デリダにおける多数性や他者性の問いは、さらに根源的な多数性・他者性、すなわち、なんらかの単位や統一を前提とする複数性ではなく、単位や統一の内破そのものを示す「散種」を問題にする。

このあたりの事情は、彼の『他者の単一言語使用——あるいは起源の補綴』^{プロテックス}(一九九六年)で明瞭に論じられているので、それを

参照してみよう。

『他者の単一言語使用』は「私は一つしか言語を持っておらず、それは私のものではない」と言語の他者性の宣言から始まるが、それはまた「ひとは決してたった一つの言語を話すことはない」という言語の複数性の議論へと展開されていく。人間にとって各人の言語は——たとえそれが母語と呼ばれるものであれ——みずからが選択した言語ではなく、自己が選択する以前に与えられたものであることは疑えない。その意味で「母語」とは端的に「他者の言語」である。

すなわち、私は一つしか言語を持っておらず、しかもそれは私のものではない。私の「固有の」言語は、私にとって同化不可能な言語である。私の言語、みずからが話すのを私が聞いており、話すのが得意なたった一つの言語、それは他者の言語なのである。⁽¹⁾

藤本 一 勇

「母」というもつとも「自然」で「親密」と思われるもの（事実上もつとも「自然」で「親密」なもの）は、実は自己にとつてもつとも「欠落」した「疎遠」なものである。デリダはそれを「疎外なき疎外の構造、この疎外不可能な疎外」、すなわち「本質的疎外」と呼ぶ。

この根源的疎外は、デリダの場合、フランスの植民地アルジェリア生まれのユダヤ人という二重・三重に引き裂かれた個人的状況、分裂的アイデンティティによっていつそう先鋭的となつている。彼の「母語」は単に他者の言語であるばかりでなく、その他者の言語自体が複数に分裂したものである。「かつて一度も、フランス語を、すなわち私が今きみに話しているこの言語を、「私の母語」と呼ぶことは私にはできなかった⁽⁴⁾」。フランス領アルジェリアのユダヤ人の子どもに与えられた、「他者から強制された単一言語使用⁽⁵⁾」の問題を、デリダは、「戦争を他の手段で延長していく」「象徴的征服⁽⁶⁾」、「言語の政治⁽⁷⁾」の問いとして、さらには「呼び名を強制し正当化する⁽⁸⁾」の「権力」、「〈言語〉としての〈法〉」、根源的な「主権性」の問いとして批判的に抉り出していく。だがそれは失われた、あるいは「篡奪」され「強姦⁽¹⁰⁾」された、純粹な、本来的な、起源的な、自然の言語を回復するためではない。ユダヤ人の人種性や文化性やヘブライ語も、また植民権力であるフランス「本国」の文化や言語も、さらにはアルジェリアのイスラム性やアフリカ性も、それらのいずれもが、デリダの単一かつ唯一のアイデンティティの源とは言ふこ

とができず、またそのどれもが彼のアイデンティティだとも言えるからである。アイデンティティ（同一性）とはこのように根源的に引き裂かれた複数的・多数的なもの（諸差異の諸効果）から形成された織物（テクスト）であり、デリダの場合は特に際立っているとはいえ、この多数多様体としての個別性（特異性）という分裂的アイデンティティ構造は、誰にとつても多かれ少なかれ共通であるだろう。

もとをただせば、個という多数多様体を構成している諸々の要素それ「自体」が（デリダの場合で言えば、ユダヤ性、フランス性、アフリカ性、アラブ性などが）、その純潔・純血な唯一性を本来的にもつものではなく、さらに分割された多数多様体であり、集合的亡霊のごときものである。「実のところ、幽霊性のわが最初にして最も重要な形象のうちのひとつ、幽霊性そのものとは、フランス「……」だったのではないか「……」⁽¹¹⁾」。「国家とも国民とも宗教とも一致せず、あえて言えばなにか或る真正な共同体とも一致しない、この語のそんな不透明な意味における国（アルジェリア⁽¹²⁾」。つまり、デリダが根源的と考えているのは、なんらかの単位（統一）が複数存在するという意味での複数性（例えば、語や意味の多義性や相互主観性や国家連合など）ではなく、それ以前のところで単位（統一）の成立を妨げるような、あるいは統一がその幻想的効果の産物であるような、統一に先立つ潜勢的複数性のことだと言えよう。複数の統一体ではなく、統一体にならない、統一体以前の複数性。

すなわち、デリダが初期から「散種」あるいは「差延」として追究した事態である。⁽¹³⁾

誇張法のラディカリズム

こうした言語の散種構造に立脚するデリダが、彼に与えられた他者の言語である「母語」——すなわち「フランス語」——を「使用」するとき（彼はそれを使用せざるをえないわけだが——）「私は一つしか言語を持っておらず……」、とりわけ哲学的・文学的使用法において彼が目指すのは、この「私にだけゆだねられているだろう言語」⁽¹⁴⁾のなかに沈潜している複数の潜在的可能性の発掘であり、正統的と言われるフランス語が押し隠してしまった「言語からの遺言」⁽¹⁵⁾への応答である。

ここで注目したいのは、彼が主張する「遺産相続」のあり方、さらには彼独特の「誇張法」のラディカリズム、根こぎの根底主義である。デリダによれば、脱構築はあらゆる場面における純粋主義全般に対する批判を基礎にしている。

私が「純粋性」というモティーフを再問題化するのをやめたことは一度もなかった（「脱構築」と呼ばれるものの第一の運動は、純粋性という幻想ないし公理のこのような「批判」へと、あるいは起源という解体不可能な単純性に人を導くだろう純化

作用を分析的に解体することへと、純粋性を運んでいくものだ。⁽¹⁶⁾

だが興味深いのは、この純粋性の脱構築が単純に純粋性一般の拒否ではなく、いっそうラディカルになった純粋主義、純粋さのラディカリズムから生じていると、彼が告白する点である。

「……」私がときおり公言していることすべてに反して、私は——ここで打ち明けるが——人に打ち明けられないが手に負えない或る不寛容さを身につけてしまった。すなわち、少なくともフランス語においては、そしてそれは言語に関してのみなのだが、私が我慢しあるいは称賛するのは、ただ純粋なフランス語だけなのである。⁽¹⁷⁾

フランス語への私の執着は、ときとして自分でも「神経症的」⁽¹⁸⁾だと思ふような形をとる。

デリダの告白する「言語の純粋性へのこの強迫的要請」⁽¹⁹⁾は、もちろん、アルジェリアでのフランス語教育やフランス文化教育の植民政策の効果⁽²⁰⁾（結果・成果）である。いわゆる「文化変容」の圧力のなかで、被植民者が植民者の価値を当の植民者以上に強く内面化することはよく見られる現象である。「彼らは、生き延びるため、あ

るいはより良く生きるために、みずからの特有言語を失わねばならないのだ。これは悲劇的エコノミーと言うべきであり、およそ耐えがたい忠告だ⁽²⁰⁾。だがデリダの「内部」に取り憑いた「純粋なフランス語」への強迫観念は、植民者たちが無意識のうちに、あるいは形而上学的に想定している、「フランス語」の純粋性、本来性・固有性を突き崩すところにまで徹底化＝抜本化 (radicalisation) されていく。

良きフランス語で、純粋なフランス語で話すこと、それもそこに結ばれているすべてのもの、そしてときとしてそこに棲みついているすべてのものを無数の仕方では非難するときにすらそうすること。この誇張法（それは「フランス語よりもフランス語的に」、すなわち、純正語法主義者たちの純粋性が要請してきたよりもっと「純粋にフランス語的に」ということだ〔……〕）、この度を越した強迫的な過激主義——私はそれをたぶん学校で、そう、わが人生を過ごしたフランスのさまざまな学校で身につけたのである⁽²¹⁾。

「言語の純粋性へのこの誇張された嗜好⁽²²⁾」、「全般化された誇張法⁽²³⁾」は、デリダの脱構築の本質的特徴をなしている。すなわち、脱構築は、その対象が哲学や文学のテキストであり、政治・経済・法律といった現実的諸構造であれ、およそ対象が主張する自己正当化

や自己純化の論理を、その当の論理がいかに裏切るかを抉り出す。さまざまな論理や概念を過剰なまでに「真面目」に、「文字通り」・「額面通り」(littéral) に引き受け、論理や概念の純粋な核を根底までラディカルに、過激なまでに極限までラディカルに、徹底して突き詰めていった果てに、当の概念や論理の限界やご都合主義がその内部から自動的に露呈するように導くこと、それが脱構築の基本戦略であり、脱構築の誇張法、ラディカリズムである。それは概念や論理の拡張にして自己脱構築であり、たえざる無限の「競り上げ」、「上告 (grief)⁽²⁴⁾」と言うこともできる。論理や概念や制度が自身のうちにはらみながらも抑圧し排除するこの特異点を、脱構築は、それら自身の言葉を通して告白させるのである。

ところで、これは決して脱構築だけの戦略ではない。そもそもソクラテスの「アイロニー」、「無知の知」自体が類似の戦略であったし、プラトンの「問答法」からヘーゲルの「弁証法」（さらには「理性の狡知」も同様だった。その意味では、その外見や一般的評価とは違って、脱構築はきわめて「哲学」的な手法であり、哲学における伝統的かつ王道的な方法であると言える（ときに、あまりに哲学的だと言ってもよいだろう⁽²⁵⁾）。しかしデリダは、伝統的な形而上学のように、純粋さへの欲望によって純粋さの論理を極めていった先に、ゴールとして真の純粋さあるいは真理としての純粋さに到達するのではない。彼はむしろ純粋さの真理として、不純なものへの不可避性、不純なものによる汚染の必然性を浮かび上がらせる。

そしてその結果、単一の純粹性あるいは純粹な単一性を求める純粹主義（デリダが「現前性の形而上学」と呼ぶもの）が、純粹さの不純な本性を否認し忘却しようとする暴力を見えるようにするのである。デリダにしてみれば、これは所与の言語の構成や配置を墨守することではなく、自分がただ一つしか持っていないが、しかし自分のものではない言語を組み替え、未来に向けて解放していく作業である（それが翻って自分の解放にもつながるだろう）。

それは他者の言語としての自分の言語に屈するということであり、しかも、私が自分の言語に屈するのは、その言語が立ち直れないようにしてやるという、ほとんどつねに計画的な意図をこめてなのである——そこではなくここで、ここではなくそこで、何一つ所与のものに感謝を捧げるためではなしに、ただ来たるべきものにのみ感謝を捧げるために。そしてだからこそ、私は遺産相続あるいは遺言について語っているのである。私はしたがって、あまり純粹ではないような純粹性を打ち明けていることになる。問題になっているのは、純正語法主義などではまったくない。少なくともそれは唯一の不純なる「純粹性」であり、それへの嗜好を私は敢えて告白しているのだ。²⁶⁾

こうしたデリダの「純粹性」の脱構築をめぐる議論は、ベンヤミンの「純粹言語」への欲望を想起させる。ベンヤミンの「純粹言

語」は、「みずからはもはや何も志向せず、何も表現することなく、表現をもたない創造的な語」のことだった。わかりやすく言い換えれば、存在そのものと一体となったような、主観と客観、シニフィアンとシニフィエ、記号と意味、形式と内容とが一致するような理想的あるいは神的な言語のことだった。それは歴史上・時間上の起源に実在したことも、未来のある時点や終点に実在するようになることも決してありえない言語だが、それでも「あらゆる言語のもとに志向されるもの」²⁷⁾であった。いわば散種した諸言語の内部に包み隠されつつ、それら諸言語を駆動させる隠れた欲望的動因でありながら、決して現実化せず現前化せず、ひたすら「来たるべき」ものとどまる、来たるべきものとして残留し残余し、余白にとどまるものであった。純粹言語は、各個別言語がその達成・成就を不可能であると知りながら、それでもその「解放」と「救済」をみずからの「課題」として引き受けざるをえないという意味で、言語一般にその有限性と不完全性とを突きつけ、そうして言語の存在理由と責任とを審問する「虚焦点」である。極限まで純化された純粹性への欲望は、純粹存在の不可能性と不純なものとの不可避性とを結論として導き、さらにそれにとどまらず、言語が形式と内容の合致という効果に（たとえ幻想とはいえ）立脚する以上、純粹言語という不可能なものを「課題」として引き受けるといふ責任を課するのである。ベンヤミンの純粹言語論（そして翻訳論）も、純粹さの誇張法、純粹さのラディカリズム、すなわち、根底をどこまでも掘り下げて

を打ち破る。⁽²⁹⁾

いった果てに根自体を抜き去ってしまうという「ラディカリズム」、根底性が無底性へと転倒する過剰な、余剰の「ラディカリズム」だと言つてよい。この地点においては、もはや根拠と無根拠、条件づけと無条件性、政治と倫理、合法性と正義、交換と贈与、計算と計算不可能性とは、単純に分離されたり、対立させられないだろう。

こうしたベンヤミンとデリダのラディカリズムは、カントの「統制的理念」に似た面あるいは効果をもつかもしれないが、しかしカントの場合、どれほど人間理性の有限性と絶対存在への到達不可能性が強調されようとも、その有限性と完成不可能性は、叡智界という宇宙全体を司る神への信仰と歴史の摂理への信頼に裏打ちされている。神と叡智界の絶対性への信仰が、対称的あるいは相補的に、人間や理性の有限性を要求し、それを支えているのである。ベンヤミンが「純粹言語」と言い、またデリダが「来たるべきもの」と言うとしても、彼らは、「人間的なもの」の有限性と相対性を要求すると同時にそれを救済するような超越者や絶対者を念頭においているのではない。ベンヤミンが言うように、「救済」するのはむしろ有限者の側の使命なのである。

異質な言語の内部に呪縛されているあの純粹言語をみずからの言語のなかで救済すること、作品のなかに囚われているものを言語置換のなかで解放することが、翻訳者の使命にほかならない。この使命のために翻訳者は自身の言語の朽ちた柵

デリダの「来たるべき」という考え方も、前もって目標として設定されたなんらかの理念が到来することを指すのではない（もちろん、それも「来たるべき」の様相の一つ、可能性の一つではあるが）。それは「統制的理念」のそれをも含めて、およそ一切の到来の可能性を開くような、到来を到来させる「いまここ」における単独的決定であり「構造上の開け⁽³⁰⁾」である。それは「もはや再固有化」再本来化されるがままにならないほど十分に他なる言語を発明すること⁽³¹⁾とも言われる。この「新たな特有言語は到来させる。この署名は到来を引き起こすのである。それは与えられた所与の言語のなかに出来事の数々を生み出すのである〔……〕。与えられるよりもつねに約束される出来事の数々⁽³²⁾」。

この数々の出来事を約束する言語、出来事の到来に開かれた、到来を到来させる言語は、それ自体が必然的に複数的である。それは様々な複数的要素から成り立っているだけでなく、出来事という他者にみずからを開くかぎりにおいて、「自身の言語の朽ちた柵を打ち破る」ことよって、つねにすでに複数的なものへと生成しているからである。「二つの言語などというものは存在しない⁽³³⁾」。言語は体系であり、一見統一性をもつように見える。しかし、そうした言語の外見上の統一性は特異な統一性であって、「およそもつともラディカルな接ぎ木によつて、歪形、変形、接収、或る種の非・規範

性によって、異例性、非・準則化によって動かされるのである。「……」この「言語の」身振りは、それ自体において複数的であり、分割され、重層決定されている⁽³⁴⁾。

デリダが赴くのは、こうした言語の統一性の外観の下に埋もれている複数の潜勢力の交雑としての言語、錯綜した潜勢体としての言語へなのである。

つねにすでに翻訳としての言語

以上のような錯綜潜勢体としてのデリダの言語観からは、どのような翻訳論が導出されるだろうか。錯綜潜勢体としての言語はすでにして一種の翻訳存在であると言つてよいが、その議論に入る前に、ベンヤミンの翻訳論を論じた「バベルの塔」において彼が一般的な翻訳論に対しておこなっている批判を確認しておこう。

デリダは「翻訳に関する諸理論の限界」の一つを次のように指摘する。

それらの理論はあまりにもしばしば一つの言語から他の言語への移行を論じて、いくつかの言語が一つのテキストのなかへ二つより以上の仕方でも巻き込まれる可能性を十分に考察しない。同時に数個の言語で書かれた一つのテキストをどのように翻訳したらよいか。複数性の効果をどのように「翻訳」したらよ

いのか。そして、同時に数個の言語で翻訳したとすれば、人々はその翻訳と呼ぶだろうか⁽³⁵⁾。

すなわち、伝統的かつ一般的な翻訳論は、ヤコブソンの分類に従つて言えば「言語間翻訳」に議論が集中しており、この種類の翻訳を翻訳そのものとみなしている。さらに、そうした言語間翻訳は、個別に複数存在する言語システムの統一性を前提としている。この前提はやコブソンのような鋭敏かつ周到な言語学者の翻訳論でも疑われていないとデリダは指摘する。デリダはヤコブソンの『翻訳について』（一九五九年）という論文を取り上げ、ヤコブソンによる翻訳の三類型を次のように要約している。ヤコブソンは、翻訳には「言語内翻訳」、「言語間翻訳」、「記号法間翻訳」の三種類があるとする。「言語内翻訳」とは、同一言語内にあるいくつかの言語記号を、その同じ言語内にある別の言語記号でもって解釈することである。例えば、辞書の定義に見られるように、「本」という言語記号を「書物」や「書籍」といった別の言語記号で「言い換え」たり（実際ヤコブソンは、「言語内翻訳」のことを「言い換え」と言い換えている）、「本の本質」という言語記号を、「ある程度以上の分量のある、装丁された紙媒体」とか、「著者のメッセージや物語が記された紙媒体」とか解釈する際の記号操作のことである。デリダはこの「言語内翻訳」は次のことを前提にしていると言ふ。「すなわち、或る言語の統一性ならびに同一性が、言い換えればその言語

の諸境界の決定可能な形態が、厳密にはどう規定されるべきか、これが究極的にはわかっている⁽³⁶⁾と。次に「言語間翻訳」（普通「翻訳」と言ったときに考えられている「いわゆる翻訳」）も、「言語内翻訳」と同じ前提、すなわち、言語は究極的にはその輪郭が明確な統一体であるという前提を頼りにしているとデリダは指摘する。そして最後に、「記号法間翻訳」であるが、これは言語記号を非言語記号でもって解釈することであり、わかりやすい例で言えば、日常言語を論理記号に「移し換える」（「移し換え」という言葉もヤコブソンによる「記号法間翻訳」の定義である）論理学的操作などがそれに当たる。当然この場合も、記号の質が異なるとはいえ、言語間翻訳と同様の前提が働いている。

要するに、デリダの見るところでは、ヤコブソンが精緻に抽出した三つの翻訳類型のいずれもが、言語システムの、あるいはもつと一般的に言えば、記号システムの統一性を前提しているということである。「バベルの塔」の伝説について、多数の言語が地上に分散され普遍性をもつ「大きな」統一言語が失われたとする解釈（バベルの一般的な解釈であるが）は、分散した個別言語の「小さな」統一性までは疑っていないのではないか、デリダはそう考える。

言語とは何か。或る言語と他の言語との関係とはどんなことか、とりわけ言語というものにおいて同一性もしくは差異性とはどんなことか、こういったことを誰もが知っていると思なされて

いる。バベルによって打撃を加えられなかったような透明性があり、もしあるとすれば、それはまさにこれ、すなわち諸言語の多数性の経験および、「翻訳」という語の「いわゆる」意味である⁽³⁷⁾。

これは、「大きな物語」が権威を失墜して「小さな物語」の群れ（「島宇宙」の乱立）のみが残るといふ、いわゆる「ポストモダン」状況と呼ばれるものの姿にも似ている。上述した錯綜潜勢体としての言語というデリダの考えは、巨大な統一言語すなわち「絶対的メタ言語」の「不可能性⁽³⁸⁾」を主張するのは当然だが、さらには「小さな個別言語の統一性、すなわち他と通約可能性をもたない閉じた「島宇宙」の言語ゲームの困いという考え方をも批判することになるだろう。

すると、デリダの翻訳論はどのようなものになるのか。それはすでに指摘したように、錯綜潜勢体としての言語自体が、すでにして翻訳効果から織り成された運動体であるというものだ。デリダにとって根源的な翻訳現象や翻訳行為とは、同一言語内における言葉の言い換えでも、複数の言語統一体間のやり取りでも、異質な記号間における移し換えでもない。むしろそれらが前提する統一性を構成しつつもはみ出していく、統一化されない下部・統一的かつ超・統一的な、他生的な作用である。複数の他発的な出来事は、その接触の契機・瞬間において、つねにすでに翻訳作用を発生させている。あるいはむしろ翻訳作用が他発性Ⅱ多発性の交錯運動そのもの

だと言ったほうがよい。統一性や自己性（それ自体・それ自身であること）を構成する、この同時的でありながら錯時的な運動においては、もはやオリジナルと翻訳の区別が意味をなさない。なんらかの輪郭や、さらには単位^{ユニット}統一性（すなわち自己性または原文性）を保有すると見えるテキストは、すでにして翻訳の一効果なのである。根源的な翻訳は、言語同士の翻訳以前に、または言語内における翻訳以前に、通常の翻訳概念が前提とするなんらかの単位^{ユニット}統一性以前に生じる翻訳作用である。

翻訳の倫理学と政治学

デリダの翻訳概念は、彼が初期から探求してきたエクリチュールや差延や代補といった構造を新たに書き換えたものである。この構造は、統一性・単一性（そしてそれと相補関係にある、単位を前提とした複数性）、透明性、同時性・瞬時性、起源、合致としての真理、自然、叡智的なもの、合目的性・合法性・合法則性といった西洋形而上学の基本的諸概念を内破（自己脱構築）させ、そうした概念体制およびそれに結びついた政治・社会・文化の諸体制が、どのような抑圧と排除の暴力構造をもつかを告白させてきた。この脱構築作業の根底には、そうした諸体制下で抑圧され排除される「他者」（他発的なもの）たちへの倫理的応答という動機があることは間違いないが、それはまた同時に、「他者」（他発的なもの）と表裏

一体の関係にある「自己」（自発的なもの）への倫理的応答でもありと言えらるだろう。デリダが引き受ける「翻訳者の使命」における他者の到来への呼びかけは、「自己に・対する・差異のうちというよりも、むしろ自己とともにある差異のうちに、言語を迎え入れ、言語を寄せ集める³⁹」。それは自分に与えられた（あるいは獲得した）既存の「言語」（概念、発想、行動パターン、感受性）に幽閉されることなく、自己を生成変化させていく可能性を与えてくれる。言語はその資本において、初期設定において、自己を特定の枠にはめるが、同時に他方で、異質な者たちの群集からなる錯綜体というその本質において、たえず他者と自己の他の関係の可能性をも与える。

他の事物について語り、他者へと語りかけることをみずからに可能にしてくれるような異質論理的な開かれを呼び寄せる力が、一つの言語にはつねにあるということだ。⁴⁰

現在所有しそこに安住している言語的布置を他者（他性・他発的なもの）との接触によって組み替え、現在の言語的布置の下に抑圧され埋もれている潜勢力を浮かび上がらせることは、場合によっては、不安や恐怖を惹起し、呆然とした「失語症」のうちに人々を置くかもしれない。しかし、詩人や哲学者たちの場合と同様に、既存の言語から逸脱する「異質論理的な開かれ」の「言語使用」（他者の単一言語使用）こそが、自己の新たな可能性の発掘につながる。

新たな言語的布置の発明は、新たな自己や世界の発明でもあるだろう。

この単一言語使用者はいわば失語症であるがゆえに（おそらく失語症であるからこそ彼はものを書くのだ）、彼は絶対的な翻訳の中に、準拠の極なき、起源の言語なき、出発の言語なき翻訳の中に投げ出されているのである。彼にとって存在するのはただ、こう言ったほうがよければ、到来の様々な言語だけなのだ〔……〕⁽⁴¹⁾。

この「到来の言語」、あるいは到来へと開かれた言語使用こそ「絶対的な翻訳」であり、他者のみならず、他の世界の可能性を、みずからのラディカルな交錯勢力にもとづいて開く構造的可能性である。この「特異な翻訳現象」⁽⁴²⁾は、来たるべき他者と来たるべき言語（さらには来たるべき「自己」）を召喚し開くものとして、特異な「メシア性」と呼ばれる。デリダが『マルクスの亡霊たち』（一九九三年）のなかで、「メシアニズムなき（メシア的なもの）」と呼んだものである。これはいわば「形式的・構造的」メシアニズムとでも言うべきものであり、具体的な救済の内容や実現をともしないメシアニズムではなく（これは伝統的な宗教的あるいは政治的メシアニズムである）、救済や解放の実現内容よりもその「約束」にのみ焦点が当てられた「メシアニズム」である（そんなものがま

だメシアニズムと呼びうるならばだが）。

それは不可能なものを、のみならずあらゆる言葉の可能性を約束していると今や私が主張する約束（われわれの文脈に翻訳すれば、これは他者と他の可能性に忠実を誓う、開けた翻訳のことである）、この特異なる約束は、ここではいかなるメシア的あるいは終末論的な内容をも打ち明けず、引き渡しもしない。ここには救いを救済しあるいは約束するようないかなる救済もないのだ。あらゆる救済論の彼方あるいは手前にあるこの約束〔……〕。この他者の約束のうちには、そして他者の言語の中には、いかなる必然的に限定可能な内容もないということ〔……〕。これは構造的な開け、メシア性であって、それなしには、狭義のあるいは字義どおりのメシアニズムも可能でないだろう。おそらく、それこそがまさしくメシアニズム——すなわちあの起源的で固有の内容を欠いた約束——であるかぎりにおいて。そして、あらゆるメシアニズムがああ厳格で砂漠のような過酷さを、すべてを剥ぎ取られたああメシア性をみずからのために要求するかぎりにおいて。⁽⁴³⁾

デリダは通常のメシアニズムが普遍的にもっている「約束」という構造を形式的（あるいは形相的）に抽出し、それをあらゆるメシアニズムの可能性の条件としての「メシア性」（原文強調デリダ）

として積極的に取り出す。これは救済の内実やその実現そのものよりも、救済の約束の場（プラットフォーム）をつねに開いておこうとする、到来の可能性を開いたままにしておこうとする「メシアニズム」である。焦点となるのは、一切の到来に対して閉じないという、開けへの約束であり、開けへの開けである。これもまたデリダ一流のメシアニズムの「脱構築」（誇張のラディカリズム）であるが、ややもすれば自己言及性の形式化＝形相化とも思われかねないこのデリダによるメシアニズムの「翻訳＝翻案」は、なるほど他者と他性への倫理的歓待に満ちているとはいえ、それはいかなる政治性をもつか。絶対的に他性に開かれてあれという倫理的命法は、それが具体的な状況と関わった場合、政治的なものと衝突し、政治的なものに支障をもたらすのではないか。例えば、すべての移民を受け入れるわけにはいかないという移民制限問題の場合のように。

しかしおそらくデリダは、この「衝突」・「支障」あるいは「不和」こそが、新たな政治の可能性だと考えている。他者と他性への極度の「倫理」性は、それが政治や政治的なものと相容れない部分をもつからこそ、さらには政治と衝突し、それに亀裂を生じさせ、場合によっては政治を不可能にするからこそ、「政治性」を、特異な政治的効果をもつのだ。政治は自己性と他者性との関係をその根本局面とする営みである。その意味で、他者性の問いは、政治に本質的に内在する急所であると言えよう。したがって無条件な他者への倫理は、政治に内在しつつ、しかし政治の限界＝境界を浮かび上

がらせる臨界点を振り出す。この臨界点から政治を議論し、具体的な介入を行うことは、政治や政治的なもの（国家、主権、ポリス、法権利、国民・市民性、プロ政治、官僚制、等々——一言で言えば、政治の囲い込み、政治の一者化）に限定されない別の政治を発明することである。他性への開けの約束が約束であるためには、約束の言語行為（狭義の *performativity*）だけでは不十分であり、当然現実介入と具体的実践が必要とされる。倫理は倫理的なものにだけ閉じこもってはいは倫理的ではない。他者への開けを約束するだけで事を済ましては、みずからの「美しき魂」に拍手を送る自己満足にすぎず、それは真に倫理的な姿勢とは言えないだろう。倫理はみずからが立てた格律（約束・命法）にしたがう具体的な実践がともなって初めて倫理となる。倫理はそれが真正であろうとするならば、必然的に政治に介入し、政治に巻き込まれざるをえない（サルトルの言うアンガージュマンである）。だがそれと同時に、その実践があくまでも倫理的であるためには、政治の論理や諸制度（いわゆる「現実主義」）に視野が限定されてもならない。そこに必然的に政治と倫理との強い緊張関係が生じる。

この緊張関係は場合によっては両者の排他的関係に終わるかもしれない。しかし、この緊張関係があればこそ、現存の政治とは他の別の政治の可能性が、さらには主権や治安維持（いわゆるポリス政治）といった政治的なものに限定されない、政治的なものとは異質の政治の可能性が生まれるのである。少なくとも、政治と倫理とい

う異質な言語のあいだの翻訳を粘り強く持続し、相互交渉と感染のなかで両者の言説を鍛え上げることが、「来たるべき」政治、「来たるべき」倫理には求められるだろう。その意味でも、政治や倫理がどのような具体的な内容をもとうとも、根本的なのは他性（他発性）に開ける翻訳行為なのだ。それは内容なき内容を指示するといふ意味で、きわめて脆弱な、ミニマムなものだが（それゆえに観念論や理想主義に見える）、それなしには具体的な政治や倫理の中心も正当化されえない、そうしたプラットフォームだろう。

デリダは翻訳空間をこのプラットフォームの一つとして提示することによって、一個のデモンストレーションを行ったと言う。彼の翻訳論は、歴史や社会や政治や文化における狭い意味での翻訳の問題ばかりでなく、超越論的主観性や存在論の基礎構造の内部にまで翻訳の問題を拡張して（誇張法によってラディカル化して）、他性と交錯する潜勢体のあり方を浮き彫りにした。この一見あまりに抽象的と、あまりに哲学的と、場合によっては、あまりに倫理的に見える彼の「論証」（仏語の *demonstration*）は、しかし一種の政治力をもつ「デモ」（英語の *demonstration*）として意図されている。半ば言葉遊びでありながら本気の思考であるこのパサーージュ（移行・通過・通路・一節）は、既存の政治や倫理や哲学や芸術といった線引きを動揺させる演劇的な政治効果をもつ。政治原理の一つに諸力の配分（役割分配＝分担）があるとすれば、政治の本質には力の演劇がある。したがって、デリダの思考やエクリチュールに演劇的要

素があり、また演劇的であることをデリダが強く意識しているとしても、それは政治や社会における「現実的」と言われるものから逃避するためではなく、むしろ反対に、その本質に鋭く切り込んでいくためである。

私はおそらく今しも一つの《*demonstration*》をした〔……〕。けれども、私にはもはやいったいどの言語でこの単語を聞き取ればよいのかわからない。アクサン記号なしの場合 *demonstration* は一つの結論を強いる論理的な論証ではなく、それは何よりも、一つの政治的な出来事、街路での一つの意志表明のことであり（先ほど私は、毎朝自分がどうやって街路へ降りていくかを語った——決して街道へではなく街路へだ）、行進、行為、呼びかけ、要求である。それはさらには一つの舞台だ。私は今しも一つの舞台を作ったのである。フランス語においてもまた、アクサン記号のついた *demonstration* は、何よりもまず一つの身ぶり、身体の運動、すなわち「意志表明＝デモ」の行為である。そう、それは舞台なのだ。劇場なしの、しかし一つの舞台、街路の舞台だ。⁴⁴

二つの——あるいは二重の——*de(d)monstration* の不可能な翻訳の効果は、言語の内と外が襲のように互いに絡み合った交錯潜勢体を形成し、それが既存の言語的布置や意味分配を揺さぶる。それ

がデリダの考える第一の政治力、おそらくは脱政治的な政治力である。⁽⁴⁶⁾ 翻訳錯綜体は他性からの触発によってたえず言語や世界観の境界線を書き換えて位置ずらしし、日々新たな多数多様な諸言語を発明しなくてはならない。それこそがデリダにとつての「来たるべきデモクラシー」であり、「メシアニズムなきメシア的なもの」であるだろう。それはさらには「新たなインターナショナル」(『マルクスの亡霊たち』)——「ナショナル」なものの隙間——でさえあるかもしれない。

もしきみが私の言語を理解することができ、あるいはきみがそうすることを望むなら、きみの言語の中で発明したまえ。すなわち、もしきみがそれを理解するべく差し出すことができ、あるいはそうすることを望むなら、私の言語を、きみの言語と同様に発明したまえ。その言語の韻律法という出来事がただ一度だけその言語のもとで起きたところで、その「言語のもと」家で (chez) ということが同居者たちや同じ市民たちや同郷者たちの秩序をかき乱すまさにそのところで。万国の同郷者たち、詩人・翻訳者たちよ、愛国主義に反抗せよ！ 何か或る単語を、私が愛しており書くのが好きななか或る単語を私が書きとめるたびに、この単語の時間に、たった一つのシラブルの瞬間に、この新たなインターナショナルの歌が私の中に湧き上がるのだ。私はその歌に決して抗わない。その呼びかけに応じて私は

街路にいる——たとえ外見上は、朝早くから静かに机に向かつて仕事をしているとしても。⁽⁴⁶⁾

この「街路」こそ——ホームレスやパフォーマーたちのいる——この路上と路傍の舞台こそ、デリダが考える多数多様なプラットフォーム、来たるべきデモクラシーの翻訳空間だと言えるだろう。それはまた思考(エクリチュール)と現実の交錯する翻訳空間でもある。「私は街路にいる——たとえ外見上は、朝早くから静かに机に向かつて仕事をしているとしても」。

注

(1) ジャック・デリダ『たった一つの、私のものではない言葉——他者の単一言語使用』守中高明訳、岩波書店、二〇〇一年、四六頁。以下、同書からの引用はこの邦訳書に依拠するが、論旨の展開上で必要と思われる場合には、適時変更を加える。

- (2) 同書、四七頁。
- (3) 同書、一一〇頁。
- (4) 同書、六四頁。
- (5) 同書、七六頁。
- (6) 同書、七五頁。
- (7) 同書、七四頁。
- (8) 同書、同頁。
- (9) 同書、七五頁。
- (10) 同書、四四頁。
- (11) 同書、八〇頁。

- (12) 同書、八二頁。
- (13) ここで、初期デリダにおける意味論の脱構築、さらにはもっとも根源的な理論基盤である時間論の脱構築を確認することが必要であるが、紙幅の都合上、その議論は省略する。
- (14) 同書、八八頁。
- (15) 同書、同頁。
- (16) 同書、八七頁。
- (17) 同書、同頁。
- (18) 同書、一〇五頁。
- (19) 同書、八七頁。
- (20) 同書、五八頁。
- (21) 同書、九二頁。
- (22) 同書、九一頁。
- (23) 同書、九一―九三頁。
- (24) 「競り上げ」(surenchère)については、例えば『友愛のポリティックス1』(鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳、みすず書房、二〇〇三年)の七三頁、「上告」(appel)については、同書一一頁を参照のこと。
- (25) ドゥルーズが『差異と反復』のなかで指摘した二つの笑いの戦略、イロニーとユーモアで言えば、デリダの脱構築の戦略はどちらかと言えば、原理の名において原理の原理を追究し、その根源的無根拠性を明らかにするイロニーの戦略に分類されるだろう。このイロニーの戦略はソクラテス以来の哲学の伝統的手法である。もちろん、イロニーとユーモアの戦略が截然と切り離されたり、対立したりするものではないと了解したうえでの話ではあるが。
- (26) 前掲『他者の単一言語使用』、八九―九〇頁。
- (27) ヴァルター・ベンヤミン「翻訳者の使命」『ベンヤミン・コレクション2』浅井健二郎編訳、三宅晶子・久保哲司・内村博信・西村龍一訳、ちくま学芸文庫、一九九六年、四〇七頁。
- (28) 同書、同頁。
- (29) 同書、四〇七―四〇八頁。
- (30) 前掲『他者の単一言語使用』二二〇頁。
- (31) 同書、二二六頁。
- (32) 同書、二六―二七頁。
- (33) 同書、二二四頁。強調デリダ。
- (34) 同書、二二四―二二五頁。
- (35) ジャック・デリダ「パベルの塔」、高橋允昭編訳『他者の言語』所収、八頁。強調デリダ。
- (36) 同書、一二頁。
- (37) 同書、二二―二三頁。
- (38) 前掲『他者の単一言語使用』四一頁。
- (39) 同書、二二九頁。強調デリダ。
- (40) 同書、一三二頁。
- (41) 同書、一一六頁。強調デリダ。
- (42) 同書、一二四頁。
- (43) 同書、一三〇頁。強調デリダ。
- (44) 同書、一三七頁。
- (45) 前掲『友愛のポリティックス1』一七〇―一七三頁を参照のこと。「この脱・政治化は(……)政治的なものの(そして、そのうちでの民主制的なものの)系譜学的脱構築を通して、別の政治、別の民主制を思考すること、解釈すること、実際に働かせることを求める。(……)言うこと、主題化すること、形式化すること、それは事後的に上から見下ろすようにやって来る中立的ないし非政治的举措ではない。これらの举措は、ある過程において立場を鮮明にすることである」(同書、一七一頁)。
- (46) 前掲『他者の単一言語使用』、一〇八頁。