

# 「私の死」と「共通の死」

## ——共同体を思考するための試論——

黒岡佳 柁

### はじめに

共同体を思考する場合のアプローチの仕方として、「死」の議論が挙げられる。「死」とは、他者との共同性の崩壊を意味すると思われることだろう。しかし、私と他者との共同性を思考する題材として「死」が選ばれる理由は、それがまさに他者との関わり喪失だけでなく、他者との靱帯の役目も果たすからなのである。この「死」に付きまとう困難との格闘を強いられた者として、かつまたその「死」を共同体へ接続させた者として、主にハイデガー、ジャン＝リュック・ナンシー、モーリス・ブランショ、そしてアルフォンソ・リングスが挙げられる。

ハイデガーは、事物の集合体としての共同体ではなく、そうした共同体の根底にある共同体を思考した。しかしハイデガーの共同体概念は、『存在と時間』において「民族」として展開され、1930年代のナチズムへの加担も理由となって、「ナチ民族共同体のイデオロギーもそこから力を獲得しえた貯蔵庫」と見做される傾向がある<sup>1)</sup>。他方で、ナンシーやブランショは、こうしたハイデガーに残存する全体主義への傾斜の回避を企て、全体主義的な共同体でもなく、理性によって構築される共同体でもないような次元に共同体を見出そうとした。リングスもまた、ハイデガーに大きく影響されつつも、ナンシーやブランショを引き継ぐ形で共同体を思考している者の1人である。

しかし、そうした共同体とはいかなるものか。これに絡む問題として、現代哲学における「死」の議論は、多かれ少なかれハイデガーが苦心して考察した「私のもの」としての「死」の議論に対する批判的受容のもとに練り上げられ、ナンシー、ブランショ、リングスらの述べる他者の死へと移行するのだが、この議論は未だ完全な仕方では、解決済みのものとして処理されるに至っていない。

こうした動向を踏まえ、本論ではハイデガーの「死」と共同体に関する議論を概観し、「死」を私か他者のどちらかに帰着させるのかという問題を保留しつつ、リングスが提唱した「共通の死」へと歩みを進めたい。その際、焦点としたいのは、「死」を議論の土台に据えてハイデガーとリングスを論じ、双方の相違点を明らかにすることである。また同時に、それによって「死」と共同体を巡る問題へのアプローチの仕方として、「共通の死」というある種の暴力的な提言を掲げることで、それが共同体の議論に如何に貢献するのかを明らかにしようと試みる。

議論の展開は以下のようなになる。1、において、ハイデガーの「私のもの」としての「死」と、彼の共同体を思考する上で重要な概念となる「共存在」の議論を取り上げ、「私の死」と「共存在」との分ち難い関わりを明らかにする。2、では、ハイデガーの本来の「われわれ」についての議論を概観し、「私の死」と「われわれ」の概念との連関を明らかにする。ここで同時に明らかにしたいのは、ハイデガーの共同体が必ずしも全体主義的な共同体を意味しているのではないという点である。3、では共同体へのリングスのアプローチの仕方を概観しつつ、合理的な共同体の底辺にある「もう一つ別の共同体」の議論を敷衍し、以後の議論の下準備を行う。4、では、リングスの他者の根源性を

示しつつ、「もう一つ別の共同体」の根源性を明らかにする。5、において、「共通の死」の意味を「友愛」との連関の上で明らかにし、それを共同体の思考にとって必然的な課題であることを呈示したい。

「死」は、決して私や他者の内部に完結するものではない。ではそれは、私を自他の境界という「間」の「場」<sup>2)</sup>に曝す事態として共同体の出現に貢献すると言えるだろうか。そしてそうであれば、果たしてそれは「共通の死」と言うことができるのだろうか。これが本稿のなかで試論という形で試みる課題である。

## 1、「私の死」から「共存在」へ

ハイデガーは、現存在を「可能的な存在する諸々の仕方 *mögliche Weisen zu sein*」であるとし、この存在の在り方を「実存 *Existenz*」と名づけた (Vgl., SZ, 42)。また、この現存在が常に人称的に存在することを考慮したうえで、その存在は「各私性 *Jemeinigkeit*」として規定される (Vgl., SZ, 42)。現存在は常に様々な可能性において存在しているが、そこには常に「各私性」としての「私の存在」が属している。この「実存」と「各私性」は、現存在の規定として『存在と時間』ではその分析の中核をなしているものである。

しかし他方で、現存在は、単に「私の存在」によってのみ規定されるわけではない。そこには、他者との関わりが本質的に内包されている。こうした現存在と他者との関わりを、ハイデガーは「共存在 *Mitsein*」として術語化した。「共存在とは各々固有な現存在に属するひとつの規定性」(SZ, 121)なのであり、この意味で、現存在が存在することとは、そのまま他者との「共存在」である。逆にいえば、「共存在」抜きにして現存在は絶対に語れない。現存在が「各私性」をもって「実存」すること、それは他者との「共存在」として存在することなのである。この「共存在」こそが、共同体の思考へとわれわれを誘う指標であり、かつ「死」との連関において本論で問題となる概念である。

さて、周知の通り、ハイデガーの述べる現存在の「本来性 *Eigentlichkeit*」とは、「[[私のもの]としての「死」という]可能性への先駆 *Vorlaufen in die Möglichkeit*」(SZ, 262)と密接に連動していた。現存在の可能性には「死」が含まれている。この意味で、現存在は「死へと関わる存在 *Sein zum Tode*」(SZ, 234)である。この「死へと関わる存在」としての「死」が、「私のもの」としての「各私性」と「実存」に基づいて考察される。「死」がもはや現存在が存在しなくなるような極限的な可能性として理解される限り、それは現存在の「本来的な実存の可能性」として、「現存在を単独者 *einzelnes* として要求する *beansprechen*」ものなのである (SZ, 263)。

ハイデガーは、あくまで「各私性」と「実存」の極限として「死」を考えたのであり、それは他者の死ではない。もし他者の死を介して「死」を論じうるとすれば、それは他者の死を「私のもの」の内部に回収し、ひいては「非本来性」における現存在と同じ見解でもって、すなわち「死」を「ある現存在が他の現存在に代行される」ような「代理可能性 *Vertretbarkeit*」(SZ, 239)を含む可能性として考察することになるからである<sup>3)</sup>。私の死は、他者の死ではありえず、逆もまた然りであろう。「死」とは「代理可能性」が成立せず、私と他者との同一化を破綻させるものなのである。

しかし、他者の死を経験することは、ある意味で可能であろう。例えば臨終の場で他者の死を経験するという場合である。だが、それはあくまで他者が死ぬことであって、他者の死を直接的に私

の死として経験することではない。さらに、私が他者の身代わりとして死ぬとしても、その身代わりによって私が他者の「死」を全面的に免除することにはならないだろう。この身代わりの場合でも、他者は依然として「死」の可能性に身を置いていることになるだろう。この意味で、私は「真正な意味で他者たちの死去を経験していない」のであり、私による「他者の死」の代理は決定的に不可能だという結論に至りつく (SZ, 239)。「死」は、他者ではなく「私のもの」としてのそれを通じてのみ理解されるし、それ以外ではない。「死」は、代理不可能な可能性であるがゆえに、「私のもの」としての「死」としてしか考察できないのである。この意味で「死は、それが“存在する”限り、本質的に常に私のもの」(SZ, 240)であり、他者の死を通じて、「死」を考察することは不可能である。「死」とは「誰も他者からその他者の死去を取り除くことはできない」のであり、それゆえに「各々の現存在がその都度自ら自身で己に引き受けざるをえないもの」と結論付けられる (Vgl., SZ, 240)。

こうした議論においては以下のことが問題となろう。つまり、この「私のもの」としての「死」は、現存在が存在しなくなる可能性として、「共存在」としての他者との関わりを破綻させる可能性でもあるから、現存在の存在に本質的に属している「共存在」が無効となるのではないかという問題である。というのも、「私のもの」としての「死」によって、「他者とのあらゆる共存在が役に立たなくなる」とハイデガーも主張しているからである (SZ, 263)。この主張に従えば、ハイデガーは現存在の存在に本質的に「共存在」を組み込んでいたにもかかわらず、「死」によって「共存在」を抹消したかのようである。つまり「死」における「単独者」としての現存在と、他者との「共存在」という両規定の両立(不)可能性へと問いが投げかけられることだろう。

このハイデガーによる「死」の議論に対する応答として、それを「個人の死」とみなし、「死」と「共存在」の両立不可能性を指摘する批判があり<sup>4)</sup>、カール・レーヴィットもまた同様の批判をしている<sup>5)</sup>。こうした批判は、「死」と「共存在」との連関の不明瞭性を際立たせるものであるという点で、ひとまず重要な批判であるといえようが、それは以下の2点において、全くの的外れである。

まず1点目として、ハイデガーの「私のもの」としての「死」は、本来の「共存在」の在り方から決して分離していないということが挙げられる。その根拠は、ハイデガーによって「[[私の死という]可能性への先駆」において「他者とのあらゆる共存在が役に立たなくなる」と述べたられたまさにその直後に、彼が以下の注意を促していることによって証明される。

「[[私の死という可能性への先駆において] [道具との] 配慮や [他者との] 顧慮が役に立たないことは、現存在のこうしたあり方を本来的自己存在 Selbstsein から切り離すことを決して意味しない。[...] 現存在が本来的に現存在自身であるのは、現存在が…の下での [道具との] 配慮的な存在として、そして…との [他者との] 顧慮的な存在として、第一義的に現存在の最も固有な存在可能へと己を投企し、ひと - 自己の可能性へと投企しない限りにおいてだけなのである。」(SZ, 263)

この言及によれば、「死」とは「共存在」から分離された「個人の死」というものではないということが分かる。その事態は、「私のもの」としての「死」へと「投企」することで、新たな「共存在」の可能性が提示されるという全く逆の事態を意味しているのである。

第2の点として、ハイデガーの「死」は、それがまさに他者によって代理されないという点で、自

他の解消不可能な差異を極めて大きく提示するものだということが挙げられる。これは『存在と時間』以前の講演「時間の概念」のある箇所において明確に示されていることである。「他者の現存在を、[...] 現存在の唯一適切な持つ Haben という様式において、持つことはできない。すなわち〔死において〕私は決して他者を存在するのではない *den Anderen bin ich nie*」<sup>6)</sup>。このように見れば、「死」によって私は自らの内部に閉塞させられるのではない。「死」は、まさに「他者を存在するのではない」という仕方で、私によって引き受けるしかないものであり、また他者のそれを引き受けることは不可能であるという点で、私と他者との境界を私に理解させるものである。従って、私と他者の深淵を端的かつ究極的に示す唯一の可能性こそが、まさに「私のもの」としての「死」に込められた意味であるといえるだろう。こうした点を踏まえ上記引用を読解するばあい、吉本浩和氏も指摘している通り、「〔死への先駆〕は、[...]〔死を思い詰めるといった〕一切の固着性・自閉性の否定」であるがゆえに、それは本来の他者との「共存在」の可能性を孕んだものとみなされなければならないのである<sup>7)</sup>。

では、こうした「共存在」における「現存在」を、本来の「われわれ」と呼ぶことは可能だろうか。つまり、「私のもの」としての「死」による「共存在」は、1人称複数形の「われわれ」であると言えるだろうか。またそれが可能だとすれば、いかなる意味においてであるのだろうか。この問いに対する明確な回答を得るには『存在と時間』だけでは不十分であり、1930年代のハイデガーのテクストを参照しなければならない。

## 2、「私の死」から「われわれ」へ

「私のもの」として引き受けられた「死」は、他者との「共存在」を破綻させると同時に、本来の「共存在」の可能性を開くものである。この意味で、「死」による「単独化 Individualizing は、現存在に現 Da としてのその特異な単独性 *unique individuation* を暴露する」<sup>8)</sup>のである。『存在と時間』では、この「共存在」が「民族 Volk」(SZ, 384)へと収斂するが、この「民族」の具体的な規定は、『存在と時間』の時点では遂行されていない。この「民族」の議論が取り上げ直される文献が、1934年講義『言葉の本質への問いとしての論理学』(以下『論理学』と略記)である。「民族」についての議論も重要だが、ここでは主に本来の「われわれ」についての考察に重点を置き、その内実を明らかにしたい<sup>9)</sup>。

まずもって指摘しておきたいのは、『論理学』における本来の「われわれ」とは、個人と共同体の優位関係を主張するものではないという点である。まず「共存在」の「共に Mit」は、「各私性」を伴う現存在との「共に」であるから<sup>10)</sup>、「われわれ」の射程は、「われわれ」としての現存在である。現存在は、「自己 - 現存在 *Selbst-Dasein*」(LWS, 58)として、「ひとつの自己である」のだが、ハイデガーは、この「自己」という規定が、1人称の「私」の優位を保証するものではないとする (Vgl., LWS, 37f.)。「自己」を「私」によって規定する方法は、「主観」「主観性」という「私を基礎とする規定」によって「眼前存在」のように「私」を扱う「近世的思考の根本的な誤り」なのである (Vgl., LWS, 38/45)。このようにしてハイデガーは「自己」を、「主観」としての「私」に還元することなく、「私」や「われわれ」にも属する「自己」へと還元するのである。この点で、いささか暴力的な仕方ではあるが、少なくとも「主観」「主観性」としての個人としての「私」が、「われわれ」に対して

優位を占めるという見解は退けられる。また「私」の総計としての「われわれ」も否定される。そしてそこから、「私」の優位と相関的な「われわれ」の優位という共同体主義的な見解も退けられることになるのである。

では、「自己」としての「われわれ」とは何なのか。ここで重要であるのが、『存在と時間』における現存在の本来性を特徴付ける「覚悟性 *Entschlossenheit*」であり、そこには「〔死への〕先駆」が含意されていた<sup>11)</sup> (Vgl., SZ, 309)。これを念頭に置いた上で、『論理学』での言及を見てみよう。

「決断においてのみ、われわれは本来的にわれわれである。そしてさらにいえば〔そのわれわれにおいて〕、各々は単独化されている。」(LWS, 58)

上記の「決断」を「覚悟性」と考えるばあい、「単独化」による「覚悟性」が、そのまま本来の「われわれ」に接合されていることがわかる。引用中の「単独化」とは、『存在と時間』では「私のもの」としての「死」への「投企」を伴うものであった。またそれは同時に「共存在」の破綻と回復を意味していた。これを堅持するならば、『論理学』における本来の「われわれ」とは、『存在と時間』における本来の「共存在」を発展させたものであると考えられる。

さらに「死」の議論も『論理学』で取り上げられている。『存在と時間』では「単独化」が強調されるにもかかわらず、『論理学』では「われわれ」「民族」が強調されることになるという点で、ハイデガーの思考に変遷が見られるのは確かだが<sup>12)</sup>、それは単なる強調点の移行などではない。『論理学』での「われわれ」の議論は、『存在と時間』との連続性を考慮すれば、そこで必ずしも明瞭に説明されたとはいえない「私のもの」としての「死」と他者との連関を補完し、裏付けるための極めて重要な議論なのである。

「われわれが、現存在とはその都度私のもの *je meines* であるという場合、そのことは私性と主観性を根本的に破碎した後では、この現存在が個々の私に回収され、個々の私によって占有されることを意味するのではない。〔…〕〔そのことは〕まさに私の存在 *meines Sein* が、相互共同性と相互性に譲渡されている *übereignen* ということの意味するのである。〔…〕その都度固有な現存在へと、最も高次でありかつ最も先鋭的な仕方でも自己存在 *Selbstsein* の単独化が生起するのが、死への関わり *Verhältnis zum Tode* においてであるということは偶然ではない。死への関わりにおいて、人間の、存在への最も広範囲な被曝性 *Ausgesetztheit*、最も強固な脱私 *Entrückung* そして最も深い延び広がり *Erstreckung* が告示されるのであり、同時にあらゆる私性の根源的な剥奪が告示されるのである。」(LWS, 163f.)

だが、『論理学』において注目されねばならない点は、これだけではない。非常に重要な点は、本来であれば単数形であるはずの「単独化された者」が、「単独化された者たち *die einzelnen*」(LWS, 58) という複数形に変化しているという点である。すなわち、本来の「われわれ」とは、現存在がその比類ない「死」によって相互に「単独化」されることを通じて、常に「単独化された者たち」という複数形を含意しているような「われわれ」なのである。

こうした「単独化された者たち」としての「われわれ」をもう少し掘り下げてみよう。そもそも「死」は、「私のもの」である限り、他人を媒介することは不可能であった。「単独化」も、「単独化

された者たち」の間で、客観的に証明されるものではない。この意味で、「単独化」は、「隔絶しか可能ではないという程に、決断している者たちを遠ざける」(LWS, 58) こととなり、そこでは自他の深淵が呈示されている。しかし、先述したように、「単独化」が「単独化された者たち」である限り、そしてそれが本来の「われわれ」という「共存在」へと至る限り、「単独化」が単に自他の差異を強調するというだけではあまりに稚拙な議論であるだろう。そうした「単独化」は、「われわれ」とは呼べないだろう。「われわれ」と言いうるには、何らかの形で自他の共同性が含意されていることだろう。ハイデガーはこうした「われわれ」としての私と他者の共同性を「隠された調和」という語で説明する。

「決断において、誰もが、ただ1人の人間だけがひたすらに分断されるのだという程に、分断されているのだ。[...] 単独化された者たちの決断に伴う分断 *Trennung* にもかかわらず、ここにはある隠された調和 *ein verborgener Einklang* が生じているのであり、その調和の隠蔽性は本質的なものなのである。」(LWS, 58f.)

「単独化された者たち」は、互いに没交渉でありつつも、完全に個々別々の現存在として分離独立しているわけではない。現存在は、たとえ「死」において「単独化」され、他者との共同性が破綻するとしても、そうした「単独化」を顕在的に遂行することによってのみ、単数としての「単独化」には全面的に回収できず、この意味で現存在にとって「隠蔽性」として留まるような「隠された調和」が存するのであって、「隠された調和」によって「共存在」する者たちこそが、「単独化された者たち」としての「われわれ」なのである。この見解を堅持すると、この次元での「われわれ」とは、個人を数的に加算するという方法で、いわば総計として顕在化可能な「われわれ」ではなく、また自他の差異を解消した融合状態を意味しているわけではないことは明白である。それは物的な数的合算に先立つ現存在の根源的な複数性を、つまりは「分断」と「調和」という両義性を伴う「単独化された者たち」としての「われわれ」を示しているのである<sup>13)</sup>。

以上から、根源的な複数形で示された「単独化された者たち」としての本来の「われわれ」とは、一方で「決断に伴う分断」にさらされつつも、他方で、そうした「分断」にもかかわらず、他者との「隠された調和」が成立しているような「われわれ」のことであることが明白となった。ハイデガーの言う本来の「われわれ」とは、「私のもの」としての「死」による「単独化」が、そのまま「単独化された者たち」という複数形へと開く「隠された調和」を指示する「われわれ」なのである。この「われわれ」とは、共同の意志や理念によって纏め上げられず、決して顕在化されることもない「隠された調和」としての「われわれ」であり、この意味で「われわれとはそれ自体、秘密 *Geheimnis* に満ちている」(LWS, 52) とハイデガーは述べるのである。このように見ると、ハイデガーの共同体に関する言説は、単なる血統や人種による共同体を声高に主張するものではないし、共通の理念への合一を求める共同体でもないという点で、全体主義には必ずしも収まらない射程を持っていることが理解されることだろう。この見解を保持するならば、昨今ローレンス・フォゲルによって行われている、ハイデガーの立場が自由主義的か共同体主義的かというような議論も余り意味がない<sup>14)</sup>。

以上のように、ハイデガーの共同体と「死」の言説に、肯定的な判断を下すことはひとまず可能である。しかし、ハイデガーの述べる「死」は、「私のもの」としてのそれであり、「われわれ」と

いう観点から考察されていないことには問題が残るのではないだろうか。「死」から他者との本来の「共存在」へ、そして本来の「われわれ」へという方向とは逆に、「共存在」「われわれ」から「死」を逆照射する場合、その中で「死」は「私のもの」という規定を堅持できるだろうか。私と他者との「共に」において、そして「死」がまた私と他者との間で生じるという点で、それは自他の結節点のような役割を果たしていないだろうか。ならば、この場合の「死」は、「私のもの」というだけでは言葉足らずなのではないだろうか。こうした問いに対する回答を、以上のハイデガーの言説から導き出すことは非常に困難である。

### 3、「もう一つ別の共同体」の場所 ——「死に逝く者」に「付き添う」共同体へ——

共同体へのアプローチの仕方として、「私のもの」としての「死」を優先し、「他者の死」をその下位に置くことは、堅持できるだろうか。他者の死を基点とした共同体という議論も、共同体論のアプローチの仕方としては確保されてしかるべきではないだろうか。ハイデガーのアプローチには、ナンシーが指摘するように「〔各私性が〕自己 *soi* を自我 *moi* の下に〔共存在を〕覆い隠す」ように読解され、「共存在」を「主観的で1方向だけの個人の我有化」にしてしまう「曖昧さ」が残ることは否めない<sup>15)</sup>。この「曖昧さ」に対して、ナンシーやブランショは「私のもの」としての「死」ではなく、「他者の死」から共同体を考察しようとした<sup>16)</sup>。こうした議論の延長線上に、アルフォンソ・リングスの述べる共同体も位置している。その共同体とは「死に逝く者」とその者に「付き添う」者との共同体である。そして、このレベルでの「死」が、後に述べるように「共通の死」という語によって呈示されるものなのである。

「〔…〕 生きている者が、まさに死に逝く人々に付き添う accompany 必然性について考えるために、私は何時間も費やした。この〔付き添う必然性は〕、〔…〕最後まで死に逝く者のもとに居続けようとする者、もはや如何なる治療の可能性もない場合にでも居続ける者、居なければならぬ have to stay と心の奥底で知っている者にも該当するのである。〔…〕全く知らない誰かが孤独のうちに死に逝く場合でも、人は居続けようとするのだ。」(cw, IX)

このようにリングスが提唱する共同体とは、「死に逝く者」に「付き添う」ことで成立するものである。この共同体は、「死」によって共同体から脱落してゆく他者と、それに「付き添う必然性」によって生じるわけであるから、何らかの共有物を分かち合う共同体の概念から大きく逸脱する。また、それは共に存在することの否定へと向かう「死に逝く」という途上で生まれる共同体である。では、こうした「死に逝く者」とそれに「付き添う」ことで生じる共同体には如何なる場所が与えられているのか。この場所を、リングスは、一方に「合理的な共同体」を、他方に「もう一つ別の共同体」を設定し、説明する。

「合理的な共同体 rational community 以前にあったのは、他者との、侵入者 intruder との邂逅である。〔…〕合理的な共同体の底辺には、もう一つ別の共同体 another community がある。そ

の共同体は、ある者が、何も共有していないある者——つまり異邦人 *stranger*——に、自分自身を曝す *expose* ことを要請しているのである。」(cw, 10)

「もう一つ別の共同体」が「合理的な共同体」の根源にあるという指摘の説明は後に回そう。上記の「合理的な共同体」とは、「誰もが受け入れることができる理由」を考案し、「匿名の言説」を作り出すものである。それは、こうした「理由」や「言説」の実践によって「実現された事業 [= 作品] *work*」として成立する。こうした共同体は、ある意味で非常に人為的な共同体であり、そこに属する成員の必要条件は、同じ「理由」「言説」を共有することであり、それ以外ではない。従って、この共同体において出会う他者は、同じ「理由」「言説」を共有している他者であり、それ以外ではない。「合理的な共同体」では、「異他なもの *alien*、異質なもの *foreign* は [...] 何も見出されない」のであり、そこで認められるのは「われわれ自身だけ」なのである (cw, 6)。

この「われわれ自身だけ」という表現に、「われわれ自身」以外の他者との出会いが予想されている。ここで提起されるのは、「合理的な共同体」の成員に対する「異他なもの、異質なもの」との邂逅である。これはある種の暴力的な出来事と言えよう。というのも、「合理的な共同体」の成員にとっての「侵入者」は、同じ「理由」「言説」の外部の他者であるから、「合理的な共同体」にとって不和なものと言えるからである。この意味で「侵入者」との邂逅は、「[合理的な共同体の] 事業 [= 作品] や企画の妨害 [= 中断] *interruption*」という点で、「合理的な共同体を脅かす」ものとなる (cw, 10)。しかし、こうした「合理的な共同体」を脅かす危険な他者との共同性こそが、「もう一つ別の共同体」といわれるものなのである。

「もう一つ別の共同体」の場所という点に視点を限定すれば、それはリングスだけでなくハイデガーやナンシーが取り上げた問題でもある。ハイデガーは、われわれの通常の世界を「作品 *Werk*」へと道具を利用する「環境世界 *Umwelt*」であるとした (Vgl., SZ, 69)。そしてハイデガーは、「環境世界」において出会う他者の事物性を指摘し、それとは別の他者関係を思考した<sup>17)</sup>。この「作品」を制作する世界における「われわれ」ではない、本来の「われわれ」は、先述した通りである。また、ナンシーが主張するのは、生産や作品の成就に関わらないという意味で、「営み *œuvre* の領域に属するものではありえない」<sup>18)</sup> 共同体を考えた。それは「あらゆるわれわれの投企 *projet* や自発性 *volonté* や企図のはるか手前 *deçà* に与えられている」<sup>19)</sup>。それぞれに見解の相違があるにせよ<sup>20)</sup>、ハイデガー、ナンシー、リングスは「作品」「営み」の外部に位置する共同体に目を向けているという点で一致する。そしてまた彼らは、こうした「作品」「営み」「合理的な共同体」には決して取り込まれない「死」という次元から、共同体を考察しているのである。これらの立場は、「もう一つ別の共同体」に接近する思考を遂行していると言えるだろう。

先述のように、「もう一つ別の共同体」の場所は、「合理的な共同体」から脱落する「死に逝く者」との間で成立する。その邂逅の場所は、「合理的な共同体」の外部である。では、この「もう一つ別の共同体」を「合理的な共同体」の根源とみなす資格はどこにあるのか。この問題に解答するには、「合理的な共同体」の外部の他者を掘り下げて考察する必要がある。この他者は、現段階では「合理的な共同体」の外部という否定的な表現によってのみ境界画定されていただけである。それゆえに、この他者との邂逅は、根源的な「共同体」である資格を保証されておらず、「合理的な共同体」の派生態と見做される恐れがあるのは目に見えて明らかである。

#### 4、「もう一つ別の共同体」の根源性 ——「顔」「命令」「傷つきやすさ」——

先述の引用文中にある通り、「侵入者」は、私に「自分自身を曝すことを要請している」。「もう一つ別の共同体」の根源性は、この「要請」の解明を要求している。この「要請」は、「命令 imperative」(cw, 10) と言い換えられるが、この「命令」とは如何なる「命令」なのかが問題である。

残念ながら、リングスが、このような「命令」に込めた意味をここで詳述することはできない。そこにはリングス独特のカント、レヴィナス解釈が介在してくるからであり、これには別の議論を要する。しかし、リングスがレヴィナスの他者経験の根源性を継承していることは、「侵入者」との邂逅と「もう一つ別の共同体」の根源性にとって大きなポイントである。リングスは、カントの道徳法則への尊敬の感情<sup>21)</sup>を人間一般への尊敬の感情へと拡大解釈し、それをレヴィナスの「顔」「傷つきやすさ」の議論へ接続する。

レヴィナスでは他者との邂逅は「対面 le face-à-face」であり、「全体性に還元不可能」という点で、それは「究極的な状況 situation ultime」であった<sup>22)</sup>。他者は「顔 visage」として、私の内部に絶対的に回収されない、その厳密な語義に従った他者なのである<sup>23)</sup>。この経験は、「還元不可能」なものとして、レヴィナスによって他者経験の根本に据えられている。リングスが「侵入者」との邂逅と「もう一つ別の共同体」の根源性を主張する際の大きなポイントは、まさにこのレヴィナスの他者、「顔」を念頭においてのことなのである。

この他者への接近は、レヴィナスと同様に「感受性」(cw, 31) によってのみ可能であって、他者の「顔」が私に呈示する「傷つきやすさ vulnerability」(cw, 29) への応答であるとされる<sup>24)</sup>。この議論に沿えば、「侵入者」との邂逅の根源性は、「知覚」ではなくまさに他者を「感受性」において感じることによって保証されるのである<sup>25)</sup>。ここで重要なことは、他者の認知の深度が理性や知覚ではなく、「感受性」のレベルにまで掘り下げられていることである。この「感受性」のレベルにおいて、「顔」の「傷つきやすさ」は、私に「応答や責任 response and responsibility」を要請する(cw, 33)。リングスはレヴィナスをそのまま受け継いでいるわけではないのだが、少なくともレヴィナスのこの他者との出会いの根源性は肯定的に受け止めている<sup>26)</sup>。「合理的な共同体」の外部の他者との邂逅の根源性は、レヴィナスの「顔」「傷つきやすさ」が私に課する「命令」への応答という還元不可能な経験によって保証される。そして、この経験は、「事業」や「営み」の外部にある「もう一つ別の共同体」の根源性を保証する決定的な要因なのであり、つまるところ、それは他者の「傷つきやすさ」を感じることなのである。

さて問題は、他者が私に呈示する「傷つきやすさ」には「死すべき運命 mortality」(cw, 12) が含意されていることである。ここで「もう一つ別の共同体」は、他者が私に「死すべき運命」を呈示し、それに「感受性」において応答することによって初めて生じる共同体ということになるだろう。こうした経緯において、「死に逝く者」の許に「居なければならない」という義務に基づく共同体が意味を持つ。この義務は、他者の「死すべき運命」を感受しつつ、まさに「死に逝く者」から発する「命令」によって生じる、私の応答義務ということになるだろう。つまり、「死に逝く者」に「感受性」において応答することこそが、「付き添う」ことであり、それによって「もう一つ別の共同体」が成立するのである。重要な点は、この「死」が「私のもの」としての「死」ではなく、他者が「死に

逝く」という意味での「死」であるということである。他者が「死に逝く」ことは私が「死に逝く」ことでは決してない。私と他者は、ここでもハイデガーの述べるような「死」の代理不可能性によって大きく差異化されていることだろう。しかし、他者が「死に逝く」ことを私が代理できないという断絶においてもなお、相互が「もう一つ別の共同体」を形成できるのは「感受性」によってであるという点は興味深い。

私は「死に逝く者」を「感受性」において感じる。「死に逝く者」は「命令」を私に課してくる。この「命令」が私に課する内容は、「死に逝く者」に「付き添う」ことであり、まさにその「命令」に私が「付き添う」という仕方で応答すること、これこそが「もう一つ別の共同体」において賭けられているものなのである。

このようにリングスは、ブランショが述べる「〔他者が死に逝くことを〕自分に関わりのある唯一の死でもあるかのように私のもとに引き受けること」<sup>27)</sup>に接近しつつ、この「死に逝く者」への「感受性」を、「友愛 brotherhood」と言明する (cw, 157/179)。他方、「死」が私や他者にとって固有な事態でありながら、そこに何らかの共同性を認めるならば、「死に逝く者」に「付き添う」事態における「死」の意味が重要となるだろう。ここでリングスは、非常に危険であるが興味深い問題提起を行う。それが「共通の死」というものである。

「合理的な事業の真只中で、無と死、彼らの死すべき運命にある、何も共有しない者たちの共同体が生じている。しかし、互いを別離させる死は、共通の死 common death なのだろうか。」(cw, 13)

引用の通り、「共通の死」は1つの問題提起として慎重に言及されている。そこには肯定も否定もない。「共通の死」は、それを肯定したいのだが、しかし肯定することは原理的に不可能であるような、そうした苦渋の問いの真只中に放置されている。ここでリングスの「共通の死」に反駁を加えることは容易である。しかしその前に、ハイデガー、ナンシー、ブランショが決して言及しなかったであろう「共通の死」に関して、リングスがそう述べた必然性に耳を傾けることは、決して無益な議論ではないだろう。この場合の「共通の」とは何らかの共有物ではないし、また所有物のような「われわれの死」でもない。すぐ直前に言及されているように、「死」は「互いを分離させる」ものでもあるから、やはり「死」は相互を切り離すのである。しかし、それでもやはり「共通の死」と言うのは如何なる意味においてなのか。「共同体」を「死」に沿って思考するならば、たとえ危険を伴うにせよ、この「共通の死」へと歩みを進める必要があるだろう。そして問題は「共通の死」を各自の「死」という主張によって解体することではなく、如何にして「共通の死」と言えるのか、を検討することにある。

## 5、「共通の死」と「友愛」

そもそも、リングスは「死」をどのようなものとして考えているのか。その大きな特徴として挙げられるのは、リングスが「死」をわれわれの生活を支えつつ脅かすものとして、つまり「エレメント」の次元に位置づけているということである。それは「迫り来る死の影 the shadow of death

that advances」(cw, 118)として、太陽、空、砂漠といった「エレメント」の1つなのである。そうした過酷な「エレメント」<sup>28)</sup>において、人間は自身の生を維持するために誰かに助けを求める。人間は、「居心地を良くしてくれるようにと、他者に助力を求めなければならない」(cw, 118)。こうした他者関係が、根源的な共同性の次元に位置づけられる。リングスはここではレヴィナスに反して、この「エレメント」の内部に私と他者を位置づける。それは「死」が私にも他者にも同じく与えられていることを意味するのである。

しかしリングスは、ここで私と他者との等価的な交流を提唱しているわけではない。「死」は「エレメント」として、私と他者に忍び寄るものなのだが、この「エレメント」としての「死」に曝された者として「助力を求める」のは、まさに私ではなく、他者なのである。そしてこの他者が「死」において「助力を求める」こととは、他者が「接触 contact と付き添うことを求めている」ということなのである (cw, 132)。ここで「付き添うこと」が私の恣意的な行為ではないことは理解されるだろう。というのも、この「付き添うこと」とは、まさに他者が私に課す「命令」への応答であるからである。この「死」は、あくまで他者にとっての「死」であって、目の前で他者が「死に逝く」という事態に直面する場合の「死」である。「感受性」によってこの「死に逝く者」を感じるこそが、「もう一つ別の共同体」の出現にとっての要となる。そして、この「死に逝く者」を感じる「感受性」こそが「友愛」といわれるものなのである。

「[死すべき運命にあり、苦しみを感じ受する者が] 慰め consolation のために触れることとは、死に逝くことに付き添うための道を開き、彼や彼女の困窮の極限 last limit において他者との友愛を見出す。」(cw, 178-179)

要点を押さえておこう。「友愛」は、「死すべき運命」にある私と他者との「友愛」である。この点では、私と他者は有限者であるという点で、位階は等しい。しかし、「友愛」が生じるのは、「死に逝く者」としての他者が「付き添うこと」を「命令」として課すことによってである。ここで未だ「死に逝くこと」に身を置いていない私と「死に逝く者」とは、決定的に代理不可能な状態に置かれる。「[死の影]は私にとって for me ではなく、他者たちにとっての for others 可能性の諸地平において」(cw, 168) あるのだ。「死」はやはり他者にとっての「死」なのであり、私ではない。しかし、私が「友愛」を感じるのは、私ではなくこの他者の「[死に逝くという] 困窮の極限において」であって、まさにこの他者にとっての「死」という「極限」における「感受性」においてこそ「友愛」が生じるのである。「死に逝く者」が私に「付き添うこと」を「命令」し、それに応答することが義務付けられているとするならば、「慰め」として「付き添うこと」という仕方ではしか応答できないような、そういった状況で感じるものが「友愛」なのである。また付言すれば、この応答は、「死に逝く者」が親族であるとか、友人であるとかいう特定の理由によって左右されない。何も理由がなくとも、私は「死に逝く者」に無償で「付き添う」のであり、これがリングスの言う私と他者との「友愛」であり、共同体の出現に大きく貢献するものなのである。

さて、リングスはさらに、この「死」に「付き添うこと」に、「感受性」以上の大きな意味を持たせる。

「人が他者の兄弟 brother となるのは、彼が他者にとって裂き開かれた死という場 the place of

the death that gapes open for the other に、自らを完全に置く put oneself on wholly 時である」(cw, 157)

ここでは、「死に逝く者」を感じるだけでなく、他者に「付き添う」という「命令」を受容し、引き受けるような意味が込められているように思われる。感じるだけでは「共通の死」とはいえない。そこには「付き添うこと」が欠けている。しかし、まさに「付き添う」という応答が可能であるのは、「感受性」があるからである。しかし、このリングスの引用をそのまま受け取れば、私と他者は道連れのように死ぬこととなり、共同体の出現にはならないだろう。

問題は、あくまで生きている者から、この他者の「極限」である「感受性」のレベルでの「死に逝く者」に——応答として「付き添う」ことで——侵犯することが示唆されているのか、そうでないのかという点である。「死に逝く者」への「感受性」は、「死に逝く者」と「付き添う者」を同一の「友愛」へと安易に纏めるようなものではない。しかし、こうした「極限」における「友愛」を提唱し、そこに「もう一つ別の共同体」の出現を見込むならば、この他者の「極限」を他者の「極限」としつつ、それと同時にそれを私の「極限」とすることが必要なのではないだろうか。つまり他者の「極限」を踏み越えることも示唆されているのではないだろうか。リングスの言及にも見られる通り、まさに他者にとっての「死」「極限」を、それが他者にとっての「死」でありつつも、そしてそうであるから、私のものとして応答する〔＝自らを完全に置く〕ということも想定されていると思われるのである。それは一方で、「死に逝く者」への「感受性」によって、他者の「命令」である「付き添う」という「命令」を感じつつ、この要請を受けている私とその「付き添うこと」を応答として遂行せねばならないということであり、まさにこの遂行の仕方こそが「自らを完全に置く」ことなのではないだろうか。

この「自らを完全に置く」という表現は、厳密に理解されねばならないだろう。それは、他者の死を私が代行するという意味ではなく、あくまで「感受性」において「死に逝く者」を感じるというレベルを維持しつつ、それに応答することなのである。それが「慰め」という形で「付き添うこと」なのであり、「自らを完全に置く」ことである。ここで慰める者と慰められる者という関係が生じるのは必然であるが、「慰め」の要請はあくまで他者からの「命令」の応答としてあるのである。

こうした関わりによってのみ「友愛」が生じるのであれば、ここには自他の軋みが生じていることだろう。そしてその「友愛」とは、「エレメント」としての「死」に互いに曝されつつも、「死すべき運命」を担いつつ「死に逝く者」を感じ、同時に「付き添うこと」において、他者への「慰め」という意味以外は無意味であるような他者との関わりのことである。これが他者の「極限」に「慰め」として「自らを完全に置く」ことなのであり、他者が「死に逝く」という契機においてのみ「慰め」の意味があり、共同性が確立するのである。同じく「死すべき運命」にありながら、「死に逝く」という事態においては別離と代理不可能性を含んでいるからこそ、「死」とは、「慰め」「友愛」という共同性を「われわれ」に与える唯一のものである。そしてこの共同性を出現させるものがまさに、「合理的な共同体」の外部に存する異質な他者にとっての「死」であり、この他者の「死」こそが「合理的な共同体」の成員を「もう一つ別の共同体」へと誘うのである。「付き添うこと」とは「合理的な共同体」の成員が、異質な他者の「命令」によって自らの共同体を踏み越える経験であり、それこそが異質な他者にとっての死に「自らを完全に置く」ことである。こうして成立する「死」の動向に互いが曝される場面、それこそが「共通の死」とリングスが述べるところのものであり、「も

う一つ別の共同体」へとわれわれの足を進める決定的な契機なのである。

「共通の死」とは、私と他者との安易な立場交換を意味しているのではない。「死」は自他の断絶を与え、なおかつ私による他者の身代わりの不可能性を突きつけるのだが、それは私に先立って「死に逝く者」を通じて、「死」という恣意的な操作を許さない出来事を私に宣告すると同時に、私をその他者に到来した不可避な出来事に「付き添うこと」でもって応答することへと誘うものであるという意味で、「共通の死」なのである。他者にとっての死が、「付き添う」という「命令」を私に課してくる以上、「死に逝く者」の場へと「自らを完全に置く」まさにその次元で「もう一つ別の共同体」の出現を見出すならば、「死に逝く者」と「付き添うこと」の乖離は必然であるにせよ、それを維持しつつも「感受性」において他者の死を感じ、その乖離の中で私が「死」に「付き添う」ことこそが「共通の死」というものなのである。従って、「共通の」という形容詞の意味とは、私が「死に逝く者」ではないにせよ、その代理不可能性においてこそ、私は他者への応答として、他者にとっての「死」の「場所」へと参与させられることで通じ合うということなのである。「共通の死」とは、他者にとっての「死」へと、私が誘われることである。そして、それは「死に逝く」事態において無益な「付き添い」という交流を出現させるものなのである。

最後に、簡単にはあるが「死に逝く者」と「付き添う者」との時間・空間的な隔たりに簡単に言及しておこう。「死に逝く者」は私に先立って「死に逝く」のであるから、この点で私は他者に「遅れをとる deferral」(cw, 171) ことになる。つまり、他者はその「死に逝く」という事態に関しては、先立つものとなるのである。この「遅れをとる」ことは、「死」における断絶を極めて大きく特徴づけるものであるだろうし、まさにこの「遅れをとる」からこそ、他者は私の時間・空間の外部にある他者として存在することになるのである。極めて簡略化していえば、この私が「遅れをとる」ことが、そして他者がすでに先立ちつつある [= 「死に逝く」] ことこそが、私に未だ「死に逝く者」ではないことを呈示し、「付き添うこと」を、そして「友愛」を可能にするのである。従って、リングスの言う「共通の死」とは、まさにこの時間・空間的な隔たりによって、他者の死と私の死を分かるところにその出自を求める必要があるだろう。死に瀕して先立ちつつある他者を可能性の条件として成立する根源的な共同体。それは「死」と「共同体」——「死」か「共同体」か、ではなく——というテーマの射程を、一挙に拡張させられると思われる。

## おわりに

ハイデガーは、「私の死」から「われわれ」へと至ったのだが、リングスは「死に逝く者」から共同体への道を見出した。そして、とりわけ後者に特徴的であったのは、「共通の死」という問題提起である。ハイデガーの「われわれ」は、その内に分断と調和を含むものだったが、「死」に関しては「私のもの」という規定を逃れてはおらず、「共通の死」という問題は除外されていた。しかし、リングスはそのハイデガーの議論を他者と私の代理不可能性という点で引継ぎつつも、私ではなく他者が「死に逝く」という事態に着目して共同体を構想したのであり、その結果「共通の死」という困難な問題に到達した。

合理性に還元されえないハイデガーの本来的な他者関係は、「私のもの」としての「死への先駆」による「率先し教示しつつ - 自由にする」(SZ, 122) ことであり、これが「他者を、“存在”させる」

(SZ, 298) ことに繋がっていた。リングスは、一方でこうしたハイデガーの他者論に目配せをしつつ、「死に向かう各々の他者の誕生 the birth of each deathbound other」を私の本来の在り方の源泉とみなすことで、ハイデガーの議論を他者の死へとシフトさせながら、「死」における共同体を考えた<sup>29)</sup>。つまり、リングスの場合は、私の死が他者を本来の在り方に存在させるのではなく、逆に他者の死こそが、私の生と死を保証するのであり、他者の死が私の死に先行するのである。しかし、このように「死に逝く」他者と私の死に時間的な隔りがあるにもかかわらず、その場面で相互が共同体を形成できるのであれば、この「死」は、私と他者との間の靱帯として機能していることになるだろうし、どちらか一方の人称にのみ帰せられるものではない。こうした「死」こそ、「共通の死」とリングスが述べざるを得なかったものなのだろう。この言葉には批判が多々寄せられることと思われるのだが、われわれが全体主義的な共同体でもなく、理性によって構築される共同体でもない共同体を思考するならば、その思考を担う一つ概念として、「共通の死」を確保しておくことは無益なことではあるまい。この表現の意味を定義していく作業は、今後の課題として残るとしても、リングスの提起は共同体と「死」を思考する上での新たなモデルを提供してくれることになるだろう。

ここでハイデガーの「共存在」という概念を堅持しつつも、「私のもの」としての「死」ではなく、リングスの「共通の死」から「共存在」の議論を展開させることは可能であろうか。「死」と共同体を論じるならば、そして「死」が絶対的な内在としての共同体に回収されないならば、この連関を思考することは重要な課題である。自他の完全な同一化を拒む「死」が、共同性を生じさせるという動向を持つのであれば、「共通の死」という問題提起は共同体を思考する上で、非常に大きな意味を持っていると言えるのである。そしてそうであれば、この「共通の死」という刺激的な提案から、ハイデガーの「共存在」の射程を逆照射してゆく作業も、十分可能でありかつ有益な道筋であるように思われる。

#### 略号

SZ= Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001, 18. Aufl.

LWS= Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Band 38.

cw= Alphonso Lingis, *The community of those who have nothing in common*, Indiana University Press, 1994.

#### 凡例

原文からの引用は「」で表した。原文中のイタリックは傍点で、><は“”で、《》は”で示した。論者が補足した箇所は〔〕で示した。また引用文中における途中省略は〔…〕で表記した。引用文献は、略号とカンマと頁数で示した。

#### 注

- 1) ハンス・エーベリング『マルティン・ハイデガー——哲学とイデオロギー——』青木隆嘉訳、法政大学出版局、1995年、52頁。
- 2) 加國尚志「人間存在の回復についての試論」(『立命館大学人文科学研究所紀要』第94号、立命館大学人文科学研究所編、2010年、26 - 27頁)
- 3) この節における「非本来性」における「共存在」の特徴は、ハイデガーの本来的な他者関係の在り方とともに、拙論「死と共同存在」(『立命館大学人文科学研究所紀要』第94号、立命館大学人文科学研究所編、2010年)において立ち入って検討した。

- 4) 和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、1965年、236 - 240頁。
- 5) レーヴィットは「1人称は、“世人”への自己喪失から、同等の“2人称”(あなた)を通じて己を“1人称”(私)として規定することで、己を取り返すのではない」とし、ハイデガーの本来性を「本来的な相互存在の積極的な可能性、つまり1人称と2人称、つまりあなたと私に関する相互における存在は、無視されている」として批判する(Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (in *Mensch und Menschenwelt*), Stuttgart, 1981, Sämtliche Schriften I, S. 96f)。また、レーヴィットは1969年講義「死への自由」において、ハイデガーの「自ら自身で引き受けざるをえないもの」としての「死」を、「道徳的な先入見」とみなした上で、「最も本来的な可能性」としての「死」ではなく、「われわれが各人と折り合いをつける *übereinkommen*」「共同の運命 *gemeinsames Schicksal*」としての「死」を提唱しており、「死は相互を平等にし、等しくする」と主張している (Ibid., S. 423)。このレーヴィットの観点は興味深い、今後の課題としたい。
- 6) Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1995, S. 16.  
この引用中にある自動詞 *sein* を他動詞として訳出したのは、論者の恣意ではない。ハイデガーは存在を後年になり他動詞として扱うようになる。  
「あらゆる存在者は存在において調停されている。ソフォンとは、あらゆる存在者は存在において存在する *Alles Seiende ist im Sein* ということ述べているのだ。厳密に言えば、存在は存在者を存在する *das Sein ist das Seiende* となる。この際、“存在する *ist*” は、他動詞的に語られており、“集約する *versammeln*” と同じようなことを意味している。存在は存在者を、それが存在者であるということの内に集約している。存在とは集約——ロゴスである」(Martin Heidegger, *Was ist das-die Philosophie* (in *Identität und Differenz*), Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe Band 11, S. 14 [マルティン・ハイデッガー『哲学とは何か』原佑訳、理想社、1960年、17頁])。
- 7) 吉本浩和『ハイデガーと現代の思惟の根本問題』、晃洋書房、2001年、32頁。  
またこの点に関して、轟孝夫氏もハイデガーの「死」を「死の自己所有」としての「個人閉塞した死」として解釈する方向を退け、それを「世界 - 内 - 存在の文脈の内理解する方向性」を主張している(轟孝夫『存在と共同——ハイデガー哲学の構造と展開——』、法政大学出版局、2007年、349頁、注14)。轟氏が述べるような「世界 - 内 - 存在の文脈」で「死」を捉えるということは、ハイデガーの他者もまた世界の内で出会う存在者であることを考慮すれば、「死」を他者への関わりへの方向において解釈する本稿の主旨と合致する。
- 8) Anthony Steinbock, *Phenomenology and mysticism : the verticality of religious experience*, Indiana University Press, 2007, p. 152.
- 9) 本稿では紙面の都合上、「民族」を詳細に議論できない。ハイデガーの考える「民族」に関しては、拙論「民族と共同存在——ハイデガー『存在と時間』と『言葉の本質への問いとしての論理学』を巡って——」(『立命館哲学』第21集、立命館大学哲学会編、2010年)を参照のこと。
- 10) この点は拙論「ハイデガーにおける他者と共同存在の問題」(『倫理学研究』第40号、関西倫理学会編、2010年)を参照のこと。
- 11) この「覚悟性」は紙面の関係上詳述することはできないので、本稿に関係のある限りで『存在と時間』におけるハイデガーの言及を下記に挙げておく。  
「覚悟性は自己を、まさしく手許にあるもののもとでの、その都度の配慮的存在の中へもたらし、そして同時に自己を、他者との顧慮的な共存へと押しやる。」(SZ, 297f)「己自身への覚悟性はまずもって現存在を、自らの最も固有な存在可能において共に存在している他者を、“存在”させる *sein lassen* [...] 可能性へもたらすのである。」(SZ, 298)「覚悟性は、先駆的覚悟性としてのみ、本来的に、また全体的に、己がそれでありうる当のものなのである。」(SZ, 309)
- 12) 加藤恵介「実存と民族——「ハイデガーとナチズム」問題に寄せて——」(倫理学年報第55集、日本倫理学会編、2006年)。
- 13) ウォーリンは、こうした「われわれ」が、「民族」と同一視されていることから、ハイデガーの「われわれ」を「存在論的ファシズム」として批判している(Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2001, p. xiv [1])

チャード・ウォーリン『ハイデガーの子どもたち』村岡晋一他訳、新書館、2004年、13頁）。

- 14) Lawrence Vogel, *The fragile "We" Ethical implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern University Press, 1994, p. 106.

ただし、フォーゲルによるハイデガーの共同体に関する見解である「“本来的なわれわれ”とは脆弱 fragile である」(Ibid., p. 79) というものには、再考の余地がある。

- 15) Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, Christian Bourgois, 1999, p. 205 [ジャン＝リュック・ナンシー『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、161頁]。  
16) 本稿では議論できなかったが、ナンシーの共同体と死に関する議論は、本稿の趣旨から言って、重要である。ナンシーは『無為の共同体』において以下のように述べる。

「共同体は他者 *autrui* の死の内に開示される。[...] 共同体が他者の死のなかで開示されるならば、それは死そのもの *la mort elle-même*、もろもろの自我 *moi* ではない私 *je* の真の共同体だからである。[...] それは他者の共同体である。死すべき諸存在の真の共同体、共同体としての死とは、それら諸存在の不可能な合一である」(Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, p. 42 [邦訳、28頁])。

本稿の議論展開でいえば、上記で述べられている「死そのもの *la mort elle-même*」とリングスのいう「共通の死」との相違点と共通点が焦点となるが、それは今後の課題としたい。

なお、このナンシーの著書に回答する形で、ブランショも「他者の死」から「共同体」を考察しているが、これもリングス理解という点では重要なものである。

「何にもまして私を根底から問い糾すものは何なのか？ [...] 他人に対する、それも死に瀕し消え去りつつある *absenter en mourant* 他人に対する私の現前 *présence* がそれである」(Maurice Blanchot, *La communauté négative*, Editions de Minuit, 1983, p. 20 [モーリス・ブランショ『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、1997年、25頁])。

このブランショの見解は、リングスの「死に逝く者」との共同体と大きく近似している。

- 17) この議論は、拙論「死と共同存在」(『立命館大学人文科学研究紀要』第94号、立命館大学人文科学研究所編、2010年)を参照のこと。  
18) Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, p. 50 [邦訳、57頁]。  
19) Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, p. 87 [邦訳、64頁]。  
20) ハイデガーの『論理学』における「われわれ」は、「労働 *Arbeit*」という有為を担うものである。この点では、ハイデガーとナンシーを重ねて解釈できない。この「労働」の意味も「死」との連関で重要なのだが、ここでは紙面の都合上論じることができない。  
21) 「道徳的法則が、意思を規定するに十分な根拠となるためには、やはり媒介者としての感情が前提されなければならないのである。[...] 道徳的法則に対する尊敬は、知性的根拠によって生じるような感情である。この感情は、我々がまったくア・プリオリに認識し得ると同時に、またその必然性を洞察し得る唯一の感情なのである。」(イマニエル・カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、1979年、152 - 156頁)。  
22) Emanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Kluwer Academic Publishers, pp. 52-53 [エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』合田正人訳、国文社、1989年、109 - 112頁]。  
23) 「私の内における他人という観念 *l'idée de l'Autre en moi* をはみ出しつつ、他人 *l'Autre* が現前する仕方、この仕方をわれわれはここで顔 *visage* と呼ぶ」(Emanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 21 [邦訳、60頁])。  
24) 「柔和さという様式は、傷つきやすさ *vulnérable* と死すべきもの *mortel* として生じる、愛される女 *Aimé* の本質的な脆弱さ *faiblesse* である」(Emanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 236 [邦訳、399頁])  
25) レヴィナスは、「感受性」を他者との関わりを持たない、自我中心主義や快樂といったネガティブな文脈で使用している。

「対象は有限なものとして私を満足させるが、それは無限 *infini* を背景として私に現れはしない。無限なき有限は満足としてのみ可能なのだ。満足としての有限こそが、感受性 *sensibilité* なのである」(Emanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 108 [邦訳、200頁])。

なお、「知覚」をはみ出す「顔」との対面は、レヴィナスの下記の言及を参照のこと。

「なるほど、顔との関係は、知覚に支配されるかもしれませんが。しかし顔に特有なもの、それは知覚に還元されえないのです」(Emanuel Levinas, *Ethique et Infini Dialogue avec Philippe Nemo*, Fayard, 1982, p. 90 [エマニュエル・レヴィナス『倫理と無限——フィリップ・ネモとの対話——』西山雄二訳、ちくま学芸文庫、2010年、106頁])。

26) リンギスとレヴィナスの相違点の1つは、本稿註28を参照のこと。

27) Maurice Blanchot, *La communauté négative*, p. 21 [邦訳、25頁]。

28) リンギスはこの「エレメント」をレヴィナスの「エレメンタルなもの」に接続する。

「そのなかで事物が形作られるこの非事物性 *nonthings* とは、エマニュエル・レヴィナスがエレメンタルなもの *the elemental* として主題化したものである」(cw, 122)。

この「エレメンタルなもの」は『全体性と無限』では、下記のように述べられる。

「環境とは所有不可能で本質的に「誰のものでもない」共通の基底ないし領域である […] この所有不可能なものは一方的に内包し包摂する。われわれはそれをエレメンタルなもの *l'élémental* と呼ぶ」(Emanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 104 [邦訳、193頁])。

このレヴィナスの言う「エレメンタルなもの」の中では他者は不在である。しかしリンギスはこの「エレメンタルなもの」の次元に他者との邂逅を見出しており、この点にレヴィナスとは一線を画するリンギスの独自性が表れている。

29) Alphonso Lingis, *Deathbound Subjectivity*, Indiana University Press, pp. 183-184.

(本学大学院博士後期課程)