

子どものいない脱構築

La déconstruction sans enfants

伊藤潤一郎*

「私の著作は、年老いた精神の排泄物にすぎない」

モンテーニュ

はじめに

脱構築を脱構築する——そのためには、そもそも「脱構築する」という行為がいかなるものであるかを明確にしなければならない。

ひとまず、カトリーヌ・マブーの論考「読解——不完全な隅石、あるいは再び閉じた傷」（『真ん中の部屋——ヘーゲルから脳科学まで』所収）の副題にある「不完全な隅石」を手がかりにしてみよう。もともとポール・ド・マンが『美学イデオロギー』で語り、デリダが『メモワール——ポール・ド・マンのために』で論じたこの形象は、体系を構築する際に最初に置かれ、体系全体を支えると同時に、それ自体を支えるものはないという点で非常に不安定な何らかのものを言い表している。脱構築をこの「不完全な隅石」に働きかける営みだと解するならば、脱構築を脱構築するには、脱構築の「不完全な隅石」をまずは見つける必要があるだろう。

もちろん、脱構築は体系ではないゆえ、脱構築に「不完全な隅石」など存在しないという反論もありえよう。しかし、たとえば次のようなデリダの言

*新潟県立大学講師

葉を見れば、そのようなレトリックで済ませてはならない問題があるのではないかと思えてくる。

未来は開かれているほうがよい。これこそ脱構築の公理である。ここから出発して、脱構築はつねにみずからを作動状態にしてきたのだし、この公理が脱構築を未来そのものとして他性に結びつけ、他性の無上の尊厳、つまり正義へと結びつけているのだ。¹⁾

ここで語られている「公理」とは、「不完全な隅石」ではないだろうか。「未来は開かれているほうがよい」という公理それ自体は、何ものにも根拠づけられていないのではないか。もちろん、私たちの常識的な感覚では未来がさまざまな可能性に満ちていることは望ましいに決まっている。SDGsを資本主義の香りがする胡散臭い看板だと思っても、持続可能性が大事だということにまで反対するひとはそういない。

この常識的な公理にもうひとひねり加えてみれば、「未来は開かれているほうがよい」とは、「子どもが生まれてくるほうがよい」ということでもあるだろう。デリダはこの公理を提示する前のところで「子ども」について語っていた。「子ども」とは「到来者」であり、未来を予期せぬものにする存在である。そう力説するデリダの言葉は、たとえこの哲学者が語る「到来」なる事態がいかに複雑なものであれ、公理としてみればきわめて飲み込みやすいものだろう。

では、このような脱構築の「不完全な隅石」を突いたとしたら、どうなるだろうか。それは別の脱構築の理解へと、ひいては別の哲学へと通じていくのだろうか。以下は、そのためのささやかな手始めにすぎない試論である。

1. 非嫡出子だって子どもである

デリダが子どもについて語っているテキストはいくつもあるが、ここでは『散種』に収められている「プラトンのパルマケイアー」の第8節「パルマコンの遺産相続——家族の光景」を取り上げてみたい。よく知られているように、デリダにとって子どもの問題とは何をおいても非嫡出子・私生児の問題である。これまでのデリダ研究でも、非嫡出子の問題系は比較的多く扱われてきたが、デリダのテキストを注意深く読むと、非嫡出子の議論とはちがった側面もそこには書き込まれているように思える。その点については最後に論じるとして、まずはエクリチュール（下の引用では「書かれた言説」）が非嫡出子であるという基本的なポイントを確認しておきたい。

いまや、その「固有」の意味における書かれた言説——すなわち感性的空間のなかに書き込まれた言説——は、その誕生時点において奇形であるということが示される。それは生まれがよくないのだ。私たちがすでに見たように、それは発育力がないというばかりでなく、よい生まれに属さず、嫡出＝合法的な [légitime] 生まれに属さない。それは gnésios [嫡出子] ではないのだ。それは完全に平民というのでもなく、非嫡出子なのだ。それは父の声によって届け出られ、認知されることがない。それはアウトローである。²⁾

デリダのエクリチュール論を語る際に必ず言及される、プラトン『パイドロス』の有名な議論を思い出したい。そこでは、どこへでもほつつき歩いて行くエクリチュールと品行方正なパロールが対立させられていた。デリダが注目しているのは、そのようなヒエラルキーが打ち出される際に、父と息子という隠喩が入り込んでくることだ。プラトンにおいては、まっすぐ正しい道を歩まない不良息子・放蕩息子であるエクリチュールは、生まれのよくな

い非嫡出子だとされ、父が承認するような道からひたすら逸れて彷徨する存在とみなされる。このような息子が放蕩の果てに帰ってきて父が赦すとなると、キリスト教的な「放蕩息子の帰還」というモチーフになるわけだが、デリダの場合は、いっさい父のもとへと帰ることがなく、彷徨うことを運命づけられたエクリチュールの可能性が肯定される。「運命彷徨」や「散種」など、デリダのいくつかの重要な概念は、このような非嫡出子としてのエクリチュールの可能性に賭けることを言い表したものだといえる。

こうした議論の争点は、簡潔に言えば「正統性=合法性 (légitimité)」にある。フランス語で「嫡出性」を意味する語が同じく « légitimité »であることを考えれば、デリダの非嫡出子をめぐる議論とは、どこまでも親子関係や系譜関係の法的な正統性を問うものだといえるだろう。もちろんこれは重要な視点だが、いまとなってはどこか常識の範囲にとどまる問題提起のようにも思える。子どもを問うデリダの歩みは、非嫡出子を愛するところで止まってしまったようにみえるのだ。むしろいま必要なのは、さらにその先へと一步を踏み出すことではないか。ただし、この一步は根本的に土俵を変え、常識と良識に反する領域へと思考を導いていくにちがいない。驚くほど鋭敏な知性をもったデリダほどの哲学者が良識の彼方への歩みに気づかなかったとは考えがたい。だが、しばしば告白される子どもへの愛が、デリダの足を私たちの日常と地続きの場所に踏みとどまらせたのではないか。子どもに関するデリダの思考は、ラディカルなようできわめて凡庸なものなのではないか。非嫡出子も子どもなのだ。非嫡出子や私生児をどれほど肯定したところで、子どもの存在は疑いえない前提として保持されている。デリダの非嫡出子の議論は、子どもが生まれてくるということそのものを問いなおせていないのではないか。そのような問いが頭をもたげてくる。子どもを前提としない思考へと一步を踏み出さなければならない。

2. 脱構築の（再）生産主義？

デリダにおける子どものテーマを、さらに再生産と生殖の問いへと広げてみよう。『哲学のナショナリズム——性、人種、ヒューマニティ』においてデリダは、ハイデガーが用いる「ゲシュレヒト (Geschlecht)」という多義的なドイツ語に注目して、ハイデガーの存在論的差異の思考を一種の生殖論として読み解いている。デリダによれば、存在者ではない存在へと目を向けることの重要性を説くハイデガーの存在論的差異とは、結局のところ存在が存在者を「生み出す」生殖論にほかならない。さらにハイデガーにおいては、存在者ならざる存在へとアクセスできる場がドイツという固有なネーションに特権化されているとも指摘される。デリダからすれば、存在の生産運動がドイツというネーションに限定・制限される理由はなく、むしろ存在はつねに宛先を定めずに存在者を生み出す「散種」の運動なのである。ハイデガーに対するこうした批判は、「人口統計上の配慮から、散種はかくのごとく制限される」³⁾ という一文に明確に表れている。

デリダの批判は、存在に関しては妥当だろう。なぜドイツに限定されるのか、それはハイデガーのナショナリスティックな欲望なのではないか、という疑問はたしかにうなずける。しかし、存在論のレベルで妥当な議論が存在者のレベルでも妥当だとは必ずしもいえないのではないか。存在論的な「散種」の構造を肯定したとして、現実の生殖においても「散種」を肯定してよいのだろうか。いうまでもなく、私はここで直線的な系譜関係が重要だという保守的な考えを擁護したいわけではない。そうではなく、現実の生殖において「散種」を肯定することは、生殖＝再生産 (reproduction) という考え方それ自体を批判できないのではないか。そのような問いを提起したいのだ。

より広い視野で見れば、デリダの脱構築とは基本的には何かを生み出す「生産」の思想なのだといえるかもしれない。冒頭でも言及した「読解——

不完全な隅石、あるいは再び閉じた傷」でマラブーが指摘しているように、デリダにとって読解とは「生産 (production)」にはかならない⁴⁾。ただし、このような生産は、既存のものをただコピーするだけの反復ではなく、差異をともなった反復であり、反復を意味する接頭辞 « re- » は、同一性の反復ではなく、差異を生み出す反復を示している。

だが、脱構築の基本中の基本ともいえる「差異を生む反復」というこの発想自体に、再生産が、ひいては生殖が前提とされているようにも思える。「遺産相続」を重要なモチーフとするデリダの思想にとって「無からの創造」は存在せず、生産はつねに既存のリソースを変形してリサイクルする再生産となる。しかし、いかに異なるものが生み出され、言語的な意味の同一性や主体の同一性や系譜の単一性が問いなおされようと、差異が生み出されるという「生む=産む」活動がおこなわれているかぎり、脱構築思想においては再生産=生殖活動が暗黙の前提となっている。たとえ、デリダの思想を非人間的に、非人称的に理解しようとも、人間ならざる何らかの未確認生命体のようなものがエクリチュールを読み継ぐような可能性が肯定されるとしたら、さらには時間の存続が前提されるとしたら（「差延」は時間の消滅を思考できるだろうか？）、根本的なところの問題はひとつも変わらない。読み手が人間でなくともエクリチュールは「子ども」でありつづけ、「子ども」としての時間の残存が願われているのだ。近年のデリダ研究でキーワードとなっている「生き延び」とは、再生産主義の別名にはかならない（いかなる留保がなされようとも、「生き延び」の思想家としてのデリダは「持続可能性」が叫ばれる時代にぴったりである）。

おそらく、ジャン＝リュック・ナンシーの思考も同じ方向へと向かっている。2010年に刊行された『アイデンティティ』という小著を見てみよう。これは、前年の2009年に当時のフランス大統領ニコラ・サルコジが「ナショナル・アイデンティティに関する大討論」を実施したことを受けて書かれたものだが、ナショナル・アイデンティティを利用して移民の排斥を進めよう

とする動きの渦中で、ナンシーはアイデンティティという概念そのものを次のように語りなおしている。

「私」という語がそれのみで、すでにアイデンティフィケーションというプロセスに関わっている以上、「私」は X と同一である X のようには定立されえない。「私」は、みずからのアイデンティティとなるものを語り〔parler〕、そのような何かを作り上げる〔faire〕のだ。⁵⁾

ナンシーが語っていることは、デリダと大きくは変わらない。端的に言ってしまえば、アイデンティティとは最初から確固としてあるものではなく、作られていくもの、差異が生み出されて変化しうるものなのだ。それゆえ、政治的思惑に満ちて用いられる「ナショナル・アイデンティティ」なるものもまた、すでに確立された不動のものではなく、さまざまな行為によって変わりゆく可変的なものであり、「準安定的なもの」⁶⁾ だということになる。そのうえでナンシーは、ナショナル・アイデンティティが固着するのを防ぎ、それを変化させるような契機を、「語る」や「作り上げる」という動詞に託して言い表されているような行為、何らかの差異を生み出す行為に見て取っている。

だが、はたしてナンシーのこのような思考は、ナショナル・アイデンティティを批判する際に本当に有効なものといえるだろうか。一般に、ナショナル・アイデンティティを声高に叫ぶ人々はネーションの維持を至上の価値とみなしているが、そのためには子どもが生まれつづけなければならない。それゆえに、異性愛や子どもを産むという意味での「生産性」が価値規範となって息苦しい社会が作られていくわけだが、逆にいえば、ネーションの維持にとっての生命線は、子どもが生まれてくるかどうかというまさにこの点にかかっている。にもかかわらず、ナンシーは子どもがいっさい生まれてこないという可能性については検討する気配すらみせていない。

ナンシーもデリダも排外的なネーションの閉鎖性を脱して、より開かれた未来へと向かおうとしているが、未来そのものの途絶の可能性はまったく思考していないのだ。それは、両者の思考が「生み出す」という（再）生産の枠組みの外に出られていないからだろう。だとすれば、脱構築とはどこまでも（再）生産主義なのだろうか。単線的な系譜関係が批判されてもなお、再生産＝生殖という活動自体は温存されてしまう。この点にこそ、まちがいはなく脱構築の最大の問題がある。

3. 植物を生み出さない散種⁷⁾

脱構築の（再）生産主義を批判的に考えるうえで避けて通れないのがガヤトリ・C・スピヴァクだ。ここではまず、スピヴァクがブルガリアのソフィア大学でおこなった講演がもととなっている『ナショナリズムと想像力』を見てみたい。この講演での生殖をめぐるスピヴァクのテーゼは簡潔で、「生殖＝再生産を課す異性愛規範がナショナリズムを支えている」⁸⁾ というものだ。スピヴァクは、ナショナリズムと生殖のこのような密接なつながりについて、それを「脱超越論化」しなければならないと何度も強調する。

欲望の配置換え——ネーションの名のもとに勝利を収めたいという欲望の配置換え——の背後にあるのは、絶対的な安らぎというもっともプライヴェートな感覚から名づけられた土地に対するもっとも激しい忠誠心までをアナロジーでつなげる策略を脱超越論化するという仕事であり、生殖＝再生産を促す異性愛規範を公理として利用する策略を脱超越論化するという仕事なのだ。⁹⁾

ここでの超越論的なものとは、私たちの経験の枠組みとなるもののことだろう。とはいえ、超越論的なものは絶対に変えられないものではない。「公

理」と述べられているように、超越論的なものそれ自体は、他のものによって正当化されることができないもの、究極的には無根拠なものである。それゆえ、ナショナリズムが高まる世界において超越論的なものとして信じられている「生殖＝再生産を促す異性愛規範」もまた絶対的なものではなく、そこから抜け出すこともできるのだ。スピヴァクが「脱超越論化」と形容しているのはそのような脱出にほかならない。

『ナショナリズムと想像力』というタイトルが示すように、スピヴァクによればこうした「脱超越論化」は人間の想像力によって可能になるが、いずれにしろ重要なのは、ナショナリズムやネーションが私たちに生殖＝再生産という規範を課してくるところである。つまり、ナショナリズムやネーションから自由になるには、生殖という規範から自由にならなければならない、生殖＝再生産と手を切らなければ、ナショナリズムはどこかで回帰してしまふ。デリダやナンシーのナショナリズム論が生殖＝再生産という枠組みの内部にとどまっていたのに対し、スピヴァクの生殖批判はネーションの持続を断つという点できわめてラディカルなナショナリズム批判であり、その先には生殖なき社会、再生産なき社会、子どもが生まれてこない社会が広がっている。

そもそも、このような思想は、スピヴァクが最初期に取り組んだデリダの読解から練り上げられてきたものだと考えられる。周知のように、スピヴァクはデリダの『グラマトロジーについて』を英訳し、長大な訳者序文を付したが、そこでは「散種」という概念が次のようにパラフレーズされていた。

意味の生産に関するこの性的寓話のなかで、デリダが用いるのが散種という言葉だ。デリダは、意味論と精子のあいだの誤った語源的親類関係を利用することで、植物を生み出さず、ただ無限に反復されるだけの種まきとしてテキスト性を捉えている。つまりそれは、妊娠させるための種まきではなく、散種、無駄にまき散らされた種、父という起源に戻る

ことのない射精である。別の言い方をすれば、正確にコントロールされた多義性ではなく、つねに異なり、つねに延期された意味の増殖である。¹⁰⁾

たしかにスピヴァクは、散種が先ほど見たような非嫡出子の議論であることを理解している。ただし重要なのは、それにとどまらず、散種が植物を生み出さない行為としても捉えられているところだ。つまりここでは、散種が正統性への問いのみならず、生殖そのものへの批判として解釈されているのである。スピヴァクは、『グラマトロジーについて』を翻訳した1976年の時点から、すでに脱構築思想と生殖を切り離す可能性を示唆していたといえるだろう。

とはいえ、このようにスピヴァクの思想を生殖批判として理解することは、やや踏み込んだ解釈だともいえるかもしれない。スピヴァクが批判しているのは、あくまで「異性愛規範」であって、子どもの存在までは否定していないという慎重な読み方もあるだろう。しかし、たとえそうだとしても、私自身はここで子どものいない脱構築へと一步を踏み出したい。もし、これまでの脱構築思想が子どもの存在をぬきに思考することができていないのだとしたら、それはなぜなのか、その点を考え抜かなければならない。

4. 最後の最低の子ども——留保なき消費

私の制度上の師である藤本一勇は、『散種』の日本語訳に付した「訳者あとがき」で以下のように述べている。

デリダにとって、あらゆる「本文」はつねにすでに「なにか」の「あと書き」であり、「遺言」への応答である。そしてあらゆる「あと書き」がつねにすでになにがしかの「本文」であり、さらに、次に来たるべきエ

クリチュール（つまりこれもまた「あと書き」にして「本文」）の「前書き」である。このエクリチュールの連鎖を途切れることなく引き継いでいくこと。そうしてデリダが播いた種を、それぞれの立場で、それぞれの歴史・状況において、開花させていくこと。そのとき「花」は必ずや元の「種」の意味（sens）や意図（volonté）や存在（être）を離れて、いわば「父親」と同一化するのでも、父の家系や起源に回帰するのでもなく、まったく別の、他の仕方でも「花」を咲かせ、差異ある「反復」を生み出すだろう。反復は必然的に差異を生み出す。これこそが「散種」（播種の、種子の差延）の実践であり、デリダの「遺産相続」であり、デリダの「脱構築」である。それは究極的には、デリダ自身をも脱構築することであるだろう。¹¹⁾

デリダの発想のエッセンスがコンパクトにまとめられているが、やはり「エクリチュールの連鎖を引き継いでいく」という発想自体が問いなおされる気配はない。「デリダをも脱構築する」のであれば、何よりもまず「引き継いでいく」というあり方そのものを問いなおすべきではないだろうか。そうでなければ、脱構築という思考方法はいかに異形の「遺産相続」をおこなおうとも、世界の存続を信じる良識的な発想にとどまるだろう。

しかし、デリダのテキストのなかには、この「引き継いでいく」という発想そのものを問いなおす可能性も書き込まれているように思える。たとえば、先に見た「プラトンのパルマケイアー」の第8節では、『パイドロス』における勤勉な「農夫」と「祝祭」の対比をふまえて、魂に書き込まれる真正なもの而非嫡出子としてのエクリチュールが以下のようにパラフレーズされている。

一方には、^{キェルチュール}文化が、^{アグリキェルチュール}農業が、^{エコノミー}知が、^{アール}家政があり、他方には、^{アール}技芸が、^{アール}享樂が、留保なき消費がある。¹²⁾

注目すべきは、最後に記されている「留保なき消費 (la dépense sans réserve)」という言葉である。「プラトンのパルマケイアー」では、ここ以外でもエクリチュールに対して「留保なき消費」という形容がなされているところがあるが、いうまでもなく、この文言はバタイユを念頭に置いたものだ。1967年の『エクリチュールと差異』に収められているバタイユ論が「限定経済から全般経済へ——留保なきヘーゲル主義」と題されていたことからわかるように、「消費」や「留保なき」という発想が、この時期のデリダのなかで検討されていたことが窺える（「プラトンのパルマケイアー」の初出は1968年、バタイユ論の初出は単行本収録と同年の1967年）。しかし、その後のデリダの思想においては、一切の蓄えを残さない消費という考え方は、きちんとその可能性が検討されなかったように思える。もちろん、1980年代に語られるようになる「灰」というモチーフをそのひとつとみなすこともできるかもしれないが、少なくとも生殖との関係からこの発想がしっかりと思考されたことはなかった。

もし「留保なき消費」という考え方を生殖と結びつけるならば、それは最後の子どもとして生きて死ぬことを意味するはずだ。私たちはみな、誰かから生まれてきたという点では子どもだが、しかしその子どもがさらに子どもを生み出すかはまったくもって定かではない。生まれてきた子どもは、次世代など生み出さず、蓄えることなくただただ濫費をしつづける存在になりえる。デリダの思考、ひいては「脱構築」という名を冠される思考が考えるのを避けつづけてきたのは、まさにこうした「留保なき消費」を全面的に肯定することだったのではないだろうか。デリダは晩年にいたるまで、二度と本格的なバタイユ論を書かず、バタイユと脱構築といえ、1980年代以降はナンシーの『無為の共同体』によって「共通性なき共同体」の問題ばかりが論じられるようになってしまった。ナンシーの共同体論の軸となる「無為 (désœuvrement)」が、「作品 (œuvre)」を生み出したうえでそこから抜け出ていくもの（接頭辞の「dé-」が表す事態）を考えるとという発想である以上、

「無為」なる概念もまたどこまでも「生み出す」という枠組みにとどまっている。ナンシーにおいても、バタイユを着想源にしながら、その代名詞ともいべき「消費」には光が当てられていない。そう言わざるをえないだろう。

したがって、もし「子どものいない脱構築」を思考しようとするならば、初期のデリダが書き込んでいた「留保なき消費」という考え方を限界まで徹底するしかない。もちろん、異性愛規範を批判するスピヴァクやマラブーの『抹消された快楽』とともに歩みを進めるのもよいかもしれない。ポール・B. プレシアドやリー・エーデルマンなども参照すべきところだろう。けれども、あえてここで私はバタイユに可能性を見出したい。それも、「贈与」や「エロティシズム」の思想家としてのバタイユではなく、「消費」の思想家としてのバタイユにこそ、「子どものいない脱構築」の可能性を見て取りたい。「バカラ賭博の卓を前に燃え上がり、自殺に至るまでみずからを濫費することこそ人間的なのだ」¹³⁾ という一節以上に、最後の最低の子どもの生を的確に言い表した言葉はほかにないからだ。

たしかに私たちは生まれてきた以上、何らかの遺産のなかに生きている。だが、それを引き継ぐ存在を生み出すかは、いうまでもなくまったく別の問題である。蓄えなき濫費をおこなうとき、そこに咲く「花」は、もはや次に「花」となるべき種を生み出さない。そのような「花」を肯定することもまた脱構築なのだといえるだろうか。それを脱構築といえないとしたら、脱構築はどこまでも再生産を前提にした思考にとどまるだろう。その程度のものであるならば、脱構築とは、非嫡出子を愛することはできても、どこかで「子ども」を信じつづける人間を慰撫する思考でしかない。そんな生ぬるい脱構築は捨て去らなければならない。脱構築の複数性を考え、脱構築を脱構築する可能性があるとしたら、「子どものいない脱構築」、蓄えなく濫費する脱構築においてほかに思考すべきことはないのだ。

最後にさらに問おう。では、非嫡出子であるよりも、最後の最低の子ども

であろうとする者のエクリチュールとはいったい何なのだろうか。最後の子どもはなぜ先行するテキストを引用するのだろうか。さらに探究すべきこれらの問いを論じるには別の論稿を起す必要があるだろうが、一六世紀にはすでにその問いへの道標が立てられていたように思えてならない。

注

- 1) Jacques Derrida, « Artefactualités » in Jacques Derrida et Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision : entretiens filmés*, Galilée - INA, 1996, p. 29. [ジャック・デリダ「人為時事性」、ジャック・デリダ+ベルナル・スティグレル『テレビのエコグラフィ—デリダ〈哲学〉を語る』原宏之訳、NTT出版、二〇〇五年、三八頁、強調原文]
以下、原書の書誌情報を示した引用に関しては、日本語訳を参照しつつ文脈に応じて若干の修正を施している場合がある。
- 2) Jacques Derrida, *La dissémination*, Seuil, 1972, p. 171. [「プラトンのパルマキア—藤本一勇訳、『散種』、法政大学出版局、二〇一三年、二三七頁]
- 3) Jacques Derrida, *Geschlecht III : sexe, race, nation, humanité*, Seuil, 2018, p. 75. [『哲学のナショナリズム—性、人種、ヒューマニティ』藤本一勇訳、岩波書店、二〇二一年、九二頁]
- 4) Catherine Malabou, « La lecture : pierre d'angle défectueuse ou blessure qui se referme » in *La Chambre du milieu : De Hegel aux neurosciences*, Hermann, 2009, p. 89. [『読解—不完全な隅石、あるいは再び閉じた傷』西山雄二訳、『真ん中の部屋—ヘーゲルから脳科学まで』、月曜社、二〇二一年、一〇〇頁]
- 5) Jean-Luc Nancy, *Identité : fragments, franchises*, Galilée, 2010, p. 34. [『アイデンティティ—断片、率直さ』伊藤潤一郎訳、水声社、二〇二一年、五六頁、強調原文]
- 6) *Ibid.*, p. 23. [同書、三八頁]
- 7) 本節の議論は、以下の拙論と重複する部分があることをお断りしておく。「スピヴァクによる生殖批判について」、『女性空間』、第四一号、日仏女性研究学会、二〇二四年。本節で扱えなかったスピヴァクの生殖批判、とりわけ「国際的枠組みにおけるフランス・フェミニズム」における議論については拙論を参照されたい。
- 8) Gayatri Chakravorty Spivak, *Nationalism and the imagination*, Seagull Books, 2010, p. 41. [『ナショナリズムと想像力』鈴木英明訳、青土社、二〇一一年、四四頁]
- 9) *Ibid.*, p. 54. [同書、五八頁]
- 10) Gayatri Chakravorty Spivak, « Translator's Preface » in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, 1976, p. lxxv. [『デリダ論—『グラマトロジーについて』英訳版序文』田尻芳

- 樹訳、平凡社（平凡社ライブラリー）、二〇〇五年、一四九 - 一五〇頁、強調引用者]
- 11) 藤本一勇「訳者あとがき」、ジャック・デリダ『散種』、法政大学出版局、二〇一三年、六四五 - 六四六頁、強調引用者。
 - 12) Derrida, *La dissémination*, p. 173. [「プラトンのパルマケイアー」、二四一頁]
 - 13) Georges Bataille, « L'apprenti sorcier » in *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, 1970, p. 534. [『魔法使いの弟子』酒井健訳、景文館書店、二〇一五年、二八頁]

