

他我の現象学と存在論
——アンリとレヴィナスから⁽¹⁾

村 瀬 鋼

1. はじめに——他人という問題

ここで私が考えてみたいのは、他人というものの存在についてです。

まず、他人、というこの問題の問題性について、一通りのことを確認したいと思います。

他人、という問題は、哲学においても私たちの日常においても、大きな、また根本的な問題であり続けてきました。

まず、哲学においては、デカルトの有名な「われ思う、ゆえにわれ思う」に見られるように、主観性に立ち戻ることを最初の身振りとする近代哲学は、自ずと観念論としての構えを採り、観念論はまた自ずと独我論の様相を呈することになります。ところが、独我論としての観念論は、一つには、認識の普遍性や客観性を担保するため、もう一つには、現実他人がそこに存在しているという、日常生活の健全な常識の力により、他人の存在というものに位置を与え、これを理解可能なものにするを要請されることになります。かくして実際、デカルトから出発した主観性の哲学の一つの洗練された到達点としての二〇世紀の現象学において、他人という問題は特に先鋭化された姿を採るに至ります。

次に、私たちの日常において、他人の存在が大きな、また根本的な問題であり続けていることは、言うまでもないでしょう。私たちは、およそ何をするにも、何を考えるにも、他人の存在を前提にし、他人を前にし、他人を傍らにし、他人を背後にし、つまりは他人に囲まれながら、その眼差しや雰囲気のもとで、それに向けて、それに対して、それに見守られつつ、ことを行い、ことを考えるしかありません。私たちの生活は、つねに他人との関わりの中なかで営まれており、他人の存在は、後段で話題にするレヴィナスの口吻

を借りれば、ほとんど私たちの生活の「意味」そのものにすらなっています。実のところ、哲学が他人を問題にすることになったのも、たんに哲学的思弁の必然性にのみ由ることではなく、私たちの日常生活における他人の存在の大きさが、これを深いところから後押ししているのです。そして元来哲学は、私たちの日常生活に端緒と着地点とを持つ思考でしかないわけですから、これは当然のこととも言えます。

しかし、私たちの生活において、他人の存在のこのような大きさは、絶えず意識されているとはかぎりません。私たちは、日常生活の忙しさと楽しさのために、他人の存在にゆっくり目を注いだり耳を傾けたりする暇もなく、生活のルーティンと冒険とに身を没入させます。それは或る意味では、他人という重要な存在の忘却ですが、この忘却はしばしば、一度も知っていたことのないものの忘却でもあります。人は多くの場合、他人の存在に、本当のところはほとんどまったく気づくことなく、生涯を送ってしまうものだ、と私は思います。(ただだからこそ、その他人の存在を捉え直すためのものとして、哲学に出番が回ってくる、ということもあります。)

ジャン＝ポール・サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-80) は、二〇世紀の現象学の文脈のなかで、他人について最も目立った本格的な考察を行ってみせた哲学者の一人だと言えますが、その哲学的名著『存在と無』(1943年)の他人論のなかで、こんな言葉を吐きます。「他者とは何かということ——束の間の恐るべき閃きのときを除いて——つゆ思うこともなく死んでいく人々というものがいるのだ [Il y a des hommes qui meurent sans avoir – sauf pendant de brève et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'autre]」(Sartre, *L'être et le néant*, p.421)。きわめて豊富な論点を含むサルトルの他人論について、今回は扱うのを控えますが、このサルトルのさりげない一言は、他人について

の私たちの関わりの一つの形をよく捉えていると私は思います。(私見では、私の読んでいる狭い範囲で、ですが、この言葉は、サルトルが書きつけた言葉のなかで最も素晴らしいものの一つです。)

私たちが、いつも、また大抵はそれに気づきさえしない仕方で、それに取り巻かれて自分の小さな生活を営んでいる、他人の大きな存在、それはいったいどのようなものであるのでしょうか。それはたんに、或る特定の他人について、その人はどんな人なのだとか、その人は何を思い、何を考えていたのだとかを問う、そのような或る特定の人物の存在に関わる問いなのではありません。そうではなくて、その人がどんな人であれ、何を思い、何を考えていたのであれ、ともかくも私にとって一人の他人であった、その他人であることとはどんなことなのか、という問いです。その意味でそれは他人一般への問い、一般に他人であるとはどんなことなのか、という問いではありません。けれども、だからと言って、それはたんに一般的な概念についての問いではありません。なぜかと言えば、他人とは、そのつど、私にとって、かけがえのないその人であるような、決して一般化を許さない唯一のその人であるような、そんな存在であるからです。

2. 他人の死

さて、私たちが大抵の場合には気づかずに過ごしてしまっている他人の存在の大きさに、不意に気づかせてくれるような、或いは、少なくとも気づききっかけを与えてくれるような、私たちの日常的な経験、或いはむしろ出来事があります。それは他人の死です。この具体例を通して、他人に関して私たちが問題にすべきことは何であるのかについて、考えてみます。

他人が死んだとき、それが身近な誰かであればもちろんのこと、たとえそれが、名も知らぬ遠方の疎遠な人であってすらも、私たちは何らかのショックを、鋭いショックであれ鈍いショックであれ、何らかの衝撃をおぼえます。そのとき私たちは、私たちにとっての他人の存在の、ふだんは気づかずにはいた大きさを、何がしか感じ取っているのではないのでしょうか。目障りで気障りな邪魔者や敵の死の場合にはまた別であるようにも一見思われますが、それが私たちに仮にも一種独特な安堵や快哉を感じさせるということがあるとすれば、それは死んでいった相手の存在の大きさをこそ物語っています。

しかし、他人の死はなぜ私たちにショックを与えるのか、そのショックは、いったい何ゆえの、またどのようなショックであるのか、それは、一見明らかかなことのようにいて、考えてみると、実はよくわからないところがあります。

例えば、身近な人の死に、私たちは悲しみを覚えます。しかし私たちはいったい何を悲しんでいるのでしょうか。

身近な人が死ぬと、私たちはしばしば、あの人に会うことはもうできないのだ、と嘆きます。永遠の別れを、私たちは嘆くのです。そのとき、死別は、永遠の離別に等しいものとして受け取られています。

しかし、死別が離別と本質的に異なっているのは自明のことではないのでしょうか。たんなる離別であれば、また会う機会があるけれども、死別の場合には、もう二度と会えない、そこに違いがあるのでしょうか。違います。死別と離別との違いは、たんなる会うことの可能性の有無ではありません。死別は、たんに永遠の離別ではありません。たんなる離別であれば、私はその人にたとえ永遠に会えないとしても、その人は存在しています。むろんその人もいつかは死ぬでしょうが、死ぬまでは、生きています。ところが死別

の場合には、その人は存在しません。その人が存在しなくなることが、その人の死なのです。その人が存在していることと存在していないこととの差異、これが離別と死別との差異なのであり、そしてこの差異は、これほど大きな差異は他には考えられないぐらい、大きな差異です。

横田めぐみさんの父母（お父さんの方は亡くなってしまいましたが）は、めぐみさんに会えないことを嘆きます。けれども、会えないから死んでしまっているも同然、というわけではありません。生きていると思うから、会いたいと思う。けれども、もし永遠に会えないのであれば、死んでしまっているのと同じ、というわけではありません。仮に永遠に会えないとしても、生きていてほしいと願う。そのとき、めぐみさんの生死を、彼らがたとえ確認できないのだとしても、彼らにとって、めぐみさんが生きているのと死んでいるのでは大違いなのであり、その違いは、根本的な違いであって、本質的な違いなのです。めぐみさんの父親は、死ぬ間際に、自分はもう死んでしまい、もはや娘に会うことも叶わないのだから、娘ももう死んでしまってもかまわない、などと思ったのでしょうか。まちががなくその反対でしょう。彼は、自分は死んでしまっても、娘は生きてほしい、と願っていたはずです。

故人にもう会えないことの嘆きは、実は、おそらく半分は、他人の存在そのものが失われたことそれ自体に対する嘆きではなく、むしろ自分の経験の一部が失われたことについての嘆きです。あの人にもう会えないと言って嘆く、それは、自分がその人に会うことによって得られていた、また得られるはずの何がしか幸福な経験が奪われてしまったことの嘆きではないでしょうか。しかし、もしただそれだけのことであったとするならば、故人のためと思われているこの嘆きは、実は他人の存在それ自体の喪失の嘆きとは別のものであります。それは他人の死への悼みではなく、自己の苦痛についての嘆きでし

かありません。

翻って問うならば、他人の死を悼むということは、どのようなことなのでしょう。それは、一見思われるほど簡単なことではありません。身近な他人が死ぬそのつど、私たちは、あの人とはもう二度と会えないのだと嘆きます。そんな私たちはまた、他人の死に際して、死の実感のなさをしばしば口にもしもします。あの人死んでしまったなんて、信じられない。まだ生きていて、ひょっこりここに現れそうな気がする。そんなふうには言いません。さらには、棺に横たわっている故人の死体の表情を見て、ああ、まだ生きていて、ただ眠っているだけみたいに見えるのに、などと言ったりもしません。なるほど、私たちは親しい他人の死に或るショックを受ける。けれどもそのショックには、何か奇妙なところがあります。そのショックはあたかも、或る意味ではショックの不在、起こってしまったはずの出来事に対する或る奇妙な実感のなさを含み込んでいるかのようなのです。

その実感のなさは、私たちに戸惑いを与えます。その戸惑いは、実は他人の死が私に与えるショックの重要な一成分なのです。その戸惑いから、私たちは、或る意味では恥知らずにも、また能天気にも、すぐに、またはやがて、立ち直ります。その立ち直りは、典型的には、しばしば次のような形を採ります。すなわち、私たちはこう思うようになります。あの方は、現実には死んでしまったかもしれないけれども、私たちの心の中に、まだ生きており、私たちの心の中で、いつまでも生き続けるのだ、と。心の中に、とは、基本的には、思い出として、ということなのですが、実はまた、たんに心の中の思い出だけではなく、私たちを取り巻く現実の環境のなかにも、その人がその存在の表現として遺した様々なものが残っています。その人の著作、その人の住まい、その人の子供など、広い意味でのその人の作品が、現実の世界

のなかに、次第に朽ちて自然へと溶け込んでいくゆっくりした過程に蝕まれながらも、残っています。或る意味では、その人の作品、それが私たちにとってのその人なのです。だから例えば、372年ほど前に死んだデカルトは、私たちにとってまだ生きているのです。372年前、ストックホルムの孤独なベッドで、孤独な死を死んでいった、ルネ・デカルトというその一人の他人の死を悼むことはもうすっかり忘れて、私たちは、笑みを浮かべたデカルトの肖像画を眺め、デカルトの著作を読み、その生き活きとした筆遣いと息づかいを感じ、デカルトはまだ生きている、などと口走るのです。もちろん、デカルト本人にはもう会えないのだ、と言ってみることはできます。けれども、デカルト本人とは、いったい何なのでしょう。私たちは、デカルトの著作を通じて、デカルトに、デカルト本人に、出会っているのだ、と言うこともできます。実際、或る若者が、哲学に関心を抱き、デカルトの著作を開く、そこに、一人の若者の、いつの時代にも変わらずに起こっていたような、デカルトとの出会いがあるわけです。

考えてみると、他人の存在というもの、これを私たちは、その他人の、世界のなかでの現出とつねに混同しています。一人の他人は、世界のなかに現出します。その世界は私たちにとっての世界、私たちに現出する世界、私たちへの現出としての世界です。まずその人の、顔や容姿や声と伴った肉体的現前というものがあります。次にまた、その人の肉体を起点としてその人が直接的・間接的に生み出す様々なもの、一言で言えば先ほど言った「広い意味で」のその人の作品というべきものがあり、それもまた、その人の直接的・間接的な表現であり、現出です。私たちにとって、或る他人の存在とは、実質的には、そうした現出の総体のことに等しい、と言うか、それと混同され、一緒になっています。そこでは、その他人の肉体的現出が中心的位置を

占めていて、その肉体的現出を目の当たりにしたり肌で触れたりすることこそが、その人との生身の出会いとして特権的な意味を持ちますが、しかし、そのような肉体的な接触は、普段の生活のなかではむしろ稀です。どんなに親しい友人とでも、家族とですらも、24時間一緒にいたりしません。私はいまここにおいでKさんとは、それなりに親しいと言ってよいと思われる飲み友達で、ふつうに数えても、いままでまず軽く千回以上、一緒に飲んでいるのですが、それにしたって、私がKさんを知るようになってからの全時間を考えたとき、たぶん、その時間のうちでKさんと一緒にいた時間はごく僅かのものでしかありません。

しかし、他人の存在そのものが、このような、世界のなかでの現出には尽きないこと、或いはむしろ、そのような世界のなかでの現出ではないこと、これは自明ではないでしょうか。私たちは、人の存在を、その世界内での現出と絶えず混同します。そのあまり、私たちは、自分自身の存在ですら、その世界内での現出と混同し、ついには、自分を通じてこの世界のなかで実現され自分の存在に関わらずこの世界のなかに残っていく自分の作品を、自分自身の存在であるかのように思い込みすらします。私にとって、私が死んでも生きていく自分の家族や、私が死んでも残っていく私の家や、私の会社や、私が死んだ後にでも誰かが読んでくれるかもしれない自分の著作などを残すことが、自分の人生の意味になったりする。そこでは私は、或る意味では何かに欺かれているのかもしれない、錯覚を抱いているのかもしれないのですが、そんな疑わしい欺瞞や錯覚のなかで嬉々として生きるのが、私たちの日常普通の在り方です。

けれども再び翻って、他人の存在は、また私の存在も、そのような世界のなかでの現出に尽きるものなのでしょうか。他人が死んだとき、その死を悼

む。その際、その人にもう会えないのだと言って嘆くとすれば、それは少なくともその半分は、その人の世界のなかでの或る種の特別な現出を私がおもはや享受できないことの嘆きであり、その嘆きは、世界のなかでのその人の別種の現出、つまりその人が私にもたらした思い出を含めて広い意味でのその人の作品の残存によって癒やされることになります。けれども、そのようにして、いわば偽りの癒やしによっては癒やされることのない、その他人の存在そのものの消失というものが、ありはしないのでしょうか。私自身の存在の消失が、仮に私の作品がどんなに永久的で不朽のものであろうとも、私にとって決定的なものであると同様に、やはり決定的なものであるような、他人の存在そのものの消失というものが、どうしても考えられねばならず、その消失に対する悼みこそが、他人の死への悼みの核心にあるのでなければならぬのではないのでしょうか。もしそれがなければ、私たちは他人の死を悼むという能力を一切欠いていることになるでしょうし、裏を返せば、他人の存在というものを看取する能力を一切欠いているということになるでしょう。あたかもサルトルが語っていた、「他者とは何かということを […] つゆ思うこともなく死んでいく人々」のように。

3. 他人の存在

それでは、再び最初の問題に立ち戻って言えば、他人の死が私たちに与えるショックにおいて、私たちがどこかで感じ取っているのだと少なくとも錯覚は起こすような他人の存在の大きさは、いったいどのようなところに存しているのでしょうか。

私たちの問題の核心をなすものを求めて、別の出発点から素朴に考えてみ

ましよう。他人の存在とは、いったい何なののでしょうか。他人そのもの、他人の存在そのものとは、いったい何なのでしょう。

考えてみると、他人そのもの、他人の存在そのもの、とは、実に奇妙なものです。と言うのは、他人とは、或る意味ではもともと「そのもの」などではないように思われるからです。他人とは、まずは他者であり、他者とは、私にとって他である者のことです。他人と「他」としての内実は、「私にとって」他であるところにあり、この「私にとって」を除いてしまつて、「それ自体として」当のものを考えるときには、それは「他」であるという内実を失ってしまうでしょう。しかしまた、もしそれが仮にたんに「私にとって」のものでしかないとすれば、それは結局は、「私にとって、のもの」にすぎず、延いては結局は「私の、もの」でしかないゆえに「他」ではありえないものだ、とも言えます。つまりもし他人がまさに「他」人であるのだとすれば、それは、「私にとって」のものでありながら、しかしたんに「私にとって」のものではない「それ自体」を持ち、その「それ自体」によってこそ、また「私にとって」「他」でもある、という、そのような性格を持った、実に奇妙なものでなければならぬのです（哲学史上、少なくとも私の目が比較的及ぶ近現代哲学のなかで、このような他者ないし他人の奇妙な——いわば「両義的」な——性格について、最も鋭い感覚を持っていた哲学者の一人は、モーリス・メルロ＝ポンティ（Maurice Merleau-Ponty, 1908-61）です）。

このような他人の存在の奇妙さは、或る意味ではきわめて単純な事実由来しています。その単純な事実とは、他人とは「他我」である、という事実です。

「他我 alter ego」つまり「別の私」とは、二〇世紀の現象学が他人について語るときに、他人という存在の基本的な規定として与える最も代表的な名前

です。繰り返し奇妙なことになるのですが、他人そのものとは何かと言えば、他人は、そのものとしては、まさに「私」であるのです。他人は、そのものとして、つまり他人自身にとって、一つの「私」です。他人は、私にとっては他者であっても、他人自身にとっては、他人自身においては、自分自身なのであり、「私」です（当たり前のことを複雑に言ってみせているだけのことなので、当該のその当たり前のことについては、言葉をこれ以上重ねずともおわかりですね）。ただ、その「私」が、私自身にとっては、つまり、いまここにいるこの私にとっては、「別の」、「他の」「私」なのです。

「別の」、でありながら「私」であること、どんなに奇妙でも、これが「他人」と言われるものの端的な本質であり、他人というもののいわば本名です。そして「他人」は、それがまさに一つの「私」であるからこそ、いまここにいるこの私にとって「他」でもありうるのです。なぜかと言えば、それがもし一つの「私」として、いまここにいるこの私がそうであるような絶対的で包括的な存在としての性格——これを哲学の業界用語では「超越論的 transcendental」とも呼びますが——を持っているのでなかったら、本質的な「他」ではありえないからです。

実際、「他人」ではないたんなる「他者・他なるもの」としての諸事物・諸事象は、私にとって十分な他者性を持ってはいません。いわゆる物質的なものが見せる私への抵抗は、すべて、私の認識の内容や私の経験の質に還元可能だと言えます。他人ならぬ他者一般は、その一切が、隅から隅まで「私にとって」のものとして、私の経験可能性のなかに含まれうるのですから。他「人」だけが、他「我」だけが、私の経験を越えた根本的に他なるものの存在を私に示唆しうる。「他者」と「他人」とについて徹底的に考えた哲学者の一人であるエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-95) が、「絶対

的に他なる〈他者〉とは、〈他人〉のことである〔L'absolument Autre, c'est Autrui〕と述べるのは（『全体性と無限』1961年、*Totalité et Infini*, p.28）、それ故です。

4. 他我の現象学と存在論

さて、それでは、そのような他人の存在に、私たちはどのようにアプローチすればよいのでしょうか。

冒頭第1節で、哲学史のなかで他人というものが主題的に問題になってくるその仕儀について、ごく簡略に粗描しました。すなわち、デカルトの有名なコギトに見られるように、主観性に立ち戻ることを最初の身振りとする近代哲学は、自ずと観念論としての構えを採り、観念論はまた自ずと独我論の様相を呈することになる。ところが、独我論としての観念論は、学問上の要請と経験上の要求とから、他人の存在というものを理解可能なものにする試みへと誘われます。かくして実際、デカルトから出発した哲学の一つの到達点としての現象学において、他人という問題は特に先鋭化された姿を採ることになる、とおよそこのようなことを先ほど述べました。するとつまり、まさに現象学の企てを通路にして他人の存在にアプローチしてみるのが、とりあえず相応しい一つの選択であるように思われます。そして実は、すでにここまでの話のなかで、はしなくもつい引き合いに出してしまったサルトルとメルロ＝ポンティとレヴィナスは、いずれも現象学の流れに所属する哲学者です（しかも、ほぼ同年代の哲学者——サルトルは1905年、メルロ＝ポンティは1908年、レヴィナスは1906年生まれ——で、活動の中心だったパリでは互いに身近な——特に前二者間は——仲でした）。

そこで、現象学の哲学に目を注いでみると、次のようなことが観察されます。

他人の問題は、まずは現象学の創始者フッサール（Edmund Husserl, 1859-1938）のパリ・ソルボンヌでの講演を活字化した『デカルト的省察』（講演は1929年、その原稿に手を入れたものが、最初は仏訳で1931年に *Méditations cartésiennes* として刊行されますが、その際の翻訳者二人のうちの一人がレヴィナスでした）の第五省察で、論じられます。そこでは、他人の存在が、私の私自身の身体との関係との延長線上において私に姿を現すその経緯が述べられます。現象学の構えは、まさにデカルトの挙措を引き継ぎながら主観性の哲学を徹底化するもので、それは、一切の事象をいったん「現象」へと還元する（これが有名な「現象学的還元」です）点において、一種の観念論であり、それは必然的に、独我論という性格をまといます。フッサールは、この独我論的立場に自覚的に身を置いた上で、この独我論の閉域を破るものとして、他人の存在を現象のなかに、ただし現象を（少なくとも全き現前性としての現象を）超えたものとして導き入れようとしたわけです。このやり方を基本的には継承して、この世界における、私の身体と他人の身体との現象としての存在を梃子にししながら、私にとっての他人の存在の位置づけを行い、それを理解可能なものにしようとしたのが、サルトルとメルロ＝ポンティでした。

ちなみに、フッサールの最大の弟子であったハイデガー（Martin Heidegger, 1889-1976）について言えば、なるほどハイデガーは、あの有名な『存在と時間』（1927年）のなかで、他人の存在を、私である「現存在 Dasein」がこれと「共在 Mitsein」する「共現存在 Mitdasein」として捉え、一種の他人論を展開してはいるのですが、ハイデガーの考える「現存在」は、さしあたりは

もともと「ひと Das Mann」なのであって、そこでは「私」と「他人」との間の根本的な隔たりが問題化される余地がありません。そしてハイデガーでは、ここを出発点として、「現存在」がむしろ、他人との曖昧な共同性に埋没した日常的在り方を脱して、孤独な私の、真に私だけのものである実存を獲得する、その仕儀が語られることとなります。そんなわけで、ハイデガーの議論は、基本的に独我論的様相を帯びる私の世界にあって、他人の存在が私にとって持つ意味を探る、そのような哲学的な他人論の基本的な路線からは外れていると言えます。(なるほど、このようなハイデガーの議論のなかに、他人についてのきわめて重要な洞察があると見る解釈も存在しますし、そうした解釈に耳を傾けてハイデガーの思考を掘り下げてみることも専門研究においてはむしろ有意義なことではあるわけですが、それに手をつけるのはここでは適当ではありません。)

さて立ち戻って、フッサール、サルトル、メルロ＝ポンティのラインに共通なのは、他人を、それが世界に現出するところを手がかりに、世界における私自身の現出を囁ませながら、およそ、世界における現出を通じて、私と他人との関わりを探求している点です。いま、本来の他人論の系譜からは外してしまったハイデガーの有名な概念をここで用いるなら、彼らにとっては、私も他人も、ともに基本的には「世界内存在 In-der-Welt-sein, l'être-au-monde」なのです。彼らにとっては、私と他人とが関係しあうのは、この世界において、この世界のなかで、この世界を通じてです。

なるほど彼らも、世界における現出には尽きない、現象を超えた他人の「存在」について、たしかに考慮を払ってはいます。実際、事象に忠実に考えるならば、そうした他人の存在に気づかずにいることは不可能です。けれどもそれは、基本的には、世界における現出を捉える私の働きを前提にした上

で、それを越えたものとしてのかぎりで浮かび上がってくるだけであって、その「存在」それ自体との私の関わりが、それ自体として問題化されているわけでは必ずしもありません。

世界における現出を捉える私の働きとは基本的には「知覚 perception」であり、それを越えた「存在」を捉えようとする私の働きとは基本的には「表象 representation」です。いずれにせよ、事は（哲学のなかで様々に異なった仕方方で用いられる大きな言葉遣いで事をまとめるならば）「超越 transcendence」に関わります。つまり私はまず、「知覚」において、いわば私自身を超出して、私の外にある世界を知覚し、この知覚でもって、世界を我がものにします。それは世界への超越であり、この超越において私は世界のなかの個々のものたちを凌駕して包み込みながら、それらを自らの経験のなかに組み入れます。さらに私は、この世界を経由し、この世界を超越して、この世界の外にある他人のなかへと、いわば越境し、その他人の存在を、たとえ、まさに他人自身がそれを生きているがままに知ることはできなくとも、少なくとも「表象」します。

けれども、私は他人の存在と、このように「超越」を介して関わるのでしょうか。たとえ関わるにしても、このようにのみ関わるだけなのでしょう。或いはまた、このような関わりこそが、他人の存在との関わりを中心なのでしょう。

すでに見たように、他人の存在は、世界への現出には尽きません。それはその現出の彼方にある、と言うよりも、それ自身からすればそれ自身の世界への現出の手前にある、いわば或る種の引きこもりのなかに、つまり大きな哲学用語を用いれば、それ自身への「内在 immanence」のなかにこそあります。この「内在」それ自身にもし私が接近するとするならば、それは、少な

くとも、この世界の現出を經由していくようないわば水平的な「超越」によってははたされえないのではないのでしょうか。他人のこの「内在」は、私とは別のものであれ、しかし私の持つそれと同じ、一つの「私」です。この「私」に私に関わるその仕方は、私がまさに内在的に私自身である、その仕方と深く関わったものであるはずです。そのような、内在による内在との関わり、あえて言辞を弄してみれば内在を通じての或る種の垂直的な超越によるもう一つの内在との関わり、とでも言うようなものが、他人との関わりのなかにはあるのではないのでしょうか。

現象学は、私への他人の現出について語ります。しかし現象学はまた、現出には尽きない、現出とは別の、他人の存在そのものに逢着しもする。その存在は、一つの「私」の存在、私とは別のもう一つの「私」の存在です。たんに「私にとって」ではなくそれ自体として存在するこのもう一つの「私」の存在論。これをどのように構想したらよいのでしょうか。

5. アンリとレヴィナス

これについて、私たちにそれなりに頼りがいのある構図を提供してくれると思われる哲学者が、ミシェル・アンリ（Michel Henry, 1922-2002）とレヴィナスです。

この二人について、まず外面的なことから言うと、この二人はとりあえず、フランスの現象学を代表するきわめて大きな哲学者です。二人とも、サルトルやメルロ＝ポンティらフランス現象学の第一世代の思考が世間的に退潮した後の1960年代に大きな仕事を世に出しており、新しい第二世代の現象学、ないしは一種のポスト現象学を展開し牽引した哲学者として位置づけられま

す。(アンリは実際、年齢的にも、サルトルとメルロ＝ポンティよりも一回り以上若い世代です。尤もレヴィナスの方は、先に触れた通り、実はサルトルとメルロ＝ポンティとほぼ同年齢であって、しかも彼らに先んじて、まだ二十代半ばの1930年頃から現象学について重要な仕事をしています⁽²⁾。)

さて、この二人の哲学に共通しているのは、彼ら以外の現象学者たちが大切にしてきた「世界」なるものに対する価値づけの低さです。見える世界、現象する世界は、彼らにとって、本質的に大切なものではなく、むしろしばしば本質的なものを隠蔽したり疎外したりするものとして、忌避すべきもの、迂回すべきものですらあります。フッサールから始まる標準的な現象学が「見えるもの」や「現象」についての現象学であったのに対して、彼らの現象学は「見えないものの現象学」、「現れないものについての現象学」などと評されます。

一方で、アンリの場合、問題になるのは何よりも「私」です。「私」とは、「見えないもの」です。けれどもそれは「現象しない」わけではありません。「私」は現象するのであり、だからこそ現象学はそれについて語る事ができるのです。ただその現象は、世界の現象ではなく、世界における現象でもありません。アンリは「世界の現出」に対して、これとは本質的に区別される「生の現出」を立てる、ラディカルな「二元論」を採用し、これを「存在論的二元論」ないし「現象学的二元論」と呼びます。「世界の現出」とは、「私」の主観性とその超越において自らの「外」に繰り広げる「地平」における超越的なものの現出のことです。単純化して言えば、それは客観(対象・客体)の客観的な現出のこと、例えば目の前のリングの現出のようなものことです。他方、「生の現出」とは、「私」の主観性の純粹に内在的で直接的な現出のことです。この現出は、「世界の現出」のように、現出とは区別された超越

的な存在の現出でなくて、超越的な何ものをも隠してはいない現出自体の現出であるゆえに、「自己」の現出であり、またこの現出は、現出そのことをその存在となす現出であるので、それはそのまま「自己」の存在でもあることになります（というのがアンリの論理です）。こういう抽象的な言い方は話を無益にわかりにくくする効果を生むので、具体的に言うならば、アンリの言う「生の現出」の内実は、いわゆる感情、「情感性 affectivité」にあります。それは喜びや悲しみ、或いはアンリのより凝縮した言い方に近づければ楽しみや苦しみ (jouissance/souffrance)——とは言え、生活のなかで時折しか生じないそうした感情の勃発のことではなく、どんな平静な情念にあっても自分が生きているということそれ自体として恒常的に感じられている「超越論的な」(表裏一体となった) 楽しみと苦しみ——のことです。例えば喜びは、その現出ないし「感じること」が、それとは別の何かではなくまさにその現出自体の現出であり、その現出がそのまま存在であって、それが自己の存在でもあります。つまり、「喜びを感じること (喜びが現出すること)」は、イコール「喜びが (現出している喜びが、現出している通りに) 存在すること」であり、そしてこの「喜びの存在」は、喜んでいる自己から距離を置いたどこかに超越的・客観的な何かが存在していることではなくて、まさに「喜んでいる、という仕方での自己自身の存在」にほかなりません。かくして、アンリは、超越的な「世界の現出」ではなく内在的な「生の現出」において存立する「私」というものを、従来の現象学 (や、延いて言えば、見える世界の秩序のロゴスによる可視化を目指すギリシャ的な哲学の伝統) によって見損なわれてきたもの、キリスト教が「私は (…) 生である」というキリストの言葉 (ヨハネ福音書 14:6) とともに救い取ろうとするものだとみなします。

他方で、レヴィナスの場合は、「世界」という「全体性」に包み込まれるこ

とのない「無限」としての「他人」の存在の重要性を語ります。「世界」は「私」にとって、パスカルがああ有名な「考える葦」の譬喩でフランス語の *comprendre* という動詞の含み（譬喩的な「理解する」と文字通りの「包み込む」との意味を持つ「把握する」こと）を利用しながら示したように、「私」が包み込むものでもあれば「私」を包み込むものでもあります。このとき「他人」は、「世界」を包み込む「私」の包み込みや、「私」を包み込む「世界」の包み込みによって、包み込まれてしまいうものでもありえますが、そうなると「他人」はその本来の他者性を剥奪されてしまうことになります。レヴィナスの見立てでは、このような、「他人」に対するエゴイスティックな包み込みと非人称的な包み込みは、最終的に、世界全体の非人間性と無意味性に行き着くことになる、その状況を打開し、「私」を救うために「私」に問いかけつつ「私」に訪れるのが「他人」です。「他人」はなるほど、「私」に現出するのであり、また現出するからこそ、それはまずは最初のところで現象学的アプローチを許容しうるのです。けれどもレヴィナスにとって、他人の現出は、世界の現象という意味でのたんなる「現象 *phénomène*」ではありません。他人の現出は、この世ならぬものの現出として特に「公現 *épiphanie*」と呼ばれます。それは、私が超越の眼差しで捉えるいかなる「対象・客観」的なものでもなく、むしろ私がそれによって捉えられるところの、私を眼差す眼差しの出現であり、私に問いかける「顔 *visage*」の出現です。かくてレヴィナスは、世界の外に位置しつつ世界の全体性を破る「顔」として現出する他人との関係——それは端的に「倫理」と呼ばれます——を、人間に関する一切の事柄の根底に位置づけました。「言語」すらも「倫理」に基づくのであり、或いはむしろ、もし「言語」こそが人間の間人性であるとしたならば、この「倫理」こそが「言語」そのものなのです。

さて、こうしてアンリとレヴィナスの目立った思考の特徴を粗描してみると、同じく「世界」の現出の外部に思考を向けている点は共通であっても、方向は正反対であるようにも一見、見えます。そして実際、両哲学者の面的理解においては、両者は実際、対照的な哲学者とみなされています。一方で、アンリは「内在」の哲学者で、それ故に、私にとって超越的な他者との関係については困難を抱え込んでおり、他方で、レヴィナスは他人の「超越性」から一切の意味事象を引き出そうとする哲学者で、それ故に、私の自己存在のそれ自体としての内在的意味には注意を払おうとしないのだと。しかしこれは表面的な理解にすぎません。

実際には、まずアンリの方から言うと、アンリは他人の他者性について、鋭い見方を持っています。他人の他者性の由来は、実は他者性それ自体にあるのではなく、むしろ他人の「私」性、他人がもう一つの「私」として、絶対的な「内在」において存在しているところにある、とアンリは見ています。他人がそれ自体として絶対的な内在であるからこそ、私はその存在に、この見える世界の超越的な現出を通じて接近することは、原理的にできないのです。見える世界を通じる仕方では、私はせいぜい他人の存在を「表象」するだけなのであり、そして「表象」とは、「世界の現出」に依拠するものとして、「生の現出」とは別のものなのです。

次にレヴィナスとは見ると、レヴィナスは他人の超越性を語る以前に、また、これを語るための条件としても、「私」の極度に内在的な存在を見据えています。まず、「私」は自己の存在に釘付けにされ、そこから脱出することができません。その釘付け・繫縛の特別な地点が私の「身体」です。私が自分の身体の位置において自己の存在を確保するその仕方をレヴィナスは「イポスターズ (hypostase = 基体化、実詞化、位相転換)」と呼んでいます。この

呼び方は、同時代のサルトルやメルロ＝ポンティが主体を考えるとときの基本的発想との違いをよく示しています。サルトルやメルロ＝ポンティは、自己の存在を基本的に「エクスターズ (extase)」と捉えます。これは「ek-stase」と書かれる時には「脱自」と訳されますが、語源的に「外に・立つこと」を意味しており、つまりは超越です（これはもとはハイデガーが提示した考え方なのですが、ハイデガーの考えでは、「実存 existence」それ自体、そもそも「ek-sitence=外に・在ること」なのです）。これに対して、「イポスターズ」は、「下に hypo・立つこと stase」なのであって、世界のなかに出て行くことの反対、身体のもとに留まることです。実は、エクスターズを言う実存主義者たちにとっては、身体が存在そのものが、（元来は身体を欠いた精神でありえたかもしれないところの）私が世界のなかに出て行って身体のなかに宿ったこととしてすでにしてエクスターズなのですが、レヴィナスにおいては、身体はなるほど、一方では、私の「世界内存在」の具体性そのものでもあるとはいえ、他方では、世界のあらゆる広がりがあるそこを起点としてこそ諸規定を受け取るころの、時空のなかに場所を持ちながらもどんな個別的な場所でもないような絶対的な「ここ」、ないし（レヴィナス自身は文字通りには用いていない言い回しを混じえれば）「いまここ Now-here」、「どこでもないところ Nowhere」ないし「無場所 utopie」として、或る意味では世界の外に位置します。そしてレヴィナスにおいては、このようにして、世界の外に位置する「私」こそが、自己から出発して「他人」に向かい合い、また、「私」が「他人」に向かっていくその超越の運動は、「私」が「他人」のなかに移動していくような運動ではなく、「私」自身はつねにいまここに、他人と世界との手前にとどまりながら、それでもなお彼方にいる他人と関わりを持っている、そのような事態が眺められているのです。

かくて、一見正反対でもあるかに見えたアンリとレヴィナスの思考は、共に、世界の外にいる私と他人との、世界を媒介にはしない関係を考えようとしている点で、軌を一にしています。彼らは、フランス現象学の第一世代や本家のフッサール・ハイデガーとは別の、それ自身に内在的な私と他人との思考困難な関係を思考しようとしているわけです。

6. 解決の方向性

さて、ではこの二人の哲学者は、私と他人との根本的な関係、そしてその根底にある他人の存在論について、具体的にどのような道を示してくれているのでしょうか。

それをていねいに辿ってみることが、当座の私の課題なのですが、その作業はまだ終わっておらず、絵は完成にはほど遠いところにあります。またその若干のところを粗描するにしても、それぞれの哲学者の諸概念は込み入りすぎていて、それらの内容と構築を理解可能な仕方で述べる準備はいまの私にはありません。

そこで、細かい議論はあえて（ないしはやむなく）断念して、この二人の哲学者によって示されている道の方向性のみを提示して話を閉じたいと思います。

二人が共通に示そうとしている一つの捉え方を端的に言えば、それは「他人とは私である」というものだと思います。他人とはもともと「もう一つの私＝他我」であるわけですから、これでは何を言っていることにもならなそうですが、或る意味ではこの最初の定義こそがまさに事の落ち着きどころなのであり、ただそのことの中身を深く理解することだけが求められているの

です。

(6-1. アンリの場合)

まずアンリの場合、内在的な私は、私が私であることの「〈基底〉 Fond」において、他人と共にあり、他人であるのだと、そう述べます（アンリ『実質的現象学』。Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, 1990）。私は自身の「生」と一つになっていますが、私はその「生」に対して根本的に受動的で、私はその「生」を生なしたのではなく、その「生」を授けられ、否応なく生きざるをえない。そのような、私自身でありながら私をいわば内在において超えている「生」、これをアンリは「〈基底〉 Fond」と呼ぶのですが、この「〈基底〉」は、この私のみならず、それぞれ一つの「私」であるようなあらゆる「私」の「〈基底〉」でもあり、それゆえ「私」は自己の「〈基底〉」において、他人と「同じもの」なのである…。これがアンリのロジックです。この「〈基底〉」は、なにか、非人称的な純粹経験のようなものを想像させもしますが、アンリ哲学の全体を考えると、これは「私」の自己性と分離不可能なものを見なければなりません。この「〈基底〉」について、アンリは「絶対的〈ここ〉 [le *Hic* absolu]」（『実質的現象学』 p.164／邦訳二〇六頁）「絶対的ここ性 [l'*hiccité* absolue]」（同、p.169／邦訳二一三頁）という表現をも充てています。それは、「私」がいつもそこにおり、そこにいることが私であることに等しい「いまここ」なのであり、あらゆる「私」たちにとって、それこそが、あらゆる経験的内容にかかわらず「私であること」そのことであるような「いまここにいること・現存」なのです。それはアンリにとって、一つの「情感性」において体験されるものなのですが、この「〈基底〉」の情感性は、たんにあれやこれやの一時的で偶発的な感情ではなくて、「いまここにいること」の純

粹な情として理解されねばなりません（きわめて思考困難な事態ですが、これをアンリは「超越論的情感性」と呼びます）。

アンリの言葉を引いてみましょう。

「生ける者は自分自身を根拠づけたのではない。彼は生である〈基底〉〔Fond〕を持つが、この〈基底〉は彼と異なっていない。それは、ここで自身が自己を自己触発する自己触発なのであって、そういう仕方、それはこの自己触発に自己を同一化するのである。〔…〕自己によって措定されたのではない自己への関係、それは、情感性としての、つまり、自己自身の存在によって横溢し浸されているかぎりでの、自己に対する根本的な受動性としての情〔affect〕なのである。実際、あらゆる感情とは、自己によってそして自己自身を体験するという固有の事実によって、つまり生によって横溢しているものとして自己自身を体験するもの、これなのである。共同体の成員たちが共有するものがここにある。すなわち、生の自己への到来であり、そこにおいて各人が、自分がそれであるその〈自己〉として自己へと到来する。かくて成員たちは、生の直接性〔immédiation〕としては〈同じもの〉〔le Même〕であり、この生の体験がそのつど彼らにおいて還元不可能な仕方、彼らの各人であるかぎりにおいて、他人同士なのである。」（アンリ『実質的現象学』p.177／邦訳二二五頁）

「〔共同体の〕成員たちは、世界のなかで他者に関わるのに先立って、いかにして生において他者に関わるのだろうか。あらゆる思考を逃れるゆえにほとんど思考不可能なこの原初的経験においては、生ける者は、彼

自身にとって在るのでも他者にとって在るのでもなく、主体も地平も意味作用も対象もない、一つの純粋な体験でしかない。生ける者が体験するのは、同一的な仕方で、彼自身、つまり生の〈基底〉であり、他者もまたこの〈基底〉であるかぎり、他者である。だから、生ける者は他者を、他者が〈基底〉についてなす固有の経験として、彼自身においては、〈基底〉において体験する。この体験が、自我が自分のうちに〈基底〉を持つように自分のうちに〈基底〉を持つ他者なのである。だが他者も私も、これ〔＝〈基底〉〕を表象しはしない。だからこそ、それは両者がどちらもそこに沈み込んでいる〈同じもの〉なのである。共同体は、情感的な地下層であり、各人は、自分自身がそれであるこの源泉やこの井戸から同じ水を飲む——ただしそれと知らずにであり、自分自身からも他者からも〈基底〉からも自分を区別することなしなのである。』(同上、p.178／邦訳二二五－二二六頁)

アンリは最晩年、特にはヨハネ福音書の文言に強く依拠しながら、キリスト教の現象学的解釈を試みますが(『我こそ真理なり』1996年、『受肉』2000年、『キリストの言葉』2002年)、そこではこの〈基底〉は大文字の「〈生〉 la Vie」で表され、そしてこの「〈生〉」は「神」と同一視されます。この「〈生〉」の自己現出が「キリスト」の存在であり、「キリスト」とは「〈生〉」の自己性そのものです。そして私たち各人は、この「キリスト」を自分自身の「〈自己〉」として持つことによってこそ、生ける自己である。そんなふうにはアンリは解釈します。何か、キリスト教の外部にいる者からすればちょっと敬遠したくなるような思考かもしれませんが、アンリに従えば、かくて「私」は、自分自身がそれである「キリスト」において、また自分自身の〈基底〉であ

る「神」において、他のあらゆる別の「私」と「同じもの」なのです。私は私であることによって、他人でもまたある。そんな一見奇妙な論理が、私たちの生のなかにしかし確かに垣間見られないでもない論理として働いている。アンリの思考はそんな考えに私を誘います。

(6-2. レヴィナスの場合)

レヴィナスの場合、まず、前期の『時間と他者』（1948年）で提示され、中期の主著『全体性と無限』（1961年）に結実する「繁殖性 *fécondité*」の思考が、求められている他我的存在論を描き出しています。

実はレヴィナスは、他人を論題に載せる最初のところでは、他人を「他我」として解することについてかなり強い拒絶を示します。レヴィナスの考える自他関係の根本的特徴はその「非対称 *asymétrie*」にあります。他人は、私と同類で平等な存在として私と同じ地平に並置されうるような存在ではありません。他人と私とは、絶対的に分離されており、他人のいる「彼方」と私のいる「ここ」とは交換不可能です（私は「ここ」にいるからこそ私なのであり、他人は「彼方」にいるからこそ他人であるわけです）。その点で、レヴィナスは例えば、自他関係の「相互性」や「可逆性」を強調するメルロ＝ポンティをあからさまに批判もします。

しかし、この非対称性を前提にした上で、やはりレヴィナスは実質的に「他我」としての他人について語らざるをえなくなります。なぜなら、（レヴィナス自身の言説においてはこの筋道は必ずしも明示的になってはいませんが）他人がたんなる他者（他なるもの）であるにとどまらずに「他人」である理由は、そしてまさにそのことによってまさに絶対的に他なるものであるのは、アンリがそう見ていたように、「他人」が一人の「私」であるからと

いう理由を措いて他にないでしょうから。

レヴィナスにおいて、「他我」が存在していることのその仕組みは、「私」が「女」との「エロス」的な関係を通じて「子」を持ち「父」となる、という、経験的事象から借りた譬喩を通じて説明されます（この経緯の全体が「繁殖性」です）。「エロス」とは、レヴィナスにおいて、私がそれを掴むことも見通すこともできない「神秘」である「女」という根本的な他者との、言葉なき、また能動性も権能も奪われた関わりにおいて、私が他者の自己を自身の自己となすような経験です。

「主体は快感において、自己を、自己自身の自己としてのみならず他者の自己として見出す。」（レヴィナス『全体性と無限』Livres de poche 版 p.303）

このようであるのは、エロスにおいては、私はたんに自分の喜びを喜ぶのではなく、他者の喜びを喜び、他者の喜びが——たんに他者の喜びに共感して自分も喜びを感じるというのではなく、端的な他者の喜びそのものが、たとえそれが私に直接与えられないのだとしてさえも——そのまま私の喜びである、という情感性の独特な構造のなかで生きるからです。

「自我は回帰することなく身を投げ、自己を他者の自己として見出す。すなわち、自分の快楽、自分の苦痛は、共感や同情によることなしに、他者の快楽の快楽や、他者の苦痛の快楽なのである」（同 p.304）。

そして、この関係によって「子」ないし「息子」が生まれる、という事態

にレヴィナスは考察を移します。実際、このような情感性の構造が他者との間にあるとき、私と他者との間に、たんに文字通りの「子」の出産に当てはまるだけではない、譬喩的な意味での新しい「私」の誕生があります。それは、当初は他「我」であることなしにまずは「他者」であった他者のうちに、一つの「私」が、この私ならぬもう一つの「私」が孕まれる、という事態です。要するに、エロスを通じた「子」の誕生とは、他者が「他我」として出現し、従ってまた真に「他人」たるものとして浮上してくる、という、このことを指している和理解されるのです（レヴィナスのこの辺りの記述については実に多様な読解がなされていますが、一般には「他我」の概念を避ける身振りがレヴィナスを特徴づけていると理解されているために、このような解釈は、私を知る狭い範囲ではありますが、見受けられません）。そこで、**「子」は、「私」でありながら「他者」です。レヴィナスの次のような一見奇妙な、矛盾を含んでさえいるような言い方は、このような事態を言おうとするものだと思います。**

「父性とは、他人でありながら私である或る異邦人との関係であり〔…〕、自我と私ならぬ自己との関係である。この「われ在り」においては、存在はもはやエレア派的全一性ではなくなっている。〔…〕息子は私ではない。しかしそれでいて、私は私の息子である〔*je suis mon fils*〕。〔…〕自我は父性において、自我たることをやめぬまま、自己自身から解き放たれることになる。なぜなら自我は自分の息子であるからだ。」（同 p.310 強調はレヴィナス）

さらにまた、このような繁殖性の構造において、私がもし「父」であるの

だとすれば、その同じ私がまた「子」でもありうることも、その構造上の必然であるように思われます。そこでレヴィナスは「父性」のみならず「子性 filialité」についても語るようになります。かくてレヴィナスにおいて、私とは、他者のなかに自己を見、自己のなかに他者を見る、そんな存在であることになるわけです。

父権主義の臭いがする家族関係の譬喩を用いたこのような語り方は、恐らく幾つかの理由があって、『全体性と無限』以降は影を潜めてしまいます（『第二の性』（1949年）のボーヴォワールを皮切りに、フェミニズムに関わりを持つ諸家から多くの批判があったことも無縁ではないでしょう）。けれども、後期の『存在の彼方へ』（1974年。原題は *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 『存在するとは別の仕方、または存在することの彼方に』）では、同じ対他関係の構造が、「身代わり substitution」を取り巻く諸概念によって引き受けられています。そこでは、私は「対他的一者 l'un pour l'autre (= 他者に対する一者、他者のための一者、他者の代わりの一者)」として、他人の「身代わり」となり「人質」となる存在だ、とされ、またその私の本質は、「感受性」であることによってまた「母性」でもある、と述べられます。つまり私は、他者の快苦を自分自身の快苦として受け取り担ってしまう存在であり、他者のところに自分自身の自己を持つような存在だ、ということです。私とは「他者のなかの一者 l'un dans l'autre」でもあるわけです。反対に言うと、私は自分自身のところに他者を受け入れる存在でもあり、それをレヴィナスは「〈魂〉とは私のうちなる他者である [L'Ame est l'autre en moi]」といった言い方で表現します（『存在の彼方へ』 Livre de poche 版 p.111n.）。こうしてみると、自他関係の非対称に拘っていたレヴィナスが、この非対称性から出発しながらも、他我の誕生を経て、結局は或る種の相互性や可逆性の成立を認

めているということが窺われます（実際また、l'un pour l'autre とか l'un dans l'autre とかは、フランス語としてそれ自体、「お互いに」というニュアンスで読まれうる言い回しでもあります）。

後期のこのような展開のなかには、『全体性と無限』までの「エロス」と「繁殖性」をめぐる思考に見られたのと同じ構図が見て取られます。ただし、このような対他関係の骨格があらわになる典型的場面は、後期の著作では、もはやエロスの場面としてではなく、私が自分の一切の所有物を奪われて裸の自分自身のうちに追い詰められ、外の世界へのいかなる脱自的な超越も不可能になってしまうような場面として描かれます。私は、もはや世界を支配することも享受することもできず、もはやただたんなる「いまここ」にいるだけの自己自身へと追い詰められた端的な「私」であるときに、そっくりそのまま「他者」の自己に「私」を見出します。そんなレヴィナスの思考は、この『存在の彼方へ』という本の中核をなす第4章「身代わり」のエピグラフに掲げられたパウル・ツェラン（Paul Celan, 1920-70）の次の詩句に要約されているようにも思われます。

「私が私であるとき、私は君である [Ich bin du, wenn ich ich bin]。」（Paul Celan, "Lob der Ferne"）

7. 結びに代えて——タイムマシン

かくて、他人の存在について、長々とお話してきましたが、結局のところ私たちは何をどう考えればよいのでしょうか。

結論は、つまるところ、「他人とは他我である」という、ただそれだけのこ

となのかもしれませんが。それにしても、この当たり前でいて単純な結論は、相変わらず謎めいています。それはいつまでも出発点であることをやめはしません。

他人とは別なる私自身である。それは例えば、こんなふうを考えてみてもよいのかもしれませんが。人はよく「前世」や「来世」、ないし「前生」や「後生」について空想を巡らします。自分の前世は織田信長で、自分は織田信長の生まれ変わりなのだ、などと語ったりします。今生の自分は、前生の織田信長の記憶など持ってはいないし、その性格や才能を受け継いでいるわけでもないでしょう。けれども自分は織田信長の生まれ変わりだ、と言ったりする。実際のところ、私にとって、現在と過去と未来とに存在する他人たちとは、さらには現在において存在する他人たちもまた、各々、私が生まれ変わりであるような、また私が知らぬうちにそれに生まれ変わってもあるような、私の前生でもあれば後生でもあるような、そんな「別の私」であるとも言えます。他人を自分の「子」でもあり「父」でもあるように考えることを提案したレヴィナスと、またすべての人間の内面に「私」がそれであるのと同じ超時間的な「キリスト」を見ようとしたアンリに導かれて、私たちはそんなふうを考えてみることもまたできるのではないのでしょうか。まるで、この世界がそのまままるごと一つの巨大なタイムマシンであるかのようによ…。思い起こせば、ニーチェもまた「歴史上のすべての名前は私である」と言っていました。こんな空想で「他我」の謎が解けるわけでは全くないにしても、たんなる誤りであるとも断定できないこのような思考は、私の他人に対する思い方に或る独特な質を付け加えることになる、ということだけは、確かであるように思われます。

註

- (1) 本稿は、2022年6月17日に成城大学で持たれた「物語研究会」で筆者が口頭で読み上げた報告原稿に、若干の修正を施したものである。報告の記録としての性格から、文体等、報告時の体裁をそのまま残してある。
- (2) 興味深いことなので、少し事情を話すならば、サルトルが、パリのバーで、ドイツ帰りの友人のレイモン・アロンから現象学の話を書いて興奮して青ざめた、という有名な話がありますね。その場に居合わせていたボーヴォワールが、自伝的作品『女ざかり』のなかで報告している話です。それは1930年、サルトルが二度目の哲学教授資格試験に合格した直後頃の話です。当時、フランスの若者たちは、現象学について、十分な知識を持っていませんでした。なるほど1929年にフッサールがソルボンヌで講演をしていますが、フッサールは（伝えられているところから推測すると）さほど聴衆を引きつけるような語り手ではなかった上に、ドイツ語での講演はフランスの聴衆にはよく理解できなかつたようです。そんな時代の或る日、アロンはパリのバーで、サルトルの目の前のカクテルを指さして、「ほら、もし君が現象学者だったら、君はこのカクテルについて語るができるんだ、そして、それは哲学なんだ」と語ります。それを聞いたサルトルは、これこそ自分が望んでいた哲学だと確信し、興奮しながらバーを出て、近くの書店に行き、現象学関係の本を探し、見つけたその本を購入すると、帰り道、封を切るのももどかしく、歩きながらページを捲ります。そのときにサルトルが手にしていた本が、実はレヴィナスの博士論文『フッサール現象学における直観の理論』でした。レヴィナスは、1927-28年にフライブルク大学に留学しているのですが、そこでレヴィナスは、定年を迎えようとしていたフッサールと、その後任としてやってきた、『存在と時間』を発表したばかりのハイデガーとの両名から、現象学を直々に学びます。その後フランスに戻ったレヴィナスは、その早熟な才能で書き上げた現象学研究の諸論文によって、サルトルやメルロ＝ポンティに対して教師の役割を演じたのです。ですので、レヴィナスは、世間での見え方としては、フランス現象学の第二世代なのですが、実は第一世代にも先立っていたという、実に興味深い位置にいる哲学者なのです。
- ところで、アンリとレヴィナスは、どちらもフランス現象学の代表的な哲学者なのですが、きわめてフランス的で正統的な哲学者であるようにみえるサルトルやメルロ＝ポンティとは違って、外から来た異邦人のような風貌を持っています。アンリは、もともとフランス国籍ではありませんが、インドシナ（今のベトナム）

のハイフォンの生まれで、そこで幼少期を過ごしました。レヴィナスは、ロシア領リトアニアのカウナスに生まれたユダヤ人で、少年時代、第一次大戦勃発を機に、一時はウクライナのハリコフ（ハルキウ）に移住したりもしています。そんなわけで、二人とも、学生時代にはパリ周辺に出てきていますし最終的にはフランスに住んでフランス語で書くことになったので「フランスの」現象学者ということになるにしても、もとの出自は外に持っているのです。また二人とも、基本的にギリシャ的なものであるような哲学の思考の体制に対して異を唱えています。ギリシャ的なものとしての哲学は、ロゴスによって世界全体の合理的な秩序をとりまとめて可視化するところに存していると目されるわけですが、こうした哲学の在り方に対して、アンリの場合には、キリスト教的な思考を、レヴィナスの場合には、ユダヤ的な思考を対抗させ、かなり露骨とも見える宣戦布告を行っています。

文献

- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, puf, 1990. (『実質的現象学』中敬夫(他)訳、法政大学出版局、2000年)
- , *C'est moi la Vérité*, Seuil, 1996.
- , *Incarnation*, Seuil, 2000. (『受肉』中敬夫訳、法政大学出版局、2007年)
- , *Parole de Christ*, Seuil, 2002. (『キリストの言葉』武藤剛史訳、白水社、2012年)
- Lévinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, PUF, 1983. (1948) (『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、1986年)
- , *Totalité et infini*, Livre de poche, 2000. (Martinus Nijhoff, 1961) (『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社学術文庫、2020年)
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, 1990. (Martinus Nijhoff, 1974) (『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年)
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, TEL, 1976. (Gallimard, 1943) (『存在と無』松浪信三郎訳、ちくま学芸文庫(三分冊)、2009年)