

未知なる者への相互性なき友愛

——モリス・ブランショの一九六〇年前後の交友関係について——

西山雄 二

はじめに

本稿は作家・文芸批評家モリス・ブランショ(一九〇七—二〇〇三)の鍵語のひとつである「友愛(amitie)」をめぐる考察である。彼はこの語を、ジュールジュ・バタイユへの追悼文「友愛」(同名の論集も一九七一年に出版)で単に亡き親友へのオマージュとしてだけではなく、彼独自の思索を表わす言葉として初めて積極的に用いた。また、ディオニュス・マスコロのために書かれた『友愛のために』(一九九三年初出)では自らの半生を友愛というモチーフに沿って語り、フーコーの死後二年後に書かれた『ミシェル・フーコー 想いに映るまま』(一九八六年。以下、『フーコー』と略記)も亡き友に対する友愛をめぐる

感懐で結ばれている。そして、後期の断片集『彼方への歩み』(一九七三年)や『災厄のエクリチュール』(一九八〇年)にも友愛に関する断片が散見される。

友愛の概念は既に古代ギリシアから問題にされてきたが、アリストテレスは少数者にだけ認められる希有な「徳による友愛」を「その相手を」自分自身として愛するのであって、他のものであるから愛するのではない⁽¹⁾と規定し、他者を「第二の自己」とみなすことをこの友愛の本義とした。それは自分と同じだけの徳を備えた者との相互性、同等性に基づく交友関係であり、「同一者と同一者との間の交換」⁽²⁾によってこそ友の間の最良の親和力が作用する。ブランショは、古代ギリシアさらには古代ローマにおける友愛(philia)を「人間関係のおよそ清華ともいう

べきもののモデル」としながら、その「純粹な相互性であると同時に、見返りのない気前の良さという相反する要請」がもたらす「謎めいた性質」⁽³⁾を認めている。また、ブランシヨは「友愛のために」を著す際、アリストテレスとモンテーニュの友愛概念を論じる予定だったが、「しかし、それが何になろう?」⁽⁴⁾とこの試みを放棄している。西洋の伝統的な友愛概念の中で範例とされるアリストテレスのそれを意識しながらも、ブランシヨは友人たちとの交流を通じてどのような友愛を見出したのだろうか?

ブランシヨが独特の意味で友愛という措辞を使用するようになるのは一九六〇年代前後のことである。一九五八年の夏頃、ブランシヨは八年の独居生活を送った地中海沿岸のエズ村を引き上げ、パリに再び居を構える。バタイユの近隣に住むことになった彼が、マルグリット・デュラスやマスコロなど、友人らとの頻繁な交流を再開するものもこの時期からである。『新フランス評論』を中心に数多くの批評を執筆していたブランシヨは、既に主著『文学空間』(一九五五年)『来るべき書物』(一九五九年)を刊行し、言語活動と死との連関を強調しながら、『文学』を死の空間として規定する文学理論を展開していた。また、一九五

八年のド・ゴールによる政権把握に抗議すべく、彼はマスコロたちとともに雑誌『七月十四日』を創刊し、ド・ゴールという唯一人の「私」によって公共空間が象徴的に占有されることに政治的な異議申し立ても行っている。⁽⁵⁾

本稿は、そのような一九六〇年前後のブランシヨの交友関係に焦点を当てながら、彼の友愛思想を明らかにするのである。「友愛とは何か」という思弁的な問いは、プラトンの『リュシス』が示しているように、「友とは誰か」という経験的な問いと切り離すことができない。友に対する親愛の情そのものを抽出することは困難であり、具体的な諸々の交友関係こそが友愛を規定するからである。したがって、まず病身のバタイユとの書簡、ロベール・アンテルムの収容所文学に関する論考、そしてエマニュエル・レヴィナスの哲学を検討し、それぞれの思想的交流からブランシヨが練り上げた友愛ひいては共同性に纏わる思念を辿る。そして最後に、バタイユの追悼文において彼が亡き友への友愛をどのように描出しているのかを論じたい。

一 有機的共犯性——バタイユの友愛

バタイユは一九五四年以来心身の不調を感じていたが、

翌年、一連の兆候は脳動脈硬化症と診断される。極度の記憶障害、時間・空間感覚の混濁、一時的な意識喪失など、思考の鈍化と身体の衰弱に見舞われていたバタイユに対して、十歳年下のブランシヨは次のような手紙を送る。

あなたが蒙っている神経の障害も(…)この真理を掛け値なく生き、非人称的な不幸 *ce malheur impersonnel* (世界はその根底においてこの非人称的な不幸なのですが)の水準で身を持そうとするあなたのやり方に他ならないと以前から思っていました。そして、こうした動きはおそらく何らかの有機的共犯性 *une ligue complicité organique* を獲得したでしょう。しかし、私たちの身体もまた峻厳な真理、常時ではないにしても時折、汚れた真理——この場合「汚れた *sordide*」には「誉れ高き *glorieux*」と同じくらいの意味があります——であるとすれば、事情はどのよう異なることでしょうか。私があなたに関する容態をこんなにも無遠慮に語るのには、私も友愛によってそれに帰属していると思えるからなのです。友愛ばかりではありません。何かがそこにあって、静かに、私た

ちにとって共通のものとなっているのです。⁽⁶⁾

病身の友人こそ彼の健全たる時分からの形姿だと不謹慎にも断言するこの異例の手紙は、彼らの交流の特異性を端的に示している。病弱なブランシヨが朋友の身体的窮迫状態に幾ばくかの共感を覚えていたことは確かだろうが、それは病床の友に対する同情的配慮や親密さだけに還元されるものではない。⁽⁷⁾むしろブランシヨはバタイユが身体の統制能力の欠如という「非人称的な不幸の水準」に触れている状況を肯定し、ここに友愛の積極的な意味を、つまり、二人の友の間で交わされる無媒介的な交流ではなく、二人を誘引する「非人称的な」場を介した関係を見出している。彼らが知り合ったのは一九四〇年末のことで、同じ年の四月にバタイユは雑誌『尺度 *Mesure*』に「友愛」という文章を発表している。一九三九年九月五日、第二次世界大戦の開戦直後に執筆が始められたこの自伝的随想は後に『無神学大全』の第二巻「有罪者」の冒頭章に編入されるのだが、そもそもはこの掌編が『大全』の核をなす部分だとバタイユはみなしていた。⁽⁸⁾つまり、執筆順を考えると大著『無神学大全』は神秘と恍惚、エロティスムの経験が綴

られたこの「友愛」から書き始められているわけである。

バタイユは当時、中国の死刑囚の写真に深い感銘を受けていた。公共広場で死刑執行人の刃物によって膝の骨に深傷を負い、その極限的な苦痛の中で恍惚の表情を浮かべるひとりの囚人と彼を取り巻き、凝視する群集。「この罪人に恐怖と友愛の絆でしっかりとつながれていた」と告白するバタイユはこの異国の罪人の恍惚の位点を、その無辺際の苦痛と切迫を共有している。そして、彼はこの感覚を「恐怖」と表現するばかりでなく、とはいえ同情や憐みの意を表明することもなく、率直に「友愛」と呼ぶ。

このテクストでバタイユは、「在るもの *ce qui est*」が不易の実体 *substance* として把握され、世界が秩序付けられた均衡状態として解釈されることを憎悪する。彼は、不易の実体とみえるこの世界が不均衡で解消し難い力の場合たる「在るもの」の一時的な状態に過ぎないことを自らの恍惚体験を通じて暴き出そうとする。その際、彼は宗教と科学の名のもとに、とりわけキリスト教とヘーゲル哲学を批判する。前者は恍惚体験の余地を残しながらも、その体験が神という確固たる審級によって予め先取りされてしまっている。後者においては、人間の知的営みが「在るも

の」を歴史の中で発展的に認識し、ついには認識する主体と認識される客体との差異が廃絶される完了態を目指すために、恍惚経験の前提をなす「未来についての無知」(ニーチエ) が退けられている。そうではなくて、バタイユは安定した秩序によって基礎付けられない不均衡な「在るもの」への解放を目指すのである。

「真理は人間たちが孤立した状態で自らに見入っているような場所にはない。真理は会話とともに、共有される笑いととともに、友愛とともに、エロティスムとともに始まり、一人の人間から他の人間へと移行しつづ、初めて生起する⁽¹⁰⁾」とバタイユは確言する。彼の言う友愛は自己存在の過剰さから到来する関係であり、「在るもの」の無秩序への露呈を通じて共有される移行状態である。ブランショは彼の全作品を「人間という不可能なものに対する友愛⁽¹¹⁾」とさえ評しているが、それはバタイユの思考がこのような世界の過剰さに常に開かれていることを意味している。

ブランショは先に引いた手紙でバタイユの「有機的共犯性」という表現を用いている。「共犯性 *complicité*」は後期ラテン語「仲間の *complex*」に由来する語である。さらにこの語は、古典ラテン語の「巻いてまとめる *compli-*

case」から派生したものであり、何らかの状態や出来事に関係付けられることによって生じる共同性を意味している。バタイユの「共犯者の友愛」は恍惚体験における自己放棄を通じた交流を意味していたが、ブランショは病身の友と共にこうした恍惚の位相に巻き込まれ、これを分かち合っているのである。⁽¹²⁾

二 非人称的な不幸——アンテルムの収容所文学

ブランショは同じ手紙の末尾で、後に「私が知り合った無比の友⁽¹³⁾」と表わすことになるロベール・アンテルムの『人類』(一九四七年)の読書経験を想起した後、次のように表現を模索している。

不幸と名付けることはできるけれども、やはり無名のままにしておくべき何かが、何らかのあり方で共通のものでありうること、これは神秘的なことであり、おそらくは欺瞞でもあり、おそらくは名状し難い真理⁽¹⁴⁾であるのです。

一九五八年、ブランショは、デュラスの前夫でありダッ

ハウ強制収容所を生き延びたアンテルムと出会い、一九六二年四月にはアンテルム論「破壊されざるもの」⁽¹⁵⁾を發表している。ブランショはこの論考で「他人 Autrui」とは何か」という問いを立て、アンテルムが被った災厄を個人的な経験に還元することなく、不幸という主題から人間的実存の条件を論及している。

ブランショによれば、不幸とはこれを被るはずの主体——私かもはや消失したような人間的実存の限界状況である。未だ私と発話する主体性が残されているならば、その主体性を基点として不幸の状態を回避する可能性がある。ブランショのいう不幸は、人称的自己同一性の欠如によって根源的に他性化した人間が世界の中で確固たる地平を欠いた状態を指す。さらに言えば、不幸を被るはずの主体かもはや存在しないとすれば、奇妙なことに不幸そのものも消失することになる。不幸はそれゆえ、幸福という肯定的な状態と対をなすような解消されるべき否定的な状態ではなく、人間の主体性が剥奪された次元を指し示すのである。この非人称的な不幸の水準にブランショは「他人」という表現を付与するのだが、こうした「他人の異他性 *étrangereté d'autrui*」⁽¹⁷⁾こそが実存する私の内で私を構成してい

るとされる。

アンテルムの作品には収容所における囚人たちの窮迫状態を食べるという行為に即して描き出す場面がある。彼らは生き延びるための最低限度の欲求を満たすために、ゴミ箱の野菜屑をも漁らなければならない。欲求と主体性に關して、例えば、レヴィナスによれば、欲求は常に生の享受に結び付いている。私たちは、生きるためだけに食物を摂取するのではなく、生きることを享受するために食糧を摂取する。欲求の充足は生における最初の確信をもたらし、ここから自己同一化の基礎が確立するのである。「人格の人格性、自我の自己性は原子や個体の特殊性以上のもの、享受の幸福における特殊性である」⁽¹⁸⁾。しかし、ブランシヨによれば、収容所の囚人たちは食べるのが私の自己同一性をなす状態にはもはやない。生を維持するだけの空虚な欲求は、私の同一性の発端を構成することなく、私の内の他者を顕在化させるのである。ブランシヨはバタイユ宛の別の手紙で次のように語っている。

ルネ・シャールから世界の災厄 *universal désastre* に言及した、とても暗い調子の手紙を受取っています。

なるほど彼のいう通りなのでしょうね。しかし、恐ろしいのは、私たちが氣力を失って倒れてしまうことなく、私たちを支えて、立ち続けさせている峻厳たる希望が存在することなのです。付言すると、友愛もまた災厄の真理ですよね。あなたは私の友愛をよく御存知のはず⁽¹⁹⁾です。

友愛はここで、世界が被った災厄を解消する肯定的な力ではなく、むしろ災厄の傍らに留まる真理であると表現されている。この「世界の災厄」という表現は、この手紙が書かれた時期に執筆されたアンテルム論の一節、「あなたも、人間を常に未壊のままにしておく峻厳たる肯定が人間の内で、世界の災厄以上に恐ろしいものであるかのよう⁽²⁰⁾に」という件に呼応するものだろう。この論考の中で、ブランシヨは強制収容所経験に対する見解を「人間とは破壊されうる破壊されざるものである」⁽²¹⁾と簡明に述べているが、この両義的な表現を通じて彼は、主体性が剝奪された後にもなお残余する非人称的な不幸の位相を問うている。一方において主体性は解体され、無化されるのだが、それでもなお、この自己同一性の消失の後にこの主体性とは全く異

なる匿名の相が姿を現す。私の可能性が途絶え、私の可能性が現出するこの境界は、否定するべき主体がもはや残らないという意味で「並外れた肯定」と化す。私の実存が破壊され尽くした後にかろうじて保持されるこの災厄の地平において、私の内に絶対的な他者が姿を現すこの位相にブランシヨは友愛の名を見出すのである。²²⁾

三 第三種の関係——レヴィナスの哲学

一九六一年、レヴィナスが『全体性と無限』を刊行した時、ブランシヨはいち早く、このストララスブル大学時代からの畏友の手によるこの大著に関する論考をいくつか発表する。その一つ「第三種の関係(地平なき人間)²³⁾」において、ブランシヨはその友愛概念に関連する共同性の型を描出している。

ブランシヨが論及するのは三種類の私と他者の関係である。まず、第一の関係においては分離が忌避され、統一が希求される。他者は、歴史の中の闘争や労働といった媒介作用を通じて、私の許へと自己同一化される。「真理が総体の運動、唯一の真理としての総体の肯定であると同時に、統一は全体を経る」²⁴⁾。ヘーゲル哲学によって示されるよう

な歴史を通じた知の発展運動はこの範疇に入るだろう。次に、「絶対的な〈他者〉と〈私〉が無媒介的に統一している」²⁵⁾ 関係である。これは私と他者は互いの内で直接的に融和する関係であり、ここで主導権を握るのはもはや私ではなく、絶対的な他者である。私が忘我の境地に至るような神秘体験はこの関係の範疇に入るだろう。

これに対して、第三の関係は全体性や統一といった観点を欠いた関係、「私たちの間の異他性 *étrangéité* ²⁶⁾ *entre nous*」によって規定される関係である。各々の私の間断によって特徴づけられるこの「異他性」はこれらを直接的に結び付ける一つの地平をなすわけではない。むしろ、媒介とはならないこの「異他性」に各々の私は曝されるのである。

(…) 他者、つまり第三種の内での作用するこの他者はもはや諸々の項の内の一つではない、ある項にあるのでも、また別の項にあるのでもない、それは関係そのもの、無限性を要求する一方から他方への関係である。²⁷⁾

この無限の他者を介した関係を三つの特徴から考えてみたい。まず第一に、ブランシヨは「言語活動、言語活動の経験——エクリチュール——こそが、私たちに全く他なる関係、第三種の関係を予感させる⁽²⁸⁾」と明示している。通常ならば、言語は人間が互いの理解を深め、疎遠さを解消し、親密な関係を結ぶ有効な手段とされることだろう。しかし、ブランシヨによれば、人間は言語活動を通じて確かに交流を行うのだが、それは互いの距離を保ったまま交わされる交流に他ならない。言語活動は一見否定的な状態で私と他者を切り離れたまま結び付けるのである。

〈他者〉は私に話しかける、〈他者〉とはもっぱらこうした言葉 Parole の要求である。〈他者〉が私に話すとき、言葉は根源的に分離したままであるものとの関係、第三種の関係であり、統一性も同等性も欠いた関係を肯定する⁽²⁹⁾。

言葉は諸事物との厳密な一致をもたらすのではない。言葉は事物を指し示すけれども、その意味は事物からの正確な参照によって派生するわけではない。対象を把握しよう

とする言葉はこれと一致することないままに、その対象を迂回する。言語活動とは、こうした対象を名付けると同時に対象から逸脱する二重の作用である。諸事物を言語の網の目によって切り取り、交換可能な記号に変換すると同時に、諸事物との出合い損ねを言語は露呈する。それゆえ、言語活動を営む人間の間には、「存在にも非——存在にも属さないだろう間隔や、言葉の〈差異〉、いかなる差異やいかなる統一にも先行する差異がもたらす間隔⁽³⁰⁾」が介在することになる。言語活動がもたらすこうした差異、言葉とその対象の狭間に人間を曝す交流は、必然的に、間隔を介した非直接的な交流である、これがブランシヨの言語活動と共同性に対する見立てである。

次に、私と他者との距離の問題である。ブランシヨは言語活動によって生じる間隔に対する関係を「他人 Autrui」とのコミュニケーション⁽³¹⁾と呼ぶ。私と他者に対するこの第三項はただし、各々の主体を超えた視点を設定する超主観的なものでも、各々の主体を同等とみなす主観的なものでもない。文法に厳密に従えば「他人 Autrui」という仏語は主語として使用されることは稀であるため、「私は他人に近づくことができるが、他人は私に近

づくことができない⁽³²⁾。ブランショは、「他人」という措辞を私と他者との非対称的な関係を象徴的に表わすために意図的に用いる。私から他者への志向性と他者から私へのそれは相互的でも同等なものでもない。双方の視点から同じように推量することのできない「他人」との還元不可能な距離によって私と他者との関係は成り立っているからである。私と他者が媒介する「他人」とは、「相互性を排除し、その不規則さが非連続性にまで至る湾曲を呈示する距離⁽³³⁾」をなすとされる。

最後に、人間関係における数の問いである。既に見たように、アリストテレスにおいて友愛とは自分と同じだけの徳を備えた者との相互性、同等性に基づく交友関係である。自己愛から派生したこの友愛にはそれゆえ、友の数に限界がある。この友愛は私の単数性を梃子としながらこれを他者へと複数的に分割していくため、「多数の人々と生を共にすること、すなわち、自己を多数の人々との間に分割することの不可能であることは言うまでもなく明白である⁽³⁴⁾」。友の数が増すほど親密さの度合いは薄くなるという根拠から、ギリシア叙事詩におけるアキレウスとパトロクロス、聖書におけるダヴィドとヨナタン、そして文学史上のモン

テーニュとラ・ボエシーのように、最も親密なる二者関係こそが友愛の理想的な範例とされてきたのである。

だからこそ、ブランショが第三種の間係における数の觀念について、「他者は別の岸辺に属していて、私と共通の故郷を持たず、どうあっても、ひとつの同じ概念、ひとつの同じ総体の内で序列をつくったり、ひとつの全体を構成したり、私という個人と頭数をなしえない⁽³⁵⁾」と述べたことは異例であるだろう。互いに共通の地平をもたず、部分と全体の関係に還元されることもない私と他者は数の觀念で計量されない。私は、確固たる輪郭を持った、それ以上分割不可能なひとつの原子的個体ではなく、むしろ他者へと曝け出された存在状態にある。私という自己同一性をもとにした序列関係に従って友の数が計られるのだとすれば、逆に、この自己という一なる基点が、つまり友愛概念における数の尺度が問いに付せられることになるのである。

四 相互性なき友愛——バタイユ追悼文

一九六二年、バタイユの没後すぐに、ブランショは追悼文「友愛」を発表する。またその後、「限界——経験」、「思考の賭け」という二本の論考で亡き畏友に「同伴者と

しての言葉を語る作業⁽³⁶⁾を試みている。本章ではこの追悼文「友愛」に沿って分析を進めてみたい。

追悼文というジャンルとブランシヨの文学理論との間にはそもそも密接な関係がある。ブランシヨは『文学空間』以来、エクリチュールの営みが死の位相と直交する地点に〈文学〉を見出してきたためである。私の死に直面する瞬間に私はこの経験から零れ落ちており、この死を直に経験するのは誰でもない非人称の私である。ブランシヨは作家の私という人称が彼という非人称へと変転する運動をこの非人称的な死の空間への移行とみなし、ここに〈文学〉の本質をみるのである。⁽³⁷⁾

エクリチュールの営みが死という無為の領域に必然的に曝されているのであれば、亡き友に向けて言葉を紡ぎ出す行為は既に死と通底していることになる。アリストテレスは友が知覚される必然性から「生を共にする」ことを友愛の存立条件としていたが、ブランシヨの友愛は生と死を架橋する地点に定位している。喪の営みにも似たこの友愛は慎重なニュアンスを帯びた擬議でもって次のように始まる。

この友について語る、どうやってそれを受け入れら

れようか？ 讃頌のためでもなく、何らかの真理のためでもない。彼の性格の特徴、生存の形式、生活の挿話、たとえそれらが彼自らの遂行の責任を感じていた——責任を負い切れぬまでに感じていた——探究と一致していたにせよ、それらは誰にも属してはいない。証人はいないのだ。⁽³⁸⁾

ブランシヨは、作家の死後、その生前の生き方と作品とを密接に結び付ける批評家の態度を嫌悪する。作家の死によって創作者と作品の「隔たりの消失」、「切れ目の平準化」⁽⁴⁰⁾が生じ、作品はますます自由に語られ、彼らとのその親密さが安直に回復されるかのようなのである。ブランシヨはこのような批評家の態度を「偽装」と呼び、作家と作品の関係を知的遺産として回収する営みを「歴史の中でも最悪のもの、文学史」⁽⁴²⁾と厳しい言葉で非難する。文学作品はその創造者たる作家にとってさえ読み得ないもの、近づき得ないものであり——したがって彼に従えば、〈文学〉に創造者は不在である——、第三者が作家の生と作品の内実を安易に結び付けることはできないとされる。実際、マスコロ、ミシエル・レリスらによってパタイユ全集の出版

委員会が結成されたとき、彼らがバタイユの名声の知的搾取に十分に配慮しようとしたにもかかわらず、ブランシヨは健康上の理由もあってこの計画に参加しなかった。この冒頭部分でブランシヨは、死去した作家に対するそのような批評的態度の拒否を宣言しているのである。

だからといってこれは単に、親友の文学的遺産を保護するための個人的な配慮に留まるものではない。ブランシヨは、「私たちの語るすべてのことはただひとつの肯定を指すばかりである。すべては消え去らねばならない、私たちは、消え去りゆくこの動きに深い注意を注ぐことによつて初めて、「死んだ友に」忠実でいられるのであり、私たちの内において一切の追憶を撥ね付ける何ものかは、既にこの消え去りゆく動きに属しているのだ⁽⁴³⁾、と友への忠誠の原則をさらに確言する。ここでは、「死者を語る行為は逆説的にも、生前の友と共有した時間の追想ではなく、絶対的な忘却へと委ねられている。それは、回想によつて死者に再び生気を吹き込み、生前と同じような友愛を蘇らせることではない。死者は確かに彼方へと過ぎ去ってしまったかもしれない。しかし、肝要なのは死という不可能な位相を生者の側から単純に乗り越えることではない。エクリ

チュール——つまりは言語活動——を通じて私たちが生きながらにして死の空間へと既に踏み迷っており、ブランシヨの友愛がいかなる現実的な出来事をも消し去るこの言語経験を介した関係である以上、この友愛は友の生/死によつて変質を被ることはない。友と共有した挿話をいかに積み重ね、過去の思い出との連続性を回復しようとも、亡き友への友愛の実質が豊かになるわけではない。

友愛、従属関係も逸話も持たず、しかし、生の単純さの全体が入り込んでいるこの関係、それは共通の異他性の承認 *la reconnaissance de l'étrangereté commune* を経る、この承認ゆえに私たちは友たちについて語ることができず、ただ、友たちに語りかけることができるだけだ⁽⁴⁴⁾。

ブランシヨは、友を主題や対象として事実確認的に語るのではなく、友に宛てた行為遂行的な語りかけに徹底する。死者と生者の間の断絶を言葉によつて埋め合わせるのではなく、むしろ、友との分離した関係へと言葉を通じて曝されることによつて友愛が顕示されるのである⁽⁴⁵⁾。ブランシヨ

はパタイユとの間に確認された「友愛の言葉」を、「一方の岸辺から他方の岸辺へと向かう言葉、違ふ縁から話す者に応答する言葉、私たちが生きている時から既に死ぬという動きの常軌を逸した法外さ *la densure du mouvement de mourir* が自らを成就させようと望むような言葉⁽⁴⁶⁾」と定義付ける。ブランショは対立する二項を統合するヘーゲル的な弁証法に絶えず異議申し立てを行い、これら二項が分離したまま関係付けられる思考を模索してきたが、この友への呼びかけは生と死、現前と不在、遠さと近さといった両項の間隔そのものを問いに付す。ブランショにとって友愛は、友たちを互いに隔てたまま結び付ける「関係のない関係」⁽⁴⁷⁾であり、さらにはこうした境界線を巡る思考そのものの運動でもあるのだ。

ブランショの友愛においてはこうした私と友との非相互性が強調されるのだが、しかしそもそも友愛関係は友人同士⁽⁴⁸⁾の相互性を必要条件とするのではないだろうか。恋愛は他者に対する一方的な情動としても成り立つであろうが、友愛は二人の想いが互いに通い合ってこそ確認される。見知らぬ者同士の間で片方だけが愛情を抱くことはありえるだろうが、友愛は互いの承認を経てはじめて成立するはず

だ。そうなるとブランショが、「分かち合いもなく相互性もない友愛、痕跡を残さずに過ぎ去ったものへの友愛、未知なるもの非—現前への受動性による応答⁽⁴⁸⁾」と述べるとき、この友愛はどのような状況で存立しているのだろうか。私との相互的關係を欠いた他者との交流、「友をもたない未知なる者への友愛」⁽⁴⁹⁾はどのように取り交わされるのだろうか。見知らぬ者に対する友愛を一方的に説いたところで、それは他者の承認が得られていない限り一種の自己欺瞞とさえみなされるのではないだろうか。さらに、亡き友に対する友愛には、友からもはやその実質的な交友を試練にかけられることがない以上、常にこの種の危険が付き纏っているのではないだろうか。

しかし、未知なる他者に対するこの友愛が結ばれるのは、私が此方に留まっているのではなく、私が彼方と此方の境線に曝される限りにおいてである。私が未知なる他者を我有化するのでもなく、私がこの他者と同一化するのでもなく、私と他者が共にこの未知なる境界へと触れることによって友愛は結ばれる。そのためブランショは、「ジュールジュ・パタイユ」という固有名はわずかに一度しか出てこない追悼文において、「その「友愛の」経験の主体とは

一体誰か？」と問うのである。プラトンの問いかけの順序とは裏腹に、友愛に先立つはずの友らの具体的な形姿や現実的な交友関係は、このブランシヨ的友愛の最中では消失してしまふかのようなのである。自己同一性を備えているはずの唯一の私は、この友愛の最中において、「不確定な一個の『誰?』」という未知にしてとらえどころのない存在⁽⁵⁰⁾と化し、既に他者へと変容しているのである。それはもはや具体的な友の形象さえ消失した後に現出することになる、個々の実存を構成する非人称的な位相へと差し向けられた思考の軌跡であるだろう。

ところで、時間の試練にかけられて不変性を獲得するという友愛の特性に関して、アリストテレスは「信頼がなくては安定した友愛はないが、信頼は時間を経なくては生じない⁽⁵¹⁾」と述べている。友愛は時間の流れや状況の変化に即してその悪化や断絶を伴いながらも、常に変わらない絆である。こうしてみると、未知なる他者に対する呼びかけからなるブランシヨの友愛はなるほど、その変化や途絶とは無縁であり、このギリシア的友愛の安定性を有しているかのようなのだ。ただしそれは、この友愛が根源的非人称性へと「消え去りゆく動き」を介した関係であり、ここでは友誼

の明確な発端や終焉、さらにはその具体的な過程は問題とならないという意味においてである。この追悼文は「思考は忘却の中で友愛に同伴しなければならぬ⁽⁵²⁾」という文句で結ばれるが、この忘却は記憶と対置させられたそれではなく、友愛が私と友との自己固有の経験には属さない運動であるために、初めから記憶の地平には属さないような法外な古さである。したがって、ブランシヨの友愛は時間の中で確立される友との安定した関係ではなく、その発端から、私の審級から逸脱したこの忘却の時間へと差し向けられる思考の絶えざる運動なのである。

五 結び

アリストテレスは「第二の自己」を友の証しとし、私という〈一〉が鏡像的な関係を経て友との〈二〉へと変容する関係を友愛の理想とした。私という〈一〉を基にした相互的、相同的関係においては、友愛の端緒をなすこの自己同一性を分割することは不可能であった。これに対して、ブランシヨの友愛の獨創性は、アリストテレス以来考えられてきたような〈二〉としての友愛概念に〈三〉という他なるものを導入したことにある〔第三種の関係〕。バタ

イユが探究した友愛による「在るもの」の移行様態、アンテルムが描出した主体性を欠いた実存の非人称的次元、そしてレヴィナス哲学が説く同じ地平を欠いた私と他者との還元不可能な距離——これら一連の原風景に触発されながら、ブランショは「私たちの間の異他性」を自身の友愛として語り直す。⁽⁵³⁾ 私の自己同一性が消失した地点で作用するこの友愛は、私が友らと取り交わすことで生じる相互的な絆ではなく、逆説的にも、私と他者との分節化を産出する。他者との通い合いそのものである力動的な非人称の場にならないのである。

〈略記号〉

頻繁に引用される Maurice Blanchot の著作には以下の
ような略記号を用いる。

El: *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969.

A: *L'Amitié*, Gallimard, 1971.

Cl: *La Communauté inassouvable*, Minuit, 1983 (『明か
しえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、一九九七
年)。

MF: *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Mor-

gana, 1986 (『ミシェル・フーコー 想いに映るまま』、豊

崎光一訳、哲学書房、一九八六年)。

PA: *Pour l'amitié*, Fata Morgana, 1996 (『友愛のために』、清
水徹訳、リキエスタの会、二〇〇一年)。

(1) アリストテレス「エウデモス倫理学」、茂手木元藏訳
『アリストテレス全集14』、岩波書店、一九六八年、二八七
頁。

(2) PA, p. 35, 日本語訳、三〇頁。

(3) MF, p. 63, 日本語訳、七四頁。

(4) PA, p. 34, 日本語訳、二九頁。

(5) ブランショは「拒否」というテクストの中で、「拒否
する」人々に残されるもの、それは断固たる拒否、確かに、
揺るぎない、厳格なるこの〈否〉の友愛であり、この友愛
こそが彼らを結び付け、連帯させる」(A, p. 130)と述べて
いるが、友愛は単に友人たちのあいだの二者関係にとど
まらない、彼の政治的活動の原理でもある。

(6) 「一九六〇年」八月八日付けの手紙。Georges Batai-
lle, *Choix de lettres*, éd. Michel Surya, Gallimard, 1997,
pp. 591-592. ブランショがバタイユによって「友愛」とい
う表現を得たことは、一九六九年二月七日付けのマスコ
ロ宛ての手紙の中で仄めかされている。「友愛。ここで私
は思い出します、ジョルジュがこの語を書き表わし、私た

きに与えたことよき。」(Cf. Christophe Bident, *Maurice Blanchot — partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998, p. 419.)

- (7) ブランシヨ自身、十六歳の時に腹部の外科手術を受けた際、治療ミスにより血液に関する後遺症を患っている。彼はその後控え目な食事しか取れず、体力の消耗をしばしば感じ、極度の疲労感・不眠症に悩まされるようになった(Cf. *ibid.*, pp. 25-26)。また、彼はストラスブール大学卒業後、ムリのサンタンヌ病院で神経学と精神医学に関する研鑽を積み、それ以後近親者や友人に対して簡単な診察を施すほどの医学的知識を身に付けている(Cf. *ibid.*, p. 49)。健康状態と対立する病ではなく、健全な身体と恒常的に共存する病を患った異質な身体という視点はそれゆえ、ブランシヨのテクストを読み解く上での重要な主題でもある。
- (8) Cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes* VI, Gallimard, 1986, p. 476.
- (9) Georges Bataille, *Œuvres complètes* V, Gallimard, 1992, p. 283.
- (10) *Ibid.*, p. 282 (傍点強調はバタイユ)。
- (11) *Id.*, p. 313.
- (12) 二人の交友関係をバタイユの側から論じたものとして Michel Surya, *Les hommes mortels et l'amitié*, Lag-

ne, n° 11, Séguier, septembre 1990) がある。バタイユの友愛の特性に触れておくならば、この友愛は人間と動物の間にも確認される。「在るもの」の美相に荒れ狂った状態をみるバタイユは、例えば家畜の状態にまで眩められた馬に対して人間はかつて友愛関係にあったとさえ記している。これに対して、言語活動に定位したブランシヨの友愛は人間のあいだにしか結ばれない。

- (13) Blanchot, (Dans la nuit surveillée), Robert Anselme, *Textes inédits sur L'espèce humaine Essais et témoignage*, Gallimard, 1994, p. 71.
- (14) Georges Bataille, *Choix de lettres*, op. cit., p. 592.
- (15) Cf. P.A. pp. 18-19. 日本語訳 一七頁。
- (16) (L'indestructible), *Nouvelle Revue Française*, n° 112, avril 1962, pp. 671-680. 後述の *Id.*, pp. 191-200 に所収。
- (17) *Id.*, p. 195.
- (18) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Livre de poche, 1966, p. 119.
- (19) 「一九六二年」一月六日付けの手紙。Georges Bataille, *Choix de lettres*, op. cit., p. 595.
- (20) *Id.*, p. 192.
- (21) *Idem.*
- (22) この時期ブランシヨは、二人の人物が一定の目標や筋

道に基づくことなく、また互いの意見が弁証法的に統合されることないまま言葉を交わす対話形式のテキストを発表し始める。ここでは、取り交わされる言述行為の間隙や中絶、非連続性こそが言語の本質を明かすものとされる。フランス語はこうした「存在者の間に無制限な空虚さをつ」言語の他者性を開示する契機として、不幸のほかにも徒勞、苦惱を例に挙げている (El, p. 111)。

(23) Blanchot, *(Le rapport du troisième genre (Hommage sans horizon))*, El, pp. 94-105. この論考は大部分が書き下ろしではあるが、先に引用したアンテルム論が部分的に編入されている。なお、フランス語が「はるかに遠い友——私が『君tu』と呼び、私を『君』と呼ぶ、ただひとりの友」(PA, p. 36. 日本語訳、三〇頁)と表するレヴィナスとの交友関係に関しては本稿では深く立ち入らない。友愛という概念だけには収まり切らない多数の問題系を孕む彼らの思想的交流・影響関係を問うことは小論の課題ではないからである。

- (24) El, p. 94.
- (25) *Ibid.*
- (26) El, p. 97.
- (27) El, p. 105.
- (28) El, p. 103.

(29) El, p. 98.

(30) El, p. 99.

(31) El, p. 98.

(32) El, p. 100.

(33) El, p. 104.

(34) アリストテレス『ニコマコス倫理学(下)』、高田三郎訳、岩波文庫、一九七三年、一四三頁。友の数に関する問いは、その後、ブルタルコス『友の数について』、モンテーニュ『エッセ』の「友愛」章などに見出される問いであり、その返答は一貫してアリストテレスのそれに近い。

(35) El, p. 74.

(36) El, p. 302.

(37) この作家の存在様態をフランス語は「本質的孤独」と呼んでいる。『明かしえぬ共同体』において、彼は孤独と友愛について、「私たち自身がそうである未知のものを露呈させ、厳密にいつて私たちが自分ひとりでは経験することのできない私たち自身の孤独との出会い(「私ひとりでは果ての果てまで行くことはできない」)を顕現する、友愛とはそうしたものである、あるいはそうしたもののなのである」(Cl, p. 46. 日本語訳、五八―五九頁)と述べている。この孤独は私が自閉した自己と化した状態ではなく、全く逆に、私が常に他者へと曝される共同性の開けをなす

契機である。私と発語する能力が消失した後の孤独の最中でこそ私が他者の傍らに居合わせてしまうという逆説がここにはある。

- (38) アリストテレス、前掲書、一四一頁。
 (39) A, p. 326.
 (40) A, p. 329.
 (41) EI, p. 301.
 (42) A, p. 327.
 (43) A, p. 326.
 (44) A, p. 328.
 (45) フーコーの追悼文の末尾では、アリストテレスの引用で「おお友よ、友はいない」という呼びかけがなされるが、この文句はあたかも目の前にいる友に向かって彼の消失を訴えるかのようである。友の現前と不在を同時に確言するこの矛盾律は、死去した友という言葉化不可能な領域に伴しようとするブランショの友愛を最もよく示している文句であると言えよう。(cf. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994).
 (46) A, p. 329.
 (47) CI, p. 46. 日本語訳、五八頁。
 (48) Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 47.

(49) CI, p. 44. 日本語訳、五六頁。

(50) A, p. 328.

(51) アリストテレス「エウデモス倫理学」、前掲書、二八八頁。

(52) A, p. 330.

(53) モンテーニュの友愛論が範例的に示しているように、西欧の伝統的友愛概念において、友愛は男性間に限定される一方で、女性と男性との間のそれ、女性間のそれは厳密に退けられる。友愛は男性にのみ許される徳とされるからである。ブランショの友愛は、非人称的な実存様態において結ばれ、男性―女性という性差さえ無化されている限りで、確かに、女性排除の原理とは抵触しないように見える。しかしながら、この友愛と性差の問いに関しては、ブランショの愛の観念との対比や、彼の小説や物語における男女関係の検討をさらに踏まえる必要があるだろう。

二〇〇二年 十月 八 日受稿
 二〇〇三年 五月 六 日レフェリーの審査
 をへて掲載決定
 (一橋大学大学院博士課程)