

<われわれ>の存在論：  
主体の転換、<われ>から<われわれ>へ

真下 仁  
東海大学福岡短期大学  
(受付 2005 年 9 月 20 日)  
(受理 2005 年 11 月 24 日)

An Ontology of “We” :  
Transformation of the Subject, from “I” to “We.”  
by  
SHINOBU MASHIMO

#### Abstract

This essay constitutes the first part of *An Ontology of “We,”* which has, for its object, a transformation of the subject, from “I” to “We.” Firstly clarifying, in its critical phase, our situation of today, exposed to the Globalization and IT innovation, this essay tries to change our (individual) way of thinking, based on “I,” from the beginning of the modern age after the Descartes evenement. Our existence has been constructed and dominated by the idea of “I=Ego,” always distinguishing its Self from Others. Even if it is called borderless, it is still surrounded by the things fixed on its border, such as Nation, People, Race, Culture, Civilization, etc. Therefore, everywhere in our life, we observe conflict, war and terrorism---all kinds of antagonism. In the age of Globalization, it seems that we are living blocked in our “Self” without exit.

Today, many people need to change this way of thinking, because it could carry them to egocentrism. As a natural consequence, some people develop their thinking based on Other(s), just like an antithesis of the thinking of “I.” We rather think that altruism is not only a transformation of egocentrism, but also both kinds of thinking imply the same type of thinking based on “Individual.” We try to develop a new type of thinking (ontology), not based on “I,” not on “Individual,” but on “We,” in its plurality. That is from the conviction of the experience of our real life. We are already here in our coexistence, called “being-together.” Heidegger’s “In-der-Welt-Sein” and Husserl’s “Lebens Welt” are perhaps an expression of this experience.

Secondly considering, the meaning of “We” for Husserl, constructed in a correlation around/based on the “Transcendental I,” we conclude that this “We” does not have any distinguished characters, and it only remains itself by forgetting its different plural phases. This “We” exists in the two expressions: “we each” and “we all.” “We” does not explain any plurality situated between these two. Face-to-face with this “We,” we interpret “We others” of Nietzsche in this sense, not “we(-being)-now-with-me,” but “we(-being)-not-yet,” however “we-coming(-from-the-future),” by responding to the call of the “I” of Nietzsche. “We others” shows us mutual recognition of “We” and “I,” and face-to-face with our contemporary “We,” given accidentally, opens a new horizon of

coexistence, constructed not on “I,” but on “We,” in its plurality. That’s what our new ontology consists of.

Key words: From the discourse on “I” to the discourse on “We”

“We others” face-to-face with “We”

Ontology based on “We”

## I - なぜ〈われわれ〉なのか？

「われわれの存在論（以下〈われわれ論〉と略す）」という、少々聞き慣れない言葉を用いてこの試論を始める理由は、何よりも〈われ〉を起点として展開される思想、（以下〈自我の思想〉と呼ぶ）の圧倒的な優位性に支配された私たちの社会生活全体、日常生活から思索の世界まで、が、危機に瀕していると考えている点にある。さてはまた、お定まりの危機を煽る思想か、と思われるかもしれないが、しかし、幾世紀にもわたるヨーロッパの哲学、あるいは形而上学において、例えばカントの批判哲学がそうであるように、強烈な危機意識の表明と新たな思想への呼びかけは、まさに思索に要求される根本的な条件であり、私たちが共有すべき最も基本的な姿勢であると考え。確かに、この〈自我の思想〉の専制に異議を唱える思想家は多々見受けられるが、多くは、自我に疎外される他者へと、その重心を移動させることで、自我とのバランスを微妙に変更するに留まっているように思われる。他者が〈他〉者である限り、自我の中心性を外すには、一人ひとりが、あるいは危機意識からか、あるいは宗教的意識からか、いずれにしても、徹底した脱自的行為を行うための強度の倫理意識を要請される、つまり自我の克己を、しかしそこには悲しいかな、つねに自己の刻印が押されている。自我に立っても、他者に立っても、両者は、それぞれの根拠を問い掛ける過程で、二重、三重に錯綜した依存関係に取り込まれてしまい、前もって、問いを発する以前からそこに〈共 - に - ある être-en-commun〉という事実は忘却されてしまう。この事実は、言語という、自己自身による、自己展開としての、分節的、分析的な行為によっては近づくことのできないものなのであろうか。要するに、〈自 - 他〉の分節に先立つ、と同時にその根拠となり、言語活動に先立つ、と同時にそれに臨在する、先在性と同時性を兼ね備えるような存在形態への問い、それが要請されている。私たちにとって、〈われわれ〉とは、まさにその要請への応えであるが、そのためには、〈われわれ〉を脱構築しなければならない。その作業を始めるにあたって、オルテガの次の一節が導きの糸となってくれよう。

そして唯一にして推定された世界の中に他の人たちと共に生きるという理由から、われわれの生は共存con-vivirである。しかしながら共存が可能になるためには、たんに他者alterに開かれている状態、先ほどわれわれが人間の持つ根源的利他主義と呼んだもの、から抜け出る必要がある。他者に開かれているというのはどこか受身のものである。つまり私は開放性を土台にして他者に働きかけ、また彼のほうでも私に応答もしくは報いる必要があるのだ。何をわれわれがするかは重要ではない。つまり私が相手の傷口を癒すのか、あるいは彼にげんこつをくらわせ、彼がこれに応じ、報復するかは問題ではないのだ。どちらの場合にしても、われわれは共に、そしてある事柄に関しての相互性の中に生きている。「われわれは生きる」vivimosと言うときのそのmos〔一人称複数形の語尾〕は、「われわれ」関係と言う新しい実在をきわめてよく表現している。一方と他方unus et alter

私と他者は、共に何事かをなし、そしてそれをするによってわれわれnosなのだ。他者に開かれていることを利他主義と呼んだのであるから、この互いにわれわれであるということは、われわれ主義nostrismoもしくはわれわれ性nostridadと呼ぶべきであろう。これは他者との具体的関係の第一の形式、したがって第一の社会的現実である！。

オルテガが語るように、私たちが生きること、それ自体の相互性は「具体的関係の第一の形式」であり、それを〈われわれ〉という人称代名詞の限界を超えて存在論的な事実として考えてみようというのがこの試論の趣旨であるが、この様なまさに疑うこともできない「具体的な」事実を問い掛けると言うことは、何よりも、先に示した現在という時代に対する危機感からであるが、同時に〈自 - 他の思想〉への分節以前の体験をも包摂する〈われわれ〉という言葉が、20世紀を通して社会を震撼させた数々の〈実験〉、とその挫折によって、血塗られた全体主義を想起させるキーワードとして、イデオロギー等に取り付かれた〈顔〉の見えない集団を指す呼称へと貶められている現況から、少しでも救い出そうと考えることによる。そこでまず、なぜ〈われわれ〉が要請されなければならないかを、この現在という時代へと送り返しながらかけてみたい。そのために、次の二点のテーマに沿って、現状を分析することから〈われわれ論〉を始めることにする。

- 1) 〈自 - 他の思想〉の脱構築としての〈われわれ〉のディスクール
- 2) 多元化と変容の時代における転換の主体としての〈われわれ〉

## II - 〈自 - 他の思想〉の脱構築としての〈われわれ〉のディスクール

私たちは、近代以降永いあいだ、自我を中心とし、自己を認識の主体とする思考に慣れ親しんできた。しかし、現在私たちの前に展開されているのは、まさにこの〈自己 = 自我〉への不信であり、自己中心主義による世界観の前に、息苦しさや閉塞感に囚われている。〈自〉というものを、自らを同定するアイデンティティとして立てるには、当然、そこから〈他〉を区別、排除して、〈自 - 他〉あるいは〈内 - 外〉の対立を鮮明にせざるをえない<sup>2</sup>。この対立の構造は、民族、宗教、国家などの文化・社会的な集団を貫き、様々なレベルでの闘争を触発し、世界を政治化しながら、地球規模での抜き差しならぬ衝突を、戦争や内戦やテロリズムと形を変えながらも引き起こしている。果たして、この傾向を変えることができるのか。少なくともこの傾向に楔を打ち込むことができるのか。宗教的な排他主義、あるいは原理主義、数々の範例的普遍主義、目的論的歴史主義、進歩主義の仮面を被ったナショナリズム、グローバリゼーションや自由主義の旗の影に見え隠れする大国のエゴイズム。一時、IT革命と共に推進された社会のグローバル化そして地球規模での多文化共存への期待が、一步一步現実化していることはNGOやNPOの活動の飛躍的な進展によって実感することができる、が、しかし、それ故にこそとすべきなのだろうか、各地からもたらされる情報は決して、このまま夢が実現できるなどという楽観主義に組することを許してはくれず、対立の火花は消えることがない。あらゆる現場に現れる対立構造は露骨なまでに強化され、それはフーコーの「生政治」が語るように、すべての人間が、いわば動物化され、政治的戦略の中で目標化され、対象として手段に貶められながら、対立関係をあらゆる場面で制御しえないままに増殖させて、結局自ら果てるのだろうか<sup>3</sup>。

私たちは、この対立構造を産み出す、最初であり最後の行為である、〈自〉我あるいは〈自〉文化へと固執する態度を閉塞と見なす。それは、開かれた場に、〈内側〉を閉じとして導入することで、〈外〉

を限りなく輩出する連鎖の第一歩であり、私たち一人ひとりを、そして私たちを民族として、国民として、そして文化として、区分けし、境界線を引き、そこに〈われわれ〉を、閉じられた、それ故、境界によって画定される概念として作り上げる。しかし、その様な〈われわれ〉であっても、一度それが〈われわれ〉と発話された時には、その指示対象は必ず微妙なずれを生み出す。私たちが、一人称・複数形として繰り返し用いる人称代名詞としての〈われわれ〉、日常の会話や語りを単に進行させるために用いる無人称の〈われわれ〉、共同体の主体として多元的な差異を表明する総称である〈われわれ〉は、様々な用例を通して、私たちの存在論への問いに新たな道筋を示してくれるであろう。それを、根源から問い直し、かつ脱構築することで、閉塞から開きへと私たちの世界を導く、新たな主体として考えてみたい。

これに対して、〈自我の思想〉を開くためには、〈他者の思想〉こそが相応しいと考える人たちが当然いるであろうが、後者は結局、前者の陰画として、その派生的な形態であり、自我であろうが、自文化であろうが、すべてに優先して〈自〉のノという定立が前提条件となる<sup>4</sup>。その結果、世界において、あらゆる分節に先立って複数のものどもが〈共 - に - ある〉という事実、この関係の分解不可能な重層化作用と決定的な先行性、それらを〈自 - 他〉という分節された関係にのみ収斂させ、階序付け、その結果、裏切り、疎外することになるのである<sup>5</sup>。私たちが、自我であろうが、自文化であろうが、その独〈自〉性を思索するとき、最も違和感を感じるのは、〈自〉として回収しえない内部の他者性であり多様性であろう<sup>6</sup>。それ故、もし私たちの存在論的確に表わす主体というものがあるとするならば、それはハイデッガーが指摘したように、すべての「下に横たわるものsub-jekt」であり、多様性さえも自らの内に表明できるものでなければならぬ。勿論、主体という言葉に不可避な、〈呼びかける - 応える〉という本質的な役割を担った上でのことであるが。このような主体があるとするなら、それは決して、単純な実体的な枠組みを持ちえないだけでなく、多様性を喪失させ、〈共通、共同〉なものを内在化させることで成立する共有関係、つまり神秘主義的な融合や全体主義的な内閉性、を徹底的に排除するものでなければならぬ<sup>7</sup>。

この最後の点に関しては、〈われわれ〉という関係を中心テーマとして、〈共 - に - ある〉を思索するに際して最も留意すべきことであるが、カントが語る、「諸国家の共存を、他の国家をしのぐ大国のもとで結合するよりも」、例え「多様性から帰結する闘争」に曝されることがあったとしても、「諸国家間に確立する均衡のほうを、帝国によって押しつけられる決定的な平和よりも好む」<sup>8</sup>という命題に従うことになる。これを、〈われわれ〉を問い掛ける存在論への自戒とするなら、それは、「権力あるいは役割の重要性に迎合することで、如何なる形であろうとも、大国つまり自我による、帝国主義的な専制を許してはならない」、という意味で理解しなければならない。〈われわれ〉を単に、〈われ〉と仲間たちというような自我の独裁的な位置を中心にその周辺に形成される集団、結局は、単数の〈われ〉に還元され、代理されるような〈われわれ〉として理解してはならないということである。その逆になれば、〈われ〉は〈われわれ〉の中に完全に吸収されてしまい、〈われ〉は〈われわれ〉の内では差異を主張することもできず、全体主義的な一体性のもとに埋没する結果となる。それ等に留意した上で、〈われわれ〉を考えるには、次の点が特に重要である。すなわち、レヴィナスが彼の「彼性illéité」という概念の展開を通して反面教師として示してくれているのだが、共に〈われわれ〉を構成する存在者を、まるで〈われ〉から排除するかのようにならぬと命名し、一方的に親密さや身近さを基準とした〈距離〉で区分けし、第三者を客観的世界の構成者として、〈われ〉から遠ざけるという行為、これは差し控えなければならない。私たちは、つねに具体的な共存関係の中に〈彼ら〉を引き込みながら、

<われ>の専制、及び埋没から脱出しうる思考を追い求めなければならない。<共 - に - ある>の主体としての<われわれ>は、以上を踏まえた上で具体的なコンテキストに則って思索されなければならない<sup>9</sup>。また、当然のことながら、グローバリゼーションが進行し、多文化が多様な位相で、多重化された形態で交流する社会において<われわれ>を考えるには、<われわれ>を、民族、宗教、人種等の記号化されたコードが示す差異において実体化させ、いかなる形であろうと、同定されうる存在へと還元することは控えなければならない。要するに、<共 - に - ある>を組織や形態として考える際に、それを構成するすべての単位が不確定であり、流動的であるということをつねに念頭におかねばならない。

例えば、<われわれ>を西欧人として語る人がいるとしよう 「われわれ西欧人は・・・」。この時、<西欧>という現実には、すでにその中心主義を批判、脱構築されている。すると、<白人 - キリスト教徒 - 男性>という単調な枠組みは外され、アラブ系、アフリカ系、アジア系、旧東欧系が、そして女性も、その中に包含され、そこに、融和・同化するか、対立・反撥するかは別にして、西欧社会なるものを多重化した社会内社会として再構築している。しかし、それでも、<白人 - キリスト教徒 - 男性>という権威と権力が、現実の多様化を尻目に、<われわれ>構成において隠然たる勢力を占めていることは歴然たる事実であり、西欧をいかなる視座から規定するかによって、その姿は全く違って来る。西欧は、アメリカに比べて内的な多様化の様相が、外には見えない。<外なるもの>の表象が、<内なるもの>に屈折され、掠め取られて、<内>に対抗する軸として今までは成立しなかったとも言える。つまり、代表的な<われわれ>への無言の、強いられた、<われわれ>の預託。あるいはその小さな部分集合として、最初から主体化されえないモザイクの断片へと、矮小化せざるをえなかったマイノリティ集団の<われわれ>、あるいは<われわれ>の不在。この様に構造化された<代表 - われわれ>を頂点とする支配は、EUの成立と拡大を通して新たな<われわれ>構成に向かう今、内側から憲法制定問題によって、またモザイク化された<われわれ>の反逆の開始によって大きく揺らぎ始めている<sup>10</sup>。

<われわれ>を問うとは、ラクラウの政治思想の基本原則である<ヘゲモニー闘争>とでも言うべき、それ自身に内在するアメーバの如きダイナミックな異化作用を明らかにしなければなるまい。

### III - 多元化と変容の時代における転換の主体としての<われわれ>

私たちは過去に類を見ない転換期に立っている。IT革命、グローバリゼーション、そしてバイオテクノロジー、ナノテクノロジーのような科学の世界における画期的な創造が、現実の社会生活を後戻りできない方向へ力づくで向かわせている。社会構造全体を巻き込みながら、急速に今までのシステムを破壊し、止まることを知らず、すべてが目も眩むような<進歩>という流動化の波に飲み込まれてしまう。科学が私たちに与えるものに対して、人間そして社会の相対的な遅れは、今やパワーバランスの上に立つ政治的な思惑も絡んで、圧倒的に拡大した。さらに、多くの人間が、向かうべき目標を見失い、自らの行為を正当化する基準を失い、自らのありうべき場を発見できない、というよりも場はもはや永遠に失われた、という実感のもとに生活している。アガンベンに言わせるなら、残されたのは、単に「生きる(ゾーエー)」ことの自己目的化であり、生が何かの目標を達成するわけではなく、「より善い生(ビオス)」を目指して、生きるための倫理を構築するわけでもなく、死に至るまで徹底して自らを単なる生として、「剥き出しの生」として疾走するしかない「例外状態」<sup>11</sup>。これは決して彼一人の思い込みではなく、西欧に起源を發する典型的な存在の形態であり、過去を背後に従えながら、疾駆する高速船の舳先で風を切りながら、この今を、次々に継起する「現在présent」という時間の「先端 = 岬cap」とし

てしか生きられない世界の突出した結果である<sup>12</sup>。

この先端 (= 真っ只中) で、社会はその根源的な単位をなす家族関係からして変わり始めた。夫婦そして親子関係の変化、異性愛だけでなく同性愛をも含めて多様な愛の許容、ジェンダーの呪縛からの解放と両性の役割分担の見直し<sup>13</sup>、強固であった社会構造の柔軟化とそれに伴う反動、地球規模での競争を余儀なくされた産業界と、競争力確保のための、また新たな産業に対応するための労働形態の変容。そして、国家という枠組み自身が不可侵の境界を外さざるをえない現状。EUによる中・東欧諸国の取り込みと憲法制定への挑戦<sup>14</sup>、そして人権を旗印にNATO軍が越境、介入した旧ユーゴスラビア内戦とその後<sup>15</sup>、テロの撲滅を標榜してアメリカが行なったアフガニスタンやイラクへの軍事介入とそれ以降の收拾されることのない混乱<sup>16</sup>、これらは近代が徐々に作り上げてきた世界、それが収斂した国民国家という枠組みが、その至上権を失ったことを示している。これ以降、あらゆる国家は、その主権を無条件に主張することはできない。

しかし、最も重要なのは、目の前に <あり>、確実と思われていた強固なシステムが、優れた作品として鑑賞に値すると目されてきたものが、実は砂上の楼閣であり、蜻蛉の如く短い運命を終えて死んで行くという事実に、多くの人が目覚めたという現実である。すべての関係が時代的な宿命を背負い、変遷して行く、そしてその行き先の見えない過程だけが現実なのだということの確認<sup>17</sup>。すべてが <過程> という、それ自身に内在する運動に還元され、自らの外部を失いつつ、運動の、あるいは行為の内にしかその存在意義を見出せない私たちの現状、それはかつてない程に全体主義への危険に曝されている<sup>18</sup>。過程に目標があるとすれば、それは <死に向かう> ものでしかないといひヒルズムが語るなら、ニーチェの様に、私たちの「最大の重し」として、「果たして耐えられるか」と問い掛けなければならぬ。

さて、私たちが <われわれ> を問い掛けるとき、それを記述する関係概念は、当然、デカルト的自我の洗礼を受けている。つまり、懐疑によって到達した自我への道が一方にあるとすれば、同時にそれを中心軸として、そこから <世界> を再構築しなければならないという責務が他方にある。プラトンやアリストテレスの用語を継承しながら、自我の視座から諸概念を新たな意味付けのもとに配置し、それ故、ギリシャ的な要素の徹底した歪曲を行いながら、ヘーゲルの「絶対精神」やフッサールの「生活世界」、そしてハイデッガーの「死に向かう存在」等、数々の用語が明確に示しているように、世界は <人間化> されて行く、が、その過程は、つねにやはり超越論的自我や、現存在等、個体的主体概念に主導される。結果は、フッサールやハイデッガーが示しているように、最終的には個体的な限界に突き当たり、共存の可能性への模索を、あるいは「共実存 Mitdasein」のような形に定式化しようとする。しかし、一見して明らかなように、そこでは、共存は二次的な関係概念として提起されるのであって、<共 - に - ある> という事実の先在性は、<後で après coups> 再構築されるものとしてしか思索されない。

例えば、近代を開拓したホブズ、スピノザを始めとする政治思想家も、私たちのこの <共 - に - ある> 世界を、<個> に立脚した欲望、コナトゥスというような概念を軸にして再構築しようとするが、<共 - に - ある> は、それらの内的な闘争、自らの生き残りを賭けてぶつかり合う衝突とみなされ、その克服には、あるいは平和的な共存のためには、リヴァイアサンやエチカのような <外部> のシステムが要請されることになる。しかし、おそらく個体的な闘争を基準にして、そこからの <共 - に - ある> を考える際には、闘争自体がいかなる外部の制御をも破壊し尽くすことになるだろうから、カール・シュミットのように、すべてを <敵 - 味方> という普遍的な関係構造へと還元する思索の方が、より妥当性が高くなるであろう。されど、一方を敵、もう一方を味方とする政治的な関係には、その関係を優先項として措定するようなコンテクストが前提されるであろうし、また生き残りの闘争自体が果たして

<個体的>行為なのかを問い掛ける必要がでてくる。要するに、<共 - に - ある>という関係を再構築する際には、それ以前における、その様な（言語的）分節を可能にした多層化されたレベルでの<共存>が前提とされているにもかかわらず、多くの場合、やはり人間化された<個の>レベルにおいて、共存自体もその構成的概念も考えざるをえないということである<sup>19</sup>。そして、その頂点にフロイトの精神分析がある、と言えないだろうか。彼も、対立関係と闘争を基本にするが、その関係構造は多元化する。個体（=自我）も一体化した統一体としてではなく、多様な要素の集合態として多元的に理解される。その際、その内的関係は、極限にまで人間化され、まさに家族化される。<父 - 母 - 子>という三者の関係は、無意識、超自我、エディプス・コンプレックス、抑圧、去勢・・・と象徴化され、自我構成の多元化は、まさに、自我を<家族化>、あるいは<家族の自我化>を行うことによって完成する。この傾向は、おそらく西欧の思索の根源に、その世界解釈の中に、例えばルソーが、自然の只中にも、投影された現実を、というより理想の人間の棲家、言うなれば<家庭heim>を求めようとしたように、根強く息づいている。自我が家族化されると同様に、世界もその一員として自我に<家族化>される<sup>20</sup>。自我を中心に形成される家族のような世界。現実の家族を超えて、その向こうに、世界はつねに家族化される懼れに曝されている。

少し足早に、西欧思想の流れを見てきたのは、次の点を確認するためである。すなわち、世界理解が、あるいは思索そのものといっても良いだろうが、<自我とその家族>のノという関係性として理解されるとするならば、それは取りも直さず、思索自体が、現実社会における家族のあり方、その変遷に大きく左右されると考えられるという点である。確かに、フロイトやラカンの精神分析における実証不可能な仮定が、それでも多くの点で共鳴をえるのは、その論理の具体性、あるいはまさに、そここでいつも行なわれているかのような錯覚を起こさせるほどの、具体的事象を伴った日常性との類似、あるいはその解釈の妥当性であるが、この<日常性>の過度の精神世界への侵入は、私たちの思索という活動において、果たして、家族関係を含めて抜本的に変遷しつつあるという、実感と現実にも十分対応できるのだろうか。また、それは精神世界の無理やりの現実化あるいは日常化という結果、大事なものを排除してはいないだろうか。

少し家族関係の変遷の現実を、具体的な家族を取り巻く環境の変化から考えてみよう。不妊治療の進歩により、試験管ベビーや代理母等が考案され、それに輪をかけてクローン技術の向上によるクローン人間の誕生が噂されるこの頃<sup>21</sup>、変化は、社会の存続を脅かすほど進行した少子化と共に、<誕生 = 子供を生む>という行為の多様化を一挙に進める現場に私たちを誘っている。それに伴い、近い未来において、家族というあり方の尊厳と役割に決定的な見直しが迫られるのではないだろうか。その際、私たちが作り上げた、<自我の家族化>と象徴的に表現される世界、そこで最も重要な役割を担って来た母親　すべての始原として、最も安全かつ安心できる癒しの場として、また回帰の郷愁の源である母胎、でさえもが、絶対的に握っていた役割を譲り渡すことにもなりかねない<sup>22</sup>。実際に、肉体を通して伝わってくる、包み込むような生命の律動と愛情の充溢、そして外部とのコミュニケーションや言葉の<前もっての>体験。これら、人間に必須な条件の数々が、母胎さえもが代替される、あるいは必要とされなくなることで、失われて行くのだろうか。母が母である必要を失い、父が父の役割を譲る、と同時に今度は、誰もがあらゆる役割を身に受けることが可能になり、それ故すべてが代替可能となる。生物学的な差異に端を発した、本質的と思われた二元的な<父 - 母>という補完関係は、その存在根拠をまず失い、次いで役割分担を一元化していくのか、それとも多元化するのか。この時、何よりも、自我を形成してきた家族は変容し、<自我の家族>は崩壊し、<われ>を取り巻く環境は一変するのではない

か。エディプス・コンプレックスを含め、従来の自我形成の概念装置が、時代や社会環境に固有なものでしかないことを露呈し、関係概念としての〈父〉や〈母〉が、超自我やエスを巻き込みながら、自我形成から退出していく。その時、あるいは、新たな〈自我の家族〉が形成されるかもしれないが、役割と個人が同定されるような現在の関係は維持されることは、もはやないのかもしれない<sup>23</sup>。

この様な世界は、SF小説の中の絵空事なのだろうか。例えば、私たちの〈父 - 母〉を核とする家族関係が出来上がったのも、つい最近のことであることを考えると、多くの人が最初からそれを、心の底では、象徴的なものと見なしているのではないだろうか。実際、虐待の事例を取り上げても、今まで自明と思われて来た母性本能の存在自体が幻想でしかないのでは、と疑わせる根拠を多数提出している<sup>24</sup>。そこで問題になっているのは、永い間に身につけてきた習性が、これほど容易に、社会環境の変化、特に個人の自由の偏向により、人間から剥離していくという事実である。個体化が本来の個体化の限界を超え、個人が〈分割しえない存在in-dividu〉としての底割れにより、〈分割された存在dividu〉へと移行して行き、〈in-〉が示す関係項としての個人のあり方までも喪失する。要するに、相互的な絆の衰弱、社会〈通〉念なるものの失墜、そして文化的な制約の脱臼。臍の尾のように母親や、母なる文化、母なる言語へと結びつけるものが切れつつあるが、果たして、この〈母〉が象徴した絆を取り戻す術はあるのか、あるいはその必要はあるのだろうか。もし、〈Oui〉と応えるならば、来るべき未来に相応しい形でそれを示さなければならない。その時、〈母〉や〈父〉の役割を、新たに身に受ける主体は、人種やジェンダーや年齢という生物的条件にも、また文化環境にも制約されない、何よりも個体としての制約を超えた主体であり、多様に代替可能なその役割を喜んで担うものでなければならない。それは、〈母 - われわれ〉、〈父 - われわれ〉、あるいは〈父母 - われわれ〉と定式化しても良いが、古代ギリシャのスパルタ的集団教育法の要請とは全く別に、たった一つの共同体的真理である〈共 - に - ある〉の実感から出発しなければならないだろう。母なき時代の母、父なき時代の父の役割を担うものとしての〈われわれ〉。それを、〈われわれ論〉というテーマのもとに、〈自我の家族〉とも言える思考様式全体を脱構築しながら、問い掛けていきたい<sup>25</sup>。

#### IV - 〈われわれ一人ひとり〉と〈われわれすべて〉

いま問題になっている人間性 世界を構成するものでありながら、世界そのものに組み込まれている主観性としての人間性 とは、いったいいかなるものなのか。われわれの最初の素朴な歩みだしにおいては、われわれの関心は、注目すべき発見のたえず開けてくる地平に向けられていた。しかも、なりゆき上、最初の注視においては、対象極とその与えられ方（最も広い意味での現われ方）という、最初の反省段階に属する相関関係に、さしあたっては全く固定されていた。自我は、最高の反省段階の主題として、なるほど言及されてはいたが、より身近な連関をおのずから優遇する用心深い分析的 - 記述的な論議の進め方においては、それは十分正当な権利を得てはいなかった。自我の行なう深い働きには、のちになってはじめて気づかされるのである。そのことと関連して、「自我」 わたしが今語っているような自我 の意味変更という現象、すなわち自我が「他我」へ、「われわれすべて」へ、多くの「自我」 そこではわたしも「一人」の自我であるようなをもつ「われわれ」への意味変更という現象が欠けていた。したがって、「われわれすべて」としての相互主観性がわたしから出発して構成される、否、わたしの「中で」構成されるという問題も欠けていたのである。これは、われわれが引き入れられ、引き続き歩みつづけてきた道においては、



現われることのなかった真の問題である。今やこれらの問題に注意を向けないわけにはいかなくなる。なぜなら、避けることのできない次のような問いがつい立ち現れることによって、今こそ立ち止まって自己省察へ歩み入るべき必然性を、われわれは痛切に感じることになるからである。それは、つまり、普遍的な構成の意味能作と妥当能作を遂行する主観としてのわれわれはいったい何ものなのか、極の体系としての世界を、したがってまた共同生活の志向的形体としての世界を、共同化することによって構成しつつあるわれわれとはいったい何ものなのか、という問いである。このわれわれを「われわれ人間」ということができるであろうか。自然的・客観的意味での人間、すなわち世界に属する実在としての人間ということができるであろうか。こうした実在は、それ自身「現象」ではないのだろうか。すなわち、それは現象としてそれ自身対象極であり、相関的志向性へと問いを遡らせるべき主題ではないのだろうか。この実在は、この相関的志向性の極であって、その働きによってその存在意味を有するのであり、獲得したのではないか。

もちろん上述した問いは肯定されるべきである<sup>26</sup>。

<われわれ>を考える際に不可欠とも思えるフッサールの一節であるが、その検討を前に、次の点を整理しておこう。私たちが、「われわれの存在論」、いわゆる<われわれ論>が要請されると考えるのは、今までの存在論が、基本的に<自己>分裂的な、あるいは<他者>依存的な共存の形態しか提示することができなかった、という確信による。それは、<自我の思想>に固有のパラドクスに由来する。1) 自己の存在証明は自己によって与えられない、2) 自己の定立は、同時に二項対立的な関係概念、つまり他者なしには不可能である、3) 自己は、この定立の中で自己を疎外せざるを得ない、そして最後に、4) この様な、自己(=個体)の集合体は、事後的に再構成された共存によって、本来の共存(=共存に-ある)への問い掛けを疎外する結果となり、その意味するものを忘れてしまう。自我から発する共存への問い掛けは、そのはじめから転倒されているのである<sup>27</sup>。

さて、初めからすでに転倒されている共存への問い掛けを、その掬れから解放するために、フッサールの展開する<われわれ>の思索について考えてみよう。その起点をなすのが、彼の「生活世界Lebens Welt」であり、世界は「われわれすべてに自然にあらかじめ与えられている<sup>28</sup>」という直観である。私たちのこの世界は、科学の対象となるような、客観的な法則に支配された普遍的な原理の総体としての世界とは別なものとして、「あらかじめ」<われわれ>に与えられている。

すなわち、われわれの仲間という地平のうちにある人間としてのわれわれ、他人とのさまざまな規定的結合の中にある人間としてのわれわれに、共同の「この」世界という形で、世界はあらかじめ与えられているのである<sup>29</sup>。

<われわれ>に「世界があらかじめ与えられている」とすれば、この<われわれ>を除いて誰が世界の主体となることができようか。ただ、主体というと、私たちはすぐに認識論的、倫理・道徳的主体を考えることになる。その際、レヴィナスなら、「理性は複数形を持たない<sup>30</sup>」という辛らつな抗議の声を発するであろうし、また、中村雄二郎の「果たして一人称に複数性などあるのだろうか、と問うことはできる<sup>31</sup>」という主張も、私たちを同じ困難の前に引きずり出す。確かに、何かを享受し、喜び、悲しみ、怒り、考え、思い、感じる・・・、その主体となるからこそ、主体たる所以があるのであるし、法的、倫理的主体として責任は当然個人に帰せられる。一考しただけで、一人称の複数形である<われわ

れ>が、主体としての基本条件を満たしていないことは明らかである。〈われわれ〉は、本来的に〈われ〉として、複数形のままでは享受し、感じ、思考することができないのみならず、自らを〈われわれ〉と発話し、〈呼びかけ - 応答〉の根源的な主体形成のなかで、自らを主体として指図することさえできない。〈われ〉であることによってしか、〈われ〉においてしか、〈われわれ〉と発話することができない以上、〈われわれ〉は、最初から〈主体ならざる主体〉として、そこにある。〈われわれ〉論のアポリアは、まさにここに、〈われ〉が、〈われわれ〉を思考し、発話し、展開しなければならないという点にある、が、この自明なる事実は、その自明さ故に、思考しえない事実として、決して等閑にされて来たわけではない<sup>32</sup>。また一般的に考えてみても、〈われわれ〉が、客観的な法人格を付与された集団や組織として、その託された範囲における法的責任を、その構成員が集合的、組織的に担う場合のように、共同責任者として、〈一人ひとり〉の資格において、つまり複数でありながら〈単数singulier〉の資格において、主体（＝代表取締役等）を体現することは当たり前前の行為である。しかし、私たちの目的は、〈われわれ〉という一人称・複数形が意味すること、その従来への制約をまるで踏み越してしまうような役割、それを、フッサールを通して問い掛けてみようというものである。なぜなら、超越論的自我の思想家、すなわち〈われわれの思想〉の対極にあるとされる思想家でありながら、超越論的自我の思想の隙間を埋めるために主体としての〈われわれ〉へと踏み込んだフッサールの思索は、この試論の進むべき方向を示唆してくれるように思われるからである。

彼は、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』において、それまでの超越論的自我の志向性を唯一原理とする自らの現象学の間人理解が、共存という自明の事実、つまり世界の中で多くの人たちが互いに交流しながら暮らしているという「生活世界」から出発したはずの、彼の哲学にとって最も本質的である事実、を考察から除外して来たことを反省し、この自我を、「人間の共同社会から切り離されている単独者ではない<sup>33</sup>」と繰り返し確認しながら、相互に主観として「世界の構成」等に統一的に関わる主体として再構築しようとする。そこで、〈われわれ〉という概念が前面に登場するのであるが、それは自我の「意味変更という現象」という新たな意味付けを与えられる。

「自我」 わたしが今語っているような自我 の意味変更という現象、すなわち自我が「他我」へ、「われわれすべて」へ、多くの「自我」 そこではわたしも「一人」の自我であるようなをもつ「われわれ」への意味変更という現象が欠けていた<sup>34</sup>。

しかし、この「意味変更という現象」として規定された〈われわれ〉は、残念ながらフッサールによってその問い掛けが始められる際に、問い掛け自身の内に、〈あらかじめ〉その役割と意味が決定されてしまっていることが、引用文に続く、次のような表明によって明らかになる。「したがって、「われわれすべて」としての相互主観性が、わたしから出発して構成される、いな、わたしの「中」で構成されるという問題も欠けていたのである<sup>35</sup>(下線は筆者)」。彼の思索全体を、まさに象徴するかのようになり、〈われわれ〉という関係は、「わたしから出発して」外部の他者たちとの関係として構成されるのではなく、「わたしの中に」、つまり内的な関係として構成されると結論付けられてしまうのである。好意的に解釈すれば、「自我」の「意味変更の現象」として、自我を「孤立」状態から解放し、「あらかじめ与えられている」本来の共存という事実性へと送り返すことで、自らの探求にそれまで欠けていた、他者との相互関係を問い掛けるために導入されたはずの〈われわれ〉という概念は、いきなり「わたし」の内的な現象へと引き戻されてしまう。

しかし、この過程を単にフッサールの現象学的還元と結論付けて、それで終わらせるわけにはいかない。なぜなら、最初に、「共同世界の志向的形體としての世界を、共同化することによって構成しつつあるわれわれ<sup>36</sup>」として措定された〈われわれ〉は、具体的な日常性によって刻印され、「われわれ人間」として、現在 63 億を超える人口を有する実在の人間であり、この世界に属し、世界を共有化しながら、互いにこの世界を支えている人間たち全員を含意するはずであるから。フッサールが、このユマニスト的な普遍主義に彩られているが、「生活世界」の中で生きている人間全体、「さまざまな規定的結合のなかにある」人間を〈われわれ〉と呼んでいる以上、当然、生物的、生理的、精神的、あるいは経済的、政治的というような、具体的な条件によって刻印されている生身の人間としての〈われわれ〉を指していることになる。しかし、そんな〈われわれ〉が、何時の間にか、超越論的自我の集團として、この世界とは離れたところに存在する、それ故この世界に生きている人間ではない〈かのような〉、もう一つの〈われわれ〉の出現によって打ち消されてしまう。果たして、フッサールの還元とは、最後の〈われわれ〉のイメージによって、この出発点の〈われわれ〉のイメージを消し去ってしまう、と考えるべきなのだろうか。

確かに、彼の方法論は、その出発点の、例えば「生活世界」のような、瑞々しい思想の躍動を何時の間にか理念への隷属によって押し殺してしまう傾向があることはここで指摘するまでもない。また、彼の悪名高い「現前化」の作業、つまり過去との連続、また未来へのありうべき接続を体現する主体としての〈現在〉の暴力への批判は正当であろう。この様な点を考慮すると、彼の〈われわれ〉が、余りにも簡単に自我の内的現象へと還元される論理も理解できる。すなわち、「超越論的自我」は、その「現前化作用Ent-Gegenwärtigung」や、内的な体験の上に自己移入することによって、自己の内に他者を構成する「他者化作用Ent-fremdung」の過程を通して与えられる存在了解を経て、「私の中で、「他の」自我が、共現在のなもとして存在妥当を得る<sup>37</sup>」ようになり、その結果、最終的に〈われわれ〉という存在了解に達するのである、と。そして、「自我」に、そして「他我」に先行され、両者の「超越論的自我」としての存在了解がないかぎり、〈われわれ〉は、この現在を〈共 - に〉生きる者たちと構成する〈われわれ〉という存在妥当性さえも獲得することはできなくなり、結局、まさに文字通り、超越論的自我の、単なる「意味変更という現象」、あるいは「人称変化」へと貶められ、「前もって与えられた」意味を失ってしまう、という否定的な結論に到達する：「したがって、すべての人間（〈われわれ〉）は、「一個の超越論的自我を自己のうちに担っている」ということである<sup>38</sup>」

しかし、果たして、この結論を持って、フッサールの〈われわれ〉の意味と役割を終わらせて良いのだろうか。彼の〈われわれ〉に対して、一方のイメージで他方のイメージを、つまり後の〈われわれ〉によって、始まりにおいて措定された〈われわれ〉を塗り替えてしまっても良いものだろうか。というのも、現象学における記述的要素の重要性に鑑みた時、また記述ということが言語における事実の再構成にあるという点を考慮するなら、彼は、〈われわれ〉を二重のイメージで、つまり〈現象 - われわれ〉と〈再構成 - われわれ〉、あるいはメルロ＝ポンティの用語を用いるならば、〈われわれ - 地〉と〈われわれ - 図〉という二重の意味で提起していると考えられるべきではないだろうか。フッサールは、〈われわれ〉を二重化する。この様な主張の正当性を支持してくれるのが、〈われわれすべて〉と〈われわれ一人ひとり〉という彼の措定である。

両者の関係は相補的である。なぜなら、彼の〈われわれ〉は、一方で、〈われわれ（人間）すべて〉という複数性を、その多様性のままに承認しながら、他方で、超越論的な能作の主体を担う〈われわれ〉としても要請するからである。後者の〈われわれ〉が、〈一人ひとり〉として、「超越論的自我」とい

う個々の具体的な多数性を越えた「超越的な同一性」を担うことで、各自が主体として、その単数性によって存在了解されることを可能にするのであるが、その様な〈われわれ一人ひとり〉が、「われわれすべて」とは超越論的に働いているものとしてのわれわれすべてなのである<sup>39</sup>」と、一足飛びに、〈われわれすべて〉と一つに結ばれることで、二重化された〈われわれ〉が、最後に一つの〈われわれ〉として、その論理の輪を閉じる。

勿論、この様な、フッサールの、〈われわれ〉を二重化する、あるいは二重の現象のうちに理解しようとする試みは非常に興味深い、二つの極端な現れにおいて〈われわれ〉を分節しながら、その両者が最終的には、〈自我〉の活動の中に収斂し、一致して行く過程として。確かに、相互性や共同性を形成する、様々な位相的な差異や複雑な錯綜は、〈われわれすべて〉のノにおいて構成要素をなすのであるうし、主体的な役割の担い手は〈われわれ一人ひとり〉に託されることになる。しかし、そこにあらかじめ措定されている、〈一人〉から〈すべて〉への無媒介な飛躍は、その中間にある数々の変数項や、あるいは差異の形態すべてを二次的な現象として、両極の決して開かれえない〈間〉に閉じ込めて、打ち捨ててしまうように見える：「方法的には、自我とその超越論的な機能と能作の体系的な研究から出発してのみ、超越論的相互主観性とその超越論的共同化　そこでは、自我極の作動しつつある体系から「万人にとっての世界」、すべての主観にとっての世界が、万人にとっての世界として、構成されるのである　が証示されうる<sup>40</sup>」。

#### V - 〈われわれ〉の自己忘却

判断中止をするのは、わたしであり、もしそこに数人の人がおり、わたしと現に共同して判断中止をしているとしても、わたしの判断中止をしているわたしにとって、ほかのすべての人間は、その全作用生活をも含めて、世界現象〔・・・〕のうちに引き入れられてしまっているのである。〔・・・その結果、〕判断中止は独得な哲学的孤独をつくり出すが、〔・・・しかし〕この孤独においては、わたしは何らかの、たとえば理論的に正当づけられる我執からであれ（あるいは、たとえば難破者のように偶然からであれ）、人間の共同社会から切り離されている単独者なのではない<sup>41</sup>。

フッサールへの問いを〈共 - に - ある〉への問い掛けを軸に、少し方向転換してみよう。存在の〈ある〉を問い掛ける存在論、その〈ある〉の本来の意味が、〈共 - に - ある〉だとすると、それは、〈共 - に - 〉を形成する或る種の〈結び付き〉に事前に制約され、決して事後的に帰納法的な積み重ねによっては再構築されないことを示している。ここに、私たちの認識、つまり言語活動が陥る、すべての循環やパラドクサルな論理の根源があるが、フッサールの行為も当然、最初からこの循環に取り込まれている、と同時にそれに挑戦する態度であるわけである。最初から、認識がまさにそこから始まるその基盤であり前提、〈すでにつねにそこにある〉と言う事実を、その〈あるがままに〉認めようとする行為は、自己否定的要素を含んでいるが、しかし、それでも、そこから出発しようとするフッサールの態度は、レヴィナスが、それを、まさに〈ある〉ことの「(それが) ある <il y a>」と言う理解から始めるのと同様の覚悟を必要とする。一般的に、例えば創世記が「神の創造」において、あるいは老子が道(タオ)で語るように、この起源としての〈ある〉は、混沌としたカオス、世界という分節以前の神秘的な世界へと送り返す言葉として理解されるものであるが、ヨハネがその福音書で、「はじめに言(ことば)ありき<sup>42</sup>」と言っているように、〈ある〉を含む表明は、レヴィナスと共に解釈するなら、それ自体、言

葉による表明そのものの中に、最初から言葉という連鎖、つまり<連なりによってある = 与えられている il - y - a> という、事実を絶対的に肯定する姿勢をこそ示しているのだろう。全面的な受容、あるいは受任という、本来直感によって体得するしかないもの。おそらく、<共 - に - ある> という事実も、あるいは<われわれ> という存在形態も、<前もってその様に与えられている> という存在了解によって絶対的に受任するしかない事実なのかもしれない。それは、フッサールが<われわれ> を問い掛ける過程で、本来の、それ故に<われわれ> への問い掛けを始めた出発点にあった<われわれ> という多様性が、何時の間にか沈黙のうちに忘れ去られてしまった、という事実が証明されているのかもしれない。すると、その事実は、「問い」自体の本質にある、と語ることで満足すべきなのだろうか<sup>43</sup>。

フッサールは、むしろその事実を、よく言われる暴力的な関係の中に引きずり出すことによって明らかにしようとしているように思える。確かに、<自我(の思想)> から共存を問い掛ける際に陥る転倒は、解消不能である。しかし、この<転倒> という事実は、<われわれ> を問い掛ける際には、その固有な性質として、より積極的な役割のもとに理解することもできるのではないか。それを、フッサールは「われわれ自身の自己忘却」と定式化し、<忘却> という言葉が含む否定性を徹底化することで、そこに意味の反転の可能性を示唆してくれるように思われる。

彼は、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、第 54 節、「逆説の解消」において、「根源我」としての超越論的主観が、二重に<われわれ> を忘却している姿を描いている。基本的な構造は、自我という超越論的な主観が、その「判断中止」を通して、世界認識を行なう際に、その最も重要な、自らの出自であり、彼の言葉を用いれば「共に世界を創造する相互主観」としての<われわれ> を忘却するという、<転倒> のまさに好例として示されているのだが、少し詳細に見てみよう。

第一の忘却は、自我による共同体を成立させている仲間としての<われわれ> の忘却である。問題は、相互主観性として、この生活世界において、それぞれが超越論的な主観 (= 自我) として、共に「共同生活の志向的形体としての世界を、共同化することによって構成しつつある」、<われわれ> が現象化されることで、対象化されてしまう点にある。仲間を対象化することで、超越論的自我が、自分自身を「唯一なる世界創造者」として措定する結果となり、共存は、超越論的主観それぞれが構成する、それぞれの<世界> の並立でしかなくなってしまうが、しかし、この時、自我も、相互主観性においてのみ「構成的に働く自我となり<sup>44</sup>」、互いを訂正しあうという相互妥当の変容を蒙る。その結果、それぞれの自我の間に「相互主観の統一」が生まれ、異なるかのように見えた世界は、「唯一なる世界」として構成されることになる。それに対して、当然、何と<協力的な> 自我の集団であろうか、<われわれ> が世界構成の中で従順な羊にでもなるというのだろうか。また、この世界では、<われわれ> が有する複数性が、単数性に還元され、仲間としての<われわれ> の多様性が、統一された世界へと還元されることを拒否する権利と共に、忘却されているのではないかと異議申し立てが行われるかもしれない<sup>45</sup>。

次に、<われわれ自身> の忘却がある。フッサールによると、<われわれ> は、<われわれ自身の自己 - 忘却 auto-oubli de nous-mêmes> に宿命的に陥るということになる。この忘却は、<われわれ> に根源的な忘却であるかぎり、超越論的自我の「判断中止」それ自体に直接関わる問題であり、「判断中止」それ自体にその原因を有することになる：「世界的なもののあらゆる前所与性と、そのあらゆる前妥当性を徹底的に差し控える<sup>46</sup>」。それ故、<われわれ自身> の自己忘却とは、現象学の方法論そのものに内在するもので、世界を<あらかじめ与えられた世界> として措定する際、その世界が成立に至るまでの根拠やそれがどのように与えられたかを問うことをせず、それをあるがままに承認する、という点にあるが、それを<忘却>、つまり<われわれ> による<われわれ自身の忘却> と考える点が、非常

に興味深い。全くの同時代人とも言える、フロイトによって、無意識へと抑圧され、しかし無意識において維持されている、この〈世界〉が、フッサールにとっては、単純に忘れ去られてしまう、と理解されるのである。その上、忘却は、自然に〈auto-〉、他の人たちによってではなく、〈自れ自身によって auto-〉行われる。それも、この忘却の主体は、〈われ〉ではなく〈われわれ〉となる。しかし、この、〈われわれ〉による〈われわれ自身の自己忘却〉という図式が、フッサールの世界を自ら内部から変換させるような予感を感じさせる。

フッサールにおける二重の自己忘却は、一方では、時代を共にする仲間たちに対して、多様な世界構成を排除し、他方では自らの根拠さえも、その存在証明をも含めて拒否するという、二重の暴力的行為であると、通常は批判される、が、しかし、その否定的側面を越えて、自己忘却に至る内部の相互妥当の変容を、その〈闘争〉的側面から見直した場合、全く違った関係が浮き上がって来ることに驚かされる。すなわち、第一の忘却を、〈われわれ〉が本来その積極的な能作によって、その相互の躍動的な関わり（当然闘争も含まれる）において、〈或る〉種の〈われ〉を指定し、成立させるが、〈われ〉となるや否や、そこに至るまでの自らの〈われわれ〉の / としての〈闘争的 = 政治的な〉活動すべてと共に、自らを忘却することで、まるで〈単数である〉かのような統一を出現させる、という意味で。また、第二の忘却に関しては、〈われわれ〉は、自らの起源、あるいは根拠であったとしても、その出自たる〈われわれ自身〉に止まることなく、そこから自らを異化し、差延しながら、つねに新たな〈われわれ〉をダイナミックに自己創設してゆく運動として、その出自さえも忘却するという意味で、理解することができるのではないか。

そこから一般化して考えてみれば、私たちは、毎日のように、〈われわれ自身〉なるものを忘れ、全く意識しないが故に、それぞれの発話行為においても、思索においても、繰り返し、途切れることなく、旧くなった、喪われた〈われわれ〉の代わりとして、〈われわれ〉の〈再 - 現、あるいは代 - 理 re-présent〉として、その度毎に、新たに、様々な意味と意図を乗せて、延々とその代替物の山を創造し続けることができるのではないか。それこそが、認識の、言語の生命なのであって、また存在論の本質でもあるはずである。要するに、〈われわれ(自身)〉はつねに自己忘却に曝されていなければならない、と考えるフッサールは、〈われわれ〉を二重化して見せてくれる。

さて、自己忘却を宿命づけられている〈われわれ自身〉、つまり〈われわれ〉の出自そのものでありながら、絶えず〈われ〉によって異化され、〈われわれ〉によって代替されうるもの。そこには、さまざまな〈われわれ〉特有の運動、例えば〈われわれ〉における〈われ - われ〉という内的異化運動、また〈われわれ〉という〈われわれ自身〉からの異化運動が出現するのであるが、ここでは、フッサールの思想を根拠に、まず次の点を確認しておこう。

- a) 〈われわれ〉は〈われわれ〉を構成、創設し続ける。しかし、〈われわれ〉を単に集合的な視点から考えるなら、そこに統一的な行為の主体は存在しえない。〈われわれ〉が、行為の主体となるには、〈われわれ一人ひとり〉として、その二極化された一方の出現を待つが、その際つねに、〈個別的 - 単数的な singulier〉現われには、〈われわれ〉という複数形が先行していることを了解しなければならない。〈個別的 - 単数的な singulier〉〈一人ひとり〉の存在者は、主体として、〈われわれ〉に縛られていて、その刻印を押されている。さらに、自ら〈一人ひとり〉存在する〈われわれ〉は、自らに存在理由、および存在証明を与えるものとして、本源的〈われわれ〉を要請するのであるが、この〈われわれ〉は、自分〈自身を自己忘却〉してしまう結果、〈一人ひとり〉が事後

的に、遡及的に、その〈われわれ〉を再 - 構成しなければならなくなる。かつての、自らの出自であり、自らを匿い、育み、育ててくれた母なる母胎等、さまざまに象徴的なイメージとして結実する、この〈われわれ(自身)〉は、もはやない。そこで、それへの限りないノスタルジーを心に思慕しつつ、終わることなく再構成し続けなければならない。

- b) その結果、〈われわれ〉というものは、つねに二重化され、さらに自らに自らを重ねながら無限に多重化される。つまり、〈われわれ〉とは徹底的な自己の内的異化 (= 差異化) の運動、終わることのないその過程、及び絶えざる〈われわれ〉の創設のことを指す。
- c) 限りなく出現する (= 創設される) 〈われわれ〉によって / としてのみ、自らを証明すると共に、自らを失い、自らが見えなくなり続ける。忘却こそが、この〈われわれ〉創設の原動力であるが、この様な、〈われわれ〉という / としての動揺、不安定な関係を断ち切る試みの一つとしてデカルト的懐疑等を再考する必要性に迫られている。(これは、次回の試論のテーマとなろう。)

フッサールは、彼の〈われわれ〉への問い掛け (の失敗) を通して、わたし達に〈われわれ〉の興味深い側面を示してくれた、それは、1) 二重の異化作用であり、2) その過程における、〈自己〉忘却であるが、私たちが〈われわれ論〉を展開するにあたって重要なのは、まさにそれらがどのような存在論的な意味を、また関係を有しているかという点である。そこで、〈われわれ〉と〈われ〉との関係への道標となることを期待しながら、フッサールの思想では可能性でしかなかったその問題を、名実ともに卓越した〈われわれの思想家〉であるニーチェに問い掛けてみよう。

## VI - 〈他なるわれわれ〉の存在論

「われわれ「自由な精神」は取り立てて話し好きな精神でないとしても、何の不思議があろうか。一つの精神が何から自らを解放しうるのが、また何処へ恐らく駆り立てられるかをわれわれがいかにしても洩らそうとはしないとしても、何の不思議があろうか。ところで、これは「善悪の彼岸」という危険な定式と関係することであり、われわれはこれと少なくとも混同せられないために言うが、われわれはいわゆる《自由思想家》とは別のものである。また自ら「近代的理念」の代弁者と名乗るあのすべての健気な連中とも別なものである。われわれは精神の多くの国々に住んだことがあり、少なくとも客となったことがあるが、われわれを偏愛や偏憎、青春や素性、人間と書物との偶然、あるいは旅の疲れすらもが封じ込めるように思われたあの朦朧とした心地よい片隅からこっそり遁れ出たのだ。われわれは名誉や、金銭や、官職や、官能の陶酔の内に潜んでいる依属の好餌に対しては満腔の憎悪を抱いている。困窮と変わりやすい病状に対しては感謝の念をすらもっている。これらはわれわれをつねに何らかの規則とその「先入見」から解放してくれたからだ。・・・

そして、今日ではそれが必要なのだ。すなわち、われわれが孤独の、われわれ自身の最も深い真夜中の、真昼の孤独の、生まれながらの嫉妬深い刎頸の友であるかぎりそうなのだ。 われわれはこのような種類の人間である。われら自由な精神はだ！そして、恐らく諸君もまた何ほどかはそうなのではなからうか、諸君、来るべき者は？ 諸君、新しい哲学者は？ <sup>47</sup> (下線は筆者)

「われわれの思想家 penseur du nous<sup>48</sup>」の一人であり、〈われわれ〉への問いをすべての思索の根源、その条件として考えているJ.=L. ナンシーに言わせると<sup>49</sup>、ニーチェこそまさに、この上なき〈われわ

れの思想家>であり、<われわれ>を、今まで私たちが用いてきた<共同体communauté>とか、<人々、人民peuple>とか、<集団groupe>という言葉では表現しえないような、<集合的なものle collectif>の現実réalitéを表現するための概念にまで高めた思想家であるということになる<sup>50</sup>。確かに、ニーチェにとって、<われわれ>が、単なる一人称の複数形には還元できない役割を担わされていることは、この引用を一瞥しただけでも理解できるだろう。そこで、なぜ彼が、あれほどの熱意を込めて<われわれWir>を/として語り続けるのか、問い掛けてみたい。

ニーチェは、<われわれ>を、いわゆる時代をリードし、まさに時代の先端を我が物顔で闊歩する「自由思想家」、「近代的理念の代弁者」たちに対して、一貫して彼等とは「別なもの etwas Anders」として提起する。おそらく、目の敵にされている「自由思想家」たちも時代の先端を行く、最も進歩的な思想の代弁者として、繰り返し声高に<われわれ>と叫び続けたであろうし、それを唱和する同志の集合としての<われわれ>の渦はどこにでも出来上がったであろうことは想像に難くない。この、まさに眼前の時代精神を代表する<われわれ>の異化作用として、ニーチェの<われわれ>は出現して来る。自らを差異化しようとする熱意の強烈さ、その強度が強ければ強いほど、その異化作用の結果誕生した<われわれ>は、その出自である<われわれ>に向かい合い、かつ強力にそれを否定しようとする傾向を示すが、それと共に、却って相手の<われわれ>との親近性さえも暗示することになる。そこに、ニーチェの<われわれ>が激しい口調で出現するのであるが、<われわれ>の突出が高まれば高まるほど、孤高の思想家としてのニーチェが、ツアラトウストラの代弁者が、なぜこの様に<われわれ>という複数性において語らねばならないのだろうか、なぜ単数形で語らないのだろうかという疑問が湧いてくる。

通常、<われわれ>とは、<われ>を含む周囲の仲間たちと、<われ>が形成する集団を表わす。それは、<われわれ>地球人、<われわれ>日本人、<われわれ>東京人、<われわれ>家族のように、本来その内包は、曖昧かつ流動的であるが、それを他のより具体的な内実を表現する（固有）名詞等と並置させることで自らを同定しながら、自由にその指示内容を拡大、縮小することで、本来固定的な一人称の制約（<われ>という制約）を自在に超えてゆく。単数が、身体の/という孤立的現象に導かれ、まるで個体的な檻に閉じ込められているかのような印象を与えやすいのとは対照的に、その開かれた範囲は、<一人>から<すべて>に至るまで無限に微分、積分される。<われわれ>という、保護色のように周囲に合わせて色彩を変えるこの言葉は、実際に、その都度、指示内容を変えることで、臨機的で、ご都合主義に支配されたかのような曖昧性の中に私たちを取り込んでしまう。それは、発話される度に「別なもの」を指し示すことができる。

デリダは、『友愛のポリティクス』の中で、ニーチェの「友愛」の論理を、彼の文章のそこかしこに登場する、副詞「おそらくvielleicht」の分析を通して脱構築しながら、「生ける狂人」の視線について語っている。彼によると、この「おそらく」という言葉が、ニーチェの語られた言葉をその言外に、あるいは反対の意味に、送り返す役目を果たすことで、全く「反対の意味とも一致する可能性」を示唆することになる<sup>51</sup>。ニーチェの視線はそれ故、不可能なものの不可能な視線ということになるが、当然その視線は、彼の<われわれ>が投げ掛けるものである。デリダは、ニーチェがこの視線を、身近にある、同時代を画する<われわれ>を超えて、それを異化しつつ、「将来の哲学者」に向けて投射することで、未来で彼に合流しうる人々に招待状を送っている、と考える。ニーチェの<われわれ>は、<われわれ>の内部に、それに同意し得ない集合体（=彼等）として提起されるのではなく、眼前の対立関係はずらされ、それを超えたところに、実在ではなく<仮定>として現れることになる。それは、とてつもなく大きい「責任・負債Schuldigkeit」を、<われ>と一緒に<われわれ>として担うようにとの呼びかけ



であり、要請である。それ故、〈われ〉からの〈われわれ〉への呼びかけと、それに未来という時間軸において呼応することを期待される〈われわれ〉の創設、ニーチェにとって、まず〈われわれ〉に固有な異化作用はこの様な形で出現する。彼のこの異化作用を、〈来るべきわれわれ nous-à-venir〉と呼ぶことにしたい。(〈来るべきわれわれ〉は、〈他なるわれわれ〉の現れの一つであり、後者の、未来から到来するという側面を強調する時に用いることにする。)

しかし、宣言された責任、このように名指されたSchuldigkeit、それは私のものであり、私と言うもののものである。この責任は言う、私は言う、来るべき将来の哲学者の前で、まだそこにはいない者たちの前で、(彼らの前で)と同時にわれわれがすでにそうであるところの将来の哲学者(われわれ)の前で、将来を、あるいは将来の哲学者たちの到来を思考することができるわれわれの前で応答しなくてはならないと。二重の責任であり、それはさらに、終わりなく分裂する<sup>52</sup>。

この異化作用としての、〈来るべきわれわれ〉は、デリダが指摘するように、〈われ〉と〈われわれ〉との、不可思議な転換可能性を到来させる：「それゆえ〈われ〉は強調する、〈われわれ〉は強調する<sup>53</sup>」。一足飛びに、〈われ〉が〈われわれ〉に、法的、倫理的責務を担うはずの単数形の〈われ〉が、その内実も内包も曖昧で臨機的であるはずの複数形の〈われわれ〉へと何の躊躇もなく飛躍する：「ニーチェはある時は「私」と言い、またある時は「われわれ」と言う。君たちに語りかける先駆的言説の署名者、それはある時には私でありまたある時にはわれわれである<sup>54</sup>」。この様に自在に、一人称の単数と複数を交差させ、交換しえる世界は「生ける狂人」の世界以外にはありえないのか。そこでは、〈われ〉の自分自身への責任が、〈われわれ〉への責任へと転換する。

私は私に責任を負わなくてはならない、あるいは私の前で応答しなくてはならない、われわれに責任を負い、われわれの前で応答することによって。将来のわれわれのために、その前に現前するわれわれに、責任を負わなくてはならない<sup>55</sup>。

それにも増して奇妙なのは、この〈われわれ〉は、今まだここにはないのであるから、それに対して責任をとるなどは〈われ〉の僭越であり、それこそ独裁に陥ることにはならないのだろうか。

定義上、また宛先からして、その論理および文法そのものがおよそありえそうもないこの文の終末および到着より前には、それより早くには、まだ到着していない、おのれ自身に到着していないわれわれという、前のめりの仮定による以外には。というも、これらの虚構的問いを差し向ける振りをするこの「私」は、この仮定上の同時代性にこの上なく依存しているわれわれへの帰属によって、おのれがあらかじめ包含され規定されているのを見出すからである<sup>56</sup>。

「前のめりの仮定」という奇妙な形で、今生きているこの〈われ〉をその内に迎え入れる、「まだ到着していない」〈われわれ〉、つまり〈来るべきわれわれ〉とは何を言うのだろうか。その帰属関係は、徹底して仮定的、想像的であり、現実的ではない、と、いや、それよりむしろ、ラカン的な意味で「象徴的」である、と言った方が良いのかもしれない。何しろ、現実の方がこの「仮定」によって支配されているのであるから。

果たして、この様な不可思議な関係が実際に受け入れられるものだろうか。それこそ、〈われ〉の勝手な思い込みが作り上げた虚構であって、まさに自己投影的な〈われわれ〉など、単なる妄想の世界が繰り広げる戯言に過ぎないのではないが、そのことは、ニーチェの思索の後期になればなるほど、〈われわれ〉の影が薄くなり、最終的には『この人を見よ』で明らかかなように、〈われ〉の狂気の〈独裁〉が始まることで証明されているのではないかと、という批判もあがってくるかもしれない。ただ、デリダによれば、〈われ〉と〈われわれ〉が交換可能なのは、〈われわれ〉が、一人ひとり〈われ〉として、〈孤独に〉自分自身の責任を担うということのみを〈われ〉と共有するからということになる。決して〈来るべきわれわれ〉は、〈われ〉との間に内在する共通理念も、血縁関係も持たなければ、また〈われわれ〉として意識される国家や民族や宗教としての〈共同体〉もない<sup>57</sup>。「共同体なき共同体」である〈われわれ〉は、それ故、全く「別なもの」である。

さて、少し迂回して、フランソワ・ヴァランに耳を傾けてみよう。彼は、ニーチェにおける〈われわれ〉を、本来の〈われわれ〉の指示作用から逸脱した新たな用法として、〈nous autres他なるわれわれ、あるいはわれわれ他なる者たち〉と呼ぶ。それは、「われわれは別のものwir sind etwas Anders」という表現等で、しばしば、しかし非常に印象的な形で用いられる、「別な、他なるander(s)」と言う不定代名詞と〈われわれ〉を並置させたものだが、残念ながら、日本語訳の中ではこの不定代名詞には特別な注意は払われず、訳には反映されていない。フランス語訳では、クロソフスキーが『喜ばしき知識』の序文4の中で、この表現を意識的に反映させた「nous autres hommes conscients」、*「nous autres risque-tout de l'esprit」*という訳を行っているが、日本語ではそれぞれ、「われわれ知識人は」、そして「われわれ精神の命知らず者」と訳されている<sup>58</sup>。

勿論、この〈他なるわれわれ〉が、他の箇所でも用いられる〈われわれ nous〉と違う意味を託されているわけではないが、ニーチェの〈われわれ〉の意味を補足し、決定する役割を果たしている。そこから、この表現が、ニーチェ的〈われわれ〉を示すのに最も相応しいと考えるヴァランの意図は正当化される。また、ニーチェ自身が、本来、彼の周囲に同時代人と作り成すいわゆる〈われわれ〉を念頭に異化作用を行っているかぎり、つまり〈彼等とは異なる〉という意味を込めて自らの〈われわれ〉を戦略的に対置させているかぎり、違いを際立たせるために、〈他なる〉が必要となる。しかし、その意図がどのようなものであろうとも、〈われ〉がそこでは、本来帰属すべき〈われわれ〉には帰属せず、〈別のわれわれ（「他なるわれわれ」）〉に属していることが表明されているわけであるから、この〈われわれ〉の分裂、二重化に伴っての、〈われ〉の分裂、二重化は深刻である。

〈われわれ〉の異化作用とは、その内につねに〈われ〉の異化をも包摂する。〈われ〉の二重人格、ドッペルゲンゲル。〈われ〉はここにいながら、ここにはいない。つまり、〈われわれ〉に帰属しながら、その〈われわれ〉とは別な〈われわれ〉を構成しているというパラドクス。それ以上に、〈われわれ〉を構成するのが〈われ〉である限り相反する二つのいずれにも属しているという、矛盾律の侵犯は解消不能である。ニーチェがどれほど望もうとも、いずれか一方の〈われわれ〉を、その基本的な人称機能から、〈われ〉が属するものとする決定はできない。それ故、両者の〈間〉で決定されないで、揺れている。

ヴァランは、このニーチェ的〈われわれ〉を、認識論の地平に置き換え、その意義を説明する。すなわち、「抽象的な普遍主義である〈われわれすべて nous tous〉と哀れな個人主義である〈自己 moi、私 je〉の間に、特殊と普遍の対立を解体する個別な singulier ケースの思索として、ニーチェの〈他なるわれわれ nous autres〉がある」と。フッサールにおいて、それは、普遍的かつ全体的な〈われわれすべ

て>と個別のかつ個体的な<われわれ一人ひとり>の二極の対立的な現象であるが、その問われることのなかった<間entre>にあり、対立的な関係を解体する、媒介的であり、中間的な項目、あるいは存在形態として、この<われわれ>が措定される。ヴァランはそれを認識論から借用した、普遍と特殊、両者を媒介する<個別singulier>という3項目を立て、まさにツアラトウストラが「超人」を語る時に用いた「綱渡り師」の比喻そのまま、それらの関係を説明する。観念の依存関係を、存在論の中に導入する。つまり、「二本の橋柱の一方を忘れてしまう」ということは、本来二つあって成立しているものから、一方を排除することで、他方も成立しなくなってしまうという論理に。しかし、ニーチェが、その「綱」を超人の側へ渡るように誘う思想家であるかぎり、<他なるわれわれ>は、単に<間にいる>という存在了解には満足できるはずがない、そこを超えて人間にとってぎりぎりの存在了解へと、<間>を開くものでなければならない<sup>59</sup>。

私たちは、まず、ニーチェが<他なるわれわれ>という表現で出現させた<われ>と<われわれ>との関係を、両者の相互承認という図式の中で考えるよう提案したい。その理由は、<われ>と<(他なる)われわれ>との関係には、ヘーゲルの<主人と奴隷の弁証法>が展開する承認の図式が、ずらされてはいるが、反映されていると考えるからである。この図式は、様々な視点から解釈可能であるが、この弁証法自体は、『精神現象学』のなかの「自己意識」の章で、自己意識の内的現象として語られていること、すなわち「自己意識」という一つの「統一」とその分裂(=異化作用)を前提としている、ということには留意しなければならない<sup>60</sup>。そして、自己意識の「統一」が破壊されたとき、一方に自立的存在である<主人>が、他方には他に依存する存在である<奴隷>が現れる。両者の関係としてこの弁証法があるのだが、しかし、主人の優越性は、主人という存在自身が、奴隷の、物を媒介とした労働に支えられているが故に、その存在なしにはありえないという事実によって逆転されるという、単純な対立と依存を軸とした相互承認の図式だけで理解されてはならない。重要なのは、この関係の中に、<前もって>、主人と奴隷が共にそこに「統一された自己意識=われわれ」としてあ(りう)る、という事実の先行を投影することが必要である<sup>61</sup>。その際、ヘーゲルにおける<われわれ>という存在了解の根本を占める、「われ」が「われわれ」であり、「われわれ」が「われ」であるような経験<sup>62</sup>を、決して、分裂を止揚した幸運な<われ>と<われわれ>の一体化した「精神」の構図、として考えることは戒めなければならない。

私たちは、ハイデッガーの様に、ヘーゲルの弁証法を反転させ、「統一され堅固に見える概念も、その内部には無限の分裂がある」と見なし、まず<主-従>関係のもとに、安定しているかのように見える<われわれ>も、絶えざる自己の異化作用として/において無限に<主人>と<奴隷>として、自らを分裂、出現させると考える。要するに、<われわれ>において、自らを主人として異化する<われ>、つまり<われわれのわれ>という主人、そこで異化され<われわれ>の中で<われ>に取り残された、新たな<われわれ>、つまり<われわれ(のわれわれ)>である奴隷の出現。この<主人>と<奴隷>が、先行する<われわれ>という共通の存在了解のもとに、辿り付く相互承認の事例としてこの弁証法を考えたい。要するに、<われわれ>はあるという存在了解の先在性、また<われ>が自らを主人として措定する際に、他者たち(=奴隷)との具体的な繋がりを託された(=預かっている)ものとしての<われわれ>の確認、そしてその様な<われわれ>を介しての<われ>の存在証明として、この「主人と奴隷の弁証法」を考えるのである。

## VII - <他なるわれわれ> : そのメシア的構造

さて、ニーチェにおいて、〈われわれ〉は〈われ〉と確かに相互承認の関係を形成しているが、〈われわれ〉 - 〈われ〉 - 〈他なるわれわれ〉という三者関係は、決して弁証法の枠内で理解することはできない。それを考えるために、ここで、ヴァランも彼の作品の最初のページで引用しているアレビに登場願おう。アレビは、〈他なるわれわれ nous autres〉に加えて、もう一つ重要な修飾語へと私達の関心を惹きつける。つまり、「死後に生まれた他なるわれわれ nous autres posthumes、われわれは戻ることができる。私は、生きて戻ってくるだろう、かほどにも生き生きと」、とニーチェが語る一節に、その言葉〈posthume (ドイツ語の原語はposthum)〉は自らを開示する<sup>63</sup>。この言葉を媒介に、先の三者の関係が明らかになって来る。まず、アレビの指摘に従って、ニーチェがこの語を使用している箇所を列挙してみよう。

遺腹の人間は たとえば私がそうであるが Les hommes posthumes – moi, par exemple 当世向きの人間よりもひどい理解をうけるが、いっそうよく耳を傾けられる。もっと厳密に言えば、私たちはけっして理解されない だからこそ私たちの権威があるのである (『偶像の黄昏』、「箴言と矢」, No.15、p.17)。

この書物はごく少数の人たちのものである。おそらく彼らのうちのただひとりすらまだ生きてはいないであろう。それは、私のツアラトウストラを理解する人たちであるかもしれない。今日すでに聞く耳を持っているものどもと、どうして私がおのれを取りちがえるはずがあるのか？ やっと明後日が私のものである。父亡きのちに産みおとされる者もいく人かはいる Certains naissent posthumes (『反キリスト者』、序文、p.141)。

私は私、私の著書は私の著書、両者はそれぞれ別のものだ。 私の著書そのものについて語る前に、ここで、この著書自身が理解されることと理解されないことについていささか触れておこう。もっともそれも出たとこ勝負のぞんざいな触れ方しかできない。何しろこの問題に触れるのはまだまだ早すぎるのだから。私の著書どころか、私自身だって生まれてくるのが早すぎたのだ。死んで遺稿集が出てからやっと生き始めるような人だっている。Moi non plus, je ne suis pas encore à l'ordre du jour : il en est qui naissent posthumes... (『この人を見よ』、「なぜ私はこんなに良い本を書くのか」, No.1、p.63、以上すべて下線は筆者。)

日本語訳にも、この〈posthume〉という言葉が示す、「死後の；死後刊行の」と「(父の)死後に生まれた」という二重の意味が文脈に従って使い分けられていることが分かる。この語には、まさにニーチェとその父親との実の親子関係と、その関係の投影として、父に擬せられたニーチェ自身と息子である作品との関係、その二重の関係が表現されている、と行うことができよう。そして、この〈posthume〉、つまり「(父の、あるいは作者の)死後に生まれた」という言葉は、「父はもういない、父を知らない」、それ故、「父という後ろ盾もなしに自分自身だけの力で、独力で」という意味と、「作品が死後に刊行される、生きていた時には刊行されない、それ故同時代には理解されない」という意味が交錯しているが、その上で、「死後には理解されるはずである」という強い自信(?)が隠されている。当然、「父、すなわち私を過去から現在に結びつける者」、その不在は、〈われ〉を過去との断絶や現在との不和を超え

て、自らの力で切り開くべき未来へと目を向けさせる。私は、私の作品は、生きているこの直近の未来（＝明日）ではなく、かといって手の届かないような未来ではなく、死の到来にそう遅れることのない未来（＝明後日）には理解されるであろうという度外れた欲求。そして、父という存在への哀悼と諦観を一方に、もう一方には見果てぬ夢を死後の輝きに代替させたいという期待が遺憾なく重ねられたニーチェ特有の修辞法が表明されている：「生まれてくるのが早すぎた」。

さて、ニーチェにとって非常に重要な、＜父＞の役割、つまり＜父の不在＞の意味は、先のフッサールにおける＜われわれ自身の自己忘却＞というテーマへの応えとしても考えられる。異化作用において、＜われわれ＞は自らの出自である＜われわれ＞を忘却するということは、まさに＜父の不在＞である。＜父＞とは、私たちを取り巻く世界の代表者として＜われ＞に現れる。つまり＜われわれの代表＞、あるいは＜代表 - われわれ＞であるかぎり、フロイトの超自我同様、過去、伝統、社会常識等を、私たちに繋ぐものである。父の不在は、少なくとも目に見える形では、それらすべての不在を示している、＜われわれ自身＞の完全なる自己忘却として。レヴィナスを例にとれば、彼にとって存在論は、父 - 子相伝によって、つまり、＜子であることfilialité＞に巻きつく「繁殖性filiation」を基準にして成立している。勿論、レヴィナスが語る繁殖性の構造が、父から子への「唯一性」の継承が作り上げる存在論に留まらず、兄弟においてその「唯一性」を乗り越えて他者に向かう倫理性の創設に向かう点で、その＜われわれ＞関係は＜普遍的＞である<sup>64</sup>、が、しかし彼の思想において、＜父の不在＞が表明する意義は決定的であり、「繁殖性」つまり継承の切断は、すべてに先立ち、＜われ＞の自己形成さえも危険に曝す。＜子＞が＜個＞として成長するには、父からの相続、父を通して過去との、＜共同体＞とのコミュニケーションが不可避であり、また＜殺すべき父＞も必要であろうが、＜父の不在＞とは、それらすべてが父と共に失われていることを示している。そして、当然、＜われ＞が帰属すべき＜われわれ＞も不在である<sup>65</sup>。

ニーチェ、つまり＜子であること＞を拒否された＜息子＞にとって＜われわれ＞とは、過去から＜繋がれ、託され、引き継がれた＞ものとしては、不在である。現在というノにおける孤立、そこで彼に残されているのは唯一、前（＝未来）にノから投影される系譜学ということになるだろうか。しかし、＜posthume＞という語には、もう一つの意味が書き込まれている。つまり、未来から来るもの、それが＜死後に生まれた＞ものである以上、すでに＜父＞の刻印が押されているということ。換言すれば、未来から来るものは、すでに過去にもあったはずのものである。「過去」、それは精神分析なら無意識の中に、あるいは言語の中に書き込まれていると考えるが、ニーチェにとっては、＜来るべきわれわれ＞として、父親の刻印を担いながら、（未来から）到来する<sup>66</sup>。ここに、現在から未来に、あるいは未来から現在へと、単純な直線的を拒否しつつ、過去を孕みながら循環を始める時間性が出現する<sup>67</sup>。この＜posthume＞という概念が、フッサールにおいては＜われわれ＞の異化作用において、自らを、その出自において忘却してしまう＜われわれ＞を、その宿命から救出し、つねに異化作用を行う新たな＜われわれ＞と、過去からの到来という本来の方向は変えても、未来から、それでも到来するものとして、結びつけることによって再生するのである。また、この循環構造にあることが、彼の＜われわれ＞が、＜われ＞の呼びかけに呼応し、それに存在証明を与えることを可能にするのである。

大いなる健康。 われら新しい者、名の無い者、理解されがたい者、まだはっきりしない未来の早生児たるわれわれ そのわれわれは、新しい目的のために、新しい手段をも必要とする、すなわち新しい健康を、これまでのあらゆる健康にもまさって強壮な・才気縦横な・しなやかな・大胆な・生きいきした健康を、必要とする。（・・・） こういう健康は、ただたんにこれを所有

するだけでなく、なおも不断に獲得してゆくもの、獲得せねばならないものである、なぜならそれは繰り返し犠牲にされるし犠牲にされねばならないものだから！(・・・) どうしてわれわれは現在の人間に満足することができようか？ 全くもって困ったことだ、さりとて、われわれが現在人の最も尊敬する目標や希望を体裁取りつくろっただけの真面目さで眺めるにすぎないということ、おそらくは眺めさえもはやしないということは、やむをえないところだ。一つの別の理想が、われわれの眼前をよぎる・・・。(・・・) それは、人間的・超人間的な幸福と好意という理想であるが、往々にしてそれは全く非人間的なものに見えるであろう、たとえばそれが在来のあらゆる世間的生真面目とか拳動や言葉や音声や眼差しや道徳や使命等におけるあらゆる種類の勿体振りとかの傍らに、まるでその思い設けぬパロディそのものとして持ち出されると、全く非人間的に見えるであろう、 がそれにもかかわらず、おそらくは、その理想と共に始めて、偉大な厳肅さが訪れ、真の疑問符がはじめて打ちつけられ、魂の運命が向きを変え、時計がすすみ、悲劇が始まる・・・<sup>68</sup>

それでは、〈われわれ〉 - 〈われ〉 - 〈他なるわれわれ〉 という三者関係はどのように理解できるだろうか。〈来るべきわれわれ〉を待ちつつ、時代を先取している〈われ〉、そこで異化され、二重化された〈われわれ〉は、向かい合い、互いを確認しながら、鏡像関係とは逆に、却って、その差異を拡大しつつ異化し合うことによって、時間軸を過去から未来への直線から、未来を起点とした循環型に転換しながら、〈われ〉との関係を逆転させる。本来の〈われわれ〉は、〈われわれ〉として今はない、あるのは〈われ〉の〈死後に生まれる〉〈われわれ〉としてであり、〈われ〉は、その〈われわれ〉へと呼びかけることによってのみ、自らの存在証明を獲得するのであり、今この時に〈われわれ〉を持たない以上、すでにいない(=死んでいる)が、しかし、〈来るべきわれわれ〉の到来が、それを再生させる。〈死後〉とは、実はこの〈われわれ〉との共 時化、つまり時代を共有するという夢の実現によって〈われ〉が復活する出来事を示すのである。

この展開は、当然キリストの「復活」の構図を真似ている。復活したキリストと、〈われわれ〉が作り上げるコミュニオン。理想的共同体。同じ信念、信仰、生活を共にしながら、互いの一体化に至福の喜びを共有する共同生活。その際、〈われ〉は完全に〈われわれ〉と融合し、単数と複数の齟齬は解消され、〈われ=われわれ〉であり、何の分裂もない。まさに〈喜ばしき〉コミュニオン。しかし、この構図と、ニーチェのそれとは、ずれがある。「復活」においては、最も重要な〈キリスト=神〉という絶対的単数性、行為の奇跡や無比性を表象する単数性が支配し、〈われわれ〉という複数性はその周囲に形成される集団として、二次的かつ従属的である。しかし、ニーチェにおいては、この複数性である〈われわれ〉が〈われ〉という単数を〈救済〉する。復活する〈われ〉は〈救済する者〉ではなく、〈存在証明される=救済される者〉へと転換される。そして、「復活」によって、キリストが証明した自らの〈(神という)外部〉性、この集団〈われわれ〉はこの外部性を核としてはじめて成立する。しかし、ニーチェにとっては、〈われわれ〉は〈われ〉の〈内〉から出現し、その(内的)複数性は失われることはない。これらの違いが示すのは、彼の〈他なるわれわれ〉が、理想の共同体としての〈われわれ〉を、未来、あるいは来世へと投影するものでもなく、ましてや〈われわれ〉以外の者を核に没個の集団的融合として形成されるものでもないことを示している：「不断に獲得してゆくもの、獲得せねばならないものである、なぜならそれは繰り返し犠牲にされるし犠牲にされねばならないものだから」。不断に「獲得し」、「犠牲にされる」、この〈われわれ〉はナンシーが語るように、同定しえる〈われわ

れ>などと融和点を求めて結びつこうなどという気はさらさらしない：「いつも、われわれ自身と、いかなるわれわれを同定する形姿であろうとも、それと異なるものである、われわれ他なる者たち nous autres<sup>69</sup>」。<他なるわれわれ>は、決して、新たなる<われわれ>という共同体を形成するのではない。

「すべてを危険に曝すrisque-tout」ものである。

さて、ニーチェがまさに<われわれの思想家>であるとするなら、<われわれ論>の最も根本的な問題、<他なるわれわれ>の意味するもの、に应运してくれるはずである。そこで、ヴァランとは別に、この<われわれ>を概念としてではなく、その行為において問い掛けてみよう。すると、彼が、<われわれ>と語る声が、呼びかけとなって聞こえてくる。<他なるわれわれ>という発話を通して、<来るべきわれわれ>への時間を超えた呼びかけが、まるで叫びとなって聞こえてくる。「来たれ！、来たれ！」とメシアに向かうかのように、切実に切羽詰った彼は、<来るべきわれわれ>へと呼びかける。実際、未来への救済の希望を託す構造はまさにメシア的である。しかし、いわゆるメシアニズムが、特定のメシアの到来を予測する点で、複数形の<われわれ>を救済者として要請するニーチェとは根本的に異なるだけでなく、メシアの到来が、長い苦難の歴史を成就させ、その終焉を迎えさせるというような終末論的な傾向が強いのに対して、彼においては、この行為が繰り返し行われるという点で、全く異質な構造となっているが。それは、「メシアニズムなきメシア的なもの」、つまりメシア性 messianicité とデリダが呼ぶ、究極の経験の時間構造そのものと考えた方が良くであろう。ブランショは、次の様にこのメシア性について語る。

誰か問いかけの脅迫観念に駆られた人が彼にたずねる。「あなたは—来るのか？」そこにいるということは、したがって到来ではない。そこにいるメシアに対して、「来たれ、来たれ」という呼びかけが響かなくてはならない。彼がいるということは保証ではない。未来にせよ過去にせよ（メシアはすでに到来したと、少なくとも一度言われる）、彼の到来は現前に対応しない。〔・・・〕「あなたの到来はいつか？」という問いにメシアが「今日」と応えるようなことがあるとしたら、確かこのこの応えは衝撃的だ。それではそれは今日なのだ。それは今なのだ、つねに今なのだ。待つ必要はない、それが待つ責務のようなものであるとしても<sup>70</sup>。

<来るべきわれわれ>は、いまだここにはない。そこで、<われ>は当然、期待に満ちて、「来たれ、来たれ」と繰り返し呼びかけることになる。しかし、それは<われ>を含む、今この<われわれ>の救済のために、<われわれ>を超えた全能の力を発揮することへの期待ではない。ニーチェの<呼びかけ>は、<われ>と共に、この「責務 Schuldigkeit」を<われわれ>として担うようにとの、悲劇的な招待である。しかも、そこに<呼びかけ - 応答>の循環構造が作用している。当然、呼びかけがなければ応答はないし、例えそれがそれが無言の返答でも、応答なしの呼びかけはない。呼びかけには、それへの応えが、発せられると同時に刻み込まれている。呼びかけとは、<呼びかけ - 応答>という二重の行為の分節化された実現である。すると、ニーチェの<われ>の<来るべきわれわれ>への呼びかけは、呼びかけている<今>この時に、すでに<oui>と、デリダ風に言わせれば二重の<oui,oui>によって、応えが与えられていると考えるのが自然である。さて、この様に考えて来ると、ニーチェの<他なるわれわれ>が告知する、<われわれ>の二重の関係、そして<われ>と<われわれ>との関係は次の様に理解できる。つまり<われ>の/という呼びかけ、そこに<われわれ>は二重に、しかし同時に、一方では<来るべきわれわれ nous-à-venir (= nous de l'avenir)>として、しかしそれだけに止まらず、他方

では、この呼びかけに、直接、今ここで <oui> と応える主体が、目の前に同時に創設されるのである。つまり、<われわれはもうここに nous voilà> という応答として。<他なるわれわれ>とは、この呼びかけと二重の応答を言う：「それは今なのだ、つねに今なのだ。待つ必要はない」。

## VIII - 最後に

これら将来の哲学者に、われわれはまだ属していない、彼らに呼びかけるわれわれ、彼らにこのように呼びかけるわれわれは。しかし、われわれは、あらかじめ彼らの友なのだ、この呼びかけの挙措によって、われわれはみずから先触れにして先駆者として制定するのだ<sup>71</sup>。

デリダのこの指摘は、まさに私たちがニーチェの<他なるわれわれ>を、<来るべきわれわれ nous à venir> という未来への期待の表明に止まらず、同時に、「先駆者」として<われわれはもうここに nous voilà> という決意の表明として理解する点に呼応する。<われ>は、<われわれ>という異化作用の中で、このような二重の、あるいは多重化される<われわれ>を前に、<呼びかけ - 応答>行為において、メシア的な構造を脱臼させながら、<われわれ>の創設に向かう。<われ>は、二重の、おそらくさらに重層化された<われわれ>として、<われわれ>によって、自己を創設すること以外のあり方では存在しえないのであろう。換言すれば、内在化され閉じられ勝ちに思われる、<われ>と<われわれ>の関係ではあるが、両者の相補関係の絶対化と共に、たえず自らを二重化、多重化することで、一方で、<自我>という専制に陥ることもなく、また<他者>という本来<自我>にとって未知なるものを対立構造のもとに措定し、利己 (= 自己中心主義) か利他 (= 愛他主義) かという不毛な選択に身を任すことなく、<われ>と<他者>という分節を可能にする<われわれ>という地平を根拠に、個体的現れを複数の視座から捉えなおすことを可能にする。他方で、<われわれ>に集合的、かつ集団的な形態を優先させ、国家や、民族や、党や、あるいは文化や文明というような形式を宿命的な所与として与え、外部との境界線を引き、勝手に相手の境界は侵犯し続けながら、内なる固有の目的や意味を偽造し歴史化するような目的論に支配された、あるいは外への出口を塞いで自己充足化する全体主義的な傾向に対して、<われわれ>自身が内部から、そして外部から二重に自己を解体、異化する、終わりなき運動として理解されるであろう<sup>72</sup>。

さて、以上、ニーチェの<他なるわれわれ>が展開する、<われ>と<われわれ>の相互承認、それがこの現在に自らを開示するメシア的な構造、それらは<われわれ>を、限りなく新たな可能性の地平に開いてくれた、この後、私たちは、このような関係が、ナンシーが指摘するように、ニーチェという、デリダの言葉をいま一度借りるなら「生ける狂気」を超えて、より<普遍的な>関係として、より具体的な実践の現場に適応可能なかどうか、それを問い掛けなければなるまい<sup>73</sup>。それと同時に、私たちが行なうべきことは、閉じられた<(われわれの / としての) 間>を開くことである。この<間>、つまり<われわれ>という共存の場を、フッサールは、「他人と共に生きるMiteinanderleben」という表明を持って、ハイデッガーは「共存在Mitdasein」と現存在Daseinを規定することで開こうとしている。また、ナンシーの表明の数々、<共 - に - あるêtre-en-commun, être-plusieurs, être-avec...>も、それを開こうという試みである。ただ、しかし、ここにも大きな陥穽が目の前に待ち受けている。声高く主張されればされるほど、大いに魅せられれば魅せられるほど、それらの命題が、<共存>が提起する具体的で、徹底して特殊な問題を前に、何の助けにもならないどころか、却って逆に、「世界 - 内 - 存在」



として世界に投企されている人間が、〈共に生きる〉ことで巻き込まれる、さまざまな困難、軋轢、不和、対立、苦悩、悲惨、悲しみ、死、から喜び、楽しみ、快感に至るまでの、一つひとつがまさに生の根源に触れるような強度を有する、現実的な体験から切り離されてしまったかのように感じられて来るのは私だけではあるまい。これらの存在表明の背後に語らずとも横たわる現実の体験を、各自が想起せよ、それが出来ないのは想像力の欠如か、定式化された〈語られたことdit〉を貫き、脈脈と流れる〈語られないnon-dit〉ことどもの溢れ出る呼びかけに応えることのできない輩にしか過ぎないと言われても、甘んじてその批判を受けるとしよう。それでも、哲学、特に「存在者の存在」を問う存在論は、ヘーゲル的な「思弁的なものle spéculaire」の二重の意味の中でしか考えられないのだろうか、と自問したくもなる。つまり、一方で論理的な骨組みだけで、肉も、血管も、そこに流れる血も、支える筋肉も、過去の出来事の一つひとつを語る傷も失われてしまい、標本化された「思弁」として。他方、鏡に反射した現実の写しにしかすぎない鏡像image spéculaireとして。いずれにしても、今までの存在論に投げかけられる批判やそこで感じられる違和感は決して蔑ろにすべきでないだけでなく、レヴィナスのハイデッガー批判と合い通じる根源的な問題として理解すべきである：「ハイデッガーにおける間主観性は、〈自我〉および〈他人〉に先行する一個のわれわれ、中立的間主観性としての共実存Mitdaseinにすぎない<sup>74</sup>」。しかし、レヴィナスのこの批判に共鳴する部分を留保しつつも、私たちは、この試論を通して、彼の主張とは全く逆に、自我および他人に先行する一個の〈われわれ〉を中心的な理念として、〈共（実）存 = 共 - に - ある〉を問い掛けることで、存在論への違和感を少しでも解消しようとするものである。

<sup>1</sup> オルテガ、『個人と社会』（A.マタイス／佐々木孝訳、白水社、1989）pp.137～138。

<sup>2</sup> レヴィナス等を中心とするフランス現代思想を参照されたい。また、一つの文化および文化に属する人々の自らのアイデンティティの形成にも〈他者〉が大きく関わっていることに関して、チャールズ・テイラーは、「承認recognitionをめぐる政治」（『マルチカルチュラリズム』（岩波、1996、p.37～）で次のように語る：「他人による承認、あるいは不在、さらにはしばしば歪められた承認misrecognition（p.38）」；「真正さの文化において、〔他者との〕関係が自己発見と自己肯定の核心的な場とみなされる（p.52）」。

<sup>3</sup> 原理主義といえば、イスラム原理主義が数々のテロとその理不尽さで世界を震撼させている。しかし、それは、トドロフが指摘するように、アメリカのネオコン（新原理主義）と呼ばれる人々の行動原理にも当てはまるのではないか。Cf.トドロフ、『イラク戦争と明日の世界』（大谷尚文訳、法政大学出版、2004）p.27：「原理主義者というのは、万人に押し付けようとする絶対的な〈善〉を彼らが標榜するからである。新 - であるのは、この〈善〉が神によってではなく、自由民主主義の価値観によって形成されているからである。」

<sup>4</sup> 真下仁、「東海大学短期大学紀要、第4号」参照。

<sup>5</sup> Cf.ナンシー、『自由の経験』（澤田直、未来社、2000）pp.98-99：「つまり、関係は人間と人間の関係ではない。主体としてすでに構成されている二つの主体がまずあって、次いで互いに「結びつく」ようにして打ち立てられた関係として語るようなものではないのである。関係においては、「人間」は与えられていない。そうではなくて、ただ関係のみがその「人間性」を与えることができる。」

<sup>6</sup> クリステヴァ、『外国人』（池田和子訳、法政大学出版、1990）参照。この作品には、「我らの内なるもの」という副題が付けられ、外国人という問題を、何よりも内部の問題として扱っている。デリダの、「絶対的な他者」に対して、他者を自らの内側に見ようとする態度がクリステヴァを支配している。

<sup>7</sup> 私はここで、チャールズ・テイラーの次のような洞察との共鳴を念頭においている。前掲書、p.69：「承認を求める闘争には、満足できる解決は一つしかありえない。それは対等者間の相互的承認にもとづく秩序である。ヘーゲルはルソーに従って、この秩序を、共通の目的を持った社会、すなわち「私」である「我々」、そして「我々」である「私」が存在する社会のうちに見出す。」

<sup>8</sup> カント、『哲学作品集』、III、pp.361-362参照。

<sup>9</sup> スーザン・ウルフ、「多文化主義と教育」（『マルチカルチュラリズム』（前掲書））p.127：「承認をめぐる政治は、単に、他者をより積極的にそして正確に承認するために 我々のほかに、世界に存在する人々や彼らの文化を承認するために

努力するように我々を促すのみではない。それはまた、我々が自らのものと呼ぶような都市、図書館、学校を共有しているのは誰であるかということについて、より厳密で偏りの少ない観察をするようにわれわれを促すのである。我々の歴史、我々の文学、我々の文化の学習に対して、カリキュラムの中で特別な位置を与えることは悪いことではない。しかし、我々が自らの文化を学習すべきであるとするならば、我々は、共同体としての我々とは誰であるのかを、認識すべきなのである。」

<sup>10</sup> トドロフ、前掲書、p.64 以降参照。彼と共に、私たちは次のことを念頭に置かなければならない。すなわち、「共存」において、理念や統合、および絶対的正当性等、を基準にすることは不可能、「分離と配分」を軸にして、抽象化しない個々の〈接触、交流〉そこから生じる〈思いやり等〉、具体的な地平を大事にしなければならない。問題は、差異の容認、各自の自律、権力の分散（分離と配分）、権力等の多元化、各国の主権の尊重、国家間の条約と慣例の尊重、それと違反の容認。絶対から、最善あるいはより善いへ。他者へ自らの価値等を押しつけない。互いの交渉・同意を基準に行動する。権力行使の自発的な自制は可能か？最善のもの（政党、国家等）も、他を失い一体化したときに墮落する。

「ヨーロッパ」に関しては、最近の英国のテロが象徴的。多様性を構成する〈外部〉からの移民者が、確定した国家組織あるいは文化、つまり〈内なるもの〉の圧倒的な優位性の前に、その周辺で屈折してしまうか、あるいは明確な役割分担に懐柔されてしまい、部分的、局地的な〈ガス抜き〉をうまく使いこなすことで、地位向上の闘争へと対立構造を先鋭化するには見えないほど、現在までその支配構造がうまく機能してきたといえよう。しかし、ヨーロッパにおける「内なるイスラム」等の問題が過激化するのを止める機能は十分ではない。

<sup>11</sup> アガンベン、『ホモ・サケル』（高桑和巳訳、以文社、2003）参照。古代ギリシャにおける「ピオス」と「ゾーエー」の区別は意味を失い、ソクラテス的な「よく生きる」という、「生」の目的は失われ、「生きる」こと自体が自己目的化した世界としての近代。

<sup>12</sup> デリダ、『他の岬』（高橋哲哉他訳、みすず書房、1993）参照。

<sup>13</sup> カナダやオランダ政府による同性結婚の承認。オーストラリアにおける年金の給付の許可。また、アメリカ、特にマサチューセッツ州における結婚の承認。簡単にはジェンダーの問題も含めて解決はできないし、紆余曲折もあるだろうが、勿論、これらにこそ決定的な闘争の機会がやってくるということ認めた上で、先進国といわれている国において一つの方向は見えたのではないか。

<sup>14</sup> EUは、連邦制か国家連合かの間には、まだ決着がつかないが、押し問答を繰り返しながらも、通貨統合から、政治的な統合へ向けて、連合の憲法の承認にまで至った事実は重い。加盟各国におけるこの憲法の批准投票の結果は待たずとも、将来に向けての方向は見えてきたようだ。それも、今回の拡大により、イデオロギーと国家形態の違いから、決して一つの〈われわれ〉として括られることのなかった国々が、新たなEUで〈われわれ〉として結びついたことは、あらゆる〈集団〉を規定する枠組みが変更可能であることを目の前で示してくれた。後は、更なる異邦人としてイスラム国家であるトルコのEUという〈われわれ〉への参加が可能かどうかを注視したい。

<sup>15</sup> NATO軍の旧ユーゴスラビアへの介入が、新たな時代の幕を開けたということには多くの人たちが賛同するであろう。今までの国家主権の絶対的な尊重は、「人権」と言う理念によって破られた。しかし、よく知られているように、アーレントによって、「国民国家の没落と人権の終わり」が宣告されたにもかかわらず、まさに国民国家の没落のそのときに、皮肉にも、「人権」が国家の主権を超えるとは・・・或る種の、アガンベンに言わせれば、「例外状態」が常態化した世界が、自らをそっと開示し始めたのかもしれない。さらに重要なのは、戦争〈後〉である。その終わり方、いつどのように終結するのか。誰が終結を決議し、その実効を保証するのか。テロルを含めて、戦争の形が大きく変化した今、戦争〈後〉が、新たに問題化し始めた。あるいは、一言で言うと、戦争〈後〉はすでにない、と言える。

<sup>16</sup> 超大国の一国主義、国連決議の棚上げ、国際協調への無配慮、情報操作、説明責任の回避、捕虜等の国際法の無視・・・数え上げれば切りがないほどの違反がまかり通っている現状。この事実は、来るべき未来における、ありうべきヘゲモニー奪取へ向けて、アメリカへの新たな闘いを多くの国の国民の中に準備したのではなからうか。やはり「力」なのかという、ニヒリズムの再来。

<sup>17</sup> ニーチェによる「神の死」、あるいはフーコーによる「人間の死」、確実な判定者の不在、正義も正当性も根拠を失った状況。この現代の状況は、目標も目的もなく、ただ疾駆する現在だけに、つまり「過程」だけにしか、生の存在理由を見出せない危険。ナンシーが『無為の共同体』（西谷修訳、朝日出版社、1985）で展開する内在する価値のみによって行動することの危険性。全体主義への危険との同居。

<sup>18</sup> フーコーは、「主体と権力」（『ミッシェル・フーコー思考集成IX』（渥海和久訳、筑摩書房、2001、p.20）で、「個体化と、それと同時になされる全体化とからなる近代の権力構造の政治的「二重拘束」」を指摘する。他、アーレント、アガンベン等参照：「近代西洋国家は、先例のない規模の主体的個体化の技術と客観的全体化の方法を統合」（『ホモ・サケル』p.12）

<sup>19</sup> 一例として、『自我の起源』（真木悠介、岩波書店、2001、pp.26-33）の例を挙げておく。真木は、ドーキンスの誤りとして、1）遺伝子レヴェルの「自己性」と個体レヴェルの「自己性」の混同、2）上位システムの創発的な自律性と、それによるシステムのテレオノミー的な重層化を理論化していない、という二点を指摘しながら、生物個体は、「遺伝子物質の一時的な乗り物」として、「個体としては利他」であるが「遺伝子としては利己」的な行為が行われることを指摘している。すると、生き残りを賭けた闘争は、個体自身の生存の要求を超えていると考えるか、あるいは個体を再定義しなければならないことになる。

<sup>20</sup> 実体、対話、母親、父親、家族、父親殺し、超自我、去勢、エディプス・コンプレックスから、社会、世界・内・存在・・・哲学、社会学、心理学、精神分析学等さまざまな分野において絡み合いながら、しかし多くの概念は、そのシニフィアンとシニフィエを共有しつつ差異化しながら、それぞれのコンテクストの中に互いに移入しつづけることを可能にしている点が、特に重要である。対象や方法を異にしなが、しかし人間への問い掛けとして地平を共有できることの

すばらしさ。

<sup>21</sup> 試験管における受精から、子宮に似た人工的な装置の開発へはほんの一步。クローンに関しては、すでに何件かの誕生がマスコミを賑わしたのは記憶に新しい。哺乳類の数々で成功した例は、人間への適応もすでに可能であろうことを十分伺わせる。ここでもまた、倫理の適応の遅さが問題となるが、政治、そして医学、薬学等の世界、また世界各国の温度差は、統一的な基準の導入を困難にしている。現在の、世界におけるバランスを欠いたアメリカ国の突出は、倫理的な問題への対応に対しても、国際的な協調が得られにくい環境を現出しているといえるだろう。

<sup>22</sup> 数多ある例証から、ここではモレノが、彼の基本的な概念として設定した「補助自我」や「社会的胎盤」、「同一性の母胎 matrice d'identité」等の表現を参照。

<sup>23</sup> 例えば、ラカンがエディプス・コンプレックスの普遍性に投げかけている疑問符に耳を傾けてみよう。メルロ＝ポンティ、『意識と言語の獲得』(木田元他訳、みすず書房、1993、p.174) 第二章「子どもの発達の諸段階」III「エディプス・コンプレックス」でラカンの考えを次のように纏めている：「エディプス・コンプレックスはわれわれ(ヨーロッパ)の社会の構造に結びついた一つの「制度」ではないのでしょうか。もっとも、たとえ制度だと仮定してさえも、エディプス・コンプレックスの存在する社会において、果たしてそれが文化のよりよい発展を保證するものかどうかとも問題なのです。ひとは、エディプス・コンプレックスと父親のイマゴがその力を失っているすべての文明には一種の停滞と退歩が認められると信じています。人間が進歩できるようになるのは、母親への固着とそれによって具象化されている死への傾性を克服することによってなのだ、と考えるわけです。そして、母系制社会においては、抑圧と昇華という二つの機能が分離されている(追い出された母方の叔父が前者の機能を担います)ので、昇華による飛躍を社会の退歩が圧倒してしまう、というわけです。

こうした主張には、次のような主張を対置してみると面白いと思います。それはつまり、上の主張とは逆に、文明は女性の生産社会への再統合と、男性の圧制の禁止、それまでは「歴史にとっては駄目だとされてきた」(スタンダールより)女性的な身分のすべての価値の利用を含まざるをえないであろう、という主張です。

<sup>24</sup> 厚生労働省の纏めによると、2003年度に全国の児童相談所が受けた児童虐待の相談件数は、2万7128件(前年比2874件増)、相談処理件数は2万6577件(前年比2835件増)で過去最高を更新した、とのこと。都道府県別では、大都市圏で多く(1大阪(2782件)、2東京(2206件)、3埼玉(1422件))、地方で少ない(1高知(44件)、2秋田(69件)、3鳥取(84件))。勿論、人口に比例して、大都市が多いという結果がでるのは当然であるが、それだけではないさまざまな原因が考えられる。また、この中には、実の母からの虐待も相当数含まれていることは、<母性>への盲目的な信仰が如何に危険なものであるかを示している。(資料は、毎日新聞、2004年6月29日から。)

<sup>25</sup> フランスで結婚の多様化に向けた法案が、1997年国会で審議されたが、この中で重要なのは、単に同性愛結婚に向けて法制度を整えるというのではなく、結婚という形態を、一親等を除くすべての関係にまで拡大し、結婚という契約が与える、すべての法的な権利を、例えば障害者とその後見者、あるいは介護者と被介護者等の間にも拡大しようとしたことである。結局は過半数の支持を受けられず、このときは廃案になったが、このような法案が審議されたこと自体大きな変化であり、その射程は、近代において徐々に形成されてきた、<家族制度>だけではなく、<家族>そのものの解体に結びつくというところである。<愛情か血の繋がりが・・・>。家族は、全く違った、また多様なコンセプトのもとで、いつでも好きなときに作られる、というようなこともクローンの導入によってはありうる。

<sup>26</sup> フッサール、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫/木田元訳、中央公論社、1980 以下、『危機』と略す)、第54節、「逆説の解消a人間としてのわれわれと、<究極的に作動し-能作する主観>としてのわれわれ」、p.261。

<sup>27</sup> Cf. 東海大学福岡短期大学紀要(デジタルジャーナル)第3号、

<sup>28</sup> フッサール、前掲書、p.171、

<sup>29</sup> 同上。

<sup>30</sup> レヴィナス、『全体性と無限』(合田正人訳、国文社、1989)、p.174。

<sup>31</sup> 中村雄二郎、『世界』、「公と私についての考察」、1975年6月号、p.269。

<sup>32</sup> いちいち列挙することは控えるが、この点を思索の根本に置かない思想家は、全く存在しないであろう。

<sup>33</sup> フッサール、『危機』、p.264。

<sup>34</sup> 同上、p.261。

<sup>35</sup> 同上、p.261。

<sup>36</sup> 同上、p.262。

<sup>37</sup> 同上、p.266。

<sup>38</sup> 同上、p.266。

<sup>39</sup> 同上、p.265~266。

<sup>40</sup> 同上、p.266。

<sup>41</sup> 同上、pp.263-264。

<sup>42</sup> 「はじめに言(ことば)ありき。神は言と共にあった。言は神であった。この言は神と共にあった、すべてのものはこれによってできた。」

<sup>43</sup> フッサール、『経験と判断』、p.40：「したがって、・・・、すでに確固として存在する世界に対面するような主観の主観性とは違った、行為する主観性を問うことである。ところで、われわれのまえに与えられる世界、われわれの世界がわれわれに存在するようになるのは、この主観性の意味行為によってである。そしてここにわれわれの世界とは、もはや根源的に経験される純粋な世界のことではなく、それ自身で精密に規定され、かつ規定されうる世界、つまり、この存在者の一切が精密科学の方法で原理的に規定できるものとして、少なくとも根源的には数学的物理学の自然科学の観念化に発する考え方に則った意味で原理的にそれ自身で存在するものとして、もともと自明のごとく与えられる世界、という意

味をも含んでいる。」

「むしろ現実のわれわれの世界は、主観的源泉に発する可能な世界一般の構造と起源を研究するための単なる一範例にすぎない。」あるいは、p.48:「そこでわれわれは判断を探求するにあたって、それがその都度ただわただけに存在し、わただけの取得物であるかのように考え、判断の伝達の機能を全く捨象し、対象がともかくも命名されるときまさにすでに与えられるような先行する伝達作用を、判断がすでにつねに前提しているという事実も捨象する。そのときはじめてわれわれは、われわれの世界を構築する論理行為の最も基本的な礎石に到達する。」

<sup>44</sup> フッサール、『危機』、p.245。

<sup>45</sup> 同上、p.231 参照。

<sup>46</sup> 同上、p.111。

<sup>47</sup> ニーチェ、『善悪の彼岸』、第2章、44、下線は筆者。以下、ニーチェに関しての日本語訳は、すべて理想社版『ニーチェ全集』による。

<sup>48</sup> Nancy, *La pensée dérobée* (Galilée, 2001), p.164.

<sup>49</sup> *ibid.*, p.94:[Nous n'avons pas à nous identifier en tant que <<nous>>, en tant qu'un <<nous>>. Nous avons plutôt à nous désidentifier de toute espèce de <<nous>> qui serait le sujet de sa propre représentation, et nous avons à le faire en tant que <<nous>> comparaissons : la <<pensée>> de <<nous>>, antérieure à toute pensée - et, en vérité, sa condition même -, n'est pas une pensée représentative (pas une idée, une notion, un concept), mais une praxis et un ethos.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.164 :Le nous nietzschéen est une manière de concept: il désigne une réalité qu'aucun nom du «collectif» ne peut nommer (ni «communauté», ni «peuple», ni «groupe»).

<sup>51</sup> デリダ、『友愛のポリティクス1』(鶴飼哲他訳、みすず書房、2003) p.57。

<sup>52</sup> 同上、pp.67-68。

<sup>53</sup> 同上、p.71。

<sup>54</sup> 同上、p.67。

<sup>55</sup> 同上、p.68。

<sup>56</sup> 同上、p.131。

<sup>57</sup> デリダは、まさにこの地点で、<われわれ>を、私と<他者たちの>単なる共有関係、あるいは共同関係へと還元しかねないナンシーの「<共同 であること> (l'être-commun) あるいは<共同で あること> (l'être-en-commun)」という定式に対して、「独断論的計略、共同体の常識(sens commun)の狡知、独断論の狡知」に捕らえられてしまう危険性を指摘し、「<共同にすること>は、捕獲するために理性を働かせる以外のことはけっしてしない。」(79)と強く戒めていることを、ここで指摘しておきたい。

<sup>58</sup> textes traduits par Pierre Klossowski, *Oeuvres philosophiques complètes V*, Gallimard, 1982 : [Nous savons désormais trop bien certaines choses, nous autres hommes conscients:ô comme nous apprenons désormais à bien oublier, à bien *ne-pas-savoir*, en tant qu'artistes! ... O ces Grecs!, ils s'entendaient à vivre : ce qui exige une manière courageuse de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme ; l'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence! Ces Grecs étaient superficiels - par profondeur! Et n'est-ce pas à cela même que nous revenons, nous autres risque-tout de l'esprit, qui avons escaladé la plus haut et la plus dangereuse cime de la pensée contemporaine, et qui, de là-haut, avons inspecté les horizons, qui de cette hauteur, avons jeté un regard vers le bas? N'est-ce pas en cela que nous sommes - des Grecs? Adorateurs des formes, des sons, des paroles? Et par conséquent des artistes?].

<sup>59</sup> François Warin, *Nietzsche et Bataille la parodie à l'infini*, puf, 1994, p.256 : [Jamais la brouille ou la dispersion des langages n'a pu faire oublier l'unité originelle. Entre le « nous tous » de l'universalisme abstrait et le « moi, je » de l'individualisme misérable, il y a le « nous autres » de Nietzsche, une pensée de cas singulier qui déjoue l'opposition du particulier et de l'universel. Ce « nous autres » n'indique-t-il pas, lui aussi, la possibilité d'une médiété? Identité et différence, égalité et liberté : on ne peut vouloir l'une sans l'autre. Oublier un des deux pôles, une des deux piles du pont, un des deux extrêmes entre lesquels est tendue la corde raide du funambule, c'est basculer dans la barbarie].

<sup>60</sup> ヘーゲル、『精神現象学』、「B.自己意識、IV.自己確信の真理、A.自己意識の自律性と非自立性 支配と隷属」(長谷川宏訳、作品社) 参照。

<sup>61</sup> 同上、例えば 373 頁を参照されたい:「純粋な洞察がこうした矛盾に巻き込まれるのは、対立に身を乗りだした洞察が、たたかう相手を自分とは別ものだと思い込んでいるからである。絶対的な否定力を本質とする洞察は、自分のもとに他者をかかえこまざるをえないがゆえに、そうした思いこみが生じてくる。が、絶対の概念とはカテゴリーとして存在するから、そこでは知と知の対象とが同じものなのだ。したがって、純粋な洞察が自分とは別ものだといい、誤謬や欺瞞だと批判するものは、純粋な洞察以外のものではありえず、純粋な洞察は自己を弾劾するほかない。(・・・) 洞察がカテゴリーの自己意識である以上、それ以外に内容となるものはない。が、対立の構図のなかでは、洞察は内容を内容として認識するのみで、その内容が自分自身だと知らないから、洞察は誤解のうちにある。したがって、洞察の完成とは、はじめは対象としてある内容を自分のもののだと知るところにある。そこに結果として生じてくるのは、たたかひの敵対者たる誤謬の再建でもなければ、最初概念にもどっていくことでもなく、自己を絶対否定することが自分の実現であり、自分自身たることであるという洞察であって、そこでは洞察が自分を認識する概念の域に達しているのである。」

<sup>62</sup> 同上、p.128。

<sup>63</sup> D. Halévy, *Nietzsche*, Paris, Pluriel, p.445 : [Nous savons revenir, nous autres posthumes. Je reviendrai vivant, combien vivant ].

64 レヴィナスの「繁殖性」に関しては、『全体性と無限』、第4部「顔の彼方へ」を参照。

65 本来、すべての世界が、特に西欧では、時間性までも含めて、〈父から子への継承〉が象徴する関係、直線的展開、不可逆性、進歩、進化・・・によって、絶対的に支配されている。もしその関係が崩れたら、それこそ世界は崩壊する。

66 ここでは、論旨を外れてしまうために、これ以上は言及しないが、私たちが展開している〈われわれ論〉が、当然、存在者の根源的な主体として〈われわれ〉を考えている以上、それは当然象徴化作用の主体でもあるから、自らのうちに言語という一つの活動を担っている（＝預かっている）だけでなく、始源をも、例えば〈母なるもの、母胎〉のように、それに〈与り〉うるものとして担っていることだけを、指摘しておく。〈エゴ〉という主体が、精神分析等においても同様に、自らの外部に託さなければならなかったものを、〈共存〉関係の最初の事実として、その先在性、優先性を真っ先に承認する作業は可能か？どうか、それが〈われわれ論〉にかかっていると思われる。

67 デリダ、前掲書、p.68：「来るべきものが現在に、現在の自己提示に先立つ、来るべきものは、それゆえ、現在より「古い」、過ぎ去った現在より「古い」。このようにしてそれは、同時に、おのれを解くことで、おのれをおのれ自身に繋げるのである。それはおのれを外す、そして自己を外すのだが、その自己はこの解雇において、なおおのれをおのれ自身に接合しようとするだろう。」

68 ニーチェ、『喜ばしき知識』、第五書、No.382、pp.387-389。

69 Nancy、前掲書、p.19：[- «nous autres», toujours plus autres que nous-mêmes et que toutes nos figures identificatoires].

70 Blanchot, *L'écriture du désastre*, (Gallimard, 1980), pp.214-215 訳は、デリダ、『友愛のポリティクス』の注から引用、p.82)。

71 デリダ、前掲書、p.67。

72 Nancy、前掲書、pp.164-165：[Nous autres : ceux qui se donnent mutuellement à penser et à sentir ce dépouillement des buts, cette nouvelle aventure du sens dans l'absence de sens, ce découverte de nous à nous-mêmes sans aucune révélation, mais dans la nudité et dans le désir de la nudité de l'être].

73 この点に関してナンシーは、デリダを超えて、あらゆる言語表現における一人称における単数と複数（〈われ〉と〈われわれ〉）の関係を全面的な交換可能性のもとに普遍化して考えている。参照、Nancy, *Etre singulier pluriel*, (Galilée, 1996), p.108：[étant en vérité, dans le langage et comme langage, toujours simultanément « nous » et « moi », et « moi » en tant que « nous » aussi bien que « nous » en tant que « moi »].

74 レヴィナス、前掲書、p.89：「たしかにハイデッガーにおいては、対象の認識には還元しえない他者との関係として共実存Mitdaseinがたてられている。が、ハイデッガー的共実存もまた、結局のところ、存在一般、了解、存在論に立脚している。ハイデッガーは、存在という基底を、いかなる存在者もが出来る地平としてあらかじめ定立する。いうなれば、地平およびこの地平に内包された視覚特有の境界という觀念が関係の究極的骨組みとなっているのだ。それに、ハイデッガーにおける間主観性は、〈自我〉および〈他人〉に先行する一個のわれわれ、中立的間主観性としての共実存にすぎない。」