OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	異他的なものへの応答 : 応答的現象学の基本輪郭
Author(s)	ヴァルデンフェルス, ベルンハルト
Citation	メタフュシカ. 1996, 27, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66585
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

異他的なものへの応答

——応答的現象学の基本輪郭——

ベルンハルト・ヴァルデンフェルス

本間直樹訳

応答すること(Antworten)——以下において問題となるこの応答するということは、単に我々が他人(anderen)に示す特別な態度を意味するのではない。それはむしろ異他的なもの(Fremdes)としての異他的なものに我々が遭遇する真正の様式を表している。異他性(Fremdheit)と応答(Response)とは互いに密接な関係にある。もっともそれは、異他的なものが、我々の干渉を拒んだり、さらには理解すらも越えることによって我々を挑発するという関係ではあるが。我々がそれに応答する異他的なものからの要求、そして応答という出来事自体は、フッサールにおける意味と志向、ノエシスとノエマのような相関関係を形成しない。両者はいかなる統一性にも全体性にも止揚されないのである。我々が異他的なものからの正当な要求を叶えようと努めるときでさえ、我々は異他的なものに対して何らかの責めを負ったままである——このことを出発点とすると き、現象学は、志向性の現象学を越え、またテクストの解釈学をも越えて、応答的現象学なるもの(eine responsive Phänomenologie)へと変様するのである。(1)

異他的なものに関しては、それが自己に固有なもの(Eigenen)に対立するものとして、モダンな生活世界、あるいはポストモダン、ハイパーモダンな生活世界が抱える極めて現実的な問題の一つであることは明らかである。だからといって直ぐさま流行の議論について云々しようというのではない。国境の開放や文化的な生活様式の混合によって生じる外国人政策という問題を考慮に入れるだけでは十分ではないのである。異他的なものは増大する文化の多元性や相互性の単なる徴候なのではない。現象学者であれば、他者経験はフッサールやシェーラー、ハイデガー、シュッツに始まりサルトル、メルロ＝ポンティ、レヴィナス、デリダに至るまで、かなり以前から現象学的思惟に

とっての根本的な主題の一つであることを指摘するであろう。「間文化性」や「間主観性」、「相互行為」といった言葉は、「間(inter)-」「あいだ(Zwischen)」といったものが殊更に考慮されない限り、またいかなる中心化にも逆らって進行するある中間領域にまで我々が突き進まない限り、空虚な言葉でしかない。日本の現象学者にして精神科医である木村敏はこのような間を日本語の気と関連させているが[2]、それによって示されるのは、以上で述べたあいだそのものがさらに間文化的な色調を帯びていることである。西から東へ至る道と東から西へ至る道は、世界文化を形成しようとする多くの者たちの考えるような、様々な方面に通う一本の同じ道ではないのである。

結局のところ、異他的なものというモチーフを言い表す言葉は西洋的な思惟のうちにある。これは、このようなモチーフが西洋の哲学の基礎をなしているという意味でそうなのでは決してない。異他的なものは一八、一九世紀に先ず萌芽の形態で思惟の中核的領域に入り込み、二〇世紀にはその度合いがさらに大きくなっている。異他的なものはある境を越えて次第に問題視され始めているのであるが、そのことは西洋的思惟の内部において生じたある突然変異によってはっきりと示される。この突然変異には二つのこと、つまり理性についての近代的な捉え方の変化、そして主観に与えられた近代的な役割の変化が決定的となる。第一の契機は、いかなる秩序も一定の限界に突き当たるということである。我々が見たり、話したり、感じたりすることには限界があるが、その限界が無限に拡大されて、すべてのものがそこに位置するような包括的な宇宙、ないしは包括的な世界歴史にまで到達することはない。感覚が存在するとしても理性の王国は存在しないのであり、自由が存在するとしても、自由の王国は存在しないのである。あるものを別様にではなくこのように現象させ、表現させる諸々の秩序は、明らかに選択的かつ排他的である。秩序によって或るものが可能なるためには、それと同時に別様であることが不可能とならねばならない。「あらゆるものが同時に」ということは、廃棄できない共不可能性(Inkompossibilität)に席を譲るのである、つまり、理論的・実践的な態度決定の水準において現れる矛盾よりも一層低位にある、経験の水準での抗争に席を譲るのである。秩序には限界があることを前提とすると、異他的なものは種々の秩序の周縁部や裂け目において様々な仕方で現れる異-常なもの(アウサー・オーデントリッヒエン)という形で気づかれる。(第二の契機である)主観といわれるものの役割の変化に関していえば、長らく世界の中心と見なされていた人間は、その支配的な地位を失っている。我々は我々が現にそうあるところのものでは決してない。所謂「主観」は、存在するものすべての基礎であると思われ、理性の在処ないし理性の担い手と見なされていたが、いまやその「主観」は反省を介したいかなる「自己自身への遡行」によっても回復されるこ

とのない自己剝奪に苦しんでいる。つまり、我々がそれぞれ自分の故郷として慣れ親しむような世界は存在しないのであり、またそれぞれの我が家の主人であるような主観は存在しないのである。この種の「偶像の黄昏」のおかげで、我々は、不意に我々を襲う他者の視線に直面するように、我が物にしようとするいかなる企てにも先行し、そうした企てに抵抗する、根底的に異他的なものに直面するのである。

一　異他的なものの場所

このようにして暗闇から現れる異他的なものは、現象のロゴスに容易には従わないある特殊な現象として正体を現す。我々が異他的なものを問題にする場合には極めて複合的な現象に関わることを既に言葉が示している。《fremd》というドイツ語は古典語や近代語では複数の語によってしか翻訳されないのだが、それが意味するのは、先ず、自己に固有な領域の外部にあるもの（foreign, étranger）であり、第二に他人に属するもの（alien）であり、第三に別種の在り方のもの、したがって異様なもの（fremdaritig）、異質なもの（strange, étrange）である。このような場所、所有、様式の三つのアスペクトのうち、現象を総体として規定するにあたって決定的な役割を果たすのは、第一のアスペクトである。異他的なものは、プラトンの『ソピステス』で言われるように、同じものを境界づけることによって生じるような単に別のもの（ein Anderes）はない。我々がリンゴと梨、あるいは机とベッドとを区別するとき、一方が他方に対してよそよそしい（fremd）とは主張し難いであろう。我々が一方をあれやこれとして規定するとき、その一方のものは、それとは別のものの別のもの（das Andere des anderen）である。これに対し異他的なものは、境界の中に囲い込むと同時に境界から閉め出すことの結果として生ずるのである。異他的なものは何処か他所（anderswo）に見出されるのであり、眠りが目覚めから、病気が健康から、年配者が若者から分離されるように、異他的なものはそのつどの自己に固有なものからある境によって分離されているのである。その際、我々のうちの何者も境の両側に同時に立つことはできない。このことは例えば性的差異や文化上の差異についてもいえる。男性はまず自分を女性から区別し、女性は自分を男性から区別するのであるから、男性と女性とを区別できるような中性的な「第三の人間」は存在しない。同様に、仲裁判断が下され得る以前にヨーロッパ人はまず自分を日本人から区別し、日本人は自分をヨーロッパ人から区別したはずであるから、ヨーロッパの文化と極東の文化のそれぞれから分かたれ得るような文化的な仲裁者は存在しないのである。このように、自己を異他的なものから区別するにも多様なやり方があり、それは歴史や文化によって異なる。だ

からホメロスにとってトロイヤ人は理解できないことを口ごもる「バルバロイ」ではまだなかったのある。このように自と他の白黒をはっきりさせる試みは五世紀にギリシアで初めて起こり、それは「ロゴス」のある種の独占化なしには考えられないことである。外国の影響から日本の文化を何百年も遮蔽することはまた全く別の問題である。存在するのは「異他的なもの」ではなく、様々な異他性の様式である。フッサールであれば、異他性はそのつどの今と此処に関して偶因的に規定される、と言うであろう。それ自身の場所をもたない「異他的なもの一般」を云々することは「左翼一般」を云々することと似ているのであり、それは場所の表示と概念規定とを取り違えた途方もない考えであるといえよう。

加えて明らかになるのは、異他的なものの場所は特別な在り方をすることである。その場所は、ある境を越え出ており、全き意味において決して到達不可能であるがゆえに、我々が自由に動き回る場所の方眼図に書き入れることができない。このことをフッサールに即して言えば、異他的なものの本質は「本源的に接近不可能なものでありながら、それへの接近可能性が確証できること」(Hua I, 144)にある、ということになる。このような逆説的な規定において決定的であるのは、異他的なものは——通常解釈学者たちによっても様々に規定されるように——欠如や欠損として規定されないこと、即ち、あるものがそれ自体として、またそれ自身において認識可能であるにもかかわらず、あたかもそれが我々にとって未だ知られないこと、あるいはもはや知られないことのみが重要であるかのように、欠如や欠損として規定されはしない、ということである。むしろ、不在や遠さ、接近不可能性というものは異他性そのものに属するのであり、それはちょうど過去が以後の体験に影響を及ぼしたり想起される以外にはどこにも捉えることのできないのと同じである。異他的なものは他所に見出されるのではなく、プラトンにとってソクラテスがアトポスとして、場所をもたないものとして現れるように、自ら自身を他所（アンダースヴォー）として、場所のない（アトピー）ものとして規定するのである。異他性が意味するのは、何かが、あるいは誰かが決して完全な形で自分の居場所にいないことなのである。

このような異他性は、私自身の外に始まるのではなく、主体の内なる異他性、または文化の内なる異他性という形で我々自身において始まるのである。単に別の自我（私）、第二の自我、即ち他我が存在するのみならず、ランボーの命題「私は一個の他人である（Je est un autre）」が成り立つのであり、自我は事情なしには「第一の人格」を意味しないのである。この世に生を受けたものは、自分が創造したわけではない、ある世界のうちにいつも既に自分を見出し、他人から受け取った名前を担い、鏡のなかに自分を発見するように他者の目のうちに自らを発見

するのであるが、そのような生を受けたものとして、私は、「私が（je）」と言う者とそのなかで言明された私（moi）とがいつか一致することを妨げるある裂け目、分裂によって記しづけられている。私なるもの（ein Ich）は一度たりとも完全に個別化されたことがなく、また名のない誰でもない者という特性を絶えず身につけているが[3]、通常のヨーロッパ語の一人称言明と較べて、日本語の方が人称代名詞が大きく変化し、文形式にも非人称が多い点からも、この私なるものがコンテクストに依存していることがよりはっきりと分かる。「何しているの」（字義通りには“Was machen?”）「音楽を聴いているんだよ」（“Musik hören”）という日本語の言葉の遣り取りに対する等価な言い方を西洋の言葉のなかに見つけるのは困難である[4]。ニーチェが揶揄して述べるように、行いのあるところには、行う者が存在する。しかし、このような例や同様のことがらにおいて重要なのは、能動相の動詞という文法的形式が示唆するような現実の行いなのであろうか。リヒテンベルクは「es blitzt（稲妻が光る）と言うように es denkt（それは思う）と言うべきであろうと述べているが、そのとき彼もまた「善きヨーロッパ人」として次のような試みに対して、即ち、ふと浮かんだ思いつきに対してまでも私が主人であるがごとく振舞うように、私とともに生ずることすべてが私によって生じたことにするような試みに対して疑問符を付しているのである。既に我々自身の許で始まり、そして故郷のなかでさえ始まる異他性は、芭蕉の俳句、「京に居て京なつかしや時鳥」のうちに含蓄深く言い表されている。我々は時鳥の鳴き声をどんなによく知っていようとも、不意打ちを受ける心構えをしている限り、鳴き声によって何度でも慣れたものから引き抜かれ得るのである。自分自身の異他性や自分自身のもとにある異他性を否認する者は、どれだけ多くの陸や海を遍歴しようとも、いたるところで同じものや自分自身を繰り返し見出すだけであろう。

二　志向性、規則性、応答性

干渉から逃れるという仕方ではじめて己の姿を見せる異他的なもののような現象を過剰現象（*Hyperphänomen*）と名付けることもできよう。これが意味するのは、あれやこれとして姿を見せるもの、椅子や機関車として、月や桜の花として、若者や少女として姿を見せるものが、絶えず、それが見せる姿以上のものであること、見せる姿とは別のものであることだけではない。むしろそれは、己の姿を見せるというさいの己（*Sich* des Sichzeigens）なのであり、その己は、己の姿を見せるもの（*was* sich zeigt）のうちに出現することはない。メルロ＝ポンティが試論「眼と精神」において記しているように、このような己の姿を見せるということそのものを画像において見えるものにし

ようと試みる絵画は「間接的な絵画」という形態をもつ。そのような絵画は、見えないものを、それからその見えなさを奪い去ることなく見えるようにするのである。このことは、日本の日常の文化生活においてありふれたものである間接的な照明が事物にその光の遠さをどのように委せているかを示す谷崎潤一郎の『陰翳礼讃』を思い起こさせる。それ自身が現出しないことによってのみ常に現出するものを類似した仕方で明示する現象学があり得るとすれば、それはどのようなものであろうか。不在であることがありありとしていることを考慮に入れる現象学があり得るとすれば、それはどのようなものであろうか。

一つ、これは確かだと思われるのだが、志向性という契機――これはブレンターノが現代哲学に導入し、フッサール以来現象学の根本的な特徴をなし、また解釈学的および分析哲学的な理解の理論において無効とされたのだが、この契機はそれ自体としては異他的なものに対して異他的なものとしての場所を与えることができないのである。志向性が意味するのは、あるものがあるものとして思念され、あるものに基づいて理解されること、したがって、何らかの意味において捉えられたり扱われたりすることである。異他的なものはこのような仕方で予め既に何らかの意味による先行的理解を被っているので、それはある全体的な意味の部分になるのであり、たとえそのような全体性が少しずつしか露呈されず、また決して完全には露呈されないにしてもそうなのである。理解することはそれ自体我が物にする（アンアイク）ことの一つの形態、しかもその至上の形態である。（ヌング）というのもそうした形態は、異他的なものが、あるいは好んでそう呼ばれるように他者が、真なる理解においてそれ自体として表されるかのような印象を与えるからである。それに対して、理解されることを拒むある異他的なものを申し立てる者は、自ら理解不能であると主張するものを自らの言明のなかで理解可能にしようと試みるがゆえに、遂行的な自己矛盾に迷い込んでいるように見える。

言語分析の影響を受けたコミュニケイション理論において生じているように、規則性という歯車装置に行き着いたとしても、異他的なもののおかれる境遇がよくなったとはいえない。あらゆる発話や行為が従う規則を基準にすると、異他的なもの、他者の発言は、自分の発言も他者の発言も同じ様に従うある規則体系の事例として現れる。通例なされるように、規則に従う形式が開かれており、変更可能あることを認めたとしてもなお、それは自己に固有なものと異他的なものとの差異を均してしまうことには変わりはない。規則からの逸脱とはいっても、単なる逸脱の側面だけをかつぎ出すのであれば、それは潜在的な規則の遵守に拘わったままである。異様なもの（das Fremdartige）はそのように明日には馴染みのものとして現れるというわけである。

さらに詳しく見てみると、既にフッサールが、自己に固有な志向や共通の規則に依拠する包括的な意味領域を踏み越え始めているのが分かる。ここで私が考えているのはフッサールの触発論である。勿論この触発論は、アリストテレス、カント、フィヒテらの様々な遺産に由来する、そのままでは調和しない異質な構成要素を用いて組み立てられている。触発はヒュレー、自己関係、応答のアスペクトに区分することができる。

（1）『イデーンⅠ』の静態的観点の枠内では、触発ということは、対象を形成し、構築する材料を用意することに限られている。一方動態的考察によれば、材料は意味形成の目的論に組み込まれる。与えられるものは、いつも既に何ものかとして与えられる。それゆえ純粋なヒュレーというものはアリストテレスの第一質料（*materia prima*）と同様に、単なる限界概念であることは明らかである。

（2）もっとも、形式を与える運動、目的に向かう運動が意味を有したプロセスであるのは、ただ次のような場合に限られる。即ち、あるものが現出するとき、それが同時に自らにとって現出すること、自らに対して現出することを含む場合、したがってあるものに向きを合わせるとき、そのことが同時に自己自身へと関係付けられている場合、言い換えると、触発されてあることが自己触発を伴って現れる場合である。「自我にとって異他的な（ichfremden）」刺激が存在し得るのは、自我が触発された自我自身としてともに自己を触発するときだけである。このような自己へと関係付けられていること、これに我々はアリストテレスのもとで自愛（*philautia*）の形で、ルソーのもとで自己愛の形で既に遭遇しているのだが、この自己関係性は現象学の枠内で全く別々の連関において姿を見せており、例えば後にレヴィナスによって捉え直されるフッサールの原印象理論、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』において行った自己触発の分析、自ら生きること、自己感受の内在から出発するミシェル・アンリのヒュレー的現象学がそうである。

（3）もちろん自己関係性は裏を返せば他者関係性にほかならず、「自我にとって異他的なもの（*ich fremde*）」である。そのことによって暗示される第三の領域では、疑似-対話的なアスペクト、より相応しい言い方をすれば、応答的（responsiv）なアスペクトが活動を始める。触発の性質を応答的なものと認めることはより事柄を言い当てている。というのは、異他的なものの触発と自己の触発との間の裂け目をともなった触発は未だいかなる共通の意味へも戻ることができないでいるからである。我々を襲う痛みは、それが後になってから身体的障害や体の傷の症状として解され得るにもかかわらず、痛みとしてはいかなる意味も有していない。フッサールはとりわけ間主観性に対する反省を行う際に繰り返し（～への）触発（Af-fektion）、（～に危害等を）

加えること（An-tun）、（～に）立ち向かうこと（Angang）について語り、最終的には呼びかけ（Anruf）、訴えかけ（Appell）について語っている。「自我にとって異地的なる」ものは黙する非自我ではなく、また別の自我でもまだなく、自我があるものをあるものとして経験し、自己を自己自身として経験するときにそこから出発するものなのである。良心の「呼び声」や存在の「語りかけ」を一層重視するハイデガーもまた、彼の『哲学への寄与』において、経験とは「何かに突き当たること」つまり「（～に）襲いかかるもの（Zu-stoßende）、（～に）立ち向かうもの（An-gehende）、（～への）触発（Af-fektion）」であると規定している。(5)

ここでもうひとつ別の現象学の足跡が示される。この現象学は志向的ないし規則的に構成された意味の領域が踏み越えられるような応答性（Responsivität）に我々の注意を促す。このような領域が踏み越えられるのは、異他的なものからの要求（*Anspruch*）、即ち何らかの意味も有さず、また何らかの規則にも従わず、逆にそれまで通用していた意味形成や規則形成を中断させ、新たにそれを始動させる、異他的なものからの要求に応答することにおいてである。私が応答するまさにそのこと、内容が意味を有するのは、私がそれに対して応答を差し向けるものからの挑発のおかげである。異他的なものは、異他的なものの要求のうちに姿を現し、表現されるのであるが、志向的意味ないし規則に導かれた意味が生起することによって我々の応答する相手と応答する内容との間の応答的差異が均されてしまうと、異他的なものはその異他性を失ってしまう。そのような場合には応答的差異は、それを介してあるものがあるものとして把握され、理解されるところの記号作用的差異ないし解釈学的差異の影に消えうせてしまい、また、そこにおいてあるものが何らかの規範に則って扱われるところの規制的差異の影に消えうせてしまうのである。異他的なものとしての異他的なものが要請するのは意味と規則の彼岸に開始される現象学の応答的形態であり、そのような彼岸では、我々が問いによって知ろうとし、理解しようとする以前に、あるものが我々を挑発し、我々自身の可能性を問いに付すのである。よく言われる問うことの優位は、それが事象への問いである場合には直接に知の努力ないし知の意志に通じるのであり、また間主観的な問いかけである場合には間接的にそうした努力ないし意志に行き着くのであるが、我々はこの問いの優位に対して別のものの優位を改めて対置するわけでもない。単なる反転だけでは概して事態は変わらないのである。そのかわりに必要なのは重点を転位させること、方向を転換させることなのである。諸々の志向ないし命令の充実を目指す問いと答えの循環、私と他者とを同列の立場に置く問いと答えの役割の対称的な分配、つまり対話は、要求と応答の非対称性を前提としていることが示されるべきであろ

う。話すこと（Sprechen）のうちには、いずれにも交互に話すという同意や規則通りに振舞うという順応主義から区別される、何らかの約束をすること（言い間違うこと：ein Versprechen）が含まれている。しばしば取り沙汰される「我々がそれであるところの対話」（ヘルダーリン）は異他的なものの遠さから到来するのであり、その異他的なものからの要求はいかなるパートナーシップにも先行するのである。

三　要求と応答

異他的なものが現実態において（in actu）出現するのは、志向性に関わる目的の圏域を突き破り、そして同様にコミュニケイションに関わる規則の圏域をも突き破る 異他的なものからの要求のうちにである。この要求は二つのこと、つまり、誰かに向けられた訴えかけと、何かを対象とする申し立てを意味するのである。この要求の二つの形態が混和している点が、異他的なものの要求が独特である所以である。私が聴き取る要求のうちに、私に対して何かを求めるある要求が立ち起こるのである。このように状況に応じて姿を現す要求はいかなる道徳的ないし法的要求にも先立って存在している。要求が正当とみなされるか否かという問いは、既に要求が聴き取られたことを前提にしている。ここで我々は善悪の此岸、正と不正の此岸にある、ある地点に到達する。ここでは道徳はその盲点を見せるのである。[6] 道徳を基礎づけるどのような試みも、要求であるからには単なる事実以上のものである事実的要求を既に前提にしている。誰かが私に道を尋ねたり、私の名を尋ねたりするという単純な出来事も、私がそれを事実として扱うときには、事実となるのであり、例えば、誰かが私にどのように問いかけるかを私が観察したり、誰かが私に問いかけることを私が確認したり、誰かが私に問いかけたことを物語ったりする場合がそうである。しかし、事実になるものは決して事実ではない。異他的なものからの問いが事実と化すとしても、私は相変わらず問いに遭遇し、要求を受けるのである。応答は何かについて語ることをもって始まるのではなく、いやそもそも語ることから始まるのではないのであって、むしろ、避けることができないという一種独特の形態をとる、目を向けること、耳を傾けることから始まるのである。「聴け」という命令に対して、私はそれを耳にするからには、その命令に聴き従うほかない。「私の言うことを聴くな」という禁止は周知のダブル・バインドを惹き起こしてしまう。即ち、いくらその禁止に応えようとしても、逆のことをしてしまうのである。ニーチェの謂う侮蔑がある種の尊敬を含むように、聴き落とすことも、見落とすことも、ある種の聴くこと、見ることを前提にしているのである。

二重の形態をもつ要求に端を発する応答することもまた同様

に二重の形態をもつ。あるものを求める要求に対応するのは、私が与える答え（*answer*）である。言語行為論的に言って重要なのは、質問や請願の命題的内容のうちの空所を満たすような適切な内容となる答えである。このような形態の答えは不足を除去するのである。しかし応答するということはそれに尽きるわけではない。私に向けられた要求から生ずるのは、空所を埋めるのではなく、他者の申し出や要求に応ずる何らかの応答をすること（*response*）なのである。このような応答が与えるのは、他者が持っていないものではなく、他者が応答のうちに見出したり考え出したりするものなのであり、この応答は、否認が否定的言明から区別されるのと同じように、所与の答えから区別されるのである。応答の拒絶が生ずるのは言表という出来事（*énonciation*）の水準においてであって、言表内容（*énoncé*）の水準においてではないのである。何らかの応答を与えることは所与の答えに汲み尽くされない。所与の答えが受け取られ得るのは、適切な問いかけに対して適切に答える自動応答機械のような状況においてである。だが、何らかの応答を与えることに関してはそうはいえない――ただし、応答がただ買い戻されたり、回収されたりするような予め製造された対話の場合を除けばである。自動機械は、たとえそれが作動を停止したとしても、それによって決してサーヴィスの拒否を行っているとは見なされないのである。

以上で述べたように応答は応答という出来事と応答の内容とに二重化するのだが、そのことについての明確なしるしが見出されるのは、次のようなとき、即ち私がある問いに対してあくまで問い返しをもって応答することができるとき、したがって誰か他の人が知りたいと思ったり、願ったりすることを全く教えない応答によって応答するときである。周知のように、応答のないのも応答のひとつである。そのようなときは、応答はそのまま応答なのではない。

異他的なものからの要求に応ずる応答は決して言葉による発言に尽きない。だからある頼まれごとを満たす場合、例えばこつを教えてくれと頼まれて実際にやって見せるようなときには、しばしば他者の語りと自分の行為とが互いに移行し合う。さらに、我々は視線によって挑発したり視線に返答したりすることもできる。視線の小競り合いは大都市の日常茶飯事である。応答することには、挨拶の儀礼から愛の駆け引きにまで至る、感覚に関わるエートスが体現されている。「人間は言葉ないし理性をもつ生き物である」という古い命題は「人間は応答を与える生き物である」という命題に書き換えることができよう。その際には、人間と機械の差異がそうであるのと同じく、人間と動物の差異もまた改めて熟慮されねばならないであろう。

四　応答論理の契機

人間の振舞いの根本的な特徴である応答性は、志向的作用の論理や、理解の論理、コミュニケイション行為の論理からはっきりと区別される特別な種類の応答の論理（*Antwortlogik*）を必要とする。そのような論理を通じて、応答的な合理性独自の形式、即ち応答することそのものから発源する合理性独自の形式が開かれる。伝統的な諸問題が応答の光のなかでどのようにその色彩を変え始めるのかを明らかにするために、私は締めくくりに四つの契機を素描したい。

ある全体の部分以上のものであり、またある法則の事例以上のものである異他的なものからの要求は単数性という独特の形態をとる。この単数性は終始複数のうちに姿を現すのだが、[7] しかしそれはこの単数性が特殊と普遍の区別から逃れるという仕方によってである。そのようなは単数性、例えば、今まさに鳴り響いている音や犯罪についていわれるように、あることがたった一度だけ起こることを意味するのではない。また単数性はあるものが個々の事例のひとつに数え入れられることを意味するのでもない。旧来の解釈では語り得なかった個別者もまた、すべてを覆い尽くす普遍性の縁に属するがゆえに、ここでは関係がない。むしろ重要なのは出来事の単数性、つまり通常の出来事から区別され、現にあるのとは別様に見、考え、行為することを可能にすることによって現にそうあるものとして生ずる出来事の単数性なのである。民族そして文化全体の生にとって「忘れ去られることのない」決定的な出来事が存在するように、個人の生にもそのような出来事が存在するが、それはそうした出来事によって象徴的な秩序が導入され、意味が創設され、歴史が開始され、応答が誘発され、責務が喚起されるからである。この意味でフランス革命は、それに関与したヨーロッパ人にとってみればそれ以外の革命にならぶものでは決してなかったのであり、この革命が様々な神話や典礼が結晶化する際のその核となったのも、それが唯一無比であると思われたからであろう。第三者の目からしてはじめてフランス革命はアメリカ、ロシア、中国の革命にならぶ、多くの革命のうちのひとつとして現れるのである。それはちょうど子どもが、ひとたび大人になってしまうと、母親のことをその他の多くの女性のうちのひとりとして見たり、出生地をその他の多くの場所のひとつとして見るようになるのと同じなのである。

同様に異他的なものの要求はヒュームとカント以来実践哲学の領野を支配している事実と規範の選言、存在と当為の選言に属しはしない。何かを見、聴き、考え、行い、感じるよう促す要求は、普遍法則から導出されるのではなく、それが実践的必然性として、我々の世界的・社会的実存にとって不可欠の前提

に属するという意味で、字義通り、不可避性、退くことのできないこと(*ne-cessitudo*)をもって現れる。そうした必然性によって、ワッツラウィックの言うように私がコミュニケイトしないわけにはいかないのと同様、私は聴き取った要求に応答しないわけにはいかないことになる。というのも、応答しないこともまた一種の応答となるからである。私が応答しないわけにはいかないということに含まれる二重否定については、我々は様相論理学による必然性の規定を通じて既に知っている。[8] この規定が示しているのは、間接的にしか表現されない必要条件、即ちある種の経験にとって不可避の前提として表現されるのであるが、しかし肯定的には導出されない必要条件である。同様のことに関して、カントは「理性の事実」を語り、フッサールは「絶対的事実」を、サルトルは「事実上の必然性」を語った。異他的なものからの要求は、この要求のもつこうした根の深さからすれば、幸福の追求、自己保存の衝動、定言命法、自由といった伝統的な諸審級、つまり、そうしたものが存在するとして、そのいずれも選択の余地をもたず、またその正当性を証明しようのない伝統的な諸審級に並ぶものである。プラトンの解釈によれば、幸福を得ようと努力することは我々の力の及ばないことであり、同様にカントにとっても我々が道徳律に従うか否かは我々の意向によらないのである。我々が語ったり発言したりする際に出発点とし、また常に既にそうしてしまっているもの、それは我々の目の前や手中にある何ものかを対象とするように、観察されたり、判断を受けたり、実行されはしないのである。それは我々があることを言ったり、行ったりすることによってのみ顕わになるのである。それは、沈黙との結び付きが解かれることのない間接的な語り方や伝達の仕方に依存している。これはまた異他的なものから、特に他なる文化から発せられた吸引力にも言えることである。確かに諸文化のあいだには、「間文化的な対話」の水準が達成されるや否や学習のプロセスが進行する。しかし、我々は、驚愕や恋の病を統御できないように吸引力を統御することができない。この種の動揺が惹き起こされると、我々はそれにただ巻き込まれるか、あるいはそれから逃げようとすることしかできないのである。

単数の出来事は単に避けることのできない要求とともに現れるだけではなく、根源的な現在の優位を失墜させる、取り返し不可能な事後性(*Nachträglichkeit*)をも伴って現れる。現在は、何でも雲散霧消させるポストモダニストの多くが考えるように何でもないものではなく、自己自身に甘んじないものなのである。応答することは今ここで生起するのであるが、だがそれは何処か他所で始まるのである。デリダによれば、この事後性のおかげで、根源的なものはただ「代理的な仕方」、即ち、「根源的な反復」の無限の連鎖を惹き起こす「代補(シュプレマン)」に基づくことによってしか現れないことになる。フロイトの言うように精神的

外傷が唯その後への影響によってしか捉えられないことも、また同じ事後性によって示される。このことをコミュニケイションの歪曲として語るのであれば、それは事態を小さく見積もることになろう。そのような見方によれば、コミュニケイションについて申し合わせたからといって、それによってコミュニケイションの領野が整序されるわけではないという点が見落されよう。実際、憲法に合致して行為したからといって、それよってある国に憲法が導入されるわけではなく、また憲法を遵守することがそのまま憲法の条項に通じるわけではないのである。何らかの秩序を創設することはある出来事なのであって、その出来事は創設によって可能となる秩序に属するものではない。その限りで誕生というもの、それとともにある新しい世界が開かれる誕生というものは、いずれも後になってからでないと捉えられないがゆえに、再誕生という特徴をもっている。自由とは、このような意味で、決して自分自身の許で開始するのではなく、何処か他所で開始する能力を意味する。自分自身の許で開始することができると信じる者は、既に在るものをただ繰り返すだけなのである。応答が意味するは、最初の言葉を放棄すること、したがってまた最後の言葉を放棄することなのである。

要求と応答との時間的なずれには廃棄することのできない非対称性が結び付いており、この非対称性のおかげで、共通の目標を目指し共通の規則を範とする伝統的対話は、とめどもなくバランスを失い、黄金律の要求と同様、道徳的平等要求もまたその背後に押しやられるのである。レヴィナスが示しているように、非対称性が生じるのは、現に交わされる対話での役割が不均等に振り分けられていることに因るのではなく、要求と応答とが共通の何ものかに収斂しないことに因るのである。何かを請うこととそれを満たすことの間に同意が存在しないように、問いと答えの間にも同意は存在しない。問いと答えは交わりあう二つの眼差しのように互いにぶつかり合う。異他的なものからの要求に応ずること、そして応答を贈与することが、結果として交互的なギヴ・アンド・テイクになるとすれば、それは自己に固有なものと異他的なものとが、両者を比較したり、衝突が生じた際にそれらを調停したりするある第三者の光のもとで眺められるときにはじめてそうなるのである。法と正義を可能にする第三者の視点はある意味では不可欠である。語ることや行為することにおいて反復可能な形態そして普遍的な規則や法則がいつも既に働いているかぎり、常に第三者ないし第三のものが働いている。しかし異他的なものの要求はある普遍法則に従わされ、そうして同等であるのではないもの（was nicht gleich *ist*）が同等のものとして定立される（gleich*gesetzt*）ので、正義は絶えず非正義の契機を含んでしまう。自己に固有なものと異他的なものとの間に最終的に対称性を打ち建て、両者を互いに等しくする試みは、結局のところ、現在と過去、目覚めと

眠り、生と死の間を均してしまい、あたかも両者を分離する境をその時々にどちらの方向へも横断することができるようにする試みに等しくなろう。異他的なものはそうしたことを許さない。異他的なものは、ふと浮かんだ思いつき、不意をついて我々をおそう強迫観念、決して完全には目覚めることのない夢に似ているのである。それは取り消し不可能な過去や他所に由来する。

以上のような仕方で所与の意味や現に通用している規則から応答することを引き離すとなると、無論我々は、はじめから反復的ないしは再生産的な応答と、はじめから革新的ないしは生産的な応答とを区別しなければならない。通常の、規定通りの応答に関しては、それが意味を有し、一定の規則に従うということができる。が、同じことは、現行の秩序を破り、理解や相互了解の条件をともに変化させるような、予想だにしない要求に対して何らかの応答をする場合には当てはまらない。事物の秩序がぐらつくそこでは、異他的なものによる誘発と自己に固有なものによる生産の間に裂け目を生じさせる。我々はここで、メルロ＝ポンティのいう創造的表現のパラドクスにも似た、創造的応答のパラドクスに突き当たる。(9) 応答することは応答することとして創造的である。要求は、応答がそこにはめ込まれ、それに従う秩序に帰属するのではない。むしろ要求は、要求によって喚び覚まされる応答、そして追いつき得ないものとして要求に先を越される応答のうちではじめて要求となるのである。それゆえ応答は単なる隷属、従順さと、恣意、随意とを分かつ危ない綱渡りをするのである。完全な応答を待つ者は何も言う必要がない。というのも、すべてのことが既に言われているからである。逆に応答することなしに語る者もまた、その者にとっては何も言うべきことがないがために、何も言う必要がない。我々が案出するのは我々が応答するところのもの、つまりその内容なのであって、我々がそれに応答を差し向けるもの、その相手でもなければ、我々の語りや行いに重点を付与するものでもないのである。

原注

(1) 私は以下において、異他的なものへの最初の考察（『異地的なものの刺』(*Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990)）と『応答録』(*Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994) における新しい考察の間の架橋を試みる。異他的なものを異－常なもの（アウサー・オーデントリッヒエン）と規定する際のその基礎になる秩序概念については私は『薄明における秩序』(*Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987) において展開した。

(2) わたしが引き合いに出すのは、B. Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch*, übersetzt und hrsg. von E. Weinmayer, Darmstadt 1995 である。

(3) vgl. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, S.299（メルロ＝ポンティ、『見えるものと見えないもの』、滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、三五九頁）

(4) vgl. Kimura, a. a. O.,S. 103

(5) M.Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65, Frankfurt/M. 1989, S. 161

(6) 私のニーチェ論「道徳の盲点」("Der blinde Fleck der Moral", in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995.) を参照。

(7) 私のレヴィナス論「複数のうちの単数性」("Singularität im Plural", in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, a. a. O.) を参照。

(8) 「pということは必然的である」という命題は可能演算子Mを用いて「¬M (¬p)」と書き換えることができる。

(9) 「表現のパラドクス」("Das Paradox des Ausdrucks", in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, a. a. O.) を参照。

(ベルンハルト・ヴァルデンフェルス　ボッフム大学教授)

訳者あとがき

本稿は、一九九六年四月三日、京都芝蘭会館にて行われた、大阪大学文学部哲学講座・京都大学文学部共催の講演会におけるヴァルデンフェルス教授 (Prof. Dr. Bernhard Waldenfels) の講演原稿 "Antwort auf das Fremde, Grundzüge einer responsiven Phänomenologie" に、著者自身が若干の加筆修正を加えたものを訳出したものである。

なお、本論の主要概念である《das Fremde》は、第一節でも述べられているように、極めて複合的な現象に関わる言葉であり、著者はこれを「他者 (das Andere)」「別のもの (ein Andere)」という言葉から厳密に区別している。その訳語については、通例の「他者」という語やそれを連想させる「他なるもの」という語を避けたうえで、原語のもつニュアンスをうまく表現するものとして「よそよそしもの」、「馴染みのないもの」という言葉が適当かとも思われたが、術語として定着しにくいことや、《das Fremde》と《Fremdheit》とを整合的に訳すことなどを鑑みて、読みにくさを犠牲にして「異地的なもの」を選んだ。

(ほんまなおき　大学院博士後期課程)