

何が「君自身について物語れ」と命じるのか —自伝、伝記、そして生政治—

入谷 秀一 (大阪大学)

「誰の声を聞くべきか。誰の話を正当なものとするのか。他者に関することも含んでいる物語を、誰が自分の物語として語れるのだろうか。これらの疑問は、『自伝』という、今にも割れてしまいそうな薄氷の上に乗れそうとしている書き手であれば、誰もが直面しなければならない問題である。」—Alice Wexler, *Mapping Fate: A Memoir of Family, Risk, and Genetic Research*

セルゲイ・E・ヤキン教授ならびにわたしの友人であるマキシム・ブラネンコ氏、そしてウラジオストク極東技術大学の同僚方に、まず感謝申し上げます。感謝というのは、何よりわたしの問題関心について聞いていただき、議論する機会を作ってくくださったことへの感謝であります。言語も文化も異なる皆様を前に、期待と同時に不安を感じているところではありますが、まさにこの両義的な感情は、この試論において常にわたしが念頭に置いておきたい事柄でもあります。

さて、さっそくわたしは試論のテーマである「私自身について説明する」という自伝のプロセスについて説明したいと思います。このプロセスは、わたし自身の個別的な生をこれまで形成してきた様々ないわゆる「自伝」的な要素に還元できないように思われます。というのはわたしがこのテーマにある種の普遍性を期待し、仮定しているからですが、それだけではありません。わたしは、自分の声を届けたいと考える他者である「あなた方」へとわたし自身が巻き込まれているという構造を認めることなしには、わたしについての説明はできません。自分についての物語的な語り（ナラティブ）は他者を巻き込むだけでなく、他者によって巻き込まれているということ、従って話し手と聞き手とは——わたしの考えではこれは自伝と伝記との関係にも当てはまりますが——単なる対立的関係にあるのではない、というのがわたしの考えの中心にあります。この場合、ある個人が書いた自伝が彼自身の生誕や成長に大きく関係する他者（例えば彼の両親）をどう扱っているかということだけでなく、その個人の正当なる、また不当なる相続人として、他者がこの当人を伝記の中でどう扱っているか、ということも問題となるでしょう。わたしの推測では、これこそ、セルゲイ教授が「人格」の決定的なエレメントと捉える「外部性」や「境界」の存在とわたしの議論とが交錯する点なのです。

1 序

これまで哲学者にとって自伝は二次的な研究対象であった。哲学が問題としたのは、ある思想家の体系であり、論理であり、教義である。けれども思想家の生や身体(*corpus*)は、彼の精神を体現した作品(*corpus*)とは違い、生活のプロセスを記述した自伝は単なるエピソードにすぎない、とされてきた。こうした区分けに反対した者もないわけではない¹。けれども哲学者が自伝について考察する機会は、今もほとんどない。自伝というジャンルを社会的または歴史的に成立させている力や意味連関をめぐるメタレベルの問いについても、事情は同じであるように思う。

¹ See Jacques Derrida, *The ear of the other : otobiography, transference, translation : texts and discussions with Jacques Derrida*, English edition edited by Christie McDonald; a translation by Peggy Kamuf of the French edition edited by Claude Levesque and Christie McDonald.

さしあたり、思いつくままにわたしの問題関心を挙げてみよう。

- ・なぜ人は自伝を書くのか。
- ・自伝はだれに向けて書かれているのか。
- ・なぜ人は自伝を読むのか。
- ・自伝に形式や規範はあるか、つまり自伝をある一種「基礎づける」ことは可能なのか。
- ・いつ自伝というジャンルは成立したのか。
- ・自伝は、非常にヨーロッパ的で近代的なナラティブの型式であるのか。
- ・現代において、自伝はどういう意味を持つのか。
- ・自伝の真理性を保証するものは何か——これは自伝と伝記との違いという問題にも関わっている。自伝は当事者ではなく第三者によって書かれた伝記よりも信頼がおけるのか。
- ・どのような自伝が読むに値するのか。
- ・そして、生の著者(author)としての自己の自律性(authority)について。自伝の書き手である自己の絶対的な自律性を認めることは、それほど自明なものなのか。

これらは、その問題の広さからして、どこから手をつけたらいいのか見当もつかない、というのが正直なところである。そこでわたしは、わたし自身の偏見を一つ導入し、議論に少しでも見通しをつけたい。その偏見とは、くりかえし読むようわたしをうながす自伝は、多かれ少なかれ、何らかの生の危機を契機として書かれたものだ、ということである。これは死を前にした晩年こそが自伝が最も書かれる時期だ、という統計的データを意味しているわけではない。例えばエドワード・W・サイードは、回復不可能な白血病にかかったという事実をきっかけにして自伝の執筆にとりかかった²。またアリス・ウェクスラーは、自分自身にもいつハンチントン舞踏病が発現するかという恐怖の中で、この遺伝病患者たちの戦いの日々を綴った。ヴァルター・ベンヤミンは、二度と祖国に帰れないという思いからベルリンでの幼年時代を書いた。テオドール・W・アドルノは第二次世界大戦の直後に異国であるアメリカで自伝的なエッセイ(『ミニマ・モラリア』)を書いた。生きることから、それを書くことへと「転移」させようとする動機が、まさに生そのものの限界状況から生まれるのだろうか。こうした問題は、現代と無関係なものとは思えない。というのは、だれもが自分の生について説明したがっている現代は、まさしく個人にとっての生や死の意味が徹底的に変質し、生についての伝統的な定義や価値観が崩壊しつつある時代だからだ。この一見すると相反している現象こそが、わたしには非常に興味深い。

自伝は「現在」と無関係な過去の事実を伝える、単なる歴史的資料なのだろうか。また自伝は、たいていの人間にとっては関係のない、特権的で文化的な営みの形にすぎないのだろうか。決してそうではない、というのがこの考察の出発点である。わたしの考えでは、個人にその生を公的な情報とみなすよううながす社会的圧力の高まり、そして各人の生活史を共有可能なものへと範疇化し、社会的な管理下に置こうとする生-政治(M・フーコー)のシステムの広まりは、ともに現在を特徴づける主要な歴史的動向を表している(2)。ここでは、最も個人的な事情について語るという「文学」的な営みが、まさに個人の生が自己決定的に操作可能であるがゆえに複製可能な情報へと一般化されうる、という「政治」的な側面と連関しているように思われる(3)。

確かに人は、鏡に映る自分を見るように、物語の中で純粋な「私」を代表/再現前化(represent)させることはできない。というのは、自分を represent させようとする言葉自身がすでに、自分の意のままになる所有物ではないからである。そしてまた、書き残した内容がどのように理解されるかということも、自分の意のままにはできないからである。その意味で自伝を書くことは、先行者と後続者という二重の「他者」との関係において、相続という政治的問題と深く関わってくる。と同時にそれは、教育の問題でもある。生き

² Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir*, Vintage Books, 2000.

ること、生を豊かにすることは他者の生から「学ぶ」ことを意味する。それが自伝を読むことを単なる知的好奇心の充足以上のものにする。だがこの関係は一方的なものなのだろうか。つまり私は先行者の自伝を読むことで彼から好きなものを、そして同じ仕方の後続者は私から好きなものを引き継ぐに過ぎないのか。わたしは（４）においてウェクスラーの自伝を細かく考察するが、それは彼女が、非対称的だが決して一方的ではないコミュニケーションの場面を、彼女自身の先行者と後続者との間でどのように構築しているかを見定めるためである。

以下の考察は、自分自身について説明することは常に他者から呼びかけと相関的だ、という J・バトラーの理論に多くを負っている。しかしわたしはこの相関性が含む政治的意味をバトラー以上に強調した。わたしがここで少しでも明らかにしたいと思うのは、自伝という文学的ジャンルの歴史ではなく、あくまで「君自身について物語れ」とうながす倫理的で政治的な力のメカニズムに他ならない（５）。

2 何が「君自身について物語れ」と命じるのか

ポール・J・イアキンはその著書『自伝的に生きる——われわれは物語においていかにアイデンティティを創るか』の中でナラティブが個人のアイデンティティ形成に果たす重要な役割について論じている。そこで彼が言うに「われわれの社会的な取り決めは——少なくとも合衆国においては——われわれすべてが物語的アイデンティティを持ち、必要に応じてそれを呈示できる、とみなしている。」³彼によれば、自己について系統立てて説明することは、とりわけアメリカの中流階級の子どもが教育課程において課せられる訓練であり、これを通じて子どもは自らを自律した個人として確立させると同時に、他者にその存在を認めてもらうための言語的規範を学ぶ。このプロセスは単純ではない。というのはこの場合自律とは、好き勝手に個性を表現することではなく、いわゆる「ノーマル」な人格を持った人間として受け入れられるように、他者と共有可能な物語に自身のそれをうまく適合させることを意味するからである。学校や階級、民族、会社、職業集団といった様々な制度は、それぞれの価値観をまさに各人の価値観として受け入れるにいたった経緯を「物語」として求めてくる。「あなたは何の仕事をしていますか？」という問いは、イアキンがふれているように、白人中流層が自己説明を求められるさいに用いられる最もありふれたセリフであり、人は Ch・リンデのいう「因果性と連続性の原則」⁴に従って、今ある自己にいたった経緯を物語らねばならない。無論、どのような物語が求められるかということは、決して単純な問題ではない。ここ数十年くり返し喧伝されてきたように、ポストモダンの社会においては「大きな」物語は消滅したのであるから。とはいえ、他者の承認を必要とする場面においては言説が規範 (norm) を帯び、またそのことによって、規範を外れた (ab-normal) 人間の説明可能性を予め排除するように働く、ということは容易に考えられる。イアキンによれば、ナラティブとアイデンティティとの相関が意味しているのは、そうした規範のある種の倫理的価値観として受け入れ、表明するよううながす社会的圧力が合衆国において顕著である、という事実には他ならない。

イアキンはこうした事実はアメリカにのみ妥当する事情ではないと述べているが、これは正しい。おそらく事情はどこも似たり寄ったりだろう。そして哲学もまた例外ではない。おそらく今日ほど、職業哲学者が「自分が何者であるのか」という説明を強制されている時代はないのではないだろうか。だがこういう事態を考えるにつけ、わたしは、アメリカでの移民生活について述べたアドルノの『ミニマ・モラリア』の一節を思い出さずにはいられない。そこで彼が言うに、ナチスに追われ異国に逃れてきたユダヤ知識人たちは、そ

³ Paul John Eakin, *Living Autobiographically: How We Create Identity in Narrative*, Cornell University Press, 2008, p. 16.

⁴ Eakin, *Living Autobiographically*, p. 30.

うでなくても昔の生活との絆を断たれているが、当地ではさらに、性格や年齢、職業を書いたアンケート用紙の提出が義務づけられる——それが彼らの「過去」のすべて、というわけだ。味気なく過去が列挙され、一枚の紙にまとめられる。これにより人は過去を失う、とアドルノは主張するのだが、というのは彼にとっては、現在を基準に過去を物品のように整理することは、単なる忘却以上に忌まわしいことだからである。

アドルノの自伝というジャンルにたいする嫌悪は徹底している。自伝は人間の性格を何か各人に自然に与えられたものと考え、人格を切れ目なく統一したものと想定しているが、それは近代ロマン主義が生み出した幻想にすぎない。そうした幻想は彼によれば、個人の生活史が抱える断片的な性格を隠すだけでなく、それを形成するのに大きく寄与しているはずの他者の存在——それが身近な者であれ、異なった言語的規範あるいは歴史的背景を抱えた個人であれ——を排除する、という暴力的な側面を有している。アドルノにとっては、自伝が帯びているロマン主義は自己愛的な傾向を有する自意識に似ており、この自意識は自らを生活史の無制限で権威ある唯一の著者、と主張する傾向にある。とはいえ、彼は決して自伝の可能性を否定しているのではない。生と切り離された哲学など無意味だと彼は考えていたし、何より『ミニマ・モラリア』ほど、彼の生活史を如実に伝えるものはない。彼はただ、自伝のいう「自己」とは何か、自己はどこまで自己でありうるか、自己と他者との間の関係はどうなっているのか、そこに明確な境界があるのか、といった問題を決して自明視したくなかったのである。「私」が不明瞭であること、意のままにならないこと、居心地の悪さの中で「私」について語らねばならないこと、これらはバトラーがアドルノに目配せを与えつつ述べているように、「道徳性そのものが出現するための条件」⁵なのである。アドルノにとって自伝的語り「成功」するとすれば、それは、予期せざる他者のまなざしを前に、ある種のはにかみの感情なしに「私」を表明することが不可能な場面においてなのだろう。

3 変容する自伝

実際、グローバルな規模で浸透するソーシャル・メディア・ネットワークがどこまで個人に特有の生活史を伝えることができるかという問題は、決して単純ではない。確かにわれわれは、Facebook や Twitter に代表されるサービスによって互いの情報を極めて効率的に知ることができる。加えて、出版社による介入も存在しないサイバースペースでは、各自はそれぞれに固有の生活史を意のままに書きつけることができる。自伝的情報はそこでは、他者に自身を説明し、その存在を社会的に承認するよう誘惑するために不可欠なツールである。しかし同時にそこでは、共時的な空間を形成するネットワークの浸透によって、各人それぞれの生活史が解釈される従来の仕方が変容しつつあるように思われる。この場合重要となるのは、個人がその人生行路においてどのような人生を歩み、どのような時間を過ごしてきたかというコンテキストではない。むしろ他者がこの当人と関係を取り結ぶさいに尺度として注目するのは、彼が「今」持っている属性、つまり外見、身体的能力、学歴といった、だれにでもわかるような特徴である。ネット上に登録された精子バンクはこうした情報にあふれているが、ここで購入者が得たいと望むのは「将来の父親」が築いてきた人生の道のりではなく、個人的で不可逆的なかれの生活史から切り離された様々な情報、ということになる。

実際、自伝的ナラティブはその応用可能性を臨床的な医療現場にまで広めているが⁶、他方で個人からその生活史の権威性を篡奪する圧力は、テクノロジーの側からのみならず、当の医療と関係の深い生命科学からもわき起こっている。

⁵ Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, p. 8.

⁶ See Hilde Lindemann Nelson (Ed.), *Stories and Their Limits. Narrative Approaches to Bioethics*, Routledge, 1997.

例えば医療ジャーナリストのM・リドレーはその著書 *Genome: The Autobiography of a Species in 23 Chapters* の序文でこう述べている。「私は、ヒトゲノムが一種の自伝——われわれの種と生命誕生以来の祖先の歴史を物語る、『遺伝子語』で書かれた変転と創造の記録——であると考えようになった。」⁷確かに彼は単純な遺伝子決定論者ではない。しかしACGT (アデニン・シトシン・グアニン・チミン) の四つの遺伝語のデジタルな組み合わせは、もはや「精神」の成熟の物語、つまりわれわれが動物的な自然状態を脱し「理性的動物」となるという、伝統的な理念の具体化プロセスを単純に物語ることはない。リドレーによれば、個人の性格や欲求、行動パターンは、白紙の状態の上に主体が経験的に積み上げていくというより、個人に先行する親の世代の遺伝形質が受け継がれ、それが各人の置かれた環境との相互作用に応じて不規則な仕方で発現してくるもの、と理解されねばならない。だからこの場合、遺伝的側面を含む生活史のマネジメントの範囲は個人の自伝のそれをはるかに超え、「先行者」としての親や「後続者」としての子や孫にまで及ぶことになる。個人をわれわれの生活史の分割不可能——つまり他者や自然的ファクターによる介入を原則的に排除しうる——な「著者」と考えるJ・ハーバーマスとは反対に⁸、「運命」は世代を超えて共有されることになるのだ。

4 他者とのコンフリクト、および和解の場としての自伝

しかし、そもそも著者である「私」の力や意味については、どう考えたらいいのか。もし仮に物語の主人公としての権利が制約を受けたならば、それは「私」が不当かつ非倫理的に扱われたことになるのか。

まず単純な事実として、自伝の言葉はわたしの所有物ではない。言語は私的な発明品ではない。だからこそ自伝は、各人の生の正確なコピーではありえない。そして第二に、自伝は書き手の意図や目的、希望、要求を超える仕方で、文字通り著者の死を超えて残存することになる。思弁的に定式化するなら、書くということ自体がすでに、単純な生命活動の直接性からの離反を意味しているのだ。「ニーチェ」という名はもはやニーチェ当人には帰属しない、とデリダが述べているように、そして生の直接性が埋葬されてはじめて歴史が生ずる、とサイードがいうように⁹、書くことは、それ自体がある種の喪の手續きを含みこんでいるのかもしれない。そして第三に、多くの自伝は、自分より早く生まれ、望むと望まざるとにかかわらず自分の存在を形成し、自分についての様々な選択的行為をすることになった先行者、つまりたいいていの場合両親との関係について整理し、説明することから始まっている。時には両親の死や不在が、二度と現前することのない関係性をふりかえるよう「私」にうながすターニング・ポイントになることもある。そのドラマチックな典型を、われわれはウェクスラーの自伝的著作にみることができる。

1978年にアリス・ウェクスラーの母レオノアは亡くなったが、すでにその十年前、

⁷ Matt Ridley, *Genome: the autobiography of a species in 23 chapters*, Fourth Estate, London, 2000, p. 4.

⁸ Jürgen Habermas, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung, in: *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt.a.M., 2005.

⁹ In *Beginnings*, Said writes "When Vico said that *human* [humanitas] comes from the root to *bury* [humando], he might not have realized that his humanistic philosophy contained in it the elements of its own negation. *To bury*, in Vico's sense, is to engender difference; and to engender difference, as Derrida has argued, is to *defer* presence, to temporize, to introduce absence. As we saw, Vico connects human history with language, the former having been made possible by the latter. What Vico only hints at, however, is that language effectively displaces human presence, just as history is engendered only by the burial (removal, displacement) of immediacy. This act of deferring can be understood as part of Vico's continuing attack upon Descartes, upon the centrality of the *cogito*, and upon geometric method." (Said, *Beginnings: Intention and method*, Columbia University Press, New York, 1985, p. 373.)

彼女は死の直接的原因となった病気の診断を受けていた。ハンチントン舞踏病と呼ばれていたこの難病は、ある程度高齢になってから発病する。筋肉の痙攣、精神の遅滞、極度の鬱状態が続き、助かる望みは完全にない。狂気に陥り、自殺する者も少なくない。そしてこの時限爆弾は二分の一の確立で確実に遺伝する。レオノアの三人の兄、彼女の祖父、その曾祖父はいずれも舞踏病によって亡くなっている。ウェクスラー自身がその発症リスクを抱えており、彼女がこの著作を書き始めたのは、まさに母がかつて症状を呈し始めたのと同年代にさしかかっていたことだった。だが何のために？彼女は「この病気の社会的・情緒的な意味合いについて模索したいという思いに駆られました」¹⁰という。そしてそれは「私自身のためにであるとともに、母のためでもあった。」¹¹

実は執筆当時、すでに舞踏病の発症にかかわる第四染色体上の遺伝子のおおよその位置は特定されていた。アリスの家族（精神分析家の父ミルトンと生物学者である妹ナンシー）自身がこの事業の一翼を担っていた。だから「Mapping Fate」——この著書の原題である——は、彼女自身の運命をマッピングした物語であると同時に、遺伝病克服の道程をマッピングしたアメリカの科学史、という色彩も帯びている。だがなぜ彼女は、母の人生の軌跡をもマッピングするのか。単に最も身近な舞踏病患者だったからなのか。いや、であれば母がメキシコでレイプされた事実まで記す必要はあるまい。母によせる彼女の感情は複雑を極める。恨みがあり、愛情があり、何より母が自分自身について語ることが少なかったことからくる、どうしようもない隔たりの感情がある。母は自分に発症リスクがあることを知っており、そしてそれを結婚前に明確な仕方父に伝えなかった。結果として、過酷な運命を娘に分け与えることになった。やがて父と母は離婚した。アリスはすでに子供をつくることをあきらめている。自分と同じように、人生が瓦解する不安をわが子に押しつけるわけにはいかないからだ。しかしなぜ母は、リスクがあると知って自分を生んだのか。「いつも他人のために自分を犠牲にして、自分の希望を主張することなく、いつも自分の存在を謝りつづけている、そんな母の殉教者みたいな振る舞いが嫌でたまらなかった。」¹²

離婚後、25年のブランクを経て再び大学院に通いだし、絵画や教職につくための勉強を始めた母は、1963年の夏、メキシコで4人の暴漢に襲われる。レイプの後遺症と思われる神経症に悩まされながらも何とか教員免状を手に入れた母だが、その一年後、決定的な死亡宣告を受ける。医師から正式な病名を告げられたのだ。さらにその一年後、彼女は自殺未遂をする。

著作の中で、アリスは母の苦しみをなぞる。彼女は、母と自分に近づく不透明な死の影を前にしてセラピーを受けているが、その理由をこう記している。「死が近づいている母の、そして母自身がなりえなかったもののために、また私がこれまでのアイデンティティを失うことへの準備のために、私自身が発症リスクのある人になる前に、ちゃんと悲しんでおく必要があった。」¹³

彼女は続ける。

「母に対する悲しみは、自分や妹、哀れな将来、持つことのないだろう自分の子どもへの悲しみとも混ざりあっていく。妹と私には共通の思いがあった。それは、母がすべての希望と絶望を告白してくれるような、人生をめっちゃくちゃにしたこの病気の、彼女自身の歴史を語り尽くしてくれるような会話をしたいという想いである。それは私たちには一度として語られていないが、母自身はよく知っているものだった。」¹⁴

¹⁰ Alice Wexler, *Mapping Fate: A Memoir of Family, Risk, and Genetic Research*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1996, p. xvii.

¹¹ Ibid.

¹² Wexler, *Mapping Fate*, p. 28.

¹³ Wexler, *Mapping Fate*, p. 71.

¹⁴ Wexler, *Mapping Fate*, p. 69.

苦しんだ母の一生を描くこと、それは我知らず自分を喪失していった母の声を回復させることであり、アリス・ウェクスラーはその声を共有し、また共有することを通じてそれを哀悼し、葬る。母に起こった幸福と不幸を分け隔てなく叙述することで、母に対する感情が整理されてくる。しかし、コミュニケーション（「会話をしたい」）の光景を物語的に創造することなしには、彼女はそうした情緒を分節化することは出来なかつただろう。物語こそが、苦しんだ者の社会的で歴史的な情緒の意味を効果的に浮かび上がらせるのだ。こうしたケースにおいて本質的なのは、不治の病が抑圧していた情緒の表現をマッピングし、これを聞き分けることに他ならない。

アリス・ウェクスラーが置かれたある種の限界状況を要約するならば、こう定式化できるかもしれない。つまり「私」は、自己を産み育てた他者がもはやこの世に存在せず、また「私」自身が早晚この世に存在しなくなる、という二重の状況において、あるいはまさにその状況の二重性がために、死者を蘇らせ、また生者である「私」自身を葬らねばならない、と。物語というフィクションの地平を共有しつつ、純粋な死者でもなく純粋な生者でもない「私たち」は会話し、攻撃し、互いの言い分の正当性を主張し、和解のポイントをさぐり、複雑に絡み合った情動を分節化させる。ウェクスラーの自伝が鮮明に記述しているこうした、他者が「私」を取り囲み、そのアイデンティティをゆさぶるという構造は、ニーチェ晩年の自伝『この人を見よ』のあまりにも有名な冒頭部分を想起させる。「私という存在の幸福、おそらくは他に例のないその独自性は、持って生まれた次のような宿命に根ざしている。すなわち、謎めいた形でこれを言えば、私は私の父としてはすでに死亡し、私の母として今なお生き延び、歳をとりつつあるということである。」(KSA6,S.264.)¹⁵ デリダが示唆するように、この「謎めいた形」は、執筆当時に実際にニーチェの父が亡くなっており、母が存命していた、という単なる事実以上のものを含んでいる。つまり、「私」自身が生ける母であると同時に死せる父である。上昇と下降の両方を知る者であり、始まりであると同時に衰退者である。こうも敷衍できるのであろうか、「私」は死者として語り（書かれた言葉としてのエクリチュールは死せる言葉だ、とデリダは述べている）、自伝を生産するが、それは、「私」は子（作品）を産む母でもあるからだ、と。

しかしこの「相続の系譜」——差し当たりわたしはこう定式化したいのだが——は単純ではない。確かにアリス・ウェクスラーは、母親の抑圧させられた声は自分自身の声でもある、と断言する。そこに彼女が自伝を書く強い動機も存在する。だが他方で、母親と同じ太い親指をしていることに強い恐怖感を持ち育った彼女は、母親とは異なった強いパーソナリティ、自分自身がそうでありたいと願うフェミニスト的な人格を、他者のうちに読みとりもする。彼女が惹かれるのは、20世紀初頭の無政府主義者エマ・ゴールドマンであり、彼女の自伝にアリスは、自らを似せたいというミメシスの対象を見いだす。次の一節を見よう。

「母が亡くなってから、私は真剣にエマ・ゴールドマンの伝記に取りかかり始めた。あたかも母の死が私を、この大プロジェクトを開始することに向かわせたかのよう。それはまた、母親という存在を他に創り出すことで、亡くなった母の面影の埋め合わせをすることのようでもあった。もちろん、この世の時間は限られたものと割り切り、冷静に現実を見詰める自分も存在する。仮に母と同じ運命を辿るのであれば、すぐにでもこの本を書き始めなければならないと感じていた。」¹⁶

他者（母）を自己のエクリチュールに投影する「自伝」的構造とは違い、ここには、他者についてのエクリチュールに自己を投影するという「伝記」的構造がある。（それに何よりウェクスラーの自伝は、狂人として沈黙を強いられ、社会的に葬られていった舞踏病患者たちの伝記でもある。）この場合、すぐにでも自分を他者に「転移」させねばならないという切迫した必要性に反映されているのは、端的にいうなら、生き延びたいという意志な

¹⁵ KSA; Kritische Studienausgabe, Hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York, 2004.

¹⁶ Wexler, *Mapping fate*, p. 166.

のである。

5 自伝、伝記、そして生政治

バトラーは『自分自身を説明すること』の中で、アドルノやレヴィナス、カフカなどの作品を参照しつつ——言いかえれば、彼らによって呼びかけられ、また呼びかけられたと認識しつつ——他者に呼びかけられていることこそが「私」が出現し、「私」自身について説明し、物語るための一般的条件を構成している、と述べている。そのような他者には特定の肉親や人物だけでなく、彼らの言語も含まれる。また呼びかけは、時として意に反した説明を行うよう求めてくることもあり、その場合説明はコンフリクトを抱えたものになる。つまり断片的で、暴力の傷跡を引きずり、問題含みの物語として発せられる。しかしいずれにせよバドラーによれば、人は様々な仕方呼びかけられており、その声は止むことがない。呼びかけているのが誰か、あるいは何かということがついに判明することがないにせよ、人は、その前-意識レベルの対象との関係性の中で対話をくり返し、自らをそれに向けて説明可能なものへと仕上げなくてはならない。死の瞬間においてさえ、「私」の語りかけは、私という生物学的存在の死後も生き残る誰か（何か）に向けられることになるだろう。バドラーによれば、この呼びかけの関係性は、成就したまさにその瞬間に忘れ去ることのできる目的論的コミュニケーションのあらゆる可能性を超える。その外延に限界はない。

この呼びかけの光景が編成している声は、転移による要約や屈折を通じて「われわれ」の生存への欲望を表現する。ゆえに「その声は亡霊的で、不可能なものであり、身体を持たず、しかし残存し、生き延びている。」¹⁷アドルノがベンヤミンへの手紙の中で論じるカフカのオドラテクのように、この声は無機物と有機物の境界を止揚し、生き延びる(überleben)。そしてバトラーが論ずるに、人は生き延びるためにはこの声を聞き分け、その声に応じる何らかの方法を学ぶ必要があるという。しかしこの声はどの程度まで明瞭なのか。どの程度まで人をその声に応じる権利を、あるいは権力を持つべきなのか。この点に関しては、まさにバドラーの言述は文字通りアンビヴァレントである。というのは、その声はまぎれもなく私自身の声だ、私にささげられた愛だ、そして「私」だけがそれを学び相続した、といち早く応じる者は、自己愛的な暴力性を素通りすることができないからだ。そうした愛は自分を構成する物語の首尾一貫性を疑うことができず、自分を映し出す鏡へと他者をいち早く転換してしまうだけでなく、ある集合表象へと平板化した他者を想定することで、他者だけでなく自己自身をも大量生産される商品へと転換してしまう。

ここでわたしはデリダの警告を想起し、その声に応じることにしよう。彼は言う。「罪深き」生を神の前で告白し、各々の自伝を説明させることを強制するキリスト教的なナラティブの型式、その形式が持つ恐るべき暴力装置のラディカルな告発者として、われわれはニーチェの名を忘れることはないだろう。だが他方でニーチェは、やはりある種の教えを生きながらえさせることに大きく寄与したのではないか。彼こそが、誰もがその株主と自認できるその「ニーチェ」という企業を設立したのではないか。「わたしの著作どころか、わたし自身からしてからが、まだ存在してよい時機には来ていないようだ。死後に生まれる人だって若干はいるのである。——そのうちいつか、わたしの生き方やわたしの教えを実践し、教育するような公共機関を設けることが必要となるであろう。」(KSA6,S.298.)ニーチェの読者であること、それは「ニーチェ」という名によって署名される政治的出来事を引き受けることに他ならない。こういうわけで、ニーチェの最悪の弟子として力や Führer(指導者/総統)といった教説に関する倒錯した模倣行為を行ったナチズムは、その恐るべき政治的効果を、ニーチェがはるかな未来に向けて転移させた訓育への欲望から、つまり「この人を見よ」という命法から引き出したのではなかろうか、と。

¹⁷ Butler, *Giving an Account of Oneself*, p. 60.

おそらく、自分の声を誰も受け止めてくれない、という絶対的な途切れのうちでは、誰も生き延びることはできないだろう。やがて消えゆく「私」は、今の私以外の何ものかにならねばならない。だから誰でもいい、私に語りかけてくれ、そしてどんな形でもいい、私を映し出してくれという願いを、誰が無視できるだろうか。しかしまたこの「誰でもいい」は、いつか「私の」声を正確に聞きとってくれる相続人が現れるだろうという願いと絡まり合っている。死ぬ前にデリダが残した声は、この教育と相続、そしてテクノロジーとマス・メディアによる哲学的テキストの際限なき氾濫、再生産、凡庸化の問題をめぐって揺れ動いている¹⁸。生に関する複製された記録（伝記）が断片的につなぎあわせられ、再編され、無定形な情報としてネットワークに乗せられる現実を前にして、書いたものはもはや著者の意のままにならず、著者は読者を選ぶこともできず、誤解を防ぐこともできない、という事実をデリダは改めて確認する。時代は変わった。プラトン、カント、ヘーゲルといった哲学的権威に通じた大学教授がその教説を、もの言わぬ受取人としての学生（聴講生）に一方向的に伝授するという大学教育のスタイルは、時代遅れとなったのだ。その一方で、「脱構築」の偉大なマスターとしてデリダの伝記をまき散らすエピゴーネンが大量に生産されてゆく。著者自身の痕跡を限りなく脱固有化しながらさまよう自己のエクリチュールを、デリダは「けっして生きることを学ばないであろう、教育不能のあの幽霊のようなもの」¹⁹と呼ぶ。そしてデリダは、驚くべきことに、この「幽霊のようなもの」として生き延びることをむしろ欲しているようにも見える²⁰。単なる「耳」であること（「聴」講生）を他者に強制する教育システムの一員であることを回避し、また同時に、自分もまた他者によって教育されないことの無限の自由を享受しながら、彼は「相続の系譜学」が発揮する政治的効果を巧みにかわそうとしているように見える。だが完全に、ではない。というのは、やはりデリダは、自らのエクリチュールの固有性に応じる読者を欲しているからだ。応じるとはここでは、単なる情報の取り入れでは全くない。テキストを理解すること、それはそのエクリチュールの「本来的に論理的な必然性」²¹を理解することであり、それにより、読者が「別様に生まれ変わること」²²が期待されるのだ。けれども、生まれ変わりの必然性を受け入れるよう、つまり必然的に「死」を含みこんだ転移を行うよう指令を下すこと、これこそ最もラディカルな教育の姿ではないだろうか。デリダがいまだ現れざる数少ない彼の「とてもよい読者」²³を想定するとき、彼もまた、エクリチュールが発揮する政治的効果と無縁ではないのではないか。（とはいえわたしは、この効果の価値を否定するつもりはない。）

つまるところわたしがこの試論でいいたいのは、自伝および伝記に近づこうとするわれわれ自身の動機、そしてわれわれ自身の生存の欲求と根底において結びついているこの形式に、もっと敏感になるべきだ、ということだ。どのような他者によって私が私自身の物語へと巻き込まれているか、またどのような読者を自身の力の及ぶ領域に巻き込もうとしているかについて、慎重に見極めるべきなのだ。人間の死すべき有限性を受け入れるとき、この欲求は「愛」へと昇華され、見返りを求めない非対称的な関係を他者との間に築くこ

¹⁸ Jacques Derrida, *Learning to Live Finally: An Interview with Jean Birnbaum*, translated by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Melville House, 2007.

¹⁹ Derrida, *Learning to Live Finally*, p. 32.

²⁰ In *Learning to Live Finally*, Derrida responds to Birnbaum, his interviewer, as follows: “So, to finally answer your question, no, I never *learned-to-live*. In fact not at all! Learning to live should mean learning to die, leaning to take into account, so as to accept, absolute mortality (that is, without salvation, resurrection, or redemption—neither for oneself nor for the other). That’s been the old philosophical injunction since Plato: to philosophize is to learn to die. I believe in this truth without being able to resign myself to it. And less and less so.” (Derrida, *Learning to Live Finally*, p. 24.)

²¹ Derrida, *Learning to Live Finally*, p. 31.

²² Ibid.

²³ Derrida, *Learning to Live Finally*, p. 34.

ともできるかもしれない。そうした愛は倫理的に否定されるべきではない。だがわれわれは常にそれに応じ、受け入れるべきだ、というわけではない。わたしが論じたように、この愛が映し出すものは自己愛かもしれず、その場合他者から贈られる愛は、その巧妙な自己正当化のプロセスにおいて、逆に、自己否定（＝死）と生まれ変わりの物語を説明するよう、くり返しあなたに命ずることになるだろう。