

他者以前のレヴィナス

— 〈ある〉に抵抗する日常性 —

嘉山 優

序論

本稿の主題は、エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas) の思想における実存論を、初期の代表作である『実存から実存者へ』(一九四七)、ならびに『時間と他なるもの』(一九四八)を中心にして、「他者以前のレヴィナス」という観点からの解釈を試みることである。

一般に、レヴィナス哲学における名著は『全体性と無限』(一九六一)、ならびに『存在の彼方へ』(一九七四)であると言われており、そこで倫理学としての「他者論」を展開した哲学者とみられている。実際、レヴィナスは『全体性と無限』において「倫理は哲学の一分野ではなく、第一哲学である」(TI 281)と主張し、みずからの思想が倫理についてのものであることを明確に特徴づけている。それゆえ、『全体性と無限』以降の他者論や倫理的な主題の問題圏や観点から本稿で扱う初期のテキストが読まれることも少なくない。

しかしながら、筆者はそのような解釈はレヴィナスの思想の根本的なモチーフを看過するものではないかと考える。なぜなら、筆者の考えでは、レヴィナスの思想の出発点は他者との倫理的関係ではなく、実存についての思考にあるように思われるからである。『実存から実存者へ』で展開された、〈ある〉(il y a) は、ま

さにその核となる概念である。たしかに、『実存から実存者へ』以降においては、〈ある〉について具体的に論考を展開することは少なくなり、この著書では準備的な考察にとどまっていた他者との倫理的関係についての思索がレヴィナスの主軸となってゆく。しかしだからといって、レヴィナス哲学における〈ある〉はその重要性を失ったというわけではない。筆者の考えでは、〈ある〉という概念には、レヴィナスの実存に対する感覚が同時に表出されているのである。この実存感覚はハイデガーからの影響、あるいはハイデガーへの対抗意識とあいまって、存在論というよりもむしろ実存哲学としてレヴィナスの思想を色づけている。そしてこの実存感覚が、レヴィナス哲学の実存から倫理への方向づけをなしているように思われる。

それゆえ、本稿では主に『実存から実存者へ』ならびに『時間と他なるもの』において展開されたレヴィナスの実存論に着目する。そのための視座として、筆者は「他者以前」と「他者以降」という枠組みを用いる。「他者以前」と銘打つたことには、二つの理由がある。第一に、レヴィナスがみずからの哲学を明確に倫理学として位置づける以前に考察されたテキストを対象とするためである。第二に、それらのテキストのうちでレヴィナス自身が、孤独で一元的な実存から他者との関係によって多元的実存へと至る、という枠組みにおいて実存を語っているためである。また、「他者以前」のレヴィナスの実存論は、マルティン・ハイデガー (Martin Heidegger) が『存在と時間』(一九二七)で行った存在論的実存論に多大な影響を受けている。それゆえ、不可避免的にハイデガーの実存論と対比させながら論じることになる。そこで、ハイデガーの実存論に対してレヴィナスがとりわけ対照的に描い

たように思われる部分、すなわち〈ある〉と日常性という観点から検討することとしたい。

第一章 〈ある〉の発見

第一節 〈ある〉の素描

〈ある〉(i(y)a)とは、仏語で字義通りには「……がある」という表現である。英語でいう There is/are、独語でいう Es gibt にあたる。日本語では主に、字義通りに「ある」もしくは仏語の音をそのままに「イリア」「イリヤ」と訳されることが多い。直訳すると、**ii**(それ)が**ya**(そこに)a(もつ)という意味になる。(i(y)a)における**ii**(それ)はいわゆる非人称代名詞であり、例えば「Il pleut (雨が降る)」のように、動詞の動作主を名指さないのだ。レヴィナスは、この非人称の存在表現から〈ある〉の説明を始める。そこで、〈ある〉を論じるうえで最も著名であると思われる一節を引用しておく。

あらゆる諸存在が、つまり事物も人も無に帰したと想像してみよう。この無への回帰をあらゆる出来事の外に位置づけることはできない。しかし、この無それ自体についてはどうだろうか？ たとえそれが無の夜と無の沈黙にすぎないとしても、何かが起こっている。この「何かが起こっている」の不定性は、主語の不定性でも、実詞を指示しているのではない。この不定性は、いわば非人称構文における三人称代名詞のようなものを示しており、けっして行為の当事者をよく判別できていないのではなく、その行為それ自体の性格を、つまり、なんらかの理由で当事者のいない、

無名の行為を示している。非人称的で無名の、しかし鎮めがたい、存在のこの「焼尽」、無それ自体の奥底でざわめくこの焼尽を、われわれは〈ある〉という言葉で書きとめる。〈ある〉、それは人称的形式を取るのを拒むという点で、「存在一般」である。(EE 93f.)

ここで述べられている〈ある〉は、ある種の思考実験の形をとって述べられている。というのも、事実に、我々は存在者なしでの存在、存在するものが存在しない「存在それ自体」を思考することは不可能だからである。少なくともそれは、すでに存在してまっている我々にとっては、経験不可能なものなのだ。主体も含めあらゆるものが不在なのだ。ただ〈ある〉、存在するという事実のみが現前しているのである。

第二節 〈ある〉の諸規定

〈ある〉という概念の基本的なラインは、この単に「存在すること」、「何かが……」と名指すわけにはゆかず、「ある」というほかなない事実であるという点にある。〈ある〉の諸規定はこの点を含め、大きく以下の四つの規定に要約することができる。(一)①単に存在するという事実として、②重荷として、③悪として、④恐怖として、である。それぞれの規定について詳しく見てみよう。

①単に「存在する」という事実としての〈ある〉

前述の素描でみたような仕方ではレヴィナスが取り出そうとしているのは、「存在する」ということが、ある異質な出来事として見られるということである。レヴィナスは存在の「動詞性」、すな

わち存在とは何ものか、つまり存在者が存在することではなく、たんに「存在すること」に注目している。

『存在と時間』におけるハイデガーの分析はつまるところ「存在者が存在すること」の分析であり、世界内の存在者がどのように存在しているか、また存在しうるのかという主題に宛てられていた。それに反して、レヴィナスは世界内の具体的な経験から、存在者の存在する仕方ではなく、たんに「存在すること」だけが浮き彫りにされるような事態を見出している。レヴィナスはハイデガーが発見した存在論的差異から、この「存在すること」を、「存在の動詞性」として読み取ったのだと言う。『倫理と無限』においてのレヴィナスの発言を見てみよう。

存在する (*être*) という言葉は典型的な動詞であるにもかかわらず、あたかもひとつの実詞であるかのように普段語られています。フランス語では、存在というもの (*l'être*) あるいは、ある存在 (*un être*) と表現されます。ハイデガーとともに、存在するという語のなかの「動詞性」が、つまり、この語のなかの出来事、存在するという「生起すること」が甦ったのです。あたかも、事物や存在するものすべてが「存在の歩みを進め」「存在の役割を果たす」かのようです。(EI34)

いっさいの存在者なしの存在一般を想像してみることは、存在がそもそも「存在する」という「生起しつつある出来事」であることを浮き彫りにするのだ。

レヴィナスは存在論的差異のなかに、存在者が存在するという

「生起すること」、すなわち「存在する」という動詞性を読み取る。

その動詞性を表現するために、レヴィナスは *Sein* と *Seiendes* の訳語に、*être* と *étant* という一般的な語ではなく、*existence* と *existant* を当てる。また「存在する」を表現するために、上述の引用においても指摘されているように、動詞形と名詞形が同じである *être* という語を避け、*exister* という語を採用している。レヴィナスは『時間と他なるもの』においてこれらの語の区別を「口調の問題から」としているが、西谷の指摘するように、単なる口調の問題だけではなく、「存在する」という動詞性を明確にするためであると思われる⁽¹⁰⁾。後に『存在するとは別の仕方』では、名詞としての存在を *essence*、動詞としての「存在する」を *ess* とラテン語の語形を借用してこの区別を行っている。そして、この存在の動詞性を、「純粋な出来事」(EE15) として捉えるのである⁽¹¹⁾。

②重荷としての〈ある〉

まずレヴィナスが〈ある〉への手がかりとするのは、実存が否応なく引き受けねばならないもの、重荷として現象するという経験である。

自我とその実存とのこの関係が気がかりとなり、実存が引き受けねばならない重荷のように現れるといった事態は、ある状況においてはとりわけ悲痛なものとなる。その状況とは哲学的分析がいつも心理学に任せてきたもの、そしてわれわれが注目しようとするところのもの、すなわち疲労と怠惰である。(EE19)

注目すべきは、「疲労」や「怠惰」といった、われわれの日常生活における現象に焦点を当てていることである。これらの分析については第二章で詳しく論じる。

③悪としての〈ある〉

次にレヴィナスは、伝統的存在論、ならびにハイデガー存在論における「悪」の位置付けを批判する。ハイデガー存在論における「悪」とは、「無」、すなわち存在の欠如、存在の欠乏である。すなわち、「存在(すること)」は「善」く、「非存在」は「悪」い^(四)。伝統的観念論では、存在するものは形相と質料からなり、形相は善と存在にあずかるが、質料は存在するものの限界であり、存在しないことと悪ということになる。

しかし、レヴィナスは次のように述べる。「存在の悪、観念論哲学における質料の悪は、存在することの悪となる」(EE 19)^(五)。観念論・伝統的な哲学の考えでは、存在することにおける善は形相に、存在することにおける悪は質料に配置されている。だから、質料を有さぬ存在は純粹に形相のみであるような存在、すなわちアイデアなのだ。レヴィナスがここで批判しているのは、存在論が存在を無前提に善いとみなしている事実である。レヴィナスはその前提を取り外し、むしろ存在それ自体が悪なのではないか、存在することのうちに悪が、恐怖があるのではないかと問うのだ。

われわれは悪 (le mal) とは欠如であるという観念を問いた
だしてみようと思う。存在はその限界と無のほかに悪徳
(vice) を含んではいないだろうか？ 存在のその積極性
それ自体のうちに、なにか根本的な悪があるのではないだ

ろうか？ 存在を前にしての不安——存在への恐怖
(l'horreur de l'être) ——は、死を前にしての不安と同じよ
うに原初的 (originelle) ではないだろうか？ 存在するこ
とへの怖れは、存在にとつての怖れと同じように原初的だ
ろうか？ いやむしろ、それよりいっそう原初的でさえあ
る。というのは、前者によって後者は説明しうるからだ。
(EE 20)

存在における悪を、質料であること、有限であることという限
界性や、存在しないという無性だけに見るのは、存在を善として
みた限りにおいてのことである。存在における質料や存在しない
ことではなく、存在することそのもののうちに何かしら悪を抱え
ていないとは誰が保証できるであろうか。

もちろんレヴィナスはこのことを証明するように書くわけでは
ない。しかしながら、存在論のほうもまた、存在の無前提な善性
を証明するように主張しているわけではないのである。

④恐怖としての〈ある〉

ハイデガーや伝統的な西洋哲学が捉えたのとは違った側面から、
存在を記述しようとする試み、それが〈ある〉という概念の創出
なのである。したがって死と存在との関係もまた、別の方向から
捉え返されることになる。レヴィナスにとっては、我々が死を恐
ろしいと感じるのは、死が存在を無に帰する、すなわち存在にと
つて恐ろしいということではなく、それ自体おぞましいものであ
るところの〈ある〉が我々を捉えている、すなわち存在すること
そのものが恐怖であるということのためである。

われわれが無と死を軽くとらえることができず、それらを前にして身震いするのは、(ある)がわれわれを全面的に掌握しているからである。無への怖れは、われわれが存在に関与している大きさを測るにすぎない。実存が死をもつてしても解決できないある悲劇を秘めているのは、その有限性のためではなく、実存それ自体のためなのだ。(EE 21)

人間の実存の悲劇は、死すべき存在であるというその有限さにあるのではなく、そもそも存在してしまっていることそのものが悲劇であるというふうに見替えられることになる。こうして、「存在する」という出来事として捉えられた存在一般は、(ある)の側面のひとつ、存在することの恐怖として語られることになる。

殺すことも死ぬことも、存在からの出口を探し求めることであり、自由と否定が作用する場所へと至ることだ。恐怖とは、その否定の奥底で、何事もなかったかのように回歸する、存在するという出来事である。(EE 100)

ここで語られる恐怖とは、死への恐怖ではない。存在するといふ出来事は、終わることがないかもしれないという予感が、ひとつの恐怖を生むのだ。「存在するのが怖いのであって、存在にとつて怖いのではない。」(EE 102) なにものかが無くなってしまふよりもむしろ、なにものかを無に帰そうとしても、その無をはねのけて、存在はそのままにあり続けるかもしれないという懸念をレヴィナスは表明するのである。ハイデガーが人間の实存の根本気

分を「無への不安」と呼んだのとちようど反対に、その不安を通り越した、存在の恐怖、(ある)の恐怖が人間の实存の根本にあるのではないかと問う。レヴィナスは(ある)のこうした側面を、「闇」「夜」といったメタファーを用いて形容する(6)。

われわれは夜の恐怖、「闇の沈黙と恐怖」を、ハイデガー的
な不安に對置する。すなわち、無への怖れに對して、存在
への怖れを。ハイデガーにおいては不安は、なんらかの仕
方で把握され了解された「死への存在」を成就するのに對
して——「出口なし」、「答えなし」の夜の恐怖は容赦のな
い実存である。「ああ、明日もまた！明日もまた生きねばな
らない」、今日という無限に含まれた明日を。不死性への恐
怖、実存という芝居の永久性、実存の重荷を永遠に引き受
けることの必然性。(EE 102f)

不安の实存においてはおのれを「死すべき存在」なのだとして了解
することができる。ハイデガーにおいては、その了解が存在への
思索を開陳するひとつの「明るみ」と捉えることができよう。し
かしながら、夜闇である(ある)においては、何ものも先立つて
了解されることはできない。それには原理的に出口はなく、「そこ
では何ものも安らうことができない」(7)のである。存在するとい
うこと、それ以外には何をも了解できないということは、無意味
の繰り返しであり、しかもそれに意味を見いだすことも不可能で
あるということだ。レヴィナスにおいて、不死性は決して死すべ
き存在である人間の憧憬や欲望の対象とはならない。

レヴィナスの立てるこのような仮説は、いみじくもハイデガー

が分析したように、死が観念としてのみ存在しており、誰も経験不可能かつ追いつくことができない、ということに起因している。我々は他者の死を通じてしか死を知ることはないが、しかしそれは同時に彼の実存がそこで同じく終わったのかどうかを知るすべはない、ということをも意味している。もし、死が存在に終わりをもたらさないとしたら、〈ある〉とはその仮説に対するひとつの想像的回答なのである。

おわりに

本章では、〈ある〉の概念に込められた諸性格を確認した。〈ある〉が意味するのは、第一に単に存在するという事実であり、第二にわれわれが引き受けねばならぬ重荷であり、第三に伝統的西洋哲学およびハイデガールの存在論が存在概念に無前提に与えていた善性への批判としての、存在の悪なる側面であり、第四にわれわれに死をもつても終わらないような永遠性の恐怖をもたらすものである。〈ある〉はこのように様々な側面をもった概念だが、これらの意味を総合して、筆者は〈ある〉という概念の核心は「無意味」⁽¹⁾である⁽²⁾と結論づける。なぜなら、筆者は〈ある〉の重要性は、その概念そのものの構造や、ハイデガールの存在概念への對抗概念としての点ではなく、それが置かれた背景、すなわち疲労や怠惰に襲われるわれわれの日常生活から出発するレヴィナスの実存論にあると考えるからである。レヴィナスの記述の順序に従うと、実存は〈ある〉という事実のために「出口なし」の、容赦のない無意味に曝されるといふ筋立てになっているが、しかし事情はその逆さまなのである。〈ある〉の概念はそのような容赦のない実存、われわれの困難な日常生活を描くために、一種の物語と

して置かれたように思われる。

第二章 レヴィナスの実存

本章の主題は、レヴィナスのテキストに沿いつつ、「他者以前」と「他者以降」という区別のもとに、レヴィナスの実存哲学を検討することである。第一節では、ハイデガールの実存を批判しつつ、それとは別様の仕方ではレヴィナスが規定した日常性を、実存それ自体への関係と、世界との関係という二つの側面から検討する。

レヴィナスは実存の日常性を〈ある〉の無意味に対して後ずさりつつも積極的に抵抗する仕方として捉えたのだと、筆者は解釈する。第二節では、〈ある〉から分離して出来た「私」という実存者の様相について論じる。レヴィナスは「私は私である」ということのうちに、主体的な自由と「質料性」・「決定的なもの」という二重性を見る。第三節では、レヴィナスが他者への開け、すなわち「他者以降」へと繋がる通路とみなす、死と「他なるもの[autre]」の次元について論じる。筆者は、レヴィナスは実存の質量性と決定的なものの中に「実存の悲劇」を認め、その救済の可能性をめぐって他なるものの思考へと向かったのだと考える。

第一節 他者以前…〈ある〉に抵抗する日常性

一・一 実存との関係…〈ある〉の強迫

われわれはつねにすでに存在しているが、しかし同時に生活してもいる。しかしながら、この生活の意味とはなんだろうか。生物学における生存競争や、実存への気遣いという観念は、生活とは「実存のための闘い」(HE 29)であると教える。われわれは

生き残り種を存続させるために、あるいは頹落から抜け出し本来的な実存を掴み取るために生活するというわけだ。筆者の考えでは、レヴィナスはこうした観念を（ある）の概念によって無効にしたのである。すなわち、われわれの実存はただ（ある）のであって、その生活は無意味に閉じられているのである。すると、ごく普通に生活し、日々労働する、いわば生活者であるようなわれわれにとつての実存は「引き受けねばならない重荷」(EE 19)のように現れる。そのようにわれわれがみずからの実存に対して抱く気分を、レヴィナスは「倦怠 *lassitude*」と呼び、次のように描いている。

倦怠のなかでの実存は、実存することへかかわりや、深刻なものすべて、解約不能な契約の厳しさのすべてを、呼び覚ますようなものなのである。なにかをしなければならぬ、なにかを企てて取りかかり、なにかを望まなければならぬ。[...] 契約の義務が、避けようのない「しなくてはならない」としてのしかかる。この「しなくてはならない」は、行動することや企て取りかかることの必要性の奥底で、いわば魂のように現前し、その必要性を強調する。倦怠が不可能にもかかわらず拒絶するのは、最後まで残るこの義務である。倦怠のなかで、われわれがそこから逃げ出したと思うているのは、まさに実存それ自体なのである。(EE 31f.)

〈ある〉はわれわれに「存在しなければならぬ」、あるいは「生きなければならぬ」という義務をもたらす。しかも、その命令

にはいかなる目的もない。われわれは理由なしに、かつ無意味に存在することを強いられているのだ。このことを、小泉は印象的な文章で表現している。「お前にはやりたいこともやりがいのあることも与えられない。それでもお前は生きていかなければならない。お前には生きる意欲も生きがいも与えられない。人生の意味も人生の目的も与えられない。それでもお前は生きていかなければならない」(九)。便宜をはかり、本論では「この義務のことを「存在の義務」と呼ぶことにしよう。倦怠という気分は、存在の義務を前にして後ずさり、それに関わりたくないと思うにもかかわらず、関わらざるをえないという意味で、「不可能にもかかわらず拒絶する」のである。その点において、この気分はみずからの実存の持続と保存をその目的とする「実存のための闘い」、あるいは「存在への努力」(一〇)というスピノザの定理とは対極に位置するものだ。『逃走論』においては、この倦怠というみずからの実存に対する態度は「吐き気 *nausee*」として描かれた。むかむかして吐き出したいが、にもかかわらず吐き出すことはできないという吐き気の性格は、実存から逃れたいが逃れることはできないという、逃走しえない逃走としての実存の構造を示しているのである (DE 8992)。『逃走論』においては存在の義務からの脱出を目指しつつも無力に挫折してしまうという点が主題であったが、『実存から実存者へ』では、われわれは存在の義務に抵抗しつつ生活している、とレヴィナスは考える。そのあり方は、存在の義務と化した生活から後ずさりするものとして描きだされる (一一)。その後ずさりする仕方として、レヴィナスは「努力 *effort*」と「怠惰 *paresse*」を挙げる。

努力とは存在の義務を引き受けることであり、怠惰は努力から

後ずさりし、引き受けをためらうことである。われわれは「努力」と「怠惰」の二重性のなかで生活しているのだ。努力と怠惰の関係を、レヴィナスは次のように描く。

ウィリアム・ジェイムズによる有名な例のように、怠惰が位置しているのは、起き上がらねばならぬという明白な義務と、その義務に従ってベッドマットに足を置くこととのあいだである。けれども、怠惰はある行為を実行に移すことが、われわれの力を越えているために、物理的に不可能だということでもなければ、この不可能性についての意識でもない。なぜなら、怠惰は克服可能だからである。しかも、その怠惰を克服しようという可能性の確かさが、怠惰にまつわる後ろめたさをなしているからである。(EE33)

寒い冬の朝、目を覚ましベッドから起き上がらねばならない。しかし、起き上がるのは面倒くさい。結局のところ、ひとはベッドマットに足を置き、仕事に行く。ジェイムズはこの例から、怠惰に襲われつつも、部屋の寒さという禁止やベッドの温かさという快に左右されず、みずからの意志で行動する積極的な人間のあり方を見た²¹⁾。しかしながら、レヴィナスの力点はジェイムズとは違ふところにある。レヴィナスは日常生活における具体的な場面を取り出し、そのなかに存在の義務への抵抗を見出す。朝、ベッドのなかでぐずぐずしているのは「起き上がらなければならぬ」という義務への抵抗である。なぜ起き上がらなければならぬのかといえば、仕事に行かなければならないからであり、仕事に行かなければならないのは生きなければならぬからである。

努力することは重荷としての実存を背負うという労苦をとまなう。ベッドから起き上がるという単純で些細な行為でさえ、その奥底には存在の義務が横たわっている。これを引き受けようとするのがまさに「努力」なのである。こうした努力から脱出しようと、後ろめたさを感じつつもささやかに抵抗する試みが怠惰だ。怠惰は行為の始まりそのものに関わっており、努力して行為を始めようとすることそのものを拒絶するのである。

存在の義務を前にしてわれわれは、倦怠に襲われ怠惰になりつつも努力して義務を引き受けるのだが、努力のうちで「疲労 *fatigue*」が訪れる。レヴィナスは、疲労を肉体のこわばりや弛緩である以上に、「存在するのに疲れること」(EE50)だと考える。実存を引き受けようとする努力は、つねに「疲労のもたらす絶望」と「すべてを投げ出せ」に打ち勝たなければならぬのである(EE44)。われわれは朝起きてベッドのなかで怠惰に襲われるが、努力して起き上がり、仕事へ行く。努力と疲労の関係は、仕事あるいは労働のさなかに見出される。怠惰は行為の始まりに関わっていたが、疲労は行為しつつかある出来事に関わる。目の前の仕事を続けなければならぬ。努力は仕事を続けようとするが、疲労はその努力を遅らせる。あたかもシーシュポスの神話のように、努力が存在の義務を引き受けるやいなや、その引き受けは疲労によつて遅れてしまうのである。努力と疲労は表裏一体の関係なのだ。疲労は努力の引き受けを遅延させ、怠惰や倦怠と同じく存在の義務からの脱出を目指している。義務を引き受けようとする努力と、反対に義務から遠ざかろうとする怠惰、倦怠、疲労の引き合いのなかでわれわれは生活しているのである。

一・二 世界との関係…欲望と真摯さ

しかしながら結局のところ、怠惰、倦怠、疲労という現象は無
力な後ずさりを示すのみであつて、(ある)のもたらす存在の義務
を克服することはできない。そこで、レヴィナスは「欲望 *desire*」
(三)という世界との関わりに注目する。この欲望の概念は、フッ
サルルの「志向性」、ならびにハイデガーの「気遣い」の概念をレ
ヴィナスが読み直したものだ。志向性とは「意識は何ものかにつ
いての意識である」ということ、すなわち対象は意識に相關して
いるということである。フッサールにおいてこの規定は認識論的
な意味合いが強く、ハイデガーはこれよりも先行する関係として、
「気遣い」の概念を提示した。対象は世界内存在である現存在の
気遣い(関心や配慮)に相關して、「このための」「として」の「
といった「道具的存在者」として出会われる。しかしながら、上
に述べたように、気遣いの力点は世界よりも実存に重きが置かれ
る。ハイデガーは、世界内の事物や他人との関わりを配慮的気遣
いと呼び、またこの配慮的気遣いばかり傾倒し、おのれの実存
を気遣うことを忘れて世界に没入しているあり方を頹落と呼び、
これを非本来的なものとする。非本来的な配慮的気遣いという世
界との関係が本来的な実存への気遣いを隠蔽している、というハ
イデガーの構図を、レヴィナスは強く批判する(EE 63f)。レヴ
ィナスは反対に、欲望という世界との関係は、実存との関係を忘
却する可能性だと考える。

世界内に存在すること、それはまさしく、欲望されるもの
に真摯に向かい、その欲望されるものを「欲望する」自己
自身のためにつかみ取るために、実存本能という最後に残

るしがらみから、「…」おのれを引き離すことである。(EE
68) 「」内は引用者による補足)

欲望は対象にまっすぐに向かい、欲望は対象とびったり一致す
る。われわれはみずからの欲望を充足させるとき、欲望される対
象を夢中になって味わい、満足する。このとき、欲望はそれが向
かう対象の背後に何ものをも見出さない。「生きるために」あるい
は「おのれの実存のために」といった合目的性や、(ある)の命ず
る「存在しなければならぬ」という義務も、欲望にとつては関
係のないことなのだ。欲望がこのように世界と関係することを、
レヴィナスは「真摯さ *sincérité*」と呼ぶ。真摯さというこの特徴
に、レヴィナスは積極的な面を見ている。実存との関係において
は、存在の義務を引き受けようとする努力に対して、それから後
ずさりするものとして倦怠、怠惰、疲労が描かれた。それらの仕
方は抵抗しつつも、(ある)の無意味に対しては無力にすぎなかつ
たのである。それに対して、真摯な欲望は、世界との関係のうち
にまさに真摯に、率直に生きる意味を見出す。レヴィナスはそう
した真摯さによって世界と関係するわれわれのあり方を次のよう
に描く。

われわれは息をするために息をし、食べるために食べ、飲
むために飲み、雨宿りするために雨宿りし、好奇心を満足
させるために学び、散歩するために散歩する。そのすべて
は生きるためにあるのではない。そのすべてが生きること
である。生きることは、真摯さである。世界ではないもの
の対立するものとしてのそのような世界、それはわれわれ

れが住まい、散歩し、昼食をとり夕食をとり、誰かを訪ね、学校に行き、議論し、様々な経験や研究を重ね、ものを書き、本を読む世界だ。(EE 67)

欲望によって真摯に生きられる世界は、ごくありふれた、素朴で世俗的な世界なのである。この世界は、欲望と欲望されるものによって自足しており、また欲望が満たされる際の楽しみと満足によって彩られている。レヴィナスはわれわれが「世界内存在」していること、すなわち生活していることの意味はここにあると考える。だから、「世界ではないもの」である無意味な(ある)に對立する、意味ある世界なのだ。

一・三 ハイデガーの日常性の分析に対する評価と、レヴィナスの方法の評価

さて、ハイデガーによれば、われわれの実存の日常性、「さしあたってたいいてい *zunächst und zuerst*」というあり方はおのれの存在への関わりから世界への「頹落 *Verfallen*」であり、そのうちでわれわれは誰でもない「世人 *das Man*」として振る舞っている。

また、ハイデガーの実存は「本来性 *Eigentlichkeit*」と「非本来性 *Uneigentlichkeit*」という対比軸によって性格づけられており、そのうちで実存の日常性は非本来的なものとして位置づけられていることを見た。しかしながら、ハイデガー自身が何度も注記しているように、「頹落」や「非本来性」という性格づけにそれがよいかわるいかといった道徳的判断は含まれていない (SZ 167)。実際、それはレヴィナス自身も指摘していることである (二四)。

それを考慮したうえで、以下の諸理由から筆者は、ハイデガー

による日常性の分析は一面的であると考える。第一に、ハイデガーは「さしあたってたいいてい」というわれわれの日常性のあり方を、ほとんど公共的・社会的な振る舞いの側面からのみ取り出している点である。世人の「公共性」をなすものとして「懸隔性」、「平均性」、「均等化」といった諸特徴を、また頹落の三形態として「空談」、「好奇心」、「曖昧性」をハイデガーは挙げるが、これらの分析はすべて、われわれが公共的・一般社会的な領域での振る舞いから取り出されている。

しかしながら、われわれは公共的・社会的な領域だけではなく、私的な領域においても日常を送っているはずである。私的な領域の日常とは、具体的に言い換えるならば、朝起きて、労働し、食事を取り、家に帰って寝る、というごくありふれたわれわれの生活サイクルである。われわれの実存の日常性を分析するうえでハイデガーが見過ごし、逆にレヴィナスが着目したのはこの点、すなわち生活サイクルであるような日常性であると筆者は考える。とはいえ、ハイデガーの分析は日常的にわれわれが公共的・一般社会的な世人として振る舞う仕方としては、優れて本質的なものであり、それを看過するわけにはいかない。レヴィナスもわれわれが世界内で世人的に振る舞うあり方については、ハイデガーの分析をほぼそのままに引き継いでいる (EE 61f.)。

第二に、日常性が本来性との対比によって、非本来性として捉えられている点である。筆者としては、ハイデガーの論の運び方は、本来性という理念が先行しており、そこからそうでないところのものとして、非本来性というあり方が規定されているように思われる。それゆえに、日常性とはさしあたってたいいていはわれわれがそのようなあるところのものであるのだが、しかし同時に

そこからの脱却が目指されるべきであるところのものである、という批判的な位置づけがなされているのである。

ハイデガーに比べてレヴィナスの日常性の分析が優れている部分は、そのような到達されるべき理念を置き、そこから批判的に分析するという仕方を禁じた点にある、と筆者は考える。レヴィナスは本来そうであるべき到達点からではなく、真の意味での「さしあたってたいてい」というあり方を取り出そうとしたのである。(ある)の概念が創出されたことの一つの理由はここに存しているように思われる。つまり、(ある)は日常性の外側に置かれる高次の理想や理念を無意味にしているのである。この方法によってレヴィナスは、日常性を朝起きて、労働し、食事を取り、寝る、というごくありふれた生活のあり方に定位した、いわば内部からの分析を可能にしたのだと、筆者は評価したい。こうして取り出されるのは、世間的なあり方におけるものとはまた別の、実存の苦しさである。われわれは日常生活を生きているが、しかし無意味に生きねばならないのである。人間の日常、それ自体は(ある)という無意味であり、そのなかに閉じ込められており、苦しいものなのである。ここからわれわれが世界と関係する仕方における積極的な側面もまた見出される。ハイデガーは世間的な世界との関係はおのれに固有な存在への関わりを忘却し、その忘却をますます強めるものとみたが、レヴィナスはそれを逆手にとる。存在への関わりを忘却し世界内の諸対象に没頭しているあり方を、(ある)を忘却すること、おのれの存在への気遣いを忘却して諸対象に向けられるわれわれの欲望の「真摯さ」として読み直すのだ。これらの論点から、筆者はわれわれの日常性、「さしあたってたいてい」のあり方からわれわれの実存を解釈する仕方としては、

レヴィナスはハイデガーから一つ駒を進めたものであると考える。

日常的な実存にとつて、(ある)はわれわれの生活を押し潰す無意味であり、不眠のさなかに強迫する恐怖である。われわれの日常的な振る舞いは、そのような(ある)への抵抗と後ずさりとして積極的に描かれた。しかしながら、これだけですべてが解決するわけではない。(ある)への抵抗や、それを忘却する仕方そのものに内在する構造は、(ある)の無意味や恐怖とはまた別のものとして、実存の悲劇をかたちづくっているとレヴィナスは考える。それは、倦怠や怠惰に襲われつつも努力と疲労のうちで労働に取り組み、またおいしい食事や休日を楽しむ主体であるところの、「私」というあり方に起因しているのである。次節では、そうした(ある)に抵抗するところのものである「私」の様相について述べる。

第二節 実存の悲劇…基体化、決定的なものと質料性

日常性を通じて(ある)に抵抗する仕方をレヴィナスは「基体化 *hypostasie*」と呼ぶ。日常性を通じて、非人称的な実存、すなわち(ある)から人称的な「私」、基体である実存者が出来るのだ。それは「私」の「同一性 *identite*」、すなわち「私は私である」ことを形成する。いまや、存在するのは名状しがたいなにかではなく、「私」なのだ。「私は私である」ということ、その意味は(ある)から分離して、存在の義務から解放され自由になる出来事なのである。レヴィナスはこの基体化ゆえにこそ、われわれの実存は根本的に「孤独 *solitude*」であると言ふ。

実存することへの、この独占的で全面的な支配によって、実存者はただ独りである。もつと正確に言うなら、ひとりの実存者の出現とは、実存することのなかで自由と支配が構成されることなのだ、実存することはそれ自体では、根本的に無名のままでありつづける。(TA31)

「私」という主体を打ち立てても、〈ある〉それ自体は「根本的に無名のままでありつづける」。だから、〈ある〉に飲み込まれないためには「私」が「私」でありつづける必要がある。「私は私である」の存続をレヴィナスは「私」から出発し、「私」自身へと回帰するという運動だと捉える。他者との関係の欠如や疎外によってではなく、〈ある〉に抵抗するために「私は私である」ことによつて実存は孤独という性格をもつのである。〈ある〉のなかに「私は私である」という領域を確保し支配することで、存在の義務から解放される。「私は私自身を存在する」という仕方によつて「存在しなければならぬ」から自由になるのだ。この自由は「主体があり、存在者がある」という事実そのものうちに内包された自由」であり、「私」にとつての「最初の自由」であるとされる(TA34)。実存が根本的に孤独なのは、〈ある〉から分離して主体としての自由を獲得した証しなのである。このために、レヴィナスは「孤独はたんに絶望や見捨てられではなく、男らしさであり傲慢であり主権性でもある」(TA35)と述べるように、実存が孤独であることの絶望よりも、その自由の側面を強調するのである。基体化によつて〈ある〉の全面的な支配から私は逃れることができる。しかしながら、それは同時に「質料性 *matérialité*」と「決定的なもの *le définitif*」という代償を伴う。

実存者が打ち立てられたことの代償は、まさに実存者はおのれを自己から引き剥がすことができないという事実そのもののうちにある。実存者は自己を配慮する。自己を配慮するこの仕方——それが主体の質料性である。同一性は自己との無害な関係ではなく、自己への繫縛である。それは自己を配慮しなければならぬという必然性なのだ。(TA36)

「私は私である」ことによつて獲得された自由は全面的なものではなく、即座に条件づけられてしまう。新たな義務が登場するのである。すなわち、「存在しなければならぬ」という存在の義務は「私は私である」とも、私自身であらねばならぬ」という自己配慮の義務にとつて代わることになる。このことをレヴィナスは「決定的なもの」と呼ぶ。筆者の理解では、この「決定的なもの」が意味するのは、「私は私である」ためには、「私は私自身でありつづけなければならない」ということである。「私が私である」は決定的に「私であるほかはない」ということを含んでいるのだ。

加えてこの決定的なものには「質料性」と呼ばれる性質が属している。質料性は、「自我 *Moi*」の「自己 *Soi*」への「繫縛 *enchaînement*」。「自己への釘づけ *fixe à soi*」、「自我の自己への回帰」とも表現される。基体化した「私」は〈ある〉からは自由だが、自己自身からは自由ではなく、「私は私である」ともに、自己である「こと」に責任をもたねばならないのだ。筆者の理解では、より具体的に言うならば、質料性は「私は肉体である」ことを指している(二五)。私は存在するだけで腹が減り、喉が乾き、身体を動かせば疲労し、

眠気に襲われるのである。私はそのような自己をどうしても配慮せねばならない。飢えと渇きが続かないように、疲労が蓄積しすぎないように配慮せねばならないのである。

レヴィナスは、基体化の代償であるこの決定的なものと質料性こそが、根本的に孤独である「実存の悲劇 *le tragique de l'existence*」(EE 20) をなすものであると言う。

孤独の悲劇をなす、実存者にまつわるこの決定的なもの、それは質料性である。孤独はそれが他なるもの (*l'autre*) を剥奪されているために悲劇的なのではない。その同一性によって捕囚され、閉じ込められているために、孤独が質料であるために悲劇的なのである。(TA 38)

「私は私である」ということ、それは〈ある〉から分離して「私」という主体が打ち立てられることであり、みずからの実存を支配し自由を獲得する英雄的な出来事である。しかし同時に「私」は自己を配慮せねばならないという質料性と、ほかならぬこの私であるほかはない、という決定的なもののうちに閉じ込められている。これはつまり、「存在しなければならぬ」を乗り越えても、「私は私であるほかなく、私自身であらねばならぬ」にぶつかってしまふということだと思われる。「孤独は孤独それ自身によってではなく、それが決定的なものであるという、その存在論的意味作用によって呪われている」(EE 14)。レヴィナスは、このことが悲劇だと言うのである。欲望の真摯さや糧の享受によってでも、「まさに私の実存そのものがもたらす決定的なものから、つまり、私は永遠に私自身とともにあるという事実から、私を引き離

しはしない」(EE 14) のである。楽しみの世界を生きることによって「我を忘れる」ことや、実存との関係から隔たることによって十分ではないのだ。この悲劇性は、われわれの実存における「苦しみ *souffrance*」の場面においてよりいっそう際立たされることになる。レヴィナスは苦しみを次のように分析する。

苦しみにおいては、いつさいの逃げ場が不在である。苦しみとは、存在に直に曝されているという事実なのだ。それは逃げ出すことの、後ずさり隔たることの不可能性である。苦しみの痛切さは、そのすべてがこのような隔たりの不可能性のうちにある。(TA 55)

とりわけ肉体的な苦痛においては、苦しみは「いつさいの逃げ場が不在」なものであり、「隔たりの不可能性」となる。それは眠りによって逃げ場を得ることの不可能性であり、欲望と真摯さという世界との関係によって自己と自我の間に隔たりを作って、自己を忘却することの不可能性なのである。つまり、それは日常性における〈ある〉への抵抗の限界を意味するのだと、筆者は考える。苦しみが極度に達すれば、存在の義務を努力して引き受けることも、「私が私である」ことも、自己を配慮することも不可能になる。もはや何ものも引き受けることはできない。私という主体はそこで能動性から根本的な受動性への反転を経験する。

このような苦しみにおいてはじめて、死が告知される。死の前には必ず苦しみがある。しかし、死は苦しみからの解放とは捉えられない。苦しみにおける死の切迫を前にして、私はもはや何もしえないという事態、それは私の自由が及ばぬ他なるものの領

域との関係であるとレヴィナスは考えるのだ。

第三節 他者以降へ…死と他なるもの

死という出来事に対して、レヴィナスはハイデガーの死の分析を下敷きに行っているが、死を「終わり」として捉えるのかどうかという点において、極めて対照的であるように思われる。ハイデガーは、死を「終わり」として捉えた。「死は現存在の終わりとして、おのれの終わりへとかわるこの存在者の存在のうちで存在している。」(SZ258f)。筆者の考えでは、反対に、レヴィナスは、死を「終わり」として捉えないのである。死を「終わり」として、実存の有限性を自覚させるものとして捉えるかぎりには、死は投企するきっかけになるだろう。「投企する」とは「我能う」を自覚しそれへとめがけることである。しかし、レヴィナスによれば、死は終わらせない。「へある」、それは言うなれば死の不可能性、つまり、その消滅に至ってでさえなお残る、実存の普遍性である。」(EH 100)。人間は死ぬが、しかし終わらない。死が終わりでないのだとしたら、それは何を意味するのか。実存が無限の「へある」への従属だとすれば、死はたんなる通過点なのだろうか。魂が肉体の牢獄から解放された永遠の相へと昇華する機会なのだろうか。そうではない。死は終わりではなく、「我能う」という権能の自由の限界である、とレヴィナスは考える。

死の接近に際して重要なのは、ある瞬間に、われわれはもはや何もない、ということである。主体が主体に及ぼしているその支配そのものを失うのは、まさにその瞬間においてである。支配のこの終わりは、われわれが実存す

ることを引き受けた結果、もはや引き受けることのできないある出来事がわれわれに起こりうるということを示している。(TA62)

実存の自由の英雄性は、死の向こうまでには届かない。投企という自由の可能性は、「死へとかわる存在 Sein zum Tode」であるかぎりでの自由にはほかならない。そもそもその自由は死を終わりとして捉えたことから、死の先駆によってもたらされたものだからだ。死が「追い越し不能」であるとハイデガーが言うのは、死の向こうは無であり、死よりも向こうへは先駆することができないからだ。このようにレヴィナスは考えたのだと思われる。翻って、レヴィナスは死の向こうに無ではなく存在を、「へある」を見る。筆者の考えでは、それゆえにレヴィナスは、死を先駆することは「できない」と考えたのだ。「死、それは投企をもつことの可能性である」(TA62f)。たしかに死はひとつの境界、ひとつの区切りとしての出来事である。しかしそれは、死の向こうに「へある」を見るレヴィナスにとっては、この世とあの世の境界でもないし、もちろん存在と無の境界でもない。死は主体にとっての「我能う」と「我能わず」の境界であり、主体の能動性が受動性へと反転する瞬間という境界なのである。

死の向こう側の次元を、レヴィナスは終わりの向こうの無ではなく、主体にとって「我能わず」に属するものが属する次元だと考える。それは、主体が「我能う」に属するものとは「他なるもの」の次元である。死の向こう側には、無ではなく「へある」がある。しかしながら、「へある」とは異なる次元もまたある。「死のうちで、実存者の実存することは他なるものに譲渡される」(TA

63)、とレヴィナスは言う。言い換えるならば、死の向こう側では、「私」ではなく他なるものが私の実存を支配するのである。レヴィナスは死の向こう側に無ではなく〈ある〉を認めるが、しかしそれと同時に、他なるものの次元、他者の次元をも認める。その次元は、あらゆる「我能う」に属するもの、つまり認識、把握、知ること、了解等々によって「わかる」ことから逃れ去る、まさに「神秘 *mystère*」の次元なのだ。

死は「我能う」と「我能わず」の境界として、「私」と「他なるもの」の境界として示された。この意味で死は「孤独からの出口」(TA65)と表現されている。しかし死後、もはや「私」がないのならば「出口」とはいえないのではないだろうか。なぜなら、死によって「私」という主体、基体化によって立てられた主体が崩壊するならば、〈ある〉がふたたび回帰するであろうからである。「私は私である」ことを保持できなくなったとき、実存者は無名の〈ある〉のうちに、たんに「存在する」という出来事のうちに融解してしまうのである。したがって、筆者の考えでは、死の向こうの次元はこの点に左右されるのである。すなわち、死の向こうで「私」が崩壊するならば、〈ある〉が回帰する。もし、死の向こうで「私」が保持されるならば、〈ある〉に押しつぶされることなく、「私」とも〈ある〉とも他なるものとの関係へと向かうことができる。だから、レヴィナスは次のような問いを述べるのだ。

いかにして実存者は、死すべき者として実存するにもかわらず、その「人格」を持続させ、無名の〈ある〉に対するその征服を、主体というその支配を、主体性というその征服を維持することができるのだろうか？ 存在者は、他

なるものによって自己自身を押し潰されずに、他なるものとの関係を結ぶことができるのだろうか？ (TA65)

「私は私である」ことをやめることはできない。それが実存における決定的なものと質料性ということだった。しかし、私が死んだら、「私」はもはや無くなるのではないだろうか。死によって私が無に帰すのだとしたら、私は決定的なものと質料性から解放されるのではないだろうか。しかし、そうではない。死後は無ではなく〈ある〉のだとしたら、私は死んでもなお「存在しなければならぬ」、「私は私であらねばならない」という義務に従属しつづけることになるだろう。だから、〈ある〉から逃れるためには、「私は私である」必要がある。しかしそれには決定的なものと質料性という悲劇がつきまとう。

レヴィナスは、「私」でありながらも、決定的なものと質料性から解放される道が、他なるものとの関係にあると考える。そうして他なるものとは、時間と他者である。

質料の繫縛を断ち切ること、それは基体化がもたらす決定的なものを打ち砕くことである。それは時間のなかで存在することである。孤独とは時間の不在なのである。(TA38)

レヴィナスにとって時間とは他者との関係性それ自体を指す。時間である他者との関係によって、「多元的な実存すること」*exister pluraliste* (TA87) が可能になるとレヴィナスは言う。多元的な実存することとは、筆者なりに言い換えるならば、「私は私である」だけでなく、「私は私とは別様にある」ことを意味して

いる。「私は私であるほかに、私自身であらねばならない」という実存における決定的なものと質料性は、「私は私とは別様にあり」という多元的な実存の可能性によって救済されると、レヴィナスは考えるのだ^(二六)。

おわりに

本章では、レヴィナスの実存論を、「他者以前のレヴィナス」として解釈することを試みた。レヴィナスの実存論の第一の特徴は、われわれの日常性における、怠惰や倦怠といった、実存に対してあつさりためらうような仕方に着目した点であるように思われる。おのれの実存へ関わることを忘れ世人的に振る舞うということよりも、むしろおのれの実存の重さを厭い、無意味な日常生活のうちに真摯な欲望によって楽しみの世界を見いだすようなあり方、それがわれわれの「さしあたってたいい」のあり方であると考えたのである。(ある)の概念は、日常性のこうした性格を描くために置かれたのである。第二の特徴は、実存にまつわる困難や悲劇的なものは、われわれが死すべき存在であることや孤独の絶望にではなく、「私」という実存者のあり方それ自体のうちに、つまり「私」の同一性、「私が私であること」それ自体のうちに必然的に伴うものであるとみなされた点である。レヴィナスはその「私は私である」ことに不可避的に伴う「質量性」と「決定的なもの」から脱出する筋道として、時間と他者を見出したのである。ハイデガーは日常的な世人としての他者との関係性から単独化することによって実存に本来性という意味づけをなしたのだが、レヴィナスは実存はむしろ根本的に単独的で孤独なものであり、われわれはそのうちから意味を取り出すことはできず、他なるもの

としての時間と他者が意味を与えると考えたのである。しかし、それはなぜ時間と他者だったのだろうか。筆者は、実存に対するハイデガーとレヴィナスが取った態度の根本的な差異がその動機の一因になっていると考える。それを検討することによって、「レヴィナスの「他者以前」の実存論が「他者以降」の倫理学へと向かっていった理由も明確になるはずである。次ぐ三章では、その次第を述べることにしたい。

第三章 くすんだ無気分から——「おのれに固有な」と「おのれとは別様に」

本章では、ハイデガーの実存とレヴィナスの実存におけるいくつかの共通性を確認するとともに、いかなる点でレヴィナスがハイデガーの実存に対して異議を唱え、『存在と時間』における実存論をどのように読み替えたのかについて検討する。そのうちの最も大きな点としては、両者が「私は存在し、存在しなければならぬ」という事実から出発したにもかかわらず、実存に対する態度は大きく食い違ったという点が挙げられる。本章題名に銘打つたように、その分岐点は、ハイデガーが「おのれに固有な」という道を選んだのに対して、レヴィナスは「おのれとは別様に」という道を選んだことにある、と筆者は考える。

日常のうちでふと、自分の存在が重荷として感じられる。その重荷を背負って、ひとは存在しなければならぬ。ハイデガーとレヴィナスの出発点は、この点で共通していた。ハイデガーは次のように述べている。

しばしば続く、起伏のないくすんだ無気分 (fahle

Ungestimmtheit)、これは不機嫌な気分と取り違えられてはならないのだが、この無気分はまったく何ものでもないどころか、まさにその無気分のうちで現存在はおのれ自身に飽き飽きしている (überdrüssig) のである。〈現〉の存在はそうした気分のうちで、重荷 (Last) としてあらわになっているのである。それがなぜなのか、ひとは知ることができない。(SZ134)

ハイデガーは「くすんだ無気分」と表現しているが、「おのれ自身に飽き飽き」しており、またその存在が「重荷としてあらわになっている」状態とは、まさにレヴィナスが記述している「倦怠」、「怠惰」の気分にはかならないと、筆者は考える。この気分のうちで、「そのときまですっかり慣れ親しんでいた、自分がそこにいる」という事実が、異様なものとなり、ほとんど避けようのない、まったくふだんどおりの、この実存を背負い引き受けるという必然性が、突然にして、ほとんど理解しがたいものとなる」のだ (BE 173)。そのうえ、ハイデガーは「しかも最もどうでもよく最も無害な日常性においてこそまさに、現存在の存在は、裸の「現存在は存在しており、存在しなければならぬ」という事実」として裂けあらわれることがある」と続ける (SZ134)。レヴィナス風に言えば、倦怠、怠惰、疲労といった日常的な現象のうちに「存在しなければならぬ」を命じる〈ある〉が見え隠れするのである。この「重荷」に関して、ハイデガーは次のように欄外注記を行っている。『重荷』：担われねばならないもの。人間は現存在に委ねられ、引き渡されている。担うこと：存在そのものへの帰属性にもとづいて、引き受ける (übernehmen) ことにかならない」

(SZ442)。ハイデガーも、レヴィナスと同じようにこの重荷を「引き受ける assumer」ところのものと考えている。しかしながら、その重荷としての存在に対する態度は、対照的である。レヴィナスは存在の重荷を、〈ある〉が命ずる無意味な「存在しなければならぬ」という義務、ならびに基体化にともなう自己配慮の義務として捉えた。ハイデガーはこのくすんだ無気分のうちで存在の重荷を前にしたとき、これを引き受けようとせず、気散じして回避しようとするのが日常的な存在する仕方だと捉えたのである。このくすんだ無気分は日常性の情状性だと、ハイデガーは述べている。

現存在の固有な実存する仕方として、しかしまた日常性はそのつどの「個々の」現存在に多かれ少なかれ知られているし、しかもそれはくすんだ無気分という情状性を通じて熟知されているのである。現存在は日常性において重苦しく (dumpf) 「悩み」、その日常性の重苦しさ (Dumphet) のうちで沈みこむのだが、あれこれの用事のうちで気散じしようと、新たな気散じを見つけたという仕方で重苦しさを回避することがある。(SZ371)

日常性における「くすんだ無気分」のうちで存在が重荷としてあらわになるのは、さしあたってたいは、現存在はおのれ自身ではないからである。現存在がおのれ自身ではなく、誰でもよいが誰でもない世人という方におのれの存在を明け渡してしまっている、そのために重荷として現れているのだ。この世人自己という方から、現存在は死への先駆を通じて単独化し、「お

のれに固有な」をめがけることで、実存の重みを「引き受ける」ことができる。無意味な気散じによって重みを紛らわすのではなく、先駆しつつ決意して「引き受ける」ことで「しばしば持続する、起伏のない、くすんだ無気分」、「そうした無気分のうちでおのれ自身に飽き飽きしている」、「日常性において重苦しく「悩み」、その日常性の重苦しさのうちで沈みこむ」、そういった状況が「さしあたってたいていは」、「昨日と同じく今日も明日も」続くということから解放されるだろうとハイデガーは考えたのだ。

「私は存在し、存在しなければならぬ」という事実、それに対する現存在の実存する仕方としてハイデガーは非本来性と本来性という対比軸において規定した。その軸は言いかえれば、「おのれに固有な」と「おのれに固有でない」という対比である。

レヴィナスはこの対比によっては実存の重荷とくすんだ無気分はどうにもならないと考える。とはいえ、われわれは日常的には、いわば不適切な仕方で存在と関係している、という点ではハイデガーと同じ構図をなしているのである。すなわち、さしあたってたいていは、日常的な実存は「非人称的なもの」に支配されているという構図である。ハイデガーにあつては、その支配するものは誰でもあつて誰でもないという世人という方であり、レヴィナスにあつてそれは「ある」、すなわちたんにそれが存在する、という事実である。非人称的なものから人称的なものへの変様という点で見ると、世人自己から本来的自己へという構図と、（ある）から実存者へという構図はそれが目指すところの目標は同じなのである。しかしながらレヴィナスの場合、問題は非人称的なものから人称的なものへの変様にはとどまらない。実存哲学としてはむしろ、人称的なものへの変様から問題となるからだ。

それはすなわち、（ある）からの分離としての基体化にともなう決定的なものと質料性という問題である。努力と労苦を重ねて「存在しなければならぬ」を乗り越えても、「私は私であるほかなく、私自身であらねばならぬ」にぶつかってしまう。レヴィナスは、この点に実存の重荷の苦しさを見いだすのである。はたして誰もが、「おのれに固有な」という仕方によっておのれの実存の重荷を引き受けることができるのだろうか。それはまさに英雄的で、自由を自覚した英雄的な主体にのみ可能な道なのではないだろうか。レヴィナスの実存においては、そのような自由の可能性を押し潰すがごとく、「おのれに固有な」は「おのれに固有であらねばならぬ」に反転し、重圧としてのしかかっているように思える。

「私は私であり、しかもいっさいの根拠、理由なしに、私であらねばならない、私でありつづけねばならない。」このことは、筆者なりに言い換えるならば、「どうにもならない」のである。このどうにもならなさを、ハイデガーは「被投性 Geworfenheit」や「事実性 Faktizität」と呼び、レヴィナスは決定的なものと呼んだ。このどうにもならなさに対する態度は非常に対照的だ。一方では、それは死に向かつての自由の自覚によって取り返されうるものがあり、他方では、そもそも取り返しつかないものなのである。一方では、そのような条件のもとであっても、人間はおのれに最も固有な存在可能性をみずから選び取ることができる。他方では、「おのれに最も固有な存在可能性」によってどうにもならなさを少しも増減させはしない。なぜなら、まさにその「おのれに最も固有な」こそが最も大きい「どうにもならなさ」の根源だからだ。固有性は、決定的なものを乗り越えるものなどではなく、まったくその逆であり、むしろ決定的なものの悲惨さは固有

であることのうちにある。

それゆえに、レヴィナスは「おのれに固有な」という仕方によって実存を引き受けることに、出口はないと考えたのではないだろうか。「おのれに固有な」という仕方はむしろ、実存における決定的なもの、そのどうにもならぬさに拍車をかけるものである、と。おのれ自身の実存のうちからは、このことを根本的に解決することはできない。そうした洞察から、レヴィナスは「おのれに固有な」という仕方とは別の、「おのれとは別様に」という仕方を思考したのではないかと筆者は考える。それは、〈ある〉に飲み込まれないために「私が私である」ことが保持されながらも、「私が私である」あり方とは別様な仕方を、それとは異なる仕方を要請する。「おのれとは別様に」という仕方は、「存在しなければならぬ」とや「おのれ自身であらねばならぬ」という義務に押し潰されてしまうような実存者にとってのひとつの希望なのである。

結論

本稿では、レヴィナスの実存論を、ハイデガーの実存論と比較しつつ、〈ある〉と日常性という論点から検討し、「他者以前のレヴィナス」としての解釈を提示した。最後に、レヴィナスがハイデガーから存在への問いではなく、実存への問いを継承し、そこから新たな実存哲学を提出したこと、ならびにそれを足場にして倫理への問いへと向かった思考の歩みについて考察し、結論とすることとしたい。

「ひとは存在する、しかも存在しなければならぬ」ということと、それは一切の理由なしの、端的な「事実」であるとハイデガーは指摘した。その事実を、われわれはいかに解釈するのか。わ

れわれはその事実直面して、どのように存在するのか。レヴィナスがハイデガーから受け取った実存の出発点はここである。存在への問いの準備ではなく、またおのれの存在への関わり方でもない。ハイデガーにおいては、われわれはおのれの存在に関わりゆくことが問題であるような存在者として前提されていたが、レヴィナスは、現存在という前提を取り外して、存在一般への問いを〈ある〉という概念で封じ込めた。そのことによって、レヴィナスは実存の日常性を公共的な世人の視点からではなく、生活の視点から捉え直したのである。またそのことによって、非本来性と本来性という対立軸と、「おのれに固有でない」から「おのれに固有な」へと向かう構造をも編み変えたのである。「おのれに固有な」という仕方は最終的に「おのれが帰属する共同体に固有な」へと合流するからである。この点で、レヴィナスは実存の意味づけを、共同体の運命への投企という危険な物語ではなく、身近な他者との関係へと向け変えたとして一般的に評価されている。しかし、それがレヴィナスの言うところの他者ではないとしても、ハイデガーの実存論に他者がいないわけではない^(二七)。他者との関係という観点からすれば、ハイデガーとレヴィナスはちょうど逆の構造になっているのである。すなわち、前者では他者との関係は日常性にあり、現存在はそこから単独化するのだが、後者においては実存者は根本的に孤独であり、他なるものとしての時間が他者との関係として描かれている。

しかしながら、筆者がレヴィナスの実存を評価する力点は、レヴィナスが他者を見出したことではなく、その手前にある。つまり、ハイデガーの実存の核を「おのれに固有な」であることを看取し、それによっては実存をみずから意味づけることはできない、

あるいはその仕方によって必然的に生ずる困難、すなわち質料性と決定的なものに着目し、その悲劇性は「おのれに固有な」という方法それ自身に胚胎しているものであり、その内側で解決することはできないとした点である。この点こそが、レヴィナスの実存的な問題意識であったと、筆者は考える。レヴィナスはそこからそれとは別の仕方を模索したのだ。つまりそれは、「おのれに固有な」とは別様な仕方であって、端的に言えば「おのれとは別様に」という仕方である。

そのような問題意識ゆえに、「おのれ自身でありながらも、おのれとは別様に実存する仕方」がレヴィナスにとつての課題となつたのではないだろうか。だから、レヴィナスは「私」が存在するのはまったく他なる仕方では存在するものについて探求した。時間と他者は、まさにそのようなものとして考えられた。

筆者はこの点において、レヴィナスの仕事は重要であると評価したい。すなわち、「おのれに固有な」実存の可能性とは別の、「おのれとは別様な」実存の可能性を提示したという点に、である。「私」のうちからのみ、「おのれ自身」のうちからのみ実存を組み立てるあり方によっては、質料性と決定的なものを克服することは決してできない。レヴィナスはその構造を捉え、実存論にはむしろ「私」や「おのれ自身」とは他なるものとの関係が不可欠だと考えたのではないだろうか。この意味において、レヴィナスが提示した「他者論」は、倫理のみならず、実存論にも大きな功績を残したと言えるのではないだろうか。

筆者が行った「他者以前」「他者以降」という区別は実に形式的なものだが、レヴィナスの哲学を倫理学としてのみならず実存哲学として読む際の補助線になるものであると考える。他者以前と

は倫理学以前であり、他者以降とは倫理学以降なのである。しかしながら本稿では、「他者以降」のレヴィナスについては簡単な示唆にとどまり、またそれゆえに「他者以降」のレヴィナスの思考を考慮に入れて十分に論じることはできなかった。また、本稿では試みることはできなかったが、レヴィナスを一箇の実存哲学として哲学史のうちへ位置づけようとするならば、キルケゴール、ヤスパース、サルトル等、ハイデガー以外の実存哲学との比較検討をする必要があるだろう。これらの問題については、今後の課題とすることにした。

参考文献

【一次文献】

一次文献からの引用については以下の略号を用い、その後ろに頁数を記した。原則として拙訳を提示したが、訳出にあたって邦訳があるものに関しては適宜参照した。

・ Emmanuel Lévinas

DE: *De l'évasion* [1935], Montpellier: Fata morgana, 1982. (『逃走論』)

合田正人編訳『レヴィナス・コレクシオン』 筑摩書房、一九九九年所収。

EE: *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, J. Vrin, 1998. (『実存から実存者へ』 西谷修訳、筑摩書房、二〇〇五年。)

TA: *Le Temps et l'autre* [1948], PUF, 10e édition, 2014. (『時間と他なるもの』 合田正人編訳『レヴィナス・コレクシオン』 筑摩書房、一九九九年所収。)

EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949, 2ème Ed. 1967], Paris, J. Vrin, 1994. (『実存の発見——フッサールとハイデッカーと共に』 佐藤真理人・小川昌宏・三谷嗣・河合

孝昭訳、法政大学出版社、一九九六年。）

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. 『全体性と無限——外部性についての試論』合田正人訳、国文社、一九八九年。）

EI : *Ethique et infini*, Paris : Fayard, 1982. 『倫理と無限』、西山雄二訳、筑摩書房、二〇一〇年。）

・Martin Heidegger

SZ: *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 15. Aufl. 1984. (『存在と時間』(I' II' III) 原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、二〇〇三年。)

【二次文献】

石井雅巳「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』第四二号、哲学若手研究者フォーラム、二〇一五年、三二五—三三四頁。

石川輝吉「レヴィナスの哲学」、『本質学研究』第一号、二〇一五年、三一—六五頁。

伊原木大祐『レヴィナス——犠牲の身体』、創文社、2010年

内田樹「レヴィナスとカミュ——存在論から倫理へ」、『論集』三八(一)号、神戸女学院大学、一九九一年、一—三二頁。

小泉義之『レヴィナス——何のために生きるのか』、日本放送出版協会、二〇〇三年。

合田正人『レヴィナス——存在の革命へ向けて』、筑摩書房、二〇〇〇年。

小手川正二郎『甦るレヴィナス』、水声社、二〇一五年。

斎藤慶典『レヴィナス——無起源からの思考』、講談社、二〇〇五年。

渡名喜庸哲『全体性と無限』におけるヒオス——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、二〇〇

一四年、一四七—一七三頁。

藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京大学出版会、二〇一四年。

村上靖彦『レヴィナス——壊れものとしての人間』、河出書房、二〇一二年。

ウィリアム・ジェイムズ『心理学(上)』、今田寛訳、岩波書店、一九九二年。

ウィリアム・ジェイムズ『心理学(下)』、今田寛訳、岩波書店、一九九三年。

エトムント・フッサール『現象学の理念』、立松弘孝訳、みすず書房、一九六五年。

エトムント・フッサール『イデーニーー』、純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第二巻 純粹現象学への全般的序論』、渡辺二郎訳、みすず書房、一九七九年。

エトムント・フッサール『イデーニーー』、純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想 第一巻 純粹現象学への全般的序論』、渡辺二郎訳、みすず書房、一九八四年。

ジャック・デリダ「暴力と形而上学」、『エクリチュールと差異(上)』、若桑毅／野村英夫／坂上侑／川久保保輝興訳、法政大学出版社、一九七七年所収。

パールーフ・デ・スピノザ「エティカ」、下村寅太郎訳、『世界の名著 二五スピノザ ライブニッツ』、中央公論社、一九六九年所収。

ポール・リクール『別様にエマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』を読む』、関根小織訳、現代思潮新社、二〇一四年。

※ 本稿は、二〇一七年一月に早稲田大学国際コミュニケーション研究科に提出された二〇一六年度修士論文 *Levinus, Before Others: On the Everyday Struggling against "Il y a" and Genesis of*

Time (邦題:「他者以前のレヴィナス——〈ある〉に抵抗する日常と時間の発生について」)の一部を加筆・修正したものである。

- (二) 合田は〈ある〉の性格別の分類ではなく、〈ある〉へと接近する道筋を、①想像的破壊、②人間の存在様態、③瞬間の逆説、④異郷性の四つに分類して挙げている。合田正人『レヴィナス——存在の革命へ向けて』筑摩書房、二〇〇〇年、二七九—二八九頁。
- (三) 『実存から実存者へ』、西谷修訳、筑摩書房、二〇〇五年、二八一—三二頁。
- (四) 齋藤は、この端的な存在する事実、存在者なしの存在としての〈ある〉を、「ある」というよりもむしろ、「空」の次元だとみる。齋藤慶典『レヴィナス——無起源からの思考』、講談社、二〇〇五年、三八—四四頁。
- (五) ふつう、善い・悪いとは存在についてではなく、存在者について言われる。この点で、デリダはむしろ、〈ある〉とは存在そのものというよりも存在者の全体性を指しているのではないかと批判する。デリダ「暴力と形而上学」『エクリチュールと差異(上)』若桑毅／野村英夫／坂上侑／川久保保輝訳、政法大学出版局、一九七七年、一七三頁。
- (六) 藤岡は、この箇所を引きつつ、『実存から実存者へ』の中心課題は、単なる抽象ではなく質料ともなった存在としての〈ある〉からの脱出だとする。藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京大学出版会、二〇一四年、七七頁。
- (七) 内田は、こうしたレヴィナスの書き方を、ハイデガーの図式をそのままに、メタファーだけを反義語に入れ替えることによって方向を逆にしてみせるという戦略であると指摘している。内田樹「レヴィナスとカミュ——存在論から倫理へ」、『論集』三八(一)号、神戸女学院大学、一九九一年、一一

頁。

- (七) 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』、創文社、二〇一〇年、二四頁。
- (八) リクールは、〈ある〉を「絶えざる無意味の発生可能性に面した吐気としての用語」と定義づけている。ポール・リクール『別様に——エマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』を読む』、関根小織訳、現代思潮新社、二〇一四年、四六頁。また、村上も〈ある〉の無意味をレヴィナスの思想の出発点として位置づけている。村上靖彦『レヴィナス——壊れものとしての人間』河出書房、二〇一二年、四二—五二頁。
- (九) 小泉義之『レヴィナス——何のために生きるのか』、日本放送出版協会、二〇〇三年、一七頁。
- (一〇) 第三部定理六で、このテーゼが述べられている。「どのようなものでも、それ自身の主体のうちにとどまるかぎり、自己の存在に固執しようと努力する。」次の定理七では、「いかなるものでも自己の存在に固執しようとする努力は、もの本来の生きた本質にほかならない」と述べられている。スピノザ「エティカ」、下村寅太郎訳、『世界の名著 二五スピノザ ライプニッツ』、中央公論社、一九六九年、一九五頁。
- (一一) 合田の指摘によれば、倦怠、怠惰、疲労の現象の分析はハイデガーが配慮的気遣いの欠如の様態として提示したもののすなわち「放棄 Untertassen」、「怠惰 Versäumen」、「諦め Verzichten」[休息 Ausruhen] (SZ 57) を主題化していると言えう。合田正人『レヴィナス——存在の革命へ向けて』筑摩書房、二〇〇〇年、二八二頁。
- (一二) ウィリアム・ジェイムズ『心理学(下)』、今田寛訳、一九九三年、岩波書店、二六八—二七五頁。
- (一三) 『実存から実存者へ』における「欲望」の概念は、『全体

性と無限』では内容としてみれば「享受」の概念に引き継がれている。「欲望」という術語は、「欲望 *désir*」と「欲求 *besoin*」に区別され、前者は充足から出発し絶対的な他なるものをめがけるのに対し、後者は欠如から出発し充足を求めるといふ対比がなされる。

(二四)「類落、[...]それからあらゆる道德的あるいは神学的想念を遠ざけておかねばならぬ」(EDE 70)

(二五)質料性と決定的なものに関しては、存在論的な意味合いや肉体への束縛である以上に、「血」や「遺伝」という生物学的な次元、さらには「人種」、すなわちレヴィナスがユダヤ人であることをも指している、という見方もある。渡名喜庸哲

『全体性と無限』におけるピオス——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、二〇一四年、一六四—一六八頁。

(二六)本稿では、紙幅の都合上、レヴィナスが「出口」と考えたものを示すのみにとどめる。時間と他者が具体的にどのようにして多元的実存を可能にするかについては、稿を改めて述べたい。

(二七)レヴィナスとハイデガールの哲学を比較して、ハイデガーには他者がいないと一般に言われているが、小手川はそういった見方は安易であると述べている。「存在の彼方」を指すレヴィナスの議論を正確に理解しようとするなら、ハイデガーに〈他者〉がないなどといった(レヴィナス自身は決して単純な形ではなすことがない)評定を下すよりも前に、『全体性と無限』で一貫して試みられるハイデガーとのこの対決の成否を問わねばならない。小手川正二郎『甦るレヴィナス』、水声社、二〇一五年、一二七頁。