

フィリップ・ラクー＝ラバルト

——神話、供犠、自伝——

上 田 和 彦

0. はじめに

フィリップ・ラクー＝ラバルトは、ジャック・デリダの仕事を巡るコロックにおいて、自らの発表のほとんどを、モーリス・ブランショの神話にたいする態度を検討するのについやした後、発表を締めくくるにあたって次のように述べている。

ブランショの政治的、知的運命について、彼の文学的「絶対主義」についてすら、好きなことを何でも言うことができよう。「それがどうしたというのだ」。ブランショはこの世紀において、〈恐怖政治〉（「文学と死への権利」）と〈至高の存在〉祭のあいだに開けたこの時代においてさえ——それを政治的なものの宗教の時代と呼ぼう、それは文学のロマン派的発明と事実一致する——、自分を犠牲にして、あらゆる「自己批判」の信用を失わせそれを禁じるまでにいたった困難な状況にあって、再神話化だけが悪の責任を負うのだということを理解し、言うことができた類いまれな人物の一人であったろう。

あのとき以来有名になった次のような命題を、なおも弛みなく問い質すことができるし、そうしなければならない。

どれだけの者が分かっていたのだろうか。ヒトラー的な専制政治がそれまでにもあったような独裁ではないということ、それがユダイズムとユダヤ人たちに激しく襲いかかるのは、ユダヤ人たちが、あらゆる形式の隷従の拒否を最高の水準で体现しているだけでなく——彼らは、エジプトから脱出した奴隷たちであるのだから——、諸神話の拒絶、偶像の放棄、〈法〉の尊重によって明らかになる倫理的な秩序の承認をも体现しているからだということを。ユダヤ人において、「ユダヤの神話」において、ヒトラーが殲滅しようとしたのは、まさしく神話から解放された人間であった¹⁾。

わたしはこれを、この命題を問い質すだろう。というのも、既に十分に述べたことだが、わたしはダイモンと決着をつけてはいないからだ。しかしわたしがそうする際——そしてそれは急を要するのだが——、あの日以来わたしがやってきたようにやるだろう。十年前、わたしが君の前に出頭した唯一のアカデミックな場で、断固たる口調で（しかしそれは充分意図してのことだった）、〈殲滅〉（〈災厄〉）には供犠的なところは何もなかったと断言したのに対し、君は穏やかに、不安げにこう言った。「君はそのことを確信しているのか」。

わたしはその時君の言うことを理解したのだと言うためにも、わたしは今日、ここに来たのだ²⁾。

このようにラクー＝ラバルトは、一方ではブランショに讃辞を送りながらも（「ブランショは［……］再神話化だけが悪の責任を負うのだということを理解し、言うことができた類いまれな人物の一人であったろう」）、他方で、ブラン

1) Maurice Blanchot, *Les intellectuels en question—Ebauche d'une réflexion*, Fourbis, 1996. このテキストは当初以下の雑誌に発表された。 *Le débat*, No. 29, mars 1984.

2) Philippe Lacoue-Labarthe, «Fidélités» in *L'animal autobiographique*, Galilée, 1999, p. 230.

シヨの命題（「ユダヤ人において、「ユダヤの神話」において、ヒトラーが殲滅しようとしたのは、まさしく神話から解放された人間であった」）を問い質す必要があると言う。なぜラクー＝ラバルトは、ブランシヨにたいして、より正確に言えば、神話にかんするブランシヨの身振りにたいして、このような両義的な態度を示しているのだろうか。

ラクー＝ラバルトは、「あの日以来わたしがやってきたように」ブランシヨの命題を問い質すと言っている。「あの日」とはいったい何時なのだろうか。その日以来、何が問題になったのだろうか。

問題になったのは、「供犠」である。その経緯をまず辿っておこう。

上の引用が含まれている論考は、スリジィ・ラ・サールの国際文化センターで1997年7月11日から21日にかけて開催されたコロック——『自伝的動物』——において口頭発表されたものである。ラクー＝ラバルトが「君」と呼んでいるのは、デリダのことだ。そして「君の前に出頭した唯一のアカデミックな場」とは、『政治という虚構』（初版）を副論文とした「業績に対して与えられる国家博士号」取得のために行われた公開審査（1987年2月7日）と推測される。その公開審査の場で、「〈殲滅〉（「〈災厄〉」）には供犠的なところは何もなかった」と主張するラクー＝ラバルトにたいして、デリダが、「君はそのこと確信しているのか」、と問うたらしい³⁾。公開審査の場でラクー＝ラバルトが何と返答したかは明らかになっていない。そして十年が過ぎ、ラクー＝ラバルトは、デリダを囲んだコロックの場で、「わたしはその時君の言うことを理解したのだと言うためにも、わたしは今日、ここに来たのだ」、と言うのである。

したがって、ラクー＝ラバルトがブランシヨの命題を問い質す際には、「アウシュヴィッツ」には供犠的な側面はなかったのかと自問していると考えることができよう。ただラクー＝ラバルトは、「ここ」において——「忠誠」の発表のなかで——、「アウシュヴィッツ」の供犠的側面について直接的に論じて

3) フィリップ・ラクー＝ラバルトへのインタビュー「一哲学者が語るヨーロッパ」に付けられた、浅利誠氏による解題「初めて語られた問題系」（別冊『環⑤ ヨーロッパとは何か』、藤原書店、2002年、48頁）。

いるわけではない。論じられるのは、ほとんどブランシヨの「自伝」的作品（『わたしの死の瞬間』）についてである。なぜ「自伝」的作品が問題となるのか。そしてなぜラクー＝ラバルトは——これがこの論考を導く問いなのだが——、「ユダヤ人において、「ユダヤの神話」において、ヒトラーが殲滅しようとしたのは、まさしく神話から解放された人間であった」というブランシヨの命題を問い質すのに、「供犠」と、そして「自伝」を問題にしなければならなかったのか。

1. 神話とユダヤ人

ラクー＝ラバルトは、『政治という虚構』において、ブランシヨのくだんの命題を引用しながら次のように述べていた。

モーリス・ブランシヨが次のように書くのは正しい。「ユダヤ人たちは、[……] 諸神話の拒絶、偶像の放棄、＜法＞の尊重によって明らかになる倫理的な秩序の承認をも体现している。ユダヤ人において、「ユダヤの神話」において、ヒトラーが殲滅しようとしたのは、まさしく神話から解放された人間であった」。この「諸神話の拒否」とはまさしく、ユダヤ人たちが典型を構成しないということを説明するものだ。ローゼンベルグが言うように、彼らは「魂の形態」を——したがって「人種の形態」を——もたない。それは形のない、美的でない「民族」であり、定義上、自己形成化のプロセスに入ることができず、主体を形作ることができないものだ。言い換えるならば、固有の存在を形作ることができない。ローゼンベルグがさらに言うには、ユダヤ人たちの定めることのできぬ（そして恐るべき）非固有性こそが、彼らをゲルマン人の「正反対」——反典型——にはではなく、ゲルマン人と矛盾するもの——典型の欠如そのもの——になすのであり、そこから、彼らはあらゆる文化とあらゆる国家に入り込むという彼らの能力を引きだしているのだ。彼らは、「文化創設者」でも「文化創造者」

でもなく、単なる「クルチュールトレーガー」、文化支持者であって、その文化に彼らは寄生し、その文化を彼らは絶えず混血による退廃化の危険に晒している。要するにユダヤ人たちは限りなく模倣的な存在、言い換えれば、いかなる芸術も産み出さず、いかなる固有化にも到達しない、際限がないと同時に有機的でない、終わり＝目的のないミーメーシス⁵⁾の場である。不安定化そのものなのである。

以上は、ナチの存在－典型論を手荒く要約した一例にすぎない⁴⁾。

このように、ブランショの命題は、「ナチの存在－典型論」を紹介する前に引用されている。「存在－典型論」とは、個人であれ民族であれ、ひとつの主体——ひとつの存在——の同一性が、典型——模範的な形象——によって形成される論理のことである。そして「ナチの存在－典型論」とは、「神話」によってゲルマン民族が自己の同一性を形成する論理のことである。ここでの「神話」とは、ヴォーダン神話とかオーディン神話等の個々の神話のことではなく、それらの再活性化のことでもない。問題となる「神話」は、「神話の神話、すなわち、諸々の神話を形作る力の神話⁵⁾」のことである。したがって、同一化すべき模範を与える神話が問題となっているわけではなく、自分自身によって自らの模範を形作りながら、その形象に同一化するプロセスそのものが問題となっている。端的に言えば、「神話」とは「純粋な自己形成」の領域に属するものである。このような意味での「神話」、このような自己同一性形成能力を、ゲルマン民族はもっており、その能力の実現こそがナチズムという運動である。それに対して、ユダヤ人はそうした能力をもたず、固有の存在を形作ることができない、とローゼンベルグは言うのだ。「ヒトラーが殲滅しようとしたのは、まさしく神話から解放された人間であった」。ブランショのこの言葉はまさしく、ローゼンベルグの論理を彼が理解していることを証している。そう

4) Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Christian Bourgois Editeur, 1987, p. 138-139.

5) *Ibid.*, p. 136.

いった意味で、「ブランショは正しい」とラクー＝ラバルトは言うのである。

しかしながら、ラクー＝ラバルトは、ユダヤ人を神話から解放された人間として提示するブランショに全面的に賛同しているわけではない。ブランショが正しいとラクー＝ラバルトが言うのは、ローゼンベルグがユダヤ人を迫害し除去するように呼びかけた論理をブランショが正確に理解している限りで正しいと言うのであって、ブランショがその論理を逆手にとってユダヤ人を賞揚することにラクー＝ラバルトが危惧を抱いていないわけではない。ブランショの引用の後でラクー＝ラバルトが提示している論理は、あくまでも「ナチの存在－典型論」の論理である。その論理に従って、ナチたちはユダヤ人の除去を企てたわけだが、ラクー＝ラバルト自身はこの論理に従ってユダヤ人を捉えているわけではない。その論理によってユダヤ人を捉えることは、たとえナチズムのユダヤ人除去に全面的に反対するにしても、ナチズムの理論の論理的正当性を認めることになる。

そういったわけで、ラクー＝ラバルトはナンシーとともに、『ナチの神話』に付した一九九二年の「補遺」で、ブランショの発言にたいして留保を加えるのである。

わたしたちは次のことを指摘するだけにとどめたい。「ユダヤ人は神話をもたずに存在する」ことを肯定するよりも——そう肯定するには、いずれにしても、もっと正確な検証が必要である——、「神話をもたずに」を——したがって「ユダヤ人」を——今度は新たな神話にしかねない不可解な逆転に注意しておくことのほうが重要である⁶⁾。

たとえユダヤ人を賞揚するためであっても、「ユダヤ人は神話をもたずに存在する」と肯定することにラクー＝ラバルトとナンシーが危惧を覚えるのは、そうすることによって、ユダヤ人の「新たな神話」を産み出し——ここでの「神

6) Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, éditions de l'Aube, 1996, p. 74.

話」は、現実のユダヤ人共同体とは合致しないという意味だろう——、いずれにしてもユダヤ人を例外化してしまう危険性があるからだ。ブランショは、ナチズムとは逆に、ユダヤ人たちが「神話をもたない」ことに積極的な意義を認め、神話をもたない共同体形成をユダヤ人を模範として学ぶことを、普遍的な要請として提示しようとしていた⁷⁾。たしかに、ユダヤ人共同体が歴史的に神話をもっていなかったかどうかにかんしては、「もっと正確な検証が必要である」。しかしそれ以上に問題となるのは、はたしておよそ共同体というものは、神話をもとうとすることなく——すなわち自己同一性への希求を放棄して——存在しうるかどうかだ。どんな共同体も神話によって自己同一性を確立しようとしてきたのならば、そして今後もあらゆる共同体が神話によって自己形成を望むのならば、ユダヤ民族だけが、神話から解放された共同体として、人類の例外になってしまう。ユダヤ人の例外化を恐れるラクー＝ラバルトとナンシーは、まさに、神話なき共同体の存在可能性そのものにかんして慎重に判断を差し控えているのである——たとえブランショが示した要請を、要請として共有していたとしても。

はたして共同体は神話をもたずに共同体たりえるのか。神話による自己形成を経ることのない、自己同一化のプロセスに入ることのない共同体はありえるのか。個人であれ共同体であれ、自己同一化を経ない主体というものは、ありえるのだろうか。この問題にこそ、「供犠」と「自伝」がかかわってくる。

この問題を検討する前に、『政治という虚構』において、そもそもなゼラクー＝ラバルトは、「〈殲滅〉(〈災厄〉)」には供犠的なところは何もなかった」と考えていたかを確認しておくことにしよう。

2. アウシュヴィッツと供犠

くだんの主張は、改訂版『政治という虚構』(1987年7月)のなかでは、次

7) この点にかんしては、拙論「神話と共同体」(関西学院大学言語教育研究センター紀要『文化と言語』第7号、2004年、p.111-123)を参照されたい。

のように述べられていた。

あの純粹衛生的もしくは保健的な操作（それは単に社会的、政治的、宗教的、文化的、人種的、等々の射程をもつだけでなく、象徴的なものである）は、〈歴史〉のなかにいかなる保証人ももたない。他のいかなる処でも、いかなる時代にも、ある「穢れ」を、強迫的に、儀式的な面を何ら伴うことなく、洗浄し全面的に消失させようとする、あのような意志は見られなかった。〈燔祭〉[Holocauste] を口にすることは、「生贄を捧げる祭司」の何やら知れぬ古めかしいメカニズムを引き合いにだすのと同様、欲得ずくの誤った解釈である。あの操作には、「供犠的な」側面は少しもない。そこで、冷酷に最大限の効率と経済性を考慮して（そして一瞬たりともヒステリーや錯乱に陥ることなく）計算されていたのは、純粹で単純な除去であった。痕跡も、残骸も残らない除去だ。その時代がニヒリズムの完成の時代にあたるというのが本当なら、アウシュヴィッツにおいてこそ、そうした完成は、このうえなく純粹なその不定形の形式のもとに生じたのだ。〈神〉はアウシュヴィッツで実際に死んだのである、いずれにしても、ギリシア・キリスト教的西欧の〈神〉は。そして、人々が絶滅しようとしていた者たちが、この西欧において畏敬され思考されてきた〈神〉の、もうひとつの起源の証人であったことは、いかなる種類の偶然によるものでもない。たとえ彼らが、ヘレニズムおよびローマによる巧みな取り込みから免れたままに留まり、そのこと自体によって、くだんの完成のプログラムを妨げるもうひとりの〈神〉の証人でさえおそらくあるとは言えないまでも。

そうしたわけで、あの出来事、〈殲滅〉は、西欧にかんして、その本質の恐るべき顕現なのである⁸⁾。

8) Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, op.cit., p.62-63.

この箇所を念頭において、デリダがラクー＝ラバルトに問いかけたのかどうかを確定することはできないが、口頭審査の後、ラクー＝ラバルトは、各方面から寄せられた質問や反論を考慮に入れ、「可能な際にはそれらに返答する⁹⁾」心づもりで、『政治という虚構』を改訂する。

その改訂版の「後記二」に、おそらくデリダの問いを意識したと推測される回答が見られる。

二つ目の反論は、全く別の方向に向かうものだが、これはわたしをさらに困惑させる。わたしが、アウシュヴィッツの操作には「供犠的な」側面は少しもないと言うと、軽率に言葉が発せられない場から、「いや、ある」という答えがわたしに返ってくる。

わたしの意図は、この供犠的な側面を否認することによって、第一に宗教的な、そして今度こそ神学的な解釈を退けようとするものであった。そうした解釈は、信仰の問題は一切除外するとして、結局のところ、以前わたしが言ったように「欲得づく」とまではいかないにしても、自己満足した気休めの的なものであると見なさないではいられない。そうした解釈がナチズムを精神病理学的で悪魔的なものにする解釈と折り合いをつけ、そしてそのようなものとして、とくにアメリカ合衆国においては、いわゆる「自由」世界が無罪の証を立てる過程へと入り込んでいくだけに、よりいっそうそうしないではいられない（アメリカのテレビ映画『ホロコースト』は——わたしが考えていたのはそれであり、『ショアー』やツェランの詩篇のことではない——、この点にかんして、極めて示唆的だ）。第二に、供犠の人類学的解釈にたいして、特にそれが生贄を捧げる祭司のメカニズムと模倣的暴力の分析に基づく際には、哲学的な立場から確実にためらいを覚える。それが説明として有効であることを否定はしないにしてもだ（この点にかんして、わたしは「タイポグラフィー」で説明を試みた——*Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975）。わたしの意図は

9) *Ibid.*, p. 12.

これ以上のものではなかった。わたしは、虐殺が役人たちの仕業であったことを示したかったのだ。ところで、この問題を再考するにつき、供犠についての人類学的概念を少なくとも再び練り直すように強いるような全く別の次元でならば、供犠を口にすべきではなかろうかと事実わたしは自問するのである。そもそもこれは単なる純粋な困惑の告白である——だからそのまま残しておく。お望みならば、この場合もまたわたしは返答を控える¹⁰⁾。

「供犠についての人類学的概念を少なくとも再び練り直すように強いるような全く別の次元でならば、供犠を口にすべきではなかろうか」という言葉は、その後、「アウシュヴィッツ」には供犠的なところがなかったという考え方をラクー＝ラバルトが変更させていくことを予感させる限りにおいて注目に値する¹¹⁾。しかしなぜ、それ以前にラクー＝ラバルトは、「アウシュヴィッツの操作には「供犠的な」側面は少しもない」と断言するまでにいたったのだろうか。上の引用では、まさに困惑の告白であるために、くだんの断言の積極的な意図を読みとることはできない。しかしながら、いわば「消極的な」意図をおさえておくことは、「積極的な」意図を見出すのに無益ではなかろう。

上の引用ではっきりと読みとることができるのは、「宗教的」、「神学的」、「人類的」と彼が呼ぶ解釈の次元で、ラクー＝ラバルトが「アウシュヴィッツ」を解釈しようとはしなかったということ、すなわち、自分が行った解釈とは別の次元の解釈を退けたかったことを言う防御的な説明である。ただ、「人類学

10) *Ibid.*, p. 80–81.

11) この点にかんしては、上記のインタビューおよび解題のほかに、1999年のラクー＝ラバルト来日の際に行われたセミナー「インターナショナリズムの実践に向けて」と、浅利誠氏による解題（『環』第1号、藤原書店、2000年、270–289頁）、「誕生は死である」（『シュルレアリスムの射程——言語・無意識・複数性』せりか書房、1998年、172–178頁）に付けられた、同じく浅利氏の「訳者後記」を参照されたい。デリダの問いかけ以降、ラクー＝ラバルトの思考が、「アウシュヴィッツ」に供犠的側面を認める方向に転回していくことを重視した浅利氏は、この点にかんして周到な質問を準備され、極めて重要な返答を引きだされている。

的」な解釈としてジラルの分析が念頭におかれていることは分かるにしても、「宗教的」、「神学的」な解釈が、正確にはどのような解釈であるかはここでは分からない——分かるのはただ、「いわゆる「自由」世界が無罪の証を立てる過程へと入り込んでいく」のを批判するために、そのような解釈を退けようとしたことだけだ。「神学的」、「宗教的」解釈を退けようとしたという説明はわたしたちを困惑させる。というのも、「アウシュヴィッツ」には「供犠的な」側面はないとの断言の後で、「〈神〉はアウシュヴィッツで実際に死んだのである、いずれにしても、ギリシア・キリスト教的西欧の〈神〉は。そして、人々が絶滅しようとしていた者たちが、この西欧において畏敬され思考されてきた〈神〉の、もうひとつの起源の証人であったことは、いかなる種類の偶然によるものでもない」、と言われているからだ。ギリシア・キリスト教的西欧の〈神〉の死、西欧の〈神〉の「もうひとつの起源の証人」たるユダヤ人の「除去」、この点にかんしてラクー＝ラバルトは、それが「宗教的」でも「神学的」でもないのなら、いかなる解釈をしようとしたのか。

3. 「悲劇」

ラクー＝ラバルトが「アウシュヴィッツ」の「宗教的」、「神学的」、「人類学的」解釈を退けようとしたのは、「悲劇」との比較の次元で「アウシュヴィッツ」を解釈しなかったからだろう。というのも、「悲劇」とは、まさに「宗教的なものそれ自体と供犠的なものとのカタルシス [浄化]¹²⁾」であると、彼が考えていたからだ。

それゆえ悲劇的な過ちとは [ここではオイディプスの過ちのこと]、社会的病弊を宗教的かつ供犠的に解釈することにある。そして、悲劇の英雄が沈むのは、シェーリングならばそう言うだろうが、聖なるものと自分が想

12) Philippe Lacoue-Labarthe, «La césure du spéculatif» in *L'imitation des modernes* —Typographies II, Galilée, 1986, p. 65.

像する穢れを消し去るために、儀式を完了しようと望み、一人の「バルマコス〔人身御供〕」を欲望するからである。彼が沈むのは、直に罰を受けるようなことをするからではなく、贖罪のための犠牲という古来の祭式を呼び起こすからだ。要するに彼が沈むのは、ジラールが宗教的な「メカニズム」と呼ぶものを彼が信仰しているからなのだ。そのメカニズムと言えば実際に、宗教の別の捉え方から見れば、「讀聖的な」メカニズムである。というのも、その前提となるのは、人間の限界の侵犯、神の位置の篡奪＝固有化（アンティゴネーの場合がその模範となろう）、差異を自分自身で創設する権利の篡奪＝固有化だからだ（クレオン同様オイディプスの場合がそうなる）、それほど、悲劇をこのように読み解くならば「肯定的な」悲劇の英雄を思い描く可能性さえ決定的に禁じられるというのは正しいのだ。そういったわけで、差異と排除を望む者は、自ら排除され、許されることのない破滅にいたるまで、際限のない差異化を容赦なく蒙る。その際限のない差異化こそ、「双曲線論理」が弁証法的・供犠的プロセスの裏面に導入し、このプロセスの完成を禁じ、それを内側から麻痺させようとするのだ。悲劇とは、思弁的なもののカタルシスであるがゆえに、思弁的なものに密かに生命を与え構成するものとして、脱固有化を露呈させる。すなわち、悲劇は、（脱）固有化を露呈させる。これが、オイディプスが知の狂気を体現し（付け加えれば、あらゆる知は固有化の欲望だ）、彼の軌跡において、「意識の錯乱した探求」を、すなわち、おそらくは、ほかならぬ自己意識の錯乱を表象するとされる理由なのだ¹³⁾。

際限なく註釈と解釈を加えねばならない箇所だが、要点だけを押さえておこう。ラクー＝ラバルトがヘルダーリンの読解から引きだそうとするのは、「悲劇」は、弁証法的・供犠的なプロセスを上演することによって——弁証法と供犠の関係にかんしては後に戻る——、その「プロセスの完成を禁じ、それを内側から麻痺させようとする」という考え方だ。この考え方がどのように導き出

13) *Ibid.*, p. 66–67.

されるか、その論理を辿っておこう。

一般的な解釈によれば、ソポクレスの『オイディプス王』において、オイディプスは、人間の正常な知力の範囲内で、テーバイの災厄の原因を執拗に探索した結果、知らずに父を殺した自分自身が「穢れ」であるという「真相」を発見し、両目を突き刺し、彷徨することになる。ヘルダーリンに従ってラクー＝ラバルトが注目させる「悲劇的な過ち」とは、オイディプスが「この国から穢れを追い払え」と厳命するデルポイの神託を、あまりにも無限に解釈することにある。すなわち、オイディプスの過ちは、知らずに犯した父殺しと不名誉な婚姻ではなく、人間的知の限界を侵犯しようとしたことにある。人間的知の限界の侵犯とは、具体的には、デルポイの神託を「市民たちのよき秩序を維持せよ」といった類の単なる声明とは受けとらず、自ら神官となって、国の危機的状況を宗教的かつ供犠的に解釈するということだ。つまり、疾病や不作の原因をなす罪を、供儀によって浄めようとするのが、オイディプスの行き過ぎ、すなわち、「解釈の過剰」という過ちなのである。この「解釈の過剰」によって、オイディプスという人間は神的なものと無無限に一体化しようとする——そして、その極みにおいて、神が定言的に転回し、人間も大地へ向かって、すなわち人間的有限性への服従へ向かって反転し、彷徨を強いられる。上の引用で言われている「双曲線論理」とは、こうした人間と神との一体化の最中で起こる分離のことだ。この神と人間との一体化の最中で起こる分離の上演こそが、弁証法的・供儀のプロセスの「完成を禁じ、それを内側から麻痺」させようとするのだ。「無無限な一体化が無無限な分離によって浄められる¹⁴⁾」、とヘルダーリンは言う。それを註釈して、ラクー＝ラバルトは次のように言う。

「……」 悲劇性が無限や神的なものを求める思弁的欲望へ同一化すればするほど、それだけ悲劇はこの思弁的欲望を、分離、差異、有限性への投げ返しとして露呈させる。悲劇とは要するに思弁的なもののカタルシス [浄

14) *Ibid.*, p. 65. 「『オイディプス』への註解」、『ヘルダーリン全集』、第4巻、54頁、参照。

化]である。

それはまた、宗教的なものそれ自体と供儀的なものとのカタルシスであることも意味する¹⁵⁾。

ここでのカタルシスは、弁証法的＝思弁的・供儀的プロセスの「完成を禁じ、それを内側から麻痺」させることと考えられる。要するにラクー＝ラバルトは、「悲劇」は、弁証法的＝思弁的・供儀的プロセスを脱構築すると考えているのだ。

4. 「中間休止」

以上のように理解された「悲劇」との比較によって、ラクー＝ラバルトは「アウシュヴィッツ」の解釈に向かう。

ラクー＝ラバルトによれば、ソフォクレスの悲劇は、ヘルダーリンにとって、神的なものの後退を証す資料であった。そしてその資格で、歴史性の秘密を握るものである。というのも、歴史の運命は、人間に有限性（媒介性）に従うように命じる法が「彷徨しながら完成する」ことにほかならないからだ。ヘルダーリンにとって、『オイディプス王』は悲劇の近代的形式であって、神の遠ざかりを経験し、「思考不可能なものの下での彷徨」を強いられるオイディプスの運命は、「われわれ近代人」の運命にほかならない¹⁶⁾。そういったわけで、ヘルダーリンが韻律学から借り受け、神の方向転換の時を指すために導入した「中間休止」という用語を使って、ラクー＝ラバルトは、歴史において神が遠ざかる出来事、すなわち「アウシュヴィッツ」を説明しようとする。

中間休止とは、歴史において、歴史を中断し、歴史のもうひとつの可能性を開くか、あるいは、歴史にあらゆる可能性を閉じるかするものと考えら

15) *Ibid.*.

16) Voir, Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, *op.cit.*, p. 64-72.

れよう。しかしここで、二つのことを明確にしておくことが、厳密に要求される。

一、中間休止は、純粹な、言い換えるならば、空虚か無に等しい出来事についてしか言うことができず、そこにおいて——顕れることなく——顕れるのは、ひとつの退去すなわち非在 [le né-ant] である。

二、中間休止はもっぱら、無媒介性の企て（行き過ぎ）、言い換えるならば、有限性の——歴史的な [historiale] ——〈法〉に対する過ちを中断するか、ないしは断ち切るためにだけある。

アウシュヴィッツの場合——この「答えなき出来事¹⁷⁾」、とブランショは言う——には、このふたつの要件が、不吉にも人が言うように、「満たされている」。しかも、近代史において、わたしが思うには、一度だけのことだ（そういったわけで、アウシュヴィッツは、わたしたちがこれまで知っていたものとは別の歴史を開くか、ないしは閉じるのである）。以下の点は別として——しかし同様に、その点はすべてを変えてしまう——。アウシュヴィッツは、ある分離の場である。死ではなく、単なる除去（カタルシスの名づけようもない墮落だ）という未聞の形象のもとで「定言的な方向転換」を蒙る者たちは、無媒介性を望んだ者たちでも、過ちを犯した者たちでもなく、これらの者たちが、文字どおりの意味で自分たちの責任を転嫁した相手である（あいかわらず名づけようもないカタルシスの墮落だ）——アウシュヴィッツを、ドイツの（そしてヨーロッパの）、同じくらい文字どおりの意味で免責装置 [décharge] にすることによって¹⁸⁾。

これが、ラクー＝ラバルトが、「アウシュヴィッツ」を「悲劇」との比較の次元で解釈した箇所だ。比較の要点を確認しておこう。

一、「無媒介性を望んだ者」、「過ちを犯した者たち」は、ソフォクレスの悲劇においては、人間（オイディプス、アンティゴネー）であり、その過ちは、人

17) Maurice Blanchot, *Le dernier à parler*, Fata morgana, 1984, p. 45.

18) Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, op. cit., p. 71-72.

間的知の限界を超えること、あるいは、神と一体化しようとしたことであるのに対し、「アウシュヴィッツ」においては、無媒介性を望み過ちを犯したのは、ゲルマン民族であり、その過ちとは、民族の同一性を人間的知の限界を超えて望んだことにほかならない。それが「神話」に訴えるということだ。

二、「定言的な方向転換を蒙る者」は、ソフォクレスの悲劇においては、「無媒介性を望んだ者」と同一である。神が人間から遠ざかるとともに（「退去あるいは非一在」）、人間は大地に向かわざるをえず、「有限性」の〈法〉に従う。「アウシュヴィッツ」において神の遠ざかりを蒙るのは、無媒介性を望んだ者たち（ゲルマン民族）ではなく、無媒介性を望むという目標のために除去されたユダヤ人である。

このように「アウシュヴィッツ」においては、限界を超えようとした当の主体が、有限性の法への服従を命じられていない。この一点が、「すべてを変えてしまう」のだ。「アウシュヴィッツ」に、ギリシア・キリスト教的〈神〉の絶対的な遠ざかりを認めねばならないにしても、それは、「悲劇」ではない。すなわち、思弁的・供儀的なプロセスを内側から麻痺させることがなく、厳密な意味での「悲劇的」カタルシスは起こるはずがないということだ。上の引用の少し後で、ラクー＝ラバルトは、こう付け加える。

わたしが言うことのできるのは、アウシュヴィッツがある超悲劇的なもの、悲劇以上のものでありかつ以下のものの領域に属するという点につき。以上であるのは、無限の分離が絶対的に双曲線的であるからだ。以下であるのは、そうした点について、いかなる呈示（上演）も可能ではないからであり、アウシュヴィッツはまさしく芸術、すなわちテクネーの西欧的理念の屑であるからだ（この点には後に戻る）¹⁹⁾。

たしかに、このように解釈すれば、「アウシュヴィッツ」は、「悲劇」ではない。したがって、供儀的なものを浄化する効果も望めない。

19) *Ibid.*, p. 72.

しかしだからといって、「アウシュヴィッツ」には供儀的なところは何もない、と断言することがはたしてできるのだろうか。というのも、いかにそれが供儀的なものの浄化という意味での「カタルシス」ではないにしても、それは「カタルシスの墮落」であるとラクー＝ラバルト自身が述べているからだ。「カタルシスの墮落」は、「罪」を犯すゲルマン民族が、ユダヤ人にそれを転嫁して「除去」しようとすることで起こる。「除去」の非道さゆえに、カタルシスは墮落したものになるのか。それとも、「罪」を犯す者が、別の者にそれを転嫁すること自体に、カタルシスが墮落する原因があるのか。いずれにしても、この墮落したカタルシスをもたらすものは、供儀的ではないのだろうか。というのも、「罪」を他の者に投影してその者を殺し、「罪」を浄化するという構造は、供儀に広く見られるからだ。そして恐ろしいことには、その同じ構造が、弁証法のプロセスのなかでまさに反復される。

5. 弁証法と供儀

次に挙げるテキストは、ラクー＝ラバルトが、弁証法と供儀の関係を考える際に常に参照するバタイユのテキストである（このテキストは、「自伝」を検証する「忠誠」においても引用されている）。

〈否定性〉の特権的な開示は死であるが、本当の死は何も顕わにしない。原理的には、人間の自然な、動物的な存在の死が〈人間〉を彼自身にたいして顕わにするのだが、そのように顕わにする出来事は決して起こらない。なぜなら人間的な存在を支える動物的な存在がひとたび死ねば、人間的な存在それ自身が存在することを止めるからだ。人間が最後に自分自身にたいして自らを顕わにするには人間は死なねばならないことになるが、人間はそうしたことを生きながら——自分が存在することを止めるのを見つめながら——しなければならないことになる。言葉をかえて言えば、意識している存在を死が無化するまさにその瞬間に、死それ自体が意識（自

己の) とならねばならないことになる。それはある意味で、ひとつの奸策をもって、生起するものだ(いずれにしても、生起しようとする、あるいは、逃げ去るように、捉えることができないように生起するものだ)。供儀においては、供儀執行者が死に襲われる動物に同一化する。このようにして彼は自分が死ぬのを見ながら死ぬ。それも、いくぶんか彼自身の意志によって、供儀の凶器に共感しながらだ。しかしそれは喜劇である。

死の侵入を生者に顕わす何か他の方法がないのなら、それはいずれにしても喜劇だと言うことができるのだが。

この困難が告げるのは、見世物、より一般的に言えば、表象＝上演の必要性である。それが繰り返えされなければ、わたしたちは死にたいして、一見して動物たちがそうであるように、無縁のままに、無知のままにとどまることができよう²⁰⁾。

これらの解釈において、バタイユが念頭においているのは、ヘーゲル『精神現象学』「序文」の次の有名なくだりだ。

だが、死を避け、荒廃からきれいに身を守る生ではなく、死に耐えて死のなかに自己を支える生こそは、精神の生である。精神は、甘んじて、自ら絶対的分裂のなかにいるときにだけ、自らの真理をえている。精神がこの威力であるのは、否定的なものから目をそらすような、肯定的なものであるからではない。[……] そうではなく、精神は、否定的なものに目をすえて、それに足を止めるからこそ、そういう威力なのである。このように足を止めることが、否定的なものを存在に向けかえる魔力である²¹⁾。

20) Georges Bataille, «Hegel, la mort et le sacrifice» in *Œuvres complètes*, tome XII, Gallimard, 1988, p. 336 et p. 337. Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, «Fidélités» in *L'animal autobiographique*, op. cit. p. 219.

21) 榎山欽四郎訳、ヘーゲル『精神現象学』、上巻、平凡社ライブラリー、1997年、49頁。

バタイユの解釈の要点をまず捉えておこう。

一、「精神の生」が自らの「真理」をえるには、なんらかの仕方で、「死」を経験する必要がある。

二、「精神」には自分が死ぬのを見つめるために、「奸策」が必要である。

三、「奸策」は、生贄の死に同一化する供儀執行者のそれに似ている。

四、供儀に見られるような同一化は、「喜劇」である。

五、人間が自らの精神の真理を知るために死の「経験」が必要ならば、「喜劇」は避けられない。

バタイユのこの解釈が重要なのは、自分の死を見つめようとする「精神」の「奸策」の喜劇性を単に見抜いているからではなく、供儀に似た死の表象の必要性を芸術一般の問題として呈示しているからだ。文学であれ、演劇であれ、絵画であれ、死が表象される際に、もし生の「真理」を捉えることが賭けられているならば、事は重大だ。もちろん、それらの表象は「奸策」でしかないため、人間は騙されることによってしか死を見つめることができず、したがって、生の「真理」が顕れることは決してなかろう。しかしながら、それでも死の表象が繰り返されるのは、それだけ人間が、たとえ騙されてであっても、生の「真理」を得ることに固執しているからだ。それほど、供儀に似た「喜劇」は必要とされている。

しかし、なぜそもそも「精神」は、死を何らかの仕方で経験しなければならないのか。「真理」をえるとは、いかなることなのか。バタイユが「自然な、動物的な存在」と呼んでいるものは、いったい人間のいかなる部分なのか。人間は人間として存在するために、なぜ何かを否定しなければならないのか、そして、いったい何を否定しなければならないのか。ここに、供儀の問題が、人間の存在そのものにかかわる普遍的な問題としてあらわれてくる。このような射程を持つものとして、供儀の問題は、際限なく検討されるべきだろう。

この供儀の問題が、ゲルマン民族再生の文脈に現れ、次のように解釈されることはありえなかったのだろうか。「ゲンマン民族の魂が自らの真理をえるには、固有の存在を形作っていない、現在あるがままの民族の死を、なんらかの

仕方で経験しなければならないだろう。ゲルマン民族が自分の死をみつめて、真の固有の存在に生まれ変わるには、奸策が必要であろう。奸策として、固有の存在を形成するのに抵抗するゲルマン民族の部分を、ユダヤ人に投影しよう。そして……」。もしもこのような考え方がナチズムの運動を導いていたならば、「アウシュヴィッツ」に供儀的な側面を見ないわけにはいかなくなる。ここに、ラクー＝ラバルトが「アウシュヴィッツ」の供儀的な側面について再考するようになる理由が見出されるのではなかろうか。

6. 「自伝」

冒頭で述べたように、ラクー＝ラバルトは「忠誠」において、「アウシュヴィッツ」の供儀的な側面について直接論じているわけではなく、他のテキストにおいてもこの議論は展開されていない。しかしながら、この問題を再考するにあたって、ラクー＝ラバルトが、神話から解放された人間としてのユダヤ人というブランショの命題と、また同じくブランショの「自伝」的作品を問い質そうとしたことは示唆的だ。

ブランショの命題が危惧されたのは、ユダヤ人を神話から解放された人間として呈示することによって、ユダヤ人を例外化してしまうおそれがあるからであった。もちろんブランショは、神話によって自己同一性を形成しようとするナチズムの運動においてユダヤ人の殲滅が起こったからこそ、神話から解放される必要性を、ユダヤ人を模範にして説こうとする。しかしながら、もし「アウシュヴィッツ」に供儀的な側面があったとするならば、その供儀は、ゲルマン民族が自身のなかに有している否定すべき部分——それは、ナチズムにとっては、神話に陶冶されない「悪しき」人間性なのだろう——を、ユダヤ人に投影する「奸策」によって可能になったと考えることができよう。そしてこの投影という「奸策」は、象徴的にユダヤ人を捉えて例外化することで可能になったと考えることができよう。だからこそ、ユダヤ人を例外化するようなあらゆる定義が危険なのである。したがって問題は——もう一度繰り返すが——、神

話から解放された人間としてユダヤ人を定義することが、はたしてユダヤ人の例外化に導くかどうか、換言すれば、人間ははたして神話から解放されることができかどうかだ。

ラクー＝ラバルトがブランショの「自伝」的作品において最終的に問い質すのも、同じく「解放」の問題である。

さて、ラクー＝ラバルトが検討しようとする「自伝」(autobiographie)とは、「自己の死の記述」(auto-thanato-graphie)としての「自己の生の記述」(auto-bio-graphie)のことである。ヘーゲルの『精神現象学』は、「精神」が「死」の経験を経て「生」の「真理」として現れる過程を物語る限りにおいて、まさに「自己の死の記述」としての「自己の生の記述」なのだ。したがって「自伝」を検討することは、ラクー＝ラバルトにとって、弁証法と供儀の関係が提起する問題に立ち向かうことにほかならない。そうしたわけで、ラクー＝ラバルトは、ブランショの「自伝的」作品、『私の死の瞬間』を取り上げるのだ。

もちろんラクー＝ラバルトは、大筋でブランショの『私の死の瞬間』を評価しようとする。ブランショは、「再神話化だけが悪の責任を負うのだということを理解し、言うことができた類いまれな人物の一人であった²²⁾」のだ。すなわち、理性によって捉えることができないものを——例えば、民族であれ、個人であれ、主体の自己同一性——、再び神話に訴えることによって——「奸策」によって——捉えようとする企ての危険性をブランショは心得ていたということだ。その限りにおいて、ラクー＝ラバルトは、神話にたいするブランショの留保と、彼の「脱神話化」の身振りをこのうえなく評価する。「マルローが神話の必要性を肯定するところで、ブランショのほうは、頑迷にも、このうえなく骨が折れる慎重さにひたすら従う、ひたすら従おうと試みる²³⁾」。しかしながら、それでもラクー＝ラバルトは、ブランショの「脱神話化」の企てを注意深く監視しようとするのだ。

22) Philippe Lacoue-Labarthe, «Fidélités» in *L'animal autobiographique*, op. cit. p. 230.

23) *Ibid.*, p. 227.

ラクー＝ラバルトが注目するのは、『私の死の瞬間』において語られる「軽さの感情」である。

留まっていたのだ、それでも。もはや銃殺が待たれるばかりの瞬間に、軽さの感情が。私はそれを言い表しようがないだろう。生からの解放か？開かれる無限？幸福でもなく不幸でもなく。恐れのないでもなく、そしてもしかしたらすでに彼方への一歩。私は知っている、私は想像する。この分析不可能な感情が、彼に残っていた実存を変えてしまったのだと。あたかも彼の外の死が、これ以後、彼の内の死にぶつかることしかできないかのように。「私は生きている。いや、おまえは死んでいる²⁴⁾。」

この感情は、言うまでもなく、「死に耐えて死のなかに自己を支える生」が感じるものではない。死に耐えて生き延び、「否定的なものを存在に向けかえる魔力」を確信した「精神の生」の感情ではない。「軽さの感情」を感じた者は、「奸策 [subterfuge]」によってしか死にかかわれないことを知っている（「これ以降、彼はこっそり手に入れた [subreptice] 友愛によって死に結ばれた²⁵⁾」）。この感情によって変えられてしまう「彼に残っていた実存」においては、何が死に、何が生き残ったのか定かでない。「私は生きている。いや、おまえは死んでいる。」このような、死の「経験されなかった経験」の物語を差し出すことによって、死の経験と再生の神話に期待される効果をブランショが中断しようとしていることは明らかだ。それを踏まえたうえでラクー＝ラバルトがなおも監視するのは、死に期待される否定性の力を麻痺させるこの「軽さの感情」が、いかなる状態を指し示しているかだ。

24) Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, Fata Morgana, 1994, p. 16-17. 翻訳は、以下の訳業を使わせていただいた。ジャック・デリダ『滞留』[付／モーリス・ブランショ『私の死の瞬間』]、湯浅博雄監訳、郷原佳以、坂本浩也、西山達也、安原伸一郎共訳、未来社、2000年、11頁。

25) Maurice Blanchot, *L'instant de ma mort*, *op. cit.*, p. 11. subreptice は、バタイユの「奸策 [subterfuge]」が念頭におかれてしていると解釈する。

「軽さの感情」、それは、ラクー＝ラバルトによれば、解放、無垢の状態への希望にはかならない。

したがって、解放をその形而上学的もしくは終末論的な過負担（この世からの解放）から解放し、生き延びる希望を死のなかに夢見るのを差し控えるならば [……]、ある無垢の状態が問題となる。それはいかなる偶然性もなく、もの言わぬ子供の頃 [in-fantia]（「生まれたばかりの子供のように無垢な」）、言語活動以前の——これを機に、ミュトス以前の、と言ってもよからう——あのとても幸福な状態に認められる無垢の状態のようなものだ。ここに読むべくわたしたちに与えられている窮極のネクイア [ここでは死を「経験することなく経験」する物語の意] ——しかしこれは、「ある原光景」[……] を思い出さなければ読解不可能だということをわたしは心得ている——は、無垢の状態へのあの希望以外のものをおそらく述べてはおらず（生き延びる希望とはまったく別の希望である）、沈黙の際で、神話の——言い換えれば、悪の——控え目な消失以外の何ものもおそらく差し出してはいない²⁶⁾。

神話の控え目な消失を差し出す、「ミュトス以前の」状態への希望、ラクー＝ラバルトはこれを、神話以前の状態の「神話」だとして、「忠誠」において問い直してはいない。しかしながら、「忠誠」の最後で、神話から解放された人間としてユダヤ人を肯定するブランショの命題を問い質す必要性が述べられる以上、「ミュトス以前の」状態への希望は、神話から解放されることへの要請と同じ次元で、注意深く監視されていたはずだ。

ブランショが語る「軽さの感情」が、「ミュトス以前の」状態への希望であるかどうかは、なおも検討しなければならない。また、「軽さの感情」が「ミュトス以前の」状態への希望であるならば、なぜそのような、「言語活動以前の状態」、「もの言わぬ子供の頃」への希望が、神話を中断しようとする身振りに

26) *Ibid.*, p. 229-230.

において、なおも語られる必要があるのかを問う必要がある。これらの問題は稿をあらためて検討することにして、ここでは、次の点を確認してこの論考を締めくくりたい。

「軽さの感情」を「もの言わぬ子供の頃」への希望と解釈することによって、ラクー＝ラバルトは供儀の問題の核心へとわたしたちを導こうとしている。上の引用でふれられていた「ある原光景」とは、『災厄のエクリチュール』にブランショが収めている断片のことだ²⁷⁾。この断片のまわりでは、「もの言わぬ子供」を殺す必要性が、「私」が主体として語る条件として問い直されている。つまりラクー＝ラバルトは、何を殺す必要があるのか、それを殺すことが可能なのかという供儀の問題へわたしたちを導いているのである。

神話からの解放の要請と、「もの言わぬ子供の頃」への希望は、たしかに同じ地点を指し示しているように見える。しかし、ブランショにおいては、「もの言わぬ子供の頃」への希望は、到達すべき地点として考えられているわけではない。言語活動以前の状態を否定し止揚することは、「私」が話すために必要不可欠である、しかし、それは不可能であるということ、そしてこの絶対的な矛盾が言語活動の条件であるということを、ブランショほど執拗に言おうとした者はいない。ラクー＝ラバルトはそれを知っている。だからこそ、「忠誠」の後、今度は「ある原光景」への解釈へとラクー＝ラバルトは向かうのだ²⁸⁾。

言語活動の条件に服従しながらも、神話から解放されることは、はたして可能なのかを検討すること。これが、ラクー＝ラバルトがわたしたちに残した課題である²⁹⁾。

27) Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 117.

28) Philippe Lacoue-Labarthe, «Agonie terminée, agonie interminable» in *Maurice Blanchot—Récits critiques*, Farrago-Léo Scheer, 2003, p. 439-449.

29) 2007年1月28日、フィリップ・ラクー＝ラバルトは、予定されていたブランショ論を出版することなく亡くなった。