

原爆文学研究への一補助線

—表象不可能性とイメージをめぐるノート—

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、ギンズブルグとヘイデン・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メージの表象の問題へと広がりを見せ始めている。その端緒となつたのは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「10+1」no.29 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」(P.242～253)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 Didi-hubermann Images malgré tout à Gérard Wajkman De la croyance photographique les temps modernes 2001 no613) を参照して行つたものである。)この写真展のカタログに「Image malgré tout」(イメージ、是が非でもすべてに抗つて)と題する

「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つ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ひにせざに」(Images malgré tout les éditions du minuit 2003 p.1) 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エ・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)「ハコアーのイメージは存在しない」「表象し得ないものがある」「シコ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、「ディディエ・ユベルマンの立場を「写眞的フェティシズム」(P.82)とし、そこに「我々を耐え難いものから守ってくれる」(P.59)「イメージへの愛、「恐れに対抗するイメージ」(P.63)「イメージへの愛」が形作る「排除を生む」「共同体」(P.61)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 P.163 Gérard Wajkman P.83)であるとする。

「ディディエ・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、ディディエ・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（「ト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と混同している。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 p.143）。わいじヴァイクマンへの「想像力なきイマージュ」とこの観点を「労働」(travail)なきものとして批判し、それに運動(acte)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』）は、ゴダールの試合（後述）を批判し、ヴァイクマンの考えるイマージュは「単数」(singulier)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」(pluriel)であり、それが「モンタージュ」だとした上で（p.169）、『映画史』を具体的に検討し、バハヤミの「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（p.176～187）。

（なお、ジャック・ランシェ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＝コベルマンは同書をp.174で言及している。Jacques Rancière, *Le destin des images*, Paris, La fabrique, 2003。ランシェ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（單刀直入=問答無用）な近年の美学的議論への反証と言ふ。）

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「シヨアーリ」を引き合いに出しながら嘲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大彦・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「JLGは映画館がその礼拝所になつてゐるような、映像の奇妙な崇拜を表明しているのだ」（p.112）「映像は掲示された真理になるだろ。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。」（p.113）「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」（p.114）と述べ、映像に対する礼拝的性格とそこと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情熱（passion）あるいはイマージュに対するキリスト教的情熱（passion）」は、イメージにまつわるすべてのものに浸透し汚してゐる」（「現代思想 戦争とメディア特集」（2002.7 ジャック・ヴァルテル「謊言としての写真」原文は Gérard Wajcman De la croyance photographique les temps modernes 2001 no613 p64））との「ディディエ＝コベルマンへの批判」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メージへの偏執に「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メージによる表象は（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つてゐる点である。（無論、カトリックとプロテスタンとの教義の差、日本とドイツ、フランスの宗教史の差もあつ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ないくつかの問題が介在する。アウシュヴィッツのイメージを巡る論争は修辞＝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）の只中にイメージ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メージ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（イメージ）は復活のときに到来するだらう（*L'image viendra au temps de la résurrection*）」ゴダールが新約聖書「ヨ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ふ価値觀」へとつながる。四方田犬彦「バッヂヨロ」「ゴダール・映像・歴史』p.218）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（神がユダヤ的価値觀において表象不可能である以上、「ショア」は映像として表象されることによって間接的俗のレベルに対象化されではならず、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ない）「ショア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犯罪を懷柔し、墮落化することになつてしまつだらう。」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』p.117）として批判し、ディディエユベルマンは「ゴダールを参考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・ナガサキのイメージによる表象は（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ろう（山端、土門拳、東松照明らの原爆写真を、M・デュラス『ヒロシマ 私の恋人』の「すべてを見た」「何も見なかつた」という言葉から示唆を受け、撮影者（キャプション）、写真の像、時代のコンテクストのいずれに配慮しつつ、原爆写真＝網膜に「ふたつのかたり得ぬものが相互に分かちがたく溶融している」（p.29）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タル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って、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〈ショア〉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ているのか?」(四方田犬彦「バッチヨロ」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メージ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』リブロポートP70)。ここから先の「キリストの身体をイメージ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メージの代理=表象」として構成される死者の棺の布。)

これまで「イメージの表象」という言い方を使用してきたが、この言い方にはいわば論理的な居心地の悪さがある。イメージは、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(つまり存在しなかつたもの、存在したかもしないすべてのもの、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、イメージは未来のもの、つまり未だ存在しないものの、あるいは選んだかもし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」を重視したことで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メージ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るイメージ、そしてイメージ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(権力にとってもつとも都合の良い未来像と神話像「存在したかもしない、存在してほしいすべての歴史」へと向けられる)にいつ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メージ=母の身体への回路(さらにそれは小文字の対象^a)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=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かもしない。

さらにいえば、イメージへの信頼もしくはその否認は神学的问题系への回路を開く。先の四方田犬彦・堀潤之編『ゴダール・映像・歴史』にゴダールのイメージ理解を検討した一文「歴史とパッション」が収録されたマリー=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イコノマニア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-José 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(イコノクラスマ)については、

ダリオ・「ローポー」の大著 *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism Since the French Revolution*。部分訳として「現代美術」と「イコノクラスマ」 p.110~139 『西洋美術研究』6 「特集 イコノクラスマ」(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』ラングマンの試合) 四方田大彦・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「アズマン」(p.115) 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つたのである。似姿(イメージ)でありつつ、私たちのうちの堕落した映像(イメージ)を救済するものの受難によつて、贖罪が可能となる場になつたのだ。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。(p.49) と彼女のキリスト教世界とイメージ・イコンをめぐる著作を要約する(同書 chapter3 the

doctrine of the image and icon p68~117) ロメントをした上で、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、ゴダールは自分のキャラクターを、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」(p.52~53) 「情熱=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賄金である。彼は私たちに、キリスト教的な西洋世界における情熱=受難の状況を再考するよう強い」(p.54) 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、現代の語り手にまつ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」(p.49)とも語っている。また、前述の鈴城は「原爆キノ口雲」の写真を「イコハ」(a.15) としてじ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(記憶のボリティックス)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、ナラティヴを構成しない。彼は既成の諸ナラティヴの破片を蒐集し、それらを掛けあわせる」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、アラゴンとブルジアックとフェルドマンの間に星座（コンステラツィオーン）を打ち立てる」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、ありえるかもしないすべての歴史（toutes les histoires qu'il y aurait）を語る」がゴダールの戦略なのだとする（堀潤之「映画的イメージと世紀の痕跡」『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獣を怠ってきたか、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」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説明するようなもうひとつの中間を選ぶことである。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）

堀はゴダールのイメージ観を次のように分析する。

「私の考え方では、ゴダールのイメージ観は、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メージがあるとしたら、他方にはモンタージュによる衝突が瞬間に煌かせるほどんど不可視のイメージがある。前者がゴダールのホロコースト観を背後から支え、イメージへのいささかなイー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（コンステラツィオーン）」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的遭遇によってたちあらわれる独自の緊張」、「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。

「ディディエ・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つたん解体され、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* 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、それを単なる障礙として等閑に付すのではなく、むしろ、碎け散つたものを拾い集め、再構成するという營為のうちに、積極的な可能性を認めるべきなのではないだろうか。このように問い合わせる著者の理路にとって、ヴァルター・ベンヤミンの思想が有力な参照軸としては想像に難くない」(p.185)。

ゴダールの手法にイメージによる新たな歴史解釈の可能性を見るのは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、ディディエ・ユベルマンの「星座 (コノステラツィオーナ)」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 p.175 の「弁証法的イメージ」とモントラジュとの関係に触れた箇所に加えて、「映像 (イメージ)」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統して (Image viendra.oh!temps résurrection) 「ベンヤミンの「歴史の概念について」への言及 (p.185) 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 (p.213) 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」「弁証法的イメージの概念は、何よりも歴史の認識と、さらにはそれによつて強いための経験の問題と関わる」(p.187) という留保をつけ、ディディエ・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）イメージへの傾倒とランズマ

ン・ヴァイクマンに見られるイメージ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（他のイメージやアルシーヴへの接続可能性、つまりモンタージュ）が存在しない。ゴダールのようにアウシュヴイツのイメージの（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、ランシエールやディディエ・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「正しいイメージ」があるのではない、ただひとつの中のイメージ (pas une image juste, juste une image) があるのだ」とかつて語ったのではないか）。

またランズマン、ヴァイクマンのように「ショアーノのイメージは存在しない」「表象し得ないものがある」「ショアーノは表象し得ない」と断定することは、結局「アウシュヴイツ」を「イメージの不在」という名のイメージ「表象不可能」という名の單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」として、それ自体表象の悪しきイメージ化（未来への読解へとイメージを開いていかない、まさに「想像力なきイメージ」）をなしているのであり、「アウシュヴイツ」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ほかなるまい（鈴城は「だがデュラスやソントーによる発語は、「他者」の「記憶」への関与を「不可能」と断じてはいるために厳しいのではない。むしろ呈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」(p.92) と述べる）。

長崎原爆の表象、ここ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『神の恩寵』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」、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」の恩寵としてのイメージ化（コダール）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）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、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ーモンザンのいう「似姿（イマージュ）」でありつつ、私たちのうちの堕落した映像（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つたのだ。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。そこではたとえば、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つて、シリア抑留と原爆とは、その加害者が戦勝国であった事情はやは

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つていて」（花田「原爆の再問題化のために—アウシュヴィツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」『叙説』NO19「原爆の表象』 p.10）—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・ハーンーの『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辞的戦略をとつた問題（p.43～45）も、これから考え直すことが出来るだろう。

（無論、アウシュヴィ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』 p.187）を考慮に入れなければ正確な理解は困難である。ジャン・ジユネは「—という奇妙な単語」（『ジャコム・ツティのアトリエ』）という奇怪な演劇論の中で「とはい、もし火葬が一往厳に、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、ダッハウのそれのように、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）の未來像を描いている。

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マジネーションの產物である。)

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「爆心地猿楽町復元 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やアルシーヴとのモンタージュへと開かれることがなく、「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、アウシュヴィッツのイマージュ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＝代理」である。イマージュであるがゆえに時間を越えよう見えて一枚のダ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辞的であり絶えず解説による相対化を経ねばならない。

ここで大切なのはイマージュを他のイマージュやアルシーヴとのモンタージュへと開きつづけることであり、なつかつイマージュの持つ二重性、「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うる修辞的戦略なりうると同時に歴史を消去した排除的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。イマージュは、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つ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『夕凧の人と街』（1955.1.10 講談社）を当時の都市計画や映画、こうの史代の漫画『夕凧の街桜の国』などと絡めて検討し、その（窒息感を表す）大田の「夕凧」のイマージュ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」のイマージュ化の可能性（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回原爆文學研究会発表資料2005.7.16 九州大学六本松キャンパス 「原爆文學研究」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、（サイード以後のポストコロニ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「かつてそこにあつたはず」だ

としかいえないもの、「ありえるかもしねないすべての歴史」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辞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」である広島の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「重なつてしまつた」（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とした都市計画が「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（中谷一場所と空間「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」発見した広島の「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して捉えているが、大田洋子が『夕凧の人と街』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』でいう「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』が出来つづあるんで、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「夕凧」の変容という気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」「夕凧の重圧感と、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。

「夕凧の窒息感に、この街の姿が似ていた。身の置き場のない夕凧の熱気を帶びた圧迫感は、街の生き残りの人々の姿にそつくり似ている」

（そこからこうの史代のイマージュ化した「夕凧」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、それ後世にこう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、消去してしまったもの、そしてなに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』 p.77~101。)

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つたものとして、先にも触れた John Whittier Treat, *Writing Ground Zero: Japanese Literature and the Atomic Bomb* (The University of Chicago Press 1995) があ。

トリー・ームは「大虐殺の表象」という観点からアウショ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」とのあいだの調停の仕方を探し求めるなど、「それにふさわしいジャンルを選ぶ」ということ」(p.47)だと述べる。トリー・ームは「ヒロシマガサキの表象は、いわば、広い意味でひとつの「文彩」(figure)なのだ。すべての喻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。」(p.47)「記憶それが自身はしばしば社会的な自己が書きとめまた守ろうとするのを文化的に培養したものなのであり、経験的な自己が出来事の見たままの場面を詳しく順を追つて話すようなものではないからだ」(p.50)として証言そのものが持つ歴史的限定性、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」といふことを暗示する」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』 河盛好蔵・瀧井孝作・武田泰淳」での発言)に反響するかたちで、トリー・ームは「原子爆弾とは、死の収容所と同様に、新た

なリアリズムが横切るための新たな「リアルな」出来事なのだ」(p.66)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・ームが引用する David Goodman after *Apocalypse four Hiroshima and Nagasaki* でグッド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」(p.3)に比しているのは先に見た「ディディ＝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。」)

そのひとつとして、トリー・ーム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・ームは「それはただ眠ることによつて癒される。それぞれ個別の死を、彼女と焼かれて灰になつ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」といふ。

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——アウショヴィッツ・シベリア、そしてヒロシマ・ナガサキ」のなかで、アウショヴィッツと表象の限界でのハイデン＝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・ーム論 p.76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、私が広島の目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。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疑惑は、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靡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。その発想を私にしたのは、シベリヤのラーゲリである。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、広島と私との接点はない」(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。」(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を(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

を経由して単独性・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」（p.9）
—である。

竹西の『儀式』の「彼女と焼かれて灰になつたクラスメートの
永遠の集合的な沈黙」は実在的なアルシーヴによつてではなく、そ
想起の中のイメージによつてしか語れない。しかしながら、そ
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靈としての死者もまた分離できぬままに含
まれてゐるはずである。佐藤啓介が述べるよつて「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）。赦すとの等しく、
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、世界を恨んだままのかもしだいのだから。「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/react/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、雑誌原稿から行つた）とするな
ら、トリートの読解には「私たちは、單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つて記憶され、それに晒
されている存在」である。この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
界を恨んだままのかもしだい」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」のイメージの中にはその「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み
こまれてゐるはずなのである。「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、それがイメージに「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
られるイメージがここで検討したようなイメージと信仰の関係を
めぐる論理—ゴダールやモンザン、ディディリュ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ニ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「今後數十年間草木も生えない」と言われたように一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』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、鵜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』のカネツティとともに、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。」（鵜飼哲「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メージの「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エイムソンの議論がマルクス主義を経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。

「」の悲惨を不特定の、死者の集団の悲惨に置き代えること、さらに未來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」という石原の批判はそのまま「彼女と焼かれて灰になつたクラスマ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＝代理として捉えてしまふ（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、ただ数としてしのぐことによつて生きのびた」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メージの政治学は、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、一もの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（それを單一のものへと（縮減）したのが恩寵・救済としての神のイメージであろう）、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」）に收めれば計量可能な〈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」は單一の固有名を読み上げ、モニユメントに記載し、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＝述語によつ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、また善惡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ゐるが、死者の記憶そのものの「単独性・共約不可能性」は善惡の彼岸にあり、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ィックス」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）（鶴飼）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「地中海世界と近代の世界史的長期波動—〈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ながら絶えず様々な言葉やイメージと接続され、幾度も問い合わせなければならない。

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ケーション」（『新潮』2000.1.1）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つた」こと、「いつでも彼らは入れ替わつ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

（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顯『政治の成立』（東大出版会1997）との続編『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合わせピエール・ルジヤンドルの「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）P2～3、木庭『政治の成立』p125～138）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つてゐる」「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）

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/~cex38710/jikosekinin.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にすぎなかつた」という歴史的な事件をめぐる分割を、「私たちはおそらく、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、そのような関係が不斷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。

アウシヌヴィツ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つた。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メージは、

（2005・8・11 於 台湾）

現在の、そして未来において「対峙が始まるとや否や、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斷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にすぎなかつた」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」によつてしか語れず、また善惡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ともに「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斷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。「モンタージュによるイメージの政治学」がもし仮に可能であるとするならば、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。