

「絶対的有限性」について

—— ナンシー哲学と「私たちの時代」 ——¹

小田麟太郎²

はじめに

ジャン＝リュック・ナンシーの哲学的モチーフは非常に多岐にわたるが、中でも多くの著作において一貫して見出すことのできるものとして「有限性 finitude」が挙げられる。盟友アラン・バディウによって、ナンシーの哲学的言説における「主人のシニフィアン」と目されるほどに、「有限性」というモチーフは彼の哲学の内で重要な位置を占めている³。

しかし、これまたバディウの指摘するように、ナンシーのテキストにおいて「有限性」という語は非常に多くの意味を伴っており、その内実を見通すことは容易ではない⁴。例えば、ナンシーは自身の語る「有限性」について、「ヘーゲルを真似て「悪有限性」と名付け得るであろう、今日これほどまでに広まったテーマによる、不可避免的に未完成であるという意味や私たちの人間的条件 […] に課された不完全性といった意味」(PD, p. 21) とは無縁なものであると述べ、「有限性とは欠乏ではない」(SM, p. 52) と主張している。即ちそれは、無限なるものとの対比において制限

¹ 本稿は一つの独立した論文であるが、拙論「ナンシー哲学における有限性の問題」(『哲学の門：大学院生研究論集』第4号掲載予定)において提示された問題を踏まえ、それに対する発展的な応答を試みたものという性格も有している。筆者は当該論文において、「有限性への定位」と「実在論」という二つの立場が対立関係を有するという、現代フランスの哲学者カンタン・メイヤスーによって提示された問題に着目し、「メイヤスーの議論をいわば外的な図式として援用することで」、ナンシーの議論の内に認められるそうした二側面(「有限性への定位」と「実在論」)の緊張関係を指摘した。その際、「有限性」というモチーフの内実をナンシー自身のテキストに則して詳細に検討するということは叶わず、そのためこうした二側面を共に引き受ける解釈を提示するには至らなかった。本稿では、ナンシーのテキストに則した詳細な検討を改めて行うと共に、このように取り残された課題に対して、「有限な歴史」や「時代」というモチーフに着目した回答を試みている。

² 京都大学大学院教育支援機構奨励研究員。本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものです。

³ Badiou [2004], pp. 17-9 参照。また、「主人のシニフィアン le signifiant-maître」とはラカンによる語であるが、バディウはこの語をもって、「肯定的語彙の全体を吸収するという点において」、そして「命令、義務として」、「思考の責任に属するものとして」、ナンシーのテキストにおいて「有限性」という語が用いられているという点を指摘している。Badiou [2004], p. 19 参照。

⁴ バディウは「有限性」が「絶対」や「無限」といった意味をも含み込むという点を指摘しているのだが、その問題点や意義に関する詳しい検討を行ってはいない。Badiou [2004], pp. 20-1 参照。本稿が着目するのもこれと同様の問題であるが、「有限性」の動態的性格に着目しつつ、その内実を明らかにするという点に本稿の独自性がある。

されたものを指すのではなく、「有限性は自らを確言する」(SM, p. 52)と述べられるように、無限なるものを前提としない「絶対的有限性」(PD, p. 21)なのである。とはいえ、思考の対象における何らかの「有限性」だけが問題とされているわけでもない。「こうして「有限性」と名付けられるものの内実や意味がいかなるものでなければならないにせよ、[...] そうした「対象」についての思考が、それ自身有限な思考として、その形式や条件を共有しなければならないということ、この点は少なくとも確かである」(PF, p. 13[6])と述べられているように、そこで問題とされているのは寧ろ、「有限性」を思考する思考そのものの「有限性」である。しかし、私たちがこれから確認するように、そうした有限なる思考にとって「真理」は決して到達し得ないものに留まる。それでは、一体如何にして「有限性」を「絶対的」なものとして主張し得るといえるのだろうか。このような疑問が生じざるを得ない。端的に述べるならば、ナンシーの哲学はカントより連綿と続く「有限主義の伝統」に部分的に連なるものでありつつ、思考の有限性に収まらない「絶対的実在論」を展開するものでもあるという、両義的な性格を有したもののようと思われるのだ⁵。

先行研究においてもナンシーの哲学における「有限性」というモチーフの意義は多く検討されているが、管見の限り、上述のような両義的な性格を受け入れる解釈は未だ提出されていない。それは、ナンシーの語る「有限性」の動態的性格が未だ十分には明らかにされていないためだと考えられる。後述のように、先行研究において「有限性」は、逃れ行く「真理」を追求し自らの限界を絶えず超過するような「留まることなき運動」として解釈されている。しかし、「絶対的有限性」というモチーフの内実を明らかにするためには、私たちは寧ろそこに一時的な留まりや停止をも含んだ「ためらいの運動」を認めなくてはならないのだ。こうした「ためらいの運動」は「有限な歴史」というモチーフの内に、そしてその留まりは「時代 *époque*」というモチーフの内に認めることが出来る。このような「時代」という留まりにおいてこそ、「絶対的有限性」という主張が支持され得るのだということの指摘を本稿は試みる。

以下、私たちは、1. ナンシー自身による「真有限性 *bonne finitude*」と「悪有限性 *mauvaise finitude*」という区別に着目しつつ、ナンシーの語る「有限性」(=「真有限性」)の内実を検討し、そこに認められるアポリアを指摘する。そして、2. ナンシー自身がそうしたアポリアに自覚的であったという点を指摘しつつ、「時代」というモチーフがこうした「有限性」のアポリアを部分的に解消するものであるということを示す。

1. 「有限性」の問題

1-1. 「真有限性」と「悪有限性」

まずは、ナンシーの語る「有限性」が如何なるものではないのかを、「真有限性」と「悪有限性」という彼自身の区別に着目して明らかにしたい。複数の論考が収められた著作『剥ぎ取られた思

⁵ Derrida[2000]はこうした両義性を指摘しつつ、「触覚 *le toucher*」というモチーフに着目することで「ある種の緊張の結び目に接近する」ことを試みているが、「有限性」というモチーフそのものの内実を詳細に検討してはならず、私たちが本稿以下で明らかにするように、そうした「緊張の結び目」が「時代」というモチーフの内に認められるという点を見て取ってはいない。Derrida[2000], p. 60[93-4]参照。

考』(2001)の冒頭部分で、ナンシーは次のように述べている。

様々に異なったモチーフにおいて、これらのテキストは有限性についての有限な思考を突き動かすことを試みる。それは、ヘーゲルを真似て「悪有限性」と名付け得るであろう、今日これほどまでに広まったテーマによる、不可避的に未完成であるという意味や私たちの人間的条件（それは常に別の条件があるということをほのめかすだろう）に課された不完全性といった意味ではなく、したがって、「真有限性」あるいは絶対的有限性として、[...] 理解されるものである。(PD, p. 21)

このように、ナンシーは自らの語る「有限性」、即ち「真有限性」を、その誤った理解である「悪有限性」から慎重に区別するよう促しているのである。「真有限性」や「悪有限性」という言葉こそ常に用いられているわけではないが、こうした区別は多くの著作において一貫して認められる⁶。ここでは特に、『世界の意味』(1993)所収の「無限な有限性」における記述を手掛かりとして、「悪有限性」の問題点を明らかにすることとしたい。というのも、そこでは『剥ぎ取られた思考』におけると同様、「有限性」の誤った理解に対する注意が促されつつ、その問題点が明瞭に指摘されているからである。

有限性とは欠乏 [privation] ではない。[...] もしも純粋な欠乏を考えようとしたのであれば、欠乏が、進行やアクセス、変換の地平において、なおも自らを示すであろうし、更には、何にもまして自らを示すであろう。そのことで、欠乏の無化がもたらされ、欠乏の我有化が可能となるはずだ。もしくは、欠乏がそのようなものとして指し示されることは出来ないのだろう。いずれにしても、欠乏は、本質的に、自らを無化する。[...] 欠乏した存在という意味での有限な存在はいかなる一貫性も持たない。欠乏した存在は、無限な存在、その理由、その根拠、そしてその真理の内に再我有化される（脱私秘化される [déprivatisé]）ことでしか一貫性をもたない。(SM, pp. 52-3)

パラフレーズすると次のように言えるだろう。「有限性」が欠乏や不完全性を意味するのであれば、それは何かを欠いている、あるいは何かに対して不完全であるという形で理解される必要がある。しかし、何かを欠いているという形で理解される以上、そうした「有限性」は自らに欠けているものを欠乏という形で示し続けているのでなければならない。そのため、そうした欠乏としての「有限性」は、欠けるところのない「無限な存在」を前提とせざるを得ず、「無限な存在」

⁶ 本稿以下で参照される箇所に加えて、PP, pp. 13-4 なども参照。以下で検討されるように、「有限性」というモチーフはナンシーの著作全体を貫くものであると思われる。こうしたモチーフの取扱われ方の変遷をクロノロジックに検討する作業も必要かつ有益であるだろうが、後述のように、本稿ではナンシーの思考がそこに留まるような「空間」としての「時代」を指摘するという目的の下、彼の著作全体を「同時代」的な全体として扱うこととしたい。

に依存的であるということになる。先の引用でも、「有限性」を「私たちの人間的条件」と見なすことが「別の条件があるということをはのめかすだろう」と述べられていたように、ナンシーは「無限な存在」（例えば「神」のようなものが考えられるだろう）との対比において捉えられた「悪有限性」が、正にそうした「無限な存在」に依存的であるという点を問題視しているのだ。

ナンシーはこうした「悪有限性」を退け、「翻って、そしてこれこそ思考すべきことであるが、有限性は自らを確言するのだ」(SM, p. 52) と述べる。即ち、ナンシーが主張せんとする「有限性」、即ち「真有限性」とは、「無限な存在」との対比において捉えられたそれではなく、「無限な存在」を前提とすることのない「絶対的有限性」なのである。

1-2. 「真有限性」の「留まることなき運動」

『有限な思考』（1990）所収の同名の論考においては、こうした「絶対的有限性」に動的な性格が認められている。ここでは、「有限性」というモチーフの有する課題が様々に指摘された後で、次のように述べられている。

これらの課題に対応して、ひとつの有限な思考がなくてはならない。それは、〈絶対者〉を含意した相対性の思考ではなく、絶対的有限性の思考である。[...]それは、彼岸の無制限 [illimité] を含意した制限 [limitation] の思考ではなく、実存がその上で、無限な仕方でも有限に、自らを脱ぎ去り、それに対して自らを曝露するような、そうした限界 [limite] の思考である。(PF, p. 48[50])

ここでは、「無限な存在」を前提として静的に制限された「悪有限性」とは異なるものとして、「真有限性」が自らを「脱ぎ去り *enlever*」、「曝露する *exposer*」という動的な運動を描くものとして主張されている。なるほど、「脱ぎ去り」や「曝露する」といった言葉の含意については後ほど検討するとして、「無限な存在」（ないしは「〈絶対者〉」）を前提とすることのない「真有限性」が何らかの「限界」を有するとして、それは静的に明確なものであってはならず（そうすると、私たちが先ほど「悪有限性」に関して確認したように、「限界」なき「無限な存在」を再び前提とせざるを得ないことになるだろう）常に動揺の内にあるような「限界」でなくてはならないはずである。

ところでまた、こうした運動は何の運動なのであろうか。仮に、それが何らかの対象の運動のみを意味するのであれば、そうした対象を眺める視点それ自体は静的であり、運動が生じる場面の全体、無限なる全体を見わたしているということになり得る。そうすると、結局のところは、「制限」の位置が変化するのみであって、無限な存在と有限な存在という対立の図式それ自体は撤廃されないこととなろう。そのため、当然のことながら（というのも、それが「絶対的有限性」であるが故に）視点それ自体、つまりは有限性を思考する思考そのものもまた、何らかの意味で有限でなければならないのだと言える。この点に関しては次のように述べられている。

こうして「有限性」と名付けられるものの内実や意味がいかなるものでなければならないにせよ、[...] そうした「対象」についての思考が、それ自身有限な思考として、その形式や条件を共有しなければならないということ、この点は少なくとも確かである。(PF, p. 13[6])

このような「有限性」についての「有限な思考」は、こうした思考が展開されるナンシーの哲学的言説それ自体が何らかの意味で「有限」であるということをも含意している。というのも、「思考はそれが暴力をふるう言説や語によってのみ現前する」(PF, p. 18[13]) とされるからである。同時代の他の多くの著作におけると同様、ナンシーのテキストにはテキストの形式それ自体に対する反省が含まれているのだと言えよう。横田[2020b]は『有限な思考』所収の「外記」に着目しつつ、こうした哲学的言説としての「有限性」の運動を次のように解釈している。

「外記」でナンシーは[「純粹で素朴なコミュニケーションなど存在しない、伝えられるものにはひとつの意味とひとつの色がある」という] バタイユのこの言葉をエクリチュールの議論として読み替え、書き手が想定した意味を他者がそのまま受け取るわけではなく、各自にとって立ち現れる色が異なるように、別の「色」として意味の過剰を受け取る可能性が開かれていると指摘する。このようにして、私たちは規定された意味の秩序のなかでそのつどの「意味作用」を伝達しつつ、それに付随する「意味」の「過剰」を伝えあっている。(横田[2020b], p. 136)

即ち、哲学的言説としての「有限性」の運動とは、哲学的言説の示し得る意味がその言説の内に完全に含み込まれる(「内記 *inscrire*」される)ことなく、「書いたはずの文字が滲み、引いたはずの線よりも外側にインクが染みだして」(横田[2020b], p. 135) 行くように、その言説の外部へと意味が逃れ出して行く(「外記 *excrire*」される)運動なのである。このような逃れ行く「意味」に対する哲学的言説の終わりなき応答を、横田[2020b]は「有限性」の「とどまることのない乗り越えの運動」(横田[2020b], p. 128) として解釈している。

事実、「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」という、同じくバタイユの隠喩的表現を参照しつつなされた議論「裸性」(『剥ぎ取られた思考』所収)では、「欲望としての思考」(PD, p. 11) であるような「哲学」が「留保なき躍動、制止されざる、何ものも拒むことなき寛大なる愛知 [*philosophia aphthonos*」](PD, p. 12) と形容されている。こうした点を踏まえても、「有限性」の運動を「留保」や「制止」を受け付けない「留まることなき運動」とする解釈は妥当であるように思われる。

1-3. 「真有限性」のアポリア

とはいえ、このような「有限性」の運動は、正に非到達という性格を有するものであるという点に注意しなければならない。バタイユの隠喩的表現(「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」)を踏まえて、ナンシーは次のように述べている。

脱ぎ去られたドレス [la robe enlevée] は身体を引き渡しはしない。それは自らが無限として曝露する [exposer] 親密さの秘密の瞬間において身体を剥ぎ取る [dérober] のだ。そうした親密さの秘密は、無限に近しく、他者の欲望へと触れるべく与えられるのだが、そのようにして無限に後退し、常に到達すべきもの [à atteindre] に留まるのだ⁷。(PD, p. 12)

バタイユの表現において、思考することが「ドレスを脱ぐこと」に重ねられているという点を踏まえるならば、ここでは思考とそれが追求する真理との関係が、ドレスの脱ぎ去りと脱ぎ去られた身体との関係として語られているのだと言えよう。そしてまた、先の引用でも見られた「脱ぎ去り enlever」や「曝露する exposer」といった動詞によって言い表されていたのも、正にこうした思考と真理との関係であったのだと改めて解釈することができる。このように解釈する限り、横田[2020a]の指摘するように「[バタイユとナンシーの] 両者にとって「真理」とはまったき現前ではなく、到達されるものでもなく、つねに逃れ去っていくもの」(横田[2020a], p. 240) なのだとと言える⁸。

しかし、こうした「有限性」の運動の内には、ある種のアポリアが見て取られるのだ。というのも、ナンシーの哲学的言説それ自体が「有限性」の運動を描き、「真理」がそうした哲学的言説に対して逃れ去っていくものなのだとすると、「絶対的有限性」の主張は不可能だと思われるからである。こうした言説は「絶対的無限性」をも主張し得ないが、それと共に「絶対的有限性」をも主張し得ない、端的に言って如何なる絶対的な「真理」をも主張し得ないはずであろう。

こうしたアポリアを解消する道として、まずは解釈上の二つの立場が考えられる。一つは、「ナンシーの哲学的言説はやはりそれ自体、「留まることなき運動」としての「有限性」の運動を描くものであり、絶対的な主張をなし得ない。「絶対的有限性」の主張はその実、絶対的な主張ではな

⁷ ナンシーはしばしば、共に「到達」と訳され得る *atteindre* と *accéder* という語を区別して用いている。*atteindre* が通常の「到達」や「達成」といった意味で用いられているのに対して、*accéder* という語は、「喪失と我有化のあいだ」(ESP, p. 32[46])にあるような、つまりは通常の意味での「到達」と同時に、それがその反面において「非到達」でもあるような、「触れること *toucher*」として用いられているのだ。ESP, pp. 29-33[41-9]参照。また、この点に関する先行研究として市川[2017], pp. 172-4を参照。そのため、「私たちが互いの、そしてその他の存在者の現前のうちにある度ごとに、根源の真理へと、私たちはアクセスする [*accéder*]」(ESP, p. 32[47])という、一見本稿の解釈とは異なるような主張も見られるが、そこでもまた、「真理」の非到達という側面が語られているという点には注意する必要がある。こうした区別を踏まえ、本稿では *atteindre* を「到達する」、*accéder* を「アクセスする」と訳出した。とはいえ、「一度到達すると、次のこと以外の何ものでもないことが明らかにされる。到達 [*atteinte*]、そう、アクセス [*accès*]、つまりそれもまた接近 [*approche*] なのだ」(PP, p. 120[30])と述べられているように、私たちが通常「到達」として理解することは、その実「アクセス」という両義的なあり方をするものに他ならないという点こそ、ナンシーがこれらの語をもって主張せんとするところのものである。二つの語は決して常に対立的に用いられているというわけではない。

⁸ とはいえ、ここでの横田[2020a]の指摘の主眼はあくまでもバタイユ解釈にあり、「ナンシーとバタイユの真理観における構造上の違い」(横田[2020a], p. 239)に関しては、より慎重な留保が付されている。

く、「絶対的」と名のついた一つの非絶対的な、それ自体新たな言説によって更新されるべき主張である」という立場である。そしてもう一つは、「ナンシーの哲学的言説は「絶対的有限性」を真に絶対的なテーゼとして主張し得るものである。この主張に限っては「有限性」の運動に巻き込まれることなき確固とした性格が認められる。「有限性」の運動の内にあると見なされるべきはその他の全ての主張である」という立場である。

しかし、第一の立場は、極端に言うならば、ナンシーの哲学的言説全体を不確かなものとしてしまうだろう。また、こうした立場においても、ナンシーが何故「絶対的」なる語を敢えて用いたのかという疑問がなおも残されることとなる。そして、第二の立場を主張するのであれば、ナンシーが「絶対的有限性」というテーゼの主張に事実、その哲学的言説のうちで特権的な地位を与えているという点を指摘しなければならない。しかし、管見の限りで、哲学的言説の内に「有限性」の運動に巻き込まれることなき何らかの特権的な領域が認められるということはない。

そのため、本稿ではこうした二つの立場とは異なる第三の立場の提示を試みたい。それは、思考や哲学的言説それ自体が依拠する「経験」、そしてそうした「経験」を可能にする「時代」へと着目する解釈の立場である。こうした「時代」においては、「留まることなき運動」とは異なった「ためらいの運動」が見て取られる。こうした運動もまた「有限性」の運動であることには間違いないのだが、しかしそれは「時代」という留まりにおける絶対的なテーゼを許容するような運動なのである。

2. 「有限なる歴史」の「ためらいの運動」

2-1. 「真有限性」としての「自由」

まずは、ナンシー自身がこうしたアポリアにどのような回答を与えているのかという点を、「自由の経験」というモチーフの内に明らかにしたい。「自由」は「有限性」と同じくらいナンシー哲学における重要なモチーフであるが、それら二つは決して別の事柄として考察されているわけではない。「有限な思考」において、ナンシーは次のように述べている。

有限性とは意味への責任 [=応答可能性] である、絶対的に。他の有限性はない。[...] このことはまた「自由」とも名付けられ得る。(PF, p. 27[24])

即ち、私たちが先に確認した逃れ行く「意味」との関係における「有限性」の運動に、ナンシーは「自由」という名を与えているのである。また、『自由の経験』(1988)においては、「自由とは根拠の根拠である」というハイデガーの言葉が参照されつつ、次のように述べられている。

「根拠の根拠」とは有限な自由なのだ。このことは、この自由がひとつの制限された [limité] 自由であって、何らかの境界や国境の間でのみ活動空間を有するということを意味するのは決してない(自由の倫理的、政治的、更には美学的なあらゆる概念把握において、自由はほとんど常にこのように捉えられて来た)。有限な自由とは、反対に、自由そのもの、あるいは

はその本質が本質的に退隠するような存在、つまりは実存の絶対的自由を指し示す。(EL, p. 111[145])

「有限性」の運動に「自由」の名が与えられているのであるから、「有限な自由」とは同語反復的な表現だと言える。そしてここでは、何かに対して制限されたものとしての「自由」が退けられ、「有限な自由」が「絶対的自由」として主張されている。これまでに確認した「真有限性」と「悪有限性」との区別を踏まえるならば、こうした「自由」の名において問題とされているのは、「無限な存在」に対する制限を含意した「悪有限性」ではなく、正に「真有限性」、「絶対的有限性」なのだと言えよう。

『自由の経験』では、西洋思想全体を通じた「自由」に関する膨大な議論が踏まえられつつ、ナンシー独自の「自由論 *éleuthérologie*」が試みられている⁹。そこでは当然ながら「自由」という語独自の争点も問題とされているのだが¹⁰、本稿では飽く迄も「有限性」の問題に着目して本書の議論を検討することとしたい。私たちが先に「有限性」のアポリアとして指摘した問題に対して、ナンシーは本書で「経験」という回答を提示しているように思われるのだ。

2-2. 「自由の経験」

ナンシーは本書で「自由」が絶対的であるという点を強く主張している。

絶対でないような自由など存在しない。[...] この絶対性についての思考が、自由についてのあらゆる思考の、そしておそらくはあらゆる思考一般の定言命法である。(EL, p. 138[183])

ここで述べられているように、「自由」の絶対性は本書における中心的なテーゼである。しかし、私たちが先に「有限性」のアポリアとして確認したように、こうした絶対性の主張は、哲学的言説あるいは思考における「有限性」の運動と対立するものであるように思われる。事実、これに続く記述は、ナンシー自身がこうした対立関係に自覚的であったということを示しているのだと考えられる。

たとえ、そして正に、この思考の課題が演繹や証明のプログラムとしては（それが無限なものであったとしても）決して自らを提示し得ないのだとしても、そして反対に、自らに固有

⁹ EL, pp. 24-5[28-9]参照。邦訳『自由の経験』においては、*éleuthérologie* に「自由学」、*traité de la liberté* に「自由論」の訳語が当てられているが、*ontologie* が一般に「存在論」と訳されるという点を踏まえ、本稿では、前者に「自由論」、後者に「自由概論」という訳語をあてることとした。両者の区別に関しては邦訳『自由の経験』の「訳者あとがき」 pp. 301-2、及び澤田[2013], pp. 87-8 を参照。

¹⁰ それが「物の力としての自由」(EL, p. 132[176]) という形で身体論的に考察されているということの意義を検討するものとして小田[2021]を参照。また、『自由の経験』において提示された「弁存在論」というナンシーによるハイデガー解釈を批判的に論ずるものとして Roney[2009]を参照。

の限界についての思考に対しては、常に試練として与えられるのだとしても。(EL, p. 138[183])

即ち、「自由」を絶対的なものとして認めることは、有限な思考にとっての「試練 *épreuve*」なのである。ここでナンシーは、「自由」の絶対性の主張と「有限性」の運動との間に対立関係を認めつつ、それでもやはり何らかの形で「自由」の絶対性は主張されるべきだと説いているのだ。そして、そうした主張の可能性は「経験」というモチーフの内に求められている。

思考が自らを自由であると知るのとは、自らが既に、思考として、自由の経験であることを知っているからである。[...] しかし、この自由の経験とは（それは「思考における」経験ではなく、経験としての思考、あるいは思考することである）次のようなことを知るということに他ならない。あらゆる思考において、いまひとつの他なる思考がある。もはや思考によっては思考されず、思考それ自体を思考するひとつの「思考」である。[...] 悟性とは異なる、理性とは異なる、知とは異なる、観想とは異なる、哲学とは異なる、つまるところ思考そのものとは異なる、ひとつの思考。あらゆる思考の他なる思考、[...] それが自由の輝きである。

(EL, pp. 82-3[106-7])

非常に複雑な言い回しがなされているが、次のように要約できるだろう。ナンシーはここで、私たちがこれまでに確認したような「留まることなき運動」を描く思考とは質的に異なった、「他なる思考」の存在を説いているのだ。また、次のようにも述べられている。「自由は了解の限界上で、了解には属さないものとして、自らを了解させる」(EL, pp. 70-1[90])。つまり、「自由」は通常の意味での「了解」という仕方では与えられないが、それとは質的に異なる仕方での「了解」され得るというのである。これらの表現において探求されているのは、「自由」の絶対性を主張し得るような何らかの特異な境地なのだとと言える。

しかし、「悟性とは異なる、理性とは異なる、知とは異なる」などの無数の否定辞が付されたこのような境地は、もはや通常の意味での「思考」でも「了解」でもなく、「経験」という形でしか指示され得ない何ものである。一見すると、「有限性」のアポリアは確かに解消されているようにも思われる。というのも、思考や哲学的言説そのものの内に特権的な領域が認められることなく、それとは質的に異なる「経験」の内に「自由」の絶対性を主張する余地が認められることで、思考や哲学的言説の「有限性」と両立可能な形で、「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張が行われているからである。

とはいえ、こうした「経験」というモチーフに留まる限り、次のような疑問が生じる。「経験」が思考に対して質的に異なるものなのだとすると、そうした「経験」の正当性は思考によっては担保され得ず、それ自体によって担われるほかない。そうであるならば、「自由の経験」を主張する者は、それと対極の「経験」を主張する者に対して、自らの正当性をどのように示すことが出来るというのだろうか。こうした論敵は決して強引な形でのみ想定し得るものではない。「自由の経験」とは「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張を支持するものなのであるから、それと対

極の「経験」とは、「絶対的不自由」、言い換えるならば「絶対的無限性」の主張を支持するものなのだと言えよう。ここで、「絶対的無限性」の主張を何らかの絶対者の主張、無限な存在の主張という形で理解するならば、これこそ正に多くの神秘的、宗教的経験において主張されてきたことではないだろうか。そして、こうした対極の「経験」を主張する者との間には、もはや思考という領域における対話も不可能であるような、決定的な対立が残されるのみであるように思われる。

こうした疑問は「経験」というモチーフの内に任意性を見て取ることで成り立っている。確かに、私たちが通常の意味で理解する「経験」は、このように任意的、各自的な性格を有するものであると思われる。しかし、ナンシーの語る「経験」は、決してそういった類のものではない。私たちはそれが「歴史」的な「経験」なのだという点に注意しなければならない。ナンシーは、『自由の経験』冒頭部分で次のように述べているのだ。

自由とはひとつの事実である。私たちはこの試論において、このことに絶えず言及するだろう。[...] この事実の事実性は、超歴史的な経験的明証性には属さない。それはひとつの歴史によって経験へと自らをなし、知らしめるのだ。(EL, p. 15[14])

即ち、ナンシーの語る「経験」とは無歴史的に任意なものではなく、何らかの意味で「歴史」的に規定された「経験」なのである¹¹。ナンシーがそうした「歴史」性を踏まえて自由という事実を主張しているということは、次の記述からも読み取ることができよう。

哲学者たちは存在についての様々なテーゼを行った。今や、存在の自由を事実とせねばならないということが問題なのだ。(EL, p. 210[288])

ここでは、自由という事実を主張するに当たって、そうした主張それ自体が身を置いている、「今や *à présent*」と言い得るような「時代」が念頭に置かれているのである。とはいえ、疑念は深まるばかりである。ナンシーは一体、どのような「時代」、どのような「歴史」を念頭に置いているのだろうか。それは、私たちが最終的に「自由」という事実に到達することを決定づけているような何らかの歴史的必然性なのであろうか。そうだとすると、「絶対的自由」(=「絶対的有限性」)の主張は、結局のところ、そうした無限なる歴史の必然性の内に還元されてしまうということにはならないだろうか。

こうした疑念を晴らすために、私たちは「有限な歴史」というモチーフを検討しなければならない。というのも、ナンシーは正にそうした必然性としての「歴史」を退けつつ、「歴史」をもまた「有限性」の運動を描くものとして捉えているからである。しかし、そうした「歴史」における

¹¹ James[2015]や Hoffman-Schwartz[2015]は、ナンシーの語る「有限性」や「自由」が、「常に既に特殊な経験に横切られている」(James[2015], p. 95)、あるいは「特異な経験である」(Hoffman-Schwartz[2015], p. 96)という点を指摘しているが、そうした経験が「歴史」的な「経験」であるという点を見て取ってはいない。

「有限性」の運動とは、私たちが先に思考や哲学的言説における「有限性」の運動として確認したような「留まることなき運動」ではなく、留まりや一時停止をも含んだ「ためらいの運動」なのである。

2-3. 「有限な歴史」

『無為の共同体』の第二版（1990）に追加されたテキスト「有限な歴史」において、ナンシーは次のように述べている。

私たちの時代 [notre temps] とはもはや歴史の時代ではない。そしてそのために、歴史それ自体は歴史の内でも自己消滅したように思われる…。私たちの時代とは歴史の宙吊りの時代、あるいはそのひとつの時代 […] である。(CD, p. 239[189])

ナンシーはここで、ある種の「歴史」というモチーフを退けつつ、「私たちの時代」というものを問うている。ここで退けられているのは正に、何かしらの「理念」の自己展開のプロセスとして見なされた「歴史」である¹²。私たちが先に引用した『自由の経験』の記述は、次のように続いている。

それ [自由という事実の事実性] はひとつの歴史によって経験へと自らをなし、知らしめるのだ。それはひとつの〈理念〉の啓示と実現の目的論的で終末論的な叙事詩であるような〈自由〉の〈歴史〉によってではなく（それによって、自己呈示を保証されたひとつの〈自由〉は、必然的に、〈必然性〉の内でもそれ自身が解消されることを目指すのみである）、歴史の自由によってである。(EL, p. 15[14])

ここでは、「自由」を必然的なプロセスとしての「歴史」から理解するのではなく、むしろ「歴史」をもまた、その「自由」、つまりは「有限性」において理解しなければならないのだということが主張されている。ナンシーはこのように、何らかの必然的なプロセスとして理解された「歴史」というモチーフを退けるのであるが、そこでは同時に、そうしたプロセスの一段階としての「時代」というモチーフもまた退けられることとなる。ナンシーは以下のように述べている。

「私たち、今」とは、私たちが所与の歴史的状況の内に現前するということの意味しない。私たちはもはや、決定されたプロセスの只中で決定された一段階としては、自らを理解することができない。[…] しかし私たちは、共同体に対してと同じく、時代 [=時間] の空間に参与しているはずだ。(CD, p. 277[219-20])

¹² CD, pp. 246-9[194-7]参照。

ここでナンシーが問題としているのは、必然的なプロセスとしての「歴史」を前提とすることなく、それでいて何らかの仕方では「私たち、今 *nous, maintenant*」と言い得るような「私たちの時代」というもののあり方である。というのも、こうした「私たちの時代」という「空間」においてこそ、ナンシーの思考は展開されているからであり、そうした「今」においてこそ「絶対的自由」（＝「絶対的有限性」）は主張されているからである。このように、既に私たちが、何らかの仕方では「私たちの時代」ということを言い得ているという事実を出発点として、ナンシーは「時代」というものの独自のあり方を検討しているのだ。少し長いが、取り分け重要と思われる箇所を以下に引用したい。

しかし、「私たちの時代 [=時間]」とは何を意味するのだろうか。「私たちの時代」とは正に、先ずもって、時間のある種の宙吊りを、常に流れ去り、逃れ去るようなものとみなされた時間の宙吊りを意味する。純粋な流れが「私たちのもの」であることは出来ないだろう。「私たちのもの」が明らかにする我有化 [...] は、不動化のような何ものかを指し示す。あるいはより適切には、時間の何かしらが、時間性としての何らかの時間性が、時間を止めることなく、時間であることを止めることもなく、所有の非常に奇妙で謎めいた様態によっては私たちにとっての領域ともなり得るであろう、ある種の空間、ある種の場所のようになるということの意味するのだ。それは私たちがこの時間を支配したということではない（事実、私たちはどれほどわずかにしかそれを支配してはいないことだろう！）。それどころか時間が、こうしたある種の宙吊りの空間性として、あるいは「空間性 [*spaciosité*]」として、私たちに自らを提示するのである。それは時代 [*époque*]、ギリシア語で「宙吊り」を意味する *epochè* にほかならない。(CD, p. 250[197-8])

「常に流れ去り、逃れ去るようなものとみなされた時間」を「私たちのもの」とすることは不可能であるため、「私たちの時代 [=時間]」と言うことが可能であるためには、そうした「時間 [=時代]」に対して何らかの一時停止の可能性を、私たちがそこに参与することのできる「空間」、「場所」という性格を認めなくてはならない。ナンシーはここで、「時代 *époque*」という語の語源に当たるギリシア語の *epochè*（「停止」や「妨害」を意味する）に着目し、「時代」というものの条件として「時間のある種の宙吊り」を認めているのだ。そして、こうした「時代」独自のあり方に対応して、「歴史」もまた「有限な歴史」というモチーフにおいて捉え直されることとなる。

有限な歴史、おそらくそれとは別の歴史などない。それは空間をなす時間、そして／あるいは、空間化された時間、「私たち」に「〈私たち〉」と言う可能性を、つまりは共同である可能性を、そして私たちを共同体として提示、表象する可能性を与える時間、そうした時間 [=時代] の空間に対する問いである。(CD, p. 252[199-200])

ここでは、「時代」というものを可能にするような「空間をなす時間」が「有限な歴史」という

モチーフにおいて問われなければならないということが示されている¹³。そして更に、「私たちがただ「歴史」をその自己解消から遠ざけておくならば、有限性と歴史とは同じひとつのことであり、「有限な歴史」とは同語反復である」(CD, p. 265[210])とも述べられているように、そうした「歴史」はそれ自体「有限性」として理解されなければならないものなのである。そうであるならば、「時間のある種の宙吊り」とは「有限性」の運動を意味しているはずであろう。ここで私たちは、先に「留まることなき運動」として解釈した「有限性」の運動を別様に解釈する可能性に直面しているのだ。ナンシーはバディウと共になされたドイツ哲学についてのインタビューにおいて、「同時代的なもの *le contemporain*」というモチーフに着目しつつ次のように述べている。

ハイデガーと共に、次のように言うことができる。自らの上で宙吊りであるような時間としての同時代的なものが、哲学のモチーフ、動機として姿を現わすのだ。「哲学の終末」ということが語られるに至るまで。ハイデガーの時代以来、私たちは依然として宙吊りの内にある。もちろん運動がないわけではないが、やはりそれは困難な、ためらう運動なのである。多くの確信が少なくとも動揺し、疑わしいものとなった一時期の内にあるような運動なのである。
(TA, p. 64)

ここでは、「宙吊りの内にある」ことを可能にするような運動が「困難な、ためらう運動」とされている。こうした記述をも踏まえるならば、私たちは「時代」を可能にするような「有限性」の運動を次のように特徴づけることが出来る。それは即ち、「留まることなき運動」ではなく、その「留まり」において「時代」を可能にするような、「有限な歴史」の「ためらいの運動」なのである。

2-4. 不確かな「時代」

以上までにおいて、私たちは「有限性」のアポリアに着目しつつ、「時代」を可能にするような「有限性」の運動を「ためらいの運動」として解釈した。先に確認したように、思考、あるいは哲学的言説における「有限性」の運動は「留まることなき運動」であると言える。しかし、そうした「留まることなき運動」においても「絶対的自由」(=「絶対的有限性」)という主張を可能にしているのは、そうした思考そのものが思考を展開する空間である「時代」であり、またそうした「時代」を可能にする「有限な歴史」の「ためらいの運動」なのである。

とはいえ、やはり疑問に思われるのは、そうした絶対性の主張を可能にしている「時代」という「留まり」そのものの非絶対性である。そうした「時代」は何らかの必然的なプロセスを前提としているのではないから、絶対的な到達点であることは出来ず、他の「時代」への移行の可能性を常に含んでいるはずである。事実、私たちが先に「有限な歴史」から引用した箇所続けて、

¹³ Morin[2012]は、ナンシーの語る「歴史」が「有限性」において考察されなくてはならないものであるという点を指摘しているものの、その運動の独自性、「自由の経験」との結びつきに関して検討してはいない。Morin[2012], pp. 31-6 参照。

ナンシーは次のように述べている。

私たちの時代とは歴史の宙吊りの時代、あるいはそのひとつの時代 […] である。律動的であると同時に不安を与えるような意味において。歴史は動くことなく宙吊りにされ、私たちは戸惑いと不安の中で、歴史がその歩みを再び前へと進めるか（なおも「前へ」といったものがあるならば）、あるいはそれがもはやまったく身動きを取らなくなるときに、起こるであろうことを待っているのだ。(CD, p. 239[189])

先の引用でも、「多くの確信が少なくとも動揺し、疑わしいものとなった時期の内にあるような運動」と述べられていたように、ナンシーの語る「私たちの時代」がどのように移行するのか、あるいはしないのかといったことは「戸惑いと不安の中で」待つほかなく、私たちはそれについて知る由もないのである。そうであるならば、「絶対的自由」(＝「絶対的有限性」)の主張は、結局のところ、それが依拠する「時代」そのものの不確かさによって、その絶対性を揺るがされざるを得ないということになる。「有限性」のアポリアは結局のところ解消され切ってはいないのだ。

しかし、ナンシー自身がこうした「時代」そのものの不確かさを認めているのであるから、「有限性」のアポリアはどのように解消されるのか」という問いを維持することはもはや適切ではないだろう。私たちは寧ろ、「こうした不確かさにおいてなお「時代」というモチーフを語ることの意義とはいかなるものであるのか」と問わなくてはならない。とはいえ、そうした問いはもはや「時代」の問いに属するものであり、ナンシー哲学の両義的な性格に着目しつつ「有限性」というモチーフの内実を問うという本稿の目的は、以上までにおいて一旦のところは達成されたように思われる。議論の煩雑さを避けるためにも、「時代」の問いに関する検討は今後の課題とし、最後に本稿の成果をまとめつつ筆を置くこととしたい。

おわりに

私たちは本稿で、「有限性」というナンシー哲学における中心的なモチーフについて検討してきた。ナンシーの語る「有限性」、それはあくまでも「絶対的有限性」なのであり、「歴史」をもまた包括するような絶対的テーゼなのである。つまり、思考、そして思考の対象、思考が身を置く時代、更にはそうした時代を可能にする歴史もが、「有限性」というモチーフにおいて捉えられるのである。私たちはここに、ある種の入れ子構造を認めることができる。「今や、存在の自由を事実とせねばならないということが問題なのだ」と述べられているように、「自由」(＝「有限性」という事実を絶対的なものとして主張するのは「今」、「私たちの時代」である。しかし、そうした「時代」そのものもまた、「有限な歴史」の不確かさの内にある。「絶対的有限性」というモチーフの意義は畢竟、この「時代」という事柄の内実にかかっているのだと言えよう。ナンシーの哲学は、しばしば「フランス現代思想」と大まかに分類されるが(こうした便宜的分類それ自体にはいかなる問題もないだろう)、しかしこの「現代」の一字こそ、彼の哲学において強く問われるべきものなのである。こうした「時代」の問いを抜きにして、その思想を一つの流行のように見

なすことは退けなくてはならない。

最後に若干の見通しを述べるならば、ナンシーが「ハイデガーの時代以来、私たちは依然として宙吊りの内にある」と述べていることに注意する必要があると思われる。ナンシーの多くの著作においてハイデガーは重要な参照項となっているが¹⁴、そのハイデガーもまた哲学の「時代」というものを強く問うたのであった。とりわけ、ハイデガー晩年の講演「哲学の終末と思考の課題」（1964）において示された「哲学の終末」というある種の時代診断に対して、ナンシーは多くの著作で応答を試みている¹⁵。とはいえ、「ハイデガーの時代以来」と言われているように、ハイデガーはナンシーの語る「私たちの時代」のある種のターニングポイントに位置している。「歴史」や「時代」といったモチーフを巡るハイデガーの主張の内には、看過し得ない問題点も指摘されるのだ。『自由の経験』においては、ハイデガーの思考が「宿命」という強迫観念に部分的に囚われたままであるという点が指摘されており、2014年にその一部分が出版されたハイデガーの「黒ノート」に応答した著作『ハイデガーの凡庸さ』（2015）では、「存在の歴史」を巡るハイデガーの思考が「目的 [= 終末] 指向性 *téléotropie*」と対称的な危険を有する「始元指向性 *archéotropie*」の内にあるのだと指摘されている¹⁶。こうしたハイデガーとの緊張関係を含んだ対話に着目しつつ、ナンシーの語る「私たちの時代」の輪郭を検討するということを今後の課題としたい。

また、本稿では「有限性」の運動に相異なる二つの性格を認めた。一つは思考や哲学的言説の「留まることなき運動」である。そして、もう一つが「時代」という留まりを含んだ「有限な歴史」の「ためらいの運動」である。とはいえ、両者の連関に関しては未だ明らかになっていない。思考の運動が「時代」をどのように動かすのか、あるいは動かさないのか、といった点がなおも問われなくてはならないだろう。そしてまた、そうした「時代」に支えられた「絶対的自由」（＝「絶対的有限性」）という特異な「真理」のあり方についても問う必要がある。何れも今後の課題としたい。

本稿はナンシー氏の急逝を受けて執筆された。とはいえ、氏と直接にコンタクトを取り、あるいは議論を共にして来られた先生方と異なり、悠長にも遅れてきた筆者には誠実な追悼の振る舞いなどできようはずもない。この隔たり、彼の生きた「時代」と私が生きなくてはならないであろう「時代」との間の隔たりや連続性がいかなるものであるのか、目下のところ分かりかねるが、『無為の共同体』をはじめとする彼の多くの著作において示された「現代」についての洞察（とりわけ「共同体」の崩壊という意識と、それに対応する反動的で安直なノスタルジー¹⁷）は今日、些かもその喫緊さを失っていないように思われる。本稿ではそうした「時代」の問いへと改めて

¹⁴ 「有限な歴史」においては、「もちろんこの試論は、ハイデガーの〈性起〉[*Ereignis*]、つまりは実存をそれ自身へと適合させ [*appropriier*]、従ってその有限性へ、我有化不可能な [*non appropriable*] その本質へと適合させる到来としての〈存在〉それ自体に注釈を加え、あるいは発展させんとする試みにほかならない」（CD, pp. 273-4[217]）のだと述べられている。

¹⁵ 先に引用した箇所に加え、FT や PF, p. 12[5]などを参照。

¹⁶ EL, pp. 143-4[189-90]、及び BH, pp. 50-1 参照。

¹⁷ CD, pp. 11-35[5-23]参照。

焦点を絞ることで、彼の哲学との間で依然として継続されるべき対話を展望し、追悼に代えさせて頂きたいと考えた次第である。

【凡例】

邦訳の有る外国語文献に関しては括弧内にページ数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。引用文中、大文字で強調されているものは〈 〉を付して訳出した。斜体による強調は省略した。参照箇所を指示する際、ナンシーの著作に関しては下記略号を用いた。

【参考文献】

Nancy Jean-Luc,

BH: *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

CD: *La communauté désœuvrée*, 2ème édition, Christian Bourgois, 1990[1986]. (邦訳：『無為の共同体』、西谷修他訳、以文社、2001年)

EL: *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988. (邦訳：『自由の経験』、澤田直訳、未来社、2000年。)

ESP: *Être singulier pluriel*, 2ème édition, Galilée, 2013[1996]. (邦訳：『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005年)

FT: « “La fin de la philosophie et la tâche de la pensée” », dans *Philosophy World Democracy*, 15 July 2021. (邦訳：「哲学の終焉と思考の課題」、柿並良佑訳、『思想』、岩波書店、第1172号、2021年、7-17頁)

<https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/la-fin-de-la-philosophie>

(閲覧：2022/01/01)

PD: *La pensée dérobée*, Galilée, 2001.

PF: *Une pensée finie*, Galilée, 1990. (邦訳：『限りある思考』、合田正人訳、法政大学出版局、2011年)

PP: *Le poids d'une pensée, l'approche*, La Phocide, 2008. (邦訳：「近接した地点にて」、『水と火』、吉田晴海訳、現代企画室、2009年、12-37頁)

SM: *Le sens du monde*, Galilée, 1993.

TA: *La tradition allemande dans la philosophie*, avec Alain Badiou, Lignes, 2017.

Badiou Alain, « L'offrande réservée », dans *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004, pp. 13-24.

Derrida Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000. (邦訳：『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一他訳、青土社、2006年)

Hoffman-Schwartz Daniel, « Freedom », in *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 94-7.

James Ian, « Finitude », in *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 91-3.

Morin Marie-Eve, *Jean-Luc Nancy*, Polity, 2012.

Roney Patrick, « Evil and the Experience of Freedom: Nancy on Schelling and Heidegger », in *Research in Phenomenology*, vol.39, no.3, 2009, pp. 374-400.

市川崇「時間、自己触発、固有性—超越論的感性論をめぐるジャン＝リュック・ナンシーとジャック・デリダの討論」、『人文学報』、首都大学東京人文科学研究科、513-15号、2017年、153-80頁。

小田麟太郎「ナンシー自由論の解明—「物の力としての自由」の存在論的射程について」、『実存思想論集』、知泉書館、第36号、2021年、151-66頁。

澤田直『ジャン＝リュック・ナンシー—分有のためのエチュード』、白水社、2013年。

横田祐美子『脱ぎ去りの思考—バタイユにおける思考のエロティシズム』、人文書院、2020年。

横田祐美子「終わりなき有限性—ジャン＝リュック・ナンシーにおける「外記」としてのエクリチュール」、『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』、日本フランス語フランス文学会関東支部、第29号、2020年、127-39頁。