

キルケゴール

——ジャン＝リュック・ナンシーへの問い

ジャン＝リュック・ナンシー

(訳＝伊藤潤一郎)

1) いかなる意味において、私たちは語っているのか？

マチルド・ジラルととの対談から成る近著『本来的に語る』には、作品の未完成性と結びついた意味の到来についての一節、すなわち、作品が休むこともなければ止まることもないからこそ可能となる意味の到来についての一節がみられます。こうした意味の到来というのは、自らの作品に対する作者の脱中心化と同時に、作者を丸々巻き込む作品概念の拡張にも結びついた「結果＝効果」です。

この作品を読むこと¹は、主体性——この主体性は、提示された内容と同時に、主体性が内容を提示するという事実の内に映し出されるわけですが——を争点とすることと不可分な経験です。キルケゴールのすべての論述は、ある読者に宛てられた言葉という意味での言葉の観念と連動しています。その際、宗教的な権威をもつ〈御言葉〉のような何らかのものをあらかじめ同定しておく必要はありません。ミメシスについて、またヘテロに対するアロの文学上の優位についての、フィリップ・ラクー＝ラバルトとあなたの近さと差異が絡み合った関係の喚起を起点としてあなたが語っていることはすべて²、キルケゴールの考察の出発点を理解するよう私たちを促すものです。キルケゴールもまた、ロマン主義との論争をほとんど内側からリードした著者だということを忘れるわけにはいきません。つまり、キルケゴールにとっては、主体の真理と文学の真理は、自律的であると同時に非-自律的

¹ [訳注]『本来的に語る』を読むことと読めるが、論集ではLire Kierkegaardと修正されている。したがって論集に即せば、「キルケゴールを読むこと」という意になる。

であるように感じられたのです。(おそらくすでに、「イエナを反復する」³ことなくロマン主義的思考を理解する試みがそこにあるのではないのでしょうか)。哲学的なエクリチュールとそれを読む者とのあいだに、キルケゴールはどのようなタイプの関係を編み上げているのでしょうか⁴。

ジャン＝リュック・ナンシー

まず確認させていただきたいのですが、作品 [œuvre] における作品の「無為 [désœuvrement]」、作品による作品の「無為」という概念は、私たちがブランシヨに負っているものです。作品は、いわば消失点として、ブランシヨが「不在なる意味」⁵と名づけたもの——意味の完成の不在によって、意味作用 [signification] が閉域を作らないことによって意味をなす意味——をもっているのです。不在なる意味は、意味の単なる不在ではありません。不在なる意味とは、不在としての意味、かつ／あるいは、何らかの不在の意味なのです。

意味をなすのは、隔たりや距離なのです。この隔たりは、意味の我有化からの隔たりです。我有化された意味、統合された意味、摂取された意味——それは例えば、私が「誰」であるのか、あるいは私が「何」をなすべきなのか、といったこと

² [訳注] これらのことは、『本来的に語ると』の「つねにすでに他化されたミメシス (Mimesis toujours déjà altérée)」と題された章で論じられている。そこでのナンシーの説明によれば、ヘテロ (hétéro) はホモ (homo) と対をなして種差を示すのに対し、アロ (allo) はアウト (auto) と対をなして同種における個体の差異を示す。そのうえで文学について次のように述べられている。「文学は、完全にアロの虜になっている、つまりある人物とその人物自身とのあいだの他性の虜になっているように私には思えます (人物が他の人物や世界などどのような関係を結ぶかによって他性は回折するのです)。」(Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit*, Lignes, 2015, pp. 61-62.)

³ [訳注] Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 23.

⁴ [訳注] この一文は論集版に従う。

⁵ [訳注] Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980, pp. 71-72. ナンシーは『脱閉域』所収の「ブランシヨにおける神の名」において、この「不在なる意味」という表現について論じている。Jean-Luc Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, I)*, Galilée, 2005, p. 130. [ジャン＝リュック・ナンシー 『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、172-173頁]

について想定されている知であったり、私の生に特有の資質であったりします。

ときに、「私の生」の意味（したがって「私」の意味）が遠くにあり、無限に遠くにあると知る（感覚する、と言ってもここでは同じことでしょう）ということを理解するには、数の無限（際限のない無限、ヘーゲルの用語を使えば「悪」無限）か、現実的無限——つまり、瞬間あるいは永遠、時間外の時間——のいずれかを参照することができます⁶。無限のこの二つ目の意義において、意味は、キルケゴールの「〈絶対的なもの〉に対する絶対的關係」に属しているように思われるのです。

「絶対」と言うとき、たいてい私たちはこの語の最も本来的な意味を忘れています。つまり、あらゆるものからの超脱、あらゆるものから解き放たれていること、絶-対化〔ab-solution〕という意味を忘れているのです⁷。原初的あるいは最終的な完全性として思考された絶対的なものや、完全に自己充足する存在のそれ自体における措定として思考された絶対的なものは、この解き放たれていることを考察する存在論の方法です。たしかに、実体はいかなるものとも関係をもたず、それより下にいかなるものもなく「下」にあります⁸。しかし、下に投げられたもの〔subjectum〕は、自己への関係の主体となり、自らに固有の下よりさらに下において論じられうるのです。自らに固有の下は、それ自身の下を通り過ぎ——した

⁶ 〔訳注〕ここでの無限の二区分は、アリストテレス以来の「潜在的無限／現実的無限」の区分が踏まえられている。アリストテレスは、有限なものが際限なく増大するという意味での無限である潜在的無限のみを認め、現実的無限を否定した。

⁷ 〔訳注〕ここでナンシーが用いているabsolutionという語は、「解き放つ」を意味するラテン語の動詞absolvereを語源とし、現代フランス語としてはカトリック教会で司祭によって神の赦しが与えられることを意味し、「赦免」と訳される。しかし、abとsolutionが分けて記されていることからわかるように、ここでナンシーはこの語をキリスト教の文脈ではなく、absolutionと同じくラテン語absolvereを語源とし、通例「絶対」と訳されるabsoluの語源的意味を強調する形で用いている。absoluは、absolvereの過去分詞absolutusを語源とし、あらゆるものから完全に切り離されていることを意味している。まさしく「対」を「絶」たれたものが示されているのである。

⁸ 〔訳注〕ナンシーがここで「実体 (substance)」を「下」と関係づけているのは、この語の語源であるラテン語substantiaが、「下に」を意味する接頭辞subと「立つ」を意味するstareから成る語だからである。また、すぐ後に出てくるラテン語subjectumも、「下に」と「投げる」を意味するjacereから成る語である。

がって、自らから抜け出すのです。

キルケゴールが引用しているかは知りませんが、問題なのは、アウグスティヌスの「私の最も内なるところよりさらに内 [interior intimo meo]」⁹という言葉なのです。アウグスティヌスの神は、表象——簡潔に、偶像崇拜的な表象とっておきましょう——に関係づけられる必要がありません。その神性は、「最も内なるところよりさらに内」（そして「最も高きところよりさらに高き」）にあります。つまり、その神性は、「内」の極点そのもの (intimum [最も内なる]、つまり intus [内なる] の最上級) に対する過剰にあるのです。ということは、「最も内なるもの [intimum]」は、いまだあらゆるものから解き放たれてはいないと言えます。「私」の最も深いところにおいても、「最も内なるもの」はまだ自己に密着したままです。しかし、「さらに内 [interior]」となると、それはもはや自己に密着してはいません。「さらに内」とは、絶対なのです。

2) 真理の諸真理

今あなたが語ったことは、『詩の抵抗』(2004年)¹⁰において類似した考えが展開されていただけに、私たちの心を打つものです。少なくともこの本の10頁から13頁を丸々引用したいところですが、以下の部分だけを取り上げることにとしましょう。「ここには、詩の否定性とその双子である弁証法的言説の否定性の差異が見られる。後者の否定性は、前者の否定性と同じようにして、接近の拒否を接近の真理として用いる。ところが、そうすることによって弁証法的言説の否定性は、この拒否を解決すべき問題、果たすべき務めとするのである。この務めは無限であり、極限的な困難を生み出すと同時に、解決が約束されており、したがって極限的な容易さが約

⁹ [訳注] 「あなたは、私の最も内なるところよりさらに内にましまし、最も高きところよりさらに高きにいられました」という『告白』3.6.11の、「精神における神の内在と超越」を示す有名な言葉（アウグスティヌス『告白 (I)』山田晶訳、中公文庫、2014年、120頁）。前半部分はナンシーが多くの著作で好んで引用する一節である。一例として以下の箇所を参照のこと。Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, 2000, p. 42. [ジャン＝リュック・ナンシー『侵入者』西谷修訳、以文社、2000年、41頁]

¹⁰ [訳注] Jean-Luc Nancy, *Résistance de la poésie*, William Blake & Co., 1997 ; rééd., 2004.

束されている——つねに現前的でつねに統制的な約束——という特色をもっている。それに対し詩は、問題のなかにあるのではない。詩はなし難き困難においてなすのである」¹¹。この少し先で、あなたはデカルトに言及しています。「われわれのうちには真理の種子がある。哲学者は理性によってその種子を取り出し、詩人は想像力によってその種子を引き出す。すると種子はより多くの輝きを放つ」¹²。こうした観点からすると、キルケゴールの作品において詩的なものと哲学的なものが混ざり合い、それらが相互に主題化されていることは、キルケゴールの最も刺激的な特徴の一つだと思われませんか。この混ざり合いは、分割〔partage〕や排他的な判断（ハイデガーは、キルケゴールは哲学者ではない、詩人だ……と言いました）を必要とするものなののでしょうか。もっとも『詩の抵抗』にもキルケゴールが登場してはいますが、間違いでなければ、それはピーター・フェンヴズの著作『おしゃべり——キルケゴールにおける言語と歴史』〔Peter Fenves, *Chatter—Language and History in Kierkegaard*, Stanford, 1993〕への言及（29頁）という間接的なものでした。

ナンシー

それはまた答えるのがほとんど無理な質問ですね！ もし答えるならば、キルケゴールの作品と言葉づかいを相当集中的に読み込む必要があるでしょう！ しかしまた、キルケゴールにとって「詩人」や「詩」が意味するものを、あらかじめ明確

¹¹ 〔訳注〕最後の一文の原文はelle fait dans la difficultéである。動詞faireと名詞difficulté、さらに前文で「容易さ」と訳した名詞facilitéは、すべて「する、作る、なす」を意味するラテン語facereに由来している。faireとdifficultéの連関を示すために、ここではdifficultéを「なし難き困難」と説明的に訳した。

¹² 〔訳注〕René Descartes, « Olympiques », in *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1963, tome 1, p. 61. [デカルトの手記「オリュンピカ」。以下を参照。「思索私記」森有正訳（所雄章編）、『デカルト著作集』第4巻、白水社、増補版、2001年、440頁] ナンシーが『詩の抵抗』で出典を明記せずに引用している箇所、正しくは「われわれのうちには学問の種子〔semina scientiae〕がある」と始まり、「火打石のうちに（火の種子があるように）」という箇所が省略されている。「真理の種子」という表現は『方法序説』第6部（谷川多佳子訳、岩波文庫、1997年、84頁）、『精神指導の規則』第4（野田又夫訳、岩波文庫、1974年、25および28頁）にもみられる。

にしておく必要もあるでしょう。

私を感じ取ることができるのは、キルケゴールの詩的側面だけです。この場合の詩的側面とは、宣言や声高な発言や語りかけの側面のことです。それは、美学的側面でもなければ、言語の限界に対して注意を払うことでもありません——少なくとも、私が見分けられることに関してはそのようなものではありません。そうではなく詩的側面とは、絶えず「語る」仕方、すなわち、語られる言説のただ中で、表情豊かに語る発声を絶えず取り戻す仕方なのです。

3) 特異な＝単独な¹³個人

あなたは『世界の意味』¹⁴で、特異性とは置換不可能である限りで置換可能な誰かが存在するということだ、と書いています。「[...] 特異なものは、自身の特異性によってのみ特異になる [...]、特異性は、特異性それ自身のものであり、それだけで特異性の「根拠」であり「動因」である」(116頁)。「もはや何も前もって下に置かれてはいない [...] もはや何も下から支えるものはない [...] しかし、誰かがいる」(114頁)。「意味とは、すべての特異なものの特異性である [...]」(111頁)。

キルケゴールも単独性＝特異性〔singularité〕の思想家です。『死にいたる病』で、キルケゴールは次のように書いています。「[...] 自己とは、関係それ自体と関係する関係である。あるいは、関係それ自体と関係するという関係がもつ特性である。自己は関係なのではなく、関係が関係それ自体と関係するということなのである」¹⁵。つまり、神の前で自らを理解し、無限や計り知れないものに自らを関係づけて初めて単独性は意味をもつのです。ここに見られるのは、現存在という姿のもとで、時には世界から取り除かれ、またある時には世界によって掌握されるものである単独性もつ意味の不明さではないでしょうか。そして、同じくあなたの作品も、減算と現れのあいだで特異なものの両義性を考察するものではないでしょうか。

¹³ 〔訳注〕以下では、形容詞singulier、名詞singularitéを、ナンシーの語彙としては「特異な」、「特異性」と訳し、キルケゴールの語彙としては「単独な」、「単独性」と訳す。

¹⁴ 〔訳注〕Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, 1993.

ナンシー

特異性とは、先ほど言った意味での絶対的なものです。絶対的なものは、あまりにも絶対的なので、絶対的なものそれ自体にさえも密着していません。キルケゴールが述べた関係それ自体と関係する関係とは、いわばいかなる関係項もなしに絶えず関係する関係のことです。この関係は、これとあれのあいだで働くのではなく、自己と自己のあいだで働くのですが、ただしこの時、「自己」が「それ自身」関係なのだということを十分理解する必要があります。「自己」とは、「他人」としての被制格¹⁵なのです。「自己への」、「自己において」、「自己に対して」、「自己によって」という「自己」はありますが、実体や主体としての「自己」はないのです。主体＝主語である「私」は、遠くへ向かう言葉や身振りの中へ送り出されます。この

¹⁵ « Sygdommen til Døden », in *Søren Kierkegaards skrifter*, Bind 11, Gads Forlag, 2006, p. 129. / « La maladie à la mort », traduit par Paul-Henri Tisseau, revue par Else-Marie Jacquet-Tisseau, in *Œuvres complètes de Søren Kierkegaard*, tome XVI, l'Orante, 1971, p. 171. [セーレン・キルケゴール『死にいたる病』榊田啓三郎訳、ちくま学芸文庫、1996年、27頁。本文ではキルケゴールからの引用部分を参照されている仏語訳から訳したが、榊田啓三郎はこのティソーの仏訳を正確ではないと批判している。この部分の榊田によるデンマーク語からの訳は次の通り。「自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。あるいは、その関係において、その関係がそれ自身に関係するということ、そのことである。自己とは関係そのものではなくして、関係がそれ自身に関係するということなのである。』]

¹⁶ [訳注]「被制格 (cas-régime)」とは、本文の次の一文が例示しているように、前置詞や動詞との関係のうちに置かれる名詞のこと。ナンシーは『無為の共同体』において、この箇所と同様の説明をレヴィナスと関係づけながら展開している。「自己とはまさしく、自己がその一つの分身である〔再帰代名詞〕*se*として、またまさしく他人として、一つの「被制格」である(レヴィナスは他人のこの「被制格」の特性を浮き彫りにしている)。自己は名辭的性格をもたず、つねに語尾変化を受けている。それはつねに何らかの行動や差し向け、非難の目的語ないし補語である。「自己」は、自己への、自己の、自己に対してなどの形でしか「存在して」いない。そしてここに見られるはずの逆説がどのようなものであろうと、自己とは主体ではないのだ。」(Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, 3^e éd., Christian Bourgois, 1999 (1ère éd., 1986), p. 206. [ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体——哲学を問ひ直す分有の思考』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、161頁])

言葉や身振りは「私」を示しますが、そうして示されるのは、「私」はこの言葉や身振りの中にしかないということなのです。この言葉や身振りがいわば「外」であるのに対し、「内」とは関係それ自体と関係する関係にはかならず、この関係は、私が「私の」身振りの中で示される限りでの「私」とのあいだにもつ関係なのです。

これは両義性なのでしょうか。おそらく違います。おそらくそれはただ単に、意味の点なのです——意味は、次元をもたない点が波動のその他の部分ととり結ぶ送受信の関係の中にしかありません。特異なものは点的であって、次元的ではないのです。こうして特異なものは「両義的」になります。なぜなら私たちは特異なものを位置づけることができないからです。そもそも、特異なものを位置づけることは哲学的な身振りではありません……。それは、セキュリティの欲望、場所を割り出して安心しようという欲望です……。

あるいはこのことは、いかがわしいという意味での両義性ではなく、全く別の意味での両義性なのです。この場合、両義性とは自己に対する自己の宙吊り、あるいは自己と自己のあいだでの宙吊りとして示すことができるようなものでしょう。意味（そして意味の点としての特異なもの）は、自己と自己のあいだでつねに宙吊りになっている、すなわち、意味がそこから発声される（語りかけられ、投げかけられる）ところと、意味が受け取られる——しかし、同定も吸収も承認も同化もされることなく……——ところのあいだでつねに宙吊りになっていると言えます。語らなければならないのは「私にとっての意味」ではなく、「いくらかの意味に対する私」についてなのです。

意味の中断としての真理は、意味の光として、また同様に意味の夜として意味に属します……しかし、真理は意味に属するのです！

4) 逆説

あなたは神の逆説について語っています。「神の逆説とは、神が無限に遠いところに置いたもの、すなわち固定できないものを、同時に固定するということだったのでしょ¹⁷」。あなたが思考しようとしているのは、超越性の伝統的構造によってはもはや掌握もされず、保証もされないような外部性です。そのときあなたが指摘するのは、キリスト教の信仰〔foi〕が外部性への開けの母体的構造であるが、この外部性は私たちを拘束するものとして思考されているということ、そうでありな

がら今やキリスト教の図式の外で思考を試みなければならないということです。

キルケゴールにおいても同様に、神はいわばその不在によって私に宿ります。しかしそれは、神が私を「見捨て」たということが、信仰において神を再び見出すよう呼びかけるという形を取ります。このような「見捨て」に対し、あなたにとって吟味すべきは「不在化」です。神とは、その呼びかけがいかなる脱構築も超えて存在するようなものなののでしょうか。キルケゴールにとっては、信仰の逆説を引き受けて、そこに絶対的に身を投じて初めて、私というものは神の前にいるのです。このような信仰の逆説は、否定的なものの不安を越えるのではないのでしょうか¹⁸。この信仰の逆説は、あなたが論じている意味と真理のあいだの不分明さに決着をつけるよう促すものではないのでしょうか。

「真理は点を打って区切り〔ponctue〕、意味は連鎖させる〔enchaine〕。点を打って区切ることは、充実した^{プレゼンテーション}現前化あるいは空虚な現前化である、すなわち空虚に満ちた現前化なのだ。点を打って区切ることは、尖端〔pointe〕あるいは穴である、すなわち錐〔poinçon〕なのだ。そして点を打って区切ることは、おそらくつねに、完遂された現在の鋭い尖端が穿つ穴なのだ。点を打って区切ることは、空間的にも時間的にも一切の次元を欠いている。反対に、連鎖させることは次元を開き、諸々の点を打って区切ることを空間化する。このようにして意味の根源的空間性がある。この空間性は、空間と時間のあらゆる区分に先立つ空間性あるいは空隙性¹⁹である。そしてこの原-空間性は、世界の母体的あるいは超越論的形式なのである。

¹⁷ [訳注] 2012年に公開された対談 « Entretien avec Jean-Luc Nancy: autour de *Dans quels mondes vivons-nous ?* » での発言。以下のURLで読むことができる。http://actu-philosophia.com/spip.php?article376 (最終確認日、2016年12月3日)

¹⁸ [訳注] 「否定的なものの不安」については、ナンシーのヘーゲル論を参照のこと。Jean-Luc Nancy, *Hegel: l'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997. [ジャン＝リュック・ナンシー『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]

¹⁹ [訳注] 原語はspaciositéで、ナンシーのいくつかの著作で用いられている独特の空間性を示す語である。とりわけ『自由の経験』において多く言及され、以下の箇所ではハイデガーとの関係が論じられている(日本語訳では「広さ性」と訳されている)。Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 186. [ジャン＝リュック・ナンシー『自由の経験』澤田直訳、未来社、2000年、248頁]

それに対し、真理の原理的な瞬間性がある。[…] 真理の脱自、意味の開け」（『世界の意味』、パリ、ガリレ社、1993年、29-30頁）。

ナンシー

私はあなたに「点」について話しましたが、今度はあなたが点を打って区切ることへと導いてくれました。それは一貫性の表れでしょう……。あなたが用いた、「意味」と「真理」のあいだの「不分明さ」という語を認めるわけにはいきません。あるいは、たとえ不分明さがあるとしても、それは決着をつけるべきものではないのです。意味の連鎖は絶えずおのずと自らに点を打って区切り、真なるものが点を打って区切ることは絶えず連鎖します。すなわち、まず意味は実存の最初と最後の点を打って区切ることのあいだで連鎖するのですが、しかしまたこれを越えて、すべての実存がお互いに連鎖すること——送り返し、送付、呼びかけ、応答——に沿って真なるものが点を打って区切るのです。おそらく、信仰 [foi] とはこの際限のない送り返しを信頼する運動にほかなりません。おそらく「神」についてキルケゴールが示唆しているのは、「神」とはその前で私たちが自らを見出すものであるということでしょう。したがって、名としてであれ存在としてであれ、同定可能な何かを前にしているわけではありません。しかし、絶対的に前においてなのです……²⁰。

5) 愛

ダニエル・テュラデリスとの対談『私たちは何を思考すると呼ぶのか』²¹の52頁で次のような指摘は私たちを驚かせるものです。「[…] 周知のように、キリスト教において愛は完全に變形されました。それは、愛が性愛として抑圧されたということではありません。しばしばこのように語られていますが、事はそれほど単純では

²⁰ [訳注] 原文はmais devant, absolument...で、日本語訳では表現できないが、「開け」が文章のパフォーマンスとして示されている。

²¹ [訳注] Jean-Luc Nancy et Daniel Tyradellis, *Qu'appelons-nous penser ?*, Diaphanes, 2013. このタイトルはハイデガーの『思惟とは何の謂いか?』（*Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1959）を踏まえたものである。

ありません。しかし、これについては措いておきましょう。キリスト教から帰結したのは、神への愛と人間への愛の衝突、ついで自己愛と献身的な愛の衝突なのです。私が思うに、今や私たちはこの衝突の終わりに達しました。そして、思考を身体的なものとして考えるということが意味しているのは、何よりもまず、思考が欲望として考えられるべきだということです。この場合の欲望あるいは欲求とは、絶えず欠如したものに向かうものことではありません〔……〕。当然この点については、キルケゴールとともに次のように問うことができるでしょう。キリスト教の真骨頂は本当にこの衝突なのかどうか、キリスト教はむしろこの衝突を激化させることで消し去ってしまったのではないかと。

ナンシー

その点についても、キルケゴールが何と言っているか私は知りません。しかし、「激化させることで消し去る」という定式は使えないと思います。狙い=思念や合目的性というのは、文明的出来事や世界の基軸の転位という志向的操作ではないものを論じるのには向かないように感じられます……。他方で、なぜ「激化させることで消し去る」必要があるのでしょうか。この問いに対する答えを想像することはできますが、その場合も私たちは合目的性に寄り掛かったままでしょうし、この合目的性というのがここでは不適切なのです。

「愛」についての問いに戻りましょう。キリスト教という出来事（またすでにユダヤ教という出来事）において、「愛」は何をするようになるのでしょうか。「異教の」神々は、愛するものでも愛されるものでもありません。そうではなく「異教の」神々は、時に好意的で、また時に敵意を持ち、時に危険で、また時に寛大です。それは諸々の〈力〔Puissances〕〉なのです。ユダヤ-キリスト教の神は、何らかの〈力〉ではありません。たとえ「〈全能〔Toute-Puissance〕〉」がユダヤ-キリスト教の神の属性だとしても、それは非キリスト教の神からの密輸によるものでしかないので。愛としての神への関係——そもそもこの関係は神々から神への移行と関連しています——は、非-力の関係です。身を委ねることの関係と言ってもよいでしょう。イスラム教のことを考えるならば、「服従」の関係とも言えるでしょう。それは運び去り、移し変えうる信頼のことなのです。

欲望は委棄されるのだと言うこともできるでしょう。つまり欲望は、欲望すると

いう運動そのものにおいて運び去られ、それにつれて失われるものなのですが、欲望が失われるのは、欲望を成就させる享樂においてではなく、欲望自体の刷新においてなのです。

しかしそれゆえに、欲望は何度でも燃え上がる炎でもあるのです……。

6) 歴史

ダニエル・コーエン＝レヴィナスとの対談（『二声によるインヴェンション』²²）の中の『脱閉域』（2005年）に関する濃密で生き生きとした章（「第7 インヴェンション」）では、ニーチェの重要性が強調されていますが、間違いでなければキルケゴールには言及されていません。それに対し「第4 インヴェンション」52頁で、あなたは驚くべき定式を使っていました。「芸術は、神の死が問いの外²³に置いたものを問い直すのです。ニーチェとキルケゴールの作品を結びつけると、その印がはっきりと浮かび上がってきます。まったくもって私たちは神の死と決着をつけてなどいなかったのです」。この「結びつけ」（ニーチェ＝キルケゴール）について、今日あなたはどのように考えていますか。問いを複雑にするならば、私たちはまさに次のように言うでしょう。「神の死が問いの外に置いたもの」を問い直すものとして「キルケゴールの芸術」を読むことができる、つまり何がキルケゴールの芸術を神の死以後の芸術にするのかを読み取ることができるように思われる、と。

²² [訳注] Danielle Cohen-Levinas et Jean-Luc Nancy, *Inventions à deux voix: Entretiens, le Félin*, 2015.

²³ [訳注] この引用と応答部分では、jeuという語の多義性が利用されている。「問いの外」と訳したhors-jeuは、サッカーやラグビーの「オフサイド」を意味する語である。horsは「外」、jeuは「ゲーム」という意味であるから、文字通りには「ゲームの外」という意味になる。つまり、そこに侵入するとゲームの進行が中断するような、一定の規則・ルールに従ったゲームの外部の領域を指している。ここでナンシーは、哲学もまた原理や目的によって規則づけられたゲームだと考えている。哲学が演じる (jouer) ゲームとは一連の問いの体系であるところでは捉え、jeuに「問い」という訳語をあて、hors-jeuを「問いの外」と訳した。さらに、原理や目的によって拘束されない「問いの外」という意味が強く出ているjeuには「戯れ」という訳語をあてた。

ナンシー

神の死が問いの外に置いたものとはいったい何なのでしょう。私自身もはや言いたかったことをよく覚えていないのですが、問いの外に置かれているのは、その位置や機能を宗教的で神学的な秩序の中にもはや見出せないものだと思います。したがって、第一にそれは芸術なのです。芸術は、神学的で宗教的な秩序の中に主題やモチーフをもはや持たず、時には規則さえもその中に持っていません。芸術が哲学に加わるのが、神の存在論的証明と形而上学的な超越性を打ち砕くカントにおいてであるのはおそらく偶然ではないでしょう——すなわち、何か究極の目的といったものを仮定することによってはもはや与えられないような諸目的 = 諸終焉の思考として芸術が哲学に加わるのは、おそらく偶然ではないのです。したがって、ニーチェとキルケゴールを同時に駆り立てているものは、いわば自由な戯れ——つまり、原理や目的を規則とする問いの問いの外ゲーム オフ サイド——の明証性に思考が曝されるという必然性に属していると私は思います。（「問いの外」という語の使用は、ここで私たちに複雑さをもたらします……けれど、そのことは忘れることにしましょう！）。そこには二つの思考があるのですが、それらは共にこれらを計量する者の気分や激情や気まぐれを伴います。つまり、あるもの——「絶対的なもの」や「永遠」——を追究する呼びかけや挑発や息切れの諸形式を伴うのですが、直ちに明らかになるように、追究されているのは、把握不能で、逃走する、過剰なもの……狂気なのです……。

（初夏のあなたの応答は、私たちに訴えかけるものでした。そこで問われていたことと同じ圏域へと再び導く二つの迂回によって、あなたの更なる応答を願います。）

1) よそ

私たちは、あなたが「私の内の」外部を述べるために、よそよそという語を選ぶことに驚かされました。「私の「内の」よそ」とあなたは言います。よそ、それは「別の場所において」ということです。ところで、私たちが場所を離れないとすれば、それは絶対的な外部性を経験から出発して思考できるからではないでしょうか。しかしこの絶対的な外部性とは、超越性の思考の伝統的用語で形容すべきではない外部

性であり、超越性を否定するのではなく超越性を必要としないような外部性、つまり超越性の手前で有効な外部性です。しかし、このような外部性を思考するときの「思考すること」とは、アイデアを形成することでも、叡智性を要求することでもなく、それは主体と世界を反省するための可能性の条件を考えることです。

あなたは『侵入者』の22頁で次のように書いています。「ある日、私の心筋梗塞の原因究明をあきらめたとき、医者は私に言った。「あなたの心臓は50歳までもつようにプログラムされていたのですよ」。けれども、私が運命とも摂理ともみなしえないこのプログラムとは何なのか。それは確立されたプログラムがない状態での、短いプログラムの一シーケンスでしかない。／この場合に、的確さや正しさはどこにあるのだろうか。誰がそれを測り、誰がそれを宣告するのか。この件では、すべてはよそから、外部から私にやってくることになる——私の心臓や私の身体はよそから私にやってきたのであって、それらが私の「内の」よそであるのと全く同じように」²⁴。

これは、経験に徹底的に向き合っている驚くべきテキストです。医者によって仮定された器質的なプログラムについてあなたが述べているのは、そのプログラムが例外の体制を開始するということです（医者はこのことを考えていなかったでしょうが、おそらくそれに気づくことでしょう）。あなたは、〈摂理〉という語を使っています（もちろん否定的にです）。ところで、〈摂理〉はキルケゴールの日記における問題含みで重要な表現の一つです。日記において〈摂理〉は、善をもたらすものという伝統的構造を持ってはいません。そうではなく、驚くべきことには、〈摂理〉はいわば絶対的な外部性のほとんどアルカイックな名なのです。摂理によるものとは、与えることによって初めて措定したもののことですが、しかし与えたものは与えるものとして同定されえませんが、ましてや善としてなど同定されえませんが、したがって〈摂理〉とは、与えられたものと関係するものが関係それ自体にとって不可欠である限りで、与えられたものそれ自体の凹んだ運動を発生させるものなのです。この発生は起源を持ちませんが、この発生との関係は主体にとって本質的です。私たちは、あなたとともにこれを「逆説」と名づけます。それは神学による摂

²⁴ 〔訳注〕 Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, op. cit., p. 22. 〔『侵入者』、18-19頁〕

理の規定とは反対のものです。しかしそれゆえに、私たちはいわば私たちのあいだにいます。力、超越性、無限といった、すべての不等性を示す語は、目指されてしかいません。そうであれば、言説はその主体に属するものではありません、主体に向かうものだということになるでしょう。つまり、祈りや呼びかけや詩です。このように理解された〈摂理〉は、いかなる主体的なものもない贈与の力でありつづけます。

しかし、あなたは「信仰とは（あらゆる実存のそれ自身と他者たちに対するこの際限のない送り返しを）信頼する運動にほかなりません」と述べました。上に述べたような形で主体性の真理のポジションの問題に挑むキルケゴールは、かくして非実体的なものとしての起源的なものの思考を導入し、第一哲学の唯一の対象として関係を肯定したのではないのでしょうか。しかしそのことによって、哲学としての哲学が繊細ではあるが絶対的に真面目な体制を敷いているにも関わらず、第一哲学を称するあらゆる哲学が無益さを思い知らされることになった（キルケゴールの叙述における喜劇の重要性）のではないのでしょうか。

ナンシー

何も付け加えることはありません。あなたに賛同するだけです。唯一、「主体」という語の使用が私とあなたの分かれる点でしょう。あなたは「主体に向かう言説」と言いました。この「向かう」ということの意味が私には不明確なだけでなく、私が思うに「主体」や「主体性」という語に頼ることは、モナドや孤立した内部性を喚起するおそれがつねにあります。それに対し、「私」と語る（「私」と語り、「私」を為し、「私」を突き動かす）次元なき点は、内部性なきものであり、また「自己に関すること」をもたないのです（この点は、すぐさま無限に自由落下していくだけです）。あなたが「いかなる主体的なものもない贈与の力」について語るとき、なぜ受贈者は「主体」なのでしょうか——またさらに、この「主体」という語は何を意味しているのでしょうか。この点について、私は次のように考えるよう促されるでしょう。キルケゴールは自らの時代に囚われており、部分的には無理解によるヘーゲルに対する拒絶に囚われている、と……。

2) 言説

あなたはスヴァン・オルザンに対して、深く省察しながら、おそらくやや厳しく次のように指摘しています。キルケゴールにおいては、「それが発話するところのものになろうと絶望的に努める独特な演説の絶えず刷新され増幅される波」がある、と。

ところで、度々「建德的」と名づけられてきた呼びかけによるキルケゴールの言説は、概念の不十分さを率直に証言しています。概念の不十分さとは、概念の弱さを意味するのではなく、収斂することのない必然的な非対称性である出会いの具体的な卓越性を意味します。

この卓越性（瞬間、永遠の出現、さらには信仰による応答）の中には、挑戦によってであろうと弱さによってであろうとキルケゴールの哲学が絶望という実践²⁵と名づけたものと、実のところユゴーの遺言の主張（「私はあらゆる教会の祈祷を拒否する。私はすべての魂に対する祈りを期待する」²⁶）に匹敵するような個人的な遂行という、あなたに反論するに十分な要素があるのではないのでしょうか。

関係項なき関係、しかしこれは関係となった絶対的なものなのですが、このような関係項なき関係において、否定的なものの不安は最大になります。しかし、この不安は合一によっても個人的な崇拜によっても解消されるものではありません。否定的なものの不安が共同体と主体性に十分に到達することを欲するのは、無限に慎重な言説体制、それゆえ不可能である（したがって哲学的に絶望した）と同時に豊饒な（というのも、あらゆる哲学が形式上なしうるものに限定されているので）言説体制という危険を冒すことによってなのです。

ナンシー

私の批判が正しくなく、私もキルケゴールの著作にそのような不安を感じ取っていることを認めます。それにもかかわらず私は、この不安それ自体が、自らに夢中

²⁵ 〔訳注〕 論集では、「実践」という語が削除され、括弧付きの「絶望」（« désespoir »）に修正されている。

²⁶ 〔訳注〕 これはユゴーの1883年の遺言変更証書（codicille）の中の一文である。Victor Hugo, *Œuvres complètes*, Tome 16, Club français du livre, 1970, p. 963.

になり、自らに陶醉し、自らにおいて自己満足しているのだと主張したいと思います。キルケゴールには——いずれにせよ私にとっては——、自らの要求を倍増させる自己満足があるのです。それは演説家であり、語り手でもあるのですが、それらの実践は自惚れることなしにはなされえません。この点で、キルケゴールはアウグスティヌスに非常に近いのです（アウグスティヌスは自己満足という罪を告白するのですが、まさにその告白において自己満足という罪に身を委ねています……）。キルケゴールはまた、別な仕方で、ニーチェにも近いのです。ツァラトゥストラは、預言者の振る舞いという自己満足を繰り広げます。

ここにもまた時代の問題があり、おそらくそれと同時にキリスト教の問題があります。カトリックであれプロテスタントであれ（正教会は比較的そうではないのですが）、キリスト教は「演説」や熱烈で執拗な表明をもたらすのです……。実際のところ、今しがた名を挙げた全員において、音楽は無縁のものではありません……。音楽、それもまた危険なのではないでしょうか。

付言

真理を知ることは、真理を欠くことに等しい。真理は、何であれ知ることのできるようなものではない。真理とは、存在すべきもの、絶対的に存在すべきものなのだ。つまり真理は、他のもの——たとえば認識の対象や源泉といったようなもの——とのいかなる関係からも完全に解き放たれている。絶対的なものに対する絶対的關係以外のいかなる関係も関連も依存もないのだ。したがって真理とは絶対的なものに絶対的に運命づけられた存在である。この場合の「存在」とは、実体〔entité〕や実存者という意味での「存在」ではなく、行為という意味での「存在」であり、「絶対的なものにしたがって存在する」という意味での「存在」である。あらゆる人間は本質的に絶対的なものに関与しなければならず、このことにおいて各人がそれぞれ人間の全冒険を再開する。人間の全冒険とは、人類全体のために各人を問いに付すという使命、各人とともに人類を問いに付すという使命全体のことである。まさに人類は、各々の人間において、真理であれという要求をそのたびごとに問い直

すのである。

絶対的に絶対的な真理であるということ、すなわち一般的な〔générale〕真理ではなく、その類生成性〔généricité〕そのものにおいてそのたびごとに特異な真理であることという使命は、特異な現在を永遠と一致させるという使命、あるいは瞬間を時間の外と一致させるという使命と同じものである。絶対にそうなのだ、というのも永遠という絶対的なものとは、時間に先行するものにも時間の帰結にも結び付けられていないことなのだから。絶対的なものは、実存がそれによって開かれると同時にそれに対して開かれるものなのである。

つまり、キルケゴールが自らの言葉を捧げているのはこのような真理になのだ。キルケゴールは自らの言葉を、語られるだけでは満たされえない真理を語ることに捧げる。なぜこの真理が語られるだけでは満たされえないのかというと、この真理は、いわばそれを真と為す〔véri-fie〕²⁷しかじかの者の現実的な実存によって実存して初めて真であるからだ。

為されることなしには語られることのできないものを語ること。あたかもこの語ることが、行為の行為遂行〔performatif〕において機能するかのように。しかし、この行為は、存在すること——この世界において自らをこの世界のよそものとし、自らを世界とあらゆる紐帯から解放たれたものとし、自らを絶対的なものにする存在すること——このような存在することとしての語ることそのもの以外の何ものでもないということになるだろう。これこそ、おそらく哲学が絶えず立ち戻らされる要求であり——哲学は多かれ少なかれ漠然とこのことを知っている——、キルケゴール（哲学者かつ／あるいは詩人？）が絶対的に応答しようと欲したであろう要求である。

このような語りは、すべての参照関係、因果関係、派生関係、媒介を宙吊りにしなければならない。語られることは、言表内容であるだけでなく、言表行為と一体のものでなければならない。つまり、語ることは為すことでなければならない。だ

²⁷ 〔訳注〕 vérifier という動詞は、日常的には「確認する、チェックする」という意味だが、語源的には「真の」を意味するラテン語 verus と、「する、為す」を意味する facere から成る語である。ここでナンシーは véri-fie と分けて書き記すことによって、この動詞の「真の」と「為す」という意味を際立たせている。

からこそ、キルケゴールはあれほど語るのである。だからこそ、多くの名と方法で、感嘆を分析と、呼びかけを論証と結びつけ、とりわけ反復を重ね、テーマの多様さ——テーマとは、キルケゴールが扱う主題ではなく、キルケゴールを突き動かす情熱の運動である——を増殖させながら、キルケゴールはあれほど語るのである。それゆえ、説教、講話、戒告、忠告といった形式の言説が乱立するのだ。それゆえ、それが発話するところのものになろうと絶望的に努める独特な演説の絶えず刷新され増幅される波があるのだ。

ところで、演説が語っているのが、まさに「絶対的なものは絶対的なものにとってしか決して絶対的なものではありえない」ということだとしたら、語る者は語りが名指す絶対的なものにその語りにおいてならなければならない、その言説はいかなる関係からも解き放たれ、意味作用の世界から切り離されていなければならない。これは、手に負えない逆説、絶対的なもののその絶対的条件との矛盾である。まさに同じ逆説が、時間の内で時間から解き放たれた瞬間とともに生じるのであり、いかなる様態の信仰〔croyance〕や知や確信でもなく、結局のところ逆説のただ中にいるという行為に他ならない信〔foi〕とともに生じるのである。

ジャン＝リュック・ナンシー

〔訳者解題〕

本論は、「Kierkegaard: Questions à Jean-Luc Nancy」の全訳である。2013年9月28日にフランス国立図書館においてキルケゴール生誕200周年を記念するコロックが開催され、その記録論集として*Kierkegaard en France — Incidences et résonances*, sous la direction de Florian Forestier, Jacques Message et Anna Svenbro, BnF, 2016が出版された。ジャン＝リュック・ナンシーはコロックの際に、「Un rapport absolu à l'absolu」という題目で講演を行ったが、この講演は論集には掲載されず、代わりにコロックを主催したFlorian ForestierとJacques Messageを質問者とする書面による対話が新たに収録されることとなった。本論はこの対話の日本語訳である。論集において対話は、「En chute libre à l'infini, entretien avec Jean-Luc Nancy」というタイトルで掲載されているが、本論はナンシーから直接提供されたデータを底本としているため、冒頭に記したタイトルとなっている。底

本と論集とのあいだに大きな異同はないが（いくつかの異同については訳注に記した）、ナンシーからは論集に掲載されていない« Un mot d'accompagnement »も提供されたため、本日本語訳ではこれも訳出している。

ナンシーについて詳しい紹介は必要ないだろう。そのキャリアがキリスト教左派運動から始まり、ジャック・デリダの脱構築思想との出会いを経て、「キリスト教の脱構築」というライフ・ワークへと結実しているという最低限の事柄をここでは確認するにとどめておく。とはいえ、このように大まかに思索の歩みを振り返るだけでも、ナンシーにとってキリスト教がいかに重要な関心事であるかがわかるだろう。それにも関わらず、ナンシーはこれまでキルケゴールと正面を切って対峙してこなかった。デリダが『死を与える』で『おそれとおののき』に挑んでいるのに対し、ナンシーはいくつかの間接的な言及を除いて本格的なキルケゴール論を著してこなかったのである。哲学とキリスト教の関係を考える上で、神の前にただ一人立つ主体性を打ち出すこのデンマークの哲学者は避けて通ることができない人物の一人であるだけでなく、ナンシーとキルケゴールのあいだにはいくつかの結びつきを想起することができる。たとえば、ナンシーの語る「特異性」とキルケゴールの「単独者」はいかなる関係にあるのか、伝統的な哲学の言説に収まらないような試みを果敢に行う両者において哲学と文学はどのような位置づけをされているのか、などの問いがすぐに思い浮かぶだろう。本対話は、このような問いにナンシーが直接答えることによって、哲学者自身がキルケゴールとの関係の一端を明るみに出すものとなっている。

一読してわかるように、対話においては多様な主題が展開されているだけでなく、簡潔な記述で議論が済まされている箇所もあるため、それぞれの主題がいかなる関心のもとに展開されているかがいささか見えにくくなっている。本解題では、この対話全体を貫いて繰り返し強調されている事柄を出発点に取り、そこへ対話内で言及されているいくつかの概念を関係づけ、また議論を他のナンシーの著作に送り返すことによって、ナンシーの思考に陰影をつけていくが、言うまでもなくこれは一つの読み方に過ぎない。

対話においてナンシーは、キルケゴールのテキストの振舞いに繰り返し注目している。しばしば指摘されるようにキルケゴールの著作においては説教や講話が重要な部分を占めているが、ナンシーもまたこのキルケゴールに独特の言説形式を祖上

に載せる。ナンシーは一貫して言説のスタイルや言葉が差し向けられる仕方に着目してきた哲学者であり、このことはナンシーが哲学と文学の関係を執拗なまでに問うことと密接に関係している。「キリスト教の脱構築」プロジェクトの第二巻にあたる『アドラシオン』（2010年）では、人間の言語活動を遠くへ向けて言葉を送り出すという語源的意味での「アドラシオン（adoration）」と捉え、このような意味での言葉の送り返しの運動の中にある人間を描き出すことが試みられていた。さらに、言表内容ではない言表行為の特異性の問題としてプラトンの『イオン』を読み解く『声の分割』^{バルタージュ}（1982年）や、哲学がいかにして「現前提示（présentation）」されるかを問うカント論『シンコペーションの言説』（1976年）にまで遡れば、本対話におけるキルケゴールの言説スタイルへの着目を、40年以上にわたってナンシーが問い続けてきた問題の延長線上にあるものとして位置づけることができるだろう。

それではキルケゴールの講話や演説において、何が争点となっているのだろうか。ナンシーがキルケゴールの言説の争点とみなすのは、ある種の外部性である。この外部性は「付言」において「真理」と呼ばれているが、これはデカルト的な明晰判明という真理でも認識と対象の一致という真理でもない。ナンシーにとって真理とは特異なものにほかならない。特異なものとは、計算不可能で共約不可能なもののことだ。このような特異なものは「点」とも形容されているが、この点は計算可能性の彼岸に実在する実体のようなものなのだろうか。そうではない。本対話では、この特異な点にあらゆるものから切り離されているという語源的な意味での「絶対」という語が結びつけられることによって、実体としての点＝絶対という理解は脱構築される。なぜなら、絶対を語源的な意味で捉えるならば、絶対的なものが絶対的であるためには自己からも切り離されていなければならないからである。言いかえれば、自己充足する実体として絶対を理解するということは、絶対という語の不徹底な理解なのだといえよう。ここにおいて開かれてくるのが、絶対を絶えず運動として把握するという展望だ。つまり、特異な点は彼岸の実体ではなく絶えず変化するものとしてのみ存在する。ナンシーは『死にいたる病』冒頭の「関係」についての一節を、関係項なき関係という運動として解釈することで、そこへ絶対概念の脱構築を結びつけている。

それでもやはり、このような絶対的なものとしての特異な点を、彼岸において

変化する絶対的なものと考えるならば、彼岸と此岸の二分法の洗練された形と見るほかないだろう。しかし、このような二分法もまたナンシーが倦むことなく批判してきたものである。ここで重要になるのが、対話内で幾度か言及される意味作用 (signification) とは異なる意味 (sens) という概念である。この意味作用と意味というナンシーが長年かけて練り上げてきた独自の用語法について、『哲学の忘却』(1986年)を参照しつつ補助線を引いておけば、意味作用とは二分法に基づく閉じたシステムを指す。感性界／叡知界であれ、シニフィアン／シニフィエであれ、ある二分法を設定しておいて、一方が他方の現前を目指すというシステムは(したがって今ここで両者が一致している必要はなく、現前の可能性が我有化されていさえすればよい)、すべて意味作用の体制の内部にある。この観点からすれば、同一性を批判する際に、そこに分裂を持ち込むだけでは十分ではなく、そのような分裂自体がすでに意味作用の内部にあることになる。ヘーゲルの弁証法とは、意味作用システムの極めて洗練された形にほかならない。ナンシーは通常「意味」として語られているものが意味作用という形での意味(対話内では「我有化された意味」などと形容されている)でしかないことを指摘し、意味という語を意味作用の外部へと開くよう揺さぶりをかける。その結果、ナンシーにおいて意味という語は意味作用の外部を指し示すものとなるのだが、質問者が指摘しているように、この外部性は伝統的な超越性によっては語ることができない。では、それはどのように位置づけられるのか。注目すべきは、しばしばナンシーが意味という語に部分冠詞をつけることである。たとえば、本対話の3)の応答部においてナンシーが「語らなければならないのは「私にとっての意味」ではなく、「いくらかの意味に対する私」についてなのです」と述べるとき、前者のsensという語にはle sensと定冠詞がつけられているのに対し、後者のsensにはdu sensと部分冠詞がつけられている。このような部分冠詞の使用が指し示しているのは、意味が総称＝概念として把握しうるようなものではなく、全体化しえない部分として今ここに空隙を開けている＝空間化しているということである(ちなみに、このような部分的な意味のみが「共同的なもの」だとナンシーは考える。共同体論のキーワードであるpartageという語が、部分(part)と関係しているのは偶然ではない)。対話内で引用されている『侵入者』に倣えば、「ここ」が「よそ」なのだ。このようにしてナンシーは、意味を彼岸／此岸という二分法を無効化するような外部性として位置づける。そして、今ここが絶えず距離を生み出し、空間化する

ことによって到来するような外部性こそが特異性なのだ。したがって、ここに至って私たちは、絶対的なものである特異性が絶えざる運動として論じられることと、意味の絶えざる空間化が同じ事態を描き出していることを確認することとなる。意味の開く空間＝空隙において、特異性が絶えず変化する運動として露わになるということだ。これにより、計算可能性／計算不可能性という対立に此岸／彼岸という対立をあてはめず、今ここを計算不可能性が絶えず開かれ続ける場として読みかえることができるようになり、その結果、外部性を我有化することは不可能となる。

それでは、出発点に戻り、キルケゴールの言説の争点だとされる真理とは何なのだろうかと再度問うてみよう。以上を踏まえれば、真理とは、計算不可能性としての特異性と計算可能性の場が同時に組み替えられる運動のことだといってよい。真理が運動であればこそ、真理は単なる点ではなく、「点を打って区切ること」として語られているのだ。そして、「付言」において真理が「為す (faire)」という事柄と結びつけられていたことを確認しておこう。質問者が2) で引用している『詩の抵抗』の論考のタイトルが « Faire, La Poésie » であるように、もともとナンシーはfaireという語に関心を向けていたのだが、2016年に出版された『何を為すか』(Que faire ?, Galilée, 2016) においてこの語が再び正面から論じられることとなった。今後のナンシーの思考の争点の一つはこのfaireという語の行方にあるだろう。

ナンシーは自らが展開する以上のような外部性の思考の先駆けをキルケゴールの内に見出しつつも、そのようなキルケゴールの言説の限界を指摘することで対話は閉じられている。その限界もまたキルケゴールの言説の振舞いに関するものである。たしかに、ナンシーの応答にはキルケゴールへの言及が少なく、自身の思考が相当の分量を占めているという憾みなしとはしない。しかし、本対話を手がかりに、ナンシーとキルケゴール両者の著作を繙き、今度は私たちが真と為すことを試みねばならない。『何を為すか』の序文は次のように締めくくられている。「しかし、読むことで満足しないいただきたい。何かを為すのだ」。

Jean-Luc Nancy, « Kierkegaard: Questions à Jean-Luc Nancy »,

« Un mot d'accompagnement »

Reprinted by permission of Jean-Luc Nancy

訳 = 伊藤潤一郎 (早稲田大学博士後期課程)