

分有・融即に抗して ——レヴィナス、レヴィ=ブリュール、ラヴェル Against Participation - Levinas, Lévi=Bruhl, Lavelle

馬場 智一
Tomokazu BABA

はじめに

存在論に対して第一哲学としての倫理学を打ち立てた、レヴィナスの思想はこのように要約されることが多い。たしかにその第一の主著『全体性と無限』は、西洋哲学の基本論理を存在論と診断し、それがこれまで行ってきた〈同〉による〈他〉の還元を問い糺しており、その論理は次の一節に要約される。

西洋哲学は、これまでのところおおむね存在論であった。すなわち存在了解を保証する中性的な中間項の媒介によって〈他〉を〈同〉に還元してきたのである。(TI 33-34)

しかし、かなり抽象度の高いこの診断の可否を正確に評価することは決して容易ではない。ところで、二〇世紀ヨーロッパ哲学の展開をみるならば、前世紀にヘーゲルが完成させた体系的な哲学に対する批判や脱構築は、その中心的な潮流をなしている。ヘーゲル弁証法に対する、アドルノの否定弁証法、ハイデガーやデリダにみられるような、西洋哲学の歴史全体の脱構築的な再読がその例である。「全体性」を批判し、西洋哲学を総体として見直すレヴィナスの姿勢は、こうした潮流に倣うものであることは疑い得ない。それだけに、上述の極度に抽象的な定式の評価は、レヴィナスの思想の真価にも係わる重要な問題である。

この定式の生成期に着目し、思想形成の途上にあった哲学者がどのように哲学の歴史全体を相手に、どのような論理と格闘していたのかを明らかにすること、これが本稿の目的である。それにより、この抽象的な批判が、実際にはどのようなタイプの論理を批判し、それがレヴィナス自身の思想形成にどのように貢献しているのかもまた、おのずと明らかになろう。

とはいえ、事情はそれほど単純ではない。上記引用にみられる〈同〉による〈他〉の還元への批判は、

その形成期では、分有・融即 (participation) 概念の批判に相当する。participation 概念に訴えながらレヴィナスは、西洋哲学の全体と対決しようとしているわけだが、時として彼は、同概念の積極的な側面にも言及している。たとえば、プラトンの participation (分有) には厳しい批判を投げかける一方で、レヴィ=ブリュールの participation (融即) 概念は、その哲学的射程を高く評価している。ごく素朴にいえば、果たしてレヴィナスは participation に賛成なのか、反対なのか、にわかには判断しがたいのである。レヴィナス研究において、この概念についての包括的な調査が管見のかぎり見当たらないのは、この概念の曖昧さにも一因があろう。以下は、こうした事情に対する若干の整理の試みであるが、レヴィナスにおける分有・融即批判の形成において、とりわけレヴィ=ブリュールや、ルイ・ラヴェルらの融即概念が果たした積極的な役割を明らかにすることに注力したい。

まず、第一節 (分有の系譜) では古代から現代に到る分有概念の歴史をレヴィナス自身が一つの系譜のもとに想定していることを、この系譜を再構成することで示す。第二節 (融即——分有概念の刷新) では、この系譜のなかで 20 世紀になってから現れた二つの概念上の刷新として、レヴィ=ブリュールとルイ・ラヴェルを取り上げる。彼らの概念がどの点で新しいのか、どんな点でレヴィナスの思想形成に寄与しているのかを詳述する。この問題系にはハイデガー批判も属しているのであるが、それを論ずることは紙幅の制約上、別稿に譲るほかない。ただし、その問題の所在を、第二節までと連関させながら「おわりに」で示しておく。

1. 分有の系譜

1.1. 分有 (古代)

分有・融即を原理とする西洋哲学の系譜との対決姿勢は、『時間と他者』においてすでに明らかである。分有の論理の始まりをレヴィナスはパルメニデ

スに求めている。この時期の思考の課題を一言で言えば、「パルメニデスと袂を分かつ」(TA20) ことにはかならない。パルメニデスという固有名に帰される論理は、よく知られた「ヘン・カイ・パーン」、すなわち「一者すなわち全体」である。世界には様々な存在者があるように見えるが、実のところ実体は一つしかない。世界の全体はたった一つの存在である。存在は一つしか無い以上、それはつねに同じものであり、それが世界全体の本当の姿であるならば、世界には諸々の存在者間の差異などなくなる。この存在一元論を代表する「パルメニデスに抗して、実体（／現実）を多様なもの」(TA77-78) として捉える可能性を、この時期のレヴィナスは模索している。この道のりをレヴィナスは大胆にも、「パルメニデスと完全に袂をわかつ弁証法」とも呼んでいる（「プルーストにおける他者」（一九四七年）(NP123) 傍点は引用者）。

パルメニデスその人の言葉には、participation にあたる言葉など無論ない。通説では、この語が哲学史上最初に現れるのは、プラトンにおいて、すなわちギリシア語の metexis としてである。participation は metexis の翻訳語にはかならない。これは、日本語では通常「分有」と訳される。「ヘン・カイ・パーン」の発想とは異なり、分有概念では、諸々の存在者間の差異は維持される。

ある馬であればその馬を馬たらしめているアイデアがあり、この特定の馬は〈馬〉のアイデアを有している。アイデアはたった一つだが、現実の馬は多様である。たった一つのアイデア、換言すれば本当の存在を、さまざまな存在者たちが分ち持っていること、それらがアイデアに与っていること、これを分有という。アイデアとは馬を、犬や猫ではなくつねに馬という〈同じもの〉として存在することを可能にする存在論的原理である。レヴィナスはこの論理を次のように問い直す。

他がその同一性の裏面として他性をもつだけではないような状況、あらゆる項が同を含み、それによりあらゆる同が他を含むことになる分有（participation）のプラトンの法則に、他が従うだけではないような状況は存在するだろうか。（TA77）

プラトンの対話編によっては、分有されるのはかならずしも「同」であるとは限らない。『パルメニデス』では分有されるのは「同」だが（166c）、『ソフィステース』では「他」である（255e）。馬である

以上〈馬〉という〈同じもの〉を分有するともいえるし、馬である以上、〈馬以外の他ではないこと〉もまた分有しているのでなければならない。これが「同一性の裏面として他性をもつこと」の意味である。

レヴィナスの問いかけをよく見るならば、問題は「同」の共有だけではない。むしろ、袂をわかつべき論理とは、なにか一つの原理（それが「同」であれ「他」であれ）をあらゆる存在者に共有させようとする形而上学である。さらに、批判の射程はたんなる抽象的論理に留まらない。こうした形而上学から帰結する、各々の存在者の関係としての社会性は、一種の全体主義的な「集団性」として問題視されている。

だからこそ、分有からの断絶という態度は、「融合」（fusion）の拒否にも通じている。レヴィナスは『饗宴』に見られるエロスの経験における融合を求める愛、さらに、融合的な社会性を批判する。この時も槍玉に挙がるのはプラトン（ここでは『国家』）である。

プラトンは諸々のアイデアの世界を模倣すべき共和国を作り上げた（…）。プラトン以後、社会的なものの理想は融合（fusion）の理想のなかに探し求められるだろう。人は、他者との関係において主体が他者と自己を同一視することを目指し、集合的表象へと、共通の理想に耽る。これが「われわれ」という〔語を〕発し、知性の太陽へと、真理へと向きなおし、他者を己の面前ではなく傍らに感じる集合性である。媒介の用をなす第三項を必然的に中心として設立される集合性だ。（TA88）

ここで分有批判は融合批判として反復されている。「媒介の用をなす第三項」が、融合を可能にするものであるが、プラトンの描く都市国家では、模倣すべきアイデアの世界がそれにあたる。理想的な国家像を共有することで、構成員はお互いを「われわれ」に属するものとして認識しうる。実は、この箇所には、ハイデガーの「共相互存在」への批判が続いている。一見するとかなり乱暴な批判の評価については、上述のように「おわりに」で触れることとする。

1.2. 存在の類比（中世）

もしパルメニデスからプラトンへと連なるこの論理が、西洋哲学の（ある特定の）歴史を貫いている

と言うのなら、レヴィナスは、中世においてはだれがそれを継承したと考えているのだろうか。はっきりと述べられてはいないが、『全体性と無限』の次の一節が手懸かりになる。

超越的存在とそこから分離した存在が同じ概念へと与る (participer) ことの不可能性、こうした超越の否定的記述はまだデカルトのものだった。デカルトは実際、存在という語が神と被造物の両者に適用される同形異義的な意味を肯定していた。中世における類比的属性の神学を通じて、この命題はアリストテレスにおける存在のひとえに類比的な統一性という発想にまで遡る。この命題はプラトンでは存在に対する善の超越〔という発想〕のなかにある。(TI79)

デカルトについて述べた以上の一節で、あたかもついでながらのようにして、「中世における類比的属性の神学」への言及が見られる。ハイデガーの哲学者としての出発点に、ブレンターノの『アリストテレスによる存在者の多様な意味について』(一八六二)があったのはよく知られているが、存在という語の多義性を巡るアリストテレス形而上学の受容は、古代末期からハイデガーに至るまで、非常に多岐に渡る。中世に関していえば、古代末期のアリストテレス注解による、類比的論理の新プラトン主義的変形を継承し、「類比的属性の神学」すなわち存在の類比 (analogia entis) を完成させたのがトマス・アクィナスであった¹。存在の類比はまた、単にアリストテレス的伝統を継承するのみならず、プラトンの分有の論理をもそのなかに統合している。「ウーシア (本質存在) の彼方」にある善の分有を、「出エジプト記の形而上学」²によって、「在りて在るもの」、つまり存在 (Esse) としての神の分有へと逆転させたのが、存在の類比である³。

引用した一節は、古代から中世にいたる、このような存在の類比の概念史を前提にしている。時代的にレヴィナスの理解は、エチエンヌ・ジルソンが提

供していた枠組みにほとんど依存していると思われるが、プラトンの評価を巡っては、独自の解釈を見せている。ジルソンおよびトマスの解釈では、プラトンにおける「存在に対する善の超越」、つまりよく知られた定式でいえば「存在の彼方」(epekeina tes ousias) は、まさに諸々の存在を越えた「善」であるところの神の唯一の存在 (Esse) を意味する。ところがレヴィナスは、この「存在の彼方」を Esse ではない「善」としてとらえようとしている。

それゆえ、この引用の直後、レヴィナスは、プラトンの「存在の彼方の善」が多元性を可能にする哲学の創設に資するべきだった、と惜しんでいる。先ほどは存在論的なアイデア説を槍玉に挙げていた哲学者は、同じプラトンの「存在の彼方」にはまったく別の可能性を見いだしていたことがわかる。しかし(レヴィナスの理解では) 哲学の歴史はその可能性を開花させるのではなく、むしろ(アリストテレスの) 存在の類比という発想から存在神学へと進み、存在の一元論に近い論理を築き上げた。レヴィナスはこのような言いたいのだろうか。もしそうなら、はたして存在の類比は、分有と同じ論理なのだろうか。

レヴィナスは存在の類比を、分有に通じた論理であるとは即断していない。神学的な存在の類比の論理はむしろ、神の完全なる Esse を不完全な被造物がそのまま受け取ることができないということに力点をおいている。ただそれでも、被造物が神の完全なる存在を己の有限性に応じて部分的に受けとる (partialiter accipere) のなら⁴、存在の類比は最終的には、存在としての神によって世界を一元化するものであり、たとえ存在の世界内部では様々な差異が溢れているとしても、神の存在の「外」という多元性を想定することはできない。敢えて乱暴に言ってしまうと、存在一元論が神の存在一元論になったにすぎない。分有や類比といった、超越的なものとの関係を可能にする論理は、あくまでも ousia や Esse という存在概念を前提にしたものであるが、「善」との関係はこのような手法からは逃れる。存在の類比の論理が、少なくとも「善」のアイデアを手懸かりとして多元性を実現する論理ではない、という判断をレヴィナスがここで下しているのは確かだろう。

¹ Cf. Pierre Aubenque, « Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », in *Les études philosophiques*, PUF, juillet-décembre, 1989, pp. 291-304.

² Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), Deuxième édition revue, J.Vrin, 1989, p. 95.

³ Cf. Louis Millet, « Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin », *Les études philosophiques*, juillet-décembre, J. Vrin, 1989, pp. 371-383.

⁴ Louis Millet, art. cit., p. 378.

1.3. 理性との合一（近代・現代）

では、近現代における分有の形而上学の継承者はどうだろうか。さきほどデカルトの名が触れられていたが、彼はむしろレヴィナスに、神の無限の観念という、分有の論理を越える論理を提供した存在である。近代における代表は、レヴィナスの理解ではむしろスピノザであり、現代におけるその継承者は、レヴィナスもその聲に触れたブランシュヴィクである。

この二人への言及は、まず一九四八年（二月四、五日）の講義「言葉と沈黙」で現れ、『全体性と無限』でもそのまま保持されている（TI307）。スピノザについて、レヴィナスは詳述しておらず、その評価を再構成することは難しい。シルバン・ザックのスピノザ論を扱った論文「あなたはバルーフを読み直したか？」まで、レヴィナスのスピノザ評価は大枠において、ユダヤ教を破門された汎神論者、といういわば伝統的なものに留まっていた。ユダヤ教との関係を度外視するなら、スピノザについての理解は、ブランシュヴィクによる研究に依拠するところが多かったのではないと思われる。これはウォルフソンの『スピノザの哲学』を扱ったレヴィナスの書評から推測しうる⁵。以上のような制約のもとで、近代における分有の論理はつぎのようなものとして再構成される。

理性における合一、それは〔大文字の〕理性（Raison）の非人称性において諸人格が混同されることだ。スピノザあるいはブランシュヴィクのように、ある一神教的汎神論の孤独である理性のなかに合一（communion）を探し求めるためには、人格を完全に否定して考えなければならない。共通の対象に吸収され、我々はそこで個別性と唯一性を損なう。社会的なものは超-個人的なもの、あるいは匿名のものへと変化する。（PS 81-82）

近代における分有は、ウーシアやエッセといった形而上学的実体を排する代わりに、理性をその地位に据える。人間の本質を、理性的存在であるという点に見いだすかぎり、諸々の人間の差異は副次的なものとなされる。この立場が真理とみなす世界は、理性の一元的な真理の世界である。

ここにはもはや分有の語はないのだが、participation とほぼ同義でレヴィナスは、融合（fusion）や「合一」（communion）を用いている。ここでは後者が見られるが、この神学的な含みを持つ語は、聖書的表現としては、ヨハネ福音書（1.3）の「コイノニア」に遡り、神への信仰（という第三項）を通じて、信徒が結ばれるという、信仰の分有を指し示す概念である。そのような含みを持たせつつ、引用箇所におけるレヴィナスの主張は、上述のとおり直接には、ブランシュヴィクその人の言葉に沿っている。

それによれば理性を持つ人間は「合一の原理」（principe de communion）によって⁶、ある種の「神」を分有している。この場合の神とはしかし、人間理性に対して外的なものではなく、あくまでも理性に内在するものであり、あらゆる存在から純化された「善のアイデア」（Idée du Bien）である。あらゆる人間は理性に内在する「善のアイデア」を分有することにより一つの融合的社会を形成すべきなのだ。ブランシュヴィクは、あらゆる実定宗教の神概念は、人間精神の進歩に従って、このような「善のアイデア」へと変形すべきであると主張する。このフランスの新カント主義者は、戦前に行われたエチエンヌ・ジルソンとの「無神論論争」でこのような説を展開し、敢えて「無神論の疑い」をかけられる危険を冒した。実際、神の「存在」を信じる立場からすれば、それは限りなく無神論に近い⁷。引用文にみられる、一神教的汎神論という独特の形容はこの事態を指している。

「キリスト教哲学」と「精神の進歩」を巡る論争を踏まえ、レヴィナスは、ユダヤ教を「知らなかった」改宗ユダヤ教徒ブランシュヴィクの精神が逆説的にもユダヤ教に「無限に近い」ことを看取し、最大限の賛辞を贈った（「西洋的存在」（一九五一）DL84）⁸。実際、レヴィナスがさきほどその可能性を汲み上げていた、プラトンの、存在の彼方としての善は、まさにこの「善のアイデア」にほかならず、一面ではブランシュヴィクの哲学はこの可能性を現代に蘇らせている。しかし、それでもなお、理性による合一を原理とする限りで、その発想は多元性を

⁶ Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, PUF, 1951, p. 209.

⁷ Ibid., p. 210.

⁸ これについては、以下の拙論を参照。「レヴィナスにおけるブランシュヴィク受容——「無神論」と「成年者の宗教」」、『フランス語フランス文学研究』100号、日本フランス語フランス文学会、2012年、255～272頁。

⁵ « Spinoza. Philosophe médiéval », *Revue des études juives*, t.I, n°1-2, janvier-juin, 1937, pp. 114-119.

社会にもたらずものではない。

2. 融即——分有概念の刷新

ここまで participation には、訳語として「分有」を当ててきた。「融合」や「合一」は、その類語として使用され、分有が実現する差異の消えないし縮減効果が強調されている。ブランシュヴィクの「合一の原理」においては、理性を行使するかぎり人間は己固有の人格を「完全に否定」とされた。そこでは（理性を行使するという）特定の条件のもと、存在者の個別性、唯一性が損なわれている。それはアイデアや Esse を共有する、という別の条件下でも同様である。概念史上の出発点であるパルメニデスの立場だけが、無条件で固有性を否定するただ一つの立場であろう。

ここからは、分有概念の現代的刷新としてレヴィナスが肯定的に評価しているものを取り上げるが、それはむしろパルメニデス同様、無条件で固有性を否定する論理である。その代表的なものとしてはレヴィ＝ブリュールの participation 概念があり、こちらはむしろ「融即」と訳される。無条件で存在者に固有なあり方を否定する論理のことを、「分有」とはっきり区別するために、レヴィ＝ブリュールの用語に倣ってここからは「融即」と呼んでおこう。

2.1. レヴィ＝ブリュール

レヴィ＝ブリュールは今日人類学者としてその名を知られているが、人類学研究を始めたのは五三歳の時であり、それまでは哲学研究者だった。博士論文の主題は責任の観念であり⁹、そこでは自然的な因果関係により行為と行為者を結び付ける客観的責任と、道徳的感情を介入させる主観的責任が区別されている。いわゆる「未開的心性」の研究は、後者の研究の延長線上にある¹⁰。「未開的心性」における論理構造は、科学的思考が行うような自然的因果

関係に基づかない。不可視の「神秘的なもの」(le mystique) が介入することで生じる超自然的因果関係がその判断の基礎を成す。一見なんの関わりもなしに存在する諸事物（たとえば祈祷師のもつ水晶と患者の病気¹¹）の間に神秘的な関係が存在するとみなす、このような思考の様態を、人類学者・哲学者は「融即」(participation) と呼んだのである。

発案者自身が弁明するように¹²、プラトンの「分有」に由来するこの用語は（日本語では別の訳が与えられているように）、厳密には同じ意味ではない。なぜならこの思考様式においては、ある事物がその存在を可能にするアイデアを分有するわけではないからだ。というよりもあらゆる事物が、それが属す範疇を越えて同じ本質的実体によって貫かれている。それゆえ、「石と生命体の間には越え難い障壁はない¹³」ことになる。

この実体はしかしパルメニデスの一者とは異なり、一であり多でありうる。矛盾律を破る「 $A = \text{非}A$ 」という判断を可能にするのが、この融即である。「科学的観点」から見れば不合理で「遅れた」とみなされる思考様式を研究することで、レヴィ＝ブリュールはむしろあらゆる社会形態の相違を越えて普遍的に存在する主観的責任の構造、一種の存在様態を取り出そうとしたのである。これが現存在分析にもなぞらえるべき一種の「存在論」であることをレヴィナスは十二分に看取していた (EN51)。

このような思考様式においては、ある任意の行為は、神秘的な実体が介入する超自然的な因果関係によってどのような事態を引き起こすか分からない。主観的に感じる「責任」は、その行為の「意図」（のようなものがあつたとして）を越えてあらゆる方面に広がり得る。こうした思考において主観は一種の恐怖に捉えられる。その恐怖が合理的な思考からみればいかに無根拠なものだとしても、近代哲学が、ひいては合理的認識能力をその本質とするような哲学一般が前提にする主観と客観の区別は、ここ

⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, Hachette, 1884.

¹⁰ レヴィナスとレヴィ＝ブリュールに関しては、以下を参照。Frédéric Keck, « Levinas et Lévy-Bruhl : le problème de la responsabilité », dans R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (éd.), *Levinas autrement*, bibliothèque philosophique de Louvain 83, éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain-La-Neuve, Edition Peeters Louvain-Paris, 2012, pp. 155-168.

¹¹ Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Édition présentée et annotée par Frédéric Keck, Champs classiques, Éditions Flammarion, Paris, 2010, p. 89.

¹² 一九二九年のフランス哲学会における公開討論で、前述のブランシュヴィクは、レヴィ＝ブリュールの使用する participation の概念がプラトンにおけるそれから逸脱し、さらにはプラトンのそれは、そもそもレヴィ＝ブリュールの「融即」のような「全混合」(panmixie) に「対抗する」ために導入されたと論難した。

¹³ *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 1929, 29, 3 : L'âme primitive, p.663

にはもはや存在しない。このような思考様式である限り、自分がしたこと（あるいはしなくても）何が起こるか分からないという恐怖が、「原始的心性」における意識の基本的構造としての「融即」を開示する際立った情態性となる。他方、対比的に言えば、ハイデガーの現存在分析は、己の存在へと関わり行くという存在了解を基本構造とし、それを開示する際立った情態性は不安である。

発売当時に付された帯には、「不安は問題ではない」¹⁴と書かれていた『実存から実存者へ』でレヴィナスは、「融即」のなかにレヴィナス自身の概念である「イリヤ」を読み込み、「不安」とは異なる感情として「恐怖」を提示する¹⁵。

恐怖とは、ある種、その「主観性」そのものの意識を精査せんとする運動である。無意識において意識をなだめることによって〔精査するの〕ではなく、意識を非人称の覚醒のなかへ、レヴィ＝ブリュールの与えた意味での融即のなかへ突き落とすことによってである。（…）一つの類へのプラトンの分有（participation）からは根本的に異なる、神秘的融即（participation）において、諸項の同一性は失われる。それらはその実詞性（substantivité）そのものを構成するものを捨て去る。ある項が属性を共有することで別の項に与る（participer）のではなく、ある項は他の項なのだ。各項を奪われた実存は（…）区別を欠いた根本へと立ち戻る。あるものの実存は他のものの実存に浸り、もはやあるものの実存ではなくなる。われわれはこうした実存にイリヤを認める。（…）未開人は絶対的に啓示以前、光以前にある。（EE98-99）

レヴィナスがここで「啓示」、「光」と呼ぶのは、世界で出会われる存在者を自らの知へと回収し、その他性を剥ぎ取る認識の構造である。「我思う」

（cogito, Ich denke）があらゆる思考に伴わせ、意識の本質を自同的なものとみなしている哲学的系譜を根本から見直すために、レヴィナスは「我思う」が伴わない意識の様態を探求し、不眠にその極限形態を見出した。この意識においては、わたしであることの意識が全く欠如している。不眠の夜における非人称的な覚醒は、意識の自己性を崩壊させるが、レヴィ＝ブリュールの融即はまさにこの崩壊に一致する。自己性を欠くがゆえに、融即における「恐怖は死の不安では全くない」（EE99）。むしろレヴィ＝ブリュールの描く心性が証言するのは、死に対する「無関心」以外のなにものでもない（EE100）。レヴィナスはこれを出口なきイリヤへの融即とし、そこではむしろ死ぬことの不可能性があらわになる。

プラトンの分有において、存在者が類の本質を分けもつならば、たとえ各存在者間の差異が副次的なものになろうとも、各存在者の個別性はけっして否定されていなかった。コギトを根本単位とする哲学においても、各存在者は「私」であるという有限性により規定され、自己性の中に閉じ込められていた。お互いに異なりながらも何かを共有することで成立する社会性は、自己性の殻を相対的に打ち破る。自己からの脱出の運動を通じて、各自は「我々」へと融合してゆく。この社会は翻って「我々」の中に自我が閉じ込められる閉鎖空間となる。この全体主義的な論理から断絶するためにレヴィナスが選んだ道は、即座に他者との出会いを論じるのではなく、まず一度この「我々」さえもが破碎する地点まで、すなわち、レヴィ＝ブリュールを手懸かりに「融即」まで「分有」を拡大してゆくことだった。イリヤという、一見「他者」とは無関係な概念が、レヴィナスの倫理学にとってもつ方法論的な意義はここにある¹⁶。

2.2. ルイ・ラヴェル

ルイ・ラヴェルは今日ほとんど顧みられることがないが、フランススピリチュアリズムの重要な哲学者であり、メルロー・ポンティの前任者としてコレージュ・ド・フランスで教鞭を執った。レヴィナスは戦前にラヴェルの主著の一つ『全的現前』について

¹⁴ Marie Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, 1994, p. 128.

¹⁵ 前述の論文でケックは、この時点のレヴィナスを論じながら、融即概念とレヴィナスの身代わり論にみられるような責任概念の近さを主張している。（Keck, art. cit., p. 166）概念の近さ自体は肯首しうるものの、そうした責任概念はこの時点のレヴィナスには見られない。この時点での融即概念の積極的評価は、あくまで「ある」（il y a）概念との近さ、知的主体概念の解体にある。

¹⁶ これについては以下の拙論を参照。« 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.

の、比較的長い書評を書いており、ここから、レヴィナスのラヴェル評価を知ることができる。ラヴェルにはこれまで、それなりの関心がレヴィナス研究者から寄せられてきたが、融即概念という観点から、その評価が十分に検討されてきたとはいえない。

レヴィナスのラヴェルに対する評価のポイントをここでは二つ挙げておきたい。一つはハイデガーとその時代が共有する「時間の悲劇」という問題であり、もう一つはデカルト解釈である。

過去類をみない死者の数となった第一次世界大戦後、これまで理性による啓蒙を掲げてきたヨーロッパ知性の危機が盛んに叫ばれた。神を捨て理性を人間進歩の拠り所としてきた文明にとって、その進歩が逆説的にもたらした災厄の意味は極めて重い。もはや神も、理性も人間精神の拠り所としてはあまりに頼りのないものとなり、一人一人限りある命しか持たない人間は、永久不変のものへの通路を完全に絶たれてしまった¹⁷。

己に固有なものとしての死の可能性を前にした未来への先駆的投企という、ハイデガーが『存在と時間』で示した人間の実存像は、こうした時代の空気を哲学的に表現したものであるということはよく言われる。レヴィナスは30年代の書評でしばしば言及しているのだが、こうした背景のなか、ハイデガーに影響を受けたドイツの若い哲学者たちが、有限性を乗り越える哲学の構築に乗り出してくる。彼らに共通の問題は、レヴィナスの表現によれば「時間の悲劇」(drame du temps)、すなわち有限な人間の生が、その有限性に閉じ込められ、有限性を超えるもの(たとえ永遠でなくとも)との関わりを失っていることである。レヴィナスが書評で扱ったH.E. アイゼンフートの『哲学的問題としての非理性的なものの概念』、H. ライナーの『その形而上学的内実問題からみた信の現象』などがその好例である。

ハイデガーの現存在分析自体は、こうした危機感に有効な回答を与えるものではない。ラヴェルに関する書評でレヴィナスは、危機に対して希望ではなく、むしろ絶望を与えるものとして、ある種キルケゴール的にハイデガーを描いている。

その現在において、それ(現存在)はすでに未来へと投企されている、しかしこの未来はすでに死の絶望なのだ。(…)全的存在の外に置かれた人間は(…)時間の餌食である。その最高の徳は絶望する勇気である。¹⁸

ここにいう「全的存在」のただなかに人間を再び連れ戻すのがラヴェルの哲学である。ラヴェルは、人間と存在との直接的な関係を、「意識の行為の実行そのもの」のなかに見ようとする¹⁹。それが何を意味するのか、レヴィナスはデカルトを参照しながら解説するのだが、書評の当の対象である『全的現前』にはデカルトへの言及は一切ない。本書以前に出版された『存在について』(De l'Etre, 1928)から以下の一節を見ておきたい。

かの有名な推論[我思うゆえに我有り：引用者注]の不可分な歩み(progrès)、それは結論を導入するゆえに によってかなり明白に特徴づけられるのであるが、この歩みは、考える自我を私が意識するやいなや、自我というものがたんなる幽霊ではなく、絶対的存在に密着するものであり、自我がその最初の把握可能な形態であるということを、私がその制限にもかかわらず知るという行為としてのみ、この歩み理解は(concevoir)できる。²⁰

私が知覚や思考内容を疑っているとき、その疑いもまた私の思考にほかならない。ところが前者が疑わしいとしても、私が疑っていること自体は疑いようがない。私の思考の確実性は、私による懷疑という思惟行為そのものによって確証される。デカルトの推論は通常このように理解されているが、この確実性に、ラヴェルは、思考が存在の完全な現前へと融合していることを認めようとしている。それをレヴィナスはこう評す、「コギトが明らかにした例外的な状況の本当の意義は(…)「純粹現実態(acte pur)」として理解された、全的存在への融即(participation à l'être total)にある²¹」。

疑うという行為はすぐれて哲学的な行為であるが、

¹⁷ レヴィナス自身による時代診断については、シェストフの『キルケゴールと実存哲学』の書評の以下の箇所を参照。(« Léon Chestov, Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto) », dans *Revue des Études Juives*, t. II, n°1-2, juillet-décembre, 1937, p. 139.

¹⁸ « Louis Lavelle. *La présence totale* », dans *Recherches philosophiques* IV, 1934-35, p. 393.

¹⁹ Idem.

²⁰ Louis Lavelle, *De l'Etre* (1928), nouvelle édition, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932, p. 139.

²¹ Art. cit., p. 394.

この行為・現勢態 (acte) によって、我々自身は有限の存在にすぎないにもかかわらず、疑い得ない完全な存在が我々のうちにあることが明らかになる。ラヴェル自身の表現によれば、「自我の存在は、全体の存在を潜性態として内に秘めている²²」。これを、疑うという純粹行為／純粹現実態が露にするのである。

あくまでも疑うという哲学的行為によってのみ、疑う瞬間にのみ、永遠の全的存在（疑い得ない疑いの実在）を我々は発見する。それは我々の疑うという行為と切り離されたところにある実在ではない。実在に融即するとはいえ、その実在とは我々自身の個々の人格と不可分なのである。実在が、疑うという我々の自由な行為を通じてしか現前しない以上、「汎神論の概念は消え去る」²³。

たしかに、スピノザとブランシュヴィクに帰されていた汎神論という属性は、ラヴェルにはもはや認められない。しかしそれでもレヴィナスは、懷疑（についての反省）を通じた永遠の全的存在への融即（の現勢化）という、「時間の悲劇」に対するラヴェル流の回答には満足できない。そこにはやはりブランシュヴィク的な理性の「冷たさ」が感じられる以上の理由がある。つまり、瞬間的行為を通じた永遠との合一は、時間とは別の次元に一時的に身を寄せることができて、人間が有限な時間とともに生きる世界へと即座に舞い戻ってしまうからだ。それに、理性への信頼の揺らぎから生じた「時間の悲劇」という問題意識には、もはや理性に信を置いた回答はできないだろう。

ただし、さきほどのレヴィ＝ブリュール同様、ルイ・ラヴェルの議論は、レヴィナス自身の思想形成、とりわけ『実存から実存者へ』でくわしく展開された基体化 (hypostase) の意義を考える際に、いくつかの補助線を与えてくれる²⁴。その要点だけ手短かに挙げておきたい。

まず、ドイツの若きハイデガー主義者たちの「時間の悲劇」という問題意識をレヴィナスは共有していない。彼にとって問題なのは、人間がむしろ己の存在に繫縛されているという「存在の悲劇」である。この出発点の違いから、レヴィナスとラヴェルの思想は対照的な差異を見せる。すなわち、後者にとって、問題は有限な時間に縛り付けられた人間がいかに

にして個的存在を超えた永遠へと抜け出すかということであるのにたいし、前者にとって問題は、時間の止まった非人称の存在に繫縛された意識がいかにして基体化という瞬間を通じて有限な時間を生きる身体を獲得するかということである。

レヴィナスとラヴェルは、デカルトのコギトを軸にしながら、各々の別種の問題を解決しようとしている。ラヴェルがコギトのなかに、自我を超える全的存在が潜在的に内在していることを見だし、レヴィナスは、デカルトの「考えるもの」(res cogitans) という自我の定義に、身体性を見だし、固有の身体性の獲得を非人称の存在からの解放として再発見する。コギトという方法を軸にしながら、レヴィナスはその身体性に、ラヴェルはその反省性に重心を置いている。ラヴェルの思考が個別的なもののから普遍的なものへと進んでゆくのに対して、レヴィナスのそれは普遍的なものから個別的なものへと進んで行く。基体化が成立する瞬間（現象としては眠りに落ちる瞬間）をレヴィナスはたしかに永遠の瞬間とするが、それはラヴェルとは異なり、全的な〈存在〉における瞬間ではなく、個別的な身体的存在における瞬間である。

この瞬間が成立する以前の存在への融即の状態を、レヴィナスはレヴィ＝ブリュールの融即概念に見いだした。ラヴェルが見いだした融即の瞬間から思考を逆向きに、精神から身体へと思考の領域を移し、レヴィナスは存在への融即からの脱出の道のりを跡づけた。パルメニデスと袂を分かち「弁証法」の歩みにおいて、前者の融即概念はテーゼとして、後者の融即概念は「弁証法」を進めるアンチテーゼとして機能している。実際、いくらラヴェルの論理が有限な時間を超越するとはいっても、それは依然として大文字の存在一元論のなかに閉じ込められている。

おわりに

以上見てきたように、分有・融即に対するレヴィナスの立場は一貫して批判的である。ただし、人間の存在がそのような様態を取ることがあることを、彼は人間の身体的現象においてしっかりと見据え、また文化によってはそれが世界観として発現することがあるのをレヴィ＝ブリュールから学んでいる。ラヴェル流の融即の論理をたんに拒絶するのではなく、むしろそれを逆手にとり、融即からの離脱を目指す自らの思考に役立てているという意味では、分有・融即の論理は、特にその現代的刷新において、全体性についてのレヴィナスの思考を深めることに

²² *La présence totale*, p. 201.

²³ Art. cit., p. 394.

²⁴ ハイデガーの現存在分析との関連からは拙著『倫理の他者』（勁草書房、2012年）第三部で詳しく論じた。

貢献しているとさえ言えよう。

ただ、問題はこれに尽きない。プラトン批判にかこつけて言及されたハイデガーの相互共存在批判である。これがなぜ分有・融即の系譜に位置づけられるのか、問題は手つかずのままである。これについて十分に論じるには、もはや紙幅は充分ではないが、今後の課題を確認するために、問題の所在のみ示しておきたい。

実は、共相互存在への批判は、全体主義的な社会性への批判を含んでいる。これには一つ具体的な背景があるが、それは上述のハンス・ライナーの『信の現象』（一九三四）であり²⁵、レヴィナスは一九三八年に本書の書評を著している²⁶。

ライナーは現存在の存在論的孤独を乗り越える「信」という現象を分析する際、「世界観」概念を導入するが、この概念が、レヴィナスが聴講したハイデガーの講義『哲学入門』（フライブルク一九二八-二九年冬学期）に負うものであることを明言している²⁷。あらゆる信の現象は、根本的には現存在の「世界観」という体制（Verfassung）に根を持っている。ライナーは、現存在のこの存在論的な体制に基づき、本書の終盤で、あらゆる信の現象を本来的なものとして正当化する。問題は、その中にナチズムのイデオロギーとして流布したものまで含まれていることである。

人種思想においてもまた、民族運動は、我々の時代に特有の民族的現存在の諸限界を大きく乗り越え、前史時代に始まる人類の歴史全体を含む世界観投企へと突き進んでいる！²⁸

ここに付された注をみると、この世界観投企が具体的には、あのアルフレッド・ローゼンベルグの『二〇世紀の神話』やヘルマン・ヴィルトのゲルマン文化の起源に関する研究であることがわかる。

レヴィナスは、本書の第二部における存在論的な研究の質そのものには一定の評価を与えながらも、第三部を次のように評している。

著者が正統キリスト教と「ドイツキリスト教」そして「ドイツ異教」そして総統信仰、人種信仰を同時に正当化しているのを見ると、すでになされた事実を弁明するための方途として哲学を定義してはならないのではないかと、人は図らずも自問してしまう。²⁹

一九三七年に書かれたこの書評では、まだ表現は穏やかであるが、その後の歴史の展開と、ハイデガーのナチ加担を知った後で、レヴィナスは、自らが聴講した形而上学期ハイデガーの講義が潜在的にもつ政治的逸脱の可能性にずっと自覚的になったであろう。共相互存在に対する批判的言及もまた、このような事情を鑑みることによって初めてその動機が理解される。

存在論としての西洋哲学批判として結晶化する、融即からの分断という、レヴィナス倫理学に課せられた課題は、このような歴史的リアリティをもっていった。融即だけでなく、ハイデガーによる現存在の「形而上学」に刺激されながら、レヴィナスは分有の論理をイリヤという極限まで推し進め、有限な主体を限りなく無際限の存在へと溶解させる。ここから再び主体の成立が問い直される。しかし無限の他性を指し示すには、有限な主体が要求される。無限と有限の前後関係をこのように転倒させる分離が、閉じた全体としての社会性を不可能にする。『全体性と無限』における全体性の批判は、このような原理的考察から次第に形成されてきたのだが、そのなかでハイデガー講義とそこから着想を得たドイツの若きハイデガー主義者が、レヴィナスの思想形成にどのような刺戟を与え得たのかについては、別稿に譲ることとしたい。

・凡例

Emmanuel Levinas : (DE) *De l'existence à l'existant* (1947), J. Vrin, 1998. (DL) : *Difficile liberté* (1er édition, 1963, 2ème édition, 1976) troisième édition revue et corrigée, 2003. (NP) : *Noms propres*, Livre de poche, 1976. (PS) : *Parole et silence et autres conférence inédites au Collège philosophique*, Bernard Grasset/IMEC, 2011. (TA) : *Le temps et l'autre* (1948), PUF, 1998. (TI) *Totalité et infini* -

²⁵ Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*. Max Niemeyer Verlag, Halle, 1934.

²⁶ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, septembre-décembre, 1937, pp. 258-260.

²⁷ Hans Reiner, op. cit., p. 119.

²⁸ *ibid.*, p. 246.

²⁹ *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, septembre-décembre, 1937, p. 259.

essai sur l'extériorité (1961), Livre de poche, 2000.
(長野県短期大学 多文化コミュニケーション学科
国際地域文化専攻)

(連絡先 〒380-8525 長野県長野市三輪 8-49-7
TEL 026-234-1221 FAX 026-235-0026)
(平成 27 年 9 月 24 日受付、平成 27 年 12 月 1 日受理)