

博士論文

エマニュエル・レヴィナスと言語の問題

同志社大学大学院文学研究科哲学専攻

42113101

樋口 雄哉

目次

はじめに.....	3
第一章 「存在論」と言語.....	5
第一節 レヴィナスにおける「存在論」の問題	5
第二節 「存在論」から他人との関係へ	10
第三節 「顔」	13
第二章 <同>と<他>の関係の成就としての言語.....	17
第一節 <同>と<他>	17
第二節 <同>としての自我と他なるもの	21
A) 感性的体験と対象化的経験	21
B) 享楽、労働、表象	24
第三節 他人の「顔」と言語	34
第四節 言語と「倫理」	41
第三章 同一化の言語と「近しさ」の言語.....	47
第一節 論文「言語と近しさ」	47
第二節 同一化の言語	48
第三節 「近しさ」の言語	54
第四章 「言われたこと」と「言うこと」	59
第一節 「存在すること」の二重性と<同>と<他>の「共謀」	59
第二節 存在と存在者の「両意性」と「言われたこと」	65
第三節 「言われたこと」なき「言うこと」と主体性	71
おわりに.....	78
註.....	80
参考文献.....	90

はじめに

処女作『フッサール現象学の直観理論』（1930）とともに、現象学、とりわけフッサールとハイデガーの研究者として出発したレヴィナスは、1930年代半ば頃から、彼独自の哲学を構想し始める。1935年に発表された「逃走について」¹は、彼の哲学が歩むべき方向が具体的に提示された論文で、そこでは、自我が自己の存在、自己の実存から逃れる可能性が問われている。この問題はその後の10年のあいだに深められ、第二次世界大戦後の1947年に出版された第二の著書『実存から実存者へ』²で論じ直されることになる。この47年の著作は、「ある (il y a)」や「実詞化 (hypostase)」と呼ばれる出来事の分析を通して、主体が身体において「ここ」へと位置付けられているという事実そのものの経験が、存在を介した存在者との関係とは全く異なることを明らかにし、存在を知解可能性とする経験の領域とは全く別の領域を開く。他方で彼は、この「実詞化」が現在の瞬間そのものであると規定し、自己の存在の他の問題と、時間の移行の問題を一致させる。そうしながら、『実存から実存者へ』のレヴィナスは、時間の移行と、自我と他性の関係の成立が具体的に生起する状況として、他人との関係が分析されるべきであることを指摘する。

そこでこの著作以降、レヴィナスの哲学は、自我と自己自身の存在への関係に回収されない絶対的な他性の問題を遠景に置きつつ、自我と他人との関係の解明に注力することになる。この対他人関係は、『実存から実存者へ』と同じ年に行われた講演「時間と他」では、女性とのエロスの関係と息子との父子関係として扱われていた。だが彼は、1950年からはっきりと、件の対他関係が成立する具体的状況として、他人との「倫理的」関係を提示するようになる。そして、この「倫理的」関係の議論において重要な位置を占めるのが、レヴィナスの言語に関する分析である。「倫理」の主題と言語の主題は、50年代以降、最晩年に至るまで、レヴィナスの哲学の主要なテーマであり続けることになる。

レヴィナスの言語についての議論の一般的な特徴は、発話者の言葉が常に他人へと向けられているという事実への注視にある。彼は、存在を介した存在者との関係を媒介的な関係とみなした上で、自我が言葉を宛てるという事実においては、この存在者の関係に収まらない、他なるものとの無媒介的な関係が成立していると考ええる。そして彼はそこから、存在を知解可能性とする意味の領域とは別の領域を析出しようとするのである。こうした言語についての考察の重要性は、これまでもしばしば指摘されてきた³。しかしながら、言語についての議論がレヴィナス哲学全体のなかで担っている役割と意義を、彼の哲学の変遷とともに通時

的に理解するという試みは、十分になされてきたとはいえない。本論の目的は、言語についての議論が、時期に応じて肉付けされ、また改変されていく過程を辿ることを通して、レヴィナスの言語の議論の射程を明らかにし、彼の「倫理」の思想の解明に寄与することにある。

本論は、言語の議論が具体的に展開され始めた 1950 年代から、レヴィナスの哲学が一応の完成を見た 1970 年代までの彼の著作のなかから、四つのテキストを選び、それらを中心に論述を進めていく。この四つのテキストとは、すなわち、1951 年に『形而上学と道德雑誌』で発表された「存在論は根源的か」⁴、1961 年の『全体性と無限 外在性についての試論』⁵、1967 年の論文「言語と近しさ」⁶、および、1974 年の著作『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方で』⁷である。

第一章 「存在論」と言語

第一節 レヴィナスにおける「存在論」の問題

論文「存在論は根源的か」は、1951年に『形而上学と道德雑誌』で発表された。この論文は、レヴィナスの以降の著作で重要な役割を果たすことになる「顔〔面差し〕(visage)」の概念を提示した論文であると同時に、彼の言語についての議論の原型というべきものが示されている論文でもある⁸。本章ではこの論文に依拠しつつ、レヴィナスの言語についての議論の大枠を捉えることを目指したい。

先に、この論文の中心的な問題を明確にしておきたい。そのためには、何よりもまず、論文タイトル中の「存在論」の含意を明らかにしておくことが望ましいだろう。では、レヴィナスのいう「存在論」とは何か。第一にそれは、ハイデガーが『存在と時間』や他の著作で展開している、存在の意味を追求する学的営みとしての存在論である。しかし、レヴィナスが「存在論」という語で考えているのは、それだけではない。

『存在と時間』のハイデガーは、存在の意味を問うに当たって、現存在が常に存在とは何かを暗黙裡に理解していることに注目する。この存在の理解は、存在者についての理解が前提している、根源的な理解である。そして彼は、存在一般の意味の全面的な解明の予備的作業として、暗黙裡に存在を理解しつつ存在するという現存在に固有の存在の仕方、すなわち現存在の実存の分析という方法を採用するのである。つまり、学としての存在論の試みとは、1948年のレヴィナスの論文「時間的なものにおける存在論」の表現を借りれば、「暗黙裡で、ハイデガーがそう呼ぶように、先-存在論的な、われわれが存在についてもっている理解を明示化すること」⁹に他ならない。そしてレヴィナスは、こうした議論を踏まえてであろうが、この「先-存在論的な」存在論としての存在理解も「存在論」と呼んでいる。そのことが読み取れる箇所を、「存在論は根源的か」以前の論文からいくつか引用しておこう。たとえば彼は、今引用した論文「時間的なものにおける存在論」で、実存と存在の理解について次のように書いている。「まさに実存することによって、われわれは存在を理解している。存在論とは、われわれの実存そのものである」¹⁰。また、1949年に発表された論考「記述から実存へ」にも、次のような記述が見られる。「ハイデガーが最終的に実存を記述するのは、理解の語—理解の挫折と成功—によってである。実存者の、存在との関係は、実存者にとつ

て、存在論—存在の理解である」¹¹。したがって、われわれは、「存在論は根源的か」という題から、レヴィナスの二重の意図を読み取ることができる。すなわち、第一に、彼はハイデガーの基礎的存在論の根源性（あるいは基礎性）を検討しようとしている。第二に、より深い意図として、彼は人間のあり方における、存在の理解の根源性を問い直そうとしている。

この第二の点は、この 1951 年の論文の中身に目を向ければよりはっきりとしてくる。彼は論文の導入部にあたる第一節で、ハイデガーに倣って、存在一般の意味を問う基礎的存在論の諸学科に対する優位を確認している。ハイデガーによれば、領域存在論の研究のためには、それらの研究対象になる存在者の存在が一般にどのような意味をもつか、すなわち存在一般の意味が明らかにされていなければならない。この存在一般の意味を問う存在論は、基礎的存在論と呼ばれる。他方で、先ほども触れたように、存在一般の意味を明らかにするための方法として、ハイデガーは、この問いを発する者（人間）の暗黙裡の「存在の理解」の分析という道を選ぶ。したがって、基礎的存在論の具体的な内容は、現存在の実存の分析論だということになる。レヴィナスはハイデガーのこうした考えをひとまず受け入れて、次のように述べている。「認識についての諸々の学科における存在論の優位は、最も明晰な明証の一つに依拠していないだろうか。諸々の存在を互いに結びつけたり対立させたりする諸関係についてのあらゆる認識は、すでに、こうした存在とこうした関係が存在している（*exister*）という事実の理解を含んでいないだろうか」¹²。そこで、「この事実の意味を分節化すること—忘却という形であれ、各人によって暗黙裡に解決されている—存在論の問題を再び取り上げること」¹³、すなわち、暗黙裡の存在論とも言うべき現存在の存在理解を概念的に明示化する営みとしての学的存在論は、存在者の特殊な存在様態を研究する諸学問に対し、優位にある。この論文のレヴィナスは、諸存在の関係についてのあらゆる認識が存在の理解を前提しているという事実が、「根源的明証（*évidence fondamentale*）」¹⁴であるとし、この事実を問いに伏すことは無謀な試みだと認める。だが彼は、そのことを認めつつも、あえてこの「根源的明証」を問いに付そうとするのである。

したがってこの論文の最大の問題は、自我の、諸々の存在（者）との関係に対する、存在理解の根源性である。しかし、なぜこの根源性が問われなければならないのだろうか。

その答えを探すために、1951 年の論文の第三節「現代の存在論の両義性」へと目を向けてみよう。ハイデガーと彼の存在の理解の概念によって、「理解（*compréhension*）」が、もはや人間の観想的な態度ではなく、その事実性と偶然性における人間の実存そのものへと拡大されたことを確認した第二節に続くこの節は、『存在と時間』の「実存の哲学」としての側

面に注目する。

とはいえ、もちろんレヴィナスは、ハイデガーを実存主義哲学者とみなすのではない。ハイデガーにとって現存在の実存が重要だったのは、あくまでも、存在の理解によって貫かれている実存の分析が、存在の意味の解明にとって有益だったからである。さらに 1947 年の『『ヒューマニズム』についての書簡』のハイデガーは、『存在と時間』の実存論的分析の実存主義的な様相を消去するかのように、存在の人間に対する開けを、人間が存在の開けのうちに脱自的に立つことという意味での「脱-存 (Ek-sistenz)」として捉え直し、「実存」に新たな解釈を加えている¹⁵。いずれにせよ、存在論が現存在の実存を取り扱うとしても、この哲学はあくまでも人間そのものに主眼を置くいわゆる実存主義哲学とは決定的に異なり、存在一般の理解の出来事としての実存にしか関心を持たない。レヴィナスもこうした事情を見誤ってはいない。例えばレヴィナスは、1949 年の論考「記述から実存へ」で、ハイデガーの哲学を、哲学的な人間学や実存哲学と混同することの誤りを指摘しつつ、「ハイデガーの哲学が人間を扱うのは人間のためではない。この哲学がはじめに関心をもっているのは存在である」¹⁶と書いている。

しかしながら、他方で、どんな方法的理由があるにせよ、『存在と時間』が現存在の実存の分析論を中心に展開されているのも事実である。レヴィナスのこの 1949 年の論考は、この点を捉え、「だが、『存在と時間』は同様にひとつの人間学である」¹⁷と指摘している。では、ハイデガー哲学のこの「哲学的人間学」的な側面、実存哲学的な側面には、人間の哲学的な捉え方に対して、どのような寄与があるのだろうか。1951 年の「存在論は根源的か」は、1949 年の論文からさらに進んで、『存在と時間』のこの方面での意義について言及している。レヴィナスは、「存在の理解と、具体的実存の豊穡さとの同一視は、すぐに、存在論を実存に紛らわせてぼかしてしまう危険を冒す。ハイデガーとしては拒絶しているこの実存の哲学は、彼の存在論についての考え方の代償—しかも不可避な代償—でしかない」¹⁸と述べながら、『存在と時間』が実存主義者たちや文学者たちを魅了する所以を焙りだそうとする。それは、レヴィナスによれば、『存在と時間』が「理解」の概念を拡大、改変することによって、主知主義的な枠組みを超えた仕方で人間と現実との関係を捉えることを可能にしたからである。彼は次のように述べている。「思惟することとは、観想することではなく、思惟するところのもののなかにはまり込むこと (s'engager)、含み入れられていること (être englobé)、巻き込まれていること (être embarqué) —世界内存在というドラマチックな出来事である」¹⁹。つまり、『存在と時間』が提示した人間像によれば、人間は世界におけ

る事物を知性の知的作用によって認識するのに先立って、例えば道具の場合であれば道具の使用においてこの道具の存在を理解しているように、実存のレベルで諸々の存在者との関係を結んでいる。しかも『存在と時間』は、人間を世界の中に投げ出された者として提示することによって、一見すると、人間に、存在者との関係を自ら主導的に開始するような、絶対的な地位を認めていないようでもある。したがってハイデガーの哲学とともに、現実と交流する人間をもっぱら意識や知性として説明する立場を超えて、新しい人間観を構想することができる。レヴィナスは少しあとで次のようにも書いている。

「われわれはしたがって、自らの諸々の意図を超えて責任を持っている。行為を統御する眼差しは、不注意による行動を避けることができない。われわれは指を歯車に挟まれており、事物は一転してわれわれに逆らうようになる。これは、意識と、意識による現実の支配が、われわれの現実との関係を汲み尽くさないということ、われわれは、われわれの存在の厚み全体によって現実居合わせているということである (*nous y somme présents par tout l'épaisseur de notre être*)。現実についての意識は、われわれの世界における居住 (*habitation*) と一致しないということ—まさにこれが、ハイデガーの哲学のなかで、文学界に強い印象を与えたものである」²⁰。

ハイデガーが、「理解」の概念を人間と現実との知的関係に限定せず、知的関係が前提しているさらに根源的な存在の理解としてこの概念を拡大し、しかも人間の実存そのものをこの存在の理解と一致させたことによって、現実への知的で意識的な関わりの前に成立している、「はまり込むこと」という仕方での現実との関わり方に光を当てる可能性が開かれた。まさにこの「ドラマチックな」現実との関係の事実の発見と、それに伴う人間の新しい捉え方こそ、ハイデガー哲学が実存の哲学や文学を魅了する所以だと、レヴィナスは考えている。そしておそらく、レヴィナス自身も、『存在と時間』のこの側面、実存の哲学としての側面を、ある程度は肯定的に評価しているのだろう。

しかしながら、文学者や実存主義者たち、そしてレヴィナスがハイデガーに寄せる期待は、ハイデガー哲学の別の側面によって裏切られてしまう。レヴィナスの解説を見てみよう。

「だが、すぐさま、実存の哲学は、存在論を前にして消えてしまう。巻き込まれているというこの事実、思惟に還元されない諸々の結びつきによって自らの対象であったはずのも

のと結びつけられながら、私がはまり込んでいるこの出来事、すなわち、この実存は、理解として解釈されてしまう」²¹。

また少し後の箇所ではレヴィナスは次のようにも述べている。

「われわれの具体的な実存は、存在一般の『開かれたもの』のなかに入ることとの関連で解釈される。われわれは、現実との、知性の回路のなかで実存している—知性とは、実存が分節化するところの出来事そのものである。…（中略）…。このように、実存と、実存のそこ性 (*ecceité*) (Da) と呼ばれるところのものについての分析は、真理の本質についての、存在の知解可能性の条件についての記述でしかないということがわかる」²²。

ハイデガーは「理解」の概念を拡大し、現実の生、人間が存在するという出来事に対する、観想的な態度の優位を強調する代わりに、人間の存在に固有の意味を明らかにした。だが他方でハイデガーは、この実存を「理解」として、すなわち、知的作用として解釈してしまう。学的な存在論が「先-存在論的」な存在理解の明示化として遂行される可能性は、まさにここに存している。これに対しレヴィナスは、人間が存在するという出来事は、この「理解」とは全く別の構造を持つのではないかと問うのである。言い換えれば、人間にとって、存在することと「存在論」とは一致しないのではないかと問うのである。そこでレヴィナスは、「存在論」の根源性を疑いつつ、「存在論」とは別の存在の仕方を探求していく。

1949 年の講演「力能と起源」は、こうした課題を、存在概念の拡大という仕方で果たそうとしていた。「問題であるのは、存在の出来事 (*l'événement de l'être*) と存在論とを分けること、存在の出来事と真理とを分けることである—真理に、存在の一般的体制 (*l'économie générale de l'être*) における一つの位置を割り当てることによって」²³。こう述べながら、この 1949 年のレヴィナスは、存在論としての存在がその一部分を成すような、より包括的な存在の仕方を問うていた。1951 年は、同じ問題意識を保持しつつ、存在の理解とは別の、自我と存在との関係の仕方を明らかにし、自我の存在論的ではない別の存在の仕方を明らかにしようとする。この別の仕方は、後年、もはや「存在」とは呼ばれなくなり、「存在するとは別の仕方 (*autrement qu'être*)」と名指されることになるものである。

第二節 「存在論」から他人との関係へ

しかし、そのような別の仕方での存在を、われわれの実存のどのような局面に探すべきだろうか。この論文のレヴィナスは、存在の理解に帰着しない存在者との関係の仕方を解明することを通して、この別の仕方の存在を提示しようとする。そしてそのとき重要になるのが、言語の問題である。

『存在と時間』によれば、現存在による諸存在者についての理解は、すでにこうした存在者の存在の理解に依っている。諸存在者はそれぞれ「～のために」という仕方で、別の何かを指示しており、自らはこの目的への関係においてひとつの手段として現れる。ある存在者の存在の理解とは、当の存在者に関する、この手段と目的の関係の理解に他ならない。他方、諸々の手段-目的関係の連鎖は、究極的な目的としての現存在へと収斂するのであるが、この手段-目的関係の連鎖の全体が、ハイデガーの言う世界である。現存在は、この手段-目的関係の全体から、それぞれの存在者を理解しており、また存在者はこの全体からそれぞれ意義 (*Bedeutung*, *signification*) を得る。『存在と時間』以降のハイデガーは、存在者の理解に対する存在の理解の先行性を、「存在の開け」によって説明するようになる。すなわち現存在による存在者の理解は、存在がそこにおいて諸々の存在者が現前する開かれた場として与えられており、この開けのなかに現存在が立つこととして説明されるようになる。レヴィナスは、ハイデガーにおいて、事物の知解可能性が、その事物が存在しているという事実そのものにあるということ、そして事物についての理解が最終的にはこの「存在の開け」に基づいていることを指摘し、次のように解説している。

「このように、ハイデガーは、主体と対象との関係が、対象とそれ自体は対象ではない光との関係に従属している視覚の諸構成を、もっとも形式的な構造において、記述するのである。存在者の知解は、したがって、存在者の彼方へと—まさに開かれたもののなかへと—行くこと、そしてこの存在者を存在という地平に見出すことに存している」²⁴。

つまり、レヴィナスによる説明によれば、ハイデガーにおいては、自我と存在者とのあらゆる関係、そしてこの関係における存在者についてのあらゆる理解は、存在への自我の关系到に依拠している。レヴィナスは、存在者の知解可能性であるこの自我の存在への関係を、あるいはより正確に言えば、存在理解、存在の開け、または存在論的真理を、「光」と呼び、存

在者の理解を、この「光」によって照らされた存在者を「見ること」と規定する。このような自我と存在者の関係は、自我と存在者のあいだにある「光」を条件にしている。

しかしレヴィナスは、ある種類の存在者との関係は、このような媒介的な関係に汲み尽くされることがないと考える。そのような存在者とは、他人である。ところで、他人と他の存在者との違いについては、既に『存在と時間』が、他人は、用具的存在者のように「～のために」の手段-目的の関係において理解されないことを強調している。ハイデガーによれば、他人とは、世界を「共同世界」として私と共有する「共同現存在」である²⁵。したがって、ハイデガーにとっても、他人は、世界のなかにある他の存在者と同じような仕方では存在するのではない。他方で、現存在の存在はいつもすでに、他の現存在との「共同存在」であり、現存在にとっての世界とは、いつもすでに他人と共に関わっている世界である。だから世界内存在としての現存在の存在理解には、他人の世界内存在の理解、他人の存在理解が含まれている²⁶。しかしながら、レヴィナスは、ハイデガーにおいては他人との関係が結局は存在論的關係に、現存在の存在理解に基づく関係に帰着することを指摘し²⁷、彼の説を退ける。レヴィナスにとっては、他人との関係とは、存在の理解という「光」に条件づけられた視覚的關係とは全く別の構造をもつ関係なのである。

レヴィナスによれば、他人としての存在者は、自我が呼びかけるところのもの、自我の対話者であるという点で、他の存在者と異なっている。この存在者が対話者であることは、それに先立って自我が彼を彼の存在から理解していることを前提していない。それどころか、他人についての理解には、対話者としての他人へと関わりが不可欠なものとして結びついていると、彼は言う。「他人は先に理解の対象となって、次に対話者になるのではない。二つの関係は混じり合っている。別の言い方をすれば、他人の理解から、他人への呼びかけ(invocation)を切り離すことができない」²⁸。そして彼は同じことを次のようにも表現している。「ひとりの人格を理解することとは、既に彼に対して語りかけること(parler à)である」²⁹。

ここで注意しなければならないのは、レヴィナスが、「呼びかけ」「語りかけること」と言いながら、もっぱら、なんらかの国語に属する音声記号を発声することによる他人への働きかけを想定しているわけではない点である。つまり、レヴィナスが言っているのは、われわれが他人を理解するときには何らかの言語音を彼に向かって発してしまっているとか、言葉を彼に向かって発声するまでは本当の意味でこの他人を理解したことにならないとかいうことではない。そもそも他人についての理解が、他の存在者の理解と同様、音声記号の発声

に先立って成立しうるのだから、この理解が伴っているとされる「呼びかけ」は、あれこれの具体的な言葉の発声を欠いた「呼びかけ」である。

先の二つの引用箇所「呼びかけ」「語りかけること」は、他人への関わり方を言っているのであるが、この論文のレヴィナスはこの関わり方をさらに「訴えかけること(en appeler)」
「呼ぶこと(appeler)」といった語でも言い換えている。ひとまず、これらすべてを、特別な意味での「言語的な」関わり方と呼ぶとする。では、この他人との言語的な関わり方の本質的な性格とは何か。それを明らかにするために、このような存在者への関わり方がどのような資格で理解とは異なるのか、この点についてのレヴィナスの説明を見ておきたい。レヴィナスによれば、例えば、ハイデガーが用具的存在者の使用をこれらの存在者の理解とみなすことが許されたのは、この使用において、使用の対象の存在者が乗り越えられ、「彼方(au-delà)」としての存在において、この存在者が把捉されるからである³⁰。そして彼によれば、この「乗り越え」の構造が見出されるという点では、事物の所有や消費も同じであり³¹、所有や消費も理解の様態だと言える。しかしながら、レヴィナスは、他人への言語的な関わり方には、この「乗り越え」が見られないと考えている。われわれが誰かに呼びかけるとき、この呼びかけは、呼びかけられる者を乗り越えて、この者の「彼方」へと向かうのではない。呼びかけは、もっぱら、この呼びかけられる者へと向かう。レヴィナスは、このような仕方に関わるところの他人を、「純粋な個人(l'individu pur)」、「そのままの存在者(l'étant comme tel)」³²と呼んでいる。つまり、レヴィナスが理解との対比で言語的な関わり方を提示するとき、彼が照準を定めているのは、存在という媒介への「乗り越え」を欠いた、存在者そのものへと向かう運動である。彼は、存在者そのものへと向かうこの運動が、本来的な意味での「呼びかけ」「語りかけること」だと考えており、言葉の発声を伴う一般的な意味での言語的な働きかけを、この運動の派生態だとみなしている。

そしてこの論文のレヴィナスによれば、他人との関係は、他人についての理解が、必ずこの言語的な関わりを伴うという点で、他の存在者との関係から際立っている。

「この場合も、言ってみれば、私は、他人の存在者としての特殊性の彼方で、他人のうちの存在を理解する。すなわち、私が彼との関係のうちにあるところの人格を、私は存在と呼ぶ(l'appeler être)のであるが、しかし、私はこの人格を存在と呼びながら、この人格に訴えかけている(en appeler)。私はこの人格が存在していることを思惟しているだけでなく、私はこの人格に語りかけている。この人格は、単にこの人格を私に対して現前させ

るだけであったはずの関係のなかで、私の仲間 (*associé*) になっている。私はこの人格に話しかけた、換言すれば、この人格が具現化するところの普遍的な存在を気にかけることなく、この人格がそれであるところの特殊な存在者だけを気にかけていたのである」³³。

つまり、この論文のレヴィナスは、他人との関係が、存在の理解とは別個に成立するとは考えていない。たしかに諸々の存在者のなかの一存在者としての他人との関係において、私は、この存在者の存在を理解することによって、彼を理解する。レヴィナスの別の表現で言い換えれば、他人を目の前にして、私は、この特殊な存在者を「乗り越え」て、存在へと向かい、存在を起点に他人を把握する。だがそれだけではない。この他人の理解は、対話者としてのこの他人に「語りかけること (*parler*)」、「訴えかけること (*en appeler*)」、あるいは語の語源的な意味における他人への「呼びかけ (*invocation*)」を伴っており、このような関わりにおいては、私はこの存在者そのものに向かっている。そして、「乗り越え」を欠いた他人へのこの言語的な関わりは、「乗り越え」による他人の理解に必ず伴うものではあるが、この理解と、この理解を基づけている存在の理解とは別種の関わりである。つまりレヴィナスは、他人との関係のなかに、「存在論的な」関わり方と、言語的な関わり方の二重性を見出しているのである。レヴィナスは、存在を起点とした他人と理解と、「純粋な個人」としての他人との結びつきのこの二重性を、次の様にも言い表している。「(前略) …出会いの対象は、われわれに与えられると同時に、われわれと親しく結びついている (*en société*) … (後略)」³⁴。このように、他人との関係には、「存在論的な」関わりに加えて、言語的な関わりという、異質な対他関係が同時に含まれている。そうだとすれば、この存在者を前にした私の存在には、「存在論」とは別の存在の仕方が含まれていることになる。

以上、この節では、レヴィナスによる言語の分析を辿ることで、「存在論的な」関わり方に対する、「呼びかけ」の言語的な関わり方の特異性が明らかになった。次節では、それぞれの関係における他者の現れ方へと視点を移し、この二種の関係の本性上の差異をより明確化したい。

第三節 「顔」

レヴィナスは、存在を起点とした存在者の理解が、最終的には、この存在者をわたしの力能 (*pouvoir*) の支配下にあるもの、私のものにすることに存しているとする³⁵。そして彼に

よれば、このような理解は、もっぱら道具の使用に代表されるのではない。「存在者が器具や道具—換言すれば、手段—であるという事実だけが問題なのではない。存在者は、目的—消費しうるもの—でもあり、糧であり、享樂において、私に対し提供され、与えられ、私のものとなっている (être à moi)」³⁶。レヴィナスが「所有 (possession)」という名でまとめるこうした存在者の理解は、存在者の独立性の否定であるが、他方、このような関わり方が、所有に供されるべき存在者をそのものとして理解する仕方である点で、この否定は完全な否定ではなく、部分的な否定だとされる。この論文は、暴力を、この部分的な否定によって定義している。だが、他人に対しては、この部分的な否定が通用しない。それは、他人が他人である限り、他人は存在を起点にして理解し尽くせないからである。

「他人との出会いは、彼に対する私の支配と彼の服従の程度にかかわらず、私が他人を所有しないという事実に存している。私は、私の自由の領域のなかにいるように、すでに存在の開けのなかにいるのであるが、他人は、完全には、この存在の開けのなかに入らない。たしかに、存在一般を起点に彼から私にやってくるものはすべて、私の理解と私の所有に提供される。私は彼を、彼の経歴、彼の環境、彼の諸々の習慣から理解する。彼のうちで、理解を逃れるもの、それは彼、存在者である。私は、暴力において、彼を存在一般から把握し、彼を所有しながら、彼を部分的に否定することができない」³⁷。

たしかに私は、他人にまつわる様々な事物から彼について理解することができるが、純粋な個人としての彼そのものは、理解することができない。言い換えると、他人が他人である限り、他人を所有することができないのである。

他人を部分的な否定という仕方で所有することはできない。したがって、他人としての存在者を前にして、この存在者をどうしても所有しようとする企ては、この存在者を他人ではない存在者にすること、他人に他人をやめさせること、他人を全面的に否定することへと行き着く。レヴィナスによれば、この他人の全面的な否定は、他人の殺害に他ならない³⁸。つまり、他人を所有しようとする企ては、彼の殺害へと行き着くことになる。この意味で、「他人とは、私が殺害しようと望みうる、ただ一つの存在である」³⁹。だが、確かに他人を殺害することによって、目の前の存在者を所有することはできるが、しかしその存在者は他人としての他人ではない。レヴィナスの解説を見てみよう。

「殺害するという私の力能が現実化されるまさにその瞬間、他人は私から逃れる。確かに私は、殺害することによって、目的に達することができるし、動物を狩ったり木を切り倒したりするように殺すことができる—だが、それは、私が他人を存在一般の開けのなかで、私がいる世界の要素として、把握したからであり、私が他人を地平において発見したからである。私は他人を、正面から見なかったし、私は他人の顔に出会わなかった」⁴⁰。

つまり、殺害は、他人そのものの所有ではなく、事物としての他人の所有でしかない。殺害は、他人としての他人への関わりではない。だから、他人を殺害することは、こうした限定された意味ではあるが、不可能なのである。

ところで、今引用した一節は、他人を他の存在者と同じように理解すること、すなわち、存在という第三項へと「乗り越え」つつ理解すること、存在者を存在の「地平」に見出すことを、他人を「正面から (en face)」見ないこと、他人の「顔 (visage)」と出会わないことであると言い換えている。裏を返せば、レヴィナスにとって、「乗り越え」の構造を欠いた存在者との関係、もっぱら当の存在者へ向かう関係は、「正面から」この存在者の「顔」へと関わることなのである。「顔」の概念は、この1951年の論文以降、レヴィナスの著作に頻繁に現れる概念となるが、この概念は、存在という第三項を起点にした、いわば側面からの関係における存在者の現れ方と対置された、他人としての他人の現れ方を指している。

先ほどから見てきたように、自我は、他の諸々の存在者と同じように、他人を存在の「光」において、側面から見ることで理解することができる。しかし、他方で自我は、「正面から」他人を「見る」、すなわち、「光」における視覚的關係とは別の仕方で他人へと関わってもいい。前者において、他人はそれ自体ではなんら意義を持たず、自我と存在との関係に関してのみ意義を持つことができる。これに対し、後者の「正面から」の関わりにおいては、他人は「顔」を持つものとして現れる。このとき、他人は存在に依拠するのは別の仕方で、意義を持つはずである。レヴィナスが「顔は別の仕方で意味する」⁴¹と述べ、また「理解に対して、地平を規定に把握される意義に対して、われわれは顔の意味作用 (signifiante) を対置する」⁴²と宣言するのは、そのためである。

このように、1951年の論文「存在論は根源的か」は、ハイデガーが人間の存在を「理解」として解したのに抗して、理解の構造とは別の構造を、人間の存在において明らかにしようとする。そしてレヴィナスは、そのような存在を、他人との関係のなかに同定しようとする。そこで彼が持ち出すのが、言語である。彼は、私が対話者に語りかけるという事実が、存在

理解に条件づけられた存在者の関係としては説明できないことを明らかにし、理解とは別の、他なるものとの関係があることを示すのである。他人へと語りかけるという言語の事実は、この論文以降、レヴィナスの哲学の要の議論において、繰り返し喚起されるようになる。次章では、この 51 年の言語の議論が、1961 年の『全体性と無限』でどのように発展するのかを見ていこう。

第二章 <同>と<他>の関係の成就としての言語

『全体性と無限』は、知られているように、レヴィナスが国家博士号取得論文として提出したもので、1961年に一冊の書物として出版された。この著作は、1930年の『フッサール現象学の直観理論』、1947年の『実存から実存者へ』に続く、三つ目⁴³の著書で、内容は、47年の著書出版以降10数年のあいだに発表された論文や講演を元にしており、多様なテーマを含んでいる。

この著作は、四つの部と、序文および結論からなっている。第一部では、主に第二部と第三部で詳細に展開される議論の概略が提示されるとともに、著作の基本的な概念が紹介される。第二部は「<同> (le Même)」と呼ばれる自我の自己同一化の運動について詳論され、第三部では<同>と絶対的に他なるもの（「<他> (l'Autre)」）との関係の具体的な成立形態である自我と他人との関係の諸相が問題となる。第四部では、「現在」として性格づけられた自我にとっての時間的移行が主題となる。本章でわれわれは、主に一部から三部を取り上げて、言語の問題を要にしてこの著作のレヴィナスの議論を見てみたい。

第一節 <同>と<他>

先に、第一部から、この著作の重要な論点の一つである、<同>と<他>の関係について見ておきたい。

第一部冒頭で、レヴィナスは、形而上学が、われわれが住む世界、われわれの慣れ親しんだ世界から離れて他の場所へ向かう「逃避 (alibi)」の欲望のなかで生まれ、また常にこの欲望のなかにあることを指摘する⁴⁴。そして彼はすぐさま、この欲望と、この欲望が向かうその他なるものへと視線を移す。この欲望、この運動は何に向かっていているのだろうか。レヴィナスは、この運動が目指すところのものを「他なるもの」と呼びつつ、これは「卓越した意味で」そう呼ばれるのだと言う⁴⁵。なぜそうなのか、彼の説明を見てみよう。

「いかなる旅も、気候や景観のいかなる変化も、それ〔この運動の終着点〕を目指す欲望 (désir) を満足させることができない。形而上学的な仕方で欲望された<他> (l'Autre) は、私が食べるパン、私が住まう国、私が眺める景色、そして時々あるような、私自身に

対する私自身、この『私』、この『他なるもの』のような、『他なるもの』ではない。こうした現実なら、あたかもこれらが私に不足していただだけであるかのように、私は『むさぼる』ことができるし、私はかなりの程度までこれらに満足することができる。まさにこのことによって、これらの他性は、思惟するものあるいは所有するものとしての私の同一性のなかに同化吸収されてしまう」⁴⁶。

レヴィナスは、このようなパンや景色といった、普通の意味での他者へと主体を向かわせる欲望を、「欲求 (besoin)」と呼んでいる。彼によれば、「欲求」によって、「欲求」の主体はたしかに他なるものへと向かうのだが、しかしこの他なるものは、初めから主体にとって欠けたもの、すなわち主体に足りないものとして「欲求」の側から意味が与えられている。そして、この「欲求」の成就是、主体が自己自身に不足していたものを獲得すること、他なるものによって自己自身の一定程度の不足分を満たすことに他ならない。だから、レヴィナスは、「欲求」の成就是、他なるものから他性を奪い、「欲求」の主体自身に同化吸収することだというのである。したがって、パンや景色といった「欲求」の対象としての他なるものは、他なるものではなくなることを運命付けられた他なるものでしかなく、厳密な意味での「他なるもの」ではない。これに対し、形而上学を突き動かしている欲望が向かうのは、決してこの欲望を満たすことのない「他なるもの」、決して他性を失わない「他なるもの」であると、レヴィナスは言う。「形而上学的な欲望は、全く別の物、絶対的に他なるものを目指している」⁴⁷。彼は、形而上学を駆り立てているこの「全く別の物」「絶対的に他なるもの」へと向かう欲望を、「渴望 (Désir)」と呼んで、「欲求」と区別している。

「渴望」は、「欲求」と同じく他なるものへと向かう運動であるが、それが目指しているのは、決して同化吸収することのできない他なるものであり、その限りで「渴望」は決して満たされることがない。「渴望」の目指す他なるものは、「渴望」の主体に不足しているものではない。したがって、主体は「渴望」を通してこの他なるもの (autre) を、自己自身 (soi-même) に同化吸収することはできない。レヴィナスは主体と他なるものとのこのような関係、「渴望」の主体と「絶対的に他なるもの」の関係を論じるにあたって、「＜同＞ (le Même)」、「＜他＞ (l'Autre)」の二つの術語を用いる。「渴望」は＜他＞を目指してはいるが、＜他＞を＜同＞へと取り込むことはない。その意味で、＜同＞と＜他＞を隔てる距離は決してなくなる。この著作のレヴィナスは、＜同＞と＜他＞の関係を「分離 (séparation)」とも呼んでいるのだが、それは、一つには、両者が常に何らかの距離によって隔てられているというこ

とを意味している。

だが、この「分離」が含意しているのはそれだけではない。レヴィナスにとって、＜同＞と＜他＞は、それぞれが相互の対立関係から規定される単なる対概念なのではない。彼は、「渴望」が超越であると述べた少し後の箇所、次のように書いている。

「形而上学者と＜他＞は、可逆的であるような何らかの相関関係を構成してはいない。二項が左から右、右から左へと差異なく互いに結ばれている関係の可逆性は、互いを互いに結び合せるであろう。それらは、外から見ることのできる、一つの体系において眺められるであろう。要求されている超越は、したがって、体系の統一性（*unité*）のなかに同化吸収されてしまい、この体系の統一性が、＜他＞の根本的な他性を破壊してしまうであろう。不可逆性が意味するのは、＜他＞が＜同＞へと向かうのとは別の仕方で、＜同＞が＜他＞へと向かうということだけではない。このような偶発的事態は、重要ではない。＜同＞と＜他＞のあいだの根本的な分離が意味するのは、まさに、＜同＞と＜他＞の相関関係の外側に位置をとって、この往路のこの帰路に対する一致や不一致を記録することが不可能だということである。そうでなければ、＜同＞と＜他＞は、双方を眺める視線のもとで再統一されてしまい、両者を分離する絶対的な隔たりは埋められてしまうであろう」⁴⁸。

仮に、＜同＞と＜他＞が互いの対立関係から意味を獲得するのであれば、両者を統合する単一な関係が両者よりも根源的なものとして現れる。そのとき＜他＞に認められる他性は、この関係に基づいた相対的な（*relatif*）他性でしかない。レヴィナスが問題にしている＜他＞とは、「絶対的に他なるもの」であった。そうであるためには、この＜他＞は、「絶対的（*absolu*）」という語の語源的な意味の通り、＜同＞と＜他＞を結びつける関係から切り離され、解かれる（*s'ab-soudre*）のでなければならない。したがって、レヴィナスが問題にしている＜同＞と＜他＞は、両者を統合する全体的な関係からそれぞれに割り当てられた役割によって＜同＞＜他＞と呼ばれるのではあってはならない。＜同＞と＜他＞をそれぞれそのようなものとして規定するためには、両者を俯瞰するような仕方で、相互の関係を記述するという方法は適切ではないのである。

レヴィナスが＜同＞と＜他＞の関係を「分離」と呼ぶとき、彼が考えているのは、＜他＞の他性の「絶対」が保存される仕方で、すなわち、両者を相互に結びつける関係から両者が切り離された仕方で、それでも両者が結んでいる関係である。『全体性と無限』の狙いの一

つは、このように著作本論の冒頭で形式的に示されている〈同〉と〈他〉の関係が成立する具体的な状況を提示することであると言える。

しかし、レヴィナスは〈同〉と〈他〉の関係に、明らかに矛盾した条件を求めているだろうか。〈同〉と〈他〉は、両者を統合しようとする関係から切り離されている。しかしそれでも両者は何らかの関係を持っている。そのような関係が成立する状況があるのだろうか。ところがレヴィナスは、このような関係は、可能であるとする。ただしそのためには、〈同〉が、〈他〉にとっての他者という相対的な仕方ではなく、〈他〉との関係から独立して自己自身を同一のものとする一項であるのでなければならない。引用しよう。

「〈他〉の他性、根本的な異他性は、〈他〉が次のような項に対して他なるものである場合にしか可能ではない。すなわち、出発点にとどまること、関係の入り口の役割を務めること、相対的な仕方ではなく、絶対的な仕方で〈同〉であることを自らの本質とする項である。ある項が絶対的な仕方で関係の出発点にとどまることができるのは、自我としてではない。

私であるということ、それは、ひとが諸々の指示の体系から得ることのできるあらゆる個別化を超えて、同一性を内容として持っているということである。自我とは、常に同一のものであり続ける一存在なのではなく、その実存することが自己を同一化すること、彼に訪れるあらゆるものを通して自らの同一性を再発見することに存している存在である。それ〔自我〕は、卓越した同一性であり、同一化の原初的な働きである」⁴⁹。

要するにレヴィナスは、〈同〉と〈他〉の分離が消去されない関係が可能であるためには、まず両者のうちの〈同〉が、他なるものとの関係のなかで与えられた役割によってではなく、そうした関係とは独立して、それ自体で同一的なものとして存在する一項でなければならないと考える。そして、彼は、「私」こそがそうした一項だと主張する。彼によれば、自我の同一性は、あるいは自我が同一のものであるという事実は、何らかの他者と対立関係から自我に与えられる性質なのではなく、自我が自己を同一化する運動に由来している。ただし、この同一化の運動は、「自我は自我である」という単なるトートロジーを立てる運動なのではない⁵⁰。レヴィナスによれば、自我は世界との関係、世界における様々な物との具体的な関係を通して、常に自己の同一性を作り出して行く存在である⁵¹。彼はこのように、関係の一項を、様々な物との交流を通じで自己を同一化しながら存在する自我に固定したあとで、

そのような自我が、同一化の運動が内部に取り込むことのできない外部とどのように関係を持ちうるかを問う、という仕方で、件の〈同〉と〈他〉の関係の具体的状況を提示しようとする。

では、自我という〈同〉がそのようなものであるとして、自我と、自我に対して絶対的に他なるもの、〈他〉との関係が成立する具体的な状況とは何か。レヴィナスによれば、〈同〉と〈他〉の関係は、具体的には、自我と他人との関係として生起する。そして他人としての他人との関係は、言語によって成就されるという。つまり、件の〈同〉と〈他〉の関係は、具体的には言語という形をとるというのである。「〈同〉と〈他〉の関わり——われわれはあまりにも常軌を逸した諸条件をこの関係に課しているように思われるが——は言語であることを示すよう試みよう」⁵²。

すでに見たように、自我が〈他〉との関係から独立して自己を同一化することは、問題になっている〈同〉と〈他〉の関係がありうるための必要条件である。われわれは次の節で、自我がどのようにして「分離」された仕方で自己を同一化するのかを見てゆきたい。そして続く第三節と第四節で、この他人との関係が、どのような点で、「絶対的に他なるもの」との関係であるのか、そしてなぜこの関係が言語であると言われているのかを明らかにしたい。

第二節 〈同〉としての自我と他なるもの

A) 感性的体験と対象化的経験

問題は、世界におけるあらゆる他なるものとの関係を通して、自我が自らを同一化する運動をレヴィナスの議論に即して分節化することである。『全体性と無限』のレヴィナスは、自我に、「享楽 (jouissance)」「所有 (possession)」あるいは「労働」、「表象」といった、他なるものとの関わり方を見出す。レヴィナスによれば、自我の同一化は、こうした複数の存在様態からなる重層的な実存によって遂行される。こうした存在様態はそれぞれ区別されるべきものであるが、なかでも享楽と他のものとの区別はとりわけ重要である。享楽以外の存在様態が、同一性をもった、意味の単位としての事物との関係であるのに対し、レヴィナスは享楽を、こうした事物を欠いた、純粹に感性的体験であるとする。レヴィナスは〈同〉としての自我の重層的な実存を分析した第二部の後の、第三部「顔と外在性」の A 章の前半部で、享楽の感性的体験の次元と、同一的な事物の経験の次元との区別を整理している。そ

それぞれの存在様態の性質へと目を向けるのに先立って、この第三部 A 章の議論を確認しておきたい。

レヴィナスによれば、われわれの体験は、必ずしも対象化（客観化）された事物との関係であるわけではない。こうした体験とは別に、感性的な質（*qualité sensible*）との関わりである体験がある。この体験は、まだ対象化に至っていない体験であったり、対象化の準備段階の体験であったりするのではない。そして、感性的な質は、もっぱら事物に付着する性質、主語を性格づける形容詞として体験されるのでもなければ、対象化の材料であるのでもない。レヴィナスは、感性的体験を、対象との関係に相対的な意味へと矮小化された体験ではなく、固有の意味をもった体験とみなし、享樂として、その固有の性格を描き出そうとするのである。彼はこの試みを感覚の「復権」と呼びながら、次のように書いている。

「別の言い方をすれば、感覚は、人がそのなかに、客観的性質と対をなす主観的なものではなく、意識が、すなわち自我と非-自我が主観と客観において結晶化するのに『先立つ』享樂を見るとき、『現実』を取り戻す。この結晶化は、享樂の究極の目的性として介在するのではなく、享樂の語で解釈すべき、享樂の生成の一契機として介在するのである」⁵³。

つまりレヴィナスは、感性的なもの、諸々の感覚を、主観-客観図式に従属させるのではなく、逆に、意識と対象の対立関係からなる経験を、感性的なものから説明しようとするのである。そのためには、先に、感覚や感性的体験固有の意味が明らかにされなければならない。

ところでレヴィナスは、これまでの経験の解釈が、主観-客観の構造から脱しきれなかったのは、「享樂」としての感性的体験に固有の役割を見誤ってきたからだと考える。彼によれば、つねに対象化との関連で諸感覚を理解するこうした経験の解釈は、視覚と触覚を特権視してきた。同一的な対象の対象化に関わる「超越論的な機能」は、もっぱら視覚的な質と触覚的質に割り当てられ、他の感官に由来する諸々の質には、視覚の対象や触覚の対象の「形容詞」の役割しか与えられなかった⁵⁴。レヴィナスは、こうした考え方が強固な仕方で保持されてきたことを指摘している。

「アウグスティヌスに続いてハイデガーが指摘したように、われわれは視覚という語を、およそあらゆる経験に関して無差別に用いており、経験が目以外の感官を用いている時でさえそうである。そしてわれわれは同様に、この特権的な意味で、掴むこと（*saisir*）〔と

いう語]を用いている。観念 (idée) と概念 (concept) は、端的に、経験と一致する」⁵⁵。

ここで、レヴィナスは「観念」と「概念」を、それぞれギリシア語とラテン語の語源に遡って理解している⁵⁶。レヴィナスは視覚や触覚といった感覚と、対象の知的な把握とを、どちらも同一的な対象との関係として、連続的に捉え直しつつ、感覚からこの視覚的なものと触覚的なものを捨象することで、感性的体験に固有の役割を抽出しようとする。

この「享楽」としての感性的体験が具体的にどのように説明されているかは、もう少し後で見ることにしよう。ここでは少し立ち止まって、同じ第三部「顔と外在性」のA章から、「享楽」と視覚的経験および触覚的経験の関係について見ておきたい。レヴィナスはすでに1946年の『実存から実存者へ』で、暗にプラトン『国家』の太陽の比喻に言及しつつ、視覚をモデルに理解される経験が、主体と事物に加えて、両者の出会いを条件づける「光」が一つの構成契機とすることを指摘していた。『全体性と無限』でも同様の主張が繰り返される。「プラトンが言った様に、視覚は、目と事物以外に、光を前提している。目は光を見るのではなく、光のなかで事物を見る。したがって視覚とは、ある『何か』との関わりなのであるが、この関わりは、ひとつの『何か』ではないものとの関わりのただ中で生じる」⁵⁷。われわれが第一章で扱った「存在論は根源的か」は、この「光」を、ハイデガーの存在の開けと同一視していた。『全体性と無限』のレヴィナスも、同様の理解を引き継いでいる。「ハイデガーにおいて、一般に、ひとつの『何か』が現れるためには、*一存在 (un être)* ではない存在 (*l'être*) —ひとつの『何か』ではない存在—への開けが、必要である」⁵⁸。つまり、現存在の存在への開けに条件づけられた、現存在と諸存在者との関係もまた、レヴィナスにとって、経験の視覚的理解の一例なのである。レヴィナスはこの光を、「空虚」「空虚な空間」とも呼んでもいる。

この「光」「空虚」、あるいはハイデガーの言葉で言えば、「存在」は、それ自体は視覚の対象ではなく、見られない。そこからレヴィナスは、この「空虚な空間」を、同一的な存在者としてはなにものでもないという意味で、「無」とも呼んでいるが、しかしそれは、「絶対的な無」ではないと言う⁵⁹。なぜなら、対象が存在するのとは別の仕方で、「空虚な空間」が「ある (*il y a*)」からである。1946年の著作は、あらゆる存在者の消失を想像したときに、それでも現前する何かを「ある (*il y a*)」と概念化していたが、『全体性と無限』のこの箇所は、その議論を踏まえている。彼は、1946年と同じ様に、この「ある」の経験の恐ろしさ、目眩のような感覚を指摘している⁶⁰。ところが視覚は、この「空虚」へ向かうのではなく、

事物へと向かう。そこでレヴィナスは次のように述べる。「だが、光のなかでの視覚は、まさに、この終わりのない回帰、このアペイロン〔無限定のもの〕の恐怖を忘れ、空虚がそれであるところのこの無のようなものを前にしてとどまり、諸対象に、自らがそれらの起源に位置しているかのようにして、無から出発して近づくという可能性なのである」⁶¹。つまり、同一的な対象への関わりは、「空虚」、「ある」、存在そのものとの、ときには恐怖を伴う交流から身を引き剥がし、この「空虚」から目を逸らすことを可能にする。そしてレヴィナスは、視覚が決して目を向けることはないが、視覚そのものを条件づけているこの「空虚」が、彼が「享樂」と呼ぶ純粹に感性的な体験の一樣態であるという⁶²。したがって、視覚における対象との関係は、「享樂」に条件づけられている。

では、触覚的経験はどうだろうか。レヴィナスは、触覚的経験と視覚的経験を区別しつつも、両者に類縁関係を認めている。彼は、「視覚は掴むことへと変わる」と言いながら、視覚による対象の把握が、その対象を手で掴むという運動を誘引することを指摘した後、さらに次のように述べている。「手によって、対象は最終的に理解され、触れられ、捕まれ、持たれ、他の対象へと関わらせられ〔持ち運びなおされ〕(*rapporter*)、他の対象への関わりから (*par rapport à*) 意味を帯びる。空虚な空間は、この関わりの条件である」⁶³。このように、享樂によって条件づけられているという点においては、対象の把握としての視覚と触覚は同じなのである。レヴィナスは、このような対象との関係としての視覚と触覚を、それぞれ、「表象」「労働」として、『全体性と無限』第二部で分析している⁶⁴。しかしながら、触覚あるいは労働と、視覚あるいは表象との差異は、単にそれぞれの働きを担う身体の器官の違いに帰着するのではない。レヴィナスは、これらの差異を、それぞれの働きに介在する他人との関係の違い、すなわち、レヴィナスの用語法に従って言えば、女性的な他人との関係と、より強い意味での他人との関係の違いから、あるいは、そうした他人との言語的關係の違いから説明しようとする。この点については、後の節で詳しく見て見たい。

以上、「享樂」と、「労働」および「表象」の違いを大まかに確認した。次に、著作の第二部に目を向けて、「享樂」「労働」「表象」についてのレヴィナスの分析を概観し、他人との言語の關係の可能性の条件とされる、＜同＞としての自我の「分離」の様相を明らかにしたい。

B) 享樂、労働、表象

『存在と時間』のハイデガーは、諸々の存在者がそれぞれ「～のために」という他のもの

への指示を持っており、この手段-目的関係の連鎖の全体を世界と呼んだ。そしてこの「～のために」の全体は、最終的に、現存在自身を目指していると考えた。要するに、『存在と時間』にとって、現存在が世界において出会う諸事物とは、自我にとって、当の事物とは別の何らかの目的のために存在する、道具あるいは用具である。また、こうした用具的存在者との適切な交流の仕方とは、何らかの目的を見越して、これらを使用することである。これに対しレヴィナスは、自我がもっぱら「～のために」の目的連関において事物と交流するわけではないと考える。第2部A章第2節の冒頭の文章を引用してみよう。

「われわれは『美味しいスープ』、空気、光、光景、仕事、諸々の考え、睡眠などによって生きている (vivre de)。これらは、表象の対象ではない。われわれは、これらによって生きているのである。また、われわれがそれによって生きているところのものは、ペンが、ペンによって書くことができる手紙に対して手段であるように、『生の手段』であるというのでもない。また、それは、コミュニケーションが手紙の目的であるように、生のひとつの目的であるというのでもない。われわれがそれによって生きているところの諸事物は、語のハイデガー的な意味での道具ではなく、用具でもない。こうした事物の実存は、金槌や針や機械の存在 (existence) のように、こうした事物を浮かび上がらせる実利的な (utilitaire) 図式性によって汲み尽くされることはない。こうした事物は、常に、ある程度は—そして金槌や針や機械までもがそうなのであるが—享樂の対象なのであり、『味覚』に提供されるものであり、すでに豊かで美しく飾られている」⁶⁵。

ここでレヴィナスは、世界においてわれわれが、「～によって生きる」という仕方で、諸事物と関わっていることを指摘している。彼は、この「～によって生きる」という存在様態を、「享樂 (jouissance)」と呼び、自我の<同>としての自己同一化の運動を構成する重要な契機であるとする。引用文からは、彼が、享樂と享樂の対象である諸事物との関係を、第一に、表象と表象の対象の関係から、第二に、自我と用具的存在者の関係から、区別しているのがわかる。レヴィナスは、フッサールが、あらゆる対象との志向的關係が、表象作用であるか、あるいは表象作用に依拠していると主張していた事実を強調している⁶⁶。これに対しハイデガーは、現存在が、世界内存在という仕方で、先表象的な仕方で諸存在者と関わっていることを示した。レヴィナスは、享樂を、あくまでも事物との関係における存在としながらも、他なるものとのこうした二つの事物との関わり方とは異なると考える。それどこ

るか彼は、これら二つの関わり方が、享樂という存在様態を前提していると考える。ここではまず、享樂がハイデガーの世界内存在とどのような点で異なるかを確認しておこう。ハイデガーにとって、諸々の存在者は、「～のために」の目的連関全体から意味を得ており、現存在は諸存在者との交流を通じて、終極的な目的である自己自身へと関わっている。これに対し、享樂においてわれわれは、何か他のものを見越して目の前の対象と交流するわけではない。先ほどの引用箇所につづいて、レヴィナスは次のように書いている。「加えて、用具へと訴えることが、目的性を前提とし、他のもの (l'autre) に対する依存性を示しているのに対し、～によって生きることが表すのは、独立性そのもの、享樂とその幸福の独立性そのものである。そしてこの幸福が、およそあらゆる独立性のもともとの姿なのである」⁶⁷。ここで「他のものに対する依存性」という表現が指し示しているのは、世界内存在において、ある存在者との交流というひとつの出来事が、当の出来事とは別のものとの連関においてしか意味を持ち得ないという事実である。しかし、「～によって生きる」という仕方でのある事物との交流は、この交流の出来事そのものにおいて自足しており、その意味で、独立している。そしてレヴィナスはこの自足した状態が、幸福であるという。享樂の対象である事物は、「～のため」という価値から理解されるのではなく、そのものとして楽しまれる。先の引用箇所でも、レヴィナスはこうした事物が「すでに豊かで美しく飾られている」と述べているが、それは、目的のための手段や必要品に対して、享樂の対象のもつ贅沢さを強調するためなのだろう。

それ自身自足しているこの享樂という存在様態は、しかしながら、別の観点から見れば、依存的であると、レヴィナスは言う。享樂、生きることは、何に依存しているのだろうか。「反対に、幸福の独立性は、つねにある内容に依存している。それ〔幸福〕は、呼吸すること、見ること、働くこと、金槌や機械を扱うことなどの喜び、あるいは苦痛である」⁶⁸。つまり、享樂はつねに何らかの内容をもっており、常に何らかのものによって生きることである。そして享樂、生は、つねにこの内容に依存している、と言われている。レヴィナスはこの依存を、生が生を維持する手段への依存から区別したあとで、食事を例にして次のように説明している。

「しかしながら、たとえば、食事をする事 (le fait de se nourrir) のなかには、回復という『契機』が現象学的に含まれており、この契機は、食事をする事の本質でさえある。そしてひとは、このことを説明するのに、心理学者や経済学者のいかなる知識にも訴える

ことはない。糧とは、元気を回復させる手段として、他なるものの＜同＞への変換である。そしてこの変換は享樂の本質に含まれている。他なるエネルギーは、他なるものとして見なされ、また、われわれがこれから見るように、このエネルギーへと向かう行為そのものを支えるものと見なされるのであるが、それが、享樂において、私のエネルギーに、私の力に、私になる。この意味で、およそあらゆる享樂は、食事（*alimentation*）である。空腹とは、欲求であり、すぐれて欠乏なのであり、まさにこの意味で、～によって生きるは単に生を満たすものについて意識を持つことではない。こうした内容は、生きられる。こうした内容が、生を養う（*alimenter*）のである」⁶⁹。

食べ物を食べることで、われわれは新たに活力を得る。レヴィナスはここに、われわれにとって他なるものが、われわれ自身になるという一種の「変換」の出来事を見出し、この変換を享樂の一特質とする。享樂、生はつねに何らかの内容をもっているのだが、この内容はわれわれの生とは区別される何らかの実体なのではなく、この内容が生そのものになる。この他なるものの自己への変換、＜同＞への変換の運動こそが、享樂である。したがって、享樂は、常に他なるものに依る享樂なのである。

そして、まさにこの点が、享樂と表象とを隔てている。われわれがこれまで依拠していた第2部A章第2節よりも後の第B章で、レヴィナスは表象の働きについて、次のように説明している。

「表象の志向的關係は、あらゆる關係—機械的因果性、形式論理学の分析や総合の關係、表象的な志向性以外のあらゆる志向性—から区別されるのであるが、それは次の点においてである。そこ〔表象〕において、＜同＞は＜他＞との關係にあるが、それは次のような仕方で、すなわち、＜他＞は＜同＞を規定せず、常に＜同＞が＜他＞を規定するようにしてである」⁷⁰。

「表象的な志向性以外のあらゆる志向性」と言われているが、先に少し触れたように、レヴィナスは「あらゆる志向性は表象であるか、表象に基づけられている」という考えをフッサールが手放さなかったことを強調している⁷¹ことを考えれば、ここで彼が言っている表象的ではない志向性が、フッサールの挙げた諸々の志向性のなかにはない志向性であることは明らかである。同じ章で、彼は享樂における事物との關係の仕方を「享樂の志向性」と呼んで

いる⁷²から、おそらく先の引用文中の表象的ではない志向性には、享樂も含まれるであろう。いずれにせよ、表象において見られるのは、＜同＞による＜他＞の一方的な規定の関係である。しかしながら、「～によって生きる」における事物との関係は、この表象の関係によって理解することはできない。レヴィナスは、＜同＞による他なるものの規定を、フッサールに倣って、「構成」と言い換えながら、次のようにして、享樂と表象の間のずれから両者の違いを説明している。

「表象があるところではどこでも構成のプロセスが行われるのであるが、このプロセスは『～によって生きる』において逆転する。…（中略）…。もしここでもまだ構成という語を使っていいのであれば、こう言うべきだろう。その意味へと矮小化された（réduit）構成されたものが、ここではその意味をはみ出し、構成のさなかで、構成するものの条件となり、あるいはより正確に言えば、構成するものの糧になる、と。この意味からのはみ出しは、養うこと（alimentation）という語によって固定できる。意味の余剰は、それ自体が、単に条件として思惟された一つの意味なのではない—そうであれば食物を表象された相關物に帰着させることになるだろう。食物は、食物を条件として思惟する思惟そのものを条件づける。この条件付けが単に事後的に確認されるというのではない。状況の独自性は、条件付けが表象するものの表象されるものに対する、構成するものの構成されるものに対する関わりの只中で—われわれが、ひと目見て、意識のあらゆる事実に見出す関わりの只中で生起するという点にある」⁷³。

確かにわれわれは、生の内容、享樂の対象に表象の態度で関わることができる。食事の例で言えば、私が食べるパンについて意識を持つことができる。そのときパンはパンとして構成され、私の志向性によって意味が与えられている。しかしながら、食物の意味は、私がそれに与える意味に収まらない。なぜならパンに意味を与える作用そのものが、すでにパンを食べることによって支えられているからである。そして同じことが、パンを食べることだけでなく、享樂という様態全般に当てはまる。表象が、もっぱら＜同＞としての私が他なるものを規定することに存しているのに対して、享樂においては、生の内容が私を形作っているのである。レヴィナスは、享樂における自我の内容への依存的関係を、もっぱら＜同＞が他なるものを規定する表象の関係と対比させて、「＜同＞が他なるものによって規定される」⁷⁴とさえ言っている。こうした生の内容は、したがって、表象の対象とは根本的に異なっている。

われわれはこれまで便宜上この内容を指して「対象」という語を用いてきたが、この語を表象されるものへと割り当てるべきであるとすれば、こうした内容を対象と呼ぶのは適切ではないだろう。レヴィナスは、この生の内容がわれわれを支えるという事実、われわれの条件であるという事実を強調して、この内容を「媒質 (milieu)」⁷⁵と呼んだり、「境域 (élément)」⁷⁶と呼んだりしている。

レヴィナスは、享樂において私の生を支えているこうした媒質、境域は、厳密な意味での事物ではないと言う。「享樂は、まさにそれら〔われわれが享樂しているところの諸事物〕を事物として手に入れるのではない」⁷⁷。レヴィナスにとって、享樂という様態でわれわれが出会う、われわれがそれによって生きるところのものは、何らかの属性をもった実体なのではなく、純粋な質であり、この「境域の純粋な質は、その質を支える実体に引っかかっていない」⁷⁸。彼は、享樂の諸々の内容を液体にたとえて説明した箇所で、それらを「支えを欠いた質、実詞を欠いた形容詞」⁷⁹とも表現している。したがって、享樂における事物との関係を、レヴィナス自身は、パンを食べるといった事例を用いて説明してはいるが、享樂の水準だけに目を向けるならば、われわれは、パンという実体あるいは、そのようなものとしての意味の単位を把握しつつこのパンへと関与するのではない。そのような仕方でのパンへの関与は、享樂そのものの只中においては成立しない。レヴィナスは、享樂の内容、媒質、境域に対する適切な関わり方は、まるで液体の中にそうするかのように、境域のなかに「浸ること (se baigner)」⁸⁰だという。また彼は、この享樂の次元と感性の次元とを一致させてもいる。

以上のように、享樂とは、私がそれによって生きているところの他なるものを、私へと変換することであり、この享樂という運動を通して、私は私を、同じものとして、すなわち＜同＞として維持する。そして、ある他なるものの享樂は、当の享樂自身以外の何ものへも準拠することなく、何ものにも依存することなく、自足している。レヴィナスはこの自足の状態が幸福であると言い、また享樂の非依存性を「至上性 (souveraineté)」⁸⁰と言い換えたり、「エゴイズム」と呼んだりしている。そして、彼によれば、享樂のこの非依存的な性格、自足的な性格こそが、自我である＜同＞の「分離」を成就している。例の＜同＞と絶対的に他なるもの、関係から切り離された＜他＞との関係が可能であるためには、『全体性と無限』のレヴィナスにとっては、享樂という存在様態が自我にとって本質的なものでなければならないのである。

しかしながら、自己自身以外の何ものにも依存せずに自足している享樂は、先ほど見たよ

うに、他方で依存的でもある。享樂とは、つねに、生の内容、私がその中に浸っているところの媒質、境域という他なるものが、私の生そのものへと変換される出来事である。したがってこの他なるものは享樂の不可欠な一契機であり、その意味で、享樂としての私はこの他なるものに依存している、ということはすでに見た。そしてレヴィナスは、さらに、この他なるものへの依存が、享樂自身の不確かさ（*incertitude*）を示しており、享樂は、つねに一定の不安（*insécurité*）を含んでいると考える。レヴィナスは、この不安について、次のように説明している。

「それ〔不安〕は、分離された存在がそのなかで満足し自足しているところの境域が、この存在へとやってくる仕方…（中略）…に存している。この不安は、したがって内面的な生を囲む無という縁取りを表しており、この縁取りが生（*insularité*）を確認しているのであるが、この不安は、享樂の瞬間において、明日の懸念として生きられる」⁸¹。

例えば、空気を吸うことは、享樂の次元で空気と関わる仕方、空気の享樂であるが、この享樂の只中であってひたすら空気を貪る私には、この先も空気を吸うことができるという確証がない。この不確かさは、実詞を欠いた質としての境域との関係にとって本質的である。そしてこの不安が、享樂において、「明日の懸念」として、つまり、この享樂が終わってしまうのではないかという恐れとして現れているとレヴィナスは言うのである。ここでついでに指摘しておけば、この「明日の懸念」の体験は、第二次世界大戦直後のレヴィナスの著作では、自我と死との関係という主題のもとで扱われていた事柄である。彼は、1946年の『実存から実存者へ』で、他人との関係こそが自我に時間を可能にするとし、以降この主張を堅持している。だが、他方で、1947年の『時間と他』では、他人との関係における真の未来の現象とは別に、自我の物質性の経験において、未来が予描的に示されるとも述べられていた。1947年の著作は、そうした出来事を、具体的には死との関係に見出していた。『全体性と無限』のレヴィナスは、この予備的な未来、未来の予感が、享樂の不安の経験、「明日の懸念」の体験としても現れることを指摘しているのである。

いずれにせよ、生の内容の享樂は、自足した幸福の状態であると同時に、自己の不確かさに怯えている状態である。では、自我にとって、この不安が乗り越えられる仕方、生の内容と関わることは可能なのだろうか。レヴィナスによれば、そのような生の内容との関係は、生の内容を、「支えを欠いた質、実詞を欠いた形容詞」としてではなく、実詞として、存在

者として、同一性をもった諸実体として、それらを持つことにおいて初めて可能になる。そしてこのような事物への関わりは、「労働」「所有 (possession)」「集約 (recueillement)」といった契機によって分節化される。例えばレヴィナスは、次のように書いている。

「明日の懸念のなかで、感性に属する、本質的に不確である未来の原初的な現象が輝く。この未来が延期と猶予という意味においてたちあられ、この延期と猶予を通して労働が、未来の不確かさと未来の不安を支配し、所有を確立することで、エコノミー的な非依存性という形で分離を表すためには、分離された存在は、集約し〔自己に集中し〕(se recueillir) 諸表象をもつことが可能でなければならない」⁸²。

ここで言われていることを明らかにするために、引き続き『全体性と無限』第2部の記述と、それを補足的に説明している他の箇所も参考にしつつ、「労働」「所有」「集約」「表象」といった概念についてのレヴィナスの説明を整理してみたい。

レヴィナスによれば、享樂の不確かさの克服のためには、それまで単に今の享樂の内容であったものを、未来の享樂を可能にするものとして、享樂から切り離して持つのでなければならない。レヴィナスは、このような、事物に対し、未来の享樂の内容として関わる仕方を、「所有 (possession)」と呼び、また、それまで享樂の内容、境域、媒質であったものを所有化することを、「労働」と呼ぶ。ところで、先ほど見たように、享樂において私がそのなかに浸っているところの媒質、境域は、厳密な意味での事物ではなかった。これに対し、享樂を延期され、未来の享樂のために所有されるものは、同一性をもった一つの実体として把握される。したがって、労働とは、無規定な境域から事物を引き剥がし掴みとることでもある。レヴィナスはこの掴みとることを、語の語源的な意味、すなわち、集めて掴むことという意味で、「理解すること (comprendre)」とも呼んでいる。労働による所有化は、事物の「理解」でもある。この著作のレヴィナスは、一般的な意味での「理解」、知的な働きとしての「理解」を、この所有化としての「理解」の一派生態とみなしているのである。しかしながら、このように同一的な実体として把握された事物は、あくまでも享樂を見越して所有されるのであり、したがって、同一性を喪失し、生の内容になることが運命づけられている。

他方、レヴィナスは、この労働と所有のためには、「集約 (recueillement)」が必要であると言う。この語は何を指しているのだろうか。レヴィナスによれば、この語は一般的に、「自己自身 (soi-même) へと、自己の諸可能性へと、状況へと、より大きな注意を向けるために、

世界が誘引する即座の反応を中断すること」⁸³を指し示している。『全体性と無限』において「集約」は、この語法との連続性を保ちつつ、直接的には、それまで「浸る」という直接的な仕方で境域と接していた自我が、そうした享樂の対象から自己を区別し、自己の内面へと籠り、主体としての自己を形成することを指している。レヴィナスにとって、自我が事物としての事物へと関わるためには、まず自我が私秘的な領域をもち、自己以外のものとの関係を断つ可能性を手にしていなければならない。自我は、この私秘的領域から出発する限りにおいて、この領域とは区別される事物へと向かうことができるのである。要するに、実体としての事物との関係は、「内」と「外」の構図を持たなければならず、この構図を生み出すのが、レヴィナスによれば、自己の「内」への「集約」なのである。さらに彼は、この「集約」が成就される具体的な出来事が、家に住まうこと、居住することだと考える。家とは、単に所有される事物なのではなく、私の内面性の形成に必要な契機なのである。そして、実体としての事物が「集約」の具体的形態としての居住に準拠していることを述べた箇所では、「実体は居住に、言い換えれば、語の語源的な意味における、エコノミー (économie) に送り返される」⁸⁴とされているように、彼は居住における「集約」を、「エコノミー」とも呼んでいる。

『存在と時間』のハイデガーは、事物との交流、存在者との交流を、存在者の存在の理解に帰着させた。この理解において、存在者は、用具性という存在性格を備えた道具として現れる。したがって、理解の適切な遂行形態は、こうした存在者の使用だということになる。また、ハイデガーは、個々の存在者が、「～のために」の目的連関の総体から意味を得ているとし、この連関の総体を世界と呼んでいた。『全体性と無限』のレヴィナスも、事物との交流を、事物の存在の「理解」であるとみなしている。そしてこの意味で、レヴィナスは諸存在者との関係を、「存在論」と呼んでもいる⁸⁵。だがこの著作の場合、この「理解」は、ハイデガーとは違った意味での「理解」であり、存在者を未来の享樂の対象として保持し所有することとしての「理解」である。レヴィナスは、こうした存在者との関わりが、道具としての存在者との関わりよりもより根源的であると考え、彼は、事物の所有化を、「内面性の周辺部」への「配置」と言い換えながら、次のように述べている。

「世界を次のような地平として、すなわち、諸事物が、自らの存在を気遣う実存の諸道具として、一式の用具としてそこから現前するところの地平として解釈する教義は、この、居住が可能にする内面性の周辺部への配置を見誤っている。諸道具や諸用具の体系のあら

ゆる操作、あらゆる労働は、諸事物に対する原初的な掴むこと（prise）、すなわち所有を前提しており、今まさに内面性をもたらそうとしている家はこの所有の潜在的な誕生を表しているのである。世界とは、可能的な所有であり、産業によるあらゆる世界の変形は、所有（propriété）の体制のバリエーションである」⁸⁶。

つまり、事物としての事物、存在者との原初的な関わり方は、存在者の所有である。そして、レヴィナスにとって世界は、もともとは、目的連関の総体ではなく、「可能的な所有」、「所有の体制」、すなわち、あらゆる存在者が自我の所有に供されているという事実なのである。

では、こうした「所有」「労働」という事物への関わり方に対し、「表象」はどこに位置付けられるだろうか。繰り返すが、レヴィナスは、事物とのあらゆる関係が、対象の表象を前提しているという考え方を退けている⁸⁷。彼にとって、表象は常に、享樂に条件づけられている。また、彼は、「集約」と、それが可能にする労働あるいは所有が、この表象に先立っており、表象は事物とのそうした関わり方も前提しているとも考えている。しかし、彼によれば、表象は、表象される対象との関係において、表象が前提とするこれらのものを捨象してしまう。「（前略）…、表象とは、いかなる斥候兵（éclaireur）もそれに先立つことなしに、＜同＞から出発する運動である」⁸⁸。表象は、表象が会合する対象を、すでに自身によって構成され、意味が与えられているものとして捉える。しかしながら、この表象は、すでに享樂と労働を前提しているのである。享樂が他なるものに依存しており、また所有が享樂を見越した諸事物の保持であるのに対し、表象は、この享樂の事実を切り捨ててしまい、あたかも対象が、表象の主体自身からやってきたかのように、その対象と関わる。表象の対象は、他なるものではあるものの、厳密な意味での他性は持たない。レヴィナスはこうしたことを指して、「表象という『行為』は、厳密に言えば、自らの前に何も見出さない」⁸⁹とも述べている。そしてレヴィナスによれば、表象とは、他なるものとの関係にありながら、自我が同一なものにとどまる、優れて自己同一的な運動であると考ええる。いわば、「集約」と労働とによって、享樂にもたらされた内面性と外在性との区別が、表象においてより強固なものになるのである。

以上のように、『全体性と無限』のレヴィナスは、自我と他なる存在者との関係の仕方を、享樂、労働と所有、表象の三つに区別して説明している。しかしながら、この三つの存在様態は、実際は自我の実存において同時的であり、自我の実存を分節化する三つの契機である。そして、自我は、この重層的な実存によって、「分離」された＜同＞として存在している。

第三節 他人の「顔」と言語

では、この＜同＞は、どのような仕方で、絶対的に他なるものと関係を結ぶことができるのだろうか。この関係は、表象と表象される対象との関係ではありえない。なぜなら、自我は、そのような他を、まるで自我自身からやってきたかのように捉えるからである。表象の対象は、厳密な意味での他性をもたない。また、問題の関係は、所有における事物との関係でもありえない。なぜなら、こうした事物は、享樂において自我自身へと変換されることが運命付けられているからであり、自我はそのようなものとして、事物を「理解」しているからである。第二節で見てきたように、＜同＞とは、様々な他なるものとの関係を通して、同一なものであり続ける自我の運動である。この＜同＞に対する絶対的に他なるもの、＜他＞は、＜同＞の自己同一化の運動全体に対する他なるものであり、この運動に取り込まれる他なるものではない。それは、享樂の対象、所有の対象、表象の対象といった他なるものとは全く異なる他なるものでなければならない。

レヴィナスは、1957 年の論文「哲学と無限の観念」において、こうした他性との関係に関し、デカルト『省察』における「無限の観念」に注目していた。とはいっても、彼はデカルトの議論に依拠しながら、デカルトの神の存在証明を繰り返そうというのではない。彼はデカルトの「無限の観念」を参考にしながら、彼にとって問題である他性との関係が持つべき構造を明らかにしようとする。「だが、デカルトによる無限の観念についての分析こそ、もっとも特徴的な仕方で、ある構造を素描したのである。もっともわれわれは、この構造の形式的な輪郭だけを取り上げたい」⁹⁰。この論文は、デカルトの「無限の観念」の分析について次のように解説している。「デカルトにおいて、思惟する自我は、無限との間に一つの間隔を結ぶ。この関係は、含むものを含まれるものに結びつける関係ではない。というのも、自我は無限を含み得ないからである。またそれは、含まれるものを含むものに結びつける関係でもない。というのも、自我は無限から分離されているからである。否定的な仕方で記述されるこの関係—これがわれわれにおける無限の観念である」⁹¹。主体は、無限の観念において、無限を包摂しようと思惟する。この意味で、主体は無限と関係をもつ。しかしながら、主体の思惟は、決して、無限を包摂することができない。というのも、包摂され得るとすれば、それはすでに無限ではないからである。つまり無限の観念において主体は、自身が

包摂し得ないものを、包摂している。「われわれが先に用いた言い回しの逆を言えば—無限を思惟する思惟において、無限の他性は解消されたり、弱まったりしない。無限を思惟することで—自我は、ただちに、自身が思惟する以上のものを思惟している」⁹²。そしてレヴィナスはこの「自身が思惟する以上のものを思惟している」から、「より小さいもののなかのより大きなもの (le plus dans le moins)」⁹³という形式的構造を抽出し、これこそ、他なるものがその他性を消失しない仕方で主体との関係に入る、そのような関係に、また同じことであるが、＜同＞が＜同＞であり続けながら絶対的に他なるものと結ぶ関係に、必要なものであると考えていた。

『全体性と無限』でも、こうした見解は踏襲される。例えば、彼は次のように述べている。

「関係からの超越が、この関係が含意している繋がりを断ち切ることがなく、こうした繋がりが＜同＞と＜他＞をひとつの＜全体＞ (Tout) のなかに統一することもない、この＜同＞と＜他＞の関係が、デカルトによって記述された次の状況のなかに固定されている。この状況において、『我思う』は、『我思う』が決して含むことができず、また『我思う』がそこから分離されているところの＜無限＞と、『無限の観念』と呼ばれる関係を結んでいる」⁹⁴。

そして、この「無限の観念」において、思惟されるものが、思惟を「はみ出る (dépasser)」という点、また逆に言えば、思惟が自らをはみ出るものを思惟するという点に、この関係の特異性を認めている⁹⁵。

ところで、「無限の観念」を初めて取り上げた 1957 年の論文は、この「無限の観念」の形式的構造を備えた＜同＞と＜他＞の関係が成就される具体的な状況を、自我と他人との関係に見出していた。「経験、無限の観念は、他人との関わりのうちにある。無限の観念とは、社会的な関わりである」⁹⁶。『全体性と無限』でもまた、＜同＞と＜他＞の関係が成立するのは、自我と他人との関係においてであるとされ、問題の対他関係は、彼が「顔 [面差し] (visage)」と呼ぶ、自我に対する他人としての他人の現前のなかに求められる。そしてさらに、この「顔」における＜他＞との関係は、この 1961 年の著作では、「言語」であるとされる。

だが、なぜ、他人との関係が、「無限の観念」の構造を備えていると言われるのだろうか。それは、レヴィナスによれば、他人との関係のなかに、所有化あるいは労働であれ、表象で

あれ、私のあらゆる対象化の働きを、「はみ出る」力との関係があるからである。

われわれは前章で、1951 年の論文「存在論は根源的か」が、他人との言語を用いたコミュニケーションの分析から、他人との関係が「存在論」に収まらないことを明らかにしたことを見た。『全体性と無限』でも、レヴィナスは第三部 B 章第一節「顔と無限」のなかで、同様の分析を行っている。

「言語は、分離された〔二〕項のあいだの関係である。一方に対して、他方は確かに一つの主題として現前しうるのだが、この現前は、その主題という地位に吸収されることはない。主題としての他人についての発話は、他人を含み入れるように見える。だが、すでに、この発話は、他人に対して言われているのであり、この他人は、対話者として、他人を包含していた主題から離れており、どうしても、言われたもの (le dit) の背後にたち現れてくる。… (中略) …。発話は視覚から際立っている。認識や視覚においては、見られた対象は、確かに、作用を規定するが、いわば『見られたもの』を占有する作用が、『見られたもの』に意義 (signification) を与えることで世界へと統合し、結局のところ、『見られたもの』を構成する。言説においては、私の主題としての他人と、一瞬他人を固定しているように見えていた主題から解放された、私の対話者としての他人とのあいだにどうしても隔たりが現れるのであり、この隔たりが、すぐさま、私が私の対話者に与えた意味に異議を唱える」⁹⁷。

この引用文の内容に触れる前に、先に「主題」という術語について触れたい。この語は、「主題化 (thématisation)」という語とともに、『全体性と無限』だけでなく、1974 年の著作『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方で』等、後期の著作でも頻出する。1974 年の著作では、レヴィナスは、事物あるいは存在者を同一的なものとする働き、「同一化」を、「主題化」と呼ぶ。これに関してディディエ・フランクは、この 1974 年の語法が、ハイデガーの語法と一致していないことに注意を促している⁹⁸。実際、ハイデガーにおいては、「主題化」とは現存在の存在者への関わり全てに当てはまるのではない。『存在と時間』のハイデガーにとって、主題化とは、世界において出会われる存在者を、道具連関から解放し、現存在の前に置くこと、対象 (客観) にすることを意味していた⁹⁹。これを踏まえ、フランクは、レヴィナスによる「同一化」と「主題化」の同一視は、ハイデガーの存在者と対象の区別、あるいはこれらそれぞれの存在性格である用具性 (Zuhandenheit) と現前性

(Vorhandenheit) の区別を再び問うことであり、さらにハイデガーの「主知主義」的な傾向を批判するレヴィナスの議論は、実はこの区別の無化、あるいは「主題化」の概念の拡大に依拠していることを指摘している¹⁰⁰。しかしながら、『全体性と無限』では、事情はこの通りではない。先にも触れたように、同一的な対象との関係を、視覚と触覚をモデルに、表象と所有あるいは労働という二つの存在様態によって説明する『全体性と無限』のレヴィナスは、これら二つの存在様態を、類縁的であるとしながらも、あくまでも区別されるものとしている。そして彼は、労働による所有化に初めの「同一化」を割り当てる一方で、「主題化」の語は表象の働きに、そして「主題」の語は表象された対象にあてている。そして、具体的な国語を用いた言語活動において名辞が指し示すのは、この表象の対象としての「主題」であるとされている。

したがって、この引用箇所は、言語的コミュニケーションにおける、主題としての他人と対話者としての他人の区別によって、表象と他人との関係とのあいだの差異を説明しているのである。レヴィナスは、確かにわれわれが、ある他人を前にしながら、固有名詞や代名詞や他の名詞によって名指したり、この他人について話したりすることができるのを認めている。そのとき、この他人は、表象の対象であり、「主題」である。しかしながら、対話者としての彼は、まさに発話の瞬間において、言葉の中の「主題」である彼と同一ではない。なぜなら、私はこの言葉全体を、彼に向かって発しているからである。対話者としての他人の意味は、私が表象作用において「主題」に与える意味を溢れ出る。対話者との関係は、表象の関係と一致しない。レヴィナスは、対話という状況のなかに、私が表象の対象を他人へと提示するという、表象の働きによっては説明し尽くされない、表象の外側で生起する出来事を見出す。そして彼は、ここに他人としての他人との関わりを認め、この関わりこそが、言語活動の本質であると考えている。例えば、第一部には次のような一節がある。

「『他』を知り『他』に達しようとする意図は、他人との関係において成就される。この関係は、言語の関係のなかに紛れ込んでいる。言語の関係に本質的なものは、呼びかけであり、呼格である。他なるものは、ひとが彼に呼びかけるやいなや、異他性というあり方で、自らを維持し、確証する。たとえこの呼びかけが、彼に語りかけることができないことを彼に言うためであったり、彼を病人として分類するためであったり、彼に死刑を宣告するためであっても、そうなのである。把握され、傷つけられ、暴力を振るわれるのと同時に、彼は『尊重されている』」¹⁰¹。

だが、他人との関係は、単に表象と区別されるだけではない。先ほど引用した第 3 部 B 章第一節「顔と無限」に続く第二節「顔と倫理」では、対話の状況に見出される、他人の意味が私の対象化の働きから逃れ出るといふ出来事が、他人についてのあらゆる対象化のなかに共通して見られることを論じている。先ほど確認したように、レヴィナスによれば、あらゆる事物との関係が、享樂という純粹に感性的な体験に条件づけられている。生の次元において境域あるいは媒質として享樂されたものが、労働や表象において対象化され同一的な対象として出会いなおされる。レヴィナスは、他人が、ある部分では、他の事物と同じように、享樂において現れることを否定しない。しかし他人は、所有化や表象による対象化の働きに完全に従うことがない。レヴィナスは、他人の「顔」の現れを「表現」と言い換えながら、次のように書いている。「顔は所有、私の諸々の力能 (pouvoir) を拒む。顔の顕現 (épiphany) において、すなわち表現において、感性的なものは、まだなお把握しうるものなのだが、掴むこと (prise) に対する全面的な抵抗に変わる」¹⁰²。また、次のようにも述べている。「顔は、まだなお諸事物のなかの事物でありながら、形態 (forme) を突き破るのであるが、この形態はそれにもかかわらず顔の境界確定をする」¹⁰³。ここでの「形態」とは、無規定的な享樂の内容に対し、対象が備えている定型性や、対象の把握可能性のことである。「顔」は感性的体験において出会われるのだから、自我は「顔」を他の事物と同じように、労働や表象によって対象化しようとする。だが、この対象化が達成されることはない。

『全体性と無限』のレヴィナスは、1951 年の「存在論は根源的か」と同様、この、所有化を逃れるものの所有化が、具体的には、他人の完全な事物化である「殺害 (meurtre)」「殺すこと (tuer)」として試みられると考える。レヴィナスにとって、殺害とは、労働という態度における自我の、決して所有化できない他なるものとの関係の仕方である。そして、彼にとって、そのような他なるものは他人でしかありえないのだから、「他人とは、私が殺したいと望みうる唯一の存在である」¹⁰⁴ということになる。しかしながら、レヴィナスは、他人が他人である限りにおいて、他人への「力能」の行使の形態である殺害を拒むという。では、この殺害への抵抗は、こういった性質のものなのだろうか。

レヴィナスは、「顔」の私の「力能」への抵抗は、私の所有化の力の不十分さや非力さを露呈させる、物質的抵抗とは異なることを強調する。「実際、掴むことへの抵抗は、それに対して手の努力が挫折するところの岩の硬さや、広大な宇宙のなかにある星の隔たりのような、乗り越えられない抵抗ではない」¹⁰⁵。レヴィナスは続けてこう書いている。「顔が世界

のなかに導入する表現は、私の諸力能の弱さに立ち向かうのではなく、私の力能中の力能に立ち向かう」¹⁰⁶。つまり、「顔」が私の力能から逃れるという事実は、私の力能の不十分さを意味しているのではない。そうであれば、少なくとも可能性として、力能による「顔」の所有を考えることができる。しかし、そうではなくて、「顔」は力能としての力能を拒むのである。同様のことが、他人の殺害に関しても言われている。

「他人は、絶対の権限をもって (*souverainement*) 私に否¹ということができるのだが、この他人は、剣先やピストルの弾にさらされ、彼の『対自』の揺るがしがたい硬さと彼が対置させていた妥協のないこの否²は、剣先や弾丸が彼の心臓の心室や心房に達することで、消えてしまう。世界という織物のなかでは、彼はほとんどなんでもない。だが彼は、私に對しある闘争を対置することができる。言い換えれば、彼を打ちたたき力 (*force*) に、ひとつの抵抗力 (*force de résistance*) ではなく、彼の反応の予測不可能性³そのものを対置することができる。したがって、彼は、私に、より大きな力—評価可能で、したがって、あたかも一つの全体の部分をなしているかのように現前するエネルギーを対置するのではなく、この全体に対する、彼の存在の超越そのものを対置するのである。何らかのより大きな力 (*puissance*) ではなく、まさに、彼の超越の無限を対置するのである。この、殺害よりも強い無限は、彼の顔のなかですでにわれわれに抵抗しており、彼の顔なのであり、原初的な表現⁴なのであり、初めの語、すなわち『汝殺害を犯すことなかれ』なのである」

¹⁰⁷。

ひとはいともたやすく他人を殺害することができる。物質的な抵抗を持つものとしては、世界内の他の事物に比べて、他人の抵抗は、ほとんど無に等しい、とレヴィナスは言っている。しかしながら、他人は物質的な抵抗とは別の仕方⁵で殺害を拒むことがある。この抵抗は、「予測不可能性そのもの」、つまり、他人の理解不可能性そのもの、更に言えば、他人の対象化不可能性そのものによる抵抗である。第一章で見たように、1951年の論文のレヴィナスは、他人の殺害の成就が、すでに他人としての他人の喪失であることを指摘していた。明言はされていないが、ここでも同様のことが考えられている。私の殺害の試みが、その力能を及ぼすことができるのは、事物としての他人までであり、この力能が他人の「顔」へと達することはない。レヴィナスは、他人としての他人を目指す殺害の試みから、他人が逃れるという事実を指して、「彼の超越の無限」と呼び、そしてこの「無限」が、言い換えれば「はみ出

すこと」が、殺害の不可能性を表しているという意味で、この「無限」は「汝殺害を犯すことなかれ」という「語」だと言うのである。

このように、『全体性と無限』のレヴィナスは、他人との関係のなかの、＜同＞がその対象化を目指すところの他なるものが、この対象化を逃れ、対象化が与える意味から「はみ出す」という事実を捉え、これを、彼が＜同＞と＜他＞の関係の形式的構造として考えていた「無限の観念」の具体的な成立形態とする。したがって、他人との関係における「顔」の現出は、＜同＞の対象化の働きと全く無関係に生起するのではない。他人との関係は、「顔」が、＜同＞による対象化を「超え出る」という仕方、＜同＞の対象化が与える意味を溢れ出るといふ仕方、表象が与える形態を「突き破る」といふ仕方、所有を「拒む」といふ仕方によって結ばれる。つまり、＜他＞との関係の具体的な成立形態である他人の「顔」との関係は、＜同＞であり続ける自我が、対象化の態度において出会う、この対象化から逃れる「顔」との関係なのである。

ところでレヴィナスは、この他人との関係が、「言語」や「言説」であるという。なぜこのように言われるのだろうか。それは、第一には、レヴィナスにとって、この関係における他人の「顔」としての現出は、「顔」が自我に「語りかけること」として性格づけるべきものである。たとえば、彼は、「顔」が所有を拒むこと、「顔」が形態を突き破ることを説明した後で、次のように書いている。「このことは、具体的に、次のことを意味する。すなわち、顔は私に語りかけるのであり、またそのことによって、たとえそれが享楽や認識であっても、行使されている力能 (*pouvoir*) とは共通の尺度をもたないある関係へと私を誘うのである」¹⁰⁸。レヴィナスは、他人の顔が対象化を逃れるという出来事において、このような自我の同一化の運動として説明できない、全く別の関係が成立していると言う。しかし、今注目したいのは、それよりも、この新しい関係が、「顔」が「私に語りかける」という事実起因すると言われている点である。

この「顔」の「語り」とは、どのような出来事を指すのだろうか。レヴィナスはこの表現によって、何を言わんとしているのだろうか。表象の関係において、対象は＜同＞から意味が与えられ、構成されている。また、所有の関係においても、事物は、未来の享楽の対象として、＜同＞によって保持される。この場合も、事物の意味は、＜同＞に依拠している。ところが、他人としての他人の意味は、ある「抵抗」によって、＜同＞の対象化の働きを拒む。また、同じことであるが、他人の意味は＜同＞の側から与えられる意味を溢れ出す。では、他人は、この意味の余剰分を、どのようにして手にするのだろうか。レヴィナスにとって、

他人のこの意味が＜同＞の意味付与によらないのであれば、他人はこの意味を他人自身でもつのでなければならない。他人は、＜同＞によってではなく、自ら、＜同＞に対し意味するのでなければならない。あるいは、言い換えれば、＜同＞の運動からではなく、それ自身によって、＜同＞に対し現前するのでなければならない。第一部でレヴィナスは、この＜同＞に依拠しないで意味する仕方を、ギリシア語で「それ自身によって」を表す「カタウト（καθ'αυτό）」を用いて、「カタウトな顕現（manifestation καθ'αυτό）」と呼びながら、次のように述べている。「カタウトな顕現は、〔顕現する〕存在にとって、われわれがそれに対してとったあらゆる態度（position）とは無関係に、自らをわれわれに対して言うこと（se dire à nous）、すなわち、自らを表現すること（s'exprimer）に存している」¹⁰⁹。そして彼は、他人としての他人の現れ、「顔」が、まさにこの「カタウトな顕現」であり、その限りで、「表現」とする。「顔とは、生きた現前であり、それは、表現である。表現の生は、そのなかで存在が、主題として露呈されて、まさにそのことから隠れてしまうところの形態を、壊すことに存している。顔は語りかける。顔の顕現は、すでに言説である」¹¹⁰。要するに、「顔」が「私に語りかける」とは、顔が＜同＞に依拠することなく、自ら、＜同＞の外側から、＜同＞に対して意味すること、顕現することを指している。他人としての他人とは、このような、私に「語りかける」「顔」との関係なのである。1987年に書かれた『全体性と無限』のドイツ語版の序文は、「顔」を「諸々の語以前の言語」と言い換え、さらにこの「言語」を「世界に属する固有名や肩書きや振る舞い方のもとで自らがまとう—あるいは引き受ける—様相（contenance）を剥ぎ取られた、人間の顔の原初的言語（langage originel）」¹¹¹と言い換えている。先に見たように、レヴィナスは、具体的な国語を用いた言語活動の本質が、他人への「呼びかけ」とみなしていた。この他人への「呼びかけ」は、他人としての他人との関係の成就のされ方のひとつであり、「顔」の「語り」、「原初的言語」の成立のひとつの形である。つまり彼は、具体的な言語を、「原初的言語」「諸々の語以前の言語」の一つの様態とみなしているとも言える。

第四節 言語と「倫理」

しかしながら、レヴィナスが他人との関係を「言語」と呼ぶのは、他人としての他人の現出である「顔」がそのまま「原初的言語」であるという理由だけからではない。彼は、他人

の「顔」による自我への語りかけが、自我に応答（réponse）を強いるという。この応答は、自我が、自らの享受のために所有する事物を、他人との共有物にするという仕方です。そしてレヴィナスは、所有された事物の共有化を、この事物を「言う」と読み替える。だが、この事物の共有化は、具体的に、どのような形を取るのだろうか。レヴィナスによれば、それは、対象の表象である。彼は、表象の働きが、実は所有された事物を、他人との共有物にすること、他人へこの事物を「言う」ことに存していると考えているのである。

以上のことを確かめるために、再び第二部に戻って、享樂、所有あるいは労働、表象の区別と、他人との関係との連関を、レヴィナスがどのように説明しているかを見てみよう。

本章第二節で確認したように、レヴィナスは＜同＞としての自我の存在様態に関して、享樂と、他の二つの様態との間の区別を強調している。享樂において自我は、無規定な質としての他なるものに対し、そのなかに「浸る」という仕方に関わっている。他方で、この享樂とは、他なるものが自我へと変換される出来事でもある。これに対し、所有と表象とは、形態をもった事物との関係である。この関係は内面性と外在性との恒常的な区別、両者のあいだの隔たりを前提している。この、隔たりを介した事物との関係の二様態のうち、所有は、『全体性と無限』においては、事物とのより原初的な関係とみなされている。所有とは、享樂における他なるものを、未来の享樂のために保持する仕方であり、それは、表象に先立つ初めの対象化である労働によって可能になる。そして、先に見たように、レヴィナスは、労働および所有における、自我と事物のあいだの隔たりが、自我の内面性への「集約」によってもたらされると考えている。だが、この「集約」は享樂において自然発生的に生起するのではない。レヴィナスは次のように言う。「それ〔集約〕は、すでに、注意（attention）の運動と一致しているのであるが、この注意は、享樂から解放されている。というのは、注意はもはや、その自由を、諸境域の嗜好的な魅力（agrément）から引き出すのではないからである」¹¹²。つまり、諸境域の享樂それ自体は、享樂の内容と自我とを切り離す隔たりを生み出す運動を引き起こすことができない。では、この「集約」はどのようにして起こるのだろうか。「注意は、どこからその自由をひきだすのだろうか。…（中略）…。どのようにして、～による生であり、諸境域を享受し、享樂の不安を乗り越えようと気にかけているひとつの生のただなかで、ある隔たりが生起するのだろうか」¹¹³。

レヴィナスは、この隔たりの生起のためには、自我と他人との「親密さ（intimité）」¹¹⁴の関係が必要であるとする。つまり、所有における事物との関係が前提している内と外の区別をもたらず、自我の内面への「集約」とは、境域から身を引き離して他人の方へと向かう運

動なのである。しかしながら、私と「親密さ」の関係を結ぶ他人は、単に、前節で見たような、私に語りかける「顔」をもつだけの他人ではない。彼の説明を見てみよう。「集約の親密さが存在という普遍的統一体 (œcuménie) のなかで生起するためには—他人の現前が、自身の造形的な像を突き破る顔において現れるだけでなく、この現前が、この現前と同時に、自らの退却と自らの不在において現れなければならない」¹¹⁵。つまり、問題の他人は、他人として、「顔」において現前すると同時に、現前しないという、奇妙な仕方で私に対面するのである。レヴィナスがこのように考えなければならない理由は、あとで考察しよう。今は、彼がこの他人との関係に認めている諸々の性格を確認しよう。彼は、この、「顔」として現前すると同時に現前しないという、逆説的な他人の現れ方を「慎ましさ (discrétion)」と呼びながら、このような現れ方によって自我と関わる他人は「女性 (Femme)」であるとする¹¹⁶。そして、彼は、「無限の観念」としての他人との関係にとって本質的な出来事である「言語」の関係が、この「女性」としての他人とのあいだでは、厳密な意味では、成立していないのだという。「親密さにおいて私を迎え入れる他人は、高さの次元で現れる顔のあなたではなく、まさに、親しみのある君である。教えを欠いた言語、無言の言語、語を欠いた合意、秘密裏の表現」¹¹⁷。また、女性の他性にかんして、次のようにも述べられている。「この他性は、言語とは別の次元に位置しており、不十分で、たどたどしい、いまだ初歩的な言語を表しているのでは全くない。その逆に、この現前の慎ましさは、他人との超越的關係のすべての可能性を含んでいる」¹¹⁸。つまり、享樂から離れ、隔たりを介して形態をもった事物を所有することを可能にする「女性」との関係は、この著作のレヴィナスの関心事である<同>と<他>の関係、あるいは「無限の観念」を完全に成就するのではないのである。「女性」との関係は、彼が「言語」と呼ぶ他人との関係ではない。しかし他方で、彼は、自我が他人と結ぶ「言語」的關係の諸相の可能性すべてが、この「女性」との関係によって条件づけられているという。では、どのような意味で、「女性」はこうした可能性の条件なのだろうか。

ところでわれわれは、レヴィナスが、所有、あるいは所有化としての労働と、表象とを、どちらも同一的な対象との関係とし、両者のあいだに類縁性を認める一方で、所有、労働と表象とを区別していることを先に見た。ではこの区別を可能にする、両者の本質的な差異とは何なのだろうか。レヴィナスは、掴まれた事物との関係が、この先の享樂を見越した所有である限りで、この事物との関係は、たやすく享樂へと変換されると考える。これに対し、レヴィナスは、「<同>が<他>によって規定されることなしに、<同>によって<他>が規定されること」¹¹⁹という表象の定義を喚起しつつ、次のように述べている。「私がそれに

よって生きるところのものを表象することは、私が浸っている諸境域の外部にとどまることと等価であろう」¹²⁰。すなわち、表象とは、享樂を見越した所有からさらに遠ざかることによって、享樂の内容との隔たりと、内面性と外在性の区別をより確かにすることであると言える。先ほど見たように、享樂から所有への転換は、「女性」と呼ばれる、「慎み深さ」という仕方で現出する他人との関係によって説明されている。では、所有から表象への移行は、どのようにして可能になるのだろうか。ここで、次の一節に注目したい。

「だが、家の迎え入れが確立する所有そのものから、私が自由になりうるには、すなわち、私が諸事物をそれら自身において見ること、換言すれば、それらを表象できるようになるためには、私が、私が所有するものを与えることができるのでなければならない。このようにしてのみ、私は、非-自我のなかへのはまり込みの上に (au-dessus de) 絶対的な仕方で位置することができるであろう。だが、このことのためには、私は他人の慎みのない顔と出会わなければならない。他人—彼は絶対的に他なるものなのだが—は顔における彼の顕現 (épiphanie) によって彼が異議を唱えるところの所有を麻痺させる。彼が私の所有に異議を唱えることができるのは、彼が私に外から近づくからではなく、高みから近づくからである。＜同＞は、この＜他＞を消滅させないかぎり、この＜他＞を奪取することはできないだろう。だが、殺害のこの否定の乗り越えられない無限が、まさに、この高みの次元によって告知されているのであり、この次元において、他人は、具体的には、この殺害を犯すことの倫理的不可能性において、私へと到来する。私は、私の家のなかで現前する他人を、彼に対して私の家を開けることによって、迎え入れるのである」¹²¹。

ここでは多くのことが語られているが、われわれに必要なものだけ拾っておこう。所有から表象への移行には、所有される事物を「与える」ことが可能でなければならないと、レヴィナスは言う。では、この可能性は、どのようにして、所有という存在様態における自我に到来するのだろうか。それは、所有を可能にしていた「女性」とは別の、「慎みのない顔」をもつ他人との関係によってであると説明されている。

だが、「顔」との出会いは、どのようにして「与えること」を可能にするのだろうか。この他人の「顔」の現れは、前節で確認したように、レヴィナスが「無限の観念」の構造を認める＜同＞と他なるものとの関係の成就であり、また彼が後に「原初的言語」と呼ぶことになる出来事であった。「顔」は、自我による所有化の働きや、この働きが帰着する殺害の試

みから逃れ、「はみ出る」。この引用箇所では、「顔」の所有不可能性、あるいは他人の殺害不可能性は、「顔」へと向かう所有化の働き、力能を「麻痺」させる、とされている。同じことが、他の箇所では、次のように言われている。「他人の把握されない現前は、私が彼を殺害することが倫理的に不可能であるということのなかに書き込まれているのだが、この他人は、私の諸力能の終わりを指し示す」¹²²。ただし、「顔」の現出による所有の麻痺とは、単に、あるものを所有しようとする試みが挫折する、ということの意味するのではない。なぜなら、他人の所有への抵抗は、事物の抵抗とは異なり、所有という関わり方そのものへの抵抗だからである。レヴィナスによれば、この抵抗は、自我にとって所有という事物への関わり方そのものが「問いに付されること (mis en question)」に他ならない。他人の「顔」を前にして、自我の所有という態度そのものが、その正当性を問われるのである。そして、『全体性と無限』は、この「問いに付されること」という出来事を、「倫理」と呼んでいる。たとえば、次のような記述がある。

「＜同＞が問いに付されること—これは、＜同＞のエゴイスティックな自発性においては起こり得ないのであるが—は、＜他＞によってなされる。この、他人の現前によって私の自発性が問いに付されることを、ひとは倫理と呼ぶ。他人の異他性—他人の自我への—私の思惟と私の所有への—還元不可能性—は、まさに、私の自発性が問いに付されることとして、倫理として、成就されるのである」¹²³。

したがって、『全体性と無限』のレヴィナスのいう「倫理」とは、「顔」が私に「語りかける」という仕方で私に対し意味をもつことにおいて、所有という私の事物への関わり全体が、外部からの抵抗に遭い、無効化されるという出来事を指している。

そしてレヴィナスは、この「倫理」の出来事を引き起こす「顔」の「語りかけ」への応答は、それまで所有という仕方で関わっていた諸事物を、目の前の他人へと与えることであるという。さらに、まさにこうして所有する事物を与えることこそが、自我の側の言語活動の本質に他ならない。「言語は、自我のなかにあらかじめ存在している表象を外在化するのではない—言語は、それまで私のものであった世界を共有のものにするのである」¹²⁴。女性との関係は、享楽の内容に対し一定の間隔を取ることを可能にし、それによって事物の所有を可能にする。われわれは先に、レヴィナスがこの関係を、「無言の言語」の関係とみなしていることを見た。その理由は、いまやはっきりしている。『全体性と無限』が＜同＞と＜他

＞の関係の具体的な成立形態とみなす自我と他人との言語の関係とは、他人の「語りかける」という現れ方と、自我による所有物の他人への贈与としての応答、言い換えれば、所有物を他人へと「言うこと」としての応答とが一对になっている関係である。享樂における他なるものに対し、新たに所有という仕方に関わることを可能にする女性との関係は、この一对の言語的出来事を欠いているのである。そして、この著作のレヴィナスは、所有が女性との「無言の言語」によって可能になるのに対し、表象という、所有とは別の事物との関わり方は、まさに、所有物を「与える」という言語の働きによって可能になると考えるのである。

このように『全体性と無限』のレヴィナスは、他人との「言語」の関係に、二つの異なる運動を見出している。一つは、「顔」が私に語りかけるという運動であり、もう一つは、私がこの他人へと、所有物を与えるという運動である。しかしながら、この著作では、この二つの運動は、同時に成立すると考えている。次の章で、われわれは、1967 年の論文「言語と近しさ」において、レヴィナスが「言語」の問題の構造を、1974 年の著作『存在するとは別の仕方』へと向けて改変していく様子を追っていく。そこでは、『全体性と無限』で見られた、所有と表象という二つの事物への関わり方の区別が見られなくなると同時に、人間の事物を前にした経験そのものが、「言語」として再定義されることになる。

第三章 同一化の言語と「近しさ」の言語

第一節 論文「言語と近しさ」

「言語と近しさ」は、1967 年、1949 年に初版が出版された『フッサールとハイデガーとともに実存を発見しつつ』の第二版が出版される際に新たに加えられた論考の一つである。この第二版は、それまで六つの論文で構成されていた初版に、新たに九つの論文が加えられた増補版である。これら新収録の九つのうちのほとんどは、50 年代後半（すなわち『全体性と無限』出版前）から 60 年代にかけて既に雑誌で発表されていたもので、「言語と近しさ」が唯一の初出論文である。

時期的に、1961 年の『全体性と無限』と 1974 年の『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方で』の中間点の年に発表されたこの論文は、それまでレヴィナスが問題にしてきた他人との関係を、「近しさ (proximité)」としてとらえ直したもので、この「近しさ」において自我と関係を結ぶ他人は「隣人 (prochain)」と呼ばれる。たしかに、『全体性と無限』を含めた以前の著作でも、他人や他人との関係を指すのに、これらの語が使われている例はある¹²⁵。しかしながら、「隣人」「近しさ」が著作の重要な概念として扱われていたわけではなく、また、語の使用頻度自体もごくわずかである¹²⁶。レヴィナスがこれらの語を自我と他人の関係を性格づけるのに積極的に用いるようになったのは、1967 年に発表されたこの論文が初めてである。レヴィナスは、この論文発表の同年、この論文に基づいた「近しさ」という題の公開講義を行っており¹²⁷、これ以降「近しさ」はレヴィナスにおいて重要な概念のひとつになって、1971 年に論文「近しさ」¹²⁸で再び主題にされた後、1974 年の著作『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方で』第三章¹²⁹でも詳細に論じられることになる。

他方でこの論文は、『全体性と無限』までの彼の言語についての議論を引き継ぎながら、問題の再設定を試みている。この章では、新たに「近しさ」の概念で性格づけられることになった自我と他人との関係において、レヴィナスが言語にどのような役割を与えているのかを見てゆきたい。

ところで、レヴィナスはこの論文で、1)具体的な国語を用いた表現活動、2)対象の同一化の働き、3)「近しさ」における他人への関わりという、互いに区別されるべき三つのものを、

それぞれ「言語 (langage)」と呼んでいる。次節では、1)と 2)の言語に関するレヴィナスの議論を概観し、第三節で 3)を検討しよう。

第二節 同一化の言語

彼は論文の冒頭で、国語を用いた表現の、同一的な「主題」を同定する働きに注目している。

レヴィナスによれば、時間に従って次々に起こる出来事を、意識は同じように時間の流れに沿って次々に生起する作用や状態のなかで捉えるのだが、こうした出来事や意識の経験が物語られたときには、そこには意味をもったある統一体が現れる。この、すでに出来上がった「物語 (Récit)」¹³⁰のなかで、出来事や意識の経験に統一性を与えているのは、諸々の語、諸々の記号である。

「ある体系のなかのそれらの位置から、そして他の記号に対するそれらの差 (écart) から意味をもつ諸々の記号—歴史的に構成された国語に属する諸々の語は、この形式的な様相を呈しているのだが—は、出来事と思惟の時間的な分散に意義 (signification) の同一性を授け、これらを話 (fable) の位相差のない同時性 (simultanéité indéphasable) のなかに共時化 (synchroniser) することができる」¹³¹。

つまり、時間のなかに散らばった現実の出来事や意識の諸状態は、「話」、物語の中では、定まった意義をもつ同一的なものとして現れると同時に、この物語の中で語られたものとしては、同時的に存在する。そして、物語において、出来事や意識の経験の同一性と同時性を担っているのが、諸々の語なのである。レヴィナスは、このようにして物語のなかに作り出されたこの同一的な統一体が、物語られた出来事の主題であるとし、現実を物語ることは、一つの主題を作り出すことであると言う。語を用いて現実を物語るという行為の、主題を作り出すという機能について、レヴィナスは次のように説明している。

「一つの体系という統一体 (unité) を構成する言語的記号は、実に多様な作話の過程を通して、一つの主題を同一化〔同定〕 (identifier) する。概要 (la synopsis) は、物語ること

によって同一化〔同定〕される主題の統一性（*unité*）に起因する。あるいは、より正確に言えば、概要は主題の隆起（*surrection*）として、また、主題化されない現れも、観想の対象にはならない（*non-théorétique*）現れも、そして『なお言われえないもの（*encore ineffable*）』の現れも、あらゆる現れ（*manifestation*）の主題への還元可能性として、なされるのである。存在は、ひとつの主題を起点にして現れる。おそらく、まさにここから、常に繰り返してくる主知主義の力が、そして、自己自身の失敗や自己自身の相対性にいたるまで、全てを含み入れ、全てを詳述することのできる、言説の絶対性への渴望がやって来るのである。だから諸々の語は、諸事物を記号に置き換え、記号を記号に置き換えるという無意味な試みに自己を限定する意図から生じるのではない。反対に、言葉の記号の確立と使用が、諸々の存在へと達する物語的で主題化的な志向性によってもたらされるのである」¹³²。

まず、「概要（*la synopsis*）」という語に注目したい。この語は、女性名詞として用いられる場合、一般に、事件や問題の大筋、ある学問の綱要などを指す。レヴィナスも、ここではこうした意味でこの語を用いている。われわれが、ある出来事の概要を語るとき、われわれは、この出来事为主题に即して、すなわち、この出来事が何に存していたか、この事件は一体どのような事件だったかに即して、われわれが見聞きした様々な要素を取捨選択しながら物語る。だが、レヴィナスによれば、概要がそれに即して物語られるところの主題とは、出来事そのものに内在しているわけではない。むしろ、出来事の概要を語ることによって、主題そのものが「隆起」する、すなわち、主題がはっきりと立ち現れ、限定される。そして、概要において主題が限定されるのにつれて、主題的ではないもの、理論的認識の対象ではないもの、あるいはまだ言い表されないものといった、他の諸々の要素が主題との距離に応じて削除されていくのだから、概要とは、こうしたものが主題へと還元されうるという事実には他ならない。要するに、概要を語ることとは、主題の同定の働きそのものに他ならない。そしてレヴィナスは、これと同じ働きを、語によって現実を物語るという行為に見出すのである。ところで、その物語がそれについて物語っているところの存在（者）は、物語が同定する主題として現れる。つまり、現実の記述とは、何らかの存在を、物語の主題として現れさせることに他ならない。レヴィナスはこのような仕方での存在への関係が、ひとつの思惟の働きによって導かれているとし、この働きを「物語的で主題化的な志向性」と呼ぶ一方で、ある国語に属する諸々の語の存在は、この「志向性」から説明されると考えている。

だが、この「物語的で主題化的な志向性」は、レヴィナスにとって、思惟が事物へと関わ

る仕方の、特殊な一様態なのではない。レヴィナスは、フッサールにならって、志向性を思惟の本質とみなしつつ、志向的な思惟そのものが本質的に「物語的で主題化的な志向性」によって性格づけられると主張する。「だが、物語的な志向性—したがって、言葉的 (verbale) 志向性、言語的 (linguistique) 志向性は、思惟が主題化であり同一化である限りにおいて、思惟にとって本質的なものである」¹³³。だが、なぜこのように言えるのだろうか。

レヴィナスによれば、あるものについての思惟とは、また彼にとっては結局のところ同じであるが、あるものについての意識とは、自我に対して現れたものをそのまま受け取ることではない。事物は、思惟や意識の対象であるときには、すでに、そのものとして同一化されている。そしてレヴィナスは、対象の同一化を次のように説明している。

「同一化は、これ (ceci) やあれ (cela) を知覚することに存しているのではなく、これとしてのこれ (ceci en tant que ceci)、あれとしてのあれ (cela en tant que cela) を、『了解すること (entendre)』、『主張すること (prétendre)』、『思念 (meinen)』というドイツ語が正確に言い表しているところの運動を遂行すること) に存しており、あれとしてのこれを、内容について予断することなく、『了解すること』に存している」¹³⁴。

ここでの「として」の議論は、この論文の少し後の箇所¹³⁵で、レヴィナス自身ハイデガーの名前を挙げながら「あるものとしてのあるもの (quelque chose en tant que quelque chose)」という文言を引用していることから、『存在と時間』第三二節の議論を参照しているとみなすこともできるだろう。ハイデガーによれば、手許存在者との交流における現存在は、あらかじめ世界の理解において開示された「～のために」の目的連関全体に基づいて、諸々の存在者を、各々の「何のためか」と共に理解している。そして、このようにして理解された存在者は、「あるものとしてのあるもの」の構造を備えている¹³⁶。しかしながら、レヴィナスの「として」は、「何のためか」におけるある存在者の理解のされ方を指しているというよりも、むしろ、ある存在者が、経験の時間的な推移を通して、同じものとして「保持 (maintenir)」¹³⁷される仕方を指している。レヴィナスがフッサールの射映の議論に依拠しつつ説明するところによると、われわれが経験において出会う個々の事物は、様相や側面の連続や、諸々の現象の多様を通して同一的なものとして現れるのであり¹³⁸、個々の事物とは「理念的なもの (l'idéal)」¹³⁹とも言うべきものである。事物は、ただ単に現在現前している感性的な所与なのではなく、常に、諸々の体験を通じて「理念性 (idealité)」から把捉されているものなの

である。与えられる対象があるところには、必ず、この対象を同一化する働きが、すなわち、この対象をそうしたものの「として」「了解する」思惟の働き、「主張」する思惟の働きがある。レヴィナスは、こうした思惟の働きが、主題という意味の統一体を現れさせることに存する、語による現実の記述を導いていた、「物語的で主題化的な志向性」と一致すると考える。そこからレヴィナスは、対象の同一化という思惟の働きそのものが、「言語」「言説」であるとする。

ところで、経験がなんらかの同一的な対象についての経験であるとすれば、あらゆる経験は、「として」の構造において対象を「了解すること」「主張すること」に基づいていることになる。そこでレヴィナスは次のように述べている。

「したがって、経験されるものが主題的であり、換言すれば、同一的である限りにおいて、そして、同一的なものが、『同一的なものとして保持されている』ものとして、また、そのようなものとして措定されたもの、そのようなものとして前もって了解されているものという資格でしか可能でない限りにおいて、経験のなかには思惟が見出される」¹⁴⁰。

また、同じことが、思惟の役割の根本的性格が強調されて、次のようにも言われている。

「したがって、経験は、多様なものの同一性を、至上の権限を持って (*souverainement*) 了解する思惟、言い換えれば、多様なものの同一性を宣言する (*proclamer*) 思惟を前提している。この『同一のもの-として-了解すること』、この『同一のもの-として-とること (*prendre-pour-le-même*)』は、いかなる審級においても自己を正当化する必要がない」¹⁴¹。

つまり、自我のあらゆる経験を同一的な対象への関係とみなす限り、あらゆる個別的な経験は対象の同一性の「了解」を必ず前提しており、この「了解」を欠いた経験はありえない。この意味で、レヴィナスは、この「了解」はアプリアリであるという¹⁴²。そして、あらゆる経験がこの「了解」を前提するという事実を、「了解」による諸経験に対して権威を持つことと読み替えるレヴィナスは、「了解」を「宣言 (*proclamation*)」「ケリュグマ (*kerygma*)」¹⁴³とも呼んでいる。

だが、あるものとのあらゆる関係が、根源的な意味での「言語」を、すなわち、「了解すること」「主張すること」「宣言」「ケリュグマ」としての対象の同一化を前提しているとい

うのは、本当だろうか。この「言語」に条件づけられていない、あるものへの関係があるのではないだろうか。実際、フッサールは、同一的な対象を構成する志向性だけを考えたわけではなかった。この志向性を顕在的な思惟とするならば、これとは別に、潜在的な思惟がある。それは、対象を構成する志向性が前提している、感覚へと向かう志向性、言い換えれば、変容した原印象へと向かう志向性であり、時間意識である、過去把持（と未来予持）である。フッサールが対象を構成する志向性から区別したこちらの志向性は、「言語」を前提することのない、あるものへの関係ではないだろうか。レヴィナス自身、思惟が向かうあるものを「単独者（le singulier）」と呼びながら、次のように書いている。「確かに、言説の背後に、言説の威信と言説の主張（*prétention*）を逃れる哲学的思惟が、この言説とは別のものとして、隠れていないかどうか、そして、言説の背後で、この思惟が、言説が理念化することなしには表現できない単独者を目指していないかどうか、自問することができる」¹⁴⁴。だが、レヴィナスはすぐさま、非言語的な思惟の可能性を否定する。彼は続いて、四つの条件節のなかで、直接言及はしないものの、『内的時間意識の現象学講義』の議論の独自の解釈を提示しつつ、次のように述べている。

「しかしながら、思惟が、感じるもの（*sentant*）と感じられるもの（*senti*）がまどろみのなかで混じり合っている、自然発生的な感じること（*sentir*）とは異なるのならば、また、思惟が感じるものと感じられるもののあいだの最小の隔たり—これはおそらく、覚醒と時間の流れそのものの定義であろう—であるのならば、また、原初的な現出がこの隔たり、あるいはこの覚醒と一致し、まさにそのために、現れるものは、意識によって再発見されるためには既に喪失されていなければならない—そして意識はこの絶え間ない喪失と再発見、すなわちこの『想起（*anamnésis*）』である—のならば、さらに、現れるものは—たとえ単独者であれ—この喪失ゆえに、本質的に、同一化されなければならないものであり続けるのならば、そのとき単独者は、そこ〔言説の背後〕でも依然として、この再発見において、理念性であろう」¹⁴⁵。

レヴィナスが「自然発生的な感じること」と呼んでいるのは、フッサールの「原印象（*Urimpression*）」にあたるものである¹⁴⁶。レヴィナスはこの「感じること」においては、「感じるもの」と「感じられるもの」の区別がないと考える。過去把持とは、この現在の「感じること」（原印象）から出発して、かつては今の「感じること」（原印象）であったものの変

様態を目指す志向性である。この志向性は、自我の内的な時間意識であると同時に、感覚を感覚として自我に与えるものである。だがレヴィナスは、今の「感じること」(原印象)が変様し、過去把持の対象となるという出来事を「喪失と再発見」と呼びつつ、この出来事によって結ばれる「感じられるもの」(変容した原印象)と「感じるもの」(過去把持)の隔たりを介した関係は、対象と対象を構成する志向性との関係と、本質上何ら違いはないと考える。「感じられるもの」としてのかつての原印象は、確かに対象を構成する志向性とは区別されはするが、それでもやはり一つの志向性である過去把持によって、同一化される。「感じるもの」と「感じられるもの」の混じり合いが「まどろみ」のなかで起こっていたとすれば、過去把持は、顕在的な思惟と同じく、「覚醒」の状態に他ならない。したがって、顕在的な思惟ではない思惟があるとしても、それが純粋な「感じること」から区別される「覚醒」におけるあるものへの関係である限りは、やはり「言語」によって性格づけられるのである。

「したがって、言語において理念的なものの優越 (*priorité*) が明確であるのと同じように、言語の背後でも、言語の優越が明確になる。だから、純粋な単独性へと達するためには、語られた言語を削除し、持続へと身を委ねるのでは十分ではないのである。言説の背後の思惟は—もしそれでも意識であり続けなければならないならば—言説の構造を保存している。このようにして、同一化の一番初めの動作からすでに、思惟としての思惟を取り囲んでいる理念性の雰囲気からすでに、言語が思惟のなかで手にする地位が発見されることになる」¹⁴⁷。

あるものとの関係は、それが「感じるもの」と「感じられるもの」の区別がない純粋な感性的体験でない限りは、「これとしてのこれ」を「了解すること」、「主張すること」、「宣言」、「ケリュグマ」であり、「言語」である。このようにレヴィナスは、国語に属する語を用いて主題を同定する言語活動に「物語的で主題化的な志向性」を見い出しつつ、同一化としての思惟におけるあるものへの関係そのものが、同じ言語的志向性によって特徴付けられる「言語」であるとする。しかも彼は、ただ語を欠いた言語の存在を主張するだけなのではなく、語を用いた言語活動の方が、語を欠いたより根源的な意味での「言語」、同一化の言語の、特殊な様態であると考えてるのである。

ここで注意しておきたいのは、この論文では、『全体性と無限』にあった所有化あるいは労働と、表象という、同一的な対象に関わる二つの仕方の区別が抜け落ちてしまっていると

いうことである。『全体性と無限』では、表象が、所有された事物を他人との共有物にするという「言語」の働きを前提しているのに対し、事物の所有は、他人との「言語」を欠いた関係において、同一的な事物を保持することであった。それが「言語と近しさ」のレヴィナスは、あらゆる同一的な対象との関係に、事物の同一性を言う「言語」の働きを認めているのである。

第三節 「近しさ」の言語

以上のように、レヴィナスは、語を用いて現実を物語るという行為と、同一的な対象との思惟の関係を、どちらも「言語」と呼んでいる。言語とは、これまで見てきた彼の分析から明らかにされた範囲においては、語を用いたものであれ、語を用いないものであれ、同一的なものを現れさせる働きである。ところで、レヴィナスによれば、この「言語」は、人々のあいだのメッセージの伝達としてのコミュニケーションの可能性を含んでいる。というのも、同一的なものの理念性とは、普遍性でもあり、万人への伝達可能性でもあるからである。言い換えれば、「言語」による同一化とは、コミュニケーションにおいて伝達可能なものを現れさせる働きでもある。しかしながら、レヴィナスによれば、あらゆるものとの関係を同一化の「言語」とするとき、この「言語」が可能性として含んでいるコミュニケーションという出来事を説明するにあたって、ある困難が生じる。というのも、メッセージの伝達は、私が対話者に宛てる伝達であるのに、この対話者との関係もまた、同一化の「言語」によって説明しなければならないからである。「ところで、真理の普遍的な本質によって前提されている、対話者との関係は、これもまた、この対話者を特殊なものとして認識することであり、依然として、認識が宣言する理念性と普遍性から出発して到来するのだろうか、自問しなければならない」¹⁴⁸。つまり、ある対象の同一化が、その対象をコミュニケーションにおいて対話者に伝達できるようにすることであるとき、私が彼にこの同一化された対象を伝達するところの対話者もまた、同一化された対象なのだろうか。対話者をも同一化された対象だとした場合、この同一化された対話者を伝達すべき対話者をさらに想定しなければならない、ということが、こうした考え方の抱える問題ではないとレヴィナスは言う¹⁴⁹。レヴィナスにとって問題は、むしろ次の点にある。

「対話者との関係が依然として知ること (savoir) であるとする考え方は、言説を、ひとつの思惟の孤独で非人称的な行使へと帰着させるのだが、すでに、言説の理念性を引き起こすケリュグマは、それに加え、自我と対話者のあいだの近しさであって、透明な普遍性をわれわれが分有しているということではないのである。言説によって伝達されるメッセージがどのようなものであれ、語ること (parler) とは、接触 (contact) である。／したがって、言説のなかに、言説の主題の外側に位置付けられ、言説によって主題化されるのではなく、接近 (approché) される単独者との関係を認めなければならない」¹⁵⁰。

この引用箇所には議論の先取りが見られるが、われわれの文脈に合わせて解釈すれば、次のようになる。すなわち、対象の同一化である「ケリュグマ」としての「言語」には、この対象の対話者への伝達の可能性が含まれている。簡単に言えば、「ケリュグマ」としての「言語」とは、この対象を、対話者へと、潜在的な仕方で、言うことなのである。したがって、同一化の「言語」は、対話者との関係のうちにある。もしも自我とこの対話者との関係を「知ること」、すなわち同一化の「言語」と同一化されるものとの関係だとするならば、同一化されるものは、まさに思惟の同一化の働きによって構成されるものなのだから、この対話者へと言うという行為は、思惟の内部で完結する出来事だということになる。だが、むしろ、対話者との関係は、同一化の「言語」と同一化されるものとの関係の外側にあり、後者の関係とは全く異なる構造をもつと考えるべきである。

このように、コミュニケーションにおいて伝達される内容と、この伝達が宛てられる対話者との区別から、対話者の例外的な地位をあぶり出す仕方は、1951 年の「存在論は根源的か」以来見られるもので、1961 年の『全体性と無限』も同様の議論をしていたことは、既に確認した通りである。

しかしながら、この論文のレヴィナスは、あるものとのあらゆる関係は、同一化の「言語」としていた。この対話者との関係が、同一化の「言語」とは別の構造をもつとすれば、この関係は一体どの次元に位置付けられるべきであろうか。ところで、レヴィナスは、同一化の「言語」に分類されない、例外的な経験があることを既に明らかにしている。それは、レヴィナスが、「感じるもの」と「感じられるもの」あいだに隔たりがない体験であるとみなした、「感じること」、純粹な感性的体験である。そこで、この論文のレヴィナスは、他人との関係を、この感性の次元に求めることになる。

だが、感性的体験は、どのような点で、同一化されたものとの関係と異なるのだろうか。

先ほど見たように、「言語と近しさ」のレヴィナスにとって、純粋な「感じること」とは、「感じるもの」が「感じられるもの」を感覚することではない。もしそうであれば、それは厳密な意味での「感じること」ではなく、思惟であり、意識であり、「知ること」である。レヴィナスは、たとえば味覚的感覚が、味についての知ではないことを指摘しながらも、問題の原初的な感性的体験の範例は、何よりもまず、触覚に求められるべきだと言う。彼によれば、触れるという感覚のなかでは、「接触 (contact)」という出来事が、諸事物の柔らかさや硬さを知ることに変様することはない¹⁵¹。たとえば、「愛撫は、接触のなかで身振りされるが、愛撫の意義 (signification) は愛撫についての経験に変様しない」¹⁵²と彼は述べている。レヴィナスは、「感じるもの」と「感じられるもの」の隔たりを介した、いわば遠隔的な関係に対し、この関係に先立つ感性的な関係を、「近しさ」と呼ぶ。この論文のレヴィナスは、「近しさ」において出会われる「単独者」を「近しいもの (prochain)」と呼ぶ。そして彼にとって、この「近しいもの」とは、何よりもまず、他人、すなわち、「隣人 (Prochain, prochain)」である。

ところで、自我と隣人としての対話者の関係のうちにある、同一化の「言語」は、ある隔たりを介した自我と対象の関係において、対象をそのようなもの「として」同一化する。レヴィナスは、この働きによって対象に与えられた同一性そのものが、対象の意味 (sens) であるとしている¹⁵³。したがって、「ある存在が存在として現れるのは、まさにその意味を起点にしてである」¹⁵⁴とも言われている。しかしながら、「近しさ」において出会われる「近しいもの」、そして「隣人」が自我に対し現れるのは、自我が与える意味からではありえない。もしそうであれば、「近しさ」の関係も、同一化の「言語」の関係に帰着してしまうからである。したがって、「近しいものとは、まさに、ひとが彼に意味を提供する前に、無媒介的に意味をもつものである。だが、このようにして意味を持つものは、他人としてしか、すなわち、ひとが彼に意味を与える前に意味をもつ人としてしか、可能ではない」¹⁵⁵。『全体性と無限』のレヴィナスは、他者が、自我の側の〈同〉の運動に準拠することなしに、自己自身で意味する仕方を「顔」と呼んでいた。この論文のレヴィナスは、この「顔」の概念に言及しつつ、隣人のこのような意味の仕方を表すのに、「憑きまとうこと (obsession)」という術語を用いる¹⁵⁶。

ところで、『全体性と無限』では、「顔」の現れが、他人の自我への「語りかけ」として理解され、「言語」とみなされていた。「言語と近しさ」でも、レヴィナスは、他人との関係が「言語」であると主張する。「この近しさの関係、すなわち、ノエマ-ノエシス的構造へと変

換不可能であり、すでにメッセージのあらゆる伝達—このメッセージがどんなものであろうとも—がそのなかに置かれているところのこの接触は、原初的な言語、語も命題も欠いた言語、純粹なコミュニケーションである」¹⁵⁷。だが、この「言語」は同一化の「言語」とどのような点で異なっているのだろうか。同一化の「言語」とは、この言語の主題である対象を「了解」し、「宣言」し、言う。これに対し、「近しさ」の「言語」は、同一的なものを言うことに存しているのではない。レヴィナスは自我と隣人とのあいだの「近しさ」の「言語」について、次のように説明している。

「何かが、一方から他方へと、他方から一方へと伝えられる (*se passer*) のだが、二つの運動が単に記号とは異なるというのではない。ということは、接触において、何かが言われ、何かが知らされる (*s'apprendre*) のだろうか。ということは、何かが主題化されるのだろうか。接触そのものによって接触が言われるのを除いては、何も言われない。この接触そのもの、この結託 (*alliance*) そしてこの共謀 (*complicité*) を除いては、何も言われない—だが、それはまさに、この共謀あるいはこの結託のため、あらゆる協約、あらゆる合意や誤解、あらゆる率直さ、そしてあらゆる策略に先立つこの近しさのためであるのを除いて、『何のためでもない』、内容を欠いた共謀あるいは結託である。この接触の言うことは、言うことと知らせることそのもののしか、言わないし、教えないのである」¹⁵⁸。

つまりこういうことである。同一化の「言語」は、対象を言いつつ、対象へと関わっている。だが、この関係は、同一化の言語が、可能的にであれ、現実的にであれ、対話者へと向けてこの対象を言うものである限りで、発話者と対話者のあいだの「近しさ」の関係のうちに置かれている。レヴィナスが「近しさ」を「言語」とみなすとしても、この「言語」は、対話者を同一化しつつ言うことではない。そうではなくて、対話者とのあいだの「近しさ」の関係そのものの成就なのであり、この論文のレヴィナスが「接近 (*approche*)」と呼ぶところのもの、すなわち、対話者とともに「近しさ」のうちに入るという事の実行なのである。レヴィナスは、「近しさ」の関係においても、一方から他方への働きかけがあることを指して、「何か」が「伝えられる」という表現を用いてはいる。だが、この「言語」が何かを伝えるとしても、それが伝えるところのもの、言うところのものは、同一化の「言語」が言うところのものと同じ資格で伝えられるのではない。「近しさ」の「言語」は、対話者とともに「近しさ」の関係へ入ることによって、この「近しさ」の関係を伝え、言うのである。「近しさ」

の「言語」の「言うこと」が持つ特質を、レヴィナスは次のような仕方でも表現している。

「おそらく、この言うことは、命題やメッセージを伝え知らせる (*communiquer*) 言語に先立っている。それは、一方から他方へと与えられた、近しさによる近しさについての記号である」¹⁵⁹。「近しさ」の「言うこと」とは、対話者へと発信された「言うこと」自身の記号なのである。

このように論文「言語と近しさ」のレヴィナスは、同一的なものとの関係一般を、「これとしてのこれ」を言うこととし、そこに言語の構造を見出す。記号を用いた具体的な言語活動は、この同一化の「言語」の特殊な一形態に過ぎない。だが、この同一化の「言語」は、すでに隣人との「近しさ」の関係のなかにある。レヴィナスはこの「近しさ」の関係もまた「言語」であるとする。この「言語」の「言うこと」は、それ自体が「近しさ」の関係の成就であるという意味で、自己自身で自己自身を示す記号である。そして同一化の「言語」は、まさにこの「近しさ」の言語を前提している。

このように 1967 年の論文は、自我の経験そのものを「言語」としてとらえ直し、この言語を、同一化の言語と「近しさ」の言語の二つに区別しながら、前者が後者に基づいていることを示すことによって、自我と他人との関係の根源性を説明しようとする。こうした、自我の経験に見出される言語的構造を要にした論述は、1974 年の著作『存在するとは別の仕方』で引き継がれることになる。次章ではこの 1974 年の著作に目を向けよう。

第四章 「言われたこと」と「言うこと」

第一節 「存在すること」の二重性と＜同＞と＜他＞の「共謀関係」

この著作のレヴィナスの主眼は、第一章の冒頭で示唆されている通り、「存在する」という出来事 (*l'événement de l'être*) から「存在の他なるもの (*l'autre de l'être*)」へと「移行すること」¹⁶⁰、すなわち、存在の圏域とは区別される「存在するとは別の仕方で (*autrement qu'être*)」の圏域のなかで展開される自我を中心とした出来事を提示することである。だが、この試みは、ある困難をはらんでいる。というのも、この「存在するとは別の仕方で」についての論述や思索は、すぐさま「存在するとは別の仕方で」を存在するものとして提示し、存在の圏域の内部へと閉じ込めてしまうからである。そして「存在の他なるもの」への移行の試みは、それ自体が、「存在する」という出来事を進行させることになってしまうからである。レヴィナスは、「存在する」という出来事の、「存在の他なるもの」への移行を拒み、この移行の試みを存在の圏域の出来事へと変換してしまう性質を、「内存在 (*intéressement*)」と呼ぶ。「このように、存在すること (*essence*) は、存在することの営みを中断しに現れる無の間隔を全て埋めてしまう、存在することのなかへの抗うことのできない固執として営まれる (*s'exercer*)。存在する (*esse*) とは、なかで存在する (*interesse*) である。存在することとは、内存在である」¹⁶¹。「存在すること (*essence*)」とは、名詞「存在 (*être*)」と区別される動詞「存在する (*être*)」が指示しようとしている、存在するという出来事を名指すために、レヴィナスが用いる術語である¹⁶²。「存在すること」は、自らに対する他者を認めず、あらゆる存在者を存在するものにし、あらゆる出来事を「存在すること」の様態にしてしまうという意味で、「内存在」である。この「内存在」は、各々の人間においては、「コナトゥス」として、すなわち、自己の存在の他者を否定し、存在の営みそのものへ執着することとして具体的に現れる¹⁶³。では、「存在するとは別の仕方で」の解明を試みるレヴィナスは、「内存在」によって特徴付けられる「存在すること」の圏域のなかで、どのようにしてそれを果たそうとするのだろうか。

だが、そもそも、「存在すること」は何に存しているのだろうか。そして、なぜ「存在すること」の他なるものが解明されなければならないのだろうか。この著作の、「論述」と名付けられた第二部の初めの章である第二章「志向性から感じることへ」は、「存在するとは

別の仕方です」へと迫る論述を展開するに先立って、「存在すること」の詳細な分析を行っている。われわれは先に、彼がそこから抜け出そうとしている「存在すること」の本質が何であり、問題の核心がどこあるのかを確認しておこう。

この章でレヴィナスは、ハイデガーが「存在的真理」と、すなわち、存在者の現れと区別した、「存在論的真理」を念頭に置きつつ、次のテーゼから出発する。「哲学は真理を追求し、表現する。真理とは、ある言表や判断を性格づけるよりも前に、存在の露出 (l'exhibition de l'être) に存している」¹⁶⁴。そして、彼は、このテーゼに対し、「真理において、存在の名のもとで、何が現れるのか」と、「誰が見るのか」という二つの問いを提起しながら、「存在の露出」、存在の顕現という出来事をあらゆるものの知解可能性とみなす哲学的立場の抱える問題点を明らかにしてゆく。

「何が現れるのか」「誰が見るのか」という問いは、一見、敢えて問うまでもないことを尋ねているように見える。なぜなら、当然、現れるのは存在であり、それを見るのは主体、あるいはハイデガーの術語では「現存在」だからである。だが、レヴィナスによれば、こうした問いは、問題を含んでいないわけではない。「何が現れるのか」という問い、そしてこの問いが帰着する、「存在するとは何か (qu'est-ce qu'être)」という問いは、他のあらゆる問いと同じように、「あるもの (ce qui est)」について、「このものがそれであるところのもの (ce qu'il est)」を問う¹⁶⁵。このように「何？」を尋ねる問いは、この「何」を「存在する (être)」に関して問うており、この「何」が存在することをすでに想定している。したがって、「何が現れるのか」という問いは、すでにそれが問うているところのものに訴えている。この問いは、すでに「存在する」の意味が何らかの仕方理解されていることを前提している。さらに言い換えれば、「存在するとは何か (qu'est-ce qu'être)」という問いは、存在の「露出」、存在の現れを前提している。このように、存在の理解、存在の現れは、あらゆる存在者への問いだけでなく、存在そのものへと向かう問いによっても、すでに前提されているのである。だが、存在の顕現を前提しているのは、「何？」という問いだけではない。「誰が見るのか」という問い、より詳しく言えば、存在の顕現を見るのは誰か、この顕現を迎え入れるのはだれか、という問いもまた、「存在する (être)」という動詞によって答えられることを期待しており、すでに、問われているところの「誰」を、存在する存在者として想定している。ところで、もし存在の現れを見る主体が、存在に関してしか性格づけられないとすれば、主体が存在の現れを見るという行為そのものが、主体の存在することの一樣態であることになる。すると、現れる存在を見る主体と、主体の見ることとが、現れる存在と区別される限りは、

存在の現れとは、十全な存在の現れではないということになる。なぜなら、現れる存在とは別に、それを見る存在が、現れない存在として、現れの「手前」¹⁶⁶に残るからである。そこで、存在の現れが、存在の十全な現れであるためには、この「手前」の部分で、現れる存在の方へと回収しなければならない。

「したがって、真理が起こるためには、何らかの仕方で、この内面性という例外が回収されなければならないし—例外が規則のなかに再び入らなければならないし—知の主体が露呈される存在のなかに自らを再発見するのでなければならないし、そして、『魂』の拍動と呼吸が、存在の全体へと属するか、存在の全体へと帰還するのでなければならない。存在は、自己意識における、存在の自己自身への露呈にしか存しえない。主体性、魂、誰の出現は、存在と相関的なままであり、換言すれば、存在と同時のもの、そして、存在とひとつのもののままである」¹⁶⁷。

つまり、存在の現れが十全であるためには、一見したところ、存在の現れに際して、この現れの「手前」に現れないまま止まっているように思われる主体の存在、そしてそのような意味で「例外」であるように見える存在もまた、現れるのでなければならない。そうでなければ、存在の顕現は、「例外」の存在が現れない分、不十分であることになる。そこで、レヴィナスによれば、こうした哲学的立場は、存在の顕現において、顕現を受け入れる主体は、存在の現れのなかに、自己自身の存在の現れを見るのだと考えてしまう。しかし、そうだとすると、存在の顕現とは、結局、存在が、存在自身の現れを見ることであり、また逆に、存在が、存在自身へと現れることだということになる。その場合主体は、同一的な存在の自己自身への現れという出来事、＜同＞が＜同＞を自らに統合するという出来事のなかの一契機でしかないことになる。

ところで、存在の自己自身への現れを、＜同＞による＜同＞の統合として解釈するとすれば、これが可能であるためには、現れる＜同＞と、その現れを見る＜同＞との分離、「位相差 (déphasage)」¹⁶⁸がなければならない。レヴィナスによれば、この位相差は、現在の、現れを見る「存在」が、過去の、現れる「存在」を統合するという、＜同＞と＜同＞の時間の位相差に他ならない。存在の現れとは、＜同＞のなかの時間的な差異化と、それによって生じる隔たりを介した＜同＞による＜同＞の再統合という、二重の働きによって生起するのである。彼は、この二重の働きのうち、同一的なものの差異化を、「分解 (diastase)」、あるいは

は現在の〈同〉から過去の〈同〉への「変様 (modification)」、また〈同〉による〈同〉の再統合を「再発見 (retrouvaille)」「想起 (réminiscence)」「思い出すこと (rappel)」等とも呼んでいる。そして彼は、この二重の働きこそが、動詞「存在する」が本来言い表そうとするところの「存在すること」であり、それと同時に、時間の時間化であるとする。「存在の存在することは、時間の時間化—同一的なものの分解 (diastase) とその再把握あるいは想起であり、統握の統一である」¹⁶⁹。「存在の存在することは—事物であれ出来事であれ行為であれ—名指しうる内容であるようなものは何も指し示さない。存在することは、この不動なものの可動性、この同一的なものの多様化、この点的なものの分解、この流れ (lap) を名指している」¹⁷⁰。そして、同一的なものの差異化と、差異を介した同一化という二重の出来事は、根源的な真理として、また、存在者の存在、「存在すること」として、あらゆる存在者の理解の条件でもある。その意味で、この時間の時間化としての「存在すること」は、「暗さの原初的な霧散 (dispersion originelle de l'opacité)」、あるいは「原初的な光 (lumière originelle)」とも言い換えられている。

したがって、レヴィナスによれば、あらゆる事物との関係、あらゆる経験は、この同一的なものの差異化と、差異を介した同一化という二重の出来事である、時間と「存在すること」のなかで繰り広げられる。このことは、レヴィナスにとって、フッサールが感覚 (sensation) の分析によって明らかにしていることでもある。レヴィナスのフッサール解釈に従えば、たしかにフッサールは、一方では、具体的な体験 (Erlebnis) と対象の理念性を厳密に区別する。感覚をこの枠組みのなかで捉えたとすれば、「感じること (sentir)」、すなわち感覚的な体験と、「感じられるもの (senti)」、対象としての感性的質とは、同様に区別されるであろうし、またそのとき、前者「感じること」の本性は、後者の感覚的質と名付けられた対象を迎え入れるという志向的な機能に汲み尽くされることになるであろう¹⁷¹。すなわち、感覚において、一番重要なのは、「感じられたこと」であり、体験される「感じること」の役割は、この「感じられたこと」に対して従属的なものになってしまうであろう。だが、同じくレヴィナスの解釈によれば、フッサールは他方で「感じること」固有の意味にも気づいている。理念的な対象を目指す志向的体験は、志向的な働きの材料として、「ヒュレーという物質性」¹⁷²をもっている。このヒュレーを感覚と呼ぶとすれば、こちらの感覚は、時間的な広がりをもつ「感じること」のなかで体験される。ところで、対象を目指す志向性の根底にあるこの「感じること」は、『内的意識の現象学講義』で、時間についての原初的な意識、あるいは時間そのものである過去把持あるいは未来予持として詳細に分析される。過去把持と未来予持は、

理念的な対象を目指す単なる志向性ではない。だが、それでも、特殊な志向性として、他の志向性と同じように、作用と作用の対象の相関関係によって規定されており、あくまでも意識である¹⁷³。では、この特殊な志向性の相関物とは何なのだろうか。それは、変様した原印象である。意識の根底には、原印象がある。この印象は、レヴィナスの解釈では、知覚と知覚されるものとが重なり合った全く志向的ではない意識の状態であるとともに、「現在」である。この原印象が変様し、新たな「今」の原印象が現れるとき、変様した「原印象」は、他のすでに変様している「原印象」とともに、過去把持によって「今」の「原印象」へと統合される。理念的な対象を目指す志向的な作用の材料としての感覚をもたらす「感じること」とは、変様した原印象の「今」の原印象への統合の働きであり、他方で、時間そのものである。レヴィナスは、時間意識が客観的对象を欠いていてもなおフッサールによって「意識」と呼ばれる理由について解説しながら、原印象の変様と再統合という、過去把持（と未来予持）がもつ二重性を、次のように表現している。「意識があるのは、感性的印象が、異なることなく、自己自身と異なる限りにおいてである。感性的印象は、異なることなく異なるのであり、同一性における他なるものである」¹⁷⁴。つまり、原印象は、過去の印象へと変様し、異なる一方で、過去把持によって、今の原印象と同一のものとして、異ならないものとして捉えられる。また、同じ二重性は、次のようにも言い表されている。「同一性のなかで異なること、変化することなく変様すること—意識が印象のなかで輝くのは、印象が自己自身から隔たって、自らを*あいかわらず*予期しているか (*s'attendre encore*) か、自らをすでに回収している (*déjà se récupérer*) 限りにおいてである」¹⁷⁵。つまり、未来予持と過去把持によって、原印象は、自己の変様態を、自己と同一のものとして捉えている。このように述べつつ、レヴィナスは、フッサールにおける「感じること」のもつ二重性を、先に彼が分析していた「存在すること」と時間性の二重性と一致させるのである。

だが、フッサールがこのようにして明らかにした時間とは、レヴィナスに言わせれば、「そこでは何も失われない時間」¹⁷⁶、「回収可能なものの時間」¹⁷⁷でしかない。なぜなら、過去把持とは、「今」の変様の、新しい「今」への再統合だからである。このような時間の解釈においては、過ぎ去った「今」は、決定的に失われることなく「回収」される、すなわち、新しい「今」と同一化されてしまう。そしてこれと同じことが、「存在すること」の時間についても当てはまるのである。『存在するとは別の仕方』のレヴィナスは、存在の自己の二重化と再同一化に存するこうした時間を、「サンクロニー (*synchronie*)」と呼びつつ、これは、本源的な時間ではないと言う。というのも、レヴィナスは、存在の同一化の裏面であ

る、存在の現在と過去への二分化そのものに、他性が介在していると考えるからである。存在の二重化は、現在の存在に決して統合されない過ぎ去ったものとの関係によって可能になると考えるからである。すなわち、彼によれば、何も失われない時間、すべてがきちんと回収されるものの時間である「サンクロニー」は、すでに、決して「今」に回収されない過去との関係としての時間を前提しているのである。こちらの時間は、「ディアクロニー (diachronie)」と呼ばれる¹⁷⁸。ところで、存在の自己の二重化と再同一化は、時間であると同時に、存在の「存在すること」そのものであり、他方でこの時間が「サンクロニー」と名付けられているのだから、「サンクロニー」が「サンクロニー」以外のものを前提しているということは、「存在すること」が、「存在の他なるもの」を、「存在するとは別の仕方」で前提しているということに他ならない。そして、この著作のレヴィナスが探求しようとしているのは、この「ディアクロニー」であり、「存在するとは別の仕方」なのである。

要するに、同一的なもの（レヴィナスの言い方では＜同＞）としての存在の二重化と再統合の働きとしての「存在すること」と「サンクロニー」には、この同一的なものへと統合されえない他性（レヴィナスの言い方では＜他＞）が介在している。さて、先ほど見たように、存在の露出を第一のものとみなす考え方においては、主体の主体性は、結局は、存在の存在自身への現れ、＜同＞の＜同＞への現れという出来事の単なる契機とみなされていた。だが、レヴィナスは、この説を棄却する。彼によれば、主体の主体性とは、むしろ、この現れが前提している、＜同＞としての存在と＜他＞との関係そのものであり、「＜同＞と＜他＞のあいだの… (中略) …ディアクロニー的な共謀関係の結び目 (nœud d'une intrigue dia-chronique)」¹⁷⁹であり、端的に言えば、「ディアクロニー」そのもの、「存在するとは別の仕方」そのものである。そしてこの著作のレヴィナスは、これまでの彼の思索を引き継ぎ、＜同＞と＜他＞の「共謀」が具体的な仕方成就するのは、主体と他人との関係においてであるとする。

「存在すること」がそれであるところの、＜同＞の自己差異化と自己同一化という二重の運動は、あるいは、より正確に言えば、この二重性のうち、＜同＞の自己差異化の働きは、この＜同＞と＜他＞の「共謀」、「ディアクロニー」を前提している。だが、＜同＞の自己の同一化の働きが、この「共謀」から、「サンクロニー」の時間と「存在すること」を構成してしまう。しかしながら、レヴィナスによれば、この同一化は、＜同＞と＜他＞の「共謀」の全てを掬い取ることはできず、決して同一化されない、取りこぼしを残してしまう。この取りこぼしは、同一化によって回収されることがないため、決して「存在すること」の圏域のなかで、存在する存在者として現れることはない。レヴィナスにとって、問題は、この取

りこぼしの部分、あるいはレヴィナスの用語法に従えば、「存在することの彼方 (l'au-delà de l'essence)」を解明することである。

しかしながら、あるものについての論述は、このあるものを、存在する存在者として同一化してしまう。そうだとすれば、同一化が取りこぼしてしまうもの、「存在することの彼方」の探求は、不可能なのではないだろうか。この困難に対して、この第二章「志向性から感じることへ」のレヴィナスは、次のような手順で議論を進める。まず彼は、同一化された存在者を前にした経験において、同一化の働きそのもの、あるいは、存在者の存在することが、本性上、存在者の現れとは全く別の現れ方において主体に知られ、また主体に対して意味する仕方を明らかにし、同一化された存在者が属するのとは別の意味の領域を確保する。だが、存在者とは別の仕方で意味する「存在すること」は、同一化されるものと相関的な同一化の働きに他ならない。そこでさらに、レヴィナスは、同一化の働きから、この同一化の働きを自らの一様態とするようなより一般的な精神現象へと遡り、「存在するとは別の仕方で」をここに同定しようとする。

レヴィナスのこうした試みは、具体的には、存在者と存在の問題を、言語の問題に置き換え、この存在論的な言語から、より根源的な言語へと遡るという仕方で遂行される。次節では、『存在するとは別の仕方で』の言語の分析に目を向けよう。

第二節 存在と存在者の「両意性」と「言われたこと」

われわれの何らかの国語を用いた言表、あるいは誰かの言表のなかで、諸々の語は、何らかのものを指し示している。この語によって指し示されるものは、存在者である。例えば名詞は、文の主語や動詞の目的語や属詞として、ある事物を名指している。動詞も、レヴィナスが言うように、それが出来事や行為を指し示すと言う点では、名詞となんら変わらないのであり、そのとき、指し示される出来事や行為は存在者である。「存在する」という動詞であっても、この語を何らかの出来事を名指している語として受け取るならば、名詞であり、名指されているのは存在者である。このように、ひとが言表した語、ひとが言った語は、どんなものでも、諸々の存在者を同一的なものとして指し示している。レヴィナスにとって、言表という出来事に限らず、同一的な存在者についてのあらゆる経験は、「これとしてのこれ」あるいは「あれとしてのあれ」としてその存在者を同一化する主体の働きなのだが、彼

はこの同一化の働きそのものを、同一化される存在者を言うこと (dire) だと考え、国語に属する言表は、この同一化としての言語活動のひとつの特殊な形だとする。したがって、言表において名指された存在者が「すでに言われたもの (déjà dit)」であるのと同じように、あらゆる存在者は「すでに言われたもの」である。『存在するとは別の仕方』のレヴィナスは、この「すでに言われたもの」、同一化された存在者に、「言われたもの (le Dit)」という術語を当てている。また彼は、「言われたもの」の同一化の働きを、存在者の存在、「存在すること」と同一視しつつ、これを「言われたもの」を言う「言うこと (le Dire)」と呼んでいる。

語を用いた言表の話題に戻ろう。存在者と区別された存在は、決して存在者ではないし、それ自身は存在しない。なぜなら、存在するのは、存在者だからである。ハイデガーによれば、存在者が理解されるのは、存在者の存在があらかじめ理解されているからであり、その意味で、存在は存在者の知解可能性である。前節で見たように、レヴィナスは、『存在するとは別の仕方』第二章冒頭からの論述で、この存在の理解、あるいは、存在の現れを、同一的な存在の自己差異化と自己同一化の運動として規定し、さらにこれこそが動詞的な意味での「存在すること」であり、また回収可能なものの時間であることを明らかにした。さて、前段落で触れたように、レヴィナスによれば、語は存在者を名指す。これは、名詞だけに当てはまるのではない。「存在する」という動詞も、それが名指すのは、ある同一性をそなえた出来事であり、存在者である。そして、動詞「存在する」に名指される存在者としての出来事は、存在者として、「時間、時間の変換なき変様 (modification sans changement)、すなわち、諸々の変化と永続性の背後で疼いている、また、衰退として、この永続性そのもののなかで疼いている、同一的なものの位相差」¹⁸⁰を、要するに、レヴィナスが「存在すること」と呼ぶところの時間の出来事を前提しており、それ自身は、この「存在すること」ではない。したがって、たとえ動詞であっても、語は「存在すること」を名指される存在者として現れさせてしまう。だがレヴィナスは、言表における動詞は、存在者を名指すのとは別の機能も持っているという。それは、動詞の名詞的機能とは区別される、動詞の「動詞性 (verbalité)」である。これについて、彼は次のように説明している。

「だが、動詞は、行為や出来事を名指すのをやめることによって、その動詞性そのものに達する。まさにここにおいて、語は、その種において唯一無二で、名指したり呼び起こしたりする象徴化に還元不可能な『態度をとる』のである。動詞存在するは、時間の流れを

言う。あたかも、言語が曖昧さなく命名作用と等価なのではないかのように。あたかも、存在するにおいて、動詞はようやく自らの動詞の機能を取り戻すかのように。あたかも、この機能は、時間が進めるこの変換なき変様の疼きとひそかなむず痒さに帰着するかのように」¹⁸¹。

名詞的機能を削がれた純粋な動詞性は、存在者を存在において現れさせるのではなく、「存在すること」そのもの、差異化と同一化の「サンクロニー」の時間そのものを現れさせる。この「存在すること」そのものは、動詞「存在する」が名指そうとしながら、名指すことにおいて取り逃がしてしまう当のものである。それを、動詞は名詞的機能ではなく、動詞性において現れさせるのである。レヴィナスは、諸々の動詞が、それぞれ特定の出来事や行為を名指す一方で、動詞性をもつと考える。名詞的機能を削がれた諸々の動詞は、動詞「存在する」が名指そうとするものを、名指すことなく現れさせる。だが、動詞の動詞性が、「存在すること」、回収可能なものの時間を、名指すことなしに現れさせる仕方とは、いったいどのような仕方なのだろうか。レヴィナスによれば、その仕方とは、「響かせる (faire vibrer)」¹⁸²である。また、彼は、「存在すること」が動詞の動詞性のなかで現れる仕方を、彼にとってもつばら存在者の現れを指す「現れる」という語を避け、「鳴り響く (résonner)」と呼んでいる。

この「鳴り響く」という表現について、もう少し詳しく見ておこう。レヴィナスは、先の引用箇所から少し離れた箇所で、次のように述べている。

「時間と、時間が展開する存在することは、言表や物語の主題において同一化された存在者を顕現させるのであるが、これら〔時間と存在すること〕は、ある沈黙として、それら自身は主題になることなく、鳴り響いている。これらは、確かに、主題において名指されることもできる。だがこの名指しは、ひそかな鳴り響き、沈黙のざわめき、あるいは存在することを、ある存在者が同一化されるのと同じように、決定的な沈黙へと還元してしまうことはない。無音化されたもののまわりで、あらたにある沈黙が、『聴く目 (œil qui écoute)』に対して、鳴り響く。それは、それによって諸存在者が同一性において照らされ、現れるところの、存在の連続 (égrènement) の沈黙である」¹⁸³。

この引用箇所では、存在者の「照らされる (s'éclairer)」と、「存在すること」の「鳴り響く」

が対比されている。実はこの対比は、1948 年、ジャン・ヴァール主催の哲学学院で行われた講演「発話と沈黙」¹⁸⁴のなかで、すでになされていたものである。これまでの章で何度も確認したように、レヴィナスは、1947 年の著作『実存から実存者へ』以来、事物（存在者）の知解可能性としての存在の理解を「光」と呼びながら、存在者の理解を、この「光」によって「照らされた」存在者を「見ること」と性格づけてきた。彼にとって、存在者との交流は、「光」によって条件づけられた視覚的な出来事なのである。だが、この「光」そのもの、存在の現れもまた、存在者と同じように、「見ること」の対象なのだろうか。自我と存在との関係は、視覚的な関係なのだろうか。1949 年の講演は、ハイデガーを含めた哲学の伝統が、存在を「輝き (phosphorescence)」として、それ自体視覚の対象となりうるものと理解してきたのを批判しつつ¹⁸⁵、存在との関係の境域は、「光」ではなく「音」と言い、存在との関係は存在者との関係と全く別の本性をもつとしていた¹⁸⁶。上に引用した 1974 年の一節は、この「光」の境域と「音」の境域の区別を踏襲している。言語の名指しの機能によって、諸々の存在者が現れる。こうした存在者は、「存在すること」と回収可能なものの時間によって照らされており、主体は照らされた存在者を「見る」。だが、照らされ、現れる存在者のまわりで、それ自身照らされることのない「存在すること」が「鳴り響いて」いる。主体は、存在者を「見る」と同時に、「鳴り響いて」いる「存在すること」を「聴く」のである。「聴く目」という表現は、おそらく、ポール・クローデルの芸術論『眼は聴く (*l'œil écoute*)』¹⁸⁷から借りてきたものと思われるが、この箇所では、名指しのなかでの存在者との関係における、視覚（存在者）と聴覚（存在）の二重性を指している。言表は、二重性をはらんだものとして、存在者を現れさせるとともに、「存在すること」を鳴り響かせる。

他方でレヴィナスは、言表の二重性のうち、「存在すること」の「鳴り響き」に注目するならば、名詞によって名指される存在者は、「動詞的に」理解される、とも言う。「賓述的命題において-アポファンシスにおいて-、存在者は、反対に、存在することのひとつの『仕方』として、存在の享受そのものとして、すなわち、この存在することあるいはこの時間化のいかんとして-ひとつの様態として-動詞的に了解される (*se faire entendre verbalement*) ことができる」¹⁸⁸。存在者が「動詞的に」了解される、存在者が「様態」として了解される、というこうした奇妙な表現は、いったいどういう事態を表しているのだろうか。レヴィナスは「A は A である」という命題を例にあげ、それを説明している。彼によれば、「A は A である」という命題は、述語 A が主語 A に内属することや、主語 A が A の特徴のすべてを持っているという事実を表しているだけではない。この命題の「A である」という術語は、「赤が赤々

としている (rouge rougeoie)」という命題の動詞「赤々としている (rougeoyer)」のように、「A している (a-oyer)」として、ひとつの動詞として理解されうる¹⁸⁹。ここで少しだけレヴィナスの論述から離れると、動詞「赤々としている」は「赤い (rouge)」という形容詞と接尾辞「-oyer」が組み合わさった語である。接尾辞「-oyer」は、一般に、動詞や形容詞の語幹について、叙述的動詞をつくる。したがって、「赤々としている (rougeoyer)」とは、主語について赤いという状態を叙述する動詞である。レヴィナスは命題「赤が赤々としている」のなかでの動詞「赤々としている」の働きについて、「この動詞は、出来事や、赤の質的な静止に対置された、赤のなんらかの動態性を意味するのではないし、例えば、非-赤から赤への移行—赤化すること (rougir)—や、より赤でないものからより赤であるものへの移行、すなわち変質のような、赤のなんらかの活動を意味するのでもない」¹⁹⁰という。では、この命題で「赤々としている」は何を言っているのだろうか。レヴィナス自身は、この動詞が何を表すかについては、次の問いを投げかけるだけで議論を終わらせてしまい、決定的な説明を与えていない。

「この動詞—赤々としている (rougoie)—において、名詞化された形容詞—赤—の自己自身との無媒介的な一致が突如としてディアクロニー化される (se diachroniser) のだが、この動詞は、単に、名詞のように、過程や諸状態の継起を対話者に指し示し、ひとつの国語に属する諸記号の体系によって、諸存在者と諸々の出来事の全体に重なる、ひとつの記号なのだろうか」¹⁹¹。

だが、おそらく彼が言いたいのはこういうことである。すなわち、「赤が赤々としている」という命題においては、単に名指された「赤」という存在者が現れるだけではない。この「赤が赤々としている」と言表する者にとって、動詞「赤々としている」は、この言表の行為において、名指されている「赤」が「赤」として時間的な広がりの中で体験されているという事実、あるいは、この時間的な広がりの中で「赤」が「赤」として持続している事実を浮かび上がらせる。たしかに、「赤々としている」は、叙述的動詞として、ある状態を名指す語ではある。だが、他方で、純粋な動詞的機能によって、「赤々としている」は、主語にあたる存在者についての、時間の広がりにおける体験と、この存在者を同一化する働きそのものを、体験される具体的な内容と共に、浮かび上がらせるのである。更に言えば、「存在すること」、時間を、これらの具体的な様態とともに、浮かび上がらせるのである。ところ

で、先ほど見たように、レヴィナスは、「A は A である」が「A が A している (A a-oie)」として理解できると主張している。つまり彼は、「赤々としている」の分析で明らかにされたことが、そのまま「A である (est A)」という述語にも当てはまると考えている。「A である」の属詞「A」は、確かにある存在者を名指す名詞である。だが、他方で、「である (être)」を動詞性において捉えるならば、属詞「A」は、主語「A」が名指す存在者についての時間的な広がりをもった体験の内容として、あるいは、この存在者を照らす「存在すること」、時間の出来事の、一つの具体的な様態として捉えられる。レヴィナスは、賓述命題における「存在すること」の「鳴り響き」と、存在者が「動詞的に」理解されるという事実について、次のようにまとめている。

「厳密な意味での動詞である、アポファンシスの動詞—すなわち動詞存在する—のなかで、存在することが鳴り響き、聞かれる (s'entendre)。A は A である [という命題]、また A は B である [という命題] は、A の存在することが鳴り響く仕方、響く仕方、あるいは時間化する仕方として聞かれる。個別的な諸存在の全ての賓辞、諸々の名詞のなかで、あるいは諸々の名詞によって固定化される諸存在の全ての賓辞は、存在することの諸様態として聞かれる。… (中略) …。個物の個物性そのものとは、一つの存在することの仕方である。ソクラテスがソクラテスしている (Socrate socratise)、あるいはソクラテスはソクラテスである、は、ソクラテスが存在する仕方である。賓述は、存在することの時間を聞かせるのである」¹⁹²。

賓述命題の言表について、われわれが「見る」に注意を向けるとき、名詞も動詞も、同じようになんらかの存在者を名指している。だが、他方で、視覚とは全く別の構造の知解である「聴く」に対して、動詞は「存在すること」そのものを現れさせており、また名詞で名指される存在者は「存在すること」の「仕方」として、様態として了解されている。レヴィナスは、この視覚と聴覚の二重性は、国語を用いた言表だけではなく、存在者への、「言われたこと」への関係一般を性格づけるものだと考えている。そして彼は、芸術の活動とは、この二重性のうち、「存在すること」を響かせることに存しているという。

「作品の無尽蔵な多様性において、言い換えれば、芸術の本質的な革新において、色、形、音、語、建物は—すでにまさに存在者において同一化されようとしており、すでに自らの

本性と質を、形容詞をまとった実詞のなかに見出しているのだが——存在するへと戻される（se remettre à être）。そこにおいて、これら〔色、形、音、語、建物〕がそれに様態を与える（moduler）存在することが時間化するのである」¹⁹³。

つまり、芸術が、新しい色使い、新しい形、新しい音の並び、新しい言葉、新しい建築を考案するのは、存在者をよく「見せる」ためなのではなく、新しい様態において「存在すること」の「鳴り響き」を蘇らせるためなのである。

このように、レヴィナスは、彼にとって「言われたこと」を「言うこと」の範例的な形態である言表行為の分析を通じて、「言われたこと」を前にした、すなわち、存在者を前にした主体の経験のうちに、ある二重性があることを明らかにした。一方で、体験された内容は、存在者として、主体に対して現れる。主体はこれを「見る」。だがこれと同時に、時間的な広がりにおける体験そのものが、「存在すること」そのものが、「鳴り響く」という仕方で現れており、主体はこの「存在すること」を「聴く」。後者の場合、存在者は「存在すること」の様態として理解される。「言われたこと」についての経験のもつこの二重性を、レヴィナスは、存在と存在者の「両意性（amphibologie）」と呼んでいる。この「両意性」について、例えば彼は、「言われたこと」を「ロゴス」と言い換えつつ、次のように書いている。

「だが、言われたことにおいて、存在することが、まさに名詞になろうとしながら、鳴り響いている。である（être）という繫辞のなかで、存在することと名詞化された関係がまたたき、明滅している。動詞としての言われたことは、存在すること、あるいは時間化である。あるいは、より正確に言えば、ロゴスは、ある両意性において結ばれる。この両意性において、存在と存在者は、聴かれ、かつ同一化される。また、名詞は動詞として鳴り響くことができ、アポファンシスの動詞は名詞化されることができる」¹⁹⁴。

「言われたこと」を前にした主体の経験がもつ「両意性」は、「現れること」と「鳴り響くこと」、「見ること」と「聴くこと」、視覚と聴覚の「両意性」である。

第三節 「言われたこと」なき「言うこと」と主体性

『存在するとは別の仕方』のレヴィナスにとって、問題は、「存在するとは別の仕方」であり、＜同＞と＜他＞の「共謀」として主体の主体性である。

本章第一節で見たように、レヴィナスは著作第二章の初めの部分で、「存在する」という動詞が名指そうとしている当のもの、すなわち、「存在すること」が、存在の自己差異化と自己の同一化の運動であることを明らかにした。「存在すること」は、過去の「存在すること」を、この時間の隔たりを介して再発見する。この運動によって、「存在すること」は、動態的な仕方、同一のもの、＜同＞であり続ける。そして彼は、この運動における、発見する「存在すること」と発見される過去の「存在すること」との関係を、時間的な広がりをもった感性的な体験と、この体験を通じて同一化される対象との関係と、そして、過去把持と過去把持によって構成される同一的なものとの関係と一致させている。だがレヴィナスは、こうした＜同＞としての「存在すること」の運動のひとつの契機である、「存在すること」の自己差異化の運動のなかに、＜同＞としての「存在すること」と他性との関係が潜んでいると考える。「存在するとは別の仕方」あるいは主体性は、まさにこの他性との関係に求められなければならない。

他方でわれわれは、このように明らかにされた「存在すること」が、「言われたこと」と「言うこと」という概念によって捉え直されていることを確認した。つまり、存在の自己差異化と自己同一化の運動は、「存在すること」が、過去の「存在すること」を「言われたこと」の中に諸々の存在者として再発見することとして捉えなおされるのである。他方でレヴィナスは、われわれが見たように、彼にとって「言われたこと」を「言うこと」の範例的な形態である言表を分析することを通して、「言われたこと」のなかでは、存在者が現れるだけではなく、「存在すること」そのものが、すなわち、「言われたこと」を言う「言うこと」が、「鳴り響く」という仕方、現れていることを明らかにした。たしかに、存在者との関係において、存在者と「存在すること」が、それぞれ視覚と聴覚という別々の意味の領域において、同時に現れている。「鳴り響いて」いる「存在すること」は、すぐさま「言われたこと」へと変わってしまい、聴かれるものではなく、見られるものになってしまう。なぜなら、「存在すること」とは、自己差異化と自己同一化として、今の「存在すること」が、「言うこと」から「言われたもの」へと移行することだからである。だが、他方で、「存在すること」は、同一化されて初めて意味するのではなく、同一化された存在者の意味の仕方とは別の仕方、意味するのであり、また、「存在すること」の「鳴り響き」が聴かれるとき、存在者この転換は、「存在と存在することの両意性」のもう一つの側面でもある。

この「存在と存在者の両意性」と呼ばれる事実、すなわち、「言われたこと」において、同時に「言うこと」が「鳴り響いている」という事実の発見は、「存在するとは別の仕方」を目指すレヴィナスの議論のなかで、大きな意義をもっている。レヴィナスは、「存在すること」が「言われたこと」へ不可避免的に移行する一方で、存在者が「存在すること」の様態となるという「両意性」の事実を、両面的な「変換 (mutation)」と呼びながら、次のように述べている。

「存在と存在者の両意性におけるこの変換が、ロゴスの両意性であり、この変換は言われたことという身分に起因していると主張することは、存在と存在者のあいだの差異を、統辞論の取るに足りない戯れへと帰着させることではない。それは、言語を単にコードとみなす代わりに（とはいえ言語はコードでもあるのだが）、言語の先-存在論的な重みを測ることである。だが、それは、存在することが〔存在者を〕露呈させ、かつ自らを露呈させるという事実、時間化が言表され、鳴り響き、言われるという事実を解釈することによって、言われたことに、言うことに対する優先権を与えることをしないということでもある。それは、何よりもまず、言われたことのなかに、言われたことに同化吸収され、このようにして吸収されて、言うことが強いる歴史のなかに入っていく言うことを、目覚めさせることである。言うことが、この言われたことの言表以外の意義 (signification) をもたない限り、言うことが厳密に言われたことと『相関的』である限り、言うことは、存在が主体に準拠しているというテーゼと全く同様に、主体の存在に対する依存というテーゼを正当化するだろう。この相関関係の手前に遡らなければならない」¹⁹⁵。

もし、「存在すること」が知解可能性そのものであり、あるものが主体にとって意味をするということが、「存在すること」に照らされていることを必要とするのであれば、言い換えれば、あらゆるものは「言われたこと」としてしか意味をもたないのであれば、「存在するとは別の仕方」も、「存在の他」も、主体にとってありえないことになる。したがって、「存在の他」が主体にとって可能であるためには、「存在すること」の「光」の圏域とは別の、意味の領域が確保されなければならない。レヴィナスの「両意性」の議論の狙いはここにある。彼はこの議論で、存在者の視覚的な理解の可能性である「存在すること」そのものが、視覚の領域とはまったく別の領域で現れることを示そうとする。レヴィナスにとって、ハイデガーは、この「存在すること」の現れを、あくまで視覚的な出来事として理解していた。

われわれが本論第一章でみたように、ハイデガーにおいて、現存在による存在の理解は、未だ概念化されていない存在論、したがって、これから概念化されるべき存在論であった。だが、レヴィナスにとって、概念的な把握は、結局は存在者との関係であり、視覚的な出来事ではない。「存在すること」は、聴覚という全く別の構造の関係において現れるのである。したがって、引用文中の「先-存在論的」は、ハイデガーのように、学的存在論に先立つ現存在の存在理解を言わんとしているのではない。ここでの「存在論」とは、学的存在論であれ、存在の理解であれ、「言われたこと」における、名詞としての存在の理解を指している。だが、「存在すること」は、すなわち「言われたこと」を「言うこと」は、この「存在論」に収まることはない。存在は、視覚の領域だけでなく、「先-存在論的」な聴覚の領域にも属しているのである。

このようにして、レヴィナスは、存在と存在者の「両意性」の議論によって、「言われたこと」の意味の領域とは別に、「言うこと」の意味の領域を素描する。だが、彼がこの議論によって取り出したのは、自己の差異化と自己の同一化という時間の働きとしての「存在すること」であり、これは、レヴィナスの言葉で言えば、「言われたこと」と「相関的」な「言うこと」、すなわち、「言われたこと」へと移行する「言うこと」である。もし、「言うこと」が不可避免的に「言われたこと」へと移行するのであれば、換言すれば、「言うこと」が自己の差異化と自己の同一化という「存在すること」の運動でしかないとすれば、本章第一節で確認したレヴィナスの議論の通り、主体は「存在すること」のこの運動の一契機としてしかありえない。だが、レヴィナスは、そうではないと考えている。なぜなら、彼は、「言うこと」と「言われたこと」の相関関係の「手前」に遡らなければならない、と言うからである。この「手前」への遡求は、「言われたこと」との相関関係にない「言うこと」、「言われたこと」のない「言うこと」の解明に他ならない。さらに言えば、「存在すること」における「言われたこと」への不可避免的な移行から、自己の差異化と同一化という運動から、「言うこと」を救い出すことに他ならない。そしてこのことは、回収されるものの時間、「サンクロニー」から、回収されないものとの関係としての時間、「ディアクロニー」を取り出すこと、そして、＜同＞と＜他＞の「共謀」としての主体の主体性を捕まえることと一致する。

では、「言われたこと」を取り除かれ、純化された「言うこと」は、何に存しているのだろうか。レヴィナスは、『存在するとは別の仕方』第二章四節の a 項「言われたことなき言うこと」で、「両意性」の議論を繰り返しつつ、賓述命題の動詞「存在する」が動詞性において「存在すること」を現れさせるとき、「言うこと」の「反響 (écho)」がかすかに聞こ

えるという¹⁹⁶。なぜなら、賓述命題の言表そのものが、他人へと向けられた言表だからであり、他方で、他人との関係こそが、「言うこと」の本質だからである。すなわち、そもそも「主題化と、そこで露呈される内容—主題のなかで現れる諸存在者と諸存在者のあいだの関係—を超えて、アポファシシスは、他人の接近の一樣態として意味する」¹⁹⁷からである。「言うこと」とは、「他人の接近」すなわち、「近しさ」における他人との関係であり、「言われたこと」と相関的な「言うこと」は、この他人との関係の一樣態でしかない。この「近しさ」において主体が関わる他人は、この関係にある限りは、存在者ではない。なぜなら、もし主体が他人を存在者として、彼に関わるとするならば、この関係は、同一化の関係であり、他人は「存在すること」に照らされていることになる。だが、いま問題になっているのは、この「存在すること」の背後の、「言うこと」であり、他人との関係なのである。

「近しさ」の関係において私が関わる他人（あるいは「隣人」）は、「光」の境域における諸々の存在者ではない。レヴィナスは、論文「言語と近しさ」の議論を引き継ぎながら、存在者の主体に対する意味が主体の同一化の働きに依拠していたのに対し、他人はこの働きに依拠することなく、主体に対して意味をもつと考える。したがって、存在者との関係が、主体の能動性によって成立する関係であるとすれば、「近しさ」における隣人との関係は、隣人の側からの主体への「憑きまとうこと（obsession）」あるいは主体への「呼びかけ（interpellation）」という、主体にとって受動的な仕方で成立する関係である。他方で、この関係の成立は、同時に、他人の「呼びかけ」に対して主体が応答する（répondre）ことでもある。ここからレヴィナスは、「近しさ」の関係とは、主体にとって「応答可能性（responsabilité）」であるという。また他方で、レヴィナスにとって、「存在すること」の圏域の外側からのこの隣人の「呼びかけ」に応答することは、「内存在」という「存在すること」の自己目的性から、すなわち「自己のために」から、「他人のために〔にかわって〕」への移行を意味する。したがって、他人への「応答可能性」は、他人についての「責任（responsabilité）」でもある。

したがって、「言うこと」とは、「近しさ」の関係において、他人に対し「責任〔応答可能性〕」をもつことである。ただし、この「責任」は、主体が自らの意志で負う責任ではない。なぜなら、その場合、他人との「近しさ」関係は、主体の発意によって成立することになるからである。したがって、他人からの「呼びかけ」への「応答」とは、先に主体が「呼びかけ」を受け取り、それに対して「応答」という仕方でなされるのではない。「近しさ」の関係において、主体には他人の「呼びかけ」を拒む可能性があたえられておらず、ある意味で、「呼びかけ」は主体の「応答」をすでに含んでいる。すなわち、主体は、他人との「近

しさ」の関係において、まったく受動的な仕方、他人に対する責任を負っているのである。

レヴィナスは、この「責任」における主体の受動性は、絶対的な受動性でなければならないとする。なぜなら、たとえ一片たりとも能動性が潜むとすれば、この「呼びかけ」と「応答」の同時性は成立しないからである。だが、このことは、同時に、「言うこと」における主体の絶対的な受動性をも意味することになる。レヴィナスは次のように書いている。

「言うことのなかで異論の余地なく成就されている隣人との関係が、この隣人に対する責任だと主張すること、そして、言うことは、他人について責任を持つことであると主張することは、まさにそのことによって、もはや、『人間の記憶にある限りでは』決して結ばれなかった責任、そして、他の人間の—私にはコントロール不可能である—自由と運命のなすがままになっているそのような責任に、限界を見出すことも、この責任の程度を見積もることもしないというのである。それは、他人との関係のなかに、そして逆説的にも、純粹な言うことそのもののなかに、極限の受動性、引き受けのない受動性を見いだすことである。『言うこと』という行為は、初めから、この著作では、他なるものの自由な発意に対する責任がまさにそれであるところの、他人に対して晒されることという、至上の受動性として持ち込まれていたということになるだろう」¹⁹⁸。

主体が絶対的に受動的な仕方、他人の「自由と運命のなすがままになっているそのような責任」すなわち、他人のしたことについての責任、他人の自由についての責任である。そこからレヴィナスは、「言うこと」における主体に、「他者の代わりに〔のために〕(pour-l'autre)」「代わりになること(substitution)」という構造を見出し、まさにこれこそ、＜同＞と＜他＞の「共謀」としての主体の主体性であるとする。だが、「近しさ」の関係において主体にこのような受動性を認めることは、「言うこと」にも受動性を見いだすことに他ならない。

本章第一章で見たように、レヴィナスは、存在の自己自身への顕現をあらゆるものの知解可能性とみなす考え方において、主体がこの顕現の出来事へと吸収されることを指摘しつつ、主体の「存在すること」への「依存」によって性格づけられない主体性を明らかにしようとしていた。そしてわれわれは、これまでレヴィナスの議論に沿って、彼が「存在すること」を主体による存在者の同一化の働きと同一視する一方で、これを「言われたこと」と相関的な「言うこと」と捉え直し、「言うこと」そのものへと遡求するのを見てきた。だが、この

純粹な「言うこと」は、レヴィナスによれば、「至上の受動性」である。すなわち、「言うこと」とは、主体の発意に導かれた活動ではなく、他人を前にした受動的な出来事であることになる。主体は「言うこと」という出来事に巻き込まれている。

しかしながら、このことは、レヴィナスにとって、「言うこと」が主体を欠いた非人称的な出来事であり、この出来事のなかへと主体が解消されるということを意味するのではない。レヴィナスによれば、「言うこと」とはむしろ、主体が他人のための〔に代わっての〕責任をもつものとして、すなわち「責任における一者 (l'un-dans-la-responsabilité)」¹⁹⁹として、責任の担い手として、指名されるという出来事である。つまり、主体は「言うこと」へと絶対的に受動的な仕方で巻き込まれるのではあるが、この受動的な参与によって、主体は他の誰でもない、かけがえのない自己として確立されるのである。したがって、「言うこと」において、主体の自己性が失われるのではなく、事情は全くその逆で、「言うこと」とは、主体の生起の出来事なのである。レヴィナスにとって「言うこと」とは、あくまでも主体の、この私の「言うこと」である。ただし、それは、「言うこと」が主体による能動的行為としてではなく、他のだれでもない私が巻き込まれる出来事として、そうなのである。

おわりに

1951年の論文「存在論は根源的か」は、存在の「光」に条件づけられた存在者との関係が、存在者を目の前にしながら、この存在者を乗り越え、存在から存在者を捉える関係であると規定する。これに対しレヴィナスは、自我が他人へと語りかけるといふ言語の出来事が、この「乗り越え」を欠いた、無媒介的な他人への関係であることを指摘する。以後のレヴィナスの言語についての議論は、この1951年の論文の見解を元に発展してきた。そして1974年は、自我のあらゆる経験を言語としてとらえ直すと同時に、そこから、純粋な「言うこと」へと遡求するという仕方で、人間における最も根源的な経験が、他人との「近しさ」の関係であることを明らかにした。この「近しさ」の「言うこと」は、主体の能動的な行為なのではない。むしろ、主体は「言うこと」へ絶対的に受動的な仕方へと巻き込まれているのであり、この「言うこと」のなかで、他人へと、また他人に対する責任へと晒されているのである。

だが、このような絶対的に受動的な「言うこと」とは、果たしてどこまで「言語」と言えるだろうか。この「言語」は、もはや、われわれが他の人間との関係のなかに見出す言語から、遠く隔たっているのではないだろうか。レヴィナスは言語の意味を、あまりにも大きく変質させてしまったのではないだろうか。しかしながら、そうだとすれば、「言うこと」の「言語」を、他の人間たちとの関係に限定しておくことは、もはやできないのではないだろうか。

レヴィナス自身は、絶対的な他性との関係は、あくまでも他人との関係（と、他人との関係を起点にした神との関係）においてしか成立しないと考えている。

例えば彼は、1958年に執筆されたブーバーについての論文²⁰⁰で、「私」－「それ」の関係と「私」－「君」の関係など、一連のブーバーの思想を検討した後、最後に彼自身の立場からいくつか反論を述べている²⁰¹。彼がブーバーに宛てる反論は、大きく分けて三つある。第一に、ブーバーは自我と事物との間に「私」－「君」関係を認めており、他方で自我と他人との間人間的な「私」－「君」関係を、事物との関係を条件づけるものとしていながらも、間人間的な関係の種差性と優位を説明できていないこと。第二に、ブーバーは「私」－「君」関係に相互性を認めていること（そして、レヴィナスによれば、ブーバーが間人間的な倫理的関係の特殊性を確立できないのはそのせいである）。第三に、ブーバーは、「私」－「それ」の関係と「私」－「君」の関係が本性上異なること、また、それぞれの関係における自我の

あり方が本性上違うことを、説明できていないこと。以上の三つである。この三つの論点のうち、第二の批判と、第三の批判は、レヴィナスが自身の哲学によって正当化している。彼は特に『全体性と無限』で、＜同＞と＜他＞の関係が成立するためには、両者のあいだの不当性が確保されなければならないことを示している。また、彼は、存在の「光」のもとでの他者との関係が、自我にとっての実存全てを規定するわけではないこと、そして何よりも、他人との関係が、「光」の境域との関係とは全く違う構造を持つことを、繰り返し、様々な仕方で説明してきた。だが、第一の点はどうか。この批判は、レヴィナスの哲学そのものから導かれる批判なのだろうか。レヴィナスが、他人との言語の関係に注目したのは、私が語りかけるという事実、存在への「乗り越え」を欠いた異質な関係が成立しているからであった。だが、この関係が、他人ではない他なるものとの関係には成立し得ないということを、レヴィナスは彼の哲学から説明できるのだろうか。彼が「倫理的抵抗」と呼ぶ抵抗は、必ず他人を起点にしてしか生起しないのだろうか。そうでないとすれば、われわれは、あくまでもレヴィナスの哲学そのものに依拠しつつ、レヴィナスとは別の仕方で、他なるものに対するわれわれの責任を論じることができるのかもしれない。

註

はじめに

¹ *De l'évasion*, Le Livre de Poche, 1998.

² *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

³ レヴィナスの言語についての考察を主題にした研究には、例えば国内では、次のものがある。岡田篤志「レヴィナスにおける言語と倫理」『倫理学研究』第27集、関西倫理学会編、1997年、84-95頁。河合孝昭「エマニュエル・レヴィナスの倫理学における言語の問題」『倫理學年報』第47集、日本倫理学会編、1998年、155-169頁。岡田篤志「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(1)」『関西大学哲学』第25号、関西大学、2005年、185-218頁、および、「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(2)」『関西大学哲学』第26号、関西大学、2008年、47-77頁。

⁴ «L'ontologie est-elle fondamentale ?», dans *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre du Poche, 2007, pp. 12-22. なお、これ以降、同じ著書からの引用は、略号 *EN* とページ番号で示す。

⁵ *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, 2002. これ以降、この著作の邦題は『全体性と無限』と略記。また、同じ著作からの引用は、略号 *TI* とページ番号で示す。

⁶ «Langage et proximité», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1988, pp. 217-236. これ以降、同じ著書からの引用は、略号 *EDE* とページ番号で示す。

⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. これ以降、この著作の邦題は『存在するとは別の仕方』と略記。また、同じ著作からの引用は、略号 *AE* とページ番号で示す。

第一章

⁸ 岡田篤志「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(1)」(前掲書) および、「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(2)」(前掲書) は、「存在論は根源的か」の他に、1949年の論文「語の超越 ミシェル・レリスの『ビフェール』について」(«La transcendance des mots. A propos des Biffures, de Michel Leiris», dans *Hors sujet*, Paris, Le Livre du Poche, 2006,

pp. 197-203) および 1954 年の論文「自我と全体性」(«Le moi et la totalité», dans *EN*, 23-48) を取り上げ、計三つの論文から『全体性と無限』以前のレヴィナスの言語の議論の発展過程を検討しており、参考になった。

⁹ «L'ontologie dans le temporel», dans *EDE*, 80-81.

¹⁰ *DED*, 79.

¹¹ «De la description à l'existence», dans *EDE*, 106.そして実際、レヴィナスが存在の理解を「存在論」と呼んでいることは、この 1951 年の論文の幾つかの記述からも明らかである。たとえばレヴィナスは、ハイデガーが存在の理解の概念によって、「理解」を、対象に対する思惟の観想的な関係に限定するかわりに、人間の実存そのものへと拡大していることを喚起しつつ、次のように述べている。「したがって、存在の理解は、単に観想的態度だけを想定しているのではなく、人間の行動全体を想定している。人間全体が存在論である」(*EN*, 13)。

¹² *EN*, 12.

¹³ *Ibid*.

¹⁴ *Ibid*.

¹⁵ 「『ヒューマニズム』に関する書簡（一九四六年）」『道標』ハイデッガー全集第 9 巻、辻村広一、ハルトムート・ブッナー訳、創文社、1985 年、410 頁を参照。

¹⁶ *EDE*, 93.

¹⁷ *EDE*, 94.

¹⁸ *EN*, 14.

¹⁹ *Ibid*.

²⁰ *EN*, 14-15.

²¹ *Ibid*.

²² *Ibid*.

²³ «Pouvoir et Origine», dans *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalier, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2011, p. 134.なお、以降、同著作からの引用は、略号 *Œuvres II*. とページ番号で示す。

²⁴ *EN*, 16.

²⁵ Martin Heidegger, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 2005, p. 109. ハイデッガー『存在と時間（上）』細谷貞雄訳、筑摩書房、2008年、260頁。

²⁶ Cf. Heidegger, *op. cit.*, pp. 112 -113. ハイデッガー、前掲書、269 -270 頁を参照。

²⁷ Cf. *EN.*, 17.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. *EN.*, 18.

³¹ Cf. *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *EN.*, 19.

³⁵ Cf. *EN.*, 20.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *EN.*, 20-21.

³⁸ Cf. *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *EN.*, 22.

第二章

⁴³ ヴァール主催の哲学学院での講演を元にした「時間と他」が1947年に発表されているが、当初この著作は、哲学学院が出版した研究誌所収の一論文であった。この論文が著書として改めて出版されるのは、1979年のことである。

⁴⁴ Cf. *TI.*, 3.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *TI.*, 24 -25.

⁴⁹ *TI*, 25.

⁵⁰ Cf. *TI*, 26.

⁵¹ Cf. *Ibid*.

⁵² *TI*, 28.

⁵³ *TI*, 204.

⁵⁴ Cf. *TI*, 208.

⁵⁵ *TI*, 205.

⁵⁶ レヴィナスはすでに 1948 年の芸術論「現実とその影」で、「概念 (concept)」や「概念的把握 (conception)」を、ラテン語で「掴む」を意味する「concipere」に遡って理解している。この論文は芸術の手法に関して、次のように述べている。「芸術の最も初歩的な手法は、対象の代わりに対象の像を置くことに存している。像であって、概念 (concept) ではない。概念とは、掴まれた対象 (objet saisi) であり、知解可能な対象である。すでに行為によって、われわれは現実的な対象と生きた関係を結んでいるのだが、われわれはこの対象を掴むのであり、概念的に把握する〔掴む〕(concevoir) のである。像は、この現実的な関係、すなわち行為の原初的な概念的把握〔掴むこと〕(conception) を中性化する」(*Les Imprévus De L'histoire, Fata morgana*, 1994, p. 110)。

⁵⁷ *TI*, 206.

⁵⁸ *Ibid*.

⁵⁹ Cf. *TI*, 207.

⁶⁰ Cf. *TI*, 207-208.

⁶¹ *TI*, 208.

⁶² Cf. *Ibid*.

⁶³ *Ibid*.

⁶⁴ レヴィナスが視覚を表象に、触覚を労働に対応させていることは、例えば次の一文からわかる。「視覚と触れることのあいだの、すなわち、表象と労働のあいだの繋がりとは本質的なままである」(*Ibid*.)。

⁶⁵ *TI*, 112 -113.

⁶⁶ Cf. *TI*, 127.

⁶⁷ *TI*, 113.

-
- ⁶⁸ *Ibid.*
- ⁶⁹ *Ibid.*
- ⁷⁰ *TL*, 129 -130.
- ⁷¹ Cf. *TL*, 127.
- ⁷² Cf. *TL*, 133.
- ⁷³ *TL*, 134 -135.
- ⁷⁴ *TL*, 134.
- ⁷⁵ *TL*, 136.
- ⁷⁶ *TL*, 138.
- ⁷⁷ *TL*, 137.
- ⁷⁸ *TL*, 139.
- ⁷⁹ *Ibid.*
- ⁸⁰ *TL*, 176.
- ⁸¹ *TL*, 160.
- ⁸² *TL*, 161.
- ⁸³ *TL*, 164.
- ⁸⁴ *TL*, 174.
- ⁸⁵ Cf. *TL*, 170.
- ⁸⁶ *TL*, 175.
- ⁸⁷ Cf. *TL*, 183.
- ⁸⁸ *TL*, 130.
- ⁸⁹ *TL*, 130.
- ⁹⁰ *EDE.*, 171.
- ⁹¹ *EDE.*, 172.
- ⁹² *EDE.*, 172.
- ⁹³ *Ibid.*
- ⁹⁴ *TL*, 40.
- ⁹⁵ *Ibid.*
- ⁹⁶ *EDE.*, 172.
- ⁹⁷ *TL*, 212.

⁹⁸ Cf. Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, 2008 , p. 26.

⁹⁹ Heidegger (Traduction Martineau), *op. cit.*, p. 276.

¹⁰⁰ Franck, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰¹ *TL.*, 65.

¹⁰² *TL.*, 215.

¹⁰³ *TL.*, 215 -216.

¹⁰⁴ *TL.*, 216.

¹⁰⁵ *TL.*, 215.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *TL.*, 217.

¹⁰⁸ *TL.*, 216.

¹⁰⁹ *TL.*, 60 -61.

¹¹⁰ *TL.*, 61.

¹¹¹ *EN.*, 233.

¹¹² *TL.*, 164 -165.

¹¹³ *TL.*, 165.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *TL.*, 165 -166.

¹¹⁶ Cf. *TL.*, 166.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *TL.*, 184.

¹²⁰ *TL.*, 184 -185.

¹²¹ *TL.*, 185.

¹²² *TL.*, 86.

¹²³ *TL.*, 33.

¹²⁴ *TL.*, 189.

第三章

¹²⁵ たとえば、1961 年の『全体性と無限』には、次のような記述がある。「超越者との関係

-しかも、それにもかかわらず、超越者によるあらゆる支配から自由である関係-は、社会的な関係である。まさにこの関係において、無限に他なるものである超越者が、われわれに働きかけ (solliciter)、われわれに訴えかけるのである。他人の近しさ、隣人の近しさは、存在において、啓示 (révélation)、すなわち、自らを表現する絶対的な (換言すれば、あらゆる関係から引き離された) 現前がもつ、避けられない一契機である」(TI, 76)。また、1951年の「存在論は根源的か」にも、次の一節を見つけることができる。「存在者とは人間であり、人間が接近可能になるのは、隣人としてである。つまり、顔としてである」(EN, 20)。

¹²⁶ そして実際、レヴィナスは、1962 年に行われた『全体性と無限』についての講演「超越と近さ」の質疑のなかで、他人との関係を「近しさ」「隣人」といった語で性格づけるのを拒否している。こうしたレヴィナスによる「近しさ」や「隣人」の概念の扱い方の変遷は、次の著作の第 IV 部第一章第三節に詳しい。藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年。

¹²⁷ 講義「近しさ」は、「存在することの彼方で」という題で、1967 年 11 月 29 日と 30 日の二日間にわたりブリュッセルのサン＝ルイ大学で行われた公開講義の一つである。なお、この講義の翌日には「身代わり」という題の講義が行われている。レヴィナスは、こちらの講義の内容に手を加えたものを翌 1968 年に論文「身代わり」(«La substitution», dans *Revue philosophique de Louvain*, 1968, pp. 487 -508) として発表し、さらにこの論文を加筆修正したものが、1974 年の著作『存在するとはべつの仕方で、あるいは存在することの彼方で』に第四章として収められることになる。Cf. AE, 125.

¹²⁸ «La proximité», dans *Archives de Philosophie*, Tome 34, Cahier 3, Juillet-Septembre, 1971, pp. 373 -391.

¹²⁹ この第三章は、論文「近しさ」に加筆修正を施したものを部分として含んでいる。

¹³⁰ EDE, 217.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

¹³³ EDE, 218.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ EDE, 219.

¹³⁶ Heidegger (Traduction Martineau), *op. cit.*, p. 130 .

¹³⁷ *EDE.*, 219.

¹³⁸ Cf. *EDE.*, 220.

¹³⁹ *EDE.*, 219.

¹⁴⁰ *EDE.*, 221.

¹⁴¹ *EDE.*, 220.

¹⁴² *EDE.*, 219.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *EDE.*, 222.

¹⁴⁵ *Ibid.* 傍点は筆者による。

¹⁴⁶ この論文をはじめとしたレヴィナスによる『内的意識の現象学講義』の解釈については、次の著作から多くの示唆を得た。山形頼洋『感情の自然 内面性と外在性についての感情の現象学』法政大学出版局、1993 年。

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *EDE.*, 224.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Cf. *EDE.*, 227.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Cf. *EDE.*, 218.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *EDE.*, 229.

¹⁵⁶ *obsession* は、普通、頭から離れない妄想や固定観念、あるいは強迫観念を表す語で、ときに「悪魔つき」の状態を指すこともある。だが、論文中に「他者たちに『取り囲まれた〔つきまといわれた〕 (*assiégé*)』ひとりの自我の *obsession*」(*EDE.*, 333) という表現があることからわかるように、レヴィナスはラテン語の *obsedere* に戻って、「取り囲むこと」「つきまとうこと」あるいは「取り囲まれること」「つきまといわれること」という意味でこの語を用いていると思われる。フランクは、ラテン語の *obsessio* が要塞の攻囲戦を指すことに注目し、レヴィナスの *obsession* の概念をそこから理解している。彼によれば、レヴィナスの用いる *obsédé* という形容詞は、包囲される要塞が外部の力に支配されているように、他

人へと委ねられている (livré à) 状態、あるいは他人によって備給されている (investi) 状態を指している。Franck, *op. cit.*, p. 131.

¹⁵⁷ *EDE*, 228.

¹⁵⁸ *EDE*, 231.

¹⁵⁹ *Ibid.*

第四章

¹⁶⁰ Cf. *AE*, 3.

¹⁶¹ *AE*, 4.

¹⁶² Cf. *AE*, ix.

¹⁶³ Cf. *AE*, 4.

¹⁶⁴ *AE*, 43.

¹⁶⁵ Cf. *AE*, 30.

¹⁶⁶ *AE*, 35.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *AE*, 36.

¹⁶⁹ *AE*, 37.

¹⁷⁰ *AE*, 38.

¹⁷¹ Cf. *AE*, 39.

¹⁷² *AE*, 40.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁴ *AE*, 41.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *AE*, 43.

¹⁷⁸次の論文は、「サンクロニー」と「ディアクロニー」の問題を、1947年の著作から晩年に至るまでのレヴィナスの時間論のなかに位置付けて解説しており、多くの示唆を得た。庭田茂吉「他者から無限へ——レヴィナスの時間論」『同志社哲学年報』山形頼洋教授追悼特別号、Societas Philosophiae Doshisha、2011年、1-52頁。

¹⁷⁹ *AE*, 31.

¹⁸⁰ *AE*, 43 -44.

¹⁸¹ *AE*, 44.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *AE*, 49.

¹⁸⁴ « Parole et Silence », in *Œuvres II*,. 69 -104.

¹⁸⁵ Cf. *Œuvres II*, 76.

¹⁸⁶ Cf. *Œuvres II*, 89ff. もともと、1949 年の講演「発話と沈黙」は、1974 年の著作が「存在するとは別の仕方だ」と呼ぶものをも「存在」と呼んでおり、両者の議論は必ずしもすべて一致するわけではない。

¹⁸⁷ Paul Claudel, *L'œil écoute*, Gallimard, 1965 (『眼は聴く』山崎庸一訳、みすず書房、1995 年) .ただし、この著作の初版は 1946 年に出版された。

¹⁸⁸ *AE*, 49.

¹⁸⁹ Cf. *AE*, 49 -50.

¹⁹⁰ *AE*, 50.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *AE*, 53.

¹⁹³ *AE*, 52.

¹⁹⁴ *AE*, 54.

¹⁹⁵ *AE*, 55.

¹⁹⁶ Cf. *AE*, 60.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *AE*, 61.

¹⁹⁹ *AE*, 73.

おわりに

²⁰⁰ «Martin Buber et la théorie de la connaissance», dans *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, pp. 29 -50 (なお、以下、同じ著作からの引用に際しては、略号 *NP* とページ数で示す) .この著作の目次中の補足説明によれば、この論文は、1958 年に執筆され、1963 年にドイツ語で雑誌に掲載された。Cf. *NP*, 193.

²⁰¹ Cf. *NP*, 46 -50.

参考文献

1. エマニュエル・レヴィナスの著作

A) 著書

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2000 [『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] .

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme : suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Payot & Rivages, 1997.

De l'évasion, précédé d'un essai de Jacques Rolland, Paris, Le Livre de Poche, 1998.

De l'existence à l'existant, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2004 [『実存から実存者へ』西谷修訳、1996年] .

Le temps et l'autre, Paris, PUF, 2007 [『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、1986年] .

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 2e éd. Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 1988 [『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] .

Liberté et commandement, préfacé par Pierre Hayat, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1994.

Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1984 [『全体性と無限（上）』熊野純彦訳、岩波書店、2005年、『全体性と無限（下）』熊野純彦訳、岩波書店、2007年] .

Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, 3e éd. Paris, Le Livre de Poche, 2012 [『困難な自由 ユダヤ教についての試論』内田樹訳、国文社、2008年、『困難な自由 増補版・定本全訳』三浦直希訳、法政大学出版局、2008年] .

Quatre lectures talmudiques, Paris, Éditions de Minuit, 1968 [『タルムード四講話』国文社、1987年] .

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972 [『他者のユマニスム』小林康夫訳、書肆風の薔薇、1990年] .

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 [『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社、2008年] .

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1995 [『モーリス・ブランショ』内田樹訳、国文社、1992年] .

Noms Propres, Montpellier, Fata Morgana, 1982 [『固有名』合田正人訳、みすず書房、1994年] .

Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Les éditions de Minuit, 1977 [『タルムード新五講話 神聖から聖潔へ』内田樹訳、国文社、1990年] .

Ethique et infini : Dialogue avec Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982 [『倫理と無限 フィリップ・ネモとの対話』原田佳彦訳、朝日出版社、1985年] .

De dieu qui vient à l'idée, Librairie Philosophique J. VRIN, 2004 [『観念に到来する神について』内田樹訳、国文社、1997年] .

L'au-delà du Verset : Lectures et discours talmudiques, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007 [『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] .

Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien, Genève, Labor et Fides, 1984 [『超越と知解可能性 哲学と宗教の対話』中山元訳、彩流社、1996年] .

Hors sujet, Paris, Le Livre du Poche, 2006 [『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年] .

À l'heure des nations, Paris, Éditions de Minuit, 1988 [『諸国民の時に』合田正人訳、1993年] .

Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Le Livre du Poche, 2007 [『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、2006年] .

Dieu, la mort et le temps, établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Le Livre de Poche, 1995 [『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994年] .

Les Imprévus de L'histoire, Montpellier, Fata morgana, 1994 [『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] .

Altérité et transcendance, préfacé par Pierre Hayat, Le Livre de Poche, 2013 [『他性と超越』合田正人・松丸和弘訳、法政大学出版局、2001年] .

Nouvelles lectures talmudiques, Paris, Éditions de Minuit, 1996.

Éthique comme philosophie première, préfacé et annoté par Jacques Rolland, Paris, Payot & Rivages, 2006.

Positivité et transcendance, suivi de études sur Lévinas et la phénoménologie, sous la direction de J. -L. Marion, Paris, PUF, 2000.

B) 全集

Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes Philosophiques diverses, sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalier, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2009.

Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique, sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalier, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2011.

Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros, sous la responsabilité de Jean-Luc Nancy et de Danielle Cohen-Levinas, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2013.

C) 論文等

Compte-rendu de Louis Lavelle. *La présence totale*. (Paris, Fernand Aubier, 1934, 253 p.), dans *Recherches Philosophiques*, Tome IV, 1934 -1935, pp. 392 -395.

«Il y a», dans *Deucalion*, n°1, 1946, p. 141-154.

«La réalité et son ombre», dans *Les Temps Modernes*, Vol. 4, Tome I, 1948 -1949, pp. 769 -789.

«Le dossier de la soutenance de thèse d'Emmanuel Levinas», dans *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n° 49, «Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*», sous la direction d'Emmanuel Housset et Rodolphe Calin, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 21 -68.

«Deux lettres inédites d'Emmanuel Levinas» dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, réunis et présenté par Danielle Cohen-Levinas, Paris, Hermann Éditeurs, 2011, pp. 213 -219.

«La substitution,» dans *Revue Philosophique de Louvain*, tome 66, août 1968, pp. 487 -508.

«La proximité», dans *Archives de Philosophie*, Tome 34, Cahier 3, 1971, pp. 373 -391.

«Le Dit et le Dire», dans *Le nouveau commerce*, N° 18 -19, 1971, pp. 21 -48.

«Vérité du dévoilement et vérité du témoignage,» dans *Le Témoignage*, dirigé par Enrico Castelli, Aubier, 1972, pp. 102 -110.

«Préface», in Stéphane Mosès, *Système et Révélation : La philosophie de Franz Rosenzweig*, 2ème éd., Paris, Bayard Éditions, 2003, pp. 7 -15.

2. レヴィナスについての二次資料

A) 雑誌の特集・論文集等

Textes pour Emmanuel Lévinas, édité par François Laruelle, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 1980.

Emmanuel Lévinas : Les Cahiers de la nuit surveillée, édité par Jacques Rolland, Lagrasse, Éditions Verdier, 1984.

Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas, dirigé par C. Chalier and M. Abensour, Paris, Éditions de l'Herne, 1993

Emmanuel Levinas, Paris, PUF, 2006. (1998 年に出版された Collège international de philosophie の雑誌 *Rue Descartes* のレヴィナス特集号が書籍として再版されたもの)。

Difficile Justice. Commentaries on Levinas and Politics, edited by Asher Horowitz and Gad Horowitz, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2006.

Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, édité par Daielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, Paris, PUF, 2007.

Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations, réunis et présenté par Danielle Cohen-Levinas, Paris, Hermann Éditeurs, 2011.

Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, n° 49, «Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*», sous la direction d'Emmanuel Housset et Rodolphe Calin, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 21 -68.

『哲学雑誌』第 121 巻第 793 号（「レヴィナス-ヘブライズムとヘレニズム-」）、哲学会編、有斐閣、2006 年

B) 著書・論文等

ARBIB Dan, «De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage», dans *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n° 49, «Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*», sous la direction d'Emmanuel Housset et Rodolphe Calin, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 101-124.

BENSUSSAN Gérard, «Levinas et la question politique», dans *Noesis*, n°3, «La métaphysique d'Emmanuel Levinas», 2000, pp. 87 -106.

BERNASCONI Robert, “The Trace of Levinas in Derrida”, in *Derrida and Différance*, edited by D. Wood & R. Bernasconi, Evanston, Northwestern University Press, 1988, pp. 13-29.

-, “Different styles of eschatology : Derrida’s take on Levinas’ political messianism”, in *Research in Phenomenology*, no. 28, 1998, pp. 3 -19.

-, “The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political”, in *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 30, No. 1, 1999, pp. 76 -87.

-, “No exit : Levinas’ aporetic account of transcendence”, in *Research in Phenomenology*, no. 35, 2005, pp. 101 -117.

BIERHANZL Jan, *La rupture du sens. Corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiance éthique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions Mimésis, 2014.

CALIN Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005

-, «La Dédution de l'être. Didier Franck, *l'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*», dans *Les études philosophiques*, n°89, 2009, pp. 289-296.

CALIN Rodolphe et SEBBAH François-David, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Ellipses Édition Marketing, 2011.

CAPELLE-DUMONT Philippe, «Cinquante ans de philosophie française aux colloques Castelli», dans *Transversalité*, N°122, 2012, pp. 113 -124.

CIARAMELLI Fabio, *Transcendance et éthique : Essai sur Lévinas*, Brussels, Éditions

OUSIA, 1989.

–, «L'appel infini à l'interprétation. Remarques sur Levinas et l'art», dans *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, Tome 92, N°1, 1994. pp. 32-52.

–, «Le refus de l'immédiat. Remarques sur Levinas et la question de la justice», dans *Revue internationale de philosophie*, n°235, 2006, pp. 61 -74.

CHALIER Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2002.

CHRÉTIEN Jean-Louis, « La dette et l'élection, » dans *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, dirigé par C. Chalier and M. Abensour, Paris, Éditions de l'Herne, 1993, pp. 257 -277.

COHEN-LAVINAS Danielle, «La caresse et la guerre. Critique de la Totalité chez Rosenzweig et Levinas», dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, édité par Danielle Cohen-Levinas, Paris, Hermann Éditeurs, 2011, pp. 73 -89.

COLETTE Jacques, «Levinas et la phénoménologie husserlienne», dans *Emmanuel Lévinas : Les Cahiers de la nuit surveillée*, édité par Jacques Rolland, Lagrasse, Éditions Verdier, 1984, pp. 19 -36.

«Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe», dans *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, Tome 100, N°1-2, 2002, pp. 4-31.

DELHEZ Michel, «La “Kehre” levinassienne», dans *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, Tome 100, N°1-2, 2002. pp. 129-148.

DEPUIS Michel, «Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes», dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 94, N°2, 1996. pp. 294-310.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

–, «Violence et Métaphysique : Essais sur la pensée d'Emmanuel Levinas (première partie) », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, septembre 1964, pp. 322 -354.

–, «Violence et Métaphysique : Essais sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie) », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre - décembre 1964, pp. 425 -473.

DURIE Robin, “Speaking of time... Husserl and Levinas on the Saying of Time”, in *The*

Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 30, no. 1, 1999, pp. 35 -58.

FRANCK Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001 (『現象学を超えて』 本郷均・米虫正巳・河合孝昭・久保田淳訳、萌書房、2003 年) .

-, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008 [『他者のための一者 レヴィナスと意義』 米虫正巳・服部敬弘訳、法政大学出版局、2015 年] .

GUIBAL Francis, *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, Paris, PUF, 2005.

-, *Levinas : Le sens de la transcendance, autrement*, Paris, PUF, 2009.

HÄGGLUND Martin, “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas”, in *Diacritics*, Vol. 34, No.1, 2004, pp. 40 -71.

HAYAT Pierre, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris, Éditions Kimé, 1995.

HUGHES Cheryl L., «The primacy of ethics : Hobbes and Levinas», in *Continental Philosophy Review*, no. 31, 1998, pp. 79 -94.

LABBÉ Yves, «La question de Dieu parmi les philosophies contemporaines», dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 4, 1995, pp. 497-516.

LALLOUCHE Raphaël, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Paris, Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2006.

LESCOURRET Marie-Anne, *Levinas*, Paris, Flammarion, 2006.

LEVY Ze'ev, “The role of the trace in the philosophies of Emmanuel Levinas and Jacques Derrida”, in *Recherches Levinassiennes*, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 2012, pp. 201-209.

LLEWELYN John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

MATTEI Jean-François, «Levinas et Platon sur l' "au-delà de l'être" », dans *Noesis*, n°3, «La métaphysique d'Emmanuel Levinas», 2000, pp. 9 -26.

MOATI Raoul, «Séparation et Transcendance dans Totalité et Infini», dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Études et interprétations*, édité par Dannielle Cohen-Levinas, Paris, Hermann Éditeurs, 2011, pp. 41 -57.

MOSÈS Stéphane, *Au-delà de la guerre : Trois études sur Levinas*, Paris, Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2004.

OMBROSI Orietta, *Le crépuscule de la raison. Benjamin, Adorno, Horkheimer et*

Levinas à l'épreuve de la Catastrophe, préfacé par Catherine Chalié, Paris, Hermann Éditeurs, 2008

PELLUCHON Corine, *Les nourritures : Philosophie du corps politique*, Paris, Éditions du seuil, 2015.

PETITDEMANGE Guy, *Philosophes et philosophies du XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

—, «Le lointain et le proche. Brèves notes sur Walter Benjamin», dans *Tumultes*, n° 17-18, 2001, pp. 91 -104.

RICŒUR Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 2006.

—, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

ROLLAND Jacques, *Parcours de l'autrement : lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000.

SEBBAH François-David, *Lévinas et le contemporain : Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

—, *Levinas*, Paris, Perrin, 2010.

—「生き残る者の有罪性としての倫理」樋口雄哉・服部敬弘訳、『フランス現象学の現在』、法政大学出版局、2016 年。

SCHNELL Alexander, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Librairie Philosophique J. VRIN, 2010.

TREANOR Brian, *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel, and the Contemporary Debate*, New York, Fordham University Press, 2006.

上田和彦『レヴィナスとブランショ：「他者」を揺るがす中性的なもの』、水声社、2005 年。

岡田篤志「レヴィナスにおける言語と倫理」『倫理学研究』第 27 集、関西倫理学会編、1997 年、84 -95 頁。

—「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(1)」『関西大学哲学』第 25 号、関西大学、2005 年、185 -218 頁。

—「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(2)」『関西大学哲学』第 26 号、関西大学、2008 年、47 -77 頁。

亀井大輔「二つの『痕跡』の交差：デリダとレヴィナスのあいだで」、『倫理学研究』第四十

一号、関西倫理学会編、2011 年、102 -112 頁。

河合孝昭「エマニュエル・レヴィナスの倫理学における言語の問題」『倫理學年報』第 47 集、日本倫理学会編、1998 年、155 -169 頁。

佐藤義之『レヴィナスの倫理：「顔」と形而上学のはざままで』、勁草書房、2000 年。

中真生「レヴィナスにおける主体の両義性（ambiguïté）について－『全体性と無限』を中心に－」『現象学年報』第 24 号、日本現象学会、2008 年、61 -68 頁。

－「主体の被造性（créaturalité）－依存における自律－」『哲学雑誌』第 121 巻第 793 号（「レヴィナス－ヘブライズムとヘレニズム－」）、哲学会編、有斐閣、2006 年、57 -80 頁。

庭田茂吉『現象学と見えないもの ミシェル・アンリの「生の哲学」のために』晃洋書房、2001 年。

－「バタイユとレヴィナスにおけるエコノミーの問題」『人文學』178 号、同志社大学、2005 年、1 -27 頁。

－「レヴィナスにおける疲労と睡眠」『文化学年報』第 56 号、同志社大学文化学会、2007 年、1 -21 頁。

－「存在からの脱出と身体の諸感情」『倫理学研究』第 38 号、関西倫理学会、2008 年、43 -54 頁。

－「レヴィナスにおける時間の超越と存在論的差異の彼方」『人文學』第 186 号、同志社大学、2010 年、1-27 頁。

－「他者から無限へ－レヴィナスの時間論」『同志社哲学年報』山形頼洋教授追悼特別号、Societas Philosophiae Doshisha、2011 年、1 -52 頁。

－「吐き気からイポスターズへ：初期レヴィナスにおける身体の問題」『哲学論究』25 号、同志社大学哲学会、2011 年、1 -38 頁。

－『『現象学の現象学』を超えて：時間と身体をめぐる』『同志社哲学年報』第 35 号、Societas Philosophiae Doshisha、2011 年、21 -44 頁。

－「イポスターズと現在の瞬間：初期レヴィナスにおける身体の問題(2)」『哲学論究』第 28 号、同志社大学哲学会、2014 年、1 -38 頁。

－「現在の瞬間と時間：初期レヴィナスにおける身体の問題(3)」『文化学年報』第 64 号（宮庄哲夫先生・中山善樹先生退職記念論文集）、同志社大学文化学会、2015 年、53 -78 頁。

－「もう一つの近代、あるいはデカルトとレヴィナス：『魂の原理』から『身体の原理』へ」『同志社哲学年報』第 38 号、Societas Philosophiae Doshisha、2015 年、19 -39 頁。

－「実存者の孤独と間主観性：初期レヴィナスにおける身体の問題(4)」『文化学年報』第65号(工藤和男先生・竹居明男先生退職記念論文集)、同志社大学文化学会、2016年、23-57頁。

藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年。

港道隆「現象学から顔・痕跡へ、そして代補」、『現代思想』第40巻第3号、「総特集 レヴィナス」、青土社、2012年、85-127頁。

山形頼洋『感情の自然 内面性と外在性についての感情の現象学』法政大学出版局、1993年。

－『声と運動と他者-情感性と言語の問題-』萌書房、2004年。

－『感情の自然と傷つきやすさ』萌書房、2014年。

3. その他の文献

BENOÎT Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010.

CLAUDEL Paul, *L'œil écoute*, Paris, Gallimard, 1965 [『眼は聴く』山崎庸一訳、みすず書房、1995年] .

DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2003.

－, *Marges. De la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

－, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 2005.

－『存在と時間 上・下』細谷貞雄訳、筑摩書房、2008年。

－『杣道』ハイデッガー全集第5巻、茅野良男、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、1988年。

－『道標』ハイデッガー全集第9巻、辻村広一、ハルトムート・ブッナー訳、創文社、1985年。

－『現象学の根本諸問題』ハイデッガー全集第24巻、溝口兢一・松本長彦、杉野祥一、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、2009年。

HUSSERL Edmund, *Recherches logiques Tome premier : Prolégomènes à la logique pure*, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelnel, et René Schérer, Paris, PUF, 2013.

- , *Recherches logiques Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance : Première Partie : Recherches I et II*, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelnel, et René Schérer, Paris, PUF, 2011.
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, 2007.
- , *Idées directrice pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2008.
- 『論理学研究 1』立松弘孝訳、みすず書房、1968 年。
- 『論理学研究 2』立松弘孝・松井良和・赤松宏訳、みすず書房、1985 年。
- 『論理学研究 3』立松弘孝・松井良和、みすず書房、1990 年。
- 『論理学研究 4』立松弘孝、みすず書房、1985 年。
- 『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1980 年。
- 『現象学の理念』立松弘孝訳、みすず書房、1965 年。
- 『イデー I-I』渡辺二郎訳、みすず書房、1979 年。
- 『イデー I-II』渡辺二郎訳、みすず書房、1984 年。
- 『イデー II-I』立松弘孝・別所良美訳、みすず書房、2001 年。
- 『イデー II-II』立松弘孝・榊原哲也訳、みすず書房、2009 年。
- 『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波書店、2001 年。
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2009.
- Signes*, Paris, Gallimard, 2001.
- MOSÈS Stéphane, *Système et Révélation : La philosophie de Franz Rosenzweig*, 2ème éd., Paris, Bayard Éditions, 2003.
- PLATON, *L'état ou la république de Platon*, traduit par A. Bastien, Paris, Librairie Granier Frères, 1922.
- , *Œuvres complètes*, Tome VII, 2e partie, *La République*, Livres IV-VII, traduit Par Émile Chambry, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1975.
- , *Œuvres complètes*, Tome VII, 2e partie, *La République*, Livres VIII-X, traduit Par Émile Chambry, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1973.
- 『饗宴 パイドロス』プラトン全集第 5 巻、鈴木照雄・藤沢令夫訳、岩波書店、1974 年。
- 『パルメニデス ピレボス』プラトン全集第 4 巻、田中美知太郎訳、岩波書店、1975 年。

—『クレイトポン 国家』プラトン全集第 11 巻、田中美知太郎・藤沢令夫訳、岩波書店、1976 年。

—『パイドン：魂の不死について』岩田靖夫訳、岩波書店、1998 年。

WAHL Jean, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944.

—, *Petite histoire de "l'existentialisme" suivie de Kafka et Kierkegaard, commentaires*, Paris, Éditions Club Maintenant, 1947.

フランツ・ローゼンツヴァイク『救済の星』村岡晋一・細見和之・小須田健訳、みすず書房、2009 年。

松永澄夫『音の経験・言葉の力 第 I 部 言葉の力』東信堂、2005 年。

—『音の経験・言葉の力 第 II 部 音の経験—言葉はどのようにして可能となるのか—』東信堂、2006 年。

山形頼洋「ディフェランスもつくは死体なき殺人—フッサールのために」『理想』第 615 号、理想社、1984 年、224 -235 頁。

—「生き生きした現在の幸福な生」『思想』第 916 号、岩波書店、2000 年、159 -179 頁。