

〈—なき多〉の場の自己経験としての〈多なき—〉

—— レヴィナス多元論の批判の試み ——

中 敬 夫

Naka, Yukio

「反対に、我々が進みたいのは、一性の内に融合することのない多元論に向かってである。そして、敢えて為しうるのであれば、パルメニデスと袂を分かつことである。」(TA20)¹

「レヴィナス哲学は、上位の一性には連れ戻されえない人間間の対面から出発して、多元論を復権させる。しかし多元論はまず、主観性の構造を定義する。」(P.Hayat, in AT13)

これまでの一連の諸研究によって、我々は空間論、空間論から時間論への移行、時間論を通じて、〈多なき—〉もしくは〈—に於ける—〉の論理を導き出してきた²。ライプニッツ流の〈多に於ける—〉〈—に於ける多〉に関しては、多を統べるはずの—それ自身は如何にして経験されるのかを問うことによって、〈多に於ける—〉の根底に、その自己経験として、〈多なき—〉〈—に於ける—〉を示すことは、さほど困難なことではない。しかし〈—に於ける多〉を批判する有力な考えとしては、多を統べる「上位の一性」を全く認めようとする「多元論」の立場もある。現代に於いてこのような立場を代表するのは、レヴィナスである。彼は他者問題を中心に、自我の世界（〈同〉）には決して吸収されることのない〈他〉の無限の超越性を強調することによって、一つの全体へと統一化されることのない〈多〉の分離を確立する。全体主義の専横を拒否し、全体性の彼方に他者の「無限」を認めるこのようなレヴィナスの多元論は、端的に〈—なき多〉³と定式化されるであろう——それでは我々が押し進めてきた〈多なき—〉の論理は、レヴィナスのような人からすれば、他者の他性を無視した一種の暴力主義に陥るのであるか。

本稿の目的は、レヴィナスの「多元論」を批判することによって、〈—なき多〉の根底に、その可能性の条件——根源場の自己経験——として〈多なき—〉を見出すことにある。

レヴィナスの「他」論には、幾つかの観点からして重要な前提条件が欠落しているように我々には思われる。そのことを我々は、彼の「多元論」という論点に絞って検討しようというのである。ではまずレヴィナスの「多元論」を確認することから始めよう。

第一章 レヴィナスの多元論

レヴィナス哲学に関しては、『実存から実存者へ』(1947)『時間と他』(講演1946/47、公刊1948)を中心とする初期、『全体性と無限』(1961)に集約される中期、『存在とは別様に、もしくは存在作用の彼方』(1974)を代表とする後期、以上三期に区分するのが通例である(Cf.Strasser(b)221-2,Krewani(b)52-4,Taureck12)。「すぐれて他なるものは女性的なものである」と述べ、「エロスの次元」の内に「他者の他性」(EE145)を見た初期と、「エロスなき愛」(DMT257,DI13,113,EN113)「エロス以前の責任」(AQ113)について語り、「他者との関係」を「すぐれて反エロスの関係」(DMT204)とみなした後期との間には、「倫理的超越とエロスの超越との結合」を果たした「移行期」(Krewani(b)53)がある。またシュトラッサーが「転回(Kehre)」(a222-3,250)を見た中期と後期の間には、形而上学ないし存在論から「メタ存在論的」(Strasser(a)315,Krewani(b)53-4)な思索への転換がある。我々はその各々の時期に、レヴィナスの「多元論」を——自他の多元性のみならず、「主観性の構造」そのものの内の多元性を——確認することができる。

(1) 初期レヴィナスの多元論

初期レヴィナスの存在論は、1)存在者なき存在としての「イリア(有)」、2)「実詞化(hypostase)」による「存在者」および「瞬間」の成立と、そこから帰結する存在者(=主観)による存在の支配、3)「他」の接近による存在の多元化、以上の三段階に区分される(Cf.Krewani(b)56,61,116)。第三段階に関与する三つの問題群を要約して、レヴィナスはこう述べている。「性、父性、死は実存の内に、各々の主観の実存することそのことに関わる二元性を導入する。実存することそれ自身が二重になる。エレア派の存在概念は超出される」(TA88)。『時間と他』の論述の順序に従って、「死」の問題から始めよう。

死は実詞化によって可能にされた主観の力能に、一つの限界を刻印する。死は「もはや我々が引き受けることのない一つの出来事」である。死の接近は、我々が「何か絶対に他なるもの」に関わっていることを示している。そのことによって実存は「多元論的」である。問題なのは「諸実存者の多数性」ではない。「実存者の実存することそのことの内に、一つの多元性が入り込む」のである(TA62-3.Cf.TA34)。

しかし死の与える将来は誰にも属さず、まだ時間ではない。主観が引き受けるのではな

いが、しかし或る仕方で主観が対面する状況、それは「他者との関係」である。「将来との関係」は「他者との対・面(face-à-face)」に於いて遂行されるのである(TA67-8)。しかし他が「共感」によって「他我(alter ego)」として知られるというような考えは、「間主観的空間は対称的ではない」という事実を誤認している。他者とは、私がそれでないところの者である。このような他の他性が純粹に現れるのが、「女性的なもの」に於いてである。性の差異は、パルメニデスによって言明された「存在の一性」に対して、「多としての實在の可能性そのもの」を制約する。従って「性的二元性」は、「先在する一つの全体」や「融合」といった考えには、解消されえないのである(TA75-8)。

第三に「父性(paternité)」(もしくは「豊饒性(fécondité)」)に於いては、「他者でありつつも自我である一人の異邦人との関係」が示される。「私は私の子を持つのではない。言わば私は私の子である。」ただしこの「ある」という言葉は、エレア派やプラトンとは別の意義を有する。「父性」とは、「多元論的な実存すること」なのである(TA85-7)。

「対・面」という言葉が示唆するように、存在者としての自他の多元性も考えられてはいるが、初期レヴィナスはまだそれを「我・汝」(EE162,TA89)の関係によって表している。しかし第三項をめぐる他の他者との交わりという考え(EE61-2,144,162,TA88-9)、つまりハイデッガー流の*Miteinandersein*の考えへの批判(EE162,TA18-9,88-9)や、レヴィ＝ブリュールの「融即」への批判(TA21-2)などは、既に初期から確立されている⁴。

(2) 中期レヴィナスの多元論

中期レヴィナスについては、1)「全体性」(体系、国家、歴史⁵)と「無限」(他者)との明快な対比、2)「我・汝」関係の相互性に対する「貴方(Vous)」の高さ、不可逆性(非対称性)の強調、3)「汝殺害を犯す勿れ」という言葉に代表されるような、他者の「顔」の発する言述の倫理性・宗教性の主張、4)エロス論への移行の内への倫理の介入(無限責任の遂行のための無限時間の要請)、5)存在論を批判しつつも、存在論を根拠づけるべきはずの形而上学や倫理が、まだ存在者への関係という存在論的術語によって規定されていること、以上のような特徴を指摘することができる。多元論に関しては初期と重複する箇所も多いので、以下の四点を補足するだけに留めたい。

1)「諸々の自我は全体性を構成しない」(TI270)。「同」(自我および自我が表象する世界)と「他」(自我を超越する無限)とのラディカルな分離は、自我が自らを離れて「同」と「他」を一つの共通のまなざしの下に統合しえないことに由来する——絶対的な出発点は、「自我」である(TI6)。他方、「顔が全体化を阻止する」(TI258)。体系を拒むのは、キルケゴールの考えたように自我ではなくて、「他」なのである(TI10)。

2) <同>と<他>を媒介することによって<他>を<同>に吸収し、<他>の超越性を抹消する「中立項」として批判される「第三項」には、「概念」や「感覚」と並んで「存在」も含まれる(TI12-3)。存在論は、「一箇の存在者である誰かとの関係(倫理的关系)」を「存在者の存在との関係」に従属(TI16)させてしまう「不正の哲学」(TI17)なのである。

3) エロスや豊饒性に関しても、相変わらず「融即」(TI253)や「エレア派的-一性」(TI254)の考えは斥けられている。「性」は「我々の実存することの多元性そのもの」であり、「父性」に於いては「実存することそれ自身の内に、多様性と超越とがある」(Ibid.)。

4) このように『全体性と無限』は「パルメニデスからスピノザ、ヘーゲルへと肯定される一性の古代的特権」(TI75)を攻撃し、むしろ「無カラノ創造」の内に「全体性の内に統合されない多様性」(TI78)の表現を見る。中期多元論を端的に示す幾つかの言葉を紹介しておこう。「多元論は他のラディカルな他性を想定する」(TI94)。「形而上学的関係は多なる実存することを、多元論を実現する」(TI195)。「存在は多として、また<同>と<他>に分割されたものとして生ずる。それが存在の究極の構造である」(TI247)。「超越ないし善良さは、多元論として生ずる。(中略)多元論は自我から他へ行く善良さの内で完遂される」(TI282-3)。

(3) 後期レヴィナスの多元論

後期レヴィナスに関しても、以下のような特徴を指摘することができる。1) 存在者なき存在、存在者の存在、存在者といった存在論の範疇を超えて、自己や他者には「存在の彼方」が認められるようになる。「主観性の内に存在作用(essence)、存在者、〈差異〉の連携を狂わせる例-外を認めること」(AQX)。2) 「エロス」や「豊饒性」といったテーマは、「倫理」を前にして後退する。「<エロス>以前に<顔>があった。<エロス>それ自身が<諸々の顔>の間でしか可能ではない」(EN123)。ショプランも指摘するように、後期レヴィナスは「豊饒性」に言及することなく「無限時間」を語るようになる(Choplin 131)。3) 正義は隣人からではなく、「第三者」から出発して考えられるようになる。「正義の源泉は(中略)第三者である」(DI134)。また「貴方」よりむしろ「彼性(illéité)」という言葉が前面に出てくる。4) 自己は他者に対して責任ある者として、<善>から任命され・選定される。J. Rollandも言うように、「ここでは主観の同一性は外から彼に来る」(DMT 274)。1951年の論文(EN19)や『全体性と無限』(TI41)で強調されていた「呼格」は、後期には「対格」に取って代わられ(p.ex.AQ14)、それに応じて「身代わり」「人質」「付き纏い」「迫害」といった後期特有の諸術語が登場するようになる。5) 時間論に関しても、「ディア-クロニー(通-時)」の問題圏の中で、将来よりはむしろ過去への言及が増

え、「痕跡」「太古の〔記憶の彼方の〕過去 (passé immémorial)」といった表現が頻出する。

他との関係は「同の内の他」、「差異(différence)」＝「非・無関心(non-indifférence)」といった言葉によって表現される。もちろん「＜同＞ - の内の - ＜他＞」が意味するのは、＜同＞の内への＜他＞の「同化」(DMT132)ではない。「内のは＜他＞による＜同＞の覚醒を意味する」(DMT233)。「＜同＞の内の＜他＞は責任に応じた他への身代わりであり、その責任のために私は、かけがえのない者として任命されている」(AQ146)。「自我と他の間の差異そのものは非・無関心であり、他 - のための - 一である」(AQ224)——「疎外なき他化」(DMT220)は、やはり主観性の構造そのものに巣喰っているのである。

多元論を特徴づける言葉としては、『存在とは別様に』には「＜精神＞は諸個体の多様性である」(AQ161)という語があり、また1983年の講演(TrI27)や1988年の論文(EN229)は、「＜一者＞の一性」には集合させられるべくもない「多元性」について語っている。「社会性はその多元性そのものの名において、還元しえない一つの卓越性である」(TrI29)。

(4) 問題圏の確定

整理しよう。敢えて単純化するなら、初期レヴィナスには「死の将来」「エロス」「豊饒性」の三つの問題群が、中期には同じく「顔の超越性・倫理性」「エロス」「豊饒性」の三つが、後期には「責任の倫理性」と——表象しうる時間を超える責任としてやはり倫理的な——「ディア・クロニー」の二つの問題群が、多元論の問題として浮上してくる。このうち「エロス」に関しては、我々もレヴィナスとともに、「二存在間の混淆」は「誤ったロマンティックな観念」(EI68)でしかないと考える。父子関係にしても同様だが、ただし「豊饒性」には時間の問題が関与してくる。それゆえ多元論批判の問題として検討すべきは、「死の将来」「豊饒性の時間性」「ディア・クロニー」といった時間性的問題群、「顔の超越性」という現象性的問題、「責任」や中期の全体主義批判、後期の「第三者」をも含めた倫理の問題群である。以下、我々はまず現象性の次元から始め、次いで時間論の次元、最後に倫理の次元から、それぞれレヴィナスの多元論を批判してゆくことにしたい。

第二章 レヴィナス批判(1)——現象性の次元で

(1) 顔の超越性

「顔の『概念』はレヴィナスが1947年以来、それゆえ彼自身の端緒の展開以来、たゆまず堅持している数少ない表現に属する」(Habbell29)とハベルは言う。事実、レヴィナスは既に『時間と他』の中で、「同時に他者を与え、かつ隠す顔との出会い」(TA67)につい

て語っている。「同時に与え、かつ隠す」このような顔の両義性は、何に由来するか。

ひとはレヴィナスの「経験」概念評価の変遷について、壮大な歴史を記しうるのであろう。初期レヴィナスには、或る留保つきで「経験」概念を評価する傾向がある(EE61,TA57)。1957年のレヴィナスは、むしろ「無限の観念」こそが言葉のラディカルな意味での経験、唯一「経験」の名に値する経験だと言う(DE172,174)。「顔は純粹経験であり、概念なき経験である」(DE177)。この傾向は『全体性と無限』まで続き、同書では例えば「絶対的経験」(TI37,39,43,194)「すぐれて経験(*expérience par excellence*)」(TIXIII,73,81,170)といった表現が用いられる。しかるに後期の諸テキストは——デリダの批判(a225)の影響かもしれないが——もはや否定的にしか「経験」概念を用いようとはしない。「倫理は超越論的統覚の根源的統一の炸裂である——すなわち経験の彼方である」(AQ189)。

このような「前言撤回(*dédire*)」は、もちろんレヴィナスの思想変化を示すのではなくて、通常の知覚経験には還元されえない「顔」の経験(?)の独自性、その超越性を示唆するのみである。「あなたが鼻、眼、額、顎を見て、それらを記述しうる時にこそ、あなたは一つの対象のように他者に向かっているのです。他者に会う最良の仕方とは、彼の眼の色に気づきさえしないことなのです！眼の色を観察する時、ひとは他者と社会的関係の内にはないのです」(EI89-90)。顔は外的世界の現象性には還元されえない。他方、それは「内的世界」(TI187)つまり「<他者>の内面性」(TI176)を与えるのでもない——このような追体験ならば、他者は再び共感によって「他我」の地位に落とされ、<他>は<同>に同化されてしまうだろう。顔の超越性は「象徴的指示」(HA63)ではないのである。

しかし外界にも内界にも還元されえない顔の超越性とは、一体何なのか。「隣人は現れることなく、コノモノ(*tode ti*)としてさえなく、その排他的特異性によって私に関わる」(AQ109)とレヴィナスは言う。だがもし顔が世界とは全く無関係に私に関わるのだとすれば、それはデリダの指摘する「幽霊的」(b192,193)なものになってしまわないか。

それゆえ世界の現象性とは別様にとすることは、世界とは無関係にとすることではない。「顔の超越は世界の外で演じられるのではない」(TI147)。「他者との関係は世界の外で生ずるのではない」(TI148)。顔はどこにもない「不特定の現象」(AQ119)などではなく、「この新しい次元は顔の感性的な現れの内に開かれる」のである。ただ、顔は「感性的なもの内で自らを表現」しつつも、直ちに「感性的なものを引き裂く」(TI172)のである。

そこでショプランは、レヴィナスが好んで用いる「コンテクストなき意義」(TIVII, AQ116, EI90)という表現に、異議を唱える。顔はむしろコンテクストを「突破」することによって意味するのである。つまり顔は、まず感性的世界の中で現れ、次いで感性的世界を突破する——言わば「二つの次元」の性格を帯びているというこのような点にこそ、

ショプランは顔の超越の「謎」ないし「両義性」を見ようとするのである(Choplin125-7)。

そのように考えるなら、現象性に関する様々な表現に対するレヴィナスの両価的な態度にも、一応の説明はつく。「現象」「現前」「現れ(apparoir)」「顕現(manifestation)」「顕示(révélation)」といった言葉は、或いはポジティブに、或いはネガティブに使われ、ほとんど常に否定的に用いられる「開示(dévoilement)」でさえ、肯定的に用いられる箇所がある(AQ112)。Erlebnisに対しては否定的だが(DMT218)、épreuveに対しては肯定的(EN101)、等々。「顕現を解体しつつ自らを顕現すること」、それが「顔」であり(DE231)、「自らを顕現することなく自らを顕現するこのような仕方」が「謎」と呼ばれる(DE209)。

しかしもし顔の超越性が世界の現象性にに基づき、後者によって媒介された二次元構造から成るのだとすれば、結局は顔の超越性も世界の現象性もM.アングリの意味での「脱自的現象性」を想定し、レヴィナスの批判する意味での「内在」に再び陥ってしまうのではないかというショプランの批判(91,129)を、我々は免れえないであろう。しかし、それはレヴィナスに対する正当な評価であろうか。「他者はコンテクストから出発して我々に到来するのみならず、このような媒介なしに、それ自身によって意味する」(HA51,cf.DE194)というのが、レヴィナス本来の考え方ではないのか。

そこで我々としては、世界の現象性に還元されるのでもなく、世界の現象性によって媒介されるのでもないが、しかし不特定の一般性に解消されるのでもないような——さもなくば我々は「対-面」を離れ、再びレヴィナスの批判したMiteinanderseinに陥ってしまうであろう——そのような他者との直接的な出会いを求めねばならないだろう。事物や動物を他者と混同することは、レヴィナスの場合にはありえない。それゆえ他者はそこにおいて、世界の現象性とは別の仕方でも直接的に自らを表現している。再び「経験」概念に戻るなら、『全体性と無限』で斥けられているのは「言葉の感性的な意味での、相対的でエゴイストな経験」(TI167)つまりは「客観的経験」(TIXIII)のみであり、逆に「もし経験がまさしく絶対他との関係を意味するなら(中略)無限との関係はすぐれて経験を遂行する」(Ibid.)。他者はまさしく「対象なき次元」(EE66)として、直接的に経験されているのである。「超越は＜他者＞についての視覚ではなくて——本源的な能与である」(TI149)⁶。

この点において興味深いのは、「顔に於ける顕示するものと顕示されたものとの一致」(TI38)「表現されたものと表現するものとの一致」(TI37)を証するレヴィナスの様々な言葉である。「何かを何かとして顕現するような、そしてそこでは開示されたものがその原本性を、その言いえないものとしての存在を断念するような造形的顕現もしくは開示とは反対に——表現に於いては、顕現と顕現されたものとが一致する」(TI272)。しかしもしそうなら、我々は他者の顔という表現に関しては、ただ客観性の次元とは混同されえない

独自の現象性に留意しさえすればよく、それ以上のものはむしろ求めてはならないことになろう。なぜなら——後期レヴィナスに特徴的な表現を借りるなら——ここでは「言うこと(Dire)」とは「自らを露呈することで汲み尽くされること」(AQ182)だからである。

しかしもし顔の顕現がいかなる第三項の媒介によっても原本性を失うことなく直接的に自らを顕現し——「直接的なもの、それは対・面である」(TI23)——しかもそこでは顕示するものと顕示されるものとが一致するというのであれば、なぜレヴィナスは、なおも「超越」や「絶対他」について語る必要があったのか。

(2) 殺人の禁止と生の覚知

この問題を再考するために、我々は一つの前提から出発することにしたい。それは、殺害の禁止には生の覚知が先立つという、しごく当然の前提である。

ほかの内世界的な諸現象と違って、他者の顔の特異性、その超越性が、顔の意味作用の倫理性、もっと端的に言って殺人の禁止の内にあることは、レヴィナスの読者には周知の事実であろう。「超越そのものは、《道徳的意識》である」(TI239)。「顔の公現は倫理的である」(TI174)。「他者と対面関係にあること——それは殺しえないことである」(EN21)。「《汝殺害を犯す勿れ》は顔の上に記入され、顔の他性そのものを構成する」(EN45)——「《汝殺害を犯す勿れ》という原理」は、「顔の意味作用そのもの」(TI240)なのである。

しかし殺害の禁止が、今そこに生が息づいていることの覚知なしには起こりえないことは、自明の理であろう。レヴィナス自身も時折は、顔の特異性をなす条件として、倫理性よりむしろ生命性を挙げることもある。「顔の公現は生きている」(DE194)。「顔は一つの生ける現前である」(TI37)。しかし殺人の禁止と生の覚知は、等価であろうか。むしろ生の覚知は、殺人の禁止の先行条件ではないだろうか。《汝殺害を犯す勿れ》が否定表現でしかないということが、端的にそのことを物語っているように思われる。

このような否定表現は直ちに肯定表現に転じられうる、とひとは反論するかもしれない。「《汝殺す勿れ》はもちろん《汝は他が生きるためにあらゆることを為せ》を意味する」(TrI41)とレヴィナスも言う。しかし他者の未来を慮るこの種の命令は、他者がいま現在生きていることの覚知がなければ発せられえない。我々はここで初期レヴィナスの、「実存のための闘争」(=生存競争)は「将来のための闘争」「既に実存している存在の、この実存の延長のための闘争」でしかない(EE29-30)という考えを想起することができるかもしれない。生の覚知があって初めて、その後、殺害の意志も禁止も生まれてくるのではないか。

殺害の禁止は生の覚知と同時に発せられるとは、考えられないだろうか。だがレヴィナスの場合、このような考えは成り立たない。なぜならまず＜生ける者／顔＞の側から論ずるなら、レヴィナスにおいては「動物」は「顔」を持たないと考えられているからである(Cf.Habbel30)。「諸事物の破壊も狩も諸生物の撲滅も——顔をめざしていない(中略)。他者は私が殺したいと欲しうる唯一の存在である」(TI172-3)。しかるに1954年のレヴィナスは、「純粋な生ける者」は「意識」を持たないわけではないが、まだ人間のように「外界」を知ってはいないと述べている(EN23-5)——つまりレヴィナスは動物機械論者などではない。それゆえレヴィナスにおいては、生命を有しつつも顔を持たない者、つまり殺害を招くことも禁ずることもない生命体が、存在するのである。

次に＜生ける者／主観＞の側から見ても、必ずしも常に「私は死すべき者である限りでの他者に責任がある」(DMT53)わけではない。なぜならレヴィナスの場合、「幼児期」は「至高の無責任」(TA60)によって特徴づけられ、「愛される女」は「責任なき幼児期の地位に帰る」(TI241)とみなされているからである。もちろん「エロスは顔を想定する」(HA122)と述べた後期の彼のような立場からは、女性の無責任の根底にも大人の責任感は控えていることになるのかもしれない。しかし、幼児はどうなるのか。クレワニは「主観以前に生ける者が存在する。しかし他者の応接が初めて、生ける者を主観に、動物を理性的動物にする」(b153)と述べているが、しかし無責任な幼児とて、やはり人間ではないか。

要するにレヴィナスにおいては、一方＜生ける者／顔＞の側には＜殺生を禁ずる(＝顔を持つ)生命体＞と＜殺生を禁じない(＝顔を持たない)生命体＞の区別があり、他方＜生ける者／主観＞の側にも＜隣人の死に対して責任を取ろうとする生命体(＝大人)＞と＜責任を取ろうとしない生命体(＝子供etc.)＞の区別があるということになる。つまり生と生との関係は、「汝殺害を犯す勿れ」の倫理的关系からは独立に、これに先立って、すでに始まっているのである。

しかしこの点に関するレヴィナスの論述は、きわめて脆弱と言わねばならない。デリダは他者が《ego》(＝alter ego)として認められないなら、如何にしてそれが「石」等ではなくまさしく「他者」として認められるのかとレヴィナスを批判して、「二つの経験的非対称性」の根底に「超越論的対称性」を認めようとするが(a184-5)、しかしそれ以前に、如何にして我々はそのに生ける者がいることを覚知するのか。生き、そして生きていることを実感しているのは、私だけかもしれぬではないか。しかるに生の覚知は、殺人の禁止にさえ先立つ、最も確実な経験である。そしてここでもまた「自我と＜他＞の比較」(TI94)が無意味である以上、また表現というものは「あらゆる特殊的表現以前に」(EN155, AT134,136,146)なされるものである以上、我々は端的に生きているというただそれだけ

の共通の基底の覚知を、あらゆる差異化の働き以前に認めねばならないのではないか。

〈生〉の共通の基底が「対面」の関係に置かれたなら、生ける者同士は「分離」し、「他者」の「超越」は乗り越え難くなる。しかしその場合でも、共通の基底に由来する〈生〉の尊厳が前提されるなら、むやみな殺生の禁止——レヴィナスのように「殺人」の禁止だけではなく——ということも、十分に理解されうようになるであろう。いずれにしても、顔の超越性、責任の倫理性に関するレヴィナスの主張には或る前提条件があって、このことが彼の「多元論」を危うくする。「顕現」と「顕現されるもの」との一致という特異な現象性は、〈生〉という共通の基底の〈一性〉についてのみ妥当するであろう。

第三章 レヴィナス批判(2)——時間論の次元で

時間論については、「死と将来」の問題は初期に、「豊饒性と無限時間」のそれは中期に代表させることにしたい。「ディア・クロニー」の問題は、もちろん後期に関わる。

(1) 初期レヴィナスに於ける死と将来

講演『時間と他』はその冒頭で、「時間は孤立した単独の主観の事柄ではなく、それは他者との主観の関係そのものである」(TA17)と述べている。クレワニによれば、このようなテーゼの内には差し当たり、何ら革新的なものはない。レヴィナスのテーゼがその個性を得るのは、「主観はそれ自身においては時間的ではない」(Krewani(a)107)という前提が理解される時である。そして「一箇の主観だけでは不可能」な時間とは、初期レヴィナスにとっては「将来」である(EE40)。

既に見たように、「イリア」から出発して「実詞化」とともに成立する主観は、まだ現在に繋がれたままである。現在は「自己から出発して」(TA32)過去を想起し未来を予期するが、しかしそれ自身は過去でも未来でもない。「現在の現前性」は、「現在が現在から離れえないこと」(EE134)に由来する。しかるに「時間」とは、何よりもまず「将来」とは、「現在の復活」であり、「《私》の復活」である。そして「新しい誕生の条件」とは、《私》の「死」である(EE157)。現在とその復活との間には、「無」のインターヴァルが不可欠である(EE158)。しかし主観だけでは自らを否定することはできないし、「無」を有してもいない。「他の瞬間の絶対的他性」は、「他者」から私に到来するのである(EE160)。

こうして時間は「現在の一元論的実詞化を超出する多元論的実存」(TA34)へと我々を導くが、『時間と他』は死の問題を主題化し、「如何にして死の内で告知される二性性、他および時間との関係となるか」(TA20)を示そうとする。死と我々との関係は、「将来と

の独自の関係」である。つまり「今」においては私は「可能的なものを把握する主人」だが、死は決して「今」とはならない。死とは「把握しえない」ものである(TA59)。「死は決して引き受けられない。死は到来する」(TA61)。死の接近は、我々が「何か絶対に他であるもの」に関わっていることを示している(TA63)。そして「如何なる仕方でも把握しえないもの」が、「将来」である。「将来は絶対に不意打ちする(surprenant)」(TA64)。

このようにしてレヴィナスは、「将来は絶対に他であり新しい」(TA71)「時間は本質的に一つの新しい誕生である」(TA72)といった結論を引き出す。以下我々は、死の経験と時間の非連続性という二点に関して、このような考えを批判することにした。

第一に、絶対他としての死についてはポジティブな経験がありえないことは、誰しも認めるところであろう。死は生きている者にとってしか存在しない。「～にとって」を排除した死などというものは、それこそ主観の予期の地平上に企投された単なる想定に過ぎないであろう。それでも死が我々一人ひとりにとって最も確実な出来事であるとするなら、それは死が予期や予料の地平とは別の所で、もっと身近に経験されているからである。1975年のレヴィナスは、「死による触発」は「情感性、受動性(…)」であると語っている(DMT24)。『時間と他』でさえ「認識、光、イニシアチヴ」との対比に於ける「受動性の経験」を、「受苦に於いて死が自らを告知する仕方」の内に認めている(TA57)。死それ自身は将来の事柄かもしれないが、死の経験はやはり現在に属するのではないか。ただそれが、志向性や地平の現在とは別の仕方では経験される現在だというだけではないか。

第二に死の不意打ち性は、瞬間が次の瞬間に対して非連続であるということから証せられるであろう。しかし、時間の非連続を言うために、「他者」の介入が必要だろうか。瞬間の自己は自らを受け取ることに於いて受動的であるということが示されるなら、それで十分ではないか。「無」が他者から到来するのを待つまでもなく、持続の連続性の根底には、そのつど自らの存在を受け取っている瞬間の非連続が横たわっているのである⁷。

(2) 中期レヴィナスに於ける豊饒性と無限時間

中期レヴィナスの時間論にとって特徴的なのは、「豊饒性」によってもたらされるべき「無限時間」を「真理」の「究極条件」として、すなわち「歴史の裁き」をさえ超えて「神の裁き」の下に入ろうとする「内的生」の「無限責任」が遂行されるべき場として、要求したことであろう(TI224-5)。「豊饒性」とは、私の諸可能性への企投や力能には還元されえないような「将来」との関係である(TI245)。「子との関係」は「絶対将来もしくは無限時間」と関わらせる(TI246)。「多様性と非連続性がなければ——豊饒性がなければ」、自我の営みは運命の冒険に墮してしまおうであろう。「不可避的な死という決定的なことを

介して〈自我〉が〈他〉の内に伸長する父性」においてこそ、「時間はその非連続性によって老いと運命とを克服する」(TI258)のである。「インターヴァルの無が——死せる時間が——無限の産出である。復活が時間の主たる出来事を構成する。(中略) 時間は非連続である」(TI260)。しかし無限時間は、約束された真理をも再び問いに付してしまう。そこで真理は、「無限時間」と同時に「完成された時間」を要請する。「時間の完成」は「死」ではなく、「メシア的時間」なのである(TI261)。

ここでも以下の三点において、中期レヴィナスの時間論を批判しておくことにしたい。第一に、「完成された時間」としての「無限時間」など——もしそれを特殊な「現在」とみなすのでもなければ——不可能である。R. Esterbauerも指摘するように、レヴィナスの無限時間は、他者の絶えざる侵入によって再三再四更新されなければならない。時間の終点としての終末論は、そのことによって不可能にされる(Freyer/Schenk92-3)。

そこで第二にレヴィナス自身も、『全体性と無限』の序文では「終末論は[●]全体性[●]もしくは歴史を[●]超えて存在と関わらせるのであって、過去や現在を超えて存在と関わらせるのではない」と言明する。重要なのは「最後の審判」ではなくて、「生ける者たちが裁かれる時間の中での全ての諸瞬間の審判」、すなわち「各瞬間」の裁きなのである(TIXI)。しかしもしそうなら、無限時間の「絶対将来」が現在瞬間に対して絶対的に超越していなければならぬ必然性など、全くないということになる。この種の将来(?)が自我による企投や支配といった仕方とは別の仕方では現在と共存してさえすれば、それで十分ではないか。

第三に、(1)で述べたこととも重なるが、時間の非連続を証するために、他 [=子] を導入する必要など全くない。子が生まれ、孫が生まれる度毎に死しては復活する時間など、家系図という一種の歴史記述に投影された客観的時間でなくて何であろう。逆にまた子が生まれる以前には、私の時間は長々と連続性の内に休らっていられたらどうか。

(3) 後期レヴィナスにおけるディア - クロニー

後期レヴィナスの時間論において顕著なのは、「共時化されえない通 - 時」(AQ119)すなわち「記憶や歴史記述によって一つの現在の内に共時化されない」(AQ113)ディア - クロニーという考えである。至る所でレヴィナスは、「記憶の彼方の過去」「取り戻せない過去」(Ibid.)といった表現を用いる。なぜなら「〈善〉は私が〈善〉を選択する以前に私を選んだ」(AQ13)からである。「隣人は私が隣人を指し示す以前に私を任命する。(中略) 接近において私は一挙に隣人の従僕であり、既に遅れ、遅れの責めを負っている」(AQ 110)。かくしてレヴィナスは「責任のアーナーキー [an-archie, すなわち始源 (アルケー) 以前にして無政府状態]」(AQ33)「約束に先立つ責任」(AQ131)「あらゆる契約に

先立つ他者への義務」(EN246)「借用に先行する負債のアナクロニズム」(AQ143)「過失に先行する責め」(AQ144)といった独特の表現を用いる。そして後期レヴィナスにおいては「自己性」もまた「今から既に外から同定された一点」(AQ135)として規定される。自我とは「あらゆる決心以前に＜世界＞の責任全体を担うために選定されている者」(EN71)なのである。

『存在とは別様に』には「想像しえない将来」(AQ113)という表現は見られるが、将来への言及は多くない。77年のレヴィナスは、彼が「記憶の彼方の過去」ほどにも「将来」のテーマを展開しなかったのは、恐らく「将来の哲学」に期待される「慰め」のせいであり、慰めはむしろ「宗教の使命」であると弁明している(DI152)。しかし、それでも80年代の彼は、「未来のディアクロニー」を「預言者的靈感から出発して」(EN163,AT55)示唆したいと考えている。例えば85年のレヴィナスには、他者の内において「私の死を超えて私を強制する意味と義務と」が「未来の本源的な意味」であり、「未来の未来化」である。「他者の死に対する責任——他者のための恐れ」が、「私に到来する者を超える未来の意味」を理解させてくれる(EN179-80)。また88年のレヴィナスには、「他-のために-死ぬこと」が「決して私の現在ではないであろう未来への指示」(EN246)である。

志向性による共時化には解消されえないディア-クロニーがなければ、時が流れるということは説明されないだろう。問題は、このような時の流れに他者への責任という契機が必要か、ということである。我々は以下の三点において彼の後期時間論を批判しておく。

第一に、次章でも述べるが、レヴィナスは諸志向の出発点としての「自己」のステイタスについて、十分考察していない。そのために、「存在のそれ自身への顕現は存在の内に一つの分離を含むであろう」という現象性に関する彼自身の大前提にもかかわらず、彼は「時間の位相差」においてさえ「何ひとつ失われない回収」が可能だと考えている(AQ36)。「生ける現在」は過去把持によって取り戻され、従って「原印象の非志向性」はまだ「ディアクロニー」をもたらさないという(AQ42-3.Cf.EN94-5)。しかし、もし共時化作用が共時化された同時性から必然的に「分離」されるのであれば、共時化する働きそのものは共時化されたものと同時ではありえないことになり、共時化する自己は既にその働きにおいて通時的であるという結論が生ずるのである——我々自身はこのような大前提とこのような結論は取らないが、しかし少なくともレヴィナスの矛盾を指摘することはできよう。

第二に、ともかくもレヴィナスは「時の経過(laps de temps)」という「回収しえないもの」を認め、それを「老いの絶対に受動的な《総合》」の内に見ようとする(AQ48)。しかしこのような「老い(vieillessement)」や「老化(sénescence)」という「ディアクロニー」は、直ちに「あらゆる約束より古い＜他者＞に対する責任」(AQ67)に結び付けられてし

まう。だが「時の経過」や「老い」といった形式構造のために、他者への責任という内容の契機は必要だろうか⁸。レヴィナスによって無責任の典型とみなされた子供や、動物や、樹木でさえも、「時の経過」に身を委ね、立派に老いてゆくではないか。

第三に、他者との出会いに先立つ過去、私の死をさえ超えて責任を負わせる未来とは、一体何であろう。もし特定の他者との対面以前に私が不特定多数の人類への責任を——「〈世界〉の責任全体」を——担わねばならないとするなら、我々はレヴィナスが批判した *Miteinandersein* や「ひと」の考えから、そう離れてはいないことになる。そうではなくて、もし「対面」において初めてその責任が気づかれ、気づいた時には既にこの責任が免れ難く、その重さが遠い将来にまで及ぶとするなら、このような過去や将来は、或る仕方では現在と共存していることになる。責任は「あたかも」他者の知覚に「先行」したかの如くだが(EN239)、しかしそれは「あたかも」の次元に留まるのではないか。問題なのは気づいた時には既にという事実性・受動性と、不可避な責任の強制力という普遍性だけであって、これらの契機が充たされさえすれば、それを記憶の彼方の過去や死後の未来にまで関係づける必要などあろうか。80年代のレヴィナスは「歴史」を復権させ、「人類の歴史への、私を見つめる諸々の他人の過去への私の非志向的な参与」(EN161,177,AT52)を強調するが、現在は、「非志向的」な仕方ではあっても、過去に——そして恐らく将来にも——「参与」していなければならないのである。

第四章 レヴィナス批判(3)——倫理の次元で

倫理に関してはまず中期を中心に、第三者が介入する以前の全体主義とエゴイズムの問題から始めよう。第三者の問題は主として後期に展開されるが、中期にも萌芽は見られる。

(1) 全体主義とエゴイズム

〈同〉と〈他〉をめぐるレヴィナスの考察において最も気懸かりなのは、彼が「自己」と「同」を充分区別していないのではないかということである。レヴィナスは諸物体や諸事物の超越性・他性を真剣に考慮していないと、既にデリダも非難している(a182)。「諸対象」は「私自身とは別のもの」だが、それでも「私のもの」(EE144)である。「光」によって照らし出された対象の「超越性」は、「内在の内に包まれて」(TA47)しまう。かくして「表象の知解性」に於いては、「自我と対象の間の——内と外の間の区別」が「消失」する(TI96)。それは「〈同〉の内での、非我に対置された自我の消失」(TI97)なのである。『全体性と無限』は専ら「自我の自己性」を「享受の幸福の特殊性」によって規定しようとするが、その「享受」は他を開発する「〈同〉の渦巻そのもの」(TI88)でしか

い。レヴィナスには＜同＞の内の同(le même dans le Même)は存在しないのである。

このことが「第三項」の問題構成を困難にする。第三項、例えば「存在」は、それによって私が他と関わる「媒介者」(TI14-5)だが、このような媒介によって成就するのは、「＜同＞への＜他＞の還元」(TI16)でしかない。しかし、もし第三項の媒介によって第二項(他)が第一項(同)に還元されるのであれば、第三項が企投された瞬間に第二項は第二項でなくなり、もはや第一項しか残らないことになる。第二項のない所、ましてや第三項もない。第三項とは、存在し始めたとたんに存在しなくなる、矛盾した項なのである。

しかし、そもそも「自己」ないし「自我」は、本当に＜同＞の内にいるのだろうか。1959年のレヴィナスは、主観は「主観から出発して構成」される「普遍性」の内には「吸収されない」(DE120)と述べている。実際、主観によって構成され・共時化された諸対象(=私のもの)が一つの全体性を形成するのだとすれば、構成されることなき究極構成者としての自我は、決して全体性の内には存在しないことになる。「現象学的自我」は「それが構成する歴史」の内には「現れない」、それは「全体性から奪い取られている」のである(Ibid.)。それゆえ「キルケゴールの考えたように、私に体系を拒むのは自我ではない、それは＜他＞である」(TI10)と述べてはならない。この言葉を批判したデリダのように、哲学者キルケゴールはゼーレン・キルケゴールだけのために発言したわけではなく、体系を拒むのは「主観的実存の本質」一般なのだと言うだけでも足りない(a162-3)。批判すべきは、『全体性と無限』の論理からは、他の主観性はいざ知らず、この私でさえ体系を拒むことが論証されないということ、このことである⁹。

＜同＞の内において「自我」と「全体性」との区別が曖昧なことから、エゴイズムの暴力と全体主義の暴力とが理論的には区別し難いという奇妙な結果が生じてしまう。『全体性と無限』の中で＜同＞の専横を振るうのは、ある時は自我であり、ある時は国家や歴史である。全体性の中において、私は権能の中心なのか、それとも匿名の力に疎外された被害者なのか。私こそが存在者の存在の主人なのか、それとも歴史の一コマに過ぎないのか。レヴィナスが共に斥けようとした「孤立せる主観性の存在論」と「歴史の内での実現される非人称的理性の存在論」(TI282)とは、理論的にはどう区別されるのだろうか。なぜならレヴィナスにおいては全体主義もエゴイズムも、等しく＜同＞の暴力でしかないからである。

自我の暴力と国家の暴力との区別が怪しくなると、両者と他者の暴力との区別も怪しくなる。もし国家の名において一人の他者が私を脅かすなら、対面関係において師の高さに屈服する私は、結果として全体主義の暴力を受け入れざるをえないのだろうか。「一人のナチ親衛隊員」にも「顔」を認めざるをえないレヴィナス(EN243-4)には、全体主義を阻止する理論を確立することなどできるのだろうか。逆にまた他者が「第三項」を介して私

を抑圧するなら？制度を悪用した個人的迫害は？顔の見えない宣伝カーの騒音の如き演説や匿名の脅迫状は、それらが私によって受け取られ・理解されたとたんに、〈同〉の光の世界の一員に、つまりは〈同〉の暴力の構成分に転じてしまうのだろうか。

そもそもレヴィナスの「非対称性」の理論からは、私は他者の暴力に対して如何なる手だても有していないことになる。シュトラッサーも批判するように、他者が「冷笑的なエゴイスト」や「冷血な人殺し」(a379)である時には、どうすればよいのか。他者が私を殺そうとしている時でさえ、私に対する他者の責任は「彼の問題(son affaire)だ」(DI148, EI105)などと言って澄ましていることが、責任ある私の態度だろうか。またデリダも指摘するように、レヴィナスの理論からは戦争や敵意や殺害でさえ顔の迎え入れを想定し、これを表現していることになってしまう(b160)。しかし私の生と他者の生との区別に先立つ〈生〉の尊厳などという考えは、レヴィナスには無縁である。結局のところ第三者が介入するまでの自他間には、非道徳的な惨状が呈されるのみで、平和は僥倖に委ねられるだけであろう。

(2) 第三者の問題

そこで「正義」を論ずるには、「第三者」の問題の検討が不可欠になってくる。この問題は既に『全体性と無限』において、印象的な仕方導入されている。「他者の眼の中で第三者が私を見つめている——言語は正義である」(TI188)。「顔に於いて不可避の第三者の顕示は、顔を介してしか生じない」(TI282)。人間的共同体は「類の統一性を構成しない」(TI189)とレヴィナスは言うが、「第三者」という言葉は《toute l'humanité》《l'humanité tout entière》と同格に用いられ(TI188)、「もし私を見つめる眼の中でl'humanitéの現前として普遍性が支配するなら」(TI183)という言い方もなされていて、ここでのhumanitéが個々人の集合としての「人類」を意味することは、理解に難くない。

後期レヴィナスにおいては、第三者は「隣人の他」としての「他の一隣人」(AQ200)として登場する。他者一人しかいない時には、「問い」は生じえない。第三者の入場とともに、どちらが正しいかという「正義」の問いが生じ、「比較しえない者たちの比較」が始まる。それとともにレヴィナスによれば、「志向性」「主題化」「共時」「存在作用」等も始まる(AQ200-1, cf. 20)。そしてこのような中立性の成立によって、他者に対する私の隷属も終了する。「正義に於いては比較があり、他は私に対して特権を持たない」(AT112)。

後期レヴィナスには「第三の人間の、他人の迎え入れの対面を遮る(中略)第三者の、それによって正義が始まる第三の人間の第三者性」とは別の「第三者性」によって特徴づけられる「彼性(*illeïté*)」(AQ191)という考えがある。この考えは既に1963年には登場し、

「不可逆性の条件」(DE199)とみなされている。さらに「隣人」(=「汝」)に対する責任から不可分の「神」は、「三人称もしくは＜彼性＞」(DMT236)であるとも言われている。「第三者との関係」によって「近しさの非対称性」「彼性との私のアナーキーな関係」は破られるが、彼性との「新たなる関係」が始まる、なぜなら「私が諸他に対する他」となるのは、「神のおかげ」だからである(AQ201)——このような「彼性」ならば「超越性」と殆ど等義であろうが、それが二人称で言われていないところが味噌である。

しかし後期レヴィナスの「第三者」には、そのステイタスに関して幾つかの曖昧な点がある。第一に、第三者は隣人Bの傍らに立つ第二の隣人Cとして、隣人Bの外にいるのか、それとも『全体性と無限』で言われていたように、それは人類全体として隣人Bの内から私を見つめているのか。後期レヴィナスの正義論の端緒からすれば、第三者は「他の一隣人」として外から第二者および第一者を見つめているようにも思えるが、しかし後期にも「或る意味では全ての諸他は他者の顔の内に現前している」(EN116)「顔は同時に隣人でも諸顔の顔でもある」(AQ204)と述べられていて、曖昧さは残る。

第二にそれと関連して、第三者は単数なのか、それとも複数なのか。「第三の人間」「他の一隣人」といった表現は明らかに単数の第三者を指すが、逆に「諸他」「諸顔の顔」といった表現は、隣人の眼の中に人類全体のまなざしを認めた『全体性と無限』の立場を想起させる。その上レヴィナスは、「全ての人々(tous)に対する責任」(AQ142)「我々が知ってさえいない人々に対する責任」(AQ127)について、語っているではないか¹⁰。

さらに関連して第三に、第三者の出現は第二者の出現の後なのか、それとも同時なのか。つまり第三者の入場以前には「正義」の存しない時間帯があるのか、それとも第二者と第三者との間には機能的な相違しなくて、時間的な差異は存しないのか¹¹。1976年のレヴィナスは「対面の状況においては一から他へ生ずるものを主題化する第三者は存在しない」(DMT188)と言うが、翌年の彼は「今から既に他者の内には第三者が表象されている。他者の出現そのものの内で、既に第三者が私を見つめている」(DI133)と述べている。

以上三点に留意しつつ、「正義」を成立せしめるべき限りでの「第三者」について、批判的に検討してみることにしよう。77年の対談で、レヴィナスはこう語っている。「私の前に他者しかいなければ、最後まで私は、私は彼に全てを負っている、と言うでしょう。私は彼のために存在します。そしてそのことは、彼が私に対して為す悪についてさえ有効です。私は彼と平等な者ではなく、いつまでも彼に隷属しています。私の抵抗は、彼が私に対して為す悪が、私の隣人でもある第三者に対して為される時に始まります。正義の源泉であり、そのことによって正当化された抑圧の源泉であるのは、第三者なのです。他人の暴力を暴力で止めることを正当化するのは、第三者によって被られた暴力なのです」

(DI134)。明晰な説明だが、状況が単純過ぎる。もし第二者と第三者が共謀して私に悪を為さんとするなら？あるいは第二者と第三者が互いに争い合うなら、「二人のうち誰が優先するか」(EN113)を決定する判断基準を、私はどこから得るとよいのか。

それゆえ正義をもたらすべき第三者が存在するとすれば、それはたまたま第二者の外に居合わせた「他の一隣人」ではありえないということになる。そしてもし第三者が第二者の内に既に宿っているのだとすれば、時間的観点からしても、少なくとも正義の成立を、第二の隣人の入場という僥倖まで待つ必要はなくなるであろう。「第三者の入場は一つの経験的な事実ではない」(AQ201)のである。

しかしもし第二者の内なる第三者が、第一者と第二者の関係の内に初めて正義をもたらすのだとすれば、このような第三者は第二者と対等に「比較」されうるような、第二者と同一レベルに立つ誰かではないことになろう。従って隣人Bの内なる第三者は、隣人Bと並ぶ隣人Cの代理でも、隣人C,D,E…の集合の代理でもありえない——実際、一人のナチ親衛隊員の背後に巨大組織の全構成員を見たところで、そのことによって正義は成立しないであろう。それとも歴史上、世界中の人類全体の一人ひとりの顔を思い浮かべるなら、そのことが隣人Bを裁く全員一致の統一基準を与えてくれるとでもいうのだろうか。

隣人Bの背後に理想の人間や人間集合を見るときも、そこには「正義」の理念が既に前提されておらねばならないという循環に陥るだけである。従って正義を実現すべき第三者とは、第二の隣人でも任意の隣人集合でも全隣人の集合でもなくて、そのどれにも宿り、そのどれにも人間としての尊厳を平等に与えているような、普遍的な人間性であるとしても考えるよりほかないであろう。しかし、それは本当に第三者だろうか。それはむしろ第一、第二等の区別を立てる以前の、そしてそこから出発して初めて第一者、第二者等の尊厳が確立されるべきはずの、人間性の一なる共通の基底のようなものではないだろうか。

結論 <一なき多>の根源場としての<多なき一>

顔の超越性は<生>の共通の基底を前提するという、将来や過去は或る非志向的な仕方では現在と共存しているということ、正義の存立にも共通の人間性の尊厳という前提が不可欠であるということ、これらのことを示すことによって、我々は現象性、時間性、倫理の次元で、レヴィナスの多元論を批判してきた。彼の批判する中立的第三項たる存在は、存在者の多を統べる一として、<多に於ける一>の構造を有している。しかし我々がレヴィナス多元論の根底に置いた一は、多を前提としない一である。例えば<生>の基底の一性は、既に見出された生ける者たちからその共通項として抽出された一などではない。まず生きているということそのことを覚知するためには、他や多の指定に先立つ<生>の経験

がなければならない。それを前提として、そこに於いて初めてレヴィナス流の多元論も成り立つ場として、＜多なき一＞は＜一なき多＞の「根源場」¹²と呼ばれうるであろう。

このような根源場は、自己経験でありうるだろうか。＜生＞の自己経験をM.アンリ風の「自己触発」の内に求める時、当然のことながら我々は「情感性」に連れ戻される。レヴィナスもまた「死による触発」を、「情感性」と考えていた。だがレヴィナスは「自己触発」や「自己情感性(auto-affectivité)」を批判し(DMT208)、「自己触発」の代わりに「異他触発(hétéro-affection)」(AQ155)を置いたのではないか。しかし「異他触発」によって考えられうる典型が、「死による触発」である。死は生を前提するが、レヴィナスは生の自己触発を深く考察しようとはしない。だが差異を前提とした異他触発なら、自らの生をも他者の生をも証しはしないであろう。異他触発の根底には、自己触発がある。

それでは異他触発は、＜一なき多＞は、如何にして可能となるのか。再び死の絶対将来を、「瞬間の中の持続」という我々の立場から考察してみよう。そのつどの瞬間の自己受容という非連続は、それまでの持続全体の不可分の一性という連続を伴っている。仮にこのような非連続と連続を第一次非連続、第一次連続と呼ぶなら、ここにはまだ＜多＞の措定はなく、＜一に於ける一＞しか存在しない。しかし自己受容の反復が後から回顧されるなら、瞬間毎の非連続はそのつどの全体変化とともに時間地平上の多へと分割される。だがこのような第二次非連続は、その上に多が分割される第二次連続なしには不可能である。それゆえ多を受容する現在の一性のみならず、持続の場の一性が＜一なき多＞の成立を妨げる。そこで多は将来に振り向けられる。死の将来にはポジティブな経験は存在しえない。死による触発は既にして現在の生である。だがもし諸瞬間の多が次の瞬間の非連続へと振り向けられ、次の瞬間の保証無さが瞬間毎の自己受容のネガティブな側面としてことさらに取り出されるなら、死そのものは絶対将来となって私を触発し始めるであろう——＜一なき多＞は＜多なき一＞と＜一に於ける多＞が成立した後にしか、成立しないのである。

このような一性優位の主張は、レヴィナスが最も嫌った＜同＞の暴力に再び陥ることになりはしないか。しかし我々が主張するのは＜多なき一＞であって、＜多に於ける一＞ではない。多を統べる一思想からは、ひょっとして全体主義やエゴイズムの暴力が生ずるかもしれないが、しかし多のない所に暴力はない。自他関係の根底にあるのは、「同」が「他の他」であるようなデリダの「超越論的対称性」(a186,185)などではなく、「可逆性」(メルロ＝ポンティ)や「不可逆性」(レヴィナス)が前提すべきは、自他が分かれる以前の共通の基底なのである。レヴィナス自身も時折は、存在の彼方に「一者」を讃え(AQ69, 121, HA62, DE190, 216)、「善良さは一者の内に多様性を導入しない唯一の属性である」(AQ 151, DMT206)と述べてはいる。若きレヴィナスも「主・客の区別」以前のイリアに「経

験」を認め(EE94)、この「脱人称化の経験」に「無意識の正反対であるような非人称性」(EE112)を見ようとする。そのレヴィナスは「イリアの経験」を「夜の恐怖」(EE102)としか考えないが、しかし夜の安らかさもあるのではないか。多を統べることなく多の根底にある一性は、人間性や生のあらゆる尊厳に不可欠な、暴力の手前の平和ではないか。

それではレヴィナス自身の言葉で、本稿を閉じることにしよう。「多元性の一性、それは多元性を構成する諸要素の一貫性ではなくて、平和である」(TI283)。

(1998.9.15)

註

1 今回利用したレヴィナス (E. Lévinas) の諸著作は、以下の略号で示す。

(EE) : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1978² (1947¹)

(TA) : *Le temps et l'autre*, P.U.F., 1985² (1948¹)

(DE) : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1982³ (1949¹)

(TI) : *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1974⁴ (1961¹)

(HA) : *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972

(AQ) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978² (1974¹)

(DI) : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982

(EI) : *Ethique et Infini*, Fayard, 1982

(TrI) : *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, 1984

(EN) : *Entre nous*, Grasset, 1991

(DMT) : *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993

(AT) : *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995

第二次文献は著者名で示す。同じ著者に二つの文献がある時は、(a)(b)で区別する。

H. Choplin, *De la phénoménologie à la non-philosophie*, Kimé, 1997

J. Derrida, 《Violence et Métaphysique》, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 (a)

- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997 (b)

T. Freyer/R. Schenk (hg.), *Emmanuel Levinas - Fragen an die Moderne*, Passagen, 1996

T. Habbel, *Der Dritte stört*, Grünewald, 1994

W. Krewani, 《Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas》, in *Phänomenologische Forschungen*, Bd13, Alber 1982 (a)

- *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Alber, 1992 (b)

- S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Martinus Nijhoff, 1978 (a)
- 《Emmanuel Levinas : Ethik als erste Philosophie》, in B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Surkamp, 1983 (b)
- B. Taureck, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Junius, 1997² (1991¹)
- 2 拙稿「一にして不可分の空間 (の) 経験——スピノザ、フッサール、ビラン」『『物質と記憶』における緊張(tension)と伸張(extension)』『瞬間の中の持続——フッサールとベルクソンの調停の試み』『愛知県立芸術大学紀要』No.24~27、1995~98年参照。
 - 3 ここでの＜一なき多＞は、一と思われていたものが突然砕けて多となり、各々の部分が無限の多を含んでいるような集塊(『パルメニデス』164B~165E)のことではない。
 - 4 EE98-9では「融即」は「イリア」の説明に用いられ、他者問題に関する批判はない。
 - 5 初期レヴィナスには「人間間の関係」を「歴史」(TA69)とみなす考えがあるし、80年代のレヴィナスは「人類の歴史」(EN125,161,177,AT52)を復権させる。
 - 6 クレワニは「レヴィナスは他者が自らを示す仕方を、現象や顕現ではなく、顕示と名づける。術語的区別は、世界的なものの現出と彼方的なものの告知との間の区別を堅持する」(a121)と述べている。上述の通り「現象」「顕現」と「顕示」の区別は一貫しないが、「世界的なものの現出」と「彼方的なものの告知」の区別は堅持される。『全体性と無限』は「客観性と超越との間の差異が、本書の全分析に一般的指示として奉仕するであろう」(TI20)と述べている。問題は、この二つしか「自らを示す」仕方が存しないことであろう。
 - 7 前掲の拙稿「瞬間の中の持続」を参照。それゆえにこそ我々には、ベルクソンの「純粹持続」の「完璧なモデル」となる「メロディー」の内には「諸瞬間は存在しない」(EE46)とするレヴィナスのベルクソン解釈は、一面的に過ぎるように思われるのである。
 - 8 レヴィナスは「過去」を「創造」から、「未来」を「贖罪」から、「現在」を「啓示」から考えるローゼンツヴァイクの時間論によく言及する(EN129,245)。「形式的諸概念のうちには、或る具体的な出来事においてしか十分に理解しえないものもある」(EN129)。
 - 9 ショプランに言わせるなら、対象認識の十全性と他者超越の非十全性との二つの問題構成しか意のままにしないレヴィナス哲学は、M.アンリの非脱自的生にはステイタスを与えないということになる(Choplin92)。
 - 10 レヴィナスにおいては子が生まれるや否や直ちに全ての他者が存在するように、社会的第三者が登場するや否や直ちに国家、社会、全ての他人が考えられてしまう、とハベルは批判する(Habbel91-2)。ちなみにハベルの考えでは、レヴィナスの立場からは自我の複数化も他者の複数化も不可能となる(116-9,170)。
 - 11 「愛徳(charité)は正義なしには不可能であり、正義は愛徳なしには歪曲される」(EN131)。
 - 12 この語は「隣人の顔」を「＜無限＞の根源場(lieu originel)」と呼ぶレヴィナス(AT29)から借りたが、もちろん我々はレヴィナスとは異なる意味において用いている。