

死すべきものたちの単独性と複数性

後 藤 嘉 也

一 世界の不滅性と死の想い

神ないし神々は永遠に死なないかもしれないが、すべての生命体は死をまぬかれない。とりわけ人間は、それを知っているかぎり、きわだった意味で死すべきものである。他の人々の死という出来事から学び取られたこの運命は、人間に種々の振る舞いや思考を促してきた。哲学が死の練習と名づけられたのも、この運命に対するひとつの呼応である。

ところで、アレーントによれば、ソクラテス以前の人々は不死のものを求めて努力した。時間性を越えた永遠とはちがいが、不死は「時間における耐久性」、複数のものたちからなるこの地上の世界における死なない生命である。永遠が理論的観想の領域であるのに対し、可死性ないし不死性にかかわるのはプラクシスであり、後者は次の三つの活動力からなる。

家族の領域は、肉体的生命を維持するための労働、労働という第一の活動力の領域であり、家長が支配する私的領域である。労働が生み出すものはたちまち消費される。これに対して、公的（公共的）領域は共通の世界であり、潜在

死すべきものたちの単独性と複数性

的には不死性をもつ。私たちが生まれる以前から、そして死んだあとも世界は存続する。そこで、死すべきものたちは、仕事という第二の活動力によって耐久性をそなたものを制作する。なかでも芸術作品の永続性のなかには、ものの世界の耐久性があらわれている。死すべきものたちは、第三に活動、とりわけ言論という活動によって公的空間のなかで自分が誰であるかをおおやけにする。平等と差異という二重の特徴をもった人間の複数性にもとづいて、人々は互いとの相違において自らを顕示する。活動の所産は生み出されたとたんに消えゆく定めにあるが、ポリスはまずは記憶することによって、次に詩人に作品として創作させることによって、それに不滅の名声を授ける。ポリスは物理的場所ではなく、自由な活動と言論が作り出す公共空間である。ギリシャ人にとって、ポリスは「個人の生命の無益さに対する保証」であり、「この無益さを防ぎ、死すべきものの不死を維持しないまでも、相対的永続を維持する空間」(アーレント)であった。ローマ人にとっての公共的なもの *res publica* もまた同じである。彼らは、むだに生きむだに死ぬことに抵抗し、堅固な世界における複数者の自由な活動によって一種の不死性にあずかるうとした。

世界の堅固さとそのなかにおける不死というこの仕組みと対立するのは、たとえば原始キリスト教の信仰である。イエスはこの世の終末の切迫を人々に伝えた。その死後、初期のキリスト教徒たちはキリストの再臨と世界の没落を信じた。キリスト教という新しい宗教にとって、地上の世界とその華やかな公共空間は、すぐにも没落するはずであり、人間の活動力の所産の耐久性を保証する力をもたない。永遠の世界こそが真の世界である。

だが、期待に反して世界は滅びなかった。ニーチェの友人の神学者オーヴァーベックが言うには、そこでキリスト教はそれまで自らが敵視していたギリシャの学問に保護を求めざるをえなくなる。こうして成立したのがキリスト教神学である。彼によると、神学は「キリスト教の世俗化 *Verweltlichung* のひとかけら」ではない。世界と

その文化にすりよったというわけである。ただしオーヴァーベックは、原始キリスト教の信仰への復帰を唱道したのではなく、四世紀から宗教改革までキリスト教において偉大なものは修道院で生まれたという事実を提示しただけである。すなわち、世界を否定し生を禁欲的に考察し遂行するというキリスト教の根本性格が修道院では保たれ、キリストの再臨への期待は死を忘れるな *memento mori* という死の想いに変容したと言う。死ぬことを憶えよという命令は、複数者からなる世界のもろさを浮かび上がらせ、一人一人を自らの運命に向き合わせる。

そうだとすると、それぞれの人間が死すべきものであるということと、その死すべき複数の人間たちの織りなす世界とはどうかかわりうるのだろうか。私の、また他者の単独性・単数性から複数性への回路はあるだろうか。その回路があるとすれば、複数性の次元において自他の関係はどうなっており、そしてそれぞれの単独性はどのように維持されるだろうか。まず、近代における公共性のひとつの位相をみよう。

二 公共性・公開性

近代社会は主体の自由と万人の平等という理念を掲げ、民主主義体制を浸透させてきた。ところが近代には種々の影がまわりついている。ある人々の自由は別の人々の自由を抑圧せずにはいなかった。くわえて、西欧近代の物質的進歩は大衆と科学技術文明を出現させたため、ある種の教養層は大衆とその文化に反感を隠さず、時代批判を繰り広げた。

キルケゴールは、公衆 *Publikum* (読者・観衆) が傑出した人物を蹴落とす現象を摘発し、これを「水平化」と名づけた。公衆は抽象物であって、誰なのかをけっして具体的に特定できない。公衆とは、「すべての人であって

死すべきものたちの単独性と複数性

何人でもないような……途方もなく巨大な或るもの」のことである。誰もがそれに加わっていないがら誰ひとり自らの責任においてそれである、ことは無い。そして公衆はたとえば新聞雑誌を使って／＼に使われて退屈しのぎをする。公衆は、「最も私的・個人的なものに関心をもつ公共的・公開的なもの das „Öffentliche“」である。またニーチェは、公衆を畜群や群生動物という名で申しんだ。人間と人間のあいだを分ける位階の隔絶を見抜く高貴さをもたないものたちは、「神の前の平等」を錦の御旗に掲げて一塊となる。実際、畜群を古典派経済学は原子になぞらえ、自明の前提とした。誰もが、それぞれ自由意志で行動しているのに、統計の水準では、同じように私利を求めて大同小異の経済行動を行う原子として計算される。ハイテガーの示唆を受けたアーレントの言葉遣いを借りると、こうした人間は誰 *who* というより何 *what* と言うほうがふさわしい。

すべてを平準化しあらゆる人々を水平化する凡庸なものたちのいわゆる民主主義をキルケゴールたちは嫌った。単独者と公衆とのこの図柄をアーレントの描く公共空間のなかに見てとるのは、もちろん不当である。古代ポリスの市民たちはキルケゴールの言う意味での公衆ではなかった。複数性の場所は、平等とならんで差異を特徴としている。それぞれの市民は自らを、他の誰とも異なる自分自身を、他の市民たちの前であらわにして競いあった。他者の前で自分固有の姿を顯示すると、公衆が自分を隠して他人の秘密を暴き立てるのとを混同してはならない。むしろアーレントも、水平化の現象に注目していた。彼女によると、近代国民国家の成立とともに私的でも公的でもない社会的領域が出現し、これが私的領域と公的領域とのあいだの深い淵を埋め立て、その結果、個性を發揮する複数性の空間である公的領域が消失した。古代では家族という私的領域が生命保持機能を果たしたのに対して、近代では生命維持のための経済行動が社会的領域に入りこみ、家族は公的領域とならんで衰退する。社会はつねに、「その成員がただ一つの意見とただ一つの利害関心しかもたないような、単一の巨大家族の成員であるかのように

振舞うよう要求する」。画一主義 conformism (大勢順応主義) がその特徴である。古代家族では家長ひとりか支配したが、近代社会ではそれが「無人支配 no-man rule」に変貌する。支配者が誰でもないがみんなであるような体制が無人支配である。誰一人明確には責任を負わない。不死への関心も消える。キルケゴールのいう公衆やハイドガーの「ひと」がこの無人に相当する。そこには差異を要件とする複数性が欠けている。公衆はなんら公的なものではない。

この意味での公衆とは反対に、ニーチェによれば、偉大な人間の「高級な自然本性」なるものは、伝達不可能性、位階の距離、異なる存在のうちにある。またキルケゴールは、キリスト者を自任する人々に対して、非キリスト教的にも絶望という死に至る病に罹患していることを知らせ、ただ一人神の前に立つという責任を負わせようとした。そうすると、単独性から複数性への道は閉ざされているかのように思える。ニーチェやキルケゴールにおいてだけでなく、近代社会それ自身において。次の節では、互いの差異を承認する公共空間を構想するハーバーマスに目を向きたい。市民的公共性についての彼の歴史学的・社会学的な分析をとりあげ、上記の公衆批判のそこでの位置づけを、そして、この分析のなかに書き込まれている、現代における単独性と複数性の両立への潜勢力を読み出そう。

三 市民的公共性の潜勢力

すでに述べたように公的／私的という区別はギリシャ以来のものであるが、ハーバーマスによると、一七世紀中頃から英仏で公衆 public、le public という表現が、これにやや遅れてドイツでは一八世紀に Publicum なりし Publicum という語が市民権を獲得した。おおまかにいうと、公衆とは、イギリスでは喫茶店で、フランスではサ

死すべきものたちの単独性と複数性

ロンで、ドイツでは夕食クラブなどで、社会的位階の違いを無視して対等に、芸術や文化をもに享受し批評し議論しあった市民たちを指す。これによって、他を排除せず万人に開かれるという公開性 *Publicity* の原則への道も開かれた。やがて討議の話題は文芸から経済や政治へと広がり、政治的形態の公共性が形成されるに至る。

ハーバースの素描する一八世紀における社会的諸領域（広義の市民社会）の基本構図によると、社会的諸領域はまず公権力の領域と私的（民間）領域に二分され、次に、公権力の領域には国家と宮廷が、私的領域には狭義の市民社会と家族的内部空間がある。この狭義の市民社会は商品交易と社会的労働の領域であり、ここでは文芸的公共性と政治的公共性が成立している。政治的に論議する公衆の圏である政治的公共性は、批判的公開性の原理にもとづいて公権力に対する批判の圏となる（たとえば、一八世紀のイギリスでは新聞）。こうした批判の圏が、ハーバースにとっては市民的公共性の範型である。

一九世紀に入ると、人々は政治的公共性への参加権を人民にまで求めて公衆の拡張をめざした。その結果、公共性はますます広汎な社会層に浸透したが、しかしこれは市民的公共性の基本構図を瓦解させた。つまり、公共性は、それまで公権力の暴力をあばき批判する働きをしていたのに、いまでは自らが画一化を強制する権力と化する。「公的意見〔世論〕の支配は凡庸な多数者の支配という姿で現れる」。これは、一九世紀中頃から後半にかけてキルケゴールやニーチェが毒づいていた動向である。そのうえ、公開性には、一方では個人のプライバシーの権利に対する一貫した傍若無人さ、他方では公共的領域における秘密の増大という二重の傾向がある。

とくに一九世紀末以降には、市民的公共性の基盤をなす国家と社会の分離が突き崩されるようになる。一方で国家がマスメディアなど社会圏に介入し、他方で団体や政党がジャーナリズムを介して自分たちの私的利益を国家に公益として認めさせる。これに応じて、文化を論議する公衆は文化を消費する公衆に変容し、文化産業が消費者に

見かけ上の社会参加という擬似的公共圏と私生活圏の充実という幻想とを吹き込んだ。こうして、一九世紀半ばまでの政治的公共性は、マスメディアと大衆文化の支配する領域へと姿を変える。後者は「社会国家的大衆民主主義における、権力が浸透した公共性」である。

以上の議論だけからすると、ハーバーマスは、相互の異質さを保存しあう複数者からなる公共性の可能性を放棄しているようにさえ感じられる。しかし、彼の分析は、政治的公共性の潜勢力を大衆民主主義の諸条件のもとで表に出すことを狙いとしていた。樂觀的な見通しはもてなかったものの、アーレントとは異なって、彼は、近代市民社会のなかにあるべき公共性の可能性を再発見し、それを管理の進んだ現代社会において顕在化し復活させようとした。その後ハーバーマスは、貨幣と行政権力が統御するシステムとしての社会から区別された生活世界に、公共性への潜勢力を読み込むようになる。生活世界では、システム合理性の侵入を拒否して、利害関心を異にする複数のものたちが理性的コミュニケーションないし討議をとおして合意を形成することが可能だと言う。

ハーバーマスの公共性について、いまは一点だけ疑問を口にしておきたい。アーレントにとっては、近代において不死に対する関心がほぼ完全に消えたことは、公的領域が失われたことの証であった。彼の批判的公共圏においても、死すべきものだという視点が欠落しているのではあるまいか。近代世界ではどんな公的賞賛によっても時間による解体からものを救うような空間を構成できないというアーレントの所見は、ハーバーマスを動揺させない。そうすると、現代における単独性と複数性の両立への彼の控え目な期待は、死の隠蔽ないし抑圧のもとに成立しているように思われる。それでは、自分が、あるいは他者が死すべきものだという事実を受け入れるときにも、複数性への回路はあるだろうか。

四 死すべき他者の侵入

閉塞した社会システムとは異なる社会への期待という点で、アドルノはハーバーマスに比べてもはるかにペシミスティックである。他なるものが自同的なもの（自己）に還元不可能な非同一的なものであるのに同一化されるという動向への警戒心も、ずっと強かった。ハーバーマスも、近代のプロジェクトに希望を寄せないその暗さに疑義を呈している。

ところが、そのアドルノでさえ、ハイデガー批判の文脈で、二つの理由を挙げて死の不可避性を認めなかった。一つには、「偉大な諸宗教の約束」を盾にして、死後の世界が約束されているのではないかと言う。もう一つはこうである。「多くの低次な有機体は、個体化された高次な有機体と同じ意味で死ぬわけではない。それと同じように、大略が分かってきた生命過程を統御する潜勢力にかんがみれば、死を取り除くという考えはなおさら斥けられない」。その文意ははっきりしない。「無機物から生命への移行を作り出すことになれば、ハイデガーの実存論的地平は根本から変化するだろう」と述べていることにてらすと、たとえばクローン技術を想定すればよいだろうか。体細胞を無機物とは言わないが、私が死んでも私の体細胞からクローンを作り出せば私は死ないと考えられる。このハイデガー攻撃は、自他が死すべきものであるという事実をみつめることの困難さの証である。

しかし、偉大な宗教や生命科学の存在にもかかわらず、人間は死すべきものである。死後の生命があるかと、私のクローンが産み出されようと、この世での私は死すべきものであり、そのつど何らかの仕方で自分の死にかかわっている。私の死は私が単独の人間であることを私に暴露する。存在の不可能性である死という可能性に面するとき、他者は効力を失う。そこでキルケゴールはしるす。「死への想いこそ軽やかな踊り手、私のパートナーだ。どんな

人間も私には重すぎる」。市民としての尊敬も、喜びに満ちた意見の一致も、家庭の幸福も不要で、死の想い以外の誰とも踊りたくないと言はる。これはまるで修道院の独居房に隠棲しているかのよう映る。だがそうではない。むしろ公衆への批判は、まさしくそれとして、他者の侵入をすでにこうむっており、しかも他者へと向けられている。

キルケゴールは読者に語りかけた。公衆のなかに溺れた人々に対して、死が各人を神の前に立たせること、キリスト教世界全体が非キリスト教的であることを告げた。日に夜をついで著述に励んだ。それらは万人のための、そして誰のためでもない書であった。それどころか彼は、自己愛を捨て他者に愛の行いをするように命じられていることを読者に、単独者としての読者に諄々と説く。

ユダヤのどの律法が最も重要かと問うパリサイ人に、イエスは答えた。第一には「神であるあなたの主を愛せ」という律法であり、これとやらんで第二に「あなたの隣人を自分のように愛せ」という律法だ、と。キルケゴールによれば、後者は、いわゆる自己愛を優先しこれとの類比で他者への愛を命じているのでも、二つの愛をうまく折り合わせるよう求めているのではない。自己愛への傾斜をそのつど打ち砕き、他者を愛するという責務に従うことこそが、真の意味で自己を愛することである。「自分自身を愛する以上に一人の他者を愛する」などというのは「陶醉させる表現」でしかなく、自己愛を隠している。そうした他者への愛は自己愛の変形であり、その他者は私のコピーだからである。そこでは人間の複数性はみかけにすぎない。他者の独自性ないし単独性、他者の他者性は失われている。

それでは隣人、近き人とは誰か。それをその人の属性によって判定することはできない。死すべきものであるかぎりにおいて、古代の公的領域であろうと近代の社会的領域であろうと、この世における各人の特殊性なるものは

無力である。傑出した弁論や社会的地位がその人を私の隣人にするわけではない。「隣人としては私たちはみな互いに無条件に等しい」。むしろ、たまたま目の前にいる人、家を出たとたんに出会った人、それどころか、私がいやがり気に染まらない人、私を忌み嫌い憎んでいる人、それが隣人である。隣人とは「愛らしくない対象、情熱と愛着をまったく差し出せないもの」のことである。「意に反して *malgré soi* (自己に反して)」（レヴィナス）、私はその人に尽くすよう命じられている。したがって、「恋愛と友情の絶頂では二つの自我がただ一つの自己、ただ一つの自我となる」のに、いとわしい隣人への愛では二人が一つになることはけっしてない。はたして二つの自我が寸分のずれもなく一つの自我に溶ける恋愛と友情の絶頂なるものがありうるかどうか疑わしく、これはおそらくキルケゴールの皮肉である。それより肝心なのは、隣人への愛における複数性の抹消の不可能性である。

以上について二つの点に留意しておきたい。(1) 行為によって隣人を愛せというキルケゴールの呼びかけは、それを命じるイエスへの応答であり、そのイエスは、神・人としてキルケゴールの隣人でもある。キリスト教は「他の人間に対するあらゆる関係を神との関係に転じる」のだとすれば、私を迫害する敵は神の似姿である。これをひるがえせば、神との関係は他の人間に対するあらゆる関係になる。神を愛するとは、私を憎む隣人たちを愛することである。

(2) 神の前に立つということ、死すべきものだという運命を凝視することである。「人間は、どの瞬間にも神の前でのみ吟味を受けている」。キリストが再臨しこの世が終わり最後の審判が下るといふ出来事は、キルケゴールにとっても、ある意味では、そのつどの瞬間に到来している。私は、そのつど何らかの仕方で死を先取りしており、まさしくこの先取りにおいて、各瞬間に自分のあり方を裁かれている。私は、死の前でのみ吟味を受けている。そしてその裁きは、他者へと、私と同じく死の前で吟味を受けている隣人へとどのように関係しているかという点を

めぐって行われている。死への想いだけを相手に踊るといふことはこの裁きの前に立たされるといふことにちがいない。神との関係が対他関係に転じるのは、死との関係が対他関係になるということにひとしい。

このように、死すべき私のなかには死すべき他者が侵入し、心ならずも私はその人に従うよう仕向けられている。

五 自他の非対称性

だが、他者へと指示されているのは私だけではない。他者もまたその人にとっての他者へと、したがってまた私へも差し向けられているのではないだろうか。もしそうだとすると、私と他者には相互性と平等が成立しているように。たしかに私も他者もひとしく死すべきものである。そのかぎりでは自他のあいだに優劣はない。私にとっては他者が死すべき隣人だが、他者にとっては、私が死の可能性をはらんだ隣人である。構図は左右対称となる。

しかしそれは、私が私と他者との関係を第三者として眺めるときにはじめて言えることである。そのとき私は、裁判官のように、私と他者とを見比べ、同じ尺度で測っている。私は、他者との関係を神との関係に転じているところか、自ら神の位置に昇っている。私に対しては他者も私も十全に現前しているかのようである。他者と私との差異は根本的にはもはや消え、他者は他者性を奪われている。

他者を私に現前させようとする試みにもかかわらず、他者は他者でありつづける。私がどんなにまじまじと他者を見つめても、私に映る他者の顔は他者の顔そのものではなく、そのつどすでに退き隠れている。隣人の顔から私が聞き取っているのは、「いわば想起不可能な過去から到来した命令」(レヴィナス)である。口の利けない「重度障害者」や病人も何らかの仕方語りかけているのに、私のつかまえる言葉は他者の言葉そのものからは遠い。他

者は私をしのいでおり、その優越を覆すことは、あまねく現在する神ではない私にはできない。レヴィナスは他者への関係を「コミュニケーション」とも呼んでいるが、そこでは「自我はあらわれるのではなく、犠牲にされる」。これは、ハーバーマスが理性的コミュニケーションによる対等なものどうしの合意を目指すのとは対照的である。アリストテレスの完全な友愛は、快を私に与えてくれたり私にとって有用であったりする相手への友愛とちがって、「徳にもとづいて互いに似ている善き人々どうしの愛」であった。この高潔な類似ゆえに、真の友は「別の自己」と名づけられている。善き人とその善き友人のあいだには、あれこれの相違にもかかわらず根本的な差異はない。アリストテレスが冷静に指摘しているとおり、快にもとづくにせよ、有用性にもとづくにせよ、徳にもとづくにせよ、友愛は「相互的な愛 *sympathy* (愛し返すこと)」である。

しかし、このように支出と収入を計算し均衡を図ることによって成立している友愛は、つまり、相互性の原理のもとでの対他関係は、他者の単独性の、それゆえ自他の複数性の除去である。自分ないし自分の考えによって都合のよい部分へと切り詰められた他者、「かわいいきみ」しか存在せず、これは「かわいいばく」と大差ない。不快な他者への愛を命じられているということは、相互性の倫理から脱し他者からの報酬を放棄するよう要求されているということである。

こうして、他者と私のあいだの対称性は崩されている。バランスを回復しようとすることは、私とちがった他者の特異さ、単独性を否認することでしかない。それでは、他者の命令への応答は具体的にはどのようなかたちをとるだろうか。

六 生と死の贈与

他者に対する非対称的で非相互的な応答は、他者への生と死の贈与として考えられる。思うにそれは四つの面をもつ。

(1) 自他の非対称性は、レヴィナスによると、「無限なものとの私の諸権能とのあいだの不均衡」であり、これは殺人の欲求とこれに対する「殺すな」という命令との関係として記述される。他者の顔は私をこえた無限なものとして「殺すな」と語りかけている。そこには、「殺すことの不可能性」、それも「純粹に倫理的な」不可能性が立ち現れている。なるほど殺人は現実であり、人が人を殺さない日はない。だが、殺人は道徳的には不可能である。第二次大戦の空中戦で、コックピットに見える敵兵の顔は大多数のパイロットにとって発砲さえ不可能にした(D・グロスマン)。それゆえ、殺人の禁止は、ただの不可能性というより、「(殺すという)この可能性そのものなかにすでに住みついている」不可能性である。私が殺そうとする他者の眼が殺すことの不可能性を私に訴えている。これは殺されないためには殺すなという相互性の道徳ではない。したがって、他者は私に対して一方的に「殺すな」と命じている。私には生を贈与する片務的な責任がある。

(2) もちろん、ただ殺さなければよいのではない。レヴィナスはもう一步前に出て、この非対称性、他者に対する責任を「他者のために pour l'autre (他者の代わり)」、「身代わり substitution (代理)」と言いつづけている。それは、苦しんでいる他者のために、その苦しみを引き受けること、人質となること、端的にはその人の身代わりになって自らの命を差し出すことである。ハイデガーは自分自身の死への先駆のうちに、公共性・公開性に没入した(へいと)から各人を解放する、自らに最も固有な可能性を見出した。死は他の誰にも代替不可能で、「本質的に

死すべきものたちの単独性と複数性

そのつど私の死である」。ところがレヴィナスにとっては、それは他者の死の忘却である。私の単独性は私の死によって与えられるのではない。他者に応答するという責任、他者の身代わりになるという責任がはじめて私を単独化する。死すべき他者のために存在し、ひいてはその死を引き受けるところに私の単独性が成り立つ。単独性を刻印された他者の死の可能性が誰にも代理できない単独性を私に与える。

(3) けれども、私は他者の生と死を代わりに生きること、死ぬことはできない。それゆえ、自他の非対称は、すなわち、死すべき他者に対する私の責任は、代替不可能な生と死を他者自身に取り戻させることでもありうる。

たしかに私は他者に代わって何かをなすことができる。特定の場面で、ある人の身代わりに死ぬこともできる。それは私にしかできず、誰かになすりつけるわけにはいかない。だがその他者は、死すべきものとして、自らの死に何らかの仕方——さしあたりたい目背けるという仕方——かかわっており、ひいては別な他者に対する責任を負っている。「誰も他者からその死ぬことを奪うことはできない」(ハイデガー)。私が犠牲になったとしても、他者が自らの死へと先駆しなくてよくなるわけではない。

したがって、他者の代理不可能なありようを、端的にはそのひと自身の死へとかわる可能性を返し与えることが、他者の呼びかけに答えることでもある。他者の明示的な言葉に従いさえすればその人に真に感ずることになるとはかぎらない。多重債務者の肩代わりをすることがその人のためにならないことはたいの人が知っている。むしろ返済を助けることは、私の支配欲や自己愛の発露でしかないかもしれない。キルケゴールは、単独者となるようにというメッセージを他者に伝達していた。レヴィナスの文章も、他者の身代わりとなることを著者自らに課しているだけでなく、読者という他者が別な一人の身代わりとなるよう、代替不可能な自らの可能性を生きるよう呼びかけ、生と死を読者自身に返している。自分の死にかかわるといふ意味での他者の死はそのつど他者自身のも

のである。他者の命令に従うことは、死の贈与という仕方をもとりうる。⁽¹⁾

(4) 他者の命令に従うことは、私による同一化を拒み私とは異なる人物として遇することであるかぎり、その人を私の敵として尊敬することでもありうる。私が同情すれば相手はなにほどか同一化される。他者に従属するといふ仕方では、「きみのために」という外見で他者を支配する愛は珍しくない。しかし自他の距離を奪う同情や愛よりも高次の愛がある。それは、隔たりを埋めず、そのうえ他者を批判することである。ときに他者はそれを私に求めている。「私たちが互いに地上の敵であらざるをえないとしても、私たちは星と星との友情を信じよう」(ニーチェ)。いやむしろ、敵であることこそ、合意をめざさないで他者性を尊重することこそ、星と星のように離れた友情でありうる。これらの星たちは単独のものと単独のものからなる複数性の空間を作り上げている。

以上のように、私をこえた他者の命令への応答は、他者に、そしてまた私自身に生と死を贈与する。その贈与は一意的ではなく、私はそのつどあり方を決定しなくてはならない。私と異なる代理不可能な単独性を他者に返し与えることによって、複数性が承認される。

七 同一化への反転

他者は私の外部にありながら私のなかに侵入しているが、私はしばしば他者を私と同一化しその単独性を否定する。それについてはすでにくつかの場合を見てきた。水平化、殺人、支配などがそれである。学長時代のハイデガーが、われわれとは誰であるかと問いながら、この疑問を「この歴史とこの共同運命をもつこの民族は、その存在の根底において誰であるのか」という問いで置き換えるのも、他なるものの、つまり「同じ民族」に属する、ま

た属さない誰彼の同一化である。ここでも死すべきものたちの複数性は消去されている。そもそも、どんな場合でも私は他者の呼びかけにつねにすでに立ち遅れており、私の応答はずれが避けられない。このずれた応答は他者の同一化を含意する。そのうえ、他者を無条件に受け入れることは不可能である。私を殺しにやってくる人間から私は身を隠し、逆に凶器を向けることさえある。いまは、これらとは別に、平等という原理にもとづいて相互了解し、合意を形成する場合に生じる同一化への反転について考えてみたい。

ハーバーマスは、近代合理主義のプロジェクトを引き継ぐ。彼は、認知的・道具的理性（自然を認識し自然支配の道具である理性）から峻別されたコミュニケーション的理性の概念によって、「相互理解を志向する行為の一般的諸構造の分析」を試みた。これが「コミュニケーション行為の理論」である。彼は、貨幣と行政権力が統御するシステムとしての社会と区別された生活世界のなかに、現代における政治的公共性の可能性を読み込む。生活世界では、システム合理性の侵入を拒否して、利害関心を異にする複数のもんたちが理性的コミュニケーションないし討議をとおして合意を形成することが可能である。相互理解は強制にもとづく結果ではなく、「根拠ある理由づけをもとに複数の参加者の行為を調整し互いに説得する過程」であり、「妥当な合意をめざすコミュニケーション」である。

この合意が可能なのは、対話するものたちが時間と空間を超越した普遍妥当性を互いに要求して批判しあうことによる。そのかぎり、美しい調和を予定するこのコミュニケーション行為の理論は、複数性の解消を構造的にふくみうる。万人の平等という理念がはらみうる異他性排除は、討議による公共空間にも残存しうる。相互性は複数性の否定であり、そのかぎりでのみ、操作された公共性・公開性と同様に、いわば「違いはあってもみんなが一つ」の秘密なき世界、齟齬なき世界の構成原理である。他者は、私と同じく普遍妥当性要求を押し立てて私とともに語

りあい合意しようとする善き意志をもつかぎりでのみ、私との対話者としての資格を獲得する^②。しかし、キルケゴールの隣人愛がそうであるように、他者をその属性と無関係に迎え入れなくてはならないとすれば、合意形成は人々を統べる目標にはならない。たしかに社会システムがコミュニケーションをゆがめているという事実にはイデオロギー批判を加えることは必要だが、理想的発話状況という設定からはみ出る他者がいることを忘れてはならない。そうした人物こそ私に還元されない他者である。

それゆえ、同一化への反転をそのつど撤回することが要求される。私と他者との予定調和は彼／彼女の異質さによって乱され、二は二にとどまる。私はその人を、コミュニケーションを阻害するかどうかにかかわらず受け入れるよう命じられている。

八 複数のものたちの統一なき統一

しかし、他者とのかかわりを対称性へと反転させ、対等なものどうしの民主主義ないし公共性という目標がもち出されるには、相応の理由がある。暴力は、殺人や争いは日常茶飯事である。二〇世紀は大量殺戮の時代であり、絶滅収容所において、また核兵器によっておびたしい人々が殺害された。ドメスティック・バイオレンスや子どもへの虐待は引きもきらない。人間の恐るべき行為に眼を開き、咎なくして死んだものたちの声に耳を澄ますなら、あるいは「平和な」日々を生じている暴力を見過ごすまいとするなら、他者の無限性を限定し、死すべきものたちのあいだに何らかの統一ないし一種のシステムを作り出すことが必要である。私の自己愛のためだけでなく、その意味でも、単独性の縮減——表象し計算すること——は避けられない。これを伴いながらも、個々の単独性をでき

死すべきものたちの単独性と複数性

るだけ尊重し複数性を維持できるような次元を見越さなくてはならない。

他者の顔は私の現在となることはない。私が他者を表象し私に現前させても、他者は痕跡だけを残して過ぎ去る。だが、レヴィナスは、主体と他者のかたわらに第三者が出現する場面で、この時間の遅れを力づくで取り戻す。私は二人の他者のあいだ、正義の法廷の前で、比較されえないものたちの「比較」や「同時性」、「複数の顔の可視性」を必要とし、「共現前としての存在すること」を余儀なくされる。レヴィナスにとって、私と一人の他者しかいなければ、彼／彼女が私にどういう態度をとろうと私はその人に対して片務的に責任を負うが、そこにもう一人の他者が現れ、一方が他方を殴りつけたとすれば、私は二人を共に私の前に現在させ、見くらべ、裁かなくてはならない。もちろんそれは、社会秩序の維持を、まして私の利益を目的とするものではない。他者たちを共に現前させるのは、あくまで正義を実現するためであり、もとをただせば、現前することのない他者の顔に従うためである。しかしそれにしても、顔の要求に応じるために、顔を現前させるといふ逆説が生じる。

そのうえ、他者たちと私の共現前が導きいられるのは、二人の他者がいがみ合い、一方が他方を苦しめるといふレヴィナスの言及する場合だけではない。複数の他者がいれば、私は、すべての人に応じることはできず、誰かを選ばざるをえない。どれほど開放的な国家であっても、難民全員を例外なく受け入れることはできず、善き隣人も追い返される。

このように、他者の交換不可能な単独性を統計上の数にしないために、自家撞着であるが、私（たち）は、多くの人々を自分の前に表象し裁断する。それぞれを平等なものとして扱い、数え上げ、計量し、対象化する。対象としての他者は私の視点から表象され切り取られた他者であり、ありのままの他者そのものではないにもかかわらず。これを起点として始まるのは、「計算されうる単独性としての市民や主体についての問い」であり、「民主主義に

ついでの問い」(デリダ)である。もちろん「計算されうる単独性」は明らかな形容矛盾である。なぜなら、数として見られたとたんに、単独性は人数になり、他者性は私へと疎外されるからである。しかし、他者が単独者でありうるのは、別の複数の他者たちとのあいだにおいてである。単独性を保証するには、あたかも自分が裁き手であるかのように、他者たちを比較考量しないわけにはいかない。単独性にはつねにすでに計算可能性が絡みついている。他者をそのあるがままに受け取るのではなく、その属性によって評価し私へと同一化せざるをえない。

しかし、順番は他者の単独性や他者性が先であり、計算は後である。表象への反転は消極的にも積極的にも避けられないが、この反転はその役割の限界をつねに書き込まれている。計算することによってこぼれ落ちるものに、遅ればせながらつねに耳を傾けなくてはならない。それゆえ他者たちが、そして私が要求しているのは、「ラディカルな分離の複数性」(デリダ)である。レヴィナスによると、私から発して絶対的に他なるものへと向かう運動のなかで成就するのが複数性 pluralisme (多元論)であり、複数性の統一は、「複数性を構成する諸要素の整合性」ではなく、「平和」である。相異なるものどうしが予定調和的に美しいシステムを作り上げるとすれば、またたんに戦闘なき状態をたもつことに終始すれば、差異は抑圧され、複数性は一へと還元される。自他の非対称と諸要素の体系からの逸脱とが複数性の統一には必須である。それは各人の単独性を保証する複数性であり、いわば複数のものたちの統一なき統一である。では、その統一の場所は可滅性によっておびやかされないだろうか。

九 複数性の空間の不滅性と可滅性

複数性の空間ないし公共性の領域は、しばしばなれば永続するものとして構想される。それは、存在していると

死すべきものたちの単独性と複数性

いう事実が生物としての死によって無意味となることにあらがうかのようである。

アーレントにとって、古代の公的領域は相対的不死性を保持していた。そのため世界は滅びないものでなくてはならなかった。これとはかなりちがって、レヴィナスの複数性の空間は、家族という親密圏をよりどころとして、不死性を要求している。平和は、「生殖能力 (fecundité) (多産性)」を介して自分の時間となる無限な時間」から出発して考え出される。私は古い、死に呑みこまれるが、私は息子のなかで復活する。これが「死に対する勝利」である。無限な他者に従うこと、つまり真理を語ることは、国家の外部の「家族という驚異のなかで具体的なかたちをとる」。ここでは、息子と自分を同一化する血縁幻想や、父・息子関係という男性中心主義的観念をあげつらうのは止め、死すべき定めを乗り越える無限な時間に対する期待がレヴィナスを支えているという点だけを確かめておきたい。レヴィナスの父・息子関係は、さらに、親と子ではなく師と弟子の関係をも意味しうる。次世代以降への継承という展望は、複数性の空間の可滅性に対する抵抗である。

なるほど、たいていの人々は、死すべき個体である自他の命の長さや、公的領域のごく相対的な持続を願わずにはいられない。だが、レヴィナスに反して、ラディカルな分離の複数性は、世界や諸々の世代の相対的永続や、それによる個人の生の恒久的な輝きを保証することはできない。複数性の統一なき統一はむしろ、他者たちが、そして自己が死すべきものであり、複数性の空間自身がやがて滅びるべきものだということを基礎とするであろう。

できるかぎり自らを不死にしようとする努力はおそらく幻想を核にしており、死すべきものは死すべきものごとを考へなくてはならない。そうすることによって、私たちは、一九世紀半ば以来の誰でもない人の支配する公共性・公開性から自らの運命に、そしてまた同じく死すべきものである他者の運命に引き戻される。自他の死はそれ

それぞれの単独性を浮き彫りにし、私をこえた他者の命令の前に私を立たせる。これに応えて私は種々の仕方ですと死を他者と自分に返し与える。そのとき、愛や友情においてであれ、民主的な討議においてであれ、他者（たち）と私はけっして一つにはならない。それぞれの単独性を受け入れることは自他の複数性と異他性を承認することである。ところが、自己愛ゆえだけでなく、そのためにも、複数のものたちに無条件に従うことは不可能であり、単独性をおびた他者たちを比較考量せざるをえない。単独のものを計算しその他者性を否定しながらも、死すべきものたちの統一なき統一という可能性を、調和を拒まれ逸脱にみちた一種の公的空間を、いまここで遠くに望めるかもしれない。

註

(1) そうだとすると、ハイデガーの言うように私の生と死が私に単独性を与えることと、レヴィナスの語るように他者の生と死が私に単独性を与えることのどちらがより先かを決定することは不可能である。一方を他方に還元することはできない。一方では、「私が他者のために／代わりに死ぬるのは、つまり私の生を他者に与えられるのは、死ぬことが私のものでありつづけるかぎりにおいてである」（デリダ）。他方でしかし、他者の死より、つまり他者が死にうることに、死んだことよりも私の死のほうが根源的であるわけではない。他者の死はそのつどすでに、私の決意に先立って私のもとに到来し、代理不可能な可能性を私に与えているからである。

(2) アーレントの賞讃するところでは、ヤスパースは、「あらゆる他者からの孤立のなかで各人が信じる事柄が；現に真理となる場合は、理性的コミュニケーションを措いてほかにない」と考えた点で、「孤独に抗議したこれまで唯一の哲学者」である。そのヤスパースの場合、理性的コミュニケーションの外部に位置する人間はあからさまに排除される。彼によると、政治的討議という場面において、種々の意見に同等の権利を与えるのは討議の失敗の一因となる。自説に固執する独善的な意見は理性的な討議を妨げるため、この手の意見に対しては「私たちはもはや耳を傾けず、応答もしない」。このように理性的振る舞いを参加条件とするかぎり、ファシストだけでなくある種の「障害者」などもおそろしく発言権が制限される。

死すべきものたちの単独性と複数性

付記 本稿は、二〇〇六年六月一〇日に東北大学文学部で開催された「フッセル・アーベント」における公開講演の原稿を大幅に圧縮したものである。紙幅が限られているため、文献の指示はすべて割愛した。また、平成一八年度科学研究費補助金（基盤研究（C））による研究成果の一部である。

(ごとう よしや・北海道教育大学教授)