

博士論文 2022 年度

レヴィナス哲学における時間の脱形式化

慶應義塾大学大学院 文学研究科
哲学・倫理学専攻 哲学分野

石井 雅巳

目次

序章 レヴィナスにおける時間論.....	4
第1節 本論文の主題と先行研究の検討.....	4
第2節 本論文の構成.....	6
第I部 前期レヴィナスにおける時間への問い	
第1章 レヴィナスと現象学.....	8
第1節 現象学との出会い.....	8
第2節 歴史性への目覚め.....	13
第2章 『実存から実存者へ』におけるメシア的時間.....	20
第1節 主体性と時間.....	20
第2節 メシア的時間.....	22
第3節 瞬間と他性.....	27
第II部 『全体性と無限』の時間論解釈	
第3章 現在と主体.....	30
第1節 享受の時間性.....	30
第2節 エコノミーの時間性.....	33
第4章 倫理的関係における順序と時間.....	39
第1節 先行性テーゼの解釈.....	39
第2節 先行性テーゼの解決.....	41
第3節 デカルトの読み替えとその意義.....	43
第5章 エロスと繁殖性.....	47
第1節 「未だ...ない」もの：死とエロス.....	47
1-1. 死と忍耐.....	48
1-2. エロスと女性的なもの.....	51
第2節 繁殖性の読解方針.....	56
第3節 歴史批判.....	59
第4節 赦しという救済.....	64
第5節 『全体性と無限』における繁殖性の位置づけ.....	68
第III部 後期時間論の生成と展開	
第6章 原印象と遅れ.....	72
第1節 感覚と原印象.....	73
第2節 隔時性の析出.....	75
第3節 隔時性の倫理的意義.....	77

第7章 証言と書物	81
第1節 生き残りの有罪性.....	81
第2節 典礼と書物.....	84
終章 時間の脱形式化へ	87
第1節 時間の脱形式化と本論文のまとめ.....	87
第2節 決定的なものと身代わり.....	91
参考文献	95
初出一覧	104

凡 例

- 本文や註のなかでレヴィナスの著作をはじめとする主要一次文献から引用する際には、アルファベットの略号を用い、その後に頁数をアラビア数字で示す。略号については、参考文献を参照のこと。
- レヴィナスの著作から引用するにあたっては、既存の邦訳を参照しつつ、原則として引用者が訳出した。なお、参照した邦訳は参考文献に [] で示した。
- 引用文中の [] は、引用者による補足や補註を示す。ただし、原語を表記する際には本文中、引用文中を問わず()を用いる。また、[…] は中略を示す。
- 引用文中のイタリックによる強調は[˙]傍点で示す。引用者による強調は、下線を用い、その旨を () 内で付記する。
- 原文で大文字が用いられている語句は < > で、ギユメ («») などの引用符は 「 」 によって示す。

序章 レヴィナスにおける時間論

第1節 本論文の主題と先行研究の検討

本論文は、エマニュエル・レヴィナス(1906-1995)における時間に関する思考を主題とする。その最終的な目的は、レヴィナスのテキストにおいて、時間という主題がいかに展開されていったのかを通覧するだけに留まらず、そこでの時間論の特徴を析出することで、レヴィナス哲学の生成や変遷そのものを牽引する中心的な論点こそ、時間であったと示すことにある。

これまでレヴィナスの思想は、私とは非対称的に捉えられる特異な〈他者〉との倫理的関係がその中心的な論点として提示されることが多かったと言えるだろう。とはいえ、近年の草稿研究がその一端を明らかにしたように、レヴィナスの思想変遷において、「倫理」が前景化するのには、『実存から実存者へ』(1947)や『時間と他なるもの』(1948)の後であって、キャリアの当初から「倫理」が目指されていたわけではない(cf. 渡名喜 [2021], 231-2)。そのため、あらためてレヴィナス哲学をいかなる角度から語り直すかは近年の研究における大きな関心事となっていると言える¹。とはいえ、本論文の関心は、レヴィナス哲学の中心が倫理か否かという問題ではなく、むしろ、享受や倫理、エロスといった各論点がいかなる背景のもとで、どのような問題意識で展開されていったのかということにあり²、様々な主題の背景にあって、それらの展開を突き動かしているものこそ、「時間」である点を明らかにしたいと考える。

レヴィナスの思想を時間という観点から読解した先行研究はないわけではない。とはいえ、これまでフッサール時間論やハイデガーの「脱自」との対比からレヴィナスの時間性を検討する研究(cf. Chanter [2002]; 斎藤 [2000])や、主だった著作やテキストの特定の箇所における時間に関する議論に着目する研究(cf. Rolland [2000], 291-322; 熊野 [1999]; 内田 [2022])などは存在しているものの、レヴィナスの哲学全体を時間という相のもとで包括的に解釈する試みは2010年代に入ってからだと言える。

その先駆的な論者として、シーバーソンを挙げることができるだろう(Severson [2013])。彼は初期から後期にかけてのレヴィナスのテキストに現れる時間的なものの概念をつぶさに検討し、レヴィナスの思想における時間の役割の重要性を示すことに成功している。とはいえ、シーバーソンは『レヴィナス著作集』第1巻を時折参照するものの、第2巻以降を参照することはなく、レヴィナスの思索の生成を跡づけるという点から言えば、やや不十分である。また、彼は『全体性と無限』期に時間的な用語法から空間的な用語法への転換がある

¹ 『全体性と無限』刊行50周年を記念して2011年に開催された国際シンポジウムでは、倫理よりもこれまで批判の多かったエロスに着目した論考が目立つ(cf. 合田 [2014])とともに、2019年のシンポジウムでは、倫理を扱う際にもケアとの関係や東洋や東方の思想との対話、隠れた思想的背景への注目など多様な文脈からアプローチされている(cf. 杉村・渡名喜・長坂 [2022])。

² 同様の問題意識から藤岡はレヴィナスによる「場所」の概念系に着目する読解を行っている(藤岡 [2014])。藤岡による重厚な研究は、本論文が扱っていない論点を含め、レヴィナスの思想変遷を独自の仕方でもるみに出している。とはいえ、その反面、藤岡による場所論的な読解は、『全体性と無限』における他者との倫理的関係や、エロス論を十分に網羅的に扱うものとは言い難い。

と述べ、時間に関する議論が享受や労働といった空間的な議論に追いやられるのだと主張している (Severson [2013], Ch. 4)。もちろん、シーバーソンの意図は、空間的なものへの真の転回があると主張することではなく、時間的なものが潜行したあとで、改めて倫理やエロスにおいて再導入される点を指摘することにある。これに対して、本論文は倫理やエロスのみならず、享受やエコノミーの議論においても、時間的なものが一貫して中心的な主題として展開され続けているという立場を採る。

また、ガラブルは「メシア」として語られる救済の時間性や、「時間の脱形式化」への着目 (Galabru [2020], 115) など、本論文の企図とも重なる読解を提示しているものの、デカルトをはじめとして個々の哲学者とレヴィナスの関係については、解釈やその力点が異なる³。また、彼女の関心はレヴィナスの思想変遷を追うよりも、レヴィナスのテキストのうちに見出される様々な時間的特徴を多角的に検討することであり、時代ごとの変遷にも着目する本稿とは主眼がやや異なる。

シーバーソンやガラブルによる研究は、レヴィナスのテキストにおける時間的なものの包括的な紹介や鋭い分析を含むものの、幾分総花式と思われるきらいがないわけではない。すなわち、両者はその浩瀚な著作によって、レヴィナスの哲学的テキストにおいて、いかに時間が中心的な論点であるかや、レヴィナスが過去の哲学者と時間をめぐっていかなる対決をしていたかを示してはいるものの、当のレヴィナス自身の時間に関する議論がどのような地点を目指して展開されていたのかや、レヴィナスによる時間をめぐる議論が総体として何を主張しているのかを十分には論じていないように思われる。

こうした課題に対する一つの応答として、本論文がその全体を通して提示したいのは、「時間の脱形式化」という論点こそ、レヴィナスの時間論と言うべき議論の実質を形づくっているということである。「時間の脱形式化(déformalisation)」(EN, 183) ないし「時間の観念の脱形式化(la déformalisation de la notion du temps)」(EN, 244) という言葉は、たしかに 1980 年代後半に発表された晩年のテキストにおいてのみ現れるものである。しかし、本論文の解する限り、それは決してレヴィナスが晩年にのみ取り組んでいたものではなく、むしろ生涯を通して常にレヴィナスの関心事であり、実際に数々の著作において展開されていた。

レヴィナスが語る「時間の脱形式化」は、一方で、時間を過去から未来へと川のように一定かつ不可逆に流れるものとして捉える表象や時計的な時間理解⁴、あるいはカントのように、空間と並び、時間をアプリアリな直観の形式として考える発想を拒否し、時間のうちに断絶や可逆性、他なるものの介入を見出すことで、時間を形式的な図式から解放することを意味している。他方で、それは私が私であるという自己の存在を記述する際に、生の具体的な経験から時間を考察することで、時間の形式よりもその内実への着目を示すものである。すなわち、時間の形式を脱すると述べた場合、その形式性そのものを破壊するものと、形式の対となる質料(内容)を重視するものという二つの意味が同時に込められている。

³ たとえば、ガラブルはレヴィナスによるデカルトの連続創造説解釈について『実存から実存者へ』における言及を強調する点 (Galabru [2020], 81-92) で本論文第 2 章の解釈と合流するが、本論文が第 4 章で行った『全体性と無限』における読解に相当するものは見当たらない。

⁴ これらのうちには、ローゼンツヴァイクが批判したヘーゲルによる目的論的歴史観、ベルクソンとハイデガーがそれぞれ批判した「時間の空間化」や「通俗的時間概念」(SZ, 18, etc.) が含まれる。

こうした「時間の脱形式化」という図式からレヴィナスの思想を眺めた場合、差し当たって、1930年代の著作に見出され、「捕囚手帳」や『実存から実存者へ』など1940年代のテクストを貫き、『全体性と無限』(1961)の繁殖性において結実する「決定的なもの」から「非決定的なもの」へというレヴィナス哲学の動向や、その後『存在の彼方へ』(1974)を中心とする後期思想において、痕跡概念の前景化とともに、再現前化できず記憶しえない過去を示す「隔時性」の次元は、いずれも「時間の脱形式化」の試みの一つとして再解釈できるだろう。それだけに留まらず、本論文は最終的に、第1章から第7章までの議論すべてがそれぞれの仕方で、「時間の脱形式化」の二つある特徴のうちのいずれかを表現するものであると主張する。

以上によって、本論文はレヴィナスの思考の展開を一貫して時間という観点から再解釈し、レヴィナスの思考の歩みが時間を根底から再考し、その形式性から解き放つものへと捧げられていたと結論づける。

第2節 本論文の構成

本論文は大きく分けて三つの部から構成されている。

第I部では、キャリアの開始時期である1930年から第二次大戦後までのいわゆる前期のテクストを主な分析対象としている。第1章では、フランスへ現象学を本格的に紹介することになったレヴィナスのテクストを扱い、彼がフッサールおよびハイデガーの現象学をいかに受容したかを整理する。とりわけその際、歴史性という時間的なものへの着目がレヴィナスのフッサール批判やハイデガーへの肯定的な評価に関係している点を明らかにする。第2章では、現象学の研究と紹介に留まらず、ハイデガーからの影響を受けつつも、現象学には還元できない独自の思考の展開を扱う。本論文では、捕虜収容所時代に書き溜めていた草稿を踏まえ、『実存から実存者へ』(1948)を主たるテクストとして扱い、レヴィナスが「決定的なもの」への繫縛とそこから「非決定的なもの」への解放を救済として時間論的に語っていることを抉出する。

第II部は、第一の主著である『全体性と無限』を時間論として読解する。ここに含まれる本論文の第3章から第5章は、それぞれ『全体性と無限』の実質的な本論をなす同書第二部から第四部に概ね対応している。第3章では、享受からエコノミーへと至る主体性に関わるレヴィナスの記述を時間の観点から整理し、主体性の構造が瞬間的な享受を維持しつつも、現在を中心に、過去や未来に自身の目的や関心のもとでアクセスできる時間が可能になる議論として同書第二部を読み直す。続く第4章は、他者との倫理的関係のうちに見出される「先行性」という順序の問題に着目し、これまであまり顧みられることのなかったものの、時間的な規定がレヴィナス的な倫理において要求される諸特徴——自我の自存と他者の無限——を可能にしている点を明確化する。最後に、第5章では、主に『全体性と無限』第四部で展開される、死やエロスと繁殖性を扱う。1940年代から死とエロスは、予期や投企には回収されない他性を響かせる「未来」を示しているが、『全体性と無限』においては、両者の分析がより精緻化され、「未だない」という未来の異なる特徴をそれぞれ語っていると解釈する。さらに本論文では、繁殖性を歴史批判と赦しという二つの論脈が同時に語られたものと見做し、そのそれぞれを精査するとともに、そのいずれも

が「決定的なもの」から「非決定的なもの」へという初期から続くレヴィナス哲学の帰結を述べたものであるとの見解を提示する。

第Ⅲ部は、第二の主著『存在の彼方へ』を中心とする後期思想において語られる時間性を主題としている。第6章では、1965年の論文「志向性と感覚」を参照し、隔時性という特異な時間構造がフッサール時間論との対決によって析出されたことを示すと同時に、フッサールの時間論を参照することではじめて隔時性が哲学的な議論として理解可能になっていると主張する。第7章は、本論文第Ⅱ部第5章で扱った歴史批判という論点が有していた課題をその後レヴィナスが引き受け直し、過去や歴史との間に肯定的で倫理的な関係を模索していたことを、「証言」と「書物」という主題のもとで明らかにする。

終章では、晩年のレヴィナスが語る「時間の脱形式化」ないし「時間の観念の脱形式化」がいかなる特徴を有しているのかを整理し、その上で、本論文の議論をあらためて「時間の脱形式化」の観念のもとで解釈する。最後に、そこで析出された成果をもとに、『全体性と無限』に至るまでのテキストに見出される未来への脱形式化と、後期著作において「隔時性」として結実する過去への脱形式化という仕方で、時間の脱形式化が二方向へと炸裂している点を指摘し、なぜ『全体性と無限』を境に時間の脱形式化の方向性が変わるのかという問いを提起する。それに対して本論文は、『全体性と無限』の本論の最後に位置するG節「時間と無限」において語られる「永遠なもの」という到達地点が、もはや時間性という枠組みを逸脱してしまう危険性ゆえに、方向の転換がなされたのだとする解釈を提示し、論を終える。

第1部 前期レヴィナスにおける時間への問い

第1章 レヴィナスと現象学

本章では、レヴィナスがフッサールとハイデガーという現象学者からなにを学び、自らの哲学へと取り込んでいったかを扱う。第1節では、レヴィナスによる最初の著作である『フッサール現象学の直観理論』を主なテキストとし、最初期のレヴィナスがフッサール現象学を解釈する際に、フッサールの直観理論を彼の存在論として捉えつつ、最終的にフッサールに対して「主知主義」という批判を加える態度がどのようなものであったかを主題とする。

第2節では、フライブルク大学への留学以降、レヴィナスに強い衝撃を与えたハイデガーの思索をレヴィナスがいかに受け取り、反応したかを当時のテキストとともに追跡する。その結果明らかとなるのは、フッサールに対しても、ハイデガーに対しても、レヴィナスが「歴史」という人間的生を語る際に重要な役割を担う時間的な概念に着目していたことである。

第1節 現象学との出会い

レヴィナスが現象学と出会ったのは、ストラスブール大学時代である。そこでレヴィナスはのちに『デカルト的省察』を共訳することになるガブリエル・パイファーの薦めで『論理学研究』を読み、同大学で教鞭をとっていたジャン・ヘーリンク（エラン）の導きもあって現象学に魅了されていく。その後1929年からレヴィナスはフライブルク大学に留学し、フッサールとその後任として赴任してきたばかりのハイデガーの講義に出席している。

『フッサール現象学の直観理論』（1930）（以下、『直観理論』）は、ドイツから帰国したレヴィナスが、モーリス・プラディーヌの指導のもとで第三課程博士論文として提出したものが元となっている。同書はフランスにおけるフッサール現象学の受容において大きな役割を果たし、サルトルも「私はレヴィナスによって現象学へと至った」（Sartre [1964], 192）と証言している⁵。

『直観理論』の特徴の一つは、レヴィナス自身が序文で述べているように、「哲学的方法としての直観の理論をフッサールの存在論と呼びうるものから切り離すことはできない」（THI, 12f.）という立場を採り、「フッサールが哲学することの様態として提示している直観が、彼の存在についての考え方そのものから生じているかを示そうと試みる」ことにある。直観を軸に意識の本質を「意識の存在の意味」（THI, 188）の問題へとつなげるレヴィナスの試みの背景には、間違いなくハイデガーによる影響が垣間見える。さらに決定的なのは、「認識理論および認識批判は、根底において、基礎存在論(ontologie fondamentale)の適用と帰結でしかない」（THI, 189）という記述だろう⁶。とはいえ、レヴィナスは「ハイデガー氏のかく

⁵ ここにデリダによる「フッサール思想の全体を論じたフランスでの最初の偉大な著作」（VM, 125）という評価や、リクールによる次の回顧を付け加えることができるだろう。「私はフッサールとの印象深い最初の出会いを忘れることはできない。それはエマニュエル・レヴィナスの『フッサール現象学の直観理論』を読むことによってもたらされたものだった」（Ricœur [2004], 361）。

⁶ この主張はおそらく『存在と時間』の「認識作用は世界内存在としての現存在の一つの存在様式である」（SZ, 61）という言明を背景にしている。

も強力で独創的な哲学は、多くの点でフッサール現象学から区別されるが、ある程度まではその延長に他ならない」(THI, 15)とも記しており、単にハイデガーの存在論をフッサールの記述へと当てはめたのではなく、留学当時、既に修復不可能な仲となっていたフッサールとハイデガーという現象学者の思考を一貫した視座から捉え直そうとする試みであったとも言えるだろう。

『直観理論』がハイデガーからの強い影響下で書かれているという指摘は、師でもあったヘーリンクによっていち早く指摘され (Hering [1932], 479)、フッサールも『直観理論』について尋ねられた際、「私の現象学をハイデガーのそれと同じ次元に置き、その本来の意味を奪ってしまっている」(Bw VI, 458)と厳しく述べている。このフッサールによる評価は、アメリカ出身の現象学者ドリオン・ケアンズによる報告に基づいている。報告書の仏訳者であるモンソーによれば、現象学の入門書としてレヴィナスの『直観理論』を英訳する価値があるか尋ねられたフッサールが、ケアンズにその調査を依頼したのがその報告の由来である。ケアンズによる報告はレヴィナスに対して極めて批判的なものであった。「レヴィナスがフッサール現象学に対して行った「批判」は、根本的に誤った解釈を示しているように私には思われる」(Cairns [2007], 345)という一文からはじまるこの報告書は、還元とともに語られる『イデーニ I』以降の超越論的現象学をレヴィナスは誤解しているという点を強調している⁷。

レヴィナスによる意識の存在論は、どの程度フッサールに忠実であり、どの程度ハイデガーに「汚染」されているのだろうか。こうした疑念を確かめるためにも、フッサールの初期時間論における「絶対的意識」に言及している点に着目してみたい。

レヴィナスは『直観理論』において、その二年前に『現象学年報』第9巻として公刊された『内的時間意識の現象学』(1928)を取り上げており、内的時間意識における時間客観の構成と構成する意識自身の構成の問題を、——言葉としては登場しないものの——事柄としては縦と横の二重の把持の問題を取り上げている。レヴィナスは、意識と対象との志向的関係の分析を行いつつ、その意識は外的知覚とも反省の内的知覚とも類似していない (THI, 56)と正しく両者を峻別したのち、時間意識における意識の絶対性に注目している。

意識というこの自己に対する／対自的な存在(existence pour soi)——これは対象について意識が持つであろう反省のあらゆる眼差しに先立つ——に、意識の独特な存在様式が、すなわち反省に対する意識の絶対性と独立性とが存在する。(THI, 56)

つづいてレヴィナスは、現象学的な時間意識のうちで構成される時間的統一である体験と現象学的な時間意識との差異を強調し、後者の側面にフッサール現象学における重要性を

⁷ ケアンズによるレヴィナスへの批判的言及を再構成するならば、第一に、レヴィナスはフッサールの直観理論が意識の存在論に基づいていると語っているが、むしろフッサールに忠実であるとすれば、事態は逆であって、第一義的なものは直観の方であるということ (Cairns [2007], 348)、第二に、レヴィナスがドクサ的定立と理論的定立とを区別していないがゆえに、感情的・意志的志向が本質的に表象の作用に基づくものであることを十分に理解しないまま (ibid., 345)、誤ってフッサールが主知主義に陥っていると主張しているということ (ibid., 347)に整理できるだろう。

見出している。

[...]「諸体験の原理的に意識的なこの存在」は、意識生が存在して、しかるのちに意識生がそれ自身を意識するということを意味するのではない——[なぜなら]「後になってはじめて意識されるような〈意識されていない〉内容について語ることは、全く無意味である⁸」[からだ]。意識はそのどの位相においても、必然的に意識である。意識は諸体験の存在そのものをなすのである。このことによって、我々は内的時間の構成についての現象学研究がもつ大きな重要性を理解する。(THI, 57)

レヴィナスがここで引用している箇所は『時間講義』の附論 IX であり、そこでの内容は「時間客観を構成する意識それ自身は、いかなる意味でも時間客観ではありえず、また時間的に伸び広がっているわけではない。なぜなら、もし時間客観を構成する意識も時間的に伸び広がっているのであれば、またこの“時間客観を構成する意識”を構成する意識がなくてははいけないことになり……と無限遡行に陥ってしまう」という論点であり、フッサールはまさしくここから「絶対的意識(流)」を導いたのだった。また、この附論 IX は、「根本的意識と反省の可能性」と題され、関連する『時間講義』の第 39 節では、縦と横との二重の志向性や時間を構成する「根本的意識」ないし「絶対的意識(流)」が話題となっている。ゆえに、レヴィナスは『時間講義』における「絶対的意識」の内容を適切に整理していると言える。しかし、そこからレヴィナスが現象学研究の重要性を「意識は諸体験の存在そのものをなす」という点に見出す際、『イデー I』を経て超越論的観念論として自身の立場を標榜するフッサールとの乖離が浮かび上がってくる。

意識の特徴を意識の存在論として解釈するレヴィナスの理解は、志向性の捉え方に端を発している。伝統的な哲学において、主体(意識)と客体(対象)は独立に存在しており、そのあとで、主体が客体をいかに認識するかという観点が取られてきたのに反して、「あらゆる意識はなにものかについての意識である」という仕方で、意識は対象へと向かい(「超越」し)、対象との間に関係を有しているのもであって、その逆ではない(cf. THI, 71; 84)。レヴィナスの独自性は、こうした意識の志向性を意識がもつ特徴ではなく、むしろ「意識の存在様式そのもの」(THI, 70)であると解釈している点にある⁹。

さらにレヴィナスは、意識の存在様式を意識の絶対性からも確保しようとしている。レヴィナスは、超越的知覚と内在的知覚を区別し、後者である体験は射映しないがゆえに、内在的知覚は十全的であると指摘する(THI, 52)。つまり、その限りで、内在的知覚をしている意識の存在は絶対的である。ここからレヴィナスは、フッサールが語る意識の絶対性が示しているのは、意識やその確実性に関する性格であるのみならず、意識の存在そのものの性格、存在しないことがありえないという規定であると論を進める(THI, 54)。ここからレヴィナスは大胆な議論を展開する。

⁸ 括弧内は Hua X, 119 からの引用である。

⁹ 同様の主張は以下にもみることができる。「この場合に我々に示される意識の存在の一つの特徴的な点は、志向性、すなわち、あらゆる意識は単に意識であるだけでなく、対象への関係を有する何ものかについての意識であるという事実である」(THI, 66、下線は引用者による強調)。

次のことを示すことは我々にとって重要である。すなわち、フッサールは、内部知覚の十全的性格に依拠することによって Cogito の絶対的明証性を理解可能にただけでなく、フッサールの思想において、意識の絶対性そのものが十全的知覚を可能にしているのである。(ibid.)

レヴィナスによれば、「我思う」という Cogito の絶対的明証性は、意識の存在のうちに基礎をもつのであって、意識への反省が意識の存在を構成するのではなく、意識の存在が意識への反省を可能にしているということになる。

要するに、意識は絶対者の存在範疇として提示される。そしてこの絶対的な存在は、単に Cogito の懐疑不可能な性格を表現するばかりでなく、さらに意識の存在そのものの積極的規定として、懐疑不可能な Cogito の可能性を基礎づけるのである。(THI, 57)

志向性を意識の存在様式そのものと見做すとともに、内在的知覚の十全性によって見出される意識の絶対性をも意識の存在様式とし、Cogito の絶対的明証性を支えるものと結論づけるレヴィナスの解釈は、当時のフッサールや超越論的観念論にコミットするフッサール主義者の目には恐るべき誤解として映ったことだろう。というのも、『イデー I』以降の超越論的現象学は、あらゆる存在定立を括弧入れした還元によって開かれた領野への反省によって遂行される以上、意識に対して与えられる明証性が意識の存在によって既に基礎づけられていることは認めがたいからだ¹⁰。

したがって、たしかにレヴィナスによる解釈は『イデー I』期のフッサールの紹介としては正確なものと言い難い。しかしながら、ここで我々が問うべきは、なぜレヴィナスは意識を存在論化し、還元を含めた超越論的な問題構成に抗わねばならなかったのかだろう。本論文のみどころ、そこでのレヴィナスによる意図を探ることは、『直観理論』のもう一つの特徴である、フッサールのうちに「主知主義」(THI, 142)を見出すという論点にも通じることになる。レヴィナスは志向的意識を存在論のうちに組み入れることで、意識と世界との関係を次のように記述している。

意識に対する対象の超越性 [...] は、範疇による構築へと還元しえないものであり、つまり諸関係には解消されない。言い換えれば、世界の存在は世界の本質を構成する範疇には還元されないものであり、世界が存在するという事は、言わば、意識によって出会うという事実に存している。[...] 精神の自発性、つまり判断が対象を構成するのではなく、志向性に基づくことによるのみ、すなわち意識が世界の面前に (*devant le monde*) 原的に現前していることに基づくことによるのみ、精神の自発性が理解でき、可能となるのである。(THI, 139)

¹⁰ この点についてレヴィナスの理解は現代においてもフッサール研究の側から再度批判されている (Lavigne [2000], 62)。

ここでレヴィナスは志向性を世界のなかで存在に出会われる仕方として解しており、ラヴィーニュも告発しているように (Lavigne [2000], 62)、そこにハイデガー的な「世界内存在」の発想を読み込むことは可能だろう。少なくとも、レヴィナスはこの「出会い」によってはじめて、対象の構成分析や判断が可能になると考えており、現象学的還元も、自然主義を斥けるものであると同時に、意識が世界のうちで様々な対象と出会うという「具体的な生」の事実性を顕にするものとして捉え直されていく¹¹。

レヴィナスは、このような生の出会いをとりわけ価値や感情といった実践的・美的領域において探求している。志向性は理論的生だけでなく、感情的生、実践的生、美的生といった我々の生のすべての形式を特徴づけるものであり、それに相関する仕方で、「実在的世界は単に知覚作用（単なる理論的作用）と相関的な事物の世界であるだけでなく、実在的世界は使用対象や価値の世界でもある」(THI, 74)。しかし、レヴィナスがみるところ、フッサールは感情や価値を扱う非客観的な作用——「純粋な理論的な表象に還元できない志向」(THI, 75)——について語ってはいるものの、『論理学研究』の第五研究や第六研究、『イデーニ I』において、非客観化作用に対する客観化の作用の優位を見て取ることができ、そこにレヴィナスは「主知主義」との判定を下している (cf. THI, 97-99)。

実際、『論理学研究』においてフッサールはブレンターノの見解を引き継ぎ、「どのような志向的体験も客観化作用であるか、そうした作用を「基礎」にもつかのいずれかである」

(Hua XIX/1, 514) と志向性を定式化し、非客観化作用は、「自らの志向的関係をその基礎である表象に負っている」(Hua XIX /1, 404) という意味で二次的な扱いを受けるものの、非客観化作用そのものは認められている。しかし、この客観化作用の優位性は『イデーニ I』においてより先鋭化される。ノエシス・ノエマの構造を手にすることによって、フッサールはこれまで非客観化作用として扱っていた感情や価値についての意識をも、作用面と対象面の相関として解明する¹²。この定立領域の拡張によって、情緒的意識も明証性をもつことになる。これによって、理論的意識とその相関項のみならず、非理論的意識とその相関項をも分析しうるものとなり、現象学的認識論の領域を拡大する点で進展をもたらすが、価値や感情を理性論の枠組みで処理することになり、真理論に接続しうる限りでの理論的・認識論的理性の優先を促すものとなる。ゆえにフッサールは「信念的領域における理性の問題は、価値論および実践的理性の問題よりも優先されるべきである」(Hua III/1, 324) と述べるに至る。

そのため、レヴィナスによるフッサール批判は、以下のようなものとなる。すなわち、「実践的範疇や美的範疇も、理論的範疇と同程度に存在を構成する」(THI, 79) ものであるはずなのに、フッサール現象学がその展開において常に理論的作用に優位を置き続けているところに「主知主義の汚点」(THI, 99) が認められる。

こうしたレヴィナスによる主知主義批判は、ケアンズやラヴィーニュをはじめとした、フッサール主義者にとっては超越論的現象学の本意を捉え損なうものであり、現象学を心理

¹¹ 「現象学的還元は、[...] 具体的生や生の存在のあらゆる自然主義的解釈からの純化であるが、存在の起源が意識の具体的生のうちにあるという事実を自覚することでもある」(THI, 140)。

¹² 「あらゆる作用はそもそも——心情作用や意志作用も——「客観化」作用であり、対象を根源的に「構成」する」(Hua III/1, 272)。

主義へと後退させるものと映るかもしれない。とはいえ、レヴィナスは、フッサールの哲学理解が幾何学や自然科学を普遍妥当的な学として模範にするものであることをある面では評価しており (cf. THI, 219)、主知主義批判はこの点を問題としているのではない。実際、レヴィナスは『直観理論』において、その第一章から第三章を自然主義や心理主義へのフッサールによる批判の紹介にあてており、師でもあったモーリス・プラディエヌによる還元への批判に対してはむしろフッサールの側に立って擁護している (cf. THI, 135-138)。したがって、ケアンズが指摘したように、レヴィナスがフッサールの超越論的現象学を誤解しているというよりも、レヴィナスはその立場を理解したうえで、自覚的に『イデーニ I』以降先鋭化されるフッサールの超越論的観念論に疑義を申し立てていると解するべきだろう¹³。

これまでの議論を踏まえるならば、『直観理論』におけるレヴィナス独自の主張は以下の三点にまとめることができるだろう。

1. 志向性を意識の存在様式そのものと見做す。
2. 意識の絶対性をも意識の存在様式とし、意識の存在がコギトの明証性を支えるものと解釈する。
3. 理論的志向には縮減されない、非客観化作用を重視する。

こうした論点を経て、レヴィナスが「フッサールの著作のうちに不在」(THI, 221)であると指摘しつつ、現象学があらためて扱うべき課題とは、意識が世界のうちで様々な対象と出会うという「具体的な生」の事実性とその意識が根ざしている「歴史性」の探求である。

現実の「…」根源が探求されるべき場としての生は、「すべての人間は一つの歴史をもつ」と言われる意味において、歴史的な性格を明らかにする。そこで問題となっているのは、人格性の構成における独特の現象であり、それによって人間は、石が問題であるならば考えることのできないような、自身の過去であることというまったく特殊な仕方方を有している。他方で、この歴史性は、まず存在し、その次に時間的かつ歴史的になるような人間の二次的な特性なのではない——そうではなく、歴史性と時間性は人間の実体の実体性そのものを形づくっているのである。(THI, 220f.)

意識において対象との関係が志向的な仕方方で編み込まれている「織物」(THI, 213)、ないし当の意識が生きている歴史において、その意識の生全体の存在様態を——理論的側面だけでなく、実践的な側面も含めて——記述すること。これこそが若きレヴィナスが現象学に見出した可能性であったと言えるだろう。そして、このような意識生の具体的な存在論を展開した者こそ、ハイデガーであるとレヴィナスは語るだろう。

第2節 歴史性への目覚め

本節では、『直観理論』の公刊後から『実存の発見』第一版が公刊された1949年までを主な範囲とし、そこでのハイデガー受容を概観することで、レヴィナスがハイデガー哲学のいかなる点に関心を有していたかを探っていく。

¹³ ここでその詳細に立ち入ることはできないものの、レヴィナスによる超越論的観念論への批判は『全体性と無限』期により鮮明なものになる。この点については、石井 [2016]; [2022b]を参照。

前節において、レヴィナスのフッサール現象学の解釈のうちにハイデガーからの影響を見て取ることができたように、当時のレヴィナスにとってハイデガーの議論は抗いがたい魅力を有していた。「フッサールに会いに行き、ハイデガーを見つけた」(EL, 74)とは、後年のレヴィナスによる回顧だが、留学から帰国後、1931年に寄稿された「フライブルク、フッサール、現象学」では、そのタイトルとは裏腹にハイデガーへの称賛で締めくくられている¹⁴。

とはいえ、この寄稿文はハイデガーの礼賛だけに留まるものではない。そこでレヴィナスは、志向性が観照的認識を目指し、感情を認識から除外しているのではないかという心理学者からの反論を指摘したうえで、「まったく逆に、現象学者の根本的な考え方は、感情によって実現される世界との連関の独自性を肯定し、それを尊重することにある」(IH, 85)と述べている。その上でレヴィナスが「結局のところ」とまとめる現象学の主張は以下である。

現象学者たちは、世界それ自体——客観的な世界——が観照の対象からなる世界をモデルにしてつくられているのではなく、志向的感情のみが把握できる、はるかに豊かな構造を通じて構成されていると主張しているのである。(IH, 85f.)

ここでの「志向的感情」とは、前節で扱った感情や価値を扱う非客観化作用としての志向性のことを指している。レヴィナスによれば、現象学の究極の意味は「現象を意識的生のうちへ、つまり、個体的にして我々の具体的実存と不可分のもののうちへと置き入れたときに得られる」(IH, 82)という確信に導かれるものである。なお、そこには注が付されており、レヴィナスはこの現実の人間の実存を哲学的次元において見事な仕方ですべて示している者の名としてハイデガーの名前を挙げている (cf. IH, 92)。非客観化作用を客観化作用へと従属させてしまうフッサールに比して、ハイデガーこそ、「具体的実存」を意識的生において問うという課題をより巧みに展開しているとレヴィナスの目には映ったのだろう。

レヴィナスによるハイデガー哲学へのまとまった言及は、「マルティン・ハイデガーと存在論」(1932)においてはじめて展開される。同論文はフランス語で書かれたハイデガー哲学に関する先駆的な業績であり、レヴィナスはハイデガーの思想を哲学史上に位置づけることでその革新性を示したあと、存在論的差異にはじまり、世界内存在や時間性、さらには良心や不安といった『存在と時間』の難解な議論や術語を手際よくまとめている。

とはいえ、もちろんこの論文は『存在と時間』のありがちな要約に留まらない意義や特徴を有している。第一に、峰尾が指摘しているように(峰尾 [2019], 124)、その後フランスで隆盛を極めることになる、いわゆる実存主義的な解釈とは無縁であることだ。無論、レヴィナスもこの論文においても実存論的分析に言及し、死や本来性といった実存主義につながる問題にも頁を割いてはいる。とはいえ、レヴィナスが論文の冒頭で、ハイデガーの課題を存在概念の問い直しであると説明し、続いて存在論的差異の説明を施していること(cf. EDE, 81)は、ハイデガーの存在論的哲学に対する理解の水準の高さを示している。

¹⁴ 「フッサールの教授職は、その最も独創的な弟子、マルティン・ハイデガーに譲られたが、今や彼の名はドイツの栄光である。例外的な知性の持ち主で、氏の教えや著作は現象学的方法の肥沃さの最良の証左である。しかも、彼は既に相当な成功を博しており、そこには彼の尋常ならざる威信が示されている」(IH, 91)。

第二に、レヴィナスはハイデガーの「了解」をフッサールの志向性の後継として捉えている。というのも、「人間は存在を了解するという仕方を実存する。この定式は「人間は常に自分にとって自己自身の存在が問題であるという仕方存在する」という […] 別の定式と等価なもの」(IH, 87) であり、この存在了解は、「フッサールによって仕上げられ、ハイデガーによって考え抜かれた志向性の観念」(ibid.) であると述べられているからだ。さらにレヴィナスは、了解のもつ実践的な性格を先の「志向的感情」の問題ともつなげている (IH, 87f.)。現存在による存在了解とは、「観想する理論的概念の形式」において遂行されるのではなく、「気遣い」として、つまり「具体的充実の全体における現存在の存在の研究」(IH, 88) という仕方になされるものだからである。

『存在と時間』における「了解」は、基本的に存在者の存在を了解するという仕方を用いられており、そこで問題となるのは、現存在自身の存在の了解であると同時に、世界において差し当たり出会う「道具」の存在の了解であると言える。その際、現存在は抽象的な認識主体ではなく、常に己の存在可能性を気遣っている存在者であり、了解を実践的な関心から切り離すことはできない。加えて、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において、ハイデガーは現存在に見出される「…に關係する(das Sichbeziehen-auf)」という規定を「志向性」と言い換えている (GA24, 224; 230)。こうした現存在の他の存在者への超越は、「自己了解」や「世界内存在」の特徴を示すものである以上、レヴィナスの理解は正鵠を得たものと言えるだろう。

第三に、時間、それもとりわけ歴史性への注目であり、ここにレヴィナスの強い関心をみることができる。レヴィナスはハイデガーの実存論的分析論の要約を予告的に語る際、「現存在の実存は存在を了解することに存する」という純粹に形式的な構造から出発して、人間の実存の豊かさの全体が展開される。そこでは人間の全体を再び見出すこと、そしてこの存在了解とは時間そのものであることが示されるだろう」(EDE, 86f.) と記している。レヴィナスは『存在と時間』における本来的な時間性や脱自態の統一 (cf. SZ, 329) についても言及してはいるものの、断片的であり (EDE, 95; 102; 109)、レヴィナスの独自性が見出されるのは歴史性への着目である。

[...] 具体的な人間の運命や歴史を意識しつつ、その外部に留まっている静謐で観照的な伝統的哲学における意識の代わりに、ハイデガーは現存在という観念を導入した。現存在は自らの諸可能性を了解する者である。しかし、了解する者であるかぎり、現存在は事実上自らの運命を、すなわちその者が現に(ici bas)それであるところのその実存を引き受け、演じるのだ。かくして、現存在という観念とともに、意識の哲学にも知られていた内的な光は、具体的人間の運命および歴史と分離しえないものとなる。(EDE, 98)

ここでレヴィナスは、意識による志向性ではなく、現存在による存在了解という図式を導入することで、観照的な意識の哲学では扱うことのできなかつた「具体的人間の運命および歴史」に取り組むことが可能となったという評価を下している。とはいえ、ここでの歴史とは、『存在と時間』第72節以降で問題となるような根源的歴史性のことではないだろう。むしろ

る、我々がそこへと投げ込まれ、現に生きている歴史的な文脈やそこでの生を記述しうるかが問題であり、先にこの論文における特徴の第二の点で指摘した、理論的生だけでなく、実践的な生をも扱おうとするハイデガー存在論の豊かさを示すものと言える。

かくして、我々が歴史的な状況へと投げ込まれた存在であるという論点の有無は、レヴィナスにとって、フッサールとハイデガーを隔てる分断を形づくっている。「マルティン・ハイデガーと存在論」の八年後に発表された「エトムント・フッサールの業績」(1940)においても事情は同様である。この論文はタイトルの通り、フッサール現象学の成果を紹介するものではあるが、レヴィナスはその第10節でフッサールにおける反歴史主義を指摘している。

フッサールは、心理学 [...] が普遍的な科学批判を提供するには不適格であることを示し、その著作『厳密な学としての哲学』の第二部で歴史主義に抵抗している。というのも、歴史主義においては、心理主義と同様、絶対的哲学なるものの不可能性に、人間の歴史の様々な時代に相対的であるという帰結に至ってしまうからである。(EDE, 48f.)

レヴィナスは、心理主義と同様歴史主義も特定の状況や文脈に学が左右されてしまう相対主義に陥るがゆえに、フッサールは歴史主義に批判的な態度をとっていると解している。

また、レヴィナスのみるところ、こうした態度は発生的現象学を含めた、いわゆる後期フッサールにおいても本質的に変わりはない。レヴィナスはフッサールの思想の進展に伴って、その厳しい態度が幾分緩和されていくことを認めつつも、「現象学的哲学の構想は、哲学の条件としての歴史というものに対するフッサールの不信の念を示している」(EDE, 49)なのであって、フッサールにとって、歴史はあくまで「思惟によって構成されるものであり、歴史は決して志向性と知解のはたらきを指揮するものではない」(ibid.)と論じている。現象学的還元はまさに「諸事物や歴史のなかに巻き込まれない」がゆえに、そこでの意識は心理主義的なものではない、純粹意識や超越論的意識になりえるのである。

とはいえ、レヴィナスがこうしたフッサールによる反歴史主義に批判的な立場であることは既に紹介した。実際、この論文においても、結論部の手前からハイデガーへの肯定的な言及が開始される。

ハイデガーは、彼にとって一つの剥き出しの事実の不透明性をもつのではない実存の意味を主張することによって、依然として現象学者ではある。とはいえ、その実存の意味は、もはやひとつのノエマの構造をもってはいない。主観は自由でもなければ絶対的でもない。[...] 主観は歴史によって支配され、歴史の中に埋もれている。歴史は主観の根源であり、主観はそれに対して何事をもなしえない。というのも、主観は世界内に投げ入れられている(*est jeté dans*)からであり、この被投性(*déréliction*)が主観のすべての投企、全ての可能(*pouvoir*)に消し難い影響を与えているからである。(EDE, 69)

レヴィナスは、ハイデガーが世界内存在としての現存在に関して、歴史のただなかへと常に既に我々が投げ込まれているという被投性の事実性 (cf. SZ, 187) を認めている点に、フッサールの反歴史主義を乗り越える新しさがあると評価している。レヴィナスにとって「具体的で歴史的な人間としての私自身」(EDE, 69) を描き出すことのできるハイデガー哲学は、

フッサールによる超越論的な理念を体現した主知主義的な側面を乗り越えるものであった。

なお、上で引用した「被投性(Geworfenheit)」に相当するであろう *déréliction* という訳語は、渡名喜が指摘するように、「神に見捨てられる」、「遺棄されている」とも訳しうる宗教的な意味合いを含む語（渡名喜 [2021], 44）である。Geworfenheit の仏訳語にまつわる当時の状況や変遷については渡名喜の説明に譲り、なぜレヴィナスがこうした訳語を選択したのかについてのみ触れておく。渡名喜は「被投性に〈自分が選んだのではない、したがって偶然的に、事実として課せられている〉という含みがあるならば、レヴィナスは […] むしろつねにすでに自らの存在に縛られてそこから逃れられないという制約——あるいは「繫縛」——の側面を際立たせたかったかのようなのである」（*ibid.*, 46）と解釈している。

初期から続くレヴィナスの存在繫縛の問題圏と接続させるこうした説明は魅力的ではあるものの、おそらくはハイデガーの「被投性」を『存在と時間』のみから解釈していることの帰結でもあるように思われる。というのも、丸山が指摘しているように、『存在と時間』以降の、いわゆる「形而上学三部作¹⁵」において、ハイデガーは被投性に関してそれまでとは異なる説明を施しているからである（*cf.* 丸山 [2022], 128）。以下は「根拠の本質について」（1929）からの引用である（なお、引用に際しては丸山による訳を参照した）。

現存在は——たしかに存在者において情態的に己を見出し、存在者によってくまなく気分づけられているとはいえ——自由な存在可能として存在者のもとへ投げられているのである。現存在がその可能性からしてひとりの自己であり、そしてこの自己が己の自由に対応してそれぞれ事実的にあるということ、超越が原生起してもたらされるということ——これらのことはこうした自由の力能それ自体のうちにはない。こうした無力（被投性）(Ohnmacht (Geworfenheit))はしかし、現存在へと存在者が押し迫ってくる結果としてはじめてあるのではなく、むしろこうした無力が現存在の存在をそれとして規定している。（GA 9, 174f. 下線は引用者による強調）

「主観は自由でもなければ絶対的でもない。[…] 主観は歴史によって支配され、歴史の中に埋もれている」（EDE, 69）という先のレヴィナスの記述や *déréliction* という訳語は、こうした被投性に伴う無力さを強調するハイデガーの議論の悲壮さにむしろ忠実な理解を示しているのではないだろうか。

これまでレヴィナスのハイデガー評価は、フッサールによる観想的な意識の哲学を乗り越えるという点において、基本的に肯定的なものであった。しかし、戦後発表された「時間的なものなかの存在論」（1948）においてレヴィナスは、ハイデガー哲学を評価しつつも、そこに「権能((pouvoir))」の哲学を見出し、批判的な眼差しを向けるようになる。

未来の脱自は、それ自体無のうちに書き込まれているが、あらゆる人間的な可能／権能(pouvoir)の源泉でもあり、事実性の過去を条件づけている。そしてそれゆえに、ある程度までは、存在についての可能／権能(pouvoir)の哲学としての観念論の主題は維持され

¹⁵ 1929年に公刊された、「根拠の本質について」、「形而上学とは何か」、『カントと形而上学の問題』を指す。

ているのである。(EDE, 126 下線は引用者による強調)

ここでレヴィナスは、『存在と時間』で脱自における「将来(Zukunft)」が他の二つの脱自態——「現在(Gegenwart)」と「既在性(Gewesenheit)」——に対する優位をもつと語られている (cf. SZ, 329) 以上、言わば未来が過去を条件づけるという関係を認めざるをえないと指摘している。その結果、我々がそこへと投げ込まれている具体的な状況を探求するものであったはずの存在論が、未来への存在可能性の投企の方から了解されてしまう点にレヴィナスは観念論的な発想を嗅ぎ取っている。とはいえ、なぜ未来の脱自は「無のうちに書き込まれて」おり、その結果として、なぜ観念論の維持は「ある程度まで」なのだろうか。

差し当たってここでの「無」は、『存在と時間』において「不安」とともに語られる「無」(SZ, 186f.) としても解釈可能かもしれないが、「ある程度まで」という観念論の維持については解釈資源に乏しい印象が残る。むしろこの箇所は「形而上学とは何か」(1929)を参照していると考えべきだろう。というのも、「形而上学とは何か」の主題は「無」であり (cf. 丸山 [2022], 257)、そこでも「無」は不安を通じて語られはするものの、ハイデガーはそこでより徹底的な無を、すなわち「我々の自由にとって、もっとも固有でもっとも深い有限性」へと我々を連れ去るような無を語っている。「我々は、我々がまさに自己の決定や意志によって我々を根源的に無の前へと運び込むことができないまでに有限的なのである」(GA 9, 118)。

この無へとつながる有限性は、我々の自由を阻むものである以上、自らの存在可能を投企する可能／権能の哲学の自由が無制限ではないことを示している。とはいえ、ハイデガーは同時に、現存在の自由を完全に抹消することはなく、「自由な存在可能として存在者のもとへ投げられている」(GA 9, 174) ことも認めていた。だからこそ、レヴィナスが正しく指摘しているように、未来の脱自は可能／権能の源泉でもありつつも、その自由はある程度まで、なのである。

いずれにせよ、レヴィナスがハイデガーのうちに、フッサールの超越論的観念論とは別ではあるが、観念論を見出したことは新たな展開を示している。レヴィナスはこの論文の末尾で、ハイデガーの存在論を「他なるものに向かう存在的真理を存在論的問いに従属させる」ものであり、その「存在論的問いは、〈同(Même)〉のただなかで、この同それ自体について提起された問いである」(EDE, 128) と述べ、自閉した圏域で籠城するような「王権」として記述している。他なるものを同へと、未来を投企へと回収する権能の全体性をハイデガーのうちに見出すレヴィナスのその後の歩み (cf. TA, 57; EN, 17; 20; TI, 36; 38, etc.) の第一歩を、ここにみることができるだろう。

*

本章では、フライブルクへの留学を終えたレヴィナスが、彼の地で学んだ現象学を自ら語り出す際、いかなる論点にその独自性が含まれていたかを検討してきた。そこで析出されたのは、レヴィナスにとって、現象学が取り組むことを可能にした重要なテーマが具体的な生の存在論と言うべきものであったということである。もちろんそれは、従来の伝統的な哲学のように、主体の存在を対象とは別の仕方ですくすく定立するものではなく、意識の志向性と

いう特徴によって把握されるべきものであった。

我々の具体的な生とは、学的基础づけを可能にする理論的な側面だけでなく、価値や感情といった、観想的なものには還元しえない実践的な側面をもつ。とはいえ、レヴィナスのみるところ、フッサール現象学は次第にその理論的・観念論的性格を先鋭化させ、非客観化作用に対する客観化作用の優位を主張するようになる。こうしたフッサールにレヴィナスは「主知主義」との判定を下し、その弟子のハイデガーこそ、現象学が本来果たすべき生の存在論をよりよく展開していると考えた。ハイデガーによる現存在の存在分析は、存在了解をはじめ、己の存在可能を気遣う実践的な問題関心とともに遂行され、私の存在の意味を具体的な歴史的状況のうちで探求するものだったからである。

ところが、戦後レヴィナスはハイデガーを再読していくなかで、ハイデガーの存在論のうちに、権能の哲学を見出すことになる。とりわけ、脱自における未来の時間性を優先し、そこへと過去の時間性を従属させてしまうハイデガーの議論は、フッサールとは別の仕方、歴史のなかで生きる具体的な生を観念論化してしまうものであるとレヴィナスは考えるに至る。かくして、レヴィナスと偉大な二人の現象学者との関係は、常に我々の生をその具体的な時間のうちで記述するというレヴィナスなりの現象学の眼目をめぐって展開されていたと言えるだろう。

第2章 『実存から実存者へ』におけるメシア的時間

本章では、1940年代のレヴィナスの代表作とも言える『実存から実存者へ』(1948)をメインのテキストとして扱い、そこでレヴィナスが時間についていかなる議論をしていたかを分析する。レヴィナス自身が序文で述べているように、その原稿の大半は大戦期に捕虜収容所にて書き溜められた。そんな本書は、「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」(1934)や「逃走論」(1935)で芽生えつつあった、レヴィナス独自の思想がはじめてまとまった形で発揮された作品であると言えるだろう。

これまで『実存から実存者へ』の読解は、主としてそのタイトルが示すように、「存在者なき存在」という「イリヤ(ilya)」の次元から、いかにして主体が現れるかという主体性論に強調が置かれてきたように思われる(cf. Calin [2005]; Benoist [2000])。存在論的差異を踏まえつつも、「存在とは、常にある存在者の存在である」(SZ, 9)と看破したハイデガーに対して真っ向からぶつかるレヴィナスの主体性についての議論は、たしかに、自己の存在への繫縛から逃れることを趣旨とした「逃走論」から、「主体性擁護の書」(TI, 11)と自身が述べた『全体性と無限』、「迫害」や「身代わり」を核とする『存在の彼方へ』における自己(soi)論に至るまで、重要なテーマであり続けた。

しかしながら、レヴィナス本人による「この研究を導いている根本的な主題は、時間の概念である」(EE, 147)という表明は、やや軽んじられてきたのではないだろうか¹⁶。それゆえ本章では、『実存から実存者へ』を時間論として読むという姿勢を一貫して守りつつ、これまで語られてきた主体や他性といった主題群を時間の観点から解釈することを試みる。

第1節 主体性と時間

最初に、主体の生成である「実詞化(hypostase)」に潜む時間性に光を当てることから始めたい。レヴィナスは、「イリヤ」を「あらゆる存在が、事物も人も無に帰したと想像してみよう」(EE, 93)と想定することで導入している。レヴィナスは、「イリヤ」をあらゆる存在者がいないにもかかわらず、非人称的で無名ななにかがざわめく夜の不眠の経験として描き出している。なお、ここで念頭に置かれているのは、ハイデガーの「形而上学とは何か」における「無」についての議論だろう。そこでハイデガーはすべての存在者の「滑落」によって顕となる「無」を「不安」が開示すると述べているが(cf. GA 9, 112)、それに対してレヴィナスは、すべての存在者の不在によって顕となるのはむしろ「存在(イリヤ)」であり、さらにそれを開示するのは「恐怖」であると述べている。

次に問題となるのは、この「イリヤ」の夜から出発して、いかに非人称的な次元¹⁷から脱

¹⁶ 『実存から実存者へ』における時間の問いを扱った研究がないわけではない。とはいえ、その多くは同書の一側面をフッサールの内的時間意識やハイデガーの「脱自」との対比から考察するものであり、メシア論を含め同書全体を一貫して時間論として読解しているとは言い難い(cf. Chanter [2002], 27; 147-152; Severson [2013], 47; McLure [2011], Ch. 3; 斎藤 [2000], 第III部第三章)。

¹⁷ 斎藤は、「イリヤ」のこの非人称性に着目し、後期時間論においてフッサールが見出した「生き生きした現在」の「絶対的匿名性」を重ね合わせている(cf. 斎藤 [2000], 286-290)。とはいえ、40年代に後期時間論の草稿は公になっておらず、レヴィナスもいわゆる「C草稿」(Hua Mat. VIII)は読んでいないと思われる。したがって、事態の分析としてレヴィナスの議論

出するかである。つまり、あらゆる存在者による分節化が失われた世界で、「はじまり」を可能にする楔を打ち込むことが求められる。それこそが主体の生成である「実詞化」である。

実詞化によって、無名の存在は「イリヤ」としての性格を失う。存在者——存在するもの——は、存在するという動詞の主語であり、それによって存在を自らの属辞とし、その運命に支配を行使する。(EE, 141)

レヴィナスの言う実詞化とは、その語の意味の通り、主語になる主体の出現である。ここで注目すべきは、主体の生成によって「はじまり」の楔が打ち込まれる契機が、人称的な「私」が生起する場所についてだけではなく、時間についても当てはまるということである。レヴィナスは、イリヤからの脱出を不眠の夜が終わり、眠ることが可能になる事態として語っているが、眠ることは、一方で自らが定位することであり、土台としての「場所」をもつことである(EE, 119f.)。しかし他方で、実詞化は、終わることのない永遠かつ無時間的な「イリヤ」を一時「中断」し、時間が流れ出すことでもある(EE, 102; 115f.)。永遠につづくかのような不眠の夜(EE, 111)は終わり、現在が主体によって引き受けられることになる¹⁸。

レヴィナスは、実詞化によって生成した主体を空間的・時間的な開始点として打ち出すことになるが、こうして得られた場所は、ほかのどこでもよい「どこか」ではなく、意識の〈ここ〉である(EE, 119; 121)。意識のゼロ地点とも言える〈ここ〉を獲得した主体は、レヴィナスも注意を促しているように、ハイデガーの「現存在」とは異なっている。なぜなら、現存在は、あくまで世界内存在として、「既に世界を巻き込んでいる」が、定位された意識の〈ここ〉は、「あらゆる了解、地平、時間に先立っている」(EE, 121f.)からである。

このような意識の〈ここ〉は、他の場所(そこ)との関係から特定しうる空間的位置を占める場所ではなく、むしろ先時間的な性格をもち、フッサールにおける「絶対的意識(流)」やそれに注目するなかでたどり着いた後期時間論における「原印象」の議論を彷彿とさせる(cf. 伊原木 [2010], 27)。意識の〈ここ〉は、絶対的な「今」という開始点であり、「定位は現在としての瞬間の出来事そのものである」(EE, 124)からだ。

それゆえ、主体に担われた現在は、川のような時間の流れ全体のうちで相対的に位置づけられるようなものでない。むしろ、絶対的な開始点であるがゆえに、行き場のない孤立した現在であり、「自分自身に囚われている」(EE, 135)。そもそも主体は、現在を引き受けるものとして定義されたがゆえに、「現在はこの自身からの到来、「私」という存在者による実存の我有化である」(EE, 141)と言える。つまり、私の存在を所有することができるのは、当然私を措いてほかない。それゆえ主体は、自己自身の存在の「重み」を引き受けることになり、今度は主体が「自己の存在に繫縛される」(EE, 141f.; 149f.; 153)という事態に陥ってしまう。現在を担いとした主体は、未だ存在への繫縛から救済されてはいない。

「イリヤ」に融即する実詞態は、孤独として、自我のその自己への決定的な繫縛として

がフッサール時間論と近い次元を問うているという指摘には賛同するものの、哲学史ならびに思想史的な観点からは正確とは言い難い。

¹⁸ 「現在とは、実存の無名のざわめきのなかでこの実存と格闘し、それと結ばれ、それを引き受ける一つの主体の出現である」(EE, 48)。

再び見出される。[…] 自我にとって自己自身ではないことが不可能だということ、このことが、自我が自らの存在に釘づけにされているという自我の根底的な悲劇をはっきりと示している。(EE, 142f.)

この繫縛から逃れるためには、なにが必要なのであろうか。レヴィナスによれば、それは「決定的なもの(*le définitif*)¹⁹を拒否すること」であり(EE, 143)、エロスの次元における他人の他性である(EE, 145)。しかし、レヴィナス本人も参照を促しているように、他人とのエロスの関係は、『実存から実存者へ』ではさほど踏み込んで述べられず、むしろ同時期の『時間と他なるもの』で展開されている(cf. TA, 77-89)。それゆえ、次節では、レヴィナスがエロスとは別の道を見出している点に注目したい。それこそが「メシア的時間」である²⁰。

第2節 メシア的時間

レヴィナスは、『実存から実存者へ』の冒頭で「壊れた世界」や「転倒した世界」という表現は、ありふれて月並みなものになってしまったが、それでもやはりある真なる感情を表現している(EE, 25)と述べている。これは戦禍によって親しい者たちを失ったレヴィナスの率直な意見であるのだろう。実存は「世界の終末(*la fin du monde*)」(EE, 26)という観点でも考察されている。ではレヴィナスにとって「世界の終末」とはいかなるものであったのか。

欲望の諸対象の背後に、世界を曇らせる爾後の合目的性(*finalité*)の影が浮かび上がるのは、悲惨と困窮の時代である。死なないうために食べ、飲み、暖を取らねばならないとき、またある種の苦役の場合のように、糧が燃料となると、世界もまた転覆し不条理なものとなり、更新されるべきものとして、その終末に達したように思われる。時間の蝶番が外れる。(EE, 68)

ここで「合目的性」と呼ばれ、念頭に置かれているのは、ハイデガーが『存在と時間』第3章A節で行なった、道具との「配慮的な交渉」(SZ, 67)や道具の「指示連関」(SZ, 70)、現存在の存在にかかわる「目的であるもの(Worum-willen)」(SZ, 84)等についての分析において取り出される「～のため」という構造である。これに対して、レヴィナスが考える我々の生とは、様々な行為がそうした「～のため」という目的の連関に縛られた世界で生きることではなく、諸々の行為の「そのすべてが生きること」(EE, 67)である。それゆえレヴィナスは、「～のため」という合目的性へと解消されることのない、「対象と欲望が完全に一致する」(EE, 65)生き方を、糧へと向けられる志向の「真摯さ(*sincérité*)」(ibid.)として捉えた。

¹⁹ 「決定的なもの」は、1934年の論考「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」において、生物学的な遺伝や血(筋)などの身体への繫縛を悲劇的なものとして捉える際に既に使われており(QR, 18f.)、『実存から実存者へ』の萌芽とも言うべき「逃走論」(DE, 95)においても現れている(cf. 渡名喜 [2014], 164-168)。

²⁰ 「メシア的時間」という論点は、藤岡 [2005]に負っている。なお、本章が扱うレヴィナスのメシア論は、しばしばキリスト教神学の側から捉えられる、水平史観ないし進歩史観を伴った「未来終末論」と呼ばれるようなもの(cf. 柏原 [1998])とは異なるものであることを先に指摘しておく。

しかしながら、「悲惨と困窮の時代」にあつて、行為は行為そのものを楽しむのではなく、すべては「死なないために」という仕方都合目的性に支配される。志向の真摯さが欠落し、合目的性に支配された世界をレヴィナスは時間の観点から「経済の時間 (le temps de l'économie)」として記述している (EE, 153f.)²¹。この「経済の時間」ないし「経済的な時間 (temps économique)」(EE, 156f.) にあつては、時間は過去から現在、そして未来へとよどみなく流れており、そこではあらゆる瞬間が等価である。

努力とその果実を享受する余暇との交代が、世界の時間を構成している。世界の時間は単調である。そこではあらゆる瞬間が等価だからだ。[...] 状況ないし努力としての実存への関わり合いは、状況の現在そのものにおいて回復されるのではなく、押しえつけられ、埋め合わされ、そして補償される。それが経済的活動というものだ。(EE, 154)

「経済の時間」において、各々の瞬間は等価的であるため、たとえば今日の労働の苦しみが明日の「報酬」(EE, 154) によって補填されることが可能である。それゆえ、こうした経済の時間をレヴィナスは、「代償の時間 (temps de la rédemption)」(EE, 155) と言い換え、「正義の時間」ないし「メシア的時間」と対置する。

この「代償の時間」は、希望にとって十分ではない。涙が拭われ、死の報復がなされるだけでは希望にとって十分ではない。いかなる涙も失われてはいけなしいし、いかなる死も復活なしで済まされてはいけなしい。希望はそれゆえ、分離された諸瞬間で構成された時間では満足しない。それらの瞬間を踏破することで、自我は、最初の瞬間と同様に非人称的な後続の瞬間のうちに自らの労苦の報酬を手に入れようとする。だが、希望の真の対象とは、メシアあるいは救済である。(EE, 155f.)

仮に未来に何らかの報酬や報復が現在の苦しみや死の埋め合わせとして提示されたとしても、それは現在の苦しみを取り去ることにはならないし、ましてや死を本当の意味で補填することなどできない。ゆえに、代償の時間にあつて「労苦を償いうるような正義は存在しえない」(EE, 156)。むしろ真に求められるべきは、現在を未来によって償うことでなく、涙が流された「現在の復活」である。この現在の復活を可能にするものこそ、「メシアあるいは救済」であり、それは「償いえないものの償いを希望すること」(EE, 156) でもあると言えるだろう。

時間の本質とは、この救済の要請に応えることに存するのではないか。主体に外的な経

²¹ 藤岡は、真摯さとしての世界において「欲望とその対象が一致」している点に「等価性」を読み取ることで、「経済的な時間」を自足した真摯さの構造として展開している (藤岡 [2005], 220)。しかし、本論文ではむしろ「経済的な時間」を合目的性に支配された時間と解する。なぜなら「経済的な時間」において、各々の瞬間は等価的であり、現在の労苦が未来に補填されるがゆえに、いま労働することは、未来の安寧の「ために」であり、労働そのものを生きてはいないからである。それゆえあくまで『実存から実存者へ』における時間解釈としては、ハイデガー的な合目的性やそれに連なる経済的時間は、「真摯さ」や正義の時間と厳しく対立させられていると解するべきだろう。

済的時間の分析は、現在をただ償うだけでなく、甦らせるはずの時間の本質的構造を避けて通ってしまうのではないだろうか。未来とは、何よりもまず現在の復活なのではないだろうか。(EE, 157)

レヴィナスはここでも現在を過去と未来とに繋がれた連続的なものと考えていない。連続的に捉えられる時間は、各々の瞬間が等価的な「経済的な時間」であって、レヴィナスが時間の本質として考察している「メシア的時間」と相容れるものではない。救済の時間において、個々の瞬間は交換不可能な特異な瞬間であり、救済も「今・ここ」の現在の復活として捉え返されるべきである。ゆえに、レヴィナスの「瞬間」概念は、継起的に連続するのではなく、むしろ断絶し、ズレを含みつつ「うちに-立ち止まる (in-stance)」ものとして解されるべきだろう。

では、こうした特異な瞬間概念のもとで述べられる「救済」ないし「メシア」とは、いかなる事態を意味しているのだろうか。そこで、本節では「捕囚手帳」に見出される記述を確認し、次いで、伝統的なユダヤ思想におけるメシア理解に加え、ゲルショム・ショーレムのメシア論との対比を通じて、レヴィナスが用いる上記の概念の内実を明らかにしたい。

最初に、レヴィナスが問題にする「救済」の源流を探るため、戦時中捕虜として収容所にいた際レヴィナスが書き溜めた「捕囚手帳」を手掛かりにしよう。レヴィナスは 1942 年に書かれた第二草稿²²で、はやくも自身の思考の体系について以下のように述べている。

体系は以下のように組織される。

私は現在の決定的なもの(*le définitif*) である。——私によって、徐々に消えゆく現在は記憶においてよりもよりよく継起する(記憶は私を前提にしている)。この私という側面は、私の自己への現前である。——しかし、「私」とは同時に決定的なものが非-決定的であるものでもある。——この非-決定的なものによって、現在が贖われねばならない——この非-決定的なものによって、希望が、現在への希望があるのである。ここに救済の弁証法——自らの親密さ(*intimité*) から解放される私の弁証法がある。[それは]他人との親密さである。「他人との融合」があるのではない。——まさしく私の二元性があるのである。(O1, 66)

初期レヴィナスの中心テーマは、自己の存在へと磔にされているという自己繫縛からいかに逃走するかであり、この逃走が「決定的なものを拒否すること」と述べられていたことは既に確認した。この草稿において、レヴィナスは自己に繫縛されているという決定的なものとは別に、非決定的なものを「私」のうちに見出しているが、本論文では「私」のうちに見出されるこの決定的なものと非決定的なものとの間の弁証法に救済が位置づけられている点に注目したい。一方のテーゼを構成する「決定的なもの」は、自己同一性を保証するものとして肯定的にも解釈できるだろう。フッサールの時間論においてそうであったように、時間意識のうちで原印象は次々と継起的にやってくるが、到来した瞬間、もはやそれは原印象ではなくなり、それと同時に新たな別の原印象が到来してくる。時間を流れる川のように考

²² 以下で引用した箇所については、既に渡名喜 [2021], 96-7 による研究がある。

えた場合においても、厳密な意味での「今」という現在は「徐々に消えていく」。この消えゆく現在を記憶として保持したとしても、記憶は往々にして曖昧なものであり、また諸個人に差があれ、限界を有している。しかし、この刹那的現在に居合わせている私は、その「居合わせ」という限りにおいて疑う余地なく同一なものと言える。フッサールの後期時間論において、「生き生きした現在」の同一性が、反省によって確認される以前に成り立っていたように (cf. 斎藤 [2000], 55)、反省やそれを可能にする記憶の手前で私の同一性が認められねばならないからだ。「記憶は私を前提にしている」とはこの謂いであろう。

しかし、この現在において礎になった私は、前述した通り、存在繫縛の次元に留まり続けることになってしまう。そこで存在の同一性や決定的なものを破壊するアンチ・テーゼが導入される。「非決定的なもの」は現在の繫縛を突き破るが、このアンチ・テーゼは、自己の同一性をも破棄し、「私」なるものが成立する以前の段階に、つまり「イリヤ」の夜のざわめきへの融即という次元に逆行することにもなりうる。そこで両者は止揚され、私が自己同一性を有しつつも、繫縛から逃れるあり方が提出される。つまり、私が私でありつつも、自己の存在に縛られることなく、他人との関係においてあるという存在様態が定立されることになる。こうしてレヴィナスは、私のあり方と現在という時間性に注目することで、お互い相反するも、一方だけでは存在の次元からは救われない両者を弁証法的に統合することで、「救済」を他人との関係として考えていたと言えるだろう²³。

次いで、レヴィナスのメシア論をユダヤ教思想における「メシア」理解との比較によって考えてみたい。「メシア」とは、油を注がれた者、聖別された者を意味するが、ユダヤ教における伝統的な理解では「神によって指名され、神によって、世界から悪を取り除き、決して揺るがぬ固い基礎の上に善を打ち立てるための力と権威を授けられた人間のこと」(スタインバーグ [2012], 280) と説明されてきた。典拠の一つとなっている「イザヤ書」(11:1-9)において述べられているように、メシアはユダヤ民族に危機が迫ったときに現れる救世主として、つまりは一人の人格として考えられている (cf. 平石 [1988])²⁴。

その上で、ユダヤ教におけるメシアの問題をさらに検討するため、ショーレムのメシア論「ユダヤ教におけるメシア的観念を理解するために」(1959)を取り上げたい。ショーレムは、19世紀に栄えた「ユダヤ教科学」において切り捨てられたカバラを中心とした神秘思想の学問的意義の復権に寄与し、レヴィナスにも影響を与えた思想家であるが、ショーレムによるメシアニズム研究は、『ユダヤ教神秘主義の主潮流』(1941)や『カバラとその象徴的表現』

²³ とはいえ、のちの『全体性と無限』においては、弁証法的な解決は一貫して棄却されることになる。なぜなら、弁証法的な思考においては、〈同〉と〈他〉が同じ水準で措定され、それらが止揚されることで全体性に帰着してしまうからである。ゆえに弁証法では〈他者〉の他性である超越や無限を扱うことはできない (cf. TI, 27; 54; 158ff.; 222; 309; 334)。レヴィナスは『全体性と無限』においてこれまでの〈他〉の定義を「私ではないもの」「把握できないもの」という否定性の含みをもったものから、「私の理解を超越する無限なもの」、「欲求(besoin)ではなく、欲望(désire)を向けられるもの」へと改鑄することになる (TI, 7; 21; 30-32; 211f., etc.)。なお、『時間と他なるもの』に1979年に新たに付け加えられた序文においても同様の反省が述べられている (TA, 9f.)。

²⁴ 平石はこの論文において、旧約聖書以外にも旧約外典や旧約偽典のテクストを精査することで、ユダヤにおけるメシア像を民族的・政治的「王・メシア」というグループと、黙示論的終末論的メシア像を継承する「救済者・メシア」というグループとに分類しているが、この枠組はショーレムの区分を引き受けているものと見做してよいだろう。

(1950)を総合するかたちで、この「ユダヤ教におけるメシア的観念を理解するために」としてまとめられ、エラノス会議において発表された。この論文でショーレムは、メシアニズムを二つのタイプに分類している。一つは復興的メシアニズムであり、もう一つはユートピア的メシアニズムである (Scholem [1963], 11f.)。前者は復古主義的とも言えるもので、ダビデの王国の繁栄を取り戻し、ユダヤ民族の再興を希求する理想的な共同体モデルである。なおこのタイプのメシアニズムは、黙示的性格が極力排除され、マイモニデスを中心とする中世のラビ・ユダヤ教正統派の理性主義と結びついている。

これに対して後者は、ユートピア的なものであり、黙示思想的要素が強く反映されている。ビアールが卓抜した仕方で要約しているように、「ユートピア的=破局的な観点は […]、以前経験されたいかなるものとも異なった、[…] まったく新たな世界を心に描いた。黙示的な歴史理論によれば、新しいアイオーンは、歴史的連続性の突然の断絶によって先行されるであろうし、根源的にまったく新しい律法によって特徴づけられるかもしれなかった」 (Biale [1982], 149) ものである。それゆえこのメシアニズムは、異端的な反律法主義的性格を持つことになる。とはいえ、ショーレムによれば、この相矛盾するかに見える両者は、対立してはいるものの相互補完的な関係なのであって、どちらか一方だけでは不十分である。メシアニズムは、むしろこれら両側面の間の対決のうちで捉えられねばならないと語られる (Scholem [1963], 56)。

レヴィナスのメシア理解と比較すると²⁵、ショーレムの一つ目のメシアニズムのタイプとは、マイモニデスに代表される理性主義的な側面を重視する点で両者は一致するものの、狭い意味でのユダヤ民族のみの再興を考える点に相違が見られる。他方で、後者のタイプについては、レヴィナスはユダヤ教の本質を「タルムードを介した旧約聖書」(ADV, 166) とし、なによりもテキストとその注解との対話を重視したため、黙示的メシアニズムの持つ反律法主義的な性格を受け入れることはないだろう。

しかしながら、後者における時間の議論、すなわち時間の連続性が断ち切られ、「今・ここ」にメシアが到来し、救済するという「切断」「断絶」の時間性は、レヴィナスのメシア論との共通点として挙げることができるだろう。レヴィナスの言う「メシア」は、ユダヤ教における議論の蓄積を踏まえつつも、そのような用法とは異なる射程を持ち、現在そのものが復活し、救済が可能になる時間の概念として提示されていることに注意せねばならない (cf. Bensussan [2001], 46)。それゆえ、レヴィナスは、現在が川の流れのような時間の全体に位置づけられることなく、現在の苦しみや過ちが「今・ここ」において贖われ、赦されることを可能にする次元を「メシア的時間」として切り開いたとまとめることができるだろう²⁶。

現在が現在において救われるメシア的時間が要請する時間性にあつて、現在は「今・ここ」

²⁵ ショーレムのメシア論は、19世紀におけるドイツの「ユダヤ教科学」への批判と、それを可能にすべく推し進められた17世紀におけるシャブタイ主義についての浩瀚な研究によって培われたものであり、ショーレム自身のシオニズムとの関係も含めて考察されねばならないが、本章の分析はメシアニズムにおける時間性に注目するに留まる (cf. Sugarman [2012]; 上山 [2009]; 市川 [2009])。

²⁶ こうしたレヴィナスのメシアは、ベンスーサンが析出した「世俗化されたメシアニズム」に対置されたメシアニズムのもつ諸特徴 (予期せぬもの・瞬間・緊急性) に合致する (cf. Bensussan [2001], 60; 64; 132-3)。

として断絶している。しかし、そうであるならば、いかなる意味でも未来や過去は存在しえないことになってしまうのではないか。そこで、上記のような特異な時間の概念のもとで練り上げたレヴィナスのメシアニズムが、いかなる帰結に辿り着くのかを取り上げたい。レヴィナスは、「切断」や「断絶」の時間性を問うべく、「瞬間」概念に着目している。以下、ユダヤ的な背景を持ちながらも、レヴィナスがいかにこの切断された時間性を問うているかをみていきたい。

第3節 瞬間と他性

以下では、「メシア的時間」という論点だけでは分析しえなかった次の二点、すなわち(1)瞬間のもつ特異性を保持しつつも現在に孤立せず時間が流れるというレヴィナス独自の時間理解と、(2)そのような時間理解における「他なるもの」が介入する次元の内実をとともに明らかにするものとして、レヴィナスによる「連続創造説²⁷⁾」への言及を解釈し、『実存から実存者へ』の時間論を再構成したい。

レヴィナスによれば、伝統的な哲学は、特異的な瞬間を看過しており、そこで瞬間は、あくまでその意味を流れる時間全体の弁証法から借り受けたものに過ぎなかった (cf. EE, 127)。この伝統的な枠組みにおいて、時間は不断に流れる等価的な瞬間から成り、ある瞬間のあとにまた別の瞬間がその遺産を受け取るように続いていく。しかし、『実存から実存者へ』においては、ある瞬間が次々と到来する別の瞬間によって踏破され置き換えられることのない特異的な瞬間ないし「瞬間そのもの」が分析の俎上にあがっていることに注意しなければならない²⁸⁾。

では、この瞬間の持つ特異性をいかに考えるべきなのだろうか。さらには、時間の様相や流れを認める場合、この瞬間の特異性とどう折り合いをつけるべきなのだろうか。そこでレヴィナスが注目するのが、デカルト（あるいはマルブランシュ）の「連続創造説 (la création continuée)」である。レヴィナスによれば、「デカルトやマルブランシュの連続創造説は、現象的次元では、瞬間が次の瞬間に結合しえないということを意味している」(EE, 128)。連続創造説とは、デカルトが『省察』第三省察（および『哲学原理』(AT VIII-1, 13)、『方法序説』(AT VI, 35-36)）において言及するものであるが、差し当たり『省察の』該当箇所 (AT VII, 48-49) に限れば、以下のような内容である。——時間における諸瞬間は相互に独立しており、すべての時間は無数に分割されうるものである。すると、ある瞬間に私が存在していたとしても、別の瞬間には存在しなくなってしまうということを否定できない。にもかかわらず、私が一定期間を越えて（諸瞬間を踏破して）存在し続けているのなら、その瞬間ごとに私を存在せしめる力が働いていなければならない。しかし、私のうちには、一瞬たりとも己を維持しうる能力など見出だせない。したがって、私は神によって、瞬間ごとに創造さ

²⁷⁾ レヴィナスの連続創造説への注目は、既に「捕囚手帳」において確認できる (O1, 60)。本節では『実存から実存者へ』の記述に従い、デカルトによる連続創造説のみを扱うが、のちにレヴィナスはヴォロズインのラビ・ハイムによるユダヤ教的な神による連続創造にも言及している。ラビ・ハイム『生の魂』にあてた序文を参照 (cf. Rabbi Haïm de Volozine [2006], IX)。

²⁸⁾ ここでレヴィナスは「他の諸瞬間との関係のうちには存しない瞬間という出来事」に注目し、そこに「瞬間に固有のドラマを、つまり実存を求める瞬間の戦いを」(EE, 129) 見て取るようとしている。

れていなければならない。また、神がこうして世界を維持するはたらきは神が世界をはじめに創造したはたらきと同じものであり、被造物である私は、神なしには一瞬でさえ存続できないのである。

連続創造説はデカルトにおいて「神の存在証明」、それも「ア・ポステリオリな神の存在証明」の契機として論じられる概念であり、その解釈をめぐっては、これまで多くの議論が存在するが²⁹、先の該当箇所ではデカルトは瞬間の「非連続性」ないし「相互独立性」を主張していたと解するジャン・ヴァール「デカルト哲学における瞬間の観念の役割について」(1920)をレヴィナスに影響を与えた解釈として挙げることができるだろう。ヴァールの解釈は、同時代にエティエンヌ・ジルソンも主張していた説に近く、戦後マルシャル・ゲルーらによっても引き受けられる正統的なものであるが、ガーバーの言葉を借りるなら、上記の解釈者たちの見解は「神が連続的再創造を通じて維持する被造世界は、持続を欠いた瞬間の世界、すなわち時間的原子論であって、それぞれの世界は神によって継起的に創造されるのである」(Garber [1992], 269)とまとめることができる。

レヴィナスがこのヴァールの論文を直接引用することはないものの、レヴィナスの「連続創造説」への着目や、瞬間を持続に対置し異なるものとする時間理解が、ヴァールのデカルト解釈から影響を受けたと考えることは——両者の深い交流を考え合わせれば——無理からぬことであろう。こうした瞬間と創造の議論から、レヴィナスは時間における他性の問題へと歩みを進めることになる。

もし時間が、連続創造説が明かすような持続を欠いた非連続性でないのだとすると、瞬間はその前の瞬間から意味を借り受けつつ、不可逆的なつながりになり、流れる時間の流れそのものに従属してしまうことになるだろう。しかし、そのような等価的な時間は、レヴィナスによれば「希望にとって十分ではない」のであった。それゆえ、時間の本質に瞬間の非連続性を見出し、不可逆的である時間が宙吊りにされる現在を考えねばならない。

たしかに、このような非連続的な時間のもとでは、ある孤独な瞬間しかないがゆえに、主体が現在に閉じ込められるという繫縛の次元と構造上変わっていないかのようにも思われる。しかしそうではなく、事態はいまや他性の問題へと進んでいる。レヴィナスが捉えた現在の瞬間は、「あらゆる了解、地平、時間に先立っている」のであり、その意味で時間の根源である。この現在の瞬間は、時間の根源ないし源泉点であるがゆえに、対立物を持たず、己を客観的な流れる時間に組み入れることもできない。言い換えれば、「時間を弁証法的に構成できない」のであって、レヴィナスの言葉で表現するならば、「独力では切り抜けることはできない」ということを意味している (EE, 159)。それゆえ、現在が現在でありながら私が救われるためには、時間のさらに根底に絶対的な「他性」が要請されることになる。

「私」は自分の現在から自由ではなく、独りで時間を踏破することも、単純に現在を否定することで代償を見出すことも出来ない。現在の決定的なものの中に人間の悲劇を位置づけ、「私」の機能をこの悲劇と不可分なものとして措定すると、我々は主体の救済の手段を見出すことはできない。救済は、主体におけるすべてがここにあるとき、他所からやってくるほかない。(EE, 159)

²⁹ 連続創造性に関する先行研究の整理には以下を参照した (cf. 米虫 [1995]; 吉田 [2000])。

他の瞬間の絶対的他性は、[……] 決定的に自分自身である主体のうちには見出しえない。この他性が私に訪れるのはただ他人によってのみである。(EE, 160)

レヴィナスの考える特異な瞬間は、持続的な時間が有する全体化を断ち切るという点で主体の到来と不可分なものとして考えられた。しかし、この特異な瞬間だけでは、時間が流れるという契機を見出すことはできない。デカルトにあっても、時間が時間として流れるには、各々の瞬間に世界を創造する神という、私や時間それ自体からは他なるものを必要としていた。まさに瞬間に閉じ込められたレヴィナスが要請する他性とは、このデカルトの神と同じ身分であると言えるのではないだろうか。自己を現在において定位しつつも、全体化されぬ時が流れるためには、現在が未来によって償われるのではなく、その現在において贖われるメシア的な時間性が求められることとなるのである。

*

本章が主題とした『実存から実存者へ』におけるレヴィナスの時間論とは、(1)現在・過去・未来が途切れることなく等価的に持続する時間を拒否し、(2)時間のエレメントのうちに、より正確に言えば、時間の原子たる現在の瞬間そのもののうちに「断絶」を見て取り、(3)その断絶を保持しつつも、時間が流れることが可能になる契機として「他性」を見出すという構造であった。以上によって、40年代のレヴィナスが繫縛や停止という「決定的なもの」を打ち破り、そこから解放されること——すなわち、「非決定的なもの」へと至ること——を中心的な課題として展開していたことが明らかになるだろう。こうした構造は、『時間と他なるもの』や「現実とその影」など40年代の他の著作においても取り出されるばかりか³⁰、『全体性と無限』においても引き継がれていくことになる。

³⁰ 本論文では紙幅の都合上、十分に論じることができないが、『時間と他なるもの』におけるエロス論については本論文第5章第1節において一部取り上げたものの、その詳細は渡名喜 [2021], 209-227 を、「現実とその影」における「作品」論については、Armengaud [1991]; Murakami [2002], 84-98; 郷原 [2011], 78-88; 村上 [2012], 68-78 を参照。

第II部 『全体性と無限』の時間論解釈

第3章 現在と主体

『全体性と無限』第二部は、「享受(jouissance)」や「エコノミー(économie)」という主体の在り方が主題となっており、〈同〉と〈他〉という同書の最も形式的な区別のうち、〈同〉の構成を説明するものとして、あるいは「主体性の擁護」(TI, 11)を掲げた意図の内実を明かすものとして、これまでも多様に解釈されてきた。もっとも代表的と言えるのは、享受論に見出される感性的な身体性に注目するものであるが(Calin [2005]; 平岡 [2009])、個別の論点としては、そのような感性論をフッサールに代表される理性主義的な認識論との対比のもとで理解しようとする研究(石井 [2016])や、ハイデガーの道具論や空間論への批判的言及からその意義を検討する研究(藤岡 [2014], 141-174; 小手川 [2015], 89-117)、貨幣論とも絡めたエコノミーの読解(熊野 [1999], 33-62; 三浦 [2002])などが挙げられる。こうした諸研究は、たしかにレヴィナスの記述をそれぞれの仕方で再構成し、その独自性に光を当てたものであると言える。

しかしながら、少なくない先行研究は、レヴィナスの主体性論を分析する際に、享受論とエコノミー論のいずれかに注力する傾向にあり、享受とエコノミーを一貫して読み解くという視座は乏しいように思われる。事実、レヴィナスの記述を大略的に追うと、享受論においては、生の内容となる「糧」を、認識対象と見做すことなく、また特定の目的との連関のもとで理解することもなく、ただ楽しむというエゴイスティックな在り方が記述される。にもかかわらず、エコノミー論では、労働や所有という契機によって、享受において受け取るほかなかった元基を自らの目的に資するものとして、我が家という馴染みのある圏域に位置づけ直す働きとして記述される。こうして、当初享受はハイデガーの「～のため」という道具連関と厳しく対比されていたが、エコノミーの次元にあつては、むしろハイデガーの議論とは親和的になり、感性的な次元も後退すると言ってよい。ゆえに、仮想敵として持ち出すのがフッサールであれハイデガーであれ、享受における感性的な在り方にのみ注目する場合、その観点を保持したままエコノミー論を読解することは困難なように思われる³¹。

そこで本論文は、享受論とエコノミー論を統一的に解釈するため、新たに〈時間〉という観点を採用する。より具体的には、享受を、主体の「今・ここ」が定位される瞬間的で刹那的な時間の次元として読解し、次いで、エコノミーを、現在を中心としつつも、想起可能な過去と予測可能な未来とが地続きとなった幅のある時間性を切り開く次元として解釈する。そうすることで、享受とエコノミーの差異と連続性をあらためて明確化し、第二部の議論全体の進行を時間という視座から通覧することが可能となるだろう。

第1節 享受の時間性

本節では、享受論を、「今・ここ」が定位される瞬間的な主体の時間性として解釈する。そのためにも、まずは享受の基本的な構造を確認することからはじめたい。

³¹ ただし、享受とエコノミーの両主題を俯瞰して読解する際、「分離」という「同」の構造原理に着目したものに Vanni [2004]や石井・高井 [2019]がある。

レヴィナスは享受を「～を生きること(vivre de...)」と定式化している。この「～を生きる」の～には「生の内容」が入り、それは「糧 (nourriture)」と術語化される (TI, 113f.)。その際、「糧」は飲食を典型とした生命活動の維持だけではなく、「私の生を保証するための必要最低限 (le strict nécessaire) 以上のもの」(TI, 114) であるとされ、生を「占領し」、「楽しみ」をもたらすものという意味を有している。

もし享受がなんらかの内容をただ受け取るだけの活動であるならば、享受は、刺激に対する反射や植物・動物的な本能の次元、あるいは物理的な因果関係と区別できないだろう。そうではなく、享受は、「糧」を受け取ることで喜びや悲しみなどを得る価値を帯びた自らの生そのものにコミットする高階の心的作用が伴う点に特徴がある (cf. TI, 115-6)。レヴィナスはこうした享受を「同の最初の運動」(TI, 119) と述べている。というのも、生の内容である糧を楽しみ、価値を帯びたその生を他でもない自らの生として愛す「生への愛」こそが、「享受において初めて〈私〉が結晶化する」(TI, 154) という「個体化の原理」(TI, 157) になっているからである。

では、このような享受はいかなる時間性のもとで語られているのだろうか。この点を考察するために、まずはレヴィナスがハイデガーの議論との対比で享受を説明している箇所を参照したい。

我々は、「美味しいスープ」、空気、光、風景、労働、観念、睡眠等々を生きている。[…]
我々がそれを生きるものはまた、ペンがそれによって書かれる文字のための手段であるように、「生の手段」なのではない。[…] それを我々が生きる様々なものは、用具ではなく、ハイデガー的な意味での道具でもない。我々がそれを生きる様々なものの存在は、ハンマーや釘や機械のように、その存在を描く有用性の図式によって汲み尽くされるものではない。(TI, 112f.)

レヴィナスは、享受を「～のために」という手段-目的の連関（合目的性）においてなされるのではなく、それ自身が目的であるような、生の内容を楽しみ、生きる在り方として記述している。使用と対比された享受のこのような特徴づけは、アウグスティヌスによるそれとも重なるものであるが、なによりもまずハイデガーの現存在、とりわけ日常性の分析への批判となっている³²。ハイデガーにあって、世界内存在は「現存在の根本構制」(SZ, 52) であるが、とりわけその日常性の分析の主要な特徴は、配慮的な気遣いにおける道具との交渉である (cf. SZ, 66f.)。それに対して、既に 40 年代のレヴィナスは、世界を、手許存在者との交渉である以前に、糧との関係である点を示そうとしていた³³。ただし、しばしば引き合いに出される「現存在は決して飢えることはない」(TI, 142) という表現は、誤解やすれ違いを招く危険性があることに注意する必要がある。なぜなら、第一に、たしかにハイデガーの議論のうちに享受に相当するものは不在であるが、そのことはすぐさま現存在が飢えた

³² アウグスティヌスの使用と享受の用法を分析し、ハイデガーとレヴィナスの議論を哲学史のうちに位置づけ直したものに藤岡 [2021]がある。

³³ 「ハイデガーが見落としたように思われるのは——ただし、これらの主題に関して彼が見落としたというのが本当だとしたらであるが——、世界が様々な道具の体系である以前に、様々な糧の総体であるということである」(TA, 45)。

り満たされたりすることを不可能にするわけではないため、批判として説得的ではない印象を与えてしまうからだ。第二に、糧との関係の有無を飢える可能性の有無と等価なものとして捉えてしまうと、生を楽しませる内容一般という糧の意味を、生存に必要な栄養摂取に関係するものへと不必要に狭めることにつながるためである。あくまでレヴィナスの意図は、実際にもものを食べ、水を浴び、景色を楽しむような享受を、なにか別の目的のためではなく、それ自体を目的として楽しむ、即時的で刹那的な——あるいは「快樂主義的な」(TI, 142)——主体の在り方として示すことに存している。

また、享受の主体とハイデガー的な現存在との比較は、それがその内にあるような環境の観点からも語られる。

私の感性は、ここにある。私の定位のうちにあるのは、局所化の感情ではなく、私の感性の局所化である。定位は、絶対的に超越を欠いており、ハイデガーの現(Da)による世界の了解とは似ていない。存在することの気遣いでも、存在者との関係でもなく、世界の否定ですらない。そうではなく、享受における世界への接近可能性である。感性、生の緊密さそのもの、無反省な自我の素朴さであり、本能以上、理性未満なのだ。(TI, 146)

ハイデガーにあって、現存在は世界内存在として「既に世界を巻き込んでいる」(EE, 121)。ここでレヴィナスが享受の主体を、世界内で他の存在者たちとの配慮的な気遣いのもとで関わる現存在の在り方と対比することで示したいのは、享受の主体が気遣いや交渉、目的といったものを欠いた、没入の如きものである点である。さらに、現(Da)の否定に注目するならば、「現存在は、自分の「ここ」を周囲世界の「そこ」から理解している」(SZ, 107)と語られるのに対し、レヴィナスは「そこ」なしに身体の「いま・ここ」での享受において、「私が私である」という个体化の原理を見定めていると言うことができるだろう。

とはいえ、享受の主体が周囲世界の「そこ」を欠いているからといって、レヴィナスは享受の主体を一切の世界や他の存在者と関係しない孤立した主体として提示しているわけではない。享受論の導入にあって、レヴィナスは生ける＝飢える身体性を強調していたため、糧の例がパンなどの「物」に偏っていたが、私の身体を支え、養うものは一つの対象的事物なのではなく、身体がそこに浸るような「環境(milieu)」(TI, 136)であると言い直される。レヴィナスは新たにこの環境を「元基態(l'élémental)」ないし「元基(élément)」と呼ぶ。この元基態は、「共通の、所有不可能な、本質的に「誰のものでもない」基底ないし領域」(TI, 138)なのであって、レヴィナスは例として大地や大気を挙げている。元基を捉えるにあたって、重要なのは「物」との対比であろう。実体として考えられた「物」は輪郭をもっているが、それに対して元基は「形なき内容」(ibid.)であって、ひとが浸り、接する限りでの「面(おもて)」(TI, 146)として提示されるものである。その意味で元基は、「実体も基体も欠いた質」、「実詞を欠いた形容詞」(TI, 139; 146)と言われる。この純粋な質を受け取り、享受することをレヴィナスは「感受性(sensibilité)」と定義する(TI, 144)。

以上の議論をまとめよう。享受において主体は元基に浸り、そこから受け取る質を他の目的に関連づけることなく、それ自体をただ楽しんで生きている。そこに未来への計画や過去の反省といったモーメントは存在しない。「時間も気遣いもない楽園的な享受においては、能動性と受動性の区別は快諾のうちで混ざり合っている」(TI, 176)なのであって、それゆえ

に、享受の時間性は、レヴィナス自身が「瞬間ないし停止、「この日を掴み取れ！」の達成であって、「後は野となれ山となれ！」という至上権である」(TI, 155) と述べるように、過去も未来も気にかけることのない瞬間的で刹那的な、その意味で享樂的な「いま・ここ」であると言える。

第2節 エコノミーの時間性

本論文がエコノミー論と呼ぶ議論は、『全体性と無限』第二部DおよびE節で詳述されている。前節で読解した享受論は、いかにしてエコノミー論へと接続されることになるのだろうか。さらに、エコノミーにおいて、主体はいかなる時間性のうちで描かれているのだろうか。

享受する主体は、前節でみたように、瞬間的な時間を生きており、「どのような状況であれば、特定の元基を受け取ることができるのか？」や「或る糧を将来においても受け取ることができるのか？そうするためにはどうすれば良いか？」といった問いに自答できるような、予料が可能となる安定した時間性を生きる合理的な行動主体ではない。元基は実体的な事物ではなく、どこでもないところからやってきて私に接したかと思えば、またどこでもないところへと消えていく (cf. TI, 150)。その結果、享受の主体は、いま為されている享受が未来においてもできるか分からないという、ある種の不安に苛まれることとなる。それが「明日への不安(*le souci du lendemain*)」(TI, 160) である。

かくして、元基の不確定性から生じる「明日への不安」によって、未来の享受が保証されていない自我は生存の危機に晒されることになる。とはいえ、そのことによって享受そのものが挫折し、消え去ってしまうわけではない。レヴィナスが言うように、「労働と所有に頼る」(TI, 151) ことで、享受はこの不安定さを克服することができるからである。

明日への不安において、感受性をもつ本質的に不確実な未来という根源的な現象が煌めく。この未来は先延ばしと猶予という意味において生じ、これらの意味を通じて、労働が未来の不確実性を統御し、所有を創設しながら、分離を家政的な自存というかたちで描き出すのだが、そのためには、分離された存在は己を集約(*se recueillir*)、様々な表象をもつことが可能でなければならない。このような集約と表象は、具体的には住まいないし「家」のうちでの居住として生起する。(TI, 160f.)

上記の引用においてレヴィナスは、「家」を起点とした「労働」と「所有」によって、享受に内属する未来の不確定さを統御することが可能であると述べている。そこで、この家・労働・所有というエコノミーを形づくることになる主要な要素がいかなるものであるかを整理しよう。

レヴィナスは、上記の引用に続けて、「家の内部性を形づくるのは、生を養い、享受される元基のただなかにある治外法権(*extraterritorialité*)によってである」(ibid.) と語っている。治外法権とは他の者に侵害されない自らの特権的な領土をもつことであり、「家」をもつことは、享受する私がそこに浸っていた元基という環境のただなかに、己の支配を行使できる場所を有することを意味する。このことは、直接的で瞬間的な元基との関係を宙づりにし、

自らの内部性へと撤退できることと言い換えられるだろう。「集約は […] 家として成就する。人間が世界のうちに身を置くのは、ある私的な領域、つまり我が家から出発して世界に到来する者としてであり、しかも人間はいつでも我が家へと撤退することができる」(TI, 162)。ゆえに、レヴィナスの言う集約(recueillement)とは、家という自らの内部性へ撤退できるということの意味している。

さらにレヴィナスは、こうした家の治外法権を「ユートピア(utopie)」とも呼んでいる(TI, 167; 169)。家は、現実的に存在している他の建物と同列に語られるものではなく、外的な世界から切り離される内部的かつ私秘的な場所——非-場所——なのである。それゆえ、ここで「治外法権」ないし「ユートピア」として解された「家」は、現実的に位置を占める特定の建物や場所ではなく、内部性と言われる主体の在り方を形づくるものである。こうした特徴をもつ「家」の機能は、以下の仕方でまとめられている。

家の根源的な機能は、建物の建築によって存在を方向づけ、場所を発見することにあるのではなく、元基の充溢を断ち切り、そこに「私」が我が家に滞在することで己を集約するユートピアを開くことにある。とはいえ、分離は、私が単にこうした元基から引き離されたかのように、私を孤立させることはない。(TI, 167)

上記引用で語られているのは次の二点である。第一に、家の根源的な機能がハイデガーのいう四方域ではなく、上記で述べたように、家は元基との直接的な関わりを一度宙づりにする私的な非-場所を拓くこと、第二に、だからといって、元基との関係が完全に絶たれるわけではなく、家によって成し遂げられる分離の様態は、労働と所有を可能にし、さらに言えば、元基と享受とは異なる関係を取り結ぶことになるということである。

第一の論点に関して、レヴィナスは50年代に早くも後期ハイデガーの「場所(Ort)」論に批判的に言及しており、そこで抽象的で二次的な「空間(Raum)」に対する「四方域」の優位性を証すハイデガーの議論を、定住を旨とする異教的・土着的な実存であると指摘していた(cf. MB, 24-5)。ここでレヴィナスが、家の非-場所性——ユートピア——を強調するのは、「天空」「大地」「神的なもの」「死すべきもの」によって成り立つ四方域がその要素の一つである大地との根づきを不可欠とする議論に抗するためであると言える。

第二の論点をレヴィナスは第一のものと連続的に考えている。というのも家は、一方で享受する私が浸る元基から撤退し、私秘的な領域を開くとともに、他方で元基との関係を消去することはないという両義性をもつものとして語られるからである。つまり、住まうことで私は「元基と新しい関係」(TI, 167)をもつ。

[...] 直接的で忘我の享受は不確かな元基の渦に言わば呑み込まれており、それに私は身を委ねることができたが、この享受は、家のうちで延期され繰り返し延べられる。とはいえ、この宙づりは、私と元基との関係を消すことはない。住まいはそれなりの仕方で、それが分かたれている元基へと開かれている。(TI, 167)

土地に根づき、動くことができないために、絶えず環境からの影響に左右される植物とは異なり、家をもつことで我々は環境から身を退いて存在することができる。この撤退は、明日

への不安を宙づりにすることでもあるが、ハイデガー的な大地への根づきとは異なる存在様態の探求の末に析出された、私の在り方をめぐる特徴づけでもある。とはいえ、家にひたすら閉じ籠もり、元基との一切の接触がなくなるわけではない。では、家を有することで、我々は元基とどのような関係を打ち立てることができるのだろうか。この新たな関係こそ、労働と所有である。

世界への接近は、住まいというユートピアを出発して、空間を踏破し、そこで根源的な把握を行おうとする運動、掴んで持ち運ぼうとする運動のうちで生起する。このとき元基のもつ不確かな未来は宙づりにされる。元基は、家の四つ壁のあいだに固定され、所有されることで鎮まる。元基は家のうちで事物として現れるが、この事物を静けさによって定義することはおそらく可能である。この事物は言わば「静物・死せる自然(nature morte)」のようである。元基に対してなされるこうした掌握こそ、労働である。(TI, 169)

労働と所有は、与えられては消えてゆく元基に手を加え、己の圏域である家に引き込むことで、その不確定性を飼いならし、私が使用可能な世界内の事物へと変えることである。このように元基を「持ち運ぶことができ、家のなかに据え置かれ、保管される動産／家財(biens-meubles)として我が物とする」(TI, 168) ことで、元基は「持続的な諸実体」(ibid.) となり、元基に由来する未来の不確定は乗り越えられるのである。

では、このように家を起点とした労働と所有によって語られるエコノミーは、いかなる時間論的な意味を有しているのだろうか。

労働は元基の未規定な未来を無際限に制御ないし宙づりにする。諸事物を掌握し、家財という存在、つまり家のなかへと持ち運びできるものを扱うことで、労働は、我々に対する存在の支配を告げていた未来の予測不可能性を自由に処理できる(disposer)。労働は、この未来を自らのために取っておく(se réserver)。所有は存在から変化を奪い取る。本質的に持続的なものである所有は、単に魂の或る状態として持続するのではない。所有は、時間、つまり誰のものでもないもの——未来に対する権能を確証する。所有は、時間において永続的であり続けるもの——つまり実体として、労働の所産を定立する。(TI, 172)

既に確認したように、享受においては瞬間的に、その都度元基を受け取るしかなく、ゆえに明日享受できることが保証されず、主体は不安を覚えることになった。この「明日への不安」は、伸び広がりのない刹那的な時間を生きていた主体が未来という時間を垣間見ることでもあった。それに対して、エコノミーの時間性においては、家を起点とした労働と所有によって、元基を持続的な事物に変化させ、自らの目的に沿って自由に活用できるようにすることで、不確定で不安を与える未来は私の権能のうちに統べられることとなる。言い換えれば、享受は「いま・ここ」で感性的な質を受け取ることであったが、いまや「いま・ここ」を超えて、将来の或る目的を達成するためには、いまなにをすべきかを考え、実行できるようになる。つまりエコノミーの「私」は、予料やそれを介した合理的な行為の遂行が可能な主体となると言える。

また、労働と所有によって未来を統御可能になるということは、未規定な元基に浸っていた享受とは異なり、その対象と距離をとることができることをも意味するだろう。レヴィナスはそのことを「意識」という語によって説明している。

意識をもつこととは、まさに時間をもつことである。未来を先取りする投企のうちで現在の時間から溢れ出るのではなく、現在そのものに対する隔たりをもつことであり、元基のなかに身を落ち着けつつ、まだそこにはないものと関わるかのように元基と関わることである。居住の自由の一切は、住む者にいつまでも残り続ける時間に起因する。共約不可能な、言い換えれば理解不可能な環境という形式は、時間を残している。自我は元基に引き渡されているが、当の元基との隔たりが住居にいる自我を脅かすのは未来でのことにすぎない。[...] 元基の不確定性、元基の未来は、意識、すなわち時間を利用する可能性と化す。労働が特徴づけるのは存在から離陸した自由ではなく、意欲である。すなわち、脅かされてはいるが、脅威にそなえるための時間を自由に使うことのできる存在である。(TI, 179)

元基とは元来、所有不可能な感覚的な質であり、ゆえに対象として固定化されることも、「あれとしてのこれ」という仕方で意識されることもなく、享受の主体はそのような元基に浸っている快樂主義者であった。しかし、労働と所有によって、元基は私が自由に活用できる事物となる。そこで主体に生じているのは、自分ではないものとの距離を測り、目的を打ち立て、その目的達成のためにいま自分がなにをすればよいか分かるということである。このようなエコノミーの主体は、現在を中心に、労働や所有によって元基を確固たる事物として固定し、それによって確保された安定的な立場から未来を予測しうる者となる。

もちろん、私は周囲の諸事物や環境を完全に制御することはできず、元基の未規定を宙吊りにすることに留まる (cf. TI, 168)。とはいえ、享受においてはその不確定性に怯えるしかなかったのに対し、エコノミーにおいては、危機はあくまで今ではなく、まだ到来していないもの、未だ来ていないもの (未来) という仕方で隔たりをもって意識化され、そのような脅威に備えるためにはいかにすればよいかといった予測を含めた対応ができるようになるのである。

以上の議論を踏まえるならば、エコノミーという在り方に見出されるのは、現在を中心に、そこから未来に可能性を投げかけ予測することで、統御しうる時間の範囲を広げるような幅をもった時間性であると言うことができるだろう。翻って言えば、予測される未来や達成を目論む目的を打ち立てつつ、それとのつながりのなかで、いま自分がなにをしているのか、なにをすべきかを理解し答えることができる存在者の時間性である。

なお、このようなエコノミーの時間性は、「明日への不安」という脅威への対応として語られているため、予測可能な未来というモーメントに議論が集中している。ゆえに、レヴィナス自身は明示的に語っていないものの、家や労働の議論に鑑みれば、記憶や想起が可能な過去というモーメントもエコノミーの時間性に含めることが可能だろう。というのも、例えば、元基の不確定を目の当たりにし、種を播いて将来の収穫や備蓄を計画する主体は、その手前で田畑を耕したということや過去も同じ季節に種を播いたといったような、過去の情報を参照したり保持したりするような能力を有していなければ、現状の把握や未来への

投企はできないからである。ゆえにエコノミーの主体は、現在を中心に、以前こうであったという記憶や想起といった過去を保持する能力を有しつつ、予測をもとに将来へと可能性を投げかける、そのような幅をもった時間を有していると考えることが妥当である。

こうしたエコノミーの議論は、享受論でのハイデガーによる現存在分析への批判とは異なり、むしろ『存在と時間』における「手許にあるあり方」や「目配り」をめぐる議論と親和的なように思われる。実際、レヴィナスは労働の働きを「手」や「目的」という語によっても記述しているだけでなく³⁴、自らの議論をハイデガーのそれに接近させてもいる。

道具全体性としての世界は、体系を形成し、自らの存在に不安を抱く実存の気遣いに繋ぎ止められているが、この世界は、一つの存在-論として解釈されるならば、労働、住まうこと、家としてエコノミーを証している。(TI, 142)

手による労働によって、浸り楽しむほかなかった元基を事物として掌握し、それを欲求の合目的性に結びつけることは、いま掲げられている特定の目的に沿う仕方で事物を把握できることである。たとえば、家を建てるという目的に対して、ハンマーは釘を打つためのものとして理解されるように。つまり、労働は、事物を合目的性へと従属させることで、ハイデガーのいう「適所全体性(Bewandtnisganzheit)」(cf. SZ, 84-5)の議論を含意しているとも言える。こうした見方に立つならば、未来の脅威を克服することで、エコノミーの主体は、道具のもつ「～のため」の指示を見抜き、目的達成に向けてどのように行為を積み重ねていけば良いかを理解することができる。これこそが未来と適切な関係を取り持ちつつ、合理的な行為を成しうるということである。

とはいえ、エコノミーの次元をハイデガーの日常性の議論と完全に等価であると見做すことは慎まねばならない。というのも、エコノミーの次元は享受と断絶しているわけではなく、その中核に享受の構造を有しているからである。レヴィナスは『全体性と無限』第二部D節「住まい」の冒頭で次のように記している。

住まうことを数ある「道具」のなかの道具を利用することとして解釈することはできるだろう。家は、ハンマーが釘を打つのに役立ったり、ペンが字を書くのに役立ったりするのと同様に、住まうために役立つことになる。[...]とはいえ、家は、人間的な生が位置づいている合目的な体系のうちで、ある特権的な地位を占めている。それは究極的な目的という地位ではない。家を目的として探求し、自らの家を「享受」することが可能だとしても、こうした享受の可能性によって、家はその独自性を顕にすることはない。というのも、あらゆる「道具」は、ある目的のための手段という有用性の外部で、直接的な関心を伴うからである。実際、私は、用具を扱うこと、労働すること、用具を用いることでなにかを達成することを楽しむことができる [...]。(TI, 162)

たしかにエコノミーの次元において道具の使用が可能になるが、そこでの行為は、ある目的

³⁴ 「手は、元基から引き剥がされたさまざまな物を、私へと、すなわち私のエゴイステイックな目的へと結び合わせる」(TI, 170)。

の手段として役立つという有用性のみを尺度としているわけではない。労働や所有といった特定の目的に資する行為のただなかであっても、享受において見出された「～を生の内容として楽しむ」という在り方が備わっている。たとえば、ハンマーで釘を打つという行為は、木材と木材を固定するためにであり、それは椅子や家をつくるためのものであるという仕方です。合目的性のなかで語りうる。しかし、そのただなかであっても、ハンマーで釘を打つことの確かな打感やリズム、まるで釘が真っ直ぐに板の中に吸い込まれていくような感覚を、目的や有用性から離れて、私はそれ自体楽しむこともまたできるのである。なぜエコノミーの次元に享受の定式が残る必要があるかと言えば、レヴィナスは享受の「～を生きる」を「私が私である」ことの必要最低限の要件として見做したからである。ゆえにレヴィナスは、エコノミーを論じている第二部 D-2 節で再度こう語っている。

[...] ～を生き、そして～を享受する限りで、私は、自らを養う元基において「私」の確証を受け取るのであって、この確証を他から受け取ることはない。(TI, 165)

労働や所有は、たとえそれらが相手取っているものが元基ではなく事物であるとしても、その当の相手取っているものを生の内容として楽しむ、つまり「～を生きる」という、我々が享受論において見出した構造を変わず保持していると言える³⁵。この点に、レヴィナスがハイデガーとは異なる仕方です。私の中核を日常的で具体的な生の記述に見出した眼目があると言えよう。

*

本章では、『全体性と無限』第二部を時間という観点から読解した。その結果明らかとなったのは、享受は過去も未来も気にならず、伸び広がりのある時間を特定の目的や目標のために使用することもなく、瞬間的で享樂的な「いま・ここ」を示す時間性であり、エコノミーが示すのは、現在を中心に、過去を保持しつつ、未来に可能性を投げかけ予測することで、統御しうる時間の範囲を広げるような幅をもった時間性であった。

『全体性と無限』第二部は、これまでは自己の外にあるものを我が物に同化・吸収する、内向きの矢印で示すことができるような「内転」(TI, 123)の圏域として空間的に解釈されてきた (cf. 藤岡 [2014], 149-174; 渡名喜 [2021], 333)。しかし、本論文が示すことができたのは、空間に負けず劣らず、時間も〈同〉の内実を分析する上で重要な観点であるということである。

³⁵ それゆえ、渡名喜も指摘するように (渡名喜[2021], 329-330)、享受が廃棄されてエコノミーが創設されるという文明の進化の段階を模した単線的な進歩や進展を『全体性と無限』のうちに見出す解釈 (村上 [2012], 94-5) は、棄却されるべきだろう。この点を含め、『全体性と無限』の第二部と第三部の関係を論じたものとして、石井・高井 [2019]を参照。

第4章 倫理的関係における順序と時間

レヴィナスの第一の主著と言われる『全体性と無限』(1961)には、一見矛盾しているかのような主張が共存している。すなわち、彼は一方で「他性はあらゆるイニシアティブ、〈同〉の帝国主義の全てに先立つ(...*altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même.*)」

(TI, 28) と他者の自我に対する先行性を述べるにもかかわらず、他方で「他性は自我を起点にしてしか可能ではない (*L'altérité n'est possible qu'à partir de moi.*)」(TI, 29) と逆の事態を語るからである。こうした自我と他者の順序や両者の関係を我々はいかに解釈すべきなのだろうか³⁶。

『全体性と無限』の議論にあって、しばしば他者は私に「到来する」もの (TI, 43; 57; 62; 72; 85, etc.) と語られる。しかし、それはどのような意味においてであろうか。他者の到来というからには、到来する前に私が既にそれだけで存在していることを含意するのだろうか。あるいは、他者が到来することで、はじめて私の生は「真の生」(TI, 21) となるのだろうか。それゆえ、自他の順序にかかわる二つのパッセージを整合的に解釈することは、著作内の難読箇所を整理するに留まらず、自我と他者のそれぞれの存在様態や、両者の倫理的関係がいかなる規定のもとで考えられているかを明らかにすることにも貢献するだろう。

本章では、第1節において、著作内の文脈を踏まえ、それぞれのパッセージが何を意味しているのかを明らかにし、問いの所在を明確にする。続く第2節では、レヴィナスによるデカルト読解を補助線として持ち出すことで、懸案の箇所を整合的に解釈する。その上で、第3節において、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同という問題を取り上げ、レヴィナスがいかにデカルトの議論を換骨奪胎し、その特異な議論の機序を取り込んだかを考察する。最後に、他者関係における時間や順序をめぐる問いは、決して『全体性と無限』にのみ認められるものではなく、第二の主著『存在の彼方へ』(1974)を中心とするいわゆる後期思想にも継承されていることを瞥見したい。

第1節 先行性テーゼの解釈

本節では、自我と他者の先行性が述べられた先の二文を解釈していくが、その際、それぞれを「自我の先行性テーゼ」と「他者の先行性テーゼ」と呼ぶこととする。まずはそれぞれのテーゼを著作内の文脈に置き直し、その内実を整理したい。

一方で、自我の先行性テーゼと同種の表現は、第一部から第三部に至るまで散見される (cf. TI, 25; 158; 240f.)。より詳細な説明を有する箇所では、「私」は享受のなかで分離されたものとして浮かび上がるけれども、「私」のこの分離は、無限なもの——無限なものの無限性は「対面」として達成されるのだが——が存在しうるために必要なのだ (TI, 229) と

³⁶ この問いは、おそらくはじめてモアティによって『全体性と無限』の難読事例として提起されたものである (Moati [2012], 71-79)。しかしながら、彼の読解はほぼ『全体性と無限』第一部B節「分離と語り」にのみ依拠しており、同書の他の箇所や他の著作との関係に触れないために解釈の射程が狭いという点、さらには逆説的な時間構造をなぜレヴィナスが用いているのかに関する分析を欠いているという点で、十分なものとは言い難い。本章はモアティが切り開いた問題の領野を引き受け直し、この矛盾するかにみえるパッセージを別の仕方でもより広範な文脈のもとで解釈することを狙う。

語り直されている。つまり、自我の先行性テーゼは、自我が自我としての自存性 (indépendance) をもって存在すること、すなわち自我の分離が、他者との倫理的関係にとって不可欠であることを意味している。なぜなら、第一に、もし他者との関係において、私の自存性があってないような場合——たとえば、私が相手を盲目的に信じ込んだり、病気や薬によって正常な判断ができなかったり、脅迫によって従ったりする場合——、それは私と他者との倫理的な関係とは言い得ないだろうからである (cf. TI, 75)。そして第二に、他者との倫理的関係は、他者による私の理解の「問いただし」(TI, 33) とそれに対する私の「弁明」(TI, 29) であると言えるが、そのとき主題となるのは、実際に生きている私の理解や振る舞いであるからだ (cf. TI, 189)。つまり、他者は私の世界に関する理解を問うが、その理解は「享受」や「エコノミー」などの「内部性」と呼ばれる次元 (TI, 25; 242) によって形づくられている以上、他者との関係の手前で、自我が自我として成立している必要がある。

他方で、他者の先行性テーゼにおいて意味されているのは、他者が有する他者性は、自我の形式的な概念である〈同〉のあらゆる自発的なはたらきに先行しており (cf. TI, 213)、さらに、その他性は、帝国主義と呼ばれる、自らとは異なるものを己の圏域へと回収するはたらきに先立つ、つまりは全体化を免れる (cf. TI, 44) ということである。それゆえ、他者の先行性テーゼは、他性の自我に対する先行性を示していると同時に、他者の「超越」や「無限」という性格を証していると解することができる。全体化されぬ無限なものという他者の性格づけはレヴィナスの著作の至るところで指摘されるが、ここではその内実として以下の二点を挙げておく。第一に、レヴィナスは他者を特定の関係性 (上司と部下など) や属性 (国籍、世代、性別など) に縮減すべきではないと主張している (cf. TI, 71, 89, 211)。もし他者をそのように捉えてしまうならば、独断や偏見が含まれる自らの理解の枠組みのうちには他者を無批判に回収し、私の側から他者を一方的に理解することになるだろう。その際、他者はもはや「絶対的に他なるもの」(TI, 21) としての異質性を有した他者ではなくなってしまう。そして第二に、他者との関係はまずもって言語的なやりとりとして記述されるが、その際他者の発話内容は、私の理解を超え出るものを含むと言われる (cf. TI, 43)。すなわち、他者が私にもたらす発話は、私の理解の枠組みそのものを問い直すことで、自分の知のあり方を拡張しても知りえなかったものを導き入れると考えられている。

では、そのような無限な他者がなぜ私に先立っていると言えるのか。ここにはレヴィナスのデカルト受容が潜んでいると言える。『全体性と無限』において、無限はなにより私のうちにある「無限なものの観念」において考察され、レヴィナスは他者との関係を記述する際、幾度となくデカルトに由来するこの観念に言及している (cf. TI, 31; 40f.; 78, etc.)。無限なものの観念の受容やそれが含意する論点については既に様々な角度から指摘されているが³⁷、まずもって、私の理解を超え出る他者と関係を有する上で、「自分から引き出すことができる以上のものを含むことができる」(TI, 196) ことを示す説明となっている。さらに、『省察』においてこの観念が析出される場面を思い起こせば、省察者は第二省察において、方法的懐疑の末に、「我あり、我存在す」(AT VII, 25) という Cogito を獲得するに至るが、第三省察においては、私のうちにある無限な実体の観念、すなわち「神の観念」を省察の対象とすることで、そのような観念の内容を有限な私が作り出すことができないと認めるに至る。デカ

³⁷ 近年の優れた研究としては、Arbib [2014], 191-248; 平岡 [2014]が挙げられる。

ルトによれば、有限な人間のもつ「可能的ないし継起的な無限」は、神のような「現実的な無限」の観念が与えられてはじめて理解されるために、無限なものの知得の方が、有限なものの知得よりも先立っている (cf. AT VII, 45)。かくしてレヴィナスは、「無限なものの観念」によって倫理的関係の形式的な構造を定式化する際、『省察』における無限が有限に先立つという論点をも受け入れている。これこそレヴィナスが他者の先行性を主張できる所以である。

以上によって、「自我の先行性テーゼ」と「他者の先行性テーゼ」の内実を確認した。それぞれのテーゼは、「倫理的」と見做しうる関係にとって、踏まえらるべき特徴がなんであるのかを自我と他者の両観点から述べるなかで、各項の先行性を主張するものであったと要約できる。では、両者の先行性に関する齟齬は調停可能なのだろうか。

第2節 先行性テーゼの解決

前節において確認したように、自我の先行性テーゼは、他者との関係の手前で自我が自我として成立している必要があるという時系列的な順序を述べたものだった。したがって、もし他者の先行性がこれと同種の先行性を述べているのであれば、レヴィナスは矛盾した言明をしていることになり、両者の維持は難しい。そこで本節では、レヴィナスが無限なものの観念を軸に展開される『省察』の論証の歩みについて語っている箇所に着目することで、他者の先行性テーゼが自我の先行性とは別種の順序を表しており、さらには両先行性テーゼが矛盾するものではないことを示したい。

第三省察によれば、私たちのうちにある観念を無限に踏み越えている存在——デカルトの用語では神——が、コギトの明証を支えている。しかしながら、省察の時間的順序に即してみれば、コギトのうち存在する神に対するこの形而上学的関係の発見は、哲学者の歩みの第二の段階にあつてのことにすぎない。「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序(*ordre chronologique distinct de l'ordre « logique »*)がおおよそ存在しうること、哲学者の歩みは複数の契機がありうるということ、あるいはそもそも歩みといったものが存在すること——ここに分離がある。(TI, 46)³⁸

レヴィナスはここで、第二省察から第三省察への移行を問題としている。第二省察において、コギトの明証性が明らかとなるが、神の存在証明が行われる第三省察において、むしろ神こそが先立っており、私の認識を基礎づけていることが判明する。その意味で、『省察』における神の先行性は、事後的に、すなわち「第二の段階」において確証される。デカルトの議論の狙いはあくまで神の存在証明であるが、レヴィナスが着目するのは、いま述べた『省察』という書物に見出すことのできる「論理的」な秩序とそれとは異なる時間的な秩序である。では、これら異なる二つの秩序とはいかなるものなのだろうか。

レヴィナス自身はあまり区別して語らないものの、デカルトは続く箇所で第二の神の存在証明に着手している。そして、そこで語られる連続創造説と呼ばれる主張——レヴィナス

³⁸ 同内容の記述は他にも存在する (cf. TI, 231f.)。

の言葉で語るなら、「連続的な創造を要求するデカルトの時間の非連続性³⁹」(TI, 51)——こそ、懸案の議論にとって重要と言える。というのも、連続創造説を踏まえることではじめて、先の引用における「論理的」秩序と時間的な秩序の内実を、ひいては自他の先行性テーゼの両立可能性を確保できるからである。

コギトの現在は、己を踏み越える絶対的なもののうちに自らの支えを後から発見するにもかかわらず、それがコギトの空間におけるほんの一瞬の間でしかないにせよ、自分だけで己を支える。[…] 結局のところ、時間という秩序が、つまり時間的な隔たりがそもそも存在するという——こうしたことのすべてが形而上学者と形而上学的なものとの間の存在論的な分離を有機的に構成している。(TI, 47)

レヴィナスは、第二省察においてコギトの確実性がまず確保されるにもかかわらず、その後でコギトに先じて存在する神によって私が創造され、維持されていることが判明するという連続創造説における逆転した順序に注目している。レヴィナスはこの次第を「存在に先立つ原因もまた、なおも到来するものである。存在することの原因は、あたかも結果よりも後からやってくるものであるかのように、結果から思考され認識されるからである」(TI, 46f.) や「思考においては、「後」ないし「結果」が、「前」ないし「原因」を条件づけている。「前」は思考に対して現れ、思考によって迎え入れられるのみである」(TI, 47) と、コギトやその認識の基盤となる神が事後的に証明される次第を重ねて指摘している。こうした「原因」たる神の先行性が「あたかも結果より後から」事後的に知られる順序こそ、レヴィナスが「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序」と呼んだものに他ならない。

以上を踏まえるならば、レヴィナスは『省察』を読解することで、まずもって「私」が先に確保されねばならないという時間的な秩序（自我の先行性テーゼ）と、そもそも無限なものが先に存在し、それによって私が基礎づけられているという「論理的」秩序（他者の先行性テーゼ）をとともに析出するに至ったと解することができるだろう⁴⁰。他者の先行性は、私が有する無限なものの観念の分析を通じてのみ確認されるために、時間的な秩序のもとでは事後的なものにならざるをえない。そして、この他者の先行性テーゼが判明するのは後になってからであるという事後性ゆえに、自他の両先行性テーゼは、〈自我と他者のいずれが先か〉という同じ平面の上に置かれた二者択一の問いとして捉えるべきではなく、次元を異にする別の秩序（順序）に属しているのである。

実際、レヴィナスも「自我のエゴイズムが基礎づけられるのは他者の無限性によってである」(TI, 238) ことを認めつつも、無限なものである他者との関係が自我の自存性と対立するものではないと指摘している。

³⁹ 非連続性や断絶を強調するレヴィナスの連続創造説理解は、既に『実存から実存者へ』で展開されていた。本論文第2章を参照。

⁴⁰ 自我と他者の二つの先行性の関係は、アリストテレスが『分析論後書』(71b33-72a5)において指摘した「我々に対して先である」と「本性において先である」との区別にまで遡ることができる。すなわち、自我の先行性は我々の「認識のうえで」先に知られる時間系列上の順序であり、他者の先行性は「認識のうえでは」時間的に後から知られるものが「事柄そのものに即して」見た場合には論理的に先行している順序である。

分離された存在の無神論的な自存性は、無限なものの観念との対立によって定立されるものではない。無限なものの観念は、ある関係を示しているのだが、自存性だけがその関係を可能にするのである。[……] 無限なものの観念——〈同〉と〈他〉との間の関係——によって分離が無化されることはない。(TI, 54)

つまり、『省察』の順序の如く、後になって他者の先行性が認められるとしても、自我の分離が消えるわけではない。もし他者によって、私から自存性が完全に奪い去られてしまうのなら、私がいかなる意味でも己の意志で考え、行為する余地はなく、私が担い取るべき責任もまた霧消してしまうからである。

第3節 デカルトの読み替えとその意義

前節の読解において、自我と他者の先行性テーゼを、それぞれ別種の順序として捉え、とりわけ他者の先行性テーゼに見出される事後的な性格を強調することで、両者の先行性に関する記述が矛盾した言明ではないことを示した。しかしながら、レヴィナスがデカルトの議論を参照し、それに依拠することで、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同というまた別の問いが喚起されるように思われる。たしかに、両者はともに「無限なもの」と呼ばれ、自我の理解や力能を超え出るという特徴を共有している。しかし、レヴィナスの言う他性は、あくまで他の人間 (cf. TI, 28; 214; 222) のうちに認められるものであり、デカルトが神に与えた完全性や永遠性といった性格をもたないために、それらが直ちに同一であると述べることはできないだろう。レヴィナスは、無限なものの観念を自らの議論のうちに取り込む意図を、「〈無限なもの〉の観念を所有することの積極的な面は、具体的に言えば、倫理的な関係として確定される語りに等しい」(TI, 78) と述べており、言わばデカルトの議論を倫理的な議論へと読み替えている。本節では、レヴィナスが『省察』の議論をどのように換骨奪胎しているかを確認することで、上の問いに対する答えを模索したい。

レヴィナスがデカルトの議論に依拠することで生じるであろう具体的な問題は、レヴィナスを新たに「デカルトの循環⁴¹」と呼ばれる困難に直面させるのではないかというものである。デカルトの循環は、第二省察においてコギトの明証が示されるにもかかわらず、第三省察においてむしろ神こそがコギトの明証を支えていると明かされることで生じる循環であるが、レヴィナスはこの循環を二つの仕方回避しているように思われる。それは第一にコギトがもつ確実性の拒否であり、第二に「無神論」と言われる自我の在り方である。

レヴィナスによるコギト批判から確認しよう。レヴィナスは『全体性と無限』第一部C節三「真理は正義を前提とする」において、『省察』を模したかのような記述を展開している。そこでレヴィナスは、デカルトにあって、懐疑が終わり、疑いえない認識の原理となるコギトを「自分自身によっては正当化できない恣意的な停止」(TI, 93) であると見做す。ここにレヴィナスによるデカルトからの離反と彼独自の真理論の基盤と言い得るものを見て取ることができる。

⁴¹ その研究史ならびに問題の所在については、山田 [1994], 128-152 を参照した。

現れの両義性は〈表出〉によって、すなわち自我に対して他者が現前するという意味作用の本源的な出来事によって、克服される。(TI, 92)

私にはこう思われるという現象や私による世界についてのなんらかの言明だけでは、本当に自分の言いたいことや指したい事象を正しく射当てられているのかを独力では確証できない。私の見解を肯定するのであれ否定するのであれ、私が考え発話している事象そのものの承認には必ず他者を必要とするからである。そうであるからこそ、懐疑の真の停止にして確実性の基盤はコギトではなく、むしろ他なるものに求められねばならない。レヴィナスの言い方をすれば、他人による「発話が […] 現象を所与として提示することではじめて共通性を打ち立てる」のであり、他人による「現象の主題化」(TI, 101)によってこそ、真偽の判定が可能となる次元が開かれるのである。かくして、レヴィナスはコギトを明証の原理として認めないことで循環を回避するとともに、神によって私の認識が基礎づけられるというデカルトにおける主張を、他者による主題化によってはじめて私の現象が確定され、真偽の判定が可能となるという他者との言語的關係の論脈へと展開している。

次いで、「無神論」と呼ばれる自我の様態について検討したい。明証性の原理をめぐって提起されたデカルトの循環は、レヴィナスの文脈に置き直せば、責任の所在を形成する自我の先行性テーゼが必要と言われるにもかかわらず、他者こそが自我に先立ち、自我を支えているという他者の先行性テーゼが後に確証されることで、自我の先行性テーゼは覆されるか、両者は互いに抵触しないかという問いになるだろう。しかしながら、レヴィナスにとってそれは循環でも矛盾でもなく、むしろ積極的な事柄を示すものである。

無知は心性という内部性に基礎をもつ。無知もまた、自己を享受することにおいて生じる積極的なものである。 […] 存在のこの錯覚しうる能力——それが錯覚であるとして——が、その存在の分離を形づくっているのである。(TI, 47)

レヴィナスは、自分に先立って存在し、己を創造し支えてくれるものへの「無知」、あるいはそのようなものなどいないという「錯覚」を「無神論」(cf. TI, 52-54)という自我の在り方として肯定的に語っている。この無神論的な自我があるからこそ、決定論や他者による全面的な支配に陥らず、自我の分離という責任の源泉になる次元が構成されると言える。他者の先行性テーゼが確証されるのが事後的であるがゆえに、他者が到来するまで、本来は己に先行しているはずである無限な他者を知らずにいることは、自我の瑕疵ではなく、むしろ自我の先行性を他者の先行性と抵触しない仕方維持することを可能にするのである。

このように、レヴィナスがデカルトの議論を倫理的な観点から読み直していることに着目することで、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同という問題に新たな視点を提示することも可能だろう。デカルトにあって、無限なものの観念を通じて、神の存在証明は行われていた。レヴィナスにおいても、無限なものの観念を有することで、言わばそれが通路となって、無限なものである他者と関係を結びうることとなっている (cf. TI, 40; 158)。すなわち、『全体性と無限』の議論において、無限なものの観念は、分離した自我が、後から到来する他者と倫理的関係を結びうる通路を本質的に有していることを確保する機能を有していると言える。それゆえ、『全体性と無限』の議論内容を整理するにあたり、倫理的関係

を結ぶ他者とデカルト的な神を切り離れたとしても、私が無限なものの観念を有することを、〈他者との倫理的関係の実現は偶発的であれ、人間のうちには倫理的関係を結びうる力が本質的に備わっている〉という道徳的本質主義⁴²のバリエーションと見做すことで、無限者の超越や先行性といった一見神学的な論点を一つの倫理的立場として解釈することは——その正当化や擁護にはより多くの紙幅が必要にはなるものの——可能かもしれない。

その上で、なぜレヴィナスが『省察』に見出される特異な議論の機序を用いたのかという問いに答えるとするならば、それは端的に、本章第1節で示された、両テーゼに含まれる倫理的関係において必要とされる特徴づけを相互に矛盾をきたすことなく述べるためである。レヴィナスにおける倫理的関係とは、他者から私が問いただしを受け、それに対して弁明することであり、その際他者が全体性に回収され、その異他性が抹消されぬことを要求していた。こうした特徴づけを満たすにあたり、自我の先行性テーゼは、倫理的関係の主題である自我の所有や振る舞いという責任の所在を確保することに寄与しており、他者の先行性テーゼは、自我が関係をもつ他者の超越や無限という性格を表現している。レヴィナスは、無限なものの観念を中心とした『省察』の独特な読解によって、自我の自存性と他者の無限が両立する倫理の定式化を彫琢していったのである。

*

本章は、『全体性と無限』に伏在する自我と他者の先行性をめぐる難読箇所を取り上げ、レヴィナスのデカルト読解を補助線とすることで、両先行性は矛盾するものではなく、両立可能な異なる次元の順序を示すとともに、倫理的関係にとって求められる規定を明らかにするものであるとの解釈を提示した。自我と他者の先行性は、『全体性と無限』の中心的なテーマと言える倫理的関係がいかんして可能となるのかを明らかにするものである以上、単なるパッセージの読解を超えて、著作そのものの読解やレヴィナスの倫理的関係の分析において重要な着眼となりえるだろう。

本論文で分析した議論の機序は、たしかに、現前する他者と責任の担い手たる自我をともに全体化を免れるかたちで打ち立てる『全体性と無限』期に特有のものではある。とはいえ、本論文第2章で論じたとおり、1940年代後半からレヴィナスが自我と他なるものとの関係に潜む時間性に着目しており、その背後にデカルトからの影響があったこともまた事実であるように思われる。そこで最後に、「痕跡 (trace)」や「隔時性 (diachronie)」といった後期レヴィナスに特徴的な時間論が、『全体性と無限』の着想とかけ離れたものではなく、むしろ本章で述べた他者関係における順序、すなわち他者の先行性テーゼの延長線上に位置づけることが可能であると示しておこう。

他者を「痕跡」として捉える発想は、「他者の痕跡」(1963)以降に現れるものであり、その詳細は本論文第6章に譲るが、レヴィナスの言う「痕跡」とは、「いかなる内省も自己のうちに発見することができないものへと退去し、絶対的に満了し、過ぎ去った不在」(EDE, 276f.) のうちにあると言われ、獵師が獲物を辿っていける足跡のようなものではなく、思い出しえない過去、追跡不能な「謎」として現れる (cf. EDE, 278; 291)。ここでの思い出し

⁴² 伊藤 [2006], 793 を参照。

えない過去とは、記憶力の欠如や限界を示すのではなく、痕跡が端的に通常的时间軸とは別の次元に位置していることを意味している。そしてこの痕跡の次元に位置する他者との関係は、『存在の彼方へ』において「隔時性」として展開される。

他者のための責任は「主体」に訪れる偶然的な出来事ではなく、「主体」のうちでの存在することに先立つものである。自由においても他者のための関与はなされたかもしれないが、他者のための責任はそのような自由を待ち望んだことはない。私はなにもしていないにもかかわらず、私は常に審問され、迫害されてきた。自己性とは、自己同一性という始原をもたない受動性のうちにあり、自己性とは人質である。「私」という語が意味するのは、あらゆるもの、全ての人に責任をもつ「われここに」である。(AE, 180)

このような「回収不可能な過去」(AE, 142)を示す痕跡や隔時性の次元に他者を位置づけることは、『全体性と無限』における「他者の先行性テーゼ」の徹底と見做すことができよう。というのも、他者は痕跡として現れる以上、自己に先んじて既に存在していたはずであるが、にもかかわらずそれは遡りえるような時間平面においてではなく、私に現前することすらない「論理的」秩序の先行性を示しているからである。

しかしながら、『存在の彼方へ』において、自我の先行性は明示的に述べられなくなり、これに伴い、主体性の概念も改鑄され、私は「同のうちなる他」(AE, 46, etc.)として、すなわち他者との関係を既に埋め込まれた仕方で考えられることとなっていく。そのような主体がいかなる仕方で倫理を達成しうるのか、あるいはそこで「私」はいかなる仕方で語りえるのかについては本論文第 III 部で取り上げ直すことにしたい。

第5章 エロスと繁殖性

『全体性と無限』(1961)の第四部は「顔の彼方」と題され、エロス論と呼ばれる、対話による倫理的関係とは異なる他者との関係が展開されている。そこでレヴィナスは、「女性的なもの(*le féminin*)」とのエロスの関係や、「子」の誕生という「繁殖性(*fécondité*)」を中心的な論点として提示している。とはいえ、こうしたエロス論において鍵概念となる「女性的なもの」や「子」をいかなる意味合いで解釈するのかをめぐって、度々論争が繰り広げられてきた。本章の目的は、第1節の後半部でエロスにおける「女性的なもの」の問題を、第2節以降で繁殖性における「子」の問題を解釈することで、レヴィナスの記述に対して寄せられてきた批判を整理しつつ、レヴィナスの議論そのものがいかなるポテンシャルを有するのかを時間性の観点から統合的に再検討することにある。

第1節は死とエロスを主題とする。死とエロスは、『時間と他なるもの』をはじめとした40年代において、独特な未来を示す他なるものの他性として見出されていた。『全体性と無限』において、両者は差し当たり別の主題として展開されているものの、「未だない」という未来を示すという点では共通している。本論文は、とりわけエロスを解釈する際に、従来の研究において度々強調されてきた、身体的な接触における感性や情動性よりも、この「未だない」という時間性に注目し、死とエロスがそれぞれいかなる仕方でも、「予期」とは異なる未来との関係を描いているのかを整理したい。

第2節以降は、とりわけ『全体性と無限』第四部のなかでも解釈が困難とされている「繁殖性」の議論を扱う。従来研究において、繁殖性の記述が生物学的・経験的な次元に属するのか否かという問題や、「子」はある意味で私にとって他者であるにもかかわらず、「私は私の息子である」という奇妙な表現で語られる内実がいかなるものであるのかという問いに対する標準的ないし統一的な解釈は、未だ提出されていないように思われる。ゆえに、本章では、繁殖性の議論のうちに、本来内容上区別されるべき異なる二つの主題が語られているという二元性を見出すことで、いま挙げた諸問題に一定の回答を与えつつ、繁殖性のより包括的な読解を提示することを目指す。より具体的には、繁殖性読解の難解さの原因ともなっている二つの両義性を指摘する。次いで、繁殖性を解釈する際に、この二つの両義性を損なうことなく読解することが要求される点を確認し、それを可能にする読解方針として、繁殖性において見出される二つのモチーフに着目する。その上で、その二つのモチーフが具体的に展開されている主題をそれぞれ分析する。一つ目の主題は歴史への抵抗であり、もう一つ目は過誤への赦しと言われる主題である。

こうした両側面からの読解によって、繁殖性がいかなる問題に対処すべく練り上げられた概念であるかを示すことができるだろう。その上で、本章では歴史批判と赦しという両主題が他者との倫理的関係という問題圏と緊密な繋がりを有していることを明らかにすることで、『全体性と無限』という書物における繁殖性の位置づけを再検討する。最後に、本論文による繁殖性解釈の射程を確認したい。

第1節 「未だ…ない」もの：死とエロス

本節では、『全体性と無限』第三部の末尾に位置するC節の後半部以降で主題となる「死」と、同書第四部A-BおよびD節の一部で語られる「エロス」を取り上げる。なぜこれらを

ともに取り上げるのかと言え、第一に、両箇所はそれぞれの仕方で「未だない(«pas encore»)という意味での未来を記述しているという主題上の繋がりを見出すことができるからである。第二に、『時間と他なるもの』では「死」と「女性的なもの」が未来や神秘という観点から接続されており (TA, 47; 57)、40年代の議論からの進展を見定める上で、両者を連続して読解することは有用であると思われる。第三に、レヴィナスは1952年に哲学コラージュで「可能事の彼方」(O2, 295-318)と題された講義を行っているが、編者のカランも指摘するように、この講義は『全体性と無限』の準備稿の一つと言えるものであり (cf. ibid. 9-10)、本講義の記述がそのまま『全体性と無限』の上記の箇所に採用されているものも少なくない⁴³。この講義において、予期に回収されうる可能事と鋭く対比されて語られる「可能事の彼方」とは、「未だない」の次元であり、そこでは死とエロスと繁殖性が扱われている。つまり、『全体性と無限』の直前までレヴィナスのなかでも、これらの主題は内容上明確に連続性のあるものだったと言ってよい。

とはいえ、死とエロスの箇所において語られる「未だない」ものとしての未来は、ともに予期や権能へと回収される未来とは異なるものであるという点では共通するものの、その意味する未来の内実は同一ではない。以下、それぞれの主題において論じられる未来の内実を整理したい。

1-1. 死と忍耐

『全体性と無限』第三部C節の主題は多岐にわたるが、交易や歴史記述を扱う同節第2および5項以外で広く取り上げられるのは、意志の自由と死の関係であると言えるだろう。レヴィナスによれば、これまでの哲学的・宗教的伝統は死を、無への移行か「新たな舞台で続けられる別の実存への移行」(TI, 258)のいずれかという二者択一のなかで捉えてきた。しかし、ここでレヴィナスが提起するのは、無か別の実存への移行——天国や地獄に行くこと、あるいは輪廻転生して再び生まれること——かというこの「二者択一を拒否すること」、ないしそれに「異議申し立て」を行うことである (TI, 259)。

レヴィナスによれば、私の死は「他者たちの死から類比によって演繹されるのではなく、私が自分の存在のために持ちうる恐怖のなかに書き込まれている」(TI, 259)。なぜ他の人間たちが死ぬということから、私もいずれ死ぬという事柄を演繹してはならないのかと言え、第一に、ハイデガーも強調したように、他の人が私の死を死ぬことはできない (cf. SZ, 263) からだろう。ゆえに、私の死を考える際に、他者たちの死を範例として持ち出し、それに準拠することはできない。そして第二に、「死の予見不可能な性格」(TI, 259)やその未知性にある。『時間と他なるもの』を代表とする40年代のテキストにおいて、レヴィナスは死を、ハイデガーによる「不可能性の可能性」という特徴づけを逆転させ、死の未来はいか

⁴³ 「可能事の彼方」の講義草稿は全20枚の原稿で構成されているが、そのうち、[紙3-4]はTI, 258-60に、[紙5-6]はTI, 261に、[紙7]はTI, 264に、[紙8-9]はTI, 265-266に、[紙13]はTI, 286に、[紙14]はTI, 288に、[紙15]はTI, 290に、[紙16]はTI, 284-5に、[紙17]の前半部はTI, 304に、[紙18]はTI, 305に、単語や表現を含めかなり程度受け継がれている。そして『全体性と無限』のこれら箇所は、すべて上で掲げた第三部C-3から第四部A, B, Dにおさまっている。なお、その範囲外で言えば、[紙17]の後半部はTI, 299に、[紙20]はTI, 299へと受け継がれており、[紙12]はTI, 309と内容上重複が見られるものの、この箇所はむしろ「多元論と超越」(1949)に由来している。

なる仕方においても可能性として先取りすることができない他性であると語っていた (cf. TA, 62)。そこでの主張は概ね『全体性と無限』においても受け継がれている (cf. TI, 262, etc.)。レヴィナスは死の予見不可能性を次のように説明する。

脅威の切迫は未来の明確な一点から到来してくるのではない。最後の時は隠されている (*Ultima latet*)。終極の瞬間がもつ予見不可能な性格は、経験的な無知によるのではないし、私たちの知解の地平が限られていることによるのでもない。もしそうなら、より巨大な知解なら克服することもありえたことになってしまうだろう。死の予見不可能な性格は、死がいかなる地平にも身を置いていないことに由来する。死はいかなる掌握にも差し出されることはない。(TI, 259)

私がいずれ死ぬことは確からしいが、私は己に死が訪れる最後の瞬間がいつやってくるのかを事前に知ることはできない。とはいえ、それは私の知識が足りなかったり、認識が不十分であるからではない。むしろ予見不可能という性格こそが、死の本質に属している。ゆえに、死は私に予め迎え入れられることはなく、「不意打ち(surprise)」(TI, 271) のような仕方で私を襲い、私はそれを受動的に被るほかないのである。

では、他人の死からも演繹できず、私の把握や予期からも逃れる私の死を思考することはできるのだろうか。もし死において可能性への投企の一切が不可能となるというそのことだけが問題となるならば、死は単に未知なる無として捉えられてしまうかもしれない。ゆえに、『全体性と無限』のレヴィナスはさらにもう一步踏み込んで死について考察を進めている。

そこでレヴィナスが着目するのは、自らに死が迫ってくる「恐怖」や「脅威」である。上の引用でも述べられているように、死の瞬間は私にとって予期できず、死後について私は何も知ることができない。しかし、死の切迫やその恐怖を感じている間は、少なくとも私はまだ生きている。すなわち、有限な(死にうる)私が死の切迫を感じつつも、にもかかわらず「まだ死んでいない」という極限状況にある意識の記述こそ、レヴィナスが『全体性と無限』第三部 C 節において新たに展開する私の死についての思考である。

他なるものに対して自存的であると同時に、他なるものに差し出されている存在、それこそが時間的な存在である。死という不可避の暴力に対して、この存在は延期 (*ajournement*) という自分の時間を対抗させる。時間という概念を知解可能にするのは、有限な自由なのではない。むしろ時間の方が、有限な自由という概念に意味を与えるのだ。時間とは、まさに死を免れない存在——暴力に差し出された存在——の実存の一切が、死に臨む存在なのではなく、「未だない」であるという事実である。「未だない」は、死に抗して存在する一つの仕方であり、容赦なく接近してくる死のただなかで、死から身を退けることである。(TI, 247)

私が時間を有していること、あるいは私が時間的な存在であることは、死を免れない存在が死へと投企することではなく、むしろ「まだ死んでいない」という仕方で、死との隔たりを

意識することを意味している。この「まだ死んでいない」という繰り延べないし延期こそ、死の議論における「未だない」という未来の時間性——より正確に言えば、現在と未来の関係——の内実を明かすものなのだ⁴⁴。さらにレヴィナスは、死の延期との関係において、自由を問題にしている。我々は通常、自らが有限ではあるが同時に自由でもあり、場合によって自分の自由が侵害されたり、脅かされたりしうると考えがちである。しかし、ここでレヴィナスはその順序は逆なのだ指摘している。むしろ我々は死によって脅かされつつも、まだ自らが無になったわけではないという仕方において、はじめて自らの自由の意味を知るのである。

死の脅威によって見出される自由は、一方で、当然のことながら、「自己原因」と言い換えることのできる至高の自由ではないし (cf. TI, 247)、他方で、「能動性と受動性の独特な混合が生起しているような有限な自由」(TI, 248) でもない。そうではなく、私の自由とは、死という他なるものを私は統御できない「本源的に無なる自由」(ibid.) であるにもかかわらず、「そこで時間が弛緩 (détente) として出現するような自由」(ibid.) である。この弛緩をレヴィナスは延期とも言い換えており、弛緩は張りつめた死の切迫を前にして、まだ死んでいないという猶予の意識をもつことだと言える。ゆえに、ここでの「自由な意志とは、有限な自由であるよりも、むしろ弛緩され延期された必然性のこと」(ibid.) なのである。

こうした自由がもつ「未だない」という時間性を、レヴィナスは私が暴力を被っている場面を引き合いに出して次のようにまとめている。

意識とは暴力への抵抗である。なぜなら、暴力を未然に防ぐために必要な時間を意識は残しているからだ。人間の自由は、人間の不自由が常に未だ最小限に未来であるような未来のうちに、意識——なおも残されている時間を介して切迫する暴力を予見すること——のうちに存している。〈意識的である〉とは時間を有しているということであり、未来を予期し、早めることで現在を越え出ることではなく、現在に対する隔たりを有しているということである。すなわち、来るべき存在に対して関係し、存在の包囲を既に被りながらも存在に対する隔たりを保持することである。〈自由である〉とは、暴力の脅威のもとで自分が失墜することを未然に避けるための時間を有するということである。(TI, 264-5)

暴力によって私を死に至らしめようとしてくる際、その最中においても私が自由であると

⁴⁴ レヴィナスは同じ趣旨のことを次のようにも述べている。「[...] [死の] 切迫は脅威であると同時に延期でもある。切迫は差し迫っているが、時間を残してもいる。時間的であるとは、死に臨んでいると同時に、まだなお時間を有しており、死に抵抗しているということだ」(TI, 261-2)。なお、この「延期」は、同書第二部において、家をもつことで、明日への不安を宙づりにする際にも使用されており (cf. TI, 167)、たしかに労働や所有によって、死のリスクを可能な限り減らす努力としても解釈できるかもしれない (cf. 渡名喜 [2021], 413)。しかし、そのようなエコノミーにおける延期は、私の予期や対象の理解を可能にするものであるのに対して、死の未来は統御不可能かつ予期不可能な次元にある。ゆえに、本論文では、第二部と第三部における延期をすぐさま同一視することはせず、現在問題となっている延期とは、「まだ死んでいない」、「なおも時間は残されている」という仕方でも、極限まで死との間に隔たりを見出すことと理解する。

言えるのは、「まだ死んでいない、まだ生きている、まだ私は私であると意識をもつことができる」ということに懸かっている。この「未だない」という時間意識によって脅威との間に、わずかにであれ、隔たりを維持することこそ、私が暴力や死に対してなしえる抵抗であり、自由であることの意味なのである。

こうした暴力を被りつつ、なおも「未だない」という仕方で隔たりを保持する在り方をレヴィナスは「忍耐」(TI, 266)と呼ぶ⁴⁵。私は暴力を被るほかないのだから、忍耐は「究極の受動性」である。しかし同時に、時間意識を保持しており、それを奪われていないという点においては「統御そのもの」(ibid.)でもある。なぜなら、死において私はたしかに統御を失うが、死は「未来を起点にして脅かし続けるのであって、いまだ私のうえにはおらず、意識的なものに過ぎない」からである (ibid.)。では、忍耐は、最小限の自己統御を有しているとはいえ、暴力による苦痛をただ耐え忍ぶだけなのだろうか。

暴力は〈言説〉を停止させることはない。すべてが容赦ないものではないのだ。このような仕方でのみ、暴力は忍耐のうちで耐えうるものであり続ける。暴力は、私が「誰かによって(*par quelqu'un*)」、そして「誰かのために／誰かの代わりに(*pour quelqu'un*)」死にうる世界においてのみ生起する。かくして死は新たな文脈に位置づけられるとともに、私の死であるという事実からくる悲愴を取り除かれ、死の概念を変容するのである。言い換えれば、忍耐のうちで意志は、自身のエゴイズムの殻を貫き破り、いわば自分の外側に重心を移動させ、なにものにも制限されない〈欲望〉および〈善性〉として意欲するのである。(TI, 267)

私が私の死を死ぬというだけでは、いくら延期や忍耐によって「未だない」という隔たりを維持したところで、いずれ死へと至り、私は無と化すことだろう。しかし、他者のために、他者の代わりに死ぬという身代わりとしての死によって、私の死は無か別の実存への移行かという二者択一を超えた、新たな次元が開かれる。ここにおいて私の生と死は、私だけのものというエゴイズムから解放され、新たな「希望」や「新たな意味での統御」(TI, 266)に至る。この新たな次元をレヴィナスは予告的に「忍耐の時間そのものは繁殖性の次元から流れ出る」と語っており、私の死は単なる無ではなく、「子」という仕方で新たに担われることになる。死へと至るただなかにあつて忍耐が切り開く繁殖性という時間性こそ、レヴィナスが死のうちに見出した、二者択一を超えた第三の意味と言えらるだろう。

1-2. エロスと女性的なもの

レヴィナスのエロス論に対しては、これまでも厳しい批判が向けられてきた⁴⁶。批判者たちは、なかでもエロスにおける「愛される女性」(TI, 286; 289, etc.)という表現に着目し、そこでは常に主体は男性であることが前提とされ、女性は愛される客体という位置づけを

⁴⁵ これまで「忍耐」は、『存在の彼方へ』における受苦する主体を形容する語として着目されることの方が多かったように思われる (cf. Atterton [2008], 148-152; Courtine [2012], 107; 村上 [2016])。第三部 C 節に着目し、『全体性と無限』におけるその用法を取り上げた研究としては、Bautista and Peperzak [2012], 48-49; 渡名喜 [2021], 412-415 などがある。

⁴⁶ エロス論をめぐる論争の内実については、Chanter [2001]; Coe [2019]; 横田 [2022]を参照。

あてがわれている点に男性中心主義が見出されると指摘してきたと言える。

こうしたフェミニズムの側からの批判に対して、レヴィナスを擁護する陣営は、エロス論を経験的な性差を規範にしているものとは見做さず、倫理とは異なる他人との関係を描いた点（小手川 [2015], 224）や、人間を性差をもった「有性なもの」として捉えた点を評価してきた（Katz [2004], 158-9）。しかし、古怒田も指摘するように、「そもそも「男／女の性差」を前提としたレヴィナスのセクシュアリティの現象学理解は素朴な面」があると同時に、カツをはじめとした上記の論者も「素朴な「セックス二元論」に、ある面で、留まってしまっている」（古怒田 [2020], 97）と言えるだろう。

さらに、こうしたエロスの問題がその後語られる繁殖性と関連づけられる場合、事態は一層深刻なものとなる。なぜなら、親と子について語る際に、レヴィナスがそれをすぐさま父と息子の関係と言い換える点に、家父長制的な考えが見出されるように思われるだけでなく、性的なものと子の出生とがあまりに緊密に繋げられる場合に、「生殖」が社会規範の問題ともなること」を、つまりシスヘテロ的な生殖規範を自明なものとして「クィア」な存在たちを排除する恐れ（*ibid.*）があるからだ。そのため、『全体性と無限』第四部が含む、性差や子に関わる記述の問題は、繁殖性とも絡めて、次節以降で集中的に取り扱いたい。それはすなわち、そもそもエロスや繁殖性は、経験的な記述なのか存在論的な記述であるのか、あるいは、そもそもエロスと繁殖性の両者は、どの程度関連づけて読まれるべきなのかといった問題である。ゆえに本節では、レヴィナスが同書でいかに女性的なものとのエロスを記述しているのかに集中しよう。

エロス論における中心的な論点は、「女性的なもの」と呼ばれる他者の特異な在り方と、エロスという他者関係の内実には存していると言えるだろう。『全体性と無限』における「女性的なもの」は、『時間と他なるもの』と同様、理性の光から逃れる「神秘的なもの」（TI, 289）であることに変わりはない。しかし同時に、主体の欲求に供されうるという点で「両義的なもの」でもある。この特徴づけは、公刊著作においては『全体性と無限』に独自の論点と言える⁴⁷。

（他人）がその他性を保持しつつも欲求の対象として現れる可能性、あるいはまた（他人）を享受する可能性、言説の手前に場を占めると同時に言説の彼方にも場を占める可能性、このように対話者に達すると同時に対話者を追い越してしまうような対話者への態度、こうした欲求と欲望の同時性、肉欲と超越の同時性、告白しうるものと告白しえないものの接触、こうしたものがエロスの独自の性であり、その意味で、エロスの性的なものは、とりわけて両義的なもの(*l'équivoque*)であるのだ。（TI, 285-6）

女性的なものは、様々な在り方に引き裂かれている。それは第一に、一方で、私が専有する「愛される女」になってしまうが、他方で、私は女性的なものを完全に支配することができず、私の手をすり抜けてしまう。第二に、女性的なものは、他者であることには変わりはない

⁴⁷ レヴィナスが人知れず書き溜めていた小説『エロス』ないし『悲しき豪奢』において、「エロティズムの食人的世界(*monde cannibale de l'érotisme*)」（O3, 51）という表現が2回ほど使われていることは指摘されてよい。

いものの、倫理的な関係を結ぶ他者とは異なり、私に対して現前せず、言語的なやりとりをすることもなく、「現れることなく現れる」秘密を抱えたものとして記述される (TI, 287)。つまり、女性的なものは、享受の対象になりうる可能性を有しているが、完全に私がそれを享受し尽くすことはできず、他なるものではあるが、対話者として現前しない——まさに「欲求と欲望の同時性」を体現するものなのだ。

こうした女性的なものとのエロスの関係は、言語や理性が問題となる倫理とは位相の異なる次元、すなわち身体的で情動的・感性的なものとして読解されることが多かった⁴⁸。そのような解釈は、倫理という主題との対比を明確にすることを可能にする利点を有しており、レヴィナスが用いる「愛撫(caresse)」や「官能(volupté)」、「肉感性(le charnel)」といった語からもある程度正当に導くことができるだろう。

しかしながら、レヴィナスは「接触と同じく愛撫も感性である。しかし、愛撫は感性的なものを超越する」(TI, 288) ないし「愛撫はある面では依然として感性的な関係であるが、愛撫において身体は、既に自身の形態それ自体を脱いで裸になっており […], 存在者の身分をやめている」(TI, 289) とも語っており、情動的・感性的な次元はあくまでエロスの片面でしかない。むしろレヴィナスがより積極的に打ち出しているエロスの特徴とは、「未だない」という未来、それも死におけるそれとは異なる意味内実をもつ未来の時間性である。

愛撫とは、何も掴み取らないことであり、未来——それも決して十分に未来ではない (jamais assez avenir) 未来——に向かって、絶えずその形から逃れていくものを懇願することであり、あたかも未だない (*n'était pas encore*) かのよう⁴⁹に逃れていくものを懇願することである。(TI, 288)

ここで愛撫は情感を誘う身体的接触というよりも、「未だない」という未来を探る運動として記述されている。引用文の直後では、この愛撫が、未来を決して把握することも暴露することもできず、「不可視なもの」を探し求める運動であることが説明される (ibid.)。では、この未来、それも「決して十分に未来ではない未来」とはどのような時間性なのだろうか。

レヴィナスは、この「未だない」未来を「無以下のもの(« moins que rien »)」(ibid.) とも呼んでいる。その際、無以下や決して十分に未来ではないという特徴づけは、未来について「予期」との関係から説明されている。

愛撫は、自由による同意や不同意を超えたところで、未だないものを、「無以下のもの」を探し求める。これらは、未来の彼方に閉じ込められ、可能事とは全く異なる仕方——なぜなら可能事は予期に差し出されるからだ——まどろんでいる(sommeillant)⁴⁹。

⁴⁸ エロスにおける情動的な側面を扱ったものとして Thaysse [1998], 78-94; Kayser [2000], 89-90 などがあるが、最も強く情動性を強調した解釈を提示しているのは小手川 [2015]だろう。小手川によれば、女性的なものとの関係は「合理化とは無縁な情動的な次元」(ibid., 225) を指し示しており、「愛は他人の情動を欲し、他人の他性を「感じる」という仕方⁴⁹で、情動的な自己の変様に身を委ねること」(ibid., 226) である。

⁴⁹ このまどろみないし眠りは、覚醒した意識との対比で用いられていると解される。とはいえず、同時に、ブルースト『失われた時を求めて』『囚われの女』におけるアルベルチーナの眠り

(ibid.)

愛撫が探し求める未来は、現在のところ現実化していないものの、将来的には現実化しうるといった「可能事」ではない。そうであれば、結局のところ、それは予期や認識の対象として、私の知に回収されてしまうだろう。エロスの未来は、死と同じく、予期や投企に提示されるものではない⁵⁰。しかし、両者の「未だない」が全く同様かと言えば、答えは否だろう。

だが、まさに柔和なものの儂さと恍惚を介して、主体は可能事の未来に己を投企するわけではない。「未だないということ(Le ne-pas-encore-être)」は、私が実現しうることの総体がひしめき合い、光のうちできらめき、予期へと差し出されるとともに私の権能を懇願するような未来とは同列のものではない。「未だないということ」は、まさに、他の諸可能事よりも単に遠くにあるだけの一つの可能事なのではない。愛撫は行使せず、可能事を掴み取ることもない。(TI, 290)

死における「未だない」は、死がいつ到来するのかを私は予期できず、「まだ死は来ていない」という仕方で、辛うじて死の手前で主体が時間を感じる「延期」のことであった。言うなれば、死という未来はある意味で明確であり、予期という意識のモードは働いているものの、予期や投企が限界に達し、空転してしまう次元がそこでは問題となっている。それに対して、エロスの「未だない」は、いずれ訪れるかどうかも定かではなく、『時間と他なるもの』の表現を用いれば、「愛撫は自らが何を探し求めているのか知らない」(TA, 82)のである。ゆえに、エロスの次元は、そもそも予期という知のモードが働きようがない次元であって、その未来がいつ到来するかだけでなく、そもそも探求されているものが何であり、それは到来しうるものであるのか否かすらわからないものなのである。その意味で、エロスの「未だない」は、ほとんど内容を欠いた未来である。とはいえ、それは端的な「無」でも、「今はない(無)が、いずれ到来する(有となる)だろう」でもない。だからこそ、レヴィナスはそれを「無以下のもの」、「決して十分に未来ではない未来」と呼んだのである。つまり、死とエロスとともに予期できない「未だない」を指し示しているが、レヴィナス自身は明示的に両者の区別を語ってはいないものの、前者は予期の限界が顕となる次元を、後者はそもそも予期では捉えることのできない次元を意味していると言えるだろう。

死の議論においては、死を「他者のために／代わりに死ぬ」こととして捉え直すことで、死を私一人の事柄から脱却させる繁殖性という新たな次元が予告されていた。エロスにあっても、死とは別の仕方ではあるが、繁殖性とのつながりが示されることになる。

エロスは、未だない未来、私が把握することのない未来に向かうのみならず、私がこれからなろうとする (je serai)未来へと向かう——エロスはおはや、オデュッセウスのよ

の箇所 (cf. NP, 121; Proust [1988], 578-583/一五一 - 一六二) を想起させるものである。

⁵⁰ 「エロスは、対象を固定する主体として成就するわけでも、可能事に向かう投企(projection)として成就するわけでもない。エロスの運動は、可能事の彼方に向かうことを特徴とする」(TI, 292)。

うに、あらゆる冒険を経て自分の島に帰ってくる主体という構造を持っていないのだ。自我は、回帰することなく身を投げ出し、ある他者の自己として己を再発見する。つまり、自我の快樂や苦しみは、共感や同情によるのではなく、他者の快樂の快樂に、他者の苦しみの苦しみ⁵¹になる。自我の未来は、更新する必要があった過去へと降りかかるわけではない——表象や権能を下支えすることなく、繁殖性のうちで絶対的に超越することを特徴とする主体性を介して、自我の未来は絶対的な未来であり続けるのだ。

(TI, 304)

ここでレヴィナスは、さらに新たな未来の様相を語っている。エロスはいまだに予期や投企に回収されない「無以下のもの」としての「未だない」という未来を語っていたが、エロスは、それとは区別される「私がこれからなろうとする未来」への動向を含んでいると言われる⁵²。この「私がこれからなろうとする未来」におけるその私は、自己中心的で自己同一性に回帰するオデュッセウスの主体ではなく、ある他者の自己として、いわば対他的な(*pour-autrui*)在り方をしている。そこで語られる未来とは、自分だけの過去や現在へ到来する未来ではなく、繁殖性における「子」という仕方で、自己の存在を多元化する主体性を介して到来する未来なのである。

ここまで本節では、『全体性と無限』における死とエロスをめぐり、レヴィナスが語る多様な未来に関する記述を解釈してきた。以上の議論をまとめておこう。

第一に、死や苦痛の議論における「未だない」とは、予期できない死に対して、まだ死んでいないという仕方で意識が時間を有すること（「忍耐」）であった。ここでの「未だない」は、「いま将に來たらんとする」もの、今まさに到来しているものではない。たしかに、その裏面には、いつか死が訪れるという予感働いている。しかし、死の瞬間は予期できないし、死がどんなものであるのかを主体は自らの可能性として引き受け、理解することはできないものであった。

第二に、エロスにおける「未だない」は、死と同様に、予期や投企に回収されるものではないが、「まだ到来していない」という仕方で、現在に身をおいた主体が未来との間に隔たりを維持するのではなく、主体が「女性的なもの」を把握しようとしても、その手のうちからこぼれ落ちてしまう秘密として語られる。そのような未来は、いつ到来するかだけでなく、そもそも探求されているものが何であり、それは到来しうるものであるのか否かも定かではないために、予期の彼方、把握とは端的に異なる次元を指していた。

第三に、とはいえ、エロスではもう一つ別の未来が語られていた。「私がこれからなろうとする未来」がそれである。ある他者にとっての自己、すなわち自己のための自己ではなく、

⁵¹ 原文は« plaisir du plaisir de l'autre ou plaisir de sa douleur »であるが、文脈に鑑み、« plaisir du plaisir de l'autre ou douleur de sa douleur »と読む。

⁵² それゆえ、『全体性と無限』第四部において、エロスと繁殖性が主題上繋がりを有していることは認められるものの、伊原木のように、エロスの「未だない」という未来が、「エロスの行為によって産出されるべき子の位相を間接的に予告した術語」（伊原木 [2015], 19）であると述べることはできない。あくまで「無以下のもの」としての未来と、「私がこれからなろうとする」未来の両者は、区別されているからだ。ゆえに、「無以下のもの」を「子」ではなく、むしろ「女性的なもの」（エロス）の特徴として解釈するという点に関して言えば、本論文の立場は *Thayse* [1998]; *Schnell* [2010]; 伊原木 *op. cit.* に抗して、*Chalier* [2007], 27 に近いものになる。

他者への動向をもつことで、そこでの未来はいまの自分だけのものではなく、繁殖性という新たな主体性の在り方を示す時間性への通路にもなっていた。

時間を一本の川の流れのように考えた場合、未来はやがて「今」にもたらされるものであり、程度差はあれ、その未来は予期したり、己の可能性として能動的に引き受け直すことが可能である。レヴィナスが語る未来はいずれも、このような未来の捉え方に抗したものであると言える。では、死やエロスが参照した繁殖性とはいかなる時間性を明かすものであるのだろうか。

第2節 繁殖性の読解方針

本節では、繁殖性を読解するにあたって、二つの両義性を指摘することからはじめたい。というのも、これらの両義性は、繁殖性を難解なものにしている原因の一つであり、先行研究の躓きの石ともなっていると思われるからである。本論文はこの二つの両義性を繁殖性読解における不可欠の要素と捉え、それらを損なうことなく解釈する読解方針を析出する。その際、前節で一部扱った、エロスにおける男性中心主義的という批判や、エロスと繁殖性の繋がりについても、本節以降で考察する。

繁殖性は、公刊著作としては『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』においておぼろげながら登場し、その後、基本的な発想は継承されつつも、いくつかの変化を被りながら『全体性と無限』第四部でより詳細に論じられるに至る。いずれの時期も共通しているのは次の点である。「女性的なもの」とのエロスの関係ののちに、私の予期や企投といった己の権能によっては掴み取ることでできない未来をもたらし時間性のもとで語られている点、そして「異他的な者」でありつつも「私である」という矛盾めいた表現で語られる「子(enfant)」ないし「息子(fils)」の出現が繁殖性として語られるという点である (TA, 85f.; TI, 299f.; 310)。

このようなレヴィナスの記述や概念が生物学的・経験的な次元に属するののか否かについて、しばしば論争が引き起こされてきた。一方で、レヴィナスの批判者たちは、エロスにおける「愛される女性」という表象やエロスの帰結として語られる「息子」といった記述に着目している。そこでは常に主体は男性であることが前提とされ、女性は愛される客体という位置づけをあてがわれている点、さらに親と子について語る際に、レヴィナスがそれをすぐさま父と息子の関係と言い換える点に、男性中心主義や家父長制が見出されると厳しく指摘している (Beauvoir [1968], 17f.; Derrida [1967], 228; Irigaray [1990])。他方で、こうしたフェミニズムの側からの批判に対して、レヴィナスを擁護する陣営は、エロス論を経験的な親子関係や異性愛を規範にしているものとは見做さず、むしろ主体性に関わる存在論的な議論である (Schnell [2010], 165; 小手川 [2015], 222) と解釈しており、さらには、仮に男女を入れ替えても議論は成立すると考える立場も存在する (Salanskis [2011], 109)。

両者の主張はそれなりに説得力を有してはいるものの、問題もないわけではない。前者の立場が述べるように、レヴィナスの議論が単に経験的で家父長制的な主張であるならば、実際のレヴィナスの記述はあまりに思弁的である。すなわち、その批判そのものが正当だとしても、前者の議論だけでは『全体性と無限』第四部の議論を解釈し尽くすことは出来ず、読解の指針としては不十分であると言わざるをえないだろう。その反面、後者の立場に対しては、レヴィナスの主張の意図が経験的なものではないならば、なぜそのような語彙を用いて

記述しなくてはならないのかという指摘⁵³がなおも有効であり続けていると思われる。

とはいえ、こうした論争は、レヴィナスの記述のうちに含まれる両義性を看過した上でなされているように思われる。1940年代のテキストでは、繁殖性が結論部分でやや唐突に登場するために(cf. EE, 165)、そこで問題となる記述の立ち位置が不明確であったものの、『全体性と無限』においてレヴィナスは経験的・生物学的な次元との関係に言及している。

生物学的な繁殖性は、ここで問題になっている父性の一形態にすぎない。時間の本源的な実効化としての父性は、人間においては生物学的生をよりどころにすることができるが、しかし生物学的生を超えて生きられることもできるのだ。(TI, 277)

自我の繁殖性とは、自我の超越そのものである。この概念は生物学的な起源をもつとはいえ、この概念が有する意義の逆説はいかなる仕方でも無効化されないし、そこでは生物学的経験を乗り越える構造が描き出されているのである。(TI, 310)

これらの引用でレヴィナスは、繁殖性が生物学的なものに依拠しうると認めていると同時に、そのような生物学的な次元から超え出る構造を繁殖性の独自性であるとも主張している。実際、レヴィナスは「可能なものの彼方から、企投の彼方から子どもの未来が到来するためには、女性的なものとしての他人との出会いが必要である」(TI, 299f.)とエロスの関係なしに繁殖性は可能ではないと述べており、その意味で繁殖性は生殖行為による子の出生としても理解可能なように思われる。にもかかわらず、別の箇所では「繁殖性を存在論的なカテゴリーに昇格させなければならないのだ」(TI, 310)と生物学的な次元から繁殖性を理解することが拒絶されてもいる。

したがって、繁殖性の読解は、経験的か存在論的かという二者択一のうちで争われるべきではなく、繁殖性が生物学的なものに立脚しつつもそこから超え出るという両義性を満たす仕方で行われねばならないだろう。以上が繁殖性に見出される第一の両義性である。

第二の両義性は、繁殖性において中心となる「子」の身分に関してである。レヴィナスは「子」を次のように説明している。

息子は単に詩やオブジェのように私の作品ではない。また私の所有物でもない。[...] 私は私の子どもをもつのではなく、私は私の息子である。父性とは、他人でありながらも [...] 私である(*est*)ような異他的な者との関係であり、自我と自己との、しかし私ではな

⁵³ 例えば、チャンターはボーヴォワールによる読解の不十分さに言及した上で、次の二点を指摘している。第一に、レヴィナスが女性的なものという語によって経験的な女性を単純に指し示してはいないことは認められるものの、「レヴィナスが時折警戒を解いて、テキストの別の場所で彼が念頭に置いていないと断言している実際の経験的な女性を呼び起こす言葉に頼ることがあるのは事実である」(Chanter [2001], 16) という点である。そして第二に、「[女性性に比べて] 父性、父、息子にある種の優先順位が与えられていることに何の意味がないのであれば、なぜそれらは中立的な語ではなく、性的な語で記されているのだろうか。女性的なものが存在ではなく傾向を示すものであるとしても、また、父性や繁殖性が生物学的なものを超えて参照されるとしても、これらの用語がどのような意味を持つのかという疑問が残る」(ibid.) という指摘である。

い自己との関係である。[…] 息子は私ではないが、それでも私は私の息子である(*je suis mon fils*)。 (TI, 310)

(息)子は私の意のままとなる創造物ではなく、ある意味で他人ではあるが、それにもかかわらず、私は私の息子でもある。このように、「である」という私の存在を二重化させ、主体性を存続させながらも、自我が他なるものと化す (cf. TI, 301) ような「形式的な論理では予見できない構造」 (TI, 299) こそ、繁殖性の中核に存している。すなわち、私であり、かつ私ではないという「子」の在り方そのものが両義的に描かれていると言ってよい。

こうした子の特徴づけからも、繁殖性を単に生物学的ないし経験的な意味でのみ理解することが不十分であるのは明らかだろう。それゆえ、レヴィナスのエロスや繁殖性を経験的な事態として解釈する傾向にあるボーヴォワールやイリガライによる一連の批判が、エロスの次元に備わる存在論的な構造を看過していると再批判することは可能である (cf. Schnell, *op. cit.*; 小手川, *op. cit.*; Chanter [2001], 2f.; 中 [2005], 53f.)。その意味で、繁殖性を存在論的に読解する解釈は一定程度の正当性を有してはいる。しかしながら、そのような解釈は、繁殖性に見出される第一の両義性のうち、「生物学的生をよりどころにする」という側面を等閑視する傾向にある。また、エロスや繁殖性が経験的・生物学的な次元を超えた存在論的な記述であるとしても、経験的に形づくられたイメージがそこに投影されており、そのイメージに問題がある以上、存在論的であるという位置づけは、フェミニストたちからの批判の完全な回避にはなりえていない。事実、レヴィナスは「子」のことを躊躇なく「息子」や「後裔」と言い換えており、こうした概念がたとえ存在論的なものであっても、そこから経験的で男性中心主義的な意味合いを完全に消し去ることは不可能だろう。

以上によって、繁殖性に含まれる二つの両義性を指摘し、繁殖性をめぐる経験的ないし生物学的な解釈と存在論的な解釈のいずれもがこの両義性を無視することで成り立っていることを確認した。繁殖性における両義性とは、一見矛盾する両側面が互いの側面なしには成立しない事態を表現しており、いずれか一方の側面のみを扱ったり過度に重視したりする解釈は斥けられる必要がある。ゆえに、繁殖性の議論を正確に読解するためには、この二つの両義性——すなわち、繁殖性が生物学的なものに立脚しつつもそこから超え出るといふ両義性と、子が他人でありつつも私でもあるという両義性——をともに踏まえた上で、それらが繁殖性の議論においてどのような役割を演じているかを見定めるべきだろう。

とはいえその際、この二つの両義性がそれぞれ特徴を異にするものである点に注意する必要があるだろう。第一の両義性は、繁殖性がどのような次元で語られているのかを問題にしている。そのため、ある観点では繁殖性が経験的な次元にあり、別の観点では存在論的な次元として語られることは可能であっても、一つの同じ観点において同時に経験的でありかつ存在論的であるという事態は考え難い。それに対して、第二の両義性は、子の特異な在り方そのものに関わっているために、一方で子が他者である場面を取り上げ、他方で私が私の息子である場面を取り上げればよいのではなく、レヴィナスの記述に従えば、「子は他者であり、かつ私は私の息子である」という一見矛盾した事態を同時に満たすような仕方で解釈しなければならないだろう。

本論文は、こうした両義性を踏まえた繁殖性の読解を可能にするために、レヴィナスが繁

殖性にあつて「連続性における断絶と、断絶を介した連続性とがなければならない」(TI, 317)と述べていることに着目したい。この表現は、連続性と断絶という一見対立する両者をもとに含むという点で共通しつつ、そのどちらを重視するかの差異を示している。すなわち、繁殖性には、(1)ある種の断絶を伴いつつも、なおもそこに連続性や継承を重視するモチーフと、(2)一定程度の連続性を含みつつも、断絶や刷新を重視するモチーフの二つが併存していると定式化することができるだろう。そして、本論文が解するところ、このそれぞれのモチーフを具体的に展開しているのが、「歴史批判」という主題と「過誤への赦し」という主題である。

以下では、連続性と断絶という異なるモチーフをそれぞれ引き受けている歴史批判と赦しという二つの主題が繁殖性において併存していると見做し、この両主題の併存を繁殖性における二元性と捉える⁵⁴。異なるモチーフをそれぞれ展開する主題の二元性を積極的に打ち立てる理由は、先に挙げた繁殖性の二つの両義性を適切な仕方で扱うことができる点にある。というのも、結論を先取りして言えば、一方で、歴史批判は、繁殖性の「生物学的なものに依拠しうる」側面に該当しつつ、連続性や継承を重視する仕方で「子は他者であり、かつ私は私の息子である」という事態を説明しているからである。他方で、過誤への赦しは、繁殖性の存在論的な次元を展開するとともに、断絶や刷新を重視する仕方で「子は他者であり、かつ私は私の息子である」という事態を表現してもいるからである。

そこで次節では、この繁殖性の二元性のより詳細な読解として、歴史批判という主題から(1)のモチーフを、次々節では過誤への赦しという主題から(2)のモチーフを解釈する作業に取り掛かる。なお、こうした本論文の分析は、繁殖性をより広範な文脈で扱うために、繁殖性の議論全体が『全体性と無限』において担っている役割を明らかにすることにも寄与するだろう。

第3節 歴史批判

本節では、二つある繁殖性のモチーフのうち、(1)ある種の断絶を伴いつつも、なおもそこに連続性や継承を重視するモチーフを歴史批判という論脈のもとで解釈する。

『全体性と無限』という題名が示唆するように、「自我と全体性」(1954)以降、レヴィナスにとっての批判対象は、「全体性」という概念へとまとめ上げられていく。全体性は、パルメニデス以来の西洋哲学の流れとも重ね合わせられつつ、個別の存在の特殊性や他性が普遍的なものや同一のものへと還元されてしまう事態を指している (cf. TI, 6; 33f.)。なかでもレヴィナスが『全体性と無限』において厳しい批判を向けているのは、歴史に見出される全体性である。レヴィナスにとって「歴史記述(historiographie)とは勝者、言い換えれば生き残った者たちが達成する篡奪に依拠」(TI, 253)するものであり、個々人の特殊性を無視し、勝者に都合の良い物語へと回収する全体性の暴力であるとされる。もちろん、レヴィナスは歴史一般を十把一絡げに拒絶していたわけではなく⁵⁵、彼にとって批判されるべきは、しば

⁵⁴ それゆえ、本論文が提示する繁殖性における両義性と二元性は、女性的なものとのエロスの関係において時折語られる両義性 (TI, 287) と二元性 (TA, 78) とは別のものである。

⁵⁵ 例えば、レヴィナスは「ナポレオンはワーテルローの戦いで敗北した」といった様々な史料が示す歴史的事実そのものすら認めないような、強い相対主義や懐疑論に与するわけではない。

しばしばヘーゲルに帰せられる目的論的な歴史観であると言える⁵⁶。そのような全体性を形づくる目的論的な歴史に対して、レヴィナスはいかなる批判を打ち出しているのだろうか。

レヴィナスが最もまとまった仕方で歴史批判について論じているのは、『全体性と無限』第一部B節および第三部C節であろう。以下、まずはその内実を確認したい。

全体化が達成されるのは、歴史において——修史家(historiographes)の歴史において——だけである。言い換えれば、生き残りたちのもとにあってのみである。全体化が立脚するのは、歴史家(historiens)による歴史の時間的秩序が自然と類比的な即自的な存在の横糸を描き出すという主張であり確信である。普遍的な歴史の時間は存在論的な基底であり続けるのであり、そこで個別な諸存在は己を失い、数え上げられ、少なくともそれらの本質が概括されてしまう。点としての契機である誕生と死、および両者を隔てる間隔は、生き残りである歴史家のこうした普遍的時間のうちに収められるのである。(TI, 48)

レヴィナスは、生き残りである歴史家が、過去の人間を歴史という普遍的な時間のうちに位置づけることで、個々人の特殊性を消し去ってしまうことに全体化の脅威を見て取っている。ここでレヴィナスが念頭に置いている歴史観は、彼自身が序文において「ヘーゲルが誤って裁きの合理化を見て取った歴史の裁き」(TI, 8)と述べていることから分かる通り、しばしばヘーゲルに帰せられる目的論的な歴史観であると言える⁵⁷。『法哲学』における「世界審判としての世界史」や、歴史の進展を理性そのものの進行として捉える「ヘーゲルの非人称的理性」(TI, 332)は、個々の人物の意志を普遍的な一つの全体へと回収してしまう。『全体性と無限』の序文において、「主体性の擁護」(TI, 11)と「他人の顔における外部性」(TI, 10)の肯定を掲げるレヴィナスにとって、ヘーゲル的な歴史は際立って全体性を特徴づけるものである⁵⁸。

では、こうした歴史に潜む暴力に対して、いかに抵抗することが可能なのだろうか。その際、注目すべきは「作品(œuvre)」という概念である。

運命とは修史家の歴史であり、生き残った者たちの物語なのであって、彼らは死者たちの作品を解釈し、言い換えるならそれを利用する。この歴史記述、この暴力、このような隷属を可能とする歴史的な距離は、意志がその作品を完全に喪失するために必要な時間によって測られる。歴史記述によって物語られるのは、生き残った者たちがどのように死者の意志の作品を我が物とするに至るかである。歴史記述とは、勝者、言い換え

⁵⁶ この点で解釈者たちは一致している (cf. Simhon [2002]; 佐藤 [2009], 藤岡 [2020])。

⁵⁷ もちろんヘーゲルの側からこうした理解の一面性を指摘することは可能だろう (cf. Shuster [2019])。とはいえ、問題となっているのは、ヘーゲル理解の正当性というよりも、むしろ歴史記述が不可避的に抱えてしまう構造と言える。

⁵⁸ ヘーゲル的な歴史を全体化の働きと見做して批判する背景には、レヴィナス自身が「フランツ・ローゼンツヴァイクの『救済の星』における全体性の観念に対する反対に我々は強い感銘を受け、それは引用するにはあまりにも頻繁に本書のなかに現れている」(TI, 14)と語るように、ローゼンツヴァイクからの影響がある (cf. 藤岡 *op.cit.*)。ローゼンツヴァイクによるヘーゲル批判については、佐藤 [2010], 第一部第二章を参照。

れば生き残った者たちが達成する篡奪に依拠している。歴史記述が物語るのは隷属であって、奴隷化に抵抗して闘う生は忘却されるのである。(TI, 253)

修史家たちは、ある人物の意志を直接的にはなく、あくまでその者が残した「作品」を介して理解する。それゆえ、「歴史の裁きは常に欠席裁判で宣告される」(TI, 271) のであり、意志は勝者に都合の良い物語のうちに統合されてしまう。このような歴史の裁きにおいて、私の個別的な意志や人格は踏みにじられる。

作品の次元に作者が居合わせていない非人称性を見出す理解は、芸術論である「現実とその影」(1948)を端緒としているが (IH, 119; 124)、そこでの議論は彫刻などの造形芸術の分析が中心だった。その後「自我と全体性」において、作品は、ひとによって為されたり作られたりしたのちに、その作者から引き離された所産という広い意味で用いられ、この拡張された作品概念が歴史と関連付けられるようになる (cf. EN, 39)。そこでレヴィナスは、自我の特殊性を損なう全体性において、自我の意志はその個別性ではなく、生み出した作品を通じて事後的に解釈されてしまうと指摘し、作者が居合わせることなき作品解釈を、「意志からその作品を篡奪する」行為であり、典型的には「歴史による不正」として批判している (ibid.)。それゆえ、40年代に作品概念に込められていた非人称性という次元が、作者が己の作品に居合わせないという事態として語り直され、その典型として、不在の過去の人物が有していた意志を作品を通して解釈する歴史家の営みが批判されるという仕方で、歴史批判への道が切り開かれていった。

こうした議論を踏まえ、レヴィナスは『全体性と無限』において、全体化する歴史への抵抗として倫理的関係を精緻化している。レヴィナスにとって「倫理」とは、「〈他者〉の現前によって私の自発性が問いただされること」(TI, 33) であり、その際他者に問われるのは、物事に関する私の理解や振る舞いである (cf. TI, 189)。こうした審問に対して私がなすべきは、私が他ならぬ私の名において「弁明」(TI, 29) することである。

意志は発話によって自分の訴訟に出頭し、この発話は意志の弁護として生起する。自分に真理を保証してくれる裁きに主観性が出頭することは、純粹に数の上で出頭する行為ではなく、一つの弁明なのである。(TI, 271)

他者による審問や裁きに私が不在であるならば、それは修史家による歴史の裁きのような欠席裁判になってしまうだろう。そうではなく、私がそこに居合わせ、「私が自身の表明に立ち会っているような言語」(TI, 331) において己の真意を弁明することは、倫理的な関係にとって不可欠である⁵⁹。それゆえ、その場に居合わせることで、修史家による解釈に否を突きつけ、己の意志を「弁明」する倫理的関係は、欠席裁判で個々の意志を略奪する歴史記述への抵抗でもある⁶⁰。

⁵⁹ こうした倫理的関係と歴史記述の対比は、レヴィナスが時折言及するプラトン『パイドロス』における書かれた言葉と語る言葉の対 (275E-276A) を想起させる (cf. TI, 61)。

⁶⁰ 佐藤と村上はレヴィナスにおける歴史批判に関する優れた研究を提出しているが、両者が『全体性と無限』における歴史への抵抗として注目するのは、繁殖性の文脈のみである (佐藤 [2009]; 村上 [2012], 184-191)。また、プティドゥマンジュは、ヘーゲルとの関係を含め、レヴ

また、レヴィナスは歴史と倫理の対比を「可視的なもの(le visible)」と「不可視的なもの(l'invisible)」という語でも語っている。

歴史の裁きは可視的なもののうちで言表される。歴史上の出来事は、可視的なものの典型であり、それらの真理は明証性のうちで生起する。可視的なものは、全体性を形づくるか、あるいは全体性に向かう。(TI, 272)

歴史は一般に各種の史料——レヴィナスの言う「作品」——という証拠に基づいて記述される。こうした証拠や普遍的な理性がもつ「歴史の明証性」(ibid.)こそ、可視的なものの領野であると言える。しかしながら、歴史記述はあらゆる個々人の内面性やその特殊性までを描ききることはできず、そこから漏れ出た不可視的なものは秘匿され、なかったもの、取るに足りないものとされてしまう。その意味で、不可視的なものは、「たとえ歴史が理性的に展開しようとも、可視的な歴史の裁きから不可避的に帰結してしまう侮辱」(ibid.)である。理性的であることを自認するような歴史に無視され、侮辱を被る不可視的なものは、どのようにすれば報われるのだろうか。

この不可視の侮辱が〈他人〉の顔のうちで私を見つめ、糾弾するときには、それは裁きそのものとして生起する——〈他人〉の顔の公現そのものが、この被った侮辱から、そして異邦人、寡婦、孤児というこの地位からできているのだ。(TI, 273)

理性の展開や「作品」の明証性にのみ立脚する歴史が扱うことのできない不可視の侮辱は、個々の他者の顔から発せられる訴えにおいてはじめて扱いうるものとなる。そして、このような他者の訴えに応答することこそ、レヴィナスの倫理の中核に位置している(cf. TI, 194)。それゆえ、他者との倫理的関係は、目的論的な歴史記述に対して、それが常に不可視の侮辱を生み出してしまうという限界や暴力性を突きつけてもいるのである。

以上によって、他者との倫理的関係が歴史への批判や抵抗として展開されていることを確認した。とはいえ、その場に居合わせる弁明によって、歴史家に回収されない次元を確保するとして、私の死後はどうするのだろうか。むしろ歴史記述がその暴力性を真に発揮するのは、その者の死後、言うなれば「死人に口なし」となった時ではないだろうか。こうした疑念に対して、レヴィナスが提示する次なる戦略が、「繁殖性」を介したさらなる抵抗である。

歴史という共通の時間に準拠しないとは、死すべき存在が、歴史の時間と平行して流れていない次元のなかで、[...] 展開されるということである。[...] 生は固有な次元を流れてゆく。生はその次元で意味をもち、死に対する勝利もそこで意味をもつことができる。[...] 死に対する勝利とは、息子のうちで復活することであり、息子によって死という断絶が包括されるのである。死——それは可能的なものの不可能性のうちで窒息

ィナスにおける歴史概念に関する浩瀚な論文を執筆しているが、ユダヤ思想にやや偏っており、いわゆる哲学的著作における倫理と歴史の関係については主題的に扱っていない(Petitdemange [1998], 17-47)。

することである——によって、あとの世代へと通路がつけられる。繁殖性はなおも人称をともなう関係なのだ。(TI, 49f.)

これは『全体性と無限』第一部において、のちの第四部C「繁殖性」節を予告している箇所であるが、ここで既に「息子のうちでの復活」という繁殖性が、歴史に抗するものとして語られている。さらに、レヴィナスが繁殖性による次の世代との関係を死に対する勝利と呼んでいることは、歴史と繁殖性の関係を考察する上で注目すべきであろう。

レヴィナスは、『全体性と無限』第四部において「息子」の産出という繁殖性について議論を展開しているが、レヴィナスはそこでの「子」を、ある意味で「他者」でありながら、「私でもある」(TI, 310)という「形式論理では予見できない構造」(TI, 299)と説明している。どのようなことだろうか。一方で、私の子は、当然のことながら、私や私の作品ないし所有物ではないために、別の人間である(cf. TI, 300)。しかし他方で、レヴィナスによれば、私の子は、私の死後、私をある意味で引き継いでいく「私の未来」(ibid.)である。このような仕方、レヴィナスは子を「〈自己同一的なもの〉の二重化」(ibid.)として定式化し、私の死という断絶をうちに含みながらも、息子によって私がおも引き継がれ、復活するような「絶対的な若さないし無限の時間」(ibid.)として繁殖性を捉えるに至る。では、この息子はいかに歴史に抵抗するのだろうか。

繁殖性によって、真理が語られるために必要な無限の時間、そして弁明の個別主義が、弁明する自我をその個別性をそのままに維持する実効的な善さに転換するために必要な時間を私は手にする——その際、いまだ主観的なものと自称するこの合致を、歴史が打ち砕き、押しつぶすことはない。(TI, 317f.)

繁殖性によって、私は息子のうちでの復活を果たすが、そのような息子が歴史に抵抗する仕方も、やはり個々の意志による弁明である。もし、単に特定の意志が継承されることだけが問題であり、その際「私」の人格を離れてもよいということになれば、その継承された意志もまた一つの「物語」となり、歴史の一部となってしまうだろう。だからこそ、「私」でもある「子」がその場に居合わせ、発話によって抵抗するという弁明の構造が維持されねばならないのだ。したがって、対面における言語的関係を核とする倫理的構造は、繁殖性の次元においても歴史批判として有効であり続けることになる。繁殖性を通じて、ある意味で「私」でもある子は、私の個別性を維持しつつ、私に代わって未来においても弁明することとなる。だからこそ、繁殖性は私の死後も私が「死人に口なし」とならないための方策であり、この「子」のおかげで、私は歴史の全体性へと回収されることを免れるのである。

かくして、歴史批判という論脈において繁殖性は、私の死という断絶を含みつつも、ある意味で自分でもある「子」によって抵抗が絶えず再開・継承されるモチーフを述べたものと言える。レヴィナスが繁殖性を生物学的なものに依拠しつつ、同時にそれを乗り越える構造として語っていたことを思い起こせば、歴史批判における繁殖性は、「後裔」としての父子関係という生物学的構造に原型を見出しつつ、単に自らの遺伝子が後世に繋がれていくということではなく、私の意志が継承され、歴史による全体性の暴力に抵抗し続けることを主眼としている。それゆえ、繁殖性において、レヴィナスが自らの遺伝子を残すべきであると

いう経験的で規範的な議論を展開していたわけではなく、あくまで私でもある「子」による意志の継承と全体性への抵抗を可能にするものとして繁殖性を語っていると言える。

とはいえ、連続性や継承を重視する際、父-息子関係を範例として語っていることは、批判されるべき問題と言える。もちろん、レヴィナスにとって肝要なのは、歴史による暴力に抵抗することであり、そこでの「子」は、私の死後にその意志を引き受けてくれる者であるので、必ずしも生物学的な親子関係である必要はなく、次世代との関係であると読解することも可能かもしれない (cf. 小手川 [2015], 263) ⁶¹。とはいえ、そのような弁護も、精子と卵子による有性生殖なしには、血縁関係のない後継者であれ、次世代たる「子」を生み出すことができない以上、繁殖性における歴史批判から生物学的な次元を完全に切り離すことはできず、レヴィナスの記述から家父長的な発想を完全に払拭することはできないだろう。

第4節 赦しという救済

続いて本節では、繁殖性が有するもう一方のモチーフ、すなわち、(2)一定程度の連続性を含みつつも、断絶や刷新を重視するモチーフを「赦し(pardon)」という文脈で読解する。

繁殖性は、これまでも生物学的な次元を超えた主体の刷新や変様として読解されてきた。繁殖性をあくまで自我論の枠内で解釈する論者は、例えば次のようなレヴィナスの記述に着目している。

繁殖性において、反復の単調さは停止し、自我は他なるものと化し、若きものとなるが、こうした自己放棄にあっても、自我の存在にその意味と方向づけを与えていた自己性が失われることはない。(TI, 301)

無限に存在することは、常に起源に留まりながらも、自らの実体を刷新すること (renouvellement) に障害を見出さない自我として——たとえそれが自我の自同性そのものから生じる障害だとしても——生起することを意味している。[...] 息子との関係は、絶対的に他なるものの時間——なにかをなしうる者の実体そのものの変質、その実体変化／超-実体化(trans-substantiation)⁶²——の枠組みを構成する。(ibid.)

たしかに、この一連の引用部でレヴィナスは、繁殖性によって切り開かれる時間性において、

⁶¹ 後年になってからではあるものの、たしかにレヴィナスは、いくつかの対談で自らの繁殖性に関する記述が実際の生物学的な父子関係でなくてもよいと認めている。「生物学的に子であること (filialité) は、子であることの最初の形にすぎません。しかし、子であることは、生物学的な親子の絆を欠いた人間同士の関係として、十分に考えることができます。他人に対して父親のような態度を取ることができるのです」(EI, 73f.)。「父-子関係は、厳密に生物学的な語で考えてはいけません。父-子関係は、生物学的には父と子ではないような存在の間にも存在しうるのです。父であることと子であることとは、他者が単に私の出会う誰かであるのではなく、ある意味で私の自我や自己自体の延長であるということ、また、他者の諸可能性が私の諸可能性であるということです」(PM, 22)。

⁶² この語は各種邦訳を筆頭に、これまで「超-実体化」と訳されてきた。たしかに、単一で自己同一的な実体を超越していくという意味で「超」を用いることに一定の妥当性はあるが、「実体そのものの変質」の言い換えである以上、キリスト教的な意味はなくとも「実体変化」と訳すべきように思われる。

主体は老いることない若さを獲得し、自らが自らでありながらも息子となるという仕方
で実体を刷新（実体変化）することができる」と述べている。とはいえ、その刷新が具体的に
いかなる事態をもたらすのかについては、解釈者によってもあまり説明されてこなかったよ
うに思われる（cf. Salanskis [2015], 222f.; 230）。

別の論者は、繁殖性がエロスの関係とともに語られていることに注目し、言語的関係とし
て語られる倫理とは対照的な情動の関係であるエロスの経験を介することで、主体が情動
的な仕方では根本的に変様することが繁殖性における「子」として生まれ変わることの内実で
あると提示している（cf. 小手川 [2015], 226-228）。さらに別の解釈者の言葉を借りるならば、
エロスという官能において、主体はその能動性が奪われ、いわば非能動的主体性へと変化す
る。そのような他なる自己への変様こそ「実体変化（超-実体化）」である、と整理できるだ
ろう（cf. 渡名喜 [2021], 445f.）。エロスの関係の情動的・受動的側面から繁殖性の「実体変
化」を読み解くこうした解釈は、子が他なるものでありつつも、私であるという繁殖性の奇
妙な定義づけに説明を与えるものではある。しかしながら、これらの読解は、一方では女性
的なものとのエロスの関係という身体的で経験的な結び付きを強調するにもかかわらず、
他方では繁殖性の生物学的な説明を拒絶するというアンバランスな解釈となっている。ま
た、レヴィナスがなぜ繁殖性を父や子といった語彙に依拠しつつ語らなくてはならなかつ
たのかについては不問とせざるをえないうえに、自己の刷新とともに語られる「古い」の否
定と「若さ」の肯定、「再開」（TI, 300f.; 315）といった幾度もレヴィナスが言及する要素を
説明できていない。

それゆえ、繁殖性を主体の刷新という意味での自我論として解釈するためには、第一に、
自らにとって他なるものでありつつも、私がそうであるような「子」という定義を満たし、
第二に、繁殖性が自己の刷新と言い得る内実を与え、第三に、老いや若さといった語でも語
りうるような時間的な説明を施すことが求められるだろう。そこで本節では、繁殖性におけ
る自己の刷新を『全体性と無限』第四部最終節で語られる「赦し」という主題から読解する
ことで、これらの条件を満たす解釈を提示したい⁶³。

まずはレヴィナスが赦しをいかなるものと考えているのかを確認しよう。

直接的な意味での赦しは、過誤(*faute*)という道徳的現象と結びついている。赦しの逆説は
遡及的効果に由来しており、通俗的時間の観点からすると、赦しは事物の自然な秩序の
逆転、時間の可逆性を表している。[...] 赦しは流れ去った瞬間に準拠しており、赦し
のおかげで、流れ去った瞬間に過ちを犯した主体は、あたかも瞬間が流れ去らなかつたか
のように、過ちを犯さなかつたかのように存在することができる。忘却は忘れられた出
来事の現実には関わらないが、赦しはこうした忘却よりも強い意味で能動的であり、過
去に働きかけ、いわば出来事を純化しながら出来事を反復する。だが、他方で、忘却が
過去との関係を破棄するのに対して、赦しは赦された過去を純化された現在のうちに保
存している。赦された存在は、無垢な存在ではない。（TI, 315f.）

⁶³ 赦しを繁殖性の問題として扱った先行研究として、Moati [2015]が挙げられる。とはいえ、モ
アティは本論文のように繁殖性の二元性について語ることはないために、彼の議論では赦しが
繁殖性ないし『全体性と無限』においていかなる位置づけを有しているのか不明確である。

レヴィナスは赦し⁶⁴をあくまで私による過誤が他者によって赦されることとして語っている (cf. TI, 316)。別言すれば、他者から赦しがもたらされることで、私にいかなる事態が生じるかを焦点としている。その際強調されるのは、赦しがつ異なる時間的性格である。主体による過ちが赦されることで、主体はあたかもその過失がなかったかのように存在することができる。その意味で、赦しは時間の逆転や可逆性を含んでいる。後半部では、赦しと忘却が比較されている。忘却は能動的な行為でも意志的行為でもないのに対し、赦しは赦す者が赦すという決断を下す必要がある点でより積極的な行為である。とはいえ、赦しは私の過誤を痕跡もなく抹消するものではなく、あくまで「あたかもなかったかのように」するものである以上、私が過ちを犯したという事実そのものは記憶され、残り続ける。

赦しの議論は、レヴィナス自身が道徳的現象という観点から語っているように、他者との倫理的関係の延長で解釈されるべきだろう。レヴィナスは倫理的関係を「他者を迎え入れること」(TI, 85) と呼び、「他者を迎え入れることは、それ自体で私が不正であるという意識である」(ibid.) と語っている。さらに「道徳が開始されるのは自由がそれ自身によって正当化されるのではなく、みずからを恣意的な者、暴力的な者と感じる時である」(TI, 83) とも述べられることから、この「不正」は「道徳的に正しくないこと」を指すと考えられる。それゆえ、レヴィナスが積極的に提示する倫理的な関係とは、ある他者を目の前にして私が道徳的な負い目を感じることを成立の契機としていると言えるだろう。加えて、こうした他者との関係は決して私が他者に服従したり支配されたりすることを意味せず、そこで私は他者の審問に対して逃げることなく、私が他ならぬ私の名において「弁明」することが求められるのだった。すなわち、レヴィナスにとって、他者との倫理的関係とは、私が道徳的な負い目を感じる事柄を他者によって問いただされ、私は逃げることも隠れることも許されず、私が私であり続けているような責め苦のなかで弁明するような状況と言える。

こうした苛烈とも言える倫理的関係を念頭に置くことで、レヴィナスが赦しを繁殖性の名のもとに、主体の刷新として語った意図を理解できる。

繁殖性の非連続の時間は、絶対的な若さと再開を可能にする。その際、この再開には、同時に、過去への自由な——記憶の自由とは別の自由による——回帰のうちで、[...] 全面的に赦されたものとしての実存のうちで、再開された過去との関係も残される。こう

⁶⁴ 本論文の射程からはやや外れるため詳述できないものの、レヴィナスはタルムード講話に代表されるいわゆるユダヤ的なテキストにおいて、やや角度を変えて「赦し」を語っている。その際、レヴィナスが着目するのは、神に対する罪は大贖罪日に赦される一方で、他人に対する罪は前もって加害者が相手の怒りを鎮めておかない限り、大贖罪日においても赦されないという点である。それゆえ、たとえ神でも人間に対する人間の罪は肩代わりできず、「被害者の善意」と「加害者の自覚」が必要な点で、神に対して犯された罪の赦しよりも他人に対してなされた罪の赦しの方がより困難であるとされる (cf. QLT, 55; DL, 40)。したがって、レヴィナスにおいて赦しは、どういった条件であれば赦されるかといった客観的で中立的な観点ではなく、一貫して赦しを与える他者のイニシアティブのもとで考えられていると見做すことができるだろう。さらに興味深いのは、加害者は「本質的に無意識」であり、むしろそのような無意識から加害の攻撃性は生じるため、「赦しは原理的には不可能である」とまでレヴィナスが述べていることである (cf. QLT, 54f.)。こうした赦しの困難さや不可能な赦しをめぐる議論は、アーレント、ジャンケレヴィッチ、デリダ、リクールといった同時代人の議論 (cf. 佐藤 [2017]) とも比較しうる主題であるが、紙幅の都合上、その指摘のみに留めざるをえない。

した瞬間の再開、死をまぬがれずに老いていく存在の生成に対する繁殖性の時間の勝利とは、時間の働きそのものとしての赦しである。(TI, 315)

倫理的関係において、他者に告発され、審問される私の道徳的不正という過誤が赦されることで、私は過去の過ちがなかったかのように生きることができ、そのことで過去と新たな関係を結び直すことが可能となる⁶⁵。もし赦しがないならば、私は取り返しのつかない過ちに押しつぶされながら老いて死にゆくほかないだろう。しかし、赦しによって時間は逆転し、過去の過ちは「なかったかのように」なることで、私は新たな「私である」ことが可能になる。このような時間の可逆性こそ、不可逆的な老いや死と対比される再開としての「若さ」の謂いであり、新たな生の獲得こそ、レヴィナスが「子」という言葉に託して語った自己の刷新の内実である。言い換えれば、赦される前と後では、同じ私と言えども変様しており、他者によって赦されることで私は責め苦から解放され、生まれ変わるかのように——ないし「実体変化」として——新たな生を再開できるのだ。

赦しとして繁殖性を読み解くことは、本節冒頭で挙げた繁殖性を主体の刷新という意味での自我論として解釈するための三条件を満たすだけでなく、新たな利点も獲得することができる。それは赦しという議論そのものから経験的な性差や生殖行為にまつわる生物学的なものを抜き去ることが可能であるという点である。もちろんレヴィナスが赦しの文脈においても新たな生を生き直すことができる主体を「子」——それも「息子」——として語ってしまう語の選択は安易に継承されるべきではないが、内容そのものは男女という性差や父-息子という男性中心主義、生殖という行為から離れて再構成することが可能である。レヴィナスが存在者を中性化せずに有性(sexué)なものとして捉えていることは、たしかにフッサールやハイデガーらの現象学が経験の記述を標榜しながらも存在者の性差や有性性を看過していたことへの批判として評価できる (Bensussan [2011], 100; 渡名喜 [2021], 439-441) としても、あるいはこれまでの哲学の「中性」性に逆らう「差異の思考」(Chalier [2007], 9; Marque [2007], 279) として肯定的に論じるとしても、レヴィナスが性的なものをシスジェンダーかつヘテロセクシュアルの立場しか念頭に置いていない語彙によって記述しており、さらには問題となるのが常に父と息子による関係である以上、その評価は限定的であるべきだろう⁶⁶。

⁶⁵ レヴィナスはほぼ同じ事態を次のようにも語っている。「過誤の赦しという逆説は、時間それ自体を構成するものとしての赦しに向かわせる。瞬間は、互いに無関係なものとして並置されているのではなく、〈他人〉から〈私〉へと並べられている。私の現在に流れこんできて、私が掴み取れるような識別不可能な可能なもののひしめきから、未来は私に到来するわけではない。未来は、絶対的な間隔を通じて私に到来する。そして、絶対的に他なる〈他人〉——たとえばそれが私の息子であれ——だけが、この絶対的な間隔の向こう岸に標柱を立て、そこで過去と再び結び合うことができる」(TI, 316)。というのも、ここでも赦しが他人によってもたらされるものであることが確認されたのち、赦しによって再開される生が特異な「未来」として語られているが、そのような未来が到来することで、私が過去と新たな関係を結び直すことが可能とされているからである。

⁶⁶ しばしば指摘されるように (cf. 中 [2015], 84)、後期の代表的な著作である『存在の彼方へ』(1974)においては、女性的なものとのエロスの関係や繁殖性は語られず、レヴィナスは他者からの倫理的要請をいわば既に孕んでいる主体の構造を「〈同の内なる他〉」(AE, 46; 198)と定式化し、こうした「自らの皮膚の内側に他者を宿す」(AE, 181)主体を「母性」と呼ぶに至

第5節 『全体性と無限』における繁殖性の位置づけ

本論文では、繁殖性を、そこに含まれる二つの両義性を踏まえつつ、(1)ある種の断絶を伴いつつも、なおもそこに連続性や継承を重視するモチーフと、(2)一定程度の連続性を含みつつも、断絶や刷新を重視するモチーフという二つの側面から読解してきた。ここで改めて本論文の読解が、繁殖性をいかなる仕方で解釈することができたかを確認しておこう。

一方で、(1)のモチーフは、「歴史批判」と呼ばれる議論において論じられた。レヴィナスにとって修史家による歴史記述は、個々人の特殊性を無視し、その意志を自らの都合のよい物語へと回収する全体性の暴力であった。レヴィナスは、こうした歴史による暴力への抵抗として、まずはその場に現前する語りによる弁明に活路を見出すが、自らが死んだ後も自分を継承して歴史に抵抗してくれる「私でありつつも、私ではない息子」の誕生を繁殖性の名のもとに論じている。それゆえ、上記(1)の定式化に従えば、歴史批判において繁殖性は、私個人の死という断絶を伴いつつも、私の意志を継承し、弁明することで「子」が歴史への抵抗を継続する点が重視されている。とはいえ、こうした歴史批判と関連する繁殖性の議論から、経験的で男性中心主義的な色彩を完全に脱色させることは困難であり、「生物学的生をよりどころにする」側面が反映されていると言える。この観点から述べるならば、歴史批判という論脈における繁殖性は、エロスとの間に、有性生殖という点で密接なつながりを有していることになる。もし仮に歴史批判における「子」がいかなる意味でも生物学的ないし経験的な次元を含んでいないのなら、私は歴史に抵抗し続けるために、死後復活したり不老不死になったりしなくてはならないだろう。とはいえ、そのような想定は非現実的で理解に苦しむものであり、レヴィナス自身も繁殖性が切り開く時間が「古いゆく主体に永遠の生をもたらすことはない」(TI, 301)と否定している。ゆえに、第一節で指摘した繁殖性のもつ二つの両義性に即してまとめるならば、歴史批判は、己の遺伝子を残すべしという主張を展開していたわけではないものの、繁殖性の「生物学的なものに依拠しうる」側面に該当しつつ、連続性や継承を重視する仕方で「子は他者であり、かつ私は私の息子である」という事態を説明していると言える。

他方で、(2)のモチーフは、他者による私の「過誤への赦し」という論脈のもと、新たな私への変様という主体性論として解釈された。レヴィナスは『全体性と無限』において、私の世界に関する理解や振る舞いが他者から問いただされることを「倫理」の端緒として語っているが、他者による審問によって顕わとなる私の過誤が赦されることで、私が新たな生を獲得する契機をも繁殖性として語っている。赦しは忘却のように過去そのものを消し去ることはないが、時間の流れが逆転し、私はあたかも過ちを犯さなかったかのように存在することができたのだ。それゆえ、上記(2)の定式化に合わせて言い直すならば、赦しにおいて、私は実際に死ぬわけでもましてや転生するわけでもなく、その存在は継続しているものの、赦しによって時間が逆転することで、過去とはある意味で切り離された新たな生を生き

る(AE, 121)。とはいえ、こうした後期著作における父性から母性への主体性の転換は、直接的には、責任を引き受ける主体とその相手となる他者の在り方が変化したことに由来しており、レヴィナスが己の思考に潜っていると批判された家父長的な語彙への反省として提示しているわけではないように思われる。

直すという生の刷新が強調されている⁶⁷。「子」とは、かくして生まれ変わった新たな私を指しているために、赦しの主題において繁殖性は、生物学的な父子関係や経験的な性差、家父長制的な発想に絡め取られることなく、レヴィナス独自の責任論と紐付いた主体性に関する存在論として読解することが可能である。この観点から述べるならば、赦しとエロスとの間のつながりは、性的なものというよりは、予期とは次元を異にする新たな未来を切り開くという時間性の次元におけるものであると言える。したがって、過誤への赦しは、繁殖性の存在論的な次元を説明するとともに、断絶や刷新を重視する仕方です「子は他者であり、かつ私は私の息子である」という事態を表現しているとまとめられるだろう。

では、こうした繁殖性における二元性は、いかなる関係にあるのだろうか。さらに、両者は『全体性と無限』の議論全体のうちにどのように位置づけられるのだろうか。以下、「倫理」を切り口にこれらの問いに答えてみたい。

そもそもエロスの関係や繁殖性が詳述されている『全体性と無限』の第四部は、「顔の彼方」と題されていたのだった。同書第三部の主題が「顔」を鍵語とした他者との倫理的关系であるとするなら、第四部は倫理的关系を超えた先の議論が展開されていると推察することは可能であろう。実際、本論文が解釈した歴史批判と赦しという繁殖性の二つの論脈は、ともに他者との倫理的关系という主題と内容上密接な関係にあった。第一に、歴史批判の文脈で繁殖性は、対面における弁明では抵抗しえない歴史の暴力に対して、私の意志を継承することでその死後も抵抗を続けてくれる「子」の要請として語られていた。さらに、そのような「子」による抵抗もまた、倫理的关系に見出される「弁明」であった。それゆえ、倫理的关系における弁明と繁殖性における息子は、歴史の暴力に対する二段構えの抵抗を示すものであると言える。歴史への抵抗は、倫理的关系だけでは完遂されず、繁殖性による息子のうちでの復活を必要としており、それゆえに繁殖性は『全体性と無限』において倫理的关系の後に語られるべきものなのである。

第二に、赦しによって自己の刷新を可能にする繁殖性は、倫理的关系と内容上より緊密に繋がっていた。レヴィナスの議論において、責任とは、他者による問いだしに応答することであり、そこで私は自らの不正をめぐって他者から審問を受け、消えることのない罪に苛まれることとなる。しかし、他者による赦しによって、告発と審問は止み、過去の過ちはなかったかのようになることで、私は「子」として新たな私になることが可能であった。それゆえ、赦しは責任論の帰結の一つとして読まれるべき内容を有しているために、『全体性と無限』の末尾に位置していると見做すことができる⁶⁸。

⁶⁷ 「無限な存在、言い換えれば、常に再開する存在——さらには主体性なしでは済まされない存在、なぜなら主体性なしには再開することができないからだ——が繁殖性という様相のもとで生起する」(TI, 300)。

⁶⁸ 赦しと責任論を接続させる本論文の解釈に対しては、次のような懸念が生じるかもしれない。すなわち、もし「赦し」の議論が他者との倫理的关系において問題とされる私の不正が赦されることを示しているならば、赦しは他者への責任が無限であるといういわゆる「無限責任」論と矛盾するのではないかというものである。しかしながら、こうした疑問は無限責任論の誤解の上に成り立つものである可能性が高い。というのも、無限責任とはレヴィナスが語る「目下の責任の広大さではなく、引き受けられるのに応じて責任が増大していくこと」(TI, 274)を意味しており、他者への責任が無限に大きいために、例外なく終わりがいいことではないからだ。無限責任の名で語られているのはむしろ、私による一方的な判断や、法・規則といった公的な尺度によって責任の終わりを決めることはできず、他者と倫理的な仕

これまでの議論を振り返るならば、本論文の読解は、たしかに繁殖性を一つの視点から統合的に解釈するものではないものの、歴史批判と過誤への赦しが互いに排除することなく両立可能である二元性を形づくっていることを提示してきた。また、他者との倫理的関係を軸にみるならば、両主題はともに他者からの問いただしとそれに対する私の応答という狭義の倫理的関係においては明かされない「彼方」である、その後の展開をそれぞれの仕方ですべて詳述した内実を有していると示すことができただろう。

*

繁殖性に関するこれまでの先行研究の多くは、「(息)子」をはじめとした記述が経験的か否かの二者択一のもとで争われてきた。それに対して、本論文の解釈は、繁殖性のうちに二つの両義性を指摘し、それらを損なわない仕方ですべて「子」が果たす役割や意味を二つのモチーフに沿って読解することで、これまでの諸研究が苦心していた隘路を回避することが可能となった。加えて、繁殖性に二元性を見出す本論文の読解は、単に統合的な解釈を諦めたアドホックなものではないと言える。というのも、こうした二元性の析出は「連続性における断絶と、断絶を介した連続性がなければならない」というレヴィナス自身の記述に基づいたものであり、また本論文の視座に立つことではじめて、繁殖性に潜む生物学的なものへの依拠とそこからの超脱や、他なるものでありかつ私である「子」の特徴という二つの両義性を説明することが可能となったからである。

本論文による解釈の射程を明らかにするためにも、『全体性と無限』を扱った本章の読解と、それ以前の著作との繋がりを指摘したい。エロスや繁殖性は1940年代のテクストにおいて既に現れているが、そこで繁殖性は、まったく現在において私が私以外ではありえないという自己の存在に釘付けになった主体を救済し、予期や企投可能な未来とは区別された「未来」の到来を可能にするものとして語られていた (cf. EE, 165; TA, 86)。近年の草稿研究において、私が私以外ではありえないという自己の存在への繫縛をレヴィナスは早くから「決定的なもの(*le définitif*)」という表現によって概念化していたことが指摘されている (渡名喜 [2021], 96-103)。レヴィナスは『全体性と無限』においても「時間とは、決定的なものが有する非決定的なものであり、成就したものの常に再開される他性——それもこの再開の「常に」である。時間の働きは持続の連続性を可能にする決定的なものの中断の彼方へと向かう」(TI, 316) と述べている。本論文による繁殖性解釈もこうした「決定的なもの」が「非決定的なもの」になる事態として説明することが可能である。すなわ

方で関係することで、責任はむしろ重みを増していく事態として解すべきであろう。赦しも責任も私のイニシアティブによって統御できないという点では共通しており、私の負い目や過誤を起点に、自らによる一方的な判断や法などの中立的な基準を参照することなく他人へと応答し、一回きりの弁明や行為を超えて、より深くその他人との関わりをもつその途上において、他者から赦しがもたらされることは可能であり、それゆえ責任論と赦しの議論は事態として即座に矛盾するものではない。他者からの赦しは、裁判のような仕方ですべて第三者が私の責任の範囲を有限化するものではなく、いま関係を取り結んでいる他者との間で問題となっている事柄に関しては、私を責任から解放し、私の負い目や不正を「あたかもなかったかのように」することを意味している。責任と赦しをめぐってはさらに踏み込んだ検討が必要ではあるものの、以上の内容を含む解釈の方針については、石井 [2022a], 114-115 で素描している。

ち、一方で歴史批判における繁殖性は、私という個体が死すべきものであり、誰もその生を肩代わりすることができないという「決定的なもの」からの解放を意味しており、他方で赦しは、私以外が担うことができず、抹消しえない己の過誤という「決定的なもの」から解放される事態でもあった。それゆえ、『全体性と無限』における繁殖性は、自己繫縛ないし「決定的なもの」からの救済というレヴィナスが初期に打ち出していた課題を、我々の生に伴う豊かな内実とともに展開したものと捉えることができるだろう⁶⁹。

⁶⁹ 渡名喜も『全体性と無限』における繁殖性の実体変化（超-実体化）を、決定的なものが決定的ではなくなるという1930年代以来のレヴィナスによる企ての総括として読解している（渡名喜 [2021], 446; 454-457）。とはいえ、渡名喜は「赦し」という主題を扱っておらず、本章の分析は渡名喜によって切り開かれた『全体性と無限』読解にも貢献しうるだろう。

第 III 部 後期時間論の生成と展開

第 6 章 原印象と遅れ

レヴィナスの第一の主著である『全体性と無限』以降、いわゆる後期著作においてはいくつかの理論的変様が認められる。とりわけ『存在の彼方へ』(1974)において、他者は私の目の前に現前することはなく、「痕跡(trace)」や「隔時性(diachronie)」と呼ばれる次元に位置することになる (AE, 26, etc.)。こうした後期思想の変化の背景について、これまで少なくとも論者がジャック・デリダ「暴力と形而上学」(1964)による批判を挙げてきたものの、近年ではデリダによる影響は相対化され、むしろレヴィナス自身による内的な思想の進展を評価する動きが支配的と言えるだろう (cf. 藤岡 [2014], 222-227; 小手川 [2015], 230-236; 渡名喜 [2016], 321-353)。レヴィナス内的な進展を重視する立場は、「暴力と形而上学」の前年に発表された「他者の痕跡」(1963)において、「痕跡」や奉仕の意味を響かせる「業(œuvre)」という後期著作において重要な位置を占める概念が既に登場していることに注目している。

「他者の痕跡」(1963)はまだ自我に関しては、『全体性と無限』の枠組みが踏襲されており、レヴィナスは自我のはたらきを「同一化作用」として特徴づけている (EDE, 261)。その際レヴィナスは、「西洋哲学は〈他者〉の暴露と一致しており、そこで〈他者〉は存在するものとして顕現することで、その他性を失ってしまう」(EDE, 263)との認識に立ち、より徹底して〈他〉を問うべく、他者が「絶対的に異質な領野」(EDE, 272)から到来してくるさまを見定めようとする。それが「痕跡」の次元である。レヴィナスは、猟師が獲物を辿っていける足跡のような記号と「真正な痕跡」(EDE, 278)とを区別して語っている。記号の場合、我々はそれが指示するものを追跡することで当のものに追いつくことができるが、それに対して痕跡においては、それを残した者は過ぎ去ってしまったという痕跡だけが与えられるために、痕跡は追跡不能な「謎」(EDE, 291)、ないし通常の過去とは異なる思い出しえない過去 (cf. EDE, 281; AE, 30; 142) としてのみ捉えられることになる。

こうした「痕跡」の諸特徴は、一方で、私が他者を再現前化や記憶によって現在へともたらずことはできず、その隔たりゆえに主体は常に他者に遅れてしまうという時間的な隔たりを示す。それとともに他方で、痕跡が示す思い出しえない過去とは、記憶力の欠如や限界によるものではなく、痕跡が世界の時間的な秩序を「攪乱」(EDE, 280)させ、通常の時間軸とは別の次元に位置していることを意味している。こうした時間の遅れと乖離という二重のズレこそ、「隔時性」の次元を形づくるものであり、『存在の彼方へ』以降における他者との倫理的関係の特徴づけることとなる。

本論文も基本的に後期著作における思想変遷へのデリダからの影響を割り引いて考えるべきという点⁷⁰で近年の諸研究に賛同するものの、これらの読解にも問題がないわけではない。というのも、これらの研究はレヴィナスがデリダによる批判の手前で「痕跡」を論じていたことを提示しているが、そもそもなぜ「痕跡」や「隔時性」と呼ばれる次元が可能とな

⁷⁰ 本論文も「暴力と形而上学」がレヴィナスに与えたインパクトを否定するつもりはもちろんない。デリダとレヴィナスの関係は、『存在の彼方へ』への「転回」をもたらしたか否かではなく、「痕跡」や「ユダヤ性」をめぐって、より広範な文脈のもとで相互関係として論じられるべきだろう (cf. Baring [2019], 135-153; 亀井 [2019], 121-138)。

ったのか、あるいはレヴィナスはそれらの概念をいかなる仕方で獲得しえたかについて説明していないという問題を抱えているからである。少なくとも、迎えることができず常に遅れてしまうという独自の「痕跡」や「隔時性」がいかに可能であるのかを示すことができない限り、後期レヴィナスの思想変遷を十分に理解したことにはならないだろう。

こうした状況を踏まえ、本章の目的は、レヴィナスによるフッサール論である「志向性と感覚」(1965)に注目し、後期テキストに見出される「隔時性」という特異な時間構造の生成をレヴィナスによるフッサールの時間論解釈から析出するとともに、その成果を踏まえて『存在の彼方へ』を読むことで、「隔時性」が後期倫理思想においていかなる意義を獲得したかについて考察することにある。

第1節 感覚と原印象

「志向性と感覚」においてレヴィナスは、フッサール『内的時間意識の現象学』(以下『時間講義』と略記)を独特な仕方ではあるが、丹念に読解している。その際レヴィナスは『時間講義』に付されたハイデガーによる序文を引き合いに出しつつ、「志向性の本源的な意義を感覚が体験される仕方において、そして感覚が体験される時間の次元において探求すること」(EDE, 211)を課題とし、感覚という観点からフッサールの時間論を解釈している。

論文の前半部では、志向性理論における客観化作用の優先ないしその観念論的性格が確認される。レヴィナスによれば、フッサールにとって「志向性はそもそもはじめから一つの理念的対象を思念するものとして理解された」(EDE, 203)のであり、対象は常に、それが感覚的で個別的なものであれ、多様な射影を通じて「同一のもの」へと行き着くことになる。それゆえ、「あらゆる意識はなにものかについての意識である」と述べることは、「多様な主観的思惟と相関的な諸項を通じて、それらを超越する一つの同一性が己を維持し、己を主張するということを肯定することである」(ibid.)。こうして感覚されたものを「理念性として、つまり多様な思惟による同一化」(EDE, 205)として措定する態度こそ、フッサールの志向性理論がもつ特有の構造であった。

にもかかわらず、レヴィナスによれば、感覚されるもの(感覚内容)が担う役割には、志向的統覚の活動に提供される側面だけでなく、「志向性の告知そのものに矛盾する面」(EDE, 210)もあるという。レヴィナスは感覚内容のうち、意識的印象的源泉、すなわち原印象に注目することで、ある種の感覚されるものが志向性理論に収まらないことを証示しようとする。

現在の中核をなす源泉点である「原印象」は、過ぎ去りつつあるものをなおも現在に繋ぎ止め、保持する「把持」と、今来たらんとするものを待ち受け、あらかじめ現在に迎え入れる「予持」とともに幅のある現在を形づくるものであるが(cf. Hua X, 24; 29; 53)、レヴィナスが注目するのは現在の構成における時間的なズレである。

時間は感覚を感覚することである。それは感覚することと感覚されるものとの単なる一致ではなく、一つの志向性であり、したがって感覚することと感覚されるものとの間の最小の隔たりであり、それはまさに時間的な隔たりである。際立った、生き生きとした、絶対的に新しい一つの瞬間——原印象——は、既に原印象が絶対的に現在的なものとして熟する先端から遠ざかっており、そしてこの遠ざかりを通して一つの新しい点

的な現在において把持されて、自己を現在化するのである。(EDE, 212)

時間意識とは感覚与件を感覚することであるが、感覚することと感覚されるものが一致ではなく、隔たりとして捉えられるのはなぜだろうか。それは時間意識が原印象を原印象のまま、原印象として捉えることができないということに由来している。というのも、原印象それ自体は留まることのない流動であるために、意識が現在を構成するためには、新たな原印象が到来し、先の原印象が過ぎ去って把持される必要があるからだ。それゆえ、感覚する意識は、感覚されるものである原印象にいつも遅れており、それを「あとから」(EDE, 213) 把握することになってしまう。むしろ意識と原印象とのこうしたズレないし隔たりこそが、時間としての現在を構成すると言える⁷¹。

レヴィナスはかくして意識と原印象の隔たりに注目するが、こうした解釈はおそらくフッサールの本意ではない。フッサールは現在を構成する意識の作用と原印象の関係について『時間講義』附論V「知覚と知覚されるものの同時性」において取り組んでいる。そこでフッサールは、大きく自然的態度と現象学的態度とを区別しつつ、知覚作用とその客観との時間的關係について論じている。以下、その議論を四つの観点から整理しよう。

第一に、自然的態度においては、知覚とその客観はいずれも自然的世界にあるため、例えば星を観測する場合のように、その間には時間的な「解離」があると認められる(Hua X, 109)。第二に、現象学的態度においては、超越的な客観が知覚において持続する「現出する客観的時間」が取り上げられる。その際、知覚の持続と知覚される客観の持続は一致しない。例えば、天体は観測者が観測をはじめの前から運動していたし、天体についての現実的知覚が中断したとしても、星は運動し続けている。第三に、とはいえ、知覚客観は可能的な連続的知覚の相関者であると言うことも可能である。その際、この可能的知覚はその始まりから終わりまで知覚される客観の持続に同行している。ただし、だからといって、客観の持続の開始点と知覚の開始点が一致していなくてはならず、対象と意識の間で対応する時間点が同一でなければならないわけではない。感覚与件はそれ自体時間経過のなかで構成されるものであり、それを生化する統握は、感覚が与えられている時間からずれているように思われる。というのも、統握が始まる瞬間には、感覚与件の一部は既に流れ去っており、把持的に留め置かれているからだ。第四に、フッサールは超越的客観を遮断し、「内在的領分においては

⁷¹ レヴィナスによる『時間講義』における原印象と把持の解釈に着目した研究は既に存在する。とはいえ、平岡は「時間は感覚を感覚することである」というレヴィナスの記述を、自己自身を感覚し、そのことで自己自身と合致することであると解している(平岡 [2018], 165)が、その際典拠としている箇所は別の論文である1959年の「志向性と形而上学」であり、さらに懸案となっているのは感覚する意識と感覚的な原印象の関係である以上、やや唐突で不自然な解釈であるように思われる。また、シゲティは「志向性と感覚」から後期思想における隔時性を導き出そうとする点で本論文と解釈の方向性を同じくするものではあるが、彼はその際縦と横の志向性の結びつきに着目している(Szigeti [2006], 80-81)。さらに、ドラビンスキは、レヴィナスが語る感覚と時間が志向性のある側面なのではなく、むしろ原印象の非志向性なものであると認めている(Drabinski [2001], 151)。にもかかわらず、ドラビンスキはそのあとで、原印象を既に与えられたものの再現前として捉えるのではなく、「前現象的な」現在化不可能なものとして捉えるレヴィナスの議論をむしろ「フッサール現象学の純化」(ibid. 196)と解釈する。本論文の解釈はこの「現象学の純化」よりも、フッサールからの離反に力点を置いたものとなる。

知覚と知覚されるもののあいだの同時性が成り立っているか」(Hua X, 110)と問う。ここで知覚を、そのなかで内在的な統一性が与えられるところの反省の作用として解釈するならば、反省作用が反省のまなざしを向けることが可能であるためには、既に何ものかが構成され、把持的に留め置かれていることを前提とする。ゆえに、その場合には、知覚は知覚されるものに後続するのだから、両者は同時ではありえない。しかしながら、反省と把持は、当該の内的与件について印象的な「内的意識」(Hua X, 111)を前提にしており、そのような内的意識は、その都度の原印象と一体となっており、不可分である。この内的意識をも「知覚」と呼ぶのであれば、知覚と知覚されるもの間には厳密な同時性が成り立っていると言うことができる。

このようにフッサールは自然的態度のみならず、現象学的態度においても、感覚を統握して超越的客観を志向する場面や感覚を反省する場面では、感覚と作用の間に時間的な隔たりを認めている。しかしながら、フッサールの最終的な立場は、統握を可能ならしめる把持と感覚の客観化を可能ならしめる反省とが前提とする内的意識を持ち出すことで、その内的意識においては知覚と知覚されるものに同時性が認められるというものである (cf. Hua X, 111)。内的意識を要請しなければならない理由をここでフッサールは明示的に語ってはいないものの、おそらくオリジナルの感覚なき把持や反省はありえないという発想が潜んでいるように思われる。すなわち、把持や反省が可能であるためには、オリジナルの感覚である原印象が何らかの仕方と与えられ、体験されているのでなければならず、そのような体験の働きがここで内的意識と呼ばれている。ゆえに内的意識は、オリジナルの感覚が与えられるまさにその瞬間に、自分がそれを感覚していることに気づく働きであると言えるだろう。

第2節 隔時性の析出

レヴィナスもこの附論 V の内容を「志向性と感覚」第四節で主題的に扱っている。注目すべきは、レヴィナスはその際、「志向性のうちに隔時性はあるのだろうか」(EDE, 214)という問いかけを行っていることである。レヴィナスはいま述べた四つの観点を整理したのち、フッサールに反旗を翻し、「おそらくその主張を逆転させる必要があるだろう。すなわち、知覚と知覚されるものとのあらゆる区別——あらゆる理念的志向——は、時間に基づき、思念と思念されるものとの位相差(déphasage)に基づいている」(EDE, 215)と述べ、意識と原印象との時間的な隔たりを堅持する。レヴィナスによれば、原印象が流れ去り、把持的に留め置かれることによってのみ「今」は捉えられるという事態こそが重要であり、そのような原印象のズレによってもたらされる「自己自身との不一致だけが厳密な意味での知覚的意識である」(ibid.) というのがその理由である。

レヴィナスにとって原印象とは、「現在の新たな先端であり、絶対的」(EDE, 216)なものであり、「あらゆる意識や存在がこの源泉において生じる内容の予見できない新しさ」(ibid.) であるという点に存している。ゆえにレヴィナスは原印象に次のような評価を下す。

原印象は、あらゆる予見、あらゆる予期、あらゆる萌芽、あらゆる連続性の彼方において、同時に満たされており、したがって、全き受動性、つまり「同」の中に浸透してく

る一つの「他なるもの」の受容性である[……。志向性の神秘⁷²は、「～からの遠ざかり」のうちに、あるいは時間的な流れの変様のうちに存する。意識とは老いることであり、失われた時を求めることである。(ibid.)

レヴィナスにとって原印象は、あくまで過ぎ去って把持されることではじめて捉えられるものである以上、「予見不可能」なものであり、意識はそれを被るほかないために「全き受動性」という特徴を持つ。そのとき意識は常に原印象に遅れ、「あとから」という事後的な把握をせざるをえないという意味で、「古い」や「失われた時を求めること」とも表現される。そしてこの原印象に対する意識の隔たりないし遅延を、レヴィナスは意識という「同」のうちに、志向性という知に回収されない「他なるもの」が既に入り込んでしまう「位相差」(cf. AE, 111; 116; 129)として解釈している。

ここにレヴィナスがフッサール時間論の独特な読解から、「他なるもの」の現在に居合わせることができず、私は常にそれに遅れてしまうという「隔時性」の構造を析出した着想点が認められる。後期レヴィナスのテキストにおいて、他者は反省や想起、記憶によっては遡りえない「痕跡」の次元に位置づけられ、自己が常に他者に遅れてしまう隔時性が語られていた。とはいえ、そこでの説明では痕跡や隔時性の特徴については示されるものの、そのような特異な時間性がいかにして可能であるのか、なぜなおも時間的なものとして語れるのかについては、先行研究においても不明確と言わざるをえない。こうした問いに対して、なぜ痕跡が反省や記憶によって現在へと回収することができないかといえ、原印象に対する意識の遅延という時間分析の構造が、痕跡たる他者への自己の遅れという仕方で、隔時性にその原型をもたらしたからだという回答を与えることができるだろう。

先に確認したように、フッサールは『時間講義』附論 V において知覚と知覚客観との間の同時性を確保するために内的意識を要請していた。さらにフッサールは初期時間論に属する草稿において、縦と横の二つの志向性に基づき、内在的な時間客観だけでなく、己自身をもそのうちで構成し、「流れ」として自己現出するような「内的時間意識」に到達する(Hua X, 369f.)。しかし、己自身を構成しつつ内在的な時間客観を構成していくさまをその流れゆく生き生きした姿では捉えることができないために、意識流のその都度現在のな位相の匿名性という「生き生きした現在」の謎へと繋がる問題へと歩みを進めることになる(cf. 榊原 [2009], 289)。

こうしたその後のフッサールの展開を踏まえると、レヴィナスは、1965年の時点でC草稿を直接閲覧する機会をもつことはなかったものの、後期時間論に関するゲルト・ブランツの研究などを参照しつつ⁷³、現在野のなかでもとりわけ原印象に強く注目することで、「生

⁷² レヴィナスはこの語に注を付し、同じく『時間講義』附論 V を扱っているイヴォヌヌ・ピカールの論文「フッサールとハイデガーにおける時間」(1947)を参照している。既に指摘がある通り、ピカールもまた、原印象が今として現れるためには、原印象が流れ去り、把持を媒介にしなければならぬという点を強調した論者であった(Picard [2009], 17; cf. 平岡 [2018], 163; 松田 [2020], 48)。さらに、晩年のレヴィナスは、レジスタンスを追悼する論集にピカールの論文(抜粋)が収められた際、その紹介文を執筆しているが、そこで彼女の「現象学的な正確さ」を称賛するとともに、ピカールの記述のうちに「空間に既に準拠したあらゆる関係における隔-時性」(YP, 278)をも読み取って置けることは注目に値する。

⁷³ レヴィナスは「志向性と感覚」において、ブランツの『世界・自我・時間』から孫引きのか

「生き生きした現在」の問題圏に足を踏み入れていたと言える。それは「志向性と感覚」において、「生き生きした現在」(EDE, 210) という表現を見つけることができるという単純な事実によるのではなく、レヴィナスが原印象のうちに、予見不可能や全き受動性、さらには、あらゆる意識や存在がそこから生じるという意味での先存在性など、のちに「生き生きした現在」に見出される特徴づけ (cf. Held [1966], 97-122; 斎藤 [2000], 53-59) を指摘しているからである。

実際、『存在の彼方へ』第二章第三節 a 「感性的体験」は、「志向性と感覚」のややアップデートされた縮約版とも言える箇所であり、そこでレヴィナスは『時間講義』附論 V に再び言及しながら、対象化する意識の覇権が現在という時間性において覆される点を「生き生きした現在」とより明確に関連付けて語っている (cf. AE, 58)。その際レヴィナスは、「生き生きした現在」を含めた「フッサールにおける感受性の時間は回収可能なものの時間である」がゆえに、フッサールの想定から「隔時性は時間から排除され」てしまうと見做し、だからこそ「本書では、存在の顕出の背後に秘められた意味として、この隔時性を浮彫りにすべく努めたい」(AE, 59) と宣告している。こうした記述は、「志向性と感覚」における原印象への着目が隔時性の析出の着想源であるという本章の解釈を支持する典拠にもなるだろう。

以上の議論を整理するならば、自らの志向性理論の明証性のために、知覚と知覚されるものの同時性を主張した結果、その後「生き生きした現在」の謎という難問を引き寄せてしまうフッサールに抗して、レヴィナスが意識と原印象との間の隔たりを堅持した背景に一つの解釈を与えることが可能なように思われる。すなわち、「生き生きした現在」へと連なる問題系は、フッサールにとって探求の進展であったと同時に、解決すべきある種の「スキュンダル」となったのに対し、レヴィナスにとっては、自身が論文の前半部で掲げた、感覚のうちに「志向性の告知そのものに矛盾する面」(EDE, 210) を暴きつつ、自己と他者との関係を「隔時性」として、『全体性と無限』の図式とは別の仕方では考えることを可能にする積極的で肯定的な事態と読み替えることができたからだと言えるだろう。

第3節 隔時性の倫理的意義

これまで本章は「志向性と感覚」を解釈することで、「他者の痕跡」以降、後期思想の中心概念となる隔時性が、フッサール時間論の解釈に由来することを示してきた。では、隔時性を獲得したことで、後期レヴィナスの倫理思想はどのような新しい特徴をもつに至ったのだろうか。

「志向性と感覚」において、原印象は意識という「同」の中に入り込んでくる一つの「他なるもの」として捉えられており、両者は「同」と「他」という形式的な概念での記述に留まっていた。その後『存在の彼方へ』においてレヴィナスは、フッサール解釈によって得られた時間構造を他者との倫理的関係において具現化している。

たちで、C 草稿の一節 (Manuskript C 3 II, S.7.) を引用している。「時間化するものは、既に時間化されている」(EDE, 222)。ただし、このレヴィナスの引用は不正確であり、訳者が既に指摘しているように、本来の草稿は「自己時間化において時間化するものそれ自身は、時間化されたものとしてのみ存在する(... Selbstzeitigung, in der Zeitigendes selbst nur ist als Gezeitigtes.)」

(Brand [1955], 75) と訳されるべきだろう (cf. 『実存の発見』、(52)頁)。

近さ […] は、共通の現在なき隔時性(dia-chronie)の距離を開く。そこでは、差異は回収不可能な過去であり、想像不可能な未来であり、隣人の表象不可能なものである。この隣人に対して、私は遅れをとっている——隣人によって強迫されている——。しかしこの隔時性において、この差異は他者に対する私の無関心ならざることである。近さは記憶可能な時間の錯乱なのだ。(AE, 142)

隔時性において他者(隣人)は、記憶や想起によって現在へと回収不可能な特異な過去の次元に位置づけられ、「厳密には一度もそこにはいなかったものの現前、常に過ぎ去ってしまったものの現前」(HAH, 68) としてのみ語られる。それゆえ他者は予見不可能なものであり、「痕跡」たる過去の次元を遡ることができない以上、私は常に他者と現在を共にすることがなく、その呼びかけにいつも遅れてしまう。このような「隔時性」という時間のズレは、一見したところ我々の常識的な時間理解では許容しかねる「錯乱」した事態であるが、前節で述べたように、原印象という現在の核に意識が常に遅れてしまうという構造を自我と他者の関係として捉え直すことではじめて理解可能となるだろう。

翻って、こうした他者と向き合う主体はいかなる在り方をしているのだろうか。『存在の彼方へ』に代表される後期著作における主体は、もはや自己同一性を有した独立の自我(moi)ではなく、痕跡たる他者に呼びかけられ、逃れることができずに直ちに応答せねばならない「自己(soi)」として語られる(cf. AE, 135; 166)。なぜなら、隔時性において私は他者に追いつくことができず、常に他者からの呼びかけに遅れてしまう。ゆえに、私は他者に呼格として召喚されることでようやく、倫理的な主体であることを自覚する。すなわち、自律した自我が自己同一性をもって存在しており、そのような自我が倫理的関係を取り結んだり、結ばなかったりするのではなく、むしろ他者からの倫理的な呼びかけに応える者の名が自己なのである。こうして倫理的な主体には「あらゆる受動性よりも受動的な受動性」(AE, 30) が確認されるとともに、自己とは既に他者への責任を担ってしまっている者であるがゆえに、自己は他者による「人質」(AE, 17) であり、「他者のために／の代わり(pour-l'autre)」ないし「身代わり(substitution)」(AE, 23, etc.) であるとされる。

では、こうした隔時性のもとでの他者への遅れがなぜ責任へと転化するのだろうか。レヴィナスによれば、それはその遅れを取り戻すことが原理上不可能であるにもかかわらず、私が他者の呼びかけに「遅刻したという罪を負う」(AE, 140) からである。

[隔時性という] かかる過去は、私が到来するよりも前に私に要請を突きつけている。この遅れを取り戻すことはできない。[…] 私の現存は、召喚という極度の火急事に応えるものではない。遅れてしまったがゆえに、私は告発される。(AE, 141)

ここに見出されるのは、理不尽なまでの「責任を回避することの不可能性」(AE, 29) であると言えるだろう。つまり、『存在の彼方へ』においては、現在へともたらずことができず、常に遅れてしまう隔時性のもとで他者関係を記述し直すことで、倫理の必然性や逃れがたさを強固なまでに主張することが可能になっている。ゆえに、レヴィナスは他者からの倫理的な要請を既に孕んでいるという意味で、主体を新たに「母性」(AE, 121) と呼び、自己と他者の関係を「〈同の内なる他〉」(AE, 46; 198) と定式化するに至る。換言すれば、私の応答

は「命令を聴取するより前に従う」(AE, 180) ようになされなければならないのだ。

こうした後期レヴィナスの倫理思想の主要な特徴は、現在へと回収することも遡ることもできない特異な痕跡に他者を位置づける隔時性においてはじめて成り立つと言える。すなわち、隔時性を獲得することで、レヴィナスは倫理の必然性ないし責任を回避することの不可能性を主張しえたのである。

*

我々は本章において大きく分けて二つの作業に取り組んできた。第一に、1965年の論文「志向性と感覚」におけるレヴィナスによるフッサール時間論解釈に着目し、後期思想の鍵概念である隔時性の構造がいかに析出されたかを分析した。とりわけ、原印象に意識が遅れてしまうという事態を積極的なものとして捉え返すことで、レヴィナスが、意識のうちに予見不可能な仕方では他なるものが入り込んでしまっているという隔時性の原型を見出していることを明らかにした。第二に、隔時性という時間構造によって、後期レヴィナスの倫理思想が得た意義や特徴について考察した。その際、遅れという時間的な関係が有する倫理的な含意に注目することで、隔時性がもたらす帰結として、レヴィナスが責任を回避することの不可能性を主張しえた点を提示した。こうした読解によって本章は、「痕跡」や「隔時性」という特異な他性の時間構造が、いかなる仕方でも獲得され、なぜ可能となっているのかという問いに答えるとともに、その時間論的な特徴が『存在の彼方へ』における倫理思想の内実にも与えた影響に関して、新たな視点から整理を施すことができたと言えるだろう。

「隔時性」の原型がフッサール現象学に由来すること、より正確に言えば、フッサールとの対決によって獲得されたものであることを『存在の彼方へ』においてレヴィナスが明示的に語っている箇所は見受けられず、むしろフッサールへの言及は概ね批判的なものに偏っている。とはいえ、『全体性と無限』にあって、その序文において「現象学的方法への全面的な依拠」(TI, 14)を宣言しつつ、本論では苛烈なフッサール批判を繰り広げていたのと同じくパラレルな仕方でも、レヴィナスによるフッサールへの両義的な態度は『存在の彼方へ』の末尾に掲げられたパッセージに現れている。

我々の分析はフッサール哲学の精神を継承している。[……] 志向的分析が諸概念をその現れることへと置き直すことを意味する限り、我々の説明は志向的分析に忠実であり続ける。とはいえ、その地平は「フッサールにとって」見誤られ、忘れられた地平であって、さもなくば客観の顕示へと組み込まれてしまう。[……] 存在の現れることは、主体性の最終的な正当化ではない。まさにこの点を以て本書は現象学を超えた冒険に挑むのである。(AE, 280-281)

フッサールとハイデガーの現象学に「基礎づけるものとしての認識の優位」(AE, 108)を見て取り、批判しつつけたレヴィナスが、それでもなお志向性分析に忠誠を誓い、フッサール哲学の精神を継承することが可能であるのは、他ならぬフッサールによって切り開かれた探求の俎上において「見誤られ、忘れられた地平」に鉾脈を見出すことができたからであろう。本章でみたように、後期レヴィナスの倫理思想において中心的な役割を担う「隔時性」

は、フッサールに依拠しつつも、フッサールに抗して形づくられたのであり、言わばフッサールにとってのアポリアはレヴィナスにとっての突破口であったからだ。

第7章 証言と書物

我々は第5章において、『全体性と無限』における繁殖性をめぐる議論のうちで、歴史批判がその論脈の一つとして展開されていたことを明らかにした。同書においては、歴史という営みのなかで、個々人の意志を直接的にではなく、その所産からのみ理解してしまう点、さらに歴史記述が勝者にとって都合の良い物語として書かれてしまう点に、全体性の暴力が見出され、そのような暴力に対する抵抗する術として、繁殖性による抵抗が語られていた。

しかしながら、そのような解決に問題がないわけではない。第一に、その裏面として、『全体性と無限』にあっては、歴史の領分に属するであろう過去の他者（死者）といかなる積極的な関係も持ちえないやや偏狭な議論構成となってしまう。第二に、歴史記述の暴力性を告発しつつも、レヴィナス自身がパルメニデスからハイデガーに至る西洋哲学の歴史を「全体性」として特徴づけ、記述しているという自家撞着になりかねない振る舞いも見受けられる(cf. TI, 6; 36; 327, etc.)。果たして、レヴィナスにとって、過去の他者と倫理的関係を取り結ぶことや、過去に属する事柄を暴力なしに語ることは不可能なのだろうか。

たしかに、他の解釈者たちも指摘しているように、レヴィナスは生涯を通じて歴史に潜む暴力性には敏感であったものの、記憶や歴史に関する積極的でまとまった理論的考察を残すことはなかった (cf. Morgan [2019], 471; Sebbah [2018], 39)。それゆえ、後期レヴィナスが過去の他者や歴史との肯定的な関係を模索していたことを析出せんとする試みは、彼が断片的に残したテキストから細い糸を手繰り寄せるようなものにならざるをえないだろう。とはいえ、レヴィナスは過去や歴史との肯定的な関係を完全に拒絶していたわけではなく、それが断片的なものであれ、残されたテキストからレヴィナスの模索を再構成することは可能なように思われる。

本章では、「生き残り」と「書物」に関する議論に着目することで、過去の他者や歴史に対するレヴィナスの厳しい態度が変化していった道筋を分析する。こうした一連の読解によって、歴史記述が抱えてしまう暴力性を告発しつつ、それでもなお過去や歴史との肯定的な関係を模索したレヴィナスの姿を析出し、改めて歴史と倫理の関係を問い直すこととしたい。

第1節 生き残りの有罪性

既に前章で確認した通り、『全体性と無限』以降、いわゆる後期著作において少なくとも理論的変様が認められるが、「痕跡」や「隔時性」と呼ばれる次元の導入はその代表例と言える。とはいえ、他者との関係を隔時性のもとで考える場合、歴史批判の文脈に戻ると、ある懸念が提出されるかもしれない。すなわち、後期レヴィナスの倫理的関係においては、他者は痕跡の次元にあるために、現前することはない。すると、『全体性と無限』における現前⁷⁴する他者による審問とそれに対する私の弁明という契機は失われ、後期の倫理的関係は歴史家による意志の篡奪に対して無力ではないかというものである。

⁷⁴ 「〈他者〉が私のうちなる〈他者〉の観念を踏み越えて現前する仕方を、我々は顔と呼ぶ」

たしかに、後期思想において他者は現前せず、『全体性と無限』と同じ仕方で歴史に抗することはできないだろう。しかしながら、隔時性における他者との関係にあっても、レヴィナスは歴史への警戒や対策を依然として手放していない。というのも、あくまで痕跡は記憶不可能な過去の次元に位置しているために、「記憶や歴史記述によって、この隔時性を現在のうちで共時化することはできない」(AE, 142) からだ。つまり、隔時性は、修史家が痕跡たる他者を歴史上に位置づけ、一方的に解釈をあてがうことを不可能にすることで、歴史記述の暴力を封じてもいるのである。

それでは、歴史への警戒を伴いつつも、後期著作における倫理の構造は、過去の他者との倫理的関係や歴史の積極的な語り直しにいかに関与するのだろうか。死者を典型とする過去の他者との肯定的な関係を示すものとして、本節では生き残りとしての有罪性の議論を取り上げ、次節では書物への肯定的な言及のうちに、歴史という営みへの忌避感が緩和していく軌跡を追っていきたい。

いま述べた通り、思い出しえない過去に位置する他者の「痕跡」は、時間のうちに不断のズレを含む隔時性として展開されていた。このような回収不可能な時間の経過は、自己の「遅れ」となって示され、熊野も指摘するように (cf. 熊野 [1999], 129)、レヴィナスは自らの「老いてゆく身体の時間性」を語るようになる (AE, 66; 86)。老いへの着目は、『存在の彼方へ』において繁殖性が語られなくなったこととおそらく関係している。というのも、避けがたい老いを認めることは、息子のうちでの復活による永遠の若さを歴史に対する抵抗として希求する『全体性と無限』のうちには見出すことができない大きな変化であるからだ⁷⁵。また、老いるとは、幾人もの死者を見送ることであり、自らが生き残っていることの確認とも言えるだろう。後期レヴィナスは、死者に対して自らが不当にも生き残ってしまったことの有罪性を語っている⁷⁶。次の引用は 1966 年に発表され、その後『固有名』(1976)の末尾に掲げられる「無名」と題された文章からである。

四半世紀ほど前、我々の生とおそらくは歴史そのものが中断した。どのような尺度もこの測り難い事柄を総括することはできない。記憶のなかにこの腫瘍を持つ限り、20年という歳月はなにもものも変えることができない。600万人の死者を後にして生き延びてしまったことの不当な特権を、まもなく死がおそらくは帳消しにしてくれるであろう。(NP, 142)

(TI, 43)。とはいえ、他者の現前は、知覚される事物のように、視覚的なイメージに完全に回収されるものではなく、むしろそのようなイメージを絶えず壊し、それ自体として現れるものと語られる (cf. TI, 215f.; 218)。

⁷⁵ 「繁殖性は、老いを生み出すことなく歴史を継続させる。無限の時間は、老いゆく主体に永遠の生をもたらすことはない。無限の時間は、諸世代の非連続性を通じてより良くなるのであり、子の汲み尽くしえない若さが時を刻むのである」(TI, 301)。

⁷⁶ 後期著作における「生き残りとしての有罪性」に着目する視点は、セバーによる研究から示唆を受けた (cf. Sebbah [2018])。セバーもレヴィナスが記憶や歴史への警戒感を有しつつ、死者に対する生き残った者の倫理を語った箇所を焦点を当てているものの、本論文が注目する「老い」や言語論とのつながり、さらには『全体性と無限』との関係については述べていない。

言うまでもなく、四半世紀前の出来事とはナチスによるユダヤ人の虐殺であるが、ここでレヴィナスは自らが生き残ってしまったことを「不当な特権」と見做して罪の意識を感じており、さらにそれは己の死によって帳消しになると語っている。実際、レヴィナスは自身が生まれ育ったリトアニアにいた親族がナチスによって殺されるという悲惨な経験をしている (cf. Malka [2005], 95)。とはいえ、なぜ自らが生き残ったことが不当であるのだろうか。ここでは、伝記的な事実よりはむしろ彼のテキストのうちにその答えを求めたい。

既に確認したように、『存在の彼方へ』においてレヴィナスは、自己を有責なものとして、すなわち常に既に他人からの告発に身を晒している者として規定していた。その際、他者への応答は、「他者のために／の代わりに」という身代わりを要求するほどまでに徹底される。まさにこの「身代わり」という次元に着目するならば、私は他者の「犠牲」(EDE, 326)を担い取るべき者であり、「顔が死ぬことに対して責任を負っており、私は生き残るという罪を犯しているかのようなのである」(AE, 145)。つまり私は他者の死さえも代わりに引き受けるものでなくてはならない。

「あたかも自分が有罪であるかのように」、他人の不幸やその死を引き受けることにおける他人に対する責任。それは究極の近さであり、「有罪であるものとして生き残ること」であろう。この意味で、他人のための犠牲は、他者の死との別の関係を作り出す。それが責任であり、それはおそらくひとがそのために死にうるものなのだ。生き残りとしての有罪性において、他人の死は私の事柄である。(DMT, 49)

私は他人の不幸に留まらず、その死にまで責任を有する。それはつまり、他人のために犠牲になることであり、他人の代わりに己の命を差し出すことである。とはいえ、そうであれば、私の生存は他者の死を引き受けることの失敗を意味しており、「有罪であるものとして生き残ること」である。おそらくその罪の意識は、私の死によって帳消しになるまで消えることはない。しかし、そうであるならば、生き残った私が死者に対してなしうる倫理は存在しないのだろうか。本節では、生き延びた私による死者の証言にその可能性を見定めたい。そのためにも、後期著作において、生き延びた私が死者という過去の他者を語るということが可能となっているかを確認しよう。

本章の冒頭で、『全体性と無限』の問題点として、歴史記述が有する暴力性を告発しつつも、レヴィナス自身が「パルメニデスからハイデガーに至るまで」の西洋哲学史を全体性の歴史として捉えるというある種の自己矛盾とも取られかねない事態を指摘した。もちろん、レヴィナスが全体性に抗して提示したのは反論や弁明を許容する対面の倫理であり、こうした弁明と問いただしによる構造こそが「欠席裁判」を不可能にするものではあるのだが、過去の哲学者を扱う以上、レヴィナスもまた歴史の暴力への加担に接近する。

『存在の彼方へ』は、こうした批判に応え、暴力に陥ることなく過去の他者や死者を語ることを可能にする構造を新たに提示している。それが〈語ること(le Dire)〉と〈語られたこと(le Dit)〉という二分法である (cf. AE, 16, etc.)。すなわち、我々が存在の地平を超越した他者を「何か」として語るやいなや、思惟の対象として〈語られたこと〉という存在の共通平面に位置づけられ、他性は消失してしまう。それゆえ、〈語ること〉において、私

は他者をすぐさま「語り直さ(se dédire)」(AE, 19) なければならない。とはいえ、その語り直しもまた、すぐさま〈語られたこと〉と化してしまうため、常に語り直しは要求される。言語によるこうした捉え直しを通して、他者を〈語られたこと〉として固定化する修史家による暴力を退けつつも、「語り直す」という仕方ですら過去の次元に位置する不在の他者を〈語ること〉が可能になったと言える。

実際、『存在の彼方へ』のエピグラフには、「国家社会主義によって虐殺された 600 万人の者たちのうち、最も近い者たちの思い出に」という言葉とともに親しかった者たちの名が刻まれている。以上の議論から析出しようるのは、生き残った私が、死者の意志を歴史家の如く篡奪することなく、言い換えれば、他者の死という「忘却を阻む過去」(HN, 131) を安易な物語=歴史(récit)として消費して終わらせることなく、絶えざる語り直しによってその死を悼み、その者が生きていたことを証言する試みである。これこそ後期レヴィナスが到達した、過去の他者を暴力なしに辛うじて語りうる次元と言えるだろう。

第2節 典礼と書物

前節では、後期著作のうちに、老いを許容し、生き残ってしまった者の責務として〈過去の他者を語る〉議論を見出した。では、私が現前しない場で〈他人によって語られる〉という『全体性と無限』では拒絶されていた歴史の営為に、肯定的な側面を見出すことは可能なのだろうか。その際、本論文がここでも着目するのは「作品(œuvre)」概念である。

既に確認したように、『全体性と無限』において「作品」という概念は、現前の語りと厳しく対比され、否定的に扱われていた。しかしながら、「他者の痕跡」(1963) (ないし「意義と意味」(1964)) において、レヴィナスはこの œuvre という語を、他者に対する無償の奉仕を意味する「典礼(liturgie)」(EDE, 276) としての「業」と見做し、〈同〉へと回帰しない他への運動として肯定的に解釈し直している⁷⁷。これまで「作品」に対しては、自らの所産が他の者に恣意的に解釈され、弁明できない点に批判的な眼差しが向けられていたが、後期のテキストではむしろ自らの行い(業)を他者に捧げ、さらには他者による解釈へと委ねることに肯定的な意味が見出されており、ここには大きな転換があると言ってよい。

作品概念が『全体性と無限』までの歴史批判において果たしていた役割を思い起こすなら、こうした評価の転換は、レヴィナスの歴史への態度の変化を捉える手がかりになりえる。そこで本節が注目したいのが、『存在の彼方へ』における「書物(les livres)」という語である⁷⁸。「書物」は、一方で「歴史という物語」や「書かれたもの」(AE, 73)、〈語られたこと〉と同列に語られ、従来と同様に否定的な意味を担わされるものの、他方でレヴィナスはそれだけに留まらない意義を見出している。

⁷⁷ 「事実、根底的に考えられた「業(œuvre)」とは、決して〈同〉へと回帰しない〈他〉に向かう〈同〉の運動である」(EDE, 276; HAH, 44)。『全体性と無限』から後期にかけての作品概念の変遷については、(Tonaki [2008]) を参照。

⁷⁸ こうした「書物」に対する両義的な態度については、佐藤がローゼンツヴァイクと比較しつつ、「物語」概念との関連で論じている(佐藤 [2020])。本論文は、この両義的な態度の背景に作品概念の改鑄を見定め、歴史論の枠内で解釈した。

中断されつつも、みずからの亀裂を埋める言説、それが書物である。ただし、書物はそれ固有の運命を有している。書物は、書物によっては包摂されない世界に属している。(AE, 264)

書物は絶えず作者以外の者によって解釈され、そこに作者が込めた意図を超えて新たな思想が生まれ出る力を有している。あるいは、「書物同士は中断し合い、他の書物に訴え、最後には、語られたこととは異なる語ることのうちで解釈し合う」(AE, 264) と述べられるように、相互の参照や内容をめぐる議論へと誘うことで、書物はその外部と新たな関係を取り結ぶ。「書物が書物によっては包摂されない世界に属している」とは、こうした解釈を介して書物とその内に留まることなく自らを超え出ていく運動のことを指している。

以上を踏まえるならば、本節の議論を次のようにまとめることができるだろう。『全体性と無限』におけるレヴィナスは、自らが居合わせることなく、作品(œuvre)だけを介して解釈されることを歴史による暴力と見做し、主体が現前し、弁明を行う契機を要求していた。それに対して、後期レヴィナスは、自らの行いや所産(œuvre)を典拠として他者へと差し出すことに倫理を見て取り、書物という作品が後の世代を含めた他者たちによって筆者が込めた意図を超えて解釈されることに意義を見出している。それゆえ、後期著作における作品概念の変遷と書物への評価が示しているのは、『全体性と無限』期までは歴史記述に潜む暴力として退けた「書かれた言葉」を起点とした解釈の運動に、レヴィナスが肯定的な側面を認めるに至ったということである。そしてそのことは、レヴィナスが自らや自らの所産が他人たちによって語られ、さらには評価されることで、いわば「歴史の一部」となることを許容する議論をも展開していると解することもできるだろう。

発話(parole)ではなく、書物という「書かれた言葉 (エクリチュール)」に肯定的な意義を認めるに至るレヴィナスの変遷は、デリダが「暴力と形而上学」で述べた批判をレヴィナスが自覚的に引き受け直したものと見做すことも可能かもしれない。デリダは『全体性と無限』で展開される「倫理」において発話が特権的な役割を担っていることを確認した上で (cf. Derrida [1967], 119; 122; 142, etc.)、「教えの高さと尊大さは、エクリチュールの側にあるのではないか。この点については、レヴィナスのあらゆる命題を逆転するのではないか」(ibid., 150) と、レヴィナスに反してエクリチュールの重要性を指摘していた。

さらにデリダは、「痕跡」概念を中心とするその後のレヴィナスの議論についても、次のように示唆している。

痕跡の主題系 (レヴィナスは痕跡を結果や足跡、記号から区別しており、それらは絶対的に不可視なものとしての他者に関係することはない) は、エクリチュールのなんらかの復権を導くはずである。「彼」の超越とその惜しみない不在は痕跡において回帰なきものとして告知されるが、「彼」は発話の作者であるよりも、より容易にエクリチュールの作者であるのではないだろうか。(ibid., 151)

ここでデリダが指摘しているのは、あくまで「彼性(illéité)」、すなわち他なるものがパロールの話し手ではなく、エクリチュールの書き手である可能性である⁷⁹。それに対して、本章でみたように、その後のレヴィナスが提示しているのは自己がエクリチュールとして差し出されることである。とはいえ、倫理的関係において発話を特権視していたレヴィナスが、「痕跡」や「業」といった後期の主題系においてエクリチュールのうちに倫理的な意義を模索するようになったその背景に、デリダによる影響を垣間見ることは不可能ではないだろう。

*

第5章でも指摘したが、これまで「レヴィナスと歴史」を主題とする先行研究においては、『全体性と無限』における繁殖性ばかりが注目されてきた傾向がある。本章では、「生き残りとしての有罪性」に関連した「証言」の問題系と、「作品」概念の変化に伴う「書物」への両義的な態度を取り上げることで、レヴィナスが歴史記述の暴力に警戒しつつも、『全体性と無限』の議論が直面した困難に改めて取り組み、過去や歴史との肯定的な関係を模索していたことを明らかにした。こうした『全体性と無限』から『存在の彼方』に至る変遷のうちに、過去や歴史に対する態度の変化を見出したのは、一つの成果と言えるだろう。

とはいえ、課題も残されている。本論文では哲学的著作の分析に集中したために、ユダヤ的なテキストにおける過去や歴史を扱う議論 (cf. *Petitdemange* [1988]; *Chalier* [1992]; *村上* [2012], 192-233) を取り上げることは叶わなかった。こうしたユダヤ教思想を背景とした政治・宗教的な議論と本論文で析出した哲学的議論を突き合わせ、より立体的なレヴィナスの歴史論を提示することは今後の課題としたい。

⁷⁹ 亀井が指摘しているように、こうしたデリダによる指摘は、『グラマトロジーについて』で本格的に展開される西洋哲学におけるパロールのエクリチュールに対する優位という問題を先取りしたもの (亀井 [2019], 128) と考えることもできるだろう。

終章 時間の脱形式化へ

第1節 時間の脱形式化と本論文のまとめ

本節では、まず、レヴィナスによる「時間の脱形式化」という着想がなにを意味しているのかを解釈する。次いで、本論文のこれまでの成果を振り返り、あらためてレヴィナスによる時間に関する議論の展開を「時間の脱形式化」のもとで再構成する。

レヴィナスは1988年に公開されたインタビューで「現在のあなたの仕事で最も重要な関心事はなんですか」と問われた際、次のように答えている。

私の主要な研究テーマは、時間の観念の脱形式化(*la déformalisation de la notion du temps*)です。カントは、時間はあらゆる経験の形式であると言いました。[...] カントに端を発する超越論哲学は、経験に由来する感性的内容でこの形式を満たし、ヘーゲル以降は、この形式を弁証法的に内容へと導いたのです。これら哲学者たちは、「質料」ないし出来事のある特定の結びつき(*conjoncture*)のうちに、ある意味では形式に先立って意味付けられる内容のうちに、時間性の形式そのものを構成する条件を求めようとは決してしませんでした。フッサールにおける時間の構成はなおも、消失や「把持(*rétenion*)」、切迫や予持(*anticipation*)における現在の既に実効的な意識を起点としています。消失や切迫は、打ち立てるべきものを既に含意しており、さらには過去への消失や未来の切迫といった出来事の様相を結びつける特権的な経験の条件についてはなにも示されていないのです。(EN, 244f.)

ここでの質問者の問いかけはレヴィナスの「現在の関心事」であり、レヴィナスも回答を締めくくるにあたって、「どんな契約にも先立つ他人への責務——決して現在と化すことのない過去との関係!——」や「他人のために死ぬこと——決して私の現在となることのない未来との関係——」(EN, 245)といった後期倫理思想の内容を、時間の脱形式化という研究に付される「序文のごときもの」(*ibid.*)として提示している以上、差し当たってこの関心事は後期から晩年にかけてのものであると解釈するのが穏当かもしれない。1988年以降もレヴィナスは精力的に活動を行っていたものの、その多くは雑誌等への寄稿記事やインタビューが大半を占めており、「時間」という古代以来の壮大な哲学的主題にレヴィナスがあらためて対峙し直したテキストがあるとは言い難い⁸⁰。そうであれば、時間の観念の脱形式化は、未完のプロジェクト、あるいは果たされることのなかった構想でしかないのだろうか⁸¹。

⁸⁰ 1975年にライデン大学で行われた質疑で、倫理が隔時性という仕方で過去の用語でのみ語られ、未来の言葉で語られない理由を尋ねられた際、レヴィナスは繁殖性やメシアニズムがそこに含まれるとしつつも、隔時性の過去ほどには「未来という主題をこれまで十分には展開してこなかった」(DQVI, 151)と認めている。

⁸¹ シーバーソンは時間の脱形式化を『存在の彼方へ』以降のプロジェクトであると見做している(Severson [2013], 267)。レヴィナスは1986年の対談で「私は時間に関する、隔時性に関する本を書くつもりです」(SA, 62)と語っており、論者によっては、レヴィナスが隔時性に基づく時間論を準備していたという見方を提示している(Peperzak [1993], 7f.; Rolland [2000], 291)。

しかしながら、本論文は別の見立てを考えてみたい。それは、「時間の観念の脱形式化」ないし「時間の脱形式化」は、最初期である 1930 年代から晩年に至るまで、一貫してレヴィナスの関心事であり、実際にその著作において展開されていたのではないかということである。そこで、まずはこの「時間の脱形式化」の内実を精査することからはじめたい。

上での引用部でレヴィナスは、時間の観念の脱形式化をカント、ヘーゲル、フッサールという三者との対比で説明している。まず、カント（およびヘーゲル）との関係について言えば、カントらは時間を、空間と並び、ア・プリオリな直観の形式として考えていたのに対して、レヴィナスはむしろ形式ではなく、質料——つまり内容——のうちにこそ、形式に先立つ時間性の条件ないし状況を見定めようとしている。さらにフッサールについては、フッサールが時間の構成を考察する際に、常に現在化を中心に据えるとともに、過去は把持によって、未来は予持によって現在へと回収されるために、消失し思い出しえない過去の過去性や、予期しえない仕方で突如として切迫する未来の未規定性を十分に捉えられず、消失や切迫が示す時間様相の経験の条件や状況について語っていないことにレヴィナスは不満をもらしている。

その上でレヴィナスは、自身の問題関心に近いものとしてハイデガーとローゼンツヴァイクの名を挙げている。ハイデガーによる現在(*Gegenwart*)、既在性(*Gewesenheit*)、将来(*Zukunft*)の脱自的構造に関する考察をレヴィナスは「卓越したもの」(EN, 245) と評価し、ローゼンツヴァイクについては、「創造を起点として過去を、啓示の聴取や受容として現在を、贖いの希望を起点として未来を」(ibid.) 考え、ハイデガーと同様に「時間性が構成される体験の「特権的な諸状況(« *circonstances privilégiées* »)」(ibid.) を探求した点に、自らの時間の観念の脱形式化というプロジェクトへの親近性を見出している⁸²。

他方で、その三年前に発表された「隔時性と再現前化」ではベルクソンの名もそこに加えられていた。

ベルクソン、ローゼンツヴァイク、ハイデガーがそれぞれ独特な仕方で、時間の純粋な形式よりも「古い(« *ancien* »)」具体的なものを起点とすることによって、この「時間の」脱形式化の問題を現代の思考へと開いたのであった。(EN, 183)

ここでの「古い」は単純な年代による順序によって測られるものではなく、より原初的・根源的という意味合いだろう。ベルクソンによる持続の哲学の批判相手の一人がカントであったことは間違いなく (cf. 杉山 [2006], 39-70)、持続について『全体性と無限』期のレヴィナスは批判的ではあったものの、ベルクソンへの敬意は終生変わることはなかった

⁸² 本論文では、ローゼンツヴァイクをはじめとしたユダヤ思想の系譜についてあまり触れることができなかった。ここでのレヴィナスの指摘とローゼンツヴァイク『救済の星』における該当部 (Rosenzweig [1976], 95f.; 278) との対応については、佐藤 [2010], 177-202 を参照することができる。「また、創造、啓示、救済はそれぞれ過去、現在、未来という三つの時間性と組み合わせられながらも、実のところローゼンツヴァイクはこの時間性の秩序に騒乱を引き起こすことで、われわれの近代的で直線的な時間意識を混濁させる」(ibid., 201) という佐藤の指摘は、まさにレヴィナスがローゼンツヴァイクをハイデガーとベルクソンとともに、時間の脱形式化の先駆とした所以を理解させるものだろう。

(cf. Trotignon [1991]; Vieillard-Baron [2010]; 合田 [2013])。レヴィナスは、ベルクソンの主張そのものというよりは、近代的な科学が依拠する「時間の空間化」(Bergson [2007], 166) を批判し時間を根底から再考する姿勢に、時間の脱形式化の試みを認めたと言えるだろう。

以上のレヴィナスの記述を踏まえるならば、「時間の脱形式化」とは、(1)一方で、時間を過去から未来へと川のように一定かつ不可逆に流れるものとして捉える表象や時計的な時間理解、あるいはカントのように、空間と並び、時間をアプリアリな直観の形式として考える発想を拒否し、時間を形式的な図式から解放することを意味しており、(2)他方で、具体的な状況において生きている生の在り様から時間性を考察することで、時間の形式よりもその内実への着目を表現する概念であると言えるだろう。それゆえ、(1)前者は時間の形式性を破壊・錯乱させるものとしての脱形式化であり、(2)後者は形式に対して時間における生の内容の具体性を復権せるものとしての脱形式化を示していると言い換えることができるだろう⁸³。

以下では、こうした二つの特徴をもつ「時間の脱形式化」のもとで、本論文で扱ったレヴィナスの思想の展開を再構成してみたい。

本論文第1章では、レヴィナスによるフッサールとハイデガーの受容を主題としていた。そこでフッサールには不在ないし不十分であり、ハイデガーがよりよく展開していたと若きレヴィナスが理解した現象学の魅力とは、我々の生という存在の意味を、実践的な観点から、歴史性という具体的な状況のうちで探求するというものだった。そこでの現象学の課題は、特定の時間理解をいかに精緻化して統一的に形式化できるかというのではなく、時間性が構成される経験の襞のうちに入り込み、具体的な相のもとで時間を記述し直すことと言えるだろう。戦後のレヴィナスがハイデガーを批判的に読み直す際も、脱自における将来の優位によって、過去の事実性や被投性といった我々が現にそこで生きる内実が権能に従属させられてしまうことに起因していた。こうした動向は、時間の脱形式化のうち、(2)の具体的な状況や内実に目を向ける脱形式化のタイプに分類できる。

本論文第2章では、『実存から実存者へ』を主たるテキストとして扱い、同書における時間性を分析した。そこで問題となっていたのは、自己の存在へと繫縛されるという「決定的なもの」と言われる次元であった。「決定的なもの」は孤立した主体の現在へと縛られていることを意味し、それは時間の停止としても表現されていた。戦時中の草稿にも記されていたこの「決定的なもの」の次元からの脱出や救済は、『実存から実存者へ』のみならず、『時間と他なるもの』におけるエロスや「現実とその影」における「釈義」(IH, 126) を含め、予期や投企といった主体に見出される権能に回収されず、また外部から測定でき、等価な瞬間から構成される時間でもない、その度ごとに特異な瞬間が到来し、本

⁸³ キアラメリは脱形式化をノルタルジーの如く回帰しない欲望の時間として解釈しており (Ciarrelli [2003], 22)、ガラブルはそれを引き継ぎつつも、「脱形式化とは、時間の次元に意味された内容と方向を与えることであり、それはあらかじめ想定された時間の中での位置ではなく、むしろ時間を切り開く出来事にしたがって行われるものである」(Galabru [2020], 114) と説明している。この特徴づけは本論文のものとも重なるだろう。しかし、ガラブルは本論文が指摘する第二の特徴を明確には指摘せず、また脱形式化が見出される具体的なテキストの箇所や年代に関する考証を加えていない。

来的時間が流れ出すことを意味していた。したがって、40年代の時間論は、(1)の形式的な時間を破壊する脱形式化の試みとして解釈し直すことができるだろう。

本論文第Ⅱ部を構成する第3章から第5章は、それぞれ『全体性と無限』の第二部から第四部を主として扱ったものである。第3章は『全体性と無限』第二部で語られる享受とエコノミーという主体性の在り方がいかなる時間性のもとで記述されているかを読解した。そこで明らかになったのは、第一に、元基のうちに浸った私は過去や未来を気にかけず、伸び広がりのある時間を特定の目的や目標のために使用することもなく、瞬間的で享乐的な「いま・ここ」で糧を楽しむ享受の在り方である。そして第二に、現在を中心に、過去を保持しつつ未来に可能性を投げかけ予測することで、幅をもった時間性のうちで、自らが置かれた状況や自身の目的や関心に応じて所有と労働を営むエコノミーの在り方だ。『全体性と無限』第二部の議論は、享受もエコノミーもともに、私がそこで生きる具体的な状況において構成される時間性を記述するものであるため、(2)の時間の脱形式化の系列に数え入れることができるだろう。

第4章は『全体性と無限』における他者との倫理的関係のうちに見出される先行性という特徴づけをめぐって展開している。自我と他者の両先行性のうち、自我の先行性は、倫理的関係の主題である自我の所有や振る舞いという責任の所在を確保することに寄与しており、時系列的・時間的な順序を表現していた。その際、他者によって問われうる私の所有や振る舞いは、享受とエコノミーの「内部性」と呼ばれる次元によって成り立っている以上、そこでの時間性は第3章と同様、(2)の具体性を重視する時間の脱形式化になるだろう。それに対して、他者の先行性は、自我が関係をもつ他者の超越や無限という性格を表現しており、先行性が「あたかも結果より後から」事後的に知られる順序を示すものだった。この事後的に確証される他者の先行性はまさに、過去から未来へと不可逆に流れる時間の形式性を錯乱する(1)の時間の脱形式化を表現している。

第5章は、『全体性と無限』第四部で主題となっているエロスと繁殖性に充てられている。死とエロスは「未だない」という意味での未来を語るものであり、それらはいずれも、次のような時間の形式的な理解を拒絶するものであった。すなわち、時間を一本の川の流れのように考え、未来はやがて「今」にもたらされるものであり、程度差はあれ、その未来は予期したり、己の可能性として能動的に引き受け直すことが可能であるという時間理解である。また、本論文では、繁殖性を歴史批判と赦しという二つの論脈において解釈しているが、歴史批判における繁殖性は、誰もその生を肩代わりすることができないという私の存在がもつ「決定的なもの」からの解放を意味しており、他方で、赦しとしての繁殖性もまた、私以外が担うことができず、抹消しえない己の過誤という「決定的なもの」から解放される事態でもあった。繁殖性における「私は私の子である」という表現は、自己の存在への繫縛からの超脱ないし実体変化であるとともに、特異な未来を存在に導入し、時間の可逆性を示すがゆえに、(1)の時間の脱形式化の特徴を満たすものである。

第6章から第7章までの本論文第Ⅲ部は、いずれも『存在の彼方へ』を中心とする後期レヴィナスの時間論を考察している。第6章は、フッサール時間論にレヴィナスが再度取り組み直すなかで、記憶や反省、想起によって現前化しえない時間の隔たりを「隔時性」として析出する理路を追った。私の現在とは同じ時間的な位相に置くことのできない「隔時性」における他者関係に具体性がないわけではないが、私が追いつくことのできな

い隔時性の「無-起源性(an-archique)」は、まさにその語の意味する通り、(1)時間の形式性という秩序を錯乱させるものであると言える。

第7章は、本論文第5章で読解した歴史という主題をめぐり、後期レヴィナスが『全体性と無限』と同様歴史記述の暴力に警戒しつつも、過去や歴史との肯定的な関係を模索していたことを明らかにした。その際、本論文はその内実として、第一に、生き残りとしての私が死者を悼み、その者が生きていたことを語り直すという証言によって、過去の他者を暴力なしに辛うじて語りうる次元を見出し、第二に、私を典礼として他者に差し出すことで、自らや自らの所産が後の世代を含めた他者たちによって歴史の一部となることに一定の意義を認めるレヴィナスの姿を確認した。いわば両主題は、私や死者をその者が実際に生きていた具体的で歴史的な文脈へと投げ返す試みであり、計測しうる客観的な時間においては語り難い独特な時間理解を要求する点で、(2)の時間の脱形式化に分類できるものである。

以上によって、本論文が扱った1930年代から晩年に至るまでのレヴィナスの思考の歩みはすべて「時間の脱形式化」として解釈可能であることが示された。時間の脱形式化に見出された二つの特徴づけに従ってその内訳を分類するなら、(1)の時間の形式性を破壊・錯乱させるものとしての脱形式化のグループには、本論文第2章、第4章（うち、他者の先行性の議論）、第5章、第6章が属し、(2)の形式に対して時間における生の内容の具体性を復権せるものとしての脱形式化のグループには、第1章、第3章、第4章（うち、自我の先行性の議論）、第7章が属すると言える（図1）。レヴィナスの思想を駆動していたもの、それは常に時間的なものであり、その脱形式化の試みであった。

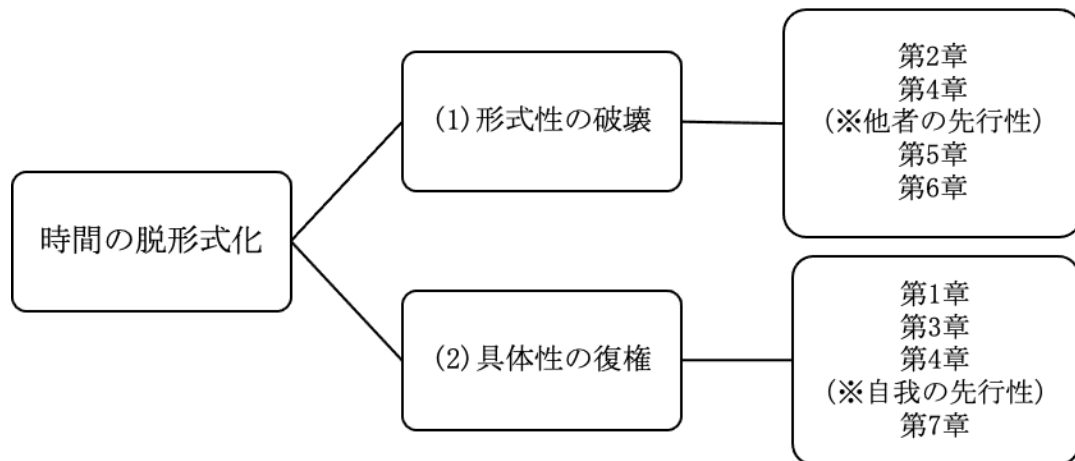


図1

第2節 決定的なものとの身代わり

前節までの議論で本論文の目的は果たされたと言える。とはいえ、あらためて「時間の脱形式化」の試みとしてレヴィナスの時間に関する議論を眺め直した際、脱形式化のう

ち、同じ(1)のタイプに分類された議論には、大きく分けて二つの異なる時間性への動向が含まれているように思われる。

それは一方で、「決定的なもの」から脱し、「非決定的なもの」へ向かうことで救済されるという動向であり、これは私の権能には回収しえない特異な「未来」の方向への時間の脱形式化であると言える。レヴィナスは、早くも 1930 年代から、「決定的なもの」という現在の自己の存在への繫縛を破壊し、「非決定的なもの」へと至る筋道を自らの哲学的課題としていた (cf. 渡名喜 [2021], 77; 96-7)。この「決定的なもの」から「非決定的なもの」へという動向は、1940 年代の諸テキストを貫き、『全体性と無限』まで維持されており、繁殖性が示す「私は私の子である」という実体変化によって、「決定的なもの」から解放される主体の新たな在り方や他性の導入こそ、「真の時間性」(TI, 314) であると語られるに至る (cf. 渡名喜 [2021], 456)。繁殖性は、40 年代のテキストにおいても、『全体性と無限』における歴史批判の論脈であれ、赦しの論脈であれ、現在の私からの解放を異他的な未来の到来として語っていた。

他方で、時間の脱形式化は「隔時性」として、すなわち遡りえない独特な「過去」への方向を示してもいた⁸⁴。「他者の痕跡」以降、『存在の彼方へ』を中心とする後期テキストにおいては、繁殖性を頂点とする「決定的なもの」から「非決定的なもの」へという動向は語られなくなり、むしろ「自己への再帰(réurrence)」(AE, 21; 162-3, etc.) という仕方で、倫理的な責務を担うものがこの私以外ありえないという次元が問題となる。一見、この自己への再帰は「決定的なもの」に相当するものを再び導入するかに思われる。だが、再帰は、反省によって可能になるような自己への回帰や自己同一化とは区別され、自己意識の手前で成り立つような、対格として他者から告発される自己を、さらには他人の身代わりとなる自己を指し示しており、それは存在への繫縛ではなく、むしろ「存在するとは別の仕方での内実を証すものである。また、そこでの他者との倫理的関係は、想起や反省によって同じ時間的な位相に置くことのできない「隔時性」として語られることになる。隔時性とは、同時性にもたらすことのできない他者の残した痕跡が「無-起源的な(an-archique)」(AE, 232, etc.) 仕方でのみ与えられ、私が他者に追いつくことのできない時間的なズレを意味する。それゆえ、後期テキストにおける隔時性もまた、単線的で空間的に表象しうる時間図式の破壊という脱形式化を過去方向へと徹底したものと解釈できるだろう。

本論文第 6 章では、他者を痕跡において語る動機や隔時性がいかに生成していったのかを扱った。しかし、なぜ「決定的なもの」から「非決定的なもの」へという動向は放棄されねばならなかったのかという問いは、言い換えれば、なぜ『全体性と無限』を境に時間の脱形式化の方向性が変わるのかという問いは、未だ残されているように思われる。この問いに対して、本論文は『全体性と無限』の本論の末尾を飾る G 節「時間と無限」の最後の二段落にその答えを見出してみたい。

⁸⁴ たしかにレヴィナスは、私の死を超えた他人への義務 (cf. EN, 179) という一見すると未来への責任も隔時性の話題として論じているが (cf. 伊原木 [2022])、ここでの未来はあくまで私の応答が向かう宛先であり、責任への告発は遡りえない過去に生じていると言えるだろう。

[...] 非連続的な時間における再開は、若さをもたらし、かくして時間の無限化をもたらす。時間の無限に実存することは、今日の善性がぶつかる挫折の背後で、真理の条件である裁きの状況を確認する。繁殖性によって私は、真理が語られるために必要な時間を、そして弁明の個別主義が、弁明の自我をその個別性において維持する実効的な善性に転換するために必要な時間を手にする——その際、なおも主観的なものと自称するこの合致を歴史が打ち砕き、押しつぶすことはない。

とはいえ、無限の時間は、それが約束する真理を絶えず問いただすことでもある。

[...] 真理は、無限の時間を要請すると同時に、真理それ自体が封をすることのできる時間——成就された時間——を要請する。時間の成就是、死ではなく、メシア的時間であり、そこでは永続的なもの(*le perpétuel*)が永遠なもの(*éternel*)へと転換する。メシア的勝利は、純粋な勝利である。無限の時間は悪の回帰を禁じてはいないが、メシア的な勝利は悪による復讐にあらかじめ備えている。この永遠は、時間の新たな構造だろうか、それともメシア的意識の極度の警戒だろうか。これは本書の枠を超える問題である。(TI, 317-8)

以降、順を追って解釈していこう。一段落目の内容は、繁殖性における歴史への抵抗を語ったものとして理解可能である。歴史記述は、個々人の特殊性を無視し、その意志を勝者の都合のよい物語へと回収する全体性の暴力であった。これに対してレヴィナスは、自らが死んだ後も自分を継承して歴史に抵抗してくれる「私でありつつも、私ではない息子」の誕生を繁殖性の名のもとに論じていた。また、本論文でも指摘したように、歴史への抵抗は己の真意を語るという弁明によって遂行されるのだった。したがって、私の意志が子によって継承されて新たな私となり、歴史記述に対して弁明で抵抗し続けること、これが歴史批判としての繁殖性の内実である。非連続的な時間における再開という一見矛盾めいた表現は、個体としての私が死んだ後も「死人に口なし」とならず、「子」が意志を継承することを表現したものであり、若さとはこの「子」の次元を指している。真理が語られるために必要な時間や弁明の個別主義とは、意志を継いだ「子」によって他ならぬこの私の真意が語られ続ける事態を示している。では、「時間の無限化」ないし「時間の無限に実存すること」はなにを意味しているのだろうか。ここでの無限は他者の無限とは差し当たり関係がなく、歴史への抵抗が不断に続けられる以上、「子」にとっての「子」という仕方で、繁殖性が永続的に続いていくことを指していると解することができる。

その上で、二段落目の冒頭は、そのような「子」の「子」の「子」...という仕方で続く無限の時間は、真理を絶えず問いただすと語られる。歴史への抵抗において、真理の語りは己の真意を弁明することである以上、その弁明は常に他者からの問いただしに開かれている。この事態を弁明される真意の側から語ったのが二文目の前半である。真意は自らがこの先もずっと維持され、弁明され続けることを要求する。ここまでは本論文第5章で扱った内容を超えるものではない。

しかし、その先の「真理は [...] と同時に、真理それ自体が封をすることのできる時間——成就された時間——を要請する」というこの点からはまったく新たな事柄が語り出されている。真理が封をすることのできる時間にあって、永続的なものが永遠なものへと転換されることは、私の真意をその都度不断に弁明することによって辛うじて維持する永続

性から、私の真意が永遠に真なるものとして保証される時間性が到来することと見做すことができる。だからこそ、時間の成就是、死によってすべての意志が無に帰すことではなく、私の意志が絶対的な仕方では歴史の暴力に勝利する「純粋な勝利」を意味している。弁明による個別主義の場合、歴史家（ないし修史家）と私（「子」）の闘争は、いずれが勝利するかはわからない。その都度の問いただしと弁明の如何によってのみ、勝敗は決してしまうことだろう。その意味で、歴史が勝利することも排除しない（「無限の時間は悪の回帰を禁じてはいない」）。それに対して、メシア的時間とは、私の完全かつ永遠の勝利を達成——成就——させる時間であり、歴史が勝利を得ることは原理上ありえない（「悪による復讐にあらかじめ備えている」）。

とはいえ、問題は、私の意志が永遠の真理として確証されるメシア的時間とは、果たして「時間」と言い得るのだろうかということである。繁殖性による不断の抵抗を超えた、真理の勝利が保証される永遠においては、もはやいかなる流れも生じることはない。そのような次元を「時間の新たな構造」と言ってよいのか、あるいはそのような永遠の勝利など偽メシアの僭称のごとく警戒すべき事態ではないのだろうか。レヴィナスはここで答えをはっきりとは与えていないものの、本書の枠を超えると述べている以上、すぐさま肯定しえない逡巡があったことは確かだろう。

かくして、我々は繁殖性において達成される「決定的なもの」から「非決定的なもの」への超脱のさらに彼方に、私の永遠の勝利が確保される「メシア的時間」へと行き着いた。しかしながら、「永遠なもの」という到達地点は、もはや時間性とは言い難い危険性を秘めたものであり、仮にそれを歓迎すべき「新たな時間の構造」として認めたとしても、永遠である以上、そこにはいかなる断絶や流動、生成はなく、時間性を考えるいかなる思考もそこでは空転してしまう。言うなれば、ここで時間性の思考は一つの臨界点を迎えるに至る。そうであるがゆえに、レヴィナスは後にこの「永遠なもの」としてのメシア的時間を自身の哲学において再び持ち出すことはなく、踵を返すがの如く、痕跡が示す特異な過去へ、すなわち隔時性の次元へと考察を進め直したのではないだろうか。後期レヴィナスは——少なくともその哲学的な著作において——、永遠の勝利ではなく絶えざる責任の忍耐へ、メシアの到来ではなくあらゆる人の責任を担う身代わりとしての「われここに」へと思考を徹底させていく。こうした進展から推察するに、『全体性と無限』で宙吊りにした問いに対して、レヴィナスは約束された永遠の勝利ではなく、むしろ不断の問いただしと応答を選び取ったように思われる。

参考文献

1. エマニュエル・レヴィナスのテキスト

・ Emmanuel Levinas

- THI** : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Paris: J. Vrin, 2001. [『フッサール現象学の直観理論』佐藤真理人・桑野耕三訳、法政大学出版局、1991年]
- QR** : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme* [1934], suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris: Payot & Rivages, 1997. [「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」、『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、91-107頁]
- DE** : *De l'évasion* [1935], Montpellier: Fata Morgana, 1962; « Le Livre de Poche », 1998. [「逃走論」、『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、143-178頁]
- EE** : *De l'existence à l'existant* [1947], Paris: J. Vrin, 1990. [『実存から実存者へ』西谷修訳、筑摩書房、2005年]
- TA** : *Le temps et l'autre* [1948], Paris: PUF, 1983. [「時間と他なるもの」、『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、231-299頁]
- EDE** : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949/1967], Paris: J. Vrin, 2006. [『実存の発見——フッサールとハイデッガーと共に』佐藤真理人・小川昌宏・三谷嗣・河合孝昭訳、法政大学出版局、1996年／「時間的なもののなかの存在論」、『超越・外傷・神曲——存在論を超えて』内田樹・合田正人編訳、国文社、1986年、113-136頁]
- TI** : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961; « Le Livre de Poche », 1990. [『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社、2020年]
- DL** : *Difficile liberté* [1963/1976], Paris: Albin Michel; « Le Livre de Poche », 1984. [『困難な自由 [増補版・定本全訳]』合田正人監訳・三浦直希訳、法政大学出版局、2008年]
- QLT** : *Quatre lectures talmudiques* [1968], Paris: Minuit, 2005. [『タルムード四講話 [新装版]』内田樹訳、人文書院、2015年]
- HAH** : *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972; « Le Livre de Poche », 1987. [『他者のユマニスム』小林康夫訳、書肆風の薔薇、1990年]
- AE** : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; « Le Livre de Poche », 1990. [『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社、1999年]
- MB** : *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana, 1975. [『モーリス・ブランショ [新装版]』内田樹訳、国文社、2015年]
- NP** : *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana, 1976/2014; « Le Livre de Poche », 1987. [『固有名』合田正人訳、みすず書房、1994年]
- DQVI** : *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: J. Vrin, 1982. [『観念に到来する神について [新装版]』内田樹訳、国文社、2017年]
- ADV** : *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris: Minuit, 1982. [『聖句の彼方：タルムード——読解と講演』合田正人訳、法政大学出版局、1996年]
- EI** : *Éthique et infini. Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo*, Paris: Fayard, 1982; « Le Livre de Poche », 1984. [『倫理と無限——フィリップ・ネモとの対話』西山雄二訳、筑摩書房、2010年]

- EL** : François Poirié, *Emmanuel Levinas (Qui êtes-vous?)*, Lyon: La Manufacture, 1987. [フランソワ・ポワリエ、エマニュエル・レヴィナス『暴力と聖性——レヴィナスは語る』内田樹訳、国文社、1991年]
- HN** : *À l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988. [『諸国民の時に』合田正人訳、法政大学出版局、1993年]
- EN** : *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991; « Le Livre de Poche », 1993. [『われわれのあいだで——「他者に向けて思考すること」をめぐる試論』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1993年]
- DMT** : *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset, 1993; « Le Livre de Poche », 1995. [『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994年]
- IH** : *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994; « Le Livre de Poche », 1999. [ピエール・アヤ編『歴史の不測——付論 自由と命令・超越と高さ』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1997年]
- SA** : Roger Burggraeve (éd.), *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent : Un philosophe en quête de la réalité journalière. La genèse de Socialité et argent ou l'ambiguïté de l'argent*, Leuven: Peeters, 1997. [ロジェ・ビュルグヒュラーヴ編『貨幣の哲学』合田正人・三浦直希訳、法政大学出版局、2003年]
- PM** : « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emanuel Levinas », *Philosophie*, n°112, Paris: Minuit, 2012, pp. 12-22.
- YP** : « Yvonne Picard », *Visages de la Résistance. La liberté de l'esprit*, no. 16, Lyon: La Manufacture, 1987, pp. 277-278.
- O1** : *Œuvres complètes, tome 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et Catherine Chalier, Paris: Grasset-IMEC, 2009. [ロドルフ・カラン、カトリーヌ・シャリエ監修『レヴィナス著作集 1 捕囚手帳ほか未刊著作』三浦直希・渡名喜庸哲・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2014年]
- O2** : *Œuvres complètes, tome 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et Catherine Chalier, Paris: Grasset-IMEC, 2011. [ロドルフ・カラン、カトリーヌ・シャリエ監修『レヴィナス著作集 2 哲学コレクション講演集』藤岡俊博・渡名喜庸哲・三浦直希訳、法政大学出版局、2016年]
- O3** : *Œuvres complètes, tome 3. Eros, littérature et philosophie*, volume publié sous la responsabilité de Jean-Luc Nancy et de Danielle Cohen-Levinas, Paris: Grasset-IMEC, 2013. [ジャン=リュック・ナンシー、ダニエル・コーエン=レヴィナス監修『レヴィナス著作集 3 エロス・文学・哲学』渡名喜庸哲・三浦直希・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2018年]

2. その他略号を用いた一次文献

・ René Descartes

- AT VI** : *Discours de la méthode et Essais. Œuvres de Descartes*, t. 6, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris: J. Vrin, 1996. [『方法序説』山田弘明訳、筑摩書房、2010年]

AT VII : *Meditations de prima philosophia. Œuvres de Descartes*, t. 7, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris: J. Vrin, 1904. [「省察」所雄章訳、『方法叙説・省察』三宅徳嘉・小池健男・所雄章訳、白水社、1991年、93-222頁]

AT VIII-1 : *Principia Philosophiae. Œuvres de Descartes*, t. 8-1, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris: J. Vrin, 1996. [『哲学原理』山田弘明・吉田健太郎・久保田進一・岩佐宣明訳、筑摩書房、2009年]

・ Edmund Husserl

Hua III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband*, Karl Schuhmann (ed.), *Husserliana* vol. III/1, Den Hague: Martinus Nijhoff, 1976. [『イデーニ I』I, II 渡辺二郎訳、みすず書房、1979; 1984年]

Hua X : *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Rudolf Boehm (ed.), *Husserliana* vol. X, Den Hague: Martinus Nijhoff, 1968. [『内的時間意識の現象学』谷徹訳、筑摩書房、2016年]

Hua XIX/1 : *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil*, Ursula Panzer (ed.), *Husserliana* vol. XIX/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. [『論理学研究 2』立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房、1970年; 『論理学研究 3』立松弘孝・松井良和訳、1974年]

Hua Mat. VIII : *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dieter Lohmar (ed.), *Husserliana Materialien* vol. VIII, Dordrecht: Springer, 2006.

Bw : *Briefwechsel*, 10 vol. Karl Schuhmann (ed.), *Husserliana Dokumente*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1994.

・ Martin Heidegger

SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001. [『存在と時間』I, II, III 原佑・渡辺二郎訳、中央公論新社、2003年]

GA9 : *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. [『道標』ハイデッガー全集第9巻、辻村公一・ヘルムート・ブフナー訳、創文社、1985年]

GA24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. [『現象学の根本諸問題』ハイデッガー全集第24巻、溝口兢一・杉野祥一・松本長彦・セヴェリン・ミュラー訳、創文社、2001年]

3. 二次文献

3-1. 外国語文献

Arbib, Dan 2014. *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas*, Hermann.

Armengaud, Françoise 1991. « Éthique et esthétique : De l'ombre à l'oblitération », Catherine Chalier et Miguel Abensour (éds.), *Emmanuel Levinas. Cahiers de L'Herne*, n° 60, L'herne, pp. 499-507.

Atterton, Peter 2008. "Levinas, Justice, and Just War," Joelle Hansel (ed.), *Levinas in Jerusalem*:

- Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, Springer, pp. 141-153.
- Baring, Edward 2019. “Derrida and Levinas,” Michael L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Emmanuel Levinas*, Oxford University Press, pp. 135-153.
- Bautista, Stacy and Peperzak, Adriaan 2012. “Unspoken Unity: I, Who Enjoy and Desire,” Scott Davidson and Diane Perpich (eds.), *Totality and Infinity at 50*, Duquesne University Press, pp. 29-55.
- Beauvoir, Simone de 1986. *Le Deuxième Sexe, t.1. Les faits et les mythes*, 1949, Gallimard, coll. « folio essais ». [[『決定版』第二の性 I 事実と神話』『第二の性』を原文で読み直す会訳、新潮社、2001年]
- Benoist, Jocelyn 2000. « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », Jean-Luc Marion (dir.), *Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*, PUF, pp. 105-122.
- Bensussan, Gérard 2002. *Le temps messianique : Temps historique et temps vécu*, J. Vrin. [[『メシア的時間——歴史の時間と生きられた時間』渡名喜庸哲・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2018年]
- 2011. « Fécondité et d’Eros - Équivoque et dualité », in: Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas: Études et interprétations*, Hermann, pp. 91-106.
- Bergson, Henri 2007. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF. [[『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、筑摩書房、2002年]
- Biale, David 1982. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press. [[『カバラーと反歴史——評伝 ゲルショム・ショーレム』木村光二訳、晶文社、1984年]
- Brand, Gerd 1955. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Springer. [[『世界・自我・時間—フッサール未公開草稿による研究—』新田義弘・小池稔訳、国文社、1976年]
- Cairns, Dorion 2007. « Observations sur La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl de Levinas. Peut-elle servir d’introduction à la phénoménologie ? », présentation, traduction française, édition et notes par Nicolas Monseu, *Alter*, n° 15, J. Vrin, pp. 339-354.
- Calin, Rodolphe 2005. *Levinas et l’exception du soi*, PUF.
- Chalier, Catherine 1992. *L’histoire promise*, Cerf.
- 2007. *Figures du féminin. Lecture d’Emmanuel Levinas*, Des femmes.
- Chanter, Tina 2001. “Introduction,” Tina Chanter (ed.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Penn State University Press, pp. 1-27.
- 2002. *Time, Death, and the Feminine: Levinas With Heidegger*, Stanford University Press.
- Ciaramelli, Fabio 2003. « La déformalisation du temps et la structure du désir », *Cahiers d’études lévinassiennes*, n°1, pp. 21-37.
- Coe, Cynthia 2019. “Levinas, Feminism, and Temporality,” Michael L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Emmanuel Levinas*, Oxford University Press, pp. 731-748.
- Courtine, Jean-François 2012. *Levinas, la trame logique de l’être*, Hermann.
- Derrida, Jacques 1967. « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas », *L’écriture et la différence*, Seuil, pp. 117-228. [[『暴力と形而上学——エマニュエル・レヴィナスの思想についての試論』、『エクリチュールと差異 (改訳版)』谷口博史訳、法政大学

出版局、2022年、163-330頁]

- Drabinski, John E. 2001. *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, State University of New York Press.
- Galabru, Sophie 2020. *Le Temps à l'oeuvre : Sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, Hermann.
- Garber, Daniel 1992. *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press.
- Held, Klaus 1966. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff. [『生き生きした現在——時間と自己の現象学』新田義弘・小川侃・谷徹・斎藤慶典訳、北斗出版、1997年]
- Hering, Jean 1932. « Revues critiques : « La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl », par E. Levinas », Lucien Lévy-Bruhl (dir.), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXIII, janv-juin 1932, Félix Alcan, pp. 474-481.
- Irigaray, Luce 1990. « Questions à Emmanuel Lévinas », *Critique*, n° 522, Minuit, pp. 911-920.
- Kayser, Paulette 2000. *Emmanuel levinas : la trace du féminin*, PUF.
- Katz, Claire Elise 2004. "From Eros to Maternity: Love, Death, and "the Feminine" in the Philosophy of Emmanuel Levinas," Hava Tirosh-Samuels (ed.), *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Indiana University Press, pp. 153-175.
- Malka, Salomon 2005. *Emmanuel Levinas : La vie et la trace*, Albin-Michel, 2005. [『評伝レヴィナス：生と痕跡』斎藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳、慶應義塾大学出版会、2016年]
- Marque, Christel 2007. *L'u-topie du féminin. Une lecture féministe d'Emmanuel Lévinas*, L'Harmattan.
- McLure, Roger 2011. *The Philosophy of Time: Time before Times*, Routledge.
- Moati, Raul 2012. *Événements nocturnes : Essai sur Totalité et infini*, Hermann.
- 2015. « Être à l'Infini - la fécondité », in: Danielle Cohen-Levinas and Alexander Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, J. Vrin, pp. 95-115.
- Morgan, Michael L. 2019. "Levinas, history, and historiography," *History and Theory*, vol. 58, Issue 3, Wesleyan University, pp. 471-482.
- Murakami, Yasuhiko 2002. *Lévinas phénoménologue*, Jérôme Millon.
- Lavigne, Jean-Francois 2000. « Levinas avant Levinas : L'introduit et le traducteur de Husserl », Jean-Luc Marion (dir.), *Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*, PUF, pp. 49-72.
- Peperzak, Adriaan 1993. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press.
- Petitdemange, Guy 1998. « La notion paradoxale d'histoire », in: Françoise Mies et Nathalie Frogneux (éds.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Cerf, pp. 17-47.
- Picard, Yvonne 2009. « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », 1947, *Philosophie*, n°100, Minuit, pp. 7-37.
- Proust, Marcel 1988. *À la recherche du temps perdu*, tome III, sous la direction de Jean-Yves Tadié, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ». [『失われた時を求めて (10) 囚われの女 I』吉川一義訳、岩波書店、2016年]
- Rabbi Haïm de Volozine, 2006. *L'âme de la vie*, traduction et commentaires par Benjamin Gross,

- préface d'Emmanuel Lévinas, Verdier.
- Ricœur, Paul 2004. « L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », 1980, *À l'école de la phénoménologie*, J. Vrin, pp. 361-377.
- Rolland, Jacques 2000. *Parcours de l'autrement : Lecture d'Emmanuel Lévinas*, PUF.
- Rosenzweig, Franz 1976. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II; Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff. [『救済の星』村岡晋一・細見和之・小須田健訳、みすず書房、2009年]
- Salanskis, Jean-Michel 2011. « Sur des objections à Levinas », *L'humanité de l'homme : Levinas vivant II*, Klincksieck, pp. 101-123.
- 2015. « Horizons de *Totalité et infini* », *Le concret et l'idéal : Levinas vivant III*, Klincksieck, pp. 219-239.
- Sartre Jean-Paul 1964. « Merleau-Ponty », *Situations IV*, Gallimard, pp. 189-287.
- Sebbah, François-David 2018. *L'éthique du survivant : Levinas, une philosophie de la débâcle*, Presses universitaires de Paris Nanterre.
- Severson, Eric 2013. *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press.
- Simhon, Ari 2000. *Levinas critique de Hegel*, Ousia.
- Scholem, Gershom 1963. „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,“ *Judaica* 1, Suhrkamp, S. 7-74. [「ユダヤ教におけるメシア的理念を理解するために」、『ユダヤ主義の本質』高尾利数訳、河出書房新社、1972年、5-60頁]
- Schnell, Alexander 2010. *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, J. Vrin.
- Shuster, Martin 2019. “Levinas and German Idealism: Fichte and Hegel,” Michael L. Morgan (ed.), *The Oxford Handbook of Levinas*, Oxford University Press, pp. 195-216.
- Sugarman, Richard I. 2012. “Messianic Temporality: Preliminary Reflections On Ethical Messianism And the Deformation Of Time In Emmanuel Levinas,” R. Burggraeve, J. Hansel, M-A. Lescourret, J-F. Rey et J-M. Salanskis (éds.), *Recherches levinassiennes*, Peeters, pp. 421-436.
- Szigeti, Attila 2006. « L'autre temps : Lévinas et la phénoménologie husserlienne du temps », *Studia Phaenomenologica*, vol. 6, Zeta Books, pp. 73-96.
- Thayse, Jean-Luc 1998. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, L'Harmattan.
- Tonaki, Yotetsu 2008. « Question de l'«œuvre» chez Emmanuel Levinas », 『フランス哲学・思想研究』第13号、日仏哲学会、pp. 118-127.
- Trotignon, Pierre 1991. « Autre voie, même voie. Levinas et Bergson », Catherine Chalier et Miguel Abensour (éds.), *Emmanuel Levinas. Cahiers de L'Herne*, n° 60, L'herne, pp. 287-293.
- Vanni, Michel. 2004. *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis 2010, « Levinasi et Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°135(4), PUF, pp. 455-478.
- Wahl, Jean 1994. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, introduit par F. Worms, Descartes & Cie.

3-2. 日本語文献

- アリストテレス 2014. 『分析論前書 分析論後書』アリストテレス全集 2、今井知正・河谷淳・高橋久一郎訳、岩波書店
- 石井雅巳 2016. 「『全体性と無限』における享受論の实在論的読解——レヴィナスはいかなる意味で現象学的か」、『フッサール研究』第 13 号、フッサール研究会、1-21 頁
- 2022a. 「抵抗と赦し——『全体性と無限』における繁殖性の二元性」、『哲学』第 73 号、日本哲学会、103-118 頁
- 2022b. レヴィナスにおける現象学と倫理の生成——渡名喜庸哲『レヴィナスの企て』をめぐって、『レヴィナス研究』第 4 号、レヴィナス協会、61-74 頁
- 石井雅巳・高井寛 2019. 「倫理は分離を前提とする——『全体性と無限』における自我論と他者論の関係について」、『レヴィナス研究』創刊号、レヴィナス協会、65-76 頁
- 市川裕 2009. 「ユダヤ教の現代メシア論——ショーレムとレヴィナスの対話」、『東京大学宗教学年報』第 27 号、東京大学文学部宗教学研究室、1-15 頁
- 伊藤春樹 2006. 「本質主義」、大庭健編『現代倫理学事典』、弘文社、793 頁
- 伊原木大祐 2010. 『レヴィナス——犠牲の身体』、創文社
- 2015. 「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」、『基盤教育センター紀要』第 23 号、北九州市立大学基盤教育センター、15-30 頁
- 2022. 「時間（隔時性）」、レヴィナス協会編『レヴィナス読本』、法政大学出版局、67-68 頁
- 上山安敏 2009. 『ブーバーとショーレム——ユダヤ思想とその運命』、岩波書店
- 内田樹 2022. 『レヴィナスの時間論——『時間と他者』を読む』、新教出版社
- 柏原啓一 1998. 「終末論と救済——歴史の生气回復を求めて」、野家啓一責任編集『岩波 新・哲学講義 8 歴史と終末論』、岩波書店、79-107 頁
- 合田正人 2013. 「ベルクソンとレヴィナス」、久米博・安孫子信・中田光雄編『ベルクソン読本 [新装版]』、法政大学出版局、217-226 頁
- 合田正人編 2014. 『顔とその彼方——レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』、知泉書館
- 郷原佳以 2011. 『文学のミニマル・イメージ——モーリス・ブランショ論』、左右社
- 古怒田望人 2020. 「エマニュエル・レヴィナス現象学におけるセクシュアルな自己変容記述の解明」、『年報人間科学』第 41 号、大阪大学大学院人間科学研究科、95-110 頁
- 米虫正巳 1995. 「「私の存在」と連続創造——デカルトの「連続創造説」」、『カルテシアーナ』第 13 号、大阪大学文学部哲学哲学史第一講座、99-126 頁
- 亀井大輔 2019. 『デリダ——歴史の思考』、法政大学出版局
- 熊野純彦 1999. 『レヴィナス——移ろいゆくものへの視線』、岩波書店
- 小手川正二郎 2015. 『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』、水声社
- 斎藤慶典 2000. 『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』、勁草書房
- 榊原哲也 2009. 『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』、東京大学出版会
- 佐藤香織 2009. 「レヴィナスにおける歴史批判と「歴史の彼方」」、『哲学雑誌』124 巻 796 号、有斐閣、187-205 頁
- 2020. 「レヴィナスとローゼンツヴァイクにおける「物語」の問題」、『レヴィナス研究』第 2 号、レヴィナス協会、1-11 頁

- 佐藤啓介 2017. 「不可能な赦しの可能性——赦しの解釈学」、『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』、晃洋書房、19-42 頁
- 佐藤貴史 2010. 『フランツ・ローゼンツヴァイク：〈新しい思考〉の誕生』、知泉書館
- スタインバーグ、ミルトン 2012. 『ユダヤ教の基本』手島勲矢監修、山岡万里子・河合一充訳、ミルトス
- 杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編 2022. 『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』、法政大学出版局
- 杉山直樹 2006. 『ベルクソン——聴診する経験論』、創文社
- 渡名喜庸哲 2014. 「『全体性と無限』におけるビオス——クルト・シリングの注から出発して——」、合田正人編『顔とその彼方——レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』、知泉書館、164-168 頁
- 2016. 「デリダはレヴィナス化したのか——「暴力と形而上学」から『最後のユダヤ人』まで」、齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わりなきデリダ ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』、法政大学出版局、331-353 頁
- 2021. 『レヴィナスの企て——『全体性と無限』と「人間」の多層性』、勁草書房
- 中真生 2015. 「レヴィナスにおける女性的なもの——性差と主体の二元性——」、『京都ユダヤ思想』第 4 号 (2)、53-86 頁
- 平石善司 1988. 「ユダヤ教におけるメシア理念」、『岩波講座 東洋思想 ユダヤ思想 2』、岩波書店、219-257 頁
- 平岡紘 2009. 「享受としての感覚——レヴィナス『全体性と無限』における感覚論をめぐって」、『論集』第 28 号、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、132-145 頁
- 2014. 「レヴィナスにおける倫理と知の絆——『全体性と無限』におけるデカルトをめぐって——」、『哲学雑誌』129 卷 801 号、有斐閣、95-111 頁
- 2018. 「引き裂かれた現在——レヴィナスのフッサール『内的時間意識』の解釈をめぐって」、『現象学年報』vol. 34、日本現象学会、161-168 頁
- 藤岡俊博 2005. 「エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』におけるメシア的時間」、『年報地域文化研究』第 9 号、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、212-231 頁
- 2014. 『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京大学出版会
- 2020. 「理性の狡智と利益の狡智——ヘーゲル・ローゼンツヴァイク・レヴィナス」、『レヴィナス研究』第 2 号、レヴィナス協会、12-24 頁
- 2021. 「レヴィナス・享受論の射程：思想史的観点から」、『立命館哲学』第 32 集、1-54 頁
- プラトン 1967. 『パイドロス』藤沢令夫訳、岩波書店
- 松田智裕 2020. 『弁証法、戦争、解説——前期デリダ思想の展開史』、法政大学出版局
- 丸山文隆 2022. 『ハイデッガーの超越論的な思索の研究——『存在と時間』から無の形而上学へ』、左右社
- 三浦直希 2002. 「50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」」、『人文学報』no. 333、東京都立大学人文学部、57-74 頁

- 峰尾公也 2019. 『ハイデガーと時間性の哲学——根源・派生・媒介』、溪水社
- 村上暁子 2016. 「レヴィナスにおける主体性の起源の問題」、『エティカ』第9号、慶應義塾大学倫理学研究会、85-108頁
- 村上靖彦 2012. 『レヴィナス——壊れものとしての人間』、河出書房新社
- 山田弘明 1994. 『デカルト『省察』の研究』、創文社
- 横田祐美子 2020. 「レヴィナスとフェミニズム」、レヴィナス協会編『レヴィナス読本』、法政大学出版局、260-267頁
- 吉田健太郎 2000. 「デカルトと連続創造説：作動原因のデカルト的理解に向けて」、『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学』第49号、33-41頁

初出一覧

本論文の章や節の原型ないしその一部となった論文の初出を示す。なお、本論文の執筆にあたって、節の順序の入れ替えや分割を含む大幅な加筆・修正を施している。

序章…………書き下ろし

第1章…………書き下ろし

第2章

- 「瞬間・メシア・他性——『実存から実存者へ』の時間論分析——」、『哲学の探求』第42号、哲学若手研究者フォーラム、2015年、315-334頁

第3章

- 「倫理は分離を前提とする——『全体性と無限』における自我論と他者論の関係について」、『レヴィナス研究』創刊号、レヴィナス協会、2019年、65-76頁（高井寛との共著）

第4章

- 「レヴィナスにおける倫理の時間性について——自我と他者の先行性とその解釈」、『現象学年報』vol. 36、日本現象学会、2020年、65-73頁

第5章

- 「抵抗と赦し——『全体性と無限』における繁殖性の二元性」、『哲学』第73号、日本哲学会、2022年、103-118頁

第6章

- 「後期レヴィナスにおけるフッサール解釈と隔時性の生成」、『現象学年報』vol. 38、日本現象学会、2022年、掲載決定済み

第7章

- 「レヴィナスにおける反-歴史論の展開と変遷」、『倫理学年報』第70集、日本倫理学会、2021年、147-160頁

終章…………書き下ろし