

ジャン＝リュック・ナンシー

「キリスト教の脱構築」をめぐって

(訳＝松田智裕)

緒言

いまから五年以上前、ヤン・マルティンとエドゥアール・メールが発起人となって設立されたストラスブル哲学グループ〔Groupe de Philosophie de Strasbourg〕(GPS)に哲学の教員と研究者たちが集まった。研究者仲間——ストラスブル大学区の同僚が優先されるものの、排他的ではない——が近年刊行した著作をめぐって、論文を発表し討論するためである。「カイエ・フィロゾフィック・ド・ストラスブル」誌〔*Cahiers Philosophiques de Strasbourg*〕はすでにこれらの業績の成果を刊行している (N°25, 1^{er} semestre 2009: *L'idée de monde/La vie active*; textes réunis par Arnaud Tomès et Édouard Mehl)。それ以来、GPSは学会ではなく、ある著作をめぐる数々の会議を提案することになった。2010年には、ジャコブ・ロゴザンスキー『自我と肉——エゴ分析への序論』〔Jacob Rogozinski, *Le moi et la Chair. Introduction à l'égoanalyse*, Paris, Le Cerf, 2006〕、ギュイヨーム・バレラ『世界の法——モンテスキューの政治的素描にかんする試論』〔Guillaume Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessin politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009〕、ベルナール・バース『解きほぐされた声』〔Bernard Baas, *La voix déliée*, Paris, Hermann, 2010〕をめぐる三つの会議が開かれている。2011年は、ジャン＝リュック・ナンシーの『キリスト教の脱構築』の第二巻 (*L'Adoration*, Paris, Galilée, 2010) の出版を機に、彼をめぐる最初の会議が開かれるはずだった。この会議が開催されることはなかったが、ジャン＝リュック・ナンシーは、オリヴィエ・ペーターシュミットとフィリップ・ロールバッハの読解に対し、文面で応答することを承諾してくれた。それは遅れてきた応答であり、向かい合って〔in

praesentia] 行われるはずだったものとは不可避免的に異なる応答である。それは対話に向けて即興されたものであり、それゆえこの会議に新たな意義（とでも呼ぶべきもの）を加えたのである。

本「カイエ・フィロゾフィック」誌は、行われる予定の会議の記録をそれぞれに近い巻の付録に掲載している。

1) 『脱閉域』（オリヴィエ・ペーターシュミット）

はじめに

この著作の下帯にはある画像が付されている。「カーネーションの聖母」、つまりレオナルド・ダ・ヴィンチによる一枚の絵のディテールである。このディテールはミニチュアの世界のようなものだ。回廊にあるさまざまな柱は、遠く、近づきがたい、霞で覆われたある風景へと通じている。われわれは、〔この聖母マリアのように〕内省を仄めかしながら重々しく瞼を閉じるこの女性的な存在である。内部は外部と通じており、閉域は無限なものへと開かれている。閉域とは、空間を穿ち、遠くへと出で立たつための場なのである。

世界が息づき、生氣づけられるためには、このような限界への現前が必要である。世界が現れては消え、息を吹き込まれ、息を引き取るためには、このような半透明の柱、寺院の断片が必要なのだ。われわれは、寺院から見える数々の山稜と縁を切ったわけではない。これらの山稜は世界へと通じる窓である。われわれは、もう、この寺院には立ち入ることはできない。しかしそこでは、外をよく見渡すことができるだろう。その寺院の遺跡は、おそらくこれまで以上に、さまざまな隙間をつくりだしているのだから……。

『脱閉域 [La décloison]』！なんと美しいタイトルだろうか。それは閉域の彼方へと赴くよう誘う。哲学と宗教はこのような閉域と脱閉域のあいだの揺れ動きを共有している。両者はともに安定性、保証、実体を見出そうとする——そして両者はそれらが構築する数々の全体性を不安定にするのである。閉域はつねに自身を脱閉域化していく [se décloise]。この脱閉域の運動こそがある資源や力、跳躍を再発見するのを可能にする。このような資源、力、跳躍がなければ哲学はやせこけてしまう。そうした資源、力、跳躍の名とは信 [foi] という名である。このように、

脱閉域は理性の働き、すなわち限界をなくすこと〔illimitation〕を求める働き、外域と無限を求める働きである。なぜなら、カントが言ったように、理性とは条件でも原理でもない無条件的なものを求めること、諸条件の系列に含まれることも第一条件という資格をもつこともない無条件的なものを求めることだからだ。諸原理を定立することで存在者を基盤に、あるいは基盤とみなされた〈存在〉に帰することで、思考はこうした欲望をしばしば無視してきた。それは「形而上学の閉域」である。では、もし思考がこの欲望を復元し、それを保護することができるとしたら、どうだろうか。哲学的信念と呼ぶこともできるだろう、理性への信心、理性の資源が生じるのだろうか。ある別の哲学者がこのような理性の彼方に関する問いをすでに立てていた。『道徳と宗教の二源泉』のなかでベルクソンは閉じた宗教を開かれた宗教に対置しているが、理性の分別を神話的感情の分別に対置させてもいる。脱閉域は理性の内側から生じるのだろうか。脱閉域の二つの概念が対立し合う危険がある。一方は理性の欲望を特権化し、他方は理性のさまざまな根拠を傷つけ打ち砕く欲望に訴えるのである。

〔本書の〕副題は「キリスト教の脱構築」となっている。この脱構築の働きはしばしば、解体や否定的操作などと誤解されてきた。実際には、脱構築が捉えようとするのは、キリスト教に固有な転位〔déplacement〕であり、この転位はキリスト教がなしうるであろう自己-超克〔auto-dépassement〕でもある。さらに、脱構築の精神はある意味＝方向〔sens〕、つまりジャン＝リュック・ナンシーが「資源」〔ressource〕と呼ぶものへと到達することにあるのであり、それこそキリスト教が覆い隠しながらも示してきたものである。「したがって、キリスト教を否定するのでも、またキリスト教に回帰するのでもなく、キリスト教のもとに、一神教のもとに、そして西洋のもとに秘められたある点——ある資源——に向かってわれわれを導きうるようなものは何であるのかと、改めて自問しなければならない。今やこの点こそ明るみに出さなければならないだろう。というのも、要するにこの点は、もはやキリスト教的でも、反キリスト教的でもなく、また一神教的でも多神教的でもないような世界の未来へと、こうした全カテゴリーのまさに彼方へと歩み出るような世界の未来（全カテゴリーをいったんは可能にした後で）へと開かれていると思われるからだ」¹。キリスト教がなおも哲学の関心を引くとすれば、それは、キリスト教が宗教的なものから自らを例外化し、最終的には有神論と無神論という単純な

対立から逃れ去らなければならないだろうもの場を、自身の彼方がかえって浮彫りにしているからなのである。

啓蒙の合理主義と懐疑の哲学者たちはあまりに皮相な仕方でもキリスト教を扱ってきた。キリスト教は単なる臆見ではないし、病理でもデカダンスの徴候でもない。たとえキリスト教がそうしたものでありうるとしても、である。キリスト教はなによりもまずひとつの要請である。「いずれにせよ、「脱閉域」の真の射程は次の点に則してのみ測られる、すなわち、思考を思考の外部へと運び去る要請をわれわれが——およそ支配や統御を超えたところで——改めて把持しうるのでどうかという点である。もっともこの要請は絶対的に還元、縮減されないものであることから、理念的なものの構築とも幻想の乱雑な描写とも混同されはしない」〔D23/28〕。われわれはこのような思考の力を要求していたのだろうか。このジャン＝リュック・ナンシーの著作は整然としたものとして提示されているわけではない。そこにあるのは、著者自身が「開かれた空＝天のもと剥き出しの建築現場〔*chantier à ciel ouvert*〕」〔D23/29〕と呼ぶものである。「以下に続くものは、当然期待されるような、整然とした組織だった展開にはなっていない。これは単にばらばらなテキストをごく暫定的に拾い集めたものであって、同じ対象を論じてはいるが、正面から扱っているわけではない。(…) 至るところから罨が襲ってくるからだ。私が検証するのは、さまざまな反対意見や攻撃というわけではなく、また性急な同意というわけでもない、むしろ私が語ろうとしている作業（もしそういうものがあるとして）が用いる極めて限られた自由裁量の余地についてである」〔D23/28-29〕。

このような試みから出発して、ある公理が立てられる。「ここで問題なのは、ある哲学者が「神を信じる」（あるいは神々を信じる）ことが可能かもしれない、ということを示唆するといったことではない。「ある哲学者」という意味はここで、概念の技術者ではなく、共同＝普通の意識についての技術者であって、それが今日、期待されていること、要求されていることである。反対に、重要なのは、またおそらく唯一重要なのは、いったい信〔*foi*〕は真に＝真理において〔*en vérité*〕

¹ Jean Luc Nancy, *La décroision*, Galilée, 2005, p. 54. [『脱閉域』大西雅一郎訳、現代企画室、2009年、67-68頁。以下、同書からの引用は、〔D54/67-68〕のように、フランス語原書／日本語訳書の頁数を本文中で示すことにする。]

信仰〔croyance〕と混同されてしまったのかどうかを問うことにある〕〔D23-24/29〕。このような公理は必然的なのだろうか。それはあまりに明白であると同時に、あまりに限定的でもあるのではないだろうか。脱閉域が神という語の意味を、また神という名を保持するさまざまな根拠をまだわれわれに知らせていなかったとき、どのようにこの種の留保を明らかにするのだろうか。少なくとも、神は哲学者の理性と同様に、また誠実な人間の善き意志にも訴えている。哲学者と誠実な人間が知っているのは、本来的な信が自らに無知であり、それがさまざまな活動のなかで体现するときでも信は静寂のなかに取り囲まれているということなのである。

しかし、上述の引用の続きで、哲学的な試みが信仰とは異なる信を探究すると語られているのは正しい。暗礁を避け、信仰と無信仰、有神論と無神論から生じるあらゆる帰結を回避することで、思考は前に進もうとする。問題なのは、信を徹底的に思考することなのだ。それは剥き出しの信、その裸性における信、その貧しさにおける信である。保証が中断し、さまざまな確約が終了してしまうところで、そして信仰の土台が逃れ去ってしまうところこそ、信はみずから飛翔するのである。信は、宗教がそれを示してしまっていて以来、つねに埋め合わせようとしてきた空虚と共時的である。信の別名、それが脱閉域なのである。

脱閉域のさまざまな次元

建築現場にとどまっている作品に対して、筋書を明らかにすることはできない。むしろ、キリスト教とともにかつそれに反して生じた脱閉域、キリスト教の資源とともに、そしてそれが気づかぬうちに生じた脱閉域のさまざまな次元を明るみに出すことにしよう。あらゆる生き生きとした信がそうであるように、脱閉域は運動であり、プロセスであり、確信だけでなく懐疑に対してさえ突撃をしかける絶え間ない波である。これらの次元は希望することも思考することもできないものへと動いていくための推進力〔impulsion〕でもある。その共通の名称を、そしてその固有名を明らかにするまで脱閉域化していくこの運動の実詞を、〔以下で列挙していく〕動詞がよりよく示すだろう。

原理なき世界を経験すること

仮に世界が非論理的なものだったとしたら、どうだろうか。原理のないはじめから無起源的な現実の経験を認めなくてはならないとしたら、原理という形式やその一貫性をもつものなど存在しないことになる。一神教と無神論は同じ世界観を共有しているように思われる。一神教も無神論も世界をある全体に、全体性にするのであり、この全体性はひとつの原因や原理によって説明される。有神論者が神の原理を喚起する一方で、無神論者はそれとは異なる原理（物質、生、歴史、等々）を喚起する。後者が原理も目的性も存在しないのだと語るときですら、その排他的で否定的な表明の仕方は、無神論者が斥けるものの地平のうちにとどまっている。この点で、無神論はまさしく、ニーチェが語ったように、ニヒリズムである。ニヒリズムはみずからが開こうとする地平を閉じてしまう。偶然性は必然性の転倒した名称となり、それと対をなす名称となる。無神論者の語る無は信における無ではない。無神論の「無」は「無から〔*ex nihilo*〕」ではないのである。ニヒリストの「無」を信の「無」から区別するものはなんだろうか。両者とも同じ言語で語っているように見えるが、それらは正反対のことを語っている。一神教に話を戻すなら、その原理が、一神教が基盤として樹立することができるものと信じていたものを覆すのには理由がある。唯一の神あるいは一神教の生きた神は、原理の秩序とは異なる秩序である。被造物に対する創造者の関係は、結果に対する原因の関係とは異なる秩序なのである。問題なのは、もはや同一性ではなく、他性の関係、変異＝他性化〔*altération*〕の関係なのだ。無からの創造というモチーフは、このような必然性の不在を明らかにしている。実存は原理なきもの、存在根拠のないものとして与えられる。実存は創造される。はじめに〈無〉〔*Rien*〕があるのである。しかし、注意しなくてはならない。あらゆる原理が解体されるということは、無の原理もまた解体されるということでもある。創造することはどんな原理性をも空虚にすることでもあるのである。

奇妙な約束に触れるかのように起源に触れること

理性による充足根拠律の脱閉域は新たな知に通じている。脱閉域とは脆い知ではなく、理性の非-充足的な特性を認めることである。それは知の欠如でも知の解体でもない。理性がもはや自らに充足することができないようなところで脱閉域は生

じる。それも、根拠の不在がニヒリストの与えるような意味をもつことなく、である。ニヒリストにとって、閉域の人間、無は原理であり充足的な根拠である。つまり、あらゆる根拠の不在は世界を説明するのに十分なものである。脱閉域という規則においては、無は理性を越え出ると同時に脱理性化をも越え出る。つまり、それは理性の〈他者〉であるようなものとの関係なのである。それに対して、根拠の不在は理性の論理的な戯れの単なる逆転になおとどまっていることになろう。始まりとは無の裂開なのだ。なぜなのか。なぜといえる理由もないのだろうか。生起するものは、起源から発して明らかにされるわけではない。はじめにあるのは、問いかけであり、謎である。それは、約束という形式のうちに、あるいは奇妙さという形式のうちにある。重要なのは、世界を開きはするが、それを彼ら自身の眼から隠すこの秘儀を固定することができるものなどにもないということなのである。神自身のなかにも、驚きがあるのだ。歴史とは、絶対者の自己回帰の運動とはまさに別のものであろう。それは絶対的な疎外化という重大な冒険であり、差異の展開、つまり奇形や比類なき相違物の展開なのである。こうしたことが、歴史を常軌を逸したものに、熱狂したものにする。すなわち歴史とは、導かれることも予見されることもないが、にもかかわらず方針がないものでもないのである。自由とは、挫折してしまうかもしれない探究のこうした偉大なる苦痛である。

不死という名のもとで死を迎え入れること

では死はどうだろうか。それは、解放されるべき秘密をもっているのだろうか。死から救われることなどできるのだろうか。信の脱構築が復活[réssurrection]のなかであらわにするものとはなにか。救済[salut]とは深淵から救い出されることではない。なぜならそれは、深淵のなかで救い出されることだからだ。たしかに復活の思想は、この思想がもつ運動性やその英雄的な要請に追従することがもっとも困難なものではある。この思想は、生への回帰、それも生と同じものの回帰であるような死後の生という理念を認めない。だが、死を脱閉域化することは、死を無として肯定することを意味するわけではない。墓標は空虚である。そこにはいかなる生者たちもいないし、死者たちすらいない。このことはなにを示しているのだろうか。死者が再び起き上がるのは死者がある運動を成し遂げたからであり、この運動によって死者は自らの同一性が与えられるさまざまな意味作用から逃れる。二つ

の選択肢が提示される。悲劇と希望である。脱閉域はどのように決断をくだすことができるのだろうか。脱閉域は、墓標の閉域を斥けつつ、死の固有化しえない特性を肯定する。自らの不在が慰められることの拒否に閉じこもろうとする意志も含めて、死者はなにかしらの点で自ら逃れなくてはならないのだ。こうして復活はある概念の名となる。復活は死者の回帰という出来事ではない。むしろ、同じものが回帰することの不可能性によって狼狽させられた不可能な期待の出来事なのである。それが誰であるかを言い表すことができないまま、誰かが到来し、到来し続けるのである。

あらゆる存在の重みから道徳的絶対者を立ち上げること

消失したのは古代人たちの宇宙^{コスモス}だけではない。諸々の道徳的価値の世界もそうである。ニヒリズムの時代にあって、どのように根拠なき道徳的価値をその原理において肯定するのだろうか。あらゆるものを説明＝理性的にし〔rendre raison〕、諸価値を絶対者のうえに基礎づけるという幻想を放棄する理性、それは無条件的な要求へと送り返される。説明できない＝理性的にしえないということは、世界に無関心である理性を糾弾するわけではない。反対に、理性の命法の根底には、ある「根拠がない〔pour rien〕」があるのである。したがって、人間は自身から脱固有化されることを、人間以上のものに身を捧げることを学ばねばならない。価値を評価し直すこと、つまり「価値転換〔Umwerten〕」（ニーチェ）の必然性にとどまること。絶対的原理という尺度のない価値転換の必然性。価値は尺度なきものとして、つまり価値を基礎づけ、それを与えるものの経験がないところで妥当するものでなければならない。このような価値は生の重みからのみ、つまり立ち現われ与えられる生の恩寵からのみ経験に到来する。数々の福音が描くイエスは、宗教的信仰を基礎づけたり、新たな諸価値を創立したりするわけではない。彼は行動している。赦しを乞い、罪を贖っている。彼にとって救済とは、世界から逃れることではなく、世界のなかで立ち直す〔redresser〕ことであり、罪あるものとして生き続けることなのである。世界が触れられるのは、恩寵であると同時に傷口でもある奇妙な開口部からなのである。そこで作用する生は、この世界には属さない経験にしたがって、世界を新たな状態にする。それは、価値の重みとその危険を担う存在である。無によって価値づけられるこうした存在はそれ自身価値の源泉である。彼は、理性の事

実について語るよりもむしろ、「心情的な経験」についてよりよく語ろうとする。世界が道德によって救われねばならないのと同様に、道德からも救われねばならないことを強調するかのよう。このようなものが贖罪なのだ——そしてそれは、ある側面から言えば、善悪の彼岸にあるものなのである。

無限性から遠ざかり、有限であることを欲する神を愛すること

キリスト教の核心にあるのは、現前というよりは約束である。それは、起こった意味、そして起こるべき意味の周囲を巡回している。それはキリスト教にとってとりわけ明らかなことである。神は現前と可能態の外へと引き退く。神は慰みのある保証を与えるのではなく、自ら空虚になるのだ。しかしそれは、神が隠されているにもかかわらず至高であると知られているような「隠されたる神〔*Deus absconditus*〕」ではない。支配を放棄し、有限性に直面するよう誘うのは、^{パッション}受難の意味なのである。そこにあるのは、グローバル化の時代——それは世界が帝國的かつ資本主義的に同質化する時代でもあるだろう——にあって、世界の意味の問いを思考するためのひとつの「資源」である。一者は自己から遠ざかり、自己の外部へとある。一者が自身の現前化を絶対的に拒むのは、それが有限性という意味で無限だからである。神的なものの退引とは世界の世界への露呈 = 外措定〔exposition〕なのだ。「メシアは、注油されてメシアとなった者の引き退きを露呈する」〔D85/111〕。臨在や到来の約束は繰り延べられているのである。まさに問題となっているのはこの世界のなか作用する「差延」であり、それこそが唯一の世界にはかならない。というのも、この世界ではないものなど他のどこにもないからである。

隔たり、つまり言葉と欲望が誕生する場へと自らを関係づけること

キリスト教が思考するよう誘う根本的な経験、それは隔たりの関係の経験である。キリスト教の神が三位一体であるのは、自己との関係であり、また自己とは異なるものとの関係でもある主体の構造を神がもつからである。神は、無限である自己とのこのような関係のなかで与えられ、自分自身から逃れ去る。身体のかなに入り込む神の精神からすれば、受肉は事実として理解されえない。〔神の〕御言葉は肉となった〔キリストのことを指す〕。これは、ある深い意味をもっている。創

造は、精神が自らの外に置かれることである。身体とは、このような失神の場であり、失神が生じる＝場をもつこと〔avoir lieu〕なのである。身体は自らを引き離し、自らを開きながら逃れ去るものなのだ。世界に対する、そして身体に対するあらゆる愛のなかでは、こうした隔たりの欲望が表わされる。意味＝感覚〔sens〕はつねに一方から他方へと過ぎ去るものである。感覚されたものに対する同意〔consentement〕のうちでは、一方と他方が分かち合われている。したがって、抹消しえない唯一のもの、究極的な意味など存在しないことになるだろう。それは言葉の死を示すことになるだろう。意味＝感覚とは、一方向的なものではなく、一方が他方に語りかけることなのである。その目的は新たに語ることに他ならない。意味の空位は袋小路などではなく、世界の意味の分有を実践することで言語に訴えることなのだ。信が信仰から区別されるとすれば、それは、信が信頼あるもの＝共に託すもの〔confiant〕であるという可能性のなかでなされる信頼であるからだ。信は（神のような）ある対象を信頼するわけではない。ある言葉を信頼するのだ——それは神の言葉でもありえるだろう。現前性というよりは兆候であり、現前した現前性よりは兆しとなる現前性であるそうした言葉を信は信頼するのである。

示し合わせのなかで神の束の間の通過をとらえること

脱閉域では感受性、受動性が研ぎ澄まされる。とりわけ記号への受動性が、束の間に通過しながら生じるのである。神が顕現し続けるのだとしても、その語りはウィンク〔Wink〕、つまり目配せであり、希望と失望のあいだで宙吊りにされた待機の合図である。それは、あらゆる意味を超過しており、至高者はそのようにしてウィンクをする。その意味は、素描されるやいなやすぐに消滅する。あらゆる語りの起源には、あらゆる言わんとすること〔vouloir-dire〕の核心には、このようなウィンクの現勢力があるのである。ウィンクは呼び起こされ不安定になる変調の兆しである。このような合図の向かい合いにあるものが、束の間に通過するものである。最後の神は束の間に通過する神でしかありえず、真の自由はその意味へと超過していくのである。神はその至高性の向こう側へと束の間に通過していく。神は束の間に通過することで生き延びるのである。合図をすることで、神は高次の存在のようなものなど存在しないということを示すのだ。「なぜ、この束の間通過するものは、神と呼ばれなければならないのか。これこそ最も重要な問いである」

[D169/228]。神がウイ^ンク^をするのではなく、ウイ^ンク^が神なのだ。あらゆる表象から解放された神は身振りである。東の間に通過する何かは「誰が通過したのか」という問いから逃れ去る——それがこの問いを呼び起こすまさにその瞬間に。それに与えられるにふさわしい名に関して、共通の名も固有名もありえない。東の間に通過すると同時に引き退くことで、それは造作もなく＝無のように〔comme rien〕、存在者に伝播する。それは自らの他性の彼方へ向かう絶えざる変異＝他性化なのである。

到来するものとの出会いを待ち続けること

この東の間の通過、東の間に通過するという運動は意味の可動性である。意味は、意味することという義務から解放された自由の空間を永久に提示し続ける。専横的かつ命法的な意味の外にあるのは、言わんとすることによって割り振られた意味の外にあるのは、どんな目的にも送り返されることがない語ること〔le dire〕である。ひとつの目的という義務から免責されることで発話〔parole〕が求められ、誕生しつつある発話にさらに近づくことができる。終わりや結末という語などありえないだろう。それに関する新たな法や処方を作ることもしない。意味の宙吊りは形式化されるがままにならないのである。それは、永遠に不確実な試練という特異なものなのだ。キリスト教は長い間、それ固有の無欠性を解体してきた。この点でキリスト教は、東の間の通過と現前のあいだの、人間において神が東の間に通過することと、人間に神が現前することのあいだの緊張である。現前はつねに東の間の通過へと連れて行く。この通過は、意味の核心にあって、つねにより開かれたものへと至る。キリスト教的な啓示のなかで啓示されるものは、ある人格のなかで曝け出される意味＝方向である。この人格はそれ自身が啓示であるような自己について語る。それはまぎれもなく、自らの現前、自らの消滅、自らの回帰の告知の啓示にほかならないのである。

発話が永久にその崇^{アドラシオン}拝＝差し向け〔adoration〕を送付するために祈ること

かくして脱閉域はこうした信の本質的な言葉に接近する。この言葉は祈りでもある。神が願いを聞き入れる現前者ではないとしたら、誰が祈るだろうか。言語活動は、存在者たちについて語る能力に要約されはしない。表明との関係から一度遮断

されると、言語活動は祈りでもありうるのである。宗教的構築物の外で祈りの要請として残存しているものが詩的想起である。詩的想起のように、祈りは外部を出来させ、存在させる、一言で言えば崇拜する=差し向ける〔adorer〕のである。この言葉の純粹な送付、言葉の他者へのこうした送付は、他の可能な現実の発明であると同様、現実の称賛でもある。崇拜=差し向け〔adoration〕の受取人は、偶像でしかないような物自体ではけっしてない。それは、与えられてはいないが、送付された現実、期待された現実なのである。祈りはそれが祈る当のものを引き起こす。その語りのなかで祈りは、自らの語りが語られるものへと向かうことで消失することを知らず。祈りは超越の運動であるが、それは、おそらくは超越していないものへの、おそらくはより近く親密であるものへの超越なのである。祈りが祈る者の貧しさを語る時、それは懇願のためではなく、語ることに對するこうした貧しさのためなのである。祈りはつねに、暗黙裡に、「どうかお聞き届けください」なのであり、また「聞き届けた」である。身体は祈りによって作動された態度のなかに置かれる。それは自らを集め、自らを配置し、自らに注意深くなる。自らを配置するこのような仕方が、「それに照らして見れば、われわれは貧しいものでしかない共約不可能なもの」〔D201/275〕へと開かれるよう仕向けるのである。祈りは、現実なるものをわれわれの信仰の雛形へと帰還させるのではなく、言葉を送付というそのもっとも親密な可能性へと開くのだ。哲学者は神にも他者にも祈らない。哲学者は思考の厳格で厳密な行使のうちにあるのであって、それはさまざまな神話とその形象を抹消する。思考は他性の戸口におり、その言語活動が、語られると同時に禁じられもする呼びかけによって魅惑されたかのように、思考に他性を示すのだ。祈る思考とは耳を傾けている沈黙のなかで語られるこのような跳躍なのである。

考察

ジャン＝リュック・ナンシーのこの著作は美しいと同時に深遠でもある。彼の書かれた言葉は、彼の口頭でのコミュニケーションの痕跡を保持している。声の息づかい、経験の現実味、曖昧でも浅はかでもない要求がうかがえる。同じ理由からして、このような思考が呼び起すのは、反論とはまったく別のものである。それが呼び起こすのは対話であり、繰り返し起こる誠実さなのだ。この思考は読者を誘って、そのような言葉との関係に身を置かせ、自分がそこからなにをなすうるのかを

検討させる。脱閉域はまさに理性の運動、理性が着手する運動、理性に出来る運動である。ヘーゲルの弁証法のように、脱閉域は個別の理性のはるか遠くから生じ、カントの批判のように、個別の理性の内部から生じる。にもかかわらず、それは無条件的なものの探究なのだ。それは無条件的なものによる探究でもあるのだろうか。同じような非-知が理性の諸々の学問的構築を解体するよう誘う。それはまた、理性の学問の脱構築を解体するよう誘いもするのである。理性という原理は斥けられる。しかし、なにがこの拒絶すらも斥けるのだろうか。ニヒリズムの虚無は、根拠の代わりに無を据えたくなくなったものの、この無を切り崩す術を知っていた思考によって克服された。しかし、もしこの無がなにものでもないのだとしたら、無が自己に反して作用するのだとしたら、思考は実定性に、現実なるものに、根拠という形式をとる起源へとおそらく導かれまいだろうか。なるほど、この根拠は論理的根拠ではなく、さまざまな帰結が引き出される原理という形式をもっている。しかし、それはひとつの支え、あるいは力学的な隠喩にとどまるなら、ひとつの源泉でさえあるのではないだろうか。

神的なものの至高な身振り、この身振りに与えられる名、そして、ただ単に通過し、束の間に合図を送り、これらを知ることの不可能性に遭遇するものを神たらしめんとする意志。理性が神を思考するとき、理性が思考するのはまさにそれが思考する可能性を超過している。アンセルムスの存在論的な議論にも似た響きで、われわれにそのことを思い起こさせてくれた人こそジャン = リュック・ナンシーである。『不思議の国のアリス』では、独特な仕方で微笑みながら消え去る猫に出会う。神がチェシャ猫ではないのは、まさに神が、魔法使いのように、その目配せによって同化も吸収されるがままにもならないからだ。またとりわけ、われわれの思考が神を思うがままに現れさせたり、消失させたりするために神を配置することができないだろうか。神の思考とは、思考を超過するものの思考である。この超過という名そのものにおいて、ある思考の可能性に配慮しないことなどどうしてできようか。その思考は、それが押しやった超過そのものによって困惑させられるかもしれないが、その余白に、その辺境部に、刻み込まれているかもしれないものなのである。理性は、それが硬直させることができない冒険のなかに巻き込まれている。死ですら、理性の解読能力によって解読されえない。死もまた生への束の間の通過でありえる。別の生〔une autre vie〕が回帰するのではなく、異なる生〔une vie

autre] を喚起すること、死者のではなく、生者の空虚な墓標を喚起すること。非-知は『パイドン』のなかでソクラテスが語ったあの美しい危険へと誘う。それは、証明が欠けているものであるだけになおそれらなのである。

哲学者という人種が存在する。おそらく巨人たちの衝撃について語らなければならないだろう。大地の信奉者と天空の信奉者を対立させる衝撃についてではなく、哲学者たちの神の信奉者とアブラハムやイエスの神の信奉者を対立させる衝撃について語らなければならないだろう。哲学者たちは伝承者として考えられてはおらず、一般大衆とは異なる仕方でも生まれた。彼らは、アテナのように、思考の中核であるゼウスの頭から武装して現れたのである。彼らは子供たちだったのだろうか。彼らは父親を必要としていたのだろうか。そうではない、というのも彼らが彼ら自身の起源だからである。信の真なる意味を語ろうとする哲学者は、彼が宗教から恩恵を受けていた諸々の衝動や教唆を、しばしば忘却している。彼らの理性的なひとり語りが根源的なのではなく、熱情的であると同時に啓示された信との不可能な対話こそが根源的なのである。また、この対立的な交換が生殖と不妊との驚くべき異種混交とともにあり続けることを期待しなくてはならない。哲学は自身の他者から出発して自らに接近する。そして、概念の蜜をとりだすために収集されるべき花々を宗教的テキストのさまざまな象徴と物語のなかに見出すのである。哲学は、「[現実の] あらゆる花束の中には存在しない花」²からこの蜜をとりだせるとどれほど誤って信じてきたことだろうか。私は、ジャン＝リュック・ナンシーが、自らが脱構築する当の伝統に力を備給していることを高く評価したいと思う。ところでこの伝統は、それが構築物として保持され続ける限りでしか、あるいはむしろ、構築され続ける限りでしか、このような思惟の操作に参加しえない。というのも、哲学も同様に新たな言語活動を発明し、硬直した言葉でもすでに生起した言語活動でもないキリスト教へ語りかけるからだ。キリスト教は、神学者たちと同じように、素朴な者たちに、博識ある者たちに、精神の貧しき者たちについて語り続ける。このような生きた他性ととともに、そしてそれに反して、哲学は敬虔で熱烈な思考に到達す

² [訳注] Stéphane Mallarmé, *Divagations*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1897, p. 251. 「詩の危機」松室三郎訳、『マラルメ全集 II デイヴァガシオン他』所収、松室三郎ほか訳、筑摩書房、2010年、242頁]

るのだ。信仰者の敬虔さが途絶えると、思考の敬虔さは途絶えてしまうだろう。

信とは依然として、生きられた経験である。信が概念的回収に参与することがないのは、それが特異であり、両義的であり、迷えるものであり、創造的だからである。しかしそれは、信が先導され、呼びかけられ、差し向けられているからでもある。もし「心情的な経験」たらんと欲するなら、哲学は、自由と血縁関係の生き生きとした幸福なこの総合から身を引き離すことなどけっしてできないだろう。さまざまな「～主義」だけが脱構築されるのだ。しかしそれは、「～主義」がすでに解体される途上にある営為＝作品〔œuvre〕だったからこそである。この営為＝作品がわれわれに豊富な資材を提供している、世界と世界の他者へと開かれた新たな建築物のために。

2) 『アドラシオン』（フィリップ・ロールバッハ）

私に最初のきっかけを与え、その迎え入れによって私を思想へと導いてくれた師ジャン＝リュック・ナンシーに。

この著作〔『アドラシオン』〕を読み解くための鍵のひとつが同書23頁にある。そこで読み取れるのは、^{アドラシオン}崇拝〔adoration〕を主題化することや、その理論を作ること、崇拝の概念を構築し、その方法的分析を提示することが問題になっているわけではないということである。たとえジャン＝リュック・ナンシーのこの著作のなかにそうした方法的な分析がまったくないわけではないとしてもだ！このような分析は、ひとつの道を開くことでしかない。なぜなら^{アドラシオン}崇拝＝差し向け〔adoration〕はひとつの道、それもある思考のための道だからであり、崇拝＝差し向けとはまさに思考の実践だからである。思考は多かれ少なかれ十全な表象ではないし、判断のように知性の活動でもない。おそらくそもそものはじめからして、それは、もはや思考が自らに固有な活動性の主体として考えられるような作用、すなわち反省ですらないのだ。それゆえ問題となるのは、「アドラシオン」という名をもつなにかを表象することや、それが意味するものを考察することではない。問題は思考のなかで生じるものについて熟考することであり、思考のなかで生じるものは、さまざまな身体における運動として始動するのである。

さまざまな身体同士の運動としてのアドラシオン

崇拝^{アドラシオン}=差し向けは身体がもつ運動でも身体の運動でもなく、ナンシーも語っているように、さまざまな身体「同士の」運動〔mouvement « des » corps〕である。23頁で彼が絶えず述べているように、それは決定的に種子的なものである。この点で、崇拝=差し向けが運動であるのはそれがさまざまな身体同士を相互に露呈=外-措定〔exposer〕させあう限りにおいてであって、それはこうした運動のなかで露呈に場を与えるものなのである。それゆえ問題なのは、(ニーチェのなかになお認めることができるような)有機的運動でも、また超-有機的な運動でもない。そうではなく、さまざまな身体の戯れと深刻さとがなんの事前準備も先行決定もなく、無限でしかありえないようなものへと開かれていくという点で、間-有機的な運動〔mouvement inter-organique〕なのである。こうした「身体の-あいだ〔entre-corps〕」にある空間は43頁でよく明らかにされている。そこで、われわれは次のような一節を読むことができる。「外が身体を貫き、そしてまさにそのことによって身体は身体、すなわち魂の露呈=外-措定なのだ。このように今度はわれわれの身体全体が世界への開かれとなり、それは開かれている他の身体、動物や植物の身体についても同様である。それらもすべて、迎え入れることができるのだ」³。このようなさまざまな身体同士の開かれ〔ouverture〕は、リルケが第八悲歌のなかで語る「開かれたもの〔Ouvert〕」ではない。そこでこの詩人は、「ひらきゆく花々を限りなくひろく迎え取る純粋な空間」(R・ムニエ訳)⁴について語っている。この純粋な空間ではあらゆるものが「永遠に解放される〔*geheilt für immer*〕」が、ここで「解放される〔*geheilt*〕」は治癒〔*guérison*〕という意味と同時に迎え入れ〔*salut*〕という意味も持つ。ジャン=リュック・ナンシーにおいて、さまざま身体同士の迎え入れは慄くような迎え入れなのであって、それはあらゆる身体を絶えず他性や変化へと開き続ける。さらに、それは世界ですらある。この「身体の-あいだ」は世界という場であり、それと同時に非-場でもあるのだ。この意味で、「世界に身を置

³ Jean-Luc Nancy, *L'adoration*, Galilée, 2010, p. 43. [『アドラシオン』メランベルジェ真紀訳、新評論、2014年、69頁。以下、同書からの引用は、[A43/69]のように、フランス語原書/日本語訳書の頁数を本文中で示すことにする。]

⁴ [訳注]『ドゥイノの悲歌』手塚富雄訳、岩波文庫、2010年、64頁。

くことなく世界に存在する」という（とりわけ、ヨハネ『福音書』における）キリスト教的なモチーフは、ジャン＝リュック・ナンシーによって次のように捉え直される。「それは世界をその開かれに従って思考し、感覚することである。つまりまずは、力や価値の共通の尺度によって決まるようなあらゆる関係には世界は還元不可能であるということに従うことである。それは共訳不可能な／測り知れないひとつの力や価値、したがって形象化しえないひとつの形象を考察することである」〔A60/94〕。

さまざまな身体同士の運動としての崇拝＝差し向け^{アドラシオン}は66頁で描き出されており、それはこの運動からと同時に世界の関係としても生じる世界への関係をよりよく理解することを可能にする。この頁のなかで、ジャン＝リュック・ナンシーは、次のような徴が生じていると語っている。「その徴は、「われわれ」——世界の全ての存在者——は互いに他者にとっての徴なのだということを示している」〔A66/102〕。もう一度言うと、世界は崇拝＝差し向けの場であり、そこから崇拝＝差し向けが生じてくる場所のものであるが、崇拝＝差し向けは世界の外部へとわれわれを導くわけではない。存在者たちのあいだでこの徴が差し向けられ合うのは、それが純粋で充足しており汲みつくしえないものであったとしても、リルケ的な開かれたもののように、世界がたんに環境〔milieu〕だからではなく、さまざまな遭遇の偶然性と特異性のなかで送り返され、次から次へと追い払われるが迎え入れられもするからである。それを規制したり配列したりするものはなにもない。この頁は、さまざまな身体同士の崇拝＝差し向けとしてのこうした世界がもっともよく現れている箇所であるように思われる。「それはまなざしや身振り、接触、音色である。それは動物、植物、鉱物が互いに意味し合うこと、生物と無生物、語るものと無言のもの、構成されたものと自発的なもの、機械と器官、ある性と別の性、若者と老人、ある言語と他の言語、ある意味と他の意味……等々が互いに意味し合うことである」〔A66/103〕。これらの存在者たちのあいだで、「偶然性の徴のさまざまな形、その夥しい数の送り返しが循環する」〔A66/103〕。ここから、つまり差し向けの運動からこそ、ジャン＝リュック・ナンシーは退引〔retrait〕を思考し、語られうるために所与の存在から自ら引き退くものとしての意味＝方向を思考するのである。しかし、この退引はいかなる他所をも意味しない。それは、さまざまな身体がその開かれた現前を無限に送り返し合う身体同士の崇拝＝差し向けそのものなのである。

(意味作用〔signification〕とは異なる) こうした無限な送り示し〔signifiante〕は、無限なものから出発して思考されるべきものである。この無限なものは、自分自身でそれを保持しているだろうある固有性によって自らと関わるわけではない。そうではなく、無限なものはそれ自身で自らを越え出るのである。本書全体において、もしお望みであれば、こうした「暗闇の読誦」を見いだすことができる。そこでは、それに対抗するためであれ寄りかかるためであれ、われわれが援用する習わしになっているあらゆる足場が徐々に消失していく。この足場は、表象＝再現前化やそれによって思考が定位するさまざまな活動性と一体となるだろう思考の領域にわれわれがある位置を占めるのに応じて、消失するのだ。崇拜＝差し向けはわれわれをある別の道へと導く。それは、ハイデガーなら「思考の敬虔さ」と呼ぶであろう思考の実践である。それは、天使が素早く静かにやってくる夕暮れの聖祭の熱情なのだ。天使が来るところで吹く風のように、「汝はその音を聴く。だが汝はそれがどこからやってくるのか、それがどこへ向かうのか知らない」(『ヨハネ福音書』3:8)。このように理解され、慄かされ、瞑想された思考はこの試練をいたるところで捉え直すのであり、本書〔『アドラシオン』〕は思考をそうした試練へと委ねるのである。

ジャン＝リュック・ナンシー、あなたの『アドラシオン』を読むことで、われわれは道半ばにあるのであり、この道によって絶えず引き戻される。この道は宿駅もなければ中継点もなく、まるではじめから開かれている道である。このような道からこそ、われわれはなんらかの水平線、なにかしらの視点、示唆を与えようとするのだ。まず、崇拜＝差し向けとはなにか。すでに述べたように、それは熱烈であると同時に沸き立つような思考の実践であり、さまざまな身体が互いに露呈＝外-措定し合うことへと導く。この点を繰り返すのはやめておく。われわれは本書がわれわれに課しつづけるあの試練のうちにいるのであり、それは各人が他者との関係で占める位置のようなものである。われわれはこの試練を、さらにもう一度、またもう一度、ひとつの幾何学、ひとつのネットワーク、つまりひとつの場面にするのである。しかし、あなたの遠い先駆者、ヒュームが『人間本性論』のある一節のなかで次のように語る時、彼を捉え直すとするれば、それは「ひとつの場面ですらない」のである。「演劇の比喩に騙されてはならない。精神を構成するのは、たがいに継起する知覚のみであって、われわれは、これらの演劇が演じられる場所につい

ても、その場所を構成する素材についても、ほんのおぼろげな観念をももっていないのである」⁵。

いや、場面などなにもないのだ、なにも。だが、存在と対立してなにもない、というわけではない。つねにこの「無」に向かい合った、張り裂けるような重圧があるわけではない。そうした「無」をわれわれは欲し、おそらく正當にも、それをあらゆる審級に対置している。だがこの「無」はつねに存在の隠れた支配、その帝国に従属している。なにもないのではなく、「無」は贈与の場所に＝の代わりに〔au lieu du don〕あるものなのである。あなたが実質的に本書を開始させる頁、つまり23頁のなかでそう語っているように。贈与の場所に＝の代わりに。だからこそあなたはさまざまな身体について語るのである。それゆえ崇拝＝差し向け^{アドラシオン}の身体について語らなければならない。なぜなら、それは崇拝＝差し向けの場所だからであり、このような場所で贈与は与えられるからだ。それは、身体のかなかに、あるいは身体にではなく、さまざまな身体のあいだに、身体のあいだに与えられることによって与えられるのである。結局のところ贈与の場としての身体が開かれるのだから、この身体は「あるということ〔le qu'il y a〕」、「あるこのもの〔ceci qu'il y a〕」、「あるもの〔ce qu'il y a〕」である。それは、はじめから利用可能であるような空間でもすでに構成された内在性でもない「開かれること」である。開かれることとは、崇拝＝差し向けがその周縁部のなかで取り集められるよう試練をかけられているということなのである。しかし、これは主題や図式、テーゼといったものではない。それはある困難な道のりである。この道のりは支えも援助もない途方もないものである。それはわれわれに課された困難な約束、別の礼拝者であるライナー・シュールマンが語る「彷徨の喜び」の約束である。崇拝＝差し向けはさまざまな身体同士の運動であるが、それだけでなく彷徨し移動することの喜び⁶、「移り彷徨うこと〔itinérant〕」の喜びですらあるのだ。崇拝＝差し向けの熱情がわずかでもこの熱情を生じさせる実践に委ねられているのなら、それがわずかな契機でしかなかったとしても、プラトン、アウグスティヌス、エックハルト、デカルト、カント、キル

⁵ *Traité de la nature humaine*, t. I, Paris, Aubier, 1946, p. 344, p. 354-355. [『人間本性論』木曾好能訳、法政大学出版局、2011年、287頁]

⁶ Cf. Schürmann, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, éd. Payot et Rivages, 2005.

ケゴールといったあらゆる思想のなかに、ひとはおそらくこの熱情を見いだすことになるだろう。そこへと思考が反転するところのこの崇拜=差し向きの道をわれわれは辿り直すことができるだろう。そうした道が開かれなければならなかったために、あなたは、おそらくは未聞の仕方でも、それを切り拓いたのだ。このことこそある一冊の書物がなしたことであり、この書物が引き渡すものは自らが開くものなのだ。あなたが開いたのはこうしたこと、崇拜=差し向きが差し向け可能なものであるということである。つまり、あなたがこの本のはじめの方で述べているように、意味の方向など存在しないということなのだ。それは意味=方向を開くことである。なぜなら、意味は担われも、含まれも、提示も保証も維持もされないからである。われわれが意味ということをつねに言わんとし、思考しようとしてきたもの、意味=方向が所有してきたこの意味は、さまざまな身体同士の運動に対してわれわれを盲目にし、その聴覚を鈍らせてきた。この運動はまさに実践なのである。思考すること、それは「思考する途上にある」ということである。思考が思考する途上にあるのは、いずれにせよ思考の思考など存在せず、そうした事態もまた崇拜に値するからだ。思考の思考というものが存在しない以上、思考すべきなにかも存在しない。思考する途上にあるということがあるのであり、それが意味するのは思考する思考の代わりになるものは存在しないということである。それゆえわれわれはここで「真の崇拜者」の道を、つまりあなたが大胆かつ留保なしに開いた差し向け可能なものを真に崇拜する=差し向ける道をとることを必要とするのである。

そうだとすれば、われわれは次のように問おう。アドラシオンとは何か。果たされるべき解放の試練というものがある。ある意味では、われわれは^{アドラシオン}崇拜を渴望しており、『ヨハネ福音書』第4章23節でキリストが真の崇拜者の要求を定式化したのも、そのような崇拜者に対してである。このような渴望を、あなたは素晴らしい数頁のなかで書いている。私はこの数頁が、とりわけ、非常に驚くべきものであり、刺激的なものだと考えている。そこであなたは^{アドラシオン}崇拜=差し向きを^{アディクション}奉仕=依存に配置している〔A17-18/30-32〕。「実際のところアドラシオンとは何なのか」——あなたが述べているように、この問いにあなたは主題化によって答えているわけではない。あなたは自分の著書のなかにさまざまな光沢と煌めきを散りばめているが、それらは、われわれが捉えようとしているものを取り去ってしまう。われわれは主題毎に書物を読むのに慣れてしまっているのだ。あなたは徐々に、つまり私が言いた

いのは、穏やかに、そして辛抱強く、われわれを新しいタイプの読者にしようとしているのであり、アドラシオンという主題から脱却するようにと教えている。なにもものも抑制することができず、発信源なきこの閃光の煌めき、煌めきしびれるようなこの節は、しかし断絶をもたらすような煌めきである。そうした煌めくようなこのことをあなたは68頁で十分に主張している。つまり、「閃光と欲動」〔という節のなかで〕。

私は32頁の煌めくような節にだけ留まることにしたい。そこであなたは、崇拝^{アドラシオン} = 差し向けを「息吹／霊のことば」と呼ぶことで、それを素朴で当然ですらあるような実践が崇拝 = 差し向けを導くということから区別している。にもかかわらず、ヨハネ書のキリストも語っているように、この息吹についてひとはそれがどこから来てどこに向かうのかを知ることはない。もしあえて私がこの一節を極端に読むとしたら、ある意味で、それは呼吸〔respiration〕ですらなく、息をすること〔spiration〕、つまり息吹くこと〔spirale〕なのである。崇拝 = 差し向けとは思考が息吹くことであり、ひとはそれがどこから来てどこに向かうのかを知ることはない。このような崇拝 = 差し向けの運動には伝播的で原因なき享楽がある。それは、存在者たちのあいだで存在者たちを超出し、存在者たちをそれら自身からより遠くへと押しやり、それらをつくり出すとまったく同時に存在されるがままにするものを迎え入れるような軽快さである。「崇拝^{アドラシオン}する（～に向かって語りかける）」とは、名前が秘めている名付けえぬものと呼ばれ、それを敬い = 迎え入れる〔saluer〕ことからなる。そしてその名付けえぬものとは世界の偶発性に他ならないのだ〔A93/139〕。さらに引用しよう。「差し向け^{アドラシオン}／語りかけ——あらゆる可能な語りかけのまさに外部へとことばを差し向け^{アドラシオン}ること——」、これは、あなたが述べているように、「平等な主体たちの在り方としての「民主的な」在り方の条件なのである」〔A95/142〕。政治的な次元はすでにさまざまな身体同士の運動のなかで理解されている。もちろんそれは、ニュートンのような運動やさまざまな協働作業、秩序、形象、配置関係から脱却するという条件のもとで、である。これらは、表象や舞台 = 場面、つまり劇場としての世界に属している。それゆえ、崇拝^{アドラシオン} = 差し向けによって可能となる民主主義とは露呈 = 外-措定されている存在の在り方であり、それは存在の諸関係を規定することなく開くのである。それがいかに奇妙に見えようとも、こうした道のりのうえであなたの後を付いていくなら、民主主義の舞台 = 場面など存

在しないのである。ここで「演劇に関するダランベール氏への手紙」について考察するのは控えるが、そこでルソーは表象の舞台に抗し続け、次のことをほのめかして締めくくる。純粋なアドラシオンという契機において、自由な民衆にふさわしいただひとつの演劇は彼らが自らに与えるような演劇である。「しかしながら、結局のところこれらの演劇の主題は何になるのでしょうか。お望みならば、何も無い、と答えてもよいでしょう。[…] もっと本格的な祭りにするには、観客たちを芝居にしてください。観客自身を俳優にしてください。すべての人々がよりよく結ばれるように、各人が他人のなかに自分を見出し自分を愛するようになってください」⁷。

キリスト教

キリスト教徒である私（お許しいただきたいが、ここでこの「私は～である」は「告白」ではなく、内在的な隔たりとして、思考に対しても、与えられ残りつづける差異の宣言〔*pronuntiatum*〕である）は、ある恐れとともに本書の第二章および第三章に取り組んできた。キリスト教徒はつねに、ひとがキリスト教を語ること、キリスト教について語ること、キリストについて語ることを恐れている。これらの語りにはその固有な論理と正当性がある。実際には、キリスト教について語られていることを繰り返す必要はまったくない。当惑が生まれ、「自らのもとにある〔*être chez soi*〕」ことがないという感情が生じる。しかし、おそらくこのような試練はキリスト教それ自体から生じるが、キリスト教徒は絶えずこの「自らのもとにいない」ということを証立てている。つまり、キリスト教徒は転位〔*déplacement*〕を証立てているのだ。事実、キリスト教徒が自分の属するキリスト教について語るとき、このような転位はすでに現れている。ペテロ書簡が推奨する、喜びにあふれ尊厳ある希望の賛辞（「ペテロの手紙」3：15）はすでにして転位なのであり、だからこそ喜びが要求される。というのも自己を語ることは、自分のなかで、キリスト教徒なるものをキリスト教徒という現実の自分の姿たらしめているものを覆い隠すという危険に脅かされているからだ。キリスト教に関するあらゆる語りにおいて、キリスト教徒が何らかの仕方では恐れているのは、自分自身について語ること

⁷ 〔訳注〕「演劇に関するダランベール氏への手紙」西川長夫訳、『ルソー全集』第8巻所収、白水社、1979年、151頁。

なのである。啓示にかんするあらゆる言説、あらゆるキリスト論、神学、聖霊論、天使論、これらつねにすでに、試練にかけられ、苦難を被る隔たりなのである。しかし、このような逸脱にこそ露呈＝外-措定されなければならない。なぜなら、崇拜＝差し向けとは「～へと露呈＝外-措定すること」だからである。キリスト教徒は「真の崇拜者の要求」に応えようと努めるが、この要求はキリスト教徒に「～に自らを露呈＝外-措定」させようとする。この要求に応えるキリスト教徒は自己のうちにとどまることも、自己から逃避することも、自己を守ることも、自らを慰めることもない。彼は留保なく自らを曝すのだ。それゆえ、あなた〔ナンシー〕がキリスト教徒に委ねるこの務めはまさに彼のものであり、あらゆる場合において彼はそれを引き受けなければならないのである。

しかし、ただちに私は結論に向かうが、この務めにかかわるもののなかには、なにかが存続し、なにかが残っている。重要なこの「唯一のもの」（「ルカ福音書」10：42）、それは語りに与えられた信頼〔confidence〕であり、それをキリスト教徒はけっして取り去ることができない。ここで「決して」とは、定言命法でも永遠性のそれでもない。それは、信〔foi〕がそうであるように、信頼の核心そのものから生ずる「決して」なのである。事実、「貧しきものは幸いであり、嘆き悲しむものは幸いである」という真福八端が説くのはこのことである。このような祝福がつねにあるのは、結局のところ、この祝福はまさに「あなた方は幸いである！」というキリストの祝福であるからだ。露呈＝外-措定されたキリスト教徒へのこのような祝福こそが残りつづけるのである。このようにして残存するものは語られることも露呈もされることありえない。しかし、あらゆるものが露呈されるとしても、新たな契約の書が残りつづけるこのような祝福を繰り返すのである。

だがさらに、あなた〔ナンシー〕が提示するこの務めはその特異な喜びを有している。それは、これらすべてを心得ており、無視しない者の喜びである。キリスト教の暴露に関するキリスト教徒のあらゆる反応は、徐々にゆっくりと沈静化していったが、それは露呈＝外-措定が開かれるためである。それは共に思考することを可能にする。われわれは独りなのではない。実際、あなたが絶えず語ったのはこのことである。それはまた、おそらくは崇拜＝差し向けでもある。こうした語りのなかにハンナ・アーレントは政治、人間世界の本質を、そして人間たちの救済を見てとっていた。また鎖につながれ、やがてその鎖が断ち切られる聖パウロは、フィ

リピの看守に次のように言っている。「自害してはいけない。わたしたちは皆ここにいる」⁸。ある意味で、あなたがキリスト教や他の一神教について語ったこと——それをあなたはあらゆる思考に住まうこのような喜びとともに語る——は次のことである。われわれは独りではない、差し向ける思考とはまさに周縁部に関わる思考であり、このような場所ではわれわれは共にあるのであって、独りであるわけではない。そのような場所では、ひとはひとつの態度、ひとつの立場、固有でありかつ例外的な立ち位置を要求することはできない。こうしたことはもっとも奇妙なものではある。キリスト教の思想は、たとえそれがすでに始まっていたとしても、あるいはこう言うべきだとしたら、その始まりにおいてさえ、自らの手前でなお、共にあることを保持しているのである。あなたが開いたのはこのような道であり、それは困難で未開なものである。信と理性、学問と信、「人々」同士の終わりなき論争はこの場合廢れており、あるいはいずれにせよ精彩を失っている。自分のことしか崇めてはならないと要求する神〔A99/148〕への「真の崇拜者たち」を求めることで、人間たちのあいだに開かれるものがあり、そこにこそキリスト教は参与するのである。

ところでここに私の出発点がある。キリスト教のなにかが残っているからだ。私をキリスト教徒たらしめるもの、キリスト教徒をキリスト者たらしめるものが残っているのだ。私は不確かな残存物を残すものをどうすることもできない。それは、思考されたことのない残り物、まだ終わりに至っていない課題が、まだ達成されていない露呈＝外-措定が残っているということである。というのも、ここに論点があるのだが、人間たちの祝福は自らの立場を旧来の批判的方法に負わなければならないからだ。それは次のように要約されるだろう。すなわち、キリスト教徒であり続ける者は、いまだキリスト教を成し遂げていないのだろうか。それゆえ、キリスト教についてこのように言うことは、キリスト教に先立っていたあらゆる人々よりもおそらくは決定的な仕方、〔キリスト教の〕ある指導的な図式に帰着することになる。その図式にわれわれは従うことはできないし、ある意味では、あなた〔ナンシー〕もそうしないように促している。キリスト教はもはや開けそのものに対応していないのだろうか。それは、預言者たちにイスラエルが「残したもの」のよう

⁸ 「使徒言行録」16 : 28。 *Les origines du totalitarisme*, éd. Quarto p. 874.

な、残存物、残りものを迎え入れる祝福とは対応しないのだろうか。キリスト教は、つねに隔たりである残りもの、思考が証立てねばならない特異な忍耐であるような残りものを迎え入れる祝福ではないのだろうか。これがキリスト教に関する私の問いである。実際、それはあなたが語ったことを問題視しているわけではない。むしろ、こうした問いが持続しているのは、人間がキリスト教徒、ユダヤ教徒ないしイスラム教徒であり続けているこの場——それは奇妙かつ困難な場であるが——から、あなたに敬意を表するためである。簡単に言えば、このような残存物にもとづいてそのつど、本質的な区別がなされるものの、なぜイスラム教徒、ユダヤ教徒、キリスト教徒であり続けるのだろうか。

ユベール・サンティアゴへの手紙

最後に、あなたのユベール・サンティアゴへの手紙について語ることで、私はこの素晴らしい書物を閉じたいと思う。ここでこの手紙について読者として自分の考えを述べることをお許しいただきたい。この特異で例外的なテキストを読む者は、自分が中途半端だと感じ、死を前にした思考の道をくまなく辿りたいと思うだろう。この思考の道は、もし私がその道案内をすれば、『パイドン』以来、パウロ、アウグスティヌス（友人の死）、モンテーニュ、ボッシュエ、ハイデガー、ポール＝ルイ・ランツベルクを経て、今日までいたるものである。というのも、これこそが、われわれのものではまったくないがわれわれに全面的に開かれているこの手紙——われわれに差し宛てられているテキスト——を読む際に抱いてしまう感情なのだ。この感情は、絶えず切り開かれていく道——しかも、この手紙は歩調を合わせてくれる——をたどり続けるという感情である。このような衝動の「古典的」な歩調には驚かされる。なぜなら、信は死の彼方と関係をもち、そうして死の向こう側に向かうことこそが固有な運動をもつからである。信をもつということは、日常言語でこう言えるとしたら、「事後になにかが」存在することを信じることである。それは、別の仕方で「それが続いていく」、別の仕方で「それが繰り返される」とかいったことを信じることである。しかし、キリストが実際に説くように、信は死に絶えることはないということをつねに告げている。「生きていて私を信じる者はだれも、決して死ぬことはない」（「ヨハネ福音書」11：26）。しかし、死の向こう側に向かう信の運動を死の思考の原初的な衝動として捉えるなら、思考

だけで満足すべきであって、信の運動に従ってはならない。信が多様な仕方でわれわれに提供している歩調をとることに満足しなければならないのである。ジャン＝リュック・ナンシー、あなたがここで導く思考の課題は、多くの点で範例的なものである。それは、まず概念の作業という点で、しかし迫ってくる危険という点でもそうである。この美しい危険については、『パイドン』のなかでソクラテスがすでに語っており、オリヴィエ・ペーターシュミットが『脱閉域』についての考察のなかで語ったものでもある。この手紙のなかで思考の危険が存在する以上、思考は信のように向こう側へと向かうのではなく、自ら限界へと関わることで、自らを賭け、事後にも自らを危険に曝すのである。思考が自らを危険に曝すという点で、自分の危険とは別の危険をとらないという点で、それは思考の危険なのである（ソクラテスにおいて、求められるべき危険は思考に固有なものなのだろうか）。思考はなんの羞恥もなく、勇ましく、そして真っ直ぐに危険を求めるものなのだ。

そもそもあなたの語る信仰〔croyance〕は信ではない。信仰が置き換え可能な脆い知であるのに対して、信とは信頼であり、この語が示すように、ただ託すだけの信頼である。それは信頼に固有な信託以外のどんな支えももたない。そのため信は、それに対応するどんな表象からも正当化されえないのである。こうして、なぜ死が信と関係するのかがよりはっきりと理解され、そして根源的な問いが明らかとなる。というのも、死は可能な表象がないものだからである。表象の戯れは中断し四散していく。この戯れに本質的な主体とその他者との関係も際限なく宙吊りにされる。そこで、『私に触れるな』⁹のなかで、復活〔réssurrection〕について語られたことを捉え直す必要がある。復活は、生の、つまり死後に繰り返されるような生の再開と考えられてはならない。たしかにこの生は別の生ではあるが、現在の生にもとづいて投影された生である。「アナスタシス」¹⁰とは意味＝方向の転倒を表す。しかしそれは、われわれがそう捉えたがるように、横たわった死者が再び立ち上がるという、自発的な方向性においてではない。そうではなく、再び立ち上がることの

⁹ 〔訳注〕 Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*, Galiée, 2003. 〔『私に触れるな』 荻野厚志訳、未來社、2006年〕

¹⁰ 〔訳注〕 anastasisは「立上がること」を意味するギリシア語だが、キリスト教ではキリストと人類全体の復活を含蓄する。

垂直性によって中断されたのは、水平的な運動なのである。それは、『アドラシオン』では、停止として、最終的な目的として、つまり、「私である意味」の完成した提示〔A129/195〕として考えられている。しかし完遂は、達成された充溢という意味ではなく、デッサンにおける鮮明さという意味で、つまり完全な輪郭があるという意味で、「信仰の欠如を齧る」（ヴァレリー「海辺の墓地」）蛆虫たちの明瞭さという意味で、実行されているのだ。キリスト教が復活と呼んだものに対して、未聞であると同時に死者にふさわしい目覚めと再起により関係しているものに対して、最初の哲学的転倒がなされているのだ。ある意味で、蘇るのは死んだ者であり、蘇った者は死んでいた者である。しかし、同時に、そのかつての姿である死者と復活によって完全に関係を断ち切る者が事態を全面的に反転させるのである。たとえ「投影」の背後にある議論がキリストの復活の高みにあるようにはみえないとしても、死後の可能性のなかに与えられた生に思考が影響されるがままにはなりえないことは理解できる。さて、このように理解された「アナスタシス」という「垂直性への転倒」によって、われわれはさらに議論を進めよう。死を可能なもの、すなわち「可能な不可能性」としてもっともラディカルな可能なものにする現存在の哲学（ハイデガー）もまた斥けられる。ハイデガーにおける死の思考のなかには、固有化というなにかがまだある。しかし、ジャン＝リュック・ナンシー、あなたが考えているのは、信の様式——いかなる仕方でも表象されえないものに関わる様式——で語られうる関係として思考が死を解釈することの不可能性である。このように、あらゆる哲学的厳密さにおいて死に関わることは事実、信のもっとも本来的な務めなのである。そのとき、信とは、あらゆる意味＝方向の、あらゆる表象の喪失を迎え入れるものであり、この喪失を死は意味＝方向の転倒のなかに介在させるのだ。

ジャン＝リュック・ナンシーの思想が自身を危険に曝すのは、このような点においてである。彼の思想は、死がそれに課するようなラディカルな他性に帰着するわけではない。彼の思想が見いだすのは、崇拝＝差し向け^{アドラシオン}という思考に固有の運動に見出される軽快さと、あらゆる現前への到来者とあらゆる変移を閉ざす急激な転倒とのあいだにある接触点である。この接触点こそ、著者がここで死者の知覚と呼んでいるものである。「いわゆる」死者と呼ぶことで、私自身を死者と呼んだり他人をそう呼んだりすることで、私は死者に対してある別の生を与える。死者たちが生

者たちの記憶のなかに残り続ける、人間性は生者たちよりも死者たちによって形成されている、等々、これらのモチーフはもちろんよく知られているものではある。しかし、ジャン＝リュック・ナンシーはこうした「死者たちの生」が蘇ることを拒絶するのではなく、そこにもういない者に関するこのような語りのうちに、ほんの少ししか探究されてこなかったある経験の領野を示すため、さらに遠いところで自らを危険に曝す。このような領野には表象も、投影も、反響も、感受も存在しない。こうした領野においてこれらの能力は務めを果たすべきものとして見いだされないのである。しかしこの領野には、われわれが「いわゆる」死者と呼んでいる「なにか」が存在する。死者はこのなにかからわれわれのうちに描出されるのである。おそらく、このようなことについて語るのは困難である。というのは、そうするやいなや、記憶-回想のさまざまな資源やその像がすぐさま繊細な風景にとって代わることになるからである。そこにはもはや死者たちは存在せず、にもかかわらず、もういないものとして死者たちは存在し、どんな場合にも現れつづけ、不在を刻む保護のもとで保持され続ける。死者の残した不在の形跡は、われわれの諸表象によって、さらには一途な信によっていかに容易く覆い隠されようと、このような場において現れる。一途な信とは、ある意味で、可能な表象をもたないものに関係する。自らが不安を掻き立てる表象の無、内容も発信源もない剥き出しの信、「態度としての信仰 [fides qua creditur]」に関わるのである。

それゆえ、純粋な思考と表象のあいだでこそ、感受の可能性は危険に曝されなければならない。この可能性は、私自身を感受し直すことでも、もはやなにも感じ取ることがない感受を感受することでもありえない。感受はわれわれのあいだにあり、その一方の側にも他方の側にもない。一方だけがそれを保持することはできないし、他方だけがそれをもたらすことはできない。それゆえ、感受とはわれわれのあいだで存続するのである。だからこそ、ジャン＝リュック・ナンシーがここで提示しているのは、まったくもって死の思考ではないのだ。それは「死者たちの思考」であり、われわれがともに属しているものに結びつけられたものとしての「われわれ」、つまり生者たちと死者たちなのである。このことは、本書の132頁冒頭で突如として開かれる宇宙的パースペクティブのうちで示されている。あたかも、存在しているものに共に属しているということが、遭遇という出来事を維持することなく担っている当のものであるかのようだ。この出来事は、われわれが共に

経験してきたものであり、それゆえ自己のうちに保持されることも、他者に奪い去られることもできないものである。というのも、このような関係はまさにある場〔champ〕であり、このような場を分有する者たちが現れ、そこから自らの個性そのものを引き出すのだ。事実、この関係は単に有効期限をもつようなものではなく、われわれをたえず単独性そのものへともたらし続けるものである。単独性とは実体的なものではなく、したがって、死の周辺において、死へと関わるものは完全に消え去ることができないのだ！ それゆえ、亡き者との関係が残る。亡き者はその単独的な現前性を構成していたものすべてを持ち去っていくことができなかつたのだ。この単独性そのものは、変更不可能な属性のように、亡き者に完全には属しているわけではないからである。「〔…〕関係は死なない」〔A132/200〕。これほどまでに思考は危険に曝されるのだ。それでは、ここから、苦難と試練にさらされたこの消失をいかに続ければよいだろうか。思考はさらに、より遠くへと危険を冒すことができるのだろうか。それも、われわれが再会できるような場へ向かって。というのも、結局重要なのは、失われたものを見出すこと、具体的に接近可能なものとしての現前性を再び賭けることではないからだ。残った者と逝ってしまった者のために再び見出されるべきものは何らかの場であって、なんらかのものではない。この場は明確で理解可能な基準点のない場であり、そこで遭遇が起こり、遭遇しか起こらないような交差なのである。多大な危険と制約をともなう頁——（133頁）——でジャン＝リュック・ナンシーが語っているように、このような場からこそ、愛や友愛が、名もなき喜びとともに、ある情動を示し続ける。この情動は（ジャン＝リュック・ナンシーが、まさに不可能なものへの関係としてその固有な効力もち、表象を欠いたものとしてそれを理解しているという点で）信ではない。またそれは（救いの表象を不在の知に置き換える貧しく哀れな知としての）信仰でもない。それは「信じることなく信じること」であり、否認（*Verleugnung*）ですらある。信仰の聖書が説こうとするような「死後のなにか」など存在しないと知りつつ、「私はある可能な世界、というよりむしろ不可能ではない世界の素描を思い浮かべてしまう。それは意味をなす未聞の振る舞い、あるいは意味でさえなく、単にそこに身を置いて、何かに執着する振る舞いの素描である。だが執着するのは無／何でもないもの、信じるというこの欲望以外の何物でもないもの、あるいは信じるというこの欲望そのものとしての無である」〔A137/208〕。

ここには、自らを投じる跳躍〔élan〕がある。それはなんらかのものではないし、それが捉えようとする支えによっても、それが目指す終極によっても規定されることはない。「隔たり、死」と題されたユベール・サンティアゴへの手紙の結尾で捉えられていたのは、このような思考の跳躍なのである。思考は、自らが思考として決して試みなかったものをここで試み、死において死なないものへと、残りつづけるものへと自らを投じるのである。なぜなら、思考は生者たちに保持されえず、死者たちに放棄されえないからだ。思考はこの類の危険を決して冒さなかったのだろうか。どのような視点からわれわれはこの危険を判断することができるのだろうか。それについて議論することなどできるのだろうか。実体的でないものに委ねられるということそのものが、エピキュロスの神々のように、われわれに微笑みかける。この神々はいかなる束縛にも属していない。神々はさまざまな世界のあいだを、おそらく純粋な関係そのもののあいだを、消えることのない終わりなき対話のあいだをすり抜けていく。もう一度繰り返すなら、思考に、そして思考に固有な危険に抵抗するただひとつのもの、それは「生きていて、私を信じる者はだれも決して死ぬことはない」という信頼そのものである。この「私を」は謎のままである。「私を」を欠いたままいかに願うのか。愛し合う者たちが彼ら自身のこととして、そして相互に宛てられたものとして愛を感じることをやめてしまい、もし愛し合う者たちがそうした愛でしかないとしたら、消失することのない関係のなかにいかに身を投じればよいのだろうか。というのも、消え去ったもの、死んだものはまさにわれわれが執着する「なにか」だからである。われわれはそれが消え去ることに耐えられない。どのような信頼が、どのような情動が、消え去りのなかに消え去ったということそのものへの跳躍をわれわれにもたらすのだろうか。ここでわれわれはサンティアゴが表わした信の闘にいる。根本的な欲動を手紙に込めて、彼は信の宣明をおこなったのだが、ドストエフスキーが忘れえぬ仕方とその文学版を表わしていたのだった（われわれがここで読解している彼の手紙はまさに文学によって終わる）。

——「カラマーゾフさん！」とコーリヤは叫んだ。「ぼくたちはみんな死からよみがえって命を得て、またお互いに会えるって、——どんな人にも、イリュエシャにも会えるって、宗教の方では教えていますが、あれはほんとうでしょうか？」

——「きっとわれわれはよみがえります。きっとお互いにもう一ど出会って、昔のことを愉快地楽しく語り合うでしょう……」¹¹。

3) 応答 (ジャン＝リュック・ナンシー)

私の病気のために予定されていた会議が取り止めになり、オリヴィエ・ペーターシュミットとフィリップ・ロールバッハの発表は口頭で発表される機会を失い、私もまたそれを聞くことはなかった。後日、彼らは自分たちの発表原稿を私に渡そうとしてくれた。それらの構成からうかがえることだが、彼らの発表は口頭発表のためによく準備されたものだった。各々の発表は相異なる形で、言葉の運動とおそらくなにかしらの即興——テキストの在り方を変化させ、転調させるだろう——に委ねられるテキストのさまざまな徴候を示している。もし私がそれらを聞いていたなら、私の応答もまたそうした徴候を、つまり即興の調子をとっていただろうし、論理的・議論的な意味で、また語の音調的・音楽的な意味で「応答」していただろう。さらに言うなら、この点にこそ出会い〔rencontre〕のメリットがある。それは、予測不可能なものへの介入、言説の制御と監視を罷免することのなかにこそあるのだ。書かれた言説の私生児的な振る舞い——産みの親はなんの援助もできない——について語るプラトンとは反対に、安全と保証からの脱却や退引を可能にし、それらを要求しさえするのは、ここでは生きた言葉なのである。

私がデリダのよく知られたプラトン読解に異を唱えている、そう思われるかもしれない。しかし私は、プラトンが——他の思想家もそうであるように——二つの仕方で読まれうろと思っている。つまり、文字通りに捉えられもすれば、その声において理解されもするのだ。デリダはこのことを知っており、注釈のなかでそのことを示してさえいる。しかしそこから帰結するのは、そのようにしてわれわれが到達するものは、「文字」と「声」——これらの語が示す経験的実在として把握される「文字」と「声」のあいだでこれまで固定されてきた対立ではない、ということである。デリダはこれら諸項をそのような用法にしようと空しく努力してきたわけで

¹¹ [訳注] ドストエフスキー「カラマーゾフの兄弟(下)」米川正夫訳、『ドストエフスキー全集13』所収、河出書房新社、1969年、384-385頁。

はない。また彼は、哲学が「ロゴス中心主義」（精神の沈黙した声の自己への現前）のなかに閉じこもるように見える場合でさえ、あらゆる哲学を通してそのような用法のさまざまな徴表を見出しうることを明らかにしようとしたわけでもない。彼にとって、より広義には、「エクリチュール」という語が舞台の前面に到来した全時代にとって、「ロゴス-音声-中心主義」の問い直しが含意したのは、意味の完成という保証を問い直すことにほかならなかったのである。

たしかに、このような完成——つまり結末、目的論、充足としての意味——を想定することは、〈声〉とその〈現前〉と見なされるものの実体化という主要な形式をしばしばとってきた。しかし、もっとも発話的な声の現前が、こう言ってよければ、隔たった現前〔*présence éloignée*〕、それも無限に隔たった現前として理解されてきたこともやはりたしかである。たしかに、声は——デリダもよく知っていたように——意味という帰結が無限に不在化である状態を反響させることがあり、その一方で、書かれたテキストは完全な〈書物〉と考えられることがあった。だからこそ私は、声と書かれたものの変移を通じたこのような遅延と迂回をともなう交換という状況に駆り立てられてきたのである。私はその根拠をこのような即興の変移にそって解き明かした。そうしようと企てたわけではないが、もちろん、なにかが私のなかで暗黙のうちに企てられていたのである。このような迂回はこの出会いの目的にまで通じている。実際、キリスト教の問い——あるいはキリスト教という問題ないし争点——は、私にとって、意味が無限であるということへの問いである。無限はしばしば、古代世界から近代ないし前近代の世界への移行の要として示されてきた。より正確に言うと、有限〔*fini*〕と完遂〔*finition*〕の不在を知っていた世界から、有限がその定義からして（こう言ってよければ）無限を欠いているような世界への移行について語るができるのである。言い換えるなら、ひとは無際限なもの〔*indéfini*〕ないし無限界性〔*illimité*〕——潜勢的無限とでも呼びうるもの——から、集合論が論理的-数学的地位を与えた現勢的無限へと移行したのである。しかし、キリスト教神学（無限に関する問いは長い期間をかけて練り上げられてきたのだから、ここでは、他の箇所と同様に、ヘレニズム、ユダヤ教、イスラム教の編み物としてのキリスト教神学を指す）もまた、こう言えるとしたら、そのような現勢的無限へと道を開いたのだった。

たとえば、トマス・アクィナスには、神の無限性に関する議論が見出される。こ

の神の無限性は、あらゆる古代の伝統によれば、無限の未完成性〔imparfait〕を前提とした特性からなおも出発している（それゆえアペイロン、つまり限界のないもの、限度のないもの、形式のないものは否定辞であり、この否定は「無限」という語の文法的特性にとどまる）。そして神の無限性は、（物質の）不完全な無限と（形式の）完全な無限を切り離すことでその特性を転位させる。スピノザの実体、カントの自由、ヘーゲルの精神、ハイデガーの存在の意味は——きわめて足早に言ってしまうえば——、このような無限の変種ないし形象なのである。だがこれらの形象は、それぞれニヒリズムの影を伴っていた。「実体」ないし「自然」は歴史に無関心であるよう定められているようにみえるし、自由は認識しえないものだと宣言され、精神は逆立ちしているように見え、存在の意味は呪術的な自己満足に墮落してしまう。これらの影すべてが——あらゆる点で、それはわれわれの文化のニヒリズム的な総決算である——、理性をそれ固有の無限界化へと露呈することの極端な困難に由来しているように思われる。ところで、キリスト教は、限界の理性、積極的な無限界化の開けとして自らを要求することで、ヘレニズムとローマのなかに、つまり「限界のないもの〔sans limite〕」に対して疑り深く不信な「理性」のなかにいた——かつてそうであったと言うべきか、いまもそうであると言うべきか私にはわからない——。それは危険でありリスクを孕んでいるが、積極的なものでもある。

オリヴィエ・ベーターシュミットは「理性の信」と「啓示された信」の関係について、精緻かつ洞察深く語っている。彼はこの関係の外部を保持することを主張し、その相互的な豊穡さを取り出す。こうして彼は一方が他方に吸収されることを警戒する。それに対して、フィリップ・ロールバッハは私がとった危険を迎え入れ、この危険が開こうとする信頼（*fides*）がそれ自身、思考に抵抗するものであることを示す。そして、この抵抗が彼にとってはキリストにおける信の肯定のうちにあることをためらいなく肯定するのである。両者はそれぞれ他方の近くにあるが、一方は宗教的信を外部から迎え入れ（少なくともそうしているようにみえる）、他方は内部からそれを確認する。実際、両者の近さはある「外部」に与えられた（そして「外部」から与えられた）信の自律性の近さである。事実、この「外部」が抽象的な名称にとどまることなどありえないが、それは人格という形ないし機能（？）をもたなければならない。このような形ないし機能で、そしてそこから、信の声、信

頼の声が鳴り響くことができるのである。なぜなら、宛先、宣明、カトリック教会が言うような信仰の表明がなければ、信頼は存在しないからである。

ある行為が重要だということ——彼ら二人がそれぞれの仕方で私に差し向けるのはある行為の実効性であるように思われる——に私は完全に同意している。私が思うに、思考が自らの要求の極限にまで向かう以上、こうした行為は実は、思考という行為そのものである。この極限は外部、すなわち無限であり、つまりは完成したもの〔parfait〕と解体されたもの〔défait〕、純粋な欠如との結びつきなのである。行為とはこのような外部への露呈＝外指定である。デカルトは無際限なもの——私が名称を与えることができないもの——が無限へのそれ固有の超過を含んでいることを知ったとき、彼は範例的な仕方でこのような行為のうちであり、あるいはまた、このような行為そのものですらあった。この無限が神であり、(何／誰というように) このこと／この者のなかで、無際限なものはそれ自身で(これら二つの語のあらゆる価値において) 把握され、理解される。それに対してわれわれは、神がそうしたものでありうることを、そしてそうでなければならぬことを、概念化を施すことなく、知るあるいは理解する (*intelligere*) ことしかできないのである。

それゆえ、無限は欠如〔défaut〕という名にとどまる。この欠如は完遂そのものの欠如である。欠如の完遂こそが、パウロの無化やアウグスティヌスの「わが最内奥のなお内、最長上のなお上」とともに、キリスト教が生じさせたものであるように思われる。完遂はここでは能動的な意味で、作用的な意味で理解されねばならないだろう。欠如はそのようなものとして成され、完遂されるのだ。ナザレのイエスという歴史的人格とはこの働きを認める行為に関わる存在なのだ、そして、そのようにして(信という) 行為のなかで無限へと開かれ、無限によって開かれたもの(これこそ私が「崇拜＝^{アドラシオン}差し向け」と呼ぶものだ) と考えられ理解される行為に関わる存在なのだと言われたなら私はこう答えるだろう。たしかに、このような形象は途方もなく逆らい難い思考の(そしてその歴史のある時期においては文化の、文明の) 欲望によって生まれたものである。しかし、思考はこの形象を生み出した深い必然性に、それだけで、応えることなどできない、と(まさにそのように言うときなのだ!)。

このような形象——そして、このような形象に差し宛られる「信」——は、ある圧力と欲動〔pulsion〕の証人であり、そうした形象やすべての宗教以上に、忘れ

去れられた未聞の呼びかけの証人なのである。この呼びかけは、人間の歴史の厚みから、また世界の歴史の厚みから引き出された呼びかけである。奇妙なことに、ブッダはこうした呼びかけ——声——のほぼ同時代で同形的な別の証人なのである。この呼びかけはわれわれの起源そのものからの呼びかけであり、根拠のない起源、あるいは、実存のきわめて理性的な起源からの呼びかけにほかならないのである。ところで、それと同時に、今日、いたるところで、無限界性や無際限なものが浮き彫りにしているのは、無限なものへのいかなる上昇や超過もはや視野に収めてはいない拡がりである。価値は一般的等価性であり、その終わり = 目的は別の終わり = 目的への照準を絶えず刷新する手段であり、人間の諸権利はその無限な終わり = 目的について口をつぐんでいる。イエスもブッダも——副次的な仕方では、とは言わない——救済を提示することはもはやできない。反対に、この〔救済という〕語には（マルクスに続いて語るとすれば）阿片のような脅威からくる重々しさがある。イスラム教はと言えば、さらにユダヤ教も、無限と実存の分断という二つの形態を提示している。それは、無限を定立することでもはや無限に煩わさせられないようにし、一連の儀礼を讃えるのをやめて、実存をそれ固有の事柄に関わらせるようにする二つの仕方である。キリスト教は——それに加えて「神秘主義」として示されてきたイスラム教やユダヤ教の最も活発な力とともに——技術の歴史としてのあらゆる文化の歴史、哲学の歴史、芸術の歴史（そう、これらの語は特異である。なぜなら、諸事象の比類なき推移からこそ現在の世界の推移が示されるからだ）と一体であろうとする要求を担ってきたように思われる。それは、キリスト教のさまざまな儀礼を越えようとする要求である。かつて無限が開かれつつあった以上、儀礼はそれらに訪れる脅威を厄介払いする貧しい努力であり、呼びかけを前にした後ずさりでしかない。だが、なるほど、オリヴィエ・ペーターシュミットとフィリップ・ロールバッハがそれぞれの仕方では示したように、信という行為は、儀礼であるどころか、それ固有の位置から儀式を越えようとするものではある。そうではあるのだが、おそらく私には理解できないだろう。私は、どんな場合にも自分にそのような身振りができないことを告白しておかなければならない。もっとも、私が「脱閉域」や「崇拜 = 差し向け」^{アドラシオン}について語ることで誘おうとしたのは、ある思考の身振り（思考における身振りではない！）であることはたしかである。

以上、私たちの声が循環し、いくらか応答し合ったように思う。ペーターシュ

ミットとロールバッハの二人に、そして私たちの出会いを——なんとしてでも——薦めてくれたエドゥアール・メールに甚大な感謝を申し上げる。

2011年6月22日 ジャン＝リュック・ナンシー

〔訳者解題〕

本論考は、ジャン＝リュック・ナンシーの「キリスト教の脱構築」をめぐる小特集、« Rencontres et travaux du Groupe de philosophie de Strasbourg (GPS). Autour de Jean-Luc Nancy: *Déconstruction du christianisme* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 30/2011, éd. Jacob Rogozinski, 2012, p. 249-279の全訳である。「緒言」にもあるとおり、ストラスブール哲学グループは2010年から会員が発表した著作をめぐるコロックを毎年開いており、本論考も元々は2011年度のプログラムとして予定されていたものである。当初の計画では、「キリスト教の脱構築」に関するナンシーの二つの著作、『アドラシオン』と『脱閉域』をめぐって、まずストラスブール大学の若手研究者オリヴィエ・ペーターシュミットとフィリップ・ロールバッハの二人が報告を行い、それに対してナンシー本人が応答する、という段取りで予定されていたようである。だが、ナンシーの体調不良のために、予定されていたコロックは中止となった。しかし、当時ストラスブール大学の准教授であったエドゥアール・メールの強い薦めもあって、二人の若手研究者とナンシーのやりとりが文面上で行われることになった。そのやりとりの記録が本論考である。

この小特集では、ペーターシュミットがナンシーの『脱閉域』に対して、ロールバッハが『アドラシオン』に対して、それぞれの側から読解を行うという体裁をとっているが、もちろんそれだけでなく、ナンシー自身に対する問題提起も含まれている。しかし二人の考察の手順は、比喩やレトリックに訴える論述が多分に含まれていることもあって、平明な議論になっているとは言い難い。そこで、二人にとって問題の所在がどの点にあったのか、簡単に解説を加えることにしたい。

『脱閉域』に関するペーターシュミットの論考において問題となるのは、ナンシーの「脱閉域 (déclousion)」という概念がいかなる点でキリスト教の問いと結びつくのかということである。周知のとおり、ナンシーにおいて「脱閉域」とは閉じ

られた状態から脱すること、自らの境界を除去し、開かれた状態へと移行する運動を指す。ナンシーにとって形而上学の歴史はこのような運動によって動機づけられており、この点で哲学もキリスト教も自らのうちに「脱閉域」の運動を内包している。しかし、ペーターシュミットによれば、そもそも「脱閉域」の運動はナンシーにおいて「思考を思考の外部へと運び去る要請」であると理解されていた。ペーターシュミットも指摘しているように、『脱閉域』のなかでナンシーが、没根拠的な世界の経験、予見不可能なものに向けられた約束の思考、束の間を通過するハイデガーの「最後の神」といった主題をとおして分析しているのは、このような思考それ自体がもつ要請にほかならない。では、このように特徴づけられる思考の要請としての「脱閉域」とキリスト教の問いはどのような点で交差するのか。

ペーターシュミットによれば、「キリスト教の脱構築」ということでナンシーが試みているのは、西洋中心主義や悪しき形而上学の源泉としてキリスト教を捉える一種の病理学的分析ではない。むしろそれは、外部へと開かれていく思考のプロセスをキリスト教そのものにも認め、それを浮かび上がらせる作業である。そのとき問題となるのが「信 (foi)」である。ナンシー自身が指摘しているように、「信」は「信仰 (croyance)」から区別される。「信仰」が儀礼的な制度を指すのに対して、「信」は思考を超過するもの（たとえば「神」）に際限なく向けられる思考の様態でもあるからだ。この点で、ナンシーの思想とは「剥き出しの信、裸性における信」を徹底して思考するものではないか、こう問うことでペーターシュミットはナンシーの脱閉域を「信」に固有な問題として検討する。その一例として彼が挙げるのが、イエスの実践である。イエスが神や罪について語ったとき、彼はキリスト教の原理を基礎づけたわけではない。絶えず逃れ去る神に赦しを乞うことで、彼はただ生き続け、世界を肯定することだけを行ったのであり、それはなによりもまず「他の可能な現実の発明であると同様、現実の称賛」である。ならば、キリスト教の「信」もまた、理性や思考と同じく、脱閉域の運動を備えているのではないか。こうしてペーターシュミットは、「脱閉域」をめぐるナンシーの議論をとおして、キリスト教の「信」を形骸化した儀礼としてではなく「生きられた経験」として思考しようと試みる。

次にロールバッハの『アドラシオン』に関する論稿であるが、そこで問い質されているのは、ナンシーが独自の意味で用いる「アドラシオン (adoration)」とい

う概念のもつ身分である。周知のとおり、「アドラシオン」という語は「(神などを) 礼拝すること、崇拜すること」という意味で用いられるフランス語である。しかしナンシーによれば、この語はラテン語の ad-「～に向かって」という接頭辞と orare「語りかける」という動詞に由来するのであり、「～に向かって語りかけること、差し向けること」という意味も持っている。もちろん、この概念をとおしてナンシーが企てたのは、新たなキリスト教哲学を構築することではない。ロールバッハによれば、「アドラシオン」という語で問題となっているのは「さまざまな身体「同士の」運動」、さまざまな個体が相互に自らを差し向け合う「間-有機的な」運動である。それは、さまざまな身体同士の差し向け合いによって織りなされる意味の存在論的なネットワークの空間なのであって、「アドラシオン」とはこのような「身体の-あいだ」にある「露呈 = 外措定 (exposition)」としての開かれである。ロールバッハも述べているように、このような間-有機的な身体同士の運動は世界の別名でもある。この場合、世界はもはやそれぞれの個体を包有する環境として考えられているのではなく、「崇拜 = 差し向け場」、さまざまな遭遇や偶然性に絶えず開かれる差し向け合いの運動そのものであり、このような運動によってそれぞれの身体は他なるものへと絶えず無際限に開かれている。「崇拜 = 差し向け」という語によってナンシーが思考しようとしているのは、身体同士のこのようなダイナミックな遭遇関係に他ならない。

ロールバッハはナンシーにおける「アドラシオン」の問題系を確認したうえで、「キリスト教」と「死者」という二つの視点からナンシー自身に対して問いを投げかけている。まずキリスト教について言えば、ロールバッハが強調するのは、たしかにキリスト教もこのような差し向け合いの運動に根づいてはいるものの、キリスト教には、「あなた方は幸いである」というイエスの祝福のように、キリスト教徒に絶えず「務め」として残り続けるものがある。この「務め」はキリスト教徒をキリスト教徒たらしめているものであるが、同時に差し向け合いの運動のなかで生じる「信頼」に由来するものでもある。この点で、キリスト教の「信」もまた差し向け合いの一つの在り方と言えるのではないか、そして差し向け合いのなかで残り続けるものをどのように考えるべきか、そうロールバッハは問うのである。このような問題提起の背景にあるのは、『アドラシオン』で取り上げられる「崇拜 = 差し向け」が、キリスト教固有の問題というよりも、「脱-自」や「無限」、「他」といった

より哲学的な問題圏のなかで強調されているということもあるのかもしれない。次に「死者」について、ロールバッハはナンシーにおける「崇拜＝差し向け」と「思考」の関係、そして「復活」に関する言及を参照しながら、このような差し向け合いの運動において死者のようにすでにそこにもういないものはどのようになっているのか。たしかに死者はそこに存在はしないが、記憶のなかで保持され続け、不在として現前し続ける。このように自らを消去しながら現れ続ける死者たちとも「信頼」は成立しているのか、もしそうだとしたらそれはどのような「信頼」なのか。この問いこそ、ナンシーの思考が真に試されると同時に危険に曝される閾であるとロールバッハは述べる。

二人の若手研究者の問題提起に共通するのは、ナンシーが論じる思考の運動としての「脱閉域」ないし「崇拜＝差し向け」とキリスト教的な「信」の関係をどのように考えるべきかということである。これに対して、ナンシーはそれまで自身が論じてきた「無限」の問題に関連づけながら、次のように応答している。自分にとってキリスト教の問いは無限、それも無際限性や無限界性としての無限をめぐる問いである。無限は、目的やその完成の「欠如」であり、思考とはこの欠如を起点として絶えず開かれ続ける「限界のなさ」である。ナンシーによれば、ペーターシュミットとロールバッハは、このような思考の内部で起こる開かれの運動をそれぞれの仕方でキリスト教のなかに認めようとしている点で、ともに「信」を肯定しようとしている。それは、儀礼としての「信仰」ではなく、思考という行為そのものである。しかし、たとえばイエスがそうした行為を実践したのだと考えるとしても、このような形象自体が、結局のところ無際限なものへと開かれる思考の特性によって産み出された産物にすぎないのではないか。だとすれば、問題にすべきはこうした宗教的形象から浮かび上がる思考の身振りそのものではないのか、そうナンシーは応答するのである。

ペーターシュミットとロールバッハ、そしてナンシーの三者間の対話から浮かび上がる問題の一つとして、キリスト教的な「信」の実践は無際限に開かれ続ける行為としての思考であるのか、それともそうした思考に端を発する歴史的な形成物にすぎないのか、ということが挙げられる。若手研究者の二人は前者の立場にたってキリスト教の可能性を探ろうとするのに対して、ナンシーはどちらかと言えば後者

の立場にたって思考の身振りそれ自体の奥底に接近しようと試みる。もちろん、どちらの立場が正しいのかということに関して一義的な答えはありえない。いずれにせよ、三者のやりとりが思考と信仰、理性と啓示という古来より続く問題系にひとつの視点を投げかけていることは間違いない。

« Rencontres et travaux du Groupe de philosophie de Strausbourg (GPS),
Autour de Jean-Luc Nancy: déconstruction du christianisme »,
Les Cahiers philosophiques de Strausbourg, no 30/2011, 2012, p. 249-279.
Reprinted by permission of Olivier Peterschmitt,
Philippe Rohrbach and Jean-Luc Nancy.
訳 = 松田智裕 (立命館大学博士後期課程)