

「～のために＝代わりに死す」のキアスム¹

港 道 隆

für, pour, forなど、ヨーロッパ語で目的（地）、用途、理由・条件、賛成などを表わす前置詞が「～の代わりに」の意をもつことはよく知られている。『存在と時間』のハイデッガーは「死への存在」（Sein zum Tode）とその本来性（Eigentlichkeit）への道を、「他者のために＝代わりに死す」（Sterben für den Anderen）ことは不可能だという命題から始めた。他者の身代わりになる「犠牲」は、「そのおかげで他者から、ほんの少しでもその死が取り除かれたということでは決してありえない」からだ²。他者の代わりに死ぬことはある。にもかかわらず、他者から死を取り除くことはできない。従って、他者のために＝代わりに死ぬことはできないのである。逆に、他者が「私」のために＝代わりに死んでくれることもできない。死が問われている限り、「私」の存在は掛け替えのないものであり、代替不可能である。そこでは、ハイデッガーが自らの実存論的分析論の蝶番を「自己の死への先駆」に見ているが、「他者の死への先駆」をも前提にしており、二つの先駆への評価が働いている。それを（基礎的）存在論的评价と呼んでみよう。ところが、他者の死に対する「私」の死の優位への批判が、ハイデッガーを相手に自らの思想を鍛えてきたレヴィナス思想の要になっている。確かに、他者から死を取り除くことはできない。従って、他者の代わりに死ぬことはできない。にもかかわらず、他者の代わりに死ぬことはできる。「できる」ばかりではなく、他者の身代わり＝代替に死す（substitution pour）こと、すなわち犠牲（sacrifice）こそが、存在論が抑圧することしかできない（「人間」である）「私」の倫理的受容性を定義する。ここにも二つの先駆があり、他者の死への先駆をレヴィナスは、自己の死への先駆より優位だと主張するのだ。レヴィナスの言う意味での倫理的優位である。彼は従って、ハイデッガーは真の犠牲の意義を理解していないという³。（基礎的）存在論的優位か、（人間的）倫理的優位か、第一次性をめぐる争いになるだろう。だが、二

つの先駆のどちらかという問いを立てるこの二つの「論理」は相補的なのではないか？⁴それが私の仮説である。さらに相補性はどうなっているのか、本稿はその問いを検証する試みである。

ハイデッガーの本来的な「死への存在」を相手に自らの思惟を発展させてきたレヴィナスは、ハイデッガーにおいては一方で、他者との関係は自己の存在の本来性を失わせる「ひと」への頽落の始まりだという⁵。その一方あるインタビューで彼は、哲学史上もっとも偉大な書の一つである『存在と時間』には、国家社会主義の諸テーゼに準拠する定式は一つもないと断った上で、なお「その構成は、それらテーゼがそこで定立されうる曖昧な隅々がある」と言う。その第一が「本来性」であるというのだ⁶。つい最近知ったというアドルノの本来性批判に言及しながら彼は、本来性のジャーゴンが「血と剣の高貴さ」を表わしていると言っている⁷。その上彼は、本来性は自己の死から出発して考えられており、死ぬことのうちに「譲渡しえぬ同一性」があるが、根源的本来性においては、すべての「他者たちへの関係」が溶解し、吹き飛ぶという。具体的には、本来性は国家社会主義のテーゼとどこで関わるのか？民族の血の高貴さか？死を恐れぬ剣か？レヴィナスにはそれ以上の言及がない。それゆえ、レヴィナスによる上の『存在と時間』と国家社会主義のテーゼとの関係の指摘は、不透明なままにとどまっている。しかし、それ以上の不透明性がある。彼が『存在と時間』の一節を引用しつつ本来性を論じるたびに言うように、本来性においては他者への関係が溶解する、解かれ緩む（se dissoudre, sich lösen）。レヴィナスはそれを存在的レヴェルで考えているように思われる。だが、それは存在的に関係が断たれることを意味するわけではない。従って、他者との存在的な関係が再開されるや非本来的な「ひと」に頽落するわけでもない。もしレヴィナスが考えているように、他者への関係が存在的に溶解するのだとしたら、実際ハイデッガーが

ナチスに協力したのだとしても、ナチスが作りだした民族主義国家は最初から「ひと」の支配する社会であり、本来性がそこで実現されるわけではないことになる。とすれば、本来性がナチス体制を示唆したり、含意したりすることはできなくなるだろう。

しかし、事態はむしろ逆だ。本来性はむしろ、ハイデggerにおいては「民族」(Volk)という「われわれ」の次元で可能になるのだ。その「民族」がナチスに至る必然性があるとは言わないにせよ、ハイデggerの選択を準備する発想であったことは確かであろう。「民族」の在り方にも本来的／非本来的の区別がある。だからこそ、実際のナチス体制はハイデggerにとって非本来的なものであったろうし、だからこそ、後に国家社会主義という「この運動の内的真理と偉大さ」(die inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung)⁸を語る時にも、依然として彼は本来的民族を夢見ていたのである。Sterben fürの問いは、改めて「われわれ」「民族」において反復されるべきなのである。

1. 本来的なる「われわれ」

『存在と時間』のハイデggerの議論では、他者との関係は「ひと」との非本来的な頹落にしか行き着かないと批判するレヴィナスを始め、同様の、今日では古典的になった批判が数多くなされてきたにもかかわらず、ハイデggerの議論は実は一貫している。それは、まず「ひと」の様態での共存在を置き、次に他者との関係における相互共存在の本来性の可能性を示唆しつつ、次には自己の死への先駆的決意性による単独化を経由して、最後に共存在が「民族」(Volk)において、あたかも弁証法的であるかのように本来性へと極まるストーリーを形成しているのだ。現存在の気遣いの意味としての時間性の時熟の後に置かれた「時間性と歴史性」の一節を一貫して読む研究を私は知らない。だが「民族」こそ、「ひと」からの解放という意義を与えられているのである。「ひと」から「われわれ」への転換である。それがこの著作のプログラムであれば、著作の冒頭における、本質的に自己の存在を実存的に問う存在者である「われわれ」現存在の「われわれ」にも、予め「民族」を忍び込ませてあったと言わざるを得ない⁹。

歴史性の章で論じられる「民族」の考察は従って、専ら先駆的決意性を基に描かれている。その事情を押さえることから始めよう。第73節でハイデggerは、語「歴史」(Geschichte)の意味を四つの契機に分け

た上で、それを総合して次のように言う。

われわれが、先に述べた四つの意義を一つにまとめるなら、次のようなことが明らかになる。すなわち、歴史とは実存しつつある現存在の、時間の内で生じつつある特殊な生起(Geschehen)であり、それゆえ、相互共存在の内で「過ぎ去って」いながら同時に「伝承されている」(überlieferte)、かつ引き続き働きつつある生起が、強調された意味において歴史と見なされるのである。¹⁰

「生起」という語がハイデggerにとって決定的である。歴史の「本来的」な意味は、現存在である「私」の既在性が「私」の誕生前に在った「過ぎ去った」他の現存在の存在の「生起」によって予め規定されざるを得ず、それが「私」の「好み」のライフスタイルの選択肢をも枠づけていて、従って「私」と共存在する他者との「未来」をも規定している。個としての現存在を描いてきたそれまでの分析は、相互共存在の死を介した時間性において、事実的な常に早すぎるか遅すぎるかのずれを排除し得ない可能性を指摘していた。ここではしかし、既在性の共有において、そうした時間的なずれが一挙に「民族」という「われわれ」の未来として共時化されるのだ。その共時化の極が「英雄」である。伝承されている既在性を忘れ、それが指し示す未来にも無感覚で「好奇心」に右往左往する非本来的な日常に埋没する現存在は、「民族」という相互共存在からは排除されるであろう。同じ文化を共有し、同じ公共言語を話すとしても、現存在の自己の死へと先駆する本来的な在り方だけが「民族」を構成するのである。もちろん、共時化は歴史的共存在という形で再び通時化される。

従って決意性である。しかし、死への先駆的決意性だけでは、本来的な時熟の形式的分析しか得られていない。具体的にどのような可能性が「与えられている」のかは手つかずのままに残っている。その具体性は、その都度「私」が何でも選べるわけではないところにある。既に自らが特定の道を選択し、他の道を捨てたという「私」の既在性が「私」の「現」を規定しており、「私」の未来の企投すべき具体的な可能性を規定しているからだ。時間性である。その上、本来的であれ非本来的であれ、現存在が自らの諸可能性を具体的に選び取り企投することには変わりはない。ところが、相互共存在における「共時的な」伝達＝分有が現存在に、双方向的ないし一方向的にもたらす効果は常に事

後的である。しかも、現存在二人のコミュニケーションに限っても、それに先立つ既存性から伝達＝分有するのだ。とすれば、現存在の相互共存在は、既にミニマルな歴史性を帯びている。伝達＝分有とは既に伝承すること (überliefern) に他ならない。「一次的に歴史的であるのは [……] 現存在である。」次には、道具的である手許存在者も、「私」の思いのままに、ないし夢想するとおりに、その用途を変えることはできない。教室にある机や椅子を、バリケードを築くために応用することはできても、あくまでもそれは机や椅子から出発した意義変更でしかない。科学的であろうとなかろうと認識し、その知識に基づいて技術によって変化させる環境としての自然もそこに加わる。従って、「しかし、二次的に歴史的であるのは、世界内部的に出合われるものである。単に最も広い意味での手許存在する道具ばかりでなく、「歴史的な基盤」としての環境世界的自然もそうだ」¹¹。現存在の時間性とは歴史性なのである。

一度、ミニマルな相互共存在の伝達＝分有が「歴史的」であるなら、「私」が選択しうる存在可能性は、もはや存在しない現存在、手許存在、環境世界としての自然から、ヴァリエーションが狭められていることになるだろう。遺産 (Erbe) としての伝承が形成する伝統 (Überlieferung) の既存性が、まずは「私」に、従って同時に「われわれ」に可能性の企投を準備しているのだ。

現存在がそこで自ら自身に回帰する決意性は、その都度、本来の実存の事実的な諸可能性を、それが被投されたものとして引き受けている遺産から開示する。既存性への決意した回帰は、引き継がれた諸可能性そのもの、引き継がれたものとして必然的ではないにせよ、自己への伝承をもたらす。¹²

ここで決意性は、究極的には「私」の生誕に先立つ伝統を継承し、それを有限な「私」の死後の「われわれ」に伝えて行くための、「私」の「われわれ」に対する責任になる。「ひと」から本来の実存の「自己」へと「私」を呼び招く良心の声は、ここにいたって、「ひと」から本来の相互共存在としての「われわれ」へと呼び招く。この「われわれ」が「民族」であり、「民族」への決意した関わりが本来の歴史性である。ハイデッガーは、他者のために＝の代わりに死ぬことはできないと断定していた。しかし、同じ論理は、同じロゴスは、「われわれ民族」のために死すことを可能にして

いるのではないか？ 自己の死を決意性において、「われわれ民族」の存在に織り込むことはできるのではないか？ だが、ここで『存在と時間』の凝集した議論をたどる前に、次節75節でハイデッガーが標定している非本来的な歴史性を予め經由することにしよう。現存在の「民族」への結集が、死への先駆的決意性からしかなしえないのだとしても、「ひと」へと頹落した現存在が無歴史であるはずはない。「ひと」もまた非本来的ではあれ時熟する他はないからである。では、非本来的な日常性の「ひと」の様態にある現存在は、どのように「歴史」に関わっているのか？

日常的な現存在は、日々「起こる」ことの多様性のなかに気を散らしている。配慮が予め「戦術的に」期待したままの諸々の機会・事情が「宿命」を生み出すのだ。配慮から初めて、非本来的に実存する現存在が自らの歴史を産出する。¹³

例えば「余命何年」という形である。すなわち、手許存在者 (から手前存在者) と「ひと」環境の他者との共存在の中で、自らの人生の「歴史」を「産出する」。「ひと」としての「現在＝現成化」から「過去」なるものを作り上げる。それが行き過ぎればでっち上げに、捏造になるだろう。

ひと - 自己として不定のままに、現存在は自らの「今日」を現成化する。最も近い新たなものを予期しつつ、現存在は古いものを既に忘れてもいる。ひとは選択を回避するのだ。ひとは、諸可能性に盲目で、既在したものを反復することができず、世界 - 歴史的なものの中の残存したままの「現実的なもの」を、遺物とそれについての手前存在する知識とを留め置き保有するに過ぎない。今日の現成化のなかに自己を見失っているため、現存在は「過去」(Vergangenheit) を「現在」から理解する。それに対して、本来の歴史性の時間性は、先駆しつつ反復する瞬間として今日の脱現成化であり、ひとのありふれたものの脱習慣化である¹⁴

「ひと」が集団をなしていても、その集団は歴史的に、従って「民族」として存在しているとは限らない。とすれば、同じドイツ語を話す人々の中に、ドイツ民族を構成する部分と、そこから排除される部分とを区別する線が走ることになるだろう。ここには、『ドイツ国民に告ぐ』でのフィヒテの声が響いている。フィヒ

テによれば、民族 (Volk) を定義するのは、地理的条件でも共同生活の歴史でもなく、もっぱら言語 (Sprache) である。絶えずコミュニケーションしつつ共同生活の中で言語を形成しつつあるものを民族という。理想的な場合、生活を可能にし生活の中で育ちつつある言語は、感覚的イメージのレベルから超感覚的レベルの概念までその都度、亀裂のない統一態をなしている。そこでは、人々 (Volk) が勝手に言語を作ることはできない。逆に「民族が言語を作るのではなく、言語が民族を作る」のだ¹⁵。フィヒテは、「ゲルマン諸種族」の中で唯一ドイツ民族だけが、起源以来の固有の言語を連綿と話し続けていると言う。他の諸種族は「他者の言語」を受け入れることによって、起源的な固有の言語を死滅させてしまったというのだ。その代表が、ラテン語化した諸種族である¹⁶。ドイツ人は、「他者の言語」に汚染されずにその純粋性、固有性を失っていないがゆえに「原民族」(Urvolk) である¹⁷。ところが、事実的には、そうした自覚をもたないドイツ人たちがいるだろう。「外国かぶれ」の連中である。民族言語の根源性を継承し新たな創造を試みる者、少なくとも目先の取るに足らぬものを拒否する者は原民族に属すドイツ人である。しかし、同じドイツ語を話しているながら「外国 (語) かぶれ」に陥っている人々は、原民族にとっては疎遠な「外国人」なのだ¹⁸。「非国民」と同じ論理である。ところが、ここに至って、言語と民族との一体性は内部的にも外部的にも崩れてくる。ドイツ語話者内部にも「われわれ」原民族に属さない部分があるととも、別の言語を話していてもドイツ民族に属す人々がいることになる。次の一節は、境界のずれを言い表わしている。

精神性ならびにこの精神性の自由を信じる人、そしてこの精神性を自由をつうじて永遠に発展させようと欲する人、そのような人々は、どこで生まれどんな言語を話していようとも、われわれの同胞なのです。彼らはわれわれの一部であり、われわれに加わることになるでしょう。停滞や退行、循環を信じたり、あるいは死せる自然に全面的に世界統治の舵を握らせたりする者は、どこで生まれどんな言語を話していようとも、非ドイツ的であり、われわれにとってはよそ者です。こうした人々はできるだけ早くわれわれのもとから跡形もなく立ち去ってほしいものです。¹⁹

「どんな言語を話していようとも」、すなわちドイツ語

を話していようとも、事実上ドイツ語に基づいた民族の「よそ者」がいる。その連中は「できるだけ早くわれのもとから跡形もなく立ち去ってほしい」。排除である。この言い方が即、抹殺や追放という暴力に結びつかないとしても。その一方では、「どんな言語を」、例えばスウェーデン語であろうとフランス語であろうと中国語であろうと、「どんな言語を話していようとも」、(少なくともドイツ語を学び) ドイツ文化の創造に寄与する人々は「われわれの同胞」である。ドイツ人「準会員」であるか、「名誉会員」ではありうる。ドイツ語に基づいた民族が「国民」(Nation)²⁰を構成するのが理想ではあれ、そこにはぶれが否定できない。フィヒテの場合、事実上、既に出来上がった「よそ者」は排除するしかないが、ドイツ語に生まれつきた子供たちには「われわれ」民族へと育つ可能性がある。だからこそ、講演『ドイツ国民に告ぐ』では教育が主要な導きの問題系なのだ。排除のデジタルな分断線と、国民の統一というテロスに向けた教育というアナログな思想とが共存しているのである。

『存在と時間』以来のハイデッガーにおいても事情は同じだ。非本来的な日常性に拘泥し、好奇心に駆られ、新奇なものを予期し、自らの「既に」を忘れる現存在は、それがあつた程度を越える限り、「われわれ民族」を構成し得ない。しかし、「良心の声」が薄々でも「お前はそれでいいのか？」を問い質す限り、実際には「私」その存在に対する疑問符「？」が生起することを「私」が阻止しえないにもかかわらず、「良心の声」から逃避し続ける人々は民族からは排除されるであろう。しかし、微かにであれ無気味な「良心の声」が、「？」が響く限り、民族への結集の事実上の可能性が残っている。だからこそ、ハイデッガーにおいても教育が最初から問われているのである。それがフライブルク総長就任演説に連なるであろう。

「われわれ」／「よそ者」、本来性／非本来性との論理的にデジタルな区別と、アナログな教育との決定不可能性が民族の思惟を規定している。『存在と時間』でハイデッガーは、このコンテクストで一度だけ本来性を量化している。比較級の援用である。

現存在が本来的に決意すればするほど、すなわち、死への先駆における自己の最も固有な際立った可能性から、曖昧さなく自己を理解すればするほど、自己の実存の可能性の選択する発見は、ますます一義的に、かつ非偶然的になる。死への先駆だけが、偶然的かつ「差し当りの」あらゆる可能性を追い払う。²¹

本来性／非本来性はデジタルな区別ではあるが、実存の様態としてはアナログな連続性の中にあり、「本来化」に終わりはない。デジタルな区別に基づけば、同じドイツ語を話す「同胞」でさえ排除されるべきだということになるが、しかしアナログな連続性を問題にすれば、教育による民族への結集の可能性が浮かび上がるであろう。

従って、死への先駆が開く本来的な決意性が強ければ強いほど、個々の現存在は自らの「宿命」(Schicksal)の一義性を自覚する。右の引用に続けてハイデッガーは書いている。

死に対して＝へと自由である (das Freisein für den Tod) ことだけが現存在に、絶対的な (schlechthin) 目標を与え、実存を自らの有限性へと突き入れる。実存の掴み取られた有限性は、気楽さ、軽率さ、そして逃避という最も身近に申し出てくる諸可能性の終わりなき多様性から現存在を引き抜き戻し、現存在をその宿命の単純さへと連れて行く。宿命によってわれわれが指示するのは、本来的な決意性のなかに横たわっている、現存在の根源的生起 (das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins) であり、そこにおいて現存在は、死に対して自由でありつつ、相続されているながら、しかし同様に選択された可能性の中で、自らに自分自身を伝承するのである。²²

「死に対する＝への自由」という表現は重層決定されているであろう。死への先駆的決意性は、「私」を死から自由にするわけではない。それは文字どおり不可能である。決意性は自らの死への自由な関わりを可能にするのだ。死に方の選択の自由である。自らの死へと先駆し、自分の死を思いやり、そこからの逃避として非本来的な日常性に埋没する「自由」もあるだろう。それはしかし、死へと先駆している本来的な可能性からの頹落であり、ハイデッガーの自由概念はそれを排除する。その先駆は、常に既に本来的な決意へと呼びかけているからだ。その決意は、すぐに見るように、民族の命運へと自己の死を組み込む可能性でも、それを断固拒否する可能性でもある。ハイデッガーは、歴史的共存在の条件づけから、後者を排し前者の道を拓こうとする。

……世界内存在としての宿命的である現存在は、本質的に他者との共存在であれば、その生起は共生

起 (Mitgeschehen) であり運命 (Geschick) として規定される。それによってわれわれが指示するのは、共同体の、民族の生起である。運命が個々の宿命から組み立てられるのではないのと同様に、相互共存在は何人かの主体の合同出現と把握することはできない。同じ世界における相互共存在において、かつ特定の諸可能性への決意性において、諸々の宿命は予め既に送付されている。伝達＝分有と闘争 (Kampf) の中で、運命の力は初めて自由になる。²³

個々の現存在の宿命は、民族としての共生起の運命によって予め送付＝指導されている (geleitet sein)。現存在は本来的に自らの宿命を引き受け、共同体の運命へと結集する。ニーチェの「運命愛」の一つの解釈である。そこでは、個々の現存在が勝手に、恣意的に自らの宿命を選びとることはない。いやありうる。しかし、あくまでも非本来的にでしかありえず、平均的日常性に身を委ねて決意せず、空話と好奇心と曖昧さから脱出しようとしないうる現存在は、つまりエゴイステイックな現存在や「外国かぶれ」の現存在は、民族共同体から排除されるか、教育によって決意性へと教育されなくてはならないことになるだろう。暴力そして／あるいは教育である。

いわば「個的に」論究された現存在の決意性においては、そこから翻って「私」が選び取る諸可能性の「内実」は無規定なままであった。その「内実」は、民族に歴史的に伝承されてきたものという形で下図を継承することによって初めて具体性をもつ。この民族の命運への結集というコンテクストに「英雄」が現われる。

決意性が、自らがそれに向けて自己を企投する諸可能性の由来を明確に (ausdrücklich) 知っていることは必要ではない。そうではあれ、しかし、現存在の時間性の内には、そしてその内にも、現存在がそれに向けて自己を企投する実存的に存在しうることを、伝承された現存在の理解可能性から明確に取り出す可能性が横たわっている。その時には、自己へと翻って来る、自己を伝承する決意性 (sich zurück-kommende, sich überliefernde Entschlossenheit) は、受け継がれている一つの実存可能性の反復＝取り返し (Wiederholung) になる。反復＝取り返しとは明確な伝承であり、すなわち、そこに現に既在した現存在の諸可能性の中への還帰である。ある特定の实存可能性の本来的な反復＝取り返し——現存在が自らに自分の英雄を選ぶこ

と——は、実存的には先駆する決意性にに基づいている。なぜなら、先駆的決意性のうちで何よりもまず選択が選り取られるのは、反復=取り返し闘争しつつある追従と忠誠可能なものへと選択を自由にするからである。²⁴

『存在と時間』に唐突に現われる観のある「英雄」とは何か？フィリップ・ラクー=ラバルトの優れた研究が指摘しているように、ハイデッガーが初めて表明的にニーチェを参照しているというコンテクストを考慮すれば、英雄とはニーチェにおける「模範」ないし「範例」である。すなわち、英雄とは「同一化の手段」である²⁵。すなわち、既に伝承され、個々の現存在によって引き受けられ反復される諸可能性を体現する象徴的な存在である。民族を構成する個々の現存在が民族として同一化するモデルに他ならない。とすれば、自己の死へと先駆し、単独化することから新たに自己固有の存在可能性を企投するという、個としての現存在の時熟規定は、絶対的な根源性を、オリジナリティもっているわけではなく、常に既に（相互）共存在の中で生起する限り、それは常に既に反復的な模倣として生起する他はない。ハイデッガーの思惟を従って、模倣の概念からすべて考え直すことができるであろう²⁶。

語「闘争」もまたニーチェのコンテクストで理解されるべきである。ニーチェは、ハイデッガーが依拠している『反時代的考察』においては、モデルの観念を闘技=競合（agôn）からなる「教育」（paideia）の伝統から引き出しているが、それをハイデッガーは継承している。ラクー=ラバルトは、「ニーチェは従って、この哲学的・政治的な（悲劇的）英雄主義の「英雄」である」と書いている²⁷。ここから、いくつかのテクストを介してであるが、1933年の「ナチス協力」を実行したハイデッガーのフライブルク大学総長就任演説『ドイツ大学の自己主張=自己肯定』（Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität）に現われる、次のような断定へのラインを引くことができる。最少に限るが、演説の末尾でハイデッガーは、全ドイツ学生の責務に言及する。

第一の義務は、民族共同体における義務である。……この義務は今後、確固としたものになり、労働奉仕によってドイツの学生現存在の中に根付くことになるだろう。

第二の義務は、他の諸民族のただなかにおける国民の名誉と命運に関わる義務である。……この義務

は将来、国防奉仕として全学生現存在を包括し、浸透する義務である。

学生の第三の義務は、ドイツ民族の精神的使命にかかわる義務である。この民族が自らの宿命において働くのは、自らの歴史を、人間現存在のすべての世界形成的な威力の超力の開示性のなかへと置き入れ、自らの精神世界を常に新たに闘い取る限りにおいてである。かくして、固有の現存在のこの上ない問題性へと晒されつつ、この民族は精神的民族たらんと意志するのだ。²⁸

ここでは、この演説全体を読み直すことはしない²⁹。注目するのは次の一点である。すなわち、ここには『存在と時間』が展開した、現存在の死への先駆的決意性が露わにし、自ら選り取る民族の命運への同一化と、それに由来する「義務」が、「学生」の義務として語り出されていることだ。それは「労働奉仕」と「国防奉仕」、さらに知的「精神的」奉仕である。何れも民族共同体への奉仕であるかぎり同じことが言えるが、何よりも「国防奉仕」が名指されている限り、決意性には「敵」を殺すことの否定は組み込まれておらず、逆に本来の現存在の民族のための死が、犠牲が組み込まれている。前に検討したレヴィナスの批判とは異なり、ハイデッガーの本来的な相互共存在とは従って、民族への凝集性であり、一度は個々の現存在の出会いの中で否定されたかに見える「～のための=代わりの死」は、今や「民族のために死す」という形で回帰してくる。「他者のための=代わりの死」を不可能と断じた彼は、本来的な共存在の「ための」死を賞揚する他はないことになる。個としての他者「のための=代わりに」死ぬことを拒否した後の、民族的「われわれ」への死の弁証法的なジャンプである。とすれば、『存在と時間』の冒頭に概念規定される「われわれ現存在」は、一方では、そう名指されないがやはり「人間」であり、他方では「われわれ民族」を最初から含意していたと言わざるをえない。

ではなぜ民族一般ではないのか？「ドイツ民族」の特権はどこから来るのか？なぜ「人間現存在のすべての世界形成的な威力の超力の開示性」を学問的に獲得することが「ドイツ民族の精神的使命」になるのか？そこに哲学的な根拠はない。それゆえ、ハイデッガーの存在論的ではない存在的な優先選択がそこにある。『存在と時間』での、言葉の問いが実存論的「話」（Rede）による「言語」（Sprache）の基礎づけという道行きでは、「言語」としてのドイツ語と民族との関係が問

われていない限り、その選択に整合性はない。だからといって、ハイデッガーがその後も常に、政治性を存在論ないし存在の思惟から考える以上、単にハイデッガーの哲学に事実上先立つナショナリズムという政治選択を、例えば歴史学的・社会学的に標定するだけでは事は終わらない。それ以後のハイデッガーはむしろ、「言語」(Sprache)の思惟を深化させることによって、さらに彼のナショナリズムの思惟をも押し進めることになる³⁰。

だが、ここではハイデッガーの思惟と政治的なるものの関係如何をこれ以上追求するのではなく、「～のために死す」の問いに議論を集中させるために、後のハイデッガーの「犠牲」に関する発言をいくつか拾っておきたい。

1942年の、ヘルダーリンの「イースター講義」でハイデッガーは、翻訳について省察をめぐらしている。翻訳において問われているのは「一言語全体の歴史的精神」である。ここでは、「言語」に対する実存的「話」の根源性を主張した『存在と時間』から一步を踏み出している。翻訳は必然的に、「一つの言語の言語精神から、もう一つ別の言語精神への歩み越えを果たさなくてはならない」³¹。とすれば、二言語間の一対一対応としての、ある作品の翻訳などはありえないし、そうした翻訳を目指すことは誤った考えである。だからといって、翻訳を軽視するとしたらそれもまた誤りである。二言語間の翻訳は、「翻訳される言語に確かに宿っていたが、しかし取り出されていなかった連関をさえ明るみに出すこともできる」³²。それに続けてハイデッガーは言う。

ここからわれわれは、あらゆる翻訳が解釈でなければならないことを認識する。同時にその逆も妥当する。すなわち、あらゆる解釈と、それに役立つものすべては、一つの翻訳である。とすれば、翻訳は、単に異なる二つの言語の間を動くだけでなく、同一言語の内部にも翻訳があるのだ。ヘルダーリンのいくつかの讃歌の解釈は、われわれのドイツ語内部での翻訳である。³³

ヘルダーリンばかりではない。言語内翻訳としての解釈は、カントの『純粹理性批判』にも、ヘーゲルの『精神の現象学』にも必要である。問われているのは、実存的「話」ではなく、民族言語の最高峰としての作品の解釈に他ならない。そこで彼は、「一歴史的民族の言語の本質」を山脈に譬えている。それは一方で、平

地へと広がり下って終わる。日常的な「空話」への頽落に相当するであろう。その一方には、他には到達しえない高みへと聳え立つところに極まる。その極みが、「空話」による伝達＝分有を遙かに超えた、情態性に溢れる「話」の作品である。両者の間には、先駆的決意性に程度の差異があったように、諸々の段階がある。ここでは「言語」が問われていながら、平地と高みの二元性に、非本来性と本来性ととの二元性が対応しているであろう。

翻訳＝解釈とは、確かに分かりやすくすることではあるが、それが作品の峰を掘り崩してはならず、平均化するのであってはならない。それは逆に常に教育的であって、「峰へと向かう上昇の道へとひとを置き換える態のものでなければならない」³⁴。平均化した言語は、同じ一つの言語内部にあって、別の言語の「話」が忍び込ませる。すぐ後でハイデッガーはこう言っている。

あらゆる翻訳は解釈である。そして解釈のすべては翻訳である。われわれが、われわれ自身の言語の詩作のおよび思索的な作品を解釈する必要にかられる場合に限っても、なにも単に外国語に関してだけでなく、あらゆる歴史的言語がそれ自体において、それ自体にとって翻訳を要するということが明らかになる。このことは再び、歴史的な民族がおのずから、すなわち助力なしに自己固有の言語のなかに故郷を得ているわけではないことを告げている。それゆえ、われわれがなるほど「ドイツ語」を話していても、まったく「アメリカ語」を話していることもありうるのだ。³⁵

同じドイツ語を話していても、「アメリカ語」を話している人々がいる。その人々は民族から排除されるべき存在であるだろう。ここでも本来性を目指した教育と、非本来的な日常性の排除がセットになっている。基本的にはフィヒテの身振りと通底している。こうして実存的「話」「作品」の分析論は、本来性／非本来性の区別を継承する形で「言語」の思惟へと到達したのである。

翻訳論それ自体として見れば、ハイデッガーのそれは言語活動の本質を射抜いている。一般化しうるのだ。翻訳は、言語の技術化、コミュニケーションの道具化、従って言語のコミュニケーションとしての道具という言語観に対する、さらには近代技術に対するハイデッガーの批判的な構えと一貫している。カントの『純粹

理性批判』やヘーゲルの『精神の弁証法』への「われわれ」の思索の関わりが、同じ言語内部での翻訳であれば、ヘルダーリンの詩作へのハイデッガーの関係は、思索への詩作の翻訳的対話であるだろう。さらに、古代ギリシア語で実現したソフォークレスの作品への関わりは、事実上の二言語の間での翻訳には収まらない。一言語の内部に翻訳があるなら、二言語の間での翻訳は、そこから本質的な規定を蒙っているのである。ハイデッガーは続けてこう言っている。

歴史性には本質的に故郷を得ること(Heimischwerden)が属しているとしても、ある歴史的民族がおのずから、そして直接に、自らの言語の中に自らの本質の充足を見出すことは決してできない。歴史的民族は自らの言語と外国語との対話(Zwiesprache)からのみ存在する。それゆえわれわれは多分、今日もなお外国語を学ぶのだ。日本人と同じくわれわれも英 - 米語を学ぶ。[……] 翻訳とはむしろ、外国語との対決を助けをかりた自らび言語の覚醒、明確化、展開である。技術的に計算すれば、翻訳は自らの言語による外国語の置き換え、あるいはその逆である。歴史的省察から考えたら、翻訳は自らの言語習得のための、外国語との対決(Auseinandersetzung)である。それゆえ、ひとが一般に、もはや何の外国語も学ばない、または技術的 - 実用的な流通目的のために英 - 米語のみを学ぶのか、それともわれわれが(何れにせよ単なる例ではないが)ギリシア語の言語精神(Sprachgeist)への参入を求めめるのかは、もちろんどうでもよいことではない。³⁶

私は、「歴史的民族」という表現に留保をつける。それは、「歴運的」とハイデッガーが形容し規定する「民族」のことであり、「民族」なるものが厳密に定義されれば、普遍性と個々の特殊性との間にある一般性を表わしている。「歴運的民族」とそうではない「民族」とを区別するとともに、それでも「ドイツ民族」だけが名指されているのではない。例えば、ここに「日本人」が登場する。「日本人と同じくわれわれも英 - 米語を学ぶ」のだ。深読みをする気はないが、「英 - 米語」を学んでいる「日本人」は、省略した部分で言われているような、外国語への実用的、技術的な関わりにとどまっていると考えられる。とすれば、「日本人と同じくわれわれも英 - 米語を学ぶ」と言う時ハイデッガーは、この「われわれ」も非本来的な在り方に

ある「アメリカ語」を学ぶ人々を指しており、「英 - 米語」を学んでいる「日本人」も「歴運的民族」から排除されていることになる。別に「日本人」にこだわる必要はない。私はハイデッガーの身振りを問うているにすぎない。とりわけ九鬼周造を介してハイデッガーは、「日本民族」の「本来的」結集を垣間見ているかも知れないのである³⁷。

それに対して、「翻訳とはむしろ、外国語との対決を助けをかりた自らび言語の覚醒、明確化、展開である」事態にある「民族」は一つ以上あり、何も「ドイツ民族」に限ったことではない。この一般論から、ハイデッガーはこの「イースター講義」では、ソフォークレスの『アンチゴネー』のdeinonの読解に移って行く。その時には、古代ギリシア語を翻訳し解釈する特権的な言語としてのドイツ語評価が、従ってソフォークレスからヘルダーリンを介して初めて可能になった特殊ドイツ語を問題にするのである。「非歴運的な民族」を排除し、次には「歴運的な民族」を一般的レベルで論じ、それを最終的には「ドイツ民族」へと狭める。その身振りは、普遍性のレベルでは、民族のあるものを排除し、一般的なレベルで「歴運的民族」を評価し、最終的には「ドイツ民族」に、民族からなる世界全体をリードする「世界史的使命」を附与する。徹底した近代ナショナリズムの思惟である。

私としては、「民族」という規定を除けば、私はハイデッガーの翻訳論に同意している。言語の技術化を根本的に批判する人々は、「民族」にかかわらず、いや一般的に「民族」を考える思想家に見出すことができる。例えば、折口信夫とヴァルター・ベンヤミンの考察をここに交錯させることができる³⁸。ただし、言語の技術化から常に洩れ続ける次元を問い続けながらも、古いドイツ語の伝統を古代ギリシア語に対置して、自らの言語を掘り起こし、「民族性」なるものを本来性に結集しようとする思惟と、自らの言語を他の言語との対決において「民族」の未来を構想する思想とは決定的に異なると言わなくてはならない。ハイデッガーのように、ドイツ語の過去を遡り、何らかの本来性を過去に求める思惟と、諸言語間の(本来的?)「対決」を通じて「民族」そのものが別のものになって行くと考える思想との差異が既にある。後者の場合には、ハイデッガーのいう非本来的な学習が不可欠になる。過去に遡ってひたすら「国民」のアイデンティティを求めるのか、それとも不確定な、不定な未来に賭けるのか、思想のトーンは大きく変わりうるのである。

同じ「ドイツ語」を話していても「アメリカ語」を

話している人々の存在を指摘する、従って民族内部に境界を引いて排除か教育かという問題系の延長上に、ハイデッガーは実は、外部の境界をどう考えるのかの問いを引きずっている。近代国民国家の理想が「一民族、一言語、一国家」であり、それが一度も実現されることがない中では、ドイツ語を話しながら別の国民国家に属す人々をどうするのかという問いが避けられない。例えば、スイスやオーストリア（の一部）や、フランスのアルザス地方はドイツ国家に組み込むべきなのか？ヘルダーリンのドイツ語を解釈＝翻訳することは、「ドイツ」と称する民族の本来性をどれほどの地理的な拡がりでもカバーしようというのか？『存在と時間』とはニュアンスを異にしながら、ここでは「言語」そのものが民族政治の問いとして展開されているのである。

排除か教育か、何れにせよ現存在の本来性に基づく民の結集が民族であり、それは言語の単なる共有ではなく、共有のしかた、伝達＝分有のしかたの本来性の度合に極まる。例えばハイデッガーの、そうした理想的な極点としての民族をなす「われわれ」に寄与する「犠牲」がクローズアップされてくるであろう。「犠牲」には当然、命が問われる。1939年の講義『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』ハイデッガーは、民族建立の三つの契機を語っている。

根本的気分、すなわち民族の現存在の真理は、詩人によって根源的に建立される。そのように露わにされた存在者の存在 (Seyn) はしかし、思索者によって存在として把握され、接合され、それによって初めて開かれる。そしてこのように把握された存在は、存在者の最後で最初の厳粛さにおいて、すなわち気分を定められた (be-stimmte) 歴史的真理の中に、民族が自己自身に民族としてもたらされることによって立てられる。このことは、国家創設者によって、その本質に合わせて気分を定められた国家の創設によって生起する。

しかも、民族に言葉を与える詩人は犠牲にならざるをえない。「その時々になお支配的で引きずっている気分の転調 (Umstimmung) のこの闘いのために、[詩人という] 初子は犠牲にされ (die Erstlinge geopfert werden) なければならない」³⁹。この気分を存在に関して受け継ぐのが思索家であり、さらには国家創設者であるとしたら、非本来性に満足する「民」は、詩人と同様、思索家も国家創設者をも理解しない可能性が

あるだろう。歴史的民族になり損ねる危険が去ることではない。本来性への絶えざる結集だけが民族を民族たらしめる。思索家も国家創設者も犠牲になる可能性があるのだ。ここでの「犠牲」とは、民族を結集させるための「国防義務」と本質的には変わらない。単に個人が身を捧げるばかりではない。行為を民族としての民族の将来のために自己を犠牲にすることであり、しかし非本来的な「民」に理解されず、「民の犠牲」になる不確定性もあるのだ。民族を、しかも「ドイツ民族」を本来性と非本来性との緊張関係で考え続けたのがハイデッガーであった。だからこそ『形而上学入門』を始め、「国家社会主義の偉大さ」といった指摘を繰り返した彼の身振りが理解しうるものになる。そのモデルが、「英雄」を語るハイデッガーの「英雄」としてのヘルダーリンとニーチェであった⁴⁰。古代ギリシアの（原）存在経験を引き受け、古代ギリシア以上に存在と人間の真理を極めることが「われわれ」民族 - 国家を本来的に形成する。ところが、いかに「存在の思惟」から考え抜かれた民族主義であろうと、それと循環して事実上の条件がある。それはドイツ語という言語 (Sprache)、ソシユールのいう言語 (langue) である。民族主義を、Nation-State主義、民族 - 国家主義、従ってナショナリズムと言い換えれば、ハイデッガーのナショナリズムは、近代ナショナリズムに他ならない。「一民族、一言語、一民族」を理想として事実上、歴史上に特定の時代に出現した発想であり、存在史に根ざしたナショナリズムだとして、「通俗的なナショナリズム」とは区別できるという、しばしば研究者が設定しようとする価値評価は残念ながら通用しない。

だからといって、ハイデッガーの民族の思惟を、私は彼の政治思想だと言うつもりはない。「政治的なもの」を彼が根本的に問い直しているからだ。ナショナリズム／インターナショナリズムの対立をも相対化するその努力は尊重すべきである。にもかかわらず、民族の思惟が近代ナショナリズムのプログラムに収まっているというパラドクスを標定する必要はいぜんとして残っている。

事実に・歴史的に形成された国民国家は、「一民族、一言語、一民族」の理想を実現することがない。事実上の国民国家は、常に他民族国家であり多言語国家である。とすれば、ドイツ語という一言語の洗練に基づいたハイデッガーのナショナリズムは、他の言語を話す異民族の言葉を予め徹底的に排除し、弾圧し、ドイツ語化するという事実上の教育政策と共犯関係に陥ら

ざるをえない。民族というトポスを交わりの点として、存在の思惟は事実的な歴史の中でしか場所をもたないのである。

レヴィナスが、共存在が非本来性への通路でしかないと判断したのは異なり⁴¹、『存在と時間』においてさえ、「民族」という様態で本来的な相互共存在が可能であった。ところがあるインタビューでレヴィナスは、本来性の思惟がハイデガーの「ナチス協力」のを促しうる「両義的な隅々」だと言っていた。ファリアスの『ハイデッカーとナチズム』出版の後にフランスで再燃した「ハイデッカー・ナチズム論争」のさなかでの発言である。ファリアスに関してレヴィナスは前置きする。

ファリアスが言っていることのほぼすべては知られていました。フランスでは、1933以前からしてハイデッカーの政治的立場は分かっていた。パリでは大戦の直後に議論がありましたが、それは和らぐ、あるいは鎮静化しましたが、それをファリアスが目覚めさせたのです。1930年には、ハイデッカーのような人に対して国家社会主義がちらつかせる誘惑を予見することは難しかった！⁴²

その上でレヴィナスは、『存在と時間』に対してアンビヴァレントな判断を下している。

本質的なのは作品自体です。あるいは少なくとも、それを拒否したり異議を唱えたりする人々にとってさえ哲学史上の最も偉大な本の一つであり続けている『存在と時間』です。そこには、そのページには確かに、国家社会主義の諸テーゼをあからさまに指示しうるいかなる定式也没有。しかし、組み立ては、それらのテーゼが定立されうる両義的な隅々を含んでいます。私としては、この体系の中で一次的な観念、つまり本来性の、Eigentlichkeitの観念を喚起したいと思います——私のもの、全き固有性、私性への自我のJemeinigkeit [各私性] への自我 (moi) の原初的緊縮から出発して考えられている観念です (『存在と時間』第9節)。⁴³

ハイデッカーのJemeinigkeitを語る上で「自我」という語を適用できるのかという問いは措く。なぜアンビヴァレントなのか？それはレヴィナスが、本来性をもつばら「ひと」からの「私の自己」の脱却、レヴィナスが「エゴイズム」と呼ぶ事態の極みとして読み、

相互共存在である「われわれ」は「ひと」への通路としか読んでいないため、個の本来性からハイデッカーの「民族主義」への通路を把握していないからだ。既に見たように、『存在と時間』においては、「ひと」への頽落から自己の死への先駆によって単独化した現存在が、個別の相互共存在を介して「民族」という本来的な「われわれ」に至るといふ、一種弁証法的なストーリーが設定されている。すなわち、個の本来性が民族の本来性へとジャンプする筋道を辿らなければ、本来性の概念が「民族」に至ることの解明ができないのであって、従って本来性が、いわんや国家社会主義へと合流する根拠を示すことはできない。「自己の死」の「民族」への登録が、ハイデッカーの事実上の政治の思惟であり、それが事実上の「ナチス協力」を準備したと言てよい。ただし、それは準備であり、歴史上、他の「民族主義」の、他のナショナリズムの形態に結びつく可能性もあったのである。とすれば、ハイデッカーにおける、フィヒテ型の言語ナショナリズムとしてハイデッカーを読むべきであって、歴史的事実としては、「民族主義」の発想から『存在と時間』が書かれていると考えるべきである。

既に検討したようにレヴィナスは、ハイデッカーにおいては「犠牲」の価値が思惟不可能だと断じていた。犠牲とは「～のための＝代わりの死」である。彼は、他者の命を救うために自らの命を絶つ行為に出たとしても、他者の生を決定的かつ最終的に救うことが事実上できない以上、「他者の代わりの死」は不可能であると断じた。だが、ハイデッカーにおいても犠牲は、民族という「われわれ」の本来性にとって不可欠のものである。「民族のための死」である。ところが、レヴィナスの読み方は、一方では妥当しないが他方では妥当する。レヴィナスがハイデッカーの共存在が必ずや非本来性へと向かうという読み方は適切ではなかった。レヴィナスにとっては、特異な存在者として否応なしに出会う他者の「代わりの死」がハイデッカーにおいては成り立たず、自らはそれこそが「私」の在り方だと主張していた。その通りだ。しかし、ハイデッカーにおいて、民族という本来的な「われわれのための死」という契機を見逃しながら、ハイデッカーにおける「犠牲」の問題系が、やはり本来的な「われわれ」でしかないという対他関係を、それと知らずに言い当てているからである。

では、レヴィナスの「他者のために＝代わりに死す」という犠牲の論理が、ハイデッカーの民族のための死という犠牲の論理とどこまで違うのかが問われるべき

であろう。

2. レヴィナスにおける第三者の地位

顔において私を見詰める＝私に関わってくる (me regarde) のは、特異な他者だけではない。このことは『全体性と無限』で既に言われていた。「他人の眼中で第三者が私を見詰めている＝私に関わってくる」のだ⁴⁴。

まず顔があって、次に顔が表明し、あるいは表現する存在が正義を氣遣うのではない。顔としての顔の顕現は人間性を開く。その裸において顔は、貧者と異邦人の困窮を私に提示する。しかし、私の権力に訴えかけ、私を狙うこの貧困とこの追放とは、この権力に所与として身を委ねることなく、顔の表現であり続ける。貧者、異邦人は平等な者として現前する。本質的なこの貧困におけるその平等性は、第三者へと関わるところにあり、かくして第三者は出会いに現前しており、その悲惨のただ中で他人がすでに奉仕しているのだ。他人は私に結びついてくる。だが、他人は私を第三者に、奉仕するように結びつける。他人は私に、主人 (Maître) であるかのよう命じるのである。⁴⁵

他人である他者は、顔において「私を殺すな」と命じると同時に、「私が奉仕している私の他者を殺すな」と命じてくるのだ。他者の顕現は、一挙に他者の他者の顕現であり、一挙に人類の私への関わりである。

顔の現前——「他者」の無限——は困窮であり、第三者の (すなわち、われわれを見詰め＝われわれに関わる人類全体の) 現前であり、命じることを命じる命令である。⁴⁶

一人の他者が私に関わる問題は、一挙に人類の問題である。確かに。ただ、この一挙に人類全体が他者の顔において問われているという言い方は、『存在するとは別様に』では、より分析的に展開されている。私に無限の責任を生む二者関係と、同じく私に無限の責任を生む、もう一つ別な二者関係との衝突として描かれているのだ。ところがこの分析的な記述には、『全体性と無限』にはなかった重大な区別が介入してくる。

他者が顔において「私」に関わってきた時、他者の意識とは関わりなく、そして「私」が望むか否かに関

わらず、他者に対する「私」の責任が発生する。「私」が自らの身替りの死にいたるまでその責任に応えたとしても、その都度の「私」の行為が有限である限り、責任は無限である。レヴィナスはここに「迫害」(persécution) という逆説的な語を持ち出す。他者が他者である限り、他者が意図的に「私」を迫害してきたとしても、「私」は自らを迫害する他者への責任を負っている。ましてや、瀕死の状態で身を預けて来る他者には、どちらに転んでも迫害である。それは他者という人間による迫害ではない。責任そのものの迫害である。責任が無限である限り、たとえ「私」が「もう赦してほしい」と思っても免除はないのだ。『存在と無』のサルトルは、他者が「私」を客体化して来るがゆえに、自らを主体として自己肯定しようとする「私」との間には相克しかありえず、その意味で「他者とは地獄だ」と言っていた。レヴィナスの責任もまた一種の地獄であるが、それは自己肯定と他者否定からなる相克ではない。一方的に「私」に課せられる責任の執拗な重みである。「私」が責任から行為すればするほど、責任はさらに重くなる。

有限な自由、それは第一のものではない。最初のものではない。それは無限の責任の中にあり、そこでは他者が他者であるのは、それが私の自由に衝突し制限するからではなく、そこで他者が、他者、絶対的他者が他人であるがゆえに私を迫害に至るまで告発する。⁴⁷

これは他者と「私」との対面の近接性という二者関係である。そこでは、たとえ他者が「私」に暴力を働いたとしても、その暴力にさえ「私」には責任がある。理不尽である。確かに。しかし、この次元では理が前提されていない以上、それは当然だ。そこに他の他者が出現することが事態を動かす。第三者である。第三者も「私」に直面する他者である以上、「私」には同じ無限の責任が発生する。二つの非対称性が「私」において重なり合う。近接性が乱れる。ただし、責任が倍増するわけではない。無限である以上、計算することには意味がない。事態が動くのは、他者どうしが関係する時である。一方が他方に暴力を振るう場合、「私」はその暴力を止めなくてはならない。無限の責任には理もなく、根拠以前の責任である以上、その行為の根拠を責任に見出すことはない。私が一方に対する他方の暴力を、自ら暴力に訴えてまで阻止するとすれば、初めてそこに根拠が求められることになる。それは比

較しえぬものの比較を要し、意識と良心、表象、根拠、理性、意識、アルケー、ロゴスがそこに始まる。そこには、法的に保証された「私の享受」も含まれる。

それは、第三者の登場が経験的事実であり、他者が「事の成行きで」計算に強制されるからではない。他者の近接性のなかで、他者のすべての他者たちが私に憑依し、既にして憑依が正義を叫び、尺度と知とを要求している。それは意識である。顔は憑依し、かつ現われ出る。超越と可視性／不可視性との間にある。……他人は一挙にして他の総ての人間たちの兄弟である。私に憑依する隣人は既にして顔であり、比較可能でも比較不可能でもある。唯一的な顔であり、かつ複数の顔との関係にある。まさに正義の配慮の中で可視的なのである。⁴⁸

レヴィナスは続けて言っている。「第三者との関係は近接性の非対称の絶えざる修正であり、そこで顔は脱顔化する (le visage se dé-visage)」⁴⁹。顔は現象となる。常に貧困や悲惨として形容されてきた顔は、今や貧者の顔と富者の顔、弱者の顔と強者の顔という差異をもって現象するだろう。それがナチス親衛隊の顔になることもあるだろう。しかしながら、意識と良心、表象、根拠、理性、意識、アルケー、ロゴスなど、西洋哲学が伝統的に鍛え上げてきた「起源」が一人歩きし始めるわけではない。正義の意識には、個々一人一人の他者という起源の(脱)起源への無限の責任が反響し続けるからである。他者の呼びかけに対する「私」の応答の遅れからなる隔時性 (diachronie) が共時性 (synchronie) へともたらされるとはいえ、意識の共時性には、記憶しえぬ過去からの叫びが、「私」の能動性に対立する受動性を超える受動性に響いているのだ。意識において、「私」が無制限の自律した自由を手に入れるわけではないのである。

レヴィナスの議論において重要なのは、第三者の出現によって成立する正義のレベルに国家も含まれることだ。彼は、厳密な意味での国家論を展開したことはない。だが、一度(脱)起源的な他者への身代わり、すなわち犠牲から国家が問題になる時には、極めて重要な思想的トポスにならざるをえない。国家はいかに在るべきか、その思想が国家と経験的に結びついた時には何が起こるのか? 経験的な国家と思想の関係は、単に経験的でしかないのか? ハイデッガーの『存在と時間』に関しては既に検討した。では、レヴィナスではどうなっているのか?

第三者の介入によって開かれる国家の次元は、対面する他者と、その他者たちを、「私」をも含めて十把一絡げにして「同類」となすわけではない。それが出発点である。

他人において私に憑依するすべての他者は、私を触発するわけでも、類似によって、あるいは自然の共同体によって私の隣人とともに結集される同じ類 (même genre) の「範例たち」(exemplaires) として [私に憑依する] わけでもない⁵⁰……。他者たちは一挙に私に関わるのだ。ここでは兄弟愛 (fraternité) が類の共同体に先行する。隣人としての他人との私の関係が他のすべての他者との私の関係に意味を与える。人間的なものとしてのすべての人間関係は没利害存在化に発する。近接性の他 - 対 - 一 (l'un-pour-l'autre) は歪曲して行く抽象化ではない。近接性において一挙に、このように意味作用の意味生成から、意味作用の他 - 対 - 一から生まれる正義が姿を現わす。⁵¹

意識は第三者の現前として生まれる。意識がそこに発する限りにおいて、意識は他者との対面から解放され、切り離されることはない。「私」が感受せざるをえない顔の命令は響き続けている。「私」は没利害存在化から遊離することはない。身代わりの犠牲は、厳密には二者関係に限られている。だが、第三者の出現とともに、「私」は他者と他者の他者との関係を規定する正義を要請することになる。常に既に成立している共同体、民族、国家に対して「私」は正義を要求するのである。

それにもかかわらず、こう問わなくてはならない。身代わりの、犠牲の「論理」は、レヴィナスにおいて「われわれ」の次元を獲得することはないのか、と。「隣人」(prochain) とは誰か、と。

『四つのタルムード講義』の導入部でレヴィナスは、イエエルサレム大学の使命をこう述べている。

自律的な政治的・文化的存在の形をとってシオニズムは、いたるところに、ユダヤ的かつギリシア的な西洋ユダヤ人を可能にする。従って、『タルムード』の知恵の「ギリシア語」への翻訳は、「ユダヤ人国家」の「大学」の本質的な任務であり、ヨーロッパの大学とアメリカの大学が行なえば十分であるセム語文獻学よりも、その任務に値する。⁵²

注目すべきは次の二点である。一つは、同じユダヤ教思想の中にも別の主張があるだろうが、レヴィナスがユダヤ教を普遍主義 (universalisme)、すなわち普遍恩寵説に導こうとしている点であり、もう一つは、イスラエルの世界 (史) 的使命を語り出していることである。レヴィナスがユダヤ教から引き出してくる他律の思想が、ヨーロッパ哲学より深い次元で人間普遍の人間性を定義するというのだ。そこから翻って彼は、イスラエルという事実的な国家の使命を規定する。イスラエルは何よりも、ヨーロッパ型の民主国家でありつつ、一連のタルムード講義でレヴィナスが展開してきた聖書解釈と、彼の思惟が定義するような倫理性と宗教性を備えていなければならない。その限りで、人類に対する使命を抱いているイスラエル国家は、レヴィナスの思想を体現しているか否かに関わらず、まずは事実に存続するのでなければならない。ここに、理念的あるいは権利的次元と事実性との区別が曖昧になる地点がある。しかし、シオニズムについては後ほど立ち戻る。

1982年、ベイルートのサブラ。シャティーラにあるパレスティナ人難民キャンプで虐殺が起こった。イスラエルに対する国際的な罵々たる非難の中で、レヴィナスも口を開いた。あるインタビューで、レヴィナスの研究書を書いたサロモン・マルカの質問に彼は次のように答えている。

サロモン・マルカ——エマニュエル・レヴィナス、あなたは「他者」の哲学者です。歴史は、政治は「他者」との出会いの場そのものではないでしょうか？イスラエル人にとって「他者」とは、まずはパレスチナ人ではないでしょうか？

レヴィナス——私の他者の定義はまったく違います。他者とは隣人 (le prochain) です。必ずしも近くの者 (le proche) ではありませんが、近くの者でもあります。[……] もしあなたの隣人がもう一人の隣人を攻撃したら、また彼 (女) に対して不正であったら、あなたには何ができるでしょうか？そこでは、他者性は別の性格をもちますし、そこでは他者性のうちに敵が出現することがあります。少なくともそこでは、誰が正しいのか、誰が間違っているのかを知るという問題が立ちます。間違っている人々がいるのです。⁵³

マルカの質問をもう少し普遍化し緩和して、こう読むことができる。イスラエル人である任意の「私」にとっ

て、他者とはイスラエル人でもパレスチナ人でもあり、そこに差異はないのではないかとそれに対してレヴィナスは、「私の他者の定義はまったく違います」と否定する。そこに『存在するとは別様に』で展開された第三者介入の議論が動員されている。問いを設定するために、このテキストの複数の件を引用する。まずは次の件を。

他者が、私の隣人がもう一人の他者に対しては第三者であり、彼もまた隣人である事実は、思惟の、意識の、そして正義と哲学の誕生である。⁵⁴

第三者はここでは、私の隣人がもう一人の他者に対する第三者と規定されている。「私」にとっての第三者ではない。「私」にとっては、二人は等距離にある同じ隣人である。それは次の件によっても確かめられる。

第三者は隣人とは異なる (autre que le prochain)。だがもう一人別の隣人 (un autre prochain) でもある。だが、他者の単なる同類 (semblable) ではない他者の隣人 (un prochain de l'Autre) でもある。それなら、他者と第三者とは、一方が他方に対して何なのか？彼らは、一方が他方に何をなすのか？どちらが他に先行するのか (passer avant)？他者は第三者との関係の中に身を持している——たとえ私が——あらゆる問い以前に——たった一人で私の隣人の責任を負うとしても、私はその関係に全面的に責任を負うことはできない。他者と第三者とは、一方が他方と同時的な私の隣人たちは、私を他者からと第三者から遠ざける。⁵⁵

ここでは、第三者とは、「私」にとって、隣人とは異なるもう一人別の隣人であるが、他者の隣人でもある。彼らは互いに隣人として関係するであろう。その限りで、やはり「私」にとって二人の他者は等距離に見える。「私」は二人に同じ重さの無限の責任を負うように。ただし、二人の関係そのものについては、「私」は全面的な責任を負うことはできない。一人一人が「私」を迫害する場合は個々に対応できるが、二人が抗争を始めた場合、無限の責任では対応できないからだ。「私」が何らかの介入を求められ介入をするためには基準となる正義が必要だからだ。

レヴィナスはしかし、別のテキストではニュアンスを異にすることを言っている。『観念に到来する神について』である。

私の前に他人が一人しかいないなら、私は徹底して言うでしょう。私は彼（女）にすべてを負っている。私は彼（女）のために存在する。そしてこれは、彼（女）が私になす悪に対してさえ保たれます。私は彼（女）と平等な者ではなく、私は永久に彼（女）に従属しています。私の抵抗は、彼（女）のなす悪が、これまた私の隣人である第三者に対してなされる時です。正義の、それゆえ正当化される鎮圧の源は第三者です。第三者が被る暴力こそが、他者の暴力を暴力で止めることを正当化するのです。⁵⁶

ここでも第三者も等しく「私」隣人であることが肯定されている。ところが、「私」に対面している第一の他者が、第三者に暴力を振るう場合には、「私」は第一の他者の暴力を暴力で止めることを正当化しうる。少なくとも、正当化を要請しうるのだ。この設定はむしろ、サロモン・マルカの質問に好都合である。イスラエル人である「私」の隣人であり同胞であるイスラエル人が、同じく「私」の隣人であるパレスチナ人に暴力を振るうとき、「私」はイスラエル人の暴力に暴力をもってしても介入し、それは正当化しうるし、正当化を要請することができる。その限りでサロモン・マルカは、「他者の哲学者」としてのレヴィナス思惟から出発して問いを立てているのだ。

ところが、それに答えるレヴィナスは、「私の他者の定義はまったく違います」と言い切る。そこでは「隣人」(le prochain) と「近い者」(le proche) とを微妙に区別し、イスラエル人である「隣人」との距離を、「近い者」よりも近いと発言している。引用してきたテキストからは、その区別は出てこなかった。しかし今やレヴィナスは、まず、顔において「私」に對面してくる他者を「隣人」といい、彼（女）に対する無限の責任を語る。次に第三者が登場して、隣人である他者に第三者が、他者の他者が暴力を振るう場面を想定する。次には、「隣人」に対する責任の実現形態として、第三者に対する「私」の暴力的な防衛を想定し、そこで正義を求める。「私」が無限の責任に取り込まれる他者は、とすれば最初から「私」の「隣人」なのだ。近くにいる者としての第三者は「隣人」として設定されていない。ここに顔において「私」に對面してくる他者の一般論ないし普遍的な次元と、既に隣人である他者と、第三者である他者の他者、すなわち「近くの者」との区別が前提されている事実的なレヴェルとの混同、というよりレトリック上のすり替えが起こっている。他者が最初から隣人としてのイスラエル人、ユ

ダヤ人であるなら、レヴィナスの他者論そのものは普遍性をもたなくなる。彼が自らの他者論を西洋哲学の伝統を超える普遍性をもつと主張するなら、隣人と近くの者との区別はなくなるはずだ。『存在するとは別様に』の第三者の場面設定においても、隣人として「私」が無限の責任を負う他者が、第三者に暴力を働く時には、「私」はどう行動するのか？その差異を彼は徹底して言葉に乗せられていないのだ。

右の発言からは、「私の他者の定義はまったく違います」と言うレヴィナスは、隣人=同胞 (le prochain) を予めイスラエル人と定めており、パレスチナ人は近くの者 (le proche) に分類し、「必ずしも近くの者 (le proche) ではありませんが、近くの者でもあります」と言うことによって、隣人に暴力を働かない限りで、パレスチナ人は隣人になりうるが、現状では隣人にはなりえないと言っていることになる。パレスチナ人は「間違っている」からだ。

なぜ間違っているのか？レヴィナスはシオニズム支持者である。彼によればシオニズムとは、「約束の地」に対する所有権の回復を目指す運動ではない。律法の命じる人間性の、地上での実現を図るためにこそシナイ半島へと帰還するのだ。レヴィナスは、旧訳聖書と、その注釈であるタルムードの読解を通じて、ユダヤ教が「普遍主義」「普遍恩寵説」(universalisme) であることを証明しようとする。宗教上、「普遍恩寵説」は、民族を超えた救済を説くキリスト教に割り当てられ、ユダヤ教は「特殊恩寵説」(particularisme) だと言われてきた。レヴィナスはそこからuniversalismeを引きだそうとするのだ。

不適切にも、「イスラエル」国家の歴史と呼ばれるものから借用したデータがわれわれを閉じ込めている外見上の特殊主義から引き出すことが問題になっている普遍主義的な見識、われわれの積義の主たる目的はそこにある。⁵⁷

タルムードの知恵を「ギリシア語」に翻訳する使命をもった大学を介して、「シオニズムの最も高貴な本質」を体現するイスラエル国家こそが、人類の普遍を実現する、世界で唯一の、少なくとも唯一範例的な国家であらねばならない。

ただし、戦後のイスラエルは、世俗的な国家建設を目指していたのだし、今日でも基本的には変わらない。とすればレヴィナスは、国家を再宗教化することによって、イスラエルを普遍の場にせんとすることにな

る。彼によれば従って、ユダヤ人が実現を企てているのは人類普遍の人間性であり、唯一ユダヤ人だけがなしうる普遍的使命であるがゆえに、反シオニズムはそれに嫉妬するのである。そして、レヴィナスにとっては、反シオニズム、反イスラエルの動きは、同時に反ユダヤ主義でもある。⁵⁸

反ユダヤ主義は、多数派が少数派に対して感じる単なる敵意ではないし、単に異邦人嫌悪でも、何らかの人種差別でもない。たとえそれが、反ユダヤ主義から派生したこれらの現象の究極の理由だとしてもである。というのも反ユダヤ主義は、他人の心性という知られざるものへの、他人の内面性という神秘への、あるいは、一緒に住むあらゆる集合を超え、組織へのあらゆる組織化を超える他の人間の純粋な近接性への、すなわち社会性そのものへの嫌悪だからである。⁵⁹

私はここに、「唯一われわれだけが世界をリードする普遍性を体現しうるし、その歴史的使命をもっている」といった、あらゆるナショナリズムの思考図式を看取することで満足しようというのではない。むしろ、レヴィナスの身代わり犠牲の論理がこの次元でどうなるのかを確かめたいのだ。それは、他者の顔において一挙にすべての他者が「私」を見つめるといった『全体性と無限』の言い方を『存在するとは別様に』が分析的に展開したからこそ、浮かび上がることになった。

顔において「私」を見つめてくる他者との対面は、「私」の側に無限の責任を発生させる。それは、その都度は有限な行為であるしかないにせよ他者の身代わりの死に極まることがある。しかし、その犠牲は、二者関係における他者への責任レベルにおいては厳密に、何人であれ特異な他者への「私」の存在の犠牲にとどまり、共同体に身を捧げるという意味はない。それと「間違った人々」の命題とはどのように関わるのか？単に、「他者の哲学者」レヴィナスの事実的なミスなのか？そんなことはないだろう。ハイデッガーの場合と相補的に、状況判断は哲学者の徹底的な思惟から帰結していると考えなくては、レヴィナスの思惟への尊敬を欠くことにもなる。反暴力の哲学者が、なぜそのような判断をするのか、そのプログラムを明るみに出すことが「われわれ」哲学者の責任であるだろう。

反ユダヤ主義が「人間の純粋な近接性」への、「社会性そのもの」という普遍への嫌悪と敵意によって定義される限り、それは哲学的な定義である。それは、

拡がりはどうあれ、まずはパレスチナ人（とりわけハマス）という「間違った人々」のことである。彼らは、空間的には「近い者」でありながら「隣人」ではない。そこでは反イスラエル主義者は、既に引用した『観念に到来する神について』の一節によれば「隣人」でもある「近い者」に分類され、イスラエル国家の人は「私の隣人である第三者」に対応する。原理的には、三者関係において二人の他者は「私」に対して等間隔にあるのだから、どちらがどちらに暴力を振るい、それに「私」が暴力的に介入しても正当化される。従って、レヴィナスがイスラエル人を「隣人」と称し、パレスチナ人を「近い者」に分類することもありうる。だが、「隣人」と「第三者」のどちらに分類しようと、彼にとっては、普遍がイスラエルの側にあり、反イスラエルと反ユダヤ主義がそれに対する嫌悪と敵意の側に分類される限り、答えは哲学的に決まっている。一人の隣人に暴力を振るうもう一人の他者であり、それは「間違っている人々」あるいは「敵」を構成し、「私」（レヴィナス）がそれに介入しても正義に適っている。

形式的にはしかし、同じ論理は逆にもなりうる。パレスチナ人という「隣人」でもありうる「近い者」を攻撃するイスラエル軍という「隣人」という事態を考えれば、レヴィナスはイスラエルの暴力に介入して、イスラエルを批判し、反シオニズムの立場に立つことになるだろう。しかしそうなっていない。この非対称性の中で、身代わりの犠牲はどうなるのか？

第三者を介して成立する国家が、常に他者への無限の責任である身代わり犠牲からの正義への「私」の要請から成り立っているとすると、その「私」が兵士である時にはどうなるのか？兵士である「私」の死はもはや、敵となる他者の身代わりとしての犠牲であることはない。敵への無限の責任の淵から発しながら、「私」は同胞への暴力に対する暴力的「防衛」という意味をもつことになり、それは同胞たる「われわれ」の次元へと歯止めなく通じてしまう。同胞が現に攻撃の被害者になっているのだから、それを救出するための「私」の暴力は「われわれ」の次元で正当化されるべきだという正義の要請になる。とすれば、兵士としての「私」の身代わり犠牲は「われわれ」によって正当化されることを要請する以外にないのだ。ただし事実上、パレスチナ人への暴力を経験して、パレスチナ人との共存・平和を、「われわれ」のための死に反対するイスラエル市民もいることを忘れないようにしよう。

身代わりの犠牲は、「他者のために＝代わりに」から「われわれのために＝代わりに」へと移行してしま

う。移行への抵抗線はないと言わなくてはならない。非暴力の思想が、特定の暴力の正当化へと転化するのである。そうなるとしかし、「間違っている人々」が「われわれ」の普遍性を哲学的に主張したら、全く同型の論理が相手の側でも成立してしまう。パラドクスである。他者の思想から「われわれ」のナショナリズムを正当化しうるのだ。他者の思想の自己脱構築である。このナショナリズムは、ミッシェル・フーコーのいう「生の権力」(bio-pouvoir)の論理に従っており、常に戦争を「われわれ」を防衛する防衛戦争としてしか表象しえないのである。例えば「私」がイスラエル国家の兵士である場合には何が起るのか？イスラエルへと武力攻撃をする人々と戦い、殺すこともあるが、戦闘のなかで命を落とすこともある兵士は？レヴィナスは、兵士による殺害と兵士の死を単なる政治上の死として突き放すことができるだろうか？そうは思えない。身代わりの論理は「われわれ」のための＝の代わりにの死の延長上でしか考えようがないだろう。「われわれ」を守るため、「われわれ」の自己保存 (conatus) のための、「われわれ」の代わりにの死である。けれども、ジハード〔聖戦〕もまた同じ正当化をするのではないか？

レヴィナスのシオニズムが反イスラエルと反ユダヤ主義と同一視するのは、決して事実的な、偶然の思い違いではない。それは、反イスラエルの思想をもったユダヤ人「同胞」との「われわれ」次元の闘争をも正当化するからだ。それは、キリスト教を超えるユダヤ教から出発して他者の思想を鍛え上げ、平和の可能性を哲学的に追求するレヴィナスの言説が、キリスト教哲学と同じ身振りを反復し、ユダヤ教の「普遍性」から民族国家を正当化するという一貫した循環の中で動いているからだ。「他者の思想」が「われわれの思想」から取り出されているのだ。その意味では、日本の天皇制ナショナリズムが、古代の「原日本」に遡るのと平行である。また、他者でありながら「われわれ」の祖である前ソクラテス的な古代のギリシア人の経験に遡るハイデッガーのドイツ民族主義と同じ構造の中で動いている。

実はレヴィナスの思惟は、ハイデッガーを批判する上で注目した「本来性」の概念と同じ軌道を描いている。「栄光」(gloire)である。他者の対面によって「私」に発生する無限の責任を拒否し、あるいは無視して、「私」がひたすら欲求の享受に耽るならば、それは暴力の行使になる。それに対して、他者の「人質」として身代わりの犠牲に一步を踏み出すなら、そこに「栄

光」が生じる。とすれば、そこにはハイデッガーの非本来性／本来性と同じような、非倫理性／倫理性(利害存在／没利害存在化、存在／存在の彼方)という様態の区別があることになるだろう。その意味では、レヴィナス倫理学はそれ自体が倫理的である。その倫理が特定の宗教性から出発した宗教性の肯定である限り、神の観念を避けることはありえない。栄光とは何よりも、神の介入である。

他者との対面の中で「私」には、充足しうる欲求とは根本的に異なる欲望が穿たれる。それはヘーゲル的な承認の欲望ではない⁶⁰。それは、望ましい存在ではない他者が開く、「私」を閉鎖的内在から解放する無限への欲望である。それは満たされることがない。そこで初めて超越の運動が、内在からの脱出が可能になる。身代わりの犠牲は、贈与は何の利益をも「私」にもたらすことはない。しかも「私」の苦しみが他者の苦しみの苦しみである限りでそれは単なる無益なものもない。欲望に従って、「善」に向かう「私」の行為は、従って「私」の生と死は至高の意味ないし価値を得るのだ。それはただし、証人の、地上のレフェリーからの価値判定として起るのではない。無限の欲望とは無限者への関係である。

欲望はもっぱら他者に向かう。それは、失った幸福の回復や苦痛からの解放といったテロス(目的=終末)をもっていない。回帰の病としてのノスタルジーではないのだ。ノスタルジーの極でも証人でもない準拠点が無限者、すなわち神である。「私」がその起源を知らずにその観念のみを抱いている無限者は、他者の顔を通じて「私」に命じる。神が直接「私」に命じることはない。

他者からの告発と迫害に従属し、他者の苦痛の苦痛を抱え、極度な困難の中でなお他者へと応えることによって、「私」は他者へと無限者の証言をなす(témoigner)。「私」が神の証人なのだ。とはいえ、無限者が他人の姿を纏って「私」に命じるのではない。他者は受肉した神ではないからだ。「他人は神の化身ではない。神が受肉されていないまさにその顔によって他人は、神が自らを啓示する高さの顕現である」⁶¹。

また、他者の顔が「私」に無限者を証言するのでもない。逆に「私」の言葉が、対格におけるアブラハム的な応答「私はここに」(me voici)が、無限者を他者に対して証言する。応答することの困難の中で「私」はイニシアティヴを失っているのだから、その証言は「私」にとってさえ不意打ちである。

無限者は私の「前に」いるのではない。私が彼を言い表わすのだ。だが記号の贈与 (donation du signe) の記号の贈与を行ない、「他者のために [=代わりに]」——そこで私が自己の利害を離れる——の記号の贈与を行なうことによってである。me voici, 驚異的な対格。あなたの眼差しの下で、あなたに感謝し、あなたの僕である私はここに (me voici)。⁶²

「私」は、自らの口を通して平和を言い表わす神を他者へと非 - 意志的に証言する。栄光とは、「私」の口を通じて自らを讃える神の栄光であり、栄光の場としての「私」の栄光である。ここでは、意識的な自我のイニシアティヴは全く働いていない。

無限者は従って、主体性によって、他者への接近という人間の冒険によって、他者への身代わりによって、他者のための贖罪によってのみ栄光を有する。無限者によって息を吹き込まれた主体。彼性 (illéité) としての無限者は現われず、現在しない。常に既に過ぎ去っており、テーマでも、テロスでも、対話者でもない。彼は、主体を顕現させる栄光の中で自らを讃え、彼の栄光の主体による讃美の中で既に自らを讃えているのである。⁶³

無限者の証言、それは他者への「私」の服従の証言ではない。「私が……を証言する」という主体＝主語を超えた服従の中に、「私」の自己意識以前に、無限者が現前することなく通過するのだ。

命令のあらゆる聴取に先立つ服従、服従そのものの中に時を外して (anachroniquement) 命令を見出し、自己自身から命令を受けとる可能性——自律から他律へのこの反転が、無限者が通過する仕方なのである。⁶⁴

無限者たる神が他者の顔を通じて「私」に命じるのに応じて「私」という倫理主体を通じて神は自らを讃える。「私」は無限者が過ぎ行く場所であり、「善」によって選ばれた者、「善」の「人質」(otage) である。望ましくない者、欲望しえない (indésirable) 他者へと欲望が向かうのは、証言の形で「私」が無限者の栄光に浴すからだ。この極限において、「善」とその人質である選ばれた「われわれ」を守るべく「私」が身を捧げる「他者のための＝代わりの死」は、 $\dot{\text{אֵינִי}}$

シのための死と重なることを拒否することはできないのである。

他者の顔に直面して、無限の責任を拒否し、逃亡し、享受に耽ることは、「非本来的な」在り方である。それは冒険の果てに帰還を果たすオデュッセイアからキリスト教的西洋の在り方であり、そこには単に文化のみならず、その頂点を極めると考えられる哲学が陥ってきた。プラトンとデカルトという例外を除いてレヴィナスにとっては、カント以来の近代哲学の自律の思想全体もそれに足を掬われてきたのだ。レヴィナスは、ユダヤ教の伝統に棹さし、そこから哲学的含意を取り出すことによって、自律に先立つ他律の思想を鍛え上げた。「本来性」である。だからこそ彼は、(自らの) 倫理学を「第一哲学」と称したのである。だが、その展開は、既に見てきたように、ユダヤ教の神に極まるのであった。しかし、ユダヤ教から出発した他者の思想が普遍性をもつと主張しつつ、では、一神教ではない他の文化はどうなるのか？ 他の一神教は？ 他の文化はおしなべて非本来的なのか？

『存在するとは別様に』の結論部で、レヴィナスはこう言っている。

われわれ西洋人 (nous autres Occidentaux) にとっての真の問題は、暴力を忌避することであるよりは、暴力に対する闘争を問い質すことだ。この闘争から出発して暴力の制度化を——悪への非 - 抵抗の中で衰弱することなく——避けるような闘争である。⁶⁵

「われわれ西洋人」とは誰のことか？ ユダヤ教に発する思惟で西洋哲学を批判しつつ補完し、タルムードの知恵を「ギリシア語」へと翻訳することによって普遍主義へと持ち上げるというレヴィナスの「戦略」からすれば、近代西洋世界を構成しているユダヤ教ないしユダヤ人とキリスト教(徒)であるだろう。ユダヤ教、ユダヤ人、キリスト教といっても一枚岩ではないのはもちろんだ。空間的な線引きは常に困難である。境界があるとすれば、それは「内的境界」⁶⁶であるだろう。「あなたがたと違ってわれわれ……は」という身振りである nous autres... はしかし、明らかに区別の身振りである。同じ一神教に属しながら、レヴィナスのいう普遍的人間性に敵意を抱き憎悪する人々との区別である。とりわけパレスチナの地を始めとして。まして一神教圏外の「われわれ」 nous autres... はどう考えたらよいのか？ autres の autres [他者の他者] であ

る「われわれ」は？ nous autres non-Occidentauxである「われわれ」は？もちろん、ここでも空間的な規定は極度に難しい。しかも、「世界」の西洋化とグローバルゼーションによって、この「われわれ」も歴史的にキリスト教化されつつあるのだとすれば問題は簡単ではない。確かに。しかし、レヴィナスの思想にも「本来性／非本来性」の区別があるとすれば、そこには普遍的人間性の再我有化があると言わなくてはならない。神の「栄光」なるものの概念で考えることをしない「われわれ」は、ハイデッガーとレヴィナスを含む「西洋思想」をどのように読んだらいいのか？この問いを抱いて次の一歩を踏み出さなくてはなるまい。

註

- 1 本稿は目下準備中の試みの一部である。
- 2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, S. 240; 原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』, 中央公論『世界の名著』, 1980年, 395ページ(訳文には変更がある)。
- 3 «Mourir pour...», in *Entre nous*, Grasset, 1991, pp. 219-230; 合田正人他訳『われわれのあいだで』, 法政大学出版局, 1993年, 273-289ページでは次のように言われている。
ハイデッガーにとっては、「『～のために死す』(mourir pour...)」は、「『他人のための＝代わりの死』が実は他人から死ぬことを免除せず、『各自は自己のために死す』ことの真理を疑問に付すことはない『単なる犠牲』としてしか現われない。犠牲の論理は、存在と、本来的なものの存在論との厳格さを揺るがすにはいたらない。
『存在と時間』の「非本来的なものと本来的なものとの間に分かれた次元においては、犠牲が場を見出すことはできないであろう。」(*Ibid.*, p. 229; 288ページ, 訳文には変更がある。以下、すべての訳文についても同じ。)
- 4 私がこの章の基にしている拙論「もう一つの砂漠へ——タナトグラム素描」においては、まさにこの「形式的」な視点から、ここにハイデッガーの現象学に由来する「方法的限界」を指摘している(『思想』, 岩波書店, 1997年, 4号, 24ページ)。しかし、今日ではその見解は不十分だと言わざるをえない。当の「限界」は、それを書いた当時の私の限界であった。進行中の仕事で私は、再び同じ議論を辿りながら、その欠陥を補正しようと試みている。
- 5 レヴィナスは例えば、講演「～のために＝代わりに死す」で次のように言っている。「ハイデッガーにおいては、共に働くことを起点にして他者との相互性の「本来性」が考えられている。相互共存在(Miteinandersein)だ。それはあくまで自己と他者との相互性であり、レヴィナスがいうような不均衡ではない。しかし、相互的本来性は、同時に「ひと」への頽落の始まりでもある。「世界内存在が意味する、Miteinanderseinとしての他者たちとのまさにこの関係においてこそ、本来性にある人間内存在はすべての他者の存在と混同され始め、自らを「ひと」の非人称的匿名態から出発して理解し始め、ハイデッガーの表現によれば、日常的なものの凡庸さの中に自らを見失い、あるいは、「ひと」の独裁のもとに落ち込み始める。」(*Entre nous*, *op. cit.*, p. 225; 『われわれのあいだで』, 前掲書, 282-283ページ)
- 6 «L'Autre, Utopie et Justice», in *Entre nous*, *op. cit.*, p. 255-256; 同書, 322ページ。
- 7 *Ibid.*, p. 256; 同書, 323ページ。「つい最近」, このインタビューが行なわれたのは1988年のことである!
- 8 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Vittorio Klostermann, 1983, S. 208; 川原栄峰訳『形而上学入門』, 平凡社ライブラリー, 1994年, 323ページ。
- 9 *Sein und Zeit*, *op. cit.*, S. 7; 前掲書, 73ページを参照。
- 10 *Ibid.*, S. 379; 同書, 586ページ。
- 11 *Ibid.*, S. 381; 同書, 589ページ。
- 12 *Ibid.*, S. 383; 同書, 589ページ。
- 13 *Ibid.*, S. 389-390; 同書, 599ページ。
- 14 *Ibid.*, S. 391; 同書, 601ページ。
- 15 フィヒテ『ドイツ国民に告ぐ』, 鶴飼哲他編・訳『国民とは何か』, インスクリプト, 1997年, 87ページ。
- 16 同書, 81ページを参照。
- 17 「もっぱらドイツ人のみが——恣意的な約束ごとで死滅することのない始源的な人間としてのドイツ人のみが——一つの民族を有しており、一つの民族を信頼することができる。」同書, 124ページ。
- 18 同書, 119ページを参照。
- 19 同書, 120ページ。私の強調。
- 20 同書, 76ページを参照。
- 21 *Sein und Zeit*, S. 384; 592ページ。強調は港道。
- 22 *Ibid.*, S. 384; 同書, 592ページ。
- 23 *Ibid.*, S. 384; 同書, 593ページ。
- 24 *Ibid.*, S. 385; 同書, 594ページ。
- 25 Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, Galilée, 1986, pp. 162-163; 大西雅一郎訳『近代人の模倣』, みすず書房, 234-236ページ。
- 26 ラクー＝ラバルトのハイデッガー研究は、根本的にその問題設定からなされている。オリジナル／コピーの何れから問いを立てるべきか？コピーと言われる模倣がオリジナルを可能にするのだとすれば、ラクー＝ラバルトの問いかけは、プラトンいまで遡る西洋哲学全体のプログラムの問い直しという射程をもっていることになる。
- 27 Ph. Lacoue-Labarthe, *Ibid.*, p. 164; 同書, 237ページ。
- 28 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, 1983, S. 15; 「ドイツの大学の自己主張」, 清水多吉他編訳『30年代の危機と哲学』所収, 平凡社ライブラリー, 113-114ページ(訳文に変更あり)。
- 29 それについては何よりも、フィリップ・ラクー＝ラバルトの前掲論文を参照せよ。
- 30 ハイデッガーにおける政治的なもの問いは、『近代人の模倣』だけではなく、フィリップ・ラクー＝ラバルトの全業績を基礎に議論する必要がある。
- 31 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*,

- Gesamtausgabe*, Bd., 53, Vittorio Klostermann, 1984, S. 75; 三木正之, エルマー・ヴァインマイアー訳『ヘルダーリンの讃歌「イオスター」』, 創文社『ハイデッガー全集』第53巻, 1987年, 91ページ。
- 32 *Ibid.*; 同所。
- 33 *Ibid.*; 同所。
- 34 *Ibid.*, S. 76; 同書, 92ページ。
- 35 *Ibid.* S. 79-80; 同書, 95ページ。
- 36 *Ibid.* S. 80; 同書, 95-96ページ。引用から省略した部分の件はこうだ。翻訳の非本来的技術化の告発である。「日本人と同じくわれわれも英 - 米語を学ぶ」との一節に続く部分である。「このことには, それ固有の技術的 - 実用的な必然性があり, まっとうなひとなら誰もその必然性を疑うことはない。問いはただ, そうした言語の知識の有用性のほかに, その本質的な危険をも知っているかどうかである。それは, 今やわれわれが外国語へのあらゆる連関一般を, 唯一周知の外国語に対する周知の技術的関係からのみ評価しているところにある。そうしているのであればわれわれには, 例えば翻訳は, 技術的な予備的処置以外の何ものでもないものだと見なされることになる。「翻訳」は言語流通の一種の「迂回」である。翻訳する言語がいまだ本質的言語という様態をもってしていると仮定したらであるが, われわれは翻訳が対話でありうることにについて, ほとんど何ごととも予感していないのだ。「翻訳」(Übersetzen) は, 自らの言語の助けをかりて外国語の中へと「越え - 置く」(Über-setzen) こと, そして越え行くことでは全くない。」
- 本稿では触れないが, 翻訳の問題系はハイデッガーにおいては, さらなる深みをもっている。彼が古代ギリシア語とドイツ語との間に設定する, そのままでは肯定し得ない特権的な関係は, ギリシア語からラテン語への翻訳の非本来的性の主張と相まって「存在史」のプログラムをなしている。aletheiaのveritasへの翻訳が問われている。次の著作を参照せよ。Eliane Escoubas, *Questions heideggeriennes*, Hermann Editeurs, 2010.
- 37 拙論「境界のフィクション」, 『思想』, 岩波書店, 2004年12月号, 2005年1月号を参照。
- 38 拙論「翻訳のメシヤ的政治性」, 甲南大学『紀要』文学部篇, 2002年を参照。
- 39 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Gesamtausgabe Bd. 39, S. 144, S. 146; 『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』, 全集第5巻, 159, 161ページ。
- 40 『ニーチェ講義』でハイデッガーは、「ドイツ人の本質」と「ドイツ人の歴史的使命」に対してもつヘルダーリンとニーチェの意義をこう言っている。ニーチェは「アポロンの」と「ディオニッソスの」を対比し, それに先だつてヘルダーリンは「聖なるパトス」と「描写の才能のユノールの冷徹さ」を対比していたが, 「われわれがこの指摘から, 予感しつつ次のことを引き出せば十分である。ディオニッソスのなものとアポロンのなもの, 聖なる情念と冷徹な描写など様々に名づけられた相克が, ドイツ人の歴史的な定め隠された様式法則 (ein verborgenes Stilgesetz der geschichtlichen Bestimmung der Deutschen) であり, その形態化のために, いつの日かわれわれが覚悟し準備があるのを見いだすのでなければならぬということだ。この対立は, その助けを借りてわれわれが「文化」を記述すればよいという形式ではない。この相克をもってヘルダーリンとニーチェは, ドイツ人の使命を前にして (vor der Aufgabe der Deutschen) ドイツ人の本質を歴史的に見出すための疑問符をうち建てたのである。われわれはこの疑問符を理解するようになるのか? 一つのことは確実である。われわれが理解しなければ, 歴史はわれわれに復讐するであろう (Die Geschichte wird sich an uns rächen)。」(Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA, Bd. 43, S. 122-123; 藪田宗人他訳『ニーチェ, 芸術としての力への意志』, 『全集』第43巻, 121-122ページ)。いわゆるドイツ民族に属す「ドイツ人」であれ, 非本来的な日常性に埋没し, 言語的にも技術に無批判な「アメリカ語」を話し続けて, ニーチェ, さらに根源的にはヘルダーリンの声を聞き逃している限り, 何れは「復讐」を蒙るのだ。ここでは「本来性」への呼びかけは「ドイツ人」への脅しになっている。
- 41 既に引用した一文を再確認しておく。「世界内存在が指示する *Miteinandersein* としての他者たちへのこの関係においてこそ, その本来性における人間現存在は, すべての他者の存在と混同され始める。」«Mourir pour...», in *Entre nous*, *op. cit.*, p. 225; 『われわれのあいだで』, 前掲書, 282-283ページ。
- 42 «L'Autre, Utopie et Justice», in *Entre nous*, *op. cit.*, p. 255; 「他者とユートピアと正義」, 同書, 321ページ。
- 43 *Ibid.*,
- 44 *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 188; 『全体性と無限』, 前掲書(下), 73ページ。
- 45 *Ibid.*; 同書, 73-74ページ。
- 46 *Ibid.*; 同書, 74ページ。
- 47 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, le Livre de Poche, pp. 197-198; 合田正人訳『存在するとは別の仕方』, 朝日出版社, 1990年, 228ページ(訳文には変更あり)。
- 48 *Ibid.*, p. 246; 同書, 287-288ページ。
- 49 *Ibid.*; 同書, 288ページ。
- 50 フランス語原文を挙げることはしないが, ここの一文は文法的に崩れている。
- 51 *Autrement qu'être*, *op. cit.*, pp. 247-248; 前掲書, 289ページ。
- 52 *Quatre lectures talmudiques*, Editions du Minuit, 1968, p. 24; 内田樹訳『タルムード四講話』, 国文社, 1987年, 24ページ。ただし, 訳文には変更がある。それに先き出す件はこうだ。「シオニズムは一つの力への意志ではない。しかしタルムードの知恵の現代的定式化はイスラエルの地の外でユダヤ人たらんと望む人々すべてにも必要である。それは最後に, ユダヤ教が時の死活の諸問題にもたらず回答は受け入れずとも, イスラエルの本来的な文明に関心をもつ文明化した人類にとっても接近可能でなければならない。
- そのような研究に, それに値する全ったき広がりを与え, 『タルムード』の知恵を現代へと翻訳すること, わ

- れわれの時代の懸念事にその知恵を対決させることは、その最高の任務の中でイエルサレムのヘブライ大学の務めである。そこにこそ、シオニズムの最も高貴な本質があるのではないか？」(*Ibid.*, pp. 23-24; 同書, 23-24ページ)
- 53 «Israël: éthique et politique», in *Nouveau Cahier*, 18(1982-1983), no 71, hiver, p. 5.
- 54 *Autrement qu'être*, *op. cit.*, pp. 204; 前掲書, 236ページ。
- 55 *Ibid.*, p. 245; 同書, 286ページ。
- 56 E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, 1982, p. 124.
- 57 *Quatre lectures talmudiques*. *op. cit.* p. 15; 前掲書, 14ページ。
- 58 こうしたレヴィナスの主張に対して、トーラー(律法)から出発して、シオニズムに反対する人もいる。反イスラエルは反ユダヤ主義ではないのだ。ヤコブ・M・ラブキン『トーラーの名において』, 菅野賢治訳, 平凡社, 2010年。
- 59 E. Lévinas, «Politique après!», in *Au-delà du verset*, Eds. du Minuit, 1982, 223; 合田正人訳『聖句の彼方』, 法政大学出版局, 1996年, 304-305ページ。
- 60 両者の差異については、前に参照したデリダの論文へと送り返すことで、ここでは満足することにする。Jacques Derrida, «Violence et Métaphysique», in *L'écriture et la différence*, Eds. du Seuil, 1967, pp. 117-228.
- 61 *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 51; 『全体性と無限』(上), 前掲書, p. 146。
- 62 *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, pp. 122-123.
- 63 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 231; 前掲書, 269ページ。
- 64 *Ibid.*, p. 232; 同書, 270ページ。
- 65 *Ibid.*, p. 271; 同書, 316ページ。
- 66 バリバル「フィヒテと内的境界」からの借用である。Cf. Etienne Balibar, «Fichte et frontière intérieure», in *La crainte des masses*, Galilée, 1997, pp. 131-156.