

# 法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-11-10

## ジョルジュ・バタイユとジャン＝リュック・ナンシーにおける「思考」の探求

西山, 達也

---

(出版者 / Publisher)

法政大学言語・文化センター

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

言語と文化 / 言語と文化

(巻 / Volume)

10 別冊

(開始ページ / Start Page)

243

(終了ページ / End Page)

258

(発行年 / Year)

2013-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008536>

# ジョルジュ・バタイユとジャン＝リュック・ナンシーにおける「思考」の探求

西山達也

## 1. はじめに

ジャン＝リュック・ナンシーは、いかにしてジョルジュ・バタイユの思考を継承し、その思考の運動によって突き動かされたのだろうか。彼のバタイユ論の主著とされる『無為の共同体』（雑誌初出 1983 年）だけでなく、1970 年代の論考から最近の著作に至るまで<sup>(1)</sup>、ナンシーは随所でバタイユの思想を論じ、また、注釈し、受容や影響というには留まらない思想の継承を行なっている。ナンシーによるバタイユの継承は、そこで問い直される様々な主題（政治と愛における共同性、主権性、自由、悪、供犠、戦争、エクリチュール、等）、20 世紀の政治的・歴史的背景、そしてアレクサンドル・コジェーヴを経由した（ということつまりハイデガーを経由した）ヘーゲル哲学の再解釈という思想史的文脈といった複雑な条件が相俟って、一筋縄では把握し難いものになっている。本稿ではこうした諸前提を思い切って捨象したうえで、むしろそれらを貫く思考の「形式」における継承の様態を明らかにすることを目指したい

## 2. 思考のプラクセオロジー

### 2-1 推論的思考

アレクサンドル・コジェーヴによる『精神現象学』講義のなかでも 1933/34 年度講義における「序文」の読解は、講義全体がそこに収斂する核心をなすと同時に、バタイユをはじめとする聴講者たちに多大なインパクトを与えたという意味で、フランスにおけるヘーゲル受容の「原光景」を呈示する講義＝読解である。ナンシーのヘーゲル読解にはコジェーヴの講義の直接的な影響は指摘し難いが、『精神現象学』中心の読解、しかも精神を運動体として捉え、ヘー

ゲルの「実存主義的な」側面に力点を置く理解という点では、広い意味でその影響下にあるとみなすことができる。次の引用はこうしたヘーゲル受容の源泉となった『精神現象学』「序文」の一節であり、バタイユが1950年代の論考「ヘーゲル、死と供犠」の中で「最重要のテキスト」<sup>(2)</sup>として引用する箇所である。

分離という活動 (Tätigkeit) は悟性 (Verstand)、[すなわち] 最も一驚嘆に—価し (verwundersamst)、[あらゆるもののうちで] 最も大きな威力 (Macht)、あるいはむしろ絶対的なもののもつ [絶対的な威力のもつ] 力であり働きである。それ自身のうちに閉じていて [存在しつつ] 安らい、そのもろもろの構成的契機 (Moment) を、実体 [が保持する] ように保持する (halten) 円は、直接的な関係 (Verhältnis) であり、したがって何ら驚嘆に価しない (nicht)。だが、自己の周囲 (Umfang) から分離された偶然的なもの (das Akzidentelle) そのものが、かくして結び付けられたもの (das Gebundene) で他の物との連関 (Zusammenhang) においてのみ客観的に実在するものが、固有の経験的実存 (Dasein) と、分離され孤立した (abgesondert) 自由とを獲得するという [事実] は、(否定的なもの) のもつ驚くべき (ungeheuer) 威力 [を表現している]。それは、思惟 (Denken) の、純粹抽象 (自我) (Ich) のエネルギーの致すところである。死とは——その非実在性 (Unwirklichkeit) をこのように呼ぼうとするならば——最も恐るべきもの (das Furchtbarste) であり、死せるものを見据えることは、最も大きな力を要することである。力なき美は悟性を憎む。なぜならば、悟性は美には為しえないことを美に要請する (zumuten) からである。ところで (精神) の生は死の前に怖気づき (scheuen) その暴威 (Verwüstung) から自己を守る (rein bewahren) 生ではなく、死を耐え忍び死の中に自己を保つ (erhalten) 生である。(精神) は絶対の引き裂き (Zerrissenheit) のなかに自己自身を見いだして初めて自己の真理を獲得するのである。我々はある事物について「これは何物でもない」とか「これは偽である」などと言い、[そのようにして] それを用済みにして (damit fertig) 何か他のものに移って行くが、(精神) がこの [驚嘆すべき] 威力であるのは、そのように (否定的なもの) から眼をそらす (wegsehen) (肯定的なもの) だからではない。そうではなく、

〈精神〉がこのような威力であるのは、〈否定的なもの〉に面と向かいそれを凝視し (ins Angesicht schauen) そのもとに踏み留まる (verweilen) ことにのみよっている。このように踏み留まること (Verweilen) が〈否定的なもの〉を〈所与-存在〉(Sein) へと転ずる (umkehren) 魔法の力 (Zauberkraft) である。この [精神の威力あるいは魔法の力] は先ほど (一九頁、二七行) 〈主体〉と呼ばれたものと同一のものである。ここでの〈主体〉とは、自己 [固有] の境位のうちで特殊な規定に経験的実存を与え、これによって抽象的〈直接性〉 (Unmittelbarkeit) すなわち単に一般に所与存在として存在するにすぎない (nur überhaupt seiend) 〈直接性〉を弁証法的に止揚 (aufheben) し、この止揚によって真の (wahrhaft) 実体であるもの、[つまり] 自己の外に〈媒介〉 (Vermittlung) をもたずそれ自身が〈媒介〉である〈所与-存在〉ないし〈直接性=無媒介性〉なのである。<sup>(3)</sup>

コジェーヴは、このように翻訳の合間にドイツ語の原語を挟んでいくスタイルによって、単に翻訳が困難なドイツ語原語を補っているだけではなく、きわめて効果的にヘーゲルのテキストの要点を明らかにしている。コジェーヴの講義がフランスの若い思想家たちに「思考の転移」を生じさせたのは、このようにいわば徹候的なヘーゲルの翻訳作業があったからこそである。コジェーヴのヘーゲル読解のエッセンスが示されているこの引用を腑分けすると次のようになる。

(1) まずこの一節で問題とされているのは「悟性」ないし「思考 (Denken)」である。ヘーゲルは、ここで、思考を「活動」として記述する。その活動の第一のものは、「分離する」ことである。ここからコジェーヴは一步踏み込んで、悟性の活動すなわち思考が「本質からして推論的」であると述べている<sup>(4)</sup>。推論的思考は、所与の自然的存在の不明な広がり (あるいは分節されない流れ) の中から、個々の事象を切り離し、自由にする。ヘーゲルのテキストでは、「直接的な関係」としての「円運動」ないし「円周 (Umfang)」——アリストテレス的な「円周」<sup>(5)</sup>——からの離脱 (というアクシデント) として描写されている。しかしこの分離は連関と再結合を可能にするものでもある。「経験的実存」は、推論的な思考に即して技術的な企てを遂行し、労働を通じて、自然的・所与の世界を経験的な世界へと改変する。こうして自然的な世界は文

化的・歴史的な世界なものへと転じる。

(2) 意味：推論的思考の分離の働きは、まさしく「奇跡」とみなされる。奇跡的なのは、分離し得ないものが分離されるという事実である<sup>(6)</sup>。この分離によって、「存在から意味が解き放たれる」——ヘーゲルは「分離され孤立された自由」と述べていた。哲学は、この奇跡を、すなわち「存在から意味を解き放ち、本質を実存から分離し、意味－本質を言説の中に組み込むことのできる「活動」」を説明することを自らの使命とする（こうした活動が最も特徴的に表れるのは「名づけ」の瞬間においてである）<sup>(7)</sup>。

(3) 思考の力：このような推論的思考は、分離という奇跡的な活動を遂行するための力を必要とする。その力は、「最も驚嘆すべき」「魔術的」「不気味な」といった形容詞によって修飾される。推論的思考の力は、また、純粹自我の「エネルギー」とも呼ばれている。このエネルギーは「否定性」のエネルギーである。一方、これに対して「美」は力を欠いたもの、非力なものと思われている。

(4) 精神の自己保持と自己固有化：引用のなかでは「保持する (halten)」ことに関する語彙が繰り返し用いられている。そしてこれは否定性のもつエネルギーの保持と関係している。冒頭では「円運動」のうちに保持された「直接的な関係 (Verhältnis)」(存在と思考との直接的な関係<sup>(8)</sup>) についての言及がある。ここでの保持は、静止した所与－存在のうちに留まることを意味する。だが他方で、精神が絶対的な引き裂きを前にして「自己自身を守る (bewahren)」のではなく、「身を持する (sich erhalten)」と主張する際には、保持することの動態的な側面が強調されている。「身を持する」ことは、単なる静態のうちでの保存ではなく、その静止を中断する、力の行使としての自己保存である。さらにこの自己保持が、獲得と自己固有化の運動と結びついていることにコジェーヴは着目している。引用部前半では、円運動からの離脱した思考が「獲得」する「固有の経験的実存」について述べられているのだが、この自己固有化の運動が、引用部の核心に見出される「引き裂きのなかで自己の真理を獲得する」精神の「自己保持」と関係付けられている。こうした自己保持と自己固有化の運動は、バタイユによって贈与や浪費、供犠といった主題へと再解釈されることになる。

## 2-2「非力な美」

このような自己保持しつつ力を行行使する悟性＝推論的な思考の活動に対して、ヘーゲルは「非力なる美」を対置している。悟性に割り当てられた「力」をもたない「美」は、存在し自分を「活動」をすることができず、「世界を変え、自分自身も今の自分とは異なったものになってゆく悟性の能動的な否定には従うことができない」<sup>(9)</sup>。そこで、こうした非力な美をどのように解釈するかが問題になるのだが、まさにこの点でバタイユはコジェーヴと一線を画そうとする。バタイユは「ヘーゲル、死と供犠」に付された注のなかで、次のようにコジェーヴと自らとの差異を説明している。

ここで私の解釈はコジェーヴのそれと幾分相違する。コジェーヴは端的にこう述べている。「非力な美は〈悟性〉の要請に応じることができない。審美家、ロマン主義者、神秘家は死の観念から逃れ、〈無〉自体をも何か存在するものとして語る」(『ヘーゲル読解入門』546ページ)。このようにコジェーヴは、とりわけ神秘家を見事な仕方<sup>1)</sup>で定義している。けれども哲学者にも(ヘーゲルにも、ハイデガーにも)、これと同様の両義性が認められる。少なくとも最終的には。実際私にはコジェーヴは、古典的な神秘主義を超えたところに「意識的な神秘主義」があることを見落としている点で誤っているように思われる。「意識的な神秘主義」は、〈無〉を〈存在〉に仕立て上げることを意識しており、しかもこの出口なしの状態を、(歴史の終わりにおいて)もはや〈活動〉の場を持たない〈否定性〉の出口なしの状態とみなしているのである。自己を意識し、死なねばならぬこと、消滅することを意識している無神論の神秘家は、「絶対的な引き裂きのなかに」生きるであろう——ヘーゲルはこのことを明らかに自分自身について言っているのである。しかし彼にとって「絶対的な引き裂き」は一時的なものにすぎない。これに対し無神論の神秘家は、「絶対的な引き裂き」から出てゆこうとしないだろう。この神秘家は「〈否定的なもの〉を真正面から凝視する」のであるが、決してそれを〈存在〉に転じることはできず、そうすることを拒否して両義性のうちで自身を保持し続けるだろう。<sup>(10)</sup>

ここで問題なのはさしあたって「美」の非力さそのものというよりも、「それ自体で一つの目的である」ところの活動を行わない否定性、より正確には活動を行わない否定性を行使する行為者（審美家だけでなく神秘家も含まれる）の身ぶりである。この神秘家は、「決して〈否定的なもの〉を〈存在〉に転じることができない」、そしてそうすることで自らを「保持」として述べられているが、コジェーヴにおける「推論的思考」の活動とは、このような逆転を生じさせる活動であり、逆転が生じることを拒み、両義性のうちに留まること——絶対的な引き裂きの宙吊りのうちに留まること——は不可能なのである。絶対的な引き裂きは、「推論的思考」の中断<sup>(11)</sup>を生じさせるが、これはヘーゲルにあっては「東の間のことでしかない (pour un temps)」<sup>(12)</sup>。それは「偶発事」であるが——ここでバタイユはヘーゲルの引用に見出される「偶有性」をめぐる議論を念頭に置いている——、かといってこの事態は無意味なアクシデントではなく、むしろバタイユは（コジェーヴが「存在からの意味の解き放ち」を問題にしたまさにその場所で）そこに本来的な「意味」を見出す。

ヘーゲルにおいてはまさしくひとつの偶有性が問題になっている。それは、意味のない偶発事でも、不運でもない。引き裂きは逆に意味で充ちている（ヘーゲルはこう言っていた——強調を付したのは私である——「精神は、絶対的な引き裂きのなかに自分自身を見出してはじめてみずからの真理を獲得するのである」）。けれどもこの意味は不幸なものだ。（…）〈賢者〉は、至高性を、重みをもったものとして迎え入れた。そしてそれを放り出した…。<sup>(13)</sup>

「自らの真理を獲得する」という語句を強調することで、バタイユは、まさしく絶対的な引き裂きにおいて作用する「獲得」の——自己固有化の——作用を明らかにしようとしている。真理の獲得は、「受け入れ」「放り出す」という反転を即座に伴う（自己固有化／脱固有化）。この「迎え入れ」から「手放し」へ、あるいは「自己固有化」から「脱固有化」への移行に関しては、これをナンシーがどのように継承したかを含めて後で再確認することにした。

### 3. meditatio

先の引用で「意識的な神秘主義」と呼ばれていたものは、まさに、バタイユが探求しようとする思考のプラクシスの様態を指し示していた。いわば出口なしの状態に自らを保持しようとする思考のプラクシス、活動なきプラクシスの様態を記述するための言語をバタイユは探求し続けた。バタイユにおける（そしてナンシーにおける）「思考」の形式を考察するためにも、改めて、「内的体験」や「瞑想の方法」といったテキストの読解が不可欠であろう。とりわけ「瞑想の方法」では、言説もしくは推論的思考の「隷属性」を超え出る思考の形式を名指すカテゴリーとして、「内的体験」や「至高の操作」といった名称に代えて、「瞑想=省察 (méditation)」が提示されている。

こうした思考のプラクシスのモデルとしての「瞑想=省察」からバタイユがどれほど「信心深い外見」<sup>(14)</sup>を拭い去ろうとしても、それが「靈的訓練 (exercice spirituel)」や、自己への配慮といった形で言い表されるものの伝統に連なるものであることは否定できない。省察=瞑想 (meditatio) は古代・中世から継承されてきた哲学的な概念であり、とりわけ中世の哲学・神学では、meditatio は、思考の実践の様態に——とりわけ思考が自らを超え出たり、対象を探し求めたりするという運動と道程の意識、すなわち方法的意識——、そして第二に、(それは単なる内視の状態ではなく)「祈り」や「呼びかけ」の次元——それは人間の言語と神の(他者の)言語の紐帯をなす——に関係付けられる。meditatio とは概念的な祈りであり、非言語的な観想 contemplatio とは確実に区別されるものなのである<sup>(15)</sup>。

バタイユとナンシーは、このような哲学的・神学的な前史を踏まえうえて「思考」の形式を改めて探求する。それはすなわち思考のうちで「何かを為すこと」の探求である。バタイユは思考の行為性を突き詰めて考察した思索者の一人であったことは間違いないが、これを「活動の圏域」に結び付けようとはしなかった。「瞑想の方法」の序文において、バタイユは、思考の修練について、それらが「教えの対象になりうる」と述べている。それがなぜかとうと、「活動の圏域」から脱するためにこれ以上手近な手段は存在しないから」である<sup>(16)</sup>。しかしながら、省察=瞑想が活動の圏域から脱するための手段になるとき、これは依然として「企て」に基づいた活動に逆戻りしてしまう。バタイ



ユは次のように続ける。「もし諸手段に訴えることが活動の圏域を定義するものであるなら、のっけから手段が語られるようでは、いかにしてこの圏域を破綻させようか」<sup>(17)</sup>。活動の圏域からの離脱の「方法」を教えることが単なる手段になるとき、そこでは再び方法が問題になってしまうために、結局のところ、活動の圏域からの離脱が不完全にしか成り立たない。「省察＝瞑想」は、目的－手段関係に従属することなく、自らを剥き出しにする思考の身ぶりを名づけようとしているのである。とはいえ、そこにはやはり最終的には「方法」の意識が伴われているようにも思われる。「瞑想の方法」とは、ある目的に到達するためのプロトコルとしての方法論をなさないものでありながら、やはり方法である。それは「内的体験への道」であり（「道」の上にいるということは、*méthode* という語の語源 [meta+hodos] に即して言えば、方法の意識を伴っているということである）、「その教えは、教師たちの教えよりはヨガ行者たちの教え」<sup>(18)</sup>に近いとされる。バタイユが哲学教師たち（ハイデガーをはじめとする）に距離をとるのは、哲学が方法の問いを手放そうとせず、しかもその方法の問いが「活動の圏域」を脱することがないからである。そのような方法はバタイユにとっては「喜劇＝茶番」である。教師たちは問題をもてあそび（jouer）ながら、自分自身をその賭け（jeu）に身を投じないのである。

#### 4. 有限性の思考

ところで、このような手段－目的関係を脱ぎ棄てる思考のプラクシスを、ナンシーはどのように継承しているのだろうか。ある「結果」に至るための「手段へと訴えること」を思考から排除するとき、そうした思考のプラクシスとしての「省察＝瞑想」は、単なる無媒介性のうちでの活動の不在ではなく、思考の行使（exercice）にはかならない。最終的には、それは到来するものへの期待をもたない思考、到来を計算しない思考、思考を思考それ自身のうちで無際限に変容させることである。自らの対象を脱ぎ棄て、自分自身になる思考、これこそが思考のプラクシスである。

このような思考のプラクシスを形象化するために、バタイユは、あるイメージに訴えていた。それは「瞑想の方法」の中に見出されるイメージであり、これをジャン＝リュック・ナンシーもしばしば引用する。

Je pense comme une fille enlève sa robe.<sup>(19)</sup>

思考は、こうした形で、自らが何かのための手段であるという隷属性を脱ぎ去る。この「脱ぎ去り」の運動のうちに自らをおく思考を、ナンシーは「剥ぎ取られた思考 (pensée dérobée)」と呼ぶ。dérobé という語は「剥ぎ取られた」「抜け去った」を意味すると同時に、「隠れた」や「秘密の」といった意味も持つ。そもそもフランス語の dérober (剥奪する) という動詞は、「剥ぎ取る」「奪う」といった西ゲルマン系語源に由来している (英語の rob やドイツ語の rauben もここに由来する)。また、「衣服」を意味する robe も同語根に由来し、古仏語では「獲得された獲物」「略奪品」という意味を持っていた<sup>(20)</sup>。したがって pensée dérobée は、二重の意味で剥ぎ取られた思考である。

この剥ぎ取り = 抜け去りの運動に巻き込まれた思考を、ナンシーは「自らを裸形のままに曝す思考」と見なしている。ここでの裸であることとは、「すべてを見られるがままになりながら同時に、見るべきものとして何も与えないこと」である。しかしこれはまた、「開かれたもの」でもある。「裸であることは他者に触れる。孤独な裸性は存在しない」<sup>(21)</sup>。裸であるとは、突き詰めれば何かから何かに移行することであり、何かの限界に触れること、つまり、有限であることにほかならない。

「裸」ということで問題になっている事柄は、従来より、ひとつの哲学的な名称を担ってきた。それは有限性である。(…)「有限性」とは安定的・恒常的で、意のままに取り扱い可能で、何事にも動じない存在としての現前性の「終わり」を意味している。この「終わり」において (誕生ないし死)、現前の安定性もしくは動じなさが宙吊りにされる。したがって、こうした安定性や動じなさが自らを揺り動かし、騒然となる。そこでは現前性が自身を分割し、自身に先立ち、自身を引き継ぐ。「praes-entia」は、自分自身から出発し、最初から、そしてずっと、あらゆる本質を超え出る。このようなものは実存と呼ばれる。しかし同時に、praes-entia はもはや「存在」ではなく、「…への存在」である。それは世界内存在であり、数々の実存者たちの無際限な複数性に臨む存在である…。<sup>(22)</sup>

バタイユにおける「Je pense comme une fille enlève sa robe」は、ナンシー

によって有限性の思考へと書き換えられた。開示であり移行であるような有限性とは、恒常的・固定的・静的な存在における動揺である。これはナンシーによるヘーゲルの解釈でもある。精神が精神であるためには、精神として現れなければならない。ナンシーは「現前性」を意味するラテン語の *praes-entia* にハイフンを入れて綴っている。このハイフンは、堅固な現前性のうちに懸隔を刻み込む。そしてこの懸隔ゆえに、…へと臨んで存在すること、つまり…の前に出頭することが可能になるのである。ここでは存在が問題なのか、思考が問題なのかといった区別はもはや重要性を失っている。ナンシーが引用の最終行で「…に臨む存在 (*être à ...*)」と呼ぶものは、思考そのものが自らを脱ぎ去る際の存在様態、思考のプラクシスの様態を言い表しているのである。

## 5. 「*être à ...*」

ナンシーにおける有限性の思考を定式化した「*être à ...*」についてさらに検討せねばならない。まず、「*être à ...*」に含まれる「*à ...*」は、接触と、接近と、到達と、関係性を言い表している。思考のミニマルな存在様態が、この「*à ...*」という前置詞句を通じて規定されている。「*à ...*」は、中断符を伴うことで、同時に停止、中断、絶句、つまりある種の限界への到達（つまり有限性）を指し示すことになる。

ハイデガーの存在論を念頭に置いた表現である *être à ...* の独特な点は、これが「世界内存在 (*être au monde / In-der-Welt-Sein*)」と「死に臨む存在 (*Sein zum Tode*)」を接ぎ合わせていることにある。ナンシーは *être pour la mort* (死に向かう存在・死のための存在) というフランス語訳がドイツ語の前置詞 *zu* を忠実に翻訳しておらず、むしろドイツ語の *zu* に近いのは「*à*」だと指摘する。*être à ...* は *Sein zu ...* の翻訳であり、この翻訳の実践をナンシーは戦略的に遂行している。「世界内存在」と「死に臨む存在」、つまり言うなれば世界に内在する存在と世界の限界へと向かう存在を一息で言い表すために、*être à ...* が要請される（しかも *être à* は発音上も意味上も *Dasein* のフランス語訳である *être-là* を想起させる）。「世界内における現存在の超越」というハイデガーの思想が「*être à ...*」という表現に凝縮されているのである。

ところで、ここで注目すべきは、ナンシーがこの「*être à ...*」という思考の形式を、直接バタイユのテキストの読解に関連付けている点である。

バタイユは次のように書いていた。「本当のところ我々は到達する／我々は真理に到達する (A la vérité nous atteignons)。我々は突然必要であった点に到達し、我々是我々の日々の残りを或る失われた瞬間を求めて過ごす」<sup>(23)</sup>。この試練が免じられることは決してない。(…)だとすると、自己を遺棄することがなおも問題になっているのか？ いやそれでもまだ言いすぎだ。自己を遺棄することも抹消されねばならない。遺棄そのものも断念されねばならない。それが失敗するとき、それを悔しがることも、自ら遺棄することも意味はない(…)。何をしくじったのか、と述べる瞬間をもちうるだろうか？ 意味の中に入ることをしくじったのか。意味の中に入ってしまうえば、もはや意味は問題ではなくなる。ある意味で、今後は、意味は問題ではなくなる。(…)意味からの絶対的な放免の絶対知。絶対的なものは自分自身を手放さねばならない。しかしそれは深淵へと落ち込むためにではない。むしろ緩慢に、特異な仕方、手放すこと、そして、…に臨んで存在すること (être à …)。<sup>(24)</sup>

バタイユからの引用(本当のところ我々は到達する／我々は真理に到達する：A la vérité nous atteignons)においては、我々が「真理に到達する」のか、あるいは「どこに到達するというわけではないが、到達しているということだけは本当である」のかが宙吊りにされている。この宙吊りのうちで、到達は非到達に反転する。「緩慢に、特異な仕方、手放すこと、そして、…に臨んで存在すること」。

「être à …」とは、真理への到達であると同時に、何に到達するというわけでもないが到達することであり(その到達自体は真である)、そしてまた同時に、放り出しである。この放棄を含んだ到達、瞬時の反転を含んだ到達は、ハイデガーの Ereignis の思想に引き付けて考えられている。すなわちナンシーによれば、ハイデガーの「生起 (Ereignis)」は、「脱生起 (Enteignis)」の運動を含んでいるのである。Ereignis すなわち appropriation (自己固有化) のうちに Enteignis すなわち désappropriation (脱自己固有化) がある。より正確には、脱生起 = 脱自己固有化と生起 = 自己固有化との反転を可能にしている Zueignis (移譲・移行：前置詞 zu と eignen [固有のものとする] を合成した語)こそが決定的な役割を果たすとナンシーは考える<sup>(25)</sup>。これがナンシーが「アクセス」と呼ぶものである。思考のプラクシスの根本カテゴリーとしての

「être à ...」が表現しているのは、アクセスと喪失のあいだに生じる切迫もしくは移行にほかならない。アクセスとは、思考——意味へのアクセスを思考と呼びうるならば——が自らのうちに持つ切迫もしくは移行のテンションそのものなのである。

## 6. 共同性

このようなアクセスをめぐる思考、あるいはアクセスとしての思考は、世界における存在の多様性を肯定する論理を提供する。「À la vérité, nous atteignons.」というバタイユの言葉を巡って、ナンシーは「単数複数存在」の「根源へのアクセス」という章において解釈を再提示している。ナンシーはここで根源へのアクセスの不可能性について論じているのだが、根源へのアクセスが不可能であるのは、根源が複数性へと抜け去る (dérober) からだとされている。

根源にアクセスする (accéder) こと、つまり意味の内に入ることは、この真理へと自らを露呈することに帰着する。

このことは直ちに、我々がアクセスしないことを意味する。アクセスは、根源がその多様性のうちに抜け去ること (dérobement) によって拒絶される。<sup>(26)</sup>

「我々はこの根源の内、あるいはこの根源として自らを同一化するのではなく」、「根源と共に」自己を同一化する。そしてこれが、根源的な共存の意味にほかならない。複数性 (ないし共にあること) がそれが根源であるということ、いや、もはや複数性 (共にあること) を根源として措定することが妥当ではないような仕方でも根源が複数性 (共にあること) に向けて逃れ去ること、こうした事態が根源へのアクセスを拒絶するのである。しかし、このアクセスの拒絶は、否定性ではない。アクセスの拒絶を否定性と考えてしまうと、この否定性は肯定性へと反転し、弁証法的な逆転が発動するからである。

根源が還元不可能な仕方でも複数のだとしたら、それが世界の無際限に展開され、広げられた内奥だとしたら、非アクセスはある別の意味を持つ。<sup>(27)</sup>

非アクセスとは、すなわち再自己固有化（アクセス）へと反転してしまうような脱固有化ではない。そしてこれに続く箇所、ナンシーはバタイユの言葉を引き合いに出しつつ、共同存在の可能性を考察する。

そ〔非アクセス〕の「否定性」は意味を変える。それは肯定性に変化せず、配置-共出現（disposition-comparution）という存在様態、本来の意味では否定的でも肯定的でもなく、一緒に存在すること（être-ensemble）あるいは共に存在すること（être-avec）という存在様態に対応する。根源は他の諸根源と一緒にあり、はじめから分割=分有されている。それゆえ、本当のところ、我々はそれにアクセスする。我々はまさにアクセスという様態でアクセスする。我々はそこにアクセスし、我々は縁に、間近に、闕上にあり、我々は根源に触れる。「本当のところ、我々はアクセスする…」とは、バタイユの言い回しであり、私はこれをその射程からそれしながら、その両義性を反復する。というのもバタイユにおいてはそれは、アクセスの瞬間的な喪失の確言に先立っているからである。すべてはおそらく、喪失と固有化のあいだで起こる。<sup>(28)</sup>

このような共同的な根源への「アクセス」をめぐる思考があつて初めて、共同体の思考が可能になるのである。ここでナンシーはバタイユの原文を幾分変えながら引用している。バタイユは「我々は到達する（atteindre）」と述べているのに、ナンシーは「我々はアクセスする（accéder）」と引用しているのである。atteindreであれ、accéderであれ、à la vérité（本当のところ／真理に）が「到達する／アクセスする」に掛かる際の両義性は還元不可能なまま留まる。

我々が互いの、そしてそれ以外の存在者の現前のうちにあるたびごとに、我々は根源の真理にアクセスする。アクセスとは「現前のうちに到来する」ことであるが、現前それ自体とは、諸特異性の配置、空間化である。現前は、「現前のうちに到来する」ことのうちにしかない。我々は或る事物や状態にアクセスするのではなく、ある到来にアクセスするのである。我々は——あるアクセスに——アクセスする。<sup>(29)</sup>

アクセスはアクセスにしか到達しない。このことは、単なるアクセスの自家撞着的な反復を意味するものではない。アクセスはむしろ有限性の構造を示す。そしてそれによって、諸々の特異性の離散的な配置ないし空間化にアクセスする。ナンシーにとって単独性はつねに複数において理解されねばならない。これは説明抜きで前提とされるある種の公理のようなものである。

それはハイデガーの用語においては「有限性」と呼ばれるものである。しかし以上のことから、「有限性」が、意味の、真理へのアクセスの、無限の特異性を意味しているのは明らかである。有限性が根源なのであり、つまり有限性とは諸根源の無限性なのである。「根源」が意味しているのは、そこから世界が到来するようなものではなく、そのつどひとつである、世界のおおのの現前の到来のことなのである。<sup>(30)</sup>

ナンシーにとって、思考のプラクシスとはアクセスであり、アクセスとは、世界のうちへの複数のアクセスであり、このような複数のアクセスとしての思考こそが、我々の共同の思考を可能にしているのである。

## おわりに

本稿では、ナンシーがバタイユの思考を「être à...」や「アクセス」という言葉でパラフレーズしながら、これを最終的に有限性と共同性の概念へと収斂させている仕方を概観した。ナンシーがバタイユの思考を受容し、その思考の要請を引き受けているとすれば、(1) その思考が、まずは、論証的思考（言説）の断絶を極限において探求しているという点を認めねばならない。(2) また第二に、論証的思考（言説）の断絶する瞬間を指し示すために言語活動を断念しないという積極性がナンシーによるバタイユの継承の特徴である。ナンシーは、バタイユからこの断絶の思考の形式を抽出し、それを言説化し続けた。ナンシーが言説の中断を言説へと再回収しているように見えることも否定しえない。だが同時に、いかなる絶句も、いかなるシンコペーションも、その文法を持つ。至高の瞬間を指し示しうるのも言語のみである。「シンコペーションはシンタックスなしには済まないし、それは一つのシンタックスを課し、それどころか、自分自身がひとつのシンタックスである。(…)リズムを

刻み、つなぎ合わせるその一時中断のなかで、シンコペーションは言語（もしくはデッサンや歌）とじかに接して（à même）そのシンタククス、崇高な文法を捧げる」<sup>(31)</sup>。

有限性の問題に関して言えば、これはナンシーがバタイユに外挿した主題では決してない。バタイユにおいて哲学的には表現されなかった諸要素をナンシーは拾い集め、それを概念的な思考の次元へと差し戻す形で記述した。バタイユがゴジェヴやコルバンをはじめとする媒介者たちを介して知りえたであろうハイデガーのカント読解（「カントと形而上学の問題」：ここで有限性の概念の問い直しが行われる）を起点に、バタイユを読み直すことの肥沃な可能性を、ナンシーは提示しているのである。

なお、本稿で検討したバタイユとナンシーにおける思考のプラクシスをめぐる探求が、プラクシス一般をめぐる問いかけへと拡張されうるか否かを巡っては、さらなる精査が必要であろう。一点のみ指摘しておくならば、バタイユはとりわけ思考のプラクシスの持つ演劇性、とりわけ「瞑想＝省察」における喜劇的なものの必要性につねに自覚的であり、そこから出発して、恋愛・フィクション・宗教・供犠における喜劇的なものの包括的な意義を強調しようとしていたように思われる。バタイユの思考の脊柱をなすといっても過言でないこの主題に対して、ナンシーは明示的な解釈を提示してはいない（部分的にはナンシーはハイデガーのカント読解から構想力とイメージの問いを再展開することでこの主題にアプローチしている<sup>(32)</sup>）。だが、事後的・図式的な整理を超えたところでこれを検討するためにも、ナンシーとその盟友ラクー＝ラバルトが長年にわたって遂行した共同作業、とりわけ表象の廃棄とその喜劇性をめぐる共同の考察から教えられるところが大きいことは言うまでもないだろう。

#### 《注》

- (1) Nancy, *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Galilée, 1973, p. 154 ; *Logoducdalus. Discours de la syncope I*, Aubier-Flammarion, 1976, p. 10-11, 32, 121, 144 ; « Les raisons d'écrire », *Misère de la littérature*, Bourgois, 1978 ; « exercit », « L'insacrifiable », *Une pensée finie*, Galilée, 1990 ; « La pensée dérobée », *La pensée dérobée*, Galilée, 2001 ; « Peinture dans la grotte », *Les muses*, Galilée, 1994/2001.
- (2) Georges Batailles, *Œuvres complètes* [以下 OC と略す] , tome XII, Gallimard, p. 330-331.



- (3) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, coll. Tel, p. 540-541.
- (4) *Ibid.*, p. 542
- (5) *Ibid.*, p. 544.
- (6) *Ibid.*, p. 545.
- (7) *Ibid.*, p. 546.
- (8) 「バルメニデスの「球体」や（引用節においてヘーゲルが喚起する）アリストテレスの「円環」(…)の中核に存するこの存在と思考との関係は何ら「驚嘆すべきもの」をもたない。」 *Ibid.*, p. 544
- (9) OC, XII, p. 333.
- (10) *Ibid.*
- (11) *Ibid.*, p. 344.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) *Ibid.*, p. 219.
- (15) Cf. « Meditation », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Schwabe & Co, 1971-2007.
- (16) OC, V, p. 194.
- (17) *Ibid.*
- (18) OC, V, p. 218.
- (19) *Ibid.*, p. 200.
- (20) Nancy, *La pensée dérobée*, Galilée, 2001, p. 35. Cf. « dérober », « robe », *Dictionnaire historique de la langue française*, édité par Alain Rey et Tristan Hordé, Le Robert, 1998.
- (21) *Ibid.*, p. 35-36.
- (22) *Ibid.*, p. 19.
- (23) OC, III, p. 114
- (24) Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, 1993, p. 252.
- (25) Nancy, « Liberté de l'amour », *Intermédialités*, n° 4, 2004, p. 146.
- (26) Nancy, *Être singlier pluriel*, Galilée, 1996, p. 29.
- (27) *Ibid.*, p. 31.
- (28) *Ibid.*
- (29) *Ibid.*, p. 32.
- (30) *Ibid.*, p. 33.
- (31) Nancy, *Une pensée finie*, p. 192.
- (32) Nancy, « L'imagination masquée », *Au fond des images*, Galilée, 2003 および同書日本語訳（西山・大道寺訳、以文社、2006年）解題参照。

(西南学院大学専任講師)