

レヴィナスの「本質の彼方」とプラトンの「善」 Levinas's "Beyond Essence" and Plato's "Goodness"

小林 玲子
KOBAYASHI, Reiko

『存在するのとは別の仕方、あるいは本質の彼方』を執筆した9年前、レヴィナスは次のように書いていた、「人間の思考は、狂気のように、存在の観念や現存の周囲に集められ結び付けられる生成の観念が要求する程には、在る事と無い事との区別が明確ではない観念と共に、幾つかの概念を知り、あるいは機能させた。プラトンの、一者や善がそのようなものである。信仰と呼ばれる考えによって、哲学的言説の中で口に出され、導入される神という観念もこの様なものである¹⁾」。レヴィナスの「本質の彼方」の思想は、プラトンの一者や善の観念に由来するものと考えられる。先の引用文は、次のような点を主張している。

- 1) プラトンの一者、あるいは善という観念は、存在論と弁証法に反対のものとして特徴付けられている。その為、それ等を受け入れる思考は、狂気と呼ばれる。
- 2) 一者あるいは善の観念に於いては、在ることと無いことは、明確に区別できない。ある意味に於いては、一者あるいは善は「存在しない」あるいは、「存在するのとは別の仕方」である。
- 3) しかしながら、もしこれ等が神という観念の様に人間の思考に導入されたとしたら、それは狂気によってである²⁾。この様に、レヴィナスにとっては、全ての「思考」は、哲学的言説に翻訳可能である。ただし、この場合、言説という観念を広げる必要がある。

しかし、プラトン自身の観点からは、善は、決して狂気の中で明らかになる観念ではない。反対に、善の知識は最高の認識（メギストン・マテマ）であって、弁証法によってのみ、苦しい探求の果てに、認識に至るものである。更に問題となるのは、善は神あるいは神々とは同一視されていないという点である。なぜなら、プラトンは『国家』の中で明確に述べている。「もし私的公的に知的に振る舞いたいなら」（517C）、最高の叡智の（善の）観念を見なければならぬ、と。レヴィナスのように神が不可視的だという事を認めるのなら、善と神は同一視できない事になる。しかし、他方プラトンは、狂気を肯定的に捉えている場合もある。そこで、我々はレヴィナスのプラトン解釈がいかなるものであったのかを検討したい。

1. プラトンにおける四種の狂気

まず、プラトンにおける理性と狂気の間を調べてみたい。『テマイオス』においては、狂気（マニア）は、魂の病である無理性（アノイア）の一種である。狂気の原因には二つあるが、一方は人に由来するものであり、他方は神から由来するものである。

人に由来する病は、魂の理性的活動を乱す身体の不調によって説明する事が出来る。この病は、常に否定的に評価されている³⁾。従って、これは運動の訓練、音楽、哲学によって治療しなければならない。

ただし、ここで問題になっている哲学というのは、基本的で予備的な教育である。

反対に、もし狂気が神に由来すると、この狂気は理性よりも優れた考えの源となるので、肯定的にしか評価されない。この類の狂気にレヴィナスはヒントを得ている。『自分の頭を持っている』人の思考に反して、彼（プラトン）は神から来る狂気『翼の生えた思考』の価値を肯定する。しかしながら、狂気は、ここでは無理性を意味しない。これは、『神の本質によって慣習や規則と離別する事』（『パイドロス』265a）でしかない。第四種の狂気は、優れた意味での思考、観念にまで昇る。これは、理性そのものである。神による憑依-熱狂-は、無理性的ではなく、孤独な、あるいは内的な思考の最期、新しさとヌーメン（本体）の本当の経験の始まり、すなわち既に欲望である⁴⁾。

この「理性的」欲望は、更に分析されなければならない。『パイドロス』に於いては、プラトンは、神に原因する四種の狂気を区別している（244a-245c）。

第一は、予言的狂気、神化、アポロンの賜物である。この狂気は、人に、未来を予想する事を可能にする。この人は、当時よく居た、理性によって鳥の飛行の観察から未来を予想する「鳥占い師」より先まで見る事が出来る。予言的狂気の状態にある人は、熱狂とか、眠気とか、あるいは病によって、理性の通常の使用を妨害される。従って、常識があり慣習について確固とした養成を受けた解釈人を必要とする。プラトンはこの解釈人を予言者（プロフェテース）と呼んでいる。この予言者は、理性の働きによって啓示と出現の意味を説明する。プラトンは他の箇所、予言者自身が神的であるとカインスピレーションを受けているとか言われる事を拒否している⁵⁾。

第二は、心霊的狂気であり、ディオニソスの賜物である。リュック・ブリッソンの研究によれば、「神の憎しみから起こる病や災害から、ある団体、あるいは個人を解放する為の浄めや入門の儀式に特有の狂気である⁶⁾」。プラトン自身によってはいかなる行為を示すものであるかの参照箇所が示されて居ないが、テキストの文面と意味上の構成から、問題の儀式の性質を診断する事が出来る。これは、間違いなく、オルフィスムかディオニシスムに属する儀式である。

第三の神的狂気は、ミューズの賜物である。これは、純粋で敏感な魂に詩を吹き込む。詩人は、後輩の教育の為に先輩の活躍を褒め称える。『イオン』に於いては、ソクラテスは、解釈者も詩人も全く技術を欠く者と見なしている。

第四の狂気は、アフロディテとエロスの賜物である。これは愛を引き起こす。愛のダイモンとアフロディテの僕エロスは、死ぬ者と不死の者の間の子で、人間を神に引き合わせる事が出来る。愛する者は、感覚的なもの（すなわち美しい体）を見ると、思い出によって、叡知的なもの（すなわち美そのもの）を観想する。

以上の、三番目までの狂気は、人間を天才的にするが、四番目は、直接に知的活動に関係している。言い換えると、四番目のみが、その叡知的性質の為に、教育によって伝授され得る。哲学はこの場合、知識を伝えるのではなく、愛を伝えるのである。その様な理由から、この狂気は理性の過剰と同一視される。

しかし、インスピレーションを受けた者が、狂人だという事を忘れてはならない。『テマイオス』に於いては、我々の見たように、プラトンは、啓示とそれを受ける者の間に、理性の行使によって養成された解釈者である予言者を介入させていた。反対に、『パイドロス』では、神的な人を、科学の領域を出ない「鳥占い師」より優れた者と評価していた。神化はこの場合、より優れているのだろうか、あるいは、理性なのだろうか。この点の曖昧さを認めつつ、ブリッソンは、プラトンには、神に由来する狂気として現われる無理性に、理性に従わせる意向が常にある事を指摘している。実際、『国家』第十章に於いては、プラトンは、神化した人間を、人類学的分野で、また政治的分野で取り込んでいる。都市

を治める上には、啓示は欠かせないというのである。プラトンの企画は、「神に源を持つ無理性ですら理性化し、そこから、人の中に、そして都市の中に取り入れようとする⁷⁾」計画だと言える。

2. 予言とインスピレーション

それでは、理性の段階でインスピレーションを受けている真の哲学者は、果たして狂人というべきなのであろうか。西洋に於ける哲学と予言の結び付きを「偽善」として告発する⁸⁾レヴィナスは、何と答えるのだろうか。

一方では、レヴィナスの考えでは、社会の基盤は倫理的関係である。哲学は、他人との関係なしには始まらず、もし、狂気が社会から乖離したものと特徴付けられるのであれば、この意味に於いては、哲学が狂気と見なされるはずはない。これについては、以下の3点が注目される。

- 1) レヴィナスは、反社会的な人々に用心するように明言している Rav Aschi に同感している。「他人への呼びかけによって自分の『天才的なアイデア』を調整しない、孤独な者達の迷いに用心せよ⁹⁾」。天才は、霊的な人、即ち倫理的な人に、コントロールされなければならない¹⁰⁾。
- 2) 神の介入無しには、社会は保たれない。神のおかげで、社会の一員である私は、いつも他人に支配される事なく、他人の他人として扱われている¹¹⁾。即ち、神のインスピレーションは社会の建設の方に向かっているのであって、社会からの孤立の方向にはない¹²⁾。
- 3) 妄想、意識を越えての意味の過剰は、哲学によって還元されて、「他者の為の一者」の意味に連れ戻されなければならない¹³⁾。言い換えれば、哲学自体は、狂気と混同されてはならない。

他方では、レヴィナスは、主体を狼狽させるが、超越を筋道立てる隔時性¹⁴⁾を、狂気として扱う事を好む。

- 1) 彼は、この狂気を、諸瞬間が目的としても源としても現在に属さない時間を垣間見る事として描写される信仰に結び付けようとしている¹⁵⁾。
- 2) 「我ここに」という、責任ある主体が最初に「言う事」は、病める主体の叫びである¹⁶⁾。私の他者に対する責任は、隔時的に他者が私に命令する前に答えている。この狂気は、他者から普遍的な私の中に投げ入れられた、些細な狂気として到来する¹⁷⁾。

それでは、いかにして哲学に必要な社会性と狂気を和解出来るのだろうか。この問題を解決する為に、我々は、この狂気を、他律と理解すべきではないかと考える。言い換えると、この「他者の虜になる」という種類の狂気は、他者から孤立させる天才性ではなく、自己についての反省を忘れさせられるような、他者によるインスピレーション、あるいは挑発なのである。天才と倫理的な人間（霊的な人）の区別は、単一性 (singulalité) と唯一性 (unicité) という二つの言葉で特徴付けられるであろう。単一性に於いては、人は他の人々の様ではない。すなわち彼は、普通ではない。しかし、唯一性に於いては、人は必ずしも突飛ではない自分特有の役割を果たす。霊的な人が気違いじみていると言える点は、彼の役割が、いかなる自己満足のためでもなく、他人の前で当然となる責任を果たす事ではないという事である。

更に、狂気が時間性に関連している事に注目しなければならない。レヴィナスは、隔時性が狂気を招くと言う。ブリッソンが指摘しているように、プラトンに於いては、神に由来する四つの狂気は、時間性と深く関連している。予言的狂気は未来に関係し、熱狂的狂気は、その救済的な性質によって過去に関連し、詩的狂気は、過去と未来に関連するが、四番目の狂気は時間外に位置する¹⁸⁾。プラトンに於いては、予言者（プロフェテース）、説明する事に長けている訓練を受けた解釈者は、過去と未来に關す

る神のメッセージを、現在に、具体的に適應する役目を果たす者なのである。

ところで、レヴィナスに於いては、「予言者」は未来に関して考えられていて、プラトンの区分による第一の狂気を帯びた者として扱われている。レヴィナスは次のように述べている。「我々は、フッサールの観念である狙い、志向性、予想（pro-tention）に於ける先取りの僭越さに等しからぬ、予言的インスピレーションから出発する未来の隔時性を示唆したい¹⁹⁾」。これは、予言はそれ自身インスピレーションであって、純粋な受動性であるので、先走った未来の素描である事なく、しかも未来に関連していると言う事である。しかし、それにも関わらず、レヴィナスは、隔時性と未来を目指す志向性との類比を捨て去る事はしない。人間の思考の限られた可能性を凌駕しつつも各人がもつ「無限の観念」は、未来を建設する実践的な知恵、すなわち他者への配慮、として現われる。予想を凌駕する無限の観念は、真の「現象学²⁰⁾」を形成する。言い換えれば、予言のテーマは、フッサールの時間に関する分析を補う。この予言は、倫理の時間性そのものを創る。「予言の未来からの、他人の為と、その過去の為-私にとっては記憶しがたい過去一、これら無しには、知られざる神はその栄光によって聞かれないところであるが一、の責任の無償性が、言葉無しに否定的神学を破壊する、これが、倫理に於いて存在の絡み合いと存在論が解ける時間性である²¹⁾」。

私は、既に、隣人の未来の死の責任を負っている。彼の命の保全の為に尽くしながら、私は自分に、「汝殺すなかれ」という戒律を聞かせる。他人の顔は発語し、私が未だその意味をよく理解する前に、私に彼に対する責任を命じる。顔は、私に「出会う事」なく、未来から来る。彼の表現する事は、私が後にそこに神の介入を認めるという条件で、知られぬ神のインスピレーション、即ち、予言に帰される。神は知られない、何故なら、存在の彼方は、「啓示されないもの²²⁾」だからである。

レヴィナスによって考えられた主体性の中には、二つの働きがある事が認められるであろう。他人の顔にインスピレーションを受けた主体性としての働きと、このインスピレーションを解釈する主体性としての働きである。「私が自分の聞く事の作者であるこの無限の絡み合いを、インスピレーションと呼ぶことができる。これは、知覚の統一の下層に、魂の心性そのものを形成する。私が自分の語る事の解釈者と成る、インスピレーション、あるいは予言である²³⁾」。反対に、倫理的関係に於いては、全ての言語は吹き込まれたものである。人は、その様な関係に於いては、自分の発言しようとした事以上の事を言うのである²⁴⁾。しかしながら、レヴィナスによれば、倫理関係が諸言語関係の一種というのではなく、全ての言語関係が倫理的であるので、全ての人間的言語表現は予言的と呼ぶ事が出来る。

聖書に固有の予言の内容を調べてみると、予言者と普通呼ばれる「ナビ」は、プラトンに於けるように、養成された解釈者から由来するギリシア語から来る「プロフェテース」には一致しない。「ナビ」は、呼ばれた者、取り付かれた者を意味する。彼は、時によっては狂人扱いされるが、大抵の場合は尊敬され、「父」と呼ばれる。アンドレ・ネヘールは、フランス語でいう予言は、聖書の予言に於いては予備的な意味でしかない、先取りの意味を特に強調している、と判断している。聖書に於ける予言者は、次のように描写される。「彼の眼力は、未来には必然的に結び付かない。それは、独特の価値を持ち、瞬間的である。彼の言う事は、未来の事ではない。それは、言葉の瞬間に於いて与えられる。見る事と話す事は、この予言に於いて、発見の探求である。しかし、それらが明らかにするものは、未来ではなく、絶対者である。予言は、認識の郷愁に答える。しかし、それは明日の認識ではなく、神の認識である²⁵⁾」。

この著者は別の所で、ヘッセルに従って、この認識は本質的に同情であると述べている。ヘブライ語で、同情に当てはまるのは、「デア」である。こればルハ（息、あるいは風、気、霊）に結び付く。時が満ちる時、全ての人のルハは、神のルハを親密に分ち合う²⁶⁾。レヴィナスの哲学に於いては、反対

に、いかなる形に於いても、神の直接の認識は不可能である。

そのような理由で、我々は、レヴィナスによる「予言」という言葉の使用法は、聖書的というより、むしろ、慣用的フランス語的であると考え。時間性と切っても切れない関係にある「予言」は、未来を構成する。これは、責任への召喚に於ける無限への証しである。「命令に従う者によって、既に成就された命令の意味と命令の知覚が一致するこの逆転を、予言と呼ぶ事が出来る」(AE 190)。「我、ここに」は、「我在り」の前に予言的に発言される言葉である。社会的な人は、用件を言う前に挨拶をする。言い換えると、私は自分が「他の為の一者」である事を発見する為に、自分の中の自分の出発点と、自分の個人性から引きずり出される。

「この他律は」とレヴィナスは書いている、「自己転換であって自己喪失ではなく、奴隷化でもなく、唯一性の喪失でもない。何故なら、私は選ばれた者であって、誰も私に代わる事が出来ないからである²⁷⁾」。

「我ここに」は、聖書の預言者たちの場合のように、神に対する直接の答えではなく、最初に出会う他人への答えである。無限者の栄光は、他人に対する責任に必然的につきまとう、無条件の重荷と対になっている。論理的順序によれば、インスピレーションはこの召命に答える為に最初のものであるが、時間的順序、認識の順序においては、神は最後にしか現れない。

隔時性は認識上、思考し難いものを考える為の避けがたい内在の破壊を意味する。何故なら、内在性は他性に耐えられないからである。ところで、レヴィナスに於いては、主体性の原初的構造は、「他者のための一者」である。それでは、果たして哲学者は予言者であり、狂人なのであろうか。それを知る為には、哲学的狂気が何なのかを更に分析しなければならない。

3. 存在と狂気

プラトンにとっては、唯一の真の知恵者は神である²⁸⁾。哲学者は知恵者ではなく、自分の無知を知っているが為に、知恵を欲し、愛する者である。『饗宴』に於いてディオティマの言説に描写されているエロスや、アルシピアドの言説に描写されているソクラテスは、貧しく、頑固で勇敢であり、善と美の執拗な探求者であり、同時に巧剋で器用な狩人である。『饗宴』の始めの五つの話は、エロスの様々な姿を紹介している。ソクラテスは、そこに、その時代にポピュラーな解釈(ドクサ)を見るが、知識としての哲学には何の貢献もないと評価する。ソクラテス自身は、社会の習慣に反して、女性であり異国人であるディオティマに、エロスの本性について語らせる。そして彼女は、神と人、そして知識と無知の仲介であるエロスの出生について語るのである。エロスは、性的欲求に留まらない。何故なら、欲求は、満足すると欲する事を止めてしまうが、エロスの特徴は、欲する事を決して止めない事にあるからである。この欲求は、「パイドロス、アガトン、ソクラテスや他の人々は勿論の事、皆、私(アルシピアド)のように哲学的熱狂の狂気に取りつかれている者を動かす」(218a-b)。哲学する事は、空を知識で埋める事ではなく、美の中で孕む事、精神的生産力によって不死性を探する事にある。子を産む事は、足りないものを補う事ではなく、存在論的過剰なのである。

それでは、この狂気は何なのだろうか。『ソピステス』の中で、プラトンは、哲学者を、詭弁者と比較して、対照的に描き出している。哲学者は、狂人(利益を求めない愛の人)、おしゃべり、良く言ってもせいぜい教育者といったところである。そこで、哲学者の個性を際立たせる為に、プラトンは詭弁者の知識の内容を疑問に付す。彼等にとって、最終的に問題なのは、存在か非存在か、である。存在論は、詭弁者の発明したものである²⁹⁾。詭弁者にとっては、「非存在」は、存在せず、「存在」は、存在す

る。しかし、哲学者の狂気は、実際には「存在」ばかりでなく、誤った憶見やまやかしもある事を認識する(260c)。従って、真の哲学者にとっては、「非存在」も、ある意味では存在し、「存在」も、ある意味では存在しない。プラトンの『パルメニデス』の最後の討論では、消極的に「存在」の非存在を他者と名付けていたのであるが、『ソピステス』は、肯定的に、「非存在」と無の同一性から抜け出て、「非存在」を「他者」として考える事を可能にしている。従って、詭弁者とは、「他者」の实在性を肯定する人だという事になる。即ち、ここから我々は、哲学的狂気は、「他者」は「存在」の「他」である事を認める事なのだとして結論出来るであろう。「存在」の「他」は、隔時性の中、同と他の差異の中に位置している³⁰⁾。プラトンの内的対話としての「思考」は、それを前提としている。この「存在するのとは別の仕方」の「仕方」は、レヴィナスの解釈によれば、プラトンによって「善」として認識されていた³¹⁾。

4. 「本質の彼方」と「知識」

あらゆる本質の彼方の善、これが、レヴィナスの倫理の母体となった形式である。「満足が不足を補う欲求の外に、苦悩と不足に従わない希求をも垣間見たのは、プラトンだった。そこから、我々は、何にも不足していない者の欲望、自分の存在を完全に所有する者の、無限の観念を持つ者の、充満の彼方に行く希求である欲求の意図を知るのである³²⁾」。

この希求は、存在以上のものに到達する努力ではなく、善良さと生産性になるものである。善は、存在の過剰によって特徴付けられ、それに向かう動きは、「溢れ出る事 (ex-cendance)」である。

a. 『国家』の中の三つの善の形

プラトンの対話篇『国家』に於いては、善は三つの姿によって描かれている。ソクラテスは、何が善なのかを知らない。そこで彼は、善に似たものを見せようと試みる。善の類比と線の範型は、弁証法的方法の全体を完成する神話的展望を準備する。

1) 太陽との類似 (VI, 506c-509) による説明。感性的な世界に於いては、太陽 (原因) の光 (場所) のおかげで、目 (器官) は可視的な物 (知識の客体) を見る (働き)。しかしながら、光も目も、太陽ではない。同様に、不可視的な世界では、魂の目 (器官) は存在の真実の光の中で (場所) 実行される知性 (働き) によって、この光の源である善の観念 (原因) のおかげで、知性的な形 (知識の客体) を見る。しかしながら、知性も真実も、善の例外的高貴さには匹敵しない。太陽は、自分自身が「誕生」ではないにも関わらず、諸事物に見られる可能性と、誕生、成長と栄養摂取を与える。同様に、善自身は本質でないにも関わらず、知的な形は、その知られ得る様相ばかりでなく、その存在と本質を善によって得ている。故に、善は、本質の彼方にあるというのが適している。純粋な可能態であるが故に、これは原始よりも古いと言うのも適している。プラトンはここから、他の観念に対しての、善の外部性と優越を見せている。

2) 線の範型 (509d-511e) による説明。ここで彼は、善が全ての観念のように、知識の客体だという事を見せる。知識の四つの様相がある。但し、二つの場所を区別しなければならない。感性的様相に於いては、感覚的な物は、像 (エイコーネス) を通して知られる。信仰 (ピスティース) は、魂が想像力によって見た自然的な物や人工的な物を、より明確に見る。この二つの見識の様相に適応する魂の状態 (パテマ) は、憶見 (ドクサ) と呼ばれる。同様に、知覚的世界に於いては、論証的な考え (ディアノイア) より観想の方が、より良く仮定と観念を把握する。この二つの知覚的な物を見る様相は、思想

(ノイエシス)と呼ばれる。像が物と異なりながらも似ているように、仮定も、非仮定的な原則とは似ながらも異なっている。仮定を原則とはせず、あくまでも仮定として熟視する弁証法によってのみ、哲学者は善の観念に近づく。善の知識は、魂が真実を見極めるために、明晰であるように改心させ、覚醒させる、弁証法的養成を必要とする。

3) 次いで、三つ目の像、洞窟の神話が、何が教育であるのかを見せる。三段階の弁証法的進展は、象徴的あるいは数学的秩序が存在の全体的形態を理解する為に不十分である事を見せている。教育者、即ち「愛する人」は、囚人を無知から解放し、外に向かう長く、険しい登り道を見せる。教育の到達点に於いては、場所の変化が辛い上昇を遂げた者を幸福にする。何故なら、彼は自分の目で善を観想するからである。この知識の喜びを味わった者は、この場所を離れる事を全く欲しない。しかし、哲学者と成ったからには、彼は国家を治めなければならず、洞窟の中に再び戻らなければならない。この様に、治世者を養成するには、彼が善を観想する事が出来るように成るまで、すなわち彼が弁証法学者と成るまで、教育しなければならない。この場合、弁証法は、探すものに導かれるままになる方法である。それは、自分は定義される事なしに各存在者を定義する。我々の注意を引くのは、教育に於いては、人が考えを導くのではなくて、形に導かれるままにならなければならないという事である。

『パルメニデス』に於いては一者と善は同一であると証言されていたのであるが、『国家』に於いては、「善」は存在しない一者であり、措定する事は不可能であり、従って非仮定的である。では、いかにして善は、弁証法学者の知識の客体と成り得るのだろうか。この疑問は、知識(エピステメ)の地位を問うことに我々を遡らせる。マルティネーによれば、『『知識』と普通には訳されているエピステメは、エピ・イステマイ、即ち……の近くに留まる、という語原に由来している³³⁾』。善の近くに留まるには、差異の断絶を乗り越える飛躍が必要である。非仮定的なものは、他のものから推理されるという事はない。そこで、ヒーペルボルが必要になる。例えば、ソクラテスによって解説された「本質の彼方」は、グラウコンの感嘆を引き起こした。「太陽の神に誓って、ダイモーン的なヒーペルボルだ！」ヒーペルボレは、投げる動作、身を投げる動作、過ぎ越す動作、そこから派出して、限界を越える動作を意味する³⁴⁾。この超越を実行するダイモーンは、我々の既に知るところのエロスである。

愛する人、狂人のみが自分の唯一性を保ちながら、善を理解する事無しにも、その傍らに留まる事が出来るのである。この様にして、レヴィナスは、「存在するとは別の仕方」として理解されたプラトンの善の観念の中に、他者の為の一者の構造を見出したようである。

b. 倫理と責任

ところが、プラトンにとっての倫理はどうかというと、それは、我々の予想に反して、弁証法には依存していない³⁵⁾。プラトンに於ける倫理の誕生は、プラトンの作品の中でも最も存在論的対話である『ソピステス』の中に見出せると言えるであろう³⁶⁾。

哲学者は、内的対話によって、複数の一致を見出すに至る。弁証法的能力は、真の哲学者にしか与えられていない(253e-254a)。詭弁者は、そこまでに至らない。そして、哲学者でさえも、弁証法で観想にまで行き着く事は光の眩しさのあまりに出来ない。

「哲学者について言えば、彼の理性的活動は、常に存在の力に適用されるのであって、この地域が輝く閃光の故に、彼でさえも見る事は容易ではない。俗人の魂の目は、神的なものの上に視線を据える力を持たないからである」(254 a-b)。ハイデッガーはこの箇所を、哲学者が存在に対して持つ理解に対しての、進歩の奴隷である科学者の無能力を表わすものとして理解した。ハイデッガーにとっては、存在する事は哲学する事であり、哲学する事は超越する事である。「ダーザインは、哲学する。何故なら、

彼は、超越するからである。超越する事の中に、存在の理解は含まれている³⁷⁾。この様に、彼は存在論的観想の優越性を正当化した。しかし、プラトンによれば、弁証法的知識も力尽き、無とされてしまうのだ。弁証法の頂点には、必然的に、断絶あるいは飛躍が認められる。結局、神的なもの、あるいは神的狂気のみが、倫理的原理を与える事が出来るのである。ソクラテスが『ソピステス』の最初の部分でテオドロスにした質問を喚起する事が出来るであろう。「テオドロス、ホメロスの言っているように、知らないうちに、君は、外国人の代わりに神を連れて来だのではないかね。ホメロスによれば、正義を崇める人々が神々と成るとすると、特に、外国人の神が、この様に人々の行動の過剰や適当さを観察しに来るのだ」(216 a-b)。

ソクラテスが、逃走する代わりに毒を呑む事を選んだ事は、よく知られている。彼は、都市の法律は神に与えられたものであるから、これには従わねばならないと考えたからである。この様に、ソクラテスは、たとえ善とは何かを知らなくても、神の法に従わないのは良くないと知っていたのである。彼は都市の法の尊敬に捕われていた。彼は、法が次のように言っていると想像している。「先ず、君は君の誕生を我々に負っているのではないかね。我々が君の母と父を結婚させて、君を産む事を可能にさせたのではないかね。(……)そして、生まれた子供の面倒とその教育を調整するのは法であり、君もこの教育の恩恵に与かった訳ではないのかね。(……)君が生まれて、教育された後、君も、君の両親も、我々の子供でも、同時に奴隷でもない等と言い張る凶々しさは持たないだろうね³⁸⁾」。ソクラテスは、法が自分の存在より前にあり、自分の存在が、これに全てを負っている事を認める。法は神聖なものであると彼は考えた³⁹⁾。彼は法に対して自由ではなく、奴隷なのである。このソクラテスの死は、典型的な他律であるかのように思われる。しかし、彼は狂人の様ではなく、真の哲学を特徴付ける狂気とは反対に、「習慣的な行動の規則」を尊重する。解説者たちは、ソクラテスのパラドクサルな態度を、プラトンの思想の発展によって説明して居る⁴⁰⁾。対話篇に於いては、時によっては、哲学者による理想的国家の実現を信じつつ、アテネの民主主義を批判し、時によっては、当節の法に従うように勧め、自らは無知を宣言し、哲学が知識ではなく、他人に自己を問わせるままになる事である、と唱えるソクラテスに出会う。しかし、死刑の判決を受けたという事は、彼の法の解釈が当時の社会に通用しなかった事を証しているのではないだろうか。

フランスのソクラテス研究家、ウラストスによれば、ソクラテスは、一見相容れない二つの原理を調和させたという。一方では、ソクラテスは、自分の理性的活動を適用して、最良なものとして現われたもの以外には納得しない人間である。他方では、同時に、『ソクラテスの弁明』の33cで言っているように、神の命令を尊重する義務を感じている。「このように行動する事は、私に、神によって、詫言あるいは夢、あるいは他の手段で命じられたことで、私はこれを支持する。この、神によって誰であろうと何をせよと永遠に決められていた事が、運命として分配される。」

この二つの態度を、いかに調和出来るのであろうか。ソクラテスは、責任を知識に服従させたのであろうか。あるいは、ソクラテスの知恵に神が一致して補い、ソクラテスは無責任で済んだのであろうか。彼はダイモンの操り人形だったのだろうか。

『国家』の第二章にあるように、ソクラテスの神は、アテネ人たちの、暴力的で嫉妬深く、機嫌次第で悪い事をする神々とは違って、根本的に善意である。ウラストスの表現を借れば、ソクラテスにとっては、「彼等が理性的に道徳的である限りに於いて、神々は超自然的であると同時に理性的であり得る⁴¹⁾」。もし神々が善と悪を区別する事を知っているなら、彼等は悪を選ぶ事は出来ない。ソクラテスにとっては、徳が幸福の充分条件なのであるから、神々は必然的に徳を持っている。即ち、善は、アプリオリに神性と同一視出来ないが、神々は最高点まで善良でなければならないという事が出来る。

ソクラテスの知恵については、神性がこれを補ったわけではない。何故なら、『パイドン』60e-61bにあるように、ソクラテスは、神託を自分の知性で解釈しなければならなかったからである。ソクラテスは、音楽をせよ、と勧められる夢をしばしば見た。彼は、神性が、哲学をするように命じていると解釈していた。牢獄に於いては、彼はこの同じ命令を、詩を創れと命じていると解釈した。ソクラテスにとって、哲学と詩が全く異質である事は、周知の事の通りである。もし、神託がソクラテスを悪（例えば息子を牲にする事）に誘うなら、ソクラテスは、決して文字通りには解釈しなかったであろう。何故なら、神々は悪を命令する事が出来ないからである。ソクラテスにとっては、敬虔な人の業は、神に仕える事と、その栄光の為に働く事であった。ウラストスは、この敬虔さの観念は、ソクラテスを、「至福主義の弱点である自己中心主義の力から解放した⁴²⁾」、と診断している。プラトンに於いては、ソクラテスと同じく、幸福と善は同義的である。我々は皆幸福を探している。ところで、我々が、根本的に善良で親切な神を信仰しているなら、我々も他者に善業を行なうのであり、幸福は別の所にはない。もし、法に服従するのが徳であるなら、ソクラテスは、死ぬ事で幸福である。レヴィナスが享受の頂点に他者への気遣いを置き、自己中心主義が善良さに反転するとする時、彼はソクラテスの態度に一致しているかのように思われる。

しかし、『自由と戒律』に於けるレヴィナスのソクラテス解釈は、一見パラドクサルに見える。「死刑に処されるソクラテスは、自由である。彼の死は美しい。(……)彼の考えは、最後の瞬間まで拒絶である⁴³⁾」。どうして彼はソクラテスが法の奴隷でありながら自由で、宣告に反抗する事なく服従しながら、最後まで拒絶だというのだろうか。これに答える為には、自由と服従の関係を調べてみなければならない。1968年の「人道主義と無起源⁴⁴⁾」に於いて、レヴィナスは彼なりに善の観念を発展させた。

先ず、主体性は善による把握という、最も完全な奴隷状態に追い込まれる。次に、この奴隷的な性格は、彼を選び、責任を命じたのが善であるという事によって、無効となる。従順な者は、自己から解放されて、完全さと唯一性を与えられる。この無効性はしかし、ある点から見れば奴隷性の深まったものである。何故なら、善は他人の顔を師として啓示するからである。次の段階では、主体性の全き受動性、善に支配される事に、「自由さに溢れた責任」、命令を受ける前の従順が結び付く。レヴィナスはここで、責任が存在論にも価値論にも属するものではないという事を見せたいのである。善は、ある意味で「無」であり、「悪の反対物」として特徴付けられるのではない。善は、言葉によって、他者の為になる形で現われる。

これが果たして、プラトンの『国家』第六章にある善の観念に合致するものであるかどうか疑問になる。プラトンにとって、全ての悪の原因は、悪い教育である。真の自由に向かう良い道を取り直すには、善への服従の狭き門を通過するしかない。洞窟の神話のように、人を幻想から解放する教育者の手に自らを委ねなければならない。受動性の過剰から、人は語る事（人に答える、あるいは人の責任を持つ事）が出来る。そのような理由で、専制を拒絶するソクラテスの弁明は、極めて自由である。「自由は、自分の外に理性の秩序を設ける事にある⁴⁵⁾」。ソクラテスは、もし裁判官の法の適用が間違っていたとしても、法に従えば、自由である。レヴィナスはこのソクラテスの態度をそれ以上分析する事はしないが、彼に言わせれば、おそらく、ソクラテスの過ちは、還元、即ち、書かれた法を責任ある言葉に言い換える事をしなかった事であろう。ソクラテスは、その生涯の終わりに、自分の気付かないうちに、神性に取りつかれて詩人となった。実際、レヴィナスは『自由と戒律』を次のように締めくくっている。「我々は、戒律は言葉であり、真の言葉、本質に於ける言葉は、戒律であると肯定した⁴⁶⁾」。即ち、善に服従する事によって、主体性は自己に命令する事が可能になり、他律の条件のもとに自律が可能になるのである。

c. 記憶と教育

ソクラテスによれば、皆、徳が何であるかを知っており、教えられる必要はないという⁴⁷⁾。それでは、善を発見するためにどうして弁証法が必要なのだろうか。この問題を若かりし頃に研究したガダマーは、プラトンが、弁証法家の理論的態度をそこに取り入れるまでに、実践的理性の解釈を広げたのだ、と言う⁴⁸⁾。そして、徳は常に知られているので、区別と選択を知っている弁証法は、ただ、この徳を釈明するに過ぎない。自己、あるいは他人との対話は、憶見から逃れる事を可能にし、善についての元々の知識に導かれるままになる事を可能にする。その様な理由で、倫理政治的な自己の理解は、知識（技術）ではなく、記憶なのである。ガダマーは、次のように宣言している。「記憶（アナムネーシス）の教義こそ、ソクラテスの問題点の真の意味をもたらす⁴⁹⁾。」他方、彼は真の教育の可能性について自問している。しかし、レヴィナスなら、否定的に答えるであろう。彼は『全体性と無限』の中で、デカルトの「無限の観念が私に注入される事」は、ソクラテスの秩序を先んじているように思えると書いている⁵⁰⁾。実際には、デカルトの生得観念は、プラトンの記憶に影響を受けていたものなのであるが。ソクラテスは、むしろデカルトより、師に重要さを与えていたと言える。師は、産婆のように、各人が「精神の落とし子」を産むのを可能にし、その後、これが生きのびる事ができるかどうかを判断する⁵¹⁾。我々の見解では、ソクラテスの唱える記憶は、必ずしも教育の敵ではないようにも思われる。実際、魂は自分の知っていた事を忘却したのであるから。もし、教育が思い出させる事に過ぎなくても、生徒が事実無知の状態にあるのだから、重要な役割を果たすのである。プラトンの師が教えるのは、知識ではなく、我々の中に既にある真理を思い出す努力を可能にする、知恵の愛である。それでは、教育は、レヴィナスの言うように前代未聞の事を我々に注入する事なのだろうか。レヴィナスの師の観念は、ソクラテス的より、むしろ脆弁者のそれに近い。何故なら、無限の観念を生徒の精神に入れる事は、全く弁証的ではなく、脆弁的であるからである。脆弁術においては、「納得させられるべく聞いている人々は、自分自身では論証に参加しない⁵²⁾」からである。

この、全ての哲学にとって大して重要ではないように見える問題点は、レヴィナスにとっては、決定的なのである。彼にとっては、叡知は他者から来るものである。このテーゼこそが、他律と呼ばれているものなのである。

『全体性と無限』に於いては、ソクラテスは常にエゴイスト、あるいは記憶に生きる人間として、手厳しく批判されている。「ソクラテス的真理の理想は、同の本質的自己充足、その自己同一性、そのエゴイズムの上に存している。哲学はエゴロジーである⁵³⁾」。レヴィナスにとっては、「同」（真理）の哲学的伝統はソクラテスによって創立されたのであり、「他」（善）の哲学の創立者はプラトンである。「プラトンは、アリストファネスによるアンドロジーンの神話（男女は元々一体で、切り離された為に、元通りに成ろうとするという神話）を退ける事によって、欲望と哲学の反郷愁的な性質を垣間見たのではないだろうか⁵⁴⁾。」「この一性を知識の中で失いながら、一者に知識がもたらす変化は、プラトンがパルメニデスの中に喚起している⁵⁵⁾」。プラトンにとっては、思考は魂の内的な対話と同じである⁵⁶⁾。パラドクサルな事に、レヴィナスは、既に、この一人での対話に「他者が共に命令する主体性の結び目が結ばれる絡み合い⁵⁷⁾」を見る。何故なら、対話が可能になる為には、隔時性の絡み合いが無くてはならないからである。内的対話に必要な自己と自己の差別は、既に、同と他の区別を示しているからである。ソクラテスの対話とはといえば、これは対話者の間の馴れ合いを前提としているので、脆弁、お世辞、誘惑と暴力が不在ではない⁵⁸⁾。

何故、彼は、ソクラテスとプラトンをこのように勝手に区別するのであろうか。我々が考えるには、他者の思考が存在の思考に勝つ、ソクラテスではなく外国人が主役の対話『ソピス

テス』のためではないだろうか。レヴィナスがハイデッガーを無に帰する為に、どれほどこの外国人に自分を見出していたかは想像するのに容易である。

5. 善と他律

もし西洋哲学が、ホワイトヘッドの言うように、「プラトンの対話篇の欄外の注の一連に過ぎない⁵⁹⁾」とすると、我々はレヴィナスの哲学は、プラトンの『国家』の中の一行、「存在の彼方の善」の欄外の注の一連に過ぎない、と言う事が出来そうである。

『逃走』(1935)から最後の著作に至るまで、レヴィナスは、存在論を超越する事に精魂を傾けていた。プラトンの上記の句は、彼に、多様性を肯定する為の論拠と、他者の超越を価値付ける方法を同時に提供した。他者への欲求による超越は、はみ出る超越 (excedance) であり、過剰によって存在から出る事である。レヴィナスは、これを創造者に向けての飛躍と同一視する⁶⁰⁾。この欲求は「高さと高貴さ」から形而上学への意義を開く。何故なら、彼にとって善は、自己とは他である者を創造して、彼に場を残す為に自分は存在論的領域の外部に退いた、聖書の不可視的な創造の神と同一だからである。レヴィナスにとっては、「無限の観念」と「善」は、新しい神ではなく、聖書の神の他名である⁶¹⁾。聖書をギリシア語(哲学的言語)に翻訳する事を自分の仕事と考えているレヴィナスは、聖書を知性的に、ソクラテス的に解釈しようとする。聖書の神は、倫理的である。被造物に存在を与える神は、存在とは他である。人の中の、決して満たされる事のない、この超越の欲望は、どこから来るのか。レヴィナスは答える、外部から、絶対的他者から、と。そのような理由で、プラトンの哲学は他律である。彼は、この欲望を哲学的エロス、プラトンの描写する神的狂気に結び付ける。この狂気は、他の所から来る理性そのものである。哲学の歴史の黎明期から、理性に対して狂気を優越させたのは、プラトンのみである。狂気が人を責任に向ける場合、これを見下げるいかなる理由もない。この理性的な狂気は、人を、インスピレーションを受けた者、真の哲学者にする。哲学者は、他としての他者を愛する者である。

ピエール・アドーが見せたように、矛盾や無理解が哲学の歴史の中で重要な展開を巻き起こし、新しい観念を出現させた。典型的な例が、本質 (essence) である。「もし、プラトンのウーシア、アリストテレスのウーシア、ストア派のウーシア、新プラトン派のウーシア、教父やスコラ派の実体や本質が成す一連を、他からの影響や混同と共によく見るならば、本質の観念は最も明確でないものであると分かるのである⁶²⁾」。この事に関しては、レヴィナスのエペケイナ・テース・ウーシアスも例外ではない。レヴィナスが「ウーシア」として理解しているものは、非常に曖昧である。『実存から実存する事』(1947)に於いて彼は「実存する者を善の方へ導く動きは、実存者が優越した実存へ自らを高める超越なのではなく、存在からの脱出とこれを描写するカテゴリーを意味している」と書いている⁶³⁾。過剰による超越 (ascendance) をする主体、「実存者」は、この箇所では、ハイデッガーのダーザインのように理解されている。このように理解された実存者は、一般的存在者 (Seiendes) ではなく、ハイデッガーの Existenz、存在の仕方である。他方、同じ年に出版された『時間と他者』に於いては、Sein と Seiendes は「言葉の響きが良い為」、それぞれ「実存する」と「実存者」と訳されている⁶⁴⁾。故に、プラトンのウーシアの解釈を別にしても、ハイデッガーの語彙の翻訳の問題も絡んでいるのである。『全体性と無限』の出版の少し後、デリダは、レヴィナスは存在を超越しただけではなく、ただ、存在者の全体性、あるいは存在者の存在性、あるいは存在の歴史の全体性のみを超越したのだ、と批判した⁶⁵⁾。この意味に於いては、ハイデッガー自身もエペケイナ・テース・ウーシアスを探していたと言える⁶⁶⁾。レヴィナスは、このデリダの批判を真剣に取り、『存在するのとは別な仕方であるいは本質の彼方』の前

書きに、自分の意思を明確にさせる為に、「本質」という言葉は、Seiendes (étant) と区別される Sein (être) に当たるのだ、と解説した。そして、彼が本質について語る時にはエイドスを使うというのである。他方、『実存から実存者へ』の第二版 (1981) の前書きには、ジャン・リュク・マリオン の批判に答えて、実存者、人間的存在の中に善と神との関係の方への一段階を垣間見る事は、存在と存在者の間の優越性の入れ替えではなくて、存在論的差異の彼方の無限の意味そのものを意味しているのだ、と書いている⁶⁷⁾。何故なら、彼は、絶対的他者性を中性的差異に還元して、存在者 (étant) との関係 を存在者の存在との関係に従わせる事は、他人に対する軽蔑、強いては殺害につながる と判断するからである。レヴィナスにとっては、倫理は、他性を破壊しない他人との関係を意味する。哲学にとっては、他人を忘却する事は、存在を忘却する事より重大な事である。

この存在と本質の混同は、驚くべき事ではない。何故なら、本家本元のアリストテレス自身できえ混同しているからである⁶⁸⁾。レヴィナスにとって本当に大切な差異は、同と他の違いのみなのである。他は存在の他であり、善と同一視される。真の他であり、無限である、善への超越は、真の哲学で狂気である。何故なら、他者は自律的理性には捕まれないからである。

プラトンの「善」は、叡知の原理である。善は、意志的探求の目的ではなく、人がその影響のもとに行動するものである。人はこれを所有せず、これに照らされる。しかし、どうしてこれが最も優れた科学 (mégeston mathéma) の目的なのだろうか。それは、科学的探求 (思考的) と、イデアの探求 (弁証法的) は、根本的に異なるからである。ある仮説は、上級の仮説に登るだけである。否仮説的なものへの上昇は、いかなる像も使わず、仮説を破壊しながら、形相を通して行なわれる。知性に全てのものの本質を見せるのが、善である⁶⁹⁾。故に、プラトンの哲学の中に他律がある事は、確かに肯定出来る。しかし、善と無限の観念、あるいは神の観念との結び付きは、プラトンにはない。善は無から存在を創造する事はせず、ウーシア、即ち、限定された存在の仕方を与えるのである。

善の観念は、しかし、それが無からの創造の観念に結び付く時、レヴィナスにとっては重要な意味を持つ。善は豊かである。これは、自分とは他の存在を創る。被造物であるという事は、善に選ばれ、存在と責任に呼ばれた事を意味する。何故なら、レヴィナスは、善の観念は、その源を社会性に持つと考えるからである。創造者は、被造物に最初から贈り物をして満足させてしまう事はしない。何故なら、社会性は、満足した存在より良いからである。社会の中でこそ、主体性は、「他者の為の一者」としての意味を持つのである。

註

- 1) E.LEVINAS, *Enigme et phénomène* (1965), in *En découvrant existence chez Husserl et Heidegger* (以下 EDE), Paris: Vrin, 1988, pp. 203-204.
- 2) *Humanisme et anarchie* (1968) という論文の中で、レヴィナスは「善」という言葉は、「神」という言葉同様、言語の誤謬によって導入されたと述べている。*Humanisme de l'autre home* (以下 HAH), Fata Morgana, 1972, p. 77.
- 3) 人に由来する狂気は、医学と栄養学が扱うものであった。食事療法によって狂気の症状が変化する。これについては、J. PIGEAUD による非常に詳しい研究が出版されている。
- 4) E. LEVINAS, *Totalité et infini* (以下 TI), La Haye: Martinus Nijhoff, 1961, p. 20.
- 5) プラトン、『ティマイオス』、72b.
- 6) L.BRISSON, *Du bon usage du dérèglement*, in *Divination et rationalité* / J. P. Vernant, L. Vaudermeersch, J. Gernet et al., Paris: Seuil, «Recherches anthropologiques», 1974, pp. 220-248.
- 7) *Ibid.*, p. 247.

- 8) Cf., TI XII.
- 9) E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (以後 AV), Paris: Ed. de Minuit, coll. «Critique», 1982, p. 67.
- 10) Cf. AV 141.
- 11) Cf. E.LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (以下 AE), La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 201.
- 12) Cf. TI 268.
- 13) Cf. AE 194.
- 14) Cf. EDE 204.
- 15) Cf. ibid.
- 16) AE 194.
- 17) Ibid., 116.
- 18) L. BRISSON, op. cit., p. 226.
- 19) E.LEVINAS, *Entre Nous* (以下 EN), Grasset, 1991, p. 175.
- 20) Cf. ibid.
- 21) Ibid.
- 22) EDE 190.
- 23) E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée* (以下 DQVI), Paris: Vrin, 1982, p. 124.
- 24) Cf. AV 141.
- 25) A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris: Ed. de Minuit, 1955 / Paris: Almann-Lévy, 1972, p. 9. 神の知識の、直接的で浸透する性格については、A. HESCHEL, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris: Vrin, 1950, pp. 34-36 及び pp. 258-260を参照のこと。
- 26) Ibid., p. 98.
- 27) E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps* (以下 DMT), Paris: Grasset, 1993, p. 221.
- 28) P. HADOT によれば、当時は賢者の像は神の像と同一視されていて、神の像は先ず「倫理的基準」であった。Cf. P. HADOT, *La figure du sage dans l'Antiquité Greco-latine*, in *Etudes de Philosophie ancienne*, p. 238. 哲学者は賢明になるべく努める者であるが、賢者ではない。
- 29) Cf. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris: Gallimard, 1995, pp. 23-65.
- 30) Cf. AE 23.
- 31) Cf. Ibid.
- 32) TI 76.
- 33) H. MALDINEY, *Atres de la langue et demeure de la pensée*, Lausanne: L'Age d'homme, 1975, p. 307.
- 34) Ibid.
- 35) Cf. H. -G. GADAMER / tr. par F. Vatan et V. von Schenck, *L'éthique dialectique dePlaton* (プラトンの弁証法的倫理), Arles: Actes Sud, coll. «Le genie de philosophie», 1994. 序論に、ガダマーは、この題名は決して肯定的なものではなく、問題提起なのだ、と述べている。
- 36) 『存在するのとは別な仕方、あるいは本質の彼方』の初めに、レヴィナスは『国家』と『ソピステス』に於ける善の観念の差に注目している。Cf. AE 3.
- 37) M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, 1996, p. 214.
- 38) プラトン、『クリトン』、50 d-e.
- 39) 法の神聖さは、冒瀆出来ないところにある。
- 40) Cf. G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale* / tr. par C. Dalimer, Paris: Aubier, coll. «Philosophie», 1994, Chapitre II.
- 41) G. VLASTOS, op. cit., p.226.
- 42) Ibid., p. 246.

- 43) E. LEVINAS, *Liberté et commandement* (以下 LC), Montpellier: Fata Morgana, 1994, p. 32.
- 44) E. LEVINAS, HAH 67-82.
- 45) LC 33.
- 46) Ibid., 48.
- 47) Cf. プラトン、『メノン』, 93b-94e, 『プロタゴラス』, 320d.
- 48) H. -G.GADAMER, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, suivi de Le savoir pratique* / tr. par P. David et D. Saatchian, Paris: Vrin, 1994, p. 41.
- 49) Ibid., p.53.
- 50) TI 155.
- 51) プラトン、『テアイテトス』, 150 c.
- 52) P. HADOT, *Philosophie, dialectique, rhétorique*, in *Etudes de philosophie ancienne*, op. cit., p. 161.
- 53) TI 14. Cf. TI 13, 194, 250.
- 54) TI 34.
- 55) Ibid., 36.
- 56) プラトン、『ソピステス』, 263 e.
- 57) AE 31.
- 58) Cf. TI 155.
- 59) WHITEHEAD, *Process and Reality*, The Marc Milan Co.,1929, p. 63.
- 60) Cf. E. LEVINAS, *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982, p. 73.
- 61) Cf. HAH 86.
- 62) P. HADOT, *Philosophie, exégèse et contresens*, in *Etudes de philosophie ancienne*, op., cit., p. 9.
- 63) E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant* (以下 EE), Paris: Vrin, 1993 (2ème édition), p. 9.
- 64) E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 1983, p. 24. Cf. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, p. 133.
- 65) Ibid. p. 208.
- 66) 「我々が探しているのは、エペケイナ・テース・ウーシアスである」(GA 24, §20, p.404)。ただし、彼は、これを「善」と見做してはならず、知識の可能条件と解釈すべきであった。
- 67) Cf. EE, 1993 (2ème édition), p. 12.
- 68) アリストテレス、『形而上学』, Z, 1, 1028 b 4.
- 69) Cf. TI 46. レヴィナスもこの点を見ていた。