

## 始原的なものと「私」

### —レヴィナス『全体性と無限』の享受論をめぐる—

平岡 紘

#### 1. はじめに

『全体性と無限』の冒頭部分において与えられる「私」の定義を思い起こすことから始めよう。絶対的に他なるものとの関係が可能であるための条件は、その関係の項が「私」という「絶対的に同じもの」である（TI 6）。では「私」とは何なのか。レヴィナスは以下のように定義する。

〈私〉とは、つねに同じものであり続ける存在のことではない。そうではなく〈私〉は、その存在することが自己同一化することに、自分に生じるあらゆることを通じてみずからの同一性を再発見することに存するような、そうした存在である。〈私〉とはすぐれた意味での同一性であり、同一化の原初的なはたらきである。（TI 6）

「私」は、単に「同じもの」なのではない。「私」は、「自分に生じるあらゆることを通じて」、もろもろの変容にも関わらず、あるいはむしろそれを通して、「自己同一化」する存在である。この定義はすでに逆説的である。というのも、この定義にしたがうならば、「私」が絶対的に——ということは、いかなる関係からも脱して——同じものであるのは、さまざまな変容を「私」にもたらすような他との関わりにおいてであるということになるからである。どのような仕方でも思考すれば、そのような「私」をとらえることができるのだろうか。

レヴィナスによれば、「私」の自己同一化は「私は私である」という単なるトートロジーではない。「〈私〉と世界との具体的な関係から出発しなければならない。[略]世界と〈私〉の間の真かつ原初的な関係であり、そこにおいて〈私〉がまさにすぐれて〈同じもの〉として自分を顕現するところの関係は、世界の中に滞在すること（séjour）として生起する。世界の「他なるもの」に抗する《私》の様式は、滞在すること、世界の中でわが家に存在しつつ自己同一化することに存

する」(TI 7)。世界の中に滞在すること、つまり世界という他の中で自分自身であるということ、それが「私」の自己同一化なのだ。「私」は、まず単独で、他との関わり抜きで存在し、次いで他へと開かれるのではない。他との関わりを欠いては、そもそも「私」はありえない。絶対的に同じものである「私」には、他との関わりが織りこまれているのである。——それでは、そのような「私」はどのような特徴を有することになるのだろうか。

この問いに答えるために、本稿は、「私」が「私」として成り立つ原初的状況を記述する『全体性と無限』の享受論を、「始原的なもの」(élément)の概念に注目しながら検討することにしたい。なるほど、他との関わりなしにはありえない「私」という考え方は、当時の思想的状況、あるいはむしろそれを生み出し、レヴィナスが深く学んだ哲学者たち、すなわちフッサールとハイデガーのことを思い浮かべるならば、さほどめずらしいものではないだろう。フッサールの志向性の概念、ハイデガーの世界内存在の概念は、どちらも、他との関わりを欠いた主観性を否定するものと理解できるからである。これに対してレヴィナスは、ハイデガー的な道具の世界の手前に、「始原的なもの」と呼ばれる次元を設定し、そこから「私」がどのように成立するかを考えようとしており<sup>1</sup>、この点にレヴィナスの独創性がある。本稿はこのような認識にたち、享受論の背後にある、「私」をめぐるレヴィナス独自の思考の仕方をあぶり出すことを目標とする。そしてこの考察は、絶対的に他なるものとしての他者との関係を記述するレヴィナスの他者論を、単に経験的なものという否定的な仕方にとらえるのではなく、むしろ他者との関係を純化する試みとして積極的に理解するという見通しをも与えてくれるはずである。

## 2. 享受とは何か

上に触れたように、レヴィナスは世界と「私」の原初的な関係を世界の中での「滞在」と規定する。レヴィナスは、そうした世界と「私」の具体的な関係を『全体性と無限』第二部において論じているが、それに先立ち、「私」がそこに滞在する「世界」の手前にある、「始原的なもの」の次元を設定し、そこから始原的なものを享受する「私」が成立するさまをたどっている。「始原的なもの」という概念は、享受において「私」の周囲にあらわれる世界のあり方として導入されるものに他ならない。本稿の問いを再び定式化するためにも、まずは「享受」がいかなることがらであるのかを確認することから始めよう。

「享受」(jouissance)とは、「～によって生きること」(vivre de...)として定式化される活動であり、パンを食べたり呼吸をしたりすることを典型とする。このとき何が生じているのだろうか。(1) 第一に、「私」がパンを食べたり呼吸したりするという事は、他なるものを同化する、ということである。「私」は自分とは違うものを同化し、「私のエネルギー、私の力、つまり私」とする。「あらゆる享受はこの意味において、栄養の補給 *alimentation* である」。「私」は「私」ではない世界によって養われている。享受されるものとは、「糧」(*nourriture*)なのである(以上、TI 83)。しかしそれだけではない。(2) 第二に、パンを食べ呼吸する「私」は、パンを味わうことそれ自体を楽しみ、大気を吸いこむことそのものに心地よさを感じる。つまり、「私」は、他のものとの関係に関係しているわけである。享受においては「対象との関係があると同時に、この関係との関係があり、これもまた生を養い、充たしている」(TI 83)。享受は、「もろもろの物に対する生自身の依存への、生の関係」(*le rapport de la vie avec sa propre dépendance à l'égard des choses*) (TI 84)なのである<sup>2</sup>。

このふたつのアスペクトはどのように関わっているのだろうか。第一のアスペクトだけで見れば、享受は、「私」が世界に依存しているということを意味するように思われる。しかしそうではない。それは、第二のアスペクトが伴っているからである。「私」は世界への依存そのものに関わり、この関わりにおいて「私」は「快」というポジティブな「情感」によって充たされ、それゆえに「幸福」(*bonheur*)である。この「幸福」によって、享受は単なる依存ではなく自存となるのである。

ただし、第二のアスペクトは、他への関係としての第一のアスペクトが成立していることが必要条件であることに注意しなければならない。上記の「自存」は、依存なしの自存ではなく、依存しているにも関わらず自存しているというのでもない。そうではなく、「依存による自存」(TI 87)である。享受はあくまで「他なるものの享受」(TI 116)なのである。

「私」の自存よりも、他への依存が先立つ。「私」の成立の出発点は、「私」が依存する他なるものにあるのである。しかし、このように他への依存を出発点として「私」を考えるということは、「私」について思考する仕方として、どのようなものであると理解すればよいのだろうか。そしてまた、依存することによって自存する「私」は、その内実としてどのような特徴をもつことになるのだろうか。まさにこれが本稿が問うていることである。——この問いに答えを与えるための導きの糸となるのは、「私」が依存する世界、すなわち「始原的なもの」とはどのようなものであるかを考えることに他ならない。というのも、いま述べたように、

始原的なものという他が「私」の成立の出発点であるからである。出発点を精確に理解することによってこそ、「私」の成立の全体像も把握することができるだろう。「始原的なもの」とは何か。次節ではこのことを考えていくことにしよう。

### 3. 始原的なもの——所有不可能な環境

「享受」において「私」にあらわれる世界、「私」が依存する世界は、事物の総体ではない。他方でまたそれは、ハイデガー的な道具の世界でもない。レヴィナスはそれを「始原的なもの」と呼び、以下のように定義している。

もろもろの物は、ひとがそこにおいてそれらを把握するところのひとつの環境において描かれる。もろもろの物は、空間、大気のうちにあり、大地の上、通りの上、道の上にある。[略] もろもろの物がそこから私に到来するところの環境は、相続人不在のまま横たわっている。それは共有の、所有不可能な、本質的に「誰のものでもない」基底あるいは領域である。大地、海、光、都市である。どんな関係あるいは所有も、内含され内包されうることなしに内包し内含する、所有不可能なものただなかに位置づけられている。私たちはこの所有不可能なものを始原的なものと呼ぶ。(TI 104)

始原的なものの特徴として提示されているのは二点である。第一に、「始原的なもの」とは、物がそこを起点として到来してくる「環境」、特に「風、大地、海、空、大気」(TI 105)を典型とする自然環境に他ならないということである。そして第二に、始原的なものは、「誰のものでもない」、所有不可能な、共有の領域である、ということである。順に見ていこう。

(1) 人間が住んでいる日常的な世界には、一定の形 (*forme*) を備え、同一性をもつ物が満ちている。本稿では立ち入らないが、レヴィナスの考えでは、それは、人間が労働し、環境からひとつの物として取り出すことによって成り立つ。例えば小石を考えるならば、人間が大地という環境から手でつかみ、拾い上げることによって、小石は同一性を獲得し、ひとつの物となるのである。

しかし、こうした同一性は、安定したものではありえない。一方では、物を環境に戻せば、その物は再び環境と一体となる。小石を大地に放り落とせば、それはすぐに大地へと回帰する。さらに他方では、「物はみずからの屑のただなかに存在している」(TI 113)。つまり、目に見えなくとも絶えず進行している崩壊が、

物の周囲を取り巻いているということである。安定しているように見える石も風化から逃れることはできず、やがて崩れて砂になるであろう。物にとって「形」を備えていることは本質的なことであるが、それと同じくらい「形が質料の中に溶解していくこと」（TI 113）も本質的なことがらである。始原的なものとは、このように、物がそこにおいて掴み取られ、そしてやがてそこへと回帰していく、いかなる同一性も想定しない不定形な質料的環境なのである。

(2) こうした環境としての始原的なものは、誰のものでもない、所有不可能なものである。これは単に、人間が大地や海に対して主張する所有権は本来、自然環境そのものには無関係であるというだけのことではない。そうではなく、始原的なものを何ものかとして規定し、制御することができないということである。

この点について、レヴィナスの例解は明晰である。「海と風を利用する航海士は、これらの始原的なものを支配しているが、だからといってこれらを物へと変形しているのではない。これらを支配し、ひとが認識したり教えたりすることができるようなもろもろの法則が精確であるにも関わらず、これらは始原的なものとしての未規定性を保持しているのである」（TI 104）。航海士は、風や潮がどのように流れていくかを知ることではできても、それを完全に制御し、水の流れと風の向きを自分の好きな方向へと変えることはできない。それは、始原的なものは、何ものかとして規定されるものではないからである。こうしたことがらの内実は、「実体」と「質」の関係をめぐるレヴィナスの考え方から理解することができる。

物と対比しよう。上で触れたようにレヴィナスの考えでは、物は、人間が労働し、ひとつの安定的な物として取り出すことによって成り立つものであり、その意味で人間によって制御可能なものである。言い換えれば、人間の労働は、同一性を想定しない質料的環境の中に同一的な「実体」を創設するのである。したがって物にあっては「感性的な質は、すでにひとつの実体に懸かって」（TI 110）おり、属性としてその物を規定する。例えば、人間が大地から拾い上げた小石は実体として存在し、それが示す硬さや色といった質はこの小石の属性としてこれを規定する。このように、物が人間にとって制御可能なものであるということと、物が実体として存在し、それが示す質によって規定されるということとは、別のことがらではないのである。——それでは、始原的なものについてはどうだろうか。レヴィナスのテキストを引こう。

質は、享受において、何ものかの質ではない。私を支える大地の堅固さ、私の頭上の空の青さ、風のそよぎ、海の波浪、光のきらめきは、実体に懸かっているものではない。それらはどこでもないところから到来する。(TI 114)

たしかに始原的なものは、一定の感覚質を示す。しかしその質によって、始原的なものが規定されることはなく、質は何ものをも規定しない。「始原的なものの純粋な質は、それを支えるだろうようなひとつの実体に懸かっていない」(TI 105)からである。風の例を考えてみよう。風のそよぎは、一定の温度を「私」の身体へと伝えてくる。しかし、それによって風、あるいは大気が規定されるわけではない。大気は、その温度を属性とし、それ自体としては何の属性ももたない同一的な実体として存在しているわけではない。かくかくの温度の大気が存在する、というただそれだけのことである。「私」が感じるかくかくの温度は、「どこでもないところから、存在しない『何ものか』から到来し」ている。「何ものも現れていないのに、現れている」(TI 114)のである。

しかし他方で、レヴィナスは、始原的なものそれ自体を「実体なき質」として規定してもいる(TI 108 *et passim*)。上で見たところでは、どこでもないところから到来するのは質であったが、この場合は、始原的なものの方が「どこでもないところから私たちに到来する」(TI 105)とされることになる。こうしたレヴィナスの記述の揺れを、どのように理解するべきであろうか。

実はこの揺れは、始原的なものの規定の曖昧さを意味しない。始原的なものの質が与えられるということが、堅い大地、赤い空などといった形でかくかくのしかじかが単に存在するということであるならば、その質自体を始原的なものと語ることもできるだろう。このことからわかるのは、始原的なものにとって、それが質を示すこととそれ自体として存在することは等しいということである。レヴィナスが以下のように書くとき、言わんとしているのはこれと別のことではない。

「私たちにひとつの面(face)を呈示しているものの『もうひとつの面』が何であるか、という問いは、始原的なものとの間で結ばれた関係の中では生じない。空、大地、海、風——それらは自足しているのである」(TI 105)。始原的なものに別の面があるかどうかという問いが生じえないのは、いま「私」に対して向けている面それ自体が始原的なものだからなのである。記述の揺れは、始原的なものの本性に属する、存在することと質を示すことの等価性を示しているのである<sup>3</sup>。

ただし、「存在する」と言っても、かくかくの温度の大気が安定した同一性を備えて存在しているというわけではない。始原的なものは不定形の質料的なもの

して、いかなる同一性も想定しない。「質の始原的な性格、何ものでもないものから到来すること」は、「質の弱さ、質が生成して風化すること」を構成している (TI 115)。シュネルの言葉を借りるなら、「そこにおいて享受が享受するところの始原的なものの水準においては、始原的なもろもろの質は、永続的な変化に従属している」のである<sup>4</sup>。

ここからわかるのは、始原的なものは、享受において「私」にあらわれる世界のあり様として導入される概念ではあるものの、その内実としては、「私」とは無関係に、ただみずからにのみしたがって不断に変化していくものである、ということである。風が吹き過ぎたり、空が赤くなったり青くなったり、水が流れたりするということは、それが「私」によって享受されるかにせよされないにせよ、生じ、また不断に過ぎ去っていくだろう。始原的なものは、それが示す質を受け取るであろうような「私」を想定していない。始原的なものは、ただみずからにのみしたがって不断に生成変化する、不定形な質料的環境なのである<sup>5</sup>。

#### 4. 「私」をめぐる問い

それでは、以上のような内実を有する始原的なものを考えるということは、「私」のあり方を思考する上で、どのような意義をもつのか。「私」とは無関係で、「私」に先立つ次元を設定し、そこから「私」の成立を考えるということは、その背後にどのような問いが隠れているのだろうか。

重要なことは、始原的なものが「私」とは無関係に在るものである、ということである。享受の世界は、「私」に関わる前に、みずからにのみ依拠して存在している。「私」が「私」となるのは、「私」に先立つ環境においてである。ここで眼目となっているのは、ごく凡庸な事実として、「私」が誰かの子として誕生するときには、世界はすでに成り立っていた、ということではない。そうではなく、「私」の成り立ちは、始原的なものの生成変化に従属するところからしか始まらない、ということである。

ここから、「享受においてはじめて〈私〉は結晶化する」(TI 118)という宣言の背後にある問いが見えてくる。レヴィナスは、「私」に対して、いかにして同一性なき始原的なものが与えられるのかと問うているのではない。前節で見たように、始原的なものは、それを「私」が享受するかどうかとは無関係に、不断に生成変化する不定形な質料的環境として存在する。空の青さは「私」がいるかいな

いかに関わらず、あらかじめ与えられている。だから、「私」に対していかにして空の青さが与えられるか、という、いわば対象の構成は問題とならないのである。

そのように、始原的なものがあらかじめ与えられており、それを享受することにおいて「私」が成り立つのであれば、問題となるのはむしろ、いかにしてその空の青さを受容する「私」が成り立つのか、ということである。いかにして「私」に対して空の青さが与えられるか、という問いに固執するとしても、それに対する答えは、この空の青さを受容することのできる「私」はいかにして成り立つのか、という仕方と考えられることになるだろう。問いは、対象の構成ではなく、主体である「私」の成立をめぐるて立てられているのである。「私」に無関係に、「私」に先立って存在する始原的なものの次元を設定するということは、一見すると「私」の成立を思考することと無関係であるように見えるが、その実、その次元において「私」がいかにして成立するのか、という問いと地続きなのである<sup>6</sup>。

それでは実際のところ、「私」はいかにして成り立つのであろうか。このとき、感受性や身体によって「私」の成り立ちを説明することは、注意深く避けねばならないと思われる。なるほど、感受性と身体は、「私」と始原的なものの関係や享受する「私」のあり方を説明してくれる。しかし、感受性や身体によって「私」は「私」となるのではない。感受性は、「実体なき質、始原的なものと関係させる」(TI 108) ものとして、「享受の仕方」(TI 108)、様態である。身体は「ひとつの存在が世界から引き離されたのでありながらも、この存在は世界によって養われている」(TI 88) という「両義性」の「分節化」(TI 89) である。感受性と身体は、「私」の享受するあり方によって意味づけられる。始原的なものの中で享受する「私」が成り立つことを説明するもの、いわばその原理を、感受性と身体にあらかじめ帰属させてはならないであろう。私たちが明らかにしなければならないのはまさに、享受する「私」が成り立つことを説明するものなのである。

「私」とは無関係にある始原的なものの質料的環境のうちに「私」が成り立ちうるとしたら、それは、始原的なものの次元だけでは生じないようなことをなす何ものか、あるいはむしろその何ものかのはたらきとしてのみである。それはどのようなはたらきであるのだろうか。次にこの点を考えていくことにしよう。

## 5. 価値づける「私」——「本能」を超えて

始原的なものを享受することのできる「私」はいかにして成り立つのか。享受するとは、すでに見ておいたように、依存することによって自存するということ



である。したがって、享受における依存の aspekto と自存の aspekto は始原的なものを考慮にいれたときにどういうことかであるのか、を考えることが、上の問いに対する答えを導くことになるはずである。

(1) まず、依存の方から考えていこう。航海士の例で見ておいたように、「私」は始原的なものを制御することができない。これはつまり、「私」は、自分の好きなタイミングで始原的なものを享受するのではなく、始原的なものの生成変化のリズムに完全に従属している、ということである。「私」がいま、向かい風を身体に感じることができているのは、たまたま風が「私」の前から後ろへと吹いているからでしかない。

レヴィナスはこのことを、時間的な観点から明示している。「どこでもないところから、存在しない『何ものか』から到来するというこの事実、何ものも現れていないのに現れるというこの事実——したがって、私が源泉を所有することができずに、つねに到来するという事実——が、感受性と享受の未来を描く」(TI 114)。

「つねに到来する」ということの意味を、正確に理解しなければならない。それは、いつでも与えられるということではない。そうではなく、それが与えられるとすれば、いつでも到来したものであるという仕方である、ということである。

「私」はその源泉を所有することができないからである。「糧はひとつの幸運な偶然のように到来する」(TI 115)。私がいま心地よく感じている風が、明日も吹くとは限らない。よりわかりやすい例は、水や食糧であろう。今日飲むことができた川の水が、明日も流れているとは限らない。享受の未来につきまとうこうした不確かさに対して、「私」は「労働」に訴える。労働は、「始原的なものの未規定な未来を無期限に制御し、あるいは宙吊りにする」(TI 134) からである。

このように、「私」は糧の源泉を所有してみずから生み出して与えることができず、幸運にも「私」に到来するのをいつでも待つことしかできない。この意味において、始原的なものに依存するということは、始原的なものの有するリズムから外れることはできないということに他ならない。「私」は始原的なもののリズムに従属せざるをえないのである。

この aspekto においては、享受する「私」はまだ成立していない。こうした依存の水準を、レヴィナスは「本能」と呼んでいる。「本能的な存在」は、「存在の一種の非人称的なリズムに融即している」(CEII 165)<sup>7</sup>。本能的な生物は、「外部性との関係のみずからを位置づける気づきをもたない意識」(EN 26) しかもっていない。つまり自分と自分でないものの区別がない。仮に本能的な存在がこの区別を意識するとすれば、それは、外部性はこの本能的な生物を殺すときであ

る。「本能と外部性の関係は、知ではなく、死である」(EN 27)。始原的なものに単に依存するだけの「私」は、始原的なものの中で生じる変化の一部に過ぎず、「私」と「私でないもの」の区別さえないのである。

(2) では、自存を構成する、他との関係に関係するというアспектについてはどうだろうか。享受するという事は、依存することだけでなく、その依存すること自体に関わり、そこから快を得、幸福であることである。この幸福の水準において、生は「私の生」となり、「私」は「私」として結晶化する (cf. TI 88)。このことは、始原的なものを考慮に入れるとき、何を意味しているのか。レヴィナスの欲求論から、それを読み取ることができる。引用しよう。

人間存在はみずからの欲求を好み、人間存在はみずからの欲求をもつことで幸福である。「何ものかによって生きること」の逆説は [略] まさしく、生がそれに依存しているところのものに対する好意に存している。一方に制御があり、他方に依存があるのではなく、依存の中に制御がある。それがおそらく、好意と快の定義そのものである。(TI 87)

「私」が始原的なものに対して欲求を抱くのは、単に、それが生の燃料となるからというだけではない。「私」が欲しているのは実は、欲求が充足されることで生じる快、幸福である。人間が、自分がそれに依存しているところのものを「好む」、とはそういうことである。「私」は、「私」が好んでいるものを欲するのである。生きるための「手段」は、「ただちに目的として探し求められ」、さらには「この目的の追求が目的となる」(TI 84)。それはつねに、生きるために必要な「燃料」(TI 83) 以上の価値をもつ。「私」が「ときにはそれを欠くことよりも死ぬことを好む」(TI 83) ほどに、である。

ここでは明らかに、始原的なものの次元だけでは生じえないことがらが生じている。すなわち、始原的なものに価値が付与されているのである。始原的なものにおいて生じることがらは、いかなる価値とも関わらず、ただ生じて消え去るだけである。それにべったりと依存している本能的な存在は、始原的なもののリズムにしたがって「生か死かのしるしのもとで生きている」(EN 26)。その生死も、始原的なもの全体のリズムの一部であるだろう。これに対して、享受において自存する「私」は、好むか否かのしるしのもとで生きている。「私」にとって、始原的なもので生じていることがらは、どれも等しく価値と関わりのないものなのではなく、あるものは好ましく、また別のものはそうではない。これは、みずから

の生の維持のために必要であるかどうかによってなされる区別ではない。むしろその区別はあるだろう。しかし、その区別は始原的なものの刻むリズムを乗り越えることがない。ここで問題となっているのは、そうした区別の上に重ね書きされ、より重要なものとされる、好悪という価値的な区別なのである。享受の第二のアスペクト、他のものへの依存関係に関わることに於いて幸福であるということは、その他なるものを好ましいものとして価値づけるということなのである。

「私」とは、価値との関係なしに生成する始原的なものの中で、それに対して好悪という価値的な区別を重ね書きするはたらきに他ならない。「私」が始原的なもののなかで自己同一化するということは、始原的なものに関わるなかでみずからを意識するというだけのことではない。「私」の自己同一化は、始原的なものという他をみずからの好悪という価値にしたがって組織することを伴うのである。むしろ、組織化と言っても、始原的なものをまるごと「私」の都合の良いように組みかえるというところには至らない。「私」は始原的なものの永続的な変化に脅かされて続けるからである。とは言え、始原的なもののリズムよりも重要なものとして、価値的な区別を重ね書きするという意味では、それを最下の段階での組織化として語ることはできるだろう。「私」という自己同一化は、その構成要素として、こうした組織化を含んでいるのである。

## 6. 関係の本性をめぐる問いへ

「私」はその成り立ちからして、他との関わりの中に巻き込まれている。「私」はまず単独で成立し、次いで他へと開かれるのではない。他との関係はあらかじめ開かれており、「私」は他を組織しつつ「私」となるのである。本稿の最後に、以上の考察から得られる、レヴィナスの哲学全体の理解に関する見通しを指摘しておこう。

レヴィナスにしばしば向けられてきた批判に、絶対的に他なるものとしての他者との関係はいかにして可能であるのか、というものがある。例えば、レヴィナスはフッサールに対して、他者を他なるエゴとしてしていると批判するが、レヴィナスは、そのときフッサールにとって眼目となっていたのが、他者が他者として現前することの可能性の条件であったことを理解せず、これによって条件づけられる経験と同一視している、といった具合である<sup>8</sup>。要するに、可能性の条件の水準と条件づけられる経験の水準とを混同しているのではないか、という批判である。

フッサール批判の妥当性は措くとしても、レヴィナス自身はどう考えていたのか。レヴィナスが、他者との関係の可能性の条件を、関係の項が「私」という「絶対的に同じもの」であることとしていることは本稿冒頭で触れたが、レヴィナスはその直後で、他者との関係に関して、以下のように問いを設定している。「しかし、エゴイズムとして生起する〈同じもの〉は、〈他なるもの〉からただちに他性を奪うことなしに、いかにしてこの〈他なるもの〉との関係に入りうるのだろうか。その関係の本性とはどのようなものなのだろうか」(TI 8)。いかにして入りうるのか、という可能性の条件に関わる問いは、関係の本性はどのようなものなのか、という問いに置き換えられる。「私」が他者と関係を取り結ぶための条件についてではなく、「絶対的に他なるもの」と「私」がなす「関係」はいかなる特徴を有するものなのか、という問いが立てられているのである。絶対的に他なるものとの関係の可能性の条件として「絶対的に同じもの」としての「私」を提示したとは言え、レヴィナスは、この関係それ自体については、この関係がいかなるものであるかという経験の水準での議論をなそうとするのだ。実際、その後デカルトに言及しつつ導入される「〈無限なもの〉の観念」(TI 18)の概念、そしてその具体的な形としての「語りの関係」(TI 21)は、他者との関係がいかなるものかを示すものに他ならない<sup>9</sup>。この限りでは、上記の批判は正当に見えるだろう。

しかしなぜ、レヴィナスは、可能性の条件と経験の水準とを区別しないのだろうか。なぜ、他者との関係がいかにして可能であるかではなく、関係がどのようなものであるかという問いを立てるのだろうか。それは、レヴィナスにとってはそもそも、他者との関係の可能性の条件を問う必要がないからではないだろうか。実際、「私」が、あらかじめ与えられている他との関わりの中なかで、他に対してなんらかの組織化をなすはたらきとして成立するものとして考えられる場合、「私」と他者の関係をめぐって、それが他のさまざまな関係とどのように異なり、いかに特異なものであるかを問うことへと思考が進んでいくのはごく自然なことであろう<sup>10</sup>。『全体性と無限』は、他なるものとの関係を、始原的なものとの関係としての「享受」、物との関係としての「労働」と「所有」、他者との関係としての「顔」と「表出」、女性的な他者との関係としての「エロス」、子という他者との関係としての「多産性」という形で分類・整序していくが<sup>11</sup>、それは、他者との関係の本性を純化する試みでもある。他との関わりの中から成立してくるものとして「私」を思考することは、他者との関係をめぐって、その本性を問うというレヴィナスの問題設定とつながっているのである<sup>12</sup>。

とすれば、レヴィナスの他者論に対して問うべきは、他者との関係は十分に純化されているか、ということであろう。レヴィナスに言語上の問題を見て取るデリダはそのことに関して否定的であった。この点に、「暴力と形而上学」でのレヴィナス批判のもうひとつの重要な論点がある<sup>13</sup>。他者についても存在者という語が使用される『全体性と無限』から<sup>14</sup>、「存在」から手を切ることに執拗にこだわり、「存在と無を分離する差異の彼方の差異」（AE 4）としての「存在するとは別の仕方です」を思考する『存在するとは別の仕方です』への移行を、そうした純化の道としてとらえることも可能であるように思われる。むしろ、まずは、デリダの批判の再検討と、『全体性と無限』において他者との関係は十全に純化された形で提示されていたのかということの解明をなす必要があるが、それはまた別の機会に譲らねばならない。以上の課題を確認した上で、本稿を閉じることにしよう。

<sup>1</sup> 本稿では立ち入らないが、レヴィナスにおいては、ハイデガー的な世界を上記の「私」が滞在する世界として位置づけ直される。こうした、「私」によって住まわれる世界と始原的なものの区別、前者とハイデガーの世界概念との対応については諸論者の解釈にしたがう。Cf. (Schnell, 59-64), (Courtine, 99-119, 111-116).

<sup>2</sup> このアスペクトでの享受は、あらゆる対象との関係について生じることがらである。「私」は、ハンマーという「道具」をふるうことそれ自体を楽しみ、それを享受することができる。さらには、「ものごとが整えられるならば」（TI 84）、「ひとは労働の呪いをスポーツに変えることもできる」のだ。だから、パンなどの食物や大気などのみならず、「道具」もまた、享受される。その意味で「享受」とは「経験 (l'empirie) の普遍的なカテゴリー」である (TI 106)。

<sup>3</sup> この点では、始原的なものは、「諸イマージュにとっては、存在することと意識的に存在することの間にあるのは、程度上の差異であって本性上の差異ではない」（Bergson, 35）とする『物質と記憶』におけるイマージュと決して遠くないと思われる。

<sup>4</sup> (Schnell, 63).

<sup>5</sup> したがって、「始原的なもの」に関して「生の世界、孤独で分離されたエゴにのみ準拠しているかのような、～によって生きることの世界を孤立させることは、可能であろうか、合法的であろうか」（Courtine, 118）と問うのは正当ではない。クルティヌはこの問いを、「～によって生きること」の世界は「共有の分かち合われた世界、共世界」であるというハイデガー的な視点から立てているが (Courtine, 117)、レヴィナスの考える生の世界はむしろ非人称的な世界である。

<sup>6</sup> このように、始原的なものの次元の設定から出発して、享受する主体としての「私」の成立を論じる点で、ここでもレヴィナスの哲学は、前期と同様に、「主体を中心におきながらも、あるという概念によって、主体自身の破壊の経験から始める哲学」（Calin, 38）の形式を保持していると言えるだろう。

<sup>7</sup> 1950年にコレージュ・フィロゾフィックでなされた「糧」というタイトルのコンフェランスの草稿からの引用である。

<sup>8</sup> デリダによる批判である。もう少しだけ詳しく議論を記しておこう。例えばレヴィナスのフッサール理解について、デリダは以下のように診断する。フッサールは、「無限に他なるものそのもの」に「エゴ一般の志向的変様という身分」を与えることで、つまり他なるエゴと承認することで、「無限に他なるものそのものについて話す権利をみずからに与え、その言語の起源と合法性を説明する」。他方、レヴィナスは「事実上、無限に他なるものについて話す」が、そのときレヴィナスは「この他なるもの」が他なるエゴであると承認することを「拒絶」し、「自分

自身の言語の基礎そのものと可能性とをみずからから奪っている」(以上、(Derrida, 183))。フッサールが無限に他なるものそのものを他なるエゴとすると、眼目となっていたのは「いかにして他なるものが他なるものとして、還元不可能な他性において、私に現前するのか」ということ、その現前の可能性の条件であった。他なるものが他なるエゴであることは、他なるものの現前——「根源的な非現前」としての現前——の可能性の条件である(以上、(Derrida, 180f))。デリダによれば、レヴィナスは、「他なるエゴという表現」における「他なる」を、「実在的な主観の形容詞句」として、「実在的(経験的な)私の同一性の、偶然的な、形容詞句的な変様」として見ている(以上、(Derrida, 187))。

別の例としてマリオンを挙げることもできる。マリオンは「贈り物の贈与は倫理に依存するのではなく、逆に、おそらく倫理は贈り物の贈与を想定するのである」と述べ、暗にレヴィナスに対して批判を行っているが、このときにポイントとなっているのも、倫理、つまり他者と「私」の関係の可能性の条件である(Marion, 128)。

<sup>9</sup> 「語りの関係」を、他者との関係の可能性の条件として解釈する研究もある。Cf. (É. Feron). とは言え、その解釈が妥当であるかどうかについては、再考の余地があると思われる。

<sup>10</sup> こうした視点から見ると、前期『存在するものへ』『時間と他なるもの』の哲学は、世界との関係に先立つ存在することとの関係から出発し(cf. EE 26)、「私」の同一性を「みずからへの束縛」(TA 36)として、他との関係を欠いたものと規定しており、その結果として、「私」がいかにして他へと開かれていくのかに関して、明らかにできていなかったように思われる。この点では、『全体性と無限』は、世界との関係、この場合では始原的なものの次元から出発することで、前期哲学の困難を克服していると言えるように思われる。

<sup>11</sup> ここで列挙した様々な関係がどのような基準によって整序されるのか、という点が問題となるが、これは『全体性と無限』の議論全体をどのようにとらえるかという大きな問題に直結している。この点については別の機会に考えたい。

<sup>12</sup> したがって私たちは、レヴィナスの哲学は「同じもの」と「他のもの」との二元性の形式を維持しているものと解する。その点で、デリダが「この型の命題には耳を貸さない」(Derrida, 186)と断じた、「存在は多数のものとして、〈同じもの〉と〈他なるもの〉とに切り分けられたものとして生起する」(TI 247)という命題を理解することができると思われる。

<sup>13</sup> Cf. (Derrida, 161-173).

<sup>14</sup> たとえば、「顔において、すぐれた意味での存在者が現前する」(TI 239)と言われる。よく知られているように、『全体性と無限』独訳に寄せた序文においてレヴィナスは、この書物が、「存在の存在への傾動を問いただすその分析が、心理学の経験論に依拠しているように思われるのを避けるために」「存在論的な言語」に頼っていた、と記している(EN 249)。

#### [参考文献]

- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. PUF Quadrige, 1896.  
 Calin, Rodolphe. *Levinas et l'exception du soi*. PUF, 2005.  
 Courtine, Jean-François. "L'ontologie fondamentale de Levinas." in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Levinas, Danielle, C. et Clément, Bruno, ed. PUF, 2007.  
 Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil, 1967.  
 Feron, Étienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. l'itinéraire philosophique de Levinas*. J. Millon, 1992.  
 Lévinas Emmanuel. *De l'existence à l'existant* (1947). Vrin, 2004. (= EE)  
 —. *Le temps et l'autre* (1948). PUF, Quadrige, 2001. (= TA)  
 —. *Totalité et infini* (1961). Nijhoff, 1984. (= TI)  
 —. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic, 1974. (= AE)  
 —. *Entre nous*. Grasset, 1991. (= EN)  
 —. *Œuvres complètes*, t.2. Grasset, 2011. (= ŒII)  
 Marion, Jean-Luc. *Étant donné* (1997). PUF Quadrige, 2005.  
 Schnell, Alexander. *En face de l'extériorité. Lévinas et la question de la subjectivité*. Vrin, 2010.