

非人間的なものの政治的力をめぐって

ウラジミール・サファトル

(柵瀬宏平 訳)

人間という形象から解放された人間性

近代の哲学的企図の主要な構成要素の一つが、人間的なものの特性としての人間性〔*humanité*〕のイメージであることをわれわれは知っている。「このイメージによれば」、人間の人間性を社会的に実現する可能性は、自由で公正な社会という概念のための安定した評価の地平として現れる。そして自由で公正な社会とは、人間が自分自身に課したある企図を実現するための制度的諸条件を提供しうる社会だということになる。その企図とは、人間的なものの完全に規定された本質を実現することができる諸属性を通じて自らを表明することを、〈自己〉自身に対して可能にするような企図である。こうした意味でわれわれは、自らの政治的諸闘争や、道徳的諸要請、批判の諸戦術の基盤には、総称的な法的諸権利において何がこうした諸属性を変革するにあたっての諸困難になっているのかを突き止めることがあると考えがちである。政治的近代性を創設した瞬間、つまり共同の幸福が社会生活の目的であるとその第一条で宣言した一七九三年の「人間と市民の権利の宣言」からというもの、政治的なものの地平は、人間の人間性を規定する諸属性を社会的に実現するために踏破しなければならない距離を考慮することによって評価されているように思われる。

しかし今や、ミシェル・フーコーの次のような言葉により近い何かが実現されようとしているようだ。「人間とは、われわれの思考の考古学によって、その日付が最近のものであることが容易に示される発明なのである。そしておそらく、その終焉が間近いことも示されよう。[∴]賭けてもいい、人間は波打ち際の砂の表情のように消え去ることだろう」^①。それは、人間の人間性と、社会的合理化というその約束とを同時に打ち壊す、大洋がもたらすような解体である。四十年前にこう明言したときフーコーは、われわれが大洋の満ち引きを受動的に受け入れるように、人間の消滅を受け入れるときに起こるだろう解放のことを考えていた。しかし「今日」われわれは、人間の死を、こうした解放^{リベラシオン}としてではなく、解放^{エマンシパシオン}の政治の場において重大な諸帰結を伴う一種の解消^{リキダシオン}として考えがちである。しかしそうしたことは、人間の人間性を肯定するための諸条件を実践的に実現する様態としての人間主義をめぐる模範的な言説を再開する理由になるのだろうか。こうした問いは正当なものである。なぜならわれわれは今日、一九六〇年代のフランス思想において、デリダやフーコー、ドゥルーズといった著作家たちにみられる種々の人間主義批判の主要な諸側面から出発して、主体の理論を考えなければならぬからだ。彼らは、われわれをニーチェとハイデガーへと導く観点に立ちつつデリダが極めて明確に提起したある問題に取り組もうとする著作家たちなのである。「人間という概念の歴史は一度たりとも問題にされていない。あたかも『人間』という記号はいかなる起源も、いかなる歴史的、文化的、言語的限界も、そればかりかいかなる形而上学的限界ももたないかのような観を呈している」^②。こうした著作家たちは、このような問いかけの不可能性について思考し、主体という規制的なカテゴリーの枯渇を告げ知らせた。しかしジャック・ラカンのように弁証法的伝統に強く結びついた著作家は、こうした問題を、主体の理論の更新によって乗り越えられるはずの必然な契機^{レヴェ}だと解していた。それゆえラカンは、行動する主体という形象をけつして手放さないが、とはいえ人間の人間性がすでに実現されているとわれわれに信じさせるような諸概念から出発してこうした行為^{アクション}体を考えるという試みを認めはしない。

重要なのは結局、行動の問題を「意識の哲学」という厳密な枠組みから解放することなのだ（「無意識の主体」という一見奇妙なカテゴリーがラカンに見られるのはそうしたわけである）。

しかし私は、ある根本的なポイントを強調したい。人間の人間性がすでに実現されているのだと信じてはならないと主張することが問題であるために、思考が非人間的なものを支える必要性、いまだ（あるいはもはや）人間、人格のイメージを持たないものを支える必要性を戦略的に引き受けるという契機、極めて教えられるところの多い諸契機が、そこには見出されることになるのである。このことが意味するのは、非人間的なものと同峙する能力、主体においてもはや人間のイメージを持たないものと対峙する能力が、解放の一般的要請に対していまだに忠実なあらゆる思考にとつて主要な条件であるということだ。しかしわれわれが、非人間的なものを歴史的破局という次元へと結びつけるように教えられてきたというのも真実である。まるで、人間はどんなものでなければならぬか、人間の人間性の主要な諸属性とは何か、人間を規定する寶辭とは何なのかをわれわれが忘却したときにこそ、破壊的な暴力や規範の解体への扉が開かれたのだというように、である。われわれはこうしたイメージに出会うとき、自己同一的なイメージが不在ならば混沌しか生まれえないかのように、安堵を覚える。しかしこのような思考のあり方がいかに限定されたものであるかをわれわれは示さなければならぬ。なぜなら、人間の自己同一的なイメージをまもっていないものうちに自らを認める可能性においてこそ、一新された非規範的な形で理性を規定するための根柢が見出されるからである。人間のイメージから解放された人間性〔une humanité libérée de l'image de l'homme〕を実現することができるならば、政治的、道徳的な諸水準において、主体の理論とその帰結とを再び考えるための地平をわれわれは手にすることができるのだ。

自律性、真正性、統一性

人間主義批判に立ち戻る必要があることを明確に示すために、現在解体しているこの人間とは何かをまずは理解しなければならない。そしてまた、この不可逆的なプロセスから何に到達しうるのかを問わなければならない。

実際に、現在解体している人間とは、伝統的に人間の人間性を規定してきた三つの属性を支えるものだと考えておこう。その属性とは第一に、意志と行動に関する個人的な自律性〔*autonomie*〕である。この自律性は、自らのために、自身に固有な道徳法則を言明する主体の能力に結びついている。そのように言明することで主体は、自己統治できる道徳的行為体^{エージェント}へと自らを変貌させる。こうして主体は一方で、自己自身の立法者であるがゆえに、自らを自己規定しうるということになる。この自己規定という観念は極めて重要だ。なぜならこの観念は、「第一実体」ということでわれわれが知っているものに固有な運動、つまり、自己自身の原因であるという運動、自己原因〔*causa sui*〕を人間のものの中心に置くからである。自律的な主体は自己規定することができる、なぜなら主体の行動の原因は、この行動が主体の自由の産物であるかぎりにおいて内在的であり、主体にとって外的ではないからだ。

他方で主体は、自律的であるがゆえに、一種の「心的法廷」を通じて合理的な仕方でも熟慮しうるということになる。われわれはこれを「内面性」と呼んでいる。「心的法廷」においてわれわれは、自分自身の行為を判断し、私を主体とする〔法〕に依拠しながら、自らの欲求や欲望から距離を取る。主体は、自分自身を判断しうるからこそ責任を負い、別のことを考えることができるからこそ、つまり自らが非合理で異常だと判断する様々な欲望に対して一つの規範を課すことができるからこそ、自分が為すこと、自らが望むことに関して責任を負う。自律性の恩恵に浴さない人々（それはそうした人々が狂人であるためか、あるいは子供

のように自律性のための心理的能力を發展させなかつたためなのだが）が司法的に責任を負わないのはそのためだ。

人間の人間性の第一の属性が自律性だとすれば、第二の属性は真正性〔*authentic*〕である。この真正性のおかげで、主体は労働と言語という社会的次元において自律的個性〔*individualit t autonome*〕を表現するという要請を表明することができる。伝統的に言うなら、主体はこの真正性のおかげで外面性のうちに自らを承認することができるのだが、しかしそれは、独自のスタイルから出発して、産み出し、自らを表現しうる、他に替えがたい個性性としてだ。この文脈において「スタイル」という言葉は、次のように理解されねばならない。つまりスタイルとは、「労働という具体的な過程、実践のあらゆる形式において必然的に現れる具体的な過程へと個人的なものを組み込む様式」⁽³⁾である。スタイルの単独性のおかげで、個性性はそれまで純粋な内面性と結びついていた現実⁽⁴⁾に形式を与えることができるというわけだ。こうした意味で真正性とは、私の単独的な個性性と、言語と労働という間主観的な外部性との間の表現可能性原則の存在を保証する属性なのである。

これら二つの属性が人間の人間性の内部でどのようにある緊張を規定しているのかをわれわれは知っている。この緊張は、それが爆発するとき自由の二つのモデルを作り出す⁽⁵⁾が、その一方は道徳的な自律性に依拠し、他方は個人的な真正性に依拠している。しかしこうした分裂の統一性を考えることこそが、あらゆる道徳哲学の主要な課題の一つなのだ。

こうした緊張を乗り越えるべく、われわれは人間の人間性を規定する第三の属性を見出す。すなわち、自己自身を意識しているものの反省的統一性〔*unicit t reflexive*〕である。こうした統一性は、自己同一性〔*auto-identit *〕の安定性において主体を保証するが、この安定性は、私のあらゆる心的表象が自分自身のも⁽⁶⁾のとして承認されうることを保証することができるし、また心理的發展を、それぞれの単独的な契機が同

じ同一性の展開であるような運動にする人格の一貫性〔La cohérence de la personnalité〕を保証することができる。こうした統一性は、例えば様々な症候や、機械的自動症によって断ち切られる可能性があった。そうした場合私は、自分自身のうちに自らを認めない。フロイトにおいてどのようにして無意識が、エス〔Es〕の領野として、つまり〈自己〉自身のうちで異物として経験されるエスの領野として現れるのか、単独のものとして第一人称に服すことなく未規定な第三人称のうちに現れる何ものかとして現れるのかを思い起こそう。こうした統一性を断ち切るのは、諸々の病理的な状況なのだが、われわれは原則的に、こうした病理的状況はより堅固ではないがその総合する力においてより有効である統一性を再構築することで乗り越えられうると信じている。

自律性、真正性、統一性と、それら三者に結びついた諸概念が人間の人間性の主要な属性であるということ、このことは人間の行動の多様な場を規制する地平を構成する際、われわれがこれら諸概念を見出すのはなぜなのかを教えてくれる。われわれが考えているのはたとえば、「自律性」（およびその反対物である「疎外」）が、政治や心理学的事象の臨床、美学（分野としての美学の創設は、芸術作品の自律性、自律的な形式の出現に関わる諸々の議論と一体になっている）にとって重要であるのと同様に、道徳哲学にとっても根本的な事項であるのかということだ。

同じことは「真正性」についても見られるが、これは美学にとっても、労働環境の常同性の批判にとっても鍵になる価値である。リュック・ボルトンスキーやエヴ・シアペロといった社会学者がわれわれに示してみせたのは、画一性の終焉と創造性から出発して諸実践を考えるという要請を担った一九六八年五月の社会批判が、いかにしてとりわけ真正性の要請に向かって駆動されていたかということだった。こうした要請は、われわれが大衆や社会運動の「自発性」について語る際、いまだに政治的領域に姿を見せる。同じように心理学的事象の臨床は、真正性の遮断を、例えば空虚なパロール（これは、ジャック・ラカンにとって重要な

用語である)を通して説明する。「統一性」という用語の多義性について強調しなければならぬとは私は思わない。というのも同じ用語が、こうして知と諸実践の多数の自律的領野に存在していることが示しているのは、人間が問題となるあらゆる場所において、われわれが有効性と判断に関する同一の地平を見出しているということにほかならないからだ。

自律性、真正性、統一性が、人間の人間性の主要な属性となつている状況を見てきたわけだが、このことは極めて症候的である。というのもそれら三者は、みなそれぞれに神的存在の属性でもあるからだ。よく言われるように、人間(すなわち、脱魔術化された近代の哲学的企図のうちに来来した人間)とは神の似像なのである。この似像の諸特徴は、自己自身の原因であること(自律性)、可能態と現実態の間で還元不能いかなる差異も知らないということ(真正性)、諸行動の多様性のうちにあつて常に自己自身と同一であること(統一性)という、見通しを与える諸属性を分有するものだ。後にドゥルーズが言うように、「人間的と神的とは全く同じ述語であり、分析的には神的存在者に帰属し、総合的には人間的形態に結びつけられる」のだ。この一文は、人間という形態を保証するものが、西洋を特徴づけている神学的企図を産み出すものときほど異なつてはいないことを思い起こさせるという意味で極めて重要である。こうしてわれわれは、人間の人間性を保存しようとする諸々の試みとは結局のところ、自らの名を名乗る勇氣のない神学の陰にかくれて西洋思想を永続化させようとする狡猾な方法にすぎないかと問うことになる。あたかも人間とは結局一つの政治神学的企図、その社会政治的帰結において避けがたく現れてくる神学的企図であるかのようなのである。こうした意味において人間主義批判とは、神学的構築物から引き継がれた思考の形態によって諸経験の可能な領域を規定することに対する批判なのだ。このことは、いかに人間主義が常に他の手段による神学の継続だったのかをわれわれに示している。

しかしそのように言っただけでは、まだほとんど何も言ったことにはならない。というのも思考の規定された形態は、神話的で宗教的な構築物から引き継がれた諸図式と関係していると言うのは陳腐なことだからである。神話的で宗教的な構築物と関係を持たない思考の形態を見つけるのは至難の技だろう。ヘーゲルが言うようにこうした図式は、いまだに問題的な仕方、無条件的なもの、普遍的な有効性を持つとうとするものを主体が考えることを可能にする社会的構築物である。したがってこうした構築物は、不完全ではあれ、無条件的で普遍的たらんとする思考のあらゆる形態の主要な契機なのだ。

しかし「人間」というカテゴリーの運命に結びついた、この政治神学的企図が前提としている生の形態についてわれわれは問うてみることができる。「不可能」が「非実在」を意味するのではなく、単に「思考不能」を意味するのだとしたら、人間にはいかなる経験が可能で、いかなる経験が不可能なのだろうか。それは矛盾した対象に関して、ソクラテスは、同時に同じ様相の下で、人間でありかつ非人間であるということば考えられないと言うのとちょうど同じ仕方である。それゆえ次のように問わねばならない。人間が登場したために、思考されることができず、生に組み込まれることができなくなったのはどんな経験なのだろうか。あらゆる神学的企図は分離を課すわけだが、それゆえにこそわれわれは、人間の登場によって主体の経験から分離されたのは何なのかと問うのである。

自律性、真正性、自己同一性の統一性という諸価値は、必然的に分断されたものである生を産み出すのではないかと問う、より総称的なやり方とは以上のようなものである。この生が分断されているというのは、それが、人間が抑圧し、否認し、全力をもって自らの外へと追いつ出す諸経験を統合し思考することができなためだ。こうした経験は、人間のイメージが波打ち際の砂の表情のように消え去るところでしか思考され

えない。なぜなら人間とは根本的に、一つの思考の方法〔une façon de penser〕だからである。人間の統一性が、（論理的前提ばかりではなく）存在論的要請という条件の下で同一律と無矛盾律を立ち上げることが前提として、それを思い出せば、それは明らかである。他方で人間の自律性は、経験の諸対象の超越論的構成という戦略に対する信頼を前提とし、人間の真、正性は、単独的な諸項の現実を前提としている。こうした三つの手続きは、それらが結び付けられると、ドウルーズが思考のイメージ〔image de la pensée〕と名付けたもの、つまり、思考が自然に受け入れられる文法的な諸規則を反復するばかりの諸々の対象とプロセスを構成する、思考に固有の方法を産み出す。それは文法の自然化であり、その最終結果は共通感覚〔sensu communis〕を必然的に構成することである。

ここで私は一つの仮説を提示して、みなさんにそれを評価していただきたい。その仮説とは、思考の体制としての人間は、政治神学的企図であるという以上に、すぐれて治療的な〔thérapeutique〕企図だという仮説である。ここでは治療という言葉を、生の規範性の規準としてのある種の正常性を課すことを試みるとともに、生を病気にし、その規範から逸脱させようあらゆるものに抗して生を強化することを試みる諸手続きの総体のことだと理解しておこう。

治療とは、苦痛というそれ以前の段階からの解放を追い求めることである。実際、近代の統制的企図としての人間は、アクセル・ホネットにしたがうならば、「非規定性の苦痛」と呼ぶことができるような苦痛の状態に対する防衛メカニズムとして登場してきた。これについては、ヘーゲルの言葉を思い出しておくことにしよう。ヘーゲルは近代を、精神が自らの実体的な生の直接性を「喪失した」歴史的契機としてとらえた最初の人物だった。つまりこの歴史的契機においては、諸価値の社会的領野の複数性を統合しうる権力のうちに実体的に基礎づけられたものとして精神に対して現れるものは、もはや何一つないのである。ヘーゲルによれば、近代的生において諸価値の社会的領域が自律的になり、加えて儀礼化された習慣と慣習とに伝統

的に依拠する權威が腐食することで、自己への関係を構造化する諸様式における参照項が失われ、行動する諸主体の自律性が問題化したのである。このとき以来、主体は次のようなものとしてのみ現れることになった。

この夜、すべてをこの夜の単純態のなかに包み込んでいる空虚な無であり、無限に多くの表象と心像とに満ちた豊かさなのである。とはいえ、これら表象や心像のいかなるものも、人間の精神に浮かんでくるともなければ、あるいは生々しいものとして存在することもない。「…」闇に浮かぶ人の姿に眼を凝らし、見えるのは闇ばかり。自らの眼差しを夜のうちに沈めても、それぞれに出会わんと進み出るのは、世界の夜ばかりなのだ。⁽⁶⁾

治療的企図としての人間は、われわれの前に進み出るこうした世界の夜に対する防衛メカニズムとして現れる。この夜はあらゆる主体にとりつく非規定性、と脱人格化の力〔une puissance d'indetermination et de dépersonnalisation〕の顕現であるとヘーゲルは考えた。非規定性の力とは、ヘーゲルが無限性として理解しているものの別名だが、この無限性とは、あらゆる有限な規定の不安定性とあらゆる有限性の分析論の解体を示すものである。それゆえヘーゲルにとって「主体」とは、実存するものの次元に無限性を登録する操作の名前なのだ。

主体の哲学と無限の哲学とを結びつけるこうしたヘーゲルのやり方については、言うべきことがまだまだ沢山あるだろう。しかしこうした結びつきは、ヘーゲルが提示する真の政治的問題をあらわにしていると言うことができる。その問題とは、分断的で否定的な純粹な力として顕現しがちな、諸々の非実体的な主体を承認するという要請を考慮することができる制度的諸構造をいかにして構成するかという問題である。こう

した問いに対して回答をはじめめるためにはおそらく、人間を放棄しなければならぬ。

こうした主張は必然的なものだ。というのわれわれは、ヘーゲルとは反対に、自律性、真正性、総合的な統一性の諸手続きという三者を繋ぎ合わせることで、行為と判断において確実にわれわれを導きうる諸々の規範性を作り出すことが可能になるという信念を主張することによって、こうした非規定性を遠ざけることを教えられてきたからである。この点を強調しておこう。人間の人間性は、非規定性に抗する治療の約束として登場するのだ。まるで今日までわれわれが、人間を眺め、「この〈存在〉やこの〈形態〉の外では、あなたにはカオスしかないだろう」と言い続けているかのようである。この約束とは、われわれを有限性から遠ざけ、われわれを自己の解体へと導くように思われる非規定性の力からの分離の約束なのだ。

あたかも、理性が担う解放的要請、つまり人間を未成年状態から引き出すことを約束するような要請が、われわれが期待していたのとは反対のものを産み出したことを現代思想が理解したかのようである。このように解放が自己の支配へ反転するという事態は、近代的合理性の基盤としての役割を果たしている概念、つまり人間という概念がたどる運命の帰結として読み取られなければならない。というのわれわれは、統一性、自律性、真正性が、現実として自らを課しうるためにはどれほどの対価を支払わなければならないかという問いを提起した思想家たちを知っているからだ。われわれ自身の経験がこうしたカテゴリーにしたがう場として理解されうるためには、この経験に何が起こらなければならないのだろうか。経験の基礎がこうした属性から出発して主体を制限するとき、世界の経験とともに何が生じなければならないのだろうか。

非人間的なものとは何か？

人間の人間性を規定する諸属性からはもはや思考しえない主体を定義することを通じて、こうした問いに

答える方法がある。その定義によれば、主体とは非人間的なものの実現なのだ。

まず非人間的なもの〔inhuman〕を、人間のイメージに合致しないあらゆるものの雑然とした集合として理解してはならない。非人間的なものとは、人間が人間のイメージのうちに自らを承認するために否定するものことだ。非人間的なものが、人間のうちにつねに刻み込まれている可能性であるだけに、こうした否定はつねに強力である。非人間的なものとは、人間に内在する限界なのである。しかしもしわれわれが、自律性、真正性、統一性という属性を継ぎ合わせることで人間の人間性を規定するとしたら、非人間的なもの三つの根本的形象とは、これら三つの属性がばらばらになることなのだ。と気付いても驚きはしないだろう。

非人間的なものとは自律性に対して、人間の内につねに現前している動物性の空間として現れる。われわれはここで、人間性フミタスと動物性アニマルタスの間の古典的な区別を見出す。というのもその区分によれば動物性とは、自然な因果性の機械的な体制に行動が盲目的に従うことを指示しているからである。自然とは必然的に自由にとつての他者であり、人間的な自由が見出されえない空間であるかのようなうだ。自然に関する現在のわれわれの知識が、こうした二分法を見直すように要請しているのではないかと問う権利がわれわれにはある。

しかし人間性を持つている、動物性へと移行しないという必要性、動物性から根源的に区分されるという必要性を肯定することは主として、私のうちにあつてただちに人間的ではないものとのミメシスの類似性をいまだに保っているあらゆるものを否定することを意味している。そうした否定は、私のうちで動物の不透明な目のうちに自らの姿を見ようとするものに対する支配、暴力へと容易に反転する。それゆえ人間の人間性を反論の余地がないような仕方では主張することは、(衝動や、欲動、「病理的」な欲望のような)私のうちにあつて動物性の諸特徴をいまだに保持しているあらゆるものに対する残酷さへと姿を変える。こうして人間性は、歪められた動物性、動物性に抗する動物的な獣性という逆転した形態で実現される。この獣性は、

非人間性という次元を取り戻すことによってしか弱められえない。⁽⁸⁾

他方、真正性に対して非人間的なものは、根源的に非人格的で脱人格化された次元ということになる。この文脈において「非人格的」を、人格の制度的に承認された現実性、ないし〈自我〉という心理学的人格を通じてはもはや個体化されえないものとして理解しなければならぬ。この「もはや……えない」というのは、厳密な時間性を指し示す言葉である。なぜならこの言葉は、私のうちにあつて、〈自我〉という形態にしたがうことに抵抗するものを指し示しているからだ。ジャック・ラカンが見事に示してみせたように、〈自我〉とは、私が一人の他者の総合の諸様式やその諸特性を、理想的なポジションへと内部化するところの、諸々の同一化を通じて作動する社会化によって産み出される疎外というプロセスの結果であるということを受け入れるならば、また、「人格」というのが、今日われわれがこの言葉をそう理解しているように、ローマの所有権「*dominus*」から歴史的に派生したカテゴリー、ヘーゲルをはじめとする哲学者たちが、このカテゴリーがいまだその起源の諸特性を保持しており、所有関係の絶対化に由来する抽象的で形式的な性質を有していたために、「軽視の表現」と見なしたカテゴリーであることを受け入れるならば、われわれは次のように言うことができる。すなわち、非人格的なものとは、権利の法的人格に固有の個体化の様式や心理学的〈自我〉という様式をこえて、自己それ自体を考えることをわれわれに対して可能にする破壊的な形式なのだ、と。この意味で、ヘーゲルにとって人格の絶対化が、あらゆる間主観的な形式を所有者間の契約「*contract*」という形式から出発して考えるという曖昧さのようなものへとわれわれを導きえないのはどのようなにしてなのかを思い出しておこう。

他方で、〈自己〉自身を非人格的なものの次元に結びつけることは、自明だとは思われぬ。例えば「このテキストは非人格的だ」「個性がない」と言うとき、われわれが言わんとしているのは、そのテキストが「*スタイル*」を欠いており、「誰でもないもの」の語調を持っていて、表現に乏しいということである。しかしこ

ここで、現代芸術の主要な諸契機がどれほど表現や文体に抗する闘いによって賦活されてきたのかを思い出さねばならない。それはすぐれてモダニズム的な主題である。そこで問題だったのは、文体を、諸形式の物象化された文法の堆積として糾弾し、主体的表現のうちに、「第二の自然」をフェティッシュ化する試みを見て取ることだった。反対に、二十世紀の最も重要な作家の一人（フランツ・カフカ）がそっけない言葉遣い、役人風の言葉遣いという「誰のものでもないパロール」の乾いた非人格性を模倣した言葉遣いで執筆したという事実は、どれほど「芸術が表現を欠くものの表現、つまり涙を見せずに泣くことを知っている」⁹かを示している。サミュエル・ベケットが見事に示したように、真理という自らの内容に忠実な芸術は、一人称という人称代名詞を警戒する。

最後に、統一性に対して非人間的なものは、怪物的なもの空間 [l'espace du monstrueux] だということになる。「怪物的なもの」を、高度な異常性を有するものとして理解しよう。これに関しては、ジョルジュ・カンギレムにならって次のように言うことができる。すなわち「異常 [anomalie] は、不平等や凹凸を意味するギリシア語の *anomia* に由来している。 *anomia* は、ギリシア語で平坦な、一様な、滑らかなものを指している。それゆえ、異常は語源的には、 *an-omlos*、つまり、土地について語るときにこの言葉に与えられる意味での、不平等な、でこぼこした、不揃いのものである」¹⁰と。この意味において非人間的なものの怪物性は、人間という規範的な形態の下ではもはや考えられないほど大きな不規則性、しかし全面的に現実化したある別の形態に到達するわけではないような不規則性を意味している。あらゆる怪物性のうちには、つねに不定形な何かがあるのだ。

しかしここで、カンギレムが怪物性に関して述べていた次のような問いを立てることができる。すなわち「生物は、それらが種の型から遠ざかるかぎりにおいて、種の形態を危険にさらすという点で異常なものなのだろうか、それとも新しい形態への道を拓く創造者なのだろうか」¹¹という問いである。この意味で非人

間的なものとは、それが人間的なものの規定された形態を侵食する力であるかぎりにおいて、主体がもはや人間という規範的な形態の奴隷とならないための条件だということになる。人間という規範的な形態は、現在において実現されている人間の形象と必然的に結びついた形態である。真の歴史的经验は、それが過去の死んだ反復からの断絶であるかぎりにおいて、人間の現在の形象を問題化しうる行動だったことを考慮するならば、非人間的なものを自らの生の諸形態のうちに統合できないのは、歴史を恐れること、さらにいえば、政治を恐れること、のより明白な症候なのではないかとわれわれは問うてみる事ができる。なぜなら政治とは、アリストテレスが述べたように、人間という動物、政治的動物の主たる属性ではないのだと言わねばならないからだ。反対に政治とは、非人間的なもののうちに、つまり自己のイメージが消失するところへと赴くようわれわれに要請する世界の夜のうちに、人間が承認の諸様式を作り出そうとする空間のことなのである。

真の破局

私はあるギリシア悲劇の注釈を縁として、この点をさらにはつきりと説明したい。そのギリシア悲劇とは『アンティゴネ』である。なぜならわれわれは、主体的行き詰まりと社会歴史的な破局を、人間の人間性の主要な諸属性を忘却した帰結として定義することを教えられてきたからだ。しかしおそらくそれとは逆のことを言わなければならない。つまりこうした破局は、もはや人間の形態をもたないものうちに自らの姿を認めることができないことの帰結だと言わなければならない。われわれは『アンティゴネ』以来、このことを知っている。

この悲劇について言うべきことはあまりに多くあるだろう。この悲劇は、少なくともドイツ観念論以降、

主体性を承認するという要請と社会的な規範性の諸構造との間の緊張をめぐる省察を伴ってきたのである。とりわけ、この悲劇が時代の経過とともに被ってきた解釈の変遷については、言うべきことはきわめて多くある。アドルノとホルクハイマーが『オデュッセイア』について述べたように、『アンティゴネ』や『オイディプス王』といったテクストが、どのようにして主体という近代的なカテゴリーのうちに現前している諸々の緊張を理解するにあたって重要になる諸帰結を伴った、主体性の前史をなしているかについても議論しなければなるまい。ジョージ・スタイナーが見事に示したように、そうした議論をするためには、『アンティゴネ』に対する関心が、フランス革命の到来といかに深く結びついているか、またその関心が以下のよきな意識、つまり普遍的に妥当であるものが、主体性の原理によつて迎え入れられたことでもはや法的秩序の内部では現前しえなくなるという可能性をめぐる意識といかに深く結びついているかを考慮しなければならない。

しかしわれわれは、二十世紀に提示された最も影響力を持つ、ある『アンティゴネ』解釈によつて強調された非常に重要な局面にこだわりたい。その解釈とは、ジャック・ラカンによる解釈である。ここでわれわれがしたいのは、ラカンによるこの悲劇の読解を網羅的に分析することではない。われわれはただ、ラカンがなぜ非人間的なものとの対峙という問題を物語の中心に据えたのかを理解することにしよう。この問題を中心に据えたためにラカンは、アンティゴネが提示する謎とは、「非人間的な存在」、「こうして人間的限界から抜け出す」^⑩「何者かの謎だと述べた。ラカンによれば、ソフォクレスはいかに「人間が分解されつつある」^⑪かを示そうとしたのだ。

ジャック・ラカンはまず、アンティゴネは非人間的であると断言するが、それは彼女が快と不快というあらゆる功利主義的な計算を越えたところで行動しているためであり、また彼女が特殊な利害関心を持った人格として自らを個体化するあらゆるものを拒絶しているためである。このように述べるときラカンはとりわ

け、アンティゴネが、自らが母としてそして女として社会的に承認された彼女の同一性を規定する社会的役割を決して果たすことができないことを自覚しているという事実を念頭に置いている。なぜならアンティゴネは、ポリュネイクスを埋葬することで、ポリスを支える象徴的世界から追い出され、二度殺されることになる、つまり身体的に殺され、さらに象徴的に殺されることになるからである。しかしそれでも彼女は自らの行動を為し、そしてそれを繰り返すのだ。

計算づくではないこうした行為を考慮することは、ラカンにとって重要である。なぜなら、そのためにラカンは、アンティゴネが快感原則の彼岸にある倫理のような何かをもたらしたと主張することができるからである。アンティゴネの自律性 (*autonomie*) という語のギリシア語テキストにおける初出はこの戯曲である) は、身体的な完全さの彼岸にある精神的な完全さにこだわる彼女の能力に結びついている。しかしわれわれは、こうした戦略が持つ特殊性を強調することにしよう。快と不快という功利主義的計算を考慮に入れずになされる行動を肯定することでわれわれは、「病理的」な対象に結びついた特殊主義的な欲望と、普遍性の要請を満たしうる純粹に自律的な意志という区別へと導かれはしない。ここで熟慮が、自己自身に道徳法則を与えるというモデルに従っていると言うことはできない。事態はまるで、ラカンはアンティゴネを通じて、対象との病理的な紐帯という他律性が、効力を持つ普遍的要請を表現しうるような、合理的熟慮のモデルを考えようとしているかのような観を呈している。

アンティゴネが兄を埋葬し、ポリスの掟に背くに至る動機を、血のつながりにまつわる特殊主義として読解してしまうと、こうした点は失われてしまう。ラカンは次のことを忘れてはならないと強調している。すなわち、犯罪者である兄に対して埋葬の敬意を払うというアンティゴネの行動は、彼女にとっては逆に、クレオンという一人の人間に由来する偶発的事象が発したポリスの掟が持つ特殊主義をあらわにするということである。アンティゴネが次のような台詞を口にするのはそのためだ。「だってもべつに、お布令を出した

お方がゼウスさまではなし、あの世をおさめる神々といっしょにおいで、正義ディケの女神が、そうした掟を人間の世にお立てになったわけでもありません。またあなたのお布令に、そんな力があるとも思えません。たもの、書き記されてはいなくても揺るぎない神さま方がお定めきまの掟を、人間の身で破りすてができません。だつてもそれは今日や昨日のことではけしてないのです。この定めきまはいつでも、いつまでも、生きてるもので、いつできたのかを知っている人さえありません⁽¹⁵⁾。

ここで行為が、血という自然なつながりの名において正当化されているのでもなければ、兄が持つ取り替えがたい性質の名において正当化されているのでもないのはなぜなのか分かる。行為が正当化されるのは、神々の掟が、行為の文脈的な規定を越えて、諸主体のポジションの無条件性を承認するように家族の構成員に強いるからなのだ。この無条件性は、葬儀の義務によって表現されている。ラカンが言うように、「あらゆる内容を越えて、ポリュネイクスがなした善悪のすべてを越えて、彼に課せられうる罰のすべてを越えて、彼の存在の唯一無二の価値を維持するこの根源的限界を、アンティゴネはその位置によって代表している⁽¹⁶⁾」のである。

結局のところラカンはこの点に関して、ヘーゲルによる『アンティゴネ』読解の一つの主要局面に忠実である。ヘーゲルは、家族の構成員の関係が、感情の関係ないし愛という排他的な関係であることを認めない。反対にそれは「個別者を家族から引きずり出し、その自然性と個別性とを従属させ、個別者を徳にまで、つまり普遍的なものの中に生き、普遍的なもののために生きることにまで導く」。しかし、普遍的なものの中に生き、普遍的なもののために生きることのように育成することは、葬儀において、つまり死に対する配慮において実現されるとヘーゲルが述べていることは症候的である。なぜなら死者とは、「分散した実存の長い系列から抜け出し、一つの完結した形態化「記憶が崇敬する形象である」のうちに自らを再びとらえて、偶然的な生の不安定から単一な普遍態の安定にまで自らを高めた」者だからである。無条件に価値

を持ち、無条件に保存されねばならないこうした実存こそ、アンティゴネが表現している神々の掟の本質である。この掟は、「純粹に普遍的で、抽象的なものである。境地をなす原始的な〔*élémentaire*〕個体は、自らの基盤であることにおいて、この境地を脱却して、その本質においては個体性であるところの純粹な抽象性へともどつているのである」⁽¹⁷⁾。このことが意味しているのは、神々の掟とは、個体性を無条件性として、あるいはさしあたり抽象としてはじめて定立するものだとしたことである。こうした抽象が個体性の根拠であること、そしてこの根拠のうちの何かが必要や根拠づけられたものへと移行しなければならぬということ、ヘーゲルはそのことをわれわれに思い起こさせる。

しかし、根拠がポリスの内部で定立されえないということは、ヘーゲルにとって、人倫性という概念がギリシア世界では本当には実現されないのはどうしてなのかを明らかにしていると言うことができる。ヘーゲルがどれほど、ポリスが二つの掟、つまり、家族のうちにある神々の掟と、共同体の掟という二つの掟にしたがわなければならないことにこだわっているかを思い出そう。ポリスは、二つの掟に従うがゆえに、そのうちのいずれをも疎かにすることができない。しかしこの課題は不可能なものである。なぜなら一つの掟が定立されれば、他方の掟は特殊主義という水準へと還元されてしまうからだ。ポリスが、単独的意識の普遍的基盤であり、家族の掟の本質である一般的普遍性を承認するという要請から出発して自らを組織化できるといふなら話は別だ。しかし、主体は共同体的で自己同一的な諸特徴を失った状態でしか生きられないという見解をポリスは無視している。このことが意味しているのは、家族という地下の世界のうちに現れるものを消去することが問題なのではなく、家族がどのようにして、不完全にはあれ、ポリスがいまだに尊重できずにいる無条件性という諸要請を提示しているかを示すことが重要であるということである。女性、つまり「共同体の永遠のイロニー」である女性はこうした事実をしばしば思い起こさせるのだ。

こうして共同体は、自身が承認しない力に対する抑圧的行為によって、自らの破壊をもたらす。最終的に

は、統治する側が単なる特殊な利害関心として位置づけていたものが、統治する側の利害関心の特殊性をあらわにすることになる。この瞬間から人倫的実体は、形式的普遍性でしかなくなる。つまり正当なローマの国家の精神を失った共同体でしかなくなってしまう。それゆえラカンが信じていたのとは逆に、ヘーゲルによる『アンティゴネ』読解の結末には、和解の約束などないと言うことができる。

非人間的なものを承認する者の人間性

こうしたことを考慮しつつラカンによる読解に立ち戻るとき、われわれはこの読解のいくつかの主要な特徴を理解することができる。これまでも家族の掟とポリスの掟の間、アンティゴネとクレオンの間の乗り越えがたい葛藤を強調した読解は数多くあった。この二人は、掟の二つの正当な形象なのだ。しかし少なくともこの点に関していえば、ラカンはヘーゲルを起源とするこうした読解の伝統から袂を分かち、クレオンの見方に反対してアンティゴネが持つ倫理的重要性を主張しようとしている。私はここで一つの解釈を提案するが、この解釈によっておそらく、ラカンがクレオンのうちに、もう一つの別の原理との葛藤状態にはまわりこむ掟の原理を見ずに、自らの敵であるポリュネイクスに第二の死を与えようとする欲望を見るのはなぜなのか分かるだろう。ラカンによれば、第二の死を引き起こそうとするこうした欲望は、「純粹理性の言葉遣い」で表現されている、言い換えるならば、万人の幸福を「限界のない法〔「掟」〕に変えようという企てから出発して表現されている。この「限界のない法〔「掟」〕は〈法〉〔「掟」〕の表明に従わないあらゆる過剰なポイントを廃棄するのである。

実際、ラカンによるこうした読解は、諸主体を承認するという要請を説明するべく、諸々の社会的相互作用を支える法がとる現在の形象の可能性をもちや信じていない時代に固有の読解である。人倫性の崩壊という状

況下では、主体性の還元不能性に訴えるよりほかにするべきことはないと言えるかもしれない。もしそうだとすれば、クレオンが従う掟は自らの実質性のすべてを失ってしまったのだとラカンが言わなければならぬのはなぜかの説明がつくかもしれない。しかしここでうまいのは、このように実質性を失ってしまったことの証しは、普遍性の要請を説明することがポリスの掟にはできないという事態からやって来るのだと論じる点にある。すなわちポリスの掟は、ポリスの観点からすれば、特殊なものに見える立場から発せられる普遍性の要請を説明することができないのである。

この意味でわれわれは、ラカンが提起する「自らの欲望に関して譲歩してはならない」という倫理的命法をよりはっきりと理解することができる。勿論そこで問題となっているのは、特殊主義を擁護することではない。この命法は逆に、欲望が単独的な紐帯のある普遍的なものの条件に高めるとき、また欲望が単独的な状況から出発してある普遍的なものを欲望するとき、譲歩することは倫理的に受け入れられないと述べる一つのやり方である。なぜならこうした単独的な状況で譲歩することは、普遍的なものを実現するための条件を危うくするのも同然だからだ。それゆえラカンの提案は次のようにして理解されなければならない。すなわち、単独的な対象との病理的な紐帯が、普遍的なものが自らを実効化する方法であるという状況が存在するのである。こうした状況下では、譲歩するなどということは考えられないのだ。

この点をよりはっきり理解することにしよう。ラカンのセミナー第七巻は、次のようにして読むことができる。つまり、道徳的行動の性質をめぐる省察を通じて、ラカンは意志の自律性に立脚した合理的熟慮というモデルを批判しようとしたという読み方である。これは、精神分析は自律性、真正性、統一性という主体的な諸条件を再構築する臨床的プロセスとしては思考されえなかったということを強調する一つのやり方である。それゆえラカンは、セミナーを通じて、自身の単独性や同一性を解体する何ものかのうちに自らの姿を認める主体の能力に道徳的行動を結びつけることに執着するのだ。私が私自身に対して自らの自由意

志の産物として表明する企図としてではなく、心理学的人間 (*homo psychologicus*) の自己保存システムという見地から見ても「他律的」な享樂として、行動に対して自らを押し付けてくる何ものかのうちに自らを承認する主体の能力である。このことが意味しているのは、われわれは企図の自由意志を前にしているのではなく、享樂のパトス、*[le pathos d'une jouissance]* を前にしているということである。この享樂のパトスは、「選択を行わず、徹頭徹尾はじめから自分の欲し、産み出すところのものである」ということこそ、偉大な性格の強みである」^⑩ のはどのようにしてかを示している。

しかし思い出し出しておかなければならないのだが、ラカンにとって享樂は、主体が自律的で自己同一的な「自我」となるために自身から切り離してしまった何かを取り戻すことと深く結びついている。この何かは、自己の統一化されたイメージに対して徹底的に異質であり、ラカン風の言い方をするならば「主体にとっての絶対的な大他者」^⑪ である。この点に関して、精神分析的経験が、直線状の進化論的観点に対して一つの断絶をなしていることを強調するのは興味深い。主体は、発展と成熟というプロセスの内部で、ただ単に複数の段階を乗り越えなければならぬというだけではない。主体はまた、こうしたプロセスにおいて脇に追いやられていたものを取り戻すことができなければならない、つまり破壊された過去というしるしの下に残存しているものを内部化できなければならない。個体化へと向かう進歩によって破壊されてしまったものの声に耳を傾けるこうした能力こそが、自己との、そして他者との非ナルシズム的な関係を構成することを主体に対して可能にするのである。

ラカンにとって、〈自我〉の自己同一性を形成する過程のうちで抑圧されてしまったものとのミメーシスの類似性を承認するこうした能力は、道徳的性質を帯びている。なぜならこうした能力は、社会的行動の一つのモデルを提供しているからであって、このモデルは社会的承認という拡張された要請をその地平のうちも含めるといふ点特徴としている。このモデルは、行動が有している、欲望や個別的性向に関するもうひ

とつ別のシステムを承認する能力を通じて行動を判断しはしない。このモデルは、行動が有している、ある他者性の水準を承認する能力を通じて行動を判断するのであり、この他者性は、他の一個人という形象、その利害関心のシステムとしての他の個体的同一性という形象からは思考されないものだ。そのためにラカンはこの水準を「ダスティンもの」のような言葉で指示する必要があるたのである。それは、個人という形象にただちにしたいはしない何かが問題だと思いきさせる一つのやり方だ。この他者性は、まぎれもなく他者の現前であるというわけではなく、非規範性、つまり規範という文法にしたがうことへの抵抗なのである。

この意味で、ラカンにとってアンティゴネの行動とは、範例的な行動である。それは、人間たちを命名する領野から追い出されてしまった者との紐帯を維持する行為が、ナルシズム的な対象の消費によって産み出される快楽には満足しない欲望に固有の欲動的力動をいかにして点火するかをアンティゴネの行動が示しているからだ。この欲動的力動は、社会的表象の領野、つまり人間の現在の形象によって制限された領野に対して異質な対象を構成することを要求する。こうした欲動的力動を承認することで、社会的紐帯を、未決定性の永続的な力動における民主主義という概念に固有な仕方で構成することが可能になるだろうとさえ言うことができるかもしれない。

私の読解を批判して、こうした読解はラカンの次のような主張が持つ論争的な性格を忘れていと述べることは可能である。その主張とは、「しかしアンティゴネは純粹欲望と呼ぶものの成就を限界まで押し進めます。それは純然たる死の欲望そのものです。彼女はこの欲望を具現しているのです。[∴]ここではいかなる媒介も可能ではありません、唯一の例外は「アンティゴネの」この欲望、その徹底的に破壊的な性格なのです」⁽²⁰⁾というものだ。まるでアンティゴネが、破壊の剥き出しの欲動としてあらわになる、純粹な否定性として規定された欲望の純粹性に魅せられているかのようである。

この点に関して言うべきことは非常に多くあるだろう。しかし「ラカンの」こうした主張は、死の欲動を

精神分析の進展の原動力として組み入れるというラカンの努力のうちで理解されねばならないということに私はこだわりたい。リチャード・ブースビーが思い出させてくれているように、「ラカンにとって、死の欲動がはらむ解体の力は、フロイトが言うように、生物学的有機体の完全性に対して向けられているのではなく、自我の想像的な一貫性に対して向けられている」⁽²⁾のだ。フロイトは、死の欲動の満足に固有な人格の自己破壊について語っていた。ラカンにとって、欲動が探し求める死とはまさしく「人格の自己破壊」だが、それは、法的秩序のうちにおける主体の同一性として「人格」を理解するかぎりにおいてのことなのだと言っておこう。この意味で、死の欲動は必ずしも社会的紐帯のうちで破壊的暴力として現れないと言うことができる。死の欲動は、個別化された人格の利害関心のシステムを越えて行動するようにわれわれを導く力としても現れるものなのだ。

最後に、幾人かの注釈者がきわめて知的なやり方で、ラカンによる読解を批判していたことを思い出していたいただきたい。彼らの主張によれば、この精神分析家（「ラカン」）は、精神的な観点からすれば真の重要人物とはクレオンだということに気付かなかったというのである。クレオンが真の重要人物だというわけは、彼一人だけが変化し、自らの過ちによって学んで、自身の主体的立場を変えるからだ。「クレオンは自らの過失を認め、自身の歴史をやり直す。彼は起こったことに対して責任を負っている。クレオンは、自身の責任を引き受けることで、アンティゴネには欠けている人間的な次元を受け取る」⁽²⁾。

しかしわれわれはそれとは別なもう一つの読解を提示することができる。この読解にしたがうなら、ラカンがアンティゴネの行為の重要性にこだわるのは、クレオンがかつてどのように偽りの掟（「法」）に結びついていたか、非人間的なものの承認に対する三重の禁止によって特徴づけられた掟（「法」）に結びついていた存在であったかを示すためのものだ。この三重の禁止とは、次のようなものである。まず第一に、ポリスはオイディプスを追い出したが、それは彼の怪物性のため、「場を持たない」という境遇、彼が親族関係の基

本構造を解体するかぎりにおいて名付けえないというその境遇のためだった。第二に、ポリスはポリュネイケスを動物性の方へ、墓を持つという尊厳を有さず、「犬のように」朽ち果てなければならぬものたちの方へと打ち捨てたが、それはポリュネイケスが王位継承のプロセスを疑問に付し、他国と結んで国の権力を掌中に収めようと企てたためだった。最後にポリスは、アンティゴネを生きながらにして「墓穴に」閉じ込め、そうすることで脱人格化されたものであるという彼女の運命、人格として自らを実効化できないという彼女の運命を実効化した。それはアンティゴネがポリスの掟の特殊主義的性格を示して見せたからだった。しかし、無限に反復される非人間的なものの放逐を通じて維持される掟（「法」）に結び付いている者は、きわめて遅ればせながらしか人間になることはできない。怪物性、動物性、脱人格化を、人間たちの契約から根源的に切り離されたもの、名付けえないものの空虚な場とする者は、きわめて遅ればせながらしか人間になることはできないのである。

アンティゴネの側からすれば、彼女の非人間性はすでに人間性である。というのもこの非人間性は、差異を自らに対して拒まない者たちに固有な鷹揚さだからだ。この差異は、単に他なる意識の他者性というのではなく、私の生の形態を支える秩序を問いに付す非規範性だ。それゆえアンティゴネとは、もはや人間のイメージに訴えない人間性の形象である。こう言うてよければ彼女は、われわれに対しては「非人間性」としてしか現れえない、来るべき人間性の約束なのだ。それゆえアンティゴネただ一人だけが、国家が破壊へと向かうのは、それが人間の現在の形象に絶対的に結びつけられているためなのだと言うことができる。より現代的な言葉を使うならば、この国家とは恐怖と例外の国家にほかならないと言えるだろう。この恐怖が、国家を「恐れをなした人々の恐れをなした集会」へと変える。それは、テセウスがオイディプスにかけた次のような言葉をもはや口にするのできない者たちが抱く恐怖である。「この私とて、あなたと同じく、他所者として育てられ、誰にも劣らず他所の国で首をかけて闘った。それだから、いまのあなたのような、他

所の国からの人々を避けず、助けの手を拒まないのだ。私は、私が人間なのを、また明日の日には、あなたに劣らず、量りがたいことを、よく知っている⁽²⁴⁾。この国家とは、われわれの国家なのだ。

註

- (1) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 398. [「言葉と物」渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、一九七四年、四〇九頁] 以後、邦訳のあるものについては既訳を参照しながら、訳者が適宜変更を加えた。
- (2) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 137. [「哲学の余白」(上)高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版社、二〇〇七年、二〇七頁]
- (3) Gilles Gaston Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 17.
- (4) この点に関して、Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Ditzgen, Reclam, 2001 を参照せよ。[「自由であることの苦しみ」島崎隆・明石英人・大河内泰樹・徳地真弥訳、未來社、二〇〇九年]
- (5) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 130. [「意味の論理学」(上)小泉義之訳、河出文庫、二〇〇七年、一九三頁]
- (6) G. W. F. Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, Paris, PUF, p. 13. [「イェーナ体系構想——精神哲学草稿1(一八〇三—〇四年)・精神哲学草稿2(一八〇五—〇六年)』加藤尚武・栗原隆・山崎純・座小田豊・滝口清栄訳、法政大学出版社、一九九九年、一一九頁]
- (7) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 129. [「前掲邦訳一九二頁]
- (8) 例えば以下を参照せよ。Max Horkheimer, "The revolt of nature", in *Eclipse of Reason*, London, Continuum, 2004, pp. 63-86. [「理性の腐蝕」山口祐弘訳、せりか書房、一九八七年]
- (9) Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 179. [「美の理論」大久保健治訳、河出書房新社、一九八五年、二〇〇頁]
- (10) Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 81. [「正常と病理」滝沢武久訳、法政大学出版社、一九八七年、一〇九頁]
- (11) *Idem*, p. 88. [「前掲邦訳」一一〇頁]
- (12) Voir le premier chapitre de George Steiner, *Amigona*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- (13) Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII : L'échec de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1999, p. 306. [「精神分析の倫理」(下)小出浩之・鈴木國文・保

科正章・菅原誠一訳、岩波書店、二〇〇二年、一四七頁]

(14) *Idem*, p. 319. [前掲邦訳、一六三頁]

(15) [訳注] ソボクレス『アンティゴネ』呉茂一訳、『ギリシア悲劇Ⅱ』所収、ちくま文庫、一九八六年、一七二—一七三頁。

(16) Jacques Lacan, *Le Séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 325. [前掲邦訳、一七一—一七二頁] また以下の箇所を参照せよ。
「この純粋性、つまり存在が、それが横切った歴史的ドラマのすべての特性から切り離されること、これこそまさに限界であり、その周りでアンティゴネが自らを支える「無から *ex nihilo*」なのです」(*idem*, p. 325)。[前掲邦訳、一七二頁]

(17) G. W. F. Hegel, *Phenomenologia do Espírito II*, op. cit., pp. 12-13. 『精神の現象学』(下) 金子武蔵訳、岩波書店、一九七九年、七四七頁]

(18) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, p. 546. 『クーゲル全集二〇c 美学』第三巻の下、竹内敏雄訳、岩波書店、一九八一年、二四四—四九頁]

(19) Lacan, *Le Séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., p. 65. [前掲邦訳、七七頁]

(20) *Idem*, pp. 328-329. [前掲邦訳、一七六—一七七頁]

(21) Richard Boothby, *Freud as philosopher*, New York, Routledge, 2001, p. 151.

(22) Philippe Van Haute, « Antigona: heroina da psicanálise », *Revista Discorso*, n° 36, 2006, p. 308.

(23) Slavoj Žižek, *Virtude e terror*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008, p. 30.

(24) [訳注] ソボクレス『コロノスのオイディプス』高津春繁訳、『ギリシア悲劇Ⅱ』所収、筑摩書房、一九八六年、四八三頁。