

イリヤの他者——レヴィナス的倫理の出発点

根無一行

Autrui(s) dans l'« il y a » : le point de départ de l'éthique lévinassienne

Kazuyuki NEMU

Comment le sujet se génère-t-il dans l'« il y a », qui signifie l'« existence sans existant », et comment s'évade-t-il de l'« il y a » impersonnalisant ? Voilà ce dont discute *De l'existence à l'existant* (1947), qui est l'œuvre principale du premier Levinas. On sait bien que Levinas prête attention à « autrui », qu'il considère comme rendant possible cette évasion. Et l'« il y a » passe à l'arrière-plan quand « autrui » entre en scène. Mais l'« il y a » est thématiqué exceptionnellement dans le chap. 5, 4° d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), qui est l'œuvre principale du dernier Levinas. Il y affirme que l'« il y a » est tout le poids que l'altérité pèse sur le sujet. Cette affirmation semble étrange. Car, ici, Levinas considère l'« il y a » lui-même comme l'altérité, alors qu'on sait bien qu'il avait trouvé dans la relation avec autrui la voie pour s'évader de l'« il y a ». En expliquant que le point d'appui de Levinas passe du « face-à-face » à la « proximité », et en comparant *De l'existence à l'existant* à *Autrement qu'être*, nous montrerons que cette affirmation de Levinas est en fait logiquement nécessaire.

初めに

レヴィナス（1905(6)-1995）の思索の独自性は最初期の「E・フッサール氏の『イデーン』について」（1929年）の内に既に見出されると指摘されることもあるが¹、その姿がはっきりと現れ出したのは、自我が身体に釘付けにされていることに光をあてた「ヒトラー主義の哲学についての若干の考察」（1934年）や、自分自身への繫縛性からの逃走を主題化した「逃走について」（1935年）からだと言える。後者においては「存在がある（*il y a de l'être*）」²ということについても論じられているが、この「イリヤ [ある]（*il y a*）」という概念が、「存在とは悪である」（ex. TA29）というテーゼと一体となって、上記の「繫縛性」や「逃走」との密接な連関のもとで本格的に掘り下げられるのが、ドイツの捕虜収容所で書かれたという（EE10）『実存から実存者へ』（1947年）である。

「イリヤ」という論点は『時間と他なるもの』（1947年）にも引き継がれる。ただし、そこでクローズアップされているのは、「イリヤ」からの逃走を可能にするものとして『実存から実存者へ』で示唆されていた「他者との関係」であり、中期の主著『全体性と無限』（1961年）でレヴィナスがその「他者」を主題的に論じたことはよく知られている。そして、「他者」の登場と入れ替わる形で、「イリヤ」は後景に退いていく。例外的に「イリヤ」が主題化されるのは、後期の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』（1974年、以下『別の仕方』と略記）5章4節においてである。そこではこう記されている。

主観性は他性を基礎づけはしないが、主観性はそうした他性を担う。イリヤ——それはそのような他性の全重量である。（AE209）

この記述は奇妙に思われる。というのも、「悪」である「イリヤ」から逃れる道筋を他者との関係に見出していたはずの当のレヴィナスが、ここでは「イリヤ」そのものを他性で見なしているからである。本稿の目的は、「対面（*face-à-face*）」（『全体性と無限』）から「近さ（*proximité*）」（『別の仕方』）へというレヴィナス哲学の定位点の変遷を確認した上で『実存から実存者へ』と『別の仕方』を比較することで、この記述がレヴィナス哲学において必然的に要請されたものであることを示すこと、これである。

1. 『実存から実存者へ』——イリヤと実詞化

まず、『実存から実存者へ』で提示される「イリヤ」について簡単に見ておきたい。レヴィナスは以下のように述べている。

事物であれ人であれ、あらゆる存在が無に帰したと想像してみよう。無へのこの回帰をあらゆる出来事の外部へと置くことはできない。ではこの無自身はどうだろうか。夜や夜の沈黙であるとしても、何かが生起している。この「何かが生起している」の不確かさは主語 (sujet) の不確かさではないし、実詞を指示してもいない。この不確かさが示しているのは、動詞の非人称形における第三人称代名詞のようなものであり、それは、行為しているのが誰なのかよく知られていないということではなく、いわば行為者のいない行為、匿名であるこの行為そのものの特徴である。存在の非人称的で匿名な、しかし消すことのできないこの「焼尽 (consumation)」、無自身の奥底でざわざわするこの「焼尽」、これを我々はイリヤという語で書きとめる。(EE93-94)

簡単に言えば、「イリヤ」とは何もないにもかかわらずその「ない」自体は「ある」という「存在者なき存在」(EE10) のことである。この「イリヤ」という概念は思考実験という仕方でも導出されているが、レヴィナスはその着想を、レヴィナス自身の「一人寝ているが、大人たちは生活を続けている。子どもは寝室の沈黙が「ざわめいている」と感じている」(EI46) という子供時代の思い出から得ており、「イリヤ」は「不眠」や「覚醒 (veille)」などとも言い換えられている。

さらに、レヴィナスによれば、「イリヤ」とは人称的な主体がそこから成立してくる場所のことである。レヴィナスはこの成立を「実詞化 (hypostase)」と呼ぶが、存在者のいない非人称的「存在」から人称的「存在者」がどのように発生してくるかという実詞化のプロセスの記述が、そのタイトルが示しているように、『実存から実存者へ』の主題である。そこでは主観性の発生が「倦怠 (lassitude)」や「怠惰 (paresse)」、「疲労」、「努力」といった身体的現象を通して記述され、さらにこれが「現在」の発生の問題として時間論的に分節化し直される。具体的に言えば、レヴィナスは「倦怠」や「疲労」に「存在が自分自身に対して起こすずれ」(EE43) を見て取り、「覚醒」の中に生じたその裂け目から「ここ」に横たわる「眠り」という仕方でも「意識」・「現在」が発生してくると考える。

レヴィナスによれば、このようにして発生する存在者は、存在者である限り、そこから発生してきたところの「存在」を自分のものとして支配することで、「意識」・「自我」

として実詞化を果す。しかしその一方で、存在者はその「存在」を我有化することでしか存在者たりえないという点でやはり「存在」に繫縛されているとも言える。レヴィナスによれば、「存在」（「イリヤ」）へのこの繫縛性は、主体が自分自身の「存在」に釘付けにされていること、つまり、「自我が自己でないことができないという不可能性」（EE143）として現象している。このことは、実詞化によって「イリヤ」からの逃走が完遂されたのではなく「イリヤ」が「中断」（EE43）されただけであり、実詞化は「イリヤ」の回帰を防ぐことができないことを示している。

この状況を打ち破るために示唆的にレヴィナスが持ち出すのが、「他者」である。自己繫縛にある主体の「孤独」（EE142）が破られるとしたら、その契機は主体とは「別の場所」（EE159）にしかありえないからである。この「他者との関係」については『時間と他なるもの』で踏み込んで論じられる。ただし、『実存から実存者へ』にせよ『時間と他なるもの』にせよ、他者との関係はエロスの関係として記述されるが、『全体性と無限』を経由して『別の仕方へ』へと確立されていくレヴィナス哲学の中心に位置するのは「倫理的関係」である。そこで、ここでは『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』での他者関係の議論は追うことはしない³。

2. 『実存から実存者へ』から『全体性と無限』へ

2. 1. イリヤと全体性

他者との関係の記述の中心をエロスのなものから倫理的なものへと移して、「非人称性」からの脱出を本格的に論じたのが『全体性と無限』である。ただし、この「非人称性」は「存在とは悪である」というテーゼを保持したまま、「イリヤ」というよりも「全体性」として提示されている。この変化は倫理の問題がレヴィナスの中心に位置し始めたことに由来している。この点についてはすぐ下で論じる。

その前に、重要な違いとして一つ指摘しておきたいのは、『実存から実存者へ』も『全体性と無限』も両方とも「非人称性」と「人称性」（「主観性」）をめぐる問いを主要な論点としているとはいえ、『全体性と無限』には「非人称性」からの主観性の発生に関する記述はなく、「発生した後」から記述が発する形になっているという点である。このように見るならば、『全体性と無限』は『実存から実存者へ』の「続編」であり、『実存から実存者へ』で非人称性からの主観性の発生を記述したレヴィナスは、その後その主体

がいかにして非人称性から脱出していくのかを『全体性と無限』で記述したということになる。

さて、『全体性と無限』のレヴィナスによれば、「戦争」とは、そこにおいて主体が非人称的に「動員」されるような「純粹存在の純粹経験」という「存在論的出来事」である。そしてレヴィナスはこの非人称性を「全体性」として提示する(TIIX-X)。レヴィナスは戦争を存在論的に捉えて、いわばイリヤの具体例として考えているわけである。そして、「戦争」に絡み取られない主体の契機として提示されるのが「享受(jouissance)」という感性である。「～を味わう」という享受は味わうこと自体が目的であるため享受の享受という自己目的的な構造をしており、そこにある種の人称性を見て取ることができるからである。ただし、この享受の対象は何であってもかまわないので、享受の主体は不安定な未来に脅かされている⁴。それゆえレヴィナスによれば、主体は享受の糧を対象化し、労働し、家に住み、蓄え、経済活動へと参入することで、あらゆる対象を表象・我有化する「意識」として自己を安定化させる。

『実存から実存者へ』の言葉で言えば、ここで実詞化が果される。だが、『実存から実存者へ』と同様、この意識は非人称性からの逃走を完遂するものではない。なぜなら、レヴィナスによれば、生産した作品(商品)を携えて意識としての主体が経済・歴史へと参入する時、この孤独な主体・意識は逆に作品(商品)として非人称化(「全体性」に回収)されてしまうからである。しかしながら、注意すべきなのは、『全体性と無限』はその意識を、対象化作用の行使者という点で「全体性」の担い手として位置づけてもいる点である。つまり、主体の非人称化の問題に加えて、『全体性と無限』のレヴィナスは主体が他者を非人称化するという問題を新たに提起するのである。それゆえ、孤独な意識が非人称性から逃れるために必要なのは他者とのエロスの関係ではなく倫理的关系だということも視野に入ってくる。このように見るならば、『全体性と無限』が「イリヤ」ではなく「全体性」という語を用いるのは、捕虜中にはできなかったような仕方で戦争の存在論的身分を問うレヴィナスの中心に倫理の問題が位置することになったからだと言えるだろう。

2. 2. 対面

ところで、『実存から実存者へ』は主体が非人称性から逃れられない原因を主体が自己自身の存在でしかないという点に見ていた。『全体性と無限』も本質的にはこれと変わらない。享受に基づく主体はあらゆるものを我有化する意識であるから、外部のない主体は自己自身でしかありえない。全体性の担い手となって自己を確たる者にしようとするこの

孤独な主体は、むしろそれゆえにこそ全体性に取り込まれる。したがって、『実存から実存者へ』にせよ『全体性と無限』にせよ、根本的な仕方で非人称性から脱することができるとすれば、それは、自分の外部との関係によって、主体の自己自身としか関係しないあり方が破られることによってだということになる。

外部とのこの関係の記述のために『全体性と無限』が提示するのが「顔」である。「顔」とは主体の作動させる全体化の権能を問いただすという仕方での他者の現象様態である。そして、この「顔」を語り出すためにレヴィナスが定位するのが「対面」である。この概念が示しているのは、主体が他者と差し向かいで顔と顔をつき合わせている事態である。

「顔」において他者は全体性を行使する主体の目の前に立ってまなざしを主体に向けて主体の権能を審問する。ここで全体性を行使する主体は脱中心化される。しかしそれだけではなく、主体はその他者に対する責任を課され、その責任の代替不可能性としての主観性が脱中心化された主体に新たに呼び出されてくる。こうして、非人称化（全体性の担い手の意味でも全体性の犠牲者の意味でも）からの逃走を為した主体が描かれることになる。

非人称性からの脱出という 1930 年代から始まっていたレヴィナスの試みがここでようやく達成されたと言える。レヴィナス自身、1981 年のインタビューで、「その頃から、『他者に対する責任、他なるものための〔の身代わりである〕存在 (être-pour-l'autre)』が存在の匿名で無意味なざわめきを停止させるように思われました。そのような〔倫理的〕関係の形で、イリヤから解放されると思われました。〔……〕そのことが私の精神にはつきりして以来、私は著書の中でイリヤをそれ自体としてはもうほとんど語ってはいません」（EI51、強調引用者）と言っている。補足すれば、「他なるものための存在」というこの言い方は後期のものだが、この引用箇所は『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』の次の段階のものとして語られているため、「その頃」というのは倫理を語り始めた 50 年代から『全体性と無限』あたりを意味していると思なしてよい。ともかく、このレヴィナスの語り方には「イリヤ」からの逃走が可能だという考えが表れている。つまり、レヴィナスは他者との倫理的関係さえあれば「イリヤ」から脱出してしまえると『全体性と無限』の時期には考えていたことが、このインタビューからも理解できる。

だが本当にそうなのだろうか。脱中心化された主体はそれでも生きている以上「享受」をやめるわけではない。「意識」をもはや持たなくなるわけでもない。であるならば、絶えず「イリヤ」の脅威が回帰してくるのではないか。レヴィナスは続けて「しかし、イリヤの影、無-意味の影はそれでも無私無欲 (dés-inter-essement) [=他者に対する責任] の試練そのものとして必要であるように思われます」（EI51）と付け加えてこのインタビューを終えている。

この発言もまた奇妙に見える。というのもレヴィナスはここで、他者との倫理的関係によって「イリヤ」から完全に脱出できると思ったが実はやはりできないと言っているの

はなく、他者との倫理的関係にはむしろイリヤが必要だとまで言っているからである。ここにはどのような理路があるのか。

3. 後期のイリヤ

3. 1. 近さ——『全体性と無限』から後期レヴィナスへ

「対面」という仕方で他者と向かい合うということには、他者が主体にありありと現前していることが示されている。だが、もしそうなら、主体は他者と充足した関係を結び、自らの現在の内に他者を取り込んでしまうことになる。こうした反省から、『別の仕方で』を中心とする後期レヴィナスが主体の審問を語る時に定位するのは「対面」ではなく「近さ」となる。「近さ」とは責任を果たすべき他者に気づいた時にはその他者はもうそこにはいないという事態を示す術語である（それゆえ、『別の仕方で』における他者の現象様態は「顔」ではなく「顔の痕跡」である）。ここから自らの哲学をもう一度組み立て直すこと、それが『全体性と無限』以降の後期レヴィナスの思索である。

『全体性と無限』は感性を全て「享受」と見なす論理構成を取っていたが（cf. TI108）、レヴィナスは「近さ」に定位することで、「享受」とは区別された「苦しみ」という感性の内に「決して現在になることのなかった過去」（cf. AE124）に触発された「いかなる受動性よりも受動的」（AE73）なある種の超越論的主観性を見て取り、それを「可傷性（vulnérabilité）」と名づける。主体は「そもそも既に他者に対して責任を負っていた」ということであり、レヴィナスはこの「既ら負っていた責任の主観性」を「〈同〉の内の〈他〉」（AE141）と術語化し、『全体性と無限』が十分に提示できなかった責任の主体の超越論的主観性として提示する⁵。

ここでのポイントは、『別の仕方で』における他者との関係は、『実存から実存者へ』や『全体性と無限』と違って実詞化によって主体が成立した「後」に初めて問題になってくる事柄なのではなく、主体の内に組み込まれて主観性を成立させる契機を構成しているという点である。ただし、主観性の成立をそれとして問うているという点では、『別の仕方で』は『実存から実存者へ』と同じである。実際、単語レベルでは後期レヴィナスと『実存から実存者へ』では共通のものが多い。違いは、「倫理」があるかないか、である。以下ではいくつかのキーワードに注目して、後期レヴィナスによる前期レヴィナスの捉え直しを簡単に確認しておきたい。

3. 2. 意識、覚醒——後期レヴィナスと『実存から実存者へ』

『実存から実存者へ』において「イリヤ」は「不眠」や「覚醒」という語でも表現されていたが、後期においては、これらの語は自分が自己同一的に存在しているというナルシス的な酔いから醒めて他者に対する責任へと覚醒していること（cf. DVI51, 248）という意味で使用される。『実存から実存者へ』でレヴィナスは「イリヤの出来事はまさに〔……〕眠りの不可能性、くつろぎ、まどろみ、放心の不可能性からなる」（EE110）と言っていたが、この引用文内の「イリヤ」を「他者に対する責任」に置きかえるならばそのまま後期レヴィナスの文章になるだろう。

他にも、たとえば『実存から実存者へ』で「眠り」として可能になる主体の土台とされていた「ここ」という概念も、『別の仕方』のエピグラフの一つであるパスカルの「そこは私が日向ぼっこする場所だ」。ここに全地上の篡奪の始まりと縮図がある」という言葉によって倫理的に捉え返される。また、『実存から実存者へ』では「意識とは存在を引き受けつつ、その存在をためらうためらいそのものである」（EE115）と言われていたが、意識のその「ためらい」が後期では責任を逃れることに対するためらい（cf. AE7）として捉え直される。

ところで、「近さ」とは、責任を果たすべき他者に気づいた時にはその他者はもうそこにはいないという事態である。「近さ」において主体は主体に呼びかける（主体を審問する）他者との「待ち合わせに遅刻」（AE192）してしまう。したがって、後期レヴィナスの責任は、構造的に一度として果たすことができないものである。このような主体は、責任を負わされているという点で確かに脱中心化されているとはいえ、いわば「聖人的」主体⁶のようなものに丸ごと生まれ変わって完全に責任を果たしきっているのではなく、やはり「意識」である。それゆえ「意識」という点では『別の仕方』の主体は『実存から実存者へ』が提示する主体と同じ哲学的身分である。しかし、その「意識」は「後悔」（AE160）するしかない「やましき（mauvaise conscience）」（DVI258）だという点に後期の特徴がある。

以上のことを踏まえるならば、形式的な面を見るだけでも、先のインタビューでレヴィナスが「イリヤが必要」だと言っていた理由が明らかになってくる。というのも、この捉え直しから逆に考えるならば、他者のために「覚醒」し続ける必要がある以上、主体は「イリヤ＝覚醒」から逃れるどころか、むしろ「イリヤ」ととどまり続けなければならないことになるからである。では、内容的にそれはどういうことなのか。

3. 3. 無意味による意味の凌駕

レヴィナスはこう書き記している。

報酬なしに〔他者を〕担うためには、イリヤの過度のあるいは吐き気を催させる〈騒動〉と〈過剰〉が、選ばれた者〔＝責任の主体〕には必要である。(AE209)

ポイントは「報酬なしに」という点にある。もし主体が他者に対して責任を十分に果たすことができるならば、責任の主体を規定していた「やましき」は消失することになるだろう。責任の主体の超越論的主観性として見出されていた苦しみの可傷性も消失するだろう。かわりに主体にはたとえば「満足」といったものが「報酬」として生起するだろう。これは責任に覚醒した主体ではなく糧を享受する主体のあり方である。

前節で確認したように、『別の仕方』の責任は一度として果たすことができず、責任の主体は「意識」であり続ける。これに対して、『全体性と無限』の「対面」する他者は主体にありありと現前するのだから、主体は課せられた責任を一つ一つ果たしていくことが原理的には可能である。実際、『全体性と無限』の責任の主体は、ひとたび責任に覚醒しさえすればあたかも意識という契機をもはや持たなくなるかのように論じられている印象を受ける⁷。後期の視点からすれば、『全体性と無限』の責任には「報酬」が与えられていることになるだろう。

そうってしまったのは、『別の仕方』と異なり、『全体性と無限』は責任の主体の哲学的身分をそれとして規定できていなかったからである。後期の観点からすれば責任の主体は「意識」でしかない。意識である以上結局主体は「イリヤ」から逃れることはできない。「イリヤ」から逃れることができるとレヴィナスが考えることができたのは、責任の主体の哲学的身分の不明瞭さに由来していると言えるだろう。ただし、先のインタビューでレヴィナスは「イリヤから実は逃れられない」と言っているのではなく、「イリヤが必要だ」と言っている点に注意せねばならない。本節で問題にしているのはこの「必要性」である。

レヴィナスは「痛み」に可傷性という責任の主観性を見て取るが、痛みが享受と区別されるのは、痛みが享受と違って「自己に反して (malgré soi)」（AE66）という契機を持つからである。この「反して」という契機には、痛みというものが「無意味による意味 (sens) の絶えざる凌駕」（AE93）であるのでなければ痛みはその固有性を消失

するということが示されている。つまり、「報酬＝意味」を得るような仕方では責任を果たしてしまわないために、主体は「無意味」によって脅かされ続ける必要がある。「近さ」においては苦しむ主体は責任を一度として果たすことができない以上、主体は「報酬」なしに絶えず「無意味」に曝されていることになる。

ところで、レヴィナスが『実存から実存者へ』で「イリヤ」のざわめきを考察していた時、「意味」という論点はないとしても、主体が匿名化されて主体としての意味が無意味に帰してしまうというような事態が考えられている。この見方では、「イリヤ」とは主体を凌駕するこの「無意味」のことだと言える。実際、先のインタビューでは「イリヤ」を「無意味」と端的に言いかえている。以上より、責任へと覚醒した主体には「イリヤが必要」だということになる。以下の引用文には以上の点が明瞭に語られている。

イリヤの客観的な繰り返しの無意味性〔……〕は、全ての他者に臣従しなければならぬという運命として私を苦しめる〔……〕。その無意味性とは、無意味が意味を余分に超え出ているということであり、その余剰によって〈自己〉にとって贖いが可能となる。(AE209)

しかしながら、「責任」の場面にこのように「イリヤ」を持ち込むことは恣意的なのではないか。この「無意味」は単なる「無意味」ではなくどうして「イリヤ」の「無意味」でなければならないのか。確かに、責任の主体は意識であり、意識である以上主体は「イリヤ」から逃れられない。この意味では責任には必然的に「イリヤ」がつきまとう。しかし、この「イリヤ」は「意識において自分の存在に繫縛されている」という意味での「イリヤ」であり、また、主体は意識作用を作動させて経済活動へ参入することで逆に商品として非人称化されてしまうという意味での「イリヤ」である。それゆえ、意識において回帰してくる「イリヤ」には「他者」の契機がないと言える。つまり、責任の場面でいくら意識由来の「イリヤ」を語っても、この「イリヤ」は責任を「無意味化する」という仕方では責任それ自体に影響を与えることはない⁸。したがって、問題は、いかにして責任の場面で「イリヤ」を必然的に語るができるのか、である。かくして、「イリヤ」とは「他性の全重量」である、というあの記述が視野に入ってくる。実際、上の引用文の後に続くのは、まさに「他性の全重量」の記述である。

3. 4. 主観性における「ずれ」

もう一度『実存から実存者へ』と『別の仕方』を比較する。レヴィナスは『別の仕方』でこう言っている。

老いの忍耐は、自分の死に対して何らかの態度を取ることではなく、倦怠というものである。それは、存在を能動的に引き受けることができずに受動的に曝されるということである。[……] 倦怠、それは、特異な《あまりにも存在しすぎた》であり、破産することである。しかし弛緩することのないその欠損においては[……]、疎外される存在は「他なるもののための [の身代わりである] 一者」というあり方に基づいた「他者のための存在」の奉仕の必然性の一様態、近さの一様態でしかない。(AE69)

ここでは、『実存から実存者へ』において主観性が発生するための最初の契機であった「倦怠」がそのまま責任の主体のあり方だとされている。少し触れたように、この捉え直しは、孤独な主体の「倦怠」に後から倫理的意味を付与するといったことではない。

『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』が既に主張していたように、主体が自分に繫縛されている孤独な状態にあっては「現在」しかありえず、決して時間は流れない。時間の流れさせて主体を孤独から解放し「イリヤ」から救い出すために、レヴィナスは他者を持ち出したのであった。ところで、『実存から実存者へ』の主観性の発生契機である「倦怠」とは「イリヤ」に生じる「ずれ」のことであった。この「ずれ」はそのままでは確かにまだ時間として流れる手前の「現在」であるとしても、それでもやはり「現在」という時間、いわば最小限の時間である。この意味では、この最初の「ずれ」に最初の時間化というものを見て取ることが可能だろう。『実存から実存者へ』ではこの最初の「ずれ」・「時間化」自体はこれ以上は分節化されない。だが、時間が他者との関係によってしか流れないのであれば、『実存から実存者へ』のこの最初の「ずれ」・「時間化」それ自体も他者との関係によって可能となっていると考えることができるのではないか⁹。

まさに『別の仕方』のレヴィナスは、「近さ」という他者との関係において明瞭になる他者との「ずれ」（レヴィナスはこの他者との「ずれ」は絶対に現在へと回収されることのない過去だとして「隔時性 (diachronie)」と呼ぶ) を主観性の構造に組み込んで、「〈同〉の内の〈他〉」として主観性を提示していた。つまり、主体が主体であるためには、あるいは主体に時間が流れて主体として成立するためには、主観性は自らの内に他者との「ずれ」をかかえこんでいる必要があるということである。

とするならば、『実存から実存者へ』と『別の仕方』を総合的に考えるならば、「イリヤ」に他者がいるからこそ「ずれ」が生じるということになるのではないか。このような意味では、「イリヤ」は「他性の全重量」だと言えるかもしれない。しかし、ここまでなら実はまだ「他性の全重量」の意味は半分しか理解されていない。

3. 5. 近さの基礎づけ——アウシュヴィッツの記憶

倫理を語るレヴィナス哲学の出発点は他者との関係（『全体性と無限』の場合は「対面」・「顔」、『別の仕方』の場合は「近さ」・「顔の痕跡」）にあった。「近さ」とは、他者の不在と他者に対する責任の現前の同時性のことであった。だが、他者が不在であるなら、「待ち合わせに遅刻する」ということ自体がそもそも不可能な仕方では他者は端的に不在なのではないか。主体は他者と何の関係も持つことができないのではないか。

もちろん、「後悔」や「やましさ」といった現象は「近さ」を例証するものであろう。また、レヴィナスにおいて、不在でありながら有しうる「近さ」という関係のモデルはもともとはエロスの関係であり（cf. EE163）、「現れているただなかでの自己の内への逃亡」（TI233）といったエロスの現象は「近さ」に説得力を持たせるだろう。だが、今問題にしているのは、「近さ」の「基礎づけ」である。

この問いには、この段階では、他者が現前していない場所、すなわち「イリヤ」が実は他者の場所だからと答えることができる。しかし、まだこの答えは十分ではない。なぜなら、「イリヤ」に他者がいるというだけでは、主体に生じるのがエロスの場合もあるだろうからである。実際、『実存から実存者へ』の「近さ」においてはエロスが生起する。なぜ『別の仕方』では「責任」が生じるのか。

この問いの手掛かりとなるのが、アウシュヴィッツである。冒頭で触れたように、『実存から実存者へ』は捕虜収容所で書かれている。この時、レヴィナスは絶滅収容所のことも、自分の親族が殺されていることも知らない。様々に描写される非人称性としての「イリヤ」には、「点のひしめき」（EE96）という表現に典型的に見られるような、番号で呼ばれ、「猿の団」（DL201）と見なされた収容所の体験を読み取ることができる。

他方、『別の仕方』が反ユダヤ主義の犠牲者たちに捧げられていることが顕著に示しているように、戦後徐々に絶滅収容所のことが明るみに出てくるにつれて、レヴィナスは思索の足場の重心を捕虜収容所における自らの非人称化の体験から、600万人の虐殺された者たちの記憶へと移したと考えることができる。レヴィナスはアウシュヴィッツを主題的に論じることはないが、神義論について「答えることは礼を欠くことになる」（DSAS165）とし、主体を「生き残り」と規定する（ex. AE115）レヴィナスの責任概念には、アウシュヴィッツの記憶が畳み込まれていると言える¹⁰。レヴィナスはこう言っている。

私にとってホロコーストはいまだ汲み尽くしえない意味をもった出来事です。

しかし、居合わせたどんな死においても、死にかかっている者たちとのどんな接触においてさえも、この異常な未知のものの響きが聴取されます。我々は、死との出会いにおいて、他者において、この異常な未知のものをどうしようもなく懸念してしまいます。(AT165-166、強調引用者)

ここでレヴィナスが言っているのは、他者との倫理的関係の一つがアウシュヴィッツの記憶だということではなく、あらゆる他者との倫理的関係の中にアウシュヴィッツの記憶が「原理的に」(EN116) 組み込まれているということである。こうした文脈から見ると、『実存から実存者へ』の中で「死の不可能性であり、実存の消滅においてさえある実存の普遍性」(EE100)、「不在の現前」(EE104)といった表現で描かれる「イリヤ」には、アウシュヴィッツの死者たちのいわば亡霊としての姿を既に読み取ることもできるかもしれない¹¹。

まさに、このような「墓場なき死者たち」(HAH67)が「イリヤ」に畳み込まれていることを、「イリヤとは他性の全重量である」というあの記述が物語っているのではないか。存在者が不在だった「イリヤ」という場所が実はアウシュヴィッツで殺された死者たちとしての他者たちの場所であるならば、「近さ」において主体にエロスではなく、その他者に対する責任が、「間に合わなかった＝見殺しにしてしまった＝自分だけ生き残ってしまった」という仕方で現象するだろう。

「近さ」において他者が端的に不在だということにならないのは、「イリヤ」に「他者の全重量」があるからである。そして、「近さ」において「エロス」ではなく「責任」が生じるのは、「イリヤ」のその「他性の全重量」がアウシュヴィッツで虐殺された者たちだからである¹²。

本稿の以上の議論によって、まず、「イリヤ」が「他性の全重量」だという記述がレヴィナス哲学において論理的な必然性を持つことが明らかになったと言えるだろう。アウシュヴィッツの犠牲者たちという「他性の全重量＝イリヤ」がなければ、「近さ」において主体に責任が生起することはないからである。そして、責任の主体が、「イリヤ＝アウシュヴィッツの犠牲者たち＝他性の全重量」を基底にして、一度として責任を果たすことができないという仕方で立ち上がってくる以上、責任の主体を襲うその「無意味」(＝「できなさ」)は「イリヤ」に由来する「無意味」でしかありえない。要するに、責任の基底が「イリヤ」(＝「アウシュヴィッツの犠牲者たち＝他性の全重量」)である以上、責任それ自体に「イリヤ」(＝「無意味」)が必然的につきまとうのである。それゆえ、責任に「必要」なのが単なる「無意味」ではなく「イリヤ」の「無意味」であること、責任の場面に必然的な仕方で「イリヤ」が介入することも明らかになった。

終わりに——二つの「無意味」の交差

後期レヴィナスが可傷性と名づけた責任の主観性とは「苦しみ」という感性である。レヴィナスによれば、主体に生じる「苦しみ」はいかなるものであれ必ず「他者のための苦しみ」として「意味生成（signifiante）」している。これは「私は責任を果たした」というような満足としての「報酬」と等価の「意味（sens）」のことではなく、「〈同〉の内の〈他〉」という主観性の発生それ自体を示している。

ところで、主体の苦しみの強調に応じて、後期レヴィナスは、他者の苦しみを逆に「何のためでもない（inutile）」（EN116）ものと見なす。それは、アウシュヴィッツで虐殺された人たちの「苦しみ」に対して「生き残り」が何らかの意味を与えてしまうことを拒否するためである。この観点からすれば、アウシュヴィッツの犠牲者たちという「他性の全重量」自体が「無意味」であることになる。

この「無意味」は他者の苦しみに関するものである。他方で、「必要」な「無意味」は主体に関するものである。この二つの「無意味」は別々のものであるが、しかし、この二つの「無意味」は交差する。主体が他者の無意味な苦しみを担うべく苦しむ時、その主体を苦しめる無意味さは「責任を果たすことが一度としてできない」というところに由来している。そして、責任を果たすことが一度としてできないのは、他者は原理的にアウシュヴィッツの犠牲者として既に死んでしまっているからである。つまり、「イリヤ」にアウシュヴィッツの犠牲者の「無意味」な苦しみの全重量があるからこそ、主体には「報酬」なしの「無意味」な責任が生起しうるのである。

それゆえ、もしアウシュヴィッツの犠牲者の苦しみが「無意味」でないのならば、その時主体は他者を既にして表象化・対象化しており、主体に責任は生起していないはずである。この意味では、「イリヤ」に「アウシュヴィッツの犠牲者たち」がいると考えるだけでは不十分であり、さらにその「犠牲者たち」の苦しみが「無意味」と規定されてはじめて、主体の「無意味」な責任をそれとして提示することができると考えてよい。無意味と無意味が切り結ぶところ、ここがレヴィナス的倫理の「出発点」だと言えるだろう。

他者の苦しみにには何の意味もない。その他者の無意味な苦しみを担い取ろうとする主体の行為もまた何の意味もなく、無駄なだけなのかもしれない¹³。だが、たとえ全く意味がなく、無駄であっても、そして、他者の呼びかけに答えることができず、いつも「間に合わず」見殺しにしてしまうしかない主体には「生き残るという罪」（AE115）しか残されていないとしても、それでもなお主体は他者の無意味な苦しみを担い続けるべく「既に一步踏み出してしまっている」（AE106）。

レヴィナス (Emmanuel Levinas) の著作略号

EE : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986 (1947).

TA : *Le temps et l'autre*, P.U.F., 1994 (1947).

TI : *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961.

HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.

AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.

DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976(1963).

DSAS : *Du sacré au saint*, Minuit, 1977.

DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

EI : *Éthique et infini*, Fayard, 1982.

ADV : *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982.

EN : *Entre nous*, Grasset et Fasquelle, 1991.

AT : *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

註

¹ Cf. Pierre Hayat, « Épreuves de l'histoire, exigences d'une pensée », in Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p. 12.

² Emmanuel Levinas, *De l'évocation*, Fata Morgana, 1982, p. 70.

³ レヴィナスのエロス論に関しては、根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと（父性）をめぐる一試論——救済の問いに向けて」『宗教学研究室紀要』vol.8、2011年、を参照。

⁴ ここにレヴィナスは「イリヤ」による非人称化の恐怖を見て取っており（TI116）、『実存から実存者へ』との繋がりが垣間見られる。

⁵ このあたりの事情に関しては、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就？」『宗教学研究室紀要』vol.7、2010年、93-101頁、を参照。

⁶ 本稿註7参照。

⁷ 『全体性と無限』のレヴィナスはまた、主体が責任を持つことを主体が受ける「赦し」という言い方で述べてもいる（TI208）。この場合、責任の主体は「意識」ではなく何か「聖人的」なものだと見なすことができるかもしれない。ここで「聖人的」とは、レヴィナスが非人称的だとして退ける « sacré » の意味でのものである（DSAS82ff.）。確かに『全体性と無限』には責任の主体のことを「宗教的意識」（TI208、強調引用者）と呼ぶ箇所もあるが、これは主体の身分規定が不明瞭であるがゆえの揺れだろう。「無限責任」の「無限」とは一つ一つは果たすことが可能な責任が「無際限」に続くという意味になるが、これに対して『別の仕方』の「無限責任」は責任が一つとして果たせないという点に「無限」が見て取られている。主体は決して「赦し」を得ることはない。これらの点に関しては、根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと（父性）をめぐる一試論——救済の問いに向けて」、前掲論文、24頁、も参照。

⁸ 註 12 参照。

⁹ 『実存から実存者へ』の「ずれ」と『別の仕方』の「ずれ」に同一性を読み取っているものとしては、Rodolphe Calin, « Passivité et profondeur, l'affectivité chez Lévinas et M. Henry », in *Les études philosophiques*, 2000、がある。カランは、『実存から実存者へ』の「ずれ」は「イリヤ」の自己触発によるもの、『別の仕方』の「ずれ」は他者による主体の異他触発によるものだと分析している。本稿はこの見方をさらに展開したものとも言える。

¹⁰ この点に関しては、根無一行「アウシュヴィッツの記憶と神の自己性——レヴィナス的倫理の可能性の条件の探求」『宗教学研究室紀要』vol.9、2012年、1-5頁、を参照。

¹¹ 『実存から実存者へ』は捕虜収容所で書かれたということだが、それは「大部分」(EE10)ということなので、これらの表現が戦後付加された可能性もなくはない。

¹² この意味で、西谷修が「イリヤ」に見て取る存在論的な「アウシュヴィッツ以後」にはレヴィナスの「捕虜収容所」の記憶しか射程に入っておらず、不十分だと思われる(『不死のワンダーランド』、青土社、1990年、第1章)。

ところで、主体不在の場所に既に他者がいるということに関して言えば、『全体性と無限』で「兄弟性」という視点から同じ状況を導出することができる。「私の私としての定立が既に兄弟性において実現されているゆえに、顔は私に顔として現前しうる」(TI257)。この場合の他者は「私」と「平等」(TI256)であるから、責任へと主体を差し向けることは必ずしもないという点をここでは指摘しておきたい。

これと関連するが、『別の仕方』の「イリヤ」の議論は「正義」の議論でもある。「正義」とは自他二者間の倫理的関係に「第三者」が介入することで生まれる他者同士の比較計量のことであり、この比較計量作用として「意識」や「表象化」が挙げられている。「意識」・「表象化」は、『全体性と無限』が既に「全体性」として性格づけていたように、非人称化の作用である。かくして、「存在としての存在は正義の機能」(AE207)と言われる。この「存在=イリヤ」は「意識」由来のものであり、その点で『実存から実存者へ』の非人称化の意味での「無意味性」をここに見て取ることができる(AE207)。また、この「イリヤ」には無数の「第三者」が含まれていることになるから、この「イリヤ」を「他性の全重量」の意味と取ることも可能である。こうした観点からすれば、上述した『全体性と無限』の「兄弟性」を「イリヤ=他性の全重量」と見なすこともできるかもしれない。しかし、その全重量の他者たちはそもそもどこにいるのかという問いがさらに提起されるだろう。この場合「近さ」は基礎づけられないままになる。

さらに、レヴィナスは「イリヤ」について「神は[……]不在にいたるまで超越し、イリヤのざわめきと混同されうるほどである」(DVI115)とも言っている。レヴィナスにおいて神は、他者の私に対する外部性の無限性に見て取られる「無限者」である。しかし、他者は既に不在であるゆえに、他者の無限の外部性に気づいた時には既に神は過ぎ去ってしまっている。だが、確かに無限と関係を取り結んだには違いない。『別の仕方』はこのような神を「超越す／生起する (se passer) 神」と規定する。「近さ」から出発するレヴィナスにおいて、神は主体が他者に向かうための規範のようなものではなく、「無神論者」(AE133)として他者に向かう中で垣間見られるものである。

「無神論者」としての主体の自律的規定の背景には「ツィムツム」というカバラ的発想がある。ツィムツムとは、レヴィナスの言葉を借りれば、神の遍在と被造物がいかにして並存するのかを説明するための、神は天地創造に先立って自らの内に収縮して被造物のための場所をあけておくという考えである(ADV200)。ツィムツムによって示される神の特

徴は、全知全能ではなく不在や断念、無力であり、この神は「アウシュヴィッツ以後の神」の文脈で引き合いに出されるものでもある（cf. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. par Philippe Ivernel, Rivages, 1994, pp. 37-40）。レヴィナスにおいてこの神の不在や無力は主体の倫理性へと反転する。つまり、アウシュヴィッツで不在となった神は「私」に「他者に対する責任」を課すものとなる（cf. Emmanuel Levinas, « Judaïsme et Kénose », in *À l'heure des nations*, Minuit, 1988. また、これについては以下の論考が参考になる。Catherine Chalier, « L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin », in Catherine Chalier et Miguel Abensour (co.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, L'Herne, 1991。また、根無一行「レヴィナス的ケノースにおける苦しみの祈りの問題」、前掲論文、65 頁、も参照）。だが、主体の苦しみの中で神が責任へとその主体を呼び出すと考えることができるのは、「近さ」を起点にしてのみである。逆に言えば、主体の苦しみを神は癒すことはできず、神は主体を無意味へと曝し続ける。この意味で、神は「イリヤ」と混同されうる（この点に関して、杉村靖彦「哲学者の神」『根源へ——思索の冒険』岩波書店、2004 年、153 頁、を参照）。レヴィナスは「イリヤ」を「天地創造以前の絶対的な空虚」（EI46）とも表現しているが、この表現からも同じ事態を読み取ることができるだろう。しかしながら、その中にあって、「存在に汚染されない神のようなものの声を聞き取ること」（AEX）の可能性が人間には残されている。後論参照。

¹³ この問いはブランショの問いと関連している。ブランショは、「私が負っている責任は私のものではなく、もはや私ではないという事実である」と言い、「もはや私ではない私が災厄 [=「イリヤ」] の無際限さに応答する」と述べて、レヴィナスの「責任の主観性」には「匿名性」という名が相応しいのではないかと問う（Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 28, p. 29, pp. 48-49）。

付記 本研究は科学研究費補助金（特別研究員奨励費）の助成を受けたものである。