

実存から他者へ——レヴィナス、デリダのキルケゴール読解

河上正秀

一

著書『おそれとおのき』を基本テキストとしながらキルケゴール思想を現代的解釈に付す、さらにはこのテキストを通して現代における倫理的基礎理念を構築しようとする思想動向がある。その動向は、かつてハイデガーの実存思想の発展的解消として第二次世界大戦後にサルトルがそうしたように、同じくハイデガー批判を通じてのレヴィナスとデリダの思想的営為がまたそうした展開を果たそうとしているかにみえる。

ところで、キルケゴール思想を実存論的カテゴリーのもとに、少なくとも大陸ヨーロッパの中心へと引き出した初期ハイデガーの功績は、たしかに今日からしても記念碑的意義を留めている。しかし歴史的には、すでにハイデガー自身の手のうちにおいてさえ、キルケゴール固有の実存の意義は存在論へと解消されて、ほとんど換骨奪胎に付されていたこともまた周知の事実である。一九六二年ハイデガーは、「キルケゴール年 (l'année Kierkegaard)」の名で、キルケゴール生誕一五〇周年に因んで催されたユネスコ主催の討議のメンバーとして招待されていたにもかかわらず、不参加であったこと、またその代償として彼が寄稿した論文『哲学の終焉と思惟の使命 (La fin de la philosophie et la tâche de la pensée)』の内容も、およそキルケゴールについての実質的論議からはほど遠いものであったことはよく知られている。さら

にハイデガーの後期思想にあっても、或る種の回想的な引用はなされることはあっても、ほとんど初期の情熱を留めることはないと言つてよいのである。

しかし一方でフッサールの現象学およびハイデガーの存在論を批判しつつ、他方で従来の方法とは異なる視界から再度一九六〇年代後半にレヴィナスがキルケゴール論を展開し、それを介して自らの倫理問題の礎石を提起していること、またそうした足跡の上に立って、今度デリダがさらなる批判的視点に基づいて倫理問題を繰り広げるといった一連の動向を、われわれはどのように解すべきであろうか？ キルケゴール思想の影響史の新たな塗り替えとして、またその思想の倫理的読解による倫理思想史上の新たな局面を開くものとして、そこからいかなる思想的課題を見いだすことができようか？

ところで、いまだ実存主義的な風潮が漂っていた時代のなかにあつて、先の「キルケゴール年」の講演者の筆頭がサルトルであつたことは当然の感があつたし、そこでの参会者であつたJ・ボーフレ、L・ゴルトマン、J・イポリット、G・マルセル、J・ヴァール等々のフランス実存主義思想家の往時の蒼々たる面々のうちでも、とりわけサルトルのキルケゴール論がいかに衆目を集めたかは想像以上のものがある。そのことを裏づけているのは、討議記録が刊行されるに当たつてのタイトル「生けるキルケゴール」が、サルトルの講演タイトル「単独的普遍者 (L'Universel singulier)」の内幕のなかに討議全体の主旨を集約するような明確なキルケゴールの現代的読み込みを表示していたことである。そこでの論議の内容がいまだ冷戦状況下に見合つたイデオロギー的色調を明確に留めており、今日からすればまさにその点で隔日の感がある。

しかしそのことに伴うキルケゴール了解の時代状況的な一定の共通した範型があつたことはここで特記しておかざるをえない。端的にそれは、キルケゴールの、とりわけ「不安」の概念を基軸とした実存的「単独者」理解、言い換えるなら歴史における主体の孤立化としての「単独者」理解が念頭に置かれていたように見える。そのことは、ルネ・マチウの冒頭の挨拶の中に見受けられるように、「偉大なる孤独者」キルケゴールの本領がどこまでも彼の「不安」における時代的人間の反映にあつたこと、さらには「不安」のもたらす「絶対的孤独」の強調にこそ求められるべきだとされている点に表出されている (KV16)。要約すれば、「不安」が人間の内面と主体性を保持する作用を引き出すかぎり、キルケゴールは人間を刻印するのだとされている。この不安に基づく孤立的人間が時代における内面の営為のなかでい

かに効果的意義を有するかが改めて強調されている。

そのことはまた、サルトルのキルケゴール像が歴史における「単独的普遍者」であることと決して矛盾することはない。サルトルもまた講演全体の骨子として、キルケゴールにおける『不安の概念』から援用しながら、罪に絡む不安の原型、すなわちアダムにおける罪への不安という個別的・実存的体験とそれを通してすべての人間が罪の普遍性において全的人間になることとの弁証法的視点を捉えようとしている。手短かにいえば、歴史における個別の非知と普遍における知との弁証法的融合の視点を模索しようと企てる。他ならぬキルケゴールこそは、「単独者が歴史のうちに普遍者として自己」を設定するかぎりにおいて、普遍者が単独者として歴史のうちに入ってくることを示したおそらく最初の人である。」(KJG) この単独者がいかにして普遍者として「生ける者」たりうるかは、サルトルにとつてのキルケゴール思想の意義、すなわち歴史の不条理、逆説を希有なる不安による孤独化を通して顕在化することにあつた。まさに不安こそが、あるいはキルケゴールのアダムこそが、その歴史的不条理と逆説を思想的に体現しているとされる。

およそ「不安」が実存的核として選ばれてきた傾向は、ひとりサルトルに始まったことではない。実存思想史の遠因を辿るなら、二〇世紀初頭のヤスパース、ハイデガーに見られる初期実存哲学形成期におけるキルケゴール受容の内容にまで遡ることが可能であることは言を待たない。ことが「不安」を中心として旋回する分だけ、そこで展開された思想性は、どこまでも主体と超越者との垂直的關係を特徴とせざるをえない。すなわち主題が主体性としての単独者につきまとう内面性と絶対他者につきまとう超越性との關係の枠を決して出ることはないことになる。実存であれ、単独者であれ、そこでは不安——絶望の縦軸を定位した上で、実存一般の普遍のカテゴリーを包括するような存在論的パースペクティヴが開かれざるをえないからである。ましてやこの種の論理のうちに或る「暴力的」視点が潜んでいはいか、という懸念への反省的な思想の営みの余地はほとんど介入してこないと言つてよいのである。その意味からすると、キルケゴール的単独者に歴史的普遍者という媒体を弁証法的に取り込むサルトルの「単独的普遍者」も、決してその例外ではなくなってくる。ちなみにこのようなサルトル的実存の手法は、キルケゴール論の系譜からすれば、必ずしも彼独自の発見ではなく、H・マルクーゼがハイデガーの弟子を任じていた初期に構想したキルケゴール像、すなわち史的唯物論と現象学との統合にもとづく個・普の図式によるキルケゴール像(但し、彼は後年それについて自己批判を表明した)に源泉を有していると思ふことも可能なのである(拙著『キルケゴール思想の受容』

創文社、一九九九年、六〇頁以下参照)。

ところでレヴィナスのキルケゴール論の背景、それはまさに以上のような実存的思潮に対抗するものであった。そこには実存的志向の大きな転換がある。時あたかも「実存の終焉」が学界等において取りざたされた時期に重なっており、おそらく七〇年代をひとつの転換期とする精神的状況の大きな変化に通じる。とりわけそこにはキルケゴールの『おそれとおののき』を中核とする解釈上の大きな転換があるとも言えるからである。同じキルケゴールの著作でありながら、そのつどの状況的解読がなされてきた事実を再確認しておく必要があるだろう。とりわけこの場合にはキルケゴールのいわゆる「主体性」の否定的読み取りが関わっていると同時に、この「主体」に対する「他者」の論議との呼応関係があると見なすことができるからである。

二

実はレヴィナスもまた先の討議の参加者のひとりであった。にもかかわらず当時、彼の実存理解は、いわゆる実存主義が中枢を占めた時代にあつてあまり注目されることはなく、討議の場でもひとり片隅に座していたというのが正直な印象であつた。実際の討議においても、わずか二、三回の発言をしているだけで、その論旨が全体討議にそのまま反映しているとはおよそ言えない。しかしたとえわずかとはいえ、その発言についての思い入れは今日からしては極めて貴重なものがある。討議が行われた前年にすでに発表されていた論文『キルケゴール・実存と倫理』(一九六三)は、すでに討議中に参加者として彼によって発言された内容および後年の書き換えについての簡潔な断り文「へ生けるキルケゴール」をめぐって」等を併せて考察するかぎりには、キルケゴール解釈の転換をめぐる極めて重要な意味を潜ませていたことが判明してくるのである。

しかし、レヴィナス自身が大战前からの実存概念に対する精通者であつたことを勘案するならば、彼がハイデガーとほぼ踵を接してその概念に親しんできた事情が『フッサールとハイデガー』ともなる実存の発見』(初版一九四九年)を通して明らかとなる。この実存概念の系統は、上記の断り文をも含めて吟味されたであろう当書の増補版である第二版(一九六七年)の中にも大きく反映されており、とりわけその第三部のうちの『謎と現象』(一九六五年)の章はほぼ彼のキルケゴール論を見据えていると云つてよく、ここでも参考になるである

う。上述の討議の時期と重なるなら、彼のキルケゴールに関する本格的な取り組みは六〇年代以降だということになり、そうした一連の論文によって見えてくるキルケゴール像がここで問われることになる。

レヴィナスは論文『キルケゴール・実存と倫理』においてキルケゴールの思想を以下のように概観する。

実存を標榜するキルケゴールは、西欧の思想史に決定的な観念を付与した。それは、客観的存在の手に「絶対的なもの」「分離されたもの」としての人間主体の内面性の次元を置いたことにある。思惟や理性に基づく観念論に抗して彼が獲得したものは、「主体の還元不可能な (irreducible) 位置」(NP77) の提示である。またそこへといたる道程が彼の実存のかの三段階の構造であり、その運動の過程を通して主体が還元不可能であること、言い換えれば彼固有の「主体の主体性」の探求がなされたのである。すなわち、美的段階は、結果的に主体の感性的「散逸 (dispersion)」しか生まず、倫理的段階もまた、全体性や普遍性が思考者自身の存在を決して包摂することができない事態を結果させる。そこでは、内面性にとっては「外部性 (exteriorité)」は自己の均衡性を保持することはないのである。それゆえ実存の探索の最終の道は、そのもつ必然性に基づいて、人間の主体の表現不可能な逆説の「秘密 (secret)」をめぐる宗教的段階へと深化せざるをえない。ここでの「秘密」とは、「罪の焼け付くような痛み」「肉中の荊」「キリスト教的緊張」そのものであり、同時にまたその主体の主体性という存在は、自らの「存在が存在にかかわる」かぎりで「自己同一化 (identification du Meme)」に向かうことになる (NP79)。

しかし、そのように解される主体の主体性はエゴイズムである。なぜなら、この主体性は自我中心的な「存在および真理」を顕わにする必然性を有しており、思考を拒絶する還元不可能なものへと帰着することで「勝ち誇った真理」を開くことになり、それ自体で或る種の「暴力 (violence)」を内包させる疑義を想定させるからである (NP80)。もとよりキルケゴールの言う信仰は元々そのような「勝ち誇った真理」ではなかったはずであり、むしろ「苦しみ、迫害される真理」であつたはずなのである。キルケゴールにあって内面的信仰の形姿が「微行 (インコグニト)」と見なされたのも、まさにそのためであつた。にもかかわらず、ここでは「実存は、近代的世界の暴力およびそのもつ激情と情熱と大いにかかわる」ことにならざるをえない。そのことはハイデガー『存在と時間』における常套の規定、実存は「実存にとつてこの実存そのものが問題となるような仕方実存する」にも完全に通底している。たしかにハイデガーの場合、その実存は存在を

めぐるかぎりでキルケゴールの実存とは大きく隔たっているにしろ、『存在と時間』の中ではキルケゴールの実存を存在論のレベルまで引き上げた功績はだれも疑わない。しかしそこに貫通する実存のもつ激情の激しさは、つねに外部に対して「無遠慮さ」を秘め、「攪乱を嗜好する」かぎりでニーチェにも共通した「鉄槌をもって」哲学するという或る種の暴力性を否定しがたい¹⁾。

重ねていえば、このような暴力は、「キルケゴールにあつては、美的段階を凌駕した実存が倫理的段階と想定したものに身をつなぎえず、結局は宗教的段階、信仰の領域に入り込むまさにその瞬間に」(NP84) 生じるのである。このことは、『おそれとおのき』におけるイサクの犠牲を引き受けるアブラハムに典型化されている。少なくともそこで言われている事柄は、倫理の秩序を超克することで宗教的水準へ高揚されたアブラハムの本来的実存である。しかし、『創世記』(第二章)に基づいたこのキルケゴールの解釈は果たしてアブラハムのアルファかつオメガと言いうるのであるか？ たしかにアブラハムは信仰の試練としてイサク犠牲の宗教的行為を遂行したといえる。しかし同じ『創世記』の十八章²⁾で描出されたアブラハムはどうであつたか？ そこではアブラハムの別の姿、すなわち「義人」のための仲介者の役割を付与されていたのではなかつたか？

かかる問いのもとでは、事態は逆転せざるをえない。レヴィナスの批判的方向は、彼固有の「他者の顔」に対する主体の「責任」という倫理的領域を指し示す。実存の主体性は、むしろ「このような責任のうちこそ存在するのであり、ひとり還元不可能な主体性のみがこのような責任を引き受けることができる」(NP85) のである。それゆえ実存のエゴイズムは、その実存に代わつて他者への責任を引き受けるものが存在しないという逆の意味に転じる。その意味では、アブラハムの仲介者としての「他者」に対する「連帯」の行為、すなわちその行為のもつ倫理性は、彼の言葉「私は灰であり、誇りです」のもつ謙讓さと実に符合しているのである。実存は、「他者」へと自身が責任を負わされている「債務者 (debtor)」(NP86) そのものなのである。

以上のように『キルケゴール・実存と倫理』を要約するとき、何よりもまず気づかされるのは、レヴィナスが『おそれとおのき』の主要なテーゼを逆転させている点である。既述のように聖書解釈に関する主題の転換をはかることを通じて、「他者」論という位相へと自らを大きく転じながら、あたかもキルケゴールの主題を骨抜きにしようとするかのようにさえ見える。たしかにそこには明晰な批判の筆致があつて、二〇世紀キルケゴール影響史の側面からしても、画期的な視点を秘めているといえる。またそうした視点が生じたのも、おそらく

ハイデガールのキルケゴール解釈に圧倒的なインパクトを受けた場所からの転換である。言い換えれば、ポスト・ハイデガールの画期的な意義を有している。

しかし、レヴィナスはキルケゴールの思想性を頑なに否認しているわけではないこともまたわれわれに気づかされる。というのも、彼の解釈は、主体と他者の「緊張」関係の所在そのものを、彼自身の実存原則に照らして読み替えしているのであって、主体における実存的「緊張」を無意味化しているわけではないからである。たとえば真理に関しても、先の「勝ち誇った真理」に対して「迫害された真理」という実存の受苦的構造からなる契機をレヴィナスもまた注目しており、これについては論文『謎と現象』でも確認されるのである(DE 209)。主題の関係で論及を避けざるをえないが、そもそも「謎と現象」というテーマそのものがキルケゴールとの関係においては暗示的であって、そこでは、先のキルケゴール的な神の「微行(インコグニト)」の姿そのものをヒントに、「謎(enigme)」すなわち超越と「現象」ないしは内在との関係それ自体の「結節点」が論究の対象とされていると言えるからである。

いずれにもせよレヴィナスの視点は、『おそれとおののき』に基づく主体と絶対他者との関係のキルケゴール的な宗教的実存の相を逆転させる手続きによって、自らの「他者の顔」の倫理的核心を提示し、そこに独自の解釈を展開しているのである。少なくともそこには、キルケゴールが第一次的に定位した絶対他者への愛の力点と第二次的に定位したと言ってよい隣人(他者)の場所との関係に対する異議が申し立てられている。たしかにキルケゴールは倫理を超越することで、宗教的実存に優位を置いた。しかし明らかにレヴィナスはその順位を逆転させる。すなわちレヴィナスにとっては、「他者」が何よりも優位しており、そのかざりで第一次的に倫理が設定され、次いで宗教が設定されている。というのも、彼にあっては隣人が神との関係のあいだに置かれるからである。デリダが注目した論点もまさにそこにある。

三

デリダがキルケゴールと出会ったのは、おそらくレヴィナスのかの「暴力」を秘めているとされたキルケゴール像である。そのことは、レヴィナスに関する研究論文『暴力と形而上学』(一九六七)に基づいて十分言及可能である。

結論を先取りすれば、そこで扱われる主要な論点は、レヴィナスによって新たに提起されたキルケゴール像に関する自他の転換的把握に

焦点化される。「迫害された真理」のもつ受吉の構造が、キルケゴールの主体性に所在を求めず、どこまでも他者に設定される。レヴィナスにおいては、他者の「還元不可能性」を容認するところにキルケゴールとの通約性があり、それゆえにこそまた、それが宗教的絶対性を帯びる可能性、あるいは疑念が生まれることになる。言い換えるならば、倫理と宗教の混同に対するデリダの批判の所在である。デリダは、むしろアブラハムによるイサクの犠牲それ自体を容認し、その上でこの絶対性を相対化し、それによってキルケゴール思想を新たに倫理的位相に再び引き出そうとする。どこまでも実存の各主体の存在の相互的瞭解を前提としながら、その主体をサルトルのように一挙に普遍化へともたらすことをせず、どこまでも普遍化それ自体がもつ相対性に気づかせようとするのである。彼の言う「正義」は確かに普遍化の糸口ではあるが、彼はサルトルのようなイデオロギー的オブティミストではない。その意味でならデリダはつねに醒めていて、自己選択の行く処をも見通している。なぜなら、彼の提起する倫理的論議の方向が、実存的行為の、動機だけではなく帰結までも存在論的に押さえようとするとところにある、と見なすことができるからである。それこそが脱構築の面目躍如たるゆえんでもある。他方デリダは、レヴィナスの「責任」という倫理的課題を彼のキルケゴール論を通して受け継いでいるといえる。そのことはすでにデリダのキルケゴール研究の倫理的方向を定めている。

既に述べたように、レヴィナスのキルケゴール評の核心は、主体の「他者」への力点の転換である。確かにこの転換の意義を容認しつつも、それでもなおレヴィナスのキルケゴール解釈についての難点をデリダは容認しない。そのことを彼は以下のように展開する。

少なくとも、レヴィナスがソドムとゴモラの聖書的事例を敢えて引き出しながら批判的に試みたところのものは、キルケゴールの「宗教的なもの」への暴力という批判と同時に、「倫理的なもの」への転換を意図するものであった。そのことは、もともとキルケゴールにおいて「宗教的なもの」の成立が「倫理的なもの」の目的論的停止 (FINIS) という表現によって描出されていたことと相まっつている。その意義は、アブラハムの逆説的信仰を導出するためには、倫理のもつ普遍性という領域を突破する必要を避けることはできなかったことにある。このことを受けていえば、以上のようなレヴィナスの提起は、むしろ「宗教的なもの」の目的論的停止」と言わざるをえないことになる。しかし、もしそうならば、そのときキルケゴールの逆説的信仰によって言われている最も重要な事柄、いわば信仰の名で言われる犠牲の本義はどう解すべきであろうか？ この点にデリダはあくまで拘ることになる。なるほどレヴィナスはこう述べていた。

「キルケゴールはイサクの犠牲についての聖書物語に並々ならぬ愛情を注いでいる。それゆえ彼は宗教的水準にまで、何と倫理的秩序より上なる神！にまで高められた主体性を通して記している。この物語についての彼の解釈は違った意味で捉えることも明らかに可能である。おそらくアブラハムを倫理的秩序へと連れ戻す声に聴き入る彼の耳こそが、ドラマの最高の瞬間なのだろう。」(NP86)

デリダは、「ドラマの最高の瞬間」において倫理性を唱えるレヴィナスとは異なる仕方、すなわち「倫理」と「義務 (devoir)」とを明確に区別することから着手するのである。そのことによつて彼は、単独者としての主体の責任において「法の正義」の名による責務を引き受けるべきことを強調する。そのことは、彼がキルケゴールと同様に「倫理的なものの目的論的停止」をそのまま受容すること、言い換えるならば倫理的なものを越えるキルケゴール的「信仰の騎士」に従うことを意味する。彼が「アブラハムのハイパー——倫理的犠牲」(DM.70)と名づけるところのものがそれである。

しかしながら、そこでの内実は、「法の正義」のもとにおいてであつても、決してキルケゴールのように「信仰」においてではない、とデリダは捉える。キルケゴールならば信仰の騎士にアブラハム解釈のすべてが向けられるであろうが、デリダは人間としての他者にアブラハムの犠牲としての単独者の責務があると想定する。他者に対する責務こそが、「日々」の出来事の各瞬間においてわれわれの存在を襲うのであり、それはアポリア、スキャンダル、逆説そのものであつて、まさにそのかぎりでは責務は地獄そのものである、と。

「『おそれとおのき』がイサクの犠牲について述べている事柄は真理である。異常な物語に翻訳されているが、その真理は日々^の出来事 (quotidien) という構造そのものを示す。それは、その逆説のなかで、すべての男性とすべての女性 (femme) に対して、どの瞬間にも、責任を言い渡す。事実、アブラハムの餌食にならないような倫理的普遍性というものはない。あらゆる決断の瞬間に、またすべての他者としてのあらゆる他者との関係において、すべての他者が、そのつどの瞬間に、信仰の騎士のごとく振る舞うようにわれわれに求めるのである。」(DM.77)

右記「すべての女性」ということでは、レヴィナスの暴力批判を念頭に置きながら、デリダがそこで意味させようとしているのは、「おそれとおのき」においてキルケゴールが女性を登場させることなく、その意味で女性を「不在 (absence)」にした顕著な特徴に対する批判意識がある。聖書のアブラハム物語を選択することで、キルケゴール自身が女性の存在を考慮しなかつた点について彼は鋭く批判する。

すなわち「父なる神」「アブラハム」「イサク」という男性の歴史的系譜下においてのみ物語が組み立てられ、「サラ」はむろんのこと、女性の名が全く登場しないからである。

「もしひとりでも女性が決定的な形でそこに介入していれば、法の、彼の法の和解しがたい普遍性にあつて犠牲的責任の論理も違ったものになり、曲折し、和らげられ、見方を変えていたのではなからうか？」(DM75)

あらためていえば、ここでも「倫理的なもの」のもつ普遍性の次元で「女性」が指摘されているのではない。もしそうならば、ちょうどそれと逆の意味でレヴィナスと同じ（あるいはキルケゴールの意味での）倫理の普遍性の次元に再び論点が戻されることになる。アブラハムはたしかにサラに対しては犠牲の「秘密」について沈黙し続けたのであり、それが妥当とされるのは倫理的次元を凌駕する宗教的信仰の次元においてのみである。しかしこのキルケゴールの原義を非とすることをもって、デリダは、レヴィナスのように倫理の普遍性のレベルへと向かうことに荷担しない。むしろキルケゴールとともに、アブラハムと同等の重さで「すべての他者」に対する単独者としての責任行為に比類なき意義を認めるのである。

このような観点からするならば、デリダとサルトルとの関係はどのように解釈されるべきであろうか？ 歴史を逆戻しにすることが可能だとすれば、サルトルは、レヴィナスの倫理性の立場とデリダの決断の立場とを歴史への飛躍において統合しようとした、と言えないだろうか？ というのも、サルトルの依拠する決断の位置は、歴史における単独者の普遍的行為の参画的意義だからである。しかもその場合に問われている思想的営為は、そのような行為のもつ動機そのものに他ならないと見なさう。しかしデリダは行為の動機よりもむしろ行為の帰結につねに目配りをし続ける。例えばその責任の行為が帰結としては公正を欠くという結果をつねに指摘するからである。むろんそこでは、彼はもはやキルケゴールの意味での「信仰の騎士」ではなく、むしろ他者への行為主体の単独性そのものなかに責任の行為主体の動機と帰結とをともに容認しようとすることになる。

しかし「信仰の騎士」ではもはやないということは、それ自身が、思想的にいえばすでに歴史の経過を含意している。以上のようなサルトルとの段差を見届けざるをえないのも、既に述べたように、実存的主体の主体的・歴史的形成といった実存主義的テーゼはもはやそこには存在しないということである。しかもデリダは何と言っても、サルトルとは別の、しかも異次元の意味で、ハイデガーの実存的「決断

主義」の系譜下にある。すなわち見たところ彼は無神論的決断主義に立っているからである。しかしハイデガーの決断がどこまでも実存的な決断であり、「不安」に裏づけされた実存の決断であり、同時に往時のドイツ的・歴史的状況下でのそれであった。先述したようにサルトルとの段差が見受けられる根拠であるが、デリダの決断にはそうした意味での実存的粘着性が全く感受されない。「不安の夜の明るさ」はそこにはすでになく、法に基づく或る種の乾いた世界、言うところの決断や法そのものの脱構築が主意であって、つねに帰結が動機と一体化されたところで構想されるのもそのためなのである。

四

かくてデリダのキルケゴール論が提起するところは、『死を与える』におけるテーゼ「全ての他者は全的に他者である (Tout autre est tout autre)」にも典型化されている。この一見トートロジカルなテーゼの意味するところは、キルケゴール理解の上では極めてラジカルな宗教批判の意味を補充する意義を有している。ここでは、神の「絶対的他者」に帰属する他者性は、あらゆる他者たちに帰属する他者性の置換の意味にはかならず、全ての他者の他者性そのものを意味する。

こうした公式の由来は、すでに『エクリチュールと差異』においてデリダが提示するレイヴィナスに対する批判的視点まで遡るところから見えてくる (ED.155sq,180sq.)。そこでは、レイヴィナス (特に『全体性と無限』をめぐって) の他者概念がフッサールの『デカルト的考察』に起源すること、またこの著作への批判から生じることがデリダの周到な論述を通して解説されている。この著作の第五省察において展開される現象学的「他我」構成論において、周知のようにフッサールは、他者の存在が、呈示的な類推 (analogie appresentative) を通じて、端的にはモノダ的主観を通して、自我の一面を顕現させる「他我 (alter ego)」として構成することが可能であることを究明している (ED.156)。他者の意識流を構成するといったかかろ白我の志向的体験の成立は、自我にとつてはもともと不可能な試みであるにもかかわらず、それが可能であるとみなしうるのは、他者の他者性を解体することによってではない。すなわちフッサール自身、そこで獲得される他者の構成態が、どこまでも他者についてのモノダ的主観の構成態でしかない、ということを確認していた。フッサールのかかる現象学的かつ認識論的な論点をめぐってレイヴィナスが提起するのは、他我を徹底して対象化することで成立するこの構成論が、単に「他者を他我とすることに

よって他人の絶対的他者性を中性化する」(ED.180) ことにほかならず、自我意識としての主観性のかなたに、無限にそれを越えたところに存在する絶対的な外在性(神)を取り逃すという点である。この外在性の欠如のゆえにフッサールの他者構成論が、他者の他者性の根源から生じる他者の倫理的要求を損なうことになる、とレヴィナスによって指摘されている。レヴィナスにとっては、他者そのものがどこまでも「非現的なもの(non-presence)」であり、「還元不可能性」であることが重要なのである(ED.181)。またそれに基づいてのみ、他者からの主体への倫理的要求も全面的に切り開かれる。

しかしこのレヴィナスの批判的視点に向けてデリダの再批判の試みがなされることになる。彼によれば、レヴィナスの論述の進め方は、他者についての「否定神学の形式」(ED.157)による議論にすぎず、むしろ明らかにされるべきは、神の他者性が、すべての他者性の、すべての他者の他者性そのもののパラダイム転換であるということの指摘にこそあるのだ、と。それゆえトートロジーの意味は、全ての他者(人間)に対する神の無限の他者性に基づいて成立するのであり、それは無限を必ずしも神に限定しないレヴィナスの解釈に由来する混同なのである。なぜならレヴィナスは、一方で神としての「絶対的他者」と「全ての他者」との差異を認めつつも、他方でそれら両者の類似をもひとつの「痕跡」として容認してしまうからである。

もしそうならば、レヴィナスとの対比的関係においてキルケゴールをどのように解すべきか? キルケゴールについては、すでに『エクリチュールと差異』のなかでも次のように言われていた。

「キルケゴールに対して公平を期す意味で付言すれば、彼がへ全き他者への還元不可能性に関しては、自我的かつ美的なこちら側ではなく、概念とさえなった宗教的なあちら側に、また確かなアブラハムの側に立って感知するような感覚を備えていた、ということである。かりに他者に言葉委ねる必要があるとするなら、カテゴリーや法の契機としての倫理のなかで、たとえ匿名という意味においてであれ、彼自身、主体性や宗教の忘却を見なかつたと言えるだろうか?」(ED.163-164)

レヴィナスにおいては、キルケゴールの提示する倫理的普遍性と宗教的単独者性との関係を、たとえキルケゴールに反して逆転させたとしても、両者の差異と類似の混同は避けがたいことをデリダは洞見する。そこから彼は「全ての他者」が無限に異なるといふ単独者的存在における根源的な意義をキルケゴールとともに共有するのである。

このようなキルケゴールと共有する視点は、デリダによってさらに別の説明によって補足されている。とりわけそれは、『おそれとおのき』末尾の箇所に関わって提示される (FS.S.137)。匿名の著者ヨハネス・デ・シレンチヤが敢えて注意を促す『マタイ伝』(66)の当該の箇所は、私は神について何一つ知ることはできないが、神は私のなすことのすべてを知っており、また神は、私の求めるものを私が求める前に知っており、われわれの涙の数を数えることもできると記す。デリダはこの点を捉えて、そこで意味されているものが至上の天国の利益に基づく交換の原理、特殊キリスト教的な「犠牲の経済 (Economie du sacrifice)」にはかならないと指摘する。「神は、内面では見えるが、外面では見えない秘密を保持する私にとっての可能性の名である。」(DM.101.) そうした内面と外面との齟齬が『マタイ伝』には不可欠であったのであり、それは地上と天国との見返りの原理、交換の原理をもたすものであることを意味する。それゆえにこそ、キルケゴールにおいて「内部の私」である「主体性」の意義がことのほか強調されたことが分明になるのである。そうした交換の原理から見ると、マタイの主張は、それ自身が難じるバリサイ主義と同じ水準にあるといえる。

しかしそうした視点に立つならば、あらためてアブラハムはどのように解釈すべきなのか？ とりわけ『おそれとおのき』のなかで圧倒的な比重を占めるキルケゴールのアブラハムの場合はどうのように解釈すべきなのか？ 「アブラハムは死を、あるいは死以上に恐るべきものを引き受けることを承諾した。しかも計算なしに、投資なしに、再専有の見通しなしに。それゆえ明らかなのは、報酬のあなた、見返りのかなた、経済のかなた、賃金の希望もなしにである (DM.91)。」かかる根拠に基づいてデリダはキルケゴールのアブラハム像を『マタイ伝』に象徴されるキリスト教から強引にも引き離そうとしているかに見える。それゆえマタイに特有の経済学はユダヤ的でも異教的でもなく、特殊キリスト教的なそれ、言い換えるならユダヤーキリスト教ではなく、ユダヤ対キリスト教的なそれである (DM.100)。

こうしたデリダの解釈には、レヴィナスとは別の意味で、アブラハムのユダヤ主義的理解が濃厚である。また同時に宗教批判的な観点からすれば、『道徳の系譜』を中心としてパウロの批判を企てたニーチェの思想が方法論的背景にあることが十分推測がつく。そのことは、ちょうどハイデガーがキルケゴールを我有化する方法論的手続きと酷似する。『存在と時間』へと至る初期実存思想の形成期にキルケゴール思想を把持するための手法として、ハイデガーもまたニーチェ思想を採用したことが明らかである。むしろそれとは異なった意味においてではあるが、デリダは、事実『道徳の系譜』からそのヒントを得る。

ニーチェはその著作のなかでキリスト教における神と人間との関係を「債権者 (der Gläubiger)」と「債務者 (der Schuldner)」との関係として批判的に展開している。特にデリダ自身が依拠しているのは以下の箇所である。

「われわれは、呵責に襲われた人類がそこではし安堵の念を抱いてきた、あの逆説的で、身の毛もよだつような窮余の一策、あのキリスト教の天才的奇行 (Geniestreich) の前に立つにいたるのである。人間の罪責のために神自身が自らを犠牲にすること、神自らが自身で支払いの肩代わりをするということ、神こそ、人間自身にはとても償うことができないことを人間の手から解き放ってくれる唯一者であること——債権者が彼の債務者に代わって犠牲になる、しかも愛のゆえに（いったいそれは信じるべきことなのであろうか——）、彼の債務者への愛のゆえに……」(GWBd.5, de Gruyter 1980, S.331.)

デリダの批判的意図は、このようなニーチェ的な債権者／債務者、愛／罪責の体系、あるいはこのパウロ・キリスト教的な経済的構図に基づいて、キルケゴールにおけるアブラハムの犠牲の意味するところを解析することにある。その点では、キリスト教的「天才の奇行」こそがそうしたことのからくりを説明するはずなのである。その方向は、単にキリスト教の究極の構図を抽出することで、キルケゴールの提起する犠牲の意味を曲解させようとしているでは決してない (DM 106)。繰り返していえば、むしろこうした読解の方法を通して、すなわち交換と犠牲、贈与と利得等の対概念につねに付きまといっている思想の構造を脱構築させようとしているのであり、それによる新たな論議を引き出すことるのである。アブラハムの信仰の示すある種の狂気がもつばら単純な経済の論理に墮す可能性、また志向されている事柄がそれとは全く逆の効果を生み出すことの可能性、動機がその生み出す帰結とのあいだの齟齬の可能性のうちに、思考の営みへの警鐘を打ち鳴らすこと、それがここで脱構築の意義として提示されているともいえるであろう。同時にそれは、つねに「贈与の倫理」を越える、またそのかなたへとわれわれを誘う方途であるともいえるであろう。

結び

以上のように、レヴィナスとデリダのキルケゴール思想についての読解の視点が、この思想の解釈史の上で一つの転換を迎えていることを示唆していることを知らされる。そこでは明らかに他者概念が解釈における有効な焦点になっているのである。サルトルの他者の「まな

ざし」による不安の白己に典型化されたように、実存主義的解釈が、どこまでも他者を否定態として規定することから主体ないしは自己への求心化に定位したのに対して、彼らの提起するキルケゴール像は、そのような終始自己概念に依拠してきた場所から倫理や法が開ける人間の存在論的地平へと遠心的に拡散していくように見える。またそれは、キルケゴール自身が通過点と見なした「倫理的なもの」「普遍的なもの」の世界への再介入の試みであると同時に、「責任」の主体の再吟味の試みでもあると見なすことができる。「責任」がすべての他者の光源に向けられるかぎり、そのことはキルケゴール解釈史に新たな動向を告知してもいる。

註

- (1) この側面についての詳細は、拙著『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』（一六五―一六六、一八四―一八五頁以下）参照。事実、ハイデガーが初期においてキルケゴールに関していかなる構想を抱いていたかはきわめて幅轄的である。彼のヤスパースとの関係が教えるように、キルケゴールを指示しながら内実としてはニーチエの思想性を潜ませていた形跡が『存在と時間』においては明らかである。その事実からすれば、レヴィナスがキルケゴール思想と接触した経路が、ハイデガー経由のものであったこともまた明らかになる。
- (2) 『創世記』第十八章では、ソドムとゴモラの義人を救済することを願って、神に対しアブラハムは繰り返しそれを懇願する。レヴィナスはこの仲介者アブラハムを他者に対する倫理的行為の遂行者であると見なして、そこでの新たなアブラハム解釈を施そうとする。

【本文中の略記】

- FZ…S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, GW, Abt. 4, 2. Aufl. 1986.
KV…*Kierkegaard vivant*, U.N.E.S.C.O., Gallimard, 1966.
Levinas, Emmanuel.
DE…*Em découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
NP…Kierkegaard : existence et éthique : *Noms propres*, Fata Morgana, 1976.
Derrida, Jacques.
DM…*Donner la mort. L'éthique du don/Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris : Métailé-Transition, 1992.
ED…*L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.

【参照文献】

Westphal, M. The Transparent Shadow, Kierkegaard and Levinas in Dialogue : J. Matusik and M. Westphal (ed.) , Kierkegaard in Post / Modernity (Indiana University Press, 1995) 268-282.

Caputo, John D. Instantis, Secret, and Singularities : Dealing Death in Kierkegaard and Derrida : *Kierkegaard Post / Modernity*. 216-238.

主な邦訳文献

E・レヴィナス

『固有名』（合田正人訳）、みすず書房、一九九四年

『実存の発見：フッサールとハイデガーと共に』（佐藤真理人、他訳）、法政大学出版局、一九九六年

J・デリダ

『エクリチュールと差異』（若桑 毅、他訳）、法政大学出版局、一九八八年

From Existence toward the Other — Reading of Kierkegaard
by E. Levinas and J. Derrida

Shōshū KAWAKAMI

This paper deals with in-depth understanding of Kierkegaard's thought elaborated upon by both E. Levinas and J. Derrida.

Noticeable peculiarities of their methods are decisively different from those of e.g. J. Sartre's method of Existentialism. Especially, the former two, accept the thought of Kierkegaard, not from "Anxiety" side but from "the other" side, as the matter of course. Over-Viewing the flow of the Reception-History of Kierkegaard, the trend of this method has evidently been prominent since after 1970's.

Levinas had full knowledge of Kierkegaard's since pre-war days through M. Heidegger's, nonetheless, being critical to the latter, as well as the former, perceiving conceptual insight of religious existence in the thought of Kierkegaard similar to those of Heidegger and Nietzsche in that there might be hidden "violent factor". For their concepts of existence boast the independent or single existence without "the exterior" or outside ones.

Levinas has, furthermore, emphasized the gravity of ethical existence with others, reversing the relationship between religious existence and ethical one.

Derrida himself too, found "the other", "others" in the thought of Kierkegaard. First of all he has verified his validity through Levinas's criticism against Kierkegaard, however, more than that, he has revealed to criticize "the religious" within the framework of both Kierkegaard and Levinas.

Furthermore, he has assumed the post of entering responsibility of the singularity situated in the relationship with every other as wholly other, accepting the position of Abraham's sacrifice. In reading Kierkegaard, Derrida has come to try to 'deconstruct' the responsibility and the law through his consecutive criticism.