

Alternative Systems Study Bulletin

第15巻第2号

(2007年6月1日)

文化知思想の探求(第二回)

第二章 レヴィナスの外の主体

第一節 『存在の彼方へ』第六章

第二節 レヴィナスのブーバー論

第三節 レヴィナスの倫理の展開と新しい思考

第四節 『外の主体』の社会論

第五節 『貨幣の哲学』

後記

編集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://www.office-ebara.org/>

メール sakatake2000@yahoo.co.jp

会費 正会員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

文化知思想の探求（第二回）

第二章 レヴィナスの外の主体

第一節 『存在の彼方へ』第六章

1) はじめに

第一章ではレヴィナスの全体像をつかむために、『全体性と無限』および『存在の彼方へ』に沿って、多くの引用とそれについてのコメントで構成してみました。第二章ではレヴィナスの『存在の彼方へ』第六章、と『外の主体』（みすず書房）および『貨幣の哲学』（法大出版局）を取り上げ、レヴィナスの提起が文化知の萌芽であることを確認していきたいと思えます。したがってレヴィナスを素材として、文化知の立場から自由に解釈するという方法を採用します。

『存在の彼方へ』第六章 外へ はこの本のまとめですが、しかし単なるまとめではなく、次へのステップが描き出されているという風に読めます。『全体性と無限』では、西欧哲学を全体性と特徴づけ、その存在論の外にあるものを無限と規定して、存在論の外にある無限を倫理的関係と捉え、それについての哲学を開始し、この無限を他者への呼びかけの関わりと捉え、そこで発語される言語に社会関係を投影し、自省的なものとして捉えて、他者への語りかけが、言語からの教えを受け取るものと見なして、言語が召喚した他者に対する責任が言語から発するものとして、したがって顔の裸出性も言語の裸出性から説明されていました。

これに対して『存在の彼方へ』では、全体性や無限はキーワードではなくなり、代わって感受性や主体性や身代わりという新たなキーワードが登場します。それだけではなく、言語についての理解が逆転し、言語は存在論における同一性の論理の婢女とされ、語られたことを還元して語ることに到達し、存在の彼方へと赴くことが目指されます。そして現象学の志向性に対して逆方向の絶対的に受動的な感受性を対置し、主体性を他人の身代わりになる一者という、主体の外から与えられるものとして位置づけるに到ります。

二つの主著の特徴は、前著が西欧哲学の存在論の批判が中心となり、同一化に抗する無限の対置と、特有の言語論に基づく倫理哲学の展開であるのに対して、後著では現象学への批判であり、その意識論と主体性論への批判が試みられ、対話の関係における形態規定の働きについて描き出すことに成功しています。そしてその全成果と新たな出発点が第六章に盛り込まれているのです。

2) 意識一般の批判

それでは第六章 外へ でレヴィナスが展開している内容を紹介することから始めましょう。まずは意識一般への批判です。

「みずからを規定する一切の内容を除去された存在の概念は、ヘーゲルによると、純粹無と区別がつかない。けれども、一切の内容を存在から剥ぎ取るこの知的機能、抽象化と普遍化のこの傲岸は、存在を侵食するものたる純粹無を、存在の存在性を汲みつくす解体を、＜存在すること＞の有限性をすでに抛り所としている。存在の存在性をすりへらす一般化と墮落を欠く限り、——純粹に論理的な一般化の努力がいかなるものでありえたとしても、否定をつうじて、個的なものから＜概念＞が発出するこ

とはないであろう。概念は＜存在すること＞から流出する。死に至らしめるほどに＜存在すること＞を疲弊させる無によって、種々の觀念論の真理、主題化の特権、客体の客体化による存在者の存在の解釈は永続的なものと化す。みずからの存在性そのものによって成就される＜存在すること＞のこのような侵食なしには、決して何ものも現出しなかったであろう。事実、知覚される客体は無際限に多様な『射映』を遍歴しつつも、結局は諸形象同士のどんな類似とも異なる理念的自同性によって同一化されるに至るのではなからうか。」（『存在の彼方へ』講談社学術文庫、390～1頁）

ここでレヴィナスはヘーゲルの論理学を念頭において、ヘーゲルの意識論の批判を試みています。ヘーゲルにあつては哲学とは意識を対象とする意識についての学であり、意識一般は自我と対象との関係です。そして存在（有）を始原としてそこから無規定な存在を無と等しいものとして、存在（有）を無に移行させます。このようにヘーゲルの無は、無規定という意識内容についての規定であつて、知の抽象化作用のことなのですが、レヴィナスはこのような抽象化自体が、実はレヴィナス的無限、つまりは意識の外にある無限を前提としているというのです。知が存在を無内容なものとして抽象化できるのも、意識の外にある無限に支えられてのことなのです。ヘーゲルが問題にしている存在（有）と無とは共に意識の上でのものですが、そしてヘーゲルは意識の発展の帰結として概念に到達することを自らの論理学で説いているのですが、しかしこのような概念は、対象の概念ではなく、意識における理念による同一化作用の帰結でしかないというのです。

このレヴィナスの意識批判を出発点とすると、ヘーゲル弁証法の転倒が可能となるのではないのでしょうか。つまりヘーゲルの弁証法は自我と対象との関係において成立している意識を実体とするだけではなく主体としても捉え、意識の主体的運動に即して弁証法を組み立てました。これに対してレヴィナスは意識の外にあるもの、自我と対象という関係の両極から意識を規定しようとしているのです。まずレヴィナスは意識の主体性について疑問を投げかけます。

ヘーゲルのように意識に主体性を求める考え方は、人間的自我の存在が死にゆくものであるという有限性を逆転させたところに生まれる普遍性で、このような形で存在することの普遍性が語られるとき、主体は二者択一に陥るとレヴィナスは考えます。つまり存在者としては人間は概念に従属しているという考えに基づいて倫理について考えれば、ストア派的な禁欲主義とエピクロス的快樂主義の間での二者択一が生まれるというのです。

「本論は、いま言及した二者択一の二つの選択肢双方の支配者たる＜存在すること＞への主体性の準拠を揺るがす。本論は、一切の意味が＜存在すること＞に発するかどうかを問う。＜存在すること＞にひたすら仕えており、意欲を意欲することがない偽善的に言い張る場合にも、主体性は＜存在すること＞からその意味を汲み取り、そうすることで、生存競争として自己を告知し、ナショナリズムの暴力たる権力の権能に身を委ねるのだろうか。」（同書、394頁）

一貫して倫理について哲学してきたレヴィナスは、ここで二者択一を断ち切るためには主体性を自我の意識に求めることへの批判から始めようとしています。その際存在すること、という意識化された觀念の世界から意味を汲み取ることに主体性を求めるのではなく、別の形で主体性の規定が求められているのです。

3) 新たな主体性論

別の形での主体性の追求は、自我が、存在するということから派生するものとしてではなく、自我の存在の彼方から、主体性を規定しようということですが、そのためにまずレヴィナスは人間の弱さをとり出します。

「人間が有するある種の弱さの意味を、今一度考えてみなければならない。忍耐のうちに、人間的なものの存在論的有限性の裏面のみを見ることをやめなければならない。だが、そのためには、他人たちに忍耐を要求することなく、自分自身が忍耐しなければならない。そのためには、自己と他人たちとの差異を承認しなければならない。人間と存在を結びつける近親性とは別の近親性を、人間に対して見いださなければならない。——もしそうするなら、自我と他人とのこの差異、この不等性を、暴虐とはまったく逆の意味で考えることがおそらく可能となろう。」(同書、394頁)

人間の主体性を自我の意識に求めるならば、存在者は意識のうちでの同一化作用に巻き込まれ、自我の観念のうちに取り込まれてしまいます。これは存在者が他者であっても変わりません。レヴィナスはこのような現状に対して人間のある種の弱さに注目します。論理による同一化作用が強さとされているのですが、これに対して弱さとは不安であり、忍耐です。つまり人間と存在とを結びつける意識において、他者の場合に関しては論理とは別の近親性を認めようというのです。

「断念と錯覚のうちでのみ、主体は、〈概念〉、〈存在すること〉から——死への不安、あるの恐怖から——逃れるのだろうか。たとえそうだとしても、錯覚からの覚醒は不可避のもので、この錯覚ないし真理の時においては、〈存在すること〉の方が錯覚に打ち克つ。概念からの〈脱出〉にもとづいて、——存在と非存在双方の忘却にもとづいて主体の主体性を考えたように、〈存在することの彼方〉から主体の主体性を理解することはできないだろうか。」(同書、395頁)

こうしてレヴィナスは自らの思考を、存在することの彼方から主体性を理解することに定めます。ここでレヴィナスが「存在すること」といっているのはこれまでの文脈から明らかなように、意識のうちに捉えられた存在です。ですからその彼方へということは意識の外にある自我と存在者に注目しようということにほかなりません。そしてこの立場は存在論に対する無関心ということなのです。

「つまり、存在論に対する無関心は、他人に対する、〈他者〉に対して無関心ならざることなのである。自我と他人との差異さえ、無関心ならざることとしての無差異の否定、他人のために身代わりになる一者である。しかも、他人のために身代わりになる一者、それこそが意味の意味することなのだ。」(同書、396頁)

存在論に対する無関心ということはロゴスに対する無関心ということですから、自堕落や、自我の内存在への我執といったことにもなりかねませんが、しかしレヴィナスが考えるのはそういうことではなく、この無関心からしか他者への関心が生まれまいということなのです。自我と他人の関係で意味を持つのが、他人のために身代わりとなる一者であるということはずでに明らかにされてきたことですが、このような事態は存在論のうちには吸収しようがありません。存在論への無関心とはしたがって、存在論からはみ出しているものへの関心ということになります。

「だが、〈存在すること〉の彼方、『存在することとは別の仕方』への開けは、見、認識し、了解し、掴む可能性を意味しており、この可能性は当然のこととして主題化することに、ひいては存在を思考することに帰着するのではなからうか。」(同書、397～8頁)

しかしこの存在することの彼方への関心も結局は存在を思考することになるのでは

ないか、という問いをたて、レヴィナスはさらに存在を思考することそれ自体についての分析を進めます。

「存在することは、現前するというその営みを、顕示として、現象性として、現われることとして遂行し、そのような資格で、存在することは意識たる主体を要請し、表象に委ねられたものとして主体を任命するのだ。このように〈存在すること〉は、現われることのうちでその現前を実現するために、主体を要請し、みずからの現われることによって主体を表象に縛りつけるのだが、その仕方が〈存在すること〉の客体性である。客体性には空間ないし外部性が必要である。なぜなら、現われることは、光にみちた隔たりとしての空間を、透視しうる空虚としての空間を必要としているからだ。」(同書、399頁)

存在すること、ここではヘーゲルとのかかわりで論じられているので、有という観念と置き換えてみましょう。そうするとレヴィナスは有(存在すること)ということが現象するためには、意識たる主体が必要だと看破しています。ここでレヴィナスが主体といっているものは、ヘーゲルが考えている意識のことではなく、自我のことで、現象学にあっては有そのものを意識と捉えます。そこでは意識は自我という主体の志向性なのです。

つまりヘーゲルが自我と対象との関係を意識と捉え、これを主体と見なしたのに対して、レヴィナスは有それ自体を意識と捉え、この意識の側からそれを現前させる主体を要請するという関係をここで述べているのです。そして有が主体を要請し、しかも主体を有という表象に縛り付けるその仕方が客体性だということですから、これはヘーゲルの精神現象学の舞台裏を解き明かしています。ヘーゲルにあっては主体たる自我は、関係たる意識に主体性を奪われていて、そうなる则有という意識そのものが客観性へと転化できることになるということです。このような観念論的転倒の秘密がここで明かされています。

このように意識の側から有という意識を考察するのではなく、逆に有という意識形態の側から認識の構造を解明していく、これは志向性に対して感受性を対置したレヴィナスの新たな哲学的方法の成果ではないでしょうか。そしてこのような発想から次のような構想が披瀝されます。

「けれども空間の意味は透明さと存在論に尽きるのだろうか。空間の意味は〈存在すること〉ならびに現われに縛られているのだろうか。空間はこれとは別の意味をそなえてはいないだろうか。出発の痕跡、回収不能な過去の表徴、正義を前にして等質なものと化す多様性における平等——本論ではこうした人間的意味への言及がなされた。これらの人間的意味を、開示にもとづいて解釈することはできない。だが、そもそも空間の開けそれ自体、外——そこでは何かを何かを覆い、守ることはまったくない——を、庇護されないことを、奥処の襞のそのまた裏側を、住居なしを、非世界を、住まないことを、危険にさらされることを、これらの人間的意味に先立って意味しているのだ。」(同書、400頁)

自我と対象との関係を意識と捉え、これを主体と見たヘーゲルに対して、自我に主体性を取り戻したレヴィナスからすれば、自我と対象との関係はなによりも空間であることとなります。この空間を意識で埋め尽くしてしまったのがヘーゲルであり、そうする事で意識が客観性に転化されましたが、レヴィナスはそうすることを拒否しすでに空間を占めてしまっている意識を相対化することに取り掛かります。それは意識にあっては痕跡としか捉えられないもの、人間的意味の追求としてなされてきたので

すが、意識の外として従来語られてきたことが、ここでは意識が占めている空間の開けにおける意識空間以外として考察されていきます。

4) 空間

一見何も存在しないかのように見える空間、レヴィナスは、このような空間を考察するにあたり、それを抽象的なものとしてではなく、大気圏という具体的なものと捉えています。

「風がそよぎ嵐が迫りくるときにのみ姿を現わす不可視の大気によって、空間の空虚がみだされているということ。知覚されないにもかかわらず、この大気は私の内面性の襲にまで浸透するという。大気のこの不可視性ないし空間の空虚は呼吸されるもの、あるいは恐怖をひき起こすものであるということ。一切の主題化に先だって、この不可視性は、私と関わらざるをえないものとして、私を脅迫するという。単なる雰囲気気が気圧として押しつけられ、主体はこの気圧に屈服し、意図も狙いもなく、肺腑までもこの気圧にさらされるということ。主体はその実体の基底においてはこのような肺腑たりうること。以上のことが意味しているのは、存在に根づくに先だって受苦する主体性であって、かかる主体性は受動性であり、そのすべてが支えることなのだ。」(同書、401頁)

空間をすでに占めてしまっている意識、それが有であり、存在することですが、この意識からすれば空間は透明で意識のほかは何もないことになります。このような考えに対してレヴィナスは大気を例に、自我と他者との関係を念頭において論じていきます。そして感受性の根源を人が呼吸することで肺腑までも大気に曝していることに求めています。実際に大気中の気体の構成が少し変化するだけで人は死に絶えるのですから。

普通人間の主体性については大地との労働の関係から発想するのが多いですが、感受性の哲学者レヴィナスは大気との関係で人間を規定していきます。そして次には呼吸の哲学的意味の考察に移っています。

「空間として開かれること、自己のうちへの幽閉から呼吸によって解放されること、それはすでに隣人という彼方を前提としている。他人に対する私の責任、他人によって私が息を吹き込まれること、他性の圧倒的な重み——他性という彼方を。呼吸することによって、存在者はその生命空間のうちで勝ち誇って自己を肯定するかにみえるが、呼吸は私の実体性の蕩尽であり核分裂であるということ。呼吸することですでに、私は不可視の他なるものすべてに従属すべく自分を開いているということ。彼方ないし解放は圧倒的な重みを支えるものであるということ——、これはたしかに驚くべき事態である。が、この驚きこそ本書の眼目だったのだ。」(同書、403頁)

レヴィナスが一貫して批判してきたのは、意識の圏への自我の閉じ籠もりでした。この閉じ籠もりを相対化する視点がこの空間論によって切り開かれています。それは思考ではなく呼吸から空間を見ることであり、思考が志向性を持つのに対して呼吸は絶対的受動性を運命付けられているのです。

こうして他者との関係で自我が責任を負うということも、自我と他者との関係を空間と見、そこでの呼吸の問題から接近すると、発語も大気の振動であり、これを受けることで自我は他者から空気を吹き込まれるという形で受動的な存在たることが見えてきます。

「他人への自己の開け、それは何らかの始原によって自己を条件づけ、自己を基礎

づけること——一定住的な住人にしろ流浪する住人にしろ、住む者が有する固定性——ではなく、場所の占拠、建てること、安住することとはまったく異なる関係である。——それは呼吸であり、呼吸とは幽閉からの解放としての超越である。呼吸がその意味を余すところなく明かすのは、他者との関係において、隣人の近さにおいてであり、この近さが隣人に対する責任、隣人の身代わりになることなのだ。とはいえ、このような氣息は存在しないことではない。この氣息は内存在性の我執からの超脱であり、存在すること、存在と存在しないこと双方から排除された第三項なのである。」(同書、404～5頁)

こうして空間を完全に占めてしまった自己意識が場所に対する所有に基礎付けられていることに対して、非場所としての呼吸がこれに対する超越の関係として位置付けられてきます。確かに他者の顔は大気を通して自我に到達し、意識の志向性に先だって氣息でその存在が感受されます。この氣息、気配、これをレヴィナスは有と無から排除された第三項と見なしています。

「自己を超越すること、わが家から脱出し、ついには自己からも脱出するに至ること、それは他人の身代わりになることである。自己を超越することは、自分自身を担いつつ巧みに自己を導くことではない。それは、自分自身を担いつつも、唯一無二の存在としての私の唯一性によって、他人に対して贖うことである。世界も場所も有さざる自己の開けとしての空間の開けは非場所であり、何ものにも取り囲まれないことである。」(同書、405頁)

この第三項は自己の超越、自己からの脱出であり、他人の身代わりなのですが、これは自我が主体的に担うようなものではなく、自我が自己としてありつつも、他人の身代わりを引き受けてしまう一者として、呼吸の関係において受肉させられてしまうこととして成立します。

5) 存在するとは別の仕方

大地と労働から人間論を説きおこすと、住むことや所有につながり、存在論へと導かれてしまいます。それに対して呼吸の関係では、大気を所有することはできず、逆に大気に晒されているのです。これこそが存在するとは別の仕方、を導き出す観点となります。

「他者の他性は他性なるものの特例——その一種——ではなく、他性本来の例外性である。他者が超越を意味するのは、——より正確に言うなら、そもそも他者が意味するものであるのは、他者が新たなもの、未曾有の何ものだからではない。そうではなく、他者から新しさが到来するがゆえに、新しさのうちには超越と意味が宿っているのだ。存在のうちで、新しさが『存在するとは別の仕方』を意味するのは、<他者>によってである。顔としての他者の近さを欠くとき、すべてが存在に吸収され、存在内に埋没し、存在内に幽閉される。また、すべてが同じ側にかたまると全体を形成し、全体が開示される相手としての主体さえ、この全体によって吸収されてしまう。存在すること——存在者の存在——は、比較不能な自我と他人とのあいだに、(たとえ類比的統一性によってでしかないにせよ) 統一性、共同性をつむぎ出し、私たちを鎖で繋ぎ、『同じ側に』寄せ集める。存在することは徒刑囚同士を鎖で繋ぎ、近さからその意味を一掃するのだ。接合と連繫を切り離そうとするどんな企ても、この鎖をただ軋ませることに過ぎない。開示されたものである限り、他は同のうちには舞い戻り、超越の経験は、紛いものではないかという嫌疑をすぐさまかけられる。

法悦の境地を可能にする儀式や祭儀の荘厳さ。日常的時間を脱した比類なき春とも言うべき持続を織りなす諸瞬間の新しさ。＜自然＞の成長と開花。景色のさわやかさと調和。性質がたえず不動の厳然と化すこと。ハイデガーはこのような不動の現前を認め、それを降臨として語ることができた。だが実際には、こうしたことはすべて芝居のからくりのごときものではなからうか。表向きは超越、異常を約束しつつも、その裏でこのからくりが仕組まれているのではなからうか。」(同書、406～7頁)

今やレヴィナスの試みの真意が明らかにされていきます。自己と他者との関係を、意識の関係としてではなく、空間と捉えることで、意識関係と捉えたときに起きる事態として存在論を位置付け、それとは別の関係としてある「存在するとは別の仕方」の様相を対比的に示すことが実現したのです。空間における近さでもって他者が感受されるという形で自我に新しい意味が到来する、レヴィナスによればこれこそが超越であり、意味の生成であって、社会的なものはこのような形で成立するのです。ですから存在することがこの意味を欠いたものとして、全体性のうちに他者を吸収してしまうという出来事をその生成過程において暴露できたのです。

ハイデガーの言語に見られる荘厳さや、また存在の開けという形で詩的言語の形成を語ることは超越を約束していながらも、レヴィナス的超越からすれば、意識関係のうちでのからくりによらず、頹落した人間を決意性でもって救うという処方箋もこのからくりによって仕組まれていることとなります。

「＜語られたこと＞のうちでは、すべてが主題化され、——すべてが主題のうちに現出するのだが、＜語られたこと＞は、＜語ること＞としてそれが有する意味に還元されるべきである。哲学的なく語られたこと＞に＜語ること＞を引き渡しつつも、＜語られたこと＞を＜語ること＞の意味に還元すべきである。哲学的なく語られたこと＞は常にくり返し還元されねばならないのだ。」(同書、408頁)

自己と他者との関係を意識関係としてではなく空間と把握することで、語られたことを語ることに還元するというのも、その様相が明らかとなってきます。語られたことはそれ自身が意識ですから、そこではすべてが主題化され、自己同一性のものと化されています。ところが空間における他者の顔が、語ることに意味を外から与えるのでしたから、語ることに語られたことによって主題化されたものが持つ意味が取りこぼし、痕跡化したものが、存在するとは別の仕方、空間における近さとして、心性への感受性として知解可能となるのです。そしてこのような還元によって明らかとなるものは、主体の主体性の成り立ち方にほかなりません。

従来意味は語られたことの意味として理解され、こうして、主体性もこの存在の現れとの関係で、主体の側からの意識性として捉えられてきました。しかし、意味を語ることに外からの到来と捉え、還元によってこの意味を最上級のものとして認めることで、自己のもつ概念や語られたこととしての存在することは、炸裂させられ、そこに人間的な筋立てが結び合わされていることが見えてきます。ではこの意味とは結局は何なのでしょう。

6) 人間の社会性

レヴィナスの考えている意味は、主体が対象から由来する意味を考える、そのような従来の哲学が観念していたものとは全く違っています。語ることの意味とは、他者の身代わりとなり、主体の主体性が主体の外から与えられる、そのような次元で成立している意味のことに他なりません。

「主題のうちで、意味は『理性を授けられた主体』による了解に供される。本書の言説はこのような主題から意味を引き剥がした。とはいえ、本書の言説は意味を意識の『体験内容』に帰したのではない。主題とも意識の『体験内容』とも異なる第三の条件ないし排除された第三項の無条件を記述すること、それが本書の言説の眼目であった。ここでは、主体性は、存在の存在することの不可解な術策によって産み出されたものとしては捉えられていない。ちなみに、存在の存在することにおいては、ハイデガーの反主知主義がいかなるものであろうとも、認識論的相関関係がくり返し見いだされる。つまり、人間が現出によって召喚されるのだ。それに対してここでは、超越——ないし強勢——によって、言い換えるなら、存在することの我執からの超脱によって、人間的なものが告知された。超越としての強勢において、存在することは炸裂し、高みへと転落し、人間的なものの中に参入する。私たちの哲学的言説は、現出するものの『主観的領野』のみを探索することで、現出という一方の端から『主観的領野』という今一方の端に移行しようとしているのではなく、諸要素のある接合関係を把握しようとしているのだが、この接合関係においては逆に、現前と主体といった二つの極に今にも引き裂かれようとしている諸概念が砕け散ってしまうのだ。」(同書、409～10頁)

レヴィナスはこのように語ることにける意味を第三項とみなしています。これはつまりは人間の社会性ということにほかなりません。ここにいたってレヴィナスの試みが、現象学も含めた西欧哲学が、人間の社会性について知解してはこなかったことの根本的な原因を抉り出すものであったことが判明してきます。つまり人間の社会性とは、諸要素のある接合関係にほかなりませんが、この関係においては現前と主体といった西欧哲学の諸概念自体が砕け散ってしまっているというのです。確かに人間にとっての意味とは人間の社会性にほかなりませんが、この意味は従来の哲学によって捉えることができず、それを痕跡化してきたのです。社会的なものは哲学にとっては痕跡である、といったことを語ることで、哲学はその使命を放棄してきたといえるでしょう。

「意味——他人のために身代わりとなる一者——他性との関係——は、本書では近さとして考察され、近さは他者に対する責任として、責任は身代わりとして考察された。その主体性において、分離せる実体としての自分をまさに担うことにおいて、主体は他者に対する贖いとして、人質であるという条件ないし無条件として現れたのだ。」

本書は主体を人質と解し、主体の主体性を、存在の存在することと絶縁した身代わりと解する。この主張は、それをユートピア的理想と断じる非難に対して大胆にも自己をさらす。私たちの主張をユートピア的理想と断じる非難は、現代の人間を、諸存在のひとつとみなす見解によって唱えられる。しかるに、現代の人間の現代性がわが家にとどまることの不可能性であるのは明白である。ユートピア的理想という表現が非難の言葉であり、ユートピア的理想を免れる思想があるとしての話だが、本書は、人間的に生じたものがその場所に閉じ込められたままでは決してありえないという点を想起させることによって、非難されるべきものとしてのユートピア的理想に陥ることを免れている。」(同書、411頁)

こうしてレヴィナスの主張は、主体を人質とみなし、主体の主体性を自己の存在とは絶縁された身代わり求めていきます。そして身代わりが社会的な意味であり、他人のために身代わりとなる一者が第三項だということですから、このような展開は、社会

関係における形態規定の働きによる個々人における人間の社会的なものの受肉の様相を表現しています。

そうであるなら、近さからさらに進んで人間の社会関係そのものに接近していくことが問われるでしょう。レヴィナスは世界の現実に対して、自らの倫理哲学の立場から、提言を行っていますが、それに付いては触れずにおきましょう。

「本書においては、主体の解任ないし脱定立が意味を得るに至った。とはいえ、本書は崩壊した何らかの概念を修復しようとしているのではない。そうではなく、背面世界に住むある種の神の死後、人質として身代わりになることが、そのつどすでに過ぎ去り、つねに『彼』にとどまるものの痕跡——口に出しえないエクリチュール——を見いだしたのだ。『彼』はどんな現在にも組み込まれないし、諸存在を指示する名詞も、諸存在の存在することを響かせる動詞も、『彼』にはふさわしくない。——そうではなく『彼』は、〈名に先立つ代名詞〉として、名をもちうるすべてにその徴しを刻印しているのだ。」(同書、413頁)

ここでレヴィナスが「彼」と呼んでいるものは、個々人がそうとは知らずに担っている社会的意味であり、そして重要なのは個々人が名を持つに先立って、その社会的徴しが刻印されているということです。西欧哲学が痕跡としてしか扱えなかった人間の社会性について、レヴィナスはこのような形でそれを知解可能なものとして示しました。今後はもはやこれを痕跡だとか無意識だとか現れないものの現象だとか見なすことは知識人の知的怠慢でしょう。このレヴィナスの到達地平からさらに進むことが今求められています。

第二節 レヴィナスのブーバー論

1) 対話の捉え方

このように『存在の彼方へ』を締めくくったレヴィナスは、『外の主体』で改めてブーバーらの対話論を検討し、主体の外にある社会的なものに接近していきます。

レヴィナスは、ブーバーの〈私〉—〈きみ〉の関係への注目が、社会性についての問題提起にあるとみています。

「〈私〉—〈きみ〉の関係が、ブーバーによって〈私〉—〈それ〉と呼称されたものとは根本的に異質なものとして記述されるのですが、これは主体—客体の構造に対する社会性の独自性であって、主体—客体の構造は、社会性の基礎として不可欠のものですらないのです。」(『外の主体』(みすず書房、37頁))

もちろんここで「社会性」とされているものは、ブーバーやマルセルにあっては宗教性のことであり、レヴィナスにとっては倫理として語られるものであって、人間の精神性のことに他なりません。

この精神性をレヴィナスは〈私〉—〈それ〉の関係のように見えるものや与えられるものではなく「見えざるもの、与えられざるもの」(同書、38頁)との関係と捉え、この関係への接近を「呼びかけ」としての対話に求めています。

「呼びかけとしての接近、〈私〉—〈きみ〉の関係とは、言い換えるなら、他者の本性や本質を知覚することとは根本的に異なる関係であって、他者知覚の方は、対象が何であれ、それを経験する際に判断の相のもとに表明される数々の真実や意見に行き着いてしまうのです。」(同書、38頁)

レヴィナスによって、〈私〉—〈きみ〉の関係とは別のものとされている「他者知

覚」こそ、デリダのいう哲学に他なりません。主体—客体の関係、他者知覚、といった近代哲学の発想と鋭く対比する形でレヴィナスは〈私〉—〈きみ〉が形成する対話について次のように述べています。

「主体に対する客体の関係は、客体に対する主体の関係と同じではありません。しかし、呼びかけが発せられるような私ときみの出会いにおいては、関係も相互的なものに他なりません。……(主体と客体の場合) これらの項はみずからを規定し、みずからに対して規定されるのですから。それに対して、私ときみは相互の関係の根拠をみずからのうちには有してはいません。私—きみの関係は主体—客体の関係と際立った対比をなしているのですが、他でもない、それは、ブーバーにおいては、私—きみの関係がある意味では主体と客体という項に先立つものとして、〈二者のあいだ〉として描かれているからです。」(同書、38～9頁)

ブーバーが提起した〈私〉—〈きみ〉、〈私〉—〈それ〉の二重の関係を対話及び主体—客体の関係というように翻訳したうえで、レヴィナスは対話の哲学についての考察を、ブーバーとマルセルとの見解の相違を明らかにすることを通して展開しています。そのうえで、対話の哲学の特徴について次のようにまとめています。

「マルセルとブーバーの仕事——(ブーバーとマルセルの数々の相違を勘案することのない) いわゆる対話の哲学という表現は今では古典的なものと化してしましたが、——は、客体化とは別に、新たな知解可能性として、〈きみ〉との関係と呼ばれる『奇異な』関係を単に発見したものではありません。が、いずれにしても思想史にとっては、〈永遠のきみ〉ないし絶対的に〈他なるもの〉としての神への到達は、客体にもとづくある種の形而上学の終焉を証示するものでしょう。なによりも神が、客体を起点とした基礎づけないし条件づけの運動によって、条件づけられないものとして演繹される、そのような形而上学の終焉を証示しているのです。『対話の哲学』はまた、基礎だけが知解可能であるという排他性の審問であると共に、有意味なものの唯一の源泉としての客体化や、さらには主題化の審問でもあります。それにしても、いかにして対話はまさに哲学の使命に応えるのでしょうか。」(同書、51頁)

レヴィナスはここで声高らかに、従来の哲学からの離脱を宣言しています。ブーバーやマルセルが示した〈私〉—〈きみ〉の関係での対話を通じての神、ないし人間の精神性、レヴィナスにあっては社会性、への到達は、人間の社会性(神性)についての解明から切断され、またそれを意図的に放棄してきた従来の形而上学の終焉を意味するとされているのです。ここでレヴィナスは「形而上学」と述べていますが、それは倫理哲学のことではなく、西欧哲学のことに他なりません。

2) 従来の西欧哲学への批判

ではレヴィナスは従来の形而上学をどのようなものとして把握していたのでしょうか。このことについては先の引用に続けて次のように述べられています。

「今申しあげたような使命はいかなるもののでしょうか。伝統的には、この使命はある生き方への呼びかけとして理解されてきました。社会的、文化的、政治的、宗教的な数々の決定や命法を課せられないような仕方生きること——これはたぶん、古来臆見と対立してきた思考と理性についての否定的な定義でしょうが、結局のところ、この生き方は私はと言いうること、私はと言いつつ思考できること、まったく真摯に『われ思う』と言いうことでしょう。西洋においてこの権能を保証してきたもの、それは伝達可能な明証性満ち足りた客体的な認識です。不動で客体的な存在に到達す

る認識、——大地の堅固さにもとづいて自己を確証する認識です。そうした認識がまさにこの実体性、この堅固さに到達するのは、現前において、存在の同一性において存在としての存在において、存在を探求する認識と驚くべきことに同等なものとしての存在において、驚くべきことにこの種の認識に見合ったものとしての存在において、です。認識と存在—その相関関係、このうえもなく高度な一致でありましょう！事実、この種の知識が厳密に展開されると、十全なる自己意識へと導かれることとなります。存在を思考すること、それは存在の尺度に合わせて思考することであり、自己自身と一致することなのです。私はと言っていることは、存在と同等なものとして自己と同等なものとして化すような認識のなかで了解され、しかもその際、何ものもこの認識の外にとどまって、それにのしかかたりはしない、そのような仕方が自由と呼ばれていたのです。

ところが、この王道を歩みつつ、哲学者たちはペテンにかけられていることに気づくことにもなったのです。」(同書、51～2頁)

レヴィナスはここでまず、哲学の使命が自由に生きることへの呼びかけにあったと捉えています。まさに近代哲学はデカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」に象徴されているように、伝統的な社会的紐帯を断ち切る形で「私は」と言っているところにあったと見ているのです。

ところで、この「私はと言いつつ思考できること」はじつは伝達可能な明証性に満ち足りた客体的認識を担保としていますが、レヴィナスによれば、このような認識が成立しうるのは、存在を探求する認識と同じものとしての存在、つまり、その種の認識に見合ったものとしての存在を措定するかぎりのことでした。こうして存在を思考することは認識の尺度に合わせて思考することとなり、そしてこれは、当然にも自己自身と一致するようになります。

レヴィナスは認識と存在との一致を措定するところにこの哲学の前提がある以上、それがくずれてくれば思想上の不安がもし出されざるをえないと見えています。

例えば、思考と一致した存在を前提とする自然科学は自然を技術的に統制することを可能とし、巨大な科学技術の機構をつくりあげましたが、レヴィナスによれば、これは人間が自然を征服したのではなく、逆に、人間が科学的理性を獲得したことで、理性の上でしか成立していない法則が強制してくる技術的必要性にもてあそばれていることを意味しているのです。というのも「諸学は、その飛躍にもかかわらず、存在のいかなる場所から、そしてまた、いかなる条件でかくも自信にみちた声が響いてくるのかを知らないからです。」(同書、53頁)ということですから、技術的必要性にかりたてられて人間がとった行動が何をもたらすかについて、あらかじめ何も分かっていないのです。

ブーバーとマルセルの対話の哲学は、認識と存在との一致を前提とする意識の自由の哲学への危機意識からもたらされたものでした。レヴィナスは対話の哲学を次のように特徴づけています。

「ブーバーとマルセルは、意識のなかで主題化されると共に、理念的一般性の力によって同化可能な存在と解されることで、他なるものへの関係が哲学的特権を得ることに異議を唱えていました。それに対して、他なるものへの関係をめぐる彼らの理論は、他なるものの他者性を、ひいてはその超越を保証するもので、その際、超越は神ならびに他の人間——神への呼びかけないし祈りの航跡のなかで出会われた他の人間——において呼びかけられるきみの超越とみなされていたのですが、このような思想

について私たちはこう問うたのでした。それは哲学の使命に応えうるものだろうか、と。」(同書、55頁)

ブーバーの<私>—<それ>の世界は、意識の自由の哲学の領域でした。ところが<私>—<きみ>の世界は<私>と<きみ>との同一性が否定された超越の関係として措定されていたのです。ですから、レヴィナスの言うように、ブーバーは<きみ>をとり出すことで、<きみ>が理念的一般性の力によって<私>と同化可能な存在とされ、<それ>と化されてしまうことに異議を唱えたのでした。レヴィナスはこの説の意義を認めたいうえで、次の疑問を提出しています。

「この理論の斬新さは果たして、存在と同等なものとして化す意識の自由によって、私はと語る権能を基礎づけることなく、それを保証するものなののでしょうか。」(同書、55頁)

経験主義が犯したたった一つの誤り、それが哲学の形をとるといふ哲学的誤りだ、というデリダの批判を思いおこして下さい。レヴィナスはここで、このデリダの批判にこたえようとしています。次に、デリダのレヴィナス批判を注記した上で、レヴィナスの展開を追ってみましょう。

(注) 『全体性と無限』へのデリダの批判

1) 経験主義の誤り

レヴィナスの最初の名著『全体性と無限』(1961年)が出版されたとき、ほとんど誰もとりあげなかったこの本に対し、いち早くデリダが批判を寄せました。「暴力と形而上学——レヴィナスの思考にかんする試論」(1964年『エクリチュールと差異』所収)がそれです。デリダの批判点はいくつかありますが、最も主要なものは、レヴィナスの思考は経験主義であるにもかかわらず、それが哲学の形をとろうとしている、というものでしょう。

デリダは「自同者との関係をではなく、無限的他人との関係を言語と意味と差異の根源とすることによって、レヴィナスは哲学的論議における彼の意図を裏切る結果になっている」(『エクリチュールと差異』上、法大出版局、294頁)と指摘しています。というのも、レヴィナスは「哲学的論議が有する<論理>より、一層深い真実から生まれる、一貫性を欠いた不統一を断固として受け入れ……概念を、アプリアリを、言語の超感性的地平を甘受する」(同、194頁)ということ、経験主義の企図をもっているのですが、デリダによれば、「経験主義はたった一つの誤りしか決して犯さなかったのだ。哲学の形をとるといふ哲学的なあやまりである」(同書、294頁)というのです。

「経験主義の企図は、根底から純粋に差異論的な思考であろうとする夢である。純粋な差異の純粋な思考であろうとする夢なのである。経験主義は、この思考の哲学的な名前であり、この思考の形而上学的自負もしくは謙虚さである。夢といったのはそれが日の出とともに、言語の夜明けとともに消え去るからである。だが、おそらく眠っているのは言語の方だ、という反対が投げつけられるかもしれない。多分そのとおりではあろう。だがその場合にはなんらかの方法でふりだしに戻り、言語と思考の乖離のほかの原因をみつけなければならぬ。それは今日ではきわめて、いや余りにもかえり見られなくなっている道すじである。とりわけレヴィナスからは。」(同書、294～5頁)

周知のように、デリダは1967年に3冊の単行本を出しています。『エクリチュールと差異』『声と現象』そして『グラマトロジーについて』がそれらで、これは初期の著作とされています。脱構築や差延でおなじみのデリダの思想がここで告げられているのですが、このデリダの道すじは、「経験主義」だとみなしたレヴィナスとは別の「言語と思考の乖離のほかの原因をみつけなす」ものだったのででしょうか。この点を解明することは手に余る仕事ですが、レヴィナスへの批判で興味をひかれる事柄は、デリダが非常にまっとうな哲学意識を披瀝しているということです。

差異の哲学者デリダが「純粋な差異」の「純粋な思考」は夢のうちでしか与えられず、言語として表現できない、と主張しているのです。では当時のデリダの差異の思想はどのようなものだったのでしょうか。

2) 差異の捉え方

デリダの差異についての思想が鮮明に表れているところは、レヴィナスの他者論を批判しているくだりです。レヴィナスが「他者は他者としてあり、単なる他者ではない。他者はこの私ではないところのものである」と述べている部分に対して、デリダは次のように批判しています。

「もし他人が超越的他我として認められないならば、他人はすっかり世界の中に没入することになり、私と同様、世界の根源ではあり得ないのではなからうか。この意味でのエゴを他人のうちに見ることを拒絶する態度は、倫理の次元ではまさしくまったくの暴力的態度である。もし他人がエゴとして認められないならば、いっさいの他人の他者性は消滅するであろう。」(同書、242頁)

デリダによれば、フッサールは、他人をそのエゴの形において、つまり、世界内の事物の形ではありえないその他者性の形において他者として認めようとしているのに、レヴィナスのように、自我と他者との間を切断してしまえば、他者を世界のうちに没入させることになり、こうして倫理的にはまったくの暴力的態度をとっていることになる、というのです。このような見地から、デリダは自らの差異論を次のように展開しています。

「他我としての他人とは、まさしくそれがエゴであるがゆえに、エゴの形をとるがゆえに、私のエゴに還元できない、他人としての他人を意味する。他人のエゴ性は私の場合と同じく、他人にエゴと言わしめる。それゆえ他人は他者であり、私の実的経済における一介の本名とか無言の存在ではない。……レヴィナスの描いているような、他人のほうへの超越の営みは、その本質的意味の一つとして、私が私の自体性において他人に対して他人であると私自身が知っていることを含むのでなければ、意味がないであろう。」(同書、242～3頁)

ごらんのように、デリダの差異＝他者論は、エゴ＝自我という同一性のうえにたつ差異のことです。たしかに、哲学として存在における差異を論じるなら、同一性を除外できません。というのも、差異という言葉自体が比較を問題にし、そして同一性のない比較は比較として成立せず、差異としてはあらわれないからです。デリダ自身がレヴィナスに対して、擁護したこのフッサール理論に対して、差延という概念でどうようにして乗り越えをはかったのか、ということについては別の機会に検討することにしましょう。

第三節 レヴィナスの倫理の展開と新しい思考

1) <語ること>と<語られたこと>

『全体性と無限』で用いた言語論を撤回し、<語ること>と<語られたこと>を対比した『存在の彼方へ』では、<語られたこと>にあっては痕跡としてしか残らない<語ること>の意味を、<語られたこと>から<語ること>へと遡って追求しました。そして<語ること>における感受性の働きに注目し、そこでは主体が、他人のために身代わりとなる一者として形態規定されていることを見いだしたのでした。『外の主体』のテーマは対話論ですから、<語ること>は相手に対する対話の開始として捉えられ、そこから<語られたこと>との区別を明らかにしていきます。

<語られたこと>としての言語は<私>-<きみ>の関係の直接性を尊重させえないと述べたあと、レヴィナスは次のように展開しています。

「それに何よりも、<語られたこと>としての言語は何かについて語り、語られる客体がどうなっているのかを語りつつ、話者と語られる客体との関係を表現します。話しかけるためではなく、何かについて語るために私たちは話すのみなされている限りにおいて、対話それ自体が<私>-<それ>のひとつの様態として現われます。その場合、他者との連関は<私>-<きみ>であるよりもむしろ、真理と客体性を中心とした併存と化すのではないのでしょうか。」(同書、57頁)

レヴィナスの新しい言語観は「言語はまた、語とそのシステムとしての言語体(ラング)でもあり、そこでは、いかなる意味も直接的ではなく、すべてが記号同士の接合に依存している」(同書、56頁)というものであり、ここから<私>-<きみ>の直接性が尊重されないという結論が導かれているのですが、それにつけ加えて、レヴィナスは<語られたこと>としての言語は例え対話の場合も何かについて語るために話しているのであって、その際、対話自体が<私>-<それ>のひとつの様態となると指摘しています。レヴィナスの対話の哲学は、何かについて語るための対話ではなく、ただ単に話しかける場合を想定しているのです。これが<語ること>としての言語に他なりません。

「では<語ること>としての言語はどうなっているのでしょうか。それは<語られたこと>とは区別されることなく、そこに吸収されてしまうのでしょうか。<語ること>はその純粋さにおいては吟味されえないのでしょうか。<語ること>はこれやあれやを語りますが、と同時にきみと語りかけもします。きみという語は<語られたこと>です。が、これやあれのように<語ること>にとって単に偶発的なものではない。それは、<語ること>としての、<語ること>の<語られたこと>なのです。」(同書、57頁)

<語ること>は当然<語られたこと>を結果としてもたらしめます。しかし、<語ること>をその帰結である<語られたこと>としてのみ見るのではなく、その帰結から区別して、純粋に<語ること>の意味をさぐる事が出来ないのだろうか、とレヴィナスは問題を追求していきます。そうすると「そこでは、ある呼びかけが響いているのであって、この呼びかけは媒介を必要としないような出来事なのです。」(同書、58頁)と描き出される事態が出現してきます。ではこの呼びかけとは何でしょうか。レヴィナスはブーバーを継承しつつ次のように述べています。

「<私>-<それ>には転換不能な<私>-<きみ>の独立性を言明することで、ブーバーが私たちに教えていたのも、他者とのこの連合がいかなる先行的な知識にも還元不能なものであることだったのではないのでしょうか。<きみ>の最たるものが神

という<きみ>および神における<きみ>を意味しているということ、それはまた、<きみ>と語りかけることが狙いではなく、<不可視なもの>への忠誠に他ならないことを意味しているのですが、その際、<不可視のもの>は単に非—感性的なものとしてではなく、本質的に認識不能で主題化不能なものとして力強く思考されるのであり、まさにそれについては何も語りかけることができないのです。<不可視のもの>に<きみ>と語りかけることで初めてある意味の次元においてとも逆に、<語られたこと>のなかで描かれる本質のいかなる承認も生じないのです。表象も知識も存在論も生じない。そうではなく、この意味の次元には、まずもってきみとして呼びかけられる、そのような他の人間が位置しているのです。」(同書、58～9頁)

語りかけることの裏には「不可視のものへの忠誠がある」とレヴィナスは見ています。これは「語られたこと」のなかで描き出せないものとして「語ること」のうちに含まれているものであり、そして、この描き出せないものこそ、呼びかけられる他の人間が位置している、という次元であって、「語ること」のうちにこの意味の次元が切り拓かれねばならない、とレヴィナスは主張しています。そして、「人間が他の人間と出会うような意味の次元」とはまさしく倫理的な次元に他ならない、というのです。

2) 倫理としての人間の社会性

<私>—<それ>の関係とは別の<私>—<きみ>の関係を「語られたこと」と「語ること」との区別のうちに求めたレヴィナスは、「語ること」を人間が他人と出会うという倫理的な次元と捉えています。この倫理とは一体どのようなものなのでしょう。

「倫理は、他なるものの外部性を前にして、他者を前にして、私たちが好んで言うように、他者の顔を前にして始まるのです。他者の顔は、その人間的表出によって私の責任を強いるのですが、損なわれることなしに、凝固することなしに、他者の顔が客体的に隔たって存在することはありえません。他律性の倫理です。とはいえ、それは隷属ではなく、隣人への責任をとおして神に仕えることであり、隣人への責任において私は代替不可能な者なのです。たぶん、私たちは自由と非—自由双方の手前にいるのでしよう。」(同書、61頁)

レヴィナスは対話に伴う応答が他者に対する責任をともなっていることに注目しています。そしてこの責任は他者の顔によって強いられるものなのですが、この他者の顔は私と客体的に隔たったものとしてあるのではなく、私とつながったものとして「新たな倫理と有意味性の新たな秩序」(同書、61頁)を形成しているとの見方です。

レヴィナスにとって倫理の核は宗教に求められ、神が登場しますが、これは人間の社会性を倫理的な世界に求めたことの帰結であり、人間の社会性とは、倫理につきるものではない、ということを示唆しておくにとどめ、ひきつづきレヴィナスの展開を追っていきましょう。

レヴィナスは、デリダに経験主義の企図は哲学にはならない、と批判されたことを受けて、この新たな倫理と有意味性の新たな秩序のうちで<私>を規定していくこと、「この新たな倫理は、<私>の可能性を理解する新たな仕方でもあり、結局は哲学の使命に忠実です」(同書、61頁)と述べています。

「ここで問題なのは、存在の全体性についての認識によって保障されるような認識ではなく、倫理的責任であって、それはまた、私が有責者である場合には誰も私の身代わりになれないことを表してもいます。他の人間を前にして、私は逃げ隠れできな

い。この唯一性によって、私は私である。あたかも私が選ばれた者であるかのように、私は私であるのです。」(同書、61頁)

レヴィナスは、ここで「私は」と言いうることが、認識と存在との一致を前提とする意識の自由の哲学とは別の仕方での<私>の措定であるとみなしています。ここでこの<私>の唯一性についての思考は、レヴィナスによれば超越の倫理的解釈でした。

3) 対話の哲学

こうして、レヴィナスは、倫理的に解釈された唯一性としての<私>と存在としての<私>との関連についての考察に移っています。

「あたかも存在(存在者の存在)が意味のアルファでありオメガであるかのようにはありませんか。しかし、超越としての<私>—<きみ>の関係は果たして第一義的な仕方では存在と出会うのでしょうか。これは問うに値する問でありましょう。<私>—<きみ>の関係は単に第二義的な反省の行為のなかで存在を名ざすのではないのでしょうか。この反省の行為はつねに正当なものなのでしょうか。不可視な神としての<きみ>は、所与とその存在の明晰さをかき消すような社会性の意味性を有しているのではないのでしょうか。倫理的関係はまさに存在の無—意味性を表しているのではないのでしょうか。……この無—意味性を表す語を分綴しつつもう一度援用するならば、<関係>は没利害、内存在性からの超脱、存在の外への根こぎ——であり、自己へと回帰することなき跳躍の直行的性ではないのでしょうか。ここにいう没利害は無関心ではありません。それは他なるものへの忠誠なのです。」(同書、62頁)

<私>—<それ>の関係を包摂された他者とは別の、<私>—<きみ>の関係における他者と私の存在の仕方は第一義的な仕方では存在と出会うのではなく、第二義的な反省の行為のなかで存在を名ざすとレヴィナスは主張しています。そして、この反省の行為の正当性について考察していますが、ここで反省されるものは、存在の無—意味性であり、存在の外への根こぎであり、自己へと回帰することなき跳躍の直行的性であり、他なるものへの忠誠だ、というのです。つまり、「とことんつきつめて思考して、その極限に再び存在を見出さなければならないという必然性」(同書、63頁)を認めるならば、対話の哲学も存在論ならびに存在についての思考のひとつの特殊例となってしまうとレヴィナスは見ています。そこで、対話の哲学についてのレヴィナスの中間的な結論を見ておきましょう。

「対話の哲学とは、まさに、——どんな存在論とも無関係な、別様の、ただし厳密さを犠牲にすることなき有意味性の源泉と関わるがゆえに——、他者との遭遇を一個の理論・観照に組み込むことはできないという断定なのではないのでしょうか。仮に組み込むことができるとするならば、他者との遭遇は経験と化し、反省はその意味を回収することになるでしょうが、そうではなく、対話の哲学とは、いかなる概念をつうじても、人間の顔の意味は理解できないという断定なのではないのでしょうか。理性的な意味ではありませんが、何と<理性>はそれを知ることがないのです!対話の哲学は、世界と他の人間を、知と社会性を、存在と神を共に思考するような思考の曖昧さなし謎へと、私たちの注意を向けさせたのではないのでしょうか。それ以降、相対立するものの交替が近代精神の宿命と化したのではないのでしょうか。」(同書、67頁)

レヴィナスはこのように、対話の哲学と従来の哲学における存在論とを対比して見せました。では、他者との遭遇を一個の理論・観照に組み込むことができない、とするならば、どのような思考が求められているのでしょうか。

4) 文化知への接近

『外の主体』には、これまでみてきたブーバー論の後で公表された「ブーバーについて—若干の覚書」が収録されています。また、1987年にまとめられたこの論文集の最後に書き下ろしの「主体の外へ」には注目すべき論点が展開されています。それで、この二つの論文から、対話の哲学についてレヴィナスがどのように思考しているかを追ってみましょう。

まず前者の論文には先のブーバー論で展開した内容についてのまとめとおぼしき記述があります。

「対話的關係は現象学的には還元不能なもので、自律的な有意義の秩序を構成することができる。しかもこの秩序は、認識作用における主体—客体の伝統的で特権的な相互関係と同じくらい正当なのだが、このような点を浮き彫りにしたこと、それは今もなお、マルチン・ブーバーの哲学的営為の不朽の功績である。社会的関係に伴う多様性は統一性に比して—あるいはまた、知らないし学が探求する存在の総合やその全体性に比して—、合理的なものの墮落や欠損ではもはやない。それは倫理的関係という十全に有意義な秩序であり、ここにいう倫理的関係とは、同化不能な、それゆえ厳密には内—包不能で把持や所有とは無縁な他者の他者性との関係なのである。」(同書、72～3頁)

レヴィナスはここで、対話に含まれている倫理的関係を社会的関係として捉え、そこに多様性を認めつつ、それは非合理的なものではない、と考えています。では、学が探求する仕方とは別の仕方での社会的関係の多様性をどのようにして合理的に説明するのでしょうか。ここにレヴィナスが飛躍すべき地歩が固められ、そしてレヴィナスは飛躍します。

「モナドのこの自同性に、いくら驚いても驚きすぎることではない。それは自我における唯一なるものの自同性であるのだが、ここにいう自我は、同じ類に属する他の諸個体に含まれた属性とは異なる属性の付加や、時空に個体が占める他に還元不能な位置による類の個体化として、あるいはまた、質料による例の個体化として論理的に正当化される必要はない。自我はその唯一性ゆえに異なるのであって、その差異ゆえに唯一者であるのではない。

個体から、個体が属していたであろう類の理念的統一性への遡行や抽象化の残滓とはもはや解されることのありえないような唯一性が、かくして生じることになる。そうした唯一性の意味それ自体が今度は、こう言ってよければ、構成された絶対者—それは『悪無限』のひとつの契機であり、反復のひとつの契機にすぎない—より以上に絶対的な主体のうちで構成されるなどということはまったくない。純粹自我、すなわち、世界が構成される場としての超越論的意識の主体それ自身は主体の外にある。反省・反射なき自己であり、—絶えざる覚醒として自己同定する唯一性である。」(同書、249～50頁)

対話の哲学を社会性の問題として捉え、この社会性をどう説明するか、というところに、レヴィナスの思考はしばられてきています。そこでの出発点は、社会を構成している唯一性としてある個ですが、しかし、この個はア prioriに現定されてはならず、関係から導き出されねばならないのです。だからまず、自我はその唯一性ゆえに異なるのであって、その差異ゆえに唯一者であるのではない、というテーゼが述べられます。もし、個々の自我における差異が自我の唯一性を現定すると見なすなら、そ

れは他者を自我という共通性でくくったうえでの差異をたてることになり、他者は私の思考によって<私>—<それ>関係に回収されてしまいます。

では、<私>—<きみ>の関係で「語ること」、呼びかけるときの主体は私でもきみでもなく、他者の顔という超越論的存在との関係としてあるとすれば、その超越論意識の主体は、<私>や<きみ>といった主体の外にあることとなります。

この思考の論理構造とは異なる超越論的意識の主体の構造をレヴィナスは合理的に説き明かそうとしています。そして、この主体の外にある超越論意識の主体こそは、人間の社会的関係のうちで形成される超感性的な実体であり、唯一性のある個々の自我が相互に関係を結ぶことで抽象しあって形成される社会性のことではないでしょうか。ここに個々の自我にあっては、絶対的な唯一性を残しつつ、主体の外にある超越論的意識を覚醒することで自己を同定していく、という、思考にとっての新しい地平が、レヴィナスによって拓かれています。

第四節 『外の主体』の社会論

1) 近代的自我に先行する社会性への注目

レヴィナスの対話論を踏まえいよいよその社会論について迫って行きましょう。『外の主体』から社会について言及している部分についてみてみます。まず序文では、ブーバーやマルセルなどこの本で取り上げられた哲学者の思考が、自らの倫理哲学と同じ問題を扱っていて、「数々の真理がそこで構成されるような認識の能作には還元されえない、そうした思考である。」(同書、1頁)と指摘されています。認識の能作には還元されえないということについてレヴィナスは次のように説明しています。

「主体によって客体性として理解されうるこのような内在性、認識することを通じての客体的なもののこのような知解可能性、そのようなものには隣人の近さないし社会性は似ても似つかない。隣人の近さないし社会性は、本書に収められた諸論考で言及された哲学者たちの関心を占めていたように見えるのだが、客体的なものの知解可能性とは異質なものであるとはいえ、そうした近さや社会性においては、知解可能性の威信が、人間によって人間になされるもてなしを通じて人間の他者性に授けられることになる。なるほど独特な合理性ではあろう。しかし、それはおそらく、認識すべき諸対象の合理性の条件となるような合理性ではあろう。少なくともこの種の合理性が、超越論的自我の出来そのものに貢献しうる限りにおいてはそうであろう。超越論的自我の揺るぎない自同性は、存在が真理として客体化されるためには不可欠なものだからだ。」(同書、2頁)

レヴィナスはここで隣人の近さないし社会性が、近代的自我による客観の認識という、認識の能作に基づく知解可能性とは似ても似つかないこと、いやそれによっては認識できないことを強調しています。ではこれはデリダがよくやるように「アポリア」と名づける不可知論で済ませるのかといえば、レヴィナスはそうは考えず、合理的な知解が可能だと考えています。そればかりか、この社会性が実は近代的認識の主体である自我を発生させる条件となっていると見なしているのです。

「ここにいう精神の筋立ては、人間的なものが主体と客体へと化身するに先立って、人間的なもの同士のあいだで結ばれる筋立てである。主体と客体は、唯一者から唯一者へのこの超越と責任の筋立てを一時中断する。ただし、一時中断であって停止させてしまうのではないのだが、純粹自我はというと、それはこの筋立てから生まれ、そ

して、そこに戻っていくのである。」(同書、3頁)

近代的自我がまずあって、これが社会を認識する、といった一般的な科学的思考とは逆に、レヴィナスは社会性のほうが自我の定立に先だつと見なし、そしてそれだけではなく社会性がどのようにして自我を成立させるかを示そうとしています。つまり近代的な科学的認識の土台である近代的自我を成立させる精神の筋立てとして、自我の意識よりも先行している人間の倫理的意識に注目し、これを社会的なものとして捉えて、そこでは人間はお互いに他人の身代わりとなる唯一者という社会性を担わせられており、その帰結として人間的なものの主体と客体への化身が起こるのだが、しかし困ったことに、この化身は、先だつものとしてあった人間の倫理的関係を一時中断させてしまうとレヴィナスは考えています。この中断を断ち切り、唯一者相互の関係を復活させること、これがレヴィナス自身の課題となるのです。そこでこの中断が断ち切れるものとしてあることについてレヴィナスは倫理観に訴えていきます。

「存在のうちへの人間的なものの出来それ自体が、存在に固執する存在の——そしてまた、この固執の観念ならびにその存在しようとする努力にもわずかに含意された暴力の断絶なのである。」(同書、4頁)

ここで存在への固執と言われているものは、『存在の彼方へ』では自我の自同性への我執と言われ、後の『貨幣の哲学』では端的に内存在性の利害というように述べられていますが、これがわずかに含む暴力、それがやがては全体性の暴力へと拡大されていくのですが、これをその端緒において断絶する試みであるということにレヴィナスは注意を促しています。そして結論的には次のような倫理的呼びかけとなっていくます。

「認識することよりも高き秩序。この秩序は、ある使命が研するなかで、個性としての人間的なものを触発する。依然として類の一般性によって凝固したままの個性性ではあるが、それはすでに私の唯一性へと目覚めてもいる。論理的には識別不能な唯一性である。が、他の人間に対する責任のなかでは、それは選びのように忌避不能で愛をはらんだ唯一性であり、このとき他人もしくは愛される者はこの私にとっては世界でかけがえのない唯一の者なのだ。唯一性から唯一性へ、一者から他の一者へ、それも一切の近親性とは無関係に。どんな外部性よりも疎遠なある唯一性から他の唯一性へ。ここにいう外部性は、客観的なもののなかではすでに内在性と化して自分を放棄してしまうのだが、だからこそ、ここにはまさに社会的近さという『倫理的には』新しく未曾有な絆が、知識よりも善き思考の驚異があるのだ。主体の外に。」

なおも類と種の必要を介して個体に命令するような論理的なものを超えて、ある使命が響きわたる。思考の始原的かつ究極的な留意への覚醒であるが、知識のなかで依然として客観的世界の部分とみなされていた他者はこうして、世界の外なる者でもあることになる。客体の外なる客体である。」(同書、4～5頁)

認識することよりも高き秩序といえば一昔前では信仰でした。近代的自我の成立によって、信仰は認識の下位に置かれるようになりました。では巷で考えられているようにレヴィナスは神と宗教を復権させようとしているのでしょうか。確かにそのような脈絡で解釈することも可能でしょう。でもここでの提起に明らかなように、神や宗教とは別の問題が提起されています。人間は自然発生的に社会関係のうちに置かれています。その関係で起きる事態が論理的識別を超えた形で個々人に降りかかり、類・種・個、といった論理的関連とは異なる形での、個が個でありながら唯一者としてもあるという形での新しい社会的な存在様式を受け取る、という文化知の地平がここで

開かれているのです。このような観点から、レヴィナスの社会論について、その内容を辿っていきましょう。

2) 社会の創設

近代的自我の成立に先行するものとは他ならぬ社会の創設でしょう。マルクスによる哲学的良心の清算は、イデオロギー(哲学もその一つ)を創り出すものが市民社会であり、そこで生産し消費し生命の再生産を行っている人間たちの関係であることを了解したことに基づいていました。だからマルクスは市民社会の解剖学としての経済学に取り組み、経済学批判としてその仕事を成し遂げたのでした。レヴィナスはマルクスのように経済学から接近するのではなく、きみへの呼びかけという対話の関係の解明から、社会がいかにして創設されるかという問題へと接近していきます。ブーバーの我—汝に関して、「本質的なのは<われわれ>ではなく、<私>・<きみ>だからです。」(同書、27頁)と紹介したレヴィナスはさらに次のように続けます。

「対象や敵として<きみ>を捉える代わりに、<きみ>に呼びかける<私>、そのようなく私>が第一の事態です。そして、社会を創設するのは、国家の普遍的で匿名の法のもとでの<自我>の法的消失ではなく、いかなる概念によっても把握できない、<きみ>への呼びかけなのです。社会と言いましたが、ここにいう社会とは正しい世界でありメシア的な世界であって、それが暴力に終止符を打つと共に、どんな知性をも解明するのです。」(同書、28頁)

レヴィナスにあっては社会性とは倫理的関係でしたから、社会の創設とは倫理を確立していくことであり、それは正しい社会、未だ実現されていないものというイメージですが、しかしこの点は別にして、国家の元では自我が法的に消失させられるという考えは面白いし、それとの対比で社会的なものを捉えていることも正当でしょう。社会を創出するのは呼びかけである、という考えも非常に面白いものです。『全体性と無限』での特有の言語論、存在論的言語論を超えていくのはこのような呼びかけの社会生成力への注目ではなかったのでしょうか。

「しかし、共存の哲学者たちにとっては、人間の具体的充溢を集積するその核となるような『脱自』は、経験における主題化する志向性ではなく、他者への呼びかけ、人格から人格への関係であって、この関係は『きみ』という代名詞に行き着くものなのです。このような関係の究極の意味は真理ではない。知識や真理には還元不能な社会性がここにいう究極の意味なのです。」(同書、40頁)

自我の脱自、または超越ということも、自我の成立に先行して呼びかけがあるという風に考えると、その神秘主義的覆いが剥ぎ取れるでしょう。ブーバーもマルセルも直接に神を問題にしていますが、レヴィナスはそうではないので真理を相対化していきます。人間の社会性は知識や真理には還元不能という考え方は、社会的無意識ということを考えて、社会は無意識の働きを人間に植え付けていると考えると分かりやすいと思います。

レヴィナスは、『全体性と無限』で言語を存在論的に捉えたのは、心理学的な接近を避けるためだと述べていました。フロイトの無意識論に対する違和感があったのでしょう。だからレヴィナスは、無意識という概念を使おうとはしていませんが、社会的無意識という範疇を立てれば、レヴィナスの外の主体はこの範疇に組み込むことが可能ではないでしょうか。

「それに対して、<私>・<きみ>の関係の独自性を確証する哲学は、社会性を社会

性についての経験には還元不能なものとして思考するきっかけを与えてくれます。極度に真っ直ぐなものとしての社会性は、存在の存在性のように自分自身へと湾曲することがありません。存在の存在性のほうはたえずみずからを与える。言い換えますと、『存在了解』へと委ねられ、たえず新たに観念論を信任することになるのです。存在性を脱した跳躍の意味は絶対的に真っ直ぐな思考のなかで意味するのもであって、反省はその曖昧な痕跡しか見いだすことがないのです。」(同書、41頁)

社会性を社会性についての経験に還元できないということも、社会的無意識の働きを導入すると知解可能となるでしょう。社会のなかで生活しているからといって、人間は社会のことを主題化したり、その真理について理解したりすることはできません。意識化されはしない領域での活動、このような社会の創設という事柄にどのように接近していけるのでしょうか。

3) 関係論の展開

その接近は関係についての解明としてなされるほかはありません。

「語は《二者のあいだ》の最たるものです。対話は《関係》の総合として機能するのではなく、《関係》の展開そのものとして機能するのです。

語という《二者のあいだ》で成就される、そのような出会いの直接的本質を超えて把持することのできるものはいずれも、すでに言語から身を引き、現前、すなわち生きたく《関係》から遠ざかったものだけです。言語を介した《関係》は、内在性には還元不能な超越として思考されます。そしてこのように描かれる『存在論』はというと、——と申しますのも、やはりこれは存在論だからですが——、還元不能な超越からその意味のすべてを引き出すのです。」(同書、43頁)

対話は関係の総合として機能しはしないということに注目しましょう。関係のうちで総合可能な関係は、人間が措定した関係でそれは数学をはじめ、科学的関係に見られるものです。しかし社会関係は人間によって担われているものの、人間が意志に基づいて形成したものではありません。対話の関係はこの自然発生的な社会関係に基づいていて、だから総合されないし、展開されていくしかないのですね。

「人間が他の人間と出会うような意味の次元、倫理的な次元ですが、以上に見てきたように、この次元は宗教的性格を、《永遠なるきみ》への関係の卓越ないし高揚を明示し規定しています。他者との関係は根源的な宗教の航跡のなかでしか可能ではありません。」(59頁)

歴史的に見ればこのレヴィナスの考え方は正当でしょう。私は人間が作り出した最初の社会は宗教ではないかと考えています。しかし、今日の時点ではもはや宗教では他者との関係をつむぐことは出来ないのではないのでしょうか。少なくとも社会の創設についての知解が成し遂げられるべきですし、その知解は実際に新しい社会を創設する実践とセットになっているでしょう。

「他の人間への倫理的関係、近さ、他者への責任は志向性の単なる変調ではない。それは、《ある者が他の者に、同一者が他人に無関心ならざること》、言い換えるなら、もはや《同一者》に尺度には合わないものへの、ある意味では《同一者》と『同じ種類』ならざるものへの《同一者》の関係が、そのもとで生じるような一個の具体的な様態なのだ。他人への責任によって検証される近さは、差異ゆえに一致することも融合することもありえない『項同士』の次善の策ではなく、社会性に固有な新たな卓越なのである。」(同書、80頁)

卓越や高揚、これは果たして宗教の独占物でしょうか。決してそうではないでしょう。ここでレヴィナスは倫理的関係は意識の志向性、つまりは論理的認識によって理解されうるものではなく、一個の具体的様態だと述べていますが、これは言い換えれば実践ということでしょう。たしかに、実践に伴う卓越や高揚として宗教を理解することはできませんが、それ以外の実践においても卓越や高揚は可能なのです。レヴィナスは倫理的関係を人間性の卓越や高揚に期待しているのですが、これとは別の新しい社会をつむぎだすという実践においても倫理的関係の先行性を知解していくことは可能なのです。

4) 価値形態論との対比

人間の社会関係の一つである商品交換を、価値形態の分析によって、貨幣の生成論として解明しえたのはマルクスでした。私はここに社会生成の一つのモデルがあると考えています。それでレヴィナスの試みを、マルクスの価値形態論と対比してみましよう。

「特に問われるべきは、このような『関係』——倫理的関係——は、同一の身体にも、また、過程的で単に比喩的な間身体性にもまったく属することなき二つの手のあいだの根底的分離を介して課せられるのではないか、という点であろう。このような根底的分離——ひいては社会性の倫理的秩序の全体——が、人間の面を照らし出す顔の裸のなかで意味されているように私たちには思えるのだが、のみならず、ここにいう分離は、人間の感性的存在全体の表出性を通じて、握られる手を通じても意味されているのである。

他者は顔において、倫理的責任を惹起しつつ、抹消不能な他者性に即して接近されるのだが、他なるもの、それも絶対的に他なるものに近づきうるという人間の可能性としての社会性は、顔にもとづいて意味され——言い換えるなら、命じられる。この可能性はその卓越を《一者》の威信から借り受けているのではない。もしそうなら、社会性は《一者》が多数のものなかでいわば妥協したその産物でありうるようになるが、そうではなく社会性は、人間的なものなかで、人間的なものによって、人間的なものに固有な善性を証示するようまったく新たな様態なのである。社会性の卓越、それはおそらく愛の卓越であろうが、そのような卓越の中で統治しているのは、単に存在とその統一性の法則だけではない。社会的なものの精神性はまさに『存在するとは別の仕方』を意味しているのである。」(同書、167頁)

ここでレヴィナスは対話における対面の関係を倫理的関係と捉えて、その関係のうちで起きる事柄を知解のうちに上らせようと努力しています。それはアダム・スミスが『道徳情操論』で人は他人を鏡とすることで、人として成長していくという「人鏡」論と同じ構造を知解しようとする努力に他なりません。そしてこの関係構造の解明は、マルクスが価値形態論で価値鏡の謎を解明したことで基本的には知解可能なものとされたとは私は見えています。

つまり相対的価値形態にある商品の価値の他の商品による表現は、等価形態にある商品体の使用価値をそのまま価値の化身とする事によって成され、こうして等価形態にある商品の使用価値は、この関係のなかでは価値鏡という社会的役割を果たしており、この等価形態にある商品に使用価値が受け取る社会的なものの化身化=受肉が、社会関係における形態規定の働きなのです。

レヴィナスのここでの表現はそのまま価値形態論に置き換えられます。二つの商品、

鉄と小麦というまったく異なる使用価値、根底的に分離した二つのものが、分離したままで、価値関係（倫理的関係＝社会性）にあつては、小麦の顔によって鉄の価値（意味）が表示されます。

商品の使用価値（個々の人間）とは絶対的に他なるものである価値（社会性）は、他の商品の顔に基づいて表示されますが、それは何か価値なるものという実体があつてその威信に基づいてその表示が成されているのではなく、使用価値と使用価値とがその使用価値性を互いに関係させることから生じる新たな様態であり、この関係が価値という卓越であり、使用価値としての商品の「存在するとは別の仕方」なのです。

「人間的なもの同士は互いに異邦の存在ではあるが、社会を形成することができ、社会では絆はもはや、諸部分の一個の全体への統合ではない。たぶん、この絆は人間に対して人間が「無・関心・ならざること」のうちに宿っているのだろう。このような絆は、人間の顔を介して、世界の外なると高き所から到来する言葉ないし命令を起点とすることのみ可能なのである。」（同書、168頁）

レヴィナスの倫理関係論を商品の価値形態論に読み替えることで、レヴィナスの宗教への寄りかかりを朗らかに切断できるでしょう。商品同士は互いに所有者が異なる異邦人ですが、価値（意味）としては他者の顔を鏡とすることでお互いに商品世界を形成できています。個々の商品は人間の所有物として、私的所有の絆でつながれていますが、この商品世界では全面的な持ち手交代が行われるわけですから、以前の絆（存在すること）とは別の仕方の絆がそこにはあります。この絆は使用価値（存在）とは別の社会的なものとしてある「価値の絆」（倫理的関係）であり、商品生産者の無意識のうちで創り出されるものです。それは商品生産者にとっては「世界の外なると高き所から到来する言葉」として受け取られるほかはありません。

5) 文化の創設

人間は無意識のうちで社会を創設し日々創り出し続けています。これは個々人の存在とは別の仕方での人間の関係なのですが、それは意識のうちには痕跡としてしか残されません。人間の生活が無意識のうちで社会をお互いに創設しあつていくことのうちで、突然意識のうちに痕跡として表れるものの意味が知解可能となります。レヴィナスにとっては二つの世界戦争と全体主義の台頭、マルクス主義のスターリン主義化、といったことを契機に表面化した「全体性」から、社会性（倫理）という意味をずっと追求してきたに違いありません。しかし「いと高きところ」は論理や哲学者にとってはそうかもしれませんが、生活者の実践がその大元なのではないでしょうか。そして晩年のレヴィナスは、この実践の問題について文化の創始という形で思考し始めているのです。

「（自然という即自と、精神という内在性とのかいだに何かか介在している）この何かについての存在論は感受性の中に書き込まれており、感受性という還元不能なものにあつては、思考と延長との関係は世界への居住——、文化を創始するこの住むという出来事であることとなります。感受性においては、自我と世界という他なるものとの関係は構成的能作によって世界を同化することではなく、外面的なものなかでの内面的なもの表出、文化としての生でありましょう。知識としての真理は、文化のある様相と等価です。その場合、文化なるものは、事象についての先行的で定礎的な表象に、あとから価値論的な諸属性——第二義的なものとして基礎づけられた諸属性——を積み重ねるものではありません。そうではなく文化は、自己を表出する『受肉

した思考』に、自らの魂を現出させる肉の生そのものに送り返される——、そしてそれが有意味なもの、知解可能なものの根源的な意味性なのでしょう。デカルト主義や、超越論的哲学として花開いた主体・客体の相関関係にもとづく二元論的形而上学に見られるような意味よりも古き意味の様態でありましょう。主体・客体の相関関係は第二儀的な派生的概念であつて、それは何よりも間主観的一致を前提としており、この間主観的一致は、文化的諸形式が存在や世界を表現するためにも、真理がそこで客観性を表現するためにも不可欠なのです。」（同書、180～1頁）

レヴィナスは感受性に基づいてこの世界に住むということが文化を創設することであることに注目しています。そして感受性のもたらす繋がりは文化としての生であると看破しています。そして知識としての真理と文化のある様相は等価であると主張しています。そして「文化は、自己を表出する『受肉した思考』に、自らの魂を現出させる肉の生」と述べています。そうです、ここに至ってレヴィナスは生活の繋がりにあいのなかにある文化の社会生成力に気づき、文化の創設に期待をかけているのです。このような地平から、ずっとこだわり続けてきたフッサール現象学の純粹自我の規定の限界もまた見えてきます。

レヴィナスは「（フッサールの）『意味』を単に付与された対象の知覚を超えた、その高みにあるような社会性や社会を、間接的提示についての現象学的分析から引き出そうとする瞠目すべき努力のことを、私たちは考えているのですが、しかしながら、経験の——始原的にも究極的にも——認知的な構造が問いただされているような箇所は、この見事な分析のなかにはまったくありません。」（同書、184～5頁）というように述べた後、次のように続けています。

「私の志向の外にあるような思考の存在と係わり、『話しかける相手』がそこにいるという事実を開示する既得の認識や、さらには直接的で即座の認識をも超えて——あるいはその手前で——、感情移入はそれ自体すでに——しかも十全な仕方——ひとつの社会関係なのではないか。私たちの考えでは、こう問うことも無意味ではないでしょう。」（同書、185頁）

このような思考は文字通りマルクスの自然主義＝人間主義の境地の再確認ではないでしょうか。イデオロギーは市民社会という竈がかもし出す湯気のようなものですが、しかし人間にとっては、竈を炊くのは無意識の行為ですから、意識化される湯気を実体化し、そこに近代的自我を主体とみなし、自己意識による世界解釈を世界認識としてきたのでしょうか。このような主体の主体性は全体性に他ならず、レヴィナスはこの主体性を逆にするところから倫理哲学を組み立てて行ったのですが、それはまさしく哲学批判としてなされ、ここに文化の復権へと至ったのでした。

第五節 『貨幣の哲学』

1) 貨幣哲学の枠組み

レヴィナスはベルギー貯蓄銀行連盟の依頼で貨幣についての考察を行い文章化しています。1987年に発表された「社会性と貨幣」（『貨幣の哲学』法大出版局、2003年、所収）がそれです。レヴィナスはこの論文の冒頭で、貨幣の社会的、経済的現実に対する考察は、経験的所与とその歴史についての徹底的研究が必要だと述べた上で、しかしそのような学問的蓄積なしでも考察可能なことがあると次のように述べています。

「しかしヨーロッパ人の道徳意識のうちで貨幣が描く、あるいは穿つ、あるいは露

にするいくつかの『諸次元』について考察することは、おそらく不可能ではないし——無益でもない。』（『貨幣の哲学』法大出版局、111頁）

このようにレヴィナスはヨーロッパ人の道德意識のうちでの貨幣を問題とし、その現象学的分析を成そうとしているのですが、それはあくまでも自らの倫理哲学の構想の枠内のこととなります。

2) 貨幣とは何か

まずレヴィナスは人間の意識の上に現象しているものとしての貨幣について次のように述べています。

「貨幣を貨幣として他から弁別する標識とその永続的な価値は、多様に変身しつつも、あらゆる物ならびにあらゆるサービスと交換されうる点にある。このことから、——このうえなき媒介たる——貨幣は、現勢態にある所有ではなく、ある所有を開始する可能性または機能として指定される。かくしてこの可能性は、他の諸決定へと開かれた所有者が有するいまだ自由な意思に対して、わずかなりとも未決定と生気を残す。さらに別の意味においても、この媒介によって、次のような人間性の奇妙で注目すべき両義性がもたらされる。存在の冒険のうちで——あるいはその逸話のうちで——人間は貨幣によって物とサービスを——物と人間の労働を——獲得する機能を得るに至るだろうし、また、経済の関連によって、給与振込みによって、労働する人間たち自身を眼には見えない仕方で所有し始めるような機能を得るに至るだろう。しかし同時に、すでに交換という出来事のなかで——そこでは貨幣が挿入され、そこで貨幣は単にその媒介の役割を開始し、この役割に準拠することをやめない——人間は出会いにおいて、他なる人間を頼りとするに至るだろう。この出会いは、単に個人を個人に付加することでもなく、征服の暴力でもなく、その真理のうちで自己を与える対象の知覚でもなく、まさに他なる人間の〈顔の間近に〉である。他なる人間は、すでに沈黙のうちでこの人間を呼び求めており、人間は彼に対し応答する。すなわち、彼は『シャローム』と言うことで他なる人間に平和を宣言し、『ボンジュール』と言うことでその幸福を祈念するのである。挨拶をすること。それは根源的な応答ないし責任であり、あらゆる言説が有する『…に話しかけること』である。この人間同士の近さ、超越——そしてすでにこれを横断している、唯一的な者から唯一的な者への、異邦人から異邦人への社会性、そこからあらゆる貨幣が生じ、あらゆる貨幣が再び賦活する取引=超越の活動——が、貨幣のうちで忘却されることはないのだ。」（同書、111～3頁）

ここでレヴィナスは「価値」という言葉を使っていますが、マルクスに明るい人からすれば、商品の二重性としてある使用価値と交換価値の区別を念頭に置くでしょうが、しかしレヴィナスにはそのようは範疇はなく、価値という言葉も倫理学上のもので、どちらかといえば文化的価値を指しているようです。ですから「貨幣の永続的価値」という言葉も、貨幣を貨幣たらしめる価値という経済学的な範疇ではなく、人間にとっての貨幣の価値という意味でしょう。ですから貨幣の両義性ということも、使用価値視点と交換価値視点から論じられているのではなくて、人間にとって貨幣がどのような役割を果たしているかという問題のようです。

またレヴィナスは貨幣の所有ということをも認めていませんが、それは、価値の所有ということが、使用価値としての財の所有として観念されているためで、諸使用価値を抽象した価値そのものの化身たる貨幣については、その抽象性ゆえに、可能性とし

ての所有と見なされているのです。そしてこの貨幣の所有ということも考慮に入れないうところから、両義性という考え方が導き出されてきます。

こうして両義性とは、貨幣によってつむぎだされる経済的関係、財の所有の可能性と、労働する人間たちの所有の可能性ということが一つで、もう一つは人と人との出会いを媒介するという機能です。そしてレヴィナスが注目するのは後者の機能で、人と人との社会的関係が近さと超越としてあるという異邦人同士の社会性から貨幣が生じ、そして貨幣はそのことを忘れることはないというのです。

「貨幣は物とサービスを獲得する権能である。どんな物もいくらかの人間労働を秘めているとはいえ、物とサービスは互いに異質な秩序を成しており、それぞれの秩序の内部にはまた、互いに異質な諸価値が存在している。これらの価値は、貨幣単位によって——その価格を表す数字によって——表現されることで同質性に逢着し、比較され、全体化される。なるほど、この同質性は最初から逆説を孕んでいる。同質性は、それが担う人間のサービスを——人間のサービスは当然ながら効用と内存在性の利害へと帰着する——人間のものとしてこの労働が有する支払不能な尊厳を、価値のうちに覆い隠してしまう。然るに、人間の労働は本来、効用や内存在性の利害とは別の原理によって計測されるか、計算不可能なものであることを望む。ただ、その一方で貨幣は、それがいたるところに導入する尺度によって、自らの源泉たる交換を、物々交換の面倒と主観の影響から開放する。すなわち貨幣を起点とすることで、諸々の不測の事態にもかかわらず、『財』は客観的な一つの全体を構成するのである。これらの事態のうち、剰余価値——と後に名づけられるもの——が、——言うまでもないであろうが——労働価値の正確な計算を脅かすのだ。

諸価値の客観的総体、あるいは諸価値の世界。これらの価値は、諸生物がその生命に対して抱く根源的な愛着、こう言ってよければ、存在者と存在とのまったく不可避的なかわりを支える緊張としての始原的な価値論を起点として認知される。生物としての人間にとってはたしかに、彼らの実存することそのものが、この実存することにおいて問題となる。自然的あるいは物質的と称される数々の欲求のうちで根源的な価値づけが構成される。つまり実存することへの愛着であり、存在するという出来事、存在することそのものへの愛着である。人間にとっては、この存在することそのものが重要であり、これを気遣い、これに執着し、そのとき人間はすでに世界に内在しつつそこに身を置いている。これが根源的で自然で素朴な内存在性の利害である。内在としての内存在性の利害は、実存することの欲求、あるいは地上の糧によって存在することへの渴望であるが、それはすでに大気・雰囲気呼吸であり、この地上に住むことであり、物や場所の知識をつうじて知覚することである。それはまた、諸存在を介した存在することの支配であり掌握である。」（同書、113～4頁）

貨幣の両義性について述べた後、レヴィナスは貨幣そのものについての考察に移っています。ここでは価値という範疇がどのような意味で使用されているかが明確に現れてきています。まず、物やサービスは「諸価値」とみなされていますが、これはその物やサービスの自然属性から発する使用価値のことでしょう。そして貨幣はこれらの諸価値を価格というものへと同質化する機能として考えられています。しかし価値という言葉が使用価値だけを意味しているかといえばそうではなく、価格も価値として捉えられ、商品価値や労働価値や剰余価値といわれる場合は交換価値としての価値を指しています。

レヴィナスが「人間のものとしてこの労働が有する支払不能な尊厳を、価値のうち

に覆い隠してしまう。」というとき明らかに、使用価値とは違った価値そのものの自立化を念頭においているのです。

こうしてレヴィナスは商品交換が人間の歴史において果たした進歩的役割に注目しつつも、現代における雇用労働の問題点だけでなく少しあとで出てくるように、信用取引の問題点をも意識しているのです。

3) 貨幣から見た享受への批判

とはいうものの、倫理の哲学者であるレヴィナスは、交換が果たした進歩的役割そのものを賛美するほど単純ではありません。レヴィナスは貨幣の機能が作り出す人間の両義性のうちの明るい面である、近さと超越の媒介ということ自体に大きい問題を発見するのです。

その問題は商品世界の諸価値となって現れている商品に対して、その価値（この場合使用価値ではなく価値が問題とされているようですが）を始原的価値（つまりは使用価値）から見直そうとすることから導き出されてきます。つまり商品価値の覆いを剥ぎ取った人間にとっての文化的価値としての種々の財、この世界が実は財を所有するという、自己中心的な自我を作り出す、享受の世界だということです。

「そしてまたひとつの自我中心性が享受のうちで描き出されるのではないか。享受はたしかに『生命よりも貴重な』ものと評されているが、それにもかかわらず、やはり実存することあるいは生の肯定された内密性にとどまる。

いまだ健康で素朴な内存在性の利害が有する志向、つまり存在の根源的な価値論は、人間においても、諸生物の生存競争を延長しているのではないか。健康でかつ素朴なものであるこの価値論はまた、素朴であると同様に潔白なのだろうか。その意最も自然的な形態において、この価値論ははじめから他者たちへの考慮を欠いているのではないか。内存在性の利害は、人間の諸欲求をつうじて、束縛し続けている。」（同書、115頁）

商品世界から、価値のベールを剥ぎ取ったときに現れる世界は、財を所有する自己中心的な自我を産み出す世界であり、内存在の利害で形成される世界であり、他者たちへの配慮を欠いた世界ではないのかとレヴィナスは問うています。

「内存在性の利害は無情なる一義性であって、それは貨幣の残虐行為と専制、戦争の血みどろの暴力にまで行き着く。そしてそこに、貨幣による同質化が更に加わる。かかる同質化は人間のサービス、労働を賃金によって物と同一視し、対象のうちに消え去った労働を忘却する。そうするとあらゆる価値は欲求の内存在性の利害をつうじて認知され、購買によって我有化される。これは、貨幣文明の到来における本質的な契機である。……そこでは、他なる人間は、その行いと能力の値を貨幣によって評価される。人間は経済システムへと統合され、経済発展のさまざまな段階において値段を付けられる。……人間の卓越あるいは尊厳……自我の哲学的定立……しかしそれは、他者たちを犠牲にした貨幣蓄積によるものだ。すなわち、それは富者の自由であり、独立なのだ！そして、その他の者たちには、『即かつ対自』となることをめざして、ポケット・マネー、『懐の金』、銀行の金によって捻出された、何時間か、何日か、あるいは何年かのあいだの一時的でかりそめの独立の可能性がただけなのである。」（同書、115～6頁）

商品世界を価値の世界としてではなく使用価値の世界と見たときに、レヴィナスの所有批判が冴え渡って、そこでの問題点を突き出していますが、しかし現実さらには

その上に価値による同質化が加わってきます。こうして商品交換によって創り出された現代の自由な社会に対して倫理的観点からの告発がなされるに至ります。自由とは富者の自由には他ならない、と。では貨幣の両義性についてなぜレヴィナスは注目したのでしょうか。

「われわれは、『存在するとは別の仕方』という題名が——そのいずれについても——相応しいと思われる他のいくつかのテキストのなかで、この内存在性の利害からの超脱の価値論を描写しようと試みた。これは、存在の価値を純粋に否定する虚無主義的な抽象ではないし、弁証家たちが行う構築的な総合の第一歩でもなく、与えることという善性である。すなわち慈愛、慈悲であり、責任のうちでの応答と言説であり、かくして他人の存在である限りでの存在への愛着を肯定することである。したがって、他人の諸欲求、彼の内存在性の利害、彼に与えるべき貨幣を重要視することである。内存在性の利害からの超脱の価値論のうちでは、与えることに専心する金銭的活動に再び重要性が与えられるのだが、この重要性を改めて強調する必要があるだろうか。他人への——異邦人への——関係においては、他人はその弱さによって、その貧困と可死性によって自我と関わり、この私と関わり、かくしてまさしく『この私を見つめる』。つまり、他人が装う『平静』の背後から、他人の現われが彼に与える仮面——ペルソナ——の背後から、他人はその顔を剥き出しにするのだ。異邦人の近さ——それは一致や内在の挫折ではなく、社会性である。責任であるような他人の認知、還元不能な卓越のなかで愛を担う社会性。これは法外な思想である。なぜなら、愛される者はつねに唯一的であるゆえ、それは、依然として類の共同体に埋め込まれ、知覚によってとらえられる個人を超えた、絶対的な他者の思想となるからである。それは存在の彼方の価値論としての近さであり、超越の価値論なのだ。」（同書、117～8頁）

商品価値の外皮を剥ぎ取った後に残る財の享受というところに内存在性の利害（内存在性への我執）の根源としての所有を見るレヴィナスは、しかし同時に、すでに『存在の彼方へ』で「与えることの善性」として、この内存在性の利害からの超脱の価値論を規定していました。この価値論を貨幣に即して解明することがここで目指されていきます。

4) 超脱の価値論

すでに倫理的に解明されている超脱の価値論を、貨幣に即して解明していくということはどのようなことでしょうか。レヴィナスは、「社会性と貨幣」を仕上げる前に行った学術講演「貨幣の両義性」で、「私の発表が主要な対象としたのは、貨幣から貨幣への移行、すなわち内存在性の利害としての貨幣から内存在性の利害を超越する貨幣への移行である。」（同書、105～6頁）と述べています。そしてこのことは端的に「貨幣を与えること」とであると、次のように述べています。

「このようなヴィジョンのうちでは、他人のために介入することは私の自己への気遣いに先行している。他なる人間のための犠牲、場合によっては他なる人間の代わりに死ぬことは、無償性という価値を有している。この価値こそ、私が聖潔の価値と呼んだものにほかならない。だが具体的には、それは与えることを取ることに優先させることであり、与えることを獲得することに優先させることであり、この意味で、すでに対称的であるような交換を超えた、私と君とのあいだの非対称性である。受け取れることを顧みずに与えること、かくしてまた、もう一度欲求と存在とを再評価すること、ただし他人の欲求と存在とを評価すること。

他人に責任を持つことは、その命に責任をもつことであり、かくしてほかならぬその物質的欲求に責任をもつことである。このとき貨幣は、そのすべての意義を取り戻す。内存在性の利害の全価値は、より高次の水準、内存在性の一利害からの一超脱という水準において、与えることにおけるその意義を見出す。内存在性の利害が、超越のうちで内存在性の利害からの超脱へと反転するのだ。」(同書、102～3頁)

このような主張には正直言ってがっかりします。貨幣を与えることが善性なら、善性は貨幣を所有することが前提となってしまうのではないのでしょうか。これはレヴィナスにとって、講演の主催者である、その手元に貨幣を集中している銀行家に対してサービスのしすぎのように思います。

5) 貨幣への批判

このような無邪気な見解を提示しつつも、しかしレヴィナスが貨幣について論じるときにの困難について、編集者との予備的対談で面白いことを言っています。「マルクス主義には愛があります。しかしスターリン主義のせいでもはやマルクス主義について語るができなくなってしまうました。」(同書、61頁)というのです。たしかに貨幣論を書くときにマルクスについて語らないとすれば、うまくは行かないでしょう。とはいえ当然にも貨幣の哲学を準備するに当たってマルクスの『資本論』に目を通して、貨幣に対する次のような批判は、まさにマルクスの立論を髣髴させます。

「そこで強調しておきたいのは、文化的諸価値と人間の奉仕が、どんな価値のうちでもあらわになる、と言わないまでも、どんな価値のうちにも存在すると想定された商品としての意味と関わりうるということ、これである。本考察においては、これが文明の本質的契機とみなされる。これはまた史的唯物論の源泉のひとつであるが、欲求の諸対象を資本として媒介し、今度は資本をして賃労働の形で人間の奉仕を可能ならしめる、そのような貨幣の成立が示唆する価値に加えて、史的唯物論はつねに可能である。人間の奉仕と労働が有する商品価値は、すでに経済の商品価値の観念を含意しているのだ。

貨幣をその支出から分離し、ない存在性の利害そのものを管理する可能性は、かくして、ポケット・マネー、懐の金、銀行の金によって、同時に貨幣そのものをひとつの物、ひとつの商品のごとく運用し管理する可能性となる。媒介としての貨幣の力を超えて、——そして次が重要な点であるが——経済の内存在性の利害と断絶することなく、貨幣を運用し管理する可能性である。それは、経済のさまざまな必要と強制を通じて人間を自由に用いつつ利益を得ること、自由たる<対自=自己のため>から利益を得ることである。この自由は、われわれが出発点とした存在への固執ないレコナトウス・エセンディ、そして内存在性の利害の延長線上にある。<対自=自己のため>はなるほど充足し裕福であるが、しかしまた危険と試練でもあり、資本金と呼ばれる比類なき悪への隷属と呪縛という悪でもある。」(同書、99頁)

ここでレヴィナスが「史的唯物論」と呼んでいるものは、マルクスの理論の隠喩でしょう。つまり労働力の商品化が、全面的に発達した商品経済としての資本家的生産の土台であることが示され、貨幣の資本への転化が、資本による賃労働の雇用によってなされることが述べられています。

そしてレヴィナスの批判はたんに産業資本としての資本にとどまってはいません。

まさしく貨幣が貨幣として商品となる、資本の商品化についても批判の目を向けています。さらに国家論についても、「自由な国家」という概念で現存する国家に対する批判的視点が維持されています。

「まさにこうしてわれわれは、正義の名において、再び貨幣へと、運用される貨幣へと、他者のために運用されるべき貨幣へと、価値を有するもの一切の同質性へと、かくして正しい計算でありつづける正義の可能性へと導かれた。それは、計算可能性としての貨幣の価値への回帰である。正義によって実行される正しき計算が、計算可能な要素を再発見する場であるような貨幣への。

私はこうした事柄を、ほかならぬ貯蓄銀行に関連づけて考察した。貯蓄銀行は、まさに人々と関わり合い、また何らかの方法で、計算を行うと同時に、人間の顔の現前を決して見失うことはなかったし、むしろ決して見失ってはならない。これは、公正な計算と公正な諸法を保証する国家への回帰でもある。

しかし、国家はまた、計算には、慈悲に比してまた慈愛の自発性に比してすでに欠ける所があることを認知せねばならない。それゆえ国家は、国家が発見する正義の普遍的規則を決定的規則とみなすことはできず、またそうみなしてはならぬことを認知せねばならない。慈愛の最初の自発性を、それ以上他人の顔に近づける可能性がもはや存在しないことを認知せねばならない。したがってそれは自由な国家への回帰である。自由な国家とは、すなわち現行法を修正し、変更する可能性を容認する国家であり、人間の霊感と人間の生成のうちにより良き正義を見出す可能性を容認する国家である。」(同書、105頁)

レヴィナスは対談では「自由な国家とは、その正義が完全ではなく、再生する正義の問題がつねに存在し、絶えずより善き正義の探求がなされているような国家です。」

(61頁)と述べています。レヴィナスの正義論はデリダの正義論と比較対照すれば面白いと思いますが、今後の課題としておきましょう。レヴィナスの貨幣の哲学は、それを倫理学の枠内で論じたために、貨幣に対する批判が展開されながらも、貨幣による善性の可能性と正義の国家による実現という倫理的結論へと導かれていってしまいます。

このような貨幣の哲学の内容は、外の主体を論じて社会的なものの生成を考察してきたレヴィナスのそれまでの議論の帰結としては、物足りません。やはりマルクスの名を復権し、価値形態論が社会生成論としてあることを承認するところから、新しい可能性が開けてくるでしょう。この可能性について、次章以下ではマルクスに即して論じていきます。

後記

いつもよりも早いですが、レヴィナス論がすでに出来上がっているのをお届けします。前回についても、面白いという感想をいただいています。自分としては今回の第一節と第四節が前回以上の面白いものに仕上がっていると思っています。第二節と第三節は、一番初めに書いた「エマニュエル・レヴィナス論」を修正のうえに入れましたが、うまく収まっているでしょうか。また第五節の貨幣の哲学は、余り気分が乗らなかったですが、次章でマルクスを取り上げる関係で欠かせないと思って書いてみました。一応次章はマルクスですが、これはいつ取り掛かるか未定です。取り掛かることにすれば比較的短期間で仕上げられると思っています。

さて今年から始めた文化知講座ですが、予定が次々と変更になっています。6月からはソシユールということで告知していたのですが、ネットワーク情況・関西の座談会でレヴィナスの後デリダを取り上げることになり（第一回目は9月の予定）、ソシユールは後回しにすることにしました。とはいっても6月10日の講座ではデリダの『グラマトロジーについて』のソシユール論もやるので、少しはソシユールとかぶっています。後回しにするもう一つの理由は、ソシユールの第一回講義のノートが、エディット・バルクから出版される予定で、これをまってから取り組んだ方がいいという思いもあります。

この間研究してきたレヴィナスについての座談会が4月29日いつものメンバーで無事済ませました。私としては沢山の問題提起がありすぎて、取捨選択に迷いました。でもこの座談会が励みで、今回の文章も書けたのですからありがたいことです。

次に若者に登場して話題提供していただいている公開講座は2回が終わり、5月27日は「若者よ議員になろう」（午後1時から、京都国際交流会館、講師、野々上愛（高槻市議）、山本恵（京都市議）、詳細はHP参照）で、その次の7月は廣瀬 純さんをお願いしました。このときの会場が広いので、頑張っ来てもらえるよう勧誘しなければなりません。まだ演題も含め交渉中なのですが、ここで予告させていただきます。

ネットワーク情況・関西 第16回公開講座のご案内

日時	2007年7月22日（日） 午後1時～5時
場所	ひとまち交流館京都（バス停河原町正面）
講師	廣瀬 純さん（能谷大学専任講師）
話題	ラテンアメリカ社会運動の最前線（仮）

実は私は大阪のフェスティバルゲートに入居しているNPO法人remoで廣瀬さんが話すというので聞きに行き、その場で7月の講師にと思い、その後人文書院の仲介で来て下さることになりました。『闘争の最小回路』（人文書院）という近著の紹介でしたが、その後この本を読んでみて、私たちが抱えている運動的課題と共有できる問題提起があると考え、公開講座では廣瀬さんに思うところをしゃべっていただいた後、第二部として、ネットワーク情況の妻さんや私を交えて、実践的な課題についての議論ができればと考えています。

後は近況ですが、NPO法人の総会のシーズンを迎えています。日本スローワーク協会は6月20日午後2時から4時、ワーカーズ・コレクティブ・サポートセンターは6月24日正午から、それぞれ総会です。スローワーク協会のほうは事業は一応順調ですが、新しい事業を開拓していかないと成長していきません。今年からは新規事業の準備が課題となってきました。サポートセンターのほうは身の丈にあわせた活動を考えましたが、この間の公開講座や研究会の継続で、HPな開設などの事務局的な活動がきちんとできるようになってきています。何はともあれ講座にいつも10名以上の参加者が来てくれるというのは、大きい財産だと実感しています。