

〈存在〉についての一考察：ブランショとキルケゴール

野村，知佐子
九州大学大学院文学研究科：博士後期課程単位修得退学

<https://doi.org/10.15017/1495151>

出版情報：Stella. 33, pp.263-270, 2014-12-24. 九州大学フランス語フランス文学研究会
バージョン：
権利関係：



〈存在〉についての一考察

——ブランシヨとキルケゴール——

野村 知佐子

〈文学とは何か〉ではなく〈いかにして文学は存在するか〉という問うことがモーリス・ブランシヨの批評の真骨頂であるとされる。〈文学とは何か〉という問いは、作品を作家の創造物とみなす立場にある。それにたいして〈いかにして文学は存在するか〉という問いは、作品を作者から独立したものとみなす問いであるといえよう。これは文芸批評のそれではなく、存在論的な問いかけであるように思われる。もし存在について問いを発するとすれば、それは〈存在とは何か〉ではなかろう。〈文学とは何か〉という問いが作家の存在を前提とするように、その問いでは存在が何らかの前提条件を持つことになってしまうからだ。存在は一切の前提条件を廃したところに在る。したがって問いは〈いかにして存在は在るか〉でなければなるまい。ブランシヨの文学への問いかけが、存在について論じるように展開していくとすれば、その文学理論に接近するために、彼にとって存在とはいかなるものかを考察するのほひとつの方法であると思われる。本稿は西山雄二『異議申し立てとしての文学』（2007年）の第1部「孤独」を基盤とする¹⁾。そのうえでブランシヨの文学理論にキルケゴール的視点から解釈を加えることによって、彼の文学理論へのささやかな接近を試みる。

*

ブランシヨの文学理論の特異性は、まず作品と作者との関係であろう——

作品はつねにすでに作者にとって秘密の圏域に留まっている。作家は書物を仕上げる一方で、作品は彼にとって黙秘したまま隔離されている。このように、作品が作者の意図を表現するのではなく、たんに「存在すること (être)」というその端的なありかたを開示する地点、これがブランシヨの探究する「文学空間」である。〔6〕

作品にたいして作者は、創造主が創造物にたいしてもつような権威をまったく持たない。存在の源泉と目的を明らかにすることが不可能であるのと同様、作品は作者の発想や意図を源泉としない。作者によって与えられた目的に従属することもない。では〈文学とはいかに存在するのか〉。それは〈存在〉がそうであるように存在するといえる。ならば作品の在り方を明らかにするために、まず存在の在り方への考察がおこなわれなくてはならない。

存在とはまず現実の上に位置づけられなくてはならないと主張したのはデンマーク人哲学者キルケゴールである。ヘーゲル哲学を批判しつつ、実存者としての哲学を展開させた彼の批判の要諦とは、現実という問題が論理学のなかで扱われていることであった。『不安の概念』(1844年)において彼は、論理学は現実を扱うことができないと主張する²⁾。なぜなら現実性のなかには本質的に偶然性が宿っているからである。偶然性とは論理学の消化できない問題だ。したがって論理学が現実性を扱うとすれば、論理学は自らが消化できないものを扱うことになる。現実性を扱うとき、論理はどこかに破綻をきたす。彼の提唱する質的飛躍とはこの破綻の謂である。例えば論理学には無から有への移行を示すことは不可能であると彼はつづける。論理学とは本来的に有の領域に属するものであり、すべて論理的なものは有である。ここで移行の運動がおこるとしても、それはあくまでも内在的運動であって、真の意味での運動とはいえない。運動という概念自体、論理学を破綻させるひとつの超越なのである。論理学での移行が量的規定の下にしかなされないのにたいし、現実での移行は質的飛躍の下におこる。存在の根ざしているのが質的飛躍のおこる現実であるならば、存在について語る時には論理の破綻を免れえまい。矛盾と逆説を受け入れなければなるまい。同様にして、作品を存在とみなすことにより、ブランシヨの文学理論の矛盾と逆説は必然となろう。作品は存在である。生成を経て存在するにいたったのである。つまり無から有への移行が生じたのである。では有から無への移行はいかに語られるか。

創世記は冒頭で、神の「光あれ」という言葉によって光は存在したと語った。光は瞬間のうちに生成したのである。では瞬間とは何か。キルケゴールによれば、瞬間とは時間のなかには存在しない。それは静止と運動の間に位置しており、この瞬間に向かって、またこの瞬間から静止しているものは運動に移り、運動しているものは静止に移る。ギリシア人は正当にも瞬間を〈場所をもたな

いもの〈へんなもの〉と呼んだという。一般に瞬間は時間のアトムであると考
えられている。だが本当は永遠のアトムであるとキルケゴールは述べる。瞬間
は時間的なものと永遠なるものとの総合である。つまり過去も未来も内包した
永遠が、瞬間を通して時間のなかに介入するのである³⁾。このことが創作の秘
密を解き明かす鍵となろう。なぜなら作品の生成もまた瞬間において起こるか
らである。ではこのとき作家は作品にたいしていかなる関係性をもつか――

作品は始まりと終わりという時間の流れには属さない時間軸を内包しているのである。
「作家の孤独、彼の危険に他ならないこの状態は、この場合彼が作品の内に入りなが
ら、つねに作品より以前に存在しているものに属していることに由来するのだろう」。
[34-35]

日常的な時間軸上では作家の創作活動は、「始まりと終わり」を備えたひとつ
の労働にすぎない。だが作家は、一方で通常の時間軸上に属しながら、他方で
無限の未来と無限の過去とを内包した創造の瞬間を体験しているのである。確
かに作品は人間の時間のなかに産出されるものではある。だが作品が生成され
るのは創造的時間である瞬間の内部においてである。たがいに位相を異にする
時間性に属する限り、作家と作品が触れあうことは起こりえまい。双方の交感
が成り立つとすれば、それは作家が「作品のうちにありながら、つねに作品よ
り以前に存在しているものに属」する以外にないのである。

ブランシヨは〈書物 livre〉と〈作品 œuvre〉というふたつの単語を使いわ
けることによって、作家と作品との関係性をより明確にした。書物とは作家が
それを書き始め、書き終えることのできるものである。それは作家に権威を与
え、読者の間に流通し、批評家から評価される。書物は作家のものである。だ
が作品はそうではない。〈存在〉としての位相をもつ作品は作家と何の関係も持
たない。作家は自分には何も言うことができなく、書くための方法もないことを知っ
ている。それにもかかわらず、究極の必然性によって書くべく定められ、作品
は存在するのである。こうして作品が存在としての位相をあらわにする空間が、
文学空間と呼ばれる。ところで作品が存在であるとしても、それは人間や事物
と同じ位相の下に存在しているわけではもちろんない。ブランシヨによれば作
品の本質とは〈不在〉である。存在であるものが〈不在〉であるとはどういう
ことか。次章では無、あるいは非存在と呼ばれるものについて再検討し、彼の

述べる〈不在〉の意味に迫らなければならない。

*

論理学の領域で、有と無が対立概念として提示される時、単に有はあり、無はないとされる。だが現実の領域においても同様のことがいえるのか。そもそも無は現実性の上にその基盤をもつものなのか。言葉をかえれば無は存在するのか。存在するとすればそれはいかにして存在するのか。キルケゴールは、無にたいするギリシアおよび近代哲学の立場とキリスト教のそれとを比較検討し、不安の心理学的解明の基盤とした。それによると前者は非存在を存在させるべく腐心していた。なぜなら彼らは、存在するものだけが存在するという論理学の立場に立つからだ。そこでは非存在は、存在するもののみが存在するという反対命題によってしか語られない。だから彼らが非存在について語る時、それはもとより存在していないものを存在させる努力とならざるをえない。これにたいして後者の立場はつぎの言葉に集約されよう――

非存在は無からの創造が行われるその無として、仮象や無常として、罪として、精神から斥けられた感性として、永遠から忘れ去られた時間性として、いたるところに存在しており、したがってそれを除き去り、存在をあらわにすることにすべてがかかっている。⁴⁾

キリスト教の立場では非存在は存在する。それは精神の発達段階に応じていたるところに見られる。だからギリシアおよび近代哲学がそうしたように、キリスト教は非存在を存在させるべく腐心する必要がない、またそうであってはならない。しかも非存在は「存在をあらわにする」ために「除き去」らなくてはならぬとされる。このことから非存在とは、単に存在と対立的に在るのではなく、存在を侵犯する形で在ることが伺えよう。

こうした非存在による存在への侵犯が最も端的に描かれているのがアダムの墮罪についての考察である。キルケゴールは人間を精神として規定した。精神とは心的なものとの身体的なものとの総合である。だが墮罪以前のアダムはまだ精神として定立されていない。そのため無垢で無知なこの原初の人間は、いまだ定立されていない自身の精神を、漠とした対象として自分の外に見る。つま

り、いまだ現実性を獲得していない自分の精神、すなわち可能態としての精神を、アダムは自分の外に見るのである。言葉をかえれば、自身の精神の〈不在〉を見るといえよう。この精神不在の状態、すなわち精神の可能態としての姿が、不安の対象である無として体験されるのである。

では可能態としての精神は、いかにして現実性を獲得するのか。それには僅かな仄めかしがあれば十分である。アダムの場合それは「善悪の知識の木からは、決して食べてはならない」(「創世記」2-17)⁵⁾ という禁忌の言葉であった。この言葉に向かって、可能態たるアダムの精神は凝縮し、墮罪という現実を掴んでしまったのである。同様に人間は、ありとあらゆる場所に可能態としての自分の精神を投影することができる。不安の対象たる非存在が「いたるところに存在」するのはこのためである。不安の度合いによって対象はどんな恐ろしいものにもなりうる。しかしそれよりもっと恐ろしいのは、現実性に到達できず可能性のなかを彷徨うことである。可能性は現実性よりも重いというキルケゴールの言葉には、不安の底のなさが表わされている⁶⁾。しかしながら不安は誘惑的に作用するばかりではない。それは豊饒なものともいわれる。なぜなら不安の深さと精神性の深さでもあるからだ。もちろんキルケゴールは、不安の誘惑的作用を斥けねばならないものとし、それを原罪と重ねあわせる。が、人間は不安によって鍛錬されることで、より高次の現実性を掴むことができるのである。このように不安とは極めて両義的な性格を有する。それではキルケゴールによって考察された不安の対象たる無は、ブランシヨの〈不在〉と重なるのであろうか。ブランシヨは不安の体験をどのように考察するのか。

不安にたいするブランシヨの考察は、ハイデガーの死への考察を経由して得られたものである。このドイツ人哲学者は人間を「死へ臨む存在」[18]と定義した。これは、我々は全て死ぬということではない。そうではなく、人間は無防備なまま、絶えず死に曝されるということである。なぜなら死は単なる客観的な時間軸上の終着点ではないからだ。我々は自身の最期について何も知りえず、また死と折りあうこともできないという意味で、それは究極に受動的体験だ。全ての人間に訪れるという意味ではきわめて一般的な出来事である。その半面、他人は我々の死を死ぬことができず、死は他ならぬ自分の身におこるという意味ではもっとも固有な出来事である。日常的に人間は非本来的な生を送っている。ハイデガーの言葉にしたがえば無名の〈ひと〉と化した状態を生

きている。だが死に曝されるとき、人間は根源的な不安を体験する。この不安は、死によって自分の存在が無化されることから生じる。絶無という意味での無と直面した不安である。キルケゴールの視点から解釈するなら、死によって無化されるという自身の可能性を見つめることから生じる不安といえようか。いずれにせよ、死とは交換不能な固有の体験であるがゆえに人間は孤独の内におかれる。この孤独のなかで自分と向かい合った人間は、〈ひと〉としての無名性から抜け出し、本来的自己を掴むことができるというのが、おおよそハイデガーの考えである。しかしながら死によって無化される自身の可能性に直面したとき、人間は必ず本来的自己を掴むことができると果たしていえるのか。確かに不安は、高次の現実性として本来的自己を人間に与えるかもしれない。だが同時に人間を、本来的自己が無化されるかもしれないという底のない不安に沈めることもできるのだ。

ハイデガー哲学にたいするブランシヨの異議申し立ては、まさに人間が死に際して自己の本来性を掴むという主張にたいしてなされる。ブランシヨが固執したのは、不安のなかを彷徨する人間の姿であった。死において出会われるのは自己の本来性ではない、自己の非本来性だ。人間は自分の死を死ぬことができない。なぜなら死の瞬間に人間の意識は途絶えるからだ。人間は意識を備えた主体として自分の死を体験することができない。死を体験するのは〈私〉という主体ではない。〈私〉という意識を喪失した非人称的な〈ひと〉なのである⁷⁾。無名の〈ひと〉となった人間は〈私の死〉の不在のなかを彷徨する。ブランシヨの描き出すこの「〈私〉が定立される以前の非人称的な位相」[25]は、キルケゴールの描き出す不安の対象たる可能態としての精神と通底するのではなからうか。

キルケゴールにとっての無が存在であったように、ブランシヨの〈不在〉もまた存在である。それは〈私〉という主体を侵犯する何ものである。西山によれば、「〈私〉が定立される以前の非人称的な位相」は、存在論的にレヴィナスの〈ある (il y a)〉に極めて近いという。「いかなる事物も自我も消失した本質的に無名の場」[25]とされる〈ある〉もまた、〈私〉という主体を危機に曝す存在である。だが、共に主体を侵犯する存在について論考をくり広げるも、両者には決定的な違いがある。レヴィナスは〈ある〉を、そこから脱出しなければならぬ状態として捉えた。これにたいしてブランシヨの非人称的位相と

は、けっして乗り越えられねばならぬものではない。それどころかこの非人称性こそ、作品が存在としての位相をあらわにする文学空間にほかならぬのだ。

作品が非人称的な空間を開く存在であり、日常的な時間軸の外部に位置するものであるとき、作者に可能なのは作品を実現すべく、ひたすら受け身にその「到来に耳を澄ますこと」[36] だけである。作品において我々を感嘆させるのは、言語的関心やその質ではなく、その沈黙であるとブランシヨはいう。〈不在〉としての存在、この黙して語らぬものが、伝達という相反する機能を持つ言語によって構築されることもまた、作品のもつ最大の逆説のひとつといえよう。

*

精緻な言葉によって紡ぎだされたブランシヨの文学理論は、批評という領域を超え、作品の到来を目の当たりにする慄きを我々に伝えてくれる。この慄きのゆえに連想されたのは、存在としての神の臨在である⁸⁾。神の臨在を描くとき、逆説的に悪という迂回路を経るのはキリスト教文学の大きな特色である。これは極めて困難な仕事であるといえよう。しかしながら神の臨在を直接的に描くことの困難さには及ぶべくもあるまい。ブランシヨの提唱する文学理論には神秘主義的な要素は断じてないといえる。それにもかかわらず、作品を存在という位相において捉えんとするその批評の難解さは、存在としての神の姿を直接的に描こうとする最も困難な仕事を思わせた。

註

- 1) 西山雄二『異議申し立てとしての文学』、御茶の水書房、2008年。なお、本文中の引用では〔 〕内にページ数のみを記載する。
- 2) キルケゴールについては邦訳『不安の概念』（梶田啓三郎）訳、中央パックス『世界の名著』第51巻、中央公論社、1983年を参照した。
- 3) 天地創造にともなう時間性について、アルゼンチンの碩学ホルヘ・ルイス・ボルヘスは聖アウグスティヌスの次のような言葉を伝えている——「時間の最初の瞬間は、無限の未来とともに、無限の過去をも内包するものである。この過去はたしかに仮説的なものではあるが、詳細かつ不可避のものであることに変わりはない」。さらに彼はこうした時間性を現代風に言いかえたものとして、バートランド・ラッセルの

言葉も挙げている——「地球は幻の過去を「記憶している」人類と一緒に、数分前に創造された」(『天地創造と P.H. ゴス』, 岩波文庫『続審判』[中村健二訳], 岩波書店, 2009年, 40-45頁)。

- 4) キルケゴール前掲書, 284頁。
- 5) 『聖書』は日本聖書研究会による新共同訳を使用した。
- 6) こうした不安の作用をジョルジュ・バタイユは「まさしく不安は蛇なのだ。誘惑なのだ」と述べている (Georges BATAILLE, « La coupable », in *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, t. V [1988], p. 305. 訳出にあたっては出口祐弘訳『有罪者』(現代思潮社, 1975年を参照した)。この特異な思想家にとって、キルケゴールは哲学者ではなく実存者であった。実存とは本来、哲学の領域の外に位置する。哲学のなかで語られる実存とは、人間一般であって実存ではない。キルケゴールの極めて苛烈な生の焼尽は、認識の展開を背景に押しやってしまった。バタイユはそこに彼を祖とする実存主義哲学の貧困の原因を見る。実存者の生を語るの詩的表現しかないとい彼は述べている (Georges BATAILLE, « De l'existentialisme au primat de l'économie », in *ibid.*, t. XI [1988], pp. 279-306)。
- 7) 西山は、ブランショにとって〈私〉が自分自身の死に到達できないという経験は必ずしも否定的なものではないと述べる。死に際して〈私〉の死に出会わず、誰のものでもない〈ひと〉の死に出会うことは並はずれた軽さをもたらす。また〈誰もが必ず死ぬ〉ではなく、〈誰もが自分固有の死をけって死なない〉という意味で、死はこの上なく公共的な場を開くという (西山前掲書, 24-25頁)。
- 8) ブランショの文学理論の特異性を考えるとき、思いおこされるのは小林秀雄の次の言葉である——「西洋の学者が、文明について新説を唱え、人の目耳を驚かすと言っても、これは先人の遺物を琢磨して、これを改進するという仕事である」(小林秀雄『福沢諭吉』, 文春文庫『考えるヒント』, 文藝春秋, 2011年, 149頁)。これは文明開化期に、東洋思想とはまったく異質の西欧文明を取り入れねばならなかった当時の知識人の労苦に思いを馳せたものである。特異であるとはいえ、ブランショの批評もやはりキリスト教文化の上に築かれたものであることが実感される。