

# ヘリオトロープ 太陽の隠喩と崇高の光

## ——デリダとラクー＝ラバルトのミメーシス論

長谷川 祐 輔

はじめに——哲学の文体

哲学の文章や言葉づかいは、時代、地域、分野などによって異なる。たとえば、古代ギリシアにおいては戯曲形式の対話によって哲学がなされていた。二〇世紀におけるフランス現代思想の哲学者たちの文体と、今日哲学の論文において求められる文体にも大きな違いがある。

地域や時代のあいだだけではなく、今日「哲学」と言った時にも、その内実は文脈によって異なる。たとえば、大学で研究としてなされる専門的な哲学と、哲学対話などの場において交わされる言葉は同じ哲学として扱われながらも、その口調や文体には大きな違いがある。専門的な哲学においては、ある対象についての思考を抽象化していくことで理性的な明晰さが追求される。ここでは曖昧さや逸脱といったものは可能な限り削られる対象となる。さらに、自分の言葉よりも該当するテーマについてしっかり先行研究を踏まえているかどうか、引用は適切になされているかといった厳密さに基づいた手続きが求められる。専門的な明晰さを追求した結果、日常的な言葉づかいから乖離して哲学的概念の原初的な内実が忘却されたりする。結果

として哲学の言葉はわかりにくいと言われたりする。

他方、哲学対話の場面では、むしろ曖昧さ、わからなさ、自分の言葉で話すこと、意見としてまとまっていないう次元の感性的な言葉、日常的な言葉づかいなどが歓迎される。哲学史に登録された哲学者の名前を主語にして話すことは、むしろ避けられるべきこととされる。

哲学とはいかなる営みかということについて、すべての人や分野に当てはまる共通理解があるわけではない。しかしさまざまな分野や時代をこえて哲学に共通することとして、哲学とは言葉を使って考える営みであり、反省的思考を突き詰めていくものであるということは言えるだろう。哲学は言葉を使って言葉について考える。しかしそこには、明確な文体Ⅱスタイルの違いがある。専門的かつ理性的な哲学の文体と、感性的な哲学の文体。そもそも表現の論理が異なるように見える哲学的文体のあいだには、はたして連続的な移行や翻訳可能性が見出せるだろうか。

以上のような、哲学の文体Ⅱスタイルの複数性の中の（非）連続性や翻訳不可能性、哲学的明晰さを追求するあまり対象から乖離していく哲学的言語の磨滅などについて、フランスの哲学者ジャック・デリダ（一九三〇・二〇〇四）は自身の哲学的隠喩論においてたびたび強調した。隠喩とは一般的に、言葉によって指示することができない対象や現象などについて、類比的な言葉を使って比喩的に示すことである。たとえば、「存在の意味」や「脱構築」は、「青空」や「海」といった言葉ほど、完全に一致する現実的な対応物を持たない。哲学的隠喩によって何かを示すことは、そもそも対象とそれを指し示す言葉の不一致を含んだ表現行為なのである。哲学的隠喩によって何かを言い現すことは、言葉で表現することが困難な対象を言葉で呈示しようとする、ひとつの否定性をはらんだ表現行為と捉えることができるだろう。哲学的な言葉によって捉

えどころのない対象を描写することには、つねに言葉と対象のあいだの偏差が生じる。

このような、哲学的隠喩による間接的呈示の象徴的な例として、デリダは「太陽の隠喩」を取り上げている。デリダによれば隠喩としての太陽／太陽の光は、他の言語表現によって比喩的に置き換えることができない。それゆえさまざまな隠喩において最も特異なものとされるが、太陽の隠喩は自らの特異性を示すことができない隠喩なのである。本論文では、デリダが以上のような論点を展開したテクスト「白い神話」(一九七二)と、「白い神話」における「太陽の隠喩」のモチーフを引き受けただえで、ミーシスや崇高の問題として捉えて論じたラクーラバルト(一九四〇・二〇〇七)の哲学を参照しながら考察を進めていく。

#### 一 デリダの哲学的隠喩論——「白い神話」における「連続主義の前提」の批判

はじめに、七〇年代のフランスにおける哲学的隠喩論をめぐる時代背景を簡単にみておこう。デリダが隠喩を主題化したテクストとしては、一九七一年に発表された「白い神話——哲学テクストのなかの隠喩」、また一九七八年にジュネーヴ大学で行われたシンポジウム「哲学と隠喩」における講演をまとめたテクスト「隠喩の退隠」がある。隠喩論は一九六〇年から七〇年代のフランスにおいて、哲学者や文学者のあいだでひとつの論争を引き起こす主題となっていた。ジェラルド・ジュネット(一九三〇・二〇一八)とミシェル・ドゥギー(一九三〇・)、ポール・リクール(一九一三・二〇〇五)とデリダ、あるいは修辞学の歴史的な盛衰についての講義をまとめた、ロラン・バルトの『旧修辞学』が一九七〇年に出版されている。こうした時代的な潮流のなかで本論文の文脈で注目しておきたいのは、ドゥギーの論文「一般化された形象の理論へ向けて」(一九六九)である。この論文の中でドゥギーはジュネットを批判するが、その際に打ち出されて

いる論点は「根本における一般的隠喩性」と呼ぶものである。要旨を簡潔に述べるならば、ジュネットやフォンタニエが文彩の様々な次元の分類を問題にしたのに対して、ドゥギーは文彩間における分類ではなく、それらに通底する言語の根底において作用しているものに焦点を当てる。それはドゥギーの言葉を引けば「言語そのものの流れを切り開き、独自の仕方で突破し、言語そのものを切り開く「起源」としての一般的な文彩、とりわけ隠喩<sup>①</sup>」である。こうしたドゥギーの言葉はデリダが問うている固有なものの隠喩性、起源における隠喩性と符合する。「白い神話」の初出は一九七一年の『ポエティック』誌、「修辞学と哲学」特集である。また七年後にデリダはジュネーヴ大学で行われた「哲学と隠喩」と題されたシンポジウムにおいて講演——「隠喩の退隱<sup>②</sup>」——を行っている。デリダの隠喩論が登場した時代背景として、同時代のフランス哲学者や文学者による修辞学と哲学の再検討があったことは想起されてよい。

デリダが哲学的隠喩論を展開するおもな目的は、形而上学的な言葉づかいに盲目的な形而上学者を批判することににある。デリダによれば、形而上学の歴史としての哲学史は、さまざまな哲学的隠喩を用いることで作られてきた。そのような形而上学的隠喩はしばしば内実を欠いた「白い神話 (la mythologie blanche)」となる。このことについてデリダはアナトール・フランスの対話「アリストとポリフィル——形而上学的言葉づかい」(一九三三)を参照しながら論じている。実際に「白い神話」という言葉が登場する対話の箇所を引用しよう。

私はこのことを十分に感じさせたいと思うよ、アリスト。つまり全ての抽象的観念の表現はひとつのアレゴリーでしかありえない。奇妙な運命によって、自分たちは仮象の世界を逃れていると考えているあの

形而上学者たちは、永遠にアレゴリーのなかに生きることを強制されているのだよ。彼らは悲しい詩人として、古代の寓話を色褪せたものにし、寓話を組み合わせるものすぎない。彼らは白い神話を作っているのだ。<sup>⑤</sup>

この引用箇所では、形而上学者が使う抽象的観念はひとつのアレゴリーでしかないとされている。形而上学者は、自分の言葉づかいにおける形而上学的隠喩性に対して無自覚なまま中身を欠いた空虚なアレゴリー、すなわち「白い神話」を作っている。

しかしデリダの立場を明確にするために、ひとつ整理しておきたい。「白い神話」を貫いている論点は、以上のポリフィルの主張——形而上学者は白い神話を作っているにすぎない——ではあるが、しかしデリダが批判したいのはその点に限らない。デリダが問題にしたいのは、隠喩が感性的形象を喪失し非感性的な形象へとすり減っていく過程を説明する際にポリフィルの言葉に見られる、「連続主義の前提」<sup>⑥</sup>である。デリダやブランショ研究者の郷原佳によれば、デリダにとって「形而上学的なのは、磨滅した隠喩を用いることではなく、隠喩の磨滅と復元を連続的な移行として捉えること」<sup>⑦</sup>である。ここでのデリダの形而上学批判は次のように言い換えられるかもしれない。ある哲学的隠喩が元々の文脈から遊離していき、さまざまな分野において多用されることによってその機能や意味が変容を被っていく過程と、異なる文脈や時代においてさらに再活性化されることでふたたび哲学的言説としてその機能を回復する過程のあいだに、連続性があると考えることをデリダは批判している。

デリダによればポリフィルが持ち出すさまざまな形象（比喩、神話、アレゴリーなど）も、言語同士の相

似的な結びつきを前提とした象徴主義的な立場を取っている。つまり、ポリフィルも形而上学者を批判していながらも、比喩、神話、アレゴリー、といった言葉を使う限りに対して哲学的な相似の関係を前提としており、形而上学的なのである。「白い神話」というテクストを通じて批判されるのは、哲学的な二項関係——自然／精神、自然／歴史、自然／自由、感性的／精神的、感性的／叡知的など——の図式、いわば哲学的隠喩論のプログラムを構成することが可能であるかのような前提であり、そうした概念の枠組みに盲目的な形而上学者である。

デリダは、相似関係をなすような哲学的隠喩論のプログラムが構成可能であるかのような身振りを否定する。感性的なものから叡知的なものへといった線的な流れや、階層秩序的な関係性、哲学的言語と対象の重なり合うような相似な関係性は自明ではない。ここで批判の対象となるのは、隠喩を名詞の交換と捉えるアリストテレスの立場である。アリストテレスは、『詩学』において隠喩について次のようにまとめている。

「比喩（転用）」とは、別のものごとを表わす名前をあるものごとに適用することであるが、それには、(a) 類から種への適用、(b) 種から類への適用、(c) 種から種への適用、あるいは (d) 類比関係にもとづく適用がある。<sup>(6)</sup>

アリストテレスは四つに分類した隠喩のうち類比関係に基づく隠喩を最も優れたものであるとしている。たとえば、A に対する B の関係が C に対する D の関係と同じであるときに、B の代わりに D と言ったりあるいはその逆を言ったりすることを指す。アリストテレスが例に挙げるのは「人生における老年」と「一日

における夕日」を対照させ、夕暮れのことを「一日の老年」と言ったり老年のことを「人生の夕暮れ」と言ったりすることである。<sup>①</sup>

この箇所ではアリストテレスは類比関係において名前が与えられていない隠喩の例として、太陽の光を挙げている。その上で、アリストテレスは種を蒔くことと、太陽が光を放つことを重ねて考える。種を放つことに対しては「蒔く」が言葉として存在するが、太陽が光を放つことに対しては種を蒔くことと同じ関係性をもっていながらも名指す言葉がないと言う。そこで太陽が光を放つ際にも「蒔く」が採用され「神の造りたまひし炎を蒔きながら」という比喩関係が導き出される。

しかし、この類比関係は妥当だろうか。デリダが「太陽とその光線とのあいだには種蒔きと種子の関係と同じ関係があるということが、いったいどこで目撃されたのだろうか」と疑問を呈するように、「種を蒔く」と太陽が光を放つことを同じ現象として捉えてよい根拠はどこにもない。

ここでのアリストテレスの引用とそれに対するデリダの批判を整理しよう。太陽が光を放つことは、アリストテレスが最も優れた隠喩であるとする類比関係によっては、置き換えることができない。つまり、太陽の光は他の語彙と類比的な関係性を結ぶことができない唯一無二の隠喩となる。このことをもって、デリダは太陽の隠喩を「あらゆる比喩の父」とみなし、哲学的隠喩空間において他の言葉と等価関係を結ぶのではなく、隠喩空間そのものを駆動する最も特異な根源的隠喩として位置付けている。

しかしここで補足的に疑問を提起しておきたい。デリダが太陽やその光を唯一無二の隠喩として捉えている、哲学的言説空間を駆動するものとして位置付けているのはなぜだろうか。いかなる論理や背景によって太陽の光を特権視することが正当化されるのか。デリダ自身明確に答えを与えているわけではないが、

哲学史において光の隠喩や、それにまつわる言葉（「明晰判明」など）が頻繁に用いられてきたという哲学的な事情が挙げられるかもしれない。プラトンの洞窟の比喩にはじまり、啓蒙思想の時代における「理性の光」、ハイデガーやニーチェにおいて真理を表象する言葉として用いられる「仮象（Schein）」には、「光」や「輝き」という意味もある。また、ハンス・ブルーメンベルク（一九二〇・一九九六）が完結にまとめているように「光のメタファーは〔…〕形而上学の歴史でははじめから、対象的にはもはや把握しえない究極の事態をさし示す」<sup>⑩</sup>哲学的隠喩として機能してきた。

哲学史において光の隠喩は、人間には把握不可能なものや言語化不可能なものなど、極限的な事態を指し示すための比喩として用いられてきた。

デリダが哲学的言説空間を駆動させるものとして太陽の隠喩を位置付けている背景には、哲学史における光の隠喩が占めてきた役割があると考えられる。

## 二 太陽の隠喩とミメシス

デリダがより詳細に太陽の隠喩について検討している第三節「太陽の省略——謎、理解Ⅱ包含不可能なもの、奪取不可能なもの」における記述を確認することで、太陽の隠喩の特徴を詳らかにしていこう。

出現と不滅の対立そのもの、現れ（*phainesthai*）から真理（*alētheia*）、日と夜、可視的なものと不可視のもの、現前するものと不在のものといった語彙系の全体、こうしたものはすべて太陽のもとでしか可能でない。太陽は哲学の隠喩空間の構造を規定するものとして、哲学言語の自然形を表象している。<sup>⑪</sup>



哲学的隠喩の体系は、その循環運動を根源でささえるものとして「隠喩の非隠喩的な第一動因」である太陽を必要としている。デリダによれば哲学的隠喩とは「太陽に向かって回転する運動であると同時に、太陽自身の回転運動のこと」<sup>(12)</sup>なのであり、「一個の隠喩があるそのたびに、どこかに一個の太陽がある」<sup>(13)</sup>。あらためて敷衍すれば、光に関する哲学的隠喩は、対象としては把握することができないような極限的な事象を指すものだった。哲学的文体の形象は、時代や地域によって異なるかもしれないが、その抽象度でしか指し示すことができないものをなんとか言語化するべく紡がれてきた点は共通していると言える。デリダが、ひとつの隠喩があるそのたびにひとつの太陽があると述べる意図として、哲学者たちは人間が把握可能な表象の枠組みの背後にある対象を哲学的隠喩によって探究してきたという主張を読み取れるのではないだろうか。形而上学的な二項対立は、太陽の隠喩にささえられている。その際太陽の隠喩は、哲学的言説の隠喩的な類比関係を逃れる唯一無二の隠喩となり、すべての隠喩的関係性をささえる根源的な光として機能する。

類比関係ではあらゆる辞項がひとつひとつすでに隠喩関係のなかに捕らえられている。このことを認めただ瞬間から、一切はもはや太陽ではなく星として作動し始める。真理ないし固有性の精確な源泉は不可視に、あるいは闇夜のものにとどまる<sup>(14)</sup>。

太陽の光は、アリストテレスが考えているような他の言葉との交換可能な関係性を結ぶことなく哲学的言説の循環そのものを根底においてささえる最も固有な隠喩となる。しかし、「太陽の感性的な諸特徴が太陽に「固有のもの」であるかどうかはもはや確認できない」<sup>(15)</sup>。太陽の隠喩は最も固有なものであるが、その固

有性は確認することができない。隠喩が隠喩として機能するのは、他の語彙との類比的な関係性の網の目においてであるが、太陽がそうした網の目において機能するとしたら、その瞬間から太陽ではなく星——複数的であるがゆえに固有性／単独性を欠いた、代替可能な光の形象——として作動し始める。太陽が放つ光は、哲学的言説の隠喩空間をささえるものでありながらも、哲学的言説において姿を現すことはない。それは、哲学的言説空間を可能にしながらも、みずからは不可視のままにとどまる極限的な形象なのである。

ここまでの議論においてデリダは太陽の隠喩が、名詞の類比的関係性から逃れることや、他の哲学的隠喩と交換可能ではないことを繰り返し強調してきた。ここから、ある表出論理についての問いを導き出せる。それは次のような問いである。太陽の隠喩が他のあらゆる哲学的隠喩よりも特権的な位置を占めるならば、太陽の隠喩とその他の哲学的隠喩の表出原理も異なるのではないだろうか。太陽の光はいかなる原理によって現れることが可能なのか。この問いをめぐって「白い神話」の第三節から「ミメーシス」の問いが補助線として導入される。

## 二一 隠喩としてのミメーシス

デリダは太陽の隠喩の表出論理を考察するべく、途中から隠喩をミメーシスと重ねて考察している。そこでデリダは、アリストテレスを踏まえた上でミメーシスを人間に固有の、自然性を現わす身振りであるとして示している。

自然性一般は、優れて、真に、人間本性のなかでみずからを語り、みずからを結集させ、みずからを知

り、みずからに現れ、姿を映し、みずからを「まねる」のである。ミメシスは人間に固有のものなのだ。ひとり人間のみが固有に模倣する。ひとり人間のみが模倣することに喜びを覚え、模倣することを学び、模倣によって学ぶ。ミメシスによって自然を開示するという真理の能力は、生まれながらに人間の自然学、人間本性学に所属するのである。それこそが詩の自然な起源であり、隠喩の自然な起源である。<sup>(16)</sup>

ここでは、ミメシスによって自然を開示する能力が、詩と隠喩の起源であると言われていることに注目したい。デリダはここで詩の創作と隠喩による言語表現を区別していない。どちらも、ミメシスの媒介なしには現れることができない自然や真理を表象する技術として扱われている。

しかしここでひとつ疑問が生じる。自然や真理を現前させるようなミメシスはその時何を模倣しているのだろうか。自然や真理は何らかの表象や模倣物として現れるのではない。デリダの太陽についての記述を参考にして言えば、太陽とはあらゆる隠喩のなかで最も固有なものであり、他のいかなる辞項とも等価な隠喩的關係性を結ぶことはない。自然や真理は、隠喩や詩といった技に頼りながらも、何かの模倣や表象としてではなくそれ自体で現前させられなければならない。このことについてさらに整理するために、デリダがミメシスについて書いているもうひとつのテキスト『エコノミメシス』（一九七五）の記述をみておこう。『エコノミメシス』においてデリダはカントの『判断力批判』（二七九〇）における技術論に着目する。カントは『判断力批判』の四十五節において、人間の技巧による産出論理と、自然による産出論理の關係性について検討している。まずは『判断力批判』の該当箇所を引用しよう。

芸術の産物について意識されていなければならないのは、それが技巧であって、自然ではないということとがらである。とはいえ、それでも芸術の産物が有する形式における合目的性は、選択意志を拘束する規則によるいっさいの強制から、それがあたかもたんなる自然の産物であるかのように、自由なものとならなければならない。(…)自然は、それが同時に技巧のように見えるときに美しいのであった。いっぽう技巧が美しい「芸術である」と称されるのはひとえに、それが技巧であることを私たちが意識していないながら、その技巧が私たちにはそれでも自然のように見える場合にかぎられる。<sup>17)</sup>

芸術作品はなんらかの技術や規則に従って制作される。そのような芸術作品が美しく見えるのは、人為的な技巧によって生み出されたように見えないとき、つまりあたかも自然の産物であるかのように見えるときにもっとも美しいと感じられる。このとき自然のようにみえる芸術作品は、模倣物とオリジナルといった鏡像的な関係性であることをやめる。ここで問題となるのは、模倣物におけるオリジナルとコピーといった関係性ではなく、人為的な産出方法かそれとも自然的な産出方法かといった、産出方法それ自体の関係性である。カントの以上の議論をふまえてデリダは、芸術における美しさは、生み出された模倣物ではなく産出行為においてこそ見出されると捉える。デリダが産出方法に美を見出している箇所を引用しよう。

ミメーシスは二つの産出物の関係ではなく、二つの産出行為の関係なのだ。(…)芸術家は、自然のなかの事物、あるいはこのように言ってもよいが、産み出された自然を模倣するのではない。そうではなく、産み出す自然の行為を、ピュシスの操作を模倣するのである。<sup>18)</sup>

唯一の美は、産出する自然の美のみである。芸術が美しいのは、それが産出する自然のように、産出的である限りにおいて美しいのである。また、芸術が、自然の産出物を再生するのではなく、その産出行為を再産出する限りにおいてそうなのである。<sup>⑧</sup>

デリダのミメーシス論において問題となっているのは、二つの産出物の関係性ではなく、自然そのものの産出行為と芸術家の産出行為の関係性である。

芸術作品において美しさが表出されるのは、それがあたかも自然の産物であるかのように見えるときであり、技巧による産出の痕跡が見られない時である。この限りにおいて、ミメーシスに技巧はおのれを隠蔽した時にこそ最もその能力を発揮する。

こうしたミメーシスの表出論理を引き受け崇高論として展開したが、ラクーーラバルトであった。

### 三 光のフィギュールと崇高の表出——ミメーシスの自己消去

デリダの哲学的隠喩論を中心に検討してきたことで、ミメーシスの自己消去とも呼べる表出論理が浮かび上がった。この表出論理はラクーーラバルトの崇高論において主題化されているものでもある。

「白い神話」の第三節で、デリダはミメーシスと隠喩を等価に扱っていた。ここでは、次のようなことが問いとして展開されていた。隠喩に自己の開示と隠蔽を見出すとき、隠喩はたんなる言語的な問題をこえて、現前と表象の問題、ピュシスとテクネーの問題へと拡張される。デリダが「白い神話」において、隠喩による表出作用をミメーシスによるピュシスや真理の開示と重ねている箇所をみておこう。

真理がつねに喪失される可能性のある迂回の契機としての隠喩はまさしくミメーシスに、ピュシスの折り目に属している。つまり隠喩は、自然がおのずとヴェールをまとい、まだ自己をその固有の裸形の姿において、その固有性の現働態 (trace) において再発見していないような、そうした契機に属しているのである。<sup>(20)</sup>

少し後では次のようにも述べている。

ミメーシスと同じように隠喩もピュシスへ、すなわちピュシスの真理と現前性へ回帰する。自然は隠喩のなかにつねにそれ固有の類比を、自己自身の似姿を見いだし、隠喩のなかでもっばらおのずから生長する。自然は隠喩のなかでみずからを与える。<sup>(21)</sup>

ここでは、カントや『エコノミメーシス』を参照しながら検討したような、隠喩やミメーシスによる自然や真理の呈示の問題が示されている。隠喩によって自然や真理を表現するミメーシスは、模倣行為をこえた産出行為の問題となる。ミメーシスは自己を消去することで自然や真理を現前させる。ここまでの議論をふまえて、以下ではラクー＝ラバルトの崇高論の検討に入ろう。

ラクー＝ラバルトはロンギノスの『崇高論』(推定紀元一世紀)を参照しながら「光」の形象に即して崇高論を展開していくが、そこで光のモチーフと同様に重要になってくるのが「パドクス」である。

まずは「崇高なる真理」（一九八六）を中心にラクー＝ラバルトの崇高論における「光」の形象とパラドクスの関係性について検討する。「崇高なる真理」の導入部分でラクー＝ラバルトは「白い神話」における太陽の隠喩について次のように述べている。

ジャック・デリダの「白い神話」以来知られているように、ある種の「太陽比喩論 (heliotropisme)」というものが哲学のごく端緒からしてすでに哲学の対象であった形而上学的＝超自然的なものについてなされてきた言説を構成しているのである。であるならば、崇高が問題になっているときには太陽比喩論が作動しているのを見ても、さほど驚くにはあたらない。そうはいつても、わたしが問題にしたいのは——そしておそらくそれこそが根本的にわたしの問題となるものなのだが——、この太陽比喩論は、またより広義には哲学の生来の光比喩論は、見た目ほど均質的で一義的なかどうかということであり、またとりわけそれほど単純なのかどうかということなのだ。<sup>22</sup>

ラクー＝ラバルトもここで哲学的言説を構成しているものとして光の隠喩を捉えており、そうした哲学の「照明の体系 (système d'éclairage)」を詳細に検討する必要性を強調している。ラクー＝ラバルトの問いは「光のモチーフのもとに、輝き・きらめき・まぶしさなどのモチーフのもとに、ある一定の条件内では、見るということを形而上学的に引き受けることは別のものが、また理論的＝観照的なものの全面的な強制とは別のものが、そこかしこに入り込んではいないか」という仕方であらう。<sup>23</sup>

「崇高なる真理」において議論の下敷きになるのはハイデガーの哲学、とりわけハイデガーにおける「崇

高の不在」である。

崇高の思想は、実のところ、全くハイデガーの関心を引くものではない。それは、カントやシラーにおける崇高の思想についてさえそうなのである。この完全な沈黙は、ハイデガーにおいてはつねにそうなのだが、その事柄が「非本質的」ということを意味している。「……」この思想が形成しているのは、実はマイナーな伝統である。それは過剰なもの、逸脱したもの、美を超えたものについての思想である限りにおいて、美の意味が枯渇してしまったことすら証示している。「……」それは自ら与えようとする見かけに反して脆弱なものであり、つまりはまさに偉大さを欠いた思想なのである。<sup>(2)</sup>

崇高はハイデガーにとって非本質的であり彼の語彙に属していない。ここでラクーー||ラバルトは崇高に対して「見かけに反して脆弱なもの」や「偉大さを欠いたもの」という評価を下しながら、その理由を二点挙げている。(一) ロンギノス以来、崇高は典型的な形而上学的区別——感性的なものと超感性的なものという区別——に従って規定されてきたにすぎないことや、この区別を「倫理的||美学的」に、あるいは「神学的||美学的」な様態に翻訳したにすぎないこと。(二) 崇高が美との関係において否定的に定義されるかぎり、「崇高は美の反対概念」にすぎないということ。ラクーー||ラバルトは、ハイデガーが崇高を非本質的とみなした理由を以上のようにまとめている。

この点について少し補足しておこう。美学者の星野太によれば、「美」と「崇高」の概念構成は近代においてはじめて浮上したものであり、こうした図式をロンギノス以来の崇高の思想すべてに当てはめようとする



るのは「アナクロニクな誤謬」ということになる。<sup>25</sup>上に挙げた崇高についての整理は、ラクー＝ラバルトがハイデガーの美学を整理する際に取り入れた「意図されたアナクロニズム」であり、ラクー＝ラバルト自身の立場ではない。むしろ、ラクー＝ラバルトは崇高こそが美の根源に潜むものであり、それなしでは美がたんなる美でしかなくなってしまうような美の構成に不可欠な条件であると述べる。

エイドス＝イデアから出発するプラトンの美の解釈よりも根源的な、美についての理解の記憶が——たとえ曖昧でなかば忘却されたかたちであるにせよ——保たれていたのは、実のところ崇高の思想——ある一定の崇高の思想——においてなのである。崇高の思想は、とは言っても、それはある種の崇高の思想であって、今度はそれが崇高についての根源的思想となりうるようなものだが——美のなかにありながら、エイドスの美の把握には明らかに還元できないものをふたたび見だし、あるいはただたんに発見しようとする配慮から誕生（さらには再生）したのではないだろうか。エイドスの美の把握に還元できないものとは、知られるように、それなしでは美がただ美しいだけのものではないかありえないような「いわく言いがたいもの」[je-ne-sais-quoi]であり、そしておそらく実際は、少なくともわたしにはそう思われるのだが、煌めきであり、究極の光であり、要するに現れることの輝きそのもの、すなわち輝き出るもの (ekphanestaton) なのではないだろうか。<sup>26</sup>

ここで記述されている崇高は、それなくしては美がたんなる美しいものでしかなくなってしまう「いわく言いがたいもの」であり、美の形相的把握に還元不可能な「輝き」そのものである。

続く箇所からラクーン＝ラバルトは、ロンギノスがミメーシスを背景として崇高を論じていることに注目する。「輝き」そのものとしての崇高の現れにおいては、「ミメーシスの自己消去」とでも呼べるような表象作用を見出すことができる。ラクーン＝ラバルトはロンギノスの次のようなミメーシスの定義に注目する。

テクネーがその目的を果たすのは、テクネーがピュシスのように見えるときであり、ピュシスが成功するのはピュシスがテクネーを目の届かないところに隠し、テクネーを包み込んでしまうときである。<sup>(20)</sup>

ピュシスの表出において、ミメーシスは自己を消去する。つまり、テクネーは自己を成就すればするほど、自己を消去する。ここにラクーン＝ラバルトは「テクネーの消去というパラドクス」の問題を指摘する。ラクーン＝ラバルトの言葉を引いておこう。

別のしかたで言えば、テクネーはピュシスを秘蔵から解き明かしながら自らを消去する。それはロンギノスが一言で指し示すように、アレーテシアの戯れそのものである。それはまさにこの理由から、ロンギノスにとっての崇高なロゴスは真なるロゴスすなわち暴露するものなのである。テクネーの消去というパラドクスは、むしろ天才というものを形作っていた撞着語法、すなわち「自然な芸術」のなかに書き込まれるものである。「…」すなわち、テクネーは自己を成就すればするほど、自己を消去する。ミメーシスの極みはミメーシスを覆い隠し、それを隠蔽することにある。<sup>(21)</sup>

この次の箇所でラクー＝バルトは「テクネーはどのようにして自らを消去するのか」と問うた後、それは「崇高なものと一緒になって戦い崇高に救いの手を差し伸べる比喩形象の消去」であるとパラフレーズする。またこうしたテクネーの消去の問題を、ロンギノスの光と太陽の記述を引き合いに出しながらさらに強調していく。以下該当するロンギノスのテキストを引用する。

太陽の光にまわりを囲まれると姿を消すのとはほとんど同じように、偉大さがまわり全体から包み込んで、弁論術のまやかしを目につかなくしています。また絵画について起こることも、おそらくこれと似たようなことです。すなわち、彩色された光と影は同一平面に並んで置かれても、それにもかかわらず光の方が先に目に入り、飛び出して見えるだけでなくずっとより近くにあるように見えます。弁論に関してもそのとおりで、激情と崇高なものは、何か自然本性上の類縁性と輝きとによって、われわれの心のよりいっそう近くにあり、常に文彩よりも先に現れ、文彩の技術を陰に隠し、言わば覆いの下にひそませるのです。<sup>(28)</sup>

ここに登場する「光」の形象は、何かを表象するものではない。それは現れそのものとしての崇高な光である。光としての崇高を現前させるテクネー＝ミメーシスは、その限りにおいてピュシスの照明なのであり、偉大な芸術の真理を表出させる。したがって、偉大な芸術は「いかなる「形式」も「形象」も、あるいは「図式」も現前へともたらずことはない。それは自らを現前させることなく、存在者の現前があるというこ<sup>(30)</sup>とを呈示する」のである。

ここであらためて確認しておけば、ラクー＝ラバルトのミメシス論は単なる模倣にとどまるものではない。単なる模倣としてのミメシスは、エイドスの美の把握に還元可能であるような類似性として解釈される模倣作用である。ラクー＝ラバルトはそのようなミメシスと自己を消去するかたちでピュシスを表出させるようなパラドクスを孕んだミメシスを区別する。ミメシスにおけるパラドクスの論理は『近代人の模倣』（一九八六）において誇張法的「双曲線的 (hyperbolique)」という名の下に理論化されている。以下、性格に定義付けされていないがこの聞きなれない名についてラクー＝ラバルトが端的に描写している箇所を引いておく。

パラドクスとは、相反のないしひとを驚かせるような（聞きなれない、良識に逆らうような）意見にはとどまらない。そのうちには極限を経由すること、今日の論理学が言うところの「極大化」が含まれる。実のところ、それは双曲線的な「誇張的な運動であって、この運動によって相反するものたちの——そして、権利上は無限である相反性の極限にまで押し進められた、相反するものたちの——等価性が——おそらく決して打ち立てられることなしに——打ち立てられる。こうした理由から、パラドクスの定式はつねに二重の最上級を用いた定式となる。すなわち、ここでは狂っていけばいほど賢く、もっとも狂っているものこそがもっとも賢いものである。パラドクスを定義するのは、相反するものどうしの無限の交換、あるいはその双曲線的「誇張的な同一性」なのである。<sup>31)</sup>

「双曲線的「誇張的」と呼ぶメカニズムは、一方のものが極限化を経由することで、対立する他方のものと

逆説的にも交換可能になるという論理である。こうした論理のもとでは「狂っていればいるほど賢く、もっとも狂っているものこそがもっとも賢い」という事態が可能になる。

こうしたパラドクスの論理は、自己を成就すればするほど己れを消去するというミメシス論と共鳴する。つまり、ミメシスはそれが卓越していればいるほど目立つことはなく、反対に凡庸であればあるほど視線を集めるということになる。

ラクーーラバルトにおける根源的な光としての崇高は、その輝きによって芸術の真理を照らし出す。しかしその輝きが強化されるほど、光そのものとしての崇高は見る者の視線を逃れる。ラクーーラバルトはデリダの太陽の隠喩から着想を得て、それを光の隠喩として読み替え自身の崇高論に接続していった。そこで展開されていたのは、ミメシスによるピュシスの表出作用のなかに見出されるパラドクスの問題であり、言語的な隠喩論にとどまらず、二〇世紀の芸術が抱えていた「呈示不可能なもの否定的呈示」（リオタール）という定式にも見出せる、深刻なパラドクスでもあった。

最後に、ここまでの議論を端的に要約しうるようなルイ・マランの言葉を引いて閉めることにしよう。

太陽と同様に、崇高なるものを直に見ることはできない。<sup>(38)</sup>

## 結論

ここまで、デリダの哲学的隠喩論と、ラクーーラバルトの崇高論を検討してきた。その際両者を架け橋するのはミメシスの概念であった。そこで言われているミメシスは、名詞の相似的な関係性やオリジナル

とコピーといった重なり合う二項の関係性ではなく、二つの産出行為の類比的な関係性であった。デリダに即して言えば、それは交換可能な隠喩を表出するミメーシスの論理と、哲学的言説空間を根底においてささえている太陽の隠喩を表出するミメーシスの論理の違いである。ラクーーラバルトに即して言えば、芸術作品が美しいのは、それがあたかも自然のようにみえるときであり、人為的な技術が自然的な産出にみえるときにこそミメーシスの卓越性が発揮される。この問いは、ラクーーラバルトの哲学において崇高なもの現れや、本論文では触れることができなかったが、俳優のパラドクスとして、複数の文脈で検討されている。

また、デリダとラクーーラバルトのどちらにおいても、哲学的隠喩や芸術作品における真理の表出を可能にするものとして、太陽の隠喩（デリダ）や崇高な光（ラクーーラバルト）といった光の形象が用いられていることが明らかになった。デリダの哲学的隠喩論において太陽の隠喩は、哲学的言説の体系そのものをささえる立場にありながらも、みずからは決して言説において現れることのない根底における隠喩として位置付けられていた。またラクーーラバルトの崇高論において、模倣的ではない芸術作品、つまりあたかも自然のように表出された芸術を象徴するものとして光の比喩が用いられていた。

デリダの哲学的隠喩論やラクーーラバルトの崇高論を検討することで浮かび上がった議論は、次のようにまとめられるだろう。すなわち、哲学的隠喩の連鎖としての形而上学の歴史や芸術作品における真理の表出は、それぞれ根底において不可視の光によってささえられている。

- (1) Michel Degeny, 《Vers une théorie de la figure généralisée》 *Critique* 269, 1969, p.8-49.
- (2) このテクストはドゥキエに宛てられていゝことからも伺えるが、このテクニクはドゥキエの隠喩論にも目を配っていたことは書名に於ておぼく。
- (3) Anatole France, *Le jardin d'Épicure*, édition revue et corrigée par l'auteur, Calmann-Lévy, Paris, 1923, p.98. (アンントール・フランス『エピク羅斯の園』大塚幸男訳、岩波文庫、一九七四年、一七五頁)。
- (4) MB., p.256, 九五頁。
- (5) 郷原佳以「デリタの文学的想像力」(六)「白い神話」という神話：「摩滅」の形而上学(二)、『みすず』六十一巻、二〇一九、九頁)。
- (6) アリストテレス『詩学』朴一功訳『アリストテレス全集』第18巻、岩波書店、2017年、五四八・五四九頁。
- (7) アリストテレス、同上、五五〇頁。
- (8) MB., p.290, 一三三頁。
- (9) MB., p.290, 一三三頁。
- (10) Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld derphilosophischen Begriffsbildungin : Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt : a.M. : Suhrkamp, 2001, S.140. (H・ブルーメンベルク『光の形而上学:真理のメタファーとしての光』生松敬三、熊田曜一郎訳、朝日出版社、一九七七年、一三三頁)。
- (11) MB., p.299, 一四三・四頁。
- (12) MB., p.299, 一四三頁。
- (13) MB., p.300, 一四四頁。
- (14) MB., p.291, 一三三頁。
- (15) MB., p.300, 一四四頁。
- (16) MB., p.283, 一三三頁。
- (17) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §26, Mit einer Einl. und Bibliogr., hrsg. von Heiner F. Klemme. Mit Sacham., von Piero Giordanetti, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 2009, S.191f. (カント『判断力批判』熊野純彦訳、作品社、二〇

- 〇一五年、二七七頁。
- (18) Jacques Derrida 《E-conimnesis》, in Agacinski, et al., *Mimesis des articulations*, p.67. (ジャック・デリダ『エコノミメーシス』湯浅博雄他訳、未來社、二〇〇六年、三〇頁)。
- (19) EM, p.34, 六九頁。
- (20) MB, p.288, 一一八頁。
- (21) MB, p.291, 一三三頁。
- (22) Philippe Lacoue-Labarthe, 《La vérité sublime》, in Michel Deguy et al., *Du sublime*, Paris: Belin, 2009, p.127. (ラクーール・バルト「崇高なる真理」ドゥギー他『崇高とは何か』梅木達郎訳、法政大学出版社、1999、一四一・一四二頁)。
- (23) VS, p.127, 一四二頁。
- (24) VS, p.146-147, 一六〇・一六一頁。また崇高概念が修辭学的な系譜から美学的系譜を経ることによって被った変遷については下に詳しい。星野太『崇高の修辭学』月曜社、二〇一七年、二二六頁。
- (25) 星野太『崇高の修辭学』月曜社、二〇一七年、二二六頁。
- (26) VS, p.169, 一八四・一八五頁。
- (27) VS, p.181, 一九八頁。
- (28) VS, p.182, 一九八頁。
- (29) *Du sublime*, *texte établi et traduit par Henri Lebeqgue*, 《Les Belles Lettres》, l'Association guillemine budé, 1965; (ロンギノス「崇高について」『古代文芸論集』戸高和弘訳、京都大学学術出版会、二〇一八、五七頁)。
- (30) VS, p.183, 二〇〇頁。
- (31) Lacoue-Labarthe, 《Le paradoxo et la mimésis》 in *L'imitation des modernes*, Paris: Galilée, 1986, p.20. (フィリップ・ラクーール・バルト「パラドクスとミメーシス」『近代人の模倣』大西雅一郎訳、みすず書房、二〇〇三年、一八頁)。
- (32) Louis Marin, 《Le sublime, l'infini et le je ne sais quoi》, in Denis Hollier (ed.), *De la littérature française*, Paris: Bordas, 1993, p.328.



## 凡例

一、 参照にあたっては、以下の略号を用いながら、原典と邦訳のページ数を指示する。

MB Jacques Derrida, 《La mythologie blanche》(1978), *Marges, Minuit*, 1972. (ジャック・デリダ「白い神話」『哲学の余白』下巻、藤本一勇訳、法政大学出版社、二〇〇八年)。

EM Jacques Derrida 《Economicism》, in Agacinski, et al., *Mimesis des articulations*, (ジャック・デリダ『エコノミメーシス』湯浅博雄他訳、未來社、二〇〇六年)。

VS Philippe Lacoue-Labarthe, 《La vérité sublime》, in Michel Deguy et al., *Du sublime*, Paris: Belin, 2009. 「崇高なる真理」ドゥギー他『崇高とは何か』梅木達郎訳、法政大学出版社、一九九九年)。

本論文は、第七一回東北哲学会ワークショップ「哲学的隠喩論を考える」の発表原稿を基に構成したものである。

(はせがわ ゆうすけ・(株) Plun Studio 文芸事業部代表)