

人間には何故異質な他者が必要なのか  
—死の観点から—  
Why Human Beings Need Disparate Others  
The Perspective from Death

吉田 健彦

YOSHIDA, Takehiko

はじめに

急激に、かつ無制限に拡大するグローバル化によって、多元的な規範がかつてない規模で顕在化している。これまで我々が無自覚的にこの私という存在の基盤として依存していた伝統や文化、道徳の共有は、もはや何らかの虚構性なしには成立し得ない。無論、このような共同体を保証する虚構性が現代固有の現象というわけではない。社会はつねにその正統性を担保するため虚構に依存してきたのだし、人間が社会的動物である以上、その虚構性もまたそれ自体として否定し得るものではない<sup>(1)</sup>。そもそもグローバル化自体、人類史の初期段階から見いだされるものだともいえる。

しかし、現代のグローバル化を決定的に特徴づけているのが、歪なまでに進行し、私ときみの関係から人間的な多層性を奪い解体していく資本主義市場経済システムにあることを忘れてはならない。その歪さのなかで、我々から私たちであることへの根拠は失われていく。私はただシステムの交換可能な部品であり、きみは刹那的な快樂のためだけに消費される。私が他ならぬこの私であるという存在への確信を我々は喪失し、その反動として、私たちという共同体への固執、虚構性の隠蔽もまた捻じれた形で激化していく。それは外部に対しては敵/味方の

識別票として機能し、内部に対しては差異を抑圧し単色に塗りつぶす暴力として現れる。私はこの私であるために、それが幻想であったとしても——いや幻想であればこそ——同質性を死守し、異質な他者を排除しなければならない。

共有されない言葉を話し、異質な習俗と規範を持つ「彼ら」を「我々」と断絶した「バルバロス、異邦人、すなわち同じ言葉を話さない人」(ヴィリリオ 2002 : 42)として恐れるとき、我々は幻想としての古き良き共同体へ偽りの回帰をするよりほかはない。しかしそこには二重の錯誤がある。第一に過去への回帰という言葉自体が持つ錯誤。単純な事実として、我々は決して過去に戻ることはできない。取り戻したように見える過去は、その時点で既に虚構としての創られた現在に過ぎない<sup>(2)</sup>。第二にそもそも回帰すべき理想的な共同体など存在したことはないという錯誤。「コミュニティが失われたとするのは思い違いである——それはかつて一度も生まれたことがない」(デランティ 2009 : 165)のであり、失われた楽園は「明らかに、わたしたちが目下住んでいる楽園ではないし、経験上知っている楽園でもない。そうであるからこそ、それはまさに楽園」(バウマン 2010 : 10)なのだ。

そうではなく、人間はそもそもその存在論的な原

理において、異質な他者により、その異質性によってのみ、この私として召喚される。共有する何かがないにもかかわらず、我々はそのような異質な他者たちとともにこの世界に生きている。共有し得ないままになおその断絶に耐え続け、他者とともに在るという事実を受け入れること。その勇氣こそが、現代において我々に求められている最大の倫理的要件であると本論は考える。この絶対的な異質性への認識が欠落しているいかなる私ときみの関係性の議論も、そこで生きるひとりひとりの人間存在を捉えきすることはできない。

本論は、J-L. ナンシーと A. リンギスによる、死を通して現れる共同体の議論に依拠しつつ、それをこの私ときみの関係として読み直す<sup>(3)</sup>ことを通して、異質な他者としてのきみがこの私の存在論的な条件であることを示すことを試みる。

## 1 絶対的な異質性と無媒介の接触

人間は、独りで完成し孤絶した自我主体としてその誕生から死まで一貫しているようなものでは決してない。その事実がもっとも明確に現われるのが、人が死に直面したときである。そしてまた我々が「死に向かって存在している」(ハイデガー2011: 247)ということは、無数の差異に曝された我々が唯一共有している(と同時に「この私の死」それ自体は決して共有されない)ものでもある。

ナンシーは『無為の共同体』(2007)において、独立存在としての個人を前提とするような「主体の形而上学」を批判し、「個人主義とは、問われているのは一つの世界なのだということを忘れた辻褃の合わない原子論」(同書: 9-10)だという。無論、そこではいわゆる旧来の共同体が正当化されているわけではない。ナンシーにおいて、共同体とは死を

通して浮かび上がる存在論的原理として考えられている。しかしそれは、個人の上に位置し、その死に永遠性と意味を与える(かのような虚構性を持つ)ものではない。確かに死は、独りでは耐えようもないほど度外れなものである。しかし、代替不能な死を通してこそこの私が現われると考えるナンシーにとって、このような共同体はこの私から私であることの根拠を篡奪する全体主義以上のものではない。共同体の名の下に死が正当化されるとき、それは既に共同体を持続させるためだけに永遠性を与えられた、この私という絶対的な固有性の戯画に過ぎない。

ナンシーはバタイユとハイデガーを参照しつつ<sup>(4)</sup>、死を、他の誰でもないこの私にだけ属するもの、唯一絶対の固有性をもったものとして考える。しかし同時に、エピキュロスの言を待たずとも、私はこの私の死を死ぬことができない。死の瞬間、既にそれを経験する当事者であるこの私はいない。私の死は、この私の死——狂おしいほどに迫り来る他の誰でもないこの私の死であるにもかかわらず、つねに未完了形でしか語り得ない。この私が死のうとしている——しかしまだ生きている。そして死が完了したとき、もはや私はどこにもいない。この断絶を、私が経験することは決してない。それ故、死によって完結する私とは、実はこの私として認識される自己のみで閉じた主体とは別のところにあるのだ。

この未完了形としての死、主体としての私を超えた脱自の場において宙吊りにされた死を真に終わらせるために、きみが現われる。私は、この私には引き受けきれない苦痛と重荷としての死を、それを看取るきみとともにしか終わらせることはできない。それは死からその度外れさを奪い、私の固有性と引き換えに永遠性を与える(しかし実際には、その永

遠性は共同体が共同体自らに与えるものなのだが）共同体による死の隠蔽とはまったく異なるものである。

もし主体がそれ自体で完成し独立したものであるのなら、そのときその主体は——円環がそうであるというのと同じ意味において——無限である。完全に充足し自閉した主体を取り巻く環境は既にその主体にとっていっさい関わりはない。しかしそれは幻想でしかない。この私の死に直面したとき、単独で存在していると思いついていた私という主体は、実はその終点においてその終点をさえ引き受けられないものであることに気づかざるを得ない。閉じた無限としてのこの私は破れ、死に向かって無限に落ち込んでいく。その無限への私の破れが、私が実は有限であったことを教えるのである。

死に向かい無限に落ち込んでいくとき、私から、私が私であることの根拠であると思っていたあらゆる社会的属性が剥ぎとられていく。私という存在がただ死すべき者としてのみ定義されるその脱自の場において、しかし私はただ独りなのだろうか。そうではない。むしろその場において、その場においてのみ、私ははじめてきみと直接触れ合うことが可能となる。なぜなら、私を鑑っていたあらゆる社会的虚構としての属性を失ったこの私は、そのとき、やはり死すべき存在であるきみと、はじめて、完全な意味において同一になるからである。そしてなお、この私の死の固有性が、私たちを永遠に別っている。すなわち、脱自の場において、私ときみは死という境界によって絶対的に隔てられていると同時に、無媒介に、限界まで直接的に重なりあい、触れあっている。

ナンシーはそれを *partage*（分割＝分有）と呼ぶ。重要なことは、この分割＝分有がそれに先行する主

体によって為されるものではないということだ。そうではなく、この分割＝分有によって、絶対的に別たれかつ無媒介に接したものとして、私ときみが顕現するのである。すなわち私たちは原理的に複数の存在（共 - 存在）なのであり<sup>(5)</sup>、ここに、原初的にして唯一の、私ときみの関係がある。死が不可避である以上、この関係性もまた、いかなる時代、いかなる社会状況においても決して失われることはない。

この私の死を引き受けられないにもかかわらず引き受け、辿りつけないにもかかわらず辿りつこうとするとき、私を超えたところにある脱自の場においてきみと触れあうその分割＝分有によってのみ、私は私の生をついに完遂できる。この私と無媒介に触れたきみが、私に、「きみは死んだ」と語りかけてくれる。その極限的なコミュニケーション<sup>(6)</sup>によって、唯一固有の存在としてのこの私がついに完成する。すなわち、「コミュニケーションとは何よりもまず、〈自己の外の存在〉」（同書：44）であり、諸主体間におけるいかなる絆よりも先行して現われる、間主観性などをはるかに超えたものなのである。

その語りかけは何かを生み出すものではない。それはただ死にゆく誰かを死なせるだけのものではない、まさに <sup>ラージュル</sup> 営為の対極にある無為のコミュニケーションでしかない。にもかかわらず、死にゆく誰かを看取る私には、語りかけなければならない責務がある。ではその責務とはいったいどこからくるものなのだろうか。

## 2 この私であるという責務

もしコミュニケーションを通常の意味範囲にしたがって理解するのであれば、結局のところそれは、閉じて完成した自我主体によって操作されるような、

営為としての共同体を導くことにしかならない。しかしコミュニケーションとは本来、そのような道具的側面にのみ留まるものではない。

リングス(2007)は、通常のコミュニケーションに先行する、より根源的なコミュニケーションについて述べている。通常、我々の共同体はあるコミュニケーション形態を共有している。そこでは共通の規則にしたがってデータが交換され、その解釈もまた共通の規則にしたがって為される。このようなコミュニケーション共同体は、「みなが同じ側に立ち、お互いどうしが〈他者〉ではなく、全員が〈同じ人間〉の別形にすぎない対話者たち」(同書:112)から構成される。原理的に異質な他者を見いだせない者同士の間では、語られる内容のみが重要であって、それが誰によって語られるかは非本質的なことである。この共同体においては私が他の誰でもない固有なこの私であることは必要ではない。むしろそれは、誰がどのように語っても真理はその真理性を失わないというコミュニケーションの前提に対する冒瀆か、少なくとも雑音<sup>ノイズ</sup>でしかない。しかし、すべての雑音(固有性)が除去された「透明なコミュニケーション」には二つの問題がある。

第一に、そこには暴力の構造が隠蔽されている。眼前に現れた他者への認識、取引でも交渉でもない手探りの生の交流として始まったコミュニケーションは、しかしその発話が規則として確立されていくにつれ、その規則の外部にある者を「意味をなさぬ者、迷わされている者、狂人、あるいは獣のような者であると呼び、暴力へと引き渡すようになる」(同書:173)。結局のところそれは、共有されるべき真理の強要という暴力でしかない<sup>(7)</sup>。

そして第二に、誰がどのように語ろうと語られる内容には影響しないという透明なコミュニケーショ

ンによって結ばれている限り、我々は自分自身の固有性を確信することはできない。代替可能性が要求される場において現れるのはつねに交換可能な誰か(誰でも)であって、この私ではない。いまこの場にいる私は私とまったく同じであった他の誰かの跡に入り込んだ影に過ぎず、やがては自分と置き換え可能な誰かに取って代わられることになる。無限に繰り返される置き換えの連鎖のなかで、人はその無貌かつ無名の一部を占めるに過ぎない。「みんながおなじ目鼻立ちをしていると仮定してみよう。そういう人たちのところに放り込まれば、わけがわからなくなるだろう」(ヴィトゲンシュタイン1999:204)。それ故、我々は不安になる。私とはいったい誰なのか、私はいったいどこに存在するのか。透明なコミュニケーションによっては、我々はその確証を得ることはできない。

このようなコミュニケーションの陰画として現われるのが、「本質的なのは、きみ自身、きみが何かを語ること」(リングス前掲書:151-152)、すなわち、語られる内容ではなく、この私が他ならぬこの私の声で語ることによるのみ可能となるコミュニケーションであり、そしてその究極の場が、他者の死を看取るときである。

死にゆく他者を前にして、我々が語るいかなる「普遍的真理」も、死へ向かう他者を、彼あるいは彼女が逃れようもなく直面している苦痛と恐怖を癒すことはできない(もしできるというのであれば、我々はその普遍的真理を記憶させた機械によって、その機械が発する合成された音声によって、死にゆく者を独りにさせておけばよいということになるだろう!)

死にゆく誰かを前にして、きみは言葉を失う。しかしなお、きみには何かを語ることが要求されてい

る。言葉が力を失うその究極の場において、しかしなお、きみは何かを語らなければならない。きみに向けられた彼あるいは彼女の眼差しに命じられ、きみは手を伸ばす。その手は、何かを為すために差し伸べられるのではない<sup>(8)</sup>。きみには何もできない。きみには耐えられない。できれば、引き留める術もなく死に向かって落ち込んでいくその人から、その剥きだしの苦痛から、いまずぐにでも逃げだしたい。それにもかかわらず、きみは死にゆくその人の傍らにいないなければならない。なぜなら、きみはその人の死によってはじめて、きみでなければならないその固有性を与えられたからであり、そうである以上、きみはきみである限りにおいて、死にゆくその人を、独りでは引き受けられない死に、辿りつけないと分りつつ向かっていくその人を独りのままにしておくことなど、できるはずもないからである。

しかし、それは決して苦痛と悲しみだけを残して終わるものではない。私が死にゆくとき、他の誰のものでもないにもかかわらず自分では受け取れない死に向かい宙吊りにされたそのただなかで、私を超えたところへと、きみの手が導いてくれる。そしてそれは、この私が独りではなかったことを私に確信させる。私の死は私だけのものであるにもかかわらず、同時に、きみが真の意味で私に触れることを許す唯一のものでもある。「根源的なものに包みこまれそのなかで死ぬこと」(同書：169)の喜び=享受。それは存在することへの直接的な官能であり、それ故、まさにバタイユのいう「脱自」は「脱自-恍惚」なのだ。

そしてまた、死にゆく他者を看取るきみにとっては、それは私が私であり、きみがきみである以上、避けようのない存在論的原理に刻まれた別離の悲しみである。しかし同時にそれは終わりなどではなく、

むしろそれこそが、固有の存在としてのこの私ときみの間でのみ可能な、直接的な交感としてのコミュニケーションの始まりなのだ。では、そこではいったい何が受け交わされているのだろうか。

### 3 異質なきみが遺してくれたもの

我々は、その生において、我々にとって可能な——それが不可能であるという認識への可能性も含んだ——物事を認識し、そのなかの一つを選び、自らをそこに投げ込む(リングスはそれを「可能性の配列」と呼ぶ)。そのようにして我々は日々を生きていく。

我々が新たな可能性へと跳躍するとき、その方法、その力は、一つの形式として、新たな位置に到達した我々のなかに記録される。我々は日々を重ねるにつれ、その様々な形式を増やしていく。しかし跳躍を続けていくなかで、我々はあるときふと、その力が失われつつあることに気づく。新たな位置へと跳躍する力。その一瞬にのみ現われる眩いばかりのきらめきは、私に残された跳躍の記録には、もはやその痕跡しかない。「ダンスのステップを踏む筋肉を収縮させた力の、目がくらむような軽やかさと宙を舞うような湧きあがり、そのダンスを公演として再生させるときには、二度と感じられない」(リングス前掲書：203)。そのとき我々は、我々に残された力が無限ではないことを、すなわち死を感じることになる。それ故我々は、これ以上の新たな力を必要とするいかなる跳躍をしなくとも済むように、私の眼前に広がる可能性のなかから既に経験したものを選びとる。死んだ形式のみにより繰り返される日常。もし我々が跳躍のためにいっさいの力を必要としないのであれば、我々は永遠に生きることができであろう。

けれども死が失われたとき、この私もまた既に失われている。死んだ形式によって現実化される可能性とは、要するに誰にでも可能な、共有し得る可能性にすぎず、そもそも不可能性を失ったそれはもはや可能性でさえない。誰でも良い者、すなわち誰でもない者によって永遠に続けられる現実。それは確かに、不死の一つの実現かもしれない。

しかし、自分が他の誰とでも置き換え可能であることに気づくとき、我々のなかに不安が兆す。私はどのような意味においても私ではない。普遍化された無限の形式の連続のなかで、ある日誰かが一つの位置を占め、別のある日にその誰かが死んだあと、同じ顔をした誰かがその位置を占めるだろう。

そのとき我々は、他の誰でもないこの私として、この私でしか為し得ないことをいまだ何も為し得ていないことに気づき、存在していないことへの本源的な孤独を感じる。それが私に、この私がこの私の手で触れなければならない、この私の声で語りかけなければならないあるたった一人のきみを求め、永久に繰り返される匿名の日常を離れ、「はるか遠く離れた砂漠のなか」（同書：210）へと旅立たせるのである。

それは、いままで無限に思われていた可能性の配列を、この私にのみ可能なものという限界によって有限のものへと切り落としていくことでもある。私から無限が失われ、私は死すべき有限の存在となる。しかしそれは、他の誰でもないこの私の死であり、たとえ限られたものであったとしても、この私を存在の明るみへと引きずりだす可能性の地平でもある。その地平、私の死によって私を召喚する境界線が、同時にその向うに在る、私と同様死すべき者として地平に囲まれたきみの輪郭をも顕わにする。

そのとき、私は気づくだろう。この私が持つこの

私の可能性の配列が、あるとき不意に無から生まれたものではなかったということに。それは一人ひとりのきみが私に遺してくれたものだった。それは誰にでもできる、代替可能な可能性ではない。ある一人のきみがきみにのみなれたであろう何か——芸術家、革命家、親、あるいは恋人——になることを諦め、それとは別の何かを選択したとき、私に遺してくれた可能性なのだ。無論、それは未だ無形の可能性であり、それを選択する私は私だけに為し得るかたちでそれを為さなければならない。そして私がそれを選択することにより未現出のままに終わった可能性は、私のあとに来るまた別のきみにとっての可能性として遺されていく。

この私の死に向かい進んでいくなかで、少しずつ、私の可能性の地平は狭まっていく。けれども、それは失われるのではなく、私のあとに来るきみへと贈られるのであり、同じように私もまた、私の先をゆくきみから受け取った可能性の地平のなかを歩んできたのだ。それは純粋な贈与<sup>(9)</sup>である。きみは私に、あるいは私はきみに、取引や交換のために可能性を遺したのではなかった。それは純粋な贈与であり、すなわち、私は純粋な贈与としてこの私になるのである。それは私ときみが絶対的に異質であったからこそ現れる原初的な交感であり、一切の思惑も目的も超えた、原生的なコミュニケーションである。死すべき他者によって、その可能性の配列の地平に囲まれることにより他の誰でもないこの私となる私は、死の地平によってきみと結びつけようもなく別たれており、同時に独自の可能性を純粋な贈与として遺しあう者同士として別ちがたく結びつけられている。

死の地平によってこの私を、そしてきみを召還するということは、要するに死に向かって在ることへ

の認識を意味し、それ自体で途轍もない苦痛と不安をとともうだろう。しかしまた、その苦痛と不安なしには、我々はいつまでも交換可能な誰かとして留まることになる。もし我々が我々の生を、取り返しのつかないものとして理解しようとするのであれば、そこでは自らを異質さに曝す勇気が問われることになる。

我々は、他の誰でもないこの私になりたいと願ひ、他の誰でもないきみに触れたいと願う。だからこそ我々は、代替可能なものによって囲まれ安全を保証された昨日と同じ今日から踏み出し、「それまで一度も会ったことがなく、それ以降も二度と会うことがないであろうひと、つまり他の国から来たひとや、世代の違うひと」（リングス 2004：162）との接触を求めて旅立つのである。自らと異なる人びとの下へと歩み寄っていく、異質性へと踏み出すその歩みのなかにこそ、この私が存在している。

## おわりに

グローバル化によって顕在化した異質な他者。もし我々はその異質性から目を背け続けようとするのであれば、我々はいつまでも幻想としての同質性の檻に囚われたままこの私を生み出すことができず、ついに誰でもない者として生を終えることになるだろう。もし我々が——いやこの私が、他の誰でもないこの私たろうとするのなら、その異質性にこそ目を向けなければならない。現代社会は既に事実として無数のマイノリティからなる「ハイパーカルチュラルイズム (hyperculturalism)」（ヤング 2008：395）にあるという J. ヤングによれば、「これほど多くの人びとがこれほど多くの人びとを目にすることはかつてなかった」。しかし同時に、それは人類史上最も「本質化と固定化の希求」（同書：396）が

高まっているときでもある。

しかし虚構としての同質性によっては、私自身の存在もいずれは虚構として消え去るよりほかはない。我々の日常が均質な泥濘のような安寧に埋もれたものであるとすれば、それを掻き乱し沸き立たせるような異質性を持った代替不可能なきみこそが、この私を目覚めさせるのである。

異質な他者はこの私の存在を脅かす存在なのか？いま、我々はむしろ積極的に「然り」と答えなければならない。その脅かしこそ、他の誰にも代替できないこの私を呼び覚ます予兆であり、この世界に私が生みだされるための唯一の条件なのだ。

繰り返していおう、私は存在論的に異質な他者とともに在る。ともに在るものとしてのみ、私たちは存在する。私は、私として既にきみと共にある。他者に対する倫理は、外在的な規範として我々に与えられるのではない。それは私自身の真の名前としてこの私の根源に刻まれ、閉じた私という幻想の外側で、死という絶対的な境界線により隔てられ、かつ無媒介に触れる手によって結ばれた異質なきみとの間に交わされた、果たされずにはいられない約束として現れている。

現在我々が直面している無限の多元化による混沌と対立。しかしその混沌のなかにこそ、私ときみという唯一無二のかたちを浮かび上がらせる、一つの確かな希望が隠されているのだ。

## 注

(1) 多元化する世界において本質としての固有な文化的アイデンティティを持ち出すことには、常に他者の排除と抑圧への危険がともなう。しかしこの「固有なアイデンティティ」は決して自明のものではなく、そこには虚構性が拭いがたくつきまとって

いる。「伝統」の虚構性に関する古典的研究としては E. ホブズボウム (2003) が挙げられる。また、社会の虚構性については小坂井敏晶 (2003) による厳密な分析がある。小坂井によれば、「我々」というアイデンティティの虚構性は、人間の認識や記憶の次元にまで組み込まれており、単純に否定できるようなものではない (とはいえ、やはりそれが虚構であることも事実であり、避けがたく見える異質な集団間の対立を揺らがせていく希望があることを小坂井は指摘する)。本論は基本的に小坂井の主張に同意する。しかし本論の目的はあくまで存在論的な観点から他者の異質性を通して根源的な共同性を語ることにあり、「我々」の同一性を安易に前提とするような共同性の議論への批判として以上には、文明論に触れるつもりはない。

(2) I. ウォーラーSTEIN (2002) によれば、我々の認識する過去と実際の過去との間には越えがたい溝がある。彼は前者を <sup>パーストニス</sup> 過去性と呼び、人びとが規範の正統性を問いたす重要な要素であるとする。過去性は極めて現代的な現象であり、現実社会の絶えざる変動にともない、つねに不確定に揺らいでいる。しかしそれは過去として扱われるが故に、その不確定性は隠蔽される。我々が日々を生活している社会から見る限り、そこにはただ我々の認識する過去が存在するのみであり、その過去こそが実在の過去となる。要するに、「ただ想像の共同体 (communauté imaginaires) だけが実在的」(同書: 169) なのである。

(3) 本論は、ナンシーとリングスという二人の異なる特異な語り手によって示された、しかしその根底においては深く結びついている人間の根源的な在り方についての言及を、読み直しを通して一つの物語に織り上げることが目指している。その論述は、

各々の概念分析を行った上でそれを再定義し、ある対象に適用するというような通常の手続きからは若干逸脱しているが、しかしその最大の理由は、非・知の場において語ることという本論の主題に、形式が避けがたく影響を受けているという点にある。

(4) 個人の死の代替不可能性に関しては、バタイユ (2010: 169-170)、あるいはハイデガー (2011: 212-214) を参照。なお、本来であれば私ときみの絶対的で特異な関係性を語るのものである以上、M. ブーバー、そして E. レヴィナスの議論を避けて通ることはできないであろう。この点において本論は、残念ながら未だその関係性を素描し得たに過ぎない。

(5) ナンシーは「存在とは単数的に複数でありかつ複数的に単数である (Being is singularly plural and plurally singular) (nancy 2000:28) と定義する。共・存在という言葉は必然的にハイデガーの Mitsein を想起させるかもしれないが、ハイデガーの場合、その「共」はあくまで「Dasein の根源性を確立した後でしか導入しない」(ナンシー2005: 78)。しかし共・存在とは、独立した諸主体が同時に現出するような事態を指しているのではない。それは「何も、誰も、到来する他者たちへと、他者たちと共に生まれるのでなければ生まれえない (中略) 絶対的に根源的な構造」(同書: 128) を意味している。すなわち、ナンシーにとって共・存在とは「存在の最も固有の問題」(同書: 79-80) なのである。

(6) ナンシーは、最終的にこの語は支持できない (ナンシー2007: 47) としつつも次のようにいう。「私がおそれを放棄せずにいるのは、この語が「共同体」という語と響き合っているからだ、私は少なくともそれに「分有」という概念を重ね合わせている」(同書: 37)。すなわちナンシーにとって

コミュニケーションとは、脱自の場における分割＝分有を、超えがたく同時に無媒介な特異存在同士の接触を意味している。

(7)ここまでの議論からも明らかなように、本論はチャールズ・テイラーに代表されるような多文化主義には批判的である。単純化を怖れずにいえば、ここでは虚構としての伝統／文化が実体視され、そのなかにおける無限の差異、すなわち一人一人の持つ固有性は捨象されてしまっている（多文化主義に対する批判としてはバウマン（2010）、ヤング（2008）等を参照）。一方で、本論はユルゲン・ハーバーマスによる公共圏論に賛同するものでもない。それが重要な意義を持つことを認めた上で、そこで普遍的原理として前提されている公的で自由なコミュニケーションによる規範形成は、リングスが指摘しているようにその形式から外れる異質な他者に対する暴力となる危険性を持っている。しかしいうまでもなく本論はハーバーマスの理性的コミュニケーションを否定している訳ではない。ここで問われているのは、そのようなコミュニケーションに先行し、あるいはその背後につねに、もう一つのコミュニケーションが存在するということである。その上で、人間社会が本論の示すような非-知のコミュニケーションによってのみ成立し得るものではない以上、この非-知の地平から改めて理性的共同体を描き直していくことは、大きな問いとして残されている。

(8)「その接触は、何をするかを知らず、苦しみから逃れるすべをもたない、ひとつの気づかいである。その動きは、企図ではまったくない」（リングス 2007: 221）。このように語る時、リングスの描く共同体は確かにナンシーのそれと美しく共鳴している。

(9)それは純粋な贈与である。なぜなら与えた本人がもはやどこにも存在しなくなることを通してのみ、可能性を遺せるからである。単にその代償を受け取れないという事実を超え、代償を受け取れないということそれ自体としてでなければ可能性を遺せないという点にこそ、贈与の純粋性が決定づけられている。

## 参考文献

- 小坂井敏晶（2003）『民族という虚構』東京大学出版会
- L. ヴイトゲンシュタイン（1999）『反哲学的断章—文化と価値』（丘沢静也訳）青土社
- P. ヴィリリオ（2002）『情報エネルギー化社会—現実空間の解体と速度が作り出す空間』（土屋進訳）新評論
- G. デランティ（2009）『コミュニティ—グローバル化と社会理論の変容』（山之内靖、伊藤茂訳）NTT出版
- J-L. ナンシー（2005）『複数にして単数の存在』（加藤恵介訳）松籟社：Jean-Luc Nancy (2000) *Being Singular Plural*, Stanford University Press, California.
- J-L. ナンシー（2007）『無為の共同体—哲学を問い直す分有の思考』（西谷修、安原伸一郎訳）以文社
- M. ハイデガー（2010）『存在と時間（上）』（桑木務訳）岩波文庫
- M. ハイデガー（2011）『存在と時間（中）』（桑木務訳）岩波文庫
- Z. バウマン（2010）『コミュニティ—安全と自由の戦場』（奥井智之訳）筑摩書房
- G. バタイユ（2010）『内的体験—無神学大全』（出口

---

裕弘訳) 平凡社ライブラリー

- E. バリバル, I. ウォーラーステイン (2002) 『人種・国民・階級—揺らぐアイデンティティ』(若森章孝, 須田文明, 岡田光正, 奥西達也訳) 大村書店
- M. ブランショ (2009) 『明かしえぬ共同体』(西谷修訳) ちくま学芸文庫
- E. ホブズボウム, T. レンジャー編 (2003) 『創られた伝統 (文化人類学叢書)』(前川啓治他訳) 紀伊国屋書店
- J. ヤング (2008) 『後期近代の眩暈—排除から過剰包摂へ』(木下ちがや, 中村好孝, 丸山真央訳) 青土社: Jock Young(2010) *The Vertigo of Late Modernity*, Sage, London.
- A. リングス (2004) 『汝の敵を愛せ』(中村裕子訳) 洛北出版
- A. リングス (2007) 『何も共有していない者たちの共同体』(野谷啓二訳) 洛北出版: Alphonso Lingis(1994) *The Community of Those Who Have Nothing in Common*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

吉田 健彦 (東京家政大学非常勤講師)