

「証し (Bezeugung)」から「証言 (témoignage)」へ

— ポストハイデガー的フランス哲学における証言の根底的解釈学 —¹

杉村 靖彦 (京都大学)

De la « Bezeugung » au « témoignage »

— *L'herméneutique radicale du témoignage dans la philosophie française post-heideggérienne*

Yasuhiko SUGIMURA

Témoigner après la « fin de la philosophie », au sens où Heidegger le mentionne dans sa célèbre conférence sur « La fin de la philosophie et la tâche de penser », qu'est-ce que cela signifie pour nous et pour notre monde d'aujourd'hui ? Afin de préparer une réponse à cette question, la présente étude se propose d'élaborer une herméneutique radicale du témoignage, en faisant appel à des philosophes français que l'on peut qualifier de « post-heideggériens », tels que Lévinas, Ricœur, Derrida, entre autres. Leurs réflexions sur le témoignage se sont développées à travers la critique essentielle de l'idée heideggérienne d'attestation (*Bezeugung*) et la réactivation créative des ressources sémantiques historiquement préservées par des termes tels que « témoin » et « témoignage ».

Nous abordons cette tâche en nous appuyant sur l'analyse tripartite du témoignage développée par Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui se décline en trois étapes : (1) « J'y étais », (2) « Croyez-moi », et (3) « Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre ». En superposant sur chaque étape les réflexions équivalentes tirées de Lévinas et Derrida, nous présentons un schéma qui orientera notre approche ultérieure de la problématique du « témoignage im-possible ».

Mots-clés : Bezeugung, témoignage, Ricœur, Lévinas, Derrida

キーワード : 証し、証言、リクール、レヴィナス、デリダ

¹ 本稿の内容、とくに第 3 節以降は、次の拙論と多くの点で重なるものである。Yasuhiko Sugimura, « Témoigner après la « fin de la philosophie » : L'herméneutique radicale du témoignage dans la philosophie française post-heideggérienne », *STUDIA PHAENOMENOLOGICA*, XXI, Romanian Society for Phenomenology, 2021, p.87-112 ; *Témoignage et éveil de soi – Pour une autre philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2023, chap.2 : Herméneutique radicale du témoignage. Enjeux de la philosophie française post-heideggérienne.

1. ハイデガーと「証し (Bezeugung)」の問題

20世紀初頭から前半にかけて、いわゆる「現代」哲学の起点となる時期において、数学基礎論で言われる「基礎危機 (Grundlagekrise)」にもなぞらえられるような仕方²で、「原理」の知であり「知の知」であるべき哲学の「危機」が、哲学自体の刷新を強く要求する歴史的状況として、さまざまな形で盛んに論究されるということがあった。そしてその中から、当の危機を迂回して済ませるのではなく、この危機をそれとして自覚させる知を徹底的に掘り下げて行くことによって、この状況自体に定位しつつ、そこから哲学の「問い」そのものを全く新たな形によみがえらせようとする数々の強力な企てが登場してきた。

そうした企ての代表例として、多くの思索者たちの道標となったのがハイデガーの歩みである。フッサールの現象学を革新的に変形して、動いてやまない「事実的生 (Faktisches Leben)」への通路に仕立て上げ、従来の哲学的諸概念の「解体」と引きかえに真に哲学の原点たるべき「原 - 学 (Ur-wissenschaft)」を起動させようとするその刷新の企て³は、記念碑的著作となった『存在と時間』(1927)において、それ自体がまだ歩みの第一段階でしかないとはいえ、隅々まで考え抜かれた緊密なまとまりの下で提示されるに至った。その企ての要諦を一気に記すならば、①私たちが自らそのつど「現に在る」という事実 [= 現存在 (Dasein)] へと還帰し、②この事実⁴に徹底的に即した現存在自身の自己解明を通して、③哲学のもっとも原理的・原初的な問いである「存在 [= 〈在る〉ということ] の問い」への具体的かつ根底的な通路を開くこと、ということになるだろう。

『存在と時間』のこの「現存在分析論」は、現存在の「実存」の諸側面の解明を通して形成される数多の「実存論的」概念を通して、私たちが「現に在る」その在り方とそこにおいて在る「世界」の姿をめぐる哲学的記述を一新させた。その「世界内存在」にかんする記述の豊かさと斬新さは、前半部 (第1篇第1部) から十分に窺い知ることができる。だが、その記述はこの段階ではまだ「構造多様性」⁴の内に散逸したままであり、もう一歩進んで、現存在をそれ「自身 [自己]」として、その「全体」において「根源」から理解しようような局面に身を置かねばならない。それを可能にするのが、後半部 (第1篇第2部) から導入される「死への存在 (Sein zum Tode)」という在り方である。現存在とは死への存在である、ということが当の現存在の存在理解へと組み入れられた時に初めて、現存在は「自己自身で在りうる (Selbstsichkönnen)」ものとなる。現存在の存在理解のこの決定的変容は、ハイデガーが「先駆的決意性」という実存論的概念に集約させる「自己の死の引き受け」という契機と不可分に結びついている。「死への存在」として「自己自身で在りうる」という現存在のこうした自己理解のあり方を、ハイデガーは特別に「自己を証する (sich bezeugen)」と言い表す。こうして「証し (Bezeugung)」は、『存在と時間』の分析論において軸の位置を占める概念となるのである⁵。

² Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993, S.9.

³ 周知の通り、「原 - 学」や「事実的生」は、『存在と時間』に先立つ初期フライブルク期のハイデガーの基本概念である。

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., S.230.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., §54-60.

この「証し」の概念は、ハイデガー研究において、必ずしもその重要性に見合う扱いを受けてこなかったように思われる。たしかに、『存在と時間』以後、ハイデガーがこの概念を主題的に持ちだすことはなくなる。だが、少し注意深く検討すれば、そこに託された考え自体は、その後も強固な一貫性の下で保持されていることが見えてくる。たとえば、いわゆる「転回 (Kehre)」期の思索の消息を告げる最重要資料である『哲学への寄与論考』(1936-39)には、「人間だけが死に面して立つという際立った性格を「もつ」が、それは、人間が存在の中に内的に緊迫して立っているからである。死は存在の最高の証言 (Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns)」⁶、という文言が見られる。「証言 (Zeugnis)」が「証し (Bezeugung)」と親縁性をもつ語であることは言うまでもない。さらに、ハイデガーが自らの行っていることを「哲学の終わり」以後の「詩作的思索」として位置づけ、その表現語法を大きく変えた後期においても、「四方域」の一角をなす人間が「死を死として能くする (den Tod als Tod vermögen)」者だからこそ、「死は無の聖櫃 (der Schrein des Nichts) として、存在を集蔵する山並み (das Gebirg des Seins)」でありうるのだと言われる⁷。「哲学の終わり」に面して、「そこから哲学の思索が出発しなければならなかったある最初の可能性」⁸への通路を探る思索は、なお「自己の死を死にうる」ことの「証し」を導きとしているのである。

2. ポストハイデガー的「証言 (témoignage)」論としての現代フランス哲学

ハイデガーにおける「証し」概念のこのような重要性に本格的な注意を向けたのは、リクールやデリダといった現代フランスを代表する哲学者たちであった。20世紀中盤以降のフランス哲学は新奇な独自性に彩られた多種多様な思想を産み出してきたが、その重要な源泉のひとつとなったのがハイデガーである。幾人もの代表的思想家たちが、ハイデガーの思索を決定的に重要なものとして受けとめつつも、その核心部において鋭く対決し、その批判的受容をバネとして自らの独自の道を形作っていった⁹。その意味で「ポストハイデガー的」と形容できるこの流れの中で、リクールとデリダはハイデガーとの対決を幾度も繰り返しながら自らの立場を更新してきたが、1990年代に入ると、両者とも踏み込んだ仕方ではハイデガーの「証し」概念を論じるようになった¹⁰。筆者がこの主題に系統的な関心を寄せるようになったのは、そもそもは彼らの仕事に導かれてのことである¹¹。

⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA65, Frankfurt am Main, V.Klostermann, 1989, S.230.

⁷ Martin Heidegger, « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA7, Frankfurt am Main, V.Klostermann, 2000, S.180.

⁸ Martin Heidegger, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA14, Frankfurt am Main, V.Klostermann, S.74.

⁹ この点については、当事者たちとの対談も交えて、そうした状況を歴史的・俯瞰的に描写したジャンコーの著作が参考になる。Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, vol.1 : Récit/vol.2 : Entretiens, Paris, Albin Michel, 2001.

¹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Paris, Galilée, 1996.

¹¹ Yasuhiko Sugimura, « Pour une philosophie du témoignage: Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'"attestation" », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, no.80, Paris, Institut Protestant de Théologie, 2005. この論文は、リク

リクールやデリダがこの概念に注意を向けるようになったのは偶然ではないと思われる。そして、彼らのこの取り組みを手がかりとして、20世紀後半以降のフランスにおける「ポストハイデガー的」哲学者たちの行程を系統的にたどり直してみると、それぞれの思想文脈において、「証言 (témoignage)」という問題系が隠れた重要性を帯びてもち出されている様子が見えてくる。レヴィナスの第二の主著『存在の彼方』(1974)の第五章は証言論にあてられているし、リオタール、アンリ、マリオンらも、その円熟期の思索の中にこの問題を印象的な仕方でも組みこんでいる¹²。その全てがハイデガーと明示的に関連づけられているわけではないとしても、彼らが共通して「証言」という主題に注意を向けたことの意味は、ハイデガーの「証し」概念からの系譜とそれに対する批判的関係を照らし出すことで初めて、より鮮明に理解できるのではないかと思われる。

この見通しを補強するために、紙幅の関係で最小限の言及にならざるをえないが、「証言」という主題をめぐる時代的背景や歴史的な文脈について付言しておこう。フランス哲学へのハイデガーの影響がはっきりと目立ってくるのはサルトルに代表される第二次大戦後の実存主義隆盛の局面においてであるが、それに先立ちすでに1930年代から40年代にかけて、ブランショやバタイユ、レヴィナスといった後のフランス現代思想の源流となる特異な思想家たちに、ハイデガーの「死」の問いに対する共通した批判的反応が見てとられる。「人間的現実」を構成する死の問いを中心に据えてヘーゲル弁証法を鮮烈に提示したコジェーブの『精神現象学』講義(1933-39)は彼らの世代に大きな衝撃を与えたが¹³、彼らはコジェーブのヘーゲルとハイデガーを重ね合わせて受けとめることで、「不可能性の可能性」として自己の死を引き受けるハイデガー的現存在の「証し」が哲学の問いへの通路を開くものとしての決定的な意味を担っていることを正確に理解していた。その上で彼らは、あえて「死の不可能性 (l'impossibilité de la mort)」(レヴィナス)¹⁴の側に立つ。すなわち、死という事象そのものに忠実であるならば、私たちは自己の「死を能くすること」を証するその瞬間に「根底的反転 (renversement radical)」(ブランショ)¹⁵に突き当たり、「不可能」と「無力」へと送りかえされざるをえない。死の否定性は、それを自己化して哲学への通路として用立てようとする企てを覆し、「使い物にならない否定性 (négativité sans emploi)」(バタイユ)¹⁶としてこの通路を攪乱するのである。

この洞察は、第二次大戦後、とりわけ「アウシュヴィッツ以後」という歴史的な文脈とひそかに呼応しあいながら、その後の時代へと引きつがれていく。ナチスのユダヤ人絶滅政策によって収容所で「処理」された者たち、および彼らのことを言葉にならぬ言葉で語り

ールが1990年の『他者としての自己自身』以来自らの解釈学的哲学の核心に導入した「証し (attestation)」概念の意義と射程を、ハイデガーの「証し (Bezeugung)」との関連において論じたものであり、元は2004年にパリのFonds Paul Ricoeurの開設記念の場で行った講演である。本稿に至る筆者の一連の仕事の端緒として、ここに記しておきたい。

¹² Jean-Francois Lyotard, *Le différend*, Paris, Ed. Minuits, 1983 ; Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 ; Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

¹³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, J.Vrin, 1990, p.100.

¹⁵ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1955, p.323.

¹⁶ Georges Bataille, *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1944, p.369.

つづける「生き残り」たちは、いつしかアウシュヴィッツの「証人 (témoin)」と呼ばれるようになった。言うまでもなく、この「証言」は居合わせ見てきたことを語るというありきたりの意味に収まるものではない。ツェランの詩「灰の栄光」の一節「誰も証人のために証言しない (Niemand zeugt für den Zeugen)」がすでに告げていたように、数十年の時を経てこの「証言」のステイタスが反省的に問われるようになった時、「証言不可能性の証言」(S・フェルマン)¹⁷という特異なあり方が際立たせられることになった。この「不可能性」は、単に「絶滅」や「大量虐殺」という出来事の途方もなさに紐づけられるのではない。その点を鋭く浮かび上がらせたのが、アガンベンの著作『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』(1998)である。アガンベンは、この意味での「証言」文学の極北というべきプリモ・レーヴィの言葉を導きとしつつ、アウシュヴィッツの「中枢」をなすのは、現存在の「現」そのものを剥奪してその「残りのもの (resto)」と化すシステムであると見る。絶滅収容所とは、現存在から「自らの死を死にうる」という終極的存在可能性を剥奪して自己化不可能な「剥き出しの生 (vita nuda)」へと変容させる場、より分かりやすく言えば、「人間が非 - 人間に変容」しつつ非 - 人間と化したその「残り」の生を生きるという事態を初めて組織的に出来させた場にほかならない。アガンベンにとって、これは絶滅収容所という例外状況に限定された話ではなく、むしろこのようにとらえ返されたこの状況の「証言」は、政治・医療・技術等を通して生活世界の奥底に組み込まれた今日の生権力の動態を照らし出すよすがとなりうるものである。いずれにせよ、私たちは「死を最も本来的で究極的な可能性、不可能なもの可能性として体験することが不可能な場所」¹⁸に生きている。だからこそ、「アウシュヴィッツの流儀で証明されたエチカ (Ethica more Auschwitz demonstrata)」¹⁹に従い、「新たな倫理圏」への道標を立てていくことが必要だと言うのである。

以上に略述したような文脈を踏まえるならば、こうした意味で「〈不 - 可能〉なる証言」という問題系が前景化してきたことと並行して、「ポストハイデガー的」なフランスの哲学者たちが特異かつ独自の「証言」論を展開しているというのは、きわめて興味深い事態であると言える。彼らはそれぞれの仕方で、ハイデガー的な死への存在の「証し」が「不可能」となる地点に身を置いている。それゆえ、ハイデガーの思索の賭け金となる「存在の問い」への通路とそれに呼応する「ロゴス」にはもはや依拠できない場面に立っている。それにもかかわらず、彼らはなお「証言」ということを問題にし、それに即して立ち上がる思索と言葉を追究しようとしている。彼らの試みをあえて一まとめにして見た時、それは「哲学の終わり」以後の「思索の課題」への応答として、いかなる意味をもち、どこに向かおうとするものであると言えるだろうか。本稿は、今回の大会の特集テーマである「解釈学」に事寄せて、彼らの試みを「証言の根底的解釈学」の名の下で俯瞰的に描き直すことによって、この問いに答えようとするものである。

¹⁷ Shoshana Felman and Dori Laub, M.D. (éd.), *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York/London, Routledge, 1992.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p.69. (ジョルジョ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』、月曜社、2001年、99頁。)

¹⁹ Ibid., p.9. (前掲書、10頁)

3. 証言／証人概念をめぐる意味のリソース

ここまで、証言という語が担ってきた意味の拮がりについてはことさら触れてこなかった。だが、少し語源的・歴史的な検討を加えるだけでも、この語が見かけほど単純なものではなく、その背後に種々の意味層を重畳させていることが見えてくる。証言ということが問題になる時、必ずしもその全てが意識的に踏まえられているわけではないが、フランスの哲学者たちの特異な証言論を受けとめる上でも、この意味の拮がりをおろそかにせずに入れておくのは有益であると思われる。アガンベンの上記の著作はこの点についてもまとまった考察を含むが、そこで参照されるバンヴェニストの著作、さらには彼らを踏まえてより包括的な考察を提示するピエロンの著作などを参考にして、以下、最小限の事柄を説明しておきたい²⁰。

まず、一般的に馴染み深いのは、裁判での証言や証人のような司法的文脈である。この文脈での「証人」は、語源的にはラテン語の *testis* に遡らせることができる。外形的に類似した *terstis* (第三者) にしばしば結びつけられることから分かるように、この意味での証人とは、二者間の係争において「第三者」の位置に立って言葉を発する者である。ただし、その「証言」はすでに単なる「証拠 (proof/preuve/Beweis)」とは異なる。証言に際して「宣誓」が求められることが示すように、客観的な証拠とは異なり、証言を証言たらしめるのは証人の主体的な関わりである。カントに現れるような「良心 (Gewissen) の法廷」というメタファーは、こうした状況を内面化したものと見ることができよう。それは自己自身への誠実という徳を体現しているのである。

だが、たとえば「アウシュヴィッツの証人」と言われる時、「証人」という語はこの文脈に尽きない意味を帯びている。この意味はラテン語の *superstes* に遡らせることができる。バンヴェニストによれば、この語の動詞形である *superstare* は、「ある出来事の上に (super) 立つ (stare)」ことと同時に、「ある出来事を超えて (super) 存続する (stare)」ことを指し示している。要するに、*superstes* としての証人とは、破局的な出来事に立ち会いその後に残った者としての「生き残り (survivant)」を意味するのである。「証言」はそれなしには闇に沈んでしまう出来事を語り継ぎ、それによって「歴史」を形作る。「歴史の証人」と呼ぶこの文脈が、証言という語の第二の意味層をなすものである。

以上の二つに加えて、とくに死の問題との関連で見逃すことのできないもう一つの意味層がある。それは、ギリシア語の *martus* に淵源し、宗教的——とりわけユダヤ・キリスト教的——というべき文脈に属するものである。古代ギリシアの証言／証人概念は、ヘレニズム化した後期ユダヤ教を介して聖書的一神教の世界に合流し、そこでの変容を経て、キリスト教の中核に流入するに至った²¹。新約聖書では、『ヨハネによる福音書』を中心に、*martus* やそれに関連する語がキリストとしてのイエスのあり方を表現するものとして頻出

²⁰ Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.2. Paris, Minuit, 1969 ; Jean-Philippe Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006.

²¹ この経緯については、以下の事典の「証人 (μάροτος)」に関する項目記事の詳細な記述が参考になる。Gérard Kittel & Gerhard Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1942, art. «μάροτος».

する。この主題を哲学的に詳論したジャン＝ルイ・クレティアンの定式に従えば、父なる神から「遣わされた者」としての子なる神キリストは、「神のことば＝ことばとしての神」として神の「自己証言 (auto-témoignage)」と言うべきものなのである²²。ただし、キリストの「証言」は、Passion [=受難/受動/情動] を中核とする所に特異とも言える独自性を持っている。そこで際立たせられるのは、自己自身であることの端的な不可能化 (十字架) による自己提示という逆説である。クレティアンに言わせれば、これは「自己の証しがあるためには、それが証しであるためには、その中核にある他者性がなければならない」と要約できる事態である²³。その延長上で、後に *martus* という語は、キリストにならない自己の死を賭して神の栄光を体現する信仰者の証しとして、「殉教者」をも意味することになる。この意味での証しは、たしかに一方では、キリストの在り方に淵源する自己化不可能性を父なる神の自己同一性に回収する方向性を際立たせる。だが他方で、その中核に刻まれた Passion には、無力における自己証言を「他者」からの、そして別の「他者」への「遣わし (envoi)」として開いていく動きの媒体となり、自己同一性への回収の流れをたえず逆流させるポテンシャルが保蔵されているように思われるのである。

以上、証言をめぐる複数の意味資源を略述してみた。証言や証人という語は、これらの意味資源が積み重なり交錯する中で形成され、活用されてきたものである。「〈不 - 可能〉なる証言」という本稿の主題が、そうした歴史的経緯に回収してしまえないものであることは言うまでもない。ポストハイデガー的フランス哲学者たちの証言概念は、必ずしも上記の意味資源を意識的かつ忠実に継承しておらず、大胆かつ独自の思索の冒険を展開するものである。とはいえ、そうした思索も何もない所から出てきたわけではなく、証言概念の錯綜した歴史を自らの由来としていることはたしかである。それを背景に置くことで、彼らが何をしようとしているのかを理解する上で、少しでも多くの手がかりを引き出すことができるだろう。

4. リクール・レヴィナス・デリダ：「〈不 - 可能〉なる証言の根底的解釈学」への素描

(1) リクールによる「証言の本質的分析」：構造化の土台として

以上の長い前置きを踏まえて、いよいよここから、「ポストハイデガー的」フランス哲学者たちの「証言」論の組織的な考察にとりかかることにしたい。これらの哲学者たちの思想は、その独自の理路とそれを言語化するための特異な表現様式によって知られており、当然ながら、同じ証言や証人という術語でもそれぞれの思想文脈によって異なる意味や狙

²² 「自己証言、キリストがなす自ら自身の証し (l'auto-témoignage, l'attestation que le Christ donne de lui-même)」 (Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie*, n.88 : Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques, Paris, Minitext, 2005, p.76.)。論者のクレティアンは、「フランス現象学の神学的転回」と目された 20 世紀後半のフランス哲学の動向に与する人物の一人である。

²³ Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », op.cit., p.78.

いを帯びている。だが本稿では、そのことを十分に承知した上で、「〈不 - 可能〉なる証言」という主題を軸とすることで、あえてそれらの論を重ね合わせて構造化し、そこからこの問題系に関する一つの見取図を取り出すという企てに挑戦したい。すでに予告したとおり、この企ては、「哲学の終わり」以後において、「〈不 - 可能〉なる証言の根底的解釈学」と呼びうる思索のあり方を構想するための準備となるであろう。

本稿がこの取り組みのための材料とするのは、リクール、レヴィナス、デリダがそれぞれの立場から展開した証言論である。ただし、三者の論を重ね合わせると言っても、恣意的なつながり合わせに終わらせないためには、その行程自体を熟慮の下で進めていく必要がある。そのため、三者の重ね合わせから「〈不 - 可能〉な証言」を道筋とした思索の見取図を引き出す際の構造化の土台として、リクールが最晩年の大著『記憶・歴史・忘却』(2000)で行う「証言の本質的分析」を活用したい。わずか数頁の考察であるが、記憶の現象学と歴史記述の認識論の結節点に位置するこの「分析」は、リクール自身が『他者としての自己自身』以来主題化してきたハイデガーの「証し」概念の批判的とらえ直しを「証言」の問題につなげていくための拠点として、巧みに分節化されて汎用性の高い図式を提供している。「本質的分析」が意味するのは、単なる証言概念の分析ではなく、ハイデガーの「現存在分析」に通じるような意味で、「証人であること」の「事実性 [=であること]」を露わにするような解明作業であるが、リクールの考察は、その構成契機を次の三つの定式で表現し、その各段階を順次踏破していくという行程を踏む。すなわち、(1)「私はそこにいた (J'y étais)」、(2)「私を信じて下さい (Croyez-moi)」、(3)「私を信じないなら他の誰かに尋ねて下さい (Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre)」の三つである。

この構図にリクールが充当する考察について、全てをそのまま受け入れてよいと考えるわけではない。リクールの論は、その行き届いた整理と引き換えに、どの段階でもなお徹底されるべき点を残している。それでも、彼が提示する三つの定式自体は、「〈不 - 可能〉なる証言」という主題に取り組むための標識として、リクール自身が提供する考察に縛られず、リクールとは由来を異にしつつそれに対応する諸考察を「接木」できるような構築性をもつように思われる。そのような見通しの下に、これから各段階の定式に対して、レヴィナスとデリダの証言論からその等価物となりうる要素を取り出して組み入れていきたい。それを通して、リクールの「本質的分析」が提供する土台を批判的に変容し、「〈不 - 可能〉なる証言」のための構造論を形作っていくというのが、以下取り組んでいく作業である。この作業によって、リクールの三つの定式は、それに対応する問題圏域を浮き彫りにするような仕方で組織的に鑄直されるであろう。今後の道案内として、それらの問題圏域にあらかじめ命名しておくならば、「私はそこにいた」は「証言のアポレティクス (aporétique)」、「私を信じて下さい」は「証言のポエティクス (poétique)」、「私を信じないなら他の誰かに尋ねて下さい」は「証言のポリティクス (politique)」として生まれ変わることになる。その行程を一つ一つ辿っていくことにしよう。

(2) 「私はそこにいた」: 証言のアポレティクス

「私はそこにいた (J'y étais)」というのは、証言を証言たらしめる初源的状況を要約す

る定式である。「そこに」と訳したフランス語の「y」は、「前置詞 à + 名詞」の代わりをする代名詞であり、ある「出来事」に立ち会いその「事実的存在性 (réalité factuelle)」²⁴を訴えるような「私」の関わり方を表現する。ただし、この「実在性＝現実性」を、「目撃証人 (témoin oculaire)」を基本形とする一般的な証言理解に引きずられて、外部の事物を単に記録する「カメラの眼の有無を言わせぬ信用性」²⁵のように考えてはならない。カメラが記録した映像は「証拠 (preuve)」となりうるが、証言は証拠とは似て非ざるものである。出来事の「証拠」を提供する監視カメラは決して出来事の「証人」にはなりえない。では、証言に固有の「実在性＝現実性」は何に由来し、「証人であること (être-témoin)」は何を意味するのか。証言の実在性要求を形づくる「特有性 (spécificité)」を、リクールは次のように説明する。

証言の特有性は、それが実際にあったことだという主張を、証言する主体の自己指示との結びつきから切り離せないという点にある。この組み合わせから発するのが、「私はそこにいた」という証言の定式である。証人とはまさに自分が証人だと最初に宣言する者のことである。証人は自ら証人と名乗るのである。²⁶

証言される事柄の「事実的存在性」は、そこに自らの全体を投入することでのみ自らを証人として立ち上げる証言する主体の「自己指示 (autodésignation)」によってのみ「リアル」になる。まず主体があって、その主体が自らを証人として規定するのではない。証人は自らが証人であると「宣言」するというパフォーマンス的な行為によって証人でありうるのであり、原理的には、それ以外に自身を証人たらしめる根拠はない。証人とは自らを証人と名乗る者だというのはそのような意味である。結局のところ、証人であることは証言される出来事の生起自体と一体なのであり、証言という営みの固有性は、そのような意味での証人の「自己性 (ipséité)」の証言であるという点に存しているのである。すでに司法の次元において、法廷で証人が証言する前に「宣誓」を求められるのは、証人が単なる出来事の報告者ではなく、証言する「自己」をそこに投入することによってのみ証人でありうることを告げていると言えよう。その意味で、証言される出来事がどのようなものであろうとも、証言が真摯なるものであるほど、そこには「一個の人生の歴史全体」が組み込まれることになるのである²⁷。

このように「自己指示」の「自己性」を「証人であること」の核に据えるリクールの立場は、一見、ハイデガーのいう現存在の本来的自己の「証し」と通じあうものであるように見える。現存在が自己自身の死を引き受け、「死への存在」であることを自身の存在「全体」に関わるものとして自らの存在理解に組み入れた時に初めて、現存在は真に「自己自身で在りうる」のだということ、それが『存在と時間』での証し概念の要諦であった。ここでは死だけが他の事柄と切り離されて問題になるのではなく、自らを死への存在とする

²⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.204.

²⁵ Ibid., p.203.

²⁶ Ibid., p.204.

²⁷ Ibid., p.204-205.

理解が現存在のそのつどの在り方に刻印されることによって、現存在が世界内存在として関わる全ての存在者がその「事実的実在性」において受けとり直されるはずであろう。その意味で、自己を証する現存在は、リクールの意味での「証人」の卓越した様態であるように見えるのである。

だが、ここで注意を向けたいのは、リクールが証人の自己存在の「全体」へと考察を及ぼせる時、その「解きほぐせない不透明性 (opacité inextricable)」について語っている点である。『存在と時間』において、本来的現存在の「証し」が全き「透見性 (Durchsichtigkeit)」における自己理解として描かれていることはよく知られている。それに対して、リクールはあえて「不透明性」という術語をもち出すのである。この点は、リクール自身の思想的文脈では、『時間と物語』(1983-85) から『記憶・歴史・忘却』に到るハイデガー批判の核心に関わる重要な論点であるが、今はそこには立ち入らない。むしろ、この洞察をリクール自身の考察を超えて敷衍することによって、証人の「自己性」自体の在り方をさらに掘り下げて考えていきたい。

証人の自己が自己に対して解きほぐせないほどに不透明だとすれば、それはそもそもいかなる理由によるのか。ハイデガー的現存在の「自己自身で在りうること」をも踏まえつつ改めて問題にしたいのは、証人を証人たらしめるパフォーマンス的な「自己指示」がリクールの定式化したようなものであるとして、はたしてそれは「能力 [なしうる]」や「可能 [ありうる]」という範疇に収まるものなのか、ということである。証人であることと証言される出来事の生起が一体であるというのは、分かりやすく言えば、証人はいつもすでに「事に巻き込まれている」ということである。フランス語には« témoin malgré soi »という表現がある。われ知らず、あるいは意に反して証人になってしまう者のことである。リクールの定式« J'y étais »の« y »には、そのような意味での構造的な制御不可能性・根源的受動性が見てとられるべきではないか。リクールの「師」の一人であり、リクールの証言論にも影響を与えたジャン・ナベールが記す通り、「証言の特性は証言として意志されなかったこと」²⁸なのである。

この方向に考察を展開するために、リクールの証言分析の第一の定式「私はそこにいた」に、レヴィナスが『存在の彼方へ』(1974) で展開する証言論の定式「我ここに (Me voici)」を接木してみたい。周知の通り、第一の主著である『全体性と無限』(1961) 以来、「他者に対する無限責任」がレヴィナス哲学の中心テーマであるが、この第二の主著では、他者の「身代わり」に至る無限責任の主体が焦点化され、その「自己」のあり方が特異な筆致で描き出されている。それを担う定式が「我ここに」であり、この定式が「無限 (者) の証言」と題された同書第五章の証言論をも導くことになる。

日本語に訳してしまえば、「我ここに」は「私はそこにいた」とほとんど変わらないよう

²⁸ Jean Nabert, *Le désir de Dieu* (1966), Réédition augmentée du texte inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, Paris, Cerf, 1996, p.273. ナベールの証言論については以下の拙論を参照されたい。杉村靖彦「ナベールの自我はいかに証しされるか——証言の解釈学に向かって」、『宗教学研究室紀要』4号、京都大学文学研究科宗教学専修編、2006年、2-17頁。Yasuhiko Sugimura, «L'auto-attestation du moi nabertien. Vers une herméneutique du témoignage», Stéphane Robilliard et Frédéric Worms (dir.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Paris, Cerf, 2010, p.131-146.

に見える。だが、「Me voici」というフランス語表現を通してレヴィナスが際立たせようとするのは、「私」が「対格 (accusatif)」（あえて訳せば「私を」ないしは「私に）」として語り出されていることである。そこに込められている意味は、証人としての自己は「私は」と主格で語るができない、ということである。そして「対格 (accusatif)」は「告発 (accusation)」に通じる。「私は証人だ」と文字通り宣言する前に、いまだ自己化しえない私が呼び出され、自ら「理解」できない仕方「証人である」という責めを負わされる。この責めは決して免除されることはなく、当人の自己理解の手前でどこまでも「再帰 (récurrence)」する。これが「我ここに」と定式化される無限責任の「自己」の様態であり、そこにレヴィナスは「証人であること」のプロトタイプを見出すのである。

この一連の考察がレヴィナスの思索のユダヤ的背景を如実に反映するものであることは疑いない。そもそも「Me voici」という表現は、ヘブライ語聖書において、決して現れることなく呼びかけてくる神への応答としてアブラハムやモーセが発する「はい(כן, hineni)」のフランス語訳である。他者への無限責任へと呼び出されるレヴィナス的証人が、究極的には「無限 (者)」の証人、より端的には「神の証人」として問題化されるのはそのためである。だが、レヴィナスが無限 (者) の証言というのは、神について何ごとかを主題的に語るのではなく、無限 (者) 自体が決してそれとして露現せず「証人の声を通して」無限化することであり、「自らが証言するものを主題化しない証言」²⁹であることが重要である。「我ここに」と言う証人は、自らが証人であり神について語っているのだといった同定的知の水準では何も知らず、そのような知の手前で「絶対的受動性」において自己に再帰し、自己に釘づけにされている。自らが証人であることを知らない証人の自己再帰は、当人にも制御不可能な仕方表現されざるをえないだろう。そうした表現に通路を与えるべく、レヴィナスは数々の異様な術語を繰り出してくる。身代わり、外傷、強迫、自己自身の痕跡、皺だらけの皮膚といった語は、証人が「意に反して」体現してしまう制御不可能なパトス的身体性の記述として受けとめることができよう。それによって、レヴィナスの証言論はそのユダヤ的背景を超えて、証言する自己の「不 - 可能性」の核心を指し示すものとなる。レヴィナス的語彙を用いて言えば、「証人であること」は、根源的かつ構造的に「自らに対してつねに遅れてある」ことを意味するのである。

だが、レヴィナスを介して証人の「自己指示」をここまで拡張して受けとめる時、リクールの当初の定式について言われていた証言の「事実的实在性の要求」をめぐる重大な問いが生じてこざるをえない。身体へとパトス的に刻まれるような「不 - 可能性」を中核に住ませるのが証人の「自己」であるとすれば、証言が真に証言であるためには、それが真か偽か、リアルかフィクションか自体が「決定不可能 (indécidable)」でなければならない。レヴィナスは他者に対する自己の「倫理的」関係に存在論的ロゴスとは異なる「証言の真理」を担わせることで、このアポリアを回避した。それに対して、上記の「不 - 可能性」に即して証言の問題を突き詰める時、証言の真理の「決定不可能性」とその「アポリア」にどこまでも徹しなければならない、と主張するのがデリダである。「証言とは passion である」とデリダは言う。そこから引き出されるべき帰結は、『滞留 (Demeure)』(1998)

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M.Nijhoff, 1974, p.186.

において次のように語られている。

証人は代替不可能な仕方であり、ただ独りで自らの死を死にうる者であるとした場合、証言はつねに、虚構、偽りの宣誓、嘘と、少なくともその可能性と結びついている。この可能性が排除されると、いかなる証言もはや可能ではなくなり、いずれにせよ証言としての意味を失ってしまうことだろう。証言が passion だというのは、つねに虚構、偽りの宣誓、嘘と決定不可能な形で結びつくという苦しみに、証言であることを止めない限りはけっして証拠になれず、またなつてはならないという苦しみを被るからでもある。³⁰

この言明を、「証拠」がないのだから真の証人と偽の証人は区別がつかない、といった単なる相対主義の主張と読み違えてはならない。それが意味するのは、「証言とは passion である」ならば、すなわちその「代替不可能」な真実性において自己化「不可能」な核を住まわせるものであるならば、その真偽や虚実が根本的に「決定不可能」であることの苦しみを被る (souffrir) のでなければならない、ということである。デリダの別のテキストでの表現をもちだせば、この passion は証人における「言葉への権利を持たない身体のようなもの (quelque chose du corps qui n'a pas droit à la parole)」³¹と一体の事柄なのである。

そうであるならば、証言論の起点たるべき「証人の自己性」をめぐるリクールの定式「私はそこにいた」は、レヴィナス的な「我ここに」へと接木された後、さらにこのデリダ的な決定不可能性に接木され、このアポリアを回避せずそれを起点として編成し直さないかぎり、全うされえないのではないか。ここに私たちがリクール証言論の第一定式を「証言のアポレティクス」へと変容させねばならないと考えた理由がある。だが、その場合、この「アポリア」は文字通り「袋小路」となってしまう、証言という出来事自体がそこで潰えてしまわざるをえなくなるのではないか。証言の思索はいかにしてその先に進められるのか。この問いかけを携えて、リクール証言論の第二定式へと赴くことにしよう。

(3) 「私を信じて下さい」：証言のポエティクス

リクールの第一定式「私はそこにいた」自体、それが体現する「証人であること」の「解きほぐしえない不透明性」ゆえに、レヴィナスやデリダの証言論を接木するまでもなく、それだけで完結するものではない。リクール自身、とくに 1980 年代以降は、このことと関連づけうるような位相で「アポレティクス」や「アポリア」という術語を持ち出してもいる。その意味で、証言のアポリアからいかにして思索を進めていくかという問題は、リクールによる証言の分析論を第一定式から第二定式へと移行させる動因として見ることも可能である。そのことを念頭に置いて、まずはリクールが第二定式「私を信じて下さい」をどのような仕方で導入してくるかを見てみよう。

証人は信じられることを求める。証人は「私はそこにいた」と言うだけでなく、それに加えて「私

³⁰ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p.28. (強調はデリダ自身による。)

³¹ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005, p.34.

を信じて下さい」と言うのである。その場合、証言が完全に確証されるのは、もっぱら証言を受けとり受け入れる者が返す応答によってのみだということになる。したがって、証言とは確証されるだけでなく、信用されるものである。³²

証人の「自己指示」は、その本質的な非完結性によって、おのずから他者への「呼びかけ (appel)」と化す。この「呼びかけ」は、真偽の次元ではどこまでも決定不可能であり続けるとしても、「信頼 (confiance)」か「懐疑 (soupçon)」かを問う「信の次元 (dimension fiduciaire)」³³での「応答」を求めてやまず、そうして応答者を「証人の証人」と化す。リクールが「私を信じて下さい」という定式に託するのはそのような事態であると言えよう。そこで作動するのは、単純化して言えば、「理論的」なアポリアに対する「実践的」な応答という準 - カント的な構図である。

だが、はたしてこの構図は、ここまで検討してきた意味での証人の自己性のアポリアに対して、十分な応答となりうるものであろうか。とりわけ、「不 - 可能な証言」という本稿の問題設定が、ハイデガーの「証し」概念の批判的受け取り直しという文脈において練り上げられたものであることを思い起しておきたい。その場合、証言に内属する「不 - 可能性」とは、証人をいわば「現存在」以下のものと化す「passion」であることによって、「存在」を存在として現出させる哲学のロゴス自体の存立を脅かすものとなるはずである。そのような場面において、証人の「呼びかけ」を「信じる」とは一体何を意味しうるのか。理論と実践の区別による問題整理という便法を突き破って、この点を追究しなければならない。

事が「ロゴス」の存立にかかわる問題だとすれば、ここで試みるべきは、「私を信じて下さい」というこの証言の第二定式を「言葉」の本質のとらえ方の刷新を求める事態として位置づけ直すことであろう。すでにリクールは、この「信の次元」を「対話的次元 (dimension dialogale)」としても特徴づけている。またレヴィナスは、『全体性と無限』以来、「言語の本質は〈他人〉との関係である」³⁴と述べて、私を無限責任へと目覚めさせる他者の顔の「呼びかけ (appel)」こそが存在論的ロゴスに先行する原 - 言語と考えている。しかも、他者の顔のそうした様態をすでに「証言」として語っているのである³⁵。

しかし、証人から証人の証人への「信の呼びかけ」に固有の言語性を、先の「証言のアポレティクス」を決して跨ぎ越すことなく引き出してこようとしたものとして、ここでもやはり、リクールやレヴィナスの考察にさらにデリダの論を接続すべきである。奇しくも『滞留』では、リクールの第二定式と外見上は区別がつかない定式「私を信じなければならない (Il me faut croire)」がもち出されている。

私はこの唯一無二の事柄をただ独りで見聞きし、特定の瞬間、分割しえない瞬間に、これこれの事

³² Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit, p.205.

³³ Ibid.

³⁴ Emmanule Lévinas, *Totalité et infini*, Den Haag, M.Nijhoff, 1961, p.176.

³⁵ 「〔他者の顔としての〕表現に固有の出来事は、当の証言を保証しつつ自らを証言するということである。このような自己の証しが可能になるのは、顔として、すなわち言葉としてのみである。」(Emmanule Lévinas, *Totalité et infini*, op.cit., p.176.)

柄に立ち会わされたのだ。私を信じなければならぬから私を信じなければならぬ。これが証拠と信との差異であり、証言にとって本質的なものである。³⁶

だが、デリダの「私を信じなければならぬ」は、リクールの「私を信じて下さい」とは微妙だが本質的な所で強調点を異にしている。その点を掘り下げているのが、デリダの証言論を語る上できわめて重要な内容を含む死後刊行の論考「証言のポエティクスとポリティクス」(2005)である³⁷。そこでは次のように述べられている。

このような証言に対しては、何を対置することもできず、賛成の証拠も反対の証拠も一切出すことができない。この言語行為、証言と宣言のこの「パフォーマティブ」に対して、信の夜の中にあつて応答しうるのは、他なる「パフォーマティブ」のみである。このもう一つの「パフォーマティブ」とは、言うことそのもの、すなわち、「私は君を信じる」という試練=感得 (épreuve) を、時としてそう口にすることすらなしに言うこと、である。ひとがいわゆる証言の光景に参加する際には、どこにでもこの信の働き [=信徳] (acte de foi) が含まれている。実際、口を開き、まなざしを交わすやいなや、沈黙においてであれ、何らかの「私を信じよ」が関与し、他者の内で反響するのである。³⁸

ここで重要なのは、証人から証人の証人への「信の呼びかけ」が、理論的アポリアへの「実践的 (pratique)」応答にとどまらず、言語行為としての「パフォーマティブ (performative)」として性格づけられていることである。リクールの第一定式における証人の「自己指示」のあり方を説明する際、私たちはすでにこの「パフォーマティブ」という語を援用したが、そもそもこの語は、デリダがハイデガーの証し概念のステイタスを浮かび上がらせるために持ち出したものである。『アポリア』での細密なハイデガー論において、デリダはハイデガーにおける現存在の死への存在としての「自己の証し」を、constative [事実確認的] な記述に収まるものではなく、存在の問いへの通路をつけるという点で哲学自体を切り出す「パフォーマティブな刃 (tranchant performatif)」による「決 - 断=決定 (décision)」として位置づけた³⁹。その上で、この「決定」が「決定不可能」になる一点に注意を集中させ、ハイデガー的証しのパフォーマティブを自己化不可能・制御不可能なパフォーマティブへと読み替えたのであった。「私を信じなければならぬ」というデリダの定式はこの読み替えの延長上にある。この「なければならぬ」は実践的な当為を意味するのではない。それは、「証人であること」の不 - 可能なパフォーマティブがまさにその不 - 可能性によって「他なる [他者の] パフォーマティブ」へと転移され、その度に「言語に対するユニーク

³⁶ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op.cit., p.47.

³⁷ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005. このテキストはまず英訳がデリダの生存中の2000年に刊行され、その仏語原文が死後に *Cahier Jacques Derrida* (Paris, L'Herne, 2004)に収録されたものである。本稿での引用は、翌2005年に単行本で刊行された版に依っている。

³⁸ Ibid., p.49.

³⁹ Jacques Derrida, *Apories. Mourir - s'attendre aux « limites de la vérité »*, op.cit., p.100.

であるがゆえに創出的な関係を巻き込む特異なはたらき⁴⁰を生起させるという言葉の出来事にほかならない。この言語創出性のゆえに、全ての証言は「つねに〈ポエティックな〉ものとして現出する」⁴¹とデリダは言う。こうしてデリダの定式は、「証言のアポレティクス」とどこまでも不可分であるような「証言のポエティクス」の表現となるのである。

だがその場合、「真の証言は直ちに虚構でありえねばならない」という「不 - 可能な」証言の要件に呼応しうるのは、一体いかなる「ポエティクス」なのだろうか。ここにデリダは文学、とりわけ詩作の精髓を見る。この構えは後期ハイデガーの「思索と詩作 (Denken und Dichten)」のデリダ版とも言えようが、ハイデガー的「証し」が存在するものを「それとして (comme tel/als solche)」現出させる「ロゴス」としての言葉の本質を現成させるのに対して、デリダ的「証言」から創出される言葉は、「非 - 現出 (non-manifestation)」を「それ〔非 - 現出〕として」生起させることで、ロゴス以下のノイズの運び手となる。このような事態を自己言及的に例証する「メタ証言」⁴²として呼び出されるのが、本稿の最初でも言及したツェランの詩「灰の栄光」の一節、「誰も証人のために証言しない」である。デリダの仕掛けに満ちた読解をたどることは断念し、本稿の考察にとってもっとも重要な一節のみを転記しておこう。

証人のために証言すること、それは〈ために〉という語のあらゆる意味においてできないし、(さらに、加えて、とりわけ)してはならないことである。[...] それでも詩は、詩という仕方、この不可能性を証言する。詩は、ひとがまさに証言に訴え続けねばならないその場所で、証言を襲うこの禁止を証する。この不可能性、この禁止は、それとして自らを現出させる。非 - 現出が(おそらくは)非 - 現出として自らを現出させるのである。⁴³

非 - 現出を非 - 現出として生起させること、そこに「証言のポエティクス」の根本様態を見てとるこのデリダの考察は、構造的に「おそらくは (peut-être)」という副詞に刺し抜かれている。すなわち、「証人であること」の自己化不可能な passion から他者へと我知らず向けられる沈黙の呼びかけは、事実確定的な内容に還元することもできないが、言表不可能なものとして聖域化することもできない。「非 - 現出」自体を「それとして」送りわたす(かもしれない)どこまでも「決定不可能性」に刺し抜かれた伝達として、この「言葉の出来事」は、「何が起こったか (ce qui s'est passé)」を同定 (identifier) すらできないような境位において、証言の passage [過ぎること/移ること] 自体を際立たせるものとなる。この意味での passage の数々を、事実確定的な世界にとってのノイズとして排除するのでもなければ、同定可能な事実に変換して処理するのでもなく、それらを織り込んだ仕方で事象世界を受け取り直し、そこからさまざまな問題に対して思索と言葉を紡ぎ直していくこと。こうした形で取り組むべきポスト哲学的・ポスト宗教的な「思索の課題」を、暫定的に「証言の根底的解釈学」と呼んでおきたい。ここで思い描く「解釈学 (herméneutique)」

⁴⁰ Ibid., p.59.

⁴¹ Ibid., p.59

⁴² Ibid., p. 18.

⁴³ Ibid., p. 67. (強調はデリダ自身による。)

とは、使者・媒体・旅人の神であるギリシア神話のヘルメス (Hermēs) が示唆するように、passage の数々を仲立ちし、通過させる営みのことである。

(4) 「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」: 証言のポリティクス

だが、以上述べてきたことは、この意味での証言の「解釈学」を起動させる passage が、第一の証人と証人の証人との二者関係で完結しえないものであることを予示している。証言と虚構とが「決定不可能」である以上、証人の証人は、第一の証人が体現する「信の呼びかけ」に応答したという確信に至ることは決してない。そして実際、証人も証人の証人も一人とは限らず、この二者関係にはつねに他なる証人が介入しうる。こうして「第三者としての証人 (testis-terstis)」という主題が呼び出される。これに対応するのが、リクール証言論の第三定式「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」である。その趣旨を要約する一節を引いておこう。

〔証人の信の呼びかけに対する〕懐疑の可能性によって、今度は数々の証言や証人がたがいに突き合わされる論争空間が開かれる。伝達のある一定の一般的条件において、この空間を公共空間と形容することもできる。〔…〕証人は自らの宣言に第三の句を追加することで、この状況のある仕方先取りする。すなわち、証人は「私はそこにいた」と言い、「私を信じて下さい」と付け加えるのだが、さらに加えて、「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」と言明する。場合によっては挑むような鋭い調子で、そう言明するのである。⁴⁴

ここで示されているのは、「私を信じて下さい」という呼びかけ自体に、「証言や証人がたがいに突き合わされる論争空間」への展開が含まれていることである。証人と証人の証人との関係には、つねに「他の誰か」としての「第三者」が内包されている。第三者と言っても中立的な判定者のことではない。レヴィナスが『存在の彼方』でもち出す「第三者」概念を援用すれば、「隣人〔第二者としての他者〕とは他なる者、だが同時に他なる隣人、だが同時に〈他者〉の隣人でもあり、単にその同類なのではない」⁴⁵者でなければならない。レヴィナスはそこに「比較不可能なもの比較」としての「正義」の始まりを見たが、リクールはそれを「公共空間」の原初態として位置づける。いずれにせよ、そこにはあらゆる種類の「制度」を生じさせる初期条件が見てとられるのであり、リクールはそれを「自然的制度 (institution naturelle)」と表現している。証言と証言が突き合わされるたびに賦活され、生み出されてくる「原 - 制度というべき出来事」。ここに「証言のポエティクス」から「証言のポリティクス」への移行を見てとることができるだろう。

この意味での「ポリティクス」の生命線を、リクールは「比較不可能なもの」のあいだで下される「判断」に見ている。一人の証人の呼びかけは他の証人の呼びかけを参照させ、証人の証人に対して比較しえないものを比較し、尺度なき判断を下すことを要求する。それゆえ「公共空間」は本質的に「脆い」ものであり、それが明日も開かれ維持されつづけ

⁴⁴ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit, p.206.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p.200.

かどうかは、そのような質の判断の営みを継続できるかどうかにかかっている。リクール自身は、この種の判断を「いつでも繰り返す (réitérer) 準備ができてい」という「証言の安定性 (stabilité)」に結びつけることで、その「脆さ」に対抗しようとする。ここで「繰り返さう」というのは「想起できる」という実践的可能性と連動しており、ここでもやはり、理論的アポリアに対する実践的応答という準 - カント的構図が働いていると言えよう。

しかし、「証言のアポレティクス」以来の本稿の考察を踏まえるならば、この意味での尺度なき判断の「繰り返し」の可能性自体、当初のアポリアを免除されているわけではない。ここで浮上する「証言のポリティクス」についても、「不 - 可能性」に刺し抜かれた形で描き直す必要がある。そのための参照項となるのはまたしてもデリダである。以下の不可思議な一節がその手引きとなる。

秘密の経験は、いかに矛盾して見えようとも、証言の経験である。そこから数の問いが、一、二、三 [一者、二者、三者]、第三者、第三者としての証人 (*testis tertis*) という途方もない問いが立てられる。秘密の内において、第三者とは何であるのか。証人の位置はどのようなものか。証人とは二者間の秘密に参加する者なのか。あるいは、証人とは秘密の内ではすでに第三者なのではないか。⁴⁶

ここでデリダは、証言の「アポレティクス」とそれにまつわる「passion」を、改めて「秘密 (secret) の経験」と名づける。それは、自分だけが知っていることという通常の意味での秘密ではなく、自らが秘密を保持していることすら知らないというよりラディカルな意味での秘密である。この意味での「非知 (non-savoir)」の体制の下で改めてとらえ返された「証人」のあり方を照射しようとするのが、「証人とは [最初から] すでに第三者なのではないか」という問いにほかならない。自らが証人であることが当の証人自身にとっても「秘密」であるのだとすれば、証言の問いが「一者」から「二者」関係、そして「三者」関係へと順序よく展開されることもありえないだろう。証人はそもそもの初めから「一者」ではありえず、証人の証人を呼び出す前から、「自己自身ではありえない自己」だという意味で、自己においてすでに「二」である。さらに「二」においても完結せず、「二」は「三」へ、「三」は「四」へ…とどこまでも完結することがない。「証人であること」にはこのような意味での「数の問い」の無限増殖性が最初から刻印されているということ、それがデリダの言おうとしたことである。

リクールやレヴィナスの第三者論にこのデリダの途方もない第三者論が接木される時、「証言のポリティクス」は破壊的に複雑化される。「他者の他者」が無限に増殖していくという事態はリクールやレヴィナスからも引き出せるだろうが、デリダの論の途方のなさは、それが同時に自己化「不 - 可能」な自己性の無限増殖であることの帰結を徹底的に追究した点にある。『死を与える』(1999) で提示された翻訳不可能な定式「Tout autre est tout

⁴⁶ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op.cit., p.35.

autre」⁴⁷は、「他者の他者」の無限増殖を表面上は同一律的な命題に要約するという仕掛けによって、この探究を実演したものと解することができよう。そこからは驚くべきアイディアの数々が散種されることになるが、「証言のポリティクス」という文脈で特記すべきことは、潜在的な「証人」として、「他なる人間」とどまらず、「動物」や「幽霊 (revenant)」までもが「証言が突き合わされる空間」に招き入れられることになるという点である。

これが人間と動物や幽霊を裁然と区別した上で、人間だけではなく動物や幽霊にも証言させようという話であるとしたら、ナンセンスな言い草としか思えないだろう。だが、この奇妙な展開の背後に働いているのは、「証人であること」自体のアポリア性、その本源的な自己化不 - 可能性にどこまでも忠実であろうとするならば、人間と動物、生者と死者といった境界線自体が不分明になるような地点に身を置かざるをえないという洞察である。そもそも「第三者」というのは、「ポリティクス」の起点であると同時に二者間の閉じた関係によって「排除」されたものの別名でもあって、その意味で「第三者としての証人」という問題系は、この不分明地帯から通常の意味での「ポリティクス」を見返した時に、そこからいつもすでに排除されてしまう次元を突きつけるものとならねばならない。デリダが「証言のポリティクス」を動物や幽霊にまで拡張することの意味は、そのように解することができると思われる。動物や幽霊という形象を呼び出す言説は、真偽や虚実において「決定不可能」な言葉、その意味で「文学」的な言葉である。こうして政治の場としての「公共空間」は、デリダにも多大な影響を与えたブランショの意味での「文学空間」と全面的に重ね合わされるのである。

これは「ポリティクス」と呼ぶにはあまりにも空想的な営みであろうか。だが、本稿の「不 - 可能な証言」論が行き着いたこの「証言のポリティクス」には、少なくとも私たちが「共に生きる (vivre ensemble)」世界へと数々の「非 - 存在」(「それとして (comme tel)」現れることがないという意味で) を招き入れ、それらを込みでこの世界を描き直すというポテンシャルが蔵されているように思われる。それによって、私たちが形成する公共空間が無いことにしている事柄を見えるようにさせ、世界の現れ方を新たにしうるかもしれない。一つ具体的な手がかりを挙げるならば、たとえば「死者」たちは、もはや「それとして現れない」——「証言のポエティクス」での表現では「非 - 現出をそれとして現出させる」——というステイタスを保持しながら、私たちが「共に生きる」世界へと呼び出され、私たちの政治的表象に当たり前のように組み込まれている。歴史的厚みをもたない公共空間はなく、死者を「死者として」参照しない歴史の語りはない。そこで一体何が起きているのか。いかなる言葉がそれを可能にし、そのことの問題性を思考させるのか。本稿で素描した意味での証言のポリティクスは、少なくともそうした問いへの通路を開き、「(ポスト)哲学的」言述、「(ポスト)宗教的」言述、そして「ポエティック = 文学的」言述の三者が交差媒介する境域へと思索をいざないうるのではないか。通常の意味での「言葉」には満たない、眩きに等しいような「不 - 可能」な証言たちの浮遊する「世界の裏面 (l'envers)」への視力を養い育てること、それが「証言の根底的解釈学」が担うべき「思索の課題」となるであろう。

⁴⁷ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p.98.