

『レヴィナス研究』

第 7 号

2025 年 9 月

目次

【レヴィナス協会第 7 回大会シンポジウム「出版 50 周年記念『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』のアクチュアリティー】（発表要旨）

ラプス・デュ・タン (Laps du temps)

Juste guerre, être ensemble, arhythmie, au-dessus des eaux, éon, se, copule, ... 3

合田正人

裏切りの代価 —「正義以後」を考える— 5

伊原木大祐

世界の舞台性と飢えの根源性 —レヴィナスの方法論— 6

藤岡俊博

意識の反転 —レヴィナス『存在の彼方へ』におけるヘーゲル— 7

長坂真澄

「身代わりとなる」とはいかなることか？

—レヴィナス『存在するとは別の仕方』における「身代わり」の統一的解釈を目指して 8

小手川正二郎

【ジョスラン・ブノワ氏特別セミナー】

Métaphysique comme œuvre humaine : « mourir pour l'invisible » dans *Totalité et infini* 10

Tomohiro Inukai

Levinas and the Possibility of Phenomenological Realism 16

Masami Ishii

« Ich bin schon da » et « Me voici » : L'interprétation de l'identité chez Heidegger et Levinas 23

Kaori Sato

L'auto-affection chez Kant selon Benoist

- comme indice pour comprendre la critique lévinassienne de Heidegger 31

Masumi Nagasaka

【第 39 回哲学論集研究会「ドイツ語で哲学するユダヤ人たち」合評会】

「コーエン、ローゼンツヴァイク、カッシーラーをめぐる対話

—『見ることに言葉はあるのか』第三部「ドイツ語で哲学するユダヤ人」合評会」 40

馬場智一、佐藤香織、千田芳樹

【ジャン＝フランソワ・リオタール『レヴィナスの論理』（松葉類訳、法政大学出版局、2024年）合評会】

リオタールにおけるレヴィナス読解の変遷とその意義 —『レヴィナスの論理』合評会報告—	78
大前元伸	
なぜレヴィナスの「論理」なのか	85
星野太	
『レヴィナスの論理』をどう読むか	93
馬場智一	

【論文】（査読付き）

狂える騎士のコギト ——レヴィナスの『ドン・キホーテ』読解から——	100
板部泰之	

【書評】

カトリーヌ・マラブー『泥棒！：アナキズムと哲学』伊藤潤一郎・吉松寛・横田祐美子訳、青土社、2024年	113
評者：松葉類	
鳥越覚生『挨拶の哲学』春風社、2024年	117
評者：馬場智一	

【レヴィナス協会第7回大会シンポジウム「出版 50 周年記念『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』のアクチュアリティー」】

(発表要旨)

ラプス・デュ・タン (Laps du temps)

Juste guerre, être ensemble, arhythmie, au-dessus des eaux, éon, se, copule, ...

合田正人

「翻訳する」とはどういう過程なのだろうか。それは、この宇宙をなす数限りない変換の謂であり、私たちが通常「翻訳」と呼んでいるものは、それらの変換がまとう一つの様相にすぎない。けれども、それはどこかで、総体とすら呼べない変換の総体とつながっている。かつてアランは、身体の真の故郷は宇宙全体であると語ったことがあるが、翻訳する時に感じる名状し難い身体的ねじれの感覚もそれを物語っているのかもしれない。「砂嵐」(ギイ・プチドマンジュ)とも形容されたこの書物は、ほかでもない「翻訳」＝「裏切り」を語るものなのだが、それだけにより一層、*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* の翻訳、そしてその再翻訳はこの感覚を嫌というほど味わせてくれるものだった。イブ・クラインの Hiroshima を表紙とした初版が朝日出版社から出版されてから 35 年、この感覚は今も続いている。そのなかで、何ともやりきれない思いが兆すことも少なくない。同書に何度か記されている *éon* という語はまさにこの身体に刺さった刺のごときものと言わねばならないだろう。というのも、私は当初 *éon* が何を意味するのか分からないまま、それを「アイオーン」と取り違えて初版を世に問い、*éon* の何たるかを後に知ってから、その途方もない含意について最近まで気づくことがなかったからだ。それを私に教えてくれたのは、ライナー・シュールマン(1941-1993)の *Le principe d'anarchie* (Editions du Seuil, 1982) であった。今回の発表では、*éon* の重要性に訳者が気づくまでの経緯を、シュールマンの議論にも言及しながら語ったうえで、パルメニデスの造語とも言われるこの語についてハイデガーが「アナクシマン드로スの箴言」「モイラ」『思考とは何の謂か』などで何を語っているのか、レヴィナスが *Autrement qu'être* でどのように *éon* を使用したのかを提示し、そこに立ち現れてくる、単に差異とも類似とも呼ぶことのできない不可思議な境位を指し示すことをめざした。ハイデガーによれば、*éon* は *éon* というギリシャ語に、また「分詞」なるものに翻訳され裏切られざるをえない「かのもの」であり、また「二重襲」の底無しの深遠であって、その意味では、まさに「ギリシャ人たちが語らなかった原理＝始原をギリシャ語で語る」というレヴィナスの営為に呼応するものであり、*au-delà de l'essence (esse, ousia)* を示唆するものではないだろうか。同書第二章に付されたハイデガーをめぐる不可思議な脚註はこのことにレヴィナスがどこかで気づいていたことを告げているのではないだろうか。このような起爆剤を内に抱え込んだまま、*Autrement qu'être* は今も訳者たる私を強迫し続けている²⁾。

註

1) 本発表後、2025 年 5 月 28 日-31 日にかけてローマ大学哲学科で開催された *Autrement qu'être* を

めぐる国際シンポジウムで、発表者〔合田〕は *éon* を主題とした研究発表を行なったが、参加者のほぼ全員が *éon* を「アイオーン」と読んでいることが判明した。シェリングの *Weltaler* における「アイオーン」との連関を勘案すべき、との極めて重要な指摘がジェラルド・ベンスーサン氏によってなされもした。数名の参加者が、*éon* が「エオン」である可能性に賛意を示してくれたというのが、本発表の主題をめぐる偽らざる状況である。

2) 本発表は、*éon* はハイデガーにとってもレヴィナスにとっても「繫辞（コプラ）とカテゴリーからなるアリストテレス的論理学」への抵抗を示している、との視点を発表者に与えてくれた。この視点から、現在、両哲学者の読解を進めているところである。

裏切りの代価 —「正義以後」を考える—

伊原木大祐

本発表は、レヴィナスの『存在の彼方へ』を「裏切り」についての書物と見なし、その帰趨の一端を考察している。たとえ「存在するとは別の仕方」で機能する「無 - 始原」と呼ばれる場であっても、それが存在論的 - 存在者的なフィルターをとおして指示されるのであれば、やはり何らかの裏切りの影響を避けることはできない。存在の手前がこのような事後的な必然性をもった現出において裏切られ、かき乱される典型的な状況は、いわゆる「第三者」の入場とそれに伴う「正義」において描き出されていた。この正義が「必要である」とレヴィナスは強調する。本発表の目的は、正義が樹立された後の段階で働く無始原的なものの行方を考察することにある。

前半部でまず注目したのが、「彼性」に対する私の無始原的關係が第三者入場によって裏切られるという、レヴィナスの記述である。ここでは〈無限〉の過ぎ去りが、顔としての他者に赴くよう私に命じる指令的契機ではなく、私を他の人々の間に挿入して相対化する恩寵的契機となっている。「人質」であるべき主体性は同時にまた「市民」なのである。このとき、〈無限〉は私を他者の身代わりに指定しながらも、他方で私に市民としての地位を与えることになる。こうした私に対し、無始原はどのように機能しているのだろうか。

後半部では、『存在の彼方へ』の第6章冒頭にある、ゲーテ『ファウスト』からの題辞を手がかりに、いわば正義以後の「人間的なもの」の様態を探っている。ここで「人間の最善の持前」として称賛されている「戦慄」は、本文中で正義の戦争における存在の弛緩と関連づけられており、同じ文脈上で「この弱さ」が「必要である」と言われていた。正義の必要性から弱さの必要性への、こうした転換に、暴力の永続化や制度化に対する防波堤を見いだすことができる。それは、戦争にふさわしい「男らしさ」を緩める、代えがたい美德の力である。

結論部では、『存在の彼方へ』をとおして目下の状況を問い直すこと、目下の状況をとおして『存在の彼方へ』を読み直すことがいかに重要であることを示した。他者の身代わりとなる一者に関する記述は、われわれ人間の内部にある「弱さ」を掘り起こし、意識の手前から意識下のさまざまな善き感情を喚起しているように見える。発表の最後では、このような弱さの感情を共有する「私たち」の共同体について、レヴィナス思想から出発して考え直す可能性を提起している。

世界の舞台性と飢えの根源性 —レヴィナスの方法論—

藤岡俊博

本発表は、『存在の彼方へ』において「語ること（le dire）」と「語られたこと（le dit）」の対概念として結実するレヴィナスの方法論が、『実存から実存者へ』および『全体性と無限』での演劇にまつわる議論や、『存在の彼方へ』の「ケリュグマ」概念などを經由して、世界の「舞台性」という観点から通時的に解釈できることを示した。そのうえで、初期著作から一貫して現れる「飢え（faim）」の問題が、倫理を介して観想と実践の伝統的対立の超克をめざす『全体性と無限』や 70 年代以降の思想のうちでどのような方法論的意味をもつのかを、「世俗化と飢え」などのテキストの検討を通じて明らかにした。

第 1 節では、レヴィナスの倫理は存在論的差異の全体と「語ること」との第二の差異で構成されるというマリオンの指摘を踏まえて、レヴィナスが存在論を「語られたこと」の内部に位置づけることを確認した。「語られたこと」は、レヴィナスがフッサールの志向性とハイデガーの「として（als）」構造に依拠して定式化した、「あれとしてのこれ（ceci en tant que cela）」という同一化作用の土台である。第 2 節では、『全体性と無限』冒頭の「現象学的方法」をめぐる記述における「演繹（déduction）」と「還元（réduction）」の取り違いの可能性の問題を取り上げ、タミニョーの証言に反して「演繹」の語を保持したレヴィナスが、現象学的方法を抽象的意義からの「舞台演出（mise en scène）」の再構成とみなしていることに注目する。第 3 節では、「語られたこと」が世界の「舞台性」として、レヴィナスの思想にさまざまなかたちで見られることを具体的に示した。遺稿に頻出する「飾り布（draperie）」の落下が比喩的に表す「意味の終焉」は、サーカスが去ったあとの舞台の例で語られ、『実存から実存者へ』は怠惰・疲労・努力といった存在と存在者の二重性をあらわにする身体的現象を「舞台上の現実」との対比で論じる。『全体性と無限』もまた、「何性（quiddité）」の問いが「なにとしてなのか（en tant que quoi）」の問いであることを強調する点で、世界の「舞台性」という着想を維持した。他方で、こうした世界＝舞台を眺める「観客の主体」は、プラトンの『国家』に登場するギュゲースの形象を介して、「これ」を「それ」として同定しながらもこの同一化を可能にする「語られたこと」の舞台を忘却する観想的思考として提示される。第 4 節では、「語られたこと」なき「語ること」に移行する起点となりうる根源的な「飢え」の次元に着目する。レヴィナスは対象によって充足される「飢え」である志向性の背後に、この「飢え」の空虚を可能にする根源的な「飢え」を認める。『存在の彼方へ』と同時期の「世俗化と飢え」および『神・死・時間』講義は、観想と結びついた人間の実践的意味を問い直しながら、「私自身の飢えの記憶から隣人の苦しみと飢えへの責任へと向かう転移の力」に、「存在論の彼方」であるような超越を見出している。本発表は最後に、「私」という一人称で語られるレヴィナスの自己贈与の思想のうちに、私から私への超越の可能性が託されていることを指摘した。

意識の反転
——レヴィナス『存在の彼方へ』におけるヘーゲル——

長坂真澄

論文「身代わり」(1968)、またそれをもとに書かれた『存在するとは別の仕方で、あるいは存在することの彼方へ』(1974)（以下『存在の彼方へ』と略）第4章において、レヴィナスは、ヘーゲルの『精神現象学』(1807)「緒論(Einleitung)」が語る「意識の反転(Umkehrung)」に言及しつつ、意識の反転をむしろ無起源の攪乱として語り直すことで、自らの思想をヘーゲル哲学の対蹠点に位置づける。ヘーゲル「緒論」からの引用は、ヘーゲルの思想と対照をなすレヴィナス自身の思想を支える諸概念——無起源、攪乱、強迫、異他触発——を導入する際の前奏のように用いられる。読者はそれゆえ、レヴィナスのこれらの諸概念を読み解く上で、「緒論」の理解を要求される。その読解から浮かび上がるのは、レヴィナスに固有の時間論である。

この時間論を理解する上で鍵となるのが、レヴィナスも目を通していたハイデガー『拙道』(1952)に所収されている、「ヘーゲルの経験概念」(1942-43)が展開する『精神現象学』「緒論」読解である。というのも、この読解においてハイデガーは、必ずしも時間が明示的に主題とされているわけではない「緒論」のうちに、時間論を読み取る視座を与えているからである。本発表では、これらのテキストを踏まえつつ、いかに「緒論」の諸概念が、レヴィナスのうちで継承されつつ解体されるのか、またそこから立ち上がるのは、いかなる時間論であるかを解明することを試みた。

本発表はこのため、以下の行程を辿った。まず第一に、ヘーゲル『精神現象学』「緒論」が語る「意識の反転」とはいかなるものであるのかを明確にし、その反転の過程の記述が、カントの認識論の批判として読み取れることを明らかにした。第二に、「ヘーゲルにおける経験概念」の「緒論」読解において、ハイデガーがヘーゲルのテキストのうちに根源的な時間の生成の記述を見て取ること、また、その生成する時間は、客観としての対象（存在者）が位置づけられる客観的な時間とは異なり、ハイデガーが『カントと形而上学の問題』(1929)で論じる、自己触発としての時間に相当するものであることを示した。第三に、以上の背景をもとに、レヴィナスが『存在の彼方へ』において、ヘーゲルと同じく「意識の反転」という表現を用いつつ、それをむしろ「自己触発」かつ「異他触発」であるような新たな時間の概念をもたらさうものとして記述していることを明らかにした。かくして本発表は、『存在の彼方へ』が記述する時間論を、カント、ヘーゲル、ハイデガーを経由する近現代の哲学史の中に位置づけることを模索した。

「身代わりとなる」とはいかなることか？
——レヴィナス『存在するとは別の仕方』における「身代わり」の統一的解釈を
目指して

小手川正二郎

要旨：

『存在するとは別の仕方』（1974年）は、第4章「身代わり」を軸に構想されたものである。そのため、第4章の議論やその役割の理解は、同書全体の解釈を左右する。にもかかわらず、そもそも「身代わり」（substitution）という概念が何を意味しているのかについてすら、統一的な解釈は打ち立てられていない。その結果、それは、見知らぬ他人の命を救うために自分の生命や身体を差し出すこととして理解されがちである。本論は、「身代わり」という概念の統一的な解釈を目指し、『存在するとは別の仕方』に先立つレヴィナスの一連の論考にも遡りつつ、その概念がいかなる哲学的小および倫理的意義をもちうるかについて考察する試みの序説として位置づけられる。

まず、「身代わり」についての代表的な解釈をなすマリオンとフランクの解釈を取り上げた。「身代わり」という概念の核心を「他人の責任に対する責任を課されること」という二重化された責任に見てとるマリオンの解釈も、「あらゆる他者に対する責任を課されること」という全称化された責任にみてとるフランクの解釈も、レヴィナス自身が述べていることに基づいているものの、それぞれに困難を抱えている。レヴィナスの議論に依拠する人は誰もが、（二次文献の成果をまずは理解しつつ）こうした困難に向き合う必要がある。

次に、『全体性と無限』以後のテキスト、とりわけクルティーンがその重要性を喝破したレヴィナスのタルムード講話「試行への誘惑」（1964年）や『存在するとは別の仕方』第4章のもととなった論考「身代わり」（1968年）にも遡って身代わりという概念が必要とされる文脈を再構成することを試みた。こうした検討を経て、「身代わり」がタルムード講話で問題化された（認識と実践の対立以前に位置づけられる）「知る前に行く」の具体化である点、「他者の責任に対する責任」とは、身代わりのあくまで一つの様態であり、その必要条件ではない点、見ず知らずの他人Aの苦境に責任を課される際、私は他人Aの身代わりとなっているのではなく、他人Aの苦境を生み出したり放置したりしているA以外の他者たちの責任を肩代わりしているのだと解釈しうる点を指摘した。このようにして、レヴィナスが「身代わり」という概念をたんなる利他主義的な主張として提示しているわけでも、主体性の構造として示しているわけでもないということを結論部で示した。

こうした解釈の成否をめぐって活発な議論が起こることを期待していたが、残念ながら当日は時間の制限もあり、そこまでの反論は提起されなかった。ただ、シンポジウム後に聴講者の一人でもあった松葉類氏から、メールで次のような疑問を頂戴した——（他人Aを苦境に追いやる）他者たちが本来なすべきことの責任を肩代わりすることが、他者たちの代わりにAに手を差し伸べることとなる必然性はなく、むしろ他人Aに対して正しく振る舞うよう他者たちに責任をとら

せたり、そうした事態が二度と生じないように他者たちを叱ったりするといった責任の取り方もあるのではないか。

この問いは、本論の核心に触れる重要なものであると考える。筆者の回答はおおよそ次のようなものとなる。他人 A を傷つけている他人 B に対して説得したり今後傷つけないように叱るというのは他人 A に対する他人 B に対する責任の肩代わりをする一つの方法ではあるが、ただ他人 A の苦境を誰が引き起こして、誰が放置しているのかが定かではない場合、他人 A の苦境にまず対処することが（特定しがたい）他者たちの責任の肩代わりをすることになるように思われる。「説得」や「叱責」は、他人を追い込んでいる主体が特定可能である場合にはある程度有効であるし必要でもあるが、それが様々な意志の集合体であったり、グローバルな社会構造であったりする場合¹⁾、責任者探しに暗礁に乗り上げかねない事例も往々にして存在するからだ²⁾。

いずれにせよ、こうしたやり取りができることこそレヴィナスを専門的に研究する人たちが集まるレヴィナス協会で発表することの意義であり、「顔」や「身代わり」というジャーゴンを（本人も意味をわからぬまま）ただ繰り返すのとは異なる形でレヴィナス哲学を一般の聴衆に開くために何よりも必要なことだと改めて確認させて頂いた。今回のシンポジウムを企画・運営してくださった方々および講演後にわざわざ質問の労を取ってくださった松葉氏に改めて感謝申し上げます。

1) もちろんそうした苦境が今後生まれないよう法制度を改善したりすることは必要だが、それは——『レヴィナス研究』第 6 号に寄せた松葉氏の著作への筆者が言及した——ヤングの言う「政治的責任」に属するだろう。

2) 筆者は、こうした問題を考える際に、ここ 10 年ほど関心を寄せて論考も寄せてきた（主に日本国内の）難民をめぐる諸問題を念頭においていることを付言しておきたい。

【ジョスラン・ブノワ氏特別セミナー】

**Métaphysique comme œuvre humaine :
« mourir pour l'invisible » dans *Totalité et infini***

Tomohiro Inukai

Introduction

Cet exposé a pour objet de présenter des circonstances d'une expression de « mourir pour l'invisible » dans *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas¹⁾. C'est une direction de la métaphysique qu'il donne au début de ce livre. Quel est le sens de cette tournure ? Afin de le mettre en lumière, nous prenons pour point de départ un enseignement sur l'égoïsme de Léon Brunschvicg que Levinas a reçu. Dans cette perspective, il s'avère que la notion d'apologie qui revendique la justice est constitutive de « mourir pour l'invisible ». Cependant, pour raison de temps, nous ne pouvons pas ici traiter de la fécondité qui est un autre volet de la métaphysique.

1. Métaphysique levinassienne et la question de l'égoïsme

Dans le premier paragraphe de *Totalité et infini*, Levinas cite un vers de Rimbaud : « La vraie vie est absente »²⁾. Ce vers signifie que le monde où nous sommes est un point de départ de la métaphysique levinassienne, et qu'il est une condition du désir, opposé au besoin³⁾. La métaphysique levinassienne s'oppose au régime traditionnel de l'onto-théologie, et consiste à revendiquer « le bien au-delà de l'être » platonicien et « l'idée de l'infini » cartésienne. Cela veut dire que l'entreprise de Levinas est « ré-immanentiser » la métaphysique, si l'on emprunte un terme de Monsieur Benoist⁴⁾. Cette métaphysique est éminemment une œuvre humaine ou terrestre en tant qu'elle ne suppose pas un monde transcendant, et qu'elle se joue dans la relation sociale, ou le discours⁵⁾.

La métaphysique qui va ailleurs, à un pays où « nous ne naquîmes point » et à une « hauteur » n'est pas caractérisée par un mouvement qui aurait une fin ou un terme, mais a une orientation : « mourir pour l'invisible ». Levinas admet que cette prétention à l'invisible est folle, mais elle montre la misère de l'humain et une « infime différence entre l'homme et le non-homme »⁶⁾. Afin d'interpréter pleinement l'expression « mourir pour l'invisible », il faudrait une lecture exhaustive de *Totalité et infini*, et on pourrait l'examiner à partir des différents aspects⁷⁾. D'une part, on peut rapprocher le « mourir pour » à une conception de la mort chez Heidegger, comme le fera Levinas dans une fameuse conférence en 1987. D'autre part, il est aussi possible d'interroger sur le statut de l'invisible en termes de la phénoménologie husserlienne. Cependant, il y a une autre perspective dont un sens de « mourir pour l'invisible » provient. Cela ne veut pas dire que ce sens soit exclusif aux autres perspectives. En effet, il se rapporte étroitement aux analyses phénoménologiques⁸⁾. Dans le cadre de cette présentation, nous voulons uniquement insister sur le développement de l'égoïsme ou l'athéisme qui se pose comme la condition d'avoir l'idée de l'infini⁹⁾. De ce point, une attitude de Levinas émerge par rapport à un de ses maîtres, Léon Brunschvicg¹⁰⁾.

Il n'est pas, certes, difficile d'observer des points opposés à Brunschvicg, à savoir la subjectivité idéaliste affranchie de la sensation¹¹⁾, l'universalité de la connaissance par rapport à la culture¹²⁾, et la communion ou la participation à l'être¹³⁾, mais il semble que l'enseignement de Brunschvicg sur l'égoïsme s'impose à Levinas comme non négligeable. Dans *Difficile liberté*, Levinas écrit :

Que la vie spirituelle soit une vie sans égoïsme – l'égoïsme fût-il aspiration au salut – voilà d'après Brunschvicg l'enseignement de l'Occident¹⁴⁾.

Que le souci du salut, même quand il s'élève au-dessus du besoin immédiat et ne cherche qu'à triompher de la mort, tienne encore au *moi* biologique ; que le moi biologique ne puisse se passer de mythologie et de guerre – voilà les points où l'intransigeance de Brunschvicg nous est infiniment proche¹⁵⁾.

La proximité entre Levinas et Brunschvicg consiste à mettre en question l'égoïsme¹⁶⁾. Levinas n'admet pas une protestation de l'égo aspirant à son salut comme Kierkegaard, mais celle de l'Autre quand il oppose l'eschatologie à la totalité de l'histoire¹⁷⁾. Il retrouve une source de l'attitude opposée au salut de l'égo dans la pensée de Brunschvicg. L'enseignement de Brunschvicg accompagne l'athéisme qui refuse le dogmatisme et l'analogie dépendante de l'imagination primitive et anthropomorphique. Il insiste sur la conversion à l'athéisme qui garde « la fidélité du Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité »¹⁸⁾. Cela signifie que « Dieu est Dieu, pour celui-là seul qui surmonte la tentation de le dégrader afin de l'employer à son service »¹⁹⁾. Levinas interprète ce Dieu comme celui de Descartes, non pas comme celui de Pascal, ni celui des philosophes. Selon lui, Dieu cartésien n'est pas réduit à celui d'autres philosophes²⁰⁾. On trouve ici un accord entre Levinas et Brunschvicg que l'intériorité de la vie se refuse au mysticisme et à l'inquiétude religieuse.

Il faut remarquer tout de suite qu'il y a une différence entre eux. Celle-ci est manifeste dans la conception de la religion. Brunschvicg affirme la convergence de la science vraie et de la religion vraie²¹⁾. Elle s'accomplit à travers le progrès de la conscience scientifique. Cette démarche est inspirée, par exemple, par Spinoza dans la mesure où la connaissance de Dieu arrive à l'unité simple et pure de l'humain et de Dieu²²⁾. Il n'y maintient pas la séparation entre les termes, mais revendique la communion où « l'individu s'arrache à l'égoïsme de la nature »²³⁾. La distinction des termes y disparaît. Au contraire, Levinas insiste sur la transcendance où les termes se maintiennent dans la séparation. Selon lui, ce qui exprime précisément une telle relation est la religion. Il la considère comme la structure ultime de l'être en tant qu'elle se joue dans l'éthique. Levinas écrit : « La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout – l'idée de l'infini – est la structure ultime »²⁴⁾. Pour lui, le Même et l'Autre ne forment pas la totalité, c'est-à-dire qu'ils sont séparés. Un tel rapport qui s'appuie sur la séparation entre les hommes est appelé religion.

2. La métaphysique comme discours

2-1. L'apologie et la mort

Nous venons de montrer comment Levinas reçoit l'enseignement de Brunschvicg sur l'égoïsme. C'est dans la séparation entre les termes qu'il s'oppose à son maître. Alors, comment dépasser l'égoïsme tout en n'abolissant pas cette structure entre le Même et l'Autre ? Levinas proclame que la parole, plus précisément, l'apologie la conserve en décentrant la gravité de l'égo. Elle permet ainsi à un sujet de s'ouvrir à l'autre. Pour Levinas, l'égoïsme est un moment nécessaire à la production de l'infini, car l'altérité ne surgit que dans l'être séparé.

Levinas présente d'abord la notion d'apologie comme un moyen de lutter contre la mort dont une volonté subit la violence par excellence. Il écrit : « Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir »²⁵⁾. La volonté s'expose à la mort sans qu'elle n'y puisse échapper. La mort est, en ce sens, un événement où l'Autre vient à la volonté. Il existe donc un moment où la volonté est trahie et aliénée parce qu'elle ne peut exercer son pouvoir. Toutefois, elle ne meurt pas maintenant. Cela signifie qu'elle se situe dans une patience où elle ajourne la mort, et a un temps non seulement pour elle-même, mais pour l'autre. Levinas ne nie pas « la fondation des institutions »²⁶⁾ pour la défendre contre la mort, mais elles conduisent finalement à l'ordre impersonnel, ou tyrannie.

C'est pourquoi la volonté fait son apologie dans la passivité de l'imminence de la mort, ou la patience. Apologie qui ne se fait pas seulement pour soi-même, mais pour la justice. En outre, elle demande le jugement pour la vérité et la justice. Levinas remarque la possibilité d'avoir « le temps d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort. Cette existence pour Autrui, ce Désir de l'Autre, cette bonté libérée de la gravitation égoïste, n'en conserve pas moins un caractère personnel »²⁷⁾. Nous allons donc voir la modification de la volonté devant deux formes de jugement.

2-2. Jugement de l'histoire et jugement de Dieu

À la dernière section de la troisième partie de *Totalité et infini*, Levinas analyse la situation d'une volonté qui est condamnée aux deux types de jugement : jugement de l'histoire²⁸⁾ et celui de Dieu. Dans le premier, la volonté est jugée à partir de son œuvre ou son évidence dans son absence, et par là même, elle ne peut répondre au jugement. Cela signifie l'aliénation, la mort, ou le silence de la volonté, c'est-à-dire que son être est réduit à la totalité de l'histoire, et qu'il en fait partie. En d'autres termes, l'histoire est un ordre visible où le jugement est énoncé.

L'énonciation du jugement de l'histoire accompagne nécessairement l'invisible qui offense la subjectivité. Levinas écrit : « L'invisible, c'est l'offense qui inévitablement résulte du jugement de l'histoire visible, même si l'histoire se déroule raisonnablement »²⁹⁾. Or, que veut-dire l'invisible comme offense ? Il est très difficile de l'interpréter, mais nous pourrions le lire comme le regard du visage d'Autrui qui me dénonce et met en question. Levinas décrit, en effet, la façon de la manifestation de l'invisible comme suit : « elle [l'invisible offense] se produit cependant comme le jugement même, quand elle me regarde et m'accuse dans le visage d'Autrui – dont l'épiphanie même est faite de cette offense subie, de ce statut d'étranger, de veuve et d'orphelin »³⁰⁾.

Le jugement de Dieu est au-delà de l'histoire. Levinas y propose l'apologie comme un mode de la volonté qui parle pour se justifier « à la première personne » contre l'offense ou l'accusation par le visage. L'apologie s'accomplit dans le jugement de Dieu où le regard du visage confirme l'unicité du sujet. Levinas

appelle cette situation élection, où la liberté du moi est investie. Le passage du jugement de l'histoire au jugement de Dieu coïncide avec le décentrage de la gravité du moi dans lequel je n'ai plus peur de ma propre mort, mais de la mort de l'autre³¹⁾. Nous rejoignons ici l'interprétation de Raoul Moati. Dans ce passage, le centre du moi qui « ramène tout à soi »³²⁾ est décentré par la responsabilité dans laquelle « la mort d'autrui me concerne plus que ma propre mort »³³⁾. C'est pourquoi le moi a « peur de commettre un meurtre »³⁴⁾. En ce sens, le moi se vide (la « bonté »), en même temps, il se confirme comme moi au lieu de se dissoudre dans l'histoire et l'ordre universel.

Conclusion

Afin de comprendre une expression de « mourir pour l'invisible », nous avons brièvement montré le développement de l'égoïsme à partir de l'enseignement de Léon Brunschvicg. Levinas le reçoit sérieusement, mais prend une autre voie que celle de Brunschvicg. Pour tous les deux, l'égoïsme est à surmonter, mais la différence entre eux réside dans leur conception de la subjectivité. Brunschvicg proclame que l'égo doit disparaître au dépassement de l'égoïsme, alors que Levinas insiste sur une sorte de son subsistance. Cette démarche aboutit à l'apologie. Celle-ci est faite non seulement pour soi, mais pour l'autre et la justice qui n'est pas simplement une loi universelle et impersonnelle. Le moi apologétique est exigé pour cette justice. Le décentrage de sa gravité a lieu dans le jugement de Dieu. Cela signifie que la préoccupation de son propre mort perd la priorité, et que le moi a « peur de commettre un meurtre ».

Or, la mort qui menace la volonté apologétique ne se réalise pas encore, car le moi vit, et a le temps de répondre à autrui. Ainsi, il reste une question de mort dans une transcendance qui s'ouvre à l'avenir absolu à travers la fécondité. Dans cet exposé, nous n'avons pas pu l'examiner. Par la relation entre la mort et la fécondité, c'est-à-dire la discontinuité des générations, « mourir pour l'invisible » ne s'accomplit-il pas ?

Note

1) Les œuvres de Levinas seront désignées par les abréviations suivantes ; **TI**: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; **EN**: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le livre de Poche, 2010 ; **DL**: *Difficile liberté, Essais sur le judaïsme*. Troisième édition revue et corrigée, Paris, Albin Michel, 2003 ; **HAH**: *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, 2012.

2) TI, p. 3. Nous trouvons une variation de cette expression dans « Éternité à domicile », *Evidences*, N°28, 1952, p. 35-36, p. 35.

3) Jocelyn Benoist, « Apologie de la métaphysique », in *Relire Totalité et infini*, D. Cohen Levinas et A. Schnell (ed.), Paris, Vrin, 2015, p. 49.

4) *Ibid.*, p. 50.

5) Cf. TI, p. 9.

6) TI, p. 5.

7) Emmanuel Levinas, « Mourir pour... » in EN, p. 204-214.

8) Levinas pense que la phénoménologie husserlienne rend « possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique » (TI, XVII).

- 9) Cf. Jocelyn Benoist, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in *Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et phénoménologie*, Paris, P.U.F, 2000, p. 105-122.
- 10) Sur le rapport de Levinas à Brunschvicg, voir Tomokazu Baba, « Réception de Brunschvicg chez Levinas. « Athéisme » et « la religion d'adulte » » (en japonais), *Études de langue et littérature françaises*, no. 100, 2012, p. 255-272 ; Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 43-65 ; Pietro Terzi, *Rediscovering Léon Brunschvicg's Critical Idealism. Philosophy, History and Science in the Third Republic*, Bloomsbury, 2022.
- 11) TI, p. 166.
- 12) Cf. HAH, p. 59.
- 13) Brunschvicg distingue deux formes de participation : l'un est « participation, dans la nuit, à l'espérance d'une clarté surnaturelle », l'autre est celle « à la lumière elle-même », *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, Paris, P.U.F, 1951, p. 198.
- 14) DL, p. 81.
- 15) DL, p. 82, souligné par Levinas.
- 16) Cette tendance commune se réfère à Pascal dont Brunschvicg compile l'œuvre.
- 17) TI, p. XIV et p. 282.
- 18) Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 210.
- 19) *Ibid.*, p. 258. C'est une réponse à la question de Gabriel Marcel qui pose une question : « Comment ne pas reconnaître que M. Brunschvicg établit son Dieu en deçà de l'existence et ne lui prête qu'une réalité diminuée pour ainsi dire larvaire, si on la compare à celle de l'être incarné ? », *Ibid.* p. 251.
- 20) DL, p. 77, « La vie intérieure pour Brunschvicg ne se confond ni avec le mysticisme, ni avec l'inquiétude religieuse. Intériorité de la raison et de la lumière. Et sa méfiance concerne bien plus les religions et le Christianisme que Dieu. Vers Lui, il connaît un autre accès, celui de l'activité rationnelle et de la conscience morale qui coïncident. Dieu de Descartes, pas celui de Pascal certes, ni le Dieu-Objet des philosophes ».
- 21) Cf. Léon Brunschvicg, *La raison et la religion* [1939], nouvelle édition, Paris, P.U.F, 1964, p. 1, « à la raison vraie, telle qu'elle se révèle par le progrès de la connaissance scientifique, il appartient de parvenir jusqu'à la religion vraie, telle qu'elle se présente à la réflexion du philosophe, c'est-à-dire comme une fonction de l'esprit se développant selon les normes capables de garantir l'unité et l'intégrité de la conscience. ».
- 22) Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, op. cit., p. 110, « Spinoza surmonte l'imagination toute spatiale, sinon toute matérialiste, de la pluralité des substances, et renverse l'obstacle qu'une métaphysique illusoire dressait devant l'union intime à la simple et pure unité. Dès lors que nous connaissons Dieu, il nous est devenu impossible de nous considérer comme un autre pour lui, pas plus qu'il n'est un autre pour nous. À la conclusion de l'*Éthique* les valeurs de raison et d'amour, de vertu et de béatitude, n'ont plus de contraire ».
- 23) Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 209.
- 24) TI, p. 53.
- 25) TI, p. 211.
- 26) TI, p. 213.
- 27) *Ibid.*

28) Cf. Masami Ishii, « Développement et transition de la théorie anti-historique de Levinas » (en japonais), *The Annals of Ethics*, no. 70, 2021, p. 147-160.

29) TI, p. 221.

30) TI, p. 222.

31) Cf. Raoul Moati, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, 2012, p. 292-293.

32) *Ibid.*, p. 292.

33) *Ibid.*, p. 293.

34) TI, p. 224. Comme ce décentrage le montre, il est notable que Levinas et Brunschvicg ne considèrent pas la mort comme redoutable. En effet, pour tous les deux, même si la mort est une tragédie, « [l]a préoccupation de notre salut est encore un reste d'amour-propre, une trace de l'égoïsme naturel à quoi doit nous arracher le progrès de la vie religieuse. Tant que vous ne penserez qu'à votre salut, vous tournerez le dos à Dieu. », Léon Brunschvicg, *De la vraie et la fausse conversion suivi de la querelle de l'athéisme*, op. cit., p. 258, cité par Levinas, DL, p. 82. Pourtant, Levinas suit une autre voie que celle de Brunschvicg.

Levinas and the Possibility of Phenomenological Realism¹⁾

Masami Ishii

Introduction

The aim of this paper is to offer a new answer to the question of whether Levinas can be considered a phenomenologist. Numerous studies have addressed the question of in what sense Levinas's philosophy can be considered phenomenological (cf. Lavigne 2000, etc.). Already in his earliest work, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Levinas raises doubts regarding Husserlian phenomenology, and Husserl himself offered critical remarks on Levinas's interpretation²⁾. Nevertheless, what is of greater importance for this issue is how we are to interpret the fact that, despite Levinas's claim in the preface to *Totality and Infinity* that he "fully relies on the phenomenological method" (TI, 28), the work as a whole unfolds a sustained critique of both Husserl and Heidegger (cf. TI, 25; 90; 95; 122; 126f. etc.).

Levinas's unique understanding of phenomenology has been interpreted as a turn or extension of phenomenology, or more precisely, as a non-constitutional phenomenology³⁾. While there are perspectives that defend a "Levinasian phenomenology" as still being a form of phenomenology despite its critical transcendence of Husserlian phenomenology, there are also scholars, such as Jocelyn Benoist, who acknowledge that Levinas introduced new themes into the phenomenological tradition, but they argue that Levinas should ultimately be evaluated as having transcended the framework of phenomenology and developed an independent philosophy.

While acknowledging Benoist's argument to some extent, this paper contends that Levinas should still be considered a phenomenologist, albeit in a different sense from previous interpretations. On the one hand, this study agrees with Benoist in maintaining that Levinas's descriptions belong outside the order of Husserlian phenomenology and that one should not hastily demand a transformation or expansion of phenomenology. Phenomenology is indeed a dynamic movement, characterized by various modifications, but Levinas departs from its fundamental principles by rejecting both constitution and transcendental idealism. Forcing the framework of phenomenology to expand so as to incorporate Levinas's thought would not only fail to properly assess his critique of phenomenology but would also risk undermining the very integrity of phenomenology itself.

On the other hand, this paper diverges from Benoist's position in arguing that Levinas remains, in a certain sense, phenomenological. This is because what Levinas primarily critiques is the idealistic aspect of Husserl's philosophy, whereas his descriptions in *Totality and Infinity* are more compatible with the realist tendencies found in Husserl's earlier texts (pre-*Ideas I*). In this regard, by referring to texts from the Munich-Göttingen circles, particularly those of R. Ingarden, who exhibits stronger realist inclinations than Husserl, this paper aims to demonstrate that the theory of enjoyment in the second part of *Totality and Infinity* can be regarded as a form of phenomenological realism.

Through this analysis, the goal is to justify Levinas's own assertion that he is a phenomenologist — without simply transforming or expanding phenomenology — by appropriately evaluating his critique of Husserlian phenomenology while maintaining a phenomenological framework.

1. The “turn” interpretation

Totality and Infinity contains two seemingly contradictory claims: on the one hand, Levinas expresses his commitment to phenomenology in the preface. On the other hand, he develops an anti-phenomenological argument throughout the book. Prior studies have interpreted Levinas's phenomenology as a turn or extension of phenomenology. Against this "turn" interpretation, Benoist argues that “*Totality and Infinity* — even though it is a book that adopts the phenomenological method, [...] — the substance of what the philosopher has to say is not of the phenomenological order, essentially goes beyond this idea” (Benoist 2015: 45). In particular, Benoist points out that Levinas's descriptions are outside the realm of the constitution of intentionality, by focusing on (1) the analysis of the Other which speaks in the name of metaphysics and the infinity, and (2) that of sensibility to the sonority of sound (cf. Benoist, 2011; 2015). Therefore, *Totality and Infinity* should not be read simply as an ethical phenomenology or a turned phenomenology (cf. Benoist=Cohen-Levinas, 2013: 188-191).

Benoist's argument that Levinas's analysis is outside the bounds of Husserlian phenomenology is reasonable and persuasive. Indeed Husserl says that:

“[...] phenomenology is *eo ipso* “transcendental idealism”. [...] Only someone who misunderstands either the deepest sense of intentional method, or that of transcendental reduction, or perhaps both, can attempt to separate phenomenology from transcendental idealism. (Hua I, 118f.)

Therefore, Levinas departs from the fundamental idea of phenomenology by rejecting the connection between intentionality and transcendental idealism. To forcibly extend the framework of phenomenology would not only fail to appreciate the motivation for Levinas's critique of Husserl, but would also endanger the independence of phenomenology.

2. The argument of realistic phenomenology

While accepting Benoist's critique, this paper will try to affirm that Levinas is, in a sense, a phenomenologist. This is because Levinas criticizes Husserl's idealistic features, and the realistic ideas of Husserl before *Ideen I* and the Munich-Göttingen circles are compatible with the descriptions in *Totality and Infinity*. This paper will summarize the similarities between Levinas and Ingarden, and point out that *Totality and Infinity* can be regarded as a kind of phenomenological realism. In doing so, it would be possible to justify both Levinas's criticism of Husserl and his statement that he employs phenomenological methods.

One of the points of controversy between Ingarden and Husserl was whether or not the underlying layer of reality belonged to consciousness (Smith 1997; Uemura 2015;2019).

We could once again take up this controversial issue by asking whether the real world and the entities present in it are purely intentional objects or something fundamentally different from these. (Ingarden, 2016: 171)

Whereas Husserl considered sense-data (*Empfindungsdaten*) as really inherent components (reelle Bestandstücke) of consciousness, Ingarden argues that sense-data are external to consciousness by focusing on our powerlessness in perceptual experience and the causal binding of the body (cf. Ingarden, 2016: 171–174). The idea of causal binding of the body means not merely that we are not completely free in our perception, but that changes in the objects of perception are possible only by our moving our bodies and changing the causal circumstances of the physical world (e.g., The sun's glare causes the body to turn around to read).

Husserl's transcendental idealism asserts that The world and the beings in the world are by their very nature intentional correlators, and the independence of their existence is denied. Furthermore, it holds that in the intentional correlation, the object of intentionality does not necessarily have to actually exist. In contrast, Ingarden's realist phenomenology demonstrates that world and the beings within it are not exclusively purely intentional objects, but there is something fundamentally different from them. According to this view, the sensory aspect of perceptual experience does not belong to consciousness, but as such has some connection to the world (cf. Uemura 2015). What is crucial is whether Levinas can also be considered a realistic phenomenologist in this sense.

3. Levinas's interpretation of the horizon

Levinas interprets “the horizon” in an anti-idealistic way on the same page as the aforementioned Preface.

Notions held under the direct gaze of the thought that defines them are nevertheless, unbeknown to this naïve thought, revealed to be implanted in horizons unsuspected by this thought; these horizons endow them with meaning — such is the essential teaching of Husserl. What does it matter if in the Husserlian phenomenology taken literally these unsuspected horizons are in their turn interpreted as thoughts aiming at objects! What counts is the idea of the overflowing of objectifying thought by a forgotten experience from which it lives. (TI, 28)

His interpretation is contrary to Husserl's intention, but Levinas is aware of this and states that it is an essential teaching of Husserl. In the same passage, Levinas notes his own article “The ruin of representation”, in which he argues that the feature of the inevitable implication of horizons defeats idealism.

The idea of a necessary implication that is absolutely imperceptible to the subject directed on the object, only discovered after the fact upon reflection, thus not produced in the present, that is, produced unbeknownst to me, puts an end to the ideal of representation and the subject's sovereignty, as well as to the idealism according to which nothing could enter into me surreptitiously. (DEH, 116)

By emphasizing that the horizon cannot appear manifestly to consciousness directed toward an object but is always recognized only retrospectively, Levinas interprets the paradox that, in idealism, what constitutes is conditioned by what is supposed to be constituted as a “deep-seated passion”(ibid.) that leads idealism to its end. That being said, it seems that Levinas’s reading of Husserl could be perceived as somewhat forceful. This is because, for Husserl, the implicit horizon is indeed indeterminate, but this does not mean that it lacks determinacy altogether (cf. Hua I, 83). Rather, through a certain degree of expectation and typification, it remains manageable within the framework of object constitution in intentional analysis.

Levinas offers a unique interpretation of the horizon, focusing on sensory qualities that are not fully perceived yet play a determinative role for the subject. This emphasis serves to highlight that Husserl’s idealism is already conditioned, thereby establishing an argument that leads to its abandonment. This is precisely why Levinas stated in the preface to *Totality and Infinity* that the characteristics of the horizon undermine idealism. The distinctive feature of Levinas’s phenomenological description lies in analyzing the anti-idealist situation in which thought is unknowingly conditioned by what is thought. Furthermore, he articulates this anti-idealistic conditioning through an inquiry into the concrete.

4. Enjoyment as a realism

Nevertheless, Levinas’s “intentional analysis” accompanied by his critique of idealism, can no longer be considered “intentional” in the Husserlian sense. Therefore, this paper challenges Husserl’s position that “phenomenology is eo ipso transcendental idealism” and seeks to justify Levinas’s argument as a non-idealist phenomenology that carries out the description of experience through something other than intentionality.

What deserves attention here is the discussion of enjoyment in *Totality and infinity*. For the description of enjoyment in *Totality and Infinity* can be read as a concrete development of the idea that enjoyment is not reducible to the subject’s perception but rather nurtures subjectivity itself, thus leading idealist subjectivity to its end ⁴⁾.

The body naked and indigent is the very reverting, irreducible to a thought, of representation into life, of the subjectivity that represents into life which is sustained by these representations and lives of them; its indigence — its needs — affirm “exteriority” as non-constituted, prior to all affirmation. (TI, 127)

Levinas contrasts representational intentionality with the enjoyment. He attempts to reverse Husserlian idealism which reduces reality to the content of thought, into the realism of life. This “reverting” does not mean reducing all the dimensions of representation to enjoyment. Its purpose is to point out that the intentional act, that Levinas calls “representation”, finds conditions for its own production, and to draw attention to the dimension of enjoyment that conditions representation. Levinas’s enjoyment is not a vague or subordinate thought, but the reception of the sensual quality of the elements which becomes the content of life. The sensibility of enjoyment has a function quite different from representation, and shapes existential

satisfaction itself (cf. TI, 135). Enjoyment, therefore, is an experience in which sensual qualities play a substantial role for us in a non-intentional way at the basis of life.

Finally, a synopsis of the phenomenological positions of Husserl, Ingarden, and Levinas is warranted. First, for Husserl, sense-data are components of consciousness as well as acts, and are only explained as perceptual experiences by the apprehension (*Auffassung*) of acts (cf. Hua III/1, 86). It is not admitted that sense-data are independent of my consciousness and condition our lives. Therefore, Husserl's position can be characterized as transcendental idealism. In contrast, Ingarden asserts that sense-data do not belong to consciousness, but have some connection to the world as itself. The being in the world is not exhausted to the purely intentional object, but there is something fundamentally different from it. In addition, Levinas considers that the sensual quality does not belong to our consciousness, nor is it material for perception. It is provided by the elements, and we live from it (*vivre de ...*). The quality of the elements is something realistic that nourishes and conditions the subject before it becomes an intentional object. Thus, the claims of Ingarden and Levinas, though in different ways, can each be regarded as a form of phenomenological realism.

Conclusion

The critical point from the perspective of phenomenological realism can be summarized as follows: the underlying layer of reality is external to consciousness and plays a substantial, non-intentional role in our experience. The discussion of enjoyment reveals that sensual qualities do not belong to consciousness, nor are they constituted by intentionality. It can be said that enjoyment plays a substantial role in my experience by nourishing the subject before representation. Nevertheless, it is also true that Levinas maintains the fundamental phenomenological stance of describing experience from a first-person perspective, whether in discussions of enjoyment or ethics. Consequently, by conceptualizing Levinas as a form of phenomenological realism, the philosophical legacy and critical dimensions of Husserlian phenomenology can be re-evaluated in a coherent manner.

This paper was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 22K00039 and 23KJ0827.

Bibliography

- Benoist, J. 2011. *Le bruit du sensible*, Cerf.
- 2015. “Apologie de la métaphysique,” D. Cohen-Levinas et A. Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas*, Vrin, pp. 45-59.
- Benoist, J. et Cohen-Levinas, D. 2013. “Quelque chose qui ne se voit pas, mais qui parle,” D. Cohen-Levinas (éd.), *Lire Totalité et infini d’Emmanuel Levinas*, Hermann, pp. 187-194.
- Cairns, D. 2007. “Observations sur La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl de Levinas. Peut-elle servir d’introduction à la phénoménologie?,” présentation, traduction française, édition et notes par Nicolas Monseu, *Alter*, n°15, Vrin, pp. 339-354.

- Hering, J. 1932. “Revues critiques : « La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl », par E. Levinas,” Lucien Lévy-Bruhl (dir.), *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, CXIII, janv-juin 1932, Félix Alcan, pp. 474-481.
- Husserl, E. 1950. *Cartesianische Meditationen*, S. Strasser (ed.), Husserliana vol. I, Martinus Nijhoff. (*Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, Kluwer, 1960.) [Hua I]
- 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband, K. Schuhmann (ed.), Husserliana vol. III/1, Martinus Nijhoff. (*Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, trans. F. Kersten, Kluwer, 1982.) [Hua III/1]
- 1994. *Briefwechsel VI. Philosophenbriefe*, Kluwer. [Bw VI]
- Ingarden, R. 2016. *Controversy over the Existence of the World*, Vol. 2, trans. A. Szylewicz, Peter Lang.
- Janicaud, D. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, l’Éclat.
- Lavigne, J-F. 2000. « Levinas avant Levinas : L’introducteur et le traducteur de Husserl », Jean-Luc Marion (dir.), *Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*, PUF, pp. 49-72.
- Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Duquesne University Press. [TI]
- 1998. *Discovering Existence with Husserl and Heidegger*, trans. R. A. Cohen and M. B. Smith, Northwestern University Press. [DEH]
- Marion, J-L. 1997. *Etant donné*, PUF.
- Pelluchon C. 2020. *Pour comprendre Levinas*, Seuil.
- Smith, B. 1997. “Realistic phenomenology,” L. Embree (ed.), *Encyclopedica of Phenomenology*, Kluwer, pp. 586-590.
- Strasser, S. 1987. “Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie,” B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, pp. 218-265.
- Uemura, G. 2015. “Phenomenological Realism and Relational View of Sensation [in Japanese],” *Jahrbuch der Japanischen Gesellschaft für Phänomenologie* 31, pp. 99-107.
- 2019. “Demystifying Roman Ingarden’s Purely Intentional Objects of Perception,” N. Warren and S. Taguchi (eds.), *New Phenomenological Studies in Japan*, Springer, pp. 139-162.

Note

- 1) The central argument of this paper is based on my previous work “A Realist Interpretation of the Theory of Enjoyment in *Totality and Infinity*: In What Sense Is Levinas Phenomenological? [in Japanese],” *Husserl Studies* vol. 13, 2016, pp. 1-21.
- 2) Criticism of Levinas’s “Theory of Intuition” was presented by his mentor, Jean Hering, and an American phenomenologist, Dorion Cairns (Hering 1932, 479; Cairns 2007, 345). After reading Cairns’s report, Husserl stated that Levinas had deprived his phenomenology of its original meaning (cf. Bw VI, 458).
- 3) Cf. Strasser 1987; Janicaud 1991; Marion 1997; Pelluchon 2020. However, whether this characteristic is viewed positively or negatively varies depending on the commentator.

4) In the section II of *Totality and Infinity* Levinas repeatedly emphasizes that enjoyment is a non-intentional relation (cf. TI, 123; 169).

**« Ich bin schon da » et « Me voici » :
L'interprétation de l'identité chez Heidegger et Levinas**

Kaori Sato

1 Introduction

La question de l'identité est une préoccupation majeure de Levinas depuis les années 1950. Dans « Le moi et la totalité » (1951), Levinas a présenté une pensée sur le « même » provenant de la responsabilité de la parole à l'égard d'autrui (EN, 46). Dans la seconde partie de *Totalité et infini* (1961), il a traité de la question de la formation de l'identité du moi. Après la parution de *Totalité et infini*, par exemple dans « Intentionnalité et sensation » (1965), Levinas a examiné *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de Husserl, et il a en déduit la « réceptivité d'un « autre » pénétrant dans le « même » » (EDE, 156). L'un des meilleurs exemples des arguments sur le « même » à l'époque d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) serait les analyses du locuteur dans la phrase biblique « me voici »¹⁾.

L'objet de cet article vise à éclaircir les points contestés dans la discussion sur l'identité chez Heidegger et celle sur l'unicité du sujet chez Levinas, en se référant à « Je suis déjà là (*Ich bin schon da*) »²⁾ d'un des contes de Grimm cité par Heidegger dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1957) et à « me voici », verset biblique cité par Levinas dans *Autrement qu'être*....

Levinas se réfère à Samuel I, 17 : 45 et Isaïe 6 : 8 (AE, 233) quand il cite la phrase « me voici ». Dans les deux cas, le locuteur affirme que « me voici » au nom de Dieu ou à l'appel de Dieu. Cependant, comme Levinas n'analyse pas l'Écriture, nous ne remettons pas en question l'origine biblique du terme. En outre, lorsqu'on analyse le « me voici » dans les études de Levinas, il est courant de suivre l'argument de Levinas lui-même et de déduire le caractère passif du « me » du fait que le « me » est l'accusatif en français (cf. Franck, 12^{ème} chapitre), mais nous ne suivons pas cette procédure pour clarifier ce « me voici ». Nous allons organiser le raisonnement en fonction du sujet traité, plutôt que d'un point de vue grammatical.

Par ailleurs, notre tentative de commencer par une citation d'une ligne d'un conte de Grimm est inspirée par Jean-François Courtine. « La constitution onto-théologique de la métaphysique » de Heidegger est un article basé sur une conférence prononcée à Todtnauberg au mois de février 1957 et repris dans *Identité et Différence*. Cet ouvrage contient également « Le principe d'identité », transcription d'une conférence donnée lors de la célébration du 500^{ème} anniversaire de l'université de Fribourg au mois de juin 1957. Dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique », Heidegger a essayé d'engager « un dialogue avec Hegel », et il a examiné la question de la différence. Courtine, dans *Levinas. La trame logique de l'être* (2012), a cité « *Ich bin schon da* » de Heidegger lorsqu'il a analysé l'identité dans « l'Urzelle de l'Étoile de la rédemption » (1917) de Rosenzweig (Courtine, 168). Cependant, Courtine ne précise pas à quelle identité Heidegger pensait dans la citation « Je suis déjà là (*Ich bin schon da*) ». Dans l'article présent, en examinant l'argument de Heidegger, nous mettons en évidence l'« identité » du « me voici » dont traite Levinas.

2 La question de l'identité chez Heidegger

Dans « La constitution onto-théologique de la métaphysique » (1956/57), Heidegger fait référence au vers « Je suis déjà là » du conte de Grimm : « Le lièvre et le hérisson » (GA 11, 69). Cette phrase est prononcée par l'un des deux hérissons identiques. L'épisode en question des contes de Grimm est l'histoire d'une course à pied entre un lièvre et un hérisson. Les deux hérissons s'étaient concertés à l'avance pour que l'un soit au départ et l'autre à l'arrivée. Le hérisson qui se trouvait à la ligne d'arrivée cria au lièvre : « Je suis déjà là », tandis que le lièvre courait. Les deux hérissons étaient des individus différents. Cependant, le lièvre a été trompé parce qu'il n'a pas trouvé de différence entre le hérisson qui a prononcé cette phrase et l'autre hérisson.

Leibniz, par exemple, affirmait que si deux feuilles mortes sont indiscernables, elles sont identiques. Il s'ensuit que si aucune différence appartenant à la représentation ne peut être trouvée entre les deux, elles sont « identiques » (le principe d'identité des indiscernables). Il en va de même pour les deux hérissons. Cependant, dans l'anecdote en question, le lièvre qui a simplement accepté ce principe a été trompé par le hérisson. Par ailleurs, le lecteur du conte de Grimm, qui n'est pas un lièvre, sait que les deux hérissons sont différents, mais c'est uniquement parce que dans le conte, ils apparaissent dans la même scène comme deux individus différents, se voient attribuer des rôles différents en tant que « mari » et « femme » et sont représentés différemment.

L'erreur du lièvre est de ne pas faire la distinction entre l'« égalité » et l'« identité ». C'est probablement l'argument d'Aristote que Heidegger prend en compte. Selon Aristote, il n'y a pas de différence entre les choses représentées, mais la relation entre deux choses situées dans des positions différentes est « égale ». En revanche, comme l'affirme Heidegger, « une chose suffit toujours pour être « la même chose » (*das Selbe*) » (GA 11, 33). Comme il y a deux hérissons, la relation entre ces deux animaux est « égale ». Le lièvre a supposé que ces deux animaux ne faisaient qu'un. En d'autres termes, le lièvre n'était pas dans une situation où il pouvait faire la distinction entre l'« égalité » et l'« identité ».

Ce qui est en jeu, c'est l'identité du « je » dans la proposition « je suis déjà là ». Dans son cours « Le principe d'identité », Heidegger a commencé son analyse de cette proposition par la vision problématique de « A est A » en tant que tautologie. L'« égalité » mentionnée précédemment est exprimée par la formule $A=A$. Se démarquant de cette formule, Heidegger considère l'identité au sens d'être « le même (*to auto*) ». La proposition « A est A » exprime que « tout A » est « lui-même » le même avec lui-même (*mit ihm selbst*) (GA 11, 34). Contre A en tant que sujet, le prédicat « est A » indique « comment il est ». En outre, selon Heidegger, la proposition « A est A » indique que A est identique à lui-même. En d'autres termes, A en tant que sujet et « est A » dans la partie prédicative sont dans une relation d'« union » reliée par « et ». Le mot « et », qui exprime cette « union », n'est pas exprimé dans la proposition d'identité. Heidegger souligne que l'« union » est cachée entre le sujet et le prédicat dans la proposition d'identité.

Dans la proposition « Je suis déjà là », il n'est pas précisé si le « je » de cette proposition est identique à « lui-même ». Il est donc possible que quelque chose qui n'est pas identique à « lui-même » soit indiqué comme « égal ». C'est là que se cache la différence entre l'identité et l'égalité.

3 Le « Me voici » chez Levinas

3-1 L'unité de l'aperception transcendantale

Comme Heidegger, Levinas a également tenté de discuter de l'identité en la distinguant de l'égalité. Ce que l'argumentation de Levinas a en commun avec celle de Heidegger, c'est qu'il explore le concept d'identité comme distinct de l'identité à travers la comparaison de deux choses représentées et que, ce faisant, il considère « l'être lui-même (*to auto*) » comme l'« identité » et explore sa réalité intérieure. Cependant, Levinas définit l'identité de soi comme la relation du soi à lui-même. Nous référons au deuxième paragraphe de cinquième chapitre de *Autrement qu'être...*³⁾

La première identité de soi que Levinas envisage est celle du soi par rapport à lui-même. En discutant de cette identité de soi, Levinas ne suit pas directement l'argument du « principe d'identité » de Heidegger analysé plus haut. Dans l'argumentation de Levinas, l'identité en tant que relation au soi indique, par exemple, la manière dont le sujet « je » unifie sa propre expérience lorsqu'il assume le « je pense » qui est la condition de tout énoncé. Pour comprendre l'identité de soi à ce niveau, Levinas se réfère principalement à la « représentation » de Husserl dans sa théorie du temps et à l'« aperception transcendantale » de Kant (AE, 220).

Levinas, dans *Totalité et Infini*, a rejeté « la conception kantienne de l'unité de l'aperception transcendantale » de Kant (TI, 131), parce que, dans la représentation, « le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui » (TI, 131). Une lecture basée sur ces descriptions de Levinas conduit à la conclusion que l'éthique de l'autonomie chez Kant s'oppose à l'éthique de l'hétéronomie chez Levinas. Les recherches comparatives de Levinas et de Kant se sont couramment basées sur cette perspective. De nombreuses études ont résumé la lecture de Kant par Levinas de cette manière, y compris des discussions qui incluent la période de *Autrement qu'être...*. Par exemple, dans son essai « Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique » (2002), Dekens passe de *Totalité et Infini* à l'essai de Levinas « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1983) et d'autres textes dans les années 1980, et voit « l'unité de l'aperception transcendantale » comme la « définition unilatérale de l'Autre par le Même » (Dekens, 112).

Cependant, après avoir écrit son premier ouvrage principal, *Totalité et Infini*, Levinas a introduit le vocabulaire l'« éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale » (ex. HA 8, AE 232, 266). Le seconde type de l'identité de soi est ce que Levinas tente de montrer comme cet « éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale ». L'aperception transcendantale est la condition nécessaire de l'unité originaire du « je » qui est le moi empirique. Cependant, Levinas affirme que cette œuvre unificatrice de l'aperception est « éclatée ».

3-2 L'interprétation de l'« éclatement vers l'objet » par Levinas jusqu'à *Totalité et infini*

L'« éclatement » est un terme introduit à l'origine par Sartre dans l'« Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : intentionnalité » (1939). En expliquant l'intentionnalité de Husserl, Sartre a déclaré que la conscience est l'« image rapide et obscure de l'éclatement » (Sartre, 30). Dès lors, l'éclatement signifie « un mouvement pour se fuir » (Sartre, 30). En d'autres termes, selon Sartre, la conscience est une conscience de quelque chose, ce qui signifie que la conscience est nécessairement un mouvement vers quelque chose. Et la conscience en tant que mouvement ne constitue pas un « intérieur » ou une « substance ». C'est « cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience » (Sartre, 30). L'importance de la phénoménologie se résume donc à l'abolition de l'argument de la séparation de la subjectivité et de l'objectivité par la création du concept de l'« intentionnalité ».

Levinas a employé l'expression « éclatement » dans son article « La ruine de la représentation » (1959).

Si l'intentionnalité signifiait uniquement que la conscience « s'éclate » vers l'objet et que nous sommes immédiatement auprès des choses, il n'y aurait jamais eu de phénoménologie. (EDE, 127)

Alors que le nom de Sartre ne soit pas directement mentionné ici, l'utilisation de guillemets et l'emploi de l'expression « « s'éclate » vers l'objet » suggèrent que c'est l'interprétation de l'intentionnalité par Sartre qui est en question. Cependant, selon Levinas, l'image de l'éclatement n'indique qu'un des différents aspects de l'intentionnalité, et l'interprétation de Sartre de l'intentionnalité dans ce passage est inadéquate. Quelle est donc la signification de l'intentionnalité outre que l'éclatement tel qu'il est dépeint par Sartre ?

Se référant au paragraphe 20 des « Méditations cartésiennes », Levinas s'est concentré sur le concept d'« horizon » de Husserl. Lorsque l'intentionnalité se tourne vers un objet extérieur, elle n'est pas elle-même consciente qu'elle se tourne ainsi vers l'extérieur. L'intentionnalité fait oublier « tout ce que l'intention ne contient qu'implicitement et que la conscience voit sans voir » (EDE, 129). Husserl considère que l'opération d'intentionnalité est de « dévoiler les potentialités 'impliquées' dans les actualités (états actuels) de la conscience » (EDE, 129). « L'idée d'une implication nécessaire » — ce qui ne se manifeste pas dans la conscience — est « absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'après coup, c'est-à-dire se produisant à mon insu » (EDE, 131). Cette passivité n'est pas la « passivité de la sensation » ou la « passivité du donné », comme l'empirisme et le réalisme voudraient la problématiser. Dans une « passion foncière » (EDE, 131) de la pensée, qui n'est pas consciente par le « je » mais accompagne toujours toute conscience, Levinas reconnaît la signification de la phénoménologie husserlienne.

Si l'intentionnalité, mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, est décrite comme un « éclatement », le fait qu'un tel mouvement n'est pas conscient en soi est négligé. Sartre n'a pas thématiqué la potentialité latente qui accompagne inévitablement la conscience manifeste, que Husserl avait érigée après *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

En revanche, Levinas a apprécié la prise de conscience de Husserl que la conscience implique nécessairement le non-conscient. Cette activité husserlienne, note Levinas, « nous laisse entrevoir une certaine relation avec l'Autre » (EDE, 135). Et dans la « potentialité de la conscience », que Sartre n'a pas thématisée, Levinas a trouvé la possibilité d'une altérité fondamentale pour l'*ego*. Cette référence à la « potentialité de la conscience » implique que l'action d'unité du « je » a une étape préalable. Levinas pense à une identité antérieure au Moi (le moi en tant que l'aperception transcendantale) qui unifie les diverses expériences dans la première identité de soi.

3-3 « L'éclatement de l'unité originare de l'aperception transcendantale »

La discussion sur la « potentialité » de la conscience que nous avons présentée en 3-2 implique une réflexion de Levinas sur les « horizons » de Husserl. Dans les textes parus après *Totalité et infini*, la période de préparation d'*Autrement qu'être...*, il y a également une discussion sur les « horizons » dans la préface de *Humanisme de l'autre homme* (1972). Les « horizons » accompagnant nécessairement l'intentionnalité, « co-déterminent le sens de l'être » (HA, 9), n'apparaissent pas dans le présent de la conscience. Ils sont « oubliés

et inactuels » (HA, 9), et ils ont la signification qui ne peut être révélée que par la « réflexion *turnée* vers la noèse » (HA, 9).

Levinas traite essentiellement les textes de Kant en même temps que les textes de Husserl⁴). Dans cette préface, il considère les « horizons » comme une « rupture » dans l'« aperception transcendante ». Le problème est ici le dédoublement du « je pense », du « je » et de l'horizon qui accompagne ce « je » (cf. Benoist, 142-158). En effet, l'hypothèse d'une action unificatrice implique que l'action d'unification par le « je » a un stade préliminaire. Levinas a tenté d'extraire l'identité de soi dans cette étape préliminaire. Le problème est que Levinas va au-delà de la mise en évidence de l'inconscient qui accompagne la conscience. En effet, Levinas considère que « l'éclatement de l'aperception transcendante » a été provoqué par d'autres.

Pour extraire l'« identité » de cet « éclatement », Levinas prend comme point de départ un énoncé particulier.

Elle dit je lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le « je parle » est sous-entendu dans tout « je fais » et même dans le « je pense » et « je suis » (HA, 12).

Nous soutenons ici que « je parle » est une condition préalable à la constitution de l'action et qu'il est latent dans « je pense » et « je suis ». En tant que seconde identité de soi, Levinas pense une identité qui n'assume pas le « je » qui unifie les diverses expériences de l'identité de soi ladite (c'est-à-dire l'aperception transcendante). Cette identité consiste en le « je parle » latent de la pensée et de l'action.

3-4 L'unicité en tant que nœud de « celui qui est adressé la parole », le « locuteur », et le « voici »

Pour dégager l'identité de soi qui ne se réduit pas à l'aperception transcendante, Levinas prend comme point de départ l'énoncé « me voici ». La question de savoir si « me voici » est prononcé avec une voix peut être laissée de côté. Kant, par exemple, a dit que « la conscience « je pense » doit accompagner toute représentation de moi » (B131). La question de savoir si « je pense » est un acte de langage n'est pas posée pour l'instant. Dans la mesure où Levinas tente de penser une identité de soi antérieure à l'aperception transcendante, il faudra considérer le « me voici » que Levinas analyse comme accompagnant chaque énoncé, tout comme le « je pense » de Kant accompagne chaque « représentation de moi ». Ce sont ces potentialités que Levinas qualifie du « dire sans dit » (cf. AE, 225, 230, 231, 233, 236, 237) et du « dire préoriginnaire » (AE, 237).

Dans le conte de Grimm que nous avons analysé, le mensonge ou la fiction du hérisson consiste à poser « je » comme « le hérisson au point de départ », puis à présenter « le hérisson au point de départ » au lièvre comme la même représentation du « hérisson au point d'arrivée ». Heidegger a noté que le problème de l'« identité » est caché dans cette relation entre les deux. Cependant, si l'on suit l'analyse de Levinas, lorsque le hérisson dit au lièvre « je suis déjà là », il y a déjà un « me voici » latent au sens décrit par Levinas. De tels énoncés sont caractérisés par la « sincérité » (AE, 223-225).

Comment, dès lors, pouvons-nous considérer l'identité de soi comme un point de départ pour « me voici » en tant que parole potentielle ?

Tout d'abord, Levinas analyse la phrase « me voici » comme réponse dans une phrase conversationnelle. La phrase « Je suis déjà là » analysée précédemment a également été prononcée par un hérisson à un lièvre, mais Heidegger n'a pas prêté attention au fait que cette phrase était prononcée à quelqu'un d'autre, et s'est préoccupé de la relation sujet-prédicat dans la phrase. En revanche, en se concentrant sur le « me voici », Levinas souligne que la parole est « adressée à quelqu'un ». Cela ne veut pas dire que Heidegger ignore le fait qu'une phrase est un récit. En effet, dans son analyse de la phrase « A est A », Heidegger situe l'attitude de voir et de prendre dans la différence mentionnée plus haut comme une attitude d'écoute de la « narration (*Anspruch*) » de l'« identité » (GA11, 35-36). Ce faisant, cependant, Heidegger ne problématise pas la relation du locuteur avec l'auditeur. En revanche, en se concentrant sur le « me voici », Levinas souligne que l'énoncé est « adressé à quelqu'un ». Cet argument de Levinas s'appuie sur le fait que le langage est, en premier lieu, porteur d'action et que les paroles présupposent un locuteur et un récepteur. La parole potentielle « me voici » comprend le « quelqu'un » à qui la parole est adressée, le « locuteur (me) » qui prononce la parole, et le lieu « voici ». Ces éléments constituent l'identité de soi en tant que triade. Vérifions la composition.

La personne à laquelle s'adresse la parole n'est pas nécessairement désignée par le terme « vous » ou par un nom propre dans le « me voici ». Il est également possible que les mots « me voici » s'adressent à quelqu'un qui n'est pas visible ou qui ne vous a peut-être pas appelé. Cependant, il peut être clair que l'expression « me voici » s'adresse à quelqu'un d'autre.

En ce qui concerne le locuteur qui prononce cette parole, Levinas dit que le « me voici » est un événement qui « précède toute liberté » (AE, 228). Le fait de bouger la bouche et de prononcer l'énoncé devrait normalement être considéré comme l'un des actes actifs. Cependant, si la subjectivité est conçue à partir de l'énonciation potentielle de « me voici », la base de la formation du sujet n'inclut pas la liberté de refuser de répondre. En découvrant un tel élément passif du sujet — en employant ce que l'on pourrait appeler une réduction phénoménologique spéciale — Levinas tente de penser un concept d'identité qui ne dépend pas de l'aperception transcendantale.

Le mot « voici » traduit le lien entre le locuteur et le lieu. Le locuteur ne se distingue de personne d'autre par un nom propre ou une figure représentée, mais prononce seulement « me » en tant que seul être lié au lieu « voici ». Levinas reconnaît que le locuteur est « lui-même » lorsqu'il s'adresse à « quelqu'un » dans « voici ». Dans la mesure où la subjectivité ainsi conçue comme « elle-même » précède toute comparaison, elle peut être appelée « unicité ».

4 Conclusion

Heidegger et Levinas ont tous deux cherché à révéler la structure de l'identité comme étant « identique à elle-même » plutôt que celle de l'égalité de deux choses représentées. Le point de divergence entre Heidegger et Levinas réside dans la manière dont ils répondent à la question de savoir ce que signifie « être identique à soi-même ». Heidegger a tenté de saisir l'identité en tant qu'« être identique à lui-même » au moyen d'une « union » occultante : l'« identité » par opposition à l'« égalité ». En revanche, Levinas a pensé l'identité de soi en termes de la parole potentielle : l'identité (c'est-à-dire l'unicité) en tant qu'événement à travers le nœud de « à qui la parole est adressée » - « le locuteur » - « voici ». La « défense de la subjectivité »

(TI, 11) de Levinas dans *Totalité et Infini* se résume en fin de compte à ces arguments sur l'identité de soi, ou l'unicité. Ayant ainsi interprété une partie du problème de l'identité chez Levinas, nous concluons cette présentation.

Notes de l'auteur

1) Ce verset est cité par exemple dans « Énigme et phénomène » (1965), mais il n'y est pas analysé dans le détail, analyse qui sera menée plus tard (EDE, 211). C'est vers la période où Levinas prépare *Autrement qu'être...* qu'il traite de cet énoncé en tant que sujet essentiel.

2) Cette phrase est « *Ich binn all hier* » dans le texte original.

3) L'article de Levinas « La vérité du dévoilement et la vérité du témoignage » (1972) constitue, selon Levinas, le cinquième chapitre « Subjectivité et infini » de *Autrement qu'être...* (AE, 10). Cependant, il a été fortement modifié lorsqu'il a été inclus dans la monographie. « La vérité de la révélation et la vérité du témoignage », ainsi que le cinquième chapitre de *Autrement qu'être...*, ont en commun le fait qu'ils traitent généralement de sujets tels que le « témoignage » et la « prophétie », la « gloire de l'infini » et sa « nature ». La tentative de présenter la « vérité du témoignage » comme une nouvelle théorie de la vérité à la place de la « vérité de la révélation » est également manifestement absente. Les sections sur la « justice » et le « scepticisme » ont été considérablement complétées.

4) Par exemple, dans « Le Dit et le Dire » (1971), Levinas se réfère à la synthèse de « la synthèse du sensible dans l'intuition » et de « la réification dans la puissance conceptuelle » traitée dans la première édition de la Critique de la raison pure, qualifiant cette expression kantienne « d'expression remarquablement phénoménologique ». « Le Dire et le Dit ». (p. 25, AE, 59).

Abréviations de l'ouvrage de Levinas et de Heidegger

Emmanuel Levinas

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2006 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1974/1979].

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, 1982.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

HA : *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », [Fata Morgana, 1972].

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio Essais », 2000 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1961].

Martin Heidegger

GA 11 : *Gesamtausgabe, Band 11, Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 2006.

Bibliographie

Benoist, Jocelyn (1996), *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF.

Courtine, Jean-François (2012), *Levinas. La trame logique de l'être*, Hermann.

Dekens, Olivier (2002), « Le Kant de Lévinas. Notes pour un transcendantalisme éthique » in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 100, n°1-2, pp. 108-128.

Franck, Didier (2008), *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, PUF.

Husserl, Edmund (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Bd. 1, Nijhoff.

(1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. Boehm Rudolf, *Husserliana*, Bd. 10, Nijhoff.

Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft* (2. Edition) , *Kant's gesammte Schriften*, Bd 3, Akademieausgabe.

Levinas, Emmanuel (1971), « Le Dit et le Dire » in *Le Nouveau Commerce*, Cahier 18-19, trimestriel-printemps, pp. 21-48.

(1972), « La vérité du dévoilement et la vérité du témoignage », in *Le témoignage*, Enrico Castelli (éd.) , Paris, Aubier, 1972, pp. 101-110.

Sartre, Jean-Paul (1947), *Situation I*, Gallimard.

Ce travail a été soutenu par la subvention JSPS KAKENHI numéro JP24K03346.

L'auto-affection chez Kant selon Benoist - comme indice pour comprendre la critique lévinassienne de Heidegger ¹⁾

Masumi Nagasaka

Dans son bref article « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), Levinas critique l'ontologie de Heidegger développée dans *Sein und Zeit* (1927). Selon son interprétation, chez Heidegger, « le rapport du sujet avec l'objet est subordonné au rapport de l'objet avec la lumière – qui, elle, n'est pas objet » (OF92). Le rapport du sujet avec l'étant particulier présupposerait donc la compréhension préalable de l'être, et ainsi, les rapports du sujet avec tous les étants seraient soumis à leur rapports avec l'être. Il s'agit, selon ses termes, d'« assujettir les rapports entre étants aux structures de l'être, la métaphysique à l'ontologie, l'existential à l'existential » (*idem*). S'opposant à cette conception, Levinas avance que le rapport avec l'étant en tant qu'autrui s'oppose à la thèse heideggérienne, plus précisément, que ce rapport déborde la compréhension de l'être, la rencontre avec cet étant particulier précédant cette compréhension : « Sauf pour autrui. Notre rapport avec lui – consiste certainement à vouloir le comprendre mais ce rapport déborde la compréhension » (*idem*).

Or, cette critique lévinassienne de Heidegger est-elle véritablement pertinente ? Peut-on parler d'un rapport avec l'étant qui précéderait la structure de l'être, si l'étant n'est qu'un étant en tant qu'il *est* ? Cette critique ne substantialise-t-elle pas l'être en discutant son antériorité ou sa postériorité à l'égard de l'étant ? En somme, s'appuyant sur cette substantialisation, ne se réduit-elle pas au renversement de la primauté de l'être à l'égard de l'être ? Dès lors, afin de comprendre la critique lévinassienne sans l'assimiler à une sorte de méconnaissance ou de mésinterprétation de l'ontologie heideggérienne, il sera nécessaire de la confronter à une lecture précise des textes de Heidegger.

À cette fin, l'une des approches possibles consistera à passer par la lecture de l'œuvre de Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), car, dans ce livre, le philosophe allemand décrit la connaissance ontologique comme condition préalable pour la connaissance ontique (cf. GA3, 11 ; KPM71). Nous pouvons aussi relever la continuité entre *Sein und Zeit* et ce livre sur Kant, au moins pour deux raisons : premièrement, l'ouvrage présente un développement du cours qu'a donné Heidegger sur Kant lors du semestre de l'hiver 1927-1928 à l'université de Marbourg, dont la période recouvre la date de la publication partielle de *Sein und Zeit* ; deuxièmement, afin d'établir que l'interprétation vulgaire du temps comme « infini » dérive de la temporalité originaire et finie du *Dasein* (cf. SZ 424), Heidegger y tente de comprendre cette temporalité finie dans la conception kantienne du temps (cf. SZ 427, *Fußnote* 4). Bien que la partie dédiée à ce sujet, à savoir la première section de la deuxième partie, n'ait finalement pas été publiée, nous pouvons supposer que le *Kant-Buch* reprend certains de ces éléments. Ainsi, la discussion que Heidegger y développe se situe dans la continuité du projet entamé avec *Sein und Zeit*.

La question de l'ontologie présente dans l'œuvre de 1927 est reformulée, dans celle de 1929, en tant que connaissance ontologique, désignant, en termes kantien, la connaissance pure du jugement synthétique *a priori* ; celle-ci, il est vrai, pourrait être une condition préalable de la connaissance ontique, à savoir, en termes kantien, la connaissance empirique. La critique qu'émet Levinas à l'intention de Heidegger peut

donc être examinée à partir de la confrontation entre l'argument de ce dernier et celui de Kant. Nous examinerons par ce biais s'il est possible d'affirmer que le rapport avec l'étant particulier précède la compréhension de l'être, à savoir la connaissance ontologique.

Or, Levinas lui-même déploie sa lecture du *Kant-Buch*, dispersée dans plusieurs de ses ouvrages : « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932) ; sa recension de Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant* (1934) ; son article « De la description à l'existence » (1949) ; *Totalité et infini* (1961), sa contribution à l'encyclopédie au sujet de « l'infini » (1968) ; et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). En rassemblant ces fragments d'interprétation, nous avons fait ressortir, dans un autre article, sa sévère critique à l'égard de l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure*²⁾. Néanmoins, il est indéniable que le caractère fragmentaire et indirect de sa lecture du *Kant-Buch* n'offre pas nécessairement les éléments suffisants pour répondre à notre interrogation concernant la primauté de l'étant à l'égard de l'être. Face à ce problème, l'œuvre de Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse – Le sujet sensible* (KLS), nous semble fournir un indice précieux. En effet, cet ouvrage se consacre à une vaste analyse de l'interprétation heideggérienne de la *Critique de la raison pure*, y compris celle du *Kant-Buch*, en s'appuyant sur une perspective beaucoup plus étendue des œuvres de Kant que celle de Levinas – à partir de la *Dissertation* en 1770 jusqu'à la *Métaphysique des mœurs* (1797), en passant par la *Critique de la faculté de juger* (1790). Plus particulièrement, ce livre de Benoist attire notre attention sur son analyse ample et détaillée de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* – y compris la *Réfutation de l'idéalisme* – que Heidegger avait discréditée au moins à l'époque du *Kant-Buch*.

Pour cette raison, bien que cette œuvre de Benoist ne soit sans doute pas directement liée à la philosophie de Levinas, pas plus qu'à la critique lévinassienne de Heidegger – ne mentionnant le nom de Levinas qu'une seule fois (cf. KLS99), cette œuvre ne s'occupe pas non plus de la question lévinassienne du rapport avec l'être ou l'étant –, son analyse de l'interprétation heideggérienne de Kant nous paraît susceptible d'apporter un éclaircissement à la question qui nous occupe.

En effet, en prenant de la distance avec la lecture heideggérienne de Kant qui privilégie la temporalité, Benoist décrit dans ce livre une sorte d'emboîtement du temps et de l'espace, ce qui permet de considérer l'auto-affection de l'esprit comme la temporalisation dans un rapport à l'objet, l'étant particulier situé ou figuré dans l'espace. Ainsi, la lecture de Kant que propose Benoist permettra d'apporter une lumière nouvelle sur la critique lévinassienne de Heidegger – selon laquelle la rencontre avec l'étant comme autrui précéderait la compréhension de l'être.

1) Le temps et l'espace dans la *Critique de la raison pure*

Avant d'aborder la lecture de Benoist, il convient d'expliquer certains éléments fondamentaux de la *Critique de la raison pure*, surtout autour de la question du temps et de l'espace. Nous pouvons tout d'abord confirmer que l'*Esthétique transcendantale* traite de l'espace et du temps de manière plutôt parallèle, au moins à première vue (cf. A22 sqq. ; B37 sqq.). Or, dans les discussions qui suivent, nous pouvons remarquer que les quatre axes de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité, qui traversent d'une manière cohérente le corps principal de la *Logique transcendantale* et surtout de l'*Analytique transcendantale*, se

concentrent sur la question du temps. Cela se perçoit notamment dans le chapitre du schématisme, qui décrit le schéma transcendantal uniquement comme détermination transcendantale du temps, soit la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps et l'ensemble du temps (cf. A145 ; B184 *sq.*). La « Représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur », qui concrétise la fonction du schématisme à travers les « Axiomes de l'intuition », l'« Anticipation de la perception », les « Analogies de l'expérience » et les « Postulats de la pensée empirique en général », ne traite l'espace que de manière corrélatrice au temps, au moins dans la première édition (cf. A158 *sqq.*; B197 *sqq.*).

Cette apparente primauté du temps par rapport à l'espace devient beaucoup moins évidente dans la deuxième édition de l'œuvre. Toutefois, pour le montrer, nous pouvons tout d'abord relever, dans la partie concernée par notre étude, la différence majeure entre la première et la deuxième éditions, en trois points : premièrement, la deuxième édition ajoute la description de l'auto-affection de l'esprit (*Gemüt*), dans le paragraphe 8 de l'*Esthétique transcendantale*, ainsi que dans le paragraphe 24 de la Déduction des concepts purs de l'entendement (cf. B66 *sqq.*, B150 *sqq.*). Deuxièmement, cette édition unifie la fonction de la synthèse, distribuée à l'intuition, l'imagination et l'entendement dans la *Première déduction* (cf. A98 *sqq.*), comme fonction de l'entendement dans la *Deuxième déduction* (cf. B129 *sqq.*). Troisièmement, la deuxième édition insère la *Réfutation de l'idéalisme*, avec la *Remarque générale*, dans les « Postulats de la pensée empirique en général » (cf. B274 *sqq.*, B288 *sqq.*) (voir Tableau 1). Comme ils constituent les nécessaires prémisses de la discussion qui suit, nous citons les passages concernés au premier et troisième points.

i) L'auto-affection de l'esprit (*Gemüt*)

Le paragraphe 24 de la *Deuxième déduction* décrit un acte de l'entendement qui détermine le sens interne comme l'affection du sens interne :

[...] il [l'entendement] a lui-même le pouvoir de déterminer la sensibilité intérieurement par rapport au divers qui peut lui être donné par celle-ci [la sensibilité] suivant la forme de son intuition. Sous la dénomination de *synthèse transcendantale de l'imagination*, il exerce donc, sur le sujet *passif* dont il est le *pouvoir*, une action dont nous disons à bon droit que le sens interne est affecté par elle [l'action]. (B153 *sq.* ; CRP211)

Sans entrer dans le détail – car ce passage fera l'objet d'une interprétation dans la lecture de Benoist dont nous rendrons compte plus bas –, nous pouvons dès lors relever que l'acte de l'entendement est ici appelé « synthèse transcendantale de l'imagination » et que l'activité de l'entendement et la passivité du sens interne sont médiatisées par cette synthèse ou superposées à elle. Un exemple de cette détermination et de cette affection du sens interne est donné au passage suivant :

[...] nous ne pouvons aucunement nous représenter [...] le temps sans *tracer* une ligne droite (qui doit être la représentation extérieurement figurée du temps) et concentrer en même temps notre attention sur

l'acte de la synthèse du divers par lequel nous déterminons de façon successive le sens interne, et par là, en celui-ci, sur la succession de cette détermination. (B154 ; CRP211)

La représentation du temps est possible par l'acte de l'entendement qui détermine le sens interne, plus précisément par l'acte de tracer une ligne, une figure spatiale, dans la pensée. La représentation de l'espace est donc impliquée dans la représentation du temps.

Or, cette affection du sens interne est aussi formulée comme auto-affection, affection de nous-mêmes par nous-mêmes, et cela d'une manière parallèle à l'affection du sens externe :

[...] si nous convenons, à propos [des déterminations du sens externe], que nous ne connaissons ainsi des objets que pour autant que nous soyons extérieurement affectés, il nous faut aussi reconnaître à propos du sens interne que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre subjectivité que comme phénomène, mais non pas d'après ce qu'elle est en soi. (B156 ; CRP212 *sq.*)

Ainsi décrite d'une manière parallèle à l'intuition extérieure, l'intuition intérieure ne donne que le moi comme phénomène. La dernière partie de cette citation désigne donc la scission entre le moi comme phénomène et le moi « en soi », lesquels correspondent, respectivement, à la passivité du sens interne et à l'activité de l'entendement.

ii) La nécessité du permanent

Une autre prémisse pour notre discussion se trouve dans la Première Analogie, analogie de la permanence, où Kant écrit :

Notre *appréhension* du divers phénoménal est toujours successive, et elle est donc toujours changeante. Aussi ne pouvons-nous jamais déterminer par là seulement si ce divers, comme objet de l'expérience, est simultané ou successif, à moins qu'il y ait à son fondement quelque chose qui est *toujours là*, c'est-à-dire quelque chose qui *demeure* et *reste permanent* [...]. (A182 ; B225 *sq.*; CRP254).

Sans disposer de quelque chose de permanent comme référence, même si nous recevons du divers phénoménal, nous ne pouvons pas déterminer si ce dernier est simultané ou successif. Ainsi, le permanent est une condition nécessaire pour que l'expérience soit établie avec la succession et la simultanéité des phénomènes.

Cet enseignement revient à la *Réfutation de l'idéalisme* ajoutée dans la deuxième édition. Kant y explique comme suit : « mon existence dans le temps ne peut être déterminée que par l'intermédiaire d'un tel élément permanent » (B275 ; CRP283). L'existence d'une chose permanente est nécessaire pour situer notre propre existence dans le temps. Ainsi, « l'existence des choses hors de moi » est la « condition de la

détermination du temps » (*idem*). Cet argument sert à Kant pour « démontrer » que « notre expérience interne elle-même [...] n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe » (B275 ; CRP282 *sq.*). L'expérience externe concernant l'étant dans l'espace est conçue comme une condition pour que notre expérience interne dans le temps soit possible. Ainsi est prouvé le théorème selon lequel « [la] *simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi* » (B275 ; CRP283). La conscience de notre propre existence dans le temps est déjà une preuve de l'existence d'une chose dans l'espace. Nous verrons plus tard, avec la lecture de Benoist, quelle conséquence peut impliquer ce complément.

À cela s'ajoute la « Remarque générale sur le système des principes » insérée aussi dans la deuxième édition : celle-ci affirme que « pour comprendre la possibilité des choses suivant les catégories et donc pour démontrer la *réalité objective de ces dernières*, nous a[v]ons besoin, non simplement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes » (B291 ; CRP292). Cette précision montre la nécessité de l'intuition de l'étant dans l'espace, pour que nous puissions confirmer la réalité objective des catégories.

*

Ces points de repère, autour de l'auto-affection et du permanent dans l'espace, constituent les prémisses de l'étude qui suit. Il nous faut toutefois relever que la notion d'affection a déjà été étudiée dans le monde francophone avant la publication du *Kant-Buch* de Heidegger. Jean Nabert y a notamment contribué dans son article majeur « L'expérience interne chez Kant » (1924) (EI). En expliquant les paragraphes 24 et 25 de la *Deuxième déduction*, Nabert relève l'équation entre la détermination du sens interne par l'acte de l'entendement d'une part, et l'affection du sens interne d'autre part : « la détermination du sens interne par l'entendement est aussi une affection du sujet par lui-même » (EI235). Il attire ainsi l'attention sur cette superposition de la détermination et de l'affection du sens interne par l'entendement, surgissant au sein du sujet.

Après avoir confirmé ces points, nous souhaitons maintenant considérer quelle est la particularité de la lecture heideggérienne de la *Critique de la raison pure*.

2) La primauté du temps sur l'espace dans l'interprétation de la *Critique* par Heidegger

Dans le paragraphe 10 du *Kant-Buch*, intitulé « *Le temps comme intuition pure universelle* » (GA3, 48 ; KPM, §10, 107), Heidegger établit la primauté du temps sur l'espace, en s'appuyant sur la distribution que fait Kant du temps et de l'espace aux intuitions interne et externe. Il est vrai que si l'intuition externe présuppose celle interne, l'inverse n'est pas forcément le cas, au moins dans la première édition. Kant écrit ainsi : « Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (A34 ; B50 ; CRP108). Si ce propos intéresse Heidegger, cela est manifestement dû au fait que le temps est étroitement lié au sens de l'être que le philosophe questionne depuis *Sein und Zeit* : le temps peut être interprété comme « l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général » (SZ1 ; ET21).

Le temps constitue donc toujours le sujet central du *Kant-Buch* : au paragraphe 33, Heidegger développe l'analyse éclairante de la *Première déduction*, notamment sur les trois synthèses de l'« Appréhension dans l'intuition », de la « Reproduction dans l'imagination » et de la « Récognition dans le

concept », ouvrant la structure de la temporalité, soit le présent, le passé et le futur (GA3, 177ff. ; KPM, §33, 232 *sqq.*). Cette analyse permet à Heidegger d'établir que l'imagination transcendante, en tant que capacité originaire de synthèse, équivaut au surgissement du temps originaire en tant que tel. De plus, au paragraphe 34, en s'appuyant sur la description kantienne d'auto-affection, Heidegger soutient que Kant réussit à traiter le temps comme originairement fini (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244). En effet, le temps est une modification du sens interne comme auto-affection et, lors de cette auto-affection, l'esprit ne reçoit « rien » d'étant. Heidegger distingue cela de l'affection comme « réception » (*Hinnenehmen*) d'un présent (*ein Anwesendes*) (cf. GA3, 174 ; KPM, §32, 220). Le temps correspond à la modification de l'esprit par lui-même (cf. B156), dans la mesure où ce dernier reçoit l'être et non l'étant. Heidegger le reformule comme « auto-affection pure » (*reine Selbstaffektion*) en tant que mouvement de « se rapporter à soi-même » (*Sich-selbst-angehen*) (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244 ; cf. A77 ; B102). Il s'agit du « souci » (*Sorge*) (cf. GA25, 397) qui est « la structure essentielle de la subjectivité » (cf. GA3, 189 ; KPM, §34, 244). Aux yeux de Heidegger, cette description de l'auto-affection rend possible un traitement du temps et de l'être comme originairement finis. Ainsi, à travers cette conception, Kant parviendrait à concevoir le temps fini non pas comme un dérivé du temps infini, tel que le faisait toujours la tradition métaphysique, présupposant dogmatiquement le temps infini ³⁾.

3) L'auto-affection chez Kant selon Benoist

Après avoir confirmé la primauté du temps sur l'espace chez Heidegger, nous pouvons maintenant aborder la lecture de Benoist. Lisant Heidegger, Benoist soulève les questions suivantes : « Le temps suffit-il à structurer le tout de la donation ? [...] [T]outes les structures de la donation peuvent-elles être fondées dans des modes de temporalisation ? » (KLS197) Selon Benoist, il est vrai que le chapitre du schématisme n'évoque que la détermination transcendante du temps, mais uniquement parce que son objectif vise à « rendre sensibles des concepts qui ne correspondent à rien de "sensible" » (KLS204). Pour cette raison, l'absence de l'espace dans la description de ce chapitre ne signifie pas nécessairement que le temps prime sur lui.

La *Réfutation de l'idéalisme* et la « Remarque générale sur le système des principes », que nous avons abordées au début, indiquent clairement, soutient Benoist, que nous avons besoin d'une intuition *spatiale* : « L'exposé de cette "Remarque générale sur le système des principes" porte sur la nécessité de "présenter" les concepts purs de l'entendement. » Seule la « présentation » de ces concepts fonde « la possibilité des choses elles-mêmes » (KLS208). Or, cette « présentation » n'est pas possible sans l'espace. Sans l'intuition spatiale, « la catégorie ne peut renvoyer à rien de sensible » (idem), car le temps est incapable de « constituer à lui seul une expérience, c'est-à-dire une objectivité » (KLS209).

Selon Benoist, contrairement à l'impression que cela peut donner, ces passages ajoutés dans la deuxième édition ne constituent pas une tentative de rectifier le chapitre sur le schématisme, mais d'apporter une précision, selon laquelle le temps et l'espace ont besoin l'un de l'autre : comme le temps lui-même ne peut pas être perçu (cf. B219, B225, B233, B257), « le temps à lui seul ne peut faire l'objet d'une présentation » (KLS216).

Benoist signale en outre une dissymétrie entre la géométrie et l'arithmétique, la science comme connaissance pure basée sur l'intuition pure en tant qu'espace, et la science comme connaissance pure

s'appuyant sur l'intuition pure en tant que temps. Cette dissymétrie s'explique par le fait que le nombre, schéma transcendantal de la quantité, n'est pas « donné », mais « schématisé » : il nécessite l'espace (KLS224). La grandeur extensive consiste dans le fait que la représentation des parties précède celle de la totalité. Tout comme nous ne pouvons pas nous représenter une ligne sans produire ses parties de manière successive, nous ne pouvons pas, par analogie, nous figurer le temps sans penser à ses parties de manière successive (cf. A162 *sq.* ; B203). Le temps, comme grandeur, ne peut être figuré que dans l'espace : « l'espace constitue l'indispensable milieu d'exposition des constructions de l'arithmétique pure » (KLS224).

Or, l'interprétation de Benoist montre son originalité la plus remarquable dans sa vision de l'auto-affection chez Kant au paragraphe 24 de la Deuxième déduction. Tout en gardant ses distances avec la lecture heideggerienne, Benoist se méfie, en même temps, de l'interprétation de Nabert qui se situe à l'antipode de celle de Heidegger ⁴⁾. Comme nous l'avons relevé plus haut, Nabert superpose l'activité de l'entendement, qui détermine le sens interne, et la passivité du sens interne, qui est affecté par l'entendement : « l'affection du sens interne coïncide avec une détermination de la forme du sens interne par l'entendement » (EI235 *sq.* ; cf. KLS251). Néanmoins, Benoist nous rappelle le passage de Kant selon lequel l'entendement exerce une action sur le sens interne « *en tant qu'imagination transcendante* ». Kant y ajoute, nous l'avons vu, qu'il s'agit d'« une action dont nous disons à bon droit que le sens interne est affecté par elle [l'action] » (cf. B153 *sq.* ; CRP211, mentionné au début). Benoist affirme par là : « [s]i l'entendement en tant que tel *détermine* le sens interne, ce n'est pas d'abord sous son nom qu'il l'*affecte* » (KLS252). L'entendement semble alors, au sein de l'affection du sens interne, renoncer à être lui-même. Dans cet acte d'imagination transcendante, « la pensée s'expose », dit Benoist, « à la mise en jeu de ce qui n'est pas elle », elle est « abandonnée » au sens interne (KLS253).

Rappelons que le temps ne peut être représenté sans l'image d'une ligne et que la ligne ne peut être représentée sans assembler ses parties de manière successive. L'« acte de l'entendement », en tant qu'« acte d'"imagination" », n'est donc pas, selon Benoist, purement un acte : « *il ne peut être purement un acte* ». Il laisse plutôt entrevoir une sorte de « déprise de soi ». Dans cet écart de soi à soi, l'« affection précède la détermination » (KLS254).

Benoist se réfère ici à la phrase de Kant qui donne à penser : « le Moi, le : je pense, [est] distinct du Moi qui s'intuitonne lui-même » (B155 ; CRP212 ; cf. KLS255). Il s'agit de la scission entre le moi « en soi » et le moi comme phénomène, correspondant respectivement à l'entendement et au sens interne, que nous avons vu plus haut. Pourtant, cette scission surgit au sein du même moi, qui est « un seul et même sujet » (B155 ; CRP212). Ainsi, Benoist remarque : « *son mode d'être le "même" est de s'échapper à soi [...], c'est inscrit dans la constitution sensible même de la subjectivité* » (KLS255). Par là, il souligne que le sujet ne préexiste pas à l'affection ; au contraire, il est constitué comme « être-affecté » ou, bien au-delà, comme « *"sensation" elle-même* » (KLS245). L'auto-affection dont parle Kant n'est donc, selon Benoist, rien d'autre qu'une hétéro-affection, dans le sens où le moi s'y découvre « autre que soi » dans ce processus de l'« altération » (KLS281).

Après ces analyses, nous pouvons conclure, avec Benoist, que contrairement à la présentation de Heidegger, « [l']universalité du temps en tant que forme du sens interne [...] n'est pas le signe de quelque privilège ou priorité du temps sur l'espace (forme du sens externe), mais bien de leur emboîtement dans ce

don premier de la "présence" sensible [...] » (KLS276). Si le temps est l'horizon de la compréhension de l'être, ce n'est pas le temps sans espace qui est ici en jeu, mais bien le temps qui se révèle comme emboîtement du temps et de l'espace.

Conclusion

N'étant pas un étant, le temps ne peut être perçu, d'où la force flagrante de l'interprétation heideggerienne : lorsque Kant parle du temps comme pure auto-affection du *Gemüt* par lui-même, et donc en tant que modification, il n'est pas ici question de l'*Hinnehmen* de l'étant, mais de celui de l'être. Néanmoins, il est possible que ce pur *Hinnehmen* ne soit qu'une sorte de l'abstraction, s'il n'est possible que dans le rapport du sujet à l'objet, l'étant situé dans l'espace ou figuré dans le mouvement de la spatialisation.

L'espace, comme forme de l'intuition externe, est présupposé dans le sens externe, mais le temps, comme forme de l'intuition interne, est présupposé par les sens interne *et* externe. À partir de cette thèse kantienne, Heidegger proclame le primat du temps sur l'espace et omet la description de l'espace dans son interprétation. Néanmoins, comme nous l'avons vu, s'il est vrai que l'espace n'est plus mentionné dans le chapitre sur le schématisme, cela n'exclut pas forcément que le temps discuté soit entrelacé avec l'espace. Comme Benoist le suggère, cela peut signifier également que cette structure de l'emboîtement elle-même peut être universelle. Tout comme le temps ne peut être représenté qu'en analogie avec l'espace, l'espace, inversement, ne peut être constitué que dans le temps. Si le temps peut donc se constituer comme le temps, n'est-ce pas dû au fait qu'il est déjà en rapport avec l'objet, l'étant dans l'espace ?

Nous reviendrons ensuite à Levinas pour nous demander : l'étant dont parle Levinas en tant qu'autrui, corporellement situé dans l'espace, n'est-il pas aussi présupposé dans l'auto-affection dont parle Heidegger ou le *Hinnehmen* de l'être en tant qu'ouverture de la temporalité ?

Note

1) Cet article est un manuscrit remanié de la présentation faite le 3 mars 2024 lors du séminaire consacré à la philosophie de Levinas et de Jocelyn Benoist. Le contenu de ce manuscrit recoupe largement mon autre présentation donnée dans une conférence de la Société Franco-Japonaise de la Philosophie (SFJP) le 23 mars 2024, qui a été publiée en japonais sous le titre de : « L'auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist : s'appuyant sur la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* », *Revue de philosophie française*, 29, 2024, pp. 70-83. La différence entre cet article et celui du SFJP réside dans le fait que le premier est consacré à Levinas, alors que le deuxième contient une grande partie consacrée à Ricœur et à sa lecture de Kant.

Sigles utilisés (auteurs classés selon l'ordre chronologique)

Immanuel Kant (1724-1804), **AA** : *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft*, Reimer, 1900ff. **A** : *Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage, 1781* (in: AA IV), **B** : 2. Auflage, 1787 (in: AA III).

CRP : Immanuel Kant, Alain Renaut (tr.), *Critique de la raison pure*, Paris : GF-Flammarion, 2006.

Jean Nabert (1881-1960), **EI** : « L'expérience interne chez Kant » in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1924, t. 31, no 2, pp. 205-268.

Martin Heidegger (1889-1976), **GA** : *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1975ff.

SZ : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen : Niemeyer, 2001.

ET : Martin Heidegger, Emmanuel Martineau (tr.), *Être et temps*, Édition numérique hors-commerce, [1985] 2005.

KPM : Martin Heidegger, Alphonse de Waelhens (tr.), Walter Biemel (tr.), *Kant et le problème de la métaphysique* [1953], Paris : Gallimard, 1998.

Emmanuel Levinas (1906-1995), **OF** : « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1951, No. 1, pp. 88-98.

EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, [1991] 1998.

Jocelyn Benoist (1968-), **KLS** : *Kant et les limites de la synthèse – Le sujet sensible*, Paris : PUF, 1996.

2) Nous les avons étudiés dans un autre article : Cf. Masumi Nagasaka, « L'idée de l'infini au-delà de l'être et l'étant ; En partant de la lecture lévinassienne de *Kant et le problème de la métaphysique* » (en japonais), *Revue de Philosophie Française*, (21), 2016, pp. 218-229. Nous avons tiré dans cette recherche la conclusion suivante : Heidegger n'hésite pas à identifier « l'idéal de la raison » avec l'idéal comme « produit de l'imagination transcendante » et, ainsi, conçoit l'imagination non seulement comme la racine commune de la sensibilité et de l'entendement, mais la situe également à l'origine de la raison. Cette interprétation déplace donc la fonction unificatrice de la raison vers l'imagination, s'opposant ainsi foncièrement à l'architectonique kantienne. De manière diamétralement opposée, Levinas distingue « l'idéal de la raison » de *l'idéal comme produit de l'imagination, empirique ou transcendante*, en préservant la primauté de la raison pratique qui vise l'idéal de la raison comme idée régulatrice.

3) Cette section reprend nos précédentes recherches : cf. Masumi Nagasaka, « Eine gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand — Der Kreuzweg von Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* und Kants *Kritik der Urteilskraft* », *Heidegger-Forum* (12), 2018, pp. 78-94. Masumi Nagasaka, « L'imagination, racine commune de la sensibilité et de l'entendement ? Lecture croisée de *Kant et le problème de la métaphysique* et de la *Critique de la faculté de juger* » in : *L'Imagination. Actes du 37e Congrès de l'ASPLF (Rio de Janeiro, 26-31 mars 2018)*, 2020, pp. 425-436.

4) Cf. Masumi Nagasaka, « L'auto-affection chez Kant selon Nabert, Ricœur et Benoist », art. cit.

【第 39 回哲学論集研究会「ドイツ語で哲学するユダヤ人たち」合評会】

「コーエン、ローゼンツヴァイク、カッシーラーをめぐる対話 ——『見ることに言葉はいるのか』第三部「ドイツ語で哲学するユダヤ人」合評会」

馬場智一、佐藤香織、千田芳樹

はじめに

『見ることに言葉はいるのか』は、ドイツ認識論史論集として編まれた。本書では、エックハルト、バウムガルテン、カント、ゲーテ、シラー、ヘーゲル、ブレンターノ、フッサール、ハイデガー、ショーペンハウアー、ウィトゲンシュタインといった幅広い時代における様々な主題を扱う哲学者たちが論じられる。この書籍の第三部に「ドイツ語で哲学するユダヤ人たち」が配置され、ヘルマン・コーエン、カッシーラー、ローゼンツヴァイクが登場する。

認識ないし知覚と言語の不可分性については、本書の序章で梶尾が説明している。梶尾は記号としての言語に「主観と世界との原初的な邂逅を可能にする」（本書 13 頁）ものとしての「超越論的言語」を対置する。梶尾によれば、言語を記号とみなす思考においては、主体にとって言語とは世界を理解するための道具である。それに対して、超越論的言語とは主体にとって「世界を現象させる」ものである。梶尾は、本書で扱われる多くの主題が後者に関わり「非分析的・超越論的な視点から、世界認識における言語の寄与について」（本書 18 頁）論じるものであることを確認する。

さて、こうした論集の中で第三部が明らかにするのは、カント認識論とヘーゲルの論理学を受け継いだ 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてのドイツの哲学者たちが、ある文化や宗教に規定された存在者として世界を認識するとはいかなることかという問いを提出しているということだ。第 9 章「コーエンにおける無限判断とその射程——序説」（馬場智一）はコーエンの無限判断論を、第 10 章「ローゼンツヴァイクのコーエン論におけるハイデガー——「入れ替えられた前線」を起点として」（佐藤香織）は、ローゼンツヴァイクのコーエンおよびハイデガーとの関係を、第 11 章「機能・シンボル化・人間学——カッシーラー哲学を読み解くための三つの観点」（千田芳樹）は、カッシーラーの「シンボル形式」についての議論を、第 12 章「ローゼンツヴァイクと聖書物語——「本質認識」批判としての「語る思考」」（佐藤香織）は、ローゼンツヴァイクの聖書翻訳論を扱う。それぞれの論考はカント哲学あるいはドイツ観念論の批判的継承という課題によって結ばれている。この試みは 20 世紀前半におけるドイツ思想の見方に新たな光を当てることになるだろう。

以下は、2024 年 6 月にオンラインで行われた第三部についての著者 3 人およびコメンテーター田中直美さんによる合評会の記録である。合評会は、（１）各章の著者が担当章の内容を紹介したのち、他の章についてのコメント・質問を行った。（２）次に田中さんによるコメントがなされた。（３）その後、コメント・質問に対する回答を各自行い、（３）回答を踏まえた雑感を各自述べた。

コーエン、ローゼンツヴァイク、カッシーラーをめぐる対話（馬場・佐藤・千田）
『レヴィナス研究』 vol. 7（2025）

以下は以上のやり取りをおおよそ文字化したものである。都合により田中さんのコメントは収録されていないが、著者による応答部分でコメント・質問を補っているので参考にいただきたい。

第9章「コーエンにおける無限判断とその射程」について

馬場智一

第9章の紹介

本章ではヘルマン・コーエンの哲学体系期の『純粹認識の論理学』（1914年）に焦点を絞り、そこでの「無限判断」がどのような判断であるのか、またこの著作における「無限判断」が果たす役割を明らかにすることを目的としている。

筆者は元々レヴィナスを研究していたが、彼に一定の影響を与えたと思われる同僚、ジャコブ・ゴルディーンの『無限判断の理論の探求』（1929年）をきっかけに無限判断に関心を持つようになった。ゴルディーンの「マイモニデスの現代性」（1934年）によれば、無限判断はコーエンに代表される、哲学のユダヤ教的方向づけを特徴づける論理である（これに対してヘーゲルに代表される、キリスト教的方向づけを特徴づけるのは、存在の類比の論理である）。また、彼によれば、無限判断の論理は、晩年の宗教哲学も含めた、コーエン哲学の全体を特徴づけるものである。

筆者は、コーエンだけでなくレヴィナスの哲学の論理を特徴づけるものとして無限判断を見出せないかについて、これまで準備的な作業を行った。他方、コーエン研究においては、体系期の哲学と晩年の宗教哲学『ユダヤ教を源泉とした理性の宗教』（1918年）との間に連続性と転回のどちらを見るかがこれまで議論されてきた。ゴルディーンの仮説は、連続性の立場にたち、無限判断がその連続性を保証するとしている。これを「大胆な」仮説であるとノールマンは評価した。

『無限判断の理論の探求』では、コーエンとは独立に無限判断の概念史が記述され、その掉尾をコーエンにおける無限判断が飾っている。ゴルディーンによる無限判断の記述は、コーエンとはやや違って見えるところがあり、また『理性の宗教』で無限判断がどのように活かされているのかは論じられていない。

そこで本章では、コーエン研究において無限判断に着目する上述の理由を踏まえた上で、まずは彼の哲学体系の基礎にある『純粹認識の論理学』における無限判断がどのような判断であるのか、またその役割がなんであるのかを明らかにし、ゴルディーンと異なる点を指摘した。

コーエンに即して再構成すると次のようになる。理性が行う理論的な判断には思考法則が働いている。この法則は、根源の判断、同一性の判断、矛盾の判断という三つの判断からなる。物事の根源を巡る哲学的な判断（すべては水からなる、原子からなる、etc.）の主語となるA（水、原子、etc.）が定立される際には、この三つの判断が関わっている。無限判断はこのうちの根源判断において、世界の根源なるものが無限定・未規定なものであるとする判断である。コーエンは無限判断を独立した術語ないし概念として確立しているというよりは、根源判断を説明するための操作概念として使用しているに過ぎない。

これを踏まえると、ゴルディーンの説明では、無限判断と根源判断の関係がやや不明瞭で、同一性の判断と矛盾の判断もまた無限判断の説明に含めてしまっており、ややミスリーディングである。

以上の結論を踏まえた上で、次の点を今後の研究の課題とした。第一に、コーエンの無限判断が、倫理学や宗教哲学にも貫徹する論理であるのかどうか。第二に、ゴルディーンによればカン

トとヘーゲルは共に類比の論理の側にいる。しかしコーエンの哲学体系は、それに先立つカント三批判書の研究の上に成り立っている。カントにおける無限判断とコーエンのそれとはどのような関係にあるのか。第三に、コーエンの倫理学や宗教哲学には今日のケア倫理に通ずると思われる要素もある。具体的はどのような洞察をコーエンの哲学がケアの倫理にもたらし得るのか。

第10章へのコメント

ブーバーは『対話的原理』のあとがき（Nachwort）で、対話的原理の系譜に名を連ねる哲学者として、ヤコービ、フォイエルバッハ、コーエン、ローゼンツヴァイク、H.Ehrenberg, E.Rsenstockなどを挙げています。ここにはローゼンツヴァイクもいるわけですが、ローゼンツヴァイクの「新しい思考」（Gesammelte Schriften III:153）もまた、対話的な思考とみなせるとすると、どのような意味で対話的でしょうか。

実存哲学について伺います。アレントによれば実存（Existenz）は、いわゆる実存哲学以前に、後期シェリングの積極哲学が出发点とされています。「実存哲学とはなにか」という小論で、アレントは次のように言っています。

私の知る限り「実存」という言葉が現代的な意味あいでは最初に登場したのは、シェリングの後期の著作においてである。シェリングは、自らの「積極哲学」を「消極哲学」つまり純粹思考の哲学に対置したとき、自分が何に対して反抗しているのかを正確に認識していた。彼の積極哲学の出发点は「実存」であり、哲学は最初はただ「純然たること（Dass）」というかたちでのみ「実存」に触れる。（…）現代の哲学は、もののなんであるか（Was）はものがあること（Dass）をけっして説明しえないという自覚をもって始まる。（アレント:226）

シェリングの後期哲学、例えば『神話の哲学』や『啓示の哲学』は、概念や精神に先立つ盲目的な存在者としての神が現れる過程を「歴史」として捉える試みでした。この試みを最初に書いたのが『世界の諸時代』です。ローゼンツヴァイクは本書を研究し、『救済の星』の成立に大きな影響を与えています（馬場 2012:212）。ブーバーによる評価と、シェリングとの関わりを考慮に入れると、ローゼンツヴァイクはまさに、実存哲学と対話的思考の交点にいます。では、コーエンやハイデガーはどうでしょうか。コーエンもまた同じ交点にいますでしょうか、それとも対話だけでしょうか。ハイデガーは実存にしか関わらないでしょうか。

10章にある、コーエンの相関関係に関わるポイントをいくつか補足しておきます。お考えがあればお聞かせください。

相関関係は神と人との間の関係です。多神教から一神教へと宗教が展開する時、精霊が神から人へと与えられます。神は人間を創造するので、人間は神の被造物です。しかし、神が原因で人間がその結果という因果関係が相関関係なのではなく、神が啓示を通じ人間に道徳的要求をすることで、つまり目的を与えることで、相関関係はその意味を完全にするとされています。因果関係ではなく目的の関係です。

「創造と啓示により創設された相関関係は（…）その意味を、道徳的要求を付加することで初めてその意味を完全にする」（Cohen, Religion der Vernunft:131）。

神がなんであるかという属性について、人間には認識できず、できるのは人間にとって模範となる行為属性（愛や正義）だというマイモニデスの思想がこの議論の背景にあります。ヘブライ語で「聖なる」を意味する言葉は *kadosh* で、これは「分離された」を原義としています。これを踏まえ、神が聖なるものであるということは、人間がそこから隔離されている（*Absonderung*）ことを意味しますが、上述の精霊（*Geist*）のおかげで、人は分離されたものとして結び付けられています（Cohen:146）。これにより、人間が聖別されることで神も聖別される（Cohen:143）、このような関係が相関関係です。

第 11 章へのコメント

第 9 章の拙論ではカッシーラーの指導教官だったコーエンにおける思考法則について、無限判断を切り口に論じました。コーエンで前提になっていたのは学問的な認識の基礎にある人間の認識能力の作用です。いわば、概念が思考のどのような作用によって形成されるかを追求したと言えます。カッシーラーのシンボル化も人間の認識能力を考察の対象としていますが、学的な認識というよりはシンボルによる認識です。コーエンとの違いから言えば、カッシーラーの議論の独自性はどのようなところにあったのでしょうか。

この点で、以前から気になっているのは、レヴィナスも聴講していたハイデガーの 1928-29 年講義「哲学入門」です。この講義では哲学的な認識が成立する以前の世界観に関して、カッシーラーが参照されています。1929 年 3 月のダヴォス討論では二人は実際に議論をしているわけですが、『カントと形而上学の問題』でもカッシーラーへの参照が目立ちます。レヴィナスの証言ではハイデガーが新たな哲学潮流を代表するカリスマのように受け取られたようですが、実のところハイデガーはカッシーラーを参考に行っているところもあるように思えます。

「世界観」というのはこの当時は、「ナチズムの世界観」というようにいわば哲学未満の、合理的な基礎付けを欠いたイデオロギーを指す場合や、イデオロギーの唱導者が自らの思想を「世界観」と称しています（例えばヒトラー『我が闘争』）。フッサールに学んだのちハイデガーにも影響を受けたハンス・ライナーは『信の現象』（Reiner 1934）で、こうしたイデオロギーも含めた様々な世界観も、宗教における信仰と同様に「信じること」の一種として現存在の構造に根ざすと考えました。この際、彼が理論的に参照したのは上述のハイデガーの講義でした。この講義をもとに、イデオロギーを存在論的に基礎付けたとも言えます。

カッシーラーは最後の著作である『国家の神話』で、生まれ落ちた世界を宿命と考えるハイデガー哲学は、権力に利用されやすく、結果として「現代の政治神話に抵抗しうる力を弱体化させた」と述べています。この点について、カッシーラーの分析がどのようなものだったかを教えていただければと思います。

第 12 章へのコメント

「語る思考」という発想は現在とてもアクチュアルなものだと思います。ローゼンツヴァイクの思想そのものというよりは、そのアクチュアリティについてお考えを聞かせていただければと思います。

思いつくままにいくつか具体例を挙げてみます。政治学では政治家へのインタビューにより証言を集めたオーラルヒストリーがあり、例えば御厨貴による研究がよく知られています。社会学では生活者へのインタビューや参与観察といった調査により、社会のあり方を明らかにする生活誌があります。歴史学における証言も、人が語ることを資料にしています。戦争体験や、近年だと満蒙開拓の引揚体験の証言が、私の地元の長野県だと地元紙に頻繁に掲載されています。こうした証言は「語ること」であるのですが、語ることで現れる歴史・物語であり、すでに考えられたことを言葉として表現したというよりは、語ることで考えが出来上がっていく側面がありますので、語ること自体が一つの思考です。それは、聞き手がいて初めて成り立つことでもありますので、「誰かに語る」ことと不可分の思考です。

またそれは個人の物語・記憶でありながらも、誰かと分かち合われた記憶や物語でもあります。例えば最近佐藤さんが取り組んでおられる、原発被災地における記憶の共同性（とその喪失）が想起されます。ローゼンツヴァイクにおける物語る思考という発想が持つ、こうしたテーマとの関わりや可能性についてお考えがあればお聞かせください。

リプライ

第10章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

馬場さんはアレントの「実存哲学とは何か」を引用し、その中で「実存」の語がシェリングに由来することを指摘してくださいました。ローゼンツヴァイクは確かにシェリングの『世界の諸年代』を研究していました。アレントの言葉を用いるならば、「もののなんであるか(Was)」を問う哲学は、後期ローゼンツヴァイクが「古い思考」と呼んだものに一致します。それに対して、「ものがあること(Das)」に関する哲学は、ローゼンツヴァイクが「新しい思考」と呼んだものに一致します。「新しい思考」が「対話」という形式をとって開始されることに鑑みると、ローゼンツヴァイクにとって、実存哲学と対話的思考は二つの異なる哲学なのではなく、両者はまさに一致しているように思われます。

ご質問の一点目は、「新しい思考」はどのような意味で対話的かというものです。この質問は12章にもかかわるものだと思います。12章では、「新しい思考」が「対話」に関して『救済の星』とは異なる論点を提示しているのではないかという議論をしました。

『救済の星』においては、神の「あなたはどこにいるのか」という呼びかけに人間であるアダムが応答する場面が扱われています。このことは、「対話的原理の歴史」においてブーバーがローゼンツヴァイクについて述べている箇所でも引用されています。ブーバーはこの議論を「われわれの問題へのローゼンツヴァイクが与えた重要な神学的寄与」として評価しています。ただし、この論集で私は神学的な問題としてローゼンツヴァイクの議論を扱うことはしませんでした。ローゼンツヴァイクが『救済の星』の二巻で扱っているのは、呼びかけが特定の人に対してなされ、そして応答が呼びかけの主体に対してなされるような対話であり、この議論の主眼は「私」と「あなた」の「現在」における対話形式の分析にあります。

「新しい思考」においては、『救済の星』の二巻が振り返られるとともに、「対話」の性格として、「他者の生を糧とする」こと、出来事的性格を持つこと（「現実の対話においてはまさに何かが起きる」）、「時間を必要とする」ことの3点を取り出されます。これらのことは『救済の星』では明示的に論述されてはいませんでした。『救済の星』では論じられておらず「新しい思考」に含まれるものとしては、例えば手紙のように対面で場面を共有するのではないやりとりや、12章で行った聖書の読解のように、あらかじめ特定の人に対するのではない書面による呼びかけに「読む」という形で応答することが入ります（『健康な悟性と病的な悟性』、「聖書物語の形式の秘密」）。

実存哲学と対話的思考の交点にコーエンやハイデガーが位置するかという点に関して。ローゼンツヴァイクの場合には、1913年に啓示を受けたという経験が実存哲学と対話的思考の交点に関わる大きなきっかけの一つになったと思います。同化ユダヤ人であったローゼンツヴァイクはもともと熱心なユダヤ教徒ではなかったのですが、キリスト教への改宗の決心と、改宗の撤回の経験を通じて、自分は「何者か」と問うようになりました。これは個人的な実存の問いに相当します。ただし、実存の問いだけだと、自己は「孤独」なままにとどまってしまう。この実存を問う自己の「孤独」については、『救済の星』ではニーチェやキルケゴールを扱う第1巻第3章で論じられています。そうした「孤独な」自己はあくまで「対話」の前段階にとどまっています。孤

独な自己についての思考を脱して対話的思考へと向かうプロセスが『救済の星』では描かれていると思います。

馬場さんが引用してくださっているコーエンの「相関関係」は、ローゼンツヴァイクの「創造」と「啓示」についての議論に大きな示唆を与えていると思います。ローゼンツヴァイクもまた、「啓示を通じて目に見えるようになる創造」（GS II, 203）つまり「啓示の創造」（Schöpfung der Offenbarung）を語っているからです。ローゼンツヴァイクは、「啓示」を「対話」とであるとみなしていました。では、コーエンの「相関関係」も同じく「対話」と言えるか。これについては精査が必要であると感じます。というのも、馬場さんが述べておられるように、コーエンは、「聖なるもの」との「関係」を、神の人間に対する道徳的要求として扱っています。この「道徳的要求」を「対話的である」とみなすこともできると思います。しかし、ローゼンツヴァイクが扱うような、「あなたはどこにいるのか」に対する「われここに」のような問いと応答の水準と、コーエンが述べる「道徳的要求」の水準は異なるのではないかと思います。

ハイデガーに関して、その哲学が「対話的思考」と言えるかどうかについては、研究者によって賛否両論あると思います。一般的には、ハイデガーの後、例えばレーヴィットなどが、『存在と時間』における「対話」の不十分さを批判したことで知られています。しかし、高屋敷直広『身体忘却のゆくえ——ハイデガー『存在と時間』における〈対話的な場〉』（法政大学出版局、2021年）のように、ハイデガーに対する批判はハイデガーに内在的に克服可能であるという立場もあります。対話的思考の歴史の中に、もしハイデガーを入れることができるならば興味深く思います。ただ、そのときにも、ローゼンツヴァイクとハイデガーの間の明らかな相違点はあると思います。というのも、ハイデガーが述べる「存在」と「存在者」の差異は、ローゼンツヴァイクが「創造」に見出したような「神」と「人間」の「分離」を意味してはいないからです。

第12章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

ローゼンツヴァイクが持つ「語る思考」のアクチュアリティについて。馬場さんが挙げてくださったものに、看護の現場の質的調査、水俣やアスベストなどの公害問題に関するナラティブ研究なども加えることができると思います。私の場合は、馬場さんにご紹介いただいたように、被災者の証言に注目し、証言の記録を記憶論および共同体論と結びつけるということをしてきましたが、これについてはローゼンツヴァイクとは別の切り口から取り組んできました。

こうしたアクチュアルな問題がどのようにローゼンツヴァイクの議論に結びつくのか、少し考えてみたいと思います。今気になっているのは、「語る」ということが公的なものになる過程で隠されてしまうものがあるということです。例えば、福島の高校では、高校生が「語り部」として被災経験をみんなの前で語るイベントや交流会などがしばしば催されています。こうしたイベントには「語り継ぐ」「教訓」という目的があります。ローゼンツヴァイクの聖書分析で言えば、「あった出来事を伝える伝令のメッセージからなる叙事的な物語」「教訓をもたらす逸話」といったものがこの目的に相当するでしょう。被災の語りにおいては、そうした目的があるがゆえに、「語り継ぐ意味を見いだせない」「教訓にならない」とみなされたものは語りから排除されがちです。

しかしローゼンツヴァイクは、「叙事的な物語」「教訓を含む逸話」は聖書物語を説明する形式としては不十分であると考えていました。現実には語られる物語は「生じたことを公にする」

「教訓を引き出す」という目的に応じることがないものを含んでおり、これは隠されたままなのです。そうした隠された意味がいつ、誰に届くかはわかりません。「語ること」には目の前にいる聞き手を越えた「秘密のパートナー」がいるというローゼンツヴァイクの議論に、証言論やナラティブ研究が考えなければならない問題のヒントがあるのではないかと私は考えています。

第11章へのコメントに対するリプライ（千田）

1 目のご質問にお答えします。カッシーラーは『シンボル形式の哲学』において「理性批判」から「文化批判」へ向かう道程のなかで、いわゆる認識能力の批判という問題設定の方向性を変えていきます（思考法則からシンボル化へ）。それは『実体概念と関数概念』にすでに見出されるもので、カントともコーエンとも異なる方向性でした。ガウロンスキーの小伝（Ernst Cassirer: his life and his work）において、コーエンが『実体概念と関数概念』の独自の「関数＝機能（function）」概念に対して批判的なコメントをしたことが言及されていますが、これはその一端を示すものかもしれません。単純化を恐れずに言えば、カントやコーエンにおいては認識能力が措定された上で、各領域として認識、道徳、美学が境界付けられてきます。それに対して、カッシーラーの場合、『実体概念と関数概念』では数学、論理学などの現に存在している学問領域のなかでいかなる思考法則が機能しているのかを内在的かつ超越論的に分析していきます。認識論史研究で培われた知識を背景としながら、アリストテレス的な実体的論理学から現代の関係＝関数的論理学への転換を自らの新しい精神的な機能の哲学として展開します。要するに、これは実体的哲学から関数＝機能的哲学への転換でもありました。

そのなかで、例えば因果性の概念を取り上げてみましょう。カントの批判哲学上では、ニュートンの自然科学を基礎付けるような空間・時間や因果性が認識の枠組みとして成立しています。しかしながら、『シンボル形式の哲学』第二巻「神話的思考」に論じられるように、神話的な因果性も存在します。文化領野の違いによって、その因果法則自体が異なる思考の機能を有するわけですが、自然科学的な因果性に基づくなら、呪術・神話的な因果性——誰かの形代に攻撃を加えたら、その本人に攻撃が行く——は、成立しません。ところが、呪術・神話的な因果性によれば、本人の名前や本人に類似したものへの作用は、そのまま本人への作用として思考されます。これは因果性というカテゴリーが異なる思考の機能として成立しうることを意味しています。神話には神話的思考が、自然科学には科学特有の思考があるのです。とはいえ、現在の我々は呪術や神話を基本的に信じていません。つまり、迷信として捉えています。カッシーラーからすれば、これは自然科学の「思考形式」の精密化と関係しています。それにもかかわらず、「思考形式」は多層的、重層的であって、完全に神話的思考が排除されてしまっているわけではありません。したがって、呪術を信じないからといって完全に科学的合理性のもとで我々は生きているとは限りません。これは『国家の神話』と関連しています。というのも、20世紀においても「神話的思考の技術」のような仕方で、共同体における我々の内面に神話的意識が噴出してることがありえます。共同体に危機が訪れるとある種の防衛反応みたいなものか分かりませんが、突如、神話的思考に支配されてしまうようなことが起こりうるということをカッシーラーの著作は示唆しているように思います。

ハイデガーとハンス・ライナーに関連して、『国家の神話』に関する2目のご質問をいただきました。カッシーラーは『国家の神話』においてナチスが人間の原初的な神話的意識を上手く

利用したと見ています。これは「現代の政治的神話」と呼ばれ、それには「神話的思考の技術」が伴います。この「技術」は現代に特有な現象と見なされる。なぜなら、近代的啓蒙以降、我々はあらゆるものの合理化を推し進めてきました。ところが、政治だけはいまだ完全な科学化、合理化から免れているとカッシーラーは論じています。だからこそ神話的意識がつけいる余地が残されているというわけです。そして神話は「不死身」だという。それに対抗しうるのは、「理解する」こと以外にはありません。言わば「現代の政治的神話」に哲学が対抗しうるのは合理的で明晰な了解しかないともいえます。あくまで私見ですが、この良識的見解はカッシーラーが啓蒙されたユダヤ系ドイツ人という立場の域を出なかった証左のようにも思えます。最後に、亡命期で生前最後の著作『人間』に触れますと、ここでカッシーラーは哲学的人間学を呈示しています。その集大成が「アニマル・シンボリクム」概念で、人間は根源的に世界をシンボル化する機能を持ち、そのシンボル化した世界のなかで生きている存在です。これはカントの（実用的な）人間学とは異なります。カッシーラーにとって、人間学は哲学の本質と切り離せないものだと考えられます。

リプライへの雑感（馬場）

まずは佐藤さんのリプライに対してです。

Was の問いではなく、、というところに関してです。こどもの哲学の理論だと、「探究の共同体」の理論があります（M.リップマン 2014）。問いを出して問いについてみんなで考える。元々はパースの論じた科学者共同体にそのモデルがあります。問いを出してそれについて考えることが共同体成立の契機になっています。みんなで集まってわいわいああでもない、こうでもないと話し合うことを通じて、一人一人が自分の考えを深めてゆく、育っていくというものです。私も、大学の授業や哲学カフェ、教員研修だけでなく、高校や中学に行ってそうした実践をしています。問いの種類は、これじゃないといけないというよりは、いろいろなものがあり得ると思います。

そういうふうに、みんなで議論することを通じて、知識も深めるし、自分なりの問いを、自分一人だけでなく、誰も答えを知らない状態で、皆が考えているということが、自己形成にもなるし共同体形成にもなる、という考えが、「新しい思考」にはあるのかなと思いました。

（佐藤：ユダヤ教の場合は、「～とは何か」という問いというよりはテキストがあるので、テキストから生まれてきてしまう。実際にテキストが与えられていて、それを読むなかで、ここはどうなんだあなんだと言いながら問いを深めていく感じの共同体になっていくのではないか。）

確かに、ユダヤ教の場合は、テキストがあるのでどちらかというと読書会タイプかもしれません。院生の時は良く読書会をやったのでよくわかる気がします。読書会と哲学対話を比較すると、読書会の方がはるかにやりやすいです。目の前に論じるべきものがあるので。

次に千田さんへのリプライに関してです。

ハイデガー『哲学入門』（1928-29 年フラインブルク講義, GA27）では、世界観がどのように生じるかが論じられています。まず人間は自然世界と対峙しており、自然は人間に恵みを与えたり、脅威を与えたりする。それを合理的に解釈するために神話的な思考が生まれ、それがだんだん合理化されてきて、そこから哲学が生まれる。単純化すると、こういった議論をハイデガーはしています。

ハイデガーはそれ以上立ち入らないのですが、ハンス・ライナーはそのあたりを元にして、信（Glauben）は現存在が世界を理解するうえで、自分を世界に投影して理解していると捉えます。いろんなタイプの世界観も、現存在の構造に根ざしている。どんなに荒唐無稽にみえる世界観やイデオロギーであっても、現存在の構造に根ざしており、合理的というか、それなりに存在理由のあるものだということを『信の現象』（1934年）で述べています。そのいろんな例の中にヒトラーの唱えるような人種主義の世界観も含まれています。

レヴィナスはこの本を書評しています。本書は三部立てなんですが、現象学的な第一部と第二部については、レヴィナスは評価していますが、第三部にはローゼンベルクの『20世紀の神話』も出て来て、これも現存在の存在論的な構造に根ざしていることになっています。それはさすがにないのでは、という反応をレヴィナスはしています。

その意味でカッシーラーの『国家の神話』の分析は示唆的です。この時代、30年代のハイデガーやライナー（学問の役割について述べた講演録）は、イデオロギーが持っていた神話性に期待している側面があります。カッシーラーはそこからとても距離をとっていて、『国家の神話』は1945年で、その時代からは脱しているんですが、時代の最中にいた人たちは、今から見るとそんなことまで？、というようなことまで述べています（例えば上述のローゼンベルクへの言及です）。『国家の神話』はそうした夢想から目を覚まさせるという点で有益だと思いました。

（人間学について）

カントは人間の根源的な認識能力を体系のなかで扱っていて、そこに収まらないことを、例えば友人を家に招いて歓談する時にどのようにホストは振舞うべきか、酒を飲むと人の構想力はどうなるか、といった体系の中には入れにくい雑多なものを『人間学』で扱っています。またこれは『諸学部之争い』ですが、同時代の医学者でゲーテやシラーの主治医も務めたフーヘラント〔『長寿学 長生きするための技術』〕も意識しながら、人間は何を食べるべきかについても論じています。〔私自身はこのあたりのことを、Harald LemkeさんのEthik des Essensから学びました。本書中ほどで100頁ほどがカントに割かれています〕。その意味でカントとカッシーラーの人間学はだいぶ違うなということが分かりました。

第10章「ローゼンツヴァイクのコーエン論におけるハイデガー」12章「ローゼンツヴァイクと
聖書物語」について

佐藤香織

第10章、第12章の紹介

筆者のローゼンツヴァイクへの関心の一つは、レヴィナスの『全体性と無限』における「〈絶対的な他者〉との関係」という矛盾した概念に説明を与えたいという問題意識に由来する。レヴィナスは、プラトンの対話編『パルメニデス』に言及しながら、「〈絶対者〉との関係は〈絶対者〉を相対的なものとする」（TI, 42／七一）のではないかと問うていた。絶対的に分離されているものどうしが、部分と全体の関係に陥ることなく関係するとはいかなることか。この問いは認識の枠組みに関するものだ。そしてこの問いは観念論を乗り越えようとする20世紀の哲学者たちが直面する大きな問題の一つである。レヴィナスはこの問いに答えようとした哲学者の一人である。レヴィナスは〈私〉と〈あなた〉という二者関係の原初的あり方を接触や発話の場面から分析することで、「関係なきものどうしの関係」という矛盾命題の内実を、形式論理学に頼らずに解釈しようと試みた。

しかし、「他人」を「絶対者」から思考するという発想に対しては、多くの論者から疑問が寄せられたし、レヴィナスの哲学が「神学的転回」に位置付けられ批判されることもあった。また『全体性と無限』における限られた議論から「レヴィナスの形而上学」の特徴として幾つかの語（「形而上学的欲望」など）が流通したこと、また「形而上学の復権」という問題設定が新鮮さを失ってしまったことから、そもそも形而上学の問題領域の中でレヴィナスは何をなしたのかという問いは等閑に付されることが多かったように思う。デカルトの無限論とレヴィナス哲学の関わりについてはしばしば論じられても、近代ドイツ哲学とレヴィナスの関係については未だ検討の余地がある。

レヴィナスは「絶対的に分離されているものどうしの関係」という着想に基づいて二者から成る自他関係を論じた最初の哲学者ではない。この着想は、新カント派に属する哲学者でありローゼンツヴァイクの師であるヘルマン・コーエンの「相関関係」についての議論に見られる。コーエンとレヴィナスの関係については長年の間レヴィナス研究においてもあまり議論されてこなかった。しかし近年、ノールマン、ビーネンシュトック、馬場などの研究により、コーエンの『純粹認識の論理学』の議論における「相関関係」についての議論がレヴィナスの『全体性と無限』における「分離」と「関係」についての議論と相同性を持つことが指摘された。このことによって、レヴィナスと新カント派およびそれ以降のドイツ・ユダヤ思想の内的連関という観点から、レヴィナス哲学に新たな見方を与えることが可能になった。

本書の二つの論文では、コーエンの弟子であり、レヴィナスに対する影響関係がより明白であるローゼンツヴァイクのものに着目した。レヴィナスは1930年代にはすでにローゼンツヴァイクの読者であり、『全体性と無限』（1961）の序文ではその自分の思想に対する影響を告白している。

レヴィナスとローゼンツヴァイクの関係を論じる研究は、ステファヌ・モーゼスによって決定づけられた。モーゼスは『体系と啓示』（1982）において、ローゼンツヴァイクの主著『救済の

星』を第二巻第二章の「啓示」を軸として再構成した。そしてその後、『救済の星』における「啓示」概念と『全体性と無限』における「啓示」概念を重ねていく解釈を展開していった。現在に至るローゼンツヴァイク-レヴィナスに関する研究は、多かれ少なかれ、このモーゼスの読解に依拠している。しかし、ローゼンツヴァイクの「啓示」概念には「創造」概念が先立っている。「創造」および「新しい思考」についての議論は、「関係なきものどうしの関係」という『全体性と無限』を決定づける主題にとって不可欠なものだ。ローゼンツヴァイクの議論をレヴィナスが述べる「分離」と「関係」の内実と照らし合わせることで、レヴィナスに関する現象学的研究とともに進めることで、「全体性批判」の哲学として知られるレヴィナスの議論を哲学史においてより広い射程を持つものとして再構成すること、レヴィナスによる観念論批判の有効性とその意義を見定めることに寄与することができるという目論見を持っている。

第9章へのコメント

この論考において、馬場は現在行われているコーエン研究およびそのレヴィナス研究との関連を明晰かつ簡潔にまとめ、『純粹認識の論理学』における無限判断の問題に着手した。馬場は、ゴルディーンによるコーエン研究を確認した上で、レヴィナスの「同僚ゴルディーンとの知的交流」が「無限の他者との関係」という発想の一つにつながったと指摘する（249）。二人が同僚であったということから両者の関係を導くのは十分ではないが、この点に関して、馬場は、すでに論考「全体性の彼方へ」において、レヴィナスの無限論とゴルディーンの無限論の親縁性を詳細に論じていた。馬場によると、レヴィナスの議論における「有限なものはその存立を無限なものに負っているながらも、そこから完全に分離されている」という点に無限判断の論理との相同性が見出される。本稿は、この議論から歩を進め、コーエンの無限判断論をより詳細に研究したものという位置づけを持つ。

以下、3点のコメントを行う。（1）無限判断論の解釈史におけるコーエンとゴルディーンの評価（2）コーエンの『理性の宗教』の位置づけ（3）「世界哲学」との関連である。まず、本論考の背景部分に関して、無限判断論の解釈史におけるコーエンとゴルディーンの評価に関する馬場の意見を聞いてみたい。カントの無限判断論に関する研究史は積み重ねのある分野であり、その中でコーエンの無限判断論については評価が分かれる。石川求によれば、コーエンによる無限判断理解はヘーゲルらによる無限判断理解と対立する（石川、p. 25）。

コーエンは、「形の上では否定だが意味は肯定である」（例：「キリストは不死（非 A）である」）ことが無限判断の鍵だと述べる。馬場も確認しているように、コーエンは、「なにか」の「根源」を「なにか」そのものの中に見出すことはできないと考える。「根源判断」は媒介として「非」（Nicht）を必要としており、この媒介的な「非」によって「相関的關係者」を思考することができる。

ヘーゲルは、「形式的には肯定だが内容的に否定である」ことが無限判断の鍵である（例：「キリストは不死である」）と述べる。また、これはヘーゲルのみではなくマイモンやシェリングによる無限判断の理解でもある。石川はプラクスタインによるコーエン研究に着目する。プラクスタインによると、マイモンらは「無限判断を、主語と述語との間にいかなる合理的な関係もないような命題と定義している」ためにコーエンと対立する。例えば、「精神は非正方形である」という判断は、マイモン、シェリング、ヘーゲルにおいてはまさに無限判断であると理解される。

また、石川の説明によると、ヘーゲルにとって無限判断の意義は「媒介の拒絶」にある。しかしコーエンは、「正方形」は主語の「精神」と「自然な連関」を持たないので比較することに意味はないと述べる。無限判断には根源的な「媒介」があるとするコーエンと、無限判断は「媒介」を拒絶するとみなすヘーゲルは決して折り合わない。そして石川によると、コーエンは、主語と述語の間に合理的な関係を持たない命題（ex. 「精神は非オレンジである」）についてうまく説明することができていない。

石川は、コーエンによる無限判断理解は否定表現をめぐる語義の問題に基づくとして、この理解を糾弾する。石川によると、コーエンの無限判断の出発点には、「無限、不滅、非凡」といった否定表現は「ただの否定ではない」という通念がある。これは「プラトンからヘーゲルまでを貫く無限判断の歴史には所在を持ち得ない」（石川、p. 67）。そして石川は、「コーエンの「無限判断」はいわば彼オリジナルのものであり、これを無限判断の歴史に絡ませることはいたずらに混乱を生むだけである」（石川、p. 68）と評価する。

馬場はこうした石川の解釈を受け入れるのだろうか。その上で、こうした無限判断の解釈史の中で、馬場はコーエンとゴルディーンをどのように位置付けるのか。またこの解釈史の中にレヴィナスもまた位置付けられるとすれば、レヴィナスに対する評価はどのようなものとなるのか。

2点目は、コーエンの『理性の宗教』の位置づけに関わる。

従来のコーエン解釈史における争点の一つは、『理性の宗教』のコーエンが観念論の内にあるか外にあるかというところであった。ローゼンツヴァイクは、コーエンがこの著作において「観念論の円環を打ち破った」のであり、コーエン自身が囚われていた観念論と断絶したと見ている。それに対して馬場が確認するように、アルトマン、ポマ、ドゥ・ローネイ、ノールマン等の多くの解釈者は、コーエンが『理性の宗教』においてもなお観念論的立場を維持しているという解釈に立つ（よってローゼンツヴァイクのコーエン理解は通常あまり説得力のある立場とはされない）。

以下、馬場によるまとめを確認する。ゴルディーンの解釈においては、「『理性の宗教』にも超越論的方法が貫徹されている」。アルトマンによると、コーエンは『理性の宗教』においても「観念論的哲学体系の延長線上にある」。アルトマンは、『純粹認識の論理学』における「無限判断」を支える「根源」および「相関関係」についての思考と、『理性の宗教』における「相関関係」についての思考が連続的であると考え。その理由は、「相関関係」概念と「ユダヤ的源泉」の使用が観念論の限界の枠内にあるからである（『見ることに』p. 252）。

しかし、このコーエン研究史と上記の石川の解釈を照らし合わせた場合に、一つの問いが生じる。『純粹認識の論理学』のうち、根源判断は媒介的概念である「間にある思考」として「非」を必要とするという思考は、そもそも観念論的な哲学体系のうちにあったのだろうかという問いである。石川の解釈を受け入れるならば、『純粹認識の論理学』におけるコーエンの「相関関係」概念は観念論の体系のどこにも根を持たないことになる。このことについてどのように考えるべきか。

また、これと合わせてコーエンの「相関関係」概念の変遷についても確認したい。コーエンの「相関関係」概念は『純粹認識の論理学』と『理性の宗教』の両方で用いられており、概念の内実に連続性が見られることは確かである。他方、コーエンがユダヤ教的著作で示した「相関関係」には、それまでに思考されてこなかった要素が含まれる。例えば村岡晋一は、コーエンにおいて

観念論と区別されるユダヤ的思考の要素を「対話的思考」であると考えている^[6]。コーエンは『理性の宗教』において、「神」と「人間」の間の倫理的関係を「相関関係」として捉えており、これを村岡は「対話的思考」と呼んだ。この点を『理性の宗教』における「新しさ」とみなすかどうかということが解釈上の争点となろう。『純粹認識の論理学』における「相関関係」の内実と『理性の宗教』における「相関関係」の内実を比較した研究を踏まえた上で、馬場がこの二つの時期における「相関関係」の異同をどう捉えているかを知りたい。

3点目は、「世界哲学」に関するものである。この論文において馬場は、ユダヤ教の著作と哲学の著作を分類しながらもユダヤ教と哲学を近いものとするレヴィナスの立場を紹介するだけでなく、「世界哲学」という観点から、「伝統思想と哲学」という一般的な問題のケーススタディとして「ユダヤ教」と「哲学」の関連に着目することに意義を見出だす。

納富は『世界哲学のすすめ』の中で、どのように「哲学の普遍性」を求めるかを思考した。その三つ目に、西洋哲学と「他の哲学との共通性と異他性との比較検討」（納富、p325）が含まれており、馬場が目指すのはこの戦略に近いようにも見える。ただし、この戦略に関して、納富は「主流に対抗する傍流や異端を掘り起こしても、それらも含めて結局は西洋哲学の枠内に留まってしまう恐れがある」（納富、p. 325）ことを問題点として指摘する。

他方、マイモニデス、コーエン、ローゼンツヴァイク、レヴィナスといった哲学者たちは、ユダヤ教とギリシア由来の哲学の争点を強く意識した上で、自分たちの議論を「哲学」として提示していた。この問題に踏み込むと、デリダがレヴィナス読解の際に着目した「ヘブライ的なもの」と「ギリシア的なもの」の争点という問題に立ち返ることになるようにも思われる。馬場が目指しているのは、納富の方向性であり、そして納富の懸念を払拭することなのか、それとも、デリダが提示していた論点をさらに深めることなのかを確認したい。

なお、レヴィナスは、諸文化の多様性について、「文化的な複数性における意義」と「存在の方向づけと統一性」であり、「思考の他のあゆみの全てと存在の歴史的な生の全てとがそこに位置づけられるようになる始原的な出来事」であるような「意味（sens）」を区別しなければならないのではないかと述べていた^[9]。このときレヴィナスは多元主義の立場をとり、エスペラントのような言語を「媒介しようとする二つの言語を結局歪めてしまう」として否定し、そうした言語の助けを借りることなく、「フランス人が中国語を学び、一つの文化から他の文化へと移行する可能性」を「方向づける」ことが必要なのではないかと述べている。馬場が述べている「世界哲学の可能性」は、レヴィナスが「意義と意味」に置いて提示するような「意味」の探究に相当すると考えて良いのか確認したい。

第11章へのコメント

千田の論考は、カッシーラーの「シンボル形式」についての議論から「機能」「シンボル化」「人間学」の三つの論点を選び出し、その思索をカントの批判哲学のアプローチと対比しつつ、平明に説明するものだ。パノフスキーは『シンボル形式としての遠近法』において、「精神的意味内容がそれによって具体的感性的記号に結びつけられ、この記号に内面的に同化されることになる」カッシーラーの「シンボル」概念を、「遠近法」として美術史に導入していた^[1]。そのパノフスキーの議論から始めることによって、千田論文はカッシーラーの哲学を「世界了解」についての哲学であると規定する。同時に、同稿は、カッシーラーの「シンボル形式の哲学」を「哲

学的認識批判」として明らかにしていく。以下において4点のコメントを加えていく。（1）「シンボル」の意味（2）カッシーラーとカントを対比する方法（3）〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の意味（4）「シンボル形式の哲学」の目的の順に進める。

1点目、「シンボル」の意味を確認したい。第1節の説明では、「シンボル形式」は「外的対象の単なる受容を越えて、「精神」による能動的な刻印が見出される」ありさまについて言われる（306）。つまり、人間の活動を「何か」を「何かとして見る」という「世界了解」から捉える際に、その「了解された対象」が「シンボル」であるということになる。しかし、ただ「何かを何かとして見る」という「精神」の「機能」のみを問題としたいのであれば、「記号」と言っても「表象」と言っても差し支えないように思われる。「シンボル」という語彙の選択にはどのような意味が込められているのだろうか。

2点目、カッシーラーとカントの対比に関して確認したい。本稿第二節では、カッシーラーにおける「機能」の哲学が「実体」の哲学と対比される。カッシーラーにおいては理性、悟性、判断力といった認識能力への批判を行うカント的な認識論が斥けられ、精神機能の解明が目指される。第二節において千田はカッシーラーの立場を〈知覚のシンボル化のテーゼ〉として示す。そこにおいては、カッシーラーが「感性と悟性という単純な二分法を原理的に克服しようとした」ことの内実が確認される。

このように千田の論考では、基本的にカントの議論とカッシーラーの議論が対比され、カッシーラーがカント哲学を乗り越えたという図式が作られている。しかし、カッシーラーとカントの対比は本論考がなしているように明確なものなのだろうか。

この論考では、カント哲学が極めて一般的な仕方では提示されている。「カントが認識論上のコペルニクスの展開によって明らかにしたのは、対象が認識を規定するのではなく、逆に認識が対象を規定することであった」（314）／「カントの第一批判「概念の分析論」では、「統覚の総合的統一」が悟性能力に帰属し、純粹悟性概念」による多様なものの統一によって認識が成立する」（315）といった箇所では直接にカントが参照され、千田の視点からカントとカッシーラーが対比される。しかし、カッシーラーのカントに対する関係はもう少し複雑であるようにも思われる。『シンボル形式』第一巻序論のうち、千田論考が引用していた箇所のすぐ近くを確認してみよう。

カッシーラーによると、カントの哲学において行われているのは、「現実についての批判的＝観念論的概念」と「精神的についての批判的＝観念論的概念」の「漸進的な展開」である^[2]。そしてカッシーラーによると、「精神的存在の範囲」の分析の歩みの「出発点」と「終着点」は一見「対立せざるを得ない」ということもある。しかし、この対立関係は「潜在的能力（ポテンツ）」と「その顕在化（アクト）」との対立関係、ある概念のたんなる論理的「素地」とその完全な展開・発現との対立関係に他ならない。そして、このようにカントを捉えることで、カッシーラーはカントの「コペルニクスの展開」に「いっそう豊かな意味」を見出す^[3]。カッシーラー曰く、カントの「コペルニクスの展開」は、カッシーラーによって、「単に論理的な判断機能だけに関わるものではなく、精神の形態化作用のあらゆる方向とあらゆる原理に同等の根拠と権利をもって関わりをもつことになる」^[4]という。

千田はこの論文において、明確にカントとカッシーラーの対比を行うことを優先した。しかし、千田が重視する上記の箇所を確認すると、カッシーラーによるカント読解についてはさらなる考

察を必要とするように思われる。カッシーラーによるカント読解の特徴を千田はどのように捉えているかをお聞きしてみたい。

3点目、3節「シンボル化」の中で、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉という語が登場する。これは、カッシーラーが用いている術語ではなく、千田がカッシーラーの概念を説明するために導入したものであると思われる。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉は、この論考の中で、「意味付与が悟性の「概念形式」に限られるものではなく、「精神」の活動や機能による「シンボル形式」へと敷衍されるべきことを示す」と言われる。千田による参照箇所は『シンボル形式』第三巻第5章である。示された箇所においてカッシーラーは、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉ではなく、「シンボルの受胎」という語を採用する。そして「シンボルの受胎」とは、「ある知覚的体験が「感性的」体験でありながら同時に特定の非—直観的「意味」を含み、この意味を直接具体的に表示するようなあり方」であるとカッシーラーは説明する^[5]。「シンボルの受胎」の説明にはさらに次のような説明が与えられる。

ここで問題になっているのは、まず単なる〈知覚的〉な所与があつて、それに後から何らかの〈統覚的〉な作用が接木され、この作用によってそれが解釈されたり判断されたり変形されたりするといった事態ではない。むしろ、この知覚そのものが、それ自身の内在的な構造によってある種の精神的な「分節」を手に入れるのである。——知覚は、それ自体構造化されたものであるからこそ、ある特定の意味構造に所属することにもなるのである。^[6]

千田論考においては、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の内実について多くの説明は与えられていない。そして、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉と、千田の参照箇所でカッシーラーが述べている「シンボルの受胎」の関連も少し見えづらいように思われる。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉の内実を、この「シンボルの受胎」の関連において知りたく思う。

4点目、カッシーラーの「シンボル哲学」の目的についてお聞きしたい。千田によると、カッシーラーの「文化哲学」は「多種多様な方向へと拡大していく人間の文化形成体を批判的に分析する営みである」（324）が、これは何をすることになるのだろうか。

リプライ

第9章へのコメントに対するリプライ（馬場）

二人の石川先生による無限判断評価（コーエン批判）をどう捉えるかについてです。石川求先生の『無限判断の世界』p.23-24に、コーエン批判があります。批判される原因は、コーエンにもあるのかもしれませんが。「無限判断」を明確に術語化しておらず、思考原理の一つである根源判断の特徴付けとして使っているだけで、思想史上の流れの中に自分の用法を位置付けているわけでもない。その内実もカントの無限判断とはやや異なると思います。それゆえ、この点は、コーエンのカント解釈と哲学体系との断絶に関わります。

ただ、石川先生の論述で戸惑う点もあります。というのも、コーエンのいう非存在という無限判断は、命題における判断ではなく、命題の主語を指定する時の判断だからです。これに対して、ヘーゲルの無限判断にでてくる不条理な判断は、あくまでも命題における判断です。コーエンが『純粹認識の論理学』で行う無限判断は、命題の主語となるものの指定の話です。判断のオーダーがずれています。

その二つを比べてコーエンが間違っているというのであれば、ボタンの掛け違いではないかと思います。ヘーゲルの無限判断（一種の不条理判断）は、無限判断の歴史の一コマとしてゴルディーンも論じています。コーエンが行っているのはゴルディーンの言葉で言えば「規定可能領域」の指定です。ヘーゲルは「規定可能領域」が指定された後の述定の話なので、石川先生による批判にはやや違和感があります。

レヴィナスとの関連についてです。彼によると、「分離」概念は、分離することで分離されたものが指定可能になる手続きで、その限りでコーエンの無限判断と似ていると言えます。概念的にしっかり整理した訳ではないので、その程度しか言えませんが、似ているという印象を持っています。

観念論的な哲学体系の最初の著作は『純粹認識の論理学』です。その直前がプラトン論とマイモニデス論で、その中に無限判断の元になるような概念が扱われています。プラトンだと *hypothesis* があり、無限判断の一例です。そこでなされている、「非」によって指定される、という議論は観念論的な体系が始まる前から出ている訳です。それゆえ無限判断は、必ずしもユダヤ的な論理ではなく、哲学史を通じてみられます。また、晩年の宗教論では、旧約聖書に無限判断に相当するものをコーエンは見えています。それは神話的、多神教的な思考から発展したもので、ただその言語はいまだに宗教の言語だったが、思考としては見られると、彼は考えています。これは、レヴィナスが『諸国民の時に』所収のタルムード講話で、元々ユダヤ教は哲学的な思考を持っていたが、言語がギリシア語的な合理性を体現していないのでギリシア語を待っていた、ということを行っているのですが、それに通じます。

相関関係ですが、私が論じた『純粹認識の論理学』の箇所では、名詞ではなくほとんど形容詞でしか出てきておらず、取り立てて術語化されていません。『純粹意志の論理学』だと名詞化されて術語になっており、宗教論でも使われているのでおそらく発展はしているものだと思います。詳しくは第10章へのコメントに譲ります。

世界哲学についてです。2023年12月にドイツのヒルデスハイム大学でシンポジウムがありました（<https://www.uni-hildesheim.de/en/histories-of-philosophy/news/translate-to-english-detailansicht/workshop-japanese-scholars-on-the-project-of-the-world-history-of-philosophy/>）。ヒルデ

スハイム大学の研究チームは世界各国・各言語における哲学史の研究をしています。共同主催者の一人の納富先生は哲学は普遍性を目指すものだという主張をしましたが、いろんな意見が出ました。私も発言をしました。普遍性が何かというより、普遍性のプラグマティクス（語用論）が必要ではないかという趣旨の発言をしました。語用論は言語がどういう文脈で扱われるかを主題とする言語学の分野です。哲学で普遍性が主張される時は、文脈がいろいろあります。コーエンやレヴィナスだったら、ユダヤ思想の場合は、ユダヤ民族には特権があるとされる、などという批判があります。そういった意見は人種差別の温床になったりします。アレクサンドリアのフィロンがギリシア語で聖書を説明したのと似ていますが、ユダヤ教の特殊性ではなく、人間なら誰でも理解できる、という主張が一方にあり、またユダヤ教に関心を持たない人が理解をして、聖書が昔のお伽話ではないのだなと関心を持つ、という意味での普遍性もあります。普遍的な普遍性の定義を求めるといふよりは、どのように普遍性が使われているかを見る方が、いろんなことがわかるのではないかと、という趣旨のことを話しました。

私の発表では、安藤昌益とコーエンの比較をしました。安藤昌益は江戸時代の八戸の医者で、数多くの著作を残しました。昌益には互性という概念があります。昌益全集の編者は、互性を「矛盾関係」と捉えています。それは解説を見るとわかりますが、この概念をヘーゲル・マルクス主義的に昌益を読んでいることがわかります。ただ昌益を読むとそういう意味ではなく、どちらかといえばコーエンの相関関係に近いです。そういう意味では、普遍的な互性概念のようなものがある訳ですが、それぞれがどのような文脈でどう使っているかは、全く異なります。結論で私が強調したのは、それぞれの思想が根付いている土壌があるということです。

コーエンであれば、シナゴグのある文化で育ったとか、昌益は東北の中でも寒い地域で、夏にはやませが吹いて冷害が生じ、割と飢饉が起りやすい場所で活動しました。そこでは労働しない武士は飢饉でも食べ物にありついて死なずに済み、労働をして作物を作っている農民の方が飢饉で死んでゆくという現実がありました。彼はそれに怒り、いろんなことを書きました。そうやって、それぞれが根付いている土壌があって、それを無視すると、単に抽象的な普遍性になってしまう。なぜそれが必要だったのかを見ないと思想を読む意味が薄れてしまうのではないかと、いう主張をしました。以上が世界哲学関連のリプライです。

レヴィナスの意味と意義については、私もまだよくわかっていないのですが、カッシーラーがよいなと思うのは、様々な種類の思考に対して非常にフラットに見える点です。他方コーエンやレヴィナスは、多神論から一神教に発展したという図式です。

レヴィナスが、現代のユダヤ人思想家の中でどうしてもユダヤ人が認められない3人がいて、そのうちの一人がレヴィ＝ストロースだと言っています。「未開民族」の思考の中に合理性を見出すといった発想をレヴィナスは認めません。世界の様々な哲学には、合理的な概念構成をしたり、物事を整然と区分けしていかない思考方法もある訳です。発展の図式だとそうした思考は単に遅れたものと見なされその意義がわからなくなります。

例えば私自身が紹介に関わっているブラジルの原住民思想家にアイウトン・クレナッキがいます。森林破壊の現場から声をあげていろんなイベントをしています。彼は本はほとんど書かず、本になっているのは講演内容なんです。その思想を紹介する出版社のサイトには、ビデオもあります。私が字幕をつけたものが一つあります。彼は、南北アメリカの神話にある思考を集めて、

自分なりの思想を作っています。民族的な思考が大いに反映されている訳です。こういうものをレヴィナスの図式では扱えません。

また、ここ二年ほど日本画家の東山魁夷の研究を私はしています。彼は自分が風景画家になった時の体験を文章に綴っています。これを読むと、世界と自分が直接つながっているという感覚が彼にはあることがわかります。西洋ではスピノザに近いんですが、スピノザの内在主義をどう捉えるかという問題があり、コーエンは認めず、レヴィナスは最初批判的でしたが、のちに評価を改めます。その問題に引っ掛かりがずっと私にはあったのですが、カッシーラーはシンボル化の能力によって全てをフラットに見れるので、そこがいいなと思っています。

ケアについて、コーエンのどのあたりがケアと思ったかについてですが、コーエンの *Mitmensch* のあたりです。『理性の宗教』だと「精霊」の後に *Mitmensch* がでてきます。この辺りを読んでいるときに、あるいは『純粹意志の倫理学』を読んでいるときに、直感的にケアの倫理だと思ったのですが、まだ直感に止まっていますので今後考えていきます。

第11章へのコメントに対するリプライ（千田）

4点のご質問がありましたので、それぞれ順にコメントしたいと思います。まず1点目のカッシーラーが「記号」や「表象」ではなく「シンボル」という語を選択した理由についてです。カッシーラー哲学の根幹に関わる問いです。

カッシーラーが独自の哲学を展開していくのが『実体概念と関数概念』ですが、このなかでも後半部分に「シンボル」という語が見出されます。ただし、そこではまだ「概念」や「記号」と差別化されるような独自性が十分に見出されるかというと、そうは言いがたい。周知のように、この著作では論理学、数学等の精密諸科学の思考・認識を分析、摘出しています。この際に用いられるのが「概念形式（Begriffsform）」です。これは現代的な論理学や数学の機能的な働きを意味しています。その後、カッシーラーは、哲学的認識批判の領野を精密諸科学を超えて拡大します。つまり、神話、言語、芸術などの精神諸科学へと拡張していくわけです。そうすると、「概念」ないし「概念形式」という哲学的表現では上手く収まらなくなっていくます。こうして独自の「シンボル」へと向かうことになるわけですが、カッシーラーは「シンボル」概念を用いる際にテオドル・フィッシャーという美学者の「シンボル」を参照しています。つまりは、精神諸科学へと拡張した際の精神的機能を「概念」という枠組みを超えて、「シンボル」で捉えようとする。美学という他分野から借用してきたという点が重要かと思います。言わば、旧来の哲学との差異を明確にするために、哲学分野であり用いられてこなかった「シンボル」を採用し、オリジナルな哲学的表現とするわけです。フィッシャーの美学から来たように、「シンボル」に伴うのは具象性です（「鳩は平和のシンボル」と言われるように）。それに対して、「概念」は自然法則のような抽象的な対象を指すものとどまってしまう。神話、言語、芸術へと拡張していく際に、具象性を伴う哲学的表現が要請されてきます。そこでカッシーラーは、「概念」という抽象性よりも具象的な含意を兼ね備え、かつ「記号」や「表象」より幅広い分野にも適用可能な表現として「シンボル」に着目したのではないかと考えています。

2つ目のご質問に移ります。カッシーラーとカントを対比する図式は、拙論ほどはたして明確なのか、というご指摘です。これは全くその通りだと思います。拙論の紙幅の都合上、論点を限定して組上に載せたことが問題です。カントとカッシーラーでは、哲学的なアプローチが異なり

ます。これは、先のリプライとも重複しますが、カッシーラーの場合、さまざまな精密諸科学や精神諸科学という学問分野があらかじめ指定され、それらの領野における精神的諸機能を内在的、超越論的に分析、摘出していくわけです。それに対して、カントの場合、『純粋理性批判』において（理論）理性批判を出発点としています。客観的な経験的認識のアプリオリな可能性の条件が探求されていくわけです。このとき、理論理性（悟性）の枠組みが超越論的に分析される。悟性という認識能力のもとに経験的認識がいかに成立するかが問題であるわけです。つまり、カントの理性批判は認識能力の批判が先にあり、そこからアプリオリに可能な領野（自然、道徳、美）が境界付けられる。それに対して、カッシーラーの文化批判は先に文化領野（神話、言語、科学等々）があり、そこから超越論的な認識機能が分析されていく。もちろん、拙論のように認識能力と対象領域の先後がこれほど明確ではないだろうという佐藤氏の指摘は肯綮にあたり、「潜在的能力（ポテンツ）」と「その顕在化（アクト）」との対立関係という箇所も単純な先後関係として割り切れないものとして解釈することが可能です。

3点目は、〈知覚のシンボル化のテーゼ〉に関するご質問です。「シンボルの受胎」が出てくるのは『シンボル形式の哲学』第三巻のなかの精神病理学の詳細な哲学的分析を扱う部分で登場します。佐藤氏のご指摘の通り、「シンボルの知覚化」の問題は「シンボルの受胎」が論点の中心にある、ということは確かです。これに関しましても「シンボルの受胎」の議論が非常に長いという理由もあり、あえてそこを避けて論じました。〈知覚のシンボル化のテーゼ〉は、もちろん私が提示したのですが、知覚を認識している時点ですでに何らかの文化的、精神的機能が働いているということです。これは拙論の冒頭のパノフスキーの『シンボル形式の遠近法』にも見出されるように知覚経験そのものに精神文化的な機能が働いているわけです。それ以外にも、例えば現代アメリカの哲学者ネルソン・グッドマンが『芸術の言語』などで同様のことを論じています。「シンボルの受胎」の独自性も、失語症の分析の文脈で登場してくるわけですが、思考するために言語が必要不可欠なのかという議論にも関連していると思います。我々の思考は言語に影響されているわけですから、失語症の人たちにとっては、健常者の知覚的な認識とは異なる様相を持っていてもおかしくありません。感覚器官が全く同じであっても、言語を失っている人にとっては、おそらく異なる知覚体験をしているのではないかと。

最後の4点目は、シンボル形式の目的についてです。カッシーラーは結局、哲学において何を目指したのか。最晩年の著作『人間』を見ても神話と言語、宗教、芸術、歴史、そして科学というように、さまざまな分野に哲学的批判を加えています。一つの理解としては原始的な神話から徐々に科学に向かって進歩していくというのは成立すると思います。ただし、進歩史観では捉えられない面も当然あります。言わば、精神文化がさまざまな領野へと枝分かれしていくなかで「シンボル形式」が多元的に形成されていきます。したがって、神話の発展形態として、宗教や科学があると考えられます。神話的な直観がより概念化され教義化されていくことで宗教になる。そうかといって、科学と宗教は互いに相反するものなのかというと、そうとも言い切れない。

「シンボル形式」は、多元的に成立しうるものです。もっとも、カッシーラーを読解していても、結局それらの各分野・文化が明確にどのような関係性のもとにあるのかは決して明確とは言えません。そのなかで、『人間』の最後の部分で人間の在り方が「実体的統一」ではなく、「機能的統一」だと表現しています。それぞれの文化領野に精神的な機能の働きがあり、人間の在り方が自由へと解放される、ということを述べています。ここは理解の難しいところです。これら

の並び立っている文化をどういうふうに関連付けているのか、あるいはそもそも関連付けようとしてないと言ってしまうとそれまでなのかもしれません。『シンボル形式の哲学』が体系的に書かれていますので、カッシーラー哲学が体系的だと捉えてしまいそうになりますが、体系性よりも、それぞれの分野が並び立った多元性を目指しているように理解できるだろうと見ています。つまり、多元的、多層的な仕方で合理的な現代人にも依然として神話的な意識が内在している。それを分析したのが『国家の神話』でした。

リプライへの雑感（佐藤）

馬場さんから頂いたコメントに関して、石川求先生のコーエン批判の明快な分析についてはなるほどと思いました。コーエンの無限判断が「命題における判断」（ヘーゲル）ではなく「命題の主語を措定する時の判断」であるということには気づきませんでした。「相関関係」の術語化の過程についてもご教示くださってありがとうございます。コーエン哲学の見通しがクリアになりました。

世界哲学に関しても大変興味深い多くの情報をいただきました。「それぞれの思想が根付いている土壌がある」ということを受け入れることで、西洋哲学こそが哲学であるという一面的な見方を脱することができるという考えは今後必要になってくると思います。

千田さんから頂いたリプライに関して、「シンボル」概念を美学から持ち込んだという話は非常に面白いです。つまり、「シンボル」とは単に何かを意味するものではなく、具象を伴い何らかの美的・文化的価値を備えたものとして機能するのだと思います。3点目のお答えの内容にある、「知覚を認識している時点ですでに何らかの文化的、精神的機能が働いている」ということについてもその通りだと思います。さらに、カッシーラーの哲学を体系的ではなく多元性として理解するというご指摘から、カッシーラーの面白さが見えてきたように思います。

第11章「機能・シンボル化・人間学」について

千田芳樹

第11章の紹介

馬場（第9章）、佐藤（第10、12章）の諸論考は綿密な考証と深い洞察のもとに著され、コーエン、レヴィナス、ゴルディーン、ローゼンツヴァイクという20世紀のユダヤ系哲学者たちにおける「哲学的——普遍的思考」と彼らに固有な「特権的——ユダヤ性」をめぐる内的苦闘、そしてそこから産み出されたさまざまな哲学的独自性が詳らかになった。哲学的思考がキリスト教的世界における普遍性を体現しているものと見るならば、ユダヤ性は異端的、異質的なものにとどまらざるをえないものといえるであろう。それゆえ、彼らによるユダヤ的伝統を「哲学的——普遍的思考」へといかにかして接続するかという挑戦は、ユダヤ人哲学者にとっての宿命に他ならなかったのではないだろうか。第9～12章を読み進めていくなかで脳裏をよぎったのはまさしくこうした2項対立であった。しかしながら、彼らと同世代であり、なおかつ同じユダヤ系ドイツ人であるカッシーラーについて言えば、彼が遺した膨大な諸論考を繙いてみてもユダヤ性よりもむしろ世界市民的な文化意識をもつ啓蒙的哲学者という側面が強く認められるように思われる。いわば、カッシーラーにおいてはユダヤ的な問題意識がコーエン、ローゼンツヴァイクと比べても決して強くなかったのではないだろうか。

拙論は、カッシーラー独自の哲学が展開される『実体概念と関数概念』を出発点とし、主著『シンボル形式の哲学』、そして最晩年の『人間』までを、「機能・シンボル化・人間学」の3つの観点から読解する試みである。そのため、積極的な解釈を提示することよりも、カッシーラー哲学全体を大きく俯瞰することを目的としている。以下では簡潔に要点をまとめたい。まず、カッシーラー哲学の独自性は実体概念批判に見出され、実体的対象にかかわって認識機能による対象の構成へと向かう。その意味において、カッシーラー哲学はカント哲学の系譜に連なっている。しかし、カッシーラーは、カント的な物自体を容認しないし、感性和悟性という二分化された認識能力についても批判している。我々のもっとも所与的なものと見なされている知覚ですら、すでにそこには精神の自発性が機能しているのでなければならない。それゆえ、感覚知覚それ自体なるものは存在しない。神話的な空間や時間があり、神話的な知覚というものもある。認識対象（知覚）はシンボル化された精神的諸機能によって構成されたものに他ならない。したがって、精神形式に応じたシンボルだけがあり、あらかじめ指定された感性和悟性があるわけではない。そこから理性批判から文化批判への道程が開かれてくるであろう。あらかじめ指定された認識能力の批判ではなく、むしろ我々の精神形式である文化に内在しているシンボル機能を批判しなければならないのである。こうして多種多様な文化領野の批判が開かれてくる。神話、言語、芸術、歴史、科学等々。これらはシンボル化した世界の在り方であって、人間はシンボルのなかでしか世界を捉えることができないということである。これが『人間』の「アニマル・シンボリクム」の意味するところである。人間はシンボルの宇宙（世界）に住まう動物なのであって、シンボルと関係することで世界と接触し、シンボルを作ることで新たな世界の可能性を開く。カッシーラー哲学は、哲学的人間学としても解釈されうるものである。

第9章へのコメント

本章を読んでみて、私が疑問に思った全体的な問いをはじめに提起させていただく。それはキリスト教的世界における異質なものと・非同一性としてのユダヤ性、ユダヤ精神（p.247）という問題である。これは、全体性（同一性）に対する異質（外部）性（非同一性）という問題に関連しており、ヘーゲル批判へと連なるものなのか、という点。これは同時に〈完全に同一化されえないものとしてのユダヤ精神〉という理解で間違いないのかという点。

これは、アレントの「全体主義」批判、アドルノの「否定-弁証法」（非同一性にとどまること）にも関連性があると見ている。さらには、コーエン、レヴィナス、ゴルディーンにおける哲学とユダヤ教の関係性の理解に結びつくものと思われる（p.250）。ユダヤ系哲学者らにとっての「哲学的思考」と「ユダヤ教的思考」との相互-影響関係が問題であって、ユダヤ教の伝統で生きながらも哲学者であることとも言える。それは、調和なのか、それとも葛藤もしくは対立なのだろうか。

上記を踏まえて、次に個別的な問いへと移りたい。コーエンの哲学体系と宗教哲学の連続性と非連続性についてである。ノールマンによるゴルディーンのコーエン解釈の位置づけに関して言えば、ゴルディーンはコーエンの哲学体系のユダヤ的方向づけに連続性を捉え、超越論的方法で見出される（p.253f.）が、「ユダヤ的方向づけ」と「超越論的方法」の関係とはどのようなものなのだろうか。

「ユダヤ的方向性」と「キリスト教的方向性」の分水嶺となるであろう一つの概念としての「無限判断」について解説いただけるとありがたい（p.255）。『純粹認識の論理学』における「根源の論理学」は、根源判断（根源的な思考による存在の定立）＝「無限判断」である。これは、おそらく「～でない」という未規定性の無限の広がり、存在の定立を根源的に呈示してくれるものなのであろう。

第10章へのコメント

ローゼンツヴァイクはダヴォス会議の資料から後期コーエンの正当な後継者としてハイデガーを見た。このことが意味するのは、後期コーエン哲学のうちにユダヤ的宗教性よりも、むしろ有限なる人間存在（現存在）への根源的な問いを観取したということなのか。

レーヴィットとゴードンによると、ローゼンツヴァイクは後期コーエンとハイデガーの共通点を「特殊な仕方で有限な存在」を見出したとする。いわば後期コーエン、ハイデガーの系譜に連なるものとしてローゼンツヴァイクが捉えられうるわけであるが、果たして、ローゼンツヴァイク自身もまた上記のように自認していたといつてよいのだろうか。そして、ローゼンツヴァイクは、彼らの哲学的概念（「個人」、「現存在」、そして「私的かつ具体的な〈私〉」）をいかにして関連付けて継承・摂取したのか。

次に、コーエンの「相関関係」概念についておうかがいしたい。「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」というものについて詳しく解説していただけるとありがたい。

第12章へのコメント

ここでは『救済の星』以後の論考「新しい思考」における「本質を認識しようとする哲学」と「思考する思考」への批判としての「経験の哲学」、「語る思考」について論じられている。

「古い思考」：哲学史（宇宙論的古代、神学的中世、人間学的近代）を通じて、本質を認識しようとする思考（「～は何であるか」という本質を問う方法）は、別のあるもので規定される無限遡行へ陥る。それに対して、ローゼンツヴァイクのいう「経験」は「～は何であるか」という問いに同語反復的な答えを導くものである。それは、別のものに規定すること（古い思考）を止め、「新しい思考」の開始地点を見出すことに他ならない。その際、このような「経験」がもたらす「同語反復的」な答えとは、どのようなものなのかをおうかがいたい。

そして、誰かに「語ること」において、語る人は語りを聞く他者を前提としている。しかしながら、ソクラテスは「古い思考」の代表者——すなわち、その対話は、自分の魂との対話（孤独、独白）であるに過ぎないと見なされている。ローゼンツヴァイクにとっての対話とは、まさに他者の存在によって自分が予期し得ない変化がおこることであって、他者との対話から生み出される「経験」である。したがって、「新しい思考」とは、常に語りかけ、応答する生ける他者を必要とするということではないか。そして、テキスト（書かれた言葉）というものが、死んだもので終わらずに、生き生きとしたもの（音声としての聖書（鍵となる言葉））であるために必要とされるものは何か。

さらに、ローゼンツヴァイクは物語を「伝令」（叙事的物語）、「逸話」（教訓的意義）、「聖書物語」（「真なる過去」——秘密の形式）のように分類しているとのことであるが、過去を物語ることと聖書物語の関係についておうかがいたい。端的にいうと、「新しい思考」における「対話」と「物語ること」との差異とは何なのか。関連した問いとして、「新しい思考」と「聖書物語」の関係についてもご教示いただきたい。

リプライ

第9章へのコメントに対するリプライ（馬場）

キリスト教世界における異質なものとしてのユダヤ性についてです。

ユダヤ教徒が最も迫害を受けたのはキリスト教徒からです。その中でユダヤ教の思想にどう再び声を与えるかがコーエンにとっては課題でした。これと対照的に、アレントやアドルノはユダヤ性を自身に見出していない。ただ、アレントとの場合は、幼少期にユダヤ人差別を受けたことによってユダヤ人意識を持ったがユダヤ民族に属しているという意識はありませんでした。アドルノはわかりませんが、アレントやアドルノと言ったユダヤ系の思想家に全体的なものに対する拒否があるのは、（それぞれ文脈は違うが）不思議なところです。

レヴィナスは、「ユダヤ教の哲学者」と言われることを嫌っています。ただ、ユダヤ教の思想の中に哲学的なものを見出していて、それを一生懸命考えた人である、という点はコーエンやゴルディーンに共通しています。彼らにとってのユダヤ的思想は、倫理的なものを考えさせる点が共通しています。

ノールマンに関してです。ノールマンさんには私の博論を読んでいただいて、ゴルディーンによるコーエンの読み方について大胆だという感想を持ったようです。ゴルディーンにおけるユダヤ的方向づけとキリスト教的方向付という発想があります。前者を特徴づけるのが無限判断で、後者はアナログ・エンティス（存在の類比）です。ただし両者が矛盾するのでしょうか。前者の思想を代表するのがコーエンで、後者はヘーゲルなのですが、前者にゴルディーンは優位性を認めています。デリダもある箇所でジルソンに触れていますが、レヴィナスも『全体性と無限』のなかで存在の類比に触れています。ただし、批判的なのでしょうか微妙なところがあります。全体の構えとしては西洋哲学全体を批判しているんですが、存在の類比については微妙なところがあり、個人的には無限判断と矛盾するわけではないと感じています。

根源とは主語を提示する働きです。「～でない」領域を区別、*Absonderung*（分離）することによって主語の領域を提示するものです。これは普通、人が意識してやっていないものの、理性が実質上行っていることです。あまりに当たり前すぎてやっているという意識にもならないことを思考法則として取り出すとこうなる、ということだと理解しています。

アナログ論がユダヤ性と比較した場合にユダヤ性が明確になるという点に関してです。この図式自体は、ゴルディーンがフランスに来てから考えたものです。彼はフランスでポストを探すことも考えていたので、フランスの哲学の現状を学んでいました。そのうちの一人がジルソンでした。コーエンもアナログ・エンティスについて何か言っているかもしれませんが、まだ見つけていません。存在の類比の論理は、アリストテレスの解釈が発展して、古代後期になって成立したものです。それがトマスの中では中心となりました。トマスはマイモニデスをラテン語訳で読んでいました。マイモニデスは人間と神の間の類似は認めず、神はあくまで模範です。模範に近づく努力はできますが、存在上の類似があるわけではありません。ゴルディーンはこの対立を、ヘーゲルとコーエンの間にも見えています。トマスには、マイモニデスとの違いについて自覚はあったと思います（Wohlman1988）。

佐藤さんのリプライに対し千田さんが回答し、その後に私がしたコメントをついでながらに記しておきます。現代人は必ずしも合理的な思考をしているわけではない、という点はいろいろと例が挙げられると思います。行動経済学は、非合理的な人間の行動を分析の対象としています。漫

画やアニメ、映画などは合理的ではない思考に満ちています。しかしみなそこに共感するから見に行くわけです。他方でそれは、国家の神話のように、人々の生命を犠牲にすることもあれば、映画のように人に力を与えることもあります。2024年6月に開催したシンポジウムで、徳島大の熊坂元大さんが妖怪についての発表をされました（Motohiro Kumasaka (Tokushima University), “Creating Little Deities To Be a Prayer to Nature and to Be a Player with Nature”, 4th International Colloquium in Contemporary Philosophy and Culture, 2024年5月31日、長野県立大学）。妖怪は或る種、人間と自然を媒介する存在で、妖怪ウォッチなどもそうですが、サブカルチャーの中にたくさんあります。自然のシンボルとして人間が作りだしたこともたくさんあります。並列して何が言いたいのか、という感じもしますが、そこが面白い所でもあります。

第10章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

最初の問いは、ローゼンツヴァイクは後期コーエン哲学のうちに現存在への根源的な問いを見出したのかというものです。まず、余命いくばくもない中で麻痺状態にあり、ローゼンツヴァイクはハイデガーの思想をきちんと知ることができたわけではありませんでした。ハイデガーの「現存在」とローゼンツヴァイクの〈私〉についても、ハイデガーが〈私〉という表現を避けていること、ハイデガーの議論をローゼンツヴァイクが詳細に知ることにはなかったことからして、簡単に同一視することができません。ハイデガーがフッサールやカントの読解を経て論じた「現存在」と、ローゼンツヴァイクがコーエンとの出会いののちにヘーゲル、シェリング、カントの読解を経て論じた〈私〉とは大きく文脈が異なっています。今回の論考では両者の形式的な類似性を見出すにとどまりました。結論として、ローゼンツヴァイクが後期コーエンとハイデガーの間に何らかの共通点を見てとっていたのではないか、という問いは今回の私の論考の出発点となるが、コーエンとハイデガーの系譜にローゼンツヴァイクが自分自身を位置づけたということは難しいのではないかと思います。

ですから、ローゼンツヴァイクのハイデガーへの言及を梃子にして、ローゼンツヴァイクがコーエンをどう読んだのかということをむしろ問題としたいと思います。ある「統一（Einheit）」として考えられたコーエンの「個人」とローゼンツヴァイクにおける「私的かつ具体的な〈私〉」の関係が整理されているわけではありませんが、「相関関係」といった後期コーエンの諸概念をローゼンツヴァイクが自分の議論の中で明示的にコーエンを引用しない場合であっても取り入れていたとは言えると思います。

コーエンの「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」は、ローゼンツヴァイクに本当に大きな影響を与えたと思いますし、レヴィナスにとっても示唆を与える発想だと思います。

〈君〉からの呼びかけによって〈私〉が〈私〉として成立するという発想です。『理性の宗教』においてコーエンは聖書分析を人間存在分析として行っています。この中で、「神と人間の相関関係」ということが随所で言われます。しかし、「〈私〉と〈君〉の相関関係から出発する思考」という言い方は、ローゼンツヴァイクのものになります。ローゼンツヴァイクは『救済の星』において、聖書の中で「神」が一人称の〈私〉（さらには一人称複数の「われわれ」）を用いていること、そして神が人間に対して「きみ」と呼びかけることを「相関関係」と呼びました。

第12章へのコメントに対するリプライ（佐藤）

「新しい思考」単体についての研究はとても少ないです。「新しい思考」が『救済の星』の解説という役割を果たしていることもあって、『救済の星』を分析すれば事足りるとされているのではないかと思います。ご質問にある、「新しい思考」の開始地点としての「同語反復」的な答えとは、それ以上他のものによって説明ができないものだと思います。哲学ではAは何かと問う際にBという本質から説明するということがしばしば行われてきました。例えば、「人間」とは何かという問いに対して、もしユダヤ教の伝統にしたがって「神が作ったものだ」と答えるならば、「人間」は他のものによって説明されます。しかし、本質を問う者がこのように何らかのものの説明を何か別のものに要求するという営みをいくら行っても、きりがありません。ローゼンツヴァイクは、こうした説明は「玉ねぎ」のようなものであって、「好きなだけ皮を向けるが、たどり着くのはいつも決まって玉ねぎの皮でしかない」と述べました。ローゼンツヴァイクは『健康な悟性と病的な悟性』では、「チーズはチーズ以上のものではない」ということを言っています。問われるものの実存を肯定するという経験が、「同語反復」的な答えであり、言ってみれば経験の出発点です。

次に、「新しい思考」とは、常に語りかけ、応答する生ける他者を必要とするということを、私は第12章で論じました。ただし、ローゼンツヴァイクは、「対話」ということでソクラテス的対話を排除しており、この選択は私は妥当だと思っています。というのも、とりわけプラトンの中期対話篇以降、ソクラテスの対話相手はソクラテスに対して新たなものをもたらしてはならず、その意味においてローゼンツヴァイクが述べるようにソクラテスは「孤独」だからです。むしろ初期対話篇（『ゴルギアス』『プロタゴラス』など）において対話を拒否する相手にソクラテスが戸惑う場面の方が、ローゼンツヴァイクの「対話」に近いと思います。ローゼンツヴァイクの述べる「対話」はあくまで〈私〉が対話者から何か新たなものをもたらされる「出来事」であると思います。

さらにご質問ではテキストに対する問いが提起されています。テキストが「生き生きとしたもの」すなわち「音声」としての「聖書」であるために必要とされるものは何かというものです。この問いは、テキスト読解が「対話」と呼ばれるための条件を問うものだと思います。ローゼンツヴァイクが「聖書」について論じる場合には、この条件はヘブライ語の習得と「聖書」の音読、そして隠された形式への気付きであるということができでしょう。しかし、この場合、完全に問題は「聖書」の読解に限定されることになります。例えばガダマーであれば「聖書」以外の「テキストとの対話」について論じるでしょうが、ローゼンツヴァイクにおいては「聖書」以外のテキストについても同じことが言えるのかという問いが生じると思います。

これに関して言えば、ローゼンツヴァイクは聖書翻訳を行う中でテキスト論を提示しているので、「聖書」以外のテキストについてはそもそも考慮の対象外となっています。それでは、その他のテキストは「生き生きとしたもの」たりえないのか。そうであると言い切ってしまうのは早計だと思います。明示されていない形式に気づくこと（その形式が著者の思惑通りであるかどうかは問題ではない）、そして、時間や空間的な距離の隔たりを問題としない読者の共同体において、テキストに書かれた言葉の新たな意味を見いだすことは、ローゼンツヴァイクが聖書翻訳論で強調していたことです。そうした「秘密のパートナー」を意識することが、テキストが「死んだもの」で終わらないためには必要なのではないかと思います。そして「対話」と「物語ること」の差異について。「新しい思考」においては、「物語る」という行為は「対話」に包摂されてい

きます。「物語る」行為は、誰かに対して語るという他人に依拠したあり方を示しており、この意味において「対話」の一部であると言えます。さらに「新しい思考」と「聖書物語」の関係について。「聖書物語」をヘブライ語で音読し、同じく「聖書物語」を読んだ人との共同性を可能にするといったものはないかと思います。ガダマーの解釈学でも、本と読者の関係（テキストとの対話）ということがよく言われますが、私個人としては、ローゼンツヴァイクが述べていたことを超えて、聖書以外のテキストに関してもこうした議論を展開する可能性があると思っています。

リプライへの雑感（千田）

馬場さんのリプライをうかがって第一に思ったのは、ユダヤ人哲学者（コーエン、ゴルディーン、アレント、アドルノ、レヴィナス etc.）たちがキリスト教世界のなかでユダヤ性をどう受け取るのか、それを哲学とどのように関連付けるのか、三者三様であって一括りにできない難しさとその違いの興味深さでした。ユダヤ人（教）とキリスト教という観点からは民族（宗教的信仰）の相違という対立の軸が、またユダヤ教と哲学という観点からは、宗教と学問という対立の軸が考えられます。哲学とは起源からすればギリシア的なものであるわけですが、レヴィナスがユダヤ教のなかに哲学的なものを見出したとおっしゃるように、ユダヤ教のうちには倫理的な哲学的思考を導く要素が内在しているのかもしれないと思いました。また、ゴルディーンによるアナログア論については、大変勉強になりました。アナログア論がトマス神学で重要な理論であることは知っていましたが、これがゴルディーンによってユダヤ性との対比が明確にされうることとははじめて知りました。そして、コーエンの根源または無限判断がユダヤ性とどのように関連するかは今後私の方でも考えていきたい問題です。

次に佐藤さんのリプライに関する感想です。第 10 章に関してですが、周知のようにローゼンツヴァイクは余命いくばくもない難病の最中にあったため、ハイデガー哲学を直接的に知る機会がないまま亡くなりましたが、彼の哲学的直観はハイデガーの「現存在」概念にコーエンの「個人」概念との繋がりを把握しようとしたわけです。これはマールブルク学派コーエン-カッシーラーの系譜に異を唱える挑戦的なものであった分、人目を惹くものですが、佐藤さんは結論として両概念の内的な繋がりを見出すことが難しいと指摘しています。そうすると、問題は本来無関係な「現存在」と「個人」という両概念に関連性があるとしたローゼンツヴァイクの哲学的思考に焦点をあてるべきだと言えそうです。つまり、ローゼンツヴァイクの〈私〉という哲学的思考が「現存在」「個人」とどのようにして結びつき、展開されていくようになったのか。これは興味深い問題です。第 12 章に関して、「新しい思考」の新しさとは何かを考えると、本質への哲学的問いを退けること、そこには他のものへの置き換えによって答えないこととして理解しました。「問い」に対する「同語反復」的な答えというものが、別のものへの置き換えではない、そのものの「経験」でなければなりません。「新しい思考」が問いと答え、つまり対話を必要とするのであれば、当然生ける他者が必要です。ですが、またローゼンツヴァイクにとって聖書は特別で、生き生きとしたテキストでもあったと見ています。佐藤さんが示唆しているようにテキスト論が聖書に限定されない可能性がどの点に見出されるのかは、今後も検討の余地ある論点だと思います。

『見ることに言葉はあるのか』第三部質問とコメント

田中直美

第9章について コメント・質問に対するリプライ（馬場）

田中さんからの質問

レヴィナスが「世界という存在の外へと脱出しようとする存在様態（＝倫理的）」と述べる時、外には何が想定されているのか。それは コーエンの根源みたいなものと捉えてよいか？ →コーエン:根源そのものを何かと言い当てられない。あくまでも「～でないもの」

なぜレヴィナス、ゴルディーン、コーエンらはマイモニデスを参照するのか？マイモニデス思想の「倫理」のポイントは？

学問の重要性について：学的な思考が繰り返し述べられていたように思うが、学問（Wissenschaft）にこだわる理由は何か？学問の言語の重要性は、「国民」形成と結びついてた？どのような意識で学問に向き合っていたのか？

思考の働き＝認識について。コーエンが思考にこだわるのはなぜか？（Cf「思考だけが存在として通用しうるものを産出する事ができる」）思考＝認識あるいは思考が認識と密接に関わるのは、純粹認識（reine Erkennen）を人間の共通のものであり個別のものであるということが意識されているのか？体系からの脱却が思考＝認識で試みられているのかも？

田中さんからのコメント・感想

(1) 「課題」では「隔離」（Isolierung）と個人の問題が書かれていたが、個人と倫理がどのように繋がっているのか？→根源そのものを何かと言い当てない。あくまでも「～でないもの」。広い。あらゆる人が関係しうるもの。根源（唯一神？）との関わりは人間（思考・認識）だから、あらゆる人（ユダヤ人以外も含む）なのかも？

(2) コーエンはドイツ国民でありユダヤ人であるという生き方の模索を、ドイツ語でドイツ観念論的な流れとそこからの脱却という学問的な探究と、個人と根源のつながりの探究で行っていたと言えるのかも？

質問について互いに絡み合っているのでまとめてお答えします。

レヴィナスが「世界の外に脱出する」と言う時に想定されているのは、マイモニデスです。1934年にゴルディーンが「マイモニデスの現代性」を書きました。ゴルディーンがドイツからフランスに逃れてから初めて書いた論文です（その編集にはおそらくレヴィナスが関わっていると推測されます）。翌年にレヴィナスが同題のごく短い論文を執筆しました。背景としては、1935年にマイモニデス生誕八百年の催事がスペインで開催され、世界イスラエリット同盟からも人が派遣されていました。レヴィナスのマイモニデス論が掲載された雑誌 *Paix et Droit* ではこの催事の特集をしており、レヴィナスはその催事について報告し、その催事を記念する論文として「マイモニデスの現代性」が掲載されています。

19世紀ヨーロッパではユダヤ人の同化が進み、宗教的实践から離れる人々が増えてきました。カッシーラーやアレントはその具体例です。他方で、ユダヤ教の思想や実践とは何かを考える人

もいました。ドイツではそれがユダヤ教学として成立してきました。コーエンの若い時はまさにユダヤ教学の時代に当たります。

マイモニデスの『迷える者への導き』ですが、彼はヘブライ文字を用いたアラビア語で書いています。本書は彼の優秀なユダヤ人の弟子がエジプトを離れる時に、これからも迷わずにトーラーを学べるように書かれました。弟子が迷う理由ですが、聖書には合理的に解釈できない記述が散見されます。とりわけダニエル書には、空から四つの車輪がついた戦車が降りてきて、火が燃えているといったシーンがあります。実はこの箇所は、アリストテレスの形而上学を理解していないとわからない、とマイモニデスは考えています。そのため、アリストテレスが詳しく論じられています。ただし、神については、存在論的に理解することはできず、人間の行為の規範として理解することしかできません。神が何であるかについては、否定（欠如の否定）を通してしか理解できません。レヴィナスが「世界」という時は、このような「どのように生きるべきか」を示す倫理の領域を指していません。世界から脱出することは、この倫理の領域について思考することになります。

「学問」にこだわる理由ですが、まず古典古代の文献はヨーロッパの学問の基礎になっています。他方で、ユダヤの伝統的文献（トーラー、口伝律法、タルムードなど）は、同化ユダヤ人の生活の中には重要な地位を占めていません。これは、ヨーロッパにおけるプラトンやアリストテレスのような哲学者の地位とは大きく異なります。タルムードの教えは、学問の基盤とはなっていません。

しかし、レヴィナスによれば、タルムードにおける議論の仕方は、学問的で厳密さを持っています。それゆえ、いかにしてユダヤの伝統テキストを、ギリシア哲学と同じような地位にある、人類の知的遺産にするか、が非常に重要だとレヴィナスは考え、自身が校長を務める東方イスラエリット師範学校でヘブライの古典教育を実践しました（特にヘブライ語の学習を重視しました）。聖書などのヘブライ語文献は、昔の偏見や神話の塊ではなく、今生きている我々にヒントを与えてくれるテキストである。このような形で、意義を見出そうとしました。受け継がれてきたユダヤ教の伝統的テキストは、学問的な積み重ねであるという認識がそこにあります。

同じような認識はコーエンも持っていました。『ユダヤ教を源泉とした理性の宗教』における聖書の読解は、認識の発展を聖書の複数の文書の中に読みこんでいます。

体系の問題についてです。コーエンの宗教哲学が体系の中でどのような位置付けを閉めるか、という問いに絞ります。コーエンのカントの注釈書と、体系の間には転回がある、という解釈を、ナトルプが「体系の観点から見たヘルマン・コーエンの哲学的功績」でしています。私の論じた範囲で言えば、「無限判断」については、実はカントとあまり関係がないので、カント解釈と体系の間の隔たりがここに関して言えば存在すると言えます。

感想・コメントについてです。

(1) 「個人」の問題ですが、『純粹意志の倫理学』に、個人の隔離が論じられています。本書においてコーエンは、「個人」概念は元々原子論から来ていると考えています。「原子」は、コーエンからすれば、無限判断の一種です。自然界を対象とした無限判断です。これを倫理領域に置き換えると、人間としての個人（Individuum）になります。個人概念は、一種の原子論だと

言えますが、コーエンは、原子がそれ自体で成立するとは考えていません。それは個人も同様です。

他の何か別のもの（例えば分割可能なもの）が概念的にあって初めて成立するというわけです。コーエンが参照しているのはフィヒテの『全知識学の基礎』です。フィヒテによる非我からの自我の導出を、コーエンはカントやライプニッツと対比しながら論じています。個人の成立そのものに、個人とは異なるものが関わっているという考え方です。したがって個人概念がすでに倫理と不可分である（他者との関わりがある）、といったことをコーエンは主張しています。

(2) 「ドイツ国民」との関連です。千田さんの発表の最初に、カッシーラーの伝記的事実があり大変参考になりました。コーエンにも伝記的記述がありますが（Beisier 2018）、彼の場合、生育環境がかなり異なり、ユダヤ教の教育を受けて育っています。まず、父 Gerson からヘブライ語を学んでいます。父はコズウィクのシナゴグで先詠者を務め、ユダヤ教コミュニティーの小さな学校でヘブライ語と宗教を教えていました。地域にも貢献をしコズウィクの名誉市民にもなっている人です。Hermann は 10 才からデッサウのギムナジウムで、おそらくユダヤ人として初めての生徒として学びました。このギムナジウムでは、ヘルマン入学直後に教科としてヘブライ語がなくなったので、父 Gerson は Hermann にヘブライ語とタルムードを教えることを切望しました。その後ユダヤ神学校に進学、15~19 才まで学びます。そこの教師とそりが合わず途中でやめ、大学で哲学を学びます。つまり、哲学を学ぶ前に、家庭でも学校でもユダヤ教をたっぷり学び、その後に哲学を学んだという点がコーエンに特徴的です。

レヴィナスも、小さい時からヘブライ語を学んでいたのだからコーエンに近いところはある、ユダヤ教に対する意識はカッシーラーとは異なります。ただしユダヤ神学校には通っていません。生育歴がユダヤ教との関わりに大きく影響しています。

第 10 章、第 12 章について コメント・質問に対するリプライ（佐藤）

田中さんからの質問

10 章について

1 創造者と被造物という関係は旧約聖書に基づけば理解できると思うが、コーエンの独自性（とローゼンツヴァイクが考えたこと）は、人間の「認識能力」を強調したこと、人間が神とのかかわりへと入っていく能動性（相互性）を強調したことにあると捉えてよいのか？

2 ローゼンツヴァイクとコーエンにとって、被造物である人間が創造者である神と関われることがどのように重要なのか？

12 章について

ヘブライ語と「秘密」の関係について：ヘブライ語の音韻（発音・アクセント・母音の長さ等）を知らないと「秘密」に参加できないのではないのか？

田中さんからのコメント

10 章について

1 もし、ローゼンツヴァイクやコーエンが、ユダヤ人は被造物としての人間一般に含まれるユダヤ人であるということをドイツ国民や同化ユダヤ人に訴えかけていたのであれば、「ドイツ語」

で論じていたことも、単にドイツの言語がドイツ語だからではなく、何か意図があったのだろうか？ドイツ人としての「ドイツ語」の重要性や歴史（Cf：終章）がどのくらい絡んでくるのか？2 人間が神との関わりへと入っていく「認識能力」はどのように発揮されるのか、その認識の仕方はどのような在り方なのか？

12 章について

ラテン語から一般ドイツ人のためのルター訳とは異なる対象・翻訳のあり方について。ローゼンツヴァイクとブーバー訳は、一方で、ヘブライ語からドイツ語に翻訳することで、ヘブライ語の固有性をヘブライ語が分からないユダヤ人にとって担保しているように思われるが、他方で、「秘密」の形式を用いることで隔時的な共同体（＝「秘密の対話の網」）への参加は、（難しさはあるが）ドイツ語読者にも開かれている。この翻訳においては、特定の誰かではない、「秘密の対話の網」への単なる参加者のような繋がりが読者に得られるように思われるが、それだけではなく、隠された「パートナー」との関わり(355 頁)が生じることについて、もう少し詳しく聞きたい。

第 10 章への質問の 1 点目から、お答えしていきます。

1 点目についてローゼンツヴァイクがどのように考えたかということについて確定はできないのですが、今回、『理性の宗教』第 5 章とローゼンツヴァイクの議論を突き合わせたところでは、そのように捉えて良いと思います。「関係し得ないものの関係」という矛盾を含んだ相関関係ということになります。レヴィナスの問題に関連させるならば、認識と倫理の関係については別途論じるべき問題となります。

2 点目のご質問では、ローゼンツヴァイクは当時の時代状況に即して、同化ユダヤ人に向けて論じているのか、人間一般としてのユダヤ人をドイツ国民に向けて論じているのかという問いがありました。まずローゼンツヴァイクは「当時の時代状況に即して、同化ユダヤ人に向けて論じている」という側面はあると思います。ローゼンツヴァイクは、『救済の星』のあとに『健康な悟性と病的な悟性』を発表しました。これは難解な『救済の星』の解説書として書かれたものです。この著作には二つの序文が置かれており、一つは「識者に向けて」、一つは「読者に向けて」、「君」という呼びかけをもって語りかけの形で書かれています。この「読者」としては、ローゼンツヴァイクがその設立に関わった自由ユダヤ学舎の学生が念頭に置かれています。ドイツ人として生まれながら、ドイツ人にとっての他者であると〈私〉を意識する人々としてのユダヤ人に向けられているのです。12 章に鑑みて、「聖書」の読者を「人間一般」と考えるならば、人間一般としてのユダヤ人と言っても良いと思います。さらに、「隔時的なユダヤ人」との共同体についてもローゼンツヴァイクは考えていると思われます。本書の 12 章においては、聖書の読解を通じたユダヤ人の共同体形成について論じている通りです。ただ、『理性の宗教』との関わりにおいてはあまりこのことは問題になっていません。被造物である人間が創造者である神と関わるということに関して言えば、これはユダヤ教における「生」の問題であるとともに、ローゼンツヴァイクにおける「対話」の原型であると言えます。

質問とは別に、ローゼンツヴァイクが「ドイツ語」で論じていたことの意義についてのコメントをいただきました。ローゼンツヴァイクにとって「ドイツ語」はもちろん日常用いられている

言語ですし、手紙も全てドイツ語で書かれていますので、ドイツ語で書くことに対する疑問はあまり感じられないように思います。言語の問題で言えば、ヘブライ語の学習の意義についての考察の方がより多くなされています。例えば、「自由ユダヤ学舎」の学報のための序文においてローゼンツヴァイクは、トラーのドイツ語講読について、「せいぜい速記文字原稿によってなら伝えられるだろう」として、これを印刷すれば原稿は「すぐさま生きた言葉だったものとは似ても似つかないものになってしまう」と述べています。

最後に、人間が神との関わりへと入っていく「認識能力」はどのように発揮されるのか、その認識の仕方はどのような在り方なのか、という問いをいただきました。このコメントでは、この認識能力が「個別的なもの」なのか、「あらゆる人が同じように認識するのか」という問いが強調されています。ユダヤ教において人間が神との関わりへと入ることは、ユダヤ教の信仰を持つということ、さらにはユダヤ教徒としての「生」を送ることを意味しているし、ローゼンツヴァイクは実際にそのように生きようとしていたと思います。そしてローゼンツヴァイクはそうした認識能力が啓示によって与えられると述べていると思います。ローゼンツヴァイクが「人間」について述べるときには、姓名を持つ人間という言い方をしています。この「人間」が特定の民族と宗教共同体に属するという点については、普通にローゼンツヴァイクを読めばそう読めると思います。このような答え方をすると、神との関係に入る認識能力は啓示を受けた個別的な人間のみに与えられるのであり、この能力はあらゆる人に妥当する普遍的な射程を持たないことになります。しかし、「対話」ないし「相関関係」の哲学的射程は普遍性を持つのではないかという見通しは可能だと思います。「対話」の根底にローゼンツヴァイクが「神との関わり」を見ているのではないかと思います。きちんとそれをローゼンツヴァイクが示すことができているかどうかを私が検討するのは今後の課題となります。

12章に関して、ヘブライ語を知らない「秘密」に参加できないのかということですが、旧約聖書に関してはそうだということになると思います。ただ、ローゼンツヴァイクは、ヘブライ語は「生き生きした」ものであると述べています。この意味するところは、唯一の読み方が発見されたらその内容が固着したものになることはないということです（「新ヘブライ語？——スピノザ『エチカ』の翻訳にさいして」（1925）でもそのことは言われています）。また、「隠されたパートナー」についてのコメントをいただきました。この「隠されたパートナー」は実在的に、つまり空間と時間のうちに限定されるものとして明らかにされる可能性をもつものではなく、かといって理念的なものでもなく、「読む」経験のあり方を示していると思います。つまり「隠されたパートナー」は読書の経験に必然的に伴わなければならないものとして生じるのだと思います。

第11章について コメント・質問に対するリプライ（千田）

田中さんからの質問

（1）「精神」とは何か：客観的に存在する実体を把握すると思われていた「知覚」の中にあるもので、「超越」的な（実体としては存在しないが存在する）何もかも把握する働きをするものが「精神」なのか。神や理想的なあり方なども捉えるのが「精神」という理解でよいか。

（2）人間の世界との関わりについて：どのように人間が世界と関わっているか（世界把握？）ということ、一方で人間に固有の「精神」という働きを通じて論じていることで人間という共

通項・類を抽出しつつ、他方で「シンボル形式」という多様な世界のありようを描くことで人間の多様性を示していると捉えてよいか。

（３）「世界把握」の世界は何を指しているのか。：実体を超えたものを含めて（一神教の神など？）把握できる認識のあり方を考えているのか。

（４）「知覚」の自発性はどのような事態か。具体的な「生の形式」として現れる過程はどのようなものか。

田中さんからのコメント

（１）「生」を超えながら、「世界了解」していく形式の倫理の模索なのか。

（２）特にこうした問題をドイツ語で論じる意味や葛藤はあったのか。

４つのご質問がありましたので、１つずつ簡潔に回答したいと思います。まず１つ目の「カッシーラーにおける精神とは何か」という点ですけれども、これについては、私は端的に人間の精神であると考えてよいと思います。というのは、カッシーラーは伝統的な実体概念を批判しているわけで、精神をヘーゲル的な形而上学的実体として見なすことは出来ないと考えられます。むしろ、さまざまな文化形成において機能しているような認識能力として（人間の）精神は捉えられる必要があります。したがって、神話や宗教に関しても、何か超越的で実体的な「精神」の存在という観点からではなく、あくまで人間の精神的機能の産出（「シンボル形式」）に他ならないと思われます。その意味で超越的な形而上学を退けている点では、カントの認識批判を受け継いでいると見なされるかと。

２つ目のご質問「人間の世界との関わり」についてです。ご質問の内容はほとんどその通りかと私も考えます。周知のように、カッシーラーは人間を「アニマル・シンボリクム」と規定したわけですが、これに関して言えば宮城音弥が岩波文庫訳『人間』の副題に「シンボルを操るのもの」と付しており、広く人口に膾炙されています。けれども、これは原題にはなく、訳者が付したものに過ぎません（原典の副題は、「人間文化の哲学入門」です）。このとき、カッシーラーにおいて人間は「形式を形成する能力」を持つ存在者ですが、単にシンボルを形成したり、操ったりすることにとどまるものではありません。シンボルは同時に「生活形式」でもあります。その意味において、いっそう広く「シンボルの宇宙に住まう」動物として人間を理解することが要請されます。したがって、人間はシンボリック世界のなかで認識し、かつ生きる存在であると言えるかと思います。もちろん、シンボリックの世界は神話、言語、芸術、宗教そして科学等々多種多様でもありえます。

３つ目の「「世界把握」の世界とは何を指しているか」というご質問についても、シンボルを形成し、それを生活形式とする人間の在り方から答えられるかと思います。つまり、人間はすでに何らかの（神話や科学などの）シンボリック世界のなかで生きています（ハイデガーなら現存在の被投性などというのかもしれませんが）。人間は、自らの精神が形成した文化のなかで生きていかざるをえません。それに関連して、カッシーラーが一神教などにおける超越的な認識をどう捉えていたかというご質問がありました。これについては『シンボル形式の哲学』第二巻第四部「神話的意識の弁証法」において神話から宗教への発展形態として一神教が論じられています。弁証法という表題からは当然ヘーゲルを連想するでしょうし、弁証法的運動の精神的実体を想定したくなるかもしれませんが、１つ目のご質問への回答にありますように、カッシーラーは、あ

くまで人間精神が神話・宗教という文化形式において神の認識に関係するシンボルをいかにして形成したか、という枠組みの中で捉えようとしていたと私は理解しています。

最後の4つ目の「知覚「自発性」はどのような事態か」というご質問ですが、これについてはコーエンやカッシーラーが物自体を論じないという点に着目したいと思います。つまり、両者ともカント的な物自体による感性の触発のようなことは論じません。むしろ、彼らは純粋な自発性を見て認識の産出（カッシーラーはこういう言い方をしませんが）を論じます。2, 3への回答にも関連しますが、カッシーラーにとっては人間が物自体的な世界にいるようなことはありえないし、物自体による感性の触発というものもありえません。人間は「シンボリックの世界」のなかに生まれ、またそれを新たに形成していく存在者です。それゆえ、人間の捉える世界は知覚段階においてもすでにシンボリックな媒介無しにはありえない（したがって、カント的な感性と悟性のような二分法は存在しない）。つまり、人間の世界把握は根源的にシンボリックなものにほかならないわけです。以上は、他のリプライとも内容的に重複しており、十分な回答になっていないかもしれませんがご容赦ください。

いただいたコメントに関して簡潔に述べたいと思います。（1）のコメントは「シンボル形式の哲学」の倫理や自由の問題に関連しています。カッシーラーは『人間』の最終章「要約と結論」のなかで文化は人間の「自己解放の過程」とであると述べています。これはどういうことかという、人間は生きている限り、シンボリック世界を免れることはできない。その意味において、人間はシンボルに制約された存在でした。しかしながら、それは人間が不自由だということまで意味しているわけではありません。人間はシンボルを形成する能力も持っているわけです。むしろ、人間の自由とはまさしくシンボルを自ら形成して、新たな世界を開くことができるところにあるといえます。人間は有限な存在ではありますが、シンボルを通じて自由に世界を形成していく、（カッシーラー的な表現ではないですが）無限性に向かって「自己解放」していくことができる可能性を持ったものでもあります。そして、（2）のコメントについて言えば、カッシーラーは母国語であるドイツ語のみならず、英語、フランス語で様々な論考を著しています。亡命期ではイギリス、スウェーデン、アメリカ合衆国で、その言語文化に適応しようとしていた様子がうかがわれます。私がカッシーラーの著作や伝記を繙く限り、彼にとってのアイデンティティは啓蒙されたユダヤ系ドイツ人であってユダヤ性よりも、世界市民的な啓蒙主義者にあったように思われます。彼が生涯愛読したゲーテが提唱した「世界文学」に通じるようなものがあるのかもしれませんが。

おわりに

レヴィナス協会の合評会は通常、一人の著者に対し3人程度の評者がコメントをする。今回は、3人の著者に対して一人の評者であり、田中さんにはかなりのご負担だったかと思う。改めて御礼申し上げたい。リプライで触れられていたように、聖書についてのドイツ語講読を記録に残すことについて、ローゼンツヴァイクは懐疑的だった。交わされた言葉の数々は印刷すれば「すぐさま生きた言葉だったものとは似ても似つかないものになってしまう」（上記「コメント・質問に対するリプライ（佐藤）」）。

今回の原稿を作成するにあたって、Zoomの録画ビデオを登壇者で共有し、それを参考に文章を書いた（録画ビデオを共有していただいた横地徳広さんに感謝いたします）。文字にする段階では、読みやすいように言葉を変えたり、省いたり、加えたりしている。確かにその場で話された言葉とは同じではないが、文字化するプロセスを経ることで、質問を得て触発された思考を思い出し、そこで生じた思考の本筋のみを取り出す作業は、言葉だけのやり取りだけで終わらせてしまうと失われてしまったであろう思考の出来事を、記録に留めて整えることを可能にした。

できるだけ簡潔に書くことを編集方針としたが、結果的にはかなり長いものになってしまった。しかし、読み通してみると、質問があったからこそ引き出された言葉が数多くあることに気づく。コーエンとローゼンツヴァイクでは対話も一つの重要なテーマだったが、この合評会もまた相互に触発されることの多い対話になった。

『見ることに言葉はいるのか』のうち、今回相互批評の対象になったのは、第三章「ドイツ語で哲学するユダヤ人」だった。コーエン、カッシーラー、ローゼンツヴァイクの3人の聲に触れた同じくユダヤ系の思想家に、ゲルショム・ショーレムがいる。ユダヤ系としての自己意識やユダヤ思想への関心が強い若きショーレムにとっては、最晩年のコーエンは聖書の登場人物のようで、カッシーラーの講義は退屈で、すでに病に冒されていたローゼンツヴァイクは天才的かつ独断的に映ったようだった（『ベルリンからエルサレムへ』）。三人とも「ドイツ語で哲学するユダヤ人」ではあるが、カッシーラーは世界市民的な意識が強く、コーエンとローゼンツヴァイクはユダヤ教から哲学への道を開拓したように思われる。ユダヤ教の思想的遺産との関係の違いはあるが、それぞれの仕方での超越論的言語の探究が、この合評会を通じてより明確に浮かび上がったのではないだろうか。

参考文献

*言及された文献のうち『見ることに言葉はいるのか』所収の論考の参考文献表にないものに限定したが、それでも多岐に渡るのでさらに絞った。網羅的ではないことをお断りしておく。

アーレント、ハンナ『アーレント政治思想集成Ⅰ』齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳みすず書房、2002年

石川、求『カントと無限判断の世界』法政大学出版局、2018年

カッシーラー、エルンスト『国家の神話』宮田光雄、講談社学術文庫、2018年

カント、インマヌエル『カント全集 15 人間学』渋谷治美・高橋克也訳、2003年

- カント、インマヌエル「たんなる決意によって病的感情を支配する心の力について——宮廷顧問にして教授であるフーフェラント氏への返書——」角忍・竹山重光訳『カント全集 18 諸学部の争い 遺稿集』岩波書店、2002 年、130-153
- ハイデッガー、マルティン『ハイデッガー全集 27 哲学入門』茅野良男・ヘルムート・グロス訳、創文社、2002 年（Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. 4 Abteilungen: Gesamtausgabe, Ln, Bd.27, Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1996）
- 納富、信留『世界哲学のすすめ』ちくま学芸文庫、2024 年
- 馬場、智一『レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012 年
- ヒトラー、アドルフ『わが闘争（上・下）』平野一郎・将積茂訳、角川文庫、2001 年
- フーフェラント、C.W『長寿学 長生きするための技術』井上昌次郎訳、どうぶつ社、2005 年。
- マルカ、サロモン『評伝レヴィナス 生と痕跡』斎藤慶典・渡名喜庸哲・小手川正二郎訳、慶応義塾大学出版会、2016 年
- 嶺岸、佑亮、増山、浩人、梶尾、悠史、横地、徳広編著『見ることに言葉はいるのか ドイツ認識論史への試み』弘前大学出版会、2023 年
- リップマン、マシュー『探究の共同体 考えるための教室』河野哲也・土屋陽介・村瀬智之監訳、玉川大学出版部、2014 年
- ローゼンツヴァイク、フランク『新しい思考』村岡晋一・田中直美訳、法政大学出版局、2011 年
- ローゼンツヴァイク、フランク『健康な悟性と病的な悟性』村岡晋一、作品社、2019 年
- ローゼンベルク、アルフレート『二十世紀の神話』吹田順助・上村清延訳、中央公論社、1938 年
- Beisier, Frederick C., *Herman Cohen An Intellectual Biography*, Oxford University Press, 2018
- Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Marix Verlag, 2008
- Lemke, Harald, *Ethik des Essens*, Transcript Verlag, 2016
- Wohlman, Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, un dialogue exemplaire*, Cerf, 1988
- Reiner, Hans, *Das Phänomen des Glaubens*, Max Niemeyer, 1934
- Reiner, Hans, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität. Die Grundfrage der Universität und ihrer Erneuerung*, Max Niemeyer, 1934
- Gawronsky, Dimitry, *Ernst Cassirer: his life and his work*, in : *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. P. A. Schilpp, Opencort Publishing Company, 1949, pp.3-37.

【ジャン＝フランソワ・リオタール『レヴィナスの論理』（松葉類訳、法政大学出版局、2024年）合評会】

リオタールにおけるレヴィナス読解の変遷とその意義
—『レヴィナスの論理』合評会報告—

大前元伸

1. リオタールの補助線としてのレヴィナス

『レヴィナスの論理』を引くまでもなく、リオタールがレヴィナスの熱心な読者であることは疑いの余地がない。実際、主要著作の一つと目される1983年の『文の抗争』では、レヴィナス読解にまとまった分量が割かれていることは、このことを明確に示すものである。先行研究でも、リオタールにおけるレヴィナスの重要性は指摘されているところであるし、この度翻訳された『レヴィナスの論理』は、とりわけ70年代後半からの「『文』の哲学」と呼ばれるリオタールの思想の意義を検討するうえで不可欠のものと位置づけるべきだと思われる。

他方で、リオタールの思索全体から見たとき、彼がレヴィナスからどのように影響を受けていたのかは必ずしも明らかではないように思われる。とりわけ、1954年刊行の『現象学』で、その主題上半ば必然的にレヴィナスに触れていることを除けば、1970年代前半—現象学と手を切り、精神分析に強く傾倒していた時期—には、レヴィナスの思想は少なくとも主題としては前景化されていないようにも思われる。

ところが、もう少し細かくテキストを見ていくと、リオタールはかなり早い時期からレヴィナスに触れているし、論じてもいることが分かる。さらに、そこで特徴的なのは、リオタールがレヴィナスに言及するとき、時期を問わず決まって触れられる議論があるということだ。それは命令における〈あなた〉と〈私〉の非対称性（「〈あなた〉が決して〈私〉でないこと」¹⁾）、命令の受動性の問題である。

「トローラーの贈与がそうであるような出来事の比類なき特徴とは、それが私たちの知る前に受け取るものであることだ [...]。問われている行いとは理論に対立する実践であるだけでなく、ある仕方での可能なことから始めることなく現実化することなのだ [...]。彼らは聞く前に行く！ [...] あなたに話す声を聞くことは、事実上、話すものに対する義務を受け入れることだ [...]。創造主の威厳ある呼び声を無視することがかくして不可能であるので受け入れはその受動性を決して超えることがない。」²⁾

この箇所は、『レヴィナスの論理』や『文の抗争』のように、レヴィナスの思想が主題的に扱われる作品だけでなく、『言説、形象』やその同時期のテキストといった場面でも頻繁に触れられており、リオタールの思索を通して重要な参照先であるといっても差し支えない。

このように考えると、リオタールの思想においてレヴィナスの果たす役割は小さくないことがうかがえる。しかし他方で、例えば『言説、形象』のリオタールと、『文の抗争』に見られるリオタールの議論には大きな差があるように見える。それでも、レヴィナスの、しかも同じ箇所が

繰り返し長期にわたって参照されているとすれば、リオタールの思索におけるレヴィナスはどのように位置づけられるべきなのだろうか。つまり、リオタールにとって、命令における〈あなた〉と〈私〉の非対称性という問題系はどういう意味を持っているのだろうか。同じ箇所を参照しながら、一方では精神分析を読み替えた社会変革の可能性を論じ、他方では「文」の連鎖をベースとした倫理や義務を論じていることをどのように理解すべきなのだろうか。

こうした背景を踏まえ、『レヴィナスの論理』およびレヴィナスの思想が、リオタールの思索においてどのように解釈できるのかという点を検討してみたい。

2. 「外部」の根拠としてのレヴィナス思想

まずはリオタールにおける70年代前半のレヴィナスの位置づけ、つまり『レヴィナスの論理』の時期におけるレヴィナス理解について検討してみたい。この時期にリオタールがレヴィナスについて言及しているテキストとして代表的なものは、「*« Œdipe juif »*「ユダヤ人のオイディプス」(1970), *« Figure forclos »*「排除された形象」(1969)³⁾、*« Sur une figure de discours »* (1972)などがあげられる。これらの作品群は、時期としては『言説、形象』と同じ頃に書かれたもので、歴史的に考えるなら、欲望や欲動を中心としたフロイト解釈に基づいて自身の思想を練り上げていた時期に当たる。この時期の一つの重要なテーマとして挙げられるのが、「ユダヤ人のオイディプス」という名前が象徴的に示すように、フロイトの思想をリオタール流の「ユダヤ性」という概念から読み解くことである。

フロイトだけでなくレヴィナスもまたユダヤ系であり、その意味でユダヤ教やユダヤ文化と全く無縁ということはないにせよ、70年代初頭におけるリオタールのフロイト読解において重要な役割を果たすのが、まさにレヴィナスの思想を引き受けた「ユダヤ性」であることは注目値する。リオタールにおいて「ユダヤ的なもの」とは、ユダヤ教の教義そのものというよりはむしろ、神と民との関係性に示されるような、一方向的で強制的な倫理関係を指している。この関係性は、レヴィナスが「あなたに話す声を聞くことは、話すものに対する義務を受け入れることである」と述べるような、絶対的な命令の構造によって特徴づけられる。

そしてリオタールは、このレヴィナスの議論をフロイトにおける無意識の扱いと重ねて論じているのである。この時期のリオタールは、無意識が言語から絶対的に異質であることを強調するために、フロイトが唱えた「平等に漂う注意」に関する議論を取り上げている⁴⁾。これは、患者の言葉を解釈する際に、先入観や価値判断を加えずに、発される言葉をすべて聞くことを指している。無意識とは、普通の言語活動によって解釈できるものではなく、むしろ意識的な言語活動を背景に退かせることでアクセスできるというわけである。リオタールはこの患者・分析家・無意識の関係性を、レヴィナス的な命令の非対称性、すなわち交換可能性を欠いた関係性を分析理論に接続しているのである。これをもっとも端的な形で論じた文の一つである*« Sur une figure de discours »*で、リオタールは、精神分析的状況をユダヤ教における民と神の関係性になぞらえている。すなわち、病気の原因を知りたがる患者（＝表象を求めるイスラエルの民）、患者の間には直接答えない分析家（＝モーセ）、そして問への応答としては表れない沈黙する無意識（＝ヤハウェ）という三者関係である⁵⁾。この関係は、分析主体が分析家に向かって言葉を発するとき、理解される以前にすでにその言葉が聴かれていなければならないという受動的な構造と響き合う。

このように見ていくと、リオタールはレヴィナスの思想を、単なる倫理の言説としてではなく、精神分析理論の再構成に資する「外部」の根拠として用いている。言い換えれば、レヴィナスはこの時期のリオタールにとって、フロイトの欲動理論において抑圧ないし排除された他者性や不可視の強制力を可視化するための理論的な補助線として機能しているのである。ここで重要なのは、命令が与えられるものでしかない、というレヴィナスの議論の核心である。命令は（受諾や拒否といった行動以前に）ただ受け入れられるものでしかなく、何らかの応答できるものではない。リオタールはこの「応答不可能性」を、精神分析における無意識の語りとして読み替えようとしているのだ。言い換えれば、意味の全体化を拒否し、言説の統一性に抗するものとしての欲動のあり方を、レヴィナスにおけるユダヤ教理解を踏まえつつ思考しているのである。

この観点から言えば、1970年代前半のリオタールにおいてレヴィナスの思想は、自身のフロイト読解を中心とした思索を補強するための道具立てであり、その根底には欲動や無意識を「外部」として位置づけるという共通の構造がある。欲動は、非時間的であり、制度化を拒み、科学的言語によっては完全には把握しきれない。他方でレヴィナスのいう「命令」もまた、それこそ後に『レヴィナスの論理』に収められたテキストにおいて試みられているように、論理的に演繹されたものではなく、先行的に到来し、受け入れるほかないものとして描かれる。こうした構造の共鳴が、リオタールにとって両者を接続可能なものとして提示していたのである。

このように、リオタールは70年代前半において、欲動の論理を解釈するための根拠としてレヴィナスの倫理思想を導入しており、すなわちレヴィナスは当時の彼にとって「外部」をめぐる理論の補助線として機能していたと結論づけることができる。精神分析の再構成という実践的・理論的課題において、レヴィナスは理念的な補完物というよりも、批判理論としての精神分析の可能性を支える存在であったのである。

3. 「外部がある」から「外部が来る」へ

1970年代後半に差し掛かると、リオタールの思想において顕著な変化が見られる。『リビドー経済』に代表されるような欲動理論に基づく批判的実践は次第に退潮し、それに代わって「言語」や「文（phrase）」の問題が前面化するようになる⁹⁾。リオタールにおけるこの転向の背景には、「外部」の構造を単に受動性や異質性の記述にとどめず、それがどのような形式で言語経験へ到来するのか、そしてその到来はどのように倫理的・政治的实践と関わるのか、という問いがある。1978年に最初に発表されたテキストである「レヴィナスの論理」は、この転回に位置づけられるものであるといえる。

そうした明らかな変化が見て取れる一方で、最初に触れた通り、「レヴィナスの論理」で引用されるレヴィナスは、フロイトに依拠している時期に引用していた箇所と共通しており、やはり〈私〉と〈あなた〉の交換不可能性の問題にこだわっていることには注意を向けるべきだろう。では、一見すると全く異なる問題系の中で、同じ議論が参照されていることをどのように理解すべきだろうか。

その意味で、義務とは何かを考えるために、リオタールがカントとレヴィナスを参照すること自体は極めて順当であると言える。しかしながら、「レヴィナスの論理」や『文の抗争』で論じられるように、リオタールはここでレヴィナスの方に分があるという立場を取る。「レヴィナスにとってのみならずカントにとってかくも貴重であった、この命令者の「絶対的外在性」こそ、

他方でカントが主体の実践的言表を行う権能を因果律と同一視することで消し去ろうとしたものであった」⁷⁾と述べるように、リオタールはカントの『実践理性批判』における道徳法則の導出がいわば不完全であると批判しつつ、レヴィナスの議論の核もまた「命令者の「絶対的外在性」」にあると述べている。そして、この「命令者の「絶対的外在性」」をレヴィナスが保持している根拠こそ、「〈あなた〉が決して〈私〉でないこと」、つまり命令はただ受け取られるのみであるという点にある、とリオタールは主張するのである。

このように見ていくと、確かにここでリオタールは〈私〉と〈あなた〉の交換不可能性に触れてはいるが、強調されているのは、70年代前半のような命令を発する〈あなた〉の絶対的な他者性ではなく、絶対的な他者から到来するものが命令として機能するのはどういうことかというメタ的な問題であることが分かる。さらにその形式を、出来事の到来という形で一般化し、倫理の問題として思考するのが『文の抗争』の「文」という問題系と考えることができるだろう。とりわけ、規制的なもの（prescriptif）と記述的なもの（descriptif）を分けるものは何かを考えることで、この両者がいかに通約不可能なものであるかを示し、もって規制的なもののジャンルとしての固有性・特異性を際立たせるという『文の抗争』の主目標は、この「レヴィナスの論理」でも十分に展開されていることが分かる。

では、こうした変化をどのように理解すべきだろうか。第一に、レヴィナスへの参照は、異なる議論のために恣意的に取り上げられているわけではないという点、第二にそれでも生じている違いの背景にあるのは外部から義務の「形式」への移行だという点である。

まず注目すべきは、リオタールが初期から抱いていた「異なるもの」を相対的に捉える視点である。彼はすでに1970年代前半の段階で、「ねじれ（torsion）」という語を用いて、言説の差異や構造的非対称性を思考していた。リオタールは次のように述べている。

私が描いた形象の中で作動しているねじれ（torsion）と言われるプロセスは特に強調せねばならない。「ねじれといわれる」というのも、ねじれがあると言うためには、ねじれていないものが必要だからだ。しかるに、あなたの「応答不可能性」は、交換可能な言説と比べればねじれである。（…）しかしその反対もやはり正しい。交換可能性の「規則」（＝交換価値の法則）は、語りの規制ないし信仰の言説と比べれば完全に「ねじれて」いる。⁸⁾

この一節は、リオタールがレヴィナス的な応答不可能性を、すでに言説ジャンル間の比較という観点から捉えていたことを示唆している。ここでいう「ねじれ」とは、通約不可能性の兆候であり、それを相対的に認識する視点こそが、のちの「文の抗争」理論へと接続されることになるということではあるだろう。つまり、リオタールの70年代前半と後半との思索は、見た目ほどに「断絶」があるわけではなく、時期による力点の差こそあれど、一定の連続性は見取れると考えることができる。そうだとすれば、レヴィナスの時期を問わず同じ箇所を参照していることもそこまで奇妙なことではない。むしろレヴィナスを紐帯として両者の連続性—つまり「外部」の問題—を考えることができるといえる。

一方で、70年代前半のリオタールは、その外部たる欲動の思想を極限まで推し進めることによって限界を迎えてしまう。『リビドー経済』において彼は、外部としての欲動を無時間性やエネ

ルギーの非拘束性によって特徴づけ、科学や制度の言語がそうした力を抑圧し無害化するものとして批判的に扱っていた。しかしこの路線はやがて一元論的傾向、すなわちすべてをリビドーの流れとして読み替える方向に傾き、結果的にあらゆる言説や制度の特異性が失われることへとつながる。結局のところ「すべては欲動である」という主張に収束し、倫理や政治といった制度的営為を支える根拠を失う危険を孕むことになるのだ。先に触れた「ねじれ」の議論も、この段階ではあらゆる差異が流動的に相対化されることで、結果的にねじれ自体の特異性が消去されるという論理的帰結を迎えることになる。

こうした行き詰まりに対してリオタールが取った戦略こそが、「外部がある」から「外部が来る」への転回である。この転回は、言語の外部をただ前提とするのではなく、それがいかにして到来するか、あるいは到来しうると認識されるかという問いを導入することで、思索の方向を大きく変えるものであった。外部が存在するというだけでは、それを無視することもできる以上、倫理的あるいは政治的な実践とどう関わるかは不明なままである。しかし、外部が〈私〉に到来する、すなわち命令や触発として現れるという構造は、その到来に対する対応をめぐる新たな実践の可能性を提示する。

この転回は、リオタールにおけるレヴィナス読解の再構成と軌を一にする。1970年代前半におけるレヴィナスは、主にフロイトにおける欲動の異質性を説明するためのいわば傍証として機能していた。それは欲動という外部の絶対性を補強するものであり、主として「制度批判」の文脈で活用されていた。これに対し、『レヴィナスの論理』に代表されるような、70年代後半以降の読解においては、命令の形式そのものが分析対象となり、レヴィナスは外部の到来の論理を示す思想家として再定位される。言い換えれば、外部が〈私〉に先行して到来すること、そしてその到来がいかにして文の形式を生み出すかという問いが、リオタールの関心の中心に据えられるようになる⁹⁾。かくして、リオタールにおけるレヴィナス解釈は、彼の思索の連続性と変化を証立てるものとして機能していると考えられるのではないだろうか。

4. リオタールとレヴィナスを考えること

本稿では、1970年代前半から後半にかけてのリオタールの思想の変遷を追いながら、彼にとってレヴィナスの思想がいかなる意味を持ち、いかなる形で参照されていたのかを検討してきた。そのことから言えるのは、リオタールにとってレヴィナスは、その位置づけや意味付けこそ変化しつつも、一貫して重要な思想的参照軸であり続けたという点である。

1970年代前半の段階では、レヴィナスの〈私〉と〈あなた〉の非対称性をめぐる議論は、主としてフロイトの欲動理論を再解釈するための理論的補助線として導入されていた。そこでは、命令を発するものへ応答できないという構造が、無意識や欲動の外部性と重ね合わされることで、あらゆる制度的言説や意識の統合を解体する方向に用いられていた。この時期のリオタールにとって、「ユダヤ的なもの」とは、言語の外部としての他者であり、それが政治的实践を可能にする道具立てであった。

これに対して、70年代後半以降のリオタールは、同じくレヴィナスの命令に関する議論を参照しながらも、それを「文」の理論の中に組み込む形で再解釈し、命令の到来がどのようにして可能になるのか、そしてそれがどのように倫理的文の形式として機能するのか、という問いを前景化させる。そしてこの問いは、単なる言説の相対化にとどまらず、交換不可能な言説、すなわち

「文になれなかった文」の救済という、より複雑な倫理的・政治的問題系へと接続されていくのである。

このようなリオタールの展開を踏まえるならば、レヴィナスは彼の思索において単なる思想的な参照軸であったという以上に、一貫して「外部の論理」を体現する存在であったと評価することができるだろう。それはフロイト読解における異質性の保証人として、あるいは言説の抗争における倫理的契機として、時期に応じて異なる機能を果たしつつも、常に「応答不可能性」「交換不可能性」といったキーワードを通じて、リオタールの思索を支える理論的支柱となっていたと言えるだろう。

最後に、レヴィナスとの関連でリオタールに関して立てられる問いとして、これほどまでに「義務」の問題とフロイトの理論にこだわりながら、リオタールの語彙に「超自我」という概念がほとんど現れないという点がある。リオタールにとってレヴィナスとフロイトはともに重要な参照項でありながら、両者をつなぐ手立てとなりそうな超自我については言及が少ないのである。実際、例えば精神分析家のラプランシュは、超自我の持つ「定言命法」のあり方を考えるべきだとしたうえで、レヴィナス、フロイト、リオタールの名前を挙げその共通性を主張する。

私は比較対照するのが興味深い三人の名前を挙げる。まずレヴィナスで、これは宗教的命令の領域におけるものである。それにリオタール、そして同様にフロイトである。三人ともこのように言うのだ。カントのいう命令は、彼が主張するほど定言的なものではない。というのも、その命令自体演繹されるものだからだ（しかも、その演繹は失敗している…）。誤りはまさに、「定言」という側面と「自律性」という側面を同列に扱ったことにある。真の定言命法であれば、自律的ではありえないし、自由意志の概念から演繹されることもありえないだろう。「そうせよ」こそが、課せられるものであり、正当化される必要のないものである¹⁰⁾。

かくして、超自我という問題からリオタールとレヴィナスをつなげて、あるいは両者の差異を考えることもまた可能であるように思われる。これはすぐに答えられるような問いではないにせよ、こうした問いが可能になるのは、リオタールにとってレヴィナスがやはり重要な意味を持ち続けているからであり、そうした問を考えるうえでも『レヴィナスの論理』が日本語でアクセスできるようになったことの意義は極めて大きいと言わなければならない。

註

1) Jean-François Lyotard, « Logique de Levinas », *Logique de Levinas*, Paris, Verdier, 2015, p.66. (訳書 86 頁)

2) Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 2005, p.91-108. (訳書 103-122 頁)

3) このテキストは、書かれた時期こそ 60 年代であるが、公表されたのは *L'Écrit du temps 5*, Paris, Minuit, 1984. においてであり、執筆の 15 年後である。その事情についてはこのテキストの刊行時に後書きとして追記されているが、いずれにしてもこのテキストが「レヴィナスの論理」よりもさらに後に公表されたという事実は注目すべきだろう。

4) Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p.380-381. (訳書 580-582 頁)

5) Jean-François Lyotard, « Sur une figure de discours », *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée, 1973, p. 129.

（訳は大前による）

6) ただし、リオタール自身は『文の抗争』で「文」の問題を考えるに際して、フロイトへの向き合い方を再考していたとは述べており、精神分析と完全に手を切ったわけではない。Cf. Niels Brügger, Jean-François Lyotard, « Examen oral : entretien avec Jean-François Lyotard », *Lyotard, les déplacements philosophiques*, Bruxelles, De Boeck, p.138-140.

7) *Logique de Levinas*, *op. cit.*, p.60.（訳書 78 頁）

8) Jean-François Lyotard, « Sur une figure de discours », *op. cit.*, p. 130.（訳は大前による）

9) この変化の先にあるのが、「事後性」や「触発」といった概念群である。たとえば『ハイデガーと〈ユダヤ人〉』においてリオタールは、事後的にしか意味づけできない出来事の構造を問題にし、それが倫理的応答の基礎となることを示唆している。ここでの問題意識は「文になれなかった文」をいかに扱うか、あるいはその痕跡をいかに保存するかという問いであり、つまりは外部としてすら認識されない外部をどう認識するかという問いである。

10) Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris, PUF, 1987, p.136.

なぜレヴィナスの「論理」なのか

星野太

はじめに

ジャン＝フランソワ・リオタール（1924-1998）の『レヴィナスの論理』は、2015年にヴェルディエ社より刊行された¹⁾。これまで未発表だった講演原稿を含む五篇のテキストからなる同書は、かのリオタールによる（比較的）まとまったレヴィナス論として、両者に関心を有する人々のあいだで一定の関心を集めた。わたしもまた、本書の刊行からしばらくしてその存在に気づき、すぐさま手に取った読者の一人である。

とはいえ、表題の「レヴィナスの論理（Logique de Levinas）」は、それ自体が知られざるテキストというわけではけっしてなかった。たしかに、この論文はフランソワ・ラリュエルが編集した論文集（1980）に収められるのみで、これまでリオタールの著書のなかに姿を見せることはなかった²⁾。だが、英語圏では比較的よく知られた『リオタール読本』（1989）に同論文は収められているし³⁾、日本語でも雑誌『エピステーメー』（1986）に翻訳が掲載されたことがある⁴⁾。そしてなにより、リオタールの主著『文の抗争』（1983）には、「レヴィナスの論理」とも内容的に重なる「レヴィナス」という補論が収められている⁵⁾。

加えて言えば、リオタールは1986年にカリフォルニア大学アーヴァイン校で行なわれた連続講義のなかで、レヴィナスの著書を「20年以上にわたり熱心に読んできた」と発言している⁶⁾。なるほど、たしかに目立たないしかたではあるが、リオタールの博士論文である『言説、形象』（1971）や、そこからさらに遡る『現象学』（1954）にも、レヴィナスへの参照はしばしば見られる。その意味で、リオタールがレヴィナスの読者であったという事実そのものに、さほど驚くべき理由はないのである。

それでは本書『レヴィナスの論理』には、忘れられていた旧資料の発掘という以上のいかなる積極的な意味があるのか。以下では、そのことについていくばくかの私見を述べることにしたい。

1. 問いの所在

本書『レヴィナスの論理』に収められたテキストのうち、とりわけレヴィナス研究者の関心の的となるのは「知とは別様に（Autrement que savoir）」と題された1986年の討議の記録だろう⁷⁾。この討議の書き起こしが注目を集める理由は、そこにリオタールとレヴィナスの直接のやりとりが保存されているからだ。しかも、正面からの対話というより、しばしば大きく擦れ違う両者のやりとりから、この二人の思想家の微妙な距離を感じ取ることはそう難しくない。

他方、本稿が中心的に取り上げるのは、表題の「レヴィナスの論理」および「規制的言表における他者と、自律の問題（L'autre dans les énoncés prescriptifs et le problème de l'autonomie）」と題された二つのテキストである。これらは1978年から80年にかけて発表されたものであり、執筆時期もほぼ重なっていると推測される。ひるがえって、ここではそれ以外の三つのテキスト――

前述の「知とは別様に」という討議の記録も含む——は扱わないが、それはこれらが1986年から96年という、やや異なる時期のものだという理由による。

本稿では、前掲の二つのテキストを手がかりに、この時期のリオタールが抱えていた問題意識を浮き彫りにすることを試みる。そのため、これらのテキストにおけるレヴィナス理解の妥当性はいったん脇に置き、1978年前後のリオタールがレヴィナスを通して、いかなる問題に取り組もうとしていたのかを明らかにしたい。

まずわたしの基本的な考えを述べておけば、リオタールがここで取り組もうとしている問題のすべては、「レヴィナスの論理」という表題に集約されているように思われる。なぜならこの表題は明らかに、レヴィナスの——「倫理」ではなく——「論理」を、すなわちそこで前提とされている論理構造を抽出するという意図を示しているからだ。

おそらく多くの読者が感じるように、リオタールによるレヴィナスの「読解」ないし「使用法」はいくぶん特異である⁸⁾。ほかならぬリオタール本人も、その読解によって、自分が「[レヴィナスに] 非難される」であろうことをみとめている⁹⁾。セーヴル・センターでの討議の擦れ違いにも象徴されるように、リオタールはここで、レヴィナスを通して、あくまでみずからの問題を追求しているように思われる。本稿でわたしが考えたいのは、この「問題」とは何かということである。

2. 規制的言表と命題的言表——「規制的言表における他者と、自律の問題」（1）

さて、以上のような見通しのもと、ここからは「規制的言表における他者と、自律の問題」（1978）の内容を見ていこう。この論文でリオタールは、「規制文（prescription）」なるものを主題的に論じている。これについて、もっとも簡潔かつ明晰に書かれた一節は次のようなものである（以下、義務論理学の用語が頻出するため、念のためフランス語の原文を添える）。

規制的言表は、文字通りの命令文以外に、要求、請願、相談、願望、教育の表現とそれに類似するものが含まれる、より広大な総体のなかの特殊な一例である。義務論の対象を為すのはこの総体である。私たちが関心をもつのは立法の正当性の問題のみであるがゆえに、私たちはここでの省察を（私たちが規制文と命名する）命令や指令に限定する。¹⁰⁾

Les énoncés prescriptifs sont un cas particulier d'un ensemble plus vaste qui comprend, outre les commandements proprement dits, les expressions des demandes, des prières, des conseils, des souhaits, des instructions et choses semblables. C'est tout cet ensemble qui fait l'objet de la logique déontique. Nous limitons ici notre réflexion aux ordres ou commandements (que nous nommons des prescriptions) parce que c'est la seule question de l'autorité de légiférer qui nous intéresse.

ここで「規制文」を包含するとされる「規制的（prescriptif）」言表と対をなすのが、「記述的（descriptif）」もしくは「外示的（dénotatif）」とよばれる言表である。こちらについては、アリストテレスの『命題論』を参照しつつ、次のように説明される。

外示文の論理は、単純な言表（述部の論理）、または、それ自身で真なる表現または諸表現を要素として受け取ることで、真なるもののなかに単純な言表を保持する複合的な言表（命題の論理）を形成する諸規則を決定することを目指す。この諸規則は、みずからがそれによって定式化しうる語彙と統語法の洗練を前提としており、この洗練は論理学者のメタ言語を構成する。¹¹⁾

Une logique des dénotatifs vise à déterminer les règles de formation d'énoncés simples (logique des prédicats) ou complexes (logique des propositions) qui les maintiennent dans le vrai, une ou des expressions elles-mêmes vraies ayant été prises pour éléments. Ces règles supposent l'élaboration d'un lexique et d'une syntaxe grâce auxquels elles sont formulées, et qui constitue le métalangage du logicien.

同論文におけるリオタールの言葉づかいは議論に混乱をもたらすおそれがあるので、ここからは基本的に、（1）前者の引用に示されるようなタイプの言表を「規制的言表」、（2）後者の引用に示されるようなタイプの言表を「命題的言表」という呼称によって代表させることにする。

さて、いまの二つの引用からわかるように、前者の「規制的言表」とは、物事の真偽を述べるのではなく、その指向対象について何事かを言表することによって、言葉の送り手と受け手のあいだに一定の「効果」をもたらすものである¹²⁾。これに対する後者の「命題的言表」は、端的に物事の真偽を問題とするような言表のことだと考えればよい。

ここから、リオタールは語用論に訴えた緻密な議論をしばし展開していくのだが、その議論がめざすところを要約すれば、おおよそ次のようになるだろう。おそらく哲学の専門家でなくとも直観的に理解されるように、これら「規制的言表」と「命題的言表」は異なる秩序に従っている。すなわち同じ言表行為であっても、物事の真偽を問題とする「命題的言表」と、それ以外の事柄を問題とする「規制的言表」とは、そもそも地平を違えている。前者で問題となるのは言表の真理性であるのに対し、後者で問題となるのは、その言葉の送り手と受け手のあいだにいかなる事態が生じるか、である。リオタールがそうするように、後者の問題を「規制文」とよばれる命令や指令に限定するなら、「命題的言表」は真なること、「規制的言表」は正当であることにかかわる。そして、記述文から規制文を導くことはできないのだから、前者（vrai）から後者（juste）を導くこともできない——これが、本論文の基調をなすテーゼである¹³⁾。

3. 交換可能性と不可能性——「規制的言表における他者と、自律の問題」（2）

以上の区別をもとに、ここからリオタールはいくつかの興味深い考察を行なっている。そのなかから、本論文を要約するものとして位置づけられる、送り手と受け手の「交換可能性」をめぐる議論を取り上げよう¹⁴⁾。

たとえば「空は青い」という命題的言表があったとする。そのさい、送り手（x）は受け手（y）に「私はあなたに空が青いと述べる」と宣言する。これに対して、受け手（y）は送り手（x）に「私はあなたに空が青いと述べる」という宣言によって同意を示す。この場合、x と y が入れ替わっても、「私」と「あなた」は交換されてはならない。

他方、「ドアを閉めよ」という規制的言表があったとする。こちらの場合、命令の送り手（x）は受け手（y）に対して「私はドアを閉めるようあなたに言う」と宣言している。これに対して、

もしも命令の受け手が「私はドアを閉めるようあなたに言う」と繰り返したならば、それは反対と非同意を示すことになる。この場合、同意を表現するには、人称代名詞を入れ替えて「あなたは私にドアを閉めるよう言う」とする必要があるのだ——「このことから確かめられるのは、パートナーの名 (x, y) は義務的状況の審級 (De, Da) については交換できないということである」¹⁵⁾。

ここから、次のような結論が導かれる。

空の青さは、フランス人民の代表者が述べるように、「承認と宣言」を生じさせる。なぜなら、それは真理を争点とする命題的言説が指向するものであり、共同の言表者としての、同一性としての〈私たち〉を許容し喚起するからである。しかし「ドアを閉めよ」はこの共同の承認と宣言を許容しない。空は青いと宣言する同一的な〈私たち〉は、一方が他方にドアを閉めるよう述べるときに、互いに対する他性のなかへ分裂する。自律性の観念はこの分裂を癒すことになり、義務的な〈私たち〉を構成する。しかしそれは、規制文を述べる規範的な〈私たち〉を生じさせるのみである。規制状況、あるいはこちらの表現をお好みなら、義務的状況においては、〈私たち〉は〈私〉と他者に解体される。「あなたは為すべし」は「私たちは知っている」とは通約不可能なのだ。¹⁶⁾

Le bleu du ciel peut donner lieu à « reconnaissance et déclaration » comme disent les représentants du peuple français, parce qu'il est la référence d'un discours apophantique qui a la vérité pour enjeu et que celle-ci permet ou suscite un *Nous* comme énonciateur commun, comme identité. Mais *Ferme la porte* ne permet pas cette reconnaissance et déclaration communes. Le *Nous* identique qui déclare le ciel bleu se casse en altérité quand l'un dit à l'autre de fermer la porte. L'idée d'autonomie vient cicatrizer cette brisure et constitue un *Nous* déontique. Mais elle ne peut produire qu'un *Nous* normatif, qui parle des prescriptions : dans la situation de prescription, ou si l'on préfère d'obligation, le *Nous* se défait en *Je* et l'autre. *Tu dois* est incommensurable à *Nous savons*.

規制状況、典型的には「ドアを閉めよ」というタイプの命令において、〈私たち〉は〈私〉と他者に解体される——リオタールはそうに言う。規制言説はこの点で、命題言説には還元されない特異性を有するというのが、本論文における議論の根幹をなしている。

さて、それではこうした論述の意義を、どこに見いだすべきだろうか。リオタールもみとめるように、命題言表と規制言表を区別する発想はアリストテレスの『命題論』にすでに見られ、なおかつ本書でリオタールも参照するウィトゲンシュタインやフォン・ウリクトの仕事によって、さらなる精緻化をみた。

それらをふまえた場合、ここでリオタールが試みていることは、おおよそ次のように説明できると思われる。それは、カントやレヴィナスの倫理学を、より具体的にはそこに見られる命令・指令を、言語学的な観点から捉えなおすことである。そしてそれは、リオタールがのちに『文の抗争』でその全貌を披露することになる、「文 (phrase)」の哲学への助走とでも言うべき営みでもあった。

4. 規制言説の特殊性を擁護する——「レヴィナスの論理」 (1)

ここで「レヴィナスの論理」に目を転じてみよう。義務論理学の公理をふんだんに用いて書かれた同論文には、大半の読者にとっておそらく独特の理解しがたさがある。しかしここであらためて強調しておきたいのは、このようなスタイルは、レヴィナスの「論理」を明らかにすべく意図的に選ばれたものだということである。

たとえばリオタールは次のように指摘する——「レヴィナスに固有の言表は、その深い構造において、表面の形式がいかなるものであれ「命令的」である」¹⁷⁾。ここからリオタールが展開する議論はまさに、「規制的言表」と「命題的言表」の相違にもとづいて進む。とりわけ肝要だと思われる部分を取り上げよう。すでにみたように、規制的言表とはいわば「命令（ordre）」であり、それはたんなる「記述（description）」とは異なる。他方で、同じ規制的言表の「註釈（commentaire）」はどうかといえば、これは記述なのである。つまり、「扉を閉めよ」という規制的言表（命令）は、「x は「扉を閉めよ」と言った」という命題的言表（記述）を付随的に生み出すということだ。ちなみに後者は対象-言表の「写像（image）」であるとも言われるのだが、いずれにせよ「註釈者は必然的に、「ただちに」規制的である「扉を閉めろ」という自然言語の表現をこの表現のメタ言語的写像へと変容させる」のである¹⁸⁾。

リオタールは、こうした規制的言表と命題的言表の関係こそ、レヴィナスに固有の緊張関係であるという。そして、『全体性と無限』におけるレヴィナスの論理を、次のような語用論的な言葉によって「翻訳」する¹⁹⁾。

たとえば「異質なものを迎え入れよ」のような表現は正当でありうるはずである。それは、この表現がすでに認められた言表から演繹されうる、あるいはさらに古い命題に適っているからではなく、それがみずからのうちに正当性を有している命令であるという事実に起因している。したがってそれはある種の命令の命令である。規範的言表のこのような拒絶にこそ、レヴィナスが無-始原という観念へ認めた多大な重要性が存する。そしてハイデガーのみならず、たとえばスピノザの存在論への彼の攻撃が厳しいものとなるのは、同じくこの点においてである。存在論は結局のところ記述的言表に関するメタ言語を表す別の語にすぎない。

20)

Une expression comme « Accueille l'étranger » par exemple doit pouvoir être valide non pas parce qu'elle peut être inférée à partir d'énoncés admis antérieurement, parce qu'elle serait conforme à des propositions plus archaïques, mais du seul fait qu'elle est *un ordre ayant en lui-même son autorité*. Donc qu'elle est en quelque sorte un *ordre d'ordre*. Dans un tel refus d'inférer les énoncés normatifs réside en particulier l'importance considérable attachée par Levinas à l'idée d'*an-archie*. Et c'est en lui également que ses attaques contre l'ontologie, pas seulement heideggérienne, mais aussi spinoziste par exemple, puisent leur vigueur : l'ontologie n'est enfin qu'un autre mot pour le métalangage portant sur les énoncés descriptifs.

ここから先の数頁でリオタールが披露する考察は、いささか驚くべきものである。そこでは、ある規制的言表（＝倫理的「命令」）の受け手／送り手たる哲学者のポジションこそが、議論の対象となっているのだ。リオタールによれば、「名づけえぬもののメッセージの受け手」たる哲

学者は、そのメッセージの註釈者の地位にある。だがその一方で、その内容を伝える者としての哲学者は、真偽を問題とする命題的言表の主語——〈私〉——でもある。たとえば、レヴィナスが伝える「異質なものを迎え入れよ」という命令は、「かの／レヴィナスの／「異質なものを迎え入れよ」」というメタ言語へと書き換えられる。そうすると、「異質なものを迎え入れよ」という命題が有していた固有性は、「真偽の演算子の立法を経ることで失われてしまう」ことになる²¹⁾。そして、さしあたりリオタールは、レヴィナスがこうした「規制的言説の特殊性を擁護しよう」²²⁾とした哲学者であることを評価しているように読める。

5. 語用論的にレヴィナスを読む——「レヴィナスの論理」（2）

以上の点——「規制的言説の特殊性を擁護しよう」とした点——において、レヴィナスの倫理はカントのそれと比較可能であるものの、なお両者のあいだには重要な相違点もある。これが「レヴィナスの論理」の後半の議論である。

ただし、やはり論理記号をふんだんに用いて記述されるこのパートの主眼は、どちらかというところカントにあると思われる。よって、そこでの論旨を逐一追うことは——当座の目的に鑑みると——さして有益であるとも思えない。そこで、ここではレヴィナスに割かれたわずかな記述から、なるべくその核心のみを取り出すことにしたい。本論文の結論付近には次のようにある。

このことから強調されるのは、他性というメタ原理にうまく応えるように思われる、規制的なものの語用論的固有性である。その原理とはすなわち、私たちが導きとした「〈あなた〉はけっして〈私〉ではない！」である。というのも、義務を負うという語用論の布置は、言表行為の布置とは——たとえそれが規制的なものの言表行為の布置であっても——通約不能であるからだ。この通約不能性は人質という条件を伴う自由の通約不能性である。自由が存在するならば、つねにかならず言表する者の審級において賭けられる。しかし倫理的かつ政治的な問いは、〈私〉が享受する自由の問いによって始まるのではなく、〈あなた〉が捕らえられる義務によって始まる。それは「.....を告示する」という力ではなく、それは西洋においては不能として解される、「.....を義務づけられる」という力を伴うのである。²³⁾

Ce disant, on met l'accent sur une propriété pragmatique des prescriptifs qui paraît bien correspondre au méta-principe d'altérité : *Que / Tu ne soit jamais / Je/ !* que nous avons pris pour guide. Car se trouver placé dans la position pragmatique d'être obligé est incommensurable avec la position d'énonciation, serait-elle énonciation de prescriptifs. Cette incommensurabilité est celle de la liberté avec la condition d'otage. Si liberté il y a, elle se joue toujours et nécessairement sur l'instance énonciatrice. Mais la question éthique et politique ne commence pas avec celle de la liberté dont le *Je* jouit, elle commence avec l'obligation dont le *Tu* est saisi. Pas avec la puissance d'*annoncer*..., mais avec l'autre puissance, qui passe en Occident pour une impuissance, celle d'*être tenu de*...

「〈あなた〉はけっして〈私〉ではない」——これは、レヴィナスの倫理を多少なりとも知る者にとっては、さして意外性のある命題ではないように思われる。特異なのは、ここまでその一端を見てきたように、リオタールが語用論を用いてこれに独特な解説格子を与えていることだ。

「〈あなた〉はけっして〈私〉ではない」——これを、現象学や形而上学の用語によってではなく、論理学の用語によって記述すること。本論文でリオタールが行なっているのは、つきつめればそれに尽きると言ってもよい。さきほどみたような、命題的言表と規制的言表に見られる x と y の交換可能性／不可能性は、それを端的に示すものであった。カントの定言命法にせよ、レヴィナスの命令にせよ、特異にみえるそれぞれの倫理は、義務論理学の用語によって、あるいは語用論によって記述しうる。本書の解説でジェラルド・スフェズが述べるように、ここでリオタールは「論理的言語」と「言語学者の言語」という二つの言語に依拠している、と言ってもよい²⁴⁾。

最後に足早に結論を述べておくならば、1970年代後半のリオタールは、新たな倫理学を構想するにあたって、フォン・ウリクト的な義務論理学（*logique déontique*）に賭けていた²⁵⁾。それが最終的に「文」の哲学として結実したのが、すでにふれた『文の抗争』である。そこでの義務論理の参照はもはや断片的でしかないものの、語用論への依拠は引き続き目に留まる。このたびの『レヴィナスの論理』が明らかにするのは、カントやレヴィナスの「倫理」をいかに義務「論理」の用語で記述できるか、というリオタールの試行錯誤の足跡である。本書刊行のひとつの意義は、おそらくそこにこそある。

1) Jean-François Lyotard, *Logique de Levinas*, textes rassemblés, établis et présentés par Paul Audi, Lagrasse, Verdier, 2015（『レヴィナスの論理』松葉類訳、法政大学出版局、二〇二四年）。以下、同書の引用・参照のさいには LL という略号を用い、原著（邦訳）の頁数を記す。ただし訳文はすべて邦訳に従った。

2) François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place, 1980. ポール・オーディは同書の刊行年を「1978年」としているが、おそらくこれは「1980年」の誤りである。LL 8（二頁）。

3) Jean-François Lyotard, “Levinas’ Logic,” trans. Ian McLeod, in Andrew Benjamin (ed.), *The Lyotard Reader*, Oxford; New York, Basil Blackwell, 1989, pp. 275-313.

4) ジャン＝フランソワ・リオタール「レヴィナスの論理学」湯浅博雄訳、『エピステーメー』II-三号、朝日出版社、一九八六年、二三二-二六〇頁。

5) Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, pp. 163-169（『文の抗争』陸井四郎・小野康男・外山和子・森田亜紀訳、法政大学出版局、一九八九年、二二八-二三九頁）。なお、同書において「補論 レヴィナス」は「義務」と題された章に含まれている。この「義務」と、それに続く「ジャンル、規範」が、本書『レヴィナスの論理』と重なり合う内容を含んでいる。

6) Jean-François Lyotard, *Pérégrinations : Loi, forme, événement*, Paris, Galilée, 1990, p. 78（『遍歴——法、形式、出来事』小野康男訳、法政大学出版局、一九九〇年、七二頁）。

7) 本合評会に先立つ7月13日に行なわれたレヴィナス×リオタールの国際シンポジウムにおいても、『レヴィナスの論理』については、もっぱらセーヴル・センターでの討議——おもにそこでの両者の擦れ違い——が話題となった。「多島海・漂泊——別の仕方ではレヴィナス『存在するとは別の仕方』刊行五〇年、リオタール生誕一〇〇年記念国際シンポジウム」明治大学駿河台キャンパスグローバルフロンティア階グローバルホール、2024年7月13日。

8) Kiff Bamford, “‘Publish or Perish!’: An Introduction to the Interviews and Debates,” in Kiff Bamford (ed.), *Jean-François Lyotard: The Interviews and Debates*, London; New York, Bloomsbury, 2020, p. 11. 同書には討議「知とは別様に」の英訳が収められているが（Jean-François Lyotard, “Otherwise than Knowing,” trans. Roger McKeon, pp. 95-103）、編者キフ・バンフォードは同書の序文を『レヴィナスの論理』全体への前述のようなコメントによって締めくくっている。

9) LL 76（一〇三）。

10) LL 96（一二九）。

11) LL 98（一三二）。

12) LL 97（一三〇）。

13) LL 102（一三八）。

14) LL 115（一五五）。

15) LL 115（一五五-一五六）。

16) LL 115-116（一五六）。

17) LL 30（三四）。

18) LL 31（三六）。

19) LL 38（四六）。

20) LL 37-38（四四）。

21) LL 38-39（四六-四八）。

22) LL 40（四八）。

23) LL 73（九七-九八）。

24) LL 137（一八六）。

25) これまで論じられる機会はそう多くなかったと思われるが、リオタールにおける「倫理（学）」の変遷というのは一考に値するテーマだろう。リオタールの修士論文のタイトルは「倫理的観念としての無関心」（1947）であり、没後に刊行された絶筆は『アウグスティヌスの告白』（1998）だった。この半世紀にわたるリオタールの「倫理（学）」の変遷については、これまで十分な議論がなされてきたとはいいがたい。この点に鑑みても、リオタールにおけるレヴィナスからの影響について数篇の論文をものしているフランソワ＝ダヴィド・セバーの仕事は一読に値する。François-David Sebbah, « Lyotard et le visage sans Levinas », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 87 (mars 2015), pp. 389-400.

『レヴィナスの論理』をどう読むか¹⁾

馬場智一

はじめに

一般にはポストモダンの哲学者として知られるリオタールが、レヴィナスの読者であったことはあまり知られていない。本書が出版されたのは1977年だが、レヴィナス研究としては比較的早い時期であり、リオタールの思想的発展の観点から言うと中期に当たる。本書の議論は非常に精密、難解である。本書の内容の詳細な紹介や、本書以前・以後のリオタールの思想との詳細な連関については、リオタールを専門とする他の評者に譲りたい。レヴィナスを専門としつつ、リオタールにもこれまで関心を持ってきた筆者としては、本書をどう読むかについて検討してみたい。

読解にあたり、まず次の三つの観点を挙げることができる。（1）リオタール研究。（2）レヴィナス研究。（3）特定の哲学的なテーマ（人権の哲学）。本稿では（1）について、先行研究に基づき一定の事実整理を行いたい。また筆者はかつて、リオタールにおける異教概念について小論を書いたので、その関連についてのみ私見を述べる。（2）については、レヴィナス研究史の中に本書を位置付ける。この位置付けと内的に結びついているが、（3）については、特に人権の哲学の観点から本書を読む可能性を考えてみたい。以下、（1）～（3）の順番に述べてゆくが、その前に本書の内容や編集について筆者の関心を惹いた（やや雑多な）事柄を確認しておきたい。

0 予備的な考察

ポール・オディによる紹介があるので重複はできるだけ避けるが、本書は二部からなる。第一部は、表題となる①「レヴィナスの論理」と、レヴィナスも同席したコロック②「知とは別様に」での発言の一部である。このコロックには当然ながらリオタール以外の参加者もあり、彼らと比較するとリオタールの特徴が少し見える（後述）。第二部には三本の論考が収められている。③「規制的言表における他者と、自律の問題」は『余白に：西洋とその他者』という論集から再録された。四本目の④「他者の諸権利」は、人権をめぐるリレー講義「人権について：オックスフォードアムネスティ講義」の記録である。他の講師にはJ. ロールズ（「万民の法 The law of peoples」）、R. ローティ（「人権、合理性、感情性 Human rights, rationality, and sentimentality」）といった、20世紀を代表する思想家の論考もあり、比較して読むとさらに興味深いだろう。最後の論考⑤「刃の乱れ（〈隠喩〉を称えて）」のみ、出版は本書が初めてである²⁾。これら①～⑤は初出の年代順にすれば、③（1978）、①（1980）、②（1988）、④（1993）、⑤（1996）となる。掲載順の理由については、レヴィナスにより関連するものを前半にまとめたのかもしれないが、オディ、スフェズ、松葉、三者の解説には特に言及はなく若干気になった。

②については上述の通り、レヴィナス同席の元、セーヴル・センターにおいて開催された研究集会の記録である。集会の構成は以下のようになっている。

- I ギー・プティドマンジュ「哲学と暴力」＋質疑応答
- II ジャック・ロラン「両義性の論理」＋質疑応答
- III 全体討論

『レヴィナスの論理』収録の「第一討議」はIの「質疑応答」、「第二討議」は「III 全体討論」から再録されたものである。しかし、編者注では（p.101）、これら二つの討議は、IとIIの後に行われたとされており、情報としては不正確である。また、IIの質疑応答にはリオタールは出てこないで収録されていない。質疑応答と全体討論への（レヴィナスとリオタール以外の）参加者は以下の通り。

J.P. Labarrière, A. David, J. Rolland, F. Marty, J. Greisch, F. Guibal, A. Dumas, C. Buci-Glucksmann, M. Régnier, G. Petitdemange, P. Beauchamp, J.-L. Marion, P. Colin, J. Colette, A. Jacob

この中では、ジャン＝リュック・マリオンとレヴィナスのやりとりがかなり長く、読者の目を引く。レヴィナスは、愛（amour）という語を、その多義性ゆえにこれまであまり好んで使ってこなかったが、討議の中で *miséricorde* や *responsabilité* と関連づけており、マリオンがこの変化に驚いている。マリオンに対するリオタールの注釈はこのやりとりを踏まえている。

なお、リオタールは、愛概念に対するレヴィナスの態度変化には関心を払っていない。実際リオタールのレヴィナス論では、愛は主題化されておらず、むしろ他者から与えられる規制的言表をめぐりもっぱら考察がなされている。Sebbah（2013）によれば、リオタールはレヴィナスの聴覚（非現象性、規制的なもの etc.）を受け継ぎマリオンが視覚（現象性、エロス論 etc.）を受け継いでいる。この質疑応答の中にもそのような違いが現れている。

オディの解説によれば、本書に収められるべきだった論考が二つある。一つは「レヴィナス解題」で、「レヴィナスの論理」で残された問いに答えており、これは『文の抗争』に収録された。もう一つは、エリザベス・ウェーバーとの対談で、『ユダヤ教への問い』（*Questions au judaïsme*, Desclée de Brouwer, 1996）に収められている³⁾。対談相手の哲学者たちのユダヤ性との関係はかなり多様であり、比較すると興味深いだろう。

以下の（1）～（3）を先取りして、リオタールのレヴィナス論の特徴をいくつか列挙してみたい。まず、本書は哲学的著作とユダヤ教論両方を含む、レヴィナスの主要著作をカバーしている。早い時期のレヴィナス研究としては珍しい。

規制的言表における義務は、記述的言表からは導き出せない。これをレヴィナスの哲学が示している、とリオタールは解釈しカントとの差異を浮き彫りにしている。カントと比べることで、自身の解釈を論証しているゆえ、本書にとってカントの存在は非常に重要である。その際、参照されるのは、『実践理性批判』である。近年では『判断力批判』における崇高の議論を「尊厳」と関連付ける研究もあるのだが、ここではそれは行われていない（後述）。リオタールもまた崇高を論じたが、「尊厳」とは直接の関連はない。

記述的言表の特性を明らかにするために参照されるのは、英語圏の言語哲学、論理学である。これに関連してリオタールは、指導学生の J.M.Salanskis が 27 歳の時に執筆した論文に言及している。Salanskis は数学の哲学を専門としつつ幅広い著作で知られるが、多数のレヴィナス論も著している。

ユダヤ教論への言及と関連するが、リオタールがユダヤ性を強調している点も注目に値する。レヴィナスの哲学に「ユダヤ性」を見出すという読解は、レヴィナス自身の自己理解と必ずしも一致しない。しかし、「ユダヤ」、「キリスト教」、「異教」は、特定の思考様式を表す一種のカテゴリーとして、リオタール思想の発展上一定の役割を果たしている。ここでもそのような意味でユダヤ性を理解すべきだろう。

1 リオタール研究の観点から

リオタール哲学の発展史の観点から、本書所収の諸論考の位置を確かめてみたい。時期の区分についてはリオタール（2014）の訳者解説に依拠する。区分は以下の通り。

前期（1950~1966 年・26~42 歳）

中期前半（1966~1974 年・42~50 歳）

中期後半（1974~1988 年・50~64 歳）

後期（1988~1998 年 62~72 歳）

リオタールは 1924 年ヴェルサイユに生まれ、1948 年（24 歳）オータンの高校で哲学教師となり、翌 1949 年に大学教授資格を取得している。

その後、1950 年から 1966 年（26 歳から 42 歳）が前期とされる。この時期に彼はアルジェリアの高校で哲学教師をし（1950~2 年 26-28 歳）、「社会主義か野蛮か」に参加（1954 年 30 歳）、同年『現象学』を出版した。ちょうどこの時期に当たるのが、レヴィナス『全体性と無限』の出版で（1961 年）、リオタールは当時 37 歳である。1964 年、40 歳にはパリ第一大学教養課程で「なぜ哲学するのか」と題した講義を行っている（Pourquoi philosopher ?, 2012.『なぜ哲学するのか』法政大学出版局、2014 年）。同年には、デリダのレヴィナス論、「暴力と形而上学」が発表された。

中期前半は、最初 CNRS 研究員を務めていた（1968~70 年 44~46 歳）。1970 年、パリ VIII 大学助教授となり、さらに翌年 1971 年（47 歳）に主著の一つである『言説、形象』を発表。一般に広く読まれたとされるレヴィナスの『他者のユマニスム』はその翌年（1972 年）出版された（リオタールは 48 歳）。その後、無意識や欲望に関する著作、『漂流の思想——マルクスとフロイトからの漂流』（1973 年 49 歳）、『リビドー経済』（1974 年 50 歳）を立て続けに発表している。『リビドー経済』と同じ年には、レヴィナスの第二の主著『存在するとは別の仕方』が出版された。

中期後半に入った 1977 年から、リオタールは「レヴィナスの論理」の執筆を開始する。この年には『異教の教え Instructions païennes』や『異教入門 Rudiments païens』（法政大学出版局、2000 年）といった「異教」を表題に掲げた著作が書かれている。レヴィナス論としてはさらに、

1978 年（54 歳）2~3 月にモントリオールで「規制的言表とメタ言語の問い」を発表した。翌年の 1979 年（55 歳）は、リオタールの名を一般に知らしめた『ポストモダンの条件——知・社会・言語ゲーム』（小林康夫訳、水声社、1986 年）が発表された。

1983 年（59 歳）に大著『文の抗争』（法政大学出版局、1989 年）を出版。「レヴィナスの論理」で残された問いに答えた「レヴィナス解題」は、ここに収録された（上述）。同年、国際哲学学院が創設され、翌年の 1984 年から 86 年まで、リオタールは院長を務めた。『レヴィナスの論理』に質疑応答の一部が収録されたセーヴル・センターのレヴィナスコロックは、1986 年（62 歳）に開催された（レヴィナスは 80 歳）。本訳書の後半の「他者の権利」（1993 年 69 歳）は、リオタール後期にあたり、亡くなる五年前の講演である。

上述の通り、本訳書の中核となる「レヴィナスの論理」はリオタールの思想展開で言えば中期の作品で、よく知られる「抗争 Différend」（『文の抗争』）概念の少し前になる。この時期はまた、「異教」概念を使用していたごく短い期間に重なっている。

筆者はリオタールを専門としていないが、その異教概念についてはかつて論じた（馬場 2015）。重複をできるだけ避けつつ、異教論とレヴィナス論との関連について、以下の論述に必要な範囲で私見を簡単に述べておきたい。

異教概念はこの当時、フランスの極右勢力でも使われていた。フランスの極右勢力の一部は、1965 年のティクシエ-ヴィニャンクールの大統領選敗北後（ちなみに選挙対策長はジャン＝マリ・ルペン）、政治闘争から文化闘争へと闘争の場を移した。それが、アラン・ドゥ・ブノワ、ドミニク・ヴェネールらの GRECE グループである。このうちドゥ・ブノワは、『人はいかにして異教徒になれるのか』（1981）を著し、キリスト教布教以前の文化的アイデンティティの拠り所として異教概念を使用した。キリスト教は、ヨーロッパを中心に全世界に広がり、世界の歴史を終末論により普遍的な秩序に組みこむ。キリスト教布教以前に各地に存在した土着信仰を指す異教は、定義上その形態が多様であり、「大きな物語」や「メタ物語」への抵抗契機となる。リオタールの場合は、フランス革命内部の小さな物語（historiettes）に注目し、この契機を異教と呼んでいる（以上馬場 2015）。

異教概念はリオタールのように、大きな物語への抵抗にもなりうるが、新右翼のようにキリスト教的ヨーロッパに対する異教的ヨーロッパの抵抗にもなる。リオタールの用法は、異教をアイデンティティの拠り所とはしない点で、新右翼の用法とは異なる。しかし、大きな物語から逃れる以上の効果をこの概念には期待できない。1977 年以後にカントとレヴィナスへと関心を移していったのは、大きな物語なき後の倫理の探究のためであると言える。実際、「レヴィナスの論理」でリオタールは、両哲学者の論理を突き合わせている。異教概念とレヴィナス思想の共通性があるとすれば、「アナーキー」にある。異教は、秩序を内側から解体する自発的な力の表れとして解釈されていたが、リオタールはレヴィナスにおけるアナーキーにも関心を向けている。

2 レヴィナス研究の観点から

次に、レヴィナス研究史の中で「レヴィナスの論理」が占める位置を考えてみたい。「レヴィナスの論理」が書かれ始める 1977 年までには、レヴィナスの主要著作はほぼ出揃っている（『全体性と無限』1961、『困難な自由』初版 1963、『タルムード四講話』1968、『他者のユマニ

スム』1972、『存在するとは別の仕方』1974）。先述のとおり、『レヴィナスの論理』は哲学的著作からユダヤ教論、タルムード講話まで、これら全ての著作をカバーしている。

1977 年は、レヴィナスについての研究は未だ黎明期である。Fabre（2004）によれば、1977 年までのレヴィナスに関する著作は 1 冊（André Chouraqui, *La pensée juive*, PUF, 1965, p.110-111）、論文は 36 本に過ぎない。タイトルを見る限りでは、これらの研究のうち、カントとの比較を示唆するものはない。先述のデリダの「暴力と形而上学」（1964）は、リスト上は七本目の論文にあたる。よく知られるように、その内容は、レヴィナスが『全体性と無限』で批判していたフッサール、ハイデガー、ヘーゲルとの突き合わせが中心であり、カントは主題ではない。それゆえ、カントとレヴィナスとの本格的な比較研究を行なったのは、リオタールが初めてではないかと推測される。そしてリオタールはレヴィナス研究を経て、80 年代半ば以降、（デリダによる脱構築の倫理的、政治的転回と軌を一にするように）倫理の時代に至る。

レヴィナスとカントの比較に焦点を絞ってみると、その後フランスにおけるレヴィナス研究の第一人者、カトリーヌ・シャリエが『知の彼方の道徳のために：カントとレヴィナス』（Chalier 1998）でカントとレヴィナスを多岐に渡るテーマで比較した。その全 13 章の章題は次の通り。知性主義の批判、善意志と顔、善は悪に先立つ、自律と他律、感性和理性、知解可能な特徴とアナーキー、幸福の問い、道徳と宗教。

「レヴィナスの論理」は、『知の彼方の道徳のために』の 19 年前に書かれている。カントとレヴィナスを比較した、おそらく最も早いレヴィナス論であり、シャリエもまた本書の脚注で、レヴィナスにおける規制言表がカントの善意志によっては決して保証されないことを明言したリオタールの次の一節を引用している。「規制言表の特殊性はカントの手順によっては十分に確かめられないし、そうし得ない。」（『レヴィナスの論理』p.50, Chalier 1998:96）

シャリエの約 20 年後になるが、Nordmann（2019）は、ユダヤ哲学（レヴィナス、コーエン、ローゼンツヴァイク）の観点から、カントの尊厳概念が現代の人権をめぐる議論において引き起こしているアンチノミーを、上述の哲学者たちが用いた哲学的な意味での「創造」、「啓示」、「救済」を通じて解消する超越の現象学を展開している（Cf.馬場 2022）。

3 人権の哲学の観点から

本書に収録された晩年の論文「他者の諸権利」（1993 年）は、最初の考察をアーレントから始めているものの、レヴィナスの発想にも基づいた、人権についての哲学的な考察である⁴⁾。これは上述のノールマンの仕事に近く、一つの「人権の哲学」と言えるだろう。ノールマン（2019）は、レヴィナスやローゼンツヴァイク、コーヘンの哲学から、尊厳概念を捉え直し、自然環境や動物などへと尊厳の外延が広がりつつある現在の議論に一石を投じている。ちなみに晩年のレヴィナスも「人間の諸権利と他者の諸権利」（1985 年『外の主体』所収）、「人間の権利と善なる意志」（1989 年、『われわれのあいだで』所収）といった、人権についての小論を書いている。

筆者が参加する学術変革領域研究「尊厳学の確立：尊厳概念に基づく社会統合の学際的パラダイムの構築」（23A103）では、カントにおける尊厳概念の確立を従来の『実践理性批判』や『道徳形而上学の基礎づけ』だけでなく、『判断力批判』における崇高論からも読み直す作業がなされている（高木 2024）。これは従来のカント研究の中で見逃されてきた観点である。また、

人権の哲学についての最新の研究としては、木山幸輔『人権の哲学: 基底的价值の探究と現代世界』（東京大学出版会, 2022）がある。これらを、晩年のレヴィナスやリオタールの人権哲学と付き合わせてみることは興味深いだろう。

他方、リオタールの芸術論や、カントにおける崇高論を、「規制的言表」の観点から読み直す可能性はあるだろうか。レヴィナスの場合、芸術は（Sosno のような特殊な例を除き）倫理と直接関わらない（Levinas, 1998）。リオタールにおける *visage-paysage* は、メルロ＝ポンティにおける世界の肉に着想を受けており、*visage* といってもレヴィナスへの言及は皆無である。しかし、Sebbah（2015 :396）によれば、この概念は逆説的にも『存在するとは別の仕方』の時期のレヴィナスにおける *visage* にむしろ忠実である。自然の崇高から人間の尊厳に至る回路がそこには見出せるだろうか。

終わりに

『レヴィナスの論理』は難解なテキストであるが、以上、本書にアプローチするために、リオタール哲学の発展史や、レヴィナス研究史に関する基礎的な事実を確認しつつ、リオタール研究、レヴィナス研究、人権の哲学、という三つの観点からどのような読み方ができるかを検討してきた。評者のこれまでの研究に接続する範囲に限られてはいるが、リオタール研究としては、異教概念とレヴィナスにおけるアナーキー概念の比較を、レヴィナス研究および人権の哲学研究としては、カントとの更なる突き合わせ、尊厳と崇高の関連が、今後の読解の可能なテーマとして浮上した。いずれも素描に留まるが、評者のこれまでの研究との接続点を発見することができた。訳者松葉類氏の労作に感謝したい。

註

- 1) 本稿は 2024 年 7 月 27 日に開催されたリオタール『レヴィナスの論理』（松葉類訳、法政大学出版局、2024 年）オンライン合評会での発表を文字化したものである。当日のレジュメに基づいて再構成したものであり、必ずしも口頭で話した内容と完全には同じではないことをお断りしておく。
- 2) 初出の書誌情報のうち、学会シンポジウムのタイトルにある「Dom Juan」（「本書の紹介」（ポール・オディ）p.9）は「Don Juan」の誤記と思われる。
- 3) 執筆者は次の通り。Pierre Vidal-Naquet, Jacques Derrida, Rita Thalmann, Emmanuel Levinas, Léon Poliakov, Jean-François Lyotard, Luc Rosenzweig. *Questions au judaïsme : entretiens avec Elisabeth Weber*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996. レヴィナスの対談は「L'humanité est biblique」。
- 4) 「師は私に自分の知らないことを聞き、述べさせるために、私を人質にする。エマニュエル・レヴィナスはこのテーマを誰よりも上手く展開した。」(p.167)、「律法は「あなたは、私を殺してはならない」と述べる。それは、「あなたは他人に対して対話相手という立場を拒んではならない」という意味である。しかし、おぞましき犯罪を禁止することで、律法は慢性的な脅威あるいは誘惑を呼び起こす。対話は、〔律法ではなく〕あなたの発話と私の発話における〈他者〉の尊重からしか正当化されないのである。」(p.173)

参考文献

- 馬場, 智一 (2015) 「「ヨーロッパ」への抵抗—リオタールにおける「異教」」, *Philosophy in the Age of Globalization*, vol. 5: 「ヨーロッパ」とその他者, CPAG, pp. 57- 70
- (2022) 「人間存在のアンチノミー——ソフィー・ノールマンにおける超越の現象学と尊厳」
加藤泰史・後藤玲子編『尊厳と生存』、法政大学出版局、2022年、pp. 196-222
- Chalier, Catherine (1998) *Pour une morale au-delà du savoir : Kant et Levinas*, Albin Michel
- Fabre, Patrick (2005) *Bibliographie D'Emmanuel Levinas 1929-2005*, Institut d'étude levinassienne
- Levinas, Emmanuel, Guy Petitdemange, Jacques Rolland (1988) *Autrement que savoir*, Editions Osiris
- (1997) *Hors sujet Le livre de poche*, 1997（『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年）
- (1998a) *De l'oblitération : entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno*,
photographies de André Villers, Éditions de la Différence, 2^{ème} édition, 1998
- (1998b) *Entre nous Essais sur le penser-à-l'autre*, Le livre de poche, 1998（『われわれのあいだで』
合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1993年）
- Liotard, Jean-François (2014)（『なぜ哲学するのか？』松葉祥一訳、法政大学出版局）
- (2024)（『レヴィナスの論理』松葉類訳、法政大学出版局、2024年）
- Nordmann, Sophie (2012), *Phénoménologie de la transcendance*, éditions d'écarts
- (2019), *Phénoménologie de la transcendance Livre II : Humanité*, éditions d'écarts
- Sebbah, François-David (2013) « Levinas dans l'oreille de Lyotard » (brouillon de conférence), UTCP, le 24,
septembre
- (2015) « Lyotard et le visage sans Levinas », *Revue de métaphysique et de morale*, 2015/3 (N°87),
Presse Universitaire de France, pp. 389-400 (DOI 10.3917/rmm.153.0389)
- 高木, 駿 (2024) 「尊厳の崇高論——崇高としての尊厳と価値の問題」、加藤泰史編『問いとし
ての尊厳概念』法政大学出版局

【論文】（査読付き）

狂える騎士のコギト
——レヴィナスの『ドン・キホーテ』読解から——

板部泰之

はじめに

本稿のテーマは、1976年のレヴィナスの『ドン・キホーテ』読解である。レヴィナスは、苦境にあっても救民という理想を忘れない主人公キホーテの姿に、他者の飢えへの「目醒め」という倫理的契機を読み取っている。しかしこの読解は、疑問の余地なく諒解しうるものではない。キホーテは騎士道文学に熱中するあまり正気を失った、「覚めていながら眠っている」寝ぼけた人物¹⁾なのであって、志はいかに高邁でも、現実での人助けには結実していないからだ。ではレヴィナスはなぜキホーテを高く評価したのか。拙稿はこの疑問を出発点に、レヴィナスの『ドン・キホーテ』解釈の独自性を明らかにする試みだ。その際、「コギト」「目醒め」「狂気」といった哲学的主題との関連性にも注意を払う。

この小説に関するレヴィナスのテキストはごく短く、先行研究も乏しい。そこで本論は、同時期の関連テキストとも付き合わせ、その論脈を浮かび上がらせたい。まず書誌情報を整理し、レヴィナスの『ドン・キホーテ』への関心が、独自の思想史理解と結びついていた点を確認する（第1節）。続いて、キホーテの倫理的功罪をめぐる批評家たちの賛否両論を概観し（第2節）、これを踏まえてレヴィナスの読解の独自性を、「脱魔術化」や「コギト」をキーワードに跡づける（第3節）。最後に結びに代えて、「目醒め」と「狂気」の問題を介して、そのキホーテ読解の射程を考える（第4節）。

1. レヴィナス『ドン・キホーテ』読解の論脈

レヴィナス独自の『ドン・キホーテ』読解が示される論考としては、1976年2月13日の講義録「ドン・キホーテ、魔法呪縛と飢え」が知られてきた（DMT所収）。これに加え、従来注目されてこなかったテキストがもう一件ある。その前日、2月12日付で『全体性と無限』スペイン語訳版に寄せられた原著者序文（PEC）²⁾である³⁾。

前者2月13日の講義は内容から見て、同じくDMT所収の2月6日講義「超越・偶像崇拜と世俗化」とともに、同年1月のコロック講演「世俗化と飢え」（SF）⁴⁾を種本としている。つまりレヴィナスは1月のSF原稿を分割・整理し、翌月の2週分の授業に充てたらしいのだ。この整理の際、後半部にはもとのSFにない『ドン・キホーテ』への言及が盛り込まれた。同時に依頼されていた、スペイン語圏の読者に向けたPEC執筆という仕事のために『ドン・キホーテ』を読み直し、その原稿を一部流用したものと推測される。

強調されるべきは、この時期のレヴィナスが『ドン・キホーテ』を、〔近〕現代性 *modernité* における超越という、当時の自身の問題関心に引き寄せて読もうとしていたという点だ。上に挙げたテキストはいずれも、近現代という「世俗化」（＝啓蒙・技術開発・脱偶像崇拜）の時代において超越をどう考えるかという問いを、レヴィナス独自の思想史・技術史理解に則して検討す

るものである。騎士キホーテの冒険と苦闘もまた、この文脈において思想史上の一面期として理解され、そのような視座から意義深いものとされているのだ。

SF および DMT 所収の 2 週分の講義においてレヴィナスは、世俗化以前の世界を二つの「視線」を軸として説き起こす。一方が「飢え」から生じる視線、生きるための食べ物を獲る狩人としての実践的視線だ。食べ物を効率的に獲り、栽培し、奪い、保存するという目的意識は、あらゆる技術開発の源泉となったと考えられる。もう一方が、高き星を眺めることを祖型とする、観想の視線である。これは古代哲学に道を開くものではあったが、同時に、星々や大地を迷信的に畏怖する「偶像崇拜」の心性——『困難な自由』の表現に従えば「幼稚」な心性（DL, 351/312）——に通じる視線でもあった。

西欧が近代化を成し得た理由は、二つの視線がロゴスの光のもとで統合されたことにある、とレヴィナスは述べる。獲物を狙う狩人の視線と同じ枠組みで、科学知・技術で把握しうる対象として天の高みを眺めること、それが「世俗化」の内実だ。こうして世界を脱魔術化しはじめた西洋は、ロゴス的な光の存在論による一元的支配へと進んでいく。

ただし、である。こうして達成された偶像崇拜からの卒業は、ゴールにはならない。それはせいぜい「存在論的」な超越にすぎない。レヴィナスが求めるのは別種の超越、「非存在論的な超越」の道だ（DMT, 198/237）。すなわち、人間の「飢えの深み *les profondeurs de la faim*」（SF, 81）に端を発し、「他者の飢えが、その飽食者の微睡みや思い上がりから、人々を目醒めさせる」こととして成し遂げられる超越である（DMT, 200/239）。

『ドン・キホーテ』が引き合いに出されるのはこの文脈でのことだ。レヴィナスは他者の飢えに対する目醒めを主人公の姿に読み取っているのだ。ただ、この独自の『ドン・キホーテ』読解は短いテキストで性急に提示されており、直ちには呑み込みにくい。小説自体が単純な解釈を許さないだけに尚更だ⁵⁾。そこで次節では、主人公の倫理的功罪に関わる範囲で同作の梗概と評価を概観し、レヴィナスの読解を辿る足がかりとしたい。

2. ドン・キホーテ、騎士の倫理／倫理の騎士

2. 1 セルバンテス『ドン・キホーテ』概要

舞台は騎士道文学の謳う中世的美徳が遠く過ぎ去った時代、植民地帝国として栄華を極めたのち、内外の諸戦争を経て急速な翳りを予感させていた 16 世紀末ごろのスペインだ。田舎村の初老郷土がそんな時代錯誤の騎士道文学に熱中した末、現実もロマンスの文法に従って読み替えてしまうようになり、挙句、騎士ドン・キホーテを自称して旅に出る。その使命は弱者救済——「娘を守り、寡婦を庇護し、孤児や貧窮にあえぐ者を救済すること」（前 I, 11 章, 191）——および、脳内で作った架空の思い姫への忠誠を果たすことにある。お供の農夫サンチョ・パンサは、体系的な学はなくとも機転が効く好漢だ。

主従は行く先々で「滑稽きわまる、しかし本人たちにとっては悲痛な失敗」（会田由）⁶⁾を演じる。風車を悪の巨人と思い込んだり、羊の群れを古の大王の軍勢と合点したりして、病弱な老体も顧みずに無益な突撃を敢行する愚かさ。だが主従が散々な目に遭うのは、周囲の無理解と嘲弄のせいでもある。キホーテが滔々と述べる志は人々に理解されないどころか、それがために主従は罵られ、揶揄われ、助けたはずの人々からの鬱憤ばらしの殴打にさえ晒されるのだ。だがキホーテはどんな失敗も痛みも、お得意の騎士道文学的コードで都合よく再解釈してしまう。こん

なはずはない。これは拙者を妬む悪しき魔法使いの仕業なのじゃろう。魔術が相手では仕方ない、試練として受け入れよう……。

『前篇』（1605年）の旅は、キホーテと同村の友人である司祭・床屋が、その「狂気」を治療するため、主従を村へ連れ戻すことで幕を閉じる。あの手この手で主従を村へ誘導してきた司祭一行だが、最後にはみずから悪の魔法使いに扮し、キホーテが旅籠で眠っているすきに荷車つきの牢屋に閉じ込め、村まで一気に運ぶ強硬作戦に出たのだった。レヴィナスが好んで引用するのは——あまり有名とは言えない——この箇所である。

主従が再び旅立つ『後篇』（1615年）は、作中世界でも『前篇』（および偽作『続編』）が出回り、主従の冒険に聞き及んでいる者が多々いるという、輪をかけてメタフィクショナルな設定を取り入れている。人々はかの有名な二人を見て、揶揄ってやりたいという魂胆で近づいてくるのだ。旅の終盤、主従はガレー船・大都市バルセロナの雑踏・活版印刷所・冷酷な盗賊など、当時最先端の、いわば本物の冒険を眼にするが、反対に当初の快活な騎士道精神の存在感は物悲しいほど弱まり始める。やがて「銀月の騎士」（に扮した同郷人で、『前篇』の司祭たち同様、主従を村へ連れ戻そうとしている）との一騎打ちに敗れたキホーテは気落ちして帰村し、そして「正気」を取り戻した途端、死を迎えるのだった。

2. 2 二分されたキホーテ評

キホーテの世直しの旅の目的は、「助けを必要とするあらゆる階層の人びとに救援の手をさしのべ」（後Ⅱ, 38章, 230）、地上に正義を取り戻すことにあった。尤も実際にはその行動は頓珍漢で、行き当たる人にとっては災難か、愚弄すべき一時の慰みにしかならないのだが。ならば、果たしてキホーテの騎士道（ごっこ）に倫理を見出すことはできるのか。批評家の見解は大きく二分されている⁷⁾。レヴィナスの読解の特徴を立体的な布置から見定めるためにも、ここで両陣営の視点からの議論を概観しよう。

キホーテを倫理的な人物と激賞した評者の代表として、ここではトゥルゲーネフを挙げておく。その評では、己の利害を一切勘定に入れず、見知らぬ弱者のために、関わらずとも済んだはずの戦いへ身を投げ打つキホーテの姿に、「理想に対する献身」、自らの外部にある何かへの「信仰」、「自己犠牲」の偉大さが見出されている⁸⁾。

農夫に打擲される下男アンドレスをキホーテが救おうとする物語最序盤的一幕——トゥルゲーネフも積極的に引用する箇所——はしかし、その騎士道的利他主義の光のみならず、影をもよく表す挿話と言えよう。森の茂みから聞こえてきた「誰かが苦痛にあえいでいるような弱々しい声」を「わしの力と庇護を待ち望みながら悲嘆にくれる」者の悲鳴と捉えたキホーテは、救世願望を叶える好機と勇んで駒を進める（前Ⅰ, 4章, 84）。すると、農夫に折檻される少年の姿があった。農夫は少年の職務怠慢に怒り、少年は逆に主人の給金遅滞をなじるという次第。介入したキホーテは、ただちに暴力をやめ給金を支払うよう、農夫の騎士としての誇りにかけて誓わせ、それで万事解決として去ってしまう。実際には騎士でもなんでもない農夫はさしあたり平身低頭を貫いていたが、キホーテが去るや否や、案の定、一層激しく少年を打擲したのだった。なお少年はのちキホーテと再会した際、お前様の仰る騎士の誓いなど有害無益でしたと恨み言をこぼしている（前Ⅱ, 31章, 285ff.）。

キホーテ流の問題解決は万事この調子で、現実にはまったく役に立たない。その無責任はしばしば酷評されてきた。「キホーテの冒険が、その時代の社会の根本的問題を暴きだすことはまずない」し、「キホーテは固定観念に守られていて、自分がしでかしたことに責任を感じずに済んでしまう」（アウエルバッハ）⁹⁾。主従は、内心では「他人に理解されなくとも良い」と開き直った独我的エゴイストとの誹りも免れまい（田村洋一）¹⁰⁾。

漕刑囚の護送に行きあったキホーテは憐憫の情を起し、護送隊長らを襲って囚人たちを解放する（直後あべこべに、助けてあげたはずの囚人に殴打されるのだが。前Ⅱ, 22 章）。のちこの不始末について問われると、キホーテは他者の苦しみの当不当を「詮議だてすることなど遍歴の騎士の責務でもなければ関与すべきことでもない」と言い放っている。「騎士は彼らの悪行にではなく、ただ彼らの苦しみにのみ目を注ぐことにより、助けを必要とする者としての彼らに力を貸すのじゃ」（前Ⅱ, 30 章, 246）。この言葉はその志の、高潔で愚直¹¹⁾、しかし無責任で自己満足的という両面性を、端的に表すものと言えよう。

3. 囚われの騎士のコギト

3. 1 仮象の迷宮

高邁と無力という両面から性格づけられるキホーテの騎士道をレヴィナスは好意的に評し、そこに他者の飢えへの目醒めを看取したのだった。ただしその読解が引用するのは、主従が実際に腹を空かせた者に施しを与える場面でもなければ¹²⁾、誰かを苦境から救うために（結果はどうあれ）何らかの実力行使に出る場面でもない。レヴィナスの焦点は主人公の行動ではなく、魔術に対する精神的格闘、その心性の現代性にあるのだ。

合理性と科学知の時代の入口にあってキホーテは、思い通りにいかない現実をつねに前近代的・魔術的コードで解釈していた。妖術師が拙者を妬み、魔法をかけて騙している——。敢えてこう信じようとするキホーテの「世界に魔法をかけ、自分自身にも魔法をかけようとする情熱」に、レヴィナスは逆説的にもすぐれた「現代性」を見出す。なぜなら〈すべては仮象ではないか〉〈欺かれていないか〉という執拗な恐怖はそれ自体、偶像崇拜という幼稚な段階を乗り越えた近現代人特有の心性だからだ。この執拗な恐怖こそが『前篇』のテーマである、とレヴィナスは大胆にも言い切る（DMT, 196f./235f.; cf. PEC, 9f.）。

この読解の典拠とされるのが『前篇』終盤の展開だ（前Ⅲ, 46-49 章）。主従を連れ戻そうと企む司祭・床屋は、キホーテの妄想に上手く話を合わせ、道連れを増やししながら、或る旅籠まで帰ってきた。『前篇』のクライマックスをなすこの夜、旅籠は諸人の悲喜交々の交差点となる——生き別れの男女や兄弟、仇敵同士が再会し、寝ぼけたキホーテは巨人退治と称して暴れ回り、皆から散々揶揄われ、痛めつけられ——。あまりの大混乱に、キホーテはこの建物がまるごと妖術にかけられているという確信をますます深める。

翌朝、より確実な帰村を図る司祭たちは、キホーテの寝込みを縛りあげ、檻で護送することに決める。もとより魔術の存在を信じているキホーテ相手だけに、司祭たちは仮面に変装するだけで、易々と、妖術師たちの仕業と信じ込ませることに成功する。拙者をこんな目に遭わせうるのは「超自然の力」に違いないから（前Ⅲ, 48 章, 300）、甘受するほかあるまい——。状況を受け入れてしまった獄中の主人にサンチョは、あれはお前様を愚弄しようとしている司祭たちの変装ですぞと語りかけるが、キホーテは鷹揚に退ける。

なるほど外見があゝの二人にそっくりということは大きにありそうなことじゃ。だが現実の、正真正銘の彼らだとは決して思つてはならぬぞ。たとえお前が言うようにあゝの二人にそっくりだとしても、それはわしを魔法にかけおつた者どもがそのようなよく似た姿をとつて現れたものであらうと考え、信じるべきなのじゃ〔…〕。連中はわしらの友人たちの姿に化けて、お前が今考えているようなことを考えるように仕向け、お前を妄想の迷宮に、よしんばテセウスの糸を持っていたとしてもそこから抜け出せそうにはない迷宮に陥らせようとしたのであらう。（前Ⅲ, 48 章, 299f. PEC, 10 に引用あり。）

友人（司祭たち）を疑うことを知らないキホーテ翁の間抜けさと素朴な善性が表出する場面だが、レヴィナスが着目するのは「妄想の迷宮」という言葉だ。ギリシャ神話の勇者テセウスに恋人アリアドネが渡した「糸」は、大迷宮ラビュリントスの出口を示す道しるべだった。今回の「妄想の迷宮」にはそれすら効かない、というキホーテのセリフを受けてレヴィナスは、「仮面や仮象でしかないような顔たちに囲まれた、導きの糸 *fil conducteur* もない不確実性の迷路、そのような迷路への監禁として魔法が作用するこの一節の現代性をも、強調しておかねばなりません」と述べている（DMT, 197/236 ; cf. PEC, 10）¹³⁾。

キホーテの言では、友人の悪意を疑うサンチョこそが魔法使いの奸計に騙され、「迷宮」に陥っていることになっている。キホーテは際限のないこの疑念の「迷宮」に陥らないために、敢えて、自らが魔術にかけられていることを信じるという戦略を採っているわけだ。だが現実には、騎士は今まさに悪鬼（の仮面をつけた司祭たち）に囲まれ、檻に囚われている。現に見えているものを仮象と決めつけ、（仮象でない）現実へ自力で戻ることを諦めている以上、キホーテのほうがサンチョよりよほど深く、当人が退けようとした「妄想の迷宮」に囚われているとも言えるだろう。レヴィナスが焦点を当てているのは、「迷路への監禁」をめぐるこのねじれた事情、どうにもならないその逃れ難さなのである。

どのみちこの迷宮から逃れ得ないなら、キホーテはなぜ、自らが魔法で無力化されているという奇妙な確信を抱くのだろうか。レヴィナスが注目するのは次の箇所だ。魔法にかかった者は飲食も睡眠も排泄もしないらしいが、ならば今のお前様がそのどれも普段通りしているという事実は魔法の反証にならないか——従士の問いに、騎士は従容と返答する。

魔法にもさまざまなやり方のあることは先に言い聞かせたとおりでな、それらが時代と共に変化してきたものであらう。〔…〕それぞれの時代の慣例に対して反論したり、断定的なことを言ったりしても詮なきこと。〔▶〕わしは自分が魔法にかかっていることを知っておるだけでなく、そう信じてもおるが、それだけでわしの良心の安らぎを得るには十分じゃ。もし、わしが魔法にかかってもいないのに、臆病者のようにこの檻の中で怠惰をむさぼり、今この瞬間にもわしの助けと庇護を緊急に必要としておる、多くの窮乏した者や弱き者たちに援助の手をさしのべることができずにいると考えたとしたら、わしの良心の呵責はさぞかし大きなものとなっていることであらうて。（前Ⅲ, 49 章, 305. 全体が PEC, 10f. に、また〔▶〕以降は DMT, 197f./236 に引用あり。）

魔法を柔軟に解釈し、筋道立てて説明する知性を見せながら、あくまで己が魔術師に騙されているという珍妙な確信に固執する滑稽さが目を引くが、レヴィナスの力点は後半部にある。もし魔法などないということになれば、他者を救わずに檻の中で安逸を貪っている現状について、弁明の余地がなくなってしまうだろう。魔法を確信することは、この「良心の呵責」を和らげる便法になる。魔術のせいで今は助けに行けないというキホーテの言い分は、無力を誤魔化す言い訳ではあるが、しかし、他者への一つの応答の形でもあろう。レヴィナスは、「窮乏した者や弱き者たち」の「緊急」の呼び声に対する応答責任を口にせずにはいられないキホーテのこの姿に倫理を読み取るのだ。「自我の唯一性、それはこの不可能な逃避と絶えざる責任の痕跡であって、ドン・キホーテは魔法にかけられながらも、この逃避と責任のことを思い起こしていたのです」（DMT, 200/239）。

キホーテは他の箇所でも再三、窮する者を救う責務の緊急性を強調している。「いかなる場所であろうと、拙者が一か所にゆっくりと休らうことは、差しせまった責務を帯びた拙者の使命が許さぬ」（後Ⅲ, 58 章, 155）。「こんなところでぐずぐず時間をつぶしていれば、自分の庇護と援助を必要としている世界と世の人びとをそれだけ待たせることになる」（前Ⅰ, 17 章, 302）。この〈切迫〉こそ、他者の物質的欠乏としての「飢え」が問題になる時間性にほかならない¹⁴⁾。檻に閉じ込められ、出口への糸口すらない壮絶な迷路の只中であってなお、騎士は窮せる者たちの〈切迫〉に対して応答を用意せずにはいられなかったのだ。

3. 2 コギト ——デカルトとは別様の

仮象への不安と懷疑をめぐる以上の議論は、セルバンテスより半世紀ほど年下のデカルトを連想させる。「第一省察」は「ある悪しき霊で、しかも最高の力と狡知をもった霊が、あらゆる努力を傾注して私を欺こうとしている」ことを方法的に想定するものだったが¹⁵⁾、この発想にはキホーテの〈悪の妖術師〉妄想に通じるものがあるだろう。レヴィナスはキホーテの確信を「彼なりの仕方でのコギトの経験」と呼び、そこに「デカルトの悪霊」の現れを看取するなど、デカルト懷疑論との相似性を示唆して憚らない（DMT, 197/236）。

実のところ『ドン・キホーテ』とデカルトを並べる手つき自体はレヴィナスの独創ではない。早くはパスカルがデカルトの懷疑論に拒否感を示し、それを『ドン・キホーテ』のごとき物語と批判した言葉が伝わる¹⁶⁾。以降、作者についても¹⁷⁾ 主人公についても¹⁸⁾、デカルトの先駆者という評価が時折なされてはきた。レヴィナス独自の着眼点は、魔法呪縛への確信それ自体にキホーテのコギトを見出すところにあると言えよう。

ただしレヴィナスは、これをデカルトのコギトと全面的に同一視しているわけではない。

だがこの魔術「[にかけられている]という確信 *la certeza de este encantamiento*——それはすでに魔術からの解放 *desencantamiento* なのだが！——は、デカルト的コギトとは似ていない——このことははっきりと指摘しておかねばならない。この確信は、思惟の思惟自身に対する単なる反省から成るわけではないのだ。（PEC, 11）

上述の通り DMT ではキホーテなりのコギトと呼ばれていたものが、ここではデカルト的コギトと「似ていない」と断言される。ともに悪の詐術への警戒から出発する点で類似した、「コギト」

と形容されうる経験ではあるものの、キホーテの魔術確信は、デカルトの〈思う〉主体としての〈我在り〉の確信とは何らかの点で決定的に違うようだ。しかしその違いはどこに見出されているのか。キホーテの魔術確信が、前節で見たように飢える他者への応答責任の自覚と表裏一体のものであるとしても、それと比べてデカルトの〈我〉の確信には何が欠けているというのか。この箇所だけではレヴィナスの主張は判然としない¹⁹⁾。他の論考におけるデカルト批判を補助線とする必要がある。

有限な私に先行する無限の観念というデカルトの発想を高く評価し、自らの倫理的対他関係論の柱に借用していたレヴィナスではあるが、時に批判を向けないわけではない。心と身体を二元論的に峻別したうえで、両者の同時性における結合を想定するデカルトの心身合一論のメカニズムには疑義が呈されているし（AE, 222/323 ; DMT, 221/266）、デカルトに残存する存在神論的性格も退けられている（DQVI, 104/120）。ただ、いずれの箇所でも、レヴィナスの批判の主眼は単なる論駁ではなく、むしろデカルトの着想をより徹底された形で継承することにある。私の主体性の「深み」（DQVI, 110/127）に、私には包摂しきれないものがあらかじめ埋め込まれているというデカルトの枠組みを、レヴィナスは他者への責任の絶対的受動性として読み替え、換骨奪胎しているのだ。

このような批判的デカルト受容を経たレヴィナスからすれば、コギトは決して自閉性のうちに安住しえないどころか、他者の強迫によって常に揺るがされ、「覚醒 *réveil*」・「破断 *rupture*」へ導かれうるものだ（DQVI, 104f./120）。「〔他者への責任〕は私が私自身を、我思う *je pense* のうちに、石 *une pierre* のごとく、あるいは〔冷酷非情な〕石心 *un cœur de pierre* のごとく実体的に、即時的・対自的に構成することを許さない」（DQVI, 117/136）。この意味で、精神の深い独房のうちにあってなお、自分を待つ弱き者への呵責の念を逃れ難く感じていたキホーテの魔術確信は、デカルト的コギトの段階を脱皮したものとして評価されうるだろう。他者からの強迫によって生じるこのコギトの破れ目こそが、「迷宮」からの脱出口であり、魔術の確信を通じた脱魔術 *désenchantement* であり、存在論には回収されないもう一つの超越、深みへの超越として実現するのだ（DMT, 198/237）。

4. 結びに ——目醒めという狂気

ここまでの議論を経てもなお、レヴィナスの「覚醒」概念の境位をめぐる疑問は残る。魔術を確信するキホーテがいくら他者の飢えへと「目醒め」ているにしても、現実には身勝手な救世願望と極端な迫害妄想に囚われた人物、傍からは〈狂人〉とも受け取られかねない無力な老人であることは否定しようのない事実だ。とあれば、レヴィナスはいかなる位相における「覚醒」を説いているのか。それは「狂気」とどのような関係にあるのか。

レヴィナスは上のデカルト批判の箇所を含めて頻繁に、他者の飢えへと目醒めた心性を「ひとつまみの狂気 *grain de folie*」²⁰⁾を宿した、病んだ精神と形容している（AE, 111, n.1/425, n.3 ; 133/201 ; 146/219 ; 222/323 ; DMT, 220/266）。「目醒め」た心性に「狂気」を見ているわけだ。ということは、ここでのレヴィナスの術語としての狂気は、（日常語におけるように）正気や理性 *raison*、覚醒といった語彙とは単純な対立をなしているわけではなく、むしろどこかで通底する概念と見るほうがよいだろう。

この点、理性と覚醒の概念についてまとまった議論を展開する「意識から警戒へ」（1974年）も重要な参照項になる。理性が自らの明晰性を過信し、自己同一性の確信のうちに微睡んでしまうことへの警戒を呼びかける論考だ。だがこの意味での理性の覚醒は単純な道ではない。田口茂が整理しているように、理性には陥穽が潜んでいるという洞察はそれ自体、勝ち誇った自己陶醉へと容易に墮しうるからだ。元の微睡へ回収されることなく、一方で理性の放棄（＝非合理主義）へと転落することもなく理性を覚醒させる術はどこにあるのか。レヴィナスはそれを、己の内に埋め込まれた〈他〉によって「唯一的自我の一元的な求心性」（田口）が根本から攪乱され²¹⁾、亀裂させられ、志向性を伴うのではない仕方目醒めさせられることとしての「不眠」に求めている（esp. DQVI, 51/57）。このような、不眠としての覚醒の位置づけは、飢える他者の絶えざる呼び声から耳を背けないこととして生起するキホーテの「狂気」と相通じるものだ。

ところで「狂気」同様、『ドン・キホーテ』作中では「不眠」も抽象的な概念にとどまらず、騎士を襲う現実の問題として描かれている。冒険中のキホーテは眠気を克服すべき試練の一つと捉え、夜も眠るまいと努めており、その姿は寝汚く眠るサンチョと好対照をなしている。「お前〔サンチョ〕は眠るために生まれてきたのだからな。ところがわしは不寝番をするために生まれてきたのだ〔…〕」（後Ⅲ, 68章, 328）。またそもそも、不眠は旅の始まりでも終わりでも決定的な役割を果たしていた。翁が「正気を失っ」たきっかけは、騎士道物語を読むため睡眠不足に陥ったことに求められているのだ（前Ⅰ, 1章, 46）。また終盤、銀月の騎士に敗北して気落ちしたキホーテは、心労により不眠に陥る（後Ⅲ, 68章, 322）。帰村後の最終章では「ぶっ続けに六時間以上も眠った」末に目醒め、その瞬間「理性を取りもど」すとともに死期を悟る（後Ⅲ, 74章, 402f.）。このように、概してキホーテの迷妄には、睡眠不足・不眠症状との連動が看取されるのだ²²⁾。

レヴィナスの「不眠」や「狂気」という病的・誇張的な用語は、文字通りに受け取るべき事実として持ち出されているわけではないという見方もあるが²³⁾、一方でキホーテの姿は、文学という特異なトポスを借りて、通常では描くことの難しい狂気の具体的な形姿を描出したものと見ることもできるかもしれない。ここでは村上靖彦の論が参考になる。村上は、このような誇張的倫理を特徴とする後期レヴィナスの議論を、経験的現実生活の背後に残響のごとく潜在的に作動する「倫理」の次元と解する。倫理は従って、そのまま現実化すれば病的症状になってしまうような、けれども「疾患やある種の道徳的な状況で間接的に顕在化する」構造とされる²⁴⁾。村上の議論に接続するならば、文学もまた、このような顕在化を可能にする特殊な状況の一つとして機能してはいないだろうか。

高潔に生きようとした不眠の騎士キホーテは、最終的には圧倒的現実には敗れて死んだ。現実の生活者であるかぎり、人は必ずしもキホーテのような「狂気」の生き方を選ぶことはできないだろう。それでも、PEC 末尾でレヴィナスは、狂気と理性の、単純な対立構造では捉えられない絡み合いにもう一度注意を促しているようだ。

ドン・キホーテの狂気！ もし、魔法で石化された意識、苦しむ人たちの呼び声に耳を傾けないような意識が、まさにこのやり方で、このこと〔自分自身が魔法にかかっているということ〕を理解できるのなら！ もしその声を免れうるほどの難聴が存在するというのなら〔、キホーテは狂っていることにもなるが〕！ 〔…〕（PEC, 11）

窮する他者の声に耳を貸さない²⁵⁾で日常生活を続ける常識的な意識の方こそが、悪しき魔法によって石化された冷酷な「石心」なのではないか。レヴィナスは問う。本当は他者の呼び声から逃げ切れるほどの「難聴」は存在せず、人はせいぜい聞こえないふりのうちに眠り込んでいるにすぎない。「狂気」の翁キホーテだけが、その眠り込みに目醒めている。

註

以下、外国語著作の引用は拙訳によるもので、既訳書を参考に示している場合も断りなく表現を改めている。引用内の傍点強調はすべて原文イタリック強調。レヴィナスの著作からの引用時には以下の略号を用い、本文中で（AE, 原著頁数/邦訳頁数）などと略記する。

ADV: *L'au-delà du verset*. Paris : Les éditions de minuit, 1982. [『聖句の彼方』合田正人訳. 法政大学出版、1996.] **AE**: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Le livre de poche, 1990. [『存在の彼方へ』合田正人訳. 講談社、1999.] **DL**: *Difficile liberté*. 13^e éd. Paris : Le livre de poche, 2018. [『困難な自由 増補版・定本全訳』合田正人監訳・三浦直希訳. 法政大学出版、2008.] **DMT**: *Dieu, la mort et le temps*. 9^e éd. Paris : Le livre de poche, 2018. [『神・死・時間』合田正人訳. 法政大学出版、1994.] **DQVI**: *Dieu qui vient à l'idée*. 2^e éd. augm. Paris : J. Vrin, 2004. [『観念に到来する神について』内田樹訳、新装版. 国文社、2017.] **IH**: *Les imprévus de l'histoire*. 4^e éd. Paris : Le livre de poche, 2017. [『歴史の不測』合田正人・谷口博史訳. 法政大学出版、1997.] **PEC**: «Presentación de la edición castellana». *Totalidad e infinito*. Trans. Daniel E. Guillot. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, 9-11. **SF**: «Sécularisation et Faim». *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*. Éd. Catherine Chalié, Miguel Abensour. Paris : L'Herne, 1991, 76-82. **TI**: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Le livre de poche, 1990. [『全体性と無限』藤岡俊博訳. 講談社、2020.]

- 1) セルバンテス『ドン・キホーテ』牛島信明訳（岩波書店、2001）、前篇Ⅲ巻、35章、13。以下本書からの引用にはこの牛島訳全6巻（前篇3巻・後篇3巻）の岩波文庫版を用い、巻数・章・頁数を（前Ⅲ, 35章, 13）などと略記する。レヴィナスの引用元は以下のプレイヤード版仏訳書だが、本稿では頁数などは特に指示しない。Cervantes, *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Mancha, Nouvelles exemplaires*, trans. Jean Cassou et al. (Paris : Gallimard, 1949).
- 2) シゲメ出版社によるスペイン語訳『全体性と無限』は、2012年以降の版ではガルシア＝バロ Miguel García-Baró 訳による新訳版に置き換えられている。本稿が参照する原著者序文 PEC はそれ以前の、ギヨ Guillot 訳による旧訳版にしか収録されていないので注意されたい。
- 3) 他の著作にも各国の大作家と並んでセルバンテスの名を挙げる箇所はあるが（ADV, 8/3 ; IH, 120/123）、テキストの内容に踏み込んだ読解が開陳される論考は DMT、PEC の二本だけだ。
- 4) なお、SF は当該コロックの講演録にも収録されている（*Herméneutique de la sécularisation*, éd. Enrico Castelli (Paris : Aubier Moutaigne, 1976), 101-110）。このコロックは『世俗化の解釈学』と題し 1976 年 1 月 3 日から 8 日にかけてローマで開催されたという（Ibid., 11）。
- 5) たとえばこうした評がある。「『ドン・キホーテ』はひとつの曖昧さである。[...] はるか遠くに、ドン・キホーテのひょろ長い姿がまるで疑問符のように背をかがめる」。オルテガ・イ・ガセッ ト『ドン・キホーテをめぐる思索』佐々木孝訳（未来社、1987）、127。
- 6) 会田由「解説」、『セルバンテス 筑摩世界文学体系 15』（筑摩書房、1972）、726。
- 7) 当初はキホーテ翁を滑稽な道化と捉えて笑う類の受容が支配的であったが、19 世紀初頭のドイツ・ロマン派以降、そこに単なる諷刺を超えた、人間の悲哀をめぐる真剣な哲学的洞察を読みこむ解釈が生じた。こうした受容史の実証的研究としては以下を参照。Anthony Close, *The Romantic Approach to Don Quixote* (Cambridge: Cambridge UP, 1978)。

- 8) ツルゲーネフ「ハムレットとドン・キホーテ」[1860] 佐々木彰訳、『文学論集 世界文学体系 96』小林正ほか訳（筑摩書房、1965）、386-397。引用箇所は 387f。ちなみにドストエフスキーも、騎士キホーテの高潔さと人類愛を称揚していることが知られる（ex.『作家の日記（Ⅲ）』川端香男里訳、『ドストエフスキー全集 19』（新潮社、1980）、176-180.）。
- 9) Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946], 3. Aufl., (Bern, München: Francke Verlag, 1964), 329; 331. [『ミメシス ヨーロッパ文学における現実描写』篠田一士・川村二郎訳（筑摩書房、1994）、下、148；150.]
- 10) 田村洋一『ドン・キホーテとフィクションのアウトサイダーたち 社会から隔離した孤高の騎士』（水声社、2022）、15-17。この点に関連して、ナボコフは虚弱な老狂人キホーテを滅多打ちにして笑い物にする本書のグロテスクさを強調しつつ、本作を慈悲深き人道の書と評するトゥルゲーネフらの読解を辛辣に批判している。Vladimir Nabokov, *Lectures on Don Quixote*, ed. Fredson Bowers (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1983), esp. 8-10; 51ff. [『ナボコフのドン・キホーテ講義』行方昭夫・河島弘美訳（晶文社、1992）、特に 44-46；114ff.]
- 11) 自らの信念に理性的詮索を加えまいとするキホーテの「愚直」さに、キリスト教の〈愚者〉の信仰を見出す評もある。本田誠二『セルバンテスの芸術』（水声社、2005）、223。
- 12) 主従が実際に飢える者に食べ物を恵む場面も何度かあるが（ex. 前Ⅱ, 24 章, 70；前Ⅱ, 31 章, 288；後Ⅲ, 54 章, 82）、それより頻繁に描かれるのは主従自身の飢えだ。騎士たる者、飢えや渇きに打ち勝つべしという信念もあって、旅上の主従は基本的に空腹状態を貫く。いずれにせよレヴィナスは本作の読解に際し、必ずしもこの種の物理的な飢えに焦点を当ててはいない。
- 13) デル・マストロの論考は、レヴィナスの『ドン・キホーテ』読解を主題的に分析した数少ない先行研究の一つだ。上述の「妄想の迷宮」論から出発し、〈仮面〉から〈顔〉の倫理への主従の移行を跡づける試みである。ただしその論拠は PEC であって DMT には触れておらず、レヴィナスの思想史理解と関連づける発想も薄い。Cesare Del Mastro, « Altérité et chevalerie : Levinas, lecteur de *Don Quichotte de la Manche* », *Revue L'art du comprendre*, vol.25 (2018), 75-88.
- 14) 「飢え」が「切迫」という時間性において与えられることは、松葉類の議論に詳しい。『飢えた者たちのデモクラシー レヴィナス政治哲学のために』（ナカニシヤ出版、2023）、79-94。
- 15) ルネ・デカルト『省察』山田弘明訳（筑摩書房、2006）、41f, 「第一省察」§12。
- 16) ラフュマ版『パンセ』の最終断章（L. 1008）にある言葉。Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : Textes*, éd. Louis Lafuma (Paris : Luxembourg, 1951), 554.
- 17) Jean Cassou, *Cervantes*, (Paris : Éditions sociales internationales, 1936), 75.
- 18) 特に、洞窟内に広大な地下世界を発見した騎士が、夢でも幻覚でもなく真に自分がそれを見ていることを確かめる描写から始まる「モンテシーノス洞穴」譚（後Ⅰ, 22-23 章）が注目を集めてきた。ただしアメリカ・カストロは、この挿話にデカルト的な体系的問題意識を見るのは早計とする（『セルバンテスの思想』本田誠二訳（法政大学出版、2004）、125；135.）。
- 19) レヴィナスのコギト理解について、DMT の編者ジャック・ロランは『全体性と無限』第Ⅰ部 C-3 節を参照するよう促している（DMT, 197, n.2/240, n.5）。当該箇所には『マクベス』や『ファウスト』の魔女たちが弄する謎めいた言説の「迷宮」への言及もあり興味深い、ここでは残念ながら論じる紙幅はない（TI, 92/159）。その他、以下も参照。長坂真澄「レヴィナスと哲学史②近代」『レヴィナス読本』レヴィナス協会編（法政大学出版、2022）、161-171。

- 20) この表現はモリエール喜劇の滑稽なやりとりを出典とする（Molière, *Le médecin malgré lui*, in *Œuvres complètes*, éd. Robert Jouanny (Paris : Éditions Garnier, 1962), 13. [『いよいよながら医者になれ』鈴木力衛訳（岩波書店、1962）、21]）。狂気や錯乱に着目したモリエールの人間観は、レヴィナスのモリエール受容（ex. TI, 254/410）と合わせて検討すべきテーマだ。別稿を期す。
- 21) 田口茂「覚醒する理性 レヴィナスとフッサールにおける認識と「倫理」」、『フランス哲学・思想研究』、vol. 10 (2005), 170-182. 引用箇所は 177.
- 22) 『ドン・キホーテ』の睡眠・不眠描写を現代の医学的見地も交えて検討する論文として、以下がある。Alex Iranzo et al., “Sleep and Sleep Disorders in Don Quixote”, *Sleep Medicine*, vol. 5(1) (2004), 97-100. <https://doi.org/10.1016/j.sleep.2003.05.001> (accessed 2024/11/28).
- 23) Pierre Hayat, « La subjectivité à l’épreuve de l’hyperbole. Approche de la méthode de Levinas », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol.91(3) (2007), 483-494, esp. 491.
- 24) 村上靖彦『傷の哲学、レヴィナス』（河出書房新社、2023）、154. 村上の論考は、〈眠り〉を称揚する前期レヴィナスと、〈覚醒・不眠〉に倫理的な意義を見る後期とを整合的に解釈する試みでもある。以下の論考も、眠りと不眠という両契機の両立を主張している。Simonne Plourde, « Du jeu et du sommeil à la gravité et à l’insomnie », *Philosophiques*, vol.13(2) (1986), 305-332. 一方次の論文はレヴィナスの〈眠り〉〈不眠〉への言及を網羅的に纏めたものだが、前・後期の間には断絶を看取している。Oliver Abel, « L’insomnie de l’être », *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, eds. Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (Paris : PUF, 2007), 215-233.
- 25) DMT でもレヴィナスは他者への応答責任を聴覚的語彙で語っているが（DMT, 200/239）、事実、『ドン・キホーテ』における耳の優位は論じうるテーマだろう。聴覚が鋭敏とされるキホーテは（前 I, 20 章, 372）、例の少年アンドレス救済に駆けつけた場面でもそうだったように、助けを呼ぶ声や音、愛馬の嘶きなどをよく聞き取り、それに導かれて冒険を進める（ex. 前 I, 17 章, 309；前 III, 43 章, 200；後 I, 4 章, 81；後 I, 8 章, 130；後 II, 34 章, 177；後 III, 55 章, 106）。

※本研究は日本学術振興会（JSPS）科研費の助成を受けたものである（課題番号 22KJ1003）。

※スペイン語からの訳出に際し、小林純一朗氏（東京大学大学院総合文化研究科・言語情報科学専攻）のご助言を乞うた。御礼申し上げます。むろん翻訳の責任は板部にある。

Le cogito du chevalier fou

——De la lecture lévinassienne de *Don Quichotte* ——

Yasuyuki ITABE

Cet article examine l'interprétation originale de *Don Quichotte* qu'Emmanuel Levinas a présentée dans deux textes en février 1976, selon laquelle il approuve le protagoniste de ne jamais avoir renoncé à son idéal chevaleresque de protéger les opprimés. En outre, le philosophe tente d'y lire le moment éthique où la « faim d'autrui réveille » le chevalier. Cette lecture, cependant, peut sembler inattendue, tant Quichotte est un personnage pour ainsi dire endormi, dont le jugement est troublé par son engouement pour la fiction chevaleresque. Ses résolutions altruistes, aussi nobles soient-elles, n'aboutissent jamais, tant s'en faut, et certains lui reprochent même d'être plutôt un égoïste qui se complaît dans l'autosatisfaction. Voilà pourquoi il convient de questionner ce que Levinas appelle le réveil de Quichotte, et le réveil éthique en général.

Notons ici que le philosophe donne beaucoup d'importance aux efforts mentaux du chevalier. Chaque fois qu'il tombe dans l'adversité, Quichotte la réinterprète comme l'œuvre d'ensorceleurs mal intentionnés. Et paradoxalement, en y croyant, il essaye de ne plus être trompé par les enchantements. Levinas rapproche cette stratégie de Quichotte du scepticisme de Descartes. Il y trouve même l'opportunité de dépasser le cogito cartésien dans son ouverture possible à l'appel des affamés. On explorera cette lecture lévinassienne de ce roman en considérant sa compréhension du désenchantement, de la transcendance et de la folie.

【書評】

カトリーヌ・マラブー『泥棒！：アナキズムと哲学』伊藤潤一郎・吉松寛・横田祐美子訳、青土社、2024年。

本書は、哲学者たちが「アナーキー」という語を政治的アナキズムから奪いとりつつ、アナキズム対してつねに批判の矛先を向け、その可能性を抑圧してきたことへの告発の書である。マラブーによれば、シュールマン、レヴィナス、デリダ、フーコー、アガンベン、ランシエールらフランス現代哲学を牽引してきた思想家たち——また思想家たちに依拠するポスト・アナキストたち——は、いずれも各々の鍵語として「アナーキー」を論じる一方で、つねに伝統的アナキズムを批判しつつしてきた。かの思想家たちは「統治という先入見」にとらわれており、命令と服従からなる統治の論理抜きに政治を語ることができないと考える。つまりアナキズムのいう統治なき「自主管理や自己組織化など真摯に考えるべき政治的可能性ではない」とみなしていたのである。著者はこの点を糾弾する。

他方、意外にも本書は、かの思想家たちの政治思想へのよき入門書でもある。マラブーは各々の（アルケーを優位におき支配の根拠とする）アルケー・パラダイムの批判またはその脱構築について、綿密に検討したうえで端的に要約している。彼らの実践的な可能性について横断的に考える者にとっては、必読の書であるといえよう。

以下に、それぞれの「アナーキー」についての思考と、マラブーの批判とを粗雑に要約しておこう。

シュールマン

シュールマンはアリストテレスのアルケー概念を検討することで、それが内在化・隠蔽するアナーキーを剔出しようとする。アリストテレスは「はじまり」と「支配」とを同一の概念とみなすことで、後続のものより優位性をもつ先行するもの、また傾向性を与える実体としてアルケーを概念化する。したがってアルケーは「目的＝おわり」と直接的に結びつくものとなり、そこへと向かうことを要請する。ハイデガーはここから、目的へと向かって行為することにおける実践・制作・技術の三つの領域の紐帯への考察が、理論的な「目的論的政治」を生んだことを示した。しかしアリストテレスのようなアルケー・パラダイムは、アルケー自体の（無）起源がもつ原理外的な要素、アナーキーな要素を隠匿することによって成立している（このことをシュールマンは「盗み」と表現している）。こうした議論をみれば、シュールマンはアナーキーの思想家である。

ところが、シュールマンはアナキズムを自称することはない。そればかりか彼は、アナキズムという自称は、それ自身が原理となることでアルケーへと準拠しつつアナーキーを抑圧していると主張する。マラブーによれば「アナキストと名乗ることの不可能性」は「アナキズムと矛盾するものではない」がゆえに、シュールマンのこの主張には不満が残る。

レヴィナス

レヴィナスは著作のなかで「アナーキー」という語を鍵語として用いるが、アナキズムを正面から論じることを拒んでいる。マラブーはその理由を、性急に「イスラエル国の擁護」や「ある種のシオニズム」に探すのではなく、別の内在的な論点に探そうとする。

レヴィナスにおいてアルケー・パラダイムの失効は「他人」への暴露によってもたらされうる。それは「倫理」の名のもとで語られる、絶対的外部からの命令に対する責任、命令の聴取＝了解に先立つ服従のアナーキーである。ところがマラブーのみるところ、アナーキーの思想家であるレヴィナスは、政治的アナキズムと二段階において相反している。

第一段階とは、レヴィナスにおける「国家の必要性」の主張である。彼はホッブズの「リヴァイアサン」あるいは「カエサル国家」へのアンチテーゼとして、他人への責任に始まる「ダヴィデの国家」を論じる。それは国家のなかで国家を超える国家、「統治する政府の不在を約束する国家」であり、アナーキーを救う国家である。

そして第二段階は、レヴィナスが「奴隷が歴史において被ってきた受難を倫理的トラウマから排除し、隷従の真の他律を排斥し、当の他律から意味を取り除く奴隷性概念を構築した」ことにある。彼のいう隷従は、哲学的または倫理のカテゴリーとして、他人からの命令を差し向けるために選ばれたものの「選び」と同様に語られるが、それはマラブーによれば、歴史的な奴隷たちとその苦しみとを排除することによる平板化にほかならない。

こうした二段階をアナキズム的にとらえ直すことがなければ、レヴィナスのいう倫理は国家を前提としたものでありつづけ、うまく統治されすぎてしまう、とマラブーは結論づける。

デリダ

デリダは脱構築によって、言説の依って立つ隠蔽されたアルケーを俎上に載せることで、それらのアナーキーを論じてきた。しかし脱構築がアナキズムであるかどうか、という問いに対してデリダは「イエスでありノー」という答えしか与えていないように思われる。彼は『法の力』において、ベンヤミンがゼネストへ設ける区別を取りあげる。それは「国家秩序のとりかえ」（政治的ストライキ、改良主義）と「国家の廃止」（プロレタリア的ゼネスト、アナキズム）との区別である。デリダによれば、脱構築はこの二者間のどちらの可能性をも有している。脱構築が可能なのは後者のもたらす「断絶」によってであるが、後者として純粋なものではなく、前者の政治的なものから逃れられないからである。マラブーはさらに一步進んで、そうした読解の奥に、デリダの「ノー」への傾向をみようとする。とりわけフロイトの「死の欲動」、レヴィ＝ストロースの「エクリチュール批判」、レヴィナスの「他者性」の読解において、デリダのアナキズムに対する否定的な態度をみる。

一方、晩年のデリダはアナキズムへと近接するようにもみえる。『9月11日の「概念」』のなかで、彼は民主主義の改善可能性に賭けようとする挙措をみせている。それによれば、9・11テロにみられる自然のアナーキーに対置しうるのは、恐怖を眼差す思考の彼岸としての、救済の到

来に開かれたメシア的なアナキズムであり、「来るべき民主主義」である。ところがマラブーによれば、こうした举措にもかかわらず、デリダはなお「議院内閣制と国家」を堅持しようとしている。

フーコー

フーコーの戦略は、まずアルケー・パラダイムを副次的なものとすることにある。つまり、政治の起源を「権力なき抵抗」にみることで政治のアルケーをアナーキーに返し、この抵抗の多様な変形可能性を考えることにある。マラブーのみるところ、とりわけ最後のセミナー『真理の勇気』のフーコーは、制度としての統治の必然性を放棄しており、アナキズムへと接近している。

フーコーはかつて「主体化＝従属」の両義性（主権への服従／抵抗の主体化）を論じたが、それはなお主体化する主体への服従にとどまっていた。その後、真理を語ること、率直に話すこととしての「パレーシア」を導入することで、フーコーは命令／服従ではない「自己の統治」を論じることになる。ただし、自己の統治もまたそれ自体、命令／服従を自己内在化させているにすぎないとみることもできよう。マラブーのみるところ、むしろパレーシア論の出自であるキュニコス派（ディオゲネス）への接近こそがフーコーのアナキズムである。それはたんに突飛な言動にあるのではなく、自己触発と断絶しうる生によって、生き方を根本的に変容させる戦闘性、鏡の中に犬をみるような「統治されざるもの」である。

アガンベン

アガンベンがフーコー思想を内在化させつつも統治の論理と決別し、「瀆神」をみずからの哲学的企図に据える。瀆神の対象となる「聖なるもの」とは、特定の宗教性にとどまるものではなく、むしろ法-政治一般がもたらす基準外の存在の定立、つまり「例外化」によって生じるものを指す。この聖なるものと法-政治との循環関係を明らかにすることが瀆神であり、聖なるものをたんに貶める——それによって聖なるものをかえって例外化する——こととしての「侵犯」ではない。

アガンベンがアリストテレスが近づけたアルケーの「はじまり」と「命令」（支配）の二義が、それぞれ事実確認的／行為遂行的なものとして根本的に異なると指摘することで、シュールマンと同様、アルケーのなかにあるアナーキーを見いだそうとする。アガンベンがそれをキリスト教神学はおろか、神そのものにも見いだそうとする。彼によれば、神のなかには「はじまり」と「命令」の分裂としてのアナーキーが存し、賛美や儀礼などはその祝福にすぎない。この神のアナーキーを明らかにすることで神の不活性化、瀆神が実行される。

しかしアガンベンにおいて、アナーキーそのものはいかにして可能かという問いに答えるのは難しい。言い換えればそれは「侵犯なきアナーキー」の可能性の問いである。彼はこれに答えるかたちで「ゾーン」なる概念を呈示しようとするが、マラブーによれば、この概念自体もアルケーとしてのシニフィアン化を免れていない。

ランシエール

ランシエールもまた、アナーキーの思想家だがアナキストを自称しない。ランシエールは、伝統的なアナキズムがマルクス主義とともに、政治を経済の批判、つまり生産・交換関係の問い直しに立脚させることで、破綻の途をたどったと批判する。新たな政治のために必要なのは、国制ではない民主主義、「権力の正当性に対する自己否定」によって定義される民主主義のラディカルさである。

ランシエールがアナキストかどうかを問うために論じられるべきは、この民主主義のアナーキーがいかんして現れるかである。彼によれば、アナーキーは「ポリス」において現れる。ポリスとは「権力の組織化、地位と役割の分配、この分配を正当化するシステム」であり、あらゆる社会に不可避なものだが、かならずしも悪しきものではない。民主主義のために重要なのは、このポリスにアナーキー（としての政治）がポリスをかき乱すものとして時折、現れることである。このアナーキーは原理を欠いているがゆえに固有の領域と場をもたず、ポリスにかかわって定着することはできないが、「美学」において現前する契機をもつ。言葉を換えれば、アナーキーの現前は政治の分配における不可避の「計算違い」であり、それへと対処することで別のポリスへと配置転換する動力となる。

マラブーはこうしてランシエール思想におけるアナーキーをみてとるが、同時にそこへ欠けている他者性をも指摘する。つまり、ランシエールはポリスの不可避性を論じるがゆえに、「証言」「呈示不可能なもの」「非対称性」「他性の問い」をポリスに内在させることで思考しえなくしているという。

マラブーは以上のように思想家たちの「アナーキー」を取り出すことで、彼らがアナキズムへとつきつける否認が何を意味するかについて問うている。それは、膨大なリファレンスを伴う複合的なテキストの網の目から、隠されたアナキズム／非アナキズムの錯綜をほどこだす緻密な作業である。この作業に丁寧に寄り添って練り上げられた本書の翻訳は、原文の内容を専門外の読者にもアクセス可能なものとすることに成功している。

ただし本書の読者は、マラブーが呈示する「統治されざるもの」「自主管理」「自己組織化」「アナキズム的秩序」がいかなるものかという問いと、みずから向き合わなければならない。マラブーがおそらくは積極的な価値を与えている、政治の亀裂、切断、蜂起は、いかんして実現し、また定着しうるのか。結論部で言及されるような、アナキストが国制を内側から変容させるような政治は、国制とはいかなる意味で別のものなのか。訳者あとがきで述べられるように、そうした疑問はマラブーの他の著作へと延長されるべきであろう。今後の展開に注目したい。

（松葉 類）

鳥越覚生『挨拶の哲学』春風社、2024年

本書は、著者第二の単著である。博士論文をもとにした『佇む傍観者の哲学 ショーペンハウアー救済論における無関心の研究』（晃洋書房、2022年）の続編と言える内容であり、佇み傍観することと挨拶をつなぐ考察が第一部を占める。ショーペンハウアーを土台としつつ、漱石、ゲーテ、イエス、パスカル、レヴィナス、フランクフルトそして文化人類学者の岩田慶次などを参照しながら進められる。

生きようと走り回ることから、無目的に散歩し、立ち止まり、佇み、傍観することでエゴイスティックな欲求から人は解放される。言い換えれば、現実に関与する（己の利害関心を追求する）のでなく無関心になることが救済になる。ショーペンハウアーから得られたこの観点から、自己意識の閉域を出て他者や世界に出会う事へと考察は進む。横臥と散歩（第1章）、ゲーテやショーペンハウアーの色彩論（第2、3章）、世界の眼（Weltauge）をめぐるハイデガーとショーペンハウアー（第4章）、横たわることなく祈り続けたイエスとそれをめぐるパスカルの断章（第5章）が続く。レヴィナスは複数回参照されるが、第5章の最後で挨拶を巡るレヴィナスの言葉が引用される。

第二部では、挨拶、より正確には自然世界全体への挨拶という事柄について、著者はブーバー、臨済宗の僧侶山田無文（1900-1988）、昆虫学者の小松貴（1982-）、まどみちお、エリ・ヴィーゼルとともに立ち止まり思索する。利己的な関心から世界を欲求の対象として見るのではなく、立ち止まって世界をありのまま傍観することで、その美しさが見えてくる。挨拶はその出会いにおいて交わされる、「大自然と（の）感応」（p.175）である。

全編を通じて、独自の文体の妙味に読者はしばしば立ち止まるだろう。著者の仏教に関する造詣を反映した語彙も見られる。その意味で、単なる西洋哲学の研究論文集ではない。

評者としては、取り上げられている事象自体に興味をそそられた。たとえばゲーテの色彩論、特に瞼の裏の色彩は、中沢新一『精神の考古学』（新潮社、2024年）におけるスカイゲイジングやゾクチェンの暗闇での修行を思わせる。自己の身体を通じて、自分もその一部である宇宙とつながるという発想は近代以前の世界には、人類に共通して見られたのではないかと思わせる。

＊

短い書評では本書の魅力を余すことなく伝えることはできない。ここではレヴィナス研究の観点から気になったことを書き留めておきたい。

いくつかの点で、本書の考察はレヴィナス思想と重なる。世界の中にある場所を占め、身を横たえ（漱石的に言えば横臥し）、眠れぬ夜、夜の底から抜け出て眠りに落ちることで、自我は非人称のイリヤの夜を脱し、主体として成立する。『実存から実存者へ』のこうした考察のベースには、カント的な認識主観が成立する以前の、身体としての自己が世界とのどのような関係によって成り立つのかという、超越論的身体論がある¹⁾。本書が論じるショーペンハウアーの身体論（p.103-108）をなぞるようだが、ショーペンハウアーをニーチェ・フロイト的な生の思想ではなく、カント・フィヒテ的な自我の統覚論の系譜に位置付ける研究もあるという²⁾。

また、佇むことがもたらす無関心 *Interesselos* な態度は、自我中心性からの離脱である限りでは、レヴィナスの没利益性 *désintéressement* と重なる。しかし、ショーペンハウアーの無関心は他者への関心ではなくむしろ他者に対しても無関心なので、倫理的な困難に直面する。漱石読解で示されている、無関心に美の世界に浸る主人公の倫理的葛藤がまさにこれを例証している。対してレヴィナスの場合、*désintéressement* は同時に、他者への無関心ならざること *non-indifférence* でもあり、これとは異なる。ショーペンハウアーにおける他者への気遣いはどこから来るのか？

これを説明するのが第四章 3.3「救済への道」だ。地に足をつけて佇むことで、普段は見えない自分のエゴイズムが見えてくる。認識主観は利己を映し出し、これを抑制するように助言する。ここに心身の変化 *Sinnesänderung* がある。しかしそれは、生きる意思の否定ではなく、これまで欲求してきたものを欲求しないこと *nolle* である。これは、レヴィナスの言う、自らの口からパンを引き剥がすことに重なる。

レヴィナスだと、他者による審問が自我を問いに付すのに対し、ショーペンハウアーでは世界に佇むことによる自己認識の変化が自我を問いに付している。ショーペンハウアーには分離された他者はおらず、むしろ自我自身が世界の目となることで、自我と分離する。自我の審問という結果は重なるが、そこに至るプロセスは異なる。では、このプロセスが自我の救済でもあるというのだろうか。孤独から、他者との出会いに至るとは言えるが、レヴィナスはそれを救済とは呼ばないのではないか。救われるべきはあくまで他者だからだ。この、佇む人が見る無関心な美の世界は、漱石やショーペンハウアーにとっては、世界の苦悩から抜け出せる手段となる³⁾。この辺りは美／善 *kalon* よりも善 *agathon* を重視したレヴィナスとは重ならないだろう。

本書は、自我の生命を成り立たせる世界との挨拶についての考察を全体として展開しようとしている。評者もまたここ数年、人間と自然世界の交感について、安藤昌益や日本画家東山魁夷の文章、ブラジルの原住民思想家アイウトン・クレナッキを手がかりに考えてきたので、同じ山に別のルートから登ってきたより重装備の登山者に会ったような気になった。

とはいえ、こうした種類の挨拶は、レヴィナスの思想の中には占める場所がないのではないだろうか。糧や住居の哲学は確かに、人間が「はらわた」で感じる世界についての考察であり、世界への挨拶の基盤を哲学的に説明するものである。とはいえ、人間が自然世界に向ける意識にレヴィナスが見て取るのは、挨拶ではなくむしろ異教のリスクである。

この「はらわた」の世界に肉薄するため、自然科学の知見が生かされ、ショーペンハウアー読解と違和感なくつなぎ合わされている。加えて、アニミズムに関する研究で知られる文化人類学者で、晩年は著者が現在勤める大谷大学でも教鞭をとった岩田慶次が全編を通じて参照されている。岩田思想が、宇宙と挨拶することで世界に佇み、利害関心から逃れるというショーペンハウアー的境地の解釈を下支えしている。

しかし、繰り返しになるがこれこそがレヴィナスにない観点で、スピノザ的な自然＝神論に通ずる。宇宙の目になる、宇宙に挨拶する、こういった世界観は上述の異教のリスクや、レヴィナスが後期ハイデガーを念頭に、厳しく指弾したもののようにも見える（ただし厳密にそう言えるかどうかは検討が必要だろう）。

とはいえ、自然から生まれた人間は、どんなに都市化した環境で生きていようと、自然の産物であることには変わらない。宇宙の中に人間を位置付け、宇宙との関係の回復により、むしろ本来の人間性を回復するという思想は、西洋であればストア派に顕著である。他方、レヴィナスが

注釈するラビ的ユダヤ教の教えには、こうした側面がほとんど見られない。確かに、聖なる土地の非難は咎められるが、それも、他人への非難をより一層咎めるための比較対象に過ぎない⁴⁾。

レヴィナスのこうした傾向は、彼の自然美に対する関心のなさ、ひいては美的経験それ自体に対する警戒心とも相関しているだろう。カントが判断力批判において指摘した、崇高さの経験がもたらす道徳的な啓発効果についての議論は、レヴィナス思想には見出せない⁵⁾。

挨拶は何よりもまず他なる人間と交わすものだが、著者自身の思索は、あくまでショーペンハウアーのラインに沿った宇宙との感応に向かっている。その過程でレヴィナスの思想に接続するポイントがいくつかあるとはいえ、ショーペンハウアー的な思想の展開の支えを、レヴィナスに見出すことは難しい。ただし、挨拶を救済への祈りとする解釈は、それが、己もその一部である宇宙への挨拶にも、己と分離された他者への挨拶にも適用可能である。最後に、本書が引く、レヴィナスによる挨拶の哲学の一節をみて書評を締め括りたい。

＊

著者が引くレヴィナスの一節、「「こんにちは」という挨拶は、他なる人間に当てられた祈りです」は、『他性と超越』所収のインタビュー「他者の近さ」⁶⁾に現れる。これは、インタビュー冒頭の質問⁷⁾に対する返答の末尾に現れる。この一節をより長く引用してみよう。

「あらゆる出会いは、こんにちは（*bonjour*）という言葉に含まれる祝福（*bénédictio*n）によって始まります。このこんにちはは、あらゆる我思う（*cogito*）、自己についてのあらゆる省察がすでに前提にするもので、第一の超越であるでしょう。他なる人間に向けられたこの挨拶（／やあ *salut*）は一つの祈りです（*invocation*）。ですから、私は他人に対する好意に満ちた関係の第一次性を強調します。」（*Altérité et transcendance*, Livre de poche, p.109）

ここには挨拶の言葉として *bonjour* と *salut* が挙げられている。*Salut* は親しい関係で使われる（「やあ」のような）挨拶であり、同時に名詞としては「救済」を意味する。祈りを意味する *invocation* は、*Trésor de la langue française* によれば、短い祈りを意味し、元々は神々に対してなされる祈りを指していた。レヴィナスの解釈によれば、挨拶には、出会った他人への祝福「良い日ですね」「救われている」が含まれる。ここに、自分ではなく他人への思いやりが最初にある。この日常茶飯事に潜む事実をレヴィナスは述べている。著者は、この箇所を引用する直前に「一切を思考する自己の限りなさを誇るのではなくて、地上に現前する他者の顔という高みと低みを思考せよ、とレヴィナスは説いている」（p.143）と書いている。評者は、レヴィナスの哲学を規範倫理的に読むことはできないと考えているので、レヴィナスが「そうせよ」と説いているとは思わない。レヴィナスはあくまで、日常的な挨拶の中に、他者のことをまず慮るという人間らしさが現れているという事実を見出している、と評者は解釈する。挨拶という（非自覚的な）習慣の中に自己に先立つ他者との感応があるならば、自然との日常的な触れ合いを失った人間が、自然との感応としての挨拶を失ったと考えられる。こうして感応としての挨拶を、他人と自然世界とを貫く連続的な現象として捉えることができるのではないだろうか。

＊

以上、レヴィナスに関連する箇所のみをピックアップしたが、本書が持つ思考の幅広さからすると、取るに足らない専門的な注釈である。レヴィナス研究の観点から気になることや、本書の議論が喚起するレヴィナスの読み方をいくつか列挙したに過ぎない。上述のように、評者としては宇宙への挨拶という大きな問いに取り組む著者の姿勢に敬服し、同様の問いに取り組む者として大いに啓発された。レヴィナスへの関心の有無に関わらず、多くの人に味わってもらいたい思索の記録である。人間であれ、動物であれ、虫であれ、植物であれ、地形であれ、「世界から余計なものを切り捨てる」ことをやめない人間が、そうしたことがむしろ「汚いからと言って自身の手足を切断するようなもの」（p.213）であることに気づかない現代に鋭く突き刺さる言葉に出会うことができる。この出会いを評者は祝福したい。

註

- 1) これについては次の拙論を参照。「Réduction lévinassienne de la philosophie moderne à travers les vécus marginalisés », Augustin Serrano de Haro (eds.), *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/II (2013) : Razón y vida, pp. 39-59. (<https://doi.org/10.5944/rif.4-II.2013.29773>)
- 2) p.117 註 8、酒井剛「ショーペンハウアーの自我＝身体論」『理想』第 687 号、理想社、2011 年、p.137。
- 3) ただし美の観点からは世界に関心を持っていると言えるので、純粋な無関心とは言えない。著者によれば、これを小田部は美的関与と呼んでいる（p.121, 註 47）。
- 4) Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, J.Vrin, 1990, p.12-13. Cf. 馬場智一『倫理の他者』（勁草書房、2012 年）p.392.
- 5) ただし自然の崇高さを体感している思えなくもない言葉もレヴィナスは残している。モロッコの高原にあるティウムリリンヌで開催された、大規模な国際シンポジウムに参加した時の報告で次のように述べている。「そしてわれわれユダヤ人は、ティウムリリンヌの僧侶たちが賞賛すべき自由さとともに身を置くことができたこの天空の風土（climat de hauteurs）のなかで、我が家にいるのではないだろうか。」（Levinas, Emmanuel, « Rencontres », *Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, n°112; novembre, 1957, p.14.）
- 6) 初出は「La proximité de l'autre, entretiens avec Anne-Catherine Benchelah », dans *Phréatique*, 1986) 。
- 7) 「あなたは『全体性と無限』のなかで「第一哲学は倫理である」と書いています。第一哲学は私たちの中でより人間的に切迫したもの全てに向けられているとおっしゃりたいのですか？」（*Altérité et transcendance*, Livre de poche, p.108）

（馬場智一）