

フーベルト・フィヒテ『わが友ヘロドトス』

— あるいは世俗化された^{ジングレティスムス}習合宗教について —

黒田晴之

1 フロベニウス講演からヘロドトスへ

あきらかに『わが友ヘロドトス』のフィヒテ(1935-86)は書き急いでいた。かれが不評に終わった『思春期をめぐる試論』(1974)のあと、あらたに小説を公刊したのは『ホテル・ガルニ』(Hotel Garni. 1987)となつてからである¹⁾。かれが小説家として十年以上も沈黙していた期間に従事していたのはおもに民族学の研究であった。かれがベストセラーとなつた『パレット』(Die Palette. 1968)の成功によって、ブラジルで民族学への第一歩を記したときの様子は『爆発』[Explosion. 1993 GE/VII 10ff]から窺えるが、フィヒテが糊口をしのぐために^{ラジオフィーチャー}ラジオ番組に携わっていたことも事実である。

かれは連作プロジェクト『感受性の物語』への計画で十八もの書名を挙げていた。あるいは十年前のブラジルから開始した旅を止める気配も一向にない。だが1982年に放送されたラジオ番組の原稿『わが友ヘロドトス』の性急さは、かれが晩年に見せた精力的な活動を考慮に入れてもなお突出している。なぜならフィヒテが表面上はヘロドトス論の体裁を装いながら企てているのは、自家薬籠中のものにしてきた思考のレパトリーの修正だからだ。

* フィヒテのテキストからの引用は以下の作品にかぎり作品名とページ数を略号を用いて本文中に挙げることにした。かれの作品と略号は『ホモセクシュアルと文学1』所収の『わが友ヘロドトス』には Hubert Fichte: *Mein Freund Herodot.* In: *Homosexualität und Literatur 1. Polemiken.* Hrsg. von Torsten Teichert. Frankfurt a.M. (Fischer) 1987 [MFH] を使用した。また『思春期をめぐる試論』は Ders.: *Versuch über die Pubertät.* Frankfurt a.M. (Fischer) 1987 [VP] の版に、『シャンゴ』は Ders.: *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad. II Textband.* Frankfurt a.M. (Fischer) 1987 [X] に、『パセリ』は Ders.: *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Grenada. III Textband.* Frankfurt a.M. (Fischer) 1988 [P] に基づいている。さらに『ラザロと洗濯機 — アフロアメリカ文化へのミニ・ガイド』からの引用にかんしては Ders.: *Lazarus und die Waschmaschine. Kleine Einführung in die Afroamerikanische Kultur.* Frankfurt a.M. (Fischer) 1985 [LW] を用いた。なお連作の『感受性の物語』Ders.: *Geschichte der Empfindlichkeit.* Hrsg. von Gisela Lindemann und Torsten Teichert in Zusammenarbeit mit Leonore Mau. Frankfurt a.M. (Fischer) 1987-94 [GE] からの引用にかぎり作品名とともに巻数をローマ数字で併記しておいた。またヘロドトスの『歴史』からの引用に際しては松平千秋訳『歴史』全三巻(岩波文庫, 1995年)を参考にしたが、あくまでもフィヒテのテキストからの論者による翻訳を試みたこととお断りしておく。

1) Vgl. Torsten Teichert: *Nachwort.* In: Hubert Fichte: *Homosexualität und Literatur 1. Polemiken.* GE/Paralipomena 1. Hrsg. von Torsten Teichert. Frankfurt a.M. (Fischer) 1987, S. 496.

かれが『わが友ヘロドトス』に取り組んでいた場所と時期は容易に特定できる。ニューヨーク、クリストファー・ストリート、第七アヴェニュー、1980年11月9日 [MFH 382]。たったいまフィヒテは六百三十ページものニューヨーク・タイムズを買ったばかりだ。かれの手にした日曜版はアートやレジャーやビジネスなど九つの項目から成っている。かつてヘロドトスが九つの書からなる『歴史』を九人のムーサに捧げた振る舞いに似てなくもない。だがニューヨーク・タイムズに印刷されている語数は概算で見積もって二百二十万、ヘロドトスが生涯を費やした『歴史』のほうは全体でも二十一万である。わたしたちの時代を「過剰」(redundant) [MFH 382f] という言葉の意味する事態が跋扈している。

かつてヘロドトスは世界そのものを僅かにしか支配できなかった、だが現代の個人には世界を文字に書き写したものでさえ、おなじように僅かに支配するのはもはや不可能である。[MFH 382]

かれは四年前に行なった講演でも「過剰」(Redundanz) [P 363] へのおなじような攻撃をしていた。たしかに批判の矛先そのものは人類学の記述のあり方に向けられていたが、かれの「過剰」にたいする批判的な口吻はフィヒテのレパトリーとさえなっている。

かれはフロベニウス協会で行なった講演『人間をめぐる新しい学への異端者の見解』(Ketzerische Bemerkungen für eine neue Wissenschaft vom Menschen. 1976)で、「人間をめぐる新しい学」のために「ポエジーによって構成された言表」[P 363]を要請していた。かれによれば「人間の行動様式」を記述する「言葉」であるかぎり矛盾をとまなうのは必至である。なぜなら「記述する方法のタイプ」と「記述される対象のタイプ」は、たがいに相容れない性格を備えているからである。だとすれば両者のあいだの「アンティノミー」を含めた関係性を暴くのではなく覆い隠してしまう、あるいは「イデオロギー」を反省するのではなく抑圧してしまう「学問的な隠語」^{ジャルゴン}は、かれには「剥き出しの新植民地主義」^{ネオコロニアリスムス} [P 360] 以外のなにものでもない。かれは「アンティノミー」は「ポエジー」[P 359]によってしか解決できないと言明している。かくしてフィヒテの擁護する「ソクラテス以前」から現代に連なる「ポエジーによる人類学」[P 365]——たとえばスタンダール、フレイザー、アルトー、ジュネ、バロウズの名前が挙げられる——と実証的な学問とを対照させる図式は完成される。あとはフィヒテによる後者への一方的で烈しい批判が延々と続くだけだ。かれ自身が書くことの動機をあくまでも矛盾を引き受ける「ポエジー」に求めるのがフロベニウス講演の基調だった。

かれがだが制度的な知のあり方のナイーヴな転倒にのみ終始していたら、わたしにとって少なくともフィヒテはポストモダンの人類学を先取りしただけ²⁾、おそらく特別な意

2) かれが生きていたら六十回目の誕生日に当たる1995年の春、その前年に催された第二回フーベルト・フィヒテ国際シンポジウムにかんする論集が出版された。その巻頭に掲げられた論文でハルトムート・ペーメらは最近の研究の傾向として、フィヒテの死後十年目に完結した『感受性の物語』を踏まえた観点を紹介している。

味はなんら持ち合わせなかったであろう。かれの絶対視する「ポエジー」が一点の曇りもない「明晰」な世界理解に到達する保証はどこにもないし、あえて言えば自分だけが「新植民地主義」から免れていると訴えるのも楽観的にすぎる。かれは「ホモセクシュアル」であることを書くための言い訳にしたわけでないが、たえず「ホモセクシュアル」としての立場に立ち戻ることによってフィヒテが、おのれのディスクルスを分節化していった過程にのみわたしの関心はある。かれが死ぬまで「新植民地主義」に対峙しながら追求した「感受性」の問題がフィヒテのディスクルスに現われているに違いない。

かれは端的に言って『人間をめぐる新しい学への異端者の見解』までの段階では、「ホモセクシュアル」の問題をまだ民族学とは明確に結びつけられずに、おずおずと申し訳程度問いを唐突に提示するだけで満足していた。

おかまだという理由からウォロフ語にかんする研究をしていると告白するのは恥ずかしいことだろうか。[P 362]

たしかに『人間をめぐる新しい学への異端者の見解』にかんするかぎり、ヘロドトスも一度だけ名前を挙げられる参照例のひとつにしか過ぎない。かれはヘシオドスとともに「ソクラテス以前」の「理論家」ないしは「行動学者」[P 360]として、われわれの世界にかんする理解がいかに凋落したかを示す証人でしかなかった。だが三年後の『わが友ヘロドトス』においてヘロドトスはフィヒテにとって俄かに特権的な地位を占めるようになる。たんなる参照の域を越えてヘロドトスはフィヒテのなかで文字どおり内部化される。

たとえばヘロドトスの『歴史』のなかに次の一節を認めたとき、フィヒテは自分が十年以上前に書き付けたのと同質のテーゼを発見しなかったか。

わたしは自分の話だとか言葉が初めから些事や逸脱や付け足しや細部を究めるためであったことに驚いている。(第四書 30) [MFH 383]

およそ『歴史』から二千五百年のちのフィヒテはヴュードゥー教をめぐる文章を以下のよ

うに切り出した。

かれらはアメリカの文化人類学者ジェイムズ・クリフォードらの名前を挙げて、アメリカでも「異文化の経験と記述」の「テキスト性」と「文学的な構成」が活発に議論されているが、たとえばゲルト・マッテンクロットの言う「民族学的ゲルマニスティック」や、云わゆる「異文化間ゲルマニスティック」もフィヒテを手掛かりにすれば、さらに幅広い見地から独自の概念が得られるのではないかと提案している。またカルチュラル・スタディーズの学問理論が「習合宗教」的な知の形成と組織化を模索し始めていることを報告したうえで、フィヒテの場合も「習合宗教」の経験がかれの文学そのものを「習合宗教」的なものにする契機となったという指摘を行なっている。Vgl. Kraus Neumann: *Hubert Fichte und experimentelle Ethnographie, oder: Auch in Amerika sind die Möglichkeiten universitärer Anthropologie nicht unbegrenzt. In: Medium und Maske. Die Literatur Hubert Fichtes zwischen den Kulturen.* Hrsg. v. Hartmut Böhme u. Nikolaus Tiling. Stuttgart 1995, S. 213–243.

わたしのメモ (Aufzeichnungen) は考え違いや誤った推論や短絡的な思考の展開をメモしたものだ。[X 119]

かれにとってヘロドトスがギリシャ趣味に留まらない晩年の方針を強化するモデルとなった理由の一端である。なぜならヘロドトスもまたペルシャ戦争の原因と経過を究めようとする統合の原理とならんで、かれが書き手として結果的に引き起こさざるをえない「逸脱」だとか「付け足し」などの範例^{パラダイグマ}を積極的に案出するからだ。

フィヒテには民族誌の書き手の遠近法から書き手自身を分離したり、あるいは自分の評価を中立的なものに保っておこうとする意志はない。あるいはイエッキーを主人公に自分の過去の体験を再現させる小説となると、おなじような「アンティノミー」はさらに計算済みの事柄となる。かれの書いた小説は自伝の要素を盛り込んでいながら小説として読まれることを絶対的に要請する³⁾。かくしてフィヒテの書いたものはどれもが読者への親切な手引きを欠くことになる。おなじことは報告と注釈を分けるヘロドトスの「現代的な手法」にも当てはまる。かれが聞き書きを披露したのちに判断停止をめぐる——たとえば「わたしには正確に判断を下すすべはない」(第七書 54) [MHF 393], あるいは「死者たちが残した言葉はなかった／かれらは黙したまま死んだ」(第七書 223) [MHF 393] といった——言い訳を繰り返していること。

言葉。

真理。

クセルクスを眼前にしてデマラトスは自分がどう述べたらいいか訊ねている：
わたしは二つの道のうちどちらで申し上げたらよいのでしょうか — 真理を申し上げるべきなのでしょう、あるいは殿のお気に召すようにお答えすべきなのでしょうか？ (第七書 101) [MFH 392]

かつて「神憑りにあった叙事詩」^{エーベン} [MFH 393] の約束した「真理」が失われていることをヘロドトスは意識していた。おなじような「書く」ことの真理性があらためて問われていたに違いない。あのジュネから「虚偽は二重の真理」⁴⁾であるというテーゼを導き出していたフィヒテにあっても。

2 「バイ」としてのヘロドトス

あれほど複雑な構成を備えた小説をものしてきたフィヒテには珍しいが、ある意味で

3) かれは実際にならずと書いていいほど作品のタイトルにジャンル名を併記していた。

4) Hubert Fichte: *Hubert Fichte — Jean Genet*. Hrsg. von Bernhard Albers in Zusammenarbeit mit Leonore Mau. Aachen (Rimbaud) 1992, S. 63. また拙論：いかにしてホモセクシュアルは美学として可能か — フーベルト・フィヒテの方法論について (『ドイツ文学』96号, 1996年, 117-126 ページ) 125 ページを参照されたい。

『わが友ヘロドトス』は以下に示すように論点を要約しやすい部類に属している。

- ヘロドトスは「魔術」と「自然主義」(Naturalismus)ないしは「自然科学」(Naturwissenschaft)のあいだ [MFH 386, 402] に立っている
- あらゆる分野の知を動員した「書物としての世界の全体」 [MFH 385] がヘロドトスにおいて初めて成立を見ていた
- かれの振る舞いは「ジャーナリズム」および「ポエジー」 [MFH 383] のそれである
- かれが『歴史』を書いた直接的な動機は「美しい黒人の男」 [MFH 420] を求める旅にあった

かれはまた『地中海とベニン湾』という付論を『わが友ヘロドトス』に加えて、

- アフリカとアフロアメリカの儀式にかんする記述がヘロドトスに見られる [MFH 407-420]

ことを実例を逐一挙げて検証しようとする。ちなみにベニンとはかつてダホメーと呼ばれたアフリカ西岸の国であり、アフロアメリカは南米に連行された黒人奴隷の文化形態を意味するが、ヘロドトスの『歴史』には当然ながらベニンやアフロアメリカが参照される箇所はない。だとすれば『地中海とベニン湾』(Mittelmeer und Golf von Benin)の副題が如実に示しているように、「ヘロドトスにおけるアフリカとアフロアメリカの儀式にかんする記述」(Die Beschreibung afrikanischer und afroafrikanischer Riten bei Herodot)とは、たんに読者を騙すためのフィヒテの確信犯的な計略^{ストラテジー}に過ぎないのか。

たしかに読者を裏切ることでかえって作品を可能にする、あるいは読者を欺くことが作品の狙いともなるような倒錯的な方法は、なにも『わが友ヘロドトス』になって初めて採られたわけでない。かれが初めから韜晦をも計算に入れた巧妙な言説を構想していたことは別の機会にも指摘した⁵⁾。だが『わが友ヘロドトス』の問題はことほどさように単純な解釈を許さない。なぜなら付論『地中海とベニン湾』でフィヒテが試みているのは、ヘロドトス—アフリカ西岸—アフロアメリカを同一の観点から連携させようとする、かれの想像と実証が緋い交ぜになった資料の別袂に他ならないからだ。かれの古代ギリシャに寄せる関心がたんなる思い付きを越えた、ギリシャ語の学習を含めた長年の活動の一環でもあったことは、たとえば『小さな中央駅』で登場人物のイエッキーの口を借りて、「ギムナジウムではギリシャ語が学べなかった」 [Der kleine Hauptbahnhof oder Lob des Strichs. GE/II 118] ことを母親に嘆く場面が描かれていることから明白である。かれにとってアフロアメリカ研究は「最終目的」ではなくギリシャ回帰にいたる「中間段階」であったことを、ハンス・マイヤーはフィヒテが死んだ際の追悼文のなかで指摘している⁶⁾。だとすればフィヒテはアフロアメリカの研究をとおして自分が生まれたヨーロッパを、その起源に遡って根底から突き崩そうと試みていたのかも知れない。

5) 黒田, 前掲論文, 124-5 ページを参照のこと。

6) Hans Mayer: *Auf der Suche nach dem Vater. Rede über Hubert Fichte*. In: *Die Neue Rundschau*. Frankfurt a.M. (Fischer) Jahrgang 98, Heft 1. S. 98.

かれが晩年に書いた小説『研究報告』(Forschungsbericht. GE/XV 1989)ではヘロドトスとならんで、エンペドクレスの一節が「小説」のライトモチーフとなっている。あるいは『われは獅子なり。そしてわが両親は団栗と岩石なり。魔法の市場への物語』(Ich bin ein Löwe. Und meine Eltern sind Eichen und Steine. Die Geschichte des Zaubermarkt von Bé. GE/IV 1985)という謎めいた放送劇の脚本でも、トーゴを舞台にエンペドクレスはヨハネス・ボブロウスキーとバロックの詩人ローエンシュタインらと登場している。かれが晩年においてヘロドトスだけに限定されない「ソクラテス以前」のギリシャを糧にしたことは明らかだが、だとしてもフィヒテがヘロドトスだけを「わが友」として別格に扱ったのはなぜか。

ヘロドトス、わが友。

ヘロドトスの^{ウムゲトリーベンザイン}一所不住性、どこか定住するのは不可能である。

なにが世界の背後にあるのか！

なにが山脈の彼方にあるのか！

「知は力なり！」ではない — 「旅は知なり」である。

セックス。

この最初の散文家は最初の性心理の病理学を書いた — セックスのために旅をするかぎり旅が性的衝動に等しいことを、ヘロドトスのテキストはフロイト以上に優美に説いている — 書いて発見する！ [MFH 383f]

かれの鋭敏な観察眼はヘロドトスがエチオピア人の男たちを「最も美しい」と形容した一節を見逃さない。なおエチオピア人をめぐる第三書 114 は『歴史』では読み過ぎしかねない些細な一節である。

九つの書物からなる世界をめぐる巨大な作品に通底する大きなモチーフのひとつが[・]男[・]た[・]ち[・]の[・]美[・]し[・]さ[・]で[・]あり、かれに世界を踏査させて筆を握らせたのはおそらくこのモチーフであった。[MFH 420] (傍点：引用者)

あくまでも「ホモセクシュアル」の詩人フィヒテの直感から発せられた洞察である。かれはヘロドトスに『歴史』をもたらした旅の直接の動機が、エチオピア人の男たちとの倒錯した「セックス」にあったと強弁するのだ。かれの拠って立っている文脈からすればヘロドトスは字義どおり「ホモセクシュアル」に他ならない。

おそらくは厳密な古典文献学からすれば違反ともなりかねないフィヒテの直感⁷⁾は、か

7) たとえば『わが友ヘロドトス』で引用されているギリシャ語の校訂をした古典文献学者コラーによると、フィヒテはギリシャ語からの翻訳を意図的に不正確にすることで「解釈上のトリック」を行っていた可能性がある。Vgl. Reinhold Koller: *Die Rolle des Altgriechischen im Werk Hubert Fichtes*. In: *Leben, um eine Form der Darstellung zu erreichen*. Hrsg. von Hartmut Böhme und Nikolaus Tiling. Frankfurt a.M. (Fischer) 1991.

れが「ホモセクシュアル」の立場から書いてきたがゆえに為しえた洞察ではないか。だが「ホモセクシュアル」であるという以上に重要なのはヘロドトスの帯びている「バイ」(bi)としての刻印である。ただしフィヒテが「バイ」と言う場合は「バイセクシュアル」という性的な中間領域だけに限定されない。かれが『思春期をめぐる試論』で含意していた「バイ」はすぐれて重層的な観念であって、かれの言う「バイ」とはユダヤ人の血が半分混ざった「雑種」であるという自分の生物学上の規定であり、かれが父親を知らない「私生児」だったという出生にまつわる負い目の問題であり、あるいは自伝的な作品を書くことともなう作家と対象との二重の立場を意味していた⁸⁾。おなじ「バイ」が『わが友ヘロドトス』となると「魔術と世俗化とのあいだ」[MFH 409]といった、ヘロドトスの生きていた時代的な背景にまで拡大して用いられている。かれが旅をしたのは「小アジアとヨーロッパとのあいだの戦い」[MFH 396]の理由を探るためであり、かれのテキストは「魔術的な世界像の論理と自然科学の世界像の論理のあいだ」[MFH 402]を揺らいでいる。さらにはフィヒテの言う「二大陸性」(Bikontinentalität) [Forschungsbericht. GE/XV 47, Explosion. GE/VII 92]への目配せも『わが友ヘロドトス』には歴然と反映されている。あらゆる宗教の起源はアフリカにあるという仮説を裏付けるためフィヒテは附論で、ヘロドトスの記述と見紛うような——たとえばブラジル、ハイチ、グレナダにおける雷神「シャンゴ」のシンボルはゼウスとおなじように両刃の斧(=バイセクシュアル) [MFH 408]である、あるいは神が神殿で祭司ないしは女官と同衾するといった現象は、ヘロドトスの伝えるバビロンやテーバイでも今日のウッドゥー教でも等しく認められる [MFH 416] など——事例をアフロアメリカとアフリカにかんする知識から列挙している。

かれが直感によってヘロドトスを「バイ」として理解したとき、あるいは『歴史』の地中海世界をアフロアメリカの文化と結び付けたとき、あきらかに根底で復唱されているのはフィヒテ自身が実践してきたレパトリーである。かれのレパトリーとはすなわち「バイ」の立場から書くことである。ただし「バイ」でありかつ「ソクラテス以前」ということになれば、かれが別の論文で扱ったホメロスやサッフォーもまた同類である。かれらに比較してもフィヒテがヘロドトスを特権的に取り上げる様子は注目に値する——。かれはヘロドトスやイオニアの先駆者ヘカタイオスに倣って自分も「研究を発見しなければならない」[MFH 383]と述べている。かならずしもヘロドトスが「性的衝動」から旅行したことは自明ではないし、あくまでもフィヒテという一個人の独創的な洞察に過ぎないが、あらかじめ「研究」という言葉のほうには伏線が周到に張られている。なぜなら『歴史』の冒頭ではたしてヘロドトス自身が自分の方法について、

これはハリカルナッソス出身のヘロドトスの研究を書き述べたものである。(第一書序)
[MFH 382]

8) 黒田, 前掲論文, 119-20 ページを参照のこと。

と宣言しているからだ。ただしイオニア語で「研究」を表わす「ヒストリアイ」が今日では不当にも「歴史」[MFH 387]と翻訳されていると注釈することをフィヒテは忘れていない⁹⁾。なるほどフィヒテが「研究を発見しなければならない」とした背景には所与の概念への翻訳に終始する索然とした実証主義への非難がある。たしかにヘロドトスが『歴史』を書くうえで依拠したのは旅行の途上で収集した情報がほとんどを占めるが、だとすれば「研究」とはフィヒテがレパートリーにしていたインタビューとも同義だった筈である。あるいは旅行に関連して言えばフィヒテの民族学の「研究」もまた大西洋を跨ぐ「二大陸」を旅した成果だったに違いない。かれがヘロドトスを「わが友」として自分にリンクさせた理由の一端が窺えよう。

かれによればヘロドトスの「研究」は地理・心理学・ノヴェレ・構造分析・本草学にも及んでいる [MFH 390]。だがフィヒテの狙いは『歴史』が当世風の横断的な知を実現しているのを指摘することではない。

わたしは以下のことを確信している：ヘロドトスはホテルのことで腹を立てた！

かれもホテルのメイドが床磨きをしているあいだは観念して最も重要な章を書いていた。エジプトの祭司たちはかれを死ぬほど退屈させた！

かれは牡蠣を好んで食べたりホモの浴場に行ったりした！

だがシラミをかれはどうやって防いだのか？ [MFH 384]

わたしたちは『歴史』の内容の真偽をめぐる事実性に捕らわれたり、あるいは『歴史』のもつ現代的な意味での作品性ということを問題にしがちだ。なるほどフィヒテも「かれがなにを考えていたかは分からなかった」[MFH 384]と述べているように、わたしたちにはヘロドトスの旅行術もいまとなっては歴史の薄明に包まれているが、かれが『歴史』を書くことに先立つ旅の途上で演じた筈の場面をフィヒテは笑いを促しつつ喚起している。たとえばヘロドトスは当時いかにして旅を実践したのか、かれの『歴史』をトラヴェローグというジャンルの観点から考察すること。おなじように旅をしつつ書いてきたフィヒテならでの発想である。

かくしてフィヒテにはヘロドトスが「書いて発見」した対象よりも、かれ自身の存在にとって「書いて発見する」という実践が意味すること、および「書いて発見する」ための方法が当面の考察すべき問題として浮上してくる。かれは『歴史』で度々触れられているヘロドトスの先駆者ヘカタイオスの言葉を引用して言っている。

9) ただし最近の研究では「ヒストリアイ」という言葉には「質問せめにする」「尋ねて知る」といった祭式にかかわる語源があると主張されている。あるいはヘロドトスにはアリストテレスが「歴史」を定義して挙げた「クロノロジー」を逸脱する性格があることも指摘されている。たとえばV・N・トポローフ『宇宙論から歴史記述へ』(V・V・イワノフ, V・N・トポローフ『宇宙樹・神話・歴史記述——モスクワ・タルトゥ・グループ文化記号論集』所収, 北岡誠司訳編, 岩波現代選書, 1983年) 225ページ, および斉藤忍随『アポロン——ギリシャ文学散歩』(岩波書店, 1987年) 120ページ以下を参照されたい。

わたしは自分に真理と思われるものを書く。(註：原文ではギリシャ語が添えられる)
わたしにも帝国主義者の言葉や物言いは過剰で滑稽であるように思われる。

研究。

発見。

それは破壊的な反省である。

それがないとわたしは存在を停止してしまう。

わたしはヘロドトスにそれがすでにあったことが分かる — 知と行為との、愛と認識との、啓蒙と魔術とのあいだの矛盾が。[MFH 383]

あらためて書くことのもっている「破壊的な反省」という性格に照明が当てられる。かれが『思春期をめぐる試論』で取り組んでいた問題のレパートリーである。だが『人間をめぐる新しい学への異端者の見解』にあった、あの既成の学への一方的で烈しい批判はもはや鳴りをひそめ、かれの言う「ポエジー」の概念が逆説的な存在論とともに具体的に提示される。なかでもフロベニウス講演で挙げられていた「断片」「点綴」[X 364]といった「ポエジー」のための技法の細目に代わって、かれの観察の重心も「散文」というヘロドトスのテキストの中間的な性質へと微妙に移行している。かれは「ヘロドトスは魔術と自然主義(Naturalismus)のあいだに立っている」[MFH 386]と判然と主張している。たしかにヘロドトスの「散文」は父親たちの世代の「祭式の歌唱」と孫たちによる「自然科学のお喋り」の「あいだ」に位置付けられるが、かれの『歴史』にも認められる神話時代の「歌唱や連禱」はとうに失われてしまった過去の痕跡でしかないことを指摘するほうにフィヒテの本意はある。かれは『歴史』のテキストに夥しい「不変化詞」が用いられているのも、それが「始源の音楽」や「石器時代の泰然としたトランス」など、かつての「言葉」のもっていた「魔術」の「物質的な残滓」だからだとしているが、おなじように喪失を懐古的に見つめるフィヒテのもたらした洞察であろう。だとすればヘロドトスの新しい記述の原理ははたしてどのように求められるのか。

フィヒテによればテキストはもはや「ポエジー」によって「ポエジー」になるのではない、あくまでも作家が言語を扱う際の「物質主義」(Materialismus) [MFH 390] が重視されることになる。あるいは「イロニー」や「憎悪」を際立たせるのも「イローニッシュ」で「憎悪に満ちた」書きかたによるのではなく、「矛盾」して見える言表を「重ね合わせる」ことを可能にする、テキストの計算された「素っ気なさ」ないし「開放性」による。だから「ポエジー」や「イロニー」もそれ自体として可能なのではなく、あらゆる言葉が相乗化されたすえの「効果」として提示される。

ヘロドトスは効果を憚らなかつた：

あらゆる生徒が覚えているように、クロイソス王は積み上げられた薪のうえで静寂のなかへと向かって三回叫んでいる：ソロン。[MFH 390]

かつてアテネで改革を成功させたソロンをクロイソスは賓客として招いていた。かれは自分の夥しい財宝を眼前に見せびらかしながら、この世界で最も幸福なのはだれかとソロンに聞き糺した。だれも死ぬまでは自分が幸福だったかどうか分らないとソロンは答える——。ただしクロイソスの火刑が描かれるのは第1書86であり、ソロンの答えについて触れられているのは50節ほどまえの第1書32である。そうした「ブリッジ」(Bögen)を読者と聞き手が辿ってくれるのをヘロドトスは期待できた筈だとフィヒテは注釈している。かように「散文」を見定める姿勢には「ポエジー」を「ポエジー」として絶対化したフロベニウス講演の自同律からはすでに脱却した、「ポエジー」を「魔術」と「自然科学」という二つの原理の「あいだ」に置こうとする姿勢の変化が認められる。かつてフィヒテの表明していたレパトリーがすなわち修正を施されたのだが、ある種の思想だとか理論を信じて過去の修正を図ったわけでは決してない。かれは言葉の「物質性」といった大仰な概念を持ち出しているが、おそらく読者が「物質性」といった粉飾のための術語に惑わされなければ、かれが頼ることの出来たのが言葉そのものでしかなかったことが分かるだろう。かれは書き手として依拠することの出来る最後の賭け金だけを手にして云わば徒手空拳の賭けに出ている。およそフィヒテの論証的な語り口はあとからの付け足しであると見てよい。

かくしてフィヒテの解明しようとするヘロドトスの「散文」は二重の意味で困難とならざるをえない。

- ヘロドトスの「散文」はすべからく「自然科学的なもの」の「魔術的なもの」からの移行として実現されねばならない
- だが「散文」はみずからが葬り去った「魔術的なもの」の否定のなかでしか成立しない

たとえばヘロドトスは叙事詩人のアリストアスを、「ポイポス(アポロン)によって神憑りとな」(第四書13) [MFH 388] っていたと見ていた。あるいはエンペドクレスが「韻文」[MFH 387] で書いていたこともフィヒテは間接的に指摘している。たしかに『歴史』の作者はヘカタイオスを自分の先行者として、三度も「言葉を作るひと」という称号で別格に扱っているが、ヘカタイオスの作品でさえ「韻律」[MFH 387] で構成されていたのではないか。かれらが確実に持ちえた「言葉」の「魔術」をヘロドトスが否定の対象とせざるをえなかった時代性を考えること。フィヒテがボルヘスの言葉を引いて言っているように「自由韻律は韻文より難し」く、かつ「散文は自由韻律より難しい」[MFH 386] のである。

かれによれば『歴史』の記述は神話の時代からペルシャ軍の撤退へと進みながら、おりに触れ「痙攣したように行きつ戻りつ」する性格をもっている。かくしてヘロドトスのテクストは「シンコペーションに分けられ、非ヨーロッパ的な、アジア的で、ジャズのような」[MFH 389] 印象をあたえる¹⁰⁾。かれはハイセンビュッテルやデープリンやマリネッ

10) なおヨーロッパの歴史学が「歴史の父」と呼ぶヘロドトスから「アジア的」なものを嗅ぎ取るフィヒテの挙止を指して、かれの想定する他者性でさえある種のステレオタイプを免

ティのように、パラレルに進行する複数の事件を「通時的」に調整された媒体で書き写した。だがフィヒテの言う「散文」は具体的に説明すればするほど捉え所のない——かつて約束されていたトランスはない、あるいはヨーロッパ的ではないといった——否定の悪循環に終わってしまう。なぜなら「散文」とは「託宣の言葉」にあった「威力」(Gewalt)や「同一化」(Identifikation)の放棄であり、あらゆる規範的な原理を否定したうえで成り立ったテキストだからである。だからと言ってヘロドトスの「散文」をまったくの「自然科学」に帰してしまうことも不可能である。あの『人間をめぐる新しい学への異端者の見解』で否定された既成の民族学の、「学問的な隠語」ないしは「新植民地主義」への退路はすでに閉ざされている。かくしてヘロドトスの「散文」は「啓蒙と魔術とのあいだの矛盾」という抽象的で折衷的な位置を引き受けざるをえない。

たしかにフィヒテは以下のようにコメントしている。

散文は世俗化 (Säkularisierung) の表現として捉えられないか？

脱神性化として？ 啓蒙のプロセスとして？

魔術の力からの、トランスをもたらす、言葉と世界との調和、同一化からの離脱として？ [MFH 387]

ただし「世俗化」というフィヒテの術語もまたヘロドトスが被った時代的な事件だけを指す言葉ではない。たとえばヴェネズエラの習合宗教にかんする『魔の山は裳抜けの殻』(Der Zauberberg ist leer. Überlegungen zur Maria-Lionza-Religion in Venezuela. 1979)——アフロアメリカの文化へのミニガイド『ラザロと洗濯機』に所収——の冒頭で、フィヒテは「世俗化の始まりは宗教性の始まりと重なってないか」[LW 320] という驚愕すべき問いを立てていた。かれは動物の世界においても「儀礼的な (zeremoniös) な行動様式」が観察され、あるいは五十万年前の人類に「複雑な信仰の形態」があったことも指摘したうえで、あらゆる「複雑な始源 (Ur)」のまえには先行する「複雑な始源」[LW 319f] がつねにあったという仮説を立てている。だから複雑でほとんど動物的な「行動の莢」に魂だとか神だとか意味といった「内容」を盛り込んだのは「世俗化」の結果であって、かれの立論からすると「始源の (uranfänglich) 単純な事実や観念」[LW 320] というものは決して存在しない、あるのは「始源」という観念を解体さえしかねない——なぜなら「始源」のまえには先行する「始源」がつねにある——最終の行き先を欠いた遡行である。かれは

れなかったと弁じることも可能だが、わたしの今回の小論ではフィヒテ自身のヨーロッパ中心主義は不問に付きざるをえなかった。ただし「非ヨーロッパ」と「アジア」を無媒介に等置してしまう物言いは極めて問題である。なぜなら「ヨーロッパ」と「アジア」の両者を比較することによって前者を自明の普遍として、あるいは後者を普遍の欠如として理解したがる図式的な機制が働いているからだ。かれは『わが友ヘロドトス』において「ヨーロッパ」の起源に他者性を持ち込むことには成功しているが、かならずしも対称的とは言えない「ヨーロッパ」と「アジア」からなる思考戦略の布置が、フィヒテにおいてさえ見られることは今後とも考察を必要とするだろう。

「始源」においては複雑さが単純性に先行していたという主張を貫くことで、あの統一だとか調和といった同一性のイメージに「始源」が横領されるのを防ごうとする。かりに「始源」が本来的には「単純」であったという主張が通念としては可能ではあっても、なんの根拠も持ち合わせていないと考えることにだれも異論は唱えないだろう。

おそらくフィヒテが『魔の山は裳抜けの殻』で企てているのは想像的な「始源」を実体化してしまう、あるいは「始源」をいつでも無媒介に回帰できる都合の良い出発点に回収してしまう思考の回路を、あらかじめ済し崩し的に封印しておこうとする攪乱的な異化に他ならない。かれは「始源」という概念がおのずから孕んでしまう同一性と結託に間隙を穿とうとする。たしかに「始源」は想像的にしかありえない筈であるにもかかわらず、だれもが自分が正嫡であることを主張するあまり存在の被投性(Geworfenheit)は無視され、なんの夾雑物も含まない「始源」からの断絶のない連続性を占有的に主張する結果に陥ってしまう。およそ『わが友ヘロドトス』に顕著に見られた直線的で歴史的な理論展開は『魔の山は裳抜けの殻』ではまだ論究されていないが、それらを踏まえて『わが友ヘロドトス』をあらためて振り返ってみると最初は整合性を備えているように見えた、あの「魔術」と「世俗化」からなる図式¹¹⁾にも論理の枠組のうちには容易に解消しがたい綻びが随所に認められる。かれが二つの論文のあいだの整合性をも犠牲にすることで守ろうとした対象はなにか。

たとえばヘロドトスは「かなり世俗化された宇宙」^{コスモス} [MFH 383] で生きていたとされる箇所がある一方で、かれは「魔術による超個人的な色彩を帯びた」「説明の可能性」と、「魔術に負っているが、すでに個人的で精神病理学的な色彩の」 [MFH 391f] それを同時に意のままにしたとも言われている。たがいに明確に区別された対立項の「あいだ」にヘロドトスを宙吊りにすれば、おそらくはフィヒテの当初の意図も一応の成功は見たかも知れないが、フィヒテが歴史的に説明すればするほど肝心の「世俗化」も「魔術」も混乱の度をいよいよ増大させる結果となる。なぜなら『わが友ヘロドトス』で揺曳している問題はフィヒテが『思春期をめぐる試論』のなかで剔抉した個人史としての「世俗化」でもあったからだ。あきらかなのはヘロドトスだけが「世俗化された世界」に生きたわけでないことだ。

11) およそ「啓蒙」を「脱魔術化」への弁証法的な発展として捉える、アドルノとホルクハイマーの歴史観とフィヒテの宗教論は対極に位置しているが、フィヒテがフランクフルト学派の二人の書物に親しんでいたかは不明である。かれにとって宗教とはなによりも「世俗化」の合理的理性と密接に結び付いたものであり、ただアフロアメリカの習合宗教だけが後述するように「世俗化」を免れた唯一のモデルであっただけに、たとえばドイツという後期市民社会のなかから「魔術」を剔出することが、かれの仕事のなかでも重要なもうひとつのポイントとなる。この問題にかんしては註の16)も参照されたい。

3 『思春期をめぐる試論』における「世俗化」

……あるいは死と壮絶な闘いをしている者は、自分が自分と向かい合ってしまう鏡の像を破碎しようと、やっきになって鏡を次々と壊すのだが、その度ごとにまた鏡が現われてくる。(自分の分身を見ることは自分の死を見るのに等しい)¹²⁾

かれが『わが友ヘロドトス』で提起した「世俗化」の問題は、あきらかに『思春期をめぐる試論』を参照にしている。たとえば後者の掉尾でフィヒテは以下のようなエピグラムめいた言葉を書いていた。

人間は樹木ではない。

切り刻まれたのは魔術である。

だんだんと反吐のような記憶もやっと鎮まってきた。におい、響き、温度、色彩はきつさを失っていく。

わたしは完全に世俗化された世界で生き続ける。[VP 298] (傍点：黒田)¹³⁾

たしかに『思春期をめぐる試論』でも表面上は「魔術」と「世俗化」がライトモチーフとなっている。だがフィヒテの言う「魔術」と「世俗化」の対立的な図式が具体的に意味していることとなると『思春期をめぐる試論』でも複雑を窮める。

かれが五つの章に分けて書いた『思春期をめぐる試論』の内容は取り敢えず以下のように要約できよう。

12) トリン・T・ミンハ：女性・ネイティヴ・他者(竹村和子訳、岩波書店、1995年)35ページ。

13) たとえば引用した箇所(修正)が1993年の『爆発』では以下のように行なわれている。

人間は樹木ではない。

切り刻まれたのは魔術である。

だんだんと反吐のような記憶もやっと鎮まってきた。におい、響き、温度、色彩はきつさを失っていく。

わたしは完全に世俗化された世界で再び生きていく。[Explosion. GE/VII 34] (傍点：黒田)

この修正にかんしてヴァインベルクは「書き手のわたし」が「トランス」を「詩的にイミテーション」する「研究者のわたし」から「世俗化された行動の理解」へと帰還したと見ている。Vgl. Manfred Weinberg: *Akut. Geschichte. Struktur. Hubert Fichtes Suche nach der verlorenen Sprache einer poetischen Weiterfahrung*. Bielefeld (Aisthesis) 1993, S. 246. かれの見解の当否はさておき『爆発』でフィヒテが353ページから366ページにかけて『思春期をめぐる試論』を引用するなど、かつての作品の改作を企てていることは明白だが今回の小論では扱う余裕がなかった。なおフィヒテが晩年に展開した数々の修正は本論の第二部であらためて論ずる予定である。

- 1 かれが実際に行なったブラジルへの訪問とハンブルクでの思春期をめぐる記述がたがいに点綴される。かれがバイアで立ち会った黒人の検死——あとで民族学的な著作『シャンゴ』においても同一の場面が扱われる——に、ポッチ＝ハンス・ヘニー・ヤーンの死のイメージが重ねられ、かつてヤーンから自分がホモセクシュアルであることを宣告された経緯がイエッキーを主人公に描かれる。
- 2 ザンクト・パウリの同性愛者ロルフ・シュヴァープの語る第二次世界大戦から現代にいたる「もうひとつの思春期」。
- 3 ハンブルクにおける戦後の演劇界の風景をたんねんに織り込みながら、イエッキーと舞台監督アレックス・クレッチマーとの同性愛が描かれる。ただしフィヒテがブラジルやハイチで体験した儀礼のイメージがたえず召喚される。
- 4 フィヒテが1969年から1973年までの三回に分けて行なった、ハンス・エッペンドルファーとのインタビューからなる「もうひとつの思春期」。あとでインタビューはフィヒテによって『ヴォリィはインドへ行く』(Wolli Indienfahrer. 1978)という小説として出版されている。なお殺人を犯したことのあるエッペンドルファーもまたザンクト・パウリを徘徊する同性愛者であった。
- 5 フィヒテがハンブルクから去ってプロヴァンスの羊飼いをしていた時期が、フーベルトという実名とともに描かれる。

たんに筋書きを挙げるだけでも『思春期をめぐる試論』は十分に錯綜しているが、なにか「書く」ことにまつわる省察だとか「わたし」という問いをめぐる独白が間欠的に挿入される。さらに第1章と第3章には『ナナンの物語』(Die Geschichte der Nanā. 1990)でも再び追求された母親との確執が盛り込まれ、ジュネの『 prest の乱暴者』から引かれた「殺人の観念は海と水兵の観念を思い起こさせる」という一節が第1章と第5章を導くモットーとなる。なんらかの形式で「ホモセクシュアル」の問題が追求されているかぎり、三人の人物——イエッキー(＝フィヒテ)、シュヴァープ、エッペンドルファー——のストーリーは共通している。おそらくフィヒテが追求しているのは三人が幼少時に受けたトラウマが「ホモセクシュアル」として行動化されるにいたった経緯に違いない。だがフィヒテが第4章のエッペンドルファーとのインタビューによってイエッキーの物語の進行を故意に中断させていることは、かれが『思春期をめぐる試論』という作品において作者として振る舞っているばかりではないことをも明らかにしている。

かれの書き方の特徴としてインタビューとラジオ放送にならった手法に注目しているのがハンス・マイヤーである¹⁴⁾。かれによると「愛の館」の売春婦や男娼の四人の人物へのインタビュー(Interviews aus dem Palais d'Amour. 1972)では、だれもが自分について語る「喜び」を異口同音に認めている。ある売春婦は当のインタビューをラジオ・スタジオのマイクを前にしたような「オープンな形式」として受け取っている。あるいは患者をカウチに座らせて自分は後ろに退いている「精神分析医」を振る舞うフィヒテ。かれらインタ

14) Vgl. Hans Mayer: *Die Grenzen der Befragung*. In: *Text + Kritik*. Heft 72. 1981, S. 65f.

ヴェイーたちがフィヒテのもとでハイセンビュッテルの言う「人格を越えた記憶のファイル」(Vorrat überpersonaler Erinnerung)を「保存する」(speichern)ことが可能となった所以である。あらかじめインタビューは個別的なものから社会的な文脈へと展開するように計画され、かつフィヒテは同一のルールを相手を問わずたえず厳格に遵守していた。だがフィヒテという作者から一方的に質問されるだけでなく逆に質問する権限を要求する、あのエッペンドルファーとのインタビュー(Hans Eppendorfer: Der Ledermann spricht mit Hubert Fichte. 1977)となって事態は一変する。かつてフィヒテがインタビューで演じていた「優しさ」も結果的には相手の自由な発話をかえって疎外していた。かれが計画していたエッペンドルファーとのインタビューの最終回は両者の不和がもとで頓挫したが、かれらの齟齬が逆にフィヒテに「文学ジャンルの問題」への方法論的な反省を促す結果にもなったとマイヤーは述べている。かつての「計画された役割」だとか「深層心理学者」の「優しさ」が放棄されることで、フィヒテ自身が「創作上の人物」(Kunstfigur)に変身したと言うのである。あとで出版されたエッペンドルファーとのインタビューにはちなみに「小説」というジャンル名が書き添えられた。

だとすれば『思春期をめぐる試論』で参照されているフィヒテ自身の自伝的な記憶もフィクティブな役割を負っていると言えよう。かれがイェッキーを主人公とした章で扱っているのはハンブルク近郊のロークシュテットで過ごした青年期と、かれが『思春期をめぐる試論』を執筆していた現在という「二つの場所」「二つの時間」[VP 34]である。だが当然ながらロークシュテットの「わたし」と執筆している「わたし」は同一ではない。かれは『思春期をめぐる試論』で記している――

わたし(Ich)なら決して一人称単数で書物を書かないだろうとわたし(ich)は言う。

わたし(Ich)のなかで人は過去になった時間を回転椅子に座って見ている。

わたし(Ich)とともにすべてがわたし(mich)に迫ってくるが、わたし(mir)には遮断されたまま素通りして過去となる。

[…中略…]

わたし(Ich)：啓蒙化された、非魔術的な、いつわりの。

わたし(Ich) — なんてぎこちない！

— だったらそのぎこちなさをきみは危険に晒さなければならないな、とウーヴェ・シェッフラーは答える。

— きみは最終的にわたし(Ich)とともにきみの処女性を失うだろう。

— きみのわたし(Ich)を引用符に入れるんだ！

— きみを「小説」と名付けるんだ。[VP 36f]

かれは現在の「わたし」にあくまでも忠実であろうと努めながら、また同時に過去の「わたし」にも忠実であろうとしている。かれの二つの「わたし」がたがいを疎外したり犠牲にしたりすることは不可能であるだけにフィヒテの「小説」も、おなじ記憶を否認したい

という欲求と表現したいという意志が相克し合う場となる。たしかに過去の「わたし」にかんする記憶は現在の「わたし」に想起せよと要求してくる。あるいはフィヒテもまた失われた記憶を取り戻さねばならないという^{オプセッション}強迫にたえず駆られていた。だからこそフィヒテはイエッキーを主人公とした「小説」を繰り返し書き続けたのだとも言えるし、かれはプチ・マドレーヌの香りに刺激されて『失われた時を求めて』を書いたプルーストの語り手のように、あらゆる個人的な記憶をイエッキーを主人公とした「小説」に封じ込めようとしたのかも知れない。だがフィヒテは同時にプルーストの為しえた以上のことを目指していたとも言える。なぜならフィヒテは「隔世遺伝」(Atavismus) [PV 154, MFH 408] という言葉をしばしば用いて、アフロアメリカの宗教に見られる集合的な記憶とも格闘するからだ。

たしかにジャンルが小説であろうと民族誌であろうとフィヒテには、かれが「わたし自身を実験すること」[PV 52] が書くための定言命令となる。だが連続と断絶とを同時に内在させていて起源も定かでない記憶は本来的に、あのインタビューの相手とおなじようにフィヒテには制御不可能な代物である。あらかじめ立てられるような計画などありえないし、あるいは書いている際に守らなければならない規則もありえない。だとすればインタビューに「創作上の人物」を投入しなければならなかったのと同様に、かれはイエッキーという仮構された「わたし」を小説のなかで演じ続けねばならない¹⁵⁾。かれは「俳優と作家」を一身に兼ね備えていて両者を「別々に分ける」ことは不可能である [VP 112]。なぜならイエッキーの「わたし」として書く場合にのみフィヒテは自分から「自由」になれるからだ。

かつて自分の思春期を回顧してフィヒテは次のような方法序説を明文化していた。

かつてロックシュテットの統一ある生活のなかで、慎重に拭っていた矛盾を書く自由が、わたしのなかで徐々に広がっていく。[VP 294]

あらかじめフィヒテの自伝的な要素は小説によって十分に決定されているだけに、かれはイエッキーという「創作上の人物」を小説に登場させることで、あの書くことのもたらす混沌から現在の「わたし」をかりうじて防御していたと言えるし、あるいは自分に最も身近な対象を書くために必要な最低限の距離を確保していたとも言える。かれが過去の「わたし」に吸収されないで書くための手続きにこそ、イエッキーという「分身」^{ダブル}の矛盾した形象——イエッキーの虚構性をフィヒテの記名性が裏切り、かつフィヒテの記名性をイエッキーの虚構性が裏切る——に作家が仮託した狙いがある。

かれがイエッキーを演じることによって結果的に可能となったのは、だけれど作品を見

15) なぜイエッキーを主人公とはしない第2章と第4章が『思春期をめぐる試論』に挿入されているのかという理由は、おそらくは現在の書き手という視点を導入することによって分かるであろう。かれら「もうひとつの思春期」の主人公シュヴァープもエッペンドルファーも、たしかに書き手からから見ればイエッキーとおなじ水準に置かれている。

るかぎり「わたし」を「切り刻」むことだけだったのかも知れない。

解剖を行なう者と受ける者はとても似ているので、あたかも死者の血の気のない分身^{ダブル}が自分をメスで切開している印象をあたえる。[VP 21, 297]

かれは写真のなかにも書くのと類似したイメージを見つけ、おりに触れ小説のなかでなんども言及するようになる。

だれかに伝達することで生じるのはイメージの減少でなく二重化である。[…中略…]
わたしがカラー・フィルムを白黒の印画紙に焼き増しすると、あかるさのなかに規則的ではあるが、わたしの眼には予期していなかった変化が生じる。[VP 17]

かれは写真に写った自分の姿を眺めているだけでは満足できずに、自分が写っている写真を「切り刻」んでコラージュさえ作り上げる [Hotel Garni. GE/I 7]。だが書くことにまつわるイメージは『絞首刑にされた者らの広場』において「鏡像」というかたちでひとつの頂点に達する。

さながら鏡像のように — シンメトリーの法則にしたがって。

わたしはどこにいるのだろうか。

二重にされた二分の一なのか、それとも二倍になった二分の一なのか。

わたしは引き裂かれた状態でしか存在できないのか。[…中略…]

わたしはイルマの撮影した写真なのだろうか。[Der Platz der Gehenkten. GE/VI 107]

かつてのフィヒテにあっては「わたし」とはなにかという問いさえあれば書くための十分な動機となった。かれの作品はだが後期になるにつれ次第に「わたし」の「二重化」や「変化」といった、かれが書くことによって必然的に生じる結果をクローズ・アップしていく。かれが「解剖」や「写真」や「鏡像」のメタファーをとおして繰り返し描いているのは、かりに書くことによって作家が自分の記憶を執拗なまでに追求したのだとしても、かれ自身は記憶を全的に再現することも生き直すことも出来ないという事実を、ある視覚的なかたちで表現しようとするイメージである。かれに残されているのはもはや過去の記憶をたえず更新したり再配置する書き方でしかない。たとえば切り刻まれた「写真」だとか砕け散った「鏡」といったフィヒテの好みのイメージは、かれが矛盾を平準化したり調和させたりする物語の様式に抗っている挙止とも合致している¹⁶⁾。たとえ記憶を再生 (Re-

16) たとえば『研究報告』には以下のような文面がある [Forschungsbericht. GE/XV 132]。

— 猛禽と海魚というタイトルの小説。

— ジンテーゼ! 19世紀。テンペスト。フロイト。ジョイス。デープリン。わたしはそ

incarnation) することに成功したとしても、かれは記憶の切断だとか欠落からは決して免れられない。かりに『失われた時を求めて』の意図が記憶の十全な受肉化 (Incarnation) にあったのだとすれば、ある意味でフィヒテが告発していたのは書くことが記憶にたいしてもっている操作的な機能である。

だけれど断片化した記憶からなっている過去の「わたし」も、あるいは自分の「分身」に他ならぬイエッキーもまた逆説的な意味で生身の存在である。かれは『思春期をめぐる試論』のなかで自分が訪れたパイアの法医学研究所での検死の場面を報告している。ただし解剖されている黒人には死んだハンス・ヘニー・ヤーンのイメージが同時に重ねられ、書くことが自分の解剖にも等しいことを示唆する連想が次々と呼び込まれる。なかでも以下の一節は象徴的に作品の冒頭と結末に二度に分けて記されている。

あるメタファーがわたしのなかで死ぬ。

それは一個のメタファーである。すなわち：

あるトルヴェールの心臓は実際にルシヨンの嫉妬深い城主が灼いて、かれの妻の食卓に供することの出来たものである。

かの女が食事を終えたあとラモンはかの女に、もはや歌うことのかなわぬ恋人の切り落とされた頭を見せ、それが旨かったかどうか訊ねる。

かの女はもう他の料理が食べられないほど美味しかったと答え窓から身投げする。[VP 21f, 290f]

わたしにはフィヒテがうえで述べていることは極めて難解だが、たとえば以下のように言うことだけは出来るかも知れない。かれは書くことによって「わたし」を変形したり理想化してしまわないとは限らない、およそ書く対象が作品のなかで誤解されてしまう災厄は書き手の鼻先にたえず降り掛かってくる。たしかに書くのを止めれば「わたし」であれ他人であれ何人をも傷付けまいとするモラルは救済される。だけれど書くことが災厄となるのは書く「わたし」を書かれる「わたし」に同一化してしまう自動化だとか、あるいは書く主体と対象との「アンティノミー」を糊塗する書き方に原因があるのではないか。

かれも以前に引用した箇所では「切り刻まれ」ていたのは「魔術」であり人間は「樹木」ではないと言っていた。だが当の引用のまえで描かれているのは語り手が「シャンゴ」という神のドリンクを飲んで、かれ自身の手と同様に黒人の水夫の手が「ロコという樹木」の枝や樹皮に「変身する」という場面である。かれは続けて以下のように言っている――

-
- うしたものにいつだって抗して書いてきたんだ！
 - ダカールの学派！ 祖母のファロスと叔母のベニス。
 - まったくのコロナリズムだ！

かれの場合にはしたがって「魔術」と「世俗化」という二項対立がありながら弁証法的な展開はついで構成されない。なお第一行目はエンペドクレスからの引用を含んでいる。

わたしは出来れば樹木に変身したかった；わたしは自分の記憶が薬草によって掻き消されるだろうと思っていた。[VP 297]

おそらく語り手も最終的には「樹木」に「変身」して「切り刻まれ」てしまえば、そして中枢を麻痺させる「薬草」のドリンクを飲むことによって、あの厄介な「記憶」が「掻き消され」てしまえば良かったのかも知れない。だが「わたし」を際限なく「切り刻む——フィヒテにとっては書くことの謂いである——ことで行っていたのは、およそ書くことで「わたし」を「わたし」として無媒介に同定する「魔術」のような機制への抵抗ではなかったか¹⁷⁾。あの「トルヴェールの心臓」はこのうえなく美味しいのだが、ただし摂取して自分の血と肉にすることはまさに死を意味する。かつての反吐のような「記憶」もたしかに『思春期をめぐる試論』の最後では「鎮まって」いる。だが完全に「掻き消され」てしまったわけではないし、あるいは「掻き消され」てしまうなどということは初めから不可能でもある。

だとすれば現在のパースペクティブだけから過去の「記憶」を制御するのでなく、たえず過去と現在が勝負の着かない闘いとして露骨に現われるように書く「散文」という方法だけが、かれが自分なりの解釈学的な計算の果てに見出した唯一の解答だったのでないか。かくしてフィヒテにあっては書くためのあらゆる規範が放棄されるであろう。かれが書くものはすべてたがいに矛盾し合う凄まじい断片となるであろう。かれは自己完結的なナルツィスムスとは最後まで無縁だった代わりに、かりに「わたし」という最も身近な対象を等身大で書く場合でもうまくは書けない。かれは粉々になった鏡のなかに「自分の分身」すなわち「自分の死」をたえず見続けねばならない。だからこそフィヒテは「魔術」を打ち砕くための別の場所をアフロアメリカの宗教のなかにも求めたのである。

4 「シャンゴ」という名辞について

およそ民族誌の作者たちが異文化との接触の際の混乱から身を守るためには、おそらくは制度的に確立された既成の概念を参照したり（共時的）、あるいは自分の過去に遡る個

17) たとえば云わゆる「第三世界」からの発信として試みられた批判のなかでカメルーン出身のディヴィッド・シモが「単一記号化」(monosemisieren)という概念を用いて言及している問題が、おそらくは書き手の「わたし」を書かれた「わたし」に無媒介に同定することに抵抗するフィヒテの方法を最も適切に言い当てているかも知れない。かれによるとフィヒテが『頭に家を載せた男』(Der Mann mit dem Haus auf dem Kopf. In: Lazarus und Waschmaschine.)で批判したのは、ヤン・コットやW・H・オーデンによる「ヨーロッパの活性化」だけでなく、エメ・セゼールやブレイスウェイトの「第三世界からの活性化」でもあった。なぜなら「かれらは多義的であることが明白な作品を自分の問題の投影によって単一記号化している」からである。David Simo: *Interkulturalität und ästhetische Erfahrung*. Stuttgart (Metzler) 1993, S. 219. なお『頭に家を載せた男』の詳細は拙論：もうひとつの『テンペスト』論(?)をめぐって、あるいは「キャリバンたち」はどこにいるのか(Angelus Novus, 24号, 1997年)を参照されたい。

人史を参照する(通時的)以外に手だてはない。だがフィヒテの民族学の研究では参照にすべき肝心の自分がすでに矛盾や欠落に満ちた代物でしかないし、あるいは民族学的な見も差し当たりの解説や挿話として機能しているだけである。かくして異質なものが学問的な操作を通じて既知の概念に翻訳される契機は失われたままで、およそ古典的な民族学の語り手が確固たる権威として記述できたのとは対照的に、かれの宗教研究では記述が精緻を究めれば究めるほど語り手も対象も、かえって混乱の度合いを強めてしまうと言わざるをえない。

ただしフィヒテが行なったのは民族学一般ではなくアフロアメリカの習合宗教といった「特定の宗教」¹⁸⁾の研究である。かれが主としてフィールド・ワークを試みたのもブラジルの東北部に位置するバイーアという特定の地域であった。なぜならバイーアは地理的な条件からアフリカから最もおおくの奴隷——なかでもダホメー、ナーゴ、ヨルバ、エグバ、イジェシャ、ケトといった西岸の部族や、バントゥ系のアンゴラ、コンゴ出身の部族——が連行された地域であり、かれの研究は以上の点でレヴィ=ストロースがインディオという「ネイティヴ」の構造分析を通じて行なったものとは性質をまったく異にしている。おもに習合宗教とはカトリックを基盤に新大陸の黒人奴隷たちが、アフリカ起源の宗教を混成させた信仰の形態を指すものだが、かれはもっと広い意味で習合宗教という術語を用いているように思われる——。かれの関心を喚ぶのは「純粋にアフリカ的なもの」ではなく、アフロアメリカという文化のもつ「混ざり合ったもの」「純粋でないもの」である。だからフィヒテの民族学は六十年代に見られた黒人文化のアフリカ回帰とは関係ないし、あるいはヨーロッパを自明の中心に前提する「エキゾティシズム」とはなおさら関係ない。かれが対象にするのは「抑圧された人々」の「^{パッチワーク}継ぎ布の神話学」(Flicktenmythologie)であり「スラムの文化」(Favelakultur)である。かりにも「^{アウトデンティッシュ}真正な」と呼べるような代物はアフロアメリカの文化には成立の事情からして初めからありえない。かれらアフリカから連行された人々はだが「充填物」を提供し合うことで「なにか新しいもの」を作っていた。かくしてアフロアメリカの文化は「社会的」と同時に「知的」な活動を必然的にもなう結果となった。すなわちフィヒテの言う「モデルネ」である。

かれの提示するアフロアメリカの宗教をめぐる表象はしたがって、たとえ残滓に過ぎないにせよ個々の文化の要素が認められる複合体というより、あらゆる境界が不分明となっている強力な混沌を保持している。だから『シャンゴ』と『パセリ』とではブラジルやハイチなどの個々の宗教¹⁹⁾が取り上げられても、おのおのの地域ごとに異なるアフロアメリカ文化の個別性が主張されるわけではないし、かと言ってアフロアメリカの文化という概念に一括される共通項が求められるわけでもない。かれの模索するアイデンティティー

18) Rüdiger Wischenbart: >Ich schreibe, was mir die Wahrheit zu sein scheint<. Ein Gespräch mit Hubert Fichte. In: *Text+Kritik*. Heft 72. 1981, S. 10ff.

19) かれが「アフロアメリカの宗教」として具体的に名前を挙げているのはリヴァイヴァル、カンドンプレ(Candomblé), カンドンプレ(Candombré), カボクロ, ウンバンダ, キンバンダ, ヴウドゥー, クンファ, サンテリア, シャンゴなどである [X 321]。

のあり方と習合宗教のめくるめく複雑さは一面で符合しているとも言えよう。

かれはだが小説の執筆を中断してまで取り組んだ民族学の研究でなにを行なっているのか。あえて論点を絞ると以下の二つのいずれかが民族学の著作に共通して見受けられる。

- おもにカンドンブレ (Candomblé) やウードゥー (Vaudou) といったアフロアメリカ系の習合宗教の儀礼を体験ないしは取材し、かつ現地の聖職者や信者たちのインタビューを行なうこと
- かの地の儀式でトランスを引き起こす「アボ」というドリンクを作るための薬草を調査すること

なるほどフィヒテはアフロアメリカの習合宗教が「抑圧された人々」の生活から生まれたことを繰り返し強調してはいるが²⁰⁾、かれには云々ゆる「第三世界」の立場を声高に代弁しようという態度はあまり見られない。かれはアフロアメリカの宗教を研究しながらも対象とは決して同一化できないことを弁えていたし、また自分の仕事^{わきま}が向けられるアドレスをもっぱらヨーロッパに見ていた。たとえば「白人のヨーロッパ人」として「黒人の最初の都市」ポルトー・プランスで、ウードゥーの司祭たちから「イニシエーション」を受けたとしても、自分が本当にアフリカの信仰に則って「イニシエーション」されたかを知る術はない。かれは現地のインフォーマントに自分が「作家」で「研究者」である旨を伝えたくて、あくまでも「距離」を置いて情報を「収集」「比較」するしかないことを認識していた [LW 230]。たしかにハンブルクのゲイたちを描いてセンセーションとなった『パレット』からも窺えるように、かれには露悪的とも言える描写で読む者の神経を逆撫でする資質が一方にありながら、自分の性的な欲求をいざ敢然と行動に移そうとするとかなりの及び腰だったようだ²¹⁾。おなじことが民族学の研究での調査の態度にも当てはまるとすれば、かれの民族学で残されていたのもやはりインタビューに重点を置いた研究でしかない。

かれが「アボ」を中心とする薬学的な調査をした経緯にはピエール・ヴェルジェ (Pierre Verger) への対抗意識とトランスへの関心が背後にある。おりに触れてフィヒテはフランス人の写真家でありながらやはり習合宗教の研究に没頭していたヴェルジェに言及している。かれはフィヒテが民族学の研究を進めるうえで重要な文献を書いた人物であるばかりか、アフロアメリカ文化にアフリカと新大陸での実地調査から照明を当てた先駆者でもあるが、およそアフロアメリカの宗教に寄せるフィヒテの関心のほうは民族学の枠を逸脱してしまう性質がある——。なるほどアフロアメリカの宗教はアフリカから連行された奴隷たちが自分たちの宗教をキリスト教に、なかでもカトリック流に擬装したところに成立の

20) Vgl. Wischenbart. S. 83. Leonore Mau / Hubert Fichte: *Xango. Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad. I Fotoband.* Frankfurt a.M. (Fischer) 1976, S. 7.

21) 越智和弘：暴力と優しさの超感覚 — フーベルト・フィヒテと、そのホモ・エロスの系譜（「ユリイカ」11月臨時増刊号、1995年、258-264ページ）263ページ。

起源がある。おもてむきは一神教を装いながらアフロアメリカの世界では、アフリカ起源の神々がキリスト教の聖人たちに巧妙に割り当てられている。だけれどフィヒテの研究で「シャンゴ」だけが特権的に扱われている様子には、なにか任意では決してありえない特別な意味があるに違いない。

わたしたちには二つの異なったヴァージョンの『シャンゴ』が残されているが、なかでも後半生の伴侶だったレオノーレ・マオの同名の写真集のために、かれがキャプションないしは解説として挿入した文章では「シャンゴ」が以下のように提示されている。あえて以下の引用では「シャンゴ」の名辞にまつわる記述だけをアトランダムに拾ってみる。

シャンゴ (Schango) はブラック・アフリカの最も重要な神である、

シャンゴ (Schango) は雷神である、

M・J・ハースコヴィッツは言っている — ダホメーの雷神セヴィオーソ (Xevioso) はシャンゴ (Schango) に等しい。

サンゴ (Sango) はナイジェリアのヨルバ族の雷神である、

シャンゴ (Xango) はブラジルでは聖ヒエロニムスである、

フェルナンド・オルティスは言っている — チャンゴ (Chango) はキューバでは男性、力、雷光、雷、烈しいセックスの神である。

ジョージ・エートン・シンプソンは言っている — サハ (Saja)。

トリニダード島におけるラーダのダングヴェ・コム²²⁾のソボ (Sobo) はシャンゴ (Shango) である [……]

かれが見さかいかもなく羅列しているのは習合宗教における、ある同一化しえない集合的な表象に他ならない。およそフィヒテが探求していた民族学の文脈から切り離して見れば「シャンゴ」も比類のない比喩のひとつである。かれの「シャンゴ」が比喩だというのはフィヒテが生きていたホモセクシュアルの視点から見れば、ユダヤ-キリスト教的な性のモラルにたいする突破^{ブレイク・スルー}口となりうるし、あるいは書かれた作品のレベルで言うと題材を約束するものだからである。

だが「シャンゴ」という鏡に繰り返し映して見せたのも、かれが小説のなかで逢着した不可解な自分自身だったのでないか。たしかに「シャンゴ」は列挙されるたびにになにかに同定されはするが、あくまでも暫定的な規定を甘んじなければならない名辞である。さらに「シャンゴ」とは主語と賓辞が一对一の対応をなす命題では再現し尽くせないものを示すカタログであり、あるいは一義的な命題としては決して網羅しえないものがあることのデモンストレーションともなる。かくして最終的に「シャンゴ」は言葉による一元的な機

22) Leonore Mau / Hubert Fichte. S. 115-117.

能ではマネジメントのきかないまつろわぬものの隠喩となる²³⁾。かれの「シャンゴ」もまたフィヒテ自身によってすでに十分に内部化された対象なのである。それは内部化されることはあっても主観的な布置のなかに決して同一化しえない、あえて言えば絶対的な他者性として非情なまでに居座りつづける対象である。

おそらくは「シャンゴ」という自分にとって格好の対象をアフロアメリカの宗教に見出したフィヒテだったが、かれの最晩年の小説『研究報告』を読むかぎりフィヒテの試みも自滅したと帰結せざるをえない。かれが死の間に直面せねばならなかった新たな修正にかんしては機会をあらためて扱いたい。

Hubert Fichte: *Mein Freund Herodot*

— Säkularisierter Synkretismus —

KURODA Haruyuki

Der Text *Mein Freund Herodot* (1980) fängt mit einem Vergleich von Herodots *Historien* und einer Sonntagsausgabe der *New York Times* an. Diese Ausgabe besteht aus neun „Abteilungen“, von denen Fichte die für Kunst, Unterhaltung, Geschäftliches erwähnt. Auch Herodots Werk besteht aus neun Teilen. Jedes Buch hat er einer der neun Musen gewidmet. Diese Nummer der *New York Times* enthält insgesamt etwa 2,2 Millionen Wörter, zehnmal so viele Wörter wie die „Summe“ des Lebens und der Forschung des griechischen Historikers. Fichte zufolge will das „schriftliche Abbild der Welt“ (z.B. in der *New York Times*) heutzutage durch „Redundanz“ die Welt „überholen“ und „beherrschen“.

Bei dieser Zeitkritik wiederholt Fichte eines der Denkrepertoires seines 1976 vor der Versammlung der Frobenius-Gesellschaft gehaltenen Vortrags: Keine „Redundanz“— aber „Verständlichkeit“ genug. Dabei behauptete er vor diesen Ethnologen und Anthropologen, daß die „Antinomie“ zwischen dem „Typus der Beschreibung“ und dem „Typus des Beschriebenen“ nicht unkritisch ineinander aufgehen dürfe, daß „Antinomien“ nur „poetisch“ ausgedrückt werden könnten. In diesem Vortrag ist es ihm letztlich darum zu tun, seine Motivation zum Schreiben zu analysieren, einem Schreiben, das durch solche Antinomien auf sich nehmende „Poesie“ ermöglicht wird.

Dieser Radio-Essay läßt sich thesenhaft so zusammenfassen;

23) だがフィヒテの民族学のもうひとつのテーマ「アボ」となると、おなじことが「シャンゴ」以上に顕著となっていることに気付かされる。なぜなら名前が異なる薬草を複数のインフォーマントから聞きだそうとするため、かれがアルファベット順にリスト・アップしていながら神々と薬草の対照表はいよいよ錯綜したものとなるからだ。Vgl. *Abó. Anmerkungen zu den rituellen Pflanzen der afrobrasilianischen Religionsgruppe*. [X 339-350]

- Herodot steht zwischen „Magie“ und „Naturwissenschaft“.
- In Herodots Historien erscheint zum ersten Mal der Topos „die ganze Welt als Buch“.
- Herodots Verfahren ist sowohl „journalistisch“ als auch „poetisch“.
- Schon bei Herodot sind „afrikanische und afroamerikanische Riten“ beschrieben.
- „Die Sehnsucht nach dem schönen Schwarzen“ veranlaßte ihn dazu, durch die Welt zu ziehen und die Ergebnisse seiner Beobachtungen niederzuschreiben.

Intuitiv versteht Fichte Herodot zwar als einen „Homosexuellen“; aber für ihn ist bei dem Vater der Geschichte das „bi“ stärker ausgeprägt, sei es im Sinne von „bisexuell“ oder „bikontinental“. Das „bi“ bedeutet in diesem Kontext zugleich „Zwischen“. Herodots Forschung setzt mit der Frage nach dem „Grund der Aggression zwischen Kleinasien und Europa“ ein. Im folgenden schwankt er zwischen der Logik des „magischen“ Weltbildes und der des „naturwissenschaftlichen“.

Herodot grenzt sich scharf von seinen Vorgängern ab: Aristeeas sei „von Apoll ergriffen“ gewesen, habe also wohl in Trance gedichtet. Empedokles habe noch regelrechte Verse geschrieben. Nach Fichte ist Herodots Schreibart qualitativ verschieden, nämlich „säkularisiert“. Auf dem Weg zur „Naturwissenschaft“ vollziehe sich die Ablösung vom „Magischen“. In Herodots „Prosa“ sieht Fichte zugleich einen Verzicht auf „Gewalt“ und „Identifikation“. Stattdessen lasse seine „Prosa“ Ironie, Witz, Haß entstehen, aber nicht durch ironisches, wohlmeinendes, haßerfülltes Schreiben, sondern durch eine „Engführung scheinbar widersprüchlicher Aussagen“; dieser Text sei „nicht durch Poesie poetisch, sondern durch seinen Materialismus“. Damit wird ein Denkrepertoire revidiert, das Fichte in seinem Vortrag für die „neuen menschlichen Wissenschaften“ (Titel des Vortrags für die Frobenius-Gesellschaft) vorgestellt hat: Jetzt wird das Poetische eines Textes nicht mehr mit seinen „poetischen“ Komponenten (z.B. Rhythmus, literarische Rhetorik, vollendete bzw. fragmentarische Form, Collage-Technik) erklärt, sondern mit der „Schroffheit“ und „Offenheit“ eines Textes.

Was seine dichotomischen Betrachtungen über „Magie“ und „Säkularisation“ angeht, so besteht eine erhebliche Diskrepanz zwischen dem Essay und seiner Einführung in die afroamerikanischen Religionen, *Lazarus und die Waschmaschine* (1979). Dort stellt der Autor eine gewagte Hypothese auf: Der Beginn der „Säkularisation“ falle mit dem Beginn der „Religiosität“ zusammen. Vor jedem komplizierten „Ur“ habe es immer schon ein früheres kompliziertes „Ur“ gegeben; Religion habe sich gar nicht aus „uranfänglichen“ einfachen Tatsachen und Ideen entwickelt, sondern komplizierte „Verhaltenshülsen“ seien erst sehr spät mit Inhalten wie „Seele“, „Liebe“, „Gott“ und „Sinn“ gefüllt worden. Hier bleibt der geschichtliche Prozeß vom „Magischen“ zur „Naturwissenschaft“ hin, der den Essay *Mein Freund Herodot* dann schematisch bestimmt, noch außer Betracht. Aber auch *Mein Freund Herodot* ist nicht frei von Paradoxien. Auf der einen Seite behauptet Fichte, Herodot bewege sich in einem ziemlich „säkularisierten“ Kosmos. Andererseits heißt es, Herodot verfüge über zwei Erklärungsmöglichkeiten: die eine sei noch „magisch“ überpersönlich gefärbt, die

andere „magisch“, doch schon individualistisch.

Diese Herodot-Deutung ist um so verwirrender, als Fichtes Referenzrahmen auch hier seine persönliche Geschichte ist, mit der er sich seit seinem Jäckie-Roman, *Versuch über die Pubertät*, auseinandergesetzt hat. Am Ende dieses Werks lesen wir: „Der Zauber ist zerschnitten“. Das Ich (Jäckie? Fichte?) „lebe in einer ganz säkularisierten Welt“. Was aber hier den „Zauber“ ausmacht, ist die „Magie“, kraft deren man das schreibende „Ich“ mit dem geschriebenen „Ich“ gerade unmittelbar oder automatisch identifiziere. Wie ich meine, kann jedoch die „Antinomie“ zwischen dem einen und dem anderen überhaupt nicht aufgelöst werden. Das läge sogar in der Konsequenz von Fichtes eigenen Überlegungen, der als homo- und als bisexueller Dichter immer wieder gegen „Synthese“ oder „Monosemisierung“ (David Simo) geschrieben hat. Dementsprechend demonstriert er als Ethnologe auch in seiner Forschung über die afroamerikanischen Religionen, daß der Gott des Synkretismus, „Xango“, weder auf ein Benennungssystem festgelegt noch durch den Versuch einer Aufschlüsselung seiner möglichen Namen und deren Bedeutungen auf den Begriff gebracht werden kann.