

# 到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

後 藤 嘉 也

あなたはそれゆえ、私がイスラエルの人々に与える土地をはるかに望み見るが、そこに入ることはできない。——申命記三二・五二

他者も自己もあるべきさまにはなく、世界にはさまざま欠損がつきまとう。これらがあることを否定してすべてをよしと肯定する各種の仕方があるが、この小論ではそれらの欠陥から目をそらさずに、到来しつつある世界、約束された平和の地をいまここで遠望したい。それは、絆の現前しない共同体というほとんど不可能な可能性であって、その根底には、他者が他者であり自己が自己であるようにする倫理がある。

## 一 自己定立と他の優位

私が私であることは自明に思える。私が猫だったり隣家の少年だったりすることはあるかもしれない。自分があの少年だったらよかったのにとوراやんだり、猫になりたいと夢想したりすることはあるかもしれないが、仮にそれが実現した

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

ときでも、あの少年になった私はあの少年である私であり、やはり私は私であるだろう。

とはいえ、自分が自分ではないというたぐいの言葉はそこで聞かれる。ニーチェは、「君がそれであるようなひとになれ *genoi hoios essi* (本来の君になれ)」というピンドロスの言葉を好み、「どのようにして、ひとはあるところのものになるか *Wie man wird, was man ist*」を自伝風作品『見よ、この人だ』の副題にした。これは、自分探しや自己発見、自己実現、自己啓発などという謳い文句と同類にも見える。意識がさまざまな経験をへて絶対知にまで進む過程も、自己が自己自身へと到達する精神の現象学である。「真なるものはそれ自身になりゆく生成である」。自分であらぬ私が本来の自分自身になるという運動がここにある。ヘーゲルもニーチェも自己啓発セミナーも、なにかもいっしょくたにするのは乱暴だが、自分が自分であるということが自明ではないという点だけはたしかめておきたい。

ところで、「私は私だ」という叫びは、おそろしく、私が高なるものによって私ではあらぬものにされているという意識から生まれる。「バケモノ」とからかわれる小学一年生が「ぼくはバケモノなんかじゃない」(藤井輝明)とつぶやくとき、この一年生は、もっとこみいった表現ができたとすれば、「ぼくはぼくである」、または、「ぼくは、ぼくでないものではないものである」と語っただろう。あの子たちは私をバケモノ扱いするが、私はバケモノではあらぬもの、私である。他者による私の規定を否定する私がある。「自我は根源的かつ端的に自分自身の存在を定立する」(知識学の第一原則)という自己定立は、同時に「自我に対して端的に非我が反定立される」(第二原則)ことである。私のまわりには、巨大な他なるものが立っている。

他ないし非我とのこの関係は、「享受の志向性」、「世界のうちで自分を身体として定立すること」でもある。身体である私は天空の下、大地の上で空気や水や食べ物によって生きる。「私が構成する世界が私を養い私を浸す」。

自我が意味付与し構成しているはずの非我であるパンや水が、私に意味を付与し私を定立する。一切れのパンをめぐって殺しあうことさえあろう。私に対して反定立されたパンが私を殺人者として構成し意味付与し定立する。

このようにいじめっ子やパンが私を規定することがあるからこそ、私はこれに対抗して他を自ら規定しようとする。これは、知識学で言えば、「自我は自我のうちで可分的自我に対して可分的非我を反定立する」という第三原則であり、一頃のハイデガーが用いたもっと平凡な言葉で「自己主張」と名づけることもできよう。一九三五年の彼の所見では——右の語は使っていないもの——、ヨーロッパはロシアとアメリカという大きいペンチに挟まれていて、とくにドイツ民族はヨーロッパの中央にあつて「最大の危険にさらされた民族」「形而上学的な民族」である。これは、苦境に置かれた人間たちが拠り所とするいわば形而上学的自民族中心主義である。抑圧された弱者のルサンチマンを嗅ぎつけるひともあるだろう。

事行や自己主張において、非我ないし他は自我ないし自のなかに同化吸収される。なにしろ、可分的非我が反定立されるのは自我においてだからであり、自民族は周囲の前形而上学的な諸民族と自らとを形而上学的に根拠づけられるからである。「かりに同〔自〕が他とのたんなる対立によって自らを同一化するとすれば、同はすでに、同と他を包括する全体性の一部をなすことになるだろう」。知識学では、他と対立する同は可分的自我であり、他は可分的非我、全体性としての同は自我である。他は絶対的に切り離された他であることができず、自と他を包括する自に吸収される。同が同と他を包み込むのは、ヘーゲルの言う「同一性と非同同一性ととの同一性」である。

こうした強い自己定立や自己主張とは対照的に、他が自を庄倒する自他関係が記述される場合がある。なるほど、私が他をあくまで私の視点からとらえ、私と他との対立を含んだものとして私を同一化するなら、私と他との差異は抹消され、他はもはや他ではなく全体性の一部をかたちづくる他でしかない。それにもかかわらず、他は自を超

越した他でありつづける。他がまさしく他であるかぎり、私は他を同化しきれない。自他のあいだの溝が埋まることはない。同一性と非同ー性とは非同ー一的にとどまる。

自我に対して端的に非我が反定立されるほど、自他のあいだは近い。他者は隣人である。しかし、自己が他者を理解しようとしても、自己はつねにすでに立ち遅れ、ずれている。他者は近くて遠い。つかまえられた他者もはや当の他者ではない。私の回避を許さぬ近さにありながら、私の手には届かず、一つに溶けることもかなわない。それどころか、この近さは、レヴィナスによると、他者のために身代わりになって他者に対する責任を負うように、他者が私につきまとい私を強迫し迫害し告発することである。「強迫は自我から、傲慢さと私の支配する帝国主義とをほぎとる」。近い他者の顔は無限者の、神の痕跡だという。絶対的自我が非我を定立するどころか、無限な非我が自我を定立する、と言い換えることさえできよう。

ところで、この異様に非対称な自他関係も、これと対照的な私の帝国主義も、一般にどのような自他関係も、次節でみるように、それぞれ何らかのエレメント(境位)のなかで生じている。

## 二 自他関係を成立させるエレメントとしての世界

他者が私を迫害し、自我は「現れるのではなく、自分の命をささげる」。この片務的な応答責任は、『存在するとは別の仕方<sup>①</sup>で、あるいは存在することの彼方』という後期レヴィナスの主著の表題にも示されている。自らを犠牲に供することも存在することの一つの仕方であるうし、彼も早い時期には「他者のための存在 *être pour autrui* (他者に対する存在、對他存在<sup>②</sup>)」という表現を括弧つきで使った。だが、この用法はあくまで例外である。という

のも、彼にとって、生き存在するとは自己を保存し存在しつづけることであり、ところが私が命じられているのは存在することの放棄だからである。

しかし、これはまるで迫害する者の言いなりになって命を差し出す光景にも映る。他者の顔の受け入れを中期のレヴィナスは身代わりなどよりも柔らかい語で「歓待 *hospitalité*」とも呼んだが、歓待が真の歓待であるためには無条件でなくてはならない。私の生活を、大げさに言うなら私の存在を脅かさない範囲で行う歓待はその名に値しない。道端の乞食にわずかな金品を渡すのを、他者に対する責任とは称せない。無条件な歓待は、たとえばドメステイック・ヴァイオレンスの被害者が加害者に恭順する態度に近づく。孤立した被害者の場合、ときに「全能の神のごとき権威に対するほとんど崇拜に近い強烈な依存感情が生じる」。虐待された人は相手に尽くすことにのみ自分の存在の必要性を感じる。まさしく心的外傷、トラウマである。レヴィナス自身、他者の命令を受けることを、「侮辱や傷にさらされること、あらゆる受苦より受動的な受動性、人質の迫害に至るまで告発をこうむった外傷 *traumatisme*」と表現している。主体は他者にひとえに隷従する主体 *objet* である。

そうだとすると、他者に尽くす責任の倫理をPTSDに帰することも不可能ではない。アドルノによると、アウシュヴィッツは、純粋な同一性は死だという哲学説を確証した。民族抹殺は絶対的統合であり、人間の概念からずれた人間、ユダヤ人は根絶やしにされた。殺戮を免れた者は、自分がもう生きておらず一九四四年にガス室で死んだのではないかという悪夢にさいなまれ、「アウシュヴィッツのあとで、まだ生きることができるのか」と疑う。本当は自分が死ぬべきだったのではないか、身代わりになるべきだったのではないか。自己保存の原理を怪しみ、「生はすでに生であるという純粋な事実のゆえに、他者の生の息の根を止めている」と「生の罪」を告発するの<sup>①</sup>は、存在するのは別の仕方、あるいは存在することの彼方を指し示すことだろう。大震災や戦争、原爆など種々の災

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

害を生き残った人や犯罪被害者の遺族も似た思いに駆られる。

とはいえ、この法外な倫理を生き残りの罪悪感 *survivor's guilt* や PTSD のせいにして片づけるのがどこまで正当かは疑わしく、かりにそれが何ほどか正当だとしても、この倫理が無効になるわけではあるまい。大空襲に遭って逃げまどううちに母の手を離れた青年が、「わたしは母を置き去りにした。わたしは、わたしを生んで育ててくれた母を殺した」(宗左近)と書きつける自罰傾向を、カウンセリングや向精神薬で解決すればいいというものではない。反対に私たちは、この一見平和な日々において、何のやましさも感じないで、同じような振る舞いを繰り返している。いまこの瞬間にも、餓死している人々や無実の罪で牢獄につながれた人や虐待されている子どもたちがいて、身近でも無言で語っているのに、それらの人々の存在を忘れて太平楽を決め込んでいる。

それにもかかわらずここで心的外傷に言及したのは、自他関係を成立させているエレメント(境位)を無視しないためである。どんなものも孤立しては存在せず、全体の部分をなす。ヘーゲルふうには、すべてのものは他ものによって媒介され制約されている。身代わりの倫理だけでなく犯罪事件も歴史的社会的布置において生成している。

自他の同一性を拒むレヴィナスの場合、他なるものは全体を超越し、「他者は私が殺そうと欲しうる唯一の存在である」。牛や羊なら私の帝国主義の支配下にあるから、私は同化し食用とすることに何のためらいもない。少なくともレヴィナスにとっては、人間は羊を殺そうとあえて欲するまでもない。これに対して、私を超える無限なものである他者の顔は、「殺人に無限に抵抗して(私の)権能を麻痺させる」<sup>(註)</sup>。他者のまなざしは、殺そうとする欲望をかきたたるとともに、倫理的に——事実にではなく——禁止する。

ところが、仏領アルジェリアでは、アルジェリア人が頻々と、理由もなく残忍な手口で殺人を行い、平気で略奪

した。チュニジアやモロッコでも同じだった。アルジェ大学の精神医学者たちは、二〇年にわたって研究を積み重ね、北アフリカ人は遺伝的に強い犯罪衝動性をもつと結論した。「アルジェリア人は大脳皮質を有さない、あるいはより正確に言うならば、下等脊椎動物におけると同様に間脳の支配下にある」というのが、精神医学の発見したこの事実の科学的原因であった。北アフリカ人はヒトとして生物学的に劣っている、というわけである。

だが、先端科学のこの偉大な成果は民族解放戦争のなかで否定される。一九五四年以来、宗主国フランスにおけるアルジェリア人の犯罪は減少し、解放後の北アフリカでも同じ傾向が顕著に現れた。そうだとすると、アルジェリア人の犯罪性、殺人の激しさは、その生得的性格や神経系組織の結果ではなく、「植民地状況の直接の所産である」。殺人は個人の行為であると同時に、状況に規定されて生起する出来事でもある。他なるものや全体に媒介されてはじめて、自我の定立も非我の反定立も可能である。他の絶対的優位も自他の生起する場で立ち現れており、外傷の思考はそれ自身外傷の跡をとどめている可能性がある。

したがって、自己定立や自己主張とその形而上学も、絶対的に優越する他に隷従する主体もともに、主体と客体の関係を可能にしている全体によって規定されている。存在するものと世界史の全体を体系という壮麗な建築に仕立てながら自分は脇の犬小屋に住むのも、自己保存への固執も、ひきこもりも、神か大義のために自他を犠牲にするテロリズムも、それ自身として独立して存在しているとともに、他のもの、ひいては全体ないし世界によって媒介され規定されている。主人が奴隷の主人でありうるのは奴隷が主人の奴隷であるからであり、そして奴隷制社会が存在するからである。

そこで次に、自と他の関係を問うために、全体ないし世界に目を向けたい。全体の調和は部分の否定性の捨象にもとづく。

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

### 三 世界の調和と否定性の止揚

個別の事象を見ると、自我に対して反定立される非我が自我にとって好ましいものとは限らないし、自我自身にも欠損が巢食っている。たいていのオプティミズムもこの点を認めていよう。世界に悪が存在しなければ、神義論ないし弁神論は生まれなかった。

しかし、いま目に見える部分に現れている悪は全体の善と矛盾するものではない。「この宇宙は他のすべての可能な宇宙よりも善いものであるはずだ」というオプティミズムにおいて、「悪を伴う世界は悪のない世界よりも善いものでありうる」。神はモナドとモナド、モナドと宇宙、神の正義と人間の自由意志とのあいだにあらかじめ調和を定めており、悪は最善 optimum にとって必要である。「神は、〔…〕罪を容認することによって、罪を犯す以前に生じた善よりも大きい善を引き出す」。不協和音はハーモニーの契機となる。悪は栄えもしようが報いを逃れられない。最終的には、「このようなことが現世では起きなくとも、来世では解決されるはずである」<sup>16</sup>。

たんにすべてが肯定的であるのではなく否定的なものを含むからこそ、全体がより肯定的ですばらしいものになる、というこの共時的および通時的な力動的構造体は、つまり、現在か何らかの未来に世界の偉大な調和が予定されているという思想は、モナドロジーの専売特許ではない。ヘーゲルにおける精神の生は、死にもたとえられる自己分裂のただなかにあつて自らを発見し、自己自身となる。死に耐え死のなかで自らを保つのが精神の生であり、精神がこうした力となるのは「否定的なものを直視しそのもとにとどまることよつてのみである」<sup>17</sup>。これが、精神が自己自身に至る道程である。精神の労苦に満ちた自己展開のなかで、理性的なものは現実的となる。しかも、この哲学は「現在する現実的なものを究明することであり、したがつて彼岸的なものを打ち立てることではない」

以上、テロスはこの世界にあり、来るべき世界はいわゆる来世ではない。絶対精神と個々の精神はこの世界と各人の歴史の過程を経て、死と不条理を耐え抜いて現実との熱い和解、平和にたどりつく。

また、同じ一連の出来事が無数回繰り返される永遠回帰のヴィジョンは、神なき世界の無秩序と無意味さを知りつくしながら、それを是認すべきものに転じる最高の肯定方式である。世界と生の大いなる肯定、絶対的なヤー（イエス）は、「非難されるべきは個別的なものだけであり、全体のうちでは一切が救済され肯定されるという信念」のかたちをとる。ありとあらゆる苦しみはそのまま肯定される。すべては調和し美しい。この世界を最悪の世界として見るショーペンハウアーの弱さとしてのペシミズムとは正反対の、強さとしてのペシミズムを、ニーチェは、「〔神なき〕世界に対して絶対にヤーと語ること」、悪魔の弁護人さえ演じるような「一つの神義論」とも名づけた。個別的なものがおびる悪の様相は、宇宙全体の永遠な回帰を進んで受け入れる運命愛のなかで、正しさへと昇華される。

自や他という個別的なものを全体という文脈のなかに置く必要があるのはたしかだが、しかし、この全体のハーモニーを寿ぐのは、個別的なもの個性を、他なるものの他性を全体のなかに吸収する全体化である。

犯罪被害者や植民地の「原住民」の苦しみを加害者や傍観者が肯定するのは、現状を追認し大勢に順応するにひとしい。世界は現実のままで理性的であるわけではない。早すぎる和解はある出来事が生じたという事実を帳消しにしてしまう。いじめを受けた人は同窓会に迷いながら出席するか欠席するのに、元のいじめっ子は平然としているかすっかり忘れている。昔のことは水に流して仲良くしよう、と手を差し出す。鬼畜米英を叫んだ日本人が、敗戦を境にして占領米軍に迎合して民主主義を垂れる。ドイツの政府はイスラエルとの和解政策に腐心し、国民はユダヤ人を恨んでいないと弁明する。レジスタンスの同志たちでさえ、いつのまにか和解に走るか口をつぐむ。

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

だが、強制収容所をからくも生き延びたJ・アメリカーは、「文明國の倫理観ではとっくに克服すみの野蛮で本能的な復讐心」を捨てない。「後ろを振り返るな。前を見つめよう。愛に満ちたすばらしい未来を！」という平和の合唱に抵抗する。もちろん、これがニーチェの言うルサンチマンであり、心理学者によって「強制収容所症候群」という名称を与えられているのを、彼は百も承知である。手ひどく抑圧された弱者の心的外傷にはちがいない。だからといって合唱の輪に加わるのは、全体の虚偽を隠し、外傷に苦しむ他者や自分自身をさらに抑圧することにかからない。

それに、子どもの虐待は古今東西を問わずたえまなく起きている。シンデレラも白雪姫も日本の手なし娘もその被害者である。ドストエフスキーは、数々の児童虐待事件を書きとめていた。將軍が狼犬の群れを放して八歳の少年を母親の面前で噛み殺させ、教養深い実父母が五歳の女の子をあらゆる手で痛めつけた。すばらしい新世界が訪れれば、斬り殺された人間が犯人と、母親が將軍と抱擁しあうかもしれない。しかし、イワン・カラマゾフは、来世に予定された調和を信じる一方で、こう反問せずにはいられた。「何のために子どもたちが苦しみによって〔未来の永遠の〕調和を買う必要があるのか」。地上の千年王国か天上の國で実現する世界の調和が子どもの血の上に築かれるとすれば、そんな調和は「あの痛めつけられた子ども一人の涙にさえ値しない」。その涙があがなわれないままだからである。

いつの日か約束の地に足を踏み入れられるにせよ、それで現在や過去のゆえない苦しみが昇華されるわけではない。むしろ、未来の調和は現在の不調和が生み出させる虚構かもしれない。そもそも個がいまの個であることができるようにしているのは全体であり、個の痛みを止揚する全体こそ真ならざるものではないか。しいたげられた幼児にじっと見つめられて、次のように断言できるだろうか。「私たちの小さい世界では一見歪んでいるものも、大

きい世界の美のなかに再統合され、無限に完全な宇宙の原理の統一性に何ら背馳しない」。それが来世かイデア界の話であろうと、「現在という精神の昼」や、「歌うな、静かに、世界は完全なのだ」という大いなる正午の出来事であろうと。

まったくき世界の現前というのは、主体の客体に対する立ち遅れとずれを棒引きにする同一化でしかない。西洋哲学では個体は意味を全体から借り受け、「唯一のものである現在がどれも未来のためにたえず犠牲に供される」という所見はただしい。あらゆる人間が、場合によっては動物までもが和解し赦しあう精神の永遠の現在は、個別のもの個性を否定し悪の現在を抹消する全体化でしかない。

他者がこうむった「小さい」悪の瞬間に向かって、「生まれ、おまえは美しい」とつぶやくことはできない。イワンは、男児を殺された母親が迫害者を赦せるのは「母親としての量りしれぬ苦しみ分だけ」であって、子ども苦しみを赦す権利などない以上、「いったいどこに調和があるというんだ」と問うた。それどころか、トレプリンカ絶滅収容所で「メーリングやラングナーがやられているのと同じ時刻に、圧倒的多数の人間は（…）ニューヨークでは眠ったり食事をしたり（…）どこの歯医者に行こうかと悩んだりしていた」。現代の私たちも大多数の一人である。せいぜい、「自分が金冠を抜き取らなければならない死体のなかに身内を発見しようなだけに、赦す権利がある」。それにもかかわらず世界の完全さや万人の自由な統一などに感動するのは私たちを蝕む病である。

他者があるところのものになっておらず、自分もあるところのものであらぬのに、大急ぎで和解し、自他関係を成立させているこの世界をそのまま肯定するのは、存在者のありのままのすがたが隠されていることに気づかない存在忘却である。ヘーゲルの肯定弁証法では、主体に吸収できない非同名的なものを絶対精神という名の主体性の

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

なかに封じ込めれば和解が成立するが、しかし、「どの個別的規定のなかでも作用している全体の力は、個別的規定の否定であるだけでなく、それ自身も否定的で真でないものである」<sup>(8)</sup>。植民地支配という全体は、個々の北アフリカ人とは対立するという意味で彼らを否定的に規定するとともに、それ自身和解の旗の下で個を抑圧する偽なるものである。

全体の調和という名目で否定性の事実を否認して早々と手を打つのは現状の追認である。自他の存在するエレメントは真なのかと疑うのをやめてはならない。自分の失敗やこうむった災禍にめげないのは隨意だが、他者の分までそこに巻き込むのは自他の分離を解消する同一化である。調和した世界をこの世やあの世の未来に見出すのは誤っている。過ぎ去ってしまはない黄金の世界への郷愁も、現実を不当に聖化し「不幸を合理化すること」<sup>(9)</sup>も同様である。どれも自他の差異、ずれを消し去り、否定性を肯定性へと止揚すること、いわばイデアールなものの偶像崇拜である。それは現在の不調和を隠す仕組みであり、現在の不調和に由来する。

それでは、現実のもつ否定性をあらわにし同と他との非同一次性を保持する共同的世界は可能だろうか。

#### 四 到来しつつある世界

人間はあるところのものであらず、世界は欠損を抱えている。調和は未来にも過去にもなく現在してもいない。そこで最後に、人々がそれぞれの自己でありうるような世界について、Ⅰ 現実の否定性に目をつむることなく、いまここに到来しようとしている世界として、それも、Ⅱ 絆が不在であるがゆえに万人が合一することのない共同体として、Ⅲ 他を他であらしめ自を自であらしめる倫理から出発して考えたい。

I ハンディズムのある箴言によると、来世 die kommende Welt (来つつある世界) ではすべてが私たちのこの世界と同じ状態にある。この部屋があるのもそこに幼児が眠っているのも変わりがない。ただ、ほんの少しだけ違っている。この小さい差異をもたらすのは想像力がかぶせるヴェールであり、ヴェールがひるがえるとあらゆるもの位置がずれている。<sup>(8)</sup>

これは、いまは不幸だが、来るべき世には調和が実現し、加害者と被害者が抱きあうという話ではない。次の世界で、つまり彼岸か未来世代でその時が与えられるという約束だとすると、すべてが同じ状態にあり少しだけ違うということが意味を失う。平和の国、約束の土地はいまこの世界に、種々の否定的な出来事が生じてきたし現に生じているこの世界に、想像のヴェールによって到来する。

『純粹理性批判』の超越論的弁証論において、純粹理性の第三と第四のアンチノミーは相反する二つの命題がともに真でありうる。第三のアンチノミーでは、世界のなかに自由による因果性の可能性を認める命題と自然必然性しか認めない命題が抗争するが、「結果は(…) 叡智的原因については自由なものとみなせ、けれども同時に現象については、自然の必然性に従う、現象からの帰結とみなせる」(B365)。獵犬に追われる幼児のために身を投じるのは、脳科学が解明できる自然現象であると同時に、自由な道徳的行為でもありうる。悟性と感性の現象界と理性の叡智界とは区別しなくてはならず、必然性とならんで自由も可能である。アドルノによると、この二つの領域を峻別するカントの場合も、両者の境界を踏み越えるヘーゲルの場合も、「叡智的なものは(…) ひたすら否定的にのみ思考される」。叡智的で理念的なもの、現実中存在するいわば天の国として定立され肯定されることはできない。あくまでも、現象に含まれる否定的なものをおぼき出して否定するものとして働きかける。

それは「有限な精神の自己否定」であり、「この精神において、たんに存在するだけのものが自らの欠陥に気づ

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

く」。こうして叡智的領域は否定的な仕方です「現象」となる。<sup>⑧</sup>つまり、別のありようが可能だという理念がこの世界に降りてきて、この世界は違ったものとなりうる。叡智的なもののヴェールが現象の世界にかぶせられ、現象の世界とその存在者はいまあるのとは別の相貌をおびうる。

これは、彼方の世界を定立してはいないから、啓蒙に対する反動、新神話の神話ではない。たしかに、存在するのは物質とその現象だけにも見える。星空や道德律に感動すること自体、自然必然性による脳内現象にはちがいない。身代わりや虐待という道德的、反道德的現象も、素粒子レベルに還元すれば自然現象である。だが、「たんに存在するものしか残さないことによって、脱神話は神話に反転する」。どんな現象もそのまま受け入れるのは、現状を自然という新しい神の賜物としてありがたがる神話である。この偶像にすがらず、現実的なものをあくまでも有限なものとしてとらえ、カントなどの語彙でいえば「理性的なもの」のヴェールをかけてはためかさなくてはならない。超越的なものを何らかの存在者として肯定するのは啓蒙主義者カントが破砕した神話だが、感性界がすべてだと思いつくのも啓蒙の神話である。むしろ、「人間と物に注いでいる光のうちで、超越の反射を光らせていないものはない」<sup>⑨</sup>。いまこの世界にかすかな光が差し込んできて、世界が少し違った仕方です存在するように促している。その来らんとする世界、いま到来しつつある世界、それがいまここで遠望される約束の土地である。

II 他が同一化を阻む以上、到来しつつある世界は万人が、まして特定の国民や民族が一つに結ばれる共同体ではない。

フィヒテの場合、個は個でありながら同時に普遍である。彼の知識学にとって、自我は普遍的自我、理性であり、個性は偶然的なものではなく、理性はすべての理性的存在者において完全に同じものである。ところが法論では、複数の人間たちが存在して個人と共同との合一が成立し、道德論では、自己無化をとおして、すべての個人を

究極の目的とする「理性的存在者の全共同体」が描き出される。これは、宗教論では「聖なる者たちの共同体」となる。それゆえ後期知識学は、「道徳論を介して宗教論とひとつになる」のであり、「万人の合一」への「道徳的信仰」によって完成する<sup>(26)</sup>。

この構図は、カント倫理学における目的の国という「相異なる、理性的存在者たちの体系的結合」にも見出せる。また、ヘーゲル現象学の精神は、絶対知へと自らを展開するなかで、「相異なり独立して存在する自己意識がまったく自由で自立していながら、私〔自我〕が私たちが私たちであるという統一」に到達するが、これも同様である<sup>(27)</sup>。個は他のどれとも異なる当の個として自由であるが、しかし全体のなかの個として、共同する個として自由である。個はたんに他と対立しているだけでなく普遍であるときにはじめて個でありうる。

しかしこれらは、個を全体のなかに囲い込んで祝賀する予定調和に逆戻りしている。共同体は万人が結合し合一するかぎり他の他性を奪うものにしかなりえない。しいたげられた子どもは私から隔てられているから、その苦しみを合理化する権利は私にはない。私<sup>(28)</sup>が他者を自分に結びつける rapportar こと、他者に結びつくことをどれほど望んでも、他者はその関係 rapport から逃れる。そのかぎり<sup>(29)</sup>で自他のあいだに関係はない。それでいて私は他者のまなざしや無言の声から逃れられない。そのかぎり<sup>(30)</sup>で関係がある。

それゆえ自他の関係は合一ではなく、「関係なき関係」(レヴィナス、ブランショ、デリダ)、「絆の不在」<sup>(31)</sup>と呼ばれる。もちろん、絆や関係の不在とは他者にそっぽを向き、私の帝国のなかに他者を存在させないことではない。排除は同一化、全体化の変形である。関係なき関係にあつては、絆が現前しない以上、他者を吸収しようとしても、他者は主体の外部にありつづける。私は他を自分の尺度で測れず、対等な理性的存在者同士のコミュニケーションも作り出せない。もちろん、事実的には、私は「血のつながった」子どもをがんにがらめに縛ることができ、餓死

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

させることさえできる。だがそれでも、私の他者である私の子どもの顔は私を見つめ、私に向かつて有言で、あるいは無言で語る。死んだあとでさえ語り私にとりつく。同一化においてさえ関係なき関係がある。関係なき関係の否定が同一化であり絆である。

Ⅲ 到来しつつある世界の根底には倫理がある。すなわち、共同性なき共同体が遠くから眺められ、いまここで生きられている世界にヴェールがかかってはためくのは、他者が他者であることを私は望むという愛に、したがって、他者を他者であらしめ自己を自己であらしめよという当為にもとづいてのことである。

i 同一化と分離、絆の現前と不在の対照から、他者がまさしく他者であることを望むという倫理が浮かび上がる。「私は愛する」私はあなたが存在することを望む *Amo: volo ut sis* という定式のアールレントによる二重の理解にはこの対照がひそむ。この定式は第一に、「あなたがあなたの本質を存在するように私は望む」という意味である。これは、他者が自分の望みどおりの人間であることを欲し、他者の本質を自分の意志の対象としようとする支配欲、つまりは同一化であり、愛ではない。

それは第二に、「あなたが、最終的に〔生涯の最後に〕どういうあり方をしたことになるかと、あなたが存在することを私は望む」、つまり、「死ぬまでは誰もありのままの人間ではあらぬことを知りながら、結局はそれで正しかったということになるのを信頼する」という意味である。そうすると、他者を自分につなぎとめず、他者が他者であることを望むのが愛である。それは、自分が他者を他者であらしめること、したがって自分をそういう自分であらしめることにつながる。これは、極限のケースには、他者の身代わりとか犠牲、人質になるという強い表現で記述される存在の仕方に近づくだろうし、反対に、他者の言いなりになるのを、たとえば自殺幫助の要求に従うのを拒むこともあろう。分離を保持し同一化を放棄するのは、他と自をありのままのものであらしめるという困難な

倫理である。これは、自己実現や自己啓発の運動が自己に溺れて他性を忘却しているのとはまったく異なっている。

ii 自己関係を成立させているエレメントのあるべき姿は、つまり到来しつつある世界は、この倫理を基底として他を全体に吸収しない絆なき共同体である。

近くて遠い他者、隣人の圧倒的な優位をいわば緩和して、しかしこれをまもるために、レヴィナスは第三者（第二の他者）へと視野を広げて正義の問題を論じる。私は、隣人を自分に同化できないが、しかし隣人の隣人である第三者が登場すると、二人を私の前に強引に現前させ、どちらが正しいかを決せざるをえない。二人が争っているとき、私は、自分が裁き手であるかのように両者を比較考量し、たとえば隣人が第三者に危害を加えたと断じる。どんな他者も比較を絶しているのに、私は他者を自分に同化し、「比較されえない主体〔他者〕の社会の成員への反転」を引き起こす。

裁きのこの正しき、正義、秩序を、「人間集団を規制する適法性」から切り分ける必要がある。正義は、「他者に対する、他者のための、他者の身代わりとなるある人〔自己〕*l'un-pour-l'autre*」から生まれる。「平等で正義になつた国家——人間はここでこそ自らを実現する——は、〔…〕ある人の万人に対する還元不可能な応答責任から生まれる」。この国家を地球上のあちこちに見られうるような公平公正な調和した国家と混同してはならない。後者の調和、適法性は正義の派生現象である。

したがって、この派生現象を、つまり均衡した世界秩序を平和と呼ぶのは倒錯である。たしかに、万人の万人に対する戦いを何らかの方法で調停したときに生まれる平和もあろう。「戦争の結果生まれた諸帝国の平和は戦争にもとづいている」。実際、闘いに疲弊した拳句に、自己と他者が握手しあい、国と国、民族と民族とが不戦条約を結ぶ適法性は、和平交渉や停戦のようなかたちで日々実現と崩壊が繰り返されている。だが、これは個の苦しみを

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

放置する全体化にすぎないから、平和の名にふさわしくない。

反対に、顔を迎え入れるところが真の意味での平和であり、それを拒んで全体化するときには戦争がおこる。順番に注意したい。他者が「殺すな」と命令しているからこそ、この命に従う平和をしりぞけ、戦争という手段を使って全体化するという出来事が生じうる。殺すなという命令が殺人の、平和が戦争の前提である。もちろん、これは歴史学的順序として戦争と平和のどちらが先行したかという人類史の事実問題ではない。

他性との関係としての平和にあっては、「自分の同一性を、自分の無制限な自由と権能をたえず問いたです」。到来しつつある世界の特徴をなす平和は、他者を他者であらしめようとする事としてのこの平和にもとづく。「平和とは複数性 pluralité (多元性) の統一であり、複数性を構成する諸要素の整合性ではない」。多元性の統一は融合や合一ではなく、関係なき関係によって成立している絆の欠けた共同体である。この統一は統一性なき統一としてのみ可能である。

こうして、他者を他者であらしめるために絆をほどいた共同体という世界、「あらゆる関係を排する絶対的に他なる人々との、絶対的な〔切り離された〕関係」が、このほとんど不可能な可能性が彼方からつねにすでに到来しつつあり、欠損だらけの世界に淡い光を投げかけている。

\* \* \*

他者は世界ないし全体に規定されて他者自身であらぬ他者であり、自己も同じである。それゆえ自己は、他が他であり自が自であることを、世界がこれを可能にする世界であることを望む。分離を分離のままに残して他を歓待するという困難な倫理にもとづくこの世界が平和な世界である。絆の現前しないこの共同体は、未来の世でもこの

世界そのままでもなく、私たちの世界とほんの少し異なる平和の地としてはるかに望まれ、いまここに到来しつつある。振り返ると、道徳性の原理にたがって相異なる理性的存在者が形づくる体系的結合や、複数性に注目した万人の合一への道徳的信仰は、この到来しつつある世界を準備する思考だったように思われる。

註

- (1) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, 1998, S. 14. また、キルケゴールの全著作活動は、「ひとがあるところのものとなる(本来の自分となる)」と「うすなわち」キリスト教界においてキリスト者となるという逆説的な課題がやせられた(S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, in: *Die Schriften über sich selbst*, übers. v. E. Hirsch, Gütersloher, 1985, S. 50)
- (2) E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, 1984, pp. 100, 102. 邦訳『全体性と無限(上)』熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇五年、一四九—一五〇頁、一五四頁。)
- (3) M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Klostermann, 1988, S. 41.
- (4) Levinas, *Totalité et infini*, p. 8. (邦訳、上巻、五二頁、強調はレヴィナス。)
- (5) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer, 1988, p. 140. (邦訳『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年、一五七頁。)主体性は自同性のうちにある主格としての自我ではなく、責任を負うよう告発されつづる対格としての自己である(*ibid.*, p. 107 邦訳、二〇四頁。)
- (6) *Ibid.*, p. 151. (邦訳、二二五頁。)
- (7) Levinas, *Totalité et infini*, p. 281. (邦訳、下巻、二〇〇六年、二六八頁。)
- (8) J. Derrida, *Yoyous, Galilé*, 2003, p. 204. (邦訳『ならぬ者たち』鶴飼哲、高橋哲哉訳、みすず書房、二〇〇九年、二八一頁。)
- (9) J. L. ハーマン『心的外傷と回復〈増補版〉』中井久夫訳、みすず書房、二〇〇〇年、一四〇頁。
- (10) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 18. (邦訳、五〇頁。)多くのひとが指摘しているとおり、レヴィナス

到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体

- スの思索にシヨマーの痕跡が刻み込まれていることは明らかであり、P.T.S.D.になぞらえるのは筆者独自の見解ではない。  
 なお、レヴィナスがシヨマーについてきわめて寡黙であったのに対し、また、証言するために強制収容所やワルシャワ・  
 ユンナーを住みかたとした人々との会話を避けて、筆名をジャック・ゲラドを替りなぐっているところも疑いは濃く。  
 (11) Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1973, S. 355, 357. (邦訳『否定弁証法』木田 徳永、後掲、三頁、須田  
 高哉訳、各出版社、一九七六年、四四〇頁、四四三頁。)  
 (12) Levinas, *Totalité et infini*, p. 173. (邦訳『トータルテ』四〇一―四一頁。)  
 (13) F. von Schlegel『地に記されたる者』鈴木道彦、浦野衣子訳、みすめ書房、一九七九年、一七五頁。  
 (14) 前掲書、一七九頁。  
 (15) G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, Bd. VI, Weidmannsche Buchhandlung, 1885, pp. 377, 109, 111. (邦訳『ライプニッ  
 シ著作集』佐々木能章訳、一九九一年、一六四頁、『ライプニッツ著作集』佐々木能章訳、一九九〇年、二二九―  
 三三三頁。)  
 (16) Hegel, *op. cit.*, S. 26.  
 (17) G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Suhrkamp, 1982, S. 24, 27.  
 (18) Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Grwyter, 1980, S. 152; Fr. Nietzsche, *Wille zur Macht*,  
 Köner, 1964, Nr. 1019.  
 (19) J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*, Klett-Cotta, 1997, S. 112, 110. (邦訳『罪と罰の彼岸』池内紀訳、法政大学出版  
 局、一九九二年、二二五頁、二二三頁。)  
 (20) P. フォストホフスキー『カサマンノ兄弟』原草也訳、新潮世界文学一五、一九七二年、二九二頁。  
 (21) Leibniz, *op. cit.*, S. 198. (前掲邦訳、二二四頁。)  
 (22) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127.  
 (23) Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, 1980, S. 343.  
 (24) Levinas, *Totalité et infini*, p. x. (邦訳、一四頁。)  
 (25) P. フォストホフスキー、前掲書、二二三頁。  
 (26) G. Steiner, *Language and Silence*, Athenum, 1970, pp. 156, 163. (邦訳『言語と沈黙』由良君美他訳、ちくま書房、二〇

〇一年、二〇六一―二〇七頁、二二五頁。)

- (27) Adorno, *op. cit.*, S. 145. (邦訳、一七三頁。)<sup>9)</sup> この否定弁証法に類似した発言がその仇敵にも見られる。ヘーゲルにおいて、引き裂かれ分離してらるるという意味での否定性は「死」であり、絶対的精神の生は死を耐え抜くことにはほかならないが、「この「死」はおよそ本物にはなれっこなく、[...]すべては[...]調停されている」「否定性は形而上学的思惟にとつてのみ肯定性のなかで飲み込まれる」(M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 68, 1993, S. 24, 15)。

- (28) M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, 1972, S. 188. (邦訳『啓蒙の弁証法』徳永洵訳、岩波書店、一九九〇年、二八二頁。)

- (29) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV-1, 10, Suhrkamp, 1980, S. 419f. (邦訳『ベンヤミン・コレクション』浅井健二郎編訳、ちくま学芸文庫、二〇一二年、二三九―二四〇頁)。また、あるカバラ派のラビによると、平和の国を建てるためには、あらゆる物を破壊してまったく新しい世界を始める必要はなく、どの物もちょっと動かすだけでよい。ただ、この「タキエツ」をこのようにとれくすればよいのかは人間の業ではないので、メンアが到来する。(E. Bloch, *Werkausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, 1982, S. 201f. 邦訳『未知への痕跡』菅谷規矩雄訳、イザラ書房、一九七五年、二六五頁)。
- (30) Adorno, *op. cit.*, S. 145. (邦訳、一七三頁。)<sup>9)</sup> また、第三と第四のアンチノミーにおける必然性と自由の抗争がドイツ観念論にとって意味した事柄については、座小田豊「必然性と自由——ヘーゲル哲学における自由の意味について」(『思索』第三〇号所収、一九九七年)第一節を参照。

- (31) *Ibid.*, S. 394, 396. (邦訳、四九五頁、四九九頁。)

- (32) 座小田豊「真実の生」における人間——フィヒテ宗教論の射程、「フィヒテ研究」第一五号所収、二〇〇七年、三七頁。本文のこの段落におけるフィヒテに関する記述は、同「フィヒテ、無限の自我と真実の生」(加藤尚武責任編集『哲学の歴史 第七巻』所収、中央公論新社、二〇〇七年)に全面的に負う。

- (33) I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Meiner, 1965, S. 56 (篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫、一九八一年、一一三頁。強調は引用者)； Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 127.

- (34) M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, 1983, p. 46. (邦訳『明かしえぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇七年、五八―五九頁。)

- (35) H. Arendt, *Denktagebuch*, Bd. 1, Piper, 2002, S. 276. (邦訳『思索日記 I』青木隆嘉訳、法政大学出版局、二〇〇六年、到来しつつある世界、または絆を欠いた共同体)

三五八頁。)この定式は、アウグスティヌスに由来するものとしてハイデガーからアーレントに贈られたものである。ただし、この引用箇所には「私は愛する＝」という語句はない。彼は後年別の女性に、「ある人〔自分〕が他者に対して内奥から自分を開いて自由であること」(M. Heidegger / E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillerges., 1989, S. 23)など、この定式を説明している。自他の分離を分離のままに保ち、他者を当の他者として存在させること、これが愛である。

- (36) Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 202f. (邦訳『三六〇—三六一頁』)  
(37) Levinas, *Totalité et infini*, p. x. (邦訳『上巻』一六頁。)  
(38) E. Levinas, *Altérité et transcendance*, Morgana, 1995, pp. 136, 145. (邦訳『他性と超越』合田正人、松丸和弘訳、法政大学出版局、一三三頁—一四一頁。)  
(39) Levinas, *Totalité et infini*, p. 283. (邦訳『下巻』二七一頁。)  
(40) Blanchot, *op. cit.*, p. 28. (邦訳『三五頁』)

付記 本稿は、JSPS科学研究費24520001および24320001による研究成果の一部である。

(ことう) よしや・北海道教育大学函館校教授