

## 感覚の復権

——レヴィナスにおける表象批判、超越の享受、脱<sub>II</sub>内存在——

小林 信之

レヴィナスの思想を感性的なもの (le sensible) とこの視点からながめてみるのがここでの課題である。かれの「感性論」は、受動性としての感受性と主体性の概念を根底からとらえなおすようなラディカルな思考につらぬかれている。この意味で感性的なものにかんする主題系はレヴィナスにとって一貫して中心テーマでありつづけたというのが、本論におけるわたしなりの基本的テーゼである。このテーゼにしたがつつ、これまでのレヴィナス研究にとっては自明事に属することもふくめ、とりわけ『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』に結実した思想をたどりなおしてみたい。<sup>(1)</sup> そのさい、たえず念頭におかれている問いは、以下の三点にまとめることができる。

- 一、そもそもなぜ感覚の固有性がレヴィナスにとって重要性をもつにいたったのか。
- 二、レヴィナスの思想をながめわたしたとき、なぜ倫理的関係の主題化で完結せず、さらに、超越の享受としてのエロスの関係

へとすすまねばならなかったのか。

- 三、後期レヴィナスの思想にとって中核的な意味をなす *désintéressement* の概念はカント以来の伝統にかんする議論の全体のなかにどのように位置づけられるのか。

これらの問いにとりくむためにまず、レヴィナスにとって感性的なものの問題がどのような文脈で登場するのか、みておくことにしよう。さしあたりそれは、知覚によってわたしたちの感覚経験がどこまでくみつくされるのかという現象学的問いに集約できるように思われる。

『全体性と無限』においてレヴィナスは、現象学による知覚的世界の構成が、「感じる」という意味での感覚 (*sentir*) の固有性を剥奪するにいたったことを指摘している。「あらゆる対象化と無縁で、純粹に質的かつ主観的だとされてきた「感覚の」あり方から、具体的所与としての性格をうばいさること、志向性の観念は感覚

の観念を動揺させるにいたった」(TI.203)。そのとき感覚は、わたしたちの生の現実の客観的で対象的な要素とみなされる。たとえば色でいえば、つねにそれは、物とともに、延長を有するものとして(服の色、芝生の緑、空の青として)あたえられている。

このようなレヴィナスの指摘の背景にあるのは、感覚にたいする現象学的見方、とりわけ『論理学研究』から『イデーニ』にいたるフッサールのそれである。そこにおいて感覚とは、そのつど具体的な知覚経験をささえる素材(ヒュレー)であり、形相(モルフュー)として意味付与する志向性にたいしてあたえられるデータ(Empfindungsdaten)ではない。いいかえると、この段階でのフッサール現象学において、こうしたデータとしての感覚は対象構成の働きに吸収しつくされており、その固有性をうばわれたままである。要するに感覚は、志向的な知覚経験に包摂され、生き生きした力を喪失したということである。

たしかにその後『イデーニII』をはじめとする後期フッサールにおいては、身体状態の内的感覚としての感覚態(Empfindnisse)や受動的総合の分析が、知覚にさきだつ始原的次元に光をあてたといえようし、またそれをうけついでメルローポントイは、交叉配列(キアスム)や絡みあいといった概念を独自に展開していった。しかしレヴィナスは、このような能動と受動、知覚することと知覚されることの癒合的接触というテーマを拒絶する。そこにはなお、自己触発の優位がみてとれるからであり、他方レヴィナスは、究極的には

あくまで絶対的な(他)からの徹底した分離を強調するのである。かれにとつての感覚の問題も、このような現象学との対決という文脈のなかで把握せねばならないだろう。

レヴィナスは、感性的なものの契機が、思惟する側の自発性にとつてたんに素材や質料をなすにすぎないものとはみなさない。感覚は知覚の残滓ではなく、それ固有の働きを有するものとみとめなければならぬ。

「対象性のアプリア形式をみたすべき内容として諸感覚をとらえるのではなく、独自(sui generis)な、(しかもそれぞれの質的特性にみあった)超越論的機能を諸感覚にみとめる必要がある。(フィヒテの意味での)非我(non-moi)のアプリア形式の諸構造は、かならずしも対象性の諸構造ではないのである。感覚論者は『基体も延長も欠いた質』を感覚に探索したわけであるが、まさにそのような『質』へと還元された各感覚の特性がしめす構造は、さまざまな質をそなえた対象という図式にかならずしも還元されるわけではなぬ。」(TI.204)

だからレヴィナスによれば、「感受性とは、途上にある対象化ではない」。つきにみるように『全体性と無限』において感覚は、まづもつて「享受」され生きられる感性的経験として主題化される。この「本質的に自足的な享受」を特徴づけているのは、感覚の表象的内容にくみつくされることのない感性的・情動的内容の次元である。感覚的享受にたいして「知覚のダイナミズムとはことなつたダ

「イナミズム」をみとめねばならない<sup>(2)</sup> (TI, 204)。つまりこのような感覚の復権とともにレヴィナスが批判的まなざしをむけているのは、知覚経験をみちびく志向性としての表象作用であり、さらにはその根底にある理論（テオリア）と視覚の優位性である。だが、それはどのような前提のもとで企てられたのだろうか。その議論の道筋をたどりなおしてみよう。

## 一、表象批判と感覚

もつとも基礎的で、あらゆる作用のベースにある広範な働きとして直観を想定することが、フッサール現象学の起点にあり、レヴィナスがまず着目するのはこの点である。

たとえば『フッサール現象学の直観理論』（一九三〇）の時点ですでに、レヴィナスの問題意識のうち、表象と視覚の優位性への批判、一種の主知主義への批判がみいだされる。「直観」が著作のタイトルにかかげられていること自体が、現象学にたいするレヴィナスの関心の所在をうかがわせるものであろう。つまりフッサールにおける直観は、予断を排して対象にむかう厳格な概念として提示されていると同時に、つねに他の諸作用にしのびこんでいる基礎的な働きとしての、ひとつの理論作用ともみなされている (THI, 141)。意識の本質性格としての志向性には、直観（視ること vision, Sehen）がいわば貼りついていくということであり、そしてその意

味での直接的に「視ること」（ノエイン、原的にあたえる意識）は、あらゆる理性的言表の究極的源泉であるとされるのである (Hua, III, 4)。いいかえると、視ることには「正当化する」機能があるのであり、というのも視ることは、その対象を直接あたえるからである。そして視ることがおのれの対象を現実化するかぎりにおいて、視ることは理性そのものにほかならない。

フッサールにおける主知主義、観想的・理論的態度の優越は、こうして確固としたものとなる。たしかに後期のより深化した思想においては、知覚世界と科学的世界とが区別され、存在論的順序において、後者が知覚世界（生活世界）よりあとのもので、それに依存していることが解き明かされた。しかしにもかかわらずフッサールがその具体的世界を理論的・観想的対象の世界とみなしていることに変わりはないのであり、レヴィナスはその点においてフッサール現象学に批判的に対峙するのである。

『全体性と無限』においても、表象と視覚の特権性が、現象学ばかりでなく、プラトン以来の西欧哲学に奥深く根ざしたものであることが強調され、さまざまな局面でそれへの批判がくりかえされている。たとえばプラトンの『国家』で語られているように、視覚に必要とされるものとしては、視覚器官である目と、視られる対象のほかに、両者の関係そのものを成立させる第三のものとして光があることとされる（『国家』507D-E）が、視覚を可能にするこの光こそ、いっさいの対象化と表象にさきだつアプリオリを意味している。

「この光によって、闇は放逐されて物と出会うことができるようになる。光は空間を空けひろくのである」(TI, 206)。こうして視覚とともに、(またそれに準じて触覚とともに)、わたしたちが存在するものと出会うための空虚な場がひろかれる。光によってもたらされるこのひろかれた場こそ、物にたいして対象性という存在様態を可能にしながら、それ自身はなにもでもないもの、つまり存在の開示性なのであり、「こうした視覚の図式はアリストテレスからハイドガーにいたるまでみとめられる」。そしてこのように視覚をつうじて、存在するものを明るみにおくことは、そのものの理解可能性がわたしたちに贈りあたえられることであり、同時に、そのものを対象化し主題化し、つまりは認識することが可能になることである。

現象学においてこのことは、同様の仕方、あらゆる志向性を表象作用として特権化する企てとなって登場する。表象(再現前化)することは、流れゆく感覚に意味をあたえ、知覚を構成し、現在の思考の瞬間につれもどすことである。「まさにこの点において表象とは構成するものである。超越論的方法の価値と、永遠的真理にたいするその寄与は、表象されたものをその意味に、存在するもの、ノエマに、還元することの普遍的可能性にもとづいており、つまり存在するものの存在さえノエマに還元しようというもつとも驚くべき可能性にもとづいているのである。」(TI, 133)

レヴィナスにとって、以上のような表象・視覚批判の根底にある

ものとは、表象が内在性と同一性をけつしてこえられず、無限とも他者とも、出会えないということである。つまりいっさいを世界のうちに内在化する志向性にたいしてかれは、対象化し主題化する「視ること」としての表象とは別の連関を、つまり〈他〉を〈同〉<sup>3</sup>に還元することのない関わり方を、求める。

レヴィナスはまず、そのような〈他〉との関係性を感性的なものの次元で探求する。かれは、感覚的生の享受を、表象作用による対象化に鋭く対置し、直接性を、直観(視ること)のうちにはなく、享受(……によって生きること)に求める。「感受性とは、なお完途上にある対象化といったものではない。あらゆる感覚を特徴づけているのは、本性上充足している享受であり、感覚の表象的内容は、その情動的(affectif)内容に解消してしまうのである。」(TI, 204)

表象の定義が、〈他〉を〈同〉によって規定することだとすれば、享受としての感受性とは、逆に、〈他〉を〈同〉によってくみつくさないこと、〈他〉を〈他〉のままに味わい、生きることである。享受とは、〈他〉によって生きているという依存と、自己完結した〈同〉としての自存(indépendance)とが同時的であることであり、表象による認識作用におけるように、いっさいを分離された内在性の領域に、つまり〈他〉を〈同〉に、還元しようとするのではない。のちにみるように、レヴィナスにあっては、感性的主体、享受する主体が、他者との関係性の前提であるということであり、さらに、

それにとどまらず、最終的には「超越の享受」としてのエロスの関係さえ提起されるのである。

以上のような表象批判と感受性のテーマは、レヴィナスにおいて、顔と倫理的関係、「超越の享受」としてのエロスの関係等の主要テーマ系にたいして、基礎論として前提されているように思われる。だが、レヴィナスがいうような、表象と理論知に包括されえない享受とは、具体的には、いかなるものなのだろうか。

## 二、エレメントの享受

### 二一、感覚としての享受

非対象的な感受性の働きの次元を指示するためにレヴィナスは、享受 (jouissance) と *jouissance* ありふれた日常語をえらびだす。わたしたちは、対象化し認識し主題化することと同時に、あるいはそれにさきだつて、感覚にふれ、ひたり、享樂し、味わっている。つまりここで問題なのは、カント以来の思考におなじみの、対象の能動的構成ではなく、生そのものの感性的受容である。

レヴィナスは、この享受のうちに、感性的経験にとつて固有な次元をみだし、認識としての表象作用に還元されることのない前述定的・情動的働きをみとめようとする。享受は、主題化され対象化されたものにむかう表象作用ではなく、始原的なもの（エレメント）へと、つまり「基体も延長もない質」としての感覚へと、むか

う。享受は、意識が他の区別とともに、客観にたいする主観へと結晶化していくことにさきだつており、そうした享受が感覚としてみいだされることで、感覚にリアリティが回復されることにもなるのである。

このようにレヴィナスは、わたしたちの生をささえるものを享受するという感受性の基礎的働きを、対象化的表象作用としての志向性から峻別するが、そのとき必要とされる研究を「享受としての感覚の現象学」と名づけている (TI, 205)。つまりかならずしも対象に還元されることなく、またたんなる視覚的对象の質的特性に還元されることもないような、「感覚の超越論的機能」こそが、現象学的に探究され性格づけられねばならない。フッサールにおいて「原ヒュレー」として自我を根源的に触発するものとみなされた感覚所与を、対象への志向性のうちにとりこんでしまうのではなく、対象的表象にさきだつ内在的生の次元をレヴィナスはまずもって確保しようとするのである。

こうしてレヴィナスにとって「感受性とは享受である」(TI, 114)。そして「感受性は、表象の一契機としてではなく、享受という事実として記述される」ことになる。

したがってまた、享受においてわたしたちがかかわるのは、表象作用によつて対象化され「実体」と化した物ではなく、端的に質である。だがそれは、なにかあるものの質、実体に付着した質でさえない。それは「どこでもないところから到来する」ようななかで

ある。そして「どこでもないところから、存在しない『なにか』から、到来するということ、そして現れるものなくして現れること、したがってまたわたしがその源泉を把握しえないのに、たえず到来すること、こうしたことが、感受性と享受の未来をえがきだしている」(TI, 150)。享受される質は、どこへともなく消えざりゆく無限定なもの(ト・アペイロン)である。こうした質的なものをレヴィナスは、エレメント、つまり始原的なものと呼ぶわけである。

たとえばエレメントとは、足蹠の地面の感触であり、風の心地よい肌ざわりであり、かまどの炎のぬくもりであり、喉をつたう水の冷たさである。わたしたちは、この始原的なものを糧として享受し、味わうことよって、生きている。それは、わたしたちの生をやしなう食糧や飲料だけではない。薄汚れた家具のおかれた昔なじみの部屋の雰囲気や、着古したシャツの風合いや、すりへった道具の肌ざわりをわたしたちは享受する。それぞれどこか、囲碁の手のほるかな可能性のひろがりや、頭のなかで構築された数式さえ、それぞれの味わいをおびている。日常において道具とかかわり、街の路地裏を呼吸し、友人たちと他愛ないおしゃべりの時間をすごすことからわたしたちは、みずからの生の喜びをくんでいる。理解し、想像し、推論することにおいてかわかるものさえわたしたちは同時に享受しているのである。

さしあたり享受(……によって生きること)とはエネルギーをとりこむことであり、栄養補給であり、飢え・欲求・欠如をみたくこ

とである。しかしそれは、たんに生きる目的のための手段にすぎないわけではないし、またプラトンが『ゴルギアス』で説くような、疥癬をかきむしりつづけるひとの「否定的快」でもない。生をみたく内容は生きられ、同時にそれは生をやしなう。ひとはその生を生きる。生きるとは他動詞であって、生をみたくさまざまな内容が、生きるという他動詞の目的語である。しかもその内容を生きる活動それ自身が、生の内容をなすのである(TI, 113f.)<sup>(6)</sup>。

## 二・二、自我の絶対的始まりとしての享受

だが、享受と感覚にかんずるこれまでの議論は、『全体性と無限』を中核とするレヴィナスの思想のなかで、どのように位置づけられ、どのような意味をあたえられているのだろうか。そこにおいて主として問われたのは、他者との倫理的関係にさきだって、その前提をなすような主体の生成、つまり他なるものからの自我の分離であり、全体性に包摂されえない内部性、(融即 participation)に解消されない)無神論的な断絶であった。この点をみていこう。

『全体性と無限』をたらぬいているのは、主体性とその内部的生(エゴイズムと呼ばれる)を、外部を欠いた全体性の秩序に回収しつくすことの拒絶である。そして全体性とは、(ハイデガー的存在論であれ、現象学的表象主義であれ)他なるものいっさいを(同)に包括しつくしてしまう立場にはかならないとすれば、そのような全体性の立場をこぼむためには、まずもって主体の内部性の次元が

確保されねばならないことになろう。

内部性とは、本質的に、わたしという一人称にむすびつけられており、普遍化しえない自我固有の時間において生きられるところのものである。「分離が徹底したものであるのは、おのおのの存在が自分の時間を、いいかえれば自分の内部性を、有する場合だけであり、またそれぞれの時間が普遍的時間に吸収されない場合だけである。内部性の次元によって存在は概念を拒否し、全体化に抵抗する。」(TI, 50f.)

このような内部性の時間こそ、享受の現在性である。すでにみたように、無垢で幸福な生の享受においては、どこでもないところから生じて消えさつていくもの、そのつど開始される瞬間が問題であった。この意味で享受の内部性は、歴史に回収されることのない時間の秩序を創設する。普遍的な歴史の時間が全体化するものであるかぎり、自我の分離を起点とする内部的生が歴史によって規定されることはありえない。「内部的生の非連続性は歴史の時間を中断する」のである (TI, 51)。

わたしたちはここで、以上のような自我の内部性、享受の非歴史性、概念のヒエラルキーに包摂されることのない単独性 (singularity) が、まさに感覚 (sensation) の次元で生起することをみてとらねばならない。レヴィナスは端的につきぎのように語る。「自我のエイズムをかたちづくっているのは、感受性である。しかも問題なのは、感じる側であつて、感じられる側ではない。万物を測る尺度

としての人間、いいかえればなものによつても測られない人間、また万物を比較しながら、みずからは比較されない人間は、感覚を感覚するという働き (le sentir de la sensation) においてはつきりとたち現れるのである。」(TI, 53)

感覚する者の単独性は、比較しえないもの、比類ないもの (プロタゴラス的人間) として、内部性の領域にとじこもる。そのとき感覚の一回性は、いかなる体系性と全体化も、またその普遍的法則性も、崩壊させる拠点となりうるであろう。<sup>(6)</sup>

このような分離された生の感性的享受が指示しているのは、表象されたいっさいのリアリティをこえた、糧としてのリアリティの余剰 (surplus) である。しかもそれは量的な余剰ではない。むしろそれは、絶対的な始まりである自我が、非我 (わたしではないもの) にぶらさがり、従属しているというその有りようにほかならない。抽象的にいえばこの構造は、外部性の肯定、しかもたんに観想的・理論的ではない肯定として、記述されるものである (TI, 135)。

けつきよくのところ享受とは、糧としての非我を〈同〉に内在化することにほかならず、一種独特な自存性 (une indépendance *sui generis*) を意味している。そしてこの (享受における余剰としての) 自我の自存性は、すでに『実存から実存者へ』において、「ある (イリアンヤ)」の恐怖からの脱出としての主体生成 (hypostase) の瞬間性、現在性に呼応するものであったと解することができよう (たとえば TI, 207f 参照)。いいかえるとエレメントは、非人称的

な「ある（イリア）」との連関において、顔を欠いた存在のめまいをわかちもっているものであり、じつは「ある（イリア）」の恐怖からの逃亡と、享受の幸福な自己充足とは、コインの裏表なのである（TI, 207f.）。

享受され内在化されるもの、エレメント（始原的なもの）は、「ある（イリア）」のうちに延びひろがっており、エレメントの測りしれない深さとその予見不能な到来は、「ある（イリア）」の匿名的な眩きに呼応している。この意味で享受とは、経験心理学のいう情動的状态ではなく、自我の震えそのものであり、渦巻く〈同〉の波動それ自体なのである。<sup>(1)</sup>

### 二一三、享受の繰り延べ

レヴィナスにとって、以上のような享受にかんする議論の全体が、倫理学にさきだつと同時にその不可欠の前提をなす感性論としての役割をあたえられているように思われる。それは、夜としての「ある（イリア）」からの存在者の生成、自我の絶対的始まりの、現象学的記述の試みとして読むことができよう。

だが、具体的人間としてのわたしたちは、享受のみで生きられるわけではなく、すでに社会化し、「無限」の観念を手にいれており、ものを表象し、言語化して生きている。したがって感覚の享受から、享受の先延べとしての労働・所有・家政へ、というプロセスの必然性がたどられねばならない。

まず享受のただなかで、反省的に、ある種の集約・内省（recollectement）が生じるとレヴィナスはいう。集約（内省）とは、ふつう、世界の刺激にたいする直接的反応を遮断し、自己自身に、つまりその可能性と状況に、集中することを意味している。集約は、直接的な享受から解きはなされた注意の運動に合致した働きなのである（TI, 164f.）。

そしてこの集約は、レヴィナスによれば、家として実現されることになる。わたしたちが家が家を建てることは、分離された存在がみずからを集約する運動として遂行されるわけであり、そのことで内部性がひらかれ確保されるのである。だから家の根源的な機能とは、エレメント（始原的なもの）の充溢をいったん断つて、そのただなかにユートピア（非場所）を切りひらくことなのである（TI, 167）。

レヴィナスの思想において、人間が世界のうちに身をおく仕方は、わが家という私的な領域から世界に到来した者としてのそれであつて、しかも人間はいつでもわが家に身をしりぞけることができるのみなされている。こうして直接的な享受が、家においては、繰り延べられ延期されることになり、この分離によって、労働と所有も可能になる。

労働とは、ものたちをその固有な場（エレメント）からひきはがし、そうすることで覆いをとって世界を発見することである。こうした本源的な把持、労働による掌握によって、ものが生じ、自然は



世界へと変容するのである。

他方、所有は、労働の産物を実体として定立し、永續化する。エレメントが、手によって固体化され基体化されることで、将来の享受のために保存することが可能になる。所有とは、アペイロン（無限定なもの）としての夜から、ものをつかみとるといふなれば奇跡的な働きにほかならず、こうして所有は、住まいを起点として、この世界を発見するにいたるのである（TI. 175）。

## 二一四、アナキーと超越

さて、これまでレヴィナスの記述する享受と享受の繰り延べの世界をみてきた。

この世界で実体として明確なたちをそなえたものも、そのいっさいがやがてくずれさり、始原的なものとしてのエレメントへと回帰する。そうしたエレメントにひたされつつ、自我は盲者のように夜の闇を手探りするほかに、言葉を欠いた外部性はただ感触として予感されることしかできない。享受とはこのような世界における自存であり、いかに繰り延べようと、最後にはたちもどつてこざるをえない場所なのである。

〈他者〉との出会いにさきだつ、こうした享受の世界は、『全体性と無限』のレヴィナスにおいて、無 $\parallel$ 起源 (an-arche) と呼ばれているが、それは、享受が起源としての他者との対峙を欠いているからである。世界内、時間の流れ、現象界、歴史、これらは始まりと

外部を欠いた世界であり、無 $\parallel$ 起源（アナキー）として自足し自存する享受の世界であり、顔を欠いた神話的なものの世界である。この点において感性的享受は、「真理を探究する形而上学的欲求」をみたすことはできず、外部性を前提する倫理的関係とすると対立するのである<sup>(9)</sup>（TI. 60）。

一面において、享受とはいわば、他者の言語的な啓示、外部性の語りかけをひたすら待つほかに閉ざされたあり方をしめしており、享受の欲求 (Besoin) とその充足は、他者への渴望 (desir) とは別の次元に属している。そして充足という全体性にかんして、それが（現れながら不在でありつづける）「現象」にすぎないことがあらわとなるのは、みだされたりみだされなかつたりする欲求の空虚さにすべりおちていくことのない外部性 (exteriorité) がふいに出現するときであり、欲求とは共約不可能なこの外部性が、その共約不可能性そのものによって内部性をうちくたくときである（TI. 195）。

では、他者との倫理的関係を第一義的に希求するレヴィナスにとって、感性的享受の次元はどのような意味をもったのだろうか。享受の感性論はたんに、倫理的関係を問うための準備にすぎず、すぐさま否定され克服されるべき段階にすぎなかつたのだろうか。だがレヴィナスは、エゴイズム、享受、感受性など、内部性のいっさいの次元—分離の分節化であるそれら—が、〈無限なもの〉の觀念にとつて不可欠であり、つまり分離された有限存在を起点としてひらかれる〈他者〉関係にとつて不可欠であるという（TI. 158）。い

いかえるとそれらは、たんにネガティヴにのみ位置づけられているわけではなく、むしろ身体的・感性的条件をわたしたちが離脱できないことが、他者のために、その身代わりとしてわが身を曝しつづける倫理的主体にとって本質的な意味をもちつづけることにこそ注目せねばならないのである。いわば、享受の内部性を前提してはじめて、外部性が問われうるわけであり、まさにここに享受の感性論の意義があるといえよう。(後期の『存在するとは別の仕方』においても、可傷性、感性的経験、身体性といったテーマが中心に位置していることの意味は、さしあたりこうした点に求められるであろう)<sup>(10)</sup>。

わたしたちはつぎに超越の契機に目をむけると同時に、超越の享受とはなにを意味しているのか、問いたずねねばならない。

### 三、超越の享受

一般に〈他者〉との倫理的関係は、レヴィナスの思想の中核に位置づけられるとされている。そこでは、対象化することも〈同〉化することもできない絶対的な無限との関係が問われるのである。しかし『全体性と無限』の場合でいえば、論の構成が倫理的関係で完了するわけではなく、さらに超越の享受としてのエロスの関係が提起されていることに注目せねばならない。このことの意味を問うことが以下に本論の課題となるだろう。

#### 三―一、痕跡としての顔

わたしたちは原理的に、同一性の内部的世界にとどまるほかに、〈同〉*le Même*の支配をのがれることができない<sup>(11)</sup>。これまで、自我ではないものという意味での他なるもの(非我)によってわたしたちがやしなわれていることをみてきた。だが、それは絶対的他性ではなく、「わたしの滞在している世界のうちに、わたしの力の支配下に」あって〈同〉化しうるような他性にすぎない。

それだけにレヴィナスが倫理的関係において問題にするのは、絶対的・形而上学的な〈他〉*l'Autre*の他性である。この意味での〈他〉の他性とは、同一性のたんなる裏返しではなく、〈同〉のいっさいの主導権、いっさいの帝国主義にさきだつような他性である、といわれる。この意味での形而上学的な〈他〉は、「〈同〉を限定することのない他性によって〈他〉なのであるが、というのも、もし〈同〉を限定するのであれば、〈他〉は厳密にいつて〈他〉ではないことになろうからである。つまりその場合〈他〉は、境界を共有すること、システム内にとどまることになり、なお〈同〉であることになろうからである。」(TL 28)

そのような絶対的〈他〉とは〈他者〉*Autrui*であり、自我とは共約不可能な〈異人〉*Etranger*である。レヴィナスにとってこのような〈他者〉とは、主観的地平を起点とすることであらわになることのない物自体であり、ヌーメノンであるといわれる。物自体である以上、〈他者〉は自我の延長において把握されたり、他我とし

て構成されたりすることはできない。だからレヴィナスは、フツサールの『デカルト的省察』（第五省察）における他我（alter ego）構成の議論をとりあげ、それが〈他者〉との関係にとどかないことを強調する。この点をみておこう。

フツサールによれば原初的領域において他者の身体が構成され、さらにそのように構成された身体とわたしの身体のあいだで超越論的な対化（Parung）が生起する。つまり物体とは区別された生身のわたしの身体は、自由に統御可能な唯一の対象であるが、そのような特殊な対象を意味的に他者の身体におきいれること（Sinnübertragung）で、対化は可能になるといっているのである。類比による統覚にもとづくこの対化は、意図的なたんなる推理作用ではなく、受動的綜合の次元で生起しているような働きである。こうして最終的に、この他者の身体が他我として把握されることになり、他我との相互的な関係において自我の存在は、間主観性として原初的に構成されることになる。それゆえ自我と他我をふくむこの世界は、間主観的世界、すなわち、すべてのひとにたいして現存していて、そのなかにある対象をとおしてすべてのひとがそれに接することのできる世界であるというのである。

しかしレヴィナスによれば〈他者〉との関係は、いかなるかたちであれ、対象構成のプロセスにおきかえられるものではないし、またなにか認識の限界にみいだされるものでさえない。つまりフツサールの他我は、自我の志向的変様にすぎず、どこまでも〈同〉に

とどまるのであって、レヴィナスのいう〈他者〉にとって代わることはできない。

このようなフツサールによる他我構成への批判は、原理的にいつてさまざまな他者理解にも適用されるものであって、たとえばそれがハイデガーの共同存在であれ、デュルケームの社会的なものであれ、マルセルとブーバーにおける我々汝関係であれ、変わりはない。

では、〈他者〉が物自体であり、どこまでも全体性を超越した存在であるなら、そして顔が「いっさいの問いにさきだつもの（つまり無限なもの）の相関者」であるなら、わたしたちには、それと遭遇するどのような可能性がのこされているのだろうか。絶対的に他なるものはいかなる仕方でもわたしたちにかかわることが可能なのだろうか。初めから思惟不可能な超越や他性にたいして、むしろわたしたちは哲学を断念せねばならないのではなからうか。しかしレヴィナスはあくまで、絶対的な〈他者〉の他性を「経験」することは、（絶対的他者の経験という言い回しが矛盾であることを自覚しつつ）可能であるという。<sup>(12)</sup>

よく知られているように、レヴィナスによればその経験とは、顔との遭遇、対面という経験であるとされる。だが、ここでいう顔とは、目のまえに現前し、表象された容貌ではない。顔は、志向性と内部性の構造の彼方で「現象」するものでなければならず、不在のもの、物自体の表出として生起せねばならない。

顔との関係は、実践においてであれ認識においてであれ、表象と

理解可能性の関係を超越せねばならないが、だとすれば、日常の対話、コミュニケーション、ケア、教育、政治的实践など、あらゆる関係から遮断されねばならないだろう。「顔は包摂されることをこばむことで現前している。その意味で顔は、理解不可能であり、いかえれば包括されえない。顔は視られることもふれられることもないが、というのは視覚ないし触覚においては、自我の同一性が対象の他性をつつみこみ、まさに対象が包摂されてしまうからである。」(TI, 211)

外部性が真の外部性であるのは、顔との対面関係において以外にはない。その場合、顔が表象でも直観でも視覚イメージでもないことが決定的に重要である。対面は視覚的に把握されえず、視覚よりもはるか遠くにまで達する。顔とは、表象の廢墟にむきだしのまま顕現した裸性にほかならず、この裸性によつてのみ、〈他者〉の超越という無限なものが可能となるのである。(cf.「表象の没落」、『実存の発見』所収、EDE, 125-135)

顔においてみずからあらわす〈他者〉は、自身の形象的様態を突破する。〈他者〉の顕現とは、〈他者〉を開示するはずの形態をぬぎすてることであり、むきだしの顔の裸性とじかにむきあうことである。<sup>13)</sup>したがって顔の「記述」はいわば、対立する項によつて否定的に提示されざるをえない。すなわち形象の開示にたいする顔の顕現、部分的権能(所有・破壊・否定)にたいする全面的権能(顔の否定としての殺人)、直観作用にたいする意味作用等々として、ネ

ガティブに性格づけられるほかない。

いずれにせよ顔は、自我にとつて、表象作用とは区別された特異な意味作用として、視られることもふれられることもなく、ただ「めざされる」だけである。つまり顔 *visage* という語は、けつして到達することも把握することもできないものを「めざす」(*viser*) という働きに呼応している。あるいは顔の顕現とは、わたしの理解をこえて、世界に他者が到来したこと、そのおとずれ (*visitation*) の事実でもある (EDE, 194)。『全体性と無限』の言葉で言えば、顔の概念によつてわたしたちは、自我による意味付与にさきだつ意味の概念にみちびかれ、かくてまた、自我のイニシアティブや機能に依存しない意味の概念にみちびかれるということである。

だが、顔はなぜめざされるべきものとして顕現するのだろうか。レヴィナスによればそれは、顔が無限の渴望 (*désir*) にむけられたものだからである。たとえばかれのあげる例でいえば、ドストエフスキの『罪と罰』に登場するソーニヤがラスコーリニコフにむける同情は、けつしていやすことのできない飢えのようなものであり、無限への渴望にもひとしいとされている (EDE, 193)。

自我の側のいやすことのできない渴望にたいして顔はふいに到来し、予見不能なものとして、ただ一方的に問いただし、命じ、語りかける。顔は直接対面して語る (*parler*) という仕方では現前する。

レヴィナスによれば、「他者」を知り〈他者〉に到達するというもくろみは、呼びかけと呼格を本質とする言語 (*langage*) の関係

のうちにひそむ他者関係において達成される」という (TI, 65)。そして、このような他者との対面関係こそ倫理の源泉であるとされるが、それは顔が無限の応答、つまり無限の責任を要求するからである。対面は自我と道德性を同一視することなのである。

さて、絶対的な他性が、無限なものとして、けっして〈同〉に包摂されえず、その顔の表出は、あらゆる表象、把握、予見をのがれゆくとするれば、顔はただ不可視のものであらざるをえないことになる。だとすれば、そもそもレヴィナスが他者にかんじて、その顕現が予見不能であるとか、不可視であるとか語ること自体、それを性格づけ、主題化し、表象し、イメージすることにほかならないのではなからうか。そしてそのとき同時に他者は、曖昧なかたちであり、この世界につれもどされ、内在化され、いくぶんかであれ対象化され、知覚され、言語化されてしまうのではなからうか。原則的にいえば、『全体性と無限』で語られるように、他者との関係は、全面的な否定としての殺人か、絶対的聴従かでありえず、この現象界においてそれ以外に他者と出会う方途はないはずである。予見でき、把握し了解できるような出会いは、〈同〉にとつての遭遇でしかなく、そのとき他者の他性は抹消される。それならば、はたして顔が、枯渇することのない渴望の源でありつづけ、無限の責任と応答を求めつづける、といったことが可能なのだろうか。<sup>(14)</sup>

レヴィナスにおいてそうした可能性は、ただ顔の特異なあり方、つまり痕跡というあり方においてのみしめされている。すなわち、

けっきよくのところ顔とは、内在性の領域に現れたものとしては、ただ無限なものの痕跡、不在における現出でしかない。〈他者〉の顕現としての顔は、どこまでも形象化されえぬものにとどまり、フォルムをぬぎすてたむきだしの裸性でありつづける。顔とは、分離された絶対的〈他者〉が、わたしたちの住む内在的・歴史的世界に來訪し、語りかけることであり、いわば自己のフォルムの背後から到來し、背後から語ることである。このような特異な語りこそ、レヴィナスによれば、痕跡としての顔の法外 (extra-ordinaire) な意味なのである (EDE, 194)<sup>(15)</sup>。

『実存の発見』におさめられた論文「他者の痕跡」のなかでかれはつぎのように述べている。

「他者」は絶対的〈不在〉から生ずる。しかし他者が由來するこの絶対的不在と他者との関係が、この〈不在〉を指示するわけでもなければあらわにするわけでもない。それでも〈不在〉は顔においてひとつの意味を保持しているのだが、しかしこの意味作用 (signifiance) は、〈不在〉が、顔の現前における空虚としてみずからを提示する仕方なのでもない—もしそうしたものなら、わたしたちは開示作用のひとつの仕方へとふたたびつれもどされることになるだろうから。顔から〈不在〉へとむかう関係は、あらわにしたり隠蔽したりするあらゆる働きの外部にあるのであって、これら矛盾するふたつの道から排除され

た第三の道なのである。」(EDE, 198)

つまり顔の特異な意味作用とは、一方で記号として働きながら、他方ではけっして指示することのない意味作用であり、だから顔の痕跡は二重写しになって到来する。レヴィナスのあげる手紙の例でいえば、痕跡とは、手紙のメッセージ内容をこえて、二重写しに発せられる字体や文章のスタイルや言葉づかいであり、そこにこそだれかが、ただ通りすぎていった跡がきざみこまれている。筆跡鑑定や精神分析はこの痕跡をもメッセージの記号として読み解こうとするかもしれない。しかし痕跡は、記号としてなんらかの意図を開示するわけでもなければ、なにかを隠蔽するわけでもない。「痕跡においてすぎさつたのは、絶対的に完了した過去である。痕跡のうち過去の不可逆的完了が封じこめられている。世界を復元し、世界によみがえらせようとするとする開示作用、記号と意味に固有なものである開示作用は、この痕跡においては廃棄されるのである。」(EDE, 200)

(未完)

#### 略号表

- TH : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Paris, Vrin, 7ème édition, 1994. (『フッサール現象学の直観理論』)
- EE : *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 6ème édition, 1993. (『実存から実存者へ』)

EDE : *En découvrant l'existance avec Husserl et Heidegger* [1949], Paris, Vrin, 5ème édition, 1994. (『実存の発見ーフッサールとハイデガーと』)

TI : *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* [1961], Paris, Le Livre de Poche, 2016. (『全体性と無限』)

HAAH : *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972. (『他なる人間のヒューマニズム』)

AE : *Autrement q'être ou au-delà de l'essence* [1974], La Haye, Martinus Nijhof, 2ème édition, 1978. (『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』)

#### 注

(1) 本論では、初期の『実存から実存者へ』と『全体性と無限』、さらに後期思想とのあいだに決定的な転回や断絶を強調するのではなく、むしろ一貫したテーマの連続性と深化をみたいと考えている。

(2) まさにこの意味での感覚の固有性において、ア・イ・ス・テ・ィ・シ・ス・の経験(美的・感性的経験)との連関を考えることができる。じつさいレヴィナスは、『実存から実存者へ』でつぎのように語っている。「芸術の運動とは、知覚をはなれ感覚を復権させること、〔知覚という〕対象へのさしむけから質(qualité)をひきはなすことである。志向が対象にまで到達せずに感覚自体のうちをさまよい、そして感覚のうちでの、またア・イ・ス・テ・ィ・シ・ス・のうちでの、このさまよいこそが美的効果をうむのである。……対象を構成する感性的質が芸術においてはいかなる対象にもみちびかないと同時に、それ自体としてあるというあり方をしていこと、これこそが感覚としての感覚という出来事、つまり美的出来事(événement esthétique)である。」(EE, 85f.)

もちろん形式的・総括的な観点からすれば、レヴィナスにとって、倫理的なものが美学よりもはるかに重要性をおびていることは疑いない。むしろ芸術や美的形象にたいするネガティブな態度は、かれのユダヤ的・一神

教的思想基盤とほとんど一体化しているともいえよう。しかし伝統的な美学や芸術の概念を括弧に置いて問いなおし、原<sup>II</sup>現象としてのアイステーシスにたしかえようと企てる本論の枠内では、レヴィナスにおける感覚、感受性、受動性をめぐる一貫した探求が不可欠の意味をおびてたち現れるのである。

(3) 〈他〉は「Autre」、〈同〉は「le Meme」。以下、慣例にしたがい、〈 〉は大文字の語の訳にもちいる。

(4) 始原的なものとも訳されるエレメント (element) は、地水火風の四大としての元基であり、たとえば魚にとつての水のようにその存在にとつて固有な環境、場を意味している。

(5) 感覚の概念は、「感じること」(感覚作用)と「感じられたもの」(感性的質)の両者にもとづく現象学的図式につきるわけではないというレヴィナスの観点は、後期にいたるまで一貫している。感性的質は時間的に生きられるものであり、感覚作用そのものにいわば貼りついている。感性的質は心的体験として時間において生きられる。したがって感覚することは、客体的な色や音を同定する志向性に吸収しつくされるのではなく、むしろ感覚すること自体が、それら色や音の凝縮 (recours) なのである (AE, 40)。近みにありながら無限に隔絶した他者に曝されつつ、他者の身代わりとしてみずからをささげ、そのような仕方で応答することが、後期レヴィナスにおける「いかなる受動性よりも受動的な」主体であるとすれば、そうした主体が生起するもつとも初源的な場が感性的なもの(感性的印象、原印象)のうちのみとられたのだといえよう。すなわち感性的印象とは〈同〉における〈他〉であり、自己との合致からたえずっていく点にその本性があるのであり、したがって「同一でありつつ変化し、差異をはらみつつ同一であるものとして、……印象はみずからを時間化し、自分自身にひらかれていくのである」(AE, 43)。

(6) 『存在するとは別の仕方で』ではつぎのように語られている。「……感性的なもの」と理念との相違は、認識の正確さの相違でも、個別と普遍との相

違でもない。認識されたものとしての個別は、すでに脱<sup>II</sup>感性化されており、直観のうちで普遍的なものに関係づけられている。むしろ感性的なもの固有の意味は、享受や傷といった用語で—のちにみるように、近々 (proximité) の用語で—記述されねばならないのである。」(AE, 79)

(7) レヴィナスの思想的展開をふまえて若干コメントすれば、ここでの解釈としては、とりわけ『実存から実存者へ』で記述された「ある(イリア)」の次元、つまり主体生成以前の、存在者なき存在の次元が、『全体性と無限』を中心とする思想にあつては、内容的に、感性的質やエレメントの問題へと合流し、具体化されていったのではないかということである。もちろん「ある」の次元は、主体にさきだつて、どこまでも匿名的・非人称的なひろがりのままにとどまるのたいして、エレメントは、無限定であるにせよ、主体にとつて同化しうるものとして記述されている。感性的質とエレメントの世界は、〈他〉から分離された無神論的主体の次元に属しており、一神教的・絶対的他者が到来する以前でありながら、しかし異教的融即に主体のみこまれることもない世界である。

(8) 家において生起するのは、〈きみ〉あるいは〈汝〉との出会いであり、女性的なものとの関係である。だが、この〈わたし<sup>II</sup>きみ〉、〈我<sup>II</sup>汝〉の関係 (Je) には、レヴィナスにおいて、他者との倫理的関係を意味しない。倫理は、〈わたし<sup>II</sup>あなた〉の関係を俟ってはじめて可能になるという。

(9) 『全体性と無限』では、匿名的な「ある(イリア)」の夜の「無意味なざわめき」が無<sup>II</sup>起源(アナキー)と呼ばれており、その「ある」に抗して起源として生起する主体が存在者(他者)であるとされている (TI, 313)。それによつて『存在するとは別の仕方で』では、〈語られたこと〉と表象の支配にもとづく存在ないし内存在 (intressement) にさきだつてそれとは別の仕方で〈語ること〉が、起源以前の「無起源(アナキー)」の名で呼ばれている (AE, 8)。つまり存在論の次元では、この無起源的なものは、他者の他性として、どこまでも語りえないものにとどまるのであ

り、この点でアナキーの意味は、『全体性と無限』における位置づけから転回しているといえよう。

- (10) だとすれば、感性的自己から倫理的主体へとむかう記述の道筋を、いはば「発生的論的」に理解すべきでもなからう。たしかに、いまここにある身体的・感性的自我の分離から、労働と所有における世界内部的な自我の確立へ、さらには倫理的関係の主体としての自我へとたどられる論の運びは、発生的プロセスのように解することもできるかもしれない。しかし感性的なものと受動性の問題を主要テーマとする本論では、そうした記述を、むしろ同じひとりのわたしにおいて生起し変容する諸様態、そのアスペクトの変転とみなしたい。わたしは、労働しつつ生を享受し、また女性的なもの他性をエロスの関係において享受する。そしてレヴィナスにおいて、自己帰還するオデュッセウスの成長物語は棄却されねばならない以上、『全体性と無限』でこころみられた主体の諸様相は、非歴史的・形而上学的人間の現象学的記述として考えるべきだろう。享受と他者への倫理的関係とが、この同じわたしにおいて、唯一的な仕方では生起することこそが重要なのである。

- (11) 自我とは卓抜な同一化であり、同一性の現象そのものの起源である。わたしがそもそも初めから、同 (me ipse, ipseite) であるがゆえに、わたしはあらゆる対象、あらゆる性格特性、あらゆる存在者を同一化できるのである。

- (12) 現象的なものに即して他我へとアプローチするフッサールの歩みを頭ごなしに否定し、他者との直接的対面の可能性を語るレヴィナスの態度は、たしかに超越論的哲学をすてて、むしろ超越的経験へとむかうものであり、特異な経験主義として特徴づけることができるかもしれない。(「デリダ」暴力と形而上学」参照)

- (13) レヴィナスによるこうした徹底した表象否定は、もちろん偶像崇拜の禁止という伝統的モチーフにつらなるものであるが、しかし同時に、ハイデガーをはじめとする現代の哲学的潮流と連動していることもみすこして

はならぬ。(cf. EDE, 125-138)

- (14) もし可能だとしても、「同」による「他」の隠蔽・抑圧を暴力と呼ぶレヴィナスとは別の意味で、それもまたひとつの暴力ではないのだろうか。デリダが「暴力と形而上学」で指摘したのもこの点にかんじてだった。かれによれば、哲学的言説のなかでは、肯定的無限性の主題と、顔(身体、まなざし、発語、思考の非隠蔽的統一)の主題を同時にすくいだすことはできないのである。J・デリダ、合田正人ほか訳、『エクリチュールと差異』、2013、225。

- (15) ここでは、『実存の発見—フッサールとハイデガーとともに』所収の「表象の没落」(一九五九)や「他者の痕跡」(一九六三)等の論考を『全体性と無限』(一九六一)と同じ時期の思考圏に属するものとして参照している。とくに痕跡のテーマにかんしては、同じころ哲学コレージュで同タイトルの講演がなされたという記録があり(『レヴィナス著作集2』の「補遺II」参照)、またテキストは「他なる人間のヒューマニズム」にもおさめられている (HAH, 62-70, 117)。