

## レヴィナス『存在するとは別の仕方』における

### 手前の経験と存在の彼方

深貝 菜緒子

#### 1. 経験と形而上学

##### 1. 1 レヴィナスにおける手前と彼方

レヴィナスの哲学が主体の同一性の「手前 (en deçà)」に主体の経験を見出すものであったこと、このことに異を唱える者はいないだろう。それとともに、この哲学者が「コナトゥス (conatus essendi)」という、存在者が同一的なものとして存在し続けようとする傾向の「彼方 (au-delà)」に主体をもたらそうとしたことも、異論の余地のない事実である — 典型的には、レヴィナスは『全体性と無限』において、他をみずからのものにしながら自足する主体の「内部性」に到来し、主体をそこから超越させる、「他者」という絶対的な「外部性」を論じていた。

手前と彼方、これらは時系列において先ないしはあとであることを示しているかに見えるので、主体の同一性の手前と主体の同一性の彼方はまるで、決して交わりようのない二つの次元を指し示しているかのように思えてしまう。また主体の同一性の手前における主体の経験は、例えば「ある (il y a)」のただなかで「不眠」であり (EE 109-13)、あるいは「始原的なもの」のただなかで「享受」する (TI section II) といった、極めて具体的なイメージに即して描かれる経験なのだが、そうした経験を主体の経験として認めることはあたかも、人間の本性であるかに見える自己保存の傾向を主体に乗り越えさせることに比べて、遥かに重要さの劣る課題であるかのように思えてしまう。これらのことが原因となってなのだろう、レヴィナスには早い段階から次のような非難が浴びせられてきた。彼の現象学においては、「経験への関係が形而上学的な (そして神学的な) 次元を復元させることへと従属させられている」(TT 32-3)、というのである。よく知られたジャンニコの論難である。ジャンニコの目には、レヴィナスがどれほど彼固有の経験を描き出したところで、その経験の次元はコナトゥスを超越する次元をつくり上げるためのいわば準備段階の次元として要請されるものに過ぎなかった。そして、こうした思い做しはいまだに完全には拭い去られていないように思われる。

確かに『存在から存在者へ』や『全体性と無限』の論述は、主体をまずは同一性へと導き、それから主体に自己保存の傾向を踏み越えさせる、という流れをとっている。そうである以上、その流れのなかで主体が同一化するために通らなければならない不眠や、主体が同一化することを助けさえする享受が、コナトゥスからの超越を用意するために欠かせない、しかしそれ自体としてはさほどの意味を持たない経験に見えることは否定しえない。だが、もしもレヴィナスにとって主体の同一性の手前が単なる準備段階の次元であり、主体が同一的なものとして存在し続けようとする傾向の彼方がまさに目的の次元であるのなら、私たちは『存在するとは別の仕方』にしばしば現れる「存在することの手前あるいは彼方 (*en deçà ou au-delà de l'essence*)」(AE 17 et passim) という表現をどう理解したらよいだろうか。そしてまた、同じ『存在するとは別の仕方』に現れる次の一文をどのように理解したらよいだろうか。「〈自我〉を私の同一性の手前にある自己 (*soi*) へと、あらゆる自己意識よりも早い自己へと連れ戻す […] のは、他者による、私の隣人による強迫であり、その強迫は私が自由に基づいて犯したのではない過ちのことで私を咎めるのである」(AE 117)。このフレーズを見たあとでは、主体の同一性の手前に見出されたレヴィナス固有の経験においてこそ、他者によって主体の自己保存の傾向が問い糺されること、他者の強迫によって主体がコナトゥスの彼方に超越させられることとしての、レヴィナスなりの「倫理」(cf. TI 13) が生じているように思われるのである — この倫理は、ジャンニコが「形而上学的な（そして神学的な）」と形容した次元をひらくものに他ならない<sup>1</sup>。

私たちは『存在するとは別の仕方』が先ほどの周知の論難に遭っても仕方のないものだとは考えない。直ちに二つの根拠を示すことができよう。第一に、上の引用から導かれたように、レヴィナスにとっては、主体の同一性の手前に主体の経験を認めることと、同一的なものとして存在し続けようとする傾向の彼方に主体をもたらすことは、まさに同じ次元の事柄を意味していた。第二に、もしもレヴィナスが、主体をコナトゥスの彼方へ連れ出すことだけを目指して、そもそも同一的なものであるはずの主体をあえてその同一性の手前に引き戻したのだとしたら、それは無益に思考のプロセスを長く複雑にしたことにしかならない — 彼は、主体が同一的なものとして存在し続けようとする傾向をそのまま他者の強迫のもとに曝してしまいさえすればよかったのだから。とするなら、『存在するとは別の仕方』においては、主体の同一性の手前、主体の存在することの手前に主体の経験を認めることは、同一的なものとして存在し続けようとする傾向の彼方、存在することの彼方へ主体を連れ出すための準備段階として要請されたとい

うよりも、まずはそれ自体として要請された課題であったと言うべきであろう。

本稿は、レヴィナスの主要著作のなかで存在の手前と存在の彼方の重なりを最も明確に示した『存在するとは別の仕方』に依拠しつつ、この重なりをめぐって検討を行うものになる。以上に述べた見立てのもとで、レヴィナスが存在することの手前を思考しなければならなかった理由を探り出すこと。また、レヴィナスが存在することの手前に定位して存在することの彼方を思考しなければならなかった理由を探り出すこと。それは、レヴィナスが彼固有の経験を見出さなければならず、彼固有の経験において「形而上学」的な次元をひらかなければならなかった理由を探り出すことに他ならないが、本稿はこれを目的とするものである。

## 1. 2 フランス現象学における内在と超越

### 1. 2. 1 ジャニコーの見取り図

本論考には、レヴィナスにおける経験と「形而上学」の位置づけをめぐる関心からだけではなく、レヴィナス研究という枠をはみ出した関心からも、その必要性が認められるだろう。すでに乗り越えられつつあるジャニコーの書物にこだわるわけではないが<sup>2</sup>、彼はフランス現象学を「神学的転回」(TT dans le titre)へと方向づけた哲学者として、第一にレヴィナスを、第二にマリオンを挙げていた。だが、この見取り図は精確だろうか。確かに、まずはレヴィナスによって、次にマリオンによって、フランス現象学は「それをフッサールとハイデガーの最初の受容とは決定的に区別する特徴」(TT 8)を与えられ、その特徴のひとつは「見えないもの(l'invisible)への開け」(TT 8)であった、という指摘はもっともである。レヴィナスは主体に他者を、マリオンは人間に「アイコン(icône)」を見せるが、二人の哲学者は他者ないしアイコンをまさに見えないものとするすることで、もともと現象学の基礎にあった「志向的体験」——色彩与件などの感覚内容と、志向性をうちに含みつつ感覚内容に形式と意味を与える意識の契機との、二つの層で構成される体験(Hua III/1 191-6)——とは別の何かを、彼らの現象学の基礎としたのだった。しかし厳密には、ジャニコーが取り出したものはレヴィナスとマリオンの以上の共通点ではない。この解釈者の言明はむしろこうである。レヴィナスとマリオンの現象学をフッサールとハイデガーのそれと画するものは、何よりも「内在的な現象性との絶縁」(TT 8)であり、この絶縁は「見えないものへの開け」をもたらし、したがって彼らの現象学は「神学的転回」へと舵を取ったのだ、と。そうなると、ジャニコーが二つの現象学を一括りにする仕方はそれほど精緻であ

るようには思われない。というのも、レヴィナスの主体が他者へと開かれるとき、この開けは志向性には拠らないとはいえなお「内在的な現象性」に依存するところが大きいものに対して、マリオンの間は内在的な現象性には依拠せずにアイコンへと開かれるから、二つの現象学はそう簡単に束ねられるはずはないのである。それを示すために、まずはマリオンがどうして、またどのようにして見えないものへ向かったのかを整理しておきたい。この論考は全体を通して、十分に明示的な仕方ではないにせよ、レヴィナスにおける「見えないものへの開け」とマリオンにおけるそれを見比べるものになるので、上記の整理はいずれにしても行うべき作業である。

### 1. 2. 2 マリオンにおける「見えないものへの開け」

私たちにとって重要な論点は、マリオンの現象学的思索のうちによりも彼固有の神学のうちには顕著にして鮮明な仕方で現れるので、彼の神学をめぐる著作を扱いたい。なかでも主要なテキストである『偶像と隔たり』と『存在なき神』において、マリオンは逆説的にも「神の死」から発してみずからの神学を築いた。彼は、無神論が神の不在を証明するとその論証が触れていないより洗練された神の存在を証明することに着目し、神の死において否定される「偶像 (idole)」としての神とは別に、その死のあとでむしろ肯定されるアイコンとしての神を思考するのである。マリオンの神学にとって根本的なこの対概念は、次のように規定される。

偶像とは金属や木や石の像である。むろんその像は神ではない。にもかかわらず、偶像はそれが「ひとが […] 神的なものとして感じているもの」(ID 22) であるだけで崇められている。とすると、ひとは偶像を見るとき、神的なものではなく、そこに投影される「神的なものについての人間の経験」(ID 22) を見ているに過ぎない。偶像は見えるものである。それは「人間の眼差しの結果であり、まさにそれに対してみずからの尺度を押しつける感性 (aisthesis) を前提とする」(DE 33)。マリオンは、偶像を受け入れない。なぜなら、それが上記の性質を備える以上、偶像は「神的なものの隔たりと退却」(ID 24) を人間の経験のうちに吸収してしまう。この吸収は、人間が目指すところの、その「否定し難い他性 (altérité)」(ID 24) によって神である神を、かえって人間には捉え難いものにしてしまうのである。そこで、マリオンはアイコンへと向かう。

アイコンとは聖像画のことである。とはいえ、そこに描かれているのは神の子であり、父なる神そのものではない。アイコンの形象は、神にその「不可視性」(ID 25) を失わせないだけではなく、神にさらなる超越性を与えさえる。というのも、

アイコンを見る眼差しは、神の子の形象という見えるものを授けるところの、父なる神という見えないものを目指して、「[...] 見えるものにおいて見えないものへの無限の流れを遡らなければならない」(DE 29-30)。さらには、反対にアイコンの顔の方が人間を見るようになり、それとともに「人間の眼差しは目に見える仕方で見据える見えない眼差しのうちに消失する」(DE 32)。そうだとすると、「アイコンの深さはアイコンにあらゆる感性的なもの (esthétique) を免れさせる」(DE 33)。その「人間の目には決して測定し尽くすことができない」(DE 33) 深淵が人間に与えられるとしたら、それは「啓示」によってでしかないだろう (DE 33)。

したがって端的に言うならば、偶像は人間がみずからの経験をそこに投影することで生まれる神である。それに対して、アイコンは神が人間の経験からの隔たりゆえにみずから顕現することで生まれる神である。マリオンは神を表すための概念に以上の二つがありうることを指摘した。その上で彼は、神の死において偶像としての神が否定されたあとで、アイコンとしての神を肯定したのである。二つの神の規定を踏まえて、こう言い直すこともできる。マリオンは、人間の経験の投影としての神が否定されたあとで、感性的なものから、さらには人間の経験から隔たっていて、その隔たりゆえに神的なものである神を肯定したのである。

マリオンの思索をめぐる私たちの関心はここにある。マリオンは彼がたまたま神の死の時代に生き、それゆえ偶像としての神はすでに死を迎えていた、というだけのことによって、アイコンとしての神を導き入れることができたのだろうか。結論を言えば、そうではない。マリオンは神を感性的なものから、そして人間の経験から、みずから解き放たなければならなかったし、そのためには、神の死という言明自体を支えてさえる「神」という概念、つまり偶像としての神を、みずから打ち消さなければならなかった。では、それはどのようにしてか。

マリオンの見るところでは、偶像としての神の温床となるのは、存在者から出発して存在に接近する形而上学である。なぜなら、ハイデガー（とりわけ『同一性と差異』）に従うなら、そうした形而上学は次のことを前提とする。第一に、「存在は存在者が現在において現前の場として留まるだけ一層よく顕現する」(ID 32) ということ。第二に、「今度は卓越した存在者が [...] 現前の最も現前した形象を与える」(ID 32) ことによって「それぞれの存在者をその存在において範例的に根拠づける」(ID 32) ということである。この二つの前提のもとで、上記の形而上学は、卓越した存在者が現前すること、つまり卓越した存在者が偶像としての存在者であることを要請しつつ、卓越した存在者の現前こそを問うのである。ここからマリオンは、上の一連の引用に見える、存在者を普遍的に根拠づけるとこ

ろの存在-論に卓越した存在者までもが絡め取られることと、その卓越した存在者を介してそれ以外の存在者が根拠づけられること（神-論）の、二つの契機によって現れる形而上学の存在-神-論（*onto-théo-logie*）的構成を超え出ようと、このように言う。「神は存在しなければならないのだろうか」（DE 70）。マリオンの目には、「神を […] 存在という条件さえもなしに思考すること、したがって神を一個の存在者として登録したり描写したりしようとせずに思考すること」（DE 70）で、「存在-神-論を超え出ること、存在論的差異をも超え出ること」（DE 70）が、すなわち偶像としての神を否定することであり、神を感性的なものから、そして人間の経験から解放することであった。

### 1. 2. 3 レヴィナスにおける内在と超越

ジャンニコーは、レヴィナスとマリオンが「内在的な現象性との絶縁」とそれによる「見えないものへの開け」によって、フランス現象学を「神学的転回」へと方向づけたのだと述べていた。これは、マリオンの思索についての解釈としてはそれほど誤っているわけではない。マリオンは、存在論的差異を超え出ること、換言すれば、ひとが存在と存在者を区別すると同時に抱いている、あらゆる存在者が一なる存在のもとに配置される以上は存在者から出発して存在に接近することができるという発想を超え出ることが、神を人間の感性と経験から解き放つこと（「内在的な現象性との絶縁」）に等しいと考えた。そこでマリオンは、上記の発想を超え出て、人間をイコンという見えない神、みずから顕現する神へと導いたのだった（「見えないものへの開け」と現象学の「神学的転回」）<sup>3</sup>。

だがジャンニコーの解釈は、レヴィナスの思索をめぐるものとしては全面的に受け入れられるものではない。確かに、レヴィナスの主体が他者を見ることはマリオンの人間がイコンを見ることと似通っている。レヴィナスの主体はコナトゥスの彼方、存在することの彼方へ超越するのだったが、レヴィナスはこの超越を存在論的差異を超え出ながら、換言すれば、あらゆる存在者が一なる存在のもとに配置される以上は存在者から出発して存在に接近することができるという発想を超え出ながら可能にする——というのも、こうした発想は主体があらゆる存在者を存在などの概念のもとに理解し、その理解された存在者を同一的なものとして存在し続けるためのいわば養分にすることを容認するものだろうから。そしてレヴィナスは、上記の発想を超え出たところで、他者によって主体の自己保存の傾向が問い糾されることとしての倫理を思考するのだが、周知のようにこの他者は、すでに過ぎ去ってしまった「痕跡 (trace)」としてしか現前しない見えない他者で

あり、「志向性の「逆転」」(AE 61)を伴って現前する他者、その「自由なイニシアティヴ」(AE 61)によって現前する他者である(「見えないものへの開け」)。だがそうだとすると、主体が痕跡としての他者を見るのが「内在的な現象性との絶縁」によって生じるもので、それが現象学の「神学的転回」をもたらすものだとまで言い切ることができるのだろうか。なるほど『存在するとは別の仕方』は、他者が痕跡としてしか現前しないことを他者における「現象性の離脱」(AE 115)とも呼んでいる。また『存在するとは別の仕方』は、「見えないものへの開け」を導くことによって、もともと現象学の基礎にあった志向的体験とは別のものを現象学の基礎としている。しかし先に述べたように、この書物を著した頃のレヴィナスにとっては、上記の倫理によって、同一的なものとして存在し続けようとする傾向の彼方、存在することの彼方へ主体を連れ出すことは、主体の同一性の手前、主体の存在することの手前に主体の経験を見出すことと、まさに同じ次元をめぐる試みであった。したがって『存在するとは別の仕方』においては、他者は主体の経験からも、その経験をなす主体の「感受性 (sensibilité)」からも解放されてはいない。痕跡としての他者の現前は、何らかの仕方主体の感受性に捉えられ、主体によって経験される。ここに見られる、存在することの彼方への超越の或る意味では「内在的な」側面、そして「形而上学的な」とも「神学的な」とも形容し難い側面を、等閑視してはならないように思われる。

ここで私たちの見通しをより精確に述べておきたい — 前節ではそれに触れる用意が整っていなかった。本論考は、レヴィナスとマリオンが、フッサールやハイデガーの現象学に、存在論的差異を唱えると同時に抱かれている先の発想を超え出るといって、それ自体がひとつの目論見でもあるほどに肝要な点を方法として共有しつつ、現象学の対象を見えないものにするというほとんど同じ結末をもって応答したにもかかわらず、二人の道筋がどこかで分岐していることを明るみに出すものでもある。私たちは、マリオンが、神を存在から引き離すことと、神を人間の感性と経験から解き放つことが一致する、比較的シンプルな道筋をとったのに対して、レヴィナスがなぜ、彼方と手前が一致する道筋、つまり、主体が存在することの彼方へ連れ出して他者をも存在から解き放つ — というのも、存在することの彼方にある主体はもはや、他者を存在などの概念のもとに理解し、その理解された他者を同一的なものとして存在し続けるためのいわば養分にすることがない — ことと、主体の存在することの手前に遡りつつ他者をあくまで主体の感受性と経験のもとに据え置くことが一致する、ほとんど背理に見える道筋を選ばなければならなかったのかを検討することになる。それは、レヴィナスと

マリオンだけではなく、レヴィナスとアンリ、マリオンとアンリを見比べながら、フランス現象学の見取り図を描き直すためにも必要な検討である。というのも、ジャンコーはフランス現象学を「神学的転回」へと方向づけた第三の哲学者としてアンリを挙げた。そしてジャンコーは、アンリの現象学に「内在 (immanence) の驚異」(TT 57) を、言い換えるなら、「現象学はそこでは内在の内的構造以外の審級に訴えることなしに経験の根拠に徹底的に遡ることとして限定され、実践される」(TT 57) という、ジャンコーが解釈する限りでのレヴィナスとマリオンの現象学と比較するならば驚くべき特徴を見出していた。確かに、アンリは主体をあまりに根本的で、それゆえあらゆる現象の基礎になるものと見做した上で、主体はその内的経験を表象することによって見えないものへと開かれると考えるので、そこでは見えないものは徹底して内在のうちにのみ開示される (EM 289-306)。ここから、レヴィナスの超越の倫理とアンリの内在の存在論はほとんど同じ内実を持ちながらも相対立する、という見方が生まれるのももっともであろう<sup>4</sup>。だが本論考は、レヴィナスの超越が、アンリの場合と同様にではないにしても内在に支えられる仕方を示すことによって、レヴィナス、マリオン、アンリの現象学について見取り図を描くために改めて考察しなければならない問題を炙り出すことになる<sup>5</sup>。私たちの目的——レヴィナスが存在することの手前を思考しなければならず、存在することの手前に定位して存在することの彼方を思考しなければならなかった理由を探り出すこと——は、レヴィナス研究という枠をはみ出たところでも、以上の意味を認められるだろう。これを確認した上で、レヴィナスの超越をめぐる検討をより立ち入った仕方で行うことにしたい。

## 2. 存在することの手前あるいは彼方

### 2. 1 存在することと超越論的自我

レヴィナスは主体を存在することの手前あるいは彼方に連れ出すが、手前にであれ、彼方へであれ、彼が主体をそこから出させる「存在すること」とはいかなるものだろうか。『存在するとは別の仕方では』はそれを明確にしている。

存在の存在することとは、[...] 同一的なものの分裂と同一的なものの再把握ないし想起であり、統覚の統一性 (unité) である。(AE 37)

ここから、存在することとは「統覚の統一性」に支えられる「超越論的〈自我〉



の「存在すること」(AE 75)である。それは、「私」の意識がひとつであることに支えられて、「私」が超越論的なものを備えて存在すること、「私」が経験に先立って経験を可能にする認識を備えて存在することである。とするなら、主体が存在することの手前あるいは彼方に連れ出すこととは、主体に「超越論的〈自我〉の「存在すること」のうちのみずからを見出す代わりに」(AE 75)、それとは別のところにみずからを見出すように求めること、言い換えるなら、経験に先立って経験を可能にする認識を備えて存在するのではなく、それとは別の仕方存在するように求めることであろう。この「別のところ」が存在することの手前あるいは彼方であり、「別の仕方」が存在することの手前あるいは彼方における存在することの仕方である。

結論を急ぐようだが、レヴィナスは『存在するとは別の仕方』の二年前に出版した『他者のヒューマニズム』において、その「別のところ」とはどこであるのかをはっきりと示していた。もちろん『他者のヒューマニズム』は『存在するとは別の仕方』とは異なるコンテキストのなかで書かれたのだが、この二つの書物が結局のところどちらもカントやハイデガーの思考を問題視しつつ、主体を上記の存在することの手前あるいは彼方に連れ出したことは疑いえないので、ここで『他者のヒューマニズム』を引き合いに出しても差し支えないだろう。

この近さ (proximité) において問題になるのは、対象の現前の経験と対置される新しい「経験」ではなく、存在の経験のあとで、あるいはその前にさえ生じる「きみ」の経験でもなく、知覚に加えられる「倫理的な経験」でもない。問題となるのは、むしろ意味の源泉としての《経験》の問い直しであり、超越論的統覚の限界である […]。(HA 14)

まずは「近さ」とは何かを確かめておきたい。レヴィナスの主体は他者をみずからの志向性の対象とはしないのだった。主体と他者の間には、志向的体験においては主体と対象の間に存在する隔たりが存在しない。主体と他者の関係は、いかなる隔たりをも介さない直接的なものである。その一方で、認識の成立には主体と対象の間に何らかの隔たりがなければならないが、主体と他者の間には隔たりが不在である以上、主体は他者を認識することができず、他者との関係それ自体をも認識することができない。近さの概念が示すのは、このように直接的であるとともに認識を逃れるという、主体と他者の関係の性質である。さて、その近さにおいては、上記の存在することの支えであった統覚の統一性に「限界」が設け

られる。それゆえ、主体は存在することの彼方へ連れ出される。その彼方とは、「私」が超越論的なものを備えて存在することによって可能になる経験とは別の経験、「私」が経験に先立って経験を可能にする認識を備えた仕方によって可能になる経験とは別の経験であり、言い換えれば、「意味の源泉としての経験」である。先取りして言えば、この経験はレヴィナスが存在することの手前に見出した経験に他ならない——存在することの手前と存在することの彼方は、こうした仕方でもそも重なっている。したがって、先に「別のところ」と呼んだ存在することの手前あるいは彼方とは、存在することの手前であり、かつ、存在することの彼方であるところの、意味の源泉としての経験であることになる。

それなりに指摘されてきたように、レヴィナスは『存在から存在者へ』以来、同時代の哲学者たちの経験、例えば、現前する対象を見るという経験（「知覚の経験」）や、現前する対象を見ることを基礎にして対象を存在などの概念で捉えることによって、すべてをみずからのもとに置こうとする存在の概念にいわば奉仕するという経験（「存在の経験」）とは異なるものを経験の領域に引き込んだ。その新しい経験は、先に触れた不眠や享受の経験であったし、あるいは親密な他者と関わるという経験（「きみ」の経験）であり、「私の自発性が他者の現前によって問い糺されること」（TI 13）それ自体という経験（「倫理的な経験」）であった<sup>6</sup>。しかし、レヴィナスが新たに見出した経験は以上の経験に尽きるわけではない。私たちはレヴィナスにとって最も重要だった経験を見落としているように思われる。その経験とは、カントの場合のように主体の同一性を前提とする経験とは別の経験、主体の同一性を前提とする経験に先立つ経験に他ならない。それは主体の同一性を前提としない経験であり、それどころか、主体の同一性の破砕として成立する経験である。レヴィナスはその経験を意味の源泉としての経験と名づけた。では、レヴィナスはなぜ主体の同一性を前提とする経験に先立つ経験を見出したのだろうか。レヴィナスはいかにしてその経験を、存在することの手前であり、かつ、存在することの彼方である経験に仕立てたのだろうか。本稿は、レヴィナスが存在することの手前を思考しなければならず、存在することの手前に定位して存在することの彼方を思考しなければならなかった理由を探り出すことを目指していたが、その目的は以上の問いに解を与える形で果たされることになる。

上の二つの問題に答えるには、（少なくとも『第一批判』の）カントにおいて経験がどのように成立したのかを確かめる必要がある。レヴィナスは先の『存在するとは別の仕方』の引用にあるように、「同一的なものの分裂」と「同一的なものの再把握ないし想起」に着目した。それらの契機に焦点を当てて整理したい。

カントの枠組みでは、私たちの経験は、私たちが「感性」に与えられる「感覚の多様」をひとつの対象の認識へと加工することで生まれる。『純粹理性批判』A版の議論を参照するなら、私たちは感覚の多様をひとつの対象として認識するために、次の三つの作用を行っている。第一に、対象の多様な現れを通覧する作用である——例えば、或る建物の周りを歩くとき、その建物の多様な見え姿を見通す (KrV A98-100)。第二に、継起し次々と消失する印象を再生する作用である——すでに通り過ぎて見られない壁面をも含めて、その建物の多様な見え姿を思い出す (KrV A100-2)。第三に、再生されるものの同一性を再認する作用である——思い起こされたすべての見え姿がその同じ建物の見え姿であることを認めつつ、その建物を同一的なものとして認識する (KrV A103-4)。レヴィナスは、とりあえずは特にこの第二と第三の作用において見られる事柄を「同一的なものの分裂」と「同一的なものの再把握あるいは想起」と言ったのだろう。だが多様を一とするには、この三つの作用に加えて、多様にさらなる統一性を与えるものがなければならない。カントによれば、その役割を果たすものは、「私が考える」が私の表象のすべてに伴うことができるのでなければならない (KrV B131-2) ことによる「私」の意識の統一性である。こうした意識の統一性としての「統覚の統一性」 (KrV B132) がなければ、つまり、統覚の一に結びつけられることがなければ、多様な表象は「私」のものにはならない。「私」はみずからの思考の枠組みである「カテゴリー」を用いつつ、すべての多様をみずからの一に結びつけるのである。私たちの経験は、ア・プリアリな水準において多様を一とする作用によって可能になるものである。これを踏まえて、先の問題の検討を行いたい。

## 2. 2 意味の源泉としての経験

レヴィナスは、主体が存在することの手前あるいは彼方に連れ出しつつ、統覚の統一性に限界を設けて、カントの経験とは別の経験を認めていた。レヴィナスは、彼がカントの経験について何を受け入れないのかを直接には記していない。だが私たちは、『存在するとは別の仕方』がカントの経験の代わりに、カントの経験に先立つ経験として認めた経験を見ることによって、それを知ることができるだろう。

レヴィナスがカントの経験に先立つ経験として見出した経験とは、主体が見えない他者を見るという経験である。この経験の内実は次のようなものである。主体が見るところの他者は、すでに過ぎ去っていて、「退隱の痕跡によって」 (AE 179) しか現前しない。しかも、この他者がそこへと過ぎ去ったところの過去は「想

起の彼方」(AE 179)にあり、主体はいかなる想起によっても他者を再び現前させることはできない。これらの意味で他者は見えない。他者が見えないことによって、主体が他者を見ることは主体が他者を志向的に捉えることとしては生じえない。それは「志向性の「逆転」」(AE 61)を起こしつつ、主体が「他者の自由なイニシアティブに対する責任」(AE 61)を有することとして生じる。そこでは、主体は他者の「他性」をみずからの同一性の内部に取り込むことができない——それができるには、主体は他者を見なければならず、他者に対してイニシアティブをとらなければならないから。主体はただ他者の他性に曝露されている(exposé)だけである。主体がそのように曝露されることは、主体が「自己に反して」「他者のために」受苦すること(subir)である(AE 70-1)。それは具体的なイメージとしては、主体が「いわゆる肉体的苦痛を感じやすく、侮辱、傷、病、老いに曝された身体性」(AE 71)を有することである。主体は他者の他性に曝露されることで「同一性の破砕(rupture)」(AE 17)へともたらされているのである。

レヴィナスがカントの経験とは別の経験として見出したのは以上の経験である。彼はこの経験を、それに固有の二つの契機によって、主体がそれをア・プリオリな水準で認識することのできないものに、したがって主体がそれをア・プリオリな水準で認識することでそれを可能にするもののできないものにしたのでないだろうか。二つの契機とは、ひとつにはその経験において他者が見えないことである。カントは「私」に、すでに消失した印象をも再生する能力を認めていた。だがレヴィナスは、他者をいかなる想起によっても見えないものとするので、主体にそうした能力を与えない。もうひとつの契機は、その経験において主体の同一性が破砕されることである。カントは「私」に、他の統一性の根拠となるほどに絶対的な統覚の統一性を与えていた。だがレヴィナスは、主体をむしろその同一性の破砕によって主体であるものとするので、主体にそうした統一性を認めない。これらの契機は、カントにおいて経験に先立ち、経験を可能にするものとされていた、多様を一とする作用を、悉く機能しないものにするのである。とすれば、レヴィナスがカントの経験について問題視していたのは、経験に先立ち、経験を可能にするものとされていた、多様を一とする作用であるように思われる。

ここから、本稿の結論を示していきたい。レヴィナスは、主体をコナトゥスという、存在者が同一的なものとして存在し続けようとする傾向の彼方へ連れ出そうとした。彼はそれを、ひとが存在論的差異を唱えるときにも抱いていた、あらゆる存在者が一なる存在のもとに配置される以上は存在者から出発して存在に接近することができるという発想を超え出ながら、主体に見えない他者を見せると

いう仕方、「見えないものへの開け」を導き、もともと現象学の基礎にあった志向的体験とは別のものを現象学の基礎とすることによって可能にしようとしたのだ。しかしレヴィナスは、マリオンが神についてそうしたように、他者を主体の感性と経験から解き放ち、それによって主体に、あらゆる存在者を存在などの概念のもとに理解し、それを同一的なものとして存在し続けるためのいわば養分にすることを諦めさせる、という方途を選ばなかった。というのも、マリオンにとっては、神は主体にただ啓示として現象し、主体の感性に拠らなくても主体に受け止められることができたのかもしれない。だが、レヴィナスにとっては、主体をコナトゥスの彼方へ超越させるところの他者の強迫は、主体の感性によってしか受け取られえないものだった<sup>7</sup>。それゆえレヴィナスは、他者を主体の感性と経験から解き放つわけにはいかず、むしろ他者の現前を、主体の感受性によって捉えられ、主体によって経験されるものにしなければならなかったのである。

したがって他者の現前は主体によって経験されなければならないが、しかしながら、他方、その経験はカントの経験とは別の経験でなければならない。レヴィナスには、他者をカントの場合のように主体の同一性を前提とする経験の対象にしてしまうことはできなかった。というのも、カントの経験には、ア・プリオリな水準、すなわち、それに先立ち、それを可能にする水準において、「私」が感覚の多様をひとつの対象の認識に加工しつつ、すべての多様をみずからの意識のもとに統一するという作用がすでに伴っていた。「私」のこうした作用に拠らなければ可能にならない「私」の経験は、たとえその内実が「私」の自己保存の傾向を問い糺すものであったとしても、「私」をその傾向の彼方へ連れ出すことはないだろう——この場合には、その経験が可能になった段階で、「私」はすでに他者の他性をみずからの同一性の内部に取り込んでいるようにしか思われぬ。それゆえ、レヴィナスはまず、例えばハイデガーの「現存在」が「存在の関数として」(AE 21) 存在することをではなく、カントの「私」が経験に先立って経験を可能にする認識を備えて存在することを「存在すること」と見做し、主体をその存在することとは別のところに連れ出そうとした。それにあたって、レヴィナスは、主体がそれをア・プリオリな水準で認識することができない経験、主体がそれをア・プリオリな水準で認識することによってそれを可能にすることができない経験を見出し、その経験において、主体を他者の強迫のもとに曝さなければならなかった。その経験は、主体を同一性の手前に引き戻すことで主体から多様を一とする作用を奪い、主体を他者の他性に曝露することによって可能になる経験である。その存在することの手前の経験は、もはや感受性をしか持ち合わせない主体

が他者に曝露されるときに生じる、主体の感覚の多様、換言すれば、「感性的なもの (le sensible) の直接性」(AE 81) が、そのまま主体の経験となり、そのまま「意味 (sens)」となる経験である——というのも、レヴィナスはその経験のことを「意味の源泉としての経験」と名指していた。意味とは主体がコナトゥスの彼方に超え出ることには他ならないが<sup>8</sup>、レヴィナスの言葉の通り、その存在することの手前の経験において、主体は存在することの彼方へ超越するのである。

<sup>1</sup> レヴィナスの「形而上学 (métaphysique)」という言葉の用法は特異で、そこにハイデガーへの非難が込められたためになおさら複雑になったが、差し当たり、西洋哲学において形而上学は第一哲学としての存在論を指したのに対して、彼は métaphysique を「超自然 (méta-physique)」とも解しつつ、この言葉によって存在者がコナトゥスを超え出ることを表している。

<sup>2</sup> 多くの研究がこの書物に対してレヴィナスを擁護してきたが、最も新しいものとしては、小手川 (2015, 17-56, 215-29) が、諸解釈の問題点を洗い出した上で独自の見方を示している。

<sup>3</sup> Benoist (2001, 81-122) は、マリオンの思索を『偶像と隔たり』と現象学関係のテキストの双方に重きを置きつつ検討し、そこに「神学的転回」を認めた上で、この転回を批判している。

<sup>4</sup> 例えば、Sebbah (1993) ならびに Sebbah (1994) を参照。

<sup>5</sup> もっとも、近年ではジャンコーの頃に比べて、フランス現象学内部での相互関係はより精緻に把握されつつある。重要な研究のひとつとして、永井 (2007) を挙げておきたい。

<sup>6</sup> こうした経験の領域の拡大を主観的に論じたものとして、Moati (2012) を参照。

<sup>7</sup> 本稿では、マリオンのような見方もありうるなかでレヴィナスが感性に拘ることのメリットはどこにあるのか、という点に関して、これ以上の解釈を示すことはできない。この重要な問題には、マリオンが「贈与 (donation)」の現象学へと向かったのち、*Réduction et donation, Étant donné, De surcroît* などの著作において現象を感性や経験との関係から提示する仕方をも視野に収めた上で、改めて取り組みたい。

<sup>8</sup> この点については、Franck (2008) を参照。

#### [参考文献]

- カント、フッサール、レヴィナス、マリオン、アンリ、ジャンコーの引用には略号を用いる。  
 Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner. (=KrV)  
 Husserl, Edmund. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, Bd. III/1, hrsg. K. Schuhmann, Nijhoff. (=Hua III/1)  
 Levinas, Emmanuel. [1947] 2004. *De l'existence à l'existant*, Vrin. (=EE)  
 ———. [1961] 1984. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff. (=TI)  
 ———. 1972. *Humanisme de l'autre homme*, Fata morgana. (=HA)  
 ———. [1974] 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff. (=AE)  
 Marion, Jean-Luc. [1977] 1989. *L'idole et la distance*, Grasset. (=ID)  
 ———. [1982] 1991. *Dieu sans l'être*, PUF. (=DE)  
 Henry, Michel. [1963] 1990. *L'essence de la manifestation*, PUF. (=EM)  
 Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l'éclat. (=TT)  
 Benoist, Jocelyn. 2001. *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne.  
 Franck, Didier. 2008. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF.  
 Moati, Raoul. 2012. *Événements Nocturnes. Essai sur Totalité et Infini*, Hermann.  
 Sebbah, François-David. 1993. «Éveil et naissance. Quelques remarques à propos de M. Henry et E. Lévinas», *Alter*, n° 1, pp. 213-39.  
 ———. 1994. «Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des *Leçons sur la conscience intime du temps*», *Alter*, n° 2, pp. 245-60.  
 小手川正二郎. 2015. 『蘇るレヴィナス 『全体性と無限』読解』, 水声社.  
 永井晋. 2007. 『現象学の転回 「顕現しないもの」に向けて』, 知泉書館.