

主体形成における〈われ—われわれ〉関係

〈われわれの間〉に／として〈来たるべき主体性〉

真下 仁*

(受付 2014年9月27日)

(受理 2014年11月9日)

The relationship between <Me and Us> in the formation of <Subject> <Subjectivity to come> on/as the <among-Us>

By Shinobu MASHIMO*

Abstract

Since the antiquity, we try to make the meaning of existence evident, and to answer the question proposed by Heidegger in a field of ontology. Even though the final answer is not given, the problem becomes clear. Such is the subjectivity for us, living after the declaration of the end of <Man> or <Subject> by post-modern philosophers. Certainly, we had lost the certitude of Cartesian cogito, but that we exist <now and here> is evident. Our existence is in <co-being> with others. So what we have to ask is in the sense of <being-together>. Belonging to some society or community, we recognize more and more what we owe to society, which is constituted <among -Us>, including <me> and <co-existing> with <others>. The fact we are everywhere as <Us>, shows that the ontological meaning of <Dasein> consists in the relation of/as <among-Us>.

Keywords : Ontology of Us, Subjectivity to come , among-Us, being-together

1. 初めに

私たちは、毎日、幾度となく〈われわれ〉という言葉が発する。おそらく、私たちは、〈われ〉として〈われわれ〉という言葉が発しうること、〈今ここに〉生きている、と言えるのであるが、この〈われわれ〉は、〈われ〉という発話者との関係において、未だ十分に思索されずに放置されていると言っても過言ではない。それは、余りにも日常的で当たり前の事実であるが故に、言わずと知れた故意の言い落としに飲み込まれてしまっているのか、あるいは思索の対象とするには困難を生じる事情があるのか？なぜなら、〈われ〉が言葉を発する時、〈われ〉は〈一人で〉ありながら、決して〈一人〉ではないからである。常に既に、〈われわれ〉という／による刻印を受けているからである。〈われ〉が語る際には、

常に同時的に〈われわれ〉かつ〈われ〉であり、〈われわれ〉としての〈われ〉であると同様に〈われ〉としての〈われわれ〉である¹⁾。

〈われ〉が語るときには、そこには、自分自身だけでなく他者たちがいる。常に同時に、〈他者たち〉と〈われ〉とが、共に、〈われわれ〉に／として語っていることになる。また、〈われ〉を〈自らに=即自的に en soi〉のみ「ある」と考えない限り、〈われ〉自身も他者とし

て、〈自らに向かい合う pour soi〉ものとして理解しなければならない。すると、〈われ〉は、常に既に〈われ〉と他者〉が織りなす〈われわれ〉としてあるのであるが、私たちはナンシーと共に、「われわれは〈われわれ〉としての〈われわれ〉を思考し始めてすらいなない【複 144-145】」と、警鐘を鳴らさざるを得ない。

しかし、私たちは様々な場面で、〈われ〉によって、〈われわれ〉が語られ、それを題材にした作品が数限りなく生み出されていることを承知している。また、ここで取り上げる思想家を含めて、〈われわれ〉という、〈われ〉がそこに属する一人称複数の集合体に向き合い、「われわれの思想家たち」として自らの思索を展開している人々も決して少なくはない。さらには、そのアプローチも、社会学、歴史学、文化人類学、精神分析学を中心とした精神科学、そして哲学と多岐に亘る。それでも、まだ「思考し始めてすらいなない」とするならば、いかなる問題があるのだろうか。テーマや方法論の設定、実証的データの解析、研究者のポジション・・・、否、恐らく、本質的な部分で〈われわれ〉を問うことの困難があるのだろうか。〈われわれ〉は、〈われ〉が託す意味の領域であり、その範囲は広く、特定し難く、結局、想像される〈すべて〉に関わらざるを得ないという点で、法外で、未曾有で、無制限な試みとして、〈われわれ〉の前にある。

私たちは、この論考を、「始めてすらいない」状況を打破する第一歩として、「われわれの思想家」への問い掛けの序論としたい。

2. <われ>と<われわれ>の相互形成

まず、人々がポスト・モダンを標榜している最中に一人、近現代をモダンの終焉ではなく、近代産業社会のさらなる発展形態であるハイパー・インダストリアル社会であると主張し、<われとわれわれ>関係構築の今後に警鐘を鳴らす思想家、スティグレルに耳を傾けなければなるまい。

産業によるシンクロニーの支配が、ディアクロニックなものと同様にシンクロニックなものを対立させる時、つまり両者の組み合わせを阻み、それによって心的・集団的個体化のプロセスを分解してしまう時、この支配がわれとわれわれを共に解体してしまう時——われとわれわれが膠着して、もはや交わすべき言葉のないおしゃべりのみんなへと、世界ならざるおぞましい場の無意味さへと落ち込む時、「精神のエコロジー的危機」が生じます²⁾。

スティグレルは、現代社会に特有の「生きづらさ mal-être」、つまり「存在—不幸」に正面から向き合う思想家である。社会的な価値が大きく転換するときに動揺する姿は、サルトルの『嘔吐』のロカンタンによる「存在への嫌悪」、不条理な生への告発で有名であるが、現代社会の不条理は一層根が深い。彼は、フッサールが、現在という時間意識の中に呼び起こした過去把持 **retention** という機能、またプラトンのアナムネシスという想起作用に、第三次過去把持として、外部記憶装置（石器、文字や、近年急速に進化するアナログやデジタルの記憶装置）を加え、今まで科学の下にその価値を抑圧されてきた「技術」の価値を再評価し、特にデリダが提起した「差延」活動のまさに具体的実現の証拠として重視する³⁾。

人間は、記憶を含む自らの能力の一部を外部に委ね、その機能を効率化・専門化した外部装置として創造し、再帰的に自らに取り込むことで、進化を加速させて来たことになる。彼は、他者との単なる同調や同期（シンクロニー）を徹底的に否定し、融合や同一化ではなく、他者及び自己との時間・空間的な隔たりとずれ（ディアクロニー＝隔時性）を通して、相互に向き合う関係として世界を構築する。そして、自らを常に差異化し、再帰による反復を繰り返す「自己＝われ」の特異性 **singularité** に立脚した存在論を展開する⁴⁾。

この特異性は、<われ>の欲望として、世界に関心や意味を見出す働きをするが、もしその特異性が失われた時には、世界への共感を失い、一方で犯罪や暴力行為へ、

他方で今日フランスを席卷している極右勢力等に向かうポピュリズムに繋がる結果を引き起こすとされる。そこに、生きづらさ、不快、不安という「存在—不幸」が生じることになる。つまり、人間が、<われ>として一人一人の「差異」をなす特異性を失い、各種メディアを通じて規格化された消費社会や情報操作に飲み込まれつつある現状に、人間社会の崩壊に繋がると警鐘を鳴らす。数少ない技術のノに通じた思想家として、彼は、急速に進化する現代の技術社会の真只中で思索する。

さて、彼が「存在—不幸」を解消するために提案するのが、新たな<われ>と<われわれ>関係の上に築かれる思想である。一般的に、思想家は、特に社会学を中心とする経験・実証科学では、単純に<われ>を個体的原理として、その集合体としての<われわれ>を考える⁵⁾。しかし、「われわれの思想家」の存在論では、その様な<われ>と<われわれ>の関係は措定できない。スティグレルは、シモン・ドンの名著『心的かつ集団的個体化』の基本理念を確認する⁶⁾。

<われ>が個となるためには、「われの個体化」は集団的個体化つまり「われわれの個体化」のプロセスの一部にならなければなりません。その<われわれ>のうちに、われは<われ>である以上、つねにすでに組み込まれています。つまり<われ>というものはある集団の中にしか存在せず、われの個体化はわれの属する集団の個体化なのです。

スティグレルの第三次過去把持の記憶補助システムによる、後成系統発生 **épiphylogenèse** という非常に興味深い世界観は、今日のハイパー・インダストリアル社会がもたらす<われ>の「存在—不幸」を、人間の個体化を司る記憶装置やテクノロジーが、すべて産業の側に独占されてしまった結果の産物と指弾する。そこでは、私たち一人一人が持つはずの、個体化に向かうプロセスが、<われわれ>から奪われてしまっているとされる[愛26]。彼が、「個体化のプロセス」で重視するのは、<われ>が記憶補助装置を通して、<われとわれわれ>の関係において自己形成していく中で、どこまでも両者を融合せず、また「自己」自身とも一体化せず、互いに隔たりを持った隔時的関係の中に、他者である<われ>、そして<われ>のうちに宿る他者とも、終わりのない「差延化」のプロセスを展開し続けることである。それは、「他者」、そして自己との差延的關係がなければ、<われ>も、同様に<われわれ>も、存在し得ない世界である⁷⁾。そこでは、<われ>と<われわれ>の関係は以下の様に展開される。

- 1) <われわれ>とは、複数の<われ>で構成され、複数の<われ>によって体现されるもので、構成者である<われ>の一人一人の特異性が、<われわれ>の特異性を形成する。<われ>と<われわれ>

の一体化は、個性を失った集団として、主体性のない「みんな on」へと墮落する⁸⁾。

- 2) 〈われわれ〉も〈われ〉も特異性を獲得する個体化のプロセスとして存在する。われが〈われ〉になれるのは、或る〈われわれ〉とその個体化のプロセスに属しているからである。それ故、「個人主義」とは、個を開花させる原理であるが、〈われわれ〉の中であってこそ成立する原理となる⁹⁾。
- 3) 〈われ〉と〈われわれ〉は過去から未来へと時間によって連結される。〈われ〉の時間は〈われわれ〉の中で生じるが、同時に〈われわれ〉の構成者として〈われわれ〉を条件づけてもいる。〈われわれ〉は、〈われわれ〉に／として与えられた共通の「唇と運用」を共有する〈われ〉の創造物であり、作り上げた虚構である。そして、それと知りながら〈われわれ〉を承認することが〈われ〉のナルシズムであり。〈われわれ〉は「仕立て上げられた(=虚構の)過去を未来に投影することで、一つの共通の未来を可能にする¹⁰⁾。
- 4) 結局、〈われ〉と〈われわれ〉の関係は、現在の〈われわれ〉を構成する〈われ〉の欲望やコナトゥース *conatus* を通して、過去と未来に二重に〈われわれ〉を虚構する。〈われ〉は、〈われわれ〉という主語で語るために、自分のものでない過去を作り上げ、未来にも、かくあれかしと願う「来たるべき *à venir*」〈われわれ〉を投影する¹¹⁾。

スティグレールは、〈われ〉と〈われわれ〉が同時に参加する個体化プロセスを、「個の」欲望を起源として、ナルシズムという本源的現象による、両者の閉じた相補的生成関係と考える。一方が他方に先行するわけではない。過去が事実として〈既にそこにある〉のではなく、〈われ〉は自らの個体化を、或る〈われわれ〉に従って形成する一方、自らが「属する」とされる〈われわれ〉を過去に遡って虚構という、「根源的欠陥／起源の欠如」の中に創造することさえ厭わない。

さて、〈われ〉は、自ら〈われわれ〉を虚構し、その〈われわれ〉に参加するという過程の中で、自己の個体化を達成する。また、その際、虚構の主体として、象徴的な自体愛的フェティッシュが〈われわれ〉のアイデンティを映すものとして必要とされ、〈われわれ〉と〈われ〉両者を貫く、個体化への強い欲望(ナルシズム)がそれを可能にする唯一の原理として肯定される。それが破壊されると、個体化の衰退となり、そのまま世界の終焉ともなる、という主張。

大分強引な論理に見えるが、これが単なる「虚構の産物」に終わらない理由は、彼の第一次から第三次に至る記憶テクノロジー、特に第三次過去把持を可能にする外部記憶装置の驚異的な発展に根拠を置くことにある。これらの記憶装置によって、過去は再構成されるために「常にそこに」準備されている。〈われ〉と〈われわれ〉は、

いつでもそこに、過去を、その延長上に未来を、〈構成-再構成〉できる環境にある。それ故、現代という時代において、スティグレールが繰り返し警告する「存在-不幸」は、この環境を、文化産業や情報産業が支配し、個の欲望をコントロールし始めると、本源的なナルシズムが破壊され、〈われ〉の個体化が阻まれる結果、〈われわれ〉という世界全体が崩壊へと繋がってしまうという点にある。文化産業は、決してフィリアを生み出し、欲望を創出するようなくわれわれを形成し得ないと考えるスティグレールの、「生きづらさ=存在-不幸」はそこに生まれる¹²⁾。

彼が示す〈われわれ〉と〈われ〉の関係は、ナンシーの「複数にして単数の存在」の中で展開される〈われわれ〉と〈われ〉の関係の特異性を理解する上で、重要な役割を担う。特に重要なのが、シモンドンと共に最も根源的な理念と考える「個体化プロセス *individuation*」である。そのプロセスは、「存在する *exister*」が「自己の外に出る *ex-sister*」となり、そこで「他と共に一成立する *con-sistance*」という関係の中に収斂する。つまり、個々の差異や多様性を根本的に確保しながら、個々の存在者が〈他と共に一ある〉ことで、〈われわれ〉という〈一つのまとまり *un*〉が可能となると考えられている¹³⁾。

スティグレールは、どこまでも欲望やコナトゥースを根本に置きながら、単に〈われ〉という個体原理を存在論の主体とみなすのではなく、〈われわれ〉も同時かつ同様に、その「個体化」を共有することで、個としての特異性を維持しながら、〈他と共に(=共同で)一一つに一ある〉〈われわれ〉という関係性を私たちに展開してみせる。それは、〈われ〉と〈われわれ〉がどのような場面においても、別の仕方と考えることが不可能であるという事実を現している。

私たちは、ここから、二つの方向に問いを進めることになる。〈他者と一ある〉を軸にする思想と、〈共に一ある〉を構想する思想へと。

3. 他者への不安に曝される〈われわれ〉

さて、〈他者と一ある〉思想の代表者としてレヴィナスを選ぶことに反対する人は誰もいまい。彼は、〈われ〉というものが、元来身体というものの、その「感受性」を通して「他者に曝されている」と考える。要するに、感受性という「傷つきやすさ」が他者との関係を示す基準となる。それは、意識化される以前に「留保-なしに-すでに供されて-しまつて-いること」であり、これ以上ない受動性となる¹⁴⁾。この様に、感受性にすでに「現在=身体」が遅れているならば、〈われ〉は既に「痕跡」となり、主体であるとしても、全面的に自己を引き受けることはできず、常に呼びかけに応答せざるを得ない関係に取り込まれていることになる。「ある *Il y a*」という

絶対的三人称でしか語れない存在の地平において、「他者からの呼びかけ *appel*」に「応答する *répondre*」ことは、他者の「顔」の前に出現する〈われ〉が、「感受性」として、「〈他者との関係〉につねにすでに巻きこまれ、われは関係そのものを懐胎してしまっている¹⁵⁾」ということになる。

当然、この〈他者〉は、〈われ〉という存在の原初的な現れに先立っているわけであるから、関係と言っても、所謂〈われ—他者〉というような、相同の二項対立的な関係ではない。また、この〈他者〉は、個別な A とか B という固有名詞を有する〈誰か〉である以前に、存在の開きへの誘いであると言えよう。「ある」という非・分節、存在者の「総体 *l'ensemble*」から、存在への開きを誘導するものとしての他者の存在。そこでは、〈われ〉は、無媒介的に〈われ〉となることなどありえない。〈他者〉という介在者が、それも或る個別の存在者としてではなく、一つの総体として顕現するときに、世界の開示とともに、〈世界—内—存在〉としての〈われ〉を、そこに「目覚めさせる」ということである¹⁶⁾。

レヴィナスは、〈他者〉の先在性を、〈われ〉を〈われ〉以外に、また〈われ〉以前へと結びつける条件とする。〈他者〉を通して、個別な存在形態を超えたものに触れさせることで、〈われ〉を超えた総体（複数性—多数性）へ、またその〈他者〉を超えた大文字の他者へ、あるいは絶対的「彼性（第三者性）*illéité*」へ、目覚めさせる。

そこに、レヴィナスは彼の存在論を展開し、〈われわれ〉において主体性を問い掛ける。『われわれの間 *Entre nous*』という作品の序言、その初端で、「他者のために／他者に向かう *pour l'autre*」超越のうちに、彼は、主体を「倫理的」な主体として提示し、同時にそれが「われわれの間—間 *l'entre-nous*」を創設すると宣言する¹⁷⁾。

人間同士の関係のうちに、一者から他人への連関のうちに、「他人のために *pour l'autre*」の超越のうちに、人間の心性の合理性が探し求められている。このような関係や超越によって、「倫理的主体」が創設され、われわれの間—間 *l'entre-nous* が創設されるのだ。

さて、主体は認識や行為の主体としてアリストテレス以来、認識論や存在論の立場から思索されてきた。それを「倫理的」と呼ぶ。この点は、存在論を倫理学と考える彼の基本姿勢から了解できるにしても、その「倫理的主体」が「われわれの間—間」を「創設する」という点は理解しづらい。

まず考えられるのが、〈われ〉の「他者に向かう」超越の関係のなかで、「汝殺すなかれ *Tu ne tueras point*」という格率と共に、倫理的主体として「われわれの間—間」が誕生するということである。関係は、フッサールの現

象学的志向性とその向きが逆に措定されるが、主体性が〈われわれ〉ではなく「われわれの間—間 *l'entre-nous*」として創造されるのである。おそらく、この定冠詞・ハイフン付きでイタリック化された文字群にレヴィナスが託す意味があるはずであるが、まずハイフンも付かず、イタリック化されていない、「われわれの間 *entre nous*」という表現に、レヴィナスが言わんとすることを追ってみよう。

正真正銘の親密な社会は、自給自足しているという点で、自我の偽りの全体性に酷似している。実際には、この様な社会はわれとなんじの二人からなる社会である。われわれは水入らずの関係にある *Nous sommes entre nous*。この種の社会は第三者を排除する。第三の人間はわれとなんじの親密さをかき乱すことを本質としているからだ¹⁸⁾。

「あくまで存在に内在する知の合理性において倫理が考えられている」ことを望むレヴィナスである以上、「われわれの間」が二人だけの「愛」のもとに成り立つ様な「親密な社会」、つまり「水入らずの関係 *entre nous*」は、完結し、外に向かうことなく閉じてしまうことから、倫理的主体とはなり得ない。「愛にもとづく間主観的關係は社会性の始まりではなく、その否定であり」、それが如何に高潔で純粋なものであっても、「裁きや正義と化さない限り、カップルの愛にとどまる。閉じた社会、それがカップルなのだ」¹⁹⁾。

「*entre nous*」は、元来、仏語の用語法では、「親密で内輪の」関係を意味する。恋人関係のような限られた相互関係として、相手に向かい、個体的原理としての自らの枠を超えて、自己を喪失するまで二人が一つになるような同化的な融合関係。しかし、当然、その様な「われわれの間」に、「倫理」も「倫理的な主体」も成立しない。

道徳意識や倫理は、〈われわれ〉という、〈われ〉がそこにいる複数性という関係がなければ成立しない²⁰⁾。しかし、この様な関係にありながら、〈われわれ〉が、「〈われ〉と〈なんじ〉という二人の間 *entre deux*」に閉じているとしたら、「内輪話し *entre nous*」に終わってしまう。それ故、「われわれの間」をそこだけに収束しようとして働く力に対して、常に、そこに第三者が、一人称と二人称が生まれる前から、両者の間に、介入できる関係としての「間」。すなわち〈なんじ〉も〈彼／彼女〉になり、〈われ〉も〈彼／彼女〉になりうるように、〈われわれ〉を多様な関係が成立する「間」とみなすこと。その場合のみ、「われわれの間—間」に「倫理的主体」が出現する。

正義を支える絶対者、それは対話者という絶対者である。この絶対者が存在し現出する仕方、それはわれに顔を向けることであり、顔たることである。だからこそ絶対者は人格なのだ。複数の中からある一

人を選び出し、「内-輪 *l'entre-nous*」という曖昧模糊とした秘密裏の状態に閉じこもるとしても、絶対者の根底的外部性が保証されるわけではない。斥けることのできない厳格な証人のみが「われわれの間 *entre nous*」に割って入り、われわれが結ぶ秘密裏の私的關係をその言葉によって公のものたらしめるのだが、人間と人間を媒介するこの気難しい証人、彼こそ正面にいるなんじなのである²¹⁾。

この文章から、定冠詞・ハイフン付きイタリック表記の〈*l'entre-nous*〉が、一方で、親密な関係性を示していることは、最初の定冠詞・ハイフン付きの「内-輪 *l'entre-nous*」という表現から明白である。他方、二度目の〈*entre nous*〉の例は、原文では括弧付きで登場するが、条件付きではあるが、第三者の介在により、閉じた私的關係を超え「公」的な関係へと開かれる関係を示している。要するに、レヴィナスが、定冠詞・ハイフン付きイタリックで「われわれの間」を表記するのは、この二つの意味の間を揺れる、この「間」という関係性の表明であると考えられる。

倫理的主体として、個体まがいの堅固さを有すると同時に、しかし、〈なんじ〉となることで〈他者〉として外部から介入し、閉じた関係の殻を外に向けて「開く」。〈われわれ〉はその「間」によって、「他者の呼びかけ」に「応える」という自己を超越する関係とともに、個体間の閉じた相互関係を越え、公的な、つまり共同体の共同性という関係性へと開く。また、〈なんじ〉が、他者の視点として介入することで、〈われ〉もそれを通して再帰的な視点を導入し、自己内在的な閉じた関係を解体する。倫理的主体としての「われわれの間」は、この二重の関係の表明となる。

〈われ〉から「われわれの間」という倫理的主体への転換は、この〈われわれ〉が、いかに強い絆で結ばれていても、「割って入る」ことで、閉じた運命共同体や民族共同体のような全体化された内在世界へと収斂させることはないという強い意志の表明である。それは、今まで〈われ〉を主体と措定してきた思索を解体する。

- 1) 〈われ〉の主体としての絶対的自立性の否認: 〈われ〉という独立性の喪失。
- 2) 〈われ〉の主体としての絶対的自由の否認: 〈われ〉は〈応える=責任を持つ〉ことで出現。タブラ・ラサではない。
- 3) 自立した〈われ〉と〈われ〉の相互関係に基づく間主観性の否認: 自同者〈われ〉の相互関係としての世界の崩壊。
- 4) 〈われ〉を起点とする現象学的志向性の否認: 〈われ〉を中心とした関係の方向・意味 *sens* の逆転。〈われ〉の優位性の喪失。

レヴィナスにおいて、〈われ〉の〈他者〉への「遅れ」が、新たな主体形成へと導くが、加えて存在の「他動詞化」が、内在化された同一性に留まらず、常に自らを「超え続ける」存在へと、つまり〈存在 *être*〉から〈実存 *ex-sister*〉へと存在論を転換させる。また「脱-間-存在」、「存在の-内側からの-解放」と訳されうる彼の重要な概念〈*dés-inter-esse-ment*〉が、内在的關係から脱出する存在の關係性を示している²²⁾。

レヴィナスは、この様に、従来の存在論への徹底した批判的關係を築く。しかし、それが、彼の「他者の思想」という／に漂う「不気味な不安」となって、それを懐胎している彼の、常に既に「ある」から始まる思想自体に不安を増殖させる。

絶対的な匿名性としての「ある *il y a*」。そこを支配する「恐怖、おののき、めまい」、「無意味なざわめき」、「無始原の」「深淵」、そして「夜の次元」という比喩。神秘的な、私たちが知りえない世界であるだけに、底知れぬ恐怖の切迫を感じさせる²³⁾。確かに、私たちの存在や世界を無からの創造 *ex nihilo* として後付けることで、レヴィナスは西欧的な自我と認知論的な知の体系に内在する暗い陰の部分垣間見させる。しかし、彼の「われわれの間」には、例え「不気味な不安」が支配しようが、〈われわれ〉がそこから生まれる「ある」という確実な「始原」が想定される。もし、その「始原」さえ失ってしまったらどうなるのだろうか。

そうだとしたら、共-存在としての存在はおそらくもはや〈*il est*〉や〈*il y a*〉という三人称では言われえないだろう。もはや共同-存在に対して外在的な視点、そこから存在者と、諸存在者の互いと共にある共-存在について〈*il y a*〉と言い表わされるような視点はないだろう。〈*il est*〉もなく、したが

って「それがある *il est*」という言表の根底にある「私がある」もない。むしろ三人称単数を、本当は一人称であるものとして考えねばならないだろう。するとそれは一人称複数になる。存在は、「われわれがある」という、この特異な仕方ではしか言われえないであろう。Ego sum の真理とは、ひとつの *nos sumus* [我々あり] である[複 32]。

4. 〈複数にして単数〉なる存在

レヴィナスの世界、「他者の呼びかけに「応えるわれ」、そこに「われわれの間」として成立する倫理的主体性。逆転された構図であっても、従来の存在論の上に、「他者の思想」は、〈他者〉と〈われ〉を〈顔〉を通して、〈われわれ〉の／という〈間〉で出会わせる。「われわれの間」という出会いの場は、無始原の起源として「ある」を、自らの誕生とともに、人間化・倫理化、そして存在

論化する。ナンシーの存在論は、ここに向き合い、ここから出発する。彼の〈共にある思想〉は、まさにレヴィナスの〈他者の思想〉への接ぎ木とみなすことができる。

それゆえすべては「われわれの間で *entre nous*」起こる。この「間 *entre*」はその名が示すように固有の実績も、連続性も持たない。それは一者から他者へと導くのではなく、織物になるのでもセメントや橋になるのでもない。おそらくそれについて「絆」として語ることもすら正確ではない。「間」は、結ばれても解かれてもおらず、その双方の手前にある。あるいは、それは絆の核心にあるもの、糸と糸の交差であり、それらの先端は、それが結ばれていても隔てられたままである。「間」は、そのものとしての、その意味の間化として特異なものによって開かれたゆるみと距離である。「間」の距離を保たないものとは、自己のうちへと崩壊し、意味を奪われた内在でしかない[複 32]²⁴⁾。

ナンシーが、レヴィナス以上に〈われわれ〉の思想家であることは言を俟たない。彼は、明確にその違いを「他者の思想」から「共にある思想」への転換において意識する。「共にある思想家」としてのナンシーの特色は、その根本原理を、「共に *avec*」「複数で *en plusieurs*」「一緒に *ensemble*」「共同で *en commun*」という関係に置き、「われわれは互いに、ないしは一緒にいる」、「われわれは共同で、それぞれ共に存在している」と宣言するが、繰り返し、それが内在性への閉じや単なるものどもの並存関係ではないことを強調する²⁵⁾。そして、「複数にして単数の存在 *être singulier pluriel*」に、彼の存在論は収斂する。

存在者一人一人は、単数 *singulier* で存在するが、「単数」は分割不可能なまでに個体化された個人 *individu* という孤立態ではなく、周囲に複数 *pluriel* の存在者が一緒にいることを前提とする。また、*singuli* という言葉自体がラテン語では複数形で用いられ、特殊 *particulier* が差異を失った全体の部分の構成者を示すのに対し、それは〈一人ずつ〉の〈一者〉を示すとされ、「特異なものとはただちに各々の一者であり、それゆえすべての他者たちと共に、そしてそれらの間にある各々でもある。特異なものとは或る複数的なものである」と主張される[複 80]。ここではもはや、「ある *il y a*」を想定する必要はない。

そこで、ナンシーの「共にある思想」を、彼が「われわれの間 *entre nous*」に託す意味から問いかけてみよう。ここでも、「すべてはわれわれの間で起こる：*Tout se passe entre nous*」と表明される。しかし、この「間」は、何かと何かの「中間の - 場 *mi-lieu*」では勿論ない。「あるのは一者か他者か、一者と他者、他者と共にある一者である。一者や他者とはまた別なものであるような

何ものも、一者と他者の間にあるわけではない」[複 33]。この意味では、レヴィナスと変わりはない。ナンシーの特異性は次の点で際立つ。〈われわれ〉という関係は、「〈一者〉を謂うのでも、〈一者たち〉と〈他者たち〉の付加を謂うのでもなく、〈われわれ〉は、或る複数的で単数的な仕方、一人ずつ、各々が共に、〈一者〉を謂う」という点にある[複 154]。

つまり、〈われわれ〉は一者として〈われ〉であり、〈われ〉も一人一人、一者であることで〈われわれ〉である、ということになる。それでは、「間」は何を意味するのだろうか？ 結びつけ、繋ぎ合わせ、埋めて、二者の融合・同化へと誘う「間」も、そこで一方から他方へと向かう志向性が働く「間」もない。単に、「ゆるみ *distension* と距離 *distance*」が、「隔たり」と「間化 *espace-ment*」という彼の関係概念へと導くだけである。

そこに、「われわれの間」は特別な場所ではなく、世界に実存するものすべてが現れる場となる²⁶⁾。レヴィナスと違い、ナンシーにとって、「間」は、単なる「ゆるみや距離」、つまり隔たりとして、〈われわれ〉という存在者が互いに「間化 *espacement*」しながら、「共にある」関係を示すに過ぎない[複 171]。「われわれの間」は「われわれ=間」であり、「間」に特別な意味は付与されないことになる。

一者が一般にまず互いと一共に *l'un-avec-l'autre* に従って考えられるのでなければ、何も考えられない。ところで、われわれが「われわれの間」にあり、「存在」が——こういって良いなら——このこと自体に要約される以上、われわれの存在論が無力になるのはここにおいてなのだ[複 154]。

存在論は、ハイデッガーによる「存在論的差異」忘却への指摘、つまり「存在者 *das Seiende*」と、存在者を存在者たらしめている「存在 *das Sein*」との区別を忘れ、存在忘却 *Seinsvergessenheit* に陥ってしまった西欧の知全体への批判から始まる。それ故、存在の意味を存在自体のなかに問い掛けることを目的とする。ナンシーは、しかし、この批判に引きずられ、以降、「存在の忘却」にのみ焦点が当てられてしまったこと、また、人間が「世界内一存在」である以上、存在を〈共同一現存在 *Mit-dasein*〉として問い掛けねばならなかったのに対し、〈現存在 *Dasein*〉への問いに終始してしまったこと、この二点を批判的に乗り越えようとする。そして、この二重の忘却により、存在論は、「真の場であるこの〈間〉を覆い隠し」、「存在の忘却」より、一層重篤な「間の忘却」に陥ってしまった、と考える。

しかし、ナンシーにとって、先に見たように、この「間」は、所謂「間」としてはない。つまり、「われわれの間」は「われわれ=間」であり、〈われわれ〉が、そこに、

単に「共に—ある」在り方を示す表現としてのみ、ある。それ故、私たちの新たな「間」への問いとは、「間がない」、つまり、今までの存在論が「間がない」という事実を隠し、存在者をまるで「間」を挟んで、互いに対峙し、「関心」等を示すかのように仮想した存在論の終焉。私たちは、そこからの出発することになる。すべては、単に〈共に—Mit-〉に帰着する。

実際、「間の忘却」とは、言葉の分節が、単語一つ一つの繋がりとして連なることで、その間が忘れられてしまうように、「間」はそれ自体が〈くない〉ことによって、そこにあるのである。結局、〈われわれ〉しかない。実存は、「われわれの、われわれとしての実存、世界内のわれわれ、われわれ—世界としての実存である」であり、〈われわれ〉が「存在論全体の最も遡った、絶対的な先行条件を形成すると同時に、存在論的要求の最も後からの、最も困難な、最も我有化不可能な結果」ともなることの確認となる²⁷⁾。

しかし、これではナンシーの主張とは裏腹に、世界は〈われわれ〉という内在化された全体性のみが支配するかのようである。特に、そこで、〈われ〉がいかに分節されるのか。〈われわれ〉と〈われ〉の関係が大きな問題となる。レヴィナスは、存在の意味を、「関心 *Sorge-intérêt*」へと、つまり「間—存在 *inter-esse*」へと志向する従来の存在論から、二重に解放しようとして「脱—間—存在 *dés-intér-esse*」を提案した。

また、「間」という関係を問い掛ける和辻哲郎にも思いが至るかもしれない。彼の自己回帰的な自意識が形成する二重の自己、つまり自己における他者と、他者における自己、による「間柄—存在」へと。しかし、そこに見え隠れするヘーゲルの弁証法から帰結する自他不二の思想が映し出す融合し、止揚される関係としての「間」は、勿論、当然「間」があることを前提とする²⁸⁾。ナンシーは、別の方向に思索する。

そして、「ある」とは、「われわれがある」ことだとナンシーは主張する[複 169]。当然、〈われわれ〉という複数性を、その語本来の複数性・集団性・共同性の意味で考える限り、この命題は論理矛盾を曝け出す。しかし、ここから私たちの問いは出発する。

すべてが〈一つのわれわれ〉であり、単数的な「われわれ複数」があるとは？ 〈われ〉と〈われわれ〉の関係は？ 両者の違いは？ 「常に同時的に〈われわれ〉かつ〈われ〉であり、〈われわれ〉としての〈われ〉であると同様に〈われ〉としての〈われわれ〉である[複 169]」、という特異な関係に結ばれている両者の関係は？

そこで、トートロジーに陥っているかのような次の主張に耳を傾けてみよう。

われわれは〈われわれ〉として、一つの「われわれ」としてわれわれを同一化する必要はない。われわれはむしろ、自分自身の表象の主体となるような一切

の種類〈われわれ〉からわれわれを脱—同一化 *dés-identi-fier* させねばならず、われわれは、〈われわれ〉が共—出現するかぎり、そうしなくてはならない[複 145]。

要するに、世界には「たくさん」の〈われわれ〉があり、また、存在それ自体の無媒介的な媒介、根源の複数的な襲撃である「一つのわれわれ」がある[複 186]。ここでは、〈われわれ〉も〈われ〉も互いに同一化しない限りにおいて、接触し、隔たること、自らをその特異性である「そのものとして *en tant que tel*」という「存在根拠」を持つ。それが「自己」としての「隔たり」となり、「共に—ある」ことを可能にするとされる。それは、従来の個体化や差異化の原理とは程遠い。そこには、単に「共に」「複数に」「一緒に」「共同に」という副詞的關係だけで、「何と」や「誰と」という実詞は成立しない。〈われ〉も、〈われわれ〉における「諸特異性のひとつの交差点であり、それらの同時性の——不連続で過渡的な——離散的な露呈 *ex-poser*」であるとされる[複 170]。彼の、「人々は奇妙なもの *bizard*[複 32~41]」という認識が示す「奇妙な」世界は、徹底した〈われわれ〉という関係性の基に、すべてが取り込まれたかのような存在論である。

確かに、〈われ〉は或る時間の流れの宙吊りである。この今に、或る親子という〈われわれ〉関係のなかに遺伝的な形質を受け継ぎ、生育環境を与えられる。つまり重層化された共同体の多様な位相をなす〈われわれ〉の中に生まれ、育ち、幾重にも〈われわれ〉からの／としての刻印を刻み込まれ〈われわれ〉は「ある」。また、〈われ〉が、各々の「名」として現れるには、先立つ「自己」、これも「一つのわれわれ」が、〈共に—ある〉なかで、「そのつど」の「配—置 *dis-position*」に従い、〈われわれ〉の中で「そのつど」「われである *mienneté*」ことを、自己を含む他者たちに示すしかあり得ない[複 191]。ここには、連続した、重層的でポジティブな、満足に満ちた〈われ〉のモデルなどはない。結局、「そのつど」のデカルト的「連続的創造」のみがある[複 165]。

さて、「われわれの思想」への問い掛けは、私たちの思惑とは別に、「存在(へ)の不安」を増殖し、逃れられない地点にまで導いてきた。しかし、ナンシーの世界は絶対的な「閉じ=内在」への批判から出発する。すると、「複数にして単数の存在」、そこにこそ私たちの存在論にとって、重要なヒント、つまり彼の「応え」を引き出すヒントが隠されていることになる。〈われわれ〉から、どのように〈われ〉は分節されるのか？

それを、私たちは、〈われわれ〉と〈われ〉の二重の関係、「われわれのわれ」と「われのわれわれ」というキアスムの交差点に見ている。そこに、ヴァランとともに、ニーチェの「他なるわれわれ／われわれ他者たち *nous*

autres」という概念を問い掛けることによって²⁹⁾。しかし、それは次回の試論に譲らなくてはならない。

註・引用文献

- ¹⁾ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p.108 : 邦訳『複数にして単数の存在』, 加藤恵介訳, 松籟社, 2005, p.169. 本論全体を通して, 邦訳で用いられる一人称単数形の「私」は可能な限り, 本論の趣旨に従い, 本文では「われ」へと変更する。また, この作品からの引用は, [複ページ]と略し, 本文に直接記入する。
- ²⁾ B.スティグレル, 『偶有からの哲学』, 浅井幸夫訳, 新評論, 2009, p.144~146. 以下, 訳出された主著
- ³⁾ この部分は, スティグレルの主著, 『技術と時間 1~3』, 石田英敏監修, 法政大学出版社, 2009, 10, 13 参照
- ⁴⁾ <diachronique>という概念は, ソシュールの用語, 「通時的」という意味で<共時的 synchronique>と対照をなす。スティグレルは, その意味を<dia->の「離れて, 隔てて, 横切って」という意味から, 自・他との明確な分離と, 回帰によって時間を縦断して, ある隔たりを持って, 時間を遡って, 過去とも対面する関係に用いる。『偶有からの哲学』, p.71-72 : 「自分自身と対話するという意味で, 距離を隔てて, 話すように考えることができる。さらには, 時を隔ててかつ解釈学的に, 差異を生み出す反復の内で考えること。」
- ⁵⁾ 一例として見田宗介, 『社会学入門』, 序論, pp.1-15 参照。しかし, 個人とその集合体である社会を対象とした研究である社会学の功績を否定するものでは全くない。
- ⁶⁾ スティグレル, 『愛するということ』, ガブリエル・メランベルジュ, メランベルジュ眞紀訳, 新評論, 2007, p.105 ジルベール・シモンドン Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989 (未訳)
- ⁷⁾ スティグレル, 『現勢化』, メランベルジュ夫妻訳, 新評論, 2007, p.74
- ⁸⁾ スティグレル, 『愛するということ』, p.150 : 「「私」たちのシンクロニゼーション, つまり<われわれ>の内部に個々の「私」や「私」たちの集まりを作るものではなく, 「私」たちと<われわれ>の混同が生じることが, 「皆」・「das Mann」となってしまう原因である」。また, p.153 : 「このようなディアクロニックな緊張は, つねに來たるべきものであり続けるシンクロニーとしての<われわれ>の個体化の条件です。そしてその緊張とはまた, 「私」と<われわれ>の不一致であり, それが両者の存在の条件なのです」。他に p.124 等参照
- ここから注 X までは, 前掲 3 書の他に, メランベルジュ夫妻訳・新評論, 『象徴の貧困』(2006) を参照。参照ページは『愛するということ』から示すにとどめる。
- ⁹⁾ 同上, pp.25~26 : 「個体化のプロセスとは, <われわれ>を通じて「私」というものが個体化するプロセス。それは, る段階から別の段階に移っていく移行には, その都度条件があり, その条件はムネモテクニック (記憶術) ムネモテクノロジーに関わっている。「私」が個となるためには, 私が属する<われわれ>の個体化に参加しなければならない」。
- ¹⁰⁾ 同上, p.45
- ¹¹⁾ 同上, pp.38~46
- ¹²⁾ 同上, p.156 : 「悪とは「<われわれ>というものの未来を憂えるような<われわれ>を<われわれ>があきらめてしまうこと, 批判や新たなものの創出, すなわち取り込んで闘うことを<われわれ>が放棄してしまうことなのです」。
- ¹³⁾ 同上, pp.74-75 : 訳文では, 「consistance」を「個体化の手応え」とするが, 本論の趣旨から「他と共に成立すること」と訳す。意味は, 個体化という同じプロセスに参加するものや人たちの必然性と収束の実感。また, 「一 (一つのまとまり) としての<われわれ>の未来の投影でありながら, 個々の差異や多様性を根本的に確保すること」。
- ¹⁴⁾ レヴィナス, 『存在の彼方へ』, 合田正人訳, 講談社学術文庫, 1999, pp.49~50 他参照
- ¹⁵⁾ 熊野純彦, 『レヴィナス』, 岩波書店, 1999, p.206.
- ¹⁶⁾ レヴィナス, *Humanisme de l'autre homme* 等参照 : 因みに「VII sens et éthique」の項 p.50 では下記の通り : 「Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui.」
- ¹⁷⁾ レヴィナス, 『われわれの間』, 法政大学出版, 合田正人・谷口博史訳, 1993, p.29

- ¹⁸⁾ 同上, 序言, p.1. 訳文の中に用いられている<私>と<君>を<われ>と<なんじ>に, <私たち>を<われわれ>へと変更
- ¹⁹⁾ 同上, この部分全体に関しては, p.31~32 参照
- ²⁰⁾ レヴィナス, 前掲書, p.33 : 「神は, なるであろう。このような神は, 道徳意識が寓意的に人格化されたものでは決してない。そもそも, <われわれ>という語が発せられるより前に, 道徳意識などありえるであろうか。「授けられた戒律」, ある種の他律, <他なるもの>との, 外部との関係と「道徳意識」とは切り離されている, というのは確かだろうか。」
- ²¹⁾ レヴィナス, 同上, p.33. 訳語は xv と同様に処置。
- ²²⁾ 合田は, 「マニュエル・レヴィナスの超越の問題 (1)」, 『佛文論叢』, 1984, p.69 で, この<dés-intéressement>を, 「存在の内側からの解放」と訳す。
- ²³⁾ レヴィナス, 『全体性と無限 (上・下)』, 熊野純彦訳, 岩波文庫, 2006 参照。絶対的な匿名性としての「ある il y a」は特に, 上 p. 324, 下 pp. 174, 180, 196, 200. 「恐怖, おののき, めまい」上 p. 287, 下 p. 22, 「無意味なざわめき」下 p. 180, そして「無始原の」下 p. 220, 「深淵」上 p. 177 や「夜の次元」上 p. 285 等を参照のこと。他の作品でも随所に類似的の表現が使われている。
- ²⁴⁾ <entre>の和訳「間で」を「間」に変更。
- ²⁵⁾ ナンシー, 『無為の共同体』, 西谷修・安原伸一郎訳, 以文社, 2001, pp.172-173 参照
- ²⁶⁾ ナンシー, *La pensée dérobée*, Galilée, 2001, p.164 (未訳) 参照 : 「Il faut donc permettre à l'existence de s'exposer. Cela ne peut avoir lieu qu'entre nous --- nous tous, les existants du monde.」
- ²⁷⁾ ナンシー, [複 154 - 155] 注記ではなく, 本文中に, 挿入句として, 反語的に語られている点が意味深い。
- ²⁸⁾ 和辻哲郎, 『倫理学上』, 和辻哲郎全集 8 巻, 岩波書店等参照のこと。.
- ²⁹⁾ Francois Warin, *Nietzsche et Bataille, La parodie à l'infini*, Puf, 1994, p.256 参照