

【研究ノート】

文学作品の存在論

——『文学空間』における「外」とその批判的意義——

伊藤亮太

1. 「外の思考」

ミシェル・フーコーは「クリティック」誌のモーリス・ブランショ特集に「外の思考」と題されたエッセイを寄稿している (Foucault 1994=2006)¹。そこでフーコーは議論の導入として現代の虚構作品に見られるある特徴を問題にする。その特徴とは「私は話す」という命題に還元される自己言及性であり、通例「メタ・フィクション」と呼ばれる構造である。フーコーによれば、この特徴は現代文学の自己自身への内面化を示すものだと一般的には考えられてきた。メタ・フィクションとは作品の記述の内部で作品自身が言及される構造なのだから、この考えに異論はないように思われる。しかしフーコーは、そこにはむしろ文学の「外」への移行が見出されるはずだ、と主張する。どういうことだろうか。一見、「私は話す」は「私は～である」ないし「私は～する」という発話主体自身に言及する命題、つまり一人称を主語とした命題の一例に過ぎないように見える。だがそうではない。一般的な一人称による命題は、「～」に代入される語 (学生、男、人間、食べる、歩く、考える…) によって指示される対象ないし状態が、発話から切り離されて存在することを前提としている。たとえば「私は猫である」という発話は、私が実際には人間であるという発話外の事実を照らして虚偽だと判定しうるし、もし私と猫に類比関係を見いだせれば比喩表現として通用するのである。それに対して「私は話す」は、その発話自体と発話が指示する状態が不即不離の関係にある。したがってその発話が消えると同時に「私は」も「話す」も消えてしまうのである。

フーコーの言う「外」とは、こうした消滅があらわにする発話主体の外であり、命題—対象関係の外、「表象の専制 (la dynastie de la représentation)」の外なのだ (Foucault 1994:520=2006:310)。つまり、主体の内面性と対象の外在性という二分法自体の外なのである。それゆえこの「外」は弁証法の運動に対しても外なるものとなる。そしてフーコーが「外の思考」と呼ぶのはこの「外」に関わる思考にほかならない。サド、ヘルダーリン、ニーチェ、マラルメ、アルトー、バタイユ、クロソウスキー。フーコーは外の思考の担い手たちの名を矢継ぎ早に上げていく。しかし彼にとって「外の思考」は上記の誰よりもブランショによって代表されるものなのだ。フーコーは言う。「彼はむしろわれわれにとってこの思考そのものなのだ」と (Foucault 1994:522-3=2006:316)。

それではブランショが体現する「外の思考」とはいかなるものなのか。フーコーはこの

¹Critique, n° 229, juin 1966, pp. 523-546 本稿ではのちに収録された論集のみを参照した。

後、ブランシヨの虚構作品に依拠してブランシヨにおける「外の思考」について論じていく。それ自体興味深く検討の価値は大いにある議論なのだが、本稿ではこれ以上フーコーに即してブランシヨを論じない。というのも、フーコーの議論は読み手がブランシヨの虚構作品をすでに読んでいることを前提としており、それをここで注釈するためには当該の作品の紹介と並行させる必要が生じ煩雑になる恐れがあるからだ。そこで本稿では、ブランシヨの批評的作品である『文学空間』を中心にして彼の「外の思考」の輪郭を素描することに努めたい。その際、ブランシヨが論じる文学の書き手たちへの言及は最低限におさえ、ほかの思想家、具体的にはヘーゲル（コジューヴ）、ハイデガー、バタイユ、サルトル、レヴィナスたちとの関連からブランシヨの思想の位置づけが明確になるように試みる。そして最終的には、ブランシヨが見出す「外」が社会について考察するにあたっていかなる批判的視座をもたらさうのかを簡単にではあるが提示したい。

2. 「規定された否定」から全体の否定へ

ブランシヨによる弁証法の外への志向は、弁証法にとって不可欠な契機である否定、とりわけ言語が持つ否定作用に起因している。言語の否定作用は、言語は「このもの」としての感覚的確信を一般的なものとしてしか、つまり「このものではないもの」としてしか表現できない、ということからヘーゲルが見出した力である（cf. Hegel 1999=1997 A-意識、第一章）。この力についてはアレクサンドル・コジューヴが明快に説明している。引用しよう。

例えば「犬」という《意味》（ないし《本質》）が感覚的な存在の中に受肉されている限り、この《意味》（《本質》）は生きている。すなわち、それは実在する犬であり、走ったり、飲んだり、食べたりする、生きている犬である。だが、「犬」という《意味》（《本質》）が犬という語の中に移行すると、すなわちその語がその《意味》によって開示する感覚的実在とは異なった抽象概念となると、《意味》（《本質》）は死んでしまう。つまり、「犬」という語は走らず、飲まず、食べない。語の中で意味（本質）は生きることをやめる、つまりは死んでしまう。経験的実在の概念的把握が殺害に等しいのはそのためである（Kojève 1947 :372-3=1987 :208）。

ここでコジューヴが言っていることをもう少しわかりやすく言えば、こういうことだ。つまり、「犬」という語が機能するためにはその語が犬そのものから切り離されねばならない。なぜなら「犬」という語は、目の前で生きている「この犬」を超えて「犬一般」を指すことができるものであらねばならないからだ。そしてそれゆえ「犬一般」とは「この犬」の否定、不在化を前提としていることになる、と。

この否定を「殺害」として強調したヘーゲル読解はバタイユ、ラカンをはじめフランスの思想家たちに多大な影響を与えたが、ブランシヨもその例に漏れない。ブランシヨは言語が「殺害」してしまうもの、つまり不在化してしまうもの、より正確に言えば、言語が「殺害」＝不在化することによってはじめて言語以前に存在していたことが知られるものを救わねばならないと考えるのである。この殺害は「このもの」という特異なもの一般化、すなわち特異性の剥奪を意味する。したがってブランシヨが求めるのは特異性の救

済だと言えるだろう。そしてブランショにとってこの救済をなそうする試みこそ、文学にほかならない。ブランショは『文学空間』に先立って書かれたエッセイ「文学と死への権利」において次のように言っている。

しかし、今ではもうない何か、そこにあった。何かが消え去ったのだ。いかにしてそれを再び見出せばよいのか、いかにして以前に存在したものに戻ればよいのか、私の権能のすべてが、それを後に存在するものに変えらるるならば。文学の言語は、文学に先立つこの瞬間の探求である (Blanchot 1949 :316=1958 :213)。

しかし、いかにして文学はこの「探求」となりうるというのだろうか。文学は否定-不在化作用を担う言語から成り立っているというのに。ブランショは文学の言語は弁証法的否定を不可能にするような地点に至らせるまでに否定を行うと考える。すなわち、全体の否定-不在化である。ヘーゲルは弁証法における否定はつねに「規定された否定 *bestimmte Negation*」であり、それゆえ新たな内容としての肯定に転化するものだと考えている (Hegel 1999=1997 序論)。しかしヘーゲルにとって全体の否定-不在化、否定-不在化の純化は弁証法を停止させる無に至りつくだけであり、現実的には「恐怖政治」として顕在化してしまうものなのだ。恐怖政治は絶対的自由を欲した結果として現れる。絶対的自由のためには所与の国家を完全に無化し、またあらゆる個別者をも否定する必要がある。それゆえ恐怖政治は集団的な死であり、その死は「キャベツの頭を割るとか、水をひとのみすとかいう以上の意味を持っていない」無名の死なのである (Hegel 1999 :320=1997 :185)。

ブランショはこの無名の死こそ文学作品の書き手が陥る境地だと考える。否定の極限的行使はその主体をも消滅させるのだ。しかしこれは特異性の救済という考えに反すると思われるだろう。無名の死とは特定の誰でもない交換可能なものとして死ぬ、ということなのだ。むしろ特異性の救済はハイデガーの思想によってなされると思われるかもしれない。ハイデガーは『存在と時間』においてただ死のみが代替不可能なものであり、その死をつねに訪れうる可能性として捉えること、すなわち死への先駆によって各自固有の存在可能性を獲得しうると考えていた。死は存在することの不可能性であり、現実を訪れてはならない。あくまで乗り越え不可能な可能性でなければならないのだ、と (Heidegger 1927=1994 第5 3節)。

このハイデガーの考えはヘーゲルと共通するものである。先ほどヘーゲルは絶対的自由としての否定の純化を弁証法に反するものとして退けることを確認したが、彼にとっても否定の純化としての死は可能性としてはあらねばならないのだ。そしてこの「死にうる」という可能性こそが弁証法的否定の源泉なのである。(cf. 高山 2001 第三章第二節)

しかし、ブランショはハイデガーと真っ向から対立する道に救済を求める。というのも、ブランショにとって特異性とは無名性の中でしかありえないものだからだ。名づけはすでにして言語による殺害であるがゆえに。そしてこの無名なものを無名なままに捉えることは名づけの権力を持つ主体によってはなされえない。主体は主体である限り、自己の内面とその外としての対象という二分法の中に留まらざるをえず、その「外」と関係することができないのだ。したがって、主体自身が消滅するに至る全体の否定-不在化が要請されるのである。そしてブランショとハイデガー、ヘーゲルとの重要な差異は、後者が自己の固有性や可能性を最重要の問題としていたのに対し、ブランショにとっては他者・他なるも

のとの関係こそが問題だったということだろう。

こうしたブランシヨの考えはジョルジュ・バタイユの「用途なき否定性 (négativité sans emploi)」や「消尽 (consommation)」に近い。否定が規定された否定であることをやめる地点とは、否定が有用なものを生産する労働であることをやめる地点でもある。バタイユは、生産が過剰化したときその剰余分を限りなく消尽することが可能になると考える (cf. Batail =2002 第2部IV)。そこで人々や物は有用性の秩序の外、意味の体系の外に放り出され裸のままに存在することになるのだ。ブランシヨが書き手に見出す「無為 (désœuvrement)」はこうしたバタイユ思想における鍵語の翻訳ともみなすことができるだろう。したがって、ブランシヨの求める救済はバタイユの「内的体験 (expérience intérieure)」や「交流 (communication)」と類比するような形で与えられることになるだろう。バタイユは自らの「内的体験」を次のように綴っている。

フル街を横切りつつ、わたしはこの「虚無」のなかで突如として未知の存在となった……私は私を閉じ込めていた灰色の壁を否認し、ある種の法悦状態に突入していった。私は神のように笑っていた。傘が私の頭に落ちかかってきて私を包んだ。(私は故意にこの黒い屍衣を被ったのだ。) かつてどこの誰も笑ったことのない笑いを私は笑い、一切の事物の底の底が口を開け、裸形にされ、私はまるで死人のようであった (Batail 1973:20=1998:31)。

自らが未知のものとなり、事物が裸にされる体験が死人のようになる体験だと言われている。つまり、バタイユもまた死を可能性の源泉として捉えるのではなく、主体が不可能になるという不可能性に力点を置いているのだ。そしてこうした主体の不可能性のうちでしか「裸形」の、つまりありのままの事物とは関係できないとバタイユは考えているのである。バタイユは言う。「所有への欲求に与えられる鎮静は、私たちと未知の対象とのあいだの、あらゆる推論的絆の可能性を断ち切るのに十分なくらい大きくなければならない」と (Batail 1973 :169=1998 :334)。

しかし、ブランシヨが文学に見出すものは内的体験そのものではない。というのも、内的体験は決して持続しない瞬間的なものでしかありえないからだ。ブランシヨはむしろ、文学はある種の空間を開くと考えているのである。この空間は何度も述べているような全体の否定-不在化を前提とする。だが、ブランシヨは文学がいかにして全体の否定-不在化をなしうると考えているのだろうか。言語は個々の単語のままでは「規定された否定」をなし弁証法の運動に奉仕するだけとなってしまはずだ。したがって全体の否定-不在化の具体的なありようが問われねばなるまい。

3. 「想像的破壊」と「ある (il y a)」

ブランシヨは先ほど引用した「文学と死への権利」において次のように言っている。

一般的に作家は無活動に従っているように見える。なぜなら彼は想像的なものの支配者であって、彼に続いてその世界に入ってくる人たちは、そこで自分たちの真の生活を見失ってしまうからである。しかし作家が示す危険はもつとずっと重大である。事

実彼は活動を破滅させる。それは彼が非現実的なものを用いるからではなくて、現実「全体」をわれわれの自由に任せるからである。非現実とは全体とともに始まる。想像的なものは現実世界の彼岸にある見知らぬ土地ではない。それは世界そのものであるが、総体としての、全体としての世界である。したがって想像的なものは現実世界のうちにない。というのも、それは全体のうちにあるこのあらゆる現実の総括的な否定により、それらの活動中止によりそれらの不在により、この不在そのものの実現によって、全体としてとらえられ実現された世界だからである（Blanchot 1949 :307=1958 :200）。

この引用からブランショは全体の否定は非現実としての想像的なものをもたらすと考えていることが分かる。サルトルはまさに『想像的なもの』と題された書物において想像的なものにもまた否定作用が属することを論じていた。「イメージの作用は対象を非存在として、あるいは不在として、あるいはどこか他のところに存在するものとして措定する。それはまたおのれの作用を『中和する』こと、つまりその対象を現前しないものとして措定することもできる」とサルトルは言っていたし、「この否定作用とは全体としての世界の『空無化』を通じてのみ可能である」と、そして措定された非現実的对象（＝幽霊的对象）は「世界内存在である条件の否定として、反世界として、あらわれるように思われる」とさえ主張していた（Sartre 1940 :24, 234, 174=1955 :19, 256, 186）。ならばブランショは単にサルトルの考えを継承しているにすぎないのか。そうではない。確かにサルトルの議論はブランショによって前提されていることは間違いないだろう。しかし、サルトルは、非現実的对象は「世界内にとどまる意識によって」生み出されるものである、という結論に達し、意識がとどまる場所である現実の全体が否定されることなどはありえないと考え、それゆえ「否定は何ものかの否定である」というヘーゲル弁証法を疑うことなくその支配圏にとどまってしまうのである（Sartre 1940 :237-8=1955 :260-2）。

全体の否定を求めるブランショにとって、サルトルの議論は不十分だった。したがってブランショはサルトルからの飛躍を必要するのだが、おそらくその飛躍をもたらしたのはエマニュエル・レヴィナスによるテキスト『時間と他者』である。レヴィナスはそこで「想像的破壊」なる表現を用いて次のように述べている。

諸存在も人々も、万物が無に帰した様を想像してみよう。その場合、われわれは純粋な無と出会うことになるのだろうか。万物のこのような想像的破壊の後に残るのは、何ものかではなく、ある [il y a] という事実である。万物の不在が、一個の現存のように回帰する。すべてが失われたその場所のように、大気の密度のように、空虚の充溢のように、沈黙の眩きように回帰するのだ（Lévinas 1983[1948]:25-6=1999:240）

ブランショは文学が全体を否定するものだと考えているとは先ほど述べたとおりだが、その結果、絶対的な無に至りつくのではない。その否定の果てにあらわれるものをこそブランショは「作品」と呼ぶ。そしてブランショにとって「作品」とは何も言い表すことなくただ存在するものだとされる。つまり、ブランショの言う「作品」とはいま引用したレヴィナスの「ある」と同じようなあり方をしていると考えることができるのだ。

サルトルとレヴィナスの違いはサルトルが想像的なものをあくまで主体の意識の産物に

すぎないと捉えていたのに対して、レヴィナスは想像的なものが主体を飲み込み主体の主体性を不可能にしてしまいうるものだと捉えていたという点にあるだろう。こうした観点の下で、全体の否定は言語と想像的なものとが協働することによってなされるのだと考えることができる。

ところで、ブランショが『文学空間』においてレヴィナスの「想像的破壊」と対応するものを見出しているのはマラルメの詩作である。マラルメの「文芸のごとき何ものかが現実存在するだろうか」という問いを受けてブランショは、マラルメが不在化の試みの末に出会った『それは……である』という語そのもの (ce mot même : c'est) を答えの手がかりとして提示する。この語は「一切の語が途絶えるとき『雷撃のごとき瞬間』、『稲妻のごとききらめき』を現前させる語」であり、「何もものもない時にも、この何もものもないことそれ自体はもはや否定されえず、それは肯定し、さらに肯定し、存在としての虚無を、存在の無為を言い表している」、とブランショは言う (Blanchot 1988[1955]:48,138=1962:47,144)。これこそがマラルメの試みにおける「想像的破壊」である。そして問いの答えとなるものは先ほど引用した「文学と死への権利」における主張を洗練させたものである。すなわち、文学がたとえ場を持つとしても「現実存在するなんらかの対象として場を持つことのない何ものか」としてだ、と (Blanchot 1988[1955]:44=1962:43)。

全体の否定としての不在化とは、個々の存在者が存在する現実全体を否定・不在化することなのだから、弁証法における否定のように新たに存在者を規定し現実化することはない。しかし、そこでは存在者の全体、存在そのものが全体としての限りで現実化されるのである。この「現実」は非現実と等しい現実だ。だがこの非現実は「世界の彼岸」、「ある別の世界」などでは決してなく、あくまで「存在」なのだ。

まず注意しておくべきなのは、ブランショは非現実としての文学作品をわれわれが生きる日常世界とは別の世界として位置付けているのではない、ということだろう。ブランショは文学作品をいかなる世界に対しても他なるものだと考えているのである (Blanchot 1988[1955]:89-90=1962:92)。われわれが「別の世界」を想定しうるとき、その別の世界はわれわれがその内部にいるこの世界に立脚しており、その二つの世界は内と外の二分法、すなわち弁証法的二項対立の内部に留まっている。それゆえ「別の世界」は否定 - 不在化が全体にまで至らずに、未だ残存している主体の権力によって表象されたものにすぎないのだ。

さらに重要な点は、作品の「存在」そのものには決して到達できないということだ。文学作品を書くことは言語と想像的なものによる全体の否定 - 不在化であった。しかし文学作品はまったき否定のさなかに回帰する存在、「ある」なのだからそれは決して否定しえぬもの、すなわち書きえぬものとなるだろう。ならば、いかにして文学は他者ないし他なるものの特異性を救い出すことができるというのか。

4. イメージと時間の不在

ブランショはオルフェウスの神話における冥府下りの場面に文学の欲望を準える。

昼の真実の中にある、日々の魅力の中にあるエウリュディケーでなく、夜の暗闇の中

にある、遠ざかりの中にあるエウリュディケーを、閉ざされた肉体と密封された顔を持つエウリュディケーを欲し、眼に見えるときの彼女でなく眼に見えぬ時の彼女を見ることを願う節度も慎重さも欠いた衝動の力 (Blanchot 1988[1955]:226=1962:241-2)

つまり、ブランショが求める救済とは死者を甦らせるのではなく、死んだままの死者に出会うこと、言い換えれば不在のものを現前させるのではなく、不在のものとその不在のさなかに出会うことなのである。しかしそんなことは不可能ではないのか。ブランショは「すべてが夜の中に消え去った時『すべてが消え去った』が現れる」と言っている (Blanchot 1988[1955]:213=1962:227)。この発言の意味するところは、消え去ったものそれ自体は現れないが、それが消え去ったということ、不在そのものが現前するということだ。この不在の現前をブランショは「イメージ」と呼ぶ。このブランショ特有の「イメージ」が集中的に論じられるのは『文学空間』の補遺である「想像的なものの二つのヴァージョン」と題された章である。そこでブランショは次のように言っている。

一般的な分析に従えば、イメージは対象の後に来る。イメージは対象の後続なのだ。われわれは見る、次いでわれわれは想像する。対象の後にイメージは来るだろう。この「後に」は事物が再把握されるためにはひとまず遠ざからねばならないということの意味する。[……] 遠ざかりはここでは事物の核心にある。事物はそこにあった。われわれはそれを一つの理解という行為の生きた運動の中で捉える。そしてひとたびそれがイメージとなると、それは瞬時にして捉えられぬもの、非現働的なもの、無感動のものとして化し、遠ざけられた同一のものではなくて、遠ざかりとしてのその事物、自身の不在の中に現前するもの、消滅したものとして現れる、把握不能であるがゆえに把握可能なものと化し、回帰せぬものの回帰、事物の生命としての、その唯一の核心としての、遠いものの奇妙な核心と化すのだ (Blanchot 1988[1955]:343=1962:363-4)。

ここで「一般的」と言われているのは表象＝再現前化 (représentation) としてのイメージだ。この場合イメージは主体の意識による産物である。そして意識は対象のイメージを作り出すためには対象から「遠ざからねばならない」。この主張は難なく理解できるだろう。われわれは対象の知覚に意識を集中しているとき、そのイメージを作り出す余裕はないが、ひとたび知覚から離ればイメージを意識のうちに現前させることができる。しかし、ブランショは続けてその遠ざかり自体がイメージとなると言う。これはいったいどういうことだろうか。

ブランショはイメージの本質を死体のあり方に見出す。それでは、死体はどのようなものとして考えられているのか。われわれは死体に触れ、それを見ることができる。確かにそれは現前するものだ。しかしそれはかつて生きていた者の不在をあらわしてもいる。死体の現前はこの不在との関係でしかありえない。いまや永久に不在の者となった誰かの身体であったものとしてしか定義できない。つまり、死体はそれ自身としてはありえないのだ。それゆえ死体はいま - ここにあると言うことはできない。だが他のどこかにあるわけでもない。ブランショは言う。「だがこの時どこでもない場所がすなわちここなのだ。死体的現前はこことどこでもない場所との間にひとつの関係を確立する」 (Blanchot 1988[1955]:344=1962:365)。まさに不在の現前、イメージとしての現前である。

ところで「死体」の持つ奇妙さについてはレヴィナスも『実存から実存者へ』において言及していた。そこでは「ある (il y a)」の概念が集中的に論じられているのだが、とりわけ「ある」がもたらす恐怖を体現するものとして死体が引き合いに出されている。レヴィナスは言う。「殺すことも死ぬことも、存在からの出口を求めること、自由や否定が作用を及ぼす場所へと赴くことである。だが恐怖とは、この否定のただなかにそれでも何ひとつ変わらなかったかのように回帰する『存在する』という出来事」だと (Lévinas2004[1947]:100=2005:130)。ここで言われている否定とは前の章で見た「想像的破壊」のことであり、『存在する』という出来事とは「ある」のことだろう。そして続けてこう言われるのだ。「死体とは恐怖を誘うものだ。死体はすでに身内に自身の亡霊を宿しており、自らの回帰を告げている。戻りくるもの、亡霊は恐怖の要素そのものなのだ」(ibid.)。つまり、死体とは「ある」のありかたそのものなのだ。とすれば書くことの果てに出会う書くことへの抵抗、書くことの不可能性とは回帰する死体のごときものとなるだろう。

しかしブランショは奇妙なことを言う。「死体は自分に似ている。死体は死体自身のイメージだ」と (Blanchot1988[1955]:347=1962:367)。これはどういうことなのか。死体は生者のイメージではないのだろうか。それに「自分に似ている」とはいったいいかなる事態なのか。この奇妙な発言を理解するためには、レヴィナスによるこれと瓜二つの発言を参照する必要があるだろう。レヴィナスは数少ない芸術論として書かれた「現実とその影」においてこう言っている。「存在は自分自身と類似しており、自分自身のイメージである」 (Lévinas1948:778=1999:315)。どういうことだろうか。レヴィナスはこれを「存在はたんにそれ自身であるだけではない。存在は自分から逃れ去る」と別の言い方で表現している。さらに続けて次のように言う。

ここに一人の人物がいる。[……] この人物は自分の顔の上に、まさに自分と一心同体である自らの存在の傍らに、己が戯画を、画趣を有している。画趣はつねに多少は戯画である。ここに使い慣れた日常品がある。この品はそれを習慣的に使用する手に完全に順応しているのだが、と同時に、その諸性質、その色、その形態、その位置は、さながらこの事物から離れた魂の「古着」のように、さながら「静物」のようにこの事物の存在の背後にとどまる。しかしながら、これらすべてが人物であり、事物であるのだ。したがって、この人物や事物のうちには二元性が孕まれていることになる (Lévinas1948:778=1999:314)。

ここに「存在の自分からの逃れ去り」の意味が示されている。すなわち、われわれが把握するのは「色」、「形態」、「位置」といった感性的なものであり、その感性的なものは存在の見かけとしての衣装、それもすでに脱ぎ去られた「古着」なのだ、ということである。しかしこうした「逃れ去り」というあり方、存在の二元性は通常認識されないものだ。この認識を可能にするものこそが芸術としてのイメージなのである。芸術はいかに美しいもの、いかに完璧なものであろうと、存在に吸収されつくすことなくその影にとどまる、とレヴィナスは考える。その意味でつねに「イメージは愚鈍な偶像」だ。レヴィナスは言う。「イメージは偶像であると語ることは、それは、どんなイメージも結局は造形的なものであり、どんな芸術作品も結局は彫像——時間の停止、というよりもむしろ自分自身に対する時間の遅延——であるという点を肯定することである」と (Lévinas1948:781=1999:320)。

つまり、芸術は「時間の遅延」を肯定することによって、その「遅延」そのものをイメージとして認識可能にするのである。これは先ほどみたブランショの「遠ざかり」そのものがイメージとなるという考えに酷似している。しかし、レヴィナスはなぜ芸術作品は本質的に彫像であるものとして、時間の停止として考えるのだろうか。

レヴィナスは言う。「芸術家が彫像に与えたのは生なき生である。自らの主人たることなきとるに足らない生、生の戯画である」と (ibid.)。というのは、彫像は確かに持続するが、その持続は「消失という現在の本質的特徴」を欠いており、そこに現在があるとしても「非人称的で匿名的な瞬間」でしかないと彼は考えるからだ。戯画そのものである芸術は自らの類似、自らのイメージを生む逃れ去りの運動をなさないというわけである。それゆえ芸術は死を生きているとされるのだ。レヴィナスはここに芸術の問題を越え出る地点が見出されると言う。それはまさに死の問題だ。

死を時間の中に位置づけること、それはまさに死を乗り越えることであり——、すでに深淵のもう一方の側に身を置き、深淵を背にすることである。虚無としての死——それは他人の死であり、生き残りにとっての死である。「死ぬこと」の時間そのものは向こう岸を自分に与えることはできない。この瞬間の唯一無比でかつ悲痛な点は、過ぎ去ることができないという事態に由来している。「死ぬこと」においては、未来の地平は与えられるが、新たな現在の約束の地としての未来は拒まれる。——ひとは永久に合間の中にいるのである。[……] あたかも死は決して十分には死ではなく、生者たちの持続と並行して、合間の永遠の持続——つまりは間——が流れているかのようではないか (Lévinas 1948:786=1999:326-7)。

しかしブランショはレヴィナスが「芸術の問題を越えた」とみなしているこの地点をこそ、芸術の問題とみなしている。それでは、ブランショは芸術における「合間の永遠の持続」をどのように考えているのか。

「書くとは時間の不在の幻惑に身をゆだねることだ」とブランショは言う。この「時間の不在」がレヴィナスの「間」に相当するものだろう。しかしレヴィナスが生成に救済、間に不幸を見るように、「間」の時間に対する評価は概して否定的なのに対し、ブランショはこうした二分法とは別のところに「時間の不在」を位置づける。

時間の不在とは純粹に否定的な様態ではない。それは何ものも始まらぬ時間、そこでは自発性が不可能であるような時間、肯定の前に肯定の回帰が存在している時間だ。純粹に否定的な様態どころか、むしろ逆に、それは否定も決定もない時間であり、そこではここがどこでもないでもあり、あらゆるものがおのれのイメージのうちに身を潜め、われわれが現にそうである「私は」は姿なき「彼は」の中性的性質のうちに沈みつつ自己を再認するのだ。時間の不在という時間は現在もなく現前もなしに存在する。[……] 現在なきもの、かつてあったものとしてすらそこに存在していないもの、そういうものの取り返しのつかぬ性質とは、このように言うのだ。そんなことは決して起こりもしなかったし、決して初めて起こったということもなかった。そうではなく、それは再び、また再び無限に繰り返されるのだ、と。それは終わりも持たぬ、始まりも持たぬ。未来も持たぬ (Blanchot 1988[1955]:25-6=1962:22-3)。

否定と肯定の二分法の外部にある、それゆえ弁証法の外部にある中性的な時間。そして決して起こらなかったことが回帰する時間。これは到達し得なかったなにかがイメージとして繰り返されるということだ。この時間の不在はヘーゲル弁証法の体系からすれば「悪無限」にすぎぬものだろう。しかしこれこそが弁証法の時間の中に、弁証法に対して他なる時間を持ち込むのである。言語が必然的に一般化してしまう特異なものは決して弁証法の時間、主体に現前する時間の中では救われえない。しかし、その到達しえぬ特異なものへの距離をイメージとして現前させることによって、つねに一般化しきれぬ「外」を垣間見させることができるのだ。

5. 「外」の批判的意義

最後にブランショによる「外」がいかなる批判的意義を具体的に持つのかを考えたい。まず、弁証法の運動が歴史の全体化の運動であり、それをグローバリゼーションと重ね合わせる事が正当ならば、「外」はそうした運動に対する抵抗となりうるだろう。

歴史は起こったことの総体だということができるとしても、何かが実際に起こったかどうかを決めるのは現前する証言や証拠である。つまり、誰一人として証言する者がおらず、証拠も消失した出来事は歴史として認められることがない。当たり前のことだが極めて重要なことだ。というのは、われわれはホロコーストやそれを事実として認めない歴史修正主義の存在を知っているからだ。ホロコーストの真の恐ろしさは証言者ないし証拠もろとも絶滅させようとしたことであり、それは歴史的事実としては捉えられない過剰さを持っているのだ。つまりこの過剰さをこそ思考する必要があるのであって、それを可能にするのがまさに「外の思考」であろう。徹底的に不在化したものを不在のままに留めながら、それと関係しなければならぬのである。

こうした関係をブランショは「関係を許さぬものとの関係 (relation avec ce qui ne souffre pas de rapports)」と呼ぶが、これは新たな共同性を模索するための出発点となりうるだろう (Blanchot 1988[1955]:320= :339)。すでにブランショの議論とバタイユのアセファル、ハイデガーの共存を基礎にしたジャン＝リュック・ナンシーの『無為の共同体』があるし、ブランショ自身それに応じて『明かしえぬ共同体』を書いている。両者の著作からいわゆる「共同体論」とは異なるかたちであるべき共同体像を提出することができるだろう・

さらに、弁証法的時間に対して他なる時間を持ち込むということは新たな「始まり」を意味する。この「始まり」は社会理論の文脈でいえば、ハンナ・アレントが『人間の条件』で提示した「始まり」や「誕生」の問題と突き合わせて考えることができるかもしれない。

ここまでブランショの『文学空間』を中心とした議論を素描してきたが、ブランショが実際に行っている作家たちへの言及をほとんど省略している。それゆえの無理な議論もあったと思われるがブランショの特異な思考の一端は示せたのではないかと思う。

参考文献

Arendt, H., 1958, *The Human condition*, Doubleday (=1994 年、『人間の条件』、志水速雄訳、ちくま学芸文庫)

- Bataille, G. 1973, *L'expérience intérieure* in *Œuvre complètes Tome v*, Gallimard, (=1988年、『内的体験』、出口裕弘訳、平凡社ライブラリー)
- , 1973 *Théorie de la religion*, Gallimard, (=2002年、『宗教の理論』、湯浅博雄訳、ちくま学芸文庫]
- Blanchot, M., 1949, «La littérature et le droit à la mort», *La part du feu*, Gallimard, (=1958年、『焰の文学』、重信常喜訳、紀伊國屋書店)
- , 1955 :1988 *L'espace littéraire*, Gallimard, (=1962年、『文学空間』、栗津則雄・出口裕弘訳、現代思潮社]
- Foucault, M., 1994, «La pensée du dehors», *Dits et écrits Tome I*, Gallimard (=2006年、「外の思考」『フーコー・コレクション』、豊崎光一訳、ちくま学芸文庫)
- 郷原佳以、2011年、『文学のミニマル・イメージ』、左右社
- Hegel, G. W. F. 1999, *Phänomenologie des Geistes*, *Hauptwerke Bd.2*, Felix Meiner Verlag, (=1997年、『精神現象学』、樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー)
- Heidegger, M. 1977, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann (=1994年、『存在と時間』、細谷貞夫訳、ちくま学芸文庫)
- Grreisch, G., 1994, *Ontologie et Temporalité*, Presses Université de France (=2007年、『「存在と時間」講義』、杉村靖彦ほか訳、法政大学出版社)
- Kojève, A. 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard (=1987年、『ヘーゲル読解入門』、上妻精・今野雅方訳、国文社)
- Lévinas, E. 1983, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France (=1999年、「時間と他者」『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫)
- , 2004, *De l'existence à l'existant*, Vrin (=2005年、『実存から実存者へ』、西谷修訳、ちくま学芸文庫)
- , 1948, «La réalité et son ombre», *Les temps modernes*, n°38 (=1999年、「現実とその影」『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫)
- Mallarmé, S., 2003, «Crise de vers» in *Œuvre complètes II*, Gallimard (=1989年『マラルメ全集 II』、松室三郎ほか訳、筑摩書房)
- , 1945, «Igitur» in *Œuvre complètes*, Gallimard (=2010年、『マラルメ全集 I 別冊』、筑摩書房)
- Nancy, J.L., 1986, *La communauté désœuvrée*, C.Bourgeois (=2001年、『無為の共同体』、西谷修、安原伸一郎訳、以文社)
- Sartre, J.P., 1940, *L'imaginaire*, Gallimard (=1955年、『想像力の問題』、平井啓之訳、人文書院)
- 高山守、2001年、『ヘーゲル哲学と無の論理』、東京大学出版会
- 上田和彦、2005年、『レヴィナスとブランショ』、水声社