

Alternative Systems Study Bulletin

第15巻第1号

(2007年4月12日)

文化知思想の探求

第一章 レヴィナスの全体像

第一節 初期レヴィナス

第二節 『全体性と無限』

第三節 『存在の彼方へ』

現場から

地域創造ビジネスの意義

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

文化知思想の探求

第一章 レヴィナスの全体像

第一節 初期レヴィナス

1) なぜレヴィナスから始めるか

文化知思想の探求にあたり、なぜレヴィナスからはじめるかについて簡単に触れておきましょう。若きレヴィナスは現象学の研究者として出発しています。フッサールやハイデガーの諸著作についての研究論文がいくつかあります。それを読むと非常にまっとうな哲学者であることがわかります。また、主著の一つである『全体性と無限』では、現象学の方法を採用すると述べられていて、みずからの出自が現象学であることを明確に自覚しています。

ところが、『存在の彼方へ』になると、はっきりと現象学の限界について語るようになります。またその前の『全体性と無限』は、現象学も含めた西欧哲学への仮借ない批判でした。ですからレヴィナスの特徴はといえば、哲学批判だということになります。このように考えると、ニーチェ以降の、現象学も含めた現代思想の流れを「反哲学」と特徴付けている木田元の見解を見ておく必要に迫られます。

木田が哲学批判といわず、「反哲学」といつているのは結構正確な規定のように思えます。たとえばニーチェの場合は、一切の価値の転倒、という主張の中に、西欧哲学への批判があるのですが、しかしその批判は内在的なものではなく、それでは捉えられないものがある、という形での自説の対置ですから、「批判」ではなくて「反」なのです。ところがレヴィナスの場合は西欧哲学の内在的批判を通して、その彼方への道筋を提示しようとしています。

ここで批判という言葉について、マルクスが経済学批判としてみずからの仕事を位置づけたのと同じ重みを待ったものとして、レヴィナスの哲学批判という仕事に与えてみたいのです。文化知の思想からすれば、マルクスは経済学批判を通して、存在の形而上学的構成を解明し、そうすることで結果として、形而上学を復権していると思えます。同様にレヴィナスは哲学批判を通して、倫理という社会関係の価値形態論的構成の解明にたどり着き、存在の形而上学的構成を言葉にしようとしているのです。

マルクスが弁証法についての書物を書き残さず、レヴィナスも社会関係の経済学的解明は未決のままですが、文化知の思想からすれば、両者の思想は背中合わせの関係にあるように思うのです。文化知の思想の解明にあたり、レヴィナスから始めることは、倫理の哲学者として脚光を浴びているその従来の評価についての異議申し立てとしての意味もありますし、また、今話題となっている哲学者との関係で問題を提起できるという時事性も重要だと考えています。

2) レヴィナスの何から始めるか

レヴィナスの二つの主著『全体性と無限』と『存在の彼方へ』は実は同じテーマを扱っています。しかしテーマへの接近の仕方に違いがあります。この違いは現象学的方法についての評価の違いを尺度とすると明確にできるように思えます。ですからまず、レヴィナスの現象学理解を初期の作品に遡って捉え返し、次に『全体性と無限』での西欧哲学批判の内容をまとめ、そして最後に『存在の彼方へ』で展開されている現象学批判を見ていくことにしましょう。

3) レヴィナスの現象学受容

『レヴィナスコレクション』(ちくま学芸文庫)に「フライブルグ、フッサール、現象学(1931年)」という論文が収録されています。これは『フッサールにおける直観の理論』(法政大学出版局)出版直後のものでレヴィナス 25 歳ころの作品でしょう。ここにはレヴィナスの現象学賛美が見られます。まず現象という言葉について、今の時代の常識では現象というと客観的な事物の現象形態と考えられますが、哲学の場合現象とは客観的対象が意識のうちに捉えられて意識のうちでさまざまな形をとるそのようなものとして理解されています。レヴィナスは現象について端的に次のように述べています。

「意識に与えられるものが現象の名に値するのは、生——個別的でかつ現実的な生——の中でそれが演じ、行使する役割と機能を介してこのものが与えられ、それが生の対象である場合に限られる。そうでなければ意識に与えられるものは抽象である。」(『レヴィナスコレクション』、76 頁)

意識における現象を客観的現象の反映と見る唯物論や、意識における現象しか実在しないと見て客観的存在を否定する観念論の双方を意識しつつ、レヴィナスはフッサールの現象学が切り開いた地平を、このように現象を具体的に生活している人間にとっての問題として捉えようとしているところに求めています。

「外から持ち込まれて、組み立てられた哲学的解釈は現象の意味をうらぎってしまう。組み立てない構築は現象を歪曲してしまうのである。

現象を救出するに際して現象学は、現象の哲学的で究極の意味は、それを意識的な生のうちに、われわれの具体的実存の個性性と不可分性のうちに置き直したときに得られる、という確信に導かれている。」(同書、76 頁)

従来の観念論が意識のうちの現象について規定するときに、自分自身の生活、生命にとっての現象として捉えずに、それを外から持ち込んだ材料によって解釈していることに対して、レヴィナスは現象学はこのような形で歪曲された現象を救出するものであり、そしてその観点は、現象をみずからの生と不可分なものとして捉える事だと言うのです。

「<人間的なもの>の真の本性、意識に固有な本質を決定すること——それこそが現象学者たちに第一の課題として課せられた仕事である。彼らの回答はすでにわれわれの知るところとなっている。意識たるものは事物のように自己自身に閉じ籠もっているのではなく、その全体が<世界>を目指しているのだ。人間においてこのうえもなく具体的なもの、それは人間の自分自身に対する超越である。あるいはまた、現象学者たちの言葉を使うなら、それは志向性なのである。」(同書、79~80 頁)

レヴィナスは現象学者の課題を、人間的なものの真の本性を決定することに求めています。そのことが可能となるためには意識を世界をめざす志向性を持ったものとして捉えることが必要だと述べています。まさに「世界がそれを起点として理解されるはずの具体的なものは、このように志向性である」(同書、81 頁)というのです。ですから後に『全体性と無限』で、現象学の方法に全面的に依拠したというとき、それはこの志向性ということなのです。そしてすでにこのときから「あれこれの対象を構成する数々の志向性を分析すること、それが現象学を行うことである」(同書、83 頁)と言い切っています。そしてこのような見地から人間の本性について考察することでどのような諸問題が解明されるかについて次のように述べています。

「存在の総体は、それがわれわれの具体的な生から出来た場合には、<自然>に

についての科学だけが把握しうるような事実の堆積ではない。空間や因果性とは別に、『日常的』、『美的』、『聖なる』等々の概念の客観性が確証される。これらの特徴は対象に帰属したものとして与えられるのだが、現象学者たちはそこに、諸事物についてのわれわれの認識の『純粹に主観的な』規定を見るのではなく、事物そのものを構成するカテゴリーを見ている。<世界>は<自然>をはみ出す。<世界>は、それがわれわれの具体的な生のなかで得る起伏と豊穡さのすべてを手放さないのだ。<世界>とは、興味ある事象や退屈な事象、有用な事象や無用な事象、美しい事象や醜悪な事象、愛される事象や憎まれる事象、滑稽な事象や憂慮すべき事象からなる世界である。現象学的方法は、今日の自然主義的傾向——もちろん、この傾向もそれなりの権利を有してはいるが、限界を課せられてもいる——によって歪曲され貧困化させられた世界を破壊し、われわれの具体的な生からなる失われた世界を再建しようとしているのである。」(同書、83~4 頁)

おそらくここに描かれた構想にしたがってレヴィナスの哲学が形成されていったのでしよう。この構想で面白いのは、「世界」つまり人間にとっての生活空間が、単なる自然よりも豊富なものとして捉えられていて、日常性や美的なものや聖ものを単に主観的なものとして捉えるだけではなく、これを事物そのものを構成するカテゴリーとして捉えようとしている点です。これが実は従来の哲学によっては「失われた世界」でありこれを再建するのが自らの課題だということです。

以上に見てきたことから、レヴィナスの現象学的方法とは、意識の志向性が作り出すさまざまな現象を、人間の具体的な生に即して考察し、それを単に主観的なものとして位置づけるだけでなく、客観的な事物を構成するものとして捉えようとしている、ということになるでしょう。

第二節 『全体性と無限』

1) 『全体性と無限』の構想

『全体性と無限』はこのタイトルに出てくる言葉自体特別な概念を持っています。レヴィナスはこの本で執拗に西欧哲学の批判を試みているのですが、その西欧哲学を特徴付ける言葉がほかならぬ「全体性」であり、それは序文で次のように述べられるのです。

「戦争において顕示される存在の様相を定めるのが全体性の概念である。そしてこの全体性の概念が西欧哲学を牛耳っているのである。西欧哲学においては、個体は力の担い手に還元され、知らず知らずのうちにこの力によって命じられる。諸個体はその意味を全体性から借り受ける。」(『全体性と無限』国文社、15 頁)

レヴィナスは序文冒頭で、なぜ道徳がかくも軽んじられるのかという問いを立て、次に戦争状態が道徳を一時中断すると続けたあとにこのように述べたのでした。だからここでは道徳を中断するような戦争における存在の様相、全体性と名づけられたこの様相に存在を考察してきた西欧哲学が牛耳られてきており、かくして道徳は哲学によって省みられることはいまだかつてなかったというのでしよう。

この全体性に対置されている無限のほうは、終末論との関連で次のように位置づけられています。

「終末論は、つねに全体性の外にある剰余との関係である。この点については次のようにも言える。つまり存在の真の拡がり客観的全体性によってカヴァーされるも

のではなく、また、全体性からのこの超越、全体性に包摂されることなく、しかも全体性同様根源的なものであるこの超越は、全体性とは別の概念、すなわち無限という概念によって表現されなければならないのだ。

全体性ならびに客観的体験のこの『彼方』は、しかしながら、単に否定的に記述されるものではない。この『彼方』は全体性ならびに歴史の内面に、客観的体験の内面に刻み込まれているからだ。歴史の『彼方』としての終末論的なものは歴史と未来の手から諸存在を引き剥がす。終末論的なものは諸存在をしてその十全なる責任に目ざめさせ、責任を果たすようこれらの存在に呼びかける。」(同書、17頁)

終末論とは、通常は終末の視点から歴史全体を一つの意味ある統一体としてみて、その意味に応えるべく現在と未来を生きるという発想ですが、ここでレヴィナスは終末論を現在の全体性の外にある剰余との関係と捉えることで、これを現在の問題へと取り戻しています。そしてレヴィナスによれば、この剰余とは、全体性とは別の無限という概念によって表現されるというのです。だからレヴィナスにとっては、「終末論的ヴィジョンは全体性として解された存在内での歴史の終焉を目指しているのではなく、全体性を越えた存在の無限との関係を確立する」(同書、18頁)ということなのです。ではこの無限とはどのようなものでしょうか。

「哲学的明証性がもはや『全体性』といった語では表現しえないようなある境位におのずと送り返される場合、哲学的知の生誕の地である非知が虚無そのものではなく、ただ単に対象の不在と合致する場合がそれである。哲学に代えて終末論を立てることも、終末論的『真理』を哲学的に『証明する』こともなしに、全体性の体験から、全体性そのものの存立条件であると共に、この全体性が砕け散るようなある境位にまで遡ることができる。他者の顔のうちで閃光を放つ外部性あるいは超越がこの境位である。このような超越の概念を厳密な仕方ですらに展開するなら、それは無限という語でもって言い表されることになる。」(同書、20頁)

レヴィナスが語ろうとする終末論的ヴィジョンとは終末論を立てることではなくて、哲学が全体性という概念で事足りりとしているこの世界に、全体性そのものが存立している条件であるとともに、この全体性といった観念が砕け散るような境位にまで遡ることによって創り出されます。具体的には他者の顔であり、この近さが意識にとっては無限としてあることの確認です。レヴィナスが問題にしているものは人間と人間との社会関係ですが、そこでの対面の関係を意識との関係で捉える試みがなされようとしているのです。

「精神にとって、暴力とは自分に適合することなき存在を迎接することである。一方、哲学は明証性のうちで自らの真理を手中にする。とするなら、暴力は哲学を導く自律という理想に反することになるのだろうか。だが、無限——デカルトの呼び方では<無限>の観念——との関係は臆見とはまったく別の方向へと思考をはみ出す。臆見は思考がそれに触れると雲散霧消してしまうか、さもなければ思考のうちですでに内在していたものとして顕示される。これに対して無限の観念においては、思考にとってつねに外的でありつづけるものが思考されるのだ。あらゆる臆見の存立条件である無限の観念はあらゆる客観的真理の存立条件でもある。無限の観念、それは自力で発見するものと臆見から受け取るものとをいまだ区別することなき精神である。

無論、無限との関連を体験といった語で語ることはできない。なぜなら、無限はそれを思考する思考からはみ出すからである。このように思考をはみ出すことで、まさに無限の無限化そのものが生起する。その結果、客観的体験といった言葉以外の語で

無限との関係を語らなければならない。だが、体験というものがほかでもない絶対的に他なるもの、言い換えるなら思考を絶えずはみ出すものとの関係を意味するのであれば、無限との関係は体験のなかの体験を成就するものであることになる。」(同書、21頁)

ここで自分に適合することなき存在を迎接すると述べられているのは、自己による他者の迎接ですが、この対面の関係にレヴィナスは無限を見えています。というのもレヴィナスにあっては他者は絶対的他者であり、自己の意識や思考をはみ出すものであるからです。ところでレヴィナスの考えでは、西欧哲学の全体性の概念はつねにその外にある剰余を前提にして成り立つものでした。そして全体性の概念は無限の観念を前提にしていながら、西欧哲学は無限そのものについての解明は不問にしているのです。

つまりレヴィナスは、西欧哲学が無限を前提にすることで全体性の概念を確立してしまっているのを、それに対する批判を前提そのものである無限の解明によって成し遂げようとしているのです。そしてその手がかりを、自己と他者との対面関係という社会関係に求めそこで思考をはみ出している無限の無限化を語ろうとしているのです。

「本書の議論は、全体性の観念と無限の観念とをまず区別したうえで、無限の観念の哲学的優位性を肯定するという手順で進められる。無限は<他>と<同>との関係のなかでいかにして生起するのか。乗り越え不能なものである特殊性および人格は、ほかならぬ無限の生起の場をいかにしていわば磁化するのか。本書はこの点を語るであろう。」(同書、22頁)

レヴィナスはこの本のテーマについてこのように簡潔に述べています。無限は自己と他者との関係のなかで如何に生起するのかと。そしてこの生起の仕組みについて次のように述べています。

「無限の無限化は無限の観念が自我のうちに植え込まれることとして生起する。無限の無限化は想像を絶したある事態のうちで生起する。つまり、分離されみずからの自同性のうちに固定された存在としての<同>、<自我>が、自らの自同性の力だけでは内包することも受容することもできないものを内包するのだ。主観性はこうした不可能な要求を充たす。主観性は内包しうるより以上のものを内包するという驚くべき事態を実現する。本書は<他者>を迎接するものとして、歓待性として主観性を提示するであろう。歓待性としての主観性のうちで、無限の観念は成就される。志向性においては思考と対象が合致したままであるが、それがために、志向性は意識をその根源的次元で定義するには至らない。志向性としての知はどれもみな非合致の典型である無限の観念を前提としているのだ。

自らの容量を超えて内包すること、それは存在の全体性を思考によって包摂することではない。それはまた、構成するものとしての思考の内的働きによって存在の全体性を事後的に解明しうるということですらない。みずからの容量を超えて内包すること、それは思考内容の枠組みを絶えず破壊し、内在性の障壁をたえず踏み越えることであって、しかもその場合、存在内へのこの降下が降下という概念に改めて還元されることはない。」(同書、23~4頁)

自己と他者との対面の関係においては、自己は内包することも受容することもできないものを内包する、これがレヴィナスが考えている無限の無限化の生起の仕組みです。こうしてレヴィナスは主体性(主観性)を他者を迎接するものとして、歓待性と捉えることでこの無限の観念を主体のうちに成就させようとするのですが、これは後

には他者の身代わりとして、歓待というニュアンスからは外れたものとして明確化されていきます。ところで今回の研究のテーマの一つは、レヴィナスによる現象学の方法の適用について考察することでした。最後に方法に言及している部分に触れておきましょう。

「本書で用いられた数々の概念は現象学的方法に全面的に依拠して提示され展開されている。志向的分析とは具体的なものの探求である。」(同書、25頁)

このようにレヴィナスは現象学的方法に全面的に依拠すると述べていますが、しかし現象学の限界を、志向性が意識と存在との合一を措定することで、無限の観念を前提にしてしまっている事を批判していましたから、レヴィナスの思考は現象学の外へとはみ出して行きます。

「現象学的演繹は存在についての観想的思考ならびに存在そのものの俯瞰可能な露出を意味へと還元する。しかし、本書はこの意味を非理性的なものとはみなさない。根源的であるがゆえに形而上学的と呼称される外部性への希求、なによりもまず『在らしめる』べきこの形而上学的外部性の尊重——かかる希求と尊重が真理を形づくる。本書の考察を導いているのはこのような形而上学的外部性である。」(同書、26頁)

レヴィナスはここでみずからの考察を形而上学と位置づけています。ハイデガーが西欧哲学の批判を形而上学批判としてなそうとした事に対して、異議申し立てをしているのでしょうか。レヴィナスにあっては論理の彼方にある倫理の探求がこの形而上学の課題とされているのです。

2) 西欧哲学の批判

すでに指摘しておいたようにレヴィナスは全体性という概念で従来の西欧哲学を特徴づけ、そして無限という概念で、全体性をはみ出す倫理の領域を措定し、倫理についての哲学的考察に形而上学という名称を与えています。形而上学というと、ハイデガーやデリダの場合は西欧哲学の存在論をさしており、紛らわしいので、以下ではレヴィナスの形而上学を端的に倫理哲学と呼ぶことにします。

レヴィナスの西欧哲学批判は、全体性の批判となりますが、そうなるのは全体性の外部にはみ出す領域としてある無限を考察することによってです。その際に西欧哲学では無限、つまり倫理を扱えないといった、外在的批判(反哲学)ではなく、西欧哲学の全体性に内在しつつ、そこから倫理哲学への途を探るという方向性を示しています。

そこでとりあえずは、西欧哲学の特徴とその欠陥について、他者の取り扱いというところから見ていきます。「(西欧哲学の場合) これらの実在の他性は思考し所有する私の自同性に吸収されてしまう。これに対して、形而上学的欲望はまったく他なる事象、絶対的に他なるものをめざす。」(同書、31頁) 確かに西欧哲学は私の自同性に他者を吸収してしましますが、これに対して他者との関係を無限として特徴付けるレヴィナスにとっては、他者は私が自同性のうちに回収できるような存在ではありません。このことをどのように捉えたらいいのでしょうか。この点についてレヴィナスは次のように問題を提起しています。

「<他>の他性、<他>の根底的異質性は次の場合にのみ可能となる。つまり<他>は、出発点にとどまり、関係の入り口の役目をする、相対的にではなく絶対的に<同>であることを本質とするような項に対して、他なるものであらねばならないのだ。ある項が関係の出発点に絶対的にとどまりうるのは、この項が<自我>である

ときのみである。」(同書、35頁)

まずレヴィナスは自己と他者とが無限の関係にあるということを想定したときの両極の特徴について規定することから始めます。この場合他者は自己と関係を持ちつつも、自己のうちに吸収されない存在でなければならないのです。ということは他者も自我であるということなのですが、関係の両極が共に自我であるような自我論というものは成立するのでしょうか。レヴィナスの西欧哲学批判の成否はこの点にかかっています。ここでは西欧哲学に見られる「われ思うゆえにわれあり」というデカルトに始まる自我論の超越が問われているのです。すこし長くなりますが、超越の決定的な場面を見てみましょう。

「<自我>のなかでの<同>の自己同定は単調な同語反復として、つまり、『<私>とは<私>である』として生起するのではない。もしそうなら、AはAなりという形式には還元不能なく<同>の自己同定の独自性が見逃されることになる。<同>の自己同定は自己が抽象的に自己を表象することではない。抽象的な自己表象とは異なるものとして、<同>の自己同定の独自性をいまは見定めなければならない。一個の自我と一つの世界との具体的な関係を起点として、<同>の自己同定を考えなければならない。世界は、自我にとって疎遠かつ敵対的なものであるから、理の当然として自我を変質させるはずである。ところが、世界と自我との真に原初的な関係は世界内の自我の滞留として生じる。この関係において、自我はまさに<同>の最たるものとして顕現する。世界という<他なるもの>に対抗する<自我>の様式は、世界をわが家とみなしてそこに実存しつつ滞留し、自己同定することである。世界内にあって当初は他なるものであった<自我>が世界に土着せる存在と化す。<自我>とは、他なるものから土着せる存在へのこの変質において生じる豹変そのものである。」(同書、37頁)

レヴィナスはここで自己同定する自我の成立様式を論じ、西欧哲学の前提そのものの考察をしています。それによれば自我とは、自己が無限であり他者である世界の一部に滞留し住み着いて土着することで自己同定することができるのであり、世界にとって他なるものであった自己は土着によって自己同定する自己、すなわち自我に豹変すると言うのです。進んでレヴィナスはこの自我の滞留について考察していきます。

「<自我>は世界のうちに場所を家を見いだす。住むこと、それは自分を支え、ある場所にとどまる仕方に他ならない。とはいえ、自分を支える<自我>は、例の蛇のように自分の尾に噛みつくことで自分を把持するのではない。そうではなく、この<自我>は自分にとって外的な大地の上で自分を支え、何かをなしうる身体としてこの大地にとどまるのである。『わが家』とは容器ではなく、私が何かをなしうる場所であって、そこにおいて私は、自分とは別のある実在に依存しているにもかかわらず、あるいは依存しているおかげで自由である。」(同書、37頁)

自我という存在の存在理由を思考作用に求める西欧哲学の伝統的発想に対して、レヴィナスは自我の滞留という観点を対置することで、無限なものとしてある世界と自我との関係、つまり西欧哲学の自我論の成立の前提されているものを摘出しそれを倫理哲学の対象としていきます。つまり自我の自由とは、自我が自己同定することの不可能な世界という場所に依存することによってであり、そしてこのような依存関係のうちで初めて自我論が可能となるというのです。ところでこのような依存関係は、依存関係とは意識されません。というのも所有という範疇が成立するからです。

「歩きさえすれば、何かをなしさえすれば、どんな事物をも把持することができる。

ある意味では、すべてがこの場所に存在しており、結局のところすべてが私の手の届くところにある。ちょっと計算しさえすれば、私と星々とのあいだに介在するものあるいは中間項を与えてくれるのだ。すべてがここにあり、すべてが私に属している。場所をまず掌握することによって、すべてがあらかじめ掌握される。場所のこの初源的掌握と共に、すべてが掌握され、了解される。所有とは、言い換えるなら、自我に対して最初だけ他なるものであるような相対的他性を一時中断することであるが、このような所有の可能性、それが〈同〉の様式である。」(同書、37～8頁)

依存関係が所有関係と見なされることで世界という他者の自己への同定がなされ、これが自我の成立を促す、というようにレヴィナスは考えています。ここでの所有とは、さしあたり場所の掌握ですが、この所有とは実は自我による自己同定の様式であるとレヴィナスは看破しています。ロックによれば所有は自己の労働に基づくものですが、このような所有論は自我と労働主体の成立を前提としています。マルクスが本源的所有を大地に対する関係行為と説いているのを継承するがごとく、レヴィナスは所有を場所の初源的掌握から説き起こしていますが、そうする事で、所有という範疇を人間の条件として設定することに成功しています。次に見るように所有とは自己同定の諸契機として捉えられるのです。

「このように世界の他性が自己同定に豹変するという点をしっかり銘記しておかなければならない。この自己同定の諸『契機』、すなわち身体、家、労働、所有、家政は〈同〉の形式的骨組にたまたま付着した経験的所与としてしめされてはならない。これらの『契機』は〈同〉の構造の分枝なのだ。

〈同〉の自己同定は無意味な同語反復でも〈他〉との弁証法的対立でもない。〈同〉の自己同定、それは自我中心性という具体的な事態である。これは形而上学の存立を左右する重要なポイントである。

もし〈同〉が〈他〉との単なる対立によって自己同定するのであれば、〈同〉は〈同〉と〈他〉を包摂する全体性の一部をすでになしていることになろうし、また、われわれの考察の出発点であった形而上学的欲望の希求、すなわち絶対的〈他〉との関係をめざすこの希求もこのとき裏切られてしまう。

ところが実は、形而上学的事象から形而上学者を切り離すこの分離は関係の単なる反対物ではない。なぜなら、自我中心性として生起するこの分離は関係の只中でも維持されるからだ。」(同書、38～9頁)

所有を自己同定の諸契機と見なすことで開けてくるものは倫理哲学(形而上学)の地平です。というのはそのように捉えることで、自己同定を自我中心性として批判的に捉える倫理哲学の出発点が与えられるからです。つまり自我と世界との関係が自己同定としてあるのは、自我=自我というトートロジーや、対立物の統一といった弁証法的関係ではなく、自己中心性として、所有をはじめとするさまざまな諸契機を分枝とする具体的な事態としてあるということです。

このように西欧哲学の全体性を、その外にある無限の提出によって批判していくレヴィナスは、自己同定を自己中心性として捉えることで倫理哲学の始源へと到達したのです。この始源に立つと、次に問われるのは他者の絶対的他性という倫理哲学の条件を展開させることです。

「しかし、自我中心性として生起する〈同〉が〈他〉と関係を結びつつも、ただちにこの〈他〉からその他性を奪わないなどということは、いかにして可能となるのか。このような連関の本性はいかなるものなのか。」(同書、39頁)

自己が自己同定することで自我となり、これが西欧哲学の全体性を形づくっているのに対して、この自我を、全体性の外にある無限との関係で、自己中心性と捉えたときに、全体性に吸収されない他との関係、この関係を発見することが倫理哲学にとって不可避の課題となります。レヴィナスはこの問題をどのように解いていくのでしょうか。

「形而上学的〈他〉とは形式的ならざる他性をそなえた他なるものである。この他性は自同性の単なる裏面でも、〈同〉への抵抗からなる他性でもない。〈同〉のいかなるイニシアチヴ、〈同〉のいかなる帝国主義にも先行する他性、それが形而上学的〈他〉の他性だ。形而上学的〈他〉とは、〈他〉の内容そのものであるような他性をそなえた〈他〉、〈同〉を制限することなき他性をそなえた〈他〉である。というのも、〈同〉を制限するとき、〈他〉は厳密には、〈他〉でなくなるからだ。その場合、〈他〉と〈同〉は境界線を同じくし、〈他〉は体系の内部で依然として〈同〉にとどまる。」(同書、39～40頁)

ここでレヴィナスが展開している倫理哲学における同と他という両極の関係は、実はヘーゲルの弁証法の転倒の試みであるように思えます。ヘーゲルの弁証法は自我と対象という対立物の統一ですから、他は同に対する対立物としてあり、お互いに浸透しあってそれぞれが他に移行し反照しあってその本質を開示していく意識の運動です。つまり意識という媒介者が運動の主体として、弁証法を展開させていくのです。これに対してレヴィナスがここで試みているものは媒介者を主体とはしない関係における両極の弁証法的運動の叙述ではないのでしょうか。つまりレヴィナスは、移行も対立も浸透も反照もしない両極の関係を求めているのです。

「絶対的〈他〉、それが〈他者〉である。〈他者〉は私と数的関係をもたない。私と『きみ』との共同体あるいは「われわれ」という名の共同体は複数の『私』を単に寄せ集めたものではない。私ときみ、この二つのものは同じ一つの概念に属する個体ではない。所有も数的統一性も概念の統一性も私を他者に結びつけはしない。共通の祖国の不在が〈他人〉を〈異邦人〉たらしめ、この〈異邦人〉がわが家を攪乱するのだ。しかし、〈異邦人〉はまた自由な人間の謂いでもある。〈異邦人〉に対して、私は何かをなすことができない。たとえ私が〈異邦人〉を操るとしても、私には彼の本質的側面を掌握することはできない。〈異邦人〉は私の場所に全面的にいるわけではない。けれども、〈異邦人〉と共通の概念をもたないこの私もまた〈異邦人〉と同様に類を欠いている。われわれは、〈自同者〉と〈他人〉なのである。」(同書、40頁)

倫理哲学が課題とする倫理的関係は他者を絶対的他者として措定できるような、自己と他者との関係なのですが、このことを言葉で言うことは簡単ですが、その内実を具体的に表現することは非常に困難です。さしあたり西欧哲学の自己同定の関係への批判からレヴィナスはこの問題に接近しています。まずこの両極は意識の上での現象として現れるそれではなく、この意味で意識の圏という共通の祖国を持ちません。ここで異邦人というのは、意識化されない存在ということでしょう。自我の自己意識に対して意識化されない他者が関係しているのです。

このような、西欧哲学の方法からは記述できないような〈同〉と絶対的〈他〉、この関係を倫理哲学的関係として捉えたレヴィナスは、次にこの関係についての考察を進めていきます。

「以上のことを踏まえて言うなら、全体性を形成することなき諸項の関係は、〈自我〉から〈他人〉へ赴く関係、対面の関係、隔たりを深さとして描く関係としてのみ、

存在の一般経済のなかで生起することになる。そして、この関係が言説、善良さ、
<欲望>の関係なのである。<欲望>の関係は、悟性の総合作用が多様かつ相互に他
なるものであるような諸項間に確立する関係とは異なる。というのも、悟性はその総
合作用によってこれらの多様な項を一望のもとに収めてしまうからだ。自我はたまた
ま形成されたものではない。もともと存在の論理的規定としてあった<同>と<他>
が、たまたま形成された自我のおかげで、はじめて思考内に反映されるのではない。
存在内に他性が生起するためにこそ、『思考』が必要であり<自我>が必要なのだ。(同
書、41頁)

全体性の外にはみ出している無限、これをレヴィナスは対面の関係として捉えます。
先に明らかにされた自己中心性とはこの対面の関係での自己についての規定だったの
です。そしてこの対面の関係は実は言説の関係でした。そして『全体性と無限』では
特有の言語論によって、対面の関係についての倫理哲学的分析がなされていきます。

こうして新たな倫理哲学が生誕したのですが、レヴィナスは西欧哲学の全体性にと
っては外的であったこの無限という倫理的関係の解明が、実は西欧哲学の自我という
思考の成果物を必要としていると述べて、西欧哲学批判から倫理哲学への移行の道筋
を示しています。

3) レヴィナス特有の言語論

レヴィナスの主著『全体性と無限』はさまざまなテーマが扱われていますが、すべ
てが独特の言語論から展開されています。その言語論は、言語とは何かといった、従
来の言語論のテーマから離れたものであり、言語をそれ自体で自存する存在と考
えて、これが意識の内では現象する様相を記述するという方法に基づいています。レ
ヴィナスはいくつかの箇所で、言語とは何かとか言語の本質は、とかいった問いを
立てこれに簡潔に答えていますので、とりあえずそれを見ておくことから始めましょ
う。

もともとレヴィナスの問題意識は自我が他者と関係を結びつつも、この他者から
他性を奪わないこと、他者を絶対的他者として見いだすことでした。そしてこの
ことのために独特の言語論が利用されているのです。自我が他者と関連しつつも
絶対的に分離した関係を形成しようとする連関、「この連関が言語であることを証明
すべく努めるつもりである」(同書40頁)と最初に約束しています。

「分離された存在は充たされ、自立している。にもかかわらず、分離された存在は、
欲求の欠如によっても失われた善の記憶によっても刺激されることのなき探究をつ
うじて、他なるものを探究する。こうした探究のあり方、それこそが言語である。」(同
書、80頁)

まず言語は「探求のあり方」として定義付けられています。探求する対象は他なる
ものですから、しかもこれは絶対的に他であるものですから、自我の欲求や理性の働
きによる探求ではありません。つまりこれは現象学が考える意識の志向性に基づく
関係ではないのです。もともと自我なる存在は他者を前提としていますが、レヴィ
ナスは人間が関係することで社会を形成しているという、自我の成立の前提その
ものを解明しようとしているのです。この人間の社会性が他者に対する探求のあり
方として位置づけられ、そしてこの機能を持ったものとして言語が選ばれているの
です。

「他人から分離された存在が自己のうちに埋没することなく他人に対して語りか
けるような場において、真理は出来する。言語は他人に触れることがない。言語は
他人と点的に接触することさえない。このように他人と接触することなき言語は、

ながら、他人を召喚し他人に命令することによって、あるいは他人に服従すること
によって、他人に到達する。」(同書、80頁)

後の『存在の彼方へ』では、自己は人質であり、他人によって召喚される存在で
した。『全体性と無限』では、この関係が言語による他人の召喚とされています。で
すから自己は他人に語りかける存在とされているのですが、その際に言語によって
教えられるという形で、自己が召喚されるさまを表現することになります。

「確かに、言語を現実活動として、行為に伴う所作として考えることもできる。だ
が、これは言語の本質を看過することである。言語の本質とは顕現するものと顕
現されるものとが顔のなかで合致することであり、この合致は、われわれより高
きところに位置することによって、教えることによって成就される。」(同書、88
頁)

レヴィナスは言語を日常の活動として考えるときの前提となる言語の本質的
内容について、顕現するものと顕現されるものとが顔のなかで合致するとい
うことに求めています。顕現するものは自己であり、顕現されるものは他者
ですが、それが他者の顔のなかで合致するところ言語の本質があるというのです。
そしてこの合致は顕現するものが顕現されるものに伝えるという関係ではなく、
顕現するものが顕現されるものとの顔のなかでの合致という高みから教えら
れる関係なのです。

「言語は主体-対象の関係には還元不能なある関係を創出するのであり、この
関係が<他人>の顕現なのである。<他人>の顕現において始めて記号体系としての
言語は構成される。」(同書、98頁)

人間の認識を意識の志向性に求めると、主体-対象の関係を措定することになり
ますが、意識の外に言語を措定しているレヴィナスは、言語によって他者と媒介
されるという関係の中での意識の働きを問題にしています。言語の本質を顔の
なかでの合致というちょっと理解に苦しむことが先に提起されたのですが、それ
は他人の顕現という事態のうちに言語の記号体系としての成立を見ていたこと
によるのです。そしてこのようにして成立する言語の関係を意識の外に措定
することに基づいて人間の意識を感受性として、志向性とは逆のベクトルで
考察することがレヴィナスの課題なのです。

「言語という連関は超越を、根源的分離を、対話者同士の異邦性を、自我
に対する<他人>の顕現を前提としている。」(同書、99頁)

人間のコミュニケーションの道具としての言語、という考え方とはまったく異
なる言語観がここに表明されています。つまりレヴィナスは言語という連関で
社会的な関係を表現しようとしているのです。人間の社会性ということ
を解明していく手立ての一つとして、言語を社会性の化身と見て、言語が
つくりだす連関のうちに人間の社会性の内実を盛り込もうとしているのです。

「意味と呼ばれるこの『何ものか』は言語と共に存在内で生起する。とい
うのも、言語の本質は<他者>との関係だからである。」(同書、314頁)

人間の社会性を言語の連関によって象徴的に表現すると、意味というものも、
対象についての人間の認識という一般的な考え方とは異なって、社会的意味
ということが問題にされてきます。たとえば国会議事堂という建築物が、議
事堂としての意味を持つのは、建物の属性ではなく、それが外から与えら
れている意味内容によってです。このような社会的な意味の問題を考えると、
それは言語と共に他者との関係のうちで生じると見なさざるを得ません。

「意味、それは無限である。言い換えるなら、意味とは<他者>である。」(同
書、314頁)

これはレヴィナスが人間の社会性を言語の連関と押さえたときの最後の到達点です。意味が無限だということはそれが今言ったように、意味が対象の属性としてではなく社会的内実として規定されるわけですから、自己の意識からすれば受容しきれない無限なものとなります。そしてレヴィナスはこの自己にとっての無限を他者とすることで、倫理を哲学しようとするのです。

4) 言語論から展開される倫理哲学

① 対話関係の設定

レヴィナスの倫理探求は、形而上学としてなされるのですが、この倫理哲学の範疇について次のように述べています。

「分離と内面性、真理と言語—これらが無限の観念ないし形而上学の範疇である。」(同書、80頁)

このレヴィナス独自の構想に今はすぐ納得できませんが、とりあえず、分離ということは対話関係にある自己と他者という両極でしょう。また無限とは意味であり、他者でしたから、内面性とは自己の感受性のことでしょう。そして言語とは社会性の象徴で、このことは対話関係として社会関係を設定したことに基づいています。そしてこの倫理哲学の観点から対話関係における発語について次のように展開しています。少し長いですがここにレヴィナス倫理哲学のエッセンスがあるように思います。

「<同>に適合した形態を解体し、<他>として現前するこの仕方、それが意味することあるいは意味をもつことである。意味しつつ現前すること、それが発語である。あなたがたを釘づけにする視線の先端に顔が現前することによって肯定されるこの現前は、語られる現前なのだ。意味ないし表出はこのようにどんな直観的所与とも際立った対比をなすのだが、その理由はほかでもない、意味することが与えることではないからである。意味は知的直観に供される理念的本質ないし関係ではない。理念的本質ないし関係は、直観に供されるという点で、眼に供される感覚と依然として類似しているからだ。意味とは外部性の現前の最たるものである。言説は直観(ないし思考)の単なる変容ではない。言説、それは外部の存在との根源的な関係である。言説は知的直観を奪われた存在の惜しむべき欠陥ではない。言説をこの欠陥とみなすことは、孤独な思考である直観をありとあらゆる直行的関係の廉直さの原型とみなすことであろう。言語は意味を産出する。意味は理念的本質として産出されるのではない。意味は現前によって語られ教えられるのであり、この教えが<同>の思考たる感性的直観あるいは知的直観に還元されることはない。外部性の現前に意味を与えること、それは明証性には還元しえない出来事であり、この出来事が直観に組み込まれることはない。」(同書、86~7頁)

ここでの意味は社会的意味です。他者があなたの面前にたち現れたとき、異邦人と呼びかけるなら、この意味はあなたが与えたのではなく、他者から、対話の関係のなかで与えられたものです。自己はここで自分の世界に閉じこもることなく、対話の関係にあつてはこの関係の内実そのものが発語となって現前し、自己は全体性から開かれて無限に直面するのです。

ここでの発語は知的直感が捉える理念的本質といった、認識論を超越しています。というのも言説とは他者との関係であつて、この関係の内実は発語されることで現前するという形で意味が産出されるからです。そしてこの関係は認識論の枠組みをはみ

出して、知的把握の埒外にあるのです。

「<他人>を知り<他人>に到達したいという大いなる希求は、言語の関係のうち宿った他者との関係において成就される。言語の関係は召喚、呼格をその本質的要素としている。語りかけることができないということを他人に語るにせよ、他人を病人として分類するにせよ、彼に死刑を宣告するにせよ、召喚された途端、他人は異質なものとして維持され是認される。把持され、傷つけられ、陵辱されると同時に、他人は『尊重』される。召喚された者は私によって了解されるのではない、つまり、彼は範疇には組み込まれないのである。」(同書、91~2頁)

認識論の枠組みをはみ出すのは、対話関係というある種の社会関係が言語の関係であり、言語の関係は、認識における主体と対象という関係ではなく、お互いに発語する主体同士が関係するものであるからです。そして倫理哲学の立場からすれば、言語の関係は、言語そのものが他者を召喚する働きをもち、対話関係の両極は共に召喚される存在だからです。そしてこの関係は知的範疇のうちに組み込まれることはありません。

「言語が描き出す外部性、すなわち<他者>との関係は、作品ないしそれを対象化する営為が有する外部性とは似ても似つかない。なぜなら、客観的对象としての作品ないしそれを対象化する営為の外部性は、言語によって、言い換えるなら超越によって創始される世界のうちにすでに位置づけられているからだ。」(同書、93頁)

このように言語を意識の外部の存在と考えるときに、労働が創り出す対象、作品の外部性と同じものと考えられるかもしれませんが、レヴィナスは言語の外部性をそのような外部性とはまったく異なるものと見ています。むしろ作品のようなものは言語が切り開いた世界のうちにあるのであつて、言語そのものの外部性とは、対話関係にある自己と他者という両極にとっての外部性であり、意識からの超越としてあるのです。

② 対話における他者

では全体性の外部にあるとされている対話の関係における他者とはどのようなものなのでしょうか。レヴィナスはこの問題について特有の言語論を駆使して迫っていきます。

「言語が有する表出機能に注目して述べるなら、言語はその宛先たる他人をまさに維持する。言語は他人を召喚し、他人に祈念するのだ。無論、言語は表象され思考された存在としての他人を祈念するのではない。けれども、だからこそ、言語は主体-対象の関係には還元不能なある関係を創設するのであり、この関係が<他人>の顕現なのである。<他人>の顕現においてはじめて、記号体系としての言語は構成される。召喚された他人はまた、すでにある側面を普遍化にゆだねた特殊な存在でもない。言語は普遍性と一般性を前提としているどころではない。言語によってはじめて普遍性と一般性が可能になるのだ。言語は複数の対話者を、多元性を前提としている。対話者同士の交渉は互いに相手を表象することでも、普遍性ないし言語という共通平面へと共に融即することでもない。すぐあとで述べるように、対話者同士の交渉は倫理的なのである。」(同書、98~9頁)

ここでレヴィナスは、言語に対話者同士の交渉の関係を投影しているように思います。特有の言語論が展開される根拠はここにあるようです。対話者同士の交渉の関係は倫理的関係であるという結論が先にあり、そしてその担い手が言語であるというこ

とから、言語そのものにこの倫理的関係を担わせようとしているようです。対話者同士の交渉関係で起きる倫理的関係は対話に凝縮しているのですが、この凝縮したものを言語の機能から解明しようとしているのです。

このような解明方法をとると、必然的に言語を存在論的に捉えることとなります。対話者同士の外部に言語を存在させ、この言語という存在の特徴から対話者同士の関係を説明するというように。つまり言語関係を実体的なものとして、それが対話者双方を支配する存在と見なすことになるのです。このような言語観は『存在の彼方へ』では採用されなくなります。とまれこのいっぼう変わった言語論にもう少し付き合ってみましょう。

「言語という連関は超越を、根源的分離を、対話者同士の異邦性を、自我に対する<他人>の顕現を前提としている。言い換えるなら、言語は関係する諸項の共通性が欠けたところで語る。共通平面のこの欠如ゆえに、共通平面を構築することがはじめて必要となるような場で、言語は語る。言語はこのような超越のうちに位置している。このように、<言説>とは絶対的に疎遠な何ものかの体験、純粹『認識』あるいは純粹『体験』、驚きの外傷なのである。」(同書、99頁)

ここでレヴィナスは「言語は語る」と言ってしまうのですが、しかしこれはパースの記号論のように、言語が人をしゃべらせる、といったことを言いたいものではありません。ここではレヴィナスは純粹に言語の機能について考えていて、発話者と言語の関係を問題にしているわけではないのです。レヴィナスは言語の機能に対話者同士の根源的分離を認めるのですが、これは実は根源的分離関係にあると見なされている対話者同士の関係を言語に投影したことの帰結なのです。そうするとレヴィナスの顔の規定も言語の機能から導かれることとなります。

「事物の裸出性が事物の無用な醜悪さであるとするなら、美はこうした裸の世界に新たな目的性、それも内在的目的性を導き入れるものであることとなる。科学や芸術による開示の本質は諸原基に意味をまわらせ、知覚を超越することである。ある事物を開示すること、それは形態によってこの事物を照明することである。つまり開示とは、事物の機能や美しさを認知することによって、この事物を全体のうちに位置づけることなのである。

言語の営みはこれと全く異なる。言語とはいかなる形態からも解き放たれた裸出性と関わるからだ。裸出性は、一切の形態を欠いてはいるが自力で意味を有し、われわれがそれを照明するに先だって意味する。裸出性は(善悪や美醜のような)両面的な価値を地としつつもこの価値を欠いたものとして現われるのではなく、つねに肯定的な価値として現われる。このような裸出性、それが顔である。顔の裸出性は、私によって開示され、この開示によって私に供されるものではない。顔の裸出性は、私にとって外的な光のなかで、私に、私の機能に、私の眼に、私の知覚に供されるものではない。顔が私のほうを振り向いたということ、それが顔の裸出性にほかならない。顔は体系に決して準拠することなくそれ自身で存在するのだ。」(同書、101~2頁)

このように、レヴィナスは顔の裸出性を説明するのに言語の機能から始めています。しかしこのような説明方式はその後採用されず、顔の問題は近さと感受性から説明されるようになります。したがってここではこの引用だけにとどめ、あとは特有の言語論からする言語の機能分析のいくつか特徴ある部分を紹介するにとどめておきましょう。

「他者を承認すること、それは所有された事物の世界を貫いて他人に到達すること

である。と同時に、それは贈与によって共有ならびに普遍性を創設することでもある。言語が普遍的なのは、言語が個的なものから一般的なものへの移行そのものだからであり、言語が私の所有物を他者に供するからである。言語は概念の一般性に準拠しているのではない。言語が共有の基盤を築くのである。言語は享受がもたらす譲渡しえない所有権に無効を宣する。言語に貫かれた世界は、分離された自我にとっての世界とはもはや同じものではない。つまり、世界は万事が私に与えられているようなわが家ではもはやないのだ。言説における世界とは私が与えるもの、伝達可能なもの、思考されたもの、普遍的なものなのである。」(同書、104頁)

先にレヴィナスは、自己が世界という他者への依存が所有によって自己同定されて成立する自我に対し、これを自己中心性と捉える視点から批判を提起していましたが、ここでは言語が所有を無効とする機能を持つとされています。その根拠としてあげられるのは、言語が概念の一般性に準拠するものではなく、逆に共通の基盤を築くものとして言語を捉えていることに基づいています。これはある種の社会生成力を言語に認めていることとなります。

「諸存在の意味は、目的性によって開かれる展望のうちにはなく、言語によって開かれる展望のうちに現出する。全体化に抵抗する諸項は関係から自分を切り離すことでこの関係を解明するのだが、このような諸項間の関係は言語としてのみありうる。」(同書、140頁)

レヴィナスにあつては、この社会生成力は倫理的関係の生成のことのようです。倫理的関係では自己と他者とは全体性のうちに吸収されるのではなく、関係しながらも両項はお互いに分離しているとされるのですが、そのような諸項間の関係は言語としてのみありうるというのですから。このように考えると意味も対象に対する自我の志向性から与えられるのではなく、それとは別の言語の関係によって与えられることとなります。

「存在がみずからの現前に臨在することとしての発語、それは教えである。教えは、私と<他者>にとってすでに共通な抽象的かつ一般的内容を単に伝えることではない。教えは、果実をすではらんだ精神を懐胎させるという結局は二義的な機能を引き受けるだけではない。与えることによって、現象を所与として現前させることによって、発語は共有ないし共同性を創設する。発語があつてはじめて共有ないし共同性は創設されるのだ。」(同書、142頁)

言語によって開かれる展望とは発語が教えであるということで、言語関係に教えられて発語があり、そして発語によって言語関係に孕まれていた共同性が創設されるというのですが、これも自我が成立し全体性に世界を吸収していく西欧哲学の外部にある無限を言語に投影したことの帰結でしょう。しかしこのような考え方から導かれる一つの貴重なものはコミュニケーション論の批判です。

③ コミュニケーション論の批判

レヴィナスはコミュニケーション論が想定している対話者の相互性について次のように述べています。

「諸観念間の『コミュニケーション』、すなわち対話の相互性にしたからがすでに言語の奥深い本質を覆い隠している。言語の奥深い本質は<自我>と<他人>の関係の不可避性のうちに、<師>による<教戒>のうちに存しており、<師>とは<他人>であること、外的なものであることにほかならない。事実、対話者がみずからの言説

の端緒である場合にのみ、したがって、対話者が体系の彼方にとどまり私とは同一平面にいない場合にのみ、言語は語られうる。対話者は<きみ>ではなく<貴殿>である。師としてのその権威のうちに、対話者は顕現する。こうして私の自由は<師>によって審問されるのだが、私の自由を私に授与しうるのもこの<師>である。<師>とのこのような連関によって、自由の至高の遂行としての真理が可能になるのだ。」(同書、147頁)

対話者の相互性という関係は、全体性に相手を吸収してしまうそのような前提の上に立てられたものであることにレヴィナスはこのような形で批判していきます。このような批判は言語を倫理的関係の生成力と見たレヴィナスの考え方を裸出させています。つまり対話の端緒に限り、言語が語られるというのは、倫理的関係の生成がこの端緒でなされるからにはかぎりません。対話関係における倫理的関係から言語を位置付けたレヴィナスは進んで対話関係が社会的なものであることを明らかにし、社会性の解明へと進んでいます。

「<同>と<他>は関係を結ぶと同時にこの連関から自分を切り離し、絶対的に分離されたものでありつづける。<無限>の観念がこのような分離を要求するのだ。分離は存在の究極的構造として、存在の無限性そのものの生起として先にたてられた。この無限化を具体的に成就するのが社会性である。」(同書、148頁)

西欧哲学の全体性の外部に無限としてあるものは人間の社会性である、ということ重要な指摘です。確かにハイデガーは、生活世界にある用具について考察していますが、これを商品として考察したりはしません。商品価値といった範疇は西欧哲学の手に負えない問題です。しかしレヴィナス自身が社会性をそれとして探求しようとしているとしてもそれは倫理的関係としてでしかありません。とはいえ無限が社会性であるという問題提起は大切にしたいものです。

「分離においては、諸項の結合が分離を抹消することはない。諸項が結合されたとしても、分離は全面的に維持されるのだ。関係を結びつつも関係から自分を切り離す存在、それは関係の内なる絶対者である。このような存在に関する具体的考察、つまり分離を成就する存在(考察しながらたえず分離を成就しつづける存在)によって企てられた考察は、内面的生ないし心性として分離を認めることになる。」(同書、157～8頁)

「関係の内なる絶対者」ということで社会性の実体を追及するなら、商品価値に到達するでしょうが、レヴィナスはここで言語の機能に社会性を見いだそうとしていますから、それが絶対的他者を見いだしうる関係を言語関係に認めることで考察が打ち切られてしまいます。

「言語は、それに先だって自我のうちに存在する表象を外化するものではない。言語はそれまでの私のものであった世界を共有物たらしめるのだ。言語はある新たな媒体内への諸事物の参入を実現する。そして、事物はこの新たな媒体のなかで名前を授かり概念と化す。言語は労働を超えた最初の行動、行動なき行動である。……顔の『ヴィジョン』は言語というこの供与と不可分な関係にある。顔を見ることは世界について発語することである。超越とは見るための技法ではなく、最初の倫理的所作なのである。」(同書、264～5頁)

ここでレヴィナスが言語と言っているところに市場を代入してみるとどうなるでしょうか。市場は私の生産物を単に外化するのではなく、それを社会に通用する社会的なものへと転換させます。市場は新しい生産物を参入させてそれらに価値を授けます。

市場は労働を超えた交換の場で、人間の行動抜きに生産物に行動させます。商品価値(顔)とは市場と不可分な関係にあり価格を見るということは市場で発語することであり、価格とは最初の商取引の尺度なのである、と。

「社会的諸関係は、諸項を包摂する視線にはもはや供されることなき<関係>の根源的展開である。この<関係>は、対面のうちで、<自我>から<他人>に向かって成就される。」(同書、443頁)

言語に社会性を投影したレヴィナスの言語論が市場論と同じ構造を持っているということを見た上で、言語から更に進んで対面の関係そのものを分析していくならば、商品の価値関係を規定している形態規定の働きを対面の関係のうちに発見できるのではないのでしょうか。『存在の彼方へ』では、この特有の言語論は使われずに、もっぱら体面の関係そのものの分析に移行しています。その先に形態規定の問題を、外の主体の弁証法として解明していくための素材があるのではないのかということがレヴィナス論の目標です。

「全体化に対する諸存在の抵抗から、諸存在が構成する総和なき多様性から、<同>のうちで諸存在が折り合うことの不可能性から、われわれは出発した。」(同書、451頁)

このレヴィナスの試みが、言語論を軸にした『全体性と無限』の探求から『存在の彼方へ』での探求でどのように変転して行ったのでしょうか。引き続き追っていくことにしましょう。

第三節 『存在の彼方へ』

1) 『全体性と無限』との対比

レヴィナスは『全体性と無限』では、全体性の外部にあるものを無限と名付け、これを全体性の彼方という風に捉えていましたが、『存在の彼方へ』ではここから更に進んで、存在するとは別の仕方、という考えに到達しています。前著では言語に対話関係を投影した形で、外部についての考察がなされていましたが、新しい著作では、言語ではなく、存在するとは別の仕方が、自己と他者との関係それ自体を考察することで、解明されていきます。とりあえず、『存在の彼方へ』の第一章 存在することと内存在性からの超脱、は全体の構想について論じたものですが、そこから特徴のある内容についてあらかじめ見ておきましょう。

「超越に何らかの意味があるとしても、その意味するところは、存在するという出来事——存在性——存在することが、存在とは他なるものへと過ぎ越すという自体を措いてほかにありえない。それにしても、存在とは他なるものとは一体いかなるものなのか。たとえばプラトンは、『国家』においてすでに、存在することの彼方を語っている。にもかかわらず、『ソフィスト』で提出された五つの『類(ジャンル)』のうち、存在と対立する類を見いだすことはできない。存在とは他なるもののみならず、過ぎ越すという事態〔成就された事実〕もまた実に不可解なものだ。過ぎ越すという事態が存在とは他なるものに行き着くもので、それゆえ、過ぎ越しに際してみずからの事実性〔既存性〕を解体することしかできないとすれば、過ぎ越すという事態に一体どのような意味があるのだろうか。

存在とは他なるものへと過ぎ越すこと——存在するとは別の仕方。別の仕方存在することではなく、存在するとは別の仕方。それは存在しないことでもない。存

在とは他なるものへの過ぎ越しは死ぬことではない。」(『存在の彼方へ』講談社学術文庫、20～21頁)

全体性とそれが包括し得ない無限という対比関係から倫理的関係を考察した前著と比べ、存在の存在性が、存在がほかのものへと過ぎ越していくということにあり、そして全体性が存在するということが掴み得ないことに対して、存在するとは別の仕方、という表現で、この過ぎ越しを言い表して、この過ぎ越すという事態そのものの考察をテーマとしています。このように問題を立てると、言語の問題に対しても前著とは別の視角が与えられることとなります。

「私たちの諸言語は存在するという動詞を中心として織りなされている。だが、私たちの諸言語はいかなる王権よりも強く、また、廃位することもない存在の王権を単に反映しているだけではない。そうではなく、私たちの諸言語は存在のこの王位そのものなのだ。」(同書、22頁)

全体性とは存在することの自同性に基づくものでしたが、そして前著ではこの全体性の外部にある無限をつかむための仕掛けとして言語が選ばれていたのですが、しかしここでは言語自体が、存在の存在するという王位そのものとされています。あとで詳しく見るようにこの本では、言語論自体が新しく書き換えられているのです。この新しい言語論についてのヒントは、〈語ること〉と〈語られたこと〉を区別しこれらの関係を考察することで示されますが、それは婢女としての言語というものです。

「主題化されるや否や、存在するとは別の仕方、存在とは他なるものは自分を裏切り、存在の存在することとして主題のうちに現出する。存在するとは別の仕方、存在とは他なるものを改めて解き放とうとする探求は、したがって、主題の外でなされるのだが、いままさにこの探求がなされているときにも、婢女の言語はこの探求を補佐している。然るに、この探求が成されるや否や、存在するとは別の仕方、存在とは他なるものは主題のうちに現出してしまうのだ。婢女の言語は、存在の外、存在からの逸脱を裏切りつつ、それを語ることを可能にする。あたかも、存在とは他なるものが、存在という出来事であるかのようだ。存在、存在の認識、語られたこと(存在は語られたことにおいて現出する)は、存在からの逸脱としての語ることのうちで意味する。けれども、存在からのこの逸脱ならびに存在の認識の誕生双方が現出するのは、語られたことにおいてである。」(同書、28～9頁)

レヴィナスの新しい言語論については後述しますので、ここではこのヒントの紹介だけにとどめておきましょう。さて、前著では〈同〉と〈他〉の関係の考察が中心でしたが、この本では主体性という概念が登場します。

「そこで、私たちとしては、『存在とは他なるもの』という逸脱が、存在しないことを超えて、主体性ないし人間性を意味するものであることを示さなければならない。つまり『存在とは他なるもの』は、存在することの属領たることを拒む自己自身としての主体性なのである。自我、比類なき唯一のもの。なぜなら、自我は類の共通性や形式の共通性から放逐されているからだ。だからといって、自我は自己に休らうことも自己と合致することもできない平静ならざるものなのだ。このように、自我という唯一性における自己の外、自己との差異は、無関心ならざることであり、〈se〉(自己自身、彼自身)という再帰代名詞の尋常ならざる再帰なのだ。」(同書、34頁)

自己と他者との倫理的関係という問題の想定から一歩進めてレヴィナスは、主体性という問題をこのように提起しています。そして自我は比類なき唯一のものとして捉え返されます。これはひょっとして自己意識に対する通常の考え方をひっくり返した

ものなのでしょう。というのもレヴィナスはここで自我を類の共通性や、形式の共通性から放逐されたものと見ているからです。存在とはほかのものへの過ぎ越しということのうちにある人間の主体性を捉え、この観点から自我を規定すると、自己意識についての一般的観念に対するこのような批判的観点が生み出されるのでしょうか。ところで主体性という概念は、レヴィナスにあっては、〈他者〉に対する責任と関連づけられています。

「他者に対する責任とは、主体性という非場所が定位される場所であり、『どこ』という問いの特権が失われる場所である。」(同書、40頁)

言語によって召喚された自己が言語の教えによって責任を負うという前著の命題はここでは主体性という非場所が定立される場所によって構成されるものとされています。それが無限者なのですが、それは次のように叙述されています。

「無限者はその痕跡をかき消す。とはいえ、それは自分に従う者を欺くためではない。現在において私に命令しつつも、無限者は現在を超越する。また、無限者のこの命令から無限者を引き出すことは私にはできない。だからこそ、無限者はその痕跡をかき消すのだ。私に命令を下す無限者は、帰結の直接的連鎖を生ぜしめる原因ではない。無限者はまた、自由によってすでに支配された主題でもない。たとえこの支配が回顧によって事後的になされるとしても、である。無限者は顔を起点としてある迂路を辿る。いや無限者はほかならぬ痕跡の謎のなかで、この迂路をも迂回する。私たちはこのような迂回ないし逸脱を彼性と呼んだのだ。」(同書、44～5頁)

これを読んだときに私は「無限者」に「社会」という言葉を当てはめたくります。社会はその痕跡をかき消しているし、個々人に命令しつつ、また現在を超越しています。そして社会の命令から社会とは何かを導き出すことはできません。レヴィナスは社会関係の謎を解こうとしつつも、その謎解きのツールを哲学や倫理学の範疇によってなそうとしているので、このような言い回しを余儀なくされているのではないのでしょうか。

「隣人のほうを振り向けという命令を下すことによって、無限者は一個の主体性——すでに完成した統一体たる主体性——に対して、主体性の存在は当の存在することを解体してしまうのだ。他人のために身代わりになる一者たる限りで——、主体性は意味のうちに、語ることないし無限者の言のうちに吸収される。意味のほうが存在することに先立っているのだ。意味は、認識の一段階として、自分を充たしてくれる直観を呼び求めているのではないし、——非同一性ないし不可能な同一性という不条理な事態でもない。意味は超越の栄光なのである。

身代わり——意味。」(同書、47頁)

他者に召喚され、他者の身代わりになる一者、ということがレヴィナスの無限者の内容です。そして自己が他者に召喚されて、自己とは異なる一者になること、これは意味が与えられることでもあるのです。他者による召喚や、身代わりについては後で詳しく検討します。『全体性と無限』での倫理的関係は、言語によって他者が召喚され、自己は言語によって教えられると想定されていましたが、ここでは、他者が自己を召喚し、自己は他者の身代わりとなる一者として、新しい意味を受け取るということが想定されているのです。『全体性と無限』との対比で『存在の彼方へ』の特徴を明らかにしようとしているのですが、うまく掴めたのでしょうか。最後に西欧哲学批判についてのまとまった箇所を紹介して、この節を終えることにしましょう。

「哲学が存在に付与した特権を問い質し、存在の彼方ないし手前について問わなけ

ればならない。人間を自己意識に還元し、自己意識を概念ないし<歴史>に還元すること。<概念>ならびに<歴史>から主体性および『私』を演繹し、そうすることで、『任意の人格』の特異性そのものの意味を、概念に依存したものと見て見いだすこと。かかる還元や演繹がたとえ還元不能な残滓を残すとしても、この残滓を偶発的なものとして黙殺すること。それは、『善き意図』や『高邁な魂』を無用の形骸としてあざ笑い、心理主義の自然主義や人道主義的な修辞や実存主義的悲愴感の安直さよりも『概念の努力』を好むという口実をもうけて、存在よりも善きもの、すなわち<善>を忘れることなのだ。

存在の彼方、存在とは他なるもの、存在するとは別の仕方である——ここでは、それは隔時性のうちに定位され、無限として言表されている——は、プラトンによって<善>とみなされた。プラトンが<善>をイデアたらしめ、光の源泉たらしめているという点については今は問わない。語られたことのうちに現出する際、存在の彼方はずねに謎めいた仕方では現出する。言い換えるなら、存在の彼方は、語られたことのうちに現出することで、すでに自分を裏切っている。集約、接合、連繫、同時間性、現出の現在に対する存在の彼方の抵抗が意味しているのは、他者に対する責任の隔時性であり、どんな自由よりも古きものとして、他者に対する責任を命じる遙かな昔の隔時性である。にもかかわらず、まさにこの言表においてさえ、他者に対する責任、遙かな昔は共時的なものとして化してしまう。こうなると他者に対する責任の隔時性それ自体が謎と化す。つまり、存在の彼方は存在論に回帰すると同時に回帰しないのであり、言表された他者たる無限も存在の意味と化すと同時に化さないのである。」(同書、59～60頁)

ここでは西欧哲学による自己意識から主体性を説く試みに対する批判が提起されています。『全体性と無限』では、言語によって召喚された他者を迎え入れるのが倫理的主体としての自己の規定でした。しかしこの本では、倫理的関係が存在するとは別の仕方では定位されるとみなすことで、主体性を主体の外から規定することが可能となっているのです。

2) 新たな言語論

① 動詞についての言語論的考察

『全体性と無限』で展開されている言語論は、言語を自己と他者双方から独立した存在として、いわば存在論的に捉えられていたが、『存在の彼方へ』では言語自体の分析に入っていくと、とりわけ<存在(ある)>という言葉が動詞としてもまた名詞としても使用されることについて考察しています。まず、存在という言葉が動詞であるということからどのような事態が導き出されるのでしょうか。

存在という言葉が動詞として使われると、それは時間の流れを伝えます。それでレヴィナスはまず時間の働きについての考察から始めています。ここでは時間論は取り上げませんので、存在という言葉が「存在する」という動詞として使われるときの動詞の働きを時間との関連でつかむための最低限の引用を行っておきます。

「時間は想起であり、想起が時間である。それが意識と存在することの統一性なのだ。」(同書、80頁)

「存在の存在することは時間であり、時間は変質も転移もなき変容である。」(同書、82頁)

「時間という変容は<同>に対する<同>の可視性にほかならず、しばしば開けという名で呼ばれているのもこの可視性である。」(同書、82頁)

「意識を語ることは時間を語ることである。が、こうして語られる時間は回収可能な時間に過ぎない。」(同書、88頁)

「時間的変容は存在するという動詞なのだ。」(同書、92頁)

存在という言葉に名づけという機能しか見ていないというのは、ハイデガーに対するレヴィナスの批判でした。存在を名詞としてではなく「存在する」という動詞と捉えてみると、時間はこの動詞の機能に含まれています。ハイデガーが『存在と時間』で展開した時間論(現存在が時間である)とは別の時間論が展開されることになってゆきます。

「出来事を指示する名詞と解された動詞が時間の時間化に適用された場合、この動詞は、時間の時間化に出来事としての響きを与える。ところが、どんな出来事も時間という変化なき変容をすでに前提としている。時間という変化なき変容は自同的なものにはらまれた位相差であり、この位相差は諸々の変換ならびに持続の背後で増殖してゆく。そればかりかこの位相差は、老衰として、持続それ自体のうちにも潜んでいる。ところで動詞は、行動や出来事の命名をやめるとき、否、命名することそれ自体をやめるとき、動詞性を獲得する。命名することなき動詞性、それこそが言葉の比類なき『流儀』である。命名し喚起する象徴化に、言葉を還元することはできないのだ。言語が名称と等価なものとなる際には必ずや曖昧さが伴うと言わんばかりに、存在するという動詞は時間の流れを語る。存在するという動詞においてはじめて、動詞としての動詞の機能が全うされるかのようだ。動詞としてのこの機能は時間がもたらす変化なき変容の蠢きに、その漠たる痛痒感に帰着する、と言ってもよい。」(同書、92～93頁)

前にはレヴィナスは言語を自存する存在として、「人格不在の凝固する形態」と見ていましたが、ここでは言葉が動詞として捉えられることで、時間の流れが導入されてきます。存在者とは区別された存在について考察したハイデガーの議論を念頭に置きながら、レヴィナスは存在を動詞と見ることで、意識を語るための時間についての考察の手掛かりを得ます。

時間を変化なき変容と見るのは自分が歳をとるということで考えると分かりやすいでしょう。ついには死んでしまうにしても、意識の立場からすれば、時間の経過は成長や老衰をもたらすとはいえ、意識としては個人は自同性を保ちます。死ねば意識も絶えてしまいますから、この議論の外に出ることになります。まさに意識を語ることは時間を語ることとなりますが、しかし時間自体は意識とは別にあり、言葉の動詞という働きでその流れが伝えられるにすぎません。しかしこのことが分かれば、意識世界の変容を説明する道具立てがそろうこととなります。

「時間化、それが存在するという動詞なのだ。動詞の動詞性から生じた言語は存在の存在することを聴取させるのみならず、存在の存在することを振動させるのだ。」(同書、93頁)

ハイデガーが存在者と存在を区別し、存在の開けに立ち会うという神秘主義的結論に到達したことと対比して、レヴィナスのこの考えを検討してみましょう。まず、存在者が存在しているというときに、存在という言葉が動詞であることによって存在者の存在を発語に至らしめます。何か存在者とは別のところに存在なるものがある、それが人間に開かれてくる、ということではなく、存在者について「存在する」とい

う言葉を使う際に、これが動詞として時間の流れを示す機能を持っているから、存在者についての意識が成立する、というのでしょうか。でもこの意識は実は限界のあるもので、レヴィナスのこの後の議論は意識のこの限界についての考察に捧げられているのですが。

「このように、言語は、諸存在ならびに諸関係とびったり重なり合ったりはしない。言葉が<名詞>であるとすれば、言語を記号体系に還元するこのような考え方も、斥けることのできないものとなろう。しかるに、言語は<名詞>であるよりもむしろ動詞の異常増殖であるように思われる。時間化であり、存在の存在することたる感性的生を担うとき、言語はすでに動詞なのだ。体験された感覚——存在と時間——にしてからがすでに動詞のうちで理解される。一見すると、諸事物は無言の世界を、無音の空間を流れてゆくようにしかみえない。ところが、感受性においては、知覚された事物の諸性質は、この無音の空間とは無関係に、時間のうちに、意識のうちに消え去ってゆく。このような感受性はすでにして語られた感受性ではなかろうか。感受性の質的変異は、感受性のうちで言表される動詞の『いかにして』を理解させるのではなかろうか。つまり、感性的諸性質が体験される場としての諸感覚は、副詞として、より正確に言うなら、存在するという動詞の副詞としてひびくのではなかろうか。」(同書、93~4頁)

ここでレヴィナスは、存在という言葉の名詞と考えて存在と時間について考察したハイデガーに対して、「存在と時間」が「動詞のうちで理解される」と述べて異論を展開しています。それは感受性という考え方の導入であり、言語の動詞の機能がこの人間の心性が受け取る感受性という感覚機能と対応していると見なされているのです。ハイデガーのように存在の開けに立ち会うことで言葉が発せられるという考えをレヴィナスは退けます。それに対置する形で、存在者が存在するということは、動詞による時間的変容の表現とそれに対応した人間の感受性の質的異変という相関関係の中の出来事である、とレヴィナスは見ているのです。

② 動詞と名詞

言語の働きに注目したレヴィナスは、従来の言語論が主として言語を名詞として捉えていたことに対して動詞についての考察をすることで、存在と時間についての新しい考察を示しました。このように動詞の働きを時間の流れを示すものと捉えたレヴィナスは次に、言語が名詞と動詞の二重物としてあることについての考察を始めています。

「とはいえ、言語は名詞の体系でもある。感覚の動詞的流れないし時間的流れのうちにあるながらも、名称は数々の自同性を指示し構成する。」(同書、94頁)

言語の動詞としての働きは、感覚の時間的流れを示し、絶えず変転するさまを伝えますが、他方同じ言葉が名詞として使われると、それは不変なものとして、同じ変わらぬものとして名づけられます。この名詞の働きは何に基づくのでしょうか。

「不可思議な図式論にもとづいて、すでに語られたことにもとづいて、先在する臆見にもとづいて、同一化は理解され聴取される。言うまでもなく、普遍的なものとの関係は類似に立脚するものではありえない。普遍的なものとの関係も、不可思議な図式論を、すでに語られたことを、先在する臆見を前提としているのだ。」(同書、94~5頁)

レヴィナスは名詞の働きを、感受性のほうから解明していきます。名づけによる同

一化ということは、感受性が、すでに語られたことに基づいて、それとの同一性として指し示すことなのです。そうすると、すでに語られたことが問題となりますが、レヴィナスはそこに「不可思議な図式論」を見いだしています。これはいったいなんなのでしょう。『全体性と無限』では言語が意識の外にある存在として、個人の意識に働きかけるものとして位置づけられていました。同じ事柄がここでは「不可思議な図式論」と規定されているようです。そしてこの内容は、「語る」と「語られたこと」との感受性による受け止め方として、後に展開されます。ここでは個々人の感受性にとっては不可思議な図式に当てはめられている語られたこととの同一性を確認することが、名づけという名詞の機能だとされているのです。

「<存在すること>——それは時間の推移にしてこの推移を回収する記憶であり、意識である。意識の時間は時間の反響であり時間の理解〔聴取〕なのだ。」(同書、96頁)

存在すること、これは動詞の名詞化ですが、ここには動詞の働きと名詞の働きが二重になり、時間的推移と同一化、持続と自同性が示されているのですが、これを受け取る感受性についてレヴィナスは意識と規定しています。フッサールにあっては意識は対象に向かっていく「志向性」でしたが、レヴィナスにあっては意識は逆に外からのものを受け取る「感受性」なのですね。

「持続でもあれば自同性でもあると言う感受性の両義性にしてからがすでに、<語られたこと>になかできらめく動詞と名詞の両義性なのだ。<語られたこと>を担うと共に<語られたこと>の彼方に赴く<語る>は、言語が作動した結果、<語られたこと>に吸収され、<語られたこと>のうちで死に、痕跡として刻印される。」(同書、97頁)

フッサールの現象学では、個人の意識から出発し、これが「志向性」でもって対象と関係しそこでいかなる現象を意識のうちに作り出すかについて記述することが課題とされていました。共同主観性についての言及はありますが、それは単なる集団性としてしか捉えられてはいませんでした。レヴィナスは、対話関係における言語の働きに注目し、ここに外の主体を見だし、これに対する感受性として個人の意識を捉えます。ですからレヴィナスにとっての意識は、はじめから共同主観的なものであり、したがってそれは自分にとって不可思議な図式論をも感受し、意識化できるのです。ただ意識化されたとたん、心性が感受したものは、痕跡となってしまいます。

このように意識を感受性と捉えると、持続と自同性の起源としてある「語る」と「語られたこと」にまで遡って、感受性を意識に与える大本についての考察が可能となります。レヴィナスはこの考察の前段階で、意識がどのように感受していくかという観点から、同一化について分析しています。

「時間による変容をこうむった<同>は、時間が一時休止ないし弛緩するとき、自己を失う一歩手前で自己を取り戻し、記憶のうちに刻印され、自同性を回復し——、語られる。体験されたものないし『意識状態』としての存在、実詞によって指示される存在は、この体験の時間に即して解かれ、生、<存在すること>、動詞と化す。

このようにして変容された<同>は、しかしながら、自同性の分裂によってうがれた穴を介して、——時間を介して——、<同>たる自分を再び見いだす。それが意識である。このように<同>が再び自分を見いだすこと、それが同一化であり、『これとしてのこれ』、『あれとしてのこれ』である。かかる同一化が意味の給付なのだ。諸存在者は、その意味をつうじて、自同的な諸存在者として現れる。諸存在者はまず与

えられ主題化され、ついで意味を受け取るのではない。諸存在者は、それが有する意味によって与えられるのだ。けれども、同一化による<同>のかかる再発見は、すでに語られたことのうちでなされる。語られたこと——語——は意味を有した単なる記号ではないし、意味の単なる表出ですらない。すでに語られたことのなかで、語はこれとあれとの同一化を布告し聖別するのだ。」(同書、97～8頁)

不可思議な図式論から由来する名付けによる自同性が時間の経過の中で変容されていったときに、語ることでもって時間を一時停止させ、再び自分を見出すことで同一化が成され意味が給付されるのですが、この意味は主体が存在者に対して、これを主題化した上でこれに与えるというものではない、ということにレヴィナスは注意を促しています。というのも、もともと自分にとっては不可思議な図式論の方に同一化の根拠があったのですから、意味はここですでに給付されているのです。

3) <語られたこと>と<語ること>

① 不可思議な図式論

語られたことにあっては痕跡となっているものを、語ることに遡って解明しようとするレヴィナスは、存在者が存在するということが自体が語られたことにおいてであることを確認しています。そして自同的な実体がまずあって、これが語られるのではなく、語ることが自同性として、その実体を提示するという逆転した関係を示します。このようにして、持続と自同性が、言葉の動詞と名詞の機能に関連付けられて解明されたあとにも不可思議な図式論と名づけられている言語の性格についての解明の取り掛かっていくのです。

「けれども、厳密な相関関係で、<語られたこと>と結ばれた<語ること>の機能がいかなるものであれ、語ることができるという人間の機能は果たして存在に仕えるものであろうか。人間がロゴスと相関的な<語ること>でしかないなら、主体性の価値を存在の関数ないし独立変数とみなしたとしても、何ら変わらないことになろう。しかるに、<語ること>の意味は<語られたこと>の彼方に赴く。発語する主体を生ぜしめるのは存在論ではない。<語ること>の意味するところは、<語られたこと>のうちで集約された存在することの彼方に赴くのであって、それゆえ、<語ること>の意味することのほうに逆に、存在の曝露ないし存在論に正当な根拠を与えうるものなのだ。

なぜ、<語ること>は存在の曝露ないし存在論に正当な根拠を与えることができるのか。それは時間という推移が回収不能なもの、現在という同時性に逆らうもの、再現前化不能なもの、記憶不能なもの、歴史に先だつものでもあるからだ。覚知および再認という総合に先だつて、老いという絶対的に受動的な『総合』は成就される。老いというこの総合によって、時間は自己を超えて過ぎ去ってゆく。」(同書、100頁)

不可思議な図式論とは、ここで明らかにされているように、語ることができるという人間の機能を存在に仕えるものとして、存在の関数としてみていることに基づいているとレヴィナスは考えています。そうすると、語られたことにおいてはロゴスとなっているのですが、それは語ることの意味を痕跡と化していることによるのだと指摘して、不可思議な図式論の成立根拠を暴きます。語ることの意味は語られたことのうちで把握された存在というものの彼方に赴くのですが、しかしこの語ることの意味が初めて存在論も正当化されているというのです。つまり不可思議な図式論の根

拠は、語ることの意味にあるとされるのです。そして、語ることの意味とは語るときの言葉の動詞としての機能が時間を示すのですが、しかし時間的推移そのものは回収不能で、再現化不能であり、名詞の機能でもって自同性へと転化され、語られたことへと固定化されたとき、そこからこの語ることの意味は存在の彼方へと赴いているのです。

「存在論のうちでは忘れられていた数々の他なる意味の響きが、いまや、存在と存在の顕出の背後から聞こえてくる。『われらを探求せよ』、この響きはこう訴えている。」(同書、101頁)

レヴィナスが探求してきた倫理的関係の非場所的構成がこのようにして突き止められています。ロゴスの彼方にあり、ロゴスの前提となり、かつロゴスの外にある無限者、これの探求が今レヴィナスの、語られたことにおける痕跡、不可思議な図式論の前提、に向かった考察として実施されようとしているのです。

その際レヴィナスは、存在することが語られたことの中に翻訳されていたり、そこに表出されていたりするのではなく、逆に語られたことにおいて初めて、存在することは存在することとして響くと述べています。そしてこの響きに、存在することと存在者との二重性を見いだしています。というのも語られたことのうちで固定化された言表のなかにある動詞の機能が存在を存在することへと時間化するからです。つまり問題を流動化したものそれ自体の把握としてではなく、対象化された形態で、そこにおける痕跡の問題として把握しようとしているのです。

② 言語がつくる二重性

「動詞は存在するという名詞であるだけではない。述定命題においては、動詞は、存在として理解され聴取された存在の響きそのものである。陳述においては、時間化が存在することとして響くのだ。

このように名詞が存在者の自同性に必要な不可欠なものであるとするならば、諸実体を同一化する名詞の体系として、それゆえ、諸存在者を二重化する記号体系として言語を捉えることができよう。ただし、ここに言う言語は<語られたこと>としての言語である。記号は、実詞によって、あるいは実詞から派生した言語の他の部分によって、諸実体を、諸々の出来事を、諸関係を指示する。記号は諸々の自同性を指示する。——要するに、記号は指示するものなのだ。けれども、言語を名詞ないし記号の体系とみなすことができたのとまったく同様に、言語を述定命題における動詞とみなすこともできる。述定命題においては、諸実体が存在様相、時間化の様相に解消されてしまうのだが、その場合、言語は諸存在者の存在を二重化することなく、存在することの沈黙せる響きを露わにするのである。」(同書、105～6頁)

言語を語られたことにおいて考察し、そこに存在者を二重化する働きを捉え、言語を存在者を二重化する記号体系と捉えたレヴィナスは、名詞と動詞の機能を振り分けているのですが、この二重化はあくまでも言語の上でのことで、しかも時間化のほうに、沈黙せる響きとして捉えられています。

「だが、<語られたこと>においては、存在することは、今にも名詞に転じかねない状態で響く。存在することが、名詞化された関係でもあるという両義性は、であるという繫辞のうちで輝く、あるいは点滅する。動詞としての<語られたこと>は存在することないし時間化である。より正確に言うなら、ロゴスは、存在と存在者との両義性のうちで結節する。この両義性をとおして、存在ならびに存在者は理解され聴取

され同一化される。この両義性においては、名詞は動詞として響くことができ、一方、陳述の動詞のほうも名詞化することができるのだ。

存在することは言説の連鎖として展開され、この展開は不透明性を一掃し、そうすることで、ありとあらゆるイメージの輝きを、ひいては直観の光そのものを確たるものたらしめる。諸存在の顕示ならびに存在することそれ自体の顕示も、存在することのこのような展開によって可能になる。時間的分裂の顕示——言い換えるなら、顕示の顕示、現象性の顕示——は、述定命題において言表された動詞なのである。

けれども、動詞の最たるものとして、存在することを響かせ露出せしめていた動詞『存在する』も、同一化の空間の中で、まさにロゴスの両義性によって名詞化され、諸々の自同性を指示し聖別する言葉と化し、時間を単なる連繋として集約する言葉と化す。存在するという動詞——共時化可能な隔時性、時間化の領野、言い換えるなら記憶と修史の領野——が構造と大同小異のものとして化し、一個の存在者として主題化され、一個の存在者として現出するのである。」(同書、110頁)

言語が存在者を二重化する働きを持つと捉えたレヴィナスは、この二重性が意識に対してどのように関係するか、ということについての考察をしています。存在者が名詞化される場合はロゴス化であり、それは理解の対象です。では動詞による存在者の時間化の場合はどうでしょうか。これについてはレヴィナスは聴取の対象と考えています。そして現実的には、名詞が動詞として響き、動詞が名詞化し、というこの両義性が意識による理解と聴取によって同一化されると見るのです。

次に、このような両義性を備えた言語が、現実に存在するという事が言説の連鎖として展開されるケースで、心性に感受される様相について、レヴィナスは述べています。言説の展開は意識の志向性、その光としての働きで存在者を顕示しますが、それは存在者の一連の時間的分裂を通してのことなのです。しかしながらこのような言説における動詞の機能も、同一化という意識空間の中では一個の存在者として主題化され、自同性を持ったものとして現出されてしまうのです。

「存在と存在者との混同を戒めていた基礎存在論それ自体、同一化された一個の存在者として存在を語っている。存在が存在者に転じるだけではない。存在者もまた存在に転じる。命名可能などな自同性も動詞に転じうるものなのだ。

存在と存在者との両義性ゆえに生じる、このような二方面の変換はロゴスの両義性であり、〈語られたこと〉という位格をその源泉としている、と断定したとしても、存在と存在者の差異を統辞法のたわいもない戯れに帰すことにはならない。この場合、私たちは言語の前・存在論的な重みを測ろうとしているのであって、この重みをコードとしてのみ捉えようとしているのではない。存在することは曝露すると共に曝露されるという事態を、時間化は言表され、響き、語られるという事態を解釈しつつ、私たちは、〈語ること〉に対する優位を〈語られたこと〉に与えないように努めてもいる。そのためにはまず、〈語られたこと〉のうちで〈語ること〉を覚醒させなければならない。しかるに、〈語ること〉は〈語られたこと〉に吸収されてしまう。〈語られたこと〉に吸収されることで、〈語ること〉は〈語られたこと〉が押しつける歴史に組み込まれるのだ。」(同書、112頁)

言語が与える存在者の両義性、それはどんな名詞も動詞化され、どんな動詞も名詞化されるということを基にしているのですが、このことを解明したレヴィナスはさらにその先へと分析を進めていきます。

③ 言語の両義性の彼方へ

その先とは、この両義性を差異と捉えてその戯れを捉えることではなく、言語の両義性の彼方へと進んでいかななくてはならないのです。そのためにレヴィナスは、語ることを吸収しそれを劣位においてしまう語られたことに対して、警戒し、語られたことのうちに痕跡としてある語ることをそれとして捉えなおすことが必要なのです。でもこれは非常に困難なことです。次は少し長いですが、レヴィナスの問題意識がストレートに述べられていますので二つに区切って引用しておきます。

「次のことは明らかである。存在の手前を名ざしているはずの本論冒頭の数々の表現においてさえ、存在するという動詞あるいは存在するという動詞がすでに使用されていること。また、〈語られたこと〉と化すや否や、存在は現出し、姿を現すということ。存在の手前に存する〈語ること〉が記述され、説話およびエクリチュールのうちで息絶えるとき、あるいは、説話およびエクリチュールのうちで〈語ること〉が自己を放棄するとき、存在は現出し、姿を現わす。存在と現出が〈語られたこと〉のうちで結び合わされている場合、〈語られたこと〉の手前に存する〈語ること〉も、それが現出するものである以上、すでにして存在という用語で語られるということ、これは至極当然な事態である。だが、存在の手前としての〈語ること〉が主題化されるということ、これは不可避的な事態だろうか。そもそも、こんなことが可能なのだろうか。」(同書、113~4頁)

レヴィナスはここで語ることと語られたこととの関係について、デリダとは反対の見解を述べています。語ることは語られたことあるいは説話の登場によって息絶えてしまうというのです。西欧哲学を語られたこと(エクリチュール)に対する語ること(パロール)の優位と見てこれを批判することで形而上学の克服を企てたデリダに対して、レヴィナスは語られたこと自体が語ることに対して優位性を持っていることをこのようにして明らかにし、語られたことを優位におくことをしないというみずからの立場を表明しているのです。このような語ることと語られたこととの関係がある中で、はたして語ることを主題化することができるのだろうかかとレヴィナスは問うています。

「これは不可避な事態である。たしかに、他者に対する責任は、どんなく語られたこと〉にも先だつ〈語ること〉にほかならない。他者に対する責任という驚くべき〈語ること〉は、存在することの中断であり、善き暴力によって課せられる、内存在性の我執からの超脱である。他者に対する責任というこの驚くべき〈語ること〉は、根拠はないが避けることのできない身代わりの無償性であり、光に先だつ倫理の奇跡である。にもかかわらず、〈語ること〉を悩ませる数々の問いの深刻さそのものによって、この驚くべき〈語ること〉も光と化さざるをえない。〈語ること〉は存在することとして展覧され集約され措定されねばならない。〈語ること〉は実詞化され、意識ならびに知のなかでエオン〔存在するもの〕と化す。〈語ること〉は見られ、存在の支配をこうむる。たしかに、存在が〈語ること〉に及ぼすこの支配は、〈倫理〉それ自体が、責任というその〈語ること〉をつうじて要請した支配である。とはいえ、このようにして生じた光が、存在することの彼方を、存在することとして凝固させないためには、実詞化されたエオンが偶像として定置されることを阻止するためには、〈語ること〉が哲学に訴えることもまた必要である。〈語ること〉の存在が及ぼす支配を緩和することによって、哲学は、存在することとして示され語られた〈語ること〉の驚くべき冒険を、知解可能なものたらしめる。哲学の努力ならびに自然に反した哲

学の立場は、手前を示しつつ、〈語られたこと〉および顕出において勝利したエオンをただちに還元することであり、このような還元をなしつつも、還元された〈語られたこと〉の銜を、両義性ないし隔時的表出として維持することである。〈語ること〉は〈語られたこと〉の肯定であると共に〈語られたこと〉の撤回でもあるのだ。還元は括弧入れによってなされるものではない。むしろ逆に、括弧のほうがエクリチュールの所産であり、還元は、存在することを倫理的に中断するエネルギーによってつちかわれているのだ。

一切の顕出が存在することを露わにするものである限り、存在するとは別の仕方でも露わにすること——それも、依然として存在論的なく語られたこと〉をもたらしことになろう。」(同書、114～5頁)

レヴィナスにあっては語ることは他者に対する責任であり、社会性の形成であって、これがなければ語られたことは意味を持たないという見地からこの難題に迫っていきます。そしてこの社会性は語られたことのうちでは痕跡と化してロゴスや知の外へへと放逐されてしまうのです。でもこのことが判れば、語られたことのうちに銜しているものを哲学的還元によって取り出せるのではないのかとレヴィナスは主張しています。その場合意識の志向性を働かせるための括弧入れという現象学の還元とは逆に、論理を倫理によって中断する還元が必要だということです。

④ 新たな還元

「存在によって集中される力がどれほどのものであろうとも、存在という統合のうちで共時化される力がどれほどのものであろうとも、このような動揺の隔時性が、存在によって、永遠として凝固することはありえない。主体的なもの〈善〉が、存在論を起点として了解されることはありえない。逆に、〈語ること〉の主体性を起点とすることで、〈語られたこと〉の意味のほう解釈されるのだ。〈語ること〉ないし責任が正義を要請しない限り、〈語られたこと〉および存在についての問いは存在しえないということ、この点を証明することがやがて可能になろう。」(同書、118頁)

この還元は存在によって集中される力に逆らってなされるものであり、全体性に集中していく暴力に逆らうものですから、非常に困難な作業となります。でもレヴィナスは、倫理が存在論を起点として了解されることはないし、逆にそれが語ることの主体性(他者の身代わり)を起点とするほかはありえないという確信に基づき、語られたことの意味が語ることから発していること、倫理から出発しなければ語ることの意味、存在への問いは存在し得ないということを証明する作業に取り掛かります。

「〈語られたこと〉における存在と存在者との両義性から、〈語ること〉にまで遡らなければならない。存在することに先立って、同一化に先立って——存在と存在者との両義性の手前で——、〈語ること〉は意味する。〈語ること〉は〈語られたこと〉を主題化する。しかし、〈語ること〉は他人に宛てて、隣人に宛てて〈語られたこと〉を意味づける。〈語ること〉のこの意味は、〈語られたこと〉のなかで言葉が担う意味と混同されてはならない。近さのうちで他人に対して意味すること。近さはほかのどんな関係とも際立った対比をなしており、そうした近さが思考可能となるのは、それが他人に対する責任である限りにおいてなのだが、かかる近さを、人間性、もしくは自己と呼称することができよう。存在ならびに存在者は〈語ること〉によって生起し、〈語ること〉によって重くのしかかる。他人に対する責任以上に深刻なもの、それ以上に尊いものは何もない。〈語ること〉は戯れのまったき不在であり、自分自

身の存否以上に重大な深刻さをおびている。

〈語られたこと〉に到るに先だって、まさにこのようなく語ることに至り、〈語られたこと〉をなく語ることに還元しなければならない。まず、『先立つ』という事態の意味を定めなければならない。〈語られたこと〉を意味するに先だって、〈語ること〉は何を意味するのか。現象学とは言い換えるなら〈語られたこと〉の主題化であるが、このような現象学に帰されることのない筋立ての結び目を示そうとする試みは果たして可能だろうか。」(同書、119～20頁)

レヴィナスはここで語られたことを語ることに還元することを試みています。この還元は現象学の還元を借りてきたものですが、しかし先に述べているように、何を何に還元するかでぜんぜん違います。ここでレヴィナスが試みている還元は、語られたことにおける、言語の両義性に注目し、存在することという言明やそれに意味を与えるロゴスによる同一化に先だって語ることに意味はあるということです。つまり言語が書かれてしまったときの意味を還元して、話されるときの意味を探り出すのです。そしてこの意味は、語られたことの中で言葉が担う意味とはまったく違ったもので、語ることににおいては相手との関係において社会的関係を紡ぎだしており、この紡ぎだされたものを指しているのです。そしてこの紡ぎだされたものはレヴィナスにとっては倫理的関係が産みだす他者に対する責任にほかなりません。

社会関係にもいろいろありますが、レヴィナスが目にするのは倫理的関係であり、それを近さにおける人間性と捉え、そうする事で対話関係における意味の生成を跡付けているのです。ですから現象学の還元が、もっぱら語られたことを主題化することとなり、その彼方へと赴くことはないのですが、レヴィナスの試みは現象学的還元に戻されることのない筋立てなのです。こうしてレヴィナスは現象学を継承した立場から、新たな課題を設定し、その試みの可能性について追求していきます。

「〈語ること〉における存在論の手前さえ、存在することの現われのうちに露出し、存在することの時間化のうちに流れ込んでゆく。また、〈語ること〉のこのような主題化によって、意識の諸特徴が〈語ること〉のうちにはっきり姿を現わすということは言うまでもない。〈語ること〉と〈語られたこと〉との相関関係においては、〈語られたこと〉は志向的能作のノエマとして理解され、言語は狭隘化して思考と化す。言語の狭隘化によって生起したにもかかわらず、この思考は発語の条件と化し、主体に担われた能作として、命題のうちに定位された『主格の』存在者として、〈語られたこと〉のうちに現出する。相関関係を結んでいる限り、〈語ること〉と〈語られたこと〉は主体—客体の構造を描くのだ。」(同書、121頁)

この試みの困難さについてレヴィナスはこのように述べています。語ることは語られたことになってしまいますから両者は相関関係にあります。両者を相関関係として捉える限りは、語られたことは意識のなかでの現象とされ、思考に狭隘化されます。これが不可思議な図式となり発語を条件づけてきます。レヴィナスはこの相関関係を、主客の構造を作り出すものと見ています。そうであれば語ることににおける存在論の手前に入っていくことは、主体の能作とは違った要素で導くしかありません。近さが倫理的関係の発生源であり、それが紡ぎだされるのが対話であることを明らかにし、「〈語ること〉のうちで確実に成就される隣人との関係はこの隣人に対する責任であり、語ること、それは他者に対して責任を負うことである。」(同書、123頁)ということが分かっているにもかかわらず、これを哲学的に解明するのは難しいのです。

⑤ 受動的な感受性

そこでレヴィナスは、語ることが、能作でありながら、「<他人>への曝露という至上の受動性として」(同書、123頁)あり、この受動性によって「志向性の『逆転』が生じる」(同書、123頁)事に注目します。

「いま述べたような受動性を正当なものたらしめるのは、『それが話す』あるいは『言語が話す』の発見ではない。至上の受動性を正当化するためには、接近としての<語ること>のうちに存する。主体の脱措定ないし脱定立を示さなければならない。とはいえ、このように脱定立されつつも、主体は代替不能な唯一性でありつづける。そしてこの唯一性が主体の主体性なのだ。受容性のうちに、主体の受動性の最良の原型をみる哲学者たちもいるが、私たちの言う受動性はどんな受容性よりも受動的な受動性なのである。」(同書、124頁)

志向性とは逆方向の感受性に到達することで、レヴィナスは言語の不可思議な図式論を乗り越える梃子をつかみました。そしてそのあとには主体の主体性についての新しい見解が誕生し、それが自己とは区別された、自己の唯一性として、他人の身代わりになる一者として提示されていきます。

「<語ること>の主体は記号ないし徴しを与えるのではない。そうではなく、<語ること>の主体はみずから徴しと化し、他人への忠誠のうちに消え去るのだ。」(同書、127頁)

語ることが語られたことになるという相関関係からどのように離れていくか、それは志向性に対して感受性を対置し、ここから語ることにおける他人への曝露を手がかりに主体としての自己が徴しとなり、他人の身代わりになる一者として形態規定される、このことの発見がついこのような困難な思考の果てに成し遂げられます。

「複合性なき一者に逢着する解離。それが語ることにおける受動性であり意味することなのだ。語ることにおける受動性ないし意味すること、それは皮膚を貫く剥奪であり、この剥奪は致命傷に、さらには死にさえもさらされる剥奪である。可傷性として存在すること、それが語ることにおける受動性ないし意味することなのだ。」(同書、128頁)

今やレヴィナスは高らかにみずからの倫理哲学の帰結を語ります。人間が倫理的存在であることの根拠がここで示されます。それは一言で言えば、「存在することを逆転せしめる解離であるが、この解離は存在することの否定ではなく、内存在の我執からの超脱、『存在することとは別の仕方である』なのだ。」(同書、130頁)ということになります。このように倫理的関係の根拠が明らかにされると、現象学をはじめとする西欧哲学の主体論や自我論の限界が示され、倫理哲学のためには自我の脱措定、自己に反してを理解することが問われるのです。

「つまり、<自我>の脱措定とは、供物の、苦しみの、外傷の可能性そのものとして受肉する、自己に反する自己なのだ。したがって、<語ること>という他人のために〔他人の代わりに〕は、~についての意識という用語によっても、主題化する志向性という用語によっても、約束・関与という用語によっても扱われるべきものではない。つまり、<語ること>の意味することは約束・関与に送り返されるものではなく、逆に、約束・関与のほうが<語ること>を前提としているのだ。では、このような自己に反してをどのように理解すべきであろうか。」(同書、131頁)

『全体性と無限』では、自己の解離や、自我の脱措定が言語そのものによってなされるものとして、倫理への接近がなされていました。これに対して『存在の彼方へ』

では、言語自体が語られたことにおける同一化を成し遂げる婢女として位置づけられ、語ることを語られたことへと還元する際に、エポケー(日常的意識の括弧入れ)ではなく、近きそのものの解明と向かい、近さが感受性によって成立していること、そこにおいては自己が、解離され、他人のために身代わりとなる一者として形態規定されていることの解明へと進んだのです。

4) 現象学への内在的批判

全体性とその外部にある無限という構えから、西欧哲学を批判した『全体性と無限』とは違って、『存在の彼方へ』では、フッサールの志向性の限界を指摘するところから進んで感受性という立場から、意識と対象との関係を逆転させていきます。フッサールのノエシス、ノエマを借用しつつ、レヴィナスは次のようにその限界を指摘しています。

「つまり、『経験的』なものにせよ『理性的』なものにせよ、探求は相互に包摂し合う諸理念の連関を解明し、ある『内容』を他の『内容』から引きだし、これやあれやを同一化するのだ。このようなものが知の『主観的』運動であり、したがって、この運動は存在の存在することそのものに、存在することの時間化に属している。時間化することで、存在することは意味を獲得する。存在することのこのような時間化においては、イメージはすでにして理念であり、他のイメージの象徴である。イメージは主題であると同時に開けであり、画像であると同時に透明性なのだ。知のこのような主観的運動は、しかしながら、ノエシスならびに思考者に対するノエマの無関心に委ねられ、ノエシスならびに思考者はノエマのうちに吸収され、そこで忘れられてしまうのだ。

知、同一化はこれをあれとして了解し、これをあれであると主張する。したがって、知らないし同一化の悟性は、感性的なものの純然たる受動性のうちには宿っていない。イメージの直観としての感性的なものにしてからがすでに『主張』なのだ。」(同書、153~4頁)

フッサールのノエマとは意識に現象している諸現出と一体になったものとして捉えられた現出者のことで、他方ノエシスとはこのノエマを作り出す意識の働き(志向性)であり、ノエマとノエシスとは一体となったものでした。このフッサールの現象学に対して、レヴィナスはそれを知の主観的運動と捉え、フッサールの志向性はこれやあれやを同一化し、存在することを時間化することで意味を付与していくが、しかし結局は志向性はノエマに吸収されてしまうと述べています。この展開はよくわからないところがありますが、レヴィナスが志向性に代えて、逆方向の感受性を提起していることを考慮すればなんとなく解るような気がします。

「そしてここでは、感受性が意味であることを示すことにしたい。顕示された意味はすでにして<語られたこと>——何ものか——『主題化されたもの』である。たとえこのような顕示に先だって哲学することができないとしても、この事態の意味は、顕示は意味によって正当化されるものではないということではまったくない。意味のほうが顕示を動機づけているやもしれないのである。裏切られ還元されつつも、意味は顕示され現出する。言い換えるなら、意味は<語られたこと>のうちに現出する。何ものかが現出するに先だって哲学することはできないという事態は、どんな現出とも相関的な『存在』の意味が一切の現出、一切の意味の源泉であるというハイデガーの創見を意味しているのではないし、フッサールが考えているように、顕示が現出す

るものすべての基礎であるということの意味しているのでもない。西欧の伝統においては、心性は、存在とその現出のあいだで、存在とその現出の相関関係のうちで働くものとみなされている。が、このような心性の意味それ自体について、あらためて考えてみるべきだろう。」(同書、167頁)

レヴィナスは意識の志向性に対置して感受性を措定しますが、この感受性を受け取るものは意識ではなく、心性だと見えています。そうすると、意味は意識で捉えられるものですから「語られたこと」として主題化されており、こうしてフッサールでは志向性による顕示に意味を求めるのです。しかしレヴィナスの新しい言語論からすれば、「語られたこと」によって裏切られ還元されるとはいえ、意味のほうに逆顕示を動機付けており、それが心性が持つ感受性ではないかというのです。

「志向性のありとあらゆる『性質』ないし『措定』の間に存する並行関係を、フッサールはつねに肯定していたのだったが、主題化の意味および主題化された限りでの主題化されたものの意味と、感性的なものの固有の意味とのあいだには、この並行関係からは想像もつかないような深淵が口を開けている。フッサールのいう並行関係は心的なものとの志向的なものとの等価性を含意しているのだ。このように、志向性は心性の本質への導きの糸として、と同時に感受性の本質を司るものとして捉えられているのだが、かかる志向性を放棄しつつ、私たちは、自然ないし本性に先だって感受性が有する意味を考察することにしたい。」(同書、168頁)

レヴィナスはフッサールの志向性が心性をも含むものであることを認めた上で、しかし志向性によって主題化されたものと、心性が受け取る感性的なものとの間には深淵があるとし、心性の意味を探るためにはまず、志向性を放棄することが必要だと主張しています。

「突如として、自同性に弛みが生じ、自同性に隙間がうがたれる。心性とはこのような仕方で自同性に突発する位相差の形式である。自同者は自分自身との合致を阻まれ、眠気と不眠とのあいだで引き裂かれ、完全なものとして化することも休息を見いだすこともない。喘ぎであり、震えである。とはいえ心性は、疎外されて他人の奴隷と化した<自同者>の自己放棄ではない。他人に対して十全に責任を負うた献身なのだ。他人に奉仕する責任によって告発される自同性なのだ。責任の相のもとにある魂の心性、それは自我の内なる他人である。告発されつつも自己であるような自同性の病、他のために身代わりになる同、他に触発される同である。常軌を逸した取り違え——身代わり——は、見かけだけのごまかしでも、意味に先だつ知解可能性としての真理でもない。そうではなく、<語られたこと>において主題化される存在の秩序の転覆、語られた諸関係の同時性ならびに相互性の秩序の転覆なのだ。身代わりという意味は、受肉としてのみ可能な意味である。心性における氣息そのもの、自同性のなかの他性としての生氣、それは、他人にさらされ、『他人のために』と化した身体の自同性である。贈与することの可能性なのだ。」(同書、169～70頁)

ここでレヴィナスは心性を他人との関係において働くものとして考えています。『全体性と無限』では言語に対話者同士の社会的関係が投影されていましたが、今度は心性に他者との関係が投影されています。そしてこの心性が感受性に基づいて他人の身代わりという意味を受け取り、これが志向性における顕示を動機付けるのでしょう。

「情動的なものや感性的なものという意味することによって構成される、他人のために身代わりになる一者は、存在に関する知でもなければ、知以外の何らかの仕方で存在することに接近することでもない。認識することからも、認識されるものであるとい

うみずからの条件からも、意味はその意味することを引き出すことがない。」(同書、170～1頁)

他人のために身代わりとなる一者とは、自己が他者との関係(近さ)において、心性が感受することで発生する新しい自己といったようなものでしょう。これはそもそも自己にはなかったもので、他者との関係において与えられるものであり、レヴィナスはこれを主体性と見なしているのですが、そういうことなら、この主体性とは人間の社会性のことにほかならず、他人のために身代わりとなる一者とは、社会関係における形態規定のもたらすものの事でしょう。実際にレヴィナス自身「身代わりという意味は、受肉としてのみ可能な意味である」(169頁)と明確に述べているのですから。つまり形態規定によって、自己に受肉されるものが一者なのです。とはいえレヴィナスはこの問題に対して人間の心性が受け取る感受性から説明しようとし、そしてそれが倫理であるということで、その主体性の内容を構想しているのです。

「～についての意識を生氣づけているのは心性のかかる分音、その『無秩序』であり、哲学的なく語られたこと>においては、心性のこの『無秩序』が超越と呼ばれているのだが、語られたことは、心性の『無秩序』を現出せしめると共に裏切る(否、裏切りつつ現出せしめる!)。しかし、たとえ心性がく語られたこと>のうちに現出するとしても、心性はこのようなく語られたこと>において意味するのではない。意味、それは他人のために身代わりになる一者であって、この一者は自同性を有しつつも自分自身と合致することがなく、生氣づけられた身体、言い換えるなら、他者に委ねられつつ自己を表出し、自己を流出させる身体的全重量に等しい!自己のこのような流出、裏返された努力、存在することの逆転のごときもの。」(同書、173頁)

主体性が人間の社会性であり、身代わりが形態規定によってもたらされるものだと判明すれば、ここでのレヴィナスの叙述も言わんとするところが明確になってきます。レヴィナスは形態規定という人間の社会関係において働く力を、心性が感受性によって受け取るものと捉え、そしてそれを他者による脅迫だとか外傷だとか言う言葉で表現しようとしているのです。

「とはいえ、いわゆる受肉した主体は質料化から帰結するのではない。空間に組み込まれ、接触と金銭の諸連関に組み込まれたがゆえに、主体が受肉するのではないのだ。ちなみに、接触と金銭のこのような連関を成就しうるもの、それは意識である。言い換えるなら、一切の攻撃から護られ、元々は非空間的なものであった自己意識がかかる連関を成就するのである。主体性は感受性であり、他人たちへの曝露であり、他人たちとの近さゆえの可傷性と責任であり、他人のために身代わりになる一者、言い換えるなら意味である。質料とは『他のために』の場所そのものであり、同時性の体系——言語学的体系——のうちでく語られたこと>として現出するに先だつて、意味が意味する仕方である。だからこそ主体は、血肉をそなえた主体として、飢えを覚える人間として、食べる人間として、皮膚のなかに内臓をもつ者として、自分の口にくわえられたパンを贈与し、自分の皮膚を贈与することができるのだ。

このように意味は、感受性における他人のために身代わりになる一者にもとづいて思考されるのであって、発語者にとっての言語のうちに同時的なものとして組み込まれた諸項の体系にもとづいて思考されるのではない。ただし、かかる諸項の同時性それ自体はというと、それは発語者の状況にほかならない。<語られたこと>——ロゴス——を、主題化された意味を、存在と存在者との両義性による諸項の集約を言表する話者においてほど、多様な諸項が互いに現前し合い、多様性が操作可能なものと化

すことはないのだ。」(同書、187～8頁)

形態規定の問題を心性にもたらされる感受性から説明し、これを人間の主体性と位置づけるレヴィナスの試みは、もともとは西欧哲学の全体性への批判から発し、意識にのぼる論理にすべてを回収してしまう思考に対する内在的批判として、その外にある無限に対しての哲学的接近でした。言語に人間の社会関係を投影させていた段階から更に進んで、主体性という問題提起で、自己と他者との関係そのものの哲学的考察としてなされたのが、ここでの問題提起でしょう。レヴィナスはここで、心性が感受性によって受け取ったことで自己が受肉することに意味の生成を求め、そしてこの意味が非空間的な自己意識の前提にあり、語られたことに安住している自己意識が、語ることにうちに表現される感受性の働きで覆されるさまを描き出しているのです。

5) 新たな主体性論の展開

心性と感受性から出発して新たな主体性を描き出すことが問われてきますが、レヴィナスはそれを近さから説き始めています。

「本来の意味での近さは人間に準拠しているのだが、以上に述べたことから分かるように、まずもって意識として、言い換えるなら、知らないし権能(結局、知と権能とは同じものなのだが)を授けられた自我の自同性として、人間を解してはならない。自分とは別の存在が視野のうちに、あるいは手の届く範囲にある限りで、また、握手、愛撫、争い、協力、交易、会話の相互性をつうじてこの別の存在を、掌握し、掴まえ、彼と話し合うことができる限りで、自分とは別のこの存在は近い存在とみなされる。けれどもこの近さは、このような意味での近い存在についての意識のうちに解消されるものではない。意識——可能事の意識としての意識、権能、自由——は、本来の意味での近さをすでに喪失していることになろう。知らないし権能よりも古き主体性を、意識は自分自身のうちですでに抑圧しているのだが、それと同様に、意識は、近さを俯瞰し主題化することで、本来の意味での近さをすでに喪失していることになろう。」(同書、199～200頁)

近さこそが心性に対して感受性が働きかける場なのですが、このいわば磁場としての近さについて、これが意識によっては捉えられないことについてレヴィナスはこのように述べています。自己意識として人間を考えることに対する批判として、意識はそもそも感受性が働く場としての近さを対象化できないというのです。というより意識で対象化したとたん、近さは、感受性の働く場ではなくなっているのです。ここでレヴィナスが本来的近さと言っているものはこの感受性の働く場のことで、意識の志向性は、感受性を喪失させてしまうのでした。

「主体性とは代替不能な自己自身である。が、厳密に言うなら、主体性は、その自同性のうちに主格として定位された自我ではない。そもそもの初めから、主体性は～を余儀なくされている、一種の対格として、そもそもの初めから責任を負わされ、この責任を回避することができないのだ。」(同書、204頁)

主体性を人間の社会性と捉えたレヴィナスは、それを倫理的主体として考えているのですが、身代わりを主体性と捉える捉え方は、ハイデガーや実存主義が想定する主体性とは方向が逆向きになっています。本来の自己に目覚めたり、投企をたくらんだりする主格として定位された自我ではなく、他者の身代わりになるといういわば対格におかれることが主体性だということです。

「このように考えてくるなら、二項間の連関として近さを語るだけでは不十分であ

らう。連関である限り、連関しあう諸項の同時性は揺るぎのないものとみなされるからだ。然るに、<同>と<他>との差異は、<同>に対する他人の脅迫という、無関心ならざることであって、このような差異によって諸項の共時性、諸項の総体が断たれるということ、この点を強調しておかねばならない。原則として理性的秩序は、単なる諸関係からなる体系に向かう。が、近さはこのような理性的秩序にとつての例外である。近さの例外性、それは、非相互的な脅迫をつうじて隣人に脅迫される主体性へと、関係を実詞化することなのだ。隣人に脅迫される主体性を、諸関係の何らかの交叉点に還元することはできない。体系をなすこれらの関係はその『普遍的本質』によって価値をもつからだ。これに対して、主体性はほかならぬ実詞化によって価値をもつ。たしかに、主体性も<語られたこと>のうちに現出しはするが、主体性が名詞として<語られたこと>のうちに現出するのではないことは言うまでもない。いずれにせよ、主体性が存在者のごときものとして<語られたこと>のうちに現出することには変わりはないが、その際、主体性は名詞としてではなく、代名詞として現出する。主体性は連関であると同時に連関の項である。ただし、連関の項が一種の主体と化するのは、言葉を弄ぶわけではないが、不可逆的な連関に従属した従僕としてである。不可逆的なこの連関は自己への還帰ではない。この連関は不断の要請であり、不断の凝縮であり、悔恨のくり返しである。

一者はこのような不可逆的連関の項として当の連関から解き放たれるのだが、まさに何もものこの一者と合体したり、それを包摂したりすることはできない。近さに先だって主体性があり、後に主体性が近さに捲き込まれるのではない。それとは逆に、連関でもあれば項でもある近さのうちで、一切の約束が結ばれ、関与が可能となるのだ。そればかりか、受肉せる主体性という難題と取り組む際の起点となるのも、おそらくはこの近さである。主体はあくまで自由な主体でなければならない、という見解が一般には唱えられている。だが、主体は表象のうちで非自我を与えられる。たとえこの非自我が志向的对象であったとしても、このことに変わりはない。しかもこの主体は、逆説的にも、自分自身の表象のうちに囚われてしまう。有限な自由という矛盾した概念によって、この逆説を解明することはできない。有限な自由という矛盾した概念に訴える哲学者たちもいるが、その際、彼らは『自由および非自由双方の手前』という排除された第三項を拒んでいるのだ。」(同書、205～6頁)

二項間の連関というとき、普通は数学の等式のようなものが考えられますが、レヴィナスの近さはそのような関連ではなくそこで心性に対する感受性が働く場ですから、関係そのものがある種の凝固作用をもち、価値を形成します。関係の凝固から主体性はその価値を受け取るのです。

レヴィナスは主体性は連関であると同時に連関の項であると述べ、さらに、連関の項が主体と化するのは不可逆的な連関に従属した従僕としてであるといっていますが、これはまさに人間の社会関係における形態規定の働きについて述べているのです。個々の人間にとっては、近さから受け取る人間の社会性という一者は、社会関係を結ぶ限りでその関係によって付与されるあるもので、それと合体してそれを自己意識の自由の下に置くことはできず、また、もともとあった社会性が近さに新たに巻き込まれる、といったことでもなく、この近さで一切の社会的約束が結ばれ社会的関係が可能となるのです。

「近さにおいては、顔は、私に隣人を押し付ける隠れた神の徴として機能しているのではない。顔は自分自身の痕跡であり、遺棄の痕跡の内なる痕跡であって、しか

も、このような痕跡の曖昧さが解消されることはないのだ。顔は主体を脅迫する。主体と相関関係を結ぶことも、意識のうちで私と同等のものとして化することもなく。責務の栄えある増大につれて、現れるに先だって、顔は私に命令する。これこそが、現在および現前には還元不能で、かつ現在とは異なる意味の諸様態であり、無限の法外さそのものを織りなす諸様態である。これらの様態は、存在論的に解釈されることを待ち望む無限の徴しでも、無限の『存在すること』に付加される何らかの知でもない。思弁的な仕方、接近を乗り越えることはできない（最終的には、接近は身代わりとして示されることになろう）。接近、それは<無限>の栄光なのだ。痕跡——自分自身の痕跡、痕跡のうちに放逐された痕跡——としての顔は、無規定の現象を意味しているのではない。顔の両義性はノエマの無規定性ではなく、接近することをやめることなき接近という大なるリスク、他人への一者の曝露、このような曝露の曝露、曝露の表出、語ることに誘いなのだ。顔が近づくことで、肉は言と化す。愛撫は<語る>と化す。顔を主題化すると、顔ならびに接近は解体されてしまう。私の責任のもとで顔が自分自身の不在を指示するその様相は、倫理的言語のなかだけを流れるような記述を要請しているのだ。」(同書、224～5頁)

このように西欧哲学の自己意識論の彼方にある近さ、これを表現するために選ばれたのが顔にほかなりません。接近して心性の徹底的に受動的な感受性に働きかけるものとしての顔、これは主題化し意識で捉えたとたんに顔も近さも解体されて、痕跡となってしまう。つまりレヴィナスは、ここで近さと顔について述べているのですが、だからこそ顔が痕跡であると言っているのです。近さを意識化し、顔を意識化したとたんに、本来の近さは消え去り、そこにあった顔も痕跡となります。ですから意識化される以前の近さと顔が問題であり、このことにレヴィナスは注意を促しているのです。

6) 意識と自己意識への批判

さてレヴィナス自身が『存在の彼方へ』の中心だと述べている第四章身代わりに入っていきます。そこでは意識や自己意識に対する根底的な批判が試みられています。

「諸存在は数々の射映の散らばりをとおして現れる。だが、意識と呼ばれている、諸存在との関係においては、私たちは、射映のかかる散らばりを買いて、これらの存在を自同的なものたらしめる。また、自己意識においては、私たちは時間的諸位相の多様性を買いて自己同一化する。意識という相をまとった主体の営みとは、いかなれば、存在自身が自己を喪失すると共に自己を再び見だし、ついには、現出することによって自己を所有することなのだ。このとき、存在は主題として自己を差し出し、真理のうちで自己を提示する。このような同一化はいかなるイメージの片われでもない。かかる同一化は精神の主張であり、宣言ないし宣布と化した語ることである。とはいえこの同一化はなんら恣意的なものではない。そうではなく、この同一化は、言語のうちでなされる図式論の不可思議な操作に依存しているのだ。一個の理念性が相貌やイメージの散らばり、射映ないし位相の散らばりに対応しうるのも、言語のおかげである。とすると、ある存在を意識するとき、私たちはつねに、一個の理念を媒介とし、<語られたこと>を起点として、この存在を把握していることになろう。個別的な経験的存在への接近でさえ、ロゴスの理念性を介してなされるのだ。

このように意識としての主体性は存在論的出来事の一分支として解される。存在論

的出来事が『存在することの行かないし武勲詩』として展開されるような『神秘的な道程』の一つ、それが意識としての主体性とみなされるのだ。主題であること、知解可能であること、開かれてあること、自己を所有すること——存在の内なる所有の契機——、これらはすべて、存在することの行程のうちで分節化される。理念的始原——主題として提示されたアルケー——にもとづきつつ、自己を失い、自己を再び見だし、存在は、存在するというその仕事を進める。理念性という迂路を経ることで、存在は自己との合致に、言い換えるなら確実性ないし確信に導かれる。」(同書、232～3頁)

批判を提起する前に、レヴィナスは意識と自己意識について、その特徴を描き出しています。諸存在と自我との関係としてある意識は、まず存在を自同的なものたらしめます。また自己意識においては時間を貫いて自己を同一化します。ですから意識の担い手としての主体、そして西欧哲学の主体とはそのようなものですが、それは自我が存在に向かうことで自己を喪失しながらも、意識としての自己を再び見だし、存在を主題としてさしだし同一化を成し遂げるのです。レヴィナスはこのような同一化は言語のうちでなされる「図式論の不可思議な操作」に依存していると考えています。ですから意識としての主体性とはレヴィナスの主体性とは違って、存在論的出来事の一分支とされてしまうのです。

「しかも、<西欧>の哲学的伝統にとっては、どんな精神性も、意識のうちに、存在の曝露のうちに、知のうちに宿っているのだ。

知としてではなく近さとして解された感受性を出発点とすることによって、——情報の流通と化した言語の背後で、接触および感受性を探求することによって、私たちは、意識ならびに主題化には還元不能なものとして、全体性を記述しようとした。近さは<他者>との関係として現れるのだが、それを『イメージ』に解消することはできないし、この関係を主題として提示することもできない。<他者>は、主題化のアルケーと単に釣り合わないものでなく、主題化のアルケーと共約不能なものであって、それゆえ近さは、宣布としてのロゴスから自己の自同性を引き出すことなく、一切の図式論を挫折させるものとの関係なのだ。

主題のうちに宿ることができないということ、現れることができないということ、——このような不可視性が『接触』と化し、脅迫と化す。とはいえ、この不可視性は、接近されるものが『意味しないこと』に由来するのではなく、顕示と視覚を結びつけつつ意味する仕方とはまったく別の意味する仕方に由来するのであって、そこでは、記号としてなおも主題化されるような何らかの意味が、可視性の彼方で提示されることはまったくない。彼方へと超越すること、それこそが意味そのものなのだ。意味とは言い換えるなら、他人のために身代わりになる一者という、矛盾をはらんだ向性である。他人のために身代わりになる一者は直観の欠如ではなく、責任の剰余である。他人に対する私の責任は『～のために身代わりになる』という関係であり、意味の意味することにほかならず、意味の意味することは、<語られたこと>のうちで現出するよりも前に、<語る>のうちで意味する。他人のために身代わりになる一者とは、言い換えるなら、意味の意味することそのものなのだ。」(同書、233～4頁)

意識や自己意識、さらに意識としての主体性、今やこれへの批判がレヴィナスによって問われてきています。意識の対象化されたものは知にほかなりませんが、知ではなく近さと感受性を出発点とし、言語の背後にあるものを探求し、主題化や意識への還元が不能なものを描き出す、ということは主題化することにつながりますが、そう

ではない形で、一切の図式論を挫折させるものとの関係を指定することで、この批判をなそうと考えているのです。

主題化不能とはさしあたり不可視性ですが、近さであって不可視であって、感受されるもの、これが、存在の彼方へということ、存在するとは別の仕方であるということ、の内実でした。そしてそこでの意味は主題化され記号化されるような意味ではなく、存在の彼方へと超越すること自体が意味であり、そして超越とは他人のために身代わりとなるということであり、そこで起きる他人のために身代わりとなる一者が意味そのものだとレヴィナスは述べています。

「意識とはまったく同等性、自己と自己との同等性である。意識はまた、意識に即して、責任が自由によってつねに厳密に測られるに応じて、(それゆえ、責任がつねに限定されているに応じて) 同等性と化す。このような意識のうちに、いかにして、受苦することなく受難が意識のうちで可能になるというのか。受難を引き起こす能動的源泉は意識の外にある、というこの外部性を強調しなければならない。が、この外部性は客観的外部性ないし空間的外部性ではない。この外部性は、内在のうちに回収され、その結果、意識の命令化に、——意識の秩序のうちに——置かれるものではなく、主題化不能なものとして脅迫する外部性であり、たったいま定義したばかりの意味において、この外部性は無起源的かつ無秩序な外部性なのだ。

先行するどんな関与によっても正当化されることなき責任のうちで、——他者に対する責任のうちで、——倫理的状況のうちで、——この無起源性の超存在論的かつ超論理的な構造が描かれる。弁明することによって、意識はつねに自分を取り戻し、命令する。そうした弁明〔護教論〕は<ロゴス>のうちに挿入されているのだが、<無起源性>の超存在論的かつ超論理的な構造はこの<ロゴス>を解体してしまう。いかなる先験性もなしに人を捕らえるという点で、<無起源性>という<受難>は絶対的な<受難>である。つまるところ、この<受難>は、自分に到来するもののイメージを抱くに先だつて打撃を受ける意識、意に反して打撃を受ける意識である。このような特徴のもとに、私たちは、問いかけに先だつて迫害ないし審問を、応答のロゴスには収まることなき責任を認める。あたかも他者との連帯の基底には他者による迫害が存しているかのようだ。とすれば、このような<受難>がいかにして意識のうちに場所と時間をもちうるというのか。」(同書、238～40頁)

意識についてのレヴィナスの批判の筋道がここで示されています。まず意識とは同等性であり、意識にあつては責任も同等化されますから、絶対的に受動的な感受性などは意識のうちでは可能になりません。そうするとこの働きは意識の外部にあることになりませんが、しかしこの外部といっても、客観的なものや空間的なものではなく、また意識に回収されるようなものではありません。このような外部性こそ主題化不能な無起源的かつ無秩序な外部性だとレヴィナスは言うのです。そしてこの外部性の無起源的な構造は、自己と他者との間の倫理的状況においてあるのです。

この倫理的状況にあつては、語ることによる状況のロゴス化で、意識は自分を取り戻すのですが、しかし、無起源的なものは超存在論的かつ超論理的であり、語られたものとしてあるロゴスを解体してしまいます。そこにあるものは意に反して打撃を受ける意識だと言うのです。そこでの問題はこのようなものを意識は捉えられるのかということになります。

「存在者としての自己自身の存在は仮面ではない。存在者と化した自己自身は、借り物の名として、偽名として、代わりの名として、その名を保持しているのだ。だ

が、それ自体としては、自己自身はあくまで存在から分離された一者ないし唯一者である。

したがって、たとえ自己自身が意識に属しているとしても、この自己自身がまた意識であるかということ、そうではない。意識における自己自身は実詞化された基体としての項であり、ほかならぬこの実詞化によって、人格は実体として出来るのだが、この人格はそれ自体では正当な根拠を有さず、この意味において、偶然性をはらんだ経験的人格でしかない。しかるにこの人格は、その停留をつうじて、時間と歴史による侵食に抵抗する。逆にいうなら、つねに暴力的でかつ早すぎる死によって打撃を与えられている。『対自』に先だつ自同性たるこの人格は、認識という自己と自己との関係の『縮小モデル』でも、発芽状態にあるこの関係のモデルでもない。自己自身は自己による自己のヴィジョンでも、自己に対する自己の現出でもない。このような自己自身は、同一化としての真理と合致するものではないし、意識、言説、志向性といった用語で語られるものでもない。他人たちに対する責任を示すものとしての魂、感受性、可傷性、母性、質料性を起点とすることではじめて、自己性の根拠づけ不能な自同性は、自我、私、自己自身といった用語で表現される——本論は一貫してこの点を示そうとしているのだ。

知らない<精神>と呼ばれているもの、それは存在が存在自身に折り重なることであるが、自己自身に関するこのような考察を踏まえるなら、このような屈折を生ぜしめる『支点』は特異性の最たるものであることになろう。」(同書、248～9頁)

意識が捉えるものは存在者としての自己自身の存在です。ところがレヴィナスは、倫理的観点からすれば、この意識が捉える自己自身は仮面であると指摘しています。倫理的主体としての自己自身は、存在から分離された一者ないし唯一者であつて、これが意識化されると存在者という仮面をつけ、この仮面自体が自己自身の存在として認知されてしまうのです。このように自己自身は意識化されてしまうのですが、しかし倫理的意味での自己自身は決して意識ではないとレヴィナスは見えています。

ですからこの倫理的意味での自己自身は、意識、言説、志向性、と言った用語で語りうるものではなく、魂、感受性、可傷性、母性、質料性を起点とすることで初めて、自我、私、自己自身といった言葉になるのです。このように考えると、知とか精神とは存在を回収する装置なのですが、このようなことをひき起こす支点は特異性のある点であつたということになります。この特異性について判れば、知や精神に安住することはできないのです。

「自己性は、意識の運動によって描かれる軌道にもとづいて同一化されるような抽象的な一点ないし回転の中心ではなく、そもそもの初めから自己性は外から同一化された一つの点であり、それゆえ、現在と同一化する必要も、みずからの自同性を『変化させる』必要も自己性にはない。すでにして自己性は意識の時間よりも古きものなのだ。」(同書、250頁)

知や精神は意識の運動に基づいて世界を同一化するもので、その意識の軌道の中心点が特異な点であることについて、レヴィナスは倫理的自己性が自己の外から同一化されることを指摘してその特異なあり方について証明しています。心性や感受性や外傷性といった言葉は、この外からの同一化を表現するものであつたのです。

7) 身代わり、形態規定の哲学的把握

外からの同一化、という意味でレヴィナスは身代わりと言っているのですが、これ

は関係における形態規定の哲学的表現ではないでしょうか。最後にこの点についてみてみましょう。

「対自ならざる存在、万人のために〔万人の代わりに〕ある存在、存在であると同時に存在からの超脱でもあるような存在がこうして創設される。対自〔自己のために〕が自己意識を意味するのに対して、万人のために〔万人の代わりに〕は他人たちに対する責任という宇宙の支えを意味するのだ。約束、関与に先だたれることなく応答するこの仕方、——他者に対する責任——は、自由に先だつ人間の兄弟関係そのものである。近い他人の顔——表象以上のもの——は表象不能な痕跡であり、〈無限者〉の様式である。〈自我〉とは諸々の目的を追求する存在であるが、このようなく自我〉が諸存在の一つとして存在するがゆえに、〈存在〉が意味を有し、宇宙と化するのではない。〈無限者〉の痕跡——確かに開始ないし出発の痕跡ではあるが、現在に組み込まれることなき法外なものとして、アルケーを無起源的に転じる——が接近のうちに刻印され記入されているからこそ、他者の遺棄、遺棄された他者による脅迫、責任、〈自己〉があるのだ。交換不能なものの典型たる〈私〉、この唯一者は他人たちの身代わりになる。何もかも戯れではない。かくして存在は超越される。」(同書、270～1頁)

西欧哲学の知や精神が自己を中心とした意識の運動としてあり、それが非常に特異な点であることを指摘したレヴィナスは倫理的な人間について、対自(自分のために自分に向かう)ならざる存在と規定し、万人のために、という存在であると同時に存在からの超脱である人間像を描きます。これは他者に対する責任として、レヴィナスが一貫して追求してきたものですが、それがここでは自由に先立つ人間の兄弟的關係とされています。

人間の兄弟関係とは、宗教や説教師が語るのと同じ言葉ですが、レヴィナスはこの言葉を知や精神といった西欧哲学に対する批判の上に提起している点が、この言葉に新しい意味を与えています。ここで無限者を社会と読み替えてみましょう。そうすると、意識の上では痕跡しかありえない他人の顔が、外から人々を社会という一つのものに同一化しているという風景が現れてきます。他者の接近による外からの同一化、これこそは社会形成の原理ではないでしょうか。レヴィナスの倫理哲学は、無意識のうちに、この社会形成論を支えにしているように思われます。

「受動性における自我の例外的唯一性ないし〈自己〉の〈受難〉、それこそが万事への臣従、身代わりという不断の出来事であり、存在が自己から剥離し、みずからの存在から自己を一掃し、自己を『裏返す』という事態、あるいはこう言ってよければ、『存在するとは別の仕方』という事態である。無でも超越論的構想力の産物でもない臣従なのだ。この考察全体を貫く私たちの意図は、〈自我〉という存在者の存在を、身代わりになるという能作と捉え、〈自我〉をこの能作に還元することではない。身代わりは能作ではない。それは能作には転換不能な受動性であり、能作—受動性の二者択一の手前であり、〈名詞〉、〈動詞〉といった文法的範疇に従うことなき例外である。ただし、〈語られたこと〉はこうした手前や例外をも主題化してしまうのだが。身代わりとは再起である。とはいえそれを、『自己において』以外のものとして、存在の裏面以外のものとして、存在するとは別の仕方以外のもので語ることはできない。存在するとは別の仕方、自己であること、内存在性の我執を超脱すること、それは他人の悲惨および破産を担うこと、他人が私に対して担う責任をも担うことである。自己であること——人質ないし捕囚の条件——とは、他人よりも次数が一

つ上の責任をつねに担うこと、他人の責任に対する責任をつねに担うことなのだ。」(同書、271～2頁)

レヴィナスの倫理哲学のバックボーンはこの身代わり論にあります。他者に対する責任という倫理的命題の解が、他人のために身代わりとなる一者という超存在の発見でした。存在者についての自己意識は、存在者という仮面をそうと知らずに本質と考える存在者に付いての意識であり、レヴィナスの人間論からすれば、この存在者が、外からの支点で同一化され、他人のために身代わりとなる一者としてあることが本質的なことだったのです。

ではこのレヴィナスの倫理哲学を社会生成論として読み解くとどのような視界が開けてくるでしょうか。社会関係の原基形態である対面にあつては、他者の顔によって見られる自己は顔が社会性を表現し、それを感受し外傷を受けて、他人の身代わりとして形態規定されます。この形態規定によって自己は、存在するとは別の仕方、というありよう、社会という不可視の、意識化されない、無限者の一員へとそうとは知らずに同一化されるのです。つまり人間は対面関係において、無意識のうちでの本能的な社会生成のための共同行為を行っているのです。身代わりとはこのことに指摘にほかなりません。

「自己のうちにある存在はすべて、存在しようとする努力・傾動を有しているのだが、〈自我〉の個体化ないし超個体化は、自己のうちに、自己の皮膚のうちにありつつも、存在しようとする努力・傾動を共有することがない。存在するものすべてを顧慮しつつ存在するがゆえにのみ、私は存在するものすべてに対して存在するということ、それが〈自我〉の個体化ないし超個体化の本義であり、それゆえ存在は、個体化ないし超個体化した〈自我〉によって贖われる。〈自己〉、それは、対格たることを引き受けることができないまま、対格たる自己を暴露することにほかならない。自由のうちで自分自身と一体化する〈自我〉の確信とは逆に、このような対格においては、〈自我〉のほうに他人たちを支えているのだ。」(同書、274～5頁)

他人のために身代わりとなる一者、これは人間が無意識のうちに担っている人間の社会性ですが、レヴィナスはこの社会的人間をここでは〈自我〉と表現しています。この社会的人間は二重の存在となります。それは個体化であり、超個体化です。個体としての自己は生き物ですから存在しようとする努力をしますが、他方、二重性を持った〈自我〉は存在しようとする努力を共有していません。社会生成については無意識の行為によって成し遂げているわけですから、本当の意味での社会を存続させようとするような努力が生まれはしないでしょう。だから自己意識に象徴される個体化された自己にあつては、自己が無意識のうちで対格に置かれていることを知る余地もありません。ですから意識をはみ出している〈自我〉の働きで社会生成はなされているのです。

「主体の措定はすでにして脱措定であり、存在しようとする努力・傾動ではない。そもその初めから、主体の措定は人質として身代わりになることであり、この身代わりがほかならぬ迫害の暴力を贖うのだ。ここまでつきつめて、主体の脱実体化、主体の脱物化、内存在性の我執からの主体の超脱、主体の臣従、——主体の主体性を考えなければならない。対格としてある純粋な自己は、社会的上部構造に至る道程がいかなるものであれ、自由に先だつて責任を負うのだが、社会的上部構造においては、私を他人と比較不能なものたらしめる非対称性が、——正義のうち——、法、自律性、平等を再び見いだすことになる。

このように考えるなら、〈私〉とは身代わりであると述べたとしても、一個の始原の普遍性を、〈自我〉という通約原理を表明することにはなるまい。それはまったく逆に、どんな一般化も容認することなき我性を魂に戻すことである。ロゴスが我性というこの境位から〈自我〉という概念へと上昇する道は、第三者を経由する。〈私〉としての主体、それは我性を本質構造としてそなえた一存在者ではない。もしそうなら、我性としての主体は概念化され、特異な一存在者もこの概念が単に現実化されたものと化さざるをえない。」(同書、293～4頁)

レヴィナスの身代わり論の目的は、主体と主体性についての新しい提起にありました。主体性が自己から出発する運動としてではなく、外から同一化される運動から再指定されなければならないこと、そのために身代わりという論点が出されてきたのです。倫理哲学の立場からすれば、身代わりでいいのでしょうか、私はこの考え方のうちに潜んでいる社会生成論に注目し、そこから新たな社会論への道筋を辿ることにしたいと思います。レヴィナスの提起を文化知の萌芽と受け止めること、そのことが試みられねばなりません。次に章を改めて、『存在の彼方へ』第六章および『外の主体』、そして晩年の『貨幣の哲学』に即してその作業を開始してみましょう。

現場から

地域創造ビジネスの意義

2007年3月13日

はじめに

日本の働く人たちの労働環境が、21世紀に入って悪い方へと激変していることがやっとならざるを得ない形で報告されるようになりました。たとえば中野麻美『労働ダンピング』(岩波新書)は弁護士という立場を生かし、派遣労働者の相談窓口を長年開いてきた経験をまとめた好著です。そこには「雇用の多様化」ということでどちらかといえばプラスイメージで取り組まれてきたこの間の動きが、労働ダンピングとなり、労働三権の保障や、賃金と雇用期間および身分の安定、福利厚生や社会福祉といった労働環境総体に非常に劣悪な環境を作り出してしまったことが描かれています。そのことは長時間労働で長い間働き続けても生活保護以下の収入しかないという、ワーキングプアの状態にある人たちが増えていっているというところに象徴されています。

このような状況は働く人たちの自己責任に着せられるような問題ではないでしょう。おそらく歴史の大きな転換点での出来事に違いありません。今回はこの転換点について探る努力をし、地域創造ビジネスに関わるNPOの働き手たちに考える素材を提供することにします。

1) 福祉国家のシステムの終焉

* 第二次世界大戦後の世界の再建は、アメリカ合衆国が主導する次のような諸機関にリードされながら成し遂げられました。

国連、GATT(関税および貿易に関する一般協定)、世界銀行、IMF(国際通貨基金)

* 米ソ対立。ファシズムに対する民主主義の防衛ということで同盟した米ソは戦後対立を深め、両国は世界を二つの陣営に区分して、核武装、宇宙開発、ミサイル開発などで競争を繰り広げました。これは冷戦と呼ばれています。

北の諸国は経済的に発展し、福祉国家を実現しましたが、南の諸国は経済発展から取り残され、貧困化しました。他方ソ連も80年代末に行き詰まり、90年代初頭に共産党支配は崩壊しました。

冷戦という一つの時代の終わりがここで実現されたのです。

* 80年代末までの日本の社会の発展は、この冷戦という枠組みの中で成し遂げられたもので、一つの時代の終焉と共に、グローバリズムという言葉で象徴される新たな時代が始まり、日本社会は「失われた10年」といわれる長期の停滞を経験しました。

2) 日本型福祉国家の特徴

福祉国家といってもさまざまなタイプがあります。オランダや北欧では、正規労働とパート労働の格差が少なく、移動も可能ですが、日本の場合はそうではありません。その原因は日本社会が官が主導した大企業の発展に支えられたもので社会福祉も、企業内福利厚生と公的資金を土台にしていたのです。

この大企業の発展は冷戦の時期に、巨大な軍事費を負担していたアメリカの間隙を縫って、民生品についての大量生産を成し遂げてアメリカやその他の諸国に洪水のように製品を輸出し、世界中から富を集中できたことによります。つまり日本の55年から80年代末までの経済的発展は、非常にまれな諸条件の元を実現されたもので、そのことは、経済的発展の帰結として、日本が経済大国となり、その結果、金融機関が世界中でトップになるといったことが80年代末に起きたにもかかわらず、日本はアメリカに代わる世界のリーダーにはなれなかったのです。同じような発展を見せた西ドイツが、東ドイツとの統合という巨大な負担を負いつつも、西ヨーロッパで欧州共同体を構想し、EUの中核を担って、アメリカと対抗しているのとは大違いで、日本はアジア諸国とも連繫できていません。

この非常にまれな諸条件の元で、日本は工業製品についての輸出大国となり、その結果外国貿易で多大な富を得ただけではなく、国際的な価値移転を実現し、資本の利潤だけでなく、労賃についても諸国から価値移転という形で日本に流入させたのでした。一時期実現した世界のトップな生活はこのように日本が世界に対して「エコノミックアニマル」として振舞った結果だったのです。その結果外国に寄生する形で日本の福祉国家は存続することができたのでした。

3) グローバリズムの本質

グローバリズムの本質を明らかにしようとするなら、なによりも金融のグローバリズムを見ておく必要があります。現在金融市場はオンラインで結ばれ、世界単一の資本市場を作り出しています。こんなことはこれまでの歴史になかったことでした。

この世界単一の資本市場は80年代後半のまさに日本の金融機関が世界トップになったころに出来上がったのですが、この単一の資本市場での激しい覇権争いがあり、日本の金融機関はたとえばBISS規制などによって力をそがれ、更に資産デフレで不良資産を増やしていった、あっという間に世界トップの地位から引き摺り下ろされました。このことについて、日本政府も金融機関もきちんと総括していません。そして世界のリーダーが無理ならせめて東アジアで独自の通貨圏を形成しようとしたのです

が、これもアメリカの反対で挫折し、90年代半ばからはもっぱらアメリカに対してコバンザメのようにくっつくようになってしまいました。

世界単一の資本市場の形成の発端は、IMFによる国際通貨の管理がアメリカからの金流出によって破綻し、いくつかの試行錯誤のあと、変動相場制に移行したことによります。世界の自由貿易はまず通貨の完全市場化から始まったのです。これによって外国為替の売買で差益を稼ぐことが可能となり、日本の銀行が世界トップになったころには、銀行の収益の過半は、利子取得や手数料ではなく、ディーリング（外国為替の売買）による差益でした。これは投機取引でそれ自体は昔からありましたが、しかし銀行がそれで利益を上げるといったことはまったく新しい事態でした。つまり商品売って利潤を得るといふ、製造業での利得とはまったく違った、お金にお金を生ませるといふ錬金術の時代が幕を開けたのでした。金融機関は、製造業を助けて育てていくといういわゆる金融資本から、お金にお金を生ませる事をメインにした信用資本へと変貌を遂げていったのです。

つまりこういうことです。高利貸しや投機取引は昔からありました。しかし、世界のトップ企業はそのようなこととは無縁でした。しかし変動相場制のもとでの世界単一の資本市場の成立によって、世界的大金融機関が信用取引で利益を上げるようになっていったのです。日本では銀行による中小企業からの引き剥がしが問題となっていますが、金融機関のもともとの役割は地域の企業の育成であったのですが、その役割よりも信用取引のほうが儲かるような時代となったのでした。

株の売買や企業の買収、外国為替の売買や、国債への投資といった信用取引がお金儲けの主流となり、ものづくりや人に対するケアなどは儲からないようになりました。というのも信用取引で得た利益は、将来の利益に対する請求権に基づくもので、お金自体は利益を生まず、ものづくりや人に対するケアが上げる未来の利益の一部をあらかじめ取得するものですから。

こうして新しい信用資本主義は格差を拡大していきましたが、今度は逆に、これまで格差がありすぎて工業化できないと考えられていたインドや中国やブラジルといった諸国の経済的発展を促すようになりました。つまり新しい資本主義は格差を拡大していきますから格差のあった諸国でも格差の存在によって、かえって発展していきけるのです。世界は不均等発展の時代に入り、世界単一の資本市場の行く末の予想も付き、信用資本主義の寿命も数えられるようになってきています。

4) グローバリズム下の日本

製造業の国際競争力を力にして世界中から富を集中してきたという日本の経済の発展のパターンはもはや立ち行かなくなっています。東南アジアだけでなく、中国やインドも高度な工業国へと発展を遂げてくる中で、世界から富を集中することができなくなり、逆に日本の大企業は国際的な利潤と労賃の平準化作用を受けるようになりました。この間の雇用の流動化と労働条件の切り下げはこの平準化作用の結果であり、大企業体制をとる限りは避けられない事態です。

アメリカに世界のリーダー格を奪われたイギリスが、戦後の経済復興のあと不況に見舞われ、英国病といわれたことがありました。しかし大企業が少ないこの国では、地域でのコミュニティビジネスに公的資金を投入し、産業立国から転換して行っています。また EU では新自由主義の社会的排除に抗して社会的包摂の試みがずっと取り組まれてきました。日本は今やっとなヨーロッパの転換に学びながら、グローバリゼー

ションのもとでの地域経済作りのあり方を模索する時期に入っています。

21世紀のポスト工業化社会における地域のあり方、これは人をケアする非営利協同の経済システムの発展を抜きにしては考えられないでしょう。そして人と人がつながっていきける地域のシステムは、旧来の家族や地域が崩壊しつつある中では、新しく事業の繋がりでもって創り出すほかはないでしょう。従来のケアレスマンモデルによる社会経済システムの設計の破綻のあとに来るもの、それを準備するものが地域創造ビジネスモデルにほかなりません。

後記

文化知講座をはじめて3回が終わりました。やっとな以前に政治・文化講座をやっていたときの感覚が甦ってきて、作業が進むようになりました。今回掲載したのは単行本第一章に予定しているものですが、引用が多く、分量も多いので、書き直すことも考えましたが、とりあえずそのまま、お届けします。あと続きの第二章も書き上げていて、レヴィナスについての作業は終わっていますが、あと一回の講座で、レヴィナスとデリダということでデリダの批判について検討することにしました。そのあと6月からはソシュールを取り上げることにします。

ソシュールについてはエディットパルク社から、講義録の新訳（第二回と三回の講義ノート）が出ています。これをテキストにする予定です。東大出版会から最近出たソシュール講義は、第三回講義のノートで、エディットパルクから出ているものと原本は同じもののようです。

また以前にお知らせした単行本の構想は変えるつもりで、レヴィナスとマルクスだけで一冊になりそうです。

ネットワーク状況・関西の公開講座は3月も盛り上がりましたが報告は紙面の関係でできません。ただ、この間の若者たちに講師をお願いするというやり方で、やってみて、次の展望として、社会発生学会の構想が出てきています。これらについてはHPをごらん下さい。また公開講座の記録は、スローワーク協会の会報『スローワーク』に掲載していきますので、それも参照ください。なお4月29日にも公開講座がありますが、こちらの方は、清さん、仲正さん、表さんと一緒の座談会で、レヴィナスがテーマです。ハイデガー座談会の方は雑誌『情況』に掲載されています。

今回はページ数が多いので、レヴィナス論だけにしようと思っていたのですが、急遽現場から、「地域創造ビジネスの意義」を入れることにしました。世の中の動きが急になっているにもかかわらず、きちんとした分析や方針がありません。この文書はスローワーク協会の就労支援のメンバー対象に行った研修会の報告です。これを土台にしてもう少し膨らませたものを書く予定です。またイタリアの社会協同組合B型は、ボランティアの活動を支える組織をつくっていますが、事実上の社会協同組合B型であるスローワーク協会にもそのような構想が必要になってきていると考えています。この問題についても近いうちに具体化していきます。

昨年の夏くらいから若者の運動の可能性について探ってきましたが、やはり思想的権威を作ることからは始めるのが近道なのかもしれません。90年代末に綱領的文書を作成しましたが、それに続く提案がまだできていません。しかしそろそろ煮詰めて新たな内容に具体化できるような気がしています。

お知らせ

スローワーク協会会報『スローワーク』セット販売のご案内

2007年3月 NPO 法人日本スローワーク協会

スローワーク協会では昨年4月から月刊で会報を発行してきました。7・8号は合併号ですので、年間で11冊発行したことになります。このバックナンバー11冊をセットで販売しますのでこの機会にお求めください。(A4版、16頁、1冊300円)

価格 11冊 2000円(送料込み)

申し込んでくださればメール便で送ります。

郵便振替 口座番号 01090-5-67283

口座名 資本論研究会

内容目次

* 特集

1号 カフェコモンズ。 2号 カフェコモンズ若者文化の芽生え。3号 就労倶楽部。
4号 売店「かめやん」、喫茶「うたたねや」。 5号 スローワーク研究会。
6号 スローワーク協会の引きこもり支援とは。 7・8号 この一年間を振り返って。
外から見たカフェコモンズ。 9号 スローワークと障害者自立支援法。 10号 ス
ローワーク協会の引きこもり支援とは(2) 11号 NPOで働く(その1) 12号
NPOで働く(その2)

* 友好団体紹介

1号 ナマケモノ倶楽部 2号 NPO法人つながりネットワークなかま 3号 石
窯研究会 5号 Café Millt

* イベント報告

「中村一義ナイト in コモンズ」1号

「引きこもり・野宿者～2つのホームレス」7・8号

* 研究会報告

大越 功先生「精神障害とは何か？」1・2号

吉村文彦先生「松茸の生態と里山の保全」3・4号

イリーナ・エルマコヴァ先生「遺伝子組み換え食品の恐怖」5・6号

斉藤縣三先生「障害者自立法とは何か」9号

遠藤礼子先生・内海博文先生・櫻田和也先生「若者の労働環境」12号

* 連載

宇梶 卓「ポスト・フォーディズム分析に向けて」1・2・3・4・5号

境 毅「レヴィナスの外の主体」7・8・9・10・11・12号

文化欄 各号