

原爆文学研究への一補助線

——表象不可能性とイマージュをめぐるノート1——

柳瀬 善治

ヒロシマ・ナガサキとアウシュヴィッツをめぐる議論でしばしば「表象不可能性」の問題系が取りざたされる。アウシュヴィッツ研究史では日本語でも翻訳の出た『アウシュヴィッツと表象の限界』(邦訳 未来社)と題されたシンポジウムがこの問題を扱い、ギンズブルグとハイデン・ホワイトとの論争も含んで歴史記述と証言の問題を様々な視角から検討している。また、近年この問題系はイマージュの表象の問題へと広がりを見せ始めている。その端緒となったのは2001年にフランスで行われた「アウシュヴィッツ写真展」を巡る論争である。

この写真展についてはすでに田中純『死者たちの都市へ』(青土社)「アウシュヴィッツからの呼びかけ」p155～p181 初出「100+1」no29 2002.9)と「現代思想 戦争とメディア特集」(2002.7)のジャック・ヴァルテル「証言としての写真」(P242～253)が検討を加えている。(以下の記述は田中とヴァルテルのまとめを参考にしながら適宜原文(George Didj-hubernann Images malgré tout ① Gérard Wajkman De la croyance

photographique les temps modernes 2001 no613)を参照して行ったものである。)この写真展のカタログに「ディディユベルマンは「Image malgré tout」(イマージュ、是が非でもすべてに抗って)」と題するイマージュの力を表象不可能性に対峙させる一文を掲載し、ヴァイクマンはこれを「レ・タン・モダン」誌上で批判する。

「我々は1944年夏にアウシュヴィッツでどのようなことがあったのかを思い出さなければならない、想像できないものを引き合いにせずに」(Images malgré tout les éditions du minuit 2003 p11)この問題意識から出発し、ナチスの大虐殺を表象できないとする立場を批判したディディユベルマンをヴァイクマンは激烈に批判する(Gérard Wajkman De la croyance photographique les temps modernes 2001 no613)「シヨアーのイマージュは存在しない」「表象し得ないものがある」「シヨアーは表象し得ない」こうした断定を書き連ねることから始まるヴァイクマンの論は、ディディユベルマンの立場を「写真的フェティシズム」(p82)とし、そこに「我々を耐え難いものから守ってくれる」(p59)イマージュへの愛、「恐れに対抗するイマージュ」(p63)「イマージュへの愛」が形作る「排除を生む」「共同体」(p61)の存在を見る。そしてそれを可能にしているのは「キリストの身体をイメージとして証明する聖骸布」(田中 p163 Gérard Wajkman p83)であるとす。

ディディユベルマンがその後上梓したImages malgré toutでは第二部で長大な反論がなされる。「レ・タン・モダン」は周知のとおりサルトルの流れをくむ雑誌であり、ディディユベルマン

は Images malgré tout のなかでサルトルのイマージュ論「想像力の問題」に触れ、ヴァイクマンがサルトルが区別したものを混同しているのだとする（「アウシュヴィッツのイマージュをまなざすこととそれを信じることを等価とみなしたとき、彼らはサルトルが慎重に区別したものを混同している。想像力（イマージュの中に巻き込まれること）を誤った認知（現実をゆがめること）に還元できるのか」Images malgré tout. Les éditions du minuit. 2003. p143）。さらにヴァイクマンの「想像力なきイマージュ」という観点を「労働（travail）なきものとして批判し、それに運動（age）としてのモンタージュ（montage）を対峙する。その例証としてあげられるのがゴダールの『映画史』とそのモンタージュの手法である。

ヴァイクマンのゴダール批判「《聖パウロ》ゴダール対《モーゼ》ランズマンの試合」（後述）を批判し、ヴァイクマンの考えるイマージュは「単数（singular）であり「無であり一つでありまたすべて」（nulle une ou bien toute）」だが、ゴダールのイマージュは「複数（plurielle）であり、それが「モンタージュ」だとした上で（p169）、『映画史』を具体的に検討し、ベンヤミンの「歴史の概念について」などに言及ながら「決して全体的でない」「弁証法的な」手法を評価する（p176～187）。

（なお、ジャック・ランシエールもゴダールのモンタージュに肯定的な評価を与えており、ディディエ・ユベルマンは同書をp174で言及している。Jacques Ranciere, Le destin des images, Paris, La fabrique, 2003。ランシエールはモンタージュに加えて「La phrase-image」（文＝フレーズとしてのイマージュ）という用語を使用し、sans phrases（単刀直入＝問答無用）な近年の美学的議論への反証とする。）

また、この論争の前にはゴダールとヴァイクマンとの間の論争がある。アウシュヴィッツの映像がないことを嘆き、その実在を確固たる信念で語るゴダールに、ヴァイクマンがランズマンの「シヨアー」を引き合いに出しながら噛みついたものである。ヴァイクマンの一文「《聖パウロ》ゴダール対《モーゼ》ランズマンの試合」は四方田犬彦・堀潤之編『ゴダール・映像・歴史』（産業図書 2001）に収録されているが、そこでヴァイクマンは「IGは映画館がその礼拝所になつていくような、映像の奇妙な崇拜を表明しているのだ」（p112）。「映像は揭示された真理になるだろう。その啓示された真理は見られる。映画は絶え間ない啓示になるだろう。復活の教会である。」（p113）「あらゆる教会、あらゆる宗教には、もつとも肝要なものにさえ原則として隔離がつきものである」（p114）と述べ、映像に対する礼拝的性格とそこでの隔離の共同体の形成可能性を批判する。

この批判は先に見た「写真的フェティシズム」「イマージュへの愛」が形作る「排除を生む」「共同体」という批判、「我々の地域ではイマージュにおけるキリスト教的受難（passion）あるいはイマージュに対するキリスト教的情熱（passion）は、イメーじにまつわるすべてのものに浸透し汚れている」（「現代思想 戦争とメディア特集」（2002.7 ジャック・ヴァルテル「証言としての写真」原文はGerard Walkman De la croyance photographique les temps modernes 2001 no613 p64）とどうディディエ・ユベルマンへの批判と同一である。

興味深いのは（田中純、堀潤之はじめ何人もの論者が引き合いに

出しているが)この論争にキリスト教(およびユダヤ教)の図像に
かんする教義への認識が影を落としていることである。ヴァイク
マンはこのイマージュへの偏執に「キリスト教的受難」情熱」と
その「汚れ」とユダヤ教への批判を見る。

アウシュヴィッツのイマージュによる表象は(映像は現存が確
認されず)この写真をめぐる論争でも明らかかなようにその実在の
有無が議論の余地あるものとされている。そして議論を複雑にし
ているのは実在の承認それ自体がその論者のポジションを決定す
るものになっている点である。(無論、カトリックとプロテスタン
トの教義の差、日本とドイツ、フランスの宗教史の差もあって一概に
は言えないが。)

アウシュヴィッツの表象はそのほとんどすべてが「サバイバー」
の「証言」によるものであり、そこで先の歴史記述をめぐる論争
に顕著なように「修辞」「物語」(そして当事者性)の問題が介在
する。アウシュヴィッツのイマージュを巡る論争は修辞「物語」と
して読み取られるアルシーヴの解釈と裁きの「係争」(リオター
ル)の只中にイマージュをどのように置きうるかという観点から
考えることが出来るだろう。アウシュヴィッツのイマージュの実
在そのものに固執し、そこに「贖罪」「救済」の可能性を見る(映
像(イマージュ)は復活のときに到来するだろう(L'Image vendra au
temps de la résurrection))「ゴダールが新約聖書「コリント人への第一
の手紙」第15章46〜49の表現を変形し、『映画史』の中で引用する
言葉、これは「映像の再臨こそが真理を開示し、人々を救済するとい
う価値観」へとつながる。四方田犬彦「パッチョロ」「ゴダール・映像
・歴史」p218)ゴダールに対し、その論理をヴァイクマンは

イマージュへの宗教的な崇拜(神がユダヤ的価値観において表象不
可能である以上、「シヨアー」は映像として表象されることによつて世
俗のレベルに対象化されてはならず、あくまでも証言によつて間接的
に語られるのでなければならぬ)「シヨアーの映像を作ることは、
多かれ少なかれ常に、その残酷性においてあらゆる映像を超越してい
る犯罪を懐柔し、瑣末化することになつてしまふだろう。」ヴァイクマ
ン「『聖パウロ』ゴダール対『モーゼ』ランズマンの試合」『ゴダール
・映像・歴史』p117)として批判し、ディディユベルマン
はゴダールを参照しながらモンタージュの論理を使つてもう一度
再構成しようとしているのである。

しかし、被爆直後のヒロシマ・ナガサキのイマージュによる表
象は(著名な山端庸介の写真も含め)その後大量に流布しており、
そして米軍機から撮影されたいわゆる「キノコ雲」の映像は世界
的に流通したと言つても過言ではなからう(山端、土門拳、東松
照明らの原爆写真集、M・デュラス『ヒロシマ 私の恋人』の「すべ
てを見た」「何も見なかった」という言葉から示唆を受け、撮影者(キ
ャプシオン)、写真の像、時代のコンテクストのずれに配慮しつつ、原
爆写真「網膜に「ふたつのかたり得ぬものが相互に分ちがたく溶融
している」(p29)ものとして論じた近刊として鈴城雅文「原爆」写
真論「網膜の戦争」窓社2005・6がある)。

だが「原爆投下の瞬間」の都市の映像は存在しない(原子爆弾
の実在を証明したとされるレントゲンの感光はあるものの)。四方田
犬彦はゴダールの「映画史」の戦略を批判的に検討した論の中で
「これはアウシュヴィッツだけを特別視する選民主義者のランズ
マンのような人間がどれだけ関心をもつてくれるかどうか心もと

ないが、映画にとつて真に表象不可能な存在があるとすればそれは広島だろう。「千の太陽よりも明るく」とオッペンハイマーが読んだ原子爆弾の強烈な光の前には、どんなフィルムも消滅しきってしまうのであつて、これは宗教問題以前の、簡単な物理学の話である。日本の知識人は(シヨアー)に感嘆しているばかりで、どうしてこんな自明のことを論じようとしなのか? (四方田犬彦「バッチョロ」 p219-220)と述べているがヒロシマ・ナガサキの表象は写真として、映画として、小説として、漫画としていかに大量に流布したとしてもそれはすべて「事後的なもの」であり、また放射能そのものは数値化されたとしてもイマーージュとして表象されない。つまりすでに「再現されたもの」でしかあり得ないという点でそれらは「表象」たらざるをえない。(さらにいうならば、表象 (representation) という言葉の原義には「喪の黒布で覆われた空の棺」という意味がある(「リトル辞典」引用はロザリンドクラウス『オリジナリティと反復』リポポートP70)。ここから先の「キリストの身体をイメージュとして証明する聖骸布」を連想することはたやすい。いわば唯一無二の「キリストの身体」のイマーージュの「代理」表象」として構成される死者の棺の布)。

これまで「イマーージュの表象」という言い方を使用してきたが、この言い方はいわば論理的な居心地の悪さがある。イマーージュは、田中純が示唆するように「無時間的な性質」を持つ。そのため、時間を横断すること(つまり存在しなかったもの、存在したかもしれないすべてのもの、あるいは未来を描くこと)が可能となる。表象はその「再現された」という定義上「過去のもの」にしか使

用出来ないが、イマーージュは未来のもの、つまり未だ存在しないもの、あるいはありえたかもしれないすべての歴史の可能性を創出することが出来る。ロマン派以来の想像力へ向けられた信頼、そしてカント以後(殊にハイデガー)の哲学が「構想力」・「図式」を重視したことも周知のことである。

しかしながらその無時間的性質は、アルチュセール流のイデオロギー論が示すように、イデオロギーは想像的なつまりイマーージュによる媒介的な性質を持つ(この点をロマン派の想像力論と接続して論じたものとして Forest Pyle *The Ideology of Imagination* (Stanford UP 1995) がある)。過去へも未来へも向けられうるイマーージュの、そしてイマーージュを構成する想像力の無時間性は、歴史の刻印を受けないが故に、イデオロギーによる主体形成(権力にとつても)とも都合の良い未来像と神話像「存在したかもしれない、存在してほしいすべての歴史」へと向けられる(いとも簡単に横領されてしまうのである)。

(蛇足だがアルチュセールラカン流のイデオロギー理解はそのイマーージュ母の身体への回路(さらにそれは小文字の対象)という見せかけの仮象としてのみ表象される)と象徴秩序Ⅱ父への依存の深さにおいて極めてキリスト教的な構造を持つものかもしれない)。

さらにいえば、イマーージュへの信頼もしくはその否認は神学的問題系への回路を開く。先の四方田犬彦・堀潤之編『ゴダール・映像・歴史』にゴダールのイマーージュ理解を検討した一文「歴史とバッション」が収録されたマリーⅡジョゼ・モンザンの議論は示唆的である。

(彼女にはキリスト教のアイコンとイマージュの問題を聖像画論争にさかのぼって検討した著書がある。Marie-jose Monzain Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary (Cultural Memory in the Present) (Stanford UP 2004.12 原典フランス語) また、イスラーム世界と聖像画論争については若林啓史『聖像画論争とイスラーム』(和泉書院)、近代芸術に見られる偶像破壊(イコノクラスム)については、ダリオ・ゴンボニーの名著『The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism Since the French Revolution』部分訳として「現代美術とイコノクラスム」p110~139 「西洋美術研究」6 「特集 イコノクラスム」(解題 三浦篤)。なお先のヴァイクマンの一文「《聖パウロ》ゴダール対《モーゼ》ランズマンの試合」四方田犬彦・堀潤之編『ゴダール・映像・歴史』には「敵はイコノクラストであると批判されている極めつけの不信心者ランズマン」(p115)という一文がある)

モンザンは「結局、あたかもキリストの受肉の物語が不可視で無時間的な神を見えるものの中へ、歴史の中へ導入したことによって、最初の革命を遂行したかのように、すべてが進んでいる。とすれば、二千年前に、見えるものは悪にとつての自由の場になったのである。似姿(イマージュ)でありつつ、私たちのうちの墮落した映像(イマージュ)を救済するものの受難によって、贖罪が可能となる場になったのだ。似姿は化身し、苦しみ、死に、復活する。この物語の詩的・政治的な潜在力の確認を取るためには、十世紀近くを要した。」(p49)と彼女のキリスト教世界とイマージュ・アイコンをめぐる著作を要約する(同書 chapters the

doctrine of the image and icon p68 ~ 117) コメントをした上で、「ゴダールの戦略を「映画の映像による織物における出来事の氾濫のおかげで、ゴダールは自分のカメラを、自らの手で意味と出来事を共同体に書き込む道具にすることが出来る。モンタージュは出来事の技法、還元できないものの思考になるのだ」(p52~53)「情熱Ⅱ受難はゴダールの全作品の核心にあり、それを原料にするやり方は彼の映画のエクリチュールの賭金である。彼は私たちに、キリスト教的な西洋世界における情熱Ⅱ受難の状況を再考するように強いる」(p54)とまとめる。(なおモンザンは「ヒロシマを語るためにガリア戦記のカエサルの書法を真似ることはできない。だが、逆にヒロシマは歴史のあらゆる概念形成を覆し、現代の語り手にまったく新しい仕方でガリア戦記について語るように仕向けることが出来る」(p49)とも語っている。また、前述の鈴城は「原爆キノコ雲」の写真を「アイコン」(p15)としてとらえる視座を提出している。)

また、堀潤之は「歴史叙述はそれが叙述である以上、必然的に、どのようなポジションから語るのかという問いと切り離せない。とりわけ、第二次世界大戦のような複雑な歴史の全体像は、現代のいかなる立場から過去のいかなる側面を強調するかという(記憶のポリティックス)によって戦略的に組み立てられた諸ナラティブの錯綜をすかし読むしかない。しかしゴダールはいかなる立場をも選択しない。そもそもゴダールは、ナラティブを構成しなせることで、いわばメタ的なトポス、歴史が累乗された(歴史の

歴史」とも言うべきトポスに身を寄せせるのだ」(p58)と述べ「死と官能性、ホロコーストの贖罪と忘却、アラゴンとブルジョアックとフェルドマンの間に星座(コンステラツイオン)を打ち立てること、そしてそれらの間隙にある種の真理を読み取ること」「かつてあった歴史にとどまらず、ありえるかもしれないすべての歴史(Toutes les histoires qu'il y avait)を語る」がゴダールの戦略なのだとする(堀潤之「映画のイマージュと世紀の痕跡」『ゴダール・映像・歴史』p62〜63)

(ただこの点については、四方田犬彦の指摘する、ゴダールの『映画史』にアジアのフィルムへの言及が小津や溝口を除いてほとんどなく、ヨーロッパとアメリカの80年以前のフィルムに限定されていること「ゴダールはアジアが嫌いなのである」(p223)「ゴダールがヨーロッパを離れたところでいかに知的渉猟を怠ってきたか、また彼がかつて「第三世界」と呼ばれた地域でカメラを回そうとしてことごとく作品化に失敗してきたか」(p224)という問題を「極東の島国日本・台湾」にいる人間としても付言しておく必要があるだろう)

「ゴダールの方法においては、連合が問題なのではない。ある映像が与えられた場合、問題は両者の間にある間隙を誘発するようなもうひとつの映像を選ぶことである。言い換えれば、間隙こそが連合に比べて根本的であり、または還元不可能な差異こそが類似点を配列することを可能にするのだ。」(ドゥルーズ『記号と事件』p79 引用は堀前掲論 p65による)

堀はゴダールのイマージュ観を次のように分析する。

「私の考えでは、ゴダールのイマージュ観は、二つの方向に引

き裂かれている。一方に右に概観した神秘を宿した多幸症的なイマージュがあるとしたら、他方にはモンタージュによる衝突が瞬間的に煌かせるほとんど不可視のイマージュがある。前者がゴダールのホロコースト観を背後から支え、イマージュへのいささかなイヴな信に貫かれているとすれば、後者はモンタージュによる関連付けから導き出され、「見る」という体験の極限に観客を直面させるような強度に満ちている。」(p74〜75)

「星座(コンステラツイオン)」という用語が示唆するように、堀はゴダールのモンタージュをベンヤミンの「弁証法的イメージ」「ありえたかもしれない過去の契機との一瞬のアウラの遭遇によってたちあらわれる独自の緊張を」「過去を実際にあつたとおりに認識するのではなく、危機の瞬間にひらめくような想起をとらえること」(p76〜77)と接続しようとしている。

デイヴィッド・ユベルマンが美術研究において駆使する「アナクロニズム」すなわち歴史を実証的にでも構築的にでもなく「過去・現在・未来の時間的差異を発生させつつ共存させる」「想起において時間軸はいったん解体され、出来事の連鎖は交錯しながら繰り返し編成されなおす」(『ルネサンス 経験の条件をめぐって』における田中純のコメント『批評空間』Ⅲ-2 2002 p126〜127)ものとしてとらえる独自の方法意識にもベンヤミンの影響が色濃く見られるのは、森元庸介の先行論への目配りの聞いた充実した *devant le temps* への書評(『西洋美術研究 特集 パレルゴン』p183〜189)でも指摘されているところである(イメージの歴史は常に毀損されており、残されているのは、摩滅し、変形したその破片でしかない。しかし、この事態が歴史的現象にとって

の不可避のものであるのだとしたら、それを単なる障碍として等閑に付すのではなく、むしろ、砕け散ったものを拾い集め、再構成するという営為のうちに、積極的な可能性を認めるべきなのではないだろうか。このように問いかける著者の理路にとつて、ヴァルター・ベンヤミンの思想が有力な参照軸としてあることは想像に難くない（p185）。

ゴダールの手法にイマージュによる新たな歴史解釈の可能性を見るデイヴィッド・ユベルマンの戦略の裏には彼なりのベンヤミン理解があることを考えれば、このモンタージュをめぐるベンヤミン、ゴダール、デイヴィッド・ユベルマンの「星座（コンステラツィオン）」は興味深いといえる。Images malgré tout les éditions du minuit 2003 のゴダール『映画史』を論じた部分でもp175の「弁証法的イマージュ」とモンタージュとの関係に触れた箇所に加えて、「映像（イマージュ）は復活のときに到来するだろう」という先に触れた一文を論じた箇所に続いて（l'image viendra, oh! temps résurrection）ベンヤミンの「歴史の概念について」への言及（p185）が、またヴァールブルグに絡めた「歴史の概念について」への言及が（p213）見られる。

（ただし、森元は「芸術作品という概念の内的な変質という、別の歴史的課題」弁証法的イメーজの概念は、何よりも歴史の認識と、さらにはそれにまつわる強い意味での経験の問題と関わる」（p187）という留保をつけ、デイヴィッド・ユベルマン批判の論を豊富な注で言及することを忘れていない）

ゴダールに見られる（映画的）イマージュへの傾倒とランズマ

ン・ヴァイクマンに見られるイマージュの不在への盲信は実のところ裏腹の関係にある。そこには批判的介入の契機（他のイマージュやアルシーヴへの接続可能性、つまりモンタージュ）が存在しえない。ゴダールのようにアウシュヴィッツのイマージュの（実在）を、「贖罪」「救済」を可能にするものとして無批判に物神化することは、モンザンや堀が肯定的に捉え、ランシエールやデイヴィッド・ユベルマンが再評価する彼のモンタージュ論を結果的に裏切ることにほかならない（ゴダールは「正しいイマージュがあるのでない、ただひとつのイマージュ（pas une image juste, juste une image）があるのだ」とかつて語ったのではなかったか）。

またランズマン、ヴァイクマンのように「シヨアーのイマージュは存在しない」「表象し得ないものがある」「シヨアーは表象し得ない」と断定することは、結局「アウシュヴィッツ」を「イマージュの不在という名のイマージュ」「表象不可能という名の単一の表象」に還元することである。それは過去の歴史の痕跡とそれへの解説可能性を拒絶し、一気に表象不可能なものと名指し呼んでしまうことで、それ自体表象の悪しきイマージュ化（未来への読解へとイマージュを開いていかない、まさに「想像力なきイマージュ」）をなしているのであり、「アウシュヴィッツ」を特定の陣営の「証言に対する解釈」により独占することにはかなるまい（鈴城は「だがデユラスやソクタグによる発語は、「他者」の「記憶」への関与を「不可能」と断じているために厳しいのではない。むしろ示した不可能を逸脱せよと、挑発しているがゆえに厳しい」（p92）と述べる）。

長崎原爆の表象、ことに永井隆評価において、原爆を恩寵としてとらえる視座とそれを批判する近年の研究史（山田かん「インタビュー記憶の固執―山田かん氏に聞く―」、長野秀樹「原爆は「神の摂理」か」、花田俊典「原爆の再問題化のために―アウシュヴィッツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」『叙説』19「原爆の表象」所収）が存在するが、いわば、「恩寵としての原爆」は「原爆」の恩寵としてのイマージュ化（ゴダール）に、また「表象不可能な体験の絶対化としての証言」（ランズマン・ヴァイクマン）は「当事者の証言の中にしか正しいヒロシマ・ナガサキは存在しない」それへの批判はしてはいけない」という議論に対応しよう。

「恩寵としての原爆」という議論は「都市の焼却による（死者の身体と生者の生活の）消滅」（しかも放射能の残存は恩寵から導くことができず消滅されなかつた生存者には負債としての罪の意識を背負わせたままになる）という、それ自体キリスト教的歴史意識、「復活の日に備えて身体を大地に埋め保存する文化」（田中純「演劇と都市計画」）から逸脱する出来事を、再びキリスト教的な贖罪と時間意識の円環の中に捕らえなおし、批判不可能なキリストの恩寵のイマージュモンザンのいう「似姿（イマージュ）でありつつ、私たちのうちの墮落した映像（イマージュ）を救済するもの」の受難によって、贖罪が可能となる場になったのだ。似姿は化身し、苦しみ、死に、復活する――として物神化する試みともいえ

る。そこでではたとえば、原爆投下者の人種的な意識、異教徒への意識―「ホロコーストにおける敗戦国のドイツの場合と違って、シベリア抑留と原爆とは、その加害者が戦勝国であつた事情はやは

り無視するわけにはいかない。きわめて政治的な理由から（犯人探し）が猶予されていることが、結果的にシベリアや原爆についての語りの自明性を保障してしまっている（花田「原爆の再問題化のために―アウシュヴィッツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」『叙説』2019「原爆の表象」p10）―が結果的に消去されてしまう。また John Whittier Treat, *Writing Ground Zero: Japanese Literature and the Atomic Bomb* (The University of Chicago Press 1995) が指摘するようにジョン・ハーシーの『ヒロシマ』がクリスチャンの被爆者を特権的に扱い、さらに英語圏の読者に接近しやすい修辭的戦略をとつた問題（p433-45）もここから考え直すことが出来るだろう。

（無論、アウシュヴィッツの表象が衝撃的なのは「ナチの強制・絶滅収容所における殺害死体の焼却という犯罪行為が、復活の日に備えて身体を大地に埋め保存する文化に与えた衝撃」（田中純「演劇と都市計画」『死者たちの都市へ』p187）を考慮に入らなければ正確な理解は困難である。ジャン・ジュネは「―という奇妙な単語」（『ジャコメッティのアトリエ』という奇怪な演劇論の中で）とはいえ、もし火葬が―荘厳に、ただ一人の人が火あぶりにあつて焼き殺されるとか、都市あるいは国家が、ある別の共同体を、いわば一まとめに厄介払いしようとするような―ある劇的な展開を見せるなら、火葬場は、ダッハウのそのように、時間というものからは過去からも未来からも建築学的に逃れている、きわめてありうべき未来の姿を喚起し」とアウシュヴィッツの衝撃に正確に対応した「演劇の過激な転倒」（田中前掲書）の未来像を描いている。

ここでジュネが夢想する演劇像は、過去の虐殺という歴史に正確に対応しながらそこから倒錯的な未来の演劇像を構想するというまさにイメージーションの産物である。()

さらにいえば、近年、被爆者の高齢化、他界による「証言の消失」を憂う立場から、証言を映像として記録して残すという方策がとられ始めており、また「証言と文字資料」から再構成されたCG合成の「被爆以前のヒロシマ」を再現する試み(映画「爆心地猿樂町復元 ヒロシマの記憶」に結実するプロジェクト)なども同様の問題意識に属するものといえようが、これらが他のイメージユヤアルシーヴとのモニタージュへと開かれることなく、「生存者の正しい証言の唯一の記録」「正しいかつてのヒロシマ・ナガサキの町並み」として批判されることのない領域に祭り上げられたとき、アウシユヴィッツのイメージ論争と同様の隘路にはまり込む恐れがある。これはあくまでも「被爆の瞬間の都市の表象」でなく、「事後的な生存者の証言の表象」である。イメージであるがゆえに時間を越えように見えるが一枚のタブローでありフィルムであるがゆえにそれは特定のビジュアリティの歴史に拘束され、経験の絶対的な現前であるかに見えるが証言であるがゆえにそれは修辭的であり絶えず解読による相対化を経ねばならない。

ここで大切なのはイメージを他のイメージユヤアルシーヴとのモニタージュへと開きつづけることであり、なおかつイメージの持つ二重性、「身振りの物化とその潜在力の保存を共存させ

た」「イメージの病理学」「情念の再生と悪魔祓いという二重化したその作用」(田中純『ヴァールブルグ』p221, 223)無時間的であるがゆえに歴史を超越し未来へ開かれる修辭的戦略になりうるると同時に歴史を消去した排除の共同体を形成して補強してしまう聖骸布になりうるに絶えず自覚的であることである。イメージは、歴史を超越する「潜在力」(この用語はアガンベンのイメージ論『人権の彼方に』以文社 2000に由来する)を持つと同時に情念を再生し悪魔祓いにも用いられるがゆえに神話的な基礎を持つ同化と排除の共同体をいとも簡単に形作ってしまうからである。

中野和典は大田洋子の『夕風の人と街と』(1955・10 講談社)を当時の都市計画や映画、この史代の漫画『夕風の街桜の国』などと絡めて検討し、その(窒息感を表す)大田の「夕風」のイメージに他の文字資料や映像資料には還元されない「心象風景としての被爆都市」のイメージ化の可能性(それは中野において「文学研究という戦略の可能性」を読むことと同値である)を読み取ろうとしている(第15回原爆文学研究会発表資料 2005・7・16 九州大学六本松キャンパス 「原爆文学研究」4号に掲載)

中野のいう「心象風景」とはいわば「心象地理」(imaginary geography)であり、(サイド以後のポストコロナリアル批評で指摘されるように)植民地表象ではイデオロギー的に組織されうる危険性を持ちながら、記憶の中の想起において生成する場所、実在は資料的に証明できないが、しかし「かつてそこにあったはず」だ

としかいえないものの、「ありえるかもしれないすべての歴史」あるいは「いつかそこに生まれるかもしれない」ものを表す、いわば未来へと開かれた場所をイマージュとして生み出すための修辭的戦略にほかなるまい。

また中谷礼仁は「先行形態論」で、「消滅都市」である広島戦後の都市復興計画を例に取り、駅前吉島線の斜線道路が期せずしてそれ以前の近世の街割に「重なつてしまった」（当時の担当者がいわば「動物的な勘」でそれをたぐり寄せた）こと、丹下健三の原爆ドームを中心にした都市計画が「先行形態」に影響されない新しいネットワークを提起していたことを指摘している（中谷「場所と空間 先行形態論」『岩波講座 都市の再生を考える1』2005・3）。

中谷は当時の都市復興計画の担当者が「動物的に」発見した広島「先行形態」と、丹下の原爆ドームという敗戦の記憶のモニュメントを基点とした新しい都市ネットワークとをいわば対立したものと捉えているが、大田洋子が『夕風の人と街と』で描いた世界とは、いわば丹下の新しい都市ネットワーク―原徹『原爆の子』という「平和のメッカ」―に違和感を持ち（大田はそれを「周囲との調和がまったく取れていませんから、落ち着きがなくてね、誰の目にもへんなんですよ」「この街ではカタカナでヒロシマと書く『ヒロシマ』が出来つつあるんで、復興ではない」と書く）、そして「動物的な勘で」消滅都市の「先行形態」（それは「夕風」の姿という氣象学的には決して証明されない感覚的なものであり、吉島線の斜線道路の「近世の書割」ともまた一致をしない、いわば「イマ

ージュとしての都市」であり大田の言う「半人間」たちの記憶が集う都市である）をイマージュ化して創造しよう「この街を架空の町として描きたい」「夕風の重圧感と、この町の人間の実態とを結び付けようとしている」とした試みではないかと言えるかも知れない。

「夕風の窒息感に、この街の姿が似ていた。身の置き場のない夕風の熱気を帯びた圧迫感、街の生き残りの人々の姿にそっくり似ている」

（そこからこの史代のイマージュ化した「夕風」との差異―具体的には大田が書いているようにその都市（原爆スラム）が在日を含みこんでいたこと、そして、それを後世にこの史代が漫画の中でイマージュとして再構成したときに新たに生成したものの、消去してしまったもの、そしてながこの漫画をベストセラーにしたのか―を問うことも重要だが、この点は本号「原爆文学研究」4号所収の川口隆行論文を検討したうえで他日に譲る）

そしてここには、「先行形態」の中に果たして死者たちの記憶（と同一空間内における生者たちとの共存）がどこまでとどめられているのか、そこには加害と被害の関係（必ずしも一人の人間の中で分離できない）がどこまで組み込まれているのかという問題が残る。近世都市の「先行形態」と原爆ドームを基点とするヒロシマのネットワークという観点は、「かつてそこにあつたはず」の加害と被害の記憶の諸関係の「先行形態」とそれらの未来への伝承・批判可能性を覆い隠してしまう可能性がある（例えば9・11のグラウンドゼロのモニュメントやリベスキントがデザインした旧ナチ親衛隊施設跡地計画などを例にとればわかるだろう。田中純「時

を建てる』『死者たちの都市へ』p77〜101.)

原爆表象をその修辞性と集合性という観点から概論的に取り扱ったものとして、先にも触れたJohn Whiter Treat, Writing Ground Zero: Japanese Literature and the Atomic Bomb (The University of Chicago Press 1995)がある。

トリートは「大虐殺の表象」という観点からアウシュヴィッツと広島を比較し「多くの20世紀の作家がなしたような、文化的な実践が直面したひどい暴力とそれを美学化することとのあいだの調停の仕方を探し求めるということ、それにふさわしいジャンルを選ぶということ」(p47)だと述べる。トリートは「ヒロシマナガサキの表象は、いわば、広い意味でひとつの「文彩」(figure)なのだ。すべての喩はそのうえ原爆投下の全体を前景化してなおかつ「かき消す」事に動員される。」(p47)「記憶それ自体はしばしば社会的な自己が書きとめまた守ろうとすることを文化的に培養したものであり 経験的な自己が出来事の見たまの場面を詳しく順を追って話すようなものではないからだ」(p50)として証言そのものが持つ歴史的限制性、加えてその語りの戦略性と修辞性―それは他者の読解という係争から逃れることが出来ないことを意味する―を指摘する。

「ほんとうの恐れ強烈なピカ・ドン・ピカを見てしまった場合に小説の存在が許されなくなってしまうということを暗示する」という武田泰淳の言葉(『群像』「創作合評 詩的と具体的と―「火の子供」 河盛好藏・瀧井孝作・武田泰淳」での発言)に反響するかたちで、トリートは「原子爆弾とは、死の收容所と同様に、新た

なりアリズムが横切するための新たな「リアルな」出来事なのだ」(p66)と述べ、そのリアルな出来事を表象するための「新たなリアリズム」を模索する。

(なお、トリートが引用するDavid Goodman after Apocalypse four Hiroshima and Nagasaki でグットマンが佐藤信の戯曲『鼠小僧』を評して「新劇のオーソドックスな受動的な演出を神話的アクティヴィズムのドラマツルギーに置き換えた」試みを「ヴァルター・ベンヤミンの革命的メシアニズム」(p3)に比しているのは先に見たディヴィユベルマンのゴダール解釈を念頭に置いたとき、興味深い。)

そのひとつの例として、トリートはヒロシマの記憶の問題をジエイムソンによりながら「集合的な主体性」の展開として議論している。竹西寛子の『儀式』(1963)を論じながら、トリートは「それはただ眠ることによって癒される。それぞれ個別の死を、彼女と焼かれて灰になったクラスメートの永遠の集合的な沈黙とがつながることを許してくれるような無意識の中に位置づけることで。」(p79)と述べる。

この読解にある意味で対立するものとしての、ヒロシマ・ナガサキの死の単独性と「共約不可能性」については、花田俊典が前述の「原爆の再問題化のために―アウシュヴィッツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」のなかで、アウシュヴィッツと表象の限界」でのヘイデン・ホワイト「歴史のプロット化と真実の問題」(この論は前述トリート論p76の中でも援用されている)の「新しいリアリズム」「中動態」(能動態とも受動態とも区別された古典語の用法。この概念と『自己への配慮』でのフーコーの「新しい自己

触発する主体」の可能性と接続する見方を丹生谷貴志『砂漠の小舟』と浅田彰『天使が通る』が提出している)の議論を参照しながら、それを石原吉郎のシベリア体験に立脚する「ヒロシマ批判」と接続している。

「私は広島について、どのような発言をする意志ももたないが、それは、私が広島目の撃者でないというただ一つの理由からである。しかしそのうえで、あえていわせてもらえるなら、峠三吉の悲惨は、最後まで峠三吉ただ一人の悲惨である。この悲惨を不特定の、死者の集団の悲惨に置き代えること、さらに未来の死者の悲惨までもそれによつて先取りしようとすることは、生き残つたものの不遜である。それがただ一人の悲惨であることが、つぐないがたい痛みのすべてである。」(石原吉郎「確認されない死の中で―強制収容所における一人の死―」初出「現代詩手帖」1969・2『日常への強制』構造社 1970・12 p227 この箇所は花田前掲論p8に引用されている)

「広島告発について私が考えるもうひとつの疑念は、告発する側はついに死者ではないという事実である。被爆者不在といわれてすでに久しいが、被爆者以前にすでに、死者が不在となつている事実をどうするのか。死者に代つて告発するのだというかもしれない。だが、「死者に代る」という不遜をだれがゆるしたのか。死者に生者がなり代るという発想は、死者をとむらう途すら心得ぬ最大の頽廢であるまして私たちは、それらの人びとの死を、ただ数としてしのぐことによつて生きのびたといわなければならぬのである。そしてもし私たちが、まぎれもない生者として、死者から告発されているというのであれば、そのばあいにも私たち

は、生者とよばれる集団として告発されているのではなく、一人の生者として告発されているのだということを思い知るべきである。しかも一人の死者によつて。広島を「数において」告発する人びとが、広島に原爆を投下した人とまさに同罪であると断定することに、私はなんの躊躇もない。一人の死を置きざりにしたこと。いまなお、置きざりにしつづけていること。大量殺戮のなかのひとりの重さを抹殺してきたこと。これが、戦後へ生きのびた私たちの最大の罪である。量のなかの死ということへの私たちの認識は、とおくアイヒマンのそれにおよばぬことを、痛恨をこめて思い知るべきだと私は考える。原点へ置きのこした一人の死者という発想を私に生んだのは、いうまでもなく広島ではない。その発想を私にしいたのは、シベリアのラーゲリである。だがこの発想が私にあるかぎり、広島は私に結びつく。そしてそれ以外に、広島と私の接点はない」(石原吉郎「アイヒマンの告発」『現代詩文庫 続石原吉郎詩集』思潮社 1994)

「シベリア体験において語られた「あさましい」(石原吉郎)様態は、しかしホロコーストをめぐる体験の語りにおいても封印されたままなのだが、これを開封することなしにどんな光景が今日的に意味があるというのだろうか。」(花田俊典「原爆の再問題化のために―アウシュヴィッツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」p10)

興味深いのはトリートがホワイトによりながら中動態の語り(ジェイムソンにも示唆を受けながら)原爆表象の(死者の記憶の)「集合性」の問題へと接続する(Writing Ground Zero p78~79)のに比べ、花田が同じ論理を石原吉郎の広島批判とシベリア体験

を經由して単独性・共約不可能性へと接続しようと試みている点——「石原吉郎の自画像が語っているのは、私たち個々の存在の、あるいは体験の、記憶の「共約不可能性に他ならない」(p9)——である。

竹西の『儀式』の「彼女と焼かれて灰になったクラスメートの永遠の集合的な沈黙」は実在的なアルシージュによってではなく、想起の中のイマージュによってしか語れない。しかしながら、ここには死者たちの加害の記憶、軍都としてのヒロシマの側面や生者を恨み襲い掛かる亡霊としての死者もまた分離できぬままに含まれているはずである。佐藤啓介が述べるように「暗い記憶の場」において目覚めたままの記憶が、必ずしも加害者を赦すとは限らない(そもそも、赦さねばならない義務はない)。赦すのと等しく、復讐する能力も返還されるからである。死者たちは、加害者を、生者を、世界を恨んだままなのかもしれないのだから。「目覚めたままの犠牲者」が赦しと復讐のいずれを選ぶのか、私はその問いを開いたままにせねばなるまい。ただ言えることは、私たちは、単に彼ら彼女らを記憶するのではなく、彼ら彼女ら自身の暗い記憶によって記憶され、それに晒されている存在なのだ、ということである。」

(佐藤啓介「救われない記憶——暗い記憶の行き場」2005・5・14 <http://web-box.jp/res/acu/050514sato.html> その後、宗教倫理研究会「宗教と倫理」第五号2005・10に掲載近刊 引用は著者佐藤の了承を得て雑誌原稿とWEB 双方を参照し、雑誌原稿から行った)とするなら、トリートの読解には「私たちは、単に彼ら彼女らを記憶するのではなく、彼ら彼女らの暗い記憶によって記憶され、それに晒

されている存在」であるという観点が十分に含まれていない。

「まぎれもない生者として、死者から告発されているというのであれば、そのばあいにも私たちは、生者とよばれる集団として告発されているのではなく、一人の生者として告発されている」という石原の告発は佐藤の「死者たちは、加害者を、生者を、世界を恨んだままなのかもしれない」という問いと結びつく。そこから考え直してみれば、先に触れた大田洋子の「閉塞感」としての「夕風」のイマージュの中にはその「暗い記憶の中で目覚めた犠牲者」の「赦しと復讐」とが分離されぬまま潜在力として含まれていくはずなのである。「潜在力の保存」は赦しや希望・連帯の可能性だけを意味しない。それは恨みの「潜在力」も同時に含まれ、それがイマージュに「情念の再生と悪魔祓い」が付きまとう所以なのである。

(石原はプロテスタントとしてのキリスト者であり、また彼の詩篇に見られるイマージュがここで検討しようなイマージュと信仰の関係をめぐる論理—ゴダールやモンザン、ディレイユベルマンが念頭においているのは主としてカトリックである—でどこまで解析できるかは今後検討の必要があるだろう。また内村剛介の『失語と断念』での石原批判を念頭に置いたポストコロナリアルな視座からの検討として丸川哲史「捕虜／引揚の磁場」『冷戦文化論』双風社 2004.)

この問いは「人間」の記憶や恨みのみを意味しない。佐藤が示唆し、また大田洋子の「半人間」という言葉が喚起するように、開かれた問いは「人間たらざるもの」、ヒロシマナガサキの都市

で失われたすべての生き物と事物―被爆当時「今後数十年間草木も生えない」と言われたように―へと向かう必要がある。そしてこの問いは田中純が『死者たちの都市へ』で十分に書ききることが出来なかつた(と田中自身が後述する)、そして、鶴飼哲がその書評で示唆した「動物たちの都市」「計算不可能な死者」というデリダ的な視座と結びつく。

「生政治は死者の数を数えるが、それはつねに計算可能性のうちに囲い込まれた生の立場からである。都市が死者を気遣わなくなるのは、まず、その(数)に無関心になるからだ。だがその無関心は、文字通り群れを成す死者たちに対する恐怖と同根なのだ。そのとき、「プロローグ」に引かれた『群衆と権力』のカネツペイとともに、死者たちの群れを動物の群れに比較せずにいることは難しい。来るべき死者たちの都市はもはや人間の死者たちだけのものでさえないだろう。」(鶴飼哲「方法としてのノスタルジア」『建築文化』2004. 10)

トリートが提出した「集合性」をめぐる(共同性(community)ではなく集合性(collective)と)していることに注意。つまりヴァイクマンが論難したイマージュの「愛の共同体」の議論から微妙にズレている。これはトリートが参照したジェイムソンの議論がマルクス主義を經由しているからだろう)が十全に論じていない、そして不十分ながら花田の議論が示唆しているのは、それは死者の記憶の「集合性」に回収されない「単独性・共約不可能性」、および「加害」の記憶と生者との関係である。

「この悲惨を不特定の、死者の集団の悲惨に置き代えること、さらに未来の死者の悲惨までもそれによって先取りしようとする

ことは、生き残ったものの不遜である」という石原の批判はそのまま「彼女と焼かれて灰になったクラスメートの永遠の集合的な沈黙」を静態的な「死者との共存の空間」の表象Ⅱ代理として捉えてしまう(含みを持つ)トリートの読解へと向けることが出来る。「集合性」としての死の記憶はどこかで死の「単独性・共役不可能性」を圧殺し、(数)として死者を捉える「生政治」のパラダイムと結びつきうる。その限りで「それらの人びとの死を、ただ数としてしのごことによって生きのびた」広島を「数において」告発する人びとが、広島に原爆を投下した人とまさに同罪である「量のなかの死ということへの私たちの認識は、とおくアイヒマンのそれにおよばぬ」という批判を避けられぬものである。

モンタージュを駆使したイマージュの政治学は、そのモンタージュの接続の対象を安易に無限の他者へと開こうとすれば―もの一生と認識は常に有限である―無限の責任の負債への連鎖、無数の死者たちの記憶の憑依へと退行し(それを単一のものへと(縮減)したのが恩寵・救済としての神のイマージュである)、またその対象を限定された責任の領域(有限の死者の固有名を「平均化した」(石原吉郎)被害者としてただ「記憶」し、ただ「読み上げ」、ただ「賠償」するという試み、そしてその「平均」の上に気づかれた「連帯」)に収めれば計量可能な(数)に、つまり生政治のパラダイムに回収されてしまう。

死者の「単独性・共約不可能性」は単一の固有名を読み上げ、モニュメントに記載し、生政治のパラダイムの中で賠償することだけでは組みつくされない。それが固有名であるゆえんはいかなる無数の確定記述Ⅱ述語によっても記述しつくせない残余がそこ

にあるからであり、その残余＝余剰こそが死者の記憶の核であり、それは残余であるがゆえにイマージュによってしか語れず、また善悪の彼岸にあり続け倫理的な分節（赦しと恨み 加害と被害）を安易に許さないのである。イマージュをめぐる解釈史はここまで見たように神学的な救済・表象不可能の問いを歴史的に刻まれているが、死者の記憶そのものの「単独性・共約不可能性」は善悪の彼岸にあり、裁きや贖罪の視座と「逆立」する。

はたして「モンタージュによるイマージュの政治学」は、神学的な解釈史を超えた「世俗的批評」（「世俗化」という発想そのものがすでにキリスト教的である）として成立可能なのか。「記憶と証言のポリテイクス」とそれは両立可能なのか。そこにいかなる恥辱や怒り、恨み、罪の数々が読み込まれ、そしてそれは裁きうるものなのか。さらには、複数を可能にする〈分節〉（木庭顕）と〈数〉（鵜飼）の公準がいかにして成立するのか、それが「信仰」への分割と疑念を創出（鈴木規夫「地中海世界と近代性の世界的長期波動―自己」）をめぐる思想と交通―『現代思想』1995・6）し、複数を支える〈数〉が他ならぬ（生政治）（フーコー）と親和性を持つことをどのように処理するのか。複数を無批判に検証する思考は経験の単独性・共約不可能性と強度を、また死者の記憶と生者の政治を裁くための〈法〉（デリダ）の公準をどのように処理するのか。この問いはまさにモンタージュさながら絶えず様々な言葉やイマージュと接続され、幾度も問い直されなければならない。

（「政治学」という言葉の厳密な用法については佐藤啓介が示唆された田中純「心の政治学へむけて」『10+1』no. 35 2004、および田中が援用する木庭顕『政治の成立』（東大出版会1997）とその続編『デモクラシーの古典的基礎』（東大出版会 2003）、さらにはイマージュと法の関係を徹底的に問い直すピエール・ルジャンドルの「ドグマ人類学」の著作群を踏まえて、「相互に対抗する立場からの自由な議論に貫徹された思考様式」「あるテリトリー上における人的組織の〈分節〉」としての「政治的パラダイクマ」（心の政治学に向けて）P233、木庭『政治の成立』p1253138）を、「死者と生者の」「二重の占有に耐えうる空間」（同P11）の構築のために、あるいは「あたかも暗号化されたように神話の中に眠っている」「巨大な社会変動の記憶」（同P2 木庭『政治の成立』p311）を呼び起こすために、本稿の議論と絡めてどのように再定義できるのかが問われねばならないが、これもまた他日に譲らざるをえない）

生田武志は彼の野宿者問題論と接続させた透徹した論「自己責任論」で、中島一夫の石原吉郎論「媒介と責任――石原吉郎のコミュニティズム」（「新潮」2000・11）を補助線としながら、「加害と被害にたいする根源的な問い」を通して、その「境界が、全く偶然かつ相対的なものにすぎなかった」こと、「いつでも彼らは入れ替わっていたかもしれない」ということ、そこから「負い目」と倫理的な「責任」を導き出されることになる。「現在の野宿をめぐる状況でも、シベリアでの行動と同様に「対峙が始まるや否や、その一方が自動的に人間でなくなるようなそしてその選別が全く偶然であるような」「いす取りゲーム」状態が存在して

いる。事実、「いすとりゲーム」の中では加害と被害の境界は「全く偶然かつ相対的な」はずである。」(生田武志「自己責任論」2004.4.24-7.27 <http://www1.odn.ne.jp/~cecx38710/jikoketun.htm>)と述べる。

「生存している自らと淘汰された死者を分かつ境界が、全く偶然かつ相対的なものすぎなかった」という歴史的な事件をめぐめる分割を、「私たちはおそらく、対時が始まるや否や、その一方が自動的に人間でなくなるようなそしてその選別が全く偶然であるような、そのような関係が不断に拡大再生産される一種の日常性ともいうべきものの中に今も生きている」(石原)という状況として、生田は現在の「野宿をめぐる状況」の中に見ることが出来るという。

アウシュヴィッツおよび原爆をめぐる問いは極限状態をいかに表象するか、それを証言としていかに残し、読み解き続けていくかという問いと不可分である。そこには「証言と記憶をめぐる政治学」が絶えず介在し、そのために過去を厳密にズレや連関も含みつつ構成するための設定として「言説」・「表象」という概念が要求され、批評史の中で精密に構築吟味されることとなった。しかし「言説」「表象」は理論上過去にしか設定できず、その概念では現在と未来を決して語れない。

無時間的な、つまり未来を語りうる可能性を持つイマージュは、

現在の、そして未来において「対時が始まるや否や、その一方が自動的に人間でなくなるようなそしてその選別が全く偶然であるような、そのような関係が不断に拡大再生産される一種の日常性ともいうべきものの中に今も生きている」すべての「ものたち」の実践にかかわる。「生存している自らと淘汰された死者を分かつ境界が、全く偶然かつ相対的なものすぎなかった」という中島と生田が石原吉郎から継承した問題設定は「イマージュによってしか語れず、また善悪の彼岸にあり続け倫理的な分節(赦しと恨み 加害と被害)を安易に許さない」死者の記憶をめぐるものであると同時に「その一方が自動的に人間でなくなるようなそしてその選別が全く偶然であるような、そのような関係が不断に拡大再生産される一種の日常性」―すなわち(帝国)(ハート≡ネグリ)下の現在を生きるものすべての問題でもある。「モントージュ」によるイマージュの政治学」がもし仮に可能であるとすれば、それは「証言と記憶をめぐる政治学」との接続を試みるのみにとどまることなく、「人間だけではない」、「自動的に人間でなくなるような選別」をなされてしまったすべてのもの―動物、植物、事物―をいかに未来に残し語り描き続けるかを考えるために探求されねばならない。

(2005・8・11 於 台湾)