

## ブランシヨの«le neutre»について

谷口博史

### はじめに

モーリス・ブランシヨを敬愛する作家ロジェ・ラポルトは「ブランシヨを10ページ以上読んだと主張する者は皆嘘つきだと見なした」という「ある著名な作家」の逸話を紹介している<sup>1)</sup>。仮にブランシヨの難解さというものが存在するとすれば、ブランシヨの思想がブランシヨ独自の要請に支えられているからである。もちろんこれは何も言っていないに等しい。どんな思想家でも独自の問題意識に応じて思考するのは当然のことである。ではブランシヨに固有の難解さなどというものが存在するであろうか。私はそうは考えない。確かにブランシヨが書くものは分かり易いとは言いが、程度の差を越えた特別な難解さがそこにあるとは思えない。

本論考は、このブランシヨ独自の要請を明らかにしようとする試みである。1937年のブランシヨから出発して、60年代以降「中性的なもの」という奇妙な観念を語るブランシヨまでを一つの視野に収めようとする試みである。あるいは、すべてを「拒絶」しようとするブランシヨの思想が、第三項の探求として組織される過程をたどってみようとする試みである。

### 1.

ブランシヨが対峙し、そしてそこからの逸脱を願う「世界」は常に同一の原理に貫かれている。まずここから始めよう。

ブランシヨは媒介と弁証法について「それ無くしては世界があり得なかったかも知れぬような条件」(EI p.271)と書いている。ブランシヨは「世界」をあらゆるものが関連しあい、時には対立しながらも、まさにその対立によって秩序を備えたものとして

構成されていると考えている。したがって「世界の外」を志向するブランシヨの方法は、世界内にすでに存在し成立している対立的な二項の価値の間で一方を選択して他方を排斥することではあり得なかった。二つの項がいかにかけ離れていようと、その対立という形式そのものによって、ある密やかな共犯性がどうしてもなく結ばれている。これがブランシヨの思想を貫く認識である。あるいはこれがブランシヨが体験した世界であった。それゆえ対立するどちらの価値にも荷担しないこと、しかもこの荷担しないという消極性を過激な積極性へと組替えること、これがブランシヨが自らに課した要請であった。

例えばすでに戦前、反体制右翼の若き論客としてのブランシヨの中にこの構図を読み取ることが出来る。あるいはもしかすると戦前のこの経験こそ以後のブランシヨの思考の道程を決定するものであったかも知れない。

1937年ブランシヨは、第二次世界大戦が開始される直前の混乱の時期に、次のように記し「分派」の必要性を訴えていたのである。

[...]真の分派とは、一つの陣営を放棄しながらも絶えず反対陣営への同様の敵意を固持し続けるものであり、あるいはむしろこの敵意をかき立てるために一方の陣営を放棄するものなの다는ことは理解していただけるであろう。真のコミニズム分派とは、コミニズムを放棄しつつ、資本主義の信奉へと近寄って行くのではなく、資本主義に対する闘いの本当の条件を定めようとする者たちのことである。同様に真のナショナリズム分派とは、ナショナリズムの伝統的な形態を無視しながらも[...]インターナショナリズムに近寄ったりはしない者たちのことなのだ<sup>(2)</sup>。

Z. シュテルンヘルがその著書『右でもなく左でもなくーフランスにおけるファシズム・イデオロギー』の中で取り上げて「モーリス・ブランシヨは実際ファシズムの精神の完璧な定義を与えてくれる」<sup>(3)</sup>と評した箇所である。ファシズムはフランスに輸入されたのではなくフランスから発生したと主張するシュテルンヘルは、この「右でもなく左でもなく」が当時の急進派たちの合言葉であったことを示して、これをファシズムの本質を表現する言葉であると解釈した。この判定の可否はさておくとしても、既

成の右翼にも左翼にも自らの位置を見いだすことが出来なかったブランシヨがその両者に還元されないような「分派」を求めたという点は、後のブランシヨの文学理論というフィルターを通して眺める時、非常に興味深い点である。ブランシヨは、一方の陣営を破棄してもそれが他方の敵対する陣営に接近することであるならば全くの無駄であると考えている。両者とは別の所にブランシヨは第三項として「分派」を要請するのである。このブランシヨの思考の運動は後の文学論の構成を理解するための重要な鍵となるであろう。

戦前の伝統的右翼とマルクス主義が対立しながらも墮落したフランスを形作っていたように、ブランシヨは対立する二項の共犯性をその文学論の中で幾度も確認している。その一例がヘーゲルである。

ブランシヨの文学論の発想にあってはヘーゲルの理論が重要な役割を担っていることは周知の通りである。しかしそうは言ってもブランシヨはヘーゲルの哲学ないし体系を詳細に論じたことは一度もない。そしてブランシヨのヘーゲルについての本格的な言及が「文学と死への権利」(1947-8)から始まることを考え合わせれば、ブランシヨはヘーゲルの著作を直接精読したと言うよりは、1940年代後半に相次いで刊行されフランスにおけるヘーゲル受容に画期的な意味を有した二つの著作『精神現象学の生成と構造』『ヘーゲル読解入門』を通して自らのヘーゲル像を作り上げたと言う方が正しいであろう。「文学と死への権利」はJ・イポリットとA・コジュエヴのこの二つのヘーゲル論を契機に書かれたものである。もちろんこれはブランシヨのヘーゲル解釈の独創性を損なうものではない。独特の鋭さでもって、この巨大な哲学者からブランシヨは自分の関心が集中する核心を——あるいは核心のみを——抽出する。ブランシヨのヘーゲル解釈のすべてはほとんどこの一点に関わっていると言ってもよい。ではブランシヨが引き出したものとは何か。すなわち生と死との共犯性である。そしてこの共犯性のより抽象的な別名が弁証法であった。

一見すると能うかぎり対蹠点にあるような生と死という二つの観念の明かな連係をブランシヨはヘーゲルの中に読み取ったのである。この読解の源泉は『精神現象学』の序論の中の次の一節である。「死に耐えて死の中に自己を支える生こそは、精神の生である。」<sup>(4)</sup>「死の中に自己を支える生」というフレーズは何度も「文学と死への権利」の中で繰り返される。生と死を完全な二立背反として捉える有名なエピクロスの言葉と

は全く違った原理をブランシヨはここに見いだしたのである。

このヘーゲルの一節から出発してブランシヨは『文学空間』(1955)の中でより明晰に問題を定式化している。ブランシヨは次のように述べている。

[...]これがヘーゲルが示したことである。「死とともに精神の生が始まる。」死が権能と化すとき、人間が始まる。そしてこの開始が告げているのは、存在があるためには、存在者があるためには、存在が欠如せねばならぬということである。(EL p.343)

ここにはハイデガーの存在論の用語法も導入されている。ブランシヨは、『文学空間』所収の「可能的な死」の中で、ヘーゲル、ハイデガー、ニーチェの三人を、死を可能性ないし権能として考察した思想家と見なしていた。ヘーゲルの「精神の生」、ハイデガーの「死へと向かう存在」、ニーチェの「自殺」をブランシヨは権能と化した死と解釈する。「死が権能と化すとき、人間が始まる。」つまりブランシヨによれば、人間は死ぬことが出来るからこそ人間なのである。死という否定性が人間の内で作用しているからこそ、精神、理性、自由、言語が可能となる。この点ではブランシヨはコジェーヴのヘーゲル解釈にほとんど忠実であったわけである。

人間的生を可能にする死と死によって可能にされた人間的生。ヘーゲルを通して確認されたこの生と死の関連をブランシヨは過ちとして退けるのではない。その有効性を認めながらも——あるいは認めるがゆえに——この生と死の共犯の彼方に「もう一つの死」を構想し、それを文学と重ね合わせようとしたのである。この「もう一つの死」が「外」と呼ばれる。

実際ブランシヨの思想とは、常に、共犯的に対立する二項の彼方あるいは手前に第三項を求め続ける運動であった。

もう少しこの対立の構図を確認してみよう。例えば次のような一節がある。

第一の夜、それはいまだ昼の構築物である。夜を作り出し、そこに自らを築き上げるのは昼なのだ。なぜなら夜は昼をしか語らず、夜とは昼の予感であり、昼の留保であり、昼の深みだからである。すべては夜の中で果てる。というのも昼

があるからなのだ。昼は夜と結び付いている。なぜなら昼は始まりそして終わるからこそ、それ自身昼なのである。(EL p.221)

昼は単に昼であるのではない。昼はすでに昼と夜の共犯的な対立によって構成されているのである。したがって昼の価値を廃絶するためには、夜の価値を当てにすることは出来ない。かくしてブランシヨは「もう一つの夜」[l'autre nuit EL p.225]を求めるのである。つまり昼との関与を一切欠いた夜が要請されることになる。

この共犯性の彼方は価値の彼方でもある。「コミュニスムへのあるアプローチについて」と題された論考の中でブランシヨはニーチェを取り上げて次のように語っていた。「ニーチェはすべての価値の転換を望んだ。しかしこの価値の転換は[...]価値という観念を手付かずのまま残したようである。おそらく全く別の肯定[une affirmation tout autre]へと突き進むことが我々の時代の務めなのだ。」(A pp.113-114)したがってさらに換言するならば、この彼方の探求とはブランシヨにとっては他なるもの(autre)の探求でもある。

さて、ブランシヨが対峙し続けた世界とは常にこの様なものであった。それは若き日のブランシヨの言葉を用いればすべてを巻き込んでいく「歯車装置」<sup>(6)</sup>であり、“文学者”ブランシヨにとっては弁証法、全体化、存在論の世界であった。用語法の変遷はブランシヨの思想の深化と、そして様々な思想家の成果を吸収していく過程を表しているのだが、核心にあるものは常に同一であったと言っても、それほど乱暴な断定とはならないであろう。こうした対立者が対立しつつ共犯的に構成する世界からブランシヨは脱出を図るのである。そしてブランシヨによれば脱出口は文学の中に開かれる。それゆえにこそブランシヨが語る文学は常に消失の方へと向けられていたのである。例えばブランシヨは次のように記している。

すべては消失しなければならず、すべては消失するであろう。消失の終りなき要請と一致することによって、書くことは生起し自らの場を有するのである。(PA p.76)

この「消失の終わりなき要請」は自分の存在を悔やむようなニヒリスティックな無

への憧憬ではない。ブランシヨが語る消失や不在(例えば「営みの不在」「書物の不在」)が意味するものとは、あらゆるものを巻き込んでいく世界の営みと手を切ることであった。それゆえブランシヨは「断絶」「不連続性」「災厄」という言葉に、相対的な意味ではなく、絶対的な意味を付与することを飽くことなく試み続けるのである。さらに言えば、絶対的な意味を付与しようとする際に出現するパラドクスこそ、ブランシヨの思考の場であった。

もう一度繰り返そう。ブランシヨが掲げる要請とは一切の共犯的対立からの断絶であった。世界の営みとしてのこの共犯性に巻き込まれぬこと、これがゲームの規則である。この要請の下にブランシヨの理論が組織される。

ブランシヨのこうした志向性は例えば次のような箇所にも読み取ることが出来る。

内的体験は肯定する、それは純粋な肯定であって、肯定することしかない。内的体験は自らを肯定するのではない、なぜならもしそうすれば自ら自身に従属することになるからである。したがって内的体験は肯定を肯定するのだ。(EI p.310)

バタイユの「内的体験」を論じた一節である。ブランシヨは「内的体験」の本質を肯定することと見なしているわけだが、肯定とは言っても世界の内の何等かの要素を選択してそれを肯定するのではない。またブランシヨは「内的体験は自らを肯定するのではない」とも記している。つまりブランシヨはいかなるものにも——たとえそれが自分自身であったとしても——従属することのない運動として「内的体験」を解釈している。

また『明かしえぬ共同体』(1983)の中でブランシヨが論じる「大衆の現前」についての次の記述も参考にすることが出来る。

限界なき力のさなかでの「大衆」の現前は、自らを限定しないために、何もしないことを受け入れるのである。(CI p.134)

「自らを限定しないために」これがブランシヨにとって最も重要な条件なのだと言えるだろう。「内的体験」に関して言われた従属にしろ、この限定にしろ、それらが意味

しているものとはやはり世界との関与である。この関与から逃れるためにブランシヨは目的語を消去していく。「《大衆》の現前」は「何もしないことを受け入れる」のであり、内的体験の肯定は何かを肯定するのではなく「純粋な肯定」であって、肯定の肯定という閉鎖系を形成することになる。このトートロジックな構図は別の所でも確認することが出来る。例えば「期待」に関してブランシヨは次のように述べる。

期待とは期待の期待である [...] (AO p.50)

もはや待つべき何ものも無いときに、期待は始まる [...]。期待は自分が待っているものを知らず、そしてその待っているものを破壊する。期待は何も待ちはないのだ。(AO p.51)

ここでは「期待」の内容には立ち入らずに、ブランシヨの思考が示す形式的な同一性にこだわりたい。それではなぜブランシヨは目的語を消さねばならないのか。目的語はたとえ肯定されるのであれ否定されるのであれ、世界との関与を含意しているからである。目的語は「世界の中」を表しているのである。そしてもちろん目的語(客体)は主体と客体という伝統的で強力な共犯的対立の一項である。

かくして目的語の消去は世界からの撤退を意味する。より正確に言えば、目的語を欠いた運動(肯定、期待)が世界からの単なる隠遁ではなくて絶対的な撤退を意味得るような理論をブランシヨは構築することを試みる。世界からの撤退、すなわちそれがブランシヨの文学であった。すでに早い時期からブランシヨは作家が置かれた状況について、作家は「書くべきことを何も持っていない」(FP p.11)と述べ、また文学の理想については「何も言わぬこと、何も言わぬために話すこと」(PF p.314)と記していた。サルトルのアンガージュマンとしての文学に抗してブランシヨが文学とはデガージュマンであると主張したのも<sup>6)</sup>、もちろん世界の中に文学だけのための安全な領地を確保しようとしたことではない。文学の純粋性を固守しようとしたわけでもない。世界との関与の一切から退いた文学は文学それ自体と重なることによって世界から陥没するとブランシヨは考える。

この点をさらに延長するならば、なぜブランシヨがフッサールの現象学に関心を寄せることがなかったのかをおそらく理解することが出来るだろう。このブランシヨの

無関心は単に消極的なものではない。1920年代ストラスブールでの学生時代にブランショはE・レヴィナスと親交を結び、その友情は現在に至るまで続いている。すなわち若きブランショのすぐ傍らには、フッサールの讜咳に接し最も早い時期にフランスに現象学を紹介したレヴィナスという卓越した友人がいたのである。さらにそのレヴィナスがあるインタビューで当時を回想して語ったところによれば、二人は文学及び哲学について多くを語り合い、ブランショはレヴィナスにブルーストとヴァレリーを教え、レヴィナスは自分が夢中になっていた現象学について語ったのである<sup>7)</sup>。しかしそれにもかかわらずブランショのテキストを見る限り当時の痕跡とでも呼べるようなものは皆無である。ブランショの現象学への言及は非常に少ないのだが、例えば第二次大戦直後のブランショは現象学的還元を「鍵穴から眺めること」の一例として「神の視点」と併置し「逃げ口上」と見なしている<sup>8)</sup>。ブランショはこうした判断の根拠を述べているわけではないとはいえ、レヴィナスの言葉を信じるならばこの判断は単に無知に発するものではない。ブランショはそのテキストを追っていく限り、現象学の中に入り込むことはなかった。ほとんど最初から忌避していると言ってもいいかも知れない。ここで臆見を述べるならば、現象学の根本的なテーゼ「意識は常に…についての意識である」が表している志向性概念がブランショを現象学から遠ざけたと考えることが出来るであろう。「…についての意識」という構造が意味するものとは人間の根源的な構造としての世界との関与性である。志向性から出発する現象学はつまりブランショとは反対の方向を向いているのである。この意味でブランショはサルトルやメルロ＝ポンティとは根本的なところで共通点を持つことはなかった。またレヴィナスとの関係は微妙であるが、少なくとも『実存から実存者へ』(*De l'Existence à l'Existant*, 1947)以前に書かれた現象学に関する研究書にはブランショは全く関心を示していない。しかしそれでも志向性を忌避したブランショと志向性をくぐり抜けてその手前に「非志向的意識」を見いだしたレヴィナスとは、長い時間の軌跡を描いて出会うこととなる。

## 2.

ブランショにとっては共犯的対立からの撤退と世界の営みからの逸脱は同義であっ



た。これがすなわち戦後のブランシヨの「拒絶」の姿である。

このブランシヨの思考の運動を撤退と呼ぼうが逸脱と呼ぼうが、あるいは脱出と呼ぼうがほとんど変わりはないのだが、ではいかにしてこの運動はなされるのか、それを次に明らかにしてみたい。

ブランシヨが文学の経験を「外」の経験と考えていることは周知の通りであるが、この「外」は徹底した貧窮状態として構想されている。ブランシヨが語る「外」とは極端な裸出性なのである。ブランシヨの理論の本質を単純化を恐れずに要約すれば、一切を剥ぎ取られた後（「私」と言う能力をも失って）初めてひとは共犯的対立の外に達することが出来るのである。このときブランシヨの思想は絡み合った二つの運動によって構成されている。それが遡行と剥奪である。

例えばブランシヨは次のように書いている。

完全に不幸な人間、卑劣さや飢餓や病いや恐怖によって追いつめられた人間は、自分自身とも、そして何ものとも関わりを持たぬものと化す、空虚な中性と[...]化するのだ (EI p.258)

苦しむ人間と不幸な人間あるいは悲惨な状態に陥った人間は、主人－奴隷の関係とは異質なものとなったのだ [...] (EI p.259)

ブランシヨは幾度か苦しむ能力をさえ奪う不幸について述べているが、ここで注目したいのは、極限的な不幸に見舞われた人間はその無力さの故に主人－奴隷の関係——生と死の弁証法——からはじき出されると考えられている点である。このような状態をブランシヨは別の箇所では「あらゆる支配ともあらゆる隷従とも異質な裸形の関係 [rapport nu]」（LV p.52）と呼んでいる。したがってブランシヨの思考のヴェクトルは獲得や確立へととは向かわず、常に喪失と剥奪へと方位づけられている。ブランシヨによれば、この剥奪の果てに「防御無き現前の裸出性」（EI p.87）が、「裸形の実存への裸形の関係」（EI p.196）が出現するのである。

ブランシヨの思想の出発点は、いまここで権能をふるう「私」に置かれている。この「私」は、ブランシヨによれば、死と生を結び合わせ、他を共に、未知を既知に還元し、自らを中心として一切を集約し統一することによって、世界の営みのいわば核

をなすものである。それゆえブランシヨは「私」の機能が停止するような状態を「本質的孤独」「時間の不在」「非人称性」「もう一つの夜」「無為」「不可能性」など様々な角度から描き出すのである。用いられる言葉は異なっても、その中心は等しい。すなわちブランシヨが繰り広げるこれらの異様な状態はすべて、「私」の権能が剥奪されることを表現している。

つまり剥奪こそ世界の営みの彼方あるいは手前に赴くための手段なのである。ブランシヨが作家の経験の本質として幾度も繰り返す「私」から「彼」への移行も、この剥奪のパースペクティヴの中に位置づけることが出来るだろう。「彼」とは、ブランシヨの記述を用いて換言するならば、「いかなる実存者も自らの名の優位性の下では到達し得ぬもの」(EI p.312)であり、「限定されたあらゆる社会的現実を奪い去る終りなき危険の抽象的な真理」(EI p.322)なのである。さらにこの剥奪の主題は、「言語は伝達するのではなく、裸にするのである」(PA p.57)と書かれていることから分かる通り、ブランシヨの特異な言語論の中にも反映されている。

しかしブランシヨの脱出は剥奪のみによって行われるのではない。画然と区別されるものではないとはいえ、もう一つの手段である遡行の主題も無視することは出来ない。

先述した通りブランシヨが望むものとは共犯的対立の外、あらゆる価値の外、世界の営みの外であった。したがって世界の中の一要素ないし既存の一価値を顕揚することはブランシヨには問題外である。世界の営みを常に全体化する全体と見なす以上、ある意味ではブランシヨにはもはや何も残っていない。しかしブランシヨはすべてを世界の方へ移行させた後にその残余を求めるのである。ブランシヨは次のように書いている。

[...]すべてが欠如するとき、欠如は存在の本質を出現させる。すなわち存在が欠如するところにおいていまだ存在するという本質、隠蔽されたものとして存在するという本質を出現させるのである。(EL p.344)

ここでもブランシヨは世界を一種の外皮としてとらえ、その底に何かしら不明なうごめきのようなものを設定する。『文学空間』では「深み」という語が頻出するが、

上の引用と同じページの中でブランシヨは「存在者が欠如するとき隠蔽の深みとして存在が出現する」とも書いている。もちろんブランシヨはこの深みを表面－深層の単純な対立系に回収されぬように様々な防御策を講じているが、しかしこの「深み」は『文学空間』のキーワードの一つでもある「根源」のテーマと重なっていく。つまり世界の内のいかなるものにも自らの思考の基盤を置くことの出来ないブランシヨは時間に訴えかけることになる。世界の営みの以前にフランシヨは「再開始の領域」として「根源」を考えるのである。したがって剥奪の果てに見いだされる非人称性は「根源的な非人称性」(LV p.219)とも称されるのである。

かくして共犯的対立の外を目指す二つの運動——剥奪と遡行——が会うことになる。この剥奪と遡行がブランシヨのテキストにおいて如何なる様相を呈するか、次に検討してみたい。

[...]この奥底はある時には基礎の不在であり、重要性を欠いた純粋な空白であり、ある時にはそこを起点として基礎づけることが可能となるものであるのだが、しかしまた常に同時にその両方であるのだ、すなわち<諾>と<否>の錯綜であり、本質的な曖昧さの干満なのだ。(EL p.325)

[...]その把握不能な先行性において自分から派生する一切のものを排除する根源それ自身は存在というよりはむしろ、存在から逸れ行くものであり、[...]<出現>と<埋没>の[同]の無差異の差異の戯れである。(EI p.593)

遡行と剥奪の果てにブランシヨが見いだすものは「本質的な曖昧さ」である。そしてこの「曖昧さ」は対立する二つのものの絡み合いとして表現される。それは「無差異の差異」であり、「原初の諾と否」(EL p.333, EI p.271)であり、「あらゆる主体とあらゆる形式の手前にある現前－不在」(EI p.387)なのである。したがってブランシヨが遡行と剥奪という手段によって発見するものとは、ブランシヨが逃れようとした共犯的対立の凝縮された形態でしかないということも可能であろう。

ここで少々唐突ではあるがブランシヨの思想と深く複雑に関わり合うレヴィナスの方法と比較してみるのも、ブランシヨの思想を理解するためには有益かも知れない。60年代以降ブランシヨの思想の前面に他者の問題が登場するきっかけを作った『全体

性と無限』(*Totalité et Infini*, 1961)の中で、レヴィナスはブランショと同じように全体性を批判し、「外部性」[extériorité]について考察をめぐらしている。全体性、存在論、伝統的西欧哲学を他者を同へ還元するものとして批判する際のレヴィナスの言葉は、ほとんどそのままブランショの60年代以降のテキストの中へ導入されているのである。しかし二人の思想家の道程は当然のことながら同じではない。ブランショとは違って存在論を批判するレヴィナスの根本的なモチーフは優先権の問題である。『全体性と無限』の言葉を用いるならば、「形而上学は存在論に先立つ」とレヴィナスは言う<sup>99</sup>。換言すれば、他者に対する責任(倫理)が意識、認識に先立ち、単にそれだけではなくそれらを可能にするとレヴィナスは考えている。したがってレヴィナスの全体性及び存在論批判は脱出として構想されているのではなく、ハイデガーの存在論の有効性を十分に認めながら、存在論に先行するものとして倫理を切り開こうとする。このことは超越すなわち無限の問題に行き着く。「全体性が構築され得ないのは<無限>が統合されないからである。全体性を阻むのは<自我>の不充足性ではなく、<他者>という<無限>なのだ。<sup>(100)</sup>」レヴィナスは他者が自我による意味付与あるいは構成に先立つものであることを何度も繰り返して論じている。しかもこの他者は相対的な他者ではなく「絶対的に他なるもの」である以上、先行性も単に同一平面上あるいは同一時間軸上の先行性ではない。かくして高さの次元、さらには「隔時性」[diachronie]が要請されるのだが、もちろんここではレヴィナスの困難で複雑な探求にこれ以上つきあう必要はない。さしあたっては先行性と超越としての無限の問題を抽出するだけで事足りてであろう。

ではブランショはどうであろうか。超越という語の神学的なコノテーションにこだわるブランショは、あたかもレヴィナスをバタイユに接合するかのよう<sup>(101)</sup>、超越を侵犯に置き換えようとする。つまりあくまでブランショの思考の出発点は世界の内なるいまここに置かれているのである。このことは他者に関しても言いうるであろう。ブランショにとっては、すでに『全体性と無限』を論じた「未知なるものの認識」の中で明らかなように、問題は他者の超越性であるよりは「私」の「他」への変容なのである。対話形式で書かれたこのテキストの中でブランショは次のように書いている。「—— [...]<他なるもの>は私たちを捉え、私たちを揺さぶり、私たちを魅了し、私たちを私たち自身から奪い去る。—— けれどもそれは私たちを<他なるもの>へと変容さ

せるためなのだ。[...]私とは異なるものに屈辱的に変形されて、私が失われ、同一なるものが変質するのだ。」(EI p.72)ここでもやはり剥奪のテーマを確認することが出来る。無限に関しても事情は同じである。無限という語はブランシヨのテキストの中にも頻出するのだが、この無限に関してはブランシヨは次のように述べている。「ヘーゲルが悪無限と称して遠ざけようとしたもののパラドクスと詭弁に、おそらく文学の経験は根本的に近いのだ。」(LV p.138)ブランシヨの無限は超越を意味するのではない。ブランシヨはまず限定された世界を考え、剥奪あるいは遡行によってこの限定が失われるような状態を想定する。これがすなわちブランシヨ的無限であり、「外」なのである。それゆえ常に上への超越に固執するレヴィナスとは違って、ブランシヨの思考の運動は、「深み」という語が示す通り、あるいは地獄へ下っていくオルフェウスというブランシヨの文学論の鍵となる形象が示す通り、下降的な運動なのである。下降の果てに「外」が広がる。そしてブランシヨはこの「外」を「永遠の外」(EL p.140)と呼ぶ。ブランシヨは形式と限定の果てあるいは底に無際限の永遠性を要請する。ブランシヨの「外」をプラトンのアイデアの倒立した鏡像と見なすことも可能であろう。

ただしブランシヨの思想の進展から言えば、『文学空間』においてとりわけ顕著な「外」の領域的性格は60年代以降のテキストでは稀薄になっていくことは指摘しておく必要がある。これは「根源」という語を自らのテキストから消去していく過程、「無差異の受苦」(EL pp.358-359, LV p.198)が「差異の受苦」(EI p.241)へと変換される過程、あるいは「無差異」「無際限」「無限定」とほとんど同義であった「中性」[neutre]が「無差異の中であってさえ差異を担うもの」(EI p.450)と変化していく過程と軌を一にしている。このブランシヨの語法の変化を促したものとしては60年代以降に本格的な仕事を開始する幾人かの思想家の名前を挙げることも出来ようが、ここでは本論考の主題である第三項の探求者としてのブランシヨという観点からブランシヨの問題意識の先鋭化としてこの変化を把握することを試みたい。

『文学空間』ではブランシヨは下降でもある遡行によって「世界以前、開始以前」(EL p.322)を見いだそうとし、これを「再開始」と呼ぶ。後にJ・デリダが現前に先行する反復を語ることになるが、それとほとんど類似した仕方ではブランシヨは「第一番目のものとは開始ではなく再開始なのであり、存在とはまさしく第一であることの不可能性である」(EL p.331)と述べている。しかしブランシヨはこの「再開始」を直ちに一

つの領域に転じてしまう。これがすなわち「文学空間」であり、「死の空間」であった。ブランショは世界の外あるいは世界以前に世界の影のような領域を設定する。問題はブランショが世界という語で何を考えているかに関わってくる。先述した通り世界とは共犯的対立の世界であると同時に、形式、限定、存在者の世界でもあった。ブランショにとっては——少なくとも『文学空間』のブランショにとっては——「全てが欠如したとき」と「存在者が欠如したとき」は同義であった。つまりブランショがいかに彷徨を散乱を語ろうとも、根底においてブランショの「外」を可能にしていたのは存在と存在者のハイデガー的区別であった。

ブランショは『災厄のエクリチュール』(1980)の中で「思考とは定義されたいかなるものにも立ち止まることの不可能性であり、したがって限定された何かを思考することの不可能性である、かくして思考は一切の思考の不在の破棄であると同時に一切の現時的な思考の中性化なのである」(p.57)と書いている。このように無限定性の探求はずっと後までブランショの思想の核心であり続けるのだが、『文学空間』における無限定な根源への遡行は広義の世界を狭義の「世界」と「外」とに分割することによって成立していたと言うことも可能であろう。あるいは空間性のメタファーに過度に支えられていたと言ってもよい。したがっていかに無際限について、無限定について、あるいは彷徨についてブランショが語り「世界」の秩序を揺さぶろうとしても、それらを領域としてくくることによりある種の安定性が保たれていたのである。

### 3.

60年代以降のブランショのテキストにおいては先にも触れたように変動が生じる。ごく表面的に確認されることで言えば、対話形式の論考が出現し、『文学空間』『来るべき古物』(1959)のように文学作品を扱って作家の冒険を考察する論考はほとんど無くなっていく。またブランショの思考の中心も「断絶」「中断」「断片的なもの」へと移動していく。しかしここではこの異同の全体像を明らかにすることは問題ではない。本論考の目論見からいって核心と思われるものを抽出することにしたい。すなわち「中性的なもの」[le neutre]という観念である。

『文学空間』『来るべき書物』に収められた50年代の論考においても「中性的」とい

う語は重要な意味を担った語として使用されていた。ただしほとんど形容詞の形で用いられていたこの時期の「中性的」は「無際限」「無限定」「非人称性」等の一連の用語と並べられており、ブランショ自身も他の語に比較して「中性的」にさほど特別な関心を寄せていたようには思えない。確かに重要な語ではあるとはいえ一連の用語の内の一つという位置に置かれていたこの「中性的」という観念に内包されている可能性にブランショが意識的になり、「中性的」[neutre]を「中性的なもの」[le neutre]と実詞化することによって、自らの思考の中心へと移動させて行くのはやはり60年代以降である。そしてこれに関してもレヴィナスの思想が陰で強く作用していると推察される。レヴィナスの『全体性と無限』の結論の一部が「<中性的なもの>の哲学に抗して」と題されていたことから分かる通り、レヴィナスは「中性的なもの」を非人称的理性を表現する観念として考え、他者の他性を還元し全体性を目指す「同」の秩序の最たるものとみなしている。レヴィナスのこのような「中性的なもの」に対してブランショは1959年に発表された論考の中で、次のように記してささやかながら異を唱えている。「[...]エマニュエル・レヴィナスは、ハイデガーの<存在>が<中性的なもの>であるという断言を引き出した。[...]しかし少しばかり屈辱的な<中性的なもの>が問題なのではなかろうか。」<sup>(43)</sup>そしてこの一節が「中性的なもの」についての新たな考察の開始を告げるものであった。

それではブランショが語る「中性的なもの」とは何か。語源からいえばこれは「一方でも他方でもなく」[ni l'un ni l'autre]を表しているにすぎない。それ以上でもないしそれ以下でもない。しかし前述した通りブランショが世界の営みの本質を対立する二つのものの共犯性と考え、それからの脱出を目指すことを思い起こすならば、この「中性的なもの」という観念がブランショにとって特別な重要性を有することは容易に理解できるはずである。実際ブランショの書くものは「...でもなく...でもなく」という表現にあふれている。『終りなき対話』(1969)から引用してみよう。「否定でもなく肯定でもない不可能性」(p.67)「存在にも非存在にも属することのないであろうような中断」(p.98)「<他なるもの>は超越の用語でも内在の用語でも思考されない」(p.101)「未知なるものは客体でも主体でもない」(p.442)まさに「...でもなく...でもなく」とはブランショの思考の運動そのものなのである。そしてこの運動を体現するのが「中性的なもの」であった。

「言葉の存在であるような中性的で不明確な言葉」(EL p.242)あるいは「中性的で主体なき言葉」(A p.243)と書かれていたように他の何かを形容するのではなくて、「中性的なもの」それ自身が考察の対象となったとき、それはいかなる様相を呈するのであろうか。

中性的なものはいかなるジャンルにも配分されないものである。すなわち普遍でもなく、種族的でもなく、個別でもないものである。中性的なものは、客体のカテゴリーにも、主体のカテゴリーにも所属することを拒絶する。(EI p.440)  
 [...]中性的なものは、いかなるジャンルにも配分されないものとして、定立からも否定からも逃れ、存在の間が先行しうらないかなる問いかけにもはや属することはない [...] (A p.249)

当然予想されることながら、「中性的なもの」はネガティヴな仕方で描き出される。ブランショは共犯的な対立すなわち弁証法を伝統的な思考の本質であると考えているが、そのような思考にとって把握不可能なもの、それが「中性的なもの」なのである。「かくして中性的なものは我々の言語からも我々の真理からも常に排斥されてきたのだ」(EI p.441)とブランショは書いている。ブランショの「中性的なもの」を「排除された第三項」と呼んだのはレヴィナスであったが<sup>10)</sup>、「中性的なもの」についての考察は特異な第三項排除論を形成するのである。「中性的なもの」は秩序が構築されるために排除される第三項であるとはいえ、それはほとんど実質を欠いている。「中性的なもの」とは「...でもなく...でもなく」という意味から言って常に排除されるように運命づけられている。このとき排除は逸脱あるいは脱出と言っても構わないであろう。すでに実質を備えたなにかがスケープゴートとして排除されるのでもなく、また排除されることによって初めて実体と化すわけでもない。「中性的なもの」は、ブランショによれば、本質を持たぬものとして、把握不能なものとして必然的に排除されるのである。

現前でも不在でもなく、主体でも客体でもなく、超越でも内在でもない「中性的なもの」についてブランショは、「余分な語」(EI p.450)「パラドクサルな名称」(PA p.105)「名称なき名称」(PA p.162)と呼んでいる。ブランショは「中性的なもの」が一



つの語あるいは一つの名称として安定性を欠いていることを強調するのである。「...でもなく...でもなく」の無限連鎖によってあらゆる規定性を逃れて行く「中性的なもの」は、それでも一個の名詞である以上、つまり何かを名付けて規定することが名詞の本義である以上、「規定性を欠いている」という規定性を有することになる。これが「パラドクサルな名称」と呼ばれるゆえんである。またブランショは次のようにも述べている。「単数形での中性的なものは命名を逃れるような何かを命名するのだ」(PA p.102)「中性的なものは命名され得る、なぜなら命名されているからである(たとえこれが証明にはならないにしても)。しかしこのときこの名称によって何が指示されているのだろうか。中性的なものを支配したいという欲望である。中性的なものは、それがあらゆる支配と無縁であればあるほど[...]この欲望に直ちに委ねられるのである」(PA p.116)命名が支配の第一歩であることについては今更論じる必要も無いであろう。けれどもブランショが言語の媒介性あるいは不純性を弾劾して、一切の言語の「外」を単純に目指しているわけではないことには注意しなければならない。ブランショの思想に関しては否定神学との類似性がしばしば指摘されるが、ブランショは言語を絶した何かを語ろうとしているわけではない。「...でもなく...でもなく」という「中性的なもの」の運動にしても、言語の「外」にある何かの輪郭をネガティブな仕方では浮かび上がらせようとしているわけではない。「中性的なもの」とはいわば言語に封じ込められた無際限性である。あるいは規定性が非規定性に接するような界面と言ってもよい。限定を、規定を消去して行くことによって進むブランショの思考の運動は、純粋な無限定性や無規定性に到達することはない。到達を語れば、安易な虚構に転じてしまう。それゆえ限定の純粋な欠如を目指しながらも、ブランショの思考の歩みは限定性がかろうじて非限定性と交差する瞬間にたどり着くのみである。つまりブランショは境界ないし限界への無限の接近を、限定の内に内包された無際限性の終りの無い反復を語るのみである。そしてそれを体現しているのが「中性的なもの」であった。それゆえにこそ「中性的なもの」というこのウロボロ的な観念についてブランショは次のように書くのである。

中性的というこの語は一見すると堅固であるが、しかしこの語には亀裂が生じている[...]この語[terme]には、果て無きもの[l'interminable]がそこに位置するこ

となく集結するのだ。(EI p.449)

中性的なものは常に中性的なものによって中性的なものから分離されるので、自己同一的なものによって説明されることはなく、同一化不能な残余であり続ける。(EI p.450)

中性的なものの非固有性はおそらく、一つの名称が必然的に提示する意味の連続性の中にある。しかしこの語は自らの内でこだまと化して意味の連続性から逃れることを止めない。中性的なものは固有性を欠いている [impropre]、けれどもここに中性的なものの固有性があるのですらない。(PAp.108)

さてここまで「中性的なもの」についてのブランショの抽象的な考察を追ってきた。今度は少し別の側面から「中性的なもの」を眺めてみよう。

ブランショは抽象的推論のみによって「中性的なもの」を導出したわけではない。「中性的なもの」は文学と関連している。この関連が論じられるのは主に「物語る声」と「木の橋」という二つの論考である。

「物語る声」ではブランショは、物語には、誰に帰属するかが明白であるような「語り手の声」[la voix narratrice]とは異なって、誰にあるいはい何に属するかが不明な、「幽霊」や「亡霊」のような (EI p.566) 声が作用していると述べて、これを「物語る声」[la voix narrative]と呼んでいる。そして「物語る声は中性的なものを担う」(ibid)と記している。

「木の橋」では、カフカの『城』について、「城」を何等かの超越の象徴と見なす解釈に反対しながらも、ブランショは別の解釈を持ち出すのではなくて「一切の評価の可能性に対して無関心さを投げかけるもの」(EI p.580)を語っている。これを「中性的なもの」と呼ぶのである。「これを、さしあたって最も慎ましく、最も目立つことがなく、最も中性的な名称で命名することにしよう、すなわちまさしくそれを中性的なものと呼ぶことにしよう——なぜならば中性的なものと命名することは、おそらく確実にそれを一掃してしまうことになるが、しかし必ず中性的なもののためになるような仕方ですらうからである。」(ibid)

ここではこの二つの論考に深く立ち入る余裕はないが、「中性的なもの」に関して言えることは、どちらの論考においてもブランショは「中性的なもの」を文学作品に固

有の不確定性あるいは還元不能性と結び付けているということである。この不確定性という主題はすでに『来るべき書物』に「文学の本質とはあらゆる本質的な限定を逃れ去ることである」(p.293)と書かれていたことから分かる通り、ブランシヨの思想においては取り立てて新しいものではない。けれども50年代の論考は、この不確定性よりも、作品の生成と作家の経験に重心を置いていたのである。

さて、この限定を逃れる作用についてブランシヨは「物語る声」では次のように述べている。

[...]物語る声は、それを担う者の内で不在化することを、そしてまた中心としてその者自身を消失させることを常に目指している。つまり、物語る声は中心的であり得ず、中心を作り出すことも、中心から発して語ることもなく、それどころか反対に極限的には作品が一個の中心を持つのを阻むという断固とした意味において、物語る声は中性的なのである [...] (EI p.566)

また「木の橋」では次のように。

[...]中性的なものは表象されることも象徴されることも意味されることもあり得ぬであろう。[...]仮にあらゆる物語の内にある終りのない無関心さによって中性的なものが担われるとしても、中性的なものは物語の中のいたるところにあるのだ、[...]あたかも中性的なものが[...]終り無きものの消失点であるかのように。(EI p.581)

このように作品の意味を確定することを阻むものをブランシヨは「中性的なもの」と名付けたのである。カフカの『城』のような作品をいかに解釈しようと、完全に人を納得させることは出来ない。どうしても満ち足りない印象が残る。こうした経験はありふれたものであろうが、ブランシヨはこれを単なる印象とはせずに、つまり主観の問題とはせずに、作品の核心にあるものと見なすのである。それどころか、「作品の内には作品を構成する空白がある」(EI p.571)というように、あらゆる評価、解釈を無効にするような何かが作品を構築するとブランシヨは考えている。それがすなわち「中

性的なもの」であった。これとほぼ同様のことをブランショは言語に間しても語っている。「中性的なものはあらゆる言語の機能の中に内包されており、[...]決定可能な諸構造の複合的な戯れにも、何等かの生きた言葉の沈黙した現前にも言語が還元されることを阻むのである。」(PA p.103)文学作品にしろ、言語にしろ、それをいかなる方法で解釈しようとも完全に解明することは出来ない。不確定な残余が常に解釈からすり抜けてしまう。これをブランショはある何かの作用によるものと考えるのである。そしてこれを「最も中性的な名称」を用いて「中性的なもの」と命名する。

この「中性的なもの」がどのような展開をするかは先に記した通りである。もちろん「中性的なもの」によってブランショが提起する問題のすべてに、ここで触れ得たわけではない。しかし本論の目的から言えば、さしあたってはこれで十分であろう。

かくして、共犯的対立からの撤退あるいは世界の営みからの逸脱としての、ブランショの探求は「中性的なもの」に行き着くのである。50年代のブランショが語っていた領域としての「外」は、その空間的な隠喩性を清算して、「中性的なもの」に集中し先鋭化する。対立する二項に還元されない第三項は、自己の限定性あるいは規定性を自ら突き崩し、たえず逃れることを止めない。ブランショは「差異、すなわち同の非自己同一性、距離の運動」(EI p.254)「<同>の<同>自身に対する距離」(A p.204)と書いているが、このような自己同一性を欠いた永遠の反復のみが世界の営みに回収されることのない逸脱を可能にしてくれると考えるのである。

最後に「中性的なもの」に関して最も特徴的な一節を引用しよう。

「二つの内のどちら?」——「一方でも他方でもなく、なく、なく」[Ni l'un ni l'autre, l'autre, l'autre]、あたかも<中性的なもの>はこだまによってしか語らないかのように。それでいて<中性的なもの>は、他なるもの[l'autre]の内に常に含まれる差異が、たとえ悪無限の形においてであれ、絶えず呼び求める反復によって、他なるものを永続化させるかのように。まるで永遠の震動に委ねられた人の揺れる頭のような。(PA p.108)

## 結語

本論考の発想の元になったのは、1937年「右でもなく左でもなく」を目指す「分派」と60年代以降の「中性的なもの」の類似性をヒントにして、＜対立する二項から逸脱する第三項の探求＞という定数を当てはめ、ブランシヨのテキストをどれだけ整合的に読解することが可能であるかを確かめることが目的であった。

ここまで見てきて通り、ブランシヨの思想の歩みに応じて、第三項つまり逸脱の探求はますます困難になっていった。しかし逸脱を思考することをやめないブランシヨは、あたかも例えばタキオンのような想像上あるいは理論上の素粒子を思わせる「中性的なもの」にまで到達する。この「中性的なもの」に関してはまたデリダの *différance* との関連を思わずにはいられないが、いずれにせよブランシヨが逸脱を考える際にその可能性を汲む場所とは「無際限性」であった。「無際限性」はブランシヨの理論の最も根幹的な部分だと言えるであろう。そして何よりもまずブランシヨは永遠の「無際限」に魅了されたのである。

#### 注

ブランシヨのテキストには以下のものを用い、括弧内の略号を使用した。

*Faux Pas* (FP), Gallimard, 1943

*La Part du Feu* (PF), Gallimard, 1949

*L'Espace littéraire* (EL), Gallimard, idées, 1968

*Le Livre à venir* (LV), Gallimard, idées, 1971

*L'Attente l'Oubli* (AO), Gallimard, 1962

*L'Entretien infini* (EI), Gallimard, 1969

*L'Amitié* (A), Gallimard, 1971

*Le Pas au-delà* (PA), Gallimard, 1973

*L'Ecriture du Désastre* (ED), Gallimard, 1980

*La Communauté inavouable* (CI), Minuit, 1983

(1) Roger Laporte, Bernard Noël, *Deux Lectures de Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1973, p.59

(2) Maurice Blanchot, “*On demande des dissidents*”, *Combat*, décembre. 1937, *Gamma* 5, Edition Gamma, 1976, p.65

- (3) Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche*, nouvelle édition, Edition Complexe, 1987, p.257
- (4) ヘーゲル、『精神現象学』、榎山欽四朗訳、河出書房新社、1973, p.31
- (5) 合田正人、『レヴィナスの思想－希望の揺籃』、弘文堂、1988, p.185を参照
- (6) cf., Blanchot, PF, p.101
- (7) cf., François Poirié, *Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous ?*, Manufacture, 1987, p.71
- (8) Blanchot, PF, p.278
- (9) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, p.12
- (10) Ibid, p.52
- (11) cf., Blanchot, PA, p.41
- (12) 「根源」の書換えについては、ブランショ『カミュ論』（筑摩、1978）の清水徹氏のあとがきを参照
- (13) Blanchot, “*L’Etrange et l’étranger*”, NRF, octobre, 1958, p.681
- (14) Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, p.48