

## はじめに

現在フランスを代表するジャン＝リュック・ナンシーの思想形成において、ハイデガーはきわめて重要な位置を占めている。実際、初期の著作から、ハイデガーは、カント、ヘーゲル、バタイユ、ブランショ、デリダとともに主要な源泉、ないしは対話者のひとりであった。とはいえ、ハイデガー思想が前景に現れてくるのは、80年代後半以降のことで、とりわけ、『自由の経験』（1988）、『イメージの奥底で』（2003）である。近年でも、『黒ノート』の公刊を受けて、『ハイデガーの凡庸さ』（2014）を刊行するなど、ナンシーは止むことなくハイデガーとの対話を続けきたと言える。

本発表では、共存在（共同体）、自由、イメージという3つの主題を取り上げ、それらのテーマにおけるナンシーのハイデガー理解と批判の論点を整理する形で、両思想家の接点を検討することにしたい。ナンシーにはハイデガーを正面切って扱う論考がいくつかあるが、それらは、辞書の項目として執筆されたものや、雑誌のハイデガー特集号のために書かれたものであり、ナンシー自身の思想との直接対決を見るためには、必ずしも適さないため、今回はそれらを主題的には扱わないことにする<sup>1</sup>。むしろ、ナンシーが自身の見解を展開する際に、引用されたり、コメントされたりする、断片的な言及をもとにすることで、彼の立ち位置が明瞭に浮かび上がると思うからである。

結論を先取りする形にはなるが、ナンシーがハイデガーを援用するときに特徴的な身振りを述べておこう。それは、ある問題構成に関して、その最も適切な考察の例として、ハイデガーの文章を引用した上で、それにもかかわらず、その考察から帰結するいくつかの内容には留保をつけるという仕方である。たとえば、『有限な思想』所収の「終わる思考」において、有限性の意味を問う際に、ナンシーはハイデガーの『カントと形而上学の問題』を引用しながら、次のように書く。

あるひとつの必然性を最初に肯定することによって以外の仕方では、直接的に答えようと努めることはできない。「有限性の最も内密な本質の錬成は、それ自体が常に、第一義的な仕方でも有限でなければならない」<sup>2</sup>。

だが、その出典を掲げる注の部分で、以下のような留保というか、批判がなされる<sup>3</sup>。ハイデガーは、「有限な

<sup>1</sup> 主なものを以下に挙げておく。

«L' "éthique originaire" de Heidegger», *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.「ハイデガーの「根源的倫理」合田正人訳、『みすず』488, 489, 491号, 2001, 2002年。もともとは以下の倫理学事典の項目として執筆されたものに加筆されたもの。 *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996。最終節にはハイデをどのように再読解することができるか、その可能性が示唆されているが、その内容は他のナンシーの著作で述べられていることの要約と言える。

«La décision d'existence», in *Une pensée finie*, 初出は共著«*Etre et temps*» de Martin Heidegger, Marseille, Sud, 1989.

"L'amour en éclats", *Une pensée finie* 初出は、*Alea* n° 7, 1986

<sup>2</sup> 『有限な思想』（合田正人訳、法政大学出版局、2011年）、p. 6。 *Une Pensée finie*, Galilée, 1990, p. 13

On ne cherche pas à répondre directement, sinon par l'affirmation liminaire d'une nécessité : «L'élaboration de l'essence la plus intime de la finitude doit toujours elle-même, de manière principielle, être finie.»

<sup>3</sup> この文の直接文脈が示されたとしても、この文が正当化されるわけではない。そこでハイデガーは、「有限な思考」の結局は相対主義的な考え方に捕らわれており、この考え方は、有限性の「真理そのもの」を認識すると強く主張することができず、数ある可能性のなかの「ひとつの可能性」にずっととどまるだろう。このことは解明されることを少なくとも求めている。有限性「それ自体」は認識されないが、それは遠近法主義の効果のせいではない。それは有限性「それ自体」が存在しないからなのだ。問われている

思考」の相対主義的に留まっているために、有限性の「真理そのもの」の認識について語りながら、それを「可能性のひとつ」とするある種のレトリックの罠に捕らわれたままなのだ、と。

これはけっして特別な例ではない。それどころから、ほとんど多くの場合、ナンシーはハイデガーを引用しつつ、その命題の内容そのものではないとしても、その含意に疑義を呈し、新たな解釈の余地を示唆するのである<sup>4</sup>。今回、とりあげる3つの主題の場合もまさにこの形で論は展開される。以下、ひとつずつ検討することしよう。

## 1 共存在（共同体）

まずは、共同体＝共同性である。ナンシーの出世作として知られる『無為の共同体』（1986）は、一連の論考からなるが、同じタイトルの最初の論文は1983年に雑誌『アレア』に発表され、その後、同じ主題を扱った二つの論考（「途絶した神話」「文学的共産主義」）を収録する形で単行本化され、さらには第2版で、新たにいくつかの論考（「〈共同での存在〉について」「有限な歴史」）が追加された。その意味で、ナンシー思想の出発点であると同時に、80年代半ばの彼の思想を反映している<sup>5</sup>。

一連の論考は、なによりもジョルジュ・バタイユ、そして、モーリス・ブランショの思想に導かれながら、新たな共同体あるいは共同性について考察したものであるが、数か所でハイデガー（とりわけ『存在と時間』への重要な言及が見られる。ただ、それは全面的な肯定というよりは、多くの留保つきのものである。焦点となるのは、共存在 *Mitsein*、そして現存在が「死への存在」 *Sein zum Tode* であるということの意味である。

ナンシーによれば、ハイデガーは『存在と時間』において、現存在が本質上おのずから *Mitsein* であることを明らかにしつつも、それを十分に発展させることはなかった<sup>6</sup>。死の分析論において、現存在はなによりも「死への存在」という側面が強調されることで、共存在というモチーフが背景にしりぞいてしまうからである<sup>7</sup>。それはなぜかといえば、死への先駆によって現存在は単独化し、「他者との共存在は何の役にも立たなくなる」<sup>8</sup>と考えるからである。つまり、ハイデガーは残念なことに、別の部分で自ら明らかにした共同存在と「死」の間

---

のはこのことであって、思考の謙譲についてのひとつのレトリックではない。ここでハイデガーはこのレトリックの罠に捕らわれたままである。『有限な思想』 p.7

Le contexte immédiat de cette phrase ne lui rend pas justice. Heidegger semble y rester pris dans une conception en somme relativiste de la « pensée finie », sui resterait toujours seulement « une possibilité parmi d'autres, ne pouvant prétendre à connaître la « vérité en soi » de la finitude. Cela demande au moins à être éclairci. On ne connaît pas finitude « en soi » : mais ce n'est pas par l'effet d'un perspectivisme, c'est parce qu'il n'y pas de finitude « en soi ». C'est de cela qu'il doit s'agir, et non d'une rhétorique de modestie de la pensée, dans laquelle Heidegger reste ici piégé. p. 13-14.

<sup>4</sup> 同書から別の例を引いておこう。こちらは、意味の可能性に関するもので、先の引用の少し後に『存在と時間』に関して、またも注の形で記される。「この書物『存在と時間』は、存在の意味であるかぎりでの意味の「脱構築」の原理を定義しているのだが、それにも係わらず、そこでのハイデガーはやはり、意味の呈示についての古典的な二つの体勢に従属したままである。これら二つの体勢とは、「了解」としての体制であり、もう一度は「感じる」ことないし「感情」としての体制である。ハイデガーは、これら二つの体制は不可分でありつつも、二つは二つであり続けるだろうと繰り返し言っているが、この二元性を明確には問いただしていない。

10-11. « On notera au passage que bien que ce livre [*Sein und Zeit*] définisse le principe d'une « déconstruction » du *sens*, en tant que sens de l'être, Heidegger n'y reste pas moins tributaire d'un double régime, classique, de la présentation du sens : une fois comme « compréhension », une autre fois comme « sentir » ou « sentiment » (*Befindlichkeit*). Il répète que les deux sont indissociables, mais les deux restent deux, et Heidegger n'interroge pas explicitement cette dualité. p. 16

<sup>5</sup> 『無為の共同体』（西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年）。Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986. 以下、CDと略記し、邦訳／原著の頁数を記す。

<sup>6</sup> さらに、*Mitsein* なり *Mid-da-sein* と名づけて考察されたものは、ハイデガーの思想のうちではいまだしかるべき根源性も決定も与えられていなかった(CD 159/203)と考える。

<sup>7</sup> その一方で、現存在が「死への存在」であるということをめぐるハイデガーの考察は、「私なるものが一個の主体とは別のものであること」を端的に示している、と述べて、評価もしている。

<sup>8</sup> SZ, S. 263.

題とをリンクさせることがなかった。この点がナンシーの批判の中心となる。というのも、ナンシーによれば、むしろ死のうちにこそ「共同性」の開示の可能性を見いださなければならないからである。

共同体は他人の死のうちに開示される。そうしてつねに他人へと開示されている。共同体とは、つねに他人によって他人のために生起されるものである。それは複数の「自我」(…)の空間でなく、つねに他人である複数の私[たち]の空間である。(CD28/42)

ここで共同体は、諸々の自我が融合した上位の「われわれ」や「主体」だとはされていないことに注意する必要がある。主体としての共同存在などないのであり、まさにこの不可能性こそが共同体に刻みこまれている。共同体とは生産や活動のための企てでもない。無為の共同体と名づけられる所以である。他方で、共同体とは個々の有限性を補うようなものでもない。「有限性は共出現する、つまり曝し出される、それが共同体の本質なのである」(CD 53/73)とされる。

とはいえ、『無為の共同体』ではハイデガーの明示的な言及はごく限られているから、同じ問題系を再び論じる『複数にして単数の存在』(1966)を参照することにしよう<sup>9</sup>。ナンシーはそこに所収された論考で、「われわれ」の問題を哲学-政治的地平において考察しようとするが、その際に、「第一哲学」である存在論に立ち戻ることが必要であるとした上で、「最後の「第一哲学」はハイデガーの基礎的存在論によって、われわれに手渡されている」(ESP68/46)と述べる。

つづいて、ナンシーが *Etre-avec* (共に-存在) と呼ぶものが、ハイデガーによって、*Mitsein*, *Miteinandersein*, *Mitdasein* という形できわめて明瞭に、*Dasein* に本質的であると明言されていることが確認される。その上で、現存在は、主体でないのと同じく、孤立した「一者」でもなく、「と共に」というあり方こそが、共-根源的な次元としてであると指摘しつつ、ハイデガーにおいては、この側面が結局は十分に展開されなかったとして、実存論的分析論を「最初期化」しなければならないと主張するのである<sup>10</sup>。

断固として、諸根源の複数で単数のものから、つまり共存在から、基礎的存在論を作りなおさねばならない(そしてこれは、実存論的分析論にも、存在の歴史にも、性起 *Ereignis* の思考にも、同様に当てはまる。)  
(ESP68/46)

つまり、ナンシーは、ハイデガーのうちで萌芽状態にとどまった問題構成を発展させようというのである。その先にあるのは何か。それはコミュニケーションと結びつくコミュニティ(共同体=共同性)の問題に他ならない。

ハイデガー自身がこう書いている。「現存在の存在理解のうちに、すでに……他者たちの理解がある」(SZ, S.123)と。しかし、おそらくそれでは未だあまりに言い足りない。存在の理解は他者たちの理解に他ならないのであり、それはつまり、すべての意味において、「私」による他者たちの理解であるとともに、他者たちによる「私」の理解であり、相互の理解に他ならない。端的に、存在とはコミュニケーションである、と言えらる。まだ、「コミュニケーション」とは何であるか、知る必要が残るだろうが」(ESP 71/47)

<sup>9</sup> 『複数にして単数の存在』(加藤恵介訳、松籟社、2005年) *Etre singulier pluriel*, Galilée, 1996.以下 ESP と略記。

<sup>10</sup> 同じ指摘がこの本の中でしばしば繰り返される。それでも、「*Mitsein* の分析論は、*Mitsein* という特徴線が *Dasein* に共本質的なものとして与えられているにもかかわらず、素描のまま、従属的なままに留まっている」(ESP185/117)。

ナンシーが問題にしようとするのは、同一者たちの合一であるようなコミュニオンではなく、他者性が解消されることのないコミュニケーションである。「コミュニケーションとは、まず何よりも、この有限性の分有とその共-出現からなる。つまり、〈共同での存在〉を——まさしくそれが一つの共同存在でないという限りで——成り立たせるものとして開示される脱-白と問い質しからなるのである」とナンシーは書く<sup>11</sup>。

一方、死の問題についても、死とは、ハイデガーが正当に指摘したように、各自固有の死であり、私が他者の代わりに死ぬことができない、ということを確認する。だが、それを別の方向へと発展させる。一方、他者は彼が私とともにある限りで死ぬ。われわれは互いが互いへと生まれ、死ぬ。相互に露呈し、根源の露呈不可能な特異性を露呈するのだ、と。それゆえ、死は「主体に対して」生起するのではなく、ただその表象だけが「主体に対して」生起する。しかし、それゆえにまた、「私の死」は「私」と共に単なる消失のうちに呑み込まれるのではない。死は実存の究極の可能性であるが故に、実存そのものを露呈させる。したがって、死は本質的に言語として生起し、言語は常に死について語る。

このように、ナンシーの身振りはハイデガーに従いつつも、そこから離れるものである。

ハイデガーに従って、自分の固有な死への関係が、「その最も固有の存在を、自己自身から引き受ける」(SZ, S.263) ことにあるとしても、この引き受けは、ハイデガー自身の断定に反して、「一切の共-存在の妥当性を止める」ことを含意しない<sup>12</sup>。ESP179/114

なぜなら、「私の死とは、他の実存者たちの固有の可能性の「最も固有の」共-可能性」だとナンシーは考えるからである。とはいえ、ここで問題になっているのは、私と他者の同質性や同一性ではない。むしろ、共-存在は、同一性(mêmeté)に帰着しない他者を指し示す、つまり、諸根源の複数性を指し示す。〈共に〉の正確な尺度 mesure は、dis-position (離散-指定) そのものの尺度であり、ある根源から他の根源への隔たりの尺度である。ナンシーは、まさにこの尺度をハイデガーが認めなかったとして批判する。

ハイデガーは、彼の Mitsein の分析論において、いまだにこの尺度に権利を認めていない。「単なる隣接の無関心」と、本来的な「他人の理解」(略)との間で、「実存論的疎隔性(Abständigkeit)」という主題は、ただちに競合と支配へと送り返し、「ひと」の無差別な支配へと開いている。「ひと」は、全員の全員に対する一般的な疎速性の平均化する転換としてしか生み出されない。」(ESP 163/105)

つまり、これは、ハイデガーの「ひと」に対する否定的評価に対する批判なのである。「ハイデガーの「ひと」は、実存的な「日常性」の原初的な把握としては不十分である。それは、日常的なものを、いまだ差異化されないもの、匿名的なもの、統計と混同させる」(ESP39/27)。後に見るように、この日常性の否定的評価は、『存在と時間』の構造と無縁ではない、とナンシーは考える。そして、この不完全性が、ハイデガーの分析の開放性にもかかわらず、閉塞の原理を内包し、「共-存在」を「民族」や「運命」で満たし、それらに閉じ込めることの原因になったと批判している<sup>13</sup>。

<sup>11</sup> ここでも、ナンシーは注に次のように記す。「この意味で、個々の特異存在の共-出現 com-parution は、ハイデガーが前言語的な「解釈[Auslegung]として理解している言語の前提条件に先行するものでさえある」(CD 53/73)

<sup>12</sup> [...] si le rapport à la mort propre consiste, selon Heidegger, à « assumer de soi-même son être le plus propre », cette assumption n'implique pourtant pas, contrairement à l'assertion du même Heidegger, que « cesse la pertinence de tout être-avec ».

<sup>13</sup> とはいくものの、同時に注において、『哲学への寄与論考』の読解によって、再解釈が可能であると示唆している。『存在と時間』を書き直さねばならない。それは馬鹿げた野望でもなければ、「私のもの」でもなく、われわれのものである限りでの、重要作品の必然性である」(ESP 185/118)

ナンシーの方はといえば、根源的な経験のうちにむしろ、「分有」partage というテーマを見出す。共通の根源をもちあはしないが、それでも、根源的に共同で存在する、共に存在すること。ナンシーにとって、「共に」とはどのようなものか。「共に」は、各々、そのつど、その場所に留まるものの置換である。「共に」とは、他者なき置換である。」(ESP 186/118)とされる。だが、ここでいう「共に」はなんらかの他者の現存を問題にすることではない。むしろ、「他者」については、陥穽もあることが指摘される。なぜなら、他者とはつねに媒介者だからである（そのプロトタイプがキリストだ）。むしろ、媒介者なき媒介こそが問題にされねばならないというのだ。媒介者なき媒介、これこそが、ナンシーの考える、中間-場 milieu であり、分有 partage と移行 passage の場ということになる。

以上見てきたように、ナンシーにおける「共存性」は、「われわれ」を要請する。ただ、それはけっして既存の共同体には還元されるものではない。構成員を死へと駆り立てる共同体（国家、民族など）とはまったく違うのだ。「それは自らの作品に向けて構制されているというときのように死に向けて構制されているのではない。共同体は作品でもなければ、死の営みを果たすことでもない」（CD 28/41）と述べるナンシーにとって事態はむしろ、まったく逆であり、ここで問題となる共同体とは、極言すれば、どこにもない何かである。

言い換えれば、ナンシーの共同体論は、ヘーゲルからハイデガーにいたるまで構想されてきたような、企てとしての集団でも、集団的な企てとしての「民族の精神」とも根本的に異なるものである<sup>14</sup>。言い換えれば、共同体の機能は、その「成員」に、死すべきものだという真実を呈示すること以外の何ものでもない。そして、この立論にはバタイユの思想が援用されているのだが、ここでは、それを指摘するに留め、次のテーマ、「自由」に移りたい。

## 2 自由

最初にも述べたように、ナンシーがハイデガーを全面的に参照すると同時に対決することになるのは、彼の名著の一つ『自由の経験』（1988）においてである<sup>15</sup>。『自由の経験』は、〈意志の自由〉あるいは libre arbitre を中心とした従来の自由論の系譜に終止符を打つために構想されたものであり、その出発点となるのがほかならぬハイデガーの自由論なのだ。カント、シェリング、ヘーゲルを読解するハイデガーに導かれながら、ナンシーは自由という主題を問うことの必要性、それが遭遇する困難、自由と哲学の関係などについて議論を進めるが、後半に入ると、ハイデガーに抗しながら、共同体、平等、悪、決断などのモチーフが独自の視点から論じられることになる。

ナンシーが展開するきわめて精緻な議論と、複雑な問題をかなり単純化して、レジュメすることになるが、お許し願いたい。本書はいわゆる序論、本論、結論という形式を取っていないが、最初の3章（1「自由という主題テーマの必然性。混然とした前提と結論」、2「自由の問題の不可能性。混在する事実と権利」3「我々は自由について自由に語り得るか」）がいわば導入部となっている。ナンシーによれば、自由は証明されるべきものであるよりは、むしろ試練 épreuve あるいは経験=実験 expérience の次元で現われる。つまり、自由の証拠 preuve はその実存のうちにある。そして、この証拠あるいはこの経験が何を提示しているかといえ、それは、「自己固有の本質としての実存は存在の自由以外の何ものでもない」（EL34/29）ということである。

<sup>14</sup> ナンシーは、「同じハイデガーが、民族そして運命という、少なくとも部分的には主体考えられたもののヴィジョンのうちに踏み迷ってしまう」CD27と言って批判する。

<sup>15</sup> 『自由の経験』（澤田直訳、未来社、2000年）。*L'expérience de la liberté* Galilée, 1988. EL と略記。

その意味で、自由と実存とは等価である。しかし、それは、自由の問題を問うことの困難さも同時に示している。事実問題と権利問題が混じり合っているからだ。別の観点からすると、自由は、問いの対象となることはできず、ただ自己の肯定の賭け金なのだと言うこともできる。ところが、カントは自由を「因果性の特殊な種類」と捉えたために、「自由は因果性的一种ではない」という事実を取り逃がしてしまった。このあたりの事情を見事に指摘したのがハイデガー（『人間的自由の本質について』）だとナンシーは指摘する。

ナンシーによれば、ハイデガーは、自由の〈事実〉の規定に関してカントとは別の方向に向かうことで、因果性に対する自由の関係を逆転し、自由の問題を優れて存在論的な問題の位置へと昇格させた。つまり、ハイデガーはカントの考察から出発し、それを再検討し、自由の実在性の究明を〈実践〉の特有な「実在性の様態」のパースペクティヴへと置いたのだ。

ところで、ハイデガーのこの挙措は何をもたらしたのだろうか。まずは、理性の実践がもつ固有の事実性の発見である。そして、それによって、理性は意志と、さらには意欲および義務と結びつけられることになる。というのも、「この事実性は、意志が自分自身に対してもつ義務的關係と無縁ではない」（EL 41/33）からであり、と同時に、「この意志の義務的關係自体は、義務が自分自身に対してもつ意志的關係でもある」（EL 41-42/34）からでもある（そうはいつても、ここで問題となっているのが、主体(自我)の意志や意欲でないことには十分な注意が必要である）

このように事実問題と権利問題が織りなす錯綜とした関係を指摘しながらナンシーは、自由とは、自己が自己へと向けて超越することだと明言する。ここで言う超越とは、限界へと赴くこと、限界において露呈 *exposé* されていることを意味する。つまり、つねに外へと向かうという意味での実存=外存 *existence* というありかただ。したがって、自由は実存の本質なのである。

哲学者はひとつの「自由」の原理の自明性と根拠としてのこの同じ自由の終局的なアポリアとの間で板挟みになっている」（EL 59/47）が、それは自由に関する思考を諦め、放棄することではない。このような事態にもかかわらず、哲学は自由についての思考を続けざるをえない。なぜなら、思考とは、自由へと向けられた自由のことにほかならないからだ。それでは、どうすれば、このアポリアから抜け出すことができるのだろうか。その突破口がハイデガーの所作のうちに見いだされる。

こうして、第四章からナンシーはハイデガーの自由論の変遷をていねいに追う作業を始める。『存在と時間』（1927）、『論理学の形而上学的始原根拠』（1928）、『根拠の本質』（1929）、『人間的自由の本質について』（1930）から『シェリング講義』（1936）へといたるハイデガー思想における自由問題の変遷を追うことで、ナンシーは1934年にひとつの断絶を見出す。そこを境に自由の探求が打ち切られたのだ。当初、スピノザ、カント、シェリング、ヘーゲルにも比肩するあり方で自由を問題にしてきたハイデガーにいったい何が起こったのだろうか。自由を「存在の問いが根をもつような、哲学の根本的な問い<sup>16</sup>」としてきたハイデガーが、なぜその分析するのをやめ、〈自由な開けた空間〉（*das Frei*）のモチーフへと移っていたのだろうか。このような問いを立てたナンシーは以下のように答える。それは、シェリングの自由論を読解するうちに、その長所とともに限界をも理解したためだ、つまり、「必然としての自由と、善と悪の相関的な可能性のもとにある始源的な統一を、シェリングがラディカルに考えるにいたらなかった」ことに気づいたためなのだ。その結果、シェリングの自由が参照項として放棄されるだけでなく、自由の観念までも形而上学的なものとして放棄されることになる。

ところで、ハイデガーの「自由」の放棄は、他のより本来的な「自由」の名のもとに行なわれている。つまり、人間の自由ないしは主体の自由は、存在の自由のために放棄されたとナンシーは分析する。このことは 1943

<sup>16</sup> 『人間的自由の本質について』『ハイデガー全集』第31巻、p. 296。

年の「演習ノート」からだけでなく、同時代の『真理の本質について』から読み取ることができる。言表との一致として解された真理が、自由と関係づけられことになるのだ。こうして、自由とは存在者の「開在性」を指し示すものになる。ハイデガーは、自由は「自由意志の気まぐれでも、必然性を受け入れる用意ができていないことでもない<sup>17</sup>」と明言するにいたるのだ。このように、ナンシーは、ハイデガーの思索の長い道のりを辿りながら、『存在と時間』の哲学者が最終的に、特質＝固有性 *propriété* なり力 *pouvoir* としての自由から、「自由な開けた場所」という特有な境位へと移行したことを確認する。

詳細の分析を経て、ナンシーが得た結論は何だろうか。それはハイデガー思想の彼方に垣間見える、存在の退-隠と自由の特異な事実性との相関関係である。これこそが明らかにされるべき問題である。つまり、「ハイデガーによって自由のままに残された空間」のうちで、自由についての新たな考察が展開されなければならない、とナンシーは断言する。

哲学は伝統的につねに自由をオリジンとして、エレメントとして、さらには思考の最終的な内容として考えることによって、了解可能なものとして捉えてきた。だからこそ、カント以降ヘーゲル、ニーチェ、さらにはハイデガーにいたるまで、自由の思考はいわば自由という「必然の必然」を了解する方向へと進むことになる。ところが、そうになると、逆説的にも、自由は取り逃がされてしまうことになる、とナンシーは批判する。むしろ了解不可能なものとして現れる自由を了解するべきであり、この思考の限界に挑むべきなのである。ハイデガーは「我々が了解できることは、自由が了解不可能だということだけだ」と述べたが、了解不可能性を了解するとはどういうことなのか問われねばならない。

以上の分析からナンシーは、自由と思考の共属性を導き出す。つまり、自由とは何よりも〈贈与性〉だと考えられるべきだが、その自由が与えるものが、ほかならぬ思考そのものだという循環構造が見られるのである。だが、このあたりから、ナンシーはハイデガーから少しずつ離れていくことになる。例えば、ハイデガーが考えたのとは異なり、跳躍は思考の自由な決断ではない、とナンシーは断じる。むしろ自由こそが跳躍するのであり、自由が思考を与えるのだ、と<sup>18</sup>。このように、『自由の経験』はハイデガーとの全面的な対話によって成立しているが、共同体という主題の場合と同様、ナンシーは、たとえば、アレントなどを援用することで、意図的に距離を取ろうとしていることが随所に見て取れる。

### 3 イメージ・像

第三のテーマ、イメージに移ることにしよう。ナンシーは1990年代から多くの芸術論、絵画論を発表するようになる<sup>19</sup>。おそらく一連の論考の先駆けとなったのは、1984年発表の「崇高の贈り物」であろう。カントの〈図式〉が再解釈されるこの論考での対話相手がカント、そしてヘーゲルであることは当然だろう。ただし、ハイデガーの読解に関する明示的な言及はない<sup>20</sup>。「崇高の贈り物」で素描されたイメージ論が新たに展開され、ハイデガーが重要な参照項として論じられるには、2002年に発表された論考「仮面の想像力」を俟たねばなら

<sup>17</sup> 『真理の本質について』全集9巻 p. 189。

<sup>18</sup> 決断に関しては、「実存の決断」と題する論考において、『存在と時間』の精読という形より精緻な考察を行っているが、そこにはナンシー自身の自由論の主張がこだましている。「La décision d'existence», in « *Etre et temps* » de Martin Heidegger, collectif, Marseille, Sud, 1989.

<sup>19</sup> 『女神たち』(1994)『肖像の眼差し』(2000)『訪問——イメージと記憶をめぐる』(2001)『映画の明らかなさ』(2001)、『イメージの奥底で』(2003)、『私に触れるな——リ・メ・タンゲレ』(2003)等。

<sup>20</sup> そこで、他の思想家の引用を連ねるのだが、ベンヤミン(「ゲーテの『親和力』」)、アドルノ(『美の理論』)、バタイユ、ブランショ(「文学と死への権利」と並んで、ハイデガーの「芸術作品の起源」も引用されている。

ない。アウシュヴィッツにおける表象（不可能性）の問題を扱った論考などを含む『イメージの奥底で』<sup>21</sup>に所収されたこの論考は、論集の理論的中核をなすものだが、ハイデガーの『カントと形而上学の問題』の19節から23節（だが、とりわけ20節）、「根拠づけの第四段階 オントロギッシュな認識の内的可能性の根拠」の精読である。Bild という語のカントによる三つの意味ないしは用法をめぐるハイデガーの考察を再検討することによって、イメージの本質を理論的に解明しようと努めるナンシーは、次のような引用からはじめる。

「像」(Bild)とはさしあたり、眼前にあるもの(Vorhandenes)として顕わ(offenbar)であるかりぎにおける一定の存在者の提供する光景=眺め(Anblick)である。(AFDI 186/155)

D'ordinaire on appelle « image » (*Bild*) la *vue* (*Aublick*) qu'offre un étant déterminé en tant qu'il est manifesté (*offenbar*) comme présent (*Vorhanden*)<sup>22</sup>.

この後につづくくんだり<sup>23</sup>をほぼハイデガーの言葉通りに敷衍した後、ナンシーは、「それゆえ、我々の前にはまず直接的な外観であるイメージがあり、ついで肖像-再現-模範{モデル}というミメシス的三重性があるが、ハイデガーはそこにさらに「眺望一般」というきわめて広い意味をつけ加えるのである」(AFDI 186/155)、とパラフレーズした上で、ここでのハイデガーの狙いを問う。

ナンシーによれば、ハイデガーはカントが明確に区別しなかった以上の三つの意味の区別を明示化し、これらを区別することで図式機能を解明しようとしている。つまり、第三の意味である「眺望のうちに捉えること一般の可能性の産出」が、第二の意味である「あらゆる種類のみメシス的なイメージ」を経由し、そこから逆行して、第一の意味である「自らを見せる外観としての像 Bild」の根源的価値へといかに送り返されるのかを示そうとしているという。

ナンシーによれば、このことは、ハイデガーが、ミメシスをめぐる諸価値をいわば転倒させて、派生的像 *Abbild* は直接的に像として自己を示すものの模写つまりコピーでしかないが、しかしコピーは事物をコピーするとともに、事物が〈自己を示す〉そのありようをもコピーすると考えるということである。ナンシーがここで注目するのは、*Abbild* (模写、複写、肖像)、*Nachbild* (複製、模造)、*Vorbild* (手本、模範) が、つねに、像を示しながら、〈自己を示す〉ものとしての自己自身を示すという点である。イメージというものが常に、自己以外の何かに送り届けるものであるということ、不在における現前であるという一般的な了解事項を不編めた上で、ナンシーはここでこの現前の意味を、ハイデガーを通して考察しようとするのだ。

ハイデガーの意図は明白だ、とナンシーはコメントする。「それはイメージの第一義、つまり、あらゆる事物がみずからを見るべきものとして与え、みずからの眺めを提供し、～のように見え *aussehen*、〈自己を示すことによって外見をもつ〉という、この作用である。このとき事物は、同時に「あたかもそれが我々を見つめているかのような」ものとして理解される。こうしたイメージの第一義が、あらゆる複製の根底において保管されるイメージの根源的で固有な価値をなしている」(AFDI 188-189/157)

こうして、ナンシーはイメージの発生に見られる一種のキアスムあるいは巻き込みに注目する。というのも、

<sup>21</sup> 『イメージの奥底で』(西山達也・大道寺怜央訳、以文社、2006年)。 *Au Fond des images*, Galilée, 2003.以下、AFDI と略記。

<sup>22</sup> フランス語訳は、Alphonse de Waelens と Walter Biemel によるもので、ドイツ語はナンシーが追加したものである。

<sup>23</sup> こうした意味から派生して、像はさらに次のものを言うことができる。眼前にあるものの写像的光景 *abbildender Anblick*、ならびにもはやないものの模造的な光景 *nachbildender Anblick*、あるいはこれから新たに作り出されるべき何かの予像的光景 *vorbildender Anblick* である。

しかし〈像〉はさらに光景一般についてまったく広い意味も持ちうる。この場合、このような光景において直観可能[可視的]になるのが存在者なのか非存在者なのかどうかは明示されない。(S.92-93)



ハイデガーの論を進めていけば、Bild の奥底には、私たちへと向けられた眼差しとして〈自己を示す〉ところの〈自己を示すこと〉としての、像それ自体の写像 Abbild があることになるからだ。その意味で、「最初のイメージは、我々へと向けられた眼差しとして〈自己を示す〉。イメージは、ある眼差しに似ることでイメージを喚起する」(AFDI 190/158) とナンシーは分析した後、テキストを次のように評釈する。

あたかもハイデガーは言っているかのようである。最初のイメージとは、つねに、あるイメージ(示し)のイメージ(類似)である、と。じつのところ [奥底には]、イメージを発生させるキアスムもしくは巻き込みが作動しているのである。イメージは、見ることに類似することで自らを見るべきものとして与え、可視的なものは、それ自身が見ることをもつことで自己を呈示する。最初のイメージはつねにひとつの眼差しのようにもある」(AFDI 190-191/158-159)

このようにハイデガーの論に立脚しつつ、ナンシーは、私たちがイメージを見るという常識を転倒させ、イメージが成立するとすれば、それはイメージが眼差されるからだけでなく、それ自体が眼差しに似ることで自らを示すからだと主張する。じっさい、イメージにイメージが先行しているからこそ、カントの図式は機能するのだし、想像力とはこのような「みずからが我々に呈示する眺めを、そしてそのおかげで我々が表象をなしうるところになるところの眺めを、自分自身に先んじて、自分自身の外において眺める」(AFDI 194-195/162) ことに他ならない。

イメージの自らへの先行性がある、イメージの自らをイメージ化する到来ないしは出来がある、つまりイメージの想像力 *imagination* があるのだ。この想像力こそが、自らの前かつ外で眺めを見るのであり、この眺めが私たちに呈示され、この眺めのおかげで私たちは自らを表象しうるのである。(AFDI 195/162)

ここで問題となっていることは、イメージの発生の根源にある、自己呈示(現前) *présentation* の問題であるが、もう一つの重要な要素は、またもや「死」である。イメージの問題は死と結びつく。その点で、ハイデガーが写像的光景 *Abbild* とその模造的光景 *Nachbild* の関係を説明するに際して、デスマスクとデスマスクの写真をもち出した<sup>24</sup>ことは興味深いとナンシーはコメントする。ナンシーは、なぜハイデガーがこのような例を、ほとんど無自覚的に持ち出したのかについて、経験的理由と超越論的理由の二点から推察する。一方で伝記的事実を参照し、もう一方で、ハイデガーにおける隠された問題へと迫ろうとするナンシーの所作はきわめて刺激的だが、ここでは詳細に立ち入る余裕はない。デスマスクという死者の眼差しに誘われて、見る者が見ることのない者の眼差しの背後に忍び込み、その眺めを眺めのうちへと置くという行為のうちにナンシーが絵画と哲学の共通点を見ていることを指摘するにとどめよう。

#### 4 キリスト教の脱構築

ここまで三つのテーマを瞥見してきたのだが、それらはけっしてばらばらの問題ではなく、ナンシー思想の屋台骨とも言うべき、〈キリスト教の脱構築〉という問題設定のうちにある。そもそもデリダが展開した「脱構築」という言葉の淵源がハイデガーにあることから明らかのように、ナンシーが、デリダを経由しつつハイ

---

<sup>24</sup> (S.93)。

デガールの系譜に連なることは明らかである<sup>25</sup>。だが、その一方で、ナンシーはあくまでもキリスト教という枠組みを自らの思考の問題構成として堅持している点も忘れてはなるまい。

すでに 1987 年「神的な様々の場」<sup>26</sup>の第 4 断章において、ナンシーは、ハイデガールの「最後の神」(『哲学への寄与論稿』所収)に言及しながら、「最後の神」とは、時系列に最後に位置し、他の神々の系譜を閉じる神ではない、とし、到来すべき、あるいは消滅すべき、最後の神が依然として存在するということだ、と指摘した上で Wink に着目して考察を展開している (DLD 23)。51 の断章からなるこのテキストは、レヴィナスをハイデガーと結びつけて考察するくだりなどによっても、たいへん興味深いのだが、ここではハイデガーへの言及にのみ絞ることとする。

Wink はフランス語には適切な訳語が見つからない語であるが、ナンシーはこれを faire signe (サインを送る、仕草をする、記号をする) とパラフレーズする<sup>27</sup>。到来するのであれ、退去するのであれ、神の通過、束の間の現前がシーニュをなす、とした上で、次のようにコメントする。

神はその本質的存在様態をウインクの中に持つ、言い換えれば、「サインを送り」、呼びかけ、招き、導き寄せ、あるいは誘うためになされる仕草の中、目配せ、手振りの中にある。DLD 24

さらに第 1 4 断章では、「神とは何か」という問いが、祈りを欠いた人間、神的な名を欠いた、さらに言えば、神を欠いた人間の問いであり、それこそがヘルダーリンの問いであり、ハイデガーはこの詩人の問いを省察しようと試みた上で、それを参照しつつ述べる<sup>28</sup>。

ハイデガーはこう書いている「(不可視なもの) は、自らがそうである未知のものそのままに留まるために贈り与えられる」と。神とは何か。未知のままに留まろうとする者。神とは、「我々の傍らにある」とするヘーゲル的な(絶対者)ではない。DLD 4 5

この二つの例にも端的に示されるように、「キリスト教の脱構築」という問題構成においてもハイデガーは随所で参照されている。とりわけ、神なき世界を単に人間化しようとする思想への反論としても、ハイデガーは召喚される。人間中心主義は存在(無)神論の構築をなんら変えなかったし、人間性という原理にふさわしい位置に自らを高めることもなかったと、ハイデガーを援用しながら断じるのである<sup>29</sup>。

もちろん、ここでも全面的な賛同という訳ではなく、たとえば、悪や罪に関してはいくつもの留保が付けられる。たとえば、ナンシーによれば、罪に関する条件の真理は、単なる過失の償いではなく、贖罪 rachat へと通じる。神は救済によって、人間が罪と共に負ってきた負債を帳消しにするのだが、この負債とは自己それ自体の負債に他ならない。その意味で「罪とは、実存そのものが負債を負っていることだ」とナンシーはまとめ、

<sup>25</sup> ナンシー自身の次のような説明を参照。「脱構築」はその起源を、この語が登場する『存在と時間』のテキストのなかにもっていることを改めて考慮に入れるならば、「脱構築」には次のような特殊な点があります、つまり、それは伝統の最終状態なのです—伝統全体を我々へと、またわれわれを介して、あらためて伝達することとしての最終状態なのです。『脱閉域 キリスト教の脱構築1』(大西雅一郎訳、現代企画室、2009年)、p. 293. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 215. 以下 DDC と略記。

<sup>26</sup> 『神的な様々の場』(大西雅一郎 訳、ちくま学芸文庫、2008年) *Des lieux divins*, Mauvezin, TER, 1997. 以下、DLD と略記。

<sup>27</sup> ナンシーは同じ問題を「神的なウインクについて」«D'un Wink divin»(『脱閉域 キリスト教の脱構築1』所収)で再び取り上げている。

<sup>28</sup> ヘルダーリンを論じた「詩人の計算」では、ハイデガーによる解釈にはあえて触れられない。その理由をナンシーは注の形で記している。『神的な様々の場』(大西雅一郎 訳、ちくま学芸文庫、2008年) p. 247。

<sup>29</sup> 「無神論と一神教」(『脱閉域 キリスト教の脱構築1』所収) DDC 41。

現存在の有責性 *Schuldigkeit* を論じたハイデガーを援用するが、そこに留保をつける。ハイデガーが過失ないしは負債のカテゴリーから実存論的な負い目を切り離そうとするのに対して、ナンシーは、むしろ負い目こそ、実存の負債状態としての罪の本質を体現しているのではないかと考えるのである。

ハイデガーは、実存的な *Schuldigkeit* を「過失」のカテゴリーないし「負債」のカテゴリー（この用語の存在者的な *ontique* 意味での）から切り離そうとする。それに対して、私はこの *Schuldigkeit* が実存の負債状態としての罪の本質を体現しているのではないかと思うのです。——実存の負債状態は一挙に以下のことを意味します。つまり、実存自身が負債を追っていることであり、また、実存が何を負債として負っているかといえばそれは紛れもなく、実存自身、自己なるもの、実存の自己性 *ipséité* についての負債であるということです。（DCC307/225）

このくだりからも、ナンシーが、実存をあらゆる形で自律と規定するような考えに抗して、共同性という補助線を引きつつ考察しようとしていることが見てとれよう。

### まとめにかえて

ここまで駆け足で、ナンシーが行ってきたハイデガーとの対話の跡を追ってきた。その特徴は、最初にも述べたように、思考の出発点としてのハイデガー思想の重要性を認めつつ、それを全面的に認めるのではなく、批判的に再読解すること、そして、そこから自分なりの新たな問題構成を練り上げることにある。ところで、このようなナンシーの所作は、彼自身が指摘したハイデガーのカントに対する身振りに似ているように思う。

その上で、ナンシーがハイデガー思想の何を受け取り、何を斥けるのかを確認することで本発表を閉じたい。共存在、自由、イメージ論に共通するものは何か。おそらく、それは、自律的な主体に先立つ実存の経験＝体験 *expérience*、ナンシーの表現を用いれば、有限性への露呈 *exposition* ということになるだろう。そして、また時間性と空間性のうちに、他者と共に投げ入れられてあるという、いわば絶対的な受動性、有限性の契機である。ただ、その際に、ナンシーは特異でありながら普遍的な、単独でありながら複数的な、無数の存在者たちと（共に）あるという仕方でのみ存在するという点をとりわけ強調する。そして、まさにこの〈共にある〉*être-avec*こそが、ナンシーとハイデガーの分水嶺でもある。

それは、ハイデガー本人の政治的振る舞いに対する批判とも関係するが<sup>30</sup>、とりわけ、ハイデガーの言語・思考観との関係で言えば、特定の言語や民族に思考が根ざすという考えを斥ける点は明瞭である。つまり、存在史において特定の言語や民族に特権性を与えることをナンシーは断固として拒否する。

このあたりの経緯については、『哲学的クロニクル』において明瞭に語られている<sup>31</sup>。ハイデガーは、日常性との差異を際立たせることで、歴史への要請を打ち立てた。つまり、日常性が非本来的であり、非固有であるのに対して、歴史を受容する能力のある民族の「本来性」*authenticité* なり「固有性」*propriété* を対峙させた。ところが、この日常性は、一方では存在論的経験の地盤、つまり実存することの前-存在論的地盤であるともされていたのである（ナンシーがハイデガーに見出した重要なトポスがこの地盤であることはすでに繰り返し

<sup>30</sup> ナンシーは、ハイデガーとナチスに関する一連の論争においては、つねに冷静で距離を保った姿勢を貫いている。ナンシーが問うべきだとする根本問題は、ハイデガーほどの一般の哲学者が、政治的な次元でこれほど踏み誤ったことの「理論的かつ歴史的な可能性の条件」である。『哲学的クロニクル』（大西雅一郎訳、現代企画室、2005年）、p. 48。 *Chroniques philosophiques*, Galilée, 2004, p. 39.

<sup>31</sup> 以下は、『哲学的クロニクル』の7章以降のパラフレーズである。

て述べた)。ナンシーは、ここに大きな矛盾ないしは変更を見てとる。つまり、この地盤を立ち去り、日常的な共実存 coexistence の複数性から、「死への存在」の単独性へと方向転換し、ついでこの単独性を、民族の歴史的＝歴運的な共同性のうちで乗り越えようとするという流れが『存在と時間』のうちに読み取れる、と言うのである。

2014 年刊行の『ハイデガーの凡庸さ』については触れることができなかったが、いわゆる『黒ノート』の内容は、ナンシーにとって衝撃ではなかった。デリダ（「ハイデガーの手」）を始め、数々の真摯な論考が示す様に、ハイデガーにおける反ユダヤ主義的傾向は疑いようのないことだったからである。とはいえ、ナンシーはハイデガーの伝記的事実と思想とを截然と区別し、それで事足りるとするのでは全くない。また、単純にナチス党员であったという事実や反ユダヤ主義的発言をしたという事実をもって、糾弾するのでもない。重要なのは、こういった伝記的事実と思考との関係を逐一検討し、両者の間に切り結ばれる根本的な問題を考察することである、とナンシーは考える。それ以外にも問わねばならない問題はいくつかある。たとえば、ペーター・トラヴニーがきわめて的確に「存在史的な反ユダヤ主義」と呼ぶものが、なぜ公刊されたテキストから排除されたのかという点。ハイデガーのこの所作は何を意味するのか。また、「私たち」とハイデガーの関係も問われねばならない。私たちは、ハイデガーをどのように読み続けるべきなのか、という開かれた問いが残るのだ。そして、この問いは閉じられることなく、おそらく、今後もナンシーが問い続けていくものだと思われる。