

他者認識における他性について

長 田 陽 一

Otherness in Recognition of Others

NAGATA Yoichi

1. 序

臨床心理学ではクライアントの主観を「心的現実」として重要視する。それはクライアントの（言語的・非言語的な）心的表現を具に追うことでセラピストの中に生じてくる疑問のうちに——具体的にいうと客観的現実がどのようにして、あるいはなぜその人の心にかくのごとく写し取られ、別のものではなかったか、という疑問のうちに——、クライアントが他者と関係を結び、世界の内に自分を意識的・無意識的に位置づけるその人独自のあり方が浮かび上がってくるからである。その際、客観的現実^{客観的現実}は補助的に理解を深める手立てとなる。主体は他者によって自己を（他でないものとして）世界に位置づけ、他者は自己によって（自己ならざるものとして）規定される。なぜなら、主観的体験にとって、自分から見た他者でない他者というものは不合理であり、それゆえ私に認識されない他者の体験は不可能である。

しかし私を通してしか主体は他者と出会うことができないとしたら、自分とは絶対的に異なった真に主体的な他者について、なぜセラピストは相手の心を了解し、あるいは他者自身の立場から理解するということが可能なのだろうか。私の心によって理解された他者は、私の「心的現実」ではあっても、もはや根源的な異質性を失っている。もし他者が私にとって存在するとしたら、私からの無限の距離において存在している、というほかない。本論文では主体と他者の出会いの諸相を、「他性」を軸に検討を試みる。

2. 意識の志向性と共感的理解

周知のようにデカルトは『方法序説』の中で徹底的な懐疑の果てに、〈考える私＝コギト〉の存在だけは疑いえないものとして取り出した。つまり、私が何を思考しようと、そして私が思考することのすべてが偽りであるとしても、少なくとも私がそれを思考することだけは疑いえない、と。しかしそれは思考する私の存在の確実性であって、思考の対象となっている世界や事物存在の確実性のことではない。なぜなら、主体は自分の意識の外に決して出られないから、これを確かめようがないのである。このため、デカルトは主体の外側に神の存在を証明し、神によって外

界の対象や事物の存在の確実性を保障しようとした。

コギトにおける他者認識について話を分かりやすくするため、人間をコンピューターに例えて考えてみよう。コンピューターはプログラムされた認識装置のコードに従って認識するが、そのコード自体の正さを検証することはできない。そのためにはそのコードを検証する上位のメタコードが必要である。しかし今度はそのメタコード自体の正さをコンピューターは判定できないのである。つまりコンピューターは対象について自身のコードに添ってなされた認識の正否のみならず、その対象の存在についてさえみずから判定することはできないのである。

主観がどのようにして現実と一致するのかというこの難問に関して、フッサールはその問いそのものを退け、デカルトのコギトの立場をさらにおし進めることで、主体の内的世界だけで成立する確信(妥当)の条件を探求することが必要であると主張した。フッサールは自我を「内在のなかの超越者」であって、唯一のものとして、それゆえ他の何ものとも関係することのない絶対的なものとして維持されると考える(超越論的自我)。自我は絶対的かつ純粹で、誰も自我そのものを対象として検証することはできない。フッサールはデカルトと異なり、主体の外に絶対的な真理を司る神を想定することなしに、自我は意識のノエシス^{イデア}ノエマによる志向的統一によって対象存在の「妥当」(対象の現実性の確信)を構成すると考えた『構想I』。

こういったフッサールの現象学的主体理解は、主体とは共感的・内省的検索領域の外側にあり、それゆえ還元不能な存在論的構成概念だとするストロロウ(1987)の以下の文章に見出されるように、現代の精神分析理論においても引き継がれている。

「自己は……心理的構造であり、それを通して自己・体験が融和性と連続性を獲得するし、そのおかげで自己・体験は、独自の形状と耐久的なオーガナイゼーションを得ることができる。ここで重要なのは、心理的構造としての自己の概念と、体験する主体であるとともに行為を始める発動者である人personの概念とを、鮮明に区別することである。構造としての自己が、精神分析的な検索の領域内に間違いなく属するのに対し、発動者としての自己の存在論ontologyは、われわれの見解によれば、精神分析的な検索の範囲を越えるものである。」

それでは、フッサール現象学では、他者はどのように現れるのだろうか。竹田(1989)によると、フッサールの言う「間主観性」とは、私と他者がともに唯一の世界の中にあるという確信をもちあっているその関係のことではなく、「他我が<私>と同じ<主観>として存在し、かつこの「他我」も<私>と同じく唯一無二の世界を確信しているはずだ」という<私>の確信を意味する」とされる。つまり間主観性とは私と他者との相互関係のことではなく、主体の確信の構造のことである。フッサールの他我論は、意識の志向的統一を土台に据えることによって、他者の心を、自分の思いを相手に類比(移し入れ)するという、感情移入あるいは思い入れ(Einfühlung)によって了解する。

感情移入による他者理解という考えは、心理臨床場面でのセラピストの素朴なクライアント理解に、ある部分では体験的に近いものかもしれない。コフォートを初めとする自己心理学は、共感の重要性を主張して現代の精神分析に多大な影響を与えている。コフォートは共感について「心理学的現象は内省と相手の内省に対する共感によってだけ観察することができる」とし、共感

を「代理的内省vicarious introspection」(1984)であると定義する。実際、セラピストは自分と異なる他者を前に、相手を何とか理解しようと自らの経験を振り返ることも少なくはないだろう。

しかしながら、フッサールやストロウのように主体を絶対的に純粹で対象化不能な存在と考えることで、他者の理解は「代理的内省」に示されるように主体の独我論的認識の範囲内でのみ可能なものとなる。他者を私と同様の心の構造や機能を備えた「他我alter ego」とみなすことはできても、私と同じように意志をもち希求する「主体」とみなすことは、意識の自由な志向力にとっての彼岸である。さらにフッサールの他我経験理論や自己心理学での共感の概念は、主体にとって無限の未知であり、それゆえ私の主体性をおよびやかす否定的契機としての他性を含み込むことができない。

もちろん実際の臨床場面における他者理解・共感的理解はこれにとどまるものではないだろう。しかし、求心的パースペクティブをもたざるをえない意識の超越性の立場から出発することによって、共感的理解における他性の契機は、その理論的な奥行きを喪失せざるを得ないと考えられる。

3. 投影される他者

精神分析によって見出された他者理解への最も重要な貢献の一つは投影同一化projective identificationであろう。クライン、Mによって提唱された投影同一化の概念は、ピオン(1962)によって母子の最早期におけるコミュニケーションの形態として用いられ、さらにオグデン(1990,1994)によって幅広い範囲における心理的-対人的事象を示す概念としても捉えなおされることとなった。オグデンによれば、投影同一化は次の3つの構成要素、もしくは相phasesから成ると考えられる。

- (1) 自分自身の一部を他者のなかに預けるといふ、無意識的な投影的空想。
- (2) その他者にかかる対人的圧力。それによってその他者は無意識的な投影的空想に一致するように自分自身を体験し、ふるまう。
- (3) その誘発された体験の「受け手」による処理、およびそれにひきつづいて起きる投影する側による再内在化。それによって、いちどは(空想のなかで)排出した自分自身の一部の修正版が(取り入れや同一化によって)再内在化される。

前述のような感情移入や共感のプロセスとは違って、投影同一化においては、主体(受け手)は他者を志向するというよりは、むしろ主体は他者(投影者)の一部を無理矢理に投げ込まれるというニュアンスが強い。投影同一化では投影者が自分の感じていることを相手にも感じさせるという無意識的コミュニケーションとしての様相をもつが、そこで伝えられる投影的空想は投影者が自分の中から分裂・排除したものであるため、投影者は受け手を他者であって他者でないものとして体験する。つまり投影同一化は受け手の主体性を否定し、投影者自身の主体性によって受け手の主体性を乗っ取ってしまう試みである。こうして受け手は自分の主体性の否定へと参入させられていくことになる。それゆえ投影同一化は「投影者と受け手との両方の主体性が異なる

様式で否定されているプロセス」(オグデン, 1994)という側面をもつのである。

投影同一化によって他者からもたらされる無意識的な投影的ファンタジーは、受け手にとって主体のまとまりをおびやかす他者であり、非常に激しい感情的負荷を伴って受け手を消耗させるものである。しかし受け手がそれに持ちこたえ、投影者の否認された側面に身を委ねることにより、投影者の分裂排除された側面はより受け入れられやすいものへと咀嚼され、投影者へ投げ返される(再内在化される)。こうして投影者は完全な他ではない他者を通して、主体を創造する。他方、受け手は投げ込まれた他者と同一化し、そこでいったんは主体性を失いかけながらも、新たな主体性を創りだしていく契機を得る。こうして投影同一化は、主体性の一時的な否定と他者との相互作用により、主体と他者の主観性の弁証法として、新たな主体が創造されるプロセスと理解される。この投影同一化の概念の特異性は精神内界intrapsychicプロセスであると同時に対人関係interpersonal事象であるという点であり、これによってわれわれは、主体が独我論的閉鎖系から抜け出し、他者を体験し理解することができるための理論的基盤を得ることができる。

投影的ファンタジーが受け手のまとまりをおびやかすということは、それが主体にとっての力動となるということである。しかしファンタジーそのものは内容であって、構造をもたない。構造のない力動が存在することがあるのだろうか。むしろ、投影的ファンタジーは構造のない静的なイメージや観念群ではなく、主体の内部で活動する機関(力動的構造)であって、初めから主体の内に存在していた無意識的な心的要素が活性化されたものではないだろうか。もしそうだとすれば、投影同一化における投影的空想は投影者の分裂・排除された側面を示すが、そこで投影されたものとしての他者は主体(受け手)の内部に還元され得ないような絶対的な他ではないだろう。これは、投影者にとっての他者(受け手)は、投影者自身の刻印を押された他者であると同じ位相にある。

4. 生命一般の根拠としての絶対的他

木村は無限の未知性を特徴とする「絶対的他」を前提とした精神病理学的現象学を主張している。「絶対的他」には、止揚され総合されるといった弁証法では捉え切れない、主体と他者との非対称性が存在する。この非対称性はラディカルな断裂であって、この点では後に述べるラカンの「現実界le réel」、さらにはレヴィナスの「他性alterité」と類似している。絶対の他の特性はその無限の未知性であり、生命がそこから生じる「生命一般の根拠」と理解される。

この地球上には、生命一般の根拠とも言うべきものがあって、われわれ一人ひとりが生きていくということは、われわれの存在が行為的および感覚的にこの生命一般とのつながりを維持しているということである。

生命は、生命として現象するためには、個々の生物(存在者)に宿る必要がある。しかし生命はそこに示される生命現象以上のものである。それゆえ、自分自身のうちに会おう絶対の他としての生命ないし存在の無限性は、意識をたやすく呑み込む危険な存在であるため、意識は差異化を通して自己の同一性を維持しなくてはならない(存在論的差異)。こうして主体は無限の内部

である根源的自発性のうちに主体の源泉を見出すのである。つまり絶対の他に生命現象の根源を求めつつ、同時に絶え間なく産出される差異によって主体は構成されるのであり、それゆえ主体の根拠は自己それ自身との差異において、またこの差異として理解されるのである。

この「生命一般と直結した一種のノエシ的な作用であり、働き」を木村は「あいだ」と呼び、それを理論展開の根幹に据える。木村は「絶対の他」は、そのまま「あいだ」と言い直してもよいと述べているが、それは恐らく「絶対の他」はそのものとしては決して対象として捉えられない「無」でしかなく、ノエシ的な働きである「あいだ」を通じてそれとつながりをもつことができるということを意味していると考えられる。

ここで木村の用いるノエス—ノエマの用語法について注意が必要である。フッサール現象学でノエシとは意識の志向作用を示し、ノエマは構成された対象性（志向的相関者）を示すが、木村はこの概念をかなり異なった用い方をする。すなわち「狭義の意識現象から独立させ、フッサールが仮定した「超越論的自我」のようなものから切り離して、生命一般の根拠に根差した活動として世界と関わっていくその能作面、作用面と考える。(1988)」さらにノエシスがノエマを一方的に構成すると考えるのではなく、ノエシ的な面がノエマ的な面を生み出すと同時にノエマ的な面がノエシ的な面を限定する、と述べる。これによりフッサールの主知主義的な認識する立場から離れて、「われわれが行為によってものを見、ものが我を限定するとともに我がものを限定する(木村, 1990)」という西田幾多郎が「行為的直感」と名づける円環構造の考えと極めて近接していくことになる。

ここから木村の他者理解の地平が開かれていく。木村は西田哲学を援用しつつ、「絶対の他」は、主体と他者が構成され、両者の出会いを可能にする非人称の場所となると述べる。

私と汝は《ノエマ的には絶対の断絶であるとともに、ノエシ的には直接の結合と考えられる》《自己が他となり、他が自己となるのではなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。……絶対に他なるが故に内的に結合するのである》《私と汝は各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の他なるとともに内的に相移り行くことができる》(《 》は西田『我と汝』より引用)

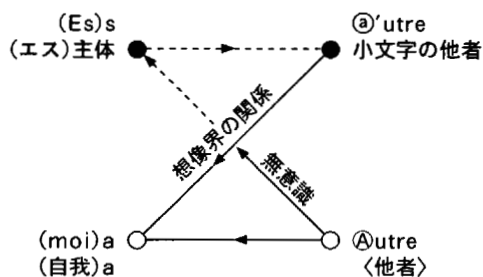
木村によると、行為する主体を行為する主体として捉えるためには、そのような主体が、自分の行為を行為そのものの中で「見る」働きである「自覚」を必要とする。この自覚は内省の働きというよりはむしろ、——これはノエス—ノエマの用語法の拡大によって可能になったのだが——主体がそれに向かって行為している物や他者を見る行為の中で働くときられる主体的・行為的な自己発見の働きである。換言すれば、自覚とは自分と現前の他者に共通な「あいだ」をみることであり、それはとりもなおさず主体の根拠である内主体的な「絶対の他」を通して、間主体的な他者とのつながりを可能とするものである。「われわれは患者と「絶対の他」を相互行為的に「共有」することによって、他者と自覚的に出会い、他者についての現象学的直感が可能になるのである」(木村, 1996)。

さらに臨床場面においては、両者の出会いによって自覚による「あいだ」の変容が覚知されるだけでなく、セラピストとクライアントの相互構成的な働きかけを通し、クライアントに欠如した「絶対の他」である「生命一般の根拠」への受容性が目覚めていくと考えられている(加藤, 1995)。

5. 他者の欲望の欲望

コンピューターは自分のコードの正しさを保障できないという認識論上の原理について先に述べた。ラカン(1973)はこれと同様の構造を、言語の構造によって描き出している。ラカンは「私は嘘をついている」という言表の論理的パラドックスについて述べているが、私が真実を言っているとすると言表の内容と矛盾するし、私が偽っているとすると、言表の内容は偽りとなり私は嘘を言っていないこととなってここでも言表の内容と矛盾する。こうして主体は真実の自分がどういものであるかを、自分自身で言うことはできない。

ラカンの理論において、主体は言語あるいはシニフィアンとの関係のなかで捉えられる。ここで大切なことは、言語は主体にとって自己のものでなく根本的には異質のものであり、従って主体にとって他性の次元に属するという認識である。「嘘つきパラドックス」に示されるように、ある水準においては、主体はもはや言語を使用し意味を伝える「話す主体」ではない。さらに、主体は話している時、無意識においては、シニフィアンとしての他者が主体について話している。主体は自分が言おうとしていることとは別のことを言い、自分が知らないうちに語らいを口にしている。シニフィアンは主体よりはるかに前から存在し(論理的に先行し)、主体は大文字の他者の語らいと欲望の中にとらわれている。従ってラカンは「無意識は大文字の他者の語らいである」とか、「無意識は言語のように構造化されている」(1964)と無意識を定義する。



L 図

図の左上のSは主体であり、話す主体であり、またフロイトのいうエスである。Aはもう一つの主体であって、主体自身を無化してしまうかもしれない真の絶対的他者である大文字の他者である。主体は自分への承認と自分とは何かという問いを、大文字の他者へ投げかける。自我(a)は、鏡に映し出された自分の似姿もしくは現実の他者(a')に想像的に同一化することによって生起する。aおよびa'は想像界に属し、「お前か、私か」という二者択一的な排他的関係にあるが、これはSとAが属する象徴界によって仲介され、共通の言語体系において、いわば想像界が象徴界の中に書き込まれることによって鎮静化される。ところがこのことによって、言語活動はSとAの間にa-a'という言語の壁を持ち込み、大文字の他者から主体への道は閉ざされてしまう。主体、あるいは精神分析が目指すものは、言語の壁を横切って、大文字の他者から真の言葉がやってきて、その言葉のなかで意味が開示されることである。

このように人間は本来他者に帰するシニフィアンの連鎖に従って自分自身となる。従って、主

体はこの他の主体の欲望を欲望する。ラカンは「人間の欲望は他者の欲望である」と明言する。精神分析における主体は自分の言っていることの内容をそれと知らずに話しており、分析家は、主体の語らひの意味を知っていると思われている大文字の他者とみなされることになる。これが転移の原理となる。セラピストはクライアントの言うことを想像的關係における他者（a'）として聴くのではなく、主体Sの言葉として大文字の他者（A）の場所で聴くことになる（L図）。

ここで忘れてはならないのは、無意識は言語によって規定されるものの、無意識は言語そのものではなく、むしろ言語からすり抜けてしまう裂け目であるという理解である。これは言語にとって接近不可能な人間存在の根源に関わる次元、すなわち〈もの la Chose, das Ding〉が、主体の存在の核となるはずでありながら、不在の形でしか存在しないとする見解に裏打ちされている。それゆえ、無意識の裂け目は、主体をとらえるシニフィアンにおける象徴界ル・サンゴリックの中の欠如であると同時に、主体の存在に関わる現実界ル・レモナルにおける欠如でもある。あえて単純化の危険を承知で述べるなら、ラカンの理論において主体は、①〈想像的〉他者、②〈象徴的〉他者、③〈現実的〉他者の3つの次元における他者が「ポロメオの輪」のように重なり合って構成されている。〈象徴

的〉他者は、法loiの場所としての〈父の名〉のシニフィアンとされる特権的シニフィアンに裏打ちされるが、これはシニフィエの可能性を剥奪された純粹なシニフィアンであり、大文字の他者の根源的欠損を示すものである。しかも〈現実的〉他者はシニフィアンの象徴化作用により追放されたものであって、主体と〈現実的〉他者との出会いは常に会いそこないという形で反復される。

ここで先に述べた木村の他者理解と、ラカンのそれとの構造的な相違について指摘しておきたい。両者の理論において自己にとって未知性と不在性を特徴とする「絶対的他」ないし「他者l'Autre」が主体の成立に要請されるのだが、加藤（1995）が言うように木村は主体の基盤としての「絶対的他」との直接的なつながりと、それによりもたらされる静かなる生の充溢、つまり「日常生活のどこでも随意に出会うことのできる」ような「静かな直接性」（木村、1986）を強調する。これに対しラカンは言葉の機能を直接的・無媒介的な〈もの〉の「殺害」として定式化することで、主体の構造的な〈もの〉の喪失を強調するとともに、主体は言語的秩序という差異化する「媒介性」によりシニフィアンの水準で定位されるとする。この〈もの〉の喪失によって、人間存在の本質は、悲劇性や深い悲哀として特徴づけられるのである。

さらに木村とラカンには、現前の他者と第三項としての他性の次元についての対立がみられる。木村は「絶対的他」を相互行為的に「共有」することによって、他者と自覚的に出会うということが可能になると主張する。木村の言う〈あいだ〉は本質的には「絶対的他」と自己とのあいだであって、それを通じて主体は他者との共通認識へと開かれていく。これに対しラカンの欲望は、精神分析場面で生じる転移に典型的に現れるようにまずもって現前の他者へと向けられている。ジュランヴィル（1984）は欲望について次のように述べる。「欲望は存在者である対象に対してしかありえないのである。もちろん欲望は、この存在者の存在をわがものとすることをめざすが、しかし何よりもまず他の存在者が必要である」。ラカンの言う欲望は他者の欲望であり、他者の欲望の欲望であり、最終的にはその欲望に対するシニフィアンになることの欲望であるが、これは存在者の此岸において、転移を基盤として紡ぎ出されるパロールの行為によって為されていく

のである（伊藤，2001）。

6. 死にさらされた顔の「近さ」

レヴィナスはフッサールとハイデガーから出発し、ユダヤ的思想に支えられた独自の他者論を展開している。レヴィナスによると他者 *autrui* は決して認識によって把握できないものである。なぜなら、認識とは意識の光によって照らし出すこと、つまり志向性の対象として捉えるのであるが、認識のそのような性質によって、その対象はそれがあたかも私から出てきたもののように私はそれに出会うことになる。従って認識された対象は根本的な異質性をもっていない。本来の意味での他性 *altérité* は光の背後に引き退いていく、本質的に不在としかいいようのないものである。

このような絶対的な他性にわれわれが会うのは、主体に到来するにもかかわらず主体はそれを引き受けることができない状況、すなわち私の死との関係においてである。主体はいつか自分が死ぬことを知っている。にもかかわらず死の瞬間に私は存在しないのだから、私の死は私にとって絶対に未知なる未来である。私の死であるにもかかわらず、それは私にとって絶対的な他であり、主体は受動的にその脅威にさらされるしかない。死は光に馴染まないものであり、現在とは決して地つづきにならない端的に「未来」であるような何ものかにほかならない。絶対に未知なるものが私に到来するという状況、それについてなにもできないという状況で、それでもなお主体はある仕方ですらに直面しているのであり、それは他者と顔と顔をつきあわせた対面にほかならないとレヴィナスは述べる（1961）。

他者の顔は顔の表す脆さ、弱さ、可死性によって主体に死の恐怖を与え、人々に殺しの欲望を起こさせる。それゆえ顔は殺人の可能性であり、その限りない誘惑である。しかし顔は自分が死にさらされていると語ることで、同時に顔は「殺すな」と命令し、自分を死の中に置き去りにしないでくれと嘆願している。この声は、あらゆる造形的な形象を乗り越え、いかなるイメージの媒介もなしに、「存在の彼方」から直接やってくるものである。この語りはそれゆえ、無限に高い者が死にさらされた者として助けを懇願するのであり、「顔の中には、命令する最高の権利、すなわち、神の言葉 *la parole de Dieu* がある」（レヴィナス，1995）。この呼びかけに応じることが他者に出会うということにほかならない。そしてこの応答がすなわち「責任」であって、死すべきものの苦しみにどこまでも寄り添い、時によっては「身代わりとなって死ぬことである」とされる。光の世界で得られた自己の同一性を放棄し、顔が表す孤独と死の呻きに応じるという逃れようのない責任の下で、主体 *sujet* は他者に仕える下僕 *sujet* として、（誰も私の代わりに応答できないという意味において）かけがえのない唯一性を与えられる（岩田，2001）。

木村の他者論では、主体が自分の中に、いわば内なる限界としての「絶対的他」をみることで、現前の他者とのあいだに共通する「絶対的他」が開けてくる。この「絶対的他」は「生命一般の根拠」であって、それゆえ主体と他者はつながっているのである。このように木村は内的限界と外的限界の根源的な同一性によって、前章に述べたように「絶対的他」との直接的なつながりを語ることはできたのではないだろうか。

レヴィナスにとって私の死を語ることは、他者を語るための不可欠な前提となっている。私の

死を通してしか、他者について語るができないともいえる。他者との関係は主体に必然的に変化をもたらすが、それは根源的には死との関係であると捉えることもできるように、「死の到来」はある意味では「他者との出会い」と同一の構造をもっている。しかし、木村の「絶対的他」が主体と他者において同じ地平に見出されるのとは違って、レヴィナスの言う私の死と他者とは、非対称的な関係である。換言すれば、内的限界と外的限界との非対称性であって、合田（1999）はこのような「分離」の間を維持するというこの一点に、「責任＝応答」も「身代わり」も、さらには「レヴィナスの思想の可能性そのものが掛かっていると言っても決して過言ではない」と指摘している。

ラカンにおいても、主体の構造的喪失という内的限界と、シニフィアン¹の連鎖という外的限界は同様の構造をもちながらも非対称的なものであり、分離したものであった。構造的な〈もの〉の殺害によって存在の根源はシニフィアンとしての他者を介してしか、あるいは裂け目としてしか現れることはない。しかしラカンは「無意識は大文字の他者の語らいである」と定義することのうちに、欲望の承認が承認の欲望に結びつく彼岸、内的限界と外的限界が出会う瞬間を示したのではないだろうか。とはいえ、出会いは常に背面からなされるという宿命から主体は逃れることはできない。ラカンのL図には、方向を示す矢印が書かれている。直列にすると $A \rightarrow S \rightarrow a' \rightarrow a$ となる。大文字の他者Aは主体Sについて、主体の背後から主体が何であるかを語る。主体はその内容を、自分にとって鏡像他者 a' が何であるかということのうちに掴もうとする。鏡像 a' の内部に自分の姿であるaが映し出されるように主体は認識する。こうして、ラカンにとって他者は回り道をしながら、言語的秩序の媒介を通して現れるのであり、他者はそのものとしては決して私の正面に現れることはない。

しかしレヴィナスは内的限界としての私の死と外的限界としての他者との分離を維持しながらも、顔の直接性について語っている。「顔と顔をつきあわせた対面」によって現前の他者のうちに超越的な他性が無媒介的に透視される。正面とはレヴィナスにとって対象なき次元を可能にする位置なのである。合田は、レヴィナスは「無限に他なるもの」の「隔たり」を強調する一方で、そこに「顔」という語を付して、「無限に他なるもの」の極度の「近さ」を表現し、この「隔たり」と「近さ」を「顕現」「表出」によって結ぼうとした」と指摘する。無限の距離にあるものが最も「近い」という論理的矛盾、しかもそれが主体の唯一性の原理として倫理的な判断の帰属点となるという事態をどう理解すればよいのだろうか。

一方では他者の顔に顕現する絶対的他性の直接性、すなわち死にさらされた顔の「近さ」を語ることでレヴィナスは存在者の限界を超えようとしたのだが、もう一方において、他者が私の死を前提にしてしか語り得ないということによって、限界の内側にとどまっているのではないだろうか。先述のように、私の死は私にとって絶対に未知なる未来なのである。もしレヴィナスが言うように超越的な他性が正面から現れるというのであれば、それは主体が自分の死を睹した行為によって、偶然に訪れる恩恵のようなものかもしれない。とはいえ、われわれが限界の内側にとどまらざるを得ないからこそ、他性との関わりを放棄してはいけないのであって、それがレヴィナスの言おうとしたことでもあるのだろう。それはつまり、主体は自分のうちに決して取り込めない私の死がやがて私に到来するという仕方、存在することを受け取ったという意味においてであり、そこにこそ最も深い意味での「責任＝応答」があるのではないだろうか。

文 献

- Bion,W. (1962) : A theory of thinking. In *Second Thoughts* pp.110-119. Jason Aronson Inc, 1967.
- 合田正人 (1999) : レヴィナスを読む, 日本放送出版協会 [刊].
- 伊藤良子 (2001) : 心理治療と転移—発話者としての<私>の生成の場, 誠信書房.
- 岩田靖夫 (2001) : 神なき時代の神—キルケゴールとレヴィナス, 岩波書店.
- Juranville,A. (1984) : *Lacan et la Philosophie*, Universitaires de France,Paris.
- 高橋哲哉他訳 (1991) : ラカンと哲学, 産業図書株式会社.
- 加藤 敏 (1995) : 構造論的精神病理学—ハイデガーからラカンへ, 弘文堂.
- 木村 敏 (1986) : 直接性の病理, 弘文堂.
- 木村 敏 (1988) : あいだ, 弘文堂.
- 木村 敏 (1990) : 分裂病と他者, 弘文堂.
- Kohut,H. (1984) : *How does Analysis Cure?* The University of Chicago Press. 本城秀次・笠原嘉監訳 (1995) : 自己の治癒, みすず書房.
- Lacan,J. (1973) : *Le Seminaire XI : Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil. 小出浩之他訳 (2000) : 精神分析の四基本概念, 岩波書店.
- Levinas,E. (1961) : *Totalité et infini.Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff, Den Haag. 合田正人訳 (1989) 全体性と無限, 国文社.
- Levinas,E. (1995) : *Alterité et transcendence*,Fata Morgana. 合田正人, 松丸和弘訳 (2001) : 他性と超越, 法政大学出版局.
- Ogden,T (1990) : *The Matrix of the Mind,object relations and the psychoanalytic dialogue*. Jason Aronson Inc. 狩野力八朗監訳 藤山直樹訳 (1996) : こころのマトリックス, 岩崎学術出版社.
- Ogden,T (1994) : *Subjects of Analysis*, Jason Aronson Inc. 和田秀樹訳 (1996) : 「あいだ」の空間, 新評論.
- 新宮一成 (1995) : ラカンの精神分析, 講談社.
- 新宮一成編 (1996) : 意味の彼方へ—ラカンの治療学, 金剛出版.
- Stolorow,R. (1987) : *An intersubjective approach*, The Analytic Press.
- 丸田俊彦訳 (1995) : 間主観的アプローチ—コフォートの自己心理学を超えて, 岩崎学術出版社.
- 竹田青嗣 (1989) : 現象学入門, 日本放送出版協会 [刊].

(博士後期課程3回生, 臨床心理実践学講座)