

Title	レヴィナスにおける存在論から倫理への移り行き
Sub Title	Le passage de l'ontologie a l'ethique chez Levinas
Author	池上, 明哉(Ikegami, Haruya)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1988
Jtitle	哲學 No.87 (1988. 12) ,p.87- 104
JaLC DOI	
Abstract	Levinas affirme le primat de l'ethique par rapport a l'ontologie. Nous avons, dans cet article, examine son argument en parcourant l'itineraire jusqu'a Totalite et Infini qui l'a conduit de l'ontologie a l'ethique. Des le debut, on rencontre des difficultes: il ne semble pas que la notion de l'il y a et celle de l'hypostase se soutiennent en tant que concepts authentiques de l'ontologie. Nous avons donc emis un doute sur le fait que ses discours dans les premiers ecrits soient vraiment ontologiques. Mais alors, pourquoi Levinas a-t-il pris le detour de l'ontologie pour affirmer le primat de l'ethique? Partout il etablit la separation entre l'existence et l'existant, entre l'extase et l'hypostase, entre l'interiorite et l'exteriorite. Il semblerait que c'est pour introduire un sujet qu'il lui a fallu cette operation. Un sujet qui est capable d'accueillir l'absolument autre c'est-a-dire autrui. Selon Levinas, la relation avec cet Autrui est essentiellement la relation langagiere et ethique a laquelle il donne la priorite par rapport au plan ontologique. Nous sommes d'accord sur ce point avec lui. Mais peut-on en deduire quelque idee de l'etre? Pour repondre a cette question il faudrait se referer a Autrement qu'etre.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000087-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

レヴィナスにおける存在論から 倫理への移り行き

池 上 明 哉*

Le passage de l'ontologie à l'éthique chez Lévinas

Haruya Ikegami

Lévinas affirme le primat de l'éthique par rapport à l'ontologie. Nous avons, dans cet article, examiné son argument en parcourant l'itinéraire jusqu'à «Totalité et Infini» qui l'a conduit de l'ontologie à l'éthique.

Dès le début, on rencontre des difficultés: il ne semble pas que la notion de *l'il y a* et celle de *l'hypostase* se soutiennent en tant que concepts authentiques de l'ontologie. Nous avons donc émis un doute sur le fait que ses discours dans les premiers écrits soient vraiment ontologiques.

Mais alors, pourquoi Lévinas a-t-il pris le détour de l'ontologie pour affirmer le primat de l'éthique? Partout il établit la *séparation* entre l'existence et l'existant, entre l'extase et l'hypostase, entre l'intériorité et l'extériorité. Il semblerait que c'est pour introduire un sujet qu'il lui a fallu cette opération. Un sujet qui est capable d'accueillir l'absolument autre c'est-à-dire autrui.

Selon Lévinas, la relation avec cet Autrui est essentiellement la relation langagière et éthique à laquelle il donne la priorité par rapport au plan ontologique. Nous sommes d'accord sur ce point avec lui. Mais peut-on en déduire quelque idée de l'Être? Pour répondre à cette question il faudrait se référer à «Autrement qu'être».

* 慶應義塾大学文学部教授 (倫理学)

「第一哲学は倫理学なのです」と、レヴィナスは或る対談で語っている。⁽¹⁾ 形而上学（存在論）を第一哲学とする西欧哲学の伝統に対する挑戦的な発言である。詳しくは、主著『全体性と無限』（1961年）の序章において、以下のように論じられている。⁽²⁾ それによれば、理論的關係が形而上学の優先図式であったのは偶然ではない。理論とは、認識されるものの他性を、認識するものに解消する仕方⁽³⁾で認識に着手することに他ならないからである。このように他者を同一者に還元してしまう理論なるものを、レヴィナスは「存在論」と呼ぶ。だが、彼によれば、形而上学とは、もともと他のものへと向かう超越の運動であった。そこにおいては、同一者と他者は決して全体化され得ず、根本的に分離されている。そして、同一者は他者によって疑問に付される。このように他者によって疑問に付されること、それを彼は「倫理」と呼んでいる。知の本質である批判は、それによって遂行されるのであり、その意味で彼は、形而上学（倫理学）は存在論に先行するとし、「モラルは哲学の一分科ではなく第一哲学である」と結論する。⁽³⁾

サルトル、メルロー＝ポンティなどの現象学的存在論が、存在論から倫理を導き出し得ないままに、構造主義とそれ以降の思想における「主体」解体の傾向に押し流されたかにも見える現状において、レヴィナスの思想は、倫理学の前提をなす主体概念の可能性に関心を寄せる者にとって、忘却の時間を超えて衝撃的とも言えるものである。しかし、彼もまた現象学研究から出発し、存在論から独自の哲学に着手したひとりであり、『全体性と無限』も、「存在の彼方」を遠望しながらも、なお存在論的次元にとどまっているように思われる。とすれば、ここでレヴィナスをして、存在論に対する倫理学の優位を語らしめている根拠となるものは何か。答えは、第二の主著『存在するのとは他の仕方⁽³⁾で』（1974年）に見出されるのかもしれないが、ここで検討する用意はない。小論においては、初期の二著作『存在から存在者へ』（1947年）と『時間と他者』（1946-47年講演）、

ならびに『全体性と無限』によって、これらの著作におけるかなり錯綜した叙述を整理しながら、レヴィナスにおける存在論から倫理への移行過程を概略的にたどってみたい。

1. 存在における存在者の出現

レヴィナスの存在論的出発点を見定めることは困難である。『存在から存在者へ』と『時間と他者』においては、出発点らしきものとして、「存在者なき存在」という設定の下に、「在る」*il y a* という存在一般の非人称的事実が述べられている⁽⁴⁾。しかし、これら二著作において、その論述位置は異なる。この「^{イリヤ}在る」という概念は、『時間と他者』においては冒頭に置かれているが、『存在から存在者へ』では、著作の中央に位置づけられて居り、しかも、そこでの論述には循環がみられる。すなわち、この観念は、冒頭の「疲労」等にかんする現象学的分析の暗黙の前提をなしながらも、それが経験されるのは日常的世界の崩壊の際のこととして、世界についての記述の後に論じられるのである。そして『全体性と無限』のなかでは、若干の箇所⁽⁵⁾で付随的に言及されるにとどまる。

それ故、明確な出発点を求めるとすれば、『存在から存在者へ』の序論における「存在」*être, existence* と「存在者」*étant, existant* のハイデガー的区別であるということになる。しかしレヴィナスは、この区別を一応認めながらも、両者を区別するのは、存在において存在者（実存者）が湧出 *surgir* する「瞬間」という出来事をよそにしては困難である、と指摘している⁽⁶⁾。彼によれば、この瞬間において、存在と存在者は、逆説的な二重性の関係に置かれる。というのも、そこにおいて存在は不断に獲得すべきものであるが、そのためには、存在者は既に存在しているのでなければならないからである⁽⁷⁾。このような前提の下に、レヴィナスは、怠惰・疲労・努力といった現象を分析する。それらに見出されるのは、単に無

為・不決断・無能といったものではなく、「存在を前にしての後退」*recul devant l'existence* である。というのも、そこで問題となっているのは行為の開始ということであるが、開始以前に存在者は、存在との解約不可能な契約によって拘束されて居り、存在は彼にとって、「存在しなければならぬ⁽⁸⁾」という重荷のごときものとなっているからである。そこからして、「存在する」ということは再帰的性格を帯びてくる。すなわち、(行為の)飛躍が彼方に向かって在るその瞬間は、飛躍がその手前に在るという事実によって条件づけられているのである。その故に、行為はつねに自分自身に遅れをとることになる。だが、この「自己に対する遅延」*un retard sur soi* が、存在の内に存在者(実存者)が湧出し、存在そのものと関係する現在の瞬間を構成する。かくして、行為とは「存在を引き受ける」ということであり、それは隷従 *assujettissement* であると同時に一個の主体の出現である。そこからしてレヴィナスは、「存在者の存在とは本質的に行為である⁽⁹⁾」と結論している。

「存在のさなかでの実存者の出現」というこの出来事を指示するのに、レヴィナスは、「実詞化」(実体化) *hypostase*⁽¹⁰⁾ という概念を用いる。それは次のように定義し説明される。イポスターズとは、「動詞によって表現される行為が、それによって、実詞 *substantif* によって指示される存在となるところの出来事⁽¹¹⁾」である。「〈存在する何か〉の出現は、匿名的な存在のさなかにおけるまさしくひとつの転倒を構成する。この何かは存在することを属性としてたずさえているが、それは主語が属詞を支配するように、この存在するということの主人なのである⁽¹²⁾」。要するに、イポスターズの効果によって生ずる実存者の出現とは、実存者が、「存在する」という匿名的・非人称的な出来事から湧出しつつ、存在することを逆にみずからの属性(詞)として支配するところの主体(語)として、みずからを定立することである。それは、或る意味で主体を実体として定立することであるが、ここでは、それがあくまでも ^{イポスターズ} 品詞転換という言語機能の効果 *effet*

によって生ずるものとして語られていることに留意して置きたい。

ところでレヴィナスは、イポスターズによる主体の到来を、存在をただ「在る」として経験する不眠の非人称的警戒状態からの「意識の」覚醒として記述している。すでに疲労等の分析において示されたように、主体は存在することを引き受けながら、そうすることをためらう。意識とはこの躊躇そのものであり、意識は休息・終結項・停止なのである。それ故に、意識は「ここ」として、身体として局在化され定位 position されている。そして、この定位が、現在としての「瞬間」という出来事そのものである。レヴィナスにおいて、瞬間は無限の時間系列に位置づけられるものではない。それは、既にみたように、それ自身への不可避的回帰に基づいて居り、そのようなものとして、現在を自己同一化のうちに閉じ込め、それ自身既に自己二重化された「私」je を肯定するものなのである。彼は、このような現在ないし私を、ハイデガー的実存の持つ「脱自」extase としての性格と対比して、こう言っている、「実存 existence という概念においてはアクセントが第一音節に置かれているが、われわれはそれに対して、その到来そのものが自己への折り返えし repli en soi であるような存在概念を対置する。そのような存在とは、現代思想の脱自主主義に反して、或る意味で実体である」。「或る意味で」と留保されるのは、レヴィナス的主体の自己同一性が、古典的実体概念のように確固とした論理的同一性を持つものではなく、イポスターズの効果による自己参照 référence à soi の運動に基づくものとして、いつ解体するかもしれない脆弱な統一であることを暗示するものであろう。実際、彼において意識は、逆説的にも無意識との隣接・交流によって定義される。意識は不眠からの覚醒として記述されていたが、意識を定義するこの中断能力の故にこそ、意識は眠りの可能性を与えられてもいるのである。

レヴィナスは、意識がこの眠りからの覚醒であるということからして、イポスターズのうちに、主体の出現と同時に、「在る」の回帰を識別して

⁽¹⁹⁾ いる。そこに問題となるのが、初期の二著作において、そこからの救済が問題とされている「孤独」solitude ということである。イポスターズは、一面では、実存者が存在を支配する自由を意味していた。だが、レヴィナスによれば、自由は直ちに責任によって制限される。自由な存在は、自分自身に責任があるのだから、もはやすでに自由ではない、と彼は言う。こうしてイポスターズは、今度は、孤独つまり自己の自己自身への繫縛として見出される。自己が何としても自己から離脱し得ず、自己自身によって塞がれている *encombré* というこの事実を、彼は「質料性」*matérialité* と呼ぶ。それは実存者が定立されたことの身代金 *rançon* と言ってもよいものである。⁽²⁰⁾ 初期の二著作は、結論として、そこからの救済を、他人との関係と、それによってもたらされる時間に求める。内容的には主著へと受けつがれるものだが、孤独からの解放ということは、もはやそこでのライトモチーフではない。内部性と外部性の分離という決定的契機を欠いたまま、孤独からの救済を他人との関係に求めることは、他者を内在化し全体化する危険なしとしないからであろう。それ故、われわれは、初期の二著作に共通して、存在における実存者の出現（イポスターズ）にひきつづいて語られる「世界内存在」*existence dans le monde*、主著第二部におけるその「内部性」*intérieurité* としての規定を経過しなければならない。

2. 世界「内部性」としての自己

存在のさなかでの実存者の出現（イポスターズ）と世界内存在（内部性）との関係はいかなるものか。また、初期の二著作において、世界における主体の在り方は、欲望と観照という二つの志向が並列される仕方で記述されているが、これら二つの志向相互の関係、そして、それらとイポスターズ⁽²¹⁾の関係はいかなるものか。包括的な説明はないが、いくつかの断片的な言葉が、それらの関係を示唆している。『存在から存在者へ』においては、

「世界内存在は匿名的存在へのあの抵抗（前述の努力等のこと）を増幅するものでしかない」と述べられ⁽²²⁾、しかしまた、『時間と他者』では、「イポスターズの端的な自己同一性のなかでは主体が自己自身に嵌まり込んでいるのに対し、世界内では……存在するのに必要な全てのものとの関係がある」と語られる⁽²³⁾。そして、前者の結論においては、デカルトからハイデガーに至る一切の近代哲学が主体を非実体化する方向に導かれてきたことが指摘され、それを存在論的冒険にとって基本的な歩みではないとした上で、「自己を主体として肯定することは、実存をエクスターズ（脱自）のそれとは別のモデルで考えるようにわれわれを導いた」とされる⁽²⁴⁾。これらの言葉から推察して、前記の諸関係は以下のような構成をとるものと考えられよう。すなわち、世界内存在はイポスターズの効果（主体の定立）を増幅するものであり、そこには理論的志向と実践的志向の区別におそらく対応して、実存を考える二つの仕方が想定される。一方はエクスターズのモデルによるものであり、主体を非実体化する方向へと進む。他方は、イポスターズの基本的な歩みに即して、自己を主体（或る意味での実体）として定立する方向をとり続ける。だが、初期においても既に「観照は行動の要素である」と指摘されているように、これら二つの方向は『全体性と無限』において合流し、必ずしも明確な段階づけを伴うものではないが、欲求（享受の志向）が表象という対象化作用を通じて労働と所有へと展開する仕方で叙述される。それ故、われわれは、この最終構成に従って、初期の論述をもそこに連結させる仕方で、「内部性」の経過をたどろうと思う。

『存在から存在者へ』における世界記述は、世界内存在 *existence dans le monde* の基本的志向としての欲望 *désir*（但し後に欲求 *besoin* として規定されるもの）⁽²⁵⁾ から出発している。世界内では、欲望は、存在への関心などなしに、己れを沈静させるものに没頭している。レヴィナスは、世界内存在の特徴を、この「志向の真剣さ」「世界の充足と満足」にあると

みる。というのも、彼によれば、世界内において私の欲望とその満足とは完全に対応し合っているからである。それが「生きる」ということであり、われわれは生きることに必要な全てのものを「糧」*nourriture* として享受している。⁽²⁶⁾ それをハイデガーのように「頹落」と規定することは、飢えと渇きの真剣さを見誤るものである、⁽²⁷⁾ とレヴィナスは言う。彼によれば、欲望は己れのうちに飲むのごときものを担っているのであって、望ましいものが欲望の前と後とに位置しているというこのことは、それが与えられているという事実であり、「与えられている」というこの事実こそが「世界」なのである。⁽²⁸⁾

では、「人間が世界の内に在ること」*l'intériorité de l'homme au monde*⁽²⁹⁾ とはいかなることか。『全体性と無限』第二部は、それを「内部性」という概念規定の下に詳細に記述する。そこにおいては、「享受 *jouissance* が私の生を充たす一切の内容の究極的な意識である」⁽³⁰⁾ とされる。享受される事物は環境 *milieu* において見出されるが、環境は本質的に誰によっても所有されないものであり、それは風のごとく何処からともなくやって来て、われわれはその内に身を浸す *se baigner* ことしかできない。それは「在る」^{イリヤ} を想起させるものであり、レヴィナスは、この実体性を欠いた「純粋な質」としての環境を「エレメント」と呼ぶ。⁽³¹⁾ そして、この「エレメント—の内に—在ること」という裂け目なき包括的な接触が、享受仕方としての感性である。それは、ばらばらな思考として表象内容に還元されるものではなく、固有の超越論的機能を持つ。それは思惟の秩序にではなく、感受性 *affectivité* の秩序に属して居り、そこにおいて、やがて自我論的立場は戦慄せしめられることになる。⁽³²⁾ だが、さしあたりは、感性的対象がそこから受けとられる大地 *terre* は、大地を支えるものは何かと問われることもなしに、私を支えている。⁽³³⁾ ただ、そこにおいても、エレメントの実体的無規定性がもたらす享受の不安定さがある。エレメントがこのように感覚をはみ出すことは、時間的な意味をとる。享受におけ

る質は、何処へともなしに失われてゆくものなのであって、そのことは、
 やがてひとつの流出^{エケールマン}—持続として表象されることになろう。そこに、将
 来の不確定性が、欲求に不安 *insécurité* をもたらすことになる。レヴィ
 ナスはこの不安を「明日への憂慮」*souci du lendemain* と呼ぶ。そして、
 この憂慮が、表象の必要をもたらすのである。⁽³⁴⁾

表象の次元で特に問題とされるのは、フツサールの意味における「志
 向性」である。レヴィナスは、それを「分離」*séparation* という出来事の
 必然的一契機であるとしている。分離はすでに存在と存在者の分離として
 遂行されたが、ここでは更に主体の対象からの分離として語られる。しか
 し、それによって立てられた内部（面）と外部の区別は直ちに解消せしめ
 られるのであって、それというのも、志向性という概念においては、外的
 存在は「意味」として内在化せしめられ、内部に照準されるからである。
 この内部による外部の包摂を可能にするものは、初期の二著作において
 「光」として語られたが、いまや同一者（内部性）と他者（外部性）との決
 定的分離を予想しつつ、そのような立場が他者を同一者によって一方的に
 規定するものであることが指摘される。⁽³⁵⁾

享受の志向性はそれとは異なるものであって、表象のそれのように外部
 を構成しようとはせず、むしろ外部に依存し、身体的にそこに身を置いて
 いる。⁽³⁶⁾しかし、享受は表象を介することによって、新たな局面に到達す
 る。それが、おそらくは語源^{オイコノモス}（家政）を生かして「エコノミー」と総称
 される住居—労働—所有という内部性の最終展開である。レヴィナスは、
 人間が前述の「明日への憂慮」において外部への依存を延期 *ajournement*
 することのうちに、未来の本源現象を見ている。それを通じて労働が、分
 離をエコノミー的独立の相下に遂行するのであるが、そのためには、分離
 された存在は表象を持たねばならない。そして表象するということは、
 「住居の内に住まうこと」*habitation dans une demeure* として生み出さ
 れる。⁽³⁷⁾ここで住居とは、客観的世界の一部などではなく、むしろ客観的世

界の方が私の住居との関係で位置づけられる。その意味で、家は人間活動の条件である。そこから出発して人間は自然との絆を断つのであるが、そのような分離こそが、労働と所有を可能にするものなのである。労働はエレメントから事物を引き抜き、それらを家の内に運び入れ、所有する⁽³⁸⁾。かくして所有は他者（外部）を同一者（内部）に還元する。内部性とは「わが家にいること」une présence chez soi, つまり「住まうこと」であり、「エコノミー」である⁽³⁹⁾。ここにおいて、享受は無神論的分離を成就する⁽⁴⁰⁾。無神論とは、レヴィナスの定義によれば、「分離された存在が存在のなかでひとりだけでみずからを維持するまでに完全な分離⁽⁴¹⁾」である。享受において土着の自己は、生を愛し、欲求することそのことにおいて幸福であるような仕方で、わが家に存在しているのである。

3. 「外部性」としての他人

「内部性」*intérieurité* は以上にみられるように自己完結して居り、そこから第三部の「外部性」*exteriorité* へと展開する過程は必ずしも明瞭ではない。それ故、『全体性と無限』の概要を示す第一部「同一者と他者」によって、内部と外部の関係を把握する必要がある。

レヴィナスによれば、形而上学とは、絶対に他なるもの *absolument Autre* へと向かう欲（願）望 *désir, aspiration* である⁽⁴²⁾。しかし、絶対に他なるものは、つねに思考をはみ出すものとして無限なるもの *l'infini* であり、無限化 *infinition* ということを経験する⁽⁴³⁾。それ故、形而上学において、同一者と他者とは決して全体化され得ず、根本的に「分離」されている⁽⁴⁴⁾。とはいえ、形而上学において、両者が関係しているとすれば、その関係は「関係なき関係⁽⁴⁵⁾」であるということになる。すなわち、関係の両項は、関係から身を解き放し *s'absoudre*、関係において絶対者 *absolu* でありつづける仕方で関係しているのである⁽⁴⁶⁾。そこからしてレヴィナス

は、第二部において、内部性の全次元が無限なるもののイデーにとって必要であるとした上で、内部性が超越性から演繹されないのと同様に、超越的關係は内部性から演繹されはしない、と指摘している。⁽⁴⁷⁾無限者がまず存在して、しかる後にみずからを啓示するのでもなければ、⁽⁴⁸⁾有限者が何かを欠如しているが故に無限者を求めるのでもないのである。では、両者はどのようにして関係のうちに入り得るのか。さきの指摘につづいてレヴィナスは、内部性が自己完結していると同時に、外部性が彼に語り得るためには、この完結性が内部性をしてその外に出ることを禁ずるものではないことが必要である、としている。このように閉ざされていると同時に開かれている「外部への戸口」とは何か。第一部では既に、内部性から外部性への回心^{コンベルション}を遂げさせるものが、他者へと向かう欲望であり憧憬であることが指摘されている。⁽⁴⁹⁾欲望がそれへと向かう他なるものとは何か。レヴィナスにおいて、「絶対に他なるもの、それは他人 Autrui である」⁽⁵⁰⁾。他人は、私が彼についていただく観念をつねにはみ出すものとして、全体化を拒む者であり、私に対して外部性を啓示するものであるが、他人のそのような現前仕方を、レヴィナスは「顔」visage と呼ぶ。⁽⁵¹⁾そして彼は、他人というこの無限なるものとの関係は、すぐれて経験（他のものとの関係）を成就するものである。⁽⁵²⁾実際、内部性の記述のなかには、家の内密性と女性の他者性^{フルテリテ}とを結びつけて、そこに「他人の最初の啓示」「顔のビジョン」を読みとろうとするかのような箇所がある。⁽⁵³⁾暗示にとどまっているが、要点は、内部性の経験のなかに他人との超越的關係の可能性が含まれているということ、外部性の啓示を迎え入れる accueillir ためには、内部性の内にすでに、対話者としての役割を果たし得る存在・外部と関係し得る存在が必要である。⁽⁵⁴⁾ということにある。

「私が迎え入れる〈顔〉は、私をして現象から存在へと移行せしめる」⁽⁵⁵⁾。内部性は最終的に「所有」として記述された。そこにおいて他者 autres (事物) は同一者に還元され、エコノミー的存在は同一者たるにとどまる。

だが、所有において活動主体は、その活動成果において表現されることなく、ただ記号によって意味されるにすぎない。それは、「まさにその現出^{アパランス}に不在であるかぎりにおいて現出する存在、……すなわち現象^{フェノメーン}」として存在するにすぎないのである。だが、このような存在がその現象性・欲求の不充足性を知るのは、その不満足によってではない。事物の外部性とは異なる「顔」の絶対的外部性と共に、内部性は打ち碎かれ、記号性は消失し、存在の秩序が始まるのである。何故なら、顔の現前においては、即自的なものがみずからを表現するからであって、それはシーニュからシニフィエへの遡示によってではなく、それみずからシニフィアン（意味するものとして、「文脈なき意味（作用）」^{シニフィカシオン} ⁽⁵⁶⁾）として現前する。「顔」としての他人のこの現前こそが、現象の曖昧性・記号連関の無限系列を断ち切り、そこに欠けていた始源 *principe, commencement* ⁽⁵⁷⁾ を与えるのである。

では、「顔」における対面 *face à face* としての自己と他者の関係はいかなるものか。それは対象構成作用としての表象ときわ立った対照をなすものである。表象においては、自己の同一性が対象の他性を包摂していた。だが「顔」は、無限に他なるものとして、何としても同一者に包含（理解）され得ないものである。⁽⁵⁸⁾ それは、内部性としての私に対する外部性の「公現」⁽⁵⁹⁾ *épiphanie* ⁽⁶⁰⁾ であり、私に問いかけ *interpeller*, 私を疑問に付すものである。⁽⁶¹⁾ とはいえ、それは私を、他者によって制限された一部分として、一個の全体性の内に位置づけるものではない。それによって、われわれは、全体性に還元し得ざる関係の秩序に入るのである。⁽⁶²⁾ この関係はいかなるものか。「顔」はみずからを表現するものとして、それ自体、すでに言説 *discours* ⁽⁶³⁾ であり、自己と他者の関係は本質的に言説の関係である。⁽⁶⁴⁾ この関係は、関係項の分離を前提する本質的に非対称的 *asymétrique* な関係である。⁽⁶⁵⁾ そこにおいては、私の話のテーマとしての他人と話し相手としての他人との間につねに距りがあり、その故に、私が彼に与えた意味は直ちに異議を申し立てられる。しかしまた、その故にこそ、それは「私の

内になかったもの」を私に導き入れるのである。そこには、すでに他人の倫理的不可侵性が告知されている。⁽⁶⁶⁾ 他者との言語的關係は、そのようなものとして、倫理的關係でもある。というのも、言説において、私は他人の問いかけにさらされ、応答の急務が私に責任を生ぜしめるからである。⁽⁶⁷⁾ 「顔」は私の権能 *pouvoir* を拒むものであり、享受にせよ認識にせよ、およそ権能といったこととは共通尺度なき關係へと私をさし招く。もとより「顔」もその感覚的な現れにおいては権能に向かって差し出されているものであり、ひとはそれに殺意を抱くかもしれない。だが、それは、およそ権能を免れるものに権能をふるおうとする既に無力な権能であろう。他人は私に、より大きな力をではなく、その超越性そのものを対置する。この無限なるものが、「汝殺すなかれ」という第一の言葉である。そこにおいて、「顔」はその悲惨さにおいて無防禦に呈示されているが、対面の廉直性 *droiture* を以って、私が彼の訴えに耳を塞ぐことがないようにと、みずからを押しつける *s'imposer*。だが、それは私の自由を制限するものではなく、むしろその責任に訴えることによって、私の自由を打ち立て、私の善性 *bonté* を促がすのである。⁽⁶⁸⁾

レヴィナスは、以上のように表現ということ責任と結びつけることは、言語を単に内面を外部に翻訳するという奴隸的機能から解放するものであるとし、そのような言説こそ理性の真の普遍性を基礎づけるものであるとする。そこからして彼は、「存在一般の開示に先き立って、みずからを表現する存在者との關係が、存在論的次元に先き立って倫理的次元が存在する」と言う。⁽⁶⁹⁾ 開示 *dévoilement* としての真理觀に対する批判は、彼の論述の根底をなすものである。そのような見方は真理を開示者と結びつけるものであるが、それはせいぜい仮象の背後にかくされた現象の真理を開示するにすぎない。これに対してレヴィナスは、物自体 *καθ'αυτό*, *chose en soi* としての真理は、みずからを表現するものであるとする。その經驗は開示ではなく「啓示」*révélation* である。⁽⁷⁰⁾ このような真理の啓示が

「顔」の公現であり、それ自体すでに言説であることは、われわれがすでに見たところである。そこからして、真理への接近は、無限なるものとしての他人との言語的関係を通じてなされる。注目すべきは、レヴィナスが、言表者がその言表内容の真実性を保証する者としてそこに立ち会っていること *témoignage* を、表現固有の出来事としていることである。⁽⁷¹⁾ そこに対面の廉直性があり、その故に対面は言語の基礎とされる。⁽⁷²⁾ 言語の客観性は、他人のこの廉直性の面前で、主体が自己を疑問に付し、己れの自由を他人に従わせ、自己の所有を供することによって共通の場を創造する主体の「寛大さ」 *générosité* にその基礎を置いている。⁽⁷³⁾ その意味でレヴィナスは、他人へのこのような正面からの応対 *abord de face* を「正義」と呼び、「真理は正義を前提する」と言うのである。⁽⁷⁴⁾

結 論

レヴィナスが存在論から倫理へと展開し得たのは何故か。それを問題とするには、まず、ここでとりあげた三つの著作における彼の論述が、はたして存在論として成り立っているものであるかどうか、検討してみる必要がある。最初の二著作の出発点をなすと思われるのは、存在者なき存在として語られる「在る」 *il y a* という概念である。だが、この概念が存在論的に成立するかどうか、甚だ疑問である。ここで彼が引き合いに出しているハイデガーの場合と比較してみよう。レヴィナスは、彼から借用した「存在論的差異」の視点に立脚して、存在者と存在を区別した上で、ハイデガーと同じく「存在者の存在」から出発する。存在者の存在ということ言えば、そこで既に「存在」が漠然と了解されているとは言え、そこで問題とされているのはあくまでも存在者に内属しているかぎりでの存在であって、それを存在そのものとして存在者から切り離す訳には行かない。それをレヴィナスのように強いて「分離」して「存在者なき存在」につい

て語ろうとすれば、一切の存在者が無に帰したと想像した上で、不眠という意識でも無意識でもない仮眠状態をそこに立ち合わせるより他ない。しかし、前の想定はデカルト的懐疑やフツサールの還元のような理由づけを伴わないものであり、後の意識状態の方は明証性を欠くものと言わねばならない。ハイデガーとの相違は決定的であって、両者は正反対の方向をとる。ハイデガーは、現存在から出発して、その脱自的構造を通じて「存在」の開示へと向かう。レヴィナスは彼における「存在者に対する存在の優位」⁽⁷⁵⁾を批判して、同じく存在者から出発しながらも、そこからいったんは存在者なき存在としての「在る」^{イリヤ}に逆戻りした上で、そこからの存在者の出現を「実詞化」^{イポスターズ}として規定する。実詞化は、彼において言語というものがそうであるように、ひとつの「態度」⁽⁷⁶⁾であって存在論的規約ではない。したがって、彼の論述が存在論として成り立っているかどうか、甚だ疑わしいと言わざるを得ない。

しかし、そこで、レヴィナスはこれらの著作において、そもそも存在論を意図していたのであろうか、という疑問を抱かざるを得ない。速断はできないが、おそらくはそうでないであろう。というのも、理論-志向性-構成といった「中性的」営為は、当初より実詞化のひとつの方向として位置づけられているからである。それは、質料性を免れようとする努力のひとつであって、それだけとして成り立つものとはみなされていないのである。では何故、レヴィナスは、存在論に対する倫理学の優位を語るのに、長い「存在論的」行程を経ねばならなかったのか。ここで、彼が「享受」を基本的志向とする内部性の記述に多くを費していることに注目したい。享受としての自己も、実詞化の一方向として生ずるものではある。しかし、それは、「脱自」という非実体化の方向をとる理論的志向性とは異なり、主体としての自己を定位させるものである。享受を率直に貫く欲望(求)は、外部性への唯一の通路であり、その自我論的分離は、他人を迎え入れる主体を用意することになる。もとより、そのような主体は、実詞化

の言語的効果によるものとして、確固とした自己完結的実体ではなく、その存在は漠然とした日常的・前存在論的丁解地平にとどまる。しかし、「存在」ということにかんして言えば、レヴィナスからすれば、それは外部性としての他者から受けとればよい、ということになる。

そこで最後に、これらの著作において、レヴィナスは「存在論に対する倫理学の優位」をはたして論拠づけ得たか、ということが問題となる。たしかに、存在論が、その理論的志向に本質的な中性的性格の故に、そこから倫理を導出し得ないことは、十分に論じられたと思う。しかし、逆に倫理学から存在論を導出し得るものかどうか。少なくとも、ここまでのところでは、存在概念にかんしては、出発点におけると同様、依然として無規定なままである。しかしまた、「倫理学の優位」ということで、何らかの存在論の基礎づけが意図されているのかどうか、次の検討課題としたい。

注

引用に際しては、原文を簡略にした場合は引用符を省き、下記の略号を用いて逐一原典のページ数を示すことによってそれに替えた。()内は邦訳書のページである。文章の統一などの理由から、必ずしもそれらの訳文にしたがっていないが、訳注と併せて示唆された点が多い。

EE E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 2^e édition, J. Vrin, 1986

(「実存から実存者へ」西谷 修訳 朝日出版社)

TA ———, *Le temps et l'autre*, 2^e édition, P. U. F., 1985.

(「時間と他者」原田佳彦訳 法政大学出版局)

TI ———, *Totalité et Infini*, 4^e édition, Nijhoff, 1984.

EI ———, *Éthique et Infini*, Fayard, 1982.

(「倫理と無限」原田佳彦訳 朝日出版社)

- (1) EI 81 (105). (2) TI 12-13, 57-58. (3) TI 281.
(4) EE 93-113 (92-110), TA 24-30 (11-19). (5) TI 115, 165.
(6) EE 15-16 (17-18). (7) EE 27 (29).
(8) 以上 EE 31 (32)-38 (40), 41 (42).

- (9) 以上 EE 38 (40), 44 (45)-51 (51).
- (10) 「実詞化」については西谷修氏の訳注 (67) を参照.
- (11) EE 140-141 (135).
- (12) TA 31 (20). なお, 下記の「効果」という点に関しては, EE 18 (20) を参照されたい.
- (13) 以上 EE 105 (103), 120 (115), 122 (117), 133 (128).
- (14) EE 121-122 (117-118) 「定位」という訳語は西谷氏から借用.
- (15) EE 124 (120). (16) EE 134-136 (129-130).
- (17) EE 138 (133) 傍点は引用者. cf. 173 (166). なお, 以下における主体の同一性に関しては, EE 131 (126), 136 (131) を参照されたい.
- (18) 以上 EE 116 (111-112), 119 (114-115), cf. TA 31 (20).
- (19) EE 142 (137).
- (20) 以上 TA 36-38 (28-31). EE 142-144 (137-138).
- (21) 「志向」intention という概念を, レヴィナスは, フッサールにおけるように中和化された意味においてではなく, 日常の意味に即して, 「欲望を活性化する誘因 aiguillon」EE 56 (56) の意味で用いる.
- (22) EE 80 (78). 傍点は引用者. (23) TA 46 (43-44). 傍点は引用者.
- (24) EE 168 (162), 172 (166), 173 (166).
- (25) 初期において「欲望」*désir* と呼ばれていたものは, 後に「欲求」*besoin* として欲望から区別される. 欲望が絶対に他なるものへと向かい, 決して満足されないのに対して, 欲求は何らかの欠如からもろもろの他のものへと向かい, それらによって補完され得る (TI 3-4). ただし, 欲求は「自己に欠けているのではないもの」へと向かい得るし, その意味では欲望に向かって開かれてもいる (TI 89).
- (26) 以上 EE 56 (56), 59 (59), 65 (65), 65-67 (64-67).
- (27) EE 63 (63). (28) EE 59 (59). (29) TI 103 (30) TI 83.
- (31) 以上 TI 104-105. cf. 115-116, 165.
- (32) TI 108. cf. 111-112, 162. (33) TI 110-111.
- (34) 以上 TI 114-115, 117, 124.
- (35) 以上 TI 95-97. TA 47-49 (45-47). (36) TI 100.
- (37) 以上 TI 124. (38) 以上 TI 125-134. (39) TI 82.
- (40) TI 88. (41) TI 29. (42) TI 3. (43) TI XIII.
- (44) TI 5-6. (45) TI 52. cf. 271.
- (46) TI 21, 35, 75, 156, 169, 190. (47) TI 122.

レヴィナスにおける存在論から倫理への移行行き

- (48) TI XV. (49) TI 33. (50) TI 9.
(51) TI XIII, 21. *cf.* 37, 153, 168-179, 187-188. (52) TI XIII.
(53) TI 124, 147. (54) TI 50, 155.
(55) TI 153. 以下 TI 152-157. *cf.* 187. (56) TI XII.
(57) TI 65, 71. (58) TI 168. (59) TI 155. (60) TI 41.
(61) TI 13, 22, 57-58. *cf.* 280. (62) TI 155. (63) TI 37.
(64) TI 9, 21, 41. (65) TI 190-191. *cf.* 24. (66) 以上 TI 169, 178.
(67) TI 153, 171. *cf.* 187. (68) 以上 TI 172-175. (69) TI 175.
(70) TI 36-37. (71) TI 176-177. (72) TI 182.
(73) TI 48-49. (74) TI 43, 62.
(75) TI 16-17, 247-275. 後述の理論の「中性性」についても左記の箇所を参照されたい. (76) TI 179.

後記 講読用のメモを取り急ぎまとめたものであり、論稿として甚だ不備であるが、現時点での関心を披歴して、いまは亡き三雲夏生先生の学恩に報いたい。謹んで哀悼の意を表する。