

主体形成における〈われ—われわれ〉関係 Part II 〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉：二重の存在表明

真下 仁*

(受付 2015 年 9 月 28 日)

(受理 2015 年 12 月 8 日)

The relationship between <I and We> in the formation of <Subject> Part II <I of We> and <We of I>: Double existence expression

by
Shinobu MASHIMO*

Abstract

This essay constitutes the second part of *The relationship between <I and We> in the formation of <Subject>*. Since today we suffer the <absence> of Subjectivity, we are forced to acknowledge this absence in order to <re->construct a new signification of the Subject. In the first part of this essay, having verified the relationship between <I and We>, we reconstitute it as the relationship <among-Us>, including <I> and coexisting with <others>. We are calling this the relationship <I of We>. However, it's not enough to understand the formation of <Subject>, because of a lapse of the dynamic side in the formation of <Subject>. Then, we look back upon our serious Japanese experience through the student movements of the 1960's, where we Japanese expected to create a new Japanese Identity, trying to reconstruct a new <We>. Known by its collapse, the failure of these movements settled us in one-way traffic, toward the consciousness of <only I exist>, without any necessity for <We>, or <among-Us>. Therefore, we are here without any <We>! Being faced with this tragic situation, we are required to make the formation of <Subject> clearer, by analyzing and developing the reverse side of the relationship between <I and We>, expressed as <We of I>, so that the meaning of Jean-Luc Nancy's <Existence>, expressed by <Being-together>, will be asked in the Chiasma relation such as <I of We> and <We of I>.

Keywords: Absence of Subject, Collapse of We, Being-together, <I of We>, <We of I>

1. はじめに

私たちは、前回の試論『主体形成における〈われ—われわれ〉関係』において、ジャン＝リュック・ナンシーの「共に—ある être-en-commun」を基底に据えた「共同(体的)思索」に辿り着いた。そこでは、個体化とその相互関係が築き上げる世界とは別な、一人称の単数(〈われ〉)と複数(〈われわれ〉)の関係を軸に、「共に avec」「複数に en plusieurs」「一緒に ensemble」「共同に en commun」という副詞的關係だけで結びつく世界が展開される¹⁾。〈何と何〉や〈誰と誰〉という個体の実詞的關係は捨て去られ、〈われ〉も個体としてではなく、〈われわれ〉における「諸特異性のひとつの交差であり、それらの同時性の——不連続で過渡的な——離散的な露呈 exposer」とされる²⁾。

この「共に—ある」は、〈われ〉と〈われわれ〉による主体形成が、重層的な相互補完関係によって織りな

す世界であるが、閉じた世界の観を呈する。そこで、本論では、両者の関係を二重に理解することで、絡み合う両者の関係をより明確化したいと考えている。それが、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉という二つの存在表明となるのだが、前者には、〈われ〉の自己形成に果たす〈所与としてのわれわれ〉の役割が、後者には、〈われ〉の自己形成に伴う〈新たなわれわれ〉の(再)構築が託されている³⁾。その意味で、二つの表明に現れる〈われわれ〉は、出自を共有しながらも、〈われ〉を介して/鏡にして、互いに自らを、手本とするか、あるいは反面教師とするかは別にして、投影し合う〈ずれた〉関係を形成する。私たちは、ここにこそ、主体形成の/という問題群は収斂すると考えている⁴⁾。

しかし、何よりも、スティグレルを代表とする現代の思想家たちが各々の立場から、この〈われわれ〉自体が危機に瀕している、と指摘する現状を直視しなければならぬ⁵⁾。ナンシーも同様に、現代は〈われわれ〉が、

その「喪失」、そして「不在」によって刻印されている、と指摘する⁶⁾。呼応する声は、哲学の枠を超え、社会学、社会心理学等々、そして精神医学の研究者へと広がる。

フランスの思想家スティグラー（ママ）は、現代社会を人びとが互いに戦争状態にある「ハイパーインダストリアル時代」と把握し、そこでは正義と慎み深さの感情に基づき相手を無条件に思いやるフィリア、つまり「われわれ」という感情が失われていることを指摘する。確かにこの批判は的を射たもので、利害的思惑なしの「われわれ」という共感の感情がないがしろにされていることが、今述べた種々のいじめ（ハラスメント）につながる、職場の失感情症的な（アレクシチミック）人間関係の根底をなすと言える。ついでに言えば、子どものいじめが社会問題になっているが、この現象は「われわれ」という感情が希薄になり、競争が激化した大人の社会の縮図であることが大いに考えられる⁷⁾。

そして、小熊英二は、この〈われわれ〉の喪失・不在という問題を、「人々が『自由』になり、『われわれ』という意識が持たなくなると、まとまりがつかない」状態と考え、「ポスト工業化社会では、家族や政治もまとまりを失って不安定になり」、その影響は社会運動全般にわたって出ていると指摘し、〈われわれの（再）構築〉の可能性を、デュルケームの「社会」やルソーの「一般意思」との比較のもとに検証する⁸⁾。その論理の根底には、「一般意思」に至る、つまり〈われわれ〉を構築するには、個人が自分自身の意思を「投げうつ契約」を結ぶことが必要であり、個人の自由を尊重する現代社会の傾向とは両立が難しい、との認識がある。結局、「個々人が自由で平等でありながら、『われわれ』や『民意』を創るということはとても困難なことなのかもしれません」となる⁹⁾。

しかし、この論理は、〈われわれの喪失〉を前提し、その〈喪われたわれわれ〉を再構築する、と考える点で、既に前もって挫折している。なぜなら、〈われ〉と〈われわれ〉を別々な内包と関係を備えた、スタティックな事象的実在と捉え、〈われわれの構築〉を、単線的かつ一面的な関係に還元してしまうからである。それを、「一つの事件」の検証を通して確認しておこう。

2. 〈われわれの喪失〉と〈われわれの構築〉

或る時代を、〈われわれの時代〉として共有している、と考える人々がいる。日本では、その顕著な例として、学生運動が挙げられる。ここでは、随所に、〈われわれの喪失〉が語られ、〈われわれの不在〉への焦燥が噴出する。この事件を本試論の導きの糸とするために、挫折に終わった、その結果から遡行的に俯瞰してみよう。

だが、大学紛争の敗北を最初のきっかけとし、さら

にいくつかの象徴的な事件を経て73年の石油ショックをダメ押しとする形で、[〈大人〉／〈若者〉]という相補的な共通コードが崩壊し、「連帯する内部」が消滅した。「シラケの時代」の到来だ。代わりに〈われわれ〉としての自己ではなく、唯一性としての〈私〉が浮上してきた。大文字の「愛とは何か?」「幸福とは何か?」ではなく、小文字の「私らしい愛」「私らしい幸福」が問題になり始めた¹⁰⁾。

宮台真司のサブカルチャーの調査・研究は、〈われわれ〉の連帯を求めて、〈われわれは〉と叫び続けた学生運動の時代から、その後の「シラケの時代」、そして「オタク族」へと変貌する日本社会の姿を一直線に結び付け、「連帯する内部」を持たないが故に、「唯一性としての〈われ〉」へと孤立し、〈われわれの構築〉が失敗に終わった社会として、日本の戦後社会を一括りにする。

私たちが、社会全体を大きく揺さ振り、未曾有の事件として衆目を驚かした「あの時代」に、政治・社会問題の枠を超えて、〈われわれの構築〉の実験場としての地位を与えることに異論はなかり。喧しい程に、〈われわれは〉と叫んだ声は、とうの昔に消え去ったが、彼らが直面した問題群は、未だ解決したわけではない。旧い〈われわれ〉である戦前の体制や価値観のドラスティックな消滅。新たな〈われわれの構築〉の核となるべき民主主義。それが〈与えられたもの〉という意識。〈あったはずの〉〈われわれ〉は喪われ、〈あるべき〉〈われわれ〉は偽善に覆われ、そこに、変わり身の早い順応と、それに対する「転向」という言葉での非難の応酬が交錯した時代。中でも、教育現場の素早い、無反省かつ安易な、と指弾された新たな〈われわれ〉への転換は、民主主義の理念を信じ育った戦後世代が、いつかその〈偽善性〉に向かい合い、彼らなりの〈本当のわれわれ〉の実現に向け、闘わなければならない対象とされた。

この時代を駆け抜けた若者たちを、小熊は、高度成長の中、「戦争、貧困、飢餓」という「近代的不幸」から「アイデンティティの不安、未来への閉塞感、生の実感の欠落、リアリティの希薄など」が象徴する「現代的不幸」へと、「不幸」の転換を体験した世代と考える。この「現代的不幸」は、そのままスティグラーが語る「生きづらさ（存在 - 不幸）mal-être」に呼応する。そして、両者とも、その原因を「われわれの不在」と考える¹¹⁾。

また、小熊だけでなく、多くの関係者が、日本の学生運動の特色は、「われわれの闘争」として強く意識されていた、と指摘する。アピールやスローガンの随所に、〈われわれは〉という言葉が、一人称複数の主格で叫ばれ、記される。転換の時代に顕著な、〈喪われたわれわれ〉への郷愁というよりも、その〈無いこと〉への焦燥。過去の〈われわれ〉への痛恨の怨嗟と後悔。そこから、新たな〈われわれ〉を構築しようとする決意。勿論、運動全体をこの様に単純化すべきではないが、その使命を各

自が担うべきと考える、義務感と使命感の共有から、時代意識の昂揚を強く感じさせる出来事であったことは事実である¹²⁾。

しかし、未成熟な民主主義に育てられ、個人の権利や自由に目覚めた「彼ら」に、その主体性を与えてくれるはずの、〈われわれ〉は〈未だ〉なかった。その結果、〈われわれ〉から切り離された〈われ〉は、閉塞感の中に自己の存在確認、及び生の実感を喪って行く¹³⁾。その様な状況で、安田講堂再占拠の目的は、小熊に従うと、次の三点にあるとされる。

第一は、自分(〈われ〉)の「存在」を示す「思想の表現」を求めて。第二は、「僕ら自身(〈われ〉)を奪還する」ために、「われわれ自身が一つの主体となる」というアイデンティティの確立のため。第三に、そうした「闘う姿勢を示す」ことで「(われわれ)一人ひとりに選択を迫る」ため。そして、結局、ここには、政治的な展望はなく、「現代的不幸」からの脱却だけが主なる関心事であった、との結論に至る¹⁴⁾。現場では、関係者が取材に応じる際に、学生新聞のみならず一般紙の記者にまでも、「自分はどのようなのか?」というアイデンティティの問いを投げかけ、それに応えない場合には、取材を許可しなかったというエピソードも添えられている¹⁵⁾。

しかし、今日、私たちは、連合赤軍による浅間山荘事件を象徴的な結末として、個人の主体性希求に基づく〈われわれの構築〉が、自らの〈われわれ〉の連帯維持の必要から、敵対する〈われわれ〉を生み出し、内ゲバへと収斂して行った経緯を熟知している。そして、全共闘に始まる、学生運動全体を通しての〈われわれの構築〉作業は、全面的な挫折のうちに終焉した、と結論付けられる。

引き継いだのは、宮台によると、「あの人だけが分かってくれる〈私たち〉」であり、「〈私たち〉だけが彼らを知る」という様に、「〈私たち〉の主語の複数性が無数の〈私〉の単数性へと断片化・拡散化」して行く¹⁶⁾。そして、リオタールが語る様に、国家体制や家族関係への対抗と変革への強い欲動としての、「大文字の」〈われわれ〉の構築という大きな物語は、70年代には分解し、小さな物語である「私らしい私」探しへと向かって行く¹⁷⁾。さらには、「これって私!」と、メディアに乗じて「関係性から退却する〈私〉」をうまく演じるようになる¹⁸⁾。その結果、〈われわれ〉は、むしろ〈私〉たちという個人の集合体として、個人的恣意や時代の要請によって、形成されもすれば捨て去られもする付随的なものとなり、〈われわれの構築〉という作業自体は重要性を失ってしまった、と考えられている。

結局、〈われ〉にとって、自らを含む組織や体制を象徴する〈われわれ〉は、付け替えや脱着が可能で重要度の低い付随物となる。勿論、大文字としての〈われわれ〉から、小文字としてのそれに至るまで、様々な形や場面で、それに直面せざるを得ないとしても、である。

小熊も、「この時代」を総括して、高度成長と大衆消費社会への適応過程と考え、戦後教育が戦前への反省を踏まえ、民主主義や平和主義という倫理の共有のもとに培った、戦後的〈われわれ〉の解体過程である、との主張に至る。その論理を、私たちの試論の趣旨に沿って纏めることで、次への橋渡しとしよう¹⁹⁾。

- 1) 「彼ら」は、戦後民主教育の中で理念を身に付け、幼少期の人格を形成する:戦後的〈われわれ〉の構築。
- 2) しかし、「彼ら」には、高度成長期に青少年時代を過ごしたため、戦後教育が構築しようとする〈われわれ〉の理念は実感の湧かないものとなっていた。
- 3) そこで、「彼ら」は、戦後教育理念の徹底を、あるいは先鋭的な革命路線を唱えることで、戦後民主主義が内包する〈われわれ〉の欺瞞(革新政党や所謂進歩的文化人の主張)を暴き、その理念の拘束性から解放されたい、と考えた。
- 4) しかし、「彼ら」に問われていたのは個としての〈主体性〉(「では、君はどうするんだ!」)であった。
- 5) 「彼ら」は、あくまでも同志の結合体である〈われわれ〉を通しての主体性獲得にこだわり続けた。
- 6) 「彼ら」を、このリゴリズム及び禁欲主義から解放したのが、「戦後日本の歴史を語る上で欠かせないものとなった」、連合赤軍事件等の同志集団における〈われわれの構築〉であった。
- 7) しかし、結局、「彼ら」は、「同志殺し」、つまり自爆的な「われわれ崩壊」へと転落した終末を嫌気し、「想像の」〈われわれ〉からの解放を、『われ』の欲望に忠実になることを許す」ことで実現した。

しかし、私たちは、〈われわれの構築〉を、個人が、自分自身の不安を、〈われわれ〉という仲間と何かを共有することで、同志的な肯定感へと転換する作業と考え、個人が自由に選択できる現代の先進社会になればなる程、実現が困難になる事態と見做すことには、異を唱えなければならない。「あの時代」は、戦前からの大きなパラダイム転換に直面することで、特殊な時代意識が形成された、という結論では終われない。宮台や小熊が主張する様に、日本社会に、戦後の試行錯誤を通して、特殊な状況、或る温室的空間の中で、典型的な〈われわれ〉から〈われ〉への「主体転換」が起こった、という点は共有し得ても、それが「現代的不幸」の深化でしかない点に留意し、否定的な側面の指摘だけに終わらないことが肝要となる。

日本の戦後という、まさに特殊なケースでの〈われわれの構築〉実験、それ故、その分析・検証を、大変興味深いものであるにしても、〈われ〉と〈われわれ〉関係のケーススタディとしての現象的解釈に終わらせてはならない。なぜなら、現在は、さらにアイデンティティ

の危機が深まり、不安は「あの時代」よりも深く浸透しているからである。

また、パラダイム転換は、今日、世界的な規模で直面せざるを得ない最重要課題である。イスラム国を持ち出すまでもなく、あらゆるところで〈われ〉と〈われわれ〉の関係が破綻している。そして、大衆消費社会への適応のため、小熊が総括として示す〈われ〉の主体的活動としての「欲望への忠実化」という現象が、逆に今日の〈われ〉が、主体性を喪失していく契機として顕在化している。それ故、すべてが、始まりにしか過ぎない。それが、ハイパーインダストリアルな産業社会に飲み込まれ、宗教の衣を被った暴力が、搾取と殺戮を加速する現代社会に対する、私たちの実感ではないだろうか。

3. 〈われ〉と〈われわれ〉の関係構造

〈われわれの喪失〉と〈われわれの構築〉の挫折、その結果、「現代的不幸」を生きる私たちは、一度立ち止まり、今まで〈われ〉と〈われわれ〉の関係がどの様に理解されて来たのかを問い直すことから始めよう。

ある著者たちは、自分の著作について話す時、「私の本、私の注解、私の物語、等々」という。そういう彼らは、一戸を構え、いつも「拙宅では」を口にする町人臭がぶぶんしている。彼らはむしろ、「われわれの本、われわれの注解、われわれの物語、等々」と言うほうがよかろう。というのは、普通の場合、そこには彼ら自身のものよりも他人のものの方が、よけいにはいつているからである²⁰⁾。

このパスカルの一節は、〈われ〉と〈われわれ〉の関係を、〈われわれのわれ〉という存在表明へと導く、典型的な例を示している。個別な〈われ〉の形成に、〈われわれ〉が先行、優越し、共同体的・存在論的な根拠を与える、つまり〈われとわれわれ〉関係。そこでは、〈われ〉と〈われわれ〉の関係は、〈単数-複数、個別性-集団性(共同性)、部分-全体〉等の関係として、〈われわれ〉に優位な形で展開される。

これと対をなすのが、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」に代表される、〈われとわれわれ〉関係である。それは、「われわれ=奴隷たち」を弁証法的に止揚する「われ=主人」の絶対的優位性の表明となる。確かに、この関係は、「主人」も、「奴隷たち」の物を媒介とした労働に支えられているが故に、独立しては存在し得ないと考えられ、「〈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」²¹⁾として、両者の相互承認の図式として理解されている²²⁾。とは言え、「純粹な洞察」の主体としての〈われ〉は、自己否定を通して、つまり〈われわれ〉から／において〈他者〉を〈止揚〉することで、自らの存在証明を行う弁証法的図式からは逃れることはできない²³⁾。その意味では、相互承認

を含みつつも、最終的に〈われ〉が、内なる〈われわれ〉に優越している図式であると理解すべきである。

パスカルもヘーゲルも、一方に比重を置くにしても、〈われ〉と〈われわれ〉を、その単数性と複数性を、互いの存在根拠として要請する。しかし、それらを、少々異なる関係のもとに思索するモンテーニュは興味深い一例を与えてくれる。彼は、『エッセー』の中の一章、「われわれの行為の移ろいやすさについて」で、次の様に〈われわれ〉を主語に自説を展開する。

われわれはだれでも、数多くの断片からできていて、それら全体の形も定まらず、多様なものをなす構造となっているために、各断片も、瞬間瞬間で、勝手に動いている。したがって、われわれと、われわれ自身のあいだには、われわれと他者とのあいだにも等しい差異が見いだされることになる。《ひとりの人間の役を演じるだけでも、大したことだと思いたまえ》²⁴⁾。

最後のセネカの格言、「ひとりの人間の役を演じるだけでも」が、〈われわれ〉を多様な〈われ〉の集合体とするかのような、当たり障りのない前提部分を引っくり返す。しかし、奇妙な論理である。

そこで、まず、〈われわれ〉を一人称複数形の意のままに解釈してみよう。当然〈われわれ〉は、〈われ〉という断片の集合体と考えられ、個々の、その時々での自由な活動によって、「全体の形は定まらず、多様なものをなす構造」となる。しかし、その場合、〈われわれ〉という不定形な内容に、「それ自身」を指定することができるのだろうか。ヘーゲルの、〈われ〉の「即自-対自」関係と並行して、〈われわれ〉においても、「即自=われわれ」に対する「対自=われわれ」という関係を指定できるのだろうか。さらに、その関係が「われわれと他者とのあいだ」の差異に等しいということは、「われわれ自身」から「外に一出る ek-sister」〈われわれ〉という、ハイデガーの「脱-自」的な存在論が先駆けられているのだろうか。それらすべての疑問が肯定的に払拭されても、文末のセネカの格言は、そこまで展開してきた意味の〈脈絡を外して out of joint〉しまうことになる。すると、ここでの〈われわれ〉は、所謂一人称複数形の〈われわれ〉として理解されるべきではないということになる。

モンテーニュはこの章で、「人間を」語る際に、主語として三つの言葉を用いる。まず、語りを導く最も基本的な主語としての〈われわれ nous〉、それに〈わたし je〉の主張が接続し、三番目として、文の構成に不可欠な、不特定な〈人〉を示す〈on〉が使われる。最後の〈on〉は、主体的な意図や活動とは全く関係なく、フランス語の構文が要請する表現形式である²⁵⁾。ここでは、特に、〈われわれ〉と〈わたし〉の明確に区別された役割を理解することが重要となる。文章全体の展開は〈われわれ nous〉によって主導され、モンテーニュ自身の個別で、

特殊な体験や主張を展開する際には、〈わたし je〉が用いられている。

わたしは良いものは良いといおう、良いことでありそうならば、それはむしろ善意に解釈しよう、いつでも考えてはいるのだが、それでも、人間とは奇妙なものであって、われわれはしばしば、まさしく善ならざるものによって、善をおこなうように駆りたてられたりする²⁶⁾。

われわれの思惑ときたら、方向と目標を持たないために、それていってしまうのだ。・・・わたしはこれには賛成できない²⁷⁾。

当然、この〈われわれ〉は、文法上、「人間一般」を、あるいは文章の遂行者や責任者を示す「筆者の自称」を示すもので、取り立てて問題にすべきものではない、と考えることもできよう。しかし、モンテーニュが〈われわれ nous〉と〈わたし je〉を使い分けることで示そうとする世界はそれでは理解できない。

彼は、〈われわれ〉を、「数多くの断片からできて」いて、「多様であり、差異でしか」なく、「統一性や恒常性」に欠け、常に「不定で雑多」であると語る²⁸⁾。すると、その際の〈われわれ〉は、〈一人ひとり〉の／という「単数」の視点から語られている、と考えなければなるまい。〈一人ひとり〉だから、「断片」として「勝手に動き」、自らを、〈他〉から異化し続けるものとなるのである。

しかし、当然、それは「複数」であるが故の、〈一人ひとり〉である。〈一人ひとり〉は、〈われわれ〉という複数性においてあるからこそ、相互の異化運動により多様性を創出し続けるのであり、同時に、〈一つ〉に収斂しえない、「多様なものをなす構造」である〈われわれ〉として、「われわれ（自身）」から常に異化しながらも〈われわれ〉という「構造」において、あるのである。

すると、〈われわれ〉は、〈一人ひとり〉として、一方で〈われ〉の〈単数性〉を、他方で多様な刻印を受けた〈複数性〉を引き受けることで、「ひとりの人間の役を演じる」、と理解すべきことになる。それは、〈一人ひとり〉の〈われ〉という単数性に、先行する集团的・共同体的な、所謂〈われわれ〉が有する意味機能を仮託するための〈概念〉として使用されているのである²⁹⁾。

要するに、モンテーニュは、主語として〈わたし〉と〈われわれ〉を使い分けながら、〈われわれ〉という複数性が示す内包を、〈一人ひとり〉の、その〈共に-ある-われ je-en-commun〉とも呼びうる、単数形の表象に仮託することで、「ひとりの人間の役を演じる」ことを可能にしているのである。

ここに、二様の〈われ〉が成立する。まず、彼自身が、自己の主張を展開する、特異な〈われ〉：文中での「わたし」。次に、〈わたし〉とは別な、〈対-面〉教師で

ある〈われわれ〉から仮託された〈共に-ある-われ〉。両者は、〈別の顔（存在形態）〉として向かい合う。その結果、〈わたし〉と〈われわれ〉は、〈われ〉の様々な顔として、「ひとりの人間」の中に同（雑）居する。

わたしは、わが心に、それを置く向きによって、あるときにはある顔を、あるときには別の顔を与えている。わたしが自分のことをさまざまに語るのには、自分のことを異なる向きから見ているからだ。・・・これらすべてを、自分の中に少しずつ見いだす。・・・わたしは自分について、丸ごとひっくるめて、すっきりと単純に、かっちり、なんの混乱も混ぜ物もなしに、ひとことといえることなど、ひとつもない。「わたしは区別する」こそは、わが論理学における、もっとも普遍的な項目にはかならない³⁰⁾。

一般的に、〈一人ひとり〉に刻まれた集团的・共同体的側面、その類型は、〈われわれ〉に担わせられる。そこに、〈われわれのわれ〉という存在表明が生まれる。しかし、それが〈一人ひとり〉の中に生きている以上、〈われ〉として分かち持たれる *partage* ことになる。この様な〈われ〉と〈われわれ〉の関係は、個体的側面である〈われ〉を、その優位性を保ったままに、〈われわれ〉が象徴する集团的・共同体的側面を、自らの内に留保する関係、〈われつわれわれ〉と考えられる。

この意味では、モンテーニュの『エッセー』は「内省録」と見做すこともできる。そこでは、〈われ〉は主体として、「わたし=区別する *Distinguo*」役割を演じ、自らを終わることなく差異化するとともに、外に向けて展開することで、〈われわれ〉という〈自己=世界〉を構築し続ける。まさに、その世界は、〈われのわれわれ〉という〈われ〉による〈われわれの構築〉の一例となる。

しかし、この〈われのわれわれ〉という存在表明を、〈われわれ=複数性〉の〈われ=単数性〉への還元、あるいは〈われ〉の自己展開としての〈われわれの構築〉、との視点からのみ理解するならば、〈われわれ〉など必要としない、独我論的、あるいは全体主義的世界を出現させる危うさを前触れしていると、指摘する人もいよう。ペソアの次の詩は、そんな不安と危うさに曝された内面の揺れを吐露していると考えられないだろうか。

私の魂は隠れたオーケストラのようだ。自分の中でどの楽器が激しく演奏しているのかわからない。それが弦楽器かハープか、シンバルかドラムか。私は自分自身を交響曲としてしか認識できないのだ³¹⁾。

「自己」の内にある様々な楽器(=〈われわれ〉)が、それぞれ(一人ひとりの)の音色と響きを、和音や不協和音として鳴り響かせることで生み出す、多様な個性と主張を失い、内部の単なるパーツへと眨められることで、

交響曲の調和と均整の取れたく統一性（＝われ）の中に取り込まれてしまうことへの不安。複数性はいつしか単数性の中に、その構成要素として、例えそれが不協和音を奏するものだとしても吸収されてしまう。つまり、〈われわれ喪失〉に向かう不安と危うさがそこにある。

しかし、当然、〈われ〉は、〈われわれ〉なしには成立しない。その例として、アーレントを手始めに、アガンベンが「剥き出しの生」の視点から考察を深める、ナチスの収容所において、〈われわれ〉という絆と意欲を失った結果、〈われ〉をも失い、「生きる屍」となり果てた「回教徒」と呼ばれる人間の一团の存在が挙げられる³²⁾。

いかなる場面でも、〈われわれの喪失〉は、人間の尊厳と自立を喪わせる。常に、〈われ〉が存在するには〈われわれ〉が必要であり、逆もまた、真である。モンテーニュも、〈自分〉について、「ひとことでいえることなど、ひとつもない」と語る様に、〈われ〉を統合された単一の主体と考えているわけではない。むしろ、多様な〈われわれ〉が共（依）存する関係、つまり〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉という二重の関係としてありながら、しかし、それを、常に〈単数・現在〉の〈われ〉として担うことでしか、存在し得ないことが示されていると考えるべきなのである。

それ故、この関係を独我論と誤解してはならない。〈われわれ〉が〈共に一ある一われ je-en-commun〉へと還元されるのは、逆に、〈われわれ〉も、自ら〈われ〉として／を通して発話し得るといふ、複数性の復権の宣言であり、〈われわれ〉が、発話主体である〈われ〉を内的に強く動機づける、まさに〈一人ひとり〉の〈われ〉としてあるという事実の確認でもある。つまり、〈われ〉は自由であるどころか、逆に二重に制約されているという事実の表明であり、決して独我論に陥るものではない。

以上を確認した上で、〈われわれの思想家〉と見做されているニーチェを通して、〈われ〉が、いかにして、二重に〈われわれ〉を担うことができるのかを考えてみよう。デリダは、それを、〈われ〉の願望を軸にした、過去と未来への〈われわれ〉の「虚構的」投影と考えているが。

（ニーチェの言う〈われわれ〉は）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に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。というのも、これらの虚構的問いを差し向けるふりをするこの「私」は、この仮定上の同時代性にこのうえ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³³⁾。

さて、デリダのこの「来るべきわれわれ nous-à-venir」という命題に託された、少々悲観的かつアイロニカルな主張は、〈われわれ〉は結局、虚構による砂上の楼閣としてしか構築され得ないと示唆しているかのようである。そうなると、私たちが展開する、モンテーニュ的な〈われ〉も、結局「虚構的」主体としてしか成立し得ないことになる。果たしてそれがニーチェ自身の意図なのか、「それでももう一度」、彼本人に問い掛けてみよう。

4. 〈われわれ他なる者たち〉と〈他なるわれわれ〉

ニーチェは、〈われわれ〉に独自の意味を付与する。それが、「われわれは他なる者たちである Wir sind etwas anders」という表明に収斂していると考え、フランスの思想家は〈nous autres〉という訳を付与する。ヴァランは、それを「抽象的普遍主義の掲げる〈われわれすべて nous tous〉」と、「悲惨な misérable - 個人主義の〈私 moi, je〉」とのあいだを介在し、特殊と普遍の媒介的役割 médiété を担うことで、二項対立的思考全般を解消する役割を担うものと解釈する³⁴⁾。また、この伝語の〈nous autres〉の邦訳は、すべからく「他なるわれわれ」となっている。しかし、この様な、定式化した邦訳に違和感を覚えるのは私だけではあるまい。当然、これが「われわれは他なる者たちである」という、ニーチェ自身の存在表明を意味する限り、そのまま迷わず、「われわれ他なる者たち」という訳も、その内包の広がり配慮するなら、付け加えるべきである。

そして、重要なのは、この「われわれ他なる者たち」と「他なるわれわれ」という二つの解釈の〈あいだ〉に横たわる存在論的な意味の差異と「転換」を意識化させることである。そこに、私たちが考える、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉の交差点に浮かび上がる〈われ〉、それが結び行く関係が見えてくるのである。

勿論、「転換」は、「価値の転換」も含めてニーチェの思想の核心である。デリダも、ニーチェの〈われ〉と〈われわれ〉との不可思議な主体転換を指摘しているが、ここでは、一足飛びに、〈われ〉が〈われわれ〉に、言説の主語としての責任を担うはずの単数形の〈われ〉が、複数形の〈われわれ〉へと何の躊躇もなく跳躍する：「それゆえ〈われ〉は強調する、〈われわれ〉は強調する」³⁵⁾。

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³⁶⁾。

自在に、一人称の単数と複数を交換させ、交差させるニーチェの世界を、デリダは、メシア的な時間契機において理解する。つまり、「来るべき＝将来」の、未だない

〈われわれ〉の構築を、「前のめりに」に仮定すること。それが、もし、過去と未来の〈われわれ〉を「虚構」するものだとするならば、この現在を生きる〈われ〉が、主体として二重に責任を担わねばならない、と。

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³⁷⁾。

この〈私=われ〉は、モンテーニュを通して、私たちが、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉の交差点に想定した〈われ〉と符合する。勿論、私たちは、決して「虚構であっても」とは言わないが。肝心な点は、〈われ〉と〈われわれ〉の自在な交（転）換が、なぜ、どの様に起こるかである。私たちは、その根拠を、〈nous autres〉の二様の解釈に求められると考えている。そこで、両者、「われわれ他なる者たち」と「他なるわれわれ」との〈あいだ〉にどのような転換が起こるのかを見てみよう。それには、『道徳の系譜』の序言二が、格好の例を与えてくれるが、それはまた、〈われわれの構築〉という作業を明らかにしてくれる。

① われわれの道徳的先入見の由来に関する私の思想が私の精神にやってきた。私の思想は)互に入り組みあい絡みあって成長してきたということ、これが私の心の内に次のような悦ばしい確信を強めてくれるのだ。すなわち、**Ⓐ**これらの思想は私の内に最初から個々別々に、勝手に、ばらばらに生まれたのではなくて、**Ⓐ**一つの共通の根底から、(・・・)一つの認識の根本意志から、生まれたに違いないという確信である。(・・・)われわれは、いかなることにしても個々ばらばらであるという権利をもたない。すなわち**Ⓑ**われわれは、個々ばらばらに誤ることも、個々ばらばらに真理をつかむこともできない。(・・・)③ われわれの思想・われわれの価値・われわれの〈然り〉と〈否〉および〈もし〉と〈かどうか〉がわれわれの内から生じてくる³⁸⁾。

要するに、まず、〈われわれ〉が生きているこの世界において、〈われわれ〉〈一人ひとり〉に「私の思想」が到来する。それは、目の前の〈われわれ〉という社会的・共同体的集団が具現する〈われわれの思想〉とは、〈異なる〉思想であったとしても、それは〈ばらばら〉で意味のないものではなく、十分に価値があると確信できる。そこで、〈われ〉は自らを、「われわれ（とは）他なる者」として自覚する：下線①に対応。

その際、〈われ〉は〈一人ひとり〉、〈異なる〉もの

ではあるが、自らの出自である共通の〈われわれの思想〉を受肉しているが故に、確信をもって、〈われわれ=世界〉に、一人、〈われ〉として対峙する。この様な、〈われ〉は、一人ひとり「自由なる精神」、「精神の命知らず者」³⁹⁾として、「われ=区別する」という個々の判断に従い、〈われわれ〉に向かい合うことで、〈われわれ〉に対して「他なる（を共有する）者たち」という、複数形において、自己の存在確認を行う：下線②に対応。

次に、自らの出自である、目の前の〈われわれ〉との対峙を意識することで、〈一人ひとり〉の「われわれ（とは）他なる者たち」は、共に「他なる者」であるという意識の共有によって、目の前の〈われわれ〉に対する、「他なるわれわれ」へと転換する。そこに、新たに自己（〈われ〉）の使命への自覚が生まれ、古い価値を代表する〈われわれ〉との対峙を通して、〈一人ひとり〉が、新たな価値を担うべき〈（他なる）われわれ〉として自らを確認することになる。ここに、〈われわれの構築〉は完了する：下線③に対応。

並行して、この転換の過程において、〈われ〉は、その出自において自らを承認するとともに（破線Ⓐ）、この「他なるわれわれ」の／という確信を通して、自らの存在証明を高らかに行うのである（破線Ⓑ）。

この様に、ニーチェの〈nous autres〉という表現には、「われわれ他なる者たち」と「他なるわれわれ」の二重の解釈が含意する、〈われ〉が〈われわれのわれ〉から〈われのわれわれ〉へと転換する過程、と同時に、〈われ〉が自らの使命を確信・受肉する過程が表明されている。まさに、〈われ〉は、二つの〈われわれ〉を担い、二つの〈われわれ〉は、〈われ〉において出会う。いずれにしても、二つの異なる〈われわれ〉が、〈われ〉を介して／の内に向かい合う、まさに〈われわれ〉の前線 front として／において〈われ〉が受肉する⁴⁰⁾。

5. 〈一つのわれわれ〉という世界

ニーチェの〈nous autres〉が露呈させた、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉の交差点。ここは、ナンシーの〈共-ある être-en-commun〉が展開する、外部も、絶対的な他者も存在しない世界でもある。この世界で、私たちが出会うのは、〈われわれ〉の〈あいだに／として〉である。ただ、その〈われわれ〉は、一面的な顔を持つ〈われわれ〉ではなく、〈われ〉を起点に、互いに向かい合う関係にある、別の顔を持つ〈われわれ〉なのである。それ故、いずれの〈われわれ〉も独立した閉じた世界としての完結性を持つのではなく、〈われ〉を通して、別の〈われわれ〉と常に対峙している。

さて、この様な世界を前に、その〈あいだ〉に起こり得ることを理解するために、私たちは、デカルトの「我在り」に対して、「我々在り」の世界を展開する、ランシエールの「政治的主体化」の世界に登場を願おう。

われわれは、主体化ということで、ある審級の一連の行為と、一連の言語能力による産出を意味することにしよう。これらは、これまでに与えられてきた経験野では見分けることができず、したがってそれを見分けることは経験野を再配置することと歩みをとるようになるだろう。形式的には、デカルトの我在り (ego sum), 我實在セリ (ego existo) は、新たな経験野の産出をもたらす一連の操作と不可分の、こうした主体の原型である。すべての政治的主体は、次のような形式をとる。政治的主体化は、我々アリ (nos sumus), 我々實在セリ (nos existimus) である。このことが意味するのは、政治的主体化によって実在する主体が、この操作全体と経験野との一致以上でも以下でもないということである。政治的主体化は、ポリス的な共同体構成の中では与えられてこなかった多様なものを産出する⁴¹⁾。

「我々アリ、我々實在セリ」への主体転換を実践する世界では、主体は、すべからく共同体的なくわれわれ>という複数形の刻印が押されている。そこで、ランシエールが執行するのは、まず「ポリス的」という言葉に代表される<われわれ>、つまり「集団への参加と同意、権力の組織化、地位と職業の分配、この分配の正当化のシステムが働くプロセスの全体」⁴²⁾としての<われわれ>の解体である。彼の「政治的主体化」は、民族、国家、宗教等の枠組みに守られ、排除と不平等、そして「分配のシステム」によって成立し、維持されてきた、従来の<われわれ>の限界を浮かび上がらせ、それを「ポリス的」政治と断罪し、解体する作業を通して、今までの「分け前なき者」たちにも「分け前」を与える「政治」を実現することを目指している⁴³⁾。

その結果は明白である。そこには、その存在さえも承認されて来なかった、「分け前なき者」たちを取り込んだ、新たな<われわれ>が出現する。つまり、例外なき、<一つのわれわれ>の世界が誕生する。

要するに、「我々アリ」の世界は、真理や平等などの理念を理想として掲げながら、それを排除の原理として利用してきた、欺瞞に満ちた<われわれ>を一刀両断のもとに切り裂き、その返す刀で、そこに、それら全部を一纏めにして、<一つのわれわれ>として、多様なままに承認しようとする世界を出現させるのである。

この<一つのわれわれ>を標榜する世界は、非常に政治的かつ現実的である。「分け前なき者の分け前」の実現には、戦争や革命的行為を必要としない。目の前の、既成の「事実」の具現化で済む。というのも、私たちに既に「武器」は用意されていると考えるのである。人権宣言が好個の例であるが、そこには「分け前なき者の分け前」が条文化されている。それを、現実を隠すための「見せかけ」と拒否するのではなく、逆手にとって、条文を条文のままに、「分け前なき者の分け前」を／として実現

する⁴⁴⁾。つまり、<一つのわれわれ>の構築に向けて、他者や外部でも、それがあつ限り、利用し、取り込む:「政治的共同体とは、共通の本質や共通のものの本質の実現ではない。それは、共通のものとして与えられていないものを共有化する」⁴⁵⁾。しかし、「共有化」とは「統合化」ではない、同時に「中断や亀裂」として差異を承認する。

相互存在 (interesse) とは、実存、存在、あるいは「存在するとは別様であるもの」を、その原初性においてとらえ直すことで与えられるような共同体の意味ではない。政治的な相互存在の inter は、中断 (interruption) や隔たり (intervalle) の inter である。政治的共同体は、一時的で局所的な中断と亀裂の共同体であり、この中断と亀裂によって、平等の論理はポリス的共同体を共同体から切り離すことになる⁴⁶⁾。

国家、民族、宗教等が形成する多様な「共同体」も、それらが、<一つのわれわれ>の論理に従うなら、「局所的な中断と亀裂」として、多様なままに承認される。それぞれが、「中断と亀裂」が生み出す「隔たり」によって／を介して向かい合う。つまり、「隔たり=ずれ」、例えば「人間の人間自身とのずれ」⁴⁷⁾、が出現することで、すべてが、例外なく、対立ではなく、<向かい合い>の関係に置かれている。まさに、それこそが、私たちが、現代のグローバル化された、ハイパーインダストリアルな世界において自覚すべき現実なのである。

結局、私たちの、<われ>と<われわれ>の主体形成を<われわれのわれ>と<われわれのわれ>との交差点に問い掛けるという試みは、すべてが<向かい合う>、この世界の具現化・存在論化に至る結果となった。そこは、<われわれ>から<われわれ>への中継と接続の場として、二つの<われわれ>が、<われ>によって向かい合わされ、そこで、モンテーニュやニーチェが覚醒へと導いた<われ>が受肉する場である。デリダによれば、過去と未来の<われわれ>に対する<われ>の二重の責任と受難が出現する場でもある。

この「共有／分離 partage」の空間である<一つのわれわれ>という場は、また、<われわれ>を担った<われ>が、他の<われ>と、<われわれ>を互いに担い合うことで、「顔と顔」として<向かい合う>前線 front ともなる。それ故、ナンシーの「面と一向かう af-fronté」関係が支配する世界であり⁴⁸⁾、レビナス的な「他者に応える répondre à」という、他者への「無限な責任」を背負う<われ>の世界とは異なる。この「面と向かい合う affrontement」世界は、<われわれ>が、共通の<一つの>空間としてあるが故に、<他者>も、既にそこに、<われわれ>において／として存在しているという暗黙の了解から出発する。

それ故に、そこでの「面と一向かう」関係は、リオターールが語る、「当事者双方の議論に等しく適用されうる判断規則が存在しない」ために、「公平な決着をつけることができないような争いが両者間に起こる」、血腥い「抗争 *différend*」が支配する世界とは違う⁴⁹⁾。まさしく、〈一つのわれわれ〉という世界と時代を受肉した、〈同じ〉言語・論理・規範等の共有を、自らに受任した〈われ〉として、〈われ〉と〈われ〉が〈われわれ〉を背負い対峙する、ランシエールの「当事者の双方に等しく適応される判断規則が存在する 確執 *litige*」が生じる世界として理解しなければならない⁵⁰⁾。ここでは、「聞き-違い=分り-合えない *més-entente*」ことから「不和」が出現する⁵¹⁾。しかし、そこは、もはや、異なる〈われわれ〉を担った〈われ〉と〈われ〉が殲滅戦を争う場はない。いや、そうあってはならない、との自覚が支配する空間である。私たちが、グローバルな世界を、本来の意味で創造しようと、覚悟すべき空間として。

結局、〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれわれ〉は、現代という、自らの立脚点や差異が見え難くなり、存在根拠を喪失し、かつその構築に失敗し、文化・商業資本から絶えず刻印を刻み込まれ続ける現実、反撥しながらも組み込まれてしまっている、その様な社会を生きる〈われ〉に、際限なく、〈われわれ=共同性〉を自覚させるとともに、自らを〈われわれ=構築〉として喚起させるための、存在論的表明として理解されなければならない。それは、常に、それ故に、他の〈われ〉たちと、〈われわれ〉という場において、〈一人ひとり〉向かい合い、自らを確認することによって、〈われわれ〉を構築し続けることを余儀なくさせられる場の表明でもある。

次回は、今回の具体的な展開として、バタイユやブランショの「共同体なき共同体」思想に対し、ナンシーの「面と一向かう *af-frontier*」行為を検証することで、〈一つのわれわれ〉が創り出す世界、そこに出来る「確執」と「了解」の、終わりなき対峙の現場を問い掛けたい。

6. 最後に

私たちは、小熊や宮台の指摘する、〈われわれの構築〉の挫折、そして「オタク族」や「シラケの世代」という「〈私〉の時代」へのパラダイム転換、という事態を、〈われわれの構築〉という活動の、終わることのないプロセスの一部と考えている。〈われ〉は、自らを意識する際、いつも、そこに〈われわれ〉によって／としてある。もし、そこで、一度でも〈われわれ〉が完成したとするなら、それこそ黙示録の世界が現実化する結果になったこと必定である。一人ひとりが、常に喪失として、挫折として、しかし〈われわれの構築〉という主体形成を、意識せずにも実行しているという事実、つまり一人ひとりのその時々が、〈われわれの構築〉を／として自らを実現しているという事実、その事実の承認・確認からしか、何事も始まらないのである。

註・引用文献

1) 真下仁、『東海大学短期大学部紀要第 48 号』2015, pp.19~26
 2) ジャン＝リュック・ナンシー、『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005, p.170。引用箇所の指示は、すべて邦訳からとする。また、真下仁、『東海大学福岡短期大学紀要第 8 号 (デジタルジャーナル)』2006 参照。
<http://www.pub.ftokai-u.ac.jp/bulltin/2006>

3) 少々分かりづらいかもしれないが、新たな〈われわれ〉構築は、それが〈所与〉としての〈われわれ〉から／を通しての作業であるが故に、常に〈再〉構築とならざるを得ないということを描きおきたい。

4) 前もって、〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれわれ〉という存在表明について次の二点を確認しておきたい。まず、〈われわれのわれ〉を、デカルト的コギトに収斂する〈われ〉の存在論への単なるアンチテーゼとして、つまり〈われ〉を個体原理として認めつつ、〈われわれ〉という、集団・共同(体的)原理への絶対的な従属や還元を示す存在表明として捉えてはならない、という点。この点で、コミュニタリアンが主張する「共同主義」とは別物となる。次に、〈われわれのわれわれ〉という表明には、〈われ〉による〈われわれ〉形成という存在論的な転換が託されているという点。以上の二点に、今後の展開を理解する上で留意されたい。

5) 真下仁、前掲紀要、第 48 号

6) ナンシー、前掲書、p25; 原書、Jean-Luc Nancy, *Être Singulier Pluriel*, Galilée, 1996, p.19 では: 「On répète aujourd'hui que nous avons perdu le sens, que nous sommes en manqué, et par conséquent en besoin et en attente de sens」それは、〈意味の欠如〉として語られているが、続いて、次の様に語られる: 「Nous n'«avons» plus de sens parce que nous sommes nous-mêmes le sens, entièrement, sans reserve, infiniment, sans autre sens que «nous»」。要するに、それは同時に〈われわれ nous〉自体の〈欠如〉でもある。

7) 加藤敏、『職場結合性うつ病』、金原出版、2013, p.160

8) 小熊英二、『社会を変えるには』、講談社現代新書、2012 年, p.78

9) 同上, p.303

10) 宮台真司・石原英樹・大塚明子、『増補サブカルチャー神話解体』、ちくま文庫、2007, p.31。本文中の「我々」を〈われわれ〉に変更する。

11) ステイグラー、『愛するということ』、ガブリエル・メランベルジュ・メランベルジュ真紀訳、新評論、2007, p.63

12) この章に関する参考資料は以下の通り: 小熊英二、『1968』、新曜社、2009 (「近代的不幸」「現代的不幸」は、随所で言及されているが、ここでは上巻 pp.24~25 を参照) を筆頭に、同著者の『〈民主〉と〈愛国〉』、新曜社、2002; NHK 取材班、『戦後 50 年その時日本は』第三巻、「東大共闘 26 年後の証言」、1995; 立花隆、『中核 vs 革マル』講談社、1983; 小阪修平、『思想としての全共闘』、ちくま新書、2006; 船曳健夫、『東大闘争』とはなんであったのか、『東京大学』所収、東京大学出版社、1998; 荒谷介、『新左翼とは何だったのか』、幻冬舎新書、2008 他。

13) 小熊英二、『1968(上巻)』、p.579

14) 同上, p.723

15) 同上, p.730。同じく pp.578-579 を参照。ここで、橋本克彦が全共闘の結成原理について語る場面が引用されている。彼は、多くの参加者が、明確な意思や意見を持たないで「胸さわぎを覚えている状態」で「口ごもった返事しか出てこない」中、「君自身の主体性は?」と問いかける: 「みんなの平均意見よりも、君自身の考え、君自身の主体性は? と問うのである。やる気のある人間だけが問題であるという考えには、この当勢力を發揮してきた「主体性」という言葉がつかい棒となっている。動きのぶい奴らに水準をあわせていたのでは、速度が出ない。それよりも、やる気、つまり主体性のあるものだけが突っ走れ。そのような行動を呼びかける非日常感、ひたひたとやってきていた。いつものような予定調和律が揺さぶられ、快感とともに

に崩壊していく。予定調和——昨日のように今日やってくるといふ退屈さ——これがこわれていく解放感。それは、主体性が輝きを増す日々の到来を予感させる」(出典は、松尾康二、『東大紛争を追って三年間』:『サンデー毎日』, 1969年2月20号, p.41)。

16) 宮台, 前掲書, p.172。他に p.152 も参照のこと。ここでは、〈われわれ〉ではなく、主語は〈私たち〉である点も象徴的。まさに、〈われわれ〉の受難である。

17) 同上, p.86

18) 同上, p.93

19) 小熊, 『1968(下巻)』, pp. 837-838 参照。

20) バスカル, 『パンセ』, 断章 43, 前田陽一・由木康訳, 中公文庫, 1973

21) ヘーゲル, 『精神現象学』, 長谷川宏訳, 作品社, 1998, p.128 参照。

22) C.テイラー, 『マルチカルチュラリズム』「承認をめぐる政治」, 岩波書店, 1996, p.69 など参照。

23) 真下仁, 『東海大学福岡短期大学紀要第7号』,

<http://www.pub.ftokai-u.ac.jp/bulletin/2005> 参照。

24) モンテーニュ, 『エッセー』第二巻, 第一章, 「われわれの行為の移ろいややすさについて *De l'inconstance de nos actions*」。ここでは、宮下志郎訳, 『エッセー第3巻』, p.22, 白水社, 2008 を使用。原二郎訳の『エッセーII』, p.227 では、次の様に訳されている: 「われわれはすべてばらばらの小片からできており、構造があまりに不定で雑多であるから、おのおのの断片は、瞬間ごとに勝手な動きをする。だからわれわれ自身の中に、われわれと他人の間にあるのと同じくらい相違が見いだされるのである。《常に同一の人間であることがいかにむずかしいかを思え(セネカ『書簡集』120の22)》より。原書は, Montaigne, *Les Essais*, Pléiade, Gallimard, 2007, p.357: 「Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous memes, que de nous à autrui. *Magnam rem puta, unum hominem agree*」。

25) 同上, 原書 pp. 352~353: 「on le couche」, 「on nous emporte」等と用いられる。

26) 同上, 宮下訳, p.19

27) 同上, pp.21-22

28) 同上, p.26

29) 同上, p.21 以下参照: 「われわれの行為というものは、寄せ集めの断片にすぎず、われわれは、偽りの看板を見せて、名誉を得ようと望むのだ。《その人の生き道が、熟慮の末に、予定されている》のでなければ、また、さまざまな状況の変化が、その歩調 *pas* を変えさせてしまうのならば——いや、わたしとしては道筋 *voie* といいたい、歩調はその都度、早くなったり、遅くなったりするわけだから——、そのような人間は、勝手に行かせるがいいのだ」。

30) 同上, pp.18-19

31) フェルナンド・ペソア, 『不安の書 151』より。訳は、アントニオ・R・ダマシオ, 『自己が心にやってくる』, 山形浩生訳, 早川書房, 2013 の扉から引用。新思索社から出ている高橋都彦訳(2007), p.256 では、「わたしの心は神秘的オーケストラだ。自分のなかでどんな楽器が奏でられ、鳴り響くのか、弦かハーブか、シンバルかドラムか、分からない。ただ自分をシンフォニーとしか知らない」と訳されている。

32) アーレント, 『全体主義の起源第3巻全体主義』, 第3章「全体的支配」第3節「強制収容所」, 大島通義・かおり訳, みすず書房, 1974 参照。また、アガンベンについては、『アウシュビッツの残りのもの』, 第2章「回教徒」, 上村忠雄他訳, 月曜社, 2001 参照。

33) 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.131

34) François Warin, *Nietzsche et Bataille la parodie à l'infini*, Puf, 1994, p.256 参照: 「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」。

35) デリダ, 前掲書, p.71

36) 同上, p.67。ニーチェ全集第10巻『道徳の系譜』, 信太正三訳, 理想社, 1980, p.509: 「ここでまたしても私は私の問題に、いな、われわれの問題に触れるのだ、わが未知の友らよ」他参照。また、『善悪の彼岸』でも、〈私〉で始まる節の殆どが、〈われわれ〉という主語に引き継がれて、終結する。

37) デリダ, 前掲書, p.68

38) ニーチェ, 前掲書, pp.324-325

39) 真下仁, 前掲紀要, 第7号参照。クロソフスキーによるニーチェ訳は以下の通り: 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; ... Ces Grecs étaient superficiels – par profondeur! Et n'est-ce pas à cela même que nous revenons, nous autres risquer-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?」。

40) この観点から見ると、ニーチェの〈超越 *transcendance*〉ではない、綱の上 (*sur*) を、一方から他方の端へ渡る途上にいる〈超-人 *sur-homme*〉思想がよく理解できる、と同時に、ニーチェの最後の作品である『この人を見よ *Ecce Homo*』の身を削る思索を、初めて感じ取れるのではないか。特に、『この人を見よ』では、〈われ〉は神に対して〈対峙する〉ディオニュソスとして、「賢い」、「利発な」、「良い本を書く」〈われ〉を〈自画自賛〉しながら、自らを「一個の運命」として甘受する姿が、〈喜〉劇的に描かれているという人もいよう。しかし、「古き石板」に対して「新たな石板」に刻み続ける宿命を担うことで、自らを、まず、〈われわれ〉という周囲の不理解に対峙する〈われ〉、つまり〈われわれ(の)他なる者〉として措定する必至の作業を具現している、と考えるのは筆者だけではあるまい。

41) ジャック・ランシエール, 『不和あるいは了解なき了解』, 松葉祥一他訳, インスクリプト, 2005, pp.69-70

42) 同上, p.58

43) 同上, p.60: 「私はここで政治という名を、ポリスの活動と対立する、十分に特定された活動に割り当てるよう提案する。すなわち、当事者を決める分け前があるかないかを決める感性的なもの、定義上その布置の中に場所をもたぬ前提、つまり分け前なき者の分け前という前提によって切断する活動である」。

44) 同上, pp.243-249, 松葉祥一の解説「政治と政治哲学はデモスとともにある」より。

45) 同上, p.223

46) 同上, p.222

47) 同上, p.140

48) ナンシー, *La Communauté affrontée*, Galilée, 2001 参照。

この作品で、ナンシーはブランショとの、後者の死後も延々と続く、複雑な内省的な思想的対決・対立の一端を披歴する。

49) ジャン=フランソワ・リオタールの「différend」の訳は「抗争・争異」等。『文の抗争』(陸井四郎他訳, 法政大学出版, 1989) では、「当事者双方の議論にひとしく適用されうる判断規則が存在しないために、公平な決着をつけることができないような争いが両者間に起こる」とされる。引用 49・50 の下線は筆者。

50) ランシエール, 前掲書, p.13, 翻訳者松葉による「注」より。松葉は、「litige」を「係争」と訳す。引用は、筆者が「争い」を「確執」に変更。

51) ランシエール, 前掲書, p.9。松葉は、この語を「不和」と訳す: 「不和とは、白と述べている人と、白と述べてはいるが少しも同じことを考えていない人とのあいだ、あるいは相手が白という名詞で同じことを述べているそれを少しも理解していない人とのあいだの衝突である」。