

レヴィナスにおけるポスト・ヘーゲルの思考

— コジューヴとの対照を手がかりに —

木元麻里*

はじめに

エマニュエル・レヴィナスは、中期の作品である『全体性と無限』(1961)のなかで、ヘーゲル、ハイデガーを頂点とする西欧哲学的思考の枠組みを、認識の自己同一的なはたらきのうちに世界を了解する「全体性の思考」として定義し、エゴイズムとして厳しく批判している。彼は、この「全体性」を越えてるものを「無限なもの」、ないし「絶対的に〈他〉なるもの」と定義し、人間的他者との出会いにその可能性を見る。

「全体性」(〈同〉)対「無限」(〈他〉)という対立構図から、レヴィナスはこれまで、反ヘーゲルの立場に立つ思想家とみなされてきた。しかし注意すべきは、「内部性とエコノミー」と題される『全体性と無限』の長大な第二部において、〈同〉としての人間の存在様態が、多分に肯定的に展開されている点である。人間は自然的世界に浸り、自然の糧を享受し、やがて労働・所有の行為を開始し、それらを反復し、表象し、歴史的世界を構成していく。人間の内部性がこのような過程を経て完全に確立する姿を、レヴィナスは「無神論」的自我と名づける。

人間を発生論的に記述し、無神論的自我と定義する議論の進め方は、しかし、われわれに或るポスト・ヘーゲリアンを想起させる。アレクサンドル・コジューヴである。そのひとこそ、「有限な自由」たる人間の発生とその展開を、ヘーゲル精神現象学の無神論的解釈によって明らかにしたのではなかったか¹⁾。

とはいえコジューヴからの影響を、レヴィナス自身の記述によってはかることはできない。レヴィナスは、コジューヴに明示的に言及しないからである。だが1933年から1939年にかけてパリ高等研究院で行われた、ヘーゲルの『精神現象学』に関するコジューヴの講義に、ラカン、バタイユ、アロン、カイヨワ、メルロ＝ポンティらに混じって、レヴィナスの姿があったことが証言されている。とすれば、フランスのヘーゲル受容を決定的にしたと言われるコジューヴは、レヴィナスのヘーゲル理解に、ひいては彼の思想形成に少なからず影響を与えたのではないか。

じじつ、『全体性と無限』の序文のなかで、レヴィナスが、コジューヴの概念である「歴史の終末」に言及していることに注目したい。関連する箇所の一部を引いておく。

…平和は、このようにことばを語るができる能力として生起する。終末論的なヴィジョンによって、戦争と帝国ということばが語られることのない全体性が切斷される。そのヴィジョンが目ざしているのは、全体性として理解された存在の内部での歴史の終末で

はない。このヴィジョンにより、むしろ全体性を踏み越えた存在が、無限なものとの関係することになるのである。終末論の最初の「ヴィジョン」によって、終末論の可能性そのものの、言い換えるなら、全体性との断絶、コンテキストなく意味することの可能性が開かれている。…平和に関して言うなら、可能なものは終末論以外に存在しない…。戦争によって発見される客観的な歴史のうちでは、平和が戦争の終わり、あるいは歴史の終末として生起することはない。(L7)

「歴史の終末」の概念に対して、「終末論」的思考こそが、全体性の思考を越えて真の平和を導くことができると述べられている。ここでの「終末論」とは、「信仰に従属するもの」(L7)でもなく、「目的論的な体系」(L7)を導入するものでもない。「全体性に対してつねに外部的な一箇の余剰との関係」(L7)をめぐる思考であり、「ことばを語るができる能力」によって平和を導く思考である。「歴史の終末」を導く戦争に抗して、絶対的に外部であるものとの関係を結ぶ思考が「終末論」として定義されている。

レヴィナスが、みずからの提示する終末論が目指すものは、「歴史の終末」に到来する平和ではないと述べるとき、そこには明らかにコジェーヴへの批判が含意されている。

本稿ではそこで、これまで十分に検討されてこなかった、レヴィナスに対するコジェーヴの影響関係を考えてみることにしたい。むろん、両者の関係を体系的に分析することは本稿においては不可能であり、ここでは、あくまでその予備的考察として、自己と他者との関係をめぐるコジェーヴ、レヴィナスの立場を確認することを目標とする。それにより、レヴィナスがコジェーヴを通して、ポスト・ヘーゲルの思考をいかなる点において引き受けようとしていたのかが見えてくるはずである²⁾。

1. コジェーヴにおける他者論—主と奴の弁証法—

まず、コジェーヴにおいて自己と他者との関係がどのように語られているのかを見ておくことにしよう。それがもっとも端的に表れるのは、そのヘーゲル論としてよく知られる「主と奴の弁証法」であり、承認論である。

コジェーヴによれば、人間の本質を「否定性」と捉え、この否定性が、所与のものがあるがままの姿から引き剥がそうとする欲望であり、かつ、所与を否定しつつ保つ行動であることを明らかにしたのは、ほかならぬヘーゲルである。さらにこの否定性を、「所有」＝「労働」＝「言説」という図式として描いた点において、ヘーゲルは哲学史上において比類なき存在と評される。「労働」とは、人間の欲望が所与の物を変容させる「行動のあらわれ」＝「否定するはたらき」であり、事物は、その労働のなかで他性を否定されながらも「保存」＝「所有」され、その結果、「作品」となって世界のうちに現存在する。この一連の経過こそ、ヘーゲルがみいだした弁証法である。

とりわけコジェーヴは、「このテーブル」が現存在する、と「語ること」がすなわち、労働の結果を語ることででもあるという点に注目する。存在者の意味が経験的に現存在するものなかに受肉されている限り、この意味は、経験的に現存在するものと同じように生きている。例えば、「犬」という意味が感覚的な存在のなかに受肉されている限り、この意味は生

きている。だが、「犬」という意味が、「犬」という語のなかに移行するとき、つまり、その語が感覚的な実在とは異なった抽象概念となると、意味は死んでしまう。「犬」という概念は、犬についての私の概念であり、したがってこの概念は生きている犬以外のものであり、生きている犬に外的に関係するものである。或る存在者の意味が、それを指し示す語（抽象概念）に移行するや否や、その意味は消滅する。ヘーゲルにあって、欲望がなければ概念的把握は存在しないが、そのようにしてなされた「どんな概念的把握も殺害に等しい」（K372）。概念とはすなわち、自体存在である物の「殺害」なのである。

それでは、以上のような弁証法において展開する人間の意識から、いかにして自己意識が生起するのか。コジェーヴにあって、自己意識が生起するためには、他者との出会いが必要となる。しかし、他者のいる社会を想定するだけでは十分ではない。その社会のうちに、「二つの本質的に異なった人間的な振る舞い」、「不等な」（K15）関係が含まれていなければならない。

コジェーヴの主人と奴隷の弁証法を見渡しておく。それによれば、自然的世界のうちで、人間こそが初めて、あるいは唯一、「尊厳＝承認」を求めて最初の血の闘争を繰り広げる者として現れる。ここでいわれる承認への欲望とは、ある自然的存在者にむかう欲望ではない。それは、生死を賭けた闘争の中で、自己を他者の欲望の対象とさせようとする欲望であり「他者の欲望に向かう自己の欲望」（K371）である。コジェーヴによれば、みずからの死を賭けた承認とは、自己を、世界／事物の所有者として認めさせるだけではなく、自己の人間の価値を承認させることにもある。それゆえ重要なのは、実は他者を実際に殺そうとする意志ではなく、自己をそのような死の危険に晒そうとする意志である。

主人の人間性は、危険を冒すことを受け入れることによって客観的に実在している。だが主人の意識は、自立的意識として自分だけで存在する意識であるにもかかわらず、奴隷の意識を介して承認されている。主人は、死の危険を冒すことを拒否した者を殺さず、奴隷として生かし、支配の下において物を介して奉仕・労働させる。

死を受け入れることが人間性であるとするれば、主人がたしかに本質的であり、奴隷が非本質的である。だが主人が、奴隷によって用意された物を消費し享受するだけであるのに対し、奴隷は、強制された労働に従事することによって、やがて自然を支配する者となりうる。そもそも奴隷が主人の奴隷となったのは、自己保存の本能によって自然の法則に服したためであった。しかし、奴隷がみずからの労働によって自然の支配者となると、同時に当の主人からも解放されることになる。労働を通じ、自然的世界を技術の世界に変貌させることによって奴隷は、絶対的な主人として君臨するに至るのである。

とすれば、人間の歴史とはむしろ、労働する奴隷のあり方に属していることになるだろう。死への恐怖が歴史の進歩の条件となる場合、歴史の進歩を担うのは奴隷の労働にほかならないからである。奴隷ははじめから自立的であるのではなく、主人に対して隷属的であって、潜在的に人間的であるにすぎない。けれども生き延びたことで奴隷は、主人を畏怖し、主人のための奉仕労働を経て、自己の人間性を発展させようとする。

それでは、人間性を発展させるものとは何か。言説である。奴隷は、死の不安から、言説を含む労働という活動を行い、そのことによって所与の世界を変容させるのだが、その際、言説による思惟へと自己を高める。この時、自由という抽象概念が練り上げられ、奴隷はこ

の概念とともに、自由な対自存在として還帰する。この還帰によって奴隷は、主人と本質的に平等となるまでに至る。自己意識はこのような過程を経て、主人と奴隷との関係という特殊態から、両者の等質な普遍態へと高まる。

他者との承認闘争を生き延びた人間の存在様式とはそれではいかなるものか。コジェーヴにとって他者との承認とは、主人と奴隷との総合をもたらすものであり、彼はそこに、普遍的で等質な国家の公民の実現をみた。だがそれは同時に、「本来の人間」の「消滅」を意味してもいる。ことは、「歴史の終末」概念に関わる。

コジェーヴによれば、人間が国家の公民として現れるのは、「血塗られた戦争と革命の消滅」(K435)の時である。否定の欲望を本質とする有限な人間の闘争の歴史がそこで終わりを迎えるからである。完全な自己意識を実現し、自己を把握するに至った人間は、もはや「本来の人間」ではない。「本来の人間」とは、「所与を否定する行動」を本質とする存在者であり、「一般には対象に対立した主観」(K435)であった。しかし、承認闘争を潜り抜け、等質な国家の公民となった人間にはもはや、世界を自らに適合させるように労働し、概念を把握し、はたらきかける必要はない。他人たちと相互に心から承認しあうことで、「もはや闘争せず、可能な限り労働しないですむ」(K435)。

けれども勿論、「歴史の終末」、「本来の人間の消滅」が世界の終わりを意味するわけではない。「自然的世界は永遠にあるがままに存続する」し、人類が絶滅するわけでもない。それでは、「歴史の終末」後の人間はいかに存在するのか。

コジェーヴは、新たな人間を「自然や所与の存在と調和した動物」と定義する。なぜなら、「歴史の終末」=「ポスト歴史」における人間はもはや、「世界や自己の言説による認識」をはたらかせることのない動物であるからである。言説が消滅するのならば、それは「本来の人間の決定的無化」を意味するだろう。労働し、創造する人間の行為は、「鳥が巣を作り、蜘蛛が蜘蛛の巣を張るようなもの」(K436)となり、その「言説」は、「蜂の「言語活動」と似たようなもの」(K436)になる。我々人間は、所与の世界に対立することなく調和し、満足することになるだろう。「言説」を人間の「労働」であり、「所与の否定」であり、概念的把握であり、「殺害」であると捉えたコジェーヴは、いまや、自己意識の把握を完全なものとし、歴史を完成させた人間に到来する未来を、世界と調和した動物性への還帰として描くのである。

2. レヴィナスにおける他者論—殺人の不可能性とエロスの現象学—

コジェーヴにあって、殺しあう戦争こそが、人間の歴史的な自由を保証する。だが注意すべきは、「殺人」=戦争ではなく、「死を賭けた闘争」が、結果として「殺人の禁止」、「殺人の不可能性」を導く点である。コジェーヴは、尊厳を求める死の闘争において自己の生命を危険に晒さなければならないと述べてつも、承認が成就するためにその人間は生きなければならないと考える。主人は、「生き残っていなければならない。だが、そのような人間は他者に承認される限りで人間的に生きるにすぎない。したがって、その敵もまた、死を免れねばならない」(K571)。闘いは死に至る前に終わらなければならない、そう述べてコジェーヴは、「殺人の禁止」を主張している。

死の危険に身を晒し、承認を得ようと欲望を抱く人間は、承認を受けるために、死に直面しながらも死を回避することが課題となっている。コジェーヴの承認闘争にあっても、自己意識の確立のために、「あなたは殺してはならない」というメッセージが発せられている。あとで見ると、レヴィナスは、〈同〉と〈他〉の非対称性から他者所有が不可能であると述べるけれども、コジェーヴもまた、非対称的な主と奴の関係から尊厳を求める死の闘争が開始し、最終的には当初の目的のために挫折しなければならないと説く。とすれば、「歴史の終末」はたしかに戦争を消滅させ、闘争のない平和をもたらすと言えるだろう。

だが、ここであらためて、『全体性と無限』の序文の一節を振り返ってみよう。レヴィナスは、「戦争によって発見される客観的な歴史のうちでは、平和が戦争の終わり、あるいは歴史の終末として生起することはない」と述べていた。それでは、「客観的な歴史」とは異なる仕方で平和を導くことはいかにして可能か。レヴィナスは、コジェーヴに抗して、主体と他者との関係をどのように論じているのか。レヴィナスの場合を見てみよう。

レヴィナスは、「否定性」を、〈同〉による「所有」＝エゴイズムの運動であると批判する。〈私〉はこのエゴイズムに発しながらも、他者からの呼びかけによって道徳的に正当化されなければならない。とはいえさしあたり、レヴィナスもまた、「否定性」としての人間理解から出発し、独我論的〈同〉を前提として他者論を展開している。

レヴィナスによれば、人間は、自然的世界に身を浸し、その糧をひたすら享受する存在者である。が、やがて物にはたらきかけ、手元に置き、所有の「欲求」を抱くようになる。「始原的なもの」である「自然」のうちにある「物」を手に取り、統御し支配し、自由に処分する「欲求」をはたらかせながら、人間は「自然」を「(人間にとっての)世界」へと変容する。事物の所有の運動、自然から世界への変容が、レヴィナスによって、「〈他〉の〈同〉への還元」と呼ばれるものであり、エゴイズムとしての〈私〉の本質である。

レヴィナスにあっても、労働による把持の可能性が、そのまま概念の了解可能性に重ねられている³⁾。労働は、物を直接的な享受からきりはなし、それを住み処のうちに配置して、持ち物として意味を付与する。労働とはそれゆえ、「獲得という内部化する現実活動」(L170)である。他方、物の存在を問うということもまた、物の自存性を統御し宙吊りにし言説によって把握すること、すなわち思考のうちに所有することではないか。物が現前し、その存在について問うとき、存在論は、存在者の形・固体を限定し、それをそのもの「として」把持することによって、世界を描き出す。物を対象としてきりはなし、その輪郭を描きとり、本来形のないものに形を与えることは、それを固体にし、操作し、把持することにはほかならないのではないか。

レヴィナスはたしかに、コジェーヴの「労働」＝「所有」＝「言説」の立場を共有していると言えるだろう。レヴィナスもまた、人間の行為による変容とは、物の本来のありように正面から向かい合って行われるのではなく、「斜めから」(L172) 質料を傷つける「行為」＝「暴力」であると考えからである。本来、自体存在のままである質料としての物は、純粹な「裸形」(L71)であり、概念によって固体化されその形をはかられるものではない。しかしそれでもなお、そのはかりがたさが変容されてしまうのであるとすれば、それは私が、物が質料としてむける抵抗を、所有の運動によって乗り越えてしまうからである。物の質料の抵抗は、すでに「克服された抵抗」(L172)として労働に提示されているにすぎない。否

定性をコジェーヴが「殺害」であると見做すのと同様、レヴィナスもまた、「概念化」＝「存在論」（西洋哲学的思考そのもの）を「他の同への還元」としての「暴力」であると指摘するのである。

この所有の欲求の運動は、「他の人間的存在者」＝「他者」にも適用されうる⁴⁾。だが、レヴィナスの場合、それは承認闘争とはならない。レヴィナスにおいては、2つのケースが、他者の他性の所有（＝否定）への「欲望」の究極の形として想定されている。一方では、殺人の場面であり、他方では、愛の関係⁵⁾（エロスの経験）である。だが、レヴィナスによれば、所有への「欲望」から発したはずの行為は、最終的には私の意志と矛盾するものとなり、憎悪からの所有の欲望も愛における所有の欲望も、同じく座礁する。ただし、愛において〈私〉は、その挫折を経て、言語能力そのものとしての「語り」が生起する経験を得ることになる。つまり、「愛」にこそ、コジェーヴにおける「否定性」＝「言説」とは別の超越の可能性、本来の平和を導く「語り」の力が見いだされるというのである。そこで、殺意と愛をめぐるレヴィナスの議論をそれぞれ見ていくことにしよう。

まず、殺人の場面である。ここに、相手を憎悪する者がいる。その者は、自分が受けたのと同じ、あるいはそれ以上の苦しみを、憎悪の対象である他者に与えようとするだろう。そこで憎悪する側が欲するものは何だろうか。相手が、その苦痛から逃れることができずに、ほとんど物と化した存在となることである。望まれているのは、「純粋な受動性」（L266）である。けれども憎悪する者は同時に、相手がその苦しみを明晰に知覚し認識し、あるいは反省し後悔し、許しを乞い求めることをも期待しているのではないか。この場合、求められているものとは、「際だって能動的な存在」（L266）である。つまり、「際立って能動的な存在」である他者が、「純粋な受動性」（L266）として苦しむことが憎悪する者の狙いではないのか。そのかぎりでは、憎悪から相手を苦しめることとは、「最上級の主体のうちに他者をとどめること」（L266）、他者を最大限、主体性のうちに維持することを意味することになるだろう。憎悪はそれゆえ「論理的な悖理」（L266）を孕んでいるとレヴィナスは指摘する。

この憎悪の分析が、そのまま殺人の不可能性に敷衍される。私が他者を殺したいと欲するのは、それが、私の権能を越えるものであるがゆえである。他者が相対的に所有できるものであるとすれば、私はそもそもそのような欲望を抱くことはない。けれども、そのような欲望の末に果たされる殺人は、単なる無化であって、他者を所有することにも支配することにも成功しない。殺すことで、他者をその他性（他者の自存性）において支配し、所有することを目指すならば、その思考はあらかじめ破綻している。殺害された他者とはもはや他者ではなく、所有され支配されたかに見える他者はすでに他者ではありえないからである。

他者を殺すことは、他者を他者でないものにする、物化することである。殺したいと欲する動機に、無限なものである〈他〉の所有への欲望が存するのであれば、その殺人の達成は、同時にその挫折でもある。レヴィナスは、これを「私には他者を殺すことができないという倫理的な不可能性」（L217）と呼ぶ⁶⁾。レヴィナスによれば、私に相対する他者の「顔」は、「あなたは殺してはならない」（L217）というメッセージそのものである。殺人の不可能性とはすなわち、世界のうちのあらゆる〈他〉なるものを所有してきた〈同〉＝〈私〉が初めて経験する根源的な挫折であり、〈私〉はそこで「〈同〉の権力の失墜」として、その自己意識を刻まれる。レヴィナスにおける自己意識はしたがって、その成立要件に、他

者による審問、道徳的正当化を含むものなのである。

次に愛をめぐる議論を見ることにしよう。『全体性と無限』において、他者の所有不可能性に端的に触れる経験は、女性との性愛の場面である。レヴィナスにおいて、性愛は、具体的な次元において他なるものを他なるものとして求め、「他者性を維持する」ことを本来欲望するものである。これが、他者経験の原型として考えられている。私と愛する他者との関係は、承認論におけるような「私の意志と闘う意志」(L295)でもなければ、「私の意志に従属する意志」(L295)でもない。私を駆り立てるものは他者という「対象」ではない。それは他者が感覚する感覚を同時的に感覚することへの欲望である。しかしそれゆえに、愛とは悲劇である。なぜなら、私の感覚の構造に、あらかじめ「自己に反して」、愛する者の、自分のうちに占有することの根源的不可能性が刻まれているからである。

エロスの欲望は、あくまで自らと異なるものを愛するからこそ触発されるものである。愛するとき私は、他者と、ただひたすら直接的で「純粋なコミュニケーション」を結ぶことを欲する。愛する者に触れ、「愛撫」するとき、両者の間には、肌の肌理とその厚みが広がるばかりである。だが、そこであらわになる「他性」とは、私にとって「曖昧さ」そのものなのではないか。官能が、「どのような概念のうちにも流れこむことのない体験」(L286)であるというのは、いかなる概念化をも拒否して結ばれる他者の身体が、「剥き出しにされたある法外な現存の裸出性」として「超物質性」(L291)を私に向けていると考えられるからである。愛する者へと手を差し伸べる「愛撫」の際限のなさは、獲得されたかに感じられながら、なお私の指先を逃れていく他者への「不断に増大していく飢え」を象徴している。

「愛撫」とは、享受によって満たされる「飢え」とは異なり、決して満たされることのない「飢え」である。レヴィナスは、他者の他性を、未来の他性に重ねる。愛撫において、自らのうちに把握することのできない他者は、私の手から「絶えず逃れて未来へ向かう」。しかし、その未来は決して手に届くことのない未来ではなく、存在しているのに「いまだ存在していないかのように」挑発しながら、私の指先をかすめていくような、「けっして十分に未来ではない未来」である。しかしそうであるだけに、私の「飢え」はさらにいや増し、私は愛撫による焦燥感に駆られることになる。

「所有ほど〈エロス〉とかけはなれたものはない」(L298)とレヴィナスは言う。エロスの欲望は、あくまで自らと異なるものを愛するからこそ触発されるものであり、エロスの裸形によって、「語りえないもの」が語られる。すなわち、他者からの「否」＝「不可能性」のメッセージである。この呼びかけが、まず初めに私に「触れる」ものである。この感性的体験によって私は、意味付与しうる主体として生起し、そののちに、他者の「裸形」＝「顔」にそれ「として」意味を与え、認識し、他者のメッセージの内容を理解し、記述することが可能になるのである。この意味付与、認識、理解、記述の次元は、コジェーヴの「言説」のそれである。「女性的なもの」との「エロスの経験」における所有(＝否定)の不可能性を根源的モデルとしながら、レヴィナスは、コジェーヴの「言説」の次元を生起させる「語り」の構造を解き明かそうとするのである。

これまでの考察から、レヴィナスの議論のうちに、コジェーヴの思考の枠組みがすみずみにまで張り巡らされているのがわかるだろう。と同時に、コジェーヴを批判的に継承するレヴィナス独自の問題意識も明らかになる。

レヴィナスは、人間の本質を、ヘーゲルからコジェーヴへの流れに沿って、「欲望」＝「所有」＝「否定性」と理解している⁷⁾。また、そのはたらきが他の人間へと向けられる時、コジェーヴと共に、その欲望を単なる他者の無化への欲望ではなく、「他者の欲望への欲望」と考える。あるいは、自己と他者とが非対称的な関係にあり⁸⁾、他者への欲望を実現するためには他者の所有は挫折する運命にあるとする点でも、コジェーヴの議論を踏襲している。レヴィナスはさらに、コジェーヴに呼応するように、主体はみずからの死を受け入れる者として自己の死への意識を有し、死を越えてなお、存在のうちにみずからを維持する威力⁹⁾を持ちうることも述べるのである。

もちろん、その超越の可能性こそ、レヴィナスが最終的に拒否するものであった。それは、具体的には国家や諸制度、歴史を指し、結局、「有意味ではあるけれども非人称的な世界を死を超えて保証する」(L263) ことになるからである。レヴィナスはこのような方向性を拒否するのではあるが、しかしそれは、死の意識を持つ現存在が超越する、たしかに一つの可能性であると言えるだろう。レヴィナスは、超越の可能性を、「多産性の次元」(エロスの経験)と「政治的なものの次元」(L267) とに区別する。彼自身は、先に見たように、前者の立場を採用するのだが、後者の立場とは、レヴィナスが取らない「別のチャンス」(L263) であり、逆に言えば、コジェーヴがしたがった、また、少なくともレヴィナスの目にはヘーゲルやハイデガーがしたがったと映る「チャンス」であったのである。

両者を分かちつものは、「言説」の概念の違いにある。レヴィナスが探究するのは、「ことばを語ることができる能力」としての「語り」である。それに対し、コジェーヴの「言説」とは労働、概念化に結びつくものであり、承認もまた、そのような「言説」の延長にある他者関係である。レヴィナスにとってそれは、なお「全体性」の思考のうちに内包されるものでしかない。それゆえ、コジェーヴの「殺人の禁止」もまた、自らの議論とは次元を異にするものである。コジェーヴの承認論の場合、すでに〈私〉と〈他者〉とは、「闘争の意識」という観念論のうちにあるからである。

承認の闘争においては、自己意識の起源は見届けられていない。闘争の意識はすでに、時間に介在され、概念であるからであり、概念とは、物の殺害(暴力・所有)であったからである。それに対してレヴィナスが問題とするのは、概念化のはたらきとしての意識の起源である。相手を主人と認識し、相手を奴隷と認識する以前に、私は他者に出会っている。他者との「最初のできごと」＝「出会い」とは、相互承認し合う「言説」の関係ではなく、むしろ、その「言説」を開始するための「語ることのできる能力」が他者から私に授けられる契機なのである。レヴィナスは、コジェーヴの人間学に多くを負いながらも、「所有」＝「労働」＝「言説」としてではない、すなわち「否定の否定」とは異なる人間の超越の可能性を、他者から与えられて生起する「語り」という行為のうちに見いだすのである。

「無神論」が超越のための出発点である、と再三記すレヴィナスの意図はそれゆえ、コジェーヴの提示した「人間の歴史の完成」＝「終末」がもたらしたものを問いただすことにあったと考えられる。『全体性と無限』の序文とは、コジェーヴと共有するその地点(歴史の終末)から人間は脱しなければならぬという、コジェーヴに対するレヴィナスの批判的回答を提示するものであったのではないかと同時にそこには、「所有への異議」を唱える思考としての、レヴィナス哲学の出発点があったと思われるのである。

3. 否定性とは別の仕方—レヴィナスとコジェーヴの交叉—

ところが、コジェーヴはその後、『ヘーゲル読解入門』第二版（1968）の注に長い補足を与えることになる。彼は、歴史の終末は、未来のことではなく、すでに現実のものであると考えるに至るからである。動物性に戻った人間のモデルが一つにはアメリカにあるのだが、その一方でコジェーヴは、「歴史の終末」においてもなお、人間が動物に帰ることなく、なお人間として生き続けているありようを、日本文化の形式化された価値観にもとづく「スノビズム」（K436）に見いだしたのだった。アメリカ文化、日本文化をめぐるコジェーヴの解釈の妥当性については、ここでは立ち入らない。注目したいのは次の記述である。

「自然、あるいは諸存在との調和にある動物」は、人間的なものを何ももたない、生きる存在者である。人間的でありつづけるためには、「所与を否定する行動や誤謬」が消滅するとしても、人間は「対象に対立した主観」であり続けなければならない。これはつまり、ポスト歴史の人間は、以後、自己にとっての所与をすべて十全な仕方ですりながら、「形式」をその「内容」から切り離し続けなければならないという意味となる。だが、それはもはや、内容を行動において変一貌させるためではなく、純粋な「形式」としての自己自身を任意の「内容」として捉えられた自己自身、および他者に対立させるためであるという意味である。（K435-436）¹⁰⁾

問題は、コジェーヴが評価した「形式化」の意味である。形式のうちに生きる人間とは、一体いかなるものであるのか。

歴史とは、人間の行動そのものであった。にも関わらず、歴史の終末後も、人間は人間として生き続ける。とするならば、人間の本質である「否定性」は何らかの方法で保持されていると考えなければならない。つまり、「所与を否定する行動や誤謬」が消滅するにせよ、人間は、「対象に対立した主観」でありつづけなければならない。それでは、闘争や労働としての「否定性」とは異なる「否定性」とはいかなるものか。

コジェーヴによれば、概念的把握の否定性をはたらかせながら、やがて完全な自己意識を実現し、「歴史の終末」に至った人間は、いまや、「自己にとっての所与を全て十全な仕方ですることができる。人間はそこで、「形式」をその「内容」から切り離し続けなければならない」。それは、「内容を行動において変化させるため」ではない。完全な知を実現し、もはや「純粋な「形式」として機能する自己自身を、任意の「内容」として捉えられた自己自身や他者に対立させるためである。「否定の否定」後にありうる「否定」とは、いまや、否定の力としての概念的把握によって十全な仕方ですらされた「内容」の「否定」として考えられるのである。

コジェーヴは、このテーゼをこれ以上に展開しているわけではない。だが、この注が後に、デリダによって取り上げられることになる。『マルクスの亡霊たち』（1993）のなかで、デリダは、コジェーヴの意図を独自の仕方ですらしている。その内容を見ておく。

デリダは、コジェーヴが、「ポスト歴史の人間が、人間であり続けるためには、…ねばならない (doit)」と記している点に注目する。この「ねばならない」の表現が、「形式を内容

から切り離す」というコジェーヴの意図を解き明かすと考えるからである。デリダによれば、「ねばならない」は、未来のための「使命」や「義務」を表している。しかしそれは、何らかの特殊で個別的な内容に対する義務ではない。それは、形式としての「ねばならない」＝「掟」であり、その「内容」がいかなるものであろうと、人間が引き受けなければならない義務である。このような「形式」へのまなざしは、内容に対する「無関心」とも取れるけれども、それはむしろ「内容に対する無差別」¹¹⁾なのであり、「出来事そのものや未来そのものに開かれていること」を指し示す。すなわち、あらゆる内容に対する「無関心」とは、「これからやってくるもの」＝「未来一般」に対する「関心」のことであり、あらゆる内容への、あらゆる出来事への関心にほかならない。

未来への関心のうちに、歴史の終末に生きる人間は、生き「ねばならない」。人間は、こうして、これまでの歴史のなかで展開されてきた闘争や労働とは異なる新しい否定形式を引き受け、自己の人間性を形成することになる。それが、デリダによって、「他なる人間」、「他なるものとしての人間」と呼ばれるところのポスト歴史の人間のありようである。デリダもあらためて確認するように、コジェーヴのいう「歴史の終末」という意味での「歴史」とは、「始原」＝「目的論的に解釈される歴史」(コジェーヴ自身が、このように歴史を考えていたわけではない)のことであり、闘争と労働という二つの否定的行為によって形成される歴史である。その従来への歴史に対して、「これからやってくるもの」としての「歴史性」を、デリダは、「メシアニズムなきメシア的なもの」¹²⁾と名づける。

いくつかの留保が必要なものの¹³⁾、コジェーヴの『ヘーゲル読解入門』、レヴィナスの『全体性と無限』から数十年の時を経てなされた、コジェーヴについてのデリダの指摘を通じて、再び、コジェーヴとレヴィナスの問題意識が交差することになる。レヴィナスもまた、『全体性と無限』のなかですでに、「これからやってくるもの」＝「未来」の他性を「他者」の他性に重ね、他者の到来を迎え入れ、その責任を負うことが〈私〉の自己意識の成立条件であると述べていた。さらに、後期の主著『存在するとは別の仕方』(1974)の主張までを射程に入れるなら、「内容」と「形式」の構図は、レヴィナスの「〈語られたこと〉なき〈語ること〉」としての主体の構造にさらに近づく。レヴィナスは、『全体性と無限』において「語り」として論じていたものを後に取り上げ直し、概念内容としての「語られたこと (le dit)」に対し、他者への応答としての「語ること (le dire)」を、主体の意味に籠めるようになるからである。

「〈語られたこと〉なき〈語ること〉」と定義される主体は、「他者への責任」を表現する「場所」と考えられる。〈私〉とは、自己の「内容」＝〈語られたこと〉を絶えず語り直し、他者への応答を更新し続ける主体でなければならない。その限りにおいて〈私〉とは、「他者のため」の「場所」であり、逆説的に、みずからにとっての「非一場所」とも見做される。「非一場所」としての〈私〉とは、他者への「責任」を証言する可能性なのである。デリダの解釈を介してではあるものの、コジェーヴが「所有」＝「否定性」の後にたどり着いた「形式」(＝義務)の意味を、レヴィナスの他者への「責任」、「応答」の思考にたどり着ける可能性が、ここに見いだされることになる。

おわりに

レヴィナスは、『存在するとは別の仕方を』を経て、さらに『観念に到来する神について』(1982)のなかで、「欲望をそそらないもの、好ましからざるものに対する欲望」¹⁴⁾を主体の主体性として語るようになる。他者との関係はもはや、欲望の関係として描かれない。「無限なもの」によって生起した「欲望」は、それを充足させようような目的=終末に向かってはいかない。「欲望されるもの」の善さ、望ましきは、「所有」=「否定性」へと向かうことがもはや許されず、そのベクトルとは別の方向へと逸らされてしまうような仕方、つまり「脱所有」の形を呈さなければならない。

「好ましからざるもの」との関係は、「神の死」後も「生き延びる」¹⁵⁾とレヴィナスは述べている。コジェーヴとレヴィナスは共に、各々の仕方で、「神の死」=「無神論」の後にも生き延びる人間の人間性を、「欲望」=「所有」=「否定性」とは別の仕方で問い続けたと言えるのではないだろうか。

レヴィナスは、コジェーヴが主張する「否定性」から出発しながら、その結果として現れる国家・歴史(=全体性)を拒否し、それらを超越する可能性を探し求めた。「無限なもの」=「他者」というテーゼを掲げて、レヴィナスは、『全体性と無限』の序文において、コジェーヴ的ヘーゲルとの決別と、独自の思考の出発点を宣言する。

しかしその後、第二版の注をめぐるデリダによる新たな注釈を軸にして、コジェーヴの思考の営みと、レヴィナスのそれとを改めて見直してみるならば、共にヘーゲルから出発し、「否定性」とは別の仕方で生きる、ポスト歴史の人間のあり方を問いつづける二人のポスト・ヘーゲリアンの姿が見えてくる。両者に一貫していたのは、「所有」をめぐる問いはかならない。

とすれば、レヴィナスに対するアンチ・ヘーゲリアンという評価は、もはや自明のものではない。レヴィナスが、コジェーヴを経由してどのようにヘーゲルを理解し、またそのヘーゲル解釈を乗り越えようとしていたのかを明らかにすることが、『全体性と無限』の成り立ちを理解する上で重要である。その際、レヴィナスのヘーゲル理解がどこまでコジェーヴの解釈に負うものであるのかを画定することも問われるはずである。レヴィナスの思想におけるコジェーヴとの内的対話の痕跡を跡づけることが、引き続き今後の課題となる。

*文中の引用箇所は、レヴィナスについては *Totalité et L'infini*, livre de poche (Original edition: Martinus Nijhoff)、コジェーヴについては *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947 に拠る。なお以下の邦訳を参照した。

『全体性と無限』(上)(下) 熊野純彦 訳、岩波文庫、2005年。

『ヘーゲル読解入門―精神現象学を読む』上妻 精、今野 雅方 訳、国文社、1987年。

注

- 1) 無神論的自我をめぐるレヴィナスにおけるコジェーヴの影響については、拙稿「レヴィナスにおける自由の概念について―コジェーヴとの対照を手がかりに―」(倫理学年報第59集、東京、2010年3月)を参照のこと。
- 2) コジェーヴの無神論的解釈自体が妥当であるかどうかは問題であるだろう。ブルジョワは、ヘーゲルの語彙のなかに出てくる「無神論」という語の頻度の少なさから、コジェーヴの解釈に疑問を呈している。とはいえ、

ヘーゲルが、無神論を手にするまさにその瞬間に、それを禁じる点に、ヘーゲル哲学が後に無神論となった原因があると指摘している。Bernard Bourgeois, *Hegel les actes de l'esprit*, Vrin, 2001, pp. 203-218 を参照。

- 3) このような立場は、両者共に、ハイデガーの道具的全体性の思考の影響を受けていると思われる。
- 4) レヴィナスは、世界、および他の事物への「欲求 (besoin)」と区別して、人間的他者を「絶対的に〈他〉なるもの」と定義し、この他者への志向を「欲望 (désir)」と名づける。また、レヴィナスの表記は必ずしも厳密ではないが、通常は、人間的他者以外の他なるものを「l'autre」と表記し、絶対的に他なるものとしての他者を「l'Autre」、ないし「autrui」としている。
- 5) 愛をめぐる問題に関しては、コジェーヴもまた、それが承認の欲望であると認めている。だが、コジェーヴによれば、ヘーゲルは言外に愛を非難している。なぜなら、愛は一方では「私的な」性格を持ち、他方では、生命を危険に晒すのではないがゆえに「厳粛なものが欠けている」ためである。危険を冒すことを前提としていない以上、愛による承認（他者の愛への欲望）は行動を前提としていない。その限りにおいて、愛から承認されるものは、真には人間的なものではないとされる (K513)。レヴィナスは、この問題に関しても、コジェーヴの立場を前提としつつ、みずからの「エロスの現象学」を練り上げていったものと考えられる。
- 6) むろん、レヴィナスのこの主張が、事実に関わる性質のものであるとするなら、それは端的にあやまりである。レヴィナス自身、殺人が「ありふれた出来事 (la banalité du meurtre)」であることは、世紀の戦争の証人として一番痛感していることであろう。しかしだからこそ、現実にはかき消され続けている他者からの呼びかけを聴取しなければならないとするのがレヴィナスの倫理学である。
- 7) ラフェエル・ルルーシュは、「レヴィナスは常に、有限な全体性 (Totalité finie) が重要であることを前提としていたのであり、彼の意に反して、忠実にコジェーヴの立場に立っている」と述べている。Raphaël Lelouche, *Difficile Lévinas*, L'éclat, 2006, p. 106.
- 8) レヴィナスのユダヤ思想における、神と人間との非対称的な関係が、他者関係に重ねられていると考えられる。だが本稿ではその宗教的背景には立ち入らない。
- 9) 『全体性と無限』第三部「意志と死」(L258-263) を参照。死をめぐる議論においてはヘーゲル (コジェーヴのヘーゲル解釈) だけでなく、ハイデガーへの批判も含意されている。
- 10) レヴィナスがコジェーヴの第二版の注に目を通していたかは確認できない。
- 11) Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 123.
- 12) *ibid.*, p. 125.
- 13) レヴィナスは、「未来」に重ねていた他者性を、のちに「無起源的な過去」から解釈するようになる。
- 14) Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 113.
- 15) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, livre de poche (Martinus Nijhoff), 1974, p. 196.