

レヴィナスにおける「本来的な／私固有の」在り方を巡る問い

高井寛*

私が私であるとは、どのようなことだろうか。この問いは、『存在と時間』におけるハイデガーの問いである。彼はそこで、私たち自身がめいめいそれである存在者 (Dasein) を分析の対象に据え、私たちが自分自身として在ることの意味を問うているからである。

他方でこの問いは、『全体性と無限』におけるレヴィナスの問いでもある。その書は、「無限」や「超越 (者)」といった語彙で「他者」を特徴づけつつ、そうした他者との関係にあってなお「私」が「私」であることの意味を粘り強く問うているからである。

本稿が試みるのは、この「私が私であること」への問いを中心に、ハイデガーとレヴィナスの近さと遠さを測ることである。この試みは、ときに短絡的に過ぎる批判によってハイデガーから離れてしまった (かに見える) レヴィナスを、ハイデガーと共通の問題圏に位置づけ直すことであり、同時に、そこで際立つレヴィナスの魅力に照らして、ハイデガーの議論をある面から相対化することである。

しかし、「私が私であること」への問いは、それ自身では掴みどころのない問いである。それゆえ本稿では、これを「私が私自身をどのような存在者と見做しているか」という自己理解への問いに置き換え、その問いを携えて二人のテクストに向かうことにしたい。「私」がそれとして成立することと、「私」が何らかの意味で自己意識的であることは分かちがたいものであると思われるし、そうした自己意識が他でもなく「私」についてのそれであるためには、そこで「私」は、自分自身についていくつかの具体的な事柄を理解する必要があると思われるからである¹。

本稿は二つの部分からなる。前半では、レヴィナスがハイデガーに批判的な距離をとることになった地点を見定めることを目指す (1-3)。後半では、その問いをレヴィナス自身がどのように積極的に展開していったかを明らかにする (2-1,2-2,2-3)。本稿の課題がこのように定められている以上、『存在と時間』の立論を再構成するために割くことのできる紙幅は限られている。しかし、ハイデガーとレヴィナスという、それぞれ特徴的な二人を並べて論じるには、特有の慎重さが求められる。とりわけ、レヴィナスがハイデガーをどのように読んだかという問題と、ハイデガー自身の議論がどのように解釈され得るかという問

*東京大学大学院 人文社会系研究科 基礎文化研究専攻 倫理学専門分野 博士課程在籍
(E-mail: h.takai.ethic@gmail.com)

¹ これから見ると、純粋な内面を反省し、ただ「(私について) 考える私」だけを自己反省するといった、具体的な内容を欠いた自己意識は、私たちがつうじょう獲得している自己意識とはかけ離れており、「私が私である」という事象を説明するために必要な契機とはならないとハイデガーとレヴィナスは考えている。なお、本稿は今後「自己意識」よりも「自己理解」という語を優先的に用いるが、これは、ハイデガーが「自己意識」概念を極端に忌避したため、その語を用いることはむしろ混乱を招くと考えたからである。本稿は、ハイデガーやレヴィナスによって術語的な意味を負わされていない「自己意識」を言うための中立的な語として、「自己理解」を用いる。

題は混同されてはならない。本稿は、解釈上の問題に細かく目を配ることはしないものの、「私が私であること」を巡るハイデガーの議論も可能な限り魅力的に再構成する(1-1, 1-2)。

第1節：『存在と時間』

ハイデガーは、自らの実存論的分析論を開始するにあたって、現存在を「認識する」存在者として規定することを拒んでいる (SZ § 13)。曰く、「認識」は「使うこと」や「獲得すること」の「欠損態」に過ぎない (SZ,61)。けれども、プラウスの指摘を待つまでもなく、ハンマーを使うにはハンマーを認知する必要がある²。ここでのハイデガーの眼目はむしろ、意識という「内部」から世界という「外部」への超越は如何にして可能か、という問題設定、そして同時に、特権的な仕方で知り得る「内部」と、そうでない「外部」という対立構図を廃棄することである。こうした問題構図は、「心的なもの」としての「内的自己」の存在、あるいはそれを意識 (反省) する「内的な自己意識」を要請する点で、ハイデガーの否むところとなる。ハイデガーによれば、「現存在はすでに外にある」 (SZ,62)。私たちがつうじょう得ている自己理解は、「内的な自己」についての内省的な理解ではない。それは、世界の存在者の許で何かを遂行する「私」についての理解であるはずなのである。

ハイデガーの「実存論的分析論」は、このように「前存在論的」に私たちが得ている「自己理解」の諸契機を明らかにすることを通じて、「私が私としてあること」の意味を解き明かすものである³。「本来的な在り方／非本来的な在り方 (日常的な在り方)」という、現存在の実存 (「私が私であること」) の様態の差異も、この自己理解の様式の違いに由来する⁴。以下、順にその内実を見ていきたい。

【1-1：日常的な在り方】

さて、ハイデガーは、私たちがつうじょう得ている自己理解のうちに「(外的な) 存在者の許にあること」を見て取り、世界の中での具体的な行為⁵ (=配慮気遣い) から議論を説

² プラウス [1977] 参照。同書、そのとりわけ序文と第1章は、「認識に対する行為の優位」という、ハイデガーの理論から自明に導出可能に見える論点を丹念に吟味している。

³ 他方でこの分析自身が、そうした「前学問的」な自己理解を概念化することによって成立している。次の引用は、「存在一般への問い」について述べたものだが、『存在と時間』の枠組みにおいては、これはあらゆる存在論について妥当する。

「しかし、存在の問いは、現存在じしんに属する、本質に即した存在の動向、つまり前存在論的な存在の理解の徹底化 [Radikalisierung] に他ならない。」 (SZ,15)

⁴ この差異を認めていることから、「私」という語の適切な使用基準を探し求めるという言語分析的な手法をハイデガーが採っていないことが明らかになる。ただし問題の差異は、二つの自己理解の対象が「本当の私」と「偽物の私」とで形而上学的に異なっていることを言ったものではない。ただ一人の「私 (が存在するということ)」について、その「私」をどのようなものとして理解するか、という様式あるいは内容が異なるのである。

⁵ ハイデガーの「配慮的気遣い」は、使うこと、廃棄すること、観察することなど、多様な振る舞いを包括的に言う術語である。それに応じて本稿も、つうじょうの「理論／実践」

きおこす。「私が私である」とは、第一には「私が何か(手許のもの)の許にあること/世界内の存在者を相関項とする行為を実現しつつあること」であり、私たちの自己理解は、世界の存在者についての理解を常に含むのである。

また同時に、世界の存在者についての「理解」は「私」の自己理解に依存している。ハンマーを使うべくそれを「理解(=認知)」するとき、現存在は、ハンマーから「何のため [Wozu]」、例えば「釘を打つこと(のため)」への「指示」を捉えている。つまり、それに関してどのような行為の可能性があり、その行為がどういった事態を惹き起こし得るか、という可能性への理解が、ハンマーの「認知」には含まれているのである⁶。

けれども、行為の遂行に際して私たちが理解していなければならないことは、個々の存在者(=手許のもの)を取り巻く(行為や事態の)可能性だけではない。どういった存在者とどのような関わりに入るべきかを決するためには、目下遂行の過程にある全体的な行為の文脈においてその行為が持つべき役割も、同時に理解される必要がある。「釘を打つため」のものとしてハンマーを理解するためにも、何かを製作/完成させつつある製作者として、「私」が自らを理解していなければならないのである。

ハイデガーのこうした着想は、〈位置づけ [Bewandtnis]〉概念のうちに表現される。ハンマーを認知するとは、行為の全体的な眼目である〈そのために [Worum-willen]〉を中心とする〈位置づけの全体性 [Bewandtnisganzheit]〉を参照しつつ、そのハンマーが他の存在者とどういった関係に立ち、それと関わることで生起する出来事がどういった意味をもつかという、ハンマーの〈位置づけ〉を捉えること⁷、すなわち、行為に先立って「アプリアリに」それに「位置づけを得させること」(SZ,85)である⁸。

これまでの議論を総括すれば、ハンマーという存在者を認知し、それを「使う」ためには、私たちは(1)それと関わること(使うこと)で何が可能になり、(2)その可能な事態が目下の行為の眼目に照らしてどういった意味を持つかを理解している必要がある⁹。と

の対における後者には限定されない、やや広い意味で「行為」という語を用いる。

⁶ そして実際、このような予期を含まない「認識」は、私たちがつうじょう遂行している認知ではない。ハイデガーが「手を離れたもの [Vorhandenes]」という術語を導入したのは、第一には、実際にはあり得ないような、行為との連関を一切絶たれた仕方であらざる存在者に名前を付けるためである。しかしこの概念は、「手許のもの」と同様、極めて未成熟であると言わざるを得ない。この概念の未規定性を巡る諸問題については、シューベルト [1995] の整理が示唆に富む。

⁷ 「どのような〈位置づけ〉が手許のもので満たされるかは、〈位置づけの全体性〉の方から、そのつど予め描かれている」(SZ,84)

⁸ 「〈位置づけの全体性〉自身は、最終的には、ある〈何のため〉へと帰着する(…)この〈何のため〉は、手許のものという在りようをした存在者ではなく、その存在が世界内存在として規定される(…)存在者である。この第一次的な〈何のため〉は、ある〈そのために〉である。この「~のために」は他方で、その存在者にとってその存在そのものが本質的に問題となっている、現存在の存在に常にかかわっている(…)。」(SZ,84)

⁹ クロウエル [2013] が簡潔に述べるように、世界の存在者を理解(認知)するさいに遂行していなければならない規範には、「(行為する)自己の理解」が含まれているのであ

ここでこの2つの条件は、いずれも、私たちの行為が合理的であるための条件である。「なぜそのようにハンマーを振るのか」という問いに対して、(1) 釘を留めることができる、そして(2) 製作者として製品を完成するにあたってそれは望ましい、という理由を挙げられることは、当の行為が「合理的である」とされるために欠かすことのできない規定である¹⁰。

以上の議論を、「私」の自己理解という点からまとめ直せば、次のようになる。私たちは、自らを(1) 手許のものを相関者とした行為を実現する者として、同時に(2) 何らか特定の行為の眼目を定めた(=存在可能性の企投をする)者として、加えて(3) 理由に基づいて行為する者として、自らを理解している。(3)が加わるのは、形式的であるにせよ、そうした自己理解の無い者が理由に基づいて行為することはありえないからである¹¹。以上が、私たちが日常的に獲得している自己理解、ハイデガーが「非本来的な在り方」に求めた自己理解の内実である¹²。

る(同書第1章)。そしてこの「自分は何をする者であるのか」という自己理解は、個々の行為を合理化するための第一の「理由」を得ることである(同書第8章)。なお、ハイデガーの周囲世界分析を「理由づけを受けた行為」についての分析として解釈するこうした方針は、細部はそれぞれに異なっているものの、門脇[2002]やダマリング[2012]が採用しているものでもある。

¹⁰ 本稿は、ハイデガーの周囲世界分析を合理的な行為の実現のための諸条件の解明として読解したが、例えばドレイファス[2013]は、非-推論的な「(身体的)熟練」に近いものをハイデガーの分析の範型と見做している。しかし、道具一つを使うことについてすらハイデガーが要求した、〈そのために〉や〈位置づけの全体性〉、〈何のため〉といった様々な事柄についての「理解」を、ドレイファスの解釈は完全に無視していると言わざるを得ない。そして、自分の行為の眼目を参照することや、手許のものとの交渉によって可能になる行為や事態を予期していることを、当の行為の実現のための「理由づけ」以外の文脈で解釈する余地はないように思われる。ドレイファスは、行為を合理的に導くために世界の実状を把握することと、行為の文脈から切り離された仕方世界について概念判断を下すというハイデガー的な「言表」を不当にも同一視しており、その結果、ハイデガーの「配視[Umsicht]」を「推論を欠いた認知/分節化されていない客観的世界への呼応」と解釈しているが、「配視」が世界を「目立たなさ」に留めているのは、推論的な把握が非明示的に、円滑に遂行されているからである。なお、これ以外の点についても、シアー[2013]がドレイファス[2013]の問題点を明快に整理している。

¹¹ これは、チェスのルールに則って駒を動かしているにもかかわらず、自分がチェスをしていることを理解していないプレイヤーを想定することの困難に似ている。「なぜそうしているのか」という問いに答える用意のある者は、少なくとも自らを「理由に基づいて行為する者」として理解しているのである。また、ハイデガーはこのように合理的に行う私たちの在り方を「世界内存在」と呼んでいるが、その概念に込められた規定の内実を、私たちは「前現象学的に」理解しているとされる(SZ,72)。

¹² 詳述はできないが、有名な〈ひと[*das Man*]の概念も、行為の合理化というこの論点に係わる。例えば、教師であるに際して「望ましい/理に適った」服装はどういったものか、という規範が広く共有されていることは、「教師としての私」の行為の合理性・不合理性を吟味することを可能にする。しかし〈ひと〉を巡る議論の眼目は、そうした合理化のための規範自身に全く根拠がない場合があること、そして、〈ひと〉としての現存在にとつては、行為を合理的なものとするための規範自身の「合理性」が不問に付される傾向にあ

【1-2: 本来的な在り方】

続いて、「本来的な在り方」を巡る議論を同様の論点から再構成したい。

よく知られているように、「本来的な在り方」を論じるにあたって (『存在と時間』 § 54 ~ § 60)、ハイデガーはそれを「良心の呼び声を聴く」という図式から特徴づけている。問題の「良心論」は、術語の複雑さもあって難解だが、大別すると、ひとが「行為を選び取る」ことの理路を解き明かす議論 (主に § 55 ~ § 56、§ 60) と、行為を「選び取る」際に「私」が自ら自身について理解する特殊な存在論的性格を論じる議論 (主に § 57 ~ § 59) の二つでなる。本稿は現存在の自己理解に着目するため、ここでは主に後者を参照する¹³。

ハイデガーによれば、「良心の呼び声」は、〈負い目があること [Schuldigsein]〉を現存在に理解させようとするものである (SZ,286)。ここに「呼ぶもの」と「呼ばれるもの」は同じ「私」であるという最終的な認定を加味するなら、「良心の呼び声を聴く」とは、自分自身を「責めある存在として」理解することである。日常的な在り方において得られる「自己理解」との差異は、この点から生み出される。

さて、「負い目あり [schuldig]」の概念を、ハイデガーは、道徳上の過失ではなく、現存在のある存在論的性格を言うために用いている。「負い目がある」とは、「〈くないこと [Nichtigkeit]〉の〈根拠であること [Grundsein]〉」 (SZ,283) なのである¹⁴。

本稿は既に、ハイデガーが、私たちが合理的な行為主体として描き出していることを見た。けれども私たちは、物理的なもの、文化的なものを問わず、自分が置かれている状況を自分の一存で生み出したわけではないし、まして、何らかの理由に自らコミットして (地上に) 存在しているわけではない (SZ,284)。また、私たちが措定できる行為の眼目は常に一つであり、私たちは常に、他にあり得るいくつもの可能な行為の眼目を犠牲にして存在している (SZ,285)。ハイデガーが〈くないこと〉として特徴づけるのは、合理的な行為主体に不可避的に伴う、以上のような否定的性格である。簡単に言えば、合理的に行為する現存在が遂行していることの内には、十分な理由を与えることのできないことがいくつも含まれているのである。そして、この〈くないこと〉の「根拠である」とは、そうした否定的

ること、このことを指摘する点にあったと思われる。

¹³ そのため、「決断」や「選択」といったことの意味を具体的に解釈する暇はない。この問題に取り組むためには、以下の引用の含まれる契機を一つ一つ解釈しなければならない。

「我々が良心をそれとして標しづけた呼び声は、その自己における〈ひと〉としての自己への呼びかけ [Anruf] である。こうした呼びかけとして、呼び声はその最も固有な存在可能への自己の呼び覚まし [Aufruf] でもあり、かくして自己の可能性へと現存在を呼び進めるもの [Vorrufen] である。」 (SZ,274)

¹⁴ 「良心の、呼び進めつつの呼び戻しは、現存在に次のことを了解させようとしている。つまり現存在——その存在の可能性への、現存在の無的な企投 [nichtige Entwurf] の無的な根拠 [nichtige Grund] である現存在——は、〈ひと〉への喪失から自らを自らへと連れ戻すべきだということ、つまり現存在には負い目があるのだということ、このことを良心は了解させようとしている。」 (SZ,287)

性格を伴いつつ「可能性を企投すること」、すなわち行為を実現することである。

〈負い目があること〉を理解させんとする「良心の呼び声」を聴く (SZ,286) こと、すなわち自らを負い目ある者として理解すること、それは、合理的に行為する「私」が、同時にいくつもの点で自らの権能の及ばない (= 合理化できない) 側面を持つこと、このことに自覚的であることである¹⁵。こうした自己理解が「本来的な／私固有の在り方」を導くのは、このような合理化不可能性を引き受けられるのが「私」一人だからである。いまこの状況に取り囲まれているのは「私」であり、この生を生きるのは「私」であり、他の可能性を無数に犠牲にしつつ選ばれた一つの行為の責任を取り得るのは、唯一「私」なのである¹⁶。

以上で、極めて簡潔にはあるが、自己理解という観点から「本来的な在り方」を整理するという課題は果たされた。それは、自らを合理的な行為主体と見做すのみならず、さまざまな合理化不可能性を引き受けられるただ一人の存在者として自らを理解する、そうした在り方なのである。

本稿はこれまで、「私が私をどのようなものと見做すか」という観点から、ハイデガーの議論を再構成してきた。彼によれば、「私が私である」とき、私たちは (1) 世界の中の行為の相関者の許で (2) 何らかの行為の眼目を定めつつ、(3) その眼目に照らして合理的に振る舞う者として、そして時には (4) 合理化できない側面を不可避免的に有する者として、自らを理解している。とりわけ、私たちが日常的に遂行している (1) ~ (3) を満たさない主体は、私たちがつうじょうそれである「私」ではない。

以上が、私たちを「現存在 [Dasein]」として特徴づけたハイデガーの議論である。

【1-3: レヴィナスの批判】

さて、本節の主題に戻れば、「私が私であること」に関して、レヴィナスとハイデガーの分岐点を探ることが目指されていたのであった。けれども、以上の限りの議論には、レヴィナスはなお批判的ではない。それどころか、これをレヴィナスは非常に評価し、自らの議論に取り込んでいる。彼がハイデガーから離れるのは、本稿が「本来的な在り方」に関して触れないままに留まっていた、「不安」の概念を巡る議論においてである。

ハイデガーによれば、私たちの自己理解は「了解」「語り」「情態性」の三つによって総

¹⁵ ハイデガーのこうした「良心」論が、「良心」概念の思想史的な伝統とどういった関係を持ちうるのかについては、ホルツアプフェル [1986] が豊富な内容を含む。

¹⁶ ハイデガーはまた、「本来的な在り方」をしばしば「自由へと自由であること [Freisein für Freiheit]」(SZ,189 など) と特徴づけるが、「自由は、ひとつの可能性を選択すること、つまり他の可能性を選択せず、また選択することができないということに耐えることの内にも、ある」(SZ,285) とされている通り、この「自由への自由」は、自らの行為の実現が不可避免的に〈ないこと〉を抱えていることを自分自身にとってオープンにすること、明示的に自覚することを言ったものである。なお、池田 [2011] は、いくつかの点で本稿と読解の方針を異にするものの、この〈負い目あり〉を巡って興味深い議論を展開している (同書第3章)。

合的に成立する。このうち、本来的な現存在が得る自己理解には「不安」の「情態性」が伴うとされる¹⁷。結論から言えば、「不安」という情態性を巡るハイデガーの立論は、「私固有の在り方」を論じるものとして、レヴィナスには自己破壊的に映った。というのもそれは、次のような働きを持つとされているからである。

世界内部的に発見される、手許のものや手を離れたものの〈位置づけの全体性〉は、それとしてはおよそ重要性を持たない。(…)世界は全くの無意義性という性格を持つ。(SZ,186)

「不安」な現存在にとっては、身の回りの存在者たちが一切の意味を失い、私たちが世界内で行為する際に用いる諸信念の体系である「日常的な親しみ [Vertrautheit]」も「崩壊する」(SZ,189)。

こうした「無」の経験に、レヴィナスは「私が私であること」の失われる経験を見た。というのも、ハイデガーの議論の魅力は、「私」の自己理解に(1)～(3)あるいは(4)の条件を課し、そのことで「私が私であること」の内容を具に展開した点にあったにも拘わらず¹⁸、「不安」な現存在は、こうした諸条件を一切満たさず、ハイデガーが分析に着手した、私たちめいめいがそれである「私」としての資格を満たしていないように思われるからである。

彼のこうした批判的評価は、〈ある [il y a]〉という独特な概念に結実した。そもそも、「情態性」は「現にここに在る」という「被投性」の「事実 [Faktum]」を開示する機能をもつ (SZ,136) ¹⁹。けれども、世界の全てが無に帰し、行為の文脈も一切失われた状況でただ「存在していること」だけが感じ取られているのだとしたら、そこでなお「私が私である」という自己理解は、何らかの自己理解としての意味を持つのか。レヴィナスはこれに否と答える。そして彼は、全てが無に帰し、「存在していること」の重みだけが感じられる「不安」の情態を、「〈ある〉に軽く触れる」「恐怖」(EE,98)として独自に再定式化する²⁰。

¹⁷ 「いかなる気分が、そうした了解からは生まれてくるのか。呼び招きを了解することは、固有な現存在を、その単独化という居心地の悪さにおいて開示する。了解することにおいて共に露呈される居心地の悪さは、了解に帰属している不安の情態性を通じて、純粹に開示される。良心による不安という事実 [Faktum] は、呼び招きを了解することにおいて、現存在が自ら自身の居心地の悪さの前に連れていかれること、そのことのための現象的な保証なのである。」(SZ,295f.)

¹⁸ そしてそれは、冒頭でも述べた通り、「内的な自己」といった哲学的構築物を棄却する試みでもある。

¹⁹ 「情態性は現存在をその被投性において開示し、しかもさしあたり大抵は、回避しつつ背を向けるという仕方で、開示する。」(SZ,136)

²⁰ この概念は、確かに一面では、「私」として存在するしかないことへの倦み、あるいは一切の行為を前にした倦怠感を言うためのものである。しかし他方でこれは、やはり「私が私であること」を巡るハイデガーの議論を批判するためのものである。「ある」を論じるレヴィナスの語り口は、明らかに「被投性」や「事実」、そして「不安」を巡るハイデガーの

以下は、『実存から実存者へ』(1947)からの引用である。

恐怖は、いわば、意識からその「主体性」そのものを剥奪する運動である。(EE,98)²¹
(…) 恐怖は、主体の主体性、「存在者」としての個別性を転覆させる。それは、〈ある [il y a]〉への融即である。(EE,100)

レヴィナスに言わせれば、「私固有の在り方」を齎すとされる「不安」が招くのは、「ただ、ある」という空虚さである。それは、自己理解が一切の内容を欠き、「私」としての「私」が失われる状況なのである²²。

「不安」についての冷淡なこの認定はしかし、『存在と時間』直後のハイデガーが下していた認定に近い。レヴィナスがおそらく念頭に置いているのは、講演「形而上学とは何か」(1929)の次の一節である。

我々は不安のうちで「漂う」。より判然と言おう。不安は我々を漂わせる。不安は、全体における存在者を滑落へと齎すからだ。このことの内には、我々自身、この存在しつつある人間が、存在者のただ中で我々自身から滑り落ちることが存する。根底においてはそれゆえ、「あなたにとって」あるいは「私にとって」不気味なのではなく、「何かにとって [einem]」「何かが [es]」不気味である。(WM,112)

「不安」はもはや、「私固有の在り方」を導かない。それは「私」が「私」であることを失う情態性である。レヴィナスは、ハイデガーのこの「路線変更」を前に、彼とは別様に「私が私であること」の意味を問う可能性を探ったのである。

レヴィナスのこの試みは当初、〈ある〉からいかに脱出するか、という形を取った。しかしその根底にあったのは、有意味な行為空間を開く「私」と匿名的な〈ある〉、という二つの(両極的な)可能性のあいだで、「私が私であること」がなお成り立つ次元を探る試みであった。「現 - 存在」としてだけではなく「私」を考える道を、彼は求めたのである²³。

さて、『実存から実存者へ』によれば、「ある」からの脱出は、「ここ [ici]」に身体をも

議論を念頭に置いているからである。

²¹ 次も参照。「恐怖において主体から剥奪されるのは、主体の主体性であり、私的に実存する権能である。」(EE,100)

²² クロウウェル(前出)は、「不安」における現存在の自己理解は一切の内容を欠いているものの、そうした「無内容」の自己理解においてこそ「私」の還元不可能性あるいは単独性が際だって理解されるため、「私は私自身を同一化できる」と述べる(同書182頁)。けれどもこれは、『存在と時間』を一人称的な自己理解が満たすべき諸規範の解明として読み解くという彼の解釈方針に抵触した読解であるように思われる。実際クロウウェルは、全く無内容で無媒介的な「自己」理解の「不必要性」を説いてもいる(同書177頁)。

²³ これはタミニョー [2002] が明確に指摘していることである。

って自らを位置づける「定位 [position]」によって可能となる²⁴。行為空間の「現 [Da : そこ]」がなくとも、「ここ」に身体として在るという自己理解があれば「私」は守られるとレヴィナスは考えたのである。けれども、『実存から実存者へ』におけるこの着想を単独で評価する余裕は本稿にはない。その着想が『全体性と無限』(1961)へとどのように引き継がれ、展開されたかを見ることにしたい。

第2節：『全体性と無限』

本節より、「私が私であること」への問いをハイデガーから受け継いだ、レヴィナスの議論を読み解く。扱うのは、彼の思索が体系的な完成をみた『全体性と無限』である²⁵。

これから見るように、レヴィナスは「私が私であること」について、三つの異なる「層」を認めており、それぞれについて「私」が抱く自己理解を論じている。第一の層は「ここ」すなわち「定位」に関わる(2-1)²⁶。第二の層はハイデガーの「現存在」論を引き受けたものである(2-2)。第三の層は、レヴィナスの議論としてもっとも有名な「倫理」に関わる。「私が私である」に際して、その個別性を際立たせる経験として他者との関係が論じられていることを本稿は確認するだろう(2-3)。

【2-1：享受】

既に述べた通り、『全体性と無限』は、他者とある種の(非日常的な)関係を結びつつ、なお「私が私であり続け」ることの意味を問うている。そうした分析の過程で鍵を握るのが「分離 [séparation]」の概念である。これは、語の意味からして「何かからの分離」を言うものであり、最終的にはそれは他者から切り離された「私」を標示する²⁷。しかしレヴィナスは、「私」が独立した主体であることを言うべく、「分離」をしばしば——何かからの分離かという点を定めることなく——「私が私として確立していること」と同義で用いる²⁸。そのため本稿の課題も、「分離」概念の詳細を追うことにひとまずは定められる。

²⁴ 「定位において、あるいは定位が場所との間で持つことになる関係において、つまり〈ここ〉において私たちが得ることになる出来事とは、次のようなものである。すなわち、名前もなく容赦もない実存一般 [= 〈ある〉]」に穴が穿たれて、私的な領域や内面性、無意識、そして眠りや忘却に場所が与えられるようになる、そういった出来事である。」(EE,171)

²⁵ このように、本稿は『全体性と無限』を一種の「自我論」として読み解くことを試みる。これは、アラン [2013] と藤岡 [2014] が意識的に実践した試みに連なるものである。

²⁶ 本稿が検討する『全体性と無限』第二部を、レヴィナスは第三部において次のように振り返っている。「〈ある [ilya]〉の恐怖からのこうした脱出は、享受の満足において告げられたのであった。」(TI,208)

²⁷ 「存在は、関係にあつて関係から自らを切り離し、関係の内では絶対的である。」(TI,112)

²⁸ 小手川 [2015] は、レヴィナスの「分離」概念を「自我からの分離」「世界からの分離」「他者からの分離」の三つに分けている。ただし、これらの言葉づかい自体はレヴィナス由来のものではないし、内実としても、この三つがレヴィナスの「分離」概念の全体を汲み尽しているようには思われない。本稿の以下の議論は、そうした小手川 [2015] 第5章の

さて、前節の終わりで述べたように、レヴィナスは、「ここ」にある存在者として「私」を思考する可能性を探っていた。彼のこの戦略は、「享受」という概念に結実した。その概念によって彼が描き出したのは、身体を持って世界に生きる私たちが、そのことによって常にすでに、世界から何らかのものを受け取っているという事実である。これをレヴィナスは、「何かを生きること [vivre de ...]」と定式化する²⁹。

ただしこの「～を生きること」は、パンを食べて命を繋ぐとか、酸素を吸って生存するとか、生命活動の持続に直結することだけを言うものではない³⁰。それは第一には、私たちの身体が実在する他の存在者からの影響を被り、そのことで何かを「感受する」ことを標示するものである³¹。それゆえ、風の流れを感じることに、美しい景色に見とれることに、大地を踏みしめることに、小麦の香りを味わうことに、これらはいずれも「享受」の具体例となる。

しかし、レヴィナスが「享受」と呼ぶ出来事は、単に身体が世界に晒されているということでは達成されない。それは、「分離／私が私であること」を成り立たせる経験なのである。

享受とは、(…)〈私〉が震え立つことそのものである。享受にあつて私たちはつねに第二階において自分を維持しているが、それはなお、反省のそれではない。(TI,116)

「享受」は、二つの階層からなる一つの出来事である。下層階は、まさに身体が世界と「触れる」地点であり、そこでは、香りや景色、熱や堅さ（抵抗）が文字通り身体を通して受け取られる。対して上層階では、さまざまに移り行く下層階での出来事に対して、「私」が関係を持つ。結論から言えば、そこで起きているのは、「私」が身体を持って「ここ」に居

課題を部分的に反復するものとなる。

²⁹ 本稿が「vivre de...」を「～を生きること」と訳したのは、二つの理由がある。まず、レヴィナスは「生の内容 (= 享受の対象)」を欠いた「生」が存在しないことを、目的語を欠いた他動詞の存立不可能性になぞらえて説いている (Cf: 「生きるとは他動詞であり、生の様々な内容が、その他動詞の直接目的語である」(TI,114))。次に、最もよく用いられる「～によって生きる」という訳語は、「享受」の対象を「手段」として理解することを繰り返し拒むレヴィナスの意に反していると思われる。

³⁰ こうした誤解は、「ハイデガーにおける現存在は決して飢えることがない」(TI,142) といった、レヴィナス自身の (乱暴な) 議論によって動機づけられている側面がある。

³¹ レヴィナスの「享受」論には、「私」を客観的な世界の实在物の中の一つとして捉えようという動機が間違いなく働いている。この間の消息は、次の引用に明確に表れている。

「身体であること——それは、一方では自らを支えること [se tenir]、自己の主人であることであり、他方ではそれは、大地に身を置いていること [se tenir sur le terre]、他なるものただ中にあること、そしてそのことによって、そうした他なるものの物体 [son corps] から介入を受けること [= 邪魔されること] である。けれども——繰り返しになるが——、そうした介入を受けること [encombrement] は、純粋な依存として生起するのではない。そうした介入が、それを享受するものの幸福を作り出すのである。」(TI,177)

しかし、引用末尾にもあるように、身体をこうして「モノ」として捉えることだけが「享受」論の眼目ではない。

ることを「私」が意識するという、ある種の自己関係である。

そもそも、身体を通じて様々なものを「感じる」ことは、「私がここに居る」という意識を常に伴う。熱や光を「感じて」いるにもかかわらず、その「感じること」が「ここ」で起きていることを理解せず、つまりは「私」がそれを感じていることを理解しない主体は、およそ「感じて」いないのである³²。レヴィナスが「享受」を「関係との関係」(TI,114)、「意識についての意識」(TI,115)といった言い回しによって二階構造として特徴づけたのは、こうした事情に由来する³³。「享受」は、「私がここに居る」という自己理解を伴っており、「享受」の主体は、ここに身体をもつ者としての自己理解を形づくっているのである。

レヴィナスは、何かを「享受する」ことが起きているのならば「私が私であること」が成り立っている、と述べるのみで、物理組成としての身体にどのような条件が揃えば「享受」が実現されるのか(=「私」が成り立つのか)ということには、あまり関心を払っていない³⁴。彼の関心はむしろ、「分離」を実現する最も基本的な要件として「享受」を提示することにある。「享受において初めて〈私〉が結晶化する」(TI,154)³⁵と述べることで、レヴィナスは、「私」が「私」を同定し³⁶、「他なるもの」と「私」の区別を遂行する³⁷とい

³² 本稿のような「享受」理解は、「享受」する主体にあまりに強い要件を課しているように思われるかもしれない。けれども、それが「分離」を解き明かすための議論であること、またレヴィナス自身それを「二階建て」で論じていることを踏まえれば、本稿の解釈方針が、最もレヴィナスの真意を汲んだものとなるはずである。モアティ [2012] も、本稿と同様の方向性から享受論を読もうと試みているが、残念ながら「感受性から自我が立ち上がる」というレヴィナスの主張を繰り返しているだけである(同書第2章、第3章)。

³³ 「感受性」ということから「私」の個別性を引き出すレヴィナスのこうした立論は、感覚質(や感覚内容)の私秘性から「私」の個別性を引き出すタイプの議論——この感じは私にしかわからない——ではない。誰もがそれを「痛み」として感じる感覚であっても、それが「ここ」に感じられているということに、レヴィナスは「私がここにいる」という自己意識を見いだす。『実存から実存者へ』以来一貫して、レヴィナスは「ここ」と「私」を接続する議論を構築しようと試みている。「ここ」とは、「私が居るところ」に他ならないのである。ただし、「ここ」と「いま」の複雑な関係にここで深入りすることはできない。この問題については、エヴァンズ [1982] から学ぶところが多かった。

³⁴ それゆえ、先に引用した「〈私〉が結晶化する」(TI,154)といった言い回しも、「私」がまったく成立していない状況が「享受」の実現によって打ち破られ、〈私〉が立ち上がる、といった「物語」に基づいて理解されてはならない。「私」が「私」であるためには「享受」ができていなければならない、それも不可能になった主体においては「私」は単なる空語と化す、とレヴィナスは述べているのである。

³⁵ 『実存から実存者へ』に見られる「定位」の着想は、「享受」論となったのである。「〈同〉が他なるものによって規定され(…)るさいの様式は、さきに「～を生きること」として描きとられたそれである。その様式は、身体によって実現されるのだが、このとき身体の本質は、大地の上で私の定位 [position] を達成することにある(…)。」(TI,134)

³⁶ 「私を支える大地のかたすみは、単に私の対象 [客体] であるのではない。それは、対象についての私の経験を支えているのだから。(…) こうした「支えられている」ことによる、[私と] 私の場所との関係は、思考や労働に先立つ。身体、定位、支えられること——こうしたことが、私じしんと [私との] 最初の関係、私に対する私の一致を素描しているのだが——、これは、観念論的な表象の働きには全く似ていない。」(TI,146)

う自己意識の原初を「現存在」ではなく「享受」に定めたのであり、「ここに居る私」としての自己理解までも失った主体は「一人称の主体」たり得るだけの内実ある自己理解を遂行できていないのである³⁸。ハイデガーの「不安」は、いわばこの「自我の最低要件」を飛び越えてしまったのである。以上が、「分離」の第一の層を巡るレヴィナスの立論である。

【2-2: 住まい】

「分離」の第二の層として提示されるのは、自我の「エコノミー的な在り方」である。これは、彼が明確に認めるように『存在と時間』の着想を引き受けたものである³⁹。

さて、前項で確認した「享受」は、いま・ここで・身体によって、他なる世界から訪れるもの「を生きること [vivre de]」であった。このとき、そこで生きられている「享受」の対象は、「ここ」に居る「私」に世界から「到来する」ものである (TI,150)。しかし、「享受」の経験は、「享受されるもの」が、どこから、どういった理由で訪れ、どこに向かうのかを理解しないままに成立する⁴⁰。何かを「感じる」という経験は、いま・ここで瞬間的に起きていることなのである (TI,155)。レヴィナスは、その限りでの「享受」の対象を「エレメント [élément]」と呼ぶ⁴¹。

他方、私たちがふつう「行為」と呼ぶものは、こうした瞬間的な出来事とは異なる。ハンマーを振るう大工は、それによって何が可能であり、どうすればその工具に手が届き得るかを予め見通したうえでそれをを用いている。レヴィナスが「わが家にあること」と呼ぶのは、このように、世界の存在者にかかわる可能性を捉え、それを通じて自らの行為を組織化する、そういった行為主体としての在り方である。

³⁷ レヴィナスはこの「区別」の成立を、「享受」の一つの契機として明確に認めている (TI,204 など)。

³⁸ ただし、「ここに私が居ること」が理解されるというのは、客観的な世界に関する地図の中に現在地を書き込むことができる、ということではない。その場合、山道で濃霧に巻き込まれて「ここはどこだ」という問いが立てられるときなどは、「ここがどこか分からない」状況となるが、こうした事例においても、空気の冷たさや、霧の仄暗さは「ここ」で「享受」されており、その主体は、自らのその経験が「ここ」に居る「私」についてのものであることを理解している。「冷たい湿気が感じられるのは、どこだ」とはならないのである。

³⁹ 「道具たちの全体として、体系を形づくり、また自らの存在について不安を抱く実存の気遣いに繋ぎとめられた世界は、ひとつの存在論として解釈すれば、労働、居住、エコノミーを証している。」 (TI,142)

⁴⁰ 「糧は、一方では自らを与えて [私を] 満足させつつも、[そのとき] すでに遠ざかっており、そうしてどこでもないところへ消えていく、こうした両義性を持つ (…)」 (TI,151) なお、上記の引用中にある「糧」とは、享受される内容一般を指す。

⁴¹ レヴィナスは、こうした「エレメント」の性格が、「享受」における「私」と「私でないもの」の区別の特権的に際立たせる経験を惹起し得るとしている。エレメントは、根拠を見通せない仕方で「私」に到来しており、その意味では、次の瞬間には「来ない」可能性を不断に残す。他方で、エレメントはそもそも「生の内容／それが生きられるところのもの」であるから、エレメントの不確実性は、自分の生の成り立ちが不確実であることに直結する。この不確実さへの自覚が、「私」ではない異質なものに「私」が依存していることが切実な仕方で意識される「明日への不安」 (TI,160 など) である。

レヴィナスは、世界の存在者に関する「可能性」を捉え、行為する一人称的な視点に基づいてそれを理解する働きを「労働」と呼ぶ。「労働」は、「享受」においてはただ「エレメント」に過ぎなかった世界に「手を加えること」であり、その「手は、はじまりもおわりも欠いた仕方では分離された存在を包み、呑み込むエレメント的なものから、種々のものを引き剥がし、それを私に、つまり私のエゴイスト的な目的に結び合わせる」(TI,170)。エコノミー的な自我にとって、世界は、「ここ」から見て「そこ」にあるもの、何らかの目的を掲げて行為する「私」によって意味づけを与えられて「実体」となった「動産 [biens-meubles]」(TI,168)⁴²である。こうして、いわば「勝手の分かった」ものに満ちた世界を生きること、それが、「わが家にある」という在り方である。

このとき要請される自己理解は、レヴィナスの術語系に依拠すれば、存在者たちが位置づく「家」の主人として自らを見做す自己理解である。喉の渇きを潤すもの、製作活動に資するもの、私を傷つけることはないもの等々、様々な存在者について「私」はその可能性を把握する。こうして世界の存在者たちは「私」の「自由裁量 [disposition]」⁴³に服するが、そこで「私」は、自らの存在を中心とした有意味性の秩序(=エコノミー)に存在者たちを「配置・配剤 [dispositio / dispensatio]」する「主人」となるのである⁴⁴。

このように、レヴィナスの「エコノミー的な在り方」は、〈位置づけの全体性〉を巡るハイデガーの「現存在」論から着想を得ている。そのため、レヴィナスが「労働」と呼んだ、流動的な「エレメント」を安定的な「実体」に変換する働きは⁴⁵、「私」を中心とした意味のネットワークに対象を位置づけ、その対象と「私」との時間的・空間的な距離を適切に測ることに眼目を置く⁴⁶。それは、ハイデガーならば「目配り [Umsicht]」と呼ぶだろう、世界の実状を正しく捉えつつ「私」の行為の相関者としての意味を世界の内に見出す働きなのである⁴⁷。以上が、「エコノミー的な在り方」として実現する「分離」の第二層である。

⁴² 「私がそこに浸っているエレメント的なものから、ものたちを引き剥がす労働が見出すのは、持続する実体なのだが、その持続的な存在が有している独立 [しているという在り方] を、労働はただちに宙吊りにしてしまう。それらを、動産 [biens-meubles] すなわち運搬可能なものとして、あるいは蓄えられたもの、登録されたものとしてそれらを家に位置づけることによって、その独立を宙吊りにするのである。」(TI,168)

⁴³ 「エレメント的なものは私の自由裁量 [disposition] に委ねられる。それを手に取ろうと、廃棄しようと、自由である。」(TI,167f.)

⁴⁴ レヴィナスは、「エコノミー」概念の思想史的な射程を意識したうえで、「家」や「動産」、「自由裁量」等々の語彙を用いている。この点については、雑誌『Nûs』[2015]の第一特集「〈エコノミー概念の思想史 アリストテレスからピケティへ〉」から多くを学んだ。

⁴⁵ 「所有によって肯定されるのは、時間に対する権能である、誰のものでもないもの——つまり未来に対する権能である。所有は労働の産物を定立する [=位置づける] が、そこでその産物は、時間の内で永続的に持続するもの、すなわち実体として定立されるのである。」(TI,172)

⁴⁶ このように、世界といわば「密着」した「享受」に対して、「住まい」における自我は、世界と何らかの意味で距離をとっている。このことは、「私」の周りに世界の存在者を配置するという意味で、「寄せ集めること [recueillement]」と呼ばれる (TI,161 など)。

⁴⁷ それゆえ、「労働」は第一義的には、現実的に物質の状態を改変したり、何か新しい存在

ところで、この第二の層は、先に見た「享受」の層を前提とする。「そこ」にある世界と向き合う「私」の「ここ」を同定することができるのは、身体的な「感受性」だけだからである⁴⁸。ここに居るこの私という一人称的な観点から世界の意味を捉える「主人」としての自己理解、すなわち合理的な行為者としての自己理解が、この「分離」を支えている⁴⁹。

【2-3: 倫理】

本稿はこれまで、「私が私であること」を巡る『全体性と無限』の議論を紹介してきたが、この問いはがんらい「他者との関係にありつつ、私が私であ(り続け)ること」への問いの一部である。本稿の最後に、他者と自我との関係を巡る議論を読み解き、「他者からの分離」がいかなる意味で「私固有の在り方」を際立たせるものであるかを確認したい。

初めに、「他者との関係」の射程を確定しておく。レヴィナスが語る他者との関係は、それが「倫理」や「道徳」といった語彙によって特徴づけられていることもあって、「私」が他者のために倫理的な行為を実践すること、として読まれることが多かった。しかし、目の前の他者に対する「私」の行為が「よい」ものとなるのはどのような場合か、あるいは倫理的実践とは何か、といった広義の倫理的な問いに、レヴィナスは全くと言っていいほど関心を払っていない。それどころか、その書は冒頭から一貫して、他者との関係を「言語活動 [langage]」や「ことば [parole]」、「論議 [discours]」と規定しており、念頭に置かれているのは専ら、「私」と他者が言葉を交わす場面である。他者は何よりも、世界について語り、「私」に語りかける存在なのである。こうした事情に鑑み、本稿は、『全体性と無限』の語る「他者との関係」を、具体的な他人と言葉を交わす関係として解釈し、倫理的な実践をする、といった文脈ではそれを読まない⁵⁰。

さて、レヴィナスの他者関係を理解するうえで欠かすことのできない規定は、それが自

者を創造・製作したりする働きではない。

⁴⁸ 世界についての詳細な情報を含む地図を持っていたとしても、そこに「私」の現在地(=「ここ」)を書き込むことができるためには、いま・ここで何が感じ取られるか、という感覚器官の働きが不可欠である。レヴィナスは、「享受」による「分離」を一貫して「住まい」による「分離」の前提条件として論じている。他方でこの「前提関係」は、2-1でも述べた通り、「エコノミー」を何らかの意味で失った主体であっても、「享受」が可能であれば「分離=私が私であること」は守られる、という発想と軌を一にしている。

⁴⁹ なお、本稿はこれを、ハイデガーとの親近性からのみ論じたが、レヴィナス自身は、「女性的なもの」によって「家に迎え入れられる」という契機を「エコノミー的な在り方」にとって本質的なものと見做しており、その点でハイデガーを離れるそぶりを見せている(TI,161)。けれども、親密な他者がいなければ世界の「親密さ」が成立せず、「勝手に分かる」行為空間が開かれることもない、という彼の議論は、独断的な印象に加えて、関連する記述の量も極めて少ないため、魅力的に再構成するのは難しい。そのため今回は、ハイデガーとの類似性を取り上げるにとどめた。

⁵⁰ 本稿の方針と似たものに、ベルナル [2007] がある。彼は、「他者に相対して真なることを語る」という文脈から、レヴィナスの「倫理」の大部分を理解しようとしている。

私の「エコノミー的な在り方」を前提していること⁵¹、あるいはそうした在り方の一つの変種であることである (TI,187) ⁵²。

では、「私」が「エコノミー的に」他者と関係するとは、どのような事態なのか。

他者との関係は、世界の外部では生起しない。その関係は、[私によって] 所有された世界を問い質すのである。(TI,189)

他者は、「私」を問い質す。「所有された」世界が問い質されるとは、世界の存在者や、それにまつわる出来事に関して、「私」が抱いているのとは別様の理解 (=「教え」(TI,99)) が他者から齎されることである。

これはしかし、「私」と他者の中に意見の相違があるというだけのことではない。エコノミー的な「私」が、世界内での合理的な行為主体であったように、「私」が特定の仕方で抱く世界についての理解が問い質されるとは、「私」が為したこと、為していることについてその行為の正当性に疑義が投げかけられることだからである。「そこは私の土地だ」と告げる他者は、そこで「私」が現に為してきたことについて、「お前にその権利はない」と宣告しているのである。

そのように「私」に疑義を投げかける他者の言葉を受け入れること、すなわち「語りにおいて、私は他者からの問いかけに晒され、応答することを迫られ、現在の鋭い切っ先によって、応答可能なもの [責任あるもの] として生み出される」(TI,194)。行為に突きつけられる「なぜ」の問いによって、「私」が応答を迫られる、それがレヴィナスの語る他者関係なのである。

けれども、そうした「応答」としてレヴィナスが論じるのは、大方の読者の予想に反して、「自己弁護」である。

論議 [discours] [という関係] は、自我と〈他人〉との隔たりを維持し、(…) 根底的な分離を維持するものであるから、自我の実存のエゴイズムを放棄しはしない。(…) そこにおいて自我が自らを露わにし、同時に超越するものに敬意を払う、そういった弁明 [apologie] が、論議の本質には存する。(TI,29)

「なぜそうするのか」と問い質す他者を前に「私」は自己弁護する⁵³。他者を前に「私」が

⁵¹ 「住まうこととエコノミーとして具体的に遂行される分離が、[私から] 引き離された、絶対的な外部性との関係を可能にする。」(TI,242)

⁵² 「[他者の] 顔を顔として「見ること」[la « vision » du visage comme visage] は、わが家に滞在するひとつの仕方であり、(…) エコノミー的な生が採るひとつの形態である。」(TI,187)

⁵³ 他に、例えば TI,57、242、268、272 等でも、他者を前にした自我の「弁明」ということが語られている。

なすべきは、自分がどのように世界を理解し、どういった理由に基づいてその行為を実現していたのかを、他者に理解可能な仕方言葉にすること、つまり「エコノミー的な在り方」としての「自らを露わにすること」(TI,29)なのである。

「私」という語を発すること(…)、これが意味するのは、誰も私の代わりにすることができず、誰もそこから私を解き放つことができない責任 [= 応答の可能性] について、私が特権的な位置を占めていることである。(TI,275)

「私」は、自分がなしたことについて、弁明を求められる⁵⁴。レヴィナスの語る他者との関係とは、「なぜ」と問う他者に対して自らを合理化する「理由を巡る争い」であり、「私は…と考えたのだ」という仕方、自らの責任において「私は」と語ることである。レヴィナスは、問い質しをする他者を適当にあしらったり、理由の提供を放棄したりすること、あるいはどちらかが一方的な命令を下すといった関係にではなく、他者が「私」を一人の合理的な行為主体と見做して「なぜ」と問い、それに一人の行為者として「私」が真摯に応えることのうちに、人格と人格とが関係する「倫理」を見たのである⁵⁵。

こうした他者関係にあつて、「私」はある特種な自己理解を得る。それは、かくかくしかじかのことをしてしまった者、そして目の前の他者にいまここで応答しなければならない者としての自己理解である。これは、ハイデガーの「負い目あり」の自覚がそうであったように、「私が私であること」に不可欠なものではないが、特別な仕方「私が私であること」を際立たせるものである。弁護すべき行為をしたのも、弁護を求められているのも、他ならぬ「私」だからである。他者から「分離」しているという「私」の在り方は、レヴィナスなりの「私固有の在り方」なのである。

おわりに

⁵⁴ このとき、問い質しているのは目の前の他者であるのだから、「私」の応答は、「一般にこれが合理的だとされている」とか「私はこれが合理的だと考えた」といったものであってはならない。「私」には、他者がなぜ「私」を問い質しているのか、つまりどういった規範を満たしていることを示せば自己正当化が成功したことになるか、という規範を他者から引き出さなければならないのである。

⁵⁵ そうした事後的な理由づけは、自分の行為に新たな意味を付与することでもある。例えば、利益の追求を図って工場を操業していた者が、周辺住民に騒音被害を訴えられた場合、そこで操業者がなす「弁明」は、「利益をあげたいから」という、依然に行っていた理由づけと同一では済まされない。自分の行為が騒音被害を生み出すという新たな「知識 (= 教え)」が他者から齎されている以上、「騒音を規制する法律はないから」とか、「地元にも利益があるのだから」といった、その「操業」を導いた当初の理由づけとは異なる合理化が必要なのである。これは同時に、操業という行為や、工業その他の世界に対する意味づけを変化させること、ひいては、自分が何をやるものであるのかという自己理解を更新させるものである。後述するように、レヴィナスは、過去の自らについての自己理解の変化・刷新を、「私が私であること」の個別性を際立たせるものとして描き出している。

最後に、『全体性と無限』において示されたこの「私固有の在り方」と、ハイデガーの立論との距離を画定しておく。

レヴィナスが「私固有の在り方」として着目したのは、「なぜ」と問う他者に応答を余儀なくされる経験である。ここでは、他者に言葉を返す(＝弁明する)という行為の可能性が、いわば否応なく与えられている。本稿は詳しく論じなかったが、この点においては、レヴィナスの立論はハイデガーの「良心」論に近い。そこで問題になっているのも、自分が生み出したり、あるいはそれ自身選び取ったりしたのではない、ある特定の行為の可能性へと不意打ち的に「呼び進められること」だからである。

他方、そうした目前の可能性を選択し、行為を選び取ることに付随する「合理化不可能性」に注目したハイデガーに対し、レヴィナスは、自分が為しとげた過去の行為について(なお)理由を与えることに注目した。積み重ねてきた行為の結果を多少なりとも反映した身の回りの諸状況へと、そして、これから実現可能であり、かつそうすべきだと思われる特定の行為内容へと「投げられていること」といった、未来の行為(—これからすべきこと)の選択に伴う合理化不可能性よりも、過去の行為についての徹底的な合理化の必要性に、レヴィナスは「私の固有性」を見たのである。

彼が切り出そうとしていたのは、「私が他でもなく私であること」にとって、自分の過去の行為を振り返って合理的な仕方でも再解釈することが重要な契機となること、そしてそうした合理化の必要を迫る経験として、他者からの問い質しが「私」がただ一人の「私」であるためのきっかけを生み出すことである。一人の合理的な行為主体として他者からの問いかけに応えるという経験は、自らの固有の過去を引き受け直すという「私」の個別性が際だたせられる経験なのである。

以上、ハイデガーとレヴィナスの「私固有の在り方」を、未来志向と過去志向の二つの時間性から特徴づけたが⁵⁶、未来の時間性に関わる「私」の個別性をレヴィナスが無視しているわけではない。本稿が扱わなかった『全体性と無限』第四部は、他者によって「赦し」を受け、新しい行為に踏み出す「私」の在りようを「子になること」として論じていると

⁵⁶ なお、池田(前出)は、ハイデガーの「本来的な在り方」を、明示的な選択を欠いて行っていた過去の行為について、その責任を事後的に自らに引き受ける在り方として解釈し、過去志向の時間性に基いてそれを理解している(同書第3章)。しかし、ハイデガーの「選択の選択」をこのように解釈した場合、「本来的な在り方」が行う「決断—選択」が「可能性の企投」として未来の行為の方針を定めるものである以上、そこで現存在には、過去を引き受けたのち、それに加えて、自らが為すべきことを「選択」することが求められることになる。けれども、「選択の選択」によって過去を引き受け、さらに未来の行為を「選択」という多段的な構図を、ハイデガーの立論に見出すことは困難である。「良心の呼び声を聴くこと」を、ハイデガーは「可能性の企投」と同一視しており、そこでは、これからなすべきことを選ぶという、未来志向の時間性が問題になっていると思われるからである。ただし、この問題に決着をつけるためには、本稿が取り扱わなかった「良心」論の前半部分(『存在と時間』§55～§56)を丁寧に読み解く必要がある。

解釈できるからである⁵⁷。ただし、この大まかな見通しを正当化する余裕は残されていない。レヴィナスとハイデガーの近さと遠さを図るという本稿の課題は、すでに果たされている⁵⁸。

参考文献

一次文献

・ハイデガー (Martin Heidegger) の著作について、『存在と時間』からの引用に際しては、マックス・ニーマイヤー版 (*Sein und Zeit*, 19.Aufl., Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1981) を用い、略号 SZ と頁数を併記した。「形而上学とは何か」については全集版 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann) の 9 巻 (*Wegmarken* (1976)) を用い、WM の略号と共に頁数を示した。

・レヴィナス (Emmanuel Levinas) の著作については、以下の略号で引用した。

TI *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* (1961). Martinus Nijhoff, 1971, Le Livre de poche.

EE *De l'existence à l'existant* (1947). Paris : Vrin, 1963.

本文および注で言及した二次文献 (言及順)

・プラウス [1977] : Prauss, G., (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*. Freiburg [Breisgau] ; München : Alber.

・シューベルト [1995] : Schubert, R., (1995), *Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main : Peter Lang.

・クロウエル [2013] : Crowell, S., *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York : Cambridge University Press.

・門脇 [2002] : 門脇俊介 (2002) 『理由の空間の現象学』 創文社。

・ダマリング [2012] : Demmerling, C., (2012), Implizit und Explizit. In *Verstehen nach Heidegger und Brandom*. Barbara Merker (Hg.), Hamburg : F. Meiner, S.102-121.

・ドレイファス [2013] : Dreyfus, H., (2013), The Myth of the Pervasiveness of the Mental.

⁵⁷ 以下の引用が、この解釈方針を支持する。ただし、問題の第四部は言葉遣いも含めて問題的な議論を含んでおり、特別な慎重さをもって解釈する必要がある。

「繁殖性による非連続的な時間は、(…) 完全に赦されたものとしての現実存在において、絶対的な若さと再開とを可能にする。瞬間のこうした再開 (…), 繁殖性による時間のこうした勝利は、一つの赦しであり、時間のはたらきそのものである。」(TI, 315)

⁵⁸ 本稿の執筆に際し、レヴィナス研究者である石井雅巳氏から貴重なコメントを頂きました。記して感謝申し上げます。

- In: Schear, J., (ed.) *Mind, Reason and Being- in- the- World*. London and Ney York : Routledge, pp.15-40.
- シアール [2013] : Schear, J., K., (2013), Are We Essentially Rational Animal?. In: Schear, J., (ed.), *Mind, Reason and Being- in- the- World*. London and Ney York : Routledge, pp.285-302.
 - ホルツアプフェル [1986] : Holzapfel, C., (1986), *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*. Frankhurl am Main: Peter Lang.
 - 池田 [2011] : 池田喬 (2011) 『ハイデガー 存在と行為』 創文社。
 - タミニョー [2002] : Taminiaux, J., (2002), *Sillages phénoménologiques : auditeurs et lecteurs de Heidegger*. Bruxelles : Ousia.
 - 藤岡 [2014] : 藤岡俊博 (2014) 『レヴィナスと場所の倫理』 東京大学出版局。
 - アラン [2006] : Alain, T., (2006), *Emmanuel Lévinas : philosophie de l'autre ou philosophie du moi*. Paris : L'Harmattan.
 - 小手川 [2015] : 小手川正二郎 (2015) 『甦るレヴィナス』 水声社。
 - モアティ [2012] : Moati, P., (2012), *Événements nocturnes : essai sur Totalité et infini*. Paris : Hermann.
 - エヴァンズ [1982] : Evans, G., (edited by McDowell J.), (1982), *The varieties of reference*. Oxford [Oxfordshire] : Clarendon Press. - New York : Oxford University Press.
 - 『Núξ』 [2015] : 『Núξ』 創刊号 (2015) 堀之内出版
 - ベルナール [2007] : Bernard, G., (2007), « « La vérité suppose la justice » L'exercice éthique de la philosophie selon Levinas », in: Ciocn, C., (ed.), *Studia Phaenomenologica (Special Issue / 2007: Emmanuel Levinas)*. ZETA books.