

真理と恥

——エマニュエル・レヴィナスの脱-存在論的思索

若林和哉

La vérité et la honte : la pensée ex-ontologique chez Emmanuel Levinas

Kazuya WAKABAYASHI

序

本稿が試みるのは、1930年から1950年までのレヴィナス哲学において、まさに控えめな仕方ではあるが、しかし根本的な次元で見え隠れしているような「恥 (honte)」の情動について明らかにすることである。一般的に、「恥」や「羞恥 (pudeur)」という皮膚感覚的とも言える情動には、社会的・倫理的・宗教的な領域に跨がる複合的な意味が含まれている¹。だが、本稿が着目するのは、レヴィナスの思索における恥の貧しいまでに極限化された哲学的性格である。それは過剰なほどの批判性であり、哲学自体を恥の試練にかけるとの問いただしであると言えよう。こうした観点から、「真理」が恥の情動において過剰に問いただされるその極限で、生起する思索がなおもありうると思えば、それはいかなるものであるのかを問うていく。

その際に特権的な参照軸となるのが「ハイデガーとの対決」という——脱-存在論的とも呼びうる——問題系である。ハイデガーにおける存在論的真理は、古代ギリシア以来の西洋哲学の歴史において根本確実性であり続けてきた伝統的真理概念を解体しつつ発見されるものであるが、それはアレーティアというギリシア語の語源を踏まえて「非-覆蔵性 (Un-verborgenheit)」と訳されていた。『存在と時間』第44節によれば、真理とは〈覆いなきこと〉として自ら現れるままに「暴露」することであり、それによって剥き出しの「存在すること」が開示される。それに対して、レヴィナスはアレーティアそのものがまた無恥であって、さらなる問いただしを催起させるような事態を告げている。こうした、ハイデガーの反復を含んだハイデガーとの対決という姿勢こそが、西洋哲学全体を問いただすレヴィナス「哲学」の破格な過剰性の由来ではないだろうか。

そこで、レヴィナスがハイデガーの読解から自身の思索を立ち上げ始める初期テクストを中心に、論述は以下の通りに構成される。まず、考察の予備的段階として、課程博士論文『フッサール現象学における直観の理論』(1930年)で立てられた問いが、哲学

コレージュ講義「糧」（1950年）の問いでは変容していることに着目し、この20年間のレヴィナスの思索にいかなる深化・転換が生じているのかを確認する（第一節）。その転換点をハイデガー存在論の捉え方の変容に見定め、そこで問題となる存在の恥の全面性・過剰性を1935年まで遡って明らかにし（第二節）、1946年以降の〈ある（il y a）〉論から引き出される情動の問題との関係で捉える（第三節）。その後、1948-49年の哲学コレージュ講義での「被投性」の捉え直しを確認する。そうした変遷を辿ることで、恥が自己存在の不当性を問いただすとともに、正当化をももたらすという両義性を有することを明らかにする（第四節）。

1. 問いの深化・転換

1930年における問いから見ていこう。『フッサール現象学における直観の理論』は〈事象そのものへ〉を旗印とする現象学の核心点を抉り出すものであったが、すでにハイデガーから強い影響を受けていたレヴィナスの眼は、ある点においてフッサールが徹底しえなかったことを見逃さなかった。それは、次のような批判的問いとして提起されている。

素朴な態度において、世界の中に浸かっている人間、この生まれながらの独断論者が、いかにして突然自己の素朴さを意識するようになるのだろうか。
(THI,222)

ここでの「素朴さ」の意識とは、「直観」においてわれわれの真に具体的な「存在」に「接触」する態度へと立ち戻ることを意味している（THI,216）。しかし、レヴィナスの見立てによれば、この態度変更自体が「われわれの生のうちにいかにして基づけられているかという問い」（THI,222）は立てられることがなかったという。フッサールにとって現象学が行われるのは、ただ「われわれがそれをなしうるから」であり、遂行する「理論の自由」があるからだということにしかない（THI,222）。このことが問題なのは、現象学が初めからテオリックな「自由（liberté）」と「権能/なしうること（pouvoir）」を前提にしているだけであるのならば、〈事象そのもの〉に触れるどころか、当のわれわれ自身の存在から離れた観念論的「主知主義」に嵌入してしまうからである（THI,141）。われわれが素朴に生きていることを停止し、自己自身に立ち帰るという仕方を、まさしくわれわれの「生」と「存在」そのものの只中で取り押さえなければならない（THI,217）。こうして、レヴィナスはフッサールから翻ってハイデガーの実存論的分析論の方へと遡

行する。すでに生と存在の只中であって、「理論の自由」を無傷には保ちえない現存在自身の存在了解に、ハイデガーと共に立脚しようとしていたのである。

だが、1950年の講義「糧」では事情が異なってくる。〈いかにして自己の素朴さを意識するようになるのか〉という問いは、〈いかにして自己が正当化されないもの（l'injustifié）であることを知るのか〉という問いとして立て直され、この一見すると僅かな変更点に、看過しえない問題の深化が刻み込まれる。それは次のような問いに言い換えられている。

全面的に剥き出しになった（toute nu）この自由についての恥——これはいかにしてわれわれに知られるのか。われわれが裸であることを教えたのは誰か。
（O2,171）

まず冒頭の〈toute nu〉に注意しよう。この言葉は「丸裸/全裸」と訳すべきだが、同年の講義「教え」の文脈も踏まえて「全面的に剥き出しになった」と過剰翻訳している。というのも、ここには自己存在の自由が恥ずかしいという不当性²を、限定的な「障害」として隠せば済むというわけではなく、「全体的に（totalement）」（O2,184）露わになっているがゆえに、どこかに隠れたり逃げたりすることで自己正当化を試みることはできないということが如実に表されているからである。自由の全面的な恥とは、端的に言えば「私であることの恥（honte d'être moi）」（O2,184）、つまり自己存在そのものの恥であり、そこで自らの自由と権能そのものが全面的に問いただされる。これによって、自己固有の存在可能性に向かって「自由であること（Freisein）」（SZ,144）を以って結局はすべてを透見できるとするハイデガーの思索も根本から問いただされざるを得なくなるだろう。すなわち、1930年時点ではハイデガーを範として立てられていた問いが、1950年ではそれすらも問いただす過剰性を秘めるようになっていく。もはや、実存に立脚しさえすれば「条件」を正当化することができるという行き方は塞がれたのだと言えよう。

だが、ここには深刻なアポリアが潜んでいる。例えば、何らかの自由行為ではなく、自由「そのもの」が不当であるということは、いかなる資格において知られることなのか。「全面的に剥き出し」であるということは、文字通り「すべて」であるため、それ自体が不当であることを教えるような「外部」すら持たないはずである。だが、「すべて」がすでに恥ずかしいと感じられる以上は、それを「教えた」という原理上不可能なはずの〈誰〉をレヴィナスと共に問わなければならない。しかし、その前にレヴィナスがなぜ自己存在そのものが恥ずかしいという極端な主張をしななければならないのかを明らかにしておく必要があるだろう。この20年間のハイデガー読解にいかなる

変動が生じていたのか。まずは 1935 年の「逃走について」における恥の情動の記述が鍵となる。

2. 〈存在〉というアポリア——恥の全面性・過剰性

恥の全面性・過剰性と言うべき性格は、すでにこの論考から読み取ることができる。だが、この情動の一般的な理解からすると、その描かれ方は奇妙に映ることだろう。レヴィナスはさしあたり、「道徳的に悪しき行為」(Ev,112) を犯した人間が、その「罪」を恥じるといった場面から恥の現象学に着手する。かつて為したある「行為」が恥ずかしいということは、事柄として十分に理解できるに違いない。だが、こうした分析は「限定的」なものでしかないという理由で直ちに退けられてしまう。

恥は、そう思いたいのは山々だろうが、罪を犯しうるものとしてのわれわれの存在の限定性ではなく、われわれの存在の存在そのものに存している。(Ev,111)

これは 1950 年の「私が存在することの恥」に通じる記述であると言えよう。何らかの自由行為ではなく、自己存在「そのもの」が恥ずかしいという場合、言わば何を為していても、あるいは何も為していなくても、そのこと自体が問題になってしまうということになる。しかし、これは容易に理解されることを拒む主張だと思われる。レヴィナスはこのことで一体何を言おうとしているのか。注目すべき点を二点挙げておきたい。

一点目は「身体の裸性」への着目である。われわれが恥を覚える第一の局面が、裸体への「羞恥」(Ev,112) であるとレヴィナスは言う。裸体は、最も「個人的」にして「究極的な内密性 (intimité dernier)」であり、それが露わになることが恥ずかしいということだ。但し、それは裸体を誰かに眼差されて恥ずかしくなるといったことを意味してはいない³。むしろレヴィナスは、ある種の社会的なコードが羞恥を覆い隠すことがあるということの思い起こさせる。「ミュージック・ホールのダンサーの裸体は人前に曝されるが、[……] その肉体は彼女自身にとっても疎外されたものとして現れうるため、覆いを纏っている」(Ev,113) のである。恥はそうした社会的な「衣服」をも剥ぎ取られた裸性に対して感じられるのであり、その意味で「内密性」といったことが強調されるのだと言えよう。すなわち、レヴィナスの記述する裸性の恥とは、剥き出しになった私秘性を、他人に対してのみならず自分に対してすら覆い隠すことができないという容赦ない不可能性なのである。これらの記述から見えてくるのは、レヴィナスが道徳的・社会的な限定性を剥ぎ取ることで、恥を「身体を有し、そこに存在している (être là)

という事実そのもの」(Ev,117)⁴に関する身体的情動として——貧しいまでに——裸のまま取り押さえようとしているということである。このことが、ただ「ある」というだけで被るように感じられる恥の全面性であると言える。

二点目はレヴィナス自身の言語表現である。恥ずかしいのは「究極的内密性の露出」(Ev,113)や「秘められた顕現(les manifestations discrètes)」(Ev,113)であるといったある種のオクシモロン、あるいは「恥が剥き出しにする(découvre)のは、自らを剥き出しにする(se découvre)存在である」(Ev,114)といった反復表現の誇張性に注意しよう。これらを言葉の上での単なる誇張として等閑視してはならない。むしろ、表現の過剰性それ自体が、「存在すること」の過剰な動性を反響させていると解するべきである。裸性はただ静的にあるのではなく、剥き出しに「する/される」という動的な出来事であるとも言えよう。そのように表現される存在の情動であるという点に、恥に特有の過剰性がある。

いずれにせよ、こうした情動的記述が露わにするのは「存在の重量(poids de l'être)」にどこまでも「繫縛」⁵されているという事実である。どれほど自由と権能を行使し、「存在からの脱出」を幾度となく試みたとしても、そのこと「自体」が恥ずかしいと感じられてしまい、決定的に行き詰まる。とはいえ、それ自体でただ「充溢」した「存在がある(il y a de l'être)」(Ev,94)ことがベルクソン流に肯定されるわけでもない(cf.Ev,122)⁶。脱出不可能な全面的存在が恥ずかしいということは、そこに居直ることももはや不可能であることを示しており、それゆえに脱出への欲望は過剰なまでに掻き立てられてしまうからである。ここに存在というアポリアの曖昧な両義性があるとも言えよう。

すぐ後で述べるように、ここでの「存在」の描き方には、後の〈ある〉論における全面的な「存在することの悪」(EE,19)との類似が見られることだろう⁷。だが、「逃走について」のアポリアにおいては、「存在はそれ自身の重量であるが、同時に逃走を希求する」(Ev,120)というように、重量への無力と外部への希求が初めから連動するものとなっている。確かに〈ある〉論においてもメシアニズム的な救済論的次元が呼応してくるが(cf.EE,156)、〈ある〉の「悪」は目下のところ脱出すら希求しえない不可能性の極致である。それに対して、恥の過剰性が表す存在の動性は、そもそも脱出への絶えざる運動によって冪を高めつつ剥き出しにされるものであり、不可能なはずの「外部」がすでに希求できているという点で、そこには全面的不可能性を超え出る剰余のようなものが告げられていると言ってよい。このことは少なくとも1950年の議論から逆照射した場合には説得力を帯びてくるはずである。

3. 〈誰〉が〈ある〉を語るのか——情動のステイタスについて

とはいえ、〈ある〉論にもそれを端的な不可能性として済ませることのできない問題がある。それはレヴィナス自身が〈ある〉をすでにして示すことができているということにも関わることだろう。まずはその破格な記述を見ておくこととする。

レヴィナスは言語上での思考実験のような仕方で〈ある〉を説明し始める。全ての存在者が破壊され、無に帰したと想像しよう。もはや何ものもないということが、ただ〈ある〉という事実として残存する。こうした「想像的破壊」(TA,25)が露わにするのが〈ある〉、すなわち「存在者なき存在」であり、存在論的差異の襞に折り込まれることのない「存在すること」の動詞性そのものである。また、〈ある〉は「衣服」としての「形(相)」が「脱形態化(déformation)」(EE,90)された「裸」の「質料性」(EE,60-61)そのものでもあり、それゆえに、ただ暗く重い非人称的な「存在することの悪」として剥き出しにされるのである(EE,93-94)。

だが、この破格な事態をそのまま追認するだけでは理解は得られないだろう。そもそも、それを語るはずの存在者も存立しえなくなる「存在そのもの」を、どうして「事実」として示すことができるのか。〈ある〉が端的な不可能性であれば、レヴィナス自身をも含め、誰もそのことを語ることすらできないはずである。言うなれば、〈誰もいない〉ことを〈誰〉が告げるのかという、ある種の実存論的な問いがレヴィナスに対して立てられなければならない。このとき上述のことを踏まえれば、ここで考えるべきは、なぜ〈ある〉に「剥き出しの」という皮膚感覚的な形容詞が付されているのかである。存在の裸性が恥として感じられるのと似た仕方で、〈ある〉もすでにこうした情動的表現と無縁ではない。恥については言及されないものの、例えば〈ある〉は「恐怖」(EE,20)の情動において描かれている。いずれにせよ「存在の無名の波浪(flot anonyme)」(O2,79)の騒めきをかりうじて言葉にもたらずのが——ジャンケレヴィッチであれば「メタ経験的(métempirique)」⁸という異形な形容詞を冠するであろう——情動というステイタスであることに、この問いを考える鍵があると言えよう⁹。そして、ハイデガーとの対決という問題系がここでようやく前景化してくる。「逃走について」における諸情動の記述が、すでにしてハイデガー的な「情態性(Befindlichkeit)」の捉え直しとして解されることはジャック・ロランによっても指摘されている¹⁰が、「存在の重量」を言葉にしようとするレヴィナスの試みは、情動において「強調」された「被投性(Geworfenheit)」(TA,25)の重量としてそれを語ろうとするものであると言える。だが、この概念の「強調」とは一体何をすることなのか¹¹。

ここで一度1940年のハイデガー論「時間的なものにおける存在論」を振り返っておこう。被投性への着目はこの論考でも確認することができる。『存在と時間』第29節

によれば、現存在が「とにかく存在し、存在しないわけにはいかない」という事実性として、己の〈現 (Da) 〉に否応なく投げ入れられていることが被投性であり、それを何らかの気分において自らに開示するのが情態性であった (SZ,134-135)。それと連動して、現存在は被投されつつ「投企」することで、自らの存在可能を了解しながら存在している。だが、レヴィナスはこの被投的投企の「統一性」に存在了解の「閉じた回路」(EDE,78)を見て取る。というのも、剥き出しの存在に押し潰されそうになった現存在が、それを了解しないように「逃走 (Flucht)」しても、まさにこの非了解が了解の「欠如態」(EDE,78)として、存在論的真理の様態を構成するからである。「ハイデガー的弁証法」(EDE,78)とも呼ばれる了解のこうした全面性にあっては、私が〈現〉に存在するというだけで真理として開かれているということになる¹²。だが、この真理への転換に裏切りが潜んでいるのではないか。レヴィナスが問いたすのは、すべてを円環に回収し、露わにしてしまう存在了解の権能と自由である。すなわち、被投性と事実性が「人間の実存の中に権能と自由の限界を出現させる」(EDE,87)のにも関わらず、いまだに存在を問い、自らを存在論的真理として引き受けられることができるという点において、ハイデガー存在論ですら「存在についての権能の哲学としての観念論」(EDE,87)として実存から遊離していると看取されるのである。

してみれば、レヴィナスによる被投性の強調とは、権能と自由を「限界」にとどまらせつつ、被投的・事実的な存在をありのままに記述することである。それはハイデガー的思索の批判的徹底化を意味するとも言えるだろう。これによって、〈ある〉は「存在者なき存在」として単に形式的に考えられるのではなく、存在を引き受けられないという全き不可能性において実質的な事実性として情動的に記述されるのである。恐怖の情動もその引き受け不可能な重量への無力を表現していると言えよう。だが、もはやいかなる権能も不可能となるころでは、哲学的思索などありえないのではないか。少なくともこの時期の〈ある〉論ではそう問わざるをえない。しかし、レヴィナスの思索はこの困難をすでに越えているとも言える。全き無力を、それとしてすでに感じる点で、権能とは別の仕方の思索が告げられているとも捉えられるからである。本稿の見立てでは、1935年と1950年における過剰なる恥とは、まさしくこの点に関わる特異な情動である。そのことは被投性の強調が無力の悲劇性を超過していくということから明確になるだろう。

4. 〈誰〉が裸であることを教えたのか——絶対的過去へ

二つの哲学コレージュ講義「発話と沈黙」（1948年）と「権能と起源」（1949年）になると、被投性の「過去」という時間性が「起源」や「創造」にまで強調されることになる。だが、ここに〈ある〉の情動とは異なるトーンの記述が生じている。「われわれが望んだのは、被投性の概念を問いたただすことであつた」という一文の後は以下のようにつづく。

「かつてあつた (avoir déjà été)」は、それを引き受けることのできる記憶と権能を拒むのだが、しかしそれは結局は罪責性である。創造サレタ存在と罪アル存在とのこの混同は、現象学を行なっている限りは、〔……〕避けられない。

〔……〕皆さんは被投性というハイデガーの概念に含まれた全くのマニ教的二元論にお気づきでしょうか。始まりとの間には「なしうるか、なしえないか」とは別の関係があるのではないか。未来との間には「投企」とは別の関係があるのではないか。おそらくこうした問いは現象学からの脱出を強制するものかもしれない。始まりとの関係は、被投性の不幸をなすかわりに、〈父〉のうちの信を、創造された世界の安全性をもたらすはずなのではないか。罪は過ぎ去った起源のうちに——あの「はるかな昔、これほどないほどはるかな昔」のうちに——あるのではなく、現在という自らの出来事に基づいて、過去を知らず、過去と決別する主体の——自我の本質的慢心の——起源のうちにある。

(O2,102-103)

難解な箇所であるが、まずは時間の観点から整理しよう。冒頭の「かつてあつた」は、被投性に対応する「既在性 (Gewesenheit)」を指している。ハイデガーの場合、「かつてあつた」という過去は、時間性の脱自的統一（既在しつつ現在化する将来）において、自らの存在可能として「反復」され取り戻されることになる (SZ,326,385)¹³。他方、この1948年講義では、レヴィナスは権能と記憶による既在性の反復が「過去を知らない」とした上で、本当の意味での「かつてあつた」とは「過ぎ去った起源」——「始まり」——であり、自己の「始まり」を自由に選ぶことはできないということが示しているように、遡行不可能な過去であるとしている。ヴァレリーの引用とともに示されるこの「はるかな昔」は「自分より古い存在に対する無力」(O2,110)を告げる「絶対的過去 (passé absolu)」(O2,185)とも言われる。ここまでは、時間的な側面からではあるが、「存在の重量」への無力が記述されており、〈ある〉論での方向性と軌を一にしているように見えるだろう。だが、問題なのはその極限——限定的な障害ではなく全面性の限界——において「創造」という観念が導入されてからの行き方に転換が見られるという点である。

引用文からは、(無カラノ)創造という絶対的過去は、(質料に従属する)罪アル存在という現在とは分離されるべきだという主張を読み取ることができる¹⁴。このとき、創造の時間は「不幸」をもたらすどころか、被造物の「安全性」さえもたらずものとされている。一読するとレヴィナスが被投性の極限に罪なき聖域のようなものを確保しているようにも理解できるだろう。だが、そうだとすれば、被投性の強調が〈ある〉の全面的な——質料的原理という点で「マニ教」な——「悪」を露わにするという議論の方向性は撤回されたのだろうか。実際、ここには「被投性の呪いから栄光 (gloire) への転換」(O2,137)があることはレヴィナス自身が認めることである。この「栄光」という語には極度の注意を払わなければならない。ロドルフ・カランとカトリーヌ・シャリエが揃って指摘するように、「栄光」の語には「重み」と関わるヘブライ語の〈カヴォッド〉の響きが秘められており(O2,30,46)、それゆえ、「転換」と言っても「存在の重量」が問題であることに変わりはない。「転換」の内実とは、あくまでも「重量」を「重量」のまま保ちつつ、しかし同時に、そのことを〈父〉に遺棄されている¹⁵という悲劇性から〈父〉に創造されたことの「信」へと語り直すことであると解される。したがって、ここで生じているのは、被投性の強調という方向性の撤回や、被投性を輝かしいものとして揚棄することでは決してない。むしろ、強調の極限化ゆえに起こる「逆転」のようなものにレヴィナスは面しているのである。

だが、それはどういうことなのだろうか。カランの整理に従えば、「栄光の重量」とは、「存在の重量」を「悲劇的絶望」¹⁶という不可能性において記述するのではなく、「積極的に (*positivement*)」、つまり、権能や真理に対する無力や非真理といった二項対立から独立させて記述することを意味する(O2,28,30)。すなわち、「発話と沈黙」での言葉を借りれば、「栄光」は重量の「剰余 (*surplus*)」(O2,31,87)をそれ自体での「超越」(O2,89)として示すものであると言えよう。この重量の「超越」は、「現象学を行なっている限り」は了解を溢れ出してしまうという不可能性においてのみ示されていたが、「現象学から脱出」した場合には、了解する当の自己存在が成り立ちえない以上、逆転して「外部」から告げられる「教え」(O2,89)¹⁷として到来する。だが、これらは言わば表裏一体であり、単に哲学的立場から離れてしまうことを意味してはいない。すなわち、レヴィナスは被投性・事実性を極限まで剥き出しにする存在論的・現象学的思索が、当の事象の「重量」によってむしろそれ自身を剥き出しにされるという逆転的な出来事において、まさしく「重量」に重ね合わされる「栄光」の響きによって限界超過する脱-存在論的「出来事」¹⁸を、「外部」として聴取するのである。そうした限界上で、絶対的な超越として保たれた創造の観念が呼び出されているのだ。そして、この宗教的審級が「基盤」¹⁹となって「正当化の出来事」が告げられることになる。

だが、それは哲学的思索にとって、いかなる仕方で具体的に触れられてくるのか。この点で注目すべきは、極限化・逆転に呼応するかのよう、〈ある〉論では姿を隠して

いた恥の主題が回帰していることである。自らが全面的に不当であることを「教え」、正当化をもたらす〈誰〉こそが、創造の絶対的過去であるとされるのだが、その際の特権的な情動が恥なのである。

この私であることの恥において、自らの自由の裸性を覆わんとする欲求において、〔……〕自由の正当化の出来事が、自由に先立つ存在における創設、創造、選びが告げられる。〔……〕私の創造のこの絶対的過去が私に与えられたその仕方のことを、私はこう呼ぶ——教え、と。そして、私がすでにつねに教えを受け取っているからこそ、〔……〕私の自由は、私にとって恥として現れることができたのである。(O2,184-185)

自己存在の自由が恥として現れることが「できている」ことからして、「すでに」正当化の出来事が告げられているとレヴィナスは言う。恥が、自由の正当性を問いただすと同時に、自由の正当化をもたらすという事態は一見矛盾するようにも見えるだろう。しかし、それは自己を押し潰す「存在の重量」が同時に自己を創造した「栄光の重量」でもあるという曖昧さ——脱出を希求させるアポリアとおそらくは同構造をなす——によって初めて解釈可能となる。というのも、恥の情動が、不可能性における悲劇的情動と区別されないとしたら、この情動もまた無力のまま揺動させられる「非-知」の域を出ることはない。だが、裸性を恥ずかしいと感じられるということが、すでにして「教え」の受容によって成り立っているということは、それが特異な仕方での「知」（あるいは「自由」）でありうることを意味するからである。現象学的還元の条件も、結局はこの疑似デカルト-シェリング的な仕方によって証される。すなわち、この「知」は自らの条件への自己遡行の限界において、まさしく「逆転」（O2,185）することで、自己自身が外部からの「教え」によってすでに——遡行不可能な絶対的過去において——与えられていた条件を「学ぶ」という、すぐれて「超越」への「知」なのである。その点で、レヴィナスは真理概念自体を放棄してはおらず、むしろそれを破格な仕方でも書き換えている。

真理は思考と事物の一致ではなく、応答と問いの不一致——お望みであれば超越——である。〔……〕真理の場所は、判断（アリストテレス）にも、存在そのものにおける暴露（ハイデガー）にもない。それは問いただし（question）にある。(O2,186-187)

創造が正当化をもたらすからと言って、それを信じることで安全性が確保されるというわけではない。絶対的過去とはどこまでも過ぎ去ってしまう超越の運動なのであり、そ

れゆえ「問いただし」は終わらないのである。「信」とはむしろその無窮性の基盤と見るべきだろう。それとともに、正当化は自らが不当であるという恥の情動に刺し抜かれ、「正義 (justice)」への不可能な希求に差し向けられていくことになる。本稿が探ってきた恥のステイタスとは、問いただしとしての真理である。それは過剰なる問いにどこまでも晒されてしまう真理という破格な真理基準ではあるが²⁰、それによって超越が告げられるのである。

結語

本稿に課せられる問題を確認することで結語としたい。まず、〈ある〉の全面的な「悪」はどうなるのが問題であろう。同じ被投性の極限で「罪」の手前において見出される「恥」が、「存在の重量」に質料的レベルにまで繫縛されることの情動であるにもかかわらず、その重量の過剰は「創造」の「善」に淵源する。〈ある〉が『創世記』冒頭の「混沌」にも比されうるものであるとすれば²¹、一神教的創造の場面における善悪の緊張関係を反復しているようにも見えるこの分裂、あるいは曖昧さをどのように解すればよいのだろうか²²。また、「栄光」や「創造」、「教え」といった宗教的語彙をどう受け止めるべきであるか。それらは厳密に哲学的な思索の限界上で呼び出されるものであるが、聖書の文脈は慎重に控えられ、なおも「真理」というギリシア的語彙として言い表される。これらの問いは破格なレヴィナス「哲学」自体の可能性を問うものであるだろう²³。

凡例

[] 内は初出年

エマニュエル・レヴィナス

——THI:*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: J. Vrin, 2001 [1930]

——QRPH:*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage Poche, 1997 [1934]

——Ev:*De l'évasion*, Fata Morgana, 1982 [1935]

——EE:*De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986 [1947]

——TA:*Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 2014 [1948]

——EDE:*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967 [1949]

——O2:*Œuvre 2. Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris, Grasset, 2011

マルティン・ハイデガー

——SZ:*Sein und Zeit*, Niemeyer, 1986 [1927]

注

¹ 「恥」の系譜を古典古代まで遡ると、ギリシア語の〈アイドース〉やラテン語の〈レリギオ〉といった公共空間における強制力を帯びた情動に結び付く (cf. カール・ケレーニイ『神話と古代宗教』高橋英夫訳、ちくま学芸文庫、2000年)。また、ドイツの文化研究者クラウディア・ベンティーンは『皮膚』(田邊玲子訳、法政大学出版局、2014年)の中でレヴィナスにも一度だけ言及しながら、剥き出しの皮膚への恥が、〈覆うこと〉と語源的のみならず本質的に関係することを明らかにする。皮膚は、自己自身を境界付けると同時に、その異他的脆弱性ゆえに〈覆い隠すこと〉、あるいは〈剥ぎ取ること〉を要請するという両義性を有する (cf. p33)。恥が私秘的な裸体への繊細な皮膚感覚的情動であり、主体化と脱主体化の双方に関わるという彼女の視点は、本稿の問題を具体的に考えるために有益である。なお、「主体化にして脱主体化の二重の運動」からレヴィナスの「逃走について」の恥を捉えたのはジョルジョ・アガンベンの『アウシュヴィッツの残りのもの』(上村忠男ほか訳、月曜社、2001年、cf. p142)であり、そこではハイデガーの『パルメニデス』とケレーニイのアイドース論が共にその「二重の運動」を記述した同時代的な議論として提示されている。

² フランス語の〈l'injustifié〉は、理論的に条件付けられないことと、倫理的に不当であることを意味する。前者の意味に限定すれば「理論的自由」が実存の内に基づけられていないという批判が再定式化されているだけに見えるが、恥という情動の内実を考慮に入れれば「不当」という意味まで含まれてくる。なお、ここでの「自由」は糧の享受という1930年にはない論点にまで拡大されている。

³ 恥の社会的側面を重視した現象学については、ダン・ザハヴィの研究が参考になる。『自己と他者——主観性・共感・恥の研究——』(中村拓也訳、晃洋書房、2017年)

⁴ これは「過ち (faute)」にも関係する。ジャック・ロランはこの箇所の注釈でニーチェ由来の「疚しき良心 (意識) (mauvaise conscience)」の「倫理的意味作用」を読み取っている (Ev,143-145)。なお、〈être-là〉は〈Dasein〉の仏訳であり、直訳として捉えるのならば、このことは『存在と時間』における現存在の「負い目 (Schuld)」を想起させもするが、ここに「疚しき良心」を読み取るならば、恥は現存在の「良心」すらも問いただすものということになる。

⁵ この論点は「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」(1934年)にすでに見られる。「存在の重荷」の社会的・歴史的・身体的な質料的繫縛の観点から現象学の限界で生起する事象を探求する方向性を示す研究として、杉村靖彦「現象学から「社会存在」へ——1934年の田辺とレヴィナス」(宗教学研究紀要、2017年、3-41頁)を参照。

⁶ 同じくベルクソンの「充溢」に注目していたのは、ウラジミール・ジャンケレヴィッチの『アンリ・ベルクソン』(1931年)である (Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Alcan, Paris, 1931)。ジャンケレヴィッチにおいて、この概念が「存在一般」に適用される時には「倦怠 (l'ennui)」として記述され、『二者択一』(1938年)では「被投性」にも(批判的に)結び付けられる (Vladimir Jankélévitch, *L'Alternative*, Paris :Félix Alcan, 1938.p,152)。この論点はレヴィナスの〈ある〉論に流れ込んでいる (cf.TA25)。

⁷ ロランは特に「吐き気」の情動に着目しつつ、〈ある〉との結び付きを指摘する (Ev,42)。

⁸ ジャンケレヴィッチは『徳論』Ⅲ「恥から羞恥へ」において、レヴィナスにこそ言及しないものの多くの点で呼応し合う考察を行なっている。「恥は倫理的に規定された疚しき良心であり、羞恥は悪しき行為なき疚しき良心である」。すなわち、恥はある「行為」の結果として感じられる限定的情動とされ、他方、羞恥は倫理的な主体化に先行する「存在一般」、あるいは「裸の存在の明かしえぬ (l'inavouable) 裸性」に対して「慢性的」に感じられる情動である。それゆえ後者は「原罪」に先行する無垢にして疚しい「形而上学的」で「メタ経験的」な情動であるとされる (Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus* Ⅲ, *L'innocence et la méchanceté* Paris :Flammarion, 2016. pp.449-459)。また、すでに『二者択一』第3章「倦怠の形而上学」の中でも、「倦怠」が「羞恥、すなわち恥一般、〈何も〉と〈すべて〉の恥、原因なき恥」(pp.186-187)と言ひ換えられている (cf.注6)。

⁹ 〈ある〉の情動については、伊原木大祐「主体の手前——レヴィナスとアンリにおける無名性の問い」(『ミシェル・アンリ研究』2014年、97-118頁)に多くの示唆を受けている。

¹⁰ ロランは註釈の中で、この点において「逃走について」がハイデガーの「事実性の解釈学」のレヴィナス流の徹底化であると解している (Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, dans *De l'évasion*. cf.Ev,27)。

¹¹ 「被投性」に関する一連の論述については、渡名喜庸哲『レヴィナスの企て——『全体性と無限』と「人間」の多層性』(勁草書房、2021年、248-275頁)が特に資料面において大変参考になった。

¹² この点の強調は「マルティン・ハイデガーと存在論」(1932年)においても見られる (cf.EDE,86)。

¹³ レヴィナスは1934年時点で、過去という「繫縛」を引き受けてしまう観念論的な「自

由」を批判しており（QRPH,12）、1940年でも、ハイデガーにおいて、「事実性の過去」という「時間的なもの」が引き受けられるところに観念論的な「権能の源泉」（EDE,87）があると批判している。

¹⁴ レヴィナスはすでに「マイモニデスの現代性」（1935年）で、デミウルゴスの創造に対して「無カラノ創造」を哲学的に評価していた。〈ある〉をグノーシス的二元論から捉えつつ、創造の観念の重要性を指摘する研究として、伊原木大祐「レヴィナス、アンリ、反宇宙論的二元論」（『宗教哲学研究』第30巻、宗教哲学学会、2013年、53-68頁）を参照。

¹⁵ これはシャリエも採用する解釈でもある（cf.O2,47）。なお、「遺棄されている」の原語は〈déréliction〉であり、レヴィナスが「被投性」に付していた訳語である。

¹⁶ カランはこの語を「逃走について」p.127から引く。（ギリシア的）「悲劇」が退けられる理由は「権能と起源」の次の一文に表されているだろう。「西洋哲学は起源に対する無力ないし悲劇によって決定づけられている。[……] 哲学は英雄の挫折に應える。この意味で哲学は異教的（païen）である」（O2,110）。すなわち、「存在の重量」を「悲劇的無力」として捉える哲学は未だに、「英雄」が存在を運命として引き受け、「真理」においてそれを解消するオデュッセイアでしかない。なお、レヴィナスは〈ある〉についても結末に導く死が塞がれた「悲劇の彼方」（TA,29）としているが、それは悲劇が不可能であるという点で「悲劇の悲劇」（TA,29）というより深刻な不可能性であり、栄光の「積極性」からは区別されることになる。

¹⁷ 「告げられる」「響き」といった表現には、「光」の外から到来する「音」あるいは「言葉」を聴くという、権能とは別の仕方での「外部」との言語的「関係」というモチーフが前提とされている（cf.O2,89）。

¹⁸ したがって、「存在の出来事と存在論を、存在の出来事と真理を分けること」（O2,134）が問題である。

¹⁹ 「栄光」と「安全性」・「基盤」との関係について、カランは『詩篇』第62章を参照している。

²⁰ 本稿が扱う範囲外の思索に一点だけ言及するならば、これは〈ある（il y a）〉と〈彼性（Illéité）〉の二重性に関わってくる事柄であるだろう。そこに真理と懐疑の絡み合いがある。長坂真澄「レヴィナスの思想と懐疑論——哲学における真理基準遡行の足跡」（『現代思想』、40-3、青土社、2012年、190-207頁）がその点を明確に示している。

²¹ Catherine Chalié, *La Trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la Source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002. および藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』（東京大学出版会、2014年、188頁）を参照。

²² レヴィナスは言及しないものの、「裸であることを教えたのは誰か」の一文に『創世記』3-11での問いただしが響いていることは明らかだろう。

²³ なお、ハイデガーとの対決という問題はこれだけに尽きないと予想される。特に『存在と時間』以降のハイデガーが真理論との関係で「存在そのもの」の自己覆蔽を「恥じらい（Scheu）」や「慎み（Verhaltenheit）」といった「別の始源」の根本気分において語るようになることは見逃すことができない。それらは1937/38年の「哲学の根本的問い」

で垣間見られ、1942/43年の「パルメニデス」ではギリシア的な「アイドース」として分析される。そうした資料まで含めた両者の突き合わせの可能性が残されていると言えよう。