

博士論文 2020年度

条件への思考

——ジャック・デリダ「暴力と形而上学」の読解

慶應義塾大学大学院文学研究科

哲学・倫理学専攻 哲学分野

鈴木康則

凡例

- ・引用に際しては、略号、原著の頁の順に記す。邦訳のあるものは邦訳に従っているが、文脈の都合上一部拙訳を用いている。
- ・デリダ、レヴィナス、ハイデガー、エリック・ヴェイユ、リクール、ブランショの著作の引用には、原則として以下の略号を用い、邦訳が存在する場合には、続けて原著頁数と対応する邦訳頁数を記す。
- ・引用中の〔 〕は引用者によるものである。〈 〉は文頭以外で大文字で記された語を示している。

[Jacques Derrida]

- AD : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997. (デリダ『アデュー』藤本一勇訳、岩波書店、二〇〇四年。)
- DG : *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (デリダ『根源の彼方に グラマトロジーについて (上) (下)』足立和浩訳、現代思潮社、二〇〇〇年。)
- DM : *Donner la mort*, Galilée, 1999. (デリダ『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇四年。)
- ED : *L'écriture et la différence* [1967], Seuil, 1996. (デリダ『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、二〇一三年。)
- FL : *Force de loi*, Galilée, 1994. (デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、一九九九年。)
- MS : *Marx et Sons*, Galilée, 2002. (デリダ『マルクスと息子たち』國分功一郎訳、岩波書店、二〇〇四年。)
- OG : *Introduction à l'origine de la géométrie de Edmund Husserl*, PUF, 1962. (デリダ・フッサール『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、二〇〇三年、『幾何学』と略記。)
- PG : *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990. (デリダ『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、二〇〇七年、『発生の問題』と略記。)
- VO : *Voyous*, Galilée, 2003. (デリダ『ならず者たち』高橋哲哉・鶴飼哲訳、みすず書房、二〇〇九年。)

[Emmanuel Levinas]

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967. (レヴィナス『実存の発見 フッサールとハイデッガーと共に』佐藤真理人・小川昌宏・三谷嗣・河合孝昭訳、法政大学出版局、一九九九年。)

EE : *De l'existence à l'existant* [1947/1978], Vrin, 2004. (レヴィナス『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年。)

EN : *Entre nous*, Grasset, 1991. (レヴィナス『われわれのあいだで 「他者に向けて思考すること」をめぐる試論』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、二〇〇一年。レヴィナス「哲学と無限の観念」、『超越・外傷・神曲』内田樹・合田正人訳、国文社、一九八六年、三五二―三八三頁。)

TI : *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1992. (レヴィナス『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社学術文庫、二〇二〇年。)

[Eric Weil]

LP : *Logique de la philosophie* [1950], Vrin, 1996.

VD : « Vertu du dialogue », *Philosophie et réalité*, Beauchesne, 1982, pp. 279-295.

PR : « Philosophie et réalité », *Philosophie et réalité*, Beauchesne, 1982, pp. 23-57.

PR2 : *Philosophie et réalité 2*, Beauchesne, 2003.

[Martin Heidegger]

HGA : *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1975-.

SuZ : *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1967. (ハイデッガー『存在と時間 (一) ~ (四)』熊野純彦訳、岩波文庫、二〇一三年。)

[Maurice Blanchot]

EI : *L'entretien infini*, Gallimard, 1969. (ブランショ『終わりなき対話 I、II、III』湯浅博雄・上田和彦・郷原佳以ほか訳、筑摩書房、二一〇六年~二〇一七年。)

[Paul Ricœur]

EP : *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2004.

HF : *Finitude et culpabilité. T. 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960. (リクール『人間この過ちやすきもの 有限性と有罪性』久重忠夫訳、以文社、一九七八年、『過ち』と略記。)

LA : *Lectures, T. 1, autour du politique*, Seuil, 1991. (リクール『レクチュール: 政治的なものめぐって』合田正人訳、みすず書房、二〇〇九年。)

PV : *Philosophie de la volonté, Tome I, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, [1950]1980. (リクール『意志的なものと非意志的なもの I 決意すること』滝浦静雄・竹内修身・中村文郎訳、紀伊國屋書店、一九九五年、『意志的なもの』と略記。)

目次

序章 本論文の意図と構成	6
第一章 カント的「尊敬」からデリダ的「尊重」へ	10
序 問題の所在	
1 リクールの「カントとフッサール」論文	
2 「実践的契機」としての「尊敬」	
3 レヴィナスとカント的「尊敬」	
4 デリダにおける「尊重」概念の位置づけ	
5 結語 ——「超越論的現象学」の承認と批判——	
第二章 「命令」と「厳命」の存在論	20
1 「問い」の「自由」と「規律」	
2 ブランショの論考「このうえなく深い問い」	
3 哲学の可能性とその課題	
4 結論 ——条件としての「厳命」——	
第三章 エリック・ヴェイユの「暴力」論	32
序 問題の所在	
1 ヴェイユにおける「論理学」と「対話」	
2 「対話」の目的と「一貫性」	
3 「対話」の「諸限界」としての「暴力」	
4 ヴェイユにおける「パラドクスの」思考	
5 結語 ——ヴェイユにおける「暴力」と超越論的次元	
第四章 デリダのレヴィナス批判における「無限」と「他我」の問題	46
序 問題の所在	
1 「他我」と「絶対的に他なるもの」	
2 「無限の観念」と「無限定」	
3 「無限判断」と「顔」	

4 「根源的・非・現前」と「無限」の問題 —— 「システム」と「知」

第五章 「超越論的」次元と「暴力」

63

序 問題の所在

1 「超越論的述語」あるいは「超カテゴリー的述語」

2 レヴィナス的「顔」と「志向性」

3 「顔」と「まなざし」の現出

4 レヴィナス的「平和」とデリダ的「暴力」

5 結論 —— 「超越論的」水準での「暴力」および〈平和〉批判の行方

終章 結論と展望 —— 「応答」から「政治」へ

84

序章 本論文の意図と構成

本論が目指すのは、デリダ哲学の中心的概念の一つである「超越論的なもの」の位相を明らかにすることである。デリダによれば、「超越論的哲学」が目指すのは「構成された学」の事実から始める必然性であると同時に、可能性の諸条件でもある非経験的な起源への遡行」(OG 20/33)である。デリダが問いを差し向けるのは、与件たる「事実」と、「条件」としての「起源」である。初期デリダにおいて「超越論的」という用語は主にフッサール現象学との関連において既に繰り返し用いられていたが、『エクリチュールと差異』に収録された「暴力と形而上学」で論じられた「超越論的」な次元——デリダは「超越論的記述」の「帯域」(zone, ED 183/244)と呼ぶこともあるのだが——には、「暴力」や「尊重」という概念が新たに付与されたのである。本研究はデリダがこの次元に対して与えた「暴力」や「尊重」という語に込められた意義を問題概念として捉え、「暴力と形而上学」でのデリダの哲学的意図を浮かび上がらせようとする試みである。

フッサール現象学の批判と継承という問題関心は、デリダにおいては一九五三年 - 一九五四年の著作『フッサール現象学における発生の問題』において既に明確に表明されていた¹。『発生の問題』で注目すべきはその冒頭において語られた有名な問いである。「いかにして基盤の起源性はアプリアリな総合でありうるのか。いかにしてすべては錯綜から始まりうるのか」(PG VII/viii)。デリダ自身も一九九〇年の出版の際にこの冒頭の問いに含まれる「錯綜」の論理、すなわち「混交・感染」というデリダの発想がそれ以後もデリダ哲学に「課され続けた」と回顧している。デリダの関心は「錯綜」や「混交」に向けられていたけれども、本研究が着目するのは「アプリアリな総合」というカント的着想が用いられている点である²。初期のデリダにおいては現象学とカント哲学は自身の哲学的発想を提示する上で欠かせない道具立てであった。本研究はデリダ哲学を見直す視点として「現象学」と「カント主義」というふたつの論点を重要視するのだが、その理由は「暴力と形而上学」で論じられる「超越論的」次元が「現象学」と「カント主義」に導かれていたと思われるからである。デリダ哲学と「現象学」の関係を重要視する立場は多くの研究者が共有して

¹ フッサール現象学とはデリダにとって「哲学に対して新たな学問的厳密さを要求するのとまったく同時に、その厳密さを具体的体験の純粋さへと送り返す哲学」(PG 3/4)であり、この「厳密さ」と「具体性」を併せ持つ限りでデリダはフッサール思想の重要性を認めていた。ただし『発生の問題』の時点ではデリダにとって「フッサールは「現象学的観念論」の厳密さと純粋さを守るために、超越論的還元を開始せず、その方法を調整し直さなかった」(PG 41/46)という点で批判の対象でもあった。

² 現象学の批判として『発生の問題』においてデリダが用いるのは「弁証法」(dialectique)が有名であり、デリダは「弁証法」という語が消え去るとしても、それに代わって「差延」(différance)や「痕跡」という語に置き換えられたと述べている(PG VII/ix)。したがってカント的着想だけでなく、ヘーゲルの「弁証法」あるいはプラトンの「問答法」(dialectique)の観点からデリダ哲学を読み直す動向も可能ではあるだろうが、今回はそうした点に立ち入ることはできない。

いるものであるが、たとえば次の言葉はデリダによる「現象学」の継承と批判を同時に示している。「超越論的暴力は……それこそがふたつの有限な自己性のあいだの連関を起源的に創設する」(ED 188/250)。「起源的に創設する」という言葉はデリダが当初から抱えていた「発生」の問題関心から継続するものであるが、この次元に与えられた「暴力」という概念は「現象学」の枠組みに対するデリダ独自の批判が込められているように思われる。「カント主義」に関しては、デリダはリクールによるカント的「尊敬」概念を踏まえつつ、次のように語っている。「志向性は尊重そのものではないだろうか……尊敬という現象は現象性の尊重を前提している。そして倫理は現象学を〔前提している〕」(ED 178/236)。この箇所において「超越論的」という語は用いられていないが、本研究の見立てにおいて、ここでの「尊重」は「超越論的」次元において語られている。デリダにおいては「超越論的」な次元において「暴力」と「尊重」という一見相反する概念が用いられており、この両者の関係の内実が問われる必要がある。

デリダが着目する「暴力」や「尊重」はあくまで「超越論的」次元において問題となるものであるから、それらが通常の意味での「暴力」や「尊重」、「尊敬」といった事象と、どのような関係にあるのかが問題となる。哲学的関心としては、フッサールの超越論的現象学の徹底化としてどのような可能性があるのかという点について、デリダ的発想の成否を見極める必要がある。さらに「現象学」と「倫理」の関係という論点において問われるべきは、そもそも「倫理」とはいかなる事態の謂いなのかという問いである。これまでのデリダ研究においては「暴力」概念は度々主題化されながらも、なぜ「暴力」と名指されねばならないのかという点について明確に規定されないままであったように思われる。

ただしデリダ研究の進展に伴い、デリダが論じていた当時の文脈について、より適切に理解しようという試みが多く出現していることは注目に値する。ペーターズによる『デリダ伝』の出現はデリダが執筆していた時代状況に加え、彼が直面していた様々な困難や学術的交友関係が詳述されており、デリダの著作からは知ることができなかった多くの情報を教えてくれている点で有益である。またベアリングに代表されるようなデリダの修行時代の研究も、デリダの思想形成を考察するうえで欠かせない材料となった。

本研究の関心と重なる範囲で言えば、ヘント・デ・ヴリースはデリダの「暴力」をレヴィナスやキルケゴール、エリック・ヴェイユらとの関連で取り上げていたほか、谷口もレヴィナスとヴェイユの「暴力」を比較する研究に取り組んでいた。ただしヴェイユ固有の哲学的意義、および「暴力」の問題圏としての考察として掘り下げられていない点を残していた。最近のデリダ研究で重大なものとしては、ヘグルンドの『ラディカル無神論』が挙げられるだろう。この著書で提示された「暴力」についての幾つかの考察に対し、本論文は異議を提出することになるだろうが、だからといってヘグルンドが批判したクリチリーやバーナスコーニらの立場に同調しようとするものではない。

本論文の目標はデリダ思想の全体を解明するというよりも、「暴力と形而上学」を中心的に扱い、デリダの哲学的発想の内実を検討することにある。ただし『エクリチュールと差

異』はデリダ自身が注記していたように、「仮縫い」の書物であることに注意せねばならない³。ここでの「仮縫い」とは、一冊の本としての統一が緩やかなものであることを意味しているのであろうが、それは個々の論文自体も一つの完結した個体ではないことを含意すると考えられる。後で論じるが、「暴力と形而上学」を読むための手がかりが、別の論文や著作に存在することが幾つか確認できる。これはいわば論考の中心が当のテキストの内部に存在しないケースがあるということである⁴。一つの論文を内在的に読み解くことが理想的だと思われるが、上記の理由からして「暴力と形而上学」は、その周辺の論考との関係においても読まれねばならないだろう。

それゆえ本論文では、デリダが言及する様々な文献に着目するのは当然のこととして、デリダが言及していない当時の文献も考察の対象としている。これはデリダの思考を把握するためには、彼が置かれていた時代的な哲学的状況を捉えることが不可欠と考えたためである。デリダが論じている内容を理解するためには、当然ながら彼の文章を丁寧に読むことが必要なのは明らかであるにしても、周辺的な文章を読解の装置として準備することで、より良くデリダの哲学的意図を把握できるように思われる。以下の著述はそのような問題関心のもとで取り組まれている。

第一章ではカントの「尊敬」概念と、デリダによる「尊重」概念の違いについて考察される。カントの「尊敬」概念は、リクールによる論考「カントとフッサール」に登場するもので、デリダは早い時期からその重要性に着目していた。ただしデリダはリクールのカント解釈に同調するわけではなく、「超越論的現象学」の意義からカント的「尊敬」に独自の位置づけを与え、同時に「現象学」的発想である「志向性」に対しても独自の解釈を与えている。デリダは「超越論的現象学」を継承しようとするだけでなく、それに対して改変も同時に狙っていたのである。そのようなデリダの態度から、彼の問題関心の一端を窺うことができるだろう。

第二章では「暴力と形而上学」で扱われた「厳命」の位置づけが検討される。「暴力と形而上学」の冒頭はかなり難解で、デリダ研究において主題的に扱われることは稀であると言えるだろう。この部分を読むための手がかりは、おそらくブランショの「このうえなく

³ 『エクリチュールと差異』の訳者あとがきにおいて、合田はデリダ哲学の「鍵語」のひとつとして「仮縫い」を挙げている。

⁴ 「この時期のデリダのテキストはおおむね制度的な「論文」「著作」の体裁を守り、いまだたがいに独立して読めるものとして記されている。それゆえ私たちはいまでも、たとえばエマニュエル・レヴィナスを扱った六十四年の「暴力と形而上学」や、言語行為論を扱った七十一年の「署名 出来事 コンテクスト」といった代表的論文を、それぞれの固有の文脈で、それぞれの論文のなかだけで読むことができる」（東 8）。ここでの東の論述の意図は、デリダによる六十年代以前のテキストが保守的なスタイルを守っていたことに比して、七十年代以降のテキストが「断片化」「重層化」されることを強調することにある。デリダのスタイルが少なくとも表面上変化してゆくという理解に異論は無いが、「論文のなかだけで読める」と見なす意見には同意できない。デリダの論考の理解には、デリダが論じていた事柄の「背景」についての知識が欠かせない。

深い問い」という論考である。ブランショの問題設定とデリダの関心を比較することによって、デリダが「哲学」の可能性およびその課題をどのように設定していたのかを探っていく。

第三章では「暴力と形而上学」で扱われる主要な問題としての「暴力」を論じるにあたって、エリック・ヴェイユの思考が取り上げられる。ヴェイユにおいて「暴力」は「哲学」の外部というわけではなく、「哲学」こそが「暴力」に向かい合うものだとされる。通常の観点からすれば、「哲学」は「真」と「偽」を扱う学問であるが、ヴェイユにとって「哲学」はそもそも「対話」の「学」であり、「真」なるものに対立するのが「暴力」であるという、見慣れない定義を導入する。この発想を評価するためには、ヴェイユの言う「一貫性」や「対話」の意義を吟味せねばならない。こうした手続きを経た後で、「暴力」の問題をようやく論じることが可能となる。

第四章ではデリダによるレヴィナス批判の内実を検討するために、「他者」が両者によってどのように論じられていたのかを検証する。その際手掛かりとするのは、「他我問題」および「無限」という論点である。デリダもレヴィナスも「無限」という論点を導入する必要性を主張していたのだが、「無限」の扱い方において、両者の立場の違いがより鮮明に見えてくるはずである。この章ではレヴィナスの同僚であったヤコヴ・ゴルディーンが主題化していた「無限判断」を参照軸とすることに加え、ジャンケレヴィッチおよびブランショによる「無限」への言及にも着目しつつ、デリダとレヴィナスの「無限」論の射程および問題点を批判的に考察する。

第五章では「超越論的」とされる次元の位置づけを辿った後、「顔」と「暴力」の問題系を検討する。「顔」という論点においては、「まなざし」がいかなる意味を持つかが問われるのであるが、この章ではサルトルやセール、斎藤らの議論を参照しつつ、「顔」がいかにして到来するのかを論じる。「顔」において問題となるのが、「平和」および「暴力」の在り方である。レヴィナス的「平和」とデリダ的「暴力」を、いかにして適切な理解にもたらしうるかがこの章の課題である。本稿は坂部と谷口のデリダ解釈を参考にしつつ、デリダの議論の問題点を主題化しようと試み、「超越論的」な「暴力」および「平和」の位置づけを探る。

終章では、亀井やシャリエが言及していた「終末論」を手掛かりとしつつ、宮崎の論じた「コミュニケーション」の議論が、いかにして別の領域への接続となりうるかを検討する。本稿の見立てでは、「コミュニケーション」あるいは「応答」というような、「私」や「他人」のみが関係するよう見える限定的な領域は、「政治」あるいは「共同体」の問題系への架橋となりうるというものだ。ここではデリダが言及していた「夢」や「経験論」を引き合いに出し、本稿での議論からの展望を示すことにする。

第一章 カント的「尊敬」からデリダ的「尊重」へ

序 問題の所在

デリダはその初期において「超越論的」次元を分析の主題としていた。『発生の問題』では「超越論的発生」が繰り返し主題化され、『幾何学』においては「超越論的歴史性」(OG 69/98)や「超越論的な場」(OG 84-85/133)等への言及がなされていた。『エクリチュールと差異』に収録されている諸論考においても「超越論的」という語が様々な場面で用いられており、とりわけ「暴力と形而上学」において重要な役割を果たしている。この時期のデリダが用いる「超越論的」という用語の内実、主に「経験的ではない諸起源への遡行」(OG 20/33)であり、「条件」や「制約」等であると考えられる。

ここではデリダが「暴力と形而上学」において取り上げた「尊重」(respect)概念を取り上げたい。概略的に言えば、カント的「尊敬」(respect)は「法則」に向けられるものであり、リクールはカントの「尊敬」概念を「人」に対して用いようと試みる。デリダの「尊重」概念は「法」や「他人」に対して用いられるのではなく、「倫理」に先立つ次元に割り当てられ、「尊重」としての「超越論的現象学」が「倫理」の基礎とされる。なぜデリダは「超越論的現象学」の次元に「尊重」というような概念を使用したのだろうか。「尊重」概念が「超越論的現象学」の枠組みとして扱われている点は、デリダが繰り返し言及した厳密な区別——「超越論的現象学」と「倫理」の区別——ゆえに、デリダ的「倫理」を考察する手がかりを含んでいるはずである。デリダ的「尊重」の内実がいかなるものかについて、その文脈から遡って理解する必要がある。

背景となるのは、フッサールの『デカルト的省察』で主題化される、いわゆる「他我構成」の記述である⁵。「他我構成」の問題に対し、リクールはカントの「尊敬」概念を取り上げることでフッサール現象学の批判を行った⁶。デリダはリクールの議論を手がかりとしつつも、リクールの「尊敬」概念をさらに変形させつつフッサール現象学への批判を行っている。デリダの「尊重」概念の特異性は、リクールの論考を背景にすることではじめて明らかになるものである。ここではデリダの「尊重」概念の独自性を捉えるために、リクールとデリダそれぞれの思考を辿ってみたい。

⁵ 「他我構成」の問題を扱った著作としては、デリダを主題としたもの(Lawlor 162f)と、レヴィナスを主題とするもの(関根 122f)と、両者を主題とするもの(吉永 124f)が存在している。デリダ的「尊重」概念に言及している論者も存在するが(Badleh 114f)、問題の背景については論じられていない。最近の新たな動向として、現象学とリクール思想の関係に着目する長坂やピロヴォラキスのような論者が増えている点は注目に値する。ただしデリダとリクールの関係を主題化したピロヴォラキスの著作においても、本稿が扱うカントの「尊敬」概念は取り上げられていない。

⁶ カントの「尊敬」概念については山蔦論文参照。

1 リクールの「カントとフッサール」論文

リクールは論考「カントとフッサール」において⁷、「カントの批判哲学」と「フッサールの現象学」を対峙させ、互いを「手引き」とすることで「批判哲学」および「現象学」に欠けているものを補おうとする(EP 273)。リクールは、カントの「批判」を「暗黙の現象学」(EP 273)として解釈する一方で、フッサールの「現象学」を「暗黙の形而上学」(EP 297)として捉える。リクールの見るところ、フッサールに欠けている点は「限界」についての「思考」(Denken)である。カントにおいて、「超越論的对象」たる「何ものか」は「認識の対象ではない」(KrV A 250)なのであって、それは「統覚の統一の相関者」(KrV A250, EP 295)として用いられるにすぎないが、それ無しではいかなる「感性的与件」も可能ではないと論じられる。リクールはこの議論を元に、「或るもの Etwas = X」を「限界」として解釈し、「〈思考〉こそが限界を定立する」(EP 292)ことに注意を向ける。「問題の鍵は、カントにおいては基本的であるが、フッサールにおいてはまったく知られていない、志向と直観のあいだの区別である。カントは、或るものへの関係と、或るものを見ることを徹底的に分離する。或るもの Etwas = X は直観なき志向である。思考することと認識することの区別の基礎にあるのはこの区別である。この区別はそれらの緊張関係ばかりでなく、調和も維持しているのである」(EP 295)。

デリダはこの文章を『幾何学』の脚注において引用し(OG 153-154/232-233)、それに続く本文においてリクールの見解に一定の評価を与えている。ただしデリダはリクールの言う「直観なき志向」を「志向性」と言い換えた上で、リクールとは違い、フッサール現象学の「志向性」の意義を認めている。「志向のこの純粋な意味、この志向性は、それゆえ確かにそれ自身において現象学が直接にその有限な諸作用、その諸直観、その諸成果、その諸対象においてではなく、別の仕方ですべて記述しうる最後のものである。しかしフッサールはそれを記述しようとは望まず、またできずにいながら、それにもかかわらずこれを価値の最高の源泉と認め、区別し、かつ指定するのである」(OG 154/220)。

デリダはリクールの論点を継承しつつも、「直観なき志向」を「志向性」として解釈することで、リクールの解釈と袂を分かち、リクールは「直観なき志向」をフッサールの内には認めない。リクールは「志向と直観のあいだの区別」が「フッサールにおいてはまったく知られていない」と見なし、その「区別」を可能にする役割をカントに帰しているからである(EP 295)。リクールはフッサール現象学に欠けているものをカント哲学の中に探そうという企図を提示したのだが、デリダは「志向と直観のあいだの区別」が、或る意味ではフッサール現象学の中にも見出せるのではないかと、という異議申し立てをする。デリダはフッサールの「志向性」が「境界づけられている」(circonscrire)ことに注意を向けることで(OG 154/233)、リクールの描いた構図がやや単純である点を批判したことになるだろう。「フッ

⁷ 「カントとフッサール」は『カント研究 第四六号』(一九五四—一九五五年)に発表され、後に EP に再録されている。

サールは現象学を形成したが、カントは現象学を限界づけ、それを基礎づけた」(EP 313)とリクールはまとめているが、デリダはこのような単純化に与しなかった。

「他我構成」の問題はリクールにおいて「尊敬」概念と関連して論じられる。「カントとフッサール」の第三節は「〈他人の構成〉(Constitution d'Autrui)と〈尊敬〉(Respect)」と題されている。リクールによれば、フッサールは「他人」を私の「うちに」構成しようと試みたが、「他」である限りのものとして構成しようとした」(EP 306)のであり、「私の内で、エゴに最も「固有な」ものにおいて形成される、一つの意味であるかのように他人を構成しようと試みている」(EP 306)。

リクールはフッサールがふたつの傾向を保持しようとした点を高く評価する。「他人の問題は現象学のふたつの傾向、すなわち記述的関心とドグマ的関心の間での潜在的不一致を明るみに出す」(EP 306)。「記述的関心」は、「他人の他性を尊重する」のに対し、「ドグマ的関心」は「エゴの原初的領域に他人を基礎づける」(EP 306)。

ただしリクールはフッサールの議論を評価しつつも、それが最終的には問題を抱えてしまうと考える。「現出する事物と自らを告げ知らせる人格の間での対立」(EP 307)が、「意味の全体的動揺」(EP 307)を引き起こしてしまう、とリクールは述べている。「カントの形式主義」について、リクールはカントの「尊敬」概念を引き合いに出しつつ次のように述べている。「尊敬によって他人を実践的に規定することに先立つ、他人の認識についてのいかなる記述もない」(EP 308)。

ここでのリクールの観点は興味深いものである。リクールの見るところ、「尊敬のうちにこそ、他人の実存の唯一の規定が存している」(EP 308)のであって、カントにおいては、事物と他人の違いについての記述は存在せず、まず第一に他人を「目的として」扱うべしという命令が存在している。だがこの命令の第一次的な所与性は、リクールにとってはフッサールの議論以上の重要性を持っている。「他である限りでの他者をまず最初に認識して、それからその他者を尊敬せねばならないのだろうか」(EP 308)とリクールは疑問を呈している。この疑問を提示するリクールの意図はどのようなものだろうか。

「人格」と「事物」は区別されるということ、言い換えれば「人格と事物の対立」(EP 309)が存在することをリクールは認める。この区別あるいは「対立」がいかんにして与えられるかということが問題になるのだが、この論点を検討するために、リクールの議論をもう少し辿る必要がある。

2 「実践的契機」としての「尊敬」

リクールによれば、「他人自身における実存は、まずはその価値と同等のものとして、仮説的に(hypothétiquement)定立される」(EP 309)。この箇所では「仮説的定立」と「まず」という語が目される。「仮説的定立」という語で表現されているのは、「他人の実存」が、事物あるいは人格の現象が与えられているかどうかの判断に関係ない仕方定立されてい

ることである。リクールは続けて言う。「根拠のこの仮説的定立(position hypothétique)においては、人格についての実存的規定と実践的規定の間に、いかなる差異も現れることがない」(EP 309)。

「実存的規定と実践的規定」に違いは無いとはどのような意味なのだろうか。「他人の実存」は「私」には直接体験されないという論点は、フッサールとリクールが共有するものである。彼らの言う「他人」の「実存的規定」は、明証的な仕方では直観されたり、体験される性質のものではないはずである。したがってさしあたり「他人」を「他人」として扱うというリクールの「実践的規定」は、後になって「実存的規定」へと充実されたりすることがないものとして捉えられている。言い換えれば、「他人」の「実践的規定」を起点として、「仮説的」に「他人」の「実存的規定」が定立される。

リクールにおいて、そもそも「人格」と「事物」を区分して扱うこと自体が所与と見なされる。「人格と事物の対立は、最初から実践 - 実存的(practico-existentielle)なのである。「事物」は私の諸欲望の対象として、諸手段の秩序に属している。人格は尊敬からの向かい合い(vis-à-vis)として、自己における諸目的の秩序に属している」(EP 309)。リクールの観点からすれば、カントにおいては「人格」と「事物」を区別してから「尊敬」や「欲望」が生じるのではなく、「人格」と「事物」との区別が「実践的」にまず定立され、結果として「仮説的」に「実存的規定」も定立されるのである。

このような立場に対しての反論がありうることをリクールは指摘している。「共感(sympatie)としての尊敬は主観的感情であって、それは感覚的知覚や欲望が持つような、自我の内に到達しうる力能(pouvoir)を持たないという反論がありうるだろう」(EP 309)。この箇所ではリクールは「共感としての尊敬」という「主観的感情」を取り上げているが、これは「共感」ではない次元の「尊敬」と区別するためである。

次の文章がリクールにとって決定的な重要性を持つと思われる。「尊敬を、知覚や欲望さらには共感と並列化することは、まさしく尊敬を誤解することである。尊敬は、共感という超越的ねらい(visée transcendante)を基礎付ける、実践的契機である。共感は、情動(affect)としては、もはや憎しみや愛以上の特権を持たない」(強調リクール、EP 309-310)。

リクールは「尊敬」を、「主観的感情」に先立つ「実践的契機」と見なしている。「他人」は「私」にとっての「超越的」な存在であり、「超越的ねらい(目指されるもの)」であるが、「共感」はこの「超越的ねらい」と関係する。「事物」と「人格」の「取り違え」が起こるのは、そもそも「尊敬」という次元が「私」のうちに成立してしまっているからなのだ、というのがリクールの主張ということになるだろう。

さらに引用の後半では、「共感」が特権をもたないのは「情動」である限りである、と書かれている。これは別様に言えば、「共感」は「情動」でない次元で思考されるならば、基礎付けを可能にするような「尊敬」と同様の「特権」を持つ、と主張していることになるだろう。この論考におけるリクールの強調点は、「尊敬」という語それ自体というよりも、「主観的感情」の水準と、それを基礎付ける次元が区別され、後者が「実践的」に先行し

ていることにある。

このようなリクールの立場は、デリダにおいても見逃されてはいない。デリダは『幾何学』の脚注において、フッサールの『デカルト的省察』をカント的に解釈したリクールに言及する。「『デカルト的省察』第五省察の手強くかつ決定的な諸問題が、このようにしてカント的読解において取り上げられる。尊敬によって人格を実践的に規定することは、それだけでは他なる我そのものに接近しえない理論的構成よりも先行し、かつ条件づけなければならない」（強調デリダ、OG 153/232）。ここでのデリダのコメントは、リクールの立場の要約であって、デリダ独自の観点が提出されているわけではないだろう。同じ脚注において、デリダは「尊敬」概念がリクールの『過ち』においても登場していることを注記している。

ただし「尊敬」概念が、リクールの『過ち』だけではなく、『意志的なもの』においてすでに言及されていたことにも注目しておくべきだろう。『意志的なもの』において、リクールはカントの「尊敬」が「法則」のみに向けられていることに対し、異議申し立てを行う。リクールによれば、「法則」のみが「尊敬」の対象となる場合、「呼びかけ」ではなく「自律」しか存在しないことが問題となる。「カントはわれわれのさまざまな格率の普遍化の、まったく「形式的な」価値を不当にも過大評価していなかっただろうか。とりわけ、普遍化のあの有名な「形式的」規則の威光は、他者(l'autre)の「実質的」価値から借りてこられ、掠め取られていたのではないのか」（PV 126/I 223）。リクールはカントの「尊敬」の対象が「他者」でないことに不満を持つ。言い換えれば、この時点でのリクールは、「尊敬」が関わる「法則」の「形式性」に対して疑義を呈し、「他者」の「実質的」価値に優位性を与えていたことになる。

このような思考がカント解釈としては問題を抱えてしまうことにリクールは気づいている。「尊敬についてのカントの分析の重要な点を、ここで別の所へ移していることは、私自身はつきり意識している」（HF 90/123）。だが「他者」と「尊敬」を関連させることこそ、カント的思考にとって必要なのだとリクールは考える。「カントにとっては、尊敬は法則に対する尊敬であって、人格はその実例にすぎない。それゆえ私はカント哲学を、尊敬と人格を志向性の関係に直接おくことによって、自由に用いている。しかしカント的正統を裏切ることによって……『実践理性批判』においては窒息している人格を、カント哲学から解放するものと信じている」（HF90/123）。リクールは「カントとフッサール」論文において、カント哲学の「導き」となるのがフッサール現象学であると考えられるようになるが、カント哲学に対する批判的観点はそれ以前の著作（『意志的なもの』）において既に成立していたと考えられる。

リクールは少なくとも『意志的なもの』以降、「尊敬」概念をより深化させてゆくことになるが、デリダの方はどうなるのだろうか。リクールとデリダの相違点が目立つのは、「暴力と形而上学」においてである。ただしデリダが「尊敬」を問題にする場合、レヴィナスによるカント解釈との関連が主題化されているので、レヴィナスのカント解釈について簡

単に概観しておこう。

3 レヴィナスとカント的「尊敬」

レヴィナスは論考「自我と全体性」(一九五四年)において「尊敬」概念を取り上げている。

どんな親しみの念や愛情も、対話者との純粋な対面の関係をすでに変質させてしまっている。尊敬(respect)という語をここで再び用いることもできないわけではない。ただしそれには条件がある。ここにいう尊敬の相互性は平静なる沈思(contemplation seraine)のごとき没利害の関係ではないこと、尊敬の相互性は倫理の到達点ではなく倫理の条件であること、この点が強調されねばならないのだ。尊敬の相互性とは言語であり、言い換えるなら責任である。(EN 48/52)

ここでレヴィナスは「対面の関係」を、条件つきではあるが「尊敬」としても扱っている。「尊敬」概念が問題となる理由として考えられるのは、カント哲学との関連が挙げられよう。続く箇所ではレヴィナスは「法則」との関連を論じている。「尊敬することは隷属することではありえない。とはいえ、他者は私に命令する。私は命令される。言い換えるなら、私はなんらかの仕事を行なう者として承認されるのだ。尊敬することは法則の前にひれ伏すことではなく、私に仕事を命じる一個の存在の前にひれ伏すことである」(EN 48/52)。この箇所ではレヴィナスはリクールと同様、「法則」ではなく「人格」としての「他者」に対して「尊敬」が向かうことを論じている。

ただし『全体性と無限』において、レヴィナスは「尊敬」(respect)という語を用いることはあっても、カント的「法則」との関連を主題化することはない。「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(respect)——かかる希求と尊重が真理を形作る」(TI 14/29)。この引用が示すように、「尊重」はカントとの関連において取り上げられているわけではない。

デリダは「他者それ自身を尊重すること」というレヴィナスの立場に対し、次のような論評を加えている。「深くカントに忠実な主張（「尊敬は常にもっぱら人格に向かう」『実践理性批判』）であると同時に、根底的に反カント的な主張である。反カント的というのは、普遍性という形式的媒体なしには、法の純粋秩序なしには、他者への尊敬、尊敬と他者は経験的でパトローギッシュな〔感性的原因に触発される〕直接性をもはやまぬかれることができないからだ。……ここで遺憾な点はおそらく特にカントとの体系的で忍耐強いかなる対比もまったく組織されていないことであろう」(ED 142/189)。

カント哲学との「体系的で忍耐強い」対比、これを行っていたのがリクールであったと言えるだろう。デリダのレヴィナス評の背後には、「尊敬」をめぐるリクールのカント解釈が存在していると思われるのである。ただし注意せねばならないのは、デリダがリクール

のカント解釈に全面的に同意しているわけではない点である。次節ではデリダの「尊重」概念を辿ってみよう。

4 デリダにおける「尊重」概念の位置づけ

『幾何学』において、デリダは「カントとフッサール」論文でのリクールの議論を紹介し、高い評価を与えていた。「このきわめて密度の濃い論文のなかで、リクールはフッサール主義を、潜在的な現象学の完成と、存在論的不安の還元として定義し、それらふたつはどちらもカント主義に生命を与えるものである。カント主義については、フッサールが「現象学を作る」のに対し、カント主義は現象学を限界づけ、そして基礎付けると言われている」(OG 153/232)。

デリダの「尊重」概念は、レヴィナスによるフッサール批判に対して反論する文脈で提出される。レヴィナスによれば、フッサールの『デカルト的省察』の記述は「他人」の関係を記述すると称しつつも、「他人」を「自我」の変容として捉える点において不十分であると考え。「『デカルト的省察』における他なる自我(alter ego)とみなされた他人の身体的了解等の)分析は、構成の記述とみなされる諸段階のそれぞれにおいて、対象の構成が〈他人〉との関係へと変容してゆくことを隠蔽してしまう」(TI 63/108)。

また、レヴィナスは「超越」としての「他人」と「私」との関係を「形而上学的関係」と呼びつつ、その関係はフッサールの志向性によっては捉えられないとみなしていた。「形而上学的関係……この関係のうちに、近さであると同時に隔たりでもあるような志向性、～についての意識を認めるなら、われわれは誤りを犯すことになろう。事実、志向性というフッサールの用語が対象、措定されたもの、主題との関係を想起させる用語であるのに対して、形而上学的関係は主体を対象に結び付けたりはしない」(TI 111/189)。デリダはレヴィナスの批判を次のようにまとめている。「他者をその存在と意味において尊敬(respect)しえないがゆえに、現象学と存在論は暴力の哲学となろう」(ED 136/179)。

上記のレヴィナスによる批判に対してデリダは現象学を擁護する側に立つのだが、デリダによる反論は「志向性」の解釈にかかわっており、その文脈においてデリダ的「尊重」概念が登場する。「志向性は尊重(respect)そのものではないだろうか。他者(l'autre)の同への永遠の還元不能性ではないだろうか。それでもやはり、この他者は同に対して他者として現れるのだ。なぜなら、他者としての他者のこの現象なしでは、可能的な尊敬(respect)はないだろうからだ。尊敬という現象(phénomène du respect)は現象性の尊重(respect de la phénoménalité)を前提している。そして倫理は現象学を〔前提している〕」(ED 178/235-236)。

ここで区別されているのは、「尊敬という現象」と「現象性の尊重」である。ここで着目したいのは、デリダが「志向性」を「尊重」と重ねており（これはリクールのカント解釈では扱われなかった論点である）、「志向性」は必ずしも「人格」に向かうものではないという点である。つまりデリダ的「尊重」はリクールとは異なり、「志向性」そのものである

以上、「人格」や「法則」を扱う前提であって、その対象が何であるかを問題にはしていない。デリダは「可能的な尊敬」の前提となるような「尊重」の次元に注意を向けているのである。

上記の引用において、「可能的な尊敬」は「倫理」として理解されている。「現象学」すなわち「志向性」は「倫理」の「前提」となる、という理解がデリダの解釈である。この場合の「前提」の意味について、デリダは説明を加えている。「倫理としての尊敬が現象学から派生したものであるとか、尊敬はその前提(*prémisse*)として、先行的あるいは優先的価値として現象学を前提している(*supposer*)というようなことを意味してはいない。現象学の想定(*présupposition*)は独特の秩序に属している」(ED 178/236)。デリダの言う「前提」の内実は、「先行的あるいは優先的価値」ではない。すなわち「前提」は「先行」や「優先」のような単純な意味を持つのではない。

ここでの「独特の秩序」という語でデリダが語ろうとする内実はどのようなものであろうか。「現象学の想定は、命令というものが持つ内世界的（現実的、政治的等々）意味においては、何も「命令」しない。それはこの型の命令の中立化そのものである。けれども、かかる想定はこの型の命令を中立化して別の型の命令に変えようとするのではない。それは一切の位階と根本的に無縁である。ということはつまり、倫理は単に現象学のなかに解消されることも、それに従属することもないだけでなく、倫理が現象学のうちにそれ固有の意味、その自由、その根底性を見出すのである」(ED 178/236)。

デリダが「独特の秩序」と呼ぶのは、「一切の位階と根本的に無縁」とされるような、「倫理」と「現象学」の関係である。なぜ「独特」かと言えば、「現象学」は「倫理」の「前提」でありながらも、「現象学」が「倫理」よりも「優先的価値」を持つわけではないとデリダが考えているからである。この「独特の秩序」における「前提」こそ、デリダによる「超越論的現象学の領野」の位置づけに他ならない。

まずデリダはレヴィナスが批判する「志向性」、あるいは「客体性一般」が、レヴィナスの主張する「他人」との関係を記述する際にも欠かせないことを指摘する。「明証に関する最終審〔現象学における客体性一般の観念〕はあらゆる型の可能的客体に対して、言い換えるなら思考可能な一切の意味に対して無限に開かれている。言い換えるなら、意識一般に現前している一切の意味に対して。いかなる論述も（たとえば『全体性と無限』のなかで、倫理的明証を絶対的独立性へと目覚めさせようとする論述など）、現象学的明証一般のこの層から汲み取るのではないなら意味を持たないだろうし、思考されることも了解されることもありえないだろう」(ED 178/237)。

続いてデリダは「現象学的明証一般」であるところの「層」、すなわち「超越論的領野」の「倫理」に対する関係を語る。「絶対的に「先立つ」諸明証のこの領野は、超越論的現象学の領野であり、そこに倫理の現象学が根づいているのだ。この根づきは現実のものではなく、現実の依存を意味してはいないので、倫理的諸価値ないし諸行動を生み出すことに関して事実上無力であるとして……現象学を非難しても無駄であろう。一切の規定された

意味、一切の思考された意味、一切のノエマ（たとえば倫理の意味）はノエマ一般の可能性を想定しているから、超越論的現象学から権利上始めるのが妥当である」(ED 179/237)。デリダによれば、「倫理」が根づくのが「超越論的現象学の領野」であるとしても、「超越論的現象学の領野」が何らかの「倫理的諸価値ないし諸行動」を生み出すことはない。デリダは「超越論的現象学の領野」と「倫理的諸価値ないし諸行動」との間の区別について、繰り返し注意を与えていた。

ただしデリダは「超越論的現象学の領野」の一種の独立性を主張するだけにはとどまらない。デリダは上記の論点において「現象学」批判を展開していた。デリダは「現象性の尊重」と「現象学」が倫理の「前提」となると述べた後で、次のような文言を書き加えていた⁸。「非 - 現前にまつわる諸主題（時間化と他性）が、現象学を現前のひとつの形而上学たらしめているものと矛盾をきたし、現象学に不断に作用している」(ED 178/236)。この箇所においてデリダは、「現象学」が「現前」を扱う限りでの「形而上学」である限りにおいて「矛盾」に陥ることを指摘している。「時間化と他性」ような主題が「非 - 現前」であるとしても、これまで扱ってきた「尊重」概念はいかなる意味において「非 - 現前」なのだろうか。

この論点を考える手がかりとして、デリダが「客体性」にふたつの意味を与えていることに着目したい。デリダは「超越論的現象学の領野」が一切の「事実性」や「実存」とは無縁であることを指摘した後で、「超越論的現象学の領野」における「ノエマ性」あるいは「客体性」にふたつの意味があることを指摘する。「実を言うと、観照的なもの(théorétique)はふたつの意味がある。まずは通常の意味、それが得にレヴィナスの抗議を通じて狙われている。それよりも隠れた第二の意味のうちには、現れること一般、特に（第一の意味においては）非観照的なもの(non-théorétique)が現れることが存している」(ED 179/238)⁹。

第一の意味は、レヴィナスによる「表象」批判が狙っている限りの「客体性」あるいは「観照的なもの」である。レヴィナスによる「表象」批判とは、「形而上学的関係は表象ではありえない。なぜなら、もしそうだとすると、〈他〉は〈同〉に解消されてしまう」(TI 27/49)ということであった。

第二の意味においては、「現れること一般」および「非観照的なもの」が「現れる」とされている。「客体」が現れるとしても、「現れること一般」は「客体」ではない。さらにデリダは「観照的知」によって「非観照的なもの」が「現れる」という事態を認めている。「私は観照的知(savoir théorétique)（一般）をもって、以上のごとき非観照的なもの（たとえばレ

⁸ 以下の引用は単行本として出版される際に挿入されたものであり、初出の雑誌版には存在していない。

⁹ デリダが「理論的：観察的」(théorique)および「観照的」(théorétique)というふたつの語をどのように使い分けているかは判然としないが、「理論的」なもの(théorique)は「実践的」なものとは対比されるか、あるいは「観察」可能なものとして内世界的なものとして扱われるのに対し、デリダの言う「観照的」なもの(théorétique)は現出一般の条件の次元を示す際に用いられていると解しておく。

ヴィナスのいう意味での倫理、形而上学)の意味がいかなるものかを知るものであり、かかるものとして、非観照的なものをその意味においてあるがままに尊重する」(ED 180/238)。この「第二の意味」における「非観照的なもの」の領域において、デリダが念頭に置いているような「矛盾」が現れるのであろう。ただし「現象学」においてこのような「矛盾」が現れるとしても、「現象学」によってこそこの「矛盾」が扱われうるのだから、デリダが「超越論的現象学の領野」の重要性を認めていることに変わりはない。問題は、レヴィナスの言う「倫理」が「非観照的なもの」として扱われ、「倫理」が「現象学に不断に作用している」(ED 178/236)とのデリダの評がいかなる事態を語ろうとしているのかという点なのだが、「倫理」をめぐる考察は次章以降の課題としておこう。

5 結語 ——「超越論的現象学」の承認と批判——

デリダが「超越論的／内世界的」という区別に言及する際、強調点の一つは「超越論的現象学の領野」の独立性あるいは中立性である。デリダの見立てにおいて、「倫理」等の価値は「超越論的現象学の領野」に根づいている点を考慮する限りでは、レヴィナス的「形而上学」でさえ「超越論的現象学の領野」を前提すると言える。ところが「超越論的現象学の領野」は「非現前」を主題化する際に「矛盾」を抱え込んでしまうことが示されていた。これは既にフッサール批判として、リクールがそのカント解釈において提出していた論点と類似していたことに注意すべきである。リクールは「尊敬」概念の「仮説的定立」という興味深い思考を提示し、フッサールには欠けていたであろう思考をカントから学び取っていたのである。

デリダはリクールによるフッサール批判によって用いられていた「尊敬」概念に幾度か言及していた。「暴力と形而上学」に至って初めて、デリダはカント的概念である「尊敬」を「志向性」と重ね合わせ、デリダ的「尊重」の概念として成立させたのである。リクールのカント解釈における「尊敬」概念もフッサール批判であったが、デリダ的「尊重」概念においても単にフッサール現象学を肯定するのみではなく、フッサール批判が含意されていることにも注意したい。「超越論的現象学の領野」が抱える「矛盾」とはいかなる事態を指しているのか、あるいはデリダが「倫理」をどのような事柄として捉えていたのかを次章で概観してみたい。

第二章 「命令」と「厳命」の存在論

デリダ的「倫理」の内実を明らかにするためには、デリダが「倫理」と呼ぶものだけでなく、「命令」や「厳命」についても検討する必要がある。前章で見たように、デリダは内世界的意味での「命令」と、内世界的には無内容であるような「命令」を区別していた。「命令」(commandement)に類する語として、「命法」(impératif)や「厳命」(injonction)などの語彙が用いられているが、デリダの用法が上記の区分に従っているわけではなく、それぞれの語が内世界的意味で用いられているのかどうかは場面によって異なっている。デリダはその「厳命」が特殊な意味での「空間」と関連していることを独特な語り方によって指摘しているが、「厳命」の内容はどのようなものだろうか。ここではその記述を精細に辿ることでデリダの意図を探ることを課題とする。

1 「問い」の「自由」と「規律」

デリダは「暴力と形而上学」の冒頭で、「哲学に提起された諸問題」(ED 118/154)を列挙している。その内容として、「哲学は死んだのか」(ED 117/153)、「哲学は断末魔の苦しみでつねに生きていたのか」(ED 118/154)、「思考には未来があるのか」(ED 118/154)等の問いが挙げられている。こうした問いは「答えの力量を超えた問い」であり、「哲学には解けない問題」(ED 118/154)であるとされる。続く箇所ではデリダは、これらの問いが果たす役割は「哲学者たち」の「共同体」を「基礎づける」(fonder)ことであると述べている。

おそらくこれらの問いは哲学的でさえなく、これらの問いはもはや哲学に属してはいないのだろう。にもかかわらず、これらの問いだけが、世界のなかで、なおも哲学者たちと呼ばれている者からなる共同体を今日基礎づけることができるのだ。(ED 118/154)

この引用からすると、デリダは「問い」と「共同体」との間に、「基礎づけ」という関係を見て取っている。ここでの「共同体」を可能にするのは「問い」の存在であって、その成員が参加の意思を示すかどうかには関わりがない。問題となるのは上記の「共同体」の内実である。デリダは続く箇所において、この「共同体」が「問いの共同体」と述べている。

決断の、イニシアチブの共同体であり、絶対的でありながらも脅かされた先導性(initialité)の共同体であって、そこでは、問いは、それが探そうと決意した言語をいまだ見つけることができず、この言語のうちで自分自身の可能性にいまだ安住することがない。問いの可能性についての問いの共同体なのである。それはほとんどない――

それはほとんど無であるが、決断の損ないえない尊厳(dignité)と義務が今日そこに避難し集約されているのだ。損ないえない責任が。(ED 118/154-155)

冒頭で言及された「哲学者」たちの「共同体」は、「問いの共同体」とされている。「問いの共同体」は、「決断の共同体」(communauté de la décision)とも呼ばれている。この「決断」は「絶対的でありながらも脅かされた先導性」と言い換えられているが、この「決断」あるいは「先導性」はどのようなものなのか。上記のデリダの文章を引用した高橋哲哉は、デリダが「決定の思想」(高橋 126)を早い時期から導入していたことに着目している。

哲学を開始する問いそのものについて問うことのこの責任は、その問いが「守られなければならない」というある命令(injonction)に対する応答であるという。そしてこの命令は、伝統的な意味での倫理(学)に属するもの——カント的な道徳法則であれ、人倫共同体の掟であれ——ではありえないが、しかし「ある倫理的意味」はもっている、とデリダはつづける。通常の倫理(学)を超えたところで「倫理的意味」をもつ、ある命法への応答としての「決定」の「責任」。哲学的問いを超えて問われなければならない「決断」への責任。(高橋 126-127)

高橋が指摘しているのはふたつの論点である。ひとつは「命令」(高橋は *injonction* を「命令」と訳しているが、本論文では「厳命」と訳しておく¹⁰)が「倫理」(学)には属せず、「倫理的意味」を持つという点。ふたつ目は「決定」あるいは「決断」への「責任」が問われている、と解釈する論点である。高橋の指摘が妥当であるのかどうかを確認するために、デリダの言葉をもう少し辿っておこう。デリダは「損いえない責任」(*une inentamable responsabilité*)に言及した後で、それが「損いえない」と記述した理由を語っている。

なぜ損いえないのか。なぜなら、不可能なことがすでに起こったからだ。問われたことの全体、存在者の、諸対象と諸規定の全体から見て不可能なこと、諸事実の歴史から見て不可能なことが起こったのだ。つまり、問いのひとつの歴史、純粋な問いの純粋な記憶というものがあって、そのような記憶であればおそらく、一切の遺産を、純粋記憶である限りでの一切の純粋記憶一般をその可能性において正当化するだろう、

¹⁰ デリダは「暴力と形而上学」において「命令」(*commandement*)と「厳命」(*injonction*)を厳密に使い分けているとは言い難いが、文脈に応じて使い分けようとしている、というのが本稿の解釈である。簡略的にまとめると、「命令」は内世界的・経験的な次元でやり取りされるものであるのに対し、「厳命」はそもそも誰かが発したり、具体的なかたちで現れたりするものではない。ブランショは解決がありえないような「問い」を「このうえなく深い問い」と呼び、その「問い」への「応答」を不可避なものと考えたのだが、デリダはブランショの問題関心を、「厳命」という語を用いることで引き継いでいるというのが本稿の見立てである。

というのである。問いはすでに始まったということをわれわれは知っている。もうひとつの絶対的な起源、もうひとつの絶対的な決断に係わり、問いの過去によって保証されるこの奇妙な確信は、計り知れない教えを解き放つ。それがすなわち問いの規律 (discipline) である。(ED 118/155)

デリダが言うところでは、「問いはすでに始まった」のであり、そのことを「われわれは知っている」。「わわれ」がその問いを「知っている」という事柄が、実は「奇妙」な事態であることをデリダは指摘している。「純粋な問いの純粋な記憶というもの」を誰もが知っているという論点は、この段階ではまだ論証されていない。ただしそのような「純粋な記憶」を知として獲得することが「不可能」と同時に「起こった」とされている。「問いの純粋な記憶」、言い換えれば「われわれ」はその問いを「知っている」という事実によって、デリダの言う「厳命」の存在が示される。

この規律を介して（介してというのは、読む術をすでに知っていなければならないからだ）……あるひとつの厳命が告知される。すなわち、問いは保持されねばならないのだ。問いとして。問いの自由（二重の属格）は語られ、庇護されねばならない。問いであり続ける問いによって基礎づけられた住居であり、それによって実現された伝統である。(ED 118-119/155-156)

「知っている」という事実から「厳命」が引き出されるという事柄も説明が必要だが、「問いの自由」が「二重の属格」であるという意味も解明せねばならない。二重の属格とは、一般的には主格的属格と目的格的属格を指す。「問いの自由」を主格的属格として理解するならば、「問い」が「自由」であると解することができる。デリダがここで言及する「問い」は「純粋」なのだから、いかなる制限も受けること無しに存在する点において「自由」ということになる。目的格的属格として理解するならば、「自由」への「問い」ということになり、人間の側が「自由」を「問い」に付すことが含意されているのではないだろうか。

「厳命」のあり方についてはもう少しデリダの説明を辿った後に考察することにして、上記引用の後半部の記述にも注意が必要である。「問い」は「問いであり続ける」とされているので、何らかの「解答」が与えられるということは無いはずである。続く箇所では、先ほど言及されていた「基礎づけ」が語られているので、「問い」によって「基礎づけられている「住居」というのは、「哲学者たち」の「共同体」ということになるだろう。「共同体」を「住居」と表現するのはいささか唐突に思われるかもしれないが、ハイデガーが『ヒューマニズムについて』において言及した「言葉」が「存在の家」であるという命題が意識されている可能性がある¹¹。

¹¹ ハイデガーは「言葉」を「存在の家」と呼んでいた。「言葉は、存在によって呼び求められ促されかつ存在にもとづいて隅々まで接合されて組み立てられた存在の家なのである。

ハイデガーが念頭に置かれているかどうかはさておき、その「共同体」が「実現された伝統」と呼ばれていることは注意すべきだろう。この「共同体」は「伝統」の内に存在するのであって、その「共同体」を構成しているのが「問い」の「純粋な記憶」であり、言い換えれば「問い」が受け継がれていること、すなわち「伝統」であることになる。この「伝統」については後ほど考察しよう。この「共同体」は堅固な基盤を持つものとして描かれているわけではなく、あくまで「奇妙な確信」によって支えられているような「不安定」(fragile)な「共同体」でもある(「問いの共同体」は「不安定な審級」(fragile instance, ED 118/154)とも呼ばれている)。デリダは「伝統」に続く箇所において、「厳命」を「命令」と言い換えた上で、「倫理」との関係語り出す。

もしこの命令がひとつの倫理的な意味を有しているとしても、それは倫理の領域に属することではなく、一切の倫理的法一般を——事後的に——許容する(autoriser)ことである。語られざる法はなく、発語の自由に宛てられざる命令はない。したがって、問いの可能性を確証し、それを閉じ込めることのない——言い換えるなら問いの可能性を前提としつつそれを隠蔽することのない——法も命令もないのだ。(ED 119/156)

デリダはここで「命令」が持つ役割を、「倫理的法一般」を「許容する」ものとして捉えている。「許容する」という概念は条件を問題にしているなのであって、「命令」や「厳命」によって「倫理的法一般」が可能になるという構図が示されている。「倫理の領域」と「厳命」との次元の区別はさしあたり維持されている。

引用の後半は若干分かりにくい、いかなる「法」や「命令」も「問いの可能性」を「隠蔽する」あるいは「閉じ込める」と語られている。「法も命令もない」という最後の文に含まれている「命令」が、「厳命」(「基礎づける」役割)に属するのか、「倫理の領域」に属するような「命令」なのかは明示されてはいない。この箇所には曖昧さが残るように思われるが、「法」と並置されている限りにおいて、「命令」は「厳命」の次元とは異なると考えておこう。デリダの意図として汲み取るべきは、「法」や「倫理」が「問いであり続ける問い」を常に「閉じ込める」という点である。デリダは続く箇所において、「純粋」とされる次元での「問い」が「閉じ込め」られていることを記している。

問いはこのようにつねに閉じ込められており、問いは問いとして直接的に現れることは決してなく、ただ単に、そこで答えが問いをすでに規定し始めたところの命題による封印を介して現れる。問いの純粋さは、解釈学的作業の差異を介して告知されるか、想起される(se rappeler)かでしかない。(ED 119/156)

それゆえに、肝要なのは、言葉の本質を、存在への対応にもとづいて、しかもこうした対応として、つまりは人間本質の住まいとして、思索することである」(HGA 9 333)。

これまで確認したところでは、デリダの論述は「問いであり続ける問い」という特殊な存在の様相を記述することに向けられている。デリダによれば、その「問い」は「想起」されるしかないのであって、いわば間接的な仕方ではしか知ることができない。デリダの主張は、様々な「法」や「倫理」の基礎には「封印」された「問い」が存在しているというものである¹²。

デリダが「法」や「倫理」の次元と、「問い」や「厳命」の次元を分けていたことを確認した上で、先ほど高橋が指摘していたふたつの論点を確認しておこう。確かに高橋の指摘するように、デリダの「問い」はあらゆる「法」や「倫理」を可能にするという点において「倫理」と関連している。だがこの場合注意せねばならないのは、デリダは「法」や「倫理」の次元とそれを可能にする「問い」や「厳命」を区別していた点である。「法」や「倫理」ではなく、「問い」や「厳命」が何らかの点において「倫理的意味」を持つとすれば、どのような観点からして「倫理」であるのかが問題として残る。この点については後ほど検討しよう。

高橋が提示したふたつ目の論点は、デリダが「決定」や「決断」についての「責任」を語っていたという点である。高橋が「責任」を「哲学的問いを超えて問われなければならない」ものとして解している点は、デリダ思想の理解として適切であると言えるだろう。デリダは「責任」を「損いえない」もの、あるいは「問いであり続ける問い」と考えており、この次元での「問い」を主題化していたからである。ただし「責任」がなぜ「哲学的問い」を「超えて」いるのか、デリダが「問い」や「厳命」に言及する場合、デリダの議論は「哲学的」なのかが問題となるだろう。この点についても後ほど考察せねばならない。

高橋が初期のデリダの議論の中に「倫理」や「責任」、「決定」等の思考を見出した点は未だに評価に値するが、幾つかの課題も残ることが示された。とりわけ重要なのは、「責任」や「決定」が語られる次元と「法」や「倫理」が語られる次元との区別である。前者は「想起されるしかない」ような特異な位置づけを与えられているのだが、この点についてのデリダの意図はどのようなものだろうか。

2 ブランショの論考「このうえなく深い問い」

¹² 「法」や「倫理」はいかなるものであれ決して絶対的なものではなく、脱構築可能であるという観点をこの場面に見て取ることが可能であろう。『法の力』において「暴力と形而上学」が既に「正義」の問題を「少なくとも斜めから」取り上げていたことはデリダ自身が言及していた(FL 21/16-17)。「正義」という用語は、後で見ると、「暴力と形而上学」では少し登場するだけである。『法の力』での「正義」が「暴力と形而上学」での「問いであり続ける問い」と関連していると仮定するならば、「問いであり続ける問い」になお応答するべく模索することが「脱構築」であると言えるかもしれないが、この点については論証が必要であろう。

デリダが着目する「厳命」は、「問いであり続ける問い」が保持されている場であり、一種の隠された次元であった。このデリダの発想を検討する際に手がかりとしてみたいのは、ブランショによる論考「このうえなく深い問い」である¹³。NRF 誌に一九六〇年から数回に分けて発表されたこの論考は、後に『終わりなき対話』に収録される。レヴィナスとブランショの関係を論じたジョルジュ・アンセルによれば、この論考でのブランショの意図は「中性的なものの問い」(la question du neutre)を、ヘーゲルの「全体の問い」およびハイデガーの「存在の問い」から遠ざけることである(Hansel 329)。アンセルは「このうえなく深い問い」を、レヴィナスが『全体性と無限』で問題にしたような、「他者の問い」(la question du l'Autre)に属するものと見なしている(Hansel 329)。ブランショの論考「このうえなく深い問い」がレヴィナスの『全体性と無限』の内容にも関わっているとすれば、デリダの「暴力と形而上学」での「問い」という問題設定と、ブランショの「このうえなく深い問い」という発想が内容的な連関を持つ可能性がある。デリダは『エクリチュールと差異』においてブランショの名に数回言及しているが、デリダがこの論考を直接引用しているわけではない。ただしこれから見るように、発想や用語の点からして見逃せない論点も含まれているので、デリダ的思考の様相を明確化するために、ブランショの論考を取り上げてみよう。

ブランショの「このうえなく深い問い」は、「時代」についての「問いかけ」(interrogation)から始まっている。「私たちは自分が生きる時代について自問する。この自問は何か特別の時期になされるわけではなく、たゆみなく続行され、問い自身が時代の一部となり、その時代に特有のつきまとい方によって時代にうるさくつきまとう」(EI 12/I 53)。ブランショは何らかの具体的な「問いかけ」を問題にしているのではなく、「問いかけ」が日常的に生じてしまうことに注意を向ける。「私たちは、目覚めているときも、眠り込んでいるときも、いろいろな文章を投げかけるのであって、それらの文章が問いのかたちで明瞭に発音されるようになる」(EI 12/I 53)。ブランショによれば、「問いのかたちで」提起される「問いかけ」には、「大きな尊厳」がある。

この問いかけようとする気遣いは、そしてまた、問いに付与される大きな尊厳は、どこから来るのか。問いかけること、それは探し求めることであり、そして探し求めることは、徹底的に探し求めること、根底まで赴き、探索し、根底を耕し、そして最後には、引き抜くということだ。根を占有する、この引き抜く行為は、問いの作業である。時代の作業。時代は、問いの尊厳(dignité)のなかで、自らを探し求め、自らを試練にかける。(EI 12/I 53-54)

ブランショは「問い」を「問いの作業」の継続として捉えている。この「作業」は「問

¹³ 郷原によれば、ブランショはこの論考において、ハイデガーによる「視覚を特権化する問いかけ」(郷原 17)に対する批判として「このうえなく深い問い」を対置している。

い」に対して何らかの応答をすることで終結するような個々の「問い」の提出ではなく、「問いかけ」を続けることである。ブランショによれば、「問い」の継続において、個々の「問い」には存在しないような、独特の「経験」が存在する。「問うこととは、あらゆる問いの地平のほうに向けて前進するか、あるいは後退するかである。問うことは、したがって、部分的な問いたちによって問うことができない状況に身を置くということであり、そのような個別的に問うことの不可能性を経験するということなのである」(EI 13/I 54-55)。

ブランショの観点においては、「問い」の「本質」はそもそも「返答」にあるのではなく、「問い」の重要性は「返答」によっては満たされない点に見出される。「問いは返答を待たず、返答は問いを鎮めることなく、問いを終わらせるにしても、待機——それは問いの問い——を終わらせはしない。……返答は、返答しつつ、自らのうちで、問いの本質を繰り返さねばならないのであって、問いの本質は、それに返答するものによって消去されはしない」(EI 16/I 58)。ブランショは「問いの本質」を「問い」の継続として捉えているのだが、「問い」が何らかの「尊厳」を持つ理由として、彼は「問い」が「開き」(ouverture)に向かうという点を挙げている。「あらゆる問いは諸々の問いの総体へと開かれている……そうしたことから、真の問いの変動する力、その尊厳、その価値が生まれてくる」(EI 27/I 72)。

ただし、「問い」が「開き」に向かうことがなぜ「尊厳」や「価値」を持つのかという点についてはその理由は明示されてはいない。手がかりとしては、「問い」が「度外れな力」(la force démesurée)を持ちつつ、その「力」に向き合う「私たち」が特殊な「経験」を持つとされる点が挙げられるだろう。この文脈において、ブランショの「このうえなく深い問い」が登場する。

問いというのは、あるひとつの、誰のものでもない問いであり、そしてまた、私たちが誰にも同一化させないよう導くような問いであるが、なぜ、そういう問いの度外れな力に、私たちはすでに応える(répondre)ことになるのだろうか。こうした事態は、このうえなく深い問いを私たちが経験するということである。(EI 17/I 59)

ブランショはここで「問い」が「誰のものでもない」点に着目しつつ、「なぜ私たちがすでに応える」のかを問いただしている。「応える」ということで注意したいのは、「このうえなく深い問い」に「私たち」が直ちに応答しているという事態が承認されているわけではない、という点である。別の箇所ではブランショは、「このうえなく深い問い」に対しての「応答」は「不可能」であるとの記述をしている。「問いを担う者にとって、問う能力にたいする問いかけの超過が、すなわち、問いかけの不可能性としての問いが、感じられるだろう。このうえなく深い問いにあっては、不可能性が問うのである」(EI 27/72)。

したがって、「なぜ私たちがすでに応えることになるのだろうか」というブランショの疑問には、ふたつの含意が存在することになる。ひとつは「このうえなく深い問い」には解答が存在しないのであって、その問いに「応える」ことは不可能であるという点。もうひ

とつは、「問い」が消え去るような「解答」が存在しないとしても、人間が「問い」に取り憑かれてしまい、不十分な「応答」を与えるとすれば、その場合には「私たちはすでに応える」と語っても間違いではない、という点である。

ブランショの言う「このうえなく深い問い」においては、その「問い」に「応える」かどうかは個人の意思によって左右されているのではなく、「問い」に対して「応える」と同時に「応えられない」というような「経験」が成立しているとされている。本論文の関心からして興味深いのは、ブランショが「応答」を「空間」に関連づけて論じていることである。「明瞭に現れてはいても、その問いはなおも逃げ去りつつある。逃げ去ることは、問いが現前する仕方のひとつである。それが私たちを逃亡と非応答(irresponsabilité)の空間に引き寄せてやまない、という意味で、そうなのだ」(EI 24/68)。

ここで着目したい論点はふたつある。まずは「非応答」についてだが、「非応答」は「無責任」とも訳すことができるが、「逃亡」は必然であるにもかかわらず、「無責任」が帰結してしまうという事態が問題となっている。「このうえなく深い問い」を認める限りにおいては、その「問い」に「応える」ことが不可能である以上、「非応答=無責任」が生じてしまうのである。もうひとつの論点は、ブランショはここで「非応答の空間」(espace)という表現を用いており、「問い」が「空間」と関連することを示唆している。続く箇所では、ブランショは巧みな比喻を使いつつ、「空間」を主題化している。

問うということは、問いにおいて跳躍することだ。問いとは、このような跳躍することへの呼びかけであり、それはひとつの結果のなかに引き留められるままにはならない。跳躍するためには、空いた=自由な空間が必要であり、しっかりした地面が必要であり、確かな不動の状態を起点として、運動をジャンプに変える能力が必要だ。問う自由こそ、あらゆる揺るぎなさから発した、そしてその外へと向かう跳躍である。しかし、問いながら、私たちが逃げ去る、あの逃亡の深みには、確かなものは何もなく、揺るぎないものも何もない。すべてが、私たちの逃亡そのものによって、すでに満たされている。深い問いが私たちを惹き寄せて、逃げ去るよう導くのだが、そんな逃亡は問いの空間をひとつの空虚な充満に変えるのであり、そこにおいて私たちは、ひとつの虚しい問いに差し迫って答えるように強いられながら、この問いを捉えることも、この問いから逃れることもできない。(EI 24-25/1 69)

ここでは「問う自由」が語られているけれども、先ほど確認したとおり、「このうえなく深い問い」、言い換えれば「ひとつの虚しい問い」に対する応答は不可能であって、「問い」に対して「自由」に「応える」ことができず、「自由」は決して存在しないとも言える。「この問いから逃れることもできない」とブランショが語るとおり、「問い」に直面させられていることは既に与えられてしまっていて、避けることができない「経験」が与えられていることになる。

ブランショが「このうえなく深い問い」において提示した「応答」の思考は、デリダとの関係を考慮する際に見逃すことができない。ブランショは「応答」あるいは「責任」を「倫理」と関係させてはいなかったが、デリダはまさしく「倫理」との関係のうちに「責任」あるいは「応答」を位置づける。次節ではブランショとの関係を考慮しつつ、デリダ的「厳命」の独自性について考察しよう。

3 哲学の可能性とその課題

デリダは「問い」というブランショの問題設定で留まることなく、「問い」を「哲学」の問題として据えることになる。ブランショの言う「問い」は、それに対して「応答」すらできないような「このうえなく深い」次元に位置づけられていたが、デリダはそのような「問い」についての探求を「哲学」との関連において規定しようとする。本節ではデリダがどのような仕方で「問い」を問題化するのか、その流れを見届けよう。

前節で確認したように、「問い」という視点からブランショの「このうえなく深い問い」とデリダの「暴力と形而上学」の冒頭部を見比べると、相当の類似点を見出すことができる。用語に限定したとしても、たとえば「尊厳」や「問い」、(後で見るように)「開き」等の用法が極めて似ていることは指摘できる。内容としても、「自由」に関してブランショとデリダが「問い」の規定において類似した立場をとっていることは見て取れる。ブランショは「問い」から「逃れられない」と述べていたが、デリダは「問いの純粹さ」が「想起されるしかない」ことに言及した後で「哲学の可能性」が制約されていることを指摘する。

哲学の可能性、その生と死に問いかける者たちはすでに、自己についての問いをめぐる自己との対話(dialogue)のなかにすでに捕らわれ、そこで取り押さえられている。彼らはすでに哲学の記憶のなかにあり、問いそれ自体との対応(correspondance)のうちに巻き込まれている。(ED 119/156)

ここでデリダは「自己との対話」に言及している。この「対話」は、「哲学」の「生と死に問いかける者」と「問いそれ自体」との「対応」を指している。ブランショの論考「このうえなく深い問い」では「対話」という語は使われていないが、「問い」への「非応答」という論点は「対話」と呼びうる関係であると考えられる。デリダもブランショも、「問いそのもの」、あるいは「このうえなく深い問い」に対する関係が不可避であることを主張している。

デリダとブランショの間で異なるのは、デリダは「哲学」あるいは「哲学者」の問題として「問い」を取り上げている点である。ブランショは「問い」を取り上げる際に「哲学」という語は用いていない。この場合、デリダが「哲学」ということで何を語ろうとしているのかが問題となる。デリダは「問い一般」と「哲学」との関係を「戦い」として捉えて

いる。

問い一般と、問いそのものに属する——有限なもしくは死すべき——特定の契機と様相としての「哲学」とのあいだの差異のうち存する戦いが始まる。問いそのものに属する権能もしくは冒険としての哲学と、冒険のなかでの特定の出来事もしくは転機としての哲学とのあいだの差異に存する戦いが。(ED 119/156)

デリダがここで区別しているのは、「問い一般」および「権能もしくは冒険としての哲学」と、「特定の契機」としての「哲学」の違いである。「特定の契機」としての「哲学」というのは、ギリシャを源泉とするような学問の一形態ということになる。デリダは「問いであり続ける問い」を「冒険」と呼んでいるが、その理由は何だろうか。

考えられるのは、デリダが「問いの自由」を強調していた点である。「問い」は「想起されるしかない」点においては制限されたものであるが、「問い」自体を直接捉えることは不可能である。デリダは「問い」が把握不可能である（すなわち「問い」はいかなる規定からも「自由」である）という点において、「来るべきもの(ad-venir)」を語源とするような「冒険」(aventure)を「問い」に重ねたと推測することができるだろう。

さらにデリダは「問い」を「超越論的還元」との関連において言及していたことも見逃せない。デリダは『エクリチュールと差異』に収録されている「発生と構造」において、「問いの可能性」が「解答」をもたらさない点に着目していた。

超越論的還元とは、それに先立つものの全体性から身を引き剥がす問いの自由な行為であって、還元は、この全体性に、もっと特殊にはその歴史性ならびに過去に達することができるように、そこから身を引き剥がすのである。超越論的還元の可能性についての問いはその解答を待ち望むことはできない。この問いは問いの可能性についての問いであり、開け(ouverture)そのものである。(ED 251/337)

デリダによれば、「超越論的還元」はそれに「先立つもの」から「身を引き剥がす」ことを可能にするのだが、だからといって「先立つもの」を捨て去ることを意味するわけではなく、「超越論的還元」は、それに「先立つものについて問いかけること」、つまり条件への問いかけに他ならない。「超越論的還元の可能性」が問われうるならば、その「還元」に先立つものへの「問い」が既に可能となっていることにデリダは注意を向けている。デリダの見立てにおいては、この「問い」自体、「開けそのもの」は「現象学」による「超越論的還元」によってその存在が示唆されるとしても、「開け」自体が「現象学」の対象となるわけではない。「問いのむき出しの開け、その黙した開けは、そのロゴスの起源ならびに終末と同様、現象学から逃れ去る」(ED 195-196/260)。デリダの強調点は、「特定の契機」としての「哲学」(この場合は「現象学」と「開け」のどちらか一方を選ぶということではな

く、両者の「差異」自体に着目することである。デリダは「問い一般」（「開け」）と「特定の契機」としての「哲学」との「差異」を主題化する。

かかる差異をよりよく思考すること、それは特に次の点を知ることではないだろうか。伝統——哲学者たちはそこに自分がつねに捕らわれていることに不意に気づく——を起点として、何かはまだ到来するはずだとするならば、それには、このような伝統の起源を絶えず要請し、この起源そのものの最も近くにいるための努力を厳密になすことが条件となる、ということである。これは幼年期の空洞(*creux*)のなかで、億劫な仕方
で片言で話し、身を縮めることではない。そうではない、逆なのである。(ED 119-120/157)

デリダによるこの「差異」への着目において、彼の哲学に対する見方が現れている。デリダにとって、「特定の契機」としての「哲学」は、より根本的な「起源」あるいは「問い一般」によって支えられている。「伝統の起源」は「哲学」にかかわる者にとってすでに手中にあるというのではなく、「起源」の「近くにいるための努力」が必要とされる。「問いそのもの」や「起源」自体は探究できないままに留まるとしても、「問い」に対して何らかの形を与えることは可能であり、なすべきだとデリダは考えていることになる。「問い」に対してデリダが与えた独自の最初の規定が、「厳命」や「命令」である。

また、「伝統」という表現もブランショには見られないものである点に注意したい。ブランショは「経験」ということを手がかりに「このうえなく深い問い」のあり方を論じていたのだが、デリダは「問い」が「伝統」によって制約されているとみなしているのである。デリダは「伝統への依拠」は「[守旧的な] 伝統主義(*traditionalisme*)ではない」(ED 120/157)と述べている。「伝統主義」と、デリダが依拠するところの「伝統」の違いとはどのようなものがここで問題となる。

この点を考察する手がかりとしては、「純粋な問いの純粋な記憶」という表現が挙げられよう。「伝統主義」は実際の歴史上の出来事や、誰かの記憶に留まっているような何らかの過去が問題となるだろうが、デリダが依拠する「伝統」は「純粋な問いの純粋な記憶」を指すのであって、過去の歴史において特定の日付を持つような出来事ではない。そのような「記憶」が「諸事実の歴史から見て不可能なこと」と言い換えられている。デリダによる「伝統」という語の用法はかなり奇妙であるが、デリダはこの「伝統」が存在し、「哲学者たち」（デリダも当然含まれるだろう）が「そこに自分がつねに捕らわれていることに不意に気づく」ことに注意を促している。この「気づき」があるからこそ、奇妙な「伝統」の存在を思考せねばならない課題が生じるのである。

このような「伝統」の存在はいかにして論証されるのかという問題に関して、デリダの立場を整理してみよう。デリダは「奇妙な確信」によってのみ「問い」やその「伝統」の存在が「想起される」と述べていたことからして、「伝統」は「特定の契機」としての「哲学」によっては論証されないはずである。「暴力と形而上学」の冒頭で列挙された幾つかの

問いについて、デリダは「おそらくこれらの問いは哲学的でさえなく、これらの問いはもはや哲学に属してはいないのだろう」(ED 118/154)と語っていた。ということは、「哲学は死んでいるのかどうか」等々について、問うことができるということそれ自体が、既に「伝統」や「純粋な問い」がすでに生じてしまったことの証明となっていると言えるのではないだろうか。もちろん証明とはいっても、歴史上の事実としてそのような「問い」や「記憶」が誰かの心に存在していたということにはならない。「問いの保持」という「厳命」は、その存在に気づいた時には遵守されてしまっていることになるのだが、その存在に気づくためには「問い」が「問いであり続ける」だけで十分であることになる。「哲学の可能性、その生と死に問いかける者たち」が「哲学の記憶」すなわち「伝統」に捕らわれていると「気づく」ことは、「厳命」が既に存在していることの証拠とも言えるのである。

デリダによる「厳命」についての言及は、「暴力と形而上学」の冒頭で提起されており、デリダは「厳命」がただ存在していると述べるだけではなく、その内実についての考察を加えていた。「厳命」という表現は「暴力と形而上学」の末尾近くにおいても一度用いられるが、その際には冒頭部よりも具体的な表現が与えられることになる（この点については第五章で取り上げる）。冒頭部での「厳命」およびそれについての「差異」への着目は、デリダが自身の課題として「厳命」を設定していたと見なすことができるだろう。

4 結論 ——条件としての「厳命」

デリダが「厳命」や「命令」という語で示そうとしたのは、「問いであり続ける問い」によって「哲学者たち」の「共同体」が可能になっているという事態の発見であった。「厳命」の存在は「特定の契機」としての「哲学」の対象ではないが、「厳命」の存在に「気づく」ことは可能である。そのような「気づき」は「問い」が可能であるという事態への着目から生じうる。「問い」が経験として重要な意味を持つ点については、ブランショの考察が参考になるが、デリダは「哲学」と「問い」との「差異」を探求することに自身の課題を見出していたのである。

デリダが見出した「厳命」の存在は、「哲学者たち」が束縛されているところの制限であり、条件であった。デリダは「厳命」や「命令」、「問い一般」を論じる際に、「超越論的」という語は用いていない。ただし「哲学」の「伝統」が「ギリシャ的支配」のもとに成立している事態に対し、デリダは「超越論的抑圧」という表現を使っている。レヴィナスの思考は「〈同〉と〈一〉（存在と現象の光の別名）のギリシャ的支配から、あたかも抑圧から開放されようと欲している」が、その際の「抑圧はこの世界にまったく類例を見ない抑圧、存在論的ないし超越論的抑圧である」(ED 123/161)とデリダは語っている。「哲学」は「ギリシャ的支配」に服しており、その限りで「哲学者たち」の「共同体」も「ギリシャ的支配」のもとに成立しているはずで、それを「超越論的抑圧」と呼ぶことは可能であろう。デリダにとっては「哲学」の条件を探求することに力点が置かれているのであって、

その次元の探求は必ずしも「超越論的」と呼ばれるわけではない。

これまでの歩みをまとめると、デリダが「厳命」を主題化する際に注目すべき点はふたつあることになる。ひとつは「基礎づけ」や「支え」といった比喩のもと、特殊な「空間」が語られる点である。「必要とされる哲学の支え(appui)——そこでは哲学と、ある古代の言葉(une ancienne parole)がなおも対話している——とは何を意味しているのか。われわれがレヴィナスの仕事の読解——きわめて部分的な——のために選んだのは、問いかけられるべきこの空間(espace)である。もちろんわれわれは、たとえおぼろげと着手するだけにせよ、この空間を探索しようとの野心はない。われわれはかろうじて、遠くからこの空間を指し示そうと試みるだけであろう」(ED 124/163-164)。この「空間」は「指し示す」ことのみが可能であるとすれば、「問いであり続ける問い」のように、その存在は「想起」することだけが可能であるようなあり方をしていることになる。そのような曖昧な存在様相であるにもかかわらず、「哲学」が既に「支え」を必要としていることに対し、デリダの探求が進められてゆくのである。

「厳命」についてのもうひとつの点は、「厳命」が条件の探求であるということである。「厳命」という用語は『マルクスと息子たち』においても用いられ、「脱構築」の条件が語られている。「脱構築を作動させるもの……それは一つの厳命である。……この厳命が作動させるものの不一致、それこそが歴史の可能性であると同時に、また、その必然性である。それはまた脱構築の可能性と必然性である」(MS 77/142)。ここにおいてデリダは「他者との関係一般」(MS 81/105)において、「必然性」としての「厳命」や「命令」を見出すことに関心を向けている。「厳命」は「超越論的」と名指されることはないにせよ、条件への関心はデリダにおいて初期から一貫していると解釈できるだろう。デリダは「倫理」を主題化する場合でもその条件を問題にしていたが、「哲学」にせよ「倫理」にせよ、何がそれらの条件であるかという点にデリダの注意は向けられている。「厳命」はレヴィナスの哲学的意図を辿る際に、デリダが発見した探求の条件なのである。

第三章 エリック・ヴェイユの「暴力」論

序 問題の所在

デリダにおいて「暴力」がどのような問題であるのかについては議論の分かれるところである。ヘグルンドは『ラディカル無神論』において、『グラマトロジーについて』における「原-エクリチュール」と「原-暴力」の連関に着目し(Hägglund 75/144)、「原初的平和という理念は脱構築的思考と適合しない」(Hägglund 76/148)と述べている。ヘグルンドによると「デリダを「倫理的」哲学者として占有することは、暴力についての彼の錯綜した論

理を理解しえないままにとどまるということ」(Hägglund 77/149)であるが、ヘグルンドが批判の念頭に置いているのはバーナスコーニ、クリチリーらである。

本論文がこれまで確認したように、デリダは「倫理」の条件を探求していたのであって、そのような検討も無しにデリダを「倫理的」観点において捉えることはできないということにおいて、ヘグルンドの批判は適切なものであると考えられよう。だがヘグルンドがデリダの「暴力」概念を適切に理解しているかどうかの問題となる。ヘグルンドは「暴力」の定義について次のようにまとめている。「暴力のあらゆる定義や測定はそれ自体暴力的である。なぜなら、それらが依拠しているのは、それらが排除したものによって取り憑かれているような決定だからである。したがって、あるものを暴力とみなすための基準は、つねに異議申し立てに開かれている」(Hägglund 83/161)。ここには「暴力」を定義するために「暴力」概念を使ってしまうという問題もあるが¹⁴、その点にはここでは立ち入らず、デリダの「暴力」概念をいかなる仕方でも理解すべきかをまず問題にしてみたい。

デリダは「暴力と形而上学」において繰り返し「暴力」に言及しているが、そもそもデリダ的「暴力」概念は誰かの影響下のもとで語られていたのだろうか。「暴力」を語っていた人物として挙げられるのは、たとえばマルクスやベンヤミン、ジョルジュ・ソレルやブランショ等であろう（他にも名を挙げることは可能かもしれないが、ここでは立ち入らないことにしよう）。もちろんデリダにとって、「暴力」を論じる際の最重要人物はレヴィナスであるが、デリダはレヴィナス以外にも、「暴力」を哲学的に論じていた人物の名を挙げていたのである。その人物こそエリック・ヴェイユである¹⁵。デリダは「言説と暴力とのあいだの区別」(ED 171/227)に言及する際、長い脚注を付してレヴィナスとヴェイユの名を挙げていた。

われわれがここで考えているのは、言説と暴力とのあいだの区別、レヴィナスとE・ヴェイユに共通な区別のことである。ただ、この区別は二人にとって同じ意味を持つてはいない。……レヴィナスはこの区別に「ある別の意味」を与えると主張している〔DL

¹⁴ 「暴力」の定義が「暴力的」であるとする論点は、実はヘグルンド以前に既にヘント・デ・ヴリースが論じていた事柄である。「暴力の持つ、最もつかみどころのない、手の届かない諸側面——たとえば〈非暴力のなかの暴力〉や〈非暴力という暴力〉といったもの——の起源を、それらを形而上学的、存在論的、神学的なカテゴリーへと変質させることなくしてたどることができるのだろうか。そうした暴力の諸側面に対して、今度はこちら側から暴力を加えることなくして、それらの起源をたどることができるのだろうか」(RV 137/64)。

¹⁵ エリック・ヴェイユ(Eric Weil, 1904-1977)はドイツに生まれたユダヤ系哲学者であり、カッシーラーに師事していた。一九三三年にドイツを離れ、のちにフランスに帰化した。帰化する以前の名前はエーリヒ・ヴァイル(Erich Weil)であった。一部の文献では当時ドイツ風に「ヴァイル」と呼ばれていたとの証言もあるが(『暴力と証し』邦訳の訳注1参照)、ここでは一般的なフランス語表記に従い「ヴェイユ」と記載しておく。ヴェイユの伝記的事実については、日本語では亀井による「補記」(亀井 2017)、フランス語では(PR2)に含まれるキルシャーによる紹介が参考になる。

19/(4)]. 別の意味というよりも、まったく正反対の意味と言いたい気持ちにわれわれは駆られる。(ED 171/227)

デリダはこの箇所、「言説と暴力」の意味が、レヴィナスとヴェイユのあいだで「正反対」であるという解釈を提示している。このデリダの言明が正しいのかどうかは、レヴィナスとヴェイユの「暴力」についての議論を参照せねばならないのだが、まずは研究の対象となることが少ない、ヴェイユの思想を辿る作業を試みよう¹⁶。先取りして言えば、デリダによる上記の解釈はヴェイユ理解としてはやや性急ではないか、というのが本稿の見立てである。デリダの解釈はある側面においては正しいとも言えるのだが、実際にレヴィナスとヴェイユのあいだで「正反対」であるのは「暴力」というよりも「対話(dialogue)」や「言説(discours)」の位置づけであるのではないか。この仮説を検証するために、ヴェイユが自身の哲学的課題として設定していたと思われる、「対話」の意義を確認する作業から考察を始めよう。

1 ヴェイユにおける「論理学」と「対話」

ヴェイユは『哲学の論理学』¹⁷に付された長大な序文において、自身の探求方法を提示する。まずヴェイユによる「哲学」および「言説」の定義を見てみよう。

哲学は哲学でありつつも、知の言説というものは存在せず、存在するものといえ、知への導入すなわち否定性それ自体による否定性の破壊……言語の助けによる言語の放棄のみであるということを哲学が知らないわけではない以上、哲学は常に言説へと強制的に差し向けられていた——その言説は本質的にイロニー的ではあるが、イロニー的には見えないようにするためにあらゆることになされていた。大切なのは言説ではないことを言説は知っており、そして言説は言説にとって大切なことを語るができないことを知っており、言説は言説にとって大切なことを歪め、裏切ってしまうことを知っているのだ……。 (LP 11-12)

この箇所で語られているのは、「哲学」と「言説」の関係である。「知の言説」とは差し当たり、無矛盾かつ絶対的に正しいとされる命題であると考えておこう。ヴェイユの言う

¹⁶ レヴィナスやデリダを論じる際にヴェイユを取り上げた研究は決して多くない。その例外とも言えるヘント・デ・ヴリースによる議論も、どちらかと言えばデリダ寄りの理解にとどまってしまっており、ヴェイユの議論が持っていた重要性を汲み取っていなかったのではないかと、というのが本稿の見解である。

¹⁷ 『哲学の論理学』という表題は、文字通りにはラスクの著作『哲学の論理学とカテゴリー論』(*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*)を想起させるものだが、フランチーニによるとこの表題はヘーゲルではなくクローチェに由来するとされている(Franchini 106)。

「哲学」は「言説」に関わらざるをえないとされるが、ここでの「言説」は「知の言説」のような矛盾なき命題ではなく、「言説」は自身のうちに否定を含み、「言説」は自らを裏切る。ヴェイユの言い方では「言語の助けによって言語を放棄」することであり、また「イロニー的に見えないように」装いつつも、「言説」は本質的に「イロニー的」である。ヴェイユの言う「哲学」は「知」そのものではなく、あくまで「知への導入」にとどまるのであって、「知」ではないという「否定」的側面を帯びざるをえない。「言説」は「大切」なことを語りえないにもかかわらず、「哲学」は「言説」へと「強制的に差し向けられている」というパラドクスの定義は、以降のヴェイユの歩みを規定している。

こうした「言説」の定義は、ヴェイユの「論理学」観にも大きく関わっている。ヴェイユにとって「論理学」とは、第一に「対話の学」として定義されるのである。

論理学すなわち対話の学は、二人の話し手に共通なものに専念し、論理学は、とどまる諸矛盾を取り除くことのみ役に立つ。その際論理学は、それらの矛盾が与えられた主題に基づいた一貫した言説を構成するよう助ける……。 (LP 24)

ここでの引用で注目すべきは、「論理学」を「対話」として定義している点と、「矛盾」を取り除くこととして定義している点である。このことは、「論理学」の定義が与えられているのが、「共同体の論理(logique de la communauté)」と題されていることとかかわっている。「矛盾」については次節で立ち入ることにして、まずは「論理学」を「共通」なもの、すなわち「二人」という「対話」あるいは「共同性」として規定している点を考えよう。

興味深いことに、ヴェイユは「論理」あるいは「論理学」を、その端緒から「共同的」なものに見なしているのである¹⁸。この論点について少し考えてみよう。ヴェイユにとって「対話」は言語にとって根源的なものである。『哲学の論理学』の出版から二年後に発表された「対話の美德」(Vertu du dialogue)という論考においては¹⁹、「独語と沈黙は対話から生まれる」(VD 280)と明確に述べられている。「独語」すなわち一人で語ることに先立って、「対話」が存在するというのがヴェイユの立場である。ヴェイユは詳しい説明はしていないが、

¹⁸ 「共同性」、言い換えれば人間同士の関係を哲学の中心とみなす観点は、フョイエルバッハの哲学観であった。レーヴィットはフョイエルバッハについて次のようにまとめている。「人間と人間の統一が、哲学の、真理と（真理の本質的な規定である）普遍性の、第一のかつ最終的な原理である。人間の本質はただ人間と人間の統一のうちにふくまれており、その統一は、とはいえ〈私〉と〈きみ〉の区別が実在的なものであることにもとづいているからだ。思考するさいにも哲学者としても、私は人間たちと共にある人間である」(Löwith 26/47-48)。ヴェイユとフョイエルバッハの関係について取り上げた研究は多くないが、ヴェイユ研究者のキルシャーがこの論点に言及したことがある(Kirscher 1989 341)。

¹⁹ 論考「対話の美德」において、ヴェイユは「対話」を「議論」(discussion)と区別する。ヴェイユによれば、「文化の人」(hommes de culture)は「対話」することが可能だが、「政治の人々」(hommes politiques)は「議論」ができるのみである。ヴェイユにおける「政治」はカニヴェが取り上げた主題でもあるが、ここでは詳しく立ち入ることはできない。

少し補って考えてみよう。

確かに「対話」は一つの言語活動であって、その全てではないことは確かである。「対話」以外にも、字を読むこと、音声を聴くこと、言葉を思い浮かべることなど、様々な言語活動が存在するのであって、「対話」は常に生じているわけではない。だが「独語」などの一人だけの言語活動が可能となったのは、何らかの「対話」によって言語を学んだからではないだろうか。いかなる言語の活動も、その前提として「対話」という経験が基盤になっているのではないだろうか。

「沈黙」についても同様である。「沈黙」は言語が存在しないことを示すはずであって、言語の欠如のみを含意するかに思われる。しかし「沈黙」は、単に言語の不在を示すだけではない。語ることができる存在のみが、「沈黙」できる。椅子や机などの事物は、「対話」できない限りにおいて、「沈黙」することもできないはずである。ヴェイユにおいて、「対話」は言語活動の一つではなく、その根本に据えられるのである。

2 「対話」の目的と「一貫性」

これまで確認した限りでは、ヴェイユにおける「対話」とは、言語活動の根本的様態として既に共同的であるということだった。ヴェイユによる「対話」については、さらなる考察を必要とする。ヴェイユによれば、「対話」とは「矛盾する対談」(entretien contradictoire) (LP 23) なのである。どういうことだろうか。

何らかの利害関係を持ち、相容れない立場同士が話し合う場合ならば、その「対話」は「矛盾」したものになるかもしれない。ただし全ての「対話」が直ちに「矛盾」を含むものであるかは一考を要する。たとえば挨拶を交わす場合などはどうだろうか。この場合には、何らかの利害関係は影響しないように見える。だがヴェイユの見方は興味深いもので、「天使」のような存在は「対話」を持たないと考える。

彼ら〔人々〕が情念にもはや捕らわれていないのなら、なぜ彼らは互いに語り合うのだろうか。天使たちの間では対話は存在しないだろうし、天上の王国で選ばれた人々の間でもそれは存在しないだろう。彼らの言語は歌の言語なのだ。(VD 280)

ここでの「天使」とは、利害を持たず、欲望や「情念」を持たない存在と考えられるだろう。もしそのような存在がいるとすれば、ヴェイユ的な意味で「対話」することはない。なぜなら「天使」は現世的な利害とは無縁なはずだからである。ヴェイユは「天使」と「地上の人々」を対比する。「天使」は「真剣に語り合う」ことは無いのだが、「地上の人々」は「真剣に語り合う」のであり、言い換えれば「対話」を行うのである。このような意味での「対話」は、「情念」や欲望を抜きにした無害なやり取りというわけではなく、相容れない立場を対話の参加者が確認しているという事態にほかならない。したがって、ヴェイユ

ユにおける「対話」とは、まず「矛盾」として現れる立場の違いを抱えた対話者が参加しているということ、さらにはその「対話」は単なる挨拶のようなものではなく、抱えられた「矛盾」を解消するという目的を共有するものとして考えられている。このような「対話」についての学、すなわちヴェイユの意味での「論理学」は、具体的な内容を持つものではない。「論理学は、無矛盾的言説の学であるのだから、この言説に内容(*contenu*)を見出す余地はない」(LP 23)。言い換えれば、ヴェイユにおける「論理学」はあくまで「形式的」なものなのである。ヴェイユは「論理学」を「形式的論理学」として規定し、それは「矛盾」を抱えつつもその「矛盾」を解消するという目的を持つと考える。

そのように考察された論理学は形式的論理学(*logique formelle*)であり、それは矛盾する対談、すなわち対話のただなかで、両者が肯定する価値についての探求(エレンコス)を可能にすべく定められている。それゆえ問答法(*dialectique*)という、その第一の名前が望ましい。この論理はそれ自身、対話の規則として認識され、言説の整合性(*consistance*)を検証する(*éprouver*)という唯一の目的を目指していると認識されるのである。さて、この整合性は無矛盾以外のなにものでもない。(LP 23)

この箇所では語られる「整合性」は、ヴェイユ哲学の鍵用語である「一貫性」(*cohérence*)にほかならない²⁰。「一貫性」はヴェイユがしばしば強調する概念ではあるが、ヴェイユ自身がうまく説明できているとは言い難い。『哲学の論理学』出版の後、この概念をいち早く問いに付したのはブリス・パラン(*Brice Parain*)である²¹。その問いとは、「いかなる諸条件において、一貫した言説(*discours cohérent*)は可能なのか」というものであった。この問いに困惑を示しながらも、ヴェイユは次のような応答をなしたのであった。

一貫した言説というものは、もし当節流行のエマニュエル・カントという書き手を引用してよいならば、あるひとつの理念でしょう。一貫した言説というのは徹底したものではないですし、一貫した諸言説というものはおそらく存在するでしょうが、それらは極限として特徴づけられます。ただし諸言説はそれらの間では一貫していないのです。別の応答もできます。もしも実質的に(*matériellement*)徹底的な言説が問題だというのなら、それは反意味的(*contresens*)になるだろう、ということです。それは神の言説と

²⁰ ヴェイユにおける「一貫性」については、今村もかつて言及していた。「人間のディスクールは決して首尾一貫したものではなく、つねに部分的にのみ首尾一貫性を保ちうるだけである」(今村 1992 38)。ただし今村において、ヴェイユにおける「対話」の側面は強調されていない。ヴェイユにおいて「一貫性」は「歴史」の目的として設定されており、このような歴史哲学としてのヴェイユ哲学については稿を改めて論じねばならない。

²¹ 『哲学の論理学』を主題とした会合の記録が(PR)である。司会はジャン・ヴァールで、ブリス・パランは欠席していたのだが、事前に質問をヴェイユに送っていたらしい。そこではリクールやハイデガー研究で有名なアンリ・ピローのほか、数名とヴェイユのやり取りが記録されている。

いうことになるでしょう。(PR 41)

ここでヴェイユはカントを引き合いに出しつつ、「一貫性」を「極限」として扱い、「一貫性」が現実に存在するなら「反意味的」とであると語っている。「一貫性」は「言説」に於ける「理念」のようなものであって、具体的に提示可能とは考えられていない²²。『哲学の論理学』では、「一貫性」は個々の「言説」が直接関与しうるのではなく、複数の「言説」の間での矛盾を減らしてゆくこと、あるいは矛盾を否定することによって知らされうるものである。

〔言説の一貫性の〕この基盤は言説の対象(objet)ではなく、否定の道によってのみ告知知らされうるのみである。(LP 48)

ここでヴェイユが「否定の道」と述べているように、「一貫性」は一種の否定神学的ニュアンスをも帯びている。「一貫した言説」は「～である」と規定可能なのではなく、「～ではない」という「否定」によってしか語れないものとされている。ただし、ヴェイユは「絶対者とは一貫した言説である」(LP 394)と記しているとしても、「一貫性」を神学の問題としてのみ扱ったというわけではない²³。「一貫した言説」は「対話」および「共同体」の「統一性」の問題なのだとするカニヴェの解釈は、この点に関しては正当なものである(Canivez 20)。なぜなら、ヴェイユによれば「私の一貫した言説といったものは存在しない」(LP 260)からである。「言説」は「共同体」との関係において「矛盾」が生じるのであり、「私」においてのみであれば生じない。

この点についてヴェイユはあまり説明していないので、少し補ってみよう。「私」は過去の命題を語る事ができるし、また真であると思う命題が間違っていることもあるだろう。だがその命題の「矛盾」が「真剣に」問題となるのは「共同性」の水準においてではないだろうか。「一貫」しているかどうか、あるいは「矛盾」が存在するかどうかは、「私」だけが判断するのではなく、「私」との関係としての「共同体」において問題となるのである。

このようなヴェイユの観点は、「論理学」を極端なまでに倫理的観点に置き直そうとする、不自然な作為に見えるかもしれない。しかし後で見ると、ヴェイユは「真理」や「意味」を「共同性」の観点から思考する。たとえば「真理」については、「私」の存在を疑えないというようなデカルト的懐疑は、ヴェイユにとってさしあたり問題ではない。「真理」や「意味」を、すべて「共同性」のもとで検討することは、人によって観点が異なるという意味での「相対主義」に過ぎないのではないかと、という疑問もありうるだろう。詳しく立ち入ることはできないが、ヴェイユの意図はあくまで「一貫した言説」という「絶対性」

²² たとえば「言説」は「一貫性」を目指すか、実際の「言説」は「一貫性」そのものではない。「ゆえに問題なのは「一貫性」を非一貫性の中へと入れることなのだ」(LP 381)。

²³ ヴェイユと「神」の問題についてはヴァンクール(Vancourt)の論文を参照。

を探究することであり、「共同性」の尊重は単なる「相対主義」の肯定ではない。「共同性」や「対話」は盲目的に尊重されるのではなく、あくまでその「限界」を持つと考えられているのである。この「限界」についての思考は、ヴェイユの独自性を形作っているように思われるのであるが、次節でその内実を辿ってみたい。

3 「対話」の「諸限界」としての「暴力」

ヴェイユにおける「対話」は、どのような特色を持つのか。手がかりの一つは、『哲学の論理学』序文のうち、「非暴力の領域としての対話。その諸限界」という題が付された節である。この題が示すように、「対話」は「非暴力の領域」である。この規定は一見すると「暴力」と「対話」の対比という、おなじみの図式に見えるかもしれない。しかしヴェイユにおける「暴力」概念は独特である。なぜなら、「暴力」は「真理」と対比される概念だからである。

真理の他者は、誤謬ではなく暴力であり、すなわち真理の拒否、意味の拒否、一貫性の拒否なのだ……。 (LP 65)

この一文の内容は、ヴェイユ哲学にとって欠かせざるものである²⁴。ヴェイユにおいて「一貫性」とは「真理」と「意味」と重なるものとされる。さらに先ほどの「共同性」という論点から考えれば、「真理」は「暴力」と対立し、その対立は「共同性」にもとづいたものだということになる。これは「意味」および「一貫性」についても当てはまる。「暴力」とはまずもって身体的・物的行為に関係するのではなく、「真理」の否定において生じてしまう事態を指していると考えられるのである。

ヴェイユにおいて「暴力」は、「哲学」および「哲学者」と切り離せない関係にあることも指摘せねばなるまい。というのもヴェイユにおいて「暴力」は「真理」の対概念だからである。ヴェイユは「哲学者」が「真理」でないものを「恐れる」という論点を提出する。「まさしく哲学者は恐れるのである。彼は臆病というわけではなく、臆病には程遠いのだ」(LP 19)。なぜ「真理」でないもの（「矛盾」、「暴力」）を「恐れる」かと言えば、それらは「哲学者」による「支配を失わせる」(LP 19)からである。この「恐れ」は「哲学者」にとって完全に拒否されるのではなく、「哲学者」は「恐れ」に向かい合おうとする。「哲学者」が「臆病」でないとする理由はこの点にあると言えよう。「哲学者」は「恐れ」すなわち「暴

²⁴ このヴェイユの命題も、今村が既に取り上げていた。「哲学の他者は「誤謬」や「偽」ではなく、暴力である。真／偽の対立は、既に成立した思考体系内での対立である。暴力／哲学（思考）の対立は、哲学（思考）の生成にかかわる対立である。真／偽の対立に比べて、哲学（思考）／暴力の対立ははるかに根源的である」（今村 1992 40）。筆者の解釈は、今村が提出した論点に加え、ヴェイユにおける「哲学（思考）／暴力の対立」は「共同的」であるという側面を強調するものである。

力」から逃れようとするのではなく、受け入れようとする。

実際、哲学は暴力を受け入れるべく決断しており、彼に到来しうる全てのことを耐え忍び、彼を支配しようとするあらゆることに抗して、自らの生を賭して戦うことを決断したのである。(LP 20)

ここでヴェイユは「暴力を恐れ」つつも、「暴力」を受け入れ、「暴力」との戦いを肯定する。ただしこの「決断」はヴェイユという「個人」による恣意的選択ではないことに注意せねばならない²⁵。「暴力」とは「真理の拒否」であって、これまでの用語で言えば「暴力」とは「矛盾」なのだ。「矛盾」と戦うことはある意味で必然であって、「対話」においてはほぼ無意識的に維持されている事柄だと言ってもよいだろう。ではなぜ「矛盾」を避けるという、当然に見えるようなことをヴェイユは「暴力を恐れる」と改めて問題化しているのだろうか。

ここでも参考になるのは、「矛盾」あるいは「暴力」が「対話」においてのみ存在するということである。通常の意味での対話は、合意することもしないことも可能であるし、さらに言えば対話をしないことも可能である。こうした場合、対話者は自分の意見を必ずしも変更する必要はないだろう。だがヴェイユにおける「対話」のあり方は、「一貫性」を重視するがゆえに、対話者同士の齟齬の余地を残さないものとして描かれているのである。

対話が存在するためには何が必要であろうか。論理学は一つの事柄しか許容しない。すなわち対話がひとたび始まるや否や、対話者たちのどちらが正しいか、より正確に言えば、二人のうちどちらが間違っているかということを、言うことができるところに行き着く、ということしか許容しないのである。(LP 24)

ヴェイユの言う「対話」においては、対話者のどちらが正しいかを定めるしか道は無い。参加者がそれぞれの意見を持つということは許容されないと論じられている。どうしたことなのか、もう少しヴェイユの言葉を聞いておこう。

人が同じ意見を持たない時には、必要なのは合意に達すること、あるいはふたつの主題のうち的一方が、それを守る人とともに消え去るまで戦うことである。もしこの二番目の解決策を望まないなら、最初の方を選ばねばならず、対話が真面目で重要な諸問題にかかわるたびごとに、生の変容へと至らねばならない……。 (LP 24)

²⁵ 谷口は「説得の不可能性がヴェイユの合理主義的思想を深く揺さぶることはない」(谷口 2000 48) との見解を提示したが、ここでの「決断」が示しているように、ヴェイユは「説得の不可能性」を含む「哲学」の「他者」という動機のもとで自身の哲学を展開している。

「対話」の参加者が異なる意見を持つ場合には、「合意」するか、あるいは相手の意見が消えるまで「戦う」とされる。この「戦い」は必然というわけではないが、相手の「変容」を迫るものであって、参加者同士が異なる意見を持ちつつ共存するようなものではない。ヴェイユ的「対話」を特徴づけるのは、このような「真面目さ」「真剣さ」である。先ほど言及した論考「対話の美德」においても、「対話が続くのは、それが真剣な場合のみである」(VD 289)と記されている通りであって、「おしゃべりやほら吹き」(VD 289)などの「真剣さ」を欠くような会話は、「対話」とは見なされないのである。しかしここでもなお疑問は残る。なぜヴェイユはこれほどまでに「真剣さ」を重視するのだろうか。なぜヴェイユは相手および自分にとって、「生の変容」を迫るほどの「対話」を強いるように見えるのだろうか。

その答えは、ヴェイユの「暴力」概念にある。「暴力」すなわち「矛盾」を、「哲学」が「恐れる」からなのである。この意味での「暴力」を許容可能なものだと考えるなら、それは真剣に「恐れて」いるとは言えないだろう。「恐れる」とは「暴力」を徹底的に排除しようとする決意であるはずなのだ。「自らの生を賭して戦うことを決断した」とは、「哲学」が「恐れ」を持つところの「暴力」との戦いにほかならない。

だが「哲学」が「暴力」と戦うとは言っても、「暴力」を完全に消し去ることはできない。ヴェイユが「一貫した言説」を「極限」と呼んでいたことを思い出しておこう。「対話」は合意に至ることがあるとしても、「共同体」の水準で完全な「全会一致」という「一貫した言説」に到達することはないはずなのだ。「全会一致(unanimité)というのは存在しない」(VD 283)。そのような「全会一致」においては、結局「対話」は存在しないだろう。また「暴力」が消滅しているなら、いかなる意味で「真剣さ」が生まれるのだろうか。ヴェイユの言う「天使」的存在ならばそのような状況に当てはまるだろうが、人間はあくまで「情念」や「暴力」と縁を切ることはできないはずなのだ。

「対話」において「暴力」が不可避であるという事態に至ってはじめて、ヴェイユは「個人」の重要性を提示する。「対話」において、「暴力」を見出すのは、「われわれ」でなく「個人」なのである。

個人のみが暴力に直面する。暴力を拒絶しうるし、許容もできるし、服従させようともくろむこともできるが、その暴力をもはや忘却することはできないのだ。(LP 28)

ヴェイユは「対話」や「真理」、「意味」が「共同的」であることを強調していたが、「矛盾」すなわち「暴力」は「共同的」でないことに注意せねばならない。何が「暴力」なのか、何が「矛盾」なのかについては、「真理」とは違って「個人」すなわち「私」が見出す事柄なのである。何が「矛盾」なのかを判定するためにも、「対話」せねばならないのである。このように考えると、ヴェイユにおける「対話」においては、「共同性」と「個人」は、その両方が互いに対して優先的に存在しているように見えるのではないだろうか。

ヴェイユにおいて、「論理学」すなわち「対話の学問」は、その端緒からして「共同的」

であるはずだった。さらに、「一貫性」としての「真理」あるいは「意味」も、同様に「共同的」であるはずであった。しかし「対話」を「対話」たらしめているのは、「対話」のうちに含まれる「矛盾」、すなわち「暴力」であるとも言える。もし「矛盾」が含まれないなら、真剣な「対話」は生まれないのだ。「個人」のみが「暴力」を見出しうるのであるから、「対話」はその端緒からして「個人」がその要件であるはずなのだ。

ヴェイユ的「対話」において、「個人」と「共同性」が一見相容れないように見えることは、ヴェイユの記述が間違っていることを帰結するわけではない。なぜならキルシャーが記しているように、「個人」は「個人的なものから解放されようと望む」(Kirscher 140)からである。言い換えれば、「個人」は「暴力」を見出しつつも、見出した以上はそれから解放されようと望み、「個人」から「共同性」への移行を望むからなのである。「個人」と「共同性」の関係は、パラドクスのものではないのである。

4 ヴェイユにおける「パラドクスの」思考

「個人」や「暴力」に関して、パラドクスのものが全く存在しないというわけではない。ヴェイユがパラドクスを見出すのは「個人」と「共同体」の関係においてではなく、「哲学」と「暴力」との関係においてである。

パラドクスの帰結とは、暴力が意味を持つのは哲学にとってのみであるが、哲学とは暴力の拒否である、ということである。哲学が暴力を絶対的に拒絶する、というわけではまったくない。(LP 58)

ヴェイユによれば、「個人」のみが「暴力」に直面できる。しかし「個人」というだけでは「暴力」を見出すのに十分ではないのだ。「暴力」が「意味」を持つに至って、ようやく「暴力」は「暴力」として姿を現すことになるだろう。「哲学」はヴェイユにとって「共同的」であり、「対話的」であるのだから、「暴力」は「個人」が「対話的」関係において見いだすものであるだろう。ただし「暴力」を見出す「哲学」は、「暴力」あるいは「矛盾」を拒否するものである。これがヴェイユの言う「パラドクスの帰結」ということである。「パラドクスの」とは言いながらも、厳密に「パラドクス」というわけではない。というのも「哲学が暴力を絶対的に拒絶する」わけではないからである。もし「哲学」が「暴力を絶対的に拒絶する」ならば、その際そもそも「哲学」は「暴力」を見出すことは出来ないはずである。ゆえに「パラドクスの」であること自体を拒絶する必要はなく、「暴力が意味を持つ」ことが何を示唆しているかを考える必要がある。

ヴェイユにとって「暴力」とは、「哲学」の「他者」としての「矛盾」であった。それは「論理学」の「他者」であると同時に、「論理学」すなわち「対話」を成立させる契機でもある。したがって「暴力」を「哲学」が見出すとしても、「暴力」を「絶対的に拒絶」する

必要はない。「暴力は確かに哲学の他者ではあるが、他なる相関者である」(Kirscher 142)の
であって、「哲学」とな関係保持する「暴力」に「直面」することが「哲学」に要求さ
れるのである。この点に関するヴェイユの言葉を確認しておこう。「論理学」は「矛盾」を
契機とする。言い換えれば「理性」は「暴力」を契機とする。

この理性が、人間にとっては、暴力の媒体においてしかありえないのもまた真である。
なぜなら人間は、暴力、恐れ、恐れを恐れること(*la peur de la peur*)が可能である領域か
ら、決して脱出できないからだ。暴力があたかも存在しないがごとくふるまうだけで
は、それについて語らないだけでは、恐れを抑圧するだけでは、決して十分でない。
暴力は恐れを恐れることにおいて、哲学者にまさに告知されるのだ。……必要なのは、
哲学者が暴力の方を向き、暴力を正面から見据えることなのだ。(LP 21)

ここでヴェイユは「暴力」と「人間」との不可避的關係を見て取っている。「人間」は「哲
学者」であるとは限らないが、「暴力」すなわち「矛盾」を見出す限りでは「哲学」に関与
していると言えるだろう。「哲学者」(あるいは「人間」)は「暴力」を見出しつつ恐れる。
「暴力」を「恐れる」だけでなく、「暴力」あるいは「矛盾」によって「哲学者」が自己制
御できない状態を「恐れる」のである。「暴力」が「哲学者」にとって「恐れ」に過ぎない
ならば、「恐れ」が存在するかどうかは状況に依存するのであって、「哲学者」と「暴力」
の關係は任意なものとなる。しかし「恐れを恐れること」において、「哲学者」は自分が制
御できない「矛盾」に晒される可能性を、常に「恐れる」ことになる²⁶。それゆえ、「暴力」
との關係が不可避であり、「暴力」を見据えることが必要とされるのである。

ではこうした考察が何をもたらすのだろうか。ヴェイユの観点において「暴力」は「対
話」と対立するわけではない。つまり「対話」をするか、「暴力」を選ぶかという二者択一
は問題ではないのである。ヴェイユの観点においては、「対話」を拒絶することは一種の「暴
力」であるだろうが、「暴力」である以上は一種の「対話」なのだ。拒絶すらヴェイユにお
いては「対話」という「論理学」の一部なのである。リクールが「暴力は語る」(LA 132)
と語っていたのは、この点に関しては正当なものである。「暴力」は言語の否定ではなく、
なお「語る」のであって、ヴェイユにおける「哲学」は、この意味において「暴力」との
「対話」を見出すのである。

ヴェイユは「対話」をその哲学の主題の一つとしたが、「対話」が何もかも解決を導くと
は考えていない。むしろ「対話」あるいは「哲学」が限定的な効用しかもたないことも、
皮肉を込めて指摘している。ヴェイユは「哲学者」を「普通の人」(*homme ordinaire*, LP 12)

²⁶ 「恐れを恐れること」はブランショの論考「未知なるものを知ること」において登場し
ている(EI 71/I 136)。ブランショはヴェイユの名を挙げていないが、用語上からしても内容
上からしても、ブランショはヴェイユの著作を念頭に置いているものと考えられる。

と対比し、両者の出会いを描く²⁷。「普通の人」は「哲学者」に向かって「あなたは哲学者ですね」(LP 12)と語るが、実際には「聞くことを望んでいない」(LP 13)のである。そのような場合に「哲学者」が「普通の人」に対して為しうることは、「沈黙」するか、あるいは「自分自身に話しかける」(LP 13)ことくらいである。だがこのことは、「哲学者」の無能力のみを意味しているわけではない。ヴェイユ的「論理学」は「共同的」なものであり、「対話」の拒否すら「論理学」の一つの契機と見なすからである。

哲学者は唾棄すべきものとして彼が廃棄するものによって養われている。(LP 14)

ゆえに「哲学者」は「言説」という「対話」の共同的作業に従事するのだが、これは「哲学者」が常に語り続けるということではない。「対話」の拒否(すなわちヴェイユ的意味での「暴力」)に直面することで、「沈黙」することも「対話」の一部であり、「哲学者」の行為の一つということになる。

今問題になっている哲学者は語り、そして語ろうと欲し、沈黙の見習い者(apprenti)に常にとどまり続けるのだ。(LP 14)

ここでヴェイユが、「哲学者」は「語ろうと欲する」と記していることに注意しよう。「哲学者」は「一貫性への意志」(LP 83)を持つ者のことである。「一貫性」を目指すためには、「語る」だけでは十分ではなく、「沈黙」も必要となるのである。「哲学者」は「哲学」の拒否によって養われているのであり、この意味で「暴力」に直面せねばならない。ヴェイユは、「哲学」の「他者」すなわち「暴力」を「哲学」にとって欠かせざる要素としたのである。

5 結語 ——ヴェイユにおける「暴力」と超越論的次元

これまでの考察において辿ってきたのは、ヴェイユにおける「暴力」および「対話」概念の位置づけであった。本章の冒頭で問題となっていたのは、レヴィナスとヴェイユのあいだで「暴力」概念が「正反対」である、というデリダの解釈である。ヴェイユ的「暴力」はパラドクスの事象として捉えられており、「哲学」は「暴力」を拒否するけれども、相関的であるという、一種の曖昧さがつき纏うことは指摘せねばならない。ヴェイユ的「暴力」概念の曖昧さは、デリダによるヴェイユ解釈に影響を与えたように思われる。やや長くなるが、デリダのヴェイユ解釈を引いておく。

²⁷ 「哲学者」と「普通の人」の出会いについては、(谷口 47)も注目している。ヴェイユとレヴィナスの比較についてはルビネの研究が存在するが、ここでは立ち入ることができない(Roubinet)。

ヴェイユのめざす極点は無限な一貫性であり、彼の文体は少なくともヘーゲル的である。存在論におけるこのような一貫性はレヴィナスにとっては暴力そのものである。レヴィナスにとっては、「歴史の終末」は絶対的〈ロゴス〉、〈ロゴス〉の自己における自己との絶対的一貫性、絶対的〈システム〉のなかの合致ではなく、分離のなかの〈平和〉、複数の絶対者のディアスポラである。反対に、分離を尊重し、存在論的一貫性の地平を拒絶するような言説、この平和的言説はE・ヴェイユにとっては暴力そのものではないだろうか。図式的に述べておこう。ヴェイユにとって暴力は、他性ないし他性への意志の還元によってのみ、いずれ還元される、というよりもその場合にのみ還元されるだろう。レヴィナスにとってはその逆である。ただし、それはレヴィナスにとって、一貫性がつねに有限なものだからだ（有限なというのは、レヴィナス言う意味での全体性であって、その際彼は無限な全体性という概念に一切の意味を拒んでいる）。E・ヴェイユにとっては、他性の概念のほうが逆に還元不能な有限性を含意している。とはいえ、いずれにとっても、無限だけが非 - 暴力的なもので、それは言説のなかでのみ告知されうる。(ED 171-172/227-228)

ヴェイユの「一貫性」が「無限」である点をデリダはきちんと踏まえていることは引用の冒頭から確認できる。しかしこれまで見たように、ヴェイユ的「暴力」はパラドクスのなものと考えられていたのであって、その点からするとレヴィナスの「暴力」概念と単純に対比することは難しいはずだ。レヴィナスは「暴力」について次のように語っていた。「顔は呼び声によって私の暴力を停止し、麻痺させる」(TI 323/520)。ヴェイユも「哲学とは暴力の拒否である」(LP 58)と述べていた点からすると、レヴィナスの「暴力」概念と完全に「反対」とは言い難いように思われる。ただしレヴィナスと「暴力」概念が重なるというほどでもなく、ヴェイユにおいて「理性」は「暴力」をその契機としつつ、「一貫性」を目指すという側面を持っていたのであって、このような観点はレヴィナスの思考とは区別されるべきであろう。

これまで確認した論点からすると、ヴェイユの思想のうち、レヴィナスとの対立が最も際立つのは「対話」や「言説」の位置づけである。ヴェイユにおいて、人は「他人」と「対話」や「言説」によって関係を築くが、その関係によって「暴力」の側面が浮かび上がるとされていた。レヴィナスの議論は第五章において検討するのだが、レヴィナスは「他人」との関係を「言説」と呼び、その関係を「平和」と呼ぶ。この「平和」概念がいかなる内実を持つかについては後ほど検討するのだが、「平和」および「暴力」概念を曖昧でない仕方定義するためには、どのような方策がありうるだろうか。その候補として考えられるのは、デリダのように「超越論的」なものを「経験的」暴力と区別して用いるという戦略であるだろう。ただしヴェイユは「超越論的」という用語を使うことはあったのだが、「暴力」概念との関連において論じていたのではない。「暴力」概念の曖昧さを除去するために、

「超越論的」な次元がいかなる意味を持つのが問題となるのだが、「超越論的」な「暴力」という事態を考慮すれば件の曖昧さは解消されるだろうか。この点は実際に「超越論的」という用語が示そうとする事態を適切に描く必要があるだろう。デリダは実際に「超越論的」な「暴力」という概念を積極的に用いることで、「暴力」概念の曖昧さから縁を切ろうとした、とは言えそうである。この論点は後ほど第五章にて検討するが、まずは次章にてデリダのレヴィナス批判の内容を検討することにしよう。

第四章 デリダのレヴィナス批判における「無限」と「他我」の問題

序 問題の所在

本稿が主題とする「暴力」の問題を扱うためには、まずデリダのレヴィナス批判の意図を見定めておく必要がある。デリダはレヴィナスによる記述のどの点に対して批判を向けたのだろうか。ここではいわゆる「他我問題」に対するレヴィナスの立場を明らかにしつつ、デリダによる批判の内実を辿ってみたい。

「他我問題」は多くの場合、「私」にとって「他人」の内面が認識できないという点を主題化する。自由の問題を扱った青山の表現によれば、「他我問題」とは「二人称的な他我的不可視性」（青山 165）ということになる²⁸。ではなぜ「不可視性」が問題になるのか。ごく簡単に言えば、「他人」の内面を仮に「私」が見て取るとしても、それは結局「私」の視点から見ることになってしまい、「他人」の内面を理解したことにはならない、ということが問題である。「他人の痛み」を論じた野矢の表現も見ておこう。「私が感じとったならば、それは私の痛みとなる。起こったことは、あまりに単純に、ただ私が痛い、ということではかない」（野矢 9）。「私」が何らかの認識を行ってしまう限りで、「他人」の「痛み」等の在り方は失われてしまっているのだ。

²⁸ 青山の著作での「往路と復路」という興味深い表現を見ておきたい。「本章では十分に扱えないある論点についても簡単に触れておく。人称と自由についての本章の議論には、いわば復路のみがあって往路がない。他者の見えない内側がなぜあると言えるのか——観念論的に言うなら「どのように構成されるのか」——が論じられていない」（青山 166）。この「構成」こそが「他我問題の中心的問い」であると青山は述べている。「復路のみがあって往路がない」という表現の含意を補ってみると、「他者の見えない内側」の「構成」が「往路」に相当し、その結果として「他者の見えない内側」があると了解することが「復路」ということになるだろう。この表現に注意すると、まずは「構成」が第一であり、その次に事態の理解が生じる、と青山は述べようとしているかもしれない。だが「往路」と「復路」は別の事柄ではない、という可能性もある。これから見るように、デリダの言う「構成」は、青山の言う「往路」と「復路」の同時的発生と言ってもよいだろう。ただし青山は続く箇所において「不可視なものこそが原初的である」（青山 167）と述べており、私見ではデリダの立場と青山の立場は「不可視」性を重視する点において一致している。

「私」の認識が徹頭徹尾「私」の領分に回収されてしまうとすれば、「他人」の「痛み」についての「認識」といったものは「私」のうちには存在しない、ということになるのだろうか。その場合、「私」の世界にはそもそも「他人」の「内面」なるものが存立する余地がない、と考えた方が合理的かもしれない。だが「他人」が何らかの「内面」を持つと想像することは可能であり、その想定のもとで多くの行為が行われているようにも見える。だとすれば、「他人」についての認識が成立しているという事態をどのように説明するかが課題となる。この問題に対し、かつて哲学史上では「感情移入」や「役割」に着目することで「他我問題」にアプローチする動向が存在したが、ここではそれらを概観することは控え、主にレヴィナスの現象学批判およびそれに対するデリダの反論を精査し、彼らなりの「他我問題」への対応を辿ることにしたい。デリダの「超越論的暴力」という発想が関わろうとする、この問題はどのようなものだったのか。

1 「他我」と「絶対的に他なるもの」

レヴィナスは「他人」²⁹を論じる際に、そもそも「他我」という発想を採用しない。この意味では、レヴィナスの思考と「他我問題」を突き合せようとする本稿の試みは適切ではないことになるのだが、どのような論点においてレヴィナスが「他我問題」に批判を向けていたのかを確認することは有用であるはずだ。まず『実存から実存者へ』でのレヴィナスの言葉を確認してみよう。

いかなるものであれ、光を特徴づける関係をもってしては、自我による規定(définitif)を打ち破る、他人の他性を捉えることはできない。……〔現象学的記述〕現象学であるかぎり、光の世界に、独りだけの自我の世界にとどまっている。この自我に他人としての他人はなく、彼にとって他人はもうひとりの自我、共感によってつまりは自己自身への回帰によって認識される〈他我〉でしかないのだ。(EE 144-145/179-180)

この箇所ではレヴィナスは、「他人の他性」の特徴として、「自我による規定」を打ち破るという点を挙げている。「現象学的記述」ということで念頭に置かれているのは、おそらくフッサールやシェーラーであろうが、ここでレヴィナスはその内実には立ち入っていない。「共感」が批判されるのは、「共 sym-」という接頭辞が示す共同性であろう。「他人」を捉えるということは、「自分と同じ」という観点においては不可能であるという問題意識を、レヴィナスの記述のうちに見て取ることができるだろう。

この共同性の拒否という論点は、「他我問題」のアポリアと同型であることが確認できる

²⁹ 本稿では *Autrui* に対して「他人」という訳語を与え、*l'Autre* に「他者」「他なるもの」と訳す。訳語については小手川による『甦るレヴィナス』と、藤岡による『全体性と無限』新訳の方針を踏襲している。

だろう。野矢が述べていたように、「他人の痛み」を「私」の認識において捉えようとする試みは「他我」への適切な通路ではない。この点をレヴィナスが踏まえていることは間違いない。

レヴィナスによる「他我問題」への対応は、「共通性」による把握を拒否しようとする点にある。レヴィナスの態度が明白に見て取れる論点として確認できるのは、「絶対的に他なるもの」という語と「無限」という語の使用である。両者ともに「他人」および「他者」と「私」との関係を描く際に用いられるが、これらの語の使用が「他我問題」への応答となりうるのかが検討されねばならない。

まずは「絶対的に他なるもの」という表現を検討しよう。ただしレヴィナスは「哲学と無限の観念」（一九五七年）という論考の冒頭近くで、「絶対的に他なるもの」という用語をジャンケレヴィッチから借りていると述べている。まずジャンケレヴィッチの立場を概略的に辿ってみよう³⁰。

……他者(l'Autre)とは、私のようにでありながら私ではない。他でありながら、逆説的にももっとも身近な他であり、直接的な二人称すなわち「あなた」であり、絶対的に異質で(absolument hétérogène)ありつつも不可侵の異邦人である。対話相手という、近くて遠い神秘とはこのようなものだ。私自身の神秘は、対自的な私としては神秘ではないが、この上ない神秘となるのは、それが私の眼前の事物、あるいは私の眼前にある基体(hypostase)である場合であり、私にとってはもはや存在せずとも、対自的かつ即自的に存在する場合である。パートナーという神秘的な人格において、実体 - 主体(substance-sujet) が、私に対して実体 - 客体(substance-objet)として矛盾的に供されるのだ。(Jankélévitch 1970 659/424)

ジャンケレヴィッチにおいても、「対話者」たる「他者」が「私」と「絶対的に異質」であることが確認できる。ただし単に「異質」であるのではなく、「身近」(proche)であるとも論じられている。「身近」な存在であるにもかかわらず、「絶対的に異質」である「他者」の存在を、ジャンケレヴィッチは「神秘」あるいは「矛盾」と評している。「絶対的に他なるもの」という表現が登場するのは、「神秘」へのより詳しい検討が行われる箇所においてである。

主として一元論的な合理的知識は、他(l'autre)のうちに同(le même)を発見するが、謙虚さ(humilité)は尊敬と同様に、隔たりのパトス、質の統覚(aperception)と共に始まる。質

³⁰ ジャンケレヴィッチの著作のうち、「絶対的に他なるもの」という表現が登場するのは『徳について』(1949)、『第一哲学』(1954)、『純粹と不純』(1960)等である。ここでは『徳について』から引用しておく。『徳について』の初版は参照できなかったため、1970年の版を用いた。

の統覚のうちに、謙虚さは、神秘という還元不能なもの、不可侵であるものを暗黙裡にそのまま承認する。しかしこの二元論は、自我と、絶対的に他なるもの(absolute-autre)との共感的一致(coïncidence sympathique)をより非合理に、より奇蹟的に、そしてより強力な結合にするだけである。慎ましいものは、他を自分のうちに吸収するどころか、他のうちに吸収される。(Jankélévitch 1970 660/425)

この箇所では「一元論的な合理的知識」と、「謙虚さ」たる「自我」と「他」の「二元論」が対比されている。「一元論的な合理的知識」は「他のうちに同を発見する」と述べられているように、根本的には「同」によって「他」を把握してしまう「知」であって、これは「他我問題」への適切なアプローチではないことが確認されていると言えよう。

次に登場する「謙虚さ」の論点によると、「他我問題」においては一元論的把握が不適切だとしても、二元論的把握も不適切であるとも読める点が興味深い。ジャンケレヴィッチの意図は「他我問題」を扱おうとするのではなく、「謙虚さ」が「慈愛」や「友情」へと至りうる点を示すことにあり、「謙虚さ」が持つ「危険」(Jankélévitch 1970 672/439)を示唆しようとしたにすぎない。だが「他者」を「承認」するような「謙虚さ」が「自分」の消滅を意味しかねないという指摘は、「他我問題」においてはほとんど扱われない論点ではあるけれども、エリック・ヴェイユの観点を踏まえようとする本稿の立場からすれば、決して些末なものとは言えない。ヴェイユにおいては「自分」と「他人」がその消滅に至るまで争うという観点が示されていたが、それは単に政治的な観点からのみ理解されるべきではない。認識論的な把握においてすら、すなわち「承認」をもたらす「謙虚さ」という感情においてさえ、「自分」が吸収される危険が存在する。言い換えれば、「自分」が存続している限りでは、「他人」はまだ本来の意味において「承認」されていない、と考えることもできる。

ジャンケレヴィッチ的「二元論」は「謙虚さ」への隘路へと続く道筋を提示しようとしたのであり、アポリア的帰結を示唆している可能性が存在する。レヴィナスは「絶対的に他なるもの」という語を用いるけれども、自分が「他のうちに吸収される」ような事態を「融即」として批判していた³¹。別の観点からすれば、レヴィナスはジャンケレヴィッチの「二元論」を深刻なものとしては捉えなかった、あるいはレヴィナスの立場からすれば「謙虚さ」が持つ「危険」は回避可能であると考えていたことになるのではないか³²。

ジャンケレヴィッチが「他我問題」に対して「謙虚さ」等の感情や徳の所在によるアプローチを提示していたことは、「痛み」や「言語」、「認識」といった現代的アプローチから

³¹ 「融即」という論点についてはレヴィ＝ブリュールに対する批判が有名であるが(TI 309/498)、ここではその詳細には立ち入らない。

³² 「他人を承認すること、それは飢えを認めることである」(TI 73/123)。「[他人の]承認は、あらためて思考として生起するのではなく、道徳性として生起する」(TI 256/413)。レヴィナスは「他人」の「承認」を「道徳」として認めていた。だが少なくとも『全体性と無限』においては、「承認」や「道徳」自体が問題含みであるとは想定していないように見える。

すれば意外な方策であり、非常に示唆に富む観点であると評価できるものだ。また「徳」というのはプラトンが論じていた「よさ」に通じるものであるのだから、「他我問題」がギリシャ哲学にも通じる問いであることを示しうる重要な問題提起でありうるだろう。だが「絶対的」なものを「神秘」として提示してしまう点については、本稿の立場からすればやや物足りないと感じざるを得ない。何か別の観点はありうるのだろうか。

この点に対し、レヴィナスが提示するのが「無限」という論点である。「他人」を「無限」と評することは、レヴィナス研究としては当然の前提となってしまうが、「無限」という論点に立ち止まることは有益である。デリダはこの「無限」という概念を手掛かりにしてレヴィナス批判を展開していたからだ。先取りして言えば、デリダは「無限」についてのレヴィナスの立論を良しとしなかった。「無限に他なるものへの連関を、同への連関なき言語の起源、意味と差異の起源たらしめることで、レヴィナスはこのようにみずからの哲学的言説のなかでその意図を裏切る結果となっている」(ED 224/300)。

このデリダの評価がいかなる立場から何を語っているのかは後ほど検討することにしよう。デリダが残したこのような言葉が、今日に至るまで様々な論争を引き起こし、レヴィナス哲学の支持者から批判を受けている。この論争に対してデリダを支持するか、あるいはレヴィナスを支持するかという観念の相違に帰着させてしまうことは、論争が位置している問題の大きさを過少評価することになってしまうだろう。レヴィナスの立場にも擁護可能／不可能な論点が存在し、それはデリダの批判においても同様である。その内実はこれから示したいが、本稿はこれから提示する論点が誰にとっても揺るぎないものであるとまでは考えていない。「無限」を思考することは、適切な回答があるかどうかわからない地点にまで至る可能性があり、問いは問いのままとどまるのかもしれないからだ。だが同時に、「無限」の問題を個人がどう考えても良いということにはならないのであって、最終的な判断はさておき、その途上にある理路については提示可能であるはずだ。

2 「無限の観念」と「無限定なもの」

「哲学と無限の観念」において、レヴィナスは「自律」と「他律」の相克から論を説き起こす。「他律」において彼が着目するのは「真理」と「絶対的に他なるもの」の関連である。レヴィナスによれば、「真理は経験を含意する」のであり、「思索者」は「真理」において、「自らとは別の現実との関係」を結ぶ(EDE 165/352)。さらにレヴィナスは「真なる経験」が「われわれの本性」とは異なる（正確に言えばレヴィナスは「異なる」ではなく「彼方」という表現を使っている）とも述べている。この発想を若干補足しておこう。「われわれ」はただ存在するだけで「真理」を得られるわけではない。「真理」はまだ「われわれの本性」には与えられていないがゆえに、「真理」を欲することになる。このように考えれば、レヴィナスによる次の言明の意図も明らかだろう。レヴィナスは、「真理とはなじみ深く親密なる世界（われわれはまだこの世界も完全には探査していないのだが）から未知の土地

へ」向かう「運動」であると述べている(EDE 165/352-353)。「われわれ」において「真理」は不在であり、「真理」は欲望されるものである。この発想が「他律」、すなわち「真理」とは外から到来することの謂いであることになる。

「自律」の観点というのは、「外的現実の了解」を「真理」として扱う点に存する。頻繁に用いられるレヴィナスの言葉では、「〈同〉への〈他〉の還元」(EDE 166/353)ということになる。

かくも多くの出来事が〈自我〉に到来し、かくも長き年月が〈自我〉を老いさせるにもかかわらず、〈自我〉は〈同〉であり続ける！……だがこの不変性を波に打たれる岩に比すことはできない。というのも、波に打たれる岩は不変なものではまったくないからである。〈自我〉は散逸した多様な出来事を一つの歴史、つまり自分の歴史たらしめることによって〈同〉であり続ける。(EDE 166/353-354)

ここでレヴィナスは、「波に打たれる岩」と「自我」がどの意味において異なるのかという点に着目している。〈自我〉は物質的次元の変化、たとえば細胞等の活動や変容として扱うなら、決して同一とは言えないはずである。「波に打たれる岩」は見かけ上の変化は少ないだろうが、長い年月からすれば微小なりとも変化を含んでいる。物質的観点からすれば「岩」も「自我」も決して「同じ」ではない。「自我」が「同じ」と語られるのは、「散逸した多様な出来事」を統一的に扱い、「自分の歴史」であるかのように、「了解」しているにすぎない³³。

〈他律〉において「真理」は「自我」の外部に存していたが、〈自律〉において「真理」は「想起」(EDE 167/355)によって、「自我」自身の内部に存することになる。「それゆえ真理の本質は未知なる神という異質なものと関係においてではなく、既知なるもののなかに存することになろう」(EDE 167/356)。レヴィナスによれば、「西欧哲学はたいていの場合自由と〈同〉のほうを選択した」(EDE 166/354)³⁴。〈同〉を選択してきた「西欧哲学」は〈自律〉の諸事例として理解されるはずであるが、その例外が存在することにレヴィナスは着目する。その例外とは、デカルトの論じた「無限」の観念である。

デカルトにおける思考する自我は〈無限〉とある関係を結んでいる。この関係は内包するものを内包されるものに結びつける関係ではない。——というのも自我は〈無限〉を内包しえないからである。(EDE 171/363)

³³ 「了解」概念については、関根が既に指摘しているように、レヴィナスは初期にはハイデガー的「了解」を肯定的に捉えていた。しかし「他人」との関係を考える際において「了解」が否定的に扱われる文脈が登場する(関根 15)。

³⁴ このような観点はレヴィナス独自のものというより、ローゼンツヴァイクが「新しい思考」において提示した哲学観を引き継ぐものであるが、ここでは立ち入らない。

レヴィナスはデカルト的「無限」を単なる「観念」として扱うだけでなく、その「無限」が「他人」の「顔」として現れることを指摘した。周知のように、「無限という次元そのものを開く」ような「倫理的抵抗」を、レヴィナスは「顔」(EDE 173/366)と呼んだ。

「顔」概念への着目は、「他我問題」の構造理解に対し見逃せない論点を幾つか提供したと考えられる。「他我問題」は「私」が「他人」の「痛み」をどのように「認識」するのかという問題提起として扱われることが多いのだが、「倫理的抵抗」を示唆するレヴィナスは、「他我」をいかに認識するかに先立ち、「顔」を前にして際立つのが「私」の無能力であることに着目した。「顔」という「他人」の出現において「私はもはや何かをなしえるという権能をもちえない」(EDE 171/366)。ここでの「権能をもちえない」ということが意味するのは、「他我」を全く認識できないという事態ではなく、その存在を「外的現実」のように「了解する」ことができないという事態であると解しておこう。

「他我問題」に対し、「倫理的抵抗」という言葉で全てが解決するというわけではないのだが、「他我問題」がそもそも「認識」の問題として定立されているかどうかを問い質す点において、少なくともレヴィナス的「顔」の議論は既に一定の価値を有している。レーヴィットや廣松のように、「他我問題」に対して「役割」を論じることで「他我問題」を「認識」の問いから転換させる試みは存在していた。レヴィナスは「倫理的抵抗」を扱うことで「他我問題」の構造転換を試みているように思われるのだが、それでもなお「他我」がどのように「認識」され、「他我問題」に対しどのような立場をとっているのかはなお立ち入った検討が必要だ。

倫理的抵抗は無限の現前(*présence*)である。……意志は自分が常軌を逸した独断的なものであると判断する。だがこの場合、われわれは外的存在、つまり包摂や所有を絶対的に不可能にする存在に接近することができない。この存在においては、われわれの自由はその自我の帝国主義を放棄し、自分の独断性のみならず邪悪さにも気づくからである。だが、それゆえにこそ絶対的他者は単にもう一つの自由ではないのである。不正の認識が私に与えられるためには、絶対的他者の視線がイデア界の次元から私に届くのでなければならない。(EDE 173-174/367)

この箇所でのレヴィナスの記述は、その独自性と問題性が相俟って複雑に絡み合っている。注目したい論点は三つあり、第一には「無限の現前」が何を意味するのかという点、第二点は「他者」の「自由」をどう考えるか、第三点は「視線」が「他我問題」に対しどのような意味を持つかである。

「視線」の問いはデリダも「暴力と形而上学」で取り上げている。「[顔は] 諸事物を見るもの——観察的關係(*relation théorique*)——というよりはむしろ、眼差しを交わすものである」(ED 146/193)³⁵。デリダはさらにヘーゲルの『美学』に「顔」の論点を見出そうとする

³⁵ 「理論的：観察的」(*théorique*)なものとは「観照的」(*théorétique*)なものとの差異については、

のだが、この論点は措くことにする。「眼差し」は既にサルトルが『存在と無』において取り上げ、それ自体興味深い論点を含む分析がなされていたのだが、この点については後ほど触れるようにしよう。かつて鷺田は「視線」の論点が「他我問題」を考える際の重要な契機となることを既に論じていたので、ここでは詳しく立ち入らない³⁶。

では「無限の現前」が何を意味しているのか、あるいは「他我問題」において「他人」を「無限」として扱うことは、何を解明しようとしているのかが問われねばならない。もちろん「倫理的抵抗」という論点を提起しようとする点は評価されて良いのだが、本稿では少し違う観点からアプローチしてみよう。「無限」をどのように考えるかについては、小手川の解釈が議論の端緒として役に立つ。小手川が着目するのは「はみ出し」(débordement)というレヴィナスの概念である。小手川によれば、「レヴィナスは、対話において他人が「私」の理解を「はみ出る(déborder)という意味で他人との関係を「無限」との関係に擬えているが、その際、無限を「量的な意味で」(quantitativement, TI213/347)理解してはならないと再三注意している」(小手川 162)。レヴィナスの語り方を引いておく。

このはみ出し(débordement)は、花瓶から溢れる液体というイメージから区別される。というのも、〔同〕の領界を〕はみ出すこの〔他人の〕現前は、〈同〉に対して対面に位置することとして実現されるからだ。対面に位置するというこの卓越した対立は、道徳的な問い直しとしてのみ可能である。この運動は、〈他者〉の方から生じる(引用部〔〕は小手川による補足)。(TI 213/346)

小手川はこの引用からレヴィナスの意図を幾つか読み取ろうとする。

ここでは、自分が知りえない他人の内面を際限なく解釈し続けたり、どんな属性からも溢れ出てしまう「他者」を永久に語りなおしたりするという「他者論」的な構図が明確に退けられている。レヴィナスが再び方向性の相違(「〈他者〉の方から生じる」)を強調しているように、対面とは「私」の方から他人を際限なく解釈し続けようとするのではなく、他人の他性によって「私」の理解やあり方が「問い直される」こと

注の9を参照。

³⁶ 関連する以下の論述を引いておく。「眼が「かち合う」こと、まなざしが交差することは、対象を見ることとは決定的に異なる」(鷺田 26)。「わたしが他人を(他者の身体を)対象としてみるのなら、そのときその他人はもはや「別の主体としての他者」なのではない」(鷺田 24-25)。「自分をまなざす他者の視線を感じるということ、そしてその視線に、まるでとりもちにとらえられたかのように引き寄せられるということ。わたしと他者との関係は、まさにこのような経験からはじまるのに、他者経験の構造を〈わたし〉の側から反省的に再構成してゆくあの試み、つまり目の前にあるわたしの身体とよく似た物体はいかにして「他者の身体」として了解されるかという問いの方式は、見つめられ、その気配のうちに他者を受感するという、そのような受動性の経験をはじめから封じ込めているわけである」(鷺田 28)。

を意味している。(小手川 163)

レヴィナスが「顔」という概念によって、「道徳的な問い直し」の次元を示そうとしている点は同意可能だ。問題はレヴィナスが何を退けようとしているかである。レヴィナスは「花瓶から溢れる液体」のような「はみ出し」ということで何を意味しているのか。

小手川は「他者論的」な構図が否定されていると考えるのだが³⁷、本稿は別の解釈の可能性を提起したい。レヴィナスは「所有と労働」と題された節において、通りすがりにではあるが「無限」と対比的に「無限定的なもの」(*l'indéfini*)に言及していたのである。

労働による無限定的なもの(*l'indéfini*)の掌握は、無限の観念とは似ていない。労働は無限の観念に訴えることなく、質料を「限定」する。(TI 171/281-282)

ここでレヴィナスは「労働」による「把握」が「無限定」的にあるいは「無際限」に行われることは、「無限」と区別されることを述べている。たとえば「土」や「水」というような「元基」(*l'élément*)に対し、「労働」によって人間が行う介入は決して終わることが無く、どこまでも続いてゆくことができる。この「終わり無さ」というものは、「顔」が問題化するような「無限」とは区別されるということだ。言い換えれば、「無限」は「無限定的なもの」と対比される、という解釈がありうるだろう。レヴィナスは「無限定的なもの」を「悪無限」とも呼んでいる。「元基は、起源なき不透明な厚みから、悪無限ないし無限定的なものから、アペイロンからやってくる」(TI 170/280)。

レヴィナスが「無限」を「無限定的なもの」と対立させる場合、哲学的にどの文脈を踏まえつつレヴィナスの「無限」を解釈するべきか、幾つかの可能性が存在する。レヴィナスが「無限の観念」に言及する文脈に登場したデカルトにおいては、「私」による認識の段階的な増大が「無際限」と呼ばれる。この論点についての斎藤の整理を用いれば、たとえば「世界」が「有限」であることが「無際限」と呼ばれる。「[有限というのは] そのすべてが顕在化(現実化)しているわけではないかぎりでは際限がない(いつでも、その次のものが顕在化する可能性を保持している)、つまり〈これで終わり〉ということがない」(斎藤 2003 99)。「無際限」が示す事態は「有限」でしかないのだから、「無限」は「無際限」と区別されねばならない、というものである。

3 「無限判断」と「顔」

³⁷ 小手川が批判しようとする「他者論的」な「構図」が、レヴィナスの意図するものではないという点に本稿は同意する。目の前の物体がなぜ「他人」と呼べるのかという問題を扱おうとする議論を「他我論」と呼ぶとすれば、(小手川の言う「他者論」ではなく)「他我論」の文脈からレヴィナスを読み直そうというのが、本稿の企図であると言えるだろう。

レヴィナス自身が「無限」概念について、哲学史を踏まえた記述を残していることについては既に関根が指摘している（関根 74）。ただし関根は「全体性」と「無限」が単純な対立関係にはないことを指摘しつつも、「無限」を「道德」へと重ねることに帰着してしまっている³⁸。レヴィナスの「無限」を扱う際に考慮したいのは、馬場が取り上げていたヤコヴ・ゴルディーンによる「無限判断」との関係である。ゴルディーンはマルカによる『評伝レヴィナス』には登場しないのだが、馬場によれば「全イスラエル同盟」時代にレヴィナスの同僚だったとのことである（馬場 207）。レヴィナスが実際にどの程度ゴルディーンやコーヘンの無限判断論を読んでいたのかという点はここでは措くとして、「無限判断」なる問題系において「無限」がどのように扱われるのかが問題である。本稿の見立てでは、レヴィナス的「無限」は「無限判断」の問題系と併せて読む余地があり、また読むべきである、というものだ。「無限判断」の領域はアリストテレスからヘーゲル以降まで続く錯綜した問題系でもあるので、ここではごく概略的に扱う。

石川求によれば、「無限判断」は「否定」とは異なる、独特な〈否定〉を区別する点に特色がある（石川 vi）。「通常の区別には、暗黙の共通基盤が前提されている。たとえば「青は緑でない」における否定はあの「反」であり、これが否定判断である。主語と述語は色という類を共有する。これにたいし「青は整数でない」の否定は〈非〉であり、これが〈否定〉の無限判断であって、ここには主語と述語をつなぐ^{かすがい} 銚が存在しない」（石川 viii）。ヘーゲルによる「無限判断」については三重野が次のように解説している。

形式的に肯定であれ否定であれ、主語と述語とを架橋する普遍的領域がもはや確保できないという条件を満たす判断であれば、「無限判断」とみなされる。たとえば「精神はライオンである」も、「精神は赤くない」も、ともにヘーゲル的な把握によれば「無限判断」となる。……つまりここでは、「赤」という色の特殊的領域が否定されるだけでなく、それが含まれる「色」という普遍的領域自体も否定されている。（三重野 78）

「無限判断」なる特異な判断が着目するのは、「共通基盤」を有するとされる「否定」とは区別される、〈非〉なる判断である。興味深いのは、主語と述語は「共通基盤」が欠けている場合においてもなお判断が下されうることである。なお「否定」と〈非〉という区別³⁹の由来を、石川はアリストテレスに見て取っている⁴⁰。

³⁸ 「全体性と無限は両方とも、所与を超えるものという概念であるが、この想定仕方（どのように想定するか）にその徹底的相違点が存するということである。存在としてか、理念としてか。テオリック（理論的、観想的）にか、モラル（道徳的、形而上的）にか」（関根 75）。関根の言葉を用いれば、確かに重要なのは「想定仕方」なのだが、これから見るように、「無限」ということで参照すべきは「判断」の次元だ、というのが本稿の立場である。

³⁹ 「否定」と〈非〉というのは、次の注が示すように、「差別」（ディアフォラ）と「異他」（ヘテロテース）の違いである。この論点については、船木の『差異とは何か』が集中的に論じている。

この〈非〉の性質は、レヴィナス的「無限」を思考する手がかりになる、というのが本稿の見立てである。「無限」を主題化する場合、この語がそもそも否定を含んでいるということも見逃されるべきではない。「S は無限である」というのは論理的な形式上は肯定的命題だが、「S は限りがない」と表記される場合には、形式上は否定的命題となってしまう⁴¹。この形式上の肯定および否定は、「無限」が関与する可能性がある〈非〉とは区別されねばならない。このことを念頭に置くことではじめて、レヴィナスおよびデリダによる「無限」についての議論を精査することが可能になるのである。

まずレヴィナスにおける「無限」について概観しておく。レヴィナスは「無限」の表出として「顔」を扱うのだが、「顔」あるいは「他者」との関係を「形而上学的関係」(TI 32/56)と呼んでいた。「無限」という語は否定を含むけれども、レヴィナスはこの概念を「否定性」として扱うことはせず、また逆に肯定的に扱うことも「性急」であるとしている。「否定性と対立させてこの〔形而上学的〕関係を肯定的と形容するのは時期尚早であるし、いずれにしても不十分である」(TI 32/56)。このようなレヴィナスの警戒心は、「無限」と〈非〉の関係を重視する本稿の立場からすれば、評価されるものである。レヴィナスの次の言葉も、「無限判断」において石川が言及していた「共通基盤」の欠如と重ねて読むことも可能だろう。「〈完全なるもの〉の観念とは無限の観念である。限界へのこうした移行が指し示す完全態は、否定性が作動する場としての諾と否との共通平面(*le plan commun*)にはとどまらない」(TI 31/55)。

レヴィナスは注意を払って「無限」を論じる準備をしていたとは言えるのだが、「顔」が論じられる段になると、「肯定的」価値のみを強調する。

この裸出性は、私たちが光をあてるまえに意味するのであり、(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れるのではなく、つねに肯定的な価値として現れる。このような裸出性、それが顔である。(TI 72/122)

レヴィナスは準備段階としては「無限」を単に否定・肯定の対では扱わないと宣言していたにもかかわらず、「顔」や「無限」を論じる際にはなぜか「肯定」のみが語られてしまっている。この「肯定」は「否定」との対ではない意味で用いられている、と読む余地はあるかもしれないが、少なくともそれまでのレヴィナス自身の発言と齟齬を生んでいると

⁴⁰ 「しかし、差別と異他とは別である。すなわち、なにかにたいして異他なるものと、このなにかとは、必ずしも或る特定のものとの関係において相互に異他である必要はない……。しかし差別されるものは、これがなにか特定のものとの関係において、或るものと差別されているから。したがってここには、これらがそれとの関係において差別されるそれ、すなわちなにか同一のものが存在していなければならない。そしてこの同一のものは、類であるか種であるかである。というのも、およそ差別されるものは、類によるか、それとも種によるかで差別されるのだから……。〔訳は石川による〕」(Aristotle 1054b/ (下) 65)。

⁴¹ 「無限判断にかんする論理学のアドホックな対処は、上述のとおり哲学的には問題の致命的な封殺でしかない」(石川 16)。

読むことが可能である。こうした記述が生まれてしまった背景としては、「無限」にかんするレヴィナスのヘーゲル理解が足りない点にも求められるかもしれない。先ほど三重野の論考が示した通り、ヘーゲルは「無限判断」において「無限」を論じる議論の重要性を十分に認識していたのだが、レヴィナスはヘーゲルに対し十分とは言えない対応だったことは否めない⁴²。「デカルト的無限の観念」に対し、「無限の肯定性」(TI 215/349)という形容を与えてしまうことは、否定・肯定の対とは違う仕方で論じるはずだったレヴィナス自身の議論の目論見から外れてしまっている。

この点に批判を向けるのがデリダなのだが、実はデリダによる批判にも問題があるという点が、デリダとレヴィナスの立場の理解をさらに複雑化させている。デリダはレヴィナスによる「無限」の「肯定性」に異議を唱えるのだが、批判は「肯定」および「否定」という「共通地盤」の欠如を示すべきはずであるのに、デリダは「肯定」ではなく「否定」で語るべきだったという批判をしてしまう。

無限は、有限ならざるものという形式でのみ他として了解される。無限を肯定的充溢（レヴィナスのいう非 - 否定的超越の極）として思考しようと欲するなら、〈他〉は思考不能、不可能、言表不可能なものとなす。……いずれにしても、古典的無限の肯定的充溢は、否定的な語（有限ならざるもの）によって裏切られることでのみ言語のなかに翻訳されるということ、このことはおそらく、最も奥深いところで、思考が言語と絶縁する地点を位置づけている。(ED 168/223)

デリダの問題は、〈他〉という特異な論点に気づいていながらも、「肯定」ではなく「否定」によって提示可能と論じた点にある。「〈他〉の無限の外部性……否定の道によって以外の仕方では、かかる外部性を指し示しえない」(ED 167/221)というデリダの観点からすれば、レヴィナスの問題は「無限」を「肯定的」に語ったことに存する。「無限」を肯定および否定との関係で捉える限りにおいて、デリダはレヴィナスの言う「無限に他なるもの」と「絶対的に他なるもの」が単純な矛盾に陥っていると考えてしまう⁴³。「無限に他なるも

⁴² レヴィナスの次の記述を参照。以下においてはヘーゲル思想の重要な論点が見逃されている。「ヘーゲルは無限の肯定性を主張したとき、デカルトに立ち戻った。だが、それは一切の多様性を排除することによってであり、無限と関係を結びうる一切の「他なるもの」、関係を結ぶことで無限に制限を加えかねない一切の「他なるもの」を排除したものとして無限を位置づけることによってである。この無限はあらゆる関係を包含することしかできない」(TI 214/347-348)。

⁴³ 本稿の立場はデリダが「絶対的に他なるもの」の不可能性を論じる議論を誤りとみなしているが、そうは考えない立場も存在する。たとえばヘグルンドはレヴィナスの「顔」概念の「脱構築」として、デリダの「痕跡」概念を提示する際、「絶対的他者」の不可能性を当然のものとして扱っている。「間隔化は、それ自身の「隠蔽」に先立つようないかなる審級（レヴィナスが説明する「絶対的他者」のような）も存在しえないことの理由となる」(Hägglund 80/154-155)。ヘグルンドの議論において、「他者」の「隠蔽」はデリダ的「間隔化」との関連で扱われるが、これはレヴィナス自身が既に行っていることであるし、「レヴィナ

の)もしくは「絶対的に他なるもの」は語られると同時に思考されることはありえない」(ED 186/247)。小手川はデリダがこの場面で用いる「否定性」や「絶対的に他なるもの」に批判を向けているが、デリダの批判が肯定・否定および絶対・相対の関連に準拠している点は確かに批判されて当然と言えるだろう⁴⁴。

だがデリダの批判が全て誤っているわけではないことにも注意したい。「最も奥深いところで、思考が言語と絶縁する地点」にデリダが気づいている点は評価できる。問題はこの地点を肯定・否定の地盤のみで語る点に問題があるのであって、その先というか、手前にある〈非〉あるいは〈他〉において、語りえない点が示されているように思われるからである。〈他〉というのが重要な論点であることは既にブランショが指摘していたのだが、デリダも〈他〉あるいはヘテロンの問題系に対し、「他なる我」(alter ego, ED 187/249)という表現に着目することで議論をしていたのである⁴⁵。この点についてはフッサール解釈との関

スによる痕跡の神学的占有」(Hägglund 80/155)をデリダが「切り崩す」という言葉を用いていることからしても、デリダだけでなくレヴィナス哲学に対しても無理解が散見される。

⁴⁴ 『全体性と無限』を通してレヴィナスは、「絶対的に他なるもの」を、一切の関係性を排した超越者として、探求の目標に据えている——このようなデリダの読解は疑わしい」(小手川 148)。デリダの議論が絶対・相対の対に基づく限りでは小手川の見解に同意するのだが、レヴィナスの議論が「無限」を適切に扱っているかという点においては疑念が残る。小手川の議論は途中までは「無限判断」に近い水準を動いており、評価しうるものだ。「自我と根底的にことなる他性は、自我と共通の属性をどれだけもたないかということによっては測られず、そうした属性の有無とは異なる水準で考えられねばならないものだ」(小手川 151)。この議論には完全に同意する。「無限判断」の例から言えば、「自我」を「否定」するだけでは決して「無限」の系には到達しないのであって、「自我」と「異なる」あるいは〈非〉自我の方向性として「無限」は示唆されるべきものであると考えるからである。だが続く小手川の議論では、「よりよい「理解」を促すものとして〈他者〉を位置づける」(小手川 151)という点に「無限」の問題を収斂させてしまう。小手川の議論において、〈他〉は「形容詞」(小手川 64)としてしか扱われていないのであって、〈他〉が〈差異〉とは区別されるという論点が踏まえられていれば、問題の方向は違っていたものになっていたはずだ。

⁴⁵ 私見では、デリダによる〈他〉の議論は「暴力と形而上学」の時期ではまだそれほど練り上げられたものではなかった。後年、たとえば『死を与える』における有名な定式、「*Tout autre est tout autre*」という表現(DM 114/169)を、デリダ自身は「無限判断」としては考えていないかもしれないが、ヘーゲル的「無限判断」の例として考えると非常に興味深いものだ。この定式の含意については高橋が既に指摘していたけれども、「無限判断」との関連において論じていたわけではない。「無限判断」と関連させて考えると、次のようにパラフレーズ可能であるかもしれない。たとえば「無限は無限である」あるいは「無限は限りない」というふうに。石川はヘーゲルが「SはSである」という命題を「無限判断」としたことについて、「同一命題」は「他者」を「排去する否定」(石川 58)と理解しているのだが、デリダの命題はこの理解に収まるものではないはずだ。「普通ひとは「SはSである」を肯定の権化として理解するだろう。だが、それは同時に否定の極致でもある。なぜなら、それはSをS以外のすべてのものへと関係づけることをいっさい拒絶し、つまり排他的に否定しているからである。他者への関係を真の積極性と考えるかぎり、自己同一性はあまりにも消極的で貧しく空しい関係性にすぎない。このように自己同一性という究極の肯定は他者をことごとく排去する否定でもある」(石川 57-58)。石川の整理では、「共通基盤」の有無

連で立ち入ることにしよう。

「他我問題」という論点から「無限」についてのこれまでの議論を振り返ってみると、レヴィナスは「他我問題」に対し「無限」という論点を提示することで、「眼差し」の問題や「道徳」の在り方を提起するだけでなく、否定・肯定という地盤に準拠しないような、「無限判断」がかかわるような〈非〉という「知」の在り方を示唆しようとした。「他我」を「無限」として扱うことは、「共通基盤」なき関係の在り方を思考することであり、「他人の痛み」をどう理解するかというような問題の捉え方を変革する意義を持つものとして評価できるはずだった。ところが『全体性と無限』での「顔」の議論は、単純な「肯定性」に依拠してしまうがゆえに、デリダの批判を浴びる。だがデリダの批判もある意味で単純な「否定性」に依拠してしまったがゆえに、同様の批判を浴びるべきものだ。だがデリダによる「他我問題」への応答は実は単なる「否定性」に終始するものではない。この点を示して「他我問題」と「無限」を終え、次章にて「超越論的」なるものへの議論へと移ることにしたい。

4 「根源的非 - 現前」と「無限」の問題 —— 「システム」と「知」

デリダによる「他我問題」への直接的な応答が見られるのは、レヴィナスのフッサール批判に対する反論においてである。これまで確認したように、レヴィナスは「形而上学的関係」としての「無限」を論じるという企図を提示するのだが、その際フッサールによる分析はレヴィナスにとっては不十分なものだった。

〔対話者という〕こうした「物自体」との関係は、『デカルト的省察』の第五省察におけるよく知られたフッサールの分析によれば、「生ける身体」の構成として始まるとされる、ある認識の限界に見出されるものではない。フッサールが「原初的な領分」と呼ぶもののうちでまず〈他人〉(Autrui)の身体が構成され、さらにこのようにして構成された対象と、私の身体とのあいだで超越論的「対化」が生起して——私の身体は一箇の「私はできる」というかたちで内部からそれ自体体験される——、他人のこの身体が他なる自我(alter ego)として了解されることになる。けれどもこうした分析は、構成の記述とみなされる諸段階のそれぞれにおいて、対象の構成が〈他人〉との関係へと変容してゆくことを隠蔽してしまう。(TI 63/108)

が「無限判断」であるかどうかの基準となるはずなのだが、「すべての他者はまったき他者である」と読む場合には「共通基盤」が存在すると解釈できるが、「すべての他者はまったく異なる」と読むと「共通基盤」が存在しないとも解釈できるのではないか。つまり「無限判断」の成立自体は、実は明確な根拠をもたないかもしれないのである。この基盤の欠如こそ〈他〉が関係するというのが本稿の見立てなのだが、これ以上は立ち入ることができない。

レヴィナスはフッサールの議論を「他人」の関係の記述としては不適切と考える。これまでの本稿の問題関心からすれば、レヴィナスがフッサールの立論を拒否する原因として、レヴィナスが「他なる自我」を「自我」の単なる「否定」と捉えていることが挙げられるだろう。「自我」の「否定」であることは「自我」と「他我」の「共通基盤」を前提としてしまう⁴⁶。レヴィナス的「無限」の議論の意図としては、「共通基盤」を前提としないことが重要であったのだから、フッサールの議論はその点からして不適切ということになる。

デリダはこのようなレヴィナスによるフッサール批判に対し、フッサールの *Appräsentation* を独特な仕方でも解釈することによってフッサール擁護を図る。モアティが指摘するように(Moati 322)、デリダは *Appräsentation* に含まれる接頭辞の A を否定として捉え、*Appräsentation* を「根源的非 - 現前」(*non-présence originaire*) (ED 181/240)として理解する。本稿の問題関心からすれば、「非現前」の「非」が「現前」の単なる「否定」なのか、それとも「無限判断」に関与するような〈非〉の性質を持つかが気になるところだが（言い換えれば「根源的ではない現前」なのか、それとも「根源的に、全く異なる現前」なのか）、デリダがこの「根源的非 - 現前」についてどう考えていたのかを辿る必要がある。

すなわち、他者が絶対的に他なるものであるのは、それがエゴであることによって、言い換えるなら、ある意味では私と同じものであることによつてのみなのだ。……言語の合理的整合性のなかで他人との私の連関を言い表すことのこの不可能性は……「非合理性」の徴し(*signe*)ではない。それは、ここ、〈ロゴス〉の整合性のなかではもはや息ができないことの徴しであるよりもむしろ、対話と差異としての言語の起源の領野で思考が絶息することの徴しである。(ED 187/249)

引用の冒頭において、デリダは「絶対的に他なるもの」が「私と同じもの」でなければならぬと述べている。この文章を額面通りに受け取ると、「私」との「共通基盤」の存在に依存することでしか「他者」は「他者」たりえない、と述べているように見える。別の言い方では、「私もまた本質的に他にとっての他であるということ、これこそひとつの奇妙な対称性である……この明証なしには、私は倫理的な非対称性のなかで他を欲望したり尊重したり（あるいはまた）尊重するのを欲望したりすることはできないだろう」(ED 188/250)。「私もまた本質的に他にとっての他であるということ」という表現においても、「共通基盤」という前提から「他者」を「理解」してしまっているように見える。だが注意したいのは、ここでデリダは「奇妙な対称性」という表現を用いている点だ。別の箇所でもデリダは、フッサールの議論が「非 - 現象性」を記述する「システム」であると述べている。

⁴⁶ この点はとりわけフッサールによる「対化」という発想に確認できるかもしれない。だが後ほど参照するミシェル・セールの観点を考慮すると、実はフッサールの「対化」の発想こそ非常に優れたアプローチであった可能性があるが、詳細は立ち入ることができない。

〔他者を〕主題化することはできないとしても、この不可能性ならびにこの命法それ自体は、(レヴィナスがそうしているように) ひとりのエゴに対して他者としての他者が現れるようなある種の現れることを起点としてのみ主題化されうる。フッサールがわれわれに語っているのは、このシステムについてであり、この現れることならびに、他者をありのままに主題化することの不可能性についてである。(ED 181/240)

ここでデリダが語っているのは、「他者」という「無限」が現れるためには「システム」が必要であり、言い換えれば「無限」の「現前」には条件が必要であるということではないだろうか。レヴィナス的「顔」の問題に対するデリダの対応は、「システム」に対して現れる「顔」という発想である。「顔」であってもその「現れ」には条件が必要とされるのではないだろうか。この点を考慮するなら、デリダが言わんとするのは「無限」を扱うにも「システム」が必要だ、という論点であると考えられる。「無限判断」の成否についても「共通基盤」の欠如という論点が先ほど示されていたのだが、デリダの扱う「無限」の条件とは、「奇妙な対称性」として記述される一種の「共通」なるもののようなのである。これは「無限判断」においては「共通基盤」は欠如せねばならないのであるから、「無限判断」の問題意識とデリダの観点は矛盾するのではないか。だがデリダはこの「奇妙な対称性」が「超越論的」とであるという論点を提示することで、「顔」を「無限」の現出条件として扱おうとするのである。

他者は顔であり、他者は私に話し、私の言うことを聞き、場合によっては私に命令できる。この対称性なしにはいかなる非対称性も可能ではないだろう。この対称性は世界に属するものではなく、何ら現実的なものではないがゆえに、他性、非対称性にいかなる限界ももたらさず、逆にそれを可能にする。……それはふたつの経験的非対称性の対称性である。他者は私にとってひとつのエゴであって、このエゴについて私は、それが私とのあいだに、ひとりの他者とのあいだで持つような連関を持っているのを知っている。(ED 184-185/245)

ここでデリダが「非対称性」に言及しているのは、周知のとおりレヴィナスが「他者」との関係性を「非対称」と呼んだことに由来する。「無限」との関係が「非対称」であることをデリダも承認するが、その関係の条件あるいは実現のための「システム」として、「超越論的対称性」が必要だ、とデリダは述べている。これまで述べてきた「無限判断」は、「欠如」や〈非〉の有無によって通常の判断と区別されたのであるが、敢えて言えばデリダの「無限判断」は判断の分類が問題なのではなく、むしろあらゆる判断の条件あるいは「システム」として、つまり「超越論的」次元に位置づけられるべきだというのが本稿が提示したい仮説である。

デリダが「システム」と呼ぶこの論点は、「他我問題」あるいは「無限」を扱う議論に対

し、どのような意味を持つだろうか。

ここで「無限」についての異なる観点をふたつ参照してみよう。一つは、ムーアによる無限論の解説における野矢の言葉である。

私にとって無限とは、自然数を数えるときのように、「いつまで続けても終わらない」という果てしのなさのことである。だが、そこでムーアから問いが突きつけられる。どうして「終わらない」と考えることができるのか。喩えて言えば、私はどこまでも続くとも知れぬ道を歩いている。……もし歩けども歩けども道の終わりが見えてこなかったとしたらどうか。なお道の途上にある私に「この道には終わりが無い」などと言えようか。(Moore 邦訳 603)

野矢の視点は、いかにして「無限」なるものの証拠が与えられるのか、という問いに基づいている。実際に終わりがあるかもしれない道について、果てがあるか無いかを云々することに根拠が無いだろう、と野矢は考えているように思われる。デリダの立場は、「無限」であるかどうかの証拠がどこかに確認できるかどうかを問題にしない。「自我」に対して「他」という「無限」がそもそも所与であることが「システム」として成立しているのではないかと問題の立て方を変更しようとしている。

だが「無限」がそもそも「システム」として成立していなければならないという論点のみでは、当然反論がありうるだろう。「無限」を考えるにあたって、『全体性と無限』出版の後に、ブランショは次のような言葉を残している。

無限を考えると、私は、考えることが私にはできぬものを考える（というのも、もし私が無限について、十全にそれに合致する表象を持ったとすれば、また、もし私が無限を自分に同化し、私と同等のものにすることで、それを理解したとするならば、それはもはや有限なものにすぎなくなろう）。だから私が抱く思考は、私の能力を超えている思考である……。 (EI 75/I 141-142)

ここでブランショは、「無限」をもし「理解」するならば、その「理解」が既に「無限」を「有限」化することになるのではないかと、という疑念を提出している。この点を敷衍すると、もしも「無限」が所与であり、既に知られていて「理解」されているとするなら、それは「無限」なるものを「理解」したことにはならない、という反論と捉えられるだろう⁴⁷。この点に対しデリダの立場は、「無限」が所与であるというのは、あくまで「非 - 現

⁴⁷ この議論の構造は、『メノン』に登場する、いわゆる「学習のアポリア」と同型であると見なすことができるだろう。「人間は、自分が知っているものも知らないものも、これを探求することはできない。というのは、まず、知っているものを探求することはありえないだろう。なぜなら、知っているのだし、ひいてはその人には探求の必要がまったくないわけだから。また、知らないものを探求することもありえないだろう。なぜならその

象」として、「知られないもの」が存在することが知られるという意味であって、既知の秩序に回収されるわけではない、と釈明することができるだろう。「無限」というのは単なる「未知」でもなければ、「既知」として処理されうるものでもない。ここでは探求の「システム」、すなわち「知」の形式が問題となっている。

「他我問題」は「無限」を論点とすることで、「道徳性」や「実践」の問題系だけでなく、「共通地盤」の欠如という論点及び、「超越論的対称性」というような、一種の「共通性」の必要性が示唆されている。「他我問題」は当初は「他人」の「痛み」や「認識」をどのように「理解」するか、あるいはそもそも何をもって「他人」と言えるのか、という問題として提起されていた。だがデリダが（おそらくはレヴィナスも）問題とするのは、「他人」であるような「身体」と、そうでないものが区別されるに先立って、「他我」を認識する「システム」の存在を問題にしようとする。通常の「他我問題」においては暗黙の前提があったことが明らかにされた点だけでも既に評価に値するのだが、デリダの提出する「超越論的対称性」がどれほど説得的なのかを次章において検討することにしよう。

第五章 「超越論的」次元と「暴力」

序 問題の所在

レヴィナスは『全体性と無限』の第三部「顔と外部性」の冒頭（A 顔と感性）において、カントやフッサール、ハイデガーらによる「視覚」を分析している。レヴィナスによれば、カントの「超越論的感性論」は「見ること」の「条件」を保証するものであり（TI 209/336-337）、現象学であれば「見ること」の「地平」を主題化するが、結局のところ自らの「意識」に自足する。「意識は、視覚のなかに逃げこみながらも、自分自身に戻ってくるのである」（TI 209/337）。

レヴィナスがこれらの諸分析を拒否するのは、分析されている対象があくまで「把握」されることを目指しているからである。レヴィナスの言う「顔」は「見ること」によって感性的次元に現れるのだが、現れると同時に「私」による「把握」を逃れるものだと考える。「顔は私に話すということ、そしてそれによって、享受であれ、認識であれ、行使されるなんらかの権能とはまったく共通点をもたない関係に私を誘うということである」（TI 216/350）。

デリダがレヴィナスに対して提起する批判は、フッサール現象学そのものに準拠するというよりも、デリダが解釈する限りでの「超越論的現象学」の意義を提示し、レヴィナスの言う「顔」を別様に解釈するという企図を持つものである。「他我問題」という観点からすると、レヴィナスによる「顔」概念が示そうとする論点は大きく分けて二つあることに

場合は、何を探求すべきかということも知らないはずだから」（Plato 80E/45-46）。

なるだろう。第一点は「感性」が批判の対象となっていたことが示すように、「顔」の現出は「感性一般」から分析を進める限りでは把握不可能であるがゆえに、独自のアプローチが必要になるという点である。第二点、「顔が話す」という論点は、「顔」すなわち「他人」は単なる物質とは違う秩序に属しており、「顔」の現出は「私」に対し実践的応答や道徳的次元の所在を知らせる、というものである。「他我問題」は認識のあり方を問うのが一般的であるが、「顔」はその認識の問題化に先立って「実践」や「道徳」の次元を指し示していることになり、「他我問題」という問題設定自体に含まれていた前提を明らかにする効用を持つ。

デリダはレヴィナスの「顔」についての議論の意義を認めながらも、上記の二点に対し批判を行った。認識の問題については「共通性」という観点から、そして「道徳」（倫理と言っても良い）の次元については、「暴力」という観点を提示することで、デリダはレヴィナスに対する批判を展開したのである。だが本稿の見るところ、デリダの批判においても問題性が含まれているために、両者の議論は再び複雑化してしまっている。以下ではデリダが依拠するところの「超越論的」次元の分析を辿り、その内容および議論としての有効性、そして問題点を探ってみたい。

1 「超越論的述語」あるいは「超カテゴリー的述語」

デリダは「超越論的」なる用語を、「判断に先立ち、可能的な一切の判断を創設する」(ED 199/265)次元に対する呼称として用いている。まずデリダはアリストテレスに言及し、「存在」が一つの「類」ではないと論じられていたことを指摘する(ED 205/275)。「一というのも存在というのも、存在事物の単一の類ではありえない」(Aristotle 998b20/ (上) 93)。「存在」が「類」でない理由をデリダは次のように説明する。

存在者の存在は述定の領域には属していない。なぜなら、それは述定一般のいずれにもすでに含まれており、一切の述定を可能にしているものだからだ。存在者の存在は、総合的判断にせよ分析的判断にせよすべての判断を可能にする。それは類と諸カテゴリーを超えている。(ED 199/265)

「バラは赤い」という判断の場合には「バラ」における「赤」というカテゴリーが用いられるが、「バラ」における「赤さ」という概念がすでに「存在」しているからこそ判断が可能になっている。「バラは赤くない」という場合でも、「赤」概念の「存在」が潜在的には在りうるからこそ、「赤」の不在が確認されるのであって、「存在」は「赤」のような通常のカテゴリーには含まれない。この事情を受けて、デリダは「超越論的」という語を「超カテゴリー的」とも言い換えている。「存在は、他の数ある述語の一つではなく、超越論的または超カテゴリー的な述語なのである」(ED 206/275)。こうした「超カテゴリー的述語」

は、「存在」だけではない。デリダはハイデガーの『同一性と差異』に言及し、「同」も「超カテゴリー的述語」であると言う。「同はひとつのカテゴリーではなく、一切のカテゴリーの可能性である」(ED 206/275)。「A」という記号は「A」と「同じ」でなければならないが、さらに「A」は「B」とは「異なる」のでなければならない。ここでは「同じ」だけでなく「異なる」という語も「超カテゴリー的」に用いられているが、デリダとハイデガーはこの点については同意見である。

自己と同じものはすでにして、ハイデガーが『同一性と差異』でほかならぬ『ソフィスト』について指摘しているように、媒介と関係と差異を、すなわち各々それ自身が自分と同じものを想定している。(ED 186/248)

「バラ」が「バラ」と「同じ」である、と判断するためには、「バラ」が「バラ」以外のものとは「異なる」ことが理解されている必要がある。「同じ」と「異なる」という述語は、通常のカテゴリーとしては別の事柄を指すのだが、「超カテゴリー的な述語」としては重なる(たとえば「他」が「同」である、というように)ことになる。デリダは「他(異)」が「存在」と区別されることに注意を払いつつ、次のように述べている。

存在とはちがって、他はつねに相対的なものであり、他に対して語られるのを知っているのだが、だからといって、他はひとつの形相(もしくは概念的ならざる意味でのひとつの類)であること、言い換えるなら、自己と同じもの……たるを妨げはしない。(ED 186/248)

デリダがここで「他」を「相対的」と呼んでいるのは、プラトンが「他」よりも「存在」をより大きな「類」として選んでいたことが踏まえられている⁴⁸。本稿が着目したいのは、デリダが「超カテゴリー的述語」として論じている事柄が、通常のカテゴリーへと流入している可能性である。

これまで確認したように、「超カテゴリー的述語」としての「同」と「他」は、「同じ」であることが「他」であることと重なる事態であった。この点について、本稿の立場とデリダの見立てに違いはないはずだ。デリダは「同と他のあいだの分断、つまりと同が他にとっての他」であり、他は自己と同じものであることを、少なくとも前提とすることのない、かかる分断とはいかなるものなのか(ED 186/248)と述べている。「他にとっての他」というのは、「超カテゴリー的述語」の次元での区別を指していることは言うまでもない。

問題が生じると思われるのはここから先の論点である。すでに引用した文章であるが、

⁴⁸ 『ソフィスト』において展開される「類」とは、「ある」、「動」、「静」、「同」、「他」の五つである。納富の整理によれば、まず「ある」、「動」、「静」が最大類として選ばれ、次に「同」と「他」が議論によって第四の類、第五の類として見なされることとなる(納富 249)。

デリダは次のように語っていた。「私もまた本質的に他にとっての他であるということ、これこそひとつの奇妙な対称性である」(ED 188/250)。問題は、「私」と名指されている部分である。「同が他にとっての他」であるなら、これは「超カテゴリー的述語」の記述として理解できる。だが「私」というのは「超カテゴリー的述語」ではない。

この文章だけではわかりにくいだらうか。別の箇所ではデリダは、「他は同（自己と同じもの、すなわちエゴ）であることでしか他——同の他——たりえない」(ED 188/250)と述べている。デリダは「同」という「超カテゴリー的述語」を「エゴ」と言い換えてしまっている（「エゴ」が「超カテゴリー的述語」として用いられているなら正しいが、その可能性は低い）。別の箇所では、「私」と「他」の関係をデリダは「ふたつの有限な自己性」と表現していたことを思い出しておこう。「超越論的暴力は……それこそがふたつの有限な自己性のあいだの連関を起源的に創設する」(ED 188/250)。「自己性」(ipséité)はこの場合「エゴ」の言い換えとして理解しておけばよいだろう。「同」や「他」は「超カテゴリー的述語」であるはずなのに、デリダは「有限な自己性」をも「超カテゴリー的述語」として扱っている。この論点に関しては、デリダはレヴィナスの「無限」を否定するあまり、「有限」な「エゴ」を「超カテゴリー的述語」として扱うというミスを犯している、というのが本稿の見立てである。

「私もまた本質的に他にとっての他であるということ」という文章にもう少し踏みとどまってみよう。「私」の定義のうちに「他人にとっての他人」が含まれると考えたうえで、デリダの表現は「超カテゴリー的述語」として理解して差し支えない、という反論もありうる。その場合でも問題となるのは、「奇妙な対称性」という観点から「ふたつの有限な自己性」あるいはふたつの「エゴ」を導出して良いかという点である。この論点を確かめるために、「顔」の現出という事態が「私」に対してどのように機能するかを確認したい。

2 レヴィナス的「顔」と「志向性」

レヴィナスの語る「顔」がいかなる事態なのかという点からして自明とは言えないのだが、最低限の確認をしつつ問題となる論点を中心に扱ってみよう。小手川やシュネルが注意を促しているように（小手川 154、Schnell 128-129）、レヴィナスの言う「顔」は「他人」が現れる「仕方」のことを指す。「現れる」という語が示すように、「顔」は「見える」ものではあるのだが、「事物」のような見え方をするのではなく（「顔との関係は対象の認識ではない」(TI 72/122)、「見えない」という側面もある。顔は「見られもしなければ触れられもしない」(TI 211/343)。なぜ「顔」が見たり触れたりできないと定義されているかと言えば、「顔」とは現れ方であって、事物としての対象を指すわけではないからである。「顔」は見えるものでありながら見えないという「両義的」定義をレヴィナス自身が提示しており、その点を研究者たちも繰り返し強調しているが、「顔」の内実に関しては解釈が分かれる。レヴィナスの言葉を引いておく。

表出、すなわち顔は、私の思考につねに内在する像——あたかも私の方からやって来たかのように内在する像——から溢れ出る。この溢出は、溢出の像には還元不可能であり、〈欲望〉と善性の尺度に合わせて——あるいは尺度を超えた法外さに合わせて——自我と他者の道徳的非対称性として生起する。(TI 331/531-532)

ここでレヴィナスが語ろうとする「非対称性」に対して、デリダは「奇妙な対称性」あるいは「超越論的対称性」を引き合いに出して批判する。正確に言えば、デリダも「非対称性」を認めるのだが、その前提として「超越論的対称性」が存在し、その点をレヴィナスが見落としている、と批判する。だがこの道具立てだけでは彼らの観点の有効性および問題点を引き出すのは難しい⁴⁹。「他人」の現れ方のシステムとはそもそもどのようなものなのか、レヴィナスとデリダ以外の論者はどのように考えただろうか。

関根は次のように述べていた。「誰」として、他者が意味の起点として現出する仕方を、レヴィナスは「顔」という概念に定式化した(関根 44)。「意味の起点」として「他者」が現れるというのは、「私」の側が行うような、「何であるか」という概念把握とは異なる事態の出現を指しており、「他者」の側の「意味」に対しては「誰」としか答えようがない。レヴィナス自身が「無限、それが顔である」と語る際、「顔」が認識の対象としては収まらないという論点を指摘しているように思われる。シュネルは「顔」が「志向的に目指されたものは相関しない」(Schnell 127)とまとめているが、「顔」が「志向性」と関係しないかどうか、検討する必要がある。

「顔」が「志向性」に対してどのような関係にあるのかという論点についても解釈が分かれるのだが、この点については小手川による見取り図が簡潔で有用だ。レヴィナスの立場からすると、「志向作用と志向対象」という枠組みに依存する限りでは「表象」の優位を帰結し、「他人」の現れ方や「享受」のあり方の「固有性を損なう恐れがある」以上、「表象」という発想が批判される(小手川 42)。レヴィナスによる「表象」や「対象化的志向性」批判に対し、関根のように「表象の優位にない志向性」(関根 62)を重視する立場が存在する⁵⁰。レヴィナスの「表象」批判を踏まえた小手川の戦略というのは、「具体化」の契機へ

⁴⁹ デイヴィスは、レヴィナス読解がしばしば恣意的に行われていることを批判する。「レヴィナスを読むということは、彼のテキストのうち、意味がわかった箇所だけを認識し、そこだけを繰り返し発見する一方、読んでもよく意味がわからなかったところは選択的に読み飛ばし続けるということであるように思われる。……そこでは根本的な問題は多かれ少なかれ周到に回避されてしまうのである」(Davis 135/253)。読解がレヴィナスの意図に反するような仕方ではなされるならば、それはデイヴィスの言う通り批判の対象となるべきではある。だが「根本的な問題」なるものがレヴィナス自身の記述によって全て提供されているとは限らないはずだ。デイヴィス自身にしても、たとえば「顔」の記述に対して他の注解者以上の指摘をしているとは思えない。議論の有効性を測るためにも、時にはテキストの外部から思考せねばならぬ場合もあるだろう。

⁵⁰ ただし「顔」の分析に際して関根は「志向性」概念が果たす役割については立ち入って

の着目である。小手川の見るところ、レヴィナスは「他人との関係」等のあり方を「志向性の枠組みとは異なる観点から、あるがままに記述しようとした」（小手川 43）。こうした戦略は、確かにレヴィナス自身の企図と合致しているように思われる。レヴィナスの言葉を引いておこう。

顔の裸性は、私が顔を暴露するがゆえに私に差し出されるものではないのであり、〔暴露するがゆえに〕顔の外部にある光の中で、私や私の権能や、私の眼や、私の知覚に差し出されるものではない。顔は私の方を向いたのだ——これこそが、まさに顔の裸性である。顔はそれ自体で存在するのであり、ある体系に従うことによってではない。
(TI 72/122)

この文章から小手川が引き出すのは、「他人から自我へという方向性」が重要だという論点である。小手川によれば、「顔」は「教え」をもたらすのだが、それは「私」の内からは引き出しえなかった「新しいもの」を「他人」から受け取る」ことなのだ」（小手川 156）。小手川がこの箇所の前後において「志向性」の所在については語っていない点は問題で、小手川が採用する「具体化」という戦略に対して疑問が残る。それは「志向性」無しで「他人」から何かを受け取ることは可能なのか、という点である。レヴィナスは「顔は私の方を向いた」と述べるのだが、「志向性」無しで「私の方を向く」ということがどのようにしたら可能となるのか。

レヴィナスによる「表象」批判を踏まえたうえで、なお「志向性」や「私の権能」や「私の知覚」の意義を擁護する立場も存在する⁵¹。本稿の関心から言えば、以下の港道の記述は、レヴィナスが否定する「私の権能」や「私の知覚」の介入を指摘するものと読める。かつて港道は「他者の〈私〉への呼びかけに〈私〉が気づかないことがある」（港道 106）という「出会い損ない」が存在することを指摘し、「顔の公現には〈私〉の側での最小限の認知がなくてはならない」（港道 106）と述べていたのである。

この「認知」の内実を検討する前に、今までの議論をまとめておこう。本稿の見立てでは、レヴィナスによる「顔」の論点で問題になるのは、「顔」に対する「私」の位置づけである。「顔」は「見える」という「現象性」の側面と、「見えない」という「非現象性」あるいは「無限」の側面を同時に持っている。「顔」が「無限」でありつつも、何らかの「媒介」、つまり「現象性」や「有限性」を必要とするという論点を、おそらく大抵の論者が認めているように思われる。だがこの「媒介」や「現象性」が「私」に与えられるに際し、「〈私〉の側」での何らかの「知覚」や「知」が存在するかどうかの解釈が分かれている。敢えて

おらず、「全体性の枠内」に取り込まれない「意味」（「意味付与でない意味」（関根 44））の存在を指摘するにとどまっている。

⁵¹ これは先ほど関根が語っていた「表象の優位にない志向性」と呼ぶことも可能な立場であるが、必ずしも「志向性」という語が用いられるわけではない。

乱暴に整理すれば、シュネルや関根、小手川は「他人」からの働きかけを重視するレヴィナス的立場をとる。他方、港道は「最小限の認知」という論点を提示し、デリダは「他人」が現出するためには「志向性」や「知」の存在が不可避であることを主張することで、「〈私〉の側」での「システム」が存在することを強調しようとする。

さらに少しだけレヴィナスの言葉を補っておくと、他人の「顔」という「無限」は、「表象」ではなく、「観念」であるというものだ。だがこの区別を考慮しても、上記の問題が解決するわけではない。レヴィナス的立場からすれば、「無限の観念」は「他人」が与えるという点を強調するだろうし、デリダ的立場からすれば、「無限の観念」を持てるのは、そもそも「私」の持つ「知」の「システム」が存在しているからだ、と考えるだろう。

3 「顔」と「まなざし」の現出

本稿の見るところ、この論争的状况に対し考察を進める鍵となるのは、先ほど港道が語っていた「最小限の認知」の内実である。「他人」はどのように認知されるのだろうか。別様に言えば、「他人」や「顔」の現出のより詳しい与えられ方とはどのようなものであるだろうか。次の記述を読んでみよう。

まなざしは、一定のいかなる形態にも結びつけられない。もちろん、最も多くの場合まなざしをあらわすものは、ふたつの眼球の、私へ向かっての収斂である。けれども、まなざしは、木々の枝のすれあう音、足音に続く沈黙、よろい戸の半びらき、カーテンのかすかな揺らめきなどを機会としても、同様に与えられるであろう。奇襲作戦のとき、茂みのなかをはらばいになって進んでゆく兵士たちが「避けるべきまなざし」としてとらえるのは、ふたつの眼ではなくて、丘のうえに、空をくぎって見える一軒の白い農家全体である。いうまでもないが、このようにして構成された対象は、いまだ蓋然的にしか、まなざしをあらわしていない。(EeN 297/II 104)

これはサルトルが『存在と無』の「対他存在」において記した一節である。周知のとおり、サルトルは「まなざし」の論点を、「羞恥」や「他人」との「相克」へと発展的に論じてゆくのだが、本稿にとって決定的に重要なのは、上記の「蓋然的」な「まなざし」という論点に尽きる。「顔」が「認識の対象」ではないという記述に関しては、「まなざし」を論じたサルトルの方が、レヴィナスよりもうまく理解していると思われるのだ。「カーテンのかすかな揺らめき」に、当然ながらどこにも人間の身体が見えているわけではない。それにもかかわらず、人は「誰かがいたのではないか」という気づきに襲われることがある。こうした状況はすでにして「顔」との出会いではないだろうか。サルトルの議論にはもう少し続きがある。

敵の兵士たちが現にいまでもその農家の窓から見張っているかどうかは、確実ではない。私の背後で足音のするその男が、私にまなざしを向けているかどうかは、確実ではない。……結局のところ、一般的に言えば、私のうえに固定されている眼が、はたして眼であるかどうかは、確かではない。それはただほんものの眼に似せて作った《義眼》であるかもしれない。要するに、私はまなざしを向けられていないのに、まなざしを向けられているといつでも思いこむことがありうるという事実からして、今度は、そもそも「まなざし」が蓋然的であることになりはしないであろうか。(EeN 315/II 150-151))

「私」を見つめる眼は「義眼」かもしれない。だが「義眼」であるかどうかは、「私」にとっては重要ではない。少し敷衍して言えば、これまで出会った全ての眼が「義眼」だったとしても、「私」は「まなざし」を向けられていることに気が付く限りで、「まなざし」を知っていると語っても良いはずだ。

レヴィナスとの関連で押さえておくべきは、「まなざし」が自分に向けられていなくても、「まなざし」を感じてしまうことがありうるという点である⁵²。「まなざし」を「顔」に読み替えてみれば、「顔」が実際に「私」を見なかったとしても、「顔」に遭遇したかに感じた「私」にとっては「顔」を持つ「他人」が実際に「私」に「顔」を向けたかどうかは重要でない。この論点の延長として、斎藤が「幽霊」や「影」を「他」と名付けていた議論を接続できるだろう。「私」が見ているそれは幻であるか否かが定かでないもの、ひょっとしたら無という「ありえないもの」の影かもしれないもの、だが最初から最後までこの「ひょっとしたら……かもしれない」という仕方ではか姿を現さないものなのだ(斎藤 2005 91)。レヴィナスの「顔」を「幽霊」⁵³と重ねることは、サルトルの議論からすれば決して突飛な発想ではなく、問題となっている事態の記述として評価されるべきものだ。

だが敢えて言えば、サルトルや斎藤の議論に問題が無いわけではない。「カーテンの揺らめき」や「幽霊」にまで「まなざし」や「顔」を拡張してしまうことは、「他人」の「身体」の契機を過度に等閑に付しているように思われるからである。

このような反論に対しては、まずはレヴィナスの言う「顔」が「無限」と定義されていた点に立ち戻っても良い。「無限」が表現としては「有限」を否定しており、「顔」を特定の身体部位に帰着させないという戦略は肯定されるように見える。ただこのような言葉上の問題として解するだけでは、「顔」と身体性の分離し難さという論点が残ってしまう。

⁵² 実際には見られていないにもかかわらず、「まなざし」を感じてしまう状態が過剰に現れる場合は「病理」として扱われるかもしれない。たとえば村上靖彦らによる現象学のアプローチは、この「病理」の側面に着目するものだが、これは「病理」が人間にとって特殊であるという意味ではない。むしろ人間の認識様態の過剰化としての「病理」から、さかのぼって人間一般の認識を問題化していると解することができるだろう。

⁵³ 「幽霊」という語は、東がそのデリダ論において「同一性」の問題を論じる際に用いていた概念であったのだが(東 70, 128)、この箇所での文脈とは異なる。

本稿の立場としては、セールがかつて論じていた「魂のキャッチボール」についての記述が参考になると考えている⁵⁴。セールは「主体はどこで決定されるのか」(Serres 18/10)という問いに対し、自分の身体の意識が様々な場所へと移行しうることを指摘する。指で自分の唇に触れる際、意識はその「接触」において存在する。セールの挙げる例で言えば、「握った手」や「噛み合わせた歯と歯の間」、「一方の足の上に置かれた足」等に、その都度意識が宿るのだが、その「意識」をセールは「魂」と呼び、その移行が生じることを報告する。「肉体は局部的にはあるが魂のキャッチボールをしている」(Serres 19/12)。ただしこの「キャッチボール」は身体どこでも起こりうるというわけではなく、限界が存在する。

接触が存在しない場所がある。自分の手で自分の肩に触ることはできても、自分の手で自分の手に触れることはできない。手や口に比べれば肩は世界の側、客体の側にとどまっている。(Serres 19/12)

セールにおいてはまず自分の身体における「意識」あるいは「魂」の移行が確認されるのだが、次の「他人」についても「探求」が生じると述べている。「君とは誰なのか」(Serres 23/19)。自分の「魂」の所在については身体の各部分に「意識」を向ければ良いのだが、「他人」の「魂」や「意識」は自分と同様に与えられるわけではない。「果てしない探求が始まる。盲人が点字を解読するように、あるいは夜の闇のなかで羊毛をより分けるように、われわれは状況のジャングルの中を手探りで進んでゆく」(Serres 24/20)。ここで着目したいのは、「他人」の「身体」についての「探求」が生じている点である。別の観点から言えば、自分の「魂」の所在は「意識」の向け変えによって「探求」されるのに対し、他人の「魂」の所在は、物理的対象としての他人の身体性（手や足や髪や服等）全てに予め存在していると見なしているわけではなく、その都度「探求」されねばならないというわけだ。レヴィナスの議論との兼ね合いから言えば、「顔」であると判断される身体部位もあれば、「顔」とは判断されないような身体があるかもしれない、ということになる。

セールは「ジムナスティック〔身体を動かすこと〕は形而上学の始まりであり、その条件づけである」(Serres 19/13)と述べている。これは他人の身体性の理解にはまず自分の身体性の把握が必要とされる、という主張だろう。これもレヴィナスの議論に重ねるべきだろう。「顔」が到来していると判断するためには、身体部位として自分の「顔」がどのような機能を持っているか理解されねばならないはずだ。「顔」はそれ自体で存在するというレヴィナスの命題に、その条件が存在するという論点は検討されるべきである、というのが本稿の立場である。

「顔」がどの部位に対して認められるかという論点に対し、たとえば斎藤はかつて「手」も「顔」であるという主張をしていた⁵⁵。この主張を手掛かりにすれば、セールの議論に対

⁵⁴ 「魂のキャッチボール」は鷲田が『顔の現象学』で取り上げていた話題である。

⁵⁵ 「差し出された手」は、「応答」を要求するものとして、おそらくすでに「顔」の一部

して若干の批判が可能はずだ。自分に対しては「魂のキャッチボール」という仕方で「探求」が可能となり、他人に対しては接触によって「探求」が可能であるということは、「魂」の所在は身体部位によって予め規定されていないのではないだろうか。「探求」の可能性を極大まで発展させたのはサルトルであるが、どこに他人の身体を見出すかについては、何よりもまず「探求」されるというのが議論の出発点であるように思われる。たとえば朝目覚めた時に目の前に「足」があったとしたら、「誰かいるのか」と驚くだろう。誰かが「いたずら」としてマネキンの足だけを置いた場合、なぜ驚くかと言えば、そこに他人が存在する可能性を見て取るからである。そのように考えれば、自分の身体理解を起点として「他人」の「顔」の「裸性」が生じているとしても、起点となった身体理解は実は問いに付されており、何に対して「顔」を見るかはその都度自分の意のままにはならない仕方で与えられている、というのが実情ではないだろうか。

これまでの考察をまとめると、デリダとレヴィナスのあいだで生じていた見解の差異は、「他人」と「私」との関係をどう考えるかに際し、「非対称性」を主張するレヴィナスと、「対称性」を強調するデリダという単純な構図ではなかった。両者は「非対称性」については合意していると言える。齟齬が生じていたのは、「顔」あるいは「無限」の現出の仕方に対し、その手前の次元あるいは「条件」として「私」の側で「知」のシステムが機能していることを認めるかどうかという点である。レヴィナスも「他人」が現出するには「私」という条件が必要であることは当然認めているわけであって、レヴィナスにおいて「顔」の現出の条件、言い換えれば「超越論的」次元の考察が完全に欠けていたわけではない。だが「他人」の「顔」の現出において作用しているはずの、「私」の側の「知」の側面を等閑に付してしまった点に問題がある。

デリダは「顔」という「無限」の現出において、「私」の側で「知」あるいは現出を支える「システム」の存在を指摘したことになる。その「知」は、「私」や「他人」というカテゴリーを超え、その枠組みとして作動しているのであるから、デリダはその「知」を「超越論的」次元での「対称性」と呼んだわけである。だがデリダの理解にも問題が生じていた。「他人」の現出の仕方とは、いわば蓋然的にのみ他人の存在が与えられることであるのだから、「私」と「他人」の関係が常に「ふたつの有限性」であるとは限らないし、ふたつの事実上の「エゴ」の存在である必要はないはずだ、というのが本稿でのデリダに対する批判である。より適切に記述するなら、「他人」の「顔」はそこに存在しているかのように仮説的に定立されている⁵⁶、ということになるだろう。

「超越論的対称性」という呼称についてもまとめておこう。簡単に言えば、その名称は残しておく価値を有しており、「顔」の現出に際しては、実際の「顔」の存在の有無に関係なく、「私」が「他人」の「顔」の到来を信じてしまっている事態を指すと考えてみてはど

分であろう。すなわち、「顔」とは身体の特定の部分ではないのだ」（斎藤 2000a 387）。

⁵⁶ 本稿がリクール論において扱った、「仮説的定立」をこの場面において併せて読み込みたいが、詳しくは立ち入ることができない。

うだろう。「私」と「他人」が「顔」を保有する存在であるという点は「対称」的であるのだが、「顔」の保有は経験的次元で確かめられているわけではなく、「他人」の到来においてその「条件」としてすでに成立しているがゆえに、「超越論的」と称することができるだろう。

この「対称性」の次元はあくまで「仮」のものではあるのだが、いかなる「顔」の到来に際しても、「私」はすでに「他人」の「顔」があるかのように振舞ってしまっている。「顔」が「私」に対して与えられているということにおいて、「他人」の「顔」があるかのような気がしてしまっている。「顔」が到来するという事態には、「超越論的対称性」が前提とされている、と考えてみてはどうだろうか。

鏡に映った顔を見ても驚くことはない。鏡に映るのは「他人」ではないと予め想定しているからである。だがもし自分と瓜ふたつの「顔」を持つ人物らしき者が道端を歩いているのに出会ったら、自分にとってはものすごい驚きではないだろうか。鏡の例とは違って、道端で出会う人物は自分ではない、と想定されるからである。つまりレヴィナス的「顔」、つまり「他人」の「顔」は「自分」とは異なることが含意されているのだが、この「異なる」というのは物理的、物質的水準の差異において語られているのではなく、想定上の「仮のもの」として異なっているだけで十分である。「他人」のものであると想定される「顔」と「私」の「顔」は、どちらも「顔」であるという点において、「顔」は自身と「同じ」であるという先ほどの「超カテゴリー的」な「同一性」が成立しているのであるから、「対称的」かつ「超越論的」という語を用いることで、「顔」の到来という事態を説明できるというのが、本稿が提示したい仮説である。

4 レヴィナス的「平和」とデリダ的「暴力」

最後に取り上げるのは、レヴィナス的「平和」とデリダ的「暴力」の論点である。この問題も「超越論的」次元として扱われていたがゆえに、まずは「超越論的」なるものの在り方が論じられねばならず、その次の段階としてようやく「平和」や「暴力」の検討が可能になるからである。

レヴィナスは『全体性と無限』の冒頭から「平和」について語り始めていた。これは「平和」というのが様々な仕方（宗教的、政治的、心理学的等）で語られるにせよ、哲学的課題として「平和」が扱われねばならないという態度表明であると解することができる。本節での課題は、レヴィナスにより提起された「平和」の議論における意義と射程、および問題点の検討である。デリダはレヴィナスに対し、「暴力」という観点から反論を展開したが、この点についても同様に、意義と射程および問題点が探られねばならない。

レヴィナスとデリダがどの点において対立し、どの点において重なるかを見て取ることは、この論争を見渡すためには必須の作業である。レヴィナスはデリダと違い、「超越論的」という用語を積極的に用いることはない。しかしレヴィナスの「顔」あるいは「平和」に

ついでに分析は、これまで検討してきたような「超越論的」次元の水準で語られていた、と見なして差し支えない。デリダは「超越論的」という用語を積極的に用いつつ、「顔」や「平和」、「暴力」について分析を提示するのだが、後に見るように、ある意味で野放図とも呼べるような語の用法により、彼自身の意図がかえって見えにくくなるという事態が生じていた。両名の絡み合う記述に何が読み取られうるのか、これから探してみたい。

これから行う分析は「平和」と「暴力」の「超越論的」次元における意義と問題性にかんするものであるが、それに先立ち、「超越論的」なるものが必ずしも分析として万能ではないことに注意したい。先ほど論じた「同」と「他」についての議論においてある程度示されていたように、「超越論的」という次元は「既に前提となっているもの」を扱う議論構造である。「同」と「他」は「超カテゴリー的」述語であって、「同」であるためには「同」であるだけでなく、同時に「他」でもあらねばならず、「他」であるためには「他」だけでなく「同」でなければならない。「超越論的」あるいは「超カテゴリー的」分析は、カテゴリーに先立つ次元の発見には役立つが、それらをあくまで「先立つもの」としてしか扱うことができず、それ以上の解明のためには、たとえば「顔」の仮設的定立のように、事例に即した分析が必要とされる。

ハイデガーが『存在と時間』の第一節において、「中世の存在論」において「存在」が「超越概念」(transcendens)として扱われていたことを指摘し (SuZ 3/75)、その問題設定では「存在」の問いとしては不十分であると考えていた事情を想起してもよい。もちろん本稿ではハイデガーとは違い、「超越論的」という問題設定の意義を積極的に認める動向を保持するが、だからといってその分析だけでレヴィナスやデリダの問いの射程が測られるとは考えていない。そうした注意を念頭に置いた上で、彼らの意図を辿ってみよう。

レヴィナスが着目するのは、「平和」の哲学的意義である。本稿の見立てにおいて、レヴィナスが暴き出そうとするのは、「他人」の「顔」の到来に気づいてしまっている限りで、「私」は避けがたく「倫理」の問題系のうちに投入されていることになるという事態である。「他我問題」という問題の立て方の場合だと、「私」は「他人」に対してなぜ「倫理的」であらねばならないか、あるいはどうやって「他人」を「事物」から区別し、尊重する必要があるのか、という問いを立てる。問題を先取りしつつ、レヴィナスの意図のみに注目すれば、「他人」の認知と「倫理」の成立が同時的だということになるのではないだろうか。レヴィナスの記述を引用する。

顔との関わり、私が内包しえないような絶対的に《他なるもの》との関わり、この意味で無限であるような《他なるもの》との関わりは、それでも私の〈観念〉であり、交際である。だが、この関係は、暴力なしに、——この絶対的な他性との平和のうちで維持される。(TI 215/349)

これまで本稿で論じたのは、「無限」のあり方にかかわるものであったが、この箇所では

さらに「平和」という概念が登場する。「絶対的」あるいは「無限」という語を適切に解するためには「超越論的」次元の分析が不可能であったように、「平和」についても「超越論的」次元での分析が必要とされるはずである。レヴィナスの意図を検討する前に、デリダの批判を先に引いておく。

エゴと他なるエゴ一般のあいだでの諸連関、世界一般の複数の根源のあいだでの諸連関をめぐって先行的になされるエイドスの - 超越論的な分析なしに、いかにして、厳密かつ純粋に倫理的な水準で規定されうるか。(ED 189/251)

この箇所が示しているように、レヴィナスに対するデリダの批判が向かうのは、「エイドスの - 超越論的な分析」の欠如である。後ほど示したいが、デリダとレヴィナスの間で、内世界的・経験的次元での「暴力」理解についてはほとんど差がない。「無限」の「他者」については両者において若干理解が異なるが、デリダによる批判の焦点はあくまで「超越論的な分析」の有無である。このことを別様に表現すると、レヴィナスの記述に対し「超越論的な分析」を加えると、デリダとレヴィナスの立場はほとんど重なると言ってもよい地点が見つかる、というのが本稿の見立てである。

レヴィナスによる「顔」の現出という議論のポイントは、「顔」の到来に気づいてしまった「私」が、「顔」があたかも到来したかのように仮設的に「顔」を想定するという事態として記述されるべきものだった。レヴィナスは「平和」という言葉を用いるが、デリダの言う通りで「平和」が「超越論的」なものか「内世界的」なものかが区別されていない。「内世界的」な「平和」であれば、それは生じることもあるし生じないこともあるような、経験的事実としてその有無が判断される出来事を指している。「平和」(paix)はその語源において「契約」(pacte)であることが示すように、通常の意味では「戦争」の対概念として用いられているはずだ。レヴィナスが「絶対的他性」や「無限」という語を用いている以上、彼の意図としてはこれらの内世界的状態としての「平和」ではなく、いわば「超越論的」次元での「平和」が語られようとしている、と考えることは可能である。この点について斎藤はかつて「戦争」や「暴力」の対概念として機能する「平和」と区別して、それに先立つ次元を〈平和〉あるいは〈根源平和〉と呼んだ⁵⁷。この呼称を提起することは、デリダの批判を踏まえる点だけでなく、レヴィナスの意図をよりの確に表現している点において評価されるべきものだ。本稿の立場としては、斎藤の〈根源平和〉を「超越論的平和」と呼んでも同じことだと考えるが、重要なのは「超越論的」分析によって、「平和」の内実を区別することである。それによってレヴィナスの意図がよりの確に理解可能となるからであ

⁵⁷ 「この〈平和〉は、戦争の対概念——あるいは戦争の疑似概念——としてのそれと同じものではありえない。なぜなら、ここにはそもそもはじめから、力の交錯、すなわち戦争の余地など、なかったからである。ここではこの〈平和〉を、かりに〈根源平和〉と呼んでおくことにしよう」(斎藤 2000b 137)。

る。

〈根源平和〉あるいは「超越論的平和」としてレヴィナスの意図を読み取る場合、「顔」の事例はどのように解釈されるのだろうか。斎藤の言葉を引いてみよう。「他者の到来」それ自体が〈平和〉と呼ばれるのであって、「他者のこの到来そのものに対して私が暴力をふるうことは、いかなる意味でも不可能なのである。この到来そのものを斥けることは、いかにしてもできないのである」（斎藤 2000b 122）。「顔」の到来は「まなざし」の蓋然性と言ってもよいはずだが、「私」が誰かに見られているという気づきが生じてしまったら、もはやそれを「斥けることはできない」。兵士の場合であれば、目の前の「農家」に潜入する危険を冒して敵を探すことはできるだろうが、「まなざされている」可能性自体を完全に消失させることはできない。レヴィナスの言う「顔」の例として、「孤児」であるとか「寡婦」の例が示されていることからすると、〈平和〉は居心地の良い事態を指すのではなく、見つめられて後ろめたさを感じたり、まなざされていることに対する無力が語られているように思われる。「顔」や「まなざし」を拒否不可能であるという点において、〈平和〉の維持は、「顔」に気づいてしまった人にとって不可避であると言える。

レヴィナス的〈平和〉について付け加えるべき論点は、まず一つには「言語」である。「いかなる境界線も、いかなる否定性も有することなき〈他者〉との平和な関係の肯定的な展開は、言語において生起する」（TI 187/303）。「顔」や「まなざし」に気づくことができるのは、レヴィナスによれば「言語」に由来する。少なくとも「私」が「言語」でもって「他人」に語りうるということが〈平和〉の前提ということになるだろう。ただし「言語」を理解し、使用するだけでただちに〈平和〉が到来するかどうかはまだわからないし、おそらくそうでないと考えべきだが、この点はデリダの論点において検討しよう。なぜ「言語」が〈平和〉にとって重要かと言えば、斎藤が指摘していた通り、「〈平和〉は、決して現象しない」（斎藤 2000b 123）からである。この「現象しない」とは、偶然「現象しない」というのではなく、徹頭徹尾現象の世界から身を隠すのであって、「言語」を解しない存在にとって〈平和〉なるものはそもそも到来しないだろう。「まなざし」の場合を想定すると、たとえば猫や犬などの動物が自分の周囲に不穏な気配を感じ取り、警戒しつつも、やがて安心して眠ったという事例を想定してみよう。この場合、動物においては「危険」あるいは「争い」の可能性から「平和」へと状態が移行したと考えられるが、この「平和」はあくまで内世界的次元の出来事ではない。「私」が「言語」を解し、「対話」が可能であることが前提されたうえで、ようやく〈平和〉の次元が垣間見られうるのだ。

レヴィナスは、「顔」の到来における〈平和〉（「超越論的平和」）が「言語」によって「生起」（*se produire*）すると語っていた。「生起」とは、それまで無かったものが生まれるということである。「まなざし」を論じたサルトルの事例においても、「まなざし」に気づくというのは「顔」の「生起」と言ってもいいはずだ。デリダも実はこうした「生起」を強調するのだが、〈平和〉という語は用いていない。

この超越論的暴力は、倫理的決意もしくは倫理的自由、他に接近したり他をはみ出したりするある種の仕方から生まれるのものではなく、それこそがふたつの有限な自己性のあいだの連関を起源的に創設するのである。(ED 188/250)

この文章における「ふたつの有限な自己性」にまつわる問題は既に指摘したので、注目すべきは「連関を起源的に創設する」という語句である。「創設する」という語は主体による能動的行為の一種に見えるかもしれないが、「一切の倫理的選択に先立つ」ような「前提」(ED 183/244)として語られていることからすると、「私」が行ったり行わなかったりするような「選択」ではなく「行為」でもない。ゆえに「創設」はレヴィナスが論じていたような「顔」の現出の不可避性と重なる事態である。ただそれをどのような呼称を用いるかが異なるのだが、呼称の違いが事態の理解に差を生むかどうかを検討する必要がある。つまり「暴力」という語の内実が検討されねばならない。

デリダは「暴力と形而上学」だけでなく、『グラマトロジーについて』や『エクリチュールと差異』に含まれる他の論考においても「暴力」という語を用いている。有名な箇所を引用しよう。「暴力の偶発性に先立って、その暴力の可能性の空間として、原エクリチュールの暴力、差異の暴力、クラス分けの、また呼称体系の暴力が存在する」(DG 162/(上) 224)。この箇所でデリダは、「偶発的」な「暴力」とそれに先立つ次元としての「暴力」という構図を描いている。ここでは「差異の暴力」等の表現が用いられているが、検討されるべきは「クラス分け」や「差異」、「呼称体系」が「暴力」という語でどう語られようとしているかである。本稿が提起したいデリダへの異議はこの点に集約されるが、その手掛かりとして坂部による以下の記述と、谷口による論考を参照したい。まず坂部は次のように記していた。

問題は……むしろ、ここにいう第一の暴力と第二の暴力の関係づけの仕方にあることがあきらかだろう。すなわち、一言でいえば、たがいに水準を異にする第二の暴力と第一の暴力（こちらを〈暴力〉の名で呼ぶのはかならずしも適切とはいえないようにわたしにはおもわれるが）の関係……。 (坂部 115)

これは坂部恵が『仮面の解釈学』で語っていたデリダ解釈である。「第一の暴力」というのは先ほどの「呼称体系」あるいは「固有名」が付けられるという事態であり、「第二の暴力」はその「固有名」を安易に語ってはならないとする共同体の規範の成立を示している。坂部は「第一の暴力」すなわち「呼称」の次元を「暴力」と呼ぶことに留保を示していた。本稿はこの疑義において重要な示唆が含まれていると考え、少し立ち入ってみたい。

『グラマトロジーについて』でのデリダも、「他者の現前」が「倫理」にとって必要だとういことを語っていた。

他者の現前(*présence de l'autre*)なくして倫理はなく、したがってまた、不在、隠蔽、迂回、差延、エクリチュールなくして倫理はない。原エクリチュールは道徳性と不道徳性の根源である。倫理の非 - 倫理的開始。暴力的開始。(DG 202/ (上) 277)

先ほどレヴィナスが〈平和〉の条件として「言語」が必要と語っていたことを思い起こしておこう。〈平和〉は非現象的であるがゆえに、不在であるほかはなく、語られたり示されたりすることしかできないものであった。デリダによる引用において、「倫理」が「超越論的」なものか「倫理／暴力」の対として用いられる内世界的なものかは明らかではないが、「他者」が問題になる限りで「倫理」と関係づけられる点に異議はない。そして「言語」の可能性があつてようやく「倫理」や〈平和〉が到来すると読める限りでは、異論はない。問題は、「原エクリチュール」が「道徳／不道徳」の「根源」であるという命題が何を意味しているかである。デリダは「原エクリチュール」自体の存在から、「倫理」や「暴力」が可能的に存在していることを引き出そうとしているのだろうか。

この箇所、デリダが「他人」ではなく「他者」という表記を用いていることに着目する立場もありうる。デリダが「他なる人間」が「倫理」の必要条件であると記述していれば、人間存在の有無によって「倫理」の有無が決定されるだろう。「顔」という語を用いるなら、「顔」の出現はその「不在」や「隠蔽」を同時に示すのだから、「顔」無しには「倫理」はない、という命題と同義なら理解可能である。問題は「原エクリチュール」だけで「倫理」や「暴力」が論じられる点にあるのだ。

谷口は論考「言葉と暴力をめぐって」において、ブランショの「暴力」概念やデリダの「暴力」概念の問題性に立ち入った検討を加えている。谷口の見立てでは、ブランショが「言語」を「暴力」と呼ぶ理由は⁵⁸、「言葉」(*parole*)が「個性性、固有性、唯一性を抹消する」からである(谷口 2004a 34)。「文学空間」はその「暴力」の「外部」を目指すと言われる。こうしたブランショの用法とデリダの「暴力」は、以下で確認するようにほとんど重なるように見える場面もある。本稿での問題関心は、デリダとブランショの関係というよりも、デリダ自身がどのような意図において「暴力」という語を用いたのかという点である。谷口がデリダに突きつけた疑義は鋭いもので、本稿は多くを教えられたのだが、残念なことに谷口はデリダの「暴力」という語の用法の問題点に迫る段階で立ち止まってしまったように見える⁵⁹。

⁵⁸ ブランショは「大いなる拒否」において「すべての言葉は暴力である」(EI 60/I 119)と語っていた。

⁵⁹ 谷口はデリダの「暴力」を検討するに先立って、次のように告白する。「デリダの暴力概念そのものを検討すべきなのかもしれない。……じつを言うと、私には暴力を厳密に定義する能力が欠けている。また、暴力の明確な定義に出会ったこともない」(谷口 2004a 41)。この記述だけなら問題無いのだが、続く箇所が問題である。「暴力はつねに被害者と加害者、あるいは暴力を行使する何かとそれを被る何かが存在するという事は認めてよいのではないだろうか」(谷口 2004a 41)。谷口はこのような「暴力」観を分析の出発点として設定してしまう。だがブランショが既に語っていたように、「言語」あるいは「記号」が生成す

ではデリダの意図とはどのようなものだろうか。デリダの「暴力と形而上学」での記述を参照しておこう。「概念の暴力を規定することのない文、言い換えれば、概念の暴力を経由することのない文など存在しない。暴力は分節化(articulation)と共に現れる」⁶⁰(ED 219/294)。先ほどレヴィナスは、〈平和〉が「言語」を前提とし、その関係は「いかなる境界線も、いかなる否定性も有することがない」という表現を用いていた。デリダの反論は「言語」である以上、「境界」や「否定」を含むのではないか、という反論と解することができる。ここでのやり取りは、本稿の見るところ、決定的にすれ違ってしまっている。どういうことか。

レヴィナスの表現において「超越論的」分析が欠けていることはこれまで指摘してきたが、通常の意味での「言語」は「差異」を前提し、「AはBではない」等の否定を前提するから、レヴィナスの命題は正しくないことになる。だがレヴィナスが「無限」あるいは〈平和〉を想定して記述しているとすると、この命題は別様に読むことができる。斎藤が記していたように、見て取られてしまった〈平和〉あるいは「顔」を、「私」はいかにしても拒絶することができず、いかなる「否定」も不可能である。付け加えて言えば、〈平和〉あるいは「顔」の「境界」がどこにあるかもわからないのではないか。

もしレヴィナスが〈平和〉の「境界」として上記の命題を語っていたと読みうるなら、その命題の射程は非常に広いものだ。たとえばデリダは後年『アデュー』において、「ダブルバインド」という概念を提示しつつ、「他人」の現前のうちに既に第三者が含まれていることを指摘することになる(AD 63-67/48-52)。だがサルトルの例から考えてみると、「顔」が到来したかもしれない可能性というのは、そもそも一人に限定されているわけではないはずだ。兵士の例が示すように、多くの敵兵が存在することが想定されるだろう。斎藤の「幽霊」という例も、その「幽霊」としての「顔」はそもそも「限定」されうるものではない。レヴィナスが誤解を受ける書き方をしているという点は擁護できないのだが、解釈によっては「顔」の複数性さえ既に含意しているように読めると同時に、〈平和〉の不可避性が「今」「ここ」という局所的限定を受けているのではなく、無限定的に拡がっていると解釈しうる。聖書のイザヤ書では、「平和、近き者にも遠き者にも」と記されていたのだが、哲学的記述としてのレヴィナスの〈平和〉概念が、意図的かどうかはわからないが、聖書的次元と重ねて読むことさえ可能なほどの射程を持っているのである。

デリダが上記のレヴィナスの命題に対し、「言語」である以上は「否定」を含むだろう、

る段階というのは「加害者」や「被害者」という単位はまだ成立していないはずであって、「暴力」をあくまで人間的な水準でのみ理解するという点で問題が生じている。

⁶⁰ 小手川はデリダの「分節」という語でもって、「概念を何かとして規定し、一般的なものに縮減する点で暴力的である」(小手川 180, 306)と解しているが、まずデリダの狙いとしては現出一般の条件を主題化しようとする文脈で「分節」が生じると考えていると思われる。小手川や谷口はデリダとレヴィナスの「暴力」観の違いとしてこの問題を扱うのだが、本稿としてはそもそもデリダの意図がどこにあり、間違いがあるとしたらどの点で不適切であるのかを明示するつもりである。

という批判は当然であり、その点は同意可能だ。問題はレヴィナスの命題が持っていた射程を見逃してしまったことではなく、「分節化」と「暴力」を重ねてしまった点にあるのではないだろうか。先取りして言えば、デリダが「暴力」という語で語ろうとする事態には検討すべき論点が含まれており、評価できる点と問題を含む点が存在するというのがこれから検討する仮説である。

第一の論点はデリダによる「倫理」の「創設」であり、これは「顔」あるいは〈平和〉の到来、「生起」と呼んでも良い。この論点のポイントは、「倫理」というそれまで存在しなかったものが「生じる」という点である。もう一つは、「分節化」や「固有名」の発生、「文字」の「規定」をデリダは「暴力」と呼ぶケースである。この後者のみに問題があるのではないだろうか。たとえばヘーゲルなら、スピノザの「規定は否定」とする書簡での記述を受けて、「すべての規定は否定である」という点をスピノザの業績とみなした(Hegel 171)。この場面においても先ほど論じた「無限判断」が関わるので詳しい検討はできないが(石川 48)、問題は「規定」において生じている事態を「否定」と呼ぶことで済ませるか、あるいはデリダのように踏み込んで「暴力」という呼称を与えて良いかどうかであろう。

先行研究においては、デリダの「暴力」概念に疑義を付す坂部や谷口、小手川らの立場と、デリダの論述を是とする立場が見られる。たとえば高橋も、「ある人を固有名で呼ぶことは、すでにして、その人の唯一性、独自性、「固有性」を抹消する社会的暴力なのだ」(高橋 133)とまとめている。さらに斎藤のデリダ論においても、「規定」の前提とされるのは「否定」や〈非〉ではなく、「暴力」というデリダ的道具立てが用いられている。

世界がまさに世界として成立し・現象するそのときに口を開けるこの深淵・世界に走るこの亀裂を塞ぐことは、世界をいつも「同一のもの」の現象の繰り返しへと凝固させ、ひいてはそれがいつも「同じ」でしかないことをもって現象することそのことをふたたび危機に瀕せしめるのではないか。……何よりもそこでは、不在のものとしてあの分割線を介して反復のそのつどはじめて浮かび上がって来るものに対して、あらかじめ定められた恒常的な存在を覆い被せるという仕方である決定的な暴力が行使されているのではないか。いわばそれは、差異の分割線の彼方のものを生き埋めにし・窒息させる行為に等しいのではないか。(斎藤 2006 69)

ここで斎藤が「深淵」や「亀裂」、「同じ」ということで語ろうとするのは、ヘーゲルの判断論(あるいは「無限判断」)が問題になる次元、すなわち「無限」からの現象をどう規定するかという問題設定である。後半では「暴力」というデリダの言葉が用いられ、『グラマトロジーについて』で語られていた「差異の暴力」がより具体的に記述される。だがここで「窒息させる行為に等しい」という仕方で「暴力」という用語の正当化が行われていることに注意しよう。斎藤も当然踏まえているように、「恒常的な存在を覆い被せる」というのは「私」による選択可能な「行為」ではなく、既に成立しているような「超越論的」

次元での記述のはずだ。「生き埋めにする」や「窒息させる」というのは人間的存在、いわば「顔」に対してのみ有効な記述なのだが、「超越論的な生き埋め」ということを「現象」の記述として仮に認めるとしても、非難されるべき「行為」だから「暴力」という語を使用する、という記述には賛成できない。

この箇所での斎藤の記述が単なる不用意によって為されたとしてここで批判しているのではなく、むしろデリダに忠実であるからこそその記述であることに注意せねばならない。

〔レヴィナスの〕思考は……ギリシヤ的支配から、あたかも抑圧(*oppression*)から解放されようと欲しているかのように解放されようと欲している。ここにいう抑圧はこの世界にまったく類を見ない抑圧、存在論的ないし超越論的抑圧であるが、それはまた世界内での一切の抑圧の起源にしてアリバイである。(ED 122/161)

ここでの「抑圧」というのは、現象が「同」や「一者」、「存在」というようなカテゴリーによって支配されることであり、それに対してデリダは「存在論的抑圧」や「超越論的抑圧」という呼称を与えている。そしてそれを「世界内」すなわち「内世界的」次元に生じるような「抑圧」の「起源」と見なしている。これは「原エクリチュール」の「暴力」と同じ議論の構造であり、斎藤の議論が示した論点でもある。「超越論的」次元と「内世界的」次元を区別する論点は擁護したいが、デリダが時に「暴力」や「抑圧」を普遍化するように見えるケースに対しては同意できない。

デリダの問題が現れるのは「暴力」という語を「倫理」や「道徳」との必然的結合として記述する場合である。「暴力」(*violence*)という語それ自体に着目しておこう。ガシェはデリダが引用するライプニッツを引きつつ、デリダが引用していない或る論考に着目する(Gasché 11-12/25)。ライプニッツは「第一哲学の改善と実体概念」と題された論考において、*vires* (*vis* [力] の複数形) は *la force*、*Kraft* であると述べていた。*vis* は *violence* の語源とされるもので、*vis* は *force* と訳されたり、*violence* とも訳されたようである。*violence* という語が用いられるとしても、必然的に「倫理」が含意されねばならないわけではない。たとえば宮崎によるカントの「構想 - 暴力」論における「暴力」は、いかなる「倫理」的意味も含意していない⁶¹。

⁶¹ 「暴力は、理性と感性の齟齬において構想力を挫くのみならず、その失敗をバネにして構想力を理性に匹敵するものとして増強し、「ひとつの深淵である無限なもの」としての理性理念の呈示へと駆り立てる。この意味で暴力は、崇高の感情にとって構成的な価値をもつ」(宮崎 2009 100-101)。この箇所では宮崎は「深淵」あるいは「無限」という斎藤の記述していた状況と極めて近い地点において「暴力」という語を用いつつ、そこに「窒息」等のニュアンスで語っていない。宮崎の「暴力」概念はあくまで「力学的」観点で記述されたものだが、そうした記述は「暴力」概念の適切な記述の一つである。たとえばアリストテレスの『自然学』においても、慣性の「力」とその向きを変える「強制力」が語られていた「すべての運動変化は強制によるものか、自然本性に従ったものかのいずれである」(Aristotle 215a/203)。「暴力」という用語は「倫理」以外の用法を持つことに注意する必要がある

さらに「暴力」という語が問題として現れるのは、「時間」との関連で記述される場面である。デリダはレヴィナスに対しフッサールの『デカルト的省察』の重要性を主張する文脈において、「生ける現在」の「エゴ性」と「暴力」を結びつけて扱う。

同のなかで、同にとって、同よってのみ他者が他者として現れ、他者が尊重され、また、他者がその現象の解放そのもののなかで同よって隠蔽される必然性として暴力を規定したいのなら、その場合、時間が暴力なのである。(ED 195/250)

この「時間が暴力である」という命題だけに着目するのは適切ではない。「隠蔽される必然性」とされるのは、たとえば「顔」が現出しつつ隠れるという事態を想定すれば良い。「顔」の出現は同時に「倫理」の次元が与えられることであるから、「隠蔽」と「暴力」を結びつける点までは擁護できるだろう。だがその「隠蔽」を「時間」一般としてしまう点には賛成できない。現象が常に生じており、その反面として隠蔽が生じているというのは理解可能である。だが「顔」は気づかれた時には「不在」として現れたり、「まなざし」の可能性として与えられる場合があるというだけで、時間全てに「顔」が偏在しているわけではないはずだ。「顔」は「限定されない」以上、実は場所的にも時間的にも潜在化しうる、という論点なら賛成したい。だがあたかも「顔」が遍時間的な現出と「隠蔽」であるかに見える、上記のようなデリダの記述には同意できない。

5 結論 —— 「超越論的」水準での「暴力」および〈平和〉批判の行方

本稿の立場は、「暴力」という用語の使用そのものに対して批判を向けようとするものではない。なぜなら「暴力」という語も〈平和〉と同様、「超越論的」次元と「内世界的」次元の区別が適切に行われる限りにおいて、「倫理」の発生の次元を語りうる概念として機能しうるからだ。これは〈平和〉と「超越論的暴力」(〈暴力〉と記述してもよい)が、端的に「同じ」であることを意味しない。たとえば「顔」の現出を〈平和〉の観点から記述することもできるのと同様に、「超越論的」とされる「隠蔽」としての「暴力」と記述することもできる。いわば記述のアスペクトが異なるのである。

「平和」の持つアスペクトとはどのようなものだろうか。かつてアウグスティヌスは『神の国』において、「平和への普遍的な傾向」について語っていた。

自分たちが今あずかっている平和を乱すことを欲する者ですら、平和を憎むのではなく、平和が彼らの意向にかなうように変えられることを望むのである。そこで彼らは平和をもつことを欲しないのではなく、よりよい平和をもつことを欲している。……それゆえ、盗人たちすら他の人々の平和はひどく脅かしながらも、わが身のために、

ある。

仲間たちとは平和を保とうとするのである。(Augustinus 101/57)

ここで語られている「平和」は、これまで論じてきた「超越論的」な〈平和〉とは異なる。「超越論的」な〈平和〉は「顔」が現出してしまった際に、抗い難く実現してしまっている状態であって、望まれるとは限らないからである。

他方で「暴力」が含むアスペクトは、力学的意味と倫理上の意味のふたつが存在しているように思われる。「力学的意味」はアリストテレスの『自然学』で扱われるような「強制」としての「力」である。「倫理上の意味」とは、「暴力」が「斥けられるべきもの」(斎藤 2000b 52)として扱われる場合を指している。

このように「平和」と「暴力」を概観したうえで、先ほど登場したプラトンの「類」に当てはめてみれば、「平和」は「静」のカテゴリーに相当し、「暴力」は「動」のカテゴリーに相当するだろう。「静」や「動」が「超カテゴリー的」に機能している場合には、「同」と「他」のケースにおいて確認されたように、両者は互いを前提する。その場合、「静」だけが存在したり、「動」だけが存在することは論理的にありえない。

この点を踏まえて「平和」および「暴力」を振り返ってみると、「超カテゴリー的」に事態を扱う限りでは、「平和」も「暴力」も本来は互いを前提してしまう関係として記述される側面をもつのではないだろうか。「超カテゴリー的」、言い換えれば「超越論的」分析というのは、「前提」を明るみに出す点において有効である。だが分析が進むにつれて、見出された「前提」が空転する地点に到達し、分析の有効性が失われるケースがあるように思われる。

「超カテゴリー的」分析の有効性と失効性の事例が明らかになると思われる、斎藤の〈平和〉についての議論を取り上げてみよう。まずこの分析が有用であったのは、「内世界的」な意味での「戦争」や「平和」に先立って、いかなる仕方でも拒否できない次元を見出した点である。この次元が〈平和〉あるいは〈根源平和〉と呼ばれていた。これはレヴィナスの発想にも合致しており、かつ「内世界的」次元と「超越論的」次元を明確に区別する点で評価したい。

検討したい論点は、次の記述である。「超カテゴリー的」〈平和〉は「他者の到来そのものに対して暴力をふるうことの根本的不可能性である」(斎藤 2000b 122)。同様の記述も引いておく。「他者のこの到来そのものに対して私が暴力をふるうことは、いかなる意味でも不可能なのである。この到来そのものを斥けることは、いかにしてもできないのである」(斎藤 2000b 122)。最初の文章では「暴力をふるう」、次の文章でも「私が暴力をふるう」と述べられ、「斥ける」というのも同様に、その主体は「私」であるだろう。この場合、「暴力」を「ふるう」こと、あるいは「斥ける」ことの主体は「私」である限り、「内世界的」次元での記述であって、分析の内容は整合的である。「内世界的」・「経験的」は「暴力」は「超越論的」次元に対し、効力をもたないからである。

問題が生じるのは、〈平和〉との関係としての「超越論的」な「暴力」という論点があり

はしないか、というものである。〈平和〉は、「もはや私は、いかにしてもその他者と無関係でいることはできない」(斎藤 2000b 122)とも表現されていた。では〈平和〉という状態は、いかにして生成したのだろうか。もともと存在していたのだろうか。もし〈平和〉な状態が「ある」としたら、〈平和〉でないものと区別されていなければならないのではな
いか。この「生成」の側面を強調するのがデリダであった。デリダは、「超越論的暴力」が「倫理的関係」を「起源的に創設する」(ED 188/250)と語っていた。実はデリダが記述する事態は、斎藤が用いた〈平和〉と表記される事態と表裏一体なのである。これは先ほど「超カテゴリー的」に見れば、「静」と「動」が互いに前提し合う地点と重なる。

分析がこのように進んでしまうと「超カテゴリー的」分析の効力は失効する。だがそれは分析が無意味であったということになるのではなく、別様の思索の方向性が探されればよいというだけである。実際デリダは「超越論的」という分析を重視しながらも、やがてその概念装置に対して一定の留保を加えてゆく。この点の詳細は別の機会とせねばならないが、これまで行われた分析の成果を踏まえ、「別様の思索」の可能性を探ることで結論および展望を示すことにしよう。

終章 結論と展望 —— 「応答」から「政治」へ

本稿のこれまでの歩みにおいて確認できたのは、デリダおよびレヴィナスの記述における幾つかの問題点であった。レヴィナスにおいては「超越論的」次元が明示的には区別されていないがゆえに、デリダの批判を生んでしまったと言える。だがデリダが「超越論的」次元を遺漏なく処理していたわけではなく、とりわけ肝心の「暴力」の論点において問題点が見出された。デリダがもたらした特有の分析のうちで、哲学上の議論として有望な観点というのはあるのだろうか。この点を最後に検討してみよう。

取り上げたいのはデリダが「奇妙な対称性」と呼んでいた、「超越論的対称性」と「非対称性」が関係し合うという事態である。これは「顔」あるいは「無限」と「私」の関係であると言ってもよいし、「対面」や「出会い」、「言語」とも言い換えられている。だがそうしたパラフレーズよりも、具体的に何が語られうるのかを検討せねばなるまい。

手掛かりとしたいのはレヴィナスによる「終末論」という発想と、デリダによる「遺言」概念である。レヴィナスは『全体性と無限』の序文で「平和」を語るに際し、それは「終末論的にしかありえない」(TI 9/20)と述べていたが、「終末論」が何を示しているのかほとんど語っていなかった。シャリエによれば、「時間の非連続性」ゆえに、「終末論と目的論を区別せねばならない」(Chalier 144)。さらにデリダも指摘する通り⁶²、ハイデガーは「ア

⁶² 「歴史 - 存在のこの奇妙な光のなかで、ハイデガーは、たとえば『杣道』のなかに現れるような「終末論」の概念を改めて湧出させている……より仔細に、この終末論とメシア

ナクシマンドロスの箴言」において、「存在」が「終末論的」とであると語っていた⁶³。「目的論」と「終末論」の区別で言えば、「存在」に「存在者」は決して到達することがないことからして、「終末論」はその終端への到達は含意されない、言い換えればその終端が「時間の連続性」上には与えられない、と理解できるのではないだろうか。「目的論」の場合は、「目的」との関係は「連続」したものとして与えられる。「歴史」という枠組みで考えれば、いつか実現するかもしれない目標は「目的論」的だが、「生」ある限り決して到達しないのが「終末論」である。たとえば「生」に対し「死」を介在する「救済」というような世界観が「終末論的」とも形容されうるだろう。

「対話」や「対面」に当てはめて考えてみると、「私」は決して「他人」には到達しないものとして与えられている。亀井が指摘しているように（亀井 211-212）、デリダは「絶対的 - 他者とのこの出会い」（ED 140/185）を「了解(*comprendre*)すること」ができず、「終末論的」と語っていた(ED 141/186)。「予見不可能なものそれ自体との出会い」が「経験の中核に現前している」（ED 142/187）とされるこの事態を、デリダは「痕跡の現前」（ED 142/187）とも呼んでいた。ここでの「現前」および「痕跡」という表現は、港道の「最小限の認知」と同じものとみなして良いかどうかは措くとしても、デリダも港道も「了解」不能なものを認知する「システム」が受け手に成立していることを認める立場にあると言えよう。ただしこの「システム」の成立は、「対面」における「私」と「顔」の単純な「対称性」を含意しないことはこれまで論じてきた通りである。「出会い」という仕方でも何らかの「現前」が生じており、たとえ相手と物理的に接触しているとしても、自分の言葉が相手に届くかどうか、本質的に定かではない。誰かの言葉が「私」に到来してしまっていることだけは確実なのだが、誰かに対して「応答」したとしても、その「応答」には不安定性が付きまとう。

ほぼ同じ事態を、デリダは「遺言」という言葉を使って表現していたとみなすことができる。「あらゆるグラフェーム(*graphème*)は、本質からして遺言的である」(DG 100/(上) 141)。デリダの言う「グラフェーム」（描線等の次元での弁別的差異）は、宮崎がまとめているように、「言語の反復的機能」（宮崎 2006 243）を備える点において「コミュニケーションの機能を保証」（宮崎 2006 243）する。「グラフェーム」は「言語」ほどの明示的な体系性以前のものとして捉えられた「記号」一般に近いと解しておくが、実際の「描線」等のイメージには限定されないはずだ。たとえば扉の前に小さな枝を立て掛けておくことで、自分以外の人物がその扉を使用したかどうかを弁別する特徴となりうる。「枝」は自然に存在する事物にすぎないが、それが「言語」たりうるかどうかは、「記号」として利用するかどうかという観点に依存する。こうした「記号」としての利用は「応答」の次元に足を踏み入

的終末論との連関を省察しなければならないだろう」（ED 213/285）。本稿では「メシア的終末論」に先立って、「終末論」それ自体の含意を検討するが、デリダの「終末論」については、亀井が「目的論」との関連において精査している。

⁶³ 「存在は、命運的なものとして、それ自身において終末論的である」（HGA 5 302）。

れているはずであって、「記号」の使用は相手に理解されない可能性、誤解される可能性を常に孕んでいる以上、「応答」の不確実性が帰結する⁶⁴。

「言語」の到来および「応答」や「伝達」の側面に着目するならば、先ほどの規定における「終末論」および「遺言」は、「私」と「他人」との「非対称性」として特徴づけられる。ただし「非対称性」のみが生じているのではなく、「超越論的」次元での「対称性」も存在している。言語が「私」に到来しているからには、「他人」がそもそも存在していたことを「私」は想定してしまう。仮に人工知能によるマシンによって子供が「言語」を教え込まれたとしたら、その場合でも「他人」の存在が、その子供に対して確信として与えられるだろうか。おそらく与えられるだろう。その場合（世界がほぼ滅亡してマシンと子供しか存在していない状態など）、子供にとっての「他人」は夢あるいは幻でしかない。だがそもそも「他人」なる存在は、「夢」や「まぼろし」に他ならないかもしれないではないか。おそらく多くの「私」は、仮に「他人」が「夢」であろうと「幻」であろうと、「言語」の到来に対して「応答」してしまうに違いない。「言語」が「私」に到来してしまった以上、やはりそれを拒むことは不可能であるだろう。

注目したいのは、デリダが「暴力と形而上学」の末尾で「夢」に言及していたことである。「経験論」は常に反駁される運命にあるとデリダは述べた後、承認せざるを得ない「経験論者の意図」(ED 224/301)が存在すると言う。「経験論」は先ほどの亀井の指摘にあった通り、「絶対的 - 他者」との「出会い」に他ならない。

それは、源泉において純粹に異他論理的な、ある思考の夢である。純粹差異の、純粹思考たらんとする夢。(ED 224/301)

ジャンケレヴィッチはこの「経験」に該当する事態を「神秘」と呼んでいたのだが、デリダの議論がジャンケレヴィッチ以上の解明をもたらすと言えるかどうかが重要だ。デリダ自身は「夢」という論点をそれほど発展させなかったように見えるが、デリダとレヴィナスが共に問題化していた「応答」という側面から議論を補足することで、「夢」という論点から「政治」という一見相容れないような含意を引き出すことができるのではないか。この点に少しだけ触れておこう。

これまでの議論からすれば、「幽霊」としての「顔」を「純粹」に取り扱うことは「夢」であるということになる。「経験論」(=「絶対的 - 他者との出会い」)は「夢」として拒絶されるのだけれども、「顔」を見出したという「経験」を「夢」として安易に拒絶することは難しい。なぜなら「顔」を見て取る限りで「応答」は否応なく生じてしまうからである。

⁶⁴ ここでの「不確実性」というのは、「応答」が確実なものではありえないことを示す。言い換えれば、「応答」が十全な仕方では決して伝達されないとも表現できる。こうした事情を宮崎は簡潔に次のようにまとめている。「言語の反復的機能が、コミュニケーションの機能を保証しながら、まさにそのことによって意味の一義的で透明な伝達を隔て、その純粹な達成を不可能にしているということ」(宮崎 2006 243)。

宮崎が論じた「テレコミュニケーションの論理」は、「顔」との「応答」のあり方としても読むことができる。「コミュニケーション」にとっては「コンセンサスの破壊」が（宮崎 2006 247）不可避なのである。

興味深いことに、宮崎は「テレコミュニケーションの論理」の延長として、「民主主義」との接続を示唆していた（宮崎 2006 251）。「民主主義」は「政治」の領域であり、「現実」を問題化する。ところがこれまで見たように、「顔」の圏域たる「対面」や「コミュニケーション」（それは既に「テレコミュニケーション」でもある）は、一種の「夢」である可能性がいつまでも残るのではないか。通常の場合ならば「現実」は目覚めによって「夢」を凌駕するが、「夢」が「超カテゴリー的」次元としてあらゆる「応答」に常に付きまとうとしたら、「現実」は「夢」との共存という解決し難い恐るべき事態である他はないように思われる。デリダが「民主主義」を「来たるべきもの」として扱い、その形象を明確には示さないのは⁶⁵、「政治」がいかにしてもこの「夢」からは脱することができないままに、「現実」の意義を絶えず問いかけねばならないという脱出不可能な事態からの、脱出への試みだからとも解することができる。

ここで「脱出不可能」という語を用いたからといって、本稿はデリダ的思考が「民主主義」や「政治」を単に未規定なままにとどめるとは考えていない。宮崎は「デリダに読まれるテレコミュニケーションの論理は、一体民主主義に何をもちこたすのだろうか」という問いを提示していた（宮崎 2006 251）。宮崎が「コンセンサスの破壊」に言及していた点を重視するならば、デリダ的「政治」は「コンセンサス」とは違う仕方で探求される、と予想されるだろう。では「コンセンサス」とは異なる「政治」、あるいは「民主主義」は、いかなる方向性において目指されるのだろうか。

先ほど言及した「夢」という論点について、かつて斎藤は「現実性の反対概念」ではなく、「純粋な可能性」であることを指摘していた（斎藤 2000b v）。「純粋な可能性」という発想は斎藤の最近の著作においても継承されているように思われるのだが、この論点がアレントとの関連において「倫理」と呼ばれていることに注目してみよう。なぜなら斎藤は「倫理」と「政治」が結び合う理路について重要な示唆を与えているように思われるからである⁶⁶。斎藤の言葉を引いておく。

「倫理」がおのれをその可能性において保持しつづけるためには、「倫理」以外のものに姿を変えて、「顔」とならねばならないのだった。その変貌した姿が「皆のために」、すなわち「共同体のため」なのである。（斎藤 2018 284）

⁶⁵ デリダが「来るべき民主主義」を「あらぬ時間」(VO 19/17)と呼んでいることは、「終末論」的観点を重視する本稿としては着目に値する。

⁶⁶ 今回は触れることができないが、「倫理」と「偽善」について語られた論点は、デリダやレヴィナスの「倫理」や「正義」を思考する際の重要な示唆となっているように思われる。（斎藤 2018 244-245）。

本稿が論じていた「対面」や「コミュニケーション」は、先ほどの文脈での「夢」あるいは「純粋な可能性」、「倫理」と言い換えうるはずだが、斎藤によると、その保持のためには「共同体」という観点が必要なのだ。奇しくも宮崎の最近の著作においても、その最終部たる第三部は「来るべき共同体への信」と題されており（宮崎 2020 253）、デリダ的思考と「共同体」との繋がりを予感させるものだと考えることができよう。だが問題はいかなる意味において「共同体」、あるいは「政治」や「民主主義」を捉えるか、という点であるように思われる。

たとえば宮崎は「友愛」や「家族」を「共同体」として扱っているように見えるのだが、「倫理」が関与すべき領域はおそらく「家族」のみというわけではないだろう。もちろん「友愛」の領域だけが「倫理」というわけでもないはずだ。閉鎖的領域のみを扱うことが問題を引き起こすとしても、「他人」一般が「共同体」であると見なすことも別の問題が生じてしまう。というのも「共同体」や「政治」というのは、何らかの区切られた領域を指すものでなければ意味をもたないように思われるからである。

同様の問題点は斎藤の議論に対しても指摘できるだろう。斎藤は「共同の生、すなわち共同体の存続」（斎藤 2018 276）という表現を使っているのだが、この場合、「共同体」の成員が誰であるか、その領域がどのように規定されるのかを問うていないように見える。本稿の立場からすると、「夢」としての「応答」はそれ自身のうちに安住することができず、決して実現はしないような「現実」への絶えざる問いかけとして与えられるものであったことを想起すれば、「共同体」を規定済みのものとして扱うのではなく、「共同体」がいかなる領域であるのか、「応答」がどのような宛先を持つのか、そして「共同体のため」になることがいかなる内実を持つのかを常に吟味することが課題となるはずである。なぜ常なる吟味が必要かと言えば、デリダ的な意味での来るべき「政治」あるいは「民主主義」においては、「コンセンサス」に頼るわけにはいかないからだ。

ではこの場合の「吟味」とはどのような内実でありうるのだろうか。「政治」の領域は「公共的」なものであり、その事情を斎藤は簡潔に次のように表現している。「皆のために」行われるものは「祭り」であり、「^{まつりごと}政」である」（斎藤 2018 246）。この観点には同意しうるとしても、そもそも何が「皆のため」になるかは共有されないのではないだろうか。あるいは全会一致で「皆のため」が決定された場合においてすら、そのような「コンセンサス」に疑義を差し挟むべきであるかもしれない⁶⁷。なぜなら全会一致という「コンセンサス」が成立したと見なされた場合には、もはやそれ以上の吟味をしようという動機が存在しなくなるからである。

デリダ的「政治」は「コンセンサス」に依存しないとは言いながらも、沈黙のうちに、あるいは独断的に「応答」を普遍化すべきというわけではなく、吟味の余地を残しておく点にデリダ的思考の方向性を見出すことができるのではないだろうか。「他なるもの」への問

⁶⁷ 斎藤は「共同体のために為したことに対する賞賛」（斎藤 2018 275）、あるいは「誰の目にもその成果が明らかな制作物」（斎藤 2018 440）として「ノーベル賞」という例を挙げているが、文学賞や平和賞を考えてみれば、受賞者を誰もが賞賛するという事態は経験的・内世界的水準においてすら成立しがたいと思われる。だが全会一致の賞賛が存在しないということは、本稿の観点からすればむしろ望ましい事態であると考えてみたい。

いかけ、「他なるもの」からの問いかけに終始してきた本稿は、困難でありつつも吟味のうちにとどまる「政治」が今後の展望かつ課題であることを示唆し、その歩みを終えることにしよう。

文献一覧

1. 辞典・語句索引

Cristian Ciocan and Georges Hansel: *Levinas Concordance*, Springer, 2005.

Duden Deutsches Universalwörterbuch, 6. Auflage, 2007.

Joachim Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3. Basel : Schwabe, c1971-c2007.

2. 参考文献 (外国語)

Aristoteles : *Metaphysica*. (アリストテレス『形而上学』、出隆訳、岩波文庫(上)(下)、一九五九年、一九六一年。)

————— : *Physica*. (アリストテレス『自然学』、内山勝利訳、岩波書店、二〇一七年。)

Augustinus : *Œuvres de saint Augustin 37, La cité de Dieu. Livres XIX - XXII, Triomphe de la cité céleste*, Desclée de Brouwer, 1960. (アウグスティヌス『アウグスティヌス著作集 第十五卷』、松田禎二・岡野昌雄・泉治典訳、教文館、一九八三年。)

Badleh, Jalal : *De Derrida à Lévinas, la dette et l'envoi - Le temps de l'autre : la déconstruction et l'invention du futur*, L'Harmattan, 2015.

Baring, Edward : *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge University Press, 2011.

Bernasconi, Robert : « Different styles of eschatology : Derrida's take on Levinas' political messianism », *Research in Phenomenology*, 28 (1), 1998, pp. 3-19.

Buée, Jean-Michel : « Éric Weil, penseur de l'unité plurielle », *Critique*, Editions de Minuit, n° 636, mai 2000, pp. 389-402.

Canivez, Patrice : *Le politique et sa logique dans l'œuvre d'Éric Weil*, Editions Kimé, 1993.

Chalier, Catherine : *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Cerf, 2002.

Davis, Colin : *Levinas: An introduction*, University of Notre Dame Press, 1996. (コリン・デイヴィス『レヴィナス序説』内田樹訳、国文社、二〇〇〇年。)

Descombes, Vincent : *Le Même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Editions de Minuit, 1979. (ヴァンサン・デコンブ『知の最前線 現代フランスの哲学』高橋允昭訳、TBSブリタニカ、一九八三年。)

Feuerbach, Ludwig : « Grundsätze der Philosophie der Zukunft », *Gesammelte Werke 9, Kleinere Schriften 2 (1839-1846)*, Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1970,

- pp. 264-341. (フォイエルバッハ「将来の哲学の根本命題——一八四三年——」 船山信一訳、『フォイエルバッハ全集 2』、福村出版、一九七四年、六三 - 一六一頁。)
- Franchini, Raffaello : « Die logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil », *Hegels Logik der Philosophie : Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Herausgegeben von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, 1984, pp. 106-123.
- Gasché, Rodolphe : « The force of Deconstruction », *Deconstruction, Its Force, Its Violence*, State University of New York Press, 2016. (ロドルフ・ガシェ「脱構築の力」 清水一浩訳、『脱構築の力——来日講演と論文』、月曜社、二〇二〇年。)
- Häggglund, Martin : *Radical Atheism : Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, 2008. (マーティン・ヘグルンド『ラディカル無神論』 吉松寛・島田貴史・松田智裕訳、法政大学出版局、二〇一七年。)
- Hansel, Georges : « Maurice Blanchot, lecteur de Lévinas », *Maurice Blanchot et la philosophie*, PUF, 2012, pp. 315-373.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, Bd. 20, Suhrkamp, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir : « Signification spirituelle du principe d'économie », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1928, 1, pp. 88-126. (ジャンケレヴィッチ「経済原理の思想的意味」 合田正人訳、『最初と最後のページ』、みすず書房、一九九六年、一四五 - 一九二頁。)
- (1938) : *L'alternative*, Alcan, 1938.
- (1970) : *Traité des vertus*, Bordas, 1970. (ジャンケレヴィッチ『徳と愛 1 徳についてII』 仲澤紀雄訳、国文社、二〇〇七年。)
- Kirscher, Gilbert (1989) : *La Philosophie d'Eric Weil*, PUF, 1989.
- (1992) : *Figures de la violence et de la modernité*, Presses universitaires de Lille, 1992.
- Kant, Immanuel (KrV) : *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe, Bd.3 de Gruyter.
- Lacroix, Jean : « Autrui et la Séparation », *Le Monde*, 19 janvier 1963.
- *Panorama de la philosophie française contemporaine*, PUF, 1966.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm : « De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae », Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. IV, Weidmann, 1880, pp. 469-470. (ライプニッツ : 「第一哲学の改善と実体概念」、河野与一訳『単子論』、岩波書店、一九八四年。)
- Löwith, Karl : « Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen », *Sämtliche Schriften I Mensch und Menschenwelt*, Herausgegeben von Klaus Stichweh und Marc B. de Launay, J.B. Metzlersche, 1981, pp. 9-197. (レーヴィット『共同存在の現象学』 熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇八年。)
- Malka, Salomon : *Emmanuel Lévinas, La vie et la trace*, Lattès, 2002. (サロモン・マルカ『評伝レヴィナス 生と痕跡』 斎藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳、慶應義塾大学出版会、二

〇一六年。)

Michaud, Yves : *La violence*, PUF, 1986.

Moati, Raoul : *Événements Nocturnes*, Hermann, 2012.

Moore, A. W : *The infinite*, Routledge, 2018. (ムーア『無限 その哲学と数学』石村多門訳、講談社学術文庫、二〇一二年。)

Peeters, Benoît : *Derrida*, Flammarion, 2010.

Pirovolakis, Eftichis : *Reading Derrida and Ricœur, Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, SUNY, 2010.

Plato : *Meno*. (プラトン『メノン』藤沢令夫訳、岩波文庫、二〇〇二年。)

Roubinet, Claude : « En marge de deux textes sur le dialogue », *Cahiers Éric Weil*, textes réunis par Jean Quillien, Presses universitaires de Lille, 1987. pp. 198-218.

Saghafi, Kas : *Apparitions - Of Derrida's Other*, Fordham University Press, 2010.

Sartre, Jean-paul (EeN): *L'être et le neant*, Gallimard, 1976. (サルトル『存在と無 1-3』松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫、二〇〇七-二〇〇八年。)

Sebbah, François-David : *L'épreuve de la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, 2001. (セバー『限界の試練』合田正人訳、法政大学出版局、二〇一三年。)

Serres, Michel: *Les cinq sens*, Grasset, 1985. (ミシェル・セール『五感』米山親能訳、法政大学出版局、一九九一年。)

Schnell, Alexander : *En face de l'extériorité, Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010.

Thorsteinsson, Björn : *La question de la justice chez Jacques Derrida*, Harmattan, 2007.

Vancourt, Raymond : « Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Éric Weil », *Archives de Philosophie*, Vol. 33, No. 3, 1970, pp. 471-489.

Vries, Hent de (RV) : *Religion and Violence, Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Johns Hopkins University Press, 2002. (ヘント・デ・ヴリース『暴力と証し』河合孝昭抄訳、月曜社、二〇〇九年。)

Waldenfels, Bernhard : « Grenzen der Legitimierung und die Frage nach der Gewalt », *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990, pp. 103-119. (ベルンハルト・ヴァルデンフェルス「正当化の限界と暴力への問い」村田純一訳、『理性と暴力 現象学と人間科学』現象学・解釈学研究会編、五 - 二七頁、一九九七年。)

2. 参考文献 (邦語)

青山拓央：『時間と自由意志——自由は存在するか』、筑摩書房、二〇一六年。

東浩紀：『存在論的、郵便的 ジャック・デリダについて』、新潮社、一九九八年。

石川求：『カントと無限判断論の世界』、法政大学出版局、二〇一八年。

今村仁司 (1982)：『暴力のオントロジー』、勁草書房、一九八二年。

——— (1992)：『排除の構造 力の一般経済序説』、ちくま学芸文庫、一九九二年。

- 亀井大輔 (2006) : 「〈歴史〉をめぐるデリダとレヴィナス——「暴力と形而上学」について」、現象学年報 (第二二号)、二〇〇六年。
- (2017) : 「補記」、『メルロ＝ポンティ哲学者事典 第三巻』、白水社、二〇一七年、七六 - 七九頁。
- (2019) : 『歴史の思考』、法政大学出版局、二〇一九年。
- 郷原桂以 : 『文学のミニマル・イメージ』、左右社、二〇一一年。
- 合田正人 (2006) : 「「暴力と形而上学」を読む——レヴィナスとデリダ」、明治大学大学院 仏語仏文学研究会、『L'Arche (17)』、二〇〇六年、三七 - 五六頁。
- (2008) : 「暴力論の基礎考察」、『暴力と人間存在』、筑摩書房、二〇〇八年。
- (2011) : 『レヴィナスを読む 〈異常な日常〉の思想』、筑摩書房、二〇一一年。
- 小手川正二郎 : 『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』、水声社、二〇一五年。
- 斎藤慶典 (2000a) : 『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』、勁草書房、二〇〇〇年。
- (2000b) : 『力と他者 レヴィナスに』、勁草書房、二〇〇〇年。
- (2003) : 『デカルト「われ思う」のは誰か』、NHK 出版、二〇〇三年。
- (2005) : 『レヴィナス 無起源からの思考』、講談社、二〇〇五年。
- (2006) : 『デリダ なぜ「脱 - 構築」は正義なのか』、NHK 出版、二〇〇六年。
- (2018) : 『私は自由なのかもしれない 〈責任という自由〉の形而上学』、慶應義塾大学出版会、二〇一八年。
- 坂部恵 : 『仮面の解釈学 新装版』、東京大学出版会、二〇〇九年。
- 関根小織 : 『レヴィナスと現れないものの現象学』、晃洋書房、二〇〇七年。
- 高橋哲哉 : 『デリダ 脱構築と正義』、講談社学術文庫、二〇一五年。
- 谷徹 : 「暴力論の基礎考察」、『暴力と人間存在』、筑摩書房、二〇〇八年、一七 - 六九頁。
- 谷口博史 (2000) : 「『国家』の余白に : ブランショ、レヴィナス、エリック・ヴェイユ」、『東京都立大学人文学報 (三一三)』、二〇〇〇年、二三 - 七九頁。
- (2004a) : 「言葉と暴力をめぐる (上) ブランショ、デリダ、レヴィナス」、『みすず』 第五一四号、二〇〇四年三月。
- (2004b) : 「言葉と暴力をめぐる (下) ブランショ、デリダ、レヴィナス」、『みすず』 五一五号、二〇〇四年四月。
- 長坂真澄 : 「リクールとフッサール」、『リクール読本』、法政大学出版局、二〇一六年。
- 納富信留 : 『ソフィストと哲学者の間 プラトン『ソフィスト』を読む』、名古屋大学出版会、二〇〇二年。
- 野矢茂樹 : 『哲学・航海日誌』、春秋社、一九九九年。
- 馬場智一 : 「「ユダヤ哲学の核心としての無限判断——ゴルディーン『無限判断の理論への探求』におけるその根拠と問題」、『人文・自然研究』、第八号、一橋大学大学教育研究開発センター、二〇一六年、二二二頁。
- 船木亨 : 『差異とは何か 〈分かること〉の哲学』、世界思想社、二〇一四年。

- 三重野清顕：「無限判断論の射程」、『江戸川大学紀要』、第二四号、六五―八〇頁。
- 港道隆：「現象学から顔 - 痕跡へ、そして代補」、『現代思想 総特集レヴィナス』、青土社、二〇一二年三月臨時増刊号、八五―一二七頁。
- 宮崎裕助：「ミニマル・コンセンサスの条件——デリダにおけるテレコミュニケーションの論理」、『哲学』第五七号、日本哲学会、二〇〇六年、二二八―二四〇頁。
- (2009)：『判断と崇高——カント美学のポリティクス』、知泉書館、二〇〇九年。
- (2020)：『ジャック・デリダ——死後の生を与える』、岩波書店、二〇二〇年。
- 村上靖彦：「眩暈と不眠 レヴィナスの精神病理学」、『現代思想 総特集レヴィナス』、青土社、二〇一二年三月臨時増刊号、二二四―二三七頁。
- 山蔦真之：「カント実践哲学における尊敬の感情——もしくは執行の原理?」、『哲学』第六一号、日本哲学会、二〇一〇年。
- 鷲田清一：『顔の現象学』、講談社学術文庫、一九九八年。