

Limitrophe

リ ミ ト ロ フ

2

特集 エマヌエーレ・コッチャとの対話——メタモルフォーズの哲学

エマヌエーレ・コッチャ、中山義達、菊池一輝、山根佑斗、人見隼平、上田圭
松葉類、宇佐美達朗、下西風澄

特集 ダリン・テネフとともに

「猫をめぐる暴力と形而上学」
「ブルガリアにおける言語モデルと文学研究をめぐる論争」
「イメージと超越——デリダと構想力の問題」

特集 ジャン＝リュック・ナンシー（柿並良佑 責任編集）

小田麟太郎、安藤歴、宗政孝希、高山花子、村山雄紀

ジュヌヴィエーヴ・プリュヴォスト（ファヨル入江容子）

志村響、菊池一輝、竹内大祐、山根佑斗

東京都立大学
人文科学研究科
西山雄二
研究室紀要

Tokyo Metropolitan University
Yuji NISHIYAMA
Office Bulletin

巻頭言 西山雄二 p. 1

特集 エマヌエーレ・コッチャとの対話——メタモルフォーゼの哲学

「エマヌエーレ・コッチャとの対話—メタモルフォーゼの哲学」(訳=清水雄大)

エマヌエーレ・コッチャ、中山義達、菊池一輝、山根佑斗、人見隼平、上田圭 p. 4

松葉類「エマヌエーレ・コッチャによるエコロジー批判」 p. 20

宇佐美達朗「技術論の仕切り直し——『メタモルフォーゼの哲学』からの一般器官学の再考」 p. 29

下西風澄「『植物の生』は『人間の生』を問い直すか——エマヌエーレ・コッチャの生命論の射程」 p. 40

特集 ダリン・テネフとともに

「猫をめぐる暴力と形而上学」 p. 54

「ブルガリアにおける言語モデルと文学研究をめぐる論争」(訳=北川光恵、菊池一輝、塩田典子、米原大起) p. 62

「イメージと超越——デリダと構想力の問題」(訳=高波力生哉、佐藤勇輝、竹内大祐、山根佑斗) p. 76

特集 ジャン＝リュック・ナンシー (柿並良佑 責任編集)

柿並良佑「序言」 p. 102

小田麟太郎「ジャン＝リュック・ナンシーにおける「命法的真理」の所在究明——「判断」「自由」「定言命法」を手がかりに」 p. 104

安藤歴「ジャン＝リュック・ナンシーによる「回帰の思考」批判について——「1968年5月」の意味をめぐる」 p. 117

宗政孝希「ジャン＝リュック・ナンシーにおける主体と自己——バタイユとの比較から」 p. 129

高山花子「劇場的エクリチュールの声——ナンシー&ラクー＝ラバルト『舞台』の対話をめぐる」 p. 140

村山雄紀「ジャン＝リュック・ナンシーの「素描」——王立絵画彫刻アカデミー「色彩論争」の観点から」 p. 150

翻訳

ジュスヴィエーヴ・ブリュヴォスト「エコフェミニズム考——サブシステム・フェミニズムとヴァナキュラー・エコフェミニズム」

(訳・解説=ファヨル入江容子) p. 161

論考

志村響「『星の王子さま』日本語訳対照研究——sérieuxの訳語をめぐる」 p. 183

研究ノート

菊池一輝「持たざるものをめぐる悲喜劇

——ラカン『転移』の『饗宴』読解における愛についての二つのテーゼ」 p. 207

竹内大祐「バタイユとヘーゲルの終わりなき共犯関係

——バタイユによるヘーゲル受容の変遷について」 p. 222

山根佑斗「ジャン＝リュック・ナンシー『単数複数存在』とスペクタクルの存在論」 p. 233

2022年度 西山雄二研究室 活動報告 p. 244

東京都立大学

人文科学研究科

西山雄二

研究室紀要

Tokyo Metropolitan University

Yuji NISHIYAMA

Office Bulletin

巻頭言

西山雄二

創作活動において、続編や二作目の製作は難しい、と言われる。初回作では、好奇心と衝動に身を任せながら、手探りで徐々に断片が生み出され、洗練されていく。何もないところから、生き物のように何か形成されていくのを目の当たりにする創作過程は、苦難も伴うとはいえ、喜ばしい経験だ。完成した作品を見て、よくここまで辿り着いたな、という感慨を抱く。初回作の型をある程度反復させれば、二作目はできてしまう。ただ、創作への初々しい衝動が失われ、無難な作品に落ち着いてしまうこともある。

本誌 *Limitrophe* は、昨年夏、大学院生らからの提案を受けて、半年間で怒濤の勢いで制作され創刊された。その勢いが冷めやらぬうちに、2022年春頃から次号の企画の準備が進められた。結果的に企画が膨れ上がり、執筆者が増えてきたので、今年は二冊同時刊行となった。第三号は八木悠允氏の責任編集のもと、ミシェル・ウエルベック特集号となる。それほど大量の編集をひとりでこなせるのかと懸念していたが、みなさんの適切な執筆校閲のおかげもあり、問題なく刊行にこぎ着けることができた。尽力していただいた執筆者のみなさんには感謝申し上げる次第である。

本号では三人の思想家をめぐって、三つの特集を組んだ。

まず、エマヌエーレ・コッチャ（フランス、社会科学高等研究院）をめぐるとの特集。コッチャはアンスティチュ・フランセ東京の招聘で来日し、2022年11月26日、第9回「哲学の夕べ——メタモルフォーゼ」に登壇した。その後、28日に東京都立大学にて「エマヌエーレ・コッチャとの対話～メタモルフォーゼの哲学」が実施された。若手研究者らがコッチャにフランス語で質問とコメントをぶつけるという企画で、その充実した討論を本誌に収録した。コロナ禍以来、三年ぶりに招聘研究者とともに東京と京都で組まれた学術イベントである。異邦からの同世代の研究者との交流から、未来が紡ぎ出されるを感じられたのは実に充実した経験だった。来日に合わせて、『メタモルフォーゼの哲学』が松葉類・宇佐美達朗の訳で勁草書房から刊行された。本誌では、訳者のお二人に、コッチャの可能性を展開する論考を寄せていただいた。また、コッチャ招聘のためのイベントで講師を務めていた気鋭の若手哲学者・下西風澄氏にも斬新な論考を執筆していただいた。

つぎに、ダリン・テネフ（ブルガリア、ソフィア大学）に関する特集。ブルガリアの文学研究を政治的背景とともに解明する論考、デリダにおけるイメージの問いをめぐるとの特集を、北川光恵、高波力生哉の両氏のとりまとめによって、学生らが見事に共同で翻訳してくれた。テネフ氏は国際交流基金の枠で家族とともに来日し、東京都立大学で一年間研究滞在をした。彼は西山の演習に参加して、毎週濃密かつ高度な議論を展開してくれた。テネフ氏は学生らとの読書会にも積極的に参加してくれたが、おかげで学生らは実に恵まれた研究教育環境を享受することができた。テネフ氏との学術交流から受けた恩恵は計り知れず、忘れがたい一年である。特集のタイトルを「ダリン・テネフとともに」と銘打っ

たが、「ともに」には、彼との共同性のもっとも強い意味と意志が込められている。そして、「ともに」は過去形の回顧ではなく、「ダリン・テネフとともに学び続けよう」という未来への確固たる呼びかけと約束でもある。

そして、ジャン＝リュック・ナンシーをめぐる特集。2021年に逝去したナンシーの思想をめぐって、9月16日、イベント「ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界」を東京都立大学で実施した。その際に登壇した若手研究者のみなさんに発表をもとに寄稿していただいた。責任編集を柿並良佑氏に依頼したが、彼はナンシーに関する高度な学識をもとに、的確に特集を編んでくれた。なお、このイベントと原稿の刊行は東京都立大学学術集会等開催支援の助成を受けている。

翻訳としては、入江フィヨル容子氏に依頼して、ジュヌヴィエーヴ・プリュヴォストによるエコフェミニズムに関する考察を訳出していただいた。フェミニズムをめぐる最新の動向を知る上で貴重な翻訳と解説になっている。また、今号では、バルバラ・カッサン『ひとつ以上の言語』の一部の翻訳を掲載する予定だった。前期演習にて学生らと読解した、子ども向けの講演録で、佐藤勇輝氏のとりまとめによる共同作業によって訳文は完成していた。フランスの出版社とは交渉したものの、版權の都合上、掲載を見送ることになった。

論考として、志村響さんに『星の王子さま』の日本語訳対照について、とりわけ *sérieux* の訳語を分析する文章を寄稿していただいた。多種多様な『星の王子さま』の訳文が比較され、わずか一語をめぐって、緻密で豊かな議論が展開されている。

研究ノートとして、三名の大学院生に寄稿してもらった。みなさんが修士課程一年でこのような良質な論考を執筆されたことは賞賛に値する。修士論文の完成に向けて大きな礎となるにちがいない。今後も、院生や学部生には研究ノートの執筆を推奨することにしたい。

大学の研究紀要は往々にして、専任教員だけのルーティン的な冊子になりがちである。商業誌とは異なり、大学紀要は安定的に刊行できる媒体だ。だから、新たな書き手と共同して、新しい企画に挑戦できる場として活用する余地がある。今号も若手研究者らによる優れた仕事から成り立っており、大変喜ばしく感じている。

最近、ある大学の常勤職に就いた若手研究者（以前翻訳を依頼したことがある方）に、「西山先生がそうされているように、今度は私が若手研究者に活躍の機会を与える場をつくりたい」と言われ、感慨深かった。人文学研究の命脈を保つためのバトンは受け継がれる。若手・中堅研究者との共同作業が発揮される媒体として本誌が機能し続けるようにしたいと気持ちを新たにした次第である。

Limitrophe

リミトロフ

特集 エマヌエーレ・コッチャとの対話——メタモルフォーズの哲学

エマヌエーレ・コッチャ、中山義達、菊池一輝、山根佑斗、人見隼平、上田圭
松葉類、宇佐美達朗、下西風澄

東京都立大学
人文科学研究科
西山雄二
研究室紀要

Tokyo Metropolitan University
Yuji NISHIYAMA
Office Bulletin

エマヌエーレ・コッチャとの対話——メタモルフォーゼの哲学

エマヌエーレ・コッチャ、中山義達、菊池一輝、山根佑斗、人見隼平、上田圭

ここに掲載するのは、2022年11月28日に東京都立大学にて実施された「エマヌエーレ・コッチャとの対話——メタモルフォーゼの哲学」の記録である（主催：東京都立大学西山雄二研究室、脱構築研究会、共催：アンスティチュ・フランセ日本、協力：勁草書房）。

アンスティチュ・フランセ日本によって招聘されたコッチャ氏は、26日にアンスティチュ・フランセ東京での催事「哲学の夕べ」で講演「メタモルフォーゼの哲学」、西山雄二と伊藤亜紗との鼎談をおこなった。東京都立大学でのこの討議では、東京大学、東京都立大学、早稲田大学の院生がコッチャの著作を入念に読解して、フランス語で卓抜な発表をおこなった。コッチャ氏は即興的に応答し、議論を豊かに発展させてくれた。当日は西山雄二、星野太が司会を務め、日本語通訳を清水雄大が担当した。

新型コロナウイルス感染拡大によって、この三年間、オンラインでの国際交流は続けられたものの、海外研究者の招聘は途絶えていた。今回は久しぶりの海外研究者の招聘で、関係者一同、国際的な学術交流の再開を嬉しく感じた。とりわけ、若手研究者らにフランス語で発表してもらい、次世代にこうした経験の一端を継承できたことは有益だった。

エマヌエーレ・コッチャの著作からの引用は略号を用い、原著／日本語訳の頁数を記した。

VP : Emanuele Coccia, *La vie des plantes*, Payot & Rivages, 2016. (『植物の生の哲学』 嶋崎正樹訳、勁草書房、2019年)

M : Emanuele Coccia, *Métamorphoses*, Payot & Rivages, 2020. (『メタモルフォーゼの哲学』 松葉類・宇佐美達朗訳、勁草書房、2022年)

+++++

唯物論と人間の種別性について

中山義達（東京大学）

『植物の生の哲学』の第一章は、「植物、あるいはわれわれの世界の起源について」と題されています。ここであなたは、「植物について問うとは、世界のうちにある (être-au-monde) とはどういうことかを理解することである」と述べ、世界から「物理的にも形而上学的にも」分離しえない植物が、形而上学の特権的な対象となります (VP18/6)。ここでの議論は人間の脱中心化 (décentrement) の試みであると理解してよいでしょう。

この脱中心化の方途として特に興味深いのは理性 (raison) をめぐる議論です。例えば第三章であなたは、理性を植物の身体に、より具体的には種子に位置づけようとされています。デカルトの近代以前、「植物は、数世紀にわたって、理性の現存の範例的な形式であると考えられていた」(VP27/19) と

いうことをブルーノらを引用しつつ示したあとで、あなたは、「理性が存在するとすれば、それは世界を構成する各々の形の発生によって定義される」(VP29/21-22)と主張されます。そして、驚くべき形態発生の能力をもつ植物の種子に理性を位置づけるにいたるのです。「理性とは種子である」(VP29/23)と。

アリストテレスによる生命の三つの区分を想起するなら、理性は人類の種別的な特性であったと認めてよいでしょう。「理性とは種子である」という言葉は、人間、動物、植物からなる生物の階層秩序を転覆させうるものです。

この理性の位置づけの変化ということに関して述べれば、18世紀フランスにも、あなたと同一の方向に展開する議論がありました。ヴォルテールが『哲学書簡』で提起した靈魂の物質性の問題は有名ですが、ここではもうひとつ別の、唯物論的医学・生理学に触れておきます。アントワーヌ・モーベの『人間の理性と情念の自然学的諸原理』(Antoine Maubec, *Principes physique de la raison et des passions des hommes*) (1706年)という本のタイトルがよく示しているように、当時の生命科学は、人間の精神の精神性 (spiritualité)、非物質性を問いに付し、人間の全体を自然学的・身体的に (physiquement) 探求する方策を探っていました。イタリアの思想史家パオロ・クインティエリが示していることですが、18世紀の唯物論において、人間の理性はもはや靈的ないし非物質的なものとは考えられず、医学や生理学によって扱われるべき自然法則にしたがう「自然学的な諸原理」を有するものとなったのです (Paolo Quintili, *Matérialisme et Lumières : philosophie de la vie, autour de Diderot et de quelques autres, 1706-1789*, Paris, Honoré Champion, 2009)。このことは、人間の身体に立脚して理性のはたらきを説明しようという、理性の自然化あるいは物質化へといたることになります。この思想史的な観点からすれば、『植物の生の哲学』における理性をめぐる議論は、あなた自身の哲学が唯物論的であるわけではないとしても、18世紀の唯物論的生命科学の遠い末裔であり、そのきわめてラディカルな帰結であるといえると思います。

しかし、この頃の人間学の展開とともに注意しておくべきなのは、この唯物論で問われているのは人間そのものであるということです。理性が人間的なものである以上、その自然化が要求するのは、世界のなかでの人間の地位を改めて問い直すことです。いいかえれば、理性についての問いを提起することは、「人間とは何か」と問うことに帰着するように思います。そうだとすれば、「理性とは存在するものすべてに形を与えるものである」(VP136/149)のだから「理性とは種子である」と主張すること、つまり、理性を植物にまで引き下ろすことは、人間の種別性について考えることを迫ることになるはずで

『植物の生の哲学』で提示される世界に暮らしているのだとすれば、それでもなおわれわれは人間であるというそのことをどのように考えるべきでしょうか。別言すれば、人間の種別性とはどのようなものでしょうか。以上が私の質問です。

エマヌエーレ・コッチャの返答

中山さん、ありがとうございます。あなたは二つの質問をしましたね。一つは私が書き記した唯物

論の伝統に関する質問、もう一つは人間存在の種別性についての質問です。

一つ目の質問に関しては、あなたが言及されたのは強固な唯物論の伝統と言えます。その伝統では、ある種の身体だけが思考しうると考えられています。ある種の身体、つまり、他の身体ではなく人間の身体だけが思考する。要するにそれは、人間と非人間、魂と身体の区別を物質や身体に投影する唯物論です。あらゆる物質がその構造に、その複雑さに関係なく思考するという仮説は真面目に捉えられてはいません。

近年の植物学のおかげでこう考えられるようになりました。現実には、すべての物質がその構成に関係なく、さまざまな仕方で思考しているのです。生命が発生するや否や、物質のうちで思考が作用し始めます。思考するという現実を見出すのに、脳や神経系の出現を待つ必要はありませんでした。

二つ目の質問、つまり人間の種別性についてですが、思うに、人間の総体、あるいは人類を目の前にして、その種別性、その生物学的な同一性の問いが立てられることはありません。人間とは純粹に生物学的な定義であり、イヌやネコにその種別性を問わないのと同じことです。イヌ、ネコとともに私は何ができるのか、彼らは私と一緒に何ができるのかが問われるのです。

なぜなら、生き物を前にして、力能の問いが同一性の問いを越え出るからです。また、他の生きていすべてものを前にして、個体の個別性は種の同一性を越え出ます。要するに、友人ないし好きな人を前にしたとき、眼前の生を人間の同一性に還元し、あなたと別の人との間につくられる関係性を何かに還元することは大いなる錯覚であり、そんなことは不可能なのです。

まとめれば、そのことは、各人が自分のイヌやネコと関わる仕方において、はっきりと示されています。考えてみれば、イヌやネコと持続的な関係を結ぶごとに、あなたは目の前の存在をイヌやネコとして考えることをやめます。あなたのイヌやネコがあなたを人間と考えるのをやめるのと同じです。互いを幸福、情動、愛の純粋な強度とみなし合い、ともにいることで甘美な時を過ごすことができます。あなたはイヌという種としてではなく……典型的な日本のイヌの名前はなんでしょうか？ ポチ？ それは誰でも良い誰かではなく、ポチなのです。あなたはそのイヌにとって、心地良い愛、生の強度なのであり、人間なるものではないのです。

+++++

中心の問い、宇宙の終わり

菊池一輝（東京都立大学）

私からは二つの質問をさせていただきます。最初にお聞きしたいのは、あなたの哲学における「中心」に関してです。あなたの『植物の生の哲学』の「最も深いところにあるもの、それは天体である」では、あなたは、哲学を含めた既存の思考の地球中心主義を批判していて、存在論的な太陽中心主義を主張しています。フッサールは人間の表象可能性の基礎としての「大地は動かない」と言いましたが、あなたはそれを「ジオメトリーへの強迫観念」(VP115/124)と呼び、「大地は太陽と切り離せない」(VP117/126)と言い、コペルニクスの転回それ自体の哲学的意義を強調しています (VP118/128)。光

合成を通じて酸素を生み出し「ほかの生物にとっての生息空間となるもの、世界となるもの」(VP16/11)を作り出す植物に注目することで、あなたは、地球ではなく太陽こそが私たちの表象可能性と生息可能性の基盤であることを示し、人間世界と非・人間的な宇宙との連続性を提示します。天体から私たちの営みまでのすべてが連続したものとして思考可能です。いまや、神は天体にはいるのではありません。「それは形相と偶然からなる現実とともにある」(VP120/130) のです。

『メタモルフォーゼの哲学』においても、思うに、この見方と関係させて考えられるいくつかの内容があります。私はとくに、「地球の言葉」の章を考えたいと思います。あなたはそこで、シャーンドル・フェレンツィの「あらゆる形態の生は反復によって記憶の彼方のトラウマを補おうとする『太古の存在形態の反復である』」という考え方に言及しながら (M51/40)、あらゆる生物が、地球という惑星のトラウマの象徴としての発話 (パロール) である (M52/41)、という見方を提示しています。思うに、この発話が、地球と他の星との間でなされているのです。太陽から受けたトラウマが生み出した、地球のすべての「発話」が、他の惑星に別のトラウマを生み出してしまうことだってありうることで

す。しかし、この著作の結末「未来」では、天空よりもむしろ地球が肯定されているようです。八分前に生じた太陽の光が、わたしたちを包んでいるのです。あなたがいう通り、「天には未来がないばかりか、現在の痕跡すらも存在していない」(M217/187) のです。そして、一つの生が地球の中で変容していくのなら、なによりも「地球がわたしたちの将来である」(M218/188) はずです。ですが、そこには前の著作『植物の性の哲学』で批判された地球中心主義があるのではないのでしょうか。前著では地球の内在に対する超越として太陽が強調されている一方、後の著作では宇宙の過去に対する未来として地球が強調されています。そして、前者では連続しているように見えた宇宙と地球とが、後者では断絶されているように見えます。こうした違いと共に、あなたの二つの「中心」をどう考えれば良いのでしょうか。これが最初の質問です。

もう一つの質問は、これら「中心」におそらく関係して、非常に短いですが非常に大きな規模の質問です。『メタモルフォーゼの哲学』の「食べられること」の章において、あなたは、食事を「死を生みの対立項と考えることができない証拠」として考えています (M124/105)。生きているもののそれぞれの形態を「生の存在様態」(M124/105) として考えるのなら、死骸は食べられることによって生の別の形態をとることになります。

死は生を中断させるのではなく、それを変化させるのです。このことは植物や動物の規模だけでなく惑星全体の規模でも言えると思います。あなたが書いているように、地球もまた「太陽から逃れた物質」(M108/92) の一つの形態であり、死を通じてメタモルフォーゼした生の様態と考えられます。もし以上のように考えられるのなら、宇宙、すなわち惑星全ての乗り物の死についてあなたはどうか考えるのでしょうか。

宇宙の終わりについて、あるいは、ビッグバンのような宇宙の始まりについて、あなたはどうか考えるのでしょうか。そこでも生は中断されないのでしょうか。これが二つ目の質問です。

エマヌエーレ・コッチャの返答

菊池さん、コメントに感謝いたします。二つの質問をされましたが、最初の質問についていえば、じつは矛盾というものはありません。私が批判したのは、大地と天空の対立の実体化です。つまり、私たちが、あなたを、さらにはこの飲料ボトルを取り巻くものは空の一部であるという考え方が問われています。この紙が天空に属することを一度認めれば、局所的因果性の領域を認めることにまったく矛盾はありません。天空の他の部分でなくこの部分に因果性があるのを認めるのに矛盾はないのです。

古代バビロニアの天文学の考えでは、天空は諸原因を取り集め、大地はたんなる結果だということでした。私が問いただしたかったのは、このような大地と天空への因果性の分割、対立であり、天空と大地の対立は原因と結果の対立と一致するという考えでした。

『メタモルフォーゼの哲学』の議論には、生とは大地の天空的な性質の強化であるという考えがあります。その結尾では、地球の中心性を復権させるのではなく、上にあるものと下にあるものの視点上の差異とは何なのかを示すことが問題でした。それは時間の差異です。要するに、それは過去、現在、未来です。大地と天空の対立は存在論的な対立ではなく、時間的な対立です。天空は絶対的な過去に属し、ここ大地は現在であり、さらには天空の未来なのです。

二つ目の質問ですが、とても興味深いです。あなたの読解の細やかさ、配慮に感銘を受けました。考えてみれば、ビッグバンのモデルは、誕生の外で何かが開始されることです。つまり、それ以前に存在する物質を想定しない開始を考えるモデルです。ですから宇宙の死を考えることは、宇宙が生まれ、メタモルフォーゼしうると考えることであり、ビッグバンのモデルの外で考えることです。ですから、生まれなかった宇宙は死ぬことが不可能です。宇宙が本当に死にうると考えることは、ビッグバンを引き起こした非物質を想像することです。いわば現代物理学の枠組みの外に出ること、現代物理学が立てない問いを問うことです。

+++++

他者と感情、そして死

山根佑斗（東京大学）

私はジャン=リュック・ナンシーを中心に研究していますので、その立場からコメントさせていただきます。とりわけ『植物の生の哲学』及び『メタモルフォーゼ』において、あなたの議論とナンシーの議論の間には、いくつかの類似点があります。ですが同時に、単なる比較にはとどまらないような、興味深い差異もまたあるように思われます。したがって今回は、ナンシーとあなたとの間の違いから出発しつつ、二点について、あなたの考えを伺えればと思います。

第一に、自己と他者との関係における、感情的な次元についてです。まず、自他の関係に関して、あなたとナンシーとの類似点から指摘させていただきます。あなたは『植物の生の哲学』、特に「葉の理論」と題されたチャプターで、「浸り」という事態を提示しています。浸りとは、あらゆる存在が、

相互に侵入しあい、互いを変容させあう事態の謂いです。あらゆる存在が、つまり自己も他者も、均しく互いに侵入しあっている以上、独立した諸項のように並立している存在はありえない (VP53-55/54-55)。こうした相互を変容させる関係は、『メタモルフォーゼ』にも連続した発想かと思います。

ナンシーのいう「世界」も、あなたのいう「浸り」のような、存在相互の根源的な相互関係から成り立っています。ナンシーなら、「露呈」という言葉を使うかもしれません。ナンシーのいう「世界」とは、個々別々の諸存在者の総体ではなく、「私」が他なる存在へと曝されつつ、同時にそうした他者への露呈そのものによって構成されるという事態です (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 36-37. 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、54-56頁)。付言すれば、ナンシーのいう「他者」が何を含むかということは明確に限定されませんが、それでもノンヒューマンや無生物を含むということが示唆されています。したがって、他者への関係が私と分かちがたいという点で、あなたのいう「浸り」と、ナンシーのいう「露呈」とある程度まで類似していると言えましょう。

しかし、ナンシーにおける他者との関係では、時として情動的な次元が強調されます。つまり、他者への露呈は中立的なものではなく、苦痛や痛みを伴うものだとされるのです。例えば、『無為の共同体』において、他者との分割=分有 (partage) はパッション (passion) においてなされると主張されます (J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986, p. 81. 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、59頁)。あるいは、『侵入者』 (*L'intrus*, Galilée, 2000. 西谷修編訳、以文社、2000年) を挙げても良いでしょう。心臓移植を受けたナンシーは、他者の心臓への拒絶反応に苦しみ、医学的・技術的介入を通じてメタモルフォーゼしていく。彼自身が描写したように、このメタモルフォーゼは激しい苦痛を伴うものでした。しかし、例えば『メタモルフォーゼ』においては、感情や苦痛といった契機が前景化してきません。

この点をもう少し広い視野において考察するために、ナンシー以外の議論も参照してみたいと思います。例えばヘーゲルの『精神現象学』は、おのれを否定してくる他者を前にして、主体が引き裂かれる体験を語っています。とりわけ、いわゆる「主奴の弁証法」と呼ばれる箇所では、自己と他者の相克が、「生死を賭けた闘争」とまで言われます。この闘争においては、死を前にした恐れが、奴隷の隷属を導く契機だとされます。あるいは、ルソーなら、まさにこの他者への情動、すなわち憐憫をこそ、他者との連続性の本質的契機だとしました。さらにこの憐憫は、人間ではない存在者も含んでいます。いわば憐憫は、あらゆる存在者の連続性を構成するものだと考えられるわけです (『人間不平等起源論』)。メタモルフォーゼに伴う感情や苦痛を、どのようにお考えになりますか。

第二に、死についてです。『メタモルフォーゼ』のとりわけ第三章「再受肉」において、死はメタモルフォーゼの一つの契機に過ぎないとされます。つまり、個体が消滅し、この世界から離脱することが、死の意味ではない。死にゆく個体が別の個体によって食べられることで、その個体は別の生命において再受肉し、メタモルフォーゼする。人間の死であっても、この再受肉ないしはメタモルフォーゼの過程に過ぎない (M117-118/100)。にもかかわらず、人は、人間の死を絶対的な生との断絶として神聖なものとし、また物神化しようとしてきた。そして、人の死であっても、他の生により食べられ、

メタモルフォーゼしていく過程の一契機に過ぎないという事実を、隠そうとしてきた—というのがあなたの見立てです (M131/111-112)。

ある意味では、この議論はナンシーの議論とも類似しています。ナンシーは、死の不可能性をこそ問題にします。私は自分の死、すなわち自分の終わりを経験できません。私は死んだ瞬間に私ではなくなるので、「私は死んだ」ということはできないからです。それゆえ、自身だけで完結した、閉じた主体はありえない。この事実が、ナンシーにおいては、他者への開けにつながっているのです (Nancy, *La communauté désœuvrée*, p. 39-41. 『無為の共同体』、26-27 頁)。

しかし、あなたのいう死は、やはりナンシーの考えるそれとは異なっています。一方でナンシーにおいては、実存的な意味における死が考えられています。つまりナンシーが問題にしているのは、私というこの実存が、死んで私ではなくなるということです。しかし、他方、あなたは生物学的な死、あるいは身体的機能の停止のほうを問題にしているように思われる。あなたは物質的な意味で死をとらえられているように見えました。確かに、身体的機能の停止という意味では、死は生の連続性の一契機だというあなたの主張は納得できます。しかし、実存的な意味での死は、どう考えられるのでしょうか。あるいは、実存的な死は、いずれにせよ人間の死を特権化するものであるために、もはや語るべきではないということなののでしょうか。

エマヌエーレ・コッチャの返答

山根さん、コメントにお礼申し上げます。一つ目の質問に関しては、私はイタリアでおそらくもっとも偉大なスピノザ研究者の生徒でした。スピノザは感情を二つの主要な力の複合体、モザイクと捉えました。それは喜びと悲しみであり、対象や出会いに応じてさまざまな形をとります。私たちの生の力動とは生に付随する喜びと悲しみであり、快楽や欲望の力動なのです。

喜びや感情は、実際には、行動の強弱のある力能の症候です。感情とは行動あるいは生きることの力能の症候であり、高低差のある強度です。苦しみが喜びよりも真であり、より重要な真の瞬間であるとは思いません。私の答えの二番目のポイントですが、重要なのは感情と呼ばれるもの、あの喜びと悲しみの奇妙な混合物、錬金術はつねに曖昧なのです。

感情はいつも曖昧です。感情は強弱のある力能の真の症候ですが、この当の力能はつねに複合物だからです。生の力能は複合物であり、私たちは複数の力能の複合物です。私たちの生のなかにある力能は、私たちにではなく、私たちを横断する祖先や非人間に属しています。すべての感情は、ときに相容れない生の力能の複合物であり、それが私たちを構成するのです。それゆえ、純粋な苦痛、純粋な喜びはけっして存在しないのです。

生の力能はつねに複合物であり、私たちの身体だけでなく、みなさんの目の前にあるすべてのものを構成しています。そのため、感情はけっして単一で個人的なものではなく、分有された大気なのです。私たちの身体は、他なるものの力能の分有、浸りのために、より複合的、両義的な身体なのです。そのため、曖昧な感情を道徳や行為の唯一の基準にするのは難しい。私たちはときに痛み、ときに喜ぶのであり、感情を正確なガイドに、何をなすべきかを予言する原理に変形することは不可能なの

です。

死に関してですが、ひとは自分の死に直面するだけではありません。ひとが享受する生はつねに複合的な生、他なるものの生です。純粋に個人的な死に直面することは決してありません。そのため、実存的な死はむしろ哲学的な虚であり、現実ではありません。

つまり純粋な死はなく、いつも生の残滓があります。死を見ると、ひとは残りの生を見るのです。死者のことを考えるとき、死者はつねに現前し、ときに生きているものよりも現前しています。私たちは死者との関係を、死者が現前するがゆえに維持することを強いられます。この関係の難しいところは、規則も儀礼もないので、何をなすべきかわからないことです。ですが、この関係が現に存在することは知られているのです。

ヴァンシアンヌ・デプレ〔動物論研究で著名なリエージュ大学教授〕のとても美しい本は、この死者、現前する死者との関係を扱っています。付言すれば、死との関係は人間の特権ではありません。象が死んだ象と関係を持つことは知られています。他方、飼っている動物の死に対して私たちは何かをすることがあります。死との関係は残存し、私たちが形づくり、私たちが動物、非人間に結びつけるつながりとなるのです。

+++++

メタモルフォーゼの哲学とドゥルーズ哲学との比較

人見隼平（早稲田大学）

あなたはこれまで大半の思想家が長らく重視してこなかった植物と昆虫をモデルとする新しい哲学を打ち立てました。あなたのプロジェクトは非常に独創的なものですが、私にはいくつかの観点でジル・ドゥルーズの哲学と似ているように思われます。

まず第一に、メタモルフォーゼという概念は多数多様な生き物の変様を肯定しています。あなたによれば、メタモルフォーゼは多かれ少なかれ二つの異なることを意味しています。一方では、メタモルフォーゼとは再受肉のことです。あなたは再受肉について、「食べることはある形態から別の形態へと変形することを意味している」と、つまり食べることは生を差異化すること（différencier）を意味すると語っていました（M123/105）。したがって、諸々の形態はメタモルフォーゼによって互いに結びつくことができるのです。他方で、メタモルフォーゼはいくつかの昆虫にみられるように、ある生き物の根本的な変様〔変態〕のことです。この概念は昆虫だけでなくすべての生物に適用されています。つまり、あらゆる生物は複数の形態で自らを展開することができるのです。このように、あなたは諸々の形態の仮面舞踏会、生き物たちの謝肉祭を描いていました。さて、このようなメタモルフォーゼの概念はドゥルーズの差異哲学にもみてとることができます。実際ドゥルーズは、諸々の差異によって構成される超越論的なものを「あらゆるメタモルフォーゼの劇場」と呼んでいます（Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 310）。ドゥルーズによれば、潜在的である限りにおけるそれぞれの個体は、その他の個体を変容し変容されることなしに、その他の個体と連繋することはありえません。

この「差違/異化 (différent/ciation)」と呼ばれる変容は、様々な仕方でいたるところで起きています。こう言ってよければ、ドゥルーズの描いた世界には多数多様なメタモルフォーゼがあるのです。

次に第二に、あなたにもドゥルーズにも卵と胚という概念があります。あなたによれば、生は永遠に胚の状態のままであり、メタモルフォーゼは「身体を新たな同一性を創り運ぶことのできる卵にする」力を示しています (M84/70)。そしてあなたは「あらゆる自我は卵である」とさえ言っていました (M84/70)。これが意味しているのは、我々は常に若返ることができるということです。このメタモルフォーゼは、形態の根本的な変化のためにある種の暴力になりえます。ドゥルーズもまた、たとえ我々が徐々に衰退していく傾向を持つ成人であるとしても、すべての事物は再び胚になり、再び個体化され、根本的かつ残酷な仕方で変形されうるのだと語っていました。

かくして私には、あなたのメタモルフォーゼの哲学はドゥルーズの思想と手を結ぶことができるように思われます。しかし、あなたとドゥルーズのあいだには重要な相違があることも事実です。

第一の相違は汎神論に関わっています。スピノザは「汎神論」と呼ばれる哲学を打ち立てました。彼の哲学においては、すべての個体は唯一実体 (神) の有限様態でしかありません。言い換えれば、それぞれの個体は様態変状した限りにおける神なのです。これが内在の原理です。ドゥルーズは、彼の著作『差異と反復』において、スピノザの汎神論は「存在の一義性」の第二の契機であると指摘しています。なぜなら、実体と諸様態では存在の仕方が異なるものの (それ自身において (in se) /他のものにおいて (in alio))、存在は実体と諸様態についてただ一つの意味で語られるからです。さて、あなたの生の哲学はスピノザの汎神論と共通点があります。実際、あなたは『メタモルフォーゼ』において「すべての存在者はただ一つの生の表現であり」、形態は「様態であり実体ではない」と書いています (M133/113-114)。つまり、すべての生物はただ一つの生の様態でしかないのです。したがってあなたの哲学は、スピノザの汎神論と同じく一義性の第二の契機に属しているということになるでしょう。つまり、生ける諸々の形態が唯一実体としての生に内在しているがゆえに、存在は生と生物についてただ一つの意味で語られるのです。

それに対してドゥルーズは、多様体である限りにおける多様体を真に肯定するためには、スピノザにおける唯一実体と様々な様態との関係を転倒させなければならないと指摘しています。つまりドゥルーズによるニーチェの永遠回帰解釈によれば、一義的な存在は第一の原理である多数多様なもの、諸差異、諸々の差異化によって、二次的な原理として構成されるものでしかないと考えねばならないのです。したがって永遠回帰は、存在の一義性の第三の契機と名付けられます。さて、あなたはこの第三の契機に達しておらず、むしろスピノザの汎神論のような第二の契機にとどまっています。なぜなら、あなたは唯一実体としてのただ一つの生をいまだに特権視しているからです。そのうえ、あなたはレオポルドの一節を引用し、「短い生を果たし次々と死んでいかなければならない」と語っています (M133/113)。私からすれば、あなたは唯一実体としての生において、そして唯一実体としての生のために、死んでメタモルフォーゼしなければならないと主張しているように思われます。

これまで見てきたように、たしかにあなたは個体の多数多様なメタモルフォーゼを肯定しています。しかしながら、その多様性はただ一つの生のもとでしかありえず、それゆえ唯一実体に従属している

のです。あなたの哲学は新しいようにみえるものの、実際は同一性と《一》を特権視する西洋形而上学の伝統のなかにあるのではないのでしょうか。 どうしてあなたはメタモルフォーゼの哲学を先鋭化し、ただ一つの生は局所的なメタモルフォーゼによって二次的な原理として構成されると主張しないのでしょうか。これが一つ目の質問です。

次に、あなたとドゥルーズの第二の相違は革命に対する態度にあります。あなたは「変様」と題された節で、メタモルフォーゼを革命と混同してはならないと主張しています。なぜなら、革命は主体を変えず世界を変えるだけであるのに対し、メタモルフォーゼは両者を変えることができるからです。さらにあなたは、メタモルフォーゼを革命と混同してはならないのは、革命という夢には「物質と世界に対する愛と変化に対する関心がほとんどなく、現実を自分自身の鏡に変形しようとする試みとナルシズムがたくさんあるからだ」と語っています (M67-68/54)。私からすると、あなたは革命の概念を少し単純化しすぎているように思われます。「永遠回帰の永久革命」を世界の根本原理とみなすドゥルーズの思想にしたがえば、68年5月に、社会的、文学的、文化的、心的等々の様々な領域で、多くのメタモルフォーゼ、革命、差違/異化 (différent/ciation) が生じました。この例が示しているのは、社会革命は主体の変革につながることもあり、その逆もまたありうるということです。あなたはそれでもやはり、メタモルフォーゼの思想は革命の哲学と対立すると主張するのでしょうか。あなたがドゥルーズの革命の哲学と協力する可能性はないのでしょうか。

エマヌエーレ・コッチャの返答

人見さん、本当にありがとうございます。一つ目の質問に関してですが、まずドゥルーズは若い頃の最も重要な読書経験の一つで、長い間私の座右の書でした。私は長いこと、ドゥルーズとともに歩んできました。

ご質問ですが、私の著述とドゥルーズの著述に対立があるとは思いません。問いはこうなります。多様体を措定したときに、多様体のなかで諸要素が相互に生み出し合う可能性を許容しうるのか。つまり、それらの諸要素は互いに内属しうるのか。

この問いが大事なのは、それがたとえば人間の多様性に当てはまるからです。人間の多様性は互いにまったく関係のない要素からなる多様性ではなく、矛盾したものです。なぜなら、各要素が他の要素を生み出し、逆もまた真だからです。諸要素の関係とは生成の関係なのです。

なぜ、この問題を提起することが、現象の説明という次元を超えて大事なのでしょうか。なぜなら、多様体が互いを生み出す諸要素からなるとすれば、相互に作用し合う非人間的な多様体が、各要素の存在を生み出し根拠づけようと想定することになるからです。つまり、関係が存在の根拠を措定するのであり、その反対ではありません。関係こそが諸要素の存在をつくり出すのであり、その反対に、存在が関係をつくることはありません。

そのため、真に絶対的な多様体とは、原子論ではなくストア派のモデルにたどり着きます。ストア派においては、力点は単一性や同一性ではなく、混合に置かれます。すべてが混合しているのであって、相互に無関係で互いに自律した諸存在があるという考えではありません。そうした考えはさほど

革命的でもラディカルでもなく、思弁的な観点からしても根拠づけるのは困難です。現代の原子論のモデルにおいても、すべての化学の元素は諸々の単位から構築されたと考えなければなりません。関係が存在を基礎づけるとしなければ、他と関係を持たない、無用な存在を想定しなければならないからです。つまり、多様体はつねに諸状態からなる多様体であり、実体からなる多様体ではありません。反対に、実体はたえず変化する諸状態の屈折にすぎません。これがスピノザのモデルであり、私が素描しようとしたものです。

二つ目の質問については、まず文献学的なことを述べると、『アベセダール』のなかで、ドゥルーズは革命のモデルを批判し、革命はけっして成功しなかったと明言しています。ですので、私だけが革命モデルに批判なのではありません。

「革命」という語のあなたの使い方には問題があります。一方で、あなたはこの語を隠喩的な意味で使用し、自由の多様化や強化をつくり出す何らかの変化を論じています。ただ、「革命」という語は数多くの事象によって置き換えられます。たとえば、携帯電話を生み出した変容、たとえばデジタル革命などでは、そう望んだ人などいません。いわば社会に浮かび上がってきたのです。実際、私たちの自由を増大させる状況があり、他方でそれとは反対の状況があります。それは、意図や意志を伴った目的追求という革命のモデルではなく、文脈の変化です。

他方で、あなたは革命を技術的な意味で論じています。つまり、政治体制の変化が暴力によって生じ、それ以前の政府のすべての形態が消滅し、その次の形態が現れるという事態です。ですので、結果的に〔この意味での〕革命はなかったわけです。フランス〔の五月革命〕は政治体制を変化させなかった、習俗、慣習、法律に変化はありましたが、議会制民主主義はそのままでした。実は、私はこうした革命について十分に明確なヴィジョンを持っていません。私たちの政治世界が上手くいっていないのは知っていますが、現在の政治体制を取り替えるために何をなすべきか、何がより良いのかについて、私は明確な知を持っていません。そのため、革命の理念に惹かれないのです。現状が上手くいっていないこと、もっとうまい体制があることはわかるのですが、ラディカルに新しい政府、政治の理想のモデルが頭にないのです。政治界とはとても限定されたもので、私にはたとえば現行の国民国家に代わるべき政治モデルがありません。もちろん、現行の国民国家がエコロジーの問題に対して、公衆衛生の問題、金融資本の問題に対して不十分なことは承知しています。しかし、何をなすべきかは分かりません。

そう考えるのは、私だけではないと思います。私たちの時代はあまりに多くのことが上手くいっていません。ですが、速やかに現在の統治モデルに置きかわるモデルを持っていません。それゆえ、革命を起こすことができない、なぜなら代わりに何を置くべきかわからないからです。革命を起こすためには、新しい世界がどのようなものであるべきかを研究し、想像することから再び始めなければなりません。私たちはみな、いわば、もはや同じ外観を持たない世界を前にした新たなアダムとエバであり、まず現実の名前を与えるところから再び始めなければなりません。そういうわけで、革命を論じることはできないのです。そもそも、世界にラディカルな変化、つまり、エコロジー、テクノロジー、政治の変化が生じたのです。どのような形を新たな世界に与えるかを知る前に、目の前に

ある世界の形とは何かを理解しなければならないのです。というのも、私たちがいま住む世界は、私たちの両親が見た世界とは相貌が違うからです。

+++++

エマヌエーレ・コッチャの思想を哲学史において研究することは可能か

上田圭（東京大学）

1. 導入

本論で提示されるいずれの質問も、エマヌエーレ・コッチャ氏による直近の三著作である、『植物の生の哲学』、『メタモルフォーゼの哲学』、『家の哲学』に基づいて構成されています。まず、あなたの哲学において一貫したパースペクティヴを明らかにした上で、過去の哲学諸潮流——とりわけ 19 世紀哲学の潮流——との類似性を問題とします（第二節）。続いて、著作間に見出される齟齬を検討しつつ、あなたの哲学は一つの統一体を構成していると言えるのか、あるいは一つの運動をなしているのかを問います（第三節）。

2. 連続性のコスモロジー、19 世紀哲学の潮流

ここで検討する三つの著作は、同じ一つの思想によって貫かれていることが分かります。すなわち、「一つのコスモロジーを打ち立てる」ということです。実際、『植物の生の哲学』では中心概念にあたる「浸り」が「宇宙的事実」(VP95/102)として描き出されていますし、『メタモルフォーゼの哲学』では「あらゆるメタモルフォーゼの理論」は「あらゆる宇宙論」(M151/128)と同一視されています。また、『家の哲学』でも家という事態は「ガイアに貫かれていること」(Emanuele Coccia, *Philosophie de la maison*, Payot & Rivages, 2021, p. 188)とされています。とはいえ、こうしたコスモロジーは全体主義を意味しているわけではありません。というのも、コスモス〔宇宙〕は連続的であり、なおかつ相互に作用を加える諸々の個物なくしては、自らを表現することが出来ないからです。ですから、あなたの哲学は「連続性のコスモロジー」という風に要約することが出来るでしょう。

そして、あなたのコスモロジーと 19 世紀における諸思想との間には類似性があるように思われません。19 世紀の思想としては、フランスであれば、ガブリエル・タルドの「窓のある」新しいモナドロジーやアンリ・ベルクソンの純粹持続など、また英米であればチャールズ・パースの連続主義やアルフレッド・ホワイトヘッドの抱握理論などが挙げられるでしょう。これらの思想はいずれにしても、諸々の個物における本質的な連続性に基づいてコスモ全体を扱おうとしていたのです。現代の哲学者であるピエール・モンテベロは、20 世紀における現象学の流れを「非コスモ的」だと見做しつつ、19 世紀の諸潮流を最後に、もはやコスモを思考する哲学は喪失されていると説明します (Pierre Montebello, *L'autre métaphysique*, Les presses du réel, 2015, p. 6) が、実のところあなたもまた同様に、フッサール現象学は地球中心主義〔地動説〕に取り憑かれていて真のコスモロジーを欠いていると批判した上で、「コスモロジーを再構成する試みを始めなくてはならない」(VP36/31)と述べています。こ

う言うてよければ、あなたの哲学とは百年来失われていたコスモロジーを、ポスト・ヒューマニズムの精神（この点については、ティム・インゴルドやブリュノ・ラトゥールなどの現代人類学者たちと同じ問題意識を共有しています）でもって復活させたものなのです。

上記、あなたの思想を哲学史と比較して検討してきました。ですが、ご自身で『フランス・キュルチュール (France Culture)』のある番組で語っているように、あなたは哲学的な参照や引用を避けようとしています。というのは、参照や引用というのは「知についての外的な形式」に過ぎず、本当に哲学をすることではないからです。あなた自身は歴史的なレファレンスを避けようとする意図を持っていますが、上記（あるいは他発表）のように西洋哲学史における比較研究への糸口は数多く見出すことが可能ですし、暗黙の影響関係も否定できないように思われます。こうした研究手法はあなたの思想を理解するために真に有効であると言えるのでしょうか、敷衍して、そもそも哲学史研究全般の有効性についてあなた自身はどのような立場を取っているのでしょうか、これらを問いたいです。

3. コッチャの諸思想をいかに解釈するべきか

これまで見てきましたように、あなたの問題意識は連続性のコスモロジーを建て直すということで一貫しています。しかしながら、それぞれの著作はいくらかの論点については互いに齟齬を抱えているようにも思われます。まず一見して、植物の地位は一定していないように見えてしまいます。『植物の生の哲学』から『メタモルフォーゼの哲学』に至る間に、植物というものが単純化されてしまっているのです。植物は確かに未だに最も根本的な創造性を持ち続けてはいるのですが、本質的にはいくつもあるメタモルフォーゼの内でも単なる一つのバリエーションと化してしまっています (M98-103/82-87)。

のみならず、太陽エネルギーを確保するはずの植物がこうして単純化されるのと並行して、コスモロジーそれ自体もまた重大な改変を被っているように思われます。現に、『植物の生の哲学』では地球中心主義は「偽りの内在性」を念頭に置いたものだとして厳しく批判され、「占星術的な普遍主義」(VP120/131) がその代わりに置かれていましたが、『メタモルフォーゼの哲学』では、もっぱら我々の住む惑星について語られています。確かに、後者の著作でも「地球もまた天体の内の一つである」こと、「我々はその本性から、質量から、形相からして天空である」(M217-218/187) ということには変わりなく、大地＝地球と天＝宇宙との連続性は保たれてはいます。しかし同時に、未来は天空には存在せず、地球の外からは訪れないということ、換言すれば我々の未来は「この惑星の内に」(M218/188) 見出されるということが強調されてもいます。なぜなら、我々が空に看取するものは全て過去のイメージに過ぎないのに対し、メタモルフォーゼの方が「繭」としてこの惑星の未来全体を秘めているからです。その結果、『メタモルフォーゼの哲学』にて何か「コスモ的な」事柄について語られるに際しては、常にこの惑星のことが考えられているのです。あえて言うならば、太陽系のコスモロジーは惑星、すなわち地球のコスモロジーに矮小化されてしまっています。こうした傾向は『家の哲学』でも引き継がれており、「地球的なもの」と地球外的なものとの対立 (Coccia, *Philosophie de la maison*, p. 188) が想定されていますが、これは地球中心主義に回帰することなのではないでしょうか。

これらの齟齬を考慮することで、哲学についての歴史的な研究の視点からいくらかの問いを立てることが出来るでしょう。「コッチャ哲学」なるものがあるのでしょうか、それとも「コッチャの諸々の哲学」があるのでしょうか。あなたの諸々の思想は一つの体系として解釈できるのでしょうか、それとも一つの展開として解釈できるのでしょうか。

4. まとめ

まとめると、問いは概ね二つありますが、いずれもあなたの諸思想を哲学史の中で研究することの可能性を問題にしています。第一の問いは、歴史上の色々な哲学とあなたの哲学との関係を問題としています——「当人の拒否にもかかわらず、我々はコッチャの哲学を歴史的な参照を通じて理解することは可能なのか。」第二の問いは、あなたの諸思想の間での一貫性／非一貫性に関わります——「各著作の間のつながりをいかに解釈すればよいのか、それらは一つの体系あるいは一つの展開をなしているのか。」

エマヌエーレ・コッチャの返答

上田さん、質問に感謝します。三つの質問がありました。すでに回答したものと部分的に重複しているため、最後の質問から答えますと、私の著述に矛盾はありません。なぜなら先に述べたように、地球中心主義とは、原因が地上にある、地球が原因であるということを認めることではありませんから。地球中心主義とは存在論的な区別であり、私たちの天上にあるものの因果性と、この大地の因果性との区別です。彼方で生じることの存在様式と此方で生じることの存在様式の対立です。それとは反対に、地球中心主義の止揚とは地球と天空との画一化であり、私たちを取り囲むものはすべて天空に由来するという主張なのです。

『メタモルフォーゼの哲学』の最後で私が述べていたことはこうです。天空の一部をなす自律した原因がこの地上にあることをひとたび認めるや、天空と地上の対立は存在論的なものでなく時間的なものとなる。つまり、未来は地上に由来するのであり、天上からではないという前提に立つことができる。それはトポロジー的解釈であり、矛盾ではないのです。

さらに言えば、『メタモルフォーゼの哲学』のなかには、地球は惑星であるということを考察する一章があります。つまり、絶えず変容し続ける天空を考えると、生が天空の残滓との絶えざる混合であることがわかります。アプローチの仕方の矛盾があるわけではなく、可能な視点の違いがあり、同一の事態を様々な視点から見ているのです。ちなみに、最新刊『家の哲学』もまた、それ以前の書物と矛盾するわけではありません。やはり焦点が違うだけなのです。

第一の質問、つまり私の著述を西洋哲学史と関連づける可能性ですが、問題はいかにこの歴史を測るのかということです。つまり、どうして19世紀の歴史から出発するのでしょうか。なぜタルド、ベルクソン、パース、ホワイトヘッドがこの歴史に入り、ダーウィン、ラマルク、さらにはココ・シャネルは入らないという前提から出発するのでしょうか。何を起点として、あるテキストが哲学的かどうかを決定しているのでしょうか。

ここには恣意的な選択の問題があります。というのも、哲学は修辞上の、文体上の、あるいは対象による統一性を持たないからです。したがって、科学へ、詩作へ哲学を拡張することが可能です。そもそも、プラトンは詩人的なところがありました。ルクレティウスもそうです。また、メディアとの関係という問題もあります。とりわけ今日、哲学をすることは書くこと、本を執筆することであるという考えはやめなければなりません。

二つの重要な例を紹介します。それらは哲学の領域が非言語的なメディアへ拡張していくことを示してくれます。第一の例ですが、1985年、前世紀の偉大な哲学者のジャン＝フランソワ・リオタールが、書物を出版する代わりに、ポンピドゥー・センターで「非物質的なもの」という展覧会を開きました。それはおそらく、ここ半世紀の間、フランスにおける現代アートの展覧会で最も重要なものであり、後続する世代の芸術家全員に影響を与えました。

この展覧会は、アートの物質性と非物質性に関する考察において重要でした。ですが、より重要なのは、哲学することが展覧会を通じて、書物メディアを通さずとも可能であることを肯定したことでした。哲学的な身振りが、現代アートの展覧会において、よりラディカルに具体化しうることを肯定したのです。この時を境にして、芸術作品は哲学ではないと述べることなどできるのでしょうか。そんなことは不可能です。

この展覧会以降、有名人によって芸術作品が追って理解されるのではなく、各展覧会が哲学的論考の場となりました。あらゆる現代アートがこの展覧会によって哲学的な洗礼を受けました。造形、絵画、コンセプチュアルアートの領域と哲学に固有の領域とを区別することはもはや不可能です。この試みは哲学者が行ったものなので、私はこの例を挙げました。ピカソは哲学者だったなどと言うことは可能でしょうが、前世紀のフランスの最も偉大な哲学者の一人が、哲学とは考えられなかった実践を哲学的実践として刷新したのです。

二番目の例ですが、2015年2月、当時グッチのクリエイティブ・ディレクターであったアレッシェンドロ・ミケーレ——彼は最近グッチをやめました——が、ショーで紙を配りました。その紙に書かれた文章のタイトルは「同時代的なものとは反時代的である」でした。アガンベンの引用から始まり、ロラン・バルトの引用で終わる文章です。それは「同時代的であるとはどういうことか」に関する哲学的な省察でした。ただ、省察を超えて、哲学テキストを配布し、ファッションショーで読むということは……その意味は、モードを理解するためには、哲学言語を話さなければならない、現代のモードは哲学的な振る舞いであるということでした。ウール、絹、皮などによって哲学をする、というわけです。

もう少し言えば、アレッシェンドロ・ミケーレは各ファッションショーで哲学的テキストを配布し、ダナ・ハラウェイ、フーコー、ベンヤミンを引用していました。テキストは、ベンヤミンとハンナ・アーレントの間で交わされた、哲学的な星の友情に関する考察でした。さて、このテキストはたんにファッションショーに関する個人的な解釈ではなく、ショーの一部でした。それゆえ、哲学が伝統的な領域を飛び出し、哲学的とみなされていなかったものとなりました。この振る舞いを通じて、モード全体が、過去のものさえも含めて、哲学となったのです。

最後の質問に関しては、手短にしますが、ブルーノ・ラトウールはとても寛容な友人で、輝かしい人物でした。彼が私や他の友人たちに教えてくれたこと、それは私たちがどんなものから出発しても思考することができる、ということです。彼は何らかの鍵を見つけ出し、西洋の形而上学をその鍵の形から出発して再構築することができました。私たちが世界を内側から考えているやり方を問い直す能力が彼にはありました。彼は科学の実験室に入ると、19世紀の人類学が「未開」と言われる無文字文化を記述するために用いたのと同じ方法を実験室の研究に適用することができたのです。彼はこのような自由を発揮し、驚くべき崇高な知性を、どこでも思考する能力を持っていました。それは哲学のたいへん優れた定義です。重要なのは、どこでも、用いる手段を問わずに思考することなのです。

(「エマヌエーレ・コッチャの返答」の翻訳＝清水雄大)

エマヌエーレ・コッチャによるエコロジー批判

松葉類 (同志社大学)

はじめに

本稿は、イタリア出身の哲学者エマヌエーレ・コッチャ (1976-) によるエコロジー概念の批判を検討し、彼のみる現代のエコロジーの主要な課題を明らかにすることを目指す。またそれによって、コッチャが提出する哲学的視野の独自性を浮き彫りにしたい。

コッチャの思想は、扱われる領域も、提出される概念も多岐にわたり、一見つかみどころがない。彼のテキストは、彼がラテン・アヴェロエス主義について共同で作業したジョルジョ・アガンベン1の系譜において「イタリア思想」として読むこともできるが、他方で、彼が影響を公言しているブリュノ・ラトゥールの系譜において2「フランス思想」もしくは「マルチ・スピーシーズ論」として読むこともできるだろう。しかしここでは、そうした狭義の哲学史に結びつけた読み方は採らない。とはいえ、雑駁な議論を避け、彼が何を問題にしているのかを明確にするために、エコロジー批判という切り口から、わたしたちはコッチャ思想の一つの突破口を提示する。

エコロジー批判はある意味で、彼の哲学を貫く柱である。というのも、この批判によって浮き彫りになるのは彼独自の生命論であり、それは人間性概念の再編成を要求するからである。彼の諸著作において分析される人間性とは、実存ないし哲学的主体性であると同時に一生物種としてのホモ・サピエンスの性質である。この分析によって、彼は哲学を含めた人間の諸々の振る舞いを、ひとつの種差として相対化し、他の生物種に対して脱中心化することで、哲学史に存在しなかった多様な主体性のアイデアを提示している。

本稿の筋立ては次のとおりである。第一に、わたしたちはコッチャのエコロジー批判を取り出す。彼によればエコロジーは語の成り立ちからしてすでに、現代的自然科学の生命観における問題を含んでいる。したがってこの概念に対する批判において、エコロジーのみならず、それを自明の理として構築された哲学史上の生命論への異議申し立てが行われなければならない。第二に、この批判によって彼が提出しようとしている新たな生命論を明らかにする。コッチャは生命を扱う学問領域を不要または不可能となすのではなく、現代の生態学に向けられた種々の批判に応える形で、新たな生命論を構築しようとしていると思われる。最後に、本稿によってコッチャの意図が正しく読み取られたならば、この領域をもたらさうる主体性について、今度は彼に対して問いが提出されなければならないことになる。

¹ Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milan: Mondadori Bruno, 2005.

² Coccia, *Métamorphoses*, Paris: Payot et Rivages, 2020, p. 234. [コッチャ『メタモルフォーゼの哲学』松葉類、宇佐美達朗訳、勁草書房、2022年。以下、丸括弧内で原書/日本語訳の頁数を本文中で記す。] また、彼は科学史家アイ＝トゥアティとともに、ラトゥールの名を冠したエコロジー論を編んでいる。Frédérique Aït-Touati et Emanuele Coccia (dir.), *Le Cri de Gaïa. Penser la Terre avec Bruno Latour*, Paris: Découverte, 2021.

1. エコロジー概念の批判的分析

動物・植物・その他生命との種族を越えた関係を「再受肉」「変様」「愛」等として語るコッチャの思想は、ある種のエコロジーの延長線上にあるようにも見える。実際、彼の目的のひとつは現代のエコロジーと同じく、人間を中心とした世界観に始まる、他種の生命との関係を批判することにもある。

しかし、『メタモルフォーゼの哲学』（2020年）において、彼は二つの理由から、この「エコロジー」という概念を放棄することを提案している。それは（一）この語が歴史的に人間中心主義を含んできたからであり、（二）それは排他的な空間性を前提とした学問領域であるからだ。

（一）まず、「エコロジー」の語が歴史的に人間中心主義を導いてきたという点についての批判を検討しよう。コッチャが注意を促すように、「エコロジー」とは語源的に「家（oikos）」の「学（logos）」であり、^{エコノミー}経済学を諸生物へと適用したものだ（173/148）。クセノポンの著作名に端を発する^{エコノミー}経済は、^{オイコス}家をモデルとして財産の管理法を論じていた。それによれば、財産とは「有用なもの」すべてを指し、奴隷や家畜も含まれる³。もとより家政＝経済にとって家とは、主人としての人間にとって有用性を増す場であった。

首長の権力がもつばら人間にのみ向かう都市での事情とは反対に、家において父性権力は同様に、そしてとりわけ事物に対してかかわる。自由があらゆる政治的経験の軸であるとしても、それとは反対に、有用性と秩序が家庭内構造の根源を規定している。それぞれが自分の場所を有し、それぞれの物がその有用性と役割を有している。（174/149）

「家」においては、事物と同じく「家族」もこの「有用性と秩序」によって配置される。そのことで成立する家の学こそが、家政＝経済である。

さらに、この考え方は「神があらゆるものの父である」キリスト教的文脈と結びつく。「神の世界に対する権力は家族の首長の統治である^{エコノミー}家政学的権力だ。世界のすべては家の一部をなすものとして考えられる。というのも、この秩序の内部でのみ、あらゆるものは役割を獲得するからだ」（175/149-150）。こうしてキリスト教的世界観において世界は、父なる神を首長とした〈家〉として考えられてゆく。

イザーク・ビベルク——生物学者リンネの弟子——の博士論文において、この文脈は引き継がれる。生物種はそれぞれ生存する領域をもつが、この領域においてそれらは互いに無秩序に結びついているわけではなく、ある秩序に従っている。生物学は、この秩序の存在を前提として、その観察を行う。

³ ここでいうクセノポンの著作は『オイコノミコス』であるが、彼はソクラテスの対話篇によって家政をモデルに財産の管理法を論じている。コッチャの論じるように、この著作はのちの経済学の端緒を為すとされる。クセノフォン『オイコノミコス 家政について』越前谷悦子訳、リーベル出版、第二版、2013年、14-17頁。

自然は野蛮で、無秩序で、混乱したものではなく、より精密な秩序を表現しており、その点で有意味、有用なものである。こうしてエコロジーとは、神の家としての自然において、その〈父〉の法を探究することとして規定される。ビベルクによれば、「自然のエコノミー」は、「至高の創造主によって設けられた非常に賢明な自然的配置」を対象とする学——「神の摂理」の学である（172/147）。

近代的自然科学によってこの〈父〉が理性もしくは科学的真理に置き換わったとしても、事態は同じである。つまりそれは、単一の原理への同一化によって、あらゆる生物種とその関係を把握しようとする人間の働きにほかならない。エルンスト・ヘッケルは、1866年の論文において、商業のエコノミーとは異なる領域としての「自然のエコノミー」、つまり「有機体どうし、そしてそれらと環境との相互関係の生理学」を表す新しい語、「エコロジー」という語を生み出す（168/143）。この生物間の相互関係の総体は、閉鎖的な場における関係として、「家事（Haushalt）」として考えられなければならない（169/145）。言い換えれば、エコロジーが生まれたのは、家を自然的な生存領域においてもとめることによって、「家庭内的な社会学的パラダイム」において思考することによってである（175/150）。

そしてダーウィンは、ホップズのいう万人の戦争状態を自然にみる。「ダーウィンは万物の万物に対する戦争状態を、すべてのノンヒューマンたちが共有する社会的労働の証拠であるとする。それによって局地的かつ大局的な有用性を生み出すことができる社会的労働である」。この理論は、キリスト教的^{ローカル}世界観の世俗化と自然科学の発展にともなう、「自然のエコノミーとその神学的前提の崩壊」と同時に勝利をおさめることになる。それによって、有用性の場としての家は、新たな自然科学的視点のもと、かえって「かつてないほど強力な権力をもつもの」となるのである（179/153）。

このような家としての自然観を、コッチャは批判する。それは超越論的もしくは形而上学的審級である「ただ一人の〈父〉」の「巨大な家」にあらゆるものを含み入れようとする点で「家父長的な神話」である。「フェミニストたちがそれを取り除くためにあらゆる手段を講じてきたとしても、生態学は知らないうちに家父長的な神話をその中心に残している」⁴。この〈父〉が、現代の自然科学観においては科学的真理の探究者である人間へと置き換わっているため、いまでは人間こそがこの家を率いていると考えられている。たとえエコロジーを標榜することで「より破壊的でない」ことを志向しようが、人間はまさにこのエコロジーの本質において「まったく自然でない秩序」を「人間でない兄弟姉妹」へと投影する張本人である⁵。コッチャは、エコロジーの語のなかに、このような家父長的神話、人間中心主義を告発しているのである。

（二）第一の点の生物種間での捉え直しが、第二の批判をなしている。つまり、エコロジーが対象とする生存領域とは、生物種の各々にとって固有のものであり、互いに排他的な関係だという点である。コッチャによれば、エコロジーにおいては、諸々の生命体を包括する自然のみならず、各々の生

⁴ Coccia, “Reversing the new global monasticism,” *Log: observations on architecture and the contemporary city*, no. 49, 2003, p. 12. [コッチャ「世界規模の新たな隠遁生活を反転する」松葉類訳、『いま言葉で息をするために』西山雄二編訳、勁草書房、2021年、94頁]

⁵ Coccia, “Reversing the new global monasticism,” p. 12. [「世界規模の新たな隠遁生活を反転する」、95頁]

物種の生存条件もまた家をモデルに考えられている。家は外界から内部空間を切り取り、生活のために固定的な占有を生み出すものである。この意味で、種はみずからの生存領域において〈父〉もしくは家族として振る舞うという見方だ。

種は、その存続をめぐる他者を排除しようとするがゆえに、既存の種が生存する場所に、他の種が移動してくることを嫌う。種にとって生存領域は他と連続しながらも排他的な秩序を形成する。ここからエコロジーは、「原生種／外来種」の区別を設けて、あたかもイギリスのコモン・ローにおける移民法のごとく外来種の移住をコントロールしようとしてきた。じじつ、19世紀のイギリスの生物学者、ヒューイト・コトレル・ワトソンは、「彼は市民となる種と居留民、外来種（エイリアン）とを区別する」ことによって、外来種に対して「抗議を表した」のである（182/156）。

しかしコッチャによれば、ある生命は、その場所に「産み落とされた」のが偶然的である以上、そこではない場所に存在しえた。そうだとすれば、ここでない場所に移動する可能性もまた残されている。土地、生存条件、地盤、プレートも長い目で見れば移動していることを考えれば、生物種（または個体）と土地は固定的な関係でもなければ、一対一に対応するわけでもない。生命は——生存闘争は絶えず起こっているにせよ——根本的には排他的ではなく、移動し、越境し、混合するのである。

惑星の視点で見れば、それぞれの生きものが足を踏みしめる大地が動かされるのだから、生は移住している。移民となるのは生きものの一部にすぎないと考えるのは不可能だ。土地は移住するものであり、絶えず移住している。祖国や植民地など存在せず、さまざまな船や筏のみが存在する。（153/129-130）

この意味で、すべての生きものは「移民である」。にもかかわらずエコロジーは固定的で排他的な空間性を設定しており、現実と齟齬をきたす。コッチャはこの点について批判しているのである。

以上二点が、コッチャによるエコロジー概念への批判である⁶。すなわち、これまでエコロジーが想定してきた、何らかの超越的存在や形而上学的審級は無しですますことができるし、生物種間の排他性もまた側面的なものである。〈家〉はもはや多様な生物種を包括するモデルとしては不合理なのだ。

⁶ もっとも、以上のようなエコロジーの語源論を、コッチャとは別様に意味づけることもできよう。たとえばコリーヌ・ペリュションは「オイコス」の原義が、「住まい」ではなく「とどまること」にあったことを指摘する。それは生きるために習慣化された諸々の事柄を指しており、この意味で世界との相互関係において生きること、すなわち「～によって生きる（vivre de）」こと自体に結びつけられる。このことで彼女は、エコロジーの語源に、糧である存在に依存しながらともに生きることを見いだそうとする。そうだとすればそこから、彼女のように、人間中心的不是なエコロジーを論じることもできるであろう。Corine Pelluchon, *Les Nourritures : Philosophie du corps politique*, Paris: Seuil, 2015, p. 14. [コリーヌ・ペリュション『糧——政治的身体の哲学』服部敬弘、佐藤真人、樋口雄哉、平光佑訳、萌書房、2019年、9-10頁]

2. コッチャ生命論が導くもの

1) 内在的生命論とその利点

では、コッチャの提示する生命論はいかなるものであろうか。彼はこれを、外から切り離された内在、内在同士が切り離された内在、「互いが外にある諸部分 (partes extra partes)」の内在とは異なる内在の観念から見いだす。すなわち、生命の「ラディカルかつ絶対的な内在性」、「すべてがすべてのなかにあること (pan en panti)」の内在から見いだそうとしている⁷。本論考ではこれを「内在的生命論」と呼ぼう。統一的原理も、超越的審級もなく——彼が「エコロジー」に見出した〈父〉なしで——、いかにして内在的生命論は可能か。

コッチャは『メタモルフォーゼの哲学』において、個体、種、界を越えた生命の共有を論じている (192/165)。彼によれば、それは一方で時間的な共有である。つまり、誕生は始まり、死は終わりではなく、別の個体から／への転身である。たとえば誕生は「遺伝」「性交」「懐胎」「出産」——「わたしたちはみな先行する生の反復である」(50/39)——、死は「食事」「分解」「腐食」——「わたしたちが死ぬときにはかならずや他の生きもののご馳走となるであろう」(116/98)——によって別の個体へと次々に移り変わっていく契機にすぎない。

他方、それは空間的な共有である。たとえば、皮膚は個体同士を区別する絶対的な壁ではない。「感染」「環境」「代謝」を通して、諸個体はつねに不断に浸透し合っている——「あらゆる皮膚、あらゆる角皮はそれぞれの種に別の種へと変様させうるもの、つまりあらゆる身体が他者の身体になることのできる秘密の通路である」(160/137)。また、個体はつねに単独で行為するわけではなく、別の個体の乗りものとなり、あるいは別の個体に乗っている。「寄生」「移住」「大陸移動」「自転・公転」によって、諸個体は一時的もしくは恒常的に重なりあっている——「生きもののみならず、あらゆる物は自分が支えるものを他所へと運ぶ乗り物である」(156/133)。

コッチャはこのように、個体を越えた精神の共有を描いたラテン・アヴェロエス主義とも通じる形で、生命が非連続性を乗り越えながらそれぞれの系列を為していることの⁷自明の事実を提示する。つまり、個を規定する特殊性とは、境界や限界ではなく、一つの「^い闕」であり、非連続性を介した連続性の徴である (cf. 23/16)。生命は「^い闕」を介して諸個体をつないでおり、しかもそれぞれの変様の「テクノロジー」によって多様な個体化を実現してもいる (94/78)。コッチャ思想に通底する内在的生命論とは、この多様性を介した内在概念を用いる生命論である。

この内在的生命論の利点とは何か。それは第一に、従来エコロジー概念が前提としてきた人間（あるいは動物）中心主義を脱することにある。たとえば『植物の生の哲学』（2016年）が示そうとしたように、植物がもつ主体性は、一つの「主体」として捉えられる同一性をもたず、他の生物に欠かせない「大気」をもたらし、世界を居住可能な場に変様させるものである。それはいわば、諸存在や世界の相互浸透的な「パラダイム」そのものである⁸。コッチャは『メタモルフォーゼの哲学』では

⁷ Coccia, *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2016, p. 88. [コッチャ『植物の生の哲学——混合の形而上学』嶋崎正樹訳、勁草書房、2019年、94頁]

⁸ Coccia, *La Vie des plantes*, p. 73. [『植物の生の哲学』、75頁]

さらに進んで、虫やウイルスにも言及し、主体概念の再編を図っている。これは、従来主体と考えられてこなかった存在の種差から、主体性の多様さを提示することで、主体概念を換骨奪胎していく試みである。この内在性は多様な生命体のうちにしか中心をもたないがゆえに、あらゆる統一原理を不可能にする⁹。それはたとえば、哲学史における動物的種差の看過を批判したジャック・デリダ——「大文字の〈動物〉および〈動物的生〉の代わりに、すでに生きものたちの異質な複数性がある」¹⁰——にちよつと、さらにそれを他の生物種にも適用したものであるともいえよう。動物や植物、他の生きものにおいて、多様性を表現しているのはそれぞれの、しかし同一の生そのものなのである。

同様に、逆説的ではあるが、エコロジー内部における人間中心主義的エコロジー批判へも基礎づけを与えることができる。たとえば 1970 年代に現れたアルネ・ネスらのディープ・エコロジーは、それまでのエコロジー運動を、人間に対する有用性から環境を考えることにほかならないと批判している。その批判によれば、エコロジーは自然を人間文化に対置することで、人間に利用可能な「資源」と考えてきた。結果として自然保護活動も、利用可能な範囲でのみ行われ、場合によっては継続的な経済発展を守りながら、人間にとっての利用価値を増加させる方法が望ましいとされた¹¹。しかし、もとより人間は自然と同じ場を共有し、その存続を自然に依存しているのであるとすれば、自然から分離された存在としての自己規定は正当性を欠く。そればかりか、このような思考の延長上に人間の利益に適わない仕方生活様式や産業構造を変更することはできないがゆえに、これまでのエコロジー運動は、目下の切迫した状況とは裏腹に、漸進的かつ打算的なものにとどまる。これらの困難をもたらす前提である人間中心主義を離れ、自然において、自然と同じ位階での新たな自己規定を獲得すべきである¹²。以上がディープ・エコロジーによる旧来型エコロジー運動批判である。コッチャはこのような思考に端を発する急進的なエコロジー運動に全面的に賛同するわけではないが、少なくともディープ・エコロジーのような視点、主体性概念が人間を起点としてのみ考えられていることへの批判的視点は共有していると言えよう¹³。

また、コッチャの生命論は空間や場所に固定性や排他性を見ないがゆえに、異種の生息領域への移動や、領域の重なりあい前提としている。このことによってコッチャは、現代における移動の高速

⁹ コッチャは *Le Bien dans les choses* や『家の哲学』では、さらに「事物」にもある種の「アニミズム的な」精神性を認めるに至る (cf. Coccia, *Philosophie de la maison. L'espace domestique et le bonheur*, Paris: Payo et Rivages, 2019, p. 65-76)。『メタモルフォーゼの哲学』では事物の精神性はアイデアとして述べられているものの未展開であったが、以降は「有機体／非有機体」あるいは「生命／事物」という二項対立もまた問いの対象となっていく。

¹⁰ Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Marie-Louise Mallet (dir.), Paris: Galilée, 2006, p. 53. [ジャック・デリダ『動物を追う、ゆえに私は〈動物で〉ある』鶴飼哲訳、筑摩書房、2006年、65頁]。

¹¹ 井上有一「深いエコロジー運動とは何か」アラン・ドレングソン『ディープ・エコロジー』井上有一監訳、昭和堂、2002年、5-6頁。

¹² 同前、12-15頁。

¹³ すでに引いた箇所のように、エコロジーを名にもつ活動がすでに「まったく自然でない秩序」を前提としているがゆえに、コッチャは別の道を歩もうとした。なお、ディープ・エコロジーは自然的存在への「自己拡大」を主張しているが、そうするとなお、拡大された自己の範囲画定がふたたび問題となるであろう。

化、国際化に応じた新たな生命の関係を視野にとらえる。生態学においては、一般に風や水流、動物に付着しての移動のみが自然的とされているが、生命の内在性において人工／自然の区別が問いに付されるなかで、船舶や航空機を介した、人工的で、より大規模な移動もまた自然的と形容しうるのではないか。その良し悪しは措くが、すでにこうした生命の移動は地球規模——ゆくゆくは宇宙規模にもなりうる——で行われている。

近代以降、意図するしないにかかわらず、動物、虫、植物、細菌、ウイルス等が持ち込まれたことにより、大小無数の生態系が不可逆的に変化してきた。その影響はノンヒューマンたちに限られない。たとえば、新型コロナウイルス（COVID-19）の感染拡大の背景には、航空輸送の急速な拡大があるとされる¹⁴。今後も新たな感染症には空港などの水際対策が重要となるであろうが、とはいえいかに対策しようとも、人間身体を乗り物として移動する生物は、人間の移動に伴って諸境界を軽々と越えてしまうだろう。これらのことを論じるためには、移動を前提とした複合的な生命論が不可欠である。

コッチャが提示する新たな生命論は、以上のように示される。それは、これまでのエコロジー、すなわち〈家〉を前提とした、単一種の排外的生を扱おうとする生命論への批判的視点から与えられるものであった。新たな生命論によってコッチャは、生物種間の種差、重なりあい、移動を前提とした多様かつ複合的な関係を描き、同時に、それらの関係を一つの同じ生のメタモルフォーゼとして捉えようとするのである。

2) さらに問われるべき論点

コッチャの独自の生命論は、読者に新たな視野を与えるものであるが、同時にさまざまな問いを残しているのではないだろうか。以下では、わたしたちに残された問いを二つ挙げて論じたい。

第一に、人間および動物における広義の〈家〉の重要性についてである。人間は、現在のところ家族ないし家族的集合を単位として生活圏を形成している。それはいわゆる血縁を前提とした「家族」の形態に限らず、あるいは、狭義の家を共有していなくとも、わたしたちは他人との何らかの近接的で持続的なつながりを有している。動物もまた、排他的な家族的集合を基本単位として生を営む。生殖時以外は単独で生活する動物や、家族よりも大きな共同体を優先する動物もいるが、家族とともに育児をする動物もまた、数多く存在するのである。たとえばドミニク・レステルは『あなたと動物と機械と』（2007年）において、近接的で持続的な愛着の関係を指摘し、「友情」と定義している¹⁵。それは同一種内に限られるわけではないものの、他の諸関係とは異なる特異な関係である。たとえばデリダは『死を与える』（1992年）において「それ〔他性〕は場、動物、言語でもある。何年も毎日糧を与えている猫のために、世界のあらゆる猫を犠牲にすることをいかにして正当化しうるのか。

¹⁴ 西條辰義、宮田晃碩、松葉類編著「フューチャー・デザイン×哲学」、『フューチャーデザインと哲学 世代を超えた対話』、勁草書房、2021年、20頁。

¹⁵ Dominique Lestel, *Les amis de mes amis*, Paris: Seuil, 2007, p. 36-38. [ドミニク・レステル『あなたと動物と機械と 新たな共同体のために』渡辺茂、鷺見洋一監訳、ナカニシヤ出版、2022年、22頁]

他の猫たちがこの瞬間も餓死しているとして、いかにこのことを正当化しうるのか¹⁶と問うにしても、彼自身は、いままで共同生活をともにしてきた飼い猫を他の猫とは区別して扱い、優先するであろう。その猫が最も優先されるべきだと普遍的な仕方では正当化しえないにせよ。

このような関係性を保持する場を〈家〉と呼ぶことができるとすると、コッチャの問いは、むしろ既存の家概念を解体することで、さらに拡張された、多層的な家を考えるようわたしたちを促していると考えられるだろう。じっさい、彼は「愛」をテーマにした最も新しい論考において、「自分の住処に迎え入れること」による持続的な愛の関係を論じている。

一匹の犬や猫を自分の住処に迎え入れることは、日々わたしたちの生と隣りあっている別の生と、それが別の種に属する個体であることを忘れて親しくなる術を学ぶということです。数日、数ヶ月、数年もたてば、フィガロやゴッチョーラ〔という名前〕は、無名の生がもつ強度にすぎなくなるでしょう。それはもはや、イヌ科やネコ科、あるいはヒト科に属してはいないのです。なぜならそれは、互いに区別のつかない、愉快でコントロール不能な愛着および愛なのですから¹⁷。

ここではむしろ、「住処」においてある程度の期間をともに過ごすことによる「愛着および愛」が主張されている。強調点は「別の種に属する個体であることを忘れて」という点にあるのだろうが、コッチャ自身によって、人間が起点となって、犬を迎え入れることによって〈家〉を作り出す可能性が論じられている点は注目に値する。エコロジー批判によって目指されているのは、家をもたずに生きることではなく、〈父〉をもたない家を考えることなのである。

第二に問われうるのは、この新たな内在性の哲学を行う主体についてである。生命の内在性を対象化する哲学者とは誰か。それは内在性の外部に身を置き、自己を特権化する哲学的主体性への回帰なのであろうか。それは、新たな〈父〉の登場であらうか。少なくとも、哲学者が内在的生命論を普遍的な図式として提出する場合、この哲学者はコッチャが俎上に載せる近代以降の自然科学観に接近してしまうのではないか。

この問いについて、コッチャは直接答えを与えてはいない。とはいえ、コッチャは哲学を特別な関係として規定することはない。哲学もやはり他の生命との多様なかわり方の一つである。思想の伝播もやはり、彼のいう意味での変様としての「再受肉」だからだ。たとえばデカルトのコギト命題を論じるとき、わたしたちは自分のなかにデカルトを再受肉させている。

デカルトのわれ思うゆえにわれありという有名な格言を口にするたびに、わたしたちはデカル

¹⁶ Derrida, *Donner la mort*, Paris: Galilée, 1999[1992], p. 101. [ジャック・デリダ『死を与える』筑摩書房、2004年、147頁]

¹⁷ エマヌエーレ・コッチャ講演原稿「All We Need Is Love」松葉類、宇佐美達朗、樋口雄哉訳、2022年11月29日、於立命館大学。

トの精神を一瞬わたしたちのなかに再受肉させ、わたしたちの声、身体、経験を彼に貸し与えている。デカルトこそが、わたしたちのなかで「わたし」と言い、そしてある意味で、自分が正しいと考えたことに逐一反駁するのである。(134-135/115)

わたしたちは一人で思索を練り上げるのではなく、わたしたち以前の諸存在——たとえばデカルト——をみずからのなかに再受肉させることによって思考している。内在性のなかで思考することとは、内在性を対象化し、あらゆる他の存在から距離を取ること、形而上学を作り、そこに超越論的主体性を位置づけることではない。そうではなく哲学もまた、この内在性のただなかで、諸存在のあいだで、それらに強迫され、憑依されることにある。そのことによって諸存在は哲学者のうちに再受肉する。生命を論じるためには、みずから生命の営みのなかに沈み込み、生きものたちとの相互関係のなかにいなければならないのである。

おわりに

わたしたちは、コッチャのエコロジー批判を検討することによって、彼の提示する新たな生命論を明確化した。彼によれば、エコロジー概念は語源的に、〈父〉が統治する家をモデルにしているがゆえに、人間がみずからを〈父〉の審級に置き入れる人間中心主義を導き、また、固定的かつ排他的な生存領域を前提としている。これに対し、彼が新たに提示しようとするのは、多様な生の諸様相を考慮に入れつつも、同一の生の名を分かちもつ相互関係を論じる、内在的生命論である。生きものは相互に関係しあい、重なりあう。このことを論じるのに適切なのは、〈父〉の家ではなく、重なりあいつつ開かれた、新しい家概念である。

コッチャは中世思想を出発点としながらも、各々の生命を観察することによって以上のような視野を与える。本論考が論じたように、それはむしろ現代のエコロジー思想の問題設定と接近している。わたしたちは生の多様さを前に、それらの分離と差異を論じるだけでなく、それらの結合と変様をも問わなければならない。

この意味で、コッチャ思想によって再編されるのは、諸々の生とともに生きる人間のみならず、諸々の人間が会う社会であり、共同体なのではないか。問いがつきつけられているのは、固定的な規範を前提とする全体主義的思想に対してだけではない。それは同様に、言語使用によるコミュニケーションや討議を前提としたデモクラシー論、改良主義的に人間的規範を保持し続ける法制度、いち人間主体に自由と責任を帰すりベラリズムに対してである。「多^{マルチス}種^{スピーシーズ}の都市」がひらく広場^{アゴラ}で、ふたたび問いに付されなければならないのは、まさしくこうした倫理概念そのものである(166-172/160-165)。

技術論の仕切り直し

——『メタモルフォーゼの哲学』からの一般器官学の再考

宇佐美達朗

原著のニュアンスを可能なかぎり満遍なく伝えるという翻訳者の務めをしばし忘れて極言すれば、イタリア出身の哲学者エマヌエーレ・コッチャの『メタモルフォーゼの哲学』¹の核心には技術論がある。たしかにこの本にはさまざまなアイデアやテーマが含まれている。哲学では最近になって光があてられるようになってきた妊娠や出産であったり、昆虫の生において異なる形態を共存させる変態であったり、生きものどうしの喰う－喰われる関係であったり、家や都市に対するマルチスピーシーズ的なまなざしであったり、あるいは或る種の汎心論であったりがそれだ。これらをさしおいて技術論的な側面を強調するのはそうしたアイデアやテーマを低く見積もっているからではなく、『メタモルフォーゼ』ではとくに「繭」という形象のもとに記述される技術論がじつのところフランスの技術論的な伝統を引き継いでいるように思われるからである。さらに言えば、それはいわゆる批判的な継承であり、技術論へと新たな観点をもたらさうように思われるからである。

以下では、まず『メタモルフォーゼ』の技術論の萌芽がすでに『植物の生の哲学』²に含まれていたことを指摘し（第1節）、そのうえでその技術論の要点を概観し（第2節）、この考えがフランスの哲学的な系譜のうちに位置づけられることを見る。この系譜はさしあたりアンリ・ベルクソンにその源流を見いだすことができるものであり、生命論的な技術論とでも呼ぶことのできるようなものである。ところでこの系譜は、ジョルジュ・カンギレムがまさにベルクソンのうちに遡及的に見いだすかたちで「一般器官学」と呼んだものに重なる。ジルベール・シモンドンやベルナル・スティグレール、さらにはスティグレールを引き継ぐユク・ホイによってさまざまなしかたで展開されてきた器官学はフランスの技術論を特徴づける用語の一つと言える（第3節）が、コッチャの技術論はこれに再考を突きつけるものとなっている（第4節）。それに対して本稿ではシモンドン哲学からの応答を簡単に示唆してみたい。

1. 『植物の生』における技術論の萌芽

『メタモルフォーゼ』で技術論が前景化するの第Ⅱ部「繭」、とりわけその「技術についての新たな考え」においてである。そこで新たな考えに対置される旧来の考えとは、生物学的な能力の欠如（manque）によって人間を特徴づけて技術をその補完とみなすプロメテウス神話のヴァリエーションであり、初めて「技術哲学」という名称を用いたとされる19世紀ドイツの哲学者エルンスト・カップ

¹ Emanuele Coccia, *Métamorphoses*, Paris, Payot & Rivages, 2020. 以下、簡便のため『メタモルフォーゼ』と表記し、引用・参照に際しては日本語訳（『メタモルフォーゼの哲学』松葉類・宇佐美達朗訳、勁草書房、2022年）の該当頁を併記する。

² Emanuele Coccia, *La Vie des plantes : Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages, 2016. 以下、簡便のため『植物の生』と表記し、引用・参照に際しては日本語訳（『植物の生の哲学——混合の形而上学』嶋崎正樹訳、勁草書房、2019年）の該当頁を併記する（ただし議論の流れに合わせて訳しなおした箇所がある）。

の提示した器官投影 (Organprojektion) である。これらの考え方について『メタモルフォーゼ』は根本的な批判を突きつけている。

もともと、そこでとくに取り上げられているのが植物ではなく昆虫であり、「繭」という形象のもとに技術が思考されているからといって、このテーマが『メタモルフォーゼ』で初めて出てきたわけではない。じっさい、旧来の技術観（「不足」による定義と「器官投影」）への批判を先取りするような議論が『植物の生の哲学』には見られる。すこし長くなるが引用しておこう。

[植物が] 手をもたないことは不足 [manque] のしるしではない。むしろそれは、植物が絶えず彫琢しているまさにその素材に、余すところなく身を浸していることの結果だ。植物はみずから発明した形態にぴたりと一致している。つまり植物にとってあらゆる形態は在り方を変化させていった結果なのであって、たんに作り出し方や働きかけ方を変化させた結果ではない。[…] 抽象的概念としての創作や技術——それらは創作者や生産者を変様のプロセスから排除するかぎりでは形態を変様させることができる——に、植物はメタモルフォーゼの直接性を対置させる。産出はつねに自己変様なのだ。³

まさに「メタモルフォーゼ」という語が用いられているこの箇所では、とりわけプロメテウス神話の提示する技術観が批判されていると言える。植物に手という器官が欠けていることは、人間を特徴づけて技術の必要性を説明するような「不足」ではない。コッチャによれば、植物によるその形態の発明は発明者そのものの在り方には関与しない創作や技術なのではなく、みずからを変様させること、メタモルフォーゼなのである。プロメテウス神話への直接的な言及はないものの、ここには『メタモルフォーゼ』の技術論につながる問題意識をはっきりと見てとることができる。

さらに『植物の生』の第6章ではより踏み込んだ考察がおこなわれている。

生物と世界とのあいだのより原初的な関係とは相互投影 [projection réciproque] の関係である。つまり、生物がみずからの身体によって成し遂げるはずのことを世界へと譲渡し、そして反対に、その生物にとって外的であるはずの運動の実現を世界が生物に委ねる、そうした運動のことである。技術と呼ばれるのはこうしたたぐいの運動なのだ。⁴

ここで技術は、人間身体の各種器官がその外へと投影されたものではなく、生物と世界とのあいだの「相互投影」あるいは相互委譲の運動として捉えなおされている。この関係はさきほど引用した箇所にある「メタモルフォーゼの直接性」に相当し、さらには『メタモルフォーゼ』での「繭」の運動、すなわち自己と世界の再構築にも相当するだろう。ここにもやはり一つの技術論的な問題意識を見いだすことができる。

³ *Ibid.*, p. 25-26. 日本語訳、18頁。

⁴ *Ibid.*, p. 50. 日本語訳、48頁。

くわえて、もっぱら器官に着目する態度に対する批判的な距離もまた『植物の生』に見られることを指摘しておくべきだろう。もちろん器官の弁別がまるごと斥けられるわけでも、器官学が直接に言及されているわけでもないが、人間あるいは動物本位のモデルに対する批判は『植物の生』の主たるテーマと言える。そうしたモデルとして取り上げられているのは、おもにマルティン・ハイデガーの世界内存在であり、ヤーコプ・フォン・ユクスキュルの環世界 (Umwelt) である。現存在あるいは人間をモデルとした世界内存在は、まずは魚類と四肢動物との中間にあるティクターリク・ロゼアエについての考察、そしてやはり植物についての考察を通じて、浸り (immersion) という観点から捉えなおされる。まずは「浸り」について、すこし長くなるが第6章から引用しておこう。

世界内存在が浸りであるなら、思考することと行動すること、じぶんの仕事をする事と呼吸すること、体を動かすこと、創造すること、感じることは、不可分なものになるだろう。というのも、浸っている存在と世界との結びつきは、主体が対象とのあいだに維持するような結びつきになぞらえられるのではなく、クラゲとそのクラゲをそのクラゲとして存在させてくれている海との結びつきになぞらえられるようなものだからだ。わたしたちと世界の残りの部分とのあいだにはどんな物質的な区別もない。⁵

コッチャのいう「浸り」とは生物と世界とのあいだの相互浸透であり、さきに見た「相互投影」ひいては「メタモルフォーゼの直接性」にはかならない。魚やクラゲといった海の生物——『植物の生』に登場するのは植物だけではない——に認められたこの在り方は、陸地へと進出し、根を張り、光合成によって大気をうみだした植物にも認められることになる。

そうして展開される葉の理論、根の理論、花の理論にここで立ち入ることは紙幅の都合から適わないが、こうした「浸り」モデルがユクスキュル的な「環世界」モデルに取って代わるものとして提示されている点をあらためて確認しておきたい。コッチャによれば、イマヌエル・カントの教えに従ってあらゆる動物に自身の器官を支配する主体としての身分を認めるべきだとしたユクスキュルの観念論的なモデルは、すくなくとも二つの理由で不十分である⁶。第一に、このモデルは主体と世界の間を認知と行動のもとで理解しており、世界へのアクセスはそうした二つの経路でしか与えられないことになる。この批判は、最初に引用した箇所「抽象的概念としての創作や技術」が斥けられたのと平行だろう。そして第一の点から帰結する第二の点として、世界へのアクセスが特定の器官に限定されるということがある。認知に関わるものであれ行動に関わるものであれ、そうした器官を前提としたモデルによっては植物を捉えることは当然できないだろう。植物にはユクスキュルの取り上げるダニがもっているような認知器官も運動器官も備わっていないからだ。そうした一部の生物にのみ備わっている器官を通じてしか世界のアクセスを語れないことは、人間をモデルとする世界内存在をいわばひっくり返すことで「浸り」モデルへと再編し、そこから生物そして世界を捉えなおそうとす

⁵ *Ibid.*, p. 47-48. 日本語訳、45頁。

⁶ *Ibid.*, p. 57-59. 日本語訳、58-59頁。

るコッチャにとってあまりに不自由である。

以上、駆け足での検討となったが、『植物の生』に含まれている技術論の萌芽を見てきた。それは、プロメテウス神話のヴァリエーションや器官投影といった考え方に代えて「浸り」という相互投影による自己変様のプロセスを提示するものである。技術という概念を脱人間化あるいは脱動物化するこうした試みは『メタモルフォーゼ』にたしかに引き継がれている。では『メタモルフォーゼ』の技術論は『植物の生』のその焼き直しにすぎないのだろうか。おそらくそうではない。

2. 「技術についての新たな考え」

『植物の生』で新たに技術と呼ばれた「相互投影」つまり「生物がみずからの身体によって成し遂げるはずのことを世界へと譲渡し、そして反対に、その生物にとって外的であるはずの運動の実現を世界が生物に委ねる」という独特の運動⁷は、そのまま『メタモルフォーゼ』の「繭」の議論に活かされているように見える。つまり「繭」は自己を変様させる空間であるが、それはたんに自己が閉じこもることのできるような、世界から隔絶された空間ではない。「繭」は自己と同時に世界をも変様させる⁸。あるいは、世界を動かすために自己を変様させる。生物自身と世界の両方に関わる点で「繭」は「相互投影」あるいは「浸り」との概念的な連続性を維持している。

もちろん相違もある。「繭」には、異なる二つの形態（イモムシとチョウ）あるいは生（地上を動きまわる生活と空中を飛翔する生活）を共存させる変態のテーマが付け加わっている。『植物の生』でも用いられていたメタモルフォーゼという語は、これによってより大きな概念的射程を獲得したと言えるだろう。じっさい、どうしても受動的なニュアンスをとまなう「浸り」にくらべて、さらには「相互投影」にくらべてすら、「繭」はいくばくかの能動性を、ただし人間や動物をモデルとするような主体のそれとはすこし異なる能動性を予感させる。世界のどんな部分においても「繭」は作られる。「浸り」から「繭」への転換を状態から技術への転換として捉えることもできるかもしれない。いずれにせよ、「繭」という形象が導入されることで、相互投影の運動はその範囲を大きく拡大した。

「繭」にはイモムシがチョウへと変態する蛹だけでなく、さまざまな道具や機械、本といった非生物すらも含まれるのである⁹。それらはその使用者を、あるいはそこから新たな知識や考えを得る者をメタモルフォーゼさせる（したがって文字どおりの昆虫的な変態がおこなわれる必要はない）。

ところで、『植物の生』でも『メタモルフォーゼ』でも遺憾なく発揮されているコッチャの哲学的身振りは、新たな考えや概念、形象が導入される際、それがたんなる拡大に終わらない点にある。たとえば『植物の生』は現代哲学であまり取り上げられてこなかった植物に光をあてたが、しかしそこでおこなわれているのは、たんに哲学の版図を人間や動物から植物へと拡大する以上のことである。哲学という既存の地図へと、すでにある勢力図はそのままに、未知の領域を書き込んでいくのではなく、あるいは西洋哲学という伝統あるメジャーな勢力の傘下にマイナーで目新しい存在を加えるので

⁷ *Ibid.*, p. 50. 日本語訳、48頁。

⁸ Coccia, *Métamorphoses, op. cit.*, p. 97. 日本語訳、80–81頁。

⁹ *Ibid.* 日本語訳、81頁。

はなく、そうした地図や力関係を根本から描きなおし再編成するということである。コッチャにとって植物は、既存の哲学的（あるいは倫理的）言説に新たに付け加えられたトピックではない。人間をモデルとする世界内存在や動物をモデルとする環世界といった強力な概念を相手取りながら、それらをその前提から根本的にひっくり返す可能性を秘めたテーマである。それまで哲学に登録されていなかった対象を新たに登録するのではなく、新たな対象から哲学そのものの再編を試みようとする身振りは、コッチャを非凡な哲学者にしている。

こうした哲学的身振りは『メタモルフォーゼ』において、とりわけ技術論的な洗練の点で発揮されているように見える。つまりこの本の提示する「技術についての新たな考え」もまた、たんに技術を哲学の版図のうちに書き込むものではないということだ。新たな考えといっても、現代社会を規定している近代的な科学技術ないしテクノロジーが扱われるわけではない。そうしたテクノロジーは、もちろん人間以外の存在にも関わるとはいえ、やはり人間あるいは人間社会が前提とされている以上、出発点にふさわしくない。テクノロジーが重要な問題であることに疑いはないが、それだけが技術論の唯一の途ではないのだ。コッチャのとする途は、人間に限定されない生命論的なそれである。ところで、その生命論的な技術論が成り立つにあたって、こう言ってよければ、一種の「相互投影」がおこなわれているように思われる。つまり技術についてコッチャの提示する新たな考えは、いわば、生命からの技術の捉えなおし（脱人間化）と、そうして捉えなおされた技術からの生命の捉えなおし（自然／人工という区別の解消）という二重の手続きのうえに成り立っている。技術の脱人間化という第一の手続きは『植物の生』に萌芽していた考えを洗練させたものであり、自然／人工の撤廃という第二の手続きはおそらく『メタモルフォーゼ』を特徴づけるものである。それぞれの理路を簡単にまとめておこう。

第1節で簡単に触れたように、技術についての旧来の考えの典型となるのは、プロメテウス神話のヴァリエーションおよび器官投影という考え方である。これらはじつのところ技術哲学のみならず通念としてもひじょうに力あるものであり、簡単に斥けることのできない説得力をもつ。「浸り」が相手取っていたハイデガーの世界内存在やユクスキュルの環世界と同様、人間の起源を語るプロメテウス神話も技術的対象の成り立ちを説明する器官投影もひじょうに強力な敵と言える。

プロメテウス神話にはいくつかのヴァージョンがあるが、技術論の文脈で最も知られているのはプラトンがその初期対話篇で当代随一のソフィストであったプロタゴラスに語らせたそれだろう¹⁰。さまざまな死すべきものたちを地上に誕生させるにあたって、ゼウスはプロメテウスとエピメテウスの兄弟へと、そうした死すべきものたち（基本的には動物）にふさわしい装備と能力を分配するよう命ずる。弟エピメテウスがこれにあたり、兄プロメテウスがその検査をおこなうことになったが、エピメテウス——あとから考慮するもの——は人間のことを忘れて分配を終え、与えることのできる能力を使い切ってしまう（能力の欠如による人間の定義）。これを案じたプロメテウスは、ともに技術あるいはわざを司る神であるヘファイストスとアテナのもとから技術知と火とを盗み出して人間に与え

¹⁰ プラトン『プロタゴラス——ソフィストたち』藤沢令夫訳、岩波文庫、1988年、41-46頁。

たのだった（欠如を補完するものとしての技術）。その後、生活のための技術のみでは生存が立ち行かなくなった人間に対してゼウスがヘルメスを通じて^{アレー}徳という政治的な技術を与えるということが語られ、そしてこれがプロタゴラスの話の主眼であるのだが、技術論において着目されているのは、それゆえコッチャが取り上げているのは、人間の起源的な「欠如」とそれを埋める技術であるので、ここでも話題をこれに限定しておこう。じっさい、プロメテウス神話を20世紀フランスの先史学者アンドレ・ルロワ＝ゲーランの外化（*extériorisation*）理論——おおづかみに言えばこれも器官投影のヴァリエーションとみなしうる——により裏づけることで独自の技術論を切り拓いたベルナル・ステイグレルも、そうした「欠如」の議論を中心に扱っている。人間の「欠如」を補完する技術は、たんにその身体を補綴するにとどまらず、それを拡張することになる。ハンマーは前腕とこぶしが、メガネは水晶体が、コンピュータは脳が、身体の外部に再構成されたものということになる。もはや一般通念となっているように思われるこのアナロジーは、さまざまな道具や機械——とりわけ「スマート」なそれ——に取り囲まれたわたしたちを一種のサイボーグとみなすよう導くだろう。ここにはたしかに技術論の一大トピックがある。

だが、コッチャの哲学はこれでは満足しない。そうした技術やテクノロジーを論じているうちは、それらが人間の「欠如」を埋めるもの、身体器官を外部に投影したものとみなされる以上、その理論はあくまで人間の哲学にとどまり、技術や人工物は人間に専有され続けている。もちろんそうした技術論や人間の哲学そのものは何としてでも斥けられるべきものでは決してないのだが、植物をはじめとするノンヒューマンから哲学を再編するコッチャにとってそれらが窮屈にちがいないことは想像に難くない。『メタモルフォーゼ』が「繭」という形象のもとに進める技術の脱人間化は『植物の生』以来の生命論によって要請されたものである。その生命論において技術は、人間という特定の動物にその「欠如」を埋めるべく与えられたものではなく、人間を含むあらゆる生きものがおのれとおのれの種の生存のためにおこなっている活動として捉えなおされる。コッチャのいう「繭」は、変態をおこなう昆虫にのみ見いだされるのでも、ましてや人間にのみ見いだされるのでもなく、「生きものが自身と結びつくところであれば、あるいはさまざまな生きものが惑星と結びつくところであれば[...]どこにでも存在する」¹¹。この「繭」は、「技術のパラダイム」であるばかりか世界内存在でもあると言われているように¹²、生きること、生存すること——そこには食べることも含まれるだろう——と不可分のものとして概念化されている。

このように技術がいわば生命に内在的なものとして捉えなおされることで、「自然／文化（人為）」あるいは「自然な／人工（人為）的な」といったカテゴリーもまた根本的な変質を被ることになる。もっぱら人間の側に帰せられる「文化」や「人工（人為）」と、逆に人間の手が入っていないことで特徴づけられる「自然」や「自然な」（あるいは「野生の」等々）との概念的な対立は、生命論的に捉えなおされた技術の概念によって解体される。じっさい、あらゆる生きものがみずからみずからそこに生きる場に対して技術的な介入をおこなっているのだから、つまり生きるとは技術的な活動

¹¹ Coccia, *Métamorphoses*, *op. cit.*, p. 104. 日本語訳、88頁。

¹² *Ibid.* 日本語訳、同前。

であるのだから、たとえ人間の手が入っていない「自然」や「野生」であっても、それは生命論的な技術論の観点からすればまったく「自然」ではない。『植物の生』は植物が無機的な世界をつくり変えてゆくさまを、触れるものすべてを黄金に変えるミダス王の力になぞらえていたが¹³、同じことが生命一般についても言われなければならないだろう。無垢なる自然ではなく、生命の手が触れた自然を考えねばならない。自然あるいは自然環境は、決しておのずからできあがるナチュラルなものではなく、さまざまな生きものがさまざまなしかたで工夫してきた結果であり、そうした工夫によって維持され変化してゆくものなのである。この観点からすれば、自然は本質的に技術的であり人工的である¹⁴。自然と文化^{キョルチュール}の対立は、自然が生命による一種の耕作^{キョルチュール}の結果とみなされることで解消される。自然のこうした再定義は生命論的な技術論の大きな成果となるだろう。

3. さまざまな（一般）器官学

以上に見てきたコッチャの技術論は、さしあたりベルクソンにその源流を見いだすことのできる生命論的な系譜、すなわち一般器官学 (*organologie générale*) という名のもとに指し示されることの多いそのうちに位置づけることができるように思われる。もちろん『メタモルフォーゼ』にも『植物の生』にもベルクソンへの直接的な言及はなく、また詳細を見ていくなら当然ながら大小の相違があるだろうが、しかし人間を含む生命一般の活動を一種の生存戦略として扱うという（当たり前と言えはごく当たり前の）姿勢——すなわち *primum vivere* の精神——を本質的なものとして共有しているはずである。じっさい、ベルクソン哲学において「生命の歴史とは、文化＝耕作 (*culture*) の歴史であり、運河化 (*canalisation*) の歴史であり、有機組織化 (*organisation*) の歴史にほかならない」¹⁵のだとしたら、カンギレムが一般器官学と呼んだこの生氣論とコッチャの生命論的な技術論をあえて隔てる理由はないだろう。

すぐさま付け加えておかねばならないのは、ひとくちに「（一般）器官学」と言ってもそれぞれの論者で内実が異なるという点である。つまり、ベルクソン、カンギレム、シモンドン、スティグレル、ホイの器官学は、まっすぐひとつらなりになっているというよりも、それぞれがそれぞれに対して部分的に重なりあったり無関係であったりするような別箇のプロジェクトとして捉えたほうがより実態に即している。本節ではその多様性を概観しておくことにしたい¹⁶。

ベルクソンを「機械的発明を生物学的な一機能、つまり生命による物質の有機組織化の一側面とみなした、唯一のではないにしても、稀有な哲学者のひとり」とし、さらに「『創造的進化』とは言うなれば一般器官学概論である」とカンギレムが述べたのは、『生命の認識』（初版 1952 年；増補版

¹³ Coccia, *La Vie des plantes.*, *op. cit.*, p. 20. 日本語訳、11 頁。

¹⁴ 日本語では「人工的」と訳されることの多い « *artificiel* » をコッチャは生命一般へと拡張して用いている。したがって「人」が含まれる訳語は不適と言えるが、しかし新語を考案するとそうした概念的な拡張がかえって見え難くなるおそれもあり、日本語訳では通例に倣って「人工的」とした。

¹⁵ 藤田尚志『ベルクソン——反時代的哲学』勁草書房、2022 年、391 頁。奇しくも本書の続く箇所では「ミダス王の手」という表現が用いられている。

¹⁶ 紙幅の都合上ここで詳しく取り上げることは適わないが、器官学の裾野はこれらの論者に限られるわけではない。その広がりについては藤田『反時代的哲学』（同前）の § 83、とくに 435 頁以下を参照。

1965年)に収められた「機械と有機体」の脚註においてであった¹⁷。カンギレムがこのように記したとき、その念頭にあったのはほぼ間違いなく『創造的進化』の第2章にあるつぎの一節であったとされる¹⁸。「このように、知性の要素をなす諸能力はいずれも物質を行動の道具 [instrument d'action] に、すなわち言葉の語源的意味での器官 [organe¹⁹] に変形することを目ざしている。生命はさまざまな有機体 [organismes] を生み出すだけでは満足せず、それら有機体に付属物として非有機的物質 [la matière inorganique] そのものを与えて、これが生物の丹精 [industrie] によって大がかりな器官に転化されることを望んだのである」²⁰。生命あるいは生物の進化は、たんに生物の有機的な身体を生み出しただけでなく、それを補うものとして、物質という非有機的なものを行動のための道具にすることを、知性（あるいはむしろ知能）に任せている。現時点でその末端にいるのが人間であり、そして人間という生物の丹精つまり産業は、機械をはじめとする各種テクノロジーによって生命の望みを達成しつつある、ということになるだろう。このようにベルクソンの生氣論——カンギレムの言い方では一般器官学、あるいは藤田の言い方では（非）有機的生氣論——は、コッチャと同様、技術的活動と生命とを不可分のものとして捉える観点を提供している。

このようにベルクソンは有機的なものと非有機的なものの関係を捉えたが、これをサイバネティクス——いわゆるセカンド・オーダーのそれも含む——やドイツ観念論の議論をもとに展開したのがユク・ホイである。その代名詞としては『中国における技術への問い』という2016年の著作²¹で示された「宇宙技芸」のほうがふさわしいだろうが²²、おそらく「（一般）器官学」という呼称を最も自覚的かつ体系的に引き受けたのはこの香港出身の哲学者であると言ってよい。ホイが師と仰ぎ、じっさい理論上の強い繋がりをもつスティグレールにおいて一般器官学は「人間の感覚の三つの次元 [=身体およびその生理的組織、それらの人工的器官、身体と人為的なものの接合からなる社会的組織] が結びつくことによる歴史と、そこから生じる緊張や創意、そして潜在力の歴史を総合的に研究する」²³ものとして位置づけられるが、動物と機械——有機的なものと無機的なもの——における制御と通信の

¹⁷ Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome II, Paris, Vrin, 2021, p. 474. なおこのテキストは1947年の講演が元になっているとされる (*ibid.*, p. 319)。

¹⁸ 藤田『反時代的哲学』前掲書、391-392頁。

¹⁹ アンドレ・ラランドの *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* もフランス語 *organe* の語源にあたるギリシア語 *ὄργανον* が道具 (instrument) を意味するものであったことを紹介している。

²⁰ ベルクソン『創造的進化』真方敬道訳、岩波文庫、1979年、196頁（〔 〕は引用者による）。ただし訳文は一部変更した。

²¹ ユク・ホイ『中国における技術への問い——宇宙技芸試論』伊勢康平訳、ゲンロン、2022年。「宇宙技芸」は2019年の著作『再帰性と偶然性』（原島大輔訳、青土社、2022年）などでも継続して扱われている。

²² じっさい、ホイの名を思想史に刻むことになるのは、西洋近代的なテクノロジーだけを唯一の技術のあり方とみなすのではなく、自然や技術、文化に先立つ「原技術」である多様な宇宙技芸 (cosmotronics) に光をあてることでポストヨーロッパの思考を切り拓こうとするこのプロジェクトだろう。スティグレールが西洋技術論の交差点にいとすれば、ホイはそれを一種の世界哲学として展開しようとしているとも言えるかもしれない。個々の所論に同意するか否かは別にしても、このプロジェクトの意義は——それは「近代の超克」という簡単には方を付けることのできない問題にも取り組むものであるのだからなおさら——十分に評価され議論されねばならない。

²³ ベルナール・スティグレール『象徴の貧困1——ハイパーインダストリアル時代』ガブリエル・メランベルジェ、メランベルジェ真紀訳、新評論、2006年、28頁（〔 〕は引用者による）。

理論であるサイバネティクス（およびその発展）も考察対象とする点でホイの試みは思想史的にもより深く広いものとなっている。

シモンドンもまたこうした有機的なものと非有機的なものとの関係をめぐる流れにしばしば位置づけられるが、じつのところ「一般器官学」に限って言えば、おそらく最も特殊な限定された意味でこの語を用いている。カンギレムと同様、シモンドンも「一般器官学」については多くを語ってはいないが、1958年に刊行された『技術的对象の存在様態について』の第1部第2章第3節「技術的個別化」の末尾でつぎのような定義を与えている。

個体よりも下にある技術的对象は技術的要素と呼ぶことができる。要素と呼ばれうるこうした対象は、連合環境を有していないという意味で真の個体から区別される。そうした対象は一つの個体のうちに統合されうるのだ。熱陰極管は完全な技術的個体というよりも技術的要素である。つまり熱陰極管は生きた身体のうちにある一つの器官^{オルガン}と比較することができるのである。こうした観点からすれば一般器官学をこう定義することができるだろう。すなわち、一般器官学は技術的对象を要素の水準で研究するものであり、そして完全な技術的個体を研究する機械学^{メカニク}とともに技術論の一部をなすのである、と。²⁴

シモンドンは技術的对象を要素 (élément) と個体 (individu) と総体 (ensemble) という三つの水準で分析する。生体とのアナロジーを用いておおづかみに理解するなら、「要素」（つまりはパーツ）を器官に、「個体」をそれら器官からなる生体に、「総体」を生体のまとまり（一種の生態系）に対応させることもできるかもしれない。この定義に従うなら、シモンドンにあって「一般器官学」そのものは生体という器官あるいは臓器にあたる要素という水準で技術的对象を研究するものであって、たしかにそこに生体と機械のアナロジーを或る程度は認めることができるものの、ここまで見てきた問題系を共有しているとは言えない²⁵。つまり有機的なものと非有機的なもの関係を扱うものではないのである²⁶。もちろん全体として見ればシモンドンの技術論は（ここで詳論はできないものの）ベルクソン以来の伝統のなかにあると言えるのだが、「一般器官学」の定義については他の論者にはない独自の位置づけを与えている。

²⁴ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets technique*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Aubier, 2012, p. 80-81.

²⁵ じつのところカンギレムにおいてもまた「機械と有機体」での脚註に限って言えば、たしかにその脚註はアンドレ・ルロワ＝グーランを論ずるなかでなされたのだが、しかし有機的なものと非有機的なもの関係というよりも、むしろ科学と技術の関係の問いなおし——カンギレムの技術論の端緒を示すものとしてよく知られる1947年の論文「デカルトと技術」（Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome I, 2011, Paris, Vrin, p. 490-498）以来のテーマ——が問題となっている。

²⁶ そもそもシモンドンにあって「organisation」は生物だけでなく非生物にも認められる。Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013, p. 159. 日本語訳（『個体化の哲学——形相と情報の概念を手がかりに』藤井千佳世監訳、2018年、法政大学出版局）では250-251頁。

4. 一般器官学の批判

コッチャの生命論的な技術論がこうしたベルクソン以来の伝統に合流するものであるとして、ではその技術論は一般器官学とどの程度まで両立しうるものなのだろうか。すぐさま思い出されるのは技術についての旧来の考えに対するコッチャの批判である。この批判はプロメテウス神話のように人間の起源を技術に求める点と技術的対象を人間の器官の投影あるいは外化として捉える点に向けられていた。明示されてはいないものの、これら2点による批判がおもにスティグレルを念頭になされていることは想像に難くない。じっさいスティグレルこそ、プロメテウスとエピメテウスの神話を技術論的な枠組みにおいて取り上げなおし、それをルロワ=ゲーランの外化理論によって裏打ちすることで独自の記憶技術論を立ち上げたのであった。コッチャの批判はスティグレルの技術論的前提に再考を突きつけるものである。

とはいえ、スティグレルの技術論を一蹴してしまってよいわけでもない。その技術論は魅力あるものであり、コッチャのそれがうまくアプローチしないところを扱っている。コッチャの技術論がスティグレルの技術論を淘汰してしまうなら、それは損失でしかない。「人間」が特権視される理由はないが、しかしそれがまったく排除されるべき理由もないのである。ここでは思考の多様性を増大させる方向でコッチャと一般器官学との位置関係を捉えてみることにしたい。おそらく鍵となるのは「器官投影」との距離感である。つまり、器官投影あるいは外化という考えをどの程度まで許容するのか、許容する場合、その「器官」はどのような器官なのか。本来であれば第3節で取り上げた論者全員について検討をおこなうべきだが、残念ながらそのための紙幅も準備も足りていない。ここではシモンドンに絞ってごく簡単な示唆を与えてみることにしたい²⁷。

「機械のうちにあるのは人間的な実在、つまり〔機械の〕作動する構造へと固定され結晶化した人間の身振りである」²⁸と述べるなど、シモンドンには技術的対象を人間の延長として扱っているようなところがある。人間の器官ではなく身振りである（器官の構造がそのまま外に投影されているわけではない）というのは重要なポイントだが、とはいえ人間に属するものが人間の身体外に延長されたという点で議論の構図は変わっていないとも言えるだろう。じっさいコッチャの技術論からすれば、そこに自己変様（あるいは相互投影）の契機はない。シモンドンの技術論がここで終わるなら、コッチャの批判を甘んじて受け入れねばならない。だがシモンドンの技術論はすこし違った展開を見せる。技術的対象は進化するのである。この進化は個別の技術的対象、つまり此処に今ある技術的対象に施される改良ではない。「ガソリンエンジンとは時間と空間において与えられたしかじかのエンジンな

²⁷ ごく簡単に粗雑な見通しを与えておけば、やはりコッチャと最も遠いのはスティグレルということになるだろう。両者の議論は異なる水準で展開されている。ホイ自身はプロメテウス神話あるいはプロメテウス主義に対して批判的な距離をとっているが、やはりスティグレルと同様、もっぱら人間の技術を（多様なものとしてではあるが）念頭に置いているように見える。これに対して、ベルクソンの立場は（すくなくとも『創造的進化』では）人間を含む生命一般という観点を確保している点でコッチャに近いと言える。カンギレムはより人間にフォーカスしているとはいえ、科学や技術を人間という生物の活動として考えるという点ではベルクソンの流れを汲んでいると言えるだろう。以上が実地調査前になされた更新されるべきマッピングにすぎないことはあらためて強調するまでもない。

²⁸ Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 13.

のではなく、初期のエンジンから私たちのよく知るエンジンへと、つまり今なお進化しつつあるそれへと向かう一つの道筋、一つの連続性があるということなのである²⁹。つまりそれは、発明者である人間を巻き込みながら、一種のアイデアあるいは意図としての技術性が保存され新たに展開されてゆく過程なのである³⁰。技術的対象はたんに人間の器官や身ぶりが投影されたものではなく、それ自身の存在様態をもち、人間という生物と一種のメタモルフォーゼの関係にあると言えるだろう。

おわりに

『メタモルフォーゼ』でおこなわれる技術についての旧来の考えへの批判は、一般器官学として括られてきたさまざまな技術論へとみずからの前提を捉えなおす視点をもたらす。そうして仕切り直された技術論はおそらく、コッチャ自身が取り組んでいるエコロジーの問題との接続を新たに見つけることができるだろう。シモンドンにあつて技術的個体は連合環境 (*milieu associé*) を有している点で要素と区別されていた点を思い起こしておきたい。技術的対象に限らず個体一般が有するこの環境は、おそらくコッチャの考えている環境に近い。さまざまな個体がみずからの環境を維持し、拡大し、侵略し合っている。自然とはそうした個体とその環境が複雑に絡まり合ったものということになるのだろう。シモンドンとコッチャが交差するこの地点には、生命論的な技術論から技術論的な自然哲学へと進む道筋がおそらく見いだされるはずである。

*本稿は、ハラサオリさんと小林勇輝さんのコレクティブ「蕊」のワークショップ「osmosism」での発表を発展させたものです。蕊のみなさんや、ワークショップに参加してくださったみなさん、そしてなにより西山雄二先生にこの場を借りて感謝申し上げます。

本研究は JSPS 科研費 20J00134 の助成を受けたものです。

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³⁰ 詳しくは拙論「シモンドン哲学における技術性の概念と人間主義の顛倒」（『フランス哲学・思想研究』第27号、日仏哲学会、2022年、156-167頁）も参照されたい。

「植物の生」は「人間の生」を問い直すか —エマヌエーレ・コッチャの生命論の射程

下西風澄

植物は周囲の世界に常に晒されていて、晒される以外にない。植物の生命とは、環境との絶対的な連続性のもとで、全体的な交感を通じて、自分をすっかりさらけ出すしかない生命なのだ。¹

「浸り」と「混合」の生

エマヌエーレ・コッチャは『植物と生の哲学』において、「浸り」と「混合」という存在の在り方を提示した。浸りとは生命が全身を晒しながら世界へと染み出してしまうことであり、混合とは生命が他の事物を貫き、また事物から貫き返される、という相互移入の場の全体に名付けられた概念である。この形而上学は植物から捉え直す新たな世界像であるとともに、生きて存在することそのものへの新たな視点でもある。

生きること、経験すること、世界に在ることは、あらゆる事物によって自分が貫かれることでもある。自己の外に出るとは、常になんらかの事物に入り込むこと、その事物のかたちやアウラの中に入ることなのだ。²

存在を神の被造物や対象の本質と関連づけてきた西洋形而上学の伝統にあつて、コッチャの存在論は稀有な特徴を持つと言えると同時に、それをどのように理解すればよいかには困難も伴っている。「事物に入り込むこと／事物に貫かれること」というコッチャが示す「浸り」の在り方は、内在による超越の構成という西洋近代的な認識論における意識の働きによっては捉えることができない。それはもしかすると、日本のような非西洋圏における存在の理解の仕方に親和性が高いかもしれない。たとえば、松尾芭蕉の「山路来て何やらゆかしすみれ草」の句は、目の前に存在する「すみれ草」という対象 (Gegenstand/Object) を観察するのでも、志向的に形相的本質を捉えるのでもなく、すみれ草という存在に自ずと誘われて、自他混合の存在論的な境涯に浸りながらすみれ草を理解するという情景を歌っている。実際に芭蕉は「松のことは松に習へ」と言い、「習ふ」とは「物に入る」ことだと講じていた。芭蕉において松を理解することは、私が松に入り込むことであり、また松が私を貫いてくることである。こうした存在の「混合」と私の世界への「浸り」という在り方は、哲学的な文脈においていかに理解したらよいだろうか。本稿では生

¹ エマヌエーレ・コッチャ『植物の生の哲学——混合の形而上学』嶋崎正樹訳、勁草書房、2019年、6頁。

² 同書、96-97頁。

命論と身体論の観点から考えてみたい。

「植物の生」が問い直す「人間の生」

植物は知覚し、思考し、コミュニケーションする。近年、植物の生態が持つ「知性」が驚嘆すべき特徴を持つことが明らかになりつつある。イタリアの植物学者ステファノ・マングーゾは、植物が光に反応する「避陰反応」は「リスク計算」と「利益の予想」といった一種の「知性」であり、また光量のみならず、赤色・遠赤色、青色、紫外線の帯域の特有の波長に反応する光受容体によって色彩すら「知覚」していると指摘する。さらに植物は維管束系を神経のように利用して電気信号で有機体内の情報伝達を行うだけでなく、生物由来揮発性有機物を出すことで、他の植物と匂いによるメッセージのやり取りを行っていることなどを明らかにしている³。しかし、コッチャの『植物の生の哲学』は、このような植物の驚くべき生態を人間知性の側からその類比によって理解するのではなく、むしろ植物の生の側から世界について、また人間の生を問い直すようとしている（「植物は、世界をその全体として眺める最も純粋な観察者でもある⁴」）。したがって本書の最も重要な示唆は、植物の生を問い明らかにすることによって、人間の生や知そのものを問い直すことにある。

植物について思考することは、〈直接的にコスモゴニック [宇宙生成論的] な〉、世界での在りようについて考察することにほかならない。[...] 植物は、生物学、生態学、さらには哲学にも、世界と生物の関係を新たに一から考え直すように迫るのである。⁵

人間が植物の存在を思考するとき、植物学、生物学的な目線が強固に張り付いている。したがってまずはその存在論よりも認識論の条件から出発しなければならない⁶。周知のようにミシェル・フーコーは『言葉と物』において、それまでの中世ヨーロッパにおいて「観察」「記録」「お伽話」を区別する眼差しを持たないままに娯楽的で寓話的に語られてきた動植物の世界を、17-18世紀の古典主義時代に登場した「博物学」（博物館）が、分類学の名を以て、自然の連続性を前提とした差異の体系としての表（タブロー）に変え、19世紀に登場した「生物学」は「生き物」を解剖し、有機体の内的構造の統一的関係を発見したことで、はじめて「生命」を誕生させたとともに、そのような生物へと視線を向ける「人間」をも誕生させる契機となったことを明らかにし

³ Stefano Mancuso and Alessandra Viola, *Verde brillante: Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti Editore, 2013. ステファノ・マングーゾ、アレッサンドラ・ヴィオラ、マイケル・ポーラン『植物は〈知性〉を持っている——20の感覚で思考する生命システム』久保耕司訳、NHK出版、2015年。

⁴ 『植物の生の哲学』、7頁。

⁵ 同書、57-58頁。（[...] は筆者中略。）

⁶ 「科学と哲学は、事物と生物の本質、その形状と活動を分類し定義することにこだわってきた。だが、それらの〈世界性〉、つまり他の事物に入り込み、他の事物によって貫かれるという能力からなるそれらの〈本性〉については、認識できないままになっている。」同書、97頁。

た。すなわち「博物学」や「生物学」という学的な眼差しそのものが、「植物の生」を視ることを閉ざしながら、まさにその閉ざされこそが「人間」を人間たらしめていると見抜いていた⁷。

したがって仮にフーコーの前提を受け入れた上で、コッチャの問いかけに真摯に応じ、植物の生を人間の学的な眼差しから解放し、その存在そのものに接近しようとするのであれば、私たちが「人間」であることの条件そのものを問い直さなければならないだろう。別の言い方をすれば、コッチャの形而上学の真価は、単に植物の生が「混合」の世界に生きているのだと人間が理解することではなく、私たち人間にもまた「混合」という生の在り方が可能なのか、あるいは人間における「混合」の生とはいかなる事態なのか、という問いを理解することに賭けられている。実際、コッチャは「混合」や「浸り」という生の体験が、植物に特権的に与えられたものではなく、動物や人間においてもそうした体験のモードがあることを示唆している。たとえば浸りの経験はクラゲが水のなかで泳ぎながら水の凝固体であるかのように生きている様や、音楽を聞く人間がまわりの環境と一体化しつつその空気の振動と共鳴するような体験をそれに親しいものとして挙げている。こうした人間にとっての「浸り」の経験を生命から学び直すためには、これまでの生命論とコッチャの思想を比較検討する必要がある。

生命の内在的な原理と世界——ユクスキュル・ハイデガー／生命システム論

1) ユクスキュル・ハイデガー

人間の知の枠組みにおいて生命を定義づけるのではなく、生命自身の内的な原理から生命を捉えようとした思想の系譜は、生物学者のフォン・ユクスキュルによって切り開かれた。ユクスキュルは生物の知覚世界を生物の知覚器官の特徴とその環境という関係から描くことで、人間の知覚世界とは別の世界像を詳らかにした。ユクスキュルは「環境 (Umgebung)」という、単に生命に与えられたものとしての環境と区別して「環世界 (Umwelt)」という術語を提示することで、客観的に与えられた世界の中に存在する生物の姿ではなく、生物も自らが内的に「世界 (Welt)」を構成するという視座を提示した。この人間の知覚世界とは別の領域を開示したユクスキュルの議論はしかし、他方では「カントの学説を自然科学的に活用しよう⁸」という試みでもあり、不可避免的に人間の生を相対化するという構造を孕んでいた。したがってユクスキュルの提起は、一方では人間の知覚世界とは断絶された世界像を示す思想でありながら、他方で同時に、人間と生物の世界の連続性を問い直すという、二重の思想的射程を抱えていた。

たとえばシェーラーが『宇宙における人間の地位』で展開した「哲学的人間学」においては、むしろ動物や植物の生態やその環世界が明らかにされることで、人間の「特殊な地位⁹」が明らか

⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. ミシェル・フーコー『言葉と物——人文科学の考古学』渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974年。

⁸ ユクスキュル、クリサート『生物から見た世界』日高敏隆・羽田節子訳、岩波文庫、2005年、24頁。

⁹ シェーラーが人間に固有の特徴としたのは、「理念化」という能力を持つ「精神 (Geist)」であったが、これはデカルトのように思惟する精神と延長する物質を峻別した上で、動物には精神が存在しないために物質的機械で

になると、生物と人間との差異を際立たせるための思想としてユクスキュルの概念はある意味では「利用」されていた。シェーラー経由で影響を受けたハイデガーもまた、動物の「振る舞い (Benehmen)」を人間の「行為 (Tun)」と区別し、動物は常に「衝動的なもの (das Triebhafte)」に突き動かされており、なんらかの行動も自発的な行動ではなく別の潜在的な行動を抑止していた状態が刺激によって解除されて起動させられた (抑止解除させられた) ものであると考えていた。それゆえ動物は常に行動抑止を解除する「抑止解除の輪 (Enthemmungslings)」にとらわれて「閉鎖」されているが、人間はロゴスの働きによって世界を「或るものを或るものとして受け取る」、「として (als) 構造」を有しているために「開性 (Offenheit)」の世界と関わっていると考え、両者の間には「いかなる意味での媒介によっても架橋されえない一つの深淵¹⁰」があるのだと論じた。しかしながら、ハイデガーが理性の有無によって人間と動物を峻別するのではなく(「理性的動物 (animal rationale)」として人間を規定するのではなく)、主体の世界形成の差異としてその断絶を強調したことは、結果的には人間と生物の接近を語ってしまったのではないか、という解釈も生じさせていた¹¹。なかでもジョルジョ・アガンベンは、ハイデガー本人が人間 (現存在) と動物の本質を峻別しようとし続けたにもかかわらず、現存在の根本構造である「世界内存在」という在り方を「動物に対して位置づける¹²」ことがハイデガーの課題であったと論じているとともに、現存在の根本性格である「深い退屈」の情状性においては、むしろ現存在は動物的な「茫然自失状態／とられ状態 (Benommenheit)」に近づいてしまうと指摘している¹³。

興味深いことに、『植物の生の哲学』はこうした生命論の基本的な枠組みを提供してきたユクスキュルの「環世界」に真っ向から批判を与えており、ここにコッチャの植物から見た生命論としての特徴が表れている。コッチャの批判は、単にユクスキュルの語る生物がほとんど動物の生態であり植物を扱っていないという事実のみならず、そのことから必然的に導かれる理論的なものであるため、同様の批判がハイデガーにも可能だろう。「環世界」という概念によって植物の生

あると捉え、はじめから人間と生物の根本的な差異から出発したのではなく、むしろユクスキュルらの仕事によって生物との連続性が明らかになったことを前提として、それゆえに特殊な「地位」を持つという差異が形成される思想であった。

¹⁰ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, 1983 (GA 29/30), S. 409. マルティン・ハイデッガー『形而上学の根本諸概念——世界・有限性・孤独』川原栄峰・セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998年、444頁。

¹¹ なかでも串田純一はこれらの問題群に関して、ハイデガー哲学を生物の観点から再構成するという網羅的で精緻な研究を行っている。(Cf. 串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017年。) また、國分功一郎もハイデガーが人間だけに環世界がないと主張するのは不合理であると批判し、人間には「環世界間移動能力」があると展開することによって人間と生物の差異の相対的な再定義を試みている。(Cf. 國分功一郎『暇と退屈の倫理学』朝日出版社、2011年。)

¹² 「ハイデガーにとっての焦眉の課題とは、動物の「世界の窮乏 (Weltarmut)」と「世界を形成する (weltbildend)」人間との関係をつうじて、現存在——世界内存在——という根本構造そのものを動物に対して位置づけることなのであり、そうすることで、人間の登場とともに生物のうちに現れる開示の根源と意味を探索することなのである。」(ジョルジョ・アガンベン『開かれ——人間と動物』岡田温司・多賀健太郎訳、平凡社、2011年、86頁。)

¹³ 「深い退屈のなかで、現存在はいわば動物状態にまで退行する。それは動物が茫然自失状態 [Benommenheit] のなかで覆いを剥ぎ取られていないものに捕縛され曝されるのとまさに同じように、自分の言うことを聞かないなものに引き渡される。」ジョルジョ・アガンベン『身体の使用——脱構成的可能態の理論のために』上村忠男訳、みすず書房、2016年、312頁。

を捉えることができないとコッチャが考える根拠は下記の二点に集約される。

(1) ユクスキュルは主体と世界の間を、「認識と行動」というモデルにおいて捉えているが、植物はそもそも認識も行動もせずに世界と関わっている。

(2) ユクスキュルは「器官」を通じた知覚世界のみを検討しているが、植物は「器官的」に世界を知覚しない。

すなわち、ユクスキュルの環世界論は動物のモデルから構築されていることによって、生命一般に対する理論的な難点を抱えているのだとコッチャは指摘している。ただし、主にその批判が有効なのは(2)ではなく(1)であると思われる。なぜなら、たしかにユクスキュルが理論的な中心として図示化して提示する「機能環」のモデルにおいては、生物は「知覚器官」を通じて刺激を受容し、それが「作用器官」を通じて行動を起こさせると説明されているが、ユクスキュルは「器官的」に知覚しない生物においても「環世界」が十分に可能であることを示しているからである。たとえば視覚器官（眼）や聴覚器官（耳）を持たない「ウニ」などの棘皮動物、あるいは「貝」などの生物は、器官的にはないがそれぞれに「知覚標識」を有している。ウニは数段階の圧刺激と化学刺激の組み合わせによって、知覚対象の大まかな輪郭を描くことが可能であり、水平線の暗さや船、雲、魚などに反応して棘を動かす。あるいは貝の場合であれば、モノの「形」を「見る」ことはできないが、天敵であるヒトデと同じ速度で動くものには反応するため、ヒトデの環世界においては「一定の速度で動くモノ」が知覚標識になる。

しかし、ユクスキュルの理論は「刺激—行動」のモデルによって貫かれているという点において、(1)の批判は妥当する¹⁴。またこの点では、同種の批判がハイデガーの生命論に対しても同じように可能だろう。ハイデガーも生物が自らの環世界に「閉鎖」されていると考える最大の理由は、動物が「衝動」に「突き動かされて」在ることであり、それゆえ動物の「振る舞い (Benennen)」は「とらわれ (Benommenheit)」という性格に規定されていると考える。それゆえハイデガーの出す生物の事例は「ミツバチの飛行」や「ミミズの逃走」など、象徴的な「行動」ばかりでもある。たとえばハイデガーは、蟹が光源に向かって姿勢を変えるという生態を示し「動物は光の中で、自分の振る舞いと自分固有主催 (Eigen-tum)」とをいわばホックで留めてある¹⁵」と言い、また光のなかに飛び込む蛾を「この動物は光の中へと墜落する」¹⁶と言う。ユクスキュルをある程度踏襲するハイデガーの生命論は、いっそう動物（生物）を「行動」という観点から定義づけている。ユクスキュル—ハイデガーはたしかに植物の生を扱わないことで、生命の捉え方にひとつの限界を持っているように思えるし、コッチャの展開する植物という視点は、こうした生命論に新たな存在のカテゴリーを問うている。

¹⁴ (2)の「器官」に関して補足すれば、ハイデガーは人間の「道具使用」と動物の「器官」を通じた世界との関わりを執拗に区別する。動物における「器官」(たとえば「目」)は、「有能性と抱きあわせになって有能性にとって奉仕的」(GA 29/30, S. 333. 『形而上学の根本諸概念』、364頁)であり、この有能性に取り込まれた存在のあり方こそが動物の世界であり、この有能性から「衝動」という動物の振る舞いの本質が導かれさえするのである。

¹⁵ GA 29/30, S. 365. 『形而上学の根本諸概念』、397頁。

2) 生命システム論

ユクスキュルの生命論が、現代に至るまでの多くの生命哲学に多大な影響をもたらしている限り、コッチャの批判は近年の生命システム論に対しても展開可能な射程を有している。一九六〇年代から展開されはじめたサイバネティクス (Cybernetics) の思想的潮流のなかで生まれた生命システム論「オートポイエーシス」もまた、ユクスキュルの少なくない影響を受けている。チリの生物学者フランシスコ・ヴァレラとウンベルト・マトゥラーナによって提唱されたこの生命モデルは、生物を DNA から説明する要素還元主義的な分子生物学のオルタナティブな生命思想として定着しただけでなく、21 世紀を迎えた現在の人工生命研究や生命論においても重要な役割を担っている¹⁷が、コッチャの批判はどのような論点を与えるか。

オートポイエーシス (Autopoiesis) は「自己創造 (自己制作)」を表す言葉として古代ギリシア語から名付けられた造語であるが、「アロポイエーシス」(他律) と対比的に構成された概念であるため、生命は自律的な創造システムと定義される¹⁸。単細胞システムは自身を活動させる高分子タンパク質を生成する化学的ネットワークを自らの作動において生成し、その作動によって自己と環境の境界を区別し続ける自己同一性生成システムである。オートポイエーシスは自己と環境の物理的でトポロジカルな区別を前提とせず、両者が「相互浸透」した状態において可塑的な境界である膜を生成し続けるという意味において、コッチャの生命論とも共鳴する思想である。またオートポイエーシスは (神経システムや認知システムにも拡張されているが¹⁹) 単細胞生物のモデル化から出発して構築されたシステム論であり (2) 「器官的な知覚」によって世界を認識するモデルでもない。ただし、オートポイエーシスは「センサーモーターカップリング²⁰」と呼ばれる、「知覚と行動」の再帰的で循環的な反復運動によって自己を創造し、境界づけるシステムであるという点において、(1) 「認識と行動」という批判は強く妥当する。たとえばヴァレラは、自律的に運動するバクテリアが、鞭毛によって水中という環境の中を泳ぎながら、同時に溶液中の糖分の化学的性質に反応したり、その粘度に応じて運動を調整したりするというかたちで、世界に存在することと知覚することの同時的な在り方を示している。オートポイエーシスという生命論においては、この知覚と運動のセットこそが核心的な存在の仕方であり、そこに原初的な認

¹⁶ GA 29/30, S. 366. 同前、398 頁。

¹⁷ 人工生命研究から哲学にまで至る包括的な生命論を、オートポイエーシスを中心としてまとめた研究として、下記参照。E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

¹⁸ Maturana and Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht: Reidel, 1980.

¹⁹ 厳密には、ヴァレラにおける「オートポイエーシス」は、物理的な境界を有する単細胞システムのみならず、神経システムなどは「作動的閉鎖システム (operational closer system)」や「センサーモーターカップリング」という別の概念で語られるが、マトゥラーナは神経システムもオートポイエーシスであると論じるほか、社会学に展開したニクラス・ルーマンは「心的システム」もオートポイエーシスとして定式化している。生命論と認知論の関係については、下記論文を参照。下西風澄「生命と意識の行為論——フランシスコ・ヴァレラのエナクティブ主義と現象学」『情報学研究：学環』(89)、2015 年。

²⁰ E. Thompson, "Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience", *Phenomenology and the Cognitive Sciences, Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4-4, 2005, pp. 407-427.

知機能の発生があり、単なる与えられて浸透している「環境」を、生命にとって有意味な「世界」へと変換させる契機がある。バクテリアからアメフラシ、鳩から人間に至るまで、生命は知覚と行為の再帰的な反復と学習を通じてその認知世界を形成する、というのがオートポイエーシスの生命論である。したがってこのシステム論においても、「認識と行動」をしない「植物」は生命モデルの対象からはずれているのではないかと思われるが、そうではない。

たとえばヴァレラらは、「オモダカ (*Sagittaria trifolia* L.)」という水生植物が、水位の上昇と下降による変化に合わせて、「動く」という例を挙げている。オモダカは水位が低い状態で成長すると葉を伸ばし陸生形態を取るが、水位が上がって水面下に沈むとその草は「二、三日のあいだ」に水生形態へと自らの構造を変化させて、水中への適応を見せる。この変化を私たちが「行動」と呼ばないのは、形態変化を伴っているからではない。なぜなら、たとえばアメーバにおける摂餌行動を見てみると、この小さな原生生物は細胞膜や細胞基質の物理・化学的組成を変化させ、自身の原形質を流して「偽足」を伸ばすようにして「行動」する。原生生物をはじめとして、構造変化を伴いながら行動する生命はあるにもかかわらず、植物の変化だけが「行動」とみなされないのは、その速度感覚が人間の認知スケールとかけ離れているからにすぎないとヴァレラらは指摘している²¹。

ヴァレラはたしかに生命のモデルを「行動」(自律性)という観点から定義づけているが、それゆえに逆に植物も「動く」と捉えている。この観点から考えれば、コッチャが植物は「不動」であるとする論点は、逆に問い直されてくる可能性もあるだろう。ヴァレラが挙げている「オモダカ」という植物のような「速く動く」例だけでなく、あらゆる植物も長いタイムスケールを取れば、すべて「動いて」いる。コッチャはそれを「動き」とみなすよりもむしろ形態変化による「自己創造」だとみなすが、逆に生命の自律的な運動を自己の生成活動であると捉える生命システム論の観点から言えば、動物・人間の「運動」も、ある意味ではすべからく「自己創造」でもある。たとえばシステム論を現象学的に展開する河本英夫は、餌を持ってくる親鳥を前にひな鳥が「ギャーギャー」と泣きわめく「行為(運動)」は、なんらかの親鳥に対するメッセージであるよりも前に、生まれてまもないひな鳥の、未熟な声帯の筋肉を形成する創造行為であると指摘する²²。人間においても同様に、たとえば身体に麻痺を抱えて歩行行動に難をきたしている患者がリハビリテーションにおいて歩くという「行為」を練習することは、単なる運動行為ではなく、それ自身が筋肉と骨格と神経を作動させるネットワークを作り変える創造行為である、と河本は指摘する(麻痺患者のみならず、赤ちゃんの全ての歩行行為はそれ自身が筋肉の形成でもある。)²³。このような観点から考えるとき、「認識と行動」という、植物と動物を分かつかのように見える論点は、あくまで相対的なものであり、タイムスケールという観点から見ればむしろ「行為=創造」

²¹ H. Maturana and F. Varela, *Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala, 1987, p. 147.

²² 河本英夫「メタモルフォーゼ 日々新たな自己になるために 5」、『現代思想』(2001年10月号 特集=オートポイエーシスの源流)所収、青土社、2001年。

²³ 河本英夫『システム現象学——オートポイエーシスの第四領域』新曜社、2006年。

というかたちで両者を媒介する論点へと展開できる可能性がある。創造は行為であり、また逆に行為そのものが一種の創造である、という観点から考えれば、たとえばただ「立つ」という「行為」や、「居る」「座る」などの「ただそこに存在する」という「行為」さえ、同時に自己の「創造」であると捉えることができるし、それは人間の生に、植物的な生の在り方である「浸り」の経験の端緒を見出すことのできる視点かもしれない。

ただし、コッチャの言う植物が「自己創造」するという主張には、もうひとつ重要な論点が含まれている。それは動物や人間の行為が「自己創造」であったとしても、植物における「自己創造」は、同時にそれが「世界創造」にもなっているという点である（「ただ〈存在する〉ことによって、植物はすでにして世界を変貌させてきた。植物にとって存在するとは、〈世界を創り上げる〉ことを意味するのだ²⁴」）。植物は「呼吸」という営みを通じて、自己を創造すると同時に、その自己を形成する「環境（大気）」をも耕し、形成している。生物主体のみならず、世界そのものの創造行為を特徴とするコッチャの思想を捉えるために、最後に身体論と形而上学の関係をメルロ=ポンティを手がかりに考えてみる。

複数の相互包摂する「混合」の世界——メルロ・ポンティの身体と植物の生

器官による知覚と、行動による環境との相互作用を否定したまま、生命が世界に浸透し、混合するという植物の生を、コッチャはしばしば「世界内存在」という言葉を使いながら語るが、ハイデガーのように主体・身体の統合性は前提にしながら、事物との道具使用の行為的な関係によって世界内に存在することを規定しようとした存在論には批判的な構えが読み取れる。むしろコッチャが「世界内存在」という語で言い表そうとしている存在の在り方は、身体の統合性さえ前提とせず、身体と世界の境界が曖昧な領域まで遡って、内外の区別そのものの出生する状況を捉えようとした、晩年のメルロ=ポンティの身体論に近いものではないか。

メルロ=ポンティから接近可能なコッチャの重要な論点として、(a) 植物は知覚の中心を持たず、葉、花、茎、根、といったそれぞれの身体が複数的に世界へと関係する在り方が植物の生である。(b) 植物は自己創造すると同時に世界創造するという、世界との相互侵入を許すトポロジカルに主体と世界の反転した形而上学的な空間を生きている、というポイントを挙げるができる。

(a) が示す、意識という中心から世界を知覚しないというモデルはメルロ=ポンティに容易に読み取ることができる。『知覚の現象学』ですでにメルロ=ポンティは、フッサールの志向性を運動行為のなかに再構成する運動志向性へと展開し、それを超越論的意識からではなく身体から世界へと放たれ、また跳ね返される「志向弓 (arc intentionnel)」と呼んでいたが、それは身体の各器官からバラバラに放たれるとともに、また世界の側からも折り返される、いわば多数的な志向

²⁴ 『植物の生の哲学』、55頁。

性である。

私の住居は私にとって、緊密に連合された一連の映像のようなものではない。それが私のまわりでいつまでも親しみぶかい領域として在るのは、私がそれのもつ距離や主要方向を、依然として〈手のなかで〉、あるいは〈脚のなかで〉、覚えているからにはほかならず、私の身体からその住居の方へと、沢山の指向的な糸が発しているからにはほかならない。²⁵

『知覚の現象学』において、身体から放たれる複数の志向性を統合する意識の構成を論じていたメルロ＝ポンティは、晩年の『見えるものと見えないもの』において、世界そのもののなかで、この身体と地続きな世界の「裂開 (déhiscence)」として知覚が生じ、意識とはこの「肉 (chair)」の炸裂としての知覚の後に受肉化として要請される主体であるとする「肉の哲学」を展開し、ここにおいては複数の志向性が「複数の小さな主観性」をさえ構成するプロセスが描かれている。

片方の目、片方の手もそれぞれに視、そして触れることができるし、[...] それら複数の視覚、複数の触覚、複数の小さな主観性、複数の「...の意識」が花束のように一つにまとまる

26

私たちが身体を持つ限り、世界は最初に全体なる対象として現れるのではなく、身体それぞれの知覚から構成される。このようなメルロ＝ポンティが先駆的に描いた、意識の手前で身体それぞれが知的に世界を把握しているという思想は、現代ではヴァレラが「身体化された心 (Embodied Mind)²⁷」という概念によって説明し、手や眼それぞれが脳という中央管理者の関与なしに知的行動を実現して世界と関わっていることが認知科学的にも様々に説明されている。たとえば、神経科学者ウンベルト・カスティリオーニは、右手で目の前のサクランボを掴む際の手の開き具合が、意識とは無関係に調整され、また近くに置かれている別の物体 (たとえばリンゴ) などによって「干渉」され、いわば手と事物の直接的な交渉のうちで知覚が行われていることを実験で示している²⁸。こうした身体の複数的な自律性は近年の生物学が次々と明らかにしている事例でもあり、たとえば哲学者のゴドフリー＝スミスは、タコの腕には脳の二倍近くの神経系があることで、腕は自律的に運動し、脳の意志とは関係なく腕自身の動きをすることがあるという事例を出しながら、このような身体がバラバラに独立性を持った働きをしながら心身関係が現れ

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.151. モーリス・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学 I』竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1997年(1967年)、220頁。

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible: suivi de Notes de travail*, éd. Claude Lefort, Gallimard, 1964, p. 184. モーリス・メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの 付・研究ノート』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、2001年、196頁。

²⁷ F.Varela, Eleanor Rosch, Evan Thompson, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, The MIT Press, 1991.

てくる在り方も、人間とは進化の過程で生き別れた「別の心 (Other Minds)」であると論じている²⁹。

コッチャはまさに、葉や根や花や茎といった、多数的な身体がそれぞれに中央集権的な統御を行うことなしに全身で世界を知覚していく植物の生の様子を、脳という単一的かつ中心的な意識の拠点を持つ人間の生において想像させるために、次のような言葉で問いかけている。

想像してみてください。あなたの身体のそれぞれの運動に、逆方向に向かう別の運動があったとしたらどうだろう。[...] 根をもつということがどういうことか、これであなたはたとえばんやりとでも思い浮かべることができるのではないだろうか。³⁰

脳の意志とは別に腕が自律的に動いてしまうタコのような「生物の身体」、あるいは中心さえそもそも存在せずに根が四方八方に地中を張って水を求めてしまう「植物の身体」、それはサクランボを掴む腕の運動が、意識とは無関係に調整されてしまう「人間の身体」とそう遠くはないし、メルロ=ポンティが「片方の目、片方の手もそれぞれに視、そして触れることができる」と言った身体の原初の場面である。

さて、もうひとつの論点 (b) 自己創造=世界創造が世界のトポロジカルな反転をもたらす、を考えてみよう。コッチャは植物において最も重要な世界との関わりであり創造の原理は「呼吸」とあると言う。呼吸を通じて植物は自己を創造しながら世界を創造する。そしてそれこそが「混合」の形而上学空間の現実性であるが、コッチャはこれを「気候」そのものだと説明する。

気候のどこを取ってみても、内容物と器の関係はたえず反転しうる。場所であるものは内容物になり、内容物であるものは場所になりうる。環境は主体になり、主体は環境になる。どのような気候であれ、前提となるのはそうしたトポロジカルな反転、主体と環境の輪郭を解体するような振幅、役割を入れ替える揺動なのだ。混合とは諸元素の単なる合成ではない。そうしたトポロジカルな交換の関係のことだ。³¹

植物にとって「混合」の現実性は大気あるいは気候そのものであるが、「混合」は単にあらゆる生命が浸透し合いながら同一化してしまう曖昧模糊として混濁した状態ではなく、明確な形而上学的な空間として語られている。コッチャはそれをアナクサゴラスの「すべてがすべてのもと

²⁸ Umberto Castiello, "Mechanisms of selection for the control of hand action", *Trends in Cognitive Sciences*, 3 (7), 1999.

²⁹ Peter Godfrey-Smith, *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, Farrar, Straus and Giroux, 2016. ピーター・ゴドフリー=スミス『タコの心身問題——頭足類から考える意識の起源』夏目大訳、みすず書房、2018年。

³⁰ 『植物の生の哲学』、114頁。

³¹ 同書、38頁。

にある（パン・エン・パンティ）³²」という存在論を導入するかたちで「すべてがすべての中にある」とパラフレーズする。こうした相互入れ子状態の形而上学はたとえばスローターダイクなどにも見られるが、コッチャはこれまで西洋における「混合」概念がキリスト教的な三位一体概念のもと、神との序列的な関係性として捉えられたことを警戒し、存在論としての相互入れ子状態を論じていたアナクサゴラスの軽視を問題視している。宗教的な色彩を帯びないまま、しかもそれをある種の生命の生から導かれる形而上学的な存在論として、かつ植物的な身体を持たない人間の生として、これをいかに解釈すればよいだろうか。

メルロ=ポンティは画家アンドレ・マルシャンの、森の中で私が樹木を見つめるときに、樹木もまた私を見つめているのだ、という独白を引用する。画家は「私が世界を貫く」のではなく、「世界が私を貫く」という経験を生きていると言う。私が樹木を見ているとき、私が樹木を見ているのではなく、樹木が私の内側で見るという経験を生成している。見る／見られるという関係は手袋の表裏のようにトポロジカルに反転する。メルロ=ポンティはこのようにして可能になる知覚を「交流 コミュニケーション」と呼ぶが、それはたとえば視覚が単に世界に向けられた放射的な志向性ではなく、「眼差しはさまざまな見えるものを包み [enveloppe]、触診し、それらと合体する [épouse]」³³ ことであり、「含み合い」、「絡み合い」であると考えていたからだ。

またメルロ=ポンティは、この見る／見られるという知覚の反転した在り方を、主体という一つの超越論的主観性において起こるのではなく、それぞれの知覚において起こりうる事態として複数化するとともに、視覚や触覚といったそれぞれの知覚のモードにおいても転換可能なものとして規定していた。すなわち見ることは触れることでもあるため、見ることは見られることであると同時に触れることでもありまた触れられることでもある。したがってそれは「眼」という中心的な器官が起こす現象でもなく、右目、樹木、左手、砂浜、右足、貝殻、右耳、などといった知覚するものと知覚されるものの中で（世界のただ中で）生じる知覚と世界形成である。ここにおいて世界は、それぞれの感官がそれぞれの対象を含み、含まれるという転換・反転し続ける相互包摂空間として浮かび上がる、まさに「すべてがすべての中にある」世界である。

それぞれの感官がひとつの小さな世界を大きな世界の内部に構成していることは矛盾でもなければ不可能でもないし、また、それら感官は、まさしくその特殊性によってこそ、全体にとって必要かつ全体に開かれるのである。³⁴

超越論的主観性という一点を措定しなくても世界は可能であるし、複数の世界を形成する複数

³² アナクサゴラスは世界の根源（アルケー）を「種子」という植物的なメタファーで捉え、種子による存在の混合を主張していただけなく、生成・消滅する世界の多元的相互包摂の存在論を展開していた。

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 173. 『見えるものと見えないもの』、184頁。[]内は筆者補足。

³⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 256. モーリス・メルロ=ポンティ『知

の知覚は矛盾でもない。世界は一つの知覚開始点から開かれる一つの地平ではなく、いわば複数の知覚のパッチワーク、あるいはそれに呼応した複数の世界のネットワークとして浮かび上がる。そして、人間の身体こそ複数の知覚のパッチワークであることを可能にする世界の共-出生の媒体なのだとすれば、知覚は一つの有機体という統合的な生物の境界（個体）に限定される必然性はなく、他の有機体との間においても可能であり（メルロ=ポンティはこれを「間身体性（intercorporéité）」とも呼ぶ）、この有機体同士をまたいで生じる知覚は風景を「混合」させる。

諸器官の連合作用が一つ一つの有機体の中で可能だとすれば、どうしてそれが違った有機体の間にも存在しないわけがあるだろうか。それらの風景は互いに纏れ合い、それらの能動と受動も正確に適合し合うのである。³⁵

コッチャは「浸り」という存在の在り方を、音楽を聞きながらその振動とリズムを合わせる共鳴的な存在の仕方として語っていたが、メルロ=ポンティもまた、この肉の哲学のなかで、知覚する人間の存在を、自己が事物や他者との反響関係として自覚することが可能であるような「音響的存在」と捉えようとしていた（「私は、結晶や金属や多くの物質と同じように、音響的存在であるが、ただし私自身の振動を私は内側から聞く³⁶」）。コッチャ/メルロ=ポンティにおいて、知覚とは主体の器官によって受容した刺激の統合ではない。知覚とは自らの身体を世界へとさらけ出し、他の生命を貫き、また貫かれ、世界と混合することそのものであった。

浸りとしての生命とは、こういってよければ眼が耳であるような生命なのだ。感じるとは常に、自分自身に触れるとともに、わたしたちを取り巻く宇宙にも触れることなのである。³⁷

私は宇宙に空いた一つの「穴」としての超越論的主観性ではなく、複数の身体がそれぞれに知覚する複数の小さな主観性の「花束」として世界を知覚する。その知覚は事物を覆うのではなく、覆うことによって逆に露呈し開示する肉の巻き付きであると共に、能動と受動の区別が曖昧になった肉の巻き付かれでもある。すなわち私の身体は、世界を複数的に巻き込みつつ、複数的に巻き込まれるという在り方で存在している。こうした晩年のメルロ=ポンティの形而上学・身体論は、コッチャの「すべてがすべての中にある」と語る形而上学を、植物的な身体を持たない人間として理解できる手がかりになるのではないか。

覚の現象学Ⅱ』竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、1992年（1974年）、30頁。

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 185. 『見えるものと見えないもの』、197頁。

³⁶ *Ibid.*, p. 187. 『見えるものと見えないもの』、200頁。傍点筆者。

³⁷ 『植物の生の哲学』、47頁。

おわりに

本稿の考察をまとめてみよう。コッチャは『植物の生の哲学』において、「浸り」と「混合」という存在論を提示したが、それは単に植物の生を捉えるものではなく、学的な眼差しのなかに植物を閉じ込めてきた人間の知や生を問い直す可能性を持つものであった。しかしコッチャは、生命の内在的な原理を明かしたユクスキュルの環世界論には批判的であったという点において、すぐさまコッチャの生命思想を哲学的に位置づけることは難しい。なぜならコッチャによれば、ユクスキュルは動物をその生命論の範例的存在とすることで、「器官的」な知覚と、「認識と行動」を行わない植物の生を捉えそねているからである。「器官的」な形以外での世界の知覚はユクスキュルにも見られるし、後の生命システム論などの現代の生命論でも見られるが、「認識と行動」という原理は、ユクスキュルにおいても基本であり、ハイデガーも踏襲し、生命システム論においても中心にあるという意味で、コッチャの批判は妥当性を持つ。ただし、生命を「自己創造」と捉える生命システム論においては逆に植物の自己創造もまた「動き」であることを踏まえれば、生物や人間の行為も「自己創造」であると捉えられることから、人間の生においても植物的な生と通じる交点をたしかめることができる。ここに、「動く」人間の生における「行為=創造」としての一種の「浸り」を考えることができる。また、それでも植物に特有の呼吸を通じた「自己創造=世界創造」という生は「すべてがすべての中にある」という相互移入の形而上学的空間（「混合」の形而上学）のもとに可能になるという固有性があるが、これは晩年のメルロ＝ポンティが展開した、主体と世界が相互反転する「肉の哲学」における身体論として解釈可能なのではないか、という点を試みに示した。

エマヌエーレ・コッチャが『植物の生の哲学——混合の形而上学』で示した存在論は、これまでの西洋形而上学が見逃してきたかもしれない広大な領域に問いを投げかけている。まずはこれまでの生命論から疎外されてきた植物の生が、生命の哲学にどのような新たな存在論的なカテゴリーを要請するのか。また、動物よりもさらに人間の生とかけ離れた植物の生を描くその問いは、不可避免的に、人間の主体性を人間の哲学の中から脱構築するという方法よりもラディカルに人間の主体性の解体に目を向けさせようとしている。しかしながら、それゆえにこそコッチャの思想は、ときおり自然主義的な傾向さえ孕んでいるようにも見え、この新たな存在論が「人間にとって」いかなる意味を有するのか、特に近代哲学の要になってきた超越論的な意識をどのように扱うことになるのか、あるいは主体性や倫理をいかに扱うことができるのか、絶妙な問題を投げかけている。その意味においても、コッチャの描く「植物の生」が「人間の生」といかに連携可能な哲学として解釈できるのか、すなわち生命と人間の断絶と連続性に対していかなる媒介的な思想が可能なのかという論点に、重要な思考の余地があるのではないか。

Limitrophe

リミトロフ

特集 ダリン・テネフとともに

訳＝北川光恵、菊池一輝、塩田典子、米原大起、高波力生哉、佐藤勇輝、竹内大祐、山根佑斗

東京都立大学
人文科学研究科
西山雄二
研究室紀要

Tokyo Metropolitan University
Yuji NISHIYAMA
Office Bulletin

猫をめぐる暴力と形而上学

ダリン・テネフ (ブルガリア、ソフィア大学)

猫に対する虐待の歴史はかなり長いものである。その暗い歴史は人間と猫の関係に影を落としている。本稿では、こうした猫の悲劇的な歴史と関連づけて、日本戦後文学における猫に対する暴力について考察する。

西欧における猫の虐待

西欧において、猫に対する暴力の歴史は少なくとも中世期にまでさかのぼる。ローマ教皇グレゴリウス9世(在位1227-1241年)は黒猫を悪魔の化身であると定義した。彼が定めた1233年の「ラマの声 Vox in Rama」という教皇勅令のなかで、猫が魔女と因縁があると主張された結果、魔女狩りの時に猫も魔女たちと一緒に焼かれることになった。その後、教皇イノセント8世(在位1484-92年)の支配のもとで猫たちの苦難時代が始まったようである。その時までネズミ対策として重宝され、農家や修道院に尊重され、大事にされてきた猫たちが虐待の対象となったわけである。「ヨーロッパのいたるところで、ネコは焼き殺され、釜ゆでにされ、首をくぐられ、皮をはがれ臓腑を抜かれ、生き埋めにされ、高い塔から投げ落とされ、あらゆる迫害を受け、受難の日はずつづいた」¹。猫を殺すことは行事にまでなった。「フランスでは、毎年六月二十四日のセント・ジョン寺院の祭日[聖ヨハネ祭]には、点ぜられた篝火の中へネコを投げ込んだという」²。

近代に入ってから猫に対する虐待はやまなかった。ロバート・ダーントンは18世紀後半のパリでの「猫の大虐殺」を取り上げて、労働者の反乱としてその大虐殺を解釈した。また、猫殺し自体は民衆カーニバル文化の一環として位置づけられ、大虐殺が聖ヨハネ祭での猫の焼き殺しと結びつけられた³。

文学においては、セルヴァンテスの名著『ドン・キホーテ・デ・ラ・マンチャ』(後編、第46章)やデフォーの『ロビンソン・クルーソー』などには猫に対する虐待が見られるが、近代文学の中で最も強い影響を及ぼしたのはエドガー・アラン・ポーの「黒猫」であるといえる⁴。語り手であるその主人公は大好きであった自分の猫をいじめたくなり、その強い気持ちがあまく説明できないままさま

¹ 木村喜久弥『ねこ——その歴史・習性・人間との関係』、法政大学出版局、1966年、62頁。

² 同前。

³ Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, 1984. (ロバート・ダーントン『猫の大虐殺』、岩波現代文庫、2007年) 貝原伴寛が最近ダーントンの分析を批判したが、民衆カーニバル文化との関係を単に否定しているわけではない(貝原伴寛『猫の大虐殺』を読みなおす、『思想』2020年9月号、92-115頁を参照)。

⁴ ちなみに、「黒猫」は初めて日本語に訳されたポーの作品である。ここでは触れないが、ポーの「黒猫」小説の日本における受容については、宮永孝『ポーと日本——その受容の歴史』(彩流社、2000年)を参照。

ざまな手法で猫をいじめた後、二回も猫を殺そうと試みる。ポーの影響を直接に受けなかったかもしれないエミール・ゾラなども小説の中に猫に対する虐待を叙述している。ゾラの場合、例えば『テレーズ・ラカン』において、主人公ローランは恋人テレーズの夫カミーユを殺害した後、彼の猫フランソワが怖くなってくる。フランソワがカミーユの亡霊であると信じ込んで、虐待し始め、この猫をも殺害しようとするのだ⁵。20世紀に入ってから、愛猫者であるコレットの『牝猫』の中で、夫の猫を嫉妬して、高い建物からその猫を投げ落として殺そうとしている主人公のカミーユなどの例が思い浮かぶ。

日本文学における猫の虐待

日本の場合、文学において、猫に対する虐待はいかなる歴史を持っているだろうか⁶。

最初に指摘したいのは、古代から禅僧たちに伝わる公案の中に出てくる悲惨な話である。中国の有名な和尚である南泉なんせんはあるとき東の堂と西の堂の弟子たちが子猫一匹をめぐって言い争っているのを見かける。南泉は子猫をつまみ上げて、「この猫について何か言ってみてよ。さもなくば猫を斬ってしまうぞ」と言う。両堂の弟子たちは何も言わなかったので、彼は猫を鎌で斬って捨てた、という。これが有名な「南泉斬猫」の公案である。12～13世紀に編まれた『碧巖録』や『無門関』などに載っている公案で、中国から日本にわたって知れ渡った話である⁷。

江戸期には猫が超自然的な神秘力をもつ生きものとして、頻りに文学で描かれるようになった。猫又や火車、化け猫の姿で登場する猫たちは独特で、殺されるべきものとして叙述されている⁸。南泉斬猫の公案とは異なり、江戸の怪談で虐待を受けて殺される猫たちは単なる猫ではなく、恐るべき化け物であり、その意味でタヌキやキツネに近い存在であった。それらの猫は、わずか一言を言ってしまっただけでも殺される危険にさらされることがある。例えば、『耳囊』に出てくる「猫物を言ふ事」の話である。猫は鳩を捕まえようとするが逃げられ、「残念也」と言ってしまうが、そのとき、飼主の和尚は「汝を殺さん」と憤って、小刀で猫を斬ろうとする。猫はしゃべってはいけないという点は興味深い。超自然的な存在であるからこそ人間にとって、そして人間の共同体にとって危険なものである、という論理がこうした猫の表現には働いているように思われる⁹。中世の西洋における魔物と

⁵ ゾラは愛猫家として有名である。Anna Kaczmarek-Wisniewska, “Les chats de Monsieur Zola”, In: *Animal(ité)*, A. Kaczmarek-Wisniewska (éd.), Berlin: Peter Lang, 2021, pp. 119-133 を参照。

⁶ 日本における猫に関して、文学外での近現代史については、真辺将之『猫が歩いた近現代』(吉川弘文館、2021年)を参照。

⁷ 田中貴子『猫の古典文学誌』、講談社学術文庫、2014年、104-111頁を参照。

⁸ 「ねこまたといふこと」、高田衛編『江戸会談集』上巻、岩波文庫、1989年、121-124頁；「猫またの事」、高田衛編『江戸会談集』中巻、岩波文庫、1989年、56-58頁；「猫物を言ふ事」、「猫の怪異の事」、『耳囊』中巻、岩波文庫、35-36、359-360頁、などが挙げられる。今井秀和『世にもふしぎな化け猫騒動』、角川ソフィア文庫、2020年、72-178頁を参照。

⁹ そうした意味で、猫はある種の「異人」として機能しているように思われる。高木信「異(人=神=獣)が「村」にやってくる」、『物語研究』第22号、2022年3月、47-59頁を参照。

しての猫のイメージと類似している論理であろう。このように猫のことを考えると、そもそも形而上の实在世界が、私たちの景色の裏側にあるのか表にあるのか、がわからなくなる。

なるほど、『吾輩は猫である』以降、猫がしゃべっても、普段人間の世界が脅かされることはない。しかし、だからといって、猫に対する虐待が消えたわけではなく、むしろその形式と論理（理由付け）が変遷したのであろう。面白いことに、第二次世界大戦以前の日本文学の猫たちはそれほど虐待の対象ではなかったように思われる。だれもが梶井基次郎の「愛撫」（1930年）という短編小説をすぐ思いつくだろうし、猫の耳を切符切りでパチンとやりたくてたまらない主人公は虐待の主体の範例であることもその通りだが、それ以外の例はそれほど多くない。

ところが戦後文学において、猫に対する虐待は何回も繰り返されるモチーフとなり、文体もジャンルも違う作品の間の共通点となる。1950-60年代から2010年代にかけて、この共通点はさまざまな作家のいろいろな作品にみられるのである。稲垣足穂、吉行淳之介、寺山修司、三島由紀夫、澁澤龍彦、筒井康隆、佐野洋子、村上春樹、坂東眞砂子、柳美里など（この詳細なリストは何倍もの長さになる）が、猫に対する暴力、猫の虐待の話をしている¹⁰。それは場合によって、（三島由紀夫の『午後の曳航』や村上春樹の『海辺のカフカ』がそうであるように）作品の中心をなすモチーフであるが、場合によっては（吉行淳之介の「猫踏んじやった」のように）周辺におかれている出来事にすぎない。虐待は実話だったり、虚構だったりするし、また、虐待に対して語り手の批判が加わっていたり、加わらなかったりする。

愛猫家による猫殺しという文学的スキャンダル

作家たち自身は愛猫家である場合が多いらしい。だが、坂東眞砂子のように、愛猫家だからこそ子猫殺しの道を選んだ人もいる。どういうことだろうか。坂東眞砂子は2006年に『日本経済新聞』に短いエッセイ「子猫殺し」を掲載するが、このテキストは全24回の連載「生き物の生と死を考える」の一つである。エッセイの中で、坂東自身、雌猫を三匹飼っていると記される。その三匹が避妊手術を受けさせられたら、「人間の都合で」「本質的な生」の意味が奪われるのではないか。坂東はそう考え、避妊手術を避けて、生まれた子猫を自分で坂から投げ落として殺すことにした、という。「人は他の生き物に対して、避妊手術を行う権利などない。生まれた子を殺す権利もない。それでも、愛

¹⁰ 稲垣足穂「黒猫と女の子」（『稲垣足穂全集第12巻 タルホ一家言』）；吉行淳之介『猫踏んじやった』；三島由紀夫『午後の曳航』（ちなみに『金閣寺』の中に南泉斬猫の公案が出てくる）；澁澤龍彦「猫と形而上学」（『玩物草紙』）；筒井康隆「池猫」（『くさり』）；佐野洋子『私の猫たち許してほしい』；村上春樹『海辺のカフカ』（第16章）、『猫を棄てる』；坂東眞砂子『「子猫殺し」を語る』；柳美里『ねこのおうち』。寺山修司の場合、彼が最初に製作した映画『猫学』（フィルムは紛失して残存していない）が興味深い、それ以外にもエッセイや『少女詩集』などに猫が登場して、場合によっては虐待されてしまう。

三島の猫たちについては、堀江珠喜『猫の比較文学』（ミネルヴァ書房、1996年、1-34頁）と『作家の猫』（平凡社、2006年、106-109頁）を参照。村上春樹の作品における猫については、鈴木和成『村上春樹とネコの話』（彩流社、2004年）と「「猫町」から「猫の町」へ」（『現代詩手帳』2011年10月、39-47頁）を参照。

玩のために生き物を飼いたいならば、飼い主としては、自分のより納得できる道を選択するしかない。私は自分の育ててきた猫の「生」の充実を選び、社会に対する責任として子猫殺しを選択した。もちろん、それに伴う殺しの痛み、悲しみ、も引き受けてのことである¹¹。猫の充実した生、猫の幸せを選んだからこそ、猫を殺している、という論理である。猫に対する虐待の正当化でもあるが、それと同時に無視できない問題が提起されている。それは生と死についての問題で、この問題が提起されているのは人間と動物の関係においてである。そして、生と死の関係が人間と動物の関係と交差するところで暴力が避けられないのではないかと、という問題もみえてくる。暴力のエコノミーの中で自分が愛している猫を選んだら、その猫が生む子猫を犠牲にすることを選択することにならざるを得ないのではないかと、という問題もある。好きでやっているのではない、と主張する坂東に対して沸き起こった世間からのバッシングはわからないわけでもない。だが、彼女が提起している問題は無視できるようなものでもない¹²。彼女のストーリーが終わったとき、数々の不思議な疑問が新しく始まるのだ。

猫の虐待のタイポロジー

議論を整理するために、猫に対する虐待のタイポロジーを記しておこう。まず、猫の虐待は意図的なものであるかどうかという問いから出発しなければならないだろう。「偶発的な虐待」の事例は少なくはない。例えば、偶然、猫を車で轢いてしまった場合などが考えられる。吉行淳之介の「猫踏んじゃった」という短編小説にまさにこのような偶然の虐待がある。面白いことに、短編の後半では三つの文が重なり合って、「猫産^{うん}じゃった」（猫が猫の子を産んだという意味）が「猫死んじゃった」に生成変化して、さらに「猫踏んじゃった」になる。虚構の世界において、偶発的な暴力によって生と死が結び付けられているのだ。

他方、「意図的な虐待」は「理由のある虐待」と「理由のない虐待」に区別することができる。坂東眞砂子のエッセイには理由づけられた虐待が見られるのに対して、三島の『午後の曳航』や村上の『海辺のカフカ』にみられるサディスティックな虐待に理由は不要である。理由のない虐待はある意味、欲動的で、倒錯的である。とりわけ、理由のない虐待において、虐待の主体はある種の快楽を獲得する。理由づけられた虐待は快楽以外の理由を必要し、快楽が完全に欠けている場合もある。それゆえ、理由づけられた虐待は正当化可能なものされる。筒井康隆の短編小説「池猫」において、主人公の家族には四匹の雌猫がいて、つぎつぎと子猫を産むので、主人公は親に言われて捨てに行かなければならない。彼は家の近くにある古い池に子猫たちを投げ込み、処分する。だが、数年経つと子猫たちは、突然変異のおかげで池の中を泳げる不気味な池猫となっている。「池猫」の場合、主人公の虐待は親のいいつけによって理由づけられている。（ちなみに、この話は坂東の「子猫殺し」とかな

¹¹ 坂東眞砂子『「子猫殺し」を語る』、71頁。

¹² 坂東の事件について、そして、それがいかに現代日本社会における動物観とつながっているかについては、中村生雄『日本人の宗教と動物観』（吉川弘文館、2010年）を参照。

り類似している。子猫殺しの責任を大人が子供に背負わせるところが違うが、だからよりいっそう、坂東のエッセイより悲惨に響く。)

猫に対する虐待の理由は数多く上げることができる。ダーントンの『猫の大虐殺』を批判する貝原伴寛は現実的な理由として次のものを挙げている。つまり、一方で、食料に対する脅威、医学的な危険性、身体的暴力の脅威、精神的な恐怖といった自己防衛的な、言い換えれば、「消極的な」理由があり、他方で、(毛皮や治療薬などのために)資源として猫を用いる「積極的な」理由がある¹³。実際に治療薬として使えるかどうかは疑わしいので、恐怖と同じようにこの積極的な理由も、貝原のいう「猫の象徴的な意味合い」によるものだと推測できるが、だとするとその象徴的な意味合い自体は何によるのだろうか。貝原の論文では強調されていないが、猫に関して理解しきれないところ、すなわち、理解不可能な側面が必ず残る、ということと関連しているように思われる。ともかく、貝原による区別にならえば、戦後文学において猫に対する暴力が理由づけられている場合、それは積極的な理由ではないことに気づく。そして、消極的な理由の裏には、猫という理解不可能なものに対する恐れがある。

理由のある虐待と理由のない虐待のあわいに、そして意図的な暴力と偶発的な暴力のあわいに、「好奇心による虐待」がある。佐野洋子の短編「私の猫たちに許してほしい」の中に、この種の虐待を描いた場面がある。語り手の兄は幼いころ、『子供の科学』という雑誌を読んで、猫がどんなところから落ちてもちゃんと立てるということを知る。彼は実験をやってみたくなり、飼っていた猫を何回も屋根に放り上げて、猫は転がり落ちる。語り手はこの実験を黙って見ているが、猫が立てなくなったときにはじめて二人は罪悪感を覚える。意図的に猫をいじめたいという気持ちもなかったし、サディスティックな欲望でやっているわけでもないが、好奇心による虐待は十分に理由づけられているとも言えない。語り手の兄が何回もくり返す限り、好奇心によって起動した反復行為には欲動的な働きが読み取れる¹⁴。

最後に、虐待のタイポロジーにもう一つの区別を書きこむ必要がある。それは「実話と虚構の区別」である。村上の『海辺のカフカ』の第16章に出てくる虐待の記述(何匹かの猫を解体する場面)は、坂東のシンプルな話よりはるかに残酷で、恐ろしい。そして、両者の作品はほとんど同時代に書かれたものだが(『海辺のカフカ』は2002年に出版され、坂東のエッセイは2006年に日経新聞に掲載)、村上の方は虚構の話なので、バッシングはなかった。

澁澤龍彦「猫と形而上学」の読解——暴力の認識論的・存在論的側面

簡略ではあるが、猫の虐待をめぐるタイポロジーが示されたところで、澁澤龍彦の「猫と形而上学」に目を向けよう。この短いエッセイは1978年に出版された『玩物草紙』に収録されている。澁澤は猫をいじめてやりたい衝動を身体的なものとして記述する。彼は梶井の「愛撫」やポーの「黒猫」に

¹³ 貝原伴寛「『猫の大虐殺』を読みなおす」、98-102頁。

¹⁴ ここで論じることはできないが、猫を高いところから投げ落とすという虐待の話が多いことに着目したい。垂直性と暴力との関係は重要なヒントのように思われる。

言及しながら、自分が遂行した虐待の話に関連づける。猫に対する虐待を昆虫に対するそれと類似させつつ、最後にボードレールの「玩具のモラル」を引用して、暴力にある種の形而上学的な傾向を見出すのだ。

上記のタイポロジーの枠組みで考えると、澁澤の話は実話で、理由のない、サディスティックな虐待の話だといえる。だが、その理由のない暴力はエッセイの末尾で子供たちの好奇心と結びつけられている限り、説明できない暴力は説明できない何かに対する暴力だと言わねばならない。いじめてやりたい気持ちはまさに、梶井基次郎の「愛撫」にあるように、猫の「不可思議な示唆力による」気持ちによって引き起こされたようだ。これは自分がコントロールできないだけでなく、他者である猫をコントロールできないということと関係している。その場合、好奇心と同じように、いや、好奇心以上に、理由があるかどうかは決定不可能であろう。理解に逆らう猫はつまり、不可思議で、「人間を小馬鹿にしているような感じのする生物」¹⁵なのだ。猫のことを理解できない者は自分でさえも理解できなくなる。暴力はそういった問題を解決しようとする手段である。猫に対する暴力はそうした意味で認識論的側面を持っているのである。

では、猫を前にして、具体的に何を理解したいのだろうか。澁澤はこう書いている。「生命というのも、一つのメカニズムである。好奇心の旺盛な子供は、ちょうど時計や人形をばらばらに分解するように、昆虫をばらばらに分解して、その内部の秘密のメカニズムを見たいと思う。生命のあかしを確かめたいと思う。ともすると私が猫をいじめてやりたい衝動に駆られるのも、猫という動物の生命のあかしを確かめてみたい、という気持ちのためかもしれない」¹⁶。理解したい対象は生命そのものであるわけだ。だが、アイロニーを込めて生命を「一つのメカニズム」と表現している澁澤は、生き物を分解したところで生命の何の証も残らない、そこには生命こそが欠けている、ということを主張しているのではなからうか。メカニズムと生き物の差異は生と死の差異であり、猫という生物に対する暴力は生と死の境界についての問いである。つまり、暴力には認識論的側面と同時に存在論的側面があるのだ。

しかし、ここまで解釈すると、澁澤の理由なき暴力を坂東の理由付けられた暴力から区別することが実に難しくなる。坂東の「子猫殺し」は同じように生と死についての問いを提起し（繰り返しになるが、彼女が連載していたエッセイ群のタイトルはほかでもない「生き物の生と死を考える」だ）、自分の暴力をその問いへの応答として説明しているのだから。

さらに、澁澤の理由なき暴力は意図的なものにみえるが、意図的であるかさえ疑わしい。だからと言って、これは偶然的なものでは決してない。ただ、偶然的な要素がないわけでもない。澁澤は最初猫の話をするものの、その後、猫でなくてもいいと強調し、昆虫の話をする。彼は結局、玩具や時計の話に移り、また猫に戻るが、そうした絶えざる置き換え可能性の中で猫が最初に出てきたのは偶然であるようにみえる。ただし、猫に対する虐待には歴史があって、梶井やポーに言及している澁澤も

¹⁵ 澁澤龍彦「猫と形而上学」、160頁。

¹⁶ 同書、161頁。

その歴史を意識して書いているのだから、この事例に登場するのは猫でなくてはならない。猫は偶然性であると同時に必然的である。偶然性の場として必然的であるのかもしれない。もしくは、偶然性と必然性が区別できなくなるその境界の上に立っているのかもしれない。

猫をめぐる暴力と形而上学の問い

暴力は形而上学的な問い、形而上学的な衝動から生まれる。そうした問いは少なくとも二重的であり、つまり、認識論的であると同時に存在論的である。暴力はこうした形而上学的な問いによって生まれるが、暴力こそがこの種の問いを提起し、問いそのものを可能にする。そして、この問いに応答しようとする。だとすれば、認識論も存在論もそもそも暴力的であることになるだろう。澁澤のテキストはまさしく、暴力と形而上学の問いについてのエッセイである。澁澤が明確にしていることだが、暴力と形而上学の問いは理解しえないものであるがゆえに、私たちの限界と関連している。さらに、私たちの理解の限界には生と死の差異化、生と死を区別する境界の問題があるのだ。

理解できないのは境界のことだ。この境界は理解を貫いて、理解の内的限界をなしている。理解はそもそもこの内的限界によって起動させられている。それゆえ、境界を線として想像しようとするれば、この限界のことを無視し、理解の範囲内で境界をコントロールしようとするだけだ。そして、暴力の主体は自分のことさえうまく理解できないだろう。虐待は、いくら理由付けられたとしても、いくら快樂から遠いものだとしても、そうした状況の証しである。

暴力と形而上学の不可思議な関係は、歴史（そして地政学）を可能にし、歴史（そして地政学）を超越するものとして古代と現代を結びつけ、西欧と東アジアを結びつける。どこを行ってみても、同じような人間ばかりが住んでおり、同じような村や町で、同じような単調な生活を繰り返している。だから、江戸文学における化け猫に対する態度は、中世期ヨーロッパの猫に対する恐怖と虐待と類似しているし、ポーやゾラに登場する亡霊に生成変化する猫は江戸期の猫たちにどこか似ているし、日本戦後文学にも通じているのである。生と死のあいだにいる猫は常に亡霊的であって、人間をその内的限界に接触させる。そこには死屍のような臭気さえ充満している。

だが、繰り返しになるが、なぜ猫でなければならなかったのだろうか。上記で指摘したように、澁澤のテキストの論理だと猫でなくてもいいはずだ。たとえ、澁澤のテキストに偶然性の場として猫が登場するとしても、歴史を超越するのは暴力と形而上学の関係で、猫ではないはずだ。にもかかわらず、すでにみたように、事実上、文学の中で猫がそうした役割を果たしてきたのである。理解できないものとしての「象徴的な意味合い」はどこから来たのだろうか。

実話と虚構の区別を信じたとしても、虚構作品における猫に対する虐待は、ある仕方で現実によって形成されているだろう。猫に対する虐待は残酷な事実である。虚構はそういった事実に基づいている。でも逆に、現実界そのものも形象としての猫に貫かれているのだろう。言い換えれば、現実的でない猫、いくらでも置き換え可能な猫、猫ではない猫、虚構の猫、*felis poeticus*（文学猫）は現実界に住み着いている。それゆえ、猫の形象以外に根拠を探すのは無意味であるように思われる。虐待されている猫は猫でありながら猫ではない。事実上の猫がひどい目にあうとき、人間にとって猫がもはや

単なる猫ではないことを意味しているのだ。猫は単なる猫ではなくて、象徴として、隠喩として、換喩として、アレゴリーとして、アイロニーとして、寓話として、神話として、虚構として、置き換えとして攻撃されるのであろう。それが例えば、暴力と形而上学の関係のアレゴリーだとしても。澁澤のエッセイの中で暴力は現実を検討する機能を果たしているが、猫はいかなる現実の検討をも逃れる、私たちには理解し切れない虚構の影だ。悲しい人類の歴史を語る猫の影だ。

* 本稿は、2023年1月27日、東京都立大学で実施された国際ワークショップ「暴力の文体と戦後文学」（主催：東京都立大学西山雄二研究室、共催：国際交流基金）にて発表された原稿である。

ブルガリアにおける言語モデルと文学研究をめぐる論争 ——ギョーム学派 VS ロラン・バルト

ダリン・テネフ (ブルガリア、ソフィア大学)

訳＝北川光恵・菊池一輝・塩田典子・米原大起

要約

本稿は1970年代初頭にブルガリア・ギョーム学派の代表であるクリスト・トドロフによって形成された〔ロラン・〕バルトに対する批判と、文学研究における構造主義的な前提条件に焦点を当てる。興味深いことにこの批判が活用したのは、社会主義政権の当局者たちが、西欧の学术界がもたらす悪影響とのイデオロギー闘争において構造主義を攻撃する手法だった。また、〔クリスト・〕トドロフは記号論の内部分裂（おおよそバルト対〔アルジルダス＝ジュリアン・〕グレマス）も用いたが、それは自分の批評を——どちらかといえばグレマスに近い——ブルガリアの主要なマルクス主義批評家たちからみて、構造主義そのものの拒否のようにみせるためだった。この複雑なコンテキストによって、さまざまな目論見がトドロフの批評のなかで積み重なっている。支配的な批判が実際に見落としたことだが、ブルガリア・ギョーム学派によっておこなわれた構造主義に対するこの距離のとり方において、マルクス主義の正統な文学研究の核心部に複雑な事態が導入されていたのである。誤解をまねく偽った対立だとのちに明らかになるが、ブルガリアとフランスのあいだ、マルクス主義と構造主義のあいだで冷戦時代末期の人文科学になにが起きたのか、その見取り図を新たに描くことが可能になる。本稿の課題は、このいきさつのなかからいくつかの主要な特徴の概略を示すことである。

1. 複数のコンテキスト（一般的注釈）

1973年、ブルガリアの文学者クリスト・トドロフは、ロラン・バルトに関して、またバルトの見解の構造主義的な基礎づけに関して、もっとも印象的で魅力的な批評のひとつを発表した。その論文のタイトルは、「ロラン・バルトの文学観に対する批判」¹であった。本稿はこの批判に焦点をあて、東欧の文学理論の歴史においてもっとも興味深い時機のひとつを示し、描写することを目的とする。

20世紀後半に〔冷戦期の東西陣営を隔てる〕鉄のカーテンの両側で花開き、人文科学を支配した「理論〔Theory〕」が大文字の「T」²とともに呼ばれるようになった歴史は、いまだ書き尽くされていない

¹ Christo Todorov, “Kritika na literaturovedskite vazgledi na Rolan Bart [A Critique of Roland Barthes’s Literary Views],” *Literaturna misul* [Literary thought] 2, 1973, pp. 10-28.

² ジョナサン・カラーは、1982年に早くも「理論」を「新しいジャンル」であると述べている。Cf. Jonathan Culler, *On Deconstruction*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1982. [ジョナサン・カラー『ディコンストラクションI』『ディコンストラクションII』富山太佳夫・折島正司訳、岩波現代文庫、2009年]

³。「理論」の隆盛は、近年の人文学の歴史で重要な部分を形づくっており、これは文献学⁴の発展に関係しているが、それだけに帰着させることはできない。「理論」は流行りではあったが、ただの流行りではけっしてなかった。そこには社会的、文化的、そして政治的な利害関係があった。あらゆる大陸に浸透し、学术界だけでなく、美術界、社会運動、アンダーグラウンドカルチャーなどにも広まったという点で、「理論」はある意味「グローバル」なものだったこと、また同時に、さまざまな国や文脈で「理論」の果たした役割が大きく異なっていたことは特筆すべきだ。

普遍的にも特殊的にも、「理論」は異なる思想や概念をつねに内包してきたように思われるが、ソシユールによる構造主義的な遺産はそのなかで特異な位置を占めていた。東欧のいくつかの国々では、構造主義者たちの歴史と彼らの批評が、社会主義時代における文学理論の領域と機能をたどるさいの導きの糸として役立ったと言えるかもしれない⁵。ブルガリアにおける構造主義の事例が特に興味深いのは、フランス構造主義の思想にかかわる世界的に有名なふたり、すなわちツヴェタン・トドロフとジュリア・クリステヴァがブルガリア出身であるという理由だけではない。その一方で、当時ブルガリアの文学理論で起こっていたことは西欧の学术界からは不透明だったようであり、構造主義記号論の世界地図からブルガリアが消えていたとって間違いないだろう⁶。

ブルガリアでは、構造主義（および1960年代から支配的なそのフランスの形式⁷）はその導入以来、マルクス・レーニン主義の立場を代表していると自称する文学者らの混成的な「集団」に激しく批判された。実際のところそうした文学者たちは、共産党（必ずしもマルクス・レーニン主義ではない）の当時の態度を擁護しつつも、彼ら自身のイデオロギー的戦略を展開していた。批評家たちはふたつの下位集団に分けられるだろう。ひとつは党の高官たち（パンテレイ・ザレフ、ゲオルギー・マルコフ）によって構成されており、もうひとつは党首の娘に近い人たちで構成され、彼らは印象主義批評家と呼ばれ、萌芽的あるいは潜在的な民族主義思想——のちに、党の公式教義に組み込まれる——

³ この方向に関する近年の重要な歩みとして、「セミナー」〔冷戦期の東欧の大学内外で開催され、自由な言論が展開された研究会〕を東欧で理論を実践するさいの抵抗の特殊な形式とみるミグレナ・ニコルチナの著作、そして西ドイツにあるメルヴェ出版社の物語を示すフィリップ・フェルシュの著作がある。Cf. Miglena Nikolchina, *Lost Unicorns of the Velvet Revolution. Heterotopias of the Seminar* New York: Fordham University Press, 2013; Philip Felsch, *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990* Frankfurt am Mein: Fischer Taschenbuch, 2016. フェルシュの著作を紹介してくれたイェルネイ・アビアンに感謝する。

⁴ 文献学の歴史については、ジェームズ・ターナーを参照。James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton: Princeton University Press, 2014.

⁵ たとえば、構造主義におけるソビエトの物語全般と、タルトゥ学派については特にマキシム・ワルドSTEINを参照。Maxim Waldstein, *The Soviet Empire of Signs. A History of the Tartu School of Semiotics*, Saarbruecken: VDM Verlag, 2008.

⁶ [ユーリ・] ロトマンの著作『芸術的テキストの構造 [The Structure of the Artistic Text]』がアメリカで出版されたときにトマス・ウィナーが書いた序文を参照。「ここ20年間、文学の記号論は西側（特にフランス、アメリカ、ドイツ）と東側（特にチェコスロバキア、ポーランド、ソビエト連邦）、双方の研究者の主な関心事になってきた」。Thomas G. Winner, "Introduction," In: Iu. M. Lotman, *Struktura khudozhestvennogo teksta*, Providence: Brown University Press, 1971.

⁷ フランス構造主義については、フランソワ・ドゥッスを参照。François Dosse, *History of Structuralism, Vol. I & II*, trans. by Deborah Glassman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. [フランソワ・ドゥッス『構造主義の歴史〈上〉』清水正・佐山一訳、国文社、1999年；『構造主義の歴史〈下〉』、仲澤紀雄訳、国文社、1999年]

を持った人々（トンチョ・ジェチェフ、クラストヨ・クユムジエフ）だった。

構造主義に直接向けられた共産党公認の批判は、構造主義の思想をそのまま導入することをほとんど不可能にさせ、そのため、迂回する方法が必要となった。実際、党に歓迎されなかったすべての風潮や理論的構想が同様の事態に陥っていた。その典型的な策略のひとつは、表面的な批判を編み出し、それを口実に西欧の学派（および東欧の反対派）の思想を紹介することだった。しかし、つねにそうとも限らなかった。というのは、そうした支配的な考え方に反対しながらも、まさしくその理由で西欧の流行の理論に批判的な人々もいたのである。こうした例はツヴェタン・ストヤノフや、ニコラ・ゲオルギエフ⁸などの作品に見られる。

ここではブルガリア・ギョーム学派の代表者、クリスト・トドロフに焦点をあてる。彼は、党の職員による公認の構造主義批判を盾にして、バルトの構造主義とマルクス・レーニン主義的な文学研究の双方に懐疑的な、独自の文学理論を形成したのである。

しかし、まずはバルトに関するトドロフの論文が発表された文脈を詳述しておこう。簡潔にするために、話を大きく簡略化する。ブルガリアに構造主義が導入されたのは1950年代後半とされており、その重要な代表者のうち最初のひとりが、ブルガリアの詩の構造を分析するにあたって構造主義の方法論を用いたミロスナフ・ヤナキエフだ⁹。1960年代を通じて、ヤナキエフの複数の学生たちが構造主義を取り入れ、さらに発展させた¹⁰。

しかしながら、1960年代末に構造主義に対する与党のいわば「判決」が明らかになった。1969年、パンテレイ・ザレフ——ブルガリア共産党の最高幹部である有力教授——が小冊子を出版し、構造主義が退廃的であると批判したのだ。その理由は、「さまざまな文学作品の有機的な全体」を無視しているから、「文学的制作と民衆との関係」にくわえて「個々の作家に及ぼす民衆の影響」も考慮していないから、「深い人道的な態度」——こうした態度さえあれば形式的な構造に関心を寄せる虚しさは正当化されうる——が欠けているからだという¹¹。構造主義は、彼によれば「生者ではなく、死者の解剖学」であり、「芸術作品の人間的本質」を排除する「誤り」あるいは「反動」であった¹²。同年にザレフは、文学理論における同時代の西欧のアプローチに関して、自身が編集を務めた著作で批判を繰り返

⁸ このフォーラムの最新号に収録されている、ミグレナ・ニコルチナの論文「非-偶然における偶然性の一致 ツヴェタン・ストヤノフをジュリア・クリステヴァ、ゲオルギー・マルコフとともに」と、エンヨ・ストヤノフの「ブルガリアにおけるミハイル・バフチンの受容の政治的側面」を参照。[Miglena Nikolchina, “Non-coinciding Coincidences: Tzvetan Stoyanov with Julia Kristeva and Georgi Markov,” *History of Humanities*, vol. 4, no. 2, The University of Chicago Press, 2019; Enyo Stoyanov, “The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin’s Reception in Bulgaria,” *History of Humanities*]

⁹ Cf. Miroslav Yanakiev, *Bulgarsko stihoznanie* [Bulgarian Versification], Sofia: Nauka i izkustvo, 1960. ヤナキエフに関しては、最新号に収録されているマリア・カリノヴァの「言語のラディカルな物質性について」を参照。[Maria Kalinova, “On Radical Materiality of Language,” *History of Humanities*]

¹⁰ たとえば、ニコラ・ゲオルギエフを参照。Nikola Georgiev, “Tochnite metodi v estetikata v istoricheska i savremenna ocenka” [The Exact Methods of Aesthetics from historical and contemporary perspective], *Literaturna misul* [Literary Thought] 1, 1964. 同号に、若きジュリア・クリステヴァが書いたヌーヴォー・ロマンについての論文も掲載されていることも特筆すべきだろう。当時のクリステヴァは構造主義とは無縁だった。

¹¹ Pantelei Zarev, *Strukturalizm, literaturoznanie i esteticheski ideal* [Structuralism, Literary Studies, and Aesthetic Ideal], Sofia: Balgarski pisatel, 1969, pp. 12-13, p. 15, pp. 19-20.

¹² *Ibid.*, pp. 26-27, p. 29.

返した¹³。「文学理論におけるふたつのアプローチ」と題された彼自身の論文では、「文学研究の対象から人道的な——つまりイデオロギーと人間の——意義を意図的に抑圧している」¹⁴として構造主義を非難した。それにもかかわらず、ザレフにとって構造主義がまったくもって絶望的というわけではなかった理由は、唯一妥当で正統な方法論、すなわちマルクス主義理論に統合される好機が残されていたからである。彼はユーリ・ロトマンやタルトゥ学派に肯定的に言及し、クロード・レヴィ＝ストロースの所見さえも「原始の考古学」として有用であると述べた¹⁵。一言でいえば、彼の批判的立場は構造主義が（ロシア・フォルマリズムのように）形式主義的で（実存主義のように）個人主義的すぎることであり¹⁶、しかしそれでもなお、マルクス主義の芸術観に従い、マルクス主義批評の一部になればある程度有用だったのだ。

パンテレイ・ザレフは文学理論の教授であり、1968年から1972年のあいだはソフィア大学の学長であった。彼はブルガリア科学研究科の文学理論学科長（1948-1970年）、ブルガリア作家協会の会長（1972-1979年）、もっとも著名な批評誌『文学思想 [Literaturna misul]』の編集長（1957-1990年）を務めたが、これは彼の就いた重要な役職のほんの一部にすぎない。また、共産党の指導者であるトドル・ジフコフとの親交もあったと付けくわえるべきだろう。したがって、パンテレイ・ザレフが——疑いなくソビエトの美学者たちに従って——構造主義は誤りであり反動的であると主張したとき、それは単なる個人的な意見ではなく、なにが発言できてなにが発表できるのか、そしてどのような仕方で可能なのかという公式見解であった。

構造主義へのこの「判決」は、構造主義による理論的実践の形態のほとんどを非正当化した。1969年以後、ブルガリアの構造主義者たちは、大抵の場合自分たちの理論をあからさまに展開するのを控え、具体的な芸術作品に焦点をあてることを好み、そのほとんどは理論的テキストへの言及を一切しなかった¹⁷。しかし、彼らは方法論を放棄したのではなく、特定の作品と特定の分析にさいしては、

¹³ Pantelei Zarev, ed., *Filosofski i metodologicheski problemi na sabremennia modernizm i na zapadnoto literaturoznanie* [Philosophical and Methodological Problems of Contemporary Modernism and of Western Literary Studies], Sofia: Naula i izkustvo, 1969. 同じ著作には、ジュネーブ・サークルといった西欧学派を紹介するために表面的な批判の戦略を用いたいくつかのテキスト、さらには現象学、解釈学、文体論など単に表面的な批判にとどまらない論文（たとえばニコラ・ゲオルギエフのテキスト）が収録されていた。

¹⁴ *Ibid.*, p. 20. フランス構造主義の著作についてザレフが基本的に見識がなかったことを考慮すると、彼がそうした反人道主義的な側面を鋭く攻撃していたのは驚くべきことである。歴史的観点からするとしかし、人道主義者と反人道主義者のあいだの論争は、同じ言葉〔「人間」や「人間主義」など〕が逆説的にも異なる意味をもつという構造とそれともなう数々の誤解に基づいている。こうした誤解がさらに誤解を生み出し、より広範囲の争いをもたらした。Cf. Miglena Nikolchina, “Inverted forms and Heterotopian Homonymy: Althusser, Mamardashvili, and the Problem of “Man”,” *boundary 2*, 1, 2014, pp. 79-100.

¹⁵ Pantelei Zarev, *Strukturalizm, literaturoznanie i esteticheski ideal* [Structuralism, Literary Studies, and Aesthetic Ideal], p. 24.

¹⁶ ザレフにとって構造主義と実存主義は最終的に同じものに帰結し、引用したテキストのなかではハイデガー、ヤスパース、そしてカミュも批判されている。文学作品の分野では、一方ではジョイスのような作家たち、他方ではヌーヴォー・ロマンの作家たちが批判の対象となっていた。

¹⁷ これについてはニコラ・ゲオルギエフの事例がもっとも顕著である。Enyo Stoyanov, “The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin’s Bulgarian Reception: Between Structuralism and Impressionism,” *History of Humanities*.

ほかの構造主義的批評家とともに議論を重ね続けた¹⁸。

「新鮮な」構造主義の考えを導入するために「表面的な批判」の戦略を使い続けた人々もいた。彼らはまた、外国のテキストを翻訳する方を選んだが、それらのテキストは〔構造主義に〕批判的に見えるものの、基本的な考え方がうまく説明されていた。そのため、たとえばジャック・ラカンの思想は、『精神分析理論のマルクス主義批評のために [Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique]』¹⁹と題されたカトリーヌ・クレマンたちの著作の翻訳とともに紹介された。これは、原著が出版された1973年の2年後に『フランス・マルクス主義に評された精神分析理論 [Psihoanalitichnata teoria v ocenkata na frenskite marxisti]』²⁰という題のもと〔ブルガリア語に〕翻訳され、刊行された。ほかにも、ロマン・ヤコブソンとクロード・レヴィ=ストロースの概念は、退行的な西欧の美学に東欧の作家が対抗している著作のなかで提示され、議論された²¹。

その一方で、1960年代の終わりから1970年代のはじまりにかけて、構造主義は西欧でもまた困難な時期にあった。1966年がフランスにおける構造主義の最盛期だったとするならば²²、1968年の五月革命は「構造主義体系」と「構造主義を創設した父祖たち」の双方を激震させ²³、その後、逆説的にも構造主義はフランスの大学へ参入し、制度化されながらも、同時に、ますます時代遅れとなっていく。1966年のアメリカではすでに、学術界に構造主義を紹介するためにボルティモアで有名なシンポジウム「批評の諸言語と人間諸科学」が開かれた。構造主義とはなにかを知ろうと訪れた人々は、デリダの発表「人間科学の言説における構造、記号、遊び」のあと、構造主義がなにであれ、これは一大事件であると気づいた²⁴。シンポジウムから5年も経たないうちに主催者のふたりは、論文を集めた著

¹⁸ これらの議論のなかでもっとも重要なのは、ブルガリア農民の過去の栄光と今日の崩壊に焦点をあてたニコライ・ハイトフの作品に関する議論である。そこで、ニコラ・ゲオルギエフたち（イスクラ・パノワやツァンコフ・ムラデノフ）は、その方法論をめぐって「印象批評家」（トンチョ・ジェチェフやクルステョ・クムジエフと論争していた。この議論は、ザレフが編集長を務める雑誌『文学思想 [Literaturna misul]』の1974年刊行の第2号と第3号に掲載されている。

¹⁹ Catherine Clément, Pierre Bruno, Lucien Sève, *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*, Paris: Éditions sociales, 1973.

²⁰ Katrin Kleman, Pier Bruno, Lucien Sev, *Psihoanalitichnata teoria v ocenkata na frenskite marxisti* [Psychoanalytic theory evaluated by French Marxists], trans. by Donka Melamed, Sofia: Partizdat, 1975.

²¹ Mikhail Ovsianikov, ed., *Borbata na idei v estetkata: Mraksistko-Leninska kritika na reakcionnitate esteticheski uchenia* [Struggles of Ideas in Aesthetics: A Marxist-Leninist Critique of Reactionary Aesthetics], Sofia: Naika i izkustvo, 1975. 当時、モスクワ大学哲学科の学科長だったミハイル・オフシアンニコフはソビエト連邦の公式な立場の代表として、美学における重要な人物だったと特筆すべきだろう。彼のマルクス・レーニン主義の美学を基盤とする仕事、そしてブルジョア美学への評論が収録され、彼が編集を務めた本の数々はブルガリア語に翻訳されていた。たとえば以下を参照。Mikhail Ovsianikov et al., *Kritika na osnovnite napravlenia v savremennata burzhoazna estetika* [A Critique of the Basic Trends in Contemporary Bourgeois Aesthetics], trans. by Nikola Mankov, Sofia: Nauka i izkustvo, 1970.

²² これはフランソワ・ドゥッスによる位置づけである。Cf. François Dosse, *History of Structuralism*, Vol. I, pp. 316-349. [フランソワ・ドゥッス『構造主義の歴史〈上〉』、440-481頁]

²³ François Dosse, *History of Structuralism*, Vol. II, p. 114. [フランソワ・ドゥッス『構造主義の歴史〈下〉』、146頁]

²⁴ Cf. Benoît Peeters, *Derrida*, Paris: Flammarion, 2010, pp. 210-211. ペーターズはデイヴィッド・キャロルとのインタビューを参照している。[ブノワ・ペーターズ『デリダ伝』原宏之・大森晋輔訳、白水社、2014年、222頁。デリダの講演「人間科学の言説における構造、記号、遊び」は『エクリチュールと差異』に収録。]

作の第2版の序文で、次のように述べるまでにいたった。「今日、私たちは構造主義の存在そのものを有意義な概念として疑問に思うかもしれない […]」²⁵。1966年と1972年のあいだに、昨日まで構造主義者であったうちの何人かが今日のポスト構造主義者になっていき、同時に、ほかはただ退けられ、忘れられていった。そして、ロラン・バルトがジュリア・クリステヴァの影響もあってその前者の代表であったのに対して²⁶、A.J. グレマスは「言語活動の諸科学に関する自分自身のセミナーで沈黙を余儀なくされ」²⁷た、明らかに後者の代表であった。

私がバルトとグレマスの名前をあげるのは、単に彼らが1960年代の終わりと1970年代の始めに起きていた潮流のなかで潜在的な傾向と顕在的な傾向の両極を示すからではなく、それらがある意味で、文学的・理論的な構造主義のふたつの派生にとって換喩として機能しうるからである。問題を極端に単純化すると（ゆえに問われている理論の複雑性を無視すると）、ロラン・バルトが記号論にほとんど傾注していたのに対して、グレマスは意味論に目を向けていたと言えるだろう。バルトは「今日における神話」²⁸と「記号学の原理」²⁹に関する著作を通じてシニフィアンとシニフィエ、表現面と内容面の関係を考察し、グレマスは『構造意味論』³⁰以降ずっと、内容の形態について研究していた。こうした意味で、ジェラルド・ジュネットのような構造主義者たちの著作はバルトに近く、その一方でクロード・ブレモンたちのような構造主義者たちの著作はグレマスに近いと言えるのかもしれない。『構造意味論』の第一章で、グレマスはこの区別をはっきりと指摘し、記号論の側面が洗練していくのに対して、意味論は忘れ去られた貧弱な親族のようにとどまっていると主張したのだ³¹。

2. ロラン・バルトの理論的見解に対するクリスト・トドロフの批判

クリスト・トドロフのロラン・バルトについての論文は1973年に発表されたが、これは1969年以來のザレフによる構造主義への攻撃と、1974年からのブルガリア構造主義者と印象主義者の重要な論争との端境期である³²。この論文はバルトの見解を詳細に紹介し、バルトのテクストはすべて、ソシュールの言語学に由来するイデオロギー的な仮定と前提に依拠しており、あらゆる文学の構造主義や構造主義的記号学一般に有効であると主張している³³。トドロフはバルトの著作について幅広い知識を

²⁵ Richard Macksey, Eugenio Donato, “The Space Between – 1971,” in Richard Macksey, Eugenio Donato, eds., *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1972, p. ix.

²⁶ François Dosse, *History of Structuralism*, Vol. II, pp. 57-58. [フランソワ・ドゥッス『構造主義の歴史〈下〉』、76頁]

²⁷ Ibid., p. 115. [同書、147頁]

²⁸ Cf. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Seuil, 1957. [『ロラン・バルト著作集3 現代社会の神話』下澤和義訳、みすず書房、2005年]

²⁹ Cf. Roland Barthes, “Eléments de sémiologie,” *Communications* 4, 1964, pp. 91-135. [ロラン・バルト『零度のエクリチュール 付・記号学の原理』渡辺淳・沢村昂一訳、みすず書房、1971年]

³⁰ Cf. A. J. Greimas, *Sémantique structural*, Paris: Larousse, 1966. [アルジルダス=ジュリアン・グレマス『構造意味論 方法の探求』田島宏・鳥居正文訳、紀伊國屋書店、1988年]

³¹ Ibid., pp. 6-7. [同前、3-5頁]

³² 注18を参照。

³³ Christo Todorov, “Kritika na literaturovedskite vazgledi na Rolan Bart” [A Critique of Roland Barthes’s Literary Views], pp. 10-11.

示しながら、『零度のエクリチュール』³⁴から『現代社会の神話』、『ラシーヌ論』、『批評をめぐる試み』³⁵、『S/Z』、『サド、フーリエ、ロヨラ』³⁶まで、ほとんどすべてを引用している。当時、鉄のカーテンの向こう側から、これらの書物すべてにアクセスできたというのは驚くべきことである。パンテレイ・ザレフの参考文献（あるいは〔単数形の〕「本 [book]」と言うべきか、彼は批判のなかでただ一冊の本にしか言及しておらず、それを読んでいない可能性も十分にある）³⁷と比べると、クリスト・トドロフの試みは入念な調査に基づいており、構造主義の問題に関してイデオロギー的立場をとること以上の意味をなしていた。ただ、トドロフは、自分のやっていることの最終的な基礎をなすものとして、構造主義に関するザレフのふたつの著作にも言及している。彼は、ザレフが構造主義の基本的側面をブルジョア・イデオロギーとして「よく研究」したので、自分はこの側面に「まったく」こだわる必要がなかったと述べている³⁸。

クリスト・トドロフからすれば、1968年前後における記号の理解と意味の慣習性をめぐるバルトの見解にはなんの断絶もないようにみえた。バルトの言語観や文学観に対するクリスト・トドロフによる批判は、ふたつの点に要約することができるだろう。(1) 一方では、バルトが記号は恣意的であるというソシュールの考えを受け入れ、一般化したことを彼は批判した。彼からしてみれば、シニフィアンとシニフィエのまさにその区別は分節性を前提としていて、音声と語の次元においてのみ妥当であるため、すべての言語記号が恣意的であると考えるのは間違いである。句、文、そしてテキストの次元ではこの区別は妥当ではなく、なぜなら句、文、そしてテキストの意味は包括的で、個別的な要素の集合体として把握することはできないからである。「テキストのうち特定のシニフィアンは包括的なシニフィアンを形成しない。シニフィエの次元ではテキストは全体であるが、シニフィアンの次元ではそうではない […] 言い換えれば、テキスト全体では新たな（包括的）意味がたしかに生み出

³⁴ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris: Seuil, 1953. [ロラン・バルト『零度のエクリチュール』石川美子訳、みすず書房、2008年]

³⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Seuil, 1957.; Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris: Seuil, 1963.; Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris: Seuil, 1964. [『ロラン・バルト著作集3 現代社会の神話』前掲；ロラン・バルト『ラシーヌ論』渡辺守章訳、みすず書房、2006年；『ロラン・バルト著作集5 批評をめぐる試み』吉村和明訳、みすず書房、2005年]

³⁶ Roland Barthes, *S/Z*, Paris: Seuil, 1970.; Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris: Seuil, 1971. トドロフのリストから抜けている重要なテキストのひとつに1966年のエッセイ「物語の構造分析序説」があり、これはトドロフが他の号を参照している雑誌『コミュニケーション』に掲載されたため、アクセスできたと思われる。この欠落が興味深いのは、このテキストにおける物語機能の分析がグレマスや構造主義的記号論ともっとも近いと思われるからである。[ロラン・バルト『S/Z バルザック『サラジヌ』の構造分析』沢崎浩平訳、みすず書房、1973年；ロラン・バルト『サド、フーリエ、ロヨラ』篠田浩一郎訳、みすず書房、2002年；ロラン・バルト「物語の構造分析序説」花輪光訳、『物語の構造分析』所収、みすず書房、1979年]

³⁷ 上に引用したふたつのテキストで、パンテレイ・ザレフはジャン＝マリー・オーシアスの『構造主義の鍵』[Jean-Marie Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Paris: Seghers, 1968] にだけ言及している。小冊子 (Pantelei Zarev, *Strukturalizm, literaturoznanie i esteticheski ideal*) では、著者の名前が Osias と誤ったつづりになっているが、これはザレフがこの本を持っておらず、この本についてだれかが彼に報告したという意味かもしれない。

³⁸ Christo Todorov, “Kritika na literaturovedskite vazgledi na Rolan Bart” [A Critique of Roland Barthes’s Literary Views], p. 22.

されるが、そこに新たな包括的な記号はない³⁹。もしこれが本当にそうであるならば、文学的な意味合いの純粋な慣例という考えそのものが拒絶されるべきだろう。この考えこそ、文学テキストは曖昧で多義的な意味を持つとバルトに主張させるのを許し、彼から意味の分析論のためのあらゆる道具を取り上げたのである。(2) 他方では、トドロフは、自然言語による明示的体系——一次的な体系——に基づく暗示的体系、すなわち二次的な体系として文学を理解するバルトを批判した⁴⁰。こうして文学の暗示的な意味は、ファッションや交通標識のように、非動機的で慣習的なものだと判明した。もし文学の意味が言語の意味の仕方で見み出されるなら、それはたしかに正しかっただろう。しかし、トドロフにとって、文学テキストの包括的な意味は主-客の関係によって動機づけられており（この点についてはあとからまた触れる）、語とテキストのあいだの類推は誤解を招く。語の場合、シニフィアンとシニフィエは別の秩序にあり、シニフィアンは物質的で、シニフィエは概念的である。これが、この次元における記号の恣意性の理由である。テキストのなかでは、句の意味は下位句の意味（言葉の意味）によって動機づけられている——「語の意味はテキストの意味を生成し、人々のあいだに新たな補完的な慣習は必要がない」⁴¹。下位句の意味と句の意味のあいだには因果関係がある一方で、シニフィアンとシニフィエの場合にはそのようなものはない。これは、とりわけ、包括的な意味の産出が自然言語、つまり、より高次の次元にあるとされる、ある種の暗示的あるいは二次的な体系の外で起こるものではないということの意味する。それどころか、それは自然言語の働きの一部を形成するものである。そして、この理由で文学はなにか別のものではなく、自然言語それ自体の働きを明らかにする。

この批判の言語学および哲学的根拠はクリスト・トドロフの論文のうちで仄めかされてはいたものの、そこで完全に明示されることはほとんどなかったし、そうすることができなかった。実のところ、この論文はクリスト・トドロフがフランス語ではなくブルガリア語で発表することを決断した極めて稀な事例のひとつなのだ。概して、彼の著作はフランス語で書かれ、ほとんどの文章は長いあいだ（1980年代まで）未発表のままだった。この論文自体は、クリスト・トドロフが展開していたかなり大きなプロジェクトの一部だった。彼は言語学者のクラジミール・マンチェフと共に、そしてのちにはソフィア大学のフランス語学科の他の同僚たちと共にこのプロジェクトを展開したのだ。彼らの理論が依拠しているのは、フランスの言語学者ギユスターヴ・ギヨームの思想である。ギヨームは最初の重要なソシュール批判者であり、20世紀における「もっとも哲学的な言語学者」と評されてきた⁴²。この研究者たちが形成したグループは、ブルガリア・ギヨーム学派として知られることになった

³⁹ Ibid., p. 13.

⁴⁰ こうした理解は、鉄のカーテンの両側の構造主義者のあいだではむしろごく普通のものであった。たとえばユーリ・ロトマンもそれを主張していた。私の知る限りでは、クリスト・トドロフがロトマンを参照したことは稀である。ロトマンについては、カメリア・スパソヴァの論文を参照のこと。Kamelia Spassova, “Transforming the Concept of Mimesis: Yuri Lotman and Todor Pavlov,” *History of Humanities*.

⁴¹ Ibid., p. 14.

⁴² Cf. Boyan Manchev, *Nevuobrazimото* [The Inimaginable], Sofia: New Bulgarian University, 2003, pp. 40-41. 「今世紀のもっとも哲学的な言語学者」という表現は、ボヤン・マンチェフの引用している以下を参照。Giorgio Agamben, *The Time That Remains*, trans. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 65. [ジョルジ

43. ギョームによれば、言語は思考可能なものを着想するための方法で、したがって「観念こそが記号を引きだす」のでありその逆ではない⁴⁴。ギョームが最初期からソシュール言語学に批判的だったのは、まさに、それが「思考の側面」から言語学の問題に取り組むのを避けていたからだった⁴⁵。ギョームは、言語というものが、完全に現実化された観念（たとえば、同じひとつの軸上に置かれた過去、現在、未来から構成されているものとしての時間（言語学上の分類では時制に相当する））を私たちに提示するのではなく、むしろ、過去の段階すべてが現働的な段階の一部として残り続ける、生成の過程にあるのだと強調した。構造の起源は構造のうちに刻み込まれているのだ。クリスト・トドロフはこのことを次のような仕方で表現する。「ギョームによれば、言語は自身の構造をまさにその構造化の過程において描き出す」⁴⁶。こうした仕方で、言語学的体系を構築する心理的過程の稼働時間が体系の一部になるのだ。ギョームはこうした心理的過程の言語学的表現を「イデオジェネシス [ideogenesis]」と名づけている⁴⁷。イデオジェネシスを探求する言語学の形態は心理-機械的なものと呼ばれた（ギョームは心理-体系的なものとして心理-記号論的なものについても論じた）⁴⁸。ブルガリア・ギョーム主義者であるクラジミール・マンチェフとクリスト・トドロフにとってイデオジェネシスは、主体と客体との段階的な差異化を伴うものだった。彼らはそのプロセスを「主体」と「客体」の漸進的な弁別化と呼び、その漸進的な弁別化を動詞の être [ある]、avoir [もっている]、そして faire [つくる、する] に相当する三つの安定的な位置に区別し、不安定な位置をふたつに、すなわち、法助動詞が置かれる être と avoir のあいだの位置と、知覚や認知の過程を表現する動詞が置かれる avoir と faire のあいだの位置とに区別した⁴⁹。ブルガリアのギョーム主義者によれば、最初の地点で、つまり、être の地点では主体と客体はまだ区別不可能であり、pouvoir [できる] から、vouloir [欲する]、devoir [しなければならない] へ法助動詞の現働化の力が増していくにしたがって、はじめてそれらは徐々に差異化していく。avoir の時点では、両者はすでに区別されているが、客体に対する主体の関係はまだ受動的であり、これは faire でのみ能動的なものになり、この方法でのみ完遂される。この作用は何度も言語のうちで、言語に向かって繰り返され、言語構造の起源をその構造そのものの一要素として保持し、つねに生成しつつあるのだ。したがって、区別するまさにその作用のうちで、主体と客体もまた生成しつ

ヨ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』、上村忠男訳、岩波書店、2005年、106頁] ソシュールに対するギョームの批判については以下を参照。Gustave Guillaume, *Langage et science du langage*, Paris: Librairie A.-G. Nizet, 1973.; Maurice Toussant, *Contre l'arbitraire du signe*, Paris: Didier Erudition, 1983.

⁴³ブルガリア・ギョーム学派の全体的な概観については以下の特集を参照。“L'École guillaumienne de Bulgarie,” *Langages*, no. 165, 2007.

⁴⁴ Guillaume, *Langage et science du langage*, p. 242.

⁴⁵ Gustave Guillaume, *Temps et verbe*, Paris: Librairie honoré Champion, 1929, p. 6.

⁴⁶ Christo Todorov, *Etudes d'histoire de la littérature française (18-20 s.)*, Sofia: University of Sofia ‘St. Kliment Ohridski,’ 1985, p. 62.

⁴⁷ Cf. Guillaume, *Langage et science du langage*.; Krassimir Mantchev, Christo Todorov, “Eléments d'idéogénie,” *Annuaire de l'Université de Sofia*, LXIV, 1971.; Krassimir Mantchev, “Approche de l'idéogénèse,” In: André Joly, Walter H. Hirtle, eds., *Langage et psychomécanique du langage*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980.

⁴⁸ Guillaume, *Langage et science du langage*, pp. 241-249.

⁴⁹ Cf. Krassimir Mantchev, “Hiérarchie sémantique des verbes française contemporains,” *Cahiers de lexicologie*, no. 10, 1967, pp. 31-46.; Todorov, *Etudes d'histoire de la littérature française (18-20 s.)*, pp. 63-64.; Christo Todorov, “La hiérarchie des liens dans le récit,” *Semiotica* 2, 1971, pp. 125-126, pp. 139-130.

つあるのだ。この区別は純粹に形式的なものではなく、実際その過程では、新たな主体と新たな客体が絶えず生み出されている。あらゆる位置で、発話の新たな側面だけでなく、新たな種類の客体、新たな種類の主体を生み出し、そして、これらの関係の新たな輪郭をも生み出すのだ⁵⁰。

この理論の観点からすれば、ロラン・バルトの見解は厳格すぎると同時に浅薄すぎると思われた。厳格すぎるといふのは、ソシユール言語学に基づいて、バルトは言語の絶え間ない生成——それは言語の構造の一部をなす——を考慮に入れることができなかつたからだ。浅薄すぎるといふのは、意味の規則が無作為でなく、主体と客体との漸進的な弁別化に従っていたからである。第二の体系として文学を理解することへの批判について言えば、その論拠は、トドロフのようなギョーム主義者からすれば、文学が言語そのものの生成を明らかにしたこと、そして、文学のもっとも基本的な原理の数々（たとえば、物語の構成のための原理）がその核心において言語学的であったことである。そしてこのことは慣習性や恣意性とはなんの関係もなかつた。

クリスト・トドロフはこうした言語学のおよび哲学的根拠を、ロラン・バルトの見解を批判するためだけでなく、クラジミール・マンチェフとともに発展させたモダリティの分析の助けを借りて彼自身の物語論を展開するためにも用いた。そしてこのモダリティに関する物語論はグレマスの物語論とモダリティ論にさまざまな側面において近かつた⁵¹。トドロフはこうした理論に精通しており、外国で公開された論文ではむしろ肯定的に引用していたのである⁵²。

本稿の最後に取り上げたいのは、バルトに対するクリスト・トドロフの批判が意識的あるいは無意識的に変形させていった、風変わりな位置関係である。

⁵⁰ Todorov, *Etudes d'histoire de la littérature française* (18-20 s.), pp. 71-76, pp. 147-148.

⁵¹ Cf. Todorov, “La hiérarchie des liens dans le récit.” グレマスの理論については以下を参照。A. J. Greimas, *Du sens*, Paris: Seuil, 1970.; A. J. Greimas, “Pour une théorie de la modalité,” *Langages*, no. 43, 1976, pp. 90-107; A. J. Greimas, Joseph Courtès, *Semiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette, 1993. [アルジルドラス=ジュリアン・グレマス『意味について』、赤羽研三訳、水声社、1992年] クリスト・トドロフの理論とグレマスの理論は、同時に展開されていたものだが、グレマスと違ってトドロフは自身の理論を当初からモダリティによって基礎づけていた。グレマスもまた、モダリティについての理論を展開し始めると、ギョームに言及するようになったことは興味深く注目に値する。Cf. Greimas, “Pour une théorie de la modalité,” pp. 96-97.; Greimas, Courtès, *Semiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, p. 231.

⁵² たとえば以下を参照。Todorov, “La hiérarchie des liens dans le récit,” p. 122, p. 124. このテキストが、1969年に創刊され、ロラン・バルトとジュリア・クリステヴァだけでなく、ユーリ・ロトマンも編集委員の名前に並んだ雑誌『セミオティカ [Semiotica]』に公開されたことは言及しておくべきだろう。当時新しかったこの雑誌を、雑誌『アナル [Annales]』のためにおそらくほとんどジュリア・クリステヴァによって書かれた紹介文には検討の余地がある。Anon., “Une nouvelle revue: ‘Semiotica,’” *Annales* 3, 1970, pp. 825-826. 1970年代の始めからのこの雑誌の歴史は、広義の構造主義が鉄のカーテンの両側の思想家の対話をどれほど可能にしたかということを示言している。雑誌自体は、記号学研究のための国際学会 [International Association for Semiotic Studies] によって刊行されたが、その理事会には、アメリカとフランスの出身者だけでなく、ベルギー、ブラジル、ブルガリア、チェコスロバキア、デンマーク、ドイツ（ドイツ連邦共和国とドイツ民主共和国の双方）、イギリス連邦、ハンガリー、イタリア、ポーランド、ルーマニア、スイス、トルコ、そしてソビエト社会主義共和国連邦の人々がいた。この会にはブルガリア出身の人物はふたりいた。アレクサンドル・リュズカノフと（ある意味でブルガリアに構造主義を導入した人物である）ミロ斯拉フ・ヤナキエフである。

クリスト・トドロフは、ロラン・バルトへの彼の批判を構造主義一般に対する批判として練り上げたが、一方で実のところ、彼自身の理論は A. J. グレマスの構造主義的記号学に近いものになっている。ほとんどの構造主義者と同様、彼自身の文学理論は言語学に依拠している。しかし、彼は「構造主義理論」というラベルのもとで理論を展開できないような状況で仕事をおこなった。彼は、自分の批判が現代のブルジョア・イデオロギーの一形態にすぎないものとするザレフの構造主義批判の延長線上にあり、自分の理論が正統派マルクス主義の美学を発展させているかのようなふりをしたのだ。このようにして、彼は共産党の攻撃、そしてより大っぴらなブルガリアの構造主義者たち（たとえばニコラ・ゲオルギエフ）へすでに敵意を剥き出しにしていた印象主義者の攻撃という双方に対する盾としてザレフへの参照を扱った。

とはいえ彼は構造主義に対して無批判的な人物ではなかったうえ、私が示そうとしたように、彼の批判は西側の思想を導入したにすぎない「表面的な批判」の戦略に従うわけでもなかった。彼は真の批判的対話に従事していたのだ。しかしながら、このような対話は特定の状況、すなわち既存の亀裂——構造主義内部、およびマルクス主義の正統派たちの内部の分裂——をうまく扱う限りでのみ可能であった。それゆえ、ブルガリアのマルクス・レーニン主義による構造主義への攻撃は、生成における意味の物質性を強調する類の構造主義のための最適な場所を無自覚にも与えたと言える。この物質性、心理-機械的物質性は、ザレフが曖昧な意味で利用していた支配的なマルクス主義の物質性と大きく異なる。それでも、心理-機械的なものである限り、この物質性は、ザレフが非常に強く要求していた人間主体を排除するものでもなかった。同時に、クリスト・トドロフは党公認の批評家たちからして、自分の論文が構造主義それ自体に対する別様の攻撃にすぎないと見えるよう、記号論の内部分裂（大雑把に言えば、バルト対グレマス）を利用したのだ。

結局、バルトへの批判のなかで、クリスト・トドロフはふたつの言語モデルを概観したのだ。記号の恣意性と意味の構築における慣習性を強調したソシュールのモデル、そして、絶え間ない生成とともに言語が現れるというギョームのモデルである。この生成においては、subject [主体] や object [客体] のような語でさえ、それらの漸進的な弁別化の異なる時点において必ず異なる事柄を意味する。Je peux [わたしはできる] の位置での主体は、je dois [わたしはしなければならない] の位置でのそれとは異なる。ここから示されるのは、文学作品の働き方の再定義だけでなく、政治的なものと言語の関わり方の変化である。主体とはなにか、言語とはなにか、可能性とはなにかという問いを提起し続けたまさにその仕方で、理論を立てることが政治的だったのだ。

以下のように語ることはおそらく間違っていないだろう。すなわち、[ブルガリアの研究者たちが] 自己表現をおこなうためだけでなく、自分自身の斬新な理論的位置を組み立てるために亀裂を使うこと、多種多様で比較できない文脈や指針を重ね合わせることによって、支配的なイデオロギーの場そのものが新たな可能性へと開かれたのだ。そうして、なにを言うことができななにを言うことができなにか、なにが見えていてなにが見えなかったのか、その境界線を引き直すことによって外側からではなく内側から、政治体制の原理の変容がゆっくりと引き起こされたのである。

【参考文献】

- Agamben, Giorgio. 2005. *The Time That Remains*. Trans. by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press. [ジョルジョ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』上村忠男訳、岩波書店、2005年]
- Anonymous. 1970. “Une nouvelle revue: ‘Semiotica.’” *Annales* 3: 825-826.
- Auzias, Jean-Marie. 1968. *Clefs pour le structuralisme*. Paris: Seghers.
- Barthes, Roland. 1953. *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil. [ロラン・バルト『零度のエクリチュール』石川美子訳、みすず書房、2008年]
- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris: Seuil. [『ロラン・バルト著作集3 現代社会の神話』下澤和義訳、みすず書房、2005年]
- Barthes, Roland. 1963. *Sur Racine*. Paris: Seuil. [ロラン・バルト『ラシーヌ論』渡辺守章訳、みすず書房、2006年]
- Barthes, Roland. 1964. *Essais critiques*. Paris: Seuil. [『ロラン・バルト著作集5 批評をめぐる試み』吉村和明訳、みすず書房、2005年]
- Barthes, Roland. 1964. “Eléments de sémiologie.” *Communications* 4: 91-135. [ロラン・バルト『零度のエクリチュール 付・記号学の原理』渡辺淳・沢村昂一訳、みすず書房、1971年]
- Barthes, Roland. 1970. *S/Z*. Paris: Seuil. [ロラン・バルト『S/Z バルザック『サラジーヌ』の構造分析』沢崎浩平訳、みすず書房、1973年]
- Barthes, Roland. 1971. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil. [ロラン・バルト『サド、フーリエ、ロヨラ』篠田浩一郎訳、みすず書房、2002年]
- Clément, Catherine, Pierre Bruno, Lucien Sève. 1973. *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*. Paris: Éditions sociales.
- Culler, Jonathan. 1982. *On Deconstruction*. Ithaca, New York: Cornell University Press. [ジョナサン・カラー『ディコンストラクションI』富山太佳夫・折島正司訳、岩波現代文庫、2009年；『ディコンストラクションII』富山太佳夫・折島正司訳、岩波現代文庫、2009年]
- Dosse, François. 1998. *History of Structuralism*. Vol. I & II. Transl. by Deborah Glassman. Minneapolis: University of Minnesota Press. [フランソワ・ドッス『構造主義の歴史〈上〉』清水正・佐山一訳、国文社、1999年；『構造主義の歴史〈下〉』仲澤紀雄訳、国文社、1999年]
- Felsch, Philip. 2016. *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte 1960-1990*. Frankfurt am Mein: Fischer Taschenbuch.
- Georgiev, Nikola. 1964. “Tochnite metodi v estetikata v istoricheska i savremenna ocenka” [The Exact Methods of Aesthetics from historical and contemporary perspective]. *Literaturna misul* [Literary Thought] 1.
- Greimas, Algirdas Julien. 1966. *Sémantique structurale*. Paris: Larousse. [アルジルダス=ジュリアン・グレマス『構造意味論 方法の探究』田島宏・鳥居正文訳、紀伊国屋書店、1988年]
- Greimas, Algirdas Julien. 1970. *Du sens*. Paris: Seuil. [アルジルダス=ジュリアン・グレマス『意味について』赤

羽研三訳、水声社、1992年]

Greimas, Algirdas Julien. 1976. "Pour une théorie de la modalité." *Langages* 43: 90-107.

Greimas, Algirdas Julien, Joseph Courtès. 1993. *Semiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.

Guillaume, Gustave. 1929. *Temps et verbe*. Paris: Libraire honoré Champion.

Guillaume, Gustave. 1973. *Langage et science du langage*. Paris: Librairie A.-G. Nizet.

Kalinova, Maria. 2018. "On Radical Materiality of Language." *History of Humanities* 4 2, The University of Chicago Press.

Kleman, Katrin, Pier Bruno, Lucien Sev. 1975. *Psihoanalitichnata teoria v ocenkata na frenskite marxisti* [Psychoanalytic theory evaluated by French Marxists]. Trans. by Donka Melamed. Sofia: Partizdat.

Langages ("L'École guillaumienne de Bulgarie") 165 (2007).

Macksey, Richard, Eugenio Donato. 1972. "The Space Between – 1971." In: Richard Macksey, Eugenio Donato, eds. *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, ix-xiii.

Manchev, Boyan. 2003. *Nevuobrazimoto* [The Inimaginable]. Sofia: New Bulgarian University.

Mantchev, Krassimir. 1967. "Hiérarchie sémantique des verbes française contemporains." *Cahiers de lexicologie*, 10: 31-46.

Mantchev, Krassimir, Christo Todorov. 1971. "Eléments d'idéogénie." *Annuaire de l'Université de Sofia*, LXIV.

Mantchev, Krassimir. 1980. "Approche de l'idéogénèse." In: André Joly, Walter H. Hirtle, eds. *Langage et psychomécanique du langage*, Lille: Presses Universitaires de Lille.

Nikolchina, Miglena. 2013. *Lost Unicorns of the Velvet Revolution. Heterotopias of the Seminar*. New York: Fordham University Press.

Nikolchina, Miglena. 2014. "Inverted forms and Heterotopian Homonymy: Althusser, Mamardashvili, and the Problem of "Man":" *boundary 2* 1: 79-100.

Nikolchina, Miglena. 2018. "Non-coinciding Coincidences: Tzvetan Stoyanov with Julia Kristeva and Georgi Markov." *History of Humanities* 4 2, The University of Chicago Press.

Ovsiannikov, Mikhail, et al. 1970. *Kritika na osnovnite napravlenia v savremennata burzhoazna estetika* [A Critique of the Basic Trends in Contemporary Bourgeois Aesthetics]. Trans. by Nikola Mankov. Sofia: Nauka i izkustvo.

Ovsiannikov, Mikhail, ed. 1975. *Borbata na idei v estetikata: Mraksistko-Leninska kritika na reakcionnitate esteticheski uchenia* [Struggles of Ideas in Aesthetics: A Marxist-Leninist Critique of Reactionary Aesthetics]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Peeters, Benoît. 2010. *Derrida*. Paris: Flammarion. [ブノワ・ペーターズ『デリダ伝』、原宏之・大森晋輔訳、白水社、2014年]

Spasova, Kamelia. 2018. "Transforming the Concept of Mimesis: Yuri Lotman and Todor Pavlov." *History of Humanities* 4 2, The University of Chicago Press.

Stoyanov, Enyo. 2018. "The Political Dimensions of Mikhail Bakhtin's Reception in Bulgaria." *History of Humanities*

42, The University of Chicago Press.

Todorov, Christo. 1971. "La hiérarchie des liens dans le récit." *Semiotica* 2: 121-139.

Todorov, Christo. 1973. "Kritika na literaturovedskite vazgledi na Rolan Bart" [A Critique of Roland Barthes's Literary Views]. *Literaturna misul* [Literary thought] 2: 10-28.

Todorov, Christo. 1985. *Etudes d'histoire de la littérature française (18-20 s.)*. Sofia : University of Sofia 'St. Kliment Ohridski'.

Toussant, Maurice. 1983. *Contre l'arbitraire du signe*. Paris: Didier Erudition.

Turner, James. 2014. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton: Princeton University Press.

Waldstein, Maxim. 2008. *The Soviet Empire of Signs. A History of the Tartu School of Semiotics*. Saarbruecken: VDM Verlag.

Winner, Thomas G. 1971. "Introduction." In: Iu. M. Lotman, *Struktura khudozhestvennogo teksta*. Providence: Brown University Press.

Yanakiev, Miroslav. 1960. *Bulgarsko stihoznanie* [Bulgarian Versification], Sofia: Nauka i izkustvo.

Zarev, Pantelei. 1969. *Strukturalizm, literaturoznanie i esteticheski ideal* [Structuralism, Literary Studies, and Aesthetic Ideal]. Sofia: Balgarski pisatel.

Zarev, Pantelei, ed. 1969. *Filosofski i metodologicheski problemi na sabremennia modernizm i na zapadnoto literaturoznanie* [Philosophical and Methodological Problems of Contemporary Modernism and of Western Literary Studies]. Sofia: Nauka i izkustvo.

Darin Tenev, "Language Models and the Study of Literature.
Bulgarian Guillaumist School vs. Roland Barthes".

Reprinted by permission of Darin Tenev.

イメージと超越——デリダと構想力の問題

ダリン・テネフ (ブルガリア、ソフィア大学)

訳＝高波力生哉、佐藤勇輝、竹内大祐、山根佑斗

構想力の脱構築 (Deconstructing Imagination)

「イメージと超越」といった類いのタイトルは、デリダ風に響かないだけではなく、デリダとは何ら関係のないように思われる。そして、それはある意味で、おそらく正しいのだろう。しかしながら、本稿において私が示そうとするように、フランスの思想家たちがイメージと超越にじかに関連して概念を展開させる動きには予期せぬ帰結があるのである。以前の論文「構想力の脱構築」¹で、デリダの著作における構想力の脱構築的な考え方——これはハイデガーの『カントと形而上学の問題』を明示的かつ暗示的に参照する長期的な一連の作業と直接つながっていた——の概要を素描した。ハイデガーによる構想力理解のデリダなりの再解釈や徹底化を描く方法を通して、私がここで簡潔に示そうとしている議論の再構築が正確なものであれば、私たちは、ハイデガーの超越概念に対するデリダの応答についてさらに探究を進めることができるだろう。これこそが私が以下で取り組む論点で、その口火を切るのは、デリダとジャン＝リュック・ナンシーのあいだで交わされたイメージと構想力に関する間接的な対話の注釈である。

おそらく多くの読者が気づいていることだが、ナンシーが 2003 年に公刊した『イメージの奥底で』²に収録されている「仮面の構想力」とデリダの『アポリア』³とのあいだには驚くべき近接性がある。

「構想力の脱構築」ですでに示したように、この二つのテキストにはいくつかの共通点が存在する。

(1) デリダとナンシーにおいて、他者 (*l'autre*) は、同者 (*le même*) よりも前に到来する。同者が、同者を可能ならしめると同時に、同者がそれ自身のなかに閉じこもることを妨げるような仕方で、他者は、同者に先立つ。(2) このことはある種の予期 [= 先取り] の構造に関連づけられている。つまり、自分自身に先立ち (*Bevorstehen* [差し迫る]、あるいは自分自身を予見する (*Vorbild* [規範]) という構造である。こうした同者の構造は、つねにすでに同者のなかに刻み込まれている他者を指し示している。(3) デリダとナンシー両者において、この構造は死と関連づけられている。(4) 死は私物化されえない何かである。非—固有なもの——これは第一のもの [*the primary*] と固有なもの [*the proper*] に先立つ副次的なもの (*Ableben* [息絶えること]、*Abbild* [似姿]) である——との関係において、固有なもの、自己、自分のもの性 (*Sterben* [死]、*Bild* [像]) の特権的な地位の脱構築を必然的に引き起こす何かである。(5) このことがハイデガーの「として構造」 (*Als-struktur*) を、必然的に再考、再定義させ

¹ Cf. Darin Tenev, « Dekonstrukcia na vaobrazhenieto », *Otkloneniya. Opiti vurhu Jacques Derrida*, Iztok- Zapad, 2013, pp. 91-113.

² Cf. Jean-Luc Nancy, « L'imagination masquée », *Au fond des images*, Galilée, 2003. [『イメージの奥底で』 西山達也・大道寺玲央訳、以文社、2006年]

³ Jacques Derrida, *Aporias*, Galilée, 1996. [『アポリア』 港道隆訳、人文書院、2000年]

る。デリダの場合、この再考と再定義は「かのように [as if]」を用いて行われ、ナンシーの場合は、比較の「として [as]」を通じてなされたのだ。

両者の相違点はすべて、次のような事実に起因するように思われる。すなわち、『アポリア』では『存在と時間』に言及され、したがって主に現存在 (Dasein) が論じられているのに対し、ナンシーのテキスト [「仮面の構想力」] では、『カントと形而上学の問題』で導入されたような Bild [イメージ、像] と Einbildung [想像] に焦点が向けられているのである。それゆえ、「仮面の構想力」は、デリダの『アポリア』に対するナンシーの間接的な注釈として読まれうる。死のアポリアが『存在と時間』から『カント書』やイメージの問題へと移動したのだ。さらに関心をそそられることは、デリダが最後の講義、『獣と主権者』の第二部で、むしろ間接的で遠回りな仕方でナンシーに応答したように思われることだ。2003年1月29日と2月12日の講義を通じて (ナンシーの『イメージの奥底で』は同年1月に公刊された)、デリダは自分自身の死と死骸の幻像 [= 亡霊] について議論し、みずからの注意を、ハイデガーの『形而上学の根本諸問題』(このテキストはデフォーの『ロビンソン・クルーソー』とともに、講義の対象をなしていた) から、『カントと形而上学の問題』へと——ナンシーが自身のテキストで言及したデス・マスクの写真に関する同じくだりに言及しつつ——移したのだ。これら二つの講義で、デリダが暗示しているのだが、死や他者に対する私たちの関係をイメージと構想力の問いを通じて考え直すことができる⁴。

しかしながら、「構想力の脱構築」において私が示そうと試みたように、デリダは初期のさまざまなテキスト (フッサールの『幾何学の起源』への1962年の序文から、1980年中盤まで) で、何らかの再考をすでに仄めかしたり、あるいは示唆したりしていた。そうしたことは、一方では、『カントと形而上学の問題』への参照について概念的なつながりを示すことによって、他方では、構想力に直接的に関係するあらゆるくだりを辿ることによって、再構築することが可能である。デリダは、プラトンからルソー、コンディアック、カント、シェリング、ヘーゲルを通してフッサールとハイデガー (さらにサルトルにまで) に至るまで相続されてきた構想力の諸概念を脱構築するだけではなく、構想力についての新たな理解をも指し示している。デリダのテキストに散在する構想力への言及や分析が、独立した研究対象になったことはほとんどなく、多くの場合、さまざまなくだりのあいだの関係は、気づかれてこなかったように思われる⁵。重要な例外は、ジョリス・ヴァン・ゴルコムによって2009年に公開され

⁴ Cf. Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain, vol. II* (2002-2003), Galilée, 2010, pp. 176, 244-246. [『講義録 獣と主権者II』西山雄二・亀井大輔・荒金直人・佐藤嘉幸訳、白水社、2016年、156および217-219頁]

⁵ 脱構築といくぶん関連している他の研究者の構想力に関するテキストに目をやると、少なくとも、ジョン・サリスの数多くの著作のなかの構想力に関する研究、また、ジョン・ルウェリンの啓発的で刺激的な著作『超批判的構想力』 (*The Hypocritical Imaginaiton*, Routledge, 2000) に言及しなければならない。サリスとルウェリンは、それぞれドイツ観念論の伝統、もしくはハイデガーの『カント書』を論拠として用いることで、構想力に関する非常に独創的な理論を構築している。しかしながら、二人のうちどちらも、デリダが構想力という主題を発展させた——あるいはそれに失敗した——方法について言及してはいない。ルウェリンが『超批判的構想力』において、ある一章の全体をデリダに割いているにもかかわらず、そこでは、『弔鐘』しか検討せず、『弔鐘』でデリダが実際に構想力に言及している複数の箇所と言及していないことは驚くべきことである。また、同様の身振りがのちの著作でいかに反復されたのかということも、同じように注目すべき

たカント、ハイデガー、デリダにおける構想力の役割についての博士論文である⁶。とはいえ、その解釈において、ヴァン・ゴルコムは多様な著作や書かれた論考のなかに散りばめられ、複雑なネットワークを成しているカント、ハイデガー、デリダの文章を再構築することに彼自身の考察をとどまらせない。この意味で、デリダにおけるありうべき構想力概念を超えて、デリダの一般的な脱構築の方法へと至る地点へと進むまさにこの方法が、構想力の概念を変えるかもしれないのだ。このことは特に、たとえばネルソン・マンデラに関するデリダのテキスト〔「ネルソン・マンデラの感嘆あるいは反省の法」、『プシュケー』所収〕と『盲者の記憶』にヴァン・ゴルコムが寄せた詳細な解説に明白に現れている。そして、デリダ自身がデス・マスクを『カントと形而上学』から読み解く方法に重点的に取り組まなければならないとき、ヴァン・ゴルコムは平易に、かつ、批判的な隔たりなしに、あたかもデリダとナンシーが行っていることが同じであるかのように、ナンシーの「仮面の構想力」を語り直すのである⁷。

ことである（他のあらゆる点において、最初の著作と同じくらい印象的だ）。そこでルウェリンは、デリダの思想のいずれかの側面を議論するために、独自の言葉である *imagination* を用いているにもかかわらず、デリダ自身が構想力の問題を論じているさまざまなテキストに何一つして言及していないのである（Cf. John Llewellyn, *Margins of Religion. Between Kirkegaard and Derrida*, Indiana University Press, 2009, pp. 203-204, 264-265. Sallis については、たとえば、John Sallis, *Delimitations. Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, 1995 (1986) を参照されたい。

他方で、著名な研究者たちが、時間についてのデリダの立場をハイデガーとの関係において検討する際、『カント書』の中核をなす構想力の問題はたいていの場合、完全に見逃されていた。（たとえば、Joanna Hodge は *Derrida on Time* で構想力の問題に決して言及しない。Cf. Joanna Hodge, *Derrida on Time*, Routledge, 2007, pp. 44-45. この著作の索引には想像や構想力という項目さえ記載されていないのだ。また他の研究書のなかでは、以下の研究書も参照されたい。Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, 2002; Joshua Kates, *Essential History. Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.) このテーマに関する先行研究も、将来的な構想力の哲学に対するデリダの貢献を考慮していない（例として以下を参照されたい。David Wood's, *Deconstruction of Time*, Evanston, Northwestern University Press, 1989）。ただ、このようにデリダにおける構想力の問題が1991年以降も見逃されてきたことは奇妙なことにさえ思われる。というのも、1991年にフランス哲学の研究者ジェフリー・ベニンントンが、デリダの思想を紹介した際〔Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991〕、デリダにおいて超越的な構想力が果たしてきた役割に注意を促す簡潔な注釈をはっきりと記しているからだ。「人々が一読してそう考えるより以上に、デリダは超越論的構想力あるいは産出的構想力を援用している。「力と意味作用」〔Jacques Derrida, « Force and signification », *L'écriture et la différence*, Points, Seuil, 1979, p. 16. 『エクリチュールと差異』谷口博史訳、法政大学出版局、2022年、12頁以降〕から「プシュケー——他なるものの発明」〔« Psyché. Invention de l'autre », pp. 54-126. 『プシュケー——他なるものの発明 I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年、5-69頁〕、『メモワール』〔Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 76〕に至るまで、構想力はまるでデリダの思考の重要な焦点のように現れている」。（Geoffrey Bennington, *Derridabase*, In: G. Bennington and J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 252. ベニンントン自身はすべてではないものの、いくつかの箇所を挙げている。しかし、この重要な考察をさらに発展することはしていない。）私は、研究者たちが間違いを犯しているのだと主張したいのではない。まさに何らかの理由で、あたかもデリダが、構想力について論じていないかのようにみえるのだ。

⁶ Joris van Gorkom, *The Third One. Imagination in Kant, Heidegger, and Derrida*, PhD Thesis, Universiteit van Tilburg, 2009.

⁷ *Ibid.*, pp.161-164.

「構想力の脱構築」において私が試みたのは、脱構築における構想力の諸特徴——脱構築されたものとしての構想力、そして脱構築的なものとしての構想力——を再構築することであった。この再構築は、慎重な読解によってある仮説を導き出せるかもしれないということを示している。その仮説とは、構想力が、非-超越論的なものを構造的な立場に置く、唯一の「超越論的な」能力であるということだ。この立場はいわば、超越論的なトロイの木馬——それを通して主体のなかに他者が入り込んでくるような——である。もちろん、ここではまさに超越論的な主体などという概念が非常に不確かなものであり、能力としての構想力という発想も同様に不確かなものである。一般的なイメージは存在せず、一般的な構想力もまた存在しない。イメージと構想力はつねに特異なもの [singular] である。あるいは、デリダが『シボレート』で書いているように、イメージとは「そのたびごとに、ただ一度 [chaque fois une seul fois]」のものであり、そしてだからこそ「ここで、構想力および時間の、超越論的図式論の問題を、日付の——そのたびの [de la fois] ——問題としておそらく位置づけなければならない」⁸のだ。構想力は、このように散種と密接に結びついている。構想力は散種し、第一に構想力自身を散種するのである。それは超越論的なもののうちであらかじめ既定されていない場であり、この場は超越論的なものそれ自身を構成し、「その」他者を導き入れるのだ。

それゆえ、次のことはありえない話ではない。すなわち、デリダが講義中、ナンシーの「仮面の構想力」に曖昧な仕方で応答するとき、彼は（知ってか知らずか）、あたかもあらかじめナンシーに応答していたかのように、構想力について自分がすでに行った研究に言及するのである。

本稿で、私は一つの同じ方向におそらく至る二つの事柄に焦点を定めたいと思う。一つ目は、デリダとナンシーとのあいだで間接的に行われた議論に関するものである。イメージに関するそれぞれの立場が単純に対立しているわけでも、彼ら自身が互いの立場に容易に還元されるわけでもないことは明らかである。この議論を再構築することが、おそらくこれまで気づかれなかったり、あるいは見過ごされたりしてきた彼らの思想のさまざまな側面を明確にすることにつながるだろう。二つ目は、超越に関する問題である。なぜ超越なのか。デリダとナンシーはともに、イメージと構想力に関する考察を、ハイデガーの『カント書』の読解を通して開始する。しかし、この著作で、カントの図式論——超越論的構想力とイメージ図式——は、超越を導入する機能を有する。「超越は図式論として生じなければならない」(der Transzendenz in seinem Innersten ein Schematismus sein müssen)⁹。そして忘れてはならないが、『カントと形而上学の問題』を論じていたこの時期のハイデガーの思想において、超越とは——デリダの言葉によれば——「そのようなものとしての存在への、全体としての世界への開け」¹⁰、もしくは、別の言葉で言い換えるとすれば、超越とは、それを通して世界のような何かがあるようなものと

⁸ Jacques Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, 1986, p. 26. [『シボレート』 飯吉光夫・小林康夫・守中高明訳、岩波書店、2000年、27頁]

⁹ Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. J. Churchill, Indiana University Press, 1962, §21, p. 106 (Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Band 3, Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1991, §21, S. 101). [『カントと形而上学の問題』 門脇卓爾・ハルトムート・ブッナー訳、創文社、2003年、102-106頁]

¹⁰ Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, vol. II (2002-2003), p. 317. [『講義録 獣と主権者II』、286頁]

して現れるところのものである。(現存在は世界を形成するもの (Weltbildend) とのちに言われるのはこうした意味においてである)。ハイデガーの超越とは、現存在をそのようなものとしての世界に直面させるものであり、世界のうちにある何らかのものではなく、何もない、無-もの [no-thing] という世界そのものである。だからこそ、イメージと構想力を再定義した後に、超越についてのそうした理解に何が生じるのかを問うことは重要なことだと思われる。ジャン＝リュック・ナンシーとジャック・デリダにおいて、超越に何が生じるのだろうか。私の仮説は次のとおりである。すなわち、イメージという問題についての彼らの立場は、イメージと超越の再-結合という点において明確に異なっている。疑いの余地なく、超越についてのハイデガーの解釈で賭けられているものの一つは、明らかに超越と世界の地位であろう。したがって、以後私が展開する議論は、ある意味で、デリダによる『カントと形而上学の問題』の脱構築が、どのようなものであったのかについての反事実的解釈になるだろう。

形づくる形 [Forma Formans] や露呈 [=外措定 (Exposition)] としてのイメージ

構想力という主題についてデリダとナンシーとのあいだで論争ないし間接的な会話があったとしたら、それは「仮面の構想力」からではなく、それよりも少なくとも20年も前の『崇高について』に収録されたナンシーの別のテキスト「崇高な捧げもの」から始まったことだろう¹¹。その論考でナンシーは、「無限」(l'illimité)¹²という概念を用いて、崇高と構想力が作用する仕方を定義している。この「無限」という概念は、デリダが「パレルゴン」において構想力の働きを説明する際に用いた「脱-境界化 [=限定] (de-limitation) という概念の置き換えとして読み取ることができる。「構想力は裁断線である。なぜならそれは二つの裁断線をもつからである。裁断線はつねに二つの裁断線をもつ。それは脱-境界化するのである。裁断線は、それが画定する裁断線を、それが脱-境界化する裁断線を、それが限定する裁断線を、そこで自身の限界から自由になるという裁断線を持っている」¹³。

美に関して、ナンシーはデリダの『判断力批判』読解に同意するとともに、境界化——境界化とい

¹¹ Jean-Luc Nancy, « L'offrande sublime », In : *Du sublime*, Belin, 2009 (1988), pp. 43-96. [「崇高な捧げもの」、ミシェル・ドゥギー編著『崇高について』梅木達郎訳、2011年、47頁-105頁] このテキストはもともと1985年、雑誌『ポエジー (Po&sic)』の崇高に関する非常に重要な論考を集めた特集の一部として公表された(このことについては再論する)。その後、ジャン＝リュック・ナンシー『限りある思考』の一部となった (Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990. [『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2013年])。このテキストが、デリダが『触覚——ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』で言及したジャン＝リュック・ナンシーの最後の著作となった。(Jacques Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2000, pp. 115, 123-128. [『触覚——ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』松葉祥一・榊原達哉・加國尚志訳、青土社、2022年、191、202-210頁]) 1970年代から1980年代にかけて、上記の特集を筆頭にフランスでなされた崇高の問いのコンテクストを、ここで検討するにはその範囲があまりにも広すぎる。崇高に関するこれらの議論に関する丁寧で詳細な分析である宮崎裕助の『判断と崇高——カント美学のポリティクス』[知泉書館、2009年、67-90頁]、Phenomenology 2005, Vol.1, Selected Essays from Asia, ed.Chang Chan-Fai, Yu Chung-Chi, Bucharest: Zeta Books, 2007, pp. 525-574 を参照されたい。

¹² Cf.« L'offrande sublime », pp. 61-65. [「崇高な捧げもの」、66-71頁]

¹³ Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p. 162. [『絵画における真理』上巻、高橋允昭・阿部宏慈訳、法政大学出版局、2012年、227頁]

う意味での脱-境界化——を見ている。しかしながら、崇高に関して、ナンシーはさまざまな境界からの自由としての脱-境界化を無限なるものに置き換えている。このことはどこにも言及されていない。だが、自分が設定した見方において、純粋な提示の妥当性や非妥当性について問題は生じないと主張して、デリダの「パレルゴン」に言及するナンシーの論じ方に注意を向けるなら、次のことが明確になる。すなわち、「パレルゴン」のなかで、限界と脱-境界化が、Vorstellung [イメージ] の妥当性と非妥当性に関係するかぎりにおいて、「崇高な捧げもの」というテキストには、脱-境界化の置き換えがみられるのである¹⁴。

このわずかな置き換えの意味は何だったのだろうか。

この問いの賭け金は、想定されるであろうものよりも高度である。というのは、デリダの思考においては脱-境界化することが、構想力との関係と崇高から離れて、またそれを超えて重要な役割を果たしているからだ。接頭辞を分離し、境界と境界化に関する両義性を呈示するダッシュとともに綴られた dé-limiter [脱-境界化 = 限定] という語は、早くも 1960 年代後半から操作的概念として機能し始めた¹⁵。1970 年代における彼の最も重要な講義の一つである『生死』の冒頭で、デリダは以下のように述べている。「私は脱-境界化の側に立とうと思います [Je serais partisan d'une délimitation]。それは、もろもろの境界や対立を取り除く脱-境界化であり（たとえば、そのうちで私たちが、ロゴスの動物とそれに続くすべてのものの側に立つことで、一方では純粋な発生 [= 起源] を、そして他方では知性への要求 [cerebral] の偉大な出現を認識する、二つのプログラムがあげられます）、したがって、同質性ではなく、異質性ないし差異性への道を開くために、この対立を取り除く脱-境界化なのです。というのは、私が冒頭で指摘したように、対立の機能は、つねに差異性を抹消する機能を持つからです。彼方という範疇、あるいは彼方への（ものではない）歩みという範疇の下で私に興味深く思われることは、実際このような、対立と差異とのあいだの、対立なき境界なのです」¹⁶。脱-境界化の、すなわち、対立物を超えた、差異や異質的な差異化への運動の同志、支持者としてのデリダである。この一節を読むことで、容易に以下のことが見て取れる。つまり、脱構築と呼ばれ、デリダの名前と結びつけられていることの大部分が、境界を不確かにし、同質性を不可能にするものとしての脱-境界化を通してこそ思考

¹⁴ Cf. Nancy, « L'offrande sublime », p. 65. [「崇高な捧げもの」、71-72 頁] 同じ一節において、同じ身振りで、ナンシーはリオタールの崇高理解から離れている。

¹⁵ 多くの例があるが、そのうち以下を参照されたい。Jacques Derrida, « La double séance », *Dissémination*, Seuil, coll. Points, 1993 (1972), p. 299 [「二重の会」、『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2013 年、391 頁] ; Jacques Derrida, « Les fins de l'homme », *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, pp. 142, 153. [「人間の終わり [= 目的]」、『哲学の余白』上巻、高橋允昭訳、法政大学出版局、2022 年、213、226 頁]

¹⁶ Jacques Derrida, *Life Death*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, University of Chicago Press, 2020, p. 18 (Jacques Derrida, *Séminaire. La Vie La mort*, Seuil, 2019, p. 38). [『講義録 生死』吉松覚・亀井大輔・小川歩人・松田智裕・佐藤朋子訳、2022 年、36 頁] 脱-境界化への強調は引用者「生死」講義は、1973-1974 年の「技術(カント)」講義——「パレルゴン」[という論考]はこの講義にもとづく——を直接引き継ぐものである。あるセミナーから次のさまざまな論点へとデリダは脱-境界化の考え方を取り上げているが、この考え方はとりわけ、彼の思想において——構想力が明示的には論じられていない文脈においてさえ——重要な役割を果たしている。

されるだろうし、また少なくともそのように再考されるだろうと。デリダがこの概念に結びつけている意義は明白である。私に重要に思われることは、ひとたび脱-境界化が構想力概念の重要な側面を再定義するために使われれば、脱-境界化そのものが（そのようなものが実在するとして）、構想力に影響されるように思われるということである。そもそも、脱-境界化は構想力ではないのだろうか。不可能なものとの隠された接続としての構想力、絶えずすべての同質性と対立物を動揺させる構想力、シニフィアンとシニフィエのあいだでの不可能なもの [that] への感覚と知解可能性から隠されながら、同時に両者の境界を可能にもする構想力ではないのだろうか。（もちろん、構想力一般がなくなった瞬間から、脱-境界化する作用 [agency] を構想力と呼べる保証も、そう呼ぶべき保証もなくなる。）

このことは、脱-境界化から無限定化 [unlimitation] への置き換え [displacement] が、デリダの脱構築における重要な側面の、根本的な転置 [= 脱臼 (dislocation)] に関係するというを示している。

「崇高な捧げもの」において、ナンシーは、美と崇高という観点から、以下のように書いている。「美はそのようなものと、そのようなイメージとに固有のものであり、その（再）現前化 [= 呈示 (re)presentation] の快である。崇高とは、イメージがあるということ、それゆえ限界があるということであり、その縁に沿って無限定なものが自身を感じさせるのだ。そのため、美と崇高は、それらが同じものではないとすれば——そして実際、まるで同じものではないのだが——同じ場所に生起する。またある意味においては、一方は他方の上に、一方は他方に沿って生起するのだ [...]。美と崇高は現前化 [= 呈示] である。ただし、美がその現前化において呈示されるものである一方、崇高はその運動における現前化であり——あらゆる限界に沿った、無限定なものによる絶対的な除去 [= 浮き上がり (enlèvement)] である」¹⁷。したがって崇高は、自身の産物にではなく、自身の固有の操作に、現前化する作用に触れる (touche) ことを、構想力に許すのだ¹⁸。そして崇高の絶対的な重要性、特質とは、構想力——自身の絶え間ない変容とシンコペーション¹⁹とに開かれた、自身を想像するのに失敗する構

¹⁷ Jean-Luc Nancy, « The Sublime Offering », Jean-François Courtine et al, *Of the Sublime: Presence in Question*, trans. Jeffery S. Librett, SUNY Press, 1993, p. 38 (Nancy, « L'offrande sublime », p. 67). [「崇高な捧げもの」、ミシェル・ドゥギー編著『崇高について』梅木達郎訳、法政大学出版局、1999年、72頁]

¹⁸ Nancy, « L'offrande sublime », p. 70. [同前、75頁]

¹⁹ [訳註] シンコペーション [syncopation] とは、音楽用語で、正常なリズムを崩す技法のことを指す。フランス語ではこの他に「失神」という意味もあるが、ここでは「シンコペーション」で統一する。この箇所においては、現前化 [= 呈示] の運動が、統一的なイメージを宙づりにすることが論じられている。しかしこの運動の重要な点は、この宙づりが律動として考えられることである。ナンシーによれば、構想力は、みずからの統一を自身に先立って作り出すからである [同書、56頁]。崇高の運動が宙づりにするのは、自身に先行した統一というこの構造である。構想力は、美や崇高と言った美的判断に先立って、みずからの統一をつくり出す。そしてその統一という形象——ただし、確固たる対象を持たない、自身の統一を呈示するだけの形象——と、感官の戯れとの形式における一致が美だということになる。他方、ナンシーのいう崇高とは、構想力がみずからの形象を呈示する以前に、形象を限界づけながら、その限界においてあふれ出す非限定性に開かれていることである。それゆえこのとき、構想力は、自身の形象を呈示することができない。ただし崇高はたんなる限定の一方的な無化ではなく、限界を画しながらも、その限界を除去しつつ、限界には収まらぬものを浮き上がらせる [enlever]。それゆえ崇高は、限界画定と非限定性のあいだの律動的な動きだといわれる。言い換えれば、崇高において構想力は、ある定まった輪郭を画しながらも、その輪郭に収まら

想力——の重要性である²⁰。言い換えれば、構想力は、何かを呈示するだけではなく、現前の、現前させることの事実を呈示するのだ。無限定なもの〔unlimited〕は、次の事実を指し示す——現前化の現前化において、イメージは、どのようにも規定されない仕方で、自身を想像するという事実を。以下のように言うこともできる。つまり、現前は本来、この絶え間ない変容であり、そのたびごとに特異なイメージの生起なのである。美の場合には、イメージが、自身に向けてつくり出す統一——それゆえ、そこでイメージが自身に先立つ²¹統一——においていかに創造されるのかが見て取られる。他方で崇高の場合には、この統一の深淵が見て取られる。もはや形は見て取られず、形の基礎として機能し、形を形の外部へと開く形のなさが見て取られるのだ。イメージは自身を予見し——それゆえ——形づくる形〔Forma Formans/ forming form〕²²といわれるものに対して閉じられた構造を持つ。イメージは形の限界に触れつつ、形を形のなさへと曝すのである。崇高がつくり出すシンコペーションにおいて崇高を感じることは、「もはや感じるのではなく、曝されることである」²³。それゆえこれは、接触の問題系である。

このテキストにおいて、ナンシーがのちに発展させる、露呈〔=外措定〕²⁴、接触、自由といった主題やテーゼの多くとの一致が認められる。ここでは、イメージに関する彼自身の哲学の特徴もほぼすべて現れている。たとえば、そこから判明なもの〔distinct〕としてのイメージが出現する、形のない基礎への理解²⁵や、みずからを予見するイメージという考え方——「仮面の構想力」で取り上げられる観点——がそうである²⁶。

構想力とイメージは、そのたびごとに特異かつ局所的な仕方で存在の露呈が生起するべく道を開く。「露呈は存在そのものである」²⁷。これは、ナンシーの哲学を呈示する最も正確な仕方ではないかもしれないが、しかしナンシーの哲学をこのような仕方で呈示することは、間違っているというわけではない。存在が前もって規定されず、つねに生成しているという事実は、存在が複数的であり、ナンシー

ず、限界をあふれ出してしまう何ものかが生じてくる、というリズムカルな動きのうちにある。美が対象と形式の一致である一方、崇高は、当の形式を画しながらも、同時にそれを踏み越えてしまう何かを感じさせるのである〔同書 58-60, 70, 77-82 頁〕。そのかぎりでは、崇高の運動の特色としてのシンコペーションは、失神というだけでなく、限定と非限定性とのあいだの、ある種の律動を帯びたシンコペーション的な動きだといえる。

²⁰ *Ibid.*, p. 76. 〔同書 80-81 頁〕

²¹ *Ibid.*, p. 51. 〔同書 55-56 頁〕

²² *Ibid.*, p. 50. 〔同書 55 頁〕

²³ Nancy, « The Sublime Offering », p. 46; « L'offrande sublime », p. 82. 〔同前、88 頁〕

²⁴ 〔訳註〕英語 exposure を指すフランス語 exposition には、「展示」「陳列」「露呈」といった意味がある。本稿では、基本的に「露呈」と訳出した。しかし、この語は、「措定すること」「置くこと」を意味する position に、「外」を意味する接頭辞 ex がついたものであり、「外に置く」「外に措定する」という含意もある。

²⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, « L'image-le distinct », *Au fond des images*, pp. 11-33. 〔「イメージ——判明なるもの」、『イメージの奥底で』西山達也・大道寺玲央訳、以文社、2006年、7-35頁〕

²⁶ Cf. Jean-Luc Nancy, « L'imagination masquée », *Au fond des images*, pp. 147-179. 〔「仮面の構想力」、『イメージの奥底で』、175-214頁〕

²⁷ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Métailié, 2000, p. 32. 〔『^{コルプス}共同一体』大西雅一郎訳、松籟社、1996年、28頁〕

自身が書くように、「世界はこの起源の複数性のほかには起源を持たない」²⁸のだということの意味している。その生成が露呈 [= 外措定] である以上、存在は場所として、この場所ないしあの場所、身体として生起する [= 場を持つ (*a lieu*)]。それは間隔化 [spacing] である。存在は身体として、そのたびごとに特異な、「皮膚露呈 [= 外措定 (*expeausition*)」²⁹として理解された身体として生起する (ナンシーによる造語は、彼の意味での露呈がすべてを、内部を持たないで曝け出されたある種の皮膚へと変えるということを暗示している)。身体は、存在の露呈された存在 [the exposure being of Being] なのである³⁰。そして身体は、露呈の間隔化以外の何物でもない。互いへと曝された身体しかない。自己-外-身体 [Auto-ex-corps]³¹。ナンシーによれば身体は、この意味で理解されるならば、イメージなのだ。「身体とはイメージである」³²。それが、「崇高な捧げもの」ですでに主張されていたように、イメージが表象 [representation] ではなく、ほかの何物かのイメージではない理由なのだ。またそれゆえ身体は「～のイメージ [image-of] ではない。それは、現前への／としての到来なのである [venue en presence]」³³。現前として到来したとき、現前化は複数的 (*être-avec* [共-存在]) であり、そのたびごとに特異で局所的 (*être-à* [現-存在]) なのだ³⁴。

私は本稿で概略的で短縮された形で呈示していることから、私の仮説は以下のようになる。つまり、ナンシーにおいては、ハイデガーの超越は露呈へと変容されており、超越すべきものも、そこへ向けて超越すべき場もないということだ。というのも、露呈の運動は、露呈の変わり続ける現前なのだから。世界が超越の一部なのであれば、私たちは世界を超越できない。おそらくはこのためにナンシーは、露呈への別称として、超越的内在 [transimmanence] という造語を導入するのだ。「世界の外部の仮象が一掃されるやいなや、意味の〈外の場〉が世界のうちに開かれる。[···] 〈外の場〉は意味の構造の一部をなしており、「内在」の「超越」などというよりも上手く名指さなくてはならないものに穴を穿つ——意味の超越的内在、あるいはより単純かつ力強く言えば、意味の実存と露呈とに穴を穿つのだ」³⁵。

このために、「崇高な捧げもの」でナンシーが「そのようなものとしての特異性は、その固有の親密

²⁸ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p. 27. [『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、38頁]

²⁹ [訳註] *expeausition* はナンシーの造語である。「露呈」や「外に置くこと」を意味する *exposition* に、「肌」を意味する *peau* が重ね合わせられている。*exposition* のなかの *po* と、肌を意味する *peau* は発音が同じなので、発音においては区別されない。「外に出す」という意味と、身体の外側である「肌」という意味が響きあっている。ここでは、大西訳に依拠し、「皮膚露呈 [= 外措定]」と訳出した。

³⁰ Nancy, *Corpus*, p. 32. [『共同-^{コルプス}体』、28頁]

³¹ *Ibid.* [同前] [Auto-ex-corps は、ナンシーの造語である。「自己」や「自動」を意味する *auto*、「外」を意味する *ex*、「身体」を意味する *corps* が結びつけられている。身体は自身の内側に自閉したものではなく、むしろ身体そのものが、おのずから外へと開けていく運動であることを示すフレーズである。その含意を加味し、「自己-外-身体」と訳出した。]

³² *Ibid.*, p. 56. [同前、47頁]

³³ *Ibid.*, p. 57. [同前]

³⁴ 単数かつ複数的な共-存在については、Nancy, *Être singulier pluriel* [『複数にして単数の存在』] を参照されたい。還元不可能な局所の特異性と現-存在 [être-à] については、Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, 1993 を参照されたい。

³⁵ Nancy, *Le sens du monde*, p. 91.

さに関係づけられるよりむしろ、まずもって「外部」の限界づけられていない全体性へと曝されている」³⁶と主張するとき、この言明は、すでに露呈に関して述べられたことを踏まえて読まれなければならない。イメージの無限定性〔unlimitedness〕、その崇高さは、イメージがあるという事実に関係づけられており、それは運動を指し示す。その運動は、かつてない〔ever new〕イメージの、露呈における創造未満の何ものでもない。イメージが自身を予見し、自身に形を与える（つまり自身を想像する）のは、その露呈においてなのだ。

脱-境界化の無限定化による代用によってなされたわずかな置き換えは、超越を露呈として再定義することの暗示として読まれるだろう³⁷。

³⁶ Nancy, « The Sublime Offering », p. 47; Nancy, « L'offrande sublime », p. 83. [「崇高な捧げもの」、88 頁]

³⁷ この節の冒頭で私は、1980 年代半ばのナンシーのテキストを、彼とデリダのあいだで、構想力とイメージをめぐって交わされた間接的な討論のありうべき端緒として示した。「崇高な捧げもの」におけるほとんどの概念は、彼がさらに発展させるであろうし、露呈がハイデガーの超越を変容させたものだという私の仮説はそうした概念（現前化や露呈といった諸概念）にもとづく。しかし、こうした概念が、彼の初期のテキストにも、派生したままの状態（in statu nascendi）見出されるということは重要ではない。たとえば崇高の問いは、彼の初期の著作である『シンコペーションの言説』（Cf. Jean-Luc Nancy, *Le discours de la syncope. I. Logodaedalus*, Flammarion, 1976）でも議論されている。私がこの特定の著作に言及しないのは、そこでナンシーが無限定化ではなく脱-境界化を使っており、全体としてデリダにより近いからである。（境界面定と脱-境界化の使用については、Nancy, *Le discours de la syncope*, pp. 64, 80, 81, 82, 83, 114, 118, 125 を参照されたい。）この初期の著作でナンシーは、脱-境界化と露呈を同義語として言い換えてすらいる。哲学が文学を思考するとき、哲学が実のところ考えているのは、「その固有の思考の不適切さと置き換えである。哲学が批判的な思考として、自身の脱-境界化を、またそれゆえ自分自身の露呈を決断しているというかぎり」（*Ibid.*, p. 125）と述べているのである。思考が思考自体と適合しないというシンコペーションが、いかにデリダに近いものかを見て取るのは困難なことではない。デリダは数年早い時期（1973 年）に、崇高により導入された不適合を分析することで、脱-境界化という概念を発展させていたのである。これはおそらく、ナンシー自身が後年展開するものよりも、デリダに近い考えであろう。次のように——ばかげた幻像だが——憶測することは可能だろうか。すなわち、計画されていた『シンコペーションの言説』の第二部（この第二部は同書のなかで数多く参照されており、『コスモテロス』（*Cosmotheoros*）と呼ばれるはずであった。そして、ハイデガーの『カント書』を通じて、カントの図式論を直接攻撃するつもりで再考するはずだった）をナンシーが出版しなかったのは、まさしく脱-境界化という概念の置き換えのゆえである、と。この概念は、図式それ自体を失神させる、イメージの現前と予見との再考へと至ったのだ。だとすれば「崇高な捧げもの」は、ナンシーの後年の哲学への第一歩である（「第一歩」について語るものが何らかの意味を持つとして）だけではなく、『コスモテロス』の具体的な痕跡——その絶え間ない変容のうちで、『イメージの奥底で』やその後のテキストに至る、彼のすべてのテキストを印づけるような痕跡ではないのか。

デリダが、『シンコペーションの言説』と「崇高な捧げもの」を、構想力の問いという観点から論ずるとき（Derrida, *Le toucher*, pp. 111-129. [『触覚』、184-219 頁]）、彼はこの二つのテキストの不一致について言及しないばかりか、脱-境界化から無限定化への転換にも気づかない（このことは、デリダについてと、ナンシーの早期のテキストについて、二重の仕方でナンシーの思想の運動を印づけているのだが）。そこで、デリダによる構想力と境界への解釈は、本質的に両義的である（私はここでほんの短い文章を引用しようと思う。「構想力はそれゆえ、自身の不能〔impotence/impuissance〕に触れる。構想力は、自身がなすえないもの、すなわち不可能なものに出会う。したがって構想力は出会うことができないものに出会うのだ〔…〕そこで構想力は、構想力が本質からしてそうであるもの、すなわち構想力になる。不可能性の可能性、権力なき構想力、その非-本質の本質への自律的-作用〔ふりをする、auto-affectant〕になるのだ」*Le toucher*, p. 124. [『触

逆向した超越、あるいは喪の作業

脱-境界化は、ほかの場所でも重要である [put stress]。構想力には二つの側面ないし大きさ、高さ (deux tailles) がある。構想力は二つのものの切れ目 (la taille) であり、予測不可能な切れ目である。構想力は一つのものではない。切れ目として、構想力は再-制限 [re-strict] (または厳格化 [stricturate]) し、構想力の形而上学と呼ばれるものに道を与える。他方で、この構想力という切れ目は、つねに生き残り [remnant]、残余 [restance] (としての構想力) を残す。切れ目はそのたびごとに特異な仕方ではじめる。構想力を持ち出すこのような仕方は、デリダにも当てはまるものである。『シボレート』からデリダの言葉を引用しておこう。「イメージがある、そのたびごとに、ただ一度の」³⁸。

しかしここで、切れ目がそのたびごとに特異な仕方ではじまるという事実は、この切れ目が、それを通して他者が到来する出来事だということを意味するであろう。そしてこの場合の特異性は、「すべての他者はまったく他者である」という、デリダのよく知られた言明と調和している³⁹。このときイメージは、(メシアなき) メシアニズム⁴⁰に (おそらくはあまりに容易に) 結びつけられるだろう。そこには一人のメシアも存在せず、すべての他者——あなた、この猫、街を歩く少年——が、絶対的に他なのである。このことは、デリダによるメシアの無力さについての主張に、直接的に接続される。メシア、つまり他者は、弱く無力で、「全能」の神とはまったく異なる。ここに超越があるとして、それは他者への超越であろう。

このような解釈は魅力的で、デリダにとって説得的で正しいものに聞こえる。このような観点において、デリダはヴァルター・ベンヤミンの遺産を受け継ぎ、発展させたのであろう。(ベンヤミン『パサーージュ論』に対する、ハイデガー『カントと形而上学の問題』の逆さまのヴァージョンとしての読解を思い浮かべてほしい。) しかし、こう解釈することで、デリダはベンヤミンに近づけられるというよりも、むしろレヴィナスに接近するのだろう。もはや超越は、世界形成や全体としての世界を指し示さない。レヴィナスの言葉を借りれば、「超越は絶対的な他者との関係を打ち立てる」⁴¹——存在を超え

覚』、203頁))。というのは、それが、ナンシーの構想力の理解における諸側面への言及としても読まれるだろうし——おそらくはそれ以上に——デリダ自身の理解としても読まれるだろうからである。デリダの理解に沿えば、構想力は不可能なものとの関係になるだろうし、それゆえに、構想力自身の不可能性との関係になり、そうして「それ自体 [as such]」の「不可能性」を問うことを許すだろう (Derrida, *Le toucher*, p. 36 [『触覚』、53-54頁])。

³⁸ Derrida, *Schibboleth*, p. 26. [『シボレート』、28頁]

³⁹ この独特の表現の意味については、Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999. [『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、2004年] を参照されたい。

⁴⁰ メシアなきメシアニズムについては、たとえば Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, pp. 47, 56, 68, 95-96, 102, 112, 124, 146-147, 266-268. [『マルクスの亡霊たち』増田一夫訳、藤原書店、2007年、60、73-74、91-92、131-132、138-139、150-151、166、194-195、343-348頁]、Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, 2000, pp. 21-22. [『信と知』湯浅博雄・大西雅一郎訳、未来社、2016年、27-30頁] を参照されたい。

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martin Nijhoff Publishers, 1984 (1961), p. XVII. [『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社学術文庫、2020年、29頁] 『全体性と無限』の全体が、レヴィナス自身が指摘するように、超越

た、彼方 [beyond] であるところの絶対的な他者との関係を打ち立てるのだ。これは、超越を倫理へとつなぎ、ハイデガーがしたように超越を存在論的に思考することはもはやしないための、ありうべき方法である。だがこのような解釈は、レヴィナス的な意味での顔のイメージを単純化するものでもあろう——そしてこのことは、レヴィナスの哲学とデリダの脱構築双方の文脈において、極めて問題含みの挙措であろう（さらに言えば、デリダ自身が、初期のテキスト「暴力と形而上学」においてこう述べている。「倫理-形而上学的な超越は、したがってすでに、存在論的な超越を前提とする」⁴²。）あるいはこのような解釈はおそらく、構想力やイメージについて語ることの拒否へとつながるはずである。レヴィナスにとって、形而上学的な断言 [affirmation] は、道徳的な関係を通じて、「構想力が私たちの観念に貸しているものすべてから純化される」⁴³。

にもかかわらず、そのような解釈の方針は、間違っているとは言わないまでも少々ミスリーディングである。

デリダのイメージに関する著述のなかで、ハイデガーにおける超越に何が起きているのかを突き止めるために、90年代前半のテキスト「喪の力によって」——亡き友たちを偲んで書かれたデリダの追悼論集『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』⁴⁴にのちに収録——から始めよう。このテキストは、

の問題系に貫かれている。最も簡潔な形で、レヴィナスによる超越への理解は、この書のまさに冒頭に見出される（「形而上学と超越」という節を参照されたい）。また、Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1986, pp. 93-127. 『観念に到来する神について』内田樹訳、国文社、2017年』も参照されたい。超越と、そのほかのレヴィナスの鍵概念——顔、存在の彼方、無限など——については、以下も参照されたい。Vladimir Gradev, « Malchanie na liceto »（「顔の沈黙」）, *Prekasvaneto na patya*, LIK, 2000, pp. 337-356; and Vladimir Gradev, « De Profundis za etikata »（「倫理における深い淵から」）, *Mezhdú absolýutnoto taynstvo i nishtoto*, University of Sofia Press, 2007, pp. 171-180.

⁴² Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, Seuil, coll. « Points », 1979 (1967), p. 208. 「暴力と形而上学」、『エクリチュールと差異』、300頁）1964年に初版が刊行されたこの初期のテキストには、レヴィナスの超越概念に関するデリダの留保が見出される。そこでデリダは、他者への超越は積極的な無限としては理解されえないと指摘し、超越は有限性（このような仕方では、有限と無限をからみ合わせながらへと、また差異や死へと接続される。Derrida, « Violence et métaphysique », pp. 170, 173, 180, 185, 208-209. 『エクリチュールと差異』、242, 247, 257, 264-265, 299-301頁）を参照されたい。

⁴³ Levinas, *Totalité et infini*, p. 52. 『全体性と無限』、129-130頁）レヴィナス的な倫理からカントにおける超越論的構想力を再考するための最も重要な試みはジョン・ルウェリンの次の著作である。John Llewelyn, *The Hypocritical Imagination*, Routledge, 2000. 彼が指摘したように、レヴィナスは構想力についてわずかしか述べておらず（Levinas, *Totalité et infini*, p. 6 『全体性と無限』、44-46頁）、レヴィナスとカントを同時に考えることの困難さは、レヴィナスにおける顔が、イメージと概念の破壊に導くという事実起因している（p. 206）。レヴィナスにおけるイメージについての理解と、彼のサルトル及びサルトルによるイメージの現象学に対する留保、またブランショに由来する観点からのサルトル批判については、以下を参照されたい。郷原佳以『文学のミニマル・イメージ——モーリス・ブランショ論』、左右社、2011年、76-108頁。

⁴⁴ Jacques Derrida, « À force de deuil », *Chaque fois unique, la fin du monde*, Galilée, 2003, pp. 177-204. 「喪の力によって」、『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉 II』土田知則・岩野卓司訳・藤本一勇・國分功一郎訳、岩波書店、2006年、11-58頁）。本文中ではフランス語版を意味する頭文字 FD の後に私が言及する頁数を示し、直接引用する場合にはその後に FM を続けて英訳の頁数を示す〔日本語訳の頁数を括弧括弧内に記す〕。英訳に関しては、Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, ed. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Chicago

1980年代半ば以来、デリダがイメージの問題にそのほとんどを費やした唯一とは言わないまでも数少ないテキストの一つである⁴⁵。そのなかで、彼は死後出版されたルイ・マランの著作『イメージの権力』⁴⁶の読解を、その序論に焦点をあてながら試みている。このテキストは『アポリア』とおおよそ同時期に書かれたものであり、ハイデガーの思想に明確に取り組んでいるわけではないにしても⁴⁷、この二つの著作のあいだにつながりを見出すのは難しいことではない。ある観点から見ると、ナンシーが10年後に「仮面の構想力」のなかで取り組むことを、デリダはすでにここで行っていたように思われる。つまり彼はイメージの問題をとおして死のアポリアを解釈し直したのである。そして彼が「イメージの死への存在 [being towards death of the image]」について言及しているのはほとんど偶然の一致ではない (FD, p. 183 [21 頁])。「喪の力によって」は、『存在と時間』におけるハイデガーのプロジェクトを、イメージをとおして練り直し、変形するテキストである。では、どのようにして行うのか。イメージは存在論から引き剥がされており、その力は存在論を逃れ、それどころか力学 [dynamo-logy] を提示するような何かである。

というのも、イメージの権力 [les pouvoirs de l'image] はおそらく最後にはこの権力 [pouvoir]、すなわちあらゆる存在論から守られなければならないイメージの力 [force] へと戻っていくからである。イメージはそのような存在論から守られなければならない。なぜなら実際、イメージとはそれ自体でそれらの存在論から守られるものだからである。だがイメージはまず手始めに、これこそまさにイメージの力の力であるのだが、「何であるか」という問いの存在論的伝統から袂を分かちるのである。[...] したがってすでに、「何であるか」という問いにイメージを従わせることはイメージとその力を、その力におけるイメージを取り逃がすことであろう。イメージはおそらく、それが何であるかとか何でないかということにも、それが存在しないとかほとんど存在をもたない [does not have much being] という事実にも関係はない⁴⁸。イメージは、その論理あるいはむしろその力学 [dynamic]、すなわちその可能態 [dynamis]、その力 [force] の王朝 [dynasty] が存在論 [onto-logic] に従うことはないだろうという事実に関係があるのである。その力学 [dynamo-logic] は、もはや存在の学 [logic of being] や存在論ではないだろうし、かつてそうであったこともないだろう (FD, p. 180-181/FM, p. 145 [17 頁])⁴⁹。

University Press, 2001, pp. 139-164 を参照されたい。

⁴⁵ ジョン・サリスに敬意を表して書かれ、私が「構想力の脱構築」において詳細にコメントした 1995 年の重要なテキスト (Jacques Derrida, « Tense », *The Path of Archaic Thinking. Unfolding the Work of John Sallis*, Ed. by Kenneth Maly, SUNY Press, 1995, pp. 49-74) は、イメージよりもむしろ構想力に焦点をあてている。

⁴⁶ Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Seuil, 1993 を参照されたい。

⁴⁷ 例外が一つある。そこでデリダはハイデガーの『根拠律』 (*Der Satz vom Grund*) について議論している (FD, pp. 189-190. 「喪の力によって」、30-32 頁)。

⁴⁸ [訳注] この箇所は仏語と英語のあいだに表現の上で大きな隔りがある。仏語を尊重するならば、「関係はない」ではなく「由来しない」と訳出するのが適切である。

⁴⁹ この一連の考えはのちにサリスについてのテキストのなかで取り上げられた (Derrida, « Tense », p. 50)。私はすでに「構想力の脱構築」において、構想力と可能なものについての新たな概念とのつながりに関

イメージの力は、力がイメージを潜在的 [in potentia] に保持するかぎりにおいて、可能なものを可能なものとして保つのをイメージに許すかぎりにおいて、イメージを力あるもの [powerful] にする。「それは、それが可能なものとして可能的なままにとどまり、それ自身のうちに——力の傷跡と力の潜在化 [potentialization] を、現実態へのこの移行すなわちこの現実化 [enactment] の、死のしるし以外のいかなるしるしも持たない中断を痕跡づけているという条件でのみ存在することが可能であるような可能なものに関係しているだろう」⁵⁰ (FD, p. 182/FM, p. 146 [19 頁])。これが意味するところは、イメージは現実的なもののなかに、現在のなかに、そして存在のなかに、可能なものが消し去られもしなければ現実化されもしないようなある絶対的中断、断絶、死をもたらすということである。まさにこの仕方において存在は力に取って代わられるが、そのような力は厳密には存在してはならず、存在であってはならず、いかなる存在ももってはならない。これは存在を欠いた力である。したがって、力と無力 (sans-force) の結びつきである。「というのも、この力は存在してはならないからである。この力は存在であってはならないのである。したがっていまやその力は、力ではないもの、力の対立、すなわち「無-力 [without-force]」と親密な関係になければならず、力と無-力のあいだに内的で、逆説的に必然的な交流が打ち立てられなければならないのだ。最大の力は、力の絶えざる放棄 [infinite renunciation] のなかに、無-力による力の絶対的中断のなかに見られるだろう。死、あるいはむしろ喪、力の絶対的なものの喪、それは力を無-力に結びつける感情の名前あるいはいくつかの名前の一つである。それによってこの感情はイメージとしての力の顕れを、力がまさに私たちのすぐ目の前で私たちの喪に感じてあらわにしたり見せたりするもの力なき存在に関係づけている」(FD, p. 183/FM, p. 147 [20 頁])。可能なもののなかで、イメージは可能なものの限界を指し示し、可能なものを横断し、可能なものを可能にする不可能なものを指し示すだろう。イメージの力における可能なものと不可能なものの分節は、この力を死へと結びつける。そしてデリダによれば私たちはイメージを、死から、死の観点から考えるべきである(「死からイメージを考える」FD, p. 186 [25 頁])。イメージはこの経験、死の不-可能な [impossible] 経験をもたらし、私たちはそれを喪と呼んでいる。「存在しない死だけが、あるいはむしろあらかじめ死に取って代わる喪だけが、絶対的可能態 [dynamis] のこの空間を開くことができる。それはすなわち力、効力、可能なものそれ自体の空間であり、それらなしにはイメージの権力についてなにも理解されないのである」(FD, p. 182/FM, p. 146 [19 頁])。

このことについて、次のような異議が唱えられるかもしれない。このテキストにおいてデリダは、しばしばそうするように、彼が注解している著者、この場合にはルイ・マランから語彙を単に借りているのだと。そう思われるのも無理はない。イメージとイメージの力の問題設定はすべて、マランに由来していると言えるかもしれないのだ。そのような異議は二つの仕方論駁されるだろう。第一に、主要な論点のうちで単にマランに由来しているとはいえない点——それらはすでにデリダの先行するテクス

て論じた。

⁵⁰ [訳注] 仏語を尊重するならば、「関係しているだろう」ではなく「問題となっているだろう」と訳出するのが適切である。

トで提示されているが——がいくつあるのかを示すべきである。第二の仕方は、デリダではなくマラン自身へと通じるだろう。比較による読解は、マランのテキストにおいてデリダが強調するさまざまな観点が——たとえそれらが論じられていることを変えはしないとしても——たとえばイメージの権力の系譜学やメディア理論などではなく、構想力の脱構築へとどのようにデリダを導くのかを明らかにするだろう。ここでは異議に対するこの二つの論駁の考えられる道筋を大まかに描くだけにとどめておこう。

(1) デリダが自身の先行するテキストのなかでイメージについて何を書いたのかということに目を向けるならば、私たちは喪 [grief] を除くほぼすべての要素をすでにそこに見出すことになるだろう。喪は、独立した主題として少なくとも 70 年代半ばから晩年まで展開された⁵¹。権力と無力、支配への感受性と執着は、構想力の二つの側面あるいは二つのあり方を指し示しており、「パレルゴン」と『たわいなさの考古学』において主題的に議論されている。支配と支配不可能性のあいだの対立は構想力を乗り越える、とコンディヤックに関するこの本では言われている⁵²。イメージと死に関して、そして可能態 (力、可能性) について異なった仕方で理解することの要求に関して、私が「構想力の脱構築」において指摘したように、それらは早くも 1960 年代後半、すなわち『グラマトロジーについて』において結びつけられていた。『グラマトロジーについて』でデリダは可能態の現実化 [actualization] という考えを批判している。この考えは、つながりのなかに裂け目や断絶があるということを提示するものである⁵³。もしも私たちがこの断絶、破壊、痕跡を保つならば、そのとき可能態は存在論から取り去ら

⁵¹ 1984 年にポール・ド・マンにささげられたデリダの講義において、喪はおそらくはじめて明確に超越論的構想力に関係づけられた。Cf. Jacques Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man, Galilée*, 1988, p. 76. そこでは、ある無力 [forcelessness]、ある無-力 [without-force] という観点から、能力 [ability] と潜在力 [potency]、権力を超えた空間において、喪がどのように思考されているのかを見ることができる。「では真の喪とは何か。私たちはそれについて何ができるか。その人の喪を「執り行う [fait]」とフランス語で言われるとき、私たちは喪に服すこと [le faire] ができるのか。「私たちはできるのか」と私は言っているが、問いは二重化している。私たちはできる [capables] のか、すなわち私たちは権力を持っているのかという問いだけでなく、私たちは権利 [droit] を持っているのかという問いに」(p. 51)。

喪の不可能性としての喪、半-喪 (demi-deuil) としての喪。他者を私の一部に変えることによって他者を単に取り込むのでも、消化できない異質な身体として他者を私のなかに一義的に組み込むのでもないかぎりでの喪は、ニコラ・アブラハムとマリア・トロークによる精神分析のテキストに関するデリダの著作においてはじめて展開された。たとえば、Jacques Derrida, « Fors », Abraham, Nicolas & Maria Torok, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Flammarion, 1976, pp. 16-17. Jacques Derrida, « Ja, ou le faux-bond », *Points de suspension, Galilée*, 1992, p. 54. [ジャック・デリダ「FORS」、ニコラ・アブラハム、マリア・トローク『狼男の言語標本埋葬語法の精神分析/付・デリダ序文《Fors》』港道隆・森茂起・前田悠希・宮川貴美子訳、法政大学出版局、178-180 頁] を参照されたい。デリダにおける半-喪の概念と喪の作業についての詳細な議論については、Geoffrey Bennington, *Not Half, Not End. Militantly Melancholic Essays In Memory Of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, 2010 を参照されたい。

⁵² Cf. Jacques Derrida, *L'archéologie du frivole. Lire Condillac*, Denoël/Gonthier, 1976, p. 72. 『たわいなさの考古学』飯野和夫訳、人文書院、2006 年、63 頁]

⁵³ Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Seuil, 1967, pp. 265-266. 『グラマトロジーについて』下巻、足立和

れなければならないだろう。シーン・ガストンが近年示してみせたように、『グラマトロジーについて』において構想力は「可能態 [potentiality] と現実態 [actuality] のあいだの適切な関係をかき乱している」⁵⁴。可能態の再定義は、デリダが「喪の力によって」において、この可能態という語を強調する理由の一つであるといえるだろう。デリダ自身が言及するように、マランがこの語を彼の著作のなかで一度しか用いていないにもかかわらずである。「可能態 [Dynamis]」という語は不可欠なように思われる。ルイ・マランが可能態という語を「力」や「効力 [virtue]」という語の同格として序論のなかで一度しか用いていないにもかかわらず、私がこの語をあまりに強く強調するとすれば [···] 可能態という概念が、一般的にこの語を支配する伝統的存在論から守られ内向きにとどまるや否や、決定的な役割を果たすように私には思われるからだ」(FD, p. 181/FM, p. 146 [18頁])。

(2) だからといって、可能なものと可能態についての問題が『イメージの権力』の序論において中心的でないかという、もちろんそうではない。しかしながら、デリダは自身の読解において、他の観点と引き換えにいくつかの観点を強調すると同時に、むしろほめかされているだけのさまざまな観点を発展させている。第一に、マランによって力は、いかなる点においても明白には存在論から分離されてはいない。彼は次のように書いている。「一言で言えば、イメージの存在とは、イメージの力であろう」⁵⁵。力は存在であり、それはイメージの存在である。一方で、読者はこれらの語を、現実に存在的存在論的問題から逃れ、存在論の支配の外で力学について考える試みとして理解することができる。デリダが試みたのはまさにそれである。しかし次のこともまた想定されるだろう。イメージが「より劣った [lesser]」存在であるという伝統的な考え方——この概念によればイメージとは何か二次的なもの、より劣った実在によるたんなる模像⁵⁶として知覚される——に反して、イメージの力——イメージ自身の存在としての——イメージに固有の力は、イメージをもはや本物の下位には置かれぬものとして認識させてくれるのだと。この読解は「存在」と現実態の区別を前提としているのである。この読解によれば、イメージの力は、イメージを現実的なものにする⁵⁷ことなく、そして同時にイメージに存在するのをやめさせることなく、可能性としてイメージを保持するのである⁵⁷。

第二に、マランにとって現実態への運動とは一義的なものでもなければ一面的なものでもない。彼はイメージが開く三つの段階をたどっている。それは力 [force]、潜在力 [puissance]、権力 [pouvoir] の三つである。力から潜在力への移行は、「なす」(faire) と「行為する」(agir) の様態化 [modalization] をとおして生じ、潜在力から権力への移行は、イメージの価値づけ [valorization] をとおして生じる。マランが言うように、「イメージは同時に、力の道具化であり、潜在力の手段であり、そして権力とし

浩訳、現代思潮新社、1972年、85頁]

⁵⁴ Sean Gaston, « Pity, Virtuality, and Power », *Reading Derrida's Of Grammatology*, ed. by Sean Gaston and Ian Maclachlan, Continuum, 2011, p. 130.

⁵⁵ Marin, *Des pouvoir de l'image*, p. 10.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ 確かに、ルイ・マランにとって「イメージの本質——力の存在——に関するあらゆる存在論的体系化は、単に理論上のつくり事ではなく、メタ心理学的な仮説に基づいている」(*Ibid.*, p. 15) のだが、存在論的決定の虚構性 [the fictitiousness of the ontological determination] は、力がいかなる存在も持たないという事実ではなく、いかなる力も現実的なもの⁵⁷のなかで直接的には観測されえず、力はただその効果のなかでのみ知覚されるだろうという事実⁵⁷に由来しているのである。

ての潜在力の基礎である」⁵⁸。権力は、「潜在力の制度化」⁵⁹である。デリダにおいて、この特定のテキストでは、権威や支配としての権力はほとんど分析されないままにとどまり、その焦点は能力と力としての権力に置かれている。このことは、力の絶対的なものの喪についての彼の注釈のなかに、ある特異な置き換えを準備する。マランにとって、力はいつもその絶対的なものを追い求めている。なぜなら、力はその他のあらゆる力と戦うからである。「おのおのの力は絶対的である。なぜなら、それが互いの力を破壊するかぎりにおいてのみ、それは力であるからだ」⁶⁰。彼は、それぞれの力による絶対的なものの追求を、主体の欲望の「絶対的な備給」として理解する。そして主体の絶対的な欲望の実現の不可能性こそまさに、マランが「力の絶対的なものの喪の作業 [the work of mourning over the absolute of the force]」⁶¹として見るものであり、この表現がデリダの注意を引いているのである⁶²。したがって、マランにとって力の絶対的なものへの喪とは装置全体の一部でしかなく、その装置の最も重要な効果は欲望と権力である。しかしながらデリダにおいては、主体の「欲望の全能 [toute-puissance]」⁶³は、権力の問題とともにわきに置かれるため、力を無力と喪の不可能性に結びつける——マランにおいては十分に強調されない——論理をデリダは強調することができるのである⁶⁴。おそらく、彼をして喪失

⁵⁸ *Ibid*, p. 14. 以下の点は注目に値する。『イメージの権力』におけるそれらの概念的な移行はすべて、ほとんど一言一句、マランがその十数年前に『王の肖像』において書いていたことの反復である。力-潜在力-権力という三つ組の関係と、様態化と価値づけという二つの操作については、Louis Marin, *Le portrait du roi*, Minuit, 1981, p. 11. 『王の肖像——権力と表象の歴史的哲学的考察』渡辺香根夫訳、法政大学出版社、2002年、6-7頁）を参照されたい。そしてまた以下のことも指摘されるべきである。たとえば記号、表象、力のあいだの関係という——マランの理論にとって中心的な——概念のように、これら二つの著作におけるマランの考えの一部はすでに『グラマトロジーについて』において、要点が説明されていた。Cf. Derrida, *De la grammatologie*, p. 211. 『グラマトロジーについて』下巻、13頁]

⁵⁹ Marin, *Des pouvoir de l'image*, p. 13. Marin, *Le portrait du roi*, pp. 10-11. 『王の肖像』、6頁]

⁶⁰ Marin, *Des pouvoir de l'image*, p. 16. ほとんど同じ文言をともなった同様の記述が、Marin, *Le portrait du roi*, p. 11. 『王の肖像』、7頁）に見られる。彼自身による、もろもろの力における複数性についての理解の発展において、マランはデリダの差延 [différance] という、先行する著作『王の肖像』においては不在であった契機を用いている (Marin, *Des pouvoir de l'image*, p. 16) ということは指摘されるべきである。

⁶¹ [訳註] この表現は *Des pouvoir de l'image* における「[力の] 絶対的なものの喪の作業の様式 [les modalités d'un travail du deuil de l'absolu de la « force »]」という語の連なりの一部である。英訳では “the work of mourning over the absolute of the force” とされているが、原語での表現を尊重してこのように訳出した。

⁶² Cf. Marin, *Des pouvoir de l'image*, pp. 16-17. のちの著作のなかには「表象効果 [effects-representation] は[…]、力の絶対的なものへの喪の仕事——そのうえ空間と時間において終わることのない仕事——の諸様態 [modalities] であった」という文言がある。『王の肖像』には次のようにある。「表象は […] 力の絶対的なものへの喪の終わりなき仕事であるだろう」(Marin, *Le portrait du roi*, p. 12 『王の肖像』、8頁)。ここでは残念ながら、ルイ・マランが二つの序論のあいだで行っているわずかばかりの置き換えと様態化を追いかける余裕はない。

⁶³ Marin, *Des pouvoir de l'image*, p. 17.

⁶⁴ 私は再び、権力、欲望、主権 [sovereignty] などのこうした見落としがこのテキストに特有であるという事実を指摘したい。たとえば、『講義録 獣と主権者 I』(Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Vol. I* (2001-2002), Galilée, 2008) に収められたデリダのセミナーにおいて、彼は権力のメカニズムと主権の源泉を詳細に分析するために『王の肖像』、『イメージの権力』、そしてマランによる他の著作をしばしば参照している。

——何よりもまず近い友であり同僚である者の喪失⁶⁵——について語らしめ、他者の場、他者の死を、私にとって、そして私自身の死への私の——不可能な——関係にとって本質的なものとして強調せしめるものが、まさにこれなのである。

これらの数行から、「喪の力によって」で言われていることが、ルイ・マランの語彙と概念のたんなる借用として読まれる余地はほとんどないということが明らかとなったはずである。そこで言われているのはまったく逆のことである。時としてマランのテーゼとほとんど区別がつかないままになっている読解のなかで、にもかかわらずデリダはイメージと死、そして他者のあいだの関係について彼自身の思考を展開している。

したがって、私自身の死との関係を構成している他者の死に直面するとき、私は他者によって横切られている。デリダが『グラマトロジーについて』で言うように、「他者との関係と死との関係は、唯一にして同一の開け [ouverture] である」⁶⁶。この開けは、穴を穿ち、引き裂く。開始し、最も私に固有なものなかに切り込みを入れる (entame)。そういうわけで不可能な可能性は——私の側における投企 (Entwurf)、行為へと導く投企にとっての基礎である前に——ラディカルな受動性に結びついており、その受動性において、他者、死、他者の死が私に降りかかり、私を打つのである。

イメージは他者を導き入れる。イメージは私のうちに他者をもたらす。他者、他者の死はイメージをとおして私に降りかかる。他者が抵抗し、生き延びる（それ自身から生き残り、私から生き残る）のは、まさにイメージを通してである。

イメージは現実化から可能なものを守り、可能なものを不可能なものへと開いたままにする。しかし、これは他者のイメージではない。あるいは少なくとも、単に他者のイメージであるばかりではな

⁶⁵ マランとデリダは社会科学高等研究院 [L'École des hautes études en sciences sociales] において職場を同じくしていた。そこで彼らが初めて教鞭をとったのは、マランが 1977 年、デリダが 1983 年のことである。彼らは互いのセミナーにも参加していたほか、マランはデリダの息子ピエール・アルフェリ [アルフェリという姓は母方の祖母のもの] の学位論文の指導教官でもあった (FD, p.197 [42 頁] あるいは、Benoît Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2010, p. 498. [『デリダ伝』、564 頁] を参照されたい)。また、ルイ・マランは 1980 年にジャン＝リュック・ナンシーとフィリップ・ラクー＝ラバルトによって、スリジー＝ラ＝サルで開催されたデリダを囲んだ最初の研究会の参加者のうちの一人であるということも言及されなければならない (Louis Marin, « Les fins de l'interprétation ou les traversées du regard dans le sublime d'une tempête », *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, dir. Ph. Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Galilée, 1981, pp. 317-344. のちに Louis Marin, *De la représentation*, Seuil, 1994, pp. 179-203)。自身のテキストのなかで、マランはジョルジョーネの絵画の解釈を述べている。そこで彼は、絶えざる二重化と分岐を発見しながら、どのようにして理論的見解が絵画の虚構においてあらかじめ補足されるのかを特に分析している (Marin, *De la représentation*, p. 190)。すでに書き込まれている読み手や解釈者を、作品のなかに見出すための典型的で脱構築主義的な動きの先に、ここでおそらく私たちはデリダが「喪の力によって」で取り上げることになる仕方、すなわち鑑賞者自身がイメージによって見られているイメージであるというテーマの先駆者を見ることができる (FD, pp. 199-200 [44-47 頁])。

マランの発表のあとの討議のなかで、彼はデリダからの質問に答えて、自身の仕事の背後にあるものは「いかにしてナルシズムから脱するか」 (Marin, *De la représentation*, p. 202) を示す試みだったと言った。これは喪の問題に直接関係する二人の思想家のあいだのもう一つのテーマであるだろう。

⁶⁶ Derrida, *De la grammatologie*, p. 265. [『グラマトロジーについて』下巻、85 頁]

い。デリダにとってはむしろ、自己は外的なものから、他者（イメージ）から見られたイメージになる⁶⁷。「非対称性の転倒」があり、「私は、私が他者にとってのイメージであり、他者によって、さらにとりわけ死すべき他者によって見られていることを知っている」（FD, p. 199/FM, p. 160 [45 頁]）。デリダは次のことを指摘する。「イメージの力は、人がイメージのなかに何か見ているという事実というより、人がイメージのなかで見られているという事実に関係している。イメージは、それが見られている以上に見ているのである。イメージは私たちを見ているのである⁶⁸。[...] ルイ・マランは外部にあって、彼自身が私を見ている。私は彼にとってのイメージである（FD, p. 199/FM, p. 160 [『喪の力によって』、44-45 頁]）」。 (他者の) イメージは、他者（イメージ）によって見られるイメージへと私を変化させる——これこそ、私が他者によって引き裂かれる仕方であり、私が開かれ、開く仕方である。

もしここに超越があるのなら、それはむしろ逆向したものである。自分自身を超越するのは私ではなく、彼の、彼女の、その特異性のうちで、私を横切るものは他者である。これを私は「逆向した超越 [transcendence in reverse]」と名づける。おそらく、私たちはこのことを記述するための十分な文法を持ち合わせていない。私は他者によって超越されている。しかし、この意味で他者は私自身の超越の「代理人」である。超越は私に起こるが、その原動力は他者にある。私自身の根源的な受動性において、私は他者（この他者はすでに、その、彼女の、彼の到来のうちにそこにある）に開かれている。私のなかに裂け目があり、そして同時にこの裂け目以前に「私」はない。

もし、死が他者に到来するなら、そして他者によって私たちに到来するなら、友はもはや私たちのなかに、私たちのあいだにしかないのです。それ自体で、自分自身で、一人で、もはや友はなく、もはや何もないのです。私たちのなかでのみ、友は存続するのです。しかし、私たちは決して私たち自身ではなく、私たちのあいだで、私たちに対して同一なものではありません。一つの「私」とは決してそれ自体ではなく、それ自体に対して同一なものではありません。こうした鏡面反射 [réflexion spéculaire] は決してそれ自身のなかに閉じこめることはなく、こうした喪の可能性の前に現れることはありません。私たちのあいだ、あるいは自分自身のあいだのあらかじめすべての「私たちのなかの存在 [être en nous]」、「私のなか [en-moi]」を構成するアレゴリーフロソホベイアの活喩法のこうした構造より以前、外部に現れることはないのです。

⁶⁷ Marin, *De la représentation*, pp. 179-203 において主題的である見ること/見られることを参照されたい。言うまでもなく、マランは超越について言及していない。以下のことは言及されるべきである。私自身のイメージとの私の接触においてでさえ、他者は決して現前することのなかった記憶をとおして、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』 (§33b) で言及している産出的再生的構想力 [productive reproductive imagination] を思わせる産出的記憶 [productive memory] にすでに入り込んできていた。そもそも他者と死に満ちたイメージは、必然的に破滅されたイメージである。「イメージの起源には、破滅が存在する」(Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Louvre, Réunion des musées nationaux, 1990, p. 70. [『盲者の記憶』、85 頁])

⁶⁸ [訳注] 訳注 48 と同じ理由による。仏語を尊重するならば、「関係している」ではなく「由来する」と訳出するのが適切である。

自己〔Selbst〕、自己〔Self〕、自己-自身〔soi-même〕はこうした喪に服したアレゴリーのうち
にしか、幻覚の活喩法^{フロソボベニア}のうちにか——他者 (l'autre) の死が実際にいわゆる「現実」のうち
に到来するよりも前にです——みずからを現さないのです⁶⁹。

他者は、彼、彼女、それが世界のなかの何かに還元されえない状態で私を見ている。このように、「主
体」が関係しているかぎり、私たちはおそらく、超越についてではなく、その代わりに地平や目的論の
ない開け、何かに開かれた状態について語るべきである。現実と現在の中心で不可能性を保ったもの
としてイメージが——そのたびに唯一——生じることは無条件的である。

超越におけるこうした特徴的な捉え方は、レヴィナスの思想についてのいくつかの側面へとデリダ
を連れ戻すだろう。レヴィナスにおいては、超越というものは私なしで私を通過する何かであり、私は
そうしたことを駆り立てたり、行ったりする者ではないということが——おそらく決して十分にはっ
きりと言葉にされたわけではないが——しばしば示唆されている。ヴラディミール・グラデフはレヴ
ィナスを読解するにあたり、実に簡潔かつ適当な仕方でのことを説明している。すなわち、「他者へ
の道は、私からはじまるわけではない」と⁷⁰。同時に、レヴィナスのうちにはおそらく本質的な両面性
がある。というのもしばしば、まるで絶対的な他者が超越の主体として実体化〔=本質化〕されたかの
ように見えるからである。この超越の主体は、私たちという有限の存在を通過〔=経由〕するだろ
うが、何よりもまずそれは無限性そのものの超越なのである。「無限性は有限なものを超越し、私に
対してみずからを曝すことなく隣人を私に委ねることによって、無限性は有限なものを通過する」⁷¹と述
べていることは、こうした観点から問いに付されるべきである。ここで私は、こうした思考の筋道をさら
に探求すること、すなわちレヴィナスの超越概念や超越するという概念を再構築すること、そしてそ
れについてのデリダの解釈を比較することをさらに推し進めることはできない。

デリダにとっての開け（この語は、デリダの「切開〔entame〕」という概念の観点から思考できる）
は、根源的な受動性の「効果〔=結果 (effect)〕」（それゆえ、たんなる超越というものはない）だが、
一方でそれは、ある戦略的な活動に、計算不可能なものに余地を残すある種の計算に依存してもいる。

他者は私の死の地点で、私を通過する。最初に他者の死が生じるが、他者とともにも私も死ぬ。あるい
は、私はすでに死んでいるとも言える。デリダは次のように書いている。「こうした事態は、私たちを
私たち自身に関係づける空間のなかで、またたんなる主観的な内面性よりも完全に異なる何かのうち
で、「私たち-のなかの-存在」、「私たち-存在」を構成する空間のなかで——すなわち、無限の超越に開
かれた場所のなかで——、絶対的な超過と非対称性を示している」⁷²。デリダが「超越」という言葉
を使用することはまれであり、ほとんどの場合、超越的な領域の静的な意味において使用している。しか

⁶⁹ Jacques Derrida, *Memoires—pour Paul de Man*, p. 49.

⁷⁰ Gradev, *Prekasvaneto na patya*, p. 351.

⁷¹ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1986, p. 123. [『観念に到来する神について』内田樹訳、国
文社、1997年、146頁]

⁷² Jacques Derrida, *FD*, p. 200/FM, p. 161.イタリックは引用者。

し、ここで私たちは超越しているという意味、もろもろの境界を越え出るという意味、ある退きのうちで自己を超越しているという意味、他者へと出ていくという意味においてであるとみなすことができる。

もし超越があるのとするなら、喪の作業として生じる。他者、そのたびごとに単一な他者が到来し、私を横切るのだ。私が他者を失う前でさえ、私は喪に服す。なぜなら、絶対的な喪失という可能性が彼のあるいは彼女のうちにすでに刻まれているからである。デリダが喪の起源、あるいは喪の前-起源を語るのはいくつかの理由からである。デリダが『アポリア』で述べているように、もし行為があるのなら、それは待期しているという行為であろう。「他者の死は、「私」のうちでの他者の死は、「私の死」という連辞において、ここから引き出すことのできるあらゆる結果とともに、名づけられた根本的に唯一の死なのである。これは自己と他者がお互いを待つこと [s'attendre l'un l'autre] としての待つこと [s'attendre] のもう一つの次元である。それが何であれ、あまりにも短かったことになるだろう人生において、最も進んだ年齢へと至るまで、自己と他者がお互いを待つことによって死の地点で自己自身を待ち、待期するのである [s'attendre soi-même à la mort]⁷³。よく知られているように、*Bevorstehen* [差し迫る] をデリダは *s'attendre-à* [待期する]⁷⁴ という慣用表現で翻訳したが、*Bevorstehen* とは、現存在 [Dasein] が自身に先立ち、到来し、予期する道筋を名づけるためにハイデガーが使用した語である。デリダのハイデガー読解において、こうした先立ちの構造は、まさに現存在の最も固有な可能性、不可能性の可能性——すなわち死——というまさにその地点で他者を前提としている。デリダは、待期が指し示す三つの方向を区別している。(1) 自己自身の待期、(2) 死の待期、そして死と他者が到来するであろうことの待期、(3) 自己と他者がお互いを待つことである⁷⁵。私が私自身を待つとき、あるいは私に最も固有なものを待つとき、私は予期せぬもの、すなわち、死、他者を待期しており、このように死の地点で私は他者と喪に服すことを待期している。

デリダにおいて、もし超越があったのなら、それは喪という名を持っていただろう。そしてそれゆえに、ハイデガー的な意味での世界はデリダのうちに存在しないだろう。そこには出来事が、別の到来が、到来しつつあること [arrivant] があり、そして彼女、彼、あるいはそれは各々の特異性において、唯一のものである。彼女、彼、あるいはそれは私を通過し、「私」の死というこの経験は、私がいまあるような者として私を構成する。他者の死とそれに続いて起こる喪は、つねに唯一のものである。それゆえに、他者が私を引き裂く仕方は、つねに特異な超越である。こうした経験のうちには世界は、全体としての世界は存在しない。しかし、世界とは単に他者の不在ではない。他者の死によって私に起こることは、世界の終焉である。2003年の最終講義のときに書かれた『雄羊』において、デリダは「死とは世界の終わり以外のなにものでもない」と語っており、「世界の外の世界、世界を奪われた世界のう

⁷³ Jacques Derrida, *Aporias*, trans. Thomas Dutoit, Stanford University Press, 1993. [『アポリア』、149-150頁]

⁷⁴ [訳注] *attendre* という動詞には、「待つ」という意味と、「予想する」「期待する」という二つの意味があり、これらの意味を含み持たせるために、『アポリア』訳者の港道が用いた「待期」という訳語を採用した。

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 65, 78. [『アポリア』、129頁]

ちで (Dans le monde hors du monde et privé du monde)」という奇妙な形象で説明している⁷⁶。英語版と同年に刊行されたフランス語版『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』の序文において、デリダは「死がそのたびごとに宣告するのは、世界の全面的な終焉、およそ考えられるであろう世界の完全なる終焉です。それはそのたびごとに、ただ一つの——それゆえ、かけがえのない、果てしない——総体である世界の終焉を宣言しているのです」⁷⁷と書いている。喪に服すとき、私はこの人物、あるいはあの人物の喪失を経験するだけではなく、全体としての世界の喪失をも経験する。しかし、すぐさま次のように想定すべきではない。すなわち、はじまりにおいては一つの世界があり、そして他者が死んだときにのみ世界も消滅するのだと。こうした解釈は、喪の根源的あるいは前-根源的な構造を見過ごすことになりかねない。なぜなら、まさにはじまりから、あるいははじまりの「前」でさえ、喪は原-痕跡 [archi-trace] の構造と、死と絡み合った他者性の構造と関係しており、「他者への関係と死への関係は、唯一であり、同一の開け [ouverture]」⁷⁸だからである。この開けの外部には、私たちにとっていかなる超越も世界も存在もしない。それは根源的な喪として理解されている超越において、私たちがそのたびに失われた世界として世界に直面することを示している。その全体性において世界がありうるということは、世界の終焉という単一の方法によってでしかないのである。「まるで、あらゆる無限なるものの終焉、すなわち、世界そのものの終焉、そのたびごとにただ一つ世界それ自体の終焉の反復が、なおもありうるかのようです。単独的に。決定的に」⁷⁹。これは終焉が、つねに単独的な世界の終焉が、世界「そのもの」にあらかじめ先行するかたちで起きていたということである。ここには、こうした終焉から切り離された世界「そのもの」も、「自己」も、同一性も、「そのようなもの」もありえない⁸⁰。ただ一つの、世界だけの消滅は、「そのような」世界がそのたびに異なった仕方で生じてくるまさにその

⁷⁶ Jacques Derrida, *Béliers*, Galilée, 2003, p. 23. [『雄羊』林好雄訳、ちくま学芸文庫、21頁]

⁷⁷ Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, p. 9. [『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』、XI頁]

⁷⁸ Derrida, *De la grammatologie*, p. 265. [『グラマトロジーについて』下巻、足立和浩訳、現代思潮新社、85頁]

⁷⁹ Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, p. 9. [『そのたびごとにただ一つ、世界の終焉』、XI頁]

⁸⁰ ここでデリダが「終焉」について、目的論なき終末論について書いていることと、根源的な喪が繋がるであろうことについて展開することはできない。そのため、私は次のことを指摘するにとどめる。ここで言われていることは、『哲学における最近の黙示録的語調について』における終わりなき終焉や、つねにすでに起きてしまった黙示録についての主張を比較可能であり、共鳴している。「そこに黙示録なき黙示録がある。ないという語 [le mot sans] について、あまりにも必然的な X なき X とブランシヨがしばしば述べる統辞法のうちで、私はこの語を発する。このないは、黙示録の内在的かつ在外的な破局を印しづけており、黙示録的なくつかの著作のうちに予告され、書かれてはいるが、それにもかかわらず、こうした著作にとって無関係なものではない破局と混同されることのない意味の反転を印づけている。ここで、破局とは、おそらく黙示録そのものについての破局であり、黙示録の襲や終末 [= 目的]、終末 [= 目的] なき閉域、終わり [= 目的] なき終末 [= 目的] である。[...] そしてもし、黙示録のこうした外部が、黙示録のうちにあつたとしたらどうなるのか。もし、それが黙示録そのものであつたなら、それはまさに「来たれ [viens]」のなかに不法侵入をするものなのか。終末 [= 目的] が近づいている、ところが、もはや黙示録について真実を語る時間はない。君が私たちに、ここでいま、さあ、来たれ、黙示録は終わった、私が君に、これこそが到来したものだ、と言うとき、君は終末 [= 目的] に至ることを望むのかと、あなたたちはいまだに言い張る。(Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 1983, pp. 96-98. [『哲学における最近の黙示録的語調について』白井健三郎訳、朝日出版社、1984年、148-154頁])

不可能性だと言えるが、そうするとそのような世界が前もって決定されることは決してないのだろうか。このような観点からすると、「つねにすでに」消滅した世界はみずからの時間的構造のうちで、世界の予測不可能な未来と絡み合い、こうした絡み合いは他者の到来、他者という出来事へのまさに開示となるだろう。おそらくこの観点から、メシアニズムとの関連を見直すべきなのだ。

ジェフリー・ベニンソンは次のことを指摘している。デリダが世界の終わりについて語っていることは同時に、「世界の非終焉」でなければならない。というのも、さもなければ、「もしこれが単に、そして文字通り真実であるなら、そこに喪は一切存在せず、いかなる生き残り、あるいは生存者もない」⁸¹からである。愛する人の喪失を背負うことは、「世界はそれ自身が消滅するときには終わらない」⁸²という事実から生じる。この議論は説得的である。デリダ自身は繰り返し、「終わりなき終焉」などと語ってきた。しかし、この場合に私が受け入れ難く思うのは、世界が存在しなければ、世界が、世界だけがそれ自身の死を生き延びることができなければ、喪は存在しないであろうという主張である。こうした見解は、デリダの主張を平凡なものへと単純化してしまう危険があり、また「もはや世界が存在しない世界に、私は独りである [Je suis seul au monde là où il n'y a plus de monde]」⁸³といった謎めいた文章を読み解くことがほとんどできないのである。2000-2001年にかけて行われた死刑についての講義で、デリダはその全体性において、ただ一つ唯一の世界だけの終焉について次のように語っている。

「到来させる、あるいは到来するがままにしておく死は、世界のうちでのあれこれ、この存在やあの存在の、誰かのあるいは何かの消滅ではないのです。それが死ぬ [ça meurt] ときは毎回、世界の消滅なのです。ある一つの世界の消滅ではなく、この世界、この世界全体、この世界の無限の開けなのです。そしてこれはすべての生き物——木から原生動物まで、蚊から人間まで——に当てはまります。死は無限であり、無限の終焉 [la fin de l'infini]、無限の有限 [le fini de l'infini] なのです」⁸⁴。

問題なのは、人が「世界の終わり」という表現にある「世界」をどのように理解するかである。

「世界」という言葉が、デリダの仕事と結びついていることはほとんどない。相対的にみて、デリダがこの言葉を使ったことは稀であり、この言葉の過剰な規定を逐一指摘している。1990年代中頃以降のデリダのテキストにおいて、「世界」という言葉は通常、グローバリゼーション（世界化、フランス語版では、フランス語で「世界」を表す *monde* が含まれている）の過程を一層問いに付すというコンテキストのもとで使われており、しばしば世界ラテン化 [mondialatinisation] という新語と結びつけられてきた。世界ラテン化とは、とりわけラテンアメリカにおいて、西欧が操作するまさに世界という概念の根源であるヨーロッパ自身の普遍化を指している⁸⁵。『信と知』において、「世界」という言葉のキリスト教の歴史が、私たちに警戒させると述べている。

⁸¹ Geoffrey Bennington, *Not Half, Not End*, p. XIII.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Derrida, *Béliers*, p. 68. [『雄羊』、74頁]

⁸⁴ Jacques Derrida, *Séminaire La peine de mort, Volume II, Galilée*, 2015, pp. 118-119.

⁸⁵ Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, 2000. [『信と知——たんなる理性の限界における「宗教」の二源泉』湯浅博雄・大西雅一郎訳、未来社、2016年、75-76頁]

しかし、デリダが「死や喪について語る際の世界の終わり」という連辞を用いるとき、キリスト教の歴史における「世界」という側面については言及しない。この世界、全体としての世界、ただ一つ唯一の世界だけについて語るものが示しているのは、世界はフッサールやハイデガーの観点以上のものとして理解されなければならないということである。こうしたことは、『雄羊』において確立されており、デリダの世界に対する三つの概念のうち二つが、フッサールとハイデガーをもとに言及されている。三つ目はフロイトについてであり、ここでは他者の死は他者にとって世界の終焉を意味している。これにより私は他者を内在化し、取り込み、他者を私の一部にしているのだ。しかし、すでに明らかにしたように、デリダにおける世界の終焉は、単に他者にとってのみの世界の終焉ではなく、またそうであってはいけないのである。デリダにとっての世界の終焉は——現象学と基礎存在論の根源化において——とにかく何かの意味をなすことが可能という構造的な地平の終焉である。他者の死は、他者とともに私を一人きりにする。私はデリダにおける他者の無限な自己固有化不可能性の方へと向かっていく。「まさに私の内部でも、つまり私の外なる内で、他者の絶対的超越を迎え入れるために [à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi]」⁸⁶。そして私たちはここで逆向した超越を手にしている。絶対的な超越が私を横切り、私に私を横切らせる。そして世界をもたらず消滅、私が耐えなければならない消滅のうちに、世界は全体として、完全ではあるが消滅した全体として——はじめて——現れるのだ。死と、他者の死と出会うときだけ世界は存在し、また私の死（この二つは同じであり、私は死以外の経験を持たない）、「世界なき [sans monde]」⁸⁷者であるときだけに、世界は存在するのである。デリダは、まさに世界という観念 [idea]こそが、世界の終わりという地点で再考される必要があると述べている⁸⁸。逆向した超越性は、「世界なき」この次元を立証している。

ジャン＝リュック・ナンシーの露呈 [exposition] ——ハイデガーの超越についての彼の立場だと私は解釈している——は、複数のうちに、そのたびに特異な仕方、純粋な——超越内在的 [transimmanent] ——外部として、まさに世界が生じるのだ。そしてイメージは——その無制限の崇高のうちで——現前へと、世界を露呈する現前化へと到来しつつある。

デリダの脱-境界化 [=限定] は、他者が私へと裂け入ってくる場所で、さらに私にとっては、この侵入によってまさに他者が構成される場所で、構想力の二重の操作を指摘している。それはすべて、このとき、私の能力 (kraft) としての私の構想力の理解の働きのように見える。このイメージは二重でもあり、他者のイメージ、他者 (image) ——これが私の自己と超越への関係その両方への引き金となる——によって見つめられたイメージとしての私である。このとき、超越は私が行う何かではなく、他者によって、逆向した超越によって引き起こされた何かである。この意味でイメージとは、実在や「存在」へと還元不可能な力、不可能な可能性、つねに第一に到来する他者の死を通して——他者の死のうちで——私自身の不死性を経験させる不可能性なのである。この経験（言うまでもなく、不可能

⁸⁶ Derrida, *Béliers*, p. 76. [『雄羊』、83頁]

⁸⁷ *Ibid.* [同前]

⁸⁸ *Ibid.* [同前]

な経験である)は、世界がその全体性において終焉すると同時に——消滅した世界としてのみ——現れることのうちで、前-根源的な喪の経験である。逆向した超越は「世界なき」次元を明らかにする。それゆえ、人は世界-形成的〔Weltbildend〕ではないだろう。イメージのなかで、世界は消え去ったのだ。イメージの空間は、あらかじめ私たちを引き裂き、横切る特異な他者の「世界なき」空間なのである。構想力は死ぬがままになり、他者は私たちのうちで、「世界なき」形象のない形象を通した同じ運動とともに私たちを形成している。同時に、構想力そのものは特異性（構想力は一つではなく、一般的イメージというものはない）の法に従属しており、それゆえ他者が私たちを横切り、開く方法は、永久に予測不可能なもの、決定不可能なもの、唯一のものにとどまるのである。

喪としての超越は、特異性の不可能な経験である。

Limitrophe

リミトロフ

特集 ジャン＝リュック・ナンシー（柿並良佑 責任編集）

小田麟太郎、安藤歴、宗政孝希、高山花子、村山雄紀

東京都立大学
人文科学研究科
西山雄二
研究室紀要

Tokyo Metropolitan University
Yuji NISHIYAMA
Office Bulletin

特集 ジャン＝リュック・ナンシー

序言

柿並良佑

書かれたテキストをまとめた文集・選集をフランス語で *recueil* と言う。この名詞は動詞 *recueillir* から派生したもので、動詞の方は語源であるラテン語の *recolligere* からフランス語に取り入れられた当初、とくに地上の作物を収穫することを意味していたが、その語義は別の動詞 *récolter* に譲られた。詳細は措くとして、いずれにせよ *recueillir* は「集めること」を意味しているわけだが、以下の論考群が形づくっているのは文字どおり集められたもの、*recueil* である。

機縁となったのは、2022年9月17日から18日にかけて開催された国際シンポジウム「ジャン＝リュック・ナンシーの哲学——共同性、意味、世界」である。海外からオンラインで参加した4名を含む15名の参加者がそれぞれにナンシーの思考を論じた二日間のシンポジウムは、それだけでも濃密な時間と場であったが、前日16日には、同じタイトルを冠して若手研究者によるイベントが開催された。脱構築研究会の主催による一種の「前夜祭」では、本号に論考が掲載されている各氏が東京都立大学の仏文学研究室に集い、各発表は——1名はフランスからの参加という形をとり——オンラインで配信された（当日は宗政・安藤・小田・村山・高山の順でなされた発表を、内容の関連に鑑みて変更した点、諒とされたい）。その場での発表に続く議論に基づき、いずれの原稿もさらなる錬成を経て、あるいは大幅な変形を施されてここに再度集められている。*recueil* に含まれる *re-* は、語源的には反復ではなく強意の接頭辞だが、ある意味ではたまさかここで場を共有するに過ぎないテキストが、しかしその偶然により、それまで銘記されていなかった争点をお互いの知らぬ間に浮かび上がらせるということもありえよう。加えて、より若いもう一人の書き手が研究ノートを寄せていることも、本号がただの再現・記録ではないことの証左になっていると言えるだろうか。当日、司会の任にあたった組織者の一人として、本号がシンポジウム「本編」に対する単なる「オープニング・アクト」ではないことを願わずにはいられない。仮にこれが何かへの「序」であるとするならば、ジャン＝リュック・ナンシーという哲学者を直接は知らなかった世代がいかなるテキストの読み方を提示し始めたのか、そのような思考の展開への助走／序奏であることは少なくとも言うことができよう。

各論考を読まれたなら、ナンシーの哲学的営為の初期における「真理」概念の探究が中期以降にどのような展開を見せたか（小田）、あるいはまた「真理」は歴史的出来事としてどのような「意味」にわれわれを出会わせるのか（安藤）、さらに意味の枯渇した時代における「主体」の後の思考であらためて問われる「自己」とはどのようなものか（宗政）等々、伝統的な哲学的概念が改鑄され、あるいは同じ名を纏ったまったく別の概念として、自らの時代状況の中で思考されるべくわれわれのもとに届けられているのが明確に分かるだろう。同時に、「声」というナンシー自身にとって重要であった主題が、彼自身の哲学的思考の中で有していた重層性を、盟友ラクー＝ラバルトとの共同作業に見出す

試み（高山）、さらには「素描」をめぐるナンシーの芸術論の意義を美術史の具体的文脈に置き直して検証する仕事（村山）が、思考の感性的な出現を強調してやまなかったナンシーの思考の広がりを見出し立てているように思われる。研究ノートという別の意味での「素描」では、現象学よりも存在論に賭けるナンシーの思考において、それでもなお「現れ」の意義を吟味する必要性が書き留められている（山根）。いずれの論考もたんなるナンシー哲学読解にとどまらず、その作業を通じて、歴史上および同時代の思想家たちや、現代世界そのものと向き合うよう促している。

ただし、そう述べたのは思想の今日性^{アクチュアリティ}を性急に強調したいがためではない。冒頭に書き付けておいた *recueillir* という動詞からは、*recueillement* というもう一つ別の名詞が派生している。これに関しては「集めること」という一般的な語義は定着せず、外界への関心を絶ち、内的対象、とりわけ宗教的なそれに向かって沈黙考することを比喩的に意味するようになった。瞑想、と訳すこともできる。とはいえ、ナンシーという哲学者が逝去してから一年が過ぎたという時機に開催されたシンポジウムは、追悼を主眼とするものではなかった。*recueillement* という語からその宗教的含意を剥ぎ取りつつ——おそらくはナンシーの意に反して（『神的な場』、第48節）、あるいは身体の内側で張り詰めるような力へと読み替えることによって（『コルプス』、「入口」^{アントレ}の章）——、共同の場にいながらにして同時に孤独に思考を紡いでいくこと。それもまた「共」の思考の謂ではないだろうか。動詞 *recueillir* のもう一つの意味を想起するなら、本特集もまた、そのような思考の響応と緊張を「受け容れる」場であろうとしていることは言うまでもない。

ジャン＝リュック・ナンシーにおける「命法的真理」の所在究明 ——「判断」「自由」「定言命法」を手がかりに

小田麟太郎¹

はじめに

先行研究において既に指摘されているように、現代フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーの議論において、「真理」とは第一にその「非到達」という性格において特徴づけられるものであると言える。彼の議論は、少なくともその一面において、何らかの「真理」を軸として演繹的に整序された体系のようなものでは決してなく、捉え得ることのない「真理」へと向かいつつ絶えず思考を働かせるような動的な性格を有するものなのである²。

しかし、このように「真理」をその後退せる運動において特徴づけつつも、ナンシーは尚も「真理」ならざる「真理」を肯定せんとしている。この点は先行研究において未だ注目されてはいないものの、ナンシーの真理論を検討する上で非常に重要な論点である。それは「真理それ自体の内なる、もう一つの真理」(IC, 90) と呼ばれるものである。『定言命法』(1983) 所収の論文「命法的真理」において、ナンシーは形而上学の「真理」が自らを「〈主体〉」として完成させる過程を辿りつつ、そうした完成から「抜け出す」(IC, 90) ものとして「命法的真理」という「真理」ならざる「真理」の可能性を示唆しているのだ³。

「命法的真理」というモチーフは、カントの「定言命法」という概念を参照しつつ提起されたものである。そうした「定言命法」を巡るナンシーの議論を検討した先行研究は希少なながら存在するものの、論文「命法的真理」に着目し、そうした議論を「真理」を巡る議論として検討したものは、管見の限りほとんど見受けられない⁴。論文「命法的真理」においては、そうした「命法的真理」の可能性

¹ 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ある。

² このように「真理」が「非到達」という仕方で特徴づけられるという点を指摘するものとして西山[2013], 253、横田[2020], 240 を参照。また、こうした「有限な思考」の動態性に関しては、拙論小田[2022]も参照。本稿は当該拙論において課題として残されたナンシーの真理論を検討せんと試みるものである。

³ 本稿はあくまでも論文「命法的真理」を出発点とした検討のみを行う（そのため、直接に「真理」の語が登場しないにせよ「定言命法」などの関連するモチーフに関する議論が射程に含まれる）が、ナンシーの著作全体を通じての真理論の一貫性、変遷の如何に関しては、論文「意味と真理」(『世界の意味』(1993) 所収) なども含めたより広範な検討が必要になるだろう。

⁴ 例外的に、中田[2008]が、現代真理論を検討するその著作において、論文「命法的真理」の議論を取り上げているが、その後のテキストまでを射程に入れたナンシー哲学に内在的な読解を行ってはいない。そのため、中田は「判断」という重要なモチーフに関しては触れておらず、私たちが本稿以下で明らかにする、「命法的真理」の絶対性、また 1990 年頃のナンシーのテキストにおいて取り分け重要となる「自由」や「物」といったモチーフとの連関を指摘してはいない。中田[2008], 181-202 参照。また、「定言命法」を巡るナンシーの議論を検討したものとしては、Raffoul[2011], 65-81 も参照。Raffoul は取り分け『定言命法』所収の論文「放棄された存在」に着目した検討を行い、ハイデガーやサルトルの議論も参照しつつ、「放棄」というモチーフと「定言命法」との結びつきを検討している。しかし、Raffoul は「現存在の事実性」と「世界内部的存在者の事実性」というハイデガーの区別に依拠した上で、ナンシーが問題にする「自由の事実」を前者の意味で理解している。Raffoul[2011], 72 参照。そのため、私たちが本稿以下で指摘するような「物」の

があくまでも示唆に留まっているということが、その検討を妨げてきた理由の一つであると考えられる。しかし、当該論文で示されている「判断」や「自由」、「定言命法」といったモチーフは、主著『自由の経験』（1988）を含む他の多くの論考でも繰り返し論じられている。そのため、本稿ではそれらのテキストをも参照することで「命法的真理」という「真理」のあり方を探り出すことを試みたい。

本稿では以下、1. 論文「命法的真理」において示されている、形而上学の「真理」が「〈主体〉」として自らを完成させる過程を辿りつつ、「命法的真理」の諸側面を確認する。そして、2. 論文「怒りの日」（1985）を参照することで「判断」や「自由」、「定言命法」といった関連するモチーフについてのナンシーの主張をより詳細に明らかにする。その上で、3. 『自由の経験』の議論を検討することで、「〈主体〉」としての「真理」から区別される「命法的真理」のあり方を、「無 - 根拠」という観点から解釈する。

1. 「〈主体 - 真理〉」の完成、そこから逃れる「命法的真理」

論文「命法的真理」は、ストラスブール大学神学部にて、「権力と真理」と題するプログラムの下で発表された原稿である。ナンシーは先ず、「人は真理それ自体の偶像を作り上げている。というのも、慈愛なき真理など神ではないのだから」（IC, 89, P, 585[560]）というパスカルの言葉を引きつつ、次のように述べている。

この真理それ自体の内なる、もう一つの真理。それはおそらく「慈愛」というその名の下で問いかげられ、呼びかけられるべきものに留まるだろう。しかし、今日においては総じて、こうした問いかげの可能性へと進んで行くことだけが問題である。この真理それ自体の内なるもう一つの真理、それを私は「命法的真理」と呼ぶ。というのも、私はこの「他なる」真理が、私たちが通常の意味で真理と言うもの、つまりは理論的、哲学的、また科学的、神学的、要するにハイデガーの概念を繰り返して、存在 - 神 - 論の真理と言えるものから、抜け出す [=自らを引き出す *s'extraire*]（あるいは、おそらく抜け出し始めている、とはいえまた、常に既に抜け出すことから始めていたのだと言うべきだろう）のは、命法 [*l'impératif*] という形態の下においてであるということを示さんと試みているのだ。（IC, 90）

ナンシーはここで、パスカルが「慈愛」と呼ぶものの内に「私たちが通常の意味で真理と言うもの」とは異なる「真理」の可能性を見て取っている⁵。ナンシーはそうした「命法的真理」の可能性を検討

事実性というモチーフの重要性を見落としてしまっている。Raffoul の解釈に反して、ナンシー自身はそうしたハイデガーによる区別を明確に退けている。EL, 201[271]参照。

⁵ 本稿以下で検討される「命法的真理」というモチーフが、果たしてパスカルの言う「慈愛 *la charité*」と通ずるものであるのかという点は、それ自体批判的に検討されるべきであろう。しかし、論文「命法的真理」において、パスカルの言葉は飽く迄も議論の導入として引用されるに留まっており、「慈愛」というモチーフがこれ以上深掘りされることはない。「慈愛」というモチーフは、2000年頃以降のナンシーの議論において改めて重要なものとなるが、議論の煩雑さを避けるためにも、この点の検討は本稿では行わないことと

せんとしつつも、「私たちの時代が二つのモチーフによって囲い込まれたままである」(IC, 92) という点を指摘している。それは「真理なるものに対する懐疑主義的、相対主義的、実証主義的な幻滅」(IC, 92) そして「真理や真理に関する言説の全てが権力や抑圧の策謀なのではないかという疑惑」(IC, 92) という二つのモチーフである。ナンシーは「しかし、人はこうした幻滅や疑惑といったモチーフを更に遠くへ探求しようとはしていないのだ」(IC, 92) と述べ、「私は存在 - 神 - 論の言説、あるいはまた理論 [théorie] の言説による真理の決定を検討するよう皆さんに提案しているのだ」(IC, 93) と主張する。即ちナンシーは、今日無批判に前提とされている真理概念がそのようなものとして決定されるに至った過程を先ずは明らかにすることで、そうした真理概念に収まらない「命法的真理」の可能性を指摘せんと試みているのである。

続く議論では、そうした「通常の意味」における「真理」が「〈主体〉」として完成される過程が、その否定的側面である「懐疑 [skepsis]」が肯定的側面である「テオリア [theôria]」によって引き受けられる過程として辿られている⁶。そして、ナンシーはそうした「〈主体 - 真理〉」の完成に付き従いつつも、その二原理のいずれにも与しないものとして「命法的真理」を指摘せんと試みている。

1-1. 「〈主体 - 真理〉」の完成

ナンシーは先ず「物と知性との一致 [Adequatio rei et intellectus]」(IC, 95) という真理概念を取り上げ、そこで前提とされる「物」という現実が、デカルトとカント以来宙吊りにされたのだと指摘する。デカルト的懐疑によって「物」の現実はず宙吊りにされ、そして「現実なるものがもはや、即自に現前し、割り当て可能な所与のようにには前提され得ないのだとすると、対応としての真理は彷徨うものとなり、その定義は純粋に名目的なものとなる。これがカントと共に起こったことである」(IC, 96) と主張される。ナンシーは、このようにして「真理は認識とその条件、限界との一致になるのだ」(IC, 96) と指摘している。

ナンシーは、こうした「真理」概念の変容を「真理の完成」として理解し、「一致としての真理 [vérité-adéquation] は一致についての「懐疑主義的」告発において完成する。というのも、この告発は一致の自己構成へと反転するからだ」(IC, 97) と主張している。そして、それはまた「表象の運命」としても指摘される。「真理」は「それ以降もはや「表象的 [=再現的 représentative]」と形容されてはならず、せいぜいのところ、物や現実の呈示それ自体を呈示する強 - 呈示的 [re-présentative] と形容されるべきである」(IC, 98) とされるのである⁷。

する。

⁶ 「懐疑」や「テオリア」といった語の選択に関して、ナンシーは明確な説明を与えていない。以下で確認するように、ナンシーは「〈主体 - 真理〉」の完成をヘーゲルの議論の内に見て取っている。そのヘーゲルにおいて、懐疑主義は「絶対的なものの認識の否定的側面」(VSP, 207[24]) とされている。その点を踏まえ、本稿では「懐疑」を「〈主体 - 真理〉」における否定的側面、「テオリア」をその肯定的側面として特徴付けた次第である。ヘーゲル解釈に関しては加藤[2008]を参照。

⁷ ナンシーは『イメージの奥底で』(2003) 所収の論文「禁じられた表象」において、ラランドの『哲学辞典』に対するベルクソンの注やミメーシスを巡るデリダとラクー＝ラバルトの研究、リトレの辞典などを

即ち、表象主体から区別された「物」の現実を措定し、そうした現実と表象との対応として「真理」を理解する立場から、「物」の現実それ自体を措定する「〈主体〉」へと「真理」の所在を一元化する立場への移行として、ナンシーは「真理の完成」を理解しているのである。

ナンシーは、こうした「真理」概念の変容がヘーゲルと共に達成されたのだと主張し、「デカルト、カント、そしてヘーゲルを通じて、真理は強 - 呈示の自己構成として自らを決定するのだ」(IC, 98-99)と述べる。そこで絶対的に前提されるのは「〈自己〉」である。ナンシーはこうした「〈自己〉」の確 - 証 [真と - 為すこと *véri-fication*] (IC, 100) としての「真理」を「懐疑に対するテオリアの勝利である、あるいは寧ろ、テオリアにおける懐疑の不可避な引き受けである」(IC, 100) とし、そうした「〈主体 - 真理〉」とは自らを呈示し、自らを確証する、自らに固有な能力を自らに正当化するものであり、自らを正当化し、自らを真となす力を有するものである」(IC, 100) と述べる。

このように、西洋形而上学の「真理」は自らにとって否定的な「懐疑」を引き受ける「〈主体〉」、「〈自己〉」として自らを完成させるとナンシーは主張するのである。

1-2. 「〈主体 - 真理〉」に先立つ「開在性」

しかし、以上のような「真理の完成」の歴史を辿りつつ、ナンシーは更に、「おそらくは何らかのものがこの真理それ自体から抜け出すのだ。というのも、何らかのものがこの真理の核心に住まわっているからだ」(IC, 102) と述べる。それは「視線 - へと - 自らを与えることに対して先立ち、外部にあり、異質である」(IC, 103) ような「不 - 覆蔵性」、即ち「主体の明証性 [*l'évidence du sujet*]」(IC, 104) に先立つ「開在性 [=明白さ *patence*]」(IC, 104) であるとされる⁸。それは「〈主体 - 真理〉」が「懐疑に対するテオリアの勝利」であったのに対して、「テオリアなき、従ってまた懐疑なき懐疑の場である」(IC, 105) とされている。即ちナンシーは、決して「〈主体〉」の「テオリア」の内に解消されることのない（そのため否定的なものとしての「懐疑」ではない）「懐疑」が可能であるような何らかの境地を認めているのである。ここで、ナンシーは「真理はそれ自身を明らかにする [*Veritas se ipsam patefacit*]」というスピノザの定式に見られる「開示 [*patefactio*]」の内に、そうした「裸で剥ぎ取られた開在性」(IC, 105)⁹を読み取りつつ、「開示は（それが「ある」のであれば）つまるところ（私が先に注釈し

参照しつつ、次のような解釈を呈示している。「[表象 *représentation*]」という語の *re*-は反復ではなく、強意である」(AFI, 73[85])。AFI, 68-69[81], 73[87]参照。この点を踏まえ、本稿では引用箇所のような訳語を選択した。

⁸ 「視線 - へと - 自らを与えること」として、ナンシーはここで直接には「アイデア」のことを念頭に置いているが、無論これは「観ること」を語義とする「テオリア」の作用であると言えよう。また、ナンシーは「明証性 [*évidence*]」という語にも、同様に視覚的含意を読み取っている。IC, 103 参照。

⁹ ここで「裸性 [*nudité*]」や「剥ぎ取り [*dérobement*]」といったモチーフは、「不 - 覆蔵性」、すなわち「覆い - 無さ [*non-voilement*]」を表すものとして用いられている。ここで重要なのは、ハイデガーにおいて「不 - 覆蔵性」が「覆蔵性」と不可分であるように、それらがなおも覆い隠しの働きをも有するものとして、「退引」の運動の内にあるものとして理解されているという点である。IC, 105-106 参照。本稿で詳述の余地はないが、これらのモチーフは『剥ぎ取られた思考』(2001)においても（主にバタイユが参照されつつ）再び取り上げられている。

た) ハイデガーの主要なモチーフ [=不 - 覆蔵性] が示しているものでしかなく、その退引 [retrait] でしかない」(IC, 105) のだと主張している¹⁰。

とはいえ、ここで「退引」なる語を、その素朴な意味作用の一つである「後退」という意味において理解するならば、私たちは後退するばかりである「開示」ないし「開在性」を、その肯定的なあり方において理解することは出来ないということになるだろう¹¹。しかし、重要なのは、ナンシーがここで更なる歩みを進め、次のように述べているということである。

この(真理から、権力からの)本質的退引は、尚も今一度、自らを課する [=自らを押し付ける s'imposer]。この退引は真理の内に留まるのだ。そして、この退引は真理から抜け出す。そして、自らを課する。(IC, 106)

ナンシーはこのように、「開示」ないし「開在性」が後退するのみでなく、なおも「自らを課する」のだと主張している。そして、「これこそ、カントが私たちに理解させ始めることのできるものだと、私には思われる」(IC, 106) と述べられるのである。論文「命法的真理」においては、以上までのように無数の哲学者の名が挙げられているが、私たちはここでナンシーのカント論に焦点を絞らなくてはならない¹²。

1-3. 手掛かりとしての「判断」「自由」「定言命法」

ナンシーは「カントにおいて、一致とはもはや現実と関係するものではない。翻って必要となるのは、私たちの可能な認識において分離した二つの要素の一致である」(IC, 106) と指摘し、「この一致は超越論的図式において「判断の究極原理」として(つまりは、真理の措定一般の究極原理として)生起する」(IC, 106) のだと主張している。ナンシーはこうした「概念と直観とのアприオリな結び付き」(IC, 106) であるような「図式」に関するカントの議論を参照しつつ、「図式の図式は存在しない、あるいは図式は自らを確証しない」(IC, 107) のだと述べる。即ち、ナンシーはアприオリな「判断」の原理たる「図式」が、それ自体は原理を有さないものであるという点を指摘しているのだ¹³。

そうした図式の「退引の場所、それは〈理性〉の統一の、そして〈理性〉の(それ自体において現

¹⁰ とはいえ、ナンシーはデカルトの「我あり [ego sum]」、ヘーゲルにおける「空虚で単純な語」としての「存在」の内にも、そうした「開在性」を指摘している。IC, 104 参照。即ち、本論においては主にカントの議論の内に「〈主体 - 真理〉」の完成から逃れるような契機が看取されているものの、そうした契機は同様にデカルトやヘーゲルの議論の内にも潜在的なものとして指摘されているのである。

¹¹ 「退引」という語は、ナンシーのテキストにおいてしばしば認められる語であり、このような一義的な解釈を常に受け付けるものではない。しかし、当該論文では「自らを課する」とこと対比的に用いられているという点を踏まえ、このような解釈を行った次第である。「退引」という語を巡る問題に関しては柿並[2014]を参照。

¹² 無論、他の哲学者を巡る議論の妥当性などに関しては稿を改めて慎重に検討する必要がある。

¹³ ナンシーの「図式」論に関して、本稿は踏み込んだ検討を行わない。この点に関する先行研究としては合田[2006]を参照。

前する統一の) 体系の場所」(IC, 107) であり、「自由の教義」(IC, 108) であると述べられる。そして、そうした「自由」に関して問題となるのが「理性の事実。この事実はあらゆる正当化から逃れるものであり、それは定言命法の実事である」(IC, 108) とされる。即ち、ナンシーはここで、カントの議論における「判断」や「自由」、「定言命法」を「真理」の問題として論じるという構えを取っているのである。

ナンシーは次いで、「命法は権力ではない、というのも、それは主体なきものだからだ」(IC, 110) という驚くべき主張を行い、次のように述べている。

命法は何も規定しない、真理(法の形式)の他には何も。しかし、規定するものとは真理ではないのだ。いかなる〈主人〉もここで前提とされ、任じられてはいない。命法とは権力なきものである。真理はその退引から規定されているのだ。[...] 命法的真理の主体に関する基準論的問題などない。理性の事実とは議論の余地なく、確証不可能な一つの真理である。しかし、それは私たちが尚も思考しなくてはならないそのものである…。(IC, 111-112)

このように論文「命法的真理」では、「〈自己〉」や「〈主体〉」として自らを完成させる形而上学的「真理」から逃れつつ、尚も自らを課するような、「命法的真理」の可能性が示唆されている。しかし、ナンシー自身「これは何を言わんとしているのか。辛うじてこの問いの開かれへと、私は今日導いて行きたい。ただそれだけである」(IC, 111) と述べているように、このように素描された「命法的真理」が如何なるあり方をしているのかを、論文「命法的真理」の内に見極めることは困難である。そのため、私たちは当該論文において示された「判断」や「自由」、「定言命法」といったテーマに関するナンシーの他のテキストを検討することで、論文「命法的真理」では中途に留まっている真理論の更なる展開を探り出すことを試みたい。

2. 「定言命法」と「自由」な「判断」

まずは、同時期のカント論の中でも取り分けこれらのテーマが網羅的に取り上げられている1985年の論文「怒りの日」を参照することで、「判断」、「自由」、「定言命法」の結びつきを明らかにすることとしたい¹⁴。当該論文において、ナンシーはカントの判断論を中心的に検討している。注目すべきは、ナンシーが判断の問題を第三批判にのみ限って検討するのではなく、理性そのものにとって根本的な問題として論じているという点である。ナンシーは次のように述べている。

理性とは判断である。しかし、そうであるが故にまた、法「以前」は存在しないのだ。理性が存

¹⁴ 同時期のカント論に関して、取り分け『定言命法』所収の論文「判断の過誤 [Lapsus iudicii]」などで問題にされた裁判モデルの意義などに関しては、『政治的なものを賭け直す』(1981)所収の論文「ヘーゲルの君主の法宣告」における「法 - 宣告 [juri-diction]」の問題なども踏まえたより広範な検討が必要になる。論文「ヘーゲルの君主の法宣告」に関する先行研究としては西山[2001]を参照。

在するや否や法が存在する。それは法が合理的であるということではなく、「理性」が「判断するという拘束に本質的に服従するものである」ということを意味する。先立って存在する法の拘束に服従するのではなく、法を作るという拘束に服従するのだ。法を作ること、これこそ理性が受ける法である。それは法の法であり、理性を判断へと定めつつ、理性を判断するものである。この法は道徳性の法それ自体、つまりは自由において判断を実行することの法それ自体である。法とは私が自由に法を作るとのこと。これこそが最高善である。(DI, 23[37])

この引用箇所凝縮して述べられているように、ナンシーは理性の核心に判断を見て取り、そして「自由において判断を実行すること」、「私が自由に法を作るとのこと」として理性の「法の法」を指摘しているのである。これはカントにおいて「定言命法」と呼ばれるような絶対的な命法のことである。そうした「定言命法」の本質に関しては、次のように述べられている¹⁵。

命法の主体は、その対象が呈示され得ないのと同じく呈示されることができない。実際、法を命ぜる [dicter] のは主体ではなく、私でも、神でもない。法の本質とは、常に単に命ぜられてあるということであり、この点に関して、主体についての主題的な問いは如何なる妥当性も有さないのだ。[...] 自由は命令される [=統御される commandé] ことができない。しかし、それは命法 [=命令法 impératif] であるのだ。(DI, 40[62])

「定言命法」に関して、それを課する主体が想定されるのであれば、それはその発話主体に依存的であることになり、「定言命法」たり得ない。そのため、「定言命法」はその主体を有さず「単に命ぜられてある」ものでなくてはならないとされるのである。先の引用を踏まえるならば、「定言命法」とは「法を作るとのこと」を命じるものである。そこでは作るべき法の内実は呈示されていない。人間は判断力を行使し、未だ見いだされていない法を作らなくてはならない。このことが「自由」と呼ばれている。しかし、それは無論、任意な判断ではなく「普遍を判断するのである」(DI, 33[51]) とされる。ナンシーはここで、反省的判断に判断の本質を看取している。

反省的判断は自らが何を規則として生み出すのかを見ることがない。私の行為の格率が普遍的法を作ることができると私が判断するとして（というのも、これこそ真の実践的判断だからだ。それは直接的に普遍的判断なのではない。それは私の格率が普遍的法になり得ると判断することなのだ）、私は私が見たであろう普遍に基づいて判断するのではない。とはいえ、私は盲目的に判断するのでもない。私は普遍を判断するのである。言い換えるならば、私は普遍を決断するのである。(DI, 32-33[51])

¹⁵ 「定言命法」について、そのカント的用法との相違に関しては、「定言 [catégorique]」という形容詞に関するナンシーの解釈なども踏まえたより詳細な検討が改めて必要とされる。DI, 39[60], IC, 31 など参照。

即ち、ナンシーは特殊なものから発して普遍的なものを見いださんとする反省的判断に判断の本質を見て取り、そこにカントの定言命法の第一の形式「君の意志の格率がいつも同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」(KPV, 4I[64])を理解しているのである。

以上をまとめると、次のようになる。ナンシー曰く、「定言命法」は決して具体的な法を命じるものではなく、「法を作ること」のみを命じるものである。そこで、人間は普遍的法へと向けて自由な判断を行わなくてはならない。

しかしそれでは、このようにナンシー流に理解された「定言命法」や「自由」、「判断」はいかなる点において「命法的真理」と呼ぶべきものとなるのだろうか。私たちはその点を突き止めるために、1988年の著作『自由の経験』に目を向けることとしたい。

3. 「命法的真理」の「無 - 根拠」、「絶対的自由」

私たちは、『自由の経験』において「自由」という語が「真理」の言い換えとして用いられていることを確認できる¹⁶。そのため、私たちは先ず、本書における「自由」というモチーフに着目することとしたい。

3-1. 「命法的真理」としての「絶対的自由」

「怒りの日」においては、自由を「特殊な因果性」とするカントの規定がそのまま引き継がれているが、『自由の経験』においてはそうした規定が明確に退けられ、「因果性へと訴えることは、それが「特殊なもの」であったとしても、自由の経験という事実に特有の事実性を解放することを妨げるのだ」(EL, 31[38])と主張されている。本書におけるナンシーの議論の掛け金の一つは「自由」をそうした「因果性」の範疇から切り離すことなのである。ナンシーは次のように述べている。

¹⁶ 次のように述べられている。「私たちがそこへと(到達 [parvenir] したのではなく)突発 [advenir] した、そして突発しつつある哲学の限界においては、実存の自由な散種のみがある。しかし、ある(これはもはや事実確認ではなく、衝撃である)。この自由な散種(この定式は同語反復でしかあり得ないだろう)はある原理の回析ではないし、ある原因の複数の効果でもない。それは特異な(従って本質的に複数的な)不意の出現の無 - 始元(あらゆる根源の論理、あらゆる始元論を免れた根源)であり、その存在としての存在は根底でも、元素でも、理由[理性]でもなく、真理であり、それはつまり、ここでは、自由ということである」(EL, 16-17[17])。しかし、それでは何故、ナンシーは「真理」という語に代えて「自由」という語を用いることとしたのであろうか。ナンシーは『自由の経験』において、ハイデガーの議論は「自由」と「真理」を結び付けつつも、「真理」という語に優位を与えているため、「自由の特殊な事実性」を見失う危険性の内にあるのではないかと疑っている。EL, 60-61[77-78]参照。そうした危険性を避けるために、ナンシーは「真理」に代えて「自由」という語を戦略的に選択したのであろう。しかし、そのような語の選択は一方で、「自由」を巡る議論において尚も「真理」が争点となっているという点を見失わせる危険性を有してもいる。事実、先行研究において、そうした論点は見逃されて来たのである。そのため、本稿においては、ナンシーその人の選択に反しつつ「真理」という語に固執することで、以上の論点を明らかにせんと試みた次第である。ナンシーのテキストにおける語の選択という問題の重要性に関しては、伊藤[2022], 249-265を参照。

自由はそれが絶対でないならば、存在しない。因果性の一つの可能性であることは絶対であることではないし、最終的に因果性の理解可能性それ自体であることもまた（カントにおいては全てがこのように解釈されるだろうが）絶対であることではない。（EL, 138[183]）

そしてまた、「自由の〈理念〉（無条件な因果性）とは最終的に、因果性なき物[la chose sans causalité]の〈理念〉（これは正に、もはや〈理念〉なのではなく、事実である）である」（EL, 131[175]）とも述べられているように、ナンシーがここで主張する「自由」とは人間の判断に先立つ絶対的な「物」にまで妥当するような「因果性の無さ」としての「絶対的自由」（EL, 111[145]）である。即ち、ナンシーはここで、論文「命法的真理」においてデカルトとカント以来宙吊りにされた点を指摘した「物」の現実性を「因果性なき物」として復権させるという実在論的な飛躍を行っているのだ。

そして、こうした実在論的な立場から発して、「判断」の問題が改めて「決断」の問題として捉え直されている。「決断は、自らへと不意に - 到来し、自らを不意打ちするものに引き渡されているものとして、自らの自由へと引き渡されているのだ」（EL, 183[243]）と述べられているように、「決断」はここで、それ自身に先立つ「自由」に依拠するものとされている¹⁷。そして更に、「内容や規範性、それは私たちが決めなくてはならないのだ。私たちは法を、例外を、事例を、交渉を決めなくてはならない。しかし、決断のための法も例外もない」（EL, 206[280]）とも述べられているように、「普遍を決断する」こと以上に、そうした決断それ自体の無法性が強調されている。

このように、人間の判断に先立つ「因果性なき物」、「絶対的自由」へと議論の焦点が移りつつも、「定言命法が自由に宛てられる限りで意味を有するのは、自由もまたそうした命法（文字通りカント的な命法であれ、まったく別の仕方で述べられるもの、例えば「常に自由を思考せよ！」など……であれ）を受け取る限りで意味を有するということである」（EL, 138[183]）と述べられているように、「自由」と「定言命法」は尚も相互的な結びつきの内に置かれ、そうした「定言命法」には「権威の主体がないのだ」（EL, 139[185]）という「怒りの日」と同様の解釈が行われている。

先述の通り、私たちは、『自由の経験』において「自由」という語が「真理」の言い換えとして用いられていることを確認できる。そのため、本書において「判断」や「定言命法」と併せて論じられている、「因果性なき物」であるような「絶対的自由」を、「命法的真理」として解釈することは十分可能であるだろう。『自由の経験』において、「定言命法」はもはや人間に対して判断の自由を命じるものではなく、そうした判断に先立つような「物」の「絶対的自由」をこそ命じるものとされているのである。

3-2. 「命法的真理」の「無 - 根拠」

ここで問題となるのは、そうした「因果性なき物」としての「絶対的自由」（＝「命法的真理」）が

¹⁷ 「怒りの日」においても「自由を服従させに到来する自由の外部などなく、自由それ自体が人間の外部にあり、その法を命ずるのだ」（DI, 43[66]）と述べられているように、人間の外部なる「自由」を考察する可能性は示唆されている。

思考に先立つものであり、「証明」や「了解」の対象とはならないとされていることである¹⁸。「自由は問いの対象となることは出来ず、「単に」肯定の掛け金なのであり、それは「何らかのもの」に関して提起された問いの対象であることは出来ず、単に自己の肯定の掛け金なのである」(EL, 29[35])¹⁹と述べられているように、ナンシーが試みているのは「絶対的自由」の事実性を証明することではなく、それをただ単に肯定することなのである。これはいささか拍子抜けするような態度表明である。しかし、私たちは先に確認した「〈主体 - 真理〉」との対照において、そうした態度表明を単に消極的なものとしてではなく、積極的なものとして理解することができると思われる。ナンシーは次のように述べているのだ。

歴史が根拠としての存在に関する思考の限界を書き留めたとき、自らに固有な本質としての実存が（つまりは存在の特異性が）自らを呈示させたのである。これらの思考においては、自由は根拠づけられることでしか与えられ得なかった。しかし、自由である限り、それは自由それ自身のうちで根拠づけられなければならなかった。この要請が至高な存在における自由の受肉を、あるいは少なくともその形象化を決定していた。しかしながら、自己原因 [causa sui] であるようなその実存と自由は、存在一般の名の下で、必然性の内で根拠づけられねばならなかった…。[…] しかし自由は、それが何らかのものであるならば、根拠づけられることを無効とするところの当のものなのである。(EL, 15-16[14-15])

「存在」を根拠として思考するような形而上学の伝統においては、「自由」(=「真理」)は最終的に自己自身の内にその存在の根拠を含み込むような「自己原因」たる主体の内に止揚されることとなる。しかし、ナンシーは「主体性の存在論とは、実際のところ、(主体としての)存在が根拠であるような存在論でもある。[しかし]根拠の思考の限界においては、実存は自らに固有の本質として思考されなくてはならない。つまりは、非 - 本質的で無 - 根拠[in-fondé]なものとして思考されなくてはならない」(EL, 46-47[59])と述べ、「根拠の思考」であるような主体の形而上学から逃れる実存の「自由」を説いている。即ち、そうした「絶対的自由」は、それが無根拠に肯定されねばならないというあり方をしているという点において、正に「根拠の思考」から決定的に切り離されているのである。

¹⁸ EL, 29, 73[34, 94]参照。

¹⁹ 論文「命法的真理」においては「〈主体〉」と「〈自己〉」が結び付けられているが、『自由の経験』においては、「自由とは自己へ向かっての自己の超越、あるいは自己から自己への超越である。—このことは、今やはっきりと見て取れるように、主体性がある実体の自己への関係を示すのであれば、「自己」は主体性としては理解され得ないのだということを全く排除しないし、寧ろ要求するのである」(EL, 37[46])と述べられているように、「自由」が「主体」ならざる「自己」として特徴づけられている。こうした「自由」の自己性に関しては、関連する論文(『剥ぎ取られた思考』所収の「腹鳴(溢れ出た自己の自己)」など。ナンシーは当該論文においても「真理」と「自由」を結び付けつつ、その自己性を問うている。PD, 45-64 参照)も踏まえつつ、より詳細な検討が必要であるが、本稿以下で明らかにされる点、またナンシーが問題としているのが「自己参照的で自己構成的な事実性」(EL, 34[42])であるという点を踏まえるならば、それを「無 - 根拠」の再帰性として解釈することができるだろう。

以上の諸点を踏まえると、次のようになる。こうした「絶対的自由」、即ち「命法的真理」は、絶対的な「物」にまで妥当するような「因果性の無さ」、即ち「無 - 根拠」を課すものである。そこではまた、そうした「無 - 根拠」を課す命法の主体が存在せず、その「無 - 根拠」もまた無根拠であるということが翻って、自らの内にそれ自身の根拠を含み込む「自己原因」であるような「〈主体 - 真理〉」から区別される「命法的真理」のあり方を肯定的に示しているのである。即ちそれは、それ自身の無根拠において絶対的な無根拠を課す真理、証明不可能であると同時に（それがもはや「根拠の思考」という地盤の上にはないが故に）論駁不可能でもあるような絶対的真理なのである。

おわりに

本稿では、論文「命法的真理」において呈示された「命法的真理」のあり方を、ナンシーの他のテキストをも参照することによって検討した。それは「私たちが通常の意味で真理と言うもの」、「自己原因」であるような「〈主体 - 真理〉」から区別される「因果性なき物」、「絶対的自由」である。ナンシーは論文「命法的真理」において、「〈主体 - 真理〉」の完成を「観念論的 [idéaliste]」（IC, 102）と形容している。それに対する「開在性」は、「物の開在性」（IC, 105）と言われている。「物と知性との一致」という真理概念から発して、「〈主体 - 真理〉」が「知性」の側に真理の所在を一元化するものなのだとする、「命法的真理」はそこで尚も還元されずに留まる「物」の真理を告げるものなのだと言えよう。

しかし、私たちがナンシーと共に、そうした「命法的真理」を肯定するとして、なおも問われなくてはならないのは、そうした「無 - 根拠」なる「物」のただ中で「いかに判断するのか」という問い、加えて、「いかに思考するのか」、「いかに書くのか」という行為の問いであろう。『有限な思考』（1990）において、「しかしまた、思考は一つの物である」（PF, 197[231]）と述べられているように、事実上、「物」ならざるものなどはないのだと言える。しかしそれでも、何らかの意味で「物」と区別され得る限りにおける「思考」、「判断」、「エクリチュール」の問いが、なおも問われなくてはならないのである。このように開かれた「無 - 根拠」なる「物」の場は、ともすると「ニヒリズム」や「決断主義」に通じかねない危うさを有しているようにも思われる。これらの主題に関するナンシーのテキストが改めて検討されなくてはならない。

また、本稿では「命法的真理」というモチーフに着目し、ナンシーのカント論を手がかりにその真理論を検討してきたが、取り分け脚注 19 で示した「真理」と「自由」そしてそれらの「自己」性を巡るナンシーの議論は、そのイメージ論やハイデガー批判との連関においても更なる検討が必要とされる²⁰。加えて、判断を理性の根本的な問題として論じるナンシーの議論に関しても、カントその人のテキストを踏まえつつ、今後より批判的な検討を行わなくてはならない²¹。

その代表的な論文「無為の共同体」（1983）以降のナンシーの議論は、「真理」や「自由」、「自己」、

²⁰ これらの点に関するナンシーの記述としては、既に指摘した箇所に加えて、AFD, 147-179[177-214], ESP, 117-123[183-193], SM, 25-30などを参照。

²¹ ナンシーのカント論を参照しつつ、「判断」の問題を軸にカント解釈を行う研究として宮崎[2009]を参照。

更には「有限性」といった伝統的な哲学的概念をその歴史的負荷を引き受けつつ独自に練り直すものであり、決して一面的な解釈を受け入れるものではない。とはいえ本稿では、先行研究において未だ十分に取り上げられることのなかった「命法的真理」というモチーフに関して一つの解釈を呈示し、また1990年頃からナンシーの議論において中心的となる「自由」というモチーフと初期カント論との連関の一端を明らかにした。これらの点を以て一先ずの成果とし、爾余の点に関しては今後の課題としたい。

【凡例】

外国語文献に関して、参照個所に対応する邦訳の有るものは[]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。引用文中の省略は[⋯]で表わした。原文における斜体による強調箇所には傍点を付した。大文字によって強調されている語彙には〈 〉を付した。一次文献に関しては下記略号を用いた。

【一次文献】

Nancy, Jean-Luc,

AFI : *Au fond des images*, Galilée, 2003. (『イメージの奥底で』西山達也ほか訳、以文社、2006年。)

DI : « *Dies irae* », *La faculté de juger*, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 9-54. (『怒りの日』、『どのように判断するか——カントとフランス現代思想』宇田川博訳、国文社、1990年、13-87頁。)

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* [1996], nouv. éd., Galilée, 2013. (『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年。)

IC : *L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983.

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

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。)

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

KPV : Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, 2003. (『実践理性批判／倫理の形而上学の基礎づけ』熊野純彦訳、作品社、2013年。)

P : Pascal, *Pensées*, Le Livre de Poche, 2000. (『パスカル著作集VII』田辺保訳、教文館、1982年。)

VSP : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie“, *Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Bd. 4, Felix Meiner, 1968, S.197-238. (『懐疑主義と哲学との関係』、『懐疑主義と哲学との関係』加藤尚武ほか訳、未来社、1991年、5-128頁。)

【二次文献】

Raffoul, Francois, « Abandonment and the Categorical Imperative of Being », *Jean-Luc Nancy: Justice, Legality*

and World, Bloomsbury, 2011, pp.65-81.

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。

小田麟太郎「「絶対的有限性」について——ナンシー哲学と「私たちの時代」」、『Suppléments』、脱構築研究会、第1号、2022年、24-40頁。

柿並良佑「哲学の再描——デリダ／ナンシー、消える線を描いて」、『思想』、岩波書店、1088巻、2014年、333-354頁。

加藤尚武「ヘーゲル哲学と懐疑主義」、『知を愛する者と疑う心』、晃洋書房、2008年、157-183頁。

合田正人「像・表徴・図式——ナンシーの思考を貫くもの」、『水声通信』、水声社、第10号、2006年、48-55頁。

中田光雄『現代を哲学する 時代と意味と真理——A・バディウ、ハイデガー、ウイトゲンシュタイン』、理想社、2008年。

西山達也「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」、『言語と文化』、法政大学言語・文化センター、第10号別冊、2013年、243-258頁。

西山雄二「ヘーゲル『法哲学』における君主制——ジャン＝リュック・ナンシーの思想を参照しながら」、『一橋研究』、一橋研究編集委員会、第26巻2号、2001年、69-92頁。

宮崎裕助『判断と崇高——カント美学のポリティックス』、知泉書館、2009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。

ジャン＝リュック・ナンシーによる「回帰の思考」批判について ——「1968年5月」の意味をめぐって

安藤歴 (大阪大学)

1. はじめに

本稿は、フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーの著書『哲学の忘却』における「回帰の思考」に対する批判を検討する。『哲学の忘却』は1986年に出版されており、その序文において述べられるように、論争的な書籍として執筆されている。本書において批判的に言及されるのが、ナンシーが同時代の言論を想定しながら言及する「回帰の思考」である。物事の原点に立ち返ることでそれを取り戻すという思考様式をナンシーは拒否する。では、ナンシーはなぜ殊更に「回帰」というモチーフを批判したのだろうか。

ナンシーが「回帰」というモチーフを批判的に、しかし同時に彼自身が引き受けるべき課題として取り組んでいることは、彼についての様々な論考において既に言及されている。しかし、その一方でナンシーの「回帰」への批判自体を検討したものは多くない。しばしばなされる『哲学の忘却』への言及は、本書の英訳者 François Raffoul による序文をもとにしている。確かに、この序文は『哲学の忘却』の諸テーマを幅広く論じており、本書の性格を理解するための基本的論考となっている。しかし、本稿ではこの序文においてもほとんど論じられていないある論点に着目したい。それは、「1968年5月」をどのように考えるのかという点である。

ナンシーが『哲学の忘却』において「回帰の思考」として念頭に置いているのがリュック・フェリーとアラン・ルノーの『68年の思想』（1985年）であったことは明白であった。ナンシーは彼らの提起した個別の論点を議論するのではなく、「ネオモダン」論者としての彼らの議論が依拠する前提を「回帰のプロジェクト」として批判的に浮かび上がらせようとしたのだ¹。ナンシー自身が日本語版の序文で明言しているように、こうした哲学的批判はある状況的な争点を伴っていた。それは「六十年代および七十年代の新たな哲学的探究に反対する極めて反動的な風潮」があったということだ²。そうした風潮が要求していたのは、「保証となる事柄であり、既に知られている保証への依拠」だった。ナンシーはそうした哲学的反動の根幹を「回帰」として特徴づけ、それに対して彼自身の立場を差異化しながら提示する。

フェリーとルノーを念頭に置けば、ナンシーが乗り出したこうした批判は「68年」の意味をめぐるものでもあったはずだ。しかし、これまでのところナンシーの「回帰」への批判が、「68年5月」の出来事をどのように捉えようとしたものなのかについては明示的に論じている研究はない。「回帰の思考」として想定されるフェリーやルノーの議論が「68年5月」を争点としている以上、ナンシー自身がそれをどのように捉えているのかを検討することが彼の批判点を検討する上で欠かせないはずだ。

¹ François Raffoul, « Translator's Preface », Dans Jean-Luc Nancy, *The Gravity of Thought*, François Raffoul, Gregory Recco (trad. et dir.), New Jersey, Humanities Press, 1997, p. viii.

² ジャン＝リュック・ナンシー「日本語版への序文」、『哲学の忘却』大西雅一郎訳、松籟社、2000年、7-12頁、7頁。

以下、引用に関しては既訳に拠るが、訳語および訳文を適宜変更している。また、既訳におけるイタリック体の太字強調による翻訳はルビ点での強調に変更している。[...] は筆者による中略を示す。□ で挿入されている語句は筆者による。

ナンシーによる「68年5月」への直接的言及は、『哲学の忘却』において一箇所でなされているだけだ³。しかし、この言及は重要であるように思われる。なぜならば、それが「単純な真理」と題された節で、ナンシーが本書で「真理」を論じる際に言及されているからである。詳しくは本論で論じるが、「68年」は「意味」と「真理」というナンシーの重要な概念を論じる箇所引き合いに出されているのである。

そこで、本稿では『哲学の忘却』の議論が「68年5月」という出来事をめぐってなされていると想定したうえで、ナンシーの「回帰の思想」への批判を検討することを試みる。

2. 意味の喪失

最初に、本稿の問題設定を明確化するために、ナンシーの『哲学の忘却』が執筆された1986年前後のフランスにおける言論状況に目を向けたい。なぜナンシーはこの時期に「回帰の思想」を批判したのだろうか。彼が論争的批判を提起しなければならなかったのはなぜなのだろうか。

そこには、「意味の喪失」(*perte du sens*)という時代診断があった。例えば、1985年に出版された書籍でジャン・ボードリヤールは次のように語っている。

意味の喪失、歴史の終わり、政治的なものの断末魔、社会的なものそのものの公開性と不確実さ、シミュレーションの力、メディアの遍在と猥雑さ、こうしたものすべてに、60・70年代の知的で理論的なある過融解がまとわりついているのであり、この60・70年代とはまさしくある種の恩寵状態だったのだ。⁴

1983年に発表されたこの記事において、ボードリヤールは「意味」を、「歴史」「政治的なもの」「社会的なもの」とともに確たる実体を失い、終わりを迎えていると診断している。こうしたボードリヤール流の終わりの宣告は、「社会主義者」すなわちミッテラン政権に向けられている。当時言われていたのとは違って、60・70年代における諸々の終わりが「社会主義者」たちを掃き捨てており、ゆえにミッテラン政権は「68年」が終わった後の空虚を管理しようと欲して、10年遅れで権力についたに過ぎない、というわけだ。

ここでボードリヤールが「意味の喪失」と書いたように、70年代後半から80年代は「意味」あるいは「コンセンサス」が失われてしまったという診断がなされた。こうした状況に抗して現代において「意味」を新たに見つけ出さなければならないという試みもそこから出てくる。こうした「意味の喪失」とはどのようなものであり、それに対して哲学はなにをなすべきなのか。この点をめぐって、ナンシーによる「回帰の思考」への批判が明確になる。以下では、「意味の喪失」の捉え方をめぐって、ナンシーの「回帰の思考」への批判を検討していきたい。

³ ただし、『哲学の忘却』の日本語訳に付された序文で、ナンシーは「一九六八年という日付についてこの書物は幾つかの考察を行なっているが、私はこの考察を自分のものとして確かに認める」と書いている(同上、9頁)。この点も、本書の企図において「68年」の出来事が重要であったことを示している。

⁴ Jean Baudrillard, *La gauche divine. Chronique des années 1977-1984*, Paris, B. Grasset, 1985, p. 87.

引用のように70年代から様々な「終わり」を論じていったボードリヤールについて、ナンシーはフランシス・フクヤマの「歴史の終わり」を問題意識にした『世界の意味』での注において、ボードリヤールのいう「意味の喪失」に対して、それが意味の一体性について述べるばかりで、意味付ける意味の体制全体についてそうだと気づいていないと留保を付している(Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Éditions Galilée, 1993, p. 15)。

3. 『68年の思想』について

「意味の喪失」をめぐる、ナンシーは『哲学の忘却』において様々な思想潮流に批判的に言及している。しかし、ナンシー自身が固有名を名指すことを避けているため、はっきりと誰に向けられた批判であるのかを明確化していくことは容易ではない。

とはいえ、次の二つの水準を念頭において議論されていることは読み取れる。その第一が1968年以後という時代状況である。先の引用において、ボードリヤールが「意味の喪失」を「60・70年代」と結びつけているように、当時議論された「意味の喪失」は「68年」以後の社会状況と重なり合っていた。(社会主義勢力に代表されるような)近代化論の失効、イデオロギーの終わり、非政治的意識の拡大、社会の多元化、個人主義化の進展など、60年代から80年代までの様々な時代診断を包括して「意味の喪失」が議論されていたのである。

しかし、ナンシー自身が問題にする「意味の喪失」はより根本的な主題とも関わる。それは、ハイデガーの「哲学の終わり」と結びつけられるような、形而上学の命運としての「意味の喪失」である⁵。それは、西洋形而上学という磁場において哲学の「意味」が汲み尽くされてきたことを指す。

こうした二つの「意味の喪失」に対する反応として、おそらくナンシーが代表例として念頭に置いていたのがリュック・フェリーとアラン・ルノーの『68年の思想』(1985年)である⁶。彼らは、「68年」という出来事の「個人主義」などへの帰結とニーチェ主義/ハイデガー主義的な「哲学の終わり」をどちらもを批判していたからである。

フェリーとルノーにとって、「68年の思想」は、系譜学を方法として「真理」の観念を解体する歴史主義であり、理念や普遍性への参照を失効させようとする。「68年の思想」は、プラトンからヘーゲルまでの哲学的伝統と手を切るという確信において、「哲学の終わり」を「決まり文句」(lieu commun)としていた⁷。そうして、「主体」や「意味」、「人間主義」への一面的な拒絶を行う「ニヒリズム」となる。彼らがそれに代わるものとして持ち出すのは、人間の実践の地平をなす「意味」であり、そうした諸概念を非形而上学的な仕方でも論じる人間学である。主体性と形而上学を全く同一視することはできないのだから、形而上学を批判しつつも主体性を新たに主題化することはできる。「形而上学」は、それ自体を「真理」としなければ、

⁵ ただし、ハイデガーの「哲学の終わり」に関する議論をナンシー自身がそのまま受け継いでいるわけではない。Alison Ross はナンシーが、それが西洋哲学を思考し直すことを求める開放性でもあるという「哲学の終わり」を引き継ぎながらも、それを社会存在への問いとして取り上げた点に違いがあると述べている (Alison Ross, *The Aesthetic Path of Philosophy: Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*. Stanford, Stanford University Press, 2007, p.138)。また、前述の Rouffe は、形而上学の克服(乗り越え Überwindung) というハイデガーのモチーフに対して、形而上学「以前」(before)や「超える」(beyond)、「以後」(after) という含意に対してナンシーが批判的であることを指摘している (François Raffoul, «Translator's Preface», *op. cit.*, p. xv)。どちらにしろ、ハイデガーがある時期まで保持していた「形而上学の超克」という志向に対してナンシーが批判的であったことが指摘されている。

⁶ 「回帰の思考」に対するナンシーの批判がフェリーとルノーであることはしばしば言及されるが、ナンシーの批判対象はより広いはずだ。「意味の喪失」という意識は、ボードリヤールが述べる社会主義の凋落が示唆する社会の変容と近代化論の失効、共有された歴史的意味(方向・感覚)の喪失という点だけでなく、「イデオロギーの終焉」という言葉に代表されるような政治的な左右対立の失効という問題意識から「人権」の概念を再考する試みまで、その解釈は異なるとしても共有されているように思われる。ナンシーの批判の射程は、こうしたより広い文脈から検討されるべき課題である。

⁷ Luc Ferry et Alain Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988, p. 40. [リュック・フェリー、アラン・ルノー『68年の思想——現代の反人間主義への批判』小野潮訳、法政大学出版局、1998年、16頁]

人間的主体の自律性を示すような、理性の要請がそれでも理念として持ち続ける「統制的原理」として評価できるというのだ⁸。そのためには、ヨーロッパの哲学的伝統と手を切ろうとするのではなく、むしろそれを継承し、その可能性を救い出すことが必要である。そうした可能性を取り出すために、改めて「主体」（および「人間主義」）へ「回帰」して、それらを取り戻さなければならないというわけだ。

フェリーとルノーは「意味の喪失」を「人間的意味の喪失」として捉えており、ゆえにそれへの処方箋はカントに見いだされるような人間学の批判的・継承的発展による人間的主体の回復であることになってしまふ。ナンシーが「保証となる事柄であり、既に知られている保証への依拠」と批判的に言及するのは、こうした立場である。フェリーとルノーの試みは、実のところ「意味の喪失」の否認としての「回帰」である。彼らは「意味の喪失」を、例えば「68年」以後のフランスで社会の多元化や個人主義が発展したことにより共通の価値基準が不可能になっているという意味では認めるだろう。彼らは、そうした意識がニーチェ/ハイデガー主義のフランスにおける受容において袋小路に陥っていると診断し、その構造的要因を「哲学の終わり」という前提に求める⁹。「哲学の終わり」に抗して、彼らは伝統的な哲学的主題に終わることのない、すなわち変わることのない可能性があるのだと論じる。彼らにとって「終わり」とは単なる逸脱でしかなく、遺産は、すでに与えられていた諸理念を「自由」「合理性」「人間主義」などの「決まり文句」を通じて復権することで引き継がれる。ヨーロッパの啓蒙主義は終わることなく受け継がれる価値を持っている。それに対して、終わるべきはヨーロッパ近代の可能性を認めないニヒリズムの蔓延であり、その典型としての「68年の精神」である、というわけだ。

4. 回帰の思想

1) 回帰と喪失

これまでフェリーとルノーの議論を「回帰の思想」の一例として概論してきた。では、ナンシー自身はそれをどのように捉え、批判しているのだろうか。最初に「回帰」という試みの要点を確認しておこう。

「回帰」とは、ひとまずは過ぎ去り失われたものに立ち返ることで、それを反復し、再び現前させる（呈示する presenter）という形式でなされる思考のことである、と理解できる。「回帰」には、何か「への (retour à)」と何か「の (retour de)」回帰という側面がある。前者が推移や移行を示し、戻っていく先、その方向性を表すのに対して、後者は回帰する先にあるものが戻ってくることを表す。「回帰」とは、こうした「戻っていくこと」と「戻ってくること」によって構造化されるといえる。

こうした「回帰」にとって欠かすことができないのが、「喪失」である。なぜならば、何か失われていなければ、それに立ち戻り、それを取り戻す必要がないからである。今でも健在なものにわざわざ回帰することはない。「意味」が失われてしまったからこそ、「意味」へ「回帰」し、それを「回帰」させるという運動が立ち上がるのである。

2) 根底的意味の回帰

次に、「回帰の思考」の成立構造について整理していこう。問題となるのは、「回帰」の前提となる「喪失」が、実のところ変わらないまま残っていると把握されることだ。ナンシーの次の引用を見てみよう。

⁸ *Ibid.*, p. 333. [同上, 278 頁]

⁹ フェリーとルノーは「〈68年〉の知的構造」として、「哲学の終わりという主題」のほかに、「系譜学のパラダイム」、「真理の観念の消失」、「カテゴリーの歴史主義化と普遍的なものへのあらゆる参照の終わり」を挙げている。

回帰という観点からは、各々の危機が同一の仕方で、しかも同じエピソードの再生産として思い描かれる。¹⁰

「危機」、例えば「68年5月」のような、既存の価値や秩序が揺らぐ瞬間は、「回帰」という観点からすれば、根本的には同じことの繰り返しであると語られる。なぜならば、様々な「危機」が起ころうとも、失われたと思われていた根本的なものが変わらずに残っているからである。それが何らかの根底的な「意味」である。ナンシーは、「回帰」という問題構成には、変わらない不動の「意味」が前提とされていると指摘する。

一方では、危機は表面的に過ぎないものと見なされ、他方では根底的な意味の回帰は同一的なものの回帰でなければならぬとされる。¹¹

「回帰」において前提にされる「意味」は表面においては欠如しているとともに、深層においては同一的で不変である。表面的な「危機」が生じていても、〈理念〉、良識や共通感覚といった自明な事柄は変わらない。というのも、そこには、たとえ抑圧され、表面に浮上していないにしろ、根本的には同じままの「意味」があるからである。私たちが分かち持つ「意味」は根本的には変わっていないからこそ、表面的な混乱を超えて、それを取り戻さなければならない。

3) 意味作用と主体

とはいえ、こうした根底的「意味」が同じままに残っていると言うことができるのはなぜなのか。それは、そうした「意味」が一般化可能な真理（「コンセンサス」となりうるもの）についての言語的表象として、例えば「自由」「合理性」「責任」「尊厳」などとして表されるからである。引き継がれるべき言葉（表象）が変わっていないのだから、それが向かうべき「意味」も変わらないと言えるのである。

逆にいえば、根底的「意味」はそうした言葉と切り離された何か別のものとして考えることはできない限りでの「意味」であろう。表面と根底という区別には、ある表象を用いることで、それが持ってきた「意味」を示し続けることが可能だという前提と、そうでなければならないという欲望がある。私たちの言語は、それ自身の意味内容を伝えなくてはならないというわけだ。

ナンシーが指摘するように、こうした「意味」は、近代的な理想や要請の集積全体からなる¹²。そこで、様々な多様な解釈がなされうるものの、それでもあるコンセンサスに至ることのできるとされる「意味」は、結局は西洋における人間主義のことでしかない。こうした西洋の人間主義的「意味」に回帰することと、そうした「意味」の表象に「回帰」することは切り離せないのである。

ところで、指し示すべき「意味」が言語によって現前化されうるという想定は、それ自体では維持することができない。言語的表象を通して「意味」を現前化するということは、「意味」を隔てられたものとして

¹⁰ Jean-Luc Nancy, *L'oublié de la philosophie*. Paris : Éditions Galilée, 1986, p. 16. 『哲学の忘却』、24頁]

¹¹ *Ibid.*, p. 20. [同上、29頁]

¹² *Ibid.*, p. 24. [同上、33頁]

措定している。「意味」とその表象のあいだにはズレがある。だからこそ、表象と「意味」の関係を媒介し統合する保証が必要となる。

ではそうした保証はどこに求められるのだろうか。それが「主体」である。「意味」の現前化は、それを保証する「主体」によって成り立つ。「主体」は思考が空虚であったり、現実が混沌であったりする可能性を消し去り、両者を同質化し縫い合わせるような審級である¹³。そこにおいて時間と概念が総合されるような媒介作用が、主体に存することが、「意味」の現前化の条件となるのだ。

ナンシーはこうした言語とそれが意味するものが一致するべき（そしてそれが可能）だという要請に基づいて把握される「意味」を「意味作用」（signification）だと区別している。それは、フランス語の *sens* という多義的な語の意味内容の中の一つであり、主体における「意味の現前化」、すなわち現実が理念においても、理念が現実においても現前するようにすることだと定義される¹⁴。ナンシーはカントの図式論を参照しながら、感性的なものと知性的なものが結合することで「意味作用」が成立するのだと論じていく。「意味」を現前化するこうした主体のあり方をナンシーは次のように規定している。

主体は、世界ではない限りでの表象、世界を隔たりを置いて意味する [signifie] 限りでの表象という自律的な活動、自己の力により存続し、自らを自己へと関係づける自律的な活動を意味する。¹⁵

「主体」における「主体」にとっての「意味」とは、主体によって見られる世界における客体としての「意味」であり、主体がこうした世界の「意味」を投影（*projet*）し、主体に引き付けられる限りで可能になると捉えられている。こうして、主体は、「意味」をその外部に表象する。感性的なものと知性的なものがバラバラになってしまうことを防ぎ、それらが主体によって、そして主体において現前することで、主体に与えられる「意味」が「意味作用」として現前化される。構想力における概念と時間の総合というカントの図式論は、こうした主体の反省的構造において、主体の中に「意味」を囲い込み、「意味」を「意味作用」として現前させる。

ここで、「意味」は主体にとっての「意味」（主体に対して・主体において現前する「意味」）である。ゆえに、「意味」は主体と引き離され隔てられたものとして位置付けられつつも、主体に応じて、あくまで「意味作用」として現前する限りで「意味」として現れる。それは、主体に見られる世界における「意味」であり、主体と相関する限りでの世界の「意味」である。ナンシーにとって、「主体」とは「意味」を自身に相関させる限りで成立させる再現前化の作用であるということができよう。

「回帰の思想」は、「意味」を言語や主体を通して現前化することが可能なものとして措定しようと試みている。「意味」はもはや現前していなくとも、何らかの表象を通して残存しており、再び現前化することが可能である。それを言語や主体により再現前化させるとというのが、その根幹にある企図なのだ。

¹³ *Ibid.*, p. 32. [同上, 42 頁]

¹⁴ *Ibid.*, p. 30. [同上, 40 頁]

この主題については、Alison Ross が、「現前化」（*presentation*）によって意味が成立するという主題をカントの *Darstellung* 概念の転換という観点からハイデガー、フィリップ・ラクー＝ラバルト、ナンシーにたどり、より広範かつ詳細に検討している（Alison Ross, *The Aesthetic Path of Philosophy, op. cit.*）。

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *L'oublié de la philosophie, op. cit.*, p. 59. 『哲学の忘却』、71 頁

4) 意味への意志

ところで、主体という「意味」の保証は、「主体」が「意味」を現前化する能力を持っていないからではない。主体は「意味」を、主体にとっての世界の「意味」として現前化しようとするものとして位置付けられるからだ。では、こうした現前化の能力の条件となるものは何であるのか。それが「意志」である。

「回帰」の構造は、ある根源的志向性、すなわち「意志」に基づいている。それは、隔てられた「意味」に向かおうとする意志である。ナンシーの言葉を引くならば、こうした「現前化への意志」は、「何らかの意味作用が存在しなければならない、換言するなら、諸<理念>が空虚であったり、経験が混沌であったりしてはならない」という要請として、「意味の前提」をなしている¹⁶。

ナンシーは、「意味への回帰」が「意味の回帰」に優先すると述べる¹⁷。一般化可能な同一の価値の根源に立ち帰ることでこれからのあり方を規定しようとする「回帰」の試みは「前進するために後退する」のである¹⁸。「回帰」において、取り戻されるべき「意味」よりも、「意味」へ「回帰」していくことのほうが優先する。これが意味するのは、「回帰の思考」にとって「意味」を再現させることよりも、「意味」に回帰しようとする「意志」が根本的なのだということだ。ナンシーは、「回帰の思考」は、そこにおいて根源的に働く「意志」をその条件としていると捉えている。

こうした「回帰の思考」のあり方に対して、ナンシーはある転倒を指摘する。「意味作用」は、それがそもそも最初から欠けている限りにおいて可能になる。「意味作用」を現前させるという意志は、そうした「意味作用」が根本的に空虚であるということを経験しているというのだ。そうであるならば、なぜそうした欠如したものが意志されるのか。この点に、ナンシーは「回帰の思考」が持つ、ある転倒された循環構造を見出す。

企投や投影へと引き戻す回帰それ自体が、真なるものを既に意味している [signifie]、というもの、真なるものは企投の次元の中で与えられるからだ。¹⁹

ナンシーが指摘するのは、目指されるべき「意味」はそれに向かう企投 (projet) と投影 (projection) において与えられるということだ。変わらない根底的「意味」があるのではなく、そうした「意味」を目的としてそこに向かおうと意志すること自体が、そうした「意味」(方向)を成り立たせるのである。

紛れもなく、意味のこうした回帰の運動、意味作用において、意味自身を構成するこの運動こそが、意味の喪失ないし閉塞 [抹消 *obliteration*] という表象の中で自己を二重化しながら自己を露呈する。そして喪失や閉塞の危機は、意味の回帰に先行するとともにそれを要請する。²⁰

「意味の喪失」という共有された語りにおいて、「回帰」という企ては、「意味」を回帰させるという企てに先行するとともにそれを要請するという二つの志向性として現れる。「意味」が喪失される以前に遡るこ

¹⁶ *Ibid.*, p. 34. [同上, 44 頁]

¹⁷ *Ibid.*, p. 27. [同上, 36 頁]

¹⁸ *Ibid.*, p. 28. [同上, 37 頁]

¹⁹ *Ibid.*, p. 51. [同上, 63 頁]

²⁰ *Ibid.*, p. 41. [同上, 52 頁]

とで、もはや現在では現れなくなった「意味」を取り戻さなければならない。ナンシーはこうした「回帰の思考」が「意味を回帰的構造に本質があるものとして、西洋に約束された再一方向づけとして、思考する」ものだとして捉える²¹。「回帰」は、西洋の歴史的意味（方向）を取り戻すという進路（方向づけ *orientation*）を約束するものだといふのだ。

とはいえ、こうした約束が果たされることはない。失われた「意味」を現前化させるという試みは、結局のところ空虚な「意味」へ近似することにしかない。「回帰」という構造において、到達すべき意味は欠如したものでしかないため、すでに作り出された、何らかの近似的表象を追い求めるだけだ。「回帰」すべき「意味」があると論じる者たちが言うのとは反対に、彼らの述べる「意味」は決して与えられることがない。意味の現前を目指す意志は、それを欲しつつも、むしろ常に主体の意志に対応する「意味」の再現前（表象）について語ることにしかできない。意味作用は「自らの主体的プロセスを括り閉じるまさしくそれゆえに空虚化する」のである²²。失われたものであれ、到達すべきものであれ、「意味そのもの」あるいは「意味の現前」には決して届かないままである。「意味」は終わりなく逃れ続ける、果たされることのない約束となってしまう。

以上のように、ナンシーは「回帰」という思考の図式は、「意味への意志」に基づいており、ある隔てられた対象を現前化させようとする。こうした構図に対して、ナンシーが指摘するのは、現前化への意志は決して成就することがないということだ。すでに失われた意味の／への「回帰」という営為は、決して「意味そのもの」の現前に到達することはなく、距離をおいて現前する「意味」に近づこうとするだけの終わりのないプロセスでしかない。到達すべき目的となる「意味」はいかなる形象をも取り得るが、しかしそれらは投影された意味作用の表象（再現前）でしかないからである。「意味」は、それを志向し投影するというそのものによってしか現れず、無限にそこに至ろうとするプロセスと同化してしまう。

5. 意味作用の枯渇

では、ナンシー自身の以上のような議論に対する姿勢はどのようなものだったのか。ナンシーは『哲学の忘却』を「意味」が問い直されているという診断から始めている。その上で、そうした思考が「自己の上に閉じこもる」ものだとして批判的に言及する²³。「意味」への問いは「意味」がなければならないという要請、あるいは「意味」があって欲しいという欲望に応答するものだ。現代に生きる私たちは「意味」がないことに耐えられず、どうにか意味を見つけ出そうとする。だからこそ、意味が問われるのだ。ナンシーの言葉では、「意味」が「現前化する」ことへの要請が「意味」への問いに横たわっている。しかし、それはある「回帰」というモチーフにおいて捉えられることで、こうした要請や欲望それ自体が意味するものを捉え損なうどころか、それを覆い隠し消去してしまう。

ナンシーは「意味の喪失」（意味作用が空虚になってしまった）という条件に対して、ある哲学的伝統に則って「意味」を見出し取り戻そうと試みるのではなく、むしろ「意味」を私たちが求めてしまうことには、どのような「意味」があるのかを問うべきだとする。次の引用を見てみよう。

何らかの意味を探求する時、人は何を要求しているのか。何らかの意味を要求するとはどういうこと

²¹ *Ibid.* [同上]

²² *Ibid.*, p. 65. [同上, 78 頁]

²³ *Ibid.*, p. 14. [同上, 23 頁]

なのか。この探求にどのような意味を与えるべきなのか。²⁴

ナンシーの問いを端的に表すならば、「意味」を問うということそれ自体の「意味」はいかなるものなのか、というものだ。それは、問い直すべき「意味」とは何か、という問いに対して、そうした「意味」はあれだこれだと答えるものではない。そうではなく、改めて私たちが「意味」を追い求めることの「意味」を問わなければならない、ということである。

ナンシーは、そうした要請を、意味作用ではない「意味」に向けられたものだと考えている。「回帰の思考」は、こうして求められる「意味」はある特定の意味作用なのだと主張するものだ。それに対して、ナンシーは「意味」が意味作用を超過しており、意味作用そのものが拠るところの「意味作用の意味」であるのだとする。私たちが「意味」を求めざるを得ないのは、そうした「意味作用の意味」によってであるというのだ。では、そうした意味作用自体の「意味」とはどのようなものか。

ナンシーはそれを意味作用の「限界」（極限）だとする。すなわち「意味」は、主体に与えられる表象によっては十全に表しきれない残余として、「意味作用の限界でありながらも意味付け化できない限界上において」遭遇されるものである²⁵。「意味作用」それ自体によっては現前化し切ることのできない、それから逃れていくような差異が「意味」なのである。

これは、人間性に基づくあらゆる投企（投影）が「最初から本質的に、意味作用の枯渇（épuisement）へと運命づけられているものとして認識されることになる時代」という「ニヒリズム」と対応している²⁶。「回帰の思考」のように「喪失」から「意味」の回復を試みるのではなく、求める「意味」が与えられなくなったと認識されること自体が、西洋における哲学の「意味」をなすようになったというのがナンシーの見方である。『哲学の忘却』の末部で、ナンシーは次のように述べている。

意味付ける体系の利用、言説の取り扱いは、既に、常に既に、意味作用の限界によって毀損され、孔を穿たれ、脅かされてしまっているはずだ。それゆえに、哲学の起源の表象は—意味の、あるいは意味という「喪失」—は二通りのしかたで理解されるはずだ。先立つある意味作用の想像的な消失としてか、それともそれによって意味が到来するところの意味のこのこの引き退き [retrait] としてか、である。²⁷

ここでナンシーが「哲学の起源」として捉える「意味の喪失」は、「想像的な消失」ではなく「引き退き」である。現前させることが不可能になった「意味」は、失われたのではなく、むしろ失われたかのようにして意味作用そのものの限界としての「意味」を描きなおす契機として到来している。

6. 「68年5月」と「真理」

ナンシーは「意味」を現れさせることができないという限界において「意味」との出会いが生じると論じている。注目すべきはナンシーがこうした「意味」との遭遇の例として「68年5月」に言及していることだ。ナンシーは、「68年」に起きたことが私たちに到来し続けており、終わっていないのだと断言してい

²⁴ *Ibid.*, pp. 12-13. [同上、21頁]

²⁵ *Ibid.*, p. 70. [同上、83頁]

²⁶ *Ibid.*, p. 66. [同上、78頁]

²⁷ *Ibid.*, p. 108. [同上、127頁]

る。

1968年においてハプニングであったことは、私たちへと終わりなく到来し続けている [n'a pas fini de nous arriver] のであり、そこに見られるものは既に乗り越えられた単なる危機だとするような、意味付けの (取るに足らない [(in)signifiant]) 秩序の医師ないし番人が考えるのとは反対なのである。²⁸

では、なぜナンシーは「68年5月」をこのように評価するのか。それは、そこにおいて「意味作用への決別 [congé] が意味付けられ」、「意味作用」の限界における「意味」に私たちが曝される契機があったからである²⁹。

無数のやり方で権利として直接性、生、実存、実践、世界、経験を要求したり、現象や身体、芸術作品や出来事の真理、また不規則性、瞬間、晦渋性、異質性を要求することが、ある瞬間=契機の到来の中で殺到したことはどうでも良いことではない。[...] こうした要求 [revendications] は、それ自体の終わり=目的を目指すように、再現前それ自体のある現前化へと向かいつつあったのだ³⁰。

「68年」にはさまざまな仕方で「意味」を引き受けようという要求があった。ナンシーは、こうした「意味」への要請が「再現前それ自体のある現前化 [une présentation de la représentation] 」に向かう点に、意味作用に還元できない「意味」の到来を見出している。ここで「再現前それ自体のある現前化」とは、「意味」を現前化させることが不可能であることそれ自体が、意味付けの秩序そのものの限界として現前化することである。ナンシーはその例として、「想像力に権力を！」というよく知られた「68年5月」のスローガンを挙げ、そこに意味作用の限界への移行という「意味」の断片あるいは一瞬のきらめきがあったとする。彼は、既に与えられた意味作用を求めるとはならず、またそれを超える意味作用を求めるとでもない、事象 (les choses) を意味付けるための道具ではない言語的な現前化がそこにあったと捉えているのだ³¹。

ナンシーは、こうした「68年」の経験の中に「西洋」という表象を成り立たせる意味付けの体系が中断される瞬間を見ている。すなわち、西洋における意味付けの体系がもはや何の「意味」も与えることがないという現実がそこで経験されていたというのだ。ナンシーは、「西洋」そのものについてであれ、「第三世界」や「第四世界」といった「西洋」の外部との関係においてであれ、「68年」において「西洋」という文明が持つ意味作用の最後の可能性にまで向かう経験が生まれていたと評する³²。こうした経験ゆえに、「68年」は「意味付けることへの意志としての形而上学の完遂」が「識別され、判断される」歴史的危機だったのだ³³。

ここで、ナンシーは「68年」における「意味」との出会いが、社会的・政治的な危機であるというだけでなく、「危機において、そして危機によって哲学は判断され、自らを識別するよう仕向けられる」というよ

²⁸ *Ibid.*, p. 79. [同上, 93頁]

²⁹ ここで *congé* は「休暇」や「解雇」を意味するが、そのラテン語語源 *commeatus* から、「立ち去る」という含意も含まれている。

³⁰ *Ibid.*, p. 78. [同上, 92頁]

³¹ *Ibid.*, p. 83. [同上, 98頁]

³² *Ibid.*, p. 78. [同上, 92頁]

³³ *Ibid.* [同上]

うに哲学にとっての危機でもあると捉えている³⁴。哲学という思考が現実の出来事によって自らの置かれた限界に曝されるのだ。

ナンシーは、こうした歴史的危機において意味作用が奪い去られてしまうという点から「真理」という主題を導入する。彼は「68年」のような歴史的瞬間の「真理」を、これまで論じてきた「再現前それ自体の現前化」と「意味作用への決別」だと述べている³⁵。意味作用としての真理が主体や意志といった「現前化に先行し現前化を命ずる」諸条件を必要とするのに対して、「意味」としての「真理」はそうした諸条件から引き剥がされている³⁶。ナンシーは「真理」について次のように述べている。

真理は、ある意味作用を発見したり、再構成あるいは構成しようと努める意図や志向には属さない。

それは意味の企投 [projet 投影]、意味への欲望や意志に属さない。その反対に、真理はそうしたことに終わりをもたらす。³⁷

ナンシーの論じる「真理」とは、現前化可能なものを意志して、それを主体において再現前化することで与えられるようなものではない。すなわち、「回帰」という構造で捉えられるような「現前化可能なものと現前化作用との一致」としての意味作用の実現ではない³⁸。むしろ「真理」はそうしたある意味付けの体系内での現前化の試みを「終わらせる」ものである。主体、その意志といった現前化の諸条件とは一旦無関係にやってくるものが「真理」なのである。

ナンシーはより端的に「真理」を「ある現前の突然の出現」だとする³⁹。出来事が起きることそのものが「真理」だというのである。ただし、それは「ある現前の現前への到来」として定義されるものだとする⁴⁰。現前化しうるものが起きるのでも、現前不可能なものが現前化を触発するのでもなく、むしろその条件とは無関係にある現前が突発するということがそれ自体が「真であること」なのだ。重要なのは、この「真理」が何らかの仕方で意味付けられる以前に「ある現前」であり、現前と隔てられたところにある「真理」が実現することではない、ということだ。そして、ナンシーは「真理」が「現前化ないしは、すくなくとも現前についての他の意味を出現させる。」とする⁴¹。ここで「現前化」とは、先にも論じた言語的な現前化と結びつけられており、事象を意味付けるのではない「意味」を言い表すことと関連させられている⁴²。ある現前が突然に生じるという「単なる [simple] 現前化」としての「真理」が、意味作用とは違う「意味」に私たちを直面させるのだ⁴³。

³⁴ *Ibid.*, p. 79. [同上、93頁]

³⁵ *Ibid.*, p. 78. [同上、92頁]

³⁶ *Ibid.*, p. 81. [同上、95-96頁]

³⁷ *Ibid.*. [同上、95頁]

³⁸ *Ibid.*, p. 82. [同上、96頁]

³⁹ *Ibid.* [同上]

⁴⁰ *Ibid.* [同上]

⁴¹ *Ibid.*, p. 81. [同上、95頁]

⁴² ナンシーはこうした言語的な現前化を思考すべき課題として提起している。こうした言語の問いについて本稿では扱えないが、この点については伊藤潤一郎の次の著書が言表行為という観点からナンシーの意味と真理を位置付けていることが参考になる。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。

⁴³ Jean-Luc Nancy, *L'oublié de la philosophie*, op. cit., p. 82. [『哲学の忘却』、96頁]

ナンシーにとって「68年」に起きたことは以上のような「真理」の出現であり、それによって「西洋」という意味作用のシステムによっては意味付けることのできない「意味」に遭遇することであった。

5. 終わりに

以上まで論じてきたナンシーの「68年」の捉え方は、彼の「回帰の思考」批判とどのように関連しているだろうか。これについては、ナンシーが「68年」を、「意味」との出会いおよび「真理」について「回帰の思考」と対照的な規定を提示するための参照点としていることが指摘できる。ナンシーは、「68年」という表象を通して、何の条件もなしに「突然に出現するもの」を、思考自体が問われるような「真理」への問いとして取り上げようとしている。「回帰の思考」が「意味」を固定的条件（保証）として出来事を把握しようとするものであるとすれば、ナンシーはこうした条件なく現前へもたらされる現実を試練としながら思考することを求める。

「68年」は哲学にとって、西洋における意味作用の枯渇が経験される危機だった。「回帰の思考」は、こうした枯渇を否認し、喪失されることのない「意味」に戻ろうとする。それに対して、ナンシーは「68年」という現前の出現が、西洋の意味体系においては意味付けることのできない「意味」を新たな問いとして開いているのだとする。「意味」は、遡るべきその喪失の手前の意味作用を持たず開かれている。

ジャン＝リュック・ナンシーにおける主体と自己——バタイユとの比較から

宗政孝希（慶應義塾大学）

0. はじめに

哲学史において長らく議論が続けられている主体という概念に関して、ナンシーはどのように考えているだろうか。彼の著作における主体についての議論を見れば明らかである通り、彼は伝統的な主体概念に賛同しているわけではない。主体をあらためて批判的に問うことがナンシーにとっての課題であり、そこから「共に (avec)」という考え方へと向かうことができるだろう。

『エゴ・スム』においてナンシーは、それまでの主体の形而上学を再び打ち立て続けてしまうという結果を避けるようにしつつ、「主体の背後に立てこもるもの、主体において自らを非決定化するものや者にいつか関わる唯一のチャンス」¹を求めている。ただしそれはむしろ、自らを言表するものとしてのエゴについて考えることを問題にしているのである。主体を批判しつつも、その批判は自己のあり方について新たに考えることへと向かう可能性を持っている。確固とした地盤としての主体の枯渇を意識してこそ、自己や人間とは何かという点について問い直すことができると言えるだろう。

以下において、ナンシーのバタイユ批判を参考にしながら主体がどのように批判されたのかを見ていきたい。そして、主体の外部や「共に」の背後には確固たるものは何もないとした上で、どのように彼が自己を定義していくかを確認する。最後に、その自己が主体ではなく到来と考えられていることを見ていき、偶然性という観点からここにバタイユとの接点があらためて見出されることを考察する。

1. バタイユにおける融合

ナンシーはたびたびバタイユを批判的に検討しながら自らの議論を展開している。たとえば、『限りある思考』の中の論考「犠牲化しえないもの (L'insacrifiable)」においては、バタイユを参照しながら、実存は我有化不可能なものであると論じている²。ここではまず、バタイユにとって供犠がどのように考えられているかを簡単に確認する。

バタイユによれば、『有罪者』の「好運」の一節において書かれているように、「罪とは供犠であり、交流は罪である」³。つまり、供犠はバタイユ思想の中心的な概念の一つである交流として考えられている。その交流については『内的体験』第三部において次のように述べられている。

¹ J.-L. Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979, p. 23. 本稿における訳文は拙訳だが、訳語については既訳からも多くを得ている。〔『エゴ・スム 主体と変装』庄田常勝・三浦要訳、朝日出版社、1986年、33頁〕

² このナンシーの論考については、市川崇「供犠と責任——ジャック・デリダとジャン＝リュック・ナンシーの供犠についての対話」、『藝文研究』119-2号、慶應義塾大学藝文学会、2020年、107-120頁を参照。

³ Bataille, *Œuvres Complètes*, tome V, Gallimard, p. 305. 〔『有罪者』江澤健一郎訳、河出書房新社、2017年、121頁〕

より遠くでは、君の生はこの把握不可能な内的流出にとどまっただけではない。生は外側へ流出し、生の方へと流れてくるかほとぼしるものへと絶えず自らを開いている。君を構成する持続的な渦は同じような渦とぶつかり、それと一緒に、規則正しい動揺に突き動かされた巨大な形をなすのである⁴。

このように交流は、自らをなす渦と、その他の渦たちがぶつかることで行われるのであり、当たり前のことではあるが、交流は自分とその外部の対象という二項対立を前提とせざるをえない。バタイユは供犠をもまたこのような交流と同一視している側面があるのだが、それに従えば、供犠は自分と対象の対立をまず前提とすることになる。そして、交流が複数の渦の衝突によって新たに大きな形を作るように、バタイユの意にかなっているかどうかはともかく、供犠もまた主体と客体の融合として考察することも可能だろう。実際バタイユは『内的体験』第二部において、主体と客体の合一における恍惚のイメージについて語っている。

もはや主体=客体はなく、一方と他方間の「大きく開いた裂け目」があり、その裂け目のなかで主体と客体は溶解する。移行や交流があるが、それは一方から他方へのものではない。一方と他方は明確な存在を失ったのだ⁵。

このように、バタイユの語る「不透明で死んだようだが光である夜」⁶においては、主体と客体の明確な存在は失われているとされる。交流以前にあったはずの主体や客体はこの夜において消滅しているかのようである。ここにあるのはいかなる自己も存続しない融合であろう。バタイユはそれを次のように説明している。

自己の自らの断念の中には融合がある。その融合の中では自己も全体も存続しない。それは最後の「未知のもの」ではないあらゆるものの消滅であり、そこに人が沈んでいった深淵である⁷。

以上のように、バタイユは自己の断念によって主体を消滅させるとともに、客体と交流することを考えた。ただし、単に主体と客体との交流があるのではなく、両者はもはや明確に存在しておらず、ただ交流あるのみなのである。ナンシーがそこから議論を展開するための下敷きとなっている、何一つ存続することのできない融合や交流のイメージがこのようにバタイユによって語られていたのであった。

⁴ *Ibid.*, p. 111. [『内的体験』江澤健一郎訳、河出書房新社、2022年、201-202頁]

⁵ *Ibid.*, p. 74. [同前、134頁]

⁶ *Ibid.* [同前]

⁷ *Ibid.*, p.135. [同前、243頁]

2. 主体批判

しかし、バタイユにおける交流や融合が主体と客体の消滅によっているとしても、そのためにまず主体や客体という区別が必要とされたことは否定し難い。だからこそ、交流がまさに主体の再指定になるというのがナンシーの主張である。彼はこのことを「超-我有化 (trans-appropriation)」という言葉を用いて次のように説明する。

犠牲的超-我有化は、否定性の中に入り込み、そこで自らを維持し、自らの裂け目を引き受け、自ら至高者として戻ってくる「主体」の我有化である。(そしてこの否定性は、それがバタイユが「用途なき否定性」と名づけるものであるときも、繊細な仕方でまだなお同じ役割を果たすことができるだろう⁸。)

供犠において対象が再び我有化されることで、主体の我有化を引き起こしてしまう。バタイユのような供犠における融合は結局のところ、侵犯を介した主体の我有化となるのである。確かにバタイユは、交流においては主体たる自我は自らを賭けに投じるものであるということを繰り返し述べている。しかし、ナンシーの主張が正しければ、バタイユのこの交流もまた主体を再び指定することにつながってしまうということになるだろう。

言い換えれば、これは主体の止揚ということでもある。つまりそれは、ナンシーが「主体」という言葉で理解する、ヘーゲル的な再我有化する主体に他ならない。彼はバタイユの思考のうちに主体の再我有化を見てとっており、その考え方にしたがえば、外側にあるものが主体のうちで止揚されるのであり、留保とは主体の止揚に他ならないとされるのである。こうして主体は、「至高性に至るまで、無に至るまで、そして共同体に至るまで [...] 現前のうちで自らを再我有化する」⁹。ナンシーは、バタイユが主体という概念を持ってはいなかったと想定しながらも、主体を超過する交流が主体を自任することについて見落としていたと指摘するのである。

このようにナンシーは、バタイユの思想にしたがったとしてもなお主体が再び指定されてしまうことを指摘している。たとえバタイユが主体の消失にこだわっていたとしても、交流が主体とその外側の対象を前提とする限り、合一は主体の再我有化として主体の止揚をもたらす可能性があるだろう。

確かに、バタイユ思想のうちに主体の再我有化の可能性を見ることは、すでにデリダによって指摘されていることであった。『エクリチュールと差異』のなかの論考「限定経済から一般経済へ」においてデリダは、バタイユにおける夜や交流について解釈しつつ、彼の思想がヘーゲルの論理にとどまり、結局いまだに主体の哲学に捕らわれたままであるかのように読まれうる可能性を論じている。デリダ

⁸ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1991, pp. 99-100. [『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2011年、112-113頁]

⁹ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, 1999, p. 63. [『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、44頁]

は、「至高の交流の連続体は、この秘密の差異の夜をその境位としている」¹⁰として至高の交流を考えているのだが、その「至高性に結びつくあらゆる属性は主人性の（ヘーゲルの）論理に負っている」¹¹として、バタイユの思想がヘーゲル弁証法の枠組みに収まっているように見えることを指摘した。その可能性があるからこそ、「バタイユのテキストにおいて、それによって至高性が主体の古典的哲学のうちに捕らわれたままであるような領域全体を分離することさえできるだろう」¹²と述べられるのである。この観点から言えば、バタイユはヘーゲルの論理を超え出ていることにはならないだろう。

だがデリダは、バタイユにおける非 - 意味の重要性を強調し、実際にはヘーゲルの論理にバタイユが従属していないことも示唆しているのである。デリダは、「文脈的な注意や意味作用の差異を、絶対的に形式的な主人性を約束する意味の体系に従属させてはならない」¹³と注意をうながしている。というのも、そうした従属は「非 - 意味の過剰を消し、知の閉域に再転落する」¹⁴ことになるだろうからである。デリダは、バタイユのテキストにおいては意味の体系に従属しない非 - 意味が現れているということを認めつつ、バタイユの思想とヘーゲルの論理の違いを際立たせている。

しかしナンシーは『無為の共同体』において、デリダが「限定経済から一般経済へ」において語った留保なきヘーゲル主義もまたヘーゲル的な法に従うしかないとする。ここにおけるデリダとナンシーのバタイユ解釈の違いはどのようなものなのだろうか。それは例えば、至高性をどう捉えるかという問題でもあるだろう。デリダの方は、「至高」といった単語の言わんとすることをその内容の中で直接理解できるかのように孤立させて考えてはならないと注意を促していた¹⁵。一方ナンシーはといえば、先の引用にあったように、至高者として戻ってくる主体や、至高性に至るまで再我有化される主体に対して批判的であった。彼は、バタイユの至高性それ自体は評価しつつも、まさにそのバタイユの思想の内部でそれが主体として独立したもののよう考えられてしまう可能性を見抜いて、その点を批判しているのではないだろうか。

こうして、やはり主体の再我有化をナンシーは批判することになるのだが、このような批判の根底にあるのは当然、先に述べてきたような主体とその外側という対立である。そのため、ナンシーの主体についての批判は必然的に、外側についての思考にも及ぶことになる。

ところで、『無為の共同体』において主体の再我有化が批判の対象となったのであるが、論考「犠牲化しえないもの」においても同様の批判が含まれていると考えられる。というのも、この論考においては犠牲の我有化が主体の我有化と重ねて考えられつつ、実存の我有化が不可能であることが論じられているからである。ナンシーによれば、「西洋の供犠は、この「外」がどのようなものであろうと、漠然としていて底なしの、有限性の「外」についての強迫観念に対応している。それ自体によっ

¹⁰ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, 1967, p. 391. 『エクリチュールと差異』谷口博史訳、2022年、563頁

¹¹ *Ibid.* [同前、564頁]

¹² *Ibid.* [同前]

¹³ *Ibid.*, p. 401. [同前、578頁]

¹⁴ *Ibid.* [同前]

¹⁵ *Ibid.* [同前]

です。すでに、「魅惑」は、この外と合一したいという漠然とした欲望を指し示しているのである¹⁶。その結果、この外を自らのものとすることで止揚される主体があることになるであろう。

しかしながらナンシーによれば、このような我有化されうる外側はそもそも存在しないのである。「実存の出来事、「あるということ」は、他に何も無いということと言わんとしている」¹⁷。だからこそ、そもそも再び我有化されて止揚される主体というものはありませんということにならないだろうか。というのも自らのものとするべき外側なしには対象の我有化のしようがないからである。ナンシーの主体批判は、対象を通して再び我有化される主体への批判と、主体の外側に何かを前提とすることへの批判という二つの側面から理解されるべきであろう。

ただ、ナンシーは外側に我有化可能な何ものかを前提することには批判的であるものの、この外側そのものを完全に否定するわけではない。実際、我有化不可能な外側が我々を結びつけ、その外側を分有する共同体が考えられているのである¹⁸。ところで、ナンシーにとって、あるのは我有化できる外側ではなく「無」なのであるが、これは実存の我有化の可能性を消し去るものではない。たしかに、対象を通じた我有化によって自己となることは批判されるであろう。実際『無為の共同体』において、至高性や無や共同体に至るまで主体が自らを再我有化することについては批判されていた。しかし、自己をそれ以外の仕方でも考えることの可能性もありうる。ナンシーはバタイユの考えを修正しなければならないと主張して、我有化されうるバタイユ的な無ではない無の可能性を考えているのである。そのことについて「犠牲化しえないもの」において次のように書いている。

無はそれ（実存）を脱主体化し、実存から、その唯一の出来事や到来以外のものによって我有化されるあらゆる可能性を奪う。実存はこの意味において、つまりその固有の意味において犠牲化しえないものなのである¹⁹。

供犠や交流を通じた主体化に反対する一方、出来事や到来といったものによる我有化の可能性は残されているのである。それは外側を前提としなければならないような我有化ではなく、また、そのような我有化によって自己となるのでもないであろう。

以上のようにナンシーは、バタイユの思想を批判的に検討した上で、バタイユにおける主体もヘーゲル的な法に従ってしまうと考えている。このような、外を前提としてそれとの交流によって止揚されるような主体はナンシーにとって避けるべきものなのであった。しかし、全く異なる仕方でも自己を

¹⁶ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 103. [『限りある思考』、117頁]

¹⁷ *Ibid.* [同前]

¹⁸ これについては、市川崇「時間、エクリチュール、政治——ジョルジュ・バタイユとジャン＝リュック・ナンシー」、『多様体』第2号、月曜社、2020年、68-86頁を参照。さらに、外部における我々の共出現に関しては『複数にして単数の存在』においても触れられている。そこではバタイユの『不可能なもの』にも言及されているが、この小説ではまさに、他者との結びつきをもたらす不可能なものが問題となっている（J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 2013, pp. 31-32. 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、45-47頁）。

¹⁹ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., pp. 103-104. [『限りある思考』、118頁]

考える可能性も残されている。それゆえに考えるべき自己とは、ヘーゲル的な主体とは全く異なった自己である。

3. 「自己」と「共に」

それでは、ナンシーがどのように自己について考えているのかを検討する。彼はヘーゲル的な主体とは異なる形で自己を考察しており、それはナンシーの「共に」についての思想と固く結びついているものである。

たしかに、自己という概念について考える際には、それが主体として考えられる可能性があるだろう。事実ナンシーもそのことは認めているのだが、彼にとって問題なのは主体としての自己ではもちろんなく、「自己 - へ (à-soi)」としての意味である。論考「終わる思考 (Une pensée finie)」の中では、「犠牲化しえないもの」において我有化不可能なものと言われている実存が存在の意味であるとされるものの、意味が存在しない限りでの「自己 - へ」の我有化の可能性が考察されている。この論考の中でナンシーは次のように書いている。

「自己」はここでは、「同一性」あるいは「主体性」あるいは「特性」などとして把握された「自己」のあらゆる構成と全く同様に、それについて語るができるのなら「意味」の「自己自身」を指し示している²⁰。

ナンシーが自己という単語で何か語ろうとするときには、単にその主体性が問題となっているのではなく、むしろ意味について考えることが問題となっている。そして、これから見ていくように、意味について考えることは存在や「共に」という概念を考えることにつながっていくのである。

ところでこの意味とは一体なんであろうか。ナンシーにとっては、「意味とは「自己 - へ」であり、その「へ」が自己を決定している」²¹のである。これは、主体としての自己が批判されようとも、それ以外の方法で、つまり「自己 - へ」としての意味によって肯定的に自己を考えることの可能性を示唆しているのではないだろうか。ただしそれは決して自己と他者の単純な対立に至ることはないだろう。ナンシーは意味が自己への関係の開けであることを指摘した上で、「自己 - へ」としての自己については次のように述べている。

他性によって、そしてその中で「自己 - へ」である自己は、相関物としてのこの「他者」も、まさに「自己」へと自らを「関わらせる」関係の項としてのこの「他者」も持っていない。問題となっているのは、他のものへのあらゆる関係にも自己のあらゆる同一性にも先行する、自己の分離あるいは解離である。この分離において、他者はすでに同じものであるが、この「である」

²⁰ *Ibid.*, p. 16. [同前、10 頁]

²¹ *Ibid.*, p. 18. [同前、13 頁]

は混同ではないし、融合ではなおさら²²。

このように、「自己 - へ」を考えることによって自己を考えることができるのであるが、対立項としての他者を考えることは否定されている。意味が「自己 - へ」である限り、何か自己の外部に他者を前提としているようにも思われるが、それは正しくない。というのもナンシーにとって自己の分離なるものは、自己の同一性にも他者との関係にも先立っているからである。しかしそれが事実だとすると、自己と他者の融合状態がまずあるようにも思われるが、それも正しくない。ナンシーはここで、自己と他者が混ざり合ったような「融合」を否定しているが、これはバタイユに対する批判とも読めるであろう。すでに見た通り、バタイユの交流においては主体とその外部の対象が前提されていた。そして、ナンシーは主体と客体の融合によってもたらされる主体の止揚を回避しようとしていたのがあった。ナンシーは主体としての自己ではなく、「自己 - へ」を強調しながら、その回避を行っているのではないだろうか。融合状態でもなく、他者と自己の単純な対立でもない仕方で存在する自己が問われているのである。

おそらく、そのような存在の仕方が「共に」というあり方であろう。次に『複数にして単数の存在』に基づきながらこのことを確認する。

ナンシーが意味を「自己 - へ」として、自己への関係の開けとして考えたことはすでに見たところだが、さらに、「意味とはそれ自体、存在の分有である」²³ともされる。ところで彼によれば、「存在は、相互に - 共に - 存在することにおいてしか存在できず、この単数的に複数の共 - 実存の「共に」の中で、そしてその「共に」として循環する」²⁴。意味とは「自己 - へ」であり、それが自己を決定するのであったが、さらに、意味は存在の分有であり、さらにそれは相互に - 共に - 存在することにおいてしかありえない。ここに、単数的な自己と複数的な相互に - 共に - 存在することの重なりを見ることができないのではないだろうか。

それゆえ、「自己」と「共に」は表裏一体の関係である。このことについてナンシーは次のように述べている。

ある意味では（意味の理念性の主体的な定式。意味はある「自己」に対して、「自己」によって起こる）、ある「自己」に相応してしか、意味はない。しかし、「共に」に相応してしか「自己」はなく、「共に」が本当のところ「自己」を構成するのだ²⁵。

存在がそもそも相互に - 共に - 存在することにおいてしかありえない以上、このように、自己は「共に」によってのみありうるものであろう。しかしながら、この「共に」は決して自己に対する他者と

²² *Ibid.*, p. 17. [同前、12 頁]

²³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 20. [『複数にして単数の存在』、27 頁]

²⁴ *Ibid.*, p. 21. [同前、28 頁]

²⁵ *Ibid.*, p. 118. [同前、185 頁]

して合一の対象になることはない。ナンシーは、バタイユの交流のごとく外部にその対象を持つことを批判した。それは結局主体の止揚になってしまうからであり、依然として主体の背後に何かを求めることなのである。同様に、自己が「共に」を対象として我有化し、主体の我有化を行うことはないだろう。そのような事態になったとしたら、それは「共に」を止揚された主体として、まだなおその背後に主体が依拠する確固たる何ものかを求める可能性が出てきてしまう。しかしナンシーによれば、「互いに触れることが我々を「我々」にしているものであり、この触れること自体の背後に、共 - 実存の「共に」の背後に発見すべき、あるいは隠すべき他の秘密はない」²⁶のである。

それゆえ、ナンシーにとって何か我有化可能な起源などというものはないことになる。むしろ反対にそれは、「存在者の存在の複数的な単数性（特異性）」²⁷なのである。そして、ナンシーの思考をたどるためには、「自己」をこの複数的な特異性によって理解することが不可欠であろう。実際彼は次のように書いている。

「私」や「君」に先立って、「自己」は「我々」のようなものである。それは集合的主体でも「間主体性」でもなく、「自己」における存在の無媒介的な媒介であり、起源の複数的な折り目である²⁸。

自己は特異性に基づいて考えられるものなのだが、起源としての特異性は常に複数的な特異性として考えられている。それゆえこの自己は我々のようなものとして考えられることにもなるのである。しかし、それはあくまでも我有化不可能な起源としてであるということに注意しなければならない。

こうして、ナンシーの求める我有化が少し明らかになる。前節で見た通り、彼は主体の止揚に反対しつつ、実存が「その唯一の出来事や到来」によって我有化される可能性について考えていたのであった。たしかに、「それ（実存者）はある「自己」によって我有化されるのでも、「自己」へと我有化されるのでもない」²⁹。そのような我有化は主体の止揚に他ならないからである。実存者は自己を自己の前に持つのであり、自己との隔たりが想定されている。これが自己の分離と呼ばれるものではないだろうか。それゆえ、ナンシーが主張する我有化とは、主体の再我有化となる超 - 我有化ではなく、この隔たりの「横断 - 固有化（trans-propriation）」³⁰と表現されるものなのである。

4. 到来と偶然性

以上見てきたように、ナンシーは主体の止揚とは異なる仕方で自己について考えている。しかし、主体ではない自己とは具体的にどのようなものなのだろうか。最後にこの点について確かめていく

²⁶ *Ibid.*, p. 32. [同前、46-47 頁]

²⁷ *Ibid.* [同前、46 頁]

²⁸ *Ibid.*, p. 118. [同前、186 頁]

²⁹ *Ibid.*, p. 119. [同前、187 頁]

³⁰ *Ibid.* [同前]

い。彼にとって自己は到来なのであり、このことのうちにバタイユとの接点も再び現れてくるのを見ることができるだろう。

前節で見たように、ナンシーは、意味は自己に相応してしかないのであり、さらにその自己は「共に」によって構成されているとしていた。さらに彼によれば、「確立された意味はなく、意味の確立や制定や基礎づけもなく、あるのは到来であり、意味の到来や数々の到来である」³¹。意味を確固たる主体のような自己ではなく、「自己 - へ」であるとするナンシーは、自己を止揚された主体のように考えるのと同じように意味を確固たるものとして確立させることに反対しているのであろう。意味はそのように確立されるのではなく、到来するものとして語られているのである。

実際、ナンシーの考える「自己 - へ」としての自己は主体ではなく到来であると書かれている。『無為の共同体』第四部において彼は次のように述べている。

「自己」は、自己へ、自己の、自己に対してなどとしてしか「存在して」いない。どんなパラドクスがそこに見られるべきだとしても、自己は主体ではない。[...] 自己が転ぶのはそこにおいてであり、それはその本質的なアクシデントである [...]。自己は存在の到達、到来、出来事である³²。

ナンシーは自己を名詞的に扱うことを回避しながら、このように自己を主体ではないものとして位置づける。「自己 - へ」としてしか存在しえない自己は、存在の到来として描かれるものなのである。

「自己 - へ」としての意味が確立されないものであったように、やはり自己も確立されないものとして定義づけられるものなのではないだろうか。

ところで、意味は存在の分有であるともされていた。ではこの存在とはナンシーにとってどのようなものだったのだろうか。ナンシーは『複数にして単数の存在』において、存在を意味であると述べたり、その循環、もしくは我々であるなども述べている。しかし、さらに注目できるのは、存在を交流として解釈している点である。

ナンシーは『複数にして単数の存在』において、「共に」を「共に語る」こととして捉え、交流＝コミュニケーションについて簡単な議論をしている。ここでは次のように書かれている。

「言語」は交流 (communication) の道具ではなく、そして交流は存在のための道具ではない。しかしまさに、交流が存在であり、したがって存在は、それにおいて物体がそのようなものとして互いを告げる非物的なものではない³³。

³¹ J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 49. [『限りある思考』、51 頁]

³² J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, op. cit., p. 206. [『無為の共同体』、161 頁]

³³ J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 116-117. [『複数にして単数の存在』、183 頁]

ここで語られている *communication* という単語は、言語の伝達から着想を得て書かれたものだとしても、単に言語による伝達を意味しているのではない。物体間の言語的な交流ではなく、非物体的な「共に」に基づいた交流なのである。存在を交流であると解釈することにおいて、ナンシーが主体とその対象を前提とする交流を批判するにもかかわらず、バタイユの影響すら感じられるのではないだろうか。

バタイユにとって交流とは自らを賭けに投じさせるものなのであったが、それをもたらすのは好運である。「好運が、結びついた存在者たちを賭ける」³⁴のである。つまり、自らを賭けに投じる交流のためには好運が求められている。さらに『ニーチェについて』によれば、「好運の回帰は努力の結果でも、ましてや功績の結果でもない。ともかくも、不安においてなされたたくらみ（いたずら）や、賭けをする人の幸福な軽快さの結果である」³⁵。バタイユが終始強調するのは、努力によって交流や恍惚状態に到達しようとするのではなく、むしろ気ままな振る舞いによって、予期せぬときに、好運によって交流にいたることである。要するに、交流のためには偶然性が重視されていると言えるだろう。

この偶然性の重視はナンシーにおいても見られるのではないだろうか。ナンシーは存在をその分有であるとして、交流であるとも示唆していた。その存在の分有には偶然性が前提されてはいないだろうか。

上に述べた通り、存在の分有は意味であり、それゆえ必然的に「自己 - へ」という形でも示されるであろう。それが相互に - 共に - あることによって自己が決定されるということである。ところで、ナンシーによれば自己はまさに「自己 - へ」としてしかありえないのであるが、その自己は到来であるとされていた。ここで先の引用文において、このことが「本質的なアクシデント」として語られていたことに注意すべきだろう。ナンシーの語る自己、すなわち存在の到来とは、偶然性によるものとして考えられてはいないだろうか。

もちろん、ナンシーは決してバタイユの交流をそのまま受け入れることはないだろう。バタイユは「《自己自身》とは世界から切り離されている主体ではなく、交流の場、主体と客体の融合の場である」³⁶と述べているが、これはナンシーの立場からはほど遠い。自己を主体として考えないことについてはともかく、融合として考えることが主体の止揚になってしまうからである。

しかしながら、交流のために求められる好運が偶然性に基づくものとされる以上、バタイユは自己を偶然性に基づいて思考していたのであろう。その点において、自己を偶然性による存在の到来として考えるナンシーはバタイユの思考を継承しているとも言えるだろう。

³⁴ Bataille, *Œuvres Complètes*, tome V, *op. cit.*, p. 329. [『有罪者』、165 頁]

³⁵ Bataille, *Œuvres Complètes*, tome VI, Gallimard, p. 147. [『ニーチェについて』酒井健訳、現代思潮社、1992 年、251 頁]

³⁶ Bataille, *Œuvres Complètes*, tome V, *op. cit.*, p. 21. [『内的体験』、34 頁]

5. おわりに

以上述べてきたように、ナンシーの主体批判の根底にはバタイユに対する批判も含まれている。バタイユは交流を考える上で、自らを賭けに投じて主体の消失の必要性を強調していたのであるが、それでも主体の外の対象を前提としてもいた。ナンシーから見れば、それこそが主体の止揚の原因であり、「超 - 我有化」の原因なのである。

しかしナンシーは異なる形での我有化をも模索していた。自己を「自己 - へ」として、それが「共に」によって決定されるものであるとしつつ、「共に」の背後に何ものも求めないような自己の分離なるものを彼は考えた。それゆえ、我有化は主体の我有化であるべきではなく、つまり、それ自体として他者と絶対的に分離した主体の我有化ではなく、「共に」あることに基づく「横断 - 固有化」なのである。

こうした自己は主体とは異なったものであり、それゆえナンシーにしたがえばバタイユの融合の思想とも大きく異なるのは間違いない。しかしその一方、ナンシーは自己を存在の到来と考え、それはアクシデントとして起こる出来事である。バタイユもまた、好運を偶然性に基づくものとしていたのであるが、自己を偶然性に基づいて考えるという点において、ナンシーはバタイユ的な思考の枠組みを引き継いでいると考えられるだろう。

劇場的エクリチュールの声——ナンシー&ラクー＝ラバルト『舞台』の対話をめぐって¹ 高山花子

序

1人ではなく2人で、あるいはそれ以上でテキストを書くとき、いったいどのような出来事が起きているのだろうか。とりわけ哲学者にとって、それはどのような効果を生み出すのだろうか。本論では、『文字の資格』(*Le Titre de la lettre. Une lecture de Lacan*, 1973)、『人間の終わり』(*Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*, 1981)、『ナチ神話』(*Le Mythe nazi*) (1991) といったように連名でエポックメイキングな編著書を残したジャン＝リュック・ナンシーとフィリップ・ラクー＝ラバルトの著作『舞台 (Scène)』(2013) を読解することで、両者にとっての「書く」行為が、戯曲の読解とその音読に通底し、その思考が劇場的エクリチュールとしての対話 (dialogue) によって進んでいた一端を明らかにしたい。『舞台』は2人の名前が著者になっているほとんど最後の時期の出版物であるが、実質はファックスも用いてなされた1992年と2005年の2度の往復書簡が時を経て書籍化されたものである²。ナンシーとラクー＝ラバルトのそれぞれの言葉が台詞のごとく名前とともに記されているため、両者のあいだでどのような言葉の往還があり、アイディアの深化がなされ、考えの相違がたしかめられたのか、そのプロセスのわかる点で事例として興味深いと思われる。本論では第1節において、問題設定の背景となる文脈としてストラスブール国立劇場との関係、『文学的絶対——ドイツ・ロマン主義の文学理論』(*L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*) (1978) 執筆時期の連名のありよう、ナンシー自身にとっての「声」の主題と「舞台」をめぐる思考がラクー＝ラバルトに多くを負っていたことを順に俯瞰した上で、つづく第2節と第3節でそれぞれ『舞台』における「舞台/光景 (scène)」理解と対話理解を分析し、最後、「演劇的エクリチュール」の実践としての対話が書面でも可能であった点とその「声」をめぐる齟齬が両者にあったことを指摘して結びとしたい。

1. 1960-1970年代の劇場経験の残響

1-1. ストラスブール国立劇場とソフォクレス悲劇翻訳との関係

ナンシーとラクー＝ラバルトにとって「舞台 (scène)」というテーマは、彼らが20代の頃からのじっさいの舞台を鑑賞する経験にもとづいていたことをまず確認しよう。1967年以来、ストラスブール大学の同僚の哲学教員として、1978年の『文学的絶対』出版をはじめ、ドイツ・ロマン主義に強い影響を

¹ 本稿の作成にあたり、貴重な意見をくださった西山雄二氏、柿並良佑氏、ダリン・テネフ氏に深く感謝したい。

² あまり知られていない本だが、日本語文献ではたとえば以下で簡単に言及されている。脱形象化をめぐる両者の齟齬にかんして、西山達也「解説にかえて」、フィリップ・ラクー＝ラバルト『ハイデガー——詩の政治』藤原書店、2003年、244頁。フロイト「舞台上の精神病質的人物」訳業とあわせて原光景にかんして、柿並良佑「訳者解題」、フィリップ・ラクー＝ラバルト、ジャン＝リュック・ナンシー「政治的パニック」柿並良佑訳、『思想』2013年1月号、岩波書店、23頁。

受けながら共同研究・教育を進めていた両者は、1968年に設立されたストラスブール国立劇場と縁深かった³。ラクー＝ラバルトは、同劇場のディレクターであるミシェル・ドゥッチュと協力し、ヘルダーリンがギリシア語からドイツ語に翻訳したソフォクレスの悲劇『アンティゴネー』をはじめとする諸作品を上演に特化してフランス語に訳した業績が知られている⁴。1970年代のこのエピソードは、たとえばジャック・デリダがいくつかの著作で言及している。デリダと思しき「わたし」によって日付のついた書簡形式で一方向的に「あなた」宛に言葉が綴られる『絵葉書』（1980）では、1978年6月22日付で、「わたし」がいまバーゼルからストラスブールへと向かっており、シャルル＝グラド通りで夕食をとったそのあと、フィリップの『アンティゴネー』を機内で誰にも気づかれぬままに声に出して読み直し（je relis à haute voix）、そうして明日パリに着いたらラポルト夫妻とお昼をするだろうと書かれている⁵。比較的最近の『ストラスブールで考える』（2004）では、機内でときにフランス語で、ときにドイツ語で声に出していた様子が明かされており、デリダにとってラクー＝ラバルトの訳した戯曲を声に出したことは旅路の印象深いエピソードであったとわかる⁶。ドゥッチュは、ストラスブールでのラクー＝ナンシーの授業がピアノの四手連弾のようであったこと、それからラクー＝ラバルトが劇場において声が響くことを重視していたことを証言しているが⁷、やがて『文学的絶対』が書かれる背景には劇場と連動した2人による日々の哲学講義の実践があったと言える。ギリシア悲劇論にほかならないアリストテレスの『詩学』を読み解く2人の学術活動は現実の劇場鑑賞と戯曲翻訳への参与と分かちがたく結ばれていたのである。

1-2. 『文学的絶対』の時期の連名のありよう

つづいて1970年代にナンシーとラクー＝ラバルトが共同でテキストを発表する際に、少なからず連名のスタイルがとられ個別の仕事の背景にも共同の仕事が当時あったことを確認しよう⁸。そしてそれがロマン派の再実践にもなっていた点を確認しよう。1978年に連名で出版された『文学的絶対』は、ド

³ ストラスブールにおける出会い以降のラクー＝ラバルトとナンシーの活動、それから劇場企画への参与については、次に詳しい。Michel Deutsch, *Souvenirs éparés. Philippe Lacoue-Labarthe, les années théâtre*, Christian Bourgois, 2018。とりわけ第6章の「*Antigone, Les Phéniciennes et La Classe morte*」を参照（*ibid.*, p. 103-125）。

⁴ Hölderlin, *Antigone de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Christian Bourgois, 1978, 1998。

⁵ « lire à voix haute » あるいは « lire à haute voix » で「声に出して読む、音読する」という意味。Jacques Derrida, *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, 1980, p. 165。〔ジャック・デリダ『絵葉書 I ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』若森栄樹、大西雅一郎訳、水声社、2007年、224-225頁〕以下、基本的に邦訳があるものの引用は邦訳の訳文をそのまま使用し、邦訳がないフランス語文献については拙訳を用いる。

⁶ Jacques Derrida, « Le lieu dit. Strasbourg », *Penser à Strasbourg*, Galilée, 2004, p. 50-51。同書で自己言及されているように、機内でときにフランス語で、ときにドイツ語で声に出した様子は以下に収録されている。

Jacques Derrida, « Ex abrupto », *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987, p. 271-272。〔ジャック・デリダ

「突然、陰しく」『プシュケー——他なるものの発明 I』藤本一勇訳、岩波書店、2014年、386-388頁〕

⁷ Michel Deutsch, *Souvenirs éparés. Philippe Lacoue-Labarthe, les années théâtre*, *op. cit.*, p. 12 et 80。

⁸ ナンシーは最初に出版された単著もまたラクー＝ラバルトとの共同の仕事分割したものであり、両者のあいだでは、まず共同の論証的な仕事が行われ、そのあとに個々人での仕上げが行われたという段階があったことをインタビューで明かしている。Jean-Luc Nancy, « D'une « mimesis sans modèle ». Entretien avec Philippe Choulet au sujet de Philippe Lacoue-Labarthe », *L'Animal*, n°14/15, Metz, 2003, p. 108。

イツ・ロマン主義の主要著作の抜粋をフランス語に翻訳紹介することが大筋となっている。シュレーゲル兄弟、シェリング、ノヴァーリスの翻訳アンソロジーであると言っても差し支えはないこの著作は、しかしそれにはまったくとどまらないほどに、『アテネウム』に焦点をあて「ロマン主義」の定義を再考する序文にはじまり、文学論や語彙集が挿入されており、ナンシーとラクー＝ラバルトの代表作となっている。テキストは一貫して論文における著者をしめす「わたしたち (nous)」を主語として記され、それは書誌情報から訳文までおなじである。とりわけシュレーゲルによる断片／断章としての書物の実践は集団制作にも通じる匿名性によって非ジャンルの文字芸術の絶対を希求する運動に支えられていた。さらに着目したいのは『文学的絶対』では、シュレーゲルの『ポエジーについての対話 (Entretien sur le poésie)』では複数の登場人物による会話劇のような「対話 (Entretien)」が訳出され——訳語としては Gespräch に entretien をあて、プラトンのなより古い単語 Dialog のために dialogue を取っておくと訳註がつけられている⁹——、さらにノヴァーリスの「対話 1&2」では A と B という固有名のない 2 人によって書物や作品について思考が展開されていることである¹⁰。「名前のない芸術」と題されたシュレーゲル兄弟のテキストの解説では、対話こそが非ジャンルでありジャンルの混交であり断章そのものなのだと書かれていたが¹¹、こうした要素は、それぞれの実践と共同署名の著作への結実につうじあっていた部分があるだろう。なお、『文学的絶対』にかんしてもうひとつ確認しておくと、彼らによって訳出された『アテネウム』断章 380 において、音読 (la lecture à haute voix) と朗読法 (déclamation) が区別されたうえで、前者を練習する必要性が説かれていることである¹²。『文学的絶対』における「文学」の読解はこのように声に出してテキストを読む行為とはじめから結ばれていた。

ラクー＝ラバルトとナンシーの名前が一緒くたになっている姿はほかの記録にも残されている。詩人ジャン・リスタが 1974 年に創刊した雑誌『ディグラフ』の 1979 年 4 月のロジェ・ラポルト特集号には、1975 年 5 月にフランス・キュルチュールのラジオ番組でのロラン・バルトをまじえた会話の記録があるが、ここで 2 人の名前はどちらも記されておらず、それぞれの発言があたかも 1 人のものであるかのように無記名でコメントや質問が記録されている。たとえば「2 つの声がここまで沈黙と留保を横断してきており、〈生書〉は R.L にそれらを強いている。つまりジャック・デリダの声とモーリス・ブランショの声だ——いっぽうの声をわたしたちは聞き、もうひとつの声そのものは取っておいてある (だからわたしたちがわたしたちの声を貸し与えていただろう)」¹³とあるが、ここでいう「わたしたちの声 (notre voix)」はナンシーとラクー＝ラバルトの二人の声を指す。ラポルトに複数の文体があることや、デリダとブランショの二人の声がラポルトを横断していると指摘したり、語られている内容が密であることはもちろんなのだが、形式として匿名性とも重なりあうかたちで、書かれた媒体での連名がこうしたささやかな記録にも刻まれていることは 1970 年代の様子として特筆に値するだろう。

⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, 1978, p. 289.

¹⁰ *Ibid.*, p. 306-311, p. 428-433.

¹¹ *Ibid.*, p. 263-288.

¹² Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. op. cit.*, p. 161.

¹³ *Digraphe*, numéro spécial « Roger Laporte », n°18-19, Flammarion, avril 1979, p. 15.

1-3. ナンシーにとっての「舞台」と「聴取」

最後に、ナンシー個人にとって「舞台／光景／場面 (scène)」が1980年代以降に鍵語のひとつとなってゆく背景には、これまでみてきた劇場経験、ドイツ・ロマン主義研究、なによりもラクー＝ラバルトの仕事の影響があることを確認しよう。ナンシーの単著である『無為の共同体』の第2部「途絶した神話」のはじまりは、「われわれはこんな光景 (scène) を知っている。人びとが集まっていて、誰かが彼らにある物語をしている」¹⁴と書きはじめられる。この著書では、単独性、ひとつであることそのものを問うにあたって、声の分有もまたエクリチュールや身体と並んで取り上げられているのだが、そうしたわらわらとひとが集まってきたところで物語が聞かれる光景、そのような舞台装置と集まりに由来する声の聴取は具体的なかたちとして手繰り寄せることができるだろう。こうした声とその聴取をめぐるナンシーの思想の深化は単著『聴取 (A l'écoute)』(2002) から読み取ることができる。なおかつ、こうした「声」をめぐる考えが、強くラクー＝ラバルトの思索にもとづいていることをこの本のいくつかの細部から如実に読み取ることができる。ナンシーは『聴取』において哲学で往々にしてメインテーマとされてきた視覚的なものに対して聴覚的なものへとアプローチしてゆく。メッセージよりも「響き (sonorité)」をつかむときにどのような秘密が問題になるだろうかといった問いかけから、耳を傾けることをめぐって思考を展開し、日本語では「理解する」とも訳される動詞 *entendre* が「意味を理解する (comprendre sens)」であるのに対して、「耳を傾けている (être à l'écoute)」は「ありえる意味に向けて拡張されている状態 (être tendu vers un sens possible)」を指し示すのだとして区別する¹⁵。そして共振、反響を意味する *résonance* という語をキーワードとして、「耳を傾けること = 聴取 (à l'écoute)」とは、「意味の縁にあること (être en bordure du sens)」であり、「自己への到達 (un accès au soi)」でもあるとして、最終的に、「聴取 (l'écoute)」の主体とは「反響の場 (le lieu de la résonance)」なのだと述べ、言語活動 (*langage*) なしの声や人間の喉で鳴る音にまで及ぶものとしている¹⁶。興味深いのは、終盤で、書かれたものにも声があり、エクリチュールもまた「反響する声 (une voix qui resonance)」なのだということが「母音唱法で歌う (*vocaliser*)」や「暗唱する (*réciter*)」や「口述する (*dicter*)」との語源的な関連から説明されていることである¹⁷。そしてこうした聴取をめぐる記述の端々には多くの同時代人への目配せがあり、ラバルトやブランショはもちろん、とりわけラクー＝ラバルトの単著『哲学の主体』(1979) ——1969年から1976年に書かれたテキスト集——6番目の論考「主体のこだま」への参照が促されていることである¹⁸。ヘルダーリンとマラルメを出発点として語られる「主体のこだま」ではニーチェの耳、テオドール・ライクの音楽論、ラカンの声がシュレーゲルやシラーといったロマン派の言

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 ; 1990 (édition augmentée), p. 23. [ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年、14頁]

¹⁵ Jean-Luc Nancy, *A l'écoute*, Galilée, 2002, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 21-45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 67-69.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

葉を導きの糸としながら語られている¹⁹。『哲学の主体』には「舞台は原初的である (La scène est primitive)」というテキストも収録されており、ここでラクー＝ラバルトはフロイトの「原光景」とオイディプス論についてニーチェにもとづいて論じており、同時期である 1979 年発表のナンシーとの共著論文「政治的パニック」でもフロイトの原光景について論じられていたが、ニーチェと精神分析と結ばれた聴取の主題はラクー＝ラバルトにとっていつも「舞台 (scène)」とともにあったと言えるだろう。かくして 21 世紀に入って発表されたナンシーの『聴取』においては舞台や悲劇の問題とともに聴取について思考していたラクー＝ラバルトのことが念頭に置かれている、というよりも彼の声そのものが想定されており「[ラクー＝ラバルトの] 名前は彼自身のすでにこだまになっていないだろうか、ほらほら、彼がわたしを聞いている」²⁰というように、たがいに耳を傾けあっているような空間がその名前とともにイメージされているのである。ここからは、両者の思想的な相互関係において、相手の声と言葉を想像する力が作用していたことがうかがわれるだろう。

2. 『舞台』にて展開される「舞台／光景 (scène)」をめぐるディアローグ

2-1. 基礎情報

それでは『舞台』はいったいどんなふうにかかれどんな主題に向かっているのだろうか。この本は序で確認したように 2 つの往復書簡から構成されており、最初のもは、1992 年秋に雑誌『新精神分析評論』に「原光景とそのほかについて」と題されて発表されたのが初出である²¹。つぎの往復書簡の初出は 2005 年の『演劇研究』に「対話すること——声たちの新たな分有」と題されたものである²²。書籍化にあたって、ナンシーは諸言にこのように書いている。「ここに 2 つの対話が始めて一緒に公刊される。これらはあまりにも長い間隔をおいて書かれたものだが、両者の対象はいつも 2 人のパートナーのあいだで再開された議論に属している。議論はフィリップ・ラクー＝ラバルトの逝去によって宙吊りとなったままである」²³。あとでも確認するが、この本の特徴は、おそらくはメ切的都合で一度終わったやりとりの話題が、12 年後、まるでついさっきまでのやりとりがそのままつづいているかのように自然に再開している点にある。その根底には、もちろん 2 人にとってストロークの長い時間をかけたアイディアの交換、熟成があったことと同時に、このとき取り上げられている「舞台／光景 (scène)」というテーマが両者の哲学者としての初期のキャリアから一貫して大切なものであったことがあるだろう。

雑誌からの依頼を受けて最初にフィリップ宛に手紙を書いたのはナンシーであり、はじめから、すでにこのテーマについてかなり前に何度も着手していたことが確かめられたうえで、アリストテレスにおいて「スペクタクル (spectacle)」と訳出されるギリシア語 *opsis* をめぐる思索が展開されてゆく。こ

¹⁹ Philippe Lacoue-Labarthe, « L'Écho du sujet », *Le Sujet de la philosophie. Typographies I*, Flammarion, 1979, p. 217-303.

²⁰ Jean-Luc Nancy, *A l'écoute*, op. cit., p. 28.

²¹ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Scène*, Christian Bourgois, 2013. 最初の往復書簡の初出は以下。« La scène primitive et quelques autres », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°46, automne 1992, p. 73-98.

²² « Dialoguer. Un nouveau partage des voix », *Études théâtrales*, n°31-32, 2005, p. 79-96.

²³ Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Scène*, op. cit., p. 7.

れは『詩学』(1450a)において悲劇の六要素のひとつとして挙げられる視覚的装飾のことである。ナンシーからラクー＝ラバルトに差し向けられるのは、悲劇が「たんなる音読 (la seule lecture)」においてその効果を実現するというアリストテレスの記述にしたがって、「上演 (mise en scène)」については *opsis* の側につくのか、それとも音読のみの側につくのかということ、そしてラクー＝ラバルトの「フィギュール (形象)」への関心からするならば、フィギュールにとっての「舞台 (scène)」とはどのようなものなのかという、この鍵語の二重性、二つのモードに迫る語義理解をめぐる問いである。この短い最初の書簡から透けてみえるのは、ナンシーの問いの立て方がラクー＝ラバルトの仕事にもとづいていることである。「存在論的類型論 (l'onto-typographie)」といった当時のラクー＝ラバルトの関心に沿うかたちで手紙が書かれていることがわかる。そして、ラクー＝ラバルトの考えがナンシーとは一致しないことがすぐに明らかになってゆく。

2-2. 『文学的絶対』のナチュラルな想起

上記の書簡に対するラクー＝ラバルトの応答で興味深いのは、「舞台 (scène)」にかんする具体的な体験として、1970年から1972年にかけてナンシーを含めた自分たちがオペラをたくさんみていたとき、つまり20年以上前の出来事が例示される点である。ジョン・マッキーンはこれらの往復書簡において、ナンシーは一貫して哲学者として振る舞い *opsis* を持ち出す一方で、舞台そのものへの関心から自分自身の文学的、哲学的、政治的立場を決めかねているラクー＝ラバルトの立場を指摘しているが²⁴、ナンシーが話を聞き出す性格の強い対話者となっているのに対して、ラクー＝ラバルトは劇場と戯曲音読への執着を隠そうとしない。この応答において、ラクー＝ラバルトは、戯曲そのものにとまなう「聴取 (l'écoute)」と「声に出して読むこと (lecture à haute voix)」の重要性を話し、なおかつこれが最初の「上演 (mise en scène)」なのだと言って、「原-劇場 (archi-théâtre)」に自身の関心が向かっていることを明かしている。このあと、ナンシーはそれではどんなふうに「原-光景 (l'archi-scène)」以来、「原-観客 (archi-spectateur)」が見られうるのかを考えられるのかといった、archi-をめぐる問いを広げる。そこから「身体 (corps)」がすでにして「舞台 (scène)」なのだと言え、ラクー＝ラバルトが関心をもつ「原-劇場 (archi-théâtre)」が、ドイツ語の *Inszenierung* あるいは *Darstellung* という用語におけるテキストの言明する性質と関わっている気がする」と応答する。さらにこれに答えるラクー＝ラバルトは、シュレーゲルが *mimesis* をドイツ語では *Darstellung* と訳しており、これにフランス語の *présentation* (現前、呈示) をあて再翻訳したといった話をはじめ。これは『文学的絶対』でどのようにフランス語の訳語を選んだのかという1970年代の両者の仕事に遡るテーマである。『文学的絶対』巻末にある語彙集 (Glossaire) では、*présentation* という訳語のほかに、*exposition*、さらには「語のまさしく演劇的な意味としての上演 (le sens proprement théâtral du mot : *mise en scène*)」²⁵が挙げられているので、このときの訳

²⁴ John McKeane, *Philippe Lacoue-Labarthe. (Un)timely Meditations*, Legenda, 2015, p. 82-83.

²⁵ このように取り上げられている。「*Darstellung* : la valeur métaphysique du terme oblige, on le sait désormais, à le rendre souvent par *présentation*, puisqu'il désigne la mise-en-présentation de la chose même et non sa *Vorstellung*, sa représentation. Parfois cependant s'impose *exposition* (*Darlegung*, dont le sens est tout proche -au *stellen* près - est rendu par l'*exposé*), ou encore le sens proprement théâtral du mot : *mise en scène*.» Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy,

語選択が念頭にあったと言えるだろう。シュレーゲルの『アテネウム』に読者にとっての音読の重要性が語られていたのは先に見たとおりである。したがってこのラクー＝ラバルトの最初の応答からわかるのは、「舞台 (scène)」の問題系が 1970 年代からすでにして戯曲を音読するという演劇性と関わっていたということ、それ以来の声をめぐる思考が、2 人のあいだではすくなくとも 20 年以上共有されていたことである。

2-3. 結論に至らない対話

1992 年初出のこの最初の往復書簡の特徴は、なにか「舞台 (scène)」に明白な定義があたえられたりこのテーマをめぐって両者のあいだで結論めいた共通見解が提出されないことにある。ナンシーによる応答で終わるこのやりとりは、とくだん明快な結論、意見の一致に及ぶのとはまったくの対極であり、ナンシーが「劇場的な」エクリチュール (une écriture « théâtrale ») をめぐる議論に踏み込んでゆきたいと思いつつも、もう原稿のファックスを送らなければならないという中途半端なところで終わってしまっている²⁶。ナンシーから 3 通、ラクー＝ラバルトからの 2 通の合計 5 通の手紙によって構成されるこのテキストの最後でナンシーが提起するのは、おおよそ次の要素にまとめられる。結局のところ問題となっているのはラクー＝ラバルトの喚起する原-劇場であって、そこからは原-舞台の問題が立ち現れる。一般化された「舞台 (scène)」の用法への違和感は正しいが、そもそも *mimésis* を *présentation* と訳せるのは根源的な *scène* があるからである。すると劇場的なテキストの固有な機能を分析する必要がある。このときナンシーは具体例としてこのようなフィリップ・ラクー＝ラバルトが自分自身に呼びかける台詞を例示している。「フィリップ: すこしとめようか、この説明 (*présentation*) を。よくわかるけれど、ジャン＝リュック、正確さが欠けている……」²⁷。かくしてナンシーはプラトンのなミメシスはここにおけるような名前のあとにしか生じないことをみずから対話のト書きを書くかたちで確認する。そして語のより正確な意味での「劇場的」エクリチュールにいつそう深入りしたいが、「それはまた今度の機会としよう」と言うのである²⁸。かくしてファックスで手紙の送信をしなければならぬがゆえにこの手紙は終わるのだが、「上手回し！」という海の号令がかけられるその末尾は、ナンシーがラクー＝ラバルトは好きではないだろうことを前置きした上で『フィネガンズ・ウェイク』の引用で締め括られる。結論に至ることを急ぐことなどせず、そもそもとして答えに辿り着こうとすることさえ定かではなく、すっぱりと途絶するのである。

3. 「対話についての対話」

3-1. 「劇場的エクリチュール」の焦点化

それから 12 年を経て再開するのが 2005 年初出の往復書簡なのだが、ナンシーは冒頭でここ最近哲

L'Absolu littéraire, op. cit., p. 435.

²⁶ Lacoue-Labarthe et Nancy, *Scène*, op. cit., p. 61-64.

²⁷ *Ibid.*, p. 61.

²⁸ *Ibid.*

学においては「舞台 (scène)」というテーマがきわめて本質的である、なぜなら「舞台 (scène)」は「現前 (présence)」を扱っているからなのだ、と述べるような現代性をかいまみせるものの²⁹、全体としてはついさっき中断していただけた対話を再開するような調子で言葉をつむぎはじめており、あゆむとき先延ばしにされ途絶された劇場的なエクリチュール (une écriture théâtrale) の話に戻ってゆくのである。そしてディアローグ = 対話 (dialogue) という形式そのものの演劇性に向かってゆくことになる。ナンシーは、「対話がこの上演を実行するのだ (La dialogue opère cette mise en scène)」³⁰ と言う。そしてラクー = ラバルトは、舞台 (scène) は、対話のモード、つまり la lexis mimetike を要請すると述べ³¹、そこから劇場のために書くということは、役割を割り当てることあるいは声を分割することであり、それこそが模倣的な (mimétique) モードで書くということなのだとして解説的な応答をする。するとナンシーは対話としての劇場は、空隙 (espacement) を示す (représente) のだとして、「劇場的な対話のエクリチュール (l'écriture du dialogue théâtrale)」³² という表現を出し、さらに「原- (archi-)」ではない「劇場 (théâtre)」とは? という問いを投げかける。これへの応答がラクー = ラバルトによってはっきり出ているかは疑問であり、ラクー = ラバルトはというと、「劇場のテキストは、つねに口に出さなければならぬ (Un texte de théâtre, il faut toujours le proférer)」³³ と述べており、そのあと最後のナンシーの応答は、デリダの archi-écriture に立ち返りつつ archi-への違和感、それも 12 年前から抱いていたであろう疑念を示すものとなっている。ここにはおたがいが認め書き記すように、むしろ埋めがたい対立 (un différend) があらわになっている構図がある。しかし、それでも、いやだからこそなのか、しぶとくおそらくどこまでもこのやりとりはつづくだろうと思わせるものがある。そのような対話形式の台本であるかのように『舞台』は残されている。というより作り上げられている。そこにはまさに聴取する、反響する主体としてのナンシーがおり、ナンシーのエクリチュールがそのようなものとしてあると言えるだろう。

3-2. 「対話」という形式をめぐる対話

「対話がこの上演を実行する」というときのナンシーの説明をもうすこし詳細に見、またラクー = ラバルトもこの語をどう理解しているのかを確認しよう。まず、1 通目の手紙でナンシーは、「名前というこの準-テキスト」によって対話が始まると述べている。これは実際の台詞のまえに名前が、ある存在、現前をおいているということである。そのようにしてナンシーは、ラクー = ラバルトにたいして、劇場というものが本質として「人物的な」現前の秩序には異質なのではないか、すなわちそのつど現前することじたいが問題となっておりそのような劇場には不在がいつもつきまとっているのではないかということ指摘する。もうひとつの説明はやはりプラトンの対話編を引き合いにしたものであり、対話者が「自分自身との魂の対話」に応答する配置を得ている点で劇場的対話の二重写しなのではないか

²⁹ Ibid., p. 67-69.

³⁰ Ibid., p. 70.

³¹ このあたりの議論については『文学的絶対』においてジュラル・ジュネットのジャンル論とともに注釈がなされていた。Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, op. cit., p. 271n.

³² Lacoue-Labarthe et Nancy, *Scène*, op. cit., p. 87.

³³ Ibid., p. 96.

という問いかけである。これへの返答で、ラクー＝ラバルトはプラトンの対話編のすべてが模倣的^{ミメティック}なモードで書かれているわけではなく、混ざっているのだと前置きしたうえで、ナンシーがいうように、まさしく劇場的な形式を彼が選んだのだとしている。そしてクロソウスキー経由でドゥルーズがニーチェに見出した「演劇化の方法」をプラトンは発明したのだと、哲学する行為そのものに引きつけ言及している。かくしてラクー＝ラバルトは、ソクラテスにもソフィアの演劇化があるように、哲学的なパトス、思考することの情愛^{パッション}が根源的に劇場と結ばれていることを確認する。その上で、「対話形式的なもの (le dialogique) は不可避免的にある類型論をもたらす」³⁴というのである。このときラクー＝ラバルトは「台本」を「筋 (muthos)」と結びつけ、それは「性格 (caractère)」よりも「習慣 (éthos)」に依存するのだとしている。2通目の書簡で応答するナンシーは、「独語 (monologue)」が不可能であること、劇場そのものは対話と同じであると述べている。ここからナンシーは劇場的対話のエクリチュールへと話題を戻してゆくのだが、以上からわかるのは、プラトンの対話が念頭にあり、哲学の手法としての対話が想定されているのであって、その前提から劇場的対話の実践へと話が結ばれてゆくことである。そして注意したいのは、ここからナンシーは、先に見たように、ラクー＝ラバルトに対して、それでは「原」ではない劇場とは？と問いかけるように、ラクー＝ラバルトのこだわる劇場性に疑念があることを明かし、付言して、ラシーヌ悲劇の今日での上演でのように、ひとびとが「派手な (spectaculaire)」上演を目にするとき、対話はもはやそこに提示されておらず、そのとき劇場に差し向けられていないテキストは対話的な次元には到達していないというのである。この点に関してラクー＝ラバルトは違和を示しており、とりわけ対話の宛先について、宛先のない方向＝意味 (sens) などはないとして、対話的なものは概して言語の条件そのものなのだというのである。これはノヴァーリス、さらにはハイデガーを経由してのラクー＝ラバルト自身のコミュニケーション手段としての言語への懐疑であり、この点に関しては、ナンシーはふたたびアリストテレスの *opsis* に戻りデリダの原-エクリチュールに戻り、明白には答えられないままである。

3-3. ナンシーにとっての書かれた「声」

ナンシーとラクー＝ラバルトによって結果的にそれじたいが対話であると (すくなくともナンシーには明白に) 自覚される往復書簡では、けっきょくのところラクー＝ラバルトがこだわりつづける戯曲の音読という黙読とは異なる「声」をともなう言語活動が、ナンシーによって懐疑されいくつもの角度から問いとして掘り下げられている。いちばん最後の書簡で、ナンシーはひとまず終えるために、「原-劇場」をいうかぎりには、劇場とポエジーの差異、文学諸ジャンル間の差異、言語芸術と非言語芸術の差異、舞台の神殿 (*templum*) と図像の神殿 (*templum*) の差異といったものを仮定しなければならないと主張する。そして最後、彼はこう書くのである。「しかしながら、わたしにとっては外部という問い (la question du dehors) もまた残るのだという点を別にすれば。すなわち、言語ではないもの、ただそのあいだでのみ対話がありうる空間と空間をあけられた身体たちの問い」³⁵。このたった一行の存在が

³⁴ *Ibid.*, p. 81.

³⁵ *Ibid.*, p. 106.

大きいのは、ナンシー自身が、ラクー＝ラバルトに対して投げかけた自分自身の疑義の前提にあるたとえば言語と非言語の区別さえも揺るがす問題系がたしかにあることを捨象できない実直さ、正直さが愚直にあらわれている点にある。この往復書簡の発表から数年遡る 2002 年公刊の『聴取』においてナンシーは「耳を傾けること (être à l'écoute)」が、「同時に (en même temps)」の状態であることを、「共振＝反響 (résonance)」のあらわれとして強調していた。その同時性には、自分の外部を聞くと同時に自己という内部にもまた向かってゆく外部と内部を同時に聞き取る二重性が含意されていた。『聴取』には「間奏曲——聞こえない音楽 (interlude-musique mutique)」として、Mmmmmmm というざわめき、ささやきをめぐる言葉の変奏が中間に挿入されていた。つねに「意味＝方向 (sens)」をもつ言語を措定しているナンシーの思考には絶えずいまここの現前があったが、対話が生まれる「あいだ」、空間、余白へと向かおうとする誠実さがナンシーにはあったと言えるだろう。しかし起源的な「原-」に向かつてゆくという時間的にも空間的にも垂直的な推移を措定する（ことによって非-原との「あいだ」を想定しているであろう）ラクー＝ラバルトとの共同作業においてはすれちがいがあった。ラクー＝ラバルトが言うところの書かれているテキストの音読そのものをめぐっては、おそらくは「エクリチュールもまた、きわめて字義的にそして「原-エクリチュール」の意味においてまでも、共振するひとつの声なのである」³⁶と書くような部分で「声」への関心で重なりながら、テキストの音読そのものに原-劇場があると考えつづけた彼とのすれちがいがあっても思われる。

結

これまで本論では『文学的絶対』が執筆された前後の時期の共同仕事に目配せをしたうえで、ナンシーによってラクー＝ラバルトの核心的な関心である戯曲テキストを音読する際の「声」によって実現される原-劇場、さらには両者の実践そのものがある種の劇場的エクリチュールとしての対話であったことを確認してきた。そこには初期の仕事である『文学的絶対』において考察された絶対的な断片への要請の実現としての対話をそのまま体現しているようでありながら、往復書簡であるからこそ二人の思考のすれ違いもまた明らかにあらわれていた。2006 年に刊行された、ラクー＝ラバルトの 1967 年から 1968 年執筆の文学的テキスト撰集『アレゴリー』巻末に収録された「あるはじまり」(« Un commencement ») で、ナンシーは 2 人の出会いのときや、舞台、聴取の問題について語っている。同書の冒頭でラクー＝ラバルトが哲学者でありながら作家として生を分有しており、かつナンシー自身にとっても彼が自分の生の一部だと明言しているが³⁷、2007 年 1 月にラクー＝ラバルトが亡くなるまでおよそ 40 年間に渡って、かたちをかえながら、しかし終わることなく、劇場的な書かれたディアローグがかたちを変えながらすれ違いながら紡がれていたことを『舞台』はテキストとして証言しているだろう。

³⁶ Jean-Luc Nancy, *À l'écoute*, op. cit., p. 69.

³⁷ Jean-Luc Nancy, « Un commencement », Philippe Lacoue-Labarthe, *L'« Allégorie »*, Galilée, 2006, p. 125.

ジャン＝リュック・ナンシーの「素描」

——王立絵画彫刻アカデミー「色彩論争」の観点から

村山雄紀（早稲田大学/日本学術振興会特別研究員 DC2）

本論文はジャン＝リュック・ナンシーの『素描への快楽』における「素描」の概念について分析するものである。『素描への快楽』は、2007年のリヨン美術館で、自らがオーガナイザーとなった《素描への快楽》展にナンシーが寄せた文章である¹。同書をフランスの古典主義時代における「色彩論争」の観点から検討することで、ナンシーによる「素描」論の射程の一端を示すことが本稿の目的である²。

ルイ 14 世の治下である 1648 年に創設された王立絵画彫刻アカデミーでは、絵画における諸要素のうち、「素描」と「色彩」のどちらを重視するのかをめぐる「色彩論争」が交わされていた³。「素描」派を率いたのは、王政の首席画家にまでのぼりつめたシャルル・ル・ブラン（Charles Le Brun, 1619-1690）であり、ル・ブランは王の顕彰に奉仕する芸術作品を生産するためのゴブラン製作所の総監督に就任し、王権と密接に結びついたアカデミーの基盤をつくりあげた。ル・ブランを筆頭とする「素描」派がラファエッロやプッサンを模範とすることで、ローマを理想郷とする古代に基づいた学派を構築していたのに対して、「色彩」派はヴェネチア、ボローニャ、フランドルといった地にも光を当て、ティツィアーノやルーベンスらの絵画が備えている「色彩」の魅力を強調することにより、学的な「素描」に還元することのできない「色彩」の感性的な性格を擁護していった。そのような「色彩」派の代表格として、在野の立場から頭角を現したのがロジェ・ド・ピール（Roger de Piles, 1635-1709）である。ド・ピールは、ルーベンスなどにみられる「厚塗り」の技法を「化粧」に喩え、それを観者をタブローに惹きつける感性的な効果として強調することで、「色彩」がもたらす「調和」の概念を理論化した⁴。「素描」派がいわゆる、ヴァザーリ由来の「ディゼーニョ」を後ろ楯とすることで、ロ

¹ « Le plaisir au dessin », dans le catalogue *Le plaisir au dessin*, commissaires de l'exposition : Jean-Luc Nancy, Éric Pagliano et Sylvie Ramond, Paris, Hazan (Lyon, musée des Beaux-Arts de Lyon), 2007, p. 13-47; Jean-Luc Nancy, *Le plaisir au dessin*, Paris, Galilée, 2009. 本稿では、“dessin”の訳語を「デッサン」ではなく「素描」とする。17世紀フランスにおいては、画家の「構想」を意味する“dessein”と画家の「デッサン」に相当する“dessin”の綴りはしばしば不分明なまま使用されており、ナンシーもまた、この二重性に立脚しながら論を組み立てているため、「構想」と「デッサン」の双方を包含する訳語として、本稿では「素描」を採用する。

² ナンシーとフランス古典主義時代における絵画論の双方を俎上にのせた先行研究はあまりないが、以下の論考はド・ピールによるルーベンスの作品批評について、ナンシーやデリダの触覚論を参照しながら論じており、多くの示唆に富んでいる。Lucile Gaudin-Bordes, « Peindre le toucher. La leçon de continence de Rubens mise en mots par Roger de Piles », *L'Esprit Créateur*, Fall 2007, Vol. 47, No. 3, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 93-105. 以下、PD の略号を用いて、二つの版の頁数を順に記す。

³ 「色彩論争」については以下の文献を参照されたい。Bernard Teyssède, *Roger de Piles et les débats sur le coloris au siècle de Louis XIV*, Paris, la Bibliothèque des arts, 1965.

⁴ ド・ピールの絵画論が志向する「色彩」による観者への効果については以下のような先行研究がある。Max Imdahl, *Couleur. Les écrits des peintres français de Poussin à Delaunay*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, p. 55-68; Jacqueline Lichtenstein, *La couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 194-212; Thomas Puttfarcken, *Roger de Piles' Theory of Art*, New Haven; London, Yale university press, 1985; 島本淳「ロジェ・ド・ピールと 18 世紀の美術批評」、『美学』第 38 号、1987 年、13-25 頁; 「フランス古典主義時代の絵画思想——アカデミーを中心として」、『芸術の線分たち』、昭和堂、1988 年、38-64 頁。

一マからルネサンスへと継承されてきた「素描」の理念を理論的支柱としていたのに対して、「色彩」派はそのようなアカデミズムの教条性を揺るがす異議申し立てとしての性格を強めていった。そして最終的には「色彩」派が勝利をおさめた「色彩論争」は、「色彩」派が多数派を占めるようになると沈静化し、「素描」と「色彩」を対立させること自体が不毛であるといった主張も散見されるようになった。そして、「素描」と「色彩」を完全に峻別することはできないという穏健な結論とともに、「色彩論争」は幕を閉じることとなったのである。

本論文はこのような「色彩論争」のプリズムを介して、『素描への快樂』において展開されているナンシーの「素描」論が孕む理論的射程の剔抉を試みたい。

1. 「来るべき形」を求めて

ナンシーは『素描への快樂』において、「形 (la forme)」を生みだすものとしての「素描」について思考をめぐらしている。ナンシーが本著で繰り返し強調するのは、「素描」は「形」の「完成 (l'achèvement)」ではなく、「未完成 (l'inachèvement)」の状態にとどまり続けることで、作品を超えた思考の運動として提示されるということである。ナンシーは冒頭で以下のように述べている。

素描は形を開くことである。それは二つの意味=方向で開くことを示す。一つは始まり、出発、起源、送付、跳躍、蜂起としての開くことであり、二つめは自由で拘束されないこと、あるいは固有の能力としての開くことである。第一の方向では、素描は描かれた姿としてではなく、デッサンすることの身振りを指し示す。第二の方向では、その姿が本質的には未完成であること、形が閉じないこと、あるいは、形が全体化されないことを指し示す。⁵

ナンシーによれば、「素描」とは「形」を「閉じること」ではなく「開くこと」であり、「描かれた姿」としてではなく「デッサンすることの身振り」として示される。ナンシーにとっての「素描」は「本質的に未完成」であり、その「形」は「閉じること」はなく、「全体化される」こともない。すなわち、ナンシーが理想とする「素描」は静的な状態に完成することなく、常に動的な「行為」に開かれたままであるため、それは本質的には「未完成」のままであり続けるのだ。

ナンシーはまた、「素描」を「形が生じること (Qu'une forme advienne)」と定義している⁶。ナンシーの「素描」論において問われるべきは、すでに完成した「形」ではなく、これから生まれようとする「形への欲求あるいは待機 (le désir et l'attente de la forme)」⁷にほかならない。ナンシーが「素描」をプラトン由来の「イデア (l'Idée)」に見立てるのはそのためである。ナンシーは「素描」を「イデア」として規定しながら、以下のように書いている。

⁵ « Le dessin est l'ouverture de la forme. Il l'est en deux sens : l'ouverture en tant que début, départ, origine, envoi, élan ou levée, et l'ouverture en tant que disponibilité ou capacité propre. Selon la première direction, le dessin évoque plus le geste dessinant que la figure tracée ; selon la seconde, il indique dans cette figure un inachèvement essentiel, une non-clôture ou une non-totalisation de la forme. » PD 13/9. 本稿における引用文は基本的には拙訳であり、既訳を参照した場合は出典を明記するが、表記の統一を考慮して、便宜上変更した箇所があることを断っておく。また、引用文における [] は筆者による補足、 […] は中略、傍点は筆者による強調を意味する。

⁶ PD 13/11.

⁷ PD 13/11.

それゆえに、素描はアイデアであり、事物の真の形である。もっと正確に言えば、この形を提示したい、提示するためにそれを描きたいという欲求から生じる身振りのことである。しかしながら、すでに受け入れられた形を示すために、それを描くわけではない。描くこととはここでは見出すことであり、来るべき形を見出し探し求めること——自らを探させ・自らを見つけさせること——であり、それは素描において到来すべきあるいは到来するかもしれない形のことなのだ。⁸

ナンシーにとっての「素描」は、「来るべき形 (une forme à venir)」を常に発見し探求しようとする「欲求」の身振りにほかならない。このようにみたとき、同書が「素描の快樂 (Le plaisir du dessin)」ではなく「素描への快樂 (Le plaisir au dessin)」と冠されている理由がわかるだろう。「素描」の「快樂」はまだ充足されておらず、これから到来する未来へと先延ばしされ、遅延され続けるからである。

ナンシーにとっての「形」は閉じられることなく、常に開かれたままであり、「素描」とは「来るべき形」を見つけようとする探求の「身振り」である。このような意味において、「素描」は単なる「デッサン」に収斂するものではない。それは「色彩」といった他の諸要素と関連したものとして考えられるべきであり、ナンシー自身がレンブラントを事例に説明しているように、「レンブラントの素描」は「レンブラントの色彩」と切り離すことはできず、絵画におけるあらゆる諸要素を包含しているため、それはつまるところ、「レンブラント」そのものを指し示すのだ⁹。

ここにおいて、ナンシーの「素描」とフランス古典主義時代の「色彩論争」を比較することが可能となる。なぜなら、「色彩論争」における理論的争点が「素描」がもたらす「形」とそれに付随する「色彩」の役割に焦点化されていたためである。「色彩論争」はナンシーの「素描」と多くの論点を共有しているのだ。

実際にナンシーは『素描への快樂』において、ド・ピールを引用している。ナンシーが引いているド・ピールの言説を確認しておこう。ナンシーはド・ピールの著書『完全なる画家の理念』から、次のような一節を引用している。

ここでいう素描とは、画家が構想する作品の制作のために、通常は紙の上に表現する思考のことである。それはまた、偉大な巨匠の習作、つまりは巨匠が自然に基づいてデッサンした部位についての習作も含まれる。たとえば、頭部、手、足、人物の体全体といったものや、衣文、動物、木々、植物、花といったものであり、つまりは一枚の絵画を構成しうるすべてのものである。優れた素描とは、それを絵画に対するアイデアと考えるにせよ、何らかの部分に対する習作であると考えるにせよ、常に好奇心のある人の注意を惹くに値するものなのである。¹⁰

⁸ « Le dessin est donc l'Idée : il est la forme vraie de la chose. Ou plus exactement, il est le geste qui procède du désir de montrer cette forme, et de la tracer afin de la montrer. Non pas cependant de tracer pour la montrer une forme déjà reçue : tracer, c'est ici trouver, et pour trouver, chercher—ou laisser se chercher et se trouver—une forme à venir, qui doit ou qui peut venir dans le dessin. » PD 15/19.

⁹ PD 13/10.

¹⁰ « Les Desseins dont on veut parler ici sont les Pensées que les Peintres expriment ordinairement sur du papier pour l'exécution d'un Ouvrage qu'ils méditent. On doit encore mettre au nombre des Desseins les Études des grands Maîtres, c'est-à-dire, les Parties qu'ils ont dessinées d'après Nature ; comme des têtes, des mains, des pieds & des Figures entières ; des Draperies, des Animaux, des Arbres, des Plantes, des Fleurs ; & enfin tout ce qui peut entrer dans la Composition d'un Tableau. Car soit que l'on considère un bon Dessin, par rapport au Tableau dont il est l'Idée, ou par rapport à quelque Partie dont il est l'étude, il mérite toujours l'attention des Curieux. » PD 14-15/16-17. Roger de Piles,

ここでド・ピールは「素描」は画家の「思考」を反映するものであると同時に、偉大な巨匠の「習作」をも示すものであるとしており、このような言述は17世紀フランスにおいて、「素描」の表記が「構想 (dessein)」と「デッサン (dessin)」の二重の表記が使用されていたことを裏付けるものであるが、ナンシーがド・ピールを引用しながら強調していることもまた、「素描」が画家の「思考」と「デッサン」の双方を包含しているということである。

さらにナンシーは、同じくド・ピールの『完全なる画家の理念』から、以下のような文章を引いている。

ひとつだけ、素描の醍醐味のようなものがあるが、それは性格という言葉でしか表現しようがないものである。この性格は画家の事物の考え方に存するものであり、画家を他の画家と区別するための刻印であり、画家が自らの精神の鮮明なイメージとして作品に刻み込むものである。¹¹

ド・ピールは、「素描」は画家の「性格」を反映するものであり、画家を区別するための「刻印」のようなものであることを主張しているが、ド・ピールを引用するナンシーが強調するものもまた、「素描」が画家の「性格」を映し出す「刻印」に他ならないことである。ナンシー自身の表現を借りれば、「レンブラントの素描」はレンブラントが描いた「デッサン」それだけではなく、「レンブラント」の「思考」を指し示していたように、「素描」とは画家そのものを反映する「刻印」のようなものなのだ。

このようにド・ピールを参照しながら、画家の「思考」の「刻印」としての「素描」についての議論を展開するナンシーではあるものの、その理路は些かの偏向を孕んでいるということには注意を要するだろう。なぜなら、ド・ピールの引用はナンシーの議論を補強するものとしては有効ではあるものの、それはあくまでも「色彩」派としての定義であり、ナンシーはル・ブランをはじめとする「素描」派には触れていないからである。ナンシーはなぜ、ル・ブランを筆頭とする「素描」派の言説に言及しなかったのだろうか。この問いに答えるために、次節では「色彩論争」の言説を概観しておきたい。

2. 素描と色彩¹²

« L'Idée du peintre parfait », *Abregé de la vie des peintres, avec des reflexions sur leurs ouvrages, et un Traité du peintre parfait, de la connoissance des desseins, & de l'utilité des estampes*, Paris, Chez François Muguët, 1699, p. 66 ; *L'Idée du peintre parfait*, Paris, Gallimard, 1993, p. 76.

¹¹ « Il y a une chose, qui est le Sel des Desseins, & je ne puis mieux l'exprimer que par le mot de Caractère. Ce caractère donc consiste dans la manière dont le Peintre pense les choses, c'est le sceau qui le distingue des autres, & qu'il imprime sur ses Ouvrages comme la vive image de son esprit. » PD 23/47-48. なお、ド・ピールの原文は以下になっており、ナンシーの引用とは齟齬がある。「 Il y a une chose, qui est le Sel des Desseins, & sans laquelle je n'en ferois que peu ou point du tout de cas ; & je ne puis mieux l'exprimer que par le mot de Caractère. Ce caractère donc consiste dans la manière dont le Peintre pense les choses, c'est le sceau qui le distingue des autres, & qu'il imprime sur ses Ouvrages comme la vive image de son Esprit. » Roger de Piles, *op. cit.*, p. 71 ; p. 81.

¹² 本節は以下に示す拙稿の第1節と一部重複している。村山雄紀「絵画は音楽のように——王立絵画彫刻アカデミー「色彩論争」における音楽的諸相」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第68輯、2023年3月公開予定。

まずは「素描」派の議論を辿っておこう。ル・ブランは当時のアカデミーが崇拝していたラファエッロの「素描」について以下のように述べている。

絵画の最大の難関のひとつは、すべての輪郭線を正確に形成することである。ラファエッロは、古代の優れた画家たちが身体の小さな四肢まで正確に描いて、人物の姿がよく見えるようにしたのにならって、自分の作品でも輪郭線を詳細かつ正確に描くことに気を配ったのである。ラファエッロは線による輪郭（この言葉を使わなければならない）が身体の真の形を知ることが可能になると確信していたのである。¹³

ル・ブランがラファエッロを崇拝するのは、絵画の最大の難関のひとつである「輪郭線を正確に形成すること」ができる点にある。すなわちル・ブランにとって、ラファエッロの「素描」は対象物に正確な「輪郭線」を与えるがゆえに顕揚されるべきものであった。

ル・ブランはラファエッロを模範としながら、その「素描」を称揚する一方で、「色彩」に関しては以下のように論難している。

さらに付け加えると、素描は現実のものをすべて模倣しているのに対し、色彩は偶発的なものだけを表象している。なぜなら、色彩が偶発的なものに過ぎず、光によって生み出されるものであることは皆が認めるからである。色彩は光に照らされるかどうかによって変化するものであり、その結果、夜になると、緑色は青く見え、黄色は白く見えるようになり、どちらも松明によって照らされているようにみえるのである。このように、色彩は反対側の光によって変化するのだ。¹⁴

ル・ブランにとっての「色彩」は「偶発的なもの」であり、光の加減によって変化してしまうものである。ル・ブランは「素描」が画定した「輪郭線」を擾乱してしまうものとして、「色彩」という「偶発的なもの」を忌避している。このような傾向はアカデミー創設時からの会員であった画家テストランなどにも受け継がれており、テストランはル・ブランと同様に、「素描」を「対象物の外的な範囲を限定し終了させる線」¹⁵として崇める一方で、「色彩」は「完全に物質に依存するため、精神のみに属する素描よりも高貴ではない」¹⁶と蔑視している。

ル・ブランやテストランの言述から看取できるのは、当時のアカデミーにおける「素描」は対象物の「輪郭線」を与えるがゆえに尊重されていたのに対して、「色彩」はそのようにして画定された「輪

¹³ « Comme une des plus grandes difficultés de la peinture est de bien former tous les contours, Raphaël a été soigneux de les rendre précis et corrects dans ses ouvrages, à l'exemple des excellents peintres de l'antiquité, qui étoient si exacts à profiler jusqu'aux moindres membres des corps, afin que l'on en vît mieux la figure, étant certain que c'est la circonscription des lignes (il faut que je me serve de ce mot) qui donne connoissance de la véritable forme du corps. » *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, éd. par H. Jouin, Paris, A. Quantin, 1883, p. 3.

¹⁴ « On peut ajouter à ce que je viens de dire que le dessin imite toutes les choses réelles, au lieu que la couleur ne représente que ce qui est accidentel. Car l'on demeure d'accord que la couleur n'est qu'un accident et qu'elle est produite par la lumière, parce qu'elle change selon qu'elle est éclairée, en sorte que, la nuit, le vert paraît bleu et le jaune paraît blanc, étant tous deux éclairés d'un flambeau. Ainsi la couleur change selon la lumière qui lui est opposée. » *Conférences inédites de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, éd. par A. Fontaine, Paris, A. Fontemoing, 1903, p. 35-36.

¹⁵ *Conférences de l'Académie royale de peinture et de sculpture*, éd. par H. Jouin, *op. cit.*, p. 141.

¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

郭線」を攪拌する闖入物として嫌悪される傾向にあったということである。換言すれば、「素描」は「輪郭線」という、対象物を「形」に「閉じるもの」として崇められていたが、「色彩」はそのようにして枠付けられた「輪郭線」を「開くもの」として忌避されていたのである。

そして、このような「偶発的なもの」にすぎない「色彩」の物質性を擁護しようとしたのがド・ピールであり、ド・ピールの理論は「色彩」という物質的な偶然性が観者に呼び起こす生理的・身体的な効果を重視することにあつた。ド・ピールは「素描」が画定した「形」を開くために、「色彩」が内包する偶発的な潜勢力を力説したのである。

ではド・ピールはいかにして、「素描」による「輪郭線」を相対化し、「偶発的なもの」としての「色彩」を擁護したのだろうか。ド・ピールが「色彩」の価値を強調する際にしばしば援用したものが「全体的なまとまり (tout-ensemble)」という概念である。ド・ピールは「全体的なまとまり」の概念を「明暗法」の技法として論じているが、ベルナール・テセードルが指摘しているように、ド・ピールの絵画論においては「白と黒の規則」としての「明暗法」は「色彩」の範疇に加えられており¹⁷、ド・ピールは「明暗法」を「色彩」による効果として強調することで「色彩」の価値を相対的に高めようとした。ド・ピールは『絵画原理講義』において、「明暗法」がもたらす効果について以下のよう述べている。

[...]しかしながら、明暗法の理解だけがその対象を穏やかに楽しむことを可能にすることも確かである。なぜならすでに述べたように、明暗法により理解を与えられた光と影の集合体という手段によって、見方の多数性と眼の散漫さは避けられるからである。このように明暗法は絵画において極めて重要な影響をもたらす。¹⁸

ここで注目すべきことは、「明暗法」は「光と影の集合体」という手段によって「眼の散漫さ」を阻止するということである。すなわち、「明暗法」は画布上に配置された個々の要素を「光と影の集合体」へと束ねることにより、「眼の散漫さ」を避けるための調和を生み出すのである。そしてド・ピールはさらに、このような「光と影の集合体」を「葡萄の房」に喩えながら、ルーベンスの「明暗法」を「全体的なまとまり」の観点から以下のように称賛している。

彼 [=ルーベンス] は工夫を凝らして対象物を葡萄の房のように取り集めることで、照らし出された葡萄の粒は光の塊としての全体的なまとまりを形成し、影の中にある葡萄は闇の塊を形成するようにした。その結果、これらすべての葡萄が一つの物体を形成し、眼を散逸させることなく取り込まれるようになり、同時に混乱なく識別されるようにしたのである。¹⁹

¹⁷ Bernard Teyssède, *op.cit.*, p. 114.

¹⁸ « [...] mais il n'est pas moins certains qu'il n'y a que l'intelligence du clair-obscur qui puisse procurer à la vue la jouissance paisible de son objet, car, comme nous avons dit, le clair-obscur empêche la multiplicité des angles et la dissipation des yeux, par le moyen des groupes de lumière et d'ombre dont il donne l'intelligence. Ainsi, le clair-obscur est d'une extrême conséquence dans la peinture. » Roger de Piles, *Cours de peinture par principes*, Paris, Jacques Estienne, 1708, p. 372 ; Roger de Piles, *Cours de peinture par principes*, Paris, Gallimard, 1989, p. 181.

¹⁹ « Il rassemble ingénieusement ses objets à la manière d'une Grappe de Raisin, dont les grains éclairés ne font toute ensemble qu'une masse de lumière, & dont ceux qui sont dans l'ombre ne font qu'une masse d'obscurité, en sorte que tous ces grains ne faisant qu'un seul objet, sont embrassés par les yeux sans distraction, & peuvent être en même temps

ド・ピールはここで、「葡萄の房」の譬喩を用いて、ルーベンスの「明暗法」が実現している「全体的なまとまり」について説明している。ド・ピールが「明暗法」に託すのは、光の塊と闇の塊が相互的に形成されることで、「光と影の集合体」としての「葡萄の房」のような「一つの物体」が画布上に生成することである。すなわちド・ピールは、ラファエッロのような「素描」がもたらす一つの正確な「輪郭線」ではなく、それらの「輪郭線」が溶け合うことで形成される「一つの全体」、すなわち「葡萄の房」のような「全体的なまとまり」の効果を重んじているのだ。一粒一粒の「輪郭線」ではなく、それらが有機的に絡まり合うことで出来る「葡萄の房」のような「全体的なまとまり」を出現させること。それこそがド・ピールが「明暗法」という「色彩」に託した可能性の一つであり、ド・ピールはそこに「素描」派の論理を打ち砕くような「色彩」の効果を見出したのである。

3. 未完成の美学

以上のように「色彩論争」の言説を辿り直すと、ナンシーがなぜ、「素描」派のル・ブランではなく、「色彩」派のド・ピールに依拠しているのかが明らかとなる。なぜなら、ナンシーの「素描」論はル・ブランが提示したような対象物の「輪郭線」を画定するものからは大きく隔たっているからだ。「素描」の理想をラファエッロの正確な「輪郭線」に定立していたル・ブランに対して、ナンシーはそのような「形」の固定性ではなく、「来るべき形」としての「未完成」な状態にこそ「素描」の価値を見出していたからである。ナンシーが顕揚する「素描」は「形」を開くものであり、常に何かを発見し探究しようとする「欲求」の発現にほかならなかった。そのような意味において、ナンシーの「素描」と「素描」派の理念は相入れないのである。「形」の固定性よりも、「形」を切り開くものとしての潜勢力に与するナンシーの「素描」は、対象物同士の相互的な関係性を重んじた「色彩」派の方が親和的であったのだ。

しかしながら、ここでナンシーの「素描」とド・ピールの「全体的なまとまり」を同一視するのは早計に失するだろう。なぜなら、ナンシーの「素描」はド・ピールが規定した「全体的なまとまり」からも区別されるからである。では、ナンシーの「素描」はいかなる方途へと向かうのだろうか。カナダの文学研究者であるジネット・ミショーはナンシーにおける「芸術」について、以下のように述べている。

彼 [=ナンシー] にとって芸術とはまさに、この〈規範なしに〉の表出であり、共同体（〈共にあること [un être-avec] 〉だが、集まり [assemblée] でも寄せ集め [assemblage] でも、組み立て [montage] でも集合 [réunion] でもない、ただ力や隔たりや近接性の戯れであること）をなす特異な方法を用いるものことなのであり、上述の定義は彼が芸術について述べていることと絶えず響きあう。芸術は自らの形——それは絶えず、追い求められ、形作られ、変形するのだが、決して完成しない——によって、この創出の場 [lieu] を与えるのだ。²⁰

distingués sans confusion. » Roger de Piles, « L'Idée du Peintre parfait », *op. cit.*, p. 405 ; Roger de Piles, *L'Idée du Peintre parfait*, *op.cit.*, p. 124.

²⁰ ジネット・ミショー「素描されて姿を表すもの——四つの特徴-線によるジャン＝リュック・ナンシーの〈感性学〉」吉松覚訳、『人文学報 フランス文学』513-15号、首都大学東京人文科学研究科、2017年、233頁。

ミショーの指摘に従えば、ナンシーが想定する「芸術」は「決して完成しない」状態にとどまりながら「自らの形」を追い求めるものであり、それは「集まり」「寄せ集め」「組み立て」「集合」といったものに収斂せずに、「創出の場」を生起させる。ミショーがナンシーの「芸術」の問題としたものを「素描」に限定してみれば、ナンシーの「素描」は常に「未完成」のままであるために、「集まり」「寄せ集め」「組み立て」「集合」といった「全体的なまとまり」²¹として束ねられずに、常に「自らの形」を追求する「来るべき形」としての潜勢力を維持するのである。ド・ピールが絵画における「全体的なまとまり」を「葡萄の房」に喩えていたのに対して、ナンシーにおける「素描」はそのような「一つの全体」に閉じられることはなく、「来るべき形」を招来させる「創出の場」を浮上させるのだ。

ナンシーの「素描」はル・ブランが崇拝した「輪郭線」にも閉じ込められず、ド・ピールが規定した「全体的なまとまり」にも回収されることはない。では、確固たる「輪郭線」を崇拝した「素描」派に反駁し、個々の「輪郭線」を溶解させる「全体的なまとまり」を重視した「色彩」派からも離反したナンシーが理想とする「素描」はどのようなものだったのだろうか。ナンシーはその答えを、「素描の快楽」展の展示会場の最後に記していたように思われる。そこには、「われわれはひとつの世界を素描することができるだろうか」²²という一文がナンシーの自筆で綴られていた。この一文が示すのは、ナンシーにおける「素描」と「世界」の不可分性である。ナンシーは「世界を作る芸術」において以下のように記している。

芸術はそれが何であれ、少なくとも常に、関係としての世界、実存の場所と環境としての世界の全体と関係するものである。芸術は歴史や真理、形而上学的・宗教的な彼岸と主に関係するわけではない。芸術は世界に関わり、世界に照応し、ある意味で世界に応答するものなのである。ひとつの芸術作品は「世界はある、ここにある」ことを「言う」あるいは「告げる」のだ。²³

²¹ ド・ピールは絵画における「全体的なまとまり」を「葡萄の房」の他にも「機械」の譬喩で捉えている。« Et en effet le tableau veut être regardé comme une machine dont les pièces doivent être l'une pour l'autre, et ne produire toutes ensemble qu'un même effet; que si vous les regardez séparément, vous n'y trouverez que la main de l'Ouvrier, lequel a mis tout son esprit dans leur accord et dans la justesse de leur assemblage : Qui couperait par exemple l'endroit du tableau de Saint Georges, où des vieilles, rendent grâce au Ciel d'avoir trouvé un libérateur, & regarderait ces figures comme quelque chose d'achevé, se tromperait fort, puisque le Peintre ne les a faites que par relation au tout, & non pas à elles-mêmes [...] » Roger de Piles, *Conversations sur la connaissance de la peinture et sur le jugement qu'on doit faire des tableaux, où par occasion il est parlé de la vie de Rubens et de quelques uns de ses beaux ouvrages*, Paris, Chez N. Langlois, 1677, p. 297-298.

²² ジネット・ミショー「素描されて姿を表すもの——四つの特徴-線によるジャン＝リュック・ナンシーの〈感性学〉」前掲、228頁。

²³ « [...] l'art est toujours au moins, quel qu'il soit, quelque chose qui a rapport avec le monde comme tel, avec la totalité du monde comme lieu et milieu de l'existence. L'art n'a pas d'abord rapport à l'histoire, ni à la vérité, ni à l'au-delà métaphysique ou religieux : il a rapport au monde, il correspond au monde, il lui répond et en un certain sens il en répond. Une œuvre d'art « dit » ou « annonce » : oui, il y a un monde, et le voici. » Jean Luc-Nancy, « L'art de faire un monde », inédit en français, 2005, cité par Ginette Michaud, *Cosa volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy. Avec trois entretiens de Jean-Luc Nancy*, Paris, Hermann, 2013, p. 126.

ナンシーはここで、「芸術は世界に関わり、世界に照応し、ある意味で世界に応答するもの」であることを強調している。ひとつの芸術作品は「世界はある、ここにある」ことを「告げる」ことにより、「歴史や真理、形而上学的・宗教的な彼岸」ではなく、物理的な「世界」とのつながりを保証するのだ。すなわち、ナンシーが理想とする「素描」は「全体的なまとまり」という作品の内部に閉じられるのではなく、「未完成」の域にとどまり続けることで、「来るべき形」を追い求め、外的な「世界」へと接続されるのである。

以上のように、17世紀後半において繰り広げられていた「色彩論争」を補助線とすることで、「素描」派が重視していた「輪郭線」と、「色彩」派が強調していた「全体的なまとまり」との比較検討を通じて、ナンシーの「素描」が孕む理論的射程を追跡してきた。そこで導出されたことは、ナンシーの「素描」は一つの作品という閉じられた完成ではなく、「来るべき形」という「未完成」の相にとどまることを重視しており、「素描」派の「輪郭線」とも、「色彩」派の「全体的なまとまり」とも差異を示していたということである。このように辿ってみたとき、ナンシーの「素描」は古典主義時代の文脈を逸脱し、啓蒙時代へと足を踏み入れるように思われる。なぜなら、18世紀のフランス画壇では、完成されたタブローよりも、「未完成」のスケッチに画家の才能を見出す言説が蓄積されていたからである²⁴。たとえば、ドニ・ディドロは『1767年のサロン』において、「なぜ、美しいタブローよりも美しいスケッチが私たちに歓ばせるのだろうか。それは、生が多く、形が少ないからである。形が導入されるにつれて、生は消えてゆく」²⁵と述べた後に、スケッチの魅力を次のように綴っている。

スケッチがこれほど強く私たちに惹きつけるのは、おそらく〔形が〕不確定であるがゆえに、気に入ったものをそこに見る私たちの想像力に多くの自由が残されているからだろう。それは雲を眺める子どもたちの物語であり、私たちは多かれ少なかれみなそうなのである。²⁶

ディドロは美しい絵画よりも美しいスケッチに魅せられることの理由として、「雲」を眺める子ども例をあげながら、「形」の不確定さが観者に惹起する想像力の作用を指摘している。「雲」のように「生が多く、形が少ない」スケッチは、タブローのような完成された「輪郭線」をもたないがゆえに、観者をより惹きつける。「生が多く、形が少ない」スケッチを嗜好するディドロの言述は、閉じられた「形」としての「素描」ではなく、「来るべき形」を志向していたナンシーの「素描」と共鳴するものがあるだろう。ディドロが「雲」のような流動的な移ろいの中に「生が多く、形が少ない」

²⁴ 18世紀のフランス画壇におけるスケッチの美学については、以下の文献を参照されたい。Uwe Fleckner, « Pourquoi une belle esquisse nous plaît-elle plus qu'un beau tableau ? » Fragonard, Diderot et l'éloquence du pinceau dans quelques portraits du XVIII^e siècle, *L'art et les normes sociales au XVIII^e siècle*, sous la direction de Thomas W. Gaehtgens, Christian Michel, Daniel Rabreau et Martin Schieder, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 2001, p. 509-533 ; *L'apothéose du geste. L'esquisse peinte au siècle de Boucher et Fragonard*, organisée par les musées des beaux-arts de Strasbourg et de Tours, Strasbourg, les Musées de Strasbourg (Tours, Musée des beaux-arts), 2003.

²⁵ « Pourquoi une belle esquisse nous plaît-elle plus qu'un beau tableau ? C'est qu'il y a plus de vie et moins de forme. À mesure qu'on introduit les formes, la vie disparaît. » Denis Diderot, *Salon de 1767*, dans : *Salon de 1767, 1769, Beaux-arts III*, éd. par Else-Marie Bukdahl, Michel Delon et Annette Lorenceau, Paris, Hermann, 1990, p. 358.

²⁶ « L'esquisse ne nous attache peut-être si fort que parce qu'étant indéterminée, elle laisse plus de liberté à notre imagination, qui y voit tout ce qu'il lui plaît. C'est l'histoire des enfants qui regardent les nuées, et nous le sommes tous plus ou moins. » *Ibid.*, p. 359.

ものとしてのスケッチを評価していたように、ナンシーもまた、これから生まれようとする「来るべき形」への方途に「素描への快樂」を予見していたのである。さらにディドロは、スケッチの魅力について以下のように綴っている。

スケッチにはタブローにはない炎がある。それは芸術家の温かみのある瞬間であり、純粋な活力であり、熟考がもたらすわざとらしさの混乱もなく、画家の魂が画布に自由に広がっているのである。詩人のペンと熟練した素描家の鉛筆は走って遊んでいるようにみえる。素早い思考が筆致の特徴となっているのである。芸術の表現が曖昧であればあるほど、想像力は安らぐようになる。

27

ディドロがスケッチを嗜好する理由は、スケッチには「タブローにはない炎」があり、それが芸術家の「素早い思考」となるからである。このような「素早い思考」によって描かれたスケッチは、「芸術の表現が曖昧」であるために、観者による「想像力」が作用する余地を残してくれるだろう。ここでディドロが吐露している「未完成」の美学は、ルネサンスにおける宮廷人の所作を描写したバルダッサーレ・カスティリオーネの『宮廷人』から派生し、絵画においては「技巧を隠し、それがあたかも無意識にできたかのように見せる、ある種の無造作さのこと」の美德に相当する「スプレツァトゥーラ (sprezzatura)」の概念に端を発するものである。この概念がフランスで受容されるときに、「無造作 (nonchalance)」や「手抜き (négligence)」といった語彙に訳されることにより、啓蒙時代においては完成したものではなく、一見すると「無造作」で「手抜き」に見えるような「未完成」なものが言祝がれるようになった。たとえば、殴り書きのようなフラゴナールの素早いタッチは、ヴェネチア派のティツィアーノのタッチを継承したものとして称揚されるだろう。このように「未完成」の美学は歴史的な地層を構築しているが、ナンシーの「素描」もまた、このような系譜に合流するものだといえるのである。なぜならナンシーは『素描への快樂』において、以下のように主張しているからだ。

どのような性質も「十分」であることはなく、その現れであるその真実は、常に未完成であることに帰着しなければならない。それはあらゆる美しい形によって、あらゆる形に開かれた無限の変容である。美は無限性との関係の中にある。無限性は有限の形がもつ無限の関係を露呈させるのだ。ここでの未完成は、欠陥の結果ではない。それどころか、完全さとしてではなく、あらゆる「作ること」を凌駕するものとして理解されなければならない「完全性」の尺度を与えてくれるのだ。「完璧さ」とは「作ること」、製造、生産、生成を超えたものである。²⁸

²⁷ « Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. C'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout ; c'est lame du peintre qui se répand librement sur la toile. La plume du poète, le crayon du dessinateur habile, ont l'air de courir et de se jouer. La pensée rapide caractérise d'un trait. Or, plus l'expression des arts est vague, plus l'imagination est à l'aise. » Denis Diderot, *Salon de 1765*, dans : *Salon de 1765. Essai sur la peinture*, Beaux-arts I, éd. par Else-Marie Bukdahl et Annette Lorenceau, Gita May, Paris, Hermann, 1984, p. 193-194.

²⁸ « Il n'y a nul « assez » pour aucune propriété, et sa vérité, qui est sa manifestation, doit toujours revenir à se montrer inachevable—transformation infinie ouverte en toute forme, par toute forme belle : la beauté est dans le rapport à l'infinité. Elle expose le rapport infini d'une forme finie. L'inachevable, ici, ne l'est pas raison d'un défaut. Il donne au

ナンシーによれば、どのような「性質」であったとしても「十分」であることはなく、常に「未完成」であることに帰着しなければならない。なぜなら、「未完成」であることは「あらゆる美しい形によって、あらゆる形に開かれた無限の変容」だからである。ナンシーが強調しているように、「未完成」であることは「欠陥」ではなく、あらゆる「作ること」を凌駕するものとして理解されなければならない、それは「完全性の尺度」を別様に与えてくれるのだ。このように「あらゆる美しい形によって、あらゆる形に開かれた無限の変容」に開かれた「来るべき形」を希求するナンシーの「素描」は、完成されたタブローではなく、「未完成」のスケッチに魅了されたディドロの美学を継承しているといえるだろう。ル・ブランが定立した「輪郭線」とも、ド・ピールが強調した「全体的なまとまり」からも離反したナンシーの「素描」は、ディドロが「雲」の「形の不安定さ」に見出したような、「未完成」の美学を標榜するのである。

《素描の快樂》展の「素材、タッチ、感覚 (MATIÈRE, TOUCHES, SENSATIONS)」の一角には、ジョン・コンスタブル、ウジェーヌ・ドラクロワ、ウジェーヌ＝レイ・ブーダン、フランソワ・マルタンといった画家たちによる絵画が展示され、壁一面を「雲」の風景画が占めていた²⁹。これらの「雲」は個々の「輪郭線」を溶け合わせつつも、「全体的なまとまり」に統合されることなく、「形の不安定さ」としての「未完成」さの印象を残したまま、大気の揺らぎを描き出し、「来るべき形」を待機しているように見受けられる。風の流れによって刻々と変形する「雲」の「形の不安定さ」はナンシーの「想像力」を刺激しただろう。ナンシーによって選出され展示された数々の「素描」は、完成したタブローとは異なり、明確な意味への固定化を拒み続け、「雲」のような「形の不安定さ」によって観者の「想像力」を惹きつけるのである。

結びにかえて

以上のように、ジャン＝リュック・ナンシーが『素描への快樂』において展開している「素描」論を、17世紀フランスの古典主義時代に繰り広げられていた「色彩論争」の観点から考察した。そこで導出されたことは、ナンシーの「素描」はラファエッロによる「輪郭線」を模範としていたル・ブランをはじめとする「素描」派の言説よりも、個々の「輪郭線」を溶け合わせ、「色彩」による「全体的なまとまり」の出来を重視していた「色彩」派の方がより親和的であったということである。しかしながら、同時に注意すべきことは、ド・ピールの「全体的なまとまり」が個別の諸要素を統合する「葡萄の房」のような「一つの全体」を志向していたのに対して、ナンシーの「素描」はそのような全体化への収斂をも拒み続けていたということである。「素描」派の「輪郭線」とも差別化され、「色彩」派の「全体的なまとまり」からも距離をとることで、ナンシーの「素描」は古典主義時代の文脈を超越し、啓蒙時代のディドロが標榜した「未完成」の美学へと導かれるのである。ナンシーが《素描への快樂》展で企図したことは、確固たる「輪郭線」をもたない、「来るべき形」としての「雲」を遠くに見つめる子どものような遊戯だったのだ。

*本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費(21J10244)の助成を受けた研究成果の一部である。

contraire la mesure d'une perfection qu'il faut entendre non comme une complétude, mais comme un outrepassement de tout « faire » : « parfait » devient ce qui excède le « faire », la fabrication, la production ou la génération. » PD 43/128.
²⁹ PD 76-77. また、以下のサイトを参照した。<http://www.lacritique.org/article-plaidoyer-pour-le-dessin> (最終アクセス : 2023年1月8日)

エコフェミニズム考

——サブシステム・フェミニズムとヴァナキュラー・エコフェミニズム

ジュヌヴィエーヴ・プリュヴォスト

(フランス国立社会科学高等研究院：EHESS)

(訳＝ファヨル入江容子)

自然、女性。ジョーン・スコット (Joan Scott) ¹ [1990] の考え方に従えば、これらは不吉な言葉である。差異派²に対抗して成立したフランスの唯物論フェミニズムは、性別役割分業の脱自然化が必要であるという自らの立場に対し、〔差異派の主張とされる〕女性らしさの賛美には本質主義のレッテルを貼り、二元化した。アメリカ、ドイツ、イタリア、オーストラリア、インドで総じて順当に継承されてきたにもかかわらず、フランスでは、唯物論フェミニズム史の一側面であるエコフェミニズムが、少なくとも学術・公的場面においては失われたかに見えるのは、かかる二元論によって、差異派同様《自然》と《女性》の礼賛というステレオタイプの理解により、隠蔽されてしまったからである。では、アカデミアや公的領域には属さない草の根の《普通のフェミニスト [féministes ordinaires] 》——一定義上、自分たちの政治的コミットメントを公的声明ではなく、日常実践に反映させているフェミニストたち——にも《女性》という語の価値下落によるこうした隠蔽がみられるのだろうか[Achin and Naudier, 2010]。農村におけるオルタナティブなエコロジー活動を8年間調査する中で、私はフランスのさまざまな地域で、治療師、有機農家、エコビルダー、助産師、薬草採取者、羊飼、織物職人、造形作家、ダンサー、農村のオキュパイ運動家、ノマド、パン職人、代替エネルギー産業従事者といった20歳から75歳までのさまざまな女性たちに出会った。彼女たちの多くは複数の仕事をもち、概して農村部に居住して、自然環境との再接続が解放の力となることを体験している。こうした現象は、普遍主義フェミニズム³の最も一般的に受け入れられている教えの一つ、すなわち、女性を自然の側に割り

¹ フランス史を専門とするアメリカのジェンダー史家。

² [訳註] 「差異派」は男女の性差を認めることから、普遍主義フェミニズム、クリスティヌ・デルフィが主導したフランス型唯物論フェミニズム、構築主義の立場に立つジェンダー論研究者からは「本質主義者」としてみなされている。この立場を取る政治家としては、パリテ法（議員候補者を男女同数にする是正措置）成立を目指し、普遍主義フェミニストであるエリザベット・バダンテールと対立したシルビアン・アガサンスキーが知られる。普遍主義フェミニストが公式見解として「MLF（女性解放運動）」の開始を1970年——9人の女性たちによる凱旋門での「無名兵士よりも無名だった彼の妻」への献花——に定めるのに対し、「精神分析と政治（プシケポ）」を創設し「差異派」の創始者とみなされるアントワネット・フークは68年5月をその開始に定める。フークは「フェミニズム」を「ヒューマニズム（人間主義という名の男性主義）の裏返しであり、男になりたい娘の主張」（棚沢直子編『女たちのフランス思想』、勁草書房、213頁）であると規定し自らをフェミニストとは自称しない。また英語圏において「フレンチ・フェミニズム」という呼称で総括されるリュス・イリガライ、ジュリア・クリステヴァ、エレヌ・シクスーはフランスでは「差異派」の代表的理論家としてみなされるが、本人たちは自らを「フェミニスト」とも「差異派」とも名乗っていない。

³ [訳註] 「普遍主義フェミニズム」は共和国の普遍的価値であるライシテの徹底・強化をその活動理念とし、遍く女性たちが「市民」として「人間＝男性 (homme)」と同等の権利を得て共和国に統合されること

当てるのが、女性の疎外につながったということから遠く離れてもいないのである⁴。

本稿の問題は、現在進行中および今後着手予定の研究が対象としている〔普遍主義フェミニズムでも、従来のフランス型唯物論フェミニズムでも、差異派でもない〕フェミニズムの輪郭を明らかにする人口統計学を提示するというよりはむしろ、〔フランスで主流のフェミニズムにおける〕分析パースペクティブを転倒させることにある。つまり、世界の商品化や生物多様性の破壊を促進するシステムに、日々の生活の中で対抗する女性たちの行為と行動は、有給労働や政治権力の座への平等なアクセスというフェミニストたちの優先事項をどのように再考させるだろうか。この種の実験的行動を引き受けるフェミニズム理論があるのだろうか。農業、工芸、自家生産に焦点を当てたフェミニストたちによる歴史および社会学的テキスト、主に1970年代から1980年代初頭に書かれた一連の著作には、資本主義体制下での賃労働従事を解放の証とする傾向を共通して批判し、他の女性解放運動から大きく転換して、自律^{オートノミー}と（有給労働であろうが家事労働であろうが）労働の終焉に焦点を当てたものがある。女性たちは、原材料、生産手段、実働時間、〔提供する労働の社会における〕象徴的価値、自分たちの労働方針をコントロールできているのだろうか。もちろんセックス平等の原則は守るべき課題であるが、しかし実際は「女性たちは果たして産業化から資するところがあったのか」といった問いが示す視座からの歴史的・系譜学的近代批判は十分になされているとはいえない。

こうした問いかけは、私が「サブシステンス・フェミニズム [féminisme de la subsistance]」と呼ぶ潮流から提起された。この潮流はサブシステンス（人間の生を維持するための基本的ニーズを満たす自己生産）と（経済的および生態学的生存可能性という意味での）持続可能性がフェミニストの行動基準として統合されるべきであるという立場のことである。一部マルクス主義の影響を受けている⁵サブシステンス・フェミニズムはフランスの作家フランソワーズ・ドボンヌ [Françoise d'Eaubonne]、ドイツの社会学者マリア・ミース [Maria Mies]、インドの物理学者で活動家のヴァンダナ・シヴァ [Vandana Shiva]、アメリカの作家でネオペイガニストのスターホーク [Starhawk] や、エコフェミニストを名乗らないが、イタリア系アメリカ人政治学者シルヴィア・フェデリーチ [Silvia Federici] あるいは主に女性の労働問題について取り組んでいる英語圏の歴史家たちを包摂する。本稿では、彼女たちの異なる立場の振り幅を紹介するのではなく、家事労働とサブシステンス労働〔小集団の生存を保障するための労働〕の概念化、および、資本主義の歴史的出現と社会変化の構想が生まれる諸条

を目指すフランス型フェミニズムの主流派である。社会、経済、セクシュアリティ、政治などを貫く男女の不平等構造は世界共通であり、この構造が地政史的・文化・宗教的条件によって違う形態をとるとはみなさず、ムスリム女性のヴェール着用に対する反対運動に示されるように「共和国の価値」は世界中どこにでも普遍的に移植可能と考える点にその思想的特徴がある。代表的な論者としてエリザベット・バダンテール [Élisabeth Badinter] が挙げられる。ただし「普遍主義」自体の定義にはさまざまな立場があることを付言しておく。

⁴ [訳註] 資本主義社会におけるキャリアアップ、男性市民と同等の政治権力獲得等——《男並み》——をもって「女性解放」とみなす普遍主義フェミニズムの立場から見ると、従属主体としてではなく、自らの定義によって女性であることを自認し、農村つまり《自然》の中での日常を自ら選択したエコロジストの女性たちは、支援されるべき女性たちとしては認識されないため、無視されてきた、つまり疎外につながったということである。

⁵ フランソワーズ・ドボンヌ、シルヴィア・フェデリーチ、マリア・ミースの三人が該当する。

件について彼女たちがジェンダーの視座から解釈し主張したことの横断性に焦点を当てることにする。

ヴァナキュラー・エコフェミニズムという土壌

サブシステム・フェミニストが共有する理論や原理を論じる前に、彼女たちの知識人としての活動が、生活様式全体の変革を目指し、自らが直接経験した実践に着想を得ていることを忘れてはならない。1970年代、フランソワーズ・ドボンヌは反核闘争に積極的に参加し、小規模共同体における〔相互扶助に基づく〕アナキズム型生活モデルを擁護した。同時期、シルヴィア・フェデリーチとマリアローザ・ダラ・コスタ〔Mariarosa Dalla Costa〕は意識改革を目指す草の根のフェミニスト団体⁶を共に創設した〔Toupin, 2014〕。ヴァンダナ・シヴァは1991年にインドで、生活、農業研修、種子の保存、農民の権利保護を掲げる場、ナブダーニャ協会を設立した。スターホークはパーマカルチャー（「永続する農業」の短縮形〔農薬や化学肥料を使用しない自然農〕）——自立的で持続可能な生活空間の創造を可能にするシステム化された行動様式——の指導者である。マリア・ミースはドイツやインドの農村社会を旅し、オルタナティブ・エコロジーを実践するなど、自らさまざまな経験をしている。

そのため、私にとってここで重要なのは、上記の論者たちの理論的発見の源流にある草の根の女性たちの社会学的調査から研究を再出発させることである。フランス農村部でのエコロジカルな生活様式を選択した女性たちへのインタビュー調査やエスノグラフィー調査をする中で、女性原理の強さについての言説を耳にするようになり、そうした調査結果が長年にわたって蓄積していった。このことは、それまで私が取り組んできた——女性が男性の仕事にアクセスすることを前提とした——〔女性たちの〕男性的規範への追従を女性の労働観に求める考え方について疑問を抱かせることとなった。私が農村で出会った（緑の党、大規模アソシエーション〔民間非営利団体〕、「持続可能な開発」行政部からは除外されている）エコロジストグループの女性の半数⁷が、次のように自己認識していた。「私は女性です。私は自然とのつながりを失っていません。私には内なる力があります」⁸。フェミニストを自称する者は、アナキストグループの活動家だった数人を除いて、ほとんどいない。この距離感をどのように説明できるだろうか。女性たちの半生を尋ねるこのインタビュー調査において、ほぼ次の点で彼女たちの見解は一致していた。つまりフェミニズムとは、近親者のケア労働を外注させ、自宅外でフルタイムの有給労働を提唱する一方で、他の生き方を選択する女性たちは支援しないという規範化運動にすぎないと理解されているという点である。

だからといって、彼女たちは伝統主義者が提唱するような《永遠の女性》に属することなく、幅広

⁶〔訳註〕この団体は「家事労働への賃金を要求する国際キャンペーン〔The International Wages for Housework Campaign: IWFHC〕」の先駆けとなった、1972年にパドヴァで設立された国際フェミニスト団体を指す。

⁷ N=121名のうち61名が女性。

⁸〔訳註〕プリュヴォストの著書『政治的日常生活』（未邦訳）を参照すると、ここで語られる「女性」とは「異性愛主義的文脈で理解されるのでも、自らを女性らしいと感じるのでも、身分証明書に刻印された性別も意味していない」（Geneviève Pruvost, *Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance*, Paris, La Découverte, 2021, p.267.）とある。つまり彼女たちは資本主義型父権制下で劣等性をスティグマ化された「女性」を引き受けているのではなく、生態圏の循環システムに思考・身体・感情を一致させて生きる行為主体として「女性」であることが一番しっくりくと直感しているのだといえる。

い性別役割を探求している。自分で家を建て、昼夜を問わず森の中を長い間一人で歩き回り、バックパッカーとしてどんな天候だろうが道路でヒッチハイクする。あるいは、鋤で畑を耕す。異性愛カップルであれば稼ぎ手が女性の方であったりもする。トラクターの運転ができ、コンクリートミキサーの扱い方も知っている。初対面の人でも家に歓待して宿泊させ、全員が子供を持つわけでもない。彼女たちの中には、コミュニティ、グループ——スクウォット⁹の場合もある——で暮らし、エコロジー闘争や野外フェスティバルに参加してきた者もいれば、常にカップルで暮らしながら、離婚や離別を繰り返してきた者もいる。こうした高度かつ多目的な肉体労働と結びついた活動の自由度は、母性主義のステレオタイプ——〔普遍主義フェミニストのエリザベット・バダンテールが抱くような〕家に閉じ籠って布製おむつを手洗いし、母乳育児をし、暖かい家の中に安らぎをもたらすことにしか興味が無いはずのエコロジストの《良妻》といったイメージ [Badinter, 2010] ——に揺さぶりをかける。

不平等、性差別、暴力の課題に取り組むフェミニスト活動家、より一般的には職業上の昇進の道を選んだ女性たちは、上記のような農村部で暮らす人々が被る制約について知らずにいる。したがって、このようなエコロジスト女性たちが、彼女たちの言い方に従えば《魔女狩り》の名にふさわしい処遇（親権のある元配偶者、悪意のある隣人、MIVILUDE [セクト的逸脱行為関係省警戒対策本部]¹⁰）によって追い払われたりするなど）の犠牲になってしまう場合、身近な環境で別の生き方を選択する権利を得るために、他の支援団体に助けを求めることになる。彼女たちは、自分たちの生き方を完全に共有し、とりわけエコロジー実践（有機農業、泥レンガによる家屋造営、オルタナティブ出産、軽量住宅、工芸・芸術活動）を支持し、エコロジー闘争にも身を投じる近親者たち（配偶者、同居人、20平方キロメートル圏内に暮らす自助グループ）との協働活動に従事しながら、村の古参たちとも緊密な関係を築いている [Pruvost, 2015]。また、女性同士の——姉妹愛——サークルもあり、彼女たちはフェスティバル内に設置された女性だけが参加できる出入り自由のブースにも躊躇なく足を運ぶ¹¹。

フェミニストというよりは、エコロジー実践者であるような彼女たちをどのように呼べばいいのだろうか。フランスの北から南まで調査する中でさまざまな出会いが《ヴァナキュラー・エコフェミニズム [écoféminisme vernaculaire]》とでも呼ぶべき運動の形として浮かび上がってくるまでには5年の歳月を要した。《ヴァナキュラー》という言葉は、ヨーロッパ人によって植民地化された人々を指す「土着人の [indigène]」フェミニズムという意味で取り上げるのではなく、ヨーロッパにも、同郷の人々、その土地の資源、固有の歴史との相互関係を築き、共に働くことを通じて（その土地生まれ

⁹ フランスのノートルダム＝デ＝ランドにおけるZAD（護られるべきゾーン）のように所有者不在の放棄された土地あるいは建物に入り込んで占拠し、生活・管理している場所。

¹⁰ セクト的逸脱行為関係省警戒対策本部 [Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires] は2002年に首相の権限で設置された。

¹¹ [訳註] ここでプリュヴォストが女性だけの集会参加についてあえて強調するのは、「一にして不可分」を国家原理するフランスの共和制普遍主義の立場からすると、男女混合——「ミクシテ」があるべき姿とされるからである。たしかに「ノン・ミクシテ（非混合）」集会は1970年代のフランスで「中絶の合法化」を求めたMLF運動の最中、当事者の女性たちが経験を分かち合う場として最初に実践され、2010年代半ば頃からフランス社会のマイノリティの間でも広がりを見せているが、実際こうした集会には行政からの抑圧や参加自粛がみられる。

であるか、あるいは必ずしもそうではなくても) 先住民性 [autochtonie] を主張する人々がいることを意味するために用いている¹²。《エコフェミニスト》とは、[ここでは] エコロジー運動と女性の社会的承認を求める運動が、反ホモフォビア・反レイシズムの観点から交わり、政治的スペクトルにおいては左派に位置づけられるフェミニストとして理解される。このムーブメントは、[マスコミや学術界で] 誰からも認められた肩書きをもつ書き手たちに擁護された運動を形成しているわけではないが、自らの名で、あるいは仲間たちと共有する大義のもとに書く女性たちがいる。たとえば、シルヴィ・バルブ [2013] は『ゲルに住んで』という自伝的かつ政治的著書で、オルタナティブ出産のような自らの一女性としての経験や、仲間との軽量住宅をめぐる闘いを描いた [Pruvost, 2017]。

この運動がひとつの運動として構造化されていないことをどのように説明できるだろうか。フランスにおいて、このような不可視化がヴァナキュラー・エコフェミニストだけでなく、名声を拡大できなかったエコフェミニスト理論家や活動家にも及んだのは、私の仮説では、1980年代から1990年代にかけての二重に絡み合ったフランスの特殊事情によるものである。すなわち、1970年代の熱狂後、フランスのエコロジー運動は、学術界における環境人文学の大学プログラムも有さなかったし、ドイツやアメリカのように、ヒッピー運動との連続性を示すニューエイジ運動も組織されなかったのである。こうした障害に加え、ある種の反フェミニズムが、共和制普遍主義による政治・学問分野での足場を築く目的で、本質主義の疑われるフェミニストたちの表現活動を周縁に追いやるべくフェミニズム運動を誘導した。こうして、アメリカ、ドイツ、イタリア、オーストラリアで展開したエコフェミニズムには、現在も版を重ねる「古典」、大学講座や学術大会、(スピリチュアル・フェミニズム、ペイガン・フェミニズムからソーシャル・エコフェミニズムといった) さまざまなラベル分けがあるにもかかわらず、フランスのジェンダー研究や出版業界においては最近までエコフェミニズムが等閑視されてきたのである [Larrère, 2012 ; Hache, 2016]。したがって、ヴァナキュラー・エコフェミニストたちが、最近まで入手が困難だったエコフェミニスト、クィア・エコフェミニズム、アナルコ・フェミニズムのテキストよりも、植物の識別、ネイティブ・アメリカン、仏教、ケルト、ヒンズーの知恵にまつわる書物に親しんでいると主張するのは驚くに当たらない。

フランスでは、エコフェミニスト運動の普及に必要なリレーが30年ほど欠落していたとはいえ、さまざまな世代のヴァナキュラー・エコフェミニストたちによる陰ながらの仕事のおかげで、この傍流が立ち行かなくなったわけではないことを確認しなければならない。ヴァナキュラー・エコフェミニストたちの活動は、知とアクティビズムの間に境界線を引くというよりは、社会変革を促すための直接行動によって実証された政治原則や、彼女たちのそばで労苦を厭わず時間を共有してきた女たち、

¹² この語にイヴァン・イリイチが『ジェンダー——男と女の世界』[*Le genre vernaculaire*] [イリイチ, 2005] において与えた意味はもたせない。サブシステム・フェミニズムについて現在執筆中の著書において、私はイヴァン・イリイチの見解とサブシステム・フェミニズムにおけるその位置づけについて詳細に論じるつもりである。[訳註] イリイチが「ヴァナキュラー」という語を産業化以前の前近代に限定使用しているのに対し、プリュヴォストは現代ヨーロッパにおいて土地とそこに住む人々との関係をそれぞれの仕方で築きながら、多様な生活スタイルを実現しているエコロジストたちを形容するために用い、著書ではより正確に「ネオ・ヴァナキュラー」と呼ぶべきものとしている (cf. Pruvost, 2021, p. 267.)。

男たちへの口伝での継承によって、知と実践の間の隔壁の除去を提案することにその特徴がある。本稿で紹介するサブシステム・フェミニストたちの中には、まさにこうしたヴァナキュラー・エコフェミニズムを母親と一緒に幼い頃から経験したフェミニストがおり [Federici, 2016 ; Mies, 2011]、彼女たちはその実践を政治論争の場で公に対抗可能なフェミニズム概念に仕立てていった。したがって、彼女たちの理論は、文字どおり、そして比喩的な意味でも「根拠のある＝地に足のついたもの [grounded]」 [Glaser and Strauss, 2010]なのである。では、そのキー概念を紹介しよう。

サブシステム労働は燃やされるべき雑巾ではない

「生活を変える [changer la vie]」は1969年の代表的なスローガンであるが、サブシステム・フェミニストにとって、このスローガンは何よりもまず、賃労働による疎外およびこれと同時に起こる家庭領域の消費の場への縮減からの脱却を意味する。1972年にシルヴィア・フェデリーチ、マリアローザ・ダラ・コスタ、セルマ・ジェームス [Selma James] らが結成したフェミニスト・グループ「家事労働に賃金を [Wages for Housework]」は、この二重の問題を（主にアメリカ、イタリア、スイスにおいて）告発した。「家事労働に賃金を」は、「平等が、肺を病み、鉱山で死ぬ権利の平等へと還元されかねない」ことに反対し、「[...] したがって、誰もが等しく保護されるように、女性と男性の労働条件を変えなければならない」 [Federici, 2016, p.97] と主張した。資本主義体制における労働は「幻想」 [ibid, p. 93] である。というのも、「女性労働者たちは [...] 青いオーバーオールがキッチンエプロンと同様、彼女たちに力を与えてくれるわけではないことを発見した。おまけに、しばしば [賃労働と家事労働の] 二重搾取と戦うために、時間とエネルギーをすり減らされてしまうのだ」 [ibid, p. 37] 。

同性愛革命行動戦線 [Front homosexuel d'action révolutionnaire : FHAR] の共同創設者で、グループ「エコロジーとフェミニズム [Écologie et féminisme]」の指導者であるフランソワーズ・ドボンヌは、家事労働への賃金要求には同意しないものの、賃労働からの女性解放については路線を同じくする。彼女の見立てでは、産児制限、奴隷的な産業構造の変革、父権的家族の廃絶をしなければ、搾取は倍増してしまう。

この雌ウサギ、この無給の婢女、この惨めな二本足の雌馬を工場や作業場へ導入することによって、彼女が「人間としての尊厳」を回復したり、「家族の幸福」に貢献したりすることになるのなら、それはいったいどんな美しい奇跡によってだろうか[...]。反面、白痴化を促すことにもなるオートメーションや生活水準や教育レベルのわずかな向上の部分的な助けがあったとしても、[...]女性の1日の労働に付け加わる第2の労働を単に可能にするためだけに必要なこの文脈のすべては、女性の性を家族制度から解放することなく、外部活動によって《解放》するというペテンのままなのである。 [Eaubonne, 1978, p. 64]

「家事労働に賃金を」キャンペーンとフランソワーズ・ドボンヌは1968年に出された要請との連続性

を保っている。すなわち「最初に破壊されるべき価値は、商業界の道徳の核心、狂信の核心でさえある労働の価値である」[ibid., p. 183]という要請である。フランソワーズ・ドボンヌは、この議論にエコロジストからの告発を加える。彼女は、賃労働の拡大と工芸作物のための空き地開拓との間には相関関係があると警告するのである。主婦を消費者に変え、フルタイム賃労働の強制条約〔*diktat*〕に従わせるという論理は、「消費するために生産し、生産するために消費する」[ibid, p. 80]という無限の成長への信念を育むものである。

この種のフェミニストの立場は、主婦と賃金労働者の姿が対称をなしていると見ることにより、当時のフェミニストたちの要求の一部を逆さまにする。なにより、いわゆる「再生産」家事労働が、「生産的」とされる労働に劣るものとア priori に認識されてはいないからである。マリアロサ・ダラ・コスタにとって、主婦のスティグマ化は、フランツ・ファノンが第三世界において確認したもの——植民地化された住民たちがその力を結集しないようにと内部分裂させられたこと——と同じタイプの植民地化の特徴でさえある [Dalla Costa and James, 1973]¹³。シルヴィア・フェデリーチは、家事労働を伝統的かつ保守的とする批判的な見方を覆し、「再生産労働」を「革命的实践のゼロ・ポイント[….]」として提示するようになる。我々が生存するために日常行なっている全てのことは、私たちが互いに協力する力を養い、人間性を奪うことに抵抗するだけでなく、世界を繁栄と創造と思いやりのある空間に構築することの学びである [Federici, 2016, p. 10]。サブシステム・フェミニストは、要するに〔衣食住等、生活に欠かせない〕基本的必需品を物理的に生産する経済の中に家事労働を復活させるのである。

1980年代から1990年代にかけて、マリア・ミースとヴァンダナ・シヴァが、《南》の女性たちの地政学的状況を踏まえて主張したことがまさにこの立場である。たとえば、サハラ以南のアフリカでは女性の80%が食糧生産に従事し、インドでは農業セクターの70~80%を女性が占めている。その土地のビオトープ〔生物生息・生育域〕の制約に対処可能な、この複作〔*polyculture*〕によるサブシステム農業は、無公害で、動植物の生物多様性に基づいており、集団の基本的ニーズを満たすことができる。また、農村からの人口流出を抑制し、女性たちが土地——つまり《自分だけの畑》¹⁴——をもつこともできるのである [Agarwal, 1994]。しかし、自給農業は、「未開発〔地域の農業形態〕」であり「封建的」だとして、第二次世界大戦以降に前景化した激しい攻撃に晒されてきた [Mies, 1999 ; Federici, 2014]。産業化による貨幣経済の拡大によって、女性たちは過剰に搾取されることになった。有給労働をしても低賃金であり、そのうえ、普段の家事労働や——家族の生存に不可欠な——自給的サブシステム労働の義務を負わされるからである。〔家事、農作業、低賃金労働〕これら3つの任務は、不「自然」な人口増加と相まって、持続不可能であり、人々を抜けられない深刻な貧困に陥れるのだが、この貧困の最前線に立たされているのが女性たちなのだ。工場進出に関する調査では、家庭内暴力の増加が明らかにされている [Mies, 1982]。アフリカでは、自足手段を維持するために、多国籍企業へ

¹³ 「家事労働に賃金を」グループのイタリアのフェミニストたちは、同時代の他のヨーロッパ諸国に比べて女性の就業率がはるかに低いことを理由に挙げている。

¹⁴ 〔訳註〕ヴァージニア・ウルフ『自分だけの部屋』に掛けた表現。

の土地売却を拒む農民女性たちが魔術師として糾弾されるといった新たな魔女狩りが行われている [Federici, 2016]。

こうした新グローバル経済戦争は、農作物種子の保存など女性たちのもつ特有の知識を攻撃すると同時に、それに付随する象徴的な威信を攻撃するため、女性たちをより傷つけるものとなっている。サブシステム労働は、生存のための基本的ニーズの充足という物質秩序に属すだけでなく、宇宙秩序に属す問題でもあるからである。

生存基盤を維持するために闘う第三世界の女性たちにとって、精神的なもの物質的なものとの間の対立は理解しがたい。[...] 地球はおのれ自身とその子どもたちを育む生き物であるとみなされているため、彼女たちにとって《母なる大地》という語はわざわざ括弧で括って強調する必要はない。彼女たちは地球の神聖さを尊重し祝福し、地球が産業主義と商品生産のせいで生気のない原材料に変質させられることに反対しているのである。 [Mies et Shiva, 1999, p. 33]

まさにこうしたグローバルな枠組みにおいて、全く異なる意味をもつことになる労働を考察しているのがサブシステム・フェミニストである。彼女たちは賃労働と家事労働という古典的な二元論に対し、(有給労働であろうが家事労働であろうが) 産業化された労働と、地球の存続に不可欠な集団活動としてのサブシステム労働の分離を対置させるのである。

主婦の発明

サブシステム・フェミニストは、再生産領域と生産領域の分裂に伴い、女性が家事労働に特化され、これらの作業が雑役として再分類されたことを指摘している。もちろんこうした現象を人類学的に変わらない要素と考えるのではなく、その歴史的把握を行なっている。「女性たちが過小評価されるのは、まず、彼女たちの労働が自然界の営みと協調しているからであり、また、ニーズを満たし、生活基盤を維持するための労働が」、経済、家族、政治が連動した形で長期にわたる発展を遂げてきた資本主義により、「一般的に低く見積もられるためである」 [Shiva, 1989, p. 7]。1974年から1984年の10年間に出版されたフェミニスト史家たちの著作をもとに、サブシステム・フェミニストたちはもうひとつの女性労働史を提案する。

最初にサブシステム・フェミニストたちが「女性たちの置かれた状況を歴史化するために」取り組んだ労働の脱自然化の研究は、主婦の発明を資本主義的近代化の発明と結びつけることである。家事労働が(農作物種子の保存、家畜の給餌や搾乳、薪や薬草の採取、裁縫、かご細工製作、集団での収穫作業、または非産業化体制における同居家族の生存に不可欠な活動としてではなく)、主に料理や片付け、買い物をこなす家の妖精としてエピナル版画が描くようなイメージで発明されるためには、農村社会の終焉と自然との関係の変化に起因する大規模な変革が必要であった。アメリカの哲学者であり科学史家であるエコフェミニストのキャロライン・マーチャント [Carolyn Merchant] は、この変革が科学革命と合理主義哲学によって16世紀から17世紀にかけて起きたことを示している。肥沃な大

地と結びついた、有機的で、生き活きとした奇跡に満ちた自然は、生気がなく、無口で、受動的な物質、すなわち、西洋の発展に長期にわたって影響を与える身体と精神の二元化——つまり「自然と文化の大分割〔un grand partage〕」——に至らせた機械論モデルに従って理解される物質になってしまったのである。自然が死んだ以上、天然資源の合理的搾取の道が開かれる。それは、ヨーロッパ白人男性による人種、階級、ジェンダーの交差的支配と切り離すことはできない〔Merchant, 1980〕。3世紀間に、ヨーロッパ〔の居住形態〕は、（森、川、畑、動物などの）糧をもたらす生態圏と共生する家内集団〔maisonée〕から、食用できない芝生に囲まれ、高度な国際分業に伴って、加工食品や合成衣料の生産工場からは遠く離れた郊外の戸建住宅地へと変化した。

これら二つの組織形態の過渡期に生まれたのが産業革命である。サブシステム・フェミニストにとって、この大変革は、家族に割り当てられた機能の変化に伴うものである。産業化以前は、性別、年齢を問わず、ひとつ屋根の下に住む家内集団〔maisonée〕が（親族関係を超えて）《家族〔famille〕》を形成し、性別と年齢による慣習的な分業に従って共同生活を営んでいた。このような農村部に暮らす大多数の農民や職人の小規模家族モデルが¹⁵、19世紀には、徐々に、一家の長〔夫〕が専ら有給労働に専念し、妻は家庭内での消費労働と就学児童の教育を行うという核家族モデルに取って替わった。この歴史的展開については広く異論があるわけではないが〔Tilly and Scott, 1978〕、ジェンダーの視座からのこうした現象を解釈したものには、それが目的論的に来るべき未来（改善された家族形態であると暗黙のうちにみなされている両働きカップルの規範）に関わると見るか、あるいは、それ以前の形態（必ずしも時代遅れなモデルとして提示されないような農民-職人型家族の原型）に関わると見るかに応じ、さまざまである。サブシステム・フェミニストは、主に後者の選択肢を模索する。

たとえば、フェミニスト社会学者のアン・オークリー〔Ann Oakley〕は、1970年代の主婦の仕事に対する満足度を、中世以来の長い歴史的スパンにその著書の第一章を割り、家事労働の経済的内実を現代の条件下で相対化している。19世紀には、「産業化の結果として、家庭〔foyer/home〕は《労働》ではなく《家族〔famille〕》を意味するようになり〔…〕家族は女性を象徴することになる。女性が子供を産み、子供を育て、主婦として家にいる。すなわち家が家族なら、家族は女性である。この種の家族とは何なのだろうか。歴史および他の文化圏における別の親族制度と比較すると、小規模で、可動的であり、生産性が低いことが特徴である」〔Oakley, 1974, p. 60〕と指摘している。「生産性が低い」というのは、西欧近代における主婦の家事労働が、語の重農主義的¹⁶な意味で生産的なものではない、ということの意味する。

グルノーブル在住の経済史家キャサリン・ブランデン〔Katherine Blunden〕は、1984年に、19世紀の主婦は農村社会の女性に比べ、生産した余剰分を販売したり交換したりできないため、仕事によって、現物によっても金銭によっても自立できず、より困窮していると指摘している。

¹⁵ 18世紀にはイングランドの人口の65%、フランスの人口の75%が農業に従事していた。

¹⁶ 1750年代に生まれたこの思想は国民の富は土地とその土地で生計を立てるために働く労働者たちの能力で決まると考えていた。

「パンを作るのに、穀物栽培からオーブンで焼くまでの工程をすべて担うこの女性は、犁を操り、いまだ自家消費志向が広く普及する経済システム下で、現物生産し、農業生産に必要な道具、穀物や動物を管理する。しかし、彼女は収入を得てもいる。近所の市場で農産物を売っているのだ。彼女は、酪農と、場合によっては紡績を通じて、家計の経常支出に必要なキャッシュフローを穴埋めすることになっている。彼女は消費したものだけでなく、稼いだものについても勘定するのである」 [Blunden, 1982, p.106]。

それに対して、家に籠る女性たちは、——「消費した分しか勘定しない」 [ibid,p.106] ——消費者としての主婦に成り下がってしまう。「彼女たちは消費をするが、生産はしないのだ」 [ibid,p.106]。この本は近代家族の悲惨な肖像によって締めくくられている。消費は核家族の形態に合わせて小規模化されたが、ブランデンはそれを躊躇なく、疎外的な社会を再生産する場として示すのである。「核家族化が破壊したことの核心は」、子どもたちを「強く多様な紐帯から切り離し、異なる社会階級との接触からも遠ざけたことにある」。家族の隔離は、女性史家ブランデンによって、資本主義における労働戦略として提示されている。それは労働者が親族からはよく扱われるが、職場では酷使されることが普通であるかのように思わせるために「内と外、家族と生産という非対称で孤立した二極を設定する」 [Blunden, 1982, p.208] という戦略である。

1970年代のフェミニズム界でよく知られていたアメリカのジャーナリストで独立系研究者であるバーバラ・エーレンライク [Barbara Ehrenreich] とデアドラ・イングリッシュ [Deirdre English] は話題作『彼女自身の利益のために (For Her Own Good)』 [Ehrenreich and English, 1982] において、建築史家のドロレス・ヘイデン [Dolores Hayden] は『家庭内大革命 (The Grand Domestic Revolution)』 [Hayden,1981] において、技術史家のルース・シュワルツ・コーワン [Ruth Schwartz Cowan] は『お母さんは忙しくなるばかり (More Work for Mother)』 [Cowan, 1983] において、アメリカにおける家庭設備と、家政学と産業によるその合理化の歴史をたどり、一様に悲観的な調子でそのアーカイブ研究を締めくくっている。19世紀から20世紀にかけて、家政学は、都市部の主婦を熱心な消費者にし、かつ、家計費の上昇とあらゆるサービスが商品化された世界に対処する有給労働者に育成するために考案されたものだった。近代的な快適さは、女性の時間を節約させるようには設計されていない。彼女たちは、それぞれ設備の整った各々の家で孤立しており、商品や道具を共有する協働もなく、ちょっとした買い物でも移動に時間を要し、消費される製品や流通インフラを管理できず、家政婦、主婦、賃金労働者との間の団結も不可能なのである。19世紀のユートピア社会主義による諸実験について研究したドロレス・ヘイデンは、ファストフードの普及やローン返済のためのフルタイム労働の規範を観察し、それが女性に対する「バックラッシュ」であるとためらわずに口にしている [Hayden, 1982, p.295]。

こうした研究は、かつての農民女性を理想化しないように留意しながら（引用した著作はすべて、彼女たちの生活環境の厳しさを念頭に置いている）、栄光の三十年間 [Trente Glorieuse]¹⁷の前提を逆

¹⁷ [訳註] 「栄光の三十年間」はフランスの経済学者ジャン・フラスティエが使用した呼称で、フランス経済が他の西側諸国と同様に飛躍的に発展した1945年から1975年までの第二次世界大戦終結後の30年間を

転させ、別の分断線があることを提起するものである。一方で、両性の相互依存が家族構成員の生存に不可欠となる父権の家族があり、そこで女性たちは自らの知識に基づいた固有の力を有している。他方で、家の外で働く近代女性たちがいる。彼女たちの家事労働は機械化され、産業化されているために、制限され、交換可能かつ代替可能なスキルが求められるにすぎない。このように考えると、「家族 [famille]」「家庭 [foyer]」「家事 [ménage]」、「サブシステム [subsistance]」という言葉は、歴史的に異なる時代、地理的に他の場所において同じ意味をもつことはない。サブシステム・フェミニストは、もとのままの用語を使用することから生じる混乱を避けるために、使用される概念を歴史化し再配置する必要性を主張している。たとえば、主婦労働は、資本主義の台頭に紐づけられているにもかかわらず、普遍的で時間を超えた機能であると想像されてしまう。

選択的に記憶を無効化し、過去を抹消することによって、永遠の女性らしきなるものを〔その記憶の空白に〕しっかりとおとしこみ、私たちが〔あるべき過去には〕もはや戻れないようにした。産業化以前の構造と産業化後の構造を同一視することで、男たち〔ヨーロッパ白人男性〕は多くのものを消し去ったのである。中でも、産業化以前の生産において、商品化されるものと自家消費されるものの効率性が均等であった事実は抹消された。[Blunden, 1982, p. 204]

ヴェロニカ・ベンホルト＝トムゼン [Veronika Bennholdt-Thomsen] とマリア・ミース [Maria Mies] [1999]は、この健忘症を、自然と人間たちが自己再生可能な固有の資源を有していることを忘れさせ、そうした資源をうまく商品に置き換えるための資本主義の征服戦略として提示する。「商品生産、貨幣、ハイテク機器に基づく近代経済は、他の経済のあり方をわずかにでも思い起こさせるものすべてを排除しなければならない。なぜなら、人工的に作られたものは、それ自体で存在するものに対抗できないからである」[Bennholdt-Thomsen and Mies, 1999, p.188.]。(「ケア」、掃除・洗濯、料理に還元される)家事への献身という発明は、物質的・感情的な豊かさの源である自治^{オートノミー}のノウハウを根絶やしにするための〔資本主義による〕戦略の一部なのである。サブシステム・フェミニストにとって、こうした根絶は、資本主義における経済的・政治的エージェントの所業であるだけではない。それは啓蒙主義において「高等な価値をもつとされているものの名のもとに」、「生存のための日常の仕事の価値」を失墜させることを率先して行なった知識人の支持によっても支えられている [Mies et Shiva, 1999, p. 26]。サブシステム労働を汚れ仕事と呼び、——生命維持に不可欠な資源を生産する労働を公平に分担するという意味での——「スウェット・エクイティ [sweat equity]」の実現を目標として設定することもなく、知識人たちは自由と平等概念の脱物質化〔つまり抽象化〕に加担してきたのである。

指す。

サブシステンスと家事労働との混同に関する批判的フィードバック

農民・職人女性の生産性を隠蔽してしまうフェミニストたちをどう考えるべきか。ここでどんな議論がなされたのかを明確にしておくことは、フランスのジェンダー研究においてクリスティヌ・デルフィによって導かれた唯物論フェミニズムのバージョンが有力であるだけにいっそう重要である。

クリスティヌ・デルフィは、国際家事労働賃金キャンペーン [The International Wages of Housework Campaign]¹⁸、バーバラ・エーレンライク、ディアドリー・イングリッシュ¹⁹との意見の相違を隠さず、まず、諸社会、時代、社会階級に関係なく、家事労働は（無償労働の強要に基づく）という普遍主義における見解を提唱する。遂行される仕事内容を階層的に分類することを拒み、デルフィは女性と一家の長〔夫〕との間の搾取関係のみを考察している。「たとえ女中の一人や二人がいたとしても、女性たちは皆、家事労働を提供している」 [Delphy, 1999, p. 262]。社会学者としてデルフィは、有給専門職と家庭での無償家事労働を兼任する女性農民のケースを指摘している。女性農民は、この二つの仕事を兼任することに対し何の認識もなく、他の妻たちと同じように、無償体制に服するのである。この扱いの類似性から、彼女は経済的等価性を導き出し、それを次のような言葉遣いで正当化している。

自家消費のために生産を行っているのは農家世帯や庭付き世帯だけではない。すべての世帯が加工を必要とする製品を購入し、実際に消費するために一定の作業を加えている。[...] 耕し、ネギに肥料をやり、ネギを収穫するといった、ネギに対して行ったすべての作業が——国民生産（世帯での自家消費を含む）の評価に入れて考える限りで——生産活動であるとみなすならば、市場にネギを買いに行き、ネギの皮をむき、ネギを洗い、ネギを調理し、そのネギを皿に盛り付け、ネギのドレッシングを作ったことなども同様に生産的であると考えなければならない [Delphy, 1999, p. 66-67.]

生産概念の非常に広範な定義を選ぶことで、フェミニスト社会学者デルフィは、すべての女性に共通する搾取原理を措定し、家事労働の重要性を否定する反フェミニストたちへの応答を可能にしている。しかし、その代償として概念上の混乱を生じさせている。というのも、菜園作業の場合は、金銭（売却の場合）と現物（種の採取と自家消費）を得る収入源となり得る一方、食材購入の場合は、金銭と、それを消費可能にするための労働時間（消費と準備）の二重の支払いを余儀なくされるため、投資に対する見返りがないのである。後者のタイプの家事労働はイヴァン・イリイチによれば資本主

¹⁸ 家事労働賃金に関する様々な形態をめぐる論争については以下を参照のこと。cf. Hélène Perivier, et Rachel Silvera (dir.), 2010, *Travail, genre et sociétés*, « Maudite conciliation », n° 24, p. 25-27. <<https://www.caim.info/revue-travail-genre-et-societes-2010-2-page-25.htm>>

¹⁹ クリスティヌ・デルフィはバーバラ・エーレンライクとディアドリー・イングリッシュおよび人類学者マルシャル・サーリンズ (Marshall Sahlins) [デヴィッド・グレーバーの博士論文指導教官] とクロード・メイヤスー (Claude Meillassoux) [思弁的実在論者として知られる哲学者クァンタン・メイヤスーの父] の《フィジオクラシー》概念を非難している。 [Delphy, 2001, p. 172-173.]

義とそのジェンダー化された基盤を特徴とする「幽霊労働 [travail fantôme]」〔日本語では「シャドーワーク」と訳されている〕に属する。「購入商品が使用に耐えるための付加価値を加えるために費やさなければならない時間、労働、手間」〔Illich, 2005, t. 1, p. 273.〕が、家内集団 [maisonnées] の崩壊に伴い、女性だけに割り当てられることになったためである。

サブシステム・フェミニストたちは、《北》と《南》双方の女性たちが生計手段を失っている事実（彼女たちの力の源泉である食糧生産労働が、家事労働、家族介護、賃労働に取って代われ、それらはすべて資本主義によって無価値化され、搾取されていること）を見失わない。その一方で、クリスティヌ・デルフィやこの時代になされたジェンダー研究のすべて²⁰は、逆に「幽霊労働 [シャドーワーク]」を第一級の生産労働として再評価してしまっている。すなわち、その目的は、自己生産活動と消費活動間の構造的差異を否定してまで、産業化された家事労働を労働として、また価値創造として認識させることにあり、したがって、西洋近代の快適さとそれを養う国際分業のグローバルな理解という点を見逃しているのである〔Federici, 2002〕。

政治行動に関するフェミニズムの展望

サブシステム・フェミニストにとって、過去に女性に固有のものとして、あるいは集団的家内労働に属するものとしてコード化された可能性のある技能を尊重することは、資本主義の物質的基盤を歴史的に再評価すること、および、未来への「展望 [perspective]」をよりよく改善していく一環でもある〔Bennholdt-Thomsen and Mies, 1999〕。前近代への回帰を奨励するのではなく、反対に、むしろ〔前近代と近代の〕両世界に残存していると思しきものを組み合わせ、織りあげ、ブリコラージュしようとするものである。しかし、この点でフェミニズムのエンゲージド・リサーチの伝統に則ると、サブシステム・フェミニストのラディカルな提案は、フランスでは、（少なくとも党派的あるいは労働組合的な）共産主義や社会主義でもなく、〔国家、党派、組合であれ反制度的な左派〕リバタリアニズムの系統に属すとみなさってしまうために、ほとんど無視されてきた。〔本稿で〕引用されたテキストのほとんどは、1970年代と1980年代、すなわちポスト68年5月の反制度的時代に書かれたものである。それは大地への回帰、共同生活の経験、個人が発言する権利に基づく意識改革のためのフェミニストサークル、つまり、プログラムを作ろうとせず、また、国家行政への統合を視野に入れてピラミッド型組織を形成しようなどともしない小集団の政治的正当化の時期にあった。ときにユートピア的と評されるこの時代への言及は、反制度的フェミニズムを批判的に総括する者たち〔Fraser, 2011〕と、この遺産に活力の源泉を求め、アクティビスト、理論家、作家として、自由な文学表現を駆使して、自らの社会変革のビジョンを開陳する者たちの間で、フェミニストたちを深く分断している。

サブシステム・フェミニストの政治的立場のニュアンスをここで紹介することはできないが、彼女たちは共同体ないしコミュニティの規模について同様の傾向を共有している。リバタリアンであるフ

²⁰ たとえばInsee (L'Institut National de la Statistique et des Études Économiques フランス国立統計経済研究所：インセ)における生活時間調査では維持活動(芝刈り)と食糧生産活動(家庭菜園での野菜栽培)を項目として区別していない〔Chateau et Fouquet, 1981〕。

ランソワーズ・ドボンヌは、学識豊かなエッセイ、アジテーションと政治分析の間を行き来する散文で、直接民主主義型の自主管理共同体による核家族の解体を促し、食糧と手仕事による制作部門の自律^{オートノミー}、エリート主義的な専門分業化とは異なる素人のための職業訓練、クリーンエネルギーの実現を提案している。こうして「《俗に女性的と称される》価値観（平和主義、キエティズム、遊びの感性、平等主義、権力ではなく享受、拡大ではなく節度をわきまえた知識）は、もはや《女性的》とは呼ばれず、普遍的なものとなるだろう」[Eaubonne, 1978, p. 190]。シルヴィア・フェデリーチは、国家、組合、資本主義からの自主独立^{オートノミー}を目指す政治潮流——イタリアのオペライズム²¹の理論家たちによる社会批判の系譜——にあって、理論家としての自らの仕事の意義を共同体復活による土地の共有化という「過ぎ去った未来 (future passé)」[Koselleck, 1990]に位置づけつつも、各時代の専門家たちが裏付けとなる歴史資料に基づき詳細に論じてくれることを見越して、[全体像の把握のために]中世から現代アフリカまでの歴史一大絵巻をあえて扱う。ネオペイガニストで、オルタナティブ・グローバルリストのスターホークは、ユートピア的、詩的、また意図して通俗的なSFの形式を採用し、海洋都市における「住みよい未来」を描いている。この海洋都市では、環境を汚染しないソーラー発電が稼働し、あらゆるジェンダー、あらゆる文化・宗教的ルーツをもつサイクリストたちが集い、子供たちは乳牛を育てる学校に通い、すべての家庭と共同庭園は菜園を備え、公道には果樹が植えられ、植物による共同排水浄化装置が設備され、岸壁に停泊する船の上でカカオ豆とアーティチョークが交換される港もある[Starhawk, 1990]。

マリア・ミースは、ヴァンダナ・シヴァ——スピリチュアル・エコフェミニストであり、オルタナティブ・グローバルリスト——との共著で、アナキズムの信条と共鳴する自給自足 [autosuffisance] の原則を肯定している。「人々の生活基盤の保障要求は、銀行口座や福祉国家への信頼というよりも、共同体への信頼によって満たされる。サブシステム・パースペクティブ²²は水、空気、廃棄物、土壌資源などの共有財の私有化」を防止するコモンズ [共有地] における「信用に足る安定した人間関係のネットワークの中でしか実現されえない」[Mies and Shiva, 1999, pp. 352-353]。マリア・ミースとオーストリア [チロル州ゼーフェルト] 出身の民族学者ヴェロニカ・ベンホルト＝トムゼンは、世界各地の自給自足経済を営む社会集団の具体的な実践にかんする長めのコラム枠を設け、各論を際立たせている。彼女たちの著書はマイクロネシアのペラウ諸島の母系社会の事例で締めくくられる。土地を守るための反核闘争で先頭に立つ女性たちは、村の人々の生活を支えるのに欠かせないタロイモ畑を耕している²³。そのため彼女たちは村民たちの日毎の糧を供給する力を握っており、そのために尊敬

²¹ [訳註] オペライズム [opéraïsme] はイタリア語の「労働者 [operaio]」に由来する造語であり、政治的自治を求めるポスト・マルクス主義の政治潮流である。1961年にラニエロ・パンジエリ [Raniero Panzieri : 1921-1964] によって創刊された雑誌『カデルニ・ロッシ [Quaderni Rossi : 「レッドノート」の意]』がこの理論運動の展開に中心的な役割を果たした。この雑誌に寄稿した代表的な理論家にアントニオ・ネグリがいる。

²² [訳註] ミースはイリイチが前近代の労働形態を示す語とした「サブシステム」を自由主義グローバル経済に対抗する新たな展望として見出し、それを「サブシステム・パースペクティブ」と呼んだ。

²³ パラオ共和国は国として初めて非核を宣言した国である。[1946年に戦略信託統治国としてアメリカの施政下に置かれていたパラオは、独立の動きを見せた1979年、たしかに世界に先駆けて核兵器持ち込みを

の念を抱かれています。彼女たちは政治的な組織化を好む《男たちの家》に相当するものを要求せず、彼女たちが「口先だけね」と嘲笑する男性たちとは対照的に、手を動かすことを好む。ここでの語りは、タロイモ耕作という「行為」に軸足を置いているからこそ成立する。「働きながら政治をする」[Bennholdt-Thomsen and Mies, 1999, p. 212.] というように、労働と政治は不可分な活動になっているのである。

一般に、政治を「家に持ち帰る」[Di Chiro, 2014] という要請は、〔《南》における伝統社会の〕土地に根ざしたモデルや〔ヨーロッパの農村社会における〕家内集団〔maisonée〕のヴァナキュラーなモデルから影響を受けている。コロンビアのヤノコナ保護区の管理者の一人で、ベラウ諸島の女性たちの視点に共鳴するマリア・オヴィディア・パレチョール〔Maria Ovidia Palechor〕が擁護する立場がそれを証明している。「『しかし、先住民族の女性は話さないね』という人も中にはいます。まあ、女性はしゃべらないですからね。ある日、私はこう尋ねました。私たちの語ることが本質的でないとしたら、『しゃべったところで何になるの?』と。〔…〕私たちにとって、参加とは、機織りや庭仕事を通じて何かをもたらすことなのです。〔…〕私たちにとって、これこそが基本的なことなのです。なぜなら、そこからすべてのプロセスが始まるからです。それは奴隷的な活動ではなく、自分たちが庭で育てたものを持ち込み、子どもたちや女性たち、年寄りたちと集まって、一緒になって、食べ物、私たちにとって非常に大切なものを共有することなのです」[Ovidia Palechor, 2015, p. 97-98.]。議会や専門職への女性進出を推進するフェミニズムの闘いを支持しつつも、サブシステム・フェミニストたちは、労働、権力、私生活の領域において対面で運営される他の政治的伝統（村社会、原始平等社会、アナキスト社会）と交渉をもつのである。普遍化可能なモデルを提案しようというのではなく、アナキズム的であれエコ社会主義的であれ定着した共同体組織に応じた異なる連携のレベルにしたがい、議論や意思決定の再領土化された場を差し出すことがサブシステム・フェミニズムの課題である。男性的なものと女性的なものが循環し組み合わせられる多様さといった高い許容度も、（それとして割り当てられた性集団や性的役割として）「女性」の極が劣等化されない限りは、共有されるもうひとつの政治的地平である。

*

本稿で紹介した人物はごくわずかであるが、《サブシステム・フェミニズム》という呼称によって、創始者である彼女たちのフェミニズム・アプローチを統合できた。基礎文献のほとんどは1980年代という転換期に書かれたが、彼女たちの著書は彼女たちと同じ道程を追う出版物の全領野を開くことになった。サブシステム・フェミニストたちが目指すところは、資本主義近代の浸透により世界

禁止した非核憲法を批准し、1981年には自治政府「パラオ共和国」を発足させ憲法を發布した。しかしこの憲法はパラオを軍事拠点として支配下に置きたいアメリカの計画と矛盾したため、アメリカは再三にわたる「援助」という名の経済的・政治的圧力をパラオにかけた。住民は投票により、都度「否」を示したが、ついには1994年に自由連合協定が施行された。軍事基地設置のための土地収容や核を搭載した艦船を寄港させる権限も認めるこの協定により、非核憲法は事実上無効化されてしまったのである。
〔https://www.antiatom.org/GSKY/jp/Rcrrd/Politics/-99/9701_palau.html参照〕

の人々はあまねく自由になれるのだという神話を脱自然化することにある。それは次のような文言で要約されうる。

(サブシステムという) 概念は、観察者の視点によって決まる近代史のヤスス面 [...] を表現している。サブシステムに抵抗する戦争で利益を得ている男たち、女たちにとって、《サブシステム》とは時代遅れなもの、貧困、徒労を意味する。この戦争の犠牲者たちにとっては、それは安全保障、《良き生活》、自由、自律^{オートノミー}、自己決定、経済的・生態的基盤の保全、文化的・生物的多様性を意味するのである」 [Bennholdt-Thomsen and Mies, 1999, p. 20] 。

前者のサブシステムを否定する操作に立ち向かうために、サブシステム・フェミニストは、惨めなものではない「希望あるサブシステムの歴史」 [Bennholdt-Thomsen and Mies, 1999] を忘却の淵から呼び覚まし、市場や工業生産システムから自立した生き方を求める人びとや集団が被る構造的なジェンダー暴力に警鐘を鳴らすことにしたのである。

サブシステム・フェミニストたちは、人類学的・歴史学的調査に自ら取り組み、それに依拠しながらも、既存の分析枠組みを破り、新たな研究の方向性を生み出すために、歴史的・社会学的な総括よりもエッセイのジャンルを優先してきた異端の理論家たちである。書物や報告書が書かれる間も、最後の農村社会とそれを支える生態系が減びようとしていることに重大な危機感を募らせているのだ。サブシステムの権利を主張するために実行されるさまざまな抵抗について社会学的、民族学的、歴史学的調査を行ったとしても、それが自給自足活動そのものとその抑圧に対する闘いにとって代わることはできないのである。サブシステム・フェミニズムの上流と下流には、不可避免的に、自分たち自身の手で「生活を変えよう」と促すヴァナキュラー・エコフェミニズムが存在する。おろらく、この要請が、エコ・マテリアリズムに学術的な地位を提供している国においてできえ、ヴァナキュラー・エコフェミニズムの側面が不可視化されてきたことを説明している。なぜなら、[西洋のような] 非常に強い分業体制が社会生活全体を組織している社会では、種を蒔き、縫い、ケアをし、議論し、発明し、作り、栽培し、交換し、住まう、そして日常生活の中でこれらの知識すべてを開示することが自ら選択した立場であるのだと、人々に納得させるのは容易ではないからである。

参考文献

Achin Catherine et Naudier Delphine, 2010, « Trajectoires de femmes “ordinaires” dans les années 1970. La fabrique de la puissance d’agir féministe », *Sociologie*, n^o 1, p. 77-93.

Agarwal Bina, 1994, *A Field of One’s Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge, Cambridge University Press.

Badinter Elisabeth, 2010, *Le Conflit. La Femme et la Mère*, Paris, Flammarion.

Barbe Sylvie, 2013, *Vivre en yourte : un choix de liberté*, Paris, Yves Michel.

Bennholdt-Thomsen Veronika et Mies Maria, 1999, *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*,

London, Zed books.

Blunden Katherine, 1982, *Le métier et la vertu. Femmes au foyer : une mystification de la Révolution industrielle*, Paris, Payot.

Chadeau Ann et Fouquet Annie, 1981, « Peut-on mesurer le travail domestique ? », *Économie et statistique*, n° 136, p. 29-42.

Dalla Costa Mariarosa et James Selma, 1973 [1972], *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Genève, Éditions Adversaire.

Delphy Christine, 1999 et 2001, *L'ennemi principal*, Paris, Syllepse, t. 1 et 2.

Di Chiro Giovanna, 2014, « Ramener l'écologie à la maison », in Emilie Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions du Dehors, p. 191-220.

Eaubonne Françoise d', 1978, *Ecologie / féminisme. Révolution ou mutation*, Paris, Éditions Actualité Temps Présent (réédité en 2018, à Paris, par Libre & Solidaire).

Ehrenreich Barbara et English Deirdre, 1982 [1978], *Des experts et des femmes. 150 ans de conseils prodigués aux femmes*, Montréal, Éditions du remue-ménage.

Federici Silvia, 2002, « Reproduction et lutte féministe dans la nouvelle division internationale du travail », in Christine Versuur et Fenneke Reysoo (dir.), « Genre, mondialisation et pauvreté », *Cahiers genre et développement*, n° 3, p. 45-69.

Federici Silvia, 2014 [2004], *Caliban et la Sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Paris, Genève, Éditions Entremonde. [シルヴィア・フェデリーチ『キャリバンと魔女——資本主義に抗する女性の身体』、小田原琳・後藤あゆみ訳、以文社、2017年]

Federici Silvia, 2016 [2012], *Point zéro : propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, Donnamarie, Éditions iXe.

Fraser Nancy, 2011 [2009], « Féminisme, capitalisme et ruses de l'histoire », *Cahiers du Genre*, n° 50, p. 165-192. [ナンシー・フレイザー「フェミニズム, 資本主義, 歴史の狡猾さ」、関口すみ子訳『法学志林』109巻1号、27-51、2011年]

Glaser Barney G. et Strauss Anselm, 2010 [1967], *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin. [バーニー・G・グレイザー、A・Lストラウス『データ対話型理論の発見——調査からいかに理論をうみだすか』、後藤隆・水野節夫・大出春江訳、新曜社、1996年]

Hache Emilie, 2016, *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambourakis.

Hayden, Dolores, 1981, *The Grand Domestic Revolution*, Cambridge, mit Press. [ドロレス・ハイデン『家事大革命——アメリカの住宅、近隣、都市におけるフェミニスト・デザインの歴史』、野口美智子・藤原典子訳、勁草書房、1985年]

Illich Ivan, 2005 [1982], *Le genre vernaculaire*, in *OEuvres complètes*, Paris, Fayard, t. 1. [イヴァン・イリイチ『ジェンダー——女と男の世界』、玉野井芳郎訳、岩波書店、1984年]

Kosselleck Reinhart, 1990 [1979], *Le futur passé*, Paris, Éditions EHESS.

- Larrère Catherine, 2012, « L'écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe », *Tracés*, n° 22, p. 105-121.
- Merchant Carolyn, 1980, *The Death of Nature: a Feminist Reappraisal of the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row Publishers. [キャロリン・マーチャント『自然の死——科学革命と女・エコロジー』、団まりな訳、工作舎、1985年]
- Mies Maria, 1982, *The Lacemakers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, London, Zed Press.
- Mies Maria, 1999 [1988], *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books. [マリア・ミース『国際分業と女性——進行する主婦化』、奥田暁子訳、日本経済評論社、1997年]
- Mies Maria, 2011, *The Village and the World: My Life, Our Times*, North Melbourne, Spinifex Press.
- Mies Maria et Shiva Vandana, 1999 [1993], *Écoféminisme*, Paris, L'Harmattan.
- Oakley Ann, 1974, *Housewife*, London, Penguin Books.
- Ovidia Palechor Maria, 2015, « Réaffirmer, dit-elle. Un entretien avec Maria Ovidia Palechor. Propos recueillis et traduits par Pascale Molinier », *Cahiers du Genre*, « Genre et environnement », n° 59, p. 91-102.
- Perivier Hélène et Silvera Rachel (dir.), 2010, « Maudite conciliation », *Travail, genre et sociétés*, n° 24, p.25-27.
- Pruvost Geneviève, 2015, « Faire village autrement. Des communautés introuvables aux réseaux d'habitat léger », *Socio-anthropologie*, n° 32, p. 21-40.
- Pruvost Geneviève, 2017, « Postface. Naissance respectée et polyphonie (éco) féministe », in Alana Apfel, *Donner naissance. Doulas, sages-femmes et justice reproductive*, Paris, Cambourakis, p. 179-205.
- Schwartz Cowan Ruth, 1983, *More Work for Mother. The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, New York, Basic Books. [ルース・シュウォーツ・コーワン『お母さんは忙しくなるばかり——家事労働とテクノロジーの社会史』、高橋雄造訳、法政大学出版社、2010年]
- Scott Joan, 1990 [1988], « L'ouvrière, mot impie, sordide », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 83, p. 2-15.
- Shiva Vandana, 1989, *Staying Alive*, London, Zed Press. [ヴァンダナ・シヴァ『生きる歓び——イデオロギーとしての近代科学批判』、熊崎実訳、築地書館、1994年]
- Starhawk, 1990 [1987], *Truth or Dare. Encounters with Power, Authority and Mystery*, San Francisco, Harper & Row Publishers.
- Tilly Louise A. et Scott Joan W., 1989 [1978], *Women, Work and Family*, New York, Routledge.
- Toupin Louise, 2014, *Le salaire au travail ménager. Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage.

【訳者解説】

本稿はジュヌヴィエーヴ・プリュヴオスト (Geneviève Pruvost : 1973-) 「エコフェミニズム考——サブシステンス・フェミニズムとヴァナキュラー・エコフェミニズム (« Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, La découverte, 2019/2 n°42, 29-47) 」²⁴の全訳である。著者のプリュヴオスト氏は労働問題、エコロジー、フェミニズム・ジェンダー研究を専門とするフランス国立社会科学高等研究院 [EHESS] の社会学教授である。彼女は今日の地球環境危機において顕著になった資本主義グローバル経済の行き詰まりにあって、オルタナティブな生活様式および働き方を綿密な社会調査と理論研究の両面から探究している。オルタナティブとは一般に「主流のあり方とは異なる新たな選択肢」を意味するが、この選択肢は単数ではなく複数であり、ヒエラルキー化もセクト化もされるものではないことをプリュヴオスト氏は強調する。

本稿の内容はフェミニズムとエコロジー・ポリティクスを架橋する理論的系譜の考察とエスノグラフィ調査の2部構成からなる彼女の著書『政治的日常生活——フェミニズム・エコロジー・サブシステンス (Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance, La découverte, 2021) 』 [未邦訳] において、さらに充実した形で展開されている。調査対象は、公的領域・私的領域・職業領域といった近代産業化以降の領域分割への抵抗 [Pruvost, 2021, p. 20]、つまり既存のテリトリー、労働、所有概念の刷新に挑戦するフランス農村部のエコロジストたちである。事例としてはノートル＝ダム＝デ＝ランドのZAD (「護るべきゾーン [Zone à défendre] 」)²⁵やフランス南部のセヴェンヌ地方の農村コミュニティでの調査などが挙げられる。著書において彼女・彼らは「農村オルタナティブ [alternatives rurales] 」と呼ばれる [ibid.]。この呼称は、反ネオリベラリズム・反グローバル資本主義経済を主張する一方でローカルにおける排外主義・レイシズム・極右ナショナリズムに結びつく「農村右派ポピュリズム [Right-Wing Rural Populism] 」²⁶からの明確な線引きを可能にし、ノマド的でもありながら農村部で日常を営む党派なき草の根アクターたちに見られる左派リバタリアンのともいえるさまざまな思想的・実践的傾向性——脱成長、自由と平等の両立、相互扶助、自主管理、パーマカルチャー、手仕事、祝祭、遊び心、脱植民地主義、反レイシズム、反ホモフォビア・トランスフォビア等——を包摂している。

今回訳出した論考は、理論面の記述に重点が置かれているものの、事例研究の成果報告の側面もまた重要である。プリュヴオスト氏は調査過程で出会ったさまざまな年代の「農村オルタナティブ」の女性たちが日常生活を通じて示す多様な生き方やエコロジー活動を、総じて、ヨーロッパ農村部の小規模コモンズに根ざした人々に固有のエコフェミニズムといった意味で「ヴァナキュラー・エコフェ

²⁴ <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2019-2-page-29.htm>

²⁵ 1970年代に生物多様性が維持される貴重な湿地帯保護のために空港建設計画に反対した環境活動家たちが始めたオキュパイ運動の拠点でありヨーロッパ最大のコモンズ。

²⁶ 「農村右派ポピュリズム」にかんしては伊藤将人氏による以下のWEB記事の解説 (<https://kayakura.me/rural-populism/>) とそこで紹介されている農村社会学の最新論文の中でもフランスとイタリアを比較したヴァレリオ・コラディの論文を参照されたい (Valerio Corradi, 2021, Right-Wing Rural Populisms: Comparative Analysis of Two European Regions, *Rural Sociology*, 0-0, pp.1-18.: https://www.researchgate.net/publication/352518751_Right-Wing_Rural_Populisms_Comparative_Analysis_of_Two_European_Regions)

ミニズム (écoféministes vernaculaire) 」と呼び、農村部での生活を選択した個々の女性たちの営みをひとつの運動体として可視化している。彼女たちはフランスにおける主流派フェミニズムからは疎外されてきた女性たちであり、またその多くが「フェミニスト」を名乗らない。主流派とは国家や機関によっても推進される「普遍主義フェミニズム」(フランス型リベラル・フェミニズム)であり、法整備を通じて、政治的権力への平等なアクセス——《男並み》——を目指す立場である。もうひとつの主な潮流はクリスティーヌ・デルフィが1975年に提唱した「唯物論フェミニズム」(ラディカル・フェミニズム)であり、マルクスの資本主義分析に基づき、「主要な敵」たる父権制の支配システムの批判的分析を行う潮流である。両潮流とも、男女の性が社会的に構築されたとする構築主義の立場に立つ。

これらの立場から見ると、《女性》であることを自認し——ただし劣等性をスティグマ化された《女性》や理想化された《永遠の女性》を引き受けているわけではない——、生体圏との繋がりを力とする日常を自ら選択したエコロジスト女性たちは、「本質主義」のレッテルを貼られ批判されることはあっても、支援されるべき女性たちとしては認識されず、不可視化されてきた。彼女たちの営みを思想的に支えるはずだったのは、フランスのアナキスト作家フランソワーズ・ドボンヌ [Françoise d'Eaubonne] が1974年に『フェミニズムか死か [Le féminisme ou la mort]』で提唱した「エコフェミニズム」であったが、この潮流はフランスでは事実上、潰えてしまったのである。

ブリュヴォスト氏はこうしたフェミニズムの分析枠組みの転倒を試み、主に70年代から80年代にかけて、実践家でありながら、エコロジーとフェミニズム運動の行動基準の統合を構想した異端の作家・理論家たちの系譜に焦点を当て、彼女たちをサブシステム・フェミニスト [féministes de la subsistance] と呼ぶことで、フランスにおいて30年来欠落しているエコフェミニズムの潮流に新たな視角から理論的枠組みを与えようとしている。紹介されるのは幼い頃から農村でのエコロジー実践を経験し、この経験を公の場での議論を可能とする思想へ昇華していった論者たち——先に挙げたフランソワーズ・ドボンヌ [Françoise d'Eaubonne]、ドイツの社会学者マリア・ミース [Maria Mies] とヴェロニカ・ベンホルト＝トムゼン [Veronika Bennholdt-Thomsen]、インドの物理学者のヴァンダナ・シヴァ [Vandana Shiva]、「家事労働に賃金を」の国際キャンペーンを主導したシルヴィア・フェデリーチ [Silvia Federici] 等——である。シヴァ以外は「リバタリアン・マルクス主義」を共通する思想傾向としてもつ [Pruvost, 2021, p. 130]。

「サブシステム」とは「人間の生命を支える基盤」を指し、市場経済における商品生産に対置される概念として捉えられる。サブシステム・フェミニストたちは賃労働と家事労働という古典的二元論を覆し、産業化された労働(主婦による家事労働および賃労働)とサブシステム労働(食糧生産や紡績等の生活を支える自律的な営み)を対置させ、両者を明瞭に区別する。主婦とは資本主義体制の中でローコスト・ハイバリューなアンペイドワーカーとして発明されたものである以上、主婦が賃労働に駆り出されたところで解放どころか二重搾取の憂き目に合うことになる。他方、ミースらの分析によると、《南》の女性たちは、その土地固有の生物多様性に配慮したサブシステム農業に自律的に従事していたが、貨幣経済の浸透と拡大により、従来の農作業に加え、主婦としての家事、さ

らには工場での低賃金労働、という三重の搾取に苦しむこととなった。女性たちの賃労働への従事をもって「女性の解放」とみなす他のフェミニストとは反対に、サブシステム・フェミニストたちは、むしろ賃労働から解放されることを目指し、グローバル経済における国際分業も視野に入れた上で、《自然》との共生を可能とするサブシステム労働の再構築に真の《豊かさ》の展望をみるのである。他方、デルフィは家事労働とサブシステム労働を区別せず混同してしまうために、近代的快適さを支える《南》の女性たちの搾取については見落としてしまう。フランス型唯物論フェミニズムには本来包含されるべき「サブシステム」の視座が欠けているのである。

フランスにおけるエコフェミニズムの衰退は、プリュヴォスト氏の見立てによると、1970年以降、アメリカとドイツとは違い環境関連の大学プログラムが存在せず、エコフェミニズム関連の著作が一切紹介されなかったこと、また、1980年代から1990年代——フェリックス・ガタリにいわせれば「冬の時代 (Les Années d'hiver)」にあたるこの時期 [Pruvost, 2021, p. 138] ——、政治・学問分野において共和制普遍主義理念を堅固に浸透させるという意図で「本質主義」の疑われるフェミニズム表現が一扫されたことにある。したがって、エコロジーとフェミニズムを繋ぐ火を守り続けてきたのは農村部の「ヴァナキュラー・エコフェミニスト」たちであったのだ。補足するとフランスではミースの著作は1998年にヴァンダナ・シヴァとの共著『エコフェミニズム』 [原著出版年：1993年] が出版されていた以外は、昨年2022年に『サブシステム・パースペクティブ——グローバル経済を超えて』 [英語版出版年2000年] が翻訳出版されるまで紹介されなかった。フェデリーチや他の論者についても出版が始まったのは2010年代半ば以降のことである。こうした思想状況において、プリュヴォスト氏が紹介した「サブシステム・フェミニズム」の系譜は、フランスにおいては理論的に脆弱であるとみなされてきたエコフェミニズムに新たな分析枠組みを与え、それまで疎外されてきた「ヴァナキュラー・エコフェミニスト」たちをエンパワーメントすることが期待できるだろう。

また、とくに、この論考に独自性を感じる点は時代に忘れ去られたフランソワーズ・ドボンヌの思想的意義を救済したことである。ドボンヌは他のサブシステム・フェミニストと同様「労働の終焉」を唱え、自然環境破壊と女性搾取の淵源を同じ資本主義型父権制にみたが、彼女を「サブシステム・フェミニスト」の系譜に引き込むことで、プリュヴォスト氏はエコフェミニズムの失われた思想的源流をフランスの大地に繋ぎ止めたのである。

さて日本においてもエコフェミニズムはフェミニズム史から周縁化されてきた。不可視化された草の根の女性エコロジストたちや等閑視された市井の理論家たちが日本にも存在する。もちろん、日本の大学にはフランスにはない環境系学部や福祉学部などがエコフェミニズム衰退以後、この潮流が担っていたサブシステムやケアの問題系を考察する受け皿になったと考えられる。ミースの著作のうち『国際分業と女性——進行する主婦化』 [奥田暁子訳、日本経済評論者、1997年]、C・V・ヴェールホフ、V・B＝トムゼンとの共著『世界システムと女性』 [古田睦美、善本裕子訳、藤原書店、1995年] といった邦訳文献が存在する。上野千鶴子と青木やよひのいわゆる〈エコフェミ論争〉 [1985年] 以降、日本においてエコフェミニズムが辿った運命については、ミースとイリイチ受容問題のねじれ

としてこれを論じた伊吹美貴子氏²⁷に詳しい。

とはいえ、地政史的相違があるとしても、同時期に70年代ウーマンリブでドボンヌのようにエコロジカルな方向で戦った女性たちが、80年代に厳しい批判を受ける事態が世界的に起こったのは興味深いことである。アカデミズムないし公的な場において競争に打ち勝ち、「フェミニズム運動史」を語る主体の代表としてピラミッドの頂点に立った女性たちは、裾野を見下ろしながら、多様な戦いを繰り広げてきた草の根の女性たちを選別かつ総括し、チェルノブイリ原発事故を経て冷戦終結を前にした世界をいかに方向づけようとしたのか。この時代の政治的スペクトルの検証も含め、日仏比較の観点からさらなる理解を深める必要性を記者は感じている。

2015年ごろから状況は変わり、地球環境変動への危機感が高まり、とりわけコロナ・ショック以降、フランスではエコフェミニズムが「再発見」されている。プリュヴォスト氏はエコフェミニズムとは星雲のように多様な運動体であると説明しているが、確かにさまざまな様相を呈している。絶版になっていたドボンヌのテキストをはじめ、エコフェミニズムの重要な古典や関連書籍の相次ぐ出版、雑誌での特集、政治の表舞台ではヨーロッパ緑の党選出の議員サンドリヌ・ルソー [Sandrine Rousseau] が存在感を放っていることからこの潮流の勢いがうかがわれる。

ジャック・ランシエールは80年代から2010年代までの30年を「栄光なき30年 [Les trente inglorieuses]」と形容するが、2020年からの10年が、地球環境危機を喫緊の課題として、個々人の緩やかな連帯としてのヒエラルキーなき「オルタナティブ」（複数）に向かうのか、あるいは階層型超管理社会に向かうのかを決する重要な年月となるであろう。時代の転換点にあつて、プリュヴォスト氏の「地に足のついた [grounded] 仕事」は、真の意味での持続可能な社会を展望する上で意義深いものであると思われる。

²⁷「マリア・ミースのサブシステム・パースペクティブ——エコフェミニズムとイリイチの再読を通して」、『日本女子大学大学院人間社会研究科紀要』22号、2016年、13-26頁 (<https://cir.nii.ac.jp/crid/1050001337568535936>)。

「星の王子さま」日本語訳対照研究——*sérieux* の訳語をめぐって

志村響（フランス語教師）

アントワヌ・ドゥ・サン＝テグジュペリ不朽の児童文学作品 *Le Petit Prince* を『星の王子さま』（岩波書店、1953年）というタイトルで日本に広めたのは、最初の訳者となった内藤濯^{あろう}である。世界中で多くの言語に翻訳されていることでも知られているが、たとえば英語では *The Little Prince*、イタリア語では *Il Piccolo Principe* など、逐語訳による題名が多い。「星の」というキャッチーな言葉を冠したことが、この物語が日本において異例の人気を獲得する一助となったのは間違いないだろう。実際、2005年に岩波書店の翻訳権が消失した後、多数の新訳が出版されたが、その多くが「星の王子さま」というタイトルを踏襲している。

タイトルのみならず、この物語においてはいくつかのキーワードと呼びうる単語群があるが、その訳し方は一様ではない。最初に思い浮かぶのはキツネの台詞に頻出する動詞 *apprivoiser* であろう。「飼い慣らす」「手なずける」「なつかせる」「なじみになる」などの訳語が充てられるが、いずれも日本語の文脈に自然に落とし込むのは難しい表現である。ただ、*apprivoiser* に関しては使用箇所も限定的であり、ほとんどキツネのみが口にする単語であることから、彼の口癖のようなものと捉えることもできる。あえて「飼い慣らす」のようなゴワゴワとした感触の訳語を充てることで、日本語本来の使用にはない原文の息遣いを残すことも可能だろう。

筆者自らが *Le Petit Prince* の全訳を試みたが、*apprivoiser* を措いてもっとも訳し難かった単語が *sérieux* である。この形容詞は作中で合計 21 回使用される (*sérieuse, sérieuses* など男女単複数形すべて含める。副詞形 *sérieusement* の使用はない) が、*apprivoiser* の例とは異なり、主人公であるパイロットによる語り（地の文）、パイロットと王子さまそれぞれの台詞、そして四番目の星の住人であるビジネスマンの台詞の中に多数登場する。キーワードである以上できる限り訳語を統一するのが望ましいが、これだけ使用場面が多岐にわたるとほとんど不可能と断言していい。実際、既出の日本語訳を見比べてみても、その訳し方にはかなりのばらつきがあることがわかる。それらを比較検証することで *sérieux* という語の輪郭を浮かび上がらせ、日本語においてどういった意味を持ちうるのか、また、場面に応じてどんな訳語が適切なのかを論じたい。

今回参照するのは以下の日本語訳である。

- 内藤濯 訳『星の王子さま』、岩波書店、1962年
- 小島俊明 訳『新訳 星の王子さま』、中央公論新社、2005年
- 三野博司 訳『星の王子さま』、論創社、2005年
- 山崎庸一郎 訳『小さな王子さま』、みすず書房、2005年
- 池澤夏樹 訳『星の王子さま』、集英社、2005年
- 稲垣直樹 訳『星の王子さま』、平凡社、2006年
- 河野万里子 訳『星の王子さま』、新潮社、2006年
- 河原泰則 訳『小さな星の王子さま』、春秋社、2006年

野崎敏 訳『ちいさな王子』、光文社、2006年

また、フランス語原文としては、Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris: Gallimard, 1946/1999の版を底本とする。

1. sérieux の語義

具体的な検証に移る前に、形容詞 sérieux の意味を確認したい。

まずフランス語での語義を見ると、TLFi¹によれば以下のようなになる（日本語訳は筆者による）。

A.

[人物について] 重要な物事に関心を持つさま；慎重かつ丁寧に事に当たるさま (Qui s'intéresse aux choses importantes; se montre réfléchi et soigneux dans ce qu'il fait.)

[事物、とりわけ制作物、研究について] 入念になされた (Qui est accompli avec application et réflexion.)

B.

[人物について] 頼りになる；信用に値する (Sur qui on peut compter; digne de confiance.)

[集団について] 信頼することのできる (À qui on peut faire confiance.)

[感情、心情の結びつきについて] 深く持続する、よって確かな (Qui est sûr parce qu'il est profond et durable.)

[疑問文や感嘆文において] Alors, c'est sérieux? 本当なの？ 嘘はなく、考慮に値するの？ (Est-ce vrai? Est-ce sincère, digne d'être pris en considération?)

(特殊) 性的ふるまいにおいて慎重な (Qui est réservé dans son comportement amoureux.)

C.

[人物について] 少しの陽気さも見せない (Qui ne manifeste aucune gaieté.)

D.

[事物について]

a. その重要性ゆえに考慮に値する (Qui mérite d'être pris en considération en raison de son importance.)

b. その強度、質的および量的な大きさによって重要な；大きな、重要な (Qui compte par son intensité, son importance qualitative, quantitative; de taille, d'importance.)

c. 重要なテーマに関わる (Qui concerne un sujet important.)

このうち、とりわけ D において important（あるいはその名詞形 importance）が語義の説明に多用されている。この語はそれ自体、*Le Petit Prince* における重要なキーワードの一つである。

これに対し、日本語における意味について『仏和大辞典 dictionnaire général français-japonais²』を参照

¹ <https://www.cnrtl.fr/definition/s%C3%A9rieux>（参照：2023年1月4日）

² 伊吹武彦・渡辺明正・後藤敏雄・本城格・大橋保夫 編『仏和大辞典』第5刷、白水社、1991年、2274頁。

すると、訳語として挙げられているだけでも以下のような種類がある。

- ◆（軽薄でなく物事に十分心を用いる）まじめ〔勤厳〕な、思慮のある、勤勉な、熱心な、信頼のおける、堅実な、品行方正な、操が堅い、誠意をこめて（十分心を用いて）なされた、誠実な、しっかりした、熱のこもった
- ◆ 堅苦しい、いかめしい、にこりもしない、地味な
- ◆ 本気の、真剣な、軽視できない、大事な、憂慮すべき、深刻な、（質的・量的に）かなりの、確固たる、立派な

また、『ディコ仏和辞典³』には以下のような訳語が載っている。

sérieux,se

- ① まじめな；真剣な、本気の；品行方正な
- ② 信用できる、あてになる、確かな
- ③ 重大な、深刻な
- ④（量が）かなりの；（根拠が）充分な
- ⑤（仕事などが）入念な、誠実な；（本などが）堅い内容の

2. 「まじめな」という訳語の畏

訳者の一人である三野博司は「訳者あとがき⁴」の中で以下のように述べている。

同時に、キーワードのくりかえしもまた多い。とりわけキツネの教訓（21）の中に多く見られるが、それらに文脈に応じた別の訳語をあててしまうと、著者の意図が十分に伝わらないおそれがある。そのため翻訳にあたっては、可能なかぎり同一の訳語をあてることにした。「sérieux まじめな」「essentiel いちばん大切な」「important 大事な」「apprivoiser 手なずける」「créer des liens 絆をつくる」「unique au monde この世でただ一つの」などである。このうち、「sérieux まじめな」は、おとなたちを揶揄する意味合いをこめて使われる場合が多く、それこそこれを「まじめに」受けとってよいのかどうかを疑う必要があるが、しかし、そうした揶揄のニュアンスをもたない場合もある。

実際、三野の翻訳を見ると、他の訳者に比べて「まじめな」という訳語の登場回数が多い。これは上記の「可能なかぎり同一の訳語をあてる」姿勢を貫いた結果であろう。しかし、それではなぜ他の訳者はそうしなかったのか。おそらく三野と同じように *sérieux* をキーワードの一つと捉えていたであろうにもかかわらず、なぜ一貫性を犠牲にして、場面に応じて異なる訳語を選ぶに至ったのか。それはまさに三野が言及するところの「おとなたちを揶揄する意味合い」を表現するにあたって、原語の

³ 中條屋進・丸山義博・G.メランベルジェ・吉川一義 編『ディコ仏和辞典』第3版第4刷、白水社、2003年、1435頁。

⁴ 三野博司 訳『星の王子さま』、論創社、2005年、139頁。

sérieux とその訳語「まじめな」の間にズレが生じてしまうからであろう。

3. *Le Petit Prince* における sérieux の登場シーン

27 章から成る本作において、sérieux という語は合計 21 回使用される。

献辞 (dédicace)	1 回
1 章	1 回
2 章	1 回
3 章	1 回
4 章	1 回
5-6 章	0 回
7 章	6 回
8 章	1 回
9-12 章	0 回
13 章	7 回
14-25 章	0 回
26 章	2 回
27 章	0 回

以上を見ると、とりわけ 7 章と 13 章において sérieux の使用頻度が高いことがわかる (7 章 6 回、13 章 7 回)。その他の章ではほとんどが 1 回のみ使用、26 章では 2 回使用されている。

1) 1 章、2 章 —— sérieux の両極

物語本文中でこの単語が最初に使用されるのは 1 章後半、主人公であるパイロットによる語りの部分である。

J'ai ainsi eu, au cours de ma vie, des tas de contacts avec des tas de gens sérieux. J'ai beaucoup vécu chez les grandes personnes. Je les ai vues de très près. Ça n'a pas trop amélioré mon opinion. (p. 14)

内藤濯 (以下、内藤) 訳：ぼくは、そんなことで、そうこうしているうちに、たくさんのえらい人たちと、あきるほど近づきになりました。(p. 9)

小島俊明 (以下、小島) 訳：こんなふう生きていくうちに、沢山の信頼できる人と会いました。(p. 9)

三野博司 (以下、三野) 訳：こうして、僕の人生において、たくさんのまじめな人々と出会うた くさんの機会を得た。(p. 8)

山崎庸一郎 (以下、山崎) 訳：こうしてわたしは、これまで、多くのまともそうな人びとと多くの交際を持つことになりました。(p. 8)

池澤夏樹（以下、池澤）訳：そうやって暮らしていく中で、ぼくはたくさんの重要人物に会うことになった。(p. 9)

稲垣直樹（以下、稲垣）訳：というわけで、これまで生きてきて、ぼくはなんともたくさんのいっぱしのおとなたちと、なんともたくさんの付き合いをしました。(p. 9)

河野万里子（以下、河野）訳：そんなふう生きてきたなかで、僕はいわゆる有能な人たちと、ずいぶんつきあってきた。(p. 9)

河原泰則（以下、河原）訳：さて、そんな人生をおくるうち僕は、いちおう身分も地位もある人たちと、つまり、世間で言う《ひとかどの》人たちと、たくさん知り合いになりました。(p. 11)

野崎歓（以下、野崎）訳：そんなわけで、生きていくうちに、まじめな人たちとお会いする機会が山ほどあった。(p. 10)

取り上げた9人の中で「まじめな」という訳語を選択したのは三野、野崎の2人のみ。そのほか内藤「えらい」、小島「信頼できる」、山崎「まともそうな」、池澤「重要（人物）」、稲垣「いっぱしのおとなたち」、河野「有能な」と分かれるが、河原にいたっては「いちおう身分も地位もある」「世間で言う《ひとかどの》」と一つの訳語に限定することを放棄している。

次の2章ではパイロットと王子さまとの会話の最中、地の文に *sérieux* という語が見つかる。

Quand je réussis enfin à parler, je lui dis :

« Mais... qu'est-ce que tu fais là ? »

Et il me répéta alors, tout doucement, comme une chose très sérieuse : (p. 16)

内藤：すると、ぼっちゃんは、とてもだいじなことのように、たいそうゆっくり、くりかえしました。(p. 12)

小島：すると彼は、とても重大なことのように、実に物静かに繰り返しました。(p. 12)

三野：すると、彼はとても重大なことを告げるかのように、静かに、くりかえした。(p. 12)

山崎：すると相手は、とても大切なことのように、ゆっくりと繰り返したのです。(p. 10)

池澤：それに対して彼は、とても重要なことを告げるように静かな声で繰り返した。(p. 12)

稲垣：すると、その子は小声でまた同じことを繰り返しました、なにやら、とても大事なことみみたいな口調で。(p. 13)

河野：でもその子は、なにか重大なことのように、静かな声でそっとくり返すだけだった。(p. 12)

河原：でもその子は、これはとても大事なことなんだというふうな真剣なまなざしで、ゆっくりと、おなじことを言うのでした。(p. 16)

野崎：すると坊やは、とても大事なことなんだというふうに、落ち着いた口調でくりかえした。(p. 14)

ここでは「大事（だいじ）な」という訳語を選択したのが内藤、稲垣、河原、野崎の4人と最も多い。次いで「重大な」が小島、三野、河野の3人。残りは山崎が「大切な」、池澤が「重要な」と訳

している。このうち池澤のみが1章 «*des tas de gens sérieux*» と同一の訳語を用いており、意図的に訳語を統一しているであろうことが推察できる。

また、ここでも河原は一語での翻訳を放棄し、「真剣なまなざしで」という文言を追加している。訳文の是非はともかく、おそらく *sérieux* という語の多義性と向き合った上で、一語では捉え切れないニュアンスを日本語で漏れなく表現しようとした結果なのだろう。そうした姿勢は河原訳のタイトル『小さな星の王子さま』からも窺える。内藤の発明である「星の」と *petit* の訳語にあたる「小さな」を重ねて用いているのは河原のみである。

いずれにしてもここでは「まじめな」に類する訳語（「まとも」「まっとう」など）を選択した者はおらず、ほとんどが *sérieux* を *important* の同義語として訳している。以後、*sérieux* の訳語群をおおまかに類型化するために、「まじめな」「まともな」「まっとうな」「真剣な」などの語を【まじめな型】（『ディコ仏和辞典』語義①に相当）、「大事な」「大切な」「重大な」「重要な」などの語を【大事な型】（同上③に相当）と称する。

2) 3章、8章 —— 熟語表現における *sérieux*

3章では、王子さまにその災難を笑われたパイロットの語りの中で *sérieux* が使用される。

Et le petit prince eut un très joli éclat de rire qui m'irrita beaucoup. Je désire que l'on prenne mes malheurs au sérieux. Puis il ajouta :

« Alors, toi aussi tu viens du ciel ! De quelle planète es-tu ? » (p. 20)

内藤：天から落ちるなんて、ありがたくないことなんですから、しんけんに考えてもらいたかったのです。(p.16)

小島：ぼくに降りかかった不慮の災難を、深刻に受けとめて欲しかったのです。(p. 15)

三野：その時、僕がどれほど情けない気持ちだったか、君たちに真剣に考えてほしいものだ。(p. 16)

山崎：ひとの災難はまじめに受け取ってもらいたいのです。(p. 14)

池澤：ぼくとしては自分の不運をもう少し真剣に受け止めてほしかったのだ。(p. 15)

稲垣：ぼくの身に降りかかった不幸を、ぼくはまじめに受けとめてもらいたいのです。(p. 19)

河野：不時着という災難は、まともにとってほしかったのだ。(p. 18)

河原：砂漠のまんなかにな不時着しなきゃいけなかったという不幸を、すこしは僕の身になって考えてほしかったからです。(p. 21)

野崎：人の不幸を笑ってほしくはない。(p. 19)

ここでは「まじめに」（山崎、稲垣の2人）、「真剣（しんけん）に」（内藤、三野、池澤の3人）が複数の訳者によって選ばれた。河野の「まとも」を加えれば過半数が【まじめな型】の語を採用していることがわかる。対して小島の「深刻に」はフランス語では *grave* の語義に近く、【大事な型】に属する訳語と言えるだろう。野崎の「笑ってほしくはない」は一見どちらとも言えないが、「本気

にしてほしい」と読み替えるのであれば【まじめな型】に分類することも可能かもしれない。河原はここでも異色で、他の訳者とは一線を画す訳し方をしている。

また、ここでは « prendre au sérieux » という熟語表現として使われていることにも着目したい。Wiktionnaire⁵でその意味を確認すると、

Considérer une personne ou une chose comme importante ou méritant attention, dans un contexte où ce ne serait peut-être pas le premier mouvement.

「ある人や物事を、たとえそれがまっさきに行くべきことではないにせよ、重要あるいは注意に値するものとして捉えること」（訳は筆者）

とある。この点を鑑みれば、河原訳「僕の身になって」は少し踏み込んだ解釈だと言えよう。

« prendre au sérieux » は8章で再び登場する。

Ainsi le petit prince, malgré la bonne volonté de son amour, avait vite douté d'elle. Il avait pris au sérieux des mots sans importance, et était devenu très malheureux. (p. 37)

内藤：花がなんでもなくいったことを、まじめにうけて、王子さまは、なさけなくなりました。(p. 42)

小島：なんでもない言葉をまじめにとって、とてもみじめになったのでした。(p. 37)

三野：それに、なんでもないことばをまじめに受け取って、そのことでたいそう苦しんだ。(p. 43)

山崎：なんでもない言葉も真に受けて、とてもふしあわせになってしまいました。(p. 31)

池澤：あまり意味のない言葉をいちいち真剣に受け止めては辛い思いをした。(p. 39)

稲垣：取るに足らない言葉を深刻に受けとめ、王子さまはたいそうみじめな気持ちになっていきました。(p. 52)

河野：気まぐれなことばを真に受けては、とてもみじめな気持ちに落ちこんでいた。(p. 44)

河原：彼は、彼女が口先で言うことをなんでもそのまま真に受けてしまったのです。王子さまにとって、不幸な日々がはじまりました。(p. 52)

野崎：なんでもない言葉を真にうけたりして、とてもふしあわせになってしまったんだ。(p. 48)

ここでも内藤、小島、三野の3人が「まじめに」と訳しているが、山崎、河野、河原、野崎の4人が「真に（受ける）」という訳語を用いている。「prendre au sérieux」が成句である以上、日本語においても定型表現が使用されることは頷けるだろう。「真」を【まじめな型】に含めるとすれば、池澤の「真剣に」と合わせて8人が【まじめな型】を選択している。稲垣「深刻に」は3章の小島訳と同様、【大事な型】に分類できるだろう。

⁵ https://fr.wiktionary.org/wiki/prendre_au_s%C3%A9rieux (参照：2023年1月4日)

いずれにしても « *prendre au sérieux* » のような成句表現では訳のばらつきは比較的少ないことがわかった。これはコロケーション（慣用的な語の組み合わせ）のおかげで、ある語が単体で用いられた場合に比べ置かれた文脈によって被る意味の変容の度合いが小さいからだと推測できる。

3) 4章、献辞 —— 第三の型

4章冒頭に *sérieux* が用いられる場面がある。

J'ai de *sérieuses* raisons de croire que la planète d'où venait le petit prince est l'astéroïde B 612. Cet astéroïde n'a été aperçu qu'une fois au télescope, en 1909, par un astronome turc. (p. 23)

内藤：ぼくは、王子さまのふるさとの星は、小惑星、B-612 番だと思っているのですが、そう思うのには、ちゃんとしたわけがあります。(p. 20)

小島：ぼくには、王子さまの故郷の星が小惑星 B612 番であると信ずるに足るたしかな理由があります。(p. 19)

三野：確かな理由があつて言うのだが、王子さまの星は小惑星 B612 だと思ふ。(p. 20)

山崎：わたしには、小さな王子さまの故郷の星は小惑星 B612 だと信じるだけのちゃんとした理由があります。(p. 17)

池澤：ぼくには、王子さまが来た星が B612 という小惑星だと信じるちゃんとした理由がある。(p. 19)

稲垣：ぼくは王子さまの故郷の星が、小惑星 B612 だとにらんでいるのですが、それにはちゃんとした理由があります。(p. 24)

河野：王子さまがやってきた星は、小惑星 B612 だろうと僕は思う。たしかな理由がいくつかあるのだ。(p. 22)

河原：じつは僕には、王子さまのふるさとが小惑星 B-612 じゃないかと思う、たしかな理由があります。(p. 25)

野崎：ちいさな王子が住んでいた星は、小惑星 B612 ではないか。思い当たるふしがあった。(p. 23)

ここでは内藤、山崎、池澤、稲垣の4人が「ちゃんとした」、小島、三野、河野、河原の4人が「確(たし)かな」と訳している。とくに後者は【まじめな型】にも【大事な型】にも含め難いもので、【確かな型】(『ディコ仏和辞典』語義②、④に相当)と新たな類型を設けた方がいいだろう。では「ちゃんとした」はどの型に含めるべきだろうか。「ちゃんと」という語に関して、『岩波国語辞典⁶』によれば「「連体修飾の「一した」の形でまともな」という語義を確認できる。「まともな」と同義であるのならば、【まじめな型】に入れることも可能だろう。一方、『新明解国語辞典⁷』には「何

⁶ 西尾実・岩淵悦太郎・水谷静夫・柏野和佳子・星野和子・丸山直子 編『岩波国語辞典』第8版、岩波書店、2019年、982頁。

⁷ 山田忠雄・柴田武・酒井憲二・倉持保男・山田明雄・上野善道・井島正博・笹原宏之 編『新明解

かを根拠として、そのことが疑う余地のないことだという確信をいただく様子」とある。この点では、【確かな型】に入れるのが妥当かもしれない。後ろに続く名詞「理由／わけ」との共起関係を考慮してここでは【確かな型】に含めることにするが、この類型は訳者それぞれの訳語の選出に関わる傾向をおおまかに把握するためのもので、単語によっては二つの型の間あるいはその両方に位置するようなことも十分考えられる。

野崎訳「思い当たるふし（があった）」は «*sérieuses*» を適切に訳出できていないだけでなく、全体としても意味が弱まってしまうので、不適切な訳である。

本作において *sérieux* が【確かな型】で訳されるのは4章が最初ではない。物語が始まる前の献辞においても既に一度登場している。

Je demande pardon aux enfants d'avoir dédié ce livre à une grande personne. J'ai une excuse sérieuse : cette grande personne est le meilleur ami que j'ai au monde. (p. 11)

内藤：でも、それには、ちゃんとした言いわけがある。(p. 5)

小島：それにはまじめなわけがあるのです。(p. 5)

三野：だが、僕には確かな言い訳があるのだ。(p. 5)

山崎：わたしにはちゃんとした言いわけがある。(p. 5)

池澤：大事な理由があるのだ。(p. 5)

稲垣：それには、れっきとした理由があるからです。(p. 5)

河野：なにしろ大事なわけがある。(p. 5)

河原：ただ、僕がそうしたのにはちゃんとした理由があつて、(p. 6)

野崎：それには重大なわけがある。(p. 5)

「ちゃんとした」と訳したのが内藤、山崎、河原の3人。三野の「確かな」と合わせて4人が【確かな型】の訳語を採用している。そのほか池澤、河野、野崎の3人が【大事な型】、小島は唯一【まじめな型】で訳している。

稲垣訳「れっきとした」はここでしか用いられないが、どの型に含めるべきか判断が難しい。「周囲から、その存在がはっきりと認められ、重んじられている様子」（『新明解国語辞典』第7版、p. 1611）という説明を見れば【大事な型】に含められそうだが、一概にそうとも言えない。

4) 7章、13章 — *sérieux* と *important*

ここまでいくつかの使用例を見てきて *sérieux* の訳のばらつきには程度の差があることがわかったが、*Le Petit Prince* においてもっとも多くこの語が使用されるのは7章と13章である。構成上の前後関係としては7章が先ではあるが、時間軸としては13章の出来事が先行しており、それが7章の会話の中で想起されるという形になっている。

国語辞典』第7版、三省堂、2012年、966頁。

Je ne répondis rien. À cet instant-là je me disais : « Si ce boulon résiste encore, je le ferai sauter d'un coup de marteau. » Le petit prince déranga de nouveau mes réflexions :

« Et tu crois, toi, que les fleurs...

.. Mais non ! Mais non ! Je ne crois rien ! J'ai répondu n'importe quoi. Je m'occupe moi, de choses sérieuses !..»

Il me regarda stupéfait.

« De choses sérieuses !.. » (p. 32)

内藤：「ちがうよ、ちがうよ、ぼく、なんとも思ってやしないよ。でたらめに返事したんだ。とてもだいじなことが、頭にひっかかっているんでね」王子さまは、あつけにとられて、ぼくの顔を見ました。「なに、だいじなことって？」(p. 34)

小島：「違うよ、違うよ！何とも思っちゃいないよ。いいかげんに返事しただけさ。ぼくはね、深刻な事態に直面してるんだよ」王子さまは、唾然として、ぼくを見つめました。「深刻な事態だって！」(p. 31)

三野：「そうじゃない！そうじゃないよ！僕は何も考えていないよ！でまかせに答えたんだ。僕はいま、まじめなことに取り組んでいるんだ！」彼はびっくりして、僕を見つめた。「まじめなことだって！」(p. 35)

山崎：「ちがう！ちがうよ！なにも思っちゃいない！あてずっぽうに答えたただけだ。わたしはね、まじめなことに一所懸命なんだ！」彼はびっくりしてわたしを見ました。「まじめなことだって！」(p. 26)

池澤：「ちがう、ちがう。ぼくは何も考えていないよ。いいかげんなことを言っただけさ。ほら、とても重要なことで頭がいっぱいだからね」彼はびっくりしたような目でぼくを見た。「とても重要なこと！」(p. 32)

稲垣：「いやいや、とんでもない！ぼくはなんにも思っちゃいないんだ！ぼくは口から出任せを答えたただけなんだ。ぼくはまじめなことで手いっぱいなんだよ」あつけにとられて、王子さまはぼくを見ました。「まじめなことだって！」(p. 42)

河野：「いや！ちがう！僕は何にも思ってやしない！てきとうに答えたただけだ。大事なことで、忙しいんだ、僕は！」王子さまは、ぼう然としてこちらを見つめた。「大事なこと！」(p. 37)

河原：「ちがう、ちがう。僕はなんにもそんなこと思ってやしない。ただいいかげんに返事しただけさ。僕はね、今大事なことでいそがしいんだよ」「大事なことだって？」王子さまはびっくりした表情で僕を見ました。(p. 43)

野崎：「ちがう、ちがう！なんにも思ってなんかいないよ。さっきはでたらめをいっただけさ。なにしろいまは、大事な用があるんだから」王子はびっくりしてぼくを見た。「大事な用だって！」(p. 39)

7章においてパイロットと王子さまが口論になる場面だが、内藤、河野、河原が「大事（だいじ）なこと」、小島が「深刻な事態」、池澤が「重要なこと」、野崎が「大事な用」といずれも【**大事な型**】

の訳語を用いている。対して三野、山崎、稲垣が共通して「まじめなこと」と訳している。比率としては【大事な型】が6人、【まじめな型】が3人である。

« Je connais une planète où il y a un monsieur cramoisi. Il n'a jamais respiré une fleur. Il n'a jamais regardé une étoile. Il n'a jamais aimé personne. Il n'a jamais rien fait d'autre que des additions. Et toute la journée il répète comme toi : "Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !" , et ça le fait gonfler d'orgueil. Mais ce n'est pas un homme, c'est un champignon ! (p. 33)

内藤：そして日がな一日、きみみたいに、いそがしい、いそがしい、と口ぐせにいいながら、いばりくさってるんだ。(p. 35)

小島：そして、日がな一日、きみのように繰り返しているんだ。自分は真面目な人だ、真面目な人だ、って！思い上がりもいいところだ。(p. 32)

三野：それで一日中、きみのようにくりかえしているんだ。〈おれはまじめな男だ！おれはまじめな男だ！〉ってね。それで得意満面、大きな顔をしている。(p. 36)

山崎：そして、日がな一日、あなたみたいに繰り返している。〈わたしはまじめな人間だ！わたしはまじめな人間だ！〉って。そう言ってふんぞり返っているんだ。(p. 27)

池澤：1日に何度も何度もその人はきみみたいに言うんだ——『私はとても重要な人物だ！』って。見栄ですっかりふくらんじゃってる。(p. 32)

稲垣：朝から晩まで、君と同じことをのべつ幕なしに言っている。『ぼくはまじめな人間だ！まじめな人間だ！』ってね。そんなことばかり言っているものだから、ふくれあがって自尊心のかたまりになっちゃったんだよ。(p. 44)

河野：一日じゅう、きみみたいにくりかえしてた。『大事なことで忙しい！私は有能な人間だから！』
そうしてふんぞり返ってた。(p. 38)

河原：そして朝から晩まで、きみみたいに、《おれは大事な仕事をしてるまっとうな人間だ！ああ忙しい忙しい！》って言いながらうぬぼれ上がってるんだ。(p. 44)

野崎：そのおじさんが一日じゅう、きみみたいにくりかえしいってるんだ。『大事な用がある！大事な用がある！』
そうって、ずいぶん偉そうにしているのさ。(p. 40)

ここで訳の分岐がはっきり目立つようになる。sérieux の訳出が本格的に難しくなっていることの表れだろう。まず、王子さまの台詞の中で引用される « Je suis un homme sérieux ! » が先述のパイロットの台詞 « Je m'occupe, moi, de choses sérieuses ! » と明らかに呼応していることを理解しなければならない。本文中でも十行余りしか離れておらず、その間に王子さまが口にした言葉は他に « Tu parles comme les grandes personnes ! (きみは大人みたいな話し方をする !) » (p. 32) および « Tu confonds tout... tu mélanges tout ! (きみは何もわかってない...きみは全部ごっちゃにしてる !) » (p. 32) の二つ⁸である。ヒツジが花を食べてしまうのではないかという王子さまの心配をよそに油まみれの手で飛行機修理に取り掛かり、花がトゲをつけるのは花が意地悪だからだとおざなりなことを言った挙句、自分がやら

⁸ いずれも筆者訳。以下、本文引用箇所和訳はとくに断りがなければ筆者自身によるものである。

なければならないことを «*sérieuses*» だと言い放ったパイロットに対し王子さまが幻滅し、怒りを露わにしているのだ。

そこで引き合いに出されるのが «*un monsieur cramoisi*» (赤顔おじさん) であり、これは13章に登場する «*businessman*» を指している。そしてたし算しかしたことがなく⁹、他には何もわからないその男の口癖だった «*sérieux*» をパイロットが口にしたことで、「赤顔おじさん=愚かな大人」とパイロットを同一視し、あまつさえ軽蔑しているのである。

よって本来、パイロットと「赤顔おじさん」が同じ言葉を使ったことを明確にするために «*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !*» と «*Je suis un homme sérieux !*» では *sérieux* の訳語を統一することが望ましい。しかし前者では «*choses* (もの、こと)» を修飾しているのに対し、後者の被修飾語は «*homme* (ひと、男)» である。したがって «*choses sérieuses*» を「大事なこと」と訳すことはできても «*homme sérieux*» を「大事な人」とは訳しづらく、工夫が必要になる。

この二箇所の訳について9人の訳者それぞれの翻訳を見てみると、【大事な型】を選んだか【まじめな型】を選んだかによって大きく方向性が分かれていることに気付く。まずはパイロットの台詞 «*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !*» で【大事な型】を選択した6人の訳を見てみたい。

	« <i>Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !</i> »	« <i>Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !</i> »
内藤	とてもだいじなことが、頭にひっかかってるんでね	いそがしい、いそがしい、
小島	ぼくはね、深刻な事態に直面してるんだよ	自分は真面目な人だ、真面目な人だ、
池澤	ほら、とても重要なことで頭がいっぱいだからね	私はとても重要な人物だ！
河野	大事なことで、忙しいんだ、僕は！	大事なことで忙しい！私は有能な人間だから！
河原	僕はね、今大事なことでいそがしいんだよ	おれは大事な仕事をしてるまっとうな人間だ！ああ忙しい忙しい！
野崎	なにしろいまは、大事な用があるんだから	大事な用がある！大事な用がある！

«*choses sérieuses*» と «*homme sérieux*» をそれぞれ「大事なこと」「大事な人」と訳すのは難しいと先に述べたが、6人のうち池澤のみが前者を「とても重要なこと」、後者を「とても重要な人物」と異なる名詞を同一の形容詞とともに訳している。実際、池澤は1章でも「重要人物」、2章で「とても重要なこと」と既に訳しており、文脈の中で許容範囲を超える齟齬を来さない限り、すべて *sérieux* = 「重要な」と訳するという方針があったことが窺える。

では残りの5人はどうだろうか。まず «*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !*» の訳を確認すると、河野、河原のそれぞれが「忙 (いそが) しい」という訳語を充てている。どちらも «*choses sérieuses*»

⁹ «*Il n'a jamais rien fait d'autre que des additions.*» (p. 33)

を「大事なこと」と訳していることから、「忙しい」は「*m'occupe (, moi,) de*」の訳出と考えてよいだろう。動詞句「*s'occuper de*」は「～に従事する」という意味がある¹⁰が、「～することで忙しい」という訳は妥当である。また、*occuper* の過去分詞形 *occupé* はそのまま「忙しい」という語義を持つ形容詞でもある¹¹。興味深いのは河野、河原が両者とも「*Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !*」にも「忙しい」という訳語を使用していることである。ここでは *Le Petit Prince* において多用される修辞技法の一つである「反復（繰り返し）」が用いられており、日本語でも同様に同じ言い回しを繰り返すことが効果的である。しかし、河野訳「大事なことで忙しい！私は有能な人間だから！」および河原訳「おれは大事な仕事をしてるまっとうな人間だ！ああ忙しい忙しい！」では反復を用いない代わりに、「*sérieux*」を「*homme*」に係る形容詞として訳出（河野「有能な」、河原「大事な仕事をしてるまっとうな」）しつつ、片方の「*Je suis (un homme) sérieux*」を「忙しい」と訳しているのである。また、内藤は「*(Je m'occupe, moi,) de choses sérieuses !*」を「だいじなこと」と訳しながらも、「*Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !*」をただ「いそがしい、いそがしい」と訳している。河野、河原と異なり名詞「*homme*」の訳出はされていないが、内藤を含めた3人に共通して言えるのは「*Je suis un homme sérieux !*」をあたかも「*Je suis occupé de choses sérieuses !*」と読み替えて訳している点だろう。

そしてこれは野崎訳「大事な用がある」にもあてはまる。野崎は「*s'occuper de*」の持つ動詞的意味合い、「*homme*」の持つ名詞的意味合いを捨象する代わりに、それぞれの句の折衷案とも言える「大事な用がある」という（「忙しい」と同様いかにも大人が言いそうな）表現を用いることで、形容詞 *sérieux* をあくまで大人を揶揄するキーワードとして成り立たせているのである。

他方、小島は「*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !*」を【大事な型】で訳している（「深刻な事態に直面してる」）にもかかわらず、「*Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !*」では【まじめな型】の語彙を用いている（「自分は真面目な人だ、真面目な人だ」）。反復技法の再現には成功しているが、ここでまったく意味の異なる訳語を充てることは、キーワードとしての *sérieux* の意味合いを著しく翳めてしまうことになるだろう。

次に「*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !*」で【まじめな型】の語を選択した3人の訳を見てみたい。

	「 <i>Je m'occupe, moi, de choses sérieuses !</i> 」	「 <i>Je suis un homme sérieux ! Je suis un homme sérieux !</i> 」
三野	僕はいま、まじめなことに取り組んでいるんだ！	おれはまじめな男だ！おれはまじめな男だ！
山崎	わたしはね、まじめなことに一所懸命なんだ！	わたしはまじめな人間だ！わたしはまじめな人間だ！

¹⁰ 『ディコ仏和辞典』、1057頁。

¹¹ 同上。

稲垣	ぼくはまじめなことで手いっぱいなんだよ	ぼくはまじめな人間だ！まじめな人間だ！
----	---------------------	---------------------

多様な種類が見られた【大事な型】の訳とは対照的に « choses sérieuses » = 「まじめなこと」、« homme sérieux » = 「まじめな男／人間」としか訳されず、「m'occupe de」の訳は分かれるものの sérieux の訳語は「まじめな」で固定されている。たしかに逐語的に考えるのであればこのような訳がもっとも自然である。ではなぜ、この二箇所【まじめな型】を選んだ訳者は【大事な型】に比べ少数なのか。それはやはり sérieux には「まじめな」という訳では拾い切れないニュアンスがあり、そこで取り逃してしまうものの中にこそ、この語がキーワードとして機能する所以があるからであろう。

これは筆者の所感に過ぎないが、「まじめなこと」に従事する「まじめな人間」はむしろひたむきですらあり、対等あるいは有利な力関係において嘲笑できこそすれ、王子さまを筆頭とした小さな (petit) 存在である子ども (enfants) が大人 (grandes personnes) を揶揄する言葉としては適切ではないように思う。子どもが大人を sérieux という語を使って揶揄したり批判できるのは、彼らが「まじめ」だからでも「真剣」だからでもなく、(少なくとも王子さまの目から見れば) 他にもっと大事なことがあるにもかかわらず自らを、あるいは自らに関係する瑣末な物事を「大事」だと思い込んでいるからだだろう。つまり、批判すべきものは sérieux という語自体に意味として内在するのではない。何を「sérieux = 大事」とみなすかという姿勢こそ問題なのである。

それを裏付けるように、次の使用箇所では sérieux は important と並置されている。

Et ce n'est pas sérieux de chercher à comprendre pourquoi elles se donnent tant de mal pour se fabriquer des épines qui ne servent jamais à rien ? Ce n'est pas important la guerre des moutons et des fleurs ? Ce n'est pas plus sérieux et plus important que les additions d'un gros monsieur rouge ? (p. 33)

内藤：でも、花が、なぜ、さんざ苦勞して、なんの役にも立たないトゲをつくるのか、そのわけを知ろうというのが、だいたいなことじゃないって言うのかい？ 花がヒツジにくわれることなんか、たいしたことじゃないって言うの？ ふとっちょの赤黒先生の寄せ算より、だいたいなことじゃないって言うの？ (p. 36)

小島：花がなぜ、まったく役に立たない棘を作るのにあれほど苦勞しているのかを理解しようとするのが、大事じゃないというの？ 羊と花の戦争なんか、大事じゃないというの？ ふとっちょの深紅色さんの足し算よりも、真面目でも大事でもないというの？ (p. 32)

三野：それなのに花はなぜ、なんの役にも立たないトゲを苦勞して作るのか、それを理解しようとするのが、まじめなことじゃないって言うの？ ヒツジと花の戦争は大事なことじゃないの？ 太った赤ら顔のおじさんの計算よりも、まじめで大事なことじゃないの？ (p. 36)

山崎：花たちがなんの役にも立たない棘をつけるためにひどく苦勞しているのはなぜか、それを理解しようとするのがまじめなことじゃないって言うの？ ヒツジたちと花たちのこの戦争、それが重要なことじゃないって言うの？ それがふとっちょの赤ら顔のおじさんの足し算よりもまじめなことでもなく、重要なことでもないって言うの？ (p. 27)

池澤：なのに、何の役にも立たないトゲをどうして花がわざわざ生やすのか考えるのは重要じゃ

ないって言うの？ ヒツジと花の闘いは大事じゃないの？ 太った赤い顔の男の人の計算より重要でも大事でもないって言うの？(p. 33)

稲垣：身を守るのに、なんの役にも立たないトゲを、なんで花たちはそんなに躍起になってこしらえるんだろう。そういうことを知ろうとするのは、まじめじゃないって言うのかい？ ヒツジたちと花たちの戦いは大切じゃないのかい？ 赤ら顔の太った男の金勘定と比べて、まじめでも、大切でもないって言うのかい？(p. 44)

河野：なんの役にも立たないトゲをつけるのに、どうして花があんなに苦勞するのか、それを知りたいと思うのが、大事なことじゃないって言うの？ ヒツジと花の戦いが、重要じゃないって言うの？ 赤い顔の太ったおじさんのたし算より、大事でも重要でもないって言うの？(p. 38)

河原：花がどうしてそんな役にもたたない棘をわざわざ苦勞してつけるのか、そのわけを知りたいって言うのが大事なことじゃないって言うのかい？ ヒツジと花の闘いなんかどうでもいいって言うのかい？ 赤太りおじさんの足し算のほうが、もっとまっとうで大事だとも言うつもりなのかい？(p. 44)

野崎：それでもお花がわざわざ苦勞して、なんの役にもたたないとげをつくっているのはどうしてか、そのわけを知ろうとするのは、大事なことじゃないって言うの？ ヒツジとお花のたたかいは、大事なことじゃないの？ そのほうが、赤ら顔おじさんの足し算よりも大事なことじゃないの、大変なことじゃないの？ (p. 41)

ここは *sérieux* を【大事な型】で訳し *important* の類義語として扱う方針と、*sérieux* を【まじめな型】で訳すことによって *important* とは地平を分かつ方針に大きく二分される。

前者の方針を執ったのは内藤、池澤、河野、野崎の4人である。このうち内藤は「*important*」を「たいしたこと」と訳しているものの「*plus sérieux et plus important*」は一緒くたに「だいじなこと」とし、二語の境界を有耶無耶にしている。池澤は一貫して「*sérieux*」を「重要」と訳すことによって「*important*」=「大事」との棲み分けを保障している。河野は反対に「*important*」を「重要」と訳すことにより「*sérieux*」=「大事」との訳し分けを図っている。そして野崎は「*sérieux*」、「*important*」をどちらも「大事なこと」と訳しつつ、最後の「*plus sérieux et plus important*」は「大事なことじゃないの、大変なことじゃないの」とすることで原文では二語に分かれていたという痕跡をとどめている。

後者、つまり【大事な型】と【まじめな型】を併用する方針を執ったのは残る小島、三野、山崎、稲垣、河原の5人である。このうち三野、山崎、稲垣は「*sérieux*」を「まじめ」と訳すことで「*important*」=「大事」「重要」「大切」との境界をはっきりさせている。対する小島、河原は「*sérieux*」、「*important*」の二語はそれぞれ【大事な型】で訳しているが、「*plus sérieux et plus important*」では「*sérieux*」を【まじめな型】（「真面目」「まっとう」）で訳している。河原が「*pas important*」を「どうでもいい」と訳していることにも着目したい。

しかし、ここで【大事な型】と【まじめな型】二種類の異なる語彙を混在させることは適切と言えるだろうか。13章での「*businessman*」（ビジネスマン＝赤顔おじさん）の台詞を参照したい。

	Je suis sérieux, moi, je ne m'amuse pas à des balivernes ! (p. 49)	Je n'ai pas le temps de flâner. Je suis sérieux, moi. (p. 50)	Mais je suis sérieux, moi ! Je n'ai pas le temps de rêvasser. (p. 51)	Je suis sérieux, moi, je suis précis. (p. 51)	Mais je suis un homme sérieux ! (p. 52)
内藤	おれは、だいたい仕事してるんだ。くだらんことに、かかりあっちゃおられん。(p. 60)	そこらをぶらつくひまもないんだ。おれは、これで、だいたい仕事をしてるんだからね。(p. 61)	だけど、おれは、だいたい仕事をしてるんだからねえ。かってな夢なんか、見てるひまはないよ。(p. 61)	おれはだいたい仕事をしてるんだからね、この数にまちがいはないよ。(p. 62)	しかし、おれは、ちゃんとした男だからね。(p. 64)
小島	おれは真面目に働いているんだ！無駄話をするヒマなんか無いんだ！(p. 52)	散歩をする時間が無いんだよ。おれは真剣なんだ。(p. 53)	だけど、おれは真面目に働いている。夢にふけておるヒマなど無いのだ。(p. 53)	おれは真剣なんだ。几帳面なんだ。(p. 54)	だけど、おれは真剣なんだ。(p. 55)
三野	俺はまじめなんだ。無駄話をしている暇はないんだ！(p. 62)	散歩する暇なんてないからね。まじめなんだよ、俺は。(p. 63)	だが、まじめなんだ、俺は！夢見心地になっている暇はないんだ。(p. 64)	まじめだからね、俺は。几帳面なんだよ。(p. 64)	しかし、俺はまじめな人間だからね！(p. 67)
山崎	わたしはまじめなんだ。無駄口に興じてはおられん！(p. 44)	散歩する暇がないんだ。わたしはまじめなんだ。(p. 45)	このわたしはまじめなんだ！夢見心地になる暇などありません。(p. 46)	わたしはまじめなんだ。数にはこだわらんだ。(p. 46)	でも、わたしはまじめな人間なんだ！(p. 47)
池澤	私は重要人物だし、くだらぬことに関わっている暇はないんだ。(p. 54)	散歩する時間もなかった。私は重要人物だからな。(p. 56)	だが、重要人物だから。私には夢なんか見ている暇はない。(p. 56)	私は重要人物だから、計算も厳密でなくてはならない。(p. 56)	しかし私は重要人物だからね！(p. 58)
稲垣	わたしはまじめな人間だからな。油を売ってなんかいられない！(p. 76)	散歩する時間が無い。わたしはまじめな人間だからな、このわたしは。(p. 77)	だが、このわたしは、まじめな人間だからな。空想にふけている暇なんぞありはしない。(p. 78)	このわたしは、まじめな人間だからな、数字にうるさいのだ。(p. 78)	だがな、このわたしはまじめな人間だからなあ！(p. 81)
河野	有能な人間だか	なにしろふだん、	だが私は、有能な人	これは大事な仕	でも私は、有能な

	らな、私は。くだらんことにはつきあえない！ (p. 65)	そこらを歩くひまもない。有能な人間だからな、私は。 (p. 66)	間だからな！夢など見てるひまはない (p. 67)	事なんだ、正確にやらんと (p. 67)	人間だからな！ (p. 69)
河原	おれさまはなにしろ忙しいんだ。大事な仕事をしてるまっとうな人間なんだからな。よけいな質問なんぞにかかり合っちゃおれん！ (p. 74)	散歩するひまもありゃしないんだ。なにしろおれさまは大事な仕事をしてるまっとうな人間だからな。 (p. 76)	このおれさまは、大事な仕事をしてるまっとうな人間だからな、夢なんか見てるようなひまはないぞ (p. 76)	おれは大事な仕事をしてるまっとうな人間だからな、数には正確なんだ (p. 77)	だが、なにしろおれさまは、大事な仕事をしてるまっとうな人間だからな (p. 79)
野崎	まじめだからな、わたしは。くだらないおしゃべりにふけてるひまなどない！ (p. 68)	散歩するひまもない。まじめだからな、わたしは。 (p. 69)	でもまじめだからな、わたしは！夢などみてるひまはない (p. 70)	まじめだからな、わたしは。数字にはうるさい (p. 70)	でもまじめだからな、わたしは！ (p. 73)

ここでは「*Je suis sérieux, moi*」というフレーズが4回繰り返され、最後に「*Je suis un homme sérieux!*」という台詞で締め括られる。これがビジネスマンの口癖であることは明らかで、できる限り同じ言い回しを用いて訳すことが要求される。内藤、池澤、河野の3人が【大事な型】、小島、三野、山崎、稲垣、野崎の5人が【まじめな型】で訳しており、河原は一人「大事な仕事をしてるまっとうな人間」とどちらの型も包括する欲張った訳を充てている。

内藤は「*Je suis sérieux, moi*」を「おれはだいじな仕事をしてる」としつつも「*Je suis un homme sérieux!*」では「*homme sérieux*」を「ちゃんとした男」と訳している(7章「いそがしい、いそがしい」は忘れ去られているようだ)。河野は「*Je suis sérieux, moi, je suis précis.*」の箇所でのみ「大事な仕事なんだ」と訳しているが、その他の箇所では「*Je suis sérieux, moi*」を「(私は)有能な人間だからな」と訳している。「有能な」は少しベクトルが異なるが、「大事な仕事を遂行可能な」と読み替えば【大事な型】の系譜に加えても差し支えないだろう。また、そうした「大事な仕事をしている有能な人間」が、池澤流に言えば「重要人物」ということになる。

いずれの場合においても肝心なことは、*sérieux* が常に何か他の事物との比較において用いられているということである。(他の事と比べてより)「大事」な仕事、(他の人と比べてより)「有能」ないし「重要」な人間という風に、*sérieux* という語が用いられるためには、明示されなくともそこに他の「*sérieux* ではない」事物の存在が仄めかされるのである。

一方、【まじめな型】では「まじめ」「まじめな人間」「真面目に働いている」「真剣」などの訳語が充てられているが、これらは *sérieux* に内在する意味であり、被修飾名詞の絶対的な性質を表すに過ぎない。たとえばその星に住むビジネスマンが「まじめな人間」だとして、他にどれだけ同じような「まじめな人間」がいたとしても *sérieux* = 「まじめな」の意味には影響しない。これが相対的に用いられる *sérieux* = 「大事な」との差異である。

筆者がここで【大事な型】の語彙の方がふさわしいと判断する根拠は次の使用箇所にある。

« C'est amusant, pensa le petit prince. C'est assez poétique. Mais ce n'est pas très *sérieux*. »

Le petit prince avait sur les choses *sérieuses* des idées très différentes des idées des grandes personnes.

(p. 52)

内藤：おもしろいな、と王子さまは考えました。詩的といえば詩的だ、でも、だいじなことじゃないや。王子さまは、なにがたいせつかということになると、おとなとは、たいへんちがった考えを持っていました。(p. 64)

小島：おもしろいな、と王子さまは考えました。「かなり詩的な発想だけど、まともには考えられないな」王子さまは何をまともを考えるべきかということについて、おとなたちとはずいぶん違った考えを持っていました。(p. 56)

三野：「愉快なことだね」と王子さまは考えた。「ずいぶん詩的だな。でも、あまりまじめとは言えないや」王子さまは、まじめということについて、おとなたちとはまったく違った考えを持っていたのだ。(p. 68)

山崎：「これは面白い」と、小さな王子さまは思いました。「かなり詩的ではある。でもあまりまじめじゃないな」小さな王子さまは、まじめなことがらについて、大人のひとたちとはまるっきりちがう考え方を持っていたのです。(p. 47)

池澤：それは楽しいな、と王子さまは考えた。なかなか詩的だ。でも、重要なことではないだろう。王子さまは重要ということについて大人とはずいぶん違う考えを持っていた。(p. 58)

稲垣：「おもしろいなあ」と王子さまは思いました。「なかなか詩的じゃないか。でも、とても、真つ当とは思えないな」真つ当ということについて、王子さまはおとなたちとは似ても似つかぬ考えを持っていたのです。(p. 82)

河野：<おもしろいな>と王子さまは思った。<なかなか詩的だな。でもあんまり有能って感じはしないや>王子さまは、有能であること、大事なことについて、おとなとはとてもちがった考えを持っているのだ。(p. 70)

河原：《こりやおもしろいや》、王子さまは思いました。《詩の中の話みたいで、ちょっと夢があるような…ん？ いやいや、そんなことはない。やっぱりあんまりまっとうなこととは言えないな》王子さまは、なにがまっとうかっていうことについては、大人たちとはずいぶんちがった考えを持っていたのです。(p. 80)

野崎：（おもしろいなあ）とちいさな王子は思った。（とてもすてきだぞ。でも、まじめな話とは思えないなあ）ちいさな王子は、なにがまじめなことかについては、おとなたちとずいぶん

ちがう考えをもっていた。(p. 74)

「(自分が管理している)星の数を紙に書いて、その紙を鍵付きの引き出しにしまうんだ¹²」と主張するビジネスマンに対して、それはたしかに «poétique» ではあるが «sérieux» ではないと王子さまが判断する場面である。

適切な訳に関する議論に入る前に、三野「まじめということ」、池澤「重要ということ」、稲垣「真っ当ということ」に共通する「ということ」は誤訳であると言わざるをえないだろう。「être sérieux» あるいは «ce qu'est sérieux» などの訳としては成立しうるが、sérieux の語義が何であるかにかかわらず «les choses sérieuses» を「sérieux ということ」と訳すことは不可能である。

では何と訳すべきか。内藤「なにがたいせつかということ」、小島「何をまともに考えるべきかということ」、河原「なにがまっとうかっていうこと」、野崎「なにがまじめなことか」に表れているように「何が sérieux なのか」という訳がふさわしい。あらかじめ «choses sérieuses» が存在し、それについて大人とは異なる意見を王子さまが持っているのではない。何を «choses sérieuses» とみなすか、その基準が大人たちと王子さまでは異なるのである。

であればこそ、(内藤ただ一人がそうしているように)ここでの sérieux は【大事な型】の語で訳すべきだろう。王子さまはビジネスマンとの会話の最中、しきりに自分の花 «ma fleur» に言及している。

«Moi, si je possède un foulard, je puis le mettre autour de mon cou et l'emporter. Moi, si je possède une fleur, je puis cueillir ma fleur et l'emporter. Mais tu ne peux pas cueillir les étoiles ! (p. 52)

ぼくは、マフラーを持っていたらそれを首に巻いて持ち運べる。ぼくは、花を持っていたらぼくの花を摘んで持ち運べる。でもきみは星を摘んだりできない！

«Moi, dit-il encore, je possède une fleur que j'arrose tous les jours. Je possède trois volcans que je ramone toutes les semaines. Car je ramone aussi celui qui est éteint. On ne sait jamais. C'est utile à mes volcans, et c'est utile à ma fleur, que je les possède. Mais tu n'es pas utile aux étoiles...» (p. 53)

ぼくは花をひとつ所有していて、毎日水をあげている。火山をみつつ所有していて、毎週すずを払っている。死火山も掃除しているからね。何がおこるかわからないから。ぼくが所有していることは、ぼくの火山の役に立っているし、ぼくの花の役にも立っている。でもきみは星の役に立っていない...

星を「所有 (posséder)」し「管理 (gérer)」することを sérieux だと言うビジネスマンに王子さまが反論している場面だが、ここで彼が繰り返し言及し重きを置いているのは対象に「はたらきかける」ことである。マフラー (foulard) や花 (fleur) や火山 (volcan) に対し、ただ所有するだけでなく、使用したり、世話をしたりすること、それがまた対象の「役に立つ」ことが彼にとっては重要なのだ。ただ一方的に所有することが「まじめ」なのではない。相互にはたらきかけ、互いが互いのためにあ

¹² «j'écris sur un petit papier le nombre de mes étoiles. Et puis j'enferme à clef ce papier-là dans un tiroir.» (p. 52)

ることこそが「大事」なのである。

また、「花 (ma fleur)」や「バラ (ma rose)」についての記述は物語の山場と言える 21 章でも *important* とともにより明確に繰り返される。

Bien sûr, ma rose à moi, un passant ordinaire croirait qu'elle vous ressemble. Mais à elle seule elle est plus *importante* que vous toutes, puisque c'est elle que j'ai arrosée. Puisque c'est elle que j'ai mise sous globe. Puisque c'est elle que j'ai abritée par le paravent. Puisque c'est elle dont j'ai tué les chenilles (sauf les deux ou trois pour les papillons). Puisque c'est elle que j'ai écoutée se plaindre, ou se vanter, ou même quelquefois se taire. Puisque c'est ma rose. » (p. 76)

もちろんぼくのバラだって、通りがかりの人から見ればあなたたちと変わらないかもしれない。でも彼女ひとりだけで、あなたたちみんなよりも大切なんだ、だってぼくが水をあげたのは彼女だから。覆いをかぶせてあげたのも彼女だから。風よけを立ててあげたのも彼女だから。ケムシを殺してあげたのも（二、三匹、蝶になるから逃がしてあげたけど）彼女だから。愚痴や自慢話を聞いたり、ときには黙っているのを聴いてあげたのも彼女だから。だってぼくのバラだから。

これは王子さまがバラ園を再訪したとき、そこに咲く五千本のバラに向けた放った言葉である。最初に訪れた際は自分の花と似たバラが無数にあることにショックを受けたものの、キツネと出会った今となっては自分のバラの大切さに気付き、その理由を言明している。王子さま自身は美しいバラの花を眺めることに幸福を感じていたが、それだけでなく花の面倒を見て、彼女のためにあれこれ世話を焼くことでお互いが特別な存在になる。この台詞の直前で五千本のバラに「あなたたちは全然ぼくのバラに似ていない、あなたたちはまだ何でもない¹³」「誰もあなたたちを飼い慣らしていないし、あなたたちは誰も飼い慣らしていない¹⁴」と言ったのはそのためである。

Et il revint vers le renard :

« Adieu, dit-il...

- Adieu, dit le renard. Voici mon secret. Il est très simple : on ne voit bien qu'avec le cœur. *L'essentiel* est invisible pour les yeux.
- *L'essentiel* est invisible pour les yeux, répéta le petit prince, afin de se souvenir.
- C'est le temps que tu as perdu pour ta rose qui fait ta rose si *importante*.
- C'est le temps que j'ai perdu pour ma rose..., fit le petit prince, afin de se souvenir.
- Les hommes ont oublié cette vérité, dit le renard. Mais tu ne dois pas l'oublier. Tu deviens responsable pour toujours de ce que tu as apprivoisé. Tu es responsable de ta rose...
- Je suis responsable de ma rose... », répéta le petit prince, afin de se souvenir. (p. 76)

そして彼はキツネのもとに戻ってきた。

¹³ « Vous n'êtes pas du tout semblables à ma rose, vous n'êtes rien encore. » (p. 76)

¹⁴ « Personne ne vous a apprivoisées et vous n'avez apprivoisé personne. » (p. 76)

「さようなら」彼は言った...

「さようなら」キツネは言った。「これがおれの秘密だ。とても簡単なことだよ。心で見ないとよく見えない。肝心なことは、目には見えないんだ」

「肝心なことは、目には見えない」忘れないように王子さまは繰り返した。

「きみがきみのバラのために費やした時間が、きみのバラをそれほど大切なものにするんだ」

「ぼくがぼくのバラのために費やした時間が...」王子さまは忘れないように言った。

「人間たちはこの真理を忘れてしまった」キツネは言った。「でもきみは忘れちゃいけないよ。きみは、きみが飼い慣らしたものにずっと責任を持つんだ。きみはきみのバラに責任があるんだよ...」

「ぼくはぼくのバラに責任がある...」忘れないよう、王子さまは繰り返した。

実際、キツネの言説は彼の言うように「とても簡単なこと」である。お互いのために「時間を費やす (perdre du temps)」ことが互いを「飼い慣らす (s'appriivoiser)」ことであり、その結果双方が双方に対し「責任を持つ (devenir responsable)」。そうしてできあがる関係性が互いを互いにとって大切 (important) にするのである。また、その大切さの核心、深部であるところ (essentiel) は目には見えない。essentiel という形容詞の使用回数は sérieux, important に比べごくわずかだが、24章のパイロットの台詞に « Ce que je vois là n'est qu'une écorce. Le plus important est invisible... (いま僕に見えているのは、表面でしかないんだ。いちばん大切なものは目に見えない...) » (p. 82) とあることから、essentiel = le plus important と読み替えることが許容されるだろう。

essentiel が定冠詞を伴って « l'essentiel » という名詞形で使用される場面が 21章以外にも一箇所だけ、4章の中にある。

Si je vous ai raconté ces détails sur l'astéroïde B 612 et si je vous ai confié son numéro, c'est à cause des grandes personnes. Les grandes personnes aiment les chiffres. Quand vous leur parlez d'un nouvel ami, elles ne vous questionnent jamais sur l'essentiel. Elles ne vous disent jamais : « Quel est le son de sa voix ? Quels sont les jeux qu'il préfère ? Est-ce qu'il collectionne les papillons ? » Elles vous demandent : « Quel âge a-t-il ? Combien a-t-il de frères ? Combien pèse-t-il ? Combien gagne son père ? » Alors seulement elles croient le connaître. (p. 23)

僕がこんなに詳しく小惑星 B612 について話したり、その番号をはっきり言ったりしたのは、ぜんぶ大人たちのためだ。大人は数字が好物だから。もし君に新しい友達ができて、そのことを彼らに話しても、肝心なことは何も聞いちゃくれない。「その子はどんな声をしているの？」とか「好きな遊びは？」とか「蝶を収集しているの？」なんて言ってくれるはずはなく、「その子は何歳？」「兄弟は何人？」「体重は？」「お父さんの収入は？」とだけ聞いて、その子を知った気になる。

ここで言う「肝心な (essentiel = le plus important) こと」とは、新しくできた友達がどんな声をしているのか、どんな遊びが好きなのかなど身体的具体性を兼ね備えたものである。そうした質問を大人たちはせず、年齢や収入など数字で表される観念的具體性に執着する。この抜粋部分は王子さまによ

るものではなく（王子さまとの出会い、離別を経た後の）パイロットによる語りであるが、*essentiel* にまつわるキツネの「秘密」が王子さまを通してパイロットの血肉となっていると考えられる。「*l'essentiel est invisible pour les yeux*（肝心なことは、目には見えない）」とはつまり、大事なことは（「ビジネスマン」をはじめとする大人の好物である）数字によって観念的、間接的に「見る」ことのできるものではなく、自らの身体を投じた直接性の中でいわば「さわる」ことしかできないのであり、そのために「心で見ると」必要があるということなのだろう。

ここで一つの仮説を立てることができる。作中 *sérieux* が王子さまによって *important* の同義語として用いられていたことを考えれば、*essentiel* = *le plus sérieux* という解釈も可能である。この「*le plus*」という形は文法的には最上級を表し、比較対象の存在を暗示する。つまり *Le Petit Prince* という作品はかなり広範囲に亘って「何をより大事 (= *sérieux, important, essentiel*) と捉えるか」という問いを展開しており、子どもと大人で答えが分かれそうな事柄には両義的に *sérieux* を、子どもだけが「大事」だと知っていることには一義的に *important, essentiel* を使っているのではないか。

sérieux の使用は 13 章を最後にしばらく空白地帯を作るが、22 章にこのような記述がある。

« Les enfants seuls savent ce qu'ils cherchent, fit le petit prince. Ils perdent du temps pour une poupée de chiffons, et elle devient très *importante*, et si on la leur enlève, ils pleurent... (p. 79)

「子どもたちだけが、自分の探しているものを知っている」王子さまは言った。「ぼろきれの人形ひとつのために時間を費やして、だから人形はとても大切なものになる。もし取り上げたら、子どもは泣いてしまうんだ...」

自ら時間を費やしたものだけが大切なものになるということを「子どもたちだけが知っている」。何が *important* かを知らない大人は当然、何が本当に *sérieux* かもわからない。だからパイロットは「*Je m'occupe, moi, de choses sérieuses!*」という一言で王子さまを落胆させたのである。しかし彼はその後、王子さまとの交流を通して *sérieux* の意味を取り戻していく。作中、彼一人だけが「子ども」と「大人」の境界を（逆方向に）跨ぎ、「*choses sérieuses*」に関する考えを改めるのだ。

5) 26 章 —— le petit prince sérieux

物語の終盤に入り王子さまとの別れが近づく場面で再び、眠っていた *sérieux* が使用される。

Je sentais bien qu'il se passait quelque chose d'extraordinaire. Je le serrais dans les bras comme un petit enfant, et cependant il me semblait qu'il coulait verticalement dans un abîme sans que je puisse rien pour le retenir...

Il avait le regard *sérieux*, perdu très loin :

« J'ai ton mouton. Et j'ai la caisse pour le mouton. Et j'ai la muselière... » (p. 90)

内藤：王子さまは、遠いところで迷子にでもなったように、きつとした目をしていました。(p. 117)

- 小島：彼の真剣な視線は、はるか遠くに注がれていました。(p. 102)
- 三野：王子さまのまなざしは、真剣そのもので、はるか彼方へと注がれていた。(p. 124)
- 山崎：彼は真剣に、はるかかあなたに視線をさまよわせていました。(p. 87)
- 池澤：彼はとても真剣な、遠く消えゆくようなまなざしをしていた (p. 105)
- 稲垣：王子さまは真剣な目をして、とても遠くをじっと見ていました。(p. 151)
- 河野：王子さまのひたむきなまなざしは、はるかなところをさまよっている。(p. 129)
- 河原：彼のただならぬ視線は、まるで遠い遠い一点をじっと見つめているかのようです。(p. 147)
- 野崎：王子は真剣な目つきで、どこか遠くを見つめていた。(p. 133)

Et il rit encore.

« Ce sera comme si je t'avais donné, au lieu d'étoiles, des tas de petits grelots qui savent rire... »

Et il rit encore. Puis il redevint sérieux :

« Cette nuit... tu sais... ne viens pas.

– Je ne te quitterai pas. (p. 92)

- 内藤：王子さまは、また笑いました。が、やがてまた、まじめな顔になっていました。(p. 120)
- 小島：そう言って、彼はまた笑いました。それから真顔に戻ってこう言いました。(p. 105)
- 三野：彼は、また笑った。それから、まじめな表情にもどって言った。(p. 128)
- 山崎：こう言って彼はまたまた笑い声を立てました。それから真顔にもどりました。(p. 90)
- 池澤：彼はもう1度だけ笑った。それからまた真剣な顔に戻った (p. 107)
- 稲垣：そう言うなり、王子さまはまたニッコリと笑いました。それから、王子さまは真顔に戻って、(p. 156)
- 河野：王子さまは、また笑った。それから真顔に戻った。(p. 134)
- 河原：そう言って彼はまた笑います。——しかし、こんどはすぐ真剣な表情にもどると、こう言うのでした。(p. 152)
- 野崎：そして王子はまた笑った。それからまじめな顔にもどっていった。(p. 138)

以上二箇所「*sérieux*」には共通点がある。それはこの語の被修飾名詞が王子さま自身（あるいは彼に属するもの）であるということだ。13章までに計19回使用された *sérieux* はいずれも「*excuse*」、*raisons*、*gens*、*homme*、*chose(s)*」などの名詞とともに使用され、王子さま自身を表す「*le petit prince*」などの語が被修飾語になることはなかった。そして9人の訳者それぞれの訳を見て明らかのように、この場面で【大事な型】の語を用いた者はおらず、みな一様に（「ただならぬ」などいくつかの例外を除いて）【まじめな型】で訳している。これは何を意味するだろうか。21章でのキツネとの邂逅を経て、*important* と *essentiel* 二つのキーワードにまつわる「秘密」が読者に対し明らかにされた。これを境に、（著者自身にその意図があったか定かではないが）それまで「子どもにとって大事なもの」と「大人にとって大事なもの」どちらにも使われていた *sérieux* は両義性から解放され、その役目を終えたのではないか。そして【大事な】という意味を *important, essentiel* の二語に託した *sérieux* は【まじめな】という意味で限定的に使用されるようになり、首尾一貫「子ども」の立場にあり続け、

両義性の外側にいた王子さまの視線 « le regard » と、彼自身を表す « il » をはじめて修飾可能になったのである。

4. 結びにかえて

Le Petit Prince の世界に筆者がはじめて触れたのはまだ自分がフランス語を勉強すると考えてもいなかった頃、池澤夏樹の翻訳によってであった。その後、作品をフランス語で理解し、また自ら翻訳する過程で、先達がどのような道を進んできたのかに関心を抱いた。たった一語 *sérieux* をめぐっての考察は、それに訳語として充てられるいくつかの日本語がかろうじて築いていた城を掻き崩し、取り上げた9人の訳者が渡した「翻訳」という名の橋をむしろ一つずつ撤去していくような寂寥感を伴った。しかし言語を異にする語同士が会うのは、そもそも人工的な橋の上ではない。単語という形を得る前の概念の海で、そこへ潜ることを許された者だけが、語と語の原形が束の間すれ違うのを目の当たりにするのである。その現場を記述するのにどれだけの語が必要になるかはわからないが、海の中の様子を少しでも描けたことを願ってやまない。

持たざるものをめぐる悲喜劇

——ラカン『転移』の『饗宴』読解における愛についての二つのテーゼ

菊池一輝（東京都立大学）

はじめに

1960-61年に行った講義『転移』¹の中でジャック・ラカンは、その前半、1/3以上の回を費やし、プラトン『饗宴』の読解をおこなっている。ラカンの読解はもちろん、(術学的なところは大きいにあるものの)『饗宴』に何が書いてあるのか、プラトンないしその作品において真の主張を語るとされるソクラテスが何を言っているのか、という問いに答えようとしたものではない。そうではなく、ラカンは、講義題にもある「転移 (transfert)」という精神分析の営みで見られる現象の解明のためにプラトンを講じるのだ。しかし、患者²の幼児期の無意識的欲望が反復するような仕方で分析家との関係において現れてくる現象として理解される転移について、なぜプラトンからそれを考えられるのか。『饗宴』読解を導入する初回のセミナーで、ラカンが指摘するのは、実に、ソクラテスとフロイトとの共通性である。

ブローイヤーとは違って、原因がなんであれ、フロイトが取り入れた歩みは彼を、恐るべき小さな神の主人にします。彼はソクラテスのように、この神に仕える [servir] ことで、それを利用する [s'en servir] ことに決めたのです。このことから、すなわち、エロスを「利用する」ということから——やはりこれを強調しなければなりません——問題が私たちに対して始まるのです。(VIII 18/上 12、傍点引用者)

ソクラテスの「哲学」という営みは愛の神エロスという「小さな神」^{ダイモーン} = 神霊に従うと同時に利

引用は以下の略号を用いて、ラカンについては () 内に原文/日本語訳の順でページ数を、プラトンについては () 内にステファヌス版全集のページ、段落数を記した。

VIII : Jacques Lacan, *Le transfert. Le Séminaire Livre VIII (1960-1961)*, J.-A. Miller (dir.), Seuil, 2001 ; 『転移 (上・下)』小出浩之・鈴木國文・菅原誠一訳、岩波書店、2015年。

S : プラトン『饗宴』鈴木照雄訳、『プラトン全集』第5巻、岩波書店、1974年。

¹ この講義についての先行研究を挙げる。全体を扱ったものとして例えば、Bruce Fink, *Lacan on Love An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*, Polity Press, 2016。『饗宴』読解を扱ったものとして例えば、Philippe Julien, *Le Retour à Freud de Jacques Lacan L'application au miroir*, Les Éditions EPEL, 1990。『ラカン、フロイトへの回帰 ラカン入門』向井雅明訳、誠信書房、2002年の第9章。工藤頭太『ラカンと哲学者たち』、亜紀書房、2022年の第3部。そのうち、特に作中のソクラテスについて扱ったものとして、片岡一竹『『饗宴』における三人のソクラテス——ラカンの反哲学の一例として』、2022年、<https://researchmap.jp/ikataoka/presentations/36524342>

² ラカンは後年「患者 (patient)」を「分析主体 (analysant)」と呼ぶことになるが、『転移』の時期においては「患者」と呼んでいたことから、本稿も「患者」で統一した。

用することによって行われていた³。それと同様に、精神分析も、性愛の経験、転移を通じて初めて考えることができるということがここでは言われている。そして、よく知られていることだが、この性愛を前に戻込みしたのがアンナ・O の治療を中断したブロイアーであったのに対して、転移という出来事から人間の欲望という問題を取り出してきたのがフロイトであったのだ。ラカンによれば、精神分析は、このエロスを利用し、患者の性愛を賦活するためのものでなければならない (VIII 18/上 13)。それは、患者をより社会秩序に順応させることとは当然区別される。この地点でも、神霊を信じ、若者を「知への愛」に差し向け社会秩序から外れたところに押しやったかどで死刑となったソクラテスと、患者を社会に適応させるのではなくその人自身の欲望に向き合わせる精神分析家フロイトとは出会う。二者のこの共通性のゆえに、ソクラテスがエロスについて何を考えているのか、エロスをどう利用するのかが語られる『饗宴』は精神分析上の転移を考えるために意味のある書物なのだ⁴。

ラカンは第二回の講義で、『饗宴』読解の中で明らかになるであろうこととして、愛についての二つのテーゼを取り上げている。一つは「愛は喜劇的な感情である ([L]’amour est un sentiment comique)」であり、もう一つは「愛とは持っていないものを与えることである ([L]’amour, c’est de donner ce qu’on n’a pas) ⁵」である (VIII 46/上 49)。本稿が目指すのはこうしたテーゼに対してラカンの続く読解が何を語っているものであるか考察することである。これらのテーゼは、ラカンの、転移状況の参照のために『饗宴』を読解するという方針を受け入れるのならば、単に『饗宴』という作中で議論される愛に限定されるものではなく、転移という状況の中で見られる愛一般に敷衍可能なものとなる。そして、フロイトが語るように、転移性恋愛が「本物」の愛と区別できないのならば⁶、さらにこのテーゼはあらゆる愛について語っているものともなるだろう。

³ エロスが神霊であることについてはのちに本稿で確認する。ソクラテスが神霊に従っていたことは、プラトンの対話篇では『ソクラテスの弁明』『パイドロス』などで言われている。このことに関して、もし「最初の哲学者」ソクラテスが、ある種の非理性的なものと関係しながら哲学を行っていたのであれば、そこに由来する哲学は「理性的な営み」たり得ないのではないか、という問いは古代ギリシア・ローマの時代からあった。田中龍山『ソクラテスのダイモニオンについて 神霊に憑かれた哲学者』、晃洋書房、2019 年は、こうした問いを明確に提示したプルタルコスからはじめ、アリストファネス、プラトン、クセノフォン、『テアゲス』『第一アルキビアデス』(後者は偽作か不明)を著した擬プラトン(ら)、キケロがダイモニオン(神霊的なもの、神霊のしるし)に従うソクラテスをどう理解したかについて検討している。

⁴ しかし、本稿では『饗宴』読解の中で提出される事柄が、精神分析臨床においてどういった事態と対応しているかといった問題は扱わない。

⁵ ラカン自身が語っているように、このテーゼは、この講義が初出のものではない。1956-57 年の講義『対象関係』では「持っていないものを与えること以上に優れた贈与はなく、優れた愛のシーニュもない」([I]l n’y a pas de plus grand don possible, de plus grand signe d’amour que le don de ce qu’on n’a pas) というテーゼがある (*La relation d’objet. Le Séminaire Livre IV (1956-1957)*, J.-A. Miller (dir.), Seuil, 1994, p. 140 (『対象関係(上)』小出浩之・鈴木國文・菅原誠一訳、岩波書店、2006 年、179-180 頁)。また、「愛とは持っていないものを与えることである (L’amour, c’est de donner ce qu’on n’a pas)」は、1958 年の報告「治療の指導とその能力の諸原則」(『エクリ』所収)でも登場している。(Jacques Lacan, *Écrit*, Seuil, 1966, p. 618)

⁶ フロイト「転移性恋愛についての見解」道籟泰三訳、『フロイト全集』第 13 巻、岩波書店、2010 年、

1. 愛の喜劇性——ラカンのアリストファネス読解

ラカンは、一つ目のテーゼを挙げる際に、愛の喜劇性を喜劇作家アリストファネスの『饗宴』への登場と関係づけている（VIII 46/上 49）。アリストファネスがソクラテスのことを快く思っておらず、自身の喜劇『雲』の中でソクラテスをソフィストとして描き風刺したことはよく知られている。それにもかかわらずプラトンの創作である『饗宴』の中でアリストファネスがあえて出てくるのは、愛の性質のゆえにであろうとラカンは言うのだ。

『饗宴』は、悲劇創作の大会で優勝したアガトンのもとにソクラテスを含むさまざまな人々が集い、宴を行いながら、順繰りに愛の神エロスを賛美する演説を行うというプロットだが、ラカンはこの中で、アリストファネスについては、彼の演説それ自身の他に、アリストファネスのしゃっくりが止まらず演説を一度スキップした箇所（S 185C）、（その箇所こそが『饗宴』理解の鍵であるというコジェーヴとの私的会話で受けた示唆のもとで）注目する（VIII 80/上 91）。この後者の箇所のラカンの読解を見るために、まずはアリストファネスのしゃっくりの場面を、その場面の直前のパウサニアスの演説から確認しよう（1-1）。次いで、アリストファネスの演説に移り、その喜劇性を検討しよう（1-2）。

1-1. がんじがらめの愚者——パウサニアスを笑うアリストファネス

パウサニアスの演説は、エロスを二種に分類することから始まる（S 180D）。パウサニアスによれば、エロスの母である女神アフロディテが二種いる（＝二種の伝承がある）以上、エロスも二種いなければならない。二種のアフロディテのうち、天の神ウラノスの切り取られた男根が海に落ちその泡から生まれたアフロディテは^{ウラニヤ}天の娘と呼ばれるのに対して、ゼウスとディオネの娘として生まれたアフロディテは^{パンデモス}万人向けのものと呼ばれる。そしてこの母の性質に対応して、前者のアフロディテの子であるエロスは^{ウラニオス}天上のものであり、後者のエロスは^{パンデモス}万人のものである⁷。パウサニアスによれば、万人向けのエロスは魂より肉体に向けられ、偶然に流され、ちょうどその母親が男のゼウスと女のディオネから生まれたように少年だけでなく婦人にも向けられるエロスである。一方で天上のエロスは、ただ男性のみから成立したアフロディテの子であるために少年のみを、それもただ一人を全生涯をかけて離れることなく愛し、その少年を徳を高めるべく哲学に差し向けるものである。

こうした分類を行った上で天上のものとしてのエロスをこそ賞賛すべきだというのがパウサニアスの演説だが、興味深いのは、ラカンの言うようにこれが通念上の「プラトニック・ラブ」

321 頁。

⁷「ウラニヤ」は「天上の」という意味の形容詞の女性形、「ウラニオス」はその男性形、「パンデモス」は「民衆全体の、公の」、「低俗の、卑俗の」という意味の形容詞の男女同形（『プラトン全集』第5巻27頁訳注による）。それぞれの語の本文中での訳語は、プラトン『饗宴』久保勉訳、岩波文庫、1952=2008年、65頁のものを使用した。

(肉体ではなく精神に向けられた愛⁸)に見える点である (VIII 73/上 83)。だが、パウサニアスの演説には絶えず、価値あるもの (=徳ある少年や少年を誘惑するための財) を所有しておきたいという理想が透けて見えるとラカンと言う (VIII 75/上 85)。例えば、パウサニアスは、少年が彼を愛する人を捨てることのないように、またそのような少年を愛することで自らの財を浪費してしまうことのないように、分別のつくようになってから愛すべきであり、そのような人への愛のみを認めるよう法律を作るべきだというのが (S 181D-E)、ここでは、損をしないこと、価値を見抜ける状態で「買える」ようにすること、「買った」ら最後自分のものとしてそれを所有することが目指されていると言えるだろう。徳と結びついた価値への拘泥がパウサニアスの議論の中で起こす飛躍にも、ラカンは目を向けている (VIII 76-77/上 87)。パウサニアスによれば、徳を高めるという理由からなされる愛の美しさゆえに、愛する者の恥ずべきさまざまな行為は許され (S 183B)、また、もし少年が気づかずに邪悪で徳のない人の愛に応えてしまったとしても、その目的が徳である限り愛は美しい (S 185B)。パウサニアスからすれば、愛する人はその愛の理由のために愚かであること、間抜けであることから免れるというのだ。

アリストファネスがしゃっくりを起こすのは、パウサニアスがこのような講演を終えた後である。ここでなぜしゃっくりが起きるのかを解明するために、ラカンが注目するのは、『饗宴』の語り手アポドロスが、「パウサニアスが話をやめると」(Παυσανίου δὲ παυσάμενον) という語りに対して、そこで「このように語呂を合せることをその道の知者 [=ソフィスト] たちがぼくに教えてくれたのでね」という言葉を挿入している点である (S 185C)。さらに、この箇所で踏まれている韻は、その直後のアリストファネスのしゃっくりから、しゃっくりが「止まるだろうか」(παῦσαι) などといった事柄について 16 行もかけて書かれている場面で 7 回も繰り返されている。ラカンによれば、こうした韻の多用は、直前になされたパウサニアスの演説の性質を強調するためになされているものである。つまり、プラトンからすれば詭弁を弄する人々であるソフィストに倣った表現を用いることで、プラトンは、パウサニアスの演説を笑うべきソフィスト的詭弁であると言わんとしているのだ (VIII 80/上 92)⁹。

そうだとすれば、パウサニアスの議論は、(そもそも「プラトニック・ラブ」がプラトンの思想

⁸ プラトン自身が『饗宴』で展開している愛についての見解が、肉体の美を入り口として認めているように (S 210A) 通年上の「プラトニック・ラブ」と異なる物であることはよく知られている。「プラトニック・ラブ」の真の生みの親とされるのはマルシリオ・フィチーノである。だがフィチーノの「プラトニック・ラブ」も、また、プラトン哲学とキリスト教とを融合させたものであり、実際には、肉体の愛を含めた神への愛以外の否定をおこなっているだけではなく神への愛によってほかのすべての愛に根拠を与えるものともなっていることについては、グロワザール・ジョスラン「マルシリオ・フィチーノとプラトニック・ラブ」藤原真実訳、『人文学報 フランス文学』513-15号、347-360頁。超越的なものへの愛が先立ち、他の愛に根拠を与えるというフィチーノの愛についての立場は、のちに見る、愛のために神話が必要であることとも関係させつつ、ラカンの思想や精神分析理論との間で別途検討することができるだろう。

⁹ ソフィストと同様の韻を踏んでいることと、パウサニアスの演説が笑うべきものであるということとを繋ぐ「パウサニアスもソフィスト的な詭弁を弄しているのだ」という、ラカンの直接語っていない読みは、工藤頭太『ラカンと哲学者たち』、214頁に学んだ。

でないことは措いても、)間違ってもプラトンの愛の思想と同一視されるわけにはいかないだろう。むしろギリシア随一の喜劇作家が笑うほど馬鹿げたものとして読まれなければならない。恋をするときに自分が天上のエロスに従って偶然ではなく必然的に、まさにふさわしい相手を選ぶべくして選んだのだとしてそれを一生愛するということ、そして肉体ではなく精神をのみ愛するのだということ、このようなことを語る人は、実のところ自分自身が相手を独占しようとしながら一つの価値に縛られているだけであることに気づかない限りで笑われなければならない。また、恋する人が行う愚かな行為は、それが、当人にとっては恋をしている以上愚かな行為ではないのだ、と詭弁を弄するときに、なおも一層、価値に縛られて論理の飛躍をしているがために笑われなくてはならないのだ。したがって、愛の喜劇性は、ここでは、一つの他の価値を追い求めて愛そうとする人間の振る舞いの愚かさとして現れているだろう。

1-2. 泣いている半球——アリストファネスの悲喜劇

「愛は喜劇的な感情である」というテーゼを『饗宴』における喜劇作家アリストファネスの登場の理由という点から考えていた。この節では、アンドロギュノスの神話として知られるアリストファネスの有名な演説についてのラカンの第六回講義での議論を見る。

ラカンが最初に取り上げるのは、演説の後半部での愛する人たちの様子についての記述である (S 192B-E)。そこでは、愛し合う人々は離れず常に共にいようとするが、しかしそこで何を求めているのかを知らない。お互いが結びつくときにそれが性欲を満足させるためのものであるなどとは信じようとせず、ただ求めるものを言い表せないのみなのだ。そしてもしお互いが永久に一体となることができるとすれば、喜んでそのことを望むだろうとアリストファネスは言う。アリストファネスが、このように振る舞う人間のあり方をアンドロギュノスという人間の元来の十全なあり方に戻ろうとする欲望として語るとき、そこには、ラカンが前年度『精神分析の倫理』で検討していた、トリスタンとイゾルデのような騎士の姫への愛、「宮廷愛」と同様の悲劇性が働いている (VIII 110/上 132, 133)。言語では語ることでできないような満足 (<もの> *das Ding*) が、もはや思い出せないがそれでも昔にあって、その満足をいま愛の対象との不可能な水準まで引き上げられたところに美として顕現させようとする在り方をラカンは前年「昇華」(*sublimation*)として定義していた。ここでの愛もまさしくこの昇華を通じて演じられる「宮廷愛」と同じ構造をしたものだと言えるだろう。だとすればここには喜劇作家が悲劇を語っているという逆説がある。しかし、喜劇作家が悲劇を語っているというこの事態まで見抜いて、ラカンは「愛は喜劇的な感情である」というテーゼを掲げるに際して、その直前で美の悲劇的な機能こそが、愛についてのプラトンの立場に本当の意味を与えるとも書いていた (VIII 45/上 48)。したがって、こうした悲劇性は、あくまで喜劇のために必要なものとして読まれなければならない。

ラカンの議論が続けて検討するのは、アリストファネスの神話における人間の以前の姿、アンドロギュノスの様子である。ラカンの言う通り (VIII 111, 112/上 133-135)、いかにその帰結での有様が悲劇的であり真面目なものであったとしても、それでも二者が一体となり手も足も二組ず

つあり、球状をなし、どの方向にも進み急ぐときは転がっていく (S 192A-B) ようなアンドロギュノスが示唆する可笑しさを、とくにそれを喜劇詩人が語っている以上、否定することは難しい。ラカンはこの神話のうちにあるのがいかなる種類の可笑しさなのかを問題にする。ラカンは最初に、球形が「完結性＝自惚れ」(suffisance) という観念とプラトンにおいてもその以前以後においても結びついていたことを取り上げる。唐突に天文学史にまで言及し、そこでこの観念の重視が学の発展を大いに妨げていたことを長々と語りながらラカンが強調するのは (VIII 113-116/上 135-141)、球形の完結性がイメージ (形状) にのみ結びつき論理的には全く基礎づけられない想像的なもの (imaginaire) であるということ (VIII 114/上 138)、また「想像的なもの」でしかない限りでのアンドロギュノスが「去勢の排除」(la *Verwerfung* de la castration) によって特徴づけられる精神病的存在者であるということだ¹⁰。このことを裏付けるように、神話においてアンドロギュノスはその後二度切断をされ今の人間の形となる。ラカンが注目するのは、ただ球体を半分に分ける一度目の切断ではなく (そこでは人間は分離されたアンドロギュノス、失われた原初的充足をそのまま取り戻そうとする存在者に過ぎない)、二度目の (アンドロギュノスの時は背中にあった) 性器の切断 (=去勢!) と移植だ。

そこでゼウスは憐れに思って、もう一つ案を考え出し、彼らの隠し所を前に移した。それによって相手の体内で、つまり男性によって女性の体内で生殖を行わせた。この場合ゼウスの狙ったものは何かといえば、彼らがまつわり合う際に、もし男性が女性に出会ったのであれば、その者たちは子を産んで人間の種族は次々と作り出されていくし、またよしんば男性同士であっても、ともかくいっしょになったことからする充足感だけは生じ、そこで彼らはそれを中休みしていろいろな仕事に向かい、それ以外の暮しに気を配るようになる、ということにあった。(S 191C-D)

¹⁰ 去勢が排除によって特徴づけられる球体が「完結性＝自惚れ」(suffisance) という観念と結びついていた、という以上の論は、当然精神分析理論の「ナルシズム」についての議論を想起させる。J.-D. ナシオ『精神分析 7つのキーワード フロイトからラカンへ』(榎本譲訳、新曜社、1990年) からナルシズムについて整理している箇所を引用する。

フロイトによれば、自我の発達とは一次的ナルシズムから遠ざかることである。だが実際には自我は、この一次的ナルシズムをふたたび見出そうと「激しく切望し」ているので、愛情とナルシズム的な完璧さをふたたび手に入れるために、自我理想という仲介者を通すことになる。[...] 一次的ナルシズムにおいては (小) 他者＝相手は自己と一体化していたが、これにたいして二次的ナルシズムでは、相手＝他者を通してはじめて自分を感じることができる。ともあれ一次的ナルシズムを乱すもっとも重要な要素は、《去勢コンプレックス》にほかならない。これがまさに己の不完全さを気づかせるからである。(69-70 頁)

球体の状態での自身への愛着が一次的ナルシズムに、「去勢」をされることによって再度交接することができるようになった状態が二次ナルシズムに対応すると思われるこの議論は、そうであれば、二次ナルシズムの「喜劇」的性質を見ようとしている本論にとっても検討すべき問題と思われるが、フロイトやラカン自身のテキストに戻ってこの概念を検討することは後の課題とする。

神話の中でゼウスが半身同士のアンドロギュノスを憐れんで行ったこの移植は交接という形での結びつきを可能にするものだったが、問題はここで「充足感」と言われているものにある。それは、アンドロギュノスになることとは何の関係もないのだ¹¹。ラカンはこのことを性器と愛する対象との「二重露光」(surimpression)あるいはほとんど「付加税」(surimposition)のような関係であると指摘する(VIII 118/上 142)。愛する対象と一体の万能な状態に再び戻ることはできない。それは去勢以前の「母親」との原初的な関係、いかなる満足も「母親」が与えてくれるような関係に人間が還ることができないということに等しい。しかし、そのこととは違った仕方での満足が去勢という出来事を通じて初めて獲得される。

それでは、これがいかなる意味で「喜劇」(comédie)なのだろうか。ラカンがここで示唆しているのは、自身が1957-58年の講義『無意識の形成物』での喜劇に対して与えた特徴づけだ。

喜劇は、シニフィアンの秩序との関係において根本的であるようなある効果、すなわち、ファルスと呼ばれるこのシニフィエの出現に対しての関係を引き受け、寄せ集め、享受します¹²。

もし、愛する対象と一体の状態にそれでも固執しようとするならば、愛する人たちはアリストファネスが最初に描いたように、それを言い表せないがここにはないものとして、不可能なものとして浮かび上がらせるしかない。「宮廷愛」は、成就するのが愛し合う二人の階級(「シニフィアンの秩序」)の差異ゆえに不可能である限りでこれに固執する一つの方法だ。だが、秩序に逆らうことに由来する不可能を克服することはできないが、それでも全ての満足が失われてしまったわけではない。去勢され組み込まれた秩序に従うことによって得られる、本来の目的とは他の満足、「付加税¹³」というものがある。一体になるような愛が不可能であることを悲劇として経験し

¹¹ この節の以後の読解はラカンのアリストファネス読解を検討している。この点について、Alenka Zupančič « *Enjoyment ex machina* », *The Odd One In On Comedy*, The MIT Press, 2008, pp. 185-199 を参考にしている。この論文は、本節で扱った議論から、精神分析理論における「去勢」概念についてのラカンの理論的革新が、去勢の積極的側面(=「喜劇」性)としてわかることを論じている。また本節が引いた『無意識の形成物』での議論をおそらく暗に参照しつつ、悲劇と喜劇との差異を、その内容ではなく、象徴的なものがどう一人の人間に機能するのを見せるか、それとも一人の人間が「構造それ自体の主体化された点」であるさまを見せるかという演出の差異に見出している。なお、Alenka Zupančič « *On Love as Comedy* », *The Shortest Shadow Nietzsche's Philosophy of the two*, The MIT Press, 2003, pp. 164-181 は「愛は喜劇的な感情である」というテーゼを引きながら、ここで言われているラカンの「喜劇」の規定とは異なるものとして「喜劇」を考えているが、悲劇と喜劇との間での愛を違った角度から検討しようとしている。

¹² *Les Formations de l'inconscient. Le Séminaire Livre V (1957-1958)*, J.-A. Miller (dir.), Seuil, 1998, p. 262 (『無意識の形成物(下)』佐々木孝次・原和之・川崎惣一訳、岩波書店、2006年、20頁)

¹³ Alenka Zupančič « *Enjoyment ex machina* », p. 192 は、こうした満足が、『転移』の後のラカンの概念である「剰余享樂」(plus-de-jouir)であることを指摘している。この概念のフランス語 plus の二義性

ながらも、その悲劇の中に、悲劇の運動性に伴って現れてくる満足を汲み取ってくる時、人はあくまでまだその秩序の外に出ることはなく、そこで勝ち得た満足も求めていたものとは違うのにもかかわらず満足している。この意味で、愛する人は、その愛が成就するときには喜劇の一登場人物となる。

2. 持たないものを与えること——ラカンのソクラテス読解

もう一つのテーゼの探求に移ろう。テーゼは、「愛とは持っていないものを与えることである」であった。このテーゼをめぐる議論は、『饗宴』読解のうち、特にソクラテスが中心になって展開する、ソクラテスの演説、およびアルキビアデスのソクラテスについての演説を解釈するうちで展開される。ソクラテスが検討することによってエロスはその姿を変え、そのとき初めて、神であったエロスに「持っていないもの」というものが考えられることになるのだ。まずはこのことを検討する(2-1)。次いで「持っていないものを与える」愛は、作中でアルキビアデスによって実演されることになる。アルキビアデスのうちで何が起きているのかを見るのが、愛について検討することになる(2-2)。

2-1. 論理の隘路に現れる愛——アガトン・ソクラテス・ディオティマ

アガトンの演説ののちに順番が回ってきたソクラテスは、最初に、彼の演説が示したエロスの姿についてアガトンと対話をしそれを論駁する。アガトンが神エロスの姿について、それが宿る対象の性質という観点からエロスの美しさを語っていたのに対して(S 195B-196B)、ソクラテスは、エロス自身の性質という角度から対話を始める(S 199B)。エロスは何ものかに対する愛であり、エロスは対象を求めるものである。そして、もし何かを求めるということがあれば、求める者は、それについて欠如していなければならない。エロスが醜ではなく美を求めるものだとしたら、必然的に、アガトンの議論とは異なりエロスは美しくないということになるのだ。このようにしてアガトンを論駁した箇所ではラカンは、求めることを可能にする「欠如の機能」(fonction du manque)という愛についての主題が現れることを見ながら(VIII 141/上 174)、同時に、ここまで進んだソクラテスが打って変わってエロスについて、演説の出番であるにもかかわらず、自分自身の言葉で語らないで、以前にディオティマという女性の祈祷師から聞いた話を繰り返していることに注目する。

なぜディオティマが語るのか。ラカンはその答えを、愛というものがソクラテスの方法では語れないということに見ている(VIII 145/上 181)。ラカンによれば、ソクラテスの方法とは、「シニフィアンをそのものとして絶対の尊厳という立場にまで昇格させること」(la promotion à une position d'absolue dignité)である(VIII 125/上 153)¹⁴。この方法はソクラテスが最初にアガトン

(もはやない、もつと)が、神話における「もはやアンドロギュノスには戻れない」という事態と、それ以外の満足がもつとあるという事態とに対応している。

¹⁴ ラカンは、ソクラテスがこの方法を極限まで押し進めたテキストとして『パイドン』を挙げている

に対して問う言葉のうちにも現れている。

どちらだろうか、愛は何ものかの愛か、それとも何もののでもないのか、だが、僕が尋ねているのは、その父に関してや母に関してではないのだ (S 199D)¹⁵。

ここでの「何ものかの」は、ギリシア語の文法上二通りの解釈が可能であることにラカン注目する (VIII 143/上 178)。一方ではそれは向けられている対象を指すことができるが、それと同時に血縁関係を指すこともできる (例えば「ソフロニコスのソクラテス」という言い方をギリシア語ですると「ソフロニコスの息子のソクラテス」という意味になる)。ラカンによれば、ここでソクラテスは両義性を一度取り上げてから(「何ものかの愛」、血縁関係を表す用法を「その父に関してや母に関してではない」という仕方で切り捨てているのだ(さらに言えば、このようにして初めて「だが……」以後の文は理解できるだろう¹⁶)。そしてこのような用法の限定、問いの限定が示しているのは、それまでの演説で語られてきたようなエロスについての祖先を辿る神話・神学的解釈の否定に他ならない¹⁷。ソクラテスにとっての関心は神エロスが何者かではなく、「エロス」という語が他のいかなる語との結びつきの中にあるかというシニフィアンの水準の問いでしかない。そしてこの方法で語るとき、ソクラテスがそれを併置しているように (S 200E)、愛は欠けているものを求めることと変わらない。

(VIII 126/上 153-154)。片岡一竹『饗宴』における三人のソクラテス——ラカンの反哲学の一例として」は、実際に『パイドン』を参照しつつ、ラカンがソクラテスの方法として定式化したものを検討している。

¹⁵ 本文でも後述するが、ここでは、ギリシア語の属格(所有格)が血縁を表せることにラカンが注意を払っている(そしてそうした属格の用法はフランス語でも同様だと言っている)。そのために、既訳ではなくラカンがセミナー中で参照しているフランス語から翻訳した。フランス語で訳した文は以下である (VIII 143-144)。« [O]ui ou non, l'Amour est-il amour de quelque chose ou de rien? [Mais,] [c]e que je demande, [...] ce n'est pas si c'est à l'égard de tel père ou telle mère. »

¹⁶ 例えば『プラトン全集』第5巻での訳は、血縁関係ではなく向けられている対象として訳している。「エロースはあるものへの恋というような性質のものなのか、それとも対象のないものなのか。ただし、ぼくの尋ねているのは、ある母親への恋かそれとも父親への恋なのか、ということではない」(傍点引用者)となっている(ここで「への」と訳されている箇所が「の子孫である」とも訳せることにラカンは注意している)。この訳では、「誰かに対して向けられているかいなか」という愛の性質についての第一文の問いに対して、第二文で、「ただし両親に対しての愛ではない」という愛の性質についての限定が加えられていることはうまく理解できないだろう。

¹⁷ ラカンによれば神話・神学的解釈を否定するのはソクラテスだけではなく、ソクラテスから始まる哲学全体の傾向である (VIII 58/上 65)。哲学はその進歩のために、現実界に属するあるいは現実界の啓示の一形態である神々を除外する必要がある。ラカンによれば、キリスト教もまた、そのような神々を「ロゴス」へ位置付けようとしたものであり、哲学とパラレルな路を歩いてきたとされる。ヘーゲルに同調しながらなされているこのラカンのキリスト教理解については別途検討する必要がある。なお、ラカンは哲学的言説を「現実界の排除」という観点から特徴づけ、これと精神分析的言説との距離を次第にとっていくことになる。ラカンの『饗宴』読解をそのコンテクストにおいて解釈したものとして、片岡一竹『饗宴』における三人のソクラテス——ラカンの反哲学の一例として」がある。

そしてこの地点で先に進むためにソクラテスはディオティマに語らせるのだ。ラカンが指摘するように (VIII 148-149/上 184)、ディオティマとソクラテスの差異は明白である。ディオティマからすれば、ソクラテスがアガトンの対話のうちでたどり着いた、エロスは美しいもの、よきものを欠いている (S 201C) という立場は、結論としては不十分である。ソクラテスの方法、シニフィアンの水準では、「美しい」のでなければ「醜い」ものでなければならない事になるが、しかし、ここには美しくもなければ醜くもない「中間的なもの」(S 202B) が抜けている。

ディオティマは「中間的なもの」という考え方を導入するための例として、「正しいことについての思いなし」を挙げている (S 202A)。

『[ソクラテスは美しくない場合には必然的に醜いというのと同様に] 賢くない場合にもまた、そもそもそれは無知だというわけですか。それともあなた [=ソクラテス] は、知と無知との中間のものが何かあることに気づかないのですか』[とディオティマは言った。]

『何ですかそれは』[と、私ソクラテスは言った。]

『正しいことを思いなしながら説明することができないというのは』と彼女は言った『——あなたは知らないのですか——それは知識を持っているということにならないし——なぜなら、説明の欠けたものがどうして知識でありえよう、かといってまた、それは無知でもない——事実的に的中しているものが、どうして無知でありえましょう。——確かに、正しい思いなしとは、いま言ったようなもの、つまり叡智と無知との中間にあると思うのです』(S 202A)

思いなしは、説明をすることができない以上知識ではないが、かといって正しいことについて知っていないわけでもない。したがって知と無知との「中間的なもの」だとディオティマは語る。そしてディオティマによれば、エロスも、美しいものでも醜いものでもなく、その「中間的なもの」である。こうした「中間」の考え方はソクラテスのみならず今までの『饗宴』の演説の前提も突き崩す。エロスは美しいものを持たない以上神ではない (S 202D)。しかし同時にエロスは、ソクラテスがそれと同一視したような求めているものを欲するだけの死すべきものでもない。そのため、神でもなく人間でもないその「中間的なもの」、^{ダイモーン}神霊に他ならないのだ。

それでは、なぜエロスが「中間的なもの」なのか。そのことを探求するためにはソクラテスとは異なる水準、つまり神話の水準に立つしかない。ディオティマの神話によれば、エロスの父は^{ポロス}方策と言い、母は^{ペニア}貧乏である。美の神アフロディテの誕生を祝う祝宴で酔い潰れた^{ポロス}方策に対して、物乞いに訪れていた^{ペニア}貧乏が、困窮のゆえに授かろうとした子がエロスである。ディオティマによれば、このためにエロスは豊かさと貧しさと「中間」、神と死すべきものとの「中間」にいる。

ラカンは、こうしたディオティマの説明を大いに評価し、この説明と自らのテーゼ「愛とは持っていないものを与えることである」とが重なるものであると言う (VIII 150/上 186)。この重なりは、神話においては何も持っていない貧乏の側が能動的に、全てを持っている方策に対してエ

ロスを生み出したという点に見られるが¹⁸、もっと見やすいのは、エロスと同様に中間的なものである思いなしについてである。何かの事柄について思いなすとき、人は説明を持っていないにもかかわらずその事柄に対して一定の判断を与える。重要なのは、ディオティマがこれを「中間的なもの」として無知と区別している点である。これは、ソクラテスにおいては無知であることが対話によって暴かれるべき状態にほかならない。にもかかわらず、ここでなおもそれが「無知」と区別されている微妙な位置どりを持っているのは、神話の次元が導入されることによってなのである。つまり、「持っているものを与える」ことを留保抜きでないにせよ肯定することができるのは、シニフィアンの外部の力を借りることによってなのだ。

さらに、この「中間的なもの」に対してより内実を与えるためにラカンが注目するのは神と死すべきものとの中間的なものとしてのエロスの性格、神霊である (VIII 150/上 187)。神霊は、プラトンの著作において度々登場し、ソクラテスの行動を律する声として機能していた。神々と人間との間を繋いで、それを聞くソクラテスにどうあるべきかを語りかけるこの声は、人間にとってその声のありかを探求することができないような仕方、真のあり方として自分がどうあるべきかについて語りかける（ソクラテスが神霊に従って刑死したように、そこで語られるのは社会秩序を守るよう呼びかける声ではない）。エロスにある、この神霊としての性格が示すのは、一度それを聞くと最後、自身の欠如に対して盲目でいることはできず、同時に、それを自身の愛するものこそが満たすのだという確信が、無根拠に与えられる愛の深刻さと言えるだろう。この意味でラカンは、神霊を通じて声を聞かれる神々が「現実界の領野」(champ du réel) に属するものであることが明らかになると指摘する (VIII 151/187)。

ここまでの議論をまとめよう。自身の順番が回ってきたソクラテスは、アガトンを論駁し「エロスは美しいものではない」というテーゼを提出する。ラカンがここに見たのは、神話の助けを借りずシニフィアンの論理にのみ従うと愛は単なる欲望にすぎないという事態であった。だが、ソクラテスはここには止まらない。自身の言葉で演説をする代わりにディオティマによって語らせるという方法をとったソクラテスは、愛が哲学ではなくむしろ神話によって語られねばならないということを知っていた。神話を通じて「エロスは美しいものではないが醜いものでもない、神ではないが死すべきものでもない」と語られるとき、そこには進歩がある。ここで示されているのは、神話の力を借りるのならば愛は美しいものでもあるということであり、また、愛が論理的には知ることでできない世界と人間界とを繋ぎ、そこで人間にとって真になすべきことを定めているということである。テーゼに従って言えば、この節で分かったことは「持っているものを与える」という思いなしがいかにして美しいものになりうるのか、また、持っているかどうか

¹⁸ 持っている側が能動的であるという同様の事態は、パイドロスの演説においても見られることをラカンは指摘している (VIII 64/上 73)。パイドロスの演説においては妻アルケステスの夫アドメトスへの愛、パトロクロスのアキレウスへの愛、殉死がそれぞれ神々によって讃えられた愛の理想として賞賛されているが、ラカンは前者を「女性が自らの固有の欠如について経験しうること」(=「ペニス羨望」)と結びつけ、また後者をファイドロス自身も記述しているようなアキレウスに比してパトロクロスが美しくない、若くない、強くないことと結びつけ、欠如と能動性との連関を強調していた。

分かりもしないにもかかわらずある特定の対象を愛するという愚かな営みになぜ急き立てられるのかという点である。しかし、私たちはもちろん、神話や神の声ゆえに愛するのだ、というところに留まって満足することはできないだろう。ラカンによれば、精神分析における無意識の発見は、こうした超越的な領域からの声が、実のところ自分自身の発した声にはほかならないという事実を示すものである（VIII 151/上 188）。この事実が『饗宴』読解の内部で本格的に明らかにされるのは、ソクラテスが、ディオティマから聞いた話を語り終え、アルキビアデスが乱入してくる場面においてだ。

2-2. 私を引っ張る私の中のもの——アルキビアデスを寝椅子に載せるソクラテス

ソクラテスの演説ののち、宴会の場にアルキビアデスが乱入してくる。アルキビアデスは、アガトンとソクラテスとの間の位置に座ったのちに、演説を行った参加者（エリュクシマコス）から、エロス賛美の演説をしていたから彼にもしてほしいということを頼まれるが、エロスではなくソクラテスを賛美する演説をしたいと申し出、自分のソクラテスへの報われない恋について語り出す。ラカンが何よりも注目するのは、そこでアルキビアデスが、ソクラテスのことを喩えるのに用いた「アガルマ」（ギリシア語で一般的には「像」といった意味を持ち、醜い精霊であるシレノスの像の中に入っている神々の「像」という箇所が登場する）という表現（S 215B）である（VIII 170/213）。アルキビアデスは、ソクラテスが外見上は決して美しいとは言えないが、その内面には誰よりも知性や徳、力が備わっており、そのことに魅力を感じている。アガルマという表現を、ラカンは、この美しいわけではない外面に対してその内側に秘められている美しい内部を指す語として取り上げている。このアガルマを、アルキビアデスは一度見たことがあるという。

[...] ぼくは、すでに以前見たことがあるのだ。そしてそれらの像が非常に神々しく、金色燦然として、世にも美しく、讃嘆すべきものに見えたので、これを要するに、ソクラテスの命じることは何でもしなければならない、というふうに思われたほどだ。（S 216E-217A）

ラカンは、ここでアルキビアデスがアガルマが何であるかを問題にすることなく、ただ、それを持つものに従わなければならない、という仕方で、自らの行動を方向付けるものになっていることを指摘している（VIII 171/上 215）。こうしたアガルマが何であるかということを考えるのにさらにラカンが検討するのは、精神分析が発見した「部分対象」（*objet partiel*）、人間の身体の諸部分と結びついて生じる欲求に答えるために求められる対象である（VIII 176/上 221）。従来の精神分析理論では、人間は発達していくにつれて、部分対象との関わりとは異なる仕方での対象（全体対象）を見出し、そこからなお一層満足を得られるようにそれに従う（同一化）というところから全体対象＝他者との関係の中に入り、人格的な結びつきを獲得し、他者を他者のために愛せるようになると考えられてきた。だが、ラカンはこの発達による移行という考え方を「お説教」（*ridicule*）にすぎないとする（VIII 177/上 223）。問題はむしろ、全体対象としての他者に対する

献身的な愛と、自らの満足のために他者を部分対象として利用しようとする欲望との両義性が常にあり続けるところにこそあるのだ。ラカンがアガルマと部分対象とを等置するのはこの点においてである。もし、人間の愛がすべて人格的なものであったのだとしたら、愛には合理的な理由が付けられるはずである（例えば、愛することが報われることが確実であるような人を愛するはずである）。しかし、人間の愛には絶えず、それ以外のもの、人格的な愛を作る基盤になったとはいえ、それでもまだ働き続けている欲望が蠢いており、愛する人の長所として挙げようとしても浮かんでこないようなところで人はそれを享樂している¹⁹。アルキビアデスがソクラテスを愛するときに見ている、人間ソクラテスの表面にあるというわけではなく、同時にそのもののためだけに自らを完全に従わせるというところまでアルキビアデスを連れていくアガルマとは、こうした、ある人間をとりわけ愛させてしまうような欲望の部分対象にほかならない。

アルキビアデスの演説では、このようにしてソクラテスに思いをささげる中で一度、ソクラテスを肉体的に誘惑したが失敗に終わったということが語られる（S 217A-219D）。ラカンは、この箇所について、アルキビアデスに魅力を感じていたと明言しているソクラテスが、それにもかかわらず関係を持たなかったことを問題にする（VIII 187/上 237）。ラカンが見るところ、そこにあるのは単なる節制ではなく、積極的な拒絶、愛について知っているからこそ愛さないというソクラテスの態度である。それでは、ソクラテスが知っていることとは何か。それは、アルキビアデスがアガルマを見出し、それを満たすためにソクラテスを誘惑してもものにしようとするのに対して、自分のうちには愛されるべき何ものもない（VIII 189/上 239）という事態——「不知の自覚」²⁰——にほかならない。ラカンは、愛されるものが愛するものに置き換わる時に愛が成立する

¹⁹ ブルース・フィンクは、「愛は喜劇的な感情である」というテーゼを理解するにあたって、このことを喜劇的である理由としている。すなわち、愛において、愛されている側が何のために愛されているかがわからないこと、そして、愛する側もまた何のために愛するか（＝アガルマが何であるか）をわかっていないがゆえ相互的な無知が成立しているところに喜劇性を見ている。Fink, *Lacan on Love An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference, op. cit.*, p. 40, 200. 確かにこの無知は、「そこにこそ愛の問題の全てがあるのです」とまで言ってラカンが強調している点であり（VIII 53/上 58）、二つのテーゼを結びつけている点で、この方向性は本稿と重なるものだが、しかしこれでは、Fink 自身も指摘しているように（p. 216）、ラカンが示唆している喜劇とファルスとの関係性は考えられていない。また、ラカンがアリストファネスと喜劇との関係性を指摘している限り、喜劇性はアリストファネスの演説から検討すべきものだと考える。なお、Fink は、喜劇とファルスとの結びつきを考えている文献として、Colette Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Editions du Champ lacanien, 2003 を指示し、男性が自身の妻の言うことをなんでも信じるようになってしまう限りで愛は喜劇的な感情である、という議論がそこで展開されているとしているが、この文献は本稿では検討できなかった。

²⁰ ソクラテスのいわゆる「無知の知」について、そこで指示されている事柄が文献のおよび哲学的に「不知の自覚」と理解すべきであることについては、納富信留『哲学の誕生——ソクラテスとは何者か』、ちくま学芸文庫、2017年、第6章。例えば、（プラトンが語る）ソクラテスは「知」があるのは神のみであり、人間のうちで「知」があるとされていた人は、実はそれを僭称していたのみであったことを明かしていた。神の「知」と人間の「知」の僭称、という二つの間で、自分が知らないということを、（何かそれらに対して優位性を語りうるようなメタレベルの「知」を持つということではなく）自覚しているという態度がソクラテスの態度である。それは言い換えれば、ソフィストが「知らないのに知っていると思っている」のに対して、ソクラテスは「知らないことを知らないと思っている」

（「愛の隠喩」(métaphore de l'amour)）と定式化していたが（VIII 53/上 59）、その意味での愛は、もし自分を愛されるものであると考えることを拒否してしまうのならば成立しない。ソクラテスは自身のうちに何もものもないこと、同時に、ラカンの言う「愛の隠喩」を知っていたがゆえに誘惑に乗らなかったのだ。

そして、自分が求められているものを持っていないのだということを手放さない限りで、ソクラテスは、アルキビアデスの愛を引き受けずに、彼を真の欲望へと送り返すことができる（VIII 216/上 275）。ソクラテスを愛して酷い目にあつたから気をつけろ、と最後にアガトンに向かって語り演説を終えたアルキビアデスに対し、ソクラテスは自分とアガトンとの友情を裂き、むしろアガトンを愛そうとしていたのではないかと「解釈」する。もちろん、本当にアガトンを愛しているのが問題なのではない。そこで、アルキビアデスが自分の欲望を巡る問いに立つことに意味がある。

この節では、アルキビアデスの演説からラカンが取り出してきた「アガルマ」が問題となった。愛する人の表面にはどこを探しても見つからず、にも関わらずその人に対して首っただけにしてしまうようなアガルマとは、他者との人格的な関わりを持つ以前の満足を取り戻すことをあたかも可能にするようなものとして現れてくる部分対象であった。前の項で愛の価値を支える根拠、愛を動機づけるものとして考えられていた神々は、このようにして、人間の世界に帰ってくることになる。ソクラテスは、自らが何も持たないと自覚しており、それゆえ、何も持たない自分に対して、アルキビアデスが欲望しているものがこのアガルマであることに気づいていた。ソクラテスのアルキビアデスの演説に対する応答が「解釈」であったのなら、ここでソクラテスはフロイトと同じ神霊に従っていたのみならず、フロイトと同じ営みをしていたということになるだろう²¹。

ということである。「無知の知」という表現は、特に「知」の部分に関して、自らが無知であることが特別な「知」として付与されたという印象を与えうるものだが、ソクラテスの立場はそうではなく、こうした「自覚」「思い」のあり方がソフィストと異なっているという点のみである。ラカンは講義の中で、無意識を「不知」に、それを通じて初めて考えられる精神分析という営みを「汝自身を知れ」というソクラテスの標語に対応させているが、その際、哲学者ソクラテスの道とは異なり精神分析は一つの欠如に辿り着く（VIII 51/上 56）。この限りで、本論でこの後論じる「ソクラテスは分析家である」というテーゼだけではなく、「分析家はソクラテスである」というテーゼも語りうるだろう。「無知の知」とされてきたものを「不知の自覚」として理解することは、この意味で、ラカンの精神分析理論を考える際にも有益なものに思われる。

²¹ この講義でラカンが論じたソクラテスのあり方は、厳密には精神分析家としてのあり方だけではない。片岡は、ラカンの講義から、「哲学者」であるソクラテス、「哲学者」であることを放棄するソクラテス、精神分析家であるソクラテスというソクラテスの三つの姿を取り出して検討し、その上で精神分析と哲学の距離を考えたものとして、片岡一竹『饗宴』における三人のソクラテス——ラカンの反哲学の一例として」。

おわりに

私たちは、ラカンが『饗宴』読解のなかで見ることになると予告していた二つのテーゼについて検討してきた。第1章で見たのは、まずは、愛について、それをさらに上位の価値によって評価し、規定しようとすることの可笑しさだった。そうした理論は自身の愛を何らかの理由をこじつけ正当化するために持ち出すための方便に過ぎず、また、パウサニアスの場合その方便に自分自身も巻き込まれ自分自身笑われる羽目になるのを避けられないのだった。アリストファネスの演説から明らかになったのは愛の二面性であった。愛が、自分自身が満たされた状態に還ろうとし、絶えず一体になることを求めてもそれに失敗するほかないという点では愛は悲劇的であり不可能なものだ。しかし、そこで失敗の条件として機能していたもの（去勢）に従ったとき、それではない別の満足が生み出される。もし、この満足に対して愛という語を与えるのなら、そのときに愛は、喜劇的なものとして可能となる。第2章では、愛が欲望と関連し、「神話」抜きでは肯定することもその由来も語ることができないという点が見られたのち、その「神話」が、実のところ、私たちの人格的な関わり合いが可能になる以前の欲望の在り方が人格的関わり合いと共にあることに由来しているのだということが見られた。愛する人のうちに見出される欲望の対象は、この限りで、さまざまな他者を渡り歩くことができるものでもある。

ラカンは『饗宴』解釈を経たのちの第13回目の講義で「分析家はよりよく分析されればされるほどそれだけ、そのパートナーに対し、彼らの身体関係の最も基本的な諸様式で、率直に愛に陥ることもできれば、率直に嫌忌や反感を抱くこともできるだろう」と語っている（VIII 224/上 284）。分析を進める過程で、患者は、アルキピアデスと同様、自分の欲望に向き合わされることになる。それは、人が愛するためには知らなければならない自身の「持っていないもの」について知る経験、「不知の自覚」の経験にほかならない。しかし、そこで「持っていないもの」を誰かが持っているということがないのだということも、また（とりわけ「持っている」側に立たされる分析家は）経験することだろう。愛については人は知ることができず、それを価値づけることもできなければ、どこかに完璧な愛があるということもない。しかし、それでも愛するとき、不可能な愛をあくまで諦めないとき、不完全な愛の中に獲得される満足があるとラカンは考える。

バタイユとヘーゲルの終わりなき共犯関係 ——バタイユによるヘーゲル受容の変遷について

竹内大祐（東京都立大学）

本稿で試みるのは、ジョルジュ・バタイユがいかにしてヘーゲルを受容し、またヘーゲルと対決したのかということについて、時とともに変化するバタイユのヘーゲルに対する態度に目を配りながら整理することである。ゆえにその記述は年代記的なものとなるだろう。ヘーゲルに対する若き日の表面的な理解と不誠実な扱いから始まり、深い賛嘆の感情を経て、その感情ゆえに浮き彫りになる自身とヘーゲルとのあいだの齟齬に苦悩し、ヘーゲルの思考をその体系が自己崩壊するところまで推し進めたバタイユの思考の歩みをたどる。なお、年代記的な記述とはいえ、バタイユがヘーゲルに言及するすべてのテキストを扱うことは紙幅の関係上できない。特に50年代以降のテキストはそれまでとは異なる仕方ではヘーゲルに言及しているように思われるため、本稿では50年代以降のテキストの読解に深く入り込むことはせずに、その要点を示し、今後の展望を述べるにとどめる。その意味で本稿は、先史時代、宗教、芸術にばかりかかずらうようになった50年代のバタイユが、それでもなおヘーゲルに関わっているとすればそれはいかなる仕方によってであるかという問いに答えるための予備的研究となるだろう。

1. バタイユのヘーゲル受容と批判¹

バタイユがいつからヘーゲルを読み始めたかということは、全集第12巻に収められた国立図書館の貸出記録をとおして確認することができる。それによれば、バタイユは1925年にヘーゲルの『論理学』と『精神哲学』の仏語訳を借り出している²。にもかかわらず、バタイユ自身が「ヘーゲルの著作との接触の本当の始まり」³であると語っているのは、アレクサンドル・コジューヴがパリの高等研究院において『精神現象学』の講義を始めた1933年である。もちろん、この言葉を鵜呑みにしてことさらにコジューヴの講義以前以後という分断を強調することには慎重にならなければならない。実際、それに先立つ1929年から1931年にかけて、バタイユ自身が主宰する雑誌『ドキュマン』に寄せられた論考（たとえば「人間の形象」や「低次唯物論とグノーシス」）においてすでにヘーゲルに言及している

¹ バタイユのヘーゲル受容についての先行研究には以下のようなものがある。Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, 2003, pp. 71-91; 西山雄二「ピラミッド、オベリスク、十字架 バタイユとヘーゲルの密やかな友愛をめぐって」、『現代思想』第35巻第9号、青土社、2007年、300-314頁。また、フランスにおけるヘーゲル受容についての先行研究には以下のようなものがある。Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, 1996; 西山雄二「欲望と不安の系譜学——現代フランスにおける『精神現象学』の受容と展開」、『ヘーゲル 現代思想の起点』滝口清栄・合澤清編、社会評論社、2008年、82-105頁。

² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, XII, Gallimard, 1988, p. 562. 以下、O.C.と略記。

³ Bataille, O. C., VII, Gallimard, 1976, p. 615.

ほか、1932年にはまとまった分量のヘーゲル論（「ヘーゲル弁証法の基底への批判」）を発表している。「接触」ということに関しても、それはコジューヴによって媒介された「接触」にすぎないのであり、コジューヴの解釈によって変更されたヘーゲルとの「接触」であるということは十分留意する必要があるだろう。

だが、バタイユをして「私をへし折り、打ちのめし、私を十回死に追いやった」⁴と言わしめたコジューヴの講義を経て、バタイユのヘーゲルに対する態度が一変したことは認めなければならない。ヘーゲルとの「接触」以前のバタイユは、ヘーゲルの言っていることを本当の意味で「真面目に」受け取っているわけではなかった。実際、「ヘーゲル弁証法の基底への批判」でバタイユがおこなったことは、同論考で言及されるドイツの哲学者ニコライ・ハルトマンにならって、「経験によって裏付けられ、現実のうちに根拠を持つテーマと、言葉のうえでしか価値を持たないテーマとを区別すること」⁵であり、「そこを越えれば弁証法の適用が実りあるものとなるような境界線を認識すること」⁶である。それはすなわち、ヘーゲルの壮大な体系である『エンチクロペディー』から、『論理学』と『自然哲学』をそれらが机上の空論であるという理由で削り取り、『精神哲学』のそのまた一部分だけをことさらに意味のあるものとして取り上げるべきだという、ヘーゲルに対して不誠実な態度をとることの意思表示である。ここでバタイユがヘーゲル弁証法に価値を見いだすのは、ただ階級闘争との関連においてのみであり⁷、彼はヘーゲルが知の体系を完了させたことなどまったく問題にしていない。

ところが、コジューヴの講義を経てヘーゲルに「接触」したあとのバタイユは、ヘーゲルのこの体系にある種の「真面目さ」をもって真摯に付き合うことになる。「いかなる学説も彼〔ヘーゲル〕の学説には匹敵しない、それは実証的知性の頂点なのである」⁸という『内的体験』における一節は、「ヘーゲル弁証法の基底への批判」の頃のバタイユからは決して出てこないであろう深い賛辞であり、続く一節においてはキルケゴールとニーチェを、そのヘーゲルに対する無知ゆえに批判している。

しかしこの賛辞の一方で、ヘーゲルを「真面目に」受け取った者だけがそれを抱き得るような深刻な問いを抱き、苦悩したバタイユは、1937年に社会学研究会⁹で行われたコジューヴの講演の数日後に書かれたコジューヴ宛書簡において、この問いを素朴な言葉で表現している。

行動（「すること」）が——ヘーゲルが言うように——否定性であるならば、「もはや何もすることがない」人間の否定性は消え去るのか、あるいは「用途なき否定性〔*négativité sans emploi*〕

⁴ Bataille, *O. C.*, VI, Gallimard, 1973, p. 416.

⁵ Bataille, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne » [1932], *O. C.*, I, Gallimard, 1970, pp. 277-278. [「ヘーゲル弁証法の基底への批判」、『純然たる幸福』酒井健訳、ちくま学芸文庫、2009年、274頁]

⁶ *Ibid.*, p. 286. [同前、288頁]

⁷ *Ibid.*, p. 289. [同前、293頁]

⁸ Bataille, *L'expérience intérieure* [1943], *O. C.*, V, Gallimard, 1973, p. 128. [『内的体験』江澤健一郎訳、河出文庫、2022年、233頁]

⁹ 1937年3月にロジェ・カイヨワ、ミシェル・レリスとともにバタイユが結成した研究会。同年に結成された秘密結社アセファルと対をなす。

う状態で残存するのかという問いが提起されます。個人的には、一つの方向に断定するほかありません。なぜなら、私自身がまさにその「用途なき否定性」だからです（私はこれ以上の確に自分を定義することができないでしょう）。[…] 私の生は——あるいはその破綻、さらにはそれが私の生であるところの開かれた傷口は——、それだけでヘーゲルの閉ざされた体系への反駁になると考えております¹⁰。

もしもコジェーヴが言うように歴史がすでに完了していて、ヘーゲル的な意味での人間は消滅し、「もはや何もすることがない」人間、否定すべき自然も造り変えるべき自然もなく、自然と完全に調和した人間だけが残るのであれば、この私のなかになお残存すると思われる否定性は何なのか。もしもこの残存するものが本当に否定性であるのならば、そこから帰結するのは、歴史が未だ完了していないということか、さもなければ「用途なき」というあり方で「もはや何もすることがない」人間のうちに否定性が残されているかのどちらかである。いずれの場合にあっても、自分の生それ自体がヘーゲルの閉鎖的な体系に穿たれた傷口となって体系を未完了へと導くのだと、バタイユは言うのである。

この問いにおいて注目すべきは、バタイユはヘーゲルを「真面目に」受け取った結果、ヘーゲルの否定性に二重性を見出したということである。一方に「有用な否定性」すなわち労働に向けて組織され何かを生産することに縛りつけられた否定性があり、他方に「用途なき否定性」すなわち何もかも生産せず何の役にも立たず、むしろ有用な否定性が造り出したものを破壊してしまうような否定性があるというわけであるが、このように否定性という概念に手を加えるということは、弁証法の運動それ自体を変質させることにほかならない。バタイユによって導入された「用途なき否定性」は、弁証法的な止揚を逃れて、肯定へと転化することなしに、すべてが肯定へと立ち還る弁証法の最終局面においても、否定的なものとして留まることになる。その時「用途なき否定性」は、「有用な否定性」が構築し閉ざした体系の内側から穴を穿ち、体系を再び外へと開くのである。

有用なもの、生産性のあるものに、それには回収されないものとしての無用なもの、非生産的なものを対置させ、前者の編み上げた閉鎖的な体系や秩序を内破させるというこの仕方はこれ以後——その対立項はその時々で名を変えながらも——、バタイユがヘーゲル的な思考を批判する際の基本的な戦略となる。たとえば、『瞑想の方法』においては自分以外のものを目的とする実利的な思考としての「従属的操作 [opération subordonnée]」と従属的な思考の対象を至高な瞬間に結びつける「至高な操作 [opération souveraine]」が対置されている¹¹ほか、『有罪者』に収められた諸断章には、「行動への投入 [mise en action]」と「問いへの投入 [mise en question]」という操作が、先の二つの否定性のヴァリエーションとして導入されている¹²。これらの操作は、バタイユのあらゆるテキストを貫く重要なタームで言

¹⁰ Bataille, *Le coupable* [1944], *O. C.*, V, *op. cit.*, pp. 369-370. [『有罪者』江澤健一郎訳、河出文庫、2017年、238頁]

¹¹ Bataille, *Méthode de méditation* [1947], *O. C.*, V, *op. cit.*, p. 191-228. [『内的体験』前掲、333-385頁]

¹² Bataille, *Le coupable*, *O. C.*, V, *op. cit.*, pp. 372-381 et 383-387. [『有罪者』前掲、242-256および258-265頁]

い換えれば、「知 [savoir]」を「非-知 [non-savoir]」へと開くための方法である。そして知が非-知へと開かれるためには、知は単なる知ではなく「絶対知 [savoir absolu]」でなければならない。「本物の至高性は、従属的操作に対して、それらが可能な限り完全であったことを要求する」¹³。知は、その極限においてはじめて、非-知に接することができるのである。要するに体系は完全に全うされなければならないのだ。だからこそ、それを全うしたヘーゲルがいなかったならば、バタイユがヘーゲルにまづならなければならないのであったのである（「もしもヘーゲルがいなかったならば、まず私はヘーゲルになる必要があったらう」¹⁴）。

2. 至高性、弁証法、エコノミー

このバタイユの主著の一つとも言える『内的体験』が出版されたのは1943年であるが、これにいち早く反応してきわめて攻撃的な批評を与えたのが、同じく1943年にその主著『存在と無』を出版したジャン＝ポール・サルトルである。ここでその批評のすべてに言及することはできないが、さしあたり我々にとって重要だと思われる論点は、弁証法に関する議論である。

サルトルはバタイユを、人間存在について「人間とは解決できない矛盾である」¹⁵と考える「ヘーゲルの不誠実な弟子」¹⁶たちの列（キルケゴール、ニーチェ、ヤスパース）に加えることで、バタイユの心性を「不幸な意識」の一形態とみなしている。それも、『精神現象学』における意識の発展過程においてその分裂状態が乗り越えられるような「不幸な意識」ではなくて、人間が「解決できない矛盾」である以上、死ぬまで乗り越えられることのない「不幸な意識」である。それは、正、反、合というヘーゲル弁証法の三位一体から、総合 [synthèse] という契機を消し去ることを意味する¹⁷。『内的体験』を読んだサルトルにとって、そこに現れる詩 [poésie]、笑い [rire]、恍惚 [extase] のような知を非-知へと開くための操作は、ヘーゲル的な総合の契機をキャンセルすることで対立を対立のまま残し、「一つひとつの矛盾が我々を別の矛盾へと無限に送り返してゆく」¹⁸という効果をもたらすものと思えなかった。

このようなサルトルの批判に対し、結果的にバタイユを擁護するような形でバタイユの思索にひとつの解釈を与えたのはジャック・デリダであった。『エクリチュールと差異』に収録された論考「限定エコノミーから一般エコノミーへ」において、デリダはバタイユの非-知という問題を、『内的体験』さらにはそれを包摂する著作群『無神学大全』という特定のコンテクストを超えて、バタイユの仕事全体との関連にのうちに書き込むのであるが、デリダの読みの独創的だったところは、一見するとヘーゲルの概念とは無関係なように思われる著作群『呪われた部分』での議論すなわちエコノミー論に結び

¹³ Bataille, *Méthode de méditation*, O. C., V, op. cit., p. 203. [『内的体験』前掲、349頁]

¹⁴ Bataille, *Le coupable*, O. C., V, op. cit., p. 353. [『有罪者』前掲、209頁]

¹⁵ Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique » [1943], *Situations*, I, Gallimard, 1947, p. 143. [「新しい神秘家」清水徹訳、『シチュアションI』人文書院、1965年、126頁]

¹⁶ *Ibid.* [同前]

¹⁷ *Ibid.*, p. 144. [同前]

¹⁸ *Ibid.* [同前、126-127頁]

つけたことにある。

この『呪われた部分』は、1943年の『内的体験』、1944年の『有罪者』、そして1945年の『ニーチェについて 好運への意志』という、のちに『無神学大全』の総題のもとにまとめられることになる三つの著作の出版を経たバタイユが、エコノミーに関する研究を一つの総題のもとにまとめようとしたプロジェクトである（もともと、厳密にはこの計画は1945年のガリマール宛書簡によれば15年来のものであり¹⁹、前述のヘーゲルとの「接触」に先立っている。早くも1933年には『社会批評』誌に「消費の概念」を發表しているほか、彼の死後に『有用性の限界』として出版されることになる草稿群はすでに1939年から書き始められており、同じく1939年から書き始められた『有罪者』や1941年に書き始められた『内的体験』とも並行する仕事である）。

『内的体験』や『瞑想の方法』における仕事と『呪われた部分』における一般エコノミー [économie générale] に関する仕事は、「思考の諸対象を至高な瞬間に結びつける学問は、実際には一般経済学をにおいてほかにない」²⁰という『瞑想の方法』における一節によって橋渡しされ、デリダはこの一節に基づいて『瞑想の方法』が『呪われた部分』の予告であると指摘している²¹。たしかに、内的体験や非-知の経験を消尽の一種と考える限りにおいて、『内的体験』はエコノミー論と決して無関係ではない。意味の過剰が意味の無益な喪失へと向かう様は、まさしく過剰なエネルギーの無益な消尽であり、それこそが一般経済学の考察対象にほかならない。

しかしヘーゲルとの関連ということになると、『呪われた部分』三部作²²は、ヘーゲルとの関係がほのめかされながらも²³、正面切ってこの哲学者に言及することがほとんどないために、——あったとしてもその言及は本筋に対してほとんど重要性を持たないように見える仕方なされる——『内的体験』や『瞑想の方法』、『有罪者』においてはそれが主題の一つでさえあったヘーゲルとの対決という問題は、もはや副次的なものになってしまったかのように一見すると思われる。「自己意識」や、「主人」とよく似た概念である「至高者」、「従属」と「自律」や「労働」、「死の意識」といった、「主人と奴隷の弁証法」を想起させる用語が多く用いられ、それらがエコノミー論を下から支えてはいるものの、これらの語はヘーゲルやコジェーヴとは微妙に異なる仕方で用いられているために、『呪われた部分』三部作に見出されるのはヘーゲルの足跡ばかりで、そこにヘーゲル自身の姿は見当たらないのである。

¹⁹ Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, Michel Surya (éd), Gallimard, 1997, p. 247. [『バタイユ書簡集』岩野卓司ほか訳、水声社、2022年、267頁]

²⁰ Bataille, *Méthode de méditation, O. C.*, V, *op. cit.*, p. 215. [『内的体験』前掲、369頁]

²¹ Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p. 396. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、2013年、548頁]

²² 著作群としての『呪われた部分』は未完であるが、本稿では便宜上、生前に出版された『呪われた部分 一般経済学試論——消尽』と死後に全集に収録された『エロティシズムの歴史』、『至高性』の三作を合わせて『呪われた部分』三部作と表記する。

²³ たとえば、『エロティシズムの歴史』について、1950年3月28日のメルロ＝ポンティ宛書簡には「実は私はエロティシズムの歴史について書く準備をしているのです。この歴史は一般的な意味での歴史というよりもはるかにヘーゲル的な意味での歴史になることでしょう」(Bataille, *Choix de lettres 1917-1962, op. cit.*, p. 407. [『バタイユ書簡集』前掲、418頁]) という一文が確認される。

そこでデリダがおこなったのは、意味、言説、思考の領域、すなわちヘーゲル的な絶対知の圏域を限定エコノミーの問題系に割り当てることによって、そこからの超出すなわちバタイユ的な非-知の瞬間を一般エコノミーの問題系と重ね合わせるということである。このようにエコノミーの問題がヘーゲルに関係づけられることによって、バタイユが用いるヘーゲル的な概念の微妙な異同の意味するところが明らかになる。デリダの言うように、バタイユはヘーゲルの諸概念にほとんど手を加えない²⁴のだが、しかしバタイユは「それらの諸概念を揺さぶりへと従属させ、新たな布置のなかに移し変え、その布置のなかに再び書き込む」²⁵のである。

この操作のうちで最も効果的かつ重要な役割を担っているのは、「至高性 [souveraineté]」という一語だろう。デリダは、この語が一見すると「主人性 [Herrschaft]」という概念の別の表現のように思われるということを指摘している²⁶。

『至高性』において、至高者と奴隷は以下のように説明される。

至高性と真逆の位置にある奴隷 [esclave]、すなわち何も持たない人間が労働し、そして自分たちの消費 [consommation] を必要最低限のもの、すなわちそれらなしには生きることも労働することもできないような生産物に縮減している一方で、至高者は消尽し、労働しない [le souverain consomme et ne travaille pas] ²⁷。

他方で、『精神現象学』における主人と奴隷の説明は以下のようになされている。

奴隷は物を加工する [bearbeiten] だけである。これに対して主人 [Herrn] には、この媒介 [奴隷による主人と物の媒介] をとおして、物の純粋な否定あるいは享受 [Genuss] としての直接的な関係が生じている²⁸。

『瞑想の方法』において、至高性が用いられたときに、「主人と奴隷の弁証法」には言及されていなかった。だが、こうして両者の具体的な説明を並べてみると、至高性という概念が、「主人と奴隷の弁証法」と関係づけてあらたに説明されていることが分かる。至高者はヘーゲルにおいて主人の反対物であるところの奴隷と対をなし、自身は労働することなしに奴隷が労働によって生み出したものを消費するという点において主人と類似している。

²⁴ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 373. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』前掲、510頁]

²⁵ *Ibid.* [同前]

²⁶ *Ibid.* [同前、512頁]

²⁷ Bataille, *La souveraineté*, O. C., VIII, Gallimard, 1976, p. 248. [『至高性』湯浅博雄・中地義和・酒井健訳、人文書院、1990年、9-10頁]

²⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], *Werke*, 3, Suhrkamp, 1970, p. 151. [『精神現象学 上』熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、2018年、310頁]

しかし、この見かけ上の類似にもかかわらず、デリダは両者の差異に注目する。主人と奴隷の弁証法がたどる道行は、「バタイユの思考のうちで省察されるとき、本質的な変位を蒙る」²⁹と云うのである。デリダは、「いかなる規定的な定在〔Dasein〕にも結びつけられていないこと、定在一般の普遍的な個別性にも、生命〔Leben〕にも結びつけられていないことを示す」³⁰という主人の呈示〔Darstellung〕を「至高の操作」になぞらえて「主人性の操作〔opération de la maîtrise〕」と呼び、自分の生命を「賭けに投じる〔mettre en jeu〕」ことに帰着するとしたうえで、この賭けが、弁証法の過程のうちで投資〔investissement〕へと横滑りし、限定エコノミーに回収されることを指摘する。ヘーゲルは、闘争において主人が主人として承認されるためには主人と奴隷双方の生命が保存されなければならないということをも指摘していた。というのも、主人のほうで死んでしまえば自立的存在〔fürsichsein〕であるという自己自身の確信が失われ、奴隷のほうで死んでしまえばこの確信に与えられるはずだった客観性が失われてしまうからだ。いずれの場合においても、その意味するところは、賭けの払戻金を受け取れないということである。このように生死を賭けた闘争が、結局のところ生命のエコノミーへと回収されるという次第を、デリダは「生命の狡知〔ruse de la vie〕」³¹と呼んだ。賭けにおいて明らかにされるのは、「自己意識にとっては生命もまた、純粋な自己意識が本質的であるのと同じくらい、本質的である」³²ということなのである。

ここにおいて、主人が賭けに投じた「自然的な生命〔vie naturelle〕」の概念に代わって、「本質的な生命〔vie essentielle〕」の概念が密輸入されている。「本質的な生命は自然的な生命につながり合わされ、自然的な生命を引き留め、自己意識、真理、意味の構築のために働かせる。これが生命の真理である。このように止揚〔Aufhebung〕——それは賭金を保持し、賭けの主人であり続け、賭けを制限し、賭けに形式と意味を与えることによって賭けに働きかける（Die Arbeit...bildet）——に訴えることによって、この生命のエコノミーは、意味と同じような自己の保存、循環、再生産に限定される」³³。

この限定された生命のエコノミーを一般エコノミーへと超出させるのは、至高の操作としての笑いの炸裂である。「ただ笑いだけが弁証法〔dialectique〕と弁証法を操作する者〔dialecticien〕を超えてゆく」³⁴。弁証法において、止揚は「意味があるべきだ」という命法に従属し、どこかコミカルな真面目さをもって息を切らしながら忙しくなく死に意味を与えようとする³⁵。それこそが笑うべきものであり、この真面目な止揚があくせく働いて生産した意味が絶対的な供犠に、すなわち「回帰も留保も欠いた

²⁹ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 374. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』前掲、513頁]

³⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 148. [『精神現象学 上』前掲、304頁]

³¹ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 376. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』前掲、515頁]

³² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 150. [『精神現象学 上』前掲、308頁]

³³ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 376. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』前掲、515-516頁]

³⁴ *Ibid.* [同前、516頁]

³⁵ *Ibid.*, pp. 377-378. [同前、518頁]

供犠」³⁶に供されるとき、この光景はひとつの喜劇となり、笑いは炸裂するだろう。ヘーゲルはこの意味の供犠に目をつむったために喜劇に気づかず、ゆえにヘーゲルの体系には笑いが欠けている。デリダはこの死や絶対的供犠を総称して「留保なき否定性」³⁷と呼ぶが、ヘーゲルはこの死、留保の欠如を「抽象的否定性」と呼んで意味を与えることによって、留保なき否定性から目をそらしてしまった。だが、まさにこの「抽象的否定性」が現れる地点において、ヘーゲルは留保なき否定性が肯定と否定の共犯関係の彼方であって、もはや肯定には転化されないということを、「理解することなく理解し、隠しながら示した」³⁸のである。

バタイユが行ったのは、留保なしにヘーゲルの後を追いつつ、この「抽象的否定性」という覆いを引き裂いて傷口を開くために、「ヘーゲル自身の解釈を——ヘーゲルに抗って——解釈しなおすこと」³⁹である。それは、「ヘーゲルの言説の偽装された [simulée] 反復」⁴⁰である。バタイユがヘーゲルの絶対知を模倣する [mimer] なかで、ヘーゲルの主人性という概念によく似た至高性という概念が、仮面をかぶせられて舞台に躍り出て、主人性の代役をする [doubler]。この偽装、模倣、代役によって、至高性は弁証法に何らかの変位を生じさせる。しかしその変位は、サルトルが言うような弁証法的総合の抹消とは異なる。「至高性は弁証法的総合を消し去るどころか、意味の供犠のうちに弁証法的総合を書き込み、この総合を機能させる」⁴¹。総合の抹消によって弁証法の運動を中断させるのではなく、総合を新たな布置へと書き込むことで運動それ自体をずらし、まさにこのずれによって、運動は円環を閉じることができずに、絶対知の彼方、非-知の夜へと投げ出されるのである。

3. 意味から非-意味へ、非-意味から意味へ

このようなデリダの読解は、バタイユの笑いをヘーゲル的な否定性から峻別し、不幸な意識がそのような分裂状態の彼方に笑いを位置づける点において、サルトルの批判からバタイユを救うものである。だが一方で、「バタイユをバタイユに抗って解釈しなければならない」⁴²という言葉が示すように、このようなデリダの解釈がバタイユの意図を超えたところでなされているということには留意しておかねばならない。実際、「限定エコノミーから一般エコノミーへ」におけるデリダのバタイユ解釈が自身の脱構築の理論を説明するものであったということはいくつかの研究ですでに指摘されている⁴³。このような事情を考慮するならば、たとえこのデリダの読解が一定の正しさを有するとしても、我々はデリダがバタイユに抗う地点にとどまって、バタイユ自身の記述や意図に寄り添いながらバタ

³⁶ *Ibid.*, p. 377. [同前]

³⁷ *Ibid.*, p. 380. [同前、522 頁]

³⁸ *Ibid.*, p. 381. [同前、524 頁]

³⁹ *Ibid.*, p. 382. [同前、525 頁]

⁴⁰ *Ibid.* [同前]

⁴¹ *Ibid.*, pp. 382-383. [同前、526 頁]

⁴² *Ibid.*, p. 404. [同前、559 頁]

⁴³ Bruce Baugh, *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, *op. cit.*, p. 91; 岩野卓司「「真面目な」バタイユ——バタイユからデリダへの「継承」について——」、『言語と文化』第10巻別冊、法政大学言語・文化センター、2013年、227-241頁。

イユのヘーゲル読解を解釈しなおすこともまた可能である。

実際、50年代以降のバタイユのテキストには、「ヘーゲルの言説の偽装された反復」という戦略を超えて、人類学や考古学による最新の成果に基づきながら、ヘーゲルの学説に積極的に介入しようとする意図を見出すことができる。たとえば、バタイユは『エロティシズム』において「侵犯」という操作を説明する際、デリダの解釈に従うならば不適切であるはずの止揚という弁証法的契機を侵犯に対応させている⁴⁴。デリダによればこのような事態もまたヘーゲル的な概念の戦略的な変位とみなされるが⁴⁵、バタイユが同書で強調しているのはむしろ、「禁止は犯されるために存在している [l'interdit est là pour être violé]」⁴⁶という命題と「侵犯は、俗なる世界を破壊することなしに、これを超えてゆく [la transgression excède sans le détruire un monde profane]」⁴⁷という命題——それらはロジェ・カイヨワが記述した人類学の成果に基づいて引き出されている——に含意された禁止と侵犯の共犯関係であり、意味の世界と非意味の世界の関係は、絶対知から非知への一方向的な超出というモデルから、俗なる世界と聖なる世界の相互補完というモデルへと変化している。

このような人類学や考古学の成果に基づくヘーゲルの学説への積極的な介入は、『エロティシズム』に限らず50年代半ばのバタイユのテキストに数多く見出すことができる。たとえば「ヘーゲル、死と供犠」においては、「死を前にして恐怖で後ずさりする」人々の側にヘーゲルを置いたうえで、「死の業を前にしての陽気な反応」の例をウェールズ地方やメキシコの習慣から紹介し、「陽気な不安、不安な陽気」のなかで生じた喜悦が引き起こす絶対的引き裂きを示すことで、『精神現象学』序論における死を前にした精神の絶対的引き裂きとは異なった、死の意識のエロティックな様相を描き出している⁴⁸。また、「ヘーゲル、人間と歴史」においては、『ラスコーあるいは芸術の誕生』に代表される先史時代についての研究をとおして得た知見に基づき、労働の開始を奴隷の誕生の前に位置づけ、代わりに「聖なる時間」と「俗なる時間」という二つの時間を導入することで、ヘーゲル的な主奴の空間的な分裂に先立って時間的な分裂が同一の個人の内面に生起していたはずだということを指摘している⁴⁹。

これらの介入はいずれも「ヘーゲルが見なかったもの」に目を向けることによってなされているが、この時期のバタイユにとって「ヘーゲルが見なかったもの」とは、『内的体験』でそう言われていたような詩、笑い、恍惚といった至高の操作や、「留保なき否定性」としての死や絶対的供犠といった事柄だけにとどまらない。自身の死の一年前にコジューヴにあてて書かれた書簡には以下のような言葉が残されている。

⁴⁴ Bataille, *L'érotisme* [1957], *O. C.*, X, Gallimard, 1987, p. 39. [『エロティシズム』酒井健訳、ちくま学芸文庫、2004年、471頁]

⁴⁵ Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, pp. 405-406. [「限定経済から一般経済へ」、『エクリチュールと差異』前掲、560-562頁]

⁴⁶ Bataille, *L'érotisme*, *O. C.*, X, *op. cit.*, p. 67. [『エロティシズム』前掲、103頁]

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70. [同前、108頁]

⁴⁸ Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice » [1955], *O. C.*, XII, *op. cit.*, pp. 340-342. [「ヘーゲル、死と供犠」、『純然たる幸福』前掲、223-226頁]

⁴⁹ Bataille, « Hegel, l'homme et l'histoire » [1956], *O. C.*, XII, *op. cit.*, pp. 356-357. [「ヘーゲル、人間と歴史」、『純然たる幸福』前掲、245-247頁]

それでも私は、あなたの『ヘーゲル読解入門』に並行するようなことを試みたいのです。しかしそれははるかに恣意的なものになることでしょう。そして主としてヘーゲルが知らなかったもの、無視したもの（たとえば先史時代 [préhistoire]、現在時 [le temps présent]、未来 [avenir]）を解釈するための努力に基づいたものになることでしょう⁵⁰。

ヘーゲル的な歴史に先立つ先史時代と、絶えず時間の荒廃作用 [dévastation]⁵¹によって乗り越えられてゆく現在時、そして歴史の終焉とともに消え去る未来という、ヘーゲルが無視した（あるいは無知であった）三つの時間に向けて目を開くことで、バタイユはもうひとつの『ヘーゲル読解入門』を試みている。ここにおいて我々は、体系を内破させることによって意味を非-意味へと開こうとするバタイユとは異なる、体系への欲望を隠せないバタイユのもう一つの様相を見る。実際、バタイユは『無神学大全』や『呪われた部分』のように自分の著作を一つの総題のもとに組織化することを常に企てていたし、「世界史 [Histoire universelle]」を書く構想を練っていたということも書簡から確認することができる⁵²。この「世界史」について、それをバタイユの生涯について語るときの不可欠な要素とみなしたミシェル・シュリヤ⁵³は、1950年代から死に至るまでに書かれたテキストが「世界史」のための準備作業だったのではないかと指摘している⁵⁴が、まさにこれら 50年代のテキストの通奏低音にヘーゲルがいることを鑑みれば、バタイユの構想する体系の参照項として常にヘーゲルがいたということは疑いを容れないだろう。たとえば、『無神学大全』第五巻として構想された未完の著作『非-知の未完了の体系』第一部に組み込まれる予定だった『宗教の理論』⁵⁵では、同書で展開された考えがコジェーヴの『ヘーゲル読解入門』のうちに存在していることを述べたうえで、「ヘーゲルの分析とこの『宗教の理論』との対応関係をもっと正確にすることが残されているだろう」⁵⁶と述べている。

このような体系への終わりなき仕事のなかでバタイユがヘーゲルと新たに結び結んだ関係は、もはや単純な対決でも戦略的な模倣でもありえない。ヘーゲルの学説に依拠しつつ、「ヘーゲルが見なかったもの」に目を向けることで、ヘーゲルがそれを見ないまま体系に書き込んでいたということが明らかになり、それによってヘーゲルの正しさが遡及的に明かされる。ここにあるのはひとつの相互補

⁵⁰ Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, op. cit., p. 573. [『バタイユ書簡集』前掲、578頁]

⁵¹ Bataille, « Hegel, l'homme et l'histoire », *O. C.*, XII, op. cit., p. 363. [「ヘーゲル、人間と歴史」、『純然たる幸福』前掲、258頁]

⁵² Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, op. cit., pp. 80-84. [『バタイユ書簡集』前掲、110-114頁]

⁵³ Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre* [1987], Gallimard, 1992, p. 562. [『G・バタイユ伝』、下巻、西谷修・中沢信一・川竹英克訳、河出書房新社、1991年、244頁]

⁵⁴ *Ibid.*, p. 508. [同前、205頁]

⁵⁵ 厳密には『宗教の理論』の執筆時期は1948年とされているが、出版の計画は流産し、再び1954年に『無神学大全』のなかに位置づける構想がなされたという経緯があるため、ここでは50年代の諸計画の一部とみなしている。

⁵⁶ Bataille, *Théorie de la religion* [1974], *O. C.*, VII, op. cit., p. pp. 358-359. [『宗教の理論』湯浅博雄訳、ちくま学芸文庫、2002年、156頁]

完的な共犯関係である。ヘーゲルなしにバタイユの思考はありえないし、バタイユなしにヘーゲルの正しさは明かされない。その意味で、50年代のテキストは、デリダが言うようなヘーゲルの体系の非-意味への超出という40年代の仕事の単なる延長としてだけ読まれるのではなく、「ヘーゲルの歩みの並外れた確かさ」⁵⁷を救うためのより実証的な仕事として、読まれるべきものであろう。

⁵⁷ Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *O. C.*, XII, *op. cit.*, p. 344. [「ヘーゲル、死と供儀」、『純然たる幸福』前掲、231頁]

ジャン=リュック・ナンシー『単数複数存在』とスペクタクルの存在論

山根佑斗（東京大学）

はじめに

ジャン=リュック・ナンシーの『単数複数存在』¹を読み進めると、一見奇異な印象を与える語彙に突如として出会うことになる。「スペクタクル」がそれである。

この書物は、同書のなかで宣言されるように、ナンシーなりの「第一哲学」を提示する書物である。彼は、ハイデガー存在論を第一哲学の最新のヴァージョンと解釈すると同時に、批判的に書き換えようとする。ハイデガーにおいては、共存在〔Mitsein〕という概念が十分展開されておらず、結局死への先駆によって単独化された限りでの現存在が議論の中心となる。それに対しナンシーは、むしろこの共存在をこそ存在論の原理に据えるべきことを主張する。というのは、この「共」なる契機は、最も根源的なものであるにもかかわらず、これまで哲学史において十分深化されてこなかったからである。『単数複数存在』は、何よりも、ハイデガー的な意味における存在論が主題となる書物である。

ではなぜスペクタクルが問題になるのか。この語と同時にシチュアシオニスム²への言及があること、そして「資本」や「社会」といった概念が併用されていることから、ナンシーが言うスペクタクルが、ギー・ドゥボール『スペクタクルの社会』や、彼に発するシチュアシオニスムの議論を念頭に置いたものだという事は、容易に推測できる。しかしなぜこの語が、ドゥボールというポスト・マルクス主義的な思想家の語彙が、この存在論の著作に登場するのだろうか。

『単数複数存在』に言及した研究は、既に複数刊行されている。しかし、スペクタクル概念を主題的に扱ったものは少ない。『単数複数存在』への言及は、大きく二つの方向を持つと言えよう。第一に、ナンシーの共同体論や共存在論に関連するものである。例えば西山雄二は、ナンシーの共存在論（ないし共同体論）を、ヘーゲルの議論との関連で読み解いている。彼によれば、共同体論という観点からすれば一見ヘーゲルとは相反するナンシーの議論は、しかし根本的な部分でヘーゲルの影響を受けている³。あるいは、『単数複数存在』の日本語訳者である加藤恵介は、同書における「他者」概念について、それがレヴィナスをはじめとする絶対的な他者性を強調するのではなく、むしろ共に存在する「小文字の他者」という性質を持っていることを指摘する⁴。これらの議論は、まずヘーゲルやハイ

¹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996. ジャン=リュック・ナンシー『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年。以下、この文献はESPと略記し、原文/日本語訳の順で頁数を付す。なお、同書からの日本語訳はすべて拙訳による。

² ここでは彼に倣ってシチュアシオニスムという語を使う。しかし、シチュアシオニスムはドゥボールらの自称ではない。彼らは「シチュアシオニスト」であって、シチュアシオニスムなる主義主張があるわけではない（『アンテルナショナル シチュアシオニスト 1』木下誠監訳、石田靖夫・黒川修司・田崎英明・原山潤一・安川慶治訳、インパクト出版会、1994年、43頁）。

³ 西山雄二「危うくも断絶の痕跡を帯びた「我々-間」の方途」、仲正昌樹編『脱構築のポリティクス』、お茶の水書房、2003年。

⁴ 加藤恵介「「われわれ」の「あいだ」で——ジャン=リュック・ナンシーにおける「われわれ」と「他者」」、『思想』、岩波書店、2005年1月号。

デガーらの議論とナンシーとの影響関係や、レヴィナスやデリダといった同時代の思想家との差異に着目している。その限りで、ドゥボール由来のスペクタクル概念に着目する本稿とは関心を異にしている。他方で、ナンシーの共存在論を、「政治的なもの [le politique]」の議論や、後年の「エコテクニ」や世界化概念に関係するような、資本主義・グローバリゼーションとの関連で論じるものもある。例えば、柿並良佑は、ナンシー流の共存在としての第一哲学を、ナンシーの議論の変遷の中に位置づけている。柿並によれば、ナンシーにおける共存在論は、なによりまずコミュニズムの後という時代における、政治的な思考の要請にこたえるものである⁵。また松葉祥一は、『無為の共同体』から『単数複数存在』に至るまでのナンシーの共同体論を整理したうえで、その政治的射程を示唆している。つまり彼の共同体論は、あらゆる政治的選択に先立つ「共にあること」を強調する、ナンシーなりのコミュニズムだとされるのである⁶。他方 Neyrat は、いかなる意味でも超越も本質も認めないで、実存が無前提であることを「留保なく」主張するナンシーの存在論を、ナンシー自身の語彙を借りつつ「留保無き実存主義」だと表現する。そのうえで、彼の存在論を、後年の「原 - 経済 [archi-économie]」論や民主主義論に接続させている⁷。だがこれらの研究においても、スペクタクルが直接言及されていない。これらの研究とは異なる視座を持つ、菅香子による『共同体のかたち』は、ナンシーやアガンベンらの共同体論を参照しながら、近代以降の芸術のレジームが「エクスポジション」になったことを平易に示している。その過程で、近代以降の芸術が一種の「スペクタクル」であることが述べられる一方、ナンシーにおけるスペクタクル論には言及していない⁸。

だとすれば、「スペクタクル」は『単数複数存在』において、単に二次的な位置を占めるだけの語なのだと言いたくもなる。実際、『単数複数存在』全 13 章のうち、「スペクタクル」という語が登場するのは第 8 章から第 10 章の 3 章のみである。その言及も、シチュアシオニスムやドゥボールといった固有名を直接の対象としたわけではなく、あくまで「兆候として [à titre de symptôme]」(ESP70/109) 分析するという留保が付けられている。また、英語圏で出版された「ナンシー事典」においてもこの語は立項されていない⁹。しかしながら、『無為の共同体』に収められた「共同 - での - 存在について」において、すでにスペクタクルとシチュアシオニスムの名が言及されている¹⁰。つまり、ナンシーのこの語への関心は、少なくとも一過性のものではないわけである。その上ナンシーという書き手が、単なる狭義の哲学者ではなく、マルクス主義の挫折の後でなおも思考するという課題を引き受けていたことを思い起こせば、スペクタクル（並びにシチュアシオニスム）といった、政治的・思想的文脈への言及が全くの無意味だと断じることもできまい。キャリア初期の「政治的なものに関する哲学的研究センター」での議論に始まり、「文学的共産主義」や『共出現』でもマルクスへの言及がある上、後

⁵ 柿並良佑「存在論は政治的か?」、『思想』、岩波書店、2014年2月号。

⁶ 松葉祥一『哲学的なもの政治的なもの——開かれた現象学のために』、青土社、2010年。

⁷ Frédéric Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Lignes, 2013.

⁸ 菅香子『共同体のかたち』、講談社、2017年。

⁹ *Nancy Dictionary*, Peter Gratton and Marie-Eve Morin (eds), Edinburgh University Press, 2015.

¹⁰ Jean-Luc Nancy, « De l'être-en-commun », *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986, p. 232. [ジャン＝リュック・ナンシー「〈共同での存在〉について」、『無為の共同体』西谷修・安原伸一郎訳、以文社、2001年、182頁]

年の『フクシマの後で』『あまりに人間的なウイルス』などでは現代世界の状況への積極的なコミットメントが認められる。そもそも、『単数複数存在』には、「戦争、権利、主権——テクネー」をはじめ、同時代の紛争に発するテキストが併録されている。だとすれば、ナンシーのスペクタクルへの言及に、何事か積極的な意味を見出すことも可能なのではないか。

以上の見地に立って、本稿は、『単数複数存在』におけるこのスペクタクルという語に、何が賭けられているのか、この語はこの書物でいかなる位置を占めているのかを問う。そのことで、同書の議論を再構成し、スペクタクルなる語が単なる恣意的なものではなく、この書物の議論によって要請されたものであることを主張する¹¹。まず第1章において、ナンシーによるスペクタクル概念の分析を、「疎外」概念の再考という観点から概観する。そのうえで第2章では、ナンシーの共存概念そのものが、彼が言うところの「スペクタクル」的構造をとっていることを示す。

1. 疎外とは別の仕方 — 『単数複数存在』におけるスペクタクル論

「私はシチュアシオニスムについて本書で研究するつもりはなく、兆候として考察する」(ESP70/108)とナンシーはいう。つまり、ドゥボールや『スペクタクルの社会』、あるいはシチュアシオニスムといった固有名が直接の論件になるわけではない。ここで問題になっているのは、むしろドゥボールなりシチュアシオニスムが批判する、資本による疎外の全面化である。それゆえ以下では、まず疎外という概念をドゥボールとの関連で整理したうえで、ナンシーがそこから展開している議論を提示する。

周知の通り、疎外とはヘーゲル由来の概念だが、ここで問題になっているのはむしろ、マルクスが言う意味での疎外である。マルクスにおいて疎外は、労働者が、おのれの本来的な生から隔てられることだとされる。マルクスが見るところでは、疎外は三つの形態をとる。第一に、労働者はおのれが作り出す労働の産物から疎外される。第二に、労働者は労働という活動自体を労苦と感じ、おのれの欲求のための単なる手段と感じる。第三に、これらの疎外によって労働者は、人間という類から疎外される。つまり、本来的な人間の本質である、自由な生産的生活が、単に生存のため手段となってしまふ¹²。すると、人間は生存のために、労苦でしかない労働に従事することになる。しかし労働によって達成されるものは生存に過ぎない。したがって、このような疎外においては、人間の生が動物的な欲求にまで縮減されてしまふ¹³。

ドゥボールにおいても、疎外論的なモデルは維持されるが、社会生活の現実的側面に関する疎外ではなく、象徴的次元での疎外が問題化される。彼によれば、スペクタクルの社会においては、生はイ

¹¹ 紙幅の都合上、ドゥボールやシチュアシオニスム、並びにそれらに連なる思想的文脈と、ナンシーの議論との関連は、検討の対象としない。本稿の目的は、あくまでもナンシーにおけるスペクタクル概念の射程を測り、そのことで『単数複数存在』読解の一つの断片を呈示することである。その限りでは本稿は、思想的にナンシーを位置づけるうえでの予備的研究でもある。

¹² カール・マルクス「疎外された労働」、『マルクス・コレクション I』中山元・三島憲・徳永恂・村岡晋一訳、筑摩書房、314、318頁。

¹³ 同前、316-318頁。

メージとして、あるいは表象されたものとしてしかありえない。そして、イメージ化された生の総体が社会すべてを覆ってしまう。その結果、社会的関係はすべてスペクタクルとなり、また社会の側でも、スペクタクルの産出を目的化することになる¹⁴。この事態はいかにして生起するのか。

社会のスペクタクル化は、商品が経済全体を覆いつくすことで生じる。すでにマルクスによって、労働とその産物が疎外されるという事態は指摘されていた。商品経済はさらに、労働者による生産だけでなく、消費までも規定するに至る。この時、社会は一定程度の豊かさを得ているため、食事や居住と言った生存のための問題は二次的なものとなる¹⁵。労働者は、労働を離れた余暇にあってもスペクタクル化された商品を消費せざるを得ない¹⁶。このようにして、労働者は、自らの生にはかかわりのない商品を作り出し、労働の外ではその商品を消費することになる。人間の生の総体が商品経済に組み込まれるのである。この時やり取りされる商品こそが、スペクタクルである。消費までもが資本によって規定されるようになった結果、商品は実際の使用に役立つか（使用価値）ではなく、他の商品との交換価値によって測られることになった。つまり、商品は現実の生から遊離し、象徴的な価値を持つに至るのである¹⁷。

その結果、社会生活は、スペクタクル化した、非現実的な商品に覆いつくされる。現実の生は人々の手もとを離れ、象徴的な価値のみを担ったスペクタクル的な商品だけが残る。生はイメージと化し、商品の見せかけのもとに置かれ、すべてはシュミラクルとなる。それゆえに、社会的関係もすべてスペクタクルと化し、各人は現実の生から疎外されてしまうのである。

ナンシーが「現実的我有化」から「想像的我有化」への移行として説明するのは、こうした事態であると考えられる。彼が見るところでは、「スペクタクルの社会とは、現実的我有化の想像的我有化によって、疎外を完成させる社会である」(ESP70/108)。現実的我有化、すなわち、資本による社会の物質的な側面の我有化がまずある。マルクスの疎外が問題にするように、人間の生存の条件や、労働の社会的環境が、資本主義経済によって規定される。人間の労働は、おのれの生存に資する限りでのものとなり、生活は生存のみに縮減される。このように、資本が人間の物質的な生存の条件をわが物にするという事態が、現実的我有化であろう。

これに続くとされるのが、想像的我有化である。資本は、新たに現実的・物質的な実体を我有化するわけではない。我有化されるのは、すでに商品経済の総体と化したおのれ自身である。ドゥボールが問題にしたように、労働から消費までもが商品経済に組み込まれた結果、すべての商品はスペクタクルと化し、それゆえ各人の生や社会関係の総体が見かけのものになる。ここに至って、資本は、物質的な生存の条件を我有化したうえで、社会に流通するイメージまでも、スペクタクル的な商品として我有化し、おのれのシステムに組み込んでいる。それゆえ、生の物質的な疎外を克服することだけ

¹⁴ ドゥボール『スペクタクルの社会』、§1-4。

¹⁵ ただし、豊かさのなかでも商品経済内部での競争、という意味での生存は保証されていない。また、一般に発展途上国と呼称されるような地域であっても、商品経済の一部を成している限りで、スペクタクルの影響を受けるとされる（同前、§47-57）。

¹⁶ 同前、§42-43。

¹⁷ 同前、§47。

ではなく、象徴的な次元においても、疎外の克服が要請される。

こうした象徴的な次元での疎外を認めるところまで、ナンシーは、彼が見るところのシチュアシオニスムと認識を同じくしている。「シチュアシオニスムが、豊かさのただなかに住まう貧困、すなわち、物質的な貧困に対してそもそも全く排他的ではないような象徴的貧困を見抜いたのは、間違っていない」(ESP72/111) ののである。しかし、この疎外に対する対処をめぐり、ナンシーはシチュアシオニスム的な立論とは別の方向へ向かおうとする。

まずナンシーは、スペクタクルという「見かけ」を暴露するだけでは、なおも「現れ」の圏域を抜け出せないと主張する。彼のみるところ、シチュアシオニスムは、偽のイメージであるスペクタクルに、自由で創造的な想像力を対置した。そのことで、商品経済が作り出したスペクタクルを暴き、覆い隠された現実の生を再我有化することが目指される (ESP70/108-109)。しかし、スペクタクルの欺瞞性、幻想性を暴く言説であっても、それ自身がスペクタクル的な見せかけに転じうる¹⁸。「というのもこの告発は、固有のもの——見せかけではないもの——を、スペクタクルの漠然とした裏面という以外に、示す必要はないからだ」(ESP72/112)。スペクタクルを暴こうとする言説は、スペクタクルではないものを規定することができない。

だとすると、スペクタクルをそれとして暴露することは、畢竟、「本来的実在のための、「現れ」の秩序を失墜させること」(ESP73/113) にとどまりかねない。この暴露によっては、「本来的な生」のような観念が不可視のまま温存される。そして、いま見えている「見かけ」、「現れ」は、非本来的なものとして退けられる。この構図を敷衍すれば、不可視の本来性のみは称揚される一方、現れというカテゴリそのものが、二次的で欠如した何ものかだとされてしまう。ここにナンシーは、このような疎外批判の危険性を指摘する。

勿論私としては、以上から、疎外として、幻想やイデオロギーとして批判されているもののもとには、現実的なものが何もなかった、ということを経験したいのではない。しかし、次のように自問する必要がある。疎外批判が、それ自身として、いかなる点まで、別の対称的な疎外に従属したままにとどまるという危険のうちにいるのか。(ESP74/114)

ナンシーは、シチュアシオニスム流の疎外批判に一定の妥当性を認めている。しかし疎外という批判の様式もまた、仮象としての現れと、それによって隠される絶対的な実在という二分法を温存してしまっている。その結果、ナンシーが大文字で他者 *l'Autre* と呼ぶものが前提されてしまう。ここでの大文字の他者とは、絶対的に「同」から隔てられ、同から超越した存在者のことである。スペクタクルという仮象を暴こうとする身振りは、同時に大文字の他者としての、本来的で現実的な生という観念

¹⁸ ただし、ナンシーによるこの論難が、ドゥボール自身によってすでに自覚されていたということは、注記しておいてよいだろう。ドゥボールによれば、スペクタクルはメディア上の言説を過剰に発生させる。そのことでスペクタクルは、自らに対するうわべだけの批判をも作り出すとされている (ギー・ドゥボール『スペクタクルの社会についての注解』木下誠訳、現代思潮社、15-16 頁)。

を前提してしまう。そしてその欠如態として「現れ」が貶められる。このことで、仮象と実在の間のヒエラルキーそのものは、問いに付されなままになるのである (ESP74-75/115)。

したがって、ナンシーのスペクタクル論は、スペクタクルの欺瞞性を暴くことには帰着しない。疎外の告発だけでは、みせかけと本来的な生、言い換えれば仮象と実在、または「他者と〈同じもの〉」といった二項対立が温存されてしまうからである。ただし、ナンシーは疎外という現実、すなわち、商品経済の全面化やスペクタクルによる疎外を単に退けるのでもない。ここで目指されるのは、そうした状況を引き受け、実在と仮象、本来性と非本来性、同と他といったヒエラルキーを問いに付き、疎外という批判の形式そのものを問い直すことである。そのために彼は、スペクタクルすなわち見せかけとしての世界を、彼の言う複数単数な存在を織りなす成す事態にまで根源化する。

2. スペクタクルの存在論

ではスペクタクルは、いかにして存在論的なものとなるのだろうか。ナンシーは、あらゆる社会がスペクタクルだという。「スペクタクルなき社会はない。というのは、社会は社会そのもののスペクタクルだからである」(ESP89/138)。ではこの一節は何を意味しているのか。

結論を先取りすれば、スペクタクルが存在論的な条件であるために、あらゆる社会がスペクタクルなのである。単数複数なものとしての「社会的 - 存在」は、「「スペクタクル的 - 商業的社会」、そして「スペクタクルの社会」」(ESP69/107)と置き換えられる。そしてこれは、存在論の唯一の原理とされる、単数複数存在 [être singulier pluriel] が織りなす構造そのものが、スペクタクル的だからである。

まず、「単数複数存在」という術語について確認しておこう。単数複数とは、各々単数かつ特異でありながら、同時にまた他の存在と共にあることを前提とするものたちが、同時に存在することの謂いである。それゆえ単数複数は、そこから絶対的に分離された超越的な「他者」を持たないし、個々別々に存在する諸項の総体でもない。

単数複数存在には、ある意味では外部がない。より正確に言えば、時間的・空間的な意味において、単数複数存在との関係を断たれた絶対的な外部を持たない。時間的な意味でいえば、単数複数存在は、常に同時的に生起する。単数複数存在に、厳密な意味で先立つような存在者は、想定できないからである。存在が常に複数的であることからして、単数複数なものに「先立つ」存在者があったとして、たとえ単数複数存在の生起に先立つ一瞬のことであったとしても、そのような存在者は単数複数存在との関係を持たないことになる。単数複数存在に先立つとは、複数的なものとの関係を絶した、単独の存在者となるだろう。同様の理由で、空間的な外部もまた想定しえない。したがって、ナンシーのいう存在は、同時的に、全体的な「世界」として発生する。そこには、何であれ絶対的で超越的な他者——ナンシーが大文字の他者と呼ぶもの——は、認められないのである (e.g. ESP29-31/42-45, 39-40/58-59, 82-83/126-128)。

かといってナンシーは、世界をひとつの完結した実体と見なすような、全体主義的な思想家であるわけでもない。その逆である。なぜなら、この同時的で全体的なものとしての単数複数存在は、存在相互の露呈、すなわち外に置くこと [exposition] によって織りなされるからである。

それゆえ、実存とは現存在〔*Dasein*〕の固有性ではない。実存とは存在の根源的な特異性であり、現存在が存在者の全体に対して露呈するものなのだ。それゆえ人間は、ある環境のなかにいるように「世界内」にいるのではない〔…〕。人間は、世界がその固有の外在性であり、世界の - うちで - 外に - 在ることなのだ。〔…〕このことを、次のような公式で言い表してみることもできるだろう。人間は世界を露呈するものであり、世界の目的=終わりでも根底でもない—世界は人間によって露呈されるものであり、人間の環境でもなければ表象でもない。(ESP37/55-56)

ここでは「人間」という語が使われているが、これは人間の実存を特権化するためではない。あくまでも、人間が実存すること、すなわち外に - 立つこと〔*exi-stence*〕が、自我に閉じたものではありえず、自我の外を曝し出すものだということが論じられている。この時、人間と人間以外の存在者すなわち世界との間には、何らのヒエラルキーもない。当の人間も、おのれが曝し出す世界によってはじめて、おのれの特異性=単独性を得るからである (ESP36-37/54-55)。

世界が人間の、あるいは人間による露呈によって織りなされる以上、単数複数存在もまた、露呈により成り立つといえるだろう。各々の存在が、おのれの外へと露呈されることによって、またおのれの外にある世界を露呈させることによって生起する。ただし、各々の存在が、世界という主体を単に措定する〔*position*〕ということではない。ここでの露呈とは、ある存在が、他のすべての存在者、すなわち世界を曝し出すということである。そして同時に、それぞれの存在もまた、この露呈によって存在する。各人は、おのれ以外のすべての特異性を露呈 (外 - 措定) させつつ、そうした事物や動物とおのれとの差異によって、ようやくおのれ自身でありうる。要するに、それぞれの単数=特異な存在が、おのれの外へと他者たちを曝し出すことにより、初めて単数複数存在が成立する。したがって、この露呈に先立つ「私たち」という実体があるわけではない。存在が根源的に複数かつ単数=特異である以上、存在相互による世界の曝し合いが、単数複数存在の根底にある。

単数複数なものたちによる露呈は、相互による、相互の呈示=現前化〔*présentation*〕だともいえるだろう。露呈に先立つ実体がない以上、存在は誰かへと見せられることでしかありえない。それゆえ、存在は呈示に先んじてあるわけではなく、呈示されることで存在がありうるのである。その限りで、存在はスペクタクル的な構造を持つことになる。

存在はおのれを単数複数的に与え、その固有の舞台として秩序づけられる。私たちは相互に「私」を呈示=現前化し、同様に「私」は、その度ごとに、私たちに「私たち」を互いに呈示=現前化する。この意味で、スペクタクルなき社会はない。あるいはより正確には、社会のスペクタクルなき社会はない。〔…〕スペクタクルなき社会がない。というのは、社会は社会そのもののスペクタクルだからである。(ESP89/137-138)

この時、スペクタクルという語は、本来的生の疎外や、紛い物の見せかけを言い表すものではなくな

っている。スペクタクルは、仮象たる現れが、その裏にある真の实在を覆い隠すという事態ではない。このような想定をした途端に、不可視の絶対的な他者による疎外、という理路に陥りかねない。むしろ仮象、見せかけしかないのである。だが同時に、この「見せかけ」は、単独の私によってなされるのではない。諸々の私による相互的な呈示によって、私たちが同時に、共に出現する。

それゆえ、共出現が意味するのは——そして今やこれが争点なのだが——「現れ」、言い換えれば世界への到来と世界内存在、そしてそのものとしての実存は、厳密な意味で *cum* から、共に [*l'avec*] から、分離することも見分けることもできない、ということである。(ESP83/128)

ここに至って、現れは、实在の仮象としての二次的なもの、という地位から抜け出している。諸々の私が呈示する現れこそが共存在なのであり、共存在は現れとしてしかありえない。それゆえ、現れは劣ったものではなく、単なる「戯れ」ではないのである。

しかし、このこと自体は、鏡の戯れという意味で [*au sens d'un jeu de miroirs*] 理解されてはならない（「戯れ」や「鏡」が、単に詐術や非实在性を示す限りは）。共 - 出現は、共同 - 存在の概念であり、おのれに＝互いに現れる [*s'apparaître*] ことにある。すなわち、同時に自己へ、また互いへと現れることに存するのである。ひとは互いに現れながらでなければ、おのれに現れることがない。(ESP89/138)

「鏡の戯れ」は唐突な印象を与えるかもしれない。しかし、*spectacle*（スペクタクル）も、ラテン語で鏡を意味する *speculum* も、ラテン語の動詞 *specere*（見る）から派生した語である。ここで言われているのは、スペクタクルは、鏡に映った偽物のような二次的な意味で解されてはならない、ということである。共存在は、互に互いの眼前へと現れるという事態を通じて生起する。「私」は、おのれを現すと同時に、誰かが現れることによって存在する。この相互的な現れが鏡の比喩で表現されているのである。そして現れは、単なる「詐術や非实在性」ではない。完全な同一性のコピーが、鏡に映し出されるように反復され増殖されていくのではない。互いに現れること、すなわち、私という同一性の外へと出ていく運動が現れであり、この現れこそが根源的なのである。「鏡の戯れ」とは、同一性の外へと出ていくものたちの——それゆえ全く異なる他者たちの——相互的な曝し合いであり、だからこそ、「[...] 共 - 出現が形作るのは鏡の戯れではないようなある舞台である——あるいは、鏡の戯れの真理は、「共に」の真理として理解されねばならない」(ESP90/139) ののである。それゆえ、私たちの間での、相互的な呈示としての現れは、単なるコピーや紛い物なのではない。現れは、もはや实在との二項対立には還元されえず、おのれを互いに曝し出すという、共存在の根源的な条件を成している。言い換えれば、見せかけこそが真の生なのである。

その帰結として、スペクタクルに先立ち、スペクタクルによって覆い隠されるような、実体的な私たちもどこにもないことになる。

その語に認められるいかなる意味においても、直接的に「スペクタクル的」ではなかったとしても、社会的 - 存在は、いずれにせよ本質的に、露呈された - 存在である。社会的 - 存在は露呈された存在であり、言い換えれば、それは自己 - への - 存在 [être-à-soi] の内在的な確実さに従ってあるわけではないのだ。「社会」の自己 - への - 存在は、共 - 実存の——つまり複数の共 - 実存の——網目であり、その相互的な送り返しである。それゆえ、社会の全体は、スペクタクルの形態がいかなるものであれ、おのれにスペクタクルを与え、おのれをスペクタクルとして与えるのだ。

(ESP92/142)

確固たる同一性を持った真正の社会や私たちがなるものはどこにもない。私たちの社会は、ある私によって曝し出される。そして同時に、この曝し出しによって、当の私が始めて在りうる。社会はこの循環構造において存在している。この曝し合いに先立つ社会や私たちがなく、この現れの錯綜こそが根源なのである。この時、ドゥボール流の疎外論的なスペクタクルとは、全く違う事態が問題になっている。本来的な生と、偽物のスペクタクルがあるのではない。社会はそもそもこの曝しあいの舞台上でしかない。いわば、ここで提示されているのは、一切の超越を容れない限りで全体ではある。しかし共存在は、外部への露呈ないし呈示という現れの内にあるのであって、この全体すべてが外であり、すなわち外への見せかけの呈示なのである。

3. スペクタクルとその外

この現れとしての共存在という議論は、一見するとやはり、すべてを現前に還元する全体論として理解されるかもしれない。例えば加藤は、ナンシーによる、絶対的な他者性を認めない共存在概念に理解を示しつつも、この理路に懸念を抱いている。彼は、ナンシーにおいては、他者や死といったものさえ、露呈と現前化においてしかありえないために、それらの絶対的な他性が失われると指摘している。レヴィナスやデリダが強調したこの絶対的な他者性という契機こそが重要であり、ナンシーの共存在論では、何ものにも還元できない他者性が欠けているというのである¹⁹。ここでは他者や死といった論点にこれ以上立ち入ることができないが、しかし、『単数複数存在』で展開されているのは、すべてを呈示=現前化のうちに飲み込んでしまうような、全体論的な議論ではない。この書物のなかでも、呈示=現前化不可能なものは論じられている。それは、共存在の根源を成す、「共に avec」と

¹⁹ 加藤恵介「「われわれ」の「あいだ」で」、101-104、107-108頁。本稿の論旨からは外れるため、他者や死といった問題は詳述しない。しかし、ナンシーにおける他者であっても、還元不可能な他性を認められていることは注記すべきであろう。確かに、例えば『無為の共同体』では、私と他者とは「同類」とされ、両者の間には一定の共通点があるかのように論じられている。だが、それは分割=分有という起源を共有するという一点においてであり、私と他者は決定的に異なるとされるのである。(Jean-Luc Nancy, « De l'être-en-commun », *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986, pp. 83-84. [ジャン=リュック・ナンシー『無為の共同体』、61頁]。また『単数複数存在』でも他者の還元不可能性は指摘されている。例えば以下の一節がそうである——「君は絶対的に異質である、それは世界がその都度君からはじまるからだ」(ESP 24/34)。

いう事態である。

おそらく、共にそのものは、呈示＝現前化可能ではない。[...] 共には、引き退いた現前としても、他者 [Autre] としても「呈示＝現前化可能」ではない。他の諸主体とともにしか主体がないとして、「共に」それ自体も主体ではない。(ESP 83/128)

「共に」そのものが呈示されてしまったら、それはあたかも他の「主体」にならぶ一つの主体のように考えられるだろう。だが、そのように一個のものとして数えられる「共に」は、一つの国家や民族のような、実体的な共同体になってしまう。このような実体としての共同体は、既に『無為の共同体』で退けられていた。実体としての共同体は、ある一つの同一性に内閉した、「内在主義的」なものになる。そのような共同体は、ある一つの同一性を成員に強いるために、むしろ存在の複数性を否認することになる²⁰。それゆえ、「共になるもの [l'avec]」と言ってはならず、ただ「共に [avec]」と言わねばならない——「共に」とは、あらゆる措定の前置詞＝先措定 [préposition]、それ自体措定を欠いたものなのである」(ESP84/130)。つまり「共に」とは、あらゆる措定について回る前置詞、すなわち措定の前になされる措定 [préposition] であり、「呈示＝現前化一般の内的で内在的な条件を成す」(ibid.) ものなのである。

ただし「共に」は、絶対的な他者性といったものや、神のような超越的概念として、呈示＝現前化不可能なのではない。「共に」は、あらゆる現前化に伴うものであり、あらゆる現前化の条件となっている。したがって、「共に」は、「かかる前 - 置詞の、すなわち、現前化それ自体の現前化不可能性」(ibid.) なのである。翻って、「共に」を成すのも、存在相互の露呈、すなわち私たちの中での現前化の錯綜であった。だとすれば、「共に」なされる現前化は、実体化されない。それは、présence ではなく présentation なのであり、現前化される実体ではなく、現前化という作用そのものなのである。実体化せず、倦むことなくなされ続ける相互的な現前化が「共に」を成すのであり、また逆に、あらゆる現前化を、この「共に」が可能にしているのである。それゆえ、私も共存在も呈示あるいは外への曝し出しとしてしかありえない。共存在に外がない以上、現れとして出現する共存在は、確かに全体的なものに見える。しかしそれは、決して固定化しない相互的な現前の錯綜なのである。

おわりに

以上本稿では、『単数複数存在』におけるスペクタクル概念の位置を論じてきた。第一章では、スペクタクルという語を中心になされた、シチュアシオニスムあるいはドゥボールによる議論を、ナンシーがどのように位置づけているかを論じた。スペクタクルによる象徴的な疎外という事態については、ナンシーも認識を同じくしていた。しかし、彼にとって、スペクタクルは非本来的「見せかけ」というだけではなく、彼の言う複数単数な存在の条件をなすものであった。それゆえ彼はこれを疎外とし

²⁰ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, pp. 34-35. [ジャン=リュック・ナンシー 『無為の共同体』、23-24 頁]

てではなく、根源的な条件ととらえることで、疎外論という枠組み自体や、「見せかけ」を実在に対する二次的なものと見做すヒエラルキーを問いに付しているのである。第二章では、スペクタクル概念が、いかにして存在論的条件になるのかを論じた。彼の言う単数複数存在は、それぞれの存在による、相互的な世界の露呈によって織りなされる。その限りで、世界は露呈され、あるいは呈示＝現前化されることでしかありえない。第三章では、この現前化の条件である「共に」、すなわち存在の複数性そのものは現前化されえないという点を論じた。この現前化とは、実体としての共同体を結晶させるものではない。むしろ単数複数存在とは、相互の現前化という終わりなき作用によって成り立っているのである。

前述の通り、本稿はある種の予備的研究である。すなわち、『単数複数存在』に定位してスペクタクル概念の位置づけを検討したに過ぎず、扱えなかった論点も多い。例えば本書の中でも、「共に」は相互的な現前化の「舞台」であるとされ、それがギリシャの劇場や、ルソーの社会契約論に結び付けられる (ESP91-92/140-142, 94-95/146)。すなわち、スペクタクルは、ナンシー流のギリシャ論やルソー論のとば口でもあるのである。他方、資本と、資本による世界の全体化という論点にも触れられなかった。この点は、後年の世界化論や「エコテクニー」、「一般的等価性」といった論点にも通じるものであろう。またなにより、シチュアシオニスムと同時代に起きた 68 年革命との関連や、マルクス主義との関連など、ナンシーの議論を思想的文脈に位置づけ、その妥当性を検証する、という視点が不十分であった。68 年革命の先駆ともなったドゥボールらの問いかけが、不当に存在論に還元され、その批判的なポテンシャルが失われてしまっていないかということは、とりわけ批判的に問われるべきだろう。上記以外にも論じられなかった点は多く残るが、今後の研究課題としたい。

2022年度 西山雄二研究室 活動報告

1. 学術的催事

2022年3月2日(水) 19:00-21:00

「ウエルベックの現代社会論「混乱へのアプローチ」を読む」

解説：八木悠允(ロレーヌ大学博士課程)、
志村響(フランス語教師)

朗読担当：卒業生(鈴木麻純、飯澤愁、矢野美久、
久津間靖英)

司会：西山雄二

主催：東京都立大学西山雄二研究室



2022年3月29日(火) 19:00-21:00

「ジャック・デリダ『歓待I』を読む」

東京都立大学より Zoom 配信

西山雄二、ダリン・テネフ(ブルガリア・ソフィア大学)、森脇透青(京都大学)

主催：東京都立大学西山雄二研究室

後援：脱構築研究会 日本語使用



2022年4月13日(水) 16:30-18:00

「ロシアのウクライナ侵攻を語る会」

東京都立大学より Zoom 配信

対話者：ダリン・テネフ、前田弘毅(東京都立大学、
西アジア・コーカサス史研究)、西山雄二



2022年5月18日(水) 18:00-20:00

「カトリーヌ・マラブー『泥棒！ アナーキズムと哲学』を読む」

東京都立大学より Zoom 配信

西山雄二×ダリン・テネフ(ブルガリア、ソフィア大学)

主催：東京都立大学西山雄二研究室



7月28日(木) 日帰り夏合宿
@本と珈琲 カピバラ (山梨・甲府)
「デリダ「コギトと狂気の歴史」を読む」
with 早尾貴紀、宮崎裕助、ダリン・テネフ



2022年8月27日(土) 10:30-17:30

1日デリダ夏合宿
「ジャック・デリダ「差延」を読む」
東京都立大学 1-110 教室

発表: 森脇透青

討議: 宮崎裕助、ダリン・テネフ、西山雄二、
小川歩人

主催: 脱構築研究会

協力: 東京都立大学西山雄二研究室

2022年8月27日(土) 10:30-17:30
東京都立大学(南大沢) 1-110 教室
一日デリダ夏合宿
ジャック・デリダ「差延」を読む

対面方式(配信はありません)
定員先着40名まで 要事前登録

10:30-12:00 解説1「差延」森脇透青
13:00-14:00 解説2「差延」森脇透青
14:10-15:10 解説3「差延」森脇透青
15:30-17:30 討議 宮崎裕助、ダリン・テネフ、西山雄二、小川歩人

主催: 脱構築研究会
協力: 東京都立大学西山雄二ゼミ



2022年9月30日(金) 17:00-20:00

ワークショップ

「ミシェル・ウエルベック、小文字の文学」

東京都立大学より Zoom 配信

司会・進行: 八木悠允(ロレーヌ大学)

発表: 西村真悟(京都大学)、長田千里(神戸大学)、崎谷聖(早稲田大学)

主催: 東京都立大学西山雄二研究室

協力: REBOX

2022年9月30日(金) 17:00-20:00
ワークショップ
ミシェル・ウエルベック、小文字の文学

Michel Foucault, la littérature en minuscule

東京都立大学より Zoom 配信
司会・進行: 八木悠允(ロレーヌ大学)
発表: 西村真悟(京都大学)、長田千里(神戸大学)、崎谷聖(早稲田大学)
主催: 東京都立大学西山雄二ゼミ
協力: REBOX



2022年11月28日(月) 17:30-19:30

「エマヌエーレ・コッチャとの対話~メタモルフォーゼの哲学」

東京都立大学 1号館 110 教室

応答: エマヌエーレ・コッチャ(フランス、社会科学高等研究院)

ディスカッサント: 上田圭(東京大学)、菊池一輝(東京都立大学)、中山義達(東京大学)、人見隼平(早稲田大学)、山根佑斗(東京大学)

司会: 西山雄二(東京大学)

フランス語使用、日本語通訳有(担当: 清水雄大) 入場無料、事前登録なし

主催: 東京都立大学西山雄二研究室、脱構築研究会

共催: アンスティチュ・フランセ日本

協力: 勁草書房

**エマヌエーレ・コッチャとの対話
——メタモルフォーゼの哲学**

2022年11月28日(月) 17:30-19:30
東京都立大学(南大沢)1号館110教室(1号館110号館)

応答: エマヌエーレ・コッチャ
(Emanuele Coccia フランス社会科学高等研究院准教授)

ディスカッサント: 上田圭(東京大学)、菊池一輝(東京都立大学)、
中山義達(東京大学)、人見隼平(早稲田大学)、山根佑斗(東京大学)

司会: 西山雄二(東京都立大学)
星野太(東京大学)
藤本一男(早稲田大学)

フランス語使用、日本語通訳有(担当: 清水雄大)
入場無料、事前登録なし、対話のみで配信なし
主催: 東京都立大学西山雄二研究室、脱構築研究会
共催: アンスティチュ・フランセ日本
協力: 勁草書房





2022年12月22日(木) 16:30-18:00

ジョイントセミナー

「カミュ『異邦人』第二部(新潮文庫)を読む」
専修大学、宮崎裕助ゼミ



2023年1月20日(金) 18.30-20.30


「金志成『対話性の境界——ウーヴェ・ヨーンゾンの詩学』を読む」

東京都立大学5号館134教室

発表者: 西山雄二、福岡麻子(ドイツ文学)、高波力生哉(フランス文学・博士課程)、森野紗英(ドイツ文学・修士課程)、米原大起(フランス語圏文化論・学部)

概要説明、応答: 金志成(ドイツ文学)

主催: 東京都立大学西山雄二研究室



2023年1月20日(金) 18:30-20:30
東京都立大学(南大沢)5号館134教室

金志成
**『対話性の境界
ウーヴェ・ヨーンゾンの詩学』**
(法政大学出版局、2020年)を読む

発表者: 西山雄二(フランス文学・教授)、福岡麻子(ドイツ文学・准教授)
高波力生哉(フランス文学・博士課程)、森野紗英(ドイツ文学・修士課程)
米原大起(フランス語圏文化論・学部)

概要説明、応答: 金志成(ドイツ文学・准教授)
主催: 東京都立大学西山雄二研究室

2023年1月27日(金) 16:30-19:00

「暴力の文体と戦後文学」"The Style of Violence and Japanese Postwar Literature"

東京都立大学本部棟2階特別会議室

発表: ダリン・テネフ(Darin Tenev)、ケンダル・ハイツマン(Kendall Heitzman)、呉鵬(Wu Peng)
コメント: 大杉重男、高桑枝実子(日本文学)、西山雄二、大須賀沙織(フランス文学)、金志成、福岡麻子(ドイツ文学)、越朋彦(イギリス文学)

主催: 東京都立大学西山雄二研究室

共催: 国際交流基金

2023年1月27日(金) 16:30-19:00
東京都立大学(南大沢)本部棟2階特別会議室
国際ワークショップ

暴力の文体と戦後文学
The Style of Violence and Japanese Postwar Literature

発表: ダリン・テネフ(Darin Tenev)
ケンダル・ハイツマン(Kendall Heitzman)
呉鵬(Wu Peng)
コメント: 大杉重男、高桑枝実子(日本文学)、西山雄二、大須賀沙織(フランス文学)、金志成、福岡麻子(ドイツ文学)、越朋彦(イギリス文学)

日本語使用
主催: 東京都立大学西山雄二研究室 共催: 国際交流基金



2023年2月7日(火) 18:00-19:30

「峻厳たる窮地——ミシェル・ウエルベックの文学」

オンライン配信

講演: 八木悠允(ロレーヌ大学)

主催: 東京都立大学西山雄二研究室

L'extrême impasse: la littérature de Michel Houellebecq



峻厳たる窮地——ミシェル・ウエルベックの文学
2023年2月7日(火) 18:00-19:30
講演: 八木悠允(ロレーヌ大学)
オンライン配信、要録編、主編: 東京都立大学西山雄二研究室

2. 演習授業

今年度は招聘教授ダリン・テネフも出席してジョイント・セミナーを実施した。ゼミは2部あるいは3部構成で、通常ゼミ、アフターゼミ (AS)、アフターアフターゼミ (AAS) の長丁場となった。

前期水曜5時限・大学院演習「20世紀の思想・文学を読む」

4月13日【公開セミナー】「ロシアのウクライナ侵攻を語る会」

対話者：ダリン・テネフ（ブルガリア、ソフィア大学／東京都立大学・招聘教授）、前田弘毅（東京都立大学、西アジア・コーカサス史研究）、西山雄二

20日【論文執筆ガイダンス】西山雄二「偽誓の薄明の方へ——ジャック・デリダ『偽誓と赦しI』を読む」（『Suppléments』No. 1）

AS：Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Bayard, 2012.（小学生向けの講演会。フランス語初級を終えた方から参加可能） AAS：フランス語発音特訓

27日【論文執筆ガイダンス】ダリン・テネフ「デリダにおける贈与と交換」、『人文学報』511号、2015年。

AS：Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Bayard, 2012. AAS：フランス語発音特訓

5月11日 学生発表：バタイユ

AS：Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Bayard, 2012. AAS：フランス語発音特訓

18日【公開セミナー】カトリーヌ・マラブー新刊『泥棒！ アナーキズムと哲学』を読む

25日『現代思想2022年5月号 特集＝インターセクショナリティを読む』（4/28刊行）、パトリス・ヒル・コリンズ、スルマ・ビルゲ『インターセクショナリティ』合評

AS：Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Bayard, 2012. ASS：フランス語発音特訓

6月1日 院生発表：デリダ『滞留』～出来事と証言

AS：【最終回】Barbara Cassin, *Plus d'une langue*, Bayard, 2012.

ASS: 【最終回】フランス語発音特訓

8日 サルトル『文学とは何か』第1章を読む AS：通訳の理論と実践

15日 サルトル『文学とは何か』第2章を読む AS：英語通訳の練習

29日 ラカン「ファロスの意味作用」を読む

7月6日 院生発表：ジュネ『花のノートルダム』

AS：ルモンド記事「いつしがみつくのをやめるのか」

13日 院生発表：ジュネ『花のノートルダム』 AS：監訳作業の手ほどき

20日 ジャン＝リュック・ナンシーのヨーロッパ論「Euryopa 遠くへの眼差し」を読む

後期水曜5時限・大学院学部演習「翻訳の理論と実践」

10月5日 翻訳論の概説

12日 Jiri Levy, « Translation as A Decision Process »

19日 ウエルベック『発言集』翻訳草稿の検討 with 八木悠允

AS：テネフ「ブルガリアにおける言語モデルと文学研究をめぐる論争」

26日 ゲーテとシュライーマハーの翻訳論 AS：院生発表：バタイユとヘーゲル

- 11月9日 ベンヤミン『翻訳者の使命』1
AS: テネフ「イメージと超越」翻訳草稿の検討
16日 ベンヤミン『翻訳者の使命』2 with 金志成、越智雄磨
AS: 院生発表: ジュネ『花のノートルダム』
12月7日 カッサン『ひとつ以上の言語』訳文検討
AS: 院生発表: デリダ『シボレート』における日付の範例性について
14日 院生発表: ラカン『転移』
21日 ベンヤミン『翻訳者の使命』3 with 越智雄磨
1月11日 ベンヤミン『翻訳者の使命』4 with 越智雄磨
18日 ベンヤミン『翻訳者の使命』5
25日 デリダ「バベルの塔」

3. 大学院生主催の読書会

ダリン・テネフ参加 @西山雄二研究室

【高波力生哉・企画運営】

- ・ポール・ド・マン『理論への抵抗』大河内昌・富山太佳夫訳、国文社、1992年。

6月17日、6月24日

- ・ルドルフ・ガシェ『読むことのワイルド・カード』吉国浩哉ほか訳、月曜社、2021年。

7月5日、7月8日、7月17日、7月29日

【高波力生哉・北川光恵・企画運営】

- ・モーリス・ブランショ『謎の男トマ 一九四一年初版』門間広明訳、月曜社、2014年

8月14日、8月20日、8月28日、12月4日、12月20日、12月27日、12月4日

【菊池一輝・企画運営】

- ・ジャック・ラカン『盗まれた手紙についてのセミナー』

11月18日、11月25日、12月2日、12月9日、12月16日



Limitrophe

No. 1

特集 カトリーヌ・マラブー／
フランスにおけるインターセクショナリティ批判

No. 2

特集 エマヌエーレ・コッチャとの対話／ダリン・テネフとともに／
ジャン＝リュック・ナンシー（柿並良佑 責任編集）

No. 3

特集 ミシェル・ウエルベック（八木悠允 責任編集）

Limitrophe（リミトロフ）

No. 2

2023 年

2023 年 3 月 31 日刊行

編集：西山雄二

デザイン：北川光恵、西山雄二

発行：192-0397 東京都八王子市南大沢 1-1

東京都立大学 西山雄二研究室（5 号館 516 号室）



東京都立大学
人文科学研究科
西山雄二
研究室紀要

Tokyo Metropolitan University
Yuji NISHIYAMA
Office Bulletin