

他者／欲動と顔／形象——レヴィナスとリオタール

合田 正人

1 まだ見ぬ岸辺を離れて

なぜレヴィナスとリオタールなのか。会場にお越しの方々もパネリストの皆さんもきっとそれぞれ思いがおありだろうが、私にも、決して小さくはない個人的な動機がある。1981 年、初めてフランスに留学するに際して、私が指導をお願いしたのが、実はパリ第 8 大学のリオタールだったのだ。アメリカ合衆国に教えに行かねばならない、との理由で、私は本間さんのように指導を受けることはできなかったのだが、フランスから断りの返事が届いたことは今も覚えている。なぜリオタールだったかという、思い返すにそれは、メルロ＝ポンティを修士論文で取り上げた後、さてどうするかという時に、ほとんど理解できなかったにもかかわらず、リオタールの『言説 形象』(1971)の重要性を直感していたからだ。

その後、私はレヴィナスを発見し、沖縄で過ごした 3 年の間に、『レヴィナスの思想』を書くとともに、『全体性と無限』『存在するとは別の仕方』(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974. 以下、AQE と略記)を翻訳することになる。特に『存在するとは別の仕方』の翻訳は困難を極めた。若さと無知、がなければ不可能な仕事だった。その後、文庫化に際して全面的に訳し直したが、ついこのあいだも、ライナー・シュールマンを論じた際に、恥ずかしながら全く理解できていない点の多々あることに気づき愕然とした。同書との対決は今も続いているのだ(1)。

2011 年、私は三浦直希氏の協力を得て『言説 形象』(*Discours, figure*, Klincksieck, 1971. 以下、DF と略記)の邦訳を上梓することができた。なぜ、専門家ではないにもかかわらずこの翻訳を決意したのかというと、同書との出会いの衝撃が継続していたということ、それが何よりも大きかったのだが、もうひとつ、『言説 形象』の邦訳が複数のグループによって企てられては放棄され、いつの間にかこの書物を語る者すらいなくなる、そのような状況への強い嫌悪と抵抗があった。『言説 形象』だけではない、その他の著作についても、きちんと読まれ理解されているとはとても言えないにもかかわらず、日本では次第にリオタールは読まれなくなった。まだ読まれ始めていないのにもう読まれなくなったかのように私は感じた。1978 年、何とそれからほぼ半世紀の歳月が経ったのだが、リオタールが同年に発表した「レヴィナスの論理」、それさえ未だ十全に吟味されてはいないのだ。リオタールは間違いなく軽視されている、との印象は今も消えていない。雑誌『風の薔薇』が

1986 年夏にリオタール特集を組んでいるとはいえ、モノグラフと呼ぶに相応しい研究書は未だに本間さんの『リオタール哲学の地平——リビドー的身体から情動——文へ』（書肆心水、2009 年）があるだけ、私の知る限り、リオタールを取り上げた研究論文も極めて少ない。

リオタールが日本で読まれなくなったのには、その明確なきっかけがあったと私は思っている。もちろん、それだけが理由ではないだろうが、湾岸戦争、である。フランスの新聞『リベラシオン』の 1991 年 2 月 21 日号に、湾岸戦争をめぐる四つの声明が掲載された。そのうちのひとつ「必要な戦争」(guerre requise)の署名者として、リオタールはフィンケルクロート、エリザベート・ド・フォントネイらと共に名を連ねていた。因みに、ドゥルーズとルネ・シェレーは「卑劣な戦争」(guerre immonde)という声明を発表している。今日はこの点を取り上げることはしないけれども、日本でも「湾岸戦争に反対する文学者声明」というのが出て、故加藤典洋氏がそれに異を唱えるということがあった。

上記署名者のうちフォントネイは 2006 年に『まったく別の物語——ジャン＝フランソワ・リオタールへの問い』(*Une tout autre histoire. Questions à Jean-François Lyotard*)を発表している。「レヴィナスはユダヤ教についての私の考えを根本的に変えてくれた」とは、フィンケルクロートの言であるが、フォントネイもフィンケルクロートも、特にフィンケルクロートはレヴィナスの強い影響を受けた思想家である。私はフランス語圏ユダヤ知識人会議の大会で、フォントネイが開会の辞の最後で、イスラエル国への忠誠を誓うのを聞いたことがある。昨今、ガザをめぐる問題について、フィンケルクロートはしばしば TV でハマス批判を展開している。

「必要な戦争」に話を戻すと、この声明に接して、リオタールの教えを受けた松葉祥一氏が逸早く「リオタール批判序説——戦争とポストモダン」(『情況』1991 年 7-8 月号)を発表した。大変立派な行為である。ここでその詳細に踏み入ることはできないが、今日注目したいのは、松葉氏の議論がリオタールとレヴィナスという問題系そのものに係っているということである。

松葉氏によると、「ポストモダン」は「〈小さな物語〉の多様性の承認」であり、これらの物語のあいだの相互翻訳が不可能な場合、それが「係争」(リティッジ)ならざる「抗争」(ディフェラン)なのだが、では「戦争」が「抗争」を調停しうるかということ、そもそも「戦争」は他者の、ひいては多様性を抹殺するための最終手段であるがゆえに、それは不可能である。「平和と近さ」や『存在するとは別の仕方』でのレヴィナスの平和論を取り上げつつ、松葉氏はこの点を示したうえで、「「ポストモダン」概念に政治的可能性があるとすれば、それは「他者の倫理学」に基づくものでなければならず、それこそが道徳的政治と呼ばれるにふさわしいと考える」と論を締め括っている。

リオタールはレヴィナスに基づかねばならない、と言い換えてもよい。「正しい戦争」(juste guerre)という言葉がレヴィナスの『存在するとは別の仕方』に記されていることがすぐさま思い浮かぶが、ここでの課題は松葉氏の議論の妥当性を問うことではない。また、

マイケル・ウォルツァーらによって展開された「正しい義戦争」をめぐる論議に踏み込むことでもない。ただ、本論で私は松葉氏とは異なる構図を提示したいと考えている。長年にわたるリオタールによるレヴィナス読解は、レヴィナスの哲学のどのような問題点を剔抉するものだったのか。それを通じてリオタールは何を語ろうとしたのか。この作業が今なお十全に果たされないまま放置されていると痛感されるからである。

とはいえ、この40年間リオタールに関心を抱き続けてきたとはいえ、私はリオタールのよき読者であったわけでもそのよき論者であったわけでも決してない。けれども、気がつくと、「雲」にせよ「漂流」にせよ「岸辺」にせよ「群島」にせよ、私自身にとってのキーワードはいずれもリオタールによって逸早く提起されたものであった。なぜそうなったのかを考える機会にもなればと思う。

「思考は大地の果実ではない。思考は巨大な土地台帳に区画ごとに記録されているのではない。そんなことは人間たちの都合にすぎない。思考は雲々である。雲の周囲を正確に測ることはできない。それはマンデルブロのいうフラクタル的な線である。思考は様々に変化する速度で押され引っ張られる。思考は深さを有してはいるが、その心臓と皮膚は同じ粒子でできている。思考は互いの位置を不断に変える。」(*Pérégrinations*, Galilée, 1990, p.21. 以下、*P*と略記)

「真の流れは地下の流れで、それはゆっくりと地面の下を流れている。これらの流れは幾つもの層と泉を作る。流れがどこで外に出るのかは分からない。それらの速度も未知だ。私は黒く冷たく不動な水で満たされた地下の溜まりになりたい。」(*Dérives à partir de Marx et de Freud*, Galilée, 1991, p.21. 以下、*DMF*と略記)

「諸能力の分散に対応したこの対象はひとつの象徴でしかない。言ってしまうと、それは群島なのである。」(*Le différent*, Minuit, 1983, p.190. 以下、*D*と略記)

2 忠誠と裏切り——セーブルでの対決

「私は20年以上エマニュエル・レヴィナスを熱心に読んできた」(*P*, p.78)と、リオタールは『ペリグリナシオン』に書いている。リオタールはまた「私はレヴィナスを裏切っている」(*Au juste*, Christian Bourgeois, 1979, p.133. 以下、*AJ*と略記)とも書いているが、前者の発言がなされたのは1988年、「1968年」という年を暗に指示した言葉であろう。本論ではこの時期のリオタールの著述をこれから取り上げるが、20余年にわたるリオタールのレヴィナス読解の到達点ならびに、それに対するレヴィナスの反応を示すものとして、1986年セーブル・センターで開催されたレヴィナス・シンポジウムの記録が残されている。そこで繰り広げられた両名の対話は極めて豊かなもので、簡単に要約できる代物ではないが、今日はそこから二つの論点のみを引き出しておきたい。「躊躇と緊張」を覚えつつリオタールがレヴィナスそのひとに突きつけた二つの論点、そのひとつは「幼年期」(*enfance*)であり、いまひとつは「存在」(*Etre*)と「他者」(*Autre*)との関係、である。

「幼年期」がリオタール自身にとって極めて重要な観念であることは言うまでもないが、ここでは、『全体性と無限』第二部「内面性と家政」でのレヴィナスの「享受」論に係るものとして、それが援用されている。糧という他なるものの享受は、依存による自存ないし分離と呼ばれる事態を指しているが、依存から自存（の幻想）へのこの転換を橋渡しするもの、というよりもむしろ両者のあいだの「亀裂」(fissure)として、リオタールは「幼年期」を捉える。それはまた、聖書の呼びかけに（対する受動的服従）と、現象学的で超越論的な構成とのあいだの、レヴィナスにおける「緊張」でもある。

レヴィナスは「子供」を哲学的観念たらしめた哲学者のひとりであるが、例えばメルロ＝ポンティの歩みと較べれば明らかなように、レヴィナスは発達論的な考察をまったく採用していない。「対面」は「鏡と鏡の戯れ」ではない、とあるように、いわゆる「鏡の段階」を決定的な契機として捉えることもない。その一方で、「成人」(adulte)という観念が肯定的に提出されていることも忘れてはならないが、では、そのレヴィナスはリオタールの問いかけにどのように応答したのだろうか。

「リオタールの発言によって喚起された根本的区別、自己享受と服従との明確化するために幼年期の観念が有効であるとは私には思えない。(…)私はみずからの考察にいて幼年期という観念に頼ることはあまりしていません」(*Logique de Levinas*, Verdier, 2015, p.78. 以下、LLと略記)——まずこう答えたうえで、レヴィナスは、根本的な「断絶」はスピノザ的な「自己保存のコナトゥス」とこのコナトゥスに抗する「他のために」〔他の代わりに〕のあいだにあるのだ、と主張している。

「成人」とはまさに「分離」の別名であり、それを「他のために」〔他の代わりに〕(pour-autre)と言い換えることもできるだろうが、この点でリオタールはというと、「成熟」(maturité)という語を用いて、仮説と断りつつも、それを「他のために」〔他の代わりに〕ではなく、逆に「同一化への強迫観念」(hantise de l'identification)と規定している。レヴィナスに向けて、リオタールは方法論的アプローチとしての「幼年期」の不在を指摘しているだけでなく、「他のために」という様態を批判的に理解し、ひいてはそれに異議を唱えるために「幼年期」という観念を提起してもいたと考えられる。

いまひとつの論点はハイデガーをどう読むかという、レヴィナスのまさに「急所」を突くものだった。問いは幾つかに分節されており、どの部分も重要なのだが、その一部を以下に引用する。

「他者は問われうるものであり、また逆に他者とはそれを起点として応答が与えられねばならないもの、それを起点として責任が担われ引き受けられねばならないものであるということ、これは、レヴィナスにおける他者がハイデガーにおける存在と共有する何かである。レヴィナスが言っているのとは逆に、存在論は、少なくともハイデガーのような人物においては、存在的なものにおける閉域(clôture)ではなく、呼びかけへと開かれ、それに注意深くあることを含意しているように私には思える。この呼びかけは、単なる応答ではなく、応答責任(responsabilité)、それも問いを未解決なものとして維持できるのでなければ

ならないという意味での応答責任を要請する。これが第一点である。/ 次に第二の点はこうだ。(…)問題はこう言ってよければ、他の人間という意味での他者に先立ってある。それは自己(soi)と時間との連関のうちに存している。つまり、自己自身によっては自己を把持できないという不可能性のうちに存しているのだ。(…)そこで私の問い、私の問いと言うのは私がエマニュエル・レヴィナスに提起する問いのことだが、それは次のようになる。ハイデガーを最近読み直して強く感じたのだが、すべてはあたかもハイデガーが、エマニュエル・レヴィナスの属しているある伝統——この伝統は実際あなたが解している意味での倫理に属している——を改めて取り上げ、この伝統を存在論へと振り向けようと試みたかのように進行しているのではないか。ハイデガーは他者(autre)の場所に〔他者の代わりに〕存在(être)を置き、そうすることで、存在に非常に長い射程を与えたかのようなのだ。それはあなたが、ユダヤ的源泉の思考をこう言ってよければ独占し奪取する動きを通じて、他者に認められることを望んでいる射程であり、ハイデガーはと言うと、この動きを脱ユダヤ化された存在論、ギリシャ的存在論としていまひとつの特有語（イディオム）に翻訳しようと試みたのだ。」(ibid., pp.77-78)

レヴィナスは必ずしも正面からこの指摘をしかと受け止め、それに十全に答えているわけではない。むしろ、問いをはぐらかしているかのような感さえある。因みにリオタールのこの指摘、特に「翻訳」に関する条の極度の重要性を私が理解したのはごく最近のことではない。

「ジャン＝フランソワ・リオタールの第二の指摘、それは、他人への応答責任に関するユダヤ的源泉——尤も私は聖句の権威の元にそれらを提示することに異議を唱えるつもりはない——と、人間が存在の意味に応答責任を持つようなハイデガーの基礎存在論へのそのありうべき転送との類似という指摘だが——、私は比較を排除しはしないけれども、それが単に形式的なものにすぎないのではないかと私は危惧している。ハイデガーの弟子たちは、彼らの師——私の師——がヘブライ語聖書に認めていたかもしれない重要性に異議を唱えている、このことを私は承知している。」(ibid., p.79)

1986年、すでにレヴィナスの著作は広く世界で読まれていた。複数の雑誌がレヴィナス特集号を組み、85年にはスリジー＝ラ＝サルで国際シンポジウムが開催された。しかし、数多の有力な論者のなかで、ひとりリオタールだけがこのような問いをレヴィナスと対面しつつ提起することができた、ということは銘記されなければならない。なぜそのようなことが可能になったのか。リオタールのどのような歩みがそれを可能にしたのか。この問いに十全に答えるのは決して容易ではない。本論はそのささやかな助走、いや助走への助走にすぎないことをお断りしておく。

3 68年5月の光と影

思えば1968年当時、レヴィナスとリオタールはパリ第十大学哲学科の同僚であった。パ

リ第十大学のキャンパスはパリ北西の町ナンテールにある。急激な学生増のため、カルチェ・ラタンの校舎では収容不能となったため、1960年代に同大学は建設され、哲学科は1964年に創設された。ポール・リクールは新設のためにナンテール校に移り、校舎建設に際して鋤入れをしたという。カルチェ・ラタンからの追放感と荒涼とした景色。新設ゆえの様々な不備。68年5月というパリの騒然たる光景を思い浮かべるひとが多いだろうが、パリ第10大学がこの運動の発端となったの背景には、こうした原因もあったとされている。リオタールの博士論文の指導教授となるミケル・デュフレンヌとレヴィナスを呼び寄せたのはリクールである。

リオタールは1950年に大学教授資格者（アグレジェ）となった後、同年から52年までアルジェリアはコンスタンティーンのリセ・オーマルで教鞭を取った。アルジェリア戦争勃発の前夜、アルジェリア独立主義者たちと交流のあったリオタールは、家族の拉致という事態が決して杞憂ではないと案じて帰国、ブルゴーニュのオートンの予備兵学校、ラ・フレッシュのプリタネー国立軍事幼年学校——元を辿ればデカルトの学んだイエズス会のコレージュである——で教鞭を執った。1959年に、モーリス・ド・ガンディアックの後任としてソルボンヌの准教授に就任、同時に「構造と歴史」(Structure et Histoire)というタイトルで国家博士論文の計画書を提出している。指導教授はポール・リクールが予定されていた。

1954年、ク・セ・ジュ文庫の『現象学』を出版すると同時に、中国史研究家のピエール・スイリ(Pierre Souyri, 1925-1979)と共に、コルネリウス・カストリアディス、クロード・ルフォール主宰の「社会主義か野蛮か」に合流、翌年からそのアルジェリア部門の責任者となり、56年から63年にかけて、後に『アルジェリア人たちの戦争』(*La guerre des Algériens*, Galilée, 1989)に収められることとなるアルジェリア論を執筆している。François Labordeという筆名——1954年に開設されたclinique de la bordeを連想させる——は1960年に放棄された。1964年には「社会主義か野蛮か」のカストリアディス派から離脱し、「労働者の権力」(Pouvoir ouvrier)に加わるが、1966年に脱退。「命からがらだった」と述懐している。

数少ない資料と証言から判断を下すのは控えるべきかもしれないが、68年5月の運動に対する両哲学者の対応は少なくとも外見的には対照的であったように思われる。これはレヴィナス本人が私に語ってくれたことだが、当時「作家・学生行動委員会」の主要メンバーであった友人のモーリス・ブランショは毎日のようにレヴィナスに電話をかけてきては興奮した口調で状況を告げていたようだ。ブランショの読者にとっては爆弾発言かもしれないが、六日間戦争とも呼ばれる第三次中東戦その翌年である、5月の運動がイスラエル国を非難したがゆえにブランショはこの運動から離脱した、と打ち明けてもいる。しかし、レヴィナスはこの運動に加わることはなかった。それどころか、封鎖された大学に背広姿でいつものように出講していたとも言われている。学部長のポール・リクールが学生たちに吊し上げられ、その際、学生たちがタバコの火をカーテンで揉み消す光景に衝撃を受ける。リクールはゴミ箱を頭から被せられもした。学部長を辞任、その後、活動拠点をアメリカ合衆国のシカゴに移すことになる。

一方のリオタールは、3月22日の学生たちによる大学管理棟会議室の占拠に際してそのマニフェスト「諸君の闘争はわれわれの闘争だ！」(Votre lutte est la nôtre !)を起草したのを皮切りに、一貫してこの運動に積極的にコミットした。リクールの姿勢を痛烈に批判している。この出来事をめぐって書かれたリオタールの文書は、これから見ていくように、『言説 形象』や『リビドー経済』といった彼の著作との生々しい繋がりを有しているのだ。レヴィナスも『他なる人間のヒューマニズム』所収の「若さ」、タルムード読解「若さと革命」でこの出来事に本格的な考察を加えているが、残念ながら本日これを取り上げる余裕はない。

4 表象・顔・形象

représentation というフランス語の単語は大抵は「表象」と訳される。re-という接頭辞の意を活かして「再現」「再現前化」と訳されることもあり、また、「上演」という演劇的含意をも有しているが、その représentation 批判はとりわけベルクソン以降のフランス語圏哲学の常数であると言ってよく、その点では逆に、オクターヴ・アムランの大著 *Essai sur les éléments principaux de la représentation* [表象の主要要素についての試論、1907年]は記念碑的な著作と言えるかもしれない。今、例えばレヴィナスの哲学もその最初の著作『フッサール現象学における直観の観念』以来終始一貫 représentation 批判であつたと乱暴に断定したとしても決して誤りではあるまい。1959年にはずばり「表象の破産」(La ruine de la représentation)と題された論考が発表されている。こう言っている。

「表象は、あたかもそれらの存在が自分自身で自分を支えているかのように、それらが実体であるかのように、諸存在と接する。それは——たとえ一瞬のことであっても、まさに表象の瞬間に——それらの存在の条件から離脱する力能を有している。正真正銘の思考、真なる思考がこれらの存在のうちに開く、条件づける無限の目眩に、表象は打ち勝つのである。」(En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, J. Vrin, 1967, p.127. 以下、EDEと略記)

「表象」を条件づけるものとして「無限」が挙げられていることに留意されたい。1981年には「表象の禁止と人間の権利」と題された講演がなされているが、「表象の禁止」からユダヤ教における「偶像の禁止」を連想しないわけにはいかない。そうであるなら、「顔」(visage)はまさに「表象＝偶像」ならざるものを意味していることになろう。また、そうでなければならぬだろう。ただ後述するように、レヴィナスは単に「表象」に先立ち、それを瓦解させるような「顔」の次元を語っていただけではない。「比較不能なもの」の比較のうちに、表象の、ロゴスの、意識の、労働の、存在(する)〔である〕(être)という中性的観念の実質的誕生がある」(AQE, p.247)とあるように、「顔」の次元からの「表象」の誕生を、「正義」〔公平〕(justice)の観念とともに語っているのだ。

かたやリオタールは1969年から1971年の『言説 形象』にかけて、「3月22日」、「芸術・文学表現についての精神分析的研究の現下の主要傾向」、「ユダヤ人オイディプス」な

どを書いている。レヴィナスへの初めての言及が見られるのは 1970 年の「ユダヤ人オイディプス」であるが、リオタールが明確に意識していたかどうかはともかく、その他の文章にもレヴィナスと無縁とは言えない箇所が散見される。何よりも興味深いのは、リオタールが 68 年 3 月 22 日の行動の本義を「表象批判」とみなしていたことである。

「5 月 22 日の運動の実質的な問題提起(problématique)は何かというと、それはシチュアシオニズム(situationnisme)ということに加えて、またそれと共に表象批判(critique de la représentation)ということだった。活動ならびに活動の産物が外部に置かれること、役者たちを受動的な解釈者の位置に、意見を受動的な傍観者の位置につけるスペクトル化が批判されたのだ。」(DMF, p.108)

「シチュアシオニズム」とあるのは、1957 年にイタリアで結成された「アンテルナショナル・シチュアシオニズム」を踏まえたもので、「社会主義か野蛮か」の一員で後に『スペクトル社会』を著すことになるギイ・ドゥボールはそれに参加した一人である。シュルレアリズムやダダイズムを引き継ぐ芸術社会運動で、日常生活そのものの変革から、「フォイエールバッハ・テーゼ」第 11 にいう世界の変革をめざした。「漂流」はシチュアシオニズムのモットーであり、引用文にはすでに「スペクトル」の語も見られるが、マルセル・デュシャンやジョン・ケージなどの芸術とリオタールとの深い係りはこの運動と無縁ではあるまい。引用文の続きを見てみよう。

「表象批判の政治的領野への実践的拡大ということで、3 月 22 日の運動を最もよく特徴づけることができる。勿論、それは長きにわたる反組織主義的伝統に先立たれているのだが。今、1968 年 5 月が何らかの波及効果を持つのであれば、それは〔表象〕批判が、組合、政党、最も広い意味での文化的諸制度まで、表象の数多の形式に拡張する限りにおいてである。これらの形式は、トロツキー主義者やマオイストたちのそれも含む「大きな政治」がこれまで無視してきたか、あるいは付随的なものとみなしてきたものだ。それらとは逆に、3 月 22 日の運動は表象のこれらの形式を、潜在的批判エネルギーの解放に対する直接的で持続力ある障害とみなす。/社会・政治的領野での表象の破壊は、数学、物理的諸科学、音楽、絵画、文学において過去百年間になされた構造的自己批判と併行している。だが、「併行関係にある」と言うだけでは足りない。政治は他の諸領野のうちのひとつではなく、そこで他の領野すべてが表象されるような領野であるから、政治批判は、他の様々な領野でなされる批判的と併行しているのではなく、それらを横断するものなのだ。」(Political Writings, University of Minneapolis, 1993, p.61. 以下、PW と略記)

「大きな物語」(grand récit)を連想させる、「大きな政治」というニーチェ『善悪の彼岸』の言葉がすでにここに記されている(ただ、リオタールはこのことを分かったうえでこの語を使用しているのだろうが、ニーチェはこの語を否定的な意味で用いているのではない。「大きな政治」は狭隘なナショナリズムに固執する「小さな政治」に対抗するヨーロッパ規模の来たるべき政治を指していた)。「エネルギー論」も萌芽しているし、「シチュアシオニズム」に加えて、フランクフルト学派の「批判理論」、との関連も示されている。レ

ヴィナスとの関連で言うなら、「まず政治を！」というシャルル・モーラスのモットーを「政治は後で！」と転倒することになるレヴィナスが、「表象」を条件づけるものとして「無限」を語り、それによって「政治」に対する「倫理」の先行性を強調するのに対して、リオタールにおいては、多様な「表象」を産み出すと共に、それを根底的に批判しうる境位として「政治」、というよりも「政治的諸領野」の「横断」が捉えられている。これは偶々生じた逆転ではない、と私は考える。次の引用文が示すように、リオタールはレヴィナスの、というかレヴィナス的な、ひいてはユダヤ教の「倫理」のことを意識しつつこのような主張をなしているのだ。

「ヘブライ的倫理においては、表象(représentation)は禁じられている。眼は閉ざされるが、耳は父の言葉を聴取するために開かれる。形象(figure)ないし像(image)は棄却される。なぜなら、欲望を成就するかに見えてその擬似餌(ルアー)たる形象の、真理たる機能が否認されるからだ。かくして、観照する(spéculer)ことはない。E・レヴィナスなら、存在論することはないと言うだろう。」(ibid., p.190)

「本書は眼と眼による位置づけの擁護である」(DF, p.11)とリオタールが『言説 形象』序文に記すに至ることを思えば、リオタールによる「表象批判」は単にユダヤ教における「表象の禁止」へと向かうものではなかったと言わねばならないが、ただここでは、「表象の禁止」に相当するものとして「形象の禁止」が語られている。しかも、音楽家ルキアーノ・ベリノの1961年の作品 *Visage* を、ギリシャ神話におけるオルフェウスとエウリュディケーの物語を論じながら、リオタールは禁じられるべき「形象」と、レヴィナスのキーワードたる「顔」との対立、両者の相剋を語ってもいるのだ。*Visage* は、電子的な音楽を背景に、一人の女性が吃るように、喘ぐように、叫ぶように、何かが喉にひっかかったように語る作品で、「パローレ」という単語だけがはっきりと聴取できる。これが「顔」であるなら、それは見えるもの、見るものではなく、話すもの、聞くものとなるだろうが、リオタールはこの作品について、「顔。顔は、伝達可能は意味作用(signification transmissible)が形象的表現(expression figurale)によって取り囲まれ、充当され、侵入され、真似されるような闘い(combat)を描いている」(ibid., p.170)と書いている。

「顔」は「伝達可能な意味作用」とそれを侵食する「形象的表現」との戦場である。「顔認証」と言うぐらいだから、通常「顔」と呼ばれているものは、誰であるか、何に属しているか、どのような状態かなどを同定するための様々な情報をもたらす。しかし、そうした情報と意味には尽きない過剰な何か、認証できない不分明な何か、それらの情報を裏切る何かを「顔」は表している。この何かが「形象的表現」であるとして、では、同定可能な情報への「形象」の侵入が「顔」を「顔」たらしめるのだろうか。言い換えるなら、相対立するとはいえ、「形象」は「顔」にとって不可欠なものなのだろうか。ギリシャ神話をめぐる次の一節はむしろ「顔」と「形象」との対立、両者が正反対のものであることを強調している。

「エウリュディケーを見ようとして、オルフェウスはエウリュディケーを可視化させる

一切の機会を失う。形象は顔を持たず、形象はそれを顔として見定める者を殺す(*la figure est ce qui n'a pas de visage, elle tue celui qui la dévisage*)。なぜなら、形象は自分自身の夜でこの者を満たすからだ。」(*ibid.*, p.126)

「形象」は「顔」なきものである。「顔なき神々」という表現が『全体性と無限』で用いられているが、それは、海や大地や大気——そこに都市も加えられる——といった「諸元基」(*éléments*)の神々、ポセイドンがそうでありデメテルがそうであるようにギリシャローマ的「異教」(*paganisme*)の神々を指していた。時に人間の姿をする「諸元基」の神々について、「顔なき」と言われているのだが、地所の「境」(*pagus*)、「農民、耕作者」(*paganus*)を語源とするこの「パガニズム」の対極にレヴィナスがその哲学を位置づけたのに対して、リオタールはというと、*Instructions païennes* (1977)という書名が告げているように「パガニズム」という語をみずからの哲学のために積極的に援用することになる。引用文で用いられた *dévisager* という語についてだが、レヴィナスもまた『存在するとは別の仕方』でこの動詞を用いている。「近さの非対称性の不断の矯正において、顔は〔じろじろ見られて〕顔であることをやめる(*le visage se dé-visage*)」(*AQE*, p.246)。「顔」はいわば「可視的顔」たらしめられることで「顔」たることをやめる。「顔」は殺される。だから「顔」は「殺すな」と語るのだが、一方リオタールにあっては、「形象」がそれを「可視的顔」たらしめるものを殺す。「形象」は「可視的顔」となることを拒み続ける。

「可視的顔」を「表象」と言い換えることができるなら、両名は「表象」批判という志向を共有しつつも、一方は「表象」ならざる「顔」へ、他方は「表象」と「形象」との類縁性を肯定しながら、禁じられた「形象」を「顔なき形象」に転じたと言ってよい。このように、両者の言説は絡み合い、併走し、すれ違い、ずれては近づき、近づいては遠ざかる。その「間」は極度の緊張を孕んでいる。そして、西洋思想史において「形象」(*figure*)という語が有した途方もない重要性がこの緊張を更に増大させるのだ。

「形象」という語からすぐさま連想されるのは、パスカルの *Tout ce qui ne va point à la charité est figure* [仁愛に至らざるものはすべて形象である]という言葉ではないだろうか。たしかに、パスカルは「ユダヤ教徒」を「肉的存在」として度々非難している。けれども、パスカルがたてた仁愛—形象という構図は顔—形象というレヴィナスの構図とぴったり重なっている。それだけではない。よく知られているように、仁愛ならざる *figure* という考えは、いわゆる「旧約」のあり方とみなされ、「旧約」は「新約」の「予示・予徴」(*préfiguration*)である、「予示・予徴」でしかない、という実に根深い「偏見」と不可分だった。それにレヴィナスは抗い続けた。特にポール・クロードルに彼が挑んだ論争は有名である。ユダヤ人たちにとっての「タナッハ」は、「新約」のいわば前座としての「旧約」などでは断じてない。ヘブライ語聖書のことをまったく知らずに、『エマオ』を初めとするクロードルの聖書釈義は詩人の恣意的空想によって「タナッハ」をまったく別物に作り替えてしまった、というのだ。だからといって、クロードルの諸著述に対するレヴィナスの敬意に変わりはないのだが。かくしてレヴィナスは、反ユダヤ教を含意したとさえ言え

る「形象—慈愛」というパルカルの構図を、ユダヤ教にとって本質的な「形象—顔」（後述するようにこれは「正義—仁愛」でもある）という構図として提出したのだ。

レヴィナスのこの闘いのことをリオタールは知り抜いていた。だからこそ彼は、『言説形象』の冒頭でクロードに言及し、この偉大なカトリック作家の「パガニズム」的相貌を描き出し、レヴィナスの名を挙げつつも、それをいまひとりのクロードの愛読者メルロ＝ポンティの「野生の存在論」に結びつけようとしたのだ。「本書は眼と眼による位置づけの擁護である」という先の言葉はそこで記されたものである。リオタールは「仁愛」ならざる「形象」によって「仁愛」を侵食し、「形象—仁愛」という構図そのものを崩壊させようとする。あまりにも執拗な反ユダヤ的解釈学のイデオロギーとの闘いであるという点で、それはレヴィナスとの共闘とみなすことができるが、レヴィナスそのひとが「形象—顔」という図式に訴えているという点で、レヴィナスを裏切ることでもあった。では、この共闘と裏切り、はどのようなものだったのだろうか。

5 正義と闘争

先に、レヴィナスは単に「表象」の瓦解を語っているのではない、と言った。「表象」が「顔」を殺すものであることをみずから強調したうえで、レヴィナスは「顔」からの「表象」の誕生を、特に『存在するとは別の仕方』第五章で示している。なぜ「表象」は誕生しなければならないのか。それはひとえに「正義」(justice)のため、である。「顔」との「対面」は不等性（不平等）と非対称性を本質とし、隷属ならざるものとされているとはいえ、一方的で無制約な服従を含意している。^{あまつさ} 剰え、『全体性と無限』では「顔」、その眼のなかから「第三者」、ひいては「人間全体」(humanité)が見つめているとされているとはいえ、「顔」ないし「対面」は一对一の関係であり、1954年の「自我と全体性」ですでに指摘されていたように、「対面」が「あなた」を鼯舐し、「あなた」の傍にいる「第三者」を排除することになりかねない。

「あなた」とこの「第三者」とはそもそも比較不能なものだが、緊急時の救命におけるように、「比較不能なものの比較」を避けることはできない。「計量・比率」(ratio)という意味でそれは「ロゴス」の誕生であり、 $A=B, A \neq B$ という事態を可能ならしめる「繫辞」(être)の誕生であり、「繫辞」を用いた「命題」(アポファンシス)の誕生である(2)。これが価値形態論の問題であることも忘れてはならない。「貨幣」はレヴィナス哲学のいわば急所であった。等価交換と見えるものが「比較不能なものの比較」の産物であることをレヴィナスは示しただけではなく、そのような機能を果たす「貨幣」そのものの成立——マルクスが商品の系列からの「命がけの飛躍」と呼んだもの——をも、「あなた」と「第三者」を前にした応答責任主体として示したと思われる。ある者が無限の、起源も期日もない「負債」ないし「担保」(otage)として、言い換えるなら「私」(me)として選ばれるのである。だからこそ、この者はまずもっていくら与えても完済することはできず、責任はそもそも無

限なのだが、軍や会社で高位の者がより大きな責任を担うように、それは単に際限がないだけでなく、果たせば果たすほど大きくなるのだ。

では、誰がある者を選ぶのか。それは「顔」である。むしろ、それは「顔」における「無限」ないし「神」であると言ったほうがよいかもしれない。だからこそ、この選びは任意の「私」の選びとなるのだが、「正義」の秩序の成立についても、レヴィナスはそれを、「対面」が同等な権利と義務を有する「市民」同士の相互関係に転じることとしたうえで、この反転を「神のおかげで」〔神の恩寵で、幸いにも〕(grâce à Dieu)のみ生じうるものとみなしている。これは何を意味しているのだろうか。私の知る限り、この点を明確にした者はこれまで皆無である。たしかに、grâce à Dieu は慣用的表現ではある。けれども、grâce〔恩寵〕というキリスト教的措辞をレヴィナスが用いることはきわめて稀れであり、それは意図的な選択であったと推察される。いずれも、神ないし無限者による業であるとはいえ、応答責任主体、「一方は他のために〔他の代わりに〕」(l'un-pour-l'autre)の主体——それは「愛」の主体とも呼ばれる——が神によって「例外」として選ばれるのに対して、同等な市民的主体の秩序の成立——その「上演」(mise en scène)——は逆に、神ないし無限者によってこの「例外」が「他人たちと同様の他人」(autre comme les autres)、「他人にとっての他人」(autre pour les autres)とみなされることを想定している。「例外」がいわば「内包」されるのだ。

ここに、レヴィナスのしたたかな戦略を看取することができる。応答責任主体の選びは市民的主体の成立と同時と考えることも不可能ではないとはいえ、それでもレヴィナスの哲学のなかで前者が絶対的に先行することには変わりはないから、旧約は新約の「予示・予徴」とみなす考えがこうして転倒されることになる。かくして「愛の無秩序・無起源」と「正義の秩序」が対立的でもあれば相補的でもあるものとして確立される。ここには、「真理」はキリスト教とユダヤ教によって分割＝共有されているというフランツ・ローゼンツヴァイクの構想が反映されていると考えられるが、それにもまして重要なのは、まさにこの操作が「仁愛に至らざるものはすべて形象にすぎない」という図式を維持したままなされているということだろう。

6 不可避の抗争は続く

レヴィナスによる転倒をも含めてこの「仁愛—形象」の図式そのものを、「形象」、「顔なき形象」によって破壊すること、それがリオタールの、彼自身の言葉を用いるなら「裏切り」であった。それはレヴィナスのいう「愛」「応答責任」「正義」いずれにも異議を唱えることであり、ひいては「人間」ならびに「ヒューマニズム」とは何かという点でのレヴィナスと対決することにほかならなかった。アルチュセールの「マルクス主義とヒューマニズム」「ヒューマニズムについての覚書」をきっかけとして 1960 年代後半にフランスで起こった「ヒューマニズム論争」、その詳細をここで示すことはできないが、レヴィナスもリオタールもそれと無縁ではなく、レヴィナスはというと、リオタールの指導教官デ

ユフレンヌが 1968 年に上梓した『人間のために』(*Pour l'homme*)の書評を書くとともに、『存在するとは別の仕方』に、「ヒューマニズムはそれが十分に人間的ではないという理由でのみ糾弾されねばならない」(*AQE*, p.203)と書き記している。それに対して、リオタールはどうだったのか。ジョン・ケージ論「幾つもの沈黙」(1972)を見ると、「ケージが言うように音は人間ではなく、リビドー的流れは人間的ではない」(*DP*, p.213)とあるが、この主張はリオタール自身の哲学を貫いて維持されたと考えられる。事実、1991 年刊行の『非人間的なもの』(*L'inhumain*, Galilée, 1988. 以下、*I*と略記)では、「価値とは何か、何が確実なのか、人間とは何か、これらの問いは危険なものともみなされ、すぐさま閉じられてしまう。(…)しかし、ヒューマニズムにいう意味での人間たちは非人間的なものとなるべく強いられているのではないだろうか。その一方で、人間の本義はそれが非人間的なものに住まわれているということではないだろうか」(*I*, pp.9-10)とされている。とすれば、ヒューマニズムがより人間的なものになることはそれがより非人間的なものになることなのだろうか。

誤解を恐れずに言うなら、リオタールにとって「愛—正義」というレヴィナスの構図は、マルクス主義にいう「下部構造—上部構造」のごときものだったのではないだろうか。

「資本主義」についてリオタールはこう言っている。「資本主義は、下部構造/上部構造、経済構造/イデオロギー構造、生産諸関係/社会的諸関係が、野生の社会、封建社会、オリエント社会、更には資本主義社会そのものにおいて生じていることをわれわれに示すことのできない概念対であることを明らかにした。」(*Des dispositifs pulsionnel*, Galilée, 1994, pp.39-40. 以下、*DP*と略記)このような構造化によつては先述のリビドーの流れを捉えることはできないのだ。

レヴィナスが頑なにフロイトを斥けるのに対して、リオタールはフロイトの「メタ心理学」をみずからの議論に不可欠なものとして援用する。「心的なもの」を多様な力の葛藤と組み合わせとみなす「力動論」、それを重層的な「装置」とみなす「局所論」、最後に心的過程を欲動エネルギーの循環と分配とみなす「経済論」から「メタ心理学」は構成されるが、リオタールにとってはそもそも「自然」も「社会」も「エネルギー論的なもの」(*énergétique*)であり、「表象の構築と人為的工夫に即してエネルギーを分配すること」(*DMF*, p.23)、「至る所に、リビドー的エネルギーの捕獲の装置(*dispositif*)と流れがある」(*DP*, p.40)など、リオタールの著述には「メタ心理学」に連なる表現、語彙が随所に鏤められている。流れが「捕獲」されること、それは流れが「変換」されることであり、「諸変換の集合」が「装置」であるが、この点を理解するのは困難ではない。太陽のエネルギーが伝播され種々に変換されることでこの地球のすべてのものが存在し、活動しているのだから。ナノ次元から無限大としか言いようのない次元に至るまで、宇宙はそのすべてが変換過程であり、様々な社会、様々な有機体とその身体、更にはそのような身体のすべての活動、例えばわれわれが「文」と呼ばれるものを種々に構成することをも、リオタールはこのような「変換=装置」として捉えたのだ。言うまでもないだろうが、「人間」とさしあたり呼ばれているものも「変換=装置」の所産である。

様々な成分をはらむ川の流れがおのずと淀むように、時にそれが凍ってはまた溶けるように、つねに多少なりとも蒸発し続け雲となり雨を降らせるように、流れは捕獲であり、捕獲は流れである。「変換＝装置」は捕獲するが、そのストックをまた様々に変換する。例えば「表象」はリオタールにとって、舞台／観客席という内部とその外部（舞台裏と劇場の外）からなる「劇場性」(théâtralité)をその基盤としていた——「世界劇場論」を想起してもよいだろう——が、「世界劇場論」を峻拒しつつもレヴィナスが「上演」という語をそのキーワードとして使用したのに対して、リオタールは「劇場性」を「捕獲装置」の根本的隠喩とみなしつつも、「変換＝装置」が「劇場性」そのものを不断に解体することを示そうとしている。「リビドー的身体」「リビドー的経済」という観念は、いわゆる「有機的身体」「ポリス的経済」〔エコノミー・ポリティック〕として「変換＝捕獲」されるとともに、後者は前者へと不断に変換されるのだ。

先に「多様な力の葛藤」と言ったが、流れはそれ自体が混成的で多方向的のものである。流れはそれ自体が相互干渉であり「変換」なのだが、それはまた「変換」への抵抗でもある。リオタールが *différand* と名づけるものの源泉はここにある。流れは流れでありつつも、共役不能な *archipel* であると言い換えてもよいだろう。エネルギーの流れとその捕獲、エネルギーとその「変換＝装置」については、まだまだ語らねばならないことがあるが、ここで何よりも重要なのは、このような「装置」と「形象」をリオタールが同格的に併記しているということである。「装置ないし形象はただ変身的操作子（オペレーター）である。」(DP, p.119)

リオタールは「形象」によって「仁愛—形象」という構図——そのレヴィナスによる変形も含めて——を破壊しようとした。レヴィナス哲学の構図は松葉氏が言うのとは逆にリオタールの「形象」の脱構築のなかに位置づけられうると考える所以であるが、目を塞ぎ、超越的他者の声に耳を傾けるという構えを「ユダヤ的装置」とリオタールが呼んでいることから分かるように、リオタールは、レヴィナスにおける「愛—正義」の構図を本質的に一過的な「変換＝捕獲」のひとつの所産として捉えうのような展望を開いたと言ってよい。そもそも、ここにいう超越的他者それ自体、ハイデガーのいう「存在」と同様、「変換＝捕獲」の所産なのだが、その点を踏まえたうえで、レヴィナスのいう「欲望」(*Désir*)と「欲求」(*besoin*)、「語ること」(*le Dire*)と「語られたこと」(*le Dit*)、等々を、改めてエネルギー「変換＝捕獲」の視点から論じ直さねばならないだろうが、それを次なる課題として本稿を閉じることとしたい。

- (1) ライナー・シュールマンとレヴィナスを論じた拙論「アナルシーからアナルシー」が明治大学哲学専攻ウェブ紀要 *Minerva* 第6号に掲載されているので、ぜひ併せ読んでいただきたい。また、『存在するとは別の仕方』については、私は2024年8月に「レヴィナス協会」で「ラプス・ドウ・タン」という発表を行った。その要約がレヴィナス協会

の学会誌『レヴィナス研究』に掲載予定である。更に、2025 年 5 月末、ローマ大学哲学科で開催されたレヴィナス・シンポジウムでも、『Éon et Copule. Ma dérive continue...』というタイトルで同様の発表を行った。

- (2) 註(1)で挙げた一連の考察を通じて、私は遅ればせながらレヴィナスの哲学が一貫して「繫辞」(コプラ)との戦いであることに気づいた。今、その視点からレヴィナスの著作を読み直しているところである。