

ジャン＝リュック・ナンシーの 「共同体」について

陣 野 俊 史

La communauté chez Jean-Luc Nancy

Toshifumi JINNO

Sommaire

Jean-Luc Nancy, né en 1940, professeur de philosophie à Strasbourg et professeur invité à Berlin et Berkeley, poursuit la possibilité de la communauté que George Bataille a appelée “Communauté sans tête”. Mais, aujourd’hui, que nous reste-t-il de la communauté? De ce qui a été pensé, voulu, désiré sous le mot de “communauté”? Il semble qu’il ne nous en reste rien. Ses mythes sont suspendus, ses philosophies sont épuisées, ses politiques sont jugées.

Il y a, malgré tout, une résistance et une insistance de la communauté. Il y a, contre le mythe, une exigence philosophique et politique de l’être en commun. Non seulement elle n’est pas dépassée, mais elle vient au devant de nous, elle nous reste à découvrir. *La communauté désœuvrée* (1986) de Jean-Luc Nancy essaie de dire que cette communauté est inscrite dans son propre désœuvrement.

Après *La communauté désœuvrée*, Jean-Luc Nancy a l’intention d’élucider la mort du sujet philosophique : c’est-à-dire, tout n’indique pas la nécessité du “Recours au sujet”, mais, au contraire, à sa place, celle de la progression à quelqu’un d’autre…à “quelque un”. Cependant, qu’est-ce qui est “quelque un”? Comment se présente-t-il? Peut-on le nommer? Comment poser la question de “quelque un”? Il ne suffit pas d’utiliser les mots déjà connus…par exemple, “Dasein” (Heidegger) ou “individu”…pour la proposition de Jean-Luc Nancy. Il laisse, donc, “quelque un” ouvert dans l’article “Après le sujet qui vient?” (1989).

Dans *Les Muses* (1994) et *Être singulier pluriel* (1996), il poursuit le même thème de “quelque un” comme *un* sujet. Mais ce “quelque un” est considéré en vue de la pluralité et de la singularité. La question «pourquoi y a-t-il plusieurs arts?» doit-elle être posée?

Est-il juste de la poser ? On se contente d'affirmer que la pluralité est une donnée des arts. C'est pourquoi on ne questionne pas cette pluralité, on se contente de la soumettre à l'épreuve d'un<classement>ou d'une<hiérarchie>des arts. Mais la question, disons <ontologique>, de l'unité de cette pluralité n'est pas posée. L'unité est présupposée comme une vague unité de subsumption, l'<art>en général, ou bien la pluralité est reçue sans que soit interrogé son régime propre, le *singulier pluriel* de l'art, des arts...Non seulement dans le domaine d'<art>, <être>est singulier et pluriel, à la fois, indistinctement *et* distinctement. Il est singulièrement pluriel et pluriellement singulier. <Être>, <singulier>, <pluriel> : ces trois mots apposés, marquent à la fois une équivalence absolue et son articulation ouverte, impossible à refermer sur une indentité. Tout cela est présupposé comme une détermination fondamentale de l'<être>. A partir de cette proposition, Jean-Luc Nancy déplie son texte sur une ontologie singulière d'<Avec>et de <co-existence>.

たとえば1930年代のジョルジュ・バタイユにとって最も関心のあったテーマは、いかにすれば「無頭の共同体」を形成することができるか、であった。「無頭の」共同体とはどのような共同体なのか。端的に言えば、絶対的な価値、あるいは絶対的な中心的存在（これはむしろ「神」と言い換えてもよい）を措定しない共同体である。どのような中心的価値も想定することなく、それでいて成員がまったく平等の権利を有しつつ共同体を維持すること——だがそうした共同体は、根本的に共同体形成の力学に鋭く対立し、矛盾することになる。共同体とは、ある価値を受容することによってしか形成されることはあり得ず、またその成員になることは、フランスの社会学者ガブリエル・タルドの言葉を借りれば、ともかくも共同体の他の成員を模倣することによってしか起こりえないことだからだ。共同体の成員の間に分有される価値を措定することなく、共同体は形成されるのだろうか。「無頭の共同体」とは単なる修辭的な倒錯にすぎず、その実在性は怪しいものなのだろうか。

実際、ジョルジュ・バタイユが希求した「共同体」は、実定的な存在としてバタイユの現実の中に定位されることはなかった。バタイユは書いている。「共同体の現存において（中略）まごうかたなく死と抱き合ったものは、人間にとって最も縁遠いものとなってしまった。共同の生の実相——ということはつまり人間的現存——が、夜の恐怖と、そして死の蔓延させる恍惚とした痙攣とを共有することにかかっているなどとは、もはや誰一人考えてもみない」。したがってバタイユにとって、そして彼の共同体にとって復権され回復されるべきは、死の強烈な暗闇に支配された共同体であった。誤解のないように言わなければならないが、ここで少なくとも30年代のバタイユが語る「死」を媒介にした共同体は、同時期に勃興しすであからさな覇権を示していたファシズムや民主主義への激しいアンチ・テーゼであった。ジョルジュ・バタイユの評伝『バタイユ伝』の著者、ミシェル・シュリヤはこう書いている。「人間たち

の作る共同体（絶対にこれを国家、あるいは民族と混同してはならない）は、もし死が本来あるべき姿を回復できるなら、今までとはまったく違った共同体、まったく構成の異なる共同体となるはずだ。しかしファシズムは民主主義と同様（民主主義以上に）、死の本来の姿を否定する。それどころか、死を何か輝かしいもののように（たとえば愛国的なものに）粉飾することによって、それを巧みに回避する¹⁾。決して輝きを発することのない死、その痙攣的な激しさに貫かれた共同体こそが、バタイユの求めた共同体の一つであった。バタイユ自身はさまざまなモデルを用いてその像を模索したが、結果的にこの共同体は、実現されぬままに終熄したと断言してもよいだろう。だが、今、バタイユの「共同体」を模索する私たちは、彼の思索が残した共同体の残滓としてではなく読解することができるのではないか、と考えている。つまり、バタイユの共同体を出発点として、私たちの共同体論として組み立て直すこと。その可能性を考究すること——私たちは、私たちと同じようにバタイユの共同体論を出発点の一つとしながら独自の共同体論を展開しているジャン・リュック＝ナンシー²⁾を経由しつつ、今、議論されるべき共同体論について考えてみたい。

1. 無為の共同体

ジャン・リュック＝ナンシーの共同体論が主として共同体について書かれる形式をもって、私たちの前に姿を見せるのは、『無為の共同体』(*La communauté désœuvrée*)以降である。この最初の書物が書かれたのは、80年代前半の出来事であり（86年に改定版が、1990年に増補改定版が出ている）、これ以降ナンシーは執拗に共同体（ないし共同一態 [l'en-commun]）を巡る議論を、ときに迂遠にときに反復的にも見える形で押し進めようとしている。『無為の共同体』は、まず個人と全体、あるいはそうした要素を支える「主体の形而上学」を破産させることから始められる。「世界は単純な原子の群れから作られているわけではない。そこにはクリナメンがなければならぬ³⁾」、とナンシーは書く。個人は言うまでもなく原子ではある。ただその原子は「共同体の崩壊という試練の残滓であるにすぎない」。共同体に対してある分解作用が働き、その抽象的結果としてそこにあるかのように信じられているものが個人＝原子であるにすぎないのである。したがって「倫理的であれ政治的であれ形而上学であれ、個人に関する理論はどれも」「このクリナメン、すなわち個人の傾向ないしは傾きを正面から考察することができない」。個人を全体との関係性からのみ考察しようとする態度、あるいは個人を運動性や傾きを持たぬスタティックな存在として把握しようとする態度からは、個人を考察することはできない。つまり従来の「主体の形而上学」には重大な欠落が認められることになる。個人の思考、その対極の補完物であるキリスト教的な〈合一〉（コミュニオン）のシステム、そしてそれらを統合する主体の形而上学は無効となる⁴⁾。では、そのとき私たちは何を介して考えなければならないのか。ナンシーの答えは「共同体」である。共同体は、主体の形而上学を粉碎し、主体の解消と結びつかなければならない。では「主体の解消」はどのようにして齎されるのか。ナンシーがバタイユを参照するのは、ここである。つまりバタイユが執拗

に追求した「脱一自」(ex-tase)と結託することによって「共同体」はまったく新しい相貌を獲得することになる。バタイユは書いている。

同胞が死ぬのをみたら、生きている者はもはや我を失う〔自己の外に投げ出される〕ことなしにそれに耐えることができない。(中略)

私たちの各々は、そのとき狭い人格の枠から追い出され、同胞たちとの共同体の中にあたうかぎりおのれを失う。それゆえ共同の生に達するためには、死の高みに身を持つることが必要なのだ。大多数の私的な生は卑小な籤を引き当てる。しかし共同体は死のもたらす強度の水準においてしか存続し得ず、危険にもっぱら備わる偉大さに背いたときからそれはたちまち崩壊し始める。共同体は人間の運命のうちにある「鎮静しえないもの」「癒しようのないもの」を引き受けなければならない、栄光への渴望を支え続けなければならない。(中略) それぞれの共同体は死骸を引き受ける。そして共同体は、死にかきみだされた者に非人称のかたちで応答しなければならない。「私は、彼がどうなったかを知っている」と。それは共同体がそれ自身、死の決定的な暴力性の水準で過激な生を有しているの でなかったら、言い得ないことである⁵⁾。

死が私たちを引き裂く。だがそれは死を汚辱に満ちたものとして私たちが受容しないからではない。死を介して、私たちは自我の外に放り出され、脱一自の状態に自己を維持することを、しかも「共同の生」を生きることを余儀なくされるのだ。バタイユが語っているはそういうことである。バタイユの語る「共同体」は死に浸されたている。そしてナンシーの語る「共同体」もまたバタイユの刻印を深く刻みながら、死に侵されたそれとして書かれる。「共同体はその死者たちを何らかの実体あるいは主体——祖国、大地、国民、開放された人類、絶対的ファランステール⁶⁾、家族あるいは神秘的象徴体——に変容させる働きをするのではない⁷⁾」。なぜならば、死者(あるいは死)をそうした実体的位相へと変換することは、ナショナリズムやファシズムのようなイデオロギーを保存し延命させることを意味するからだ。ただたんに、共同体は「機能も目的もなく」「働き掛けることの不可能なものに向けてであるかのように、死に向けて構制されている⁸⁾」にすぎない。つまり、「死の営みをなすことの不可能性が『共同体』として刻み込まれ、担われる⁹⁾」のである。ナンシーはこう続けている。

共同体が他人の死によって開示されるとしたら、それは死がそれ自体死すべき者たちの真の共同体だからであり、彼らの不可能な合一だからである。したがって共同体は次のような特異な位置を占める、すなわち共同体はそれ自身の内在性が成立せず、主体としてそこに属することができないという、そうした不可能を引き受けているのである。共同体は何らかの形で共同体の不可能を刻みつけみずからそれを担っている。共同体とは融合の企てでもなければ、一般的に言って生産のためのあるいは活動のための企てでもない——むしろ企てといわれるものではありえない(そこに、ヘーゲルからハイデガーにいたるまで、集団を企てとして、また企てを一般的に集団的なものとして思い描いてきた「民族の精神」との根源的な相違がある)¹⁰⁾。

自分がある共同体の成員であるという自覚があるでしょう。だが、ナンシーの語る共同体は、だれにとってもそうであるように他人の死の分有によって派生する有限性の鋭い自覚によってしか成立し得ない。したがって私たちが日常的に感得する共同体の「成員」感覚は、ナンシーの語る共同体と直接的には結びついていない。なによりナンシーの共同体に私たちは「成員」として「内在」することができないからであり、また、私たちは自分が有限な存在であることを他者の死を通してしか体験し得ないし、そのときにのみナンシーの語る共同体は成立しているのだ。「共同体とはその『成員』に、彼らが死すべき者だという真実を呈示するものにほかならない。(中略)それは有限性と、有限な存在を形づくっている見返りのない過剰との、言い換えれば死とその誕生との呈示そのものなのである¹¹⁾」。

このとき、共同体はあきらかに生産的な効率とは無縁の存在となっている。死の不可能性へと差し向けられている共同体が、維持しているのは「無為」である。「無為」、それはたんに何事も為さないことの謂ではない。「したがって共同体は、営みあるいは作品の領域に属するものではありません¹²⁾」とナンシーは書いている。「それは算出されるのではなく、私たちはそれを有限性の体験として体験するのだ」。かりに作品ないし営為としての共同体というものが存在するとしても、それらが前提しているのは、「共一存在」(ハイデガー)がそれ自体で様々な実体的場で、あるいは制度において生産可能であるということである。このとき共同体は再び、伝統的な形而上学に絡め取られることになる。

他者の死によって分有される有限性は、私たちに共同体の無為、あるいは無為としての共同体を晒け出す。ジャン＝リュック・ナンシーがこうした共同体の生起する場としての「無為」を最初に考察し思弁した人間として挙げる名前に、モーリス・ブランショがいる。ナンシーは「無為」という名それ自体がブランショの命名であることを示しながら、こう書く。「共同体はブランショが無為と呼んだもののうち必然的に生起する。営み—作品の手前あるいは彼方にあつて、営み—作品から身を引き、生産することとも何事かを達成することとも関わりを持たず、中断と断片化と宙吊りとに出会うのだ。共同体は諸々の特異性の宙吊りによって、特異な存在者たちがそうである宙吊りによってできている。共同体は特異な存在者たちの作品ではないし、彼らが共同体の作品なのでもない¹³⁾。では宙吊りにされた特異な「存在者」たちが織りなす共同体は、単独者たちの散在によって成立するだけなのか。つまり、特異な存在たる「存在者たち」は自身の有限性を感じ受ただけであり、お互いに分断されたまま「中断と断片化と宙吊り」を事としているだけなのか。ここにバタイユが頻繁に用いた語、「コミュニケーション」が介入する。ただその場合のコミュニケーションは、通常私たちが用いる意味での「コミュニケーション」ないし「交通」ではない。ナンシーの「共同体」においては、コミュニケーションもまた「営みでもなければ活動でもない」のである。それは「社会的、経済的、技術的、制度的な営みの解体としての無為¹⁴⁾」なのである。

特異な存在者たち、言い換えれば、各々自身の有限性を他者の死を分有しながら感じ取っている「成員」たちは、しかしディスコミュニケーションにのみ晒されているわけではない。相互

に分断され宙吊りにされバラバラに破碎されようとも、無為の裡にとどまり続けることによって、伝統的な枠組みたる「制度」を解体しようとする。その存在のありよう自体が、営み＝活動の腐食を促進し、やがて解体へと到らせるのである。

むろんこうした「無為の共同体」は端的には「死」を媒介にした有限性の体験としての共同体であるのだが、この後、ナンシー自身の手によって様々に変奏されてゆくことになる。たとえばその一つはバタイユも考えていた「恋人たち」と呼ばれる微小な共同体であり¹⁵⁾、あるいはラクー＝ラバルトとの共著『ナチ神話』¹⁶⁾へと連結されてゆく。だがひとまずここでは、86年に上梓された『無為の共同体』におけるジャン＝リュック・ナンシーの共同体をナンシー自身の次の言葉で締めくくり、その展開を検討するための出発点とすることにしよう。共同体とは「無為の、営みを解かれた、そして営みを解く活動である」と定義した上で、ナンシーはこう書いている。

共同体は私たちのいっさいの企てや意思や企図の遥か手前に、存在と共に、存在と同様、私たちに与えられている。じっさい、私たちがそれを失うことは不可能なのである。社会は可能なきがり共同的ではないかもしれないが、社会という砂漠の中には、たとえ微小で捉えがたいほどであるにしても、共同的なものが聊もないということはありません。私たちは共一現しないことができる。ただ、限界において、ファシズムの群衆だけが、具現された合一の狂気の中に共同体を無化しようとする傾向を示す。それと対をなすようにして、強制収容所——〔ユダヤ人虐殺のための〕殲滅のキャンプ——は、その本質において共同体を破壊する意志を示している。だがおそらくその収容所においてさえ、共同体は決してこの破壊の意志への抵抗を完全に止めてしまうことはないだろう。ある意味で、共同体は抵抗そのものなのである。つまり内在性への抵抗なのだ¹⁷⁾。

2. 「主体の形而上学」批判の後に

ナンシーの「無為の共同体」は、西谷修の指摘するように、特定の共同体を対象として書かれてはいない。それどころか「共同体と呼ばれそれをめぐって展開される思考を既定してきた〈対象〉の解体を目指すもの¹⁸⁾」と言えるならば、「無為の共同体」以後を生きることは、極度の困難を伴うと考えることができる。なぜなら、〈対象〉の跡のそこには解体された残滓しか存在しないはずであり、伝統への復古的な態度だけは厳に慎まなければならないはずだからだ。ジャン＝リュック・ナンシーの編集した『主体の後に誰が来るのか?』といういささか奇妙な響きを湛えた書物¹⁹⁾は、そうした共同体「以後」の苦渋に満ちている。

まず簡単にこの書物の成立した経緯に触れておこう。この書物は、主として、カリフォルニア大学アーヴァイン校で教鞭を取るエルマンノ・エンチヴェンガの呼びかけによって、英語の雑誌 *Topoi* の特集号として構想された（特集号は1988年10月に、Who is coming after the subject? というタイトルで刊行された）。エンチヴェンガは（ナンシーの言葉にしたがえ

ば)「アングロ・サクソンの読者に宛てた雑誌をかつてない身振りの場とすることが必要と判断」し、「いわゆる『大陸哲学』の work in progress を代表する一群のテキストを、雑誌の読者に読むべきものとして提供²⁰⁾」することを考えたのだった。むしろ「大陸哲学」は多種多様である。イタリア人の、ドイツ人の、スペイン人の思想家による「大陸哲学」がある。あるいはいわゆる「大陸哲学」の「大陸」性(地理的な意味での)を越えて、「大陸哲学」はさまざまな形で分有されているものだろう。だが、とナンシーは言う。たしかにこの雑誌の特集号にあからさまにフランス的な思想、あるいはフランス人による思考を振り当てるのは「大陸哲学」の称号から外れているとはいえ、「フランス哲学の特殊性が、少なくとも三十余年来の哲学的な仕事と諸々の問いとの刷新において、容易に無視しうるものではない²¹⁾」のだ、と。結果的に、ナンシーは「主体の後に誰が来るのか?」という問いの文章を若干の説明的言説を添えて数十人に及ぶ思想家に書き送った。そしてその返信が寄せられた。それらの質疑応答の態様は、あるいは恣意的かもしれぬし、混沌とした多様性を示し得ているだけなのかもしれない。しかし、ナンシーも言うように、この書物が内包している「様々な異なる哲学言語のなかにある一種のフランス・アクセントとして」その多様性を聴取し、「このアクセントを聴き取るようにさせること²²⁾」が雑誌の狙いであつたならば、狙いは成功しているとも言えるだろう。

さてジャン＝リュック・ナンシーが発した問いの、その理由について考えてみたい。ナンシー自身が『無為の共同体』において成し遂げようとした「主体の形而上学」批判は、ここでもその根拠として提出されている。「主体性の批判あるいは脱構築は、フランスにおける現代の哲学的な仕事の大モチーフ群の一つをなすことになるだろう」と、まずナンシーは書き出している。マルクスやニーチェ、フロイト、フッサール、ハイデガーからの、バタイユからの、ヴィトゲンシュタインからの「既得要件」に加えて、言語学や社会科学からの「既得要件」に依拠してきたのが、ひとまず「主体性の批判あるいは脱構築」と言うことができる。このとき、そうした学問的営為にのみ依存し理論に内在してきたわけでもない。半世紀以上に亘る歴史的事実(ナンシーの挙げている例を示せば、「ファシズム、スターリズム、戦争、強制収容所の数々、非植民地化と新たな諸国民の誕生、荒廃した精神的アイデンティティと『アメリカ的』経済主義との間で方向性を決定することの困難」など)を踏まえて、「主体性の批判あるいは脱構築」が関わってきたのが、「内面性の、自己への現前の、意識の、表象＝再現の、支配＝会得の批判あるいは脱構築、ある本質の個体的ないし集合的な固有性の批判あるいは脱構築²³⁾」である。

だが、こうした(主としてフランス思想に独自の色彩を与えてきた)様々なモチーフは、一つの「出来事」であるとナンシーは言っている。そうした「出来事」の「後に」私たちは何を為すべきであるのか——。いやしかし、ここで「私たち」と呼ぶべき「主体」は成立しない。「私たち」と呼ばれるべき主体＝存在を批判することを旨としてきた思想の「出来事」の後で、「誰」が到来するのか、という問いだけが立てられるのである。だがむしろ、その「誰」

にしたところで主語として（ないしは主体として）の位置を保持し続けているのではないかと、反論することができるだろう。それは批判の対象たる「主体」ではないのか、と。つまり主体批判の刃は自身の主体性へ鋭く返ってくるのではないかと。この批判に應えるためには、「誰」はまず単純な主体批判のニヒリズム（主体の「抹殺」を前になんの銜いもなく喝采する立場）と決別していなくてはならないし、同時に「誰」に内在することなく「実存することの誰の思惟へと通じており、さらに主体が予告し、可能にし、かつそれをはみ出しもするある一（un）の思惟へと、誰か一人の実存する特異な者の思惟へと通じていると認め」なければならない。ナンシーの問いに含まれている「誰」はそうした切迫した矛盾を内包する主体として構想されている。

そして、ナンシーが複数の哲学者・思想家に書き送った「招待状」は次のような文面であった。

「主体の後に誰が来るのか？」。この問いは次のように説明されうる。現代の思惟の主要な規定の一つは、「主体」の審級を、デカルトから、フッサールまでとはいわずとも、ヘーゲルにいたるまで、この語の下に包摂されてきた構造と意味と価値に則して問いに付すことである、と。今日の思惟を創始した諸々の決定は——それが形而上学と、「立て間違えた」諸々の問いと断絶するという旗印の下に生起したのであれ、この形而上学の脱構築の印の下に、また存在の思惟の生の思惟への、あるいは他者の、あるいは言語の思惟等々への転移の印の下に生起したのであれ——それらすべては、主体性の訴訟をうちに含んできた。ある一時代には、主体性の単なる抹殺を結論した言説が広まっていた。しかしながらすべてのことが、（もう何も起こらないようにと、新たに思惟すべき何ものもないようにと望んでいた人々が呼び求めた）「主体への回帰」の必然性ではなく、その反対に、主体の場所で [= 代わりに] (à sa place)（この表現は言うまでもなく純粹に便宜的なものである。「所」は自同的ではあるまい）他の誰か (quelqu'un d'autre) ——何らかの一 (quelqu'un) ——への前進の必然性を指し示しているように思われるのである。それは誰なのか？ いかにしてそれは、自らを現前させるのか？ それをわれわれは名指すことができるのか？ 「誰が」という問いがそれに適しているのか？（こうした私の定式化は、既得のいかなる呼称も——例えば Dasein「現存在」や、あるいは「個人」——が適切ではありえないということを前提にしている。しかしながら私の意図は、当然ながら、あらゆる可能性を開いたままにしておくことだ²⁴⁾。）

ナンシー自身、書き記しているように、問いは開かれている。「誰」は、主体（たとえば神や国家）の復権を意味するわけでもなければ、特定の主体として新たに指定されているわけでもない。「誰」とは（文字通り）誰なのか？ それをナンシーは規定しようとはしない。もちろん、右の文章が「問い」として開かれたまま複数の哲学者に郵送されたという経緯もあるだろう。その応答として哲学者たちが寄せた「回答」にこそ「誰」は求められるべきでもあるだろう²⁵⁾。だが、ナンシー自身、次のような言葉によって、以後のナンシー（90年代以降）の

議論の先取りをしているように私には思える。それはかすかなエピソードに含まれている事柄である。「誰とは誰か (qui est qui)?」とは「一つの問い」である、とナンシーは語っている²⁶⁾。それは「誰とは何か?」(quoi est qui?)という「本質の問い」ではない。「誰」は実体的にその本質を探究されるべき存在者ではない。だからそれが「何」であるのか、と問いを立てることはできないのである。「誰とは誰か?」という問いはあたかも名前は知っているが顔は知らない人々のグループの写真を前にして発するような問いなのである。カントはこの人? こちらがハイデガー? では、そこのこの別の人物は誰? デリダ? ……問題になっているのは、アイデンティティの問いであると同時に、現前 (présence) の問いであるのだ。誰がそこに「在る」のか、「そこに現にいたのは誰か? 誰がここで現前にやって来るのか?」²⁷⁾。とすれば「現前」とは一種の空間化である。現前にしているのは、「ある場所を占有しているもの」を意味する。だが現前とは、「本質をもたないものの本質」である、とナンシーは語っている。では「本質をもたないもの」とはどんな存在なのか。簡単に言えば、それこそが「誰」であると言えようが、それでは単純な撞着語法に到るにすぎないことになる。ナンシーは、この現前と「誰」をめぐるこう書いている。「何もものもない「そこの」所 (là) (「そこ」さえもない所) では、何「もの」かが、何らかの一 (quelque un) が到来する。それは「到来する」から「一」なのであって、実体的な統一によってではない。到来するそれ、[男性・女性の] あれやこれやは、その到来のなかで一かつ唯一でありうるが、「それ自体においては」(en soi) 多数で反復されたものである。現前は起る [=場所をもつ (avoir lieu), つまり現前は現前に到来するのである。現前とは自己に無際限に到来し、到来するのを、到着するのを、突発するのをやめないものである。決して自己自身の主体ではない「主体」だ²⁸⁾】。

つまりこういうことである。現前というアトピックな場に、「誰」(ないし「何らかの一」) は到来する。それはある空間を占めている以上、一であり唯一であるように思えるのだが、じつはそうではない。その「一」はつねに複数性と同時性を生きている「誰か」である。私たちはこの単数的複数的存在である「誰」こそが、ナンシーの「主体」の姿であると考えている。「現前が、自己への現前であることなき現前への現前であるならば、それは現前がそのつど、共同において (en commun) 在るからだ。現前への到来は複数であり、『そのつど』『私のもの』と同じ分だけ『われわれのもの』である。誰は共同においてある。共同の本質なき、共同存在なきこの共同体は、……への現前としての実存の存在論的条件なのである。複数の到来は単数の [=特異な] 到来 (venue singulière) である——そしてこれは述定ではない。しかし、『それは』何『である』(c'est) かを、いかにして言えばよいのか? そして誰がそれを言うことになるのか? ²⁹⁾。ここで語られている共同体には本質はない。のみならず、「誰」は共同存在すら喪失している。だがこの共同体は、「……」への(たとえばここに「自己」を挿入することは可能であろう)現前に到来す複数かつ単数的存在であり、共同においてある(これを名詞化して「共同一態」(l'en-commun))と表現する場合も、これ以降のナンシーには見られる)共同体である。主体なき共同体? ナンシーは「主体の後に誰が来るのか?」の問い

を、その提起をこう結んでいる。「ひと（誰？）は言おうと試みであろう。主体なき共同体において、複数的なるものが単数的なるものを解放する（libérer）（あるいは分有する）、単数的なるものが複数的なるもの分有する（あるいは解放する）。これこそわれわれが思惟すべきことである³⁰⁾」と。

3. 単数的複数的存在

「無為の共同体」が主体の形而上学への批判としてあったとするならば、「主体の後に誰が来るのか？」は、その後、つまり主体の形而上学批判という「出来事」の後に主体性を思惟する困難を十分に体現していた（じっさい、ナンシーは「誰」を思惟することが、民族や個人、国家、歴史、生涯などといった主体のすべての形象を再＝現働化させることを、またその危険ないし責任を十分に認識している）。だがしかしその苦渋の裡にも、ナンシーの「共同体」は、別の側面を萌芽として見せ始めていたのではなかったろうか。それが、現前へと到来する、共同存在なき共同体、すなわち「複数的単数的存在」である。そして事実、ジャン＝リュック・ナンシーの近年の「共同体」論は、複数的単数的存在を基数として組み立てられているように思える。ここでは最後にその存在の具体的な展開を確認しておきたい。

94年に一種の芸術論として書かれた『ミューズたち』は奇妙に思えるほどナイーヴな問いから出発している。「しかしまず、『なぜ複数の芸術は存在するのか？』という問い、それは提示されるべきなのだろうか。それを提示することは正当なのか³¹⁾」。

問いとは、「なぜ複数の芸術が存在し、なぜ唯一のそれではないのか？」というものである。この問いはあまりにもナイーヴであるようにみえる。複数性は「芸術の与件」である。つまり世界には数限りない芸術様式が存在するということは事実として前提されている。人々はこの与件を肯定するのみならず確信して、芸術を「分類」と「ヒエラルキー」に振り分けてきた。だがその歴史的過程では、何を芸術として認知するか、認知された諸芸術をどのように整序化するかに対して、様々なヴァリエーションが存在した。芸術の多様な属性の拡がりに対応すべく分類作業は拡張される。たとえば、音と時間と空間の芸術としての音楽、という具合に。しかし、そうした多様性の統合体、いわば《存在論的》な問いは、指定されなかった。いや、そうした統合体は、一般に「芸術」として、漠然とした単位として前提されているにすぎないのである。あるいはこうも言えるだろう。多様性は、諸芸術に固有の制度、つまり芸術の「複数的単数性」を問わぬまま、受容されたのだ、と。ナンシーはこのように問いを立て直す。つまり、芸術が前提としている曖昧な統合体はじつは存在論的に再検討されるべき存在である。それは芸術が固有の性質として有する、複数的であると同時に単数的でもある存在なのである。たとえばミューズ（ムーサ）は複数の存在である。9人の複数的存在である。だがそれが単数性（＝特異性 *singulier*）の存在的問題として素描されるとすれば、ミューズたちがア・プリオリだからであるということ、また、そのとき私たちは存在論の圏域にいたのではなく技術論に登録されているということ、これらの事柄を（アドルノに抗して）疑ってみなくてはならな

い、とナンシーは書いている³²⁾。

一方で、芸術の唯一性、芸術の唯一の本質に対しても、ナンシーは「背を向けよう」とする。まず彼はこう問いを作る。「本当に複数の芸術が存在するのだろうか？ 私たちが複数性として理解しているものは、最終的に、唯一の現実（唯一のイデー、実体、主体）の諸表現あるいは瞬間の総体ではないのか？ それは、唯一の身振りが、本質的な同じ欲動が表現する過剰性を形成しているだけではないのか？³³⁾」と。そしてハイデガーの言葉——。「芸術作品の起源において、芸術は、文化の現実化の特殊な領域としても、精神の諸表現の裡の一つとしても理解されていなかった。芸術は、《存在の意味》が唯一決定される『閃光（＝稲妻）』から生じるのだ³⁴⁾」。だが、こうした本質＝唯一論にとどまるわけにはゆかない、とナンシーは言う。「作品」や「様式」の多様性に安穩と滞留することはできないのだ、と。なぜならば、「芸術はもはや芸術の裡にさえ、留まっていない」からなのである。「芸術の単数（＝特異）性は、いまだ前段階にあり、高みへと止揚されればされるほど、芸術は《芸術》として、また芸術的実践の多様性としても知覚されなくなるのである³⁵⁾」。

ナンシーが語っていることを端的に言えば、芸術は無際限な複数性にも、あるいは唯一の存在たる本質に還元するような単数性にも捉えられない、ということである。その両者は同時性を生き分有し解放するのでなければならない。ここではもう一度、『主体の後に誰が来るのか？』の提起の文章の末尾で、ナンシー自身が書きつけていた言葉を思い起こしておこう。「主体なき共同体において、複数的なるものが単数的なるものを解放する（あるいは分有する）、単数的なるものが複数なるものを分有する（あるいは解放する）」。ナンシーが「芸術」へ差し向けた問いは、「主体の後に」来るはずの「誰」の探求の一つなのである。そしてその「誰」は、複数的単数的存在（それは「現前」へと到来するものであった）の規定から照射されようとしている。

4. 私たちの社会へ

ただし、問題を私たちへと振り向けてみるならば、ナンシーの言う「複数的単数的存在」が私たちの社会においてどのように開かれるべきであろうか、という問いが生まれるだろう。そのとき、私たちの眼にはやはり「複数的単数的存在」なる語の奇矯さが際だっているように映る。いったいこの「存在」は「存在」と名指すことができるのか。フランス語の原語で言えば、Être（＝存在）、singulier（＝単数、単数的）、pluriel（＝複数、複数的）の語はなぜいずれの単語の間にも語と語を結びつけるトレ（＝ハイフン）が挿入されていないのか。三つの語の関係はどのようなそれとして言うことができるのか。ナンシーはこう書いている。「Être singulier pluriel。これらの三つの、画然としたシンタックスもなく併置された語——《être》は動詞あるいは名詞であり、《singulier》と《pluriel》は名詞あるいは形容詞であり、総てを組み合わせることができる——は、絶対的な同値性と、決してある同一性へと閉じることのできぬ開かれた分節性を示している。《être》は、不明瞭に「かつ」明瞭に、単数で

あると同時に複数である。それは単数的に複数であり、複数的に単数である。これらのこと自体は、《être》がかつてそうであったようにあるいはそれがあある一定数の属性を持っていたように、《être》の特別な實述を構成しない。《être》の属性は「単数—複数的」存在 (être singulier-pluriel) であり、二重で、矛盾を抱え、キアスム³⁶⁾に則っている。『単数—複数』の方は逆に、存在の本質の構制を形づくる。その構制は、最終的に存在自体の唯一かつ実体的な本質全体を破壊し、脱臼させる構制である³⁷⁾。しかしナンシーは、「《être》はその単数・複数に先だっては存在しない」と言う。「もっと正確に言えば、《être》は絶対に《先在》せず、何ものも先在することはない」。あるのはただ、存在するものだけが「存在する」ということに尽きている。存在は、複数的であり単数的であり、同時に複数であり単数でもある。三つの語は同値関係を崩すことなく、開かれてそこにある。

ナンシーが、三つの語を組合せた後にある種の統合体を作り上げることがを忌避しようとしていることは明白であろう。実体や実質（あるいは「主体」）へと還元されてしまう単数性を回避し、一方で無限に延長されてゆくにちがいない複数性へ加担することを拒否するならば、諸語は緩やかに結合しながらも常に切断され組み替えられることを受容する、矛盾に満ちた関係性を生きるしかないだろう。これは「概念」ではない。したがって定義を必要とせず、ただこう語られるだけなのである。「存在の位置と配置以外に何も提示しない、パルメニデス以来の唯一の命題を、あらゆる意味＝方向に展開することが、哲学の最小限の特異性なのではない。命題は、存在の複数的単数（＝特異）性であり、それ以外に何らなすべきことはない³⁸⁾」。このとき、ナンシーの思弁は、たんに抽象的であるにすぎないのであろうか。そうではない。存在が単数的であり同時に複数的であるということは、根本的に「個人」という単位としての概念の変更を要請している。つまり「個人」こそが不分割の最小限の単位であるという固定観念を粉碎する。あるいは「個人」が形成する「社会」に対してもその概念を強く揺さぶることになる。実際、ナンシーの議論はこの後、《être》《singulier》《pluriel》から《Avec》へと向かう。つまり「共に」あることを、この前置詞を介して開いてゆこうとするのである。むしろその議論はハイデガーの「共存在」の独自の読み換えに負う部分が大きいだろうが、それ以上に、私たちの社会の捉え方を根本的に変更しようとする戦略でもある。「個人」と「社会」のスタティックな関係に亀裂を入れること、そして新しい共同体を構想すること。もちろん、このときの「社会」とはジャン＝リュック・ナンシーの属する社会のみを含意しているわけではない。

註

- 1) ミシェル・シュリヤ『G・バタイユ伝』（西谷 修、中沢信一、川竹英克訳、河出書房新社、1991年）下巻、27頁。
- 2) ジャン＝リュック＝ナンシーについて若干の説明を述べておく。1942年生まれの哲学者で現在はストラスブール大学の教授職にある。同僚でありかつ友人である Ph. ラクー＝ラバルトとともにジャック・デリダとの親交が深い。ドイツ・ロマン派を対象とした『文学的絶対』（*L'absolu littéraire*, 1978, ラクー＝ラ

- バルトとの共著)や、ジャック・ラカン論『文芸の権利』(*Le titre de la lettre*, 1972, ラクー＝ラバルトとの共著), ナチズムに関する研究書『ナチ神話』(*Le mythe nazi*, 1991, ラクー＝ラバルトとの共著), ヘーゲル論『思弁的考察』(*La remarque speculative*, 1973)など、幅広くかつ独自の研究を展開している。なお本稿で私が対象としているのは、1)『無為の共同体』(*La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 et 1990), 2)『主体の後に誰が来るのか?』の「提起」(*Après le sujet qui vient*, in *Cahiers Confrontation 20*, Aubier, 1989), 3)『ミューズたち』(*Les Muses*, Galilée, 1994), および『複数的単数的存在』(*Être singulier pluriel*, Galilée, 1996)を中心としている。
- 3) Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986 et 1990, p. 17. 邦訳『無為の共同体』(西谷 修訳, 朝日出版社, 1985年)西谷氏の訳文を参照させていただいたことを明記しておきたい。ただし煩瑣になるため訳書の頁数は省略し, 以下, CDと略記する。
 - 4) この部分に関しては, 『無為の共同体』の訳者, 西谷 修氏の解説から多くの示唆を得た。
 - 5) George Bataille, *Œuvres complètes, VII*, p. 245-246.
 - 6) 空想社会主義者フーリエの提唱した協同組合社会。
 - 7) CD, p. 41.
 - 8) *Ibid.* p. 41.
 - 9) *Ibid.* p. 42.
 - 10) *Ibid.* p. 42.
 - 11) *Ibid.* p. 42-43.
 - 12) *Ibid.* p. 78.
 - 13) *Ibid.* p. 79. なおナンシーの『無為の共同体』が刊行されるや, モーリス・ブランショは『明しえぬ共同体』を上梓し, ナンシーの共同体論へ(オマージュを含む)反応を行なっている。
 - 14) *Ibid.* p. 79.
 - 15) ナンシーは「バタイユにとって共同体とは何よりもまず, そして最終的に, 恋人たちの共同体だった」と述べている(CD, P. 89)。なおこの点に関しては, 拙稿「恋人たちの共同体」(青土社刊「ユリイカ」1995年7月号所収)を参照されたい。
 - 16) Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, 1991, l'Aube, avec Philippe Lacoue-Labarthe. 邦訳「ナチ神話」(守中高明訳, 太田出版刊「批評空間」1992年 No. 7-8)。
 - 17) CD, p. 87-88.
 - 18) 邦訳, 『無為の共同体』, 訳者あとがき, 175頁。
 - 19) 原著, *Cahiers Confrontation 20: Après le sujet qui vient*, Aubier, 1989, Paris. ただし本稿では主として邦訳書『主体の後に誰が来るのか?』(港道 隆, 鶴飼 哲, 大西雅一郎, 松葉祥一, 安川慶治, 加國尚志, 廣瀬浩司訳, 現代企画室, 1996年)を参照することとし, 以下に引用する場合は, 邦訳書の頁数を記す。
 - 20) 『主体の後に誰が来るのか?』, 8頁。
 - 21) 同上。
 - 22) 同上, 9頁。
 - 23) 同上, 11頁。
 - 24) 同上, 13-14頁。
 - 25) 紙数の関係上, 本稿ではナンシーに対する往信の形で寄せられた哲学者・思想家たちの「回答」を検討することは別の機会に譲ることとした。また回答を寄せた哲学者たちの名前を列挙することにはあまり意味はなからうが, 書物全体の性格を推察するために一応, 代表的な氏名を挙げておくと以下のとおりである。アラン・バディウ, エチエンヌ・バリバル, モーリス・ブランジョ, ジル・ドゥルーズ, ヴァンサン・デコンブ, ジャック・デリダ, ミッシェル・アンリ, フィリップ・ラクー＝ラバルト, ジャン＝フランソワ・リオタール, ジャン＝リュック・マリオンなど。
 - 26) 『主体の後に誰が来るのか?』, 17頁。
 - 27) 同上。
 - 28) 同上, 18頁。
 - 29) 同上, 19頁。

- 30) 同上, 20 頁。
- 31) Jean-Luc Nancy. *Les Muses*, Galilée. 1994. p. 12.
- 32) *ibid.* p. 15
- 33) *ibid.* p. 15
- 34) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*. trad. Wolfgang Brokmeier. pp. 67-68. Paris, Gallimard. 1962.
- 35) Nancy, *Les Muses*, p. 16.
- 36) 交差配列法, キアスム (同等関係にある 2 つの語群のうち後の語群の語順を前の語群のそれとは逆に配列する修辭法)。
- 37) Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée. 1996. p. 48.
- 38) *ibid.* pp. 48-49.