

存在論的差異の実在としての実存 ——マラブーのナンシー論から存在論的共同体論へ——

伊藤 潤一郎*

はじめに

ジャン＝リュック・ナンシー（1940-）の哲学の代名詞とは何だろうか。ナンシーの哲学を少しでも知っている者ならば、真っ先に「共同体」や「分有」といった名が思い浮かぶだろう。パタイユ・プランシヨの系譜のなかにある共同体論の思想家というナンシー理解は現在最も一般的なものであり、またそれとともに、ナンシーの共同体論がハイデガー存在論と不可分であることも今日では誰もが指摘するところとなっている。それゆえ、ナンシーの共同体論を存在論の観点から特徴づける研究は、ナンシー研究の進展にともなって次第に凡庸な作業となりつつある。しかし、それでもなお本稿の目的は、ナンシーの存在論の構造を明確にすることにある。というのも、先行研究においては、私たちが明らかにすることになるナンシーの存在論に独特な循環構造が明確に捉えられておらず、ナンシーの哲学の射程と特徴がいまだ十分に明確にされていないからである。

ナンシーの存在論を再び論じるにあたって私たちが手がかりとするのは、「実存」という概念である。共同体論がひとまずの完成を見る 1980 年代後半以降のナンシーの著作を通覧するならば、「共同体」や「分有」だけでなく、「実存」もまたナンシーの主要概念の一つとなっていることはすぐに見て取

* 早稲田大学文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員 DC

本研究は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費 18J12326）の助成を受けたものです。

れる。しかし、ナンシーはいわゆる「実存主義」から影響を受けた哲学者ではない。1940年生まれのナンシーにとって、サルトルの実存主義は同時代の思想ではなかった。このことは、ナンシーがサルトルにほとんど言及しないことや、引用する際も紋切り型の文句（たとえば、共産主義を「私たちの時代の乗り越え不可能な地平」とする『方法の問題』の一節）を引くだけであることから推測できる。十歳年長のデリダ（1930 - 2004）が、若き日にサルトルの思想から大きな刺激を受けていることと対比したとき、デリダにおける実存という語の不在と、ナンシーにおける実存概念の前景化は、生年の違いという伝記的な事実に由来する両者の差異であるとともに、ナンシーが実存主義の影響から自由に思考しうる世代の哲学者であることを如実に示している。端的に言って、ナンシーには実存という語への屈託がないのである。そうであるならば、ナンシーにおける実存概念とはいかなるものなのか。このことに答えるための導きの糸として、本稿ではまず第1節で、カトリーヌ・マラブー（1959 - ）の卓抜なナンシー論「ピエールは恐怖のオレンジを好む」を取り上げる。マラブーもまた、ナンシーと同様に——あるいはナンシー以上に——実存主義から自由に実存についての思考を展開している。そうであればこそ、マラブーの論考は、レヴィナス、サルトル、ナンシーという一見奇妙な組み合わせの中に、共通するテーゼを見出すという大胆な試みを展開しうるのである。そのようにしてマラブーは、三者に「存在と存在者の差異の實在として構想された実存」という実存理解が通底していると主張する。それゆえ、マラブーにしたがえば、ナンシーにおける実存とは、存在論的差異の實在（現実）であると言いうことができるだろう。まずはマラブーのこのテーゼの内実を明らかにすることから議論を始めたい（第1節）。

しかし、これだけではマラブーによるナンシー解釈を辿ったに過ぎない。そこで私たちは次に、マラブーのナンシー論を、ナンシーの代名詞ともいえる共同体論の内在的読解と突き合わせて検証することを試みる。『無為の共同体』においてナンシーは、共同体を実存の問題から規定し、カントを念頭

に置きつつ「共同体とは単に実存の事象的＝現実的定立 [la position réelle de l'existence] である」(CD 203) というテーゼを提示している。この一節には、カントにおける「事象的 (real)」という語や、ハイデガーの「存在についてのカントのテーゼ」などの思想史的コンテクストが絡みついている。これらのコンテクストを可能な限り明確に腑分けしつつ、この凝縮された一節の内実を明らかにすることで、ナンシーが提示する存在論が「実存する (exister) / 実存 (existence) / 実存者 (existant)」という三層構造によって構築されていることを明らかにする (第2節)。さらに、ナンシー独自の「意味」と「真理」という両概念に照らして三層構造を捉え直すことによって、ナンシーの存在論の全体像を提示する (第3節)。その上で結論部において、私たちが議論の補助線として用いたマラブーのナンシー論と私たちの解釈を比較することで、マラブーが把握しそこなっている部分に光を当てつつ、ナンシーの存在論を経験的なものと超越論的なもの双方の変化として特徴づけたい¹⁾。

実存主義以後のフランス哲学は、構造主義、ポスト構造主義という変遷を辿ったという図式的かつ単線的な整理がしばしばなされるが、ナンシーやマラブーの議論を見れば、「実存」という概念が端的に乗り越えられ過去のものになったというような短絡的な理解を口にすることはもはやできないだろう。実存主義以後、フーコー、ドゥルーズ、デリダ以後のフランス哲学において「実存」という名がいかんして保持され生きのびているのかの一端を、ナンシーとマラブーの議論をとおして明らかにすることができれば、本稿の目標は達成されたことになるだろう。

1. 変化としての実存——マラブーのナンシー論

私たちがナンシーの実存概念へと迫るための導きの糸とするマラブーのナンシー論におけるテーゼは、ある意味で端的なものである。完全な形で再

度引用しておこう。「ファンタスティックなものとは、存在と存在者の差異の實在として構想された実存である [*Fantastique est l'existence conçue comme réalité de la différence entre l'être et l'étant*]」(PAH 39)。マラブーはこのテーゼが、レヴィナス、サルトル、ナンシーという三者の実存概念に共通していると述べる。このテーゼによって、ナンシーの実存概念がレヴィナス、サルトルという系譜のなかに位置しており、さらには「ファンタスティックなもの」というマラブー自身の概念が用いられることで、マラブー自身もこの系譜のなかで思考しているということが示唆されている。以下では、簡潔でありながら一読ではその射程を容易に把握することのできないこのテーゼを、その構成要素に沿って分析していきたい。

まずは、マラブーが自らの哲学の中心概念として練り上げている「ファンタスティックなもの」という概念から見ていこう。マラブー自身の説明によれば、「ファンタスティックなもの」とは、「現実を超過し、現実を逸脱する現実 [réel]」(PAH 39)を指している。明らかにここで強調されているのは「現実」であり、それも唯一の確固たる現実なるものではなく、現実の現実に対する過剰である。つまり「ファンタスティックなもの」という概念は、同一性をもったものとしての現実とは異なる「現実」として構想されている。そして、このような「現実」についての理解は、ハイデガーの存在論的差異によって可能となっている。「存在と存在者の差異」、すなわち存在論的差異が、「實在 (réalité)」と結びつけられていることによって、「實在」が「差異」であるという視座が打ち出されている。つまり、マラブーのテーゼの狙いは、ハイデガー存在論を援用して、「超過」や「差異」といった概念と深く結びついた新たな「現実」や「實在」についての理解を提示することにある。

このようにしてマラブーは、レヴィナス、サルトル、ナンシーという先駆者に倣って、ハイデガーの思想を「現実」や「實在」という観点から読み解こうとしているわけだが、ハイデガーの著作に親しんだ者ならば、このよう

な試みがいかに野心的なものであるかわかるだろう。というのも、ハイデガーの語彙において「実在性 (Realität)」という語は、ほとんど積極的な価値をもっていないからである。たとえば、『存在と時間』第43節では、存在を実在性と解することが、「現存在の純正な実存論的分析論への道を塞ぐ」(SZ 201) ものとされている。ハイデガーのテキストにおける事情がこのようなものであるならば、マラブーが「実在」や「現実」を前面に押し出してハイデガーを読み解くことによって企図しているのは、ハイデガー存在論の忠実な解釈ではなく、むしろハイデガー存在論の変形だと言える。マラブーからすれば、レヴィナス、サルトル、ナンシーはハイデガー存在論を変形する哲学者たちなのだ。このようにしてマラブーは、三者の思考のうちに、ハイデガー存在論から新たな実在概念、新たな現実についての理解を引き出し、さらにそれによって実存というハイデガー思想の中心概念に新たな光を当てるという試みを探り当てているわけだが、このようにして得られる「実存」概念は、当然のこととしてハイデガーにおけるそれとは異なるものへと変容させられることとなる。マラブーが三者に見出した「実存」概念を要約する一節を引用しよう。

したがってこの実存は、厳密にはもはやハイデガー的ではなく、もはや単純に現存在の存在様態を指し示すのではない。そうではなくこの実存は、現実における、そして現実としての存在論的差異の侵入を指し示している。それは、差異の具体化、あるいは差異の具体性として把握された実存である。実際、レヴィナス、サルトル、ナンシーは三者とも、差異の物質性 [matérialité] について語っているのだ。(PAH 41)

この一節からは二つのことが読み取れる。一つには、先にも確認したように「現実」が「存在論的差異」の問いから理解されることで、それと同時に「実存」もまた差異ないし変化という局面から把握されているということ

ある。もう一つには、マラブーにおいて「現実」や「実在」、そして「実存」は、何よりもまずある種の「物質性」を問題にするものであるということである。この二点を総合するならば、マラブーの思考が問うているのは、存在論的差異がそこで具体化する物質としての実存だと言うことができるだろう。ナンシー論を発表したのち、マラブーはハイデガーについての教授資格論文『変化、ハイデガー』（2004年）を出版しているが、そこでは存在論的差異と物質性の関係は、ハイデガーの講演「物」（1949年）における有名な「四方界」を参照しつつ、より明確に次のような仕方でも語られている。「私が狙いを定めているのは、存在論的差異が物にじかに見えるようになる仕方なのだ。実際、ハイデガーが物性「……」ということによって描き出しているのは、「物であること」（« wassein », « wie sein » という伝統的な意味での物の本質）というよりも、存在の物、物における存在の運動なのだ」（CH 229）。存在論的差異にもとづいて、存在者ではない存在の運動を、それ自体としては現れずに退隠する出来事として浮き彫りにすることがハイデガー存在論の試みであったと差し当たりまとめておくならば、マラブーにあってこの存在の運動は、存在者から遊離した事柄としてあるのではなく、存在者＝物のただ中で生じるものなのだ。このようにしてマラブーが語り出そうとしているのは、現前する存在者でもなく、存在者から切り離されて思考された存在の純粹な出来事でもなく、これら二つの水準が送り返しあう関係である。それは言うなれば、「存在者と存在が一体となった」（PAH 55）ものである。それでは、このように存在論的差異と物とを不即不離の関係にあるとする解釈の帰結とは、一体いかなるものなのだろうか。結論を先に言ってしまうと、このような解釈によって、ハイデガー存在論は変化の哲学へと変貌し、存在論的差異は変化の運動を意味することとなる。ハイデガーの哲学において問われているのは、ギリシア語の語源 μεταβολή の意味での「存在論的なメタボリズム」であり、マラブーによれば、「おそらく存在とは、存在の変異可能性 [mutabilité] 以外のなにものでもない」のである（CH 22）。しかし、上で述

べたように、この変異可能性、変化可能性を存在者から切り離された事象と捉えてはならない。マラブーの強調点は、あくまで存在者において変化可能性としての存在の運動が現れるという、存在者と存在の絡み合いにある。このことをナンシーに即して説いている一節を引用しよう。

実存の存在と実存自身は、結合すると同時に分離しており、互いにじかに接合され、互いに他方の内に捕らえられ、また同時に互いにとって異質なものであり、侵入者である。(PAH 54)

ここで駆使されている「じかに (à même)」と「～の内に捕らえられている (être pris dans)」は、マラブーがナンシーのハイデガー解釈のキーワードとして「実存の決断」(『限りある思考』所収)から取ってきたものである。ナンシー自身の言葉を引いておこう。

実存の存在を賭けることは、実存にじかに起こる。すぐさま、そのまま実存的なものの内に捕らえられていないような実存論的なものはない。(PF 131)

マラブーは、この一節に現れるナンシーの上の二つの語法に、存在者と存在が送り返しあう、両者の絡み合った関係を見出す。それにより、存在者もはや同一性を有する対象や客体や実体ではなくなり、全般的な変化可能性のなかに存在するものとなる。あるいは、物質性はただ単に形相を受け取る質料としてあるのではなく、物・存在者として一定の形を取りつつも、つねにそこから変形する可能性をもった可塑的なものとなる。したがって、マラブーの解釈をまとめるならば、ナンシーにおける「実存」という概念は、存在の運動によって絶えざる変化の運動のなかにある存在者ということになるだろう。

以上のようなマラブーによるナンシーの実存概念へのアプローチには、変化や変異という局面から物質性を独自に構築しようというマラブー自身の哲学が多分に影響を与えている。また、存在論的差異と物質性を結びつける彼女のハイデガー理解についても事情は同様だろう。そうであるならば、私たちはマラブーのナンシー理解を、私たち自身のナンシー読解と突き合わせて検証する必要があるのではないだろうか。以下ではこの作業を遂行することで、ナンシーの実存概念について、私たちの独自な見通しを獲得することを試みたい。

2. 「実存する」／「実存」／「実存者」

ナンシーの実存概念を私たちなりの仕方で読み解くうえで、いかなるテキストを選択すべきだろうか。マラブーが引用しているナンシーのテキストは、上でも言及した「実存の決断」のほかには、身体論『コルプス』、心臓移植手術についての手記『侵入者』の二つがある。この選択には、物質性の問いというマラブーの論考のライトモチーフがはっきりと反映されている。これに対し私たちは、ナンシーの代名詞である共同体論から実存の問題へと接近したい。その際、「実在」、「現実」というマラブーの論考の中心的なモチーフとなっていた概念と、実存の関係が語られている箇所を徹底的に読解しよう。それにより、マラブーのナンシー論と私たちの解釈の差異が浮かび上がってくることになるだろう。

このような方針のもとで私たちを取り上げるのは、ナンシーの主著『無為の共同体』に第二版から収められることとなった「共同での存在について」（初出 1988 年）というテキストである。先行研究においてしばしば指摘されてきたように、ナンシーの共同体論は存在論としての共同体論であるところにその独自性があるが、このテキストはナンシーのそのような存在論的共同体論を簡潔に——それゆえに難解ではあるのだが——示すものとなってい

る。ここで注目するのは、そのなかの次の一節である。

存在についてのカントのテーゼの言表を模倣するならば、次のように言うことができるだろう。「共同体は、存在、あるいは実存の述語ではない [La communauté n'est pas un prédicat de l'être, ou de l'existence]。実存という概念に対して、共同体という特徴を付加したり取り除いたりしても、実存という概念は何も変わらない。そうではなく、共同体とは単に実存のレエルな定立である [la communauté est simplement la position réelle de l'existence]」。 (CD 203)

ここでは réel という形容詞を翻訳せず、原語の音を写すにとどめておいた。というのも、ナンシーの実存概念に関する私たちの以下の議論は、この一語の注釈に存すると言っても過言ではないからである。しかし、この語の解釈に至るまでには、いくつかの迂回を経なければならない。まずは、ここで「模倣」という形で参照されているカントのテーゼを確認しておきたい。ナンシーが模倣しているのは、『純粹理性批判』の次の箇所である。

存在^{レエル}するとは、明らかに事象内容を示す [reales] 述語ではない。つまりそれは、なんらかの事物の概念に付け加わることのできる或るものの概念ではない。それは、ある事物そのもの、あるいはある種の規定そのものの単なる定立 [Postition] である。 (KrV A598/B626)

この箇所で、カントは神の存在論的証明を論駁している。周知のように、神の存在論的証明とは、アンセルムスの『プロスロギオン』に由来し、神という概念から出発して神の現実存在を立証するものである。簡潔にまとめるならば、この証明においては、神はあらゆる肯定的規定を有するものであり、その規定の一つに「存在する」という規定も含まれるがゆえに、神は存在す

る、という証明過程が辿られる。ここで注意しておきたいのは、神の存在論的証明と言われる場合のドイツ語やフランス語の原語が Dasein や existence であることから明らかなように、ここでカントが「存在する (Sein)」という語で指しているのは、スコラ哲学における *essentia* と *existentia* という対立のうちの后者、つまり「現実存在」だということである。それに対し、カントにおいて「本質存在」は、上の引用において「事象内容を示す」と訳した *real* という形容詞、ならびにその名詞形である「事象性 (*Realität*)」に対応している。このようにカントにおいて *Realität* という語には、意識から独立して存在するものという現代的な意味はなく、この語は、語源であるラテン語の *res* の意味、すなわち「事象」という意味から理解されなければならない²⁾。簡潔にまとめれば、カントにおいて *Realität* が指し示しているのは、事物の何であるかということ、つまり事象内容であり、現実中存在することとは関係のない可能的な規定としての本質なのである。これに伴い、*real* という形容詞は「事象内容を示す」という意味になる（カントにおいて現代的意味での「実在的」、「現実的」を指すのは、様相のカテゴリーの「現存在 (*Dasein*)」であり、またこれとほぼ同義に用いられる「現実性 (*Wirklichkeit*)」と「現存 (*Existenz*)」である）。このことを、神を例にとって具体的に見ておけば、神の存在論的証明において神は、「最善である」、「全能である」、「遍在する」などのあらゆる肯定的規定をもつとされているが、これら一つ一つの規定こそが、上の引用で「事象内容を示す述語」と言われていたものである。この例からも、カントにおいて *real* がいわゆる「実在」を意味していないことは明かだろう。そして、カントの議論の要点は、これらの「事象内容を示す述語」に、「存在する」ということは含まれていないという点にある。

そうであるならば、「存在する」とはいかなることなのか。カントは、それを「定立」であるとし、引用部分に続く箇所ですべてそれを二つの場合に分けている。一つは、「AはBである」という主語と述語の論理的結合における「で

ある」、つまり繫辞（コブラ）としての定立であり、もう一つは、「Aがある」というような現実存在の定立である。前者は、主語 A に対して事象内容を示す述語 B を結びつけるものであり、現実存在とは関係をもたない論理的なものである。それゆえ、「円は四角である」といった不条理な結合が成立しうることになるうえ、あらゆる事象内容を示す述語をもつ主語として神を思考することも可能となる。しかし、カントが真に問うているのは後者の「現実存在する」という意味での定立、すなわち「Aがある」という意味での存在の定立なのだが、そこでの議論の特徴は、現実存在という存在論的問題が認識能力の問題として考えられている点にある。カントは、「純粹思考の客体にとっては、その現存在〔Dasein〕を認識するいかなる手段もない」（KrV A601/B629）とし、神のような純粹思考において可能であることも、認識においては対象となりえないとする。なぜなら、あるものの現実存在を正当化するには知覚と結びつく必要があるからであり（Cf. KrV A225/B272）、経験的認識の外部にあるものは、否定されることこそないが、経験的認識に結びつくことがない以上、それを現実存在するものとして正当化する手段はないのである。したがって、カントにおいて「現実存在する」とは、あるものが知覚を通して与えられているということ、対象が知覚主体との関係のうちに置かれていることを意味している。

さて、ナンシーのテーゼを解釈するためには、以上のようなカントに内在的な理解だけでは十分でなく、さらにハイデガーのカント論を経由する必要がある。ハイデガーは、「存在するとは事象内容を示す述語ではない」というカントのテーゼを、1927年の講義録『現象学の根本問題』や「存在についてのカントのテーゼ」（1961年）において繰り返し論じており、ナンシーはこれらを念頭に議論を進めているように思われる³⁾。とりわけ、「定立」に関するナンシーの解釈は、ハイデガーを抜きにしては語ることができない。そのため、以下では簡単にハイデガーのカント論を振り返っておきたい。ハイデガーの解釈上の立場が明瞭に示されている部分を、「存在についてのカン

トのテーゼ」から引用しよう。

定立としての存在についてのカントのテーゼにおいては、またカントが存在者の存在を客体性や客観的実在性として解釈する領域の全体においては、存続する現前という意味での存在が支配している。(GA9 476)

上で見たように、カントは「Aがある」という意味での存在の定立を知覚主体と結びつけ、また「AはBである」という繫辞としての存在の正当性も「統覚の客観的統一」(KrV B141)のうちに求めていた。一方でハイデガーは、このようなカントの存在理解を、人間の主観・主体のうちに存在の根拠を置く思考であり、そこでは存在が恒常的な「現前 (Anwesen)」として把握されていることを指摘し、このような主観 - 客観関係において存在を思考しているのは、存在の問いは立てられることすらできないとする。しかし他方では、「被定立性や対象性が現前性の一様態であることが明らかになれば、存在についてのカントのテーゼはあらゆる形而上学において思考されずにとどまっているものに属している」(GA9 479)と述べ、カントのテーゼを別様に解釈する可能性が示唆されている。そのためにハイデガーは、古代ギリシアという原初へと立ち返ることで、カントに見られる「現前」としての形而上学的存在理解のうちに、「現前せしめる (Anwesenlassen)」という運動を読み取ろうとする。

εἶναι [存在する：εἶμι の不定詞]、すなわち現前のうちには、本来、アレタイアつまり開蔵 [Entbergen] が語っているということをよく思考するならば、εἶναι によって強調された ἔστι [εἶμι の三人称単数形] において語られる現前は、現前せしめるということを言い表しているのである。(GA9 479)

この一節では、パルメニデスの「あるものがある (ἔστι γὰρ εἶναι)」⁴⁾ という断片6の詩句に注釈が加えられているのだが、ここではパルメニデス解釈には入り込まず、ハイデガーの思考の核心だけを取り出すことにしよう。端的に言えば、パルメニデスのトートロジーとも思える断片のなかにハイデガーが見出すのは、「現前せしめる」という現前をもたらし運動である。ハイデガーは、「現前」としての存在という形而上学的な存在理解のうちに、「現前せしめる」というこの運動を見出すことによって、形而上学が思考してこなかった存在が露わになるとする。そして、このような存在者を存在せしめる運動（存在者を「開蔵する」運動）こそ、ハイデガーが思考しようとしている存在者ではない存在なのだと言えよう。つまり、「存在についてのカントのテーゼ」は、パルメニデスへと遡行することにより、カントの「定立」としての存在理解のうちに、「現前せしめる」という存在の運動を読む可能性を探るものであったとまとめることができる。

さて、カントとハイデガーについての長い迂回を経て、やっと私たちはナンシーのテーゼを解釈することができるようになる。まずは、カントの「存在するとは、明らかに事象内容を示す述語ではない」の模倣である、ナンシーの「共同体は、存在、あるいは実存の述語ではない」という一文から見ていこう。このテーゼが意味しているのは、「存在、実存とは共同体である」という規定は成り立たないということだ。つまり、存在や実存というものがある一つの主語であったとして、その主語の規定のなかには「共同体」という述語は含まれていないのである。さらに1970年代のナンシーが試みていた主体の脱構築とでも言うべき仕事を踏まえれば、存在や実存を主語・基体(subiectum)として解釈することはそもそもできないということになるだろう。このことを踏まえて、「共同体とは単に実存のレエルな[réelle]定立である」というテーゼへと移ろう。この一文の鍵語となっているのは、「レエルな」と「定立」の二つである。後者の解釈に関しては、上で見たハイデガーのカント論の影響がはっきりと読み取れる。

カントのテーゼにしたがえば（このテーゼは変形されて、ハイデガーのテーゼ、つまりそれ自体あらゆる存在論的テーゼの極限的テーゼである存在論的差異のテーゼに引き継がれている）、実存自体は、概念でも〔……〕事物でもない。実存とは、事物の「単なる定立」である。そこでは存在とは、事物の実体でも原因でもない。そうではなく存在とは、事物であること〔être-la-chose〕なのだが、ここにおいては、「存在する」という動詞は、「定立する」という他動詞的価値をもっている。（CD 204）

ここでは、「実存」という語にハイデガーのカント解釈が重ねられる。上で見たように、ハイデガーは、存在についてのカントのテーゼを存在者ではない存在の運動として解釈する可能性を提示していたが、ナンシーはこの解釈を受けて、存在することを事物の「単なる定立」とするカントのテーゼを、存在論的差異のテーゼ、すなわち存在そのものの働きを言い表したテーゼと解している。そしてこのときの存在者ならざる存在の運動が「他動詞的価値」をもつものとして特徴づけられるのは、ハイデガーが存在を「現前せしめる」ものとしていたことが踏まえられているからだろう。ここまではハイデガーのカント解釈を踏襲しているナンシーだが、問題となっている「共同体とは単に実存のレエルな〔réelle〕定立である」というテーゼに立ち返れば、ここでの「レエルな」がいかなる事態を意味しているかを解明する必要がある。つまり、他動詞的な「存在」＝「実存」の運動は、「レエルな」ものだとナンシーは言う。この場合の「レエルな」とはいかなる意味だろうか。以下の部分を参照すれば、ここでの réel という形容詞が、「事象的な」という意味であることがわかるだろう。

実存〔existence〕とは、あえて言えば本質である。しかし、定立されたものとしての本質なのだ。定立において、実存は捧げられている。つまり、実存は、単なる実体や内在としての存在の外で、存在することへと

——あるいは実存すること〔exister〕へと——露呈されている〔exposée〕のだ。(CD 204-205)

「実存」が、「あえて言えば本質である」とは、「実存」が留保付きで「本質」と伝統的に名指されてきた領域に属していることを意味している。カントにおいて real という形容詞が「事象内容を示す」と訳され、それがスコラ哲学における本質存在に等しいことを先に確認したが、これを踏まえば、「実存のレエルな定立」という一節は、「実存の事象的な定立」と訳すべきであることがわかる。しかし、実存が事象という本質存在の領野にあるとはいえ、ナンシーの狙いは、「実存」を、同一性を有する本質として固定することではなく、むしろ「存在する」あるいは「実存する」という働きによって、このような本質存在の領野を同一性の外へと開く——ナンシーの言葉では「露呈」する——ことにある。つまり、ナンシーが語る「実存」は、伝統的に本質存在と呼ばれる領野に位置づけられる一方で、ハイデガーに由来する「存在する (être)」、「実存する (exister)」という動詞としての存在や実存が、そのような本質存在の場を組み換える運動として位置づけられることによって、実存の本質的同一性は成立しえなくなるのである。言い換えれば、実存は事象の規定性ではあるが、この規定性は静態的な規定ではなく、動的な運動となっている。したがってこの時、動詞としての「存在する」や「実存する」を、「実存」を規定するより高次の実体や、「実存」を支える基体のようなものとして捉えてはならない。ナンシーはハイデガーに忠実に、動詞としての存在を一つの存在者として捉えてはならず、それを「実存の差異、引き直し〔retrait〕、過剰、外記〔excription〕」(CD 204)として、つまり実存が差異化していく運動として理解しなければならないとしている。このような他動詞的運動としての存在によって、「実存」はあらゆる尺度による一般化を逃れる特異なものとなる。「存在とは、その度ごとに特異な実存にほかならない」(CD 201)のである。

ここまでの議論は、本質存在の領野における実存が同一性を逃れつづける特異性としてあることを特徴とするものであったが、もちろんナンシーの存在論は本質存在にだけ関わるものではなく、現実存在にまで及んでいる。このことを示しているのは、またも「レエルな」という形容詞である。今度はこの形容詞を「現実的」と訳し（「共同体とは単に実存の現実的な定立である」）、ナンシーのテーゼを次の一節とともに読み解く必要がある。

実存における実存としての定立〔……〕は、決して一つの^レ実存者を、区別され独立し、自らの本質の統一性や単一性に結びつけられた一つの^レ事物のように定立しない。実存者〔existant〕において問題なのは、実存であって本質ではない。（CD 204）

ここで描かれているのは、本質存在としての特異な「実存」が、現実的な「実存者」へと及ぼす関係である。しかし、「実存」という本質によって現実の「実存者」が規定され、定立されているのではない。なぜなら、ここまで見てきたように、ナンシーにおいては「実存」そのものが同一性をもたず、特異な差異化の運動（「実存する」という運動）と不可分であるからである。このような特異な「実存」が、「実存者」へと介入することによって、「実存者」を現実的に差異化することへと導いていく。それにより「実存者」は、単一性をもった個体としての存在者ではなく、あらゆる単一性や同一性や規定に対して過剰な存在者となる。そして、ナンシーの共同体論は、このような「実存者」を単位ならざる単位とする共同体（「無為の共同体」）を構想するものなのだ。したがって、このような存在者によって形成される「無為の共同体」は、同一性を強制するあらゆる共同体に「抵抗する」共同体となる（Cf. CD 88）。

以上から明らかになったように、ナンシーのテーゼの「実存のレエルな定立」という表現には、二重の意味が含まれている。一つは、「実存の事象的

定立」と訳す場合であり、そこでは「実存する」という動詞が「実存」を事象的に定立すること、つまり「実存する」という動詞が「実存」を差異化し、特異なものとする過程が言い表されている。その際、「実存する」という動詞は、何らかの実体ではなく、「実存」が差異化し組み替えられる運動のことを指しているのだった。もう一つは、「実存の現実的定立」と訳す場合であり、ここでは「実存」が「実存者」に対して現実的に定立されることという「実存者」の動きが問題となっている。動詞としての「実存する」と「実存」の関係が本質存在における関係であるのに対し、「実存の現実的定立」ということによって語られているのは、それら本質存在が「実存者」という存在者といかなる関係にあるかということなのである。かくしてナンシーは、「実存する (exister)」という動詞と「実存 (existence)」と「実存者 (existant)」の三層を区別しつつ、思想史を踏まえて réel という語の二重性を利用することで、これら三層の入り組んだ関係を描き出しているのである。そしてナンシーは、文脈によっては「実存」という一語にこれらの関係の全体を担わせてもいる。つまり、ナンシーにおける「実存」という概念は、存在論的な「実存する」という動詞と「実存」と、存在者としての「実存者」の関係の総体を担う概念であり、「Aがある」という現実存在の意味でもなければ、「AはBである」という本質存在の意味でもなく、あえて言えば、それら双方の伝統的意味を同時にずらしつつ構想されたものである。

3. 「意味」と「真理」

前節では、ナンシーの存在論を三層構造として取り出したが、それでもなおここまで辿ってきた彼の議論では、やはり存在論的な「実存」と現実的な「実存者」の関係が明瞭に描き出されているとはいえないだろうか。たしかにナンシーは、存在論的な「実存」が「実存者」へと現実化すると述べている。ナンシーの哲学的姿勢からすれば、この現実化は、存在論的

な「実存」が「実存者」という存在者を決定するということを意味しないはずだ。もしそうだとすれば、ナンシーの存在論はプロティノス以来しばしば見られるたんなる決定論になってしまう。それでは、差異化する「実存」と「実存者」の関係は、一体いかなるものでありうるのだろうか。この点を明らかにするには、ナンシーにおける「意味 (sens)」と「真理 (vérité)」という二つの概念が手がかりになるだろう。主著『世界の意味』(1993 年)の「意味と真理」の節で、両概念は以下のように対比されている。

真理は点を打って区切り [ponctue]、意味は連鎖させる [enchaîne]。点を打って区切ることは、充実した現前化あるいは空虚な現前化である、すなわち空虚に満ちた現前化なのだ。[……] 点を打って区切ることは、空間的にも時間的にも一切の次元を欠いている。反対に、連鎖させることは次元を開き、諸々の点を打って区切ることを空間化する。このようにして意味の根源的空間性がある。この空間性は、空間と時間のあらゆる区分に先立つ空間性あるいは空隙性である。そしてこの原 - 空間性は、世界の母体的あるいは超越論的形式なのである。(SM 29)

80 年代後半以降のナンシーの中心概念である「意味」とは、まずもってある種の超越論的なものを指し示していることを確認しておこう。しかし、この場合の超越論的なものとは、経験的なものの枠組みとなる静態的な審級(たとえばカントにおけるような)ではない。「意味とは、～に向かう存在 [l'être-à] の運動なのだ」(SM 25)とも言われ、また「～に向かう存在の布置ないし星座」(SM 56)と語られるように、「意味」とは「連鎖する」ネットワーク状の構造なのである。つまり、「意味」を構成する要素は個体として自足するのではなく、他の要素との関係のなかではじめて存在するようなもの(「～に向かう存在」)なのだ。言い換えれば、「意味」においては、構成要素がまずあり、その後にそれらが関係を結ぶのではなく、複数の要素が規

定し合う関係性こそが第一にある。それゆえ、互いに送り返しあうことで「意味」の構造を構成する要素は、動的で可変的なものとなる。そしてこの関係性を組み換えるのが、「真理」なのである。「真理」が引き金となり、超越論的な「意味」の布置は変化することになる。つまり「真理」とは、超越論的形式を変形するものなのだ。それでは、この「真理」とはいかなるものなのだろうか。「真理」は「点を打って区切る」ものと形容されていたが、近年の著作『アドラシオン』（2010年）でもこの表現が保持されつつ、最終的に「真理」は発話行為へと結びつけられることとなる。

「サリュ！ [Salut !]」——私たちはこのように言って言葉を投げかけ合い、互いに挨拶する [saluer]。[……] 真理が点を打って区切ること [punctuation] としての「サリュ！」。それは、意味を延長したり、ましてや完成したりすることなく、意味を宙吊りにしたまま、それと同時に意味の可能性を開くのである。(A 78-79)

「サリュ！」とは、出会いや別れの場面の挨拶で日常的に使われるフランス語の間投詞だが、このような発話行為に「真理」が結びつけられている。このことは、超越論的な「意味」を変形し、新たな可能性へと開くのは、個々の挨拶のような発話行為であるということを示している。けれどもこのような「真理」は、挨拶にとどまるものではない。「真理」としての発話行為は、「サリュ！」といった挨拶だけでなく、言葉を「語りかける」あらゆる行為にまで拡張される (Cf. A 79)。『アドラシオン』という著作は、その全体がこのような「真理」としての発話行為を描き出す試みであると言っても過言ではない⁵⁾。超越論的なものを変化させるのは、語りかけとしての個々の発話行為なのだ。

それでは、このような「意味」と「真理」の構造は、前節で私たちが明らかにした「実存する」、「実存」、「実存者」の三層構造といかなる関係にある

だろうか。どちらの構造にも共通しているのは、何らかの変化を引き起こす契機が強調されていることである。三層構造においては、「実存する」という動詞が本質存在としての「実存」を変化させる契機となっており、「意味」と「真理」においては、「真理」が超越論的なものを変化させる引き金となっていた。それでは、「実存する」という動詞と「真理」の違いは何だろうか。「真理」が発話行為に結びつけられていたことを踏まえれば、ここで私たちは、変化の契機を存在者に内在させるという方向へとナンシーの思考が向かっていることを見て取ることができるだろう。「実存する」という動詞が、ともすれば「実存」、「実存者」へと天下り式に派生するかのような印象を与えるのに対し、「意味」と「真理」の構造においては、変化の契機は存在者のなかに位置づけられている。つまり、「実存する」という動詞が「実存者」へと折り重ねられているのだ。それゆえ、本節の冒頭で私たちが提起した、「実存」と「実存者」の関係という問題はここに至って解消されることとなる。存在論的な「実存」が変化し、同一性なき特異性となるのは、何よりもまず「実存者」による発話行為によってなのだ。とはいえ、「実存」という位相がなくなることはない。言い換えれば、超越論的なものとしての「意味」がなくなることはない。「実存」や「意味」は、超越論的なものとして「実存者」を条件づけるが、この条件を変化させるのは「実存者」なのである。「真理」としての発話行為によって「実存」が変化することで、「実存者」を条件づける「意味」は変化していく。そして「意味」の変化によって、それに条件づけられる「実存者」もまた変化する。つまり、ナンシーの存在論が描き出そうとしているのは、存在者が超越論的なものに規定されていながらも、その当の存在者によって超越論的なものが変化するという循環構造なのだ。

結論

最後に、以上の議論とマラブーのナンシー論を比較し、彼女の議論が見落

としている点を浮き彫りにしておこう。マラブーの議論の特徴は、存在の運動を直接的に物質性と結びつける点にあったが、それは、ナンシーの言葉で言えば、「実存する」という動詞と「実存者」の関係を問うているに等しい。このようなマラブーの議論の方向性は、3節で見た発話行為としての「真理」というナンシーの構想に沿うものだと言えよう。けれども、マラブーの議論では、「実存する」と「実存者」のあいだにある「実存」という層、つまり「意味」という超越論的な層が抜け落ちている⁶⁾。とはいえ、このようなマラブーの議論がなされるコンテキストが、ナンシー自身の思考においてあったのも事実である。すでに指摘したように、私たちが扱った「共同での存在について」というナンシーのテキストは、「実存する」という動詞による「実存」の差異化の運動については明瞭に語っている一方で、「実存」が「実存者」にいかに関与するかという点については、多くが語られているわけではなかった。1980年代後半以降のナンシーは、このような自らの議論の弱点を埋めるかのように、「実存」と「実存者」の関係についての思索を深めていく。この延長線上に、「意味」と「真理」の問題も位置している。簡潔に言えば、ナンシーの議論はより存在者の働きを強調する方向へと向かっていくのであり、マラブーのナンシー論はこのようなナンシーの傾向を背景に展開されていると見なしうる。

それでもなお、変化という問題に関して言えば、両者の差は大きいと言えよう。マラブーもナンシーも、たしかに変化について語ってはいる。しかしそのとき、ナンシーにおいては「意味」と「真理」を為す存在者の双方が変化するのに対し、マラブーにおいてはもっぱら物質性としての実存だけが変化するかのようになってしまっている。マラブー自身の変化という概念については、彼女の他の著作も含めて包括的に検討しなければならないが、ナンシー論に限って言えば、彼女の議論はナンシーの存在論の片面しか見ていないと言える。ナンシーの存在論の全体を踏まえれば、「実存者」だけでなく「意味」ないし「実存」もまた変化しなければならない。むしろ「実存者」が

変化するには、「実存」が変化しなければならないのだと言えよう。つまり、「実存者」ないし物質が変化するだけでなく、超越論的なものも変化しなければならないのだ。

注

- 1) 先にも述べたように、ナンシーの共同体論が存在論であることは、Ian James, *The Fragmentary Demand: an Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy* (Stanford University Press, 2006) や、Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy* (Polity, 2012) といった英語圏の入門書で指摘され、現在では共通了解となっている。また、ナンシーの存在論に関する研究としては、本稿で論じるマラブーの論考のほかに、ナンシーの存在論を「変容 (métamorphose)」という観点から解釈したボヤン・マンチェフの論文が重要であるが、「実存」をテーマとする本稿では検討することができなかった。Cf. Boyan Manchev, « La métamorphose. Communauté et ontologie modale », in *La métamorphose et l'instant. Désorganisation de la vie*, La Phocide, 2009, pp. 125-138. またフレデリック・ネイラは、「実存的コミュニズム」というキーワードからナンシーを論じているが、ナンシーの存在論の循環構造を描き出していない。Cf. Frédéric Neyrat, *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Lignes, 2013.
- 2) もちろん『純粹理性批判』における Realität をすべて「事象性」と解さなければならないわけではない。実際、objektive Realität は、「客観的実在性」と訳するのが適切である。つまり、『純粹理性批判』は Realität という語が「事象性」から「現実性」へと変化する時期に書かれたものだということになる。この点に関しては、以下を参照のこと。村上勝三『観念と存在——デカルト研究 1』、知泉書館、2004 年、第 1 章。
- 3) すでに『無為の共同体』の訳注において、「存在についてのカントのテーゼ」の重要性は指摘されている。ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001 年、264-265 頁を参照のこと。
- 4) DK. 28 B6. ここでは、ハイデガーがこの詩句を Es ist nämlich Sein と訳していることに注意しておきたい。この詩句を含むパルメニデスの断片 6 の冒頭の原文をどのように読み、またどのように訳すかということ自体が問題を抱えている。以下を参照のこと。内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集 II』岩波書店、1997 年、81 頁。Les Présocratiques, édition établie par Jean-Paul Dumont, Gallimard, « Bibliothèque de la pléiade », 1988, p. 260 et 1274.
- 5) このような「真理」としての発話行為という観点は、最初期のナンシーがデリダから受け取った「書き込み (inscription)」という概念と密接に関係している。ナンシーにおける「書き込み」については次の拙稿を参照のこと。伊藤潤一郎「ナンシーとデリダの出会い——ジャン＝リュック・ナンシー「注釈」への注釈」『早稲田大学文学研

究科紀要』第63輯、2018年、737-751頁。

- 6) もちろんこのことは彼女のナンシー論に限ってのことであり、マラブーの思考に超越論的なものの問いが存在しないということの意味しない。

【凡例】

引用文中の訳文は、日本語訳のあるものは参照したが、文脈に応じて変更を加えてある。強調はすべて原文に属する。引用文中の省略は〔……〕で示し、〔 〕は引用者による補足を示している。また、以下の著作の引用に際しては略号を用い、略号とともに本文中に頁数を記した。

Jean-Luc Nancy,

CD : *La communauté désœuvrée*, 2^e éd., Christian Bourgois, 1990[1986].

PF : *Une pensée finie*, Galilée, 1990.

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

A : *L'adoration*, Galilée, 2010.

Catherine Malabou,

CH : *Le Change Heidegger*, Léo Scheer, 2004.

PAH : « Pierre aime les horranges », in *Sens en tous sens : autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004, pp.39-57.

Immanuel Kant,

KrV : *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg.von Jens Timmermann, Felix Meiner, 1998 (1781[A], 1787²[B]).

Martin Heidegger,

SZ : *Sein und Zeit*, 19 Aufl., Max Niemeyer, 2006[1927].

GA9 : *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976.

