

---

 伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』から発して

 小田麟太郎<sup>1</sup>


---

## はじめに

本稿は、伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』（2022）<sup>2</sup>の議論に対する応答を試みるものである。まずは、ナンシー研究全体における本書の立ち位置を確認することから始めたい。

本書の中でも述べられているように、現代フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシー（1940-2021）は、取り分け1983年の論文「無為の共同体」によって共同体論の論客として注目されるようになり、日本においても1985年に西谷修による邦訳『無為の共同体——バタイユの恍惚から』が出版されて以来、バタイユ、ブランショ、デリダといったフランス現代思想の論客との関係において、その議論が多く取り上げられて来た。現在に至るまで30冊以上の訳書が（それでも彼の残した膨大なテキストの一部に過ぎないとはいえ）出版されているということが、その関心の高さを示していると言えよう。

それでは、彼の哲学はその内実に釣り合う程に十分研究されて来たのかということ、決してそうではない。日本国内に限って言えば、ナンシーのテキストにフォーカスを絞った著作は、本書の他に澤田直『ジャン＝リュック・ナンシー——分有のためのエチュード』（2013）が見られるのみであり、ナンシーのテキストを軸に据えた研究は、先述のバタイユ、ブランショ、デリダといった哲学者が好んで取り上げられている状況に比して、決して多いものとは言えない。国外に目を転じて、入門的な著作は多く見られるものの、その哲学の核心を捉えんとする研究は少ない。寧ろ、個別のトピックや他の哲学者との関係を巡って、彼の議論は多く取り上げられて来た。ナンシーが政治、宗教、芸術と多様な、そしてアクチュアルなテーマに関して、「書くという衝動に駆られた」（9頁）かのように無数のテキストを生み出し続けたことを考慮するならば、こうした受容状況は決して誤ったものというわけではない。

しかし、哲学はそれが哲学である以上、多様なテーマへと応答しつつも、何らかの核を有したものと見なされなくてはならない。以上のような研究状況において、ナンシーの思考の核を捉えんとする本書の刊行は、その研究の新たな段階を印づけるものなのだと言えよう。

ナンシーの記した無数のテキストに分け入りつつも、本書の狙いは極めて明確だ。本書は取り分け「無為の共同体」に先立つナンシーのテキストに着目し、そこに共同体論へと至る彼の思考の核を見て取る。そうした思考の核は「不定の二人称への言表行為」、即ち「誰でもよいあなたへ

---

<sup>1</sup> 日本学術振興会特別研究員 DC2。本研究は JSPS 科研費 JP22J10025 の助成を受けたものです。

<sup>2</sup> 伊藤潤一郎『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』、人文書院、2022年。以下、本書からの引用は頁数のみを記す。

と宛てられた言表行為」として定式化される（第一章から第三章）。本書が力点を置くのはこのようにナンシー初期のテキストであるが、そこで提示される解釈の枠組みは後年のテキストにまで拡大され、彼の哲学全体が一貫した解釈を施される（第四章から第五章）。とはいえ、本書で指摘されているように「無為の共同体」以降のナンシーの議論の内にはそうした「言表行為の理論」に対して緊張関係を有するような議論も見受けられる。以下では、本書第四章以降の議論に焦点を絞り、本書において「存在論」や「世界の自己脱構築の理論」などとして示されているそうした議論と「言表行為の理論」との緊張関係に関して、本書の議論から発しつつも、それとは別様な解釈を試み、本書に対する応答としたい<sup>3</sup>。

## 1. 「自己脱構築」と「言表行為」の関係について

第四章、第三節以下では、1990年代以降のナンシーの議論の内に、「世界は「世界になる」という絶えざる生成の運動のうちであり、この運動によって世界はあらゆる対象化を免れ、自己脱構築していく「主体」となる」（226頁）とするような世界の自己脱構築の理論が認められ、こうした理論が一方で初期から一貫して見受けられる言表行為の理論とどのような関係にあるのかという点が検討されている。

こうした自己脱構築の理論は1990年代前半頃から「キリスト教の脱構築」の議論として展開されて行くのだという点が指摘されているが、そうした「キリスト教の脱構築」のプロジェクトに対する批判として、著者はデリダによる批判を取り上げ、次のように解釈している。それは「ナンシーの記述にしたがえば、まずキリスト教の本質が措定され、その本質のうちを超過の運動が見出されるという論理的順序でキリスト教の自己脱構築は進むことになり、このような本質の措定を経る限り、キリスト教の自己脱構築はキリスト教の強化でしかない」（276頁）というものである。即ち、「固定したキリスト教の閉域を超過する脱閉域化の運動は、キリスト教そのものから生じる」（同）とする限り、それは「キリスト教の自己救済の過程」（275頁）と何ら変わらないものになってしまうという批判である。著者はこのような批判に関して、2003年以降の「ナンシーの議論がキリスト教の自己脱構築から、言語の発話に重点を置くようになっていった」（277頁）という点に、デリダの批判に対するナンシーの実質的な応答を見て取っている。

確かに、著者の指摘するように、『アドラシオン』（2010）などの著作においては、言表行為というテーマが非常に重要なものとなっている。しかし、同様に指摘されているように「それまでの自己脱構築の議論が完全に消えたわけではない」（同）のも事実である。本書では、「自己脱構築から言表行為へというナンシーの思考の重点の変化」（278頁）として、「アドラシオン」や「サ

<sup>3</sup> 書評とは本来、批判的な指摘を試みると同時に、当該著作の有する豊かな可能性を紹介するものでなければならない。しかし、本稿は、限られた時間内で発表された原稿をもとにしており、また同一誌上で著者自身による再応答が予定されているという特別な事情もあるため、敢えて限定的な箇所に関する批判的な介入のみに徹しているという点を予めお断りしたい。無論、一つの学術書の真価は、そこで述べられた主張に対する無批判な賛同の数によってではなく、それに対する批判的応答の豊かさによってのみ測られるべきであろう。

リュ！」といった、著作『アドラシオン』においてテーマ化されている言表行為が取り上げられているが、本稿では更にナンシー自身による言表行為に着目し、2018年の著作『私たちの内なるユダヤ人を排除して』までを視野に含めることで、「自己脱構築」と「言表行為」の関係には別様な相貌も認められるのだという点を示したい。

本書で取り上げられている「言表行為」というモチーフは、三つの側面を有しているように思われる。まずは、ナンシーが『エゴ・スム』(1979)において、「デカルトが[「私はある、私は存在する」という]かの命題を提示するという行為そのもの」(147頁)に着目してデカルトの議論を解釈したように、取り分け1970年代のナンシーが「テキストの振る舞い方、パフォーマンス」(148頁)に着目して他の哲学者の議論を解釈しているという点である。次に、ナンシーが言表行為のあり方を理論的に検討しているという、議論の主題としての「言表行為」である。そして三つ目が、「ナンシーのテキストがいかなる現前化＝プレゼンテーションをおこなっているか」(249頁)というナンシー自身の「言表行為」である。

この三つ目の側面に着目すると、本書で取り上げられている「古名の戦略」(「共同体」、「特異存在」、「意味」といった語のナンシーによる選択)の他に、「キリスト教」という語そのものに対するナンシーの態度の変化を指摘することができる。『脱閉域』(2005)から『アドラシオン』、そしてその邦訳にかけて、「キリスト教」という語に対してナンシーは明確な態度変更を行っているのである。

『アドラシオン』は『脱閉域』に続き、「キリスト教の脱構築 2」という副題を有しているが、2014年の邦訳においては、「著者と訳者の完全な合意のもとで」(A, [1]頁)、副題が「キリスト教的西洋の脱構築」へと変更されている。この点に関してナンシーは、「というのもこれまでの副題では、本書の対象がある宗教〔つまりキリスト教〕そのものであり、そしてそれがユダヤ教、イスラム教、神道、ヒンズー教、仏教あるいは「アニミズム」といった他の宗教形態とは異なるとされるその特性に於いて考察される、と理解されてしまいかねない」(A, [1-2]頁)のだと説明している。更に、仏語原文とその邦訳に共通する本文の中でも、次のように述べられている。「「キリスト教」はここで、「私たち」にとって、一つの(それも極めて一時的な)名に過ぎない」(A, 39[64]頁)、「キリスト教から、私たちが身ごもり生み出したものを引き出さなければならない。そして可能であれば、宗教的な事柄の地盤よりもさらに奥深い地盤から、宗教がそこから姿を取るであろうと共に、誤認されるであろうものを引き出さなければならない」(A, 40[65]頁)。こうした主張から、ナンシーにとって「キリスト教」という名自体が次第に不十分なものとなって行ったのだという点が確認できる。

加えて、2018年の著作『私たちの内なるユダヤ人を排除して』<sup>4</sup>は、『アドラシオン』において予告されたテーマ、「後になって、ユダヤ人に対するキリスト教的憎悪を引き起こすことになるようなものの第一の可能性の条件は、パウロのもとにあったのかもしれない。私はそれを自己憎悪

<sup>4</sup> 『私たちの内なるユダヤ人を排除して』、及び後述の『ハイデガーの凡庸さ』を巡る解釈に関しては、拙論、小田麟太郎「反ユダヤ主義に関するジャン＝リュック・ナンシーの批判的考察について」『フランス哲学・思想研究』第27号、2022年、179-190頁を参照。

として特徴付けんと試みるつもりである」(A, 54[86]頁) というテーマを引き継ぐものであるが、そのタイトルにおいて、ユダヤ人を排除する「主体」であるはずの「キリスト教」、あるいは「キリスト教的西洋」という名はもはや見られない。

この著作においては、キリスト教的西洋がその創生からユダヤ的他律という内的異物を抱え込んでいるのだという点が指摘されているが、そうした内的異物はもはやデリダの批判するような「キリスト教の本質」などではなく、「キリスト教」が常に「キリスト教そのもの」などではあり得ないという自己免疫性を告げるものなのである<sup>5</sup>。

以上の点を踏まえるならば、「キリスト教」という名に対して次第に距離を取るようになるナンシーの言表行為は、「キリスト教の脱構築」の原理がもはや原理とは呼びえないような自己免疫性にまで深化して考察されることに対応したものであり、「自己脱構築」と「言表行為」の関係は「言表行為の優位」(278 頁) であるよりも、寧ろ相互参照的なものだと言えるのではないだろうか。

## 2. 「存在は言語に先立つ」というテーゼについて

第四章、第二節においては、論文「無為の共同体」の内に「存在は言語に先立つ」というテーゼが看取されている。この点を検討するためにまずは 2015 年の著作『ハイデガーの凡庸さ』を迂回したい。というのも、この著作においてナンシーは「存在」という語に対する明確な態度決定を示しているからだ。『ハイデガーの凡庸さ』において、ナンシーは「いかなる実体的あるいは名詞化可能な所与（正に、「存在 [l'être]」のような）にも還元されない、来ること、到来、出来事（*Geschehen*）そして送り（*Geschick*）として [動詞としての] 「存在 [être]」を活動させておくことの中に、ハイデガーの思考における第一の、そして本質的な力が存している」(BH, 14 頁) のだと述べるが、しかしハイデガーは「彼が「存在」と名付けたものに対して常に非常に確信的であった」(BH, 72 頁) がために、そうした動詞的であるはずの「存在」を名詞的、主体的なものとしても捉えるという畏にはまってしまったのだと指摘している<sup>6</sup>。そのため、「存在 [être] がいかなる「存在論」にも服しないことを理解するだけでは十分でない。それを、あらゆる命名からと同様、*Seyn* という命名からも引き離さねばならない。そして、おそらく全ての名が引き連れているであろう宛先から引き離さねばならない」(BH, 85 頁) のだと主張している。このように確認する限り、少なくとも 2015 年時点のナンシーにとって、動詞としての「存在」に忠実であることは、それをもはや「存在」というかたちで名詞的に名指さないことなのだとと言えるだろう。

勿論、本書でも指摘されているように、ナンシーが「存在」の動詞性に明確に着目し始めるのは 1990 年頃からである。また、『ハイデガーの凡庸さ』においては（おそらく 2013 年に出版されたデリダの講義録『ハイデガー——存在の問いと歴史』の内容も念頭に置かれつつ）ハイデガーの思考と「存在論」が厳密に区別され、後者に否定的なニュアンスが認められているが<sup>7</sup>、例えば

<sup>5</sup> EJ, 22-25, 46-52 頁参照。

<sup>6</sup> こうしたナンシーの解釈の立場は『ハイデガーの凡庸さ』全体を通じて見て取れるものであるが、この点がより端的に述べられたものとして、E, 193 頁も参照。

<sup>7</sup> BH, 15 頁参照。

『複数にして単数の存在』（1996）などそれ以前の著作においては、「従って、必要なのは表現の正典的な意味における一つの「第一哲学」、つまりは存在論である」（ESP, 45[67]頁）と述べられ、更には「基礎存在論を作り直さなければならない」（同）とまで言われている。このように、「存在」や「存在論」に対するナンシーの態度には、事実、年代ごとの変化が認められる。

しかし、それでは1980年代、90年代の著作においては「存在」や「存在論」の語が無批判に用いられていたのかといえれば決してそのようなことはない。『複数にして単数の存在』においても「基礎存在論を作り直さなければならない」と述べられた直後に、「私は自分がその実行者であるなどという馬鹿げた自負を有してはいない。定義によって、そして本質によって、この「第一哲学」はマルドロールの詩のように「一人によってではなく、万人によって作られ」ねばならない」（ESP, 45[68]頁）のだと述べられ、更に2013年版の序文においても「本書は従って、そのプログラムを完成してはならなかった」（ESP, 8頁）のだと主張されているように、そこでは完成された「存在論」を提示することではなく、寧ろ存在論を「作り直す」という完了することのない行為が問題とされているのだと解釈することができる。また、本書で参照されている箇所に関しても、決してナンシー自身によって「存在は言語に先立つ」という明確なテーゼが示されているわけではない。そのため、この時期のナンシーの議論において言語に先立つ次元が問われているとはいえ、それを「存在」と名指し、定式化することには慎重であるべきではないだろうか。また、同様の理由から、著作『無為の共同体』（1986）において「これまで言表行為に関して述べられてきたことがそのまま存在のレベルへと移されているのだ」（215頁）とする解釈にも疑問が残る。そのように「言語」と「存在」を二分することは、『ハイデガーの凡庸さ』においてナンシーその人が批判する、「存在」を名詞的、主体的なものとして捉えるという危険性に通じていると思われるのだ。

### 3. 「言表行為の理論的存在論化」について

とはいえ、第四章、第三節や、第五章、第三節において、「言表行為に端を発する議論の存在論化」（215頁）として指摘されているように、1980年代後半以降のナンシーが人間とは異なる事物にまで「分有」や「差し向け」といった、言表行為に関して持ち出されたモチーフを適用していることは確かである。取り分け、本書でも引用されているように、『アドラシオン』においては「実存は意味をなす、あるいは実存は意味である。そして、実存とともに、次から次へと、「サリュ！」から「サリュ！」へと、世界全体が意味をなしうる。それは朝日、芽生える植物、あるいは動物のまなざしが私たちへと差し向ける「サリュ！」ではないだろうか」（A, 29[49]頁）と述べられている。

しかし、1990年頃の著作に関して言えば、そうした雄弁さとは異なる仕方で「物」が特徴づけられてもいることを確認できる。取り分け『有限な思考』（1990）所収の「諸物の核心」においては、ハイデガーの講演「物」が参照されつつ、「とはいえ、ハイデガー自身が物を指し示すとき、問題とされるのは常に、音による、あるいは意味による、意味としての音による、音を出す物としての意味による交信であり、調律され、我有化された応答である。しかし、諸物の核心 [= 心臓] が鼓動さえ打たず、諸物の任意の核心が、呼びかけも、問いも差し向けさえしないとしたら

どうだろうか」(PF, 211[248]頁)と述べられ、物をその雄弁さにおいて描き出すハイデガーが批判されつつ、諸物はその核心において黙したものであるということが主張されている。確かに、そこでも「その代わりに、諸物の奇妙な固有語があることになるのだろう」(同)と述べられているが、それらは「絶対的に私秘的な、馬鹿げた、意味をなさない言語」(同)であるとされ、いわゆる人間の言表行為とは決定的に区別されているのである。そのため、「言表行為に端を発する議論の存在論化」が認められるとしても、そこでは「これまで言表行為に関して述べられてきたことがそのまま存在のレベルへと移されている」(215頁)わけではなく、人間の言表行為においては捉え切ることのできない諸物の「不動の核心」(PF, 197[231]頁)が考慮されているのである。

そして更に、「諸物の核心」では、「この物が存在すること、そしてそれが何らかの物であること、それは思考そのものにおいてあらゆる思考に先行する絶対的な知の内容である。それは、自由の経験としての、実存の必然性の経験である」(PF, 209[246]頁)とも述べられている。即ち、「思考に先行する絶対的な知の内容」が「自由の経験」であるとされているのである。確かに、それは「実存の必然性の経験である」とされているのであるから、思考に先立つ「存在」が問題にされているようにも見受けられる。しかし、『自由の経験』(1988)に目を向けるならば、そこでは次のようにも述べられている。「存在の自由は存在において存在よりも古い。これが存在についての最後のテーゼである」(EL, 210[288]頁)。即ち、ナンシーは思考に先立つものとして「存在よりも古い」、その「自由」を挙げているのである<sup>8</sup>。そのため、言語や思考に先立つとされる次元を明らかにするためには<sup>9</sup>、こうした「自由の経験」なるモチーフに照準を絞った検討が更に必要とされるのではないだろうか。

## おわりに

本稿では『ジャン＝リュック・ナンシーと不定の二人称』の議論から発して、粗削りではあるが更に可能ではないかと思われるいくつかの解釈を提示せんと試みた。本書でも指摘されているように、取り分け「ナンシーにおいて言語論と存在論がどのような関係にあるのか」という問題は、今後より明確にされるべき点だろう」(279頁)。とはいえ、本書はナンシーの言語論に焦点を絞り、その重要な諸相を明らかにすることに成功している。本書の末尾で示された「投壘通信」のモチーフは、現在、著者自身の手によってナンシー論に留まらない更なる展開がなされてもいる<sup>10</sup>。また、ナンシーの思考をその最初期にまで遡りその生成過程を明らかにせんとする試みは他に類

<sup>8</sup> より端的に次のようにも述べられている。「自由は思考に先行している。何故なら、自由から思考が生じるからであり、思考を与えるのが自由だからだ」(EL, 73[94]頁)。

<sup>9</sup> 本書でも言語と思考が同様のものとして論じられている(189頁)が、こうした解釈を支持するものとして、『有限な思考』の次のような記述を挙げるができるだろう。「言説、判断、意味作用、そしてまた直観、降霊、呪文の一切の可能性に反旗を翻す思考。しかし、思考はそれが暴力をふるう言説や語によってしか現前せず、思考が言説や語の暴力なのだ。そのため、この思考はまた「エクリチュール」とも呼ばれる」(PF, 18[13]頁)。

<sup>10</sup> 伊藤潤一郎「投壘通信1 「あなた」を待ちながら」『群像』2月号、講談社、2022年、237-245頁をはじめとする連載を参照。

を見ないものである。本書では扱われていないナンシーの著作も含め、本書の解釈を更に吟味し、敷衍して行く研究が今後も必要とされているのだと言えよう。

最後になるが、著者が「あとがき」において述べているように、こうした先駆的な研究を後押しする雰囲気は必ずしも日本の哲学界において未だ十分には育まれていないように思われる。固有名ごとのテキストの纏まりを重視する所謂「大陸哲学」の分野であれば、解釈状況の整ったメジャーな研究対象が若手には「無難なもの」として推奨されがちである。しかし、時として思い切った跳躍が予期されない成果を掴み得ることこそ研究の醍醐味ではないだろうか。本書がその一つの好例となったことを讃えたい。本稿の執筆者（＝小田）自身、初期キャリアからナンシーのテキストを研究する身として、伊藤をはじめとする先例なしにはその研究を開始することができなかつたであろう。本書は、それ自身の成果の豊かさに関しては無論のこと、来るべき哲学研究へと向けた一つの風穴を開いている。

## 凡例

仏語文献に関して、邦訳の有るものは [ ] 内に頁数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。引用文中の [ ] 内は筆者による補足。原文における斜体による強調箇所には傍点を付した。ナンシーの著作は引用の際、下記略号を用いた。

Nancy Jean-Luc,

A: *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010. (『アドラシオン—キリスト教的西洋の脱構築』、メランベルジェ 眞紀訳、新評論、2014 年。)

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

E: « Entretien », *Derrida lecteur de Heidegger (après les Cahiers noirs)*, par Cristina de Peretti et al., Palimage, 2018, pp. 191-210.

EJ: *Exclu le juif en nous*, Galilée, 2018.

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

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

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