

## 非恋愛論

« Ceci n'est pas un (traité de l') amour » — de Jean-Luc Nancy

柿並良佑

(山形大学)

### 1 イントロダクション 序言／手引き——愛への

偶然的なものを引き留めようとしているあいだは、  
自分が何を望んでいるのか知ることはできない  
——愛については。  
——ノヴァーリス「フィヒテ研究」

愛、あるいは恋と呼ばれる関係に「落ちる」——フランス語でもこれに類した言い方として、« tomber amoureux/amoureuse »。おそらくは愛について語るよりも前に、「愛」という言葉が何を意味するのかを知るよりも前に、我々は愛の中にいる。いつとは知れず、ときにそれは始まっている。だが、「中」と「外」を明確に説明できるほど、愛の輪郭は定かではない。始まりも姿かたちもはっきりしないものについて予め語ることは困難であると同時に、かくして序言を書きつけようという今この時、その言葉は臆気ながらであれ予感された「愛というもの」に引き寄せられ、導かれることもまた否定はしがたい。恋愛指南書ならざる〈愛への手引き〉なるものが我々にとり憑いている。

Ars amatoria——恋愛指南／愛の技法<sup>1</sup>。そうした類のマニュアルは既に幾多の経験を経て一家を成した人物に許された小唄なのかもしれない。いずれにせよ、老

<sup>1</sup> その歴史は実に古い。西洋古典の一例として、オウィディウス『恋愛指南』沓掛良彦訳、岩波文庫、2008年。

年に差し掛かった一人の思想家は小さな哲学者たちを前にした「愛についての講演会」<sup>2</sup>の壇上で、愛について語ることの困難を冒頭から率直に告白していたのだった。

愛が語られ、そして愛がそこに生じるためには、いつだって愛というその言葉を口にしなければなりません。つまりすべての愛は、誰かに「あなたを愛してる」と言うそのことによって生じるのです。(Je t'aime, 14/一〇)

「あなたを愛してる」という言葉の意味は〔……〕その言葉を口にするというただそのことにのみ存するのです。(Je t'aime, 16/一二)

だがこうした「愛を語らなければならない (il faut parler l'amour)」、「愛が語られなければならない (l'amour doit se dire)」という要請はどこから生じてくるのか。あるいはまた「すべての愛 (tout l'amour)」という一般化が愛について果たして可能なかどうか。さしあたりそうした問題は措くとして、我々は愛とその語りの必要性の内に絡めとられている。

花占い (comptine: Je t'aime, 20/一八) から題を採った先の講演会の記録、『あなたのことが好き、少しだけ、とつても、情熱的に……』は、かくして愛を逆説的な主題としながら展開される「ナンシー (による) 哲学入門」という趣を呈している。その要点を3つに絞って押さえておこう。

#### (a) 〈絶対〉に触れること

初級フランス語のクラスで目的語代名詞 (me, te ...) が出てくると、それまで音では知っていた「ジュテーム (Je t'aime.)」という表現がどういう形なのかよく分かってくる。その時、教師は「とつても」を意味する副詞beaucoupを付けると、

<sup>2</sup> Jean-Luc Nancy, *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément...*, Bayard, 2008. ジャン＝リュック・ナンシー『恋愛について』メランベルジェ眞紀訳、新評論、2009年。以下、本稿では引用の際、(Je t'aime, 16/一二)のように原書／訳書の順に出典を明記する。なお、文脈に合わせて引用者が訳した箇所がある。

「とても愛してる」という強調された意味ではなく、「(友達としては)好きだけど……」というニュアンスとなり、愛の度合いが弱まってしまおうという逆説を話題にしてみたりする (cf. *Je t'aime*, 二三、訳注)。学生はしばしば不思議な表情を浮かべるが、思想家の名は伏せつつ次のような説明を紹介してみると、素直な学習者はなるほどと納得してしまうことも多い。

「愛してる」っていうのは絶対的ですよ。ラテン語では〔absolutusという語は〕あらゆるものから、あらゆる尺度〔measure〕や比較から切り離されているということなのです。〔……〕本当の愛は絶対的な次元で始まります。(Je t'aime, 23-24/二三-二四)。

愛は尺度で測ることができない。二人以上の相手が「Aの方がBより好き」といった言い方で比較される時、それが愛と呼ばれることは少ない。あるいは「もっと好きな人ができた」という局面にみられるように、比較、すなわち相対的な次元に入った時、一つの愛は——その意味での愛としては——終わる。

だがその一方で我々は、年齢・容姿・服装・年取・身長、あるいは文字通り「恋愛偏差値」・「顔面偏差値」等々の名の下に、常に価値を査定されている存在でもある。いずれも査定に使うものさし、尺度だ。<sup>メジャー</sup>

ただし、測られるだけではない。我々はまわりの人間を含む様々な事象を自分にとって有用かどうか、意味があるかどうかという尺度を用いて測定している。そうした有用性や価値や意味の総体を「世界」と呼ぶとするなら、尺度で測ることができないものはこの世界には存在しないことになる<sup>3</sup>。この場合の尺度は科学的なデータを含むだろうが、日常で出会う様々な事物が「私にとって有用かどうか」という判断も含まれるだろう。そうだとすると、価値のないもの、無用なものは世界には存在しないのだろうか？ 存在しないとすれば、愛は不可能だ。少なくとも、「本当の愛 (le véritable amour)」と呼ばれるものは存在しない。

それでもなお、「情熱<sup>パッション</sup>／苦しみ<sup>ソーマ</sup>」に囚われることもある。書物のタイトルでは省略されているが、先の花占いはこう続く。「……情熱的に、狂おしいほど、全然」(« Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément, à la folie, pas du tout. »)。情熱に衝き動かされ、盲目となり、冷静さを欠いて、時には常軌を逸した行動に至る。そ

れは「狂気 (la folie)」と呼ばれるものかもしれない。だとすれば通常の行動を制限している尺度から解き放たれた時、愛はたしかに「世界の外」に触れていることになる。ただし、「世界の外」は世界のただなかに開く。それはあの世や彼岸といった別の世界、まったくの外部ではなく、身体に属している口が外に開かれているように、「世界に属している開かれ」のことだ。属していながらも「世界とは異なるもの (un autre que le monde)」に愛は触れる。有用性の尺度を絶した愛の諸相が織りなすのは「他であり同じである世界 (un autre même monde)<sup>4</sup>」ということになる。

冒頭の表現に戻ると、なぜJe t'aime beaucoup.ではなくJe t'aime.のほうが「強い」のか？ 以上を踏まえればいずれかが「強い」のではなく、二者は性質がまったく異なる表現であることが分かる。前者は「比較／相対」、後者は「絶対」に関わっているからである。だが比較を絶したものであるはずの〈絶対〉に「関係する」

<sup>3</sup> 意味によって織り成された空間を「世界」と呼ぶのはさしあたりハイデガーの概念に拠っている。ハイデガーは『存在と時間』第14節で「世界」の意味を整理しているが、その第3の意味によれば、世界は我々をとりまき、我々がそこで生活している空間、すなわち「環境世界 (Umwelt)」と解される。この世界では事物は単にそこに存在しているのではなく、我々の使う「道具」として「実用的な」価値を有したのものとして存在している。以下をも参照。渡邊二郎編『ハイデガー「存在と時間」入門』講談社学術文庫、2011年、88-89頁。

ナンシーもまた主著の一つ『世界の意味』でハイデガーの世界概念を承けている。「世界は少なくとも、～への存在 [être-à] を意味するのであって、～への関係、関連、差し向け、送付、贈与、呈示を意味している [……] かくして世界は単に意味と相関しているのではなく、意味として構造化されており、これと相互的に意味は世界として構造化されている」(Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, 1993; 2<sup>e</sup> éd., 2001, p. 18)。『世界の意味』は、今日もはや外部から与えられた意味を「持たない」世界が、それでもなお意味「である」ことはどのように可能か、さらにはそのことを可能にする実践とはどのようなものか、「意味の絶対的過剰としての世界」(*ibid.*, p. 42) はどのように思考可能／実践可能かを問う書物であり、扱う内容の多面性や文体の面でも——文字通り「哲学的スタイル」という章が収められている——、稿をあらためて正面から検討する必要がある。

<sup>4</sup> Jean-Luc Nancy, *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010, p. 43. 『アドラシオン——キリスト教的西洋の脱構築』メランベルジェ眞紀訳、新評論、2014年、68-69頁。

ことは矛盾を孕んでいる。愛はかくも矛盾を孕むほどに、常軌を逸した=尺度を超えた (*démesuré*) ものである。

### (b) 絶対的な価値

だとすると、さまざまな価値で溢れかえっているこの有用性の世界の中では、愛は無価値だということになるのだろうか。あるいは価値を測る尺度の外にある愛は、価値とは無関係なもの、価値とは別の意義——それがもう一つの価値でないとすれば、だが——を持つものと考えられるべきなのだろうか。ナンシーは愛の情熱／受苦の原因を相手の、相手から受け取る「唯一性 (*l'unicité*)」に見出した後、もう一つの由来を提示する。英語の *darling* に相当する *chéri* という語だ (余談だが、日本ではシャンプーなどの製品名 *Ma chérie* としても使われている)。

「シェリ *chéri*」って言葉は [「この時計は高い」と言うときのような]「値段が高い *cher*」という言葉の仲間なんですよ。[……] この言葉は「チャリティ *charité*」っていう言葉の親戚でもあって、[……] チャリティって言っても、貧しい人にお金を与えるって意味じゃなくて、昔はキリスト教徒にとっては、誰かに絶対的な価値を与えるってことでした。(*Je t'aime*, 30-31 / 三三-三四)

「絶対的な価値・値打ち (*prix absolu*)」という撞着語法。価値は「Aの方がBより高い」という形で、すなわち相対的な世界において成立する。他のものと一切関係がないものがそれだけで価値があるという矛盾が、しかしながら時に「オンリーワン」、「一点モノ」という売り文句と共に消費されることもある。愛においてもこの矛盾を受け入れるとすれば、さまざまな価値の連関を超え出ていく唯一無二の価値なるものを我々は認めることになる<sup>5</sup>。

ところでナンシーが用いている逆説的概念は独自に考案されたものではなく、哲学史上の用語から借用されたものである。すなわち、近代ドイツの哲学者カントが「自由な人格」を表すために用いた *Würde* (尊厳) という語は、*Wert* (価値) と地続きの語だ<sup>6</sup>。カントはこう述べている。

目的の国においてはすべてのものは、価格 (*Preis*) をもつか、それとも尊厳

(Würde) をもつか、そのいずれかである。価格をもつものは、何か別の等価物で代替できる。ところが、それとは逆に、一切の価格を超出した崇高なものは、したがっていかなる等価物も許さないものは、尊厳をもつ。(『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章)<sup>7</sup>

この「尊厳」とは、直後では「内的価値 (ein innerer Wert)」とも呼び換えられる、

<sup>5</sup> 一般に「価格 (prix)」を扱うと見做されている領野、すなわち「経済」についてのナンシーの理解については以下の拙論で概観したので参照されたい。「ジャン＝リュック・ナンシーの「エコノミー」論」、『Nō』堀之内出版、第1号、2015年1月、特に165頁。同誌に訳出したナンシーの「注記」では、愛を(もう一度)「非エコノミー」へと開く展望がわずかながら示唆されている(170頁)。

ナンシーは触れていないが、ここにはもう一つの問題が隠れている。愛の情熱／受苦において一方は相手の唯一性を受け取る。そのような相手に対し、今度は絶対的な価値が与えられる。この関係を贈与と返礼(対抗贈与)と捉えるなら、ここに閉じた形でのエコノミーが生じていることが分かる——「なぜそんな法外な価値 [un prix incroyable] を与えるのかと言えば、そうしなければならないのです。だってそれだけのものを私たちは受け取るのですから」(*Je l'aime*, 35/四〇)。恋愛においては、何の有用性も持たない絶対的な価値の交換が行われている。これを世界から切り離されたもう一つの世界と考えるなら、愛は必ずしも「世界の外」に開かれるとは限らないことになる。実は後で取り上げる「砕け散った愛」にも愛と経済をめぐる分析が示唆されているが、本稿で踏み込むことはできない。ただし、両義的な「恋人たちの共同体」については本稿末尾の註を参照されたい。

<sup>6</sup> ナンシーは折に触れこの点について言及している。Cf. « Rien que le monde », entretien avec Jean-Luc Nancy (propos recueillis par Stany Grelet et Mathieu Potte-Bonneville), *Vacarme*, n° 11, 2000, p. 9. *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002, p. 49. 『世界の創造あるいは世界化』大西雅一郎・松下彩子・吉田はるみ訳、現代企画室、2003年、37、53頁(註19)。*L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Galilée, 2012, p. 68. 『フクシマの後で——破局・技術・民主主義』渡名喜庸哲訳、以文社、2012年、70頁。「Quand le sens ne fait plus monde », *Esprit*, mars-avril 2014, p. 41.

Wertの語への言及はないが、初期のカント論『定言命法』からこの問題系は扱われていた。Cf. Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983, p. 85.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », 1999, p. 81. 『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集』岩波書店、第7巻、2000年、74頁。

絶対的な価値である。ナンシーは先の「シェリ」という語が慣習的には「最上級」の意味で用いられていることを指摘している (*Je t'aime*, 31/三四)。最上級であるとすればそれは比較の次元を脱しえないはずだが、ナンシーは慣習的でない本来の意味において、つまり比較を絶した絶対的な次元において用いようとしている<sup>8</sup>。

ところで、カントを参照する議論は我々の文脈から少し逸れていく側面を有している。というのも、近年のデモクラシー論でナンシーがこの点を参照する際に争点となっているのは、「通約不可能なもの (l'incommensurable : 共通の mesure を持たないもの)<sup>9</sup>」、値のつけられないものの平等性を思考するという逆説だからだ。言い換えれば、通常の尺度によって評価しえない存在者は、それぞれに絶対的なものとして現れる。すべての存在者は絶対であり、にもかかわらず、あるいはそれゆえにこそ、平等である。デモクラシーにおいて提起されているのは、尺度を超えた絶対の次元を前提とした上でなお、不可能な尺度を思考せよという課題だろう。

これに対して、愛において絶対的な価値を思考する時、重要になるのは、尺度を超出し——あるいは狂気に至って初めて「真の尺度、尺度のない尺度」(sa vraie mesure, une mesure sans mesure: *Je t'aime*, 39/四五) を獲得し——、比較しえない唯一性に到達するという事態であり、他ならぬその人だけに、唯一の価値を与えるという行為だ。これは一つの撞着語法をめぐって逆方向に進む二つの逆説であるように見える。

だがここから導かれる問題はおそらく容易には解きえない。なぜなら、すべての相手を絶対的な価値として認めるというデモクラシーの命題が成立するとすれば、それは愛における特定の相手の唯一性を剥奪することになりかねないからだ。愛と政治、愛と共同性はかくして両立不可能なものに見えてくる<sup>10</sup>。

<sup>8</sup> ただし cher の語源を見るかぎりではこの点を裏付けるのは難しいように思われる。Cf. Alain Rey (dir.), *Le dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, nouvelle édition, 3 vols, 2012.むしろ charité が神のうちにある「完全なる愛」を指していることを踏まえていると考えるべきだろう。

<sup>9</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, pp. 38, 47, 50. 『フクシマの後で』前掲邦訳、143、151、154頁。本稿で指摘しているような撞着語法を、ナンシーは同書で「ニーチェ的デモクラシー」とも表現している (*ibid.*, p. 43. 前掲邦訳、143頁)。

## (c) 約束と裏切り

かくして、愛は逆説に向かっている。

そしてその途上、愛は終わることもある。

仮に結婚という制度によって一定の保証が与えられたように見えても、このこと  
に変わりはない。では愛を保証するものはないということを保証するのは一体にな  
か？ ナンシーは哲学上の友愛によって結ばれた哲学者であるジャック・デリダの  
議論を借り受けながら<sup>11</sup>、次のように述べている。

約束は、それが守られないという可能性を残しておくものなのです。約束は契  
約ではありません。愛には契約はなく、ただ、誓い〔un serment〕しかない  
のです。(Je t'aime, 40/四七)。

ここに見られるのは、〈約束と裏切り〉あるいは〈証言と嘘(偽証)〉という現代  
哲学における重要な主題の一つである。誰もが易々とやり遂げられることを、わざ  
わざ誓う状況というのは想像しがたい。その意味で「一生、あなただけを愛しま  
す」という、結婚制度にしばしば登場する紋切り型の定式は、それでもなお愛の狂  
気に触れていることになる。一生涯の愛は困難であるがゆえに、誓いの対象とな  
りうる。裏切り、あるいは「背徳」は愛にとって「誓い」と同じように——その存立  
条件とは言えないにしても——核心に位置している<sup>12</sup>。

だが今日、結婚も家庭も、誰もがつつがなく遂行することを求められている契約  
であり制度である以上、その「モラル」に背くとどのような直接・間接の制裁を被  
るかはよく知られている。それは、社会というさまざまな契約の総体において、愛

<sup>10</sup> 愛と政治については『世界の意味』で対比されているが、その時点では図式的なものに  
留められている。Cf. *Le sens du monde*, p. 139 sq. 「政治」守中高明訳、『批評空間』第II期、  
太田出版、第6号、1995年、68頁以下。そこでは、政治は「共同-での (l'en-commun)」  
というものの場、「一緒に存在すること (l'être-ensemble)」の場であるのに対し、愛は  
「共に-存在すること (l'être-avec)」の場とされている。共同体論における前置詞enの意  
義については、以下を参照。« De l'être-en-commun », in *La Communauté désœuvrée*,  
Christian Bourgois, 1986, p. 230. 「共同-での-存在」、『無為の共同体』西谷修・安原伸一  
朗訳、以文社、2001、180頁。



- <sup>11</sup> 特にデリダの著書が指示されているわけではないが、例えば次のような箇所を引いておこう。「言葉は、それが語り出すやいなや約束しないことはありえない。言葉とは約束である。しかし言葉は約束を違えぬこともありえない。このことは約束の構造に由来し、それと同様、それでも言葉が創設する出来事に由来するのである」(Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, Flammarion, coll. « Champs », 1990, p. 114. 『精神について』 港道隆訳、平凡社ライブラリー、2009年、155頁)。その他、以下の箇所も参照されたい。Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, coll. « Points », 2000, p. 97. 「信仰と知」 松葉祥一・榊原達哉訳、『批評空間』第2期14号、1997年、175頁；『信と知』 湯浅博雄・大西雅一郎訳、未来社、2016年、158頁。

デリダの議論の解説としては以下を参照。高橋哲哉『デリダ——脱構築』講談社、1998年、168頁以下。そこで論じられているように、デリダは通常の肯定・否定を表すouiとnon（はい／いいえ）に先行する根源的な肯定としてのouiについて論じている。我々は嘘をつく場合であっても既に他者の訴えを聞いてしまっており、何らかの対応をしている。ナンシーはこの問題を——『あなたのことが好き、少しだけ、とつても、情熱的に……』でも強調されていた語だが（*Je t'aime*, 36／四一）——初期には「関係なき関係（rapport sans rapport）と捉え、次第に「無為の共同性（la communauté désœuvrée）」という主題の下に展開していったと言うことができるだろう。

ただし、愛が突然、始まった途端に終わってしまうような「リスクは愛のこうした誓約〔engagement〕の一部となっていて切り離せないのです」と述べる時、ナンシーはこの「リスク」の意味をさほど強調していないように思われる——「愛はたとえ危機や裏切り〔des infidélités〕があっても生き続けることができる」(*Je t'aime*, 58／七〇)。

だが、もし裏切りが愛の誓いを成立させる決定的な条件であったとしたら、言い換えれば、誓いと裏切りの対立に先行する根源的な否定、nonであったとしたらどうなるだろうか？ 「幸せな家族はどれもみな同じようにみえるが、不幸な家族にはそれぞれの不幸の形がある」と同じように（トルストイ『アンナ・カレーニナ』望月哲男訳、光文社古典新訳文庫、2008年、9頁）、多くの作品が愛の喜びはもとよりその苦悩を主題としているのは、そうした愛の根源的な否定性ないし不安に対応していると考えてみることもできよう。

- <sup>12</sup> 制度の次元は〈禁止と侵犯〉というテーマのもとにしばしば論じられる。例えばトニー・タナーは結婚制度自体が生み出す不規則性・逸脱と、両者の不可分な——いわば弁証法的な——関係について論じている。「結婚における基本的な問題の一つはその安定性が反復に依存している——「結婚は習慣を前提とする」——一方で、その反復が、本来結婚がそれにもとづいていた感情、ことに性的昂揚を鈍磨させずにはおかないという点にある。こうして一見逆説的に見えるが、結婚それ自体が「不規則性」、「気まぐれな爆発」、「無秩序と違犯」への要求を生み出すことになる」(『姦通の文学——契約と違犯』高橋和久・御興哲也訳、朝日出版社、1986年、579頁)。

の危険を見ないで済ますための防衛反応なのだろうか？ 無論、それとは別の文脈においてだが、ナンシーは裏切りという危機に直面してなお、「誠実さ (fidélité)」を強調して講演の結語としている。この語はしかし、世界、意味、身体、不正、暴力、悲惨、苦しみ、喜び、孤独……等々、すべての事象に向き合うナンシーの思想と身振り全体を要約するもののように思われてならない<sup>13</sup>。

## 2 愛、<sup>ありえない</sup>不可能なもの

同意は顔を輝かす。拒否は顔に美を与える。

——ルネ・シャール『イプノスの綴り』

子供たちという未来に託すようにしてか、ナンシーは愛の困難な可能性に賭けて先の講演を終えていた。これに先立つことおよそ20年、まもなく心臓移植を受けることになる壮年期の哲学者は、エロティシズムの極限を思考しようとした先達ジョルジュ・バタイユらの思考をめぐって熾烈を極めるテキスト読解に身を投じていた。その成果が『有限な思考』や『隠された思考』の名の下に纏められた論考群だが<sup>14</sup>、前者のうちにナンシーは愛についての一章を収めた。題して、「L'amour en éclats」——「砕け散った愛」とも、その粉々の破片のうちに「輝く愛」とも訳しうるこのタイトルは、そうしたおのれの両義性の内に予告された不穏を湛えている。『あなたのことが好き……』のあの命題・要請を予め打ち消すかのように、冒頭から喚起されるのは愛について語ることの不可能性であり、愛を語る言葉の不毛——語ることではもはや追い払いえない、愛の懐疑。

<sup>13</sup> 「誠実さ」については稿を改めたい。以上、本節の記述は2016年2月6日、山形大学人文学部で行われた講演会「恋する人文学——哲学・文学・恋愛」内のトークセッションで話した内容を敷衍したものである。伊澤高志、合田陽祐、小林えみの各氏をはじめ講演会に関わった方々、当日会場に足を運んでくださった方々に改めて感謝する。

<sup>14</sup> Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, 1990; *La pensée dérobée*, Galilée, 2001. 前者には全訳、後者には抄訳がある。『限りある思考』合田正人訳、法政大学出版局、2011年；「ハイデガーの「根源的倫理」」合田正人訳、『みすず』みすず書房、488、489、491号、2001、2002年。以下、前者からの引用はPFの略号を用いて示す。

対して「愛の真理」、少なくとも「数ある真理のうちの一つ」(une vérité de l'amour: *PF*, 230/二七一)が存在するとしても、それは懐疑を取り除くに足りない。たしかにこの論考は、「思考が愛である」(*PF*, 227-228/二六八-二六九)ことを証明しようとしており、二者の「一致と共謀」を哲学＝知への愛という「起源」に遡行することから説き起こしてもいる。愛は真理に焦がれ、真理を目指す。だがそれは愛についてのまたしても観想的＝理論的な知に到達するためではない。しばしばナンシーが鍵語として用いる「身振り (geste)」、ここでは「思考の行為」(*PF*, 228/二六九<sup>15</sup>)と呼ばれる蠢きが、あるいは「範疇」ならぬ「実存疇・実存規定 (l'existential)」が、愛に即して辿られる (ナンシーが補足しているように、「神は愛である」という言明がこうした蠢きの範例を提供していたと考えるのであれば、「神の死」によって真理の座を失った愛について語ることは、「愛の死」の後で愛を語ることに他なるまい。この点についてはまた戻ってこよう)。

ただしこのことは理論に対して実践、理性や知性に対して熱情を単純に措定することではない。やはり冒頭第一文から繰り返される語に「慎み・言葉少なくなること (retenue)<sup>16</sup>」も数えられていることに留意しよう。それは「貧しさ (indigence)」のうちにとどまること、愛についての空虚な言葉と思考の過剰を控えることであると同時に、「単数形で、絶対的に解された愛」(l'amour au singulier et pris absolument: *PF*, 227/二六七)を極北とするような階層化を拒否することでもある。先にみた講演では愛の複数性ないし多義性は後景に引いていたが<sup>17</sup>、ここでは無秩序なる「破片＝煌めき (éclats)」のうちに愛はその姿を映し出す。愛は本質

<sup>15</sup> 『隠された思考』冒頭の論文「裸性」を参照する限り、「思(考の)行為 (un acte de pensée)」が極めて具体的に考えられていることは、それが「性行為 (un acte sexuel)」と愛において不可分に結ばれたものとして提示されていることから分かる (*La pensée dérobée*, p. 13)。

<sup>16</sup> この語をナンシーが用いていることは以下のようなラクー＝ラバルトとの対照において興味深い。ナンシーは二人の嗜好の分岐を「節制 (la réserve)」と「輝き (l'éclat)」、「最小限 (le minimal)」と「豊饒・過剰 (le luxuriant)」といった語群の対比によって表現している (Mathilde Girard & Jean-Luc Nancy, *Proprement dit*, Lignes, 2015, pp. 42-43)。同書においても「輝き」という語は新たな意味の到来を指す鍵語である (*ibid.*, p. 88)。しかしこの対比は二人の軌跡の交差において、混ざりあうこともまた否定できない。その点を考慮していたのか、ナンシーは「寛大な慎み (généreuse retenue)」という一見矛盾するようにも思われる表現を用いている (*PF*, 227/二六七)。

によって定義されるのではなく、破碎され、「散種」されたそのつどの経験へと「放棄 (abandon)」されている。だがそれは単に見捨てられた愛がもはや顧みられないことではなく、そのつどの経験の持つ「一つ一つ特異な瞬間 (les moments singuliers)」に——「単数形の愛 (l'amour au singulier)」として概念化することなく——ひたすら肉薄することを意味している。こうした思考の「慎み」をナンシーは哲学の端緒に、すなわちプラトンの『饗宴』のうちに——プラトン「以前」が忘却されているわけではないものの (PF, 231/二七二) ——、必ずしも否定的なものではない「窮迫 (un dénuement)」や「失敗 (une défaillance)」として見出そうとしている。とりわけ前者の語にハイデガーやバタイユの思考を受け継ぐナンシーにとっての、いわば哲学の現状認識を見て取ることは難しくはない。ただ、そのことをもって哲学の端緒と現代を直結するような安易さないし豪胆ぶりを指摘することもあたらぬように思われる。思考が限界に触れる「危険」を執拗に論じたのが同時期の『自由の経験』(1988年)であったが、思考が愛であることを示すこの論考において、愛がそうした危機に直面することは避けられない。哲学のテキスト、ここでは『饗宴』においてただ一瞬垣間見られたその危険へと向かっていくこと、ナンシーの思考はそれを呼びかけている。こうした慎みはおそらく、「大好き! (J'adore)」という日常的にも用いられる表現の持つニュアンスを織り込んだ題を冠する『アドラシオン』の一節にも読み取ることができるだろう——「哲学者には神も主人もない [……] しかしながら哲学者は跪く [se prosterner] のでなければならない。哲学者は哲学者として、理性が理性自身のうちで自らを無限に超え出るものに跪くことを知らなければならない」<sup>18</sup>。

だが思考が経験に触れるとは、あるいは身振りとしての思考とはどのようなことか。あるいは危険ないし危機とは? 「愛とは自らを完成しようとしている存在が自分の彼方へとむかう極限的な運動である」という定式を提示し、またその含意をさらに展開して愛に含まれる完成と解消の二重性ないし「矛盾」を明るみに出してみせたナンシーは、愛の本性を「矛盾と非-矛盾のあいだの矛盾」(PF, 232/二七三)と再定式化する。自身が明言するとおり、それは「弁証法」の思考に他な

<sup>17</sup> 例えば子供に向けられる親の愛が註で参照される程度に留められている (Je t'aime, 80/九八-九九)。

らないが、矛盾と非-矛盾の「同一性」でないことに留意する必要があるだろう。それでもなおナンシーはヘーゲルの思想に——政治哲学者ケルヴェガンの言を借りれば「深みなきヘーゲル主義」者として<sup>19</sup>——忠実であろうとしているかのようだ。存在の核心 (le cœur)、主体の心臓部 (le cœur)、愛を打ち明ける心 (le cœur) の騒めきのうちに、矛盾という運動を絶え間なく発動させること。例えばテキストにはこう刻み込まれる。

愛の主体は死んでいるとともに生き、解放されているとともに囚われており、自己に引き渡されているとともに自己の外にある。(PF, 233/二七四)

心(臓)は暴露し、暴露されている。心(臓)は愛し、愛されており、愛さず、愛されない。(PF, 235/二七七)

しかしこの時、ナンシーはヘーゲルにあまりに忠実であることによってヘーゲルを裏切ってもいるのだ。いわば矛盾の運動そのものに矛盾の運動を差し向けるこ

<sup>18</sup> *L'adoration*, p. 116. 前掲邦訳、175頁。この態度をナンシーはカントから継承している。『たんなる理性の限界内における宗教』第4編(一般的注解)にみられる、「心の内なる道徳律」に関連させながら引かれるカントの表現だが、カント自身が「崇拜 (adoration / Anbetung)」という語を用いている。Cf. *L'adoration*, p. 26. 前掲邦訳、44-45頁。ただし、カントにおいても通常はこの語は宗教に特有の態度を表していることは言うまでもない。例えば『判断力批判』第28節を参照。あるいはまた「地にひざまずき、ひれ伏すことは [Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde]、それによって天上のものへの尊崇 [Verehrung] の念を形に表すためであっても、人間の尊厳には背いている」(『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、岩波書店、カント全集、第11巻、2002年、314頁：傍点強調引用者)。フィロネコによるフランス語訳ではこのVerehrungにadorationが充てられている(イタリック強調は引用者による)。« S'agenouiller ou se prosterner jusqu'à terre, même pour se rendre sensible l'adoration des choses célestes, est contraire à la dignité humaine [...] ». Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu. Métaphysique des mœurs. Deuxième partie*, Vrin, 4<sup>e</sup> éd. 1996, p. 111.

<sup>19</sup> Jean-François Kervégan, « Un hégélianisme sans profondeur », in Francis Guibal & Jean-Clet Martin (dir.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Galilée, 2004.

と。けっして同一性のもとに完成させないこと、すなわち弁証法の過程<sup>プロセス</sup>＝係争が「おのれを未完成にすること (s'in-achever)<sup>20</sup>」。ナンシーの資料体<sup>コルプス</sup>の至るところに顔を出す「露呈・曝露 (exposition)」という語は——『コルプス』では「皮膚露出 (expeausition)」なる造語も見られるのに対して、ここで露出されるのは心臓＝核心部だ——弁証法ならざるものとして、ナンシーがヘーゲルの核心として別扱した表現を借りるなら「否定的なものの不安」として、さらにはそうした不安の「鼓動 (battement)」として示されている<sup>21</sup>。

こうした不安の座は「主体」とは呼ばれまい。弁証法の過程には矛盾を引き受け克服する主体がある。あるいはそのような主体が「生成」する。ヘーゲルの弁証法の運動はまた「主体は他者のうちを経ることで本来あるものへと生成する」(PF, 236/二七八)と要約されており、ナンシーもそこに愛の類似物を認めてはいるものの、「しかしこれは愛ではない」<sup>22</sup>。そこで弁証法と曝露の差異は、J'aime (私は愛する) という文から、Je t'aime (私はあなたを愛する・君が好き) という形式にパフォーマンス<sup>パフォーマンス</sup>的に書き換えられる。愛をめぐる断章<sup>フラグメント</sup>の同時代における先駆者ロラン・バルトによると「Je t'aimeは文ではない」<sup>23</sup>が、ナンシーもまたこの文ならざる文に

<sup>20</sup> この語はモーリス・ブランショを経由して、ラクー＝ラバルトと共にナンシーがロマン主義から引き継いだ問題の一つであり、暗にロマン主義における作品の完成／未完成という問題をなぞっている。

<sup>21</sup> こうした語はいずれもナンシーのヘーゲル理解をかたどるものである。Cf. « Identité et tremblement » in *Hypnoses*, Galilée, 1984, pp. 27, 41, 43. 「同一性と振動」藤井麻利訳、『*imago*』青土社、1990年、8月号、126、136、137頁(ただし文脈により「律動」、「鼓動」、「動悸」と訳し分けられている)。Hegel. *L'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997, p. 117. 『ヘーゲル——否定的なものの不安』大河内泰樹・西山雄二・村田憲郎訳、現代企画室、2003年、142頁(邦訳では「打撃」)。

<sup>22</sup> ナンシーはヘーゲルによる愛の定義として「他者のうちにおのれの存続の継起を持つ (avoir dans un autre le moment de sa subsistance)」という文言を引いているが(PF, 232/二七三)、『無為の共同体』でも同じ引用が見られる。Cf. *La communauté désœuvrée*, p. 36. 『無為の共同体』前掲邦訳、24頁。これは『美学』のロマン主義的芸術をめぐる章におけるヘーゲルの愛の理解を参照しているものと思われる。すなわち、「他者において自己に生きることは、感情としては、心底からの愛の内面性である」(Dies Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe.)。『美学』竹内敏雄訳、第二巻の下、『ヘーゲル全集』(19c)、岩波書店、1970年、1315頁。

一種の注釈を施す。「これは、君へと曝露される〔*exposé*〕ことよってのみ私が定立される〔*posé*〕宣言である」(PF, 236/二七八)<sup>24</sup>。そのような宣言が行われる瞬間——弁証法が回避する契機——は実に不安の場面である。先の宣言が「それにとって矛盾でも、非矛盾でもないものに打ち明けられる瞬間。他者が私を愛さないという危険、あるいは私が自分の愛の約束を守らないという危険に」。後年の講演で「本当の愛」に賭けてみせることになる哲学者は、ここでは不安とおののきに直面する者としてその姿を曝している。

ただし、弁証法と愛は対立するものではない。ヘーゲルにおいて愛が占める場所を見れば分かるように、対立は弁証法によって止揚される。愛ないし心(臓)は弁証法と混同はされず、ただしナンシーがしばしば用いる表現で言うなら、弁証法に「直に接して (*à même*)<sup>25</sup>」——かつ「異質な」(PF, 237/二七九)ものとして——鼓動を打つ。

70年代から80年代初頭にかけて、いわば対象となるテキストを執拗になぞるような脱構築的読解が行われていた作業現場を仮に「初期ナンシー」と呼んでみるとするなら、時に引用の出典を明記せず、秘められた思考の力に肉薄する——過剰なまでに抽象的・思弁的とも映る——考察へと突き進んでいく80年代中期から90年代にかけてのテキスト群である「中期ナンシー」<sup>26</sup>がスタイルを変えてもなお脱構築的実践を続けていたことを、以上のような箇所から読み取ることができよう。ナンシーが理解する限りでの脱構築は、さらに後年になると以下のように言い表される。

<sup>23</sup> Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, 1977, p. 176. 『恋愛のディスクール・断章』三好郁朗訳、みすず書房、1980年、224頁(以下、同書からの引用については(FDA, 176/二二四)のように示す)。ナンシーは子どもたちとの質疑応答の中でこの書物に触れている(*Je t'aime*, 48/五六)。

<sup>24</sup> この露呈の構造が「分割=共有 (*partage*)」と呼ばれる。そこで生じる「私と君」の関係については以下をも参照されたい。*La communauté désœuvrée*, p. 74. 『無為の共同体』前掲邦訳、54頁；「哲学の再描——デリダ/ナンシー、消え去る線を描いて」、『思想』岩波書店、2014年12月号、351頁、註26。

<sup>25</sup> 用法の一例として前掲『ヘーゲル』の「動揺」の章を参照されたい。*Hegel. L'inquiétude du négatif*, p. 63. 前掲邦訳、78頁(および151頁訳注)

脱構築することが意味するのは、分解し、接合を解き、接合にいくらかの遊びを与えて、この接合の各部品の間は何らかの可能性が自由に戯れるままにしておくことです。接合はそうした可能性に由来するのですが、接合である限りにおいて、それを隠蔽しているのです。<sup>27</sup>

現在の文脈に置き直せば次のようになるだろう。心臓という核心にある「部品」は強固に接合されており、鼓動を打つための「遊び」がない。脱構築は体系や理論に対する単なる批判ではなく、その中に「隠蔽」されている可能性を明らかにする作業である。先に「曝露」と呼ばれていた事態がこれに相当する。ただし曝露、露出を意味する *exposition* という語は（より一般的には展覧会や陳列などの意味で用いられるが）、ラテン語の動詞 *exponere*（外に置く、持ち出す）に由来するが、し

<sup>26</sup> 『有限な思考』に収められた論考は初出が最も早いもので1984年（「崇高な捧げもの」）、最も新しいもので1990年（「省略的な意味」）となっている。仮にこの時期を「中期」としてみたわけだが、それは扱われている主題からすれば、1986年の『無為の共同体』から続く「共同での存在」をめぐる仕事が一応の到達点を見る『単数複数存在』が刊行された1996年頃までと考えることができるだろう。その後は「キリスト教の脱構築」にまとまるライフワークが中心となる（多くの芸術論もこの枠組みに位置付けられている）ため、これをもって便宜的に「後期」と考えておく（便宜的に、というのは、例えば『隠された思考』のようなテキストはこの時期区分に整合的には収まらないように見えるからだ）。

ジゼル・ベルクマンはデリダの脱構築に比してナンシーの脱構築を存在論の圏域において作動しているものとして把握している。「思考することを彼は何と呼ぶか——ジャン＝リュック・ナンシーと脱構築」亀井大輔・松田智裕訳、『人文学報』首都大学東京人文科学研究科、No. 481、2013年参照（とりわけ54頁）。筆者の記憶が確かであれば、来日講演後の筆者との会話の中でもベルクマンはこの点を強調していた。

先の区分に戻ると、「後期」においても存在-神-論的体系（あるいは形而上学-神学的体系）の自己脱構築が中心的な問題となっていることは『脱閉域』で明言されるとおりである。だが、先に述べた「中期」の過剰性を積極的に評価できるとすれば、スマートな存在論的脱構築主義者ナンシーという物語を食い破る、もう一つ別の脱構築の（埋もれている）可能性を追求できるはずだ。いや、『アドラシオン』で追求されている脱構築はまさにその追求として読まれるべきなのだろう。

<sup>27</sup> Jean-Luc Nancy, *La décloison (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, 2005, p. 215. 『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、293-294頁。



かしそこでは単に内／外が明快に分離できるとは限らない。先の「直に接して」という表現が示すとおりであり、またやがてナンシーはその「外」を「世界のただなかに (au milieu du monde)」見出すことになるだろう (前掲『アドラシオン』第二章を参照)。

そのような意味での外部——弁証法が、哲学がつねに触れつつも論じられなかった外部——にある愛は、露呈され、遺棄されたまま——exposerという動詞にはこの意味もあるが、それは先にみたように愛の置かれた「貧窮 (dénuement)」という状況とも、そしてまたナンシーにとって重要なモチーフである「放棄された存在 (l'être abandonné)<sup>28</sup>」とも響き合っている——破片となって、なお輝きを放つ。すなわち、

« L'amour est ce qu'il est, identique et pluriel, sur tous ses registres ou dans tous ses éclats [...] »

愛は、同一なものであると同時に複数のものとして、おのれのあらゆる領域、あらゆる破片＝輝きのうちにある何かだ [……]。(PF, 237／二七九)

<sup>28</sup> Cf. Jean-Luc Nancy, « L'être abandonné », in *L'impératif catégorique*. ごく簡単に当該論文の論点を確認しておくなら、「様々に語られる」存在がもはや超越概念の下に包摂されず「放棄」されてあることを、どのように存在論の課題として引き受けるか、とまとめることができるだろう。そのような存在の「放棄・断念・見捨てられた状態 (l'abandon)」の中に、しかしながらナンシーは複数形において語られる存在の逆説的な「豊饒さ (l'abondance)」を見出そうとする。その意味では「砕け散った愛」は「犠牲にしえぬもの」などと同じく明らかにこの問題系を引き受けているが、しかし「存在の心臓は心臓ではなく、愛の鼓動を打たない」(PF, 234／二七六)といった箇所に見られるように、必ずしも「存在論」の枠内に収まるものでもないように思われる。先の区分で言う「中期ナンシー」の特徴は、自身が力説する「存在論」を逸脱するかのとき過剰な力、後年なら「欲動 (pulsion)」や「拍動 (poussée)」と呼ばれるものが、「ナンシー」という名を目印とするテクストの群れを駆り立てているという点に認められるだろう。

「放棄された存在」の評価について付言すると、ナンシーと同世代の思想家ジョルジョ・アガンベンが主著『ホモ・サケル』でこの論考を取り上げている (『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和己訳、以文社、45頁および88-90頁参照)。アガンベンはまた、ナンシーをめぐる近年の論集に寄せた序文でも、やはりこの論考をナンシーの「燃え滾る核」と見做している。Cf. "The Silhouette of Jean-Luc Nancy", in Verena Andermatt Conley & Irving Goh, *Nancy Now*, Polity, 2014, pp. x-xii.

同一でありかつ複数の愛。個々の、刹那的な、長きにわたる、雑多な、特殊な、異様な、平凡な愛は弁証法の外にあるかぎり、愛の類概念や本質といったものによって包摂されることはない。しかしながら、それがいつも愛という同じ名で呼ばれるのはなぜなのか。本稿の冒頭のモチーフに戻って言えば、なぜ我々はそれが愛であることが分かるのか？ なぜ愛とは何かが分からない時でも愛の中にいるということが分かるのか？

弁証法的な運動のうちにあるように見えた時、愛は「普遍性と全体性」(PF, 232/二七三)を備えていた。ナンシーはその結実を「キリスト教的な愛」、人間の愛と神の愛の和解ないし相克のうちに見出している。愛についての語り、愛についての哲学が可能なのはそのような条件が整った場合であり、ナンシーの見立てによる〈キリスト教的西洋の歴史〉を形成するのはまさしく、矛盾と非-矛盾の矛盾という運動としての愛なのだ。そこには「本当の愛」の範例がたしかに提示されていると言える。

そうだとすれば、愛の範例がない状況、愛の貧窮という時代にあって、愛の語りは、愛の思考はどうなるのか。例えば*C'est un amour.* (これは愛だ)、ないし*C'est l'amour.* (これが愛だ)という語の連なりをとりあげてみると<sup>29</sup>、*Je t'aime.*の場合と同様、事実確認的ではなく行為遂行的な文、あるいは文ではなくそのつどの愛の露呈と考えることができよう<sup>30</sup>。否定の形をみてもよい。*Ce n'est pas l'amour.* (これは愛じゃない)という連辞は、客観的な基準や尺度に照らして個別の事象を判定

<sup>29</sup> これらのフレーズはそのまま歌や映画の題に使われることもあるが、形容詞を付して愛の多様なあり方を表す例にも事欠かない。*C'est un amour de vacances.* (いわゆる「ひと夏の恋」のような言い方であり、ナンシーも言及している：*Je t'aime*, 57/六九)、*C'est un amour égoïste et destructeur.* (自己中心的で破壊的な愛)、*Désormais, je sais que c'est un amour inconditionnel.* (今はそれが無条件の愛だと分かる)、*C'est un amour bien pauvre, celui que l'on peut calculer.* (「どのくらいと言えるような愛は卑しい愛にすぎない」——シェイクスピア『アンソニーとクレオパトラ』)……等々。

<sup>30</sup> ナンシーはバルトも参照しつつ、この文が遂行的発話でも、記述的ないし命令的発話でもないことを指摘しているが、それはこの文がただちに裏切りや嘘へと打ち捨てられることを強調するためである(PF, 252/二九七)。実際、その直後では、この発話が「約束」であることが論じられているのだが、ただし、それを発話する者は自分が何を語っているのかを知っているわけではない(PF, 254/二九八)。

する表現ではなく、発話することによって愛（のようなもの）の存在を否認し、あるいはその終わりを宣言するものだ。

ナンシーに初期から伴走する思想家ノヴァーリスの言葉を借りれば、それは信念・確信（Überzeugung / conviction）に近づきもするだろう。

愛は、確信と同じようなものである——どれほど多くの人が確信していると信じていながら、実はそうでないか。人が真に確信しうるのは真なるもの<sup>1</sup>のみにあり——ひとがほんとうに愛することができるのは、愛だけである。<sup>31</sup>

「確信していると信じる（glauben überzeugt zu seyn / croire être convaincu）」、「愛を愛する」という愛のあり方はノヴァーリス／ロマン派の「累乗」の思想——「ロマン化とは質的な累乗に他ならない」——を垣間見せるものに思われる。しかしここで指摘されているのは単に愛と確信のアナロジーであるだけでなく、愛がなお真偽のいずれかに振り分けられるものにとどまっていることである。「本当の愛」を支えるものは、ノヴァーリスにとっては真理を保持するもの、すなわち「神」だ——「神は愛である。愛は最高に実在的なものであり——根本原因である」<sup>32</sup>。

<sup>31</sup> 「断章と研究」106。Novalis, *Schriften*, herausgegeben von Richard Samuel; in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Kohlhammer, Bd. 2, *Das philosophische Werk I*, 1965, S. 545. 『ノヴァーリス作品集I』今泉文子訳、ちくま文庫、2006年、236頁。

<sup>32</sup> 「一般草稿」79。Novalis, *Schriften*, herausgegeben von Richard Samuel; in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Kohlhammer, Bd. 3, *Das philosophische Werk II*, 1968, S. 254. 『ノヴァーリス作品集III』今泉文子訳、ちくま文庫、2007年、190頁。「神」への関係が愛の思考の範例であることはナンシーによって繰り返されているとおりだ（*PF*, 244/二八六）。

神の愛による人間の愛の基礎づけについては以下をも参照。小笠原史樹「聖書と中世ヨーロッパにおける愛」、藤田尚志・宮野真生子編『愛——結婚は愛のあかし?』ナカニシヤ出版、2016年（とりわけ46頁）。「神を愛する理由は神なのである」という中世の思想（同書、53頁）から、バルトの指摘する現代の愛の道後反復——「愛しているから、愛している」（*FDA*, 28/三四）——まではどれほどの距離があるのだろうか。同主題については以下をも参照。山本芳久「エロース、アガペー、カリタス——ルージュモンからアウグスティヌスへ」、『Nóç』堀之内出版、第2号、2015年12月。

だが神なき時代において愛することが問題である場合、例えば「本当に愛している」と口にしたたり、メッセージを送信したりする時、我々は神の名において愛しているわけではない。先に触れた嘘と偽証の問題はここに関わっており、愛と信の保証は、当の保証の不在によって条件づけられていると言い換えることができる。問題を再定式化してみるなら、こう言うことができるだろう——神の死が愛の死を意味するのでないとするれば、神の死の時代における愛の生き延びはいかに考えられるのか。

ごく具体的な愛の告白と誓いの場面に喚起しておこう。結婚という儀礼において、ひとは永遠の愛を誓う。お互いに誓い合うと同時に、場合によっては神の前で誓い、また別の場合には人前式のように参列者を前にして誓う。愛はかくして何かの名の下に誓われることで保証を得る。だが愛に承認が与えられることは、一般には共同体や社会の中で愛が有意義・有意味なものとなるために必要なものであり、先に見た言い方を用いるなら世界に愛が存在するために必要なことに過ぎない。愛それ自体と儀礼・契約・制度は本来的には関係がないはずだ。しかし、問題は愛それ自体というものがあるのかどうか、あるいは何の名においてでもなく、単に愛するということが我々には可能なのか、この点だったのだ。

愛そのもの、本当の愛——そのようなものは制度の面からも捉えられず、事象の本質を論じる哲学の面からも把握できない。愛は把捉されず、遁れていく。テレビやネットにはいつでもその残像が映っている。

L'amour s'en va, l'amour s'en fout.

愛は去っていく、愛は何も気にかけない。<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Stanislas, « La belle de mai », in *L'équilibre instable*, Polydor Records, 2008. 他方で、必ずしも遁走ではない愛の到来と再到来の律動をナンシーは「引き退き (le retrait)」と呼んでいる。「そのものとして目の前に現れることから退きながら [dans le retrait de sa propre présentation]、愛は生じ、愛は到来し、到来することをやめない」(PF, 248-249 / 二九二)。「退去」、「退隠」などとも訳されるナンシーの鍵語については前掲拙論「哲学の再描」でも論じておいた。また、ニーチェ主義者としてのバルトは、むしろ世間で貶められている愛の価値を肯定し、愛の開始と再開の肯定を宣言する (FDA, 31 / 四〇)。

だが哲学ないし思考に「愛が欠けている」(PF, 234-237/二七六-二八〇) のだとして、欠如としての愛はすでに一つの哲学的なトポスではなかったか。ナンシーを読む我々は、ヘーゲルを経てラカンに至る「欠如」<sup>34</sup>の哲学としての西洋形而上学の圈内にお留まり続けることになりはしないのか。「不可能なもの」(PF, 242/二八四) の名で呼ぶことは、なおも愛の否定神学にとらわれることにはならないのか。

### 3 愛と存在——心、破れて

「砕け散った愛」の目的は、しかしながら、こうして描き出された愛の様々な姿を「西洋の外で」(PF, 239/二八一) 思考する可能性を追求することだ。それは相変わらず愛を「普遍性」と「全体性」(PF, 239-240/二八二) の下に包摂する西洋から抜け出る試みであり、「愛が西洋にとらわれ、西洋もまた愛にとらわれているとしたら」という仮定はおそらく、諸種の愛を統合できる視点としての西洋なるものと、また逆に、統合された愛という主題によって西洋の歴史を記述することができるという相互的な基礎づけを指し示してもいる。そのような体制において可能となるだろう愛の思想史から、ナンシーが実践する愛の脱構築ないし脱構築による愛は遁走する。

愛の思想史——そこでは「社会的絆」(le lien social : PF, 241/二八四) など別のものが愛にとって代わり、「宗教、共同体、そして他者と神的なものに対する直接的感情」、すなわち「失われたとおぼしきもの」の代理物として愛は表象される。この見立てが、一方では『無為の共同体』を思い起こさせるものであることは明らかだが<sup>35</sup>、

<sup>34</sup> ジャン＝リュック・ナンシー「世界化の時代における政治」西山達也訳、『文學界』2006年7月号、167頁以下参照。

<sup>35</sup> Cf. *La communauté désœuvrée*, p. 35. 前掲邦訳、23頁参照。同書の英語訳が原書1986年版の3つの論文に加えて、『神の場』(*Des lieux divins*, T. E. R. 1987. ただし底本は1985年の初出版論文) と共に「砕け散った愛」を訳出しているのには然るべき理由があったわけだ。Cf. *The Inoperative community*, ed. by Peter Connor, Minnesota University Press, 1991.

他方で「砕け散った愛」は、愛がそうした諸種の<sup>フィギュール</sup>形象に絡めとられることを拒否しているだけではない<sup>36</sup>。セクシュアリテ、エロティスム、情熱、友愛……等々、愛のまとう様々な<sup>フォルム</sup>形象や<sup>アドラシオン</sup>形態が枚举されるが——また、その中に現れる「崇拜」とい

<sup>36</sup> 形象 (la figure) に関して (初期) ナンシーが提起する諸問題については以下の拙論で指摘した。「恐怖への誕生——同一化・退引・政治的なもの」、『思想』岩波書店、2013年1月号。ただしナンシーにおける「形象」の意義は時に両義的であって、とりわけ本稿でも指摘した「欠如」との関係で興味深い一節として以下の箇所を指摘しておく。Cf. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996; 2<sup>e</sup> éd., 2014, p. 68. 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、2005年、106頁。

愛の形象についてさらに論を展開できるとすれば、直近の手がかりはすでに触れた愛と断章の先駆者バルトの書物に求められよう。『愛のディスクールの断片』と銘打たれたそれは、恋愛に関するディスクールが周囲の様々な言語活動から見捨てられ、放棄されてある (abandonné) という現状から出発する (FDA, 5/三)。本論の文脈で言い直せば、同書もまた愛について語ることの不可能性を承けて書かれた書物、ということになるだろう。

主体の統御を逃れる愛の核として「心(臓)」を提示するナンシーに対して、バルトは主体をあらかじめディスクールの「模造物」のうちに置き入れることを戦略として採った。そのバルトが提示する「フィギュール」はいわゆる文彩ではなく、ディスクールの「破片・残骸 (bris)」であって、ダンスや「運動選手の肉体」(FDA, 7-8/六)に見られるような姿、ポーズのことであり、「連辞」や意味の正しい連なりから、「物語の外」へと遁れ、「炸裂する (éclater)」(FDA, 10/一)。バルトはこうしたフィギュールが出現する「場」を構造的に記述すると述べているが、同時に、そうしたフィギュール群が超越的な審級によって統合されるものではないことも断っている (FDA, 7, 11/五、一)。

ナンシーの側にこうした積極的なフィギュールを指摘するとすれば、『隠された思考』冒頭、およびその他のテキストの随所に顔を出すバタイユの引用を挙げておくことができるだろう——「私は娼婦がドレスを脱ぐように思考する」(この一節をめぐる以下の論考を参照。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、10別冊号、2013年2月。また、そうしたフィギュールをめぐる<sup>エロティック</sup>エロス実践としての思考については本冊子に収録されるポヤン・マンチェフの論考を参照されたい)。

他方で、バルトもまたストリップ女優のように——ただし巧妙な罟を仕掛けながら——思考する人であったことは忘れがたい(鈴木和成『バルト——テキストの快樂』講談社、1996年、142頁参照)。バルトは「なぜ我々は愛を語ろうとするのか、語らなければならぬのか」という問いに一つの解答を与えてくれる。「恋愛はすぐれて言葉が権力をふるう領域」(同)だからだ。

う語が後に書物の題名に採られることは著者も自覚してはいなかったのかもしれないが——、それら自体は必ずしも西洋的なものとは捉えられておらず、その非-西洋的形態が問われていると言ってもよい。

ただし、ここでの形象の扱いは単純にはいかない。先のさまざまな愛の形象は、絶対的に捉えられない限りにおいての「本質」であり、「破片 = 輝き」と捉え直される。単に、愛の破碎された断片が問題なのではない。断片においてなお、絶対的な芸術作品を目指さないという、ロマン主義的モチーフを受け継ぎながらその意に背く運動を取り出すことがナンシーの初期からの仕事の重要な側面であった<sup>37</sup>。愛を絶対的なものとして捉えないことは、『あなたのことが好き……』で強調されていたテーゼに対立するように見える。ナンシーはここで開いた可能性を自らの手で閉じたのか。あるいは、絶対的なものでない愛の破片に絶対的に身を委ねることを要求しているのだろうか。

ここで断片とそれが不可避的に想起させる全体性について、バルトの考察を補助線として引き入れておこう。『愛のディスクールの断片』には「素晴らしい！（Adorable !）」と題された章がある。冒頭の「筋書き」<sup>アーギュメント</sup>に見られるとおり、この語はけっして手放しで褒め称えられているわけではないが、目下の議論に見事に合流する。バルトは言う。

奇妙な論理〔une logique singulière〕によって、愛の主体は相手を（秋の日のパリと同じような）ひとつの〈全体〉として感じとる。この〈全体〉には何か足りないようにも思うのだが、それが何かを言うことはできない。〔……〕〈素晴らしい！〉は全体を語ると同時に全体に欠けているものものことも語っているのだ。（FDA, 26 / 三一—三二）

<sup>37</sup> 『文学的絶対』における「アテネウム断片」116への注解を参照。Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, 1978, p. 63. この書物の「断片」をめぐる章については以下の拙論で概観した。「断片」の理論——ラクー＝ラバルト／ナンシー『文学的絶対』読解、『哲学の探求』第37号、哲学若手研究者フォーラム編、2010年6月。

仮に私がひとつの愛に絶対的に身を投じている場合、比較を欠いている以上、その愛は全体的なものとして私を拘束しているはずだ。その意味で、愛はすべてである。しかし上の引用では省略した箇所でもバルト自身も指摘しているとおり、この〈全体<sup>すべて</sup>〉は部分的な美点を目録のごとく積み重ねて到達できるものではない。それは言い尽くせぬ、素晴らしくも「空虚な」全体だ。バルトの言う「情動の全体<sup>すべて</sup> (le tout de l'affect)」としての〈素晴らしい!〉の内には場所を特定できない欠如があり、情動はそこをさまよいつける。

愛のこうしたフィギュールから考えられることとして、少なくとも二つの道を挙げておこう。「～だから、あなたが好き」という愛の理由をいくら積み重ねても限界はなく、すでに見たようにそうした言葉によってむしろ愛は相対的な次元に留まることになる。社会学者の大澤真幸はこの逆説を、クリプキによる「記述の束」に関するよく知られた議論を援用しつつ、「固有名を性質についての記述群に置き換えられない」ことに相当する事態として読み解き、「固有名をめぐる哲学的問題」へと変換している<sup>38</sup>。固有名によって指示される個体（恋愛における相手）は、その指示に関与する「最大限に包括的な領域」、すなわち「宇宙」を伴うが、「宇宙は絶対的に単一であるほかない」（35頁）。私という帰属点を持つ宇宙と、あなたという帰属点を持つ宇宙はまったく関与することのないものだが、しかし「他者を愛するということは、自己の行為、自己の指示を、他者の体験にとって有意味であるように、定位することにほかならない」（67頁）。

もちろん、このような一種の——「近傍」として開かれているがゆえ、閉域ではないにしても——独立した空間である「宇宙」（63頁）をただちに我々の文脈における「世界」へ読み替えることはできない。「世界」は「我々」、複数の存在者・行為者がその中で生活している意味の世界だからだ<sup>39</sup>。だが大澤も述べるように、愛

<sup>38</sup> 大澤真幸『恋愛の不可能性について』ちくま学芸文庫、2005年、40、43頁。大澤の議論においても愛の真正性、相手の唯一性が問題となる。「愛にとって、この愛は本当ではないかもしれないという不安は、本質的な構成要素である」（同書、41頁）。以下、同書からの引用は本文中に頁数を記す。

<sup>39</sup> ナンシーはハイデガーの「共世界 (Mitwelt)」を「分かち合われた = 分有された世界 (monde partagé)」と、自らの鍵語を用いて翻訳している (PF, 257/三〇三)。



において生じるのは「宇宙」の中心が「私」でもあり「あなた」でもあるという「終わりなき反転」であり、「宇宙」は、自己にも他者にも専一的に帰属しない領域として現れることになる」（68頁）。この時、何が起きているのか。単一のはずの「宇宙」に別の中心が現れるということは、言い換えれば、「私」の中心としての機能が他者に奪われてしまう」（69頁）ということは、当の「宇宙」に亀裂が走ると言い換えることができるだろう。事実、大澤は「私の単一性が、したがって宇宙の単一性が破られる」（71頁）とも、「宇宙に、外部へと繋がる開口部が穿たれる」（72頁）とも述べている。

もしも「宇宙」を「世界」に、「中心」を「絶対的なもの」に読み替えることができるなら、ナンシーが、そしてバルトが示してきた愛の論理は、大澤の示す構造によってある程度まで形式化可能になるだろう<sup>40</sup>。

だが、ナンシーやバルトは必ずしも愛の論理や「愛の哲学」(une « philosophie de l'amour » : *FDA*, 12/一三) を提示しようとしていたわけではなかった<sup>41</sup>。バルトは愛のさまざまな(かりそめの?)場面、さまざまな「ポーズ」を提示していたが、それによって愛の一般性を語る事が可能になるわけではない。同じように、ナンシーも「破片」に留まることで形式化に抗する契機を見出そうとしていた。

ある破片と別の破片で、愛は決して相似ることはない [……] そもそも愛は、この破片のうちのどれにも宿っていない。あるいはつねに、いなくなろうとしている。愛の統一性、愛の真理はその本質のこうした繁殖や、際限のない繁茂のうちにしかない。(PF, 256/三〇一)

<sup>40</sup> 我々が参照している大澤の書物の第1章の副題「愛すること・と・信じること」が示しているように、ここにはもう一つの問題がある。ある人が何かを信じており、さらにそのことを誰かが発話するという「信念の報告」をめぐるパラドックスと、愛に見られる「反転」とは「同一ではないが類似した構造」を有しているというのが、大澤の論考の主張である。愛の宗教的(とりわけキリスト教的)な伝統を検討するにあたり、以下のような指摘は興味深い。信念が報告される時、「信念はまず直接には「私」に帰属しているが、さらに究極的には、その帰属の事実それ自身が「他者」に帰属する宇宙の内部で認定されている」(73頁)。

おそらくそのままでは通用しないが、大澤の議論を宗教的な信の場面に適用してみるとどうなるか少しだけ試みてみよう。「私 (A)」が「神」と呼ばれる絶対者Bを信じるという関係はAの「宇宙」ないし世界を成立させているはずだが、それは別の人物Cによる「AがBを信じている」という報告によってCの「宇宙」ないし世界に定位されることになる。「回心 (conversion)」という行為が一人でなされるものではなく、共同体的なものである以上は、宗教的信念の報告はさらなる展開を秘めているように思われるがここでは措く。

「CがBを信じている」ことは可能であると同時にその逆も可能であり、ひるがえって、すでに見たように「AがBを信じていない」可能性は排除できない。大澤の引く「私の愛する女性がサンドラでなかったならば」(41頁)という単一性の懷疑は、ここでは「私の信ずる神がこの神でなかったならば」という懷疑に相当するだろう。懷疑とは別の表現を用いるなら、この信と愛の構造は次のように分類することができるかもしれない。すなわち、「あなた以外に愛する人は存在しない」が愛の一神教的構造だとすれば、「(他に色々な人がいるにしても、) 私の相手はあなたしかいない」は愛の単一神教的構造と呼ぶことができる (かつて「饗宴」の席でこれに類似した譬えを示唆してくれたのは馬場智一氏だったと記憶している。記して感謝する)。唯一神以外の存在を認めない「一神教 (monothéisme)」に対して、「単一神教 (hénothéisme)」は多神の存在を認めるものの、自分の崇拝の対象は唯一であることを宣言している (後者はシェリング『神話の哲学』第4および6講で「相対的一神教」というモチーフとして多神教の全段階に位置付けられ、これを承けてマックス・ミュラーによって定式化されたもの。ただし今日、そうした発展史観の下に援用されているわけではない。Cf. Christoph Elsas, "Henotheism", in *The Encyclopedia of Christianity*, W.B. Eerdmans-Brill, vol. 2, 2000, p. 524)。

先に触れたノヴァーリスは、単なる思い込みとしての信から愛を区別するのに「本当の愛」に訴えていたが (註31参照)、愛と信の構造をめぐる考察は次のような断章にも見られる。「よくある思い込みの〔willkürlich〕恋愛は、みな宗教である——そこにはたった一人の使徒、福音史家、信者がいるだけで、それしかありえない——この宗教は相互宗教の場合もあるが、必ずしもそうである必要はない。／愛の対象が、その本性からして嫉妬をまねがれている場合——それはキリスト教であり、キリスト教の愛である」(Novalis, *Schriften*, Bd. 2, *Das philosophische Werk I*, SS. 597-598. 『ノヴァーリス作品集 I』、前掲邦訳、305頁)。

先に示した愛の「一神教的構造」が保証されない時、言い換えれば、それがつねに「思い込みの」単一神教的構造であることが暴露されるような場合、不安と懷疑はどうしても回避しえないものなのだろうか。

<sup>41</sup> この点が、ナンシーが愛をめぐる思考のもう一人の先駆者として評価しながらも留保を外さないレヴィナスとの距離を説明するものと考えられる (PF, 260/三〇六)。

だが、またしても遁れ去る愛、ということになるのだろうか。たしかに明滅する破片のうちに「愛は来ては去ることをやめない」(PF, 251/二九五)。言葉が、あるいは経験が決して捕まえることのできない愛の本質が裏返された形で表出しているに過ぎないのだろうか。ナンシーはそのようなものを「欲望」と呼んで愛と区別し、欲望を「成就の論理に属している」(PF, 250/二九三)ものと考えている。先に「欠如の哲学」と呼んでおいたものは、この「成就の論理」と対になってこそ成立する。

これに対して欲望ならざる愛はいかに捉えられるのか。端的に言って、「愛は超越の行為である」(PF, 247/二九一)。ただし、神や絶対的な〈他者〉を構成する超越ではなく、内在の内に差し挟まれてくるような運動である<sup>42</sup>。そのようなものとして超越が捉え直される時、外と内という分割は意味をなさなくなる。「愛は外にあるのではなく、この外部それ自体であり続ける」(PF, 248/二九一)。

冒頭で我々は愛の始まりや、「愛の中」という表現の不確かさについて触れておいた。「私」が誰かを愛している時、その「私」の内面から、外にいる相手に向かっているのが超越の運動ではないとナンシーは述べている。そのような超越にはおそらく決して到達することができず、愛は「成就」しないだろう。超越が「私のうちで」(PF, 247/二九二)生じる限り、愛には外しかない、あるいは外も内もないとすることができる。

だが、これは『無為の共同体』以来、思考され続けてきた特異存在のあり方を愛において変奏しているに過ぎないのではないか？ ナンシーの読み手ならそう思うかもしれない。実際、愛の超越の運動において、「私」と「他者」という特異存在がそのつど「横断 (la traversée)」されるのだし、「砕け散った愛」の末尾では、特異存在ないし「存在の特異性」<sup>43</sup>の構成が改めて素描されている (PF, 265/三一二)。またこの論文全体を通じてのモチーフである「破片」もまた「存在」

<sup>42</sup> 別のところでナンシーはごく一時的にだが「内在-超越 (trans-immanence)」という造語でこうした構造と運動を語っていた。この点について目下詳論する余裕はないが、以下の論考が見取り図を与えてくれる。Alexander García Düttmann, "Immanences, transcendences", in *Paragraph*, Edinburgh University Press, Volume 16, Issue 2, July 1993; Mark Lewis Taylor, "Transimmanence", in Peter Gratton & Mari-Eve Morin (eds.), *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 232-234.

がそのつど在る場として描かれている (PF, 261/三〇七)。そうだとすると、愛はこうした存在の構造を成立させる契機なのだろうか。

そう思われる記述が散見される一方で、これに背馳するような記述も見られる。曰く、「超越はこうして、愛がそこで成就される存在領域あるいは存在の審級などないことを曝露する」(PF, 248/二九二)。これはまだ、完成と固定を伴う両者の結合を否定する一節に過ぎないとも言える。だがナンシーは愛の対立物とされる「自尊心 (l'amour-propre)」を分析した際に、これを「所有 (propriété)」の愛と言い直し、さらに「所有」を「存在論的規定」と見做す (PF, 244/二八七)。所有は固有な (propre) 自己自身が主体として成立することを保証する。その場合、惜しみなく与えることとしての愛と所有は対立する。ナンシーの目には、哲学と神学はこの対立を弁証法によって克服する試みと映る。

しかしすでに見たように、愛は弁証法の運動には入らないものだった。愛は主体の所有の裂け目、「存在論的断絶」(fente ontologique : PF, 246/二九〇)をもたらしものとも考えられている。この断絶をもたらし愛は存在論的なものなのだろうか？

ナンシーは「砕け散った愛」の中に奇妙な、捉えがたい形象を置いていた。それが「心 (臓)」だ。「心 (臓) : 破れて」と題された節の末尾では——ナンシーのうねるようなテキストでは珍しいことではないが——この題に抗う一節が書き留められる。単独の = 特異な存在の心 (臓)、その核心についてナンシーは述べる。

実は、裂け目 [la brisure] に先立ってはいないという意味で、心 (臓) は破れて [brisé] はいない。そうではなく、裂け目そのものが心 (臓) となっているのだ。(PF, 250/二九四)。

「私」の最も内奥にある空虚な裂け目を「あなた」が横切るのではなく、そうした横断が逆に「私」にとって最も核心だと思うところを作り出す。そうしたものが存在に「属している」と言えるのかどうか。引用の直前で、ナンシーは否と答え

<sup>43</sup> 特異性概念については近く発表予定の拙論「特異性の方へ、特異性を発って——ガタリとナンシー」(仮題)で集中的に論じている。

ているように見える。さらには、「思考は愛である」というテーゼがもう一度ここに書き留められる。だが答えは明示されることはない。論考の末尾を今一度読んでも、「愛の存在論的必然性」が宣言されるか見えるやいなや、「存在の構造」でも原則でもないことが告げられる。愛は「基礎的存在論であり、かつ愛の気まぐれだと言うことができる」(PF, 265/三一三)。

愛の「気まぐれ (les caprices)」が我々に思考するよう強いる。そう示唆して、「砕け散った愛」はつかの間閉じられる。存在と愛をはっきりと峻別することはせずに——できるとすれば、存在とは何か、愛とは何か、それぞれに答えが出ている時だろう——、しかし愛が存在にいわば「直に接して」いることを思考の課題として委ねているようにも思われる。この存在と愛の「相関関係」なき接触をどのように考えたら良いのか<sup>44</sup>。

<sup>44</sup> 存在と愛の区別が孕む問題として一つだけ仮説を立てておこう。「存在なき神」を論じるジャン＝リュック・マリオンの議論を思い浮かべればナンシーが争点としているものがより際立つはずだ。存在をめぐる従来の哲学的議論から愛を切り離したとしても、惜しみなく与える神の愛、絶対的贈与……等々、思考の「存在神論的」体制は容易に回避するものではないはずなのだ。

存在と愛については別の視点からの分析も必要となる。註10に挙げた『世界の意味』の議論を再度参照しておく、政治は「共同-での (l'en-commun)」というものの場、「一緒に存在すること (l'être-ensemble)」の場であるのに対し、愛は「共に-存在すること (l'être-avec)」の場であった。後者は単なる親愛な結びつきに終始するのではなく、「共に」というナンシーの鍵語に「<sup>コントラスト</sup>対照、対立、さらには矛盾」が読み込まれていることに留意する必要がある。「砕け散った愛」とは別の文脈ながら、そこでも愛は二つの真理の間の矛盾であり、「真理の傍らで (du côté de la vérité)」、限界に達している意味と考えられている。

この対比はナンシーの提示する存在論において重要な意味を持つ。たしかに「共同での存在 (l'être-en-commun)」や「一緒に (ensemble)」と「共に」は等置されているように見える箇所もある (Cf. *Être singulier pluriel*, pp. 61, 71, 77. 『複数にして単数の存在』、前掲邦訳、95、109、118頁)。だが「一緒に」の方は、〈一者〉や〈他者〉といった審級に受肉する「集合」としての「実詞」化を避けるべく、その「副詞」性が強調されている (*ibid.*, 82. 邦訳、126頁)。

「共にということ (l'avec)」に関しても同様の配慮はなされているが——冠詞抜きで単に「共に」(*ibid.*, 84. 邦訳、130頁——「存在は、絶対的に、共に存在することであるということ」を思考することが最大の課題とされている記述からも窺えるように (*ibid.*, 83.

邦訳、128頁)、『単数複数存在』では「共に」の方が重みを有していると考えられる。別の言い方では、「他と共にある一者にはかならぬ存在の本質の固有性としての、共に」が思考の起点に置かれている。ただし、存在を構成する「共に」は「隔たりと異質性が明らかになる場所としての近接性の逆説」のうちであり、存在が存在そのものと完全に合致するのではなく「直に接して」（註25参照）いるような位相をなしている（*ibid.*, 54-55. 邦訳、84-85頁）。「共に」が示すのは、存在が単なる寄せ集めとしての集合、「外在的なものどうしの並置」ではなく、「社会化（la sociation）」であることだが、それは初期ナンシーの仕事においては「非-社会化／解離（la dis-sociation）」と表裏一体の関係にあった（前掲拙論「恐怖への誕生」、とりわけ75頁を参照）。ナンシーが「共に（avec）」という時、そこには結びつける力だけでなく、分離する力としての「～との、～からの（d'avec）」も作用しているのだ。Cf. *ibid.*, 89. 邦訳、138頁。このd'avecの用法については以下でナンシー自身が説明している。ジャン＝リュック・ナンシー「パラレルな差異（ドゥルーズ&デリダ）」大池惣太郎・柿並良佑訳、『現代思想』青土社、2014年12月号、193頁参照。

政治、あるいは「政治的なもの」が正面から取り上げられる箇所を持つ『単数複数存在』には、しかしながら愛の占める場所はない。先の『世界の意味』における対比は、そこでどのような意味を持つのか、改めて考えてみる必要があるだろう。

他方、政治と愛の対立は、共同体と愛の対立という形で『無為の共同体』ですでに提起されていた。同書第一部を締めくくる議論はバタイユの言う「恋人たちの共同体」をめぐる実に「両義的」なものだ。この共同体は社会や国家に対置された「孤立した」空間として、また「合一の形象」としておおむね否定的に扱われている（*La communauté désœuvrée*, pp. 36, 55, 63, 89. 前掲邦訳、24, 38, 45, 65頁）。だがナンシーは「共同体と愛の別の接続」（*ibid.*, 94. 邦訳、69頁）を模索し、「恋人たちがすぐれて共同体の無為を曝露」し、共同体が恋人たちを貫くと語る（*ibid.*, 98-99. 邦訳、72-73頁）。共同体のモチーフがそれ以前からの「政治的なもの」をめぐる仕事を受け継ぐものであったことを考え合わせれば、少なくともこの時点において、愛は必ずしも政治に対立するものではなかった。だがその可能性は後の仕事で展開されなかったように思われる。それは何故か。解答の一つとしてブランショによる応答である『明かしえぬ共同体』の読解にナンシーが苦心しながら長きにわたって取り組んでいたことが挙げられるだろう。この点については、近年の『否認された共同体』（*La communauté désavouée*, Galilée, 2014）によるナンシーの遅ればせの返答を精読する必要がある。

もう一つの補助線として、同時代の思想家との関係を考慮することもできよう。アラン・バディユは科学・芸術と並んで政治と愛を哲学の条件と考えているが（例えば『哲学宣言』黒田昭信・遠藤健太訳、藤原書店、2004年、22頁）、愛をめぐるラカンと共に哲学が可能であることを主張する（同書、95頁以下）。そのバディユが2001年から翌

すでに紙幅は残されていない。ただ最後に、端的な定式化だけを試みておこう。先に見たように、単数（形）の愛が、複数の愛に身を委ねることをその内実としていたことを思い起こすとともに（*PF*, 227／二六七）、ナンシーの存在論の端的な表現が *être singulier pluriel*、「単数複数の存在（すること）」であることを考え合わせよう<sup>45</sup>。我々が直面している愛の経験は次のように書き表すことができるはずだ。

*Amour singulier pluriel* ou *aimer singulier pluriel*.

単数複数愛／単数複数で愛する（こと）。

我々はその意味を決して「軽薄」（cf. *PF*, 268／三一五；*Je t'aime*, 68-69／八二-八四）ではないものとして受け止めることができるだろうか？

---

年にかけてのセミナーではまさにナンシーの「砕け散った愛」を、政治とは別の「享楽」という視点からではあるが取り上げていた（Alain Badiou, *Le Séminaire. Images du temps présent*, Fayard, 2014, p. 61 sq.）。今日のナンシーもその文脈を意識しているかどうかは分からないが、「享楽」の問題に改めて関心を集中させている。Cf. Jean-Luc Nancy & Adèle Van Reeth, *La jouissance*, Plon, 2014.

<sup>45</sup> この連辞の読み方についてはナンシー自身によって明瞭に説明されている。Cf. *Être singulier pluriel*, p. 48. 前掲邦訳、73頁。