

< 他者の思想 > の向こうに :  
< 共 に ある > の存在論的意味を語る < われわれの思想 >  
真下 仁  
東海大学福岡短期大学

**Beyond the Thinking of “Other”**  
**The ‘Thinking of “We” as an Ontological Meaning of ‘Being-in-Common’**  
**Mashimo Shinobu**

This paper is the second part of an essay on the deconstruction of thinking based on the concept of “I” (thinking of “I”), generalized in our thinking especially since the experience of Descartes’ *Ego Cogito*, through critical comparison with the concept of “Other” developed by Levinas, Derrida, and other post-modern thinkers.

We first question the opinions of Kato and Nishitani on the construction of a Japanese “We” for the purpose of apologizing to those South-East Asian people who fell victim to our country in the Second World War. This “We” is a temporary construction to represent the Japanese nation, seeking to surmount the existing split of the Japanese people into two extreme positions: left and right. However, it not only ignores the multiplicity of the people, it also deteriorates into an egocentric “I.”

In the thinking of “Other,” “Other” does not depend on “Oneself,” as in “I = Ego.” Not as in the case of liberalism against Marxism, “Other” must be considered as a moment through which we reach for the transcendental “Something,” like language, thinking, etc., breaking its immanency in a reach toward the “Outside.” “Other” leads us into an open space where all of being exists as “being-in-common,” developed by J. L. Nancy building on the concept of “Mit” in Heidegger’s *Mit-desein*.

However, regardless of the target of the thinking of “Other,” doesn’t “Other” presuppose the existence of “I = Ego”? In this composition, will the latter take a dominant position? Will they be reduced to classical dualism? What is more, the fact is that all of being on earth comes late—late to others, to language, to thinking, etc. These facts of being are already there, before our birth. It is they which constitute our very existence, like a “being-in-common” on the earth. Then, I call this kind of thinking, respecting the previous existence of these things, a thinking of “We” not to be misunderstood nor allowed to lead away from the objective of this way of thinking, because we exist as “We” before we exist as “I.”

This thinking of “We” shows us the meaning of “being-in-common.” In this paper we seek to understand it through an analysis of the word “partage,” which means “divide” and/or “share,” and to develop it in the two senses of “heritage” and “participation” expressed in the Japanese word “azukaru” (あずかる).

Key words: “being-in-common”, thinking of “Other”, thinking of “We”, divide and/or share  
(=*partage*)

## 1 - レヴィナスからの〈応答〉

加藤の『敗戦後論』と、それ以降の諸作品が、各方面からの様々な論議を巻き起こしたように、彼の提起した問題が今日の日本人にとって、大きな課題であることは事実である。高橋哲哉がそれに論戦を挑み、〈弔い〉を巡っての議論が沸騰したことは記憶に新しい。加藤の主張は、要約すれば、「日本人としての〈われわれ〉の立ち上げ」、「新たな謝罪主体の創設」、「国家と国民のずれの修正」を行うことで、戦後の思想界に深く刻み込まれた「ねじれ」の解消を試みるということであるが、このテーマは確かに日本、および日本人にとって非常に魅惑的ではある<sup>1</sup>。特に、加藤自身が「リベラルな」立場から、左翼 右翼の対立的な主張の中で、戦後五十年を優に超えた今になっても、靖国問題に象徴的に示されるように戦死者の御霊を「自然に、国民が一体化して」祀ることも、侵略を行なった諸外国に対しての謝罪も相応しい形で行なわず、未だにその賠償問題さえも解決していない現状を批判し、この袋小路からの出口を一気に開こうと奮闘する姿は、多くの「誠実な人々」の期待の高まりを追い風に、沈黙と諦観そして現状肯定が支配する世界に旋風を巻き起こしたことは事実であり、加藤の功績を真摯に認めなければならぬ<sup>2</sup>。

問題は、彼の思索の根底にあるアナクロニクな枠組みである。前号<sup>3</sup>で、彼が立ちあげようとする「新たな日本的主体」としての〈われわれ〉なるものが、結局その複数性を失い、他者をも同化し、一人称単数の〈私〉に収斂してしまうまでを指摘したが、彼の論理の展開には、現代の思想家の数々を俎上に乗せながらも、彼らの問題意識を共有することなく、それゆえ、様々な迂回や遅延を飛び越して、単純に従来の言語構造に従い二項対立化させ、いつも自己流に意味付けしてしまう傾向がある。それが、彼の思索に簡明さと力強さを生みだし、さらに非常に柔軟性に富む魅惑的な装いを纏わせているのだが、それによって、「ねじれ」が、あるいは「ねじれ」への意識が孕む、負であるとしても、単純に割り切れない、剰余の部分が表明する、そのような形でしか表明しえない、思想の豊かさが傍らに置き去りにされている、と考えるのは私だけではあるまい。

その最もスキャンダラスな例が、〈他者の思想〉のねじ曲げであるといえる。彼の基本的な姿勢は、様々な箇所で明確に言明されているように「自己中心主義」であり、「私的なものに立つ」ことであり、「私利私欲」である。

あの「他人の為」と「自分の為」。戦争軍国主義と不正とに、よく抵抗することと、いわば自分のしたいことをすることと。この二つのいずれに最終的に人は立てばよいのか。私の考えははっきりしていて、私はいつも「自己中心主義者」だ。海で二人が溺れかかり、一人が一人に掴みかかる。その溺れる人間を自分から押し離そうとする力を、人はどのような理由からも否定してはならない<sup>4</sup>。

勿論、加藤個人の見解として、いかなる視点に立とうが、それを批判する立場にはない。しかし、「日本の三百万人の死者を悼むのが先か、アジアの二千万人の死者の哀悼が先か」という避けて通れない時代の、象徴的な問いかけに対して、この立場からの主張が周囲を納得させ、ましてや「だったらおれが全部引き受けてやるよ<sup>5</sup>」と語るに足る余りにも一方的な主張であるように見える。近代の自己中心主義に端を発するあらゆる悪を告発し、それを克服しようとする〈現代〉において、この主張は廉恥心を欠いたものといわざるをえない。このような主張のもとに、「日本的主体としての〈われわれ〉の立ち

上げ」へと、すべての日本人が参加し、〈一つの〉謝罪の主体なるものを構築することが可能なのか。それを信ずる彼の対談集の帯には「新しい「われわれ」をいかに作り出すか」と見出しが記され、さらにフォントを下げて「自分がなければ他者に出会えない 子ども・女性、差別、日米関係、そして戦後論。思想の最前線に“ 一步踏み出した ” 加藤典洋が、最良の「他者」を得て、自己のモチーフを存分に展開した白熱の対話集<sup>6</sup>」と続く。

加藤にとって、現代思想の根底に横たわる〈他者の思想〉は、この文脈のなかに取り込まれる。そして遂に、驚嘆すべき展開に直面する。〈自己〉を中心とした思想を正当化するために、レヴィナスまでもが呼び出される。西谷修がそれをまた肯定する。

レヴィナスは「顔」という前に「享受」を言います。よそからくるものを摂取し、味わい、消化する、その主体。主体というのはここで享受する者です。自分である者、先の語で言うと、同胞意識をもつ者だけが、これを壊されうる。「他者」はこれを壊す。そういう「自分である者」だけが、他者に出会い、その自分をコワされるんです。

僕は、朝鮮人元慰安婦の人の証言を前にして、その顔に会うときには、すでに相手は他者じゃなくなっていると思う。他者というのはそもそも先験的にあるこの「朝鮮人元慰安婦」という概念を吹き飛ばすものでしょう。このコトバでいったいわれわれは何を知っているのか、そういうことだと思う。そしてそういう他者に出会うには、自分が自分でなきゃいけない<sup>7</sup>。

レヴィナスの思索の中には、「自我、あるいは同」に関する全く異なる二つの像が結ばれている。その一方は、確かに西谷の言う通り、「〈自我〉は自同的なものである<sup>8</sup>」とされるように、「享受」を通して、世界を自分に供されたものとして消費する。その意味で全く、自己中心的なもので「分離」された「唯一性」であり、独立した孤高の充足のなかに自らを開示する。それとは別に、もう一つの良く知られた自己のイメージがある。自己がその〈主体性〉を極端にまで制約されてしまい、他者の「人質・虜otage」にまで貶められてしまったイメージ<sup>9</sup>。両者は矛盾するものであろうか。それを考えることで、加藤の〈自己の思想〉とは全く別な、〈他者の思想〉への道を開いてみたい。

西谷は、対談ということもあって、言葉への集中度を欠いたのかも知れないが、非常に粗雑な主張をしている。「顔」、「享受」、「主体」、「自分なるもの」、「他者」、「出会い」というレヴィナスにとって非常に重要なコンセプトの一つひとつが、無造作に並べられて、本来の脈絡から切り離された言連鎖のなかで、加藤の自己中心的な思考を裏付けるために利用されている。

まず、「享受」について考えてみよう、それは、生きる「糧」として、大気、光、水、風、食物などを、自然の恵みとして受け入れることであり、最も原初的かつ基底的な世界との関わりを表す。このように本来「享受」しうるものは「元基態（始原的なもの）l'élémental」であり、このとき「よそから来る」という「よそ（他所）」とは私たちにまさに共通な領域なのである。彼は、「われわれによって享受される諸事物がいかにしてわれわれのもとに到来するか」という自らの問いに次のように答えている。

・・・諸事物が私に到来する際の起点となる環境は相続人不在の状態のうちに隠然と存している。環境とは所有不能で本質的に「誰のものでもない」共通の基底ないし領域である。たとえば大地、海、光、都市といったものがこの基底である。どんな関係や所有も所有不能なものの只中に位置づけられている。この所有不能なものを内含し包摂することはできない。この所有不能なものは一方

的に内含し包摂するのだ。われわれは、この所有不能なものを〈元基態（始原的なもの）〉と呼称する<sup>10</sup>。

このような「享受する者」を〈主体〉とまで呼びうるのであろうか、ましてやそれを先の文脈における意味での「自分である者」と言いうるのだろうか。例えば、レヴィナスは、「享受する心性、自我中心性、幸福（そこで〈自我〉は自己同定する）によって、分離は生起する。このように分離された〈自我〉は〈他者〉を知ることがない<sup>11</sup>」と語る。つまり、「享受する者」は、「分離され」自同者となるわけであるが、〈同〉のなかに充足し、自閉する、その限りで自己を自己として認識することはない。自分を自分として認識するには、〈他〉が必要となる。「享受」とともに最も基本的な要素である「欲望」、〈他〉への欲望がそれを与えてくれる。

欲望において、存在は善良さと化す。みずからの存在の頂点で幸福を満喫し、自我中心性によって自分をエゴとして措定しながらも、まさにそのことによって、自我という存在は自分の殻を破り、他の存在に心を奪われる<sup>12</sup>。

これをレヴィナスは、「根底的な転倒」と呼ぶが、この「転倒」が他者との出会いを実現させ、はじめて「自分なる者」が現われる。しかし、この過程を決して、時間的な前後関係である継起としても、また原因と結果とみなすような因果関係のなかでも理解してはならない。「他者が、そのつど〈私〉と同時に新たに生起する<sup>13</sup>」と内田が指摘しているように、「享受と欲望」、自己と他者の現れは、「同時に」でしかない。

確かに、このようなレヴィナスの「転倒」は、さらに一歩進めて、〈自己=私〉の第二のイメージへ必然的に結びつくように思われる。それは、「享受」から「労働と所有<sup>14</sup>」へと向う関係のなかで、〈私〉が自己を「集約する」ためには「〈すみか〉の中に住みつくこと、あるいは〈家〉 *habitation dans une demeure ou une Maison*」が必要であると語られる。この「家」と〈私〉の関係において、レヴィナスの理解不可能な展開、あるいは通常の自己に対する理念からの「倒錯」が見られる。この関係が、彼にとっての〈私〉の位置を規定している。

通常は、むしろつぎのように考えられるのではないだろうか。私がまず存在している。私は（ハイデガー的な意味であれ、普通の意味においてであれ、）世界のうちに存在している。その〈私〉が、世界のうちに〈住まい〉をもうけ、〈家〉をたてる。家屋を建築することももちろん一箇の〈労働〉にほかならず、家屋敷は典型的な私の所有物にほかならない。つまり、まず私があり、労働して家をたて、家屋を所有する。その〈すみか〉がそれじたい世界の中にすまう住まいかたのひとつのかたちである<sup>15</sup>。

熊野は、このような「通常の」考え方に対するレヴィナスの「倒錯」を考慮しながら、レヴィナスにとっては、〈私〉がまず先に存在するのではなく、「〈私〉とは「すみか」に住み込む」ことで、その結果として「〈私〉となる」のである、と指摘している<sup>16</sup>。ここから考えられることは、何よりも、主体としての〈私〉の〈遅れ〉である。つまり、すべてに先立ち〈私〉、あるいは〈私〉の絶対的現実性があり、この〈私〉の行為や活動を通して、〈私〉の世界を確立する、といういわゆる主体的思考とは

相容れない。「享受する者」は、「家」のなかで<私>という<主体>としての新たな誕生を経験しなければならない。つまり、デカルト的懐疑には、デカルト以前のな<意識する私>の前提が不可欠のように、確かに「享受する者」としての<私はある>と言えるだろう、しかし、いうなれば、<ある il ya>という「存在のざわめき」から、単に「分離」し、個体として分節し、みずからの力で「生きはじめた」、そのようなイメージとして何よりも「享受する者」は<ある>のである。

従って、西谷が主張するような、レヴィナスにおける「享受する者」、あるいは<私>の存在が、加藤的な「私的なもの」の先在性および優位性を保証するためのいかなる根拠にもならないことが理解されるであろう。もともと、「自分」としての「私的なもの」など全く重要視しないで、常に身体や他者などに遅れてくるレヴィナスの<私>に自己中心主義の論理を被せるのは無茶である。

同時に、「自分なるもの」が「同胞意識をもつもの」とされたり、<他者>は「先験的にあるこの「朝鮮人元慰安婦」という概念を吹き飛ばす」という表現が、レヴィナスの意に沿うものだろうか。確かに、<他者>には、「顔」を通して出会うものであるが、その顔は具体的に私たちが、隣近所で出会う人やテレビで見かける誰彼の顔として特定はされえない。それは、個別の「他人」を、世界を超えている。個々の存在者の「顔」を通して、<他なるもの>、いわゆる「他者性」が語りかけてくる、という点では西谷は正しいのである。「他者の顔」は、「その他者性を通じて、その異邦性そのものを通じて、どこから由来するのかわからない戒律を語るのである<sup>17</sup>」、が、しかし、具体的な「顔」がなければ、それとの出会いがなければ、その「他者」の声が聞こえないのではないだろうか。ましてや、「他者」が、「朝鮮人元慰安婦」一人ひとりの「傷み」を通り越して、それを「概念」として「吹き飛ばすもの」であるとするなら、私たちにとって、レヴィナスの<他者の思想>なるものなど全く必要ないのである。

ここに至り、加藤が論争のなかで、「私にとって、<他者の思想>はマルクス主義であった」と言明する、彼の<他者の思想>がいかにレヴィナス等の読み違いであるかが、決定的となろう。マルクスでなくとも、或る個別な思想家の思想を、自分とは違う<他者>の思想として、自己のそれに対峙させること自体が、本来的に<他者の思想>を裏切っているのである。いわゆる<他者の思想>が矮小化され、加藤の言葉を使うなら「ねじ」曲げられている。「自分がなければ他者に出会えない」という表明では、明確にその内実が同定でき、その上に自己の確実性を確信している<自分>が、つまり<自分>というものはこういうものであると決定しうる主体が、同一性の上に胡座をかいている。この世界では、他者も、同様に、単に自分と違う考えの持ち主であり、n乗化される私と同質の分身であり、<影響>という相互侵食の結果、あるいは「他者がコワされ」、あるいは「自己がコワされ」という経験も起こりえよう。

しかし、<他者の思想>における根源的な事実は、それが<自己の思想>の補完的で副次的な思想ではないということである。それは、最終的に<私>を従来の主体というものから、完全に解体する。

<自我 moi>、比類なき唯一のもの。なぜなら、自我は類の共通性や形式の共通性から放逐されているからだ。だからといって、自我は自己に休らうことも自己と合致することもできない。平静ならざるものなのだ。このように、自我という唯一性における自己の外、自己との差異は、無関心ならざること (= 差異がない ではない non-indifférence) であり、「se» (自己自身、彼自身) という再帰代名詞の尋常ならざる再帰である<sup>18</sup>。

ここでは、レヴィナスにおける、「転倒」、「倒錯」そして港道の言う「包摂関係の逆転<sup>19</sup>」等が示す、

主 客、前 後、優 劣、論述の流れの「転倒」が見られる。〈私〉は、結局、「享受」の主体的同一性の「平静さ」からはずされ (in-quiète) 脱 自的な (ek-sistant) 未 了 (dés-œuvrant) の限らない自己外化の異化運動として展開される。「すなわち、自己による自我 (= 私 moi) の否定はまさしく自我の自己同定の一様態なのである<sup>20</sup>」が語るように、〈私〉の同一性は、もはや最初から根源的に「コワされ」ている。〈他者に〉壊される、つまり「自分である者」だけが、他者に会い、その自分を「コワされる」のではなく、〈自分=私〉であるためには〈他者〉も既にそこにいる。「自分である者」は既に〈壊れて〉いるという形で、「さまざまに変貌する<sup>21</sup>」ことによってしか自分でありえないのである。だからこそ、レヴィナスの〈自〉と〈他〉のあいだを構成する関係としての倫理という存在形態、つまり〈他者の思想〉が重要なのである。

このような〈他者の思想〉を背景に、日本の戦争責任や戦後処理の問題、謝罪の問題、その象徴的な出来事としての朝鮮人元慰安婦の問題に関して、レヴィナス的な言葉を使うなら従軍元慰安婦の「顔」と、それを超えたところに、何を見るかが問題となってくるのである。それは、当然〈私〉を超えたものからの/への呼びかけであり、それゆえ応答は二重でなければならない。しかし、西谷のように、戦争に加担した者の「罪責観」と戦後世代の「責任」を分離し、(このような問題を前に、罪責観や罪障観を含まない「責任」なるものを私たちはもちうるのだろうか)、また個人としての〈私〉の応答と共同体である〈われわれ〉としての応答を区別した上で、わざわざ「謝罪の主体」である〈われわれ〉を創設することは、「責任」を結局は〈われわれ〉へと転嫁し、〈私〉はただ「居心地悪くなり、ある種の怒りを感じる」程度の感興しか感じないことを正当化するだけではないだろうか。彼の、「ただ、じゃ誰が謝るか」というと、この場合「私」じゃだめなわけです。「私」が誤ったってしょうがない」ということが、果たして、「人はそれぞれの具体的な状況のなかにしかない」、という彼の思想と背反しないのだろうか、そして「恥じ入れといわれても恥じ入れない」という言葉が、高橋の「無限に恥じ入る」という法 外な要請への、これまた過 剰な応答であるとしても、この具体的な状況にいる「人」のなかに元慰安婦は組み入れられず、まるでこの「人」という言葉が、「私」だけを指しているかのように感じさせることに対してどのように弁明するのだろうか<sup>22</sup>。

「顔」は、個別と個別を超えたもの、自己と他者の交差点であり、二重性はそこに生まれる。それは、一人ではないという事実(〈共 に ある〉こと)への再確認でもあり、この確認を通して、本来の〈責任=応答〉は、複数形の〈われわれ〉においてはあり得ない、という不可能性の確認でもある。この不可能性に、〈私〉の責任をあずけてしまってはならない。〈他者の思想〉は、〈私〉の責任を譲り渡さない。〈われわれ〉は「もしも自分自身を否定したいのでなければ、自分たちの伝統を認めなければならない<sup>23</sup>」ところに根拠を置く。

## 2 - 考えているのは〈誰〉?

〈他者の思想〉において、〈自己〉であるためには〈他者〉に向けて、〈他者の代わりに〉、〈他者と共に〉、ヤスパースが語るような「集団共通責任」とは別に、分かちあわなければならない。この思想を、加藤の誤解が端的に示すように、〈自分と違う考え〉、それを通して、自己が他者との差異のもとに自己確信できる契機として捉えると、その結果、「立ち上げ」ようとする〈われわれ〉が、〈私〉と同質の個体的な主体へと収斂されてしまう危険はすでに指摘した<sup>24</sup>。加藤が主張する、「主体の立ち上げ」に対して、私たちは主体の脱構築を対置する。〈われらの思想〉への固執に対して、〈他者の思想〉

を。一体化し、同化 (= 融合) した <一つの> 主体に対しては多様化と複数化を。そして、内に対しては外、内在的な同一性に対しては外部の/という超越性へと開く。これらの行為を通して、自己中心主義、実体思想、優劣決定的二項対立、目的論的思考等を脱構築しようとする試みが <他者の思想> である。

二つの思想が、「国内の三百万人の死者か外国の二千万人の死者か」という象徴的な問いを通して行う思索は、その結果以上に差異を露呈する。加藤が <一つの主体> を考えるとき、その主体である日本人としての <われわれ> は、ここまで違う思索をも包摂できると楽観視しているのだろうか。多分、高橋に対して「とんちんかんな批判」などと非難する彼は、「私の本心さえ理解されれば」、当然高橋をもこの差異を乗り越えて <われわれ> の一員として一括りできると考えているのであろうか。というのも、『天皇の戦争責任』においては、橋爪とも、「国民としての責任を放棄して、天皇に責任を今後問うのではなく」、責任を「われわれ国民の責任」として担い、「共和制に向けて国民の成熟を期す」という大枠で合意できれば、<われわれ> を <立ち上げられる> と考えるわけであるから<sup>25</sup>。論敵である高橋をもこれに加えて、彼の考える国民連合は、まさに <大政翼賛的> な汎日本的な広がりをもつものとなる。これが小異を捨てて大同に着くということだろうか。ここに、歴史の教訓を生かした新たな <われわれ> を創設する、つまり <われわれ> を脱構築しようとする意図は感じられない。

さて、加藤や西谷が展開する思索に刻み込まれた <私中心の思想>、(<われらの思想>、あるいは <われ> 論) は、言うまでもなく、私たちの思索の歴史全体を覆っている。特に、デカルト以来の潮流は、直線的に <われらの思想> の構築に向って進んでいることは誰もが認めよう。その方法は、デカルトやフッサールに顕著なように、私たちが日常的な確実性を持って体験しているものに対しても、懐疑の鋒先を向け、「絶対的な確実性」という物差しの前に、排除するか、あるいは判断の中止をし、認識の軸、あるいは認識の方向を決定することで、思索 (論理) の統一性と完結性、そして学としての厳密性を保持しようとする。

しかし、このように <われらの思想> を徹底すればするほど、逆にアポリアに落ち込まざるをえないことは、多くの思想家が指摘していることである。メルロ＝ポンティは、「私がけっして絶対的な意味では <私> と言うことはできない<sup>26</sup>」という事実を突きつけ、<私> という一人称では囲い込むことのできない生の営みを語る。それは、非人称の「ひと on」として、前 人称的に <身体に> よって生きられるしかないものである。また、フロイトの無意識についても、意識としての自己のうちに全く <他なるもの> が侵入しているわけであるから、<私> の同一性の破綻、<私> のなかに私には捉えきれないものの存在を認めることであり、<われらの思想> は、その展開において常に、そのような捉えきれないものを生み出さざるをえない。しかし、熊野が指摘するように、前者は <私> というものを、「身体であることで、そうした <他> を同化しながら <同> でありつづける自己」と見なし、<私> の基底領域を拡張し、身体というものを媒体として <私> の同一性を回復させる。また、「フロイトのいう「不気味なもの das Unheimliche」とは、抑圧を経てふたたび回帰してきた「慣れ親しんだもの das Heimliche」、つまり「家 Heim」にあったもの (= <私> のもの) にほかならない」ことになり、これも私の同一性のもとに回収されるのである<sup>27</sup>。このように、<われらの思想> の論理は、<私> に包摂されないものを <他なるもの：他者性、異邦性、異質性、外部性> と命名し、<私> の領域を、あるいは分離し、あるいは拡大することで、<私> の内で、弁証法的でないとしても、分離 (疎外) 回帰を繰り返し、最終的には <私> へとそれを還元させてきた。例外があるとすれば、レヴィナスにおける <私 = 自己> を無限に超越するものとしての <他者(人)> のありかたや、デリダの「すべての他者はまったき他者だ Tout autre est tout autre」という表明が意味する、<他者> への関係としての責任を絶対化し、ダブルバイ

ンドを私たちの前に突きつける思想があろう。そこに〈私〉には決して回収されない、回収させない思索としての〈他者の思想〉がある<sup>28</sup>。

しかし、超越を、法外なものを、不可能なものを、未知なもの・・・を、〈私〉が象徴する内在的な、法的な、可能な、既知な、家族的な、家的なものとの対比関係のなかで、〈外、あるいは他〉として指定、指示し続ける行為自体は変わらない。いかに〈他者の思想〉を展開しようとも、〈他〉という設定自体がすでに、最初から〈自＝同〉を出発点とした境界の確定が前提されていることを示しているのではないか。そして、〈他者〉の思想は、〈われの思想〉の変奏として、その不可能性を問い質すという限られた役割へと、それが内包する問題点を矮小化してしまう結果にならないだろうか。

明らかに、言語の本質上、レヴィナスにおいても、〈他者〉というのは、〈私〉あるいは、〈私なるもの〉から判断された対比関係ゆえに、〈他なるもの〉であり、〈他者〉の呼びかけへの応答の〈遅れ〉として〈私〉を設定しても、〈私〉を個別的な存在者の形態のもとに措定すれば、そこには個別的な存在者の〈集合〉として〈他者〉の一群が、もちろんその親疎の距離で境界づけられるにしても、生み出し続けられる。その先後、早遅、前後、あるいは順位、階序を逆転させても、それらが、〈他＝外なるもの〉であり続ければ結局、それを〈回収〉する場としての〈私＝自己〉はいつまでも設定され続けなければならないのではなからうか。たとえ、〈私－他者〉の軋轢、争い、戦いは終わることがないとしても、あるいは、それゆえに、そこに、世界、身体、無意識等というものが、或る意図を実現するためであるかのように介在し、〈自（同）他〉の関係は重層化、複線化されるが、しかし結局、問題は常に、いかに回収しうるか、あるいは回収しないままに保てるかということになる。

さて、酒井直樹が「私が話し、書く言語は、私に帰属するものではない<sup>29</sup>」と語る、その「言語」というもの、またコギトの懐疑を可能にする反省以前のコギトの想定も、これこそ〈他なるもの〉あるいは、〈絶対的な外部〉と言うべきなのだろうが、こうしたものは、私たちをデリダのいう「決定不可能なもの」の経験の前に呼び出す。

決定不可能なものを経験とは、主体が他者に先立たれる経験、他者に呼び出され、召還され、要求されるがままになる経験、要するに、主体が主体でなくなる経験としてしかあり得ない。他者の歓待、他者への贈与という「不可能なもの」が生じるためには、何らかの仕方で主体の崩壊が、あるいは主体の脱構築が経験されねばならないのだ<sup>30</sup>。

デリダ的な「すべての他者はまったき他者である」という表明。すべての他者を唯一絶対の他者として扱うこと、かく願っても一人の他者への責任を果たすには、それ以外の他者たちを犠牲にしなければならないこともあるようなパラドクスを背負いながらしか生きられないという事実<sup>31</sup>。しかし、それでも、私たちは「不可能なこと」のうちで、生き続けている。しかし、「まったき他者」の経験を含めて、デリダは、これらの「決定不可能な経験」を、今だ〈われの思想〉で組み立てられたプラットフォームの上に、すべからく〈われの思想〉を解体する途上に残る瓦礫群をわざわざ積み上げて見せているのではないかと問うことはできよう。

つまり、自己という、他を無限に排出＝創出し、回収するメカニズムを、それが必然的に陥るダブルバインドへと際限なく導くデリダは、当然その「不可能な経験」に踏みとどまり、そこに絶対に回収されない思考実験を繰り返すのに対して、私たちは、彼の「主体が主体ではなくなる経験」である「主体が他者に先立たれる経験」や、「他者に呼び出され、召還され、要求されるがままになる経験」等を逆



に、まさに「主体ではない主体=非 主体的主体」へと<帰属>させてみるができるだろうか。それは当然、<私>を貫く言語の優越性、優先性、超越性、本来性から、単なる言語論、記号論へと向うのではなく、そのような言語が<帰属>しうると想定される、絶対に自己同一化しない、無限に自己を差異化する、いつも<何か>に先立たれている、その意味で絶対的に<非 主体>である<主体>へと問いかけることが可能なのではないか。<われ>を主体とし、<私>を中心とした思想も、<大きな>思想の一部として、その局所的理論としての位置を与えられることで新たな意味を付与されることにならないだろうか。それこそまさに、不可能な思索として。

言葉は、それを語る<主体>なしに、抽象的な、客観的な問いかけをしてもそれには応えてくれない。主体と切り離して、言語自体を問いかけたところでそこには、言語の内的展開・運動が新たに可能な主体へと暗示することしか経験できないのではないだろうか。<主体(たち)>と<共に>、言葉は生まれ、その主体(たち)の特異性と共に発展し、異なる主体や言語との<向かいあい>によって、特に<他>言語との対照関係のうちに、<自ら>の言語をありうべき統一体として出現させる、<他なるもの>と同時に<共に>、一つの言語そして主体として出現し、生き続けるわけであるから、このような、世界を問いかける、その主体(たち)として、この言語のもつ優先性や超越性を具現し、体現する<主体>を私たちは考えることができるのではないだろうか。

<われの思想>を脱臼させ、あるいは<われ>論の根拠をなす同一性や確実性と、自己を確信するための無限なる他者の創出を瓦解させるには、ヘラクレイトスが「パンタレイ」の思想を通して開示するロゴスが必要なのではないだろうか。クロソフスキーの次の一説を導きの糸として、主体以前の<非 主体的主体>について考えてみよう。

首尾一貫した思考が自分自身からその一貫性を締め出した後は、思考する主体は身の証を失うことになるだろうか？動詞は、このような思考が常に他のものの中にある一点に戻ってくるために、永続的な判断の源泉、温床として、作り出された架空の人称代名詞によって思考する主体の持続を打ち立てる。思考は常にそこに戻ってくるだろうか？一語書くたびに私は次のように自問することができる。考えているのは私なのだろうか、それとも他の人たちが私の中で私の代わりに考えているのか、私について考えているのか、さらには、彼らが考えていることを私が実際に考える以前に彼らが何かを考えているのかどうかと。そしてそのたびごとに人間の思考の所有や我有化、もしくは収用の様々な場合がそこに見られるのだ。その変動にしたがって、思考が私たちを見捨てたり、また拾い上げたりするのだが、私たちは、自分が果たしてその期間、つまり思考が私たちを捉え、私たちが思考につながれていると信じている期間の中にまだいるのかどうか、また、思考が見捨て、再び拾い上げる気になったものが、まったく同じものであるのかどうか、正確にはわからない。思考が他の人たちの中で続けられているときに、私たちがかつては掴んでいたが今はすでに手を離してしまっている鎖の端にすがりつくと言う単純な理由から、ときどき他の人たちの代わりに考えることも確かにできるだろう。常日頃馴れ親しんでいる言葉や、私たち自身の表示によって私たちに課せられる記号を除いては、この当惑から私たちを守ってくれるものは何もないのだ<sup>32</sup>。

まず、私たちの視線は次の2点に導かれるだろう。この<私>と対比されるのが<他の人たち=彼ら>であること、次に思考と主体の関係が逆転され、思考活動の方が決定的な役割を果たし、主体が主体的な役割を喪失していること。まず、<私>は不特定多数の三人称複数形<他の人たち>において、

その優先度を消失してゆく。例えば、ブーバーの〈我 汝〉であるとか、レヴィナスの〈我〉 - 〈他人 (者) autrui〉、あるいは相互主観性の関係項は、〈私〉を優先するかどうかは別にして、いずれも個々の単数である存在者を一対一の対応関係を成立させる構成要素として立てる。(当然〈われわれ〉も〈われ〉を含む個体の集合となる。)しかし、ここでは、そのような対比関係が成立しないだけでなく、対比関係自体が脱臼している。というのも、〈われの思想〉が自らを定立するときに不可避な、個的な〈他者〉と二項対立的な縮図、その上に、この構図への還元を補完するデカルトの時計仕掛けの神のような切り離されたもの *ab-solu* の要請。しかし、この構図のなかに、一義的には還元できない、あるいは距離を持って現れるものがあることを、ブーバーは〈彼 = それ〉、レヴィナスは〈彼性 *illéité*〉というように、より〈もの〉に近い不確実な多数性で示しているが、まさにその〈他の人たち〉がここでは語られている。〈私〉とは差異がないわけではない関係 *non-indifférence*、それ故、あるいは対象化され、あるいは人間的な関係から切り離された本来の〈他者たち〉。彼らこそ、どこにも〈家 = 居場所〉がない。〈他者の思想〉の代表的思想家であるレヴィナスにあっても、〈他者〉は、〈私〉との距離によって二分化され、一方は〈私〉の傍らの隣人であり、他方の〈隣人の隣人たち〉との関係は、同じではなく、「第三者性」としてその異邦性を前に「正義」の要請へと向わせる。いずれにしても、三人称の複数形は、思索の、特に〈われの思想〉のこの上ない躓きの石である。

人称の面から、またその複数性の面からと二重に疎外される〈他の人たち〉は、〈私〉に完全に従属させられる運命にある。存在理由を否定され、有無を言わさぬ〈私〉の暴力に屈しなければならない。しかし、それとは別に、このような暴力に遭うということが、その異邦性、不可知性、超越性へのアブリオリな〈おそれ〉の存在証明であろうし、それがまた、〈私〉に回収しようとする暴力を加速させるのである。しかし、クロソフスキーは、このような暴力を制し、逆に、〈われのシステム〉において全く影の薄い日陰者で、〈私〉から最も遠い存在である、この固有名をもたず、アイデンティティも、個としての自立にも関心のない、その他大勢である〈他の人たち〉に、〈私〉と交替不可能で、〈私〉に取って代わるうる〈汝〉でも〈他者〉でもなく、絶対に〈私〉と名乗ることのできないものどもに、〈主体〉の座を譲ろうとする<sup>33</sup>。

単に主体として、〈私〉の代わりに〈他の人たち〉を置き代えることは、3つの理由でできないだろう。1) 未知なる〈他者〉は〈私〉の代わりをできない。2) 複数形は、複数形自体を失うことなしに〈私〉のシステムに取り込まれない。3) その際、行為の遂行者としての統一基準(いわゆる主体)は無意味になる。その結果、ニーチェ的な〈主 客〉の逆転が起こる。〈(生理的) 必要に応じて〉、〈私〉を利用して、〈私〉という形象を通して現れるもの(ども)こそが、〈主体〉である。つまり、〈他の人たち〉が、その〈遠い〉関係のうちに、統一的な表象ももたず、存在者たちを通時 共時的に通底しながら、〈引継がれる〉言葉、そして思索に〈あずかる〉がゆえに、彼らは〈私〉を傀儡回しに踊らされている人形としうるのである。

先ほどの酒井直樹の指摘を待つまでもなく、日常の表現をはじめとして、言語表現のあらゆるレヴェルにおいて、果たして〈語っているのは、私かそれとも言語自身なのか?〉という問い、あるいはバタイユの『内的体験』で発せられた、「私の考えは、私一人で考えたものではない」という表明、そこには〈私〉を貫いて流れ続ける思索、そして言葉の伏流が自らを露呈 *ex-poser* する。デリダの語るエクリチュールの根源的体験、パロールとエクリチュールの起源のない相補関係のなかで、言葉が〈私〉を貫いて結実し、当然〈私〉を裏切り、〈私〉は言葉で〈私〉を隠す。言語と〈私〉の軋轢は、伝達や意志の疎通をコミュニケーションの最重要課題とするなら、その勝負は最初から明らかである。〈私〉を

通して、意味を形成する言語活動が、〈他の人たち〉という不確定な複数性がなす総体の結晶として語っている。〈私〉は、言葉から〈遅れて〉いるし、〈他の人たち〉に〈回されて〉いるだけなのかもしれない。それは「すべて（世界）はもう既に考えぬかれている」というニーチェの直感に通じる。繰り返し、反復、永劫回帰。現実には、〈外〉や〈他〉はないのかもしれない。〈超人〉ツァラトゥストラも〈人間〉を超えられない。固有言語を有するとされる偉大な思想家たちも例外ではない。彼らも言葉（＝思考）に〈拾われ、捉えられ、あるいは見捨てられる〉のであろうか。〈私〉は、言行為の最も本質的役割を担う一人称としても、行為遂行の主体としても否定される。〈私〉は〈彼ら〉を構成するパズルの1ピースであり、しかもそれは私の唯一性がその位置を獲得したのではなく、「他の人たちが〈私〉について考えている」からなのであろうか。ここでは、確かに三人称の複数形が担い、〈彼ら〉という不特定の存在者を通して顕現する言葉が、思考こそが、主体である。この、〈われの思想〉では失われた主体の〈穴〉（である〈主体〉）に、〈われ〉が生み出した、様々な対比（＝対立）関係が従来の関係から脱臼させられ垣間見られる：交換（交替）可能性 交換不可能性、自立 依存（彼らは私の存在に依存している）、単数性 複数性、個人（単一性、統一性、一体化） 多数（ばらばら）、中心 周縁（脱 中心化）、周知 未知、身近さ 隔たり（距離）、主体 〈非 主体的主体〉、時間 永遠、終了 未了、エクリチュール パロール、言語（思索） 言語（思索）活動など。

この従来の関係が脱臼した現場、対比関係が歪んだ、あるいは「転倒」した現場は、それぞれの概念がその方向を変えるために入り込む交差点であると考えことにしよう。この交差点を、事故を起こさず通過するには、〈ルール〉を遵守しなければならない。つまり、〈私〉は〈他の人たち〉という大量の車の流れのなかに囲まれている。交差点のある方向に曲がっても、この〈他の人たち〉と流れてゆくことに変わりない。この一定の〈整然とした〉流れは、暗黙の了解がルールとして守られていることを前提し、それへの信頼で成立している。その責務を守ることで始めて、〈私〉はそこにいられる。〈私〉は、〈協働＝共同〉としてしかここにいられない。〈ここ〉は、〈他の人たち〉と〈私〉がではなく、互いの了解を共有化した〈あつまり〉として、つまり〈われわれ〉としてあるのである。〈私〉は、それゆえ〈われわれ〉のなかにしか誕生しない。〈そこに＝下に sous〉〈投げ出された＝横たわっている jeté〉主体 sujet は、〈われわれ〉である。一人称から三人称へ、単数から複数への主体の交替、それをもう一度交差させる交差点として、〈われわれ〉が〈われわれ〉を脱構築しなければならない<sup>34</sup>。

### 3 - 〈われわれの思想〉はどこに？

さて、〈われわれの思想〉を問うために、〈他者の思想〉の最もラディカルな思想家の一人であるレヴィナスに、もう一度問いかけてみよう。〈他者〉とは何か、レヴィナスはどこまで〈他者〉という言葉で包摂しうるのか。〈自 他〉の対立構造を超えたところに、〈他者〉はありうるのか。〈われの思想〉の枠内を超え、〈他者〉が措定されうるとしたら、あるいは、〈他者の思想〉が〈われわれの思想〉へと導くのではないかと。

他者は文化的総体の中にあり、一つのテキストがそのコンテキストによってなされるように、その総体によって自らを明らかにする。総体の現われがその〈ある〉を保証するのであり、それは世界の光によって自らを照らし出す<sup>35</sup>。

この中に様々な関係の輪が示されている。〈現在の、現前の、ある *présent*〉と〈現前 *présence (du présent)*〉、〈一冊のテキスト *un texte*〉と〈コンテクスト *le contexte*〉、そこから〈単数〉と〈複数〉の関係。また、〈他人(者) *autrui*〉、〈一つの集まり=総体 *un ensemble*〉、そして〈世界 *le monde*〉との関係。これらの関係はまず、〈ある *présent*〉ということが、〈～のなかに *dans*〉、数々の他のものどもと〈共に〉ある、という言明によって支えられている。この多数性との共存なしに、この〈現在 *présent*〉はない。この〈今ある *présent*〉は、それがあある関係の中で、それを取り巻くものどもの〈総体〉の中で位置付けられ、意味付けられ、自らを顕わす、〈贈り物 *présent*〉である。この〈総体〉として、一つにまとまった集合も、世界という一つの秩序 *lumière* のもとにおいてのみ自らを顕わす。しかし、もともと〈他者〉は、孤立したものではなく、非限定的な一群のもの(こと)どもと〈共に、一緒に *ensemble*〉あるという事実の確認。〈他者〉とは、この「文化的総体」を〈代表 *re-présent*〉するのではなく、そのような総体の具現者として、その総体そのものからの〈呼びかけ〉として、直接に〈私〉へ呼びかけ、架け橋する。他者の〈呼びかけ〉は決して個別的な行為ではない。だから言って、〈他者〉は、実存する総体の中に、完全に取り込まれ自己の特異性を消失してしまう訳ではない。「他者は、コンテクストからだけ私たちに到来するのではない、この仲介なしに自らによって意味付けられる<sup>36</sup>」。

レヴィナスにおいては、〈われの思想〉における〈他者の了解〉と異なり、〈他者〉が、個別な出会いを超えて、〈私〉をより大きな「一つの総体 *un ensemble*」(〈他者〉を超えた〈他なるもの〉)へと、つまり個性のうちには閉じ込められない、過去からの絶え間ない超越としての歴史、知識、制度、文化を含め、まさに〈超越的な〉言葉(あるいは思索)へと〈私〉を導くものなのである。この超越は、個別な存在者をその内へと取り囲む全体として完了せず、常に変わり行く様々な絡み合い、集積として、〈今ここにある〉。〈他者〉はそのようなものへと、〈私〉を開く窓口であり、そこから〈私〉に普遍性、複数性、全体性を垣間見せる扉として現れるのである。つまり〈私〉にとって、世界への開示としての呼びかけである。自己と他者、そして個別と普遍を介在するものとしての言葉。

〈他人〉の発語が、〈他人〉の表出が観想における真偽を条件づけており、いかなる虚偽もすでにしてこの〈他人〉の発語、表出を前提している。が、表出の最初の内容はこの表出それ自体である (*Mais le contenu premier de l'expression, est cette expression même*)。言説をとおして〈他者〉に近づくこと、それは〈他者〉の表出を迎接することであり、この表出において、〈他者〉は思考が彼からもぎ取った観念を不断にはみだす。言説をとおして〈他者〉に近づくことと、それは、したがって、〈自我=私〉の容量を越えて〈他者〉を受容することであり、無限の観念を抱くとはまさにこのような仕方では〈他者〉を受容することなのだ<sup>37</sup>。

もちろん、彼にとって、〈他者〉は、そのような〈窓口〉であることだけで満足するわけではなく、そこに「顔」としての個性をも併せ持つわけであるが、「顔はかたる」ものとしてのみ〈私〉の前に現れ、言葉と同様、この上なく〈私〉を超え出るものなのである<sup>38</sup>。「私のうちなる他者の観念を過ぎこして〈他者〉が現前するしかたを、われわれはじっさい顔と称する<sup>39</sup>。」例えば、ラカンの良く知られた命題、「無意識は他者の言表である」は、確かに〈意識=私〉であり、構造化された言語を駆使する意識に対して、無意識の言語が無秩序で乱雑で無意味であるというのではなく、無意識も〈私〉の秩序とは違った形で構造化されている。その意味で〈私〉とは別の「他者の言表」であるということ表現し

ていることになるが、〈私〉の内にありながら、〈私 = 意識〉には限定しえない、もう一つのことばを有しているこの〈他者〉は、より〈私らしい〉ゆえに抑圧された言語をかたるとなると、他者の語ることばこそ、より根源的になるが、この時、〈私 = 意識〉、〈他者 = 無意識〉という境界の確定こそ、意味を失うのではないか。

従来の関係の定立と、「転倒」された関係のなかで、しかしあくまで〈私〉を出発点としてしか〈他者〉は理解できないし、「外から自分を見ることと、同じ観点（方向、意味）から自己と他者たちを語ること<sup>40</sup>」が不可能であるという事実が示す非対称の絶対的他者性の再確認においてこそ、〈自己〉と〈他者〉を両者の孤立した視点から捉えるのではなく、また一方の他方に対する優先から考えるのではなく、非可逆的で、方向の異なる関係であるとしても、常に〈呼びかけ 応答〉という行為が有する根源的な〈共同性〉を踏まえているがゆえに、この関係は〈われわれのあいだ〉としてしか成立しないという事実を確認しなければならない。「同じ方向」でない視線は、それゆえに交差する、このことは、関係が〈われわれ〉という〈或る〉交差の場で実現するからである。つまり、言葉そして「文化的総体」が常に、〈他者〉によって、〈他者〉を通して、それを越えたところにある〈われわれ〉という〈共にある〉関係を〈主体〉として示唆し続けるのである。

人間同士の関係のうちに、一者から他人への連関のうちに、「他人のために」の超越のうちに、人間の心性の合理性が探し求められている。このような関係や超越によって、「倫理主体」が創設され、われわれのあいだが創設されるので<sup>41</sup>。

「他者」が内にいなければ「われわれ」ではない。「他者」〈に向かい〉、「他者」の〈ために〉、「他者」の〈代わりに〉になりうるものがなければ、レヴィナスにとっては「他者の思想」とはなりえない。しかし、繰り返すが、「自己」と「他者」、「自分の思想」と「他者の思想」が、例え自己形成を助けるという意味でも、従来の二項対立的枠組みで考えられる限りは、今までと相も変らぬ優劣の階序の中に取り込まれてしまう。〈他者の思想〉に示された主体性の同一性の喪失、〈他者〉の先在性と優越性。それが意味することは、〈絶対的に超えている〉、〈到達できない〉、この目の前の〈他者〉の向こうに広がる〈他者〉であり、それは、他者とは「同じ方向」では見えないが、〈私〉もそこで実際には「異なる方向」で見ているものであり、その〈他者〉には他者を通して「私」も〈あずかって〉いるのである。その際、つまり〈われらの思想〉を解体するに際しては、〈他者の思想〉が要請されるが、より根源的には〈われわれ〉という〈共通〉な直感 = 存在了解が必要となる。

しかしこの際、特定の個別な存在者と、その一体化、或るいは同化として〈われわれ〉を思索しているのではなく、根源的事実として、私たちに〈われわれ〉という形での実存を可能にしている、その事実性を〈われわれ〉と呼んでいるのである。一つの国家、民族、宗教、共同体への帰属によって枠組みを与えられ、その既成の組織、制度へと繰り返されてしまうような〈われわれ〉を問題にしているのではない。その意味で、〈われ〉を中心に、その周囲に構成される〈われわれ〉ではなく、もしそのような〈われわれ〉があるとすれば、そこでは従来の〈われわれ〉に対して〈われわれ = 他なるものたち<sup>42</sup>〉とでも言わざるをえない〈われわれ〉である。

それは、〈他者の思想〉への、加藤典洋などの誤解を超えて、「脱構築がある肯定の思想だということ、他者の肯定の思想だ<sup>43</sup>」とするなら、その肯定の思想を、その思想の主体をも含めて、包摂しうるような主体、この場合〈非 主体的主体〉としての〈われわれ = 他なるものたち〉を、もちろん様々な

危険を覚悟の上で表明することにも意義があるのではないかと思われる。そこで、最も重要なことは、  
〈一つの主体としてわれわれ〉へと絶対に還元されないことである。何よりも、この思想は、〈われわれ〉を貫いて、それを超えて、〈共に〉言葉や思索等を運び(=〈引き渡し〉)続けるという或る〈集団的 共同体的〉な行為の非連続な連続(=〈引き継ぎ〉)を根底に肯定するものである。ここでは、或る種、血生臭い〈共同体的〉な要素を一時忘れて欲しい。この完了しない、有限者相互の無限なく引き継ぎ〉を通して、その上に成立する〈われわれ〉という〈共にある être-en-commun〉実存の確信から出発することが必要である。

#### 4 - 〈われわれ〉に/を〈あずかる〉？

さて、〈われわれの思想〉の輪郭が少しずつはつきりして来たと思われるが、この最後の一節で、その問いかけが今後どのような方向に向かうのかを見てみたい。そのために、まずナンシーが展開した〈共にある〉という〈共に〉のあり方を問うことにしよう。

ハイデガーが、〈Mitdasein〉で展開した、この〈mit 共に〉が形づくる存在論、存在者の存在への問いは、ナンシーにおいては〈être-en-plusieurs〉、〈être-en-commun〉から〈être-les-uns-avec-les-autres〉へと問いかけられている。「存在者の存在を問いかける」という存在論の根源的な試みは、レヴィナスのように、存在者である人間同士の「倫理的関係」を、存在との「知の関係」に従属させるものと理解してはならないことはデリダが徹底的に批判した。そして、逆にこの思想を、「あるがままの他人、すなわち他としての他人の顧慮の条件」と見なし、他者の「存在の放任 laisser être」という、存在者のあり方の〈共同性〉へ、そこから倫理の成立の根拠へと思索した<sup>44</sup>。このように、「存在者の存在を問う」ことは、存在者をそれ自体で自閉しえない〈外部(=存在)〉との関係において示すことで、他者を絶対に還元することなく、あるがままに存在させることを第一義に、次にそれを「問いかける」行為を通して、つまり「思考が取り組む」ことで、その存在理由や条件を〈自己において〉問い続けるという、二つの行為が交差する場を示す。つまり、デリダの言う通り、「思考と存在は、つまり思考と他人は、自同的な者である<sup>45</sup>」。知の関係と切り離されてしまうなら倫理は、倫理として成立しないのである。デリダやナンシーが「存在論は倫理である」と語るとき、この〈知〉と〈倫理〉の関係が一つとなり、神のではない、存在者の存在証明としてのエチカが展開される。つまり、〈共にある〉ことの存在証明、それは〈他者〉に、思考に、言語に常に〈遅れてくる〉存在者が、それらとすでに〈共にある〉ことを差延的に確認する。〈遅れて〉、或る「総体」のなかに〈(構成的)一員〉として〈誕生する〉ことの確認。倫理は、認識論の本質が、まず存在者(もの、こと)を分解、分離し、その分子化された要素を遡及的に再構築することにあるとするなら、まさに反対に、まずすべてを〈あるがまま〉、つまり、〈共にある〉状態から、その境界を接し、隣接し、接続そして接触している存在者たちを、丸ごと存在了解することからはじまるのではないだろうか。要するに、〈われわれ〉として。

ナンシーが語るように、私たちの実存、その基本的なあり様である〈共にある〉は、二重に囲まれている。つまり、一方で彼が『無為の共同体』の中の、共産主義とナチズムの分析で明らかにされているように、理念であろうが血縁であろうが、いかなる原理であろうとも内在化された(共通という)原理の危険性に曝されている。かといって他方「神の不在」や、相対性原理が語るように、私たちから完全に離れて ab-solu、外部に存在する原理ももはや信じられない。内在する共通原理による、あるいは

は<外部>の絶対者による、いずれの存在への根拠付けからも、もはや<打ち捨てられた>という形でしか存在しえない。ただ、内在のくびきをはずす、あるいは外部の絶対を取り込むという意味で、超越的 内在 trans-immanent の場面を想定することができる。内を越える外、外を孕む内、この存在形態が<われわれ>において問いかける。<私>をどこまでも越える、しかし私たちはその存在了解によって、例えば<地球市民>にまで<自己>展開された<われわれ>は現在は超えられない。逆の視点から考えるなら、<われわれ>に万物を包摂させることもできる。<われわれ>の柔軟な、かつ変幻自在な、或る意味で不定形な内実の飽くなき許容は、<私>をどこまでも脱構築するであろう。しかし、その有用性が逆に最大の危険と、<われわれ>の存続への危機を孕んでいることはいうまでもないが。

そこで、当然、この<共に>へ、そして<われわれ>へと、「存在者の存在を問いかける」試みには、多くの非難が浴びせかけられるであろう。まず、ハイデガーにおける<mit>は本質的に、存在者の存在形態として、存在に關係するものであり、決して私たちが展開するような意味で、実存を規定する最も根源的な<生きた>人間の關係、すなわち存在者相互の關係を示すものではない、と<sup>46</sup>。それは、逆の意味でレヴィナスの誤解と重なってしまう。ましてやそれを倫理的關係にまで拡大することはもっての他であるという意見もあろう。しかし、最も危険なのは、この<共にある><われわれ>が、<単なる>並列關係の無關心に陥り、互いの<対面 face-à-face>を回避する結果となることである。つまり、内在の陥穽に陥り、<内>を越える超越的契機としての<他>を、<内>に圧殺するか同化してしまうこと。この場合、レヴィナスでなくとも「一緒に行進する」軍隊の隊列と軍靴の響きを感じるであろう。

ハイデガーにおける倫理的關係、「共同存在 Miteinandersein」は、世界への私たちの存在の一つの契機にすぎません。倫理的關係が中心的な場所をしめることはない。<共に Mit>、それは常に~の傍らに存在することであって、<顔>への対応ではありません。それは、「一緒にいること *zusammensein*」であり、おそらくは「一緒に行進する *zusammenmarchieren*」することなのです<sup>47</sup>。

特に、<われわれ>のうちに、常に単数である一人称 (<われ>) へ収斂することへの強烈な欲望が「呼吸している」事実を考えると<sup>48</sup>、<われわれ>という概念が有する奥行きの高さと多様性とは裏腹に、その多様な光線が一つの焦点へと絞られることから生じる弊害の方が強く意識され、この<われわれ>を<一つの主体>として立てることが、<戦後>という時代状況のなかで、その社会的要請以上に、生理的に拒否されてきた事実は理解できる。このような現実を前に、私たちが「それでも、もう一度」というのであれば、細心の上にも細心でなければならない。

そこで、この試論の最後に、<われわれの思想>が進み行くべき方向を見定めるために、<共にある être-en-commun>、あるいは<共に avec>という、<われわれの思想>を展開する上で最も重要な存在形態を根源から規定する、<パルタージュ partage>という概念を問いかけることで、この思想を今後さらに展開する上で必要な思索の足場を固めておこう。

ナンシーの<partage>に関しては、基本的に<分割 = 共有、もしくは共有 = 分割>、<共有 = 分有 (配)>、<分有>、<分割>あるいは<分かち合う、分かち持つ>という訳語が与えられている<sup>49</sup>。もちろんコンテクストに従い訳し分けられている。しかし、この訳語に触れるたびに何か違和感を感じる。特にナンシーにとっても、またそこから<われわれの思想>を問いかけようとする私自身にとって

も、重要な言葉なのでなおさらである。確かに、＜パルタージュ＞には、＜分割＝分裂＞そして＜共有＝分配＞という意味が支配している。しかし＜或るもの＞を分割した際、それはもうそれ自体としては＜共有＞できないし、＜分配＞してしまえば、それは全く別々になってしまい、それが引きずる、その最初の＜全体＞のイメージが消失してしまう。例えば、喜びや苦しみなどにおいて＜パルタージュ＞する、つまり＜共有＞するといっても、それは＜何か＞同じ物ではない。感情である限り、それは、＜同様＞なものを、各自がそれぞれの起伏で、スタイル喜びや苦しみの体験から＜投影＞する＜同＞情である。この時、＜パルタージュ＞が意味するのは、或る事件や出来事に触発されて、異なる人々の心の中に喜びや悲しみという、同一ではなく同様な感情を引き起こすということである。＜同一＞のものは、それが感情である限り、（それが異なる人が同じものを所有すると意味では）＜共有＞されない。実際には、この時＜パルタージュ＞において分割も、共有もない。＜或る＞感情を共有するとは、例えそれが同床異夢であっても、互いが互いのなかに＜同様の＞感情を喚起しているという実感だけであろうか。もちろんそれで十分だともいえるが。

また、＜パルタージュ＞を遺産の分配と考えれば、＜全体、価値（価格）、等価（同等）、配分、分配者、被分配者等＞、相互理解の経済学によって浸透される。通常、それは財産を＜分割＞し＜分配＞する法的な過程をさしている。しかし、遺産の分配は、それが＜分配＞である限り、遺産を残す者、相続の権利を彼に与えた人、また他の相続人たちと関係する、関係者全員が構成する世界がすでに前もってそこにある。そのような（親族）関係の先在性、そして、相続される遺産の全体額があり、それによって＜分配＞の経済学がはじめて意味をもつ。この＜関係の先在性＞と＜全体＞のイメージが常にあると、＜パルタージュ＞は＜贈与＞等の交換の経済学を超え、世代の＜引き継ぎ＞を代々繰り返し、また新たな＜全体＞の一時的構成として結実させ、連続を断ち切りながら連続を形成してゆく。私たちは一人ひとりこの長い＜引き継ぎ＞の歴史に、その一部である遺産＜を＞＜あずかる＝預かる＞ことで、遺産＜に＞＜あずかる＝与る＞のである。

また、＜食事を共にする *partager le repas*＞という表現は、食事の席で、提供された料理の＜全体＞を目の前にしながら、そこにいる人数によって分けられた、その部分を各自＜分かち合う＞。或る意味でその全体の＜おす分け＞に＜あずかる＞のである。食事の席は、同時に、皆が食事を通してコミュニケーションをする場であり、テーブルについていることは、ただ分配にあずかるだけではなく、その会話を楽しむ、（会話に＜あずかる（与る）＝参加する＞）ことでもある。それは、キリストの晩餐におけるように、何かを、時には「血と肉」という＜恵み＞を＜共にする＝あずかる＞。

以上より、ここでは、＜パルタージュ＞を、＜分割＝共有＞や＜分かち合い＞を超えて、＜あずかる＞という言葉の二重の意味へと送り返す言葉として理解したい。それは、本質的に＜全体＞を＜分割＞して、代々＜引き継ぐ＞なかで、その＜一員＞として、その＜一部＞を＜分かち合う＞ことによって、他の者たちと＜共に＞、それに＜あずかる＞という意味になる。＜あずかる＞という二重の意味で、つまり、「子どもや書類を預かる」という表現における「預かる」。その意味は保管、世話、保留等であり、もう一方、「恩恵に与る」という表現が示す「与る」、すなわち＜関わりや関与＞を示す。つまり、知人の子どもを預かるように、大事な＜何か＞を保管し、世話を焼き、気配りをし、当然その限りにおいて、その＜全体＞、＜一なるもの＞、＜連続（性）＞などを、当座自分の元に＜預かって＞おくが、それを＜全体＞、＜一なるもの＞、あるいは＜連続性＞なるものが、＜そこにある＞わけではない。いつも、それを満たしえないものとして、＜留保＞しておく。＜預けられたもの＞と＜預った者＞、また＜預ける＞という行為は、＜託され＞て＜引き継ぐ＞という、まさにここで＜われわれ＞の役割の本質的部分



を担う。

<われわれ>は、決して何かを絶対的に所有することはできない、一時的に<託され>、それゆえ、それ<を預かる>。その<預かったもの>は、<預かった者>からいずれ取り上げられ、常に有限の元に、<全体、一者、連続等々>から<はずされる>。が、それゆえに、接続的な概念として生き返る。<預けられた>ものは、一つ一つの記号として、マークとして、デリダの反復可能性 *itérabilité* の理念が示すように、新たなコンテキストの中で、新たな接続の中で、新たな役割を担って<引き継がれる>。例えば、<パルタージュ>された遺産(部分)が、全く異なる遺産の総額のなかに一つにまとめられ、新たな全体の一部となり、またありうべき未来の<パルタージュ>の一部となる。このような<引き継ぎ>は無限である。

そして、<われわれ>は、その一部の遺産、伝統、の分配、あるいは(言語や思索の)贈与に<与り>、この<パルタージュ>を通して新たな物事への関心をもち、関わりをふかめ、新たな関与を生み出し続ける。世界内存在という、ハイデガー以来の<われわれ>を規定する存在形態は、<投企>そのなかで、新たな自己の決断としての<アンガージュマン engagement>を展開してゆくが、<われわれの思想>における<あずかる>においては、個々の存在者の決断は不可能であり、<ある>ことは、そこに<投げ出され>、<巻き込まれ>ること以上に、それを<引き受け、引き継ぎ>、さらにはそこに自ら<関与>してゆく二重の行為の不即不離へと開示する。

そこでは<何を><あずかる>のだろうか。実際に、限定される<何か>という<全体、一者、連続性>をその総体において厳密な数量化された形で<あずかる>ことはできない、それはその時々において異なり、<あずかる>方も、<あずかるもの>も、<あずかりかた>も異なる。私たちは、<われわれ><を>預かり、<われわれ><に>与る、ということができようか。<われわれ>は、<あずかる>のである。

この<あずかる>こと、そこに<われわれ>がある。<結び目=あずかる者>は、言葉、思想、事件、出来事を保管し、それらに気を配り、自らに保留する。<われわれ>の<前に=外に>そして<内に>、起源無き起源からの<引き継ぎ>がまた<われわれ>である。次号では、この<われわれ>の二重の分節を、<共にある>という、共存の存在形態(=共同態)の問いかけにおいて、<われわれのわれ>そして<われのわれわれ>へと展開することにする。

fin

<sup>1</sup> Cf. 真下仁、「<われわれに>戯れる<一人称>：『敗戦後論』から<われわれ>のディスクールを展開するための序論」(東海大学福岡短期大学紀要第3号、2002)

<sup>2</sup> 加藤の主張が巻き起こした論争が、それなりの意味をもったのは、昭和天皇の崩御による、一種のタブーの解消と、その<死に至るまで>の報道の前近代性への不満と不信が彼の言説とあいまって、日本という国に時代革新の風を吹き込んだといえよう。当然、それに<バブル崩壊>が重要な役割を果たしていることは言わずもがなであるが。特に、報道関係者の責任は大きい。何故、メディアはその客観的であるべき本来の役割を、超客観的な像を纏わせることで、投げ捨てたのか(病名を知らせず、体温などを<淡々と>伝え、最後に流行語になった<下血>の報道)。不必要な具体性と、本来性を隠すための瑣末な詳細報道の欺瞞性。本来の報道の義務を、<臨機>的に逸脱し、いつでも恐ろしい報道統制の時代の復活が起こりうることを現実知らしめた。

<sup>3</sup> 真下仁、前掲書。前号がこれから展開される『われわれ論』の第一章にあたり、今回は第二章をなす。

<sup>4</sup> 加藤典洋、『日本という身体』(講談社、1994) p.236。

- 5 加藤、『戦後を超える思想』、「世界戦争のトラウマと「日本人」」(海鳥社、1996) p.275。
- 6 『戦後を超える思想』の帯。イタリックは筆者。
- 7 西谷修、『戦後を超える思想』(p.269)に収められた加藤との対談「世界戦争のトラウマと「日本人」」。
- 8 レヴィナス、『全体性と無限』(国文社、合田正人訳、1989) p.35。以下 TI と略す。
- 9 レヴィナス、例えば、『われわれのあいだで』(法政大学出版、1993) p.233 参照。以下 EN と略す。
- 10 TI、p.193。
- 11 TI、p.80。
- 12 TI、P.81
- 13 内田樹、『レヴィナスと愛の現象学』(せりか書房、2001) p.70。
- 14 TI、p.212:「このとき、不安を抱ける享受は労働と所有に援助を求める」。
- 15 熊野純彦、『レヴィナス - 移ろいゆくものの視線』(岩波書店、1999) p.35。
- 16 同上、p.34。
- 17 レヴィナス、『観念に到来する神について』(内田樹訳、国文社、1997) p.12。
- 18 レヴィナス、『存在の彼方へ』(合田正人、講談社学術文庫、1999) p.34。
- 19 港道隆、「顔のかなた?下」(『思想』1996, 6月号) p. 129。
- 20 TI、p.37。
- 21 TI、p.35:「さまざまに変貌するにもかかわらず、<自我>は自同的なものである。<自我>はこれらの変貌を自分に対して表象し、これらの変貌を思考するからである」。
- 22 西谷修、前掲書、pp.272~276。
- 23 ハーバース、『過ぎ去ろうとしない過去』、「歴史の公的使用について」(人文書院、1995) p.201。
- 24 Cf. 真下仁、前掲書。
- 25 Cf.加藤典洋、橋爪大三郎、武田青嗣の対談集、『天皇の戦争責任』(径書房、2000)
- 26 メルロ＝ポンティ、『知覚の現象学2』(竹内芳郎他、みすず書房、1974、p.11)。
- 27 熊野、前掲書、pp.65~66。
- 28 高橋哲哉、『デリダ』(講談社、1998) p.238。
- 29 酒井直樹、『過去の声』(以文社、2002) 本文、p.3。
- 30 高橋哲哉、前掲書、p.248。
- 31 同上、p.238。
- 32 クロソフスキー、『歓待の掟』(若林/永井共訳、河出書房新社、1987、あとがき) p.330。
- 33 さてここで、<他の人たち>は、<私>の外部の存在なのか、それとも内部の存在なのか、と問いかけることもできるだろう。しかし、この一節が、結局それが、例え外の<他の人たち>であっても、内にすべて折り返され、書き込まれ、本来主体とされてきたものを貫き、主体的にリードするのは、<彼ら>であることを明らかにするだろう。思索、あるいは言語、それが<私>を拾い、捨てるのだから。
- 34 このような、様々な概念が交差した関係における重要な結節点としての<われわれ>については、ナンシー、『*Etre Singulier Pluriel* (Galilée, 1996) p.23 を参照のこと:「Nous sommes désormais – nous autres en charge de cette vérité, plus que jamais la nôtre, la vérité de cette paradoxale «première personne du pluriel» qui fait le sens du monde comme l'espacement et l'entrelacs d'autant de mondes – terres, ciels, histoires – qu'il a d'avoir-lieu de sens, ou de passage de présence. «Nous» dit – et «nous disons» l'unique l'événement dont l'unicité et l'unité consistent dans la multiplicité」。
- 35 レヴィナス、『他者のヒューマニズム』。原文は以下の通り:「Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. (『*Humanisme de l'autre homme*』, VII *sens et éthique*), p.50)」。
- 36 同上。原文は以下の通り:「Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans cette médiation, signifie par lui-même」。
- 37 TI、p.60。
- 38 TI、p.61 など参照。あるいは、p.100:「ことば (parole) は、見つめている私を見つめる顔のうちにすでに萌している」。
- 39 TI、p.60 。
- 40 TI、p.65 . 原文は:「l'impossibilité radicale de se voir du dehors et de parler dans le même sens de soi et de autres(p.24)」。

---

<sup>41</sup> EN、p.1.なお、原文は：「La rationalité du psychisme humain y est recherchée dans la relation intersubjective, dans le rapport de l'un à l'autre, dans la transcendance du *«pour-l'autre»* qui instaurent le «sujet éthique» qui instaurent *l'entre-nous.*」(*Entre nous, Avant-propos*, p.9)。

<sup>42</sup> このテーマが〈われわれの思想〉の展開上、重要な要素をなすことをここで指摘しておく。その展開は次章においてなされる。

<sup>43</sup> 高橋、前掲書、p.180。

<sup>44</sup> デリダ、『エクリチュールと差異(上)』、「暴力と形而上学」(法政大学出版、1977) pp.266 267。

<sup>45</sup> 同上、p. 273。

<sup>46</sup> もちろん、レヴィナスとは反対に、存在者相互の関係へと還元するものではない。また合田正人、『レヴィナスコレクション』(ちくま学芸文庫、1999) p.234 を参照のこと：「最後に、他なるものはハイデガーにとっては、*Miteinandersein* 相互的な存在 という本質的状况のなかに現れるものだった……。だから、それは、何かを、何らかの共通項を、ハイデガーに即して正確に言うなら、真理を中心とした横並びの連合である。それは対面 (*face-à-face*) の関係ではないのだ。対面の関係においては、各人がすべてをそこに供するが、己が実存という私的な事実は別である。われわれとしては、他なるものとの根源的な関係を描き出すはずのものは、〈ともに〉という接頭辞ではないという点を示すことにしたい」。

<sup>47</sup> レヴィナス、『われわれのあいだ』(法政大学出版、1993) p.166)。

<sup>48</sup> 加藤典洋、『戦後を超える思想』、「戦後と女性」(海鳥社、1996) p.22 の次の例をだけあげておこう：「それこそあるときにはぼくひとりのことを指して〈ぼく達〉と言っているところもあるし、〈ぼく〉とも言ってますね。あるときには非常に広まって、近代以降の日本人を全部含めている。一人称複数呼吸しているんですよ」。

<sup>49</sup> ナンシーの訳本を確認されたい。『無為の共同体』(朝日出版社、後以文社にまとめられる)、『侵入者』(以文社) 松籟社より、『共同体』、『声の分割』、『哲学の忘却』、『神々の様々な場』、『ナチ神話』、未来社より『自由の経験』が出版されている。他近刊あり。