

エクリチュールの「非責任」と「政治」¹⁾

上 田 和 彦

I ジャック・ランシエールによる「政治」

「ポリス」と「政治」

ランシエールは、通常の意味での政治（「集団への参加と同意、権力の組織化、地位と職業の分配、この分配の正当化のシステムなどが働くプロセス²⁾」）を「ポリス」と呼び、それとは区別した「政治」の概念を、「ポリス的な秩序とは原理上異質な前提、つまり分け前なき者の分け前という前提を働かせることによって、ポリス的秩序の感性的な分割＝共有を解体する示威行動³⁾」と定義する。「分け前なき者」とは、ひとつの共同体において分け前に与ることのできない人々、共同体の意志決定のプロセスに参加できず、事実上、発言する権利を否定されている人々のことである。こうした「分け前なき者」の例として、ランシエールは、アテナイにおける^{デモス}民衆、選挙権を認められていなかった一九世紀の女性、そしてとくにプロレタリアートを挙げる。このような「分け

1) 本稿は、以下の口頭発表で準備した原稿を基に、大幅に加筆して修正を施したものである。「エクリチュールの無責任と政治—ランシエールによる「政治」からランシエールによる「文学」の問いへ」、日本フランス語フランス文学会、2012年度春季大会（2012年6月、東京大学）、ワークショップ5「文学と（複数の）政治—黙秘・主体・デモクラシー」（佐藤淳二、王寺賢太、森元庸介、上田和彦）。

2) Jacques Rancière, *La Méésentente*, Galilée, 1995, p. 51.

3) *Ibid*, p. 53.

前なき者」が、およそいかなる者であれ、言葉を話す存在は平等であるという権利を盾にして、自分たちに分け前を認めない「ボリス」的な秩序を問い直し、分け前を要求する行為が「政治」とされる。例えば、ブルジョワ君主政時代に「フランス労働者はフランス市民か」、共和政の時代に「フランス女性は、普通選挙の資格を持つ「フランス人」に含まれるか」という問いを立てることなどが、「政治」的な行為である。

それでは、そのような「政治」、分け前なき者の分け前を要求し、「ボリス」の秩序を問い直すとする行為に、文学はかかわるのか。ランシエールは、フランス革命期を境にして文学のあり方が変わっていったと考えるのだが、その文学は、「政治」にどのようにかかわってくるのだろうか。

民主主義とエクリチュール

ランシエールは、フランス革命後、民主主義の進展とともに、文学の中心的な場がパロールからエクリチュールに移行していくと診断する。フランス古典主義時代において、文学の言葉は主に一部の教養人によって分かち持たれ、そこでは、話される言葉（パロール）が文学言語の中心であったとみなされる。悲劇を頂点としてジャンルが階層化され、威厳のある登場人物の言葉を劇場に学びにくる特定の人々に向けられるパロールこそ、文学言語の規範であった。すなわち、君主政の「ボリス」的秩序において分け前に与ることができる人々と、パロールを分かち持つ人々が重なっていたということだ。それに対してフランス革命後は、あらゆる市民に語る自由が平等に認められるのと軌を一にして、文学の場においてエクリチュールが優勢になっていくと診断される。高貴な人間の模倣という規範が崩れ、あらゆる人々の平俗な生、あらゆる事物が文学の主題となり、不特定多数の民衆に文学は差し出されることになる。すなわち、文学の中心的な場が劇場から書物に移行し、そこでは主題が無差別に選ばれ、その限りにおいて「平等主義的」になったエクリチュールが、あらゆる読者に無差別に、すなわち平等に、差し向けられることになったということだ。

民主主義とエクリチュールは、歴史が展開していくなかで、たまたま親和性

を持つようになったのか。ランシエールの議論で興味深いのは、民主主義とエクリチュールには、そもそも密接なつながりがあると見なされている点だ。例えば、ランシエールは次のように言う。

民主主義は事実、諸権力の異なる分配の仕方によって単にほかの体制と差異を示す体制ではない。それはもっと根本的に、感性的なものの特定の分割＝共有〔*partage*〕として、すなわち、感性的なものの様々な場所の特殊な再分配として定義される。そして、この再分配の原理そのものは、後見人のいない、自由に歩き回る、あの文字の体制であり、私たちはそれを文字性〔*littérarité*〕と呼ぶことができよう。民主主義はエクリチュールの体制であり、その体制においては、文字の倒錯が共同体の法そのものと一致する。民主主義は、エクリチュールの諸空間によって確立されているのであって、それらの空間は、あまりにも多くの人々が住み着く空虚と、あまりにも饒舌な沈黙によって、共同体のエートスの生き生きとした織物に穴を穿つのである。⁴⁾

このようにランシエールは、民主主義はエクリチュールの体制であると言う。ランシエールが民主主義と呼ぶ体制とは、言葉を話すことができる者は、いかなる者であっても平等であるという権利が認められる体制である。民衆には、権力をどのように組織するか、共同体をどのように管理し、運営していくかについての知識が欠けているかもしれない。しかしながら、言葉を話す者はみな平等であるというただ一点でもって、共同体のなかの地位や職業によってすでに決定されている分け前の分配の仕方に異議を唱え、分け前の再分配を言葉によって要求することができる権利を持つのを認める体制が、民主主義と考えられている。すなわち、誰であっても、共同体を統治するうえでの知識や能力も持っていない者であっても、既存の「ポリス」的な秩序を問い直すことができ、「政治」的な行為が可能であるような体制こそ、民主主義的な体制である。民衆には言葉を話す能力がある。民衆はあらゆることについて語ることが

4) Rancière, *La parole muette*, Hachette, 1998, p. 83-84.

できるのであって、その権利がある。それゆえに「政治」的な行為をなすことができ、統治されるだけでなく、統治にかかわる権利がある。共同体の既存の秩序のもとでは統治する資格がないと見なされているあらゆる者に、統治に参入する権利が認められるような体制を、ランシエールは民主主義の体制と考えているのだ。それでは、なぜ、「政治」的な行為が民衆に可能であるような空間は、エクリチュールの空間でなければならないのか。

エクリチュールの倒錯性と「政治」

ランシエールが民主主義の共同体の法そのものと見なすエクリチュールの性質、すなわち文字の倒錯性とは、プラトンの有名な議論に見られるエクリチュールの次の二つの特徴である。

- 一、エクリチュールの沈黙性：言葉を発した人から切り離されているために、それが何を意味するかと問われても、黙したままで答えることができないという特徴。
- 二、エクリチュールの饒舌性：あらゆる人々のところへ転々と歩き回り、語りかけるべき人々にだけ語り、そうでない人々には黙っているということができないという特徴。

エクリチュールのこのような特徴は、言葉を発する人が、自分が発した言葉に援助をもたらすことができないということ、逆に言えば、言葉を発する人と言葉とが切断されることに由来する。つまり、ランシエールの考え方を敷衍すれば、民主主義の共同体の法とは、言語によって人間が疎外される状況である。このように、ランシエールの議論から、エクリチュールに顕著な、言語活動における疎外こそが、民主主義的共同体における異議申立てと再分配を可能にする条件であるという考え方を引き出すことができる。すなわち、「分け前なき者」が分け前を要求しながら「ポリス」的秩序を問い直そうとする行為、すなわち「政治」が可能になるためには、言葉を語る主体が、エクリチュールによって疎外されるという状況が必要であるという考え方だ。それでは、疎外という否定的な状態は、いかにして「政治」の可能性の条件となるのだろうか。

パロールと「ポリス」の秩序

エクリチュールの沈黙性と饒舌性という性質は、パロールに対比して言われる性質である。パロールとは、語りかけるべき人々にだけ語り、もし誤解されそうになったら、「自分自身に援助をもたらすことができる」と見なされる言葉である。ただし、言葉の曖昧さを正すこのような援助の可能性をパロールに認めるには、話し手が自分の語る内容を正しく知っていること、自分が慣れ親しんでいる知識を語るということを前提にしなければならない。つまり、話し手は、共同体において定められている地位や職業という固有の場に従って語り、しかも、聞き手が自分の固有の場から理解できることを語らねばならないということだ。パロールが「自分自身に援助をもたらすことができる」のは、共同体の「ポリス」的な秩序に従って話し手が語り、聞き手が聞くからである。話し手は、共同体の秩序に与る主体として、自分が述べたパロールの意味の責任を、徹頭徹尾、負わねばならない。ところがエクリチュールという、語り手から切断された言葉は、共同体のなかで定められている地位や職業という固有の場には無頓着に、どこにでもうろつくことができる。語り手が責任を負うことができない言葉のこの無頓着さは、共同体の「ポリス」的な秩序を攪乱するのである。そこにこそ、「ポリス」的な秩序を中断する「政治」的な行為の可能性がある。

しかしながら、語り手が責任を負うことのできないエクリチュールは、たいいていの場合、不真面目な言葉と見なされ、「ポリス」的な秩序を練り上げる討議に参入することができず、無視されてしまう。自分自身の思想の表現として言葉の責任を持つことができないような人の話しを、誰が真面目に聞くだろうか。演劇や小説で何を言っても許されるのは、それが「真面目な」議論に数え入れられることがなく、「ポリス」的な秩序からみれば無意味だからである。それでは、たいいていの場合は無意味だと見なされるエクリチュールは、「ポリス」的な秩序を問い直す「政治」的な行為を、いかなる意味で可能にするのか。

Ⅱ 「来るべき民主主義」と「非応答」の権利

「一切を言う」自由と主体の責任

この問題を考察するために、ランシエールからいったん離れ、ジャック・デリダの議論を経由することにしよう。デリダは民主主義の「誇張的な条件」として、「一切を言う」自由と同時に、言ったことにたいする「非応答」の権利をあげる。

しかし、このように、一切を言ってもよいと認可されることによって、逆説的にも作者が、何人の前でも、自己の前でさえ、例えば、自分の作品の人物や登場人物が述べたり、行ったりすることに対して、したがって、彼が自分自身で書いたと見なされることに対して、責任がない作者として構成される。〔……〕この一切を言ってもよいという認可は（「主体」に外見的に過度の責任を負わせる民主主義と並んで進行するのだが）、責任を負うこと、責任を負う能力や義務が問題になりえないようなところで、絶対的な非応答の権利を認める。この非応答は根底において、能力や義務の諸様態に異質であるがゆえに、それらよりも根源的であり、より秘密のものだ。そこには、民主主義の誇張的条件があり、それは当の民主主義についての限定的な、歴史的に限定されている、ある概念に矛盾するように見える。その概念によれば、民主主義は、計算ができ、報告の義務があり、責任を帰すことができ、責任を取れる主体という概念、法の前で応答すべき者、真実を言うべき者、「真実のすべてを、真実のみを」語ると宣誓して証言すべき者、秘密をあらわにすべき者としての主体の概念に結びつけられている。例外とされるのは、ただ法によって規定された、ある一定の決まった状況だけである（告解、医者や分析医や弁護士の職業上の秘密、概して国防上の秘密もしくは国家機密、製造上の秘密、等々）。この矛盾〔民主主義の誇張的な条件が民主主義の通常の主体概念に矛盾すること〕はまた、あらゆる来るべき民主主義にとっての責務を（思考の責務であり、理論的一実践的責務でもある）指し示しているのである。⁵⁾

デリダがここで検討しているのは、言論の自由と出版の自由の問題である。民主主義と名のつく政体においては、たしかに、言論や出版の自由が原則として認められていないところはない。しかし、この自由を認められる市民は、どのような義務と責任を負わねばならないと考えられてきたのか。民主主義的な体制において、市民は——デリダが指摘するように——「計算ができ、報告の義務があり、責任を帰すことができ、責任を取れる主体」であらねばならない、と当然のごとく要請されてきた。つまり、市民は、「法の前で応答すべき者、真実を言うべき者、「真実のすべてを、真実のみを」語ると宣誓して証言すべき者、秘密をあらわにすべき者としての主体」であらねばならない。市民は一切のことを言う権利があり、その自由がある。ただし、述べたことに関して、法の前でその責任を取らねばならない。自分が述べたことが誤解されたのであれば、言葉を付け足して、自分が述べようと欲したことに自らの言葉を合致させるように努め、自分の言葉はまさに自分の考えの表現であるとして、その責任を負う主体であらねばならない。したがって、市民には一切のことを言う自由があるが、その自由の名の下に語ったことに関して、それが自分の思想に合致しているかどうかをつねに釈明する義務があり、合致しているのであれば、その言葉の「作者」として、その言葉がもたらす結果について、徹頭徹尾、責任を負う主体であらねばならないということだ。

民主主義に十分親しんでいると思っている私たちは、たしかに、そのような主体の概念に馴染んでいる。ところがデリダは、歴史的に規定されてきたそのような主体概念を、まさに「民主主義」の名の下に問い直そうとするのである。それはなぜか。

作者、匿名、「非応答」の権利

「この一切を言ってもよいという認可は（「主体」に外見的に過度の責任を負わせる民主主義と並んで進行するのだが）、責任を負うこと、責任を負う能力や義務が問題になりえないようなところで、絶対的な非応答の権利を認める」、

5) Jacques Derrida, *Passions*, Galilée, 1993, p, 67.

と言われていた。一見するとデリダは、「非応答」の権利を、「責任を負う能力や義務が問題になりえないようなところ」に限定しているようにみえる。それでは、「一切のことを言う」認可が「絶対的な非応答の権利」を認める場とは、「責任を負う能力や義務が問題になりえないようなところ」とは、いったいどのようなところなのだろうか。デリダは次のように始めていた。「一切を言ってもよいと認可されることによって、逆説的にも作者が、何人の前でも、自己の前でさえ、例えば、自分の作品の人物や登場人物が述べたり、行ったりすることに対して、したがって彼が自分自身で書いたと見なされることに対して、責任がない作者として構成される」。デリダが念頭においているのは、第一には、虚構作品の作者に認められるべき権利のこのようにみえる。しかし「非応答」の権利は、文学や詩作品だけにかかわるのだろうか。

例えば、専制主義的な体制における地下出版を考えてみればよい。反体制的な思想を述べる書物の作者として責任を負わされるのを、どれだけの人々が逃れようとするのか。ことは虚構的な書物だけでなく、制度や政治や宗教について自分が真実と考えた意見、「政治的な思想」を述べようとした書物にもかかわってくる。それではデリダは、ある体制では「危険」と見なされる思想、しかし時代が変われば後に認められることになるような思想を述べる作者の保護のためにだけ、「非応答」の権利を、すなわち、著作にたいして匿名である権利を、認めるべきだと言おうとしているのか。

たしかに、一切のことを述べる自由と同時に、原則として、匿名である権利を認めねばならない。そうでなければ、すでに確立された制度や、実施されている政治、支配的な思想や習俗を、身の危険を冒さずに批判することも、問いなおすこともできない。自らがその下で生存している体制の宿痾を真面目に批判する匿名の地下出版物が、どれほど貴重であるかを私たちは知っている。しかし、匿名である権利は、「真面目な」思想を述べようとする者にだけ限定されるべきなのか。いつの時代にも検閲の要請に晒される、「不真面目な」作者、人々の好奇心だけを満足させるような物書き、たとえばポルノグラフィの作者には、匿名である権利を認めるべきではないのか。あらゆる時代において、民

民主主義をふくめたあらゆる体制において「危険」と見なされるようなことを述べる作者には、「非応答」の権利を認めるべきではないのか。例えば、サドのような人物には「非応答」の権利を認めるべきではないのか。

デリダが民主主義の「誇張的な条件」としてあげる「非応答」の権利は、エクリチュールを差し出すという言語活動の性質をもとにして考察しなければならない。さきに見たように、エクリチュールは、あらゆる人々のところへ転々と歩き回り、語りかけるべき人々にだけ語り、そうでない人々には黙っているということができない。それゆえに、エクリチュールを差し出す作者は、自分が書き残す言葉にどれだけ自分の語りたいと欲することを担わせようとしても、作者の「意図」はつねに誤解に晒され、エクリチュールはつねに、作者の「意図」以上ないし以下のことを述べてしまう。そのように、言葉を差し出す者から言葉が切断される限り、エクリチュールの作者は、たとえ自分が書き残した言葉に責任を持つとしても、原理的に責任をとることができない。作者は根源的に、自らの言葉にたいする非責任性に晒されているのである。このようにエクリチュールは、作者に非責任性をもたらすがゆえに、パロールとの比較において否定的に価値づけされてきたわけだが、デリダが、パロールにもエクリチュールと同じ特徴を見出し、語る主体と言葉の切断を否定的に見るあらゆる制度を問い直そうとしてきたことを、ここで思い出す必要がある。デリダが「民主主義の誇張的な条件」として、「一切を言う自由」とともに「非応答」の権利を主張するのは、言葉を語る主体は、どんな言葉を差し出すにしても、自らの言葉から原理的に切断されてしまうと考えるからだ。言葉は、パロールであれ、エクリチュールであれ、語る主体の意図をつねにはみ出すことを伝えてしまうかぎり、語る主体は、自分のものであり、かつ、自分のものではない言葉の責任を持つことができない。この非責任性ゆえに、語る主体には「非応答」の権利を認めるべきなのである。

しかししたい場合、語る主体に責任を負わせることができない事態は、否定的に評価される。地下出版の作者は、検閲の恐怖に怯えるあいだ「非応答」の権利を喜ぶにしても、匿名の書物が、後世には自分の書物として評価される

ことを望むだろう。それでは、いかにして、「非応答」の権利、「非責任性」を、積極的に評価することができるだろうか。それは「政治」的な行為にどのようにかかわってくるのだろうか。

Ⅲ 革命と文学

切断する力

この問題を考察するために、ブランショの議論につなげることにしよう。ブランショには、文学と革命、そして、文学と恐怖政治との類似を指摘した論考がある（『火の部分』所収の「文学と死の権利」⁶⁾、『終わりなき対話』所収の「蜂起、書くことの狂気」⁷⁾）。一見すると、これらの論考は、文学、および書くという行為に革命的な力があるということ、そしてその革命的な力は、恐怖政治に比することのできる暴力的な力であるということを指摘するために書かれているかのようにみえる。しかしながらこれらのテキストは、文学が一方では持つ恐怖政治的な傾向をさらに否定する運動が、文学に見出されるはずだということを力説するために書かれている。それでは、文学の恐怖政治的傾向とそれを否定する運動は、「政治」にいかにかかわってくるのだろうか。

まず、文学と革命がいかなる点において類似すると考えられているか見ていこう。

一冊の文学作品は世界を変えることができると期待されることがある。しかしながら、文学はたいていの場合、真面目な仕事ではなく、無意味な遊びと見なされてしまう。それはなぜか。ブランショは、文学と労働を比較する。人間は労働によって、現実存在する事物をひとつひとつ加工して、新たな事物を作り上げることで世界を徐々に変えていく。それにたいして文学作品は、現実

6) Maurice Blanchot, 《La littérature et le droit à la mort》 in *La Part du feu*, Gallimard, 1949, p. 291-331.

7) Maurice Blanchot, 《L'insurrection, la folie d'écrire》 in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 323-342.

の世界を丸ごと括弧にくくって、一挙に虚構の世界を呈示できる。そのさい、文学は、いわば現実を丸ごと否定する。そのような全面的な否定では、世界に存在する事物のひとつひとつを労働によって否定していくのに必要な条件は考慮されていない。それゆえ、文学のなかで可能になるような現実の全面的な否定は、現実には起こらないことだと見なされ、呈示される世界は非現実的なもの、想像上のものだと考えられる。その結果、文学作品はたいていの場合、真面目な労働にくらべると、不真面目なもの、ひいては現実の生活には効力を持たぬものだと見なされてしまう。ところが、文学に見られるような現実の全面的な否定、現実の非現実的な否定が、まさに現実にかかる時期がある、とブランシヨは言う。それは、革命である。

革命においては、ここにある現実の世界から解放され、新たな世界を構築する自由が叫ばれる。人々を縛り付けるあらゆる鉄鎖を切断するために、世界をいわば無化しようと欲し、無から出発して全てを創造するために、「全てが可能である」という絶対的な自由が肯定される。そんな革命は、文学に類似するとブランシヨは言うのである。

革命的行動はあらゆる点において文学が体现するような行動と類似している。無から全体へ移行し、絶対的なものを出来事として、それぞれの出来事を絶対的なものとして、肯定しようとする。革命的な行動は、世界を変えるために、いくつかの言葉と並べる必要しかない作家と同じ力、同じ容易さでもって解放される。それはまた純粹さという同じ要請を持っている。そして、なすことすべてに絶対的な価値があるという確信があり、望ましい評価できる平凡な目的にかかわる平凡な行動などではなく、最終的な目標、最後の行為であるという確信がある。この最後の行為とは自由であり、もはや自由と無の間にしか選択の余地がない。⁸⁾

このようにブランシヨは、旧体制の全面的な否定から、自由が絶対的に肯定される革命は、文学の運動と類似していると言う。たしかに、革命において

8) Maurice Blanchot, 《La littérature et le droit à la mort》 in *La Part du feu*, p. 309.

体制下の法、制度、習慣、信教がどれほど問いに付されようとも、そこから実際に解放されるには、文学のように、ここにある世界を丸ごと切斷できる否定の力が必要である。そして、そのような否定の力を稼働させるためには、目指す理念を絶対的に肯定する必要がある。革命において絶対的に肯定されるのは、自由である。自由が実現されなければ無に等しいという二者択一が突きつけられる。そうであるからこそ、革命的な行動は、旧体制から人々を引き離すことができるような絶対性を持つものであらねばならず、そのような絶対性によって旧世界を、いわば無化しなければならぬ。もちろん、そのような革命的な行動を現実に実行するのは難しい。しかしながら、理念的に、自由か無かの二者択一が突きつけられ、無から全てを再創造するように迫られる以上、革命的な行動は文学に類似し、そして実際に、「世界を変えるために、いくつかの言葉を並べる必要しかない作家と同じ力、同じ容易さでもって解き放たれる」のである。

興味深いことには、革命家の演説には実際、文学の言葉と見紛うような暴力的なレトリックが使われていることがある。別の論考「蜂起、書くことの狂気」においてブランショは、サドとサン＝ジュストの言葉をあえて区別がつかないように並べて引用する。

すでに老朽化し腐敗した国民が、君主政体の束縛を勇敢に払いのけ共和政体を採用しようとするなら、もっぱら沢山の罪によってのみ維持されるだろう。なぜならその国民はすでに罪のなかにいるからであり、もしその国民が罪から美德へ、言い換えるなら、暴力的な状態から穏和な状態へ移行しようとするのなら、無気力状態に陥り、その結果まもなく確実に破滅が訪れるだろう。⁹⁾

「大罪ほど美德に似ているものはない。」

9) Sade, 《Français, Encore un effort si vous voulez être républicains》 in *La Philosophie dans le boudoir, Œuvres III*, Gallimard, pléiade, 1998, p. 147, cité in Blanchot, 《L'insurrection, la folie d'écrire》 in *L'Entretien infini*, p. 332-333.

「無政府状態の時代にあつては、美德は罪と結びつく。」

「罪に対する罪の巧妙さでもって美德を武装させなさい。」¹⁰⁾

一見したところ、これらの言葉を書きつけた者を見分けるのは難しい。始めの文章はサドのものであり、『閨房哲学』に挿入された「フランス人よ、共和主義者たらんと欲するなら、さらに努力を」からの引用である。次の三つの文は、サン=ジュストがジャコバン協会で行った演説からの引用である。たしかに、サン=ジュストから、このような言葉だけを引用するは強引であり、サドが書きつけた言葉を、サド本人の政治的な主張と見なしてよいのか、あるいは、文学的な韜晦と見なすべきなのかという問題がある。しかしブランシヨは、そのような問題に一切触れることなく、両者の言葉が見分けがつかないことを強調しようとするのである。そのようにして、革命的な行動を真面目に考察するサン=ジュストの演説において、その本意を突き止めがたいサドの文学的なエクリチュールのなかでと同じように、同じ「容易さ」でもって、「美德に武装させること」が革命には必要であると説かれていることを指摘したいのである。それではブランシヨは、文学と革命に、より正確にはどのような力が働くと考えるのか。

言語活動と否定の力

ブランシヨは言語活動一般を考察することによって、この問いに取り組もうとする。

私が、この女、と言う。ヘルダーリン、マラルメ、そして総じて詩の本質をテーマとする詩を書く者たちはすべて、名付けるという行為に不安をもたらず驚異を見

10) Saint-Just, 《Discours sur la proposition d'entourer la Convention nationale d'une garde armée prise dans les quatre-vingt-trois départements, prononcé aux jacobins dans la séance du 22 octobre 1792》 in *Œuvres complètes*, édition établie par Michèle Duval, Edition Ivrea, 1989, p. 371, p. 374.

ていた。言葉は私にそれが意味するものを与えるが、まずそれを抹殺するのである。私がこの女と言うためには、何らかの仕方では彼女から骨と肉からなる現実を抜き取り、彼女を不在化し、無化しなければならない。言葉は私に存在を与えるが、存在を奪われた存在を私に与える。¹¹⁾

ブランショが文学にまず見出そうとするのは、言葉が一般的に持つ抽象化の力、否定の力である。言語活動において、名付けられた存在が理解可能になるのは、「骨と肉からなる現実」が否定され、その存在が釘付けにされている「いま、ここ」から切断されるからである。それは語られる事物にだけでなく、言葉を語る人にも起こる。言語活動の空間に入るやいやな、「私」の存在はすでに変化している。言葉を話す「私」とは、公共の空間に差し出される一般的な「私」であらねばならない。「私」は、「私」に固有な部分を否定し、あらゆる者が理解することができる一般的な意味を備えた「私」であらねばならない。つまり、「私」が語るためには、ある意味で、「私」は一度死なねばならないということだ。すなわち、他の人々が近づくことのできぬ独異性としての「私」が否定されたうえで、理解可能な存在として蘇らねばならない。これは革命期の人々に突きつけられた要請と極めて類似していないか。共和国の市民になるためには、個人はあらゆる私的な情念から解放され、個別の利害を否定して、公共の利害を優先させる公的な存在として再生しなければならないと鼓舞される。私的な個人が否定され、市民という公的な存在のなかに、弁証法的な論理に従って止揚されることが求められる——あたかも言語活動において、いったん否定された個別の「私」が、一般的な「私」のなかに止揚されるように。言語活動に見出すことができる否定の力、それはまさに驚嘆すべき力である。人権宣言に書き込まれた「人間」や「市民」という言葉は、ジョゼフ・ド・メストルのような反革命的思想家がどれだけその抽象性を批判しようとも、見たこともない「人間」という理念は、旧体制化の個々人の現実のあり方を否定し、来るべき個々の市民のなかで受肉していくように呈示される。「市民」という

11) Blanchot, 《La littérature et le droit à la mort》 in *La Part du feu*, p 312.

言葉を発することは、旧体制の「ポリス」的な秩序をまさに切斷するための、「政治」的な行為なのである。

自由と死

しかしこの驚異的な力は、「不安をもたらす」ものでもある、とブランシヨは言う。それはなぜか。言語活動において、個別の「私」は、一般的な「私」のなかにほんとうに止揚されるのか。単に否定されるだけではないのか。革命期においても、公的な存在という理念が絶対化する際、個々人は単に否定され、まさに死刑に処されることがなかったか。それだけでなく、共和国の〈市民〉の名の下に、人々がそれまで浸っていた思想、習慣、宗教から、絶対的に自由にならねばならぬと要請される際、理念としては、個々人の死が含意されていたのではないか。

各人は、限定されたひとつの任務のために働き、この場所で今だけ行動する個人であるのをやめる。各人は普遍的な自由になり、その自由たるや、他所も明日も知らず、労働も作品も知らない。このような時期においては、もはや誰にも成すべきことがない。というのも、すべてが成されているからだ。もはや誰にも私的な生活の権利がなく、すべてが公的になっている。それゆえ、このうえなく罪のある人間とは、疑わしき者、すなわち、秘密を隠しており、ひとつの考え方なり、心の奥底を自分のためだけに守っている者である。そして最終的には、もはや誰にも、自分の生への権利がない、すなわち、実際に切り離されており、物理的に見分けのつく実存への権利がない。これこそ、〈恐怖政治〉の意味なのだ。各市民には、言わば死への権利がある。すなわち、死とは彼にたいする断罪ではなく、彼の権利の本質である。彼は罪ある者として消されるのではなく、自分を市民として肯定するために、彼には死が必要なのであり、死による消失のなかでこそ、自由が彼を生まれさせるのである。こうした点において、〈フランス革命〉は他のあらゆる革命よりも明白な意味を持っている。〈恐怖政治〉による死は、そこでは叛徒にたいする単なる罰なのではなく、すべての人々にとっての、避けることのできない、あたかも望

まれているかのような、決着のつく日 [l'échéance] なのであり、自由な人間たちのあいだでの自由の働きそのものようにみえる。¹²⁾

このようにブランシヨは、恐怖政治期に絶対化する自由の要請は、個々人の死を理念的に先取りしていると考ええる。すなわち、共和国に住む人々には、愛国者として自由な市民になるか、あるいは、自由に敵対する陰謀家としてギロチンに架けられるかの二者択一が突きつけられたのではない。そうではなく、絶対的自由を体現する市民になるためには、究極的には、理念的に死ぬことが要求されたということだ。絶対的自由が真に肯定されるのは、死においてなのである。フランス革命において旧体制から自由になるように求めた人々にたいして、〈恐怖政治〉期にいたって、自由の真理が現れる。もはや、自由かあるいは死かという二者択一でなく、まさに自由のために、自由の真理としての死を理念的には受け入れることが要請された、とブランシヨは考えるのだ。

自由のための殉教と靈魂の不死

〈恐怖政治〉の恐ろしさは、自由の敵と見なされた人々が肅正されたことだけにあるのではない。自由という理念が絶対化すると、死が自由の真理として現れるところにこそ、〈恐怖政治〉の不吉さがある。自由のそのような真理を、〈恐怖政治〉を推し進めたロベスピエールやサン＝ジュストは、自覚していたのだろうか。興味深いことに、恐怖政治期の彼らの演説には、自由のために殉教することの勧めと、靈魂の不死が度々口にされている。例えば、ロベスピエールは、最後の演説のなかで次のように述べている。

自由を守る者たちが皆、中傷によって攻撃されるのを私は歴史のなかで目にしてきた。しかし彼らを抑圧する者たちもまた死んだ。良き者も、悪き者も地上から消え去るが、異なる条件においてだ。フランス人よ、あなたたちの敵が大胆にも、彼らの嘆かわしい教義〔過激な非キリスト教化と無神論〕によってあなたたちの魂を

12) *Ibid.*, p. 309-310.

卑しくし（あなたがたの徳を潤そう）とするのを許すな。ショーメットよ、おまえは間違っていた、〔……〕死は永遠の眠りではない。市民よ、自然に喪章を投げつけ、抑圧された無実の人を意気阻喪させ、死を辱める、冒瀆的な手によって刻まれたこの箴言〔死は永遠の眠りである〕を墓から消し去りなさい。むしろこのように刻みなさい。死は不死性の始まりである。¹³⁾

サン=ジユストにも同じような考え方が見られる。

諸君がこれらのことをすべてなしとげれば、本当にあらゆる悪徳を妨げることになり、祖国を救うことになろう。靈魂の不死以外の報酬を期待するな。善を欲した者たちがしばしば潰えたのを知っている〔……〕。¹⁴⁾

墓の前で退く者たちにとってだけ、情勢は困難なのではないか。墓よ、お願いだ、摂理の恩恵のように、もはや我が祖国と人類に対してたくまれた大罪が罰せられないことの証人になってくれるな。¹⁵⁾

なぜ彼らは、靈魂の不死を是が非でも主張しようとしたのか。もちろん、「自由」を求めるために死んでいった人々の愛国心を断固として擁護するためである。そして、まず自分たちが「自由」を実現するために死ぬ覚悟をしており、後世によって自分らの正当性がきつと認められると信じているからである。しかし彼らが求めた「自由」とは、結局のところ、個々の人間を旧体制から引き離すだけで、いかなる現実の実存にも受肉しない普遍的な理念であったのでは

- 13) 《Discours prononcé par Robespierre, à la Convention nationale, dans la séance du 8 thermidor... trouvé parmi ses papiers par la commission chargée de les examiner》, in *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Tome X, Les éditions du Miraval, 2007, P. 567.
- 14) Saint-Juste, 《Rapport au nom du Comité du salut public et du Comité de sûreté générale sur la police générale...》, présenté à la Convention nationale dans la séance du 16 germinal an II》, *op. cit.*, p. 810.
- 15) Saint-Just, 《Fragments d'institutions républicaines》, *op. cit.*, p. 1008.

ないか。そして彼らはすでに、理念的な死を受け入れて語っていたのではないか。

サン=ジュストやロバスピエールのうえに刃が落ちるとき、それは、いうなれば誰にも命中していない。ロバスピエールの美德、サン=ジュストの厳格さは、すでに抹消された彼らの実存にほかならず、彼らの死の先取りされた現前にほかならない。すなわち、彼らのうちで自由が完璧に肯定されるにまかせ、彼らの生の固有の現実を、自由がその普遍的な性質によって否定するにまかせる決断にほかならない。おそらく彼らは〈恐怖政治〉をいきわたらせるように仕向けた。しかし彼らが体現する〈恐怖政治〉は、彼らが与える死から到来するのではなく、彼らが自分たちに与える死から到来する。彼らはその特徴を担っており、死を両肩のうえにのせて考え、決断している。それゆえ彼らの思考は冷たく、触知できない。彼らの思考は、切断された頭の自由を持っているのだ。〈恐怖政治主義者〉とは、絶対的な自由を欲しながら、まさにそのように欲することによって、自分たちの死を欲しているのを知っている人々だ。自分たちが肯定する自由を、あたかも、自分たちで実現する自分たちの死のように意識している人々だ。したがって、彼らが生きてるときからすでに、生きている人間のただなかにいる生きた人間としてではなく、存在を奪われた存在として行動している人々だ。すなわち、普遍的な思考、純粹な抽象となって、歴史の彼方で、歴史全体の名の下に判断し、決断しているのだ。¹⁶⁾

ロバスピエールやサン=ジュストが主張する靈魂の不死性とは、「普遍的な思考」、「純粹な抽象」の不死性にほかならない。彼らは歴史の一時期に生きていながら、歴史全体を俯瞰する視線でもって思考し、決断している。そのような高みにある視線から〈共和国〉が構想されるならば、〈共和国〉は殉教者たちの不死の魂だけで構成されねばならないことになる。そこまでいかずとも、旧体制の秩序を問い直した革命が、公民精神を絶対的に肯定する秩序に人々を閉じ込めてしまうことになる。〈共和国〉の敵は、〈共和国〉の外にだけいるの

16) Blanchot, 《La littérature et le droit à la mort》 in *La Part du feu*, p. 310.

ではない。〈共和国〉を構成すべきあらゆる〈市民〉の内面に隠れている。〈市民〉は〈自由〉を実現するために、自分自身の内に見出されうるあらゆる私的な情念を抹殺しなければならない。そのような私的なものの否定は、理念的な死にとどまるのだろうか。〈自由〉への権利が高らかに唱和されるのは、〈自由〉の敵の死刑が実行されているただなかにおいてだ。〈自由〉への権利に含意されている理念的な死は、つねに死刑に反転する恐れがある。このような危険をいかにして回避することができるのか。

先に見たように、私的な個人から公的な市民への「再生」を促す論理は、言語活動一般に見出される弁証法的な論理であった。私的な「私」が、一般的な「私」に止揚されるという弁証法的論理を問い直すことができる言語活動を、文学に見出すことができるのか。それがブランシヨの問いなのである。

文学と「二重の意味」

ブランシヨは「文学と死の権利」の後半において、恐怖政治と言語活動に共通する弁証法の論理、すなわち〈個人〉＝〈個別のもの〉がいったん否定されても、〈市民〉＝〈一般的な意味〉のなかに維持され、蘇るという論理を、文学の名の下に問い直そうとする。

言葉のなかでは、言葉に生を与えるものは死ぬ。言葉とはこの死による生であり、「死に耐えて、死のなかに自己を維持する生」である。驚嘆すべき力だ。しかしながら、何かがそこにあったのであり、それがそこにはもはやないのである。それをいかにして再び見出すことができようか。以前にあるもののほうを振り返ることがいかにしてできようか、私の能力のすべてが、以前にあるものから以後にあるものを作り上げることにあるのなら。文学の言語は文学に先立つこの契機の探求である。総じて文学は、この契機を実存と名づける。¹⁷⁾

「言葉のなかでは、言葉に生を与えるものは死ぬ」。すなわち、言葉によって

17) *Ibid.*, p. 316 .

名付けられ、指示関係のなかに取り込まれる実存の生は否定される。しかしながら、そのようにしていったんは死んでしまったものが、意味という存在として蘇る、と通常は考えられる。そのような通念にしたがって、ブランシヨは、ヘーゲルが〈精神〉について述べた有名な文句を言語活動にも当てはめながら、言葉とは「死に耐えて、死のなかに自己を維持する生」である、と繰り返し述べる。たしかに言葉もまた、ヘーゲルが〈精神〉にそのようにあってほしいと望んだように、否定的なものに目をすえて、「否定的なものを存在に向け変える魔力¹⁸⁾」を持っている。言葉は、「骨と肉からなる」現実として諸々の他の事物や人間たちとつながっていた実存を、全体的な連関から切り離す。実存は、活き活きとした全体的な連関のなかで保っていた生を否定され、その限りにおいて「否定的なもの」になるのだが、その「否定的なもの」を意味という新たな生に向けかえる力が、言葉にはある。実存は、釘付けになっている「いま、ここ」から解放されて、自由に動き回ることのできる言葉の意味として再生するのだから。このように、言葉には、たしかに「驚嘆すべき力」がある。しかしながら、「何かがそこにあったのであり、それがそこにはもはやないのである」。言語活動における意味としての再生には、決定的に何か失われている。文学ではそのような失われた何かを探し求められる、とブランシヨは言うのだが、名付けによって必然的に失われてしまう何かを、文学言語が弁証法とは別様に蘇らせることができると考えているのではない。というのも、いかなる言葉を用いようとも、人間の言語能力とは、「以前にあるもの」(実存)から「以後にあるもの」(意味)を作り上げることだと十分に分かっているからだ。ブランシヨが文学に注目するのは、名付けによって何か失われてしまったということ自体が、文学的な探求のなかでつねに問題として残り続け、意味としての生が問いなおされ続けるからだ。例えば、言葉と実存の隔たりを嘆いて、意味による一般的な表現を見限り、言葉の物質的な側面に目を向けて、個別的な実存に近づこうとする詩人がいる。しかし、言葉の物質的な側面を彫琢し

18) ヘーゲル『精神現象学』榎山欽四郎訳、上巻、平凡社ライブラリー、一九九七年、四九頁。

て単独性を付与しようとしても、一般的なものであり続ける言葉と、個別の実存を照応されることはできない。また逆に、言葉が両義的であることを嫌って、意味を明瞭にしようと努める作家がいる。しかし、様々な読者を潜在的に前にしている限り、自らが言わんと欲することだけを言葉に詰め込んで、言葉が両義的に解釈されないようにすることなどできない。単独性を表現できない言葉、一般的であるしかない言葉は、純粹に普遍的になることもできない。どっちつかず、である。このような、どっちつかずのありかたは、言葉を話し、聞く者が一人ではない以上、乗り越えることが決してできない。言葉がそのように流通する状況をあえて乗り越えようとするのは、一種の恐怖政治である。言葉が一義的になり、コミュニケーションが透明になるためには、言葉を「正しく」理解できない人々を消していくか、「真正なる」思想を伝達できない言葉を消していくしかない。この二つの選択肢は、それぞれが実際に実行された。ブランショは、「真正なる」思想を伝達できない言葉を抹消していこうとする傾向が、フランス革命以降の文学において主流を占めたことを知っている。「実存」や「真正なる思想」の純粹な表現に辿りつくために、あらゆる紋切り型を排除しようとする傾向を、ブランショは、ジャン・ポーランにならって「文学における恐怖政治」と呼び、「恐怖政治」的な傾向が「文学の魂」であると断言していた¹⁹⁾。そして、「恐怖政治」を続ける文学は、言葉のどっちつかずのありかたが決して乗り越えられない以上、不可能になるということを確認していた。文学が不可能性に晒されるということは、単に文学だけにかかわる問題ではない。言葉のありかたを乗り越えようとする「恐怖政治」が、文学の枠のなかだけでなく、言語活動一般のなかに広がることが実際にある。〈共和国〉や〈市民〉の意味を一義的に理解するように迫られ、理解しない人々を殺すという事態は、実際に起こったのである。だからこそ、「文学における恐怖政治」は、文学の問題としてだけでなく、政治的な問題としても考察する必要がある。

それでは、ブランショは、「文学における恐怖政治」を単に批判しようとし

19) 《Comment la littérature est-elle possible》 in *Faux pas*, Gallimard, 1941, p. 92-101.

たのか。そうではない。文学が「恐怖政治」的傾向を強め、不可能になっていくまさにその地点において、どのような探究によっても言葉のどっちつかずのありさまが解消されないということが示されることこそ重要だ、とブランシヨは考える。つまり、言語活動によってもたらされるのは、「死」を経験しても、「死」に耐え、「死」のなかで維持されるような〈精神〉の生とは別の生であるということを実証することが、不可能性に晒された文学に残された使命なのである。たしかに、言葉とは「死に耐えて、死のなかに自己を維持する生」である。ただし、言葉の「生」とは、その意味がつねに両義的であるように定められた「生」である。実存を否定する力が、つねに異なる可能性として働き、「初原的な二重の意味」を担うような「生」である。ブランシヨが「文学」に見出そうとしたのは、そのような「初原的な二重の意味」を証す言語活動のありかたなのだ。

このような初原的な二重の意味は、いまだに知られていない断罪のようにして、いまだに目に見えない幸福のようにして、あらゆる言葉の奥底にある。この初原的な二重の意味にこそ、文学はおのれの起源を見出す。なぜなら、文学とは、この二重の意味が言葉の意味と価値の後ろに現れるために選んだかたちであり、この二重の意味が提起する問いこそ、文学が提起する問いであるからだ。²⁰⁾

言語活動を透明なコミュニケーションにしようと求めるあらゆる人々に対して、「文学」は、言葉が両義的であることを証しつづけることによって問いを突きつける。ブランシヨは、この「文学」の問いによって、〈自由〉への権利に含意されていた理念的な死による再生を問い直そうとする。〈市民〉の生が理念的な死によって一義的に定められようとする〈恐怖政治〉に抵抗できるのは、「二重の意味」を担う「文学」なのだ。

20) Blanchot, 《La littérature et le droit à la mort》 in *La Part du feu*, p. 331.

エクリチュールと「非責任」

ここではブランシヨの議論の詳細にはこれ以上立ち入らず、この稿の冒頭で紹介したランシエールによるパロールとエクリチュールの議論に接続することにしよう。ブランシヨが「文学」に見出そうとするのは、パロールの理念を拒否する言語活動である。パロールとは、自らの内面と公共に差し出された「私」とがどれほど隔たっていようと、その隔たりをとことんまで埋める責任を負わねばならない主体を措定する言語活動である。すなわち、私の固有性を否定して、一般的な「私」として蘇る奇蹟を受け入れる言語活動である。それにたいしてエクリチュールは、言葉を書き残した者を言葉から遠ざけるだけでなく、自らが語った言葉に責任を負うことのできない主体を公共の空間にうろつかせる。エクリチュールは、「ポリス」的な秩序に無頓着な言葉と無責任な主体を共同体のなかに解き放つのである。

サドとサン＝ジュストの言葉は類似しているにもかかわらず、決定的に異なる。サン＝ジュストがあくまでも自らが語った演説の内容に責任を負うつもりでいるのに対して、サドは自らが書いた物語の内容に責任を負うつもりがあるのかどうか定かでなく、エクリチュールの性質によって、根源的に、自らの言葉に責任を負うことができない。サドは「人々がどれほど震えようと、哲学はすべてを言わねばならない²¹⁾」と書き残した。たしかに彼の書物のなかで読むことができる哲学の内容は、人々を震撼させるものである。しかしながら、内容よりもっと震撼させるのは、書き残された言葉の責任を負う主体がないということだ。サドにとって自由とは、何よりも「すべてを言う自由」であった。「すべてを言う自由」を主張しながら、言ったことには一切責任を持つとしない主体と、誰にも責任を負わせることのできない書き残された言葉は、「ポリス」的な秩序から見れば、このうえなく危険な存在である。

サドが革命の様々な時期に幽閉されたことは注目に値する。革命がどれほど旧体制を否定する力を求めていたとしても、そのいかなる時期も、パロールが整える弁証法的秩序を根底から揺るがすことができるエクリチュールの力まで

21) Sade, *Histoire de Juliette*, in *Œuvres III*, Gallimard, pléiade, 1998, p. 1261.

は望まなかったということか。もしそうであるならば、フランス革命によっても断ち切ることのできなかった、ある秩序を問い直す可能性をエクリチュールに期待することができるのではないか。この可能性には、言葉を語る主体の非責任性がつねに含まれる。そして主体の非責任性は、無責任な主体を生み出すという危険を伴う。しかしながら、「来るべき民主主義」を構想するには、主体の非責任性を認めただうえで、主体性と責任の問題を再考しなければならない。