

〈われわれ〉の存在論 第二部：  
〈われわれのわれ〉という存在表明

真下 仁  
東海大学福岡短期大学

(受付：2006年9月20日)

(受理：2006年12月13日)

An Ontology of “We” Part II :  
Ontological Enunciation of “I of/from We”

BY  
Mashimo Shinobu

**Abstract**

This essay is the second part of *An Ontology of “We,”* which has, for its object, a restitution of the meaning of “We” and the sense of a relation between “I” and “We,” in this ontological enunciation of “I of/from We.” Firstly considering a usual usage of “We,” we recognize that the action to call themselves “We” forms a border surrounding this “We” pronounced, in which results the elimination of others like “Them.” “We,” identical to a differentiation of people being *hic et nunc*: “We” or “Them.” The reason why “We” will be considered the subject, of the community or of the nation itself. So what “We” introduces a border and localizes his identity inside of this border, they must be stand in a dualistic position with “We.” It is very important to note that an enunciation of “We” sometimes awakes the emotion of Nationalism.

But, the function of an enunciation of “We” is not limited to this meaning. Because, if someone calls others “Them” in hostility, “They” could never stay in the position of “Them” against “We” unified. As soon as possible, “They” try to constitute themselves as another unified “We.” “We” never conflicts with “Them”, excluded from “We”, but “We” conflicts with another “We,” newly constituted in front of “We.” In that way, to call ourselves “We” will provoke the infinite creation of another “We.” “We” in front of a series of “We,” such as “We against We,” “We on our side,” etc...

Here we have a dialectics of “lord and bondsman” developed by Hegel in his *“Phenomenology of Spirit”*, so that we deconstruct this “We” toward his positive meaning. Considered as a plan of both recognition of “lord and bondsman”, this dialectics, through interpretations of Jacques Lacan and Axel Honnet, opens the space for double meaning of the relation between “I” and “We.” At first, as appearance of “I” (= lord) singular from/in the “We” (=bondsman) plural, and secondly as morphology of the coexistence of “I” with “We,” imposed by “law=order” to follow the interpretation of Lacan. After all, “We” is not only imposed on by “law,” but also shoulders this “order.” “We” impersonates “law” itself. “We” is put himself under the “I,” which creates himself through the conflict movement of/as “We.” “I,” as a subject, is the result of this conflict, but “We” is “sub-jected,” in its etymological meaning, under the appearance of “I,” so that we understand that “We” is the true subject. Here is a meaning of ontological enunciation of “I of/from We.”

**Key words** : Enunciation of “I” of/from “We”, Creation to infinity of “We”,  
“We” impersonating “law” itself

## I-〈われわれ〉が主体

私たちがここで、〈われわれ〉が主体であると表明するとき、多くの人たちに与えるであろう違和感、〈われわれ〉という言葉自体にその根拠を有すると考えられる。つまり、1) 〈われわれ〉は、自らの資格において、自らを表明することができない。〈われわれ〉と発話できるのは、ただ〈われ〉だけであり、発話された際も、〈われ〉のような確実性を持って、〈われわれ〉が示す範囲を指定することはできない。多くの場合限定詞が並置される——「われわれ三人」、「われわれ哲学者」、「われわれ日本人」、「われわれ人類」など——。2) 同時に、法的・倫理的主体として、〈われわれ〉が行なった行為に関して、全員が共同主体として同等の責任を担う必要がある場合でも、その集団的行為に参加した一人ひとりが、〈われ〉という個人の資格のもとに、その行為への参加の度合いに応じて、各自その責任の軽重が判断される。また、〈われわれ〉の／としての倫理的な責任も、〈われ〉として以外には担うことはできない。

実際、今日的な社会状況において、〈われわれ〉が主体となる、あるいは主体を身に受ける受け皿となる、ということに対する合理的な理由は見出せない。また、発話の主体であり法的・倫理的に責任を担う主体である〈われ〉の、その発話や行為の主体的責任を解除できる、ということでもない。この現状に対して、私たちがなすべきことは、近代以降、過剰な責任を担わせられた〈われ〉が、個人の資格で、すべての主体的な責任までも引き受けることができるかのようなシステムを完成させ、かつそれが機能しているかのように錯覚している共同幻想を、その夢から覚ますことであり、そのために、〈われ〉と同時に〈われわれ〉も、〈われわれ〉として、根源から責任を担う主体として見直すことである。

私たちが、〈われわれ〉と発話したとき、そこには身近な友人たちから、限定不能な不特定多数の人々をも一括りにした、或る束の間の〈想像の共同体〉が出現する。その〈想像の共同体〉は、自由に範囲や規模を変えながら、臨機的に〈われわれ〉を形成し、或る時はそこに〈すべてのもの〉までが迎え入れられる。フッサールの言をまつまでもなく、〈われわれ〉は、〈われわれ一人ひとり〉から〈われわれ全員〉に至るまでの、あらゆる組み合わせを隈なく網羅し、人類という普遍性にまで一瞬に飛躍できる。その意味では絶対的な名辞であるが、実体的には具体的な範囲を限定できないものとして空でもある。この意味で、フーコーの『言葉と物』における有名な、「言葉という存在がわれわれの地平の上でますます明るく輝きつづける一方で、人間は死滅する」という1966年の宣言に対して、アンダーソンが、この様な「われわれ」と「人間」との分離に面食らい、「しかし、そのような地平を認知ないし所有する『われわれ』とはだれなのか」と問い掛けた結果、「われわれ」を「その代名詞が表示するうつろな穴」と呼び、問い自体がアポリアに達すると考えたことは、〈われわれ〉の不可知で、非限定的な側面を提起した興味深い一例であろう<sup>1</sup>。しかし、この様な〈われわれ〉の非主体的な存在了解は、「ただ、アンダーソンには、西洋というそれとは気づかれていない主体が晩年のフーコーのなかには侵入していて、口では否認されながらかれの思索を支配しているということが見えていない」とスピヴァクに一刀両断される。ここで、彼女は、第三世界の代弁者としての視点から、「知る主体」の喪失と見なされがちなフーコーの預言者的な宣言の影に、西欧という抑圧者、つまり特権階級に属しながら、そのことに無知、無理解な西欧の知識人の偽善的な姿を見る。国際分業による、第三世界の労働という犠牲のもとで成立する、西欧の知的階級と知の体系、それは「『具体的な』抑圧の主体」である〈われわれ〉として、自らを自覚すべきであるのに、無意識の内に、抑圧の事実さえも隠蔽してしまっているのではないか、と問い質しているのである<sup>2</sup>。

一般に、形式上の主語として、論を進めるための便宜的な主語として、〈われわれ〉は余り意識されずに使用されるが、そこに既に固定観念が、支配的な世界観が固着している。余りにも自然な行為であるために、懐疑の対象となることなく放置されてきたこの〈われわれ〉という表明を、スピヴァクは、存在の、知の、根源的な、そこから如何なる〈われ〉も、〈われ無き〉主体も逃れられない絶対的主体

と考える点で、私たちと同様の視点に立っている。そこで、この〈われわれ〉を、その関係性のもとに問い掛けるには、この〈われわれ〉という、単数、複数から全体までを一挙に指示するシフターとしての役割から、幾層にもわたって問いを立てなければならないことに気付かされる。少なくとも、次の様な関係性において／からの脱構築を図らなくてはならない。

1) 〈われわれ〉の／という内部の関係について

- a) 〈われわれ〉を、相同的構成者である〈われ〉と〈われ〉との関係として見なす言説、つまり〈われわれ〉の客観化と相対化を行なう言説から。
- b) 〈われわれ〉を、〈われ〉と〈他者(たち)〉との関係と見なし、〈他者(たち)〉を〈君(たち)〉と〈彼/彼女(たち)〉へ、〈われ〉との〈親しさ=近さ〉-〈疎遠=隔たり〉によって二重に差異化される関係として考察する言説から。

そして、問いは次の様な関係性へと向かわなければならない。

2) 〈われわれ〉とその外部〈彼ら〉との関係について

〈われわれ〉という自己表明が、必然的に措定する〈彼ら〉という存在の意味。  
そして、〈彼ら〉と〈われわれ〉との関係。

3) 〈われわれ〉の／という内的関係性について

- a) 〈われわれ〉自体が織り成す、様々なくわれわれ相互の関係。
- b) 〈われわれ〉とその構成者〈われ〉との関係。それを見直し、〈われ〉という個体の単なる集成を超えた、独自の存在論的な関係。
- c) 最後に、できれば、〈われわれのあいだ entre-nous〉の／という世界、つまり、〈われわれ〉という内部と外部が交錯する関係の場。

## II- 「われわれとわれのバランス」

さて、1) に関しては、既に幾つかの拙論において展開された<sup>3</sup>、そこで今後の試論では、2) と 3) の関係性が問いとして立てられなければならない。が、それに先立って、まず社会学者エリアスの興味深い考察を取り上げ、私たちのアプローチとの違いを確認しておきたい。対象となるのは、『諸個人の社会』に所収されている「われわれ-われのバランスの変化 les transformations de l'équilibre «Nous-Je»」という論文である<sup>4</sup>、が、その題名が語るように、〈われわれ〉と〈われ〉との関係に正面から向き合った数少ない作品のひとつである。この作品の序文は、私たちとまったく同じ問題点の共有から始められる<sup>5</sup>。

わたしたちが「個人」と呼んでいる一人の人間と他の多くの人間との関係、そしてわたしたちが「社会」と呼んでいる多くの人間と一人の人間との関係は、現在、少しも明らかになっていない。しかし、人はそれが明らかになっていないことを、ましてやそれがなぜ明らかになっていないかを往々にして知っていない。

「個人」と「社会」は一般的に広く使われている概念であるが、「個人」という場合、あたかもまったく単独で存在しているかのような一人の人間が意味される。他方、「社会」という概念は、相反し、同様に誤解を招きやすい二つの考えの間を揺れ動いている。すなわち、社会は単なる人間の群れとして、つまり個々の人間が加算的に（したがって構造をもたないで）より集まったものとして理解されるか、あるいは——いっそう説明のつかない方法で——個々の人間とは無関係に存在するものとして理解されるかのいずれかである。

社会学的な既存の概念を見直しながら、彼は、「あたかも個人として規定される一人の人間と、社会

として考えられる多数の人間は存在論的に異なるものであるかのように現しめる」概念形成から離れ、社会的側面を〈われわれ〉へ、個人的側面を〈われ〉へと置き換えることで、今まで隠れてしまったり、あるいは隠されてしまっている両者の関係を、相互包摂的な依存関係、つまり〈われわれーわれ〉として明らかにしようと考えたのである。〈われ〉は単独ではなく、〈われわれ〉に与っているが故に〈われ〉であり、〈われわれ〉は単なる集合体ではなく、一人ひとりの〈われ〉を預かっているが故に〈われわれ〉であるという内在的事実が、個人と社会という概念分節に安住する人々に突きつけられる。当たり前であるが、〈われ〉がそこに含まれない〈われわれ〉はありえないし、〈われわれ〉なしには〈われ〉という自称自体が不必要であり、〈われ〉など存在しえない。エリアスは、人称代名詞の単数ー複数という相互依存の形式的な、それ故象徴的な関係に着目して、それを社会学的な概念の本質的理解に向けた一助とする。それ故、彼にとっては、〈われわれ〉、あるいは〈われ〉とは何か、という存在論的な問い掛けよりも、社会という現れにおける、この〈単数性（＝個性）〉と〈複数性（＝社会性）〉が織り成すバランス（「われわれーわれのバランス l'équilibre «nous-je」）が重要となる。このバランスの歴史的な経過を辿りながら、彼は、ルネサンス以降、両者のバランスが〈われ〉の方に大きく傾いたことを指摘すると共に、時代によってそのバランスが一方へ傾く傾向を分析し、さらには、現代という時代を特徴付ける、『われわれ』とは無縁の『われ』 des «je» sans «nous」 という〈われ〉の突出に向かう特異的な社会現象に警告を発する。

〈われわれアイデンティティ identité du nous〉と〈われアイデンティティ identité du moi〉の間のバランスは、ヨーロッパの中世以来、次のようにきわめて簡潔に特徴づけることができる明白な変化を経験した。つまり、〈われわれアイデンティティ〉と〈われアイデンティティ〉のバランスで、初期には〈われわれアイデンティティ〉のほうに重点が置かれていた。ルネサンス以降、そのバランスの重点はしだいに〈われアイデンティティ〉のほうに移動した。人間が自分自身を〈われわれ〉とは無縁のわれ〉と思うほどに〈われわれアイデンティティ〉が弱くなった場合がより頻繁に見られた。以前は、人間は——誕生したときからであれ、人生の或る時点からであれ——永久に特定の集団に所属していたので、人間の〈われアイデンティティ〉は絶えず〈われわれアイデンティティ〉に結びつき、そして〈われわれアイデンティティ〉の陰に隠された。しかし、そのバランスの振り子は、時の経過の中で極端な形でそれまでとは異なるほうへ移動した。いつも存在していた〈われわれアイデンティティ〉は、人間の意識の中で今や頻繁に〈われアイデンティティ〉の陰に隠された<sup>6</sup>。

概念というものは、それが定着し一般化した場合、差異の系列の中で或る位置を獲得するが、その結果、独立した実体として、内在的な相互依存の関係を問い掛け難くする傾向がある。社会学的な概念としての「個人」と「社会」はまさにそれである。そんな中、エリアスの、「われわれーわれのバランス」を社会形成の基本に置くことで、両者の相互関係を明かにしたいとする方法は、非常に説得力がある。この新〈関係語〉と共に、彼は二つの概念を、自立した実体としても、また互いの対立関係からも、いわば脱構築して行くのであるが、〈われ〉と〈われわれ〉は、個人のアイデンティティを形成する個体的ハビトゥスと社会的ハビトゥスと見なされ<sup>7</sup>、他の「君たち（アイデンティティ）」や「彼ら（アイデンティティ）」と共に、社会という関係を可能にする内在的要因として、いずれかではなく、両者一緒に、しかも同時に、その関係性を「バランス」としてしか思索することはできないとする、彼の考察は多くの示唆を与えてくれる。

しかし、この様な方法を前にすると、私たちには、〈われ〉と〈われわれ〉が、個人と社会の関係を説明する単なる原理、それも二次的な原理へと格下げされてしまうのではないだろうか。また、それらを個人の内に内在化された原理として扱うことは、いわゆる主体的な存在としての〈われ〉や〈われわ

れ>の重要な側面を捨て去ってしまうことにならないだろうか<sup>8</sup>。さらには、その際、〈われわれ〉という絶えざる差異化の運動が実体化されてしまい、「われわれアイデンティティ」が個人の内で、その発展段階に従ってレベル化されるような結果に陥ってしまうのではないだろうか<sup>9</sup>、というような数々の疑問が生じて来る。

私たちが問い掛けている〈われわれ〉は、如何なる形であろうとも決して内在する原理には還元されないし、自らの存在の外部に根拠を求めるときもなければ、根拠を与える原理になることもない。そこが、エリアス的な方法論と袂を分かち点であるが、最も根本的な違いは、〈われわれ〉と〈われ〉に先行する、彼にとっては「社会」と「個人」であるが、その様な概念の措定の是非にある。私たちの考えでは、この様な前提がある限り、最初から〈われわれ〉と〈われ〉への問い掛けは、既定の枠の中に閉じ込められてしまうだけでなく、続いて両者のバランスへと分析が向かうように、それぞれの概念をその枠が指定する意味の中に固定し、本来提起されるべき、互いを自らの内に取り込もうとするような両者の衝突と闘ぎ合いが織りなす主体的活動——例えば、必ずしも良い例とは言えないが、フッサー尔的〈われ〉の暴力、つまり〈われわれ一人ひとり〉から〈われわれ全員〉へと飛躍する、〈われ〉の躍動（あるいは、独裁）が包摂する暴力という関係性であっても——を隠してしまうのではないか。

結局、エリアスの方法は、社会学的な方法論故の制約と言えようか、〈われ〉と〈われわれ〉の関係性が交差する場を拓くことなく、それを個人と社会の関係の記述、そして解釈にのみ利用することで終わらせてしまい、両者の関係の結果として現れたバランスよりも重要な、そこに至るまでの両者の果てしない葛藤への問いを等閑にってしまったと言えるのではないだろうか。

### III—〈われわれ〉と〈彼ら〉

〈われ〉が〈われわれ〉と表明する時、そこには、「君（たち）」や「彼（ら）」が生じる。特に、この〈彼ら〉の出現は、〈われわれ〉の／という表明にとって宿命的な出来事である<sup>10</sup>。そこで、まず、その存在論的意義を考えなくてはならない。〈表明〉とは、そこに、それまで存在しなかった或る世界を出現させることであるが、〈われわれ〉という〈われ〉の自己表明は、その表明に先立って、その外部を〈彼ら〉として前提しているか、あるいはその発話の瞬間に、〈われわれ〉という境界を出現させ、外部を〈彼ら〉として創造するかのいずれかである。この〈彼ら〉は、〈われわれ〉と、互いに存在理由を、〈われわれ故の彼ら〉と〈彼ら故のわれわれ〉として形成し合うものであるが、その非対称性故に、つねに排除の構図の下で理解されることになる——絶対に主体化されえない〈彼ら〉。〈彼ら〉は、〈われわれ〉と同じように見えるが、あくまでも違う。この差異の線引きは、取るに足らぬものであるかのように見えても、恣意的かつ巧妙で、まさに必然である。それ故に、徹底的に利用され、適用範囲は拡張される。この様な点から、〈彼ら〉の存在論的意義は二重であると言える。すなわち、1) 〈われわれ〉を〈われわれ〉として成立させる、それ故に〈われわれ〉に遅れて形成される外部としての〈彼ら〉。あるいは、2) 自らを差異として創造する〈われわれ〉が、そのイメージを映し出し、確立するための、目の前に既にある鏡としての〈彼ら〉である。いずれにしても、〈彼ら〉の出現とその存在が〈われわれ〉という表明には不可欠である。

この時点で、〈われわれ〉への問い掛けにつねに付き纏う危険な罫である人種主義、民族差別、外国人排斥運動、ナショナリズム等、が大きな口を開けている様子が伺えるであろう。〈われわれ—彼ら〉という形で関係の構図を作り上げること自体が、〈われわれ〉という内部への閉じと、〈彼ら〉という外部の排除を念頭に置いた、自己中心的で、自民族中心主義の言説に接続されることは言うまでもない。バリバルが、「人種主義は選好的な排除形式（であり）、『われわれのアイデンティティ』（『われわれ』が固有のものとして属していると思うアイデンティティ）とは別の無関係な人間グループを排除するための指示形式そのもの<sup>11</sup>」であると主張する時、この危険に警鐘を鳴らしているだけでなく、〈われわ

れ>への問い掛け自体に疑念を投げかけているのかもしれない。また、カン・サンジュンにナショナリズムを「『われわれ』を『彼ら』から区別する習慣的実践の総体<sup>12</sup>」と定義されるまでもなく、この様な関係構図の展開は、速やかに「『われわれ』と『彼ら』」の間の言説上の境界をめぐる支配と抵抗の構想<sup>13</sup>が衝突し、火花を散らす、政治闘争のきな臭い現場を出現させる、という現状へのこの上なき怖れを、共に歩まなければならないことを、私たちは肝に銘じなければなるまい。

さて、この爆弾を抱えた、危険極まりない両者の関係に、どこにでもあるような、誰にでもできそうな定義を与えることから、トドロフは『われわれと他者』という作品を始める。彼にとって、<われわれ>と<彼ら>という二項対立は、民族や宗教等の多様性の承認と、それを人類という一体性に向けて超克して行こうとする、夢物語のような将来への見取り図を実現するために、必要不可欠な役割を果たすことになる。

本書の主題は「われわれ」（文化的・社会的に私が属する集団）と「他者たち（＝彼ら）」（前述の集団の構成員でない者）の関係であり、民族の多様性*diversité*と人類の一体性*unité*との関係であるが、この選択が、私が今生きている国すなわちフランスの状況とも、私の祖国（ブルガリア）の状況とも無縁のものでないことを、いまや理解していただけるだろう。さらに私が知ろうと努めていることが、単に事態がどのようなものであったかということだけでなく、それがどうあるべきなのかということでもあるといっておどろかれることはないだろう。どちらかということではなく、どちらもということなのだ<sup>14</sup>。

この見取り図の構想は、一見、どこにもありそうなヒューマニズムに則った定式であり、簡単に実現可能な様相を呈している。その点で、よくお題目のように唱えられるが、しかし、この様な定義や境界画定は、実際には不可能であるし、無意味であることはすぐに露見する。「文化的・社会的に私が属する集団」とは、民族、国家、人種等と同じく、少しでも考慮すればその曖昧さが際立って来るものである。彼自身も、この作品の中で指摘しているように、民族というものさえが、新たに、そう遠くない過去のある時点で、後発的に創造されたものでしかないものであるとするなら、現在私たちが属する集団などは、一種の「形を変えた人種的な差異」の代弁者である文化に立脚している限り、トドロフ自身がその所属を、ブルガリアからフランスへと変更したことで身をもって体現している様に、つねに変更可能なものなのである。

しかし、この様に、変更可能であり、絶えずその境界が移動して来たものである、と繰り返し主張されても、現代の重要な問題群を構成する民族や宗教問題には出口は見えない。移民問題一つとっても状況は悪化していると考えるのが自然であろうが、その根底にあるのは、時間の推移と共に拡大する分裂と、その多様化である。<われわれ>と表明する、受け入れ側と受け入れられる側、そのいずれの側も内部の分裂と多様化は、時代と共に、また時代を反映して拡大し、決して一致した統一的立場を取りえないことは明白であり、事態は共に複雑である。経済状況、社会的地位、政治理念の違い。また年齢、教育、言語や、自己承認の有無等が複雑に錯綜した内部事情。いずれの側も、一つの<われわれ>を形成することはできない。国民としての<われわれ>の一体性に向けた同化政策、法的かつ社会的な体制の整備等、さらには人類としての<われわれ>という一体性へ向かおうとする理念形成、これらの目標自体が曖昧で、政治的な課題として検討が必要な以上、説得力が欠けている<sup>15</sup>。<われわれ>という一体性が要請されるならば、そこに決定が行なわれなければならないが、受け入れる側の寛容があっても、受け入れられる側のノスタルジーや故郷喪失があっても、そして一つひとつの決定が限りなく積み重ねられても、決して絶対的で唯一の決定に到達することはありえない。

それ故、「文化的・社会的」差異によって規定される<われわれ>は、それが一見、実質的で強固な結び付きを有する、或る集団を囲い込むかのような様相を呈するが、実際は緩やかな、つねに流動化す

るような柔構造によってしか定義されない、という事実によって自らを裏切るだけである。文化が根本的に異文化との接触、交流、衝突を通してその固有性を混血化することで希薄化させる以上、そこに定義される〈われわれ〉は、自由に自らのレファランクスを変えることになる。しかし、その中でトドロフが、それでも〈われわれ〉をこの様に定義する理由が、知らず知らずの内に西欧社会に沁みこんだ、〈彼ら〉を外部に想定することで〈われわれ〉という内部の一体性を構築し、西欧としての一体感を、外部の犠牲には眼もくれずに享受しようとする特権的意識の現われでないことを期待したい。しかしながら、この意識は、何でも利用しながら、つねに対立を、つまり「文化的・社会的」に他なるものを、それを乗り越えるためだけにと言っても過言ではないが、でっち上げることを忘れることはないし、また、その一体性を代弁する「人類」というような表象をも占有しようと血眼になることを止めることもない。それに対して、人類というジンテーゼを設定し、そこに自らを西欧、つまり〈われわれ=A〉として一体化させるために、どうしても〈彼ら=非-A〉という分節を繰り返し排出し続けざるをえない、懲りない西欧への非難の声が挙がるのは押し止めようもない。いったい、〈われわれ〉人類という一体性を樹立するためにはどれだけの、どれ程の〈彼ら〉が必要とされるのだろうか——〈われわれ〉フランス人に対する〈彼ら〉ブルガリア人。フランス人あるいはブルガリア人である〈われわれ〉に対する〈彼ら〉。フランス人、ブルガリア人のいずれをも含む、ヨーロッパ人としての〈われわれ〉に対する〈彼ら〉。先進国である〈われわれ〉に対する開発途上国あるいは第三国の人々である〈彼ら〉・・・。

そして、この〈われわれ〉に属する、属さないを決定するのは〈誰〉なのだろうか。それさえも、決定しないとイケないことなのだろうか。或る人が、〈われわれ〉と自らの帰属を表明しても、悪意ある者たちは、彼がこの〈われわれ〉に属する権利を認めないこともあるだろう。移民労働者などは、それに加えて、祖国の〈われわれ〉からも追放されることもあるだろう。トドロフ自身、多様なくれわれを／へと主張できると同時に、そのいずれからも排除される危険性の只中にいる。それを承知しながら、「文化・社会的に私が属する集団としての〈われわれ〉」と定義することから出発する必然性は、この様に〈われわれ〉を規定することで、不定形でアミーバのように自在に自らの領域を拡大して行く〈われわれ〉に対して、出来る限りの制限を加え、先の〈われわれ〉の弁証法、つまり〈われわれ〉に対する〈内なる彼ら=移民等〉と〈外なる彼ら=外国人等〉という二重の〈彼ら〉との関係を、例え楽観視し過ぎるという批判に曝されても、〈われわれ〉人類という共存の最終目標の実現に向けて進行させようとするのであろうか。この弁証法が承認されるなら、少なくとも、実質的な規定を回避し、合理的な議論に対しては、詭弁を弄する「頭の良い」エリートたちの暇つぶしとして断罪しながら、〈われわれ〉の内実の曖昧さと臨機性を利用して、同語反復を繰り返すことで、常に論争の最終的な切り札として、感傷的な共鳴感に訴えようとする一部過激な極右等の排他主義者に、〈われわれ〉が利用されることを回避することはできるかもしれない。何故なら、彼らは、鸚鵡の様に繰り返し、「われわれは、われわれがそうであるところのものである」、「われわれはわれわれ自身である」、あるいは、「フランス人(=われわれ)はフランス人(=われわれ)である」、「フランスをフランス人に」、「われわれは真の反人種主義者である」、「彼らか、さもなければわれわれか」<sup>16</sup>と主張することを止めないからである。

しかし、〈われわれ〉の自在性は、論理を越えた、論理では制約できない危険性を孕んでいる以上、この様な弁証法の内に閉じ込めることは最初から不可能であろう。

#### IV—〈彼ら〉は〈われわれ〉

階級は階級闘争によって決定される。・・・人種を決めるのは民族性でも皮膚の色でもない。人種は集団闘争によって政治的に決定されるのだ。なかには反ユダヤ主義がユダヤ人を生み出すと述べたジャン＝ポール・サルトルのように、人種は人種に対する抑圧によって作られると主張する者もある。だがこの論理をもう一步進めるべきだ——人種は人種的抑圧に対する集団的抵抗を通じて

立ち現れるのだ、と<sup>17</sup>。

さて、〈われわれ〉は、自らを〈われわれ〉と規定し、そこから排除される者たちを〈彼ら〉と呼ぶことで、全く相互関係も共通性もない人々を、一挙に〈彼ら〉という形で一括りにする。〈われわれ〉以外は全員〈彼ら〉なのである。しかし、この抑圧と排除の構図は、それを通して、ポストコロニアリズムの旗手であるサイドが彼の『オリエンタリズム』で指摘するように、〈他者＝オリエント〉を自らを映す鏡として利用するだけ利用し、必要な部分は内に取り込みながら、結局は西欧化してしまうとする、西欧に固有な手法であるという点に関しては、つねに脳裏に焼き付けておく必要がある<sup>18</sup>。そして、特筆すべきことは、勝手に境界を引かれた〈彼ら〉が、つねに〈彼ら〉としての地位に甘んじている訳ではないという事実を理解しようとし、境界を引く、つまり排除し抑圧する側の論理である。この論理の傲慢さは、〈われわれ〉には意識されないが、抑圧される〈彼ら〉には身に沁みて実感される。当然、〈彼ら〉自身による、〈彼ら〉というあり方の破棄へと向かう。すなわち、〈彼ら〉によって、〈われわれ〉への対抗手段として、その抑圧に対抗する〈われわれ〉の創造が行なわれる。〈彼ら〉は、決して三人称複数の主体なき〈彼ら〉として、抑圧に馴致されたままでは終わらない。ネグリとハートのこの一節は現在という時代の本質を見事についている。彼らが定義する「人種」の部分で、〈われわれ〉と置き換えてみるとさらにはっきりするが、「〈われわれ〉は〈われわれ〉による抑圧に対する集団的抵抗を通じて立ち現れるのだ」。すなわち、〈彼ら〉は、自らを〈われわれ〉として創造する。この〈われわれ〉とは、境界線を引く〈われわれ〉の横暴を前にした時に出現する、〈彼ら〉による〈彼ら〉自身の生き残りのための、〈対抗－われわれ〉としての〈自己〉形成である<sup>19</sup>。

それ故、この〈われわれ〉創造は、一元的ではありえない、幾重にも多層化される。〈彼ら〉の中での分裂が表面化し、内部に次々と新たな〈われわれ〉を形成する。すべては、最初の〈われわれ〉の／という表明、つまり抑圧と排除の機構の発動から始まる、一方には、抑圧者（＝支配者）である〈われわれ〉と同調して、支配に共に与ろうとする〈追従－われわれ〉があり、他方には、その勢力に抵抗し自立を回復しようとする〈対抗－われわれ〉の形成がある。これらの新たな〈われわれ〉の形成は、両者に対する微妙な立場や距離の違いから、副次的な〈われわれ〉を次から次へと形成する。〈追従－われわれ〉からの分離、脱落あるいは復帰。また戦略的かつ戦術的な相違から〈対抗－われわれ〉の分解、細胞化と融合。〈追従〉と〈対抗〉の政治的駆け引き。連鎖は、〈われわれa〉から、〈われわれb、c〉を経て〈われわれn〉へと無限に続く。目の前で、〈われわれ〉という表明によって排除された者たちである〈彼ら〉は、速やかに、有無を言わず、〈われわれ〉に対し、終わることのない、互いを映し合う反射の（鏡）像を結び合う。〈追従－対抗〉関係は限りなくずらされながら、しかし〈われわれ〉として自己増殖を繰り返すことを止めない。最初の〈われわれ〉は、自らを映す鏡、それが凹面鏡であったり、凸面鏡であったり、その結果、一部が肥大化され、誇張され、かえって全体が見えなくなる。あるいは微細化し、細部化し、部分が消え去り、忘れ去られる——ユダヤ教－キリスト教、キリスト教－キリスト教、キリスト教－イスラム教、ユダヤ教－イスラム教、イスラム教スニ派－シーア派、イラン・シーア派－イラク・シーア派、アメリカ－イラク、アメリカ－独・仏、独・仏－イラク・・・<sup>20</sup>。

さて、この様な〈彼ら〉の終わることのない〈われわれ〉という自己形成、つまり〈われわれ〉化、に直面して、その解決を探ったのがクリステヴァである。その中で、特に重要なのが、私たちの文脈に即した場合、〈われわれ〉化へと誘導される〈彼ら〉の取り扱いである、が、〈彼ら〉は必ずしも外部にあるだけではない、〈彼ら〉は内部にもあると、彼女は主張する。彼女の展開の中で、まず注目しなければならないのは、この〈彼ら〉の二重性への指摘である。次に重要なのは、この外部の〈彼ら〉という表象を、象徴的な意味合いを含めながら〈外国人〉というカテゴリーに集約する点である。バリバールも指摘している様に、〈彼ら〉が〈われわれ〉の前に立てられた際には、「それによって、想像界に敵－外国人（『敵意を持ったもの[hostiles]』）」という一般的カテゴリーが形作られる。すなわち、わ



れわれと混ざり合っ、自然に反する共同体を形成するよう『ひと』が望む人々、したがってわれわれから共同体を奪おうと脅かす人々である<sup>21</sup>。まさに、外国人は、〈彼ら〉を象徴するために最も相応しい記号なのである。

クリステヴァは、この〈彼ら＝外国人〉を、〈彼ら〉自身による〈われわれ〉形成の連鎖から切り離すことで、〈抑圧－われわれ〉－〈対抗－われわれ〉等の、対立項の果てしない連鎖を克服する可能性を探るのであるが、それを、〈彼ら〉という排除された表象を内面化、つまり〈彼ら〉を〈われわれ〉化し、自らの〈われわれ〉の中に取り込むことで達成しようとする。そのために、先に指摘した外部の〈彼ら〉と内部の〈彼ら〉という二重性と、その対応関係が利用される：「むしろ外人とはわれわれ自身の中にあるべきもの」<sup>22</sup>。すなわち、〈彼ら＝外国人〉という異質性を、私たちの内なる異質性である、フロイトが〈unheimlich不吉で、不気味な〉と呼ぶ、無意識と関連付けることで、目の前に実存する外国人という「外なる奇異」と、「内なる奇異」の対応関係を作り上げようとするのである。〈彼ら〉と日々接触している〈われわれ〉一人ひとりが、もともとその内部に理解しえない異質性を抱えているにも拘らず、意識せずとも〈彼ら＝無意識〉と共存している訳だから、〈彼ら＝外国人〉という外なる異質性とも同様に共存を図れるはずだとする主張である。一挙に、二つの〈彼ら〉という異質性との共存を、〈われわれ〉という一体化した形態の内に取り込もうと考えるのは、すこぶる強引な手法ではあるが興味深い。

そしてフロイトは勇気をもって、我々はばらばらな存在であることを明らかにしたのである。外国人を統合したり、いわんや彼らを排斥したりすべきではなく、あの不気味なものとして迎え入れてやればよいというのだ、互いに不気味と縁のある存在として<sup>23</sup>。

しかし、この論法は、〈われわれ〉論の視点から見た場合、どこにでもありそうなくわれわれ〉の詐取に陥っていることを否定することができない。要するに、まずクリステヴァは、二つの〈われわれ〉を前提する。〈彼ら〉を不気味なものとして排斥している〈われわれ〉、そして〈われ〉において二様の〈彼ら〉との共存関係として形成される〈われわれ〉。そこから、すぐに最初の〈われわれ〉が解体される。なぜなら、〈彼ら〉をその様に感じ、排除しようとしている〈われわれ〉は、それ自体「ばらばら」で何ら一体性も、実体もなく、一人ひとりの「ばらばら」な、〈われ〉の集合でしかないことされるのである。それ故、〈彼ら〉との共存を達成しようするのは、この〈われ〉において、その主導の下で再構築される、二つ目の〈われわれ〉でしかない。クリステヴァは、後者に向けて〈われわれ〉を脱構築するのであるが、しかし、この論法の中には〈われ〉しか存在しないということが白日のもとに曝される。この〈われ〉が、ただ一人の主体として、内にある無意識に向かい合う一人ひとりの内的体験を、〈彼ら〉という外部の不気味へと投影することで、〈彼ら〉という不気味を、その〈不気味〉という一点のみへと還元し、〈われわれ〉として包摂しようとしているのである：「外国人を検討するには自分自身を検討すればよい<sup>24</sup>」。〈われわれ〉の詐取の構図は、要するに、〈われわれ〉を「ばらばら」なくわれ〉へと還元し、〈彼ら〉を〈われわれ〉との対立関係へと導かず、それ故〈彼ら〉の自発的な〈われわれ〉形成を防止し、〈われ〉と同じ「ばらばら」のまま、〈われ〉の内的関係性でしかないもう一つの〈われわれ〉の内に取り込もうというものである。〈われわれ〉、と繰り返し表明されているにも関わらず、この論理の展開からは、〈われわれ〉の重要性は徹底的に排除されている。ここにあるのは、どこにでもある様なくわれ〉の論理であり、いわゆる〈われわれ〉は単にその〈われ〉の「ばらばら」な集合として、実質的な役割は何一つ担っていない<sup>25</sup>。結局、〈われわれ〉が提示しよう、〈われ〉という個を超えた関係性への視点の考察が完全に消えてしまっている。〈われわれ〉は、〈われ〉の直接性を緩和する緩衝材、便宜的な主語であり、〈われ〉の便利な代理人として、利用され、〈われ〉の隠れ蓑にされる。

## V-〈われわれ〉の内なる〈彼ら〉

クリステヴァのこの『外国人』という作品は、一見社会学的、文化人類学的な、それ故政治的でもあるテーマを、精神分析の視点から横断的に裁断しようという意図で作られたものである。しかし、先に見たように、二つの〈彼ら〉の定立と、その〈われ〉における対応関係に向かうテーマの展開は、まさに私たちの存在論への問い掛けと一致する。その存在論の言語においては、〈彼ら〉は、〈他者〉であり、この〈他者〉との共存、つまり「共に-Mit-」、「共に-ある être-en-commun」がテーマの骨子をなす。しかし、そこでは、〈われ〉の主体としての鎧が硬すぎて、また〈われ〉を〈自己（意識）〉へと還元するデカルト的な傾向が強すぎて、〈他者〉はつねに〈われ〉中心点な、あるいは〈われ〉投影的な共存関係の中に取り込まれてしまう危険を生きている。それ故、その様な危険から〈他者〉を救い出すために、共存を〈われ〉の一方的な関係から切り離すことがどうしても必要になる。この点を考慮しながら、少し彼女の論理を考えてみよう。

クリステヴァの主張は、〈彼ら=他者たち〉の〈われわれ〉による同化の一つのパターンと考えられるだろう。違いは、基本的に、同化が、〈われ〉が代表する〈われわれ〉の世界や価値観への〈彼ら〉の従属という形を取るが、ここでは、それが、〈われ〉における〈他者性〉、つまり「不気味な」ことに基準を置き、この〈他者性〉の共有、つまり〈われ〉ならざるものの共有、によって行なわれる。その点では、〈われ〉の立場からするなら、〈逆同化〉とも言えるものである<sup>26</sup>。つまり、ここで成立するのは、従来の〈われ〉が、自ら〈われ〉の中心性をずらすことによって成立させる共同態である。そこが、一般的なくわれ〉中心主義との違いであるが、しかし、わざわざ〈われわれ〉を隠れ蓑にしながら、〈われ〉が成し遂げるのは、〈他者性〉へと〈われ〉を放棄しながら、それを取り込もうとする〈われ〉の〈狡猾〉を根拠にした共存関係でしかない：「我々は皆外人なのだ。自分が外人なら外人など存在しない<sup>27</sup>」。

この様な彼女の論理は、強引過ぎると言わざるをえない。特に、二つの〈彼ら=他者〉を結びつける表象を、「不吉なもの、不気味なもの」という一点に還元することは、当然、彼女自身の現実体験から導き出された偽らざる感情の吐露であろうが、どれ程の正当性を持ちうるのであろうか。彼女自身、フロイトが外国人問題に対して発言を自制した理由として挙げている、「外国人の事物化、つまり外国人を外国人として、われわれをわれわれとして固定化することをやめようという勧告（実行不可能な、それとも非常に現代的な？）<sup>28</sup>」の主旨に反しているのではないか。要するに、彼女は、〈彼ら〉からその多様性を剥ぎ取って、「不気味なもの」としてのみ一括りにすることで、フロイトが禁止している「固定化」を行なっていると言われても反論できまい。当然、それは、〈彼ら=他者〉の閉じ込めへと向かい、抑圧そして抵抗という暴力連鎖へと根源的に繋がる。しかし、それ以上に合点がいかない点は、この〈われわれ〉の孤立（「ばらばら」）と、「不吉なもの」の共有とを逆手に取った、二重の〈彼ら=他者〉との共存、つまり内部の〈彼ら=無意識〉と外部の〈彼ら=外人〉の一体化による共存関係が、「自分とも他人とも仲良くやっつけける社会<sup>29</sup>」となるには、「不吉な」と名指された〈彼ら〉からの相互承認が必要になるが、果たして喜んでそんな役割を身に引き受ける〈彼ら=他者〉が存在するのだろうか、という点である。結局、〈われ〉の思い上がりの一方的な押し売りにしか過ぎないのではという不信の念が湧いて来る。確かに、クリステヴァが、この『外国人』という作品の末尾に語る、「我々の *étrangeté radicale* (邦訳文のママ)、我々の根本をなす異質性、徹底的に外人たる我<sup>30</sup>」という表明が、一方で、〈彼ら=他者〉の内への取り込み、すなわち外部の内在化による〈内-外〉の対立構造の解消、融和を、他方で、〈われ〉の脱中心化を通して、内に閉じる〈われ〉と外部の〈彼ら=他者〉との境界線の抹消を、企図していることは理解できても、それが成功しているとは言えないというのが実情である。

バリバールは、クリステヴァとは異なる形で〈われわれ〉の内に内在している〈彼〉について語る。つまり、クリステヴァが内在化させることで達成しようとした共存が、社会生活における現状として展開されたらどうなるかという点への応えである。そこでは、きな臭い隠蔽された弁証法が作用する実態が、皮肉を込めて語られている——（彼ら外国人とは）「自然に反する共同体を形成するよう『ひと on』が望む人々、したがってわれわれから共同体を奪おうと脅かす人々である」。慧眼は、決して〈彼ら〉が「自然に反する共同体を形成」しようとする人々ではなく、その様に「『ひと』が望む人々」であるとの指摘である。ここで展開される弁証法は、この誰だか特定できない内部の「ひと on」、あるいは「ばらばらなわれ」が、「自然な共同体」をなすとされる〈われわれ〉を躊躇なく形成し、返す刀で〈彼ら〉を「自然に反する共同体」の形成者として〈われわれ〉の前にアンチ・テーゼとして立てることによって成立する。つまり対立の措定。次に、〈われわれ〉はこの脅威に立ち向かう正義の味方の役割を一身に引き受け、その対立を止揚し、「自然な共同体」を回復する。ここに、この上なく偽善的で、かつ英雄礼賛的なシナリオは完成する。このバリバールの主張はまさしく正鵠を射ている。特に、〈彼ら＝他者〉という微妙な存在を扱う際に、身を隠した〈われ〉が不定代名詞の〈ひと on〉や〈われわれ nous〉を自在に操りながら、自分の所在を明かにしないまま、抑圧と排除だけを遂行するという構図がうまく描かれている。これが、クリステヴァの〈彼ら〉が、内在化された途端に曝されなければならない現実であるが、この様な現実に対しても、彼女の〈われわれ〉が、共同態を形成できるとするなら、それは徹底して〈われわれ〉形成を拒否する〈われ〉の「ばらばら」な集団としてでしかないであろう。徹底的に、〈われわれ〉という共存関係を否定し、〈われ〉に折り畳まれる〈われわれ〉。その表象は、一貫して〈われわれならざるわれ〉である。

それでも、クリステヴァの思索が興味深いのは、いわゆる思想史において、〈彼ら〉、つまり〈他者〉という／の〈複数性〉に関しては十分に考えられて来たとは言いがたいという事情がある。〈他者〉は、一般的に自己との相同的な存在者へと還元されてしまいがちで、その複数性を考慮されることなく、個別的な〈自-他〉関係として／の中に取り込まれてしまうか、あるいは〈他者〉の〈自己〉に対する優先性を主張するレヴィナスのような思想家でも、〈他者〉の他者性の最も根源的な要素である複数性を、絶対的な〈彼性 illeité〉として、思索の外に、語りえないものとして、それが思索の根拠となりうるとしても、送り返してしまう。そこで、それに対する反逆者として、私たちの視点から彼女の思索を読み替えてみると、彼女が、フロイトの切り開いた無意識という、〈われ〉の確実性を脅かし、他者理解へと開かれた窓口を、その複数性の視点から徹底的に利用している点が浮かび上がって来る<sup>31</sup>。この視点からは、次の様な解釈も可能になるのである。すなわち、クリステヴァは、すべてに先立って、〈われ〉自体が既に無意識という「不吉な」〈われならざるもの〉との共存、つまり〈われ〉は本来〈われわれ〉という複数性であると考え。そこから、この内部の共存関係を、外部の〈他者たち＝外国人〉という三人称の複数形との関係へと投影し、〈彼ら〉をも含む〈われわれ〉という共存関係を成立させる根拠として用いる訳であるが、その際、彼女は、〈われわれ〉に対しての〈彼ら〉という外部性を抹消し、外部としての〈彼ら〉を出現させない〈われわれ〉という存在表明を可能にする。彼女の論理を貫くのは、この様な徹底的した〈われわれ〉という複数性を根拠にした論理である。そこには、〈われわれ〉しかない。しかも、それは差異をなくした融合ではなく、内部に「不吉なるもの」という差異を、複数性を包摂する関係としてである。すると、クリステヴァの〈われわれ〉とは、文法が強制する一人称・複数形の枠を超えて、もはや二人称も三人称も存在しない世界で、すべてを内在化した「共に-ある」共存の絶対の地平を示している、と考えられる。彼我の差異を徹底的に内に含みながら、しかし〈われわれ〉と表明すること、ここから共存の本来の問いが始まることを教えてくれるのである。

しかし、実際には、彼女は〈われわれ〉を〈われ〉の隠れ蓑として道具化してしまい、〈われわれならざるわれ〉という表象へと〈われわれ〉の問いを歪曲してしまった。私たちは、この関係をもっと〈われわれ〉の立場から思索することができると考えている。例えば、デカルトの主体への問い掛けが

懷疑を通して、削除と排除の論理に従い、自らの確実性に向けて〈われ〉へと自らを剥ぎ取って行ったのに対して、私たちは、逆の手法で、つまり剥ぎ取ったものを、〈われわれ〉として／へ、どこまでも送り返ししながら、主体を再（＝脱）構築しようとするのである。それ故、私たちが提起した〈われわれのわれ〉という存在表明は、まず〈われ〉の自己確実性への問いが「思惟する」という主体の属性にのみ帰結する点を転覆させる。そして、〈われわれ〉に対しても、それ自体を実体的な意義や主体としてのあり方において問うのではなく、自らがパフォーマンスに行なう差異化の自己運動として問うのである。その基本姿勢は、メルロ＝ポンティが、その『意識と言語の獲得』の中で語源学に関して、語の「全望的な＝未来志向のprospective」意味形成を主張し、この現在の「意味」は決して過去のそれによってだけ規定されているのではないと強調しながら、その裏付けとして引用しているアロンの言葉に暗示されている：「われわれは、われわれの祖先の子孫なのではなく、われわれがわれわれの祖先を選ぶのだ」<sup>32</sup>。

この様な〈われわれ〉の視点から、〈われわれのわれ〉という存在表明を考えると、それは、〈われわれ〉という複数性が自らの行為遂行において、時に従い、自らを〈われ〉として結ぶ現象であり、その時々において出現する〈われ〉との関係性である、と想定することができようが、それを明かにするためには、次の二つの視点から関係性が問い掛けられなければならない。

- 1) 〈われわれ〉における〈われ〉の出現を扱う発生論として
- 2) 〈われわれ〉と〈われ〉とが構築する共存関係を問い掛ける形態論として

## VI－〈われであるわれわれ〉と〈われわれであるわれ〉

〈われわれ〉と〈われ〉の関係への問い掛けにおいて、クリステヴァが陥った陥穽に落ち込まないためにも、できる限りこの関係が内在〈決定〉的で、階層化された関係へと還元されないように注意しなければならない。フーコーが指摘する様に、〈われわれ（＝人間）〉は、近代の始まりと共に起きた事件と激動を今も生きている限り、自らを問い掛けることによってしかそれへ応えることはできまい：「人間は数千年のあいだ、アリストテレスにとっての人間のままだった。つまり、生ける動物に政治的な実存の能力を加えたもの、である。近代の人間はというと、政治において、生ける存在としての自分の生が問いただされる動物なのである<sup>33</sup>」。彼の展開する「生政治」に取り込まれた〈われわれ〉は、その生きることを大きく変貌させ、その存在形態も一変させている。生きることと政治的なものを分離することはもはや不可能となり、権力による様々な機構や装置を利用した支配に全面的に委ねられている以上、当然、〈われわれ〉の共存を示す「共-に-ある」という存在形態は、このような生政治の現場で、権力とその支配のための組織化や規律化に直面し、それらの内で、それらから切り離されることなく〈共に〉生きる生き方、つまり〈われわれ〉一人ひとりが目的化されるだけでなく、絶対的に手段化されざるをえない生のあり方を示している。さらに、アガンベンに至れば、〈われわれ〉はすべて「殺害可能かつ犠牲化可能な生」、つまり「ホモ・サケルhomo sacer」という「剥き出しの生」を生きるしかないことになる<sup>34</sup>。この様な〈われわれ〉の現実の生活には、〈共に〉という関係が、絶対的に負の関係として、というよりも、死を前にした生き残りを賭けた闘い、終わりのない闘争としてのみ浮上してくることは言うまでもない。

〈われわれ〉はつねに、死に直面し、生き残りをかけた闘いを生きる生であるとする、その様な内的な情動は、個体としての個人の視点を絶対的に超えざるをえない。〈われわれ〉は、自らの内に、幾重もの関係、例えば、〈自己－他者〉、〈単数－複数〉、〈生－死〉等を闘争として出現させる、と同時に、この闘争というものが成立する存在論的な基盤でもある。〈われわれ〉は、この様な基盤として個々の闘争すべてに先行する。〈自己－他者〉が、そこに「共-に-ある」と言うことができるためには、その表明が可能な基盤、つまりその分節した当事者である自己と他者、自己と他者が現れる社会、

自己と他者と表明しうる言語等、が、すでにそこになければならない。それあればこそ、〈他者〉を前に／と共に、〈われ〉が出現するのである。〈われわれ〉は、すべての分節の基盤として考えられなければならない。

この点を理解した上で、〈われわれ〉と〈われ〉の関係への問いを展開しなければならないが、マルチカルチュラリズムの旗手チャールズ・テーラーは、一つのモデルをルソーの思索からの帰結として示してくれる。多文化共存、人種、民族、宗教等の差異を越えて互いに共存するための、「対等者間の相互承認」という理念。それは、ルソー的な「共通の企ての一体性」、「共通の自我の一体性」等<sup>35</sup>、共通性と一体化を基本理念とすることで、差異と差別を超えた一つの社会モデルとして展開されるが、そこに、〈われわれ〉と〈われ〉との関係、つまり〈われわれのわれ〉、の一つの定式としての「われわれ＝われ」が提示される。

承認を求める闘争には、満足できる解決はひとつしかありえない。それは対等者間の相互的承認に基づく秩序である。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「われ」である「われわれ」、そして「われわれ」である「われ」が存在する社会のうちに見出す<sup>36</sup>。（下線は筆者）

テーラーは、「平等な尊厳をめぐる新しい政治の創始者」ルソーの思想の決定的な欠陥と、そこから必然的にジャコバン主義及び全体主義へと帰結した歴史に警鐘を鳴らし、彼の思想を自らの思索の躓きの石として留保する：「ルソーにおいては、三つのものが不可分であるように思われる。すなわち自由（従属の不在）、差異化された役割の不在、きわめて緊密な共通の目的である。二者間の依存が生じないように、我々は皆、一般意志に依存しなければならない<sup>37</sup>」。クリステヴァの説にも、異なった形で現れて来たが、〈われわれ〉と〈われ〉の関係を考える時には、〈われわれ＝われ〉の図式に陥らないことが何よりも肝要である、ことが示されている。

しかし、テーラーが主張するように、ヘーゲルの思索も、ルソーと同じく〈われ〉の差異を失った、相同者同士の単なる「相互承認」という縮図のもとに展開されていると結論付けて済むものなのだろうか。それを考えるためには、ヘーゲルの主張の本来の意図を理解しなければならない。そこで、ヘーゲルに戻って考えてみよう。テーラーがヘーゲルから引用した箇所は、『精神現象学』の次の部分である。

それ（意識の経験）は、独立に存在するさまざまな自己意識が、完全な自由と自立性を持って対立しつつ、そこに統一が成り立つような経験であり、「われ」が「われわれ」であり、「われわれ」が「われ」であるような経験である。意識は精神の構図を示す自己意識に至って大きく方向転換する。彩りゆたかな感覚的此岸と空虚な夜に沈む超感覚的な彼岸、という二元世界をぬけだして、白昼に展開する精神の現在へと足を踏み入れるのだ<sup>38</sup>。（下線は筆者）

## VII- 「主人と奴隷の弁証法」

私たちが展開する〈われわれ〉の存在論において、最も本質的かつ根源的な表明である〈われわれのわれ〉という存在証明は、その典拠をまさにこの『精神現象学』の「B. 自己意識、IV 自己確信の真理」の結論部分にある「意識の経験」を規定するこの定式、つまり「『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」に負っている。ヘーゲルは、この部分を受け、次に、「A. 自己意識の自立性と非自立性——支配と従属」という節において〈われ〉への考察を展開して行く。言わずと知れた「主人と奴隷の弁証法」が展開されるのはそこである。〈われ〉は自己意識、すなわち〈主人〉であり、〈奴隷〉は、〈われ〉との主体闘争に破れた他の（自己）意識たちということになり、〈われ〉

に従属する役割を担うことになる。

この弁証法は、様々な思想家が、自らの思索を展開するために積極的に援用している点からも、託された意味の多様性が理解されよう。特に、ドゥルーズが、彼のニーチェ論を弁証法批判の観点から繰り広げる際に槍玉にあげたことは良く知られている。彼にとって、「弁証法」とは、弱者の、自らの内から湧き出る組み尽くせない能動的な力ではなく、「受動的な力 *la force qui réagit*」しか持ちえない「疲れ切った力 *une force épuisée*」だけが望むものであって、この力の枯渇が認識作用の前面に否定という行為を押し出すことになり、結局、それは「平民の思弁 *la spéculation de la plèbe*」、「奴隷の思考方法 *manière de penser de l'esclave*」である、とされ断罪されることになる。ヘーゲルとその弁証法においては、力は認識や表象の対象となるのみで、「力そのもの *volonté de puissance*」へと向かうことはない、と糾弾されるのである。

確かに、ニーチェやバタイユのような思想傾向、すなわち集団やマスから切り離された孤高の存在の尊厳を人間のうちに見る思想家にとって、主人という存在が、まるで奴隷によって承認されなければならないかのように展開する「主人と奴隷の弁証法」などというものは、許されざるものであろう。主人が、「超人」であり「至高者」でなければならないなら、一切の卑しく低俗な民衆などと、自らの生存において相互承認の関係など持つべきものではない、と考えるのが自然である。その結果、ドゥルーズにとってヘーゲルの「主人」とは、「奴隷」自身が自らの内から、自らに限界付けられた想像力によって、作り、表象した、せいぜいのところ奴隷のかなわぬ夢が投影された程度の存在であり、主人の像からは奴隷の姿しか透けて見えない、と一刀のもとに両断される<sup>39</sup>。ドゥルーズ的解釈からするなら、ヘーゲルのこの弁証法が示す〈われわれ〉と〈われ〉との関係は、〈われ〉の脆弱で〈われわれ〉への依存性が強いその従属的なイメージでしかない。〈われわれのわれ〉は、この時、その独立の気概や尊厳を失って、〈われわれ〉的なものの単なる代弁者に貶められた〈われ〉としての姿しか映し出さない。

総じて、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」は、各思想家がレファランスとして〈利用している〉というべきであろうか。しかし、全般的なコンセンサスは次の点では得られている。まず、「承認」において互いに依存している主人と奴隷を画する一点は、主人が、主人としてありうべき根拠を、「生死を賭けた闘争」に参加する彼の決意の有無に帰せる点<sup>40</sup>。また、この「主人と奴隷の弁証法」は、自己意識の内的関係として記述されているが、『精神現象学』では、この自己意識がやがて共同体意識へと展開することで、この弁証法が示す関係が、共同体、つまり社会における基本的関係へと連続的に展開すると見なす点<sup>41</sup>。私たちは、これらのコンセンサスを、決して終わることのない弁証法の運動へと投影することで、次から次へと出現する様々な意識が自己意識というヘゲモニーを賭けて争う、ラクハウの言う意味での闘争の世界へとヘーゲルの思索を開くことができると考えている<sup>42</sup>。そこでは、まさに、ニーチェの「力への意志」の力動性をも併せ持つ、意識相互の闘争を軸にした階層的共存関係を成立させる自己運動が現れて来るのである。すると、ドゥルーズの解釈とはまったく反対のイメージが、同時に、この弁証法に与えられることになる。また、私たちの〈われわれ〉論の立場から、この「主人と奴隷の弁証法」を考察する際に重要なことは、徹底して〈複数性〉の視点を意識する点にあると考えている。この点に関しては、僅かな例外を除いて、殆どの思想家が考慮に入れていないのが実情であるが<sup>43</sup>、私たちのこの試論のテーマである〈われわれのわれ〉という存在表明を、ヘーゲルのこの弁証法と向かい合わせる際、そこに現われてくる、〈主人=われ〉そして〈奴隷=われわれ〉という構図を理解するためには不可欠な要素である。

さて、以上を了解した上で、「主人と奴隷の弁証法」について考えてみよう。この弁証法が、自己意識、つまり主人の位置を賭けての闘争である以上、勝者である主人は単数でしかありえない。主人という勝者は一人で、常に個別な単独者であり、代替不可能な存在である。彼は、この闘争において勝つことで、敗者から承認され、その従属を眼の当たりに、自らを自己承認できる。その際、奴隷からの承認が必要であると言っても、主人と奴隷の関係が、一対一である必要はない。主人は奴隷という存在があ

りさえすれば、その奴隷がAであろうがBであろうが、その個別性には全く関係がない。「承認」は、ヘーゲルも明確に指摘しているように、決して「対等者間の相互承認」ではなく、「同等ならざる承認」なのである<sup>44</sup>。両者の関係は、決して<主人=奴隷>という関係には還元されない。ラカンの言うように、「奴隷によって再認されても、主人にとって何の価値もない<sup>45</sup>」のであり、また死の危険を前に、それを身に受けざるをえない切迫した主人にとって、奴隷の不在が彼の実存に対する本質的な危険を呼び起こすこともない。「精々ちよつとした不便<sup>46</sup>」を与えるくらいだろうということになる。次から次へと奴隷の首をすげ替えても、奴隷という存在自身がある限り主人は存在する。<奴隷が複数いる>ことだけが、主人の存在証明をしているのである。奴隷とは、<主人=われ>への闘争に負けた、しかしその複数性と代替可能性によって<主人=われ>という存在の出現を可能にする点で、要するに、単数の<主人=われ>に向けての戦いに、望めば参加しうる<同類たち>が、複数束になって機会を伺いながら、<われ>を担うかのように、<われわれ>として複数形で存在する形態である。それ故、<奴隷>である<われわれ>は、何ら実体的な存在を持ってはいない。ただ、<われわれ>なしには<われ>である<主人>はありえない。かくの如く、<われわれ>は<われ>の存在論的な基盤をなすのである。

それでは、代替可能な奴隷という存在の複数性は、何か積極的な意味を持ちうるのだろうか。この「主人を賭けての闘争」に敗れて副次的な役割を担う意識である奴隷を、ヘーゲルは「生命（を本質とする従属した意識）<sup>47</sup>」と呼んでいる。ここに現れてくるのは、物を食物のごとく加工そして消化し、栄養素として吸収する有機的活動体としての奴隷であり、奴隷の複数性と代替可能性は、それによって主人、つまり<われ>の生命と存在を支える機能と役割を示している。さらに、ラカンが「掟が奴隷に課せられます<sup>48</sup>」という命題を通して示唆している点を考えなければならないが、ここでは、「奴隷」という存在形態が、勿論主人も同様であるが、ヘーゲルの「神話的な」物語として、「現実的な」領野と「想像的な」領野に止まるだけではない、「象徴的なもの」が支配する世界にも与っているという事実が示されている。すなわち、<主人=われ>の存在を、生物学的なレベルでも、また掟、つまりこの世界にある、様々な秩序、制度、そして言語等を含む「象徴的な」領野においても、支えているものとして<奴隷=われわれ>があるのである。<われ>があるところ、そこには、つねに共に<われわれ>がある。

この様な、<奴隷=われわれ>と<主人=われ>との関係は、それ故、単なる相互承認の縮図では理解できない。<奴隷=われわれ>は、<主人=われ>の欲望を享受させるという点で物理的な、有機体的な生命という点では生物学的な、また掟が課されている点では法的・倫理的な、主人への支えとなる以上、両者の関係は現実的で相互依存的な内在関係であるだけでなく、互いに自らの存在の根拠付けを行なうという点では、現実を超えた、要するに私たちの言語では存在論的な関係でもある。つまり、両者の関係は、<自己-他者>、あるいはマルクス・ジジエク的な<プロレタリアーブルジョワ>等のような対立構造へと還元しうる現実的な関係を遥かに超えている<sup>49</sup>。

この関係を理解する鍵をホネットが与えてくれる。彼は、ホップスやルソーとヘーゲルとの違いを、前者にとって「社会契約への移行が『わたしに』属するものとされている」のに対して、後者にとって「社会契約が実現され、それによって法的関係が成立するということが、自然状態という社会の初発状況(Ausgangslage)そのものから必然的に生じてくる実践的な過程」とする点にあると指摘している<sup>50</sup>。この違い、すなわち転換は、ヘーゲルにとって社会における法形成の主体が、<われ>の営為からはずされ、個体という現象に先立つ「社会の初発状況」に属するとされる点にあるが、これは決して個体的分節を否定し、<われ>の確実性を単に否定することで近代以前へ回帰するということではありえない。これは、社会を構築する主体の見直しと考えるべきであろう。つまり、<われ>の絶対的な優位性を返上し、この「初発状況」への<われ>の従属を確認することで、<われ>の／という出現に先行する「初発状態」のパフォーマティヴな行為へと送り返すのである。その「初発状態」は、「万人の万人に対する闘争」という自然状態にあり、そこから<われ>形成が行なわれ、社会や世界が出現する主体的な場

であるが、それこそ「主人と奴隷の弁証法」として自らを展開する〈われわれ〉の／というあり方であり、存在形態なのである。

この視点から解釈すると、ラカンの「掟が奴隷(=〈われわれ〉)に課せられます」という命題は、〈奴隷=われわれ〉と「掟」との〈同一性〉の関係を示していると考えられる。つまり、この命題では、「掟」が〈奴隷=われわれ〉に外部から課せられるような印象を与えるが、実際は、〈われわれ〉にすでにこの「掟」が刻印されているだけに止まらず、この〈われわれ〉が、闘争という〈自己=われ〉形成のパフォーマティヴな行為によって、自ら掟という法的関係を形成しつつ、自らを〈われわれ〉という共同態として出現させている、ということが意味されているのである。この様に、自らを、その複数性から、その代替可能性から、いつも新たに更新し、創造しつつ、自らを存在の基盤として、その共同態において実現し、自らの内に／から、つねに〈われ〉というものを出現させ続けるもの、その意味で〈われ〉の存在の根拠をなすもの。この〈われわれ〉が、主体でなくて他に何が主体となりうるのだろうか。この様な〈われわれ〉と〈われ〉との関係が、〈われわれのわれ〉という存在表明が意味する関係であり、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」は、まさに両者の関係を思索した最初のモデルと考えることができるのである。

## VIII—最後に

さて、私たちは、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」を〈主人=われ〉と〈奴隷=われわれ〉として解釈してきたが、その根拠をなすのは、特に「奴隷」に預けられた次の様な性質である。まず、最も重要な要素をなすのが〈複数性〉、次に時間—歴史を貫いて繰り返される「主人を賭けた闘争」における敗北——主人もいずれ敗北する——にも生き延び、かつ繰り返し復活する、奴隷という〈代替可能性〉と〈多層性〉、最後に奴隷自身がすべての関係性を体現することから示される、「共—に—ある」という存在論的地平の形成である。

しかし、これら以上に重要なのは、奴隷(=〈われわれ〉)の複数性を、主人(=〈われ〉)の個性へと結び付ける〈あり方〉であるが、この関係は、一般的には個体的な〈自己(意識)=われ〉によって主導されると考えられている<sup>51</sup>。当然、ヘーゲルの「共同体精神」においてもその精神は〈自己(意識)〉という個性性の発展形式であると考え、複数性が個性性の根拠となり、それを主導するなどという私たちの主張は、以っての外と言う人もいようであろう<sup>52</sup>。さらに、最終的にヘーゲルの論理が要請するのは「(世襲)君主」のような選ばれし者であり、この「世襲的」な継承、つまり「一つの精神がもう一つの精神に引きつがれ、後からくる精神が以前の精神世界を引きうける<sup>53</sup>」という連続性、それが彼の世界を成立させているのであり、私たちの〈われわれ〉を優先させる論理は逆立ちしていると非難する人もいようであろう。しかし、留意すべきは、ヘーゲルにとって、「絶対知」と言われる最終目標が自らにおいて実現する、その「広がり」と深さ」という言葉が示す表象である。彼の「精神の〈自己〉知」である絶対知は、自らの本質を過去からの連続性の「広がり」、そしてそれに対する知識の「深さ」として、先に述べた「奴隷」の性質すべてを自ら包摂することによってのみ、自己を実現することができるのである——「絶対知らないし精神の自己知は、さまざまな精神がどのようなすがたをとり、どのようにその王国を構築したのか、という事柄にかんする記憶を道案内人とする」<sup>54</sup>。これらの主張に、さらに、ヘーゲルのイェーナ時代の草稿を重ね合わせるときに、そこには、私たちの解釈が決して一方的な論理ではないということが理解できるであろう<sup>55</sup>。

法は、振る舞う人格の他の人格に対する関係であり、人格の自由な存在の普遍的エレメントであり、あるいは人格の空虚な自由の規定、制限である。この関係ないし制限を、自分のために捏造したり、持ち込んだりする資格は、私にはない。むしろ対象[の側]それ自身が法一般を、すなわち、



承認する関係を産み出す作用なのである。承認行為において〈自己〉はこうした個別的なものであることをやめる<sup>56</sup>。

ここに、ヘーゲルにとって最も重要な、〈われ=自己〉という個別性を超える、つまり〈脱-自〉と〈自己への還帰〉の契機として、「奴隷」、つまり〈われわれ〉の先在性と優位性が書き込まれていることを見逃してはならない。〈われわれ〉が／としてあるからこそ、〈われ〉は、そこで自己から出て、自己へと還ることが可能となる。その様な地平としての〈われわれ〉自体も、自らにおいて多様な差異を分節する、あるいは自らに固定したアイデンティティ形成を行ないえない。その意味では常に「動揺し不安に陥り in-quiète」ながら、自らを差異化する、つまり〈脱-自〉する存在である。自らへと収斂しない、実体のない、その意味で常に代替可能なものであり、それ故自らをまとめ、一つの意識という機能へと統括する〈われ〉を必要とする。しかし、その際、〈われ〉とは、〈われわれ〉において動揺し差異化するもの同士が、その度毎にぶつかり合いヘゲモニーを賭けて争う現場に現れる、一つの形象にしか過ぎないと言っても言い過ぎではない<sup>57</sup>。要するに、〈われ〉は、複数の数え切れない〈われわれ〉を前に、その中で、彼らの肩の上に担ぎ上げられた、言うなれば、その時には代替不可能な、その時には勝者になった、〈われわれ〉の中の一人であり、〈われ〉自身が、その根拠である〈われわれ〉という差異化作用から／の中で自らを差異化しえた、つまり自己として差異化した故に、その単数性の衣を被ることができた、その意味では代替可能な存在なのである。この〈われわれ〉と〈われ〉の関係が、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」を介して理解された、〈われわれのわれ〉という存在表明が明かにする、主体の存在形態であり、存在証明なのである。

さて、この〈われわれのわれ〉という存在表明は、私たちを徹底した〈われ〉という存在の脱中心化へと導いた、が、この〈われ〉は、決してその地位に安住することなく、そこから反転する。ニーチェが同時代の〈われわれ〉に対峙して、〈他なるわれわれ〉を創造したように、そこから〈われ〉の反逆が始まる。それが、この次に展開される〈われのわれわれ〉という存在表明、及び存在証明であるが。そこでは、〈われ〉を交差点にして、二つの表明が交差する場、つまり〈われわれのあいだ entre-nous〉の／という世界が出現する。しかし、その展開は第三部を待つことにして、そこへの橋渡しをしてくれる思索の一例として、ホネットの一節を挙げてこの試論は終わりにしたい。

ところで、イェーナ期のヘーゲルは、承認論によって、自己意識の可能性について説明する場合にもくろまれているよりもいっそう包括的な目標を追及していた。既に『承認』という概念は、ヘーゲルにとっての、主体が自己意識に到達するための認知的な相互関係ではなく、むしろ主体が一定の人間的な人格として自己に関する規範的な理解を獲得するための実践的な確証の問題だったことをきわめて明確に教えている<sup>58</sup>。

ここで、「われわれの存在論」の第二部を終えるにあたり、〈われわれのわれ〉という存在表明への問い掛けを通して明かになった、〈われわれ〉と〈われ〉との関係を、まとめておくことにする。

まず、〈われわれ〉に関して、

- 1) 〈われ=われわれ〉という形式が示す、次の二つの形態における〈われわれ〉理解は、忌避されなければならない。つまり、
  - a) 〈われ〉の独裁に迎合する、単なるマスとしての〈われわれ〉。
  - b) 〈われ〉の主体性を閉じ込める〈われわれ〉という集団の強制。
- 2) 〈われわれ〉を〈彼ら〉を分節する契機となる〈閉じた系〉と見なしてはならない。  
それ故、
  - a) 〈われわれ〉は、外部に〈彼ら〉を措定し、抑圧・排除の論理を行使してはならない。

b) <われわれ>と<彼ら>という二項対立の縮図に還元してはならない。

3) <われわれ>は、次々に<他なるわれわれ>を輩出する差異化の自己運動である。

その形態は、

a) <われわれ>という自己の存在表明によって三様にもたらされる。

i) 自らを<外部>から差異化する。

ii) 自らの存在が、<外部>をまた差異化する。

iii) 自らの内部も差異化する。

b) <他なるわれわれ>の出現は、<われわれ>との関係を多項化、多層化する。

次に、<われわれのわれ>という存在表明と、その存在論的意義に関して、

1) <われわれ>は、<われ>とは異なり、決して、実体的な個別存在として自らを提示できない：

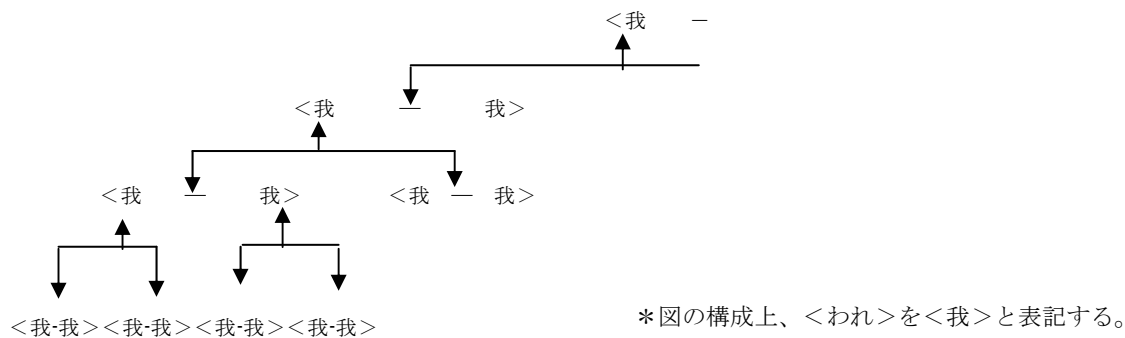
<われ>の実体化、個別化への<われわれ>という複数性の制約の重要性。

2) <われわれ>は、自己差異化と内面的な闘争によって、自らの内に<われ>を出現させる(=「承認」する)：<われ>に対する<われわれ>からの具体的かつ現実的刻印。

3) それ故、<われわれ>こそが、<われ>の<sub-jet 下に-投げられた>ものであり、本来の意味での主体である：<われ>に対する<われわれ>の先在性と優位性。

4) 以上より、<われわれのわれ>とは、主体としての自らが、様々な形で差異化する運動として、また<われ>を出現させる内的な闘争として、存在が自らを表明する形態である：<われ>の個別な存在論から、<われ>の出現に向かう「共-に-ある」存在形態の内的なダイナミズムを表明する<われわれ>の存在論の重要性。

結局、<われわれ>と<われ>との関係構造を図式化すると、両者の関係の終わることなき多重化された関係が次の様に示されることになる。



## 註

<sup>1</sup> ペリー・アンダーソン Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, London, Verso, 1983, pp.52-53 参照。邦訳は、次の『サルタンは語るができるか』中の上村忠男の訳から。

<sup>2</sup> ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピバック Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, University of Illinois Press, 1988 ; 邦訳、『サルタンは語るができるか』(上村忠男訳、みすず書房、1998)、pp.63-64 参照。他に、『文化としての他者』(鈴木聡、大野雅子他訳、紀伊国屋書店、1990)、『ポストコロニアル理性批判——消え去りゆく現在の歴史のために』(上村忠男・本橋哲也役、月曜社、2003)等を参照のこと。

<sup>3</sup> 真下仁、「<われわれ>に戯れる一人称」(東海大学短期大学紀要第3号、2001)、「«Le Partage»という言葉に託された共存の思想」(九州フランス文学会論集第38号、2003)、「<われわれ>の存在論」(東海大学短期大学紀要第7号、2005)他参照。そこで、関係性(1)の部分の展開は十分になされたと考える。

<sup>4</sup> ノルベルト・エリアス Norbert Elias, edited by Michael Schröter, *Die Gesellschaft der Individuen I*, Auflage, 1991 ;

邦訳、『諸個人の社会』(宇京早苗訳、法政大学出版、2000)に所収された1987年の作品である「われわれ=われのバランスの変化」。筆者が邦訳の記号<・=>で表記された部分を変更した。参照として、必要と判断した部分のみ本文には、フランス語の訳を入れておく。

<sup>5</sup> 同上、序文、p.1。

<sup>6</sup> 同上、p.221。 翻訳文では、<われ=アイデンティティ>、<われわれ=アイデンティティ>と、<=>で結んでいるが、アイデンティティの二つの側面をあらわすのには不適切と考え、<=>を<・>に置き換えて、<われ(われわれ)・アイデンティティ>と表記した。

<sup>7</sup> 同上、特に、p.177:「つまり、個人のわれわれ・アイデンティティが、われわれのバランスにおいて」; p.206:「先に述べたわれ・アイデンティティとわれわれ・アイデンティティは、一人の人間の社会的体質の不可欠の構成要素を形成しており、そうしたものとして個性化を受け入れやすい」; p.244:「諸個人の社会的体質の特殊な構造を、とりわけさまざまな発展段階でのわれわれのバランスの特殊な構造」。

<sup>8</sup> 同上、p.179。

<sup>9</sup> 同上、この作品全体の趣旨なので随所に見かけられるが、特に p.227、9節以降参照。「地域的われわれ」、「国家的われわれ」そして「ヨーロッパ的われわれ」等。また、<われわれ>の「差異化の運動」に関しては、真下仁、前掲論文参照。

<sup>10</sup> 例えば、ブーバーやレヴィナスを考えていただきたい。<われ>との隔たり、つまり親しさによって、<われ>によって差異化される<君>と<彼>、しかし<われ>と<君>との出会いを可能にする地平は、基本的に第3者としての<彼、あるいは彼性>によって構成されている。

<sup>11</sup> エティエンヌ・バリバル Etienne Balibar, *Droit de cité : culture et politique en démocratie*, Edition de l'Aube, 1998; 邦訳、『市民権の思考』(松葉祥一、青土社、2000)、p.116。ここでは多くの思想家たちの中から、バリバルの説だけを引用しておく。

<sup>12</sup> カン・サンジュン、『ナショナリズム』、岩波書店、2001、p.23。

<sup>13</sup> 同上、p.19。

<sup>14</sup> ツヴェタン・トドロフ Tzvetan Todorov, *NOUS ET LES AUTRES*, Edition du Seuil, 1989; 邦訳、『われわれと他者』(小野潮、江口修訳、法政大学出版、2001)序、p.7。

<sup>15</sup> フランス国家が執着する同化政策とその失敗は、それから得られた教訓として、時代によってその政策を示す用語を変更することに現れている: assimilation → intégration → insertion

<sup>16</sup> バリバル、前掲書、p.125参照。「国民的選好」は、「同語反復的な自明の理の厚い層を抛りどころにしている」。また、p.244の、フランス「国民戦線」のアピールも参照のこと。

<sup>17</sup> ネグリとハート、Antonio Negri and Michael Hard, *Multitude*, Penguin Putnam Inc, 2004; 邦訳、『マルチチュード』(幾島幸子訳、NHKブックス、2005)、p.178。

<sup>18</sup> エドワード・サイード Edward Said, *Orientalism: Western conception of the orient*, Harmondsworth, Penguin, 1977; 邦訳、『オリエンタリズム上・下』(今沢紀子訳、平凡社、1993)。上巻、序説、特に p.18参照。「オリエンタリズム」のテーマの根幹である、「オリエント」という概念が、ヨーロッパの<他者>表象として繰り返されてきたイメージのひとつとして大きな役割を果たしてきたことが指摘されている。「そのうねオリエントは、ヨーロッパ(つまり西洋)がみずからを、オリエントと対照をなすイメージ、観念、人格、経験を有するものとして規定するうえで役立った」。

<sup>19</sup> バリバル、前掲書、p.116参照。次の様な、彼の指摘は、内容とは反対に<外国人>を、<われわれ>形成に向けて誘う契機ともなる:「われわれ」という語は、「最初はかなり感じがいい。しかしこの意味では、人種主義のほとんどすべての指示、とくに自動指示が婉曲的である。またこれは、非常に相対的である。われわれの耳に〔この語(「われわれ」)と〕外国人嫌いと関連とがはっきり聞こえるようにするためには、隣国の特定の言語の中にこれと等しい表現を探してみるだけで十分だろう。われわれフランス人は、ドイツ語の「神はわれわれと共に!」という表現を聞くのを、余り好まない。しかし、それは聖書の有名な一節(「主はわれわれと共に」)の反復にすぎない。」

<sup>20</sup> この時点で、<われわれ論>の躰きの石ともなりかねない<われわれにならざるわれわれ>という表象が浮かんでくる。つまり、難民や(自発的な人々も含む)無国籍者、さらには、ナチスのユダヤ人収容所、その極限状況の中で瞥見された「イスラム教徒」という、生きることすべての尊厳を失ったままに行き続けた人々の表象。この問題へのアプローチは重要ではあるが、それへの言及は次回に持ち越すことにして、今回は「註」における指摘だけにとどめたい。

<sup>21</sup> バリバル、前掲書、p.127。

<sup>22</sup> ジュリア・クリステヴァ Julia Kristeva, *ETRANGER à nous-mêmes*, Librairie Arthème Fayard, 1988; 邦訳、『外国人 我らの内なるもの』(池田和子訳、法政大学出版、1999)。本論の展開に関係する箇所は、p.232「我々の内なる奇異」より、最終頁 p.238まで参照のこと。引用は、p.232。

<sup>23</sup> 同上、p.233。

<sup>24</sup> 同上、p.233。

<sup>25</sup> 同上。引用した用例だけでなく、例えば p.234にも次の様な形で「ばらばら」という表現が用いられ、クリステヴァの世界を印象的に現している:「そして不気味な概念こそは、我々の内部にこの上なくばらばらにされた差異というものをも据えつけたのであった、他人と共にある我々という存在の究極の条件として」。(下線は筆者による)。

<sup>26</sup> <同化>が、自らの国家理念、制度、政策等に<彼ら>を無理やり合わせようと強制し、それ故<彼ら>を抑圧するのに対して、自らの内にある、それと異質なものに向けて、一応開くわけであるから、まさに<逆同化>ともいえよ

- う。
- 27 クリステヴァ、前掲書、p.233。
- 28 同上、p.233。
- 29 同上、p.238。
- 30 同上、p.238。
- 31 例えば、ラカンの有名な命題である「無意識は他者の言語」を思い起こしてほしい。無意識の発見が始めて、他者へ接近する道筋をはじめて私たちに与えてくれたのである。
- 32 メルロ＝ポンティ Merleau-Ponty, *MERLEAU-PONTY A LA SORBONNE, résumé de cours 1949-1952*, Edition Cynara, 1988 ; 邦訳、『意識と言語の獲得』(木田元・鯨岡峻訳、みすず書房、1993)、p.102。
- 33 ミシェル・フーコー Michel Foucault, *Histoire de la sexualité Volume 1 la volonté de savoir*, Gallimard, 1976 ; 邦訳、『性の歴史 I 知への意志』(渡邊守章訳、新潮社、1986)、p.181。
- 34 ジョルジョ・アガンベ Giorgio Agamben, *HOMO SACER il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi Editore S.p.A, 1995 ; 邦訳、『ホモサケル』(高桑和己訳、以文社、2003) p.17 他参照。
- 35 チャールズ・テーラー Charles Taylor, *MULTICULTURALISM Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994 ; 邦訳、『マルチカルチュラルイズム』(佐々木毅他訳、岩波書店、1996) の「承認をめぐる政治」、p.68。
- 36 同上、p.69。
- 37 同上、p.70。
- 38 ヘーゲル G.W.F.Hegel, 『精神現象学』(長谷川宏訳、作品社、1998)、p.128。
- 39 ジル・ドゥルーズ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, puf, 1962, pp.10-11 参照。邦訳、『ニーチェと哲学』(足立和浩訳、国文社、1974)。
- 40 アクセル・ホネット Axel Honneth, *KAMP UM ANERKENNUNG Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, 1992 ; 邦訳、『承認をめぐる闘争』(山本啓・直江清隆訳、法政大学出版、2003)。彼は、p.65-66において、こ「生死を賭けた闘争」に関しての3種類の解釈を指摘している：第1の解釈はアンドレアス・ヴィルトによる、この闘争は「文字通りの意味ではなく、比喩的な意味」とするものであるという解釈。二番目には、アレクサンドル・コジェーヴによる有名な、「自分自身の生と直面する主体というモノローグ的な経験」を軸に、「個体の自由の可能性」と「自己の死の確実な予感」を結びつけた実存哲学の先駆的思考とみなす解釈。最後は、自分自身だけでなく、相互行為のパートナーの死の可能性まで考慮に入れる、間主観性論的解釈を挙げている。
- 41 同上、p.82 : 彼は、そこで、この連続性をヘーゲルの思索の変節と考えている：「ヘーゲルは、意識哲学的な思考形式を国家の構造に援用したために、自分の議論が意図するものとは反対のところに到達せざるをえなかった」。
- 42 エルネスト・ラクハウ Ernesto Laclau, シャンタル・ムフとの共著, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985 ; 邦訳、『ポスト・マルクス主義と政治』(山崎カヲル・石澤武訳、大村書店、1992) や J. バトラー、S. ジェックとの「対話」集、『偶発性、ヘゲモニー・普遍性』(竹村和子・村山敏勝訳、青土社、2002) 等参照。
- 43 例えば、この点に関しては、ジャン＝リュック・ナンシー Jean-Luc Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Hachette Littérature, 1997 ; 邦訳、『ヘーゲル』(大河内泰樹、西山雄二他訳、現代企画室、2003)、p.82 を参照。本論の註 56 にその引用を入れておく。<奴隷>を複数形で考えている思想家としてマルクス、ジジック、そしてラカンが挙げられよう。ラカンに関しては、この試論で言及されるが、ジジックに従うならマルクスの視点は、<主人>をプロレタリア、<奴隷>をブルジョワとする、いわゆる<主人-奴隷>関係の逆転にあるが、<奴隷>を複数形としてみる点は興味深い、同時に単数的な役割を課せられた<主人>も複数形で捉えることは、この主人であるプロレタリアの単数的な一体的側面が強調され、内部の差異を認めえない<独裁>へ向かう傾向が刻印されないだろうか。Slavoy Zizek スラヴォイ・ジジック, *DID SOMEBODY SAY TOTALITARIANISM ? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London, New York, Verso, 2001 ; 邦訳、『全体主義 観念の(誤)使用について』(中山徹・清水和子訳、青土社、2002)、p.167 参照。
- 44 ホネット、前掲書、p.101。彼は、ヘーゲルの承認論の意味を「間主観的な人倫」への問い掛けという彼のテーマを軸に展開しているが、その主たる部分だけは本論文の註 57 に引用されている。参照されたい。
- 45 ジャック・ラカン Jaques Lacan, *les écrits techniques de Freud le Séminaire de Jaques Lacan, Livre I*, Edition du Seuil, 1975 ; 邦訳、『フロイトの技法論下』(小出浩之他訳、岩波書店、1991)、p.100。
- 46 同上、p.206。
- 47 ヘーゲル、前掲書、p.134。
- 48 ラカン、前掲書、p.100 他参照。
- 49 本論の註 43 参照。
- 50 ホネット、前掲書、p.56。
- 51 ヘーゲル、『イエーナ体系構想』(座小田豊他訳、法政大学出版、1999)、p.215 参照：「この原理によれば、ひとりの個人、君主に対して、多数の個人、民衆がある。民主は数多性、運動、流動性であり、君主は直接的・自然的なものであり、これのみが自然的なものである。・・・君主の家族が唯一積極的なものであって、他の者は放棄されなければならない。他の個体はただ、疎外化されたもの、教養形成されたものとしてのみ通用する」。
- 52 同上、p.213 参照：「自由な普遍的なものは個性性という<点>である。この個性性は万人の知からはおよそ自由で

---

あつて、万人によって、統治府という極として設立されるようなものではない。それ故、それは直接的な個性、ひとつの自然的な個性である。それが、すなわち、世襲君主である。彼は全治の確固たる、直接的な結節点である」。

<sup>53</sup> ヘーゲル、『精神現象学』、p.548。

<sup>54</sup> 同上。

<sup>55</sup> ホネットの前掲書における主張の骨子は、ヘーゲルによってイエーナ期に提起された問題群が、それ以降、彼の思索の方向の変化によって、十分に展開されずに忘れ去られてしまったと言う点にある。その点に関しては、私もホネットの考えに同意するに吝かではないが、様々な箇所はその萌芽は読み取ることができると考えている。

<sup>56</sup> ヘーゲル、『イエーナ体系構想』、p.155。

<sup>57</sup> ナンシー、前掲書、p.82：「有名な『主人と奴隷の弁証法』においては、主人自身が死という切迫の中で動揺しない限り、主人の支配力はまさに抽象的観念であるにとどまる。ただしまったく同様に、奴隷も主人の前で動揺する奴隷である。主人と奴隷の戦いとは、他者によって承認され、欲望されたいという自分固有の欲望に対して自らを露呈させる意識の戦いである。しかし、他者そのもの、私の外で存立する他なる自己としての他者は、私の基体的存立、この<私に閉じこもる存在>を危機に曝す。かくして私は、この存在を危機に曝すことによってはじめて、絶えず私において他者が揺さぶる動揺であらざるを得ない」。

<sup>58</sup> ホネット、前掲書、p.101。