

論 文

「新たなる神話」の再開か、あるいは神話の新たなる途絶か  
ジャン＝リュック・ナンシーの神話論を読む

柿 並 良 佑

宇宙創生論と神創生論コスモゲネーシスに替わってわれわれの時代の哲学者が従事するのは  
——人間創生論アントロポゲネーシスだ。

ノヴァーリス<sup>1</sup>

はじめに

新たなる、という形容が必ずしも当の事象の新しさを意味するわけではないということは、諸種の地名や建造物——卑近な例で言えば Pont-Neuf——を想起することによっても明らかだろう。本稿がタイトルに組み込んだ定式もこの通念を逃れるものではなく、周知のとおり、200年以上は時を遡る必要がある。無論、この形容詞を取り去れば「神話」という太古的事象が必然的に無限の遡行を誘発する、という単純な時間概念が想定されているのでもない。

まずは本稿が扱う議論の文脈を確認しておく必要がある。フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシー (1940-2021) は、しばしば代表作と目される『無為の共同体』(1986年)の第二章に収められた論考で「新たなる神話 *une nouvelle mythologie*」という表現を用いるにあたり、以下のごとく同時代の理論的状况に注意を払っていた。

最近、あるドイツの理論家 [=マンフレート・フランク] が「新たなる神話」へのロマン主義的な訴えを自分なりに再び取り上げることで、この光景 [=起源的な神話語りの場面] の全主要特徴を収集し、改めて現代的なものとした。<sup>2</sup>

1 「来るべき哲学のための断章」20および27。Vgl. Novalis, *Schriften*, Stuttgart, Kohlhammer, Bd. 2, 1960, S. 528, 531. [ノヴァーリス作品集1] 今泉文子訳、ちくま学芸文庫、2006年、205頁。この言はシェリングの神話哲学と対照させることができる。「神話が生じてくる神統記的＝神創生論的過程は、意識の個別の法則ではなく、普遍的な法則に従うのであって、世界法則に従うとすることができる——その過程は宇宙的意義を持つ」。Vgl. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61, Bd. 12, S. 4; *Le monothéisme*, trad. Alain Pernet, Paris, Vrin, 1992, p. 20. 以下をも参照。橋本崇「後期シェリングにおける神話・宗教・哲学」、『シェリング年報』日本シェリング協会、第13巻、2005年；同「ロゴスからミュートスへ」、『文化環境研究』長崎大学環境科学部文化環境講座、第1号、2007年。

2 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986<sup>1</sup>; 2000<sup>3</sup>, p. 112, n. 32. 『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、85頁注。この翻訳では *mythologie* はおおむね「神話系」と訳されている (同書、84頁以下参照)。以下、同書を参照する際には CD と略記し、原書/邦訳の頁数を記す。フランクの『到来する神』(*Der kommende Gott*, Suhrkamp, 1982) に関して、『無為の共同体』初版刊行後に仏訳が出版されている。Manfred Frank, *Le Dieu à venir*, trad. Florence Vatan et Veronika Von Schenk, Arles, Actes Sud, 5 vols, 1989-1990.

ただし、近代における「新たなる神話」の機能は、同書に先行するフィリップ・ラクー＝ラバルトとの共著『文学的絶対』（1978年）で検討されていた。今なお帰属問題に決着のつかぬ断片「ドイツ観念論最古の体系プログラム」にみられる表現だが、この「哲学的」テキストの分析をドイツ・ロマン主義論という——さしあたりは——「文学」論の冒頭に置いたという事実が、おそらくは以下で扱われる「神話」の位置づけをも暗示していたことになるだろう。

私はここで、私の知るかぎりどんな人間の頭にもまだ浮かんだことのないある<sup>イデー</sup>考えについて話そう——われわれは新たなる神話〔une nouvelle mythologie / eine neue Mythologie〕をもたなければならぬ。しかしこの神話は諸<sup>イデー</sup>〈理念〉に仕えなければならぬ。それは理性的の神話にならなければならない。（AL 54／七九）<sup>3</sup>

『文学的絶対』ではこの断片はロマン派の「周辺人物」であったシェリングに帰されており、そのシェリングは同書に訳出された「文学<sup>ポエジー</sup>についての会話」の登場人物にして、最も哲学者然とした語り口調を割り当てられたルドヴィーコの口を介して以下のごとく述べる。

われわれには神話がない。しかしこうも付け加えよう、われわれは神話を手に入れる目前まで来ている、あるいはむしろ、神話を産み出すために真剣に協力するべき時である、と。（AL 312／四九三）<sup>4</sup>

国民ないし民族の同一性を保証する文化的伝統、例えばキリスト教やさらにはゲルマン神話の失墜を承けた近代において、あらためて必要とされる神話。そのような神話との関連で、ナンシーは「ロマン主義」を「神話の力への意志」と要約し、このように定式化していた。

ロマン主義はそれ自体、定礎的神話の光景〔la scène〕の発明として、この神話の潜勢力の喪失〔la perte〕についての同時的意識として、また起源のもつ生気に溢れたこの潜勢力と、この力の起源とを同時に再び見出そうとする欲望ないし意志として定義しうるだろう。（CD 115／八六）

この定式はロマン主義だけでなく、われらの「モデルニテ」全体をも定義している<sup>5</sup>。その際

3 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 54.『文学的絶対』柿並良佑・大久保歩・加藤健司訳、法政大学出版局、2023年、79頁。以下、同書の参照の際はALの略号の後に原書／邦訳の頁数を記す。

4 この一節は後年に刊行された対話で引用されている。Cf. Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, Lignes, 2015, p. 50. 同書での引用箇所にある nous n'avons plus という箇所は元は nous n'avons pas。ただしALが多くを負うロジェ・エローの研究は登場人物のモデルを認めていない。AL邦訳、(49)頁、訳注18参照。

5 『文学的絶対』での診断では、この「モデルニテ」はなお——その差異には当然細心の注意を払うべきではある

まれるのは以下のものだ。

神話する最初の人類への詩的—民族学的ノスタルジーと、最古の神話〔mythes〕を復活させ、燃えるように激しく演出＝上演することによって、古きヨーロッパ人類を生まれ変わらせようという意志。もちろん、ナチ神話〔le mythe nazi〕のことだ。 (CD 116/八六)<sup>6</sup>

明示されているとおり、先のロマン主義をめぐる定式は『ナチ神話』——書物として世に出るのは1991年だが、すでに1980年のコロックで発表——にまで及んでおり、まさにこの定式によってナンシーはわれわれの「モデルニテ全体」を覆う神話（へ）の欲望を射程に収めようとしたことになる。

さらに注意すべきは注に記された文言だが、その意図をよく表す箇所を急ぎ参照しておきたい。トーマス・マンのカール・ケレーニ宛書簡にみられる「神話を知能的ファシズム〔ファシズム的反動主義者ども〕の手から奪い返し、その機能を人間的な意味のうちへ反転させる」という目論見を批判するナンシーは、マンの言うように「神話の機能」を「反転」することはできず、「中断＝途絶する interrompre」<sup>7</sup>のでなければならぬと断言する。

では「反転」ならざる「途絶＝中断」とは何の謂なのか？ 以下、本稿が集中的に取り組もうとするのはこの問いに他ならない。

## 1 「途絶」した神話

『無為の共同体』の第二論文「途絶した神話」は、共同体（およびその同一性）を織り上げるのに本質的な役割を担っていた神話の機能を分析する論考である。すなわち人間と自然、人間と神……等々の合一を産出する力が神話に認められ、「全体主義的な」(CD 142, 144/一〇八, 一一〇)意志として把握される。その限りで神話は単なる虚構ではなく、主体(および主体としての共同体)を基礎づけ産出する虚構であり、さらには「主体性が世界へと生成すること」(CD 143/一一〇)そのものとみなされる。

が——ロマン主義を離れてはいなかった (AL 22, 26, 77, 384/二六, 三一, 一一五, 六〇二)。

6 ただし邦訳では「復活 *résurrection*」の語が脱落。ノスタルジーという語、および「共同体の喪失」という意識に関して、その重要性を指摘した論文としての『無為の共同体』の意義を改めて強調しておこう。すなわち共同体とは、常に「失われたもの」というノスタルジーを内に抱え込んだものとして表象されると同時に、そのような喪失ならびに以後の不在という虚構をもって作動するものである (cf. CD 35/二三)。

7 CD 116 n/八七。マンの書簡原典は以下。Th. Mann-K. Kerényi, *Gespräch in Briefen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960, S. 99. ここではナンシーの措辞と揃えるためにフランス語から重訳。この書簡にはフランクも『到来する神』で言及し、ロマン主義者にみられるディオニュソス偏愛のみならず「現代の」ドラッグやヒッピー文化における幻覚・陶酔と宗教性の関連等を指摘した後、ベンヤミンやガタマーによる過去と現在の関係をめぐる議論の系譜にブロッホを位置づけた途上、『この時代の遺産』の著者に「到来する＝来るべき神」である「ディオニュソスへの公然たる共感」を見出している。彼らの試みの抱えた「ディレンマ」および「挫折」についても同書の記述を参照。Frank, a. a. O., S. 24, 31, 218; *op. cit.*, tome 1, p. 27, 36 et tome 4, p. 48-49.

この論文の前史をなすのは一方に哲学史研究、他方にフロイトと政治をめぐる集団心理学の吟味という文脈であり、とりわけ後者から推測されるように、「途絶した神話」には数少ないながら、フロイトと神話との関係についての直接の言及がある。ナンシーは一人の人物がある「物語 *récit*」を語り、大勢の人間がそれを聞くという光景を喚起しつつ、我々の社会や知や信仰などの由来となるこの物語が「神話」と呼ばれることを確認し (CD 112/八三)、さらにこの神話を語り聞かせるという光景そのものが神話的と見做されることを指摘する (CD 113/八四)。神話は「定礎する *fonder*」ものだが、定礎は神話的である——このことはフロイトの言葉を用いて「あらゆる神話は原光景であり、あらゆる原光景は神話である」(CD 115/八六)とも言い換えられる。神話は単に共同体の起源にあるだけでなく、自らの伝達を通じ——かつ、伝達の光景をも神話化することで——、成員を神話の内に取り込み、自らを基礎づけるものと捉えられる。このような「AはBであり、BはAである」という型の定式は神話の自己語り (トーテゴリー) に由来するものと考えられ、その点については第3節で確認することにしよう。さしあたりは、神話が神話を生み出すという「内在主義」(CD 16, 142-143/八, 一〇八—一〇九) が、ドイツ観念論/ロマン主義における「新たなる神話」から「ナチ神話」に至る、先に触れたロマン主義をめぐる一連の仕事为背景として浮上した分析概念であることを見て取ることができる<sup>8</sup>。

「途絶した神話」において途絶されるべき「神話」の定式化をあらためて確認しよう。

神話とは単なる表象ではなく、作用しており [à l'œuvre]、効果として自らを産出する表象——自己詩作的なミメシス——である。すなわち、虚構的世界を根拠づけるのではなく [……]、世界の加工=成形 [façonnement] としての虚構化 [fictionnement] を、あるいは虚構化の世界-生成<sup>になること</sup>を根拠づける虚構なのである。別の言い方をすれば、主体の世界の加工=成形であり、主体性の世界-生成である。(CD 143/一一〇)<sup>9</sup>

「虚構 *fiction*」は無益無害な作り物ではなく、「詩的なもの *le poétique*」と「政治的なもの *le politique*」の接続による世界の創造ないし変革の謂であって、20世紀におけるその帰結はすでに上にみたとおりである<sup>10</sup>。そのような神話に抗して提示される「神話の途絶」という表現は、ナ

8 特に以下の箇所「神話」についての明瞭な定義がみられる。Cf. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, L'Aube, 1991 ; rééd. 2016, p. 35. 『ナチ神話』守中高明訳、松籟社、2002年、44頁。また共著者のラクー=ラバルトはハイデガーをまさにこの系譜に位置づけている。Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Heidegger, *Art et la politique*, Christian Bourgois, 1988, p. 29. 『政治という虚構——ハイデガー、芸術そして政治』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、1992年、31頁。

9 「自己詩作的 *auto-poétique*」という表現は『文学的絶対』における *l'autopoésie* (*auto-poésie*, *auto-poésie* の表記揺れあり)、すなわちポエジー一般の自己形成=ポイエシス、自己構成を念頭に置いたものと思われる (AL 21, 248-249/二四, 四〇—四〇二)。その他、「加工=成形 *façonnement*」など、引用した一節は同書と直接的にモチーフを共有している (AL 269/四二六, および同箇所につされた訳注11を参照)。以下の拙論をも参照されたい。「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、第1088号、2014年12月。

10 この点に関連した、ラクー=ラバルトによるハイデガー評価について例えば以下を参照。Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, Galilée, 2002, p. 164. 『ハイデガー——詩の政治』西山達也訳、藤原書店、2003年、212頁。同箇所では、「存在類型論」というラクー=ラバルトの鍵概念と連動して「形成陶冶

ンシーが明言するとおり、バタイユの言う「神話の不在」の書き換えであった (CD 118-119/八九)<sup>11</sup>。「共同体の喪失」という言説にみられるような「現代の人間」をとりまく状況が、「神話の不在」という規定と結びつけられることは容易に理解できる。共同体とその輪郭を同じくするものとしての神話、その両者が終わる地点がナンシー自身の議論が起動する場所だろう (CD 148/一一四)。ただし、「神話の不在」がまた不在という状況への「神話的関係」であることをバタイユ自身意識しており、ナンシーもまたその危険について留意している。補足的に引いておけばこうした留保が必要なのだろう——「それは新たな神話 [un nouveau mythe], すなわち相変わらず自分自身と同一である古い神話の更新なのかもしれない」(CD 150/一一五)。

また「情熱 passion」という言葉を、否、思考のあり方そのものをバタイユから継承するナンシーは、この神話の不在への関係を「分有：分割＝共有 partage」, すなわち限界に触れるあり方を述べる際に援用している。

「情熱」と言うときバタイユが理解しているのは、限界に、そして存在の限界に至らしめる運動に他ならない。存在が諸存在の特異性 [la singularité des êtres] において定義されるならば〔……〕, 存在がおのれの内でおのれ自身と合一する〈存在〉でないならば、存在がそれ自体の内在でないならば、逆に存在が諸存在の特異なもの [le singulier] であるならば〔……〕, 存在が諸々の特異性を分有し、特異性によってそれ自身分有されているならば、その時、情熱は特異性の限界に達するのだ。論理的には、この限界が共同体の場 [le lieu de la communauté] なのである。(CD 149-150/一一五)<sup>12</sup>

façonnement] が拳がっていることにも留意されたい (*ibid.*, p. 165/邦訳, 214頁)。

11 バタイユのテキストは以下。Georges Bataille, « L'absence de mythe », *Œuvres complètes*, Gallimard, tome XI, 1988, p. 236. 「神話の不在」, 『ランスの大聖堂』酒井健訳, ちくま学芸文庫, 2005年, 147頁。バタイユおよびナンシーにおける神話の問題系については以下の著作, および雑誌に収録の各論考をも参照されたい。Cf. Aukje van Rooden, *L'intrigue dénouée. Politique et littérature dans une communauté sans mythes*, thèse de doctorat, Université de Tilburg, 2010. 『多様体』月曜社, 第2号: 総特集「ジャン＝リュック・ナンシー」, 2020年10月。神話の不在に対するメタ神話的関係は、ドイツ観念論の再解釈を行うマルクス・ガブリエルがシェリング, ハイデガー, ヴィトゲンシュタインらに拠りながら定式化するときでもある。ガブリエル『神話・狂気・哄笑』大河内泰樹・斎藤幸平監訳, 堀之内出版, 2015年, 41頁参照。

またラクー＝ラバルトおよびモーリス・ブランショにおける神話とその不在をめぐる思考について本稿では主題的に扱うことができないが、以下を参照されたい。上田和彦「フィリップ・ラクー＝ラバルト——神話, 供犠, 自伝」, 『外国語・外国文化研究』関西学院大学法学部外国語研究室, 第14巻, 2007年。

12 こうした「情熱」の理解は別の重要な箇所にもみられる。「特異性とは存在の情熱である」(CD 82/五九六〇), そしてまた「解き放たれる情熱とは共同体の情熱に他ならない」(CD 84/六一)。ただし、この情熱は「意識的 conscient」で「明晰 lucide」なものでもある (CD 153/一一六)。おそらくラクー＝ラバルトであれば、ヘルダーリンを経由して——そしてある場所では、「詩を憎悪」したバタイユに与して——「冷静さ sobriété」を語ったことだろう。Cf. Philippe Lacoue-Labarthe (avec Patrick Hutchinson), « Entretien sur Hölderlin », *Détours d'écriture*, Éditions Sillages/Noël Blandin, avril 1987, p. 103; *Europe*, n° 973, mai 2010, p. 50. パトリック・ユチャンソン (聞き手)「ヘルダーリンをめぐる対話」守中高明訳, 『批評空間』福武書店, 第1期第5号, 1992年, 209頁。「ポエジーの粘りつくような誘惑」(『宗教の理論』)への警戒は後のナンシーも共有するところだが、その点に触れたテキストについては本稿後半で補足的ながら言及する。Cf. Jean-Luc Nancy, *La décloison (Déconstruction du christianisme, I)*, lalilée, 2005, p. 196. 『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, 267頁。

「冷静さ」については以下をも参照。*L'imitation des Modernes. Typographies 2*, Galilée, 1985, p. 52, 81 sq., 117, 119, 121, 129, 131, 198 et 254. 『近代人の模倣』大西雅一郎訳, みすず書房, 2003年, 72, 116以下, 169, 173, 174, 187, 190, 290, 380頁。とりわけ最後の箇所では、ハイデガーの政治的過失を論じる箇所で「激情 pathos」と対になって触れられる。Cf. *La fiction du politique, op. cit.*, p. 15. 『政治という虚構』前掲邦訳, 13頁(「節度」と訳出)。

存在の「限界 limite」とは存在と非存在それぞれの領域を区切るような境界のようなものではない。圧縮して言えば、存在は——「存在者 étant」でも単数形の「存在 l'être」でもなく複数形の「諸存在 des êtres」である点に留意されたい——分割かつ共有によって常に複数である単独者たちの同時的出現という事態であり、この限界は内部（と思われている場）に無数に奔り、そのすべてを外部たらしめている。上に引いた一節で「限界」が「共同体の場」と呼ばれる所以である。ここには確かに空間的な、場所的な表象を思わせるものがある<sup>13</sup>。バタイユと共にナンシーはその場が従来の一元的共同体の陰画として捉えられることを危惧している。内実を欠いてなお、空虚な場所そのものとしての形式だけが残存すれば、その空隙を新たに埋め直すことも可能だからであろうか。共同体の不在を静的な状態にとどめておかず「共同体に抗する共同体」（CD 151／一一六）としての積極的な意義をバタイユの内に汲んだナンシーは、「内在を絶つ内在」という意味において共同体を把握することになる。ここでナンシーははっきりと、自らが提示する「無為の共同体」が一つの運動であると述べている。

以上ですでに思想史的には概観されたが、ナンシーのテキスト読解という観点から重要な点を指摘しておく、**「運動」**はこのように敷衍される。

ゆえにそれ [= 共同体の不在] は不在ではなく一つの運動であり、その特異な「活動／能動性 [activité]」のうちにある無為であり、一つの伝播なのだ。（CD 151／一一六）

ときに「否定神学的」と形式化され、要約されることもあるナンシーの共同体論だが、そうした理解は例えばこうした一節を捨象してしまう。共同体が「何もないことをだけを共有している状態」として静的に把握できないのであれば、それと外延を同じくするものとしての神話にも、このことは当てはまるはずだ。無論、いましがた引用したくだりの続きは楽観を許さぬものがある。

つまりそれは、**自らの途絶 = 中断そのものを通じて** [par son interruption même] 自らを伝播したり自らの伝染を通わせたりする共同体それ自体の伝播であり、さらには伝染、あるいはまたコミュニケーションである。（ibid.）

加えて以下。Lacoue-Labarthe, *Musica ficta (Figures de Wagner)*, Christian Bourgois, 1991, p. 45, 61, 81, 157, 191, 197, 258 et 260.『虚構の音楽』谷口博史訳、未来社、1996年、41, 57, 81, 171, 204, 210, 275, 277頁。

13 神話が、時間が空間化する際に取りうる様態の一つであることは無視しえない（CD 113／八三）。思考されるべき「身体存在論 ontologie du corps」が「実存場の存在論 [ontologie] du lieu d'existence」とも考えられていただけに、なおさらのことである。Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Anne-Marie Métaillé, 1992 ; rééd., 2006, p. 17.『共同<sup>7</sup>体』大西雅一郎訳、松籟社、1996年、15頁。CD 28, 272／一八、二一六をも参照。

否定もまた一つの運動、少なくとも行為であるという観点からの異論はありうるだろう<sup>14</sup>。「神話の不在」ないし「神話の途絶=中断」という、形式的に否定的なモチーフはいかにして肯定的に語るができるのだろうか。

この問いをめぐる一つの示唆として、「途絶した神話」からおよそ30年後に行われた対話『本来的に語ると』では「途絶=中断 interruption」という語の用法について、ナンシー自身による興味深い注釈が得られることになった。

私が『無為の共同体』で用いた「途絶した神話」という表現にフィリップ〔・ラクー=ラバルト〕が異議を唱えることはなかった。まったくその反対だったように思います。ただ、二人ともそれをどのように理解すべきか、厳密には理解できていなかった。私は今でもそうです。

(PD 53)<sup>15</sup>

たしかに先のような運動とその積極的な側面は読み手によって強調されてこなかった、あるいは著者自身によっても十分に意を尽くした説明がなされなかったのかもしれない<sup>16</sup>。無論、仮初めにはあれ定義は試みられている。神話について語られながら、すでに過ぎ去ってしまった神話の内実も機能も残されていないという事態、言い換えればその「不在」だけが残されているという状況、「これが途絶ということだ。すなわち、「神話」はおのれの固有の意味から、おのれの固有の意味について、おのれの固有の意味によって切断されて〔coupé〕いる」(CD 132/一〇〇)。ナンシーの「脱構築」が対象と向き合う際のこうした身振りは、例えば「神の名」を問題にするときと共通のものだ<sup>17</sup>。キリスト教の脱構築が「自己脱構築」<sup>18</sup>であるのとおそらく同様に、「神話はおのれの神話によって途絶する」(CD 141/一〇七)。「内破する imploser」(CD 142/一〇八)という措辞からも分かるように、神話の自壊作用が途絶を導く。ところが後年、先に引いた対談でナンシーはあらためてこう語る。

14 「運動」についてはCD 190/一四七をも参照。「否定神学」という語自体については以下。Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses universitaires de France, 3<sup>e</sup> éd., 2007, p. 953 sq. この点については稿を改めるが、引き退く運動としての retrait については注 9 に挙げた拙論「哲学の再描」で部分的に論じている（関連して、「共同体の中心は際限なく増幅する露呈の描く軌跡〔le lieu géométrique〕である」(CD 152/一一七)という一節についても同様)。少なくとも言えるのは、否定的述定を重ねて超-本質的な神の存在（ないし存在の彼方）を肯定することに否定神学が存するとするなら、ここで問題になっている「運動」においては今・ここにおける肯定こそが重要だということである。

15 Girard et Nancy, *Proprement dit*, op. cit., p. 53. 以下、同書を参照する際にはPDと略記して頁数を記す。

16 「神話の不在は〔……〕共同体の不在を伴っている」(CD 150/一一五)、「共同体に抗する共同体」(CD 151/一一六)といった表現はなおも「否定的共同体」の形象なき形象を描いているようにみえる。

17 Cf. Jean-Luc Nancy, *Des lieux divins*, TER, 1987; suivi de *Calcul du poète*, TER, 1997, p. 8. 『神的な様々の場』大西雅一郎訳、ちくま学芸文庫、2008年、26頁。後年に結実するプロジェクトとしての「キリスト教の脱構築」に直結するこの書が元は『無為の共同体』と同時期に書かれたことも、忘れることのできない事実である。CD 33/二一-二三を参照。当該箇所は1983年の初出論文が単行本採録にあたり加筆された部分に付された注だが、そこでもまた「退引 retrait」が問題となっている（本稿注14を参照）。このモチーフはラクー=ラバルトにとつての主要な論点である「ケノシス」と連動するものと言えらる（ナンシーも『脱閉域』収録のグラネル論「全体の無〔何でもないこと〕への信」でこれに向き合っている）。

18 *La décloison*, op. cit., p. 217. 『脱閉域』前掲邦訳、296頁。

神話の「途絶」とは単なる停止〔une simple cessation〕ではなく、切断する運動〔un mouvement de coupe〕、それも切断することでもう一つの言表行為の場を描く運動だと思われたのです。<sup>19</sup>

受動（« est coupé »）から能動（« en coupant »）へ。途絶ないし切断の主語＝主体はなおも神話なのか、あるいは別の行為体なのか。「途絶は神話〔mythe〕の外への出口＝脱出ではない」（PD 73）<sup>20</sup>と語るナンシーは、この見解を梃子にして再度「文学」——ロマン主義においては神話の「後継者」であり<sup>21</sup>、ナンシーにとっては共同体の途絶の声に与えられた名——の身分を問いに付すが、それを確認する前に、神話をめぐる他の言及を確認しておこう。「途絶した神話」という、圧縮され、いくつかの筋道が絡まりあったテキストを解きほぐすための導き手は、同論文と同じくフロイトだ。

## 2 フロイトの「神話学」

精神分析の始祖として知られるジークムント・フロイトがなぜ神話論に登場するのか。共同体の起源を語／騙る神話語りの光景について、「途絶した神話」にはこうある。

フロイトは、この光景＝舞台〔scène〕の最後の発明者、あるいはむしろ最後の劇作家と呼びうるが、彼自身がこの光景＝舞台を神話的だと宣言している。（CD 113／八四）

こう述べた時、ナンシーはフロイトの論考「集団心理学と自我の分析」（1921年）の補遺Bを参照するよう促すにとどめているが、フロイト自身はそこでいわゆる原父殺害の仮説を——1912年の「トーテムとタブー」の再論の意味をこめて——「科学的＝学問的神話」<sup>22</sup>と呼んだ。父の

19 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Scène* [1992], Christian Bourgois, 2013, p. 13 ; cité dans PD, p. 45. タイトルの後に補足したとおり、この引用の初出は「舞台」と題され1992年に雑誌に掲載された公開書簡。だがそこでは運動としての途絶について、それ自体としては展開されていなかった。

20 「この「出口＝脱出〔sortie〕」はロゴスの仕業とみなされており、そこからみるとミュトスは嘘や幻想として格下げされたものとなります。ところがロゴスはまさしく自足自給した言葉として自らを提示するものに他なりません。ロゴスは決して実在しなかった死せる父の奇妙な回帰として振る舞うのです」（PD 74）。神話との関係における哲学／ロゴスとその事後性についてはナンシーの「世界の創造」（2002年）に取められた「脱自然化としての創造」で立ち入って論じられる。これについては以下の拙論で自然や技術とのかかわりにおいて概観した。「技術への階梯」、『グローバル化時代における現代思想（CPAG）』東京大学東洋文化研究所, Vol. 2, 2014年。本稿、注54をも参照。

21 CD 157／一五八を参照。同箇所ではまた、「神話論的光景の繰り返し＝再開〔reprise〕でない文学的光景などあるのだろうか」という問いが提起されているが、文学という「ジャンル」が問いに付されてもいる以上、ここでもロマン主義およびロマン主義的「文学」の身分そのものが同時に争点となっている（AL 14, 19／一一、二〇を参照）。

22 „Dazu müssen wir kurz auf den wissenschaftlichen Mythos vom Vater der Urhorde zurückgreifen“ : Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Imago Publishing, Bd. XIII, 1940, S. 151 ; « À ce propos, il nous faut remonter brièvement au mythe scientifique du père de la horde originare » : Freud, *Œuvres complètes*, Presses universitaires de France, tome XVI, 1991, p. 74. 『フロイト全集』岩波書店, 第17巻, 2006年, 212頁。



殺害の後に、この出来事を自らの想像力により叙事詩的な英雄神話に変えて語り聞かせる人物が「(叙事) 詩人」と呼ばれる。父ないしその化身に立ち向かう英雄は、実はこの詩人に他ならないのだという。フロイトは神話を通じて「集団・群衆 *masse*」からの個人の独立をこの神話語りに見ようとするが、そう述べた直後では聴衆を英雄と同一化する神話の作用が示唆される。ここにナンシーは集団的神話の発明者としてのフロイトの姿を認めるが、先立つ論考「ユダヤの民は夢を見ない」ではすでに次のように述べられていた。

精神分析はフロイトが「ホルドの動物」と名づけたものの欲動の宿命とともに、望むと望まざると、全体主義と呼ばれるもの、すなわち形而上学的政治の運命を補強することになる。<sup>23</sup>

フロイトの理論に秘められた、同一化によって全体に奉仕する集団が生成する危険が示唆されているわけだが（いわゆる〈父〉への同一化）、しかし他方ではそれに抵抗する契機も認められる。

文化〔Kultur〕に関わるすべてのテキストにおいて、同一化は社会性の最も固有な契機として示されている。つまり社会性の中には、同一化によってフロイトに抵抗する何かがある。<sup>24</sup>

この抵抗する「何か *quelque chose*」については、社会的紐帯そのものとしての「情動 *affect*」、〈父〉の審級を攪乱する〈母〉の審級、そして自我および超自我の社会的審級の構成が挙げられていた。個人の、そして集団ないし共同体の同一化をめぐる問題系はその後、ナンシーとラクー＝ラバルトの道程に絶えずついてまわるものとなる。<sup>25</sup>

時代を大幅に下ることになるが、ナンシーはライフワークとなった『キリスト教の脱構築』の第2巻『アドラシオン』の末尾に補遺として「フロイト——言わば」と題されたテキストを収め、フロイトの「欲動理論は言わば精神分析の神話である」という一節に焦点を合わせている。<sup>26</sup> 以

23 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, « Le peuple juif ne rêve pas », Adélie et Jean-Jacques Rassial (dir.), *La psychanalyse est-elle une histoire juive ? Colloque de Montpellier, 1980*, Seuil, 1981, p. 58 ; *La panique politique suivi de Le peuple juif ne rêve pas*, Christian Bourgois, 2013, p. 62. 「ユダヤの民は夢を見ない」藤井麻利訳、『イマージ』青土社、第3巻第7号、1992年7月、119頁（訳文一部変更）。

24 « Le peuple juif ne rêve pas », *art. cit.*, p. 61 ; *La panique politique, op. cit.*, p. 66. 「ユダヤの民は夢を見ない」, 121頁。以下の拙論でこの点については注解を試みた。「恐怖への誕生」, 『思想』岩波書店、第1065号、2013年1月。

25 CD 90/六七。その他、例えば以下をみられたい。*La fiction du politique, op. cit.*, p. 122 ; *L'imitation des Modernes, op. cit.*, p. 173 ; *Musica ficta, op. cit.*, p. 57 et 261. 「政治という虚構」前掲邦訳、155頁；「近代人の模倣」前掲邦訳、437頁；『虚構の音楽』前掲邦訳、52、277頁。

26 Appendice, « Freud – pour ainsi dire », Jean-Luc Nancy, *L'adoration*, Galilée, 2010, p. 141-147. 『アドラシオン』メランベルジェ真紀訳、新評論、2014年。以下、同書からの引用はAの略号の後に頁数を記す。初出は *Po&sie*, Belin, n° 124, 2008, p. 114-118であり、その際には本文の最後に以下の一文が置かれていた。「Ce texte a été écrit en 2007 à la demande des éditions Iwanami-shoten, de Tokyo, pour accompagner la première édition des œuvres complètes de Freud au Japon. » 邦訳の初出は以下。「フロイト——言わば」國分功一郎訳、『フロイト全集』岩波書店、第12巻、2009年、月報11。

少なくとも『アドラシオン』に関する限り、「神話学 *mythologie*」と「神話 *mythe*」という用語の間に、（後者の集合体が前者であるという一般的な理解以上の）厳密な差異はみられないものと思われる。別の箇所ではフロイトの言葉が「欲動は我々の神話 (*nos mythes*) である」と言葉を変えて引用されている (A 104/一五六)。前掲『フロイト全集』、第21巻、123頁 (GW, Bd, XV, S. 101 : „Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind

下にその内容をまとめよう。

精神分析の謎めいた深みから到来する「心迫 *la poussée / der Drang*」への開けを思考の根源に見出すナンシーは、自らがフロイトの「発明」と呼ぶものをこの小論で再検討する。ナンシーは精神分析における「臨床」の本質を、心の奥に隠された何もものかの暴露でも始原的な意味への到達でもない、という事態の発見へと導いた点に見出し、その意味で「フロイトの発明は最も明晰かつ断固として非-宗教的な、近代における発明の一つに数えられる」(A 141/二-二)と判断する。ナンシーは「治療 *la cure*」に象徴される科学性・実証性と、世界についてのナラティブによる説明の二極をフロイトの内に認め、しばしば否定的な意味で「思弁」と呼ばれる後者の意義を捉え直そうとするわけだ。

この議論では、フロイトの言う「無意識」が「魂の襞／内奥 *un repli de l'âme*」(A 143/二-四)ではなく「魂そのもの」、すなわち人間であることが強調される<sup>27</sup>。「無意識」とは隠されていた重要な要素の発見ではなく、人間全体が問いに付され、「新たな物語 *un nouveau récit*」が作り上げられることだという。この物語こそ断固として非-宗教的なもの、すなわちそれが何であれ(「科学 *la science*」であれ)、「信頼 *croyance*」を置かない態度に基づくものである。フロイトは自らの「知 *savoir*」の不確かさ、不完全性、無能力さについて誰よりも誠実に開かれた思想家であったとナンシーは評価している<sup>28</sup>。

フロイトはしたがって無意識を「発見」したのではなく、物語として「発明」した。人間が創造主に由来し天上での生を約束されていたところに、別の由来と行き先が導入されるのだが、これが人間を超える「飛躍 *un élan*」(A 144/二-五-二-六)である推力すなわち「心迫／衝迫 *une poussée*」であり、フロイトによって「欲動 *der Trieb*」と呼ばれたものだ<sup>29</sup>。ナンシーはフランス語における *pulsion* という従来の訳語が持つ機械的・強制的な力を避けて、*Trieb* という語の持つ、内側から「駆り立てる *treiben*」という能動的な側面を強調している<sup>30</sup>。それは主体の内に入りながら、まったく別のどこかから訪れる力、しかし全能の神や背後世界のような超越的な次元を想定する

mythische Wesen [...]”。

27 ナンシーにおけるフロイトとハイデガーの近接に着目するなら、この表現と、例えば『思考の重み』における「襞とは存在の襞ではない。襞は存在そのものである」という一節を比較する必要があるだろう。Cf. Jean-Luc Nancy, « Péan pour Aphrodite », *Le poids d'une pensée*, Le Griffon d'argile / PUG, 1991, p. 81 ; Id. *La naissance des seins*, Galilée, 2006, p. 116 ; Id. *Demande*, Galilée, 2015, p. 329.

28 これは「政治的パニック」冒頭に言う「堅忍不拔の思想家」という評価の延長線上にあると言えよう。Cf. *La panique politique*, op. cit., p. 11. ラクー＝ラバルト&ナンシー「政治的パニック」拙訳、『思想』岩波書店、第1065号、2013年1月、28頁。

29 「心迫／衝迫」は1915年のテキスト「欲動と欲動運命」では欲動の4つの特徴(衝迫、目標、対象、源泉)のうちの一つであったが、1933年のテキスト(『続 精神分析入門』)ではまさに欲動そのものと言ってよい位置に置かれている。Cf. Claude Le Guen, *Dictionnaire freudien*, Presses universitaires de France, 2008, p. 1183. Vgl. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. X, S. 214. 前掲『フロイト全集』, 第14巻, 172頁; フロイト『メタサイコロジー論』十川幸司訳, 講談社学術文庫, 2018年, 14頁。ナンシーは *Trieb* に応ずるいくつかの「暫定的な *provisoire*」名として「心迫 *poussée*, 跳躍 *élan*, 拍動 *pulsion*, 激情 *fougue*, 激昂 *emportement*」を挙げている (A 147/二-二〇)。

30 「欲動は「存在」の条件あるいは本性である。動詞として理解された「存在すること」は「駆り立てる [pousser] (あるいは「推進する [impulser]」)、「放つ [lancer]」、さらには「揺さぶる [ébranler]」、「興奮させる [exciter]」を意味する」(A 73/一-四)。なお、*Trieb* の訳語として、*pulsion* が定訳として用いられる以前には *instinct* がしばしば充てられたが、誤訳として今日ではみられることがほとんどなくなったという経緯は日本語訳の「本能」と同様である。

ことなき力である——「この心迫は[……]我々を駆り立てられた存在〔un être poussé〕にするのだ」(A 145/二一七)。こうした心迫については、「主体」の思考をどこまでも超え出ていく運動がフロイトからナンシーに手渡される瞬間を記述する以下の一節を改めて引いておく必要がある。

フロイトが欲動という語で意味しているのは——意識と意志をもつ小さき「自我」という視点から考えるなら——おそらくは被った心迫〔une poussée [...] subie〕であるが、しかしそれは同時に、我々が「主体」と呼んでいるこの特異な「一者」〔cet « un » singulier〕の誕生および成長と起源を同じくする〔cooriginaire〕ものである〔……〕。(A 144-145/二一六)

「特異な一者」、それも『無為の共同体』で強調されたモチーフであった<sup>31</sup>。当時、「途絶した神話」では「集団心理学と自我分析」の一節を示唆しつつも直接の注釈を与えなかったナンシーだが、「フロイト——言わば」の末尾に至ると以下のように述べている。すなわち、神話とは個人が集団心理学から身を引き離す手段である、言い換えれば、ある「エス=それ ça」(A 146/二一九)という背景から切り離された英雄、つまり「自我」が出てくるような構造である、と。そしてそこにこそ自らを語る主体というフロイトの全発明がある、つまり物語によって主体が到来するという。しかしその主体は精神分析で言われる「語る主体」ではなく、言葉によって世界へと押し出されるもの／者なのだ。

生の意味を要求するのではなく、この意味によって連れ去られること、意味作用が生じる以前の「意味生成 la signifiante」——言い換えれば「あらゆる意味作用 signification 以前および以後における意味のこじ開け forçage de sens」——に注意を傾けること、それに応えるのがナンシー曰く「神話としての言葉 la parole en tant que mythe」である (A 147/二二〇)。ここでの「神話」は「途絶した神話」他、以前のテキストと異なった用法に従っているのか、それとも延長線上にあるのか、当然それが問題となるだろうが、少なくともここでは言葉にさえ先立つものを語らしめようとする力の謂である。そしてかかる意味、すなわち「人間を自己の彼方へと連れ去る欲望の力」を言うためにフロイトが見つけた語が「欲動」なのだ。

科学が足を止め、宗教が幻想であることがはっきりしたまさにその時点で、フロイトは神話語りを再開する〔rouvrir la parole mythique〕ことができた。それはすなわち、存在〔すること〕の内でわれわれを駆り立てる〔pousser〕ものに〔……〕名前を与えることである。彼はこう書くことができたのではなかったか。「欲動理論は、言わば我々の神話学〔notre mythologie〕

31 例えば「一者・一なるもの」は「絶対(的なもの) l'absolu」の問題——「絶対」がそれ以外のものとの関係に必然的に巻き込まれてしまうという逆説的問題——の裏面だと言われていた (CD 25/一四)。Cf. aussi *Scène, op. cit.*, p. 33. ある時期からナンシーは、いわば「大文字の絶対」に対する小文字の絶対を明示的に語るようになったと思われるが、『アドラシオン』にもそれがみられる (A 109/一六三)。A 10-11, 60/一九二一, 九五, および『文学的絶対』, 『日本語版への序』, v 頁をも参照。この点については本稿第4節でも再度触れることになろう。

です。欲動は神話的な存在であり、それは極めて規定しがたいものです」と。(A 147/二二〇)<sup>32</sup>

「言わば pour ainsi dire / sozusagen」, 起源においてすでに駆り立てられている運動としての存在という<sup>33</sup>, 語りがたいものを近似的に、それでもなお語り, 名を与えようとするのが「神話的な言葉」と呼ばれている。しかしそれは集団や個人の同一性を打ち立てるための「起源語り」とは異なっていなければならない。

迂回することになるが、「語ること」の意義を確認するためにも、ここであらためて「フロイト——言わば」が置かれた直接の文脈を振り返っておこう。言葉の、そして存在そのもの「送り届け・差し向け adresse」をめぐる<sup>34</sup>, それを實踐する書物である『アドラシオン』全編を通じて、フロイトは最も重要な思想家として参照されている。書名にも掲げられた「アドラシオン」と「欲動」(さらには「存在すること」)が等置されることもその証左と言えよう(A 57, 92/九一, 一三七)。マルクスについては人間による人間の再生産というモチーフが『無為の共同体』と同様の視点から批判されている一方で(A 146/二一八; CD 13/七), 同時にハイデガーもまたキリスト教とは異なるものの、一種の神性(divinité)に囚われた思想家とみなされている。もちろんハイデガーは『アドラシオン』においても重要な参照項であることに変わりはなく、例えば「ヒューマニズム書簡」における問い, すなわち「ヒューマニズムが人間のフーマニタースを十分に高く評価していない」という一節を踏まえた人間の本質の問いが、依然として「キリスト教の脱構築」を貫いている<sup>35</sup>。しかし「キリスト教の脱構築」は同時にキリスト教が規定してきた「人間」概念の——あるいはその本質をなしてきた「理性」概念の——脱構築でもあるはずなのだが、ナンシーはこの人間の限界ならびに本質を「言語 langage」とみなす哲学的伝統にあくまで忠実であり、少なくともこの点では、ロゴスを持たぬ動物という主題に強く関与していったデリダの脱構築との差異——複数の脱構築, 脱構築どうしの差異, という言い方ができるとして——を考える必要がある<sup>36</sup>。人間を「言語を話す動物」とみなす伝統が残存すると同時に、「言語以前の言語」, 「沈黙の彼方」における「言語への回帰」(A 99/一四八)という、一見すると過剰な言葉をめぐ

32 強調引用者。「科学への信仰」についてはA 143/二一四を参照。

33 我々の存在の無-起源的条件については, A 73, 105/一一四, 一五七を参照。

34 例として以下を参照。A 10, 22, 50, 62, 80, 95, 103, 126/一九, 三八, 八一, 九七, 一二三, 一四二, 一五五, 一九〇。

35 Cf. A 121/一八二。マルティン・ハイデガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳, ちくま学芸文庫, 1997年, 56頁参照。この一節はナンシーの青年期から晩年まで, その重要性を堅持し続けた。西山雄二・柿並良佑編『ジャン=リュック・ナンシーの哲学』読書人, 2023年, 「略年譜」, 13頁参照。

36 特に晩年のデリダの主要な参照項であった「動物」に関する問題も, 前述のデリダとの対談で両者の分岐点となった箇所である。Cf. Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy, « Responsabilité - du sens à venir », *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, dir. Francis Guibal et Jean-Clet Martin, Galilée, 2004, p. 198-199. 「責任——来るべき意味について」西山雄二・柿並良佑訳, 『水声通信』水声社, 第11号, 2006年, 19 - 20頁。またジェローム・レーブル「非人間的なものたちとの共存?」(『ジャン=リュック・ナンシーの哲学』前掲書所収)を参照。脱構築の複数性については以下をみられたい。ジゼル・ベルクマン「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, 第481号, 2013年。

る主題群は、脱構築の最たる対象とも呼びうるパロール／エクリチュールという二項対立における前者とどのような関係にあるのだろうか。無論、それは自己の自己自身への充実した現前を担保する声とは別物であり、「言語外の hors langage」名付けえぬもの、現実、存在に向かっている (A 101/一五一；この点には次節後半で再度触れる)。そう仕向けているのが「話す欲動 la pulsion parlante」(A 101/一五二) と呼ばれるものなのだが、それはいかなる身分を有しているのだろうか。おそらくはそこに、フロイトを継ぐ者たるナンシーにとっての深刻な争点がある<sup>37</sup>。いずれにせよ、「神々」がつねに我々と「共に」あり、我々と「話すもの parlant」(A 101/一五一) であるという認識から出発するナンシーの立場が<sup>38</sup>、フロイト論のみならず、一貫して adoration, すなわち「差し向けられた発話 ad-oration」<sup>39</sup>に関するこの書物を支えているように思われる。

このような基本的態度に裏打ちされた書物『アドラシオン』は、しかしながら、なぜあくまで神話を語るのだろうか。神話はいまなお虚構の起源語りではないのか。そのような異論はあらかじめ想定していたかのごとく、ナンシーは「神話など作り話に過ぎない les mythes sont des fables」(A 104/一五五)<sup>40</sup>という「箴言」に抗して——付言すればそれは「途絶した神話」でも類似した形で取り組まれた課題であった (CD 114, 132-133, 140-141, 145, 154/八四, 八四, 一〇〇—一〇一, 一〇七, 一一二, 一一八) ——, 神話そのものというよりは「神話作用 une fonction mythique」が今日なお必要であることを力説する。それは神話がかつて担っていた機能をそのまま延命させる (「神話化する mythifiant」) ことではなく、そうした機能を「引き受ける=再開す

37 とはいえ、いわばナンシー自身の／ナンシーというテキストの「口唇期的欲動」——ナンシー自身の語で言えば「口唇性 l'oralité」よりも原初的な「口腔性 la buccalité」——とでも呼びうるものが最初期から一貫して作動しているとも考えることもできるかもしれない。例えばデカルト論を参照。Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Flammarion, 1979, p. 157 et 161 sq. 『エゴ・スム——主体と変装』庄田常勝・三浦要訳, 朝日出版社, 1986年, 274, 281頁以下。および CD 76, 126, 189/五六, 九五, 一四六; PD 89。

38 話す神、ないし神と言葉・言語という問題については、ユダヤおよびイスラームとあわせて「三重の一神教」を論じる箇所 (A 50/八一) も重要であろう。この伝統における神とはなによりもまず「自らを差し向けるもの celui qui s'adresse」, 「聞け!」, 「愛せよ!」など、意味作用以前の意味を差し向けるもの、すなわち「言葉の神 un dieu de parole」であり、adoration とはこの差し向けに応えるもの、ないしそれとの共鳴とみなされる。

39 A 17/三〇, および以下を参照。« Prière démythifiée », *La décloison*, op. cit., p. 197. 「脱神話化された祈り」, 『脱閉域』前掲邦訳, 270頁。注17に記した「キリスト教の脱構築」の根本的な身振りはこの論考にも顕著である。ヴァン・ローデンはナンシーがタイトルに掲げた表現をその脱構築の「最も先鋭な定式の一つ」(ibid., p. 195/前掲邦訳, 266頁) と呼んだことを強調している。Cf. Aukje van Rooden, “My God, My God, Why Hast Thou Forsaken Me?” Demythologised Prayer; or, the Poetic Invocation of God in the work of Jean-Luc Nancy”, A. Alexandrova, I. Devisch, L. ten Kate and A. van Rooden (eds.), *Re-treating Religion: Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy*, Fordham University Press, 2012, p. 189.

40 この言い回しは現代でもしばしば用いられ、反駁されているが (p. ex. Maurice Pergnier, *Le sommeil et les signes*, 2004, p. 22; Gilbert Andrieu, *Athéna ou la raison*, 2018, p. 6), 例えば19世紀の哲学者・政治家であるジュール・シモンがこの言い回しを用い、「民衆の哲学を文字通りに受け取ってはならない」と、プラトンの輪廻転生説の援用を批判している。Cf. Patrice Vermeren, « Platon communiste, la philosophie de fait et la philosophie de droit », *Cahiers de Fontenay*, n° 51-52, 1988, p. 175. もっとも、古代ギリシアにおいてすでにミュトスとロゴスの峻別は哲学者によって試みられていた。例としてプラトン『ティマイオス』26 e 5, 『ゴルギアス』527 a 4, 『ソピステス』242 c-d, アリストテレス『形而上学』1000 a 10-20. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, 1974; rééd. La Découverte, 2004, p. 206 sq.

「寓話・作り話 fable」という語が17世紀に「神話 mythe」の同義語となり、それについての知識が「神話学 mythologie」と呼ばれるようになった経緯については、ナンシーの参照するドゥッティエンヌもスタロパンスキーに言及しつつ指摘している。Cf. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, coll. « tel », 2012, p. 238.

なお、ナンシーが直後で言及する「懐疑の思想 la pensée du soupçon」はしばしばマルクス、ニーチェ、フロイトを引き合いに出して用いられる呼称。Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 40 sq. 『フロイトを読む』久米博訳, 新曜社, 1982年, 37頁以下。

る *reprendre*」ことであり、別の方途によって「賭け直す *rejouer*」ことだという。この観点からこそ、『アドラシオン』末尾の一文は理解しうる。

それ〔=神話としての言葉 *la parole en tant que mythe*〕は作り話をでっちあげる〔*affabuler*〕のではなく、虚構を作る〔*fictionner*〕のでもなく、言葉そのものに先立つもの、生まれつつある意味生成に語らせようと努める。 (A 147/二二〇)<sup>41</sup>

ある概念の内に当の概念が隠蔽している可能性を剥り出し、活性化させること——それが脱構築の謂であることは論を俟たない<sup>42</sup>。ただし概念や語を単純に手放すことが、それらと縁を切ることにはならないのは、無神論その他、少なくともない事象が例証するところであり、ナンシー自身、多くの著作で論じてきたことでもある。しかしながら神話という「古名 *vieux nom*」もまたそうだというのだろうか。バタイユを踏まえて「神話の不在という神話」を警戒したナンシーは、無神論的ないし「非-宗教的な」(A 141/二一三)フロイトの神話語りをいかにして肯定できるのか。『アドラシオン』という書物は、意味作用の外の意味への差し向けとしての言葉、そのような言葉と化した「拍動 *pulsion*」の可能性として、強い意味で読み替えられた〈神話学/神話語り *mytho-logie*〕に賭けているように見える。「諸欲動は神話なき人間の神話学〔*la mythologie de l'homme sans mythes*〕を形成する。いわば純粋な神話学だ」(A 105/一五七)。ここに言われる「純粋な神話学 *mythologie pure*」とは、一体いかなるものなのか。

この点をめぐるさらなる考察として、再度、晩年に行われた神話についての対話に目を転じよう。

### 3 神話と神話学

本稿第一節末尾に引いた言葉を思い起こされたい。神話はたんに「再開」されたのではなかった。

神話の「途絶」とは単なる停止ではなく切断の運動、それも切断することでもう一つの言表行為の場を描く運動だと思われたのです。(注19参照)

「新たな神話」が「再開」されるのではなく、途絶=中断することで新たな「語り」が生じ

41 「生まれつつある意味生成 *la signifiante à l'état naissant*」というモチーフは『本来的に語る』では、アルトールによって「神話狂=虚言癖 *mythomanie*」から区別された「叫び *cri*」ないし「生まれつつある言葉 *parole naissante*」にみられる (PD 32)。「叫び」については再度 *Ego sum, op. cit.*, p. 161-162; 前掲邦訳, 281, 283頁をも参照)。「流れる血 (*crueur*) としての残酷さ [*la cruauté*]、自らを語る生」(PD 32) という一節を含むアルトールへの言及はその後、さらに大きな意味を持つことになった。というのも、まさしく欲動と存在を身体次元で問う理論的遺著『流血』(*Cruor*, Galilée, 2021)に——アルトール自身はわずかに言及される程度とはいえ——そのモチーフを提供しているからだ。その『流血』の第13節は「神話 *Mythe*」と題されており、本稿が取り上げた『本来的に語る』の議論を語り直している。『アルトール後期集成』河出書房新社, 2007年, 第3巻, 161頁をも参照。

42 Cf. *La décloison, op. cit.*, p. 215. 『脱閉域』前掲邦訳, 293-294頁。

る。これは、分有という運動が、分割することを通じて通い合わせる機能を有していたことに重なる<sup>43</sup>。その意味での「途絶=中断」がもたらす論点を指摘しよう。『本来的に語ると』では、「神話」ははっきりと「神話学」と区別されている。

おそらく途絶は神話に属していると考えする必要があります。すなわち神話〔un mythe〕は神話学〔une mythologie〕ではない、言い換えれば、宇宙-政治-神-発生論〔cosmo-polito-théo-gonie〕の完璧な体系ではなく、むしろシェリングの言うようにト-テゴリックな言葉、言い換えれば自己自身に語るもの、自己だけを語るものが持つ言葉です。自己の現前化=呈示〔présentation de soi〕としての語ること（muthein）です。ゆえに自らを呈示する世界であり、これは自らを説明するためではなく（それはすでにして諸神話の「認知的な」解釈となっています）、呈示するためにそうしているのです。〔……〕

つまるところ、それは一つの「私は言う〔je dis〕」——おそらく一つの「私、真理は話す」です。〔……〕神話はおそらく語ること〔le dire〕に他ならないのに対して、ロゴスは語られたこと〔le dit〕にあたるでしょう。だとすると、ここから哲学の誕生について多くのことが聞こえてくるはずですが……。 （PD 53-54；下線強調引用者）<sup>44</sup>

解きほぐすべき論点が矢継ぎ早に並べられた一節である。第一に「神統記=神統系譜学 théogonie」という語から容易に想起される学知・体系として把握された「神話学」に対して、シェリングの「ト-テゴリー」に擬えられた自分語り「神話」としてあらためて定義される。もちろん彼がコールリッジから借用した同概念の援用はこれが初めてではない。ナンシーは「途絶した神話」でも「ト-テゴリー」の内実を「神話は自己自身以外のものを言わない」と言い換えた後で、『神話の哲学』——コールリッジへの注記がみられる箇所——に言及していたのだった（CD 124/九四）<sup>45</sup>。神話の自己語りという本質的着想はいずれのテキストでも変わっていない。変

43 ここには、「形象 figure」や「形象化 figuration」、現前とその内破をめぐるラクー=ラバルトとナンシーの分岐が顔を覗かせている（cf. PD 42）。この点については以下の拙論で概観した。「文学を語/騙るのは誰か？——ラクー=ラバルト&ナンシーのミメーシス論から」、『Nord-Est』日本フランス語フランス文学会東北支部会報、第10号、2017年、とくに32頁以下。

44 「聴き取りうるものでない神話 des mythes [...] non écoutables」についての言説という意味での mytho-logie については PD 44。「スペクタクル的なもの」はこうした意味での mythologie であり、そうした演劇をめぐる言説の再解釈が神話との関係で争点となる。

45 CD 128, 131, 214/九七, 九九, 一〇二をも参照。シェリング曰く、「我々が今神話を考察していく立場においては、我々が神話を持つのではなく、神話が我々を据えたのである。従ってここからの講義の内容は、我々によって明らかにされる神話ではなく、神話自体が明らかにする神話である」。橋本崇「ロゴスからミュートスへ」、前掲論文、69頁。Cf. F. W. J. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, trad. Alain Pernet, Million, 1994, p. 91. この仏訳にはマルク・リシールが長大な序文を寄せているが、そこではシェリングと精神分析（ラカン）の接点が指摘されている（*ibid.*, p. 34, 36, 54 et 72）。参考までに、ナンシーによる「ト-テゴリー」概念への、それほど多くはない言及を目に留まった限りで挙げる。Jean-Luc Nancy, « Il y a du rapport sexuel - et après », *Littérature*, n° 142, 2006, p. 38 ; « Récit, récitation, récitatif » [2010], *Demande, op. cit.*, p. 70 ; *La possibilité d'un monde*, entretiens avec Pierre-Philippe Jandin, Petits Platon, 2013, p. 111 ; *La communauté désavouée*, Galilée, 2014, p. 75 ; « El Centauro de Santiago », *Sur « Le ciel du centaure » de Hugo Santiago*, avec Alain Badiou et Alexander García Düttmann, Lignes, 2016, p. 75 ; *Cruor, op. cit.*, p. 61, 62 et 94. 「否認された共同体」市川崇訳、月曜社、2023年、185頁。

またラクー=ラバルトについては以下。Cf. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique, op. cit.*, p. 136 ; « L'horreur

化したのはおそらく、**自己を語る**ということが何を意味するか、だ。本稿の第一節冒頭で確認したとおり、神話への意志は全体主義的なものであり、ロマン主義的な「完成」であり（CD 131/九九；cf. AL 78/一一七 訳注53）、その意味での神話と共同体は外延を同じくする（CD 145/一一一）。加えて言えば、「……以上に共同のものはない rien n'est / rien de plus commun que...」という定式の繰り返しがその証左となろう<sup>46</sup>。そのような神話の「途絶」以降の共同性が「無為の共同体」という賭金だったのであり、神話に変わる「声」にあたるのが「文学」ないし「エクリチュール」であった（CD 157/一二〇）。トーテゴリー、根源的な語りとしての「神話」は、いったいどこで肯定的なものへ読み替えられたのか？

第二に確認すべきは「私、真理は話す « moi la vérité je parle »」というラカンの定式が暗示的に参照されている箇所である（PD 88では別文脈だが名が挙がる）。『文学的絶対』でも〈主体〉の措定という一大争点をめぐってやはり暗示的な言及があったが（AL 189/三〇八）、初期のデカルト論でもこの表現は「コギトの正確な定式」として引かれていた。この言及がみられる注を含む章が « Mundus est fabla », すなわち「世界ハ寓話デアル」と題されているのは偶然ではない。まさしく争点となっているのは加工・架構し虚構することによって自己措定する主体—寓話なのだから<sup>47</sup>。かつ、この寓話が創造の「機関＝器官 l'organe」とみなされていることもまたロマン主義的モチーフの現れの一つと言えよう（AL 49, 277/七一, 四三八）。『文学的絶対』ではシェリング的「溶解」との関連で語られていたが（AL 279/四四二）、デカルト論でも「神話の途絶」と類似した論理展開により、「自己」なるものを架構する主体が「自ら瓦解する s'effondrer」さまが語られていた<sup>48</sup>。架構・虚構によって自己措定し、そして解体する主体の語りは、いかにして肯定的に聴取され直すのだろうか<sup>49</sup>？

occidentale » [1996], *Lignes*, n° 22, mai 2007, p. 234.『政治という虚構』前掲邦訳, 173頁。そのラケー＝ラバルトとの関係でトーテゴリーを考える上で次の「後記」は重要なテキストだが、ここでは十分に論じることができない。「Un commencement », postface à Lacoue-Labarthe, *L'« Allégorie »*, Galilée, 2006, p. 160, 162 et 165. この点については以下をも参照。Cf. van Rooden, *L'intrigue dénouée*, *op. cit.*, p. 105 sq. ヴァン・ローデンは「神話学なき神話 mythe sans mythologie」, すなわち「世界と実存にとっての一連の原因や根拠のためのアレゴリー群からなる制度」を欠いた神話をナンシーの議論の核心として取り出し (« Un commencement », *art. cit.*, p. 164-165 ; *L'intrigue dénouée*, *op. cit.*, p. 107), 「トーテゴリーの」を（「神話論的」ではなく）「神話的」と等置する (*ibid.*, p. 157)。またすでに言及した別の論考では、この問題を「ミュトス自体から退引したミュトスとしてのロゴス」という定式で取り上げ直している。Cf. "My God, My God, Why Hast Thou Forsaken Me?", *art. cit.*, p. 195.

46 CD 104, 127, 225/七七, 九六, 一七六。この定式は一種の誇張法として、そのつど重要な主題をめぐって用いられている。Cf. Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988, p. 41 ; *La comparaison*, avec Jean-Christophe Bailly, Christian Bourgois, 1991 ; rééd., 2007, p. 33 ; *Corpus*, Anne-Marie Métaillé, 1992 ; rééd., 2006, p. 45 et 81 ; *Allitérations*, avec Mathilde Monnier, Galilée, 2005, p. 112 ; *Vérité de la démocratie*, Galilée, 2008, p. 55 ; « Le commun le moins commun », *Actuel Marx*, Presses universitaires de France, n° 48, 2010, p. 55.『自由の経験』澤田直訳, 未來社, 2000年, 51頁；『共出現』大西雅一郎・松下彩子訳, 松籟社, 2002年, 43頁；『共同-体』大西雅一郎訳, 松籟社, 1996年, 38, 66頁；『ダンスについての対話』大西雅一郎・松下彩子訳, 現代企画室, 2006年, 146頁；『フクシマの後で』渡名喜庸哲訳, 以文社, 2012年, 159頁。

47 *Ego sum*, *op. cit.*, p. 103.『エゴ・スム』前掲邦訳, 183頁。この書物では mythe などの語は姿を見せないが、文脈によっては fable がその同義語であったことを想起されたい（本稿注40）。

48 *Ego sum*, *op. cit.*, p. 123-124.『エゴ・スム』前掲邦訳, 227-228頁。

49 ロマン主義の後に神話の伝統を締めくくる構造主義（CD 130/九九）——ここではとくにシェリングとの「驚くべき近接 un rapprochement frappant」（CD 135 n / 一〇三 注）をみせるレヴィ＝ストロースのそれ——についての批判的読解は別の機会に譲らざるをえないが、その射程は『文学的絶対』で明確に素描されていた（AL 27/三四）。ところでロマン主義・構造主義と並んで伝統の一つに位置づけられる共産主義という見取り図は、いか



第三の点として、レヴィナスの用語法を想起させもする「語ること le dire」と「語られたこと le dit」の区別は対話の中で何度か繰り返される。とりわけ終盤ではこの対が「耐え難い分離」と形容される「文学と哲学」の対に比され、ナンシーはその「あいだ」に自身の現在地を認める (PD 103)。その際、ロゴス——現代の例として挙がるのは英語という単一言語の「惑星的」覇権やそれを支える「ロジスティック」——の側に位置する哲学がとりこぼす「語ること」は、「声」と共にむしろデリダの「エクリチュールないシアルシー-エクリチュール」に相当するもの——「表記 [la graphie] から解放された「エクリチュール」 (PD 101) ——と考えられている。「意味に触れる」限りにおいて「同義語」ともみなされるパロールとエクリチュールだが、前者は「発出 l'émission」や「発話 la profération」、後者は多かれ少なかれ「つねに射程外にある意味へ向かう緊張 la tension vers un sens」としてある程度区別されている<sup>50</sup>。したがって教条的な「現前の形而上学批判」といったものを自動的に適用するようなことはできないが、『アドラシオン』を貫く声や語りのモチーフを再度こうした視点から検討されることを妨げるものはあるまい。

『本来的に語る』の末尾では神話的真理とでも呼ぶべき patéfaction なる概念がスピノザの定式——「真理はみずからを披き明かす Veritas se ipsam patefacit」<sup>51</sup>——になぞらえて提示されているが (PD 120)、またしても「途絶した神話」と同じ身振りだ (CD 136/一〇三)。神話における「語られたこと」は「語ること」に内属しているがゆえに真である。そのつど語ること (正確には「語り方 une façon de dire」) はおのれを語り、また「語ることを本来的に語る [...] dit proprement le dire」のだが、それは「[本来の=固有の] 語ること un dire « propre »」ではない (cf. PD 31 : « une parole propre sans propriétaire »)。「本来の語ること」はそれとして同定されはしない、そのつど、レヴィナス『全体性と無限』冒頭の語を借りるならおのれを「語り直す/前言撤回する dédire」形でしか「本来的」でない<sup>52</sup>。そのような意味での dire が対話のタイトル、Proprement dit——この慣例的表現は今しがたみたとおり「語ることを本来的に語ること dire proprement le dire」へと読み替えられた——には込められているように思われる。たしかに繰り返される鍵語「生まれつつある言葉 la parole naissante」を言い換えた「(本来的に語る) ミュトス mythos (proprement disant)」という表現はすでに用いられており (PD 32)、そこでは「神話化する神話 mythe mythifiant」が「疑

に唐突にみえようとも、フェリックス・ガタリの言う「ダイナミズムとエネルギーに満ちたメタファーからきつぱりと脱出すること sortir une bonne fois des métaphoriques dynamiques et énergétiques」と無関係ではあるまい。Cf. Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Lignes / Imec, 2013, p. 298. 「エコゾフィーとは何か」杉村昌昭訳、青土社、2015年、265頁。ナンシーとガタリのありうべき邂逅については以下の拙論を参照されたい。「特異性の方へ、特異性を発って」、松本卓也・山本圭編『〈つながり〉の現代思想』明石書店、2018年。

50 PD 88. 同箇所では意味への運動、あるいは運動としての意味を「切断する couper」真理が語られている。「切り取られた意味 un sens tranché」としての真理を語ったその後でラカンの名が挙がることは本稿の文脈でもやはり重要だろう。意味と真理の対が『世界の意味』における政治論で特異な役割を演じていることにも留意されたい。Cf. Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Galilée, 1993 ; 2<sup>e</sup> éd., 2001, p. 139. 「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。「エクリチュール」についても、ラクー=ラバルトとの共同作業を視野に収めてさらなる検討を行う必要がある。Cf. « Récit, récitation, récitatif », *Demande*, op. cit., p. 62.

51 『知性改善論』第44節 (畠中尚志訳、岩波文庫、改版、1968年、37頁；佐藤一郎訳、みすず書房、2018年、37頁)。

52 あるいは「証言=廢位=脱指定 une déposition」という語にそれを見ることもできよう。Cf. *La décloison*, op. cit., p. 132. 『脱閉域』前掲邦訳、175頁。

似餌 = 罨 le leurre」であることが再度確認された上で、ラクー = ラバルトに続いて、多くの人が神話の肯定と断罪の両方を回避し、別の定式を見つけることで満足してしまったことが示唆される。

現在、私はこう理解しています。「途絶」とは、疑似餌の頓挫と、生まれつつある言葉への新たな接近の可能性の双方を指し示しているはずだったのだ、と。(PD 33 ; PD 79, および注41をも参照)

#### 4 遺 産

かくして神話の語りの肯定的な再把握とみえたものは、単純な捉え直し、方向転換の類ではなく、「神話の途絶」が包蔵する二義のうち、一方の前景化であることが明らかとなってきた。その意義についてはさらなるテキスト読解や<sup>53</sup>、ナンシーが対峙する別の思想家たちの思考と突き合わせて検討するべき余地を多く残している。本稿では最後に、神話的な語りの形態がいかなる姿をとって現れるのかを確認しておきたい。取り上げるのは、これまで折に触れて参照されてきた「文学」の位置づけである。

急ぎ振り返っておこう。「神話の途絶の神話はない」(CD 153/一一七)。神話を中断する運動に与えられた「声」が「文学」ないし「エクリチュール」だった。文学は神話の「後継者」だと診断する「途絶した神話」の延長線上で「新たな神話学」を警戒しつつ、あくまで「神話に戻ってはならない」(A 104/一五六 ; CD 141/一〇八)という姿勢を堅持する『アドラシオン』だが、いまや明らかなように「神話の途絶 = 中断」という問題が失効したわけではない。同書でも「文学」の意義を論じるくだりでこの主題に触れられている。

神話と呼ばれるものはかつて起源に声を与えていたが、文学は我々の分有の無数の声 [les voix innombrables de notre partage] を捕らえる。我々は起源の退引を分有し、文学は神話の途絶を起点として、いわばその途絶の内でも語る。まさにこの途絶においてこそ、文学は我々にながしかの意味をなさしめる。(A 62/九八)

初期の著作『声の分割』(Le partage des voix, 1982)のタイトルが転倒されて用いられる点もおそらくは意図的なものだろうが、今は措こう。上記の一節には注が付され、文学と哲学とが分有し引き受ける責務として、この「何かしらの意味をなすこと faire du sens」が強調されている。そこでは暗示に留められた論点を引き継ぐとみられる論集『要求——文学と哲学』は哲学と文学の

53 とりわけ注45, 50で言及した論考 « Récit, récitation, récitatif » や注41で触れた *Cruor*。

キアスムから説き起こされている。両者は互いにおのれの真理を要求する。だがその現前 = 呈示 (présentation) の方法は異なっている。以下に要点を列挙しよう。

- 哲学において真理は意味の途絶 = 中断であり、文学においては意味を途絶 = 中断することの不可能性である。
- 一方、哲学の中断は絶えずその帰結を求め続け、文学は有限な物語 (récit) を切り出す (couper)。
- 哲学は真理の完成を要求するが、文学は真理が追求されることを要求する。
- だが哲学の完成は文学による物語となり、文学の終わりなき追求は哲学の完成となる。
- 実際にこうしたことがあれば、要求はない。その時には文学と哲学ではなく、〈叡智〉 Sagesse と 〈神話〉 Mythe がある。
- 叡智は、叡智などないというおのれの真理を極限まで展開し、神話はおのれの物語の終わりのなさを展開する。神話の真理は、神話が物語の終わりごとみにみずからをおわらなものと化す、ということである。<sup>54</sup>

無限性の内にある終わりのない再開としての有限性、その声を伝える文学。そのように再把握された文学は再度、ロマン主義とは異なる形で主体に向かう。『本来的に語る』には、主体化しないし主体の生成がラクー = ラバルトの「モデルなきミメシス」という最重要な問題系と関連して論じられる箇所があり、その際、「自己 auto」の意味が問い直される。そこでは「自体性愛 auto-érotisme」ならざる、auto をめぐる「エロス論 une érotique」の可能性が提起され、「自己の欲望 désir de soi」ですらない「欲望としての自己 *soi comme désir*」が問題となる (PD 59)。繰り返

54 Cf. *Demande, op. cit.*, p. 9-12. 「叡智」と対比される「神話」について、ナンシーはラクー = ラバルトらと共にインタビュー映像の形で出演した映画『イスター』で「固有のもの」あるいは「前提」の「与えられた世界」としてのミュトス / 「目的の与えられていない世界」としてのロゴスという理解を端的に説明している (*The Ister*, David Barison and Daniel Ross, Icarus Films, 2004. DVD 版で1時間37分を過ぎたあたりで語られる)。関連して、渡邊守章『越境する伝統』ダイヤモンド社、2009年、513頁を参照。Cf. Jean-Luc Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002, p. 94, 105 et 117. 「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、78, 91, 100頁。および本稿注20参照。

また引用に見られる「物語 récit」という語はすでに本稿第1節・第2節でも確認されたが、亡くなった盟友ラクー = ラバルトを論じた « Récit, récitation, récitatif » では、この語は例えば「文学的絶対」で分析された「呈示 = 叙述 présentation / Darstellung」の問題をより具体的に引き受け直している (cf. AL 45, 69, 267 / 六四, 一〇二, 四二二, および (40) 頁注39)。「朗唱 = 語り [récitation] なくして物語はなく、語り手 [récitant] なしに語りはない」と説き起こされるテキストは、しかしながらその三者の揺るぎない結合ないし同一性を告げるのではなく、語り手の「退引 retrait」をこそ語る (*Demande, op. cit.*, p. 60-61 et 69)。語る主体と語られる内実ないし真理の充溢した完成に忍び込む一種の不協和音にこそ「文学」の問題があり、「物語は、物語がなければ何も到来 [arriver] しない」というそのことを到来させる (*ibid.*, p. 70)。本稿で中心的に取り上げた自己語りとしての神話を救う可能性が残されているとすれば (本稿でその理路を追ったミュトス論は *ibid.*, p. 71 にたしかに認められる)、やはりこのテキスト——そこに書き留められた二人の哲学者の共同の思考——を読む以外にはあるまい。

なお文学論集 *Demande* の副題は表紙では「文学と哲学 Littérature et philosophie」だが、扉頁では「哲学、文学 Philosophie, littérature」だと表記されている。加えて、「プロローグ」の前に置かれた「コーダ」——終演、そして再開を予告するタイトル——の第一行では「哲学、文学：要求 Philosophie, littérature : demandes」と、複数形が用いられている。両者の関係、およびこの関係と退引の構造については注9および14で言及した拙論を参照、意味と真理の関係については注50を参照されたい。

返しみてきたとおり神話が自己についての語りであるとすれば、今度は当の「自己」こそが徹底的に問われねばならない。ここで興味深いのは「自己への回帰」や「同一化」にみられる「自律 *autonomie*」とは別種の *autonomie*、むしろ *allonomie*、*hétéronomie* に類似する *autonomie* という概念だ。ナンシーが指摘するとおり、ここにはギリシア語の単語間でのズレが認められる。対立関係を示そう。

- ・ homo — hétéro (同——同ならざるもの：種、類、本性などの差異)
- ・ auto — allo (自己——自己とは他なるもの：同種のなかの個体の差異)

auto の他者 (*autre*) は、auto の外にありながら auto と同じものでもある (例えば男女という差異は、人間という同種内で性差を考慮するかどうかにより、どちらの区別にも該当すると考えられている)。私とは他なるもの (*autre que moi*) でありながら、他我 (*autre moi*) であるような他者。その差異は「無 *rien*」だと強調されている。自己との差異が (ほとんど) 無であるような他との関係をいかに考えるべきなのか? ヘテロでないような *allo* との差異はほとんど無であり、そして auto の「他化=変質 *altération*」なのだという<sup>55</sup>。

以上の概念整理を踏まえ、「文学」はこうした意味での *allo* に専心するものとして位置づけられている。『アドラシオン』が場合によっては「絶対的な他者への差し向け」といった、それ自体は内実を欠き、形式しかもためフレーズに集約されかねないリスクを帯びていたのとは対照的に、いうなれば——別種の危険がないとは言えないが——小文字の他者、小文字の絶対者への差し向けの実践 (『無為の共同体』に言う「文学的コミニズム」の「再開」?) が企図されている、と理解することができようか。

### 結びに代えて

神話を「ある何らかの始まり [*un commencement*] の助力を得て、始まりそのもの [*le commencement*] を忘れさせる」ことにより「絶対的なもの [の深淵] へと押し流されまいとする [根本的な] 傾向」とみなすハンス・ブルーメンベルクの言を引きつつ、先にいささか長く注釈を加えた一節に続いて、ナンシーは対話の一つのセクションをこう締め括っている。

こう続けてみましょう。私が話す、それで十分だ、と。私は世界も、私自身も生み出しはしません。生み出すことも原理も問題ではない。そうではなく私は話す、すなわち、私はまた

55 この一節を含むセクションは「つねにすでに他化したミメーシス」と題されている。この概念についてはナンシーの思考の核心として以下で集中的に論じた。「*Mémaltération* ——ナンシー、同という他化」、『ジャン=リュック・ナンシーの哲学』、前掲書。「無」についても同書、7頁、注5を参照されたい。*allonomie* について同書、91頁をも参照。

君に話しかける——そして君は私に応える。 (PD 54)<sup>56</sup>

言葉をもって話しかけること。——文字という姿を纏おうがそうでなかろうが、エクリチュールもまた同じ運動に駆動されていたことは先にみたとおりだ。自己語りを自己のためのものに自足自閉させないこと、「言うために言う」という「最悪の混同」を回避することは<sup>57</sup>、しかしながらいかにして可能なのか。最後に確認した「自己」と「他」の「ほとんど無」のごとき微小で見極めがたい差異が、その危険と同時にいくばくかの可能性を指し示しているのかもしれない。言い換えれば、仮に我々が神話の途絶も、神話の途絶の記憶も共有していないとしたら、本稿の言葉を駆り立てたものとはいったい何であったことになるのだろうか<sup>58</sup>？

56 該当箇所のブルーメンベルクからの引用は *La raison du mythe*, Gallimard, 2005, p. 95. ただしナンシーの引用で脱落している単語は〔 〕に括って補足した。なおこの書物は « Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos » の翻訳である (邦訳なし)。「生み出すこと engendrement」の含意については AL 275/四三六 (訳注20)をも参照。

57 Cf. *La décloison*, op. cit., p. 196.『脱閉域』前掲邦訳, 267頁。

58 本稿は2016年の表象文化論学会・第11回大会におけるパネル「神話と共同体——ジャン＝リュック・ナンシーの近著『本来的に語る——神話についての対談』を中心に」での発表資料を元に、大幅な加筆修正を施して再構成されたものである。また、「アドラシオン」が単なる一方的な差し向けであってはならないという教示は、別の機会に得られた応答によっている。拙論「人間なきオマージュ」、『多様体』, 前掲誌, 114頁, 注36参照。同論考で強調された定式「さらに遠くへ行くこと aller plus loin」には、それゆえ対抗一定式として「さらに先に進む必要はない il n'y a pas à aller plus loin」という一節を銘記しておく必要があるのだろう (*La décloison*, op. cit., p. 201.『脱閉域』前掲邦訳, 275頁)。別の言い方をすれば、未だ見ぬ、あるいは言語外の「受け手 addressee」へと向けられる内実を欠いた無限の「呼びかけ address」に留まることはできない。そのことは本稿で参照したヴァン・ローデンも論考末尾で示唆しているようには思われるが、それをどのような「形象なき形象」ないし「共形象化」と共に考えていくのかは、なお課題として残されている (cf. van Rooden, “My God, My God, Why Hast Thou Forsaken Me?”, art. cit., p. 195, 202)。

**Reprise de la « nouvelle mythologie » ou nouvelle interruption du mythe ?**  
**Lire *le traité sur le mythe* de Jean-Luc Nancy**

Ryosuke KAKINAMI

Dans cet article, nous examinerons *un traité sur le mythe* proposé par le philosophe français Jean-Luc Nancy ; traité, qui n'est cependant pas articulé et donné comme un ensemble ou, en tout cas, un volume spécifique. Nous lirons donc tour à tour quelques textes nancyens traitant du thème du « mythe » ou de la « mythologie » : seront analysés, entre autres, « Le mythe interrompu » (1986), *L'adoration* (2010) et *Le proprement dit* (2015) sous l'angle de la critique du romantisme allemand dans *L'absolu littéraire* (1978). Suivant le développement de l'argument du philosophe, il s'agira sans cesse de continuité/coupure ou cohérence/changement de sa vue sur le mythe. Qu'en est-il aujourd'hui d'un mythe en tant que « la parole naissante » ? Pourrions-nous faire appel encore à la puissance ou à la « pulsion » du mythe qui pousse notre parole et notre être ? Que nous reste-t-il, à nous autres « sans mythe », de la littérature ? Voici nos enjeux immenses et inévitables.