

他者の倫理へ向けて  
— レヴィナスにおけるエロスと言語 —

日本学術振興会特別研究員 屋 良 朝 彦

---

序

他者の倫理的超越性は存在論の地平をも超越するのだろうか。レヴィナスの『全体性と無限』の目的は、この問いに答えることであった。彼によれば、他者を何らかの形で了解・所有することは、他者の他性を否定することであり、そこには他者との倫理的関係はあり得ない。我々は、己の理解を超えた他者の超越性に目覚めた時に初めて、他者への倫理的責任に覚醒する。

これに対して、デリダは『エクリチュールと差異』所収「暴力と形而上学」でこうしたレヴィナスの企てを批判する。デリダによれば、存在とはあらゆる存在者を成立させる条件であり、どんな存在者も、予めその存在を了解されているのでなければ、決して認識されない。それ故、どんな存在者も存在了解の地平の内部にある。「倫理的 - 形而上学的超越は既に存在論的超越を前提している」(VM.,p.208)。レヴィナスはこの批判に反論し、後期の主著『存在するとは別の仕方』を著すが、この論争は多くの論者を巻き込み、現在まで続いている。

本論の目的は、この論争の端緒である『全体性と無限』の他者論を再考することである。と言うのも、この他者論の射程が多くの論者に十分理解されないまま、過小評価されているからである。例えばイリガライやジャンコー<sup>(1)</sup>は、『全体性と無限』の「エロスの現象学」の章において他者の倫理的超越性を考察しようとする。このやり方は、この二人のようなレヴィナスの批判者だけではなく、レヴィナスの賛同者<sup>(2)</sup>にも共有されている。

しかし実際には、エロスの現象学では他者の了解・所有不可能性が示されるまでで、他者の倫理的超越性は示されない。むしろ、他者の倫理的超越性は、「エロスの現象学」における他者の了解・所有不可能性によってではなく、他者に呼びかける際に生じる「脱所有・剥奪」(dépossession,)即ち他者を前にした「贈与」(donation)によって、端的に示されるのである。それ

---

(1) リュス・イリガライ、上村くにご訳「エマニュエル・レヴィナスへの質問」(『思想』1997年第4号、岩波書店(No.874))76-84頁。ジャンコーについては、Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, pp.25-38, Éditions de l'éclat, 1991.

(2) 例えば、熊野純彦「所有することのかなたへ(下)」(岩波書店『思想』1997年第5号(第875号))85頁～88頁。

故、倫理的超越は所有不可能性によってではなく、「贈与」によって示される。「贈与」は第一に言語において作動する。

我々は本論において、最初にエロスと言語という現象を対照しつつ、「倫理的超越」を解明する（1節，2節）。そして次に、この脱所有が存在論の地平をも超えるのか、デリダの批判を検討しつつ明らかにする（3節）。

## 1. エロスと所有

レヴィナスは他者とのエロスの関係を、「他者性」と「同一性」の両次元にまたがる両義的なものとして描き出している。即ち、エロスの関係において、他者は一方で所有不可能な他者として現れるが、他方で同一性の次元のなかに現れる。

まず、レヴィナスは恋人同士の愛撫の中に他者の他者性を見出す。愛撫は一見、他者を把握しようとする行為のように見える。だが愛撫は何も把握しない。愛撫はむしろ他者が把握されないことを望む。愛撫はいわば他者に飢え、他者に渴望していることを糧としてのみ成立する。それでも愛撫は何かを追求する。即ち「みずからの形態を絶えず逃れ去って未来へ向かうもの」(TI, p.288), 絶対的未来, 超越を<sup>(3)</sup>。

しかしこの未来は、予期に与えられるような可能事(le possible)としての未来ではない。なぜなら、可能事としての未来は、主体の予期によって諸々の可能性の地平の中で予め把握されているからである。というのも予期としての未来は、過去の現前を現在の現前野に再現前化させ、それを未来の領野に投企することだからである。それ故この未来は、再現前化された未来として現在の現前野に帰属している以上、把握された未来であり、絶対的な未来ではない<sup>(4)</sup>。把握を目的とせず、追求のみを目的とする追求、それがエロスである。それ故、一方で絶対的未来としての他者は絶対的に所有不可能な他者である。

だが他方、このエロスの関係は他者の他者性を保持しながらも、同一性の次元へ転じる。なぜなら、この他者性は主体を他者への倫理的責任に覚醒させるどころか、存在のまどろみへ連れ去るからである。「愛撫は一個の人格を目指すのでも、一個の事物を目指すのでもない。愛撫は…いわば非人称的な夢の中に雲散霧消するように、存在の中に消え去っていく」(TI, p.289)。愛される女はこの時、エロスという非人称的な夢の中に消失する存在として、「幼い獣」(TI, p.295)へと転じ、「その人格としての地位を捨ててしまう」(ibid.)。ここでレヴィナスは、女性についてだけそのように述べているが、恐らく実際にはこの時、男性の方もエロスの

(3) レヴィナスの愛撫についての考察は前期の『時間と他者』においても鮮やかに描かれている。「愛撫とは、いわば逃れ去っていくものとの戯れであり、投企も計画もない戯れである」(TA., p.82)。しかし、前期においてはエロスにおける他者性の次元が指摘されるばかりで、その同一性の次元には言及されていなかった。

(4) 「可能事としての未来においては、私に実現可能なことは全てすでにひしめき合っており、光の中で瞬き、私の予期に委ねられ、私の権能を要請する」(TI, p.290)。

存在への陶醉の中で、「人格としての地位」を放棄しているだろう。二人は、幼い獣が互いに戯れ合うように、存在のめくるめく匿名態の中に埋没している。

イリガライは、レヴィナスは「快樂のコミュニオンについて何も知らない」<sup>(5)</sup>と云うが、実際にはレヴィナスも、エロスにおける自他のコムニオン（交歓）を認める。「あたかも、同一の感覚が自我と他者に実体的に共通になっているかのようなのである」(TI., p.297)<sup>(6)</sup>。

とは言え、このようなコムニオンは、レヴィナスに言わせれば、自他の一体化、融合において成立するのではなく、他者の分離、他者性を前提としている。レヴィナスによれば、官能において私は他者を目指すのではなく、他者の官能を目指す。「私が相手を愛するのは、相手が私を愛するからに他ならない。しかしそれは、私が相手の承認を必要とするからではなく、私の官能とは相手の官能を享樂することだからである」(TI., p.298)。例えば、私が相手を愛撫している時、相手は単に感じられる対象(senti)であるだけではない。私が触れている皮膚の背後から、感じるもの(sentant)としての他者が現れてくる(cf. TI., p.297)。このことは次のことを意味している。他者が私の官能を煽るためには、他者が単なる対象に帰されてはならず、また自他が融合していてもならない。他者はまさに、私から分離した他者であることが必要なのである。他者は感じられるもの(senti)であるだけでなく、私から分離した感じるもの(sentant)として現れてくるのでなければ、私の官能を煽らない。それ故、私の快樂とは、相手の快樂に対する快樂なのである。ここで二人の間に「感じるものと感じられるものとの共同作用」(TI., p.297)が成立する。二人の間で感じることと感じられることが、一体化や融合することなしに、分離したまま交互に交替する。これがカップルの共同性である。

以上のことから、エロスの関係が「他者性」と「同一性」の両次元にまたがる両義的なものであることが、明らかになった。即ち、エロスの関係において、他者は一方で絶対的に所有不可能なものとして現れるが、他方でまさにこの所有不可能性を介して他者とコムニオンの関係にはいるのである。この両義性はまさに存在の両義性と言える。イリガライはこの両義性の一面しか知らないのである<sup>(7)</sup>。とはいえ、この幸福なエロスの共同体は未だ倫理的关系では

(5) イリガライ、前掲書、78頁。又は84頁。イリガライはさらに、レヴィナスは女性を受動態で客体としてのみ捉え(l' Aimée)、主体としては捉えていないと批判する(同、82頁)。しかし、レヴィナスにとって他者は主体でも客体でもなく、超越という第三の形態なのである。

(6) 以前、自他のコムニオンという現象をメルロ＝ポンティの後期思想において考察したことがある。それに関しては拙論「後期メルロ＝ポンティにおける〈存在〉と知覚の謎」(日本倫理学会『倫理学年報』1997年第46集)148頁、または152頁参照。

(7) 熊野論文において、このエロスの関係における他者の所有可能性と不可能性の両義性が鮮やかに描き出されている(前掲書、85頁～88頁)。彼の嫉妬や憎悪の不可能性に関する見事な読解(同、82頁～85頁、91頁～95頁)も、この所有の両義性に基づいていると思われる。彼はこの両義性を、所有を超越するものとして「所有のかなた」と捉えている。私はこの論文から多くの示唆を得たのであるが、しかし私見によれば、この「所有のかなた」は未だ「存在のかなた」には到達しておらず、存在そのものの超越性の圏内にとどまっている。なぜなら、存在そのものが所有不可能である以上、所有不可能性は存在に対する超越性のメルクマルとはなり得ないからである。「所有のかなた」を超える超越性が問題なのである。

ない。この関係は自閉的な社会しか形成しないからである。「恋人同士の間で確立される官能の関係は、本質的に普遍化に逆らうものであり、社会的関係とは正反対のものである。それは第三者を排除する」(TI., p.297)。

この自閉性はエロスの再帰的構造に由来する。「もしも愛することが、私の恋人が私にもたらず愛を愛することであるならば、愛するとは、愛の中で愛を愛することであり、かくて愛することは自己へ回帰する」(TI., p.298)。愛の愛自身への回帰。それ故愛は「二人っきりの快樂、二人っきりのエゴイズム」(TI., p.298)である。それ故、エロスは自閉的な社会性である。この親密な再帰的關係を他者への倫理的尊敬と同一視することはできない。レヴィナスにとって倫理的関係は任意の他者 (*le premier venu*) へ開かれていなければならないからである。

ところで、そもそも他者のエロスの超越性は倫理的超越性と峻別されなければならない。レヴィナスの言葉を引用してみるならば、「*汝殺人を犯すなかれ*」という原理、即ち顔の意味生成そのものは、次のような女性の神秘の対蹠点にあるように思われる。即ち、女性の柔和さにおいて告知され、エロスが冒瀆する神秘の対蹠点に」(TI., p.294)。この*汝殺人を犯すなかれ*とは、他者の顔の倫理的超越性によって上方から我々に下される命令である。そのような倫理的超越性は高みへ、上方へ向かうものである。レヴィナスはこれを「*上向的超越*」(*transcendence*, TI., p.24)と呼ぶ。

他方、エロスの他者性は「*逆向きの意味、意味し損なう意味*」(TI., p.294)として、光から逃れ、隠れたもの、卑わいなものの曖昧さへ向かう。この他者性は、レヴィナスの言葉ではないがあえて名づけるなら、「*下降的超越*」(*transdescendance*) と言うべきものであろう。この他者性は確かに所有不可能であるが、他者に「倫理的な意味で」何も贈与しない。そもそも、存在そのものも所有不可能である以上、所有不可能性は倫理的超越のメルクマールにはならないのである。

とは言え、二人が愛の共同性のただ中に埋没しているその時、一つの事件が起こる。この自閉した共同性の中心から一つの超越が出現する。即ち、「*子が宿る*」(TI., p.298)。実際、『全体性と無限』の「エロスの現象学」の章は「*多産性*」(*fécondité*) の章、つまり子をなすことについての章に接続し、そしてそこで父子関係について論じられるのでなければ、他者の絶対的超越性は描き出されないのである。

しかし、我々はここで「子をなすこと」へ議論を進めることを中断して、言語の問題へと眼を転じたい。なぜなら、これまで『全体性と無限』の言語論は十分に注目されてこなかったが、実際にはこの言語論においてこそ、脱所有と贈与の働きを明らかにできるからであり、より有効に存在論を批判できるからである。

## 2. 顔と言語

他者との倫理的関係は「*脱所有*」、即ち「*贈与*」において成立する。それら是对話の場面、

しかも他者へ応答する場面で端的に現れる。言語は私から他者へ橋を架ける第一のものだからである。「絶対的他人性は言語によってのみ創設される」(TI, p.212)。

例えば、我々が街を歩いていて、偶然、人と眼があったとする。その時、たとえ彼が見知らぬ者であっても、我々は思わず会釈などの形で応答しようとする。少なくとも、我々はそのような身構えを思わず取らざるを得ない。この様な光景は日常的であるが、それは実は、他者を無視することの不可能性を示している。あるいはさらに、「他者の無視」と言われることについて考えてみるとしても、それは本来、その人への積極的な意志表示であり、むしろそれは無視の不可能性、応答の不可避性を表す。他者とは、「私が応答せざるを得ない者」なのである。

では、なぜ「応答せざるを得ないもの」なのか。レヴィナスによれば、それは他者の顔が一切の意味を剥奪されて(dépossédé)いるからである。顔の「赤裸々さ」(nudité)とは、顔が一切の意味を剥奪され、一切の意味の理解を超えていることなのである。他者と眼があった時、私は思わず他者に応答しようとする。だがこの時、他者の顔は決して認識されない。それは何の意味も表さず、形態や意味から逃亡する。顔が一切の意味を剥奪されているからである<sup>(8)</sup>。レヴィナスはこれを、存在論の枠組みを超えた「自己による自己の現前化という例外的事態」(TI, p.221)であると主張する。勿論、「自己による自己の現前化」という表現は「物自体の顕現」と同様、逆説的な表現である。この主張の根拠は次節で示さなければならないが、さしあたり次のように説明しておく。

意味の理解とは通常、「あるものを他のものとして」理解することである。それを時間性の観点から眺めるならば、この理解はすでに知られたもの(過去の現前)を背景にし、それを捉え直すこととして行われる。それ故、理解とは過去の現前の再現前化なのである。その上、この理解は単に過去に関わるだけではない。なぜなら、過去の現前の捉え直しとしての理解は、未来への投企として行われるからである。未来へ投企するために、過去の現前は再現前化される。それ故、意味作用は通常、未来へ向けた過去の現前の再現前化として、「あるものによる他のものの再現前化」なのである。他者の顔も表情(expression)としては確かに、それと異なる何らかの意味(感情、意志)を表出(exprimer)する。私は他者の顔の表情を介して、そこから何らかの意味を理解する。それ故、他者の表情の理解は「あるものによる他のものの再現前化」である。

しかし、他者の顔の奥底には、そのような理解を超えていくものがあるのではないか。その「表出されたもの(=表情 expression)」の背後に、再現前化の網の目から逃れていくものが、何かあるのではないか。それは、表出されたもの(表情)の背後に逃れ、非現前化していく運

(8) 次の様な反論があるかもしれない。即ち、我々が他者の存在に気付かなければ、他者の顔に気付くこともできない以上、どんな他者も、何らかの形で気付かれているのではないかと。確かに、一面では他者は理解可能なものである。我々は他者の顔の表情の意味を即座に理解できる。しかしそれでも、他者の顔には我々の理解を超えていくものがあるのではないか。他者の顔はある本質的な意味で、意味を剥奪されたものとして、我々に気付かれるのではないか。このことは次節で詳しく論じる。

動としての、表出作用、表情作用(*exprimer*)そのものである。それをレヴィナスは他者の顔と捉える。それはいわば、現象を媒介せずにみずからを顕現させる物自体である。しかし、物自体の顕現とは異なり、他者の顔は表出作用自体の顕現として、「みずから意味を発する」(TI., p.292)。顔は、その表出するもの(*exprimant*)自体がただちに表出されるもの(*exprimé*)となる逆説なのである。それ故、表出するもの(*exprimant*)自体の顕現として、他者の顔は「自己による自己の現前化という例外的事態」なのである。レヴィナスはそれを意味作用の先端としての「意味生成(*signifiante*)」とも呼び、あるいは「最初の意味(*la première signification*)」(TI., p.227)とも呼んでいる。

レヴィナスによれば、このように意味を絶した他者の顔は、それでも何かを意味する。それは意味の窮乏である。これは単なる意味の欠如ではない。この窮乏は意味作用の地平を超えた無意味性を示す。他者の顔は、己の意味の窮乏に対する応答を私に懇願する。つまり、私に意味の贈与を哀願し、強要する。他者の顔は全ての意味を剥奪されているが故に、私に応答を、贈与を強要する (cf. TI., p. 73)。そもそも、他者の顔は意味されたものの地平の彼方にあり、そこから私に到来するが故に、私に贈与を強要し得るのである。それ故、他者の顔は、私に意味の贈与、即ち応答を懇願あるいは強要する第一の「呼びかけ」なのである。そして、それへの応答として、我々は他者に語り始めるのである。

ところで、他者に語りかけることはまた、世界を言語によって主題化し、その意味を他者に贈与することでもある。レヴィナスの言語論は次のようになっている。私は世界を享受(呼吸や栄養摂取等)や知覚、労働という身体的行為によって享受の意味や知覚の意味、道具の意味に還元し、世界を意味として所有する。そして、我々が語るとは、このように私の所有物に還元された意味を、今度は普遍的な言語的意味に変換し、それを他者に贈与することなのである<sup>(9)</sup>。しかし、ここで注意しなければならないことは、他者への贈与を第一の目的として、享受の意味や道具の意味は言語的意味に変換される、ということである。

ところで、ここで注目すべきは、この時、私は応答の宛先つまり贈与の宛先を知り得ないということである。前述したように、他者の「顔」の第一の側面は意味の窮乏にある。それ故、私は贈与の宛先を知り得ない。それにもかかわらず、他者に語りかける時、私は「寛大さにおいて」(*dans la générosité*)<sup>(10)</sup>、他者に自己の所有物を、そして極端な場合には自分自身の所有権さえも譲渡するに到る。「享受において私が所有していた世界が、その利己的(自我中心的)視点から離れるのは、寛大さにおいてである」(TI., p.73)。

(9) この様に身体的意味と言語的意味とを分離する言語観は、『全体性と無限』におけるレヴィナスの主知主義的側面を表す。

(10) 「寛大さにおいて」であるとはいえ、それは「主体の恣意的な意志によって」ということではない。むしろ主体の意志に反して、である。それ故、後期『存在するとは別の仕方では』では適切にも、「自己の意に反して(*malgré soi*)」と言い換えられている。

他者を前にしたこの「脱所有」即ち「贈与」こそが、他者の「顔」との対面における第二の、そして究極の事態である。私は宛先も知り得ない処へ自分の身を開き、自分自身の所有権さえ贈与する。この「贈与」は他者の窮乏への応答(répondre à)であるが、それはすでに他者への責任(répondre de)の覚醒でもある。レヴィナスはこの他者への応答の不可避性を他者への責任の不可避性と捉える。なぜなら、他者への責任は他者と関わりを持った瞬間から、主体に課せられるからである<sup>(11)</sup>。

### 3. 存在と他者

ところで、顔の意味の窮乏は単なる意味の欠如ではない。レヴィナスによれば、それは「存在の彼方」を示す。しかしデリダに言わせれば、それはせいぜい「存在者の全体性の彼方」(VM., p.208)でしかない。デリダによれば、存在こそが究極の超越だからである<sup>(12)</sup>。ここでこの問題の決着を着けなければならない。即ち、他者の倫理的超越性は存在論の地平をも超越するの否か。

通常のレヴィナス解釈は、この存在の超越性のさらに外部に新たな超越を探ろうとする。しかし私見では、それはデリダの言う通り不可能であろうし、悪しき形而上学の再開であろう<sup>(13)</sup>。別のレヴィナス解釈は、存在の超越性と他者の超越性とを同等視するものである。しかしこの様な解釈は、ハイデガーの試みとレヴィナスの試みを同時に裏切るものであろう。なぜなら、ハイデガーの試みは理論と実践の手前で<sup>(14)</sup>、それ故当然、判断の手前で、存在の思惟を開こうとすることだったのに対して、レヴィナスの試みは、他者の倫理的超越性を存在の匿名性の中に還元することの不可能性を明らかにすることだったからである。それ故、存在の超越性と他者の超越性を同等視することはできない。我々は第三の解釈を求めなければならない。その鍵は言語にある。

ところで、我々はいかにして存在論の地平を超える超越を語ることができるのだろうか。デリダは、「存在のロゴス」という表現における存在とロゴスの不可分性を指摘することによって、存在の思惟に外部があり得ないことを示す。「存在について思考も語りもしないような言葉はない。だが、存在は特定の存在者無しには何ものでもないので、存在は言葉の可能性なし

(11) マザーテレサは愛の反対は憎悪ではなく、無関心であるとした。レヴィナスも同様に、倫理性の反対は無関心(indifférence)であるとする。それ故、無関心の不可能性(non-indifférence)は我々の倫理性の端緒となる。

(12) もちろん、ハイデガー自身は存在を超越と捉えることによって、存在を超越者という存在者と混同されてしまうことを危惧し、存在の超越性を次の様に再定式化している。「存在というものは、人間にとっては、存在へと身を開きそこへと没入するありさまの企投のなかでこそ、みずからを開き明るくしてくるのである」(Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf.)(UH., S.337., 訳74頁) なお、ハイデガーからの引用は渡邊訳を参照した。本論末尾の文献表を参照)。とは言え、ここではレヴィナスの思想との比較のため、「存在の超越性」という表現を踏襲する。

(13) 外部の更なる外部を考えることは、無限後退を引き起こしかねないからである。

(14) cf. UH., S. 357-8, 訳126-8頁。

には、そのものとしては現れないであろう。存在そのものは思考され、語られることによってしか可能ではない。存在は「ロゴス」（言葉）と同時的であるが、「ロゴス」そのものは存在についての「ロゴス」、存在を語る「ロゴス」としてしかあり得ない（VM., p.212.）。

デリダはここで、「存在の思惟」という表現においてハイデガーが指摘した属格の二義性を、念頭においている（cf. UH., S.316, 訳23頁）。第一に、「存在のロゴス」とは、「存在が語るロゴス」という意味を持つ。通常、言葉とは人間という存在者が語るものと考えられている。だが実際には、人間が語ろうとするに先だって、存在みずからが、みずからの声を聴くよう人間に呼びかけ、それと同時にそれに対する返答、応答を呼び求めている。そして人間はこの存在の呼びかけに導かれ、それに従うことによって、その呼びかけへの応答として、語り始めるのである。ここにおいて、語ることの主導権はもはや人間にはなく、存在の方へ帰される。ハイデガーによれば、存在の思惟とは第一に、「存在によって呼び求められ促されて、存在へと聴従し帰属するものである限り、それは存在がなすところのものなのである」（UH., S.316, 訳23頁）<sup>(15)</sup>。それ故、存在の呼びかけを前提としなければ、思惟というものもあり得ず、語ることもできないのである。

しかし他方で、「存在のロゴス」とは、「存在を語るロゴス」という意味を持つ。言葉とは通常、存在者について語るものである。しかし、どんな存在者も、その存在の了解を前提とすることなしには、何ものでもあり得ない。それ故、言葉は存在者を語るためにも、前もって存在へと身を開き、存在の呼びかけに耳を傾けていなければならない。ハイデガーによれば、思惟は「存在に聴従し帰属しつつ、存在へと耳を傾け聴き入るかぎりでは、存在を思惟するのである」<sup>(16)</sup>（ibid.）。それ故、どんな言葉も第一に存在について語っており、その様な意味で存在を前提している。

以上のことから、次のことが明らかになる。即ち、いかなる言葉も第一に、「存在について語る」言葉である。しかも、その言葉は存在に促されて語られる限りで、「存在が語っている」のである。それ故、あらゆる言葉が「存在が存在を語る」という再帰的構造に帰されてしまうのである。どんな言葉もその構造から抜け出せないのである。我々はこのような存在の思惟の閉域から、いかにすれば抜け出せるのであろうか。我々はここで、「他者に語りかけること」という事態に着目しよう。

「語る」とは、「誰か」に「何か」を語ることである（cf. TI., p.221）。このことは哲学的言説を含めたあらゆる言説に当てはまる。そして確かに、デリダの言う通り、「何か」（存在者）を語ることは、それ以前にその存在者の存在の了解を前提する。しかし、我々は何かを語る以前

(15) 原文は次のようになる。“Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört.” ここで訳者の渡邊は vom Sein ereignet を「存在によって呼びもとめられ促されて」と訳していることに注意。詳しくは前掲書の渡邊による訳注(32)(231頁～233頁)参照。

(16) “Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört.”



に、誰かに語りかけるために、語るのではないか。そしてこの「誰か」は、主題(thème)としての「何か」に決して還元できないのではないか。デリダは「文(phrase)のない言語、何も語らない言語が他者に何を与えるのだろうか」(VM., P.219)と反問し、何かを語ることが文の本来的機能だとする。だが、それは本末転倒である。我々は何かを語る以前に、誰かに語りかけるために語るのである。そしてこの「誰かに」という契機は、存在了解された存在者にも、また存在そのものにも、決して還元できないのである。この「誰かに語りかける」という端的な贈与こそが、言語の本来的契機なのである。勿論、確かに我々はある人を主題にして語ることができる。その時、我々はその人の存在を前もって了解していなければならない。しかし、この様に存在了解を伴いつつも主題に還元された他者は決して、我々に応答を呼びかけたり、贈与を懇願したりしないであろう。

しかし、ここでデリダの前提を認めてみよう。つまり我々が語る全ての存在者がその存在の了解を前提しているのと同様に、我々が語りかける他者もまた全て、前もって存在了解の中で捉えられている、としよう。しかしそれでは、その存在了解を開く言葉は、誰に対して語りかけるのであろうか。誰にも語りかけることができないのではないか。そして、誰にも語りかけることができない言葉とはむしろ、幻想ではないのか。

デリダはそこでハイデガーを援用し、次の様に反論するかも知れない。存在そのものが我々に呼びかけるのだ、そして我々はその存在の呼びかけに応答して、語り始めるのだ、と。この「存在の我々への呼びかけ」は確かに、ある切実な真理を物語っている。しかし我々はあえて問う。これこそまさに存在の擬人化ではないのか。この擬人化はすでに本来的に他者を前提にしているのではないか<sup>(17)</sup>。

それ故、こう言うべきではないか。第一に、存在が我々に呼びかけるのではなく、他者の顔が我々に呼びかけ、それへの応答として初めて、我々は語り始めるのである、と<sup>(18)</sup>。その時に初めて存在の思惟も開かれるのである。通常のレヴィナス解釈では、存在のさらに外部があるとされている。だが、デリダの言う通り、存在のさらなる外部を考えることは不可能だろう。むしろ、言葉を誘発し、言語を開始させるものとして、言葉の端緒に他者の顔の呼びかけがなければならないのである。そして、この他者の顔の呼びかけは決して、存在の呼びかけには還

(17) もちろん、「存在が呼びかける」とは単なる修辞としての擬人法でもないし、妄言でもない。渡邊が指摘するとおり(前掲書、「解説」381頁)、このような表現は「風景が私に何かを語りかけ、訴える」とか「太陽が雲の陰に姿を隠す」という表現と同様、「存在の真実」(同、382頁)を切実に物語っている。論者もかつてメルロ＝ポンティの語る「樹が私を見る」という事態を存在論的な観点から追究したことがある(拙論、前掲書参照)。実際、哲学者や詩人が存在に促されて語り始めるのと同様、画家も存在そのものに呼びかけられ、見つめられ、それに身を貫かれることによって、描き始めるのである。とは言え、その様な存在の呼びかけはやはり、他者を前提しているといわざるを得ない。あらゆる芸術作品は本来、他者に贈与するために作られたのである。

(18) ハイデガー前期の主著『存在と時間』においても、「良心の呼び声」は沈黙の声によって現存在自身が現存在自身に対して呼びかけるものであった(cf. SZ., S. 277)。しかし、良心の声として第一に現存在に呼びかけるのは、やはり他者ではないのか。

元されないのである。

勿論、ここで言う他者の顔も、常に存在了解の網の目に捉えられ、把握されようとしている。しかし、この顔は絶えず存在了解の包囲網から逃走していく。その様なものとして、他者の顔は超越していく運動そのものにほかならないであろう。それ故、他者の顔の無意味性は意味作用を超えた超越であり、意味作用を作動させるものとして「最初の意味」なのである。この他者の超越性を、存在の超越性と同じ様に考えてはならない。存在は言語との共犯関係の中であらわになるのであるが、他者は言語そのものを開始させるものであるからである。

## 結論

以上のことから、他者の倫理的超越性は存在論の地平に決して還元されないことが明らかになった。我々が他者に語りかけるという事態、そしてまさにその瞬間の他者は、決して存在了解の地平には捉えられないのである。

確かに、一面では他者は存在了解のなかにある存在者である。我々は他者の顔の表情からその感情を読み取り、他者を理解することができる。しかし他方、語りかける相手としての他者は、存在了解の地平から逃れ続けるものである。それ故、その様な他者の顔の無意味性は、存在了解の地平を超えた無意味性である。他者の顔は、存在了解の彼方から我々に呼びかけることによって、我々に応答を要請する。そしてより正確に言えば、我々が他者に語りかけようとするに先だつてすでに、他者の顔の無意味性が我々に応答を呼びかけているのである。そしてその呼びかけに応答することによって、我々は自我の自己中心的な殻を破り、他者に身を開くのである。こうして我々は語り始める。この他者への応答はすでに、他者への責任の覚醒である。ここに我々は人間の倫理性の原点を見出すことができる。

主な引用、参考文献は略号とページ数のみ示す。略号は次の通り。

TI : E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1992.

TA : E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*. «Quadriges», PUF, 1989.

VM: Jacques Derrida, “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

SZ : M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. (訳『ハイデガー』(世界の名著74, 中央公論社) 参照。)

UH: M. Heidegger, “Bief über den Humanismus(1946)”, in *Wegmarken*, GA. Bd. 9, 1976. なお本書の解釈については次の翻訳と解釈に依拠している。渡邊二郎訳及び解説『「ヒューマンイズム」について』(筑摩書房) 1997年。

付記 本論は文部省科学研究費補助金(日本学術振興会特別研究員奨励金)による研究成果の一部である。

(やら ともひこ 本学非常勤講師 フランス現代哲学, 倫理学専攻)