

現実の現象学 デカルトの懐疑とレヴィナスの「ある」

村上 靖彦

<http://kusaiinu.exblog.jp/>

« On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique ; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patience même – ou la vérité – du *réel*. En elle, la *réalité* déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. [...] L'épreuve de force est l'épreuve du *réel*. [...] La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre ; elle détruit l'identité du Même. » (TI, 5-6 ; nous soulignons)

名古屋大学医学部で行った衝動的な暴力の精神病理についての共同研究で検討した事例のなかに、自分の死の可能性や他者の死を受け入れられないときに、それを否認あるいは抹消する試みとして唐突に暴力に訴えるものがあった（憎悪や金銭が理由でないために、そして本人もうまく理由を説明できないために、「動機不明」とされがちである）。そこでは「死」という「生起したのに体験すらされなかった事象」あるいは「生起することが許されなかった事象」、あるいは「必ず生起することがわかっているけれども了解も体験もできない事象」などの耐え難い穴を埋める「何か」として犯罪が構成される。日常的に出会われている事象に残存する了解不能な層を現実 *le réel* と名付けることにする。あるいは動機が一見了解可能であっても、その「結果」起こした犯罪との間に非

常な落差があり、犯人自身が犯罪に驚き強い罪障感を覚えるとき、犯罪を動機づけた現実の意味は決して自明ではない。現実はどうのどのようにしかかるのか、現実とどのようにしたらうまく出会うことができるのか、あるいはどのように出会い損ねるのか、これが本研究を動機づけている問いである。おそらく西洋哲学史は（パウロ以来のキリスト教神学も含めて）この現実との出会い方を探る試みであったと考えることができる。自然学を超える学としての形而上学とは、認識によっては了解し得ない現実についての学であったといえる。生起したにもかかわらず体験できない事象・生起することが許されない事象としての現実へと形而上学は踏み込むのである。こうして形而上学の総体を、現実を受容する方法の学として読み直すことができるのではないだろうか¹。このような視点のもとでは、哲学は理論的でありながら極めて実践的な営みとなる。デカルトやレヴィナスもそのような現実との出会い方について思考した哲学者の一人である。本論では反思弁・反形而上学として構想されて発展してきた現象学の中に、現実についての学としての形而上学を位置づけし直すことをささやかであるが試みてみたい²。

最終的に誇張懷疑にまでいたるデカルトの真理探究の欲望は、真理の可知性に対する確信の裏側に現実の不可知性・底知れなさに対する不安を隠しているのではないだろうか³。誇張懷疑とはこの不安が要請する強迫でもあるのではないだろうか。誇張懷疑と欺く神（悪い霊）はそれぞれ名状しがたい現実との出会い方の極限値を示しているのではないか、これが本論のライトモチーフとなる問いである（欺く神という強迫観念をデカルトは持っていた）。このような問いを立てたときに、レヴィナスが「ある」の強迫と呼んだ事象が、誇張懷疑と類似する事象として際だってくる。両者の類似性と差異を把握することで現実との出会いと出会い損ね方について考えてゆきたい。

深き淵としての世界

『省察』でのデカルトが『方法叙説』には見られない誇張懷疑を導入していることの意味を考えると、デカルトにとって現実とはどのようなものであったのかが見えてくる。結局二つの著作とも学の基礎付けのために表面上は自己統

覚としての自己存在を確証するのであるから、実質上の成果は変わらないようにも見えるかもしれない。しかし『方法叙説』からの差異を軸に『省察』を読むと、「欺く神」を導入しない時点での自己存在の証明と、導入した場合の証明とに分けられていることに気がつく。前者は『方法叙説』で得られた「我思う、ゆえに我あり」に対応していて、後者が「我あり、我実在する」という命題にいたるのである⁴。

悪い霊を導入したときに何が変化するのかというと、疑われる事象の範囲が広がるのである。悪い霊が登場するからこそ「誇張」された懐疑となる。それでは悪い霊の登場で、何を疑うことになったのだろうか。悪い霊登場の直前に記述され、その存在がいったん確証された事象である。「第一省察」の議論を簡単に振り返ってみる。疑い得ない確かなものを取り出すために、日常的には同意 *assensio* (AT VII, 18)⁵、信頼 *créance* (AT IX, 14) できる様々な事象を疑ってかかってゆく。

懐疑の過程はジグザグである。はじめに悪い霊を導入しなくとも疑いうる感性的な事象を記述する。ここでの懐疑の装置は狂気と夢である。視覚、聴覚の確実性を否定した後で触覚・身体感覚は疑い得ないのではないかと問う（フッサール現象学では、ここが還元の限界点となるであろう）。そこで狂人の例を持ち出し触覚・身体感覚の確実性もかっこに入れる。ところが私は狂人ではないと居直る (ibid.)。しかし夢では狂人のように存在し得ないものを見ると再反論し、すぐにいまは夢を見ていないと言い直す。しかしまた夢と覚醒を判然と分かちつものはない、と結論づける (AT VII, 19/AT IX, 15)。以上の過程で欺く神を導入することなく、感覚・身体感覚をかっこに入れ、知覚と想像の区別、覚醒と夢との区別、健康な知覚と狂気の妄想の区別はかっこに入れられた。これらはすべて直観内容および直観領域の区別に関わる⁶。

ここから先が問題の箇所である。デカルトは夢と覚醒の区別をエポケーする。そうすると、すべての形象は可能的にはフィクションであり得ることになる。あらゆる形象は疑いうるものになるが、形象の中にそれでも残る確からしい事象がある。1) 夢において表象されたものも絵画と同じように、「なにがしかの現実的で真のもの」に似せられている。少なくとも夢の素材となっている「一般

的なもの」の部分⁶は想像的なものではなく「真であり実在する」(ibid.)。ここで問題になっているのは、目の前にある物が、偽物であったとしてもそれは何らかの現実的な対象性に由来するということである。目の前にある物の真偽が問題になるのではなく、対象性一般の眞理性が問題になる。つまり知覚の正しさではなく世界全体の現実性が問題になる。この場合世界は(フィクショナルな事物の可能性も支えるので)知覚世界より広い外延を持つ。ここでデカルトは夢や空想がその素材をくみ取っている覚醒時の現実の断片といったものを考えている⁷。これは単なる知覚対象ではなくて、知覚対象やイメージを分節することを可能にする「一般的な物」(デカルト)、カントの「対象性一般」(A290/B346)の地平であるといえる。2)さらにこの対象性一般の地平からはずれるイメージであっても(カンディンスキー以降の抽象画の試みを考えればよい)、少なくとも表象を充実するヒュレーが確からしい⁸。3)対象性よりさらに単純であるとされる、延長・形・量・場所・時間・大きさ・数量といったフッサールが領域存在論のテーマとするであろうカテゴリー群⁹。4)さらに、もっとも単純なものとされる諸学を司る形式論理そのもの¹⁰。以上四つの事象が「我思う、ゆえに我あり」の次元で確からしいものとして残る。ここで悪い霊が以上を疑うものとして導入される。つまり直観の内容や諸次元の分節が疑われているだけでなく、それらを経験として成り立たせる基本的なカテゴリー・構造すなわち、志向性を支える対象性、ヒュレー、領域存在論、形式論理学¹¹が揺さぶられているのである。現象学がその存在を前提として探求の対象とした事象のほとんどすべて(おそらく純粹自我と内的時間意識以外)が、フッサールも思いもつかなかったようなラディカルなエポケーを被っているのである。

このようにして欺く神の導入によって、体験の枠組みそのものからして掘り崩されることになる。従来、あまり注目されていないようだが、懐疑を遂行した結果現出する世界・現実、そしてそこでの私の体験がいかなるものなのか注意を向ける価値がある。誇張懐疑とは、明晰かつ判明な事象としてエゴを導出する方法であると同時に、すべての了解可能性が無効になった場合の経験の様態でありかつ裏返せば事象の持つ了解不能な「現実」を直視する方法なのである¹²。とりわけ大事なのは、現実とは志向対象にもヒュレーにも限られないということである。むしろ志向対象とヒュレーの秩序が揺らいだところで裸の現

実がかいま見られる。誇張懐疑において現出するのはこの場合、直観の諸次元、覚醒と睡眠、対象性の核、感性的ヒュレー、領域存在論のカテゴリー、形式論理、これらすべてが宙づりにされた状態における現実の体験である。あるいは現実の中に残る、これらの形式に還元できない残余である。ヒュレーと形象の成立もかつこに入れられているのであるから、受動的総合によるヒュレーの秩序すらかつこに入れられていると言うべきであろう。このような世界はしかし無ではない。「第二省察」の冒頭でデカルトは、「あたかも突然とても深き淵に in profundum 落ち込んでしまい、あまりにも不意をつかれて、底に足をつけることも、水面へ向けて泳ぐこともできないようだ」(24/18)と表現している¹³。

ここでとりだされる「我実在する ego existo」とは世界と意識のカテゴリーが無効になってもなお成り立つものである。「我思う、ゆえに我あり」の「我あり」が世界内に定位する自然的自己を表しているとする、「我実在する」の我は、ラディカルな事実性・超越論的な自己を表す。

超越論的主観性が本来備えている諸カテゴリー・(直観や理念性の)諸次元が無効になる体験は、レヴィナスが「ある」と呼んだ現象と類似するので参照したい¹⁴。レヴィナス自身、誇張懐疑と「ある」を結びつけている¹⁵。「ある」の切迫においては世界が主体による対象構成という内面化の機制を失う(EE, 83)。つまり世界の諸事物が知覚対象として「外部」に定立されているとき以上に、世界は他性を帯びる¹⁶。それゆえ「現実とは所与としての世界に対して異他的であり続ける」(EE, 85)、つまり現実が切迫するのである。対象構成をかつこに入れられた印象は「対象の質」(EE, 94)、ヒュレーですらなくなり、超越論的主観性の実的要素でありながら異物として体験されるのである。

「[主体の主体性の裏返し、つまり離人感 *dépersonnalisation* としての恐怖 *horreur* は]「ある」への融即だ。すべての否定のただ中で回帰する「ある」、「出口のない」「ある」への。それは言うなれば、死の不可能性であり、その消滅に到ってもなお続く実存の普遍性である。」(EE, 100)

死の不可能性という一見自明のようであるが実は不可解な表現は実際のところ何を指すのか。「否定のただ中で回帰する「ある」」という表現がヒントになる。自己の死であれ他者の死であれ、死をそれとして体験するのは不可能であるのは言うまでもない。死とは体験する可能性が論理的に断たれた現象である。自己の可能性の地平の中に開いた穴であり絶対に表象できない出来事である。死とは(超越論的主観性にとって)体験し得ない欠損としての現実である。このような欠損という現実を埋める「何物でもないもの *rien*」として「ある」は生じる。つまり「ある」は単に存在者の不在ではなく、それ自体は体験し得ない欠損を埋める何か、現実を隠蔽する「何か *quelque chose*」である。現実については対象性の地平、対象一般(Kant KrV, A290/B346)が与えられない¹⁷。「対象性がないところには何ものも、「何か」すらも与えられない」(Benoist 1996, 30)が、しかしそのような現象が生じたものの受容できないときに、否定性としてすら規定できないとき、つまり出会い損ねたときにそれを隠蔽する「ある」という現象が要請される(言語が作動する次元では、欠損を否定性として記述できる)。それゆえ「ある」は、死を隠蔽する「死の不可能性」なのである。逆にハイデガーが記述したのは、不可能性の可能性としての現実＝死と、「うまく」出会う可能性である。レヴィナスが、死への不安と「ある」の恐怖の違いを強調するのは、このような構造的な理由からである(EE, 102)。マクベスでは、殺人が開く受容不可能な現実・意味づけ不可能な現実である「無」を埋めるものとして「ある」(＝幽霊)が要請されるのである¹⁸。ラカンにおいて言語(象徴界)で処理できなかった了解不能な事象が現実界への回帰の指標として幻覚が考えられているのと同じ構造である(Lacan, *Séminaire III*, p. 57)。現実との出会い損ねとしての「ある」においては、その受容失敗ゆえに意識はマヒして可塑性を失う。レヴィナスが強調する不眠を単なる比喻ととるのは不完全であろう。あらゆる重大な精神疾患と不眠は深い関係にあり、不眠が病態の深刻さの指標になることを考えあわせても良い。受容しがたい現実の切迫において、現実是否認されていて体験されないにもかかわらず意識は現実に開かれている。しかし意識に現出するのは「何ものでもないもの」である不眠・不安である¹⁹。何かに脅かされているがとりわけその理由が不明であるとき人は重度の不眠に陥る。「不在によって残された空虚のなかでの現前の回帰である。何かの回帰で

はない、或る現前の回帰である。否定のさなかでの「ある」の目覚めである（EE, 110）。欠損・不在という現実そのものはそれが欠損である限りにおいて意識化・体験化できない。欠損を埋めるものが体験されるのである。それゆえ「ある」そのものは現実ではない。「ある」は受容し損ねた現実の裏返し、影であり隠蔽物である。逆に受容に成功したときに現実を核として体験が組織化される。

欺かれうる「私のようなもの」、そしてアルキメデスの点

『方法叙説』の「我思う、ゆえに我あり」が、フッサールにおける志向性の極としての純粹自我と同じレベルの自己統覚の析出であるのに対し、誇張懷疑を経由した「我実在する *existo*」は、すべての存在論をエポケーしたフッサール以上にラディカルな実在・事実性 *existence*（＜ 出来・生成する *existo*²⁰）としての超越論的自我へ向けての還元である。ただし、この実在が存在論のエポケーのなかでそれでも見いだされるものであるのが、フッサールと異なる点である。デカルトではあくまで実在の定立の発生が問題になる。懐疑のなかで絶えず不動点が生成・出来するのである。悪い霊という経験に与えられない極限値を設定する装置を得てはじめて実在する自我の生成は明らかになる。自我は現実の不可知性に耐える極点・すべての可能な秩序が浮動するなかでの不動点であり、自己反省では明らかにならない自我である。デカルトのエゴは単純な自己統覚などではない。

ところで誇張懷疑で出会われる現実とは、上記のような「深き淵」だけではない。悪い霊として出会われる「欺く神」も「欺かれる私のようなもの」もまたここで直面される現実である。裏返しになった「世界・神・私」という三つの契機が現実を構成している（ここでカントの弁証論へとつながる）。デカルトはこの裏返しの現実を基点として、アルキメデスの点（AT VII, 24/ AT IX, 19）としての自我を原創設し、そして善良な神と物体を証明する。私は善良な神によって原創設されたのかもしれないが、私の創設の有様が善良な神を基点として知られることはない。悪い霊による極限化を経由して初めて記述される。

欺かれうる私は志向性の基点としてのただの自我ではない。覚醒しているのか、眠っているのか、正気なのか、狂っているのかすら判然としない状態でも

成立し、経験の諸カテゴリーが成立しない苦痛や恐怖におけるパニック（あるいは同じことだがラカンが享受 *jouissance* と呼んだ極限の快楽）のなかでも成立する「私のようなもの」である。精神疾患や発達障害の可能性をその地平に含む「私のようなもの」である。深き淵と直面することで真に疑い得ないコギトは析出されたのであり、つまりいったん既存の諸制度のエポケーとして無意味を生きることでは、人間の経験構造の原創設は可能ではない²¹。「我実在する」の実在する・出来する *existo* とは確からしさを言うのではなく、逆に確かなものが宙づりにされた現実への直面のなかでのパニックの状態における生成を意味するのである。

レヴィナスと対照させてみよう。レヴィナスは「ある *il y a*」からの自己の出現を定位 *hypostase* と名付けたのであった（EE, 15）。自己の成立を自己統覚ではなく、無名性からの不動点の生成におく初期レヴィナスの考え方は、誇張懷疑における現実の体験から実在を導き出す『省察』と平行である²²。とはいえデカルトの懷疑は「深き淵」のただ中で不動点としてのコギトを析出できる点で、「ある」とは異なる。「ある」の場合は、主体が消滅し（EE, 113）、匿名の不眠のなかで「ある」へと溶け込んでしまつてコギトにつながるような核は残らない。定位と「ある」との間には断絶がある。この点で誇張懷疑による深き淵と「ある」は異なるステータスを持つ。二人の哲学者が事象を忠実に記述しているとしたら、近いけれども異なる事象をねらっているということになるだろう。つまり現実との出会い方、出会い損ね方の異なるパターンを描き分けているのだろう。デカルトにおいては懷疑の酩酊・眩暈のただ中でそれでも残存する確かなものとしてエゴが析出される。レヴィナスにおいては「ある」の恐怖から切断する形で（「宙づり」[EE, 141]）、定位つまり生きる身体の生成がおきる（定位は客観空間を前提としない [EE, 118]、それ自身が空間の母胎となる）²³。懷疑からのエゴの生成には連続性があるが、「ある」からの自己の定位には断絶がある。エゴは深き淵に直面しているが、定位する自己は「ある」に直面しない。定位は「ある」と両立しない（EE, 141）。この布置の違いゆえに、「ある」と深き淵は区別される。おそらく差異は「ある」と深き淵の間においてであり、コギトと定位は本質的には同質のものであると考えられる²⁴。つまり

「ある」は先ほど明らかになったとおり、現実そのものではなく、耐え難い現実
に直面することを避けるための隠蔽物としての精神疾患の症状、あるいは隠蔽
物を形成できない場合は欠損を（そうは言ってもそれとしては体験できないた
めに）迫ってくる不安・恐怖である。「ある」の切迫においては現実と出会い損
ねているのである。しかしそれは現実が耐え難いものだからである²⁵。そして、
「現実」への直面は方法的な思考実験（Kambouchner 2005, 213）においてのみ可
能になる。次節で論じるように経験的な欺く神を否定しているがゆえに可能な
のである（Kambouchner 2005, 315）。「深き淵」としての現実と、思考において
直面し耐えるのか、あるいは回避隠蔽して「ある」で覆い隠すのかの二者択一
が生じる。解離性障害の欠神の例ではパニックのさなかで現実への直面に耐え
られなくなったときに彼らは欠神する²⁶という形で「ある」へと逃避する。現
実と出会い損ねている限りはそこで主体を定位することはできない。表象でき
ない現実と直面するという課題において、主体は定位できるのである。それゆ
え定位は現実との出会いの成功である限り「ある」との切斷であり、ここでレ
ヴィナスは他者論へと導かれることになるのである。「ある」は代替物でパニッ
クを回避する「症状」であり、思考実験においてのみ可能な現実への直面（デ
カルト）と現実を回避する症状（レヴィナス）双方を退けつつ健康な定位に向
かうためには、後のレヴィナスが住居と呼ぶ対人関係の安定が要請されるので
ある²⁷。ここで重要なのは、誇張懷疑は（現勢化した *actualisé* 現実 *le réel* への
直面ではなく）思考実験であり、「ある」は経験的に実現する体験であるという
区別である。（現勢化した場合は主体を破壊する狂気であるが、超越論的に作動
するときには主体創設の地平構造となる）デカルトとレヴィナスの誇張法の構
造がここで示されている。

悪い霊

デカルトは「第三省察」の最後で欺く神・悪い霊の現勢化の可能性を否定す
ることになるが、悪い霊の思考実験がなければ明証的な自我は得られなかった
わけであり、その可能性までも無かったことにするわけにはいかない²⁸。「誇張」
というのは、〈それが現勢化した場合には狂気であるが、とはいえ経験を支える

超越論的な構造として伏在し続ける」という意味を持つ。誇張懷疑の世界は超越論的な可能性として保持し続ける必要がある。議論の筋からは悪い霊と全知全能の神の双方を肯定的に定位する必要がある。悪い霊は「混沌とした現実」の次元を開き・支えるとともに、そこから反転して生じるエゴの析出を間接的に裏返しの形で支えている²⁹。健康なエゴは、現実への仮想的な直面、仮想的な狂気の反転としてのみ創設される。ところで全知全能の神は、デカルトにおいては主に(連続的な創造による)創造主として、存在論的な役割とともに様々な段階・種類の秩序や制度を支える役割を担っている。そして村上勝三によれば、観念に対象的実象性(実在性) *realitas objectiva* としての位格を与え、観念がまさに独我論的に閉じるものではなく外部への通路になることを保証する(Murakami (K.) 2004, 228)。つまりエゴや世界の「存在」の動力因あるいは全体因である。ここで、悪い霊が開示する「現実」と神が創造・保証する「存在」・実在性とは異なるということが明らかになる。

(デカルトが昔から畏れていたという³⁰) 欺く神が経験的に現勢化する可能性は排除され、悪い霊という方法的な懷疑に押し込められる。現実とは思考実験のなかでのみ仮想的に(正確には、超越論的に)出会うことになる。しかもこの悪い霊を使つた懷疑を最後まで押し進めることは不可能であるとカンブシュネルは指摘している(Kambouchner 2005, 230)。つまり徹底的に超越論的な構造である。しかしながらレヴィナスにおいては、このような可能性が現勢化することもある、という直観が出発点となっており、これが17世紀と(おそらくは全面戦争を経験した)20世紀を分かつ差異である。何か些細なことが動機付けとなり取り返しのつかない行為を犯したとき、動機づけた原因と結果の間には埋めることのできない穴が開いている。現実とはこの穴のようなものである(Lacan Séminaire XI, 27)。説明不能で受容不能な現実が生起するがそれと出会う損ねるときにその動力因として「魔」というものを仮構するときに、この欺く神と私たちは経験的にも出会うことになる。認識論において方法的な「悪い霊」だった欺く神が現勢化して、自分でも了解不能な行為の動力因となったときには「魔」となる。レヴィナスは次のように言っている。「犯罪の時」、「悪の時」、犯罪や悪はそれ自身超自然的な現実 *réalité surnaturelle* の徴を帯びている。犯罪者は自分自身を幽霊のように畏れるのである」(EE, 100)。「現実」との出

会い損ねにより体験の地平に開いた穴が、埋めあわせをすることを要請する³¹。そのとき埋めあわせとして犯罪が行われることがあるが（とはいえ穴が先なのか埋めあわせる行為が先なのかは決められない）、あたかもその要請が外部から命令あるいはそそのかされたかのように錯覚されるのであり、あるいは何らかの些細な事象が「神のお告げ」のように思われるのであり、これはある種の超越論的錯覚であるといえる。つまり偶然や運とは、開いてしまった現実を埋める「ふた」なのである³²。

まとめ：現実についての現象学的形而上学

ここまでの議論をまとめてみよう。現実に関して二つないし三つの対応法が明らかになった。

現実とは〈(超越論的な原初領域において) 生起した事象ではあるが、それ自体としては了解不可能・体験不可能な残余〉として定義される。この現実に対する対処法が三つある。まず誇張懐疑は思考実験のなかで、この現実を直接（つまり変化させずにそのまま）、体験化・現勢化 *actualisation* する（思考実験の中なので、この場合は空想における現勢化）。現実を受容するとは、現実の触発を図式化（組織化と次元転換による現勢化）することで、（現実そのものはかすかに意識される謎として背後に退きつつ）有意義な体験を組織することである（Murakami (Y.) 2006）。この時、現実との出会いが体験となり、ここでエゴが創設されるのである。現象学的にはおそらくこのとき現実感・実在性 *réalité* が創設される。現実感とは、現実を核とした体験の組織化である。デカルトの場合は、安全が確保されるなかで³³、誇張懐疑と神によって保証される対象的実在性（対象の現実感）こそ、この図式化の核あるいは原理である。「対象的 *objectiva*」とは本稿の現象学的文脈では、図式化の作動を意味する（Murakami (Y.) 2006）。レヴィナスにおいては、住まいというかたちで記述される安心感を確保する構造が、この現実の受容・図式化を可能にする（Murakami (Y.) 2008a）。デカルトはこれに対し、思考実験のなかでの可能的なエゴの創設を目指す。悪い霊とは、現実を空想的にそして図式化（組織化プラス体験化）せずに現勢させる力である。

二番目に、了解不能な現実の現勢化が経験的に起こった場合には狂気・パニック、ウィニコットが破綻と呼んだ経験になる。このとき、このような現実の開示の動力因として、「魔」が仮構され、「魔がさす」と言われる。魔とは欺く神の経験的な現勢化である。

三番目に、現実のストレートな体験化は狂気をもたらし以上回避される。これが「ある」であり、二段階ある。多くの精神疾患における諸症状の段階、および症状で覆い隠せなかったときにぎりぎり欠損と対面する寸前の（パニック・狂気寸前の）恐怖・不安の段階であり、レヴィナスが「ある」と名付けたのは主にこの段階である。たいていは「ある」は「現実」の作動を覆い隠す。このとき現実とは潜勢的 *virtuel* に作動していることになる。潜勢的、とは作動はしているけれども図式化（組織化と現勢化）も、脱組織化もされていない宙づりの状態である。このような現実との関わりが触発する情動性が、不安（ラカン）であり恐怖（レヴィナス）である。ここでは解離において出現するような偽の自己が要請されることもある。動力因として想定される神についていえば、たとえば統合失調症の迫害妄想で出現するような超越者がここに当てはまると推測できる。妄想における神とは、現実を幻想へと固定する形で現勢化する力であることになる。

補足：現実の時間性としての終末論

それでは定位 *hypostase* において現実はいかにして出会われているのだろうか。『実存から実存者へ』の答えは、時間として、というものである。ただし線的な時間でも、内的時間意識でも持続でも、本来的な先駆でもない。『実存から実存者へ』のレヴィナスはこの時間の現在を「希望」と名付けている（EE, 155-）。しかしこの希望の意味を厳密に理解しなくてははいけない。

「苦痛は贖われない。（…）苦痛を修復できる正義はない。その瞬間に戻るのではなく、あるいはその瞬間をよみがえらせることができるのではなくてはいけないだろう。望む、それは修復し得ないものを修復することを希望することであり、それゆえ現在のために〔代わりに〕

希望すること *espérer pour le présent* である。」(EE, 156)

贖い得ない苦痛の贖いを望むこと、可能性の地平に還元されない真の未決定 *le non-définitif* (EE, 159) の地平を開くこと、不可能な救済を望むこと、これが希望と名付けられた現在であり、実現し得ない希望の成就が未来になる。流れる時間に対して、いわば垂直的な時間である。終末論的でありかつ病理的ですからある³⁴。メランコリーにおける取り返しのつかない過ちの意識、可能性・希望においてすら苦痛を贖い得ない状態としての心的外傷はレヴィナスのここでの議論がやはり思弁ではないことを間接的ながら保証している。現実との可能的な直面における時間性とはこのようなものなのだろう。現実と直面し、その不可能な反転において時間とくに現在＝自己を創設することで、体験し得ない現実から連続的にコギトを創設する道を直観している（「(…) 現在は実存者があるという事実そのものである。(…) 瞬間において、実存者は実存を支配する」[EE, 170]）。主体は体験不可能な現実の引き受けとして成立すると言うことである³⁵。表面上は、この議論は他者論が中心になる後のレヴィナスには見られなくなるが、実は伏在している³⁶。

註

- ¹ このような現実についてのもっとも包括的な定式化はカントの物自体についての議論および超越論的弁証論によって与えられる。その了解不能性についてもっとも明瞭に見て取ったのはラカンであろう。それゆえラカンが現実界と訳される現実 *le réel* を主題化するときにカントの実践理性を取り上げたのは必然的である (Lacan, *Séminaire VII*, pp. 87sq.)。
- ² ただしこれはドクサと化した安定した信仰を前提としているいわゆる神学的転回とは異なる作業である。
- ³ 「現実的な何かは、たとえ真であるとされるものであっても或る観念に対応する、と根拠を持って判断できるであろうか」(Gueroult 1968, 31) というような問いが『省察』を導く問いの一つであるとゲルーも語っている。
- ⁴ 「第二省察」冒頭で、デカルトは神は疑い得ないのではないかと自問してすぐに、自分で神を作り出せるかもしれないと否定する。こうやって神の問題をいったん脇に置いておいて、「少なくともこの私は何者かであるはずではないか」(AT VII, 24/ AT IX, 19)、と神の問題抜きに自己存在の証明をはかる。そして「〔世界に何もないと〕自分を説得したのだったら、逆に〔説得している〕私はあるのだ」(AT VII, 25) と結論づける。欺く神を導入する手前で、そして神の問題をかつこに入れたまま、「思考し続ける限りに

おいての自我」、つまり志向性の出発点としてのコギトがすでに確証されるのである。ここまでは『方法叙説』で得られた、「我思う、ゆえに我あり」の反復である。『方法叙説』の「我思うゆえに我あり」を引き継ぐ次の段階として、『省察』は悪い霊を導入する。その結果、「我あり、我実在する」(Ego sum, ego existo.) (ibid.) と宣言されるのである。つまり「我あり」と「我実在する」とは異なる存在様態を指している。

⁵ ガフィオ・羅仏辞典によると「感覚・知覚に基づく同意」。

⁶ デカルトは「区別をかつこに入れた」のではなく、「虚偽の可能性のあるものを排除した」のだと反論があるかもしれないが、彼が真理に求めた「明晰かつ判明」の「判明な」distincte とは「他から区別された」ということであり、視点を変えて眺めると懷疑の手続きはあらゆる区別をかつこ入れしてゆくなかでそれでも残る区別(還元不能な要素)を析出する手続きともいえる。この「区別」というドクサのかつこ入れの作業ゆえにある種の現象学的還元といえるだろう。

⁷ フッサールの議論で考えてみると、すでに夢と覚醒の差異はかつこに入れられているわけであるから、この対象性は単なるノエマとノエマの核から構成された知覚対象に限られる。これは現前する必要も直観で充実される必要もない対象性の核であり、像意識における三項構造(物理的な支え・像客体[フィクショナルなイメージ]・像主体)の「像主体」の項、あるいは意味論における三項構造(語音・イデア的意味内容・意味によって指示された対象)の「指示対象」の項にあたるものを指しているであろう。この像主体あるいは指示対象の項の性格については現象学における論理学で盛んに議論されているようだが、おそらく論理の次元には還元できない現象であり、そもそもすぐあとにわかるようにデカルトの議論の文脈ではそもそも形式論理学(形式存在論)と区別されている。たとえばフッサールの『意味論講義』を分析しつつリシールは、「この〔表現の指示対象となる〕何かは(…)、言葉の現前へと生成する意味へと相互の織り込みによって絶えず変形する言葉の保持と予示の複合体であり、その上に言語の統覚が接ぎ木され、あるいは創設によって統覚を区分けしながら取り付けられる」(Richir 2000, 360) といっている。つまり言語の理念的な体系に絡みとられる以前の身体的意味現象に関わると考えている。

⁸ 「少なくともそれを使って〔画家が新奇なものを〕作成する色は真でなくてはいけない。」(AT VII, 20/ AT IX, 15)

⁹ 「こうした類に属すると思われるものは、物的本性一般およびその延長であり、さらには延長されたものの形、持続する時間、などである。」(AT VII, 20/ AT IX, 15)

¹⁰ 「だが算術、幾何学、その他の極めて単純で一般的なものを扱い、しかもそれが自然においてあるかどうかには少しも関与しない学問は、何か確実に疑い得ないものを含んでいる、と。」(AT VII, 20/ AT IX, 16)

¹¹ 数学・形式論理学を疑うのは、数学の基礎付けのためには数学の発生へとさかのぼる必要があるというラディカルな発生の現象学の要請である。そしてこのことは永遠真理創造説といわれるものと関連する。クロノロジックには数学は永遠真理であるが、フッサール以上にラディカルな「累乗された発生の現象学」としては、数学以前から数学を創設する仕組みを考えないと、つまり数学の外部に立たないと数学の真理性を確保できないと考えたのである。それゆえ誇張懷疑は形式論理学が無効になる世界へとさかのぼる。

¹² 「第三省察」で問題になる、観念の持つ対象的実在性(対象の実象性) *realitas objectiva* とはこのような現実が図式化し受容可能になるための核を与えるものである。村上勝

三が示しているとおりの (Murakami (K.) 2004, 50-20, 153-171)、決してモデルの模写としての表象ではない。それ自体は決して安定したものではなく、経験構造の枠組みたるこの対象の実象性を失うと、とたんに底知れないものになるのである。ある事象が了解を超えている場合にどのような経験をすることかという記述なのである。

- ¹³ ただし、カテゴリーは、疑われているあるいは宙ぶりにされているのであって、事象が全く存在しないと言うわけではない。つまり世界の分節を失ってカオスに直面しているわけではなく、世界の秩序がそれとして体験されているが志向性・対象性・ヒューレーまでもがくっこんで入れられて現実として切迫することになる。これはカオスへの直面より不気味であろう。カント『判断力批判』の力学的崇高で問題になっているようなカオスは経験的に与えられているがゆえにデカルトの直面した深い淵よりも安定した経験である。

- ¹⁴ 「すべての存在、ものや人の無への回帰を想像してみよう。この無への回帰をあらゆる出来事の外に位置づけるのは不可能である。しかしこの無自体は。何かが起きる、夜や無の沈黙にすぎないとしても。(…) この存在の非人称的で匿名のしかし消すことのできない「消尽」、この無自身のそこでうごめく「消尽」、これを「ある」という語で固定しよう。(…) ものの形が夜のなかに溶け込んだとき、夜の暗闇は、対象でも対象の質でもないが、なにがしかの現前のように場を占める。」(EE, 93-94)

- ¹⁵ 「この深淵への眩暈を伴う下降という操作ゆえに、この次元の変化ゆえに、デカルト的なコギトは、通常の意味での推論や直観ではないのである。デカルトは無限の否定の営みへと、(…) 主体がとどまることもできずに眩暈のなかで深淵へと引き吊りこまれる運動へと、取りかかる。」(TI, 94)

- ¹⁶ 「[世界の分節がエポケーされた体験では]「対象」は外にあるが、この外が何らかの「内面」に送り返されることはないし、自然的に「所有」されることもない。」(EE, 84)

- ¹⁷ カントの場合、この対象性の地平はアプリアリな総合判断の可能性として与えられるわけだが、現象学的には触発された情動性の組織化の可能性として記述される。組織化は判断よりも広い概念であり、情動性にも適応できる。レヴィナスが対人触発はコピュラへと還元できないと『全体性と無限』で主張したのは正しいが、組織化一般が批判されるべきではない。もしある程度の組織化さえもが成立しなくなってしまうと、(対人触発に限らず事物的な触発も含めて) 事象が不気味な大文字の他者として迫ってくることになるだろう。統合失調症の注察感や自閉症児の対人恐怖がその例となる。

- ¹⁸ 「犯罪が創造する無のなかで、存在は窒息に到るまでに凝縮し、意識をまさにその「隠れ家」から引き剥がす。」(EE, 100)

- ¹⁹ 不安は、隠れている現実を指し示すことになる。この点はラカンが適切に表現している(「現実 *le réel* については、そこで現実が経験へと呈示される還元不能な様相については、不安がその信号となる」(Lacan, *Séminaire X*, 188))。この不安はレヴィナスが怖れ *horreur* と呼んだものであり、現実との成功した出会いに伴う情動性としてのハイデガーの不安とは布置上異なる。

- ²⁰ ガフィオによると、*« 1. sortir de, s'élever de [...], 2. se dresser, se manifester, se montrer »*。村上勝三先生からの私信によると、アンセルムスにおいてはまだこの用法が生きているそうである。レヴィナスもまた「ある」に抗う定位 *hypostase* を *« se dresser »* と表現している (EE, 122)。

- ²¹ 「第二省察」の欺き手を使った還元は、「第三省察」「第五省察」の三つの神の存在証明に対応するような仕方、三段階に区別される。すなわち世界(経験内容)、身体、

- そして経験の行為的側面がそれぞれエポケーされてゆく。
- 22 「世界のなかでの光としての実存は (…)、それゆえ存在のただ中で存在から身を引き離す可能性である。」(EE, 79)
- 23 「場所は、幾何学的な空間である前に、ハイデガー的な世界の具体的な環界である前に、なんらかの基盤である。それゆえ、身体は意識の出来そのものである。決して身体はものではない。(…) 身体が定位されるのではなく、身体は定位そのものである。身体はあらかじめ与えられた空間に位置づけられるのではない。匿名の存在への位置づけの事実そのものの闖入である。」(EE, 122) : ただし引用に続く箇所ではレヴィナスは運動感覚もまだ実体的であって定位としての身体理解に届いていないと言う。おそらく運動感覚を統一してゆく局在化の契機を想定していないからであろう。
- 24 もう一つの布置の違いは身体である。レヴィナスは身体性において自我の定立を考えているが、デカルトは身体の物質的側面も体験の側面(生きる身体)もかっこの入れて、観念においてエゴを考える。とはいえ身体がわけのわからない現実として、懷疑とある」において切迫することには変わりはない(TI, 143)。
- 25 「厳しい現実 *réalité* (…)、物事の厳しい教え、戦争は、まさに幻想の旗が燃える閃光の瞬間において、純粹存在の純粹経験として生起する。(…) 力の試練は、現実 *le réel* の試練である。」(TI, 5-6, 冒頭で部分的に引用)
- 26 それゆえ苦痛そのものと「ある」は区別される。レヴィナスの議論でも非常に繊細な仕方では両者の関係は議論されている。たとえば『時間と他者』では苦痛もまた「あらゆる隠れ場所の不在」(TA, 55)、「無の可能性」(TA, 56)として、「ある」と同じような属性を与えられるが、しかし「ある」とともに記述されることはないのである。
- 27 「それゆえ、苦痛によって孤独へと凝縮するに到った存在だけが、死と関係を持った存在だけが、他者との関係が可能になる地盤へと立ちうるのである。」(TA, 64)
- 28 「第六省察」末尾で、「捨て去らなくてはならない」(AT VII, 89/AT IX, 71)というわけであるが、建築の足場・骨組みとしては必要であるのだ。
- 29 「欺き手は、エゴが存在しないという風にする (*efficere*) ことはできない。エゴの実在の(最終的な)定立は、誰としれぬ欺き手 *deceptor nescio quis* の(最終的な)無効性の確認から獲得される。」(Carraud 2002, 217)
- 30 「しかしながら、私の精神にはある古い意見が刻み込まれている。(…) この神は私が誤るようにし向けたかもしれないではないか。」(AT VII, 21/AT IX, 16)
- 31 レヴィナスは「ある」と魔を同一視する場合があるが、構造上は異なる。魔(現勢化した欺く神)が現実を開く動力因となる。「ある」は体験しない否定性としての現実を埋める何物でもない何かの体験であった。つまり現実の代替物である。しかしながら、実はこの議論そのものが悪い霊と「ある」の位置の違いを示している。「ある」は悪い霊によって開かれた現実の蓋をする仮象である。誇張懷疑は、現象の現出としての「ある」の背後をえぐり出す。「[事物の] イメージあるいは遮蔽幕への失墜の可能性は、単なる光景としてそれらが現出することをもまた決定していて、悪い霊がそこに身を隠す壁を告げている。そこから、普遍懷疑の可能性が生まれるのであり、これはデカルトに到来した個人的な冒険ではないのだ。この可能性は、現出それ自身を構成しているのである。(…) ついさき現実が呈示された人を手玉に取るが、現実の見せかけは存在を覆う皮膚のように輝くのである。」(TI, 90-91)
- 32 この構造を強く意識していたのがギリシア悲劇である。たとえばソポクレスの『オイディプス王』では知らず知らずのうちに自らを破滅へと追い立てるオイディプスの行

為における現実との出会いがテューケー（運）と呼ばれ、そこで働く動力因としてダイモーンが想定される。オイディプスはダイモーンによって行為へと追い立てられる。ドラマが動くときにテューケーが生じたと見なされるのである。ここでも「欺く神」と「全知全能の神」の対置と同様に、現実との出会いを司るダイモーンと、世界の秩序・存在を司るアポロンとが対置されることになるのである。

³³ 「幸いにも今日、私はあらゆる気遣いから心を解き放ち、穏やかな余暇を得て一人隠れ住んでいるので、(…)。」(AT VII, 18/AT IX, 13)

³⁴ 初期レヴィナスの終末論については、藤岡俊博が詳細に論じている (Fujioka 2005)。

³⁵ このレヴィナスの時間論が前提としているのは、「ある」の時間と「ある」が隠蔽している現実そのものの時間性であろう。「ある」の時間性については芸術作品の持つ時間、「決して終わることのない、未だに持続し続ける「間」としての(…)永遠の持続」(IH, 143)として呈示されている。つまり時間化のし損ないとして芸術作品は瞬間・運命に閉じこめられているというのだ (IH, 138-139)。この時期のレヴィナスにとって現実の時間性とは、原初的な元基 *les éléments* の時間であり、リズムである。ある種、フッサールやメルロ＝ポンティの「感覚」主義に類似している発想である。この点は、後期に大きな変更を被る。他者論の中で時間ずれ *diachronie* の議論として練り直される。

³⁶ この点がもっとも明瞭に見て取れるのは、『固有名』に収められたアグノン論である (Murakami (Y.) 2008b)。

参照したレヴィナスの書物と略号

EE; De l'existence à l'existant, Paris, J. Vrin, 1947.

TA; Le temps et l'autre, Montpellier, Fata Morgana, 1948, Paris, PUF, 1989.

TI; Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, La Haye, M. Nijhoff, 1961, coll. « Livre de poche », 1990.

AE; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974, coll. « Livre de poche », 1990.

IH; Les imprévus de l'histoire, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

他に参照した文献

Benoist (J.) 1996, *Kant et les limites de la synthèse*, Paris, PUF.

Carraud (V.) 2002, *Causa sive ratio. – La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.

Descartes (R.), [AT], *Œuvres philosophiques, Tome I, II*, éd., F. Alquié, Paris, Garnier, 1967. (『省察』, 山田弘明訳, ちくま学芸文庫, 2006を参照した。)

Fujioka (T.) 2005, 藤岡俊博, 「エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』におけるメシア的時間」, 『年報 地域文化研究』, 第9号, 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻。

Gueroult (M.) 1968, *Descartes selon l'ordre des raisons I, L'âme et Dieu*, Paris, Aubier.

Kambouchner (D.) 2005, *Les Méditations, métaphysiques de Descartes – Introduction générale*,

Première Méditation, Paris, PUF.

Lacan (J.), *Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1975.

Lacan (J.), *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

Lacan (J.), *Séminaire X, L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.

Lacan (J.), *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

Marion (J.-L.) 1981, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.

Murakami (K.) 2004, 村上勝三, 『観念と存在 デカルト研究 1』, 知泉書館。

Murakami (Y.) 2006, 村上靖彦, 「身体表面論：感情と体験の発生構造 フッサールと自閉症を参照して」, 『現象学年報』第 22 号, 日本現象学会。

Murakami (Y.) 2008a, « La demeure comme un autre « autrement qu'être » », in *Actes du colloque international : « Un siècle avec Lévinas : Philosophie et Responsabilité »* organisé à l'Université de Bucharest, Romania, 2006/9, à paraître.

Murakami (Y.) 2008b, « De la résurrection des morts – La psychopathologie et l'herméneutique chez Lévinas », in *Actes du colloque international : « Lévinas et le livre »*, organisé à l'IMEC, Caen, France, 2006/12, à paraître.

Richir, (M.) 2000, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon.

(むらかみ やすひこ／日本大学)