



## 他者へのかかわりとしての言語

——キエルケゴールとレヴィナス——

鶴 真 一

### はじめに

本論者は、いわゆる実存哲学の祖と目されるデンマークの思想家セーレン・キエルケゴールと、他者論に新たな道を拓いて一躍脚光を浴びるようになったフランスの哲学者エマニュエル・レヴィナスとを突き合わせて論じてみようという試みである<sup>(1)</sup>。

一見したところでは、キエルケゴールとレヴィナスとは共通する点が多いように見える。出発点となる大まかな問題意識に関して言えば、主体性が無意味なものになりつつあるという危機意識や、体系に対する批判などが挙げられるし、キエルケゴールによって哲学の表舞台に登場させられた「実存 (Existents, existence)」という問題は、レヴィナスにとっても根本的な問題である。こうした一見したところ共通していると思われる諸々の特徴を考えると、レヴィナスはキエルケゴールから続く実存の思想の系譜に属する思想家であると言えそうである。しかし、こうした外見上の類似点とは裏腹に、レヴィナス自身はキエルケゴールとの思想的隔たりをむしろ強調している。第一主著と言われる『全体性と無限』(一九六一年)でレヴィナスは、キエルケゴールの名を挙げて次のように批判している。すなわち、「キエルケゴールが考えていたのとは違って、体系を拒むのは

自我ではなく、他なるもの (Autre) である」(TI, 10) あるいは、「このように自我は善良さのうちに維持されるのだが、その際、体系に対する自我の抵抗が、キエルケゴールの言う主体性のエゴイスム的な叫びとして現れることはない。このような主体性は依然として幸福と救いを気にかけているからである」(TI, 282) と。こうした発言だけを取ってみても、両者の間には、主体性の規定や体系という語によって意味されているものが必ずしも同じではないということがわかる。『全体性と無限』でキエルケゴールの名が登場するのはこの二箇所だけであるが、この時期にレヴィナスがキエルケゴールに関して行った発言もおおかた批判的な性格の強いものである<sup>(2)</sup>。

しかしそれでもなお私たちは、ある一つの本質的な事柄においてキエルケゴールとレヴィナスが触れ合っているのではないかと考える。それは、「他者へのかかわりとしての言語」という問題においてである。言つまでもないことだが、「他者」という語はキエルケゴールとレヴィナスにおいてはまったく異なる意味をもっている。すなわち、「他者」と言う場合、キエルケゴールにおいては「神 (God, Dieu)」のことを指すのに対し、レヴィナスにおいては「他なる人間 (autre homme, Autrui)」を指すものである。しかもキエルケゴールにおいては、神へのかかわりに言語が介在するといった考えは見られない。したがってそのままでは、「他者へのかかわりとしての言語」という問題に関して、キエルケゴールとレヴィナスとを比較することはできないということになる。しかしここで思い出さなければならないのは、キエルケゴールはその著作活動を通じて、「伝達 (Meddelelse, communication)」の問題に多大な関心を寄せた稀有な思想家であるということである。彼は沈黙考する思想家であるだけでなく、みずからの思想内容がどのように受け取られなければならないかということを常に配慮していた。とするなら、彼はその著作活動を通じて、まさに言語を介した

「他なる人間」へのかわりを遂行してたと考えることができるのではないだろうか。「他者へのかわりとしての言語」という問題をキェルケゴールのうちに見出そうとする本論者の立場から言えば、言語は人間どうしをつなぐ単なる媒介であるだけでなく、各人が主体的になるという動的な事態として浮かび上がってくることになるだろう。したがって、本論者が問題としている「他者へのかわりとしての言語」における「他者」とは、「他なる人間」のことを意味しているのである。

さて、「他者へのかわりとしての言語」という問題に定位してキェルケゴールとレヴィナスを比較検討するのが本論者での目的であるわけだが、今回のこの試みは、両者の思想上の異同を単に指摘するだけにとどまらず、キェルケゴールとレヴィナスの思想を通じて、「実存」に関する哲学的言述の可能性について考えてみたいという関心によって導かれている。そこでまず、本論者を導く一つの問いを明確にしておこうと思う。その問いとは、「実存について語ることは可能か」というものである。実のところ、この問いはフランスの哲学者ジャン・ヴァールによって提出されたものである。「まさに実存について語ることによって実存を変質させ、実存を本来的な実存から非本来的な実存に変えてしまう危険を冒すことになるのではないか。実存をひと(Ⅱ)の領域、誰でもいい誰か(Ⅲ: importe qui)の領域というまさに避けなければならない領域に実存を下落させる危険を冒すことになるのではないか」<sup>(3)</sup>。ヴァールのこの問いに対するまともな答えはついに出来ることはなかったが、この問いは「実存は定義されるか」とも言い換えることができるだろう。もし実存が定義可能なものであるとすれば、ちょうど言葉が現実を切り取るように、実存もまた誰にとっても客観的な内容を持つ一つの概念となる。しかしここに、実存への裏切りがあることは明らかであ

る。というのも、言語が通用可能であるのはその一般性ないし普遍性のゆえであるとするなら、言語によってみずからを表現し、その言表が他人に理解されるということのうちには、個別性の解消が必然的に帰結するからである。

### 一 間接伝達と単独者 キェルケゴール

実存という概念の性格上、実存について語るといふことのうちには一つのアポリアが存在している。そのアポリアとは、言語化されることによつて実存の特異性が一般化されてしまつというものである。当然のことながらこのアポリアは、一般性ないし普遍性を確立する言語の性格に由来するものである。ある言葉が意味をもつということは、その言葉が私だけではなく他の誰にとつても同じ意味をもつということである。例えば、「今日は寒い」と誰かが言った場合、この発言が理解されるには「寒い」ということがどのようなことか他の人々にも一般的に理解されていなければならない。あるいは逆に、「今日は寒い」と言つていけるために「寒い」という言葉が一般的にどのようなことを意味するのかを当人が理解していなければならない。とするなら、まさに私たちの思考や感情はすべてこうした一般性に翻訳されてはじめて理解されるものとなり、また自分にとつても理解しうるものとなると言えるであろう。私たちはこのように、一般的なもの、共通のものへと融即することで、他とのつながりを確保することができる。しかし、このようにして確保された他とのつながりにおいては、私と他人との差異はかぎりなく薄められ、実存することが抽象的に捉えられるという矛盾に至つてしまつことは否めない。こうした問題をキェルケゴールは、『哲

学的断片への結びの非学問的な後書』において、「直接伝達」と「間接伝達」という二つの伝達形式を区別しながら、主体的思想家の問題として取り上げている。

キエルケゴールは、「人は一般に多識のために、実存するということはいかなることであるのか、そして内面性とは何を意味すべきかを忘れてしまったということ」(VII, 227)を「現代の不幸」であるとしば述べているが、こうした危機意識が彼の思想を動かす一つの原動力であると言つことができよう。こうした実存の忘却は、実存を永遠の相の下に捉える客観的思惟を旨とする近代の思弁の必然的な帰結であるが、キエルケゴールはこうした実存の忘却を「放心」であると皮肉めいた口調で述べている。たしかに、キエルケゴール自身も客観的思惟の意義をまったく否定しているわけではない。客観的思惟に本質的なことは、すべての事柄を永遠の相の下に捉えるということであり、まさにこうした性格ゆえに実存を捨象して考えるのはむしろ必然的なことである。しかしここに、実存について考え、実存について語ることの困難があることもまた事実である。

実存について考えたり語ったりするのが困難であるという第一の理由は、「実存」とはまさに「現実存在すること」という動的な営み、すなわち「運動」ないし「生成」である以上、実存を思惟や言述の主題にするということとは、実存をありのままに捉えることにはならないということがある。「実存は運動なしには考えられない。そして、運動は永遠の相の下においては考えられない」(VII, 296)のであって、「実存を永遠の相の下に、そして抽象的思惟によつて考える」ということは実際のところ、実存を棄てるということである」(ibid.)。そして第二の理由としては、実存すること「が」主体的になること」という課題として各人に要請されているということがある。主体的になるということが具体的にどのようなことであるのかが説明されても、それが一般的な知識として受

け取られるならば、それを字義通り受け取った者は、ちょうど「他人の言うことを聞いてはいけぬ」と言われた人が直面するようなダブル・バインドに陥らざるをえない。「客観的には、何が言われるかに強調点がある。主体的には、如何にそれが言われるかに強調点がある」(VII 188)と言われる所以である。

キエルケゴールは思惟に関して、思惟する主体とその実存に対して関心をもつか無関心であるかによって、「客観的思惟」と「主体的思惟」とを区別している。「客観的思惟が思惟する主体とその実存に無関心であるのに対して、主体的思想家は実存する者として本質的に自分自身の思惟に関心をもち、その思惟の内に実存している」(VII 91)。思惟するといふことは一般的なものを思惟するということであるが、このように思惟している者は当然のことながら実存している者でもある。しかし客観的思惟は、その思惟そのものによって得られたものが思惟する者の実存にどのようなかわりがあるのかについては問わない。というよりむしろ、そのように問うことは原理的に不可能であると言ったほうがよいだろう。例えば、見る者と見られるものとの二者関係を考えてみればそのことは明らかである。見る者(認識主観)と見られるもの(認識対象)との二者関係においては、視線の方向性ゆえに見る者が何であるかを言うことはできない。もちろん、第三者的な視点を新たに指定することによって、見る者と見られるものとの二者関係そのものを対象として見ることは可能であるが、たとえそのように視点をずらしてみても、今度は対象としての二者関係を見る者も延々と後方にズれていくだけで、どこまでいっても基本的には二者関係を無限後退的に再生産しているにすぎないわけである。これと同様に、思惟と実存との分離も決して埋めることはできない。かくして、自分の考えたことを言葉に表し誰かに伝えるに際して、主体的に思惟する「主体的思

「思想家」には、「二重 = 反省 (Doppelreflexion)」が要求されることになる。「思惟が言葉を通じてみずからの厳密な表現、つまり第一の反省の事柄であるものを発見したとき、第二の反省が不意に現われる。この第二の反省は、伝達者に対する伝達のかかわりを対象とするものであり、しかも、觀念に対する実存する伝達者に固有のかかわりを取り戻すのである」(VII, 64-5)。通常の伝達は直接的なものであり、何が言われているかが理解されればそれで事は済んでしまう。客観的思惟の伝達とはまさにそのようなものであるが、先ほどから私たちが指摘しているように、そこでは、みずからの言表が理解されることによって伝達者の実存だけではなく同時に受け取り手の実存も無視されてしまうということは避けられない。キエルケゴールは客観的思惟と主体的思惟における伝達をそれぞれ「直接伝達」と「間接伝達」と区別し、後者の間接伝達において主体的思惟し、みずからを伝えようとする伝達者と、その伝達を受け取る者の実存をともに維持しうるような関係を模索したのである。

間接伝達に関してキエルケゴールが案出した諸々のテクニックは実に興味深いが、ここでは間接伝達において伝達者と被伝達者が蒙る変化に焦点を絞って考えることにしたい。キエルケゴールによれば伝達の秘訣とは、「相手を自由にすること」(VII, 64)にあり、したがって、「伝達者は自己を直接に伝達するべきではなく、自己を直接に伝達することは不敬ですらある」(ibid.)。実際、実存が生成である以上、実存に関する客観的な知識というものはつねに不完全なものであるか、あるいは「人間一般」といった抽象的なものにならざるをえない。しかし、「哲学する」ということは空想的な存在物に対して空想的に語るといふことではなく、実存する者に対して語られる」(VII, 109)ものである以上、伝達には他の人間に対する配慮が要求される。このように、キエルケゴール

ルが間接伝達に見出した意義は、伝達において重要なのは実存する者どうしのかかわりであり、ここでは伝達者に対して「倫理的なもの」の要求が存しているということである。伝達者が受け取り手のことを配慮しなければならないということは、伝達者がそうした責任を負う者として伝達そのものに立ち会うということを意味する。こうした倫理的なものによって伝達者は単独の者となる。

『単独者』の範疇に、私のありうべき倫理的な重要な意義が絶対的に結びついている。(XIII, 648) という一文は、キエルケゴールの「単独者 (den Enkeltre, le singulier)」という概念の意味をよく表しているが、私たちがここで注目したいのはむしろ、『単独者』は精神の、精神＝覚醒の範疇である。(XIII, 650) という考えである。キエルケゴールはみずからの著作活動は「かの単独者」に向けられたものであるとしばしば述べているが、これは正確な言い方であるつか。というのも、もし理想的な読者として想定された者が既に単独者として実存しているなら、キエルケゴールの著作活動はそもそも無用であるはずだからである。『哲学的断片』における教師と弟子の関係に関する議論や、『倫理的伝達と倫理 宗教的伝達の弁証法』における伝達者と受領者の関係においては、伝達者と受け手とははじめから措定されているが、むしろ伝達というかわりにおいて、両者はみずからが単独の者として相手に向き合っていることを悟るのではないだろうか。事実として実存するだけではなく、まさに精神的な覚醒として実存する者、すなわち単独者となるのである。一人の実存する主体として向き合っているということをおぼれたときに、責任を負うべき主体が誰なのかも曖昧になる。したがって、実存の忘却は倫理的なものの忘却とパラレルであると言えるだろう。

間接伝達においては、伝達者の言わんとするところが相手に正確に伝わったかどうかを確かめることはできない。ひょっとしたら、相手はとんでもない誤解をしているかもしれない。間接伝達は

こうした恐るべきリスクを伴っている。見方によっては、間接伝達はそれが成功したのか失敗したのかを判別できない以上、「不毛な」試みであるということになる。しかし、間接伝達においてはこのリスクはあえて引き受けなければならない。直接伝達におけるように、単なる情報や知識のやりとりにおいて、それにかかわる者たちが自己において何の変化も蒙らないばかりか、他人が言うことを鵜呑みにして、それに対してみずから何の積極的なかわりをなさないとしたら、それは伝達者も受け手もみずからの主体的実存を抹殺していることになる。間接伝達を通じて主体的に実存する単独者が覚醒されるという事態は、もっぱらキエルケゴール自身の著作活動とのかかわりにおいて論じられているが、大衆に語りかけるのではなく一対一での対話に身を置いたソクラテスから彼が着想を得ていることを考えれば、この問題は思想家に特殊な問題としてではなく、実存する者が主体的になるという事態そのものであると考えることができるだろう。

## 二 他者と言語 レヴィナス

レヴィナスが他者論に新たな展開を開いたのは何と云っても、他者へのかかわりを「言語 (language)」のうちに見出したことによる。この言語という発想はその後、『存在するとは別の仕方で』(一九七四年)において、言うこと (le Dire) と 言われたこと (le Dit) という対立概念を通じて深化されるが、基本的な主張には変化はない。その基本的な主張とは、言語における言述の内容ではなく、「言うこと」「そのものに注目する」ということである。レヴィナスのは、そもそもなぜ私は口を開き何事かを言わなければならないかという場面に定位し、そこにおいてこそ他者の他性が生起

すると同時に、主体としての私の唯一性が要請されるといふ事態を見出そうとしているのである。レヴィナスにおける他者の規定は、「絶対的に 他なるもの、それが 他者 である」(II, 9) というテーゼに代表される。他者は自我から絶対的な仕方で分離されているのであり、自我と他者とは何らかの属性の違いによって異なっているのではないというのが基本的な考え方である。このように両者を絶対的に分離することによって、他者と自我とを吸収し両者の差異を無意味なものとする「全体性 (totalité)」の実現を回避することができる。言うまでもなく、全体性という概念は『全体性と無限』において厳しく批判される概念であるが、レヴィナスが全体性を批判する理由は二つある。一つは、同 (le Même) が 他 (l'Autre) をみずからのうちに同化し全体性を形成するとき、その同化の過程において媒介を必要とするが、その媒介によって 他 のみならず 同 もまた疎外されるといふ自己矛盾的な事態が生じるというものである。レヴィナスは、同 と 他 とをたなく「媒介」としての「第三項」の最たるものとして存在概念を考えているのであるが、すべてのものは存在するかぎりにおいて思考可能なものとなるという立場では、同 と 他 という区別そのものが意味をなさなくなってしまう。それゆえ、レヴィナスの全体性批判はそのまま存在論批判となるのである。もう一つは、存在論による全体性の実現はそもそも不可能であるというものである。レヴィナスは「存在了解がすでに、主題のうちのみずからを与えつつも主題の背後から再び現れる存在者に対して語られる」(II, 18) という極めて素朴な事態によって、たとえ全体を捉えてもそれを誰かに語る以上、その全体はすでに破綻していると指摘する。だからこそ、レヴィナスにとっては「他者に対して語ること」、つまり他者との関係が存在論に先立つものとされるのである。ところで、こうした全体性の実現を妨げる他者の他性は、欲望 (Desir) において生起する。レヴィ

ナスは、みずからのうちに生じた欠如や必要にもとづいて自我が対象に対して抱く 欲求 (Desoin) と、他なるものであるがゆえに 欲望をそそのもの (Desirable) である他者によって引き起こされる、欠如にもとづかない 欲望 とを区別している。そもそも他者は、私にとつて必要であるか否かといった観点から、つまり欲求の観点から問題にすることはできない。というのも、欲求の観点から他者を見た場合、他者は私の欲求によって織りなされる一つの意味連関 (文脈) において「何ものかとして」「位置づけられ (つまり、何らかの意味を付与され)、他者の他性は括弧に入れられてしまふからである。さらに、欲求は自我のうちに生じた欠如に由来するから、その欠如を充たすことととりあえず満足することができる。それに対して欲望は、自我のうちに生じた欠如に由来するわけではないので、そもそも充たすことが満足するといったことはかかわりがない。言ってみれば欲望には「終わり」がないのであつて、その意味で欲望は「無限 (infini)」であると言える。こうしたことからレヴィナスは、欲望を抱くということは「無限の観念 (idée de l'infini)」を抱くということにほかならないと考える。しかも無限の観念とは、「無限の無限化」といつ存在様相である。(TI, XV)と言われており、具体的には、「有限な思考からその思考内容がはみ出すこと」(TI, 171)である。「ここに」「みずからが思考する以上のことを絶えず思考する思考」(TI, 33)という、ノエリスとノエリスとの合致をめざす「志向性 (intentionalité)」とは異なつた思考のあり方が示されている。こうして、欲望において、他者は、あるいはもつと厳密に言えば、他者の他性は無限の観念として顕現するのである。こうした無限の観念としての他者の他性の顕現が、「顔 (visage)」と呼ばれるものである。顔とは他者に特有の顕現様態であるが、それは認識の対象としての可視的对象ではなく、「私のうちにある 他者」の観念をはみ出したつ、他者 が現れる様態」(TI, 21)のことである。

このように、レヴィナスが他者に関して最初になしたことは、他者を「認識の対象」から区別することであった。認識の対象にかかわるのは違った仕方だがかわりたいと願う唯一の存在である他者とは、私が語りかける「対話者 (interlocuteur)」である。ここに、同 から 他 へのかかわりとして「言語」に注目しなければならない理由がある。ただし注意しなければならないのは、レヴィナスの言う「言語」とは、いわゆる記号体系としての言語ではないということである。記号体系として捉えられる言語においては、記号とその記号によって意味されているものとの参照関係が主要な事柄となり、したがって、ある発言において何が言われているかといったことだけが問題となる。レヴィナスが注目するのは、こうした一般的に理解されているような言語ではなく、言葉を発するという場面そのものにおける言語である。私が言葉を発するということは私が他者の「顔」を認めたということであり、他者に対する「応答 (réponse)」である。しかも、応答する必要があるということは、他者が私に対して外的な存在であるということでもある。したがって言語とは、「他 が 同 とかかわりつつも、同 に対して超越的なものにとどまるようなかわりである」(I, 6)。言語の核心は他者の顔に対する応答であり、その意味において他者に対する「責任 (responsabilité)」である。このことは同時に、私の主体性と唯一性を要請し、保証するものでもある。つまり、私は他者に対して応答しなければならぬという責務を負った者として、そして自分の代りに誰かが応答してくれるのではなく、まさに主体として応答することが私に求められているという意味で、私の唯一性が要請され、保証されるのである。したがって、言語は主体の自発的自由に端を発する能動的活動ではなく、応答しなければならないという責任を負わされている以上、言語の本質は「倫理的なもの」であるということになるのである。

### 三言語における二つの次元 「記述言語」と「応答言語」

これまでの考察によって二つのことが明らかになった。一つは、キエルケゴールとレヴィナスはともに言語において、言表の内容が問題になる次元と、他者へのかかわりが問題となる次元という二つの次元を区別し、後者の次元をより根源的なものと見なしているということである。前者の用語では「間接伝達」と「直接伝達」、後者の用語では「言ふこと」と「言われたこと」である。そして二つには、他者へのかかわりとして彼らが注目している次元における言語は、同時に「倫理的なもの」の境位でもあるということを見出したということである。哲学が倫理的なものを付随的なものとしてしか考慮しえないのも、また、存在から当為を導き出せないと言われるのも、従来<sup>4</sup>の哲学の立場が、言語を通じた他者へのかかわりそのものに目を向けないことに原因があると言えよう。キエルケゴールとレヴィナスにおける言語の二つの次元を、あくまで筆者による仮説にすぎないが、「記述言語」と「応答言語」と呼ぶことができるだろう。前者は、言表内容を重視する従来の言語観における言語であり、後者は、言語のうちに他者へのかかわりを見る言語観における言語である。こうした区別に従って考えれば、冒頭で触れた、「実存について語ることは可能か」というヴァールの問いは、哲学的言表としての記述言語の次元で発せられた問いであるわけだが、彼が危惧していた言語による個別性の解消という事態は、他者へのかかわりとしての応答言語の次元で回避されるはずである。

言語におけるこうした二つの次元の区別を念頭に置いた上で、改めてキエルケゴールとレヴィナスの思想を振り返ってみると、各人が単独者になることを目論んだキエルケゴールの間接伝達は、哲学の核心に触れるものであると言つことができる。「一番大切なことは、生きることそのもので

はなくて、善く生きることである」というソクラテスの言葉に象徴されるように、哲学とは、私たちがその時の気分次第で考えたり考えないでいたりできるような「客観的な知」の探究ではなく、私たち一人一人の生き方に深くかかわる性格のものである。キエルケゴールは「実存」に注目することによって、哲学の流れを本来の場所に引き戻したのだと言っていることができるだろう。キエルケゴールのこうした努力はその後、実存哲学という一大思潮の形成に大きく影響し、後裔たちによって「実存」について多くのことが語られてきた。しかしそのわりには、キエルケゴールが主体的思想家に独自の形式として強調した間接伝達の問題についてはほとんど顧みられることがなかったと言つてよいだろう。実存哲学において、他の人間とのかかわりが後回しにされたり、他の人間との相克を説くような極端な主張がなされるようになった背景には、まさにこうした事情があったのだらうと推察される。実存哲学のこうした偏りの原因は、キエルケゴールの思想の一面のみを強調してきたことにある。実際、実存哲学はその力点の置き方で違った様相を呈することになる。主体性を強調すれば観念論的となり、他者を強調すれば実在論的となるといった具合である。こうした対極的な様相を調停し、偏りを是正することに一定の成果を挙げたのが、レヴィナスの他者論であったと言つことができよう。彼の他者論の独自性は、フッサール現象学やハイデガー存在論においては「他なるもの」が解消されてしまわざるをえない、あるいは積極的にそのような姿勢をもつてなされた知の枠組みであるという原理的な困難を、デカルトの無限の観念に着想を得たレヴィナス独自の「形而上学」、さらには「倫理的なもの」を大胆にも前面に押し出すことで可能になったという点にある。言つてもないが、レヴィナスの他者論は、他者を顧慮しないことは「悪」であるといった素朴な議論ではない。むしろ、他者を忘れるということが主体性にとっていかに危機的

なことであるかという視点から、他者の問題へと遡及するのである（こうしたスタンスそのものもキエルケゴール的なものを想起させよう）。レヴィナスにおいて他者の問題は主体性の問題とパラレルであつて、『全体性と無限』が「主体性の擁護」を自任したものであつたということは忘れてはならない。

さて、以上のような共通性が認められるものの、キエルケゴールとレヴィナスの決定的な違いもまた明らかである。言語を通じた他者へのかかわりそのものにおいて他者の他性が生起するというレヴィナスの主張に対して、キエルケゴールにおいては他の人間に関しては素朴に平等な人間観を前提している。キエルケゴールがこうした立場に立つのには、主に二つの理由が考えられよう。一つは、キエルケゴールにおいては、「絶対的に他なるもの」は神のみであるということであり、二つには、キエルケゴールの思想そのものの成立が、客観的思惟を旨とする近代思弁においては実存する具体的な一個の主体の地位が脅かされているという危機意識に強く動機づけられたものであるということである。

前者の理由に関しては、神の前においては人間は皆一個の平等な個人であり、それ以上でもそれ以下でもない、したがって、人間どうしの間には相対的な違いしかないということを意味する。例えば、『我が著作家』活動に対する視点<sup>1</sup>では、次のように述べられている。「それぞれ個々の人間を、絶対的にそれぞれの人間を尊敬すること、それは真理であり、神を畏れるということであり、『隣人』を愛するということである。しかし、倫理 宗教的には、『大衆』を『真理』に関して法廷と認めること、それは神を否定することであり、それゆえにまた『隣人』を愛することもまた不可能となる。『隣人』、それは人間の『等しさ』に対する絶対的に真実な表現である。もし

各人が真実に隣人を自分自身の如く愛するなら、その時には人間的「等しさ」が絶対的に達せられているだろう。真実に隣人を愛する各人は、絶対的に人間的「等しさ」を表現している」(XIII, 639)。キエルケゴールにおいては、「主体的になること」とは「キリスト者になること」という一つ、そうした大きな目標のもとに位置づけられており、「大衆」から離れ「単独者」になるという課題もまた、「神の前に」という宗教的・キリスト教的な境地において本来の意義をもつものである。

後者の理由に関して言えば、実存している主体としての「私」を危機にさらしているのは放心した近代思弁ないし虚偽としての「大衆」であり、またそのような放心や虚偽から各人を呼び覚ますのは単独者たる「私」であるということの意味する『全体性と無限』でのキエルケゴール批判は、こうした考え方に対して向けられたものである。しかし、すでに見たように、キエルケゴールの間接伝達が伝達者のみならず被伝達者に対する倫理的な配慮によって案出された方法であったことを考えれば、レヴィナスの批判には一面的なところがあることは否めない。

キエルケゴールとレヴィナスとの比較に関してはまだまだ考えなければならぬ興味深い点が多くあるが、本論考においてそうした作業にとつての一つの手がかりを提示できたかと思う。レヴィナスの思想の核心ともいえるべき「言語における他者へのかかわり」という問題は、キエルケゴールにおいてもすでに提示されているということ、そしてこうした問題が「倫理的主体性」の問題にまで及ぶものであることを確認して本論考を終えることにしたい。

## 注

- (1) 引用は「」で示し、その末尾に( )を付して当該箇所を下記の略号と頁数で示す。  
 一 キエルケゴールからの引用に関しては、『原典訳 キエルケゴール著作全集』(大谷長監修、創言社)を基本的に使用しているが、適宜、仏訳『キエルケゴール全集』(Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, trad. P. H. Tisseau et E. M. Jaquet-Tisseau, Orante, Paris, 1966-82)を参照し、細かい表現については仏訳にもよって修正した。なお、引用箇所の巻数と頁数に関しては、『キエルケゴール全集』第二版 (Søren Kierkegaard's *Samlkede Værker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, 2 Udgave, København 1920-36.) のものをとる。
- 二 レヴィナスからの引用に関しては、すべて引用者による訳出である。引用箇所に関しては以下の略号と頁数を付してある。なお、レヴィナスの用語で大文字で始まるものについては、で表記する。TI : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4e éd., M. Nijhoff, The Hague / Boston / Lancaster, 1984 (1961). (『全体性と無限』、七略記)
- (2) レヴィナスがキエルケゴールを正当に理解していたかについては疑問である。この件に関しては、フランスにおけるキエルケゴール研究の第一人者であるジャン・ヴァールとの思想的な対立をも考慮に入れなければならないだろう。キエルケゴールに関するこの時期の発言としては、『生けるキエルケゴール』(Kierkegaard vivant, 1966, UNESCO, Gallimard, 1966.) に収められた討論での発言がある。しかしレヴィナスによれば、そこに収録された彼の発言は一部修正されており、発言の主旨を正確に伝えるものではないとのことである。そのため、彼はみずから著書『固有性』(Norm propres, Fata Morgana, Montpellier, 1975)で、当時の正確な発言を再録している。また、『実存と倫理』と題されたキエルケゴール論も同書に収録されている。
- (3) Jean Wahl, *Les philosophes de l'existence*, 2e éd., Armand Colin, Paris, 1959, p.10.
- (4) これをゆびに特徴づけるとすれば、記述言語は「空間的」であるのに対し、応答言語は「時間的」であると言いつてもできる。記述言語が「空間的」であるのは、記述することこそその記述する事柄を時間的に現前させ、私たちがそれに対して距離を保持しうるからであり、応答言語が「時間的」であるのは、問いかけと応答の間には時間的なズレが生じざるをえないからである。
- (5) ジャック・コレットはレヴィナスのキエルケゴール批判を念頭に置きつつ、次のように言っている。

「しかし、『実存する主体的思想家』の「自己」は、体系に衝突し単なる反発であるとはしばしば述べられている自己中心的な自我ではない」（cf. Jacques Collette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Gallimard, Paris, 1994, p. 100.）

(6) デリダやリクールなどに見られるように、「倫理的主体性」の問題は現代思想におけるアクチュアルなテーマとして注目されている。こうした議論の高まりは、レヴィナスに端を発するものであることは言うまでもない。哲学的問いの源泉を倫理に見出すとする倫理的主体性の問題をめぐって、反省哲学者であるナベールとレヴィナスとを比較しながら論じた興味深い研究として、杉村靖彦氏の「倫理的主体性をめぐって レヴィナスとナベール」(『哲学研究』第五六五号、一九九八年)がある。