

『レヴィナス研究』

第2号

2020年7月

目次

【レヴィナス協会第2回大会シンポジウム「レヴィナスとローゼンツヴァイク 歴史と物語をめぐって」】

レヴィナスとローゼンツヴァイクにおける「物語」の問題

佐藤香織 1

理性の狡智と利益の狡智

——ヘーゲル・ローゼンツヴァイク・レヴィナス

藤岡俊博12

『救済の星』における性格概念

ローゼンツヴァイクによる人間概念の再解釈

森田團25

【論文】（査読付き）

前期レヴィナスにおける「吐き気」と「疲労と努力」について

高野浩之42

【書評】

Guoping Zhao (ed.), *Levinas and the Philosophy of Education*, New York / Abingdon: Routledge, 2018

安喰勇平.....55

Adonis Frangskou, *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality*, London: Palgrave macmillan, 2017.

高野浩之60

【レヴィナス協会第2回大会シンポジウム「レヴィナスとローゼンツヴァイク 歴史と物語をめぐる」】

レヴィナスとローゼンツヴァイクにおける「物語」の問題

佐藤香織

1 はじめに

今日、レヴィナスの著作とローゼンツヴァイクの著作を共に読むことはいかなる意味を有しているのか。本稿では、ローゼンツヴァイクの読解を通してレヴィナスを読み直すことで、レヴィナスの思想の新たな側面を見出すことができるという展望のもと、それぞれの思想を検討する。

レヴィナスとローゼンツヴァイクの関連を問う研究は、Handelman(1990 および 1991)、R.Cohen(1991 および 1994)、Casper(1993)らの論考が発表されてから現在まで増えてきている。しかし、ローゼンツヴァイクにおいて「対話」の重要な契機のひとつとなる「物語」(「新しい思考」)、もしくは「独話 (Selbstgespräch)」(『救済の星』)と、レヴィナスの思考における「物語」の関連についてはあまり問いが深められることはなかった。実際、「物語」はレヴィナスの論考においてしばしば否定的に扱われているため、この問いは一見検討に値しないように見えるのだ。しかし、「物語」に対するレヴィナスの批判に関しては疑問も残る。レヴィナスは、哲学的書物や国民文学に言及しながら、「人間の〈存在論〉に関して書物を参照することが過小評価されている」(EI 16) ことを危惧しているからである¹。

以上を踏まえて本稿では、ローゼンツヴァイクの議論を考慮したうえでレヴィナスにおける「物語」の位置付けを問う。まず、レヴィナスとローゼンツヴァイクにおいて、どのような文脈のうちで「物語」が問題となっているのかを確認することから始めよう。そのうえで両者の思考における「物語」の内実を比較検討したい。

2 「物語 (récit)」という問題

『救済の星』の後に執筆された論考「新しい思考」(1925)においてローゼンツヴァイクが提示する「新しい思考」とは「物語る哲学 (eine erzählende Philosophie)」(GS III 148)であり、「本質 (das Wesen) を問う思考」と対置されるとともに、共同体の形成についての

¹ この問題に直接関係する先行研究としては、Emmanuel Levinas. *La question du livre, sous la direction de Miguel Abensour et Anne Kupiec*, 2008, Imec.の序文およびそこにおさめられた諸論考を挙げる。とりわけ L. Tengelyi « En découvrant les phénomènes avec des livres »は本発表の扱う問題領域と近いところにある。さらに、*Relire Autrement qu'être ...* (2016)における諸論考にも、問題領域としては同様のことがらを扱うものが複数ある。

思考の出発点となっている。ただしローゼンツヴァイクにおいて、「物語る哲学」は、過去の出来事を語る「叙事詩」²を含む「物語」の哲学と一体となっており、このことは、『救済の星』第二巻第一章における『創世記』読解や聖書翻訳に関する数々の書簡ないし論考、晩年にブーバーへと向けて書かれた論考「聖書物語の形式の秘密」(1928)³において示される。それに対してレヴィナスは、「物語」を、二者関係の創設を意味する〈語ること (le Dire)〉を「本質 (存在すること : essence)」、すなわち〈語られたこと (le Dit)〉へと化すものとみなす⁴。つまり、レヴィナスにとって、「物語」は「本質」を問う哲学に属する。両者の思想において「物語」の位置付けは根本的に異なっているように見える。

さしあたり「物語 (récit)」に関するレヴィナスの用語の問題を整理しておきたい。『全体性と無限』では、第三部 C において、レヴィナスが「物語」について批判的に論じる箇所がある。ここで念頭に置かれているのは、「修史家の歴史」(TI 253)であり、「生き延びた者たちの物語」(TI 253)である。生き延びた者は、歴史を記すことで「死者たちの作品を解釈し、言い換えるならそれを利用する」(TI 253)とレヴィナスは述べる。レヴィナスは、「修史」がつねに「勝利者、言いかえれば生き延びた者たちが達成する篡奪に基づいている」(TI 253)ことを暴力的な営みとみなして批判的に論じ、「修史 (historiographie) が物語るのは隷属である」(TI 253)ことを告発するのである。ここにおけるレヴィナスの「物語」観は、彼の歴史 (histoire) 批判と一体となっている。

その後も「物語」はレヴィナスの主題概念となることはなく、積極的に論じられてはいない。しかし、『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』(以下『別の仕方で』)においては、〈語ること〉の意味を探求する際に、〈語ること〉と区別されるべき〈語られたこと〉の概念規定は重要な課題のひとつとなっている⁵。その際幾度か用いられている「エポス (épos : 叙事詩)」概念は、「歴史」もしくは「修史」として出来事を集約し、出来事の同一化作用としての機能として登場している (Cf. AE 20)⁶。「エポス」は「それら (同一的な諸実体) を、記憶可能な時間性によって照らされた同一性としてあらわにする」(AE 65) ものであり、時間的でかつ個別的な出来事を共時化によって秩序づけしていくことを示している。「歴史は諸々の出来事をエポスとして集約すると共に共時化し、これらの出来事の内在性とその秩序を明かす」(AE 33)。

² 紛らわしいのであるが、ローゼンツヴァイクは、『救済の星』の芸術論で「叙事的なもの (Episch)」を扱っている (GS II, 216)。ローゼンツヴァイクの芸術論については本稿では扱わない。

³ „Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen”, in GS III 817-830.

⁴ 〈語ること〉と〈語られたこと〉を区別しながら、レヴィナスは「存在することは、語られたこと、すなわち叙事詩 (エポス) と化した〈語ること〉を占拠する」と述べ、また「存在することの彼方への超越」と「存在することの物語への帰還」を対置する (AE 27)。

⁵ Feron は〈語ること〉の「根源的な意味」(Feron 187) の探求として『別の仕方で』を捉え、「あらゆる〈語られたこと〉に対する〈語ること〉の優越 (la suprématie du Dire sur tout Dit) 」(Feron 327) にレヴィナスの思想の重要性を見出した。

⁶ フランクは『別の仕方で』におけるこの語の使用に関して、ヘーゲル『精神現象学』への暗黙の参照を見て取る (Franck 29)。

さらに、『存在するとは別の仕方』の末尾、レヴィナスが「書物」について述べている箇所にも着目してみると、事態は単純ではないことがわかる。

中断されつつも、みずからの亀裂を埋める言説、それが書物である。ただし、書物はそれ固有の運命を有している。書物は、書物によっては包摂されない世界に属している。(AE 264)

「書物」へと言葉を書き留める営みは、〈語ること〉を存在させて〈語られたこと〉となすことによって自同性を保持する運動としての言説、すなわち「自らの亀裂を埋める言説」に属している。しかしレヴィナスはすぐさま補足して「書物」にもうひとつの意義を見出している。「書物」における自同性は、自己のうちにとどまりつづけるものではなく、「書物によっては包摂されない世界に属している」。書物の自同性は絶えず揺らぐものであり、常に自らとは異なるものへと開かれていることが、ここで指摘されている。つまり、〈語ること〉と〈語られたこと〉の関係は、〈語ること〉が〈語られたこと〉と化すことであるのみではなく、〈語られたこと〉がなお〈語ること〉へと開かれることにある⁷。「書物同士は中断し合い、他の書物に訴え、最後には、語られたこととは異なる語ることのうちで解釈し合う」(AE 264)。こうしたレヴィナスの議論を考慮するならば、『別の仕方』における「物語」は一義的な概念ではなく、〈語られたこと〉は単に批判されるべきものではない。〈語られたこと〉のうちでなお〈語ること〉が——隠された状態であるとしても——その意味を失わないとすれば、そのときレヴィナスにおける「物語」の位置付けが重要となるはずである。

3 「対話の哲学」の源泉

以上で確認したようなレヴィナスの挙措は、〈語ること〉についての思考を、自他の関係を相互的対話にもとづける思想から区別することは、よく知られている。レヴィナスがローゼンツヴァイクを評価する理由のひとつも、相互的対話ならざる〈語ること〉の意味をローゼンツヴァイクが思考している、という見方にある。

今日、対話の哲学と呼ばれているものの信奉者たちは皆、私-きみが例外的に客観化に還元されないことを強調することで、経験的と言ってもよいような仕方に対話の哲学の原理を理解しているにすぎないが、『救済の星』は、対話の哲学と呼ばれているものの源泉にまで遡行する。(HN 184)

⁷ リクールは、「〈語ること〉は適切な〈語られたこと〉なしでありうるのだろうか」(Ricœur 1997, 20) という問いを提出している。

ここでレヴィナスが「対話の哲学」ということで言及しているのは主にブーバーによって代表される哲学である。レヴィナスはブーバーの思考において「〈私-きみ〉の関係」が「客観化する知解 (l'intellect objectivant) を構成する諸構造に先行するような諸構造」(NP 34) を有することを評価する一方、この構造に主体を従属させることを形式主義として批判し、この関係が事物にまで拡張されることに関して抵抗を示す⁸。それに対して、ローゼンツヴァイクに対しては、「対話 (dialogue) の dia そのものを具体的に描き出す」(HN 184) とレヴィナスは高い評価を下した。

しかし、「対話」における「dia」という接頭辞が示唆する分離概念に関して、ローゼンツヴァイクの議論とレヴィナスの議論の間には、一見隔たりがあるように見える。レヴィナス自身の哲学において「対話」の分析がなされるときには呼びかけと応答の「直接性」が対話において重視されている。このとき、レヴィナスにおいて「独話」は問題となっていないように見える。話者の最初の発話や独話に見えるものも、既にして応答であるのだ。レヴィナスにおいては自己と分離された他者へと応答することの要請が、「対話」における「分離」を証する。しかし、同じく直接的対話についての議論をなしながら、1916年の時点でローゼンツヴァイクは、「対話 (Dialog) は、独話 (Monolog) が重なり合って形作る」(GS I-1 292) と述べている。

ここで、私の方法がいかに描写されるかを述べよう。全ての生けるものの生には、それが真理を語る瞬間が、もしかしたら一瞬のみが存在すると私は思う。それゆえ人は、もしかしたら、一般に生けるものについて語る必要がないかもしれない。そうではなく、人は、みずから表現する瞬間を待ち受けなければならない。これらの独話が互いに重なり合って形作る対話（複数の独話が互いに重なり合って一つの対話をなすということこそが、世界の大きいなる秘密、明白で、啓示された秘密、まさに啓示の内容である [中略] それらこそ本来の意味における独話、つまり自己告白である [中略]）これらの独話からなる対話を僕はまったく真理とみなす。(GS I-1 292 強調はローゼンツヴァイクによる)⁹

⁸ レヴィナスはこの点に関して、ハイデガーの存在論に彼が見出す「存在者の存在への従属」と同じ構造をブーバーのうちに見ている。ただし、『全体性と無限』におけるレヴィナスのブーバー批判と、『固有名』所収のブーバー論におけるブーバー批判の内容は若干異なる。レヴィナスは、『全体性と無限』においては、ブーバーの「私-きみ」における「きみ」が「超越」の次元にではなく「なじみ深さ」の関係にあると述べていた (TI 166)。つまり、レヴィナスはこの著作において、ブーバーにおける「きみ」は十分な他性を保っていないと考えていたことになる。しかしブーバー論において、レヴィナスは「ブーバーの企ての本義は、「私-きみ」の関係のなかで「きみ」の根底的他性を維持すること」(NP 39) であることを認めている。

⁹ 中略箇所では、ローゼンシュトックの書簡への言及のほか、「対話」が「人類の統一性」にまで至るという考えが述べられる (GS I-1 292)。しかし本稿でそうした「人類の統一性」に至る段階までを論じる余裕はない。

ローゼンツヴァイクはここで、生において真理が語られる特別な瞬間について述べている¹⁰。この真理とは、「世界の大きいなる秘密」であり、その内容は、「複数の独話が互いにおりかさなつて一つの対話をなすということ」である。「独話」は、まずローゼンツヴァイクの議論における「対話」を特徴付ける自他の分離を示している。しかし、この「独話」は「啓示」において「自己」の何であるかが明かされるような発話である。この場面における「秘密」つまり隠されている事柄とは、「対話」の可能性においてはじめて、「本来の意味における独話」(GS I-1 292)が意味を有するということだ。『救済の星』では、「独話からほんとうの対話に移行することによってはじめて私は私となる」(GS II 195)と述べられていることから¹¹、『救済の星』においてこの書簡における態度は維持されていると見てよいであろう。「新しい思考」(1925)では「哲学者の真理、すなわち自身のほか何事を知ることにも許容されていない真理とは違い、この真理は誰かのための真理なのである」(GS III 158)と述べられる¹²。つまり、ローゼンツヴァイクが描き出すのは、「独話」は、「誰かのための真理」としてのみ意味をもちうるということである¹³。

4 ローゼンツヴァイク「新しい思考」における「物語」の位置付け

先に指摘しておいたように、ローゼンツヴァイクの「新しい思考」は、「物語ること」に存している。ローゼンツヴァイクは、『救済の星』を振り返り、その第一巻を、「本質」について論じたものとしてまとめる。そして、「本質」についての哲学を乗り越えるものとして、第二巻を「物語る哲学」として位置付けたうえで、「物語るとはいったい何を意味するのか (Was heißt denn erzählen?)」(GS III 148)と問う。

物語る人が語ろうとするのは、本来的にどうだったかではなく、現実にとどう進んだかである。ドイツの偉大な歴史家は、みずからの学問についての有名な定義

¹⁰ 丸山はこの箇所を引用し、「ここで言われる対話とは、複数の人間のあいだでその場で交わされる会話のことではなく、歴史のなかで独話が蓄積してゆくことである」(丸山 235)という説明を付して、ローゼンツヴァイクが「対話」と呼ぶものの「通常の会話」に対する特殊性を指摘している。

¹¹ ただし、『救済の星』では、「独話」は *Selbstgespräch* とされている (GS II 194-195)。

¹² 佐藤貴史は、このような「誰かに対する真理」を「われわれの真理」と捉えて、ローゼンツヴァイクの「メシア的認識論 (*die messianische Erkenntnistheorie*)」を分析している (佐藤貴史 272)。

¹³ ローゼンツヴァイクにおける「独話」をこのように捉えるのであれば、レヴィナスにおいて、これに呼応する概念がないわけではない。たとえば『別の仕方』においてローゼンツヴァイクの「独話」ないしは「自己告白」としては一人称で語られる「証言 (*témoignage*)」を挙げることができる。レヴィナスが述べるところでは、「証言」とは既にして「われここに (*Me voici*)」という応答なのであった。自ら発する言葉が、すでにして対話であつて、応答としてのみ見出しうるという発想がここにはある。ただし、レヴィナスの証言論とローゼンツヴァイクの「自己告白」についての議論の関係については、別途の考察を要する。レヴィナスにおける「物語」と「証言」の関係を取ったものとしては、Nicolas Garrera-Tolbert の論文がある (Garrera-Tolbert 2016)。

において、「現実」ではなく「本来的に」という言葉を使ったが、それでもなお彼が考えていたのはそういうことである……物語る人は、そもそも「である」という文をほとんど使わないし、「であった」という文さえもせいぜいはじめに使うだけである。名詞つまり実体を表す言葉は確かに物語に現れはするが、その関心は名詞ではなく、動詞つまり時間を表わす言葉にある。(GS III 148)

ローゼンツヴァイクは「新しい思考」における「物語る哲学(eine erzählende Philosophie)」の着想をシェリングの『世界時代』から得ていると述べている(GS III 148)。「新しい思考」との関連においてとりわけ重要なのは、シェリングが「真なる過去」を「物語られる」ものとして提示するということである。ローゼンツヴァイクが挙げる「物語」の具体例には、「昔話」(GS III 148)や、歴史家が語る「三十年戦争や宗教改革」(GS III 148)が含まれている。すでに確認したように、ローゼンツヴァイクにとって、「物語ること」は、誰かへと向けて語り出すことである。しかし、この引用からわかるように、「物語る思考」においては、「現実の時間の生起」という論点も提出されている。ローゼンツヴァイクが提示しようとしたのは、シェリングから継承した「真なる過去」、すなわち決して現在と化すことのない過去が、現在との隔たりとして、現実を生起するありさまである。

要するに、物語る人にとっては時間が完全に現実的になる。生起するものが時間において生起するのではなく、時間が、時間そのものが、生起するのである。(GS III 148)

こうした文脈において、ローゼンツヴァイクはいかなる内容が語られるかということに重点を置かない。重要なのは、物語るという行為において、語り手にとっての現実の時間が意識されるということである。ローゼンツヴァイクが肯定するのは、物語る行為において保持される、過去と現在との間の隔たりである。

たしかに、すべての書物は過去に書かれた。しかし、ローゼンツヴァイクは、かつて現在であったもの、もしくは変容したものとして現在読むことができるものとして、書物を提示しているわけではない。「過去における現在」も「現在における過去」も、時間それ自体の生起を示しはしない。ローゼンツヴァイクが念頭においているのは、過去であることは、かつて現在であったものが変容したということではない。ローゼンツヴァイクは、現在との隔たりを有する過去についての「物語」が「新しい思考」が重視する「対話」の可能性に依拠していることを明らかにするのだ。

「物語」を通じた「対話」の可能性については、具体的にはローゼンツヴァイクの聖書翻訳についてのテキストのうちで論じられる。Meirによると、共同で聖書翻訳を行っていたブーバーとローゼンツヴァイクは、聖書を、現代の人間に呼びかける生きた語りである

と理解していた (Meir 2015, 96)。晩年にローゼンツヴァイクが先ほど言及した「聖書物語の形式の秘密」(1928)を見てみよう¹⁴。ローゼンツヴァイクによれば、聖書物語は「聞き手自身が置かれた状況」(GS III 819)からその人を抜け出させることはなく、聖書物語は「時間的な隔たりを排除」(GS III 819)しない。つまり、聖書物語の聞き手は、起きた出来事と聞き手の時間の間の隔たりを埋めようとするのではなく、逆にその隔たりを意識する。聖書が持つ過去性とは、かつて現在であったとは限らないような過去性である。

さて、聖書物語と読者ないしは聞き手に関していえば、対話の相手は現前してはいない。かつてその物語を読み、または聞いた者、もしくはこれからその物語を読み、もしくは聞くかもしれない者と、現在の聞き手は、時間を共有してはいない。読み手(あるいは聞き手)は、その場に居合わせるような他人を必要としない。一人でも物語を読むことは可能であろう。作者や物語の出来事が示す時期は示されないままでもかまわない。伝承されたテキストは、かつて誰がそのテキストを作成したのかということの問題にせずとも、まず読み手に到来する。ところが伝承された物語を物語するという行為はそのテキストが誰かに由来することを前提する。

こうした行為が含意するのは、聖書物語の聞き手が、自らの記憶にある過去とはあり方の異なる過去との関係を保持しているという事実である。ここでローゼンツヴァイクが着目するのは、聖書物語には「パートナー」(GS III 829)が隠されているという点である。ローゼンツヴァイクは聞き手が「秘密の対話の網」(GS III 829)に参加すると語る¹⁵。「新しい思考」において、「時間は語り手にとって完全に現実的になる」というのは、「秘密の対話の網」へと主体が参加することなのである。この「網」への参加においては、読者は孤独ではなく、「対話の網」(隠されたものとしての)の空間へと入りこむ。その意味で、歴史とは世代を超えた対話的關係から成り立つということになる。重要なのは、物語することは、テキストが形成する解釈者たちの共同体に参加するということである。その隔時的な共同体には、物語作者、解釈者そして読み手たちが参加してしまっていることになるだろう。むしろ聖書物語が他のあらゆる物語と異なることには注意を払うべきであるが、ローゼンツヴァイクは、「聖書は最も重要な書物である」(GS III 827)と述べるのと同時に、「聖書のほとんどすべての要素は、ほかのどこにおいても同様に存在に示されうる」(GS III 827)とも述べていた。このことを考慮するならば、聖書物語が持つ、「遠い聞き手を協力者へと変える」(GS III 829)という性質は、他のあらゆる物語が持つ性質に通じると考えるべきであろう。

¹⁴ 「聖書物語の形式の秘密」に関する詳細な分析は、拙論「ローゼンツヴァイクにおける聖書物語の意義」にて行った。

¹⁵ さらにシェリングが『世界時代』において「真なる過去」を論じる際に、「問う者と答える者との秘密の循環」を「沈黙の対話」に言及していたことをも想起したい。

5 「啓示」と「物語」

最後に、「物語」がいかにして「対話」となるのか、ローゼンツヴァイクとレヴィナスの双方の立場から確認したい。おそらくその鍵となるのはやはり「啓示」の概念である。

ローゼンツヴァイクは、「聖書物語の形式の秘密」において「聖書物語は、行動や希望、愛に目覚めつつもなおそれらを欠いている者たちに対し……知識と教えと啓示を提供するのである」(GS III 829)と述べている。聖書物語のうちに「啓示」が既にして存在するという見方は、おそらく『救済の星』以前から変わらないローゼンツヴァイクの立場である。

『救済の星』においては、ローゼンツヴァイクは「人間を創造するさいの神の独話のうちにも、〈私〉と〈君〉の二重の響きがある」(GS II 194)と述べていた。すなわち、「対話」は「独話」の重なりあいであり、「独話」が「対話」の根本にある、ということは、ローゼンツヴァイクにおいては、「独話」のうちに秘密のままかくされているものが「啓示」においてあらわになるということの意味を意味していよう¹⁶。

翻って、レヴィナスの場合はどうであろうか。明示的に聖書を扱いその分析を行う『救済の星』や「聖書物語の形式の秘密」とは異なり、聖書についての議論をレヴィナスは明示的に扱わないにもかかわらず、そもそもなぜ『全体性と無限』において「対話」が「啓示」と呼ばれていたのか¹⁷。むしろ、認識論の語彙を避けるとともに、「開示性(dévoilement)」と他者の「啓示」を区別するためであろう(TI 13)。しかし、それだけでないように思われる。レヴィナスは、「啓示」とは言説である。啓示を迎え入れるためには、対話者の役にふさわしい存在、分離された存在が必要である」(TI 75)と述べていた。このとき「言説」が、「独話」ではなく「誰かに向けられたものである」ことを人はいかにして知ることか。おそらくは、それこそが知に属さないものであり、「誰かに向けられたものである」ということこそが啓示されることがらなのだ。『全体性と無限』において「言説」と「歴史家の修史」を分けるものは、こうした意味における「啓示」なのではないか。『別の仕方』においてもまた、「〈語ること〉から〈語られたこと〉へ、あるいは欲望の叡智」と題された節において、「啓示はそれを授かる者によって、息を吹き込まれた主体によって生起するのである……。」(AE 244)とレヴィナスは述べている。つまり、「啓示」は、〈語ること〉において生じているものであり、それを認識へと還元することはできない。

レヴィナスにおいて、このことは「啓示」概念が「物語」を排除することを意味する、と述べるのは早計であろう。たしかに「物語」は、〈語ること〉の意味である「一者から他者への運動」を固定化し、認識可能なものとする。レヴィナスはこのことをしばしば〈語

¹⁶ 本稿第三節で確認したように、ローゼンツヴァイクによると「啓示の内容」は、独話が対話となる瞬間のうちで与えられる「世界の大きい秘密」であった。

¹⁷ 『全体性と無限』の第三部における「啓示(révélation)」と、『救済の星』の第二巻第二章における「啓示(Offenbarung)」の概念の比較検討に取り組んだ研究として、Stéphane Habib (2005)が挙げられる。

ること〉の「裏切り (trahison)」と述べる。つまり、「物語」は〈語ること〉と背反的であるように見える。しかし、〈語ること〉が他者との関係のすべてに通底しており、その関係を成り立たせていると考えるとき、「物語」は〈語ること〉を完全に裏切ることはできないのではないか。そして、レヴィナス自身そのことを次のような形で述べている。

〈語られたこと〉は神学者たちの一義的ロゴスとは逆に変容するのであって、〈語られたこと〉に付された疑問符、それは啓示の、そしてまた啓示の明滅する光の軸にほかならない。(AE 240)

〈語られたこと〉には「疑問符」ないしは「問い」もしくは「謎 (énigme)」が伴う、とレヴィナスは繰り返し述べるのだが、この引用はそのうちの一節である。ここでのレヴィナスの言明によれば、〈語られたこと〉において「啓示」は完全にその光を失うのではなく、「明滅する光」として読者ないしは聞き手へと疑問を投げかける。さらにレヴィナスは「この語られたこと」が「果てしなくよび求める解釈のうちで」、「思考されるものの範囲を凌駕する」言語の力があらわになる、とも述べている (AE 263)。つまり、〈語られたこと〉のうちなる「謎」を介して、「繰り返し物語る」という対話の運動はなおも続いている。『別の仕方』の末尾で論じ直された仕方「物語」を理解するならば、そして、今度は直接的な「啓示」としての「対話」ではなく〈語られたこと〉として位置付けられる「言説」がなお「懐疑論」に供されるのであれば、レヴィナスにおける「物語」批判を文字通り受け取ることはいまや難しい。そして、レヴィナスとローゼンツヴァイクが明確に隔たっているとはじめは思われたのではあるが——「物語」の捉え方において——、方法は全く異なっている、その発想という点で両者が接近する可能性を見出すことができるのである。

6 結論

本稿では、「物語」を軸としてローゼンツヴァイクの対話論とレヴィナスの対話論を対峙させた。両者の対立点は、はじめには明らかであったように見えた。「物語」を「対話」の根源に置くローゼンツヴァイクに対して、レヴィナスは全ての発話を「対話」のうちで捉え、「物語」を「対話」に対する「裏切り」と捉える。ところが、分析を進めると、両者の思想は接近していく。ローゼンツヴァイクの議論においては「対話」の可能性が「独話」を支えているのであり、また、「物語」のうちに読者ないし聞き手にとっての「対話」の相手が隠されている。そしてレヴィナスにおいても、本稿第五節で確認したように「物語」は「対話」を完全に裏切ることはできないということ、そして「物語」を通じて「対話」がなお可能であることが、『別の仕方』の末尾において明かされる。両者に読み取ることができるのは、むしろ「対話」の可能性こそが「物語」を息づかせるという構造である。この構造を確認したところで本稿を終えたい。

参考文献および略号

Levinas, Emmanuel

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Kluwer Academic Publishers, 1974,

Totalité et infini : Essai sur l'extériorité, 13^e édition, Le Livre de Poche, 2010, (éd. originale : La Haye, Martinus Nijhoff, collection « Phaenomenologica », 1961)

Emmanuel Levinas Œuvres tom. 1. Carnets de captivité et autres inédits, Imec Grasset, 2009

Rosenzweig, Franz:

GS I-1 : *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften. I. Briefe und Tagebücher, 1. Band 1900-1918*, Martinus Nijhoff, 1979.

GS I-2: *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften. I. Briefe und Tagebücher, 2. Band 1918-1929*, Martinus Nijhoff, 1979.

GS II : *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, 1976.

GS III : *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften III, Zweistromland, Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, 1984.

Casper, Bernhard « La prière comme être voué à l'au-delà de l'essence » in *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la Salle, sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, La nuit surveillée, 1993.

Cohen, Richard, *Elevations. The height of the Good in Rosenzweig and Levinas*, The university of Chicago press, 1994.

---- La non-indifférence dans la pensée d'Emmanuel Lévinas et de Franz Rosenzweig, in *Emmanuel Lévinas*. Cahier dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour. Paris: Édition de l'Herne, 1991 Les Cahiers de l'Herne (1991)

Garrera-Tolbert, Nicolas, « Éthique, contingence, témoignage pour une conception événementielle de l'expérience éthique, avec Emmanuel Levinas » in *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, sous la direction de D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016.

Habib, Stéphane (2005), *Levinas et Rosenzweig. Philosophie de la Révélation*, PUF, 2005.

Handelman, Susan, "Facing the Other: Levinas, Perelman and Rosenzweig" *Religion & Literature*, Vol. 22, No. 2/3, *Religious Thought and Contemporary Critical Theory* (Summer - Autumn, 1990), pp. 61-84.

----*Fragments of Redemption. Benjamin, Sholem and Levinas*, Indiana University Press, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke 3; Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1986.

Meir, Ephraim: ----*Interreligious Theology: Its value and mooring in modern Jewish philosophy*, De Gruyter Oldenbourg, 2015.

Ricœur, Paul « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage » in *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1994.

----*Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, 1997.

佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク----〈新しい思考〉の誕生』知泉書館、2010年。

丸山空大『フランツ・ローゼンツヴァイク----生と啓示の哲学』慶應義塾大学出版会、2018年。

佐藤香織「ローゼンツヴァイクにおける聖書物語の意義」(『京都ユダヤ思想』第9号、2018年、pp.28-47)

理性の狡智と利益の狡智
——ヘーゲル・ローゼンツヴァイク・レヴィナス

藤岡俊博

1. はじめに

レヴィナスは1986年12月11日に、ベルギー貯蓄銀行連盟の依頼で、貨幣の意義についての講演をおこなった。その内容をもとに書き直された短文「社会性と貨幣」（1987年）でレヴィナスは、みずからの哲学を要約しうる視点を「利益内存在 (intéressement)」と「脱利益内存在 (désintéressement)」の対として提示している。そこでは生物が生に本源的に執着することが「原初的な価値論」と呼ばれ、この価値論は「存在するにあたってこの存在することそのものが問題となっている」¹人間にとっても同様に働いているとされる。この定式がハイデガー由来であることを考えれば、最晩年のレヴィナスがそれまでのハイデガー批判をあらたに「利益内存在」の批判として捉え直していることがわかる。並行してレヴィナスは、自身の哲学をこれと対比的な「脱利益内存在の価値論」としてまとめる。

「存在するとは別の仕方だ」という題目がいずれについてもしっくりくると思われる他のいくつかのテキストで、われわれはこの〈脱 - 利益内 - 存在〉の価値論 (axiologie du dés-inter-essement) を記述しようと試みた。〈脱 - 利益内 - 存在〉は、存在の価値の純粋な否定というニヒリスティックな抽象化でも、弁証家たちによる建設的総合の第一のステップでもなく、与えることの善性 (bonté de donner) である。慈愛、慈悲であり、責任における応答と言説であり、かくして、他人の存在であるかぎりでの存在に密着することがもつ肯定性である。そして、他人の諸欲求、彼らの〈利益内 - 存在〉 (inter-essement)、与えるべき貨幣を真剣に捉えること、である²。

レヴィナスは inter-essement および dés-inter-essement と意図的な分綴をおこない、しかもそれぞれの語に含まれる inté のアクセントをあげて削除することで、「利益 (intérêt)」のもととなったラテン語 interesse (第一の意味は「あいだにある」) のうちに「存在する (esse)」が含まれることを強調する。レヴィナスが標的とするのは、みずからの存在に第一の価値を置き、その「利益 = 内存在」の保存を正当化する哲学的伝統である。ただしレヴィナス自身も「この利益内存在の「現象学」——およびそれが含意する存在論——はいまだ体系

¹ Emmanuel Levinas, « Socialité et argent » [1987], in Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p. 81.

² *Ibid.*, p. 84. 強調はレヴィナス。なお以下の引用においても、特別な場合を除き、強調はすべて原著者による。

的には研究されていないかもしれない〔……〕³と述べているとおり、利益内存在および脱利益内存在という思想的題材はまだ十分に研究の対象とされているとは言えない。この課題に取り組むためには、一方で、利益概念の思想史と呼んでよい一連の社会思想・政治思想をめぐる研究（これには膨大な蓄積がある）を存在論的な問題にまで拡張するとともに、他方で、基本的には利益の語を概念化することのない狭義の哲学史のなかから関連する議論を引き出すことが求められる⁴。この作業をとおしてはじめて、レヴィナスの言う「脱利益内存在の価値論」が思想的に占める位置が明らかになると思われる。

本稿ではこの作業の一環として、ヘーゲルのうちに認められる「利益内存在の価値論」に注目してみたい。レヴィナスが利益内存在を批判するとき、特に念頭に置かれているのはスピノザとハイデガーだが、おそらくヘーゲルも——もしかするとレヴィナス自身の意図を超えて——同じ系譜に位置していると思われるからである。導きの糸となるのは、ヘーゲルの国家観を詳細にたどったローゼンツヴァイクの『ヘーゲルと国家』（1920年）と、ローゼンツヴァイクがこの博士論文を執筆中に師事していたマイネッケの『近代史における国家理性の理念』（1924年）である。マイネッケは彼の思想史を利益の概念でまとめているわけではないが、同書の一章を割くことでヘーゲルを明示的にこの潮流のなかで捉えており、さらにローゼンツヴァイクの著書がこれを補完しうる議論を提供している。まずレヴィナスのヘーゲル批判から出発したうえで、この二冊を参考にしながらヘーゲルを利益の思想史のなかに位置づけることを試みてみたい。

2. 『全体性と無限』のヘーゲル批判

レヴィナスが『全体性と無限』（1961年）⁵でおこなっているヘーゲル批判には数多くの論点があるが、そのなかで最も目につくのは間違いなく、序文で述べられているヘーゲルの歴史哲学に対する批判だろう。そこでレヴィナスは歴史の裁きというヘーゲル的な観念に、彼が「終末論的 (eschatologique)」と呼ぶ裁きの観念を対置しているのだが、『全体性と無限』の中心的テーゼである「主体性の擁護」(TI: 11) がまさにこの区別にもとづいているだけに、歴史に関するレヴィナスの理解はこの著作全体においても重要な役割を担っている。というのもレヴィナスは、歴史のうちに主体性を埋没させてしまう体系を見てとり、歴史を「全体性 (totalité)」とも言い換えているからである。終末論を「つねに全体性の外部にある剰余との関係」(TI: 7) と定義したあとで、レヴィナスは二つの裁きの差異を次のように導入している。

³ *Ibid.*, p. 81.

⁴ 利益の思想史の素描について、詳しくは拙論「利益の思想史概説 「贈与論」再考のために」、『彦根論叢』、第406号、2015年を参照のこと。

⁵ 以下、『全体性と無限』からの引用に際しては TI の略号とともに *Le Livre de Poche* 版の頁数を本文中に記す。

とはいえ全体性と客観的経験のこの「彼方」は、単に否定的な仕方では記述されるわけではない。この「彼方」は全体性および歴史の内部に、経験の内部に映し出されている。終末論的なものは、歴史の「彼方」としての資格にもとづき、諸存在を歴史と未来がもつ裁判権から引き離す——終末論的なものは諸存在を各自の十全な責任へと呼び起こし、責任を果たすように呼び求めるのである。歴史全体を裁きに従わせ、しかも、歴史の終わりをしるしづける数々の戦争に対してさえも外部的である終末論的なものは、おのおのの瞬間にその十全な意義を、その瞬間そのもののうちで取り戻させる。論議はすべて尽くされ、結審のときを迎えているのだ。重要なものは最後の裁きではなく、時間内のあらゆる瞬間での裁きであり、そこでは生者が裁かれる。終末論的な裁きの観念が含意するのは（ヘーゲルが誤って裁きの合理化を見た歴史の裁きとは反対に）、諸存在は永遠よりも「まえに」、歴史の完成よりもまえに、時が終わるよりもまえに、なおも時間が残っているうちに自己同一性を手にしているということ、諸存在は関係しあって実存しているが、それは自己にもとづいてであって全体性にもとづいてではないということである（TI：7-8）。

レヴィナスが歴史の「彼方」と呼んでいるのは、歴史の単なる否定ではないし、「終末論的なもの」という語が喚起するような「歴史の終末」でもない。言い換えればこの「彼方」は、非歴史性や非時間性——さらには永遠性——といった歴史性の純然たる欠如でもなければ、歴史が満了するとき——メシアの到来の先触れとなるゴグとマゴグの戦争を経て——訪れるような黙示録的な終焉でもない。そうではなく、歴史の「彼方」はあくまでも歴史の「内部」に刻み込まれている、というのがここでのレヴィナスの主張である。シラーの詩句を下敷きにした「世界法廷（Weltgericht）」としての「世界史（Weltgeschichte）」というヘーゲルの歴史観において（『法の哲学』第340節）、おのおのの瞬間は歴史の裁きによってはじめて意味を与えられるのだったが、レヴィナスの「歴史哲学」においては、全体性を超えた存在との関係である「終末論的なもの」が、そのつど各瞬間に、歴史という文脈に依存しない「十全な意義」を回復させる。この意義とは、各瞬間がもつ唯一性であり代替不可能性であると言ってもよいだろう。明らかにこの序文は、『実存から実存者へ』（1947年）で論じられた瞬間そのものの復活をめぐる議論を下敷きにしており、本論の最終段落に現れる「メシア的時間（le temps messianique）」（TI：318）という概念とある種の枠構造を成しているとも言える。

普遍的な歴史と、そこには回収されない瞬間の単独性という対比自体は序文以降も維持されてはいるが、後者はむしろ、主体性や「意志（volonté）」や「内奥性（intérieurité）」といった概念に置き替えられていく。記述された歴史とは、死んだ意志が遺した「所産（œuvre）」を歴史記述家が解釈したものであり、意志そのものが解釈の現場に立ち会って「弁明（apologie）」をおこなうことができない以上、歴史記述は必然的に意志の誤解と篡奪に依拠

したものとなる。歴史は、意志の所産を解釈することで、歴史を超えた存在だったはずの唯一的な意志をみずからのうちに吸収するのであり、だからこそ歴史とは全体性が成立する特権的な場なのである。「全体化が成し遂げられるのは、ただ歴史においてのみ——歴史記述家たちの歴史においてのみ——であって、言い換えれば生き残りたちのもとにおいてである」（TI：48）。さらに別の箇所では、「生き残り」は「勝者」とも言われる。「歴史記述は、生き残った者たちが死んだ意志たちの所産をどのように我有化しているのかを物語っている。歴史記述は、勝者たち、言い換えれば生き残った者たちが達成する篡奪に依拠している。歴史記述が隷属を物語るとき、奴隷状態に抗して闘う生のことは忘れられている」（TI：253）。

注意しなければならないのは、ここでレヴィナスが歴史を勝者の歴史と同一視しているからと言って、ヘーゲルにおける歴史の裁きは歴史的現実の単なる正当化や追認ではないということである。先の引用でレヴィナスがまさに「裁きの合理化（rationalisation）」と述べていたように、世界史に裁きの権限が与えられるのは世界史が理性そのものの進行にほかならないからだった。噛み砕いて言うなら、歴史の裁きとは、勝者を理性的であるとあとから正当化することではなく、そもそも理性的であるからこそ勝者となりえたという事態のことである。ヘーゲルは『歴史哲学講義』⁶の冒頭で、三種類の歴史の取り扱い方、すなわち「そのままの歴史」「反省的な歴史」「哲学的な歴史」を区別し、最後のものについてこう述べる。「哲学がもたらすただ一つの思想は、単純な理性の思想、つまり理性が世界を支配しており、それゆえ世界史においては事態が理性的に進行する、という思想である」（HW12：20）。それでは世界を支配するこの理性とはなにか。この問いは、理性が世界との関係から捉えられる以上、世界の究極目的はなにかという問いと結びついている。たしかに世界史は、自然という物理的な条件に依拠してはいるが、ヘーゲルにとって世界史の実質的部分を成すのはなによりもまず「精神とその発展過程」（HW12：29）である。あらゆる物質は重力に従っており、重量がその実体を構成するのに対し、物質の対極にある精神の実体ないし本質は「自由（Freiheit）」である。だとすれば、世界史とは精神がそれ自体でなであるのかを知っていく過程、すなわち「自由の意識における前進であり、われわれはこの前進をその必然性において認識しなければならない」（HW12：32）。しかし、自由の実現という世界の究極目的は一般的で抽象的なものであって、潜在的にあるにすぎず、それが現実的なものとなるためには個々の人間の「意志（Wille）」や「活動（Tätigkeit）」を必要とする。理性が世界を支配していると言われるとき、「この理性は歴史的定在のなかに内在し、歴史的定在のうちで、歴史的定在を通して成就する」（HW12：40）。だから個人や民族は、各々がみずからの特殊な目的を追求しそれを満足させるとき、より高度な目的

⁶ ヘーゲルのテキストについては、ズーアキャンプ版『ヘーゲル著作集』（G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969-）から引用し、HWの略号とともに巻号と頁数を記す。この著作集に未収録のテキストについては別途指示する。

の手段ないし道具として、この目的を無意識に実現することになる。このように理性が人間の営為を手段として用いることでみずからを実現する様態に、ヘーゲルは有名な「理性の狡智（List der Vernunft）」という呼称を与えていた。

情熱が有する特殊な利益（Interesse）はまた、一般的なものの活動から切り離せない。というのも、特殊で規定されたもの、およびその否定から、一般的なものは生じてくるからである。特殊なものがたがいにしのぎを削り、その一部が減んでいく。対立と戦場へ、そして危険へとおもむくのは一般理念ではない。一般理念は、攻撃を受けずに無傷のまま、背後に控えている。情熱がみずからのために働くにまかせ、その際に、一般理念がそれを通じて存在するにいたる当のものが傷つけられ損害を被るさまは、理性の狡智と呼ぶにふさわしい。というのもこれは、否定的な部分と肯定的な部分をとともにもつ現象だからである。概して個別のものは、一般的なものに対してはあまりに取るに足らないものであり、個人は犠牲になり見捨てられる。理念は、自分が定在し変化するための税金を自分で支払うのではなく、個人の情熱でもって支払うのである（HW12 : 49）⁷。

『全体性と無限』の序文で、歴史の裁きの「合理化」に批判を向けていたレヴィナスが、歴史の裁きの背後に働く「理性の狡智」をも批判の対象としているのは当然だろう。同書の結論部分では、人間主体の人格としての単独性を奪う「《中性的なもの》（le Neutre）」の一つとしてこの概念が挙げられていた。「こうして私たちは《中性的なもの》の哲学と決別したという確信を抱いている。すなわち、ブランショの批評作品がその非人称的な中性性を浮かびあがらせるのに大いに貢献したハイデガーにおける存在者の存在や、人格的意識に対して狡智（ruses）を示すだけのヘーゲルの非人称的理性と、である」（TI : 332）⁸。『全体性と無限』でもすでに「脱利益内存在」の概念は用いられているが（TI : 24 ; 141）、70年代以降のような存在論的含意はまだ前景に出ておらず、「寛大さ（générosité）」の同義語として用いられるにとどまっており、ここでのレヴィナスのヘーゲル批判は、冒頭で見た「利益内存在の価値論」の批判にまでは至っていない。しかし実を言うと、ヘーゲルにおいて「理性の狡智」の概念を通して示される、個人が私的利益（ヘーゲルの言葉では「特殊な利益」）を追求することで公共の善（ここでは一般理念）が実現するという図式こそ、利益概念を中心に据える思想潮流に見いだされる根本的な発想だった。このことはヘーゲルの「狡智」の概念をより詳しく見ることで明らかになると思われる。次節ではヘーゲルをこの路線で読解するための助けとしてマイネッケとローゼンツヴァイクのヘーゲル理解を

⁷ 長谷川宏訳（岩波文庫）は「理性の策略」と訳す。

⁸ 『全体性と無限』では複数回 ruse の語が現れるが、基本的にはレトリックと結び付けられる「策略」の意味で用いられており、ヘーゲル的な意味で使われるのはこの箇所のみである。

確認したうえで、利益の思想史との関連から「狡智」概念を調べてみたい。

3. 国家理性論のヘーゲル（マイネッケ）

マイネッケの『近代史における国家理性の理念』は、マキャヴェリから論を始め、マキャヴェリズムに対応したイタリアの思想家たち（ボッテロー、ボッカリーニ、カンパネッラ）、絶対主義生成期フランスの国家論（リシュリュー、ローアン伯アンリ）と自然法学説を経て、近代ドイツにまで至る「国家理性（Staatsräson）」をめぐる議論を追った思想史的研究である。「国家理性」とは「国家行動の格率、国家の運動法則」を指す⁹。マイネッケによれば、国家を建設するのはクラートス（力）とエートス（倫理）、すなわち権力衝動による行動と道徳的責任による行動であり、その両者のあいだで、「合目的的で、有益であり、ためになるもの、国家がみずからの生存の最適な状態にそのつど達するためになさねばならぬもの」（IS : 5）を考慮しなければならない。国家理性が国民の精神的・道徳的な福祉を包括する場合、それは倫理的な内容をもつこともありうるが、国家理性は同時に「海の冷たさの温度を必要とする」（IS : 8）。

国家理性はみずからに最も固有な海の冷たさという要素のなかに引き返して潜ろうとし、自分を国家の単なる明確な利己的利益に限定して、この利益を算出しようという自然な傾向をもっている。ところで、国家の利益はまたつねに同時になんらかの仕方で支配者たちの利益と融けあっている。そのため国家理性はたえず、倫理的に使用されることのない単なる功利的な道具となる危険に、叡智からふたたび単なる賢さに逆戻りする危険に、そして、それゆえもっと隠れたもっと深くに横たわる情熱と利己主義を満足させるために、表面に横たわるさまざまな情熱を抑制するにすぎないという危険のうちにある（IS : 8）。

マイネッケはあくまで国家理性の理念史を追っているわけだが、国家理性が国家の保存という利益を第一に追い求める以上、そして、ここではっきりと「もっと隠れたもっと深くに横たわる情熱と利己主義」と言われているように、マイネッケが取り上げている国家理性説の歴史をあらためて利益の思想史と呼び換えても差し支えないだろう。マイネッケはこの思想潮流の完成を、プロイセンの啓蒙専制君主フリードリヒ2世のうちに見ている。たしかにフリードリヒ2世は『反マキャヴェリ論』でマキャヴェリ批判をおこなってはいるが、マイネッケによれば二人の差異は原理的なものではなく程度の差にすぎない。フリ

⁹ Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* [1924], *Werke*, Bd 1, München, R. Oldenbourg Verlag, 1960, p. 1. [『近代史における国家理性の理念』菊森英夫・生松敬三訳、みすず書房、新装版1976年] 以下、同書からの引用にあたってはISの略号とともに本文中に頁数を記す。

ードリヒ 2 世は自覚こそしていないものの、彼において「マキャヴェリズムという虎はかわいらしい家猫に変わることができた」（IS : 352）のである。そしてマイネッケはこの二人のあとにヘーゲルの名前をもつけ加える。「われわれの国家理性の理念史において、マキャヴェリ、フリードリヒ大王、ヘーゲルは三つの最高峰としてそびえたっている」（IS : 430）。実際ヘーゲルは「ドイツ体制論」の清書稿（1802-1803 年）のなかで、マキャヴェリの『君主論』の最終章を長々と書き写したうえで、彼の思想を「最も偉大で最も気高い感覚をもった真の政治的頭脳による、きわめて偉大で真正な考え」（HW1 : 555）と最高度の言葉で評価していた。国内に強国が並び立ち、外国からの侵入の危機にもさらされていた動乱の時代のイタリアと、領邦の乱立状態にあったドイツという似通った歴史的状況のなかで、「彼〔ヘーゲル〕のうちでマキャヴェリの根本感情がふたたび生き生きとしたものとなった」（IS : 413）。こうしたドイツの危機的な政治状況から、ヘーゲルは「国家には自己自身を保存すること以上に高い義務はない」（HW1 : 556）ことを導き出す。国家理性は、いかなる犠牲を払ってでも国家を存在させ続ける方向に働く。「われわれの利益の第一のものは、われわれの保存（conservation）である」というフルチエールの *interest* の定義を合わせて考えるなら¹⁰、このようにみずからの維持を最高度の義務とする国家理性のうちに「利益内存在」を認めることができるだろう。ヘーゲルの最初の伝記作家によれば、ヘーゲルはドイツのマキャヴェリになろうとしたのである¹¹。とはいえヘーゲルは単に、自分の置かれた歴史的状況のうちでマキャヴェリの思想を反復しただけではない。マイネッケの言葉を借りれば、「〔……〕ヘーゲルなる人物は、もはや権力国家を単に経験的かつ現実主義的な立場から承認するだけでは満足できず、この新しい認識を一つの統一的で理性的な世界像のなかに組み入れなければならなかった」（IS : 415）。人間がいかに生きるべきかではなく、現実はどう生きているのかを重視し、それゆえ理想国家を想像するのではなく現実の国家を論じるべきだというのがマキャヴェリの基本的な立場だったが（『君主論』第 15 章¹²）、ヘーゲルにおいて「個的な、すなわち現実の国家と、最善の、すなわち理性的国家とのあいだの古い二元論は終わった。現実の国家は理性的国家だったのである」（IS : 427）。

4. 社会思想のヘーゲル（ローゼンツヴァイク）

1912 年にマイネッケのもとで博士号を取得したローゼンツヴァイクは、その後もヘーゲ

¹⁰ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, 2^e éd., t. 2, La Haye et Rotterdam, Arnoud et Reinier Leers, 1702, *ad. loc.* 「保存したり獲得しようという感情を抱くもの、財産ないし富への愛、われわれにとって貴重なもの、人格であれ財産であれわれわれにとって重要なもの。われわれの利益の第一のものは、われわれの保存である」。

¹¹ ローゼンクラントツ『ヘーゲル伝』中壘肇訳、みすず書房、1983年、211頁。

¹² マイネッケはこの第15章はもともと『君主論』の原形には入っていなかったとし、それは『君主論』を書き進めていくなかでマキャヴェリが突如として自分の新しい方法論的原理を意識するに至った証左だとしている。マイネッケはこの事実を「ヨーロッパ精神史の一つの転回点」とする（IS : 46）。

ルの草稿の調査を続け、第一次大戦の勃発時には著書としての『ヘーゲルと国家』を基本的に完成させていたが、出版は1920年を待たねばならなかった。しかも第一次大戦をはさんで、この著作がもつはずだった意義と、ローゼンツヴァイク自身のやる気はすでに失われていた。ローゼンツヴァイクはこの本に序文を付ける必要が生じるなどとは思わなかったがいまではそれを避けられないとして、次のように述べている。

なぜなら、本書にけりをつけることができたのがようやく1919年だったということ、読者は冒頭から知る権利があるからだ。私は今日であればもはや本書に着手しなかっただろう。今日、まだドイツ史を書こうなどという勇気をどこから取り出そうというのが私にはわからないのである。本書が生まれた当時は、内的にも外的にも息が詰まるほどの狭隘なビスマルク帝国が、世界の空気を呼吸する自由な帝国に発展していく希望があった。本書も、一冊の書物に可能なかぎり、わずかながらその準備をするつもりだった。頑迷で偏狭なヘーゲルの国家思想は、前世紀にはますます支配的なものとなり、そこから1871年1月18日に、「積雲から稲妻が現れるように」世界史的行為が飛び出したのだったが、本書でヘーゲルの国家思想は、それが生成していくなかで、この思想家の生涯を通じていわば読者の目のまえでみずから解体し、それゆえ内的にも外的にもより広いドイツの未来への見通しを開くはずだった。結果はまったく違っていた。かつて帝国が立っていた場所を示すのはただの廢墟である¹³。

レヴィナスは1965年の論文「フランツ・ローゼンツヴァイク——ある現代ユダヤ思想」で、ヘーゲルからのローゼンツヴァイクの乖離にコメントを付し、それがローゼンツヴァイクの研究者としての態度にとどまらず、彼の個人史においても大きな影響をもったことを指摘する。

研究者としての彼は、ヘーゲルの手稿とみなされたもの——彼はこれをシェリングのものとすることができた——の考証的研究の出版からスタートした。1920年、すでに改悛したヘーゲル主義者となっていたが、ローゼンツヴァイクはさらに記念碑的な『ヘーゲルと国家』を出版する。これは1914年以前の研究の産物であり、ひらめきと大胆な考えに富んでいるが、つねに学識に基礎づけられていた。ヘーゲル主義者の歴史家マイネッケの影響下で、国家と政治の精神的重要性の確信のうちで修

¹³ Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [1920], hrsg. von Frank Lachmann mit einem Nachwort von Axel Honneth, Berlin, Suhrkamp, 2010, p. 17-18. [『ヘーゲルと国家』村岡晋一・橋本由美子訳、作品社、2015年] 以下、この著作からの引用に際してはHuSの略号を用い、ページ数とともに本文中に記す。

練を積んだローゼンツヴァイクは、ヨーロッパを脅かしている危険を——ヘーゲルの哲学はヨーロッパの見事な表現であり続けている——早くも予感している。ローゼンツヴァイクを恐れさせるヘーゲルは、真のヘーゲルだろうか、それともマイネッケのヘーゲルだろうか。ナショナリズム、国民国家と国民主義的国家、いくつもの戦争と革命からなる歴史は、ローゼンツヴァイクにとって、ヘーゲル的な様相を保持している。彼はさまざまな危機の台頭を感じている。彼は別の秩序を探し求める。彼はキリスト教へと向かう。1913年に、彼は改宗の瀬戸際にいる¹⁴。

ここで「マイネッケのヘーゲル」と呼ばれているのは、マイネッケの第一の主著『世界市民主義と国民国家』（1907年）でのヘーゲル理解のことである。この著作はローゼンツヴァイクに深い感動を与え、まさに同書のヘーゲルを扱った章こそが『ヘーゲルと国家』を企図させた当のものだった（HuS : 18）。同書でマイネッケはドイツの政治意識における世界市民的なものとの緊密な結び付きを明らかにし、その潮流にヘーゲルを位置づけているが、第一次大戦初期に着手された『近代史における国家理性の理念』では、戦後のドイツの崩壊が国家理性の中心的問題を扱うマイネッケの思想をより先鋭化させることになった。

『ヘーゲルと国家』に戻ると、マイネッケの検討対象がほぼ「ドイツ体制論」と『法の哲学』に限定されていたのに対し、ローゼンツヴァイクはヘーゲルのテキストを細かく年代順にたどっていく。同書を読むと、あたかもヘーゲルの国家思想の生成過程が、そのままヘーゲル自身の伝記として語られているかのような印象さえ覚える。なかでも本稿の観点から重要なのは、ローゼンツヴァイクがヘーゲルの国家思想の変遷において経済思想が占める位置を適切に指摘している点である。ヘーゲルが『法の哲学』で市民社会を「欲求の体系」として位置づける際に、スミス、セー、リカードの名前を挙げ（第189節）、特にスミスの「見えざる手」を下敷きにした議論を展開していることはよく知られている。「労働と欲求の満足とのこうした依存と相互性において、主観的利己心は、すべての他人の欲求を満足させるための寄与に変わる——すなわち、弁証法的運動としての、普遍的なものを通じた特殊なものとの媒介へと変わる。その結果、各人は自分のために取得し（erwirbt）生産し享受しながら、まさにそのことによってほかのひとたちの享受のために生産し取得するのである」（第199節、HW7 : 353）。国家理性の問題に限定するマイネッケはヘーゲルにおける国民経済学の重要性に言及していないが、私益の追求が公益の実現をもたらすというスミス流の（あるいはマンデヴィル以来の）思想は、ヘーゲルの国家の理解にも通底している。たとえば第261節ではこう言われている。「私的権利と私的福祉、家族と市民社会といった圏域に対して、国家は一方では外面的必然性であり、それらのより高い力であ

¹⁴ Emmanuel Levinas, « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne » [1965], in *Hors sujet* [1987], Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 70.

って、それらの法律も利益（Interesse）もこの力の本性に従属し、それに左右されている。しかし他方で国家はそれらの内在的目的であって、みずからの強さを、その普遍的な究極目的と諸個人の特殊的利益の一体性のうちにもっており、また諸個人が同時に権利をもつかぎりにおいて国家に対する義務を有する、という点にもっている」（HW7:407-408）。国家を私的利益に内在する目的と捉えるこの議論が、すでに見た歴史哲学における「理性の狡智」と同じ図式をもっていることは明らかだろう。

「ヘーゲルは経済生活の見方に関してスミスの弟子だった」（HuS:383）と述べるローゼンツヴァイクは、イエーナ初期の講義草稿（「人倫の体系」から「イエーナ体系構想」）にさかのぼって、スミスを経由したヘーゲルの経済思想をたどっている。ヘーゲルのテキストにスミスの名前がはじめて現れるのは「イエーナ体系構想 I」（1803/04）で『国富論』の有名なピンの分業の例が登場する箇所だとされている¹⁵。ローゼンツヴァイクはこの草稿を扱った箇所ではスミスの名前に言及していないが、この草稿においてはじめてヘーゲルが、のちに「市民社会」と呼ばれる、国家と前国家的人間のあいだの中間領域の記述を試みていることを評価している（HuS:222）。そしてローゼンツヴァイクが、ヘーゲルがイエーナでたどりついた「最終形態」（HuS:225）だとする「イエーナ体系構想 III」（1805/06）では、経済活動の領域と「国家権力」との関わりがより詳細に検討される。経済はあくまでも自由の領域であり、基本的に個別者の恣意に委ねるべきであって、国家の介入は最小限の「目立たないもの」でなければならない。「営業の自由。それゆえ介入は可能なかぎり目立たないものでなければならない。というのも営業は恣意の領域に属するからである。権力〔暴力〕（Gewalt）のように見えることは避けなければならないし、救うべきではないものを救おうとしてはならない。むしろ、困窮している階級には別の仕方仕事を与えなければならない。国家権力は普遍的な洞察力である。個別者は個別的なものに没頭している。もちろん営業はそれ自身に委ねられる。しかしそれにはこうした貧困の発生と増大がともなう。救貧税と公共施設」¹⁶。ローゼンツヴァイクはヘーゲルにおける経済領域に対する国家の関わりをこうまとめている。「富」としての国家は冷静に（kühl）、所得のある（erwerbend）個人を可能なかぎり煩わせないでおく——ここに営業の自由の公認についてのヘーゲルの感情が強く現れている〔……〕」（HuS:228）。ローゼンツヴァイクによれば、ヘーゲルはこの1805年の段階で権力としての国家という思想と別れを告げており、経済活動のうちで「無意識の後見（bewußtlose Vormundschaft）¹⁷」として働く「社会」と同義の国家観が現れているという（HuS:366）。

そしてローゼンツヴァイクは注目していないが、このイエーナ最後の体系構想において

¹⁵ *Jenaer Systementwürfe I*, Neu hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg, Felix Meiner, 1986, p. 230.

¹⁶ *Jenaer Systementwürfe III*, Neu hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 224.

¹⁷ *Ibid.*, p. 222.

まさに「狡智」の概念がさまざまな仕方で用いられている。

第一に、この草稿では、労働における技術的手段としての道具の使用が「狡智」と呼ばれる。「しかし道具はまだ自分自身に活動性をそなえてはいない。道具は不活発な物であって、それ自身のうちに〔還〕帰することがない——まだ私が道具を用いて労働しなければならない。私は、私と外的な物性とのあいだに狡智を挿入した——そして自分をいたわり、私の規定性をそれで覆い、道具が摩滅するに任せる」¹⁸。しかし道具を使用したところで、私は労働を量的に節約したにすぎず、相変わらず手にマメを作ることが避けられない。そのため道具がみずから活動的なものとする方法として、たとえば自然の活動性を合目的的に利用することが案出される。「一般に、自然に固有の活動性、すなわちゼンマイの弾力性、水、風といったものが利用されて、それらの感性的定在のうちで、こうした活動性がしようとしていたのとはまったく別のことをそれにさせたり、その盲目的な行為が合目的なものに、すなわちこうした活動性自身とは反対のものにさせられたりするのである〔……〕」¹⁹。この議論はのちの『大論理学』の「概念論」（1816年）で、盲目的な必然性としての機械論と自由としての目的論との対立へと一般化され、「狡智」の概念も目的論を定式化するものとしてあらためて用いられる。「目的が直接的に客観に関係しそれを手段とすること、また目的が手段を通して他のものを規定することは、暴力（Gewalt）とみなされうる。それは目的が客観とはまったく別の本性をもつものとして現れ、二つの客観が同じようにたがいに對して自立的な全体性であるかぎりにおいてである。しかし、目的が客観との間接的な関係のうちで自分を置き、自己と客観のあいだに別の客観を割り込ませることは、理性の狡智とみなされうる」（HW 6 : 452）²⁰。

第二に、「狡智」の概念はおもに欄外の付記のかたちで、「知」や「国家」や「統治」などとも結びつけられている。「狡智は知であり、自己内存在、みずからについての知である〔……〕」²¹。「ただ意志に対する暴力、すなわち狡智」²²。「国家は狡智である」²³。「他者が私益をつくるがままに任せる統治の狡智〔……〕」²⁴。「個々人のなすに任せる狡智。

¹⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁹ *Ibid.*, p. 190.

²⁰ 山口祐弘訳（作品社）は List を「窮知」と訳す。

²¹ *Ibid.*, p. 203.

²² *Ibid.*, p. 229. この引用は、個別者が量的なもの・他なるものを通して規定可能なものとしての他者をみずからに従属させることが殺人、犯罪と呼ばれ、「個別者は悪である」と述べられる文と並行に置かれた文である。「全体」においては殺害（Totschlag）は「起こらなかったこと（Ungeschehenes）」であると結論づけられるこの長い欄外注記は『全体性と無限』の殺人論とも無関係ではないと思われるが立ち入らない。

²³ *Ibid.*, p. 241. これはヘーゲルがプラトンの国家について触れた箇所である。プラトンは理想国家を描いたわけではなく彼の時代の国家をその内面において捉えはしたが、この国家には絶対的な個性の原理が欠落しており、それゆえ過去のもの、実行不可能なものである。それに対して、国家は狡智なのだから、「個々人の放埒、没落、自堕落、悪徳に我慢できなければならない」という。

²⁴ *Ibid.*, p. 252.

おのおのは自分のために配慮し、普遍的なもののうちに——精神のより高次の〈自己のうちに還帰した存在〉のうちに——流れこむ」²⁵。普遍的なものがみずからの実現のために個々人の「なすに任せる」とする「狡智」概念は、自由放任説がヘーゲルのうちでまとった概念形式であると言える。『精神現象学』（1807年）では、内容をみずからとは異質なものとして取り扱う働きでも、また内容から外に出てみずからに帰ってくる働きでもない、まさに「狡智」としての知が定式化される。

[……] 知は、内容がそれ自身の内部性に戻っていくのを見ることによって、知の活動はむしろ内容のなかに沈められているのであり——というのも知の活動は内容に内在する自己であるから——また同時に、自己のうちに帰ってもいる——というのも知の活動は他在における純粋な自己との同等性であるから——のである。だから知の活動は狡智である。この狡智は、活動を控えているように見えながら、次のことを眺めやっている。すなわち、規定性、その具体的な生が、その自己保存 (Selbsterhaltung) と特殊な利益 (Interesse) を追っているつもりでいることによって、実は逆のこと、つまりこの生が自分自身を解体して全体の契機となる行為であるさまを、眺めやっているのである (HW 3 : 53-54) ²⁶。

ここに至って、ヘーゲルが継承したスミスの自由放任説が、「狡智」の概念を介することで、教義の社会思想の文脈を離れた哲学的位置づけを得たことが確認される。

5. まとめ

本稿は、レヴィナスによる「利益内存在」の批判を敷衍する試みとして、ヘーゲルの議論をたどってきた。その際、「利益の思想史」と要約できる思想潮流のうちにヘーゲルを位置づけたマイネッケと、ヘーゲルにおける経済思想の役割に着目したローゼンツヴァイク（もちろん『ヘーゲルと国家』という大著の意義がそこに縮減されるわけではない）の議論が、本稿の着想を支持しうるものとして活用された。私益の追求が結果として社会の利益を増進させるというスミスの見解が、「狡智」の概念が蝶番の役割を果たすことによって哲学的表現を得るに至ったことが確認された。本稿では踏み込めなかったが、「狡智」とも結びつけられるヘーゲルの「統治」の概念に関しては、さらに「人倫の体系」を中心としたテキストの読解が必要であるし、フーコーのようなより現代的な統治論との関連を考察してみてもよいかもしれない²⁷。レヴィナスの「利益内存在」の思想史の全体的な調査と

²⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁶ 檜山欽四郎訳（平凡社ライブラリー）は List を「詭計」と訳す。

²⁷ 1977-78年度コレージュ・ド・フランス講義『安全・領土・人口』はマイネッケの国家理性説とほぼ同じ問題系を扱っているが、ヘーゲルには言及していない。

合わせて今後の課題としたい。

*ヘーゲルの著作の翻訳に際しては、以下の既訳を参考にした。

『イェーナ体系構想』加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年

『政治論文集（上）』金子武蔵訳、岩波文庫、1967年

『精神現象学 上』樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、1997年

『精神現象学 上』熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、2018年

『法の哲学 II』藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、2001年

『歴史哲学講義（上）』長谷川宏訳、岩波文庫、1994年

『論理の学 III 概念論』山口祐弘訳、作品社、2013年

『救済の星』における性格概念 ローゼンツヴァイクによる人間概念の再解釈

森田 團

はじめに

『救済の星 *Der Stern der Erlösung*』(1921)におけるローゼンツヴァイクは、「万物 All」を一に還元し、その本質を問う従来の哲学的な思考から一線を画し、万物を制約するものの現実性を捉えることを目指す。カントが三つの理性理念としたもの、すなわち神、世界、人間は、万物を制約するものだが、ローゼンツヴァイクにとっては互いに還元不可能なものであり¹、これらの理念をそれ自体で捉え、その現実性を思考することが、いわゆる〈新しい思考 *das neue Denken*〉の出発点を形成する。その際、本質が時間の規定を免れたものであるのに対して、神、世界、人間は時間のもとに置かれねばならない²。それらの現実性はそのとき獲得されるからである。

このようなローゼンツヴァイクの試みの発想源のひとつがシェリングの哲学である³。いわゆる後期のシェリングは、本質存在〔*Wassein*〕に対して、理性がアプリアリに認識できず、理性の外部にある事実存在〔*Daßsein*〕を強調し、その先行性をアプリアリな次元ではなく、経験のうちに位置づける⁴。にもかかわらず、この先行性は経験をある仕方で超える。なぜなら、それは経験そのものを制約するような過去にあるからである。『人間の本質の自由』(1809)において、コスモゴニー的に説明されていた汎神論的世界観は、いわば後期シェリングにおいて〈歴史化〉される。もちろん、この過去はいかなる意味でも歴史的な過去ではない。それは歴史よりつねに古く、歴史を制約する過去なのである。ローゼンツヴァイクがメタ自然、メタ論理、メタ倫理という用語で指し示そうとしているのは、

¹ Vgl. GS 3, 144 („Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*“). 神、世界、人間が互いに還元不可能であるのは、さしあたりローゼンツヴァイクのユダヤ教的な立場を考慮すれば理解できるだろう。神は世界と人間を根本的に異なる仕方で創造したと考えられるからである。ローゼンツヴァイクのテキストは、以下の全集から引用し、GS と略記したうえで、巻数と頁数をアラビア数字で指示する。Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Den Haag/Dordrecht 1976-1984.

² Vgl. GS 3, 148 f. („Das neue Denken“) 時間と現実性については以下も参照のこと。Vgl. Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn/München/Wien/ Zürich 2004, S. 17 f., S. 134 f.

³ Vgl. GS 3, 128 („Urzelle des *Sterns der Erlösung*. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. 11. 1917.“). シェリングのローゼンツヴァイクへの影響については以下を参照のこと。Vgl. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von Emmanuel Levinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1985, S. 36 f., und vgl. auch Myriam Bienenstock, „Auf Schellings Spuren im Stern“, in: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, hrsg. von Martin Brassler, Tübingen 2004, S. 273 ff.

⁴ Vgl. F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1858, Bd. VIII, S. 58.

このような現在の現実を制約する〈過去〉であると、あるいは、シェリング自身の言葉で言えば、「この生以前の生 *ein Leben vor diesem Leben*」⁵と言ってもよい。

以下においては、経験に与えられていながらも、経験を超える過去がいかに関験されるのかを⁶、要するに、現実的な存在を、ローゼンツヴァイクがどのように思考しようとしているのかを、とりわけ『救済の星』における人間概念の再把握に、とりわけ性格概念に即して取り組む。性格概念の考察によって、ローゼンツヴァイクによる現実性の把握という試みが、時間性との関連において、鮮明に際立つように思われるからである。したがって、ローゼンツヴァイクの言う〈新しい思考〉の内実の一局面が、以下で考察されると言うこともできよう。

1. カントにおける性格概念とシェリングによる批判

カントにおける性格概念

まずローゼンツヴァイクが前提としているカントの性格概念と、そのシェリングによる批判を振り返っておきたい。『純粋理性批判』における「叡智的性格 *intelligibler Charakter*」と「経験的性格 *empirischer Charakter*」の区別は⁷、自由をめぐる議論においてよく参照されるものである⁸。カントにおいて性格とは、ある原因が特定の結果を引き起こす傾向性を指す⁹。叡智的性格は、いわば自由な行為の主体がもつ根源的な傾向性であり¹⁰、人格を刻印するものであると言えよう。それに対して、経験的性格とは、他のもろもろの傾向性のように現象界における反応の規則性、要するに性質を意味し、感性に与えられうるものである。叡智的性格は、自由な行為の原因性であるが、もちろんそれ自体は現象することではなく、経験的性格を通してのみ推測される。

両者の区別は、自由な行為というものが、一方で因果性を超えた自由という原因性に由来し、他方で行為としては現象系列のうちで因果性に拘束されるということに拠る。つまり、叡智的なものと経験的なものの媒介、無制約なものがいかに制約されるかが、ここで問題となっている。『実践理性批判』においてカントは、「範型 *Typus*」の概念によって道徳法則が現実化される媒介を思考しようとした¹¹。範型とは認識論における「図式 *Schema*」

⁵ Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 387.

⁶ Vgl. GS 3, 147.

⁷ Vgl. B 567.

⁸ とりわけショーペンハウアーのものが有名である。Vgl. Arthur Schopenhauer, „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, in: *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main 1986, Bd. III, S. 704 ff. ローゼンツヴァイクは、ショーペンハウアーの叡智的性格の解釈について『救済の星』で触れてもおり、ショーペンハウアーの自由をめぐるカント解釈と『救済の星』との関係については、別に議論する必要があるだろう。Vgl. GS 2, 11.

⁹ Vgl. B 566 f.

¹⁰ Vgl. B 567.

¹¹ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 69.

に対応するものであり、無時間的な道徳法則を現実において象ることを可能にするものである。範型は性格ではないが、叡智的性格と経験的性格の関係をめぐる問題は、この範型概念によって思考されていたとみなしてよいだろう。実際、『純粹理性批判』では、経験的性格が叡智的性格の「感性的図式 *das sinnliche Schema*」とされている¹²。

シェリングにおける叡智的行為と性格概念

シェリングは、『人間的自由の本質』において、カントを批判しながら、現実的な人間における自由、シェリングの言葉遣いを用いれば、自由の形式的な概念ではなく「その実在的な概念」を獲得しようとしたが¹³、その際の批判は、叡智的性格と経験的性格の区別に向けられているように思われる。シェリングによれば、カントは自由の形式的な可能性を示唆したにすぎない。シェリングにとっては、自由が現実的にどのように存在するのかという問いが重要であった。

シェリングによれば、人間は、自由な行為の遂行において、あらゆる行為に先立つ原行為によって規定されている。なぜなら、無制約なものが恣意的に自らを制約することはないからである。そこには何らかの必然性がなければならない。したがって、具体的に自由な行為が成立するためには、あらかじめこの根源的な行為——シェリングはこの行為を「叡智的行為 *intelligible Tat*」¹⁴と呼んでいる——によってすでに無制約なものが制約されていなければならないのである。

カントに立ち戻れば、シェリングは叡智的性格と経験的性格の区別を、行為概念によって廃棄し、両者の媒介そのものを再把握しているとまでは言えるだろう。しかし、根源的行為が個々人を形成する傾向性をつくるにしろ、この根源的行為という自己限定は、時間のうちで生じることはない。なぜなら、この自己限定は根源的であるがゆえに、時間に先行していなければならないからである。つまり、根源的な自己限定という先行性が、どのように時間と関係するのかという問いは、少なくとも自由論においては、等閑に付されたままなのである。

冒頭で触れたように、この問いをシェリングは時間のうちで捉えなおす。いかなる過去よりも古い過去に、いわば叡智的行為を位置づけ直すのである。もっとも、このような過去がいかに現在に関係するのかという問いは残る。以下では、この問いにローゼンツヴァイクの性格概念を手掛かりに取り組みことになるが、ここではシェリングの叡智的行為と性格との関係に触れておきたい。

実は、自由論においてシェリングは、性格概念を用いてはいない。しかし、そこでの「叡

¹² Vgl. B 581

¹³ Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VII, S. 383.

¹⁴ Vgl. ebenda, S. 389.

智的本質」という表現は、基本的に叡智的性格を受けるものだろう¹⁵。そうすると、叡智的行為における根源的な傾向性は、性格とみなすことができる。実際、1815年の『世界年代 *Die Weltalter*』において、性格概念は根源的行為に関連づけられている¹⁶。性格は「自由の所産 *ein Werk der Freiheit*」¹⁷なのであり、行為が恣意ではなく必然的に自由に行われることを可能にするものとされている。

2. ローゼンツヴァイクにおける性格概念

強情であること

自由と性格が分かちがたく結びついているのはなぜだろうか。あるひとの行為が自由であるのは、それが恣意ではなく、そのひとならばそうせざるをえないような、内的な必然性に基づいているときである。このような行為はそのひとの性格に起因すると言うことができよう。シェリングによれば、自由な行為には自ら自身の本質全体が現れねばならない¹⁸。この本質は、シェリングにとっては、根源的行為にほかならないが、逆に言えば、あらゆる行為に根源的な行為の刻印＝性格が現出することが性格をもつことのしるしなのである。

自由な行為において自己の本質が告げられるようなあり方は、当然のことだが、他に動かされないかぎりにおいて可能である。したがって、自由は自己に固執していることと切り離せない。つまり、自由であることは強情かつ傲慢であることと見分けがつかないはずである。しかし、そうであることなしにおそらく人間は自由であることはできない。

自己に執着するということは、聞く耳をもたず、自らに閉じこもることでもある。ギリシア悲劇の英雄をヘーゲルが「彫塑的 *plastisch*」と呼ぶのは、これらすべてを含意してのことであろう¹⁹。上で傲慢という表現を用いたのは、もちろんギリシア悲劇の英雄を特徴づけるものとして知られるヒュブリスを示唆せんがためである²⁰。ヒュブリスは死すべき

¹⁵ Vgl. ebenda, S. 384 f.

¹⁶ Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch (aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, S. 304. 1811年に書かれ、マンフレート・シュレーターによって1946年に編集出版された草稿においては、より明示的に性格と根源的な行為との連関が示唆されている。Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von Manfred Schröter, München 1966, S. 93. ローゼンツヴァイクは、シェリングの『世界時代』を1913年出版のレクラム文庫版で読んでいる。レクラム文庫版(F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, hrsg. und mit Einleitung und Anmerkungen von Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig 1913)は、上記のシェリング全集・第8巻に掲載されたものを底本としている。Vgl. Myriam Bienenstock, „Auf Schellings Spuren im Stern“, in: *Rosenzweig als Leser*, S. 282.

¹⁷ Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. VIII, S. 304.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (Berlin 1823), nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert, in: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2, Hamburg 1998, S. 104. ローゼンツヴァイク自身は、悲劇の英雄を「大理石の像 *Marmorbild*」(GS 2, 233)という語で形容している。

²⁰ 『救済の星』において、ヒュブリスという語は、のちに問題とされる「強情 *Trotz*」とともに用いられている。Vgl. GS 2, 186. またギリシア悲劇の英雄は、これものちの主題となる「自己」のいわば範例とみなされている。Vgl. GS 2, 83 ff.

存在が自らを不死なる神に比すことと理解されるが、これは同時に自らが絶対的に自由だと確信する狂気でもある。

以上のことを前提にするとき、ローゼンツヴァイクが『救済の星』において性格概念を導入する際に、自由意志と「強情 Trotz」を結びつけることが、すなわち「自由意志という抽象体は強情という形態をまとう」(GS 2, 73)と言われることが理解されるだろう。Trotzは、他人に動かされないこと、傲慢で聞きわけがなく、反抗的であることを意味するが、ここでは強情と訳しておく。

さて、自由意志が抽象だと述べられているのは、自由意志が現実的に存在するためには、まず強情という形式、純粹に形式的な自己関係ではなく、自己が自己にいわば頑なに固執するというあり方が必要であるということを示唆しているようにみえる。このあたりのことが詳しく述べられた箇所を引用しておこう。

強情として自由意志は、いまや自らの軌道上を次のような点にいたるまで歩みを進める——人間における内的な運動のみが重要であり、事物への関係はまったく問いに付されていないということを思い起こしておこう——、すなわち、固有存在の実存〔die Existenz der Eigenheit〕を顧慮することなしに、変わらぬままはや先に進むことができないと、固有存在の実存が自由意志にはっきり感じ取らせる点にいたるまでである。固有存在が、その沈黙しながらも具体的に存在しているという事実性において自由意志の行程を遮る点——邪魔をする点と言えば言い過ぎになるだろう——、この点を特徴づけるものこそが、私たちがすでに以前に、やや先取りのみはあるが、数回にわたって「個性 Individualität」に対して固有存在の概念を説明するために用いた名称、すなわち性格なのである。(GS 2, 73)

以上の引用は、「メタ倫理的な人間」、つまり現実的な人間を根本から制約するものが考察される第一部、第三章からのものである。この箇所を考えるために、『救済の星』における人間概念について簡単に述べておきたい。ローゼンツヴァイクは、「個性 Individualität」に対して「固有存在 Eigenheit」²¹という概念を、人格概念に対して性格概念を提示する。自由意志が、そしてまたその起点となる人格が、カント以来、個性性の概念を中心から支えるものだとすれば、そしてまた、とりわけカントにおいて、人格的・感性的存在として人間が捉えられているとするならば、ローゼンツヴァイクは、このような人間概念を退けるのである。

²¹ Eigenheit は、固有性、特徴、特性、本質、性格特徴などを意味する。この語は特にゲーテが用いていた (Vgl. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Bd. 3, Sp. 97.)。特筆すべきは、のちに話題になる「始原の言葉 オルフェウスに倣いて」の „ΔΑΙΜΩΝ, Dämon“ のゲーテ自身による注釈にみられる用法である。そこでは「生得的な力と特性 angeborene Kraft und Eigenheit」という表現がなされている。J. W. Goethe, „Urworte. Orphisch“, in: *Werke* (Hamburger Ausgabe), München 1996, Bd. I, S. 403 f.

では性格と固有存在はどのように理解されるのか。個体が、世界内の個別的現象として²²、要するに時間・空間による規定によって、まず弁別されるものであるとするならば、固有存在はそのような弁別に先立ち、自己への固執によって内的に構成される。その際、自由意志は、強情として性格に関連づけられている。性格は、自由意志が、いわば自由に発現することに制限を加えるもの²³、シェリングが叡智的行為と呼んでいたものに比して理解することができる。

性格と自己

この性格に根ざすものとして、ローゼンツヴァイクが導入するのが、自己、すなわち「メタ倫理的な人間」を構成する、ローゼンツヴァイクの人間概念を根柢から規定する概念である。自己の概念が導入される上の引用に続く箇所を読んでおこう。

意志は固有存在ゆえに無に帰すだろう。[……] 固有存在ゆえに意志が無化されるのとは異なり、性格ゆえに強情は無化されることがなく、むしろ強情はまったくそのまま強情として保たれる。ここで強情は自らを揚棄するのではなく、自らの規定、内容を見出す。強情は強情のままにとどまる。強情は形式的には無制約であるが、性格を内容とするのである。すなわち、強情は性格を自慢する。これが人間の自己意識、あるいは端的に言えば、これが自己である。「自己 Selbst」とは、自由意志が固有存在に干渉することにおいて、強情と性格をつなぐ且つ〔Und〕として成立するものなのである。(GS 2, 73)

このように自己は、自由意志の具体的形態である強情と性格をつなぐものとして理解されている。強情は固有存在に触れることで性格となる。つまり、固有存在が自らを性格として意識するとき、それは自己である。

自由意志が固有存在に接すると無化されるのは、固有存在があくまで自己に固執しているからであろう。自由意志は、自由意志であるかぎり、自己に固執することを超えて、普遍的な行為とならなければならないからである。言い換えれば、自由意志は、自己を貫徹することによって、同時に自己を乗り越えなければならない。このことを固有存在は妨げると考えられる。つまり、固有存在ないし自己は、普遍性との関係をかぎりなく欠いた人間存在のあり方を指す。だからこそ自由意志は、そこで無に帰す。興味深いのは、自由意

²² Vgl. GS 2, 69.

²³ このような発想は、ローゼンツヴァイクが読むことができなかった『世界時代』の第一草稿（1811）にみられる。「性格は人間における分離する力である。それによって人間だけが、自分自身であり、たとえ最高度に打ち解けた状態にあっても、他のすべてのものから異なつたままなのだ」（F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, S. 94.）。つまり、性格とは、自己を自己に釘付けにし、それによって自由を可能にすると同時に、自由を阻害する「抵抗するもの」なのである。

志が無化されるのに対して、それに結びついた形式とされた強情が生き残ることである。このことはすでに明らかであろう。なぜなら、強情は、自己に固執することにほかならず、固有存在は、この構造によって規定されるからである。

問題は強情が性格を内容とすることである。ローゼンツヴァイクは、強情が無制約であると述べているが、このことは強情が自己関係に基づいているとすれば、すぐさま理解できる。自己関係は、原理的に無媒介的な関係であり、したがって自己を自ら制限する何ものも必要としないからである。性格が強情の内容になるとは、この自己固執という自己関係が、性格というかたちで、自己に対して現れるということにほかならないだろう。つまり、自己意識の内容として、強情という自己関係が、自らの性格として意識されるのである。

では、自由意志はどうなるのだろうか。自由意志は、自己の概念のうちではかぎりなく無に近づけられているが、まったく消え去るわけではないだろう。なぜなら自己は性格であり、性格であるかぎり、自由意志が発現する条件は残るからである。この意志は、ローゼンツヴァイクにおいては、隣人愛、愛する意志として解釈されることになるのだが、このことについては後に立ち返ることにしよう。

このようにローゼンツヴァイクによる人間概念の再解釈の基盤は自己である。自己とは閉じられた自己関係であり、このような自己関係を強情というかたちで維持するのが性格である。自己は、性格であるかぎりにおいて、自らにとどまることができる。しかし、自己の概念が規定されたにしろ、いまだこの人間のあり方は、現実性において思考されたとは言えない。いまだ自己と時間性、性格と時間性の関係が問われていないからである。

3. 性格と時間

ダイモーン

自己は性格に根ざしている。つまり、自らに閉じこもった人間、いわば孤独な人間が自己である。ローゼンツヴァイクによれば、自己は出生とともに人間に自然的に与えられるものではない。むしろ自然的に与えられるのは、ローゼンツヴァイクにとっては人格であり、個体であることである。カント的な人間概念、一方で人格という普遍性に規定され、他方で個別的・感性的存在である人間は、ローゼンツヴァイクにあっては、自然的な規定性のうちで理解される。なぜなら、自然的な人間は、すでに類 - 個の関係にすでに規定されているからである。たとえば、子は親に産み落とされ、子は親となることによって個性の死を超えて自らを次世代へと存続させるだろう。つまり、ローゼンツヴァイクは、カント的な人間概念を、自然的な類 - 個関係に基づかせながら理解する²⁴。それに対して自己は、このような類への、普遍性への関係を欠いた存在である。

²⁴ ここから人格が「生まれもった性向 *Geburtsanlage*」(GS 2, 237) とされる理由も理解することができる。

したがって、自己は、ある特定の日に人間のうちに生まれる。それはどのような日だろうか。人格性、個体が類へと至る死を死ぬ同じ日である。まさにこの瞬間が自己を分娩する。自己、すなわちダイモン、——この語をまさに人格性としるしづけるゲーテのオルフェウスの教えに倣うスタンツェ²⁵の意味ではなく、「エートス＝性格は人間にとってダイモンである」²⁶というヘラクレイトスの言葉の意味でのダイモン——、この盲目で、押し黙り、自らを閉ざしたダイモンが、最初はエロースの仮面をまとい、人間を不意に襲う。それ以降、ダイモンは、仮面をはずし、人間に対して自らがタナトスであることをあらわにする瞬間にいたるまで、終生人間に随伴するのだ。これが第二の誕生の日、そう望むのなら、より秘密の自己の誕生の日であり、これはまた第二の命日、そう望むのなら、ようやくの明白な個性の命日なのである。[……] しかし、瞬間において個体が、自らの個性の最後の名残を諦め、帰郷するとき、自己が、究極の孤立と孤独へと目覚める。死に行く者の眼に浮かぶ以上の偉大な孤独は存在せず、また死者の硬直した顔容に現れる以上の強情で、不遜な孤立も存在しない。(GS 2, 77 f.)

まずダイモンの概念について触れておきたい。ダイモンは、基本的には神的なものと人間的なものの媒介者と考えられるが²⁷、ヘラクレイトスの言葉は、民衆に広くいきわたっていたダイモン表象の精神化とみなすことができる²⁸。つまり、ここでは、神的なものの内面化、あるいは、いわば世俗化されたあり方として性格が見いだされている。したがって、性格は、生得的なものでも、自然的なものでもない。性格は、何らかの仕方で外部から人間を襲うもの、外部から人間を刻印するものなのであり、同時にひとのあり方を内的に決定するものである。またここでローゼンツヴァイクが、ダイモンをタナトスとみなしていることも注意を引く。この性格の外的かつ内的に人間を規定する特徴、そして性格＝ダイモンとタナトスとの関係については、最後に考察することにした。

引用に立ち戻れば、自己＝性格、ないしダイモンは、エロースの仮面をまとい、人間

²⁵ 「始原の言葉 オルフェウスに倣いて」(1820)の冒頭の詩篇 „ΔΑΙΜΩΝ, Dämon“を指す。しかし、ローゼンツヴァイクの指摘とは異なり、ゲーテは単純にダイモンを人格性に結び付けているわけではない。ここでのローゼンツヴァイクの議論はむしろゲーテに、とりわけゲーテ自身が付した詩篇の註解に依拠していると言えるほどである。このことについては検討を要するだろう。Vgl. J. W. Goethe, „Urworte. Orphisch“, in: *Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. I, S. 403 f.

²⁶ ἦθος ἀνθρώπου δαίμων (DK22 B119) ちなみに、ヘラクレイトス自身は、オルフェウス教についての十分な知識をもっており、その影響もみられる。Vgl. Wilhelm Nestle, „Heraklit und die Orphiker“, in: *Philologus. Zeitschrift für antike Literatur und ihr Nachleben*, Bd. 64 (1905), S. 367-368. ただ上の断片についてネストレは言及していない。

²⁷ Vgl. Ludwig von Sybel, Art. „Daimon“, in: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, hrsg. von Wilhelm Heinrich Roscher, Band I, 1, Leipzig 1886, Sp. 938.

²⁸ Vgl. Art. „Daimon“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplemente Band III, Stuttgart 1918, Sp. 291.

にある時点で取り憑く。まずエロスこそが、個と類との自然的な関係を確保するから、つまり、生殖によってこそ、個人は自らを超えて生き延び、類と関係することができるからであろう。ところで、エロスの生の背後に存するタナトスとしてのダイモンは、第二の誕生においてしかあらわにならない。性格は、個体の死において、ないしは死にゆく者においてのみはつきり姿をあらわすとされているからである。言い換えれば、普遍との関係を限りなく欠いた存在様態においてこそ、ダイモンないし性格、要するに自己が、目に見えるようになるのである。

ローゼンツヴァイクは、自己の誕生を特定の「日」に位置付けることによって、自己が現れる時を主題化していると言えるだろう。つまり、理論的に規定された自己の存立は、時間のうちではじめて現実的に思考可能となるのである。しかし、この時間は非常に逆説的な仕方で描かれている。上の引用から明らかであるように、エロスとタナトスの関係は、背反する二つの時間の関係を表現していると読むことができる。一方で自らを乗り越え、未来に到達しようとする時間、他方で自らを過ぎ去らせ、最終的には自ら自身をも決定的に過ぎ去らせる時間、いわばはかなさの時間である²⁹。性格としての自己は、個性の時間が限界に至ったときはじめて、はかなさの時間に拮抗するような、ある特定の時間のもとにあらわになると言えるだろう。ではそれはどのような時間なのか。

老生 [Greisenalter]

この問いに、ローゼンツヴァイクが挙げている自己の具体的形象である老生を考察することで、答えることを試みてみよう。

しかし、ダイモンの第二の誕生、すなわちダイモンのタナトスとしての誕生が、個性が死ぬことに続くたんなる帰結ではないということは、類という限界を超えて、人格性を信じる立場から見れば、虚しく意味がないものである生、すなわち老生に、それ固有の地位を与える。エロスを欠いた生、普遍との関係を限りなく欠いた生が老生であり、ここにおいてこそ性格があらわになる。老人は、もはや人格性を自分のものとしていない。老人の人類共通のものへのかかわりは、たんなる想い出へと気化している。しかし、老人が個体であることが少なければ少ないほど、その分だけ老人は性格として不屈となり、その分だけ老人は自己となる。(GS 2, 78)

老人の生において、人間は自己であることをあらわにする。自己とはメタ倫理的な人間を形成するものとして、個々人に先行し、かつ制約するものであるはずである。つまり老

²⁹ ローゼンツヴァイクは、人間存在の本質は「はかなさ *Vergänglichsein*」であると述べているが (Vgl. GS 2, 68)、この言明をエロスとタナトスとの対照から時間的に解釈することは可能だろう。

生は、この先行する生と此岸の生が交叉する時間なのである。あるいはここで、性格としての自己が、現実存在として現れる時間形式が問われているということもできる。

先に二つの時間形式について触れたが、通常、人間は二つの時間形式を同時に生きていると考えることができる。川を下る舟が、さまざまな風景を後にしながら、目的地に到達するように、何かが過ぎ去ることなしに、私たちは未来に到達することはできない。老生とは一方の時間が、すなわち未来に向かう時間、そこで自らが自らを乗り越えて行く時間を限りなく欠いた生を意味する。そのような生を生きる老人の性格が「不屈 hart」であるのは、つまり老人がますます厳格になり、頑固、頑冥、強情になるのは、他にまったく動かされないからである。しかし、他に動かされないと言っても、老人が自由であるというわけではないだろう。なぜなら、自由とはやはり未来への投企と切れ離せないからである。では未来をほぼ欠いているにもかかわらず、他に動かされないという事態、自由意志を限りなく欠いているにもかかわらず、他に動かされないという事態を、いったいどのように理解すればよいのだろうか。

ひとつの可能な解答は、どのような刺戟に対しても一定の反応を返すようなあり方であろう。ニーチェが性格について次のように言うように、これは回帰の経験、反復の経験とみなすこともできる。「性格をもつならば、そのようなひとはみなつねに回帰するという典型的な体験をなす」³⁰。したがって、このような生、限りなく意志を欠いたようにみえる生において残るものとして、習慣を挙げることができるだろう³¹。習慣に全面的に規定されるとき、ひとはいかなる刺戟に対しても、一定の反応、一定の行為しかなさないだろう。それは同時に他に動かされず、習慣が形成する反復にのみに自らをゆだねることでもある。習慣、生を恒常的な反復によって支配させることは、このように考えるとき、老生が過ぎ去ることに抵抗し、生を維持する唯一のあり方であるように思われる。回帰という時間形式においてこそ、性格としての自己があらわになるのだ。老生という形象は、このことをはっきり見て取らせてくれる。

4. 瞬間・反転・啓示

反転と啓示

ここで以上の議論を振り返っておこう。ローゼンツヴァイクにおける人間概念の基盤となる「メタ倫理的な人間」は、自己の概念によって捉えられる。自己は性格に根ざし、それゆえに自己に閉じこもった存在だが、その具体的形象が、老人ないし老生であった。この形象の分析によってあきらかになったのは、自己の現実性であると言えようが、しかし

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/New York 1999, Bd. 5, S. 86.

³¹ ローゼンツヴァイクは、習慣について主題的に考察しているわけではないが、『救済の星』の第三部において話題になる典礼、祝祭、祈りなどは、習慣ないし慣習の問題圏に属する。

それが現実的であると言えるのは、老人の生という具体的な形象が問題にされたからではない。老生において重要であるのは、自己ないし性格というものが、時間形式のうちで思考されようとしているということであり、おそらく現実性の把握は、自己を時間のうちで思考することと切り離せない。以下では、啓示と反転の概念から出発して、この自らに閉じこもった自己が、他者に、そしてまた世界に開かれる過程を追うが、そこで瞬間という時間が重視されるのは、それが人間存在の現実性を捉える時間形式であるからにはほかならない。

瞬間や啓示の概念とともに用いられる「反転 Umkehr」という語は、『救済の星』において術語化・概念化されているわけではないものの、啓示の内実が語らえるうえでの鍵語として用いられていることは疑いようもなく、ある種の論理を、すなわち瞬間や啓示を規定する論理を内包していることはたしかである。もちろん、ローゼンツヴァイクが Umkehr という語において念頭においているのは、宗教的な「回心」であるだろうが、そのような含意をとりあえず脇に置き、ここでは反転という原義にまず注目して、ローゼンツヴァイクの次の引用を読むことにしたい。

一度ダイモンに取り憑かれた人間は、その生全体にとっての〈方向 Richtung〉を受け取る。一回かぎりで [einfürallemal]、人間を裁く方向 [richtende Richtung] に、人間の意志はいまや確固として進むことができる。人間が方向を受け取ることによって、人間は実際すでに裁かれているのだ。というのも、人間のうちで裁きを受けるもの、本質的な意志は、その方向によって、すでにきっぱりと [einfürallemal] 確定されているからである。確定されると言われるのは、この一回かぎりのこと [dieses Einfürallemal] を、再び中断し、方向性とともに裁きを無力化することのできるもの、すなわち内的な反転というただひとつのことが行われないうちではある。まさに内的な反転は、神、世界、人間が、それらの太古的 - 冥界的な閉鎖性から、啓示の光のうちに歩み上るとき、神と世界に生起するように、人間にも生起するのである。(GS 2, 237 f.)

ダイモン、すなわち、性格は、取り憑くもの、外部から襲うものであり、そこにおいて人間の方向性、あるいは運命、生の必然性は決定される。一回かぎりで決まった方向性に固執することが強情であろう。したがって、意志は強情であることなしには方向性をもたず、意志たりえない。

「内的な反転」とは、啓示において、自己が他者と関係しうる、世界のうちに歩み入ることができる人間となるような転回をしるしづける概念である。この反転の生起が啓示である。啓示とは、基本的には神が自らを示すことであるが、ここではローゼンツヴァイクによる狭義の啓示の定義を確認しておく。「私たちは啓示を、神の愛のもとに生じる、黙し

た自己が語る魂へと成熟することとして認識したのだった」（GS 2, 221）。『救済の星』全体を貫く啓示概念について論じることはここでは措き、このローゼンツヴァイクによる啓示の規定を理解の出発点に据えよう。つまり啓示とは、閉じられ、黙した自己が、神の愛という媒体のもとで他者へ、世界へ開かれること、すなわち「語る魂」へと成長することである³²。

しかし、方向の反転とは、同じことだが、性格の、自己の、意志の反転とは、いったいどのようなものなのか。自己が開かれる、自己が光のうちに、世界へと歩み入るということは、自己が何らかの仕方で現れるということにほかならない。先に老生を考察した際に指摘したように、習慣という反復においてこそ、そしてそのような反復を規定する回帰の時間性においてこそ、自己は具体的な存在となる。では、啓示における自己は、老生における自己と、いかに異なる仕方で現実的に思考されるのだろうか。

愛する男

「啓示」が問題にされる『救済の星』の第二部・第二章における「愛する男 Der Liebende」という節は、老人の比喻と対照させるとき、その新たな意味が際立つ。そこで話題になるのが、愛における更新という特徴であるからである。老生を扱った際に反復の問題をあえて導入したのは、ここで更新というある種の反復が主題となるからにほかならない。老人と対比しながら言うならば、強情な性格ではなく、愛こそが絶えざる更新という反復において現れる。

ローゼンツヴァイクによれば、愛する男の特徴は、瞬間においてすべてが捧げられることであり、瞬間に忠実であることである³³。瞬間に忠実であるということは、その他のすべての瞬間に不実であることでもある。にもかかわらず、いやだからこそ愛は更新される。「というのも、愛の本質は瞬間であるからであり、だからこそ愛は、忠実であるために、あらゆる瞬間において、自らを更新しなければならない」（GS 2, 181）。ローゼンツヴァイクは、この更新の連続性をとおして、ひとは「創造された生全体」（GS 2, 181）を、つまり自らの生を総体としてつかむことができると言う。

愛する男の愛が、全体をつかむことができるのは、それがこの全体をつねに新たな意味をもって踏破し、あるときはこの細部を、あるときは別の細部を、全体において照らし出し、生気を与えることによってである。これは、すべての日々を新たに開始することで、決して終りにいたる必要がない歩みである。すっかりこの瞬間の

³² ローゼンツヴァイクは、この成長を二段階に分けて分析している。まずは自己が神に開かれること、そして神に開かれた自己が、世界に、隣人愛を通して開かれることである。それぞれ第二部の第二章、第三章で扱われている。

³³ Vgl. GS 2, 181.

うちにあるために、この歩みは、あらゆる瞬間において、それ以上の何ものによっても越えられない絶頂 [Höhe] にあると考えながらも、新たな日が来るたびに、自らが愛する生の一片を、いまだ決して今日ほど愛したことはないということを学び知る。日々、愛は、愛されるものを少しより愛するのだ。(GS 2, 181)

愛は終りにいたることがない過程を歩む。そこで愛は終りではなく絶頂に達するからである。いや、この歩みが踏破するのは過程ではない。ローゼンツヴァイクが述べているように、踏破されるのは全体であり、全体が踏破されるとは、瞬間において自らを愛で満たし、充実させることであるはずだからだ。瞬間において愛は絶頂に達する。にもかかわらず、瞬間は反復、すなわち更新される。瞬間が更新されるのは、この絶頂がつねに乗り越えられるからである。いやむしろ瞬間は、絶頂に達するからこそ更新される。なぜならそうでなければ、次の瞬間において愛する男は、以前の瞬間に到達できなかった高みを引き続き目指すだろうからである。したがって、瞬間の更新は、継起的な時間によっては把握することができない独特な時間——ここでは論及することができないが、ローゼンツヴァイクにとって本質的なカテゴリーとされる創造 - 啓示 - 救済の秩序にしたがって理解される時間（過去 - 現在 - 未来）³⁴——のもとにある。少なくとも、更新の連続性において、生全体が捉えられるのなら、この連続性は、ないしこの生は、継起的時間ではなく、別の時間的な秩序のうちにある。では、この連続性の秩序は、どのようにして可能なのか。

更新としての反復

このことを考えるために、内的な反転が語られた引用の直後に続く箇所を読むことにしたい。

そのとき、意志の方向性はそのままにとどまるが、しかしそれは、いまや一回かぎりで固定されることはもはやなく、あらゆる瞬間において死に絶え、更新される。とはいえ、この常に更新されうる、そして現実的に自らを更新する意志は、短命である恣意とは関係がなく、むしろ意志がなすあらゆる個々の行為のなかで、意志のうちに注がれ堅固に方向づけられた性格の力すべてを手に入れる——この意志を私たちは何と名づけるべきだろうか。(GS 2, 238)

内的な反転を経ても、意志の方向性は変わらない。にもかかわらず、意志は更新される。このような意志は、隣人愛、すなわち他者との関係の媒体そのものとローゼンツヴァイクによって解釈されるのだが³⁵、これを踏まえれば、先に問題になった愛の更新というもの

³⁴ Vgl. GS 2, 210.

³⁵ Vgl. GS 2, 238.

が、ここでは意志の更新として語られていることはあきらかである。その際、自らを更新する意志が、性格の力すべてを、自分のものにする」と述べられていることに注意すべきだろう。というのも、性格とは、自己への固執を、要するに自己を、具体的なかたちにするものであったからである。瞬間の概念の考察において問われたのは、更新される瞬間を連続させるものはいったい何かという問いであった。かりに更新される意志が、愛する意志であり、それが瞬間に捧げられながらも、自らを更新するのであれば、ここで個々の更新される瞬間を貫くのは、性格の力であり、ダイモーンに取り憑かれることによって獲得された方向ではないだろうか。つまり、更新される瞬間の連続性を根柢から支えるのは、性格の力ではないだろうか。愛する意志が、隣人愛というかたちをとるのならば、性格の力は、反転によって、まさに隣人愛を可能にし、それを維持する力となるのである³⁶。このように解釈するとき、男の愛が自己に由来するとローゼンツヴァイクが述べるのが理解されるだろう³⁷。

自己が愛する意志の基盤にあるとき、反転はどのように解釈されるのだろうか。そのためには老人における反復（習慣）と愛する男の反復（更新）を比較する必要があるだろう。どのような刺戟に対しても一定の反応を返すのが性格であるならば、そこで繰り返されるのは、同じものであり、同じ自己、ないし自己の同じ自己への固執であると言えるだろう。このような自己を出現させる様式がいわば性格である。そして自己が現在を制約する過去、つまり前 - 世界 = 太古 [Vorwelt] に位置するならば、この反復は、過去の反復、正確に言えば過去を現前させる反復と特徴づけることができる。

それに対して愛する男における反復は、愛する意志の更新だが、ここで繰り返されるのは、決して自己ではない。「愛とは人間の瞬間的な自己変容であり、自己否定」(GS 2, 182)だからである。つまり、愛において反復されるのは、同じ自己ではなく、常に異なる瞬間であり、そこに自らを捧げる愛する意志である。言うまでもなく、このような反復は過去の反復ではなく、その都度来るべき瞬間を反復するような、未来に関係する反復だと考えられよう。このような反復においてこそ、自己は、自らへの執着を越えて、自らを開く。では、このような反復を可能する時間性はいかなるものだろうか。この問いにここでは取り組むことはできないが、結論部でその解答の方向性について触れることにしたい。

したがって、いずれにせよ反転とは、過去の反復から、未来への反復への反転、あるいは過去を現前させる反復から未来を孕む反復への反転であると言えることができるだろう。絶対的な過去にある自己が、現在においてたんに自らを繰り返すのではなく、まさに未来へと目を転じることが反転なのであり、この反転が生じる場が瞬間という時間であり、現在なのである。もちろん、ここで未来とは、先に触れた創造 - 啓示 - 救済という秩序との

³⁶ したがって、ローゼンツヴァイクにとって自由なる行為は、本質的に愛する行為である。Vgl. GS 2, 238.

³⁷ Vgl. GS 2, 181, 190.

連関のうちで解釈されねばならない。

しるしとしての性格

最後に、『救済の星』における性格概念について、どうしても触れておかなければならない側面、性格のしるしとしての側面について考察しておきたい。〈性格 Charakter〉という語はギリシア語 *χαρακτήρ* に由来する語であり、そもそも刻印や切り込み、刻み込むことを意味する³⁸。すでにテオプラストスの『人さまざま *Χαρακτήρες*』という表題に、現代的な道徳的・心理学的な性格という用法が見られるが、ラテン語に移入され、諸ヨーロッパ語に導入された以後も、この語は基本的には刻印や記号を意味していた。ローゼンツヴァイクの性格概念を分析する際、刻印という語を何回か用いたのは、この原義、すなわち刻み込むという意味を考慮してのことである。自己関係を自ら自身のうちに刻印するのが性格であるのならば、それは同時に刻印のしるし、記号ともなる。すなわち、自己は、性格によって自らに閉じこもると同時に、そのことをみずからしるしとしてあらわすだろう。性格とは内的に自己を規定すると同時に外的に自己をしるすものでもあるのだ。

このような性格の原義に注目することには理由がある。ローゼンツヴァイクは、自由が「現象世界における奇跡 *Wunder in der Erscheinungswelt*」(GS 2, 11) であるという言葉のカントに帰しながら³⁹、それが自由の核心を捉えるものとしているが⁴⁰、そのとき自由の原因性として叡智の性格が言及されている。同時にまた他方で、奇跡が「しるし *Zeichen*」と解釈されていることを考えあわせれば⁴¹、性格としての自己は、自由に行為するとき、いわば現象における奇跡＝しるしであるとみなすことができるようになる。そして、奇跡とは、ローゼンツヴァイクによると、予言されたしるしに基づく⁴²。この連関を踏まえるなら、ローゼンツヴァイク自身は性格としるしを互いに関連づけていないものの、性格とは啓示において自己が隣人愛となることを予言するしるしと解釈することができよう。

すでに指摘したように、性格＝ダイヤモンドは、古来より外部から人間を襲うものであり、

³⁸ Vgl. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von Elmar Seebold, 24. Auflage, Berlin/New York 2002, S. 168.

³⁹ この言葉はカントの著作に見出すことはできない。もちろん、この表現はシラーの「美は現象における自由にほかならない」(Friedrich Schiller, *Brief an Christian Gottfried Körner vom 8. Februar 1793*, in: *Werke*, Bd. 26, hrsg. von Edith Nahler und Horst Nahler, 1992 Weimar, S. 183.) を想起させるが、シラーもこの表現は用いていない。Vgl. Jörg Disse, „Die Philosophie Immanuel Kants im *Stern der Erlösung*“, in: *Rosenzweig als Leser*, S. 252.

⁴⁰ Vgl. GS 2, 72.

⁴¹ Vgl. GS 2, 105. 奇跡がしるしであること上のカントに帰されている言葉を関連づけて考察しているのはライナー・ヴィールである。Vgl. Reiner Wiehl, „Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig“, in: *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1996, S. 203 ff. しかし、ヴィールは奇跡の概念を哲学と神学の境界概念として捉え、しるしの経験がいかなる領域において正当に評価できるかについては考究しているが、しるしの経験そのものについての考察を深めることはしていない。

⁴² Vgl. ebenda.

ローゼンツヴァイクもまた、このような考え方を踏まえている。性格をしるしと関連づけるとき、このような外部性というものもまた理解可能になるように思われる。なぜなら性格は、創造において被造物に刻印されたしるしもみなしうるからだ。ローゼンツヴァイクによれば、被造物への「刻印 Stempel」は死である⁴³。つまり、ダイモーンはタナトスとして人間に取り憑くが、自己が自己であるかぎり、性格はまた死のしるしであることになるだろう。啓示における反転においてのみ、性格というしるしは、別の秩序、すなわち創造 - 啓示 - 救済の秩序に歩み入ることを予言する奇跡のしるしとなるのである。

おわりに

性格概念を中心に、『救済の星』における人間概念の再解釈を追ってきたが、まずあきらかにされたのが、自己のあり方とその現実性である。自己とは、自らのうちに閉じこもる普遍性を欠いた孤独な存在であり、そのことを可能するのが性格であった。性格は自己に固執する強情という自己関係を維持する力であるからである。老生の分析は、性格としての自己が、習慣という反復のうちでこそ目に見えるようになること、そこで回帰の時間性が生きられることを浮かび上がらせた。自己の現実性はここでこそ思考されている。

『救済の星』は、このような人間を根柢から制約する自己が、啓示においていかに他者や世界に開かれるのかという過程を描き出している。自己は瞬間において自らを愛に捧げ、自らを否定することによって開かれるが、そのとき重要な働きを担うのが更新という反復であった。愛する男の形象の分析は、老生と対照するかたちで行われることによって、自己がまた異なる反復によって変容することが示された。つまり、更新という反復こそが、瞬間という時間性のもとで、人間の現実性、つまり愛する存在の現実性をあらわするのである。ここにおいてローゼンツヴァイクは、自らが求めていた人間存在の現実性を思考において獲得していると言えよう。

しかし、残された問題は多い。ここでは今後の課題として、1. 性格概念と言語、2. 現実性を捉えるカテゴリーとしての時間という二つの問題を挙げ、結びに代えたい。

1. すでに示したように、性格は、啓示における反転によって、自らの力を隣人愛として表現する。自らに固執する力が反転して他者を愛する意志となるのである。啓示は、ローゼンツヴァイクによれば、自己が「語る魂 die redende Seele」に成長することであったが、ここでの性格概念の分析において決定的に欠けていた要素が、言語である。性格が反転して愛する意志となるということは、自己が語り始めるということであるからだ。このことに性格は関係するのだろうか。

先に性格概念をしるしという観点からの解釈可能性を示唆したが、ここからさらに啓示における言語ないし対話の可能性の開示を、しるしとしての性格という観点から考察でき

⁴³ Vgl. GS 2, 174.

るようように思われる。黙する自己と語る魂のあいだにはやはり懸隔があるようにみえるからだ⁴⁴。つまり、しるしとしての性格は、両者の媒介として解釈できるのではないだろうか。しるしとしての性格という特徴づけは、『救済の星』における言語論を再読する一視点となりうるのではないか。あるいは、しるしとして性格を捉えることは、『救済の星』における体系を、内的に構築する論理を解明する大きな手掛かりとなるかもしれない。いずれにせよ、これらのことを明かすためには、今回の議論を踏まえて、『救済の星』第二部全体を再読する必要があるだろう。

2. ローゼンツヴァイクによれば、創造 - 啓示 - 救済はカテゴリーである⁴⁵。カテゴリーとは、もちろん、あるものが何であるのかを示す根本概念を意味するが、ローゼンツヴァイクにとって、このカテゴリーは、本質的に時間的なものである。つまり、あるものが何であるのかをあらわにするのは、ローゼンツヴァイクにとっては、あるものが現実性をあらわにするのは、特定の時間カテゴリーのもとにおいてなのである。『救済の星』における上述の秩序に基づいて理解される過去、現在、未来は、そのように理解されねばならない。

では更新の連続性という時間性、すなわち瞬間の連鎖は、どのように考えることができるのだろうか。ここでは解答の見通しを述べておきたい。『救済の星』の第三部における中心的な主題のひとつは、ユダヤ的生（ユダヤ的性格の表出と言ってもよい）の哲学的解釈であり、具体的にはユダヤの儀礼や祭祀の考察である。民族共同体が、隣人愛の帰結であることを考慮すれば、この考察は、民族の現実的存在を、ユダヤ的な暦の経験、一年の経験のもとで、すなわち特定の循環もとで捉える試みとみなすことができるのである。その際、瞬間概念が、立ち止まるいまとしての「時刻 Stunde」の概念を用いてあらためて考究されているが、この時刻の概念が、循環のユダヤ的経験とのかかわりのうちで理解されていることは注目に値する。つまり、ここで主題となった反復の時間性、つまり更新の時間性は、最終的には、この民族共同体の生との関連において解釈されねばならないだろう。

⁴⁴ Vgl. GS 2, 172.

⁴⁵ Vgl. GS 2, 210.

【論文】（査読付き）

前期レヴィナスにおける「吐き気」と「疲労と努力」について

高野浩之

はじめに

本稿は、前期レヴィナスの現象学的分析のうち、「吐き気」と「疲労と努力」に焦点を絞り、両者の構造の相似と差異を明確にすることを目標とする。その際、ジャック・ロランとジョエル・アンセルの見解を比較検討することにする。初期のレヴィナスの思考に後の諸概念の萌芽を見出そうとする¹ロランは、「逃走論」における「吐き気」に『実存から実存者へ』のテーマである匿名的存在一般、つまり「ある(Il y a)」の開示を見ている。それに対してアンセルは、そのような「回顧的」解釈では当時のレヴィナスの哲学的企図を見誤ってしまうとし、「存在論主義」と「観念論」の両者の批判という観点から、「逃走論」に先立つないし同時期の資料を再検討しながら、「吐き気」に人間存在の「自給自足体制」とそれからの逃走欲求を見出している²。アンセルの見るところ「自給自足体制」は、「ある」とは峻別されるべきであり、したがって「吐き気」から「ある」に迫ろうとするロランの解釈は無理筋であるとされる。この批判は、レヴィナスの思想の生成史的観点からなされており、これがアンセルの戦略である。本稿は、ロランの分析に、「ある」と人間存在とのあいだの構造的差異への無理解が存するという点で、アンセルに与する。とはいえ、アンセルの手法では具体的現象の詳しい分析が手薄になるので、本稿ではこの不足を補うことにする。この現象分析によって「吐き気」と類似した構造をもつ「疲労と努力」が「ある」を開示する側面を有するという点を見出すことができ、結果として両現象の構造的差異も浮き彫りとなるだろう。

以上の目論見のもと、本稿は以下の構成をとる。まず第一章では、「逃走論」の「吐き気」を分析し、これに関するロランの解釈を検討する。次に第二章で、『実存から実存者へ』における「ある」につながる「不眠」を考察し、ロランへの批判を行う。第三章では、アンセルの「自給自足体制」を検討し、この点で彼女のロラン批判が本稿の立場と合致することを確認する。最後に第四章で、『実存から実存者へ』における「疲労と努力」の分析を「瞬間」の生成という観点から行い、この「瞬間」の構成から「ある」の特徴が指し示される点を見出す。これにより、「吐き気」と「疲労と努力」の構造的差異が理解できるように

¹ Cf. Jacques Rolland, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », dans *De l'évasion*, Emmanuel Levinas, Le livre de poche, 2018, p. 13.

² Joëlle Hansel, « Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française », dans *Levinas de l'Être à l'Autre*, Joëlle Hansel (dir.), PUF, 2006, pp. 37-38. / Joëlle Hansel, « "L'être est" et "Il y a" : Autarcie et anonymat de l'être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas. », dans *Etudes phénoménologiques*, Vrin, 2006, 43/44, pp. 59-63.

なる。

1. 「逃走論」における「吐き気」

1-1. 「逃走論」における「吐き気」の分析

まず、レヴィナスの「吐き気」の分析の考察からはじめよう。「吐き気」は胸がむかつき、自分のなかのものを外へ吐き出してしまいたい、しかしそれもできない状態である。そのようなとき、

吐き気がする状態によって [...] 私たちはどこにも逃げ場がないような仕方で〔自己〕閉塞させられている。しかし、この吐き気の状態は、外部からやってきて私たちを閉塞状態に追い込むわけではない。私たちは内部から催しているのであり、私たち自身の奥底が私たち自身の内で窒息しているのであって、[だから]私たちは「中心に苦痛をもっている＝胸がむかつく (*avoir mal au cœur*)」のである。(DE, 115)

居心地の悪さの原因が自分の外部ではなく、内部にあることが吐き気の特徴である。つまり、吐き気を催すとき、私たちは自分で自分を圧迫しているということになる。とはいえ、レヴィナスが吐き気に見出すのは、単に腹の中のものを外に出そうとするさいの意識的事実ではない。この点にこそ、「吐き気を構成する独自の(*sui generis*)含意」(DE, 118)が隠されている。

まず確認されるべきは、吐き気のなかに存する独特の「二元性」(DE, 115)である。というのも、「私たち自身に反逆する私たち自身の現前」(*ibid.*)が、ひとりの人間において見いだされるからである。これは、苦しむ自分とその苦痛に追い込む自分が分裂したかたちで、しかもひとりの人間のなかで、さらに同時的に成立するということである。この二元性の特殊性は、吐き気の状態にあるかぎり「克服不可能」(*ibid.*)であることにある。この不可能性は、吐き気が吐き気であるかぎり、二元性が肯定されてしまうことにある。つまり、吐き気は、人間が自分自身に反逆する自己の現前の解消をめざすにもかかわらず、ほかならぬその吐き気が自己現前を肯定してしまうという絶望的状况にある。

次に注目しなければならないのは、この「絶望」こそが、人間の存在そのものを開示する決定的な要素として役立つという点である。以下の記述を見てみよう。

[...] 独自の含意 [...] が、吐き気のなかに、私たち存在者の存在そのものの実現を見ることを可能にしているのである。というのも、吐き気と私たちのあいだの関係を構成するものが、吐き気そのものだからである。吐き気の容赦のなさが、吐き気の根底そのものを構成しているのである。避けようのないこの現前の絶望が、この現前そのものを構成しているのである。したがって、吐き気はただ単に絶対的な

何かとして自己措定するだけではなく、自己措定する行為そのものとして自己措定するのである。[...] この措定の本質は、みずからに固有の実在性をまえにした際の無力にある。とはいえ、この無力がこの実在性そのものを構成しているのである。したがって、吐き気は、完全なその無力さにおいて、存在の現前を私たちに開示してくれるのであって、この無力が吐き気を吐き気たらしめている、とすることができる。(DE, 118)

吐き気における「絶望」は、自己を避けようのない絶対的なものとして措定してしまうにとどまらず、そもそも自己措定する行為そのものとして自己措定すると述べられている。まず胃に苦痛を感じる私が存在して、その状態から逃げられないものとして自分自身をあとから措定するという構造ではなく、吐き気自体がそもそも自己措定するはたらきだからこそ、それによって措定された自己を放棄することができないという順序であることが強調されている。吐き気の特権的な現象にしているのは「私たち存在者の存在そのものの実現を見ることを可能にする」という点にある。これが言わんとしていることは、自己措定を解消しようとするはたらき（吐き気）は、それ自体自己措定するはたらきである以上、自己措定を構造上放棄することができないというこの「無力さ」のおかげで、人間の存在そのものが、放棄しようのない「実在性」をもつものとして見いだされるようになる、ということである。したがって、人間の存在は自己措定するはたらきであり、自己を措定する以上、措定する主体とそのはたらきによって措定される自己との分裂が生じるとともに、主体は自己と分離できない仕方で密着していることになる。したがって、この自己は背負うべき定めになっており、たとえこの自己を拒否しようとしても拒否するという仕方でこれを背負ってしまうことになる（吐き気の現象）というわけである。だからこそ、「私たちの存在の奥底には一種の余計な負荷」(DE, 106)があると言えるのである。

1-2. ロランによる「吐き気」の考察

では次に、「吐き気」に関するロランの考察を検討しよう。まず彼は、レヴィナスがハイデガーにならった人間存在の「事実性の解釈学」を実践している点を確認する³。レヴィナスは、ハイデガーが現存在の事実性として「被投性」を見出す仕方に特異なかたちで注目する。「特異」というのは、「レヴィナスの反省が被投性にこだわっていくのは、課された状況の彼方へと赴く傾向を実存がもはや自らのうちに見出さないような状況、投げられた存在が自らを投企するどんな可能性もいわば麻痺させてしまうような状況を見出し、描

³ Cf. EDE, pp. 98-100. / Rolland, op. cit., pp. 25-29. また、レヴィナスがハイデガーの「事実性の解釈学」を主知主義の乗り越えとして評価し、人間の営みとして哲学を解釈する手法を自らのものとした点について、Jean Greisch, « Heidegger et Levinas Interprètes de la facticité », dans *Positivité et Transcendance*, Jean-Luc Marion (dir.), PUF, 2000, pp. 181-207 を参照。

き出すため」⁴だからである。つまり、レヴィナスは可能性への開けという観点ではなく、この開けがもはや不可能となるような仕方人間存在が自分自身に釘付けされているという点を強調するという点である⁵。この釘付けされていることを開示する「根本気分」が「吐き気」とされる。さらに、ロランはこの「吐き気」がハイデガーのいう「不安」とは異なる仕方無に関係し、この無の現前として、「ある」にいたることができる主張する。ハイデガー的「不安」は現存在のまえに存在者が現れるために必要となる「無」を開示するものであるとされる⁶。つまり、現存在が「存在者」とはじめて関われる媒体として無が考察されている以上、ハイデガーにおいては「存在と存在者の本質的結びつき」⁷が肯定されることになる。現存在は無を介してこそ自らとは異なる存在者と関係するのである。ここには他の存在者への開けが必然的に認められる。それに対して、自分自身への釘付けとして考慮された「吐き気」⁸は主体としての人間存在以外のものを指し示さず、この点で自分以外の存在者への開けをとまなう「不安」とは全く異なることになる。自分以外の全てがシャットアウトされる以上、「吐き気」は「存在者の前に私たちをもたらす」⁹のではなく、「存在者を全面的に後退させて無を露わにする」¹⁰のである。したがって、「吐き気」は存在者から切り離された「存在である限りでの存在として無を露わにする」¹¹。これは、前節で私たちが「吐き気」に見出した、自己の存在を自分で背負うという自己回帰の構造と軌を一にしている。ここで言われる「存在である限りでの存在」は存在者と関わらない「純粋な存在」¹²であり、「存在するという純粋な事実」¹³であるとされ、後年の『実存から実存者へ』などにおける「ある」と結びつくとロランは見ている¹⁴。これが、「吐き気」から「ある」へいたるロランの理路である。

⁴ Rolland, op. cit., p. 28.

⁵ 1932年に発表された「マルティン・ハイデガーと存在論」において、すでに「現存在はみずからの諸可能性へと宿命づけられている」(EDE, 68)という記述が見られ、この時点でハイデガーの解釈は独特のものであったことがうかがわれる。これについては、馬場智一『倫理の他者レヴィナスにおける異教概念』、勁草書房、2012年、295-302頁を参照。

⁶ ここでロランは「形而上学とは何か」における以下の箇所を引用している。「不安の無の明るい夜において、存在者を存在者としてあらわにする根源的開示性が、つまりそれは存在者であって—そして無ではないということが、はじめて生じるのである。ここで私たちが言い添えた『そして無ではない』という言葉は、しかし後から付け足された説明ではなく、存在者一般の開示性を前もって可能にすることなのである。根源的に無化する無の本質は、無が現-存在を何よりもまず存在者としての存在者の前へもたらすことにある。」(Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 113-114. / Cf. Rolland, op. cit., p. 36.)

⁷ Rolland, op. cit., pp. 36-37.

⁸ 「吐き気とは、釘付けにされているという感情において告げられる存在として存在を露わにする根本気分である」(Ibid., p. 29.)

⁹ Ibid., p. 41.

¹⁰ Ibid., p. 37.

¹¹ Ibid., p. 41.

¹² Ibid., p. 40 et pass.

¹³ Ibid., p. 41.

¹⁴ Ibid., pp. 41-43.

2. 『実存から実存者へ』における「不眠」と「ある」

ロランの考察の是非を検討するためにも、肝心の「ある」に関するレヴィナス自身の考察を見ておく必要がある。本章では、『実存から実存者へ』における「不眠」の考察が「ある」を見出す道筋を描いていることに注目し、そこへ焦点を絞ることとする。

夜の暗闇のなかでひとり不眠に悩まされる状態を考えてみよう。不眠とは、眠ろうとするのに眠れない状態のことである。つまり、意識のスイッチを切ろうとするが、うまくいかないという状態である。これが逆説的状态に陥っていることは、意識のスイッチを切ろう（眠ろう）とするはたらきが逆に意識のスイッチを押してしまっている（眠ろうという意識が生じる）ことからよく理解できるだろう。つまり、不眠状態において、人間は自分で自分のやろうとすることを構造的にコントロールできなくなっているのである。この意味で、不眠は主体性の剥奪の経験であり、このとき覚醒しているのはもはや「私」ではなくなっている。

覚醒状態は匿名的である。不眠においては、夜私が覚醒しているわけではなく、目覚めているのは夜そのものなのである。「それ(Ça)」が目覚めている。(EE, 111)

不眠においては、夜の暗闇のなかにすべての事物が溶け込んでしまい（事物の消去）、残った主体もその主体性を剥奪され、もはや「私」という実存者もいなくなった状態でありながら、それでもやはり覚醒状態が匿名的なはたらきとして残る以上、「無」であるわけでもない。つまり、あらゆる存在者を否定するはたらきは、そのはたらき自体の肯定を含意しているため、絶対に否定されずに残存してしまう¹⁵。実存者の生起に先立つ「ある」の次元をレヴィナスはこのような理路で見出している¹⁶。

「不眠」における「ある」の「経験」は、自分の主体性が剥奪される「恐怖」¹⁷として記述される。この点では、たしかに「自己措定のはたらき」としての「吐き気」も、否応なしに自分の存在へと釘付けにされている以上、そこに「主体性」は認められないと考え

¹⁵ この点で、レヴィナス自身、ベルクソンの『創造的進化』第4章における「存在と無」の考察との並行性に言及している(cf. EE, pp. 103-104.)。とはいえ、「ベルクソンによる無の批判は存在者、現実存在する『何か』の必然性にしか向かっていない」(EE, p. 103.)、つまり存在論的差異を踏まえた議論になっていない点が批判される。

¹⁶ ロランは「ある」を見出すレヴィナスの理路がブランショへ与えたと思われる影響を度々示唆している(cf. Rolland, op. cit, pp. 44-45. / Silvano Petrosino et Jacques Rolland, *La vérité nomade, La Découverte*, 1984, p. 21.)。そこでは、ブランショ『文学空間』の次の一節が引かれている。「夜のなかにすべてが消え去る。これは第一の夜である。[...] しかし、夜のなかにすべてが消え去ったとき、この『すべてが消え去った』が現れる。これがもうひとつの夜である。夜は『すべてが消え去った』の現れである。[...] 夜のなかで現れるのは、現れる夜であり [...]。」(Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1968, pp. 215-216.)

¹⁷ 「あるが軽く触れること、それが恐怖である」、「恐怖はいわば意識からその『主体性』を剥奪する運動なのである」(EE, p. 98.)。

ることはできる。しかし、レヴィ=ブリュールの「融即」¹⁸と「ある」の関係をめぐるレヴィナスの次の記述に注意しなければならない。

プラトンの類の分有とは根本的に異なる〔レヴィ=ブリュールにおける〕神秘的融即においては、諸項の同一性が失われているのである。諸項は自らの実体性そのものの構成要件を喪失しているのである。[...] 存在する主体によって支配されているそれぞれの項の私的な実存は、私的というこの特徴を失って、漠とした基底に戻っていく。(EE, 99)

この引用は、「吐き気」において見出された「自己措定」としての「存在」とは際立った対立を示しているように思われる。というのも、「吐き気」は否応なしに自己を定立してしまうはたらきであり、定立する自己とされる自己に分裂しながらもその同一性こそを肯定していたからである。この同一性への反発と同一性を解体することの不可能性こそ「吐き気」を「吐き気」たらしめていた。ところが、「不眠」における「ある」は、自己の同一性の解体として記述されているのである。この点で、両者の「存在」の意味は全く異なると言うべきである。「吐き気」が開示するものは、「私たち存在者の存在」である点に注意しなければならない。たしかに、ロランのみるように「逃走論」において、後の「ある」を指示しうるような「純粋な存在」という語が用いられているが、しかし言葉の上で連関があるからといって、現象の構造上の連関まで存するというのは飛躍であるように思われる¹⁹。

3. アンセルの「自給自足体制(*autarcie*)」について

ロランの解釈は、後のレヴィナスの思考を無理に初期の思考に当てはめてしまった結果、結論ありきの解釈となり、かなり強引なものになっているのではないかと。ジョエル・アンセルはこうした「回顧的」な解釈の不確かさを批判している。ロランの解釈の不確かさを指摘する点で、本稿はアンセルに与する。ここで、「自己措定」としての「存在」と「ある」という主題に関わる限りで、彼女の主張を見てみよう。

彼女は、初期レヴィナスが用いていた「存在論主義(*l'ontologisme*)」と「観念論(主義)

¹⁸ レヴィ=ブリュールの「融即」概念をレヴィナスが「積極的に吸収する」過程とその意味に関しては、藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京大学出版会、2014年、84-93頁を参照。

¹⁹ 『実存から実存者へ』では「吐き気」が主題的に分析されることはない。「[恐怖において]主体は非人格化される。実存感情としての『吐き気』は、まだ非人格化ではない」(EE, p. 100.)という一節はあるが、これは直後に「出口なし(*sans issue*)」という語が出てくる文脈上、「逃走論」における「吐き気」というよりも、サルトルを意識していると思われる。この点は、西谷修訳『実存から実存者へ』、講談社学術文庫、1997年、130頁、訳註(10)に指摘されている。アンセルはこの箇所での「吐き気」の記述を持ち出して「ある」とは異なることを指摘しているが、しかしこの主張は文脈を無視しており、いささか説得力に欠けるように思われる。Cf. Hansel, « "L'être est" et "Il y a" », p. 73.

(l'idéalisme)」という用語を、それぞれハイデガー存在論や哲学的立場としての観念論の枠を超えて、「人間精神のふたつの根本的な態度、存在するふたつの様態、世界と関係するふたつの様態」²⁰を示すものだと考える。ここで「存在論主義」とは、「人間の自由を損なう存在という野蛮な事実」(DE, p. 91)を出発点として引き受け、思惟する自我が自分で自分の基礎づけをなしうるとする「観念論」的前提を否定する立場一般のことである。つまり、人間の精神は存在に還元されるのか(「存在論主義」)、それとも存在が精神に還元されるのか(「観念論」)。しかし、注目すべきは両者の違いではなく、両者が「秘密の共犯関係を結んでいる」²¹点である。存在に抗して進展してきた「観念論」としての伝統的哲学は、この共犯関係のせいで、はじめから「存在論主義」的立場を乗り越えることができない。というのも、「観念論」は「自我を自己に充足するものとして考えることによって、他のものに依拠せず自己自身で自己規定する存在をモデルとして、自我を理解している」²²からである。この「自己自身で自己規定する」ことが、人間存在の「自給自足体制」と言われている。したがって、「観念論」は「自給自足的自我がもはや認識の独特な主観ではなく、ひとつの存在、ひとりの実存者である」²³という点に自覚的でないのである²⁴。レヴィナスにとって「野蛮さ」とは、観念論的主観の自由を損なう存在の野蛮さではなく、主観が存在するという事実の自給自足体制そのものにある²⁵。

こうした存在の「自給自足体制」というアンセルの見解は、本稿が「吐き気」の分析において見出した「自己措定としての存在」と相容れるものである。また、ロランへの批判でも、『野蛮さ』という語を用いることで、レヴィナスが念頭に置いているのは、存在の中性的ないし非人称性ではなく、存在の自給自足体制であり、自己自身との同一性のほうなのである²⁶という点で本稿の立場と合致する。

さて、アンセルは『実存から実存者へ』における「疲労」の現象学について、「ある」の特徴を明らかにするとともに、ある程度までは「逃走論」における「自給自足的」存在にもつながるといふ。本稿はこの両義性に注目したい。しかしアンセルの考察には詳しい現象分析が見出せないため、本稿ではこの問題に取り組もう。

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

²¹ *Ibid.*, p. 68. / Cf. Hansel, « Autrement que Heidegger », p. 40.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 42.

²⁴ 「逃走論」でレヴィナス自身次のように述べている。「観念論が存在から解放されているというのは、存在の過小評価に基づいている。だから、存在を乗り越えたと思ひ込むまさにそのときに、観念論は八方から存在に侵食されているのである。観念論が世界を溶かし込むあの知的な諸関係は、それでもやはり諸々の現実存在には変わりなく、それはたしかに惰性的なものでも不透明なものでもないが、しかし存在の法則から逃れることはないのである。」(DE, p. 126.)

²⁵ 「諸事物の本質や属性は不完全ということはあるが、しかし存在の事実そのものは完全・不完全という区別の彼方に位置づけられる。存在の揺るぎなさの野蛮さは、絶対に充分なものであり、他の何ものにも依拠することがない。存在は存在する」(DE, p. 93. / cf. Hansel, « "L'être est" et "Il y a" », p. 69.)。この存在の「野蛮さ」を明示する現象こそ「吐き気」だと言いうことができるだろう。

²⁶ *Ibid.*

4. 『実存から実存者へ』における「疲労と努力」の現象学と「瞬間」論

4-1. 「疲労と努力」の現象における「瞬間」の生起

まず「疲労と努力」が、存在の「自給自足体制」を露わにする考察からはじめよう。これを明らかにするために、疲労と努力の「瞬間」に関する記述に焦点をあてる。本節では「瞬間はひとつの塊でできているのではなく、分節されているのである」(EE, 17)という謎めいた記述を明確化することによって、努力と疲労による自己措定のはたらきが見出される。

長時間重い荷物を持たなければならないようなとき、手はだんだん痺れてきて、最終的にはその荷物を持っていられなくなってしまう。荷物を持ちつづけようとしながらも、その重みについていくことができず、自分の意に反して放棄してしまう。これが痺れに見られる疲労の現象である。

疲労における痺れは非常に特徴的である。痺れとは、ついていくことの不可能性であり、存在がみずからの執着しつづけるものに対してたえず食い違ってゆくことなのである。たとえば、それは持ちつづけようとするものを徐々に放してしまう手のようなものであり、さらにはまだ持っているまさにその瞬間に放してしまってもいる手のようなものである。疲労とは、この弛緩の原因というより、この弛緩そのものである。(EE, 42)

ここでは、荷物を持つと同時に放してもいるようなできごととして、緊張と弛緩が同時に成立するできごととして、疲労が採り上げられている。つまり、持ちつづけようとする緊張(執着)とそれに反して放してしまおうという弛緩が、痺れとしての疲労の現象である。この引用から読み取るべき点は、痺れにおける弛緩としての疲労が「持ちつづけようとする」という努力を前提としているということである。重い荷物を持っているからといって、ひとは必ずしも疲労を感じるとはかぎらない。疲労が疲労として感知されるのは、重い荷物を支えるのに「努力」が必要になった瞬間である。私たちにとって疲労が現れるのは、努力の瞬間においてなのである。「実際、疲労は努力や労働においてしかない」(ibid.)。

その一方で、実は努力は疲労を前提にしている。この前提は、努力に対する疲労の先行性にある。疲労が「弛緩」そのものであることに注目しよう。この弛緩によって離れていくものを取り戻すはたらきとして努力が記述されるのである。つまり、弛緩なしに努力は努力になりえない。だから、努力する瞬間に、努力は自分が追いつこうとするものとの隔たりを生み出す疲労を前提しているのである²⁷。この疲労の先行性はもちろん、疲労が努

²⁷ 「努力は疲労であり、苦勞である。疲労は付帯現象のように努力に付け加わるのではない。努力はいわば疲労からこそ飛び出してくるのであり、努力が舞い戻る先は疲労なのである。」

力の瞬間に先行する瞬間に存在し、疲労が原因となって努力が生じるという意味ではない。また、努力の瞬間において、疲労の瞬間がそれに先行する別の瞬間として措定されるわけでもない。

努力には持続を停止させ、自己回帰する構造が確認できる。再度、重い荷物を持つ手の例を考察してみよう。そのままでは手から離れていく荷物を、その流れに反して捕えようとするはたらきが努力である。このとき、身体的な持続にいわば楔が打ち込まれることになる。

持続において、努力は時間の糸を引き裂き、結び直して瞬間を引き受ける。努力はみずから引き受けることになる瞬間に遅れているのであり、したがって、メロデーにおけるのとは異なり、努力はみずからがかかわりあう現在から依然として解放されてはいない。[...]そして、努力は現在へと拘束されていると同時に、未来の瞬間へ向かう飛躍のようなものでもない。努力は不可避の現在としての瞬間と闘っているのであり、この現在のうちに永久に拘束されるのである。(EE, 48)

努力は持続に反して、停止点を生じさせる。こうして生起した瞬間は他の瞬間との相互浸透も欠いている。身体的持続の流れに従えば手は荷物を放してしまうので、次の瞬間もまた「頑張っ」荷物を持たなければならないのである。したがって、努力がなされるその都度、現在としての瞬間が生起するのである。だから、努力の構造上、この現在が次の瞬間に浸透して新しい持続をかたちづくることはありえない。努力によって瞬間は持続からも他の瞬間からも断絶するのである。また、上の引用では、努力が未来の瞬間へと飛躍しない理由は「みずから引き受けることになる瞬間に遅れている」ことにあるとされている。この点についても考えよう。先行するのは、持続的流れである。努力の瞬間にこの持続は、努力への反発（緊張に対する弛緩）として、つまり疲労として感知される。努力が取り戻すべき隔たりは、この疲労によってもたらされる。常に努力は流動に対して遅れているのであり、瞬間が生起しこの遅れが取り戻されたとしても、努力はこの遅れ、つまり疲労の先行性を「取り戻し」という仕方で肯定してしまう。たしかに、努力は隔たっていくものを取り戻すという仕方で飛躍すると言うことができるが、しかしこの飛躍は未来の瞬間への飛躍でもなければ、過去の瞬間の取り戻しでもない。なぜなら、過去や未来はひとつの現在という中心点から見てはじめて意味をもつものである以上、その中心となる現在という瞬間の生起を待たなければならないが、しかしまさにこの瞬間の生起こそいま語られているものだからだ。さらに、この瞬間の生起に過去と未来は全く入る余地がない。というのも、先述のとおり、持続的相互浸透が努力によって断ち切られることで瞬間が絶対的なものになっているからである。努力は、常に現在の瞬間の生起を、持続の否定と他

(EE, p. 44.)

の瞬間の否定とともに実現せざるをえず、それゆえ「現在のうちに永久に拘束されるのである」。

議論をまとめるために、ひとつの瞬間の孤立を可能にするのが、努力の内的差異化のはたらきであることに注意しよう。ここでの内的差異化とは、努力が自らに反発するはたらきを常に「引き受け」という仕方で肯定するということである。つまり、持続と他の瞬間の否定を含む努力は、ひとつの瞬間の内部に遅れを生じさせる「遅延化」のはたらきを肯定する。この遅延化が疲労として感知される。だから、瞬間は努力と疲労という仕方で「引き受けられる」ことによってはじめて成立する。「引き受ける」はたらきが努力として、「引き受け」という遅れをかたちづくる遅延化が疲労として、それぞれ具体的現象において確認されているのである。したがって、ひとつの瞬間は、内的差異化とその取り戻しによってはじめて成立していることになる。ここでは、自己の取り戻しとして自己が成立するという「内的弁証法」(EE, 44 et pass)が形成されており、これが「内的」に完結しているからこそ、瞬間が「ひとつの」瞬間でありうるのである。この内的完結には、内部分裂が必要であり、これは「自己自身に対して遅れる現在というそれ自体ほとんど矛盾した契機」(EE, 51)としての疲労によって実現される。こうして、「瞬間はひとつの塊でできているのではなく、分節されている」という本節冒頭の文言が理解できるようになる。

さて、以上の努力と疲労の現象学的考察は「瞬間」の構造を理解するための踏切板になっている。つまり、考察されたのは、努力と疲労における瞬間の構造であるばかりでなく、瞬間というものが、内的差異化（疲労）と取り戻し（努力）によって構成されるということなのである。「瞬間」のこの構造は、「自給自足的」構造をもつと言える。なぜなら、ひとつの瞬間のうちで、努力と疲労が自己規定しあいながら遅延を引き受ける「主体」が生起するからである²⁸。

4-2. 「瞬間」から「ある」へ

では最後に、「疲労と努力」の現象がどのように「ある」とかかわっているのか考察しよう。レヴィナスは「ある」からひとつの実存者が誕生する出来事として「瞬間」としての現在を記述している。とはいえ本稿の関心は、「ある」から「瞬間」が生じる過程を記述する²⁹のではなく、「瞬間」の側から「ある」の特徴を見出すことにある。この観点で、「疲労と努力」の議論を見直してみよう。

まず指摘できるのは、努力に対して持続が先行している点である。「瞬間」において努力

²⁸ 「現在とは、実存の匿名的なざわめきのなかで、この実存と闘い、これと関係し、これを引き受けるひとつの主体の出現なのである。行為とは、この引き受けのことである。これによって、行為は本質的に束縛であり、隷属であることになるが、反面、実存者、つまり存在する誰かの最初の現出ないし形成でもあるのである。」(EE, p. 49.)

²⁹ これは「基体化(l'hypostase)」の議論であり、多くの先行研究が存在する。たとえば、屋良朝彦『メルロ＝ポンティとレヴィナス—他者への覚醒』、東信堂、2003年、103-110頁を参照。

は隔たりを「取り戻す」のであった。気をつけなければならないのは、「瞬間」のなかに内的差異化と取り戻しが含まれており、この瞬間自体が人間的主体の生起であることを考えると、差異の取り戻しとしての努力にその担い手となる「主体」はまだ見出せないという点である。つまり、努力する主体が事前に存在するという議論構成ではないのである。そうであるならば、「疲労と努力」の「瞬間」は、人間主体（「実存者」）が生起する以前の領野、つまり「ある」とのつながりを証していると言することができるだろう。

だがそれだけでは不十分である。「瞬間」の構造から出発して、「ある」の特徴である「同一性の解体」を認められるかどうか問われるべきである。この点に答えるために、持続に対する反発としての努力の特徴について再度検討してみよう。

「瞬間」とは「自給自足的」な実存者の生起の現場である以上、この実存者の「自己」同一性の解体の危機が問題になっているわけではない。この点で、「瞬間」の議論から「ある」の特徴を見出そうとする試みは、「不眠」が「ある」の特徴を見るに至った道筋とは出発点からして異なることになる。「瞬間」において問われているのは、実存者がはじめて生起する場面である。これを念頭に置いて、持続に対する努力の反発を考えなければならない。

ここで、「吐き気」との差異の観点で見てみよう。「吐き気」は完全な自給自足体制を描いている。なぜなら、「吐き気」の自給自足体制を描き出す自己分裂と密着の仕方は、自己を拒否しようとしてもその拒否するという活動性そのものによって自己を背負うことに運命づけられるという逆説にあったため、この構造には自己以外を指示するものは何も見出されなかったからである。それに対して、「疲労と努力」はどうだろうか。努力が反発しているのは、「自己」を背負うことではない。むしろ積極的に「自己」を背負おうとしていると見るべきである。努力が反発する持続とは、「自己」のこの引き受けを妨害するはたらきをもっている。それが「瞬間」に含まれる疲労としての「遅延」である。したがって、引き受けられるという仕方で実存者が出来る「瞬間」のできごとには、努力が疲労のこの妨害を乗り越えているということがすでに含まれているわけである。この関係は実存者が生起する以前の段階でなされている以上、「吐き気」のように「私たち自身に反逆する私たち自身の現前」、つまり自己に対する自己自身の現前ではいまだない。「瞬間」に含まれているこの妨害は、むしろ「私」という実存者が「ある」から生起する際に認められる「同一性の解体」だと言えるだろう。否、ここでは「同一性の解体」というよりも「同一化の阻害」というべきかもしれない。この阻害を乗り越えて生起した実存者に関しては、自己と自己自身の関係の閉鎖性を構造上免れえない。なぜなら、すでに自己が引き受けられてしまっているからである。この点では、「吐き気」と同様の「自給自足体制」が認められる。しかし、「瞬間」は、実存者が誕生する以前の「同一化の阻害」という要素を指し示している。したがって、「瞬間」は完全な「自給自足」ではなく、「ある」へも開かれている。ここにアンセルが暗示していた「疲労と努力」の両義性の意味があると思われる。

おわりに

本稿は前期レヴィナスにおける「吐き気」と「疲労と努力」の相似と差異を、ロランとアンセルという二人の解釈者を介して、明示しようとした。「吐き気」は完全に自給自足しているのに対して、「疲労と努力」には自給自足的閉鎖性と「ある」への開けの両義性がある。本稿では、具体的な現象分析を通して、アンセルが暗示していたこの両義性に明確なかたちを与えるよう努めた。この両現象間の構造上の差異は、レヴィナスの思考の進展を表しているといえるだろう³⁰。アンセルの述べるように「回顧的」解釈のせいで、たしかにこの進展が見えづらくなる。本稿では、このアンセルの批判に呼応して、両現象の構造を問題とし、両者の微妙な隔たりを前景化した。

レヴィナスの文献（訳出は筆者によるが、既刊の邦訳を適宜参照させていただいた）

Emmanuel Levinas, *De l'évasion, Le livre de poche*, 2018. [=DE]

（『超越・外傷・神曲——存在論を超えて——』内田樹／合田正人編訳、国文社、1986年。）

———, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2010. [=EDE]

（『実存の発見 フッサールとハイデッガーと共に』佐藤真理人／小川昌宏／三谷嗣／河合孝昭訳、法政大学出版局、1996年。）

———, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 2004. [=EE]

（『実存から実存者へ』西谷修訳、講談社学術文庫、1997年。）

³⁰ まさにアンセルの眼目は、1930年代のレヴィナスが、当時のガブリエル・マルセルやルイ・ラヴェルという二人の哲学者からいかに影響を受けて、思考を進展させていたか、また当時の段階では、まだ「存在の彼方」という円熟期の発想を持っていなかったことを明示することにある。Cf. Hansel, « Autrement que Heidegger », pp. 37-53.

De la « nausée » à la « fatigue et l'effort » chez Levinas à ses débuts

Hiroyuki TAKANO

Cet article se concentre sur la « nausée » et la « fatigue et l'effort » chez Levinas, et vise à clarifier les similitudes et les différences entre les deux structures. Ce faisant, nous comparerons les points de vue de Jacques Rolland et Joëlle Hansel. Rolland cherche à mettre en évidence les germes potentiels de concepts ultérieurs aux pensées de Levinas. Hansel, d'autre part, affirme qu'une telle interprétation « rétrospective » n'est pas en exacte adéquation avec les intentions philosophiques qu'avait Levinas à l'époque. Elle découvre dans la « nausée », l'« autarcie » des êtres humains, et leur besoin de s'en échapper. Nous allons nous baser sur le point de vue d'Hansel et de son analyse de l'évolution de la pensée de Levinas au fil de sa vie. Néanmoins, comme elle n'a pas fait d'analyse de phénomènes concrets, nous tentons de compenser le manque de recherche dans cette perspective. Pour la première fois à travers cette analyse de phénomènes, nous pouvons voir que la « fatigue et l'effort », qui a une structure similaire à la « nausée », a l'aspect de révéler « Il y a ». Nous aspirons à lever le voile sur les différences structurelles entre ces deux phénomènes.

【書評】

Guoping Zhao (ed.), *Levinas and the Philosophy of Education*, New York / Abingdon: Routledge, 2018.

レヴィナス哲学を主題的に論じる教育学研究は、2000年代に入ってから盛んに行われるようになった。その当時の教育学は、教育の自明の目的として据えられていた近代的主体に備わる自律性や合理性の限界を明らかにし、その限界を克服しようと試みる研究が流行していた。レヴィナスの哲学が教育学に受容されたのは、そのような文脈においてである。2000年に行われた American Educational Research Association の年次大会でのパネルディスカッションの内容を基にした特集が、2003年に *Studies in Philosophy and Education* 誌に生まれ、そして、2009年には、*Levinas and Education: At the Intersection of Faith and Reason* という論文集が出版された。レヴィナスに関するこれらの教育学研究の主な関心は、レヴィナスが論じたことを仔細に検討し、彼が論じたことと教育学の先行研究との差異を明らかにした上で、教育学研究の枠組みを解体し、再構成することにあつた。この潮流におけるレヴィナスに関する教育学研究は、レヴィナスの論じたことを忠実に解釈する試みだったと言える。

教育学のレヴィナス受容は、2010年代以降、異なる様相を呈するようになった。近年では、レヴィナスの諸観念についての忠実な解釈というよりは、教育の社会的・政治的諸課題を検討するために、積極的にレヴィナスの諸観念を拡張して用いるという方向性が採用されるようになってきているのである。この方向性のもと編まれたのが本書 *Levinas and the Philosophy of Education* である。現代の教育の諸問題を探究するために、レヴィナスの諸概念に対する創発的な拡張がなされ、また、レヴィナスと他の思想家との比較や混交、さらには、他の研究領域とレヴィナスの思考との混交が積極的になされている。「この論集は、多くの刺激的な新しい場所へ読者を導くだろうし、私たちの教育的な世界の倫理的な生きられた次元に関する、レヴィナスの思考の様々な重要性を再び活気づけることに寄与するだろう」と、編者のグオピン・ツァオは述べている (p.4)。このツァオの狙いが、どのように本書において達成されているかを以下では各章を概説しながら確認していこう。

第1章「レヴィナス、デュルケーム、教育の日常的な倫理」において、アンナ・シュトラーンは、新自由主義的な色彩を帯びた言葉で彩られる教育の言説のなかで、教育に関する倫理的な問いが繰り返される状況を問題視する。例えば、経済の行き詰まりから移民政策に対する批判が高まり、それに応じて歴史教科書の記述の変更が議論される状況をシュトラーンは取り上げている。歴史教科書の記述の変更が国民の歴史認識や共同体観を排他的なものへと変えることを促す危険性をシュトラーンは読み取っている。シュトラーンは、このように有用性や効率性を軸にして倫理について論じるのではなく、教育の日常的

な場面から倫理について探究する道を提案する。その際の主な参照項が、レヴィナスとデュルケームの倫理と社会に関する議論である。ここでは、レヴィナスの論じる倫理に関する考察が深められる中で、日常生活における対人関係を成り立たせている応答性の重要性が提示される。本章は、教師と生徒との日常的な関わり合いのなかでの一つひとつの言葉が倫理を再創造し続ける可能性を明らかにしている。

ヅァオは、第2章「単独性と共同体：レヴィナスと民主主義」において、近年の教育学における共同体論でのレヴィナスの議論の位置を再検討している。差異を尊重した教室、多様性を認め合うことのできる学校が求められる近年の教育学において、全体性に帰着しない人間の関係性を構想するレヴィナスの哲学は度々参照されている。しかし、それと同時に、主体性の起源を前-自我的な経験のうちに見るレヴィナスの議論を、具体的な政治的・教育的な議論へと援用することの困難が指摘されてもいる。ヅァオは、このように位置づけられるレヴィナスの議論を、差し迫った政治的な問題や教育に関する問題に関与させる道を探究すべく、レヴィナスの語りと聞くことに関する議論に注目する。ここでは、語りによって証し立てられる主体の単独性、そしてその単独性を尊重する聞くことの重要性が提示される。何を話すか、を重視するのではなく、「話す」ということに存する表現的な契機のうち、人と人との応答性によって裏打ちされた無条件の責任の共同体があることをヅァオは論じていく。そして、そのような無条件の責任の共同体を、学校、教室の中に築いていくように、教師がまず、語ること、そして聞くことの実践を注意深く行っていくことの必要性が説かれる。

エマ・ウィリアムズとポール・スタンディッシュによる第3章「光ではなく音：レヴィナスと思考の原理」は、レヴィナスの他者に関する論述が拓く教育学の議論の領域を拡張しようと試みている。彼らは、レヴィナスの他者に関する論述を、他人との関係に関する議論としてだけでなく、人間の思考を独自の視角から新たに描きだした議論として捉える。その際、彼らは、レヴィナスの音をめぐる論述に注目することによって、西洋哲学において伝統的に光を媒体として理解される思考概念によっては捉えることのできない人間の思考の側面を提示する。光や視覚をめぐる語彙群で理解されてきた思考概念は、主題化、概念化、表象という用語で特徴付けられる。しかし、論者らは、そのような形で理解される思考概念を成り立たせる原理としての言語に注目することを通して、思考が、他者によって言語的に働きかけられる、すなわち呼びかけられることを契機として生起する側面を提示する。思考に存する受動的な側面を描き出すことによって、近年の教育学で注目される「批判的思考」や「思考スキル」において前提とされる思考の一面性を浮き彫りにしている。

「教えの再発見：ロボット掃除機、非独我論的教育、解釈学的世界観の限界について」において、ガート・ビースタは、統制としての教えに対する批判の妥当性を問うている。近年の教育学では、統制としての教えは、学習者を教師の統制の対象としてしか捉えず、

学習者が主体として存在することを許さないものである、という批判が多く提出されている。その批判の結果、学習者が主体的に学ぶことができるように、教師の役割を学習のファシリテーターとして捉え直そうという方向性の議論が蓄積されている。ピースタは、「ロボット掃除機」というメタファーを用いることによって、統制としての教えに対する批判がもたらす、学習者の自律的な学びの強調を問題視する。ピースタによれば、あたかもロボット掃除機が、部屋の形状を認識し、知的に適応し、効率よく掃除を行うようになるかのように人間の学習をイメージすることは、学習を、学習者の解釈と把握の行為として捉えることにつながる。ピースタは、レヴィナスの意味作用に関する議論を参照した上で、上記のような学習観が、学習者の解釈によって構築された意味作用で満ちた世界の中で、学習者の独我論的な世界の解釈の推進をもたらすと述べる。この問題を乗り越えるために、世界を自己の観点から理解可能な意味作用によって解釈可能なものとして捉えるのではなく、そのような観点から世界を解釈する自己の枠組みを中断することの必要性を説く。その中断を学習者にもたらす点にこそ教えの意義があること、そして、「教えられる経験」による学習者の主体化の可能性をピースタは提示している。

クラレンス・ジョルダスマによる第5章「他者としての教師の時間的な超越」は、学習者中心の教育が主流となっている近年の教育をめぐる潮流における教師の役割について探究している。ジョルダスマは、教育が学習者中心に大きく傾斜することによって、教育が教師によって何かを教えられるというよりも、学習者自身の内的過程として捉えられるようになる傾向を問題視する。教育が学習者自身の内的過程であるならば、学習者はどのようにして「これまで知らなかった何か新しいことを知る」ことができるかとジョルダスマは問うているのである。この問いに答えるために、レヴィナスの時間をめぐる論述を手がかりとすることによって、教師が、何か新しいことの学習、何か未だ私に含まれていないことの学習を可能にする、という筋道を描き出す。そこでの教師の役割を、他者としての教師、超越としての教師という仕方で提示している。

第6章「身体化した教育」において、シャロン・トッドは、感受性、物質性、身体化というレヴィナスの概念を探究することを通して、教育学における身体をめぐる議論を深化させている。トッドは、近年の教育学が人間の身体に備わる物質的な側面を強調することによって、身体に備わる感性的な側面が見過ごされてきていることに注意を払う。そこでトッドは、レヴィナスの傷つきやすさや曝露に関する論述を参照しつつ、人間の身体に備わる感性的な側面を強調する。身体の感受性が、人間の変容を基礎づける場として存することを示すトッドは、人間の変容を論ずる教育学にとって、身体の感性的な側面が重要であることを提示する。そして、身体に備わる感受性に注目することを通して、理論化不可能な領域が人間の変容には存することを浮き彫りにするトッドは、教育学もまた理論化不可能なもの、名づけ得ないものが、その理論のうちに入り込む余地があることを考慮する必要性を説く。

第7章「全ての事柄に責任を取ること：21世紀の気候にレヴィナスを関与させて」を著したベトサン・マーティンは、現代社会における気候変動などの環境問題の主要因を、人間の自由と自己関心を重視した社会のあり方に見る。マーティンは、人間の自由や自己関心に傾斜した現代社会に普及した考え方の限界を論じるために、レヴィナスの責任概念に注目する。そこでマーティンは、レヴィナスの責任、他者、顔に関する議論の考察が、人間同士の関係性に関する議論として取り上げられるだけでなく、人間と植物、動物、事物や環境との関係にも敷衍されるべきものとして探究する。そして、それら人間と諸事物との関係を、レヴィナスの議論を敷衍させつつ、応答性によって特徴づけることを通して、人間中心的に生きることから離れ、人間と自然を一体的に捉える方向性を提示する。さらに、気候変動などの環境問題を克服するために、近年求められている「持続可能性のための教育」を推進する際にも、人間中心ではなく、人間と自然とが相互に関わり合いながら、この世界を織り成しているという事実に向き合うことの重要性をマーティンは示している。

ここまで各章を概括してきたように、本書は、現代的な教育の諸テーマを論じ直すべく、様々なレヴィナスの諸概念を援用した論考によって構成されている。本書には、これら論考を一貫する一つのテーマがあるわけではない。教育と新自由主義との関係の問題を論じた第1章から始まり、差異を尊重することのできる教室と学校について論じる第2章、一面的な思考概念に基づいて推進される思考スキル育成の問題を提示する第3章、学習者中心の教育の限界、及び新たな教えの可能性や教師の役割を明らかにする第4章と第5章、教育学における身体をめぐる議論を深化させる第6章、持続可能性のための教育を論じる第7章に至るまで、実に多岐に渡った論考によって本書は構成されている。これら各論考のもつオリジナリティあふれるレヴィナス解釈の身振りが、教育学におけるレヴィナス受容の現在の到達点を示していると言えよう。「この論集は、多くの刺激的な新しい場所へ読者を導くだろうし、私たちの教育的な世界の倫理的な生きられた次元に関する、レヴィナスの思考の様々な重要性を再び活気づけることに寄与するだろう」(p.4)という編者のゾアオの言葉に偽りなく、意欲的な論集となっている。

ただし、本書全体を読み通した時に、ある違和感が残る。その違和感を二点にまとめると、まず、本書では当然のように教育の諸問題を乗り越えるためにレヴィナスの諸概念が援用されているが、その援用を可能にする根拠はどのようなものであるかが判然としない、というものである。教育学の用語と、レヴィナスの用語が同じという理由だけで、レヴィナスの議論を教育学に援用すると、目新しい議論につながるかもしれないが、説得力が不足している印象が残る。近年では、教育学におけるレヴィナス研究が蓄積されてきたために、あまり問われることがなくなってきたが、教育学とレヴィナスの関係可能性は改めて検討される必要があるだろう。

二点目は、各論考に共通するレヴィナス受容の仕方についてである。本書で確認できる教育学におけるレヴィナス受容は実に多様に見える一方で、各論考におけるレヴィナス受

容は特定の形式で行われている。すなわち、①現代の教育学において流行している概念や理念に注目し、②その概念や理念に関する教育学の議論の一面性を指摘し、③レヴィナスの概念を検討することで異なる角度から教育学の議論を眺め、深めることを可能にする、という形式である。このような形式は、レヴィナスに関する教育学研究に関わらず、教育学研究においてよく見られるものではある。しかし、この形式とは異なる仕方でもレヴィナスを論じる教育学研究の可能性はあるのではないか。

以上の二点の違和感は、「レヴィナスと教育学研究との関係の在り方」に関するものと総括できる。どのような根拠に基づいて、どのようにレヴィナスを教育学で論じるか。この問いへと進むことができるのは、レヴィナスと教育学との豊かな関係可能性を示して見せた本書の大胆な試みがあったからこそである。本書の成果を踏まえて、次のステップへの歩みを慎重に始めるためにも、レヴィナスに関する教育学研究を行う読者、及び、各章で取り上げられたテーマに関心のある読者にとっては重要な一冊であろう。

(安喰勇平)

Adonis Frangeskou, *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality*, London: Palgrave macmillan, 2017.

著者アドニス・フランゲスク氏は、英国スタッフォードシャー大学で大陸哲学の博士号を取得後、現在西イングランド大学の客員講師を務めている。本書は同氏のはじめての著作である。

本書の目的は、カントの図式論を媒介として、いかにしてレヴィナスの議論がハイデガーの時間論を乗り越えているか示すことにある。この目的のために本書は以下の構成をとる。まず先行研究に対する本書の独自性を訴え（第1章）、次にハイデガーの『カントと形而上学の問題』におけるカント図式論の解釈を考察し（第2・3章）、さらにレヴィナスの時間論を「隔時性」の概念を中心に解釈し（第4・5章）、最後に再びカントの図式論に戻り、レヴィナスの議論がカント図式論の再解釈たりうることを示し、ハイデガーの解釈をレヴィナスが乗り越えているという結論に至る（第6章）。

先行研究に対する本書の独自な点として、レヴィナスとカントの関係性を論じるにあたって『純粹理性批判』、とくにその図式論をテーマにしていることがあげられる。実際、これまでの研究では、『実践理性批判』を介して両者の関係性を論じるものが多かった。こうした着眼点の独自性だけでなく、本書の議論は、英米圏を中心に多くの先行研究を瞥見しつつ、原典に寄り添って手堅く展開されていることも、その意義を高めているように思われる。

しかし、著者の理論の体系的な合理性は認められるものの、レヴィナスの解釈・解説面で具体的な現象の考察が欠けており、議論自体にこうした現象からの裏付けが希薄である。とはいえ、本書はカントの理論哲学とレヴィナスの時間論を結びつける研究として意義ある書といえるだろう。

(高野浩之)