

## 実存論的主体の他者論的転回

― K・レーヴィット『共同的人間の役割における個人』

河 上 正 秀

### はじめに

実存思想をめぐっては多岐にわたる批判的論議が交わされてきた。またその論議の多様性がこの思想のもつ息の長さを示している。しかしあらためていえば、実存という言葉によつて何が論議され、何が捨象され、過去のものになったのかという問いについては、必ずしも明確にされてこなかったようにも見える。おそらくそのことは、実存思想の歴史が近代主体性の延長体として扱われてきたことと深く関連していると思われる。現代の思想の趨勢からすれば、その批判的核心は、実存の概念が主体中心主義の悪弊を抱えているという言い回しに集約されている観が深い。それゆえ、現代思想における「脱主体化」という歴史的動向がこの実存思想に集中しており、種々の非難も含んだこのような批判に対する応答の責務が課されている。

批判の内容は一様ではないとしても、かりに「脱主体化」の立場からの批判として挙げられているその思想の何が問われているのかを紐解かなければならない。たとえば構造主義がサルトルの実存主義への批判の先鞭をつけたことは思想的に周知であり、またその後の脱構築主義やポストモダニズムもまたその批判の担い手であることもまた周知であり、そこでも同様の問いが可能であるように見える。ところで一九七〇年頃からのこのような実存思想への批判的解釈を何よりも大体的に展開してきたのは、ちょうど実存思想が第二次世界大戦後、

ドイツ実存哲学からフランス実存主義へと期せずして大きくシフトしたのと同様、同じフランス思想界においてである。今日もなおレヴィナスやデリダに関心が寄せられる理由である。彼らの功績が実存思想の歩みに対して掲げる脱主体化の批判の論点がどのような論拠に基づくものなのか、そうした問いの断面に従来、必ずしも十分応答されてはいなかったように思われる。これらの問いに一定の道筋を立てる意味でも、それ以前からすでにドイツ思想圏の内部においてすでに論議されていた論点との連関を明らかにすることが求められてよい。またそのことを通して現代の他者思想にいたるひとつの経緯が明らかになると思われる。またむしろそうした過去の足跡を問うことが新たな問題の地平を切り開くこともあるようにみえる。とりあえずそうした主題の全体を実存論的主体の他者論的転回と名づけるとするならば、そのことを通して開かれる現代の倫理学的境位を考えてみるのが有意義だと考えられる。本稿が主題とする問題の所在がそこにある。

一

とりわけ実存の単独性にアクセントをおく実存思想には「他者」の不在が著しいとする共通した批判的認識がある。そのことは、たとえば初期ハイデガーの実存の思想に典型的であるとされてきた。『存在と時間』においては、いわゆる「ひと」が非本来性に位置づけられ、それに対応して本来性を恢復する方向で「単独の実存」が優位する基礎存在論としての実存論の構図がよくよく指摘されてきた周知の事象である。ここでは、死の到来の絶対性が特権化されるあまり、単独者の代替不可能性が実存の本質とされ、他者なき実存の一つの見本のように批判対象とされてきた一定の経緯が横たわっている。実存思想の隆盛の時代にも、すでにこの種の指摘がよくよくなされた。その典型的批判の事例として、キルケゴールやニーチェの実存、ハイデガーの存在論を基調とした実存論的色調を帯びた実存、さらにはサルトルのヒューマニズムの実存が、その概念の各様態の如何にかかわらず、個人主義的「貴族主義」、「英雄主義」という烙印を押される傾向をつねにもっていた。或る意味でこれら否定的な呼称は、その後の脱主体主義的立場による実存批判の遠因であるともいえるし、またそうした論議そのものの淵源だといっても過言ではなからう。特に一九八〇年代以降、ハイデガーに関する数多の歴史的資料が新たに発掘され、それに伴う研究書も世に多く輩出されたことで、その批判の方向がハイデガーの初期思想へと集中させることに拍車がかかったといえる。というのも、そこでの論議の中心に、実存的決断主義のもつ政治主義的ないしは暴力主義的意味が指摘されるまでになつたからである。いずれ

にせよ、以上のような歴史的批判の諸前提をふまえながら、実存論的主体の他者論的転回という視点に基づいて、二〇世紀初頭のドイツにおけるその視点の萌芽的位置を占める問題領域を確認しておきたいのである。

初期ハイデガーに象徴化される実存思想固有の問題核心を批判的かつ深刻に受け止めた書として、ここに、『存在と時間』（一九二七年）刊行直後に提起されたK・レーヴィットの『共同的人間の役割における個人』（一九二八年）を引き出すことができる。現代の他者の思想の一端を思想的に検証しようとするれば、その源流がヘーゲル批判者としてのフォイエルバッハを嚆矢とする一九世紀以来のドイツ思想にその濃厚な支脈を跡づけていること、また現代の他者論にも通じる問題を伏在させているをここで改めて確認しておいてよいであろう。この書でレーヴィットの指摘するハイデガーへの批判の論点が、当時の彼が実存思想の一定の共有者という制約のもとにあったことを除外するしても、示唆的なものがあると同時に、当時すでに汝を基本とする他者思想を模索していたM・ブーバーとある種の重なりにおいても、別の意味で有意義なものだからである。

注目すべきは、この書の冒頭「第一版への前書き」においてすでに明確に表明されるように、『存在と時間』における存在論を構築するための現象学的方法論に依拠しつつ、ハイデガーとは異なる方向づけにおいてレーヴィットが独自の現象学を展開している点である(MI.1)。そこでは、実存に帰せられた本来性によってハイデガーが否定態においた日常性がむしろ現象学的に復権される。人間存在の哲學的基礎づけが、人間学、倫理学さらにはエートス論として前面に押し出されることになり、むしろそれら人間学などの領域を排することによって、ハイデガーが存在論の世界構成の基礎とした「配慮(Sorge)」と一線を画すことになる。師が一度否定した日常性の場に再び論拠を置き直すという手続きによって、実存の単独性ではなく、却って「共同存在」としての人間学と倫理学に自らの方途を見いだしていく。たしかにハイデガーにおける他者性不在の批判は、彼の世界内存在としての現存在を基礎づける「配慮」の概念そのものにあるという指摘は、過去においてもおよそ枚挙にいとまがない。しかしレーヴィットの批判の根拠づけの場合には、フォイエルバッハの原則に即して、「哲学の人間學的基礎のみが真に信じるに足るものである」という指摘と並んで、「論議に掛けられている相互存在の現象を、人間的な生のもつ日常的諸現象の事實的な諸問題から展開する」(MI.13)ことに置かれている。いまだ初期ハイデガー的術語（「生」「事實的」など）を用いながらであるにせよ、とりわけそこで主張されている事柄は、人間相互の根本的構えとしての倫理的なエートスに基づく「人間の生

の関係構造」(M.Ibid.)をどこまでも日常性の次元から解釈しようとする強い意欲を明確に示すものである。

そのようにレーヴィットにあつては、日常性から本来性への架橋とされた実存的不安の無を契機として、単独者に優位をおくハイデガールの転位は、ほとんど問題とはされてはいないということである。むしろどこまでも日常的地平においての現象学が中心的課題なのであり、それ以上でも以下でもない。この書の中で、特にハイデガーとの関連で顕著な事柄は、レーヴィットの指摘する「二義性(Zweideutigkeit)」の問題、すなわち第二章「相互存在の構造分析」に収められた第二〇節「二義性のもつ反射」(M.S.95f.)と第二一節「他人への解放(Freigabe)」の「二義性」(M.S.96f.)に関するものである。というのも、主題との関係からいえば、レーヴィットが当書の中で最もこだわった箇所だと判断されるからである。

人間の相互関係においては、「二義性」は、人間の相互存在そのものの様態、一方の者にとっての他方の者の関係のあり方そのものにとって不可避的である。すなわち日常的に支配している相互の関係が成り立つための条件として、私の構えは「私に対する相手の可能な構えを顧慮することによって」のみ成り立つ。そのことは、「両者のあいだで単なる一方の行為が他方の行為へ「移行する」のではなく、あらかじめ相手の行為に焦点を当てながら相互に限定し合うことを意味する。しかしレーヴィットがあえて指摘するこの「二義性」の概念は、ハイデガーの他者理解との明らかな差異をもたらすことになる。たしかに、ハイデガーの世界内存在の共存在を規定つけるいわゆる「顧慮」(Fürsorge)の用語が、たとえば「自己」が他者の懸念を追い払うことによって「他者の代理を勤める」(einspringen)「ことを引き受けたり、また自己」が「他者に先んじて手本を示す」(vorausspringen)「ことによって、他者を「自由」にし、「解放」したりするとされている」(SZ122)。しかしレーヴィットは、他者を自由にし、解放することによって実存的自己へと問題を局限化するハイデガーの叙述が、どこまでも日常的な相互存在から出て、本来性としての実存概念への突破口にならざるをえない、と指摘する(M.96f.)。なぜなら、ハイデガーにとっては日常的な「顧慮」の局限化は、相互存在を維持する自・他の二義的關係を消滅させる結果となり、ついには本来的な単独者への通路に至るしかないと思ふからである。ハイデガーにあつては、他者からの「解放」としての単独的実存の「死」の問題こそが本来的な存在可能の最適な方途とされる事態と相即させられていることに顕著に反映されるのは、そのためである。「死は現存在のもっとも自己的な可能性である」とされ、死こそが現存在の「孤立化」をもたらし、「他者たちと共なる存在」から交渉を絶って、「己を「単独化」へとまたらすのだ、と結

論じられるためである (SZ 263f)。

「二義性」においてはつねに、他我や他者が自己にとって実存的に不可知であること、逆にいえば、実存的自己が代替不能であるということが前提されるが、ハイデガーの場合には、現在在が陥る孤立性が、他者の「不在」の反照であるように、「共存在」の「欠如的様態」としてあらかじめ規定されている (SZ 121) ために、日常的なレベルでの一般的、公共的「ひと」としての相互存在性そのものがつねに否定され、「相互存在の本来的に積極的な可能性、一人称と二人称、我と汝の相互にある存在が見過され」、むしろ実存概念があたかも「唯二者 (der Einzig)」のように浮上することにならざるをえない (M 96)。レーヴィットは、このような実存概念の事例として、キルケゴール的な実存よりもむしろシユテイルナーのそれを適応させて解釈しているが、それは、前者における絶対他者との関係をふまえた実存理解よりも、後者における「唯一者」としてのそれの方が一般的、公共的な世界から切断されたハイデガー的な実存概念の積極的意味を明確に提示することができると思われる。

しかしすでにそこに新たな問題が生じていることを見逃すことはできない。「他者を自由にし、解放する」といった事態はいかなることを意味するのであろうか。もともと「他者の代理を勤める」ないしは「他者に先んじて手本を示す」ことに基づいてなされる単独者としての自己行為によって成立するはずのこのような他者の「自由」や「解放」は、にもかかわらず、実質的には他者の「不自由」や「拘束」を逆に引き出すことになってはいないか。こうした一連の疑念に対しては、当該の問題に対する M・トイニッセンの次のような明晰な見解がふさわしい。

「私が他者を、私自身の自己存在を尺度とすることによって自己自身へもたらすかぎり、私は彼をもはやすでに自己自身へもたらすのではなく、私が私の像 (Bild) によって自分のために造り上げたその自己へもたらすのである。それゆえ自由への付与 (解放 Frei-gabe) は他者に対して自由を与えるところか、むしろ彼から自由を奪取する、しかも解放が彼に自由を付与しようとする他ならぬそのことよってである。へ解放する顧慮に対しては他者の自由の理念が事実的に対応するのであるが、しかしその場合、自己による本来的な相互存在は、自己による本来的な相互存在以上に根源的な共同体のうちに提示されることになる一つの共同体を前提とするということも十分考えら

れるかもしれない。しかし、私が私自身で実現したあの自立性を他者が求めることがないとすれば、その場合には解放は暴力 (Vergewaltigung) の崇高な一形態でしかないこととなる。」(DA.419)

引用には、解放のもとに他者に自由を与えることで、かえってそのことが他者の根源的な自由を奪い、また同時に自己と他者との自由な関係の可能性すらも消失させるというレーヴィットの主張が的確に要約されているといえる。さらには「本来的な相互存在」、「自己」による本来的な相互存在以上に根源的な共同体」すら想定することも可能だと指摘されている。とりわけ後者に関してはそれ以上の詳述は見られないが、ハイデガーのかの民族の共同体につながるものであるかどうかはここでは必ずしも問うことを要さない。ここで重要なのは、彼の「解放」に関する思想内実に対するトイニッセンの批判を提示しておけばよいであろう。ここでは、レーヴィットの「二義性」が一方の者の他方の者への支配的傾向を徹底的に排除するための不可欠の条件であることを十分踏まえていることを示しており、そのことが、とりもなおさず自・他両者の相互存在性を保証することが確認されている。しかしここで、トイニッセンによる独自の指摘、すなわち「解放」が「暴力の崇高な一形態」だとする一文について、敢えて言及しておく必要がある。あらめていえば、主題である実存批判という点で重要な意味をもつからである。

実存ないしは主体性が或る種の「暴力性」を、さらには「テロリズム」すら帯びているという実存思想の根幹を穿つようなラジカルな批判の提示は、現代の他者論を象徴するレヴィナスによってもなされている。<sup>①</sup>とりわけキルケゴールの実存の概念を主題にしながら展開した彼の批判論文において、おおよそレヴィナスは次のように論じている。キルケゴールが存在を思考の相関者としか見ない観念論に激しく異議を唱えたこと、またそこから彼が「肉中の棘」である単独の主体性を自己固有の緊張を伴った実存の概念へと押し上げようとしたこと、にもかかわらず同じこの主体性が、「勝ち誇った真理」を拒む「迫害の真理」を孤独の拠点としながらも、究極的には主体性の「自己同一化」というエゴイズムを暴力的に引き出す結果となったことを明らかにする。特にキルケゴールの実存が意味する「暴力性」、「テロリズム」が生じる根拠、それはキルケゴール特有の倫理的段階から宗教的段階への飛躍の思想そのものに内包されている。すなわち、倫理が人間の

内面性にとって外部性への傾向をもつに對して、『おそれとおののき』におけるアブラハムの苦惱を典拠とする信仰の騎士は、神である絶對他者の前での孤独の苦惱を新たな内面性のうちへと移行させる。たしかにこの移行の転回点においてキルケゴールの自己に對しての緊張した主体性の核心は凝縮されたのである。しかしそれは、他ならぬこの主体性の過酷な攻撃性の増長、さらには「暴力性」を免れない、と。

しかしそのようにレヴィナスをして批判へと誘う当のものは、単にキルケゴールの思想に限定されてはいない。むしろこの批判論文の成立の時代的枠組みという意味では、その向かう矛先は、彼自身も断つていのように、ハイデガーの実存論に對するメッセージであると見なすことができる。たしかにハイデガーの思想が「存在」の問いをめぐるものであり、そのかぎりではキルケゴールの主体性論とそれは明確に一線をが引かれている。しかしハイデガーは、キルケゴールのもたらした諸観念を「存在と時間」のうちに余すところなく「哲學的カテゴリー」として汲み上げたのであり、翻つていえば「本来性」への「嗜好」は、キルケゴールを通してハイデガーが受容した思想の核心をなすものであることをレヴィナス自身が明確に認めるからである(NR83)。因みにそれは、アドルノの「本来性の隠語」が鋭く訴えようとしたハイデガー哲學への批判の核心とも重なる思想の内実である。そうした文脈からすれば、実存の「暴力性」の指摘は、必ずしもトイニツセンのそれに止まるわけではなく、第二次大戦後の一定の批判的傾向のうちに色濃く見られるものである。

ところで以上のような実存への批判が投げかけるもの、それは思想的な何をわれわれにもたらすのであろうか。何よりも実存概念が「暴力性」を内在させるという指摘から生じる議論の方向は、一つはその概念によつて他者論への視点が欠落しているという事態に向けられる。周知のように、レーヴィットが指摘したように、主体の他者論的転回の足跡の萌芽が十九世紀思想史におけるヘーゲル以後の、とりわけその左派のあいだで論議された諸問題のうちにあつたという見方は可能である。にもかかわらず、それについては、レーヴィット自身が先の著書の展開の過程において一定の揺れを示していたことをも考察しておきたいと思う。

## 二

以上のような実存概念への批判的視点をめぐつては、ここであらためてレーヴィットの彼の書全体における目次構成について触れておく必

要がある。「まえがき」と「序論」を除けば、全体の構成は四つの編から成り立っている。各編は、それぞれ「第一編・フォイエルバッハの将来の哲学原則」「第二編・相互存在の構造分析」「第三編・相互に自立した一者と他者」「第四編・私の唯一性における「私自身」」から成る。あらめて説明するまでもないが、簡潔に言えば、「序論」に提示される基本的構えから、第一編において「フォイエルバッハの汝」の思想を原則とする主題としての哲学的人間学が提起され、この主題的原則に基づいて第二編「共同世界の構造分析」が「環境世界」との関連で重厚に詳述され、主題のもつ著者固有の問題意識が明示される。すでに述べた「二義性」の該当箇所は、まさにこの第二編の「共同存在」としての人間の問題として叙述される。またさらにこの自・他の関係の「二義性」の問題が引き金となって、第三編では、我―汝、自―他相互の関係における人格的自立性の方に論点が移され、「相互に自立した一者と他者」の関係がシェーラー以下の「現代」の論者への批判、さらには遡ってカントの自律性の概念にいたるまで批判的検討に付される。同じ批判的吟味は第四編に至っては、キルケゴールとシュティルナーへの批判的検討として、前者の「単独者」概念、後者の「唯一者」概念にまで拡張されていく。一般的に構成については論の運び方次第で決定されるといえばそれまでであるが、ここで注目しておきたいのは、以上のような全体構成の一連の経過に関する素朴な疑問点である。

レーヴィットの議論の方向は、フォイエルバッハにおける感性論に基づいて「汝」の思想に立脚し、一挙に共同世界ないしは共同存在としての人間の現象学的人間学を構築することであった。そこでは、どこまでも *alius* (他我) ではなく、*persona* (役割) の原意を伝える個体 (*Individuum*) の意味に基づいて、相互存在としての間柄的存在を企図することが目ざされている (M.S.12, Ann.3)。しかし他方で、この共同存在である人間の関係論を相互存在性として展開するにあたって、「二義性」の問題から自―他の人格的自立の問いが浮上することになる。一方の者と他方の者の関係論から生じる関係そのものの相対化への傾斜においては、「二義性」がそれとして成り立つ相互の自立の根拠が問題とならざるをえないためである。言いかえれば、すでにハイデガーの「解放」についての論述の際にも述べたように、関係の相対性は自―他の関係における各個の自立性の様態への問いへと反転していくことになるからである。とりわけ実存批判という主題のもとであらめてこのことに注目するとき、当該書の最終編におけるキルケゴールとシュティルナーの論述の位置づけの意味とこの反転という事態とがどのような連関にあるかが再度問われるざるをえない。端的に言えば、思想の営みとして相互存在性の構造への問いから自―他、我―汝の構



造へとそれら兩者の問題領域が転換していることに奇しくも気づかされことになる。というのも、同じ他者論の領域から生じた二つの象面があたかも循環論的に絡んでいるように見えて、実は基本的に異なった二つの論点の交錯であることが明らかにになる。

このような他者論の論点における相違については、たとえば、重厚かつ膨大な書である『他者論』の中で、トイニッセンもまた方法論的に腐心している重大な事柄である。この著作全体の二部構成そのものもつ方法上の根拠を、「他我あるいは共同現存在」としての「超越論主義（特にフッサール）」と「汝」を基礎にした対他関係が主題化となる「対話主義」との基本的分類に定位することがすべてに先立つ先決的事象であるとしていふことと、ここでの相違は無関係ではなく（DA110）。むしろレーヴィット自身も、そうした分類に決して無自覚であつたわけではなく、トイニッセンが挙げるフッサールの「超越論主義」やハイデガーの実存論を近代思想史の王道である主体主義の延長上にある観念論の残滓として洞察している（IM17, Einleitung）。にもかかわらず他者論の二つの象面の交錯という事態が生じるのは、その意味でなら、むしろレーヴィット自身の思想がいまだ抱える実存論的残滓の方だと見るべきかもしれない。二〇世紀前半に本格的に始まる他者論の系譜にあつて、一般に哲学的人間論が、そのもつ内実によつて「対話主義」という名称を引き受け、その名称が与える些か浅薄な印象のゆえに、哲学的術語については意識的かつ無意識的に避けられる傾向があつたという歴史的経緯もあるが、そうした影響が全くなかつたとも言えないであろう。

### 三

ところで共同存在あるいは相互存在の問題圏からはみ出すのは、やはり他者性の問題圏である。もともとフォイエルバッハの「汝」を原理とすることそれ自体のうちに、すでに二つの象面が開示されていたといつてよい。なぜなら、そこでは「間 (zwischen)」と「対 (gegen)」によつて象徴される二つの問題性が想定され、特定されざるをえないからである。レーヴィット自身が「二義性」の問題をハイデガーの「解放」をめぐる実存論批判のテーマとして選んだことが、却つて「間」から「対」への反転を促す結果を招くことになるのである。というのも、彼の著作の最終編に位置づけられるキルケゴール論とシュテイルナー論の意味するものが当該の「対」に関わつて解読されるべき余地を残すからである。レーヴィットによれば、両者がそれぞれ「単独者」と「唯一者」という呼称を通して訴えた思想の内実そのものが、こ

これらの思想に敵対する者の方に、逆説的な意味において、思想的虚構性を顕在化することになっている。両者の主張は、共同存在としての他の存在者を何らかの意味で承認し、他者の定立(Position)を受け入れるがゆえに、「反立(Opposition)」として有意義なのである(EM194)。しかし両者には、キルケゴールの実存的「単独者」が絶対的他者(神)の契機を独自のキリスト教的思想において包摂し、そのことを通して「間接伝達」として提起するのに対して、シュテイルナーの実存的「唯一者」が他者の契機を徹底的に排除し、現実の個体そのものによって自己完結する思想を展開したという点で、隔たりがある。キルケゴールが、無名かつ匿名の「公衆」の無責任性を告発し、市民社会における人間の普遍性を否定することによって、精神としての人間をキリスト教的カテゴリーとしての単独性に集中させるのに対して、シュテイルナーは、彼のフォイエルバッハ批判が明らかにするように、普遍的人間の所在を否定することによって、市民社会において無比なるエゴイズムという場に真の「所有」を見届ける。還元不能という意味でいずれの思想も実存の個を基本とすることは同等でありながらも、レーヴィットが傾ける比重は、やはりキルケゴールの他者の契機への関心にあるといえる(EM96,Am58)。

それについてレーヴィットは次のように言う。キルケゴールのいわゆる「間接伝達」は独自の意味で各実存的単独者の「間」に周到に定位されており、そのかぎりでもまた人間の相互存在性を保証している。しかしそれは、どこまでもフォイエルバッハのように「自然的」意味での相互性ではなく、「精神的」な意味においてでしかない。それというのも、「単独者」における非自然的なものは、——中略——人が単独の自己として、一人の汝のように、直接的に応答を目して語りかけることができるのではなく、ひたすら間接的に彼自身を反省することによって、彼の逆行の可能性に反して、おのれのためではなく、キリストのために、キリストを目して彼に語りかける者に向けて、語りかけることができる」(EM191,Am7)からである。要約すれば、単独者の「間」の伝達が間接的であらざるをえないのは、キリストと人間の「間」の絶対的かつ逆説的な神学的差異性に基づいてのみ言いうるということである。さらに言い換えるなら、その間接的伝達における各単独者の「間」が我—汝の「語りかけ」や「応答」を意味するかぎり、我にとって「対」他である汝との絶対的差異性の構造が新たに指摘されることになる。キルケゴールにおいては、自己の絶対他者(神)との関係が関係そのものとして維持されるかぎり、 「間」を指し示ると同時に、「対」の構造をも指し示するということにならざるをえない。またそこに「間」の思想的萌芽としての意義を洞察するレーヴィットの意図があった。レーヴィットの「二義性」が「間」の相互性の構造から「対」の対話性の構造へと反転する地平が開けてしまう

要因がそこにある。

さらに、このようなレーヴィットの論議と平行して、ほとんど同時期に、しかもほとんど同種の論述が、期せずして対話主義の旗手ともいべきM・ブーバーの手によってなされていることは注目し値する。ここで詳述は避けるとしても、主題との関連で簡潔に確認しておいてよい。著書『単独者への問い』（一九三六年）の表題のもとで著した諸論文、さらには『人間の問題』（一九三八年夏講義）を通して、彼はキルケゴールとシュテイルナーに対する批判的視点を公けにし、そのことを彼の対話主義との接点を生むための不可欠な前提とするのである。そこでもシュテイルナーとキルケゴールをそれぞれの思想に基づいて丁寧に解釈かつ対比する。その上で、一方のシュテイルナーの「唯一者」がどこまでも唯名論であり、端的な個人主義を意味し、そのかぎり他者との関係を全く閉ざしていることを強調する。他方、キルケゴールの「単独者」がどこまでも「他者の存在的な根源的他性（Urandertheit）」（SP222）に対して開かれており、そのかぎり「汝」の思想性を切り開く積極的な意義を認める（「単独者と彼の汝」論文参照Ibid.228ff.）。さらには「彼の人間学は神学的人間学である。しかし現代の哲学的人間学はこの神学的人間学を通して初めて成立したのであった」（Ibid.359）、と断定することにもなる。むしろ「神学的人間学」はブーバーの「哲学的人間学」からは克服の対象とされることになるが、一九二〇年代初頭以来、同じフォイエルバッハの「汝」の哲学に決定的な刺激を受けることによって、キルケゴールに関する「肯定と否定」の交差を表出するブーバーのこのような独自の読みのなかに、レーヴィットにはいまだ不透明にされた対話主義の歴史への転換が記されていることを思想的に看取しておかなければならない。

また、ブーバーのこれらの書がハイデガーの『存在と時間』への批判に基づくものであることをつねに念頭におく必要がある、そこで展開される思想内実が、レーヴィットと同じく、ハイデガーの「顧慮」概念を中心とする「共同存在」論への批判に当てられていることも付記しておかねばならない。彼もまたハイデガーについて先のレーヴィットと同様の議論を展開し、もともとその実存論が「決意性」という「本来的な自己存在」に焦点がおかれているために、「顧慮」の意味もおのずからつねに他者の本質的な方向を維持することはできないことを指摘する。「ハイデガーがもっぱら注視する顧慮という関係が、それ自体としては何らの本質的關係でもありえず」、そこでの「顧慮」が単に他者の「そばにいる」という意味以上のものではなく、敢えていえば、他者のことには踏み入るが、他者が自己へと介入するような存在的事実をまったく無視している、と（Ibid.366f.）。

以上のように、シュテイルナーやキルケゴールを触媒としながら、レーヴィットの相互存在が奇しくも開示することになる「問」の関係から「対」の関係への方位づけは、プーバーの我―汝の思想の基礎段階においてすでに積極的に展開されていることを確認することができるのである。二〇世紀に始まる他者思想の系譜を跡づけようとするとき、そこにひとつのドイツ他者思想史の源流とも言うべき位置があり、そこへとそのつど立ち返っておくことは、広義の他者論の論議には不可欠であろう。

### 結びに代えて

以上、主としてハイデガーの実存論的な自己解釈が他者を不在にする思想的特質をもつことを、レーヴィットの「二義性」の論議に依拠しながら、論究してきた。その論議のうちには実存思想批判のひとつの基礎的な要因があり、またそれを通して爾後の他者論が新たな地平として切り拓かれ、それを萌芽として錯綜する幾つもの事象を確実に展開していく事態も明らかになる。とりわけハイデガーの周辺に開かれた二〇世紀前半の二、三〇年代の他者論的領野は、その世紀の後半に入ってもほとんど衰えることはなく、そのつど批判と発展を経ながら継受されてきたといえる。必ずしも体系化を結実させることのないその経路は、ハイデガーの思想が獲得してきた王道からすれば、むしろ脇道という方がそのもつ思想の事象に適っているであろう。反面では、体系化を拒むがゆえに、却ってそこに展開される思想表出のある種の鋭利さが体系的な思想を深部において捉えるということも決してまれではない。すでに本稿で触れた実存を「暴力」と規定し、そこから批判を展開する論述のなかに、その一端を看取することができる。レーヴィナスは、「キルケゴールが考えていたのとは違って、自我が体系を拒むのではない、〈他者〉が体系を拒むのである」(T110)と述べている。キルケゴールの体系の拒絶を逆手にとった表現であるが、彼の「同一性」の拒否の思想性が端的に示されている。

むしろ、自己概念を能うかぎり他者概念のうちに否定的に消尽させたレーヴィナスの「他者の顔」の思想的位相には、本稿で主題とした二〇世紀三〇年代ドイツにおける論議との時間的隔たりの大きさを偲ばせるものがある。にもかかわらず、レーヴィットが見抜いたハイデガーの実存の像、つづいてプーバーも独自に描いたその像は、レーヴィナスからは、そのいずれもが自―他や我―汝の「問」をめぐる共同体論のくびきを終始免れなかったとしても、レーヴィナスのキルケゴール・ハイデガーの実存批判の立論の根柢を歴史的に予告していたことは明らか

かである。さらにいえば、レーヴィトの書を起点とする歴史的な批判の営みのただ中に、実存と他者とがその後、思想として分岐することになる地点がある。

(註)

- (1) 拙論文「実存から他者へーレーヴィナス、デリダのキルケゴール読解」筑波大学『哲学・思想論集』(第二七号、二〇〇三年三月) 四一七頁参照。その他、本田誠也「信仰における隣人の他性ーレーヴィナスによるキェルケゴールの宗教性批判に込めて」『新キェルケゴール研究』(第二号、二〇〇二年) など。
- (2) 全集版(一九八一年)では、「新版への緒言」が「第一版への前書」と「序論」の間に挿入されている。
- (3) Thomas Sebirt, *Existenzphilosophie*, J.B.Metzler 1997, S.35-48. 従来より、シュティルナーは一般に実存哲学の枠からはずされてきたが、近年に公刊されたこの書においておそらく初めてシュティルナーが実存哲学者として正当に遇されているという事実を特記しておきたい。これまでその枠外に置かれてきたことの政治的(一)理由を考えるべきかもしれない。

[本文中の略記号]

- IM. … K.Löwritz, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *Samtliche Schriften I*, J.B.Merzlerische Verlagsbuchhandlung, 1981.
- SZ. … M.Heidegger *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- DA. … M.Theunissen, *Der Andere*, 2.Aufl. de Gruyter, 1977.
- NP. … E.Levinas, *Kierkegaard : existence et etique* : *Noms propres*, Fata Morgana, 1976.
- TI. … E.Levinas, *Totalite et Infini*, *Martinus Nijhoff/La Haye*, 1965.
- SP. … M.Buber *Werke Erster Band*, *Schriften zur Philosophie*, Koesel Verlag, 1962.

[主な参照邦訳文献]

- K・レーヴィット著「人間存在の倫理」佐々木一義訳、理想社、一九六二年
- E・レーヴィナス著「固有名」合田正人訳、みすず書房、一九九四年
- M・ブーバー著「人間とは何か」兎島 洋訳、理想社、一九六六年

The Turn from Existential Subject toward the Other  
— On K. Löwith, *Individuum in der Rolle des Mitmenschen*

Shōshū KAWAKAMI

This paper deals with the understanding of ethical problems developed in K.Löwith, *Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928). The viewpoint of human-being in the philosophy of Existence (that of Kierkegaard-Heidegger) has been continuously criticized by some thoughts since after the 1970's (such as Structuralism, Deconstructualism, Postmodernism). They point out that the philosophy emphasizes the Single man, but does not think of the Other. Especially the *existential* interpretation of existence has become their object of criticism.

On this point K.Löwith, who is M.Heidegger's apprentice, investigated basically the problematic term 'Mitmenschen' in the latter main writing, *Sein und Zeit*, and insisted that there should not be the Other in its thought. Probably a sharp investigation of the problem about the other as existence-criticism dates from Löwith's writing in Germany.

He interprets phenomenologically the relation *between* one person and one person through L.Feuerbach's philosophy, but he does not think deeply of the relation *to* the Other. The problematic things about the difference between the term 'between (intersubjectivity)' and the term 'to (Otherness)' have to be inquired. Thus finally in this paper the author inquires the Other by means of M.Buber, E.Levinas, and others.

実存論的  
主体の  
他者論  
的転回  
— K.  
レー  
ウィ  
ット  
『共同  
的人  
間の  
役割  
にお  
ける  
個人』