

応答から来たるべき正義へ

——デリダの責任と正義をめぐる思考——

柿 木 伸 之

Realizing Justice by Responding to the Other : Jacques Derrida's Philosophical Thinking on Responsibility and Justice

Nobuyuki KAKIGI

Jacques Derrida points out the unjustifiable force in every law, which becomes an origin of violence. Based on this insight, he argues that every law can be deconstructed in order to realize justice between the other, who comes in unpredictable ways, and the I, who responds to the other through the deconstruction of law. Nevertheless, the deconstruction will be followed by reconstruction because such justice is only possible in the form of law. He also considers that response to the other or undertaking the responsibility to the other, as a starting point of constructing justice, must face an aporia: if a person undertakes a responsibility to one other, s/he must sacrifice all the other others. Through an interpretation of his thinking on responsibility and justice, this essay attempts to show the possibility firstly to reconsider our reason itself as the ability to respond to others and secondly to redefine the concept of justice. Justice is thus redefined not as lawfulness in the existing legal order as traditionally defended, but as a key goal in the coming order achieved through responding to the other, whom the present order excludes, by means of deconstructing and reconstructing law. From this point of view, such reconsideration of the concept of justice could help to stop the chains of revenge in the present world by providing the grounds for criticizing arguments that insist on only one justice as the absolute.

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| I. 今なぜ「来たるべき正義」なのか
——序にかえて | IV. 正義への呼びかけへの応答と責任のア
ポリア |
| II. 他者への応答にもとづく脱構築的な政
治的实践へ | V. 応答としての思考から新たな正義へ
——結びにかえて |
| III. 「法の力」を見届ける | |

I. 今なぜ「来たるべき正義」なのか ——序にかえて

ある一つの、そしてある特定の人びとのための「正義」をふりかざすその手が、それ以外の人びと

に対して恐るべき力をもって振り下ろされる。21世紀の始まり以来、いったい何度そのような光景を目のあたりにしたことだろう。二度の世界大戦の後にも戦争やジェノサイドが止むことがなく、そのためにもしばしば「戦争の世紀」と呼ばれる20世紀の教訓があるにもかかわらず、「われわれ」のための「正

義」を語る言葉が、あまりにも容易に「彼ら」他者たちへの暴力へと転化してしまっている。今や「正義」という語は、「対テロ戦争」や「聖戦」を起こし、無辜の市民を犠牲にすることを、ある特定の「われわれ」のために正当化する、中身のないお題目へととなり下がってしまったのだろうか。

アメリカ合州国の軍隊がアフガニスタンの人びとに、ヨーロッパの街にはとうてい落とせないような強力な爆弾の雨を降らせることを正当化するために用いられた「無限の正義」という言葉を見てみよう¹。それは、この「無限の正義」を「作戦」として実行に移そうとする際にその総責任者によって語られた、「われわれの側につくか、それともテロリストの味方をするか」という言い方が象徴するように、「われわれ」と、「テロリスト」であり、「敵」である「彼ら」とを区別すること、それどころか力をもって両者がそれぞれ「無限」に区別され続け、「彼ら」の側に分類された他者たちが「無限」に排除されつづけるのが、この世界の「新秩序」であることを宣言するものであったのではないか²。とすればこの「無限の正義」とは、他者たちを排除し、抑圧しつづける不正によって「われわれ」の地位と権益を確保することを「正義」とする言葉、言うなれば、ジョージ・オーウェルが『1984年』においてある全体主義的な政党のスローガンとして語った、「戦争とは平和のことである」と同類の言葉と言うほかあるまい³。

このように、力ある者の手に渡った「正義」という語が、もはや「彼ら」に対する不正としか言いようのない暴力のカモフラージュにすぎないとするなら、この力ある者が語る「正義」とは別の正義は、どこにありうるのだろうか。ありうるとすれば、それはいったいどのような正義なのだろうか。この論考において取り組んでみたいのは、このような問いである。そのためには、ジャック・デリダが1980年代の終わり頃から展開している「法の脱構築(déconstruction)」をめぐる思考と、それに続いて繰り広げられた「責任のアポリア(apories de la responsabilité)」をめぐる思考をたどることが、現在のところ最も有効であろうと考えられる。その理由としてまず挙げられるのは、デリダが、1920年代初頭に書かれたヴァルター・ベンヤミンの『暴力批判論』からの決定的な影響のもと、法が実効性をもつものとして存在すること自体に、法外な他者を、法の設定する境界の外へ排除し、遺棄する力ないし「暴力」が必然的に随伴することを見抜いたうえで、

「正義(justice/Gerechtigkeit)」を、けっして同一の平面上に立つことのない他者とのあいだに、「法の脱構築」をつうじて追い求めようとしていることである⁴。このように、法そのものに内在する他者を排除する力を洞察したうえで、正義を、法外な他者とのあいだでこそ語られるべきものとして探究する試みは、正義を法と容易に同一視したり、正義を同一の平面上で法を共有しうる者たち、すなわち同類たちのあいだに成立するものと考えたりしてきたこれまでの哲学的正義論の伝統に照らすなら、それぞれ「法外」なものであろう。だが、今求められているのは、この「法外」な正義論の試みなのではないだろうか。

たとえばアリストテレスが適法性と均等性を正義とみなし、それを国家共同体の自由な——それゆえ女性や奴隷を除いた——構成員のあいだでのみ成立するものと考えていたのをはじめとして、伝統的な正義論の多くは、既存の法を正義の条件とみなして、ある法秩序の内部だけで通用する「正義」だけを語っていた。しかし、このように法の存在に立脚して「正義」を語るならば、現行の法それ自体の正しさ、すなわち法の正義を根拠づけることはできないし、まして法の存在そのものが、法秩序に組み込まない他者を排除する力ないし暴力を行使していることなどけっして見抜くことはできない。これに対して、現代の正義論を代表する論者であるジョン・ロールズは、アメリカ合州国における公民権運動やベトナム反戦運動の高まりを背景に、「正義」、すなわち彼の言う「公正としての正義(justice as fairness)」が実現されることが、法の成立および法にもとづく共同体の成立の条件である、と論じている。法が正義の条件なのではなく、正義が法の条件なのである。たしかに、正義の実現を法の成立条件とみなすことは、法の暴力をただし、社会のマイノリティやいわゆる「社会的弱者」の権利を拡大する方向で法を改正することに道を開くだろう。とはいえ、ロールズの正義論は、「公正としての正義」を具体的に実現する法そのものが、つねに正当化しえない力を含んでいて、その力が容易に「法外」な他者に対する不正な暴力に転じることまで主題化するものではないし、またすべての人びとに「無知のヴェール」をかぶせて一定の「原初状態」を想定することは、彼が同一の平面上で法を共有しうる人間たちのあいだでのみ正義の可能性を追求していることの証左でもあろう。しかし、ある一つの「正義」を一つの法のかたちで語ることがあまりにも容易に「法外」な他

者への暴力に転化している現在において求められているのは、法のかたちで正義を語ることで自体が行使する力をラディカルに抉り出し、それを見すえたいうで、正義の可能性を、ここにいる自分にとってつねに未来の存在であり、自分の前につねに「法外」な仕方到来する他者とのあいだに求めることだろう。そして、実際デリダは、正義はそのような他者とのあいだに「未来 (avenir)」としてありうると考えている。「他者が到来することなしに正義はない」(Derrida 1994: 60)。彼にとっては、この「来たるべき」正義こそが、法秩序の成立条件なのである⁵。

また、ここでもっぱらデリダの思考を取り上げる理由として、彼が、他者に対する「責任 (responsabilité/Verantwortung)」を引き受けることを、「法の脱構築」をつうじてこの「来たるべき」正義へ向かう出発点に見て取っていること、さらに彼がこの「責任」を引き受けることにまつわる困難も指摘していることも、挙げておかなければならない⁶。ここで「責任」とは、何よりもまず他者に対する「応答可能性」と理解すべきものである⁷。彼によると、他者に応えること、それはまずもって、他者がそこにいることを認め、自分が今ここにいることを表明することである。後で見ると、そうして他者に対して自分がここにいることを伝えるとは、この他者に対する自分の「応答可能性」を、すなわち責任を表明することなのである。そして、他者への実際の応答は、「法の脱構築」というかたちで遂行される。つまり、他者からの正義への呼びかけを聴き届け、それに応えるかたちで既定の法をいったん解体し、法に新たに正義を体現させようとすることによって、他者に対する責任が引き受けられるのである。デリダは、そのように他者に応答し、この世界に正義を実現させようとする際に避けることのできない困難を、「責任のアポリア」として描き出してもいる。わたしたちは全面的に、それこそ「無限」に正義であるような仕方他者に対する責任を全うすることはできない。ある他者に対して応えようとするとき、それ以外の他者たちを犠牲にし、その他者たちに対して不正をはたらしてしまうのだ。わたしたちがこの世界において、他者に応答することをつうじて「来たるべき正義」へ向かうとは、そのような自分自身のなかの矛盾を引き受けること、そうして「アポリア」を耐え抜くことなのである。このように、正義へ向かうことが他者に対する責任にもとづくことを、責任それ自体の成立から明らかにするとともに、責任を引き受けることにまつわる困難

を包み隠さず抉り出している思考も、管見のかぎりデリダのもの以外に見あたらない。そして、これほどまでに徹底した思考こそ、21世紀の今ここに生きるわたしたちが、正義へ向かう自分自身の思考の可能性を自己批判的に——それこそカントの「批判」にも似た意味で批判的に——見定めるために、まず手がかりとしなければならないものだろう。

さて、このようにデリダの責任と正義をめぐる思考をたどる論考の目的も、ここで述べておきたい。この論考は、これまで「正義」を代表するものとされてきた法そのものに内在する、他者に対する暴力でありうるといえるような力を見届けたいうで、正義を、つねに未来として到来する他者への応答を起点にして求められるべき「来たるべき」正義としてとらえかえすとともに、この正義を、他者に対する責任を引き受けつつ追ひ求めるうでの避けがたい困難を指摘するデリダの思考をたどり、それをつうじて、ひと握りの人びとの利益を代表し、不正を正当化する「正義」が声高に語られるなかで、その「正義」ではない、より普遍的な正義への要請がますます切迫している現在の状況へ向けて語りかけうる正義のありかを、他者からのそうした新たな正義への呼びかけを聴き届け、それに応答することのうちに求めようとする試みである。念のために付け加えておくと、ここで法そのものに内在する力について批判的に考察することは、けっして法の意義を全面的に否定し去るものではない。むしろ、ある一つの哲学的な視点から「法」と呼ばれているものについて批判的な考察を加えることをつうじて、法に新たに正義を体現させてゆく、つまり「来たるべき正義」へ向けて法を再構築する可能性を、その困難も見すえながら「法外」な他者とのあいだに開こうとするものである⁸。

II. 他者への応答にもとづく脱構築的な政治的実践へ

デリダは、2001年にフランクフルト市からアドルノ賞を授与されているが、その受賞に際しての *Die Welt* 紙によるインタビューのなかで、くしくもテオドール・W・アドルノの誕生日である9月11日にアメリカ合州国の中枢部で起きた事件の犠牲者に対して「限りない哀悼」を表明するとともに、このように述べている。「この出来事に対する答えが、多少なりとも盲目的な軍事的な答えに限られるとすれば、何も変わらないでしょう。私たちは政治の変化

を必要としています。とくにイスラエルとパレスチナにおける政治の変化を。政治的な転換のみが、未来に対してこのような野蛮で非人間的な攻撃を不可能にしうるのです。では、ここでいう「政治の変化」, 「政治的な転換」とは、具体的にはどのようなことを意味しているのだろうか。デリダは「テロリズムとはどのように闘うことができるのか?」という問いに答えるかたちで、その変化とは「豊かな国と貧しい国の関係を、西洋諸国、合州国やヨーロッパ諸国とイスラム＝アラブ諸国の関係を変えること」だと語っている。「今やヨーロッパの人びとは、パレスチナの人びととの関係を正しいものにするよう、イスラエルを動かさなければなりません」⁹。狭い区域に押し込められ、貧しい生活を強いられている暫定自治政府統治下のパレスチナの人びとに対して圧倒的な富と力を誇るイスラエル国家は、「報復」という名目であからさまに軍隊を送り込むばかりでなく、これまでも「和平プロセス」の名のもとでユダヤ人の入植を押し進め、銃とブルドーザーでパレスチナの人びとの居住地域を侵食し、その土地と生活の糧を奪ってきた¹⁰。そのことに対してこれまで何ら有効なはたらきかけをなしえなかったヨーロッパの政治的な姿勢が、今問いただされているのだ。そして、パレスチナの地に人びとの公正な関係がもたらされないかぎり、また世界に遍在する富の圧倒的な不均衡が是正されないかぎり、他者とのあいだの溝のうちに蓄積された憎しみの絶望的な噴出は、これからも世界のあちこちで繰り返されるだろう。だからこそ今、パレスチナの人びととの関係を正しいものに変えるよう、イスラエルに、その人びとにははたらきかけなければならない。それとともに、豊かな国と貧しい国の関係を正しいものに変えていかなければならない。デリダが、イスラエルとパレスチナにおける「政治の変化」、あるいは欧米の富める国々とイスラム＝アラブ諸国の関係をめぐる「政治的な転換」ということで考えている具体的内容は、おおよそこのように敷衍することができるだろう。

では、国と国の間の関係を、あるいは人びとと人びとの間の関係を正しいものに変えてゆく「政治の変化」および「政治的な転換」それ自体を、デリダはどのように考えているのだろうか。これについては、別のインタビューにおける彼の言葉が手がかりとなろう。そこで彼は、法に正義を体現させることを要請している。法はけっして正義ではありえないが、それにもかかわらず。「なるほど、正義は法律

に帰着させることができず、法律との関係においては正義の過剰があるけれども、それにもかかわらず、正義が、具体的で実効的であるために、法律や立法によって具現されることを要求する、ということを私は試みました。もちろん、いかなる法律も正義に適合することはできないでしょう〔……〕それというのも、正義の呼びかけは、まさしく無限だからなのです」(Derrida 1999b: 105)。すでにアリストテレスが指摘していたように、法は他者との関係を規定する¹¹。そのような法に、正義を体現させなければならない。そうすると「政治の変化」および「政治的な転換」ということでデリダが考えているのは、まずは正義を実現するために、実効的な法に正義を体現させてゆく政治的な実践のことである。しかもそれが「変化」ないし「転換」であるとき、その実践のうちには、すでに定められている法を変えること、すなわち他者たちのあいだにある既成の境界を解体して、他者たちのあいだに新たな関係を築くことが含まれている¹²。このことをデリダは「法の脱構築」と呼んでいるのではないだろうか。

ここで重要なのは、法に正義を体現させてゆく政治的な実践が、他者からの「正義の呼びかけ」に応えるかたちでおこなわれなければならないことをデリダが暗示していることである。後で示すように、「正義の呼びかけ」を聴き届け、それに応答することが、そしてそこに生ずる他者に対する責任を引き受けることが、この政治的な実践を衝き動かしているのだ。他者とのあいだにある正義への道の出発点にあるのは、他者への、その「正義の呼びかけ」への応答なのである。とすれば、今日の世界において試されているのは、国の力などではなく、わたしたちひとりひとりの他者への「応答可能性」なのかもしれない。

デリダは、このように法に正義を体現させることを要求する一方で、法はけっして正義と合致しないとも述べている。正義を語り、正義を実現するはずの法、これが正義ではありえないのはなぜなのか。一つには、「他者」という存在がづねに、自己に対して、またそれが抱く諸観念に対してまさに「他」である者として、けっして予測しえない、それゆえ既定の法に回収されえない仕方であらざる以上、その「正義の呼びかけ」は「無限」としか言いようがなく、それゆえ境界を画定し、他者とのあいだのある一定の関係を限定する法は、それにけっして応えきれないからである¹³。さらにデリダは、それ自体無限な他者からの「正義の呼びかけ」の「無限」を

指摘するばかりでなく、法の起源に、すなわち法が拘束力のある「法／法律／掟 (loi)」として存在することの始まりに、けっして正当化されえない力がはたらいっているのを見て取ってもいる。そのような力が存在そのもののうちに含まれているために、法はけっして正義と完全に重なりあうことはないのだ。1989年にニューヨークのカルドージ・ロー・スクールにおいて、「脱構築と正義の可能性」と題されたコロキアムの基調講演として発表され、後に『法の力——「権威の神秘的基礎」』にその第1部として収められる「法／権利から正義へ」は、法の存在そのもののうちに、そのようなつねに他者に対する「暴力」でありうるような力の所在を見定めるとともに、法の「脱構築」のうちに正義の可能性を切り開こうとするものなのである¹⁴。そのテキストは、アメリカ合州国において法学のさまざまな領域にデリダの「脱構築」の理論を適用しようとする「批判法学 (critical legal studies)」の運動が盛んになっているのを背景に発表され、この「批判法学」派に属する法学者たちに決定的な影響を与えたが、それと同時に、デリダの「脱構築」自体の初発のモチーフを浮かびあがらせてもいた¹⁵。「脱構築」というプログラムは、そもそもの初めから他者とのあいだにある正義へ向けて、「法」としての力をもった構造や階層秩序に揺さぶりをかけようとするものなのである。とはいえ、ここではあくまで、正義を法のかたちで語ることにまつわる諸問題を指摘することをつうじて、「法外」な他者とのあいだにある正義へ向けた「法の脱構築」の可能性を開くテキストとして、「法／権利から正義へ」に注目することにした。

Ⅲ. 「法の力」を見届ける

デリダは、『法の力』において「法の脱構築」を展開するにあたり、「もろもろの掟 (loix) が信奉されているのはそれらが正義にかなうからではなく、それらが掟であるからだ」というモンテーニュの『エッセー』の言葉を引いている。モンテーニュによれば、ただそれが「掟である」という同語反復的な「神秘的基礎」以外に掟の基礎はなく、それゆえ掟はそれ自体として正義にもとづくものではありえない。デリダは、むしろそのように掟が「掟である」こと、すなわち法が拘束力をもった「掟」として存在することそれ自体のうちで、「解釈の暴力 (violence interprétative)」(Derrida 1994: 33) と言う

べきけっして正当化しえない力がはたらいっているのを明らかにしようとしている。彼にとってモンテーニュの言う「掟の神秘的基礎」とは、法がその存立の根柢において「力や権力や暴力といったものとより内的で複雑な関係を保つ」(Derrida 1994: 32) こと、そしてこれらの力に「保証を与えることができない」(Derrida 1994: 33) ことを言い当てる言葉なのである。法にこのような正当化しえない力が内在することは、法が人びとの「掟」であり続けるあいだはけっして問いただされることはない。自明の「掟」であるかぎり、その「基礎」にある力は「神秘」であるにとどまるのである。

では、なぜデリダにとって法の「神秘的基礎」をなす力が「解釈」のそれなのだろうか。それは法というものが、「法解釈」がおこなわれることによって初めて効力ある「法」として存在し始めるからである。ここで解釈とは、法として語られた言葉のある状況へ適用することにほかならない。法を解釈するとは、基本的にはある具体的な状況を前にして、ある法の言葉を、その状況に妥当するものとしてつねに新たに見だし、それを当事者に対して効力あるものとして状況に当てはめることであろう。それはおそらくいかなる法についても言えるはずである。たとえば『六法全書』にたんに書かれるだけに終わる法を、「法」と呼ぶことはできまい。ある状況に適用する法解釈がおこなわれる——その主体は書かれている言葉を「法」と認める者であればだれでもよいわけだが——ときに初めて、そこに書かれている条文は、状況の当事者に対して「法」としての強制力を発揮することになる。デリダによると、法がこのような適用としての解釈とともに、つねに新たに効力ある「法」として出現するとき、すなわち法がある「正義」を語り始めるとき、「ある行為遂行的な力 (une force performative)」(Derrida 1994: 32) を発揮しているのである。そして、この行為遂行的な力とは、「つねに解釈の力であり、信奉するよう訴えかける力である」(Derrida 1994: 32) という。法の解釈——そうすると、これは適用であると同時に、すでに実演 (performance) であるような解釈 (interprétation) であるが——は、その法が支配する場を現出させ、人びとにそれを遵守させようとするのである。法がある「正義」を語るとは何よりもまず、その法に則った特定の行動へ人びとを強制する力をもつような発話行為なのだ。しかも、法を「信奉する」ことのうちには、その法が、ある状況へ向けて語り出されるその瞬間ばかりでなく、将来

にわたってずっと同じように解釈され、同じ拘束力を発揮することを要求することが含まれている。そうすると法の解釈がその法の支配下に置かれるべき人びとにおよぼす力は、特定の行動を強制したり禁止したりするばかりでなく、その強制力をもった法が、つねに「正義」をなすものであることを信じ続けることを、すなわちその前提を問わないことを命ずる力でもあることになる。デリダ的な言い方をすれば、一つの法の出現とは、その法が「自分の声を聴く」反復への約束が自明のこととして共有されることなのである¹⁶。

このように、デリダによると、人びとに対して特定の行動を強制し、しかも自己自身の「正義」の自明性を信奉することを強いる「解釈」の力が、一つの「法」の言葉が効力ある法として存在し始めるときつねにはたらき、人びとにおよんでいるのである。では、この法の存在の基礎をなす力自体を、正義のものと言えらうか。いや、ある「正義」を語る法の力とは、それ自体としては人びとを正義へ向かわせるものではなく、むしろ「信奉するよう訴えかける力」として、法の自己保存に人びとを、有無を言わず巻き込むものである。だからこそデリダは、法の力を「解釈の暴力」と呼んでいるのだ。

そう考えてくると、法の存在そのものうちで、ベンヤミンが『暴力批判論』のなかで語った「法措定的暴力」と「法維持的暴力 (rechtserhaltende Gewalt)」が癒着したかたちではたらいっていることになる¹⁷。法は、既定の法であれ、新たに立てられる法であれ、それをある状況に適用する解釈によって、つねに新たに語り出される。そしてこの発話行為には、その法が繰り返し同じように遵守されることを強いる力が含まれているのだ。「人道的」と言われる法も、それが「法」である限り、このような力を人びとにおよぼすのを避けることはできない。しかもこの力は、それ自体としてはけっして正義のものであると言えず、むしろいつでも「暴力」として告発されうるものなのだ。ちなみにベンヤミンによると、法がつねにこの「掟の神秘的基礎」をなす力を人びとにおよぼしていることが忘却されるならば、法秩序は容易に不正な暴力の体系と化してしまう。「法的制度のなかには暴力が潜在しているという意識が消滅すると、その法的制度は墮落する」(Benjamin 1921: 190)。そうすると、ある法秩序が正義のものであり続けるためには、みずからの暴力を言わば「脱神秘化」してただす自己の脱構築が絶えず要求されることになる。

ところで、法の存立の根柢をなす力は、人びとの行動を強制し、人びとに法を自明の「正義」と信奉させるものだけにとどまらない。すでに見たように、法とは、境界を画定するものであり、境界の画定によって「法外」な他者たちを排除する力を行使するものである。このとき、境界の内部にいる「われわれ」の構成員にも一定のアイデンティティを割り当て、「われわれ」ひとりひとりを計算可能なものとして可視化する力も同時に行使しているのである。その力とは、人びとが法の定める一線を逸脱しないよう監視する権力の姿が代表するものであろう。実際ベンヤミンは、法がその自己保存へ向けて措定されることのうちに「権力の措定 (Machtsetzung)」(Benjamin 1921: 198)を見て取っている。彼に言わせれば、法は結局のところ、現在権力を握っている者たちの「特権 (Vorrecht)」(Benjamin 1921: 198)を保証するものでしかないのだが、この「特権」を保証するとは、人びとを表象し、支配する権力を維持することなのである。法の有効性によって権力者たちの特権を保証しつづける「権力」、それはみずからの支配力がおよぶ範囲にいる人びとすべてをある一定のアイデンティティにおいて表象する力の主体にはかならない。それゆえ権力による法秩序の構築とは、同時にその内部にあるものを予測可能なものとして可視化する力の編成なのだ。その意味でデリダは、「法／権利 (droit)」を「計算のはたらく場 (l'élément du calcul)」(Derrida 1994: 38)と呼んでいるのである。

そのように、法が人びとを一定の計算可能なアイデンティティの担い手として表象することを、ベンヤミンはさらに、正義からほど遠い暴力として描き出している。彼によるとこのことは、ひとりひとりに「ある唯一の運命 (ein einziges Schicksal)」(Benjamin 1921: 187)を割り当てることにほかならない。この「運命」を配分する力のことを、彼は「神話的暴力 (mythische Gewalt)」(Benjamin 1921: 197)と呼んでいるのである。法の力は、その支配下にある人びとに、その正しさを問いただすことを許さないような仕方、まさに一個の「神話」として、一つの「運命」を背負わせるのだ。『暴力批判論』と同時期に書かれたエッセイ『運命と性格』によると、それは具体的には、罪とその報いの等価交換の中断なき連関とも言うべき「罪責連関 (Schuldzusammenhang)」(Benjamin 1919: 175)にひとりひとりを組み込むということである。つまり、法秩序のなかで一定のアイデンティティ——ベンヤ

ミンにとってはこれが強圧的な「運命」なのだ——を保証されるとは、権力が定めた一線を踏み越えるならば、それに応じた罰が待っている、という応報の連鎖自体の正しさを問いたたすことができないような位置に追い込まれることなのだ。彼にとって法の力とは、人びとをそのような位置に閉じ込める「神話的暴力」なのである。

しかも、ベンヤミンによると、法の「神話的暴力」は、みずからが「神話」であり続けるために、つまり「神秘的基礎」の「神秘」性が維持されるために、時に自己自身の力を誇示し、それを強化している。そして、そのために用いられているのが、今もいくつかの地域に残っている死刑なのである。この死刑の執行とともに法の力は剥き出しの暴力として姿を現わし、同時に何にもまして自己自身の権力を強化するという。「つまり、暴力が法秩序のうちに出現するときには、最高位の暴力、生死を支配する暴力となって、法秩序の諸根源が、現存するもののうちに代表するものとなって突出してきて、そこに恐るべき姿を顕現させるのだ。[……] 死刑の意味とは、実際また法律違反を処罰することではなく、新たな権利を定めることにほかならない。というのも生死を支配する暴力を行使することによって法は、他のいかなる法執行によってするよりもずっと自己自身を強化するからである」(Benjamin 1921: 188)。このように、『暴力批判論』のベンヤミンの議論にしたがうなら、人びとを特定の行動に差し向け、計算可能性の枠内で支配する法のそのものの力とは、ひとりひとりにある「運命」を背負わせる暴力であるばかりでなく、法の自己保存のために死をもたらす暴力でもありうる。それゆえいかなる法秩序も、それ自体としては、そのような力による構築物であるほかはない。そのようなベンヤミンの議論をふまえて、デリダは、「法／権利は正義ではない」(Derrida 1994: 38)と断じ、「法／権利は本質的に脱構築可能」(Derrida 1994: 34)と喝破しているのである。

さて、これまで見てきたように、「力や権力や暴力といったものより内的で複雑な関係を保つ」ために、法は「本質的に」正義ではありえないと理論的には言えようが、具体的にある「正義」を語る法が、すなわちそれぞれの法律や掟が、それにもとづく一つの法秩序が「正義ではない」と真に言うのは、いかなる時点においてであろうか。それは、法の力がまさに暴力であることに直面する瞬間においてあるまい。死刑批判のうちに法の暴力に対する本質的な批判を見ていたベンヤミンは、「より繊細

な感情には、まさにこの生死を支配する暴力の行使のうちにどこかしら、何か腐ったもの (etwas Morsches) が非常にはっきりと感じられる」(Benjamin 1921: 188)と述べている。その暴力が他者に「合法的な」死をもたらすとき、法秩序という構築物を支える力が「何か腐った」暴力にはかならないことが露呈するというわけである。ここで、その力が腐敗した暴力であるのを感じ取るとは、その力への告発を聴き届けることであるはずだ。暴力とは、正当化されえないものとして告発される力のことであり、ある力に対する他者の告発を聴き届け、その告発を分有するときに初めて、他者に対して加えられる力を、まさに暴力として見届けることになるのだから¹⁸。とすれば、法は「正義ではない」と言う者は、その力の不正を訴える他者の言葉に呼び止められているのである。その言葉は、声にならない叫びでもあるだろうし、あるいはさまざまなメディアによって媒介され、遅れて届く声でもあるだろう。このような他者の言葉に期せずして呼び止められた者は、ある「正義」が法のかたちで語られることのテロルを目のあたりにするとともに、その法の腐朽を、つまり法秩序の綻びを見いだすことになるのである。こうして一個の法秩序が廃墟と化す地点から「法の脱構築」が始まるのではないだろうか。そして、法の力の不正を訴えるかたちで法秩序の予測可能性の限界において送り届けられる、切迫した正義への呼びかけに応答し、法および法秩序を、来たるべき正義を体現するものに内側からつくり変えてゆくこと、それが他者の肯定に貫かれた脱構築の遂行であろう¹⁹。

現在の世界にはまだ正義は到来していない。むしろ「正義」を騙るあからさまなテロル——それは「テロ」と名指されることがあまりにも少ないにちがいない——に充ち満ちていよう。だが、そのなかにあっても、予測しえない仕方でも、またおそらくは計算可能性の枠内では割り切れない叫びのかたちで、ある「正義」を騙る力の不正を訴える他者の言葉が、来たるべき正義への呼びかけとして到来するはずである。その瞬間に他者の言葉に対して耳を塞ぎ、暴力から目を逸らすなら、他者を否定し、間接的にも「正義」を騙る権力に手を貸し、そして正義の可能性を閉ざすことになる。このことを指してデリダは、未来としての正義は「計算不可能」(Derrida 1994: 38)であるとともに、「待ってこない」(Derrida 1994: 57)と述べているものと考えられる。そしてこのとき、この他者によって切望され

ている正義を実現することへ向けて「計算不可能なものを計算に入れる」(Derrida 1994: 38) 実践が、すなわち他者の肯定にもとづく「法の脱構築」の実践が要求されているはずである。とはいえ、他者たちの訴えに呼び止められて、法の力を暴力として見届けるそのときに、来たるべき正義への呼びかけを聴き届けることは、実際にはどのような仕方でおこなわれうるのだろうか。つまり、この他者からの呼びかけを、どのような立場において聴き届けることができ、さらにそこから他者としての他者の呼びかけに、どのように応答することができるのだろうか。そこで次に、こうした問題を考えるための手がかりを、「応答可能性」としての「責任」をめぐるデリダの思考のうちに探ることにしたい。その思考のうちに、彼が『法の力』において正義を「不可能なものを経験 (expérience de l'impossible)」と定義し、「このアポリアの経験 (expérience de l'aporie)」がいかに不可能なものであろうとも、それなしに正義はない」(Derrida 1994: 38) と述べるときに想定している、他者を前にしたわたしたちの身を引き裂かれるような経験が繰り返されていると考えられるからである。デリダによると、そのような経験をくぐり抜けることなしに、他者とのあいだにある「来たるべき正義」へ一歩を踏み出すことはできないのである。

IV. 正義への呼びかけへの応答と責任のアポリア

デリダが「応答可能性」としての「責任」をめぐる思考を展開しているテキストとしてここで取り上げてみたいのは、『法の力』の三年後、1992年に発表された『死を与える』である²⁰。この『死を与える』においては、旧約聖書の「創世記」第22章に語られるアブラハムのイサク奉獻が死の贈与として主題化されている。その物語は、アブラハムが神からの呼びかけに「はい、私はここに」と応える時点から始まるわけだが、デリダによれば、他者からの呼びかけに「私はここに (me voici)」と応ずる今とは、「責任の根源的瞬間 (le moment originaire de la responsabilité)」(Derrida 1999a: 102) である。「私はここに」とはまた、「他者からの呼びかけに対する可能な、また最初の応答」であり、この応答のなかで「私は、私を呼ぶ特異な他者 (l'autre singulier) に身を曝している」(Derrida 1999a: 102) という。「私はここに」。それとして口にのぼることのまれなこの言葉は、一人の特異な他者がそこにいることを

肯定し、その他者にここにいる自分を差し出し、そうして他者への回路を開く言葉なのである。そしてデリダによると、この応答の言葉とともに、一人の他者に対する責任が引き受けられることになる。そのとき、他者に応え、その他者に対する責任を果たそうとする者が一つのアポリアへ足を踏み入れざるをえないことを、彼はアブラハムの物語にそくして描き出しているのである。

それでは、デリダの読みにしたがって「創世記」の記述をたどることにしよう。神からの呼びかけに「私はここに」とアブラハムが応じると、彼が齢百歳にして初めて得たひとり子イサクをモリヤの山頂で「焼きつくす献げもの」——これが「ホロコースト」という語の原義である——にせよという神の要求が突きつけられることになる²¹。いかなる理由もなく、それどころかこれまで神につくしてきたアブラハムにとっては不条理としか言いようのない仕方ですりつけられる犠牲の要求。それに応えて愛する息子を手にかけることが、神という特異な他者に対する責任を果たすことなのだ。かくも神という他者の言葉は苛烈であり、法外である。いや、他者が目の前に現われ、自分に呼びかけてくること自体がつねにそのように「法外」なことでありうることを暗示するために、デリダはアブラハムのイサク奉獻を取り上げているのかもしれない。ところで、イサクを神の犠牲に捧げるというこの他のだれも代わって引き受けることのできない責任を引き受けることはここで、イサクばかりでなく、神以外のあらゆる他者との関係を犠牲にすることをも含意している。それゆえアブラハムは、いかなる一般性に対してもみずから引き渡さない²²と決意するのである。そのため彼は、神の命に関しては、息子はおろか妻に対しても完全に秘密を守り、その末に倫理的には殺人と呼ばれる行為におよぶことになる。このようなアブラハムの姿のうちにキルケゴールは、倫理の一般性に安住している次元から、「単独者」として神の前に立つ信仰の次元への飛躍を認めたのだった。このことが語られている彼の『おそれとおののき』を引きながら、デリダは、そのように「単独者」の立場に立つこと自体が、唯一の特異な他者に対する代替不可能な「絶対的責任 (responsabilité absolue)」(Derrida 1999a: 88) と、すべての他者に対して等しく引き受けられるべき一般倫理的「責任」とのあいだの解きたい矛盾を引き受けることにほかならないことを浮かびあがらせようとしている。アブラハムの沈黙と彼のモリヤ山での行為が示しているの

は、絶対的責任を引き受けることが、彼が属する共同体の一般的な倫理に照らせば「無責任」にならざるをえないことなのだ。彼は家族をはじめとする神以外の隣人たちとの倫理的関係を犠牲にすることによってしか、神という他者に対する責務を果たすことはできないのである。

このように、自分が遭遇したある特異な他者に対する責任は、他のだれも代わることでできない単独の立場において、「絶対的責任」として引き受けられなければ、まさにその他者に対する応答とは言えない。しかし、その独異の立場に立つことは、自分が今直面しているこの他者以外のすべての他者に対する応答を犠牲にすることでしかありえないのだ。「私の諸行為の絶対的責任は、それが私のものでなければならず、誰も私の代わりに負うことのできない特異なものとしてなければならないその限りにおいて、たんに秘密を含意するばかりでなく、私が他のだれにも話さず、いかなる釈明もせず、何の責任も負わず、他者たちに対して、他者たちを前にして、私がまったく応答しないことをも含意している」(Derrida 1999a: 88)。ということは、他の隣人たちとの関係においては「絶対的責任は責任ではない」(Derrida 1999a: 89)。つまり、唯一の特異な他者に対する責任を代替不可能な立場において、ということは他のすべての他者から切り離された特異な立場において、「絶対的に」引き受けることは、他の隣人にしてみれば「無責任」としか言いようがないのだ。そのことは「同時に躓き (scandal) にして逆説」(Derrida 1999a: 88) であるという。「責任の根源的瞬間」に生じた他者への責任は、一般的な「責任」の概念に背馳してしまうのである。では、他の隣人たちに対しても同時に責任ある態度を示すために、共同体の一般的な倫理の次元において「責任」を引き受ける、つまりみずからの決断を一般的な言語の内部で釈明し、そこで自分の行為の「責任」を負うべきなのだろうか。だが、こうして「安心させてくれる」とキルケゴールが語る一般性の次元に再び足を踏み入れるとは、デリダによると、他者に対して唯一応答し、責任を負うことができる「私の特異性 (ma singularité)」を「概念という場に解消してしまう」(Derrida 1999a: 88) こと、そうして自分自身の「応答可能性」としての「責任」を無に帰してしまうことなのである。

そうすると、自分が遭遇した他者に応答し、まさにその他者に対する責任を引き受けるとは、「一般的責任 (responsabilité en général) と絶対的責任のあ

いだの解きがたく、それゆえ逆説的な矛盾」(Derrida 1999a: 89) に引き裂かれることにほかならない。デリダは『死を与える』において、この「責任のアポリア」(Derrida 1999a: 88) とその経験を、「創世記」のイサク奉獻の物語とそれについてのキルケゴールの解釈から取り出そうとしているのである。デリダによると、このアポリアに踏み込むことなしに、たとえば力の不正を訴える他者の言葉に応え、他者に対する責任を負うことはできない。つまり、一般的責任と絶対的責任のあいだで引き裂かれる経験をくぐり抜けることなしには、この他者の言葉から来たるべき正義への呼びかけを聴き届けることもできないのである。

では、この「アポリア」に足を踏み入れながら、それでもなお「責任」と呼ばれうる責任をどのようにして果たすことができるのだろうか。非常に極端なケースであるが、たとえばアブラハムがイサクに死を与え、その死を神に贈与することは、どうすれば聖なる犠牲として捧げることになるのだろうか。デリダは『死を与える』のなかでこう語っている。「自分の息子に死を与えるために、倫理が憎悪と殺人と呼ぶものをなすために、アブラハムは息子を絶対的に愛さなければならない」(Derrida 1999a: 93)。デリダによると、アブラハムがイサクをどこまでも愛しつつ、この愛し子に刃を振り下ろすその瞬間に息子を愛するという一般的な倫理に背くときにこそ、イサクに死を与えることは神への奉獻になりうるのだ。絶対的責任は、まさに「瞬間」において、倫理的責任を肯定しつつ、一般的な倫理に背馳する仕方でのみ引き受けられうるのである。「現前や現前化に還元されることのない贈与および《死を与える》のように、それ〔イサク奉獻〕は、瞬間 (l'instant) というひとつの時間性を要求する」(Derrida 1999a: 94)。他者から呼びかけられ、それに「私はここに」と応答する時間、それは一般に有意味なものが現前する、均質な今の連続としての直線的な時間にけって回収されることのない、ある特異な瞬間でなければならない。そのような「根源的瞬間」にこそ、真に「他者」と言える他者が到来し、自分に代替不可能な責任を負わせるのだ。そしてこの瞬間において他者に応えるとは、たとえばアブラハムがわが子を犠牲にすることは、絶対的責任と一般的責任の矛盾を引き受け、「責任のアポリア」のうちに踏みとどまりつつ、一般的には倫理的でありえないような一つの決断を下すことなのである。「矛盾とパラドクスが瞬間そのものにおいて耐え抜

かれなければならない。二つの義務は背馳しあうほかはなく、一方が他方を従属させる（併合する、抑圧する）ほかはない。アブラハムは、倫理を犠牲にして、わが子を犠牲にするという絶対的責任を引き受けなければならないのだ。だが、犠牲ということがあるためには、倫理はその完全な価値を守っているでなければならない。息子に対する愛は損なわれぬままにしなければならないし、また人間としての義務は、その権利の有効性を保たなければならないのである」(Derrida 1999a: 95)。

そうすると、他者に対する責任を引き受けるとは、一人の特異な他者に呼びかけられる「根源的瞬間」においてこの他者を肯定し、「責任のアポリア」に足を踏み入れ、そしてそれ以外の他者に対する責任を犠牲にすることである。しかし、デリダによると、「そのときまさに犠牲にするものを、すなわち人間としての倫理の秩序と責任を、承認し、確認し、再肯定している」(Derrida 1999a: 96)。逆説的にも、あらゆる一般的な倫理から引き裂かれた単独者の立場において唯一の他者に対する責任を果たすとき、倫理が、すなわち他のあらゆる他者に対する責任が再び肯定されるのだ。ではこのとき、その責任はどのような次元において肯定されるのだろうか。またしても現にある一般性の次元で、たとえばある信仰共同体、家族、国家など既成のある特定の共同性の内部で妥当するものとして倫理を肯定するならば、それは「概念という場」への退行であり、他者に対する責任を引き受けうる唯一可能な立場の放棄である。では、どのような次元において倫理が再び見いだされるのか。デリダによれば、アブラハムがイサクに、神への捧げ物として死を与えようとするまさにその瞬間に、唯一神という特異な他者ばかりでなく、あらゆる特異な他者が肯定されている。そうして身を引き裂かれる経験をするのでなければ、アブラハムの行為は、神以外の他者を完全に無視した狂信的な殺人以外の何ものでもないのだ。つまり、絶対的責任と倫理的責任の間に引き裂かれるとは、家族や身近な隣人たち、あるいは現在とともに生きる隣人たちばかりでなく、死者たちやこれから到来する他者たちを含めたあらゆる他者がそれぞれに特異な他者であることを肯定し、そのような他者すべてに応えるものとして倫理を再肯定することにはかならない²²。したがって、自分が直面しているある特異な他者に応答し、それに対する責任を果たすとは、同時に「すべての他者はまったく他者である (Tout autre est tout autre.)」(Derrida 1999a: 98) ことの肯定

でなければならないのである。

「すべての他者はまったく他者である」。こう言うような次元において倫理を肯定するとは同時に、特異な他者からの呼びかけに普遍的に応答することへの要求を、つまりすべての「まったく他者」からの呼びかけのどれに対しても等しく応えなければならないという要求を、唯一の特異な他者に応答する瞬間にあっても、自分自身のなかで保持することにほかならない。むろん、今ここでその要求を満たすことが不可能であることを受けとめながら²³。「私はほかの他者を、他者たちを犠牲にすることなしには、ある一人の他者の呼びかけ、要求、その他者に対する責務、そればかりかこの他者の愛に対しても、けっして応えることはできないのである」(Derrida 1999a: 98)。「根源的瞬間」に生じた責任の引き受けは、すべての他者それぞれの特異性に対して開かれた次元において倫理を再肯定しつつ、最終的にはそれを犠牲にしなければならない。今ここでみずからの代替不可能な立場において引き受けようとする特異な他者に対する責任のために。他者に応えるとは、責任を引き受けること自体に、このようなくっして神聖化できない犠牲の構造がつねに付きまとうのを忘れないことなのである。そうすると、あらゆる一般性から切り離された単独の立場で、その単独性においてこそ開かれる「すべての他者はまったく他者である」次元において倫理を再肯定しつつ、ある特異な他者からの呼びかけに応ずるとき、同時にすべての「まったく他者」に対する「応答可能性」、すなわち「責任」もまた呼び覚まされていることになる²⁴。そのように、すべての「まったく他者」に対する責任が肯定されているなかでこそ、ある特異な他者からの言葉から、いまだ到来していない、より普遍的な正義への呼びかけを聴き取ることができるだろう。それにもとづいて、この他者に応える今ここでなしうる行為へ一歩を踏み出すとは、既存の共同性やエコノミーの枠を、すなわち既成の法秩序を越えたところにある、「来たるべき」正義へ向かうことでもあるだろう。むろんその道はけっしてひと続きのものではない。唯一の他者に応ずる行為は、ほかのすべての他者に対する責任を何らかの仕方犠牲にしている以上、それ自体としてけっして完全に正当化されうるものではない。むしろその行為に内在する力は、いつでも犠牲となった他者から「暴力」として告発されうるのである。それどころか、その行為は、眼前にいる一人の他者にさえ応えきれないはずだ。なぜなら、すでに見たよ

うに、他者からの呼びかけは「無限」である以上、他者に対する責任を引き受けることは、責任を解消するどころか、むしろそれを「無限」に増大させるのだから。

にもかかわらず、今ここで、「私の特異性」において、一人の特異な他者から発せられる正義への呼びかけが聴き届けなければならない。「すべての他者はまったき他者である」ことに開かれた単独性において眼の前の他者との非対称的な関係へ踏み込み、だれにも代わることができない仕方での呼びかけに應ずる行為へ一歩を踏み出さなければならないのだ。このような他者への応答こそが、現存の法秩序の「神秘的基礎」をその排他的な前提として問いただし、その強制力に揺さぶりをかけて、法外な、すなわち法秩序の「計算可能性」の外部にあるような他者にも応えうるものへとその法秩序をつくり変えてゆく実践へ、つまりはデリダが「政治的な転換」とも呼んでいた、正義を新たな法として実現させるような「法の脱構築」の実践へ通じているのだから。デリダは、こうして法に少しずつ正義を体現させてゆくことによって初めて、来たるべき正義への通路がこの世界のうちに切り開かれてゆくと考えている。だからこそ彼は、「正義は法律に帰着させることができず、法律との関係においては正義の過剰があるけれども、それにもかかわらず、正義が、具体的で実効的であるために、法律や立法によって具現されることを要求する」と語っていたのだ。とはいえ、法に正義を体現させてゆく際にはやはり、「法的制度のなかには暴力が潜在しているという意識が消滅すると、その法的制度は墮落する」というベンヤミンの言葉をけっして忘れることはできない。法のかたちでこの世界に正義を実現しようとするとき、「法外」な他者たちを遺棄し、法のもとにいる他者たちをある計算可能性の枠内に閉じ込めてしまう力の行使を避けることはできないのだから。そして、こうしてほかの他者たちを犠牲にし、かつ法治下の他者に一定のアイデンティティを割り当てることの上に成立する「法的制度」には、すでに見たようにつねに「暴力が潜在している」以上、こうして切り開かれる正義への通路は「責任のアポリア」で充ち満ちた、まさに道なき道であろう。わたしたちはいつでもまた新たに、その暴力の犠牲となった他者に呼び止められ、新たな絶対的責任と、既定の法の内部での一般的責任の間に引き裂かれうるのだから。それゆえにこそデリダは、未来としてある正義へ向かうことを「アポリアの経験」と呼んでいるの

である。とはいえ、このアポリアをくぐり抜けたところにしか正義はありえないのだ。ここで『法の力』における彼の言葉をもう一度引いておこう。「このアポリアの経験がいかに不可能なものであろうとも、それなしに正義はない」。

このように、自分のなかで矛盾を引き受け、「責任のアポリア」を耐え抜く経験をつうじてのみ、この世界により普遍的な正義を少しずつ実現してゆく道が切り開かれうるとするならば、今日なおしばしば見られるように、ある特定の「われわれ」のための「正義」を唯一の「正義」として声高に語ることも、またそれを法として他者たちに対して振りかざすことも、デリダの考える「来たるべき」正義への通路を塞ぎながら、他者たちにおよぶその「正義」の、おそらくは不正な暴力でしかありえない力を絶対化することでしかありえない。もし正義への道がありうるとすれば、ある「法外」な他者からの正義への呼びかけを、「すべての他者はまったき他者である」ことを承認しつつ、みずからの「絶対的責任」において聴き届けながら、この他者に応える正義を、既定の法の脱構築をつうじて、新たな法のかたちで、他者と自分が共有する世界のうちに実現してゆくことのうちにしかありえないのだ。だからこそデリダは『法の力』において、「脱構築は正義である」(Derrida 1994: 35)と述べるとともに、正義は他者という「計算不可能なもの」について、それを「計算するよう要求する」(Derrida 1994: 61)と述べているものと考えられる。そして彼によると、責任にまつわる犠牲の構造と法の存在そのものに内在する力にうち震えながら、他者への応答を、新たな法をかたちづくる言葉として語り出すに至る「絶対的他者性の経験」が、「来たるべき」正義へと開かれた、「出来事のチャンスにして歴史の条件」(Derrida 1994: 61)なのである。

そうすると、すでに引いたように、「他者が到来することなしに正義はない」一方で、わたしたちの思考もまた、予期しえない、それこそ「法外」な仕方であらう他者に応えうるものでなければ、「来たるべき」正義への通路がこの世界のうちに切り開かれることはありえない。「責任のアポリア」を経験しながら、新たな正義を語るという仕方では他者からの呼びかけを聴き届けうるのは、わたしたちひとりひとりの思考なのである。そこで最後に、結びにかえて、これまでの議論を振り返りながら、わたしたちの思考そのものを他者に対する応答可能性としてとらえなおし、正義そのものを、眼の前にすでに

ある法秩序ではなく、他者への応答にもとづいてつねに新たに実現されうる「未来」としてとらえかえす可能性の一端を提示しておくことにしたい。

V. 応答としての思考から新たな正義へ——結びにかえて

デリダにとって正義は、「たんなる法的、政治的概念にはとどまらない」、むしろけっして既成の「正義」の概念の枠内には収まらない「未来 (avenir)」(Derrida 1994: 60) としてある。彼によると、予測不可能な未来である他者の到来とともに初めて、その他者とのあいだに正義の可能性が開かれるのだ。「来たるべき」正義、それはある「正義」を振りかざす暴力の不正を訴える他者の呼びかけを聴き届けるひとりひとりの「応答可能性」と、他者への応答としての「法の脱構築」の実践を要請する。『法の力』によると、この正義は、「未来において、法／権利や政治を転換したり、つくり変えたり、再創設したりするための道を切り開く」(Derrida 1994: 61) のである。デリダがそこで展開した「法の脱構築」の思想とは、こうして他者からの呼びかけに応えることにもとづいて、法に正義を体現させてゆく道筋を指し示すものと言えよう。そしてその道筋は、彼がパレスチナの地へ向けて要請した「政治の変化」へも通じているはずだ。むしろ、これまでに見てきたとおり、それはまっすぐに開かれているのではなく、むしろ道なき道、すなわち「責任のアポリア」である。このことを明らかにしているのが、『死を与える』におけるイサク奉獻をめぐる議論にほかならない。このアポリアをくぐり抜ける経験なしに、法に正義を体現させ、不正な力に充ち満ちたこの世界のうちに少しずつ正義を実現してゆくことはできないのである。とすれば、来たるべき正義へ向けて他者に応答しようとするときに踏み込まなければならないアポリアとはけっして正義への通路を閉ざすものではない。むしろ『死を与える』のうちに描かれた「アポリアの経験」とは、この世界のなかで、「すべての他者はまったき他者である」次元へ開かれながら、未来としてある正義へ向かう、ひとりひとりの思考の可能性を暗示するものであると考えられる。デリダの「責任」と「正義」をめぐる思考は、ひとりひとりがある特異な他者に、だれにも代わることのできない仕方では応えうる思考の道筋を、わたしたちのなかに切り開こうとしているものと考えられるのだ。そして、より普遍的な正義の実現へ向か

う、今なお「理性」と呼びうる思考もまた、他者の到来という予測不可能な未来へと開かれながら、この困難な道筋を歩むものであるにちがいない。

とりわけこの他者への応答としての思考が歩む道筋に潜む困難を代表するのが、ある特異な他者からの呼びかけを聴き届け、その他者に対する責任を引き受けようとするとき、同時に「すべての他者はまったき他者である」ことを肯定し、特異な他者に普遍的に応えることへの要求を、自分のなかで保持しなければならないことであろう。だが、そうすることによって初めて、自分が期せずして遭遇した他者に対する責任を引き受けることにもとづいて、その他者とのあいだにより普遍的な正義を、既定の法の脱構築をつうじて実現させてゆくことができるのである。そうすると、もし「理性」であることが普遍的な公正さを要求されるとするならば、今ここに呼びかけてきたまさにその他者に応答しながら、「私の特異性」において、また同時に「すべての他者はまったき他者である」次元で、すなわちすべての「まったき他者」に応えうるものとして倫理を再肯定するところのみ、今なお「理性」と呼びうるわたしたちの思考の「場所なき」——と言うのは、ある「法外」にして特異な他者に「私の特異性」において応答する者の場所は、既存の法秩序の内部には用意されていないのだから——場所があることになろう²⁵。そこからこそ、他者に対する代替不可能な責任を引き受けつつ、今まで他者と自分を隔ててきた境界を打ち破って、他者とのあいだに新たな関係を築きながら、そこにこれまで語られてきた「正義」よりも普遍的な正義を実現することへ向けて、新たな一步を踏み出すことができるはずである²⁶。とすれば、今なお「理性」と呼びうる思考においては、他者の言葉を聴き取ることが、こちらから何かを語ることにつねに先立っているし、また逆説的なことに、既存の法秩序が割り当てる一般的なアイデンティティに身をゆだねるのではなく、他のだれも代わることができない仕方では他者に応えうるみずからの特異な立場に踏みとどまる単独性のうちにこそ、普遍的な正義へ向かう、今なお「理性」と呼びうる思考のありかが求められることになろう。そして、その思考とは、つねに未来として、「法外」な仕方では到来し、呼びかけてくる他者に対する、わたしたちひとりひとりの代替不可能な「応答可能性」そのものと言えはざである。

ところで、他者からの呼びかけを聴き届け、それに応答するとは、ベンヤミンに言わせるならば、みず

からの言語を解体することもいとわない「翻訳」の遂行である²⁷。その道筋——それはベンヤミンにとっては「迂路」であり、デリダにとっては「アポリア」である——は、他者からの問いかけによって揺さぶられた「正義」の概念を問いただし、新たな正義を、それを新たな法に体现させるかたちで語り出す「法の脱構築」の行程とも重なりあうはずだ²⁸。他者への応答としての「翻訳」を通じて取り出された、そこにいる特異な他者に、そして未来のすべての他者に自己を差し出す一つの言葉、それは来たるべき正義への一步をこの世界のうちに記すことだろう²⁹。デリダがベンヤミンとともに指し示しているのは、この言葉に結晶するような、応答としての思考の可能性にはかならない。そして、思考が他者に対する「応答可能性」そのものであり、何かをみずから、たとえば「正義」として語ることに先だって、他者からの呼びかけを聴き届けることがなければならないとすれば、正義そのものも、たんに法として語られ、法秩序のかたちで実現されるにつきるものとしてではなく、むしろ「法外」な他者に応答することにもとづいて、また既定の法の脱構築をつうじて、つねに新たに実現されうる「来たるべき」ものとして、とらえかえされなければならない。だからこそデリダは、正義を「未来」とし、「他者が到来することなしに正義はない」と語り、そして「脱構築は正義である」と述べているのである。これまで、みずから法を立て、一つの法秩序を構成する思考の力のみが「理性」として称揚され、現前化可能な法秩序のうちにのみ正義が求められることによって、つねに「法外」であるほかはない他者が正義から排除されてきたとするならば、今や「理性」でありうる思考を、まずもって他者の言葉を聴き届けうる可能性においてとらえかえし、それにもとづいて正義そのものも、「法外」な他者の存在を認め、その呼びかけに応答するところからつねに新たにこの世界のうちに実現されうるものとしてとらえなおす必要がある³⁰。それどころか、このように正義の概念を再考する可能性は、最初に述べたように、「グローバル化」と「ボーダーレス化」が進む一方で、「われわれ」と「彼ら」のあいだに厳然とした境界線を引こうとする動きが強められていて、そのために一つの「正義」が振りかざされることへの恐怖で覆われてもいる今日の世界に向けて語りかけられるべき、わたしたちひとりひとりの可能性なのではないだろうか。ある一つの「正義」を唯一のものとして声高に語り、それを権力として振りかざすところには

けっして正義はない。むしろ「法外」な他者の言葉を聴き届け、それとともに自分が抱いていた「正義」の観念を問いただすところに、「来たるべき」正義への道が開かれている。しかもその道は「アポリア」なのだ。このことをひとりひとりが一つの「理性批判」として受けとめるとき、わたしたちは、今世界に遍在している報復の連鎖を止めるような「政治的な転換」の出発点に立つことができるものと考えられる。

ところで、デリダは、2001年のアドルノ賞受賞記念講演のなかで次のように述べている。「9月11日の犠牲者全員に対して私は無条件の同情を寄せますが、それでも、この犯罪を前にしては、何人も無実であったとは信じていない、と申しあげなければなりません。なぜなら、この同情の対象が、9月11日に合州国で死を迎えた人びとだけにとどまらないからです。これが、ホワイトハウスの掲げるスローガンとして先日来「無限の正義」と呼ばれているものについての私の解釈です。つまり、自己の過失、自己の不正義、みずからの政治の過誤を免れようとし、たといえそのために途方もない代償を支払うことになった時であろうとも」(Derrida 2002: 37)。ある法秩序の内部に生きるわたしたちは、だれひとりとして他者に対して「無実」ではありえない。デリダが、それに先だってベンヤミンが見抜いていたように、法の存在そのものが、けっして正当化しえない力を他者に対して行使するものである以上、法秩序のなかで一定の権利を保持しているわたしたちは、つねに「法外」な他者に対して、知らず知らずのうちに暴力を行使しているかもしれないのだから。そして、その不正義は他者によって予想もしない仕方ですえられることもありうるのだ。それに対して、自分の不正を隠蔽しながら力を振りかざすのではなく、まずこの声に耳を傾け、自分が抱いていた「正義」がどのようなものであったかを問いただすこと、そうして他者に応えるみずからの方途を探ることが今や求められているのである。その一方で「すべての他者はまったき他者である」ことを肯定しながら。正義がこの世界にありうるとすれば、それはこのような困難な他者への応答をつうじてのみ、「法外」な他者とのあいだに少しずつ実現されうるはずである。たといえ正義を法のかたちで実現させること自体は、けっして「無実」ではありえないとしても。デリダは、上に引いた「無限の正義」を脱構築する言葉でもって、このような「来たるべき」正義への道を、その道なき道を暗示しているのでは

ないだろうか。その道への戸口は、「無実」ではないことを引き受けるわたしたちひとりひとりのなかに開かれているはずである。なぜなら、自分が「無実」ではないことをふりかえさせられるとき、他者からの正義への呼びかけを聴き取ってしまっているのだから。

文献目録

- Arendt, Hannah 1981: *The Life of Mind*, San Diego: Harcourt Brace. 邦訳: 佐藤和夫訳『精神の生活: 上・下』, 岩波書店, 1996年。
 — 1998: *The Human Condition* 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press. 邦訳: 志水速雄訳『人間の条件』, 筑摩書房, 1997年。
- Aristoteles 1925: *Ethica Nicomachea*, translated by W.D. Ross, in: *Works of Aristotle* translated into English under the editorship of W.D. Ross vol. IX, Oxford: Clarendon Press. 邦訳: 高田三郎訳『ニコマコス倫理学: 上・下』, 岩波書店, 1973年。
- 東浩紀 2002: 「正義」, 永井均/中島義道/小林康夫他編『事典・哲学の木』, 講談社。
- Benjamin, Walter 1919: *Schicksal und Charakter*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. 邦訳: 野村修編訳『暴力批判論・他十篇: ベンヤミンの仕事1』, 岩波書店, 1994年, 所収。
 — 1921: *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. II. 邦訳: 野村修編訳『暴力批判論・他十篇: ベンヤミンの仕事1』, 岩波書店, 1994年, 所収。
 — 1923: *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. IV, 1991. 邦訳: 浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション2: エッセイの思想』, 筑摩書房, 1996年, 所収。
 — 1928: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I, 1990. 邦訳: 浅井健二郎訳『ドイツ悲劇の根源』, 筑摩書房, 1999年。
- Derrida, Jacques 1994: *Force de loi: Le «Fondament mystique de l'autorité»*, Paris: Galilée. 邦訳: 堅田研一訳『法の力』, 法政大学出版局, 1999年。
 — 1999a: *Donner la mort*, Paris: Galilée. ドイツ語訳: Übersetzt von Hans-Dieter Gondek: *Den Tod geben*, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
 — 1999b: *Sur parole: Instantanés philosophiques*, Paris: l'Aube. 邦訳: 林好雄+森本和夫+本間邦雄訳『言葉ののって——哲学的スナップショット』, 筑摩書房, 2001年。引用には邦訳を使用したが, 引用者の責任で一部訳文を改変したところがある。
 — 2001: *Ich fühle unendliche Trauer*, in: *Die Welt* 24. 9. 2001. 邦訳: 松葉祥一訳「限りない悲しみを感じています」, 『現代思想』臨時増刊「これは戦争か」, 青土社, 2001年10月, 所収。
 — 2002: *Fichus: Discours de Francfort*, Paris: Galilée. ドイツ語訳: Übersetzt von Stefan Lorenzer: *Fichus: Frankfurter Rede*, Wien: Passagen, 2003. 邦訳: 逸見龍生訳『フィシュ——アドルノ賞記念講演』, 白水社, 2003年。引用にはドイツ語訳を使用した。
- 井上達夫 2003: 『法という企て』, 岩波書店
- 柄谷行人 2001: 『トランスクリティーク——カントとマルクス』, 批評空間。
- Lévinas, Emmanuel 1971: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Martinus Nijhof. 邦訳: 合田正人訳『全体性と無限——外部性についての試論』, 国文社, 1992年。
- Menninghaus, Winfried 1992: *Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Kritik der Schönen durch das Erhabene*, in: Uwe Steiner (Hrsg.): *Walter Benjamin 1892-1940: zum 100. Geburtstag*, Bern: Peter Lang, 1992.
- 守中高明 1999: 『脱構築』, 岩波書店。
- 仲正昌樹 2002: 『〈法〉と〈法外なもの〉——ベンヤミン, アーレント, デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』, お茶の水書房。
 — 2003: 『不自由論——「何でも自己決定」の限界』, 筑摩書房。
- 西谷修 2002: 『「テロとの戦争」とは何か——9・11以後の世界』, 以文社。
- 大川正彦 1999: 『正義』, 岩波書店。
- 岡真理 2001: 「私たちは何者の視点によって世界を見るのか」, 『現代思想』臨時増刊「これは戦争か」, 青土社, 2001年10月, 所収。
- 岡野八代 2002: 『法の政治学——法と正義とフェミニズム』, 青土社。
- Roy, Arundhati 2001: *The Algebra of Infinite Justice*, in: *Power Politics*, Cambridge: South End Press. 邦訳: 本橋哲也訳「無限の正義」という名の算術」, 『帝国を壊すために——戦争と正義をめぐるエッセイ』, 岩波書店, 2003年, 所収。参照したのは邦訳。
- 斎藤慶典 1997: 「力・暴力・理性——あるいは暴力の彼方へ」, 現象学・解釈学研究会編『理性と暴力——現象学と人間科学』, 世界書院, 所収。
- 高橋哲哉 1998: 『デリダ——脱構築』, 講談社。
 — 1999: 『戦後責任論』, 講談社。

White, James Boyd 1994: *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago: The University of Chicago Press.

註

- 1 アメリカ合州国のアフガニスタン「空爆」ならびに「誤爆」によって、いくつもの村とその家々が破壊され、民間の人びとが殺されたこと報告するなかで作家の辺見庸が提起した、「戦術核なみの威力のある大型爆弾（デジーカッター）を、アフガンより数百倍も生活の豊かなそれら〔ヨーロッパなど〕の現代都市に投下することができるか」という問い（2002年1月8日付朝日新聞）は重い。この爆弾の使用から、合州国政府による命の選別を感じ取らずにいられるだろうか。
 - 2 湾岸戦争の際に唱えられ、アメリカ合州国とその同盟国によるいわゆる「対テロ戦争」が実現させようとしている冷戦後の「世界新秩序」とは、西谷（2002）によると、大航海時代以来「五世紀にわたる西洋による世界の一元化、世界戦争によって完了した世界の一元化を、西洋諸国のヘゲモニーにおいて永続化しようとする支配体制」（18）であるとともに、「この秩序が負のかたちで炙り出す「非文明世界」の「異物」を徹底的に抹殺することを目指して結束する、恒常的戦争の体制」（21）である。そうすると「無限の正義」とは、自分の手で絶えず自分を憎む「異物」を産み出しながら、その「異物」をどこまでも排除しつづける戦争、すなわちカール・シュミットの「例外状態」を恒常化することが「秩序」であり「正義」として宣言する言葉ということになる。
 - 3 アメリカ合州国政府が「9・11」の「テロ」への報復として計画したアフガニスタン攻撃作戦は、当初「無限の正義」作戦と呼ばれていたが、後にアラーだけが無限の正義をなしようと信ずるムスリムへの侮辱と取られかねないとの理由で、「不朽の自由」作戦に改称された。とはいえ、「無限の正義」といい、「不朽の自由」といい、「アメリカ的生活様式」を守るためなら、この「正義」と「自由」の他者をいくらでも犠牲にしてよい、という恐るべき「算術」を含んでいること、そしてその「算術」のもたらす犠牲のために「アメリカ的生活様式」の恩恵を享受する人びとを「テロ」に対する終わりのない恐怖に陥れることについては、Roy（2001）を参照。
 - 4 ベンヤミンは『暴力批判論』において、「境界界定（Grenzsetzung）」を「法措定的暴力（rechtssetzende Gewalt）一般の原現象（Urphänomen）」とみなしている（Benjamin 1921: 198）。ある「正義」を力あるものとし
- て語ること、すなわち一つの法を立てること、そのこと自体が、ある究極的には正当化できない力ないし「暴力」の行使であり、その力は何よりもまず、一つの「境界」を定めるものなのだ。法は、強制力のある言葉で一つの制度的な秩序を形成する。そうして、この法秩序の内部で、その内部にいる人びとのために、ある「正義」を実効的な力をそなえたものとして具現させるわけだが、それと同時に一つの法秩序の境界を設定し、その外部を、つまり「法外」な他者たちを遺棄しているのである。このようなベンヤミンの洞察が、法は「脱構築可能」であり、「正義ではない」とするデリダの『法の力』の議論に大きなインスピレーションを与えたことは想像に難くない。
 - 5 西洋形而上学の伝統の枠内にある正義論とデリダの「来たるべき正義」をめぐる議論とのこのような対比について東（2002）を参照。なお、他者が自己に対してつねに「法外」な存在として現われることを、Lévinas（1971）は、他者の「顔（visage）」と表現している。「私の内なる他者の観念をはみ出しつつ他者が現前するその仕方を、われわれはここで顔と呼称する」（43）。
 - 6 岡野（2002）は、ハンナ・アーレントが『人間の条件』（Arendt 1998: 63）において、法が古代ギリシアにおいて本来「公的領域」と「私的領域」を分け隔てる「境界」を意味していたと述べているのに着目しつつ、法がそれ自体、「境界」としての二分法にもとづいて、「法外な者を法の効果として生み出さずして、存在することはない」（岡野 2002: 60）ことを指摘し、その排他的な暴力を批判しうる地点を、「法外」な他者に応答すること、そしてその困難を引き受けることのうちに探っている。この論考を書くにあたり、その議論から示唆を受ける点が多かったことをここに記しておきたい。
 - 7 デリダが「責任」を「応答可能性」として考えていることについて、柄谷（2001）は、こう述べている。「責任は他者に対する応答としてあらわれる。むしろ他者への応答ということが、人を「自由」の次元に追い込むのだ」（182）。柄谷によると、「応答可能性」としての責任を引き受けるところでのみ、人間は「自由」でありうるのである。なお、この意味での「責任」を、冷戦期以後の「証言の時代」において、「日本人」の「戦後責任」として引き受け、そうしてアジア諸国の他者たちとのあいだに新たな「平和に向けた信頼関係」を築く可能性に関しては、高橋（1999）を参照。
 - 8 この点で、ここでの試みは、「不正な法も法でありうる」ことを見すえたくうえで、法を「正義への企て」ととらえなおす井上達夫の議論ともどこか響きあうものであろう。彼によると、「法が企てているのは単なる秩序維

持や予見可能性保障でも、愛や幸福の成就でもなく、否それ以上に、正義の実現である」(井上 2003: i)。ただし、そのように法をとらえかえすためには、正義概念の哲学的な再検討が、さらに言えば脱構築が必要であることも、ここで示すことができると考えている。

- 9 以上の引用はDerrida (2001) より。なおアドルノ賞記念講演 (Derrida 2002) において彼は、インタビューと同様「9月11日の犠牲者たちに無条件の同情を寄せ」つつも、「それでも、この犯罪を前にしては、何人も無実であったとは信じていない、と申しあげなければなりません」(37)、と述べている。彼が「何人も無実であったとは信じていない」点については後で触れることにしたい。
- 10 この点については、何よりも岡 (2001) を参照。
- 11 アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第5巻 (1925: 1129a-1130a) において、正義を基本的には他者へ向けられた徳と定義したうえで、それが他者との公平な関係を規定する法のかたちで実現されると述べている。この点については、東 (2002) を参照。またアーレントは、モンテスキューが『法の精神』において法を、異なった存在のあいだにある関係と定義していることを指摘している (Arendt 1998: 190-191)。
- 12 アーレントは、『人間の条件』のなかで政治的な「活動 (action)」について、それは「つねに関係を打ち立てるものであり、したがってそこには、いっさいの制限を解き放ち、いっさいの境界線を突破するという傾向が内在している」(Arendt 1998: 190) と述べている。そうすると、アーレントにとってはある意味で、「法の脱構築」と、それによる他者との関係の新たな構築こそが「始まり」としての政治の本義ということになるが、岡野 (2002) は、法そのものに内在する力を見すえながら、その意味での政治を、さらに他者への応答に、つまりは他者に対する責任を引き受ける倫理にもとづかせようとしている。
- 13 デリダがここで他者からの「正義の呼びかけ」が「無限」だと述べているところに、「存在論」の「全体性」をも形成しうる自我の内なる観念をつねに凌駕する「無限」として現われるものとして他者を語るレヴィナスの他者論 (cf. Lévinas 1971: 43) の残響を聴き取ることができよう。
- 14 デリダの『法の力——権威の「神秘的基礎」』は、この第1部「法／権利から正義へ」と、1990年にカリフォルニア大学ロスアンジェルス校でのコロキウム「ナチズムと「最終的解決」——表象の限界を探る」において発表された原稿にもとづく第2部「ベンヤミンの固有名」とから構成されていて、第2部には、ベンヤミンの『暴

力批判論』の「脱構築」的な解釈が提示されている。その「追記」において、「神的暴力」を語るベンヤミンの思想とナチスの「最終的解決」を結びつけたことについては、ベンヤミン研究者たちの反論を呼んだし、またデリダの「神的暴力」の解釈には議論の余地があるものと考えられるが、ここではそうした反論の一つとして、Menninghaus (1992) を挙げるにとどめ、デリダによるベンヤミン解釈の当否は問わないことにする。

- 15 この点については、高橋 (1998: 180-188) を参照。
- 16 このような法の「音声中心主義」について、仲正 (2003: 101-104) を参照。
- 17 デリダは『法の力』において、「法措定的暴力」と「法維持的暴力」を区別しようとする『暴力批判論』のベンヤミンに対しやや批判的に、「法／権利を基礎づける、あるいはそれを措定する暴力 (法措定的暴力) は、法／権利を維持する暴力 (法維持的暴力) を包み込まなければならないし、またそれと手を切ることができない」(Derrida 1994: 93-94) と述べている。
- 18 斎藤慶典は、「力が暴力に転化するのとは、あるもののあるものに対する作用が、その作用をこうむるもの名において告発されるときである」と論じている (1997: 35)。彼によると、告発するのは、もはや「作用をこうむるもの」自身ではないかもしれないが、力の行使者、あるいは第三者がその告発を聴き取ったとき、ある力は排されるべき「暴力」として見届けられることになるのである。
- 19 デリダの「脱構築」の哲学が、けっして破壊的であるに終わるものではなく、むしろ他者の肯定に貫かれていることに関しては、高橋哲哉のデリダ論 (1998) を参照。
- 20 『死を与える』からの引用の訳出に際して、高橋 (1998) に収められているオリジナルからの引用も参考にした。そして、このテキストの読解に関して、高橋哲哉のこの論考に多くを負っていることを付け加えておきたい。
- 21 今日、第二次世界大戦中にナチス・ドイツがおこなった、ユダヤ人をはじめとする人びとの大量虐殺を名指すものとして一般的な「ホロコースト (holocaust)」という語は、本来、羊などの動物を焼いて神に捧げる古代ユダヤ教の「全焼の捧げ物」を意味するギリシア語に由来する。そのため、ナチス・ドイツによる虐殺の犠牲者を神聖化してしまう危険もこの語には含まれていることから、この大量虐殺の名称として、ヘブライ語で絶滅を意味する「ショアー (shoah)」という語が用いられることもある。
- 22 このことをデリダは次のように言い表わしている。

「私を私の特異性において他者の絶対的特異性に結びつけるものは、ただちに絶対的犠牲の空間ないし危険のなかへ私を投じる。他にも無数の他者たちがいて、他者たちの数え切れない一般性があるので、同じ責任、ある一般的にして普遍的な責任（キルケゴールが倫理的秩序と呼ぶもの）が私を拘束するにちがいない」（Derrida 1999a: 97-8）。

23 「ポイントはここでも、明らかに、特異性と普遍性の二重の要求のどちらも放棄しないということ、特異な他者たちの呼びかけに普遍的に応えるという要求をどこまでも維持するという点にある」（高橋 1998: 238）。この要求を維持されているかどうか、ここにある特異な者たちの関係をたとえば「狂信」と呼ばれるものから分かたらずである。たとえ傍目にはそのように見えたとしても。とすれば、ここでタルコフスキーの遺作となった映画『サクリファイス』を思い起こすこともできるかもしれない。その主人公アレクサンデルの誕生日、郵便配達夫のオットーは、おそらく彼にとってはあまりに高価な、本物の17世紀のヨーロッパ地図をアレクサンデルに差し出す。そして戸惑う彼にオットーは、「犠牲がなければプレゼントではない」と言うのである。それはもう一つの「犠牲」の伏線となっている。やがて核戦争が勃発したことが伝えられると、彼は翌朝、この核戦争から世界を救うため、家族の留守中に家に火を放つ。自分の所有物のすべてを捧げるという神との約束を果たすために。映画のラスト・シーンでは、病院の車がアレクサンデルを連れ去ろうとする。だが、このとき彼は家族に対する責任を完全に否定して、あるいは完全に忘却してわが家に火を放っているわけではない。家族を愛するという倫理的責任との矛盾が引き受けられているなかで自分の大切なものたちすべてが「全焼の捧げ物（ホロコースト）」として差し出されるのでなければ、彼の行為はここで「サクリファイス」の名に値しないはずだ。唯一の絶対的他者との閉じた関係のなかに矛盾なく自足する「狂信」と、矛盾のなかでの「絶対的責任」の引き受けとを分かたずするのは、倫理に対する態度なのである。

24 柄谷（2001）がカントにそくして提示している、「未来の他者」へと開かれた、そして、真に普遍的な公的領域へ開かれた「世界市民的」主体の「単独性」もまた、ある特異な他者に、もう一つの特異な立場で、「すべての他者はまったく他者である」ことを肯定しつつ応答するところに成立するのではないだろうか。この点については、柄谷自身が手がかりを残していると考えられる。それについてここで詳しく論じることはできないが、彼によると、カントが『視霊者の夢』で語った「視差（parallax）」の経験が、「単独性」への通路となっている。

他者の視点に触れてこれまでの自分の見方が揺さぶられる経験を通じて初めて、「超越論的な」立場に立つことができるのである。

25 ここでその議論の詳細に立ち入ることはできないが、立ち止まることを忘れた「悪」の「陳腐さ」に抗して、世界の「どこにもない」思考の可能性を古代ギリシア以来の西洋哲学のうちに追い求めたのが、アーレントの『精神の生活』（Arendt 1981）である。

26 そのような法の脱構築にも通じる、他者とのあいだに新たな関係を築いてゆく「活動（action）」を「政治」として、また「始まり（beginning）」として論じたのが、アーレントの『人間の条件』（Arendt 1998）である。

27 このような翻訳の遂行については、ベンヤミンが、みずから訳したボードレールの「パリ情景」に序文として付した翻訳論『翻訳者の課題』（Benjamin 1923: 19）を参照。「母語」といったものの解体をも導くような翻訳の実践を、「脱構築的コミュニケーション」として展開している論考として、守中（1999）を挙げておきたい。

28 ベンヤミンは、『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序説」において、ドイツのバロック悲劇というこれまで見捨てられてきた芸術ジャンルを救出するため、ひとつひとつの対象を前にして絶えず立ち止まる「叙述」という「方法」について、それは「迂路（Umweg）」である（Benjamin 1928: 208）と述べている。

29 White（1994）は、正義とは他者の言葉の「翻訳」のうちに考えられるもののだとして、「翻訳としての正義」という概念を提示している。それは、一つの正義を振りかざすことが、ある他者に対する不正義、暴力でありうることを引き受けたところに成立する概念と言えよう。つまり、「翻訳する」ことは、「正義とは何か」という問いに対する一つの答えが誤りであることに開かれている、いや「翻訳する」こと自体が、自分の誤りを経験するところから始まるのである。「不可能なことに向きあう技法、すなわちテキスト、言語および人びとのあいだの架橋しがたい非連続性と対峙する技法」（257）と翻訳を定義したうえで、彼はこう述べている。「『翻訳しよう』と試みることは、根柢から、また同時に幸運にも、誤りを経験することである。根柢から、と言うのは、その経験がわたしたちの自己自身や、自己の言語についての意識を、さらには他者についての意識を問いに付すからであり、幸運にも、と言うのは、その経験がわたしたちを一瞬のうちに、わたしたちの固有の考え方や生き方という牢獄から解放してくれるからである」（257）。そして、他者の呼びかけに、たとえば不正な暴力に苦しむ他者の声に耳を傾けること、そうして他者の言葉を尊重すること。それは、自分自身を問いなおし、自分が他者の苦し

みを理解しつくすことができないことを引き受けながら、他者に応答するもう一つの言葉へ、他者の言葉を翻訳することなのだ。このことは、「他者に応答するなかでテキストをつくること」と規定されている。そして、そのようにもう一つのテキストを差し出す翻訳のいとなみのうちに「正義」の基準も求められるのである。「完全に理解したり、再現したりすることが不可能であることを認めながら、他者に応答するなかでテキストをつくること——それは法のための倫理的かつ政治的なモデルとして、それを越えてさらに正義の基準として役立ちうる一連の実践となるのである」(258)。このような、他者の「そこ」に立つことができない自分を見つめなおし、他者との非対称性を理解するとともに、その理解を一つの応答の言葉に結晶させる翻訳の実践にもとづいて、法は立てられるべきであり、またその実践のうちにこそ正義の基準があるとする「翻訳としての正義」の概念を軸に正義論を展開しているものとして、大川(1999)を参照。この論考を書くにあたり、その議論から触発される点が多かったこともここに付け加えておきたい。

- 30 デリダが正義を、法の脱構築をつうじて「法外」なものに権利を与えるものとしてとらえなおそうとしていることについて、仲正(2002)を参照。