

## ラクー＝ラバルトによるブランショ

上田和彦（関西学院大学）

ブランショの訃報が伝えられた翌日の2003年2月25日、フランス・キュルチュールのラジオ番組に電話で出演したラクー＝ラバルトはブランショについて次のように語っている。

ブランショは、たぶん彼の意に反して、おそらく彼の意に反して、近代の作家の完全に神話的な形象になった。作家の形象がこのようにうち立てられたのは、人々が彼を非難すること、すなわち死について何度も繰り返し語ること、死への媚びによるのではないように私には思える。そうしたことすべてに対していかなる種類の媚びもない。しかし、作家とは自分がすでに死んでいることを知りながら書く者であるという考え方のようなものがある。それは先行する死を想定する作家の発話の位置であり、それこそ私の見方では近代文学の大いなる神話である。<sup>1</sup>

ブランショが、近代の——私たちもまだおそらくそこに属している近代の——作家の神話的な形象になったと述べることで、ラクー＝ラバルトはいったい何を言いたかったのか。作家が書くということに、ブランショが死を結びつけて語らないではいられなかったことはよく知られている。たしかに、作家とはすでに死んでいることを知りながら書く者である、とブランショが考えていたことはまず間違いない——あえて付け加えるならば、近代の作家とはそのような者でなければならない、とブランショは考えていたと言ってもよからう。では、ブランショ自身がそのような作家の神話的な形象になったとはいかなる意味なのか。神話の危険性を理解していたブランショが神話から解放されることを重視し、エクリチュールの実践においても脱神話化を試みていたことをラクー＝ラバルトは知っている。そしてブランショの考え方と書く行為をこのうえなく評価するがゆえに、神話に関するブランショのある発言（後述）にたいして距離をおき、ブランショの自伝的物語についても綿密に分析しようとした。そのラクー＝ラバルトが、ブランショは「彼の意に反して」神話的な形象になった、と言うのである。この発言によってラクー＝ラバルトは、最終的にブランショをどのように評価したかったのか。

### 1. ユダヤ人 神話なき民

問題点を整理することから始めよう<sup>2</sup>。ブランショに対するラクー＝ラバルトの両価的な態度がはっきりと分かるのは、デリダの仕事を巡るコロックで読まれた「忠実さ」の最後の箇所である。

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

<sup>1</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, « Présentation » in *Agonie terminée, agonie interminable Sur Maurice Blanchot suivi de L'émois*, Galilée, 2011, p. 10. 以下この書をAAと略す。

<sup>2</sup> この点に関しては、以下の拙論で検討したことがある。重複する部分があるが、論点を整理するために再論する。「神話と共同体」『文化と言語』第7号、2004年、p. 111-123、「フィリップ・ラクー＝ラバルト——神話、供儀、自伝——」『外国語外国文化研究』XIV、2007年、p. 95-134。

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〈最高存在の祭典〉のあいだに開けたこの時代——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——においてさえ、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つて、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つたろう。

あのとき以来有名になった次のような命題を、なおも弛むこと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つ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現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現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つた。<sup>3</sup>

私はこれを、この命題を問い質すだろう。というのも、すでに十分に述べたことだが、私はダイモンと決着をつけてはいないからだ。<sup>4</sup>

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（「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つたろう」）、他方で、ブランショの命題（「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つた」）を問い質す必要があると言う。なぜラクー＝ラバルトは、ブランショにたいしてこのような両価的な態度を示しているのか。

ラクー＝ラバルトは『政治的なものの虚構』のなかで、ブランショ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・ブランショ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現している。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つた」。この「諸神話の拒絶」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

<sup>3</sup> Maurice Blanchot, *Les intellectuels en question—Ébauche d'une réflexion*, Fourbis, 1996. *Le débat*, No.29, mars 1984 に初出。

<sup>4</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, « Fidélités » in AA, p. 89-90.

るものだ。ローゼンベルクが言うように、彼らは「魂の形象」を——したがって「人種の形象」を——持たない。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。言いかえるならば、固有の存在を形作ることができない。ローゼンベルクがさらに言うには、ユダヤ人たちの定めることができない（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——にではなく、ゲルマン人と矛盾するもの——典型の不在そのもの——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「カルチャートレーガー」、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のである。要するにユダヤ人たちは限りなく模倣的存在、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=目的のないミメシス（mimesis）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。[……]<sup>5</sup>

このようにラクー＝ラバルトは、「モーリス・ブランショが次のように書くのは正しい」と言うのだが、注意すべきは、どのような意味で「正しい」かである。ブランショの文は、「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、ひとつの主体の同一性が、典型（模範的な形象）への同一化によって形成されると説く論理のことである。そして「ナチの存在-典型論」とは、ドイツ人たちがアーリア神話を全面的に信じ、文化創設者としてのアーリア民族という模範的な形象へ同一化することを夢見ることによって、ひとつの民族としての自己同一性が形成されると説く論理のことである。神話的形象への同一化に民族の自己形成を保証するプロセスがあると説き、そのプロセスのなかで偉大な民族として立ち現れるようにドイツ人たちを鼓舞する以上、神話を持たない民族、同一化すべき形象を持たない民族がいるとすれば、その民族は徹底的に貶められることになる。もしユダヤ人たちが神話を持たないのであれば、民族としての自己形成ができないことになり、固有の存在を持たないがゆえに限りなく模倣するしかない存在、終わり=目的のないミメシスの場にすぎないことになる。ヒトラーやローゼンベルクらのナチは、アーリア神話によるアーリア＝ゲルマン＝ドイツ民族としての同一性の形成という「偉大な運動」にドイツ人を駆り立てようとしたからこそ、神話を持たない——と彼らが考える——ユダヤ人たちを殲滅しようとした。これが、ラクー＝ラバルト（とナンシー）が分析した「ナチの存在-典型論」に従って彼らが解釈した、ナチがユダヤ人を排斥する論理である。「ブランショは……正しい」とラクー＝ラバルトが言うのは、ブランショが「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」と書くことで、「ナチたち——そして第一にローゼンベルク——がユダヤ人たちの迫害と排除へ呼びかけた理由を正確に理解していることを証している<sup>6</sup>」という意味で正しいのである。つまり、自分たちが分析したナチによるユダヤ人排斥の論理を正しく理解している点において、ブランショは正しいとラクー＝ラバルトは見なしているのである。そもそも、ブランショが

<sup>5</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, Christian Bourgois éditeur, 1987, p. 138-139.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 143.

『問われる知識人』でくだんの文を書いたのは、自分たちの著作『ナチ神話』がきっかけであったということ。ラクー＝ラバルトは知っていたらしい<sup>7</sup>。そうであるだけに、自分たちが分析したナチのユダヤ人排斥の論理に従ってブランショが繰り返した命題を、なぜ問い質さねばならないとラクー＝ラバルトは言うのか。

『ナチ神話』の再版に付された1992年の「補遺」のなかでは、次のように述べられている。

ナチズムにとって、神話的同一性と同一化を促す神話に対する絶対的な反指定としてユダヤ性を構成しているものの価値を測る方向で、私たちのテキストの続きを書くこともできよう。アリア神話の裏返しの存在ないし「反典型」として、〈ユダヤ人〉は寄生虫ないし感染をもたらすウイルスに同一化される。まず人間以下のもの、ついで動物、そして最後には感染へと格下げされるこのような同一視を、『わが闘争』においてきわめてはっきりと辿っていくことができる。類似したやり方で、〈ユダヤ人〉が、美へのナチ的崇拝のための典型をほとんど表現していない一方で、それでも戯画には、いかに絶え間なく変形されるかを人々は知っている。いびつに形を歪められ変質した姿が、かくして、私たちがローゼンベルクにおいて分析したような神話的なヴィジョンの明瞭な形成に呼応しているのである。結局のところ、〈ユダヤ人〉はナチズムにとって、神話を持つ形象化の力にただ接近することも適わぬ惨めな者であった。/ 実際には、神話と形象化に対するユダヤ性の否定的な関係については語るべきことが多くある。私たちはこの問題に「ユダヤの民は夢を見ない」で取り組んだ。[……] ここでは、私たちは次のことを指摘するだけにとどめたい。「ユダヤ人は神話を持たずに存在する」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——、「神話を持たずに」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。<sup>8</sup>

ここには、「ユダヤ人は神話を持たずに存在する」と肯定することによって、神話を持たないユダヤ人という「新たな神話」が生じるのではないかと危惧が読み取れる。なぜラクー＝ラバルトとナンシーは、自分たちが分析したナチズムによるユダヤ人排斥の論理が繰り返すことを危惧したのか。ラクー＝ラバルトはあるセミナーのなかで、ブランショに距離をおいた理由をあげている<sup>9</sup>。まず、ユダヤ人が神話を持たないということが、そもそも歴史的事実に合致するかどうかという問題があるからだ。ラクー＝ラバルトはモーリス・オランダールの名を挙げ、ユダヤ人にも神話が存在していることを裏付ける資料を呈示する彼の仕事を信頼していると言う。事実オランダールは、例えば、「セム人たちは未だかつて神話を持ったことがない」というルナンの断言を粉碎することを主たる目的として、『ヘブライ人の神話とその歴史的展開』を著したゴルトチーハーの仕事を詳しく紹介している<sup>10</sup>。ユダヤ人を、神話を持たない民族と見な

<sup>7</sup> 『環』vol.1、2000 spring、藤原書店、272頁。

<sup>8</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, éditions de l'Aube, 1996, p. 74.

<sup>9</sup> 『環』前掲書、272-273頁。

<sup>10</sup> Maurice Olender, *Les langues du Paradis*, Seuil, 1989, p. 169.

すのは、なにもナチズムが初めではない。18世紀末のサンスクリット語の発見以降、インド・ヨーロッパ語族の比較研究が盛んになるなかで、多くの学者たちがアーリア人とセム人の人種としての差異を論じるようになり、神話と理性、芸術や学問における創造的な想像力が一般的にアーリア人種の功績と見なされ、いわゆるアーリア神話が徐々に醸成されていた<sup>11</sup>。例えばルナンは、神話を持たないということを、「想像力と言語活動における豊穡さの欠如」、象徴能力や理念化・理想化能力の欠如、空想能力やユーモアの欠如、「笑う能力」の欠如などとともに、セム人の否定的な特徴と見なす<sup>12</sup>。このように、神話を持っているか否かによって学者たちが民族を評価する趨勢の中、ゴルトチーハーは「自分の同時代人たちに、セム人の物語も神話と同じように扱い、それらを比較文献学の黎明期のコーパスに組み入れるように駆り立てながら、西欧の諸学にたいしてヘブライ語の聖書をその文化遺産に加えるよう要求<sup>13</sup>」したのである。たしかに19世紀の比較文献学の一般的な趨勢に対するゴルトチーハーの独自の仕事は重要である。ただ、ゴルトチーハーの仕事だけでもって、歴史的事実としてユダヤ人は神話を持っていたと断定することはできないし、逆にルナンを引き合いに出して、ユダヤ人は神話を歴史的に持ったことがないと断定することもできない。ユダヤ人が神話を持っていたかどうかは、神話をどのように定義するかによって変わってくる。そして神話の定義の裏には必ずと言っていいほど、イデオロギー上の価値判断が隠れている。それゆえユダヤ人が神話を持っていたかどうかを歴史的に決するには、いずれにしても、ラクー＝ラバルトとナンシーが言うように、「もっと正確な検証が必要である」のだ。

ラクー＝ラバルトがブランショの文章に距離をおいたのは、ユダヤ人を神話のない民族として肯定することが——ブランショがそうするのは、ナチズムとは逆にユダヤ人たちが神話を持たないことに積極的な意義を認めるからであるが（この点には後に戻る）——、歴史的な事実と合致するかどうかの問題となるだけでなく、ユダヤ人を例外化する恐れがあるからだ。ヨーロッパの人々はショアーの原因を理解しようとして、ユダヤ人が人類の例外をなしていたからではないかと考えてしまいがちであり、ラクー＝ラバルト自身もそうした傾向があったと告白している<sup>14</sup>。たとえナチズムの企てを全面的に非難するにしても、ユダヤ人を例外として考えること自体が極めて危険なのである。そうであるがゆえに、民族であれ国家であれ、およそ共同体というものが、はたして神話を持つことなく——すなわち自己同一性への希求を放棄して——存在したことがあったかが問題となる。もし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、ユダヤ人を神話を持たない民族として肯定することは、ユダヤ民族を人類の例外にしてしまう。ラクー＝ラバルトとナンシーは、たとえ神話による共同体の自己同一性の形成の論理を批判的に検討するにせよ、神話なき共同体の存在可能性そのものに関しては慎重に判断を差し控えているのである。

## 2. ナンシーとラクー＝ラバルトによる「ユダヤの民」

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 156, en note 11.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>14</sup> 『環』前掲書、272頁。

先に引用した『ナチ神話』の「補遺」のなかで、「神話と形象化に対するユダヤ性の否定的な関係については言うべきことが多くある」、「私たちはこの問題に「ユダヤの民は夢を見ない」で取り組んだ」と言われていた。「この問題」に彼らはどのように答えたのか。

ラクー＝ラバルトは「ユダヤの民は夢を見ない」の後半で、フロイトの『モーセと一神教』を分析し、フロイトにとって「ユダヤの同一性」がいかなるものであったかを次のように説明する。

フロイトが言うには、ユダヤ人たちは魂の不死と彼岸での死者の永生の信仰を最初に放棄した人々である。これがおそらく、フロイトが無意識と呼ぶものが、分析を絶えず心理学の外に横滑りさせ、精神分析の同一性を砕く理由である。これがいずれにせよ、フロイトが『モーセ』のなかで「性格の形成」として指す、同一性の構成であるものを説明するのに想定せねばならない複雑な構造である。個人の同一性であれ民の同一性であれ。従ってこれが、あらゆる性格とあらゆる同一性の、すなわちあらゆる主体の、権利上の未完成を思考するように強いるものである。/そういった訳で、ユダヤの同一性は同一性ではない。ユダヤの民は主体を為さない——固有にユダヤ的な存在はない。しかしこのことは次のような意味で考えるべきではない。プラトン（あるいはディドロ）の模倣論の航跡に沿ってニーチェは、ユダヤ人は——俳優や女性と同じように——代表的な模倣する存在であり、それ自身は何ものでもないの、すべての役柄と全ての性格に向いている（この表現はディドロのものである）と主張することができた。なぜなら、まさにこうした考え方こそフロイトがナチの反ユダヤ主義のなかで反対しようとするものだからだ。すなわち、非固有性を固有のものとして負わせる考え方である。逆に十分に理解しなければならないのは、ユダヤ人たちが、この主体の欠如によって、社会の形成や政治的制度は決して、それがどのようなものであれ（フロイトの領野に留まるなら、民や国民）、主体として完成される状態にないことの啓示を担う者であるということだ。一般的に、完成した政治的同一性はないのである。<sup>15</sup>

このようにラクー＝ラバルトは、ナチズムによるユダヤ人非難（「非固有性を固有のものとして負わせる考え方」とは異なる、フロイトによるユダヤ人観を呈示している。問題は、双方のユダヤ人がどのように異なるか、そしてラクー＝ラバルト自身は、ナチズムによるユダヤ人の捉え方とは違って、フロイトによるユダヤ人をどのように評価しているかである。まず注意すべきは、「ユダヤ人たちは魂の不死と彼岸での死者の永生の信仰を最初に放棄した人々である」という考え方はたしかにフロイトに見られるが<sup>16</sup>、「ユダヤ人たちが、この主体の欠如によって、社会の形成や政治的制度は決して、それがどのようなものであれ（フロイトの領野に留まるなら、民や国民）、主体として完成される状態にないことの啓示を担う者である」という考え方を、フロイトは文字どおりには言明していない点である。これは、あくまでもラクー＝ラバルト

<sup>15</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *La panique politique suivi de Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois éditeur, 2013, p. 98-99. « La panique politique » の初出は 1979 年、「Le peuple juif ne rêve pas」の初出は 1980 年である。以下この書から引用する際には、「La panique politique」は PP, « Le peuple juif ne rêve pas」は PP-jr と略した後、頁数を記す。

<sup>16</sup> 渡辺哲夫訳「モーセという男と一神教」『フロイト全集 第 22 巻』岩波書店、2007 年、28-29 頁。

が（おそらくナンシーも<sup>17</sup>）、フロイトのいくつかの論文を読解することによって、引き出さねばならないと考えたユダヤ人の捉え方である（「従ってこれが、あらゆる性格とあらゆる同一性の、すなわちあらゆる主体の、権利上の未完成を思考するように強いるものである」下線土田）。「あらゆる主体の権利上の未完成 l'inaccomplissement en droit [...] de tout sujet」という言葉遣いから分かるように、ラクー＝ラバルトは主体形成の可能性の条件を問題とし、主体の同一性は原理的に不可能であると断定しようとする。ところがフロイトには、ラクー＝ラバルト自身が認めるように、ユダヤ人の「性格」、ユダヤ人の固有性がモーセという形象によって造形されると読むことができるくだりがふんだんに見られる（PP-jr 99）。ではどのような読解の理路によって「魂の不死と彼岸での死者の永生の信仰」の放棄から、「あらゆる主体の権利上の未完成」が導き出されるのか。

「ユダヤの民は夢を見ない」の前年にナンシーとの共著として発表された「政治的パニック」では、『モーセと一神教』でフロイトが述べた一神教における不死の拒絶が、『トーテムとタブー』での「死者たちのタブー」の論述につなげられて解釈されている。ただ、フロイトは『モーセと一神教』において『トーテムとタブー』で展開した理論を再び採り上げるにしても、死者たちのタブーには言及していない。しかるに、ナンシーとラクー＝ラバルトは、死者たちのタブーからつぎのような考え方を引き出す。

死者たちのタブーは、二つの基本的な規定を含む。一方でそれは他者の承認に呼応する。「死がつねにひとりの死んだ人である」のは、それがまた、ひとりの死んだ人だけが他の人であるからだ。彼の死は、彼を同一性のなかに据えると同時に彼を絶対的な他性のなかで隠す。死の経験は、フロイトではハイデガーと同様に、他者の経験である——「同じ」ではないあの他なるもの、その他性によってまず自分自身から引き剥がされる他なるものの経験である。この経験はかくして、「私」というもう一人の他者を同一化する経験をなす。したがって「他我」の鏡像的な経験とはまったく別物である（他なる死者のうちには、私が私を認めることはまさしくない）。[PP52]

ここでは、フロイトの「死者たちのタブー」が参照されてはいるものの、フロイトの論述には文字どおりにはない二つの考え方が呈示されている。まず、他者は絶対的に他なるものという「同一性」のもとにしか「私」に現れないという考え方（「彼の死は、彼を同一性のなかに据えると同時に彼を絶対的な他性のなかで隠す」。次に、「私」が「私」の同一性を構成するには、他者をその死を通して経験する必要があるという考え方（「この経験はかくして、「私」というもう一人の他者を同一化する経験をなす」）。そこから、死んだ他者のうちに、「私が私を認めることはまさしくない」、すなわち、「私」は他者の他我を介して「私」の「我 ego」を構成することができないという考え方が引き出されている。そしてフロイトが『トーテムとタブー』において繰り返し言及する感情の両価性（愛情と敵意）の議論が参照されながら、「私」は死んだ他者とのあいだに、『文化の中の居心地の悪さ』が罪責感の源に据えたもの、すなわち愛の後退」が剥き出しになる

<sup>17</sup>「ユダヤの民は夢を見ない」の後半はクロックのさい、ラクー＝ラバルトが発表したと註で明記されている。PP-jr 61 en note. ラクー＝ラバルトとナンシーがどの程度まで考え方を共有していたかは興味深いところであるが、主体の権利上の未完成に関しては意見が一致していたと思われる。

と続けられ、他者の他者性と「私」（ナルシス）の同一性について、次のような結論が引き出される。

1) 他者とは断じて、まずもっぱら彼自身の後退、彼自身の非固有の後退、彼の愛の後退でしかない——ここでの愛とはおそらくそれ自身、そうした後退の形式ないしへコミでしかない。[……] 他者はまず同一の他なるものではなく、その同一性の後退——起源の変質——である。ナルシスはそれが存在しうる限りにおいて、もっぱらこの後退によって傷つけられて切り取られるしかない [……]。

[PP53]

この結論は、「私」が他者を介していかんにして同一性を構成するかという問いの答えとして提出されている。まずフロイトの議論にはない他者の他者性について、他者とは「同一性の後退」であるという考え方が呈示され、そして、他者を介して同一性を構成する「私」は、他者の「同一性の後退」によって「傷つけられて切り取られる entamé」とされている。つまり、「私」は「同一性の後退」としての他者を前にして、「私」の同一性を傷つけられたものとしてしか構成することができないということだ。

さらに、個人としての主体の同一性の未完成から、社会の起源について次のような結論が引き出される。

2) 社会の誕生が個人の誕生にほかならず、そしてその逆もそうであるなら [……]、そして死者たちのタブーがトーテミズムの解明に近づくものであるのなら、「父の殺害」が殺害であるのはもっぱら、他者の死（死者の死、死者としての死者）がこの愛の後退である限りにおいてである。すなわち、(最初の) 死者の死の後でしか、〈父〉はありえないことになる。このようなありかたによってまたもや、絶対的な〈ナルシス〉との対峙からはなにも始まらない。逆に、ナルシスたちの限りなく根源的な切り取り [l'entame] によって全てが始まり、それによってナルシスたちの非—関係は封印される。[PP53]

このように、社会の起源に原父の殺害を仮説するフロイトに抗して、それ「以前」に、ナルシスたち相互の傷つけあいがあるという仮説が呈示される。絶対的な〈ナルシス〉としての原父に兄弟たちが対峙する「以前」に、ナルシスたちの間で「愛の後退」が起こり、同一性を傷つけられたナルシス同士の「非—関係」だけがある舞台が「全て」の起源となるという仮説である。そして、このような仮説を基にして、原父の殺害と、一神教における神の表象の禁止の関連が説明される。

〈父〉とは、表象された、再現前化された死者である。それは愛（と憎しみ）の後退のカタルシス的ミメシスであって、実際、際限なく繰り返される供儀的殺害を強いるものだ。イクナートン/モーセの一神教に固有の表象することの禁止は、したがって殺すことの禁止であり、したがってそれ自体、愛の後退ないし後退における愛を侵犯することの禁制に帰着する。すなわち、切り取りの必然性（フロイトはそれをアナankeと呼ぶ）に帰着するのである。一神教は一つの神（死の一つの形象）に近づくのではなく、死、他人、——私の欲望——、あらゆる形象から引き離された顔に対峙する。[PP54]



仮説の理路を他の箇所を参照にしながら辿っておこう。思考されているのは、フロイトが先史時代に起こったと想定する〈父〉の殺害——フロイトは、モーセの殺害はその反復と見なす——「以前」に起こることである（「〈父〉以前に進む必要がある。なぜなら、〈父〉は絶対的な〈ナルシス〉として、いわば端的に不可能であるからだ」PP42）。ナンシーとラクー＝ラバルトによれば、全能の〈父〉＝絶対的な〈ナルシス〉に息子たちが対峙し殺害する「以前」に、複数のナルシスたちが「自分たちの非—関係によって関係している」舞台があると考えねばならない（PP43）。ナルシスたちは互いに他のナルシスたちに対して両価的な感情（愛と敵意）を抱いており、ナルシスは各々他のナルシスに敵意を抱くこと（愛の後退）によってしか同一性を獲得できない（「同一性はもっぱら他者に否定的に関係してあることによってしか構成されない」PP40）。ところが、敵意を向けられた他のナルシスはいかなる同一性も示すことがなく、むしろ同一性の後退（起源の変質）しか示さない。他のナルシスを介してしか同一性を構成できないナルシスは、それゆえ、「もっぱらこの後退によって傷つけられて切り取られるしかない」。従って、〈父〉の殺害「以前」の舞台には、同一性を示さない他者に傷つけられて切り取られた、同一性を獲得できない複数のナルシスたちだけが対峙しあっていることになる。〈父〉の殺害とは、この舞台で対峙し合うナルシスたちが互いに感じた敵意（愛の後退）の模倣的反復である。一神教における神の表象の禁止は、ほかのナルシスに向けた敵意、他のナルシスを殺したいという欲動を反復する〈父〉の殺害を表象することの禁止、したがって、〈父〉の殺害の反復であるモーセの殺害（これは神そのものを殺すことに相当する）を表象することの禁止である。ところで、フロイトによれば、禁止は欲動を意識においては制止するものではあるが、そのような欲動が無意識には常に反復されることを示す。欲動の禁止があるということは、欲動が反復するということである。それゆえ、神の表象の禁止は、他のナルシスを憎む（殺す）欲動の禁止ではあるが、他のナルシスを憎む（殺す）欲動が常に反復することを証している。神の表象の禁止は、したがって、他のナルシスを憎む（殺す）欲動の禁止であると同時に、その欲動、すなわち「愛の後退ないし後退における愛」を「侵犯することの禁制」、すなわち、他のナルシスに対する愛の後退における自らの同一性の未完成という運命（アナンケー）を受け入れよという命令である。

ナンシーとラクー＝ラバルトが、フロイトから出発しながらも、フロイトに抗して、原父殺害「以前」に遡って思考した結果呈示するのは、個々人であれ共同体であれ、あらゆる主体は同一性を構成できないように起源から定められているという真理を、ユダヤ教における神の表象の禁止が証しているという考え方である。原父の殺害以前に遡られねばならぬとされる論理、他者に対する敵意によってしか主体は同一性を構成できないとされる論理、他のナルシスへの敵意が絶対的なナルシスたる〈父〉へ転移される論理など、検討すべき点は多いが、ここで呈示されている考え方の当否は措いておこう。また共著であるにしても、感情の両価性から主体の同一性の未完成を導く理路はナンシーに負うところが大きい点も措いておこう<sup>18</sup>。いずれにしても、「フロイトがナチの反ユダヤ主義のなかで反対しようとする」ユダヤ人の捉え方とは異なるものとして、ナンシーとラクー＝ラバルトが呈示するのは、固有性を持たないがゆえに模倣するだけの例外的な存在ではなく、あらゆる主体が「起源」より同一性の未完成に定められているという普遍的な「真理」を

<sup>18</sup> 「ユダヤの民は夢を見ない」のナンシーが発表した部分、とりわけ PP-jr 69-71 を参照されたい。

啓示する民であるという考え方である。

ところが、注目すべきことに、ユダヤ教が証しているはずの「真理」を、ユダヤ人たちは十分に認識していなかったとラクー＝ラバルトは続ける。

そして以上のことがユダヤの真理なのである。この真理の名の下に確かにフロイトは語っている。しかしこのユダヤの真理をユダヤ人たちは自身は認めなかった。彼らは神殺しを告白しなかった、と『モーセ』の最終頁で言われており、そのことによって彼らはあの「悲劇的な罪業」を犯し、彼らは「酷い報いを受ける」。この認識不足の結果ユダヤの同一性、言い換えれば、本質的に散逸した状態にあるという事態が生じる——半ば盲目であり、決して明晰で明解ではない（私たちは否認の空間にいる）、しかしながら常に、人間の社会性を逆説的にも構成する分離が感知されるこの証言。/ 別の言い方をすれば、ユダヤ人たちはそのことについてあまり語らなかった。彼らは十分に分離を完遂しなかった、形象化できないものと後退の法が命じることの最後までには行かなかった。彼らは宗教的 [religieux] であり続けた、そして、結び集めること [re-ligio] とは同一化と同一性の審級そのものであるのだ。  
[PP-jr 104]

要するにユダヤ人たちは、民にせよ国民にせよ、主体として完成される状態にないという「真理」を啓示すべきであったのに、歴史的な事実としては、その「真理」を他の民たちに十分に伝えておらず、自分たち自身も「十分に分離 [dis-sociation] を完遂しなかった」、すなわち、同一性なき共同体であるしかないという「真理」を実現しなかったということだ。となると、ユダヤ人は権利上の「真理」を事実上否認していた民ということになり、「神話から解放された人間」よりも歴史的な事実と合致するかどうかの検証がよりいっそう難しくなろうし、「神話から解放された人間」と同様にユダヤ人の新たな神話になりかねない。そうであるにせよ、ナンシーとラクー＝ラバルトが、あらゆる主体の権利上の未完成という「真理」の啓示を担うということ、ユダヤ人の積極的な特徴として読み取ろうとしていたことはまず間違いない。

### 3. ブランショによる「ユダヤ人」

ところでブランショは、ユダヤ人について、「神話から解放された人間」と『問われる知識人』のなかで述べただけではなかった。論考「ユダヤ人であること」においてブランショは、ユダイズムに「積極的な意味<sup>19</sup>」を読み取ろうとしていた。まず注目されるのは、ユダイズムにおける〈外〉への運動だ。

脱出、流離は外在性との積極的な関係を指し示しており、その要請によって私たちは、私たちに固有なもの（言いかえるなら、私たちの「自我」に、あらゆるものを同化させ、あらゆるものを一体化し、あらゆるものを関係させる私たちの能力）では満足しないように誘われる。脱出 *exode* と流離 *exil* は

<sup>19</sup> NRF に発表されたテキストは、「アルベール・メンミの著作のなかの、ユダイズムがもつ積極的な意味に关する考察に、私は真っ直ぐに向かっへ行こうと思う」と始められている。「Être juif», *Nouvelle Revue Française*, No. 116, août 1962, p. 279. この文は『終わりなき対話』のヴァージョンではなくなっている。

ただひたすら、実存 *existence* という語が担っているのと同じ、〈外〉への準拠を表現している。<sup>20</sup>

このようにブランショは、旧約聖書のなかで幾度も語られる脱出や流離に、アブラハムが聴き取った言葉「おまえの生地、おまえの親族、おまえの家から立ち去れ」（創世記 12-1）と同じ、〈外〉に出よ、という要請を読み取る。この〈外〉へという要請は、〈神〉からの召令としてユダヤ人たちだけにかかわるのではなく、人間の実存 *existence* に外へ *ex* という運動が刻み込まれている限り、あらゆる人間に普遍的に向けられたものだとはブランショは解釈する。しかもこの要請は、定住している土地を離れて放浪するという物理的な移動だけでなく、「私たちの「自我」に、あらゆるものを同化させ、あらゆるものを一体化し、あらゆるものを関係させる私たちの能力」の外へ出て、「あらゆる地平の彼方で、自分の手に届かぬものとかかわる<sup>21</sup>」必要性を述べていると解釈される。つまり主体の能力を問い直す要請である、とブランショは考えるのだ。

それでは、この「自分の手に届かぬもの」とはいかなるものであり、それとどのようにかわることが要請されるのか。

ここでイスラエルからの大きな贈与、唯一の〈神〉の教えが介入すべきであろう。しかし私は乱暴にも次のように言ってみよう。私たちがユダヤの一神教に負っているのは、唯一の〈神〉が顕現することではなく、あらゆる関係を排するもの、すなわち無限に〈遠い者〉、絶対的に〈異邦の者〉と、人間たちが関係を保つ場のようにして、言葉が顕現することなのだ、と。〈神〉が話しかけ、そして人間が彼に話しかける。これこそがイスラエルの偉業である。ヘーゲルがユダヤ教を解釈しながら「ユダヤ人たちの〈神〉はこのうえない分離であり、どんな結合をも排する」とか、「ユダヤ人の精神には渡り越えることのできぬ深淵がある」と言明するとき、単に彼は本質的なことを無視しているのであって、何千年も前から諸々の書物、教育、生きた伝統がその本質的なものの表現を担っている。すなわち、無限の分離が実際にあるにしても、言葉にはそれを相互理解の場にする義務があり、渡り越えることのできぬ深淵があるにしても、言葉はその深淵を横断するということだ。距離は廃棄されず、縮減されさえせず、逆に、差異の絶対を支える言葉の厳密さによって、純粹に保護されたまま維持される。ユダヤの思考は媒介と媒介的なものとしての言葉を知らない、あるいは拒絶する、ということは認めておこう。しかし、まさにその重要性は、言葉を話すことによって、ある独特な関係が創設されるということを私たちに学ばせる点にある。すなわち、対峙する両項は自分たちの当の関係を贖う必要がなく、共通と言われる何らかの尺度のために自分を否認する必要もなく、自分たちの共通ではないところをまさに盾にして迎接を求め、受け入れるという関係のことだ。誰かに話しかけるということは、知るべき事物や知るべき存在の体系のなかに彼を導き入れないでおくのを受け入れることであり、彼の差異を棄て去るように強いることなく、彼を未知なる者として認め、異邦の者として迎接することである。この意味において、言葉は、流亡が滞在として成就する約束の土地である。というのも、重要なのは、そのような状態でわが家にいるようにすることではなく、つねに〈外〉に在ること、

<sup>20</sup> « L'indestructible. 1. Être juif » in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 186.

<sup>21</sup> *Ibid.*

〈異邦の者〉が自己を棄却しないまま自己を解放する運動のうちにいることだからだ。<sup>22</sup>

ブランショがヘーゲルのユダヤ教解釈に抗して、「何千年も前から諸々の書物、教育、生きた伝統」に読み取るのは、「無限の分離が実際にあるにしても、言葉にはそれを相互理解の場にする義務があり、渡り越えることのできぬ深淵があるにしても、言葉はその深淵を横断するということ」だ。注目すべきは、ユダヤ教において言葉が横断する深淵は、あくまでも〈神〉と人間との間にあるのであって、人間と人間の間に無限の深淵があるということは、ユダヤ教が直接証しているわけではないという点だ。ブランショは「神の名を蒸発させるがままにしながら<sup>23</sup>」、すなわち、〈神〉との間にだけあったかもしれない無限の深淵を、人間と人間の間にまで当てはめることによって、他なる人を「無限に〈遠い者〉、絶対的に〈異邦の者〉」と見なすように促している。「自分の手に届かぬもの」としてブランショが呈示するのは、いまだ知られざる自然の神秘でも、絶対的に隔たる〈神〉でもなく、〈私〉にとっての他なる人間である。そのうえでブランショは、〈私〉と他者との間に深淵があるにしても、言葉にそれを渡り越える可能性を認めるべきだと言う。すなわち、他人について話す——そうすれば彼を「知るべき諸事物や知るべき存在たちの体系のなかに導き」入れてしまう——ではなく、彼に話しかけることによって、「彼の差異を捨て去るように強いることなく、彼を未知なる者として認め、彼を異邦の者として迎え入れること」が可能になると主張するのである。これが、ブランショがユダイズムに認めようとする「積極的な意味」である。

ブランショがユダイズムに「積極的な意味」を認めようとするのは、そこに読み取られる要請が私たちに普遍的に関わるからである。

このような考察に固執することがどれだけ恣意的であっても、その方向が真実を歪めているとは思わない。そして、その真実とは、ユダヤ人たちの歴史の意味をユダイズムから読みとろうとする者は、〈他なる人〉を目の前にする時、人間を人間から引き離すあの距離について熟考しなければならないというものだ。ユダヤ人たちは、人種主義が私たちに、ユダヤ人たちはこんなあり方をしていると説き伏せようとする、そのあり方で、他の人々と異なるのではない。そうではなく、ユダヤ人たちが証言しているのは、差異とのあの関係なのであって、人間の顔が、レヴィナスの言うように（つまり、顔において可視性には還元されえないものが）、この差異の顕現を私たちにもたらし、この差異にたいする責任を私たちに託すのである。ユダヤ人たちは、異邦の者としてこのような証言を担っているのではなく、異邦性の要請へと私たちを立ち返らせようとしている。つまり、理解できない罰によって分け隔てられた者としてではなく、人間から人間のあいだで人間の能力——それがすべてのことをなしえろとはいえ——を超え出る何かを、純粋な分離として、純粋な関係として指し示めそうとしているのである。反ユダヤ主義は、この意味において断じて偶発的なものではない。それがかたどってい

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 187. ヘーゲルからの引用に関しては以下を参照されたい。G. W. F. Hegel: *Theologische Jugendschriften*, Hg. von H. Nohl, Tübingen 1907, S. 374, *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 1, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, S. 355, S. 381.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 188.

るのは、〈他なる人〉が吹き込む嫌悪の念、遠方や余所から到来するものを前にしたときの居心地の悪さであり、〈他なるもの〉を殺したいという欲求、言いかえるなら、能力の尺度では測りえないものを死の全能の支配下におきたいという欲求である。<sup>24</sup>

このようにブランショは、「人間から人間のあいだで人間の能力——それがすべてのことをなしえるとはいえ——を超え出るなにかを、純粋な分離として、純粋な関係として指し示めそうとしている」ユダヤ人、「異邦性の要請へと私たちを立ち返らせようとしている」ユダヤ人を前にして、私たちは皆、反ユダヤ主義者たちと同じ欲求を抱いていると見なす。あらゆる〈私〉は、あらゆる他者を前にして、その異邦性に嫌悪の念を抱き、理解できないことに居心地の悪さを感じ、「能力の尺度では測りえないものを死の全能の支配下におきたいという欲求」を抱いてしまうと見なすのである。万人が抱きかねないこの欲求に抗して、他者をまったく異邦の者として迎えなければならないという要請を、ユダヤ人は私たちに突きつけてくる。それゆえ、それは私たちに普遍的に関わる要請なのであり、反ユダヤ主義者たちは「ユダヤ主義によってユダヤ的な実存を通して万人に提起された形而上学的な要請を厄介払いしようとしているだけ〔強調は引用者による〕<sup>25</sup>」なのである。

ところで、この「形而上学的な要請」は、ラクー＝ラバルトとナンシーがユダヤの民に認めようとする「真理」と同じ問題に関わっている。

流離の真実、流離の召命というものがあり、ユダヤ人であることが離散の運命にあるということならば、それは離散が、居場所のない滞在への呼びかけ、一個人、一グループ、一国家とのあらゆる固定した力関係を崩壊させ、それと同様に、〈全体〉の要請を前にして、もうひとつ別の要請を解き放ちもし、最終的には〈一体性＝同一性〉の誘惑を禁じるからだ。<sup>26</sup>

〈外〉に出よ、という召命に応えるユダヤ人、そして、離散のなかにあって「もうひとつ別の要請」——これが、他者を異邦の者として迎えよという異邦性の要請だ——を解き放つユダヤ人に、ブランショもまた同一性への誘惑の禁止を見出そうとしている。ナンシーとラクー＝ラバルトが、ユダヤ人が担う「主体の権利上の未完成」という「真理」を導出したのは、〈私〉が他者に抱く敵意からであった。ブランショもまた、〈私〉が他者に抱く嫌悪感から、ユダヤ人によって提起される「形而上学的要請」を導出している。明らかに三者とも、〈私〉と他者の関係、この関係における〈私〉と他者の同一性を根本的な問題として考察している。なぜこの問題を三者ともユダヤ人を通して考察するのかは、この論考では措く。ここでは、なぜラクー＝ラバルトが、問題を共有していることを分かったうえで、ブランショに対して両価的な判断をしているかに戻ろう。

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 190 en note 1.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 184.

#### 4. 自伝、死の経験、神話、形象

デリダを巡るコロックで「忠実さ」の発表の後に行われた質疑応答のなかで、ラクー＝ラバルトは次のように述べている。

私の身振りはブランショの無実を明らかにすることではなかったし [……]、この神話問題に加担しているとしてブランショを再び糾弾することでもない——というのも私たちは皆この問題に加担しているのだから。私が言いたかったのは単に、ブランショはそこに難しい事柄があるということを察知した稀な人物の一人であるように私には見えるということだ。そのことを私は次のごく簡潔に言えよう——彼はそのことを察知した、と。そして彼が書いた晩年のテキスト、神話的なもの、虚構についての晩年の考察を読めば、彼が察知しているということが捉えられる。私は長すぎないようにしようと思ったが、『問われる知識人』の、ユダヤ人は神話なき人々であるとする引用について、さらに一節付け加えたかった。私は、おそらく偶像なき、と言いたかったし、今でも確かにそう思うが、神話なきとは、間違いなくそうは思わない。供儀なきにしても、間違いなくそうは思わない。<sup>27</sup>

このようにラクー＝ラバルトは、「神話から解放された人間」というユダヤ人に関する発言を、ブランショ自身が神話から解放されているかという問題につなげて問い質そうとする。神話の問題に関して、ブランショは何を察知していたとラクー＝ラバルトは言いたいのか。「彼 [ブランショ] は自分が蒙っていた何ものと格闘しており、それはまさしく私がトーマス・マンに倣って「神話的引用」と呼ぶものであったのだが、彼はそれを厄介払いしており、厄介払いしようとして試みている。究極的には、人々がそれを厄介払いすることができないと知らながらである」(AA, p. 45)。ラクー＝ラバルトがこのように言うのは、脱神話化の要請の下に書かれたブランショ晩年のテキストに、「神話的引用」が残り続けていると見なすからだ。『私の死の瞬間』と『災禍のエクリチュール』に挿入された「ひとつの原光景？」という自伝的物語に「抵抗感」を覚えると彼は言う (AA, p. 24, p. 25)。指摘されるのは、前者で語られる「軽さの感情」、後方で語られる「荒廃をもたらす歓喜」「止めどなく流れる涙」である。抵抗感を覚えるのは、前者はモンテーニュとルソーの、後者はパスカルの「引用」であるからだ。ブランショが意識して「引用」しているということではない。意識していないにもかかわらず、「私たちが文学と呼ぶもの、言いかえるなら、一種の膨大な文の連続と絡まり、しかし、非常に凝縮され、非常に集約され、非常に独特で、少数の、ひとつだけしかないとは言わないまでも、ごく少数のいくつかの経験におそらく関わるもの」(AA, p. 44) がテキストの表面に現れることが問題にされているのである。では、いかなる「ごく少数のいくつかの経験」が問題なのか。

『私の死の瞬間』の「引用」元と見なされるのは、モンテーニュとルソーが語る「死の経験」のくぐりであり、「ひとつの原光景？」の引用元と見なされるのは、「この世と、神を除くすべてを忘れること」をパスカルに決意させた神秘的な夜の出来事を記した「メモリアル」である<sup>28</sup>。ラクー＝ラバルトは西欧とその文学を指揮してきた「母型的な場面」、「原光景」が二つあると考えており、そのひとつは『オデュッセイア』

<sup>27</sup> «Présentation» in AA, p. 37-38.

<sup>28</sup> パスカル『小品と手紙』塩川徹也・望月ゆか訳、岩波文庫、2023年、137-147頁。

で語られるユリシーズの経験であり、もう一つは『イリアス』で語られる怒りの場面である。経験とは狭義の経験、ユリシーズの冥府降り、すなわち死の危険を横断する経験のことであり、この経験を経た者は、冥府から帰還したことに驚き、それゆえに語ることになる、とラクー＝ラバルトは言い、西欧の偉大な文学の「不可欠のトポス」になったと指摘したうえで、オルフェウスの冥府降りに詩と芸術の起源を見る<sup>29</sup>。この経験をラクー＝ラバルトがかくも重視するのは、それが *désistance* の経験であるからだ。

自己の死の記述（他の生の記述）——これはモンテーニュ、ルソー、その他諸々に当てはまる——は、ジャック・デリダが私に寛大にも与えてくれた用語を使うのを許してもらえるのなら、主体の *désistance* のジャンルや形式とはあえて言わないにしても、登録簿である。主体がそこで姿を消しはじめ、崩れ落ち、引き下がり、消失し、実際すでに姿を消してしまい、己を自分自身から抜き取ってしまい、無口で（物言わぬ子供）、安心して（注意を払わない誰かについてそう言うように）だめになっている。しかしながら、彼は滞留し、別の声（精確に同じ声）で、彼なくして（彼と共に彼のなかで）起こったことを語りに戻ってくる。不可能な証明、自分が証人ではないものの、それでも執拗に呈示しようとする証言だ。なぜなら、「彼」はそこにいた（いなかった）し、彼は彼（自己）であった（なかった）からだ。ブランショが〈文学〉の誕生をどれだけ執拗に、一人称から三人称、「私」から「彼」、さらには「非人称的それ」への移行に指定したかを人々は知っている。おそらくこのことが要するに「自伝的」訴訟において本質的に係争中のことである。<sup>30</sup>

ラクー＝ラバルトが主体の *désistance* にどれほど固執していたかを私たちは知っている。それだけに、ブランショがどのように *désistance* を語るかをなおも問い質そうとする姿勢は極めて興味深い。他方、怒りの場面とは「抗議と反抗の場面であるだけでなく、思考と記憶の場面でもある<sup>31</sup>」と言われる。それは、ギリシア語の怒り *ménis* は記憶 *mnēmē* と同根の語、それゆえ思考とも同根であり、「単にパトスとか心理—政治的憤怒ではなく、怒りとしての思考である」とラクー＝ラバルトが考えるからだ<sup>32</sup>。この怒りとしての思考が初期マルクスやアルトーに見出されることをラクー＝ラバルトは指摘するのだが、『私の瞬間に』でも怒りの場面が死の経験に結びつけられていることに注目させる。

これらの同じ二つの場面がいかに精確に『私の死の瞬間』でつながっているかを確認することも、それほど困難ではない。そこでは、不正義に対する抗議が（一見したところ、怒りはほとんど感じられないにしても）、限りなく逆説的な死の経験による、啞然とさせる歓喜 *allegresse* と結びついているのだから。<sup>33</sup>

<sup>29</sup> « La contestation de la mort » in AA, p. 122.

<sup>30</sup> « La contestation de la mort » in AA, p. 106-107. Cf. Jacques Derrida « Désistance » in *Psyché Invention de l'autre II*, Galilée, 1987-2003, p. 201-238.

<sup>31</sup> « Fidélités » in AA, p. 71.

<sup>32</sup> « DIES IRAE » in *La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, lignes / imec, 2012, p. 107.

<sup>33</sup> « Fidélités » in AA, p. 72-73.

モンテーニュが死の経験を蒙ったのは宗教戦争の最中でのことであり、ルソーも『エミール』と『社会契約論』が焚書に処せられ、追跡されて余儀なく彷徨している際に死の経験を蒙っている。その点をラクー＝ラバルトは指摘したうえで、ブランショもまた同じように「内戦」下において蒙った死の経験を語っている点に注目される。「内戦」と言われるのは、「1930年代、さらには1920年代からフランスのインテリゲンチヤを分断する長いイデオロギー上の、そして政治的闘争」のことであり、その闘争に「ブランショが国粋主義的（モーラス的）極右、さらには「フランス式ファシズム」を代表する者、公認の代弁者として加わっていたことを知らない者はいない<sup>34</sup>」とラクー＝ラバルトは言い、それゆえ『私の死の瞬間』は、「解放と贖罪——あるいは弁明」、「回心」、「根本的な絶縁」を証す物語として読まれうると言う<sup>35</sup>。モンテーニュとルソーは死の経験によって「回心」したわけではない。パスカルの「回心」には死の経験が関わっているわけではない。それでもラクー＝ラバルトが問題にしようとするのは、ブランショを第二次世界大戦後の政治参加の方向へと向かわせたと考えられる独異の決定的な経験が、モンテーニュとルソーのくぐりと同じような「リズム」、「神話的な反復の（執拗な）通奏低音」の下に綴られながら<sup>36</sup>、ほとんど同じ「軽さの感情」が、パスカルの書き残した歓喜 *joie* にも似た言葉 *allégresse* に結びつけられて語られていることだ<sup>37</sup>。つまり、ブランショのその後の生存の仕方を導いたであろう独自の経験が、「引用」の下に書かれていることが問題とされるのである。

この「引用」は、書くことの準先験的条件と言うべきものに関わる。ラクー＝ラバルトは、あるゼミナールのなかで、「言語」、「文学あるいは文学の記憶」、「能力としての記憶そのもの」という三つの「審級」をあらゆる言述に先行する条件として挙げ、この三つの記憶の審級に対してブランショは「記憶喪失の忍耐を訓練しようとする」と言い、次のように続けたらしい。

書くこととはこの意味で、三つの審級が課せられたうえで、この三重の権威のうえで挽回しようと企てることであろう。この三重の権威は、事実、私たちが三重の資格で口述筆記されるようにする〔…〕。私たちは、私たちが聞きはするものの、永久に転写できないテキストの効果である——*Wir sind gedichtet* [私たちは詩作されている]。これこそ、ブランショに「*私*」は生まれる前に死んでいると言わせるものである。<sup>38</sup>

ラクー＝ラバルトは『私の死の瞬間』と「ひとつの原光景？」が記憶による物語であるものの、「記憶喪失の忍耐に取り憑かれている」こと、すなわちブランショがあえて記憶を絶つような作業をしていたことは認める。しかしながら「それにもかかわらず、ブランショが文学の神話としたオルフェウスの神話の、おそ

<sup>34</sup> « La contestation de la mort » in AA, p. 110.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>36</sup> « Fidélités » in AA, p. 88.

<sup>37</sup> パスカルの「引用」については、「ひとつの原光景？」の読解に当てられた「完了した死の苦悶、完了されざる死の苦悶」で詳述されるのだが、「忠実さ」においても『私の死の瞬間』の銃殺の場面がキリストの（受難）の模倣であることが指摘されている。« Fidélités » in AA, p. 74-75.

<sup>38</sup> « Présentation » in AA, p. 51.



らくごく弱まった、絶え入らばかりの最後の反響が見られる」と言うのである<sup>39</sup>。実際、「忠実さ」のなかでラクー＝ラバルトは、『私の死の瞬間』で語られる「軽さの感情」で問題となっていたのは、物言わぬ子供 in-fantia の「無垢＝無実」、「言語活動以前の——機会があればミュトス以前の、と私は言おう——幸せな状態」であると解釈し、この究極の冥府降りは、「無垢＝無実の希望（生き残りのそれとは全く別の希望）以外の何ものを述べていないし、沈黙すれすれのところで、神話の慎み深い消去、言いかえれば、悪の消去以外の何ものもおそらく差し出していない」と言いながらも、それが「もはや引用すべきではない最後の引用である」と結んでいた<sup>40</sup>。

ここで冒頭で引用したラクー＝ラバルトの発言に戻ろう。「ブランショは、たぶん彼の意に反して、おそらく彼の意に反して、近代の作家の完全に神話的な形象になった」とはどういうことか。ブランショが神話から開放されることを望んでいたにもかかわらず、「彼の意に反して」神話から開放されることはなかったという意味ならば、ラクー＝ラバルトの解釈は説得力がある。また「作家とは自分がすでに死んでいることを知りながら書く者であるという考え方」にしてもブランショの考え方に沿っており、作家が書く際には常にすでに「三つの審級」が先行しているという説明も納得がいく。しかし「神話的な形象になった」とはいかなることか。

形象についてラクー＝ラバルトは、次のように定義したことがあった。

形象とは次のようなものだ。1) その存在において、ひとつの意味（例えばひとつの時代の意味）が凝縮されている、さらには象徴的な様態で受肉されている。2) 意味のそうした象徴的凝縮の効力によって、その存在が人間たちの品行に関して矯正的あるいは指導的な使命を帯びていると認められる。この意味において、神話的な英雄はひとつの資質を受肉している限りにおいて（アキレウスだったら戦士の勇気、ペネロペだったら貞節）代表的な形象であり、この資格で典型となる。さらにはこの意味においてキリストは絶対的な形象、つまり形象としての神である。<sup>41</sup>

「ブランショ」の存在には、私たちがそこから脱しているかどうか問われる近代のひとつの意味が象徴的な様態で受肉されており、近代の作家たちだけでなく、あらゆる「人間たちの品行に関して矯正的あるいは指導的な使命を帯びている」と考えることはできよう。彼の「資質」とは次のような「道徳的法」を述べることにある、とラクー＝ラバルトは言う。「私は引用することを自らに禁じる。もはや形象も、モデルも、典型も、私たちの品行を導くべきものの表象はない。しかし、あらゆる典拠から免れた品行を持つように試みよう」。しかしラクー＝ラバルトはそれが「不可能なものそのもの」だと断じた<sup>42</sup>。品行を導くいかなる形象からも免れた不可能な品行の形象。それが「ブランショ」が自分の意に反してなってしまった「神話的な

<sup>39</sup> Ibid., p. 50.

<sup>40</sup> « Fidélités » in AA, p. 88-89.

<sup>41</sup> Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène suivie de Dialogue sur le Dialogue*, Christian Bourgois éditeur, 2013, p. 53.

<sup>42</sup> « Présentation » in AA, p. 46

形象」なのか。

「主体の後に誰が来るのか？」という問いに、ブランショはクロード・モラリから本の「タイトルと引用」を借用すると言いながら、こう答えていた。

「あたかも、この呼びかけ、しかしながら陽気な呼びかけ、庭で遊ぶ子供たちの叫びが、息を詰まらせたかたちで鳴り響いていたかのように。「今日は誰が私？」——「誰が私の代わり？」——すると「彼、彼、彼」という陽気で、限らない返答」。<sup>43</sup>

—— この子供たちもまた神話的な形象になるのだろうか。

—— 「時々はこうした子供であろう」とブランショは言っていた<sup>44</sup>。

—— この「引用」はそもそもモラリが『彼方への一步（も）』から引用していたものだ<sup>45</sup>。

—— 主体の後に到来すべき者の脱形象化は形象の反復によってしか起こらない、とでもブランショは言いたかったのか。

---

<sup>43</sup> « Qui? » in *Cahiers Confrontation Après le sujet qui vient*, n<sup>o</sup> 20, hiver 1989, Aubier, p. 50.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>45</sup> Cf. Claude Morali, *Qui est moi aujourd'hui*, Fayard, 1984, p. 11. Blanchot, *Le pas au-delà*, Gallimard, 1973, p. 16.