

査読付論文

レヴィナスのイリヤ (il y a) と他性としての超越

小 川 真 未*

要 旨

レヴィナスの思想は前期後期にかけて転回したと一般に言われている。しかし、そのうちでも前期におけるイリヤという概念と、後期の主要テーマである超越の概念には、差異はあるものの見過ごすことのできない類似性がある。その類似性は、主に「存在性」、「場所性」、「時間性」から見ることができる。しかし、それらの類似性にもかかわらず、そこには「根本的」な差異も含まれている。以上のような類似性と差異に焦点を当てることで、それら二つの概念のそれぞれの意義や関係への理解を深めることができ、そのことはレヴィナスの思想の全体をより統一的に理解する助けとなる。

目 次

はじめに

I イリヤと超越の類似性

- 1 存在性：存在するとは別の仕方
- 2 場所性：非場所
- 3 時 間 性

II イリヤと超越の差異

- 1 イリヤの意義
- 2 超越の意義
- 3 イリヤと超越の根本的差異

おわりに

はじめに

レヴィナスにおける最初の著作『実存から実存者へ』の大きな流れは、イリヤ (il y a) という存在概念を措定し、そこからの脱出を目指すことである。しかし、このイリヤという概念は、前期においてはその思想の主要なテーマを導いていたものであったにもかかわらず、主著である『全体性と無限』や、第二の主著『存在の彼方へ』におい

ては、登場することが少なくなっている。しかし、このことは決してレヴィナスがイリヤの概念を完全に手放したことを意味しない。それは、少なくなっているとしても、それらの著作のうちにもイリヤの記述があることから読み取ることができる。では、前期の著作とそれ以降の著作では何が変わったのか、そもそも主題が変わったのか。確かに、『全体性と無限』に対するデリダの批判によって、レヴィナスの思考に「転回」を見てとる解釈もある¹⁾。さらに、『存在の彼方へ』においては、レヴィナスはその語り方を「存在論的言説」から「倫理的言説」へと変えているということも可能かもしれない。しかし、それは必ずしもレヴィナスの思想の転回を意味するものではない²⁾。というのも、レヴィナスは前期の『実存から実存者へ』においてすでに超越や他者へと向かおうとしていたし、『全体性と無限』が目指しているところの「無限」やその副題である「外部性」は倫理へと繋がる主題であるからだ。さらに、こうした前後期における思想の繋がりや、イリヤの概念と、後期において展開されている超越の概念との類似性や繋がりを見てとることでより明確になるように思われる。したがって本稿では、主に

* おがわ まみ 文学研究科哲学専攻博士課程後期課程

2018年10月3日 査読審査終了

前期で展開されるイリヤと、後期で主張される超越を結びつけることで、前期と後期における思想の繋がりを明らかにすることを目指す。もちろん、前期から後期の思想全てを整合性ある一つの体系としてまとめることは不可能であろう。というのも、全体の思想が大きく転回するものではないにしても、それらにおける概念の変化や、その使用における変化などは多少なりとも認められるからだ。したがって本稿は、こうした著作間の整合性をむやみに確立しようとするものでは決してない。しかし、イリヤの概念を手掛かりにし、前期後期における類似性や差異を見てとることは、その思想の全体を把握するのに十分役に立つだろう。というのも、それぞれの時期における言説だけでは理解しきれなかった範囲を、それぞれから補完的にカバーすることができるからだ。前期と後期の差異は決して無視できない。しかし、そうした差異や類似性を通して、レヴィナスの思想の全体のより深い読解に繋げることが可能であり、本稿の趣旨はむしろそちらの方にある。

I イリヤと超越の類似性

まずは本稿の目指すところであるイリヤと超越との結びつきを示すために、それら二つの概念における類似性をみていく。以下の叙述は、この二つの概念がレヴィナスによって結びつけられることを示唆している。

不眠 (insomnie) もしくは断絶とは、自らに結びつくことができず、魂の状態の代わりに休息にとどまることのできないような、そうしたある存在の有限性ではない。そうではなく、それは内在を引き裂き、もしくは内在に息を吹き込むものである。その内在は、あたかも無限についての観念が存在し得るかのよう、あたかも神が私にくっついているかのよう、超越を包み込んでいる。志向性なき目覚め、しかし、おのれの覚醒状態そのもの

からさえも絶えず醒めている目覚め、それは、自己よりさらに深遠なもののために、おのれの自己同一性から醒めている。無限を受容するものとして、内的でもあり超越でもあるような神への服従としての主体性。(DV. 51/57頁)

この文はレヴィナスの後期の著作『観念に到来する神について』にある。これまで存在者は有限性のうちで生きてきた。その有限性とは、死する者としての、また自ら自身でのみ自身の存在を把持する者としての、さらにはあらゆるものを志向性によって自己に還元するものとしての自己内在的な有限性である。しかし、「不眠もしくは断絶」はそのように存在の有限性における事態ではない。それはむしろ、その内在的な有限性に、無限性である神が訪れるようなものであり、そのように自己を全く超越しているものによって、自己の内在が引き裂かれるような出来事なのである。自己の内在を引き裂かれるというのは、それまでのように対象を自身の志向性のうちに還元することができなくなるという事態であり、むしろそこでは自己自身こそが無限的超越の対象になるような事態である。つまり、超越の現れによって、存在者は自己同一的なあり方から醒め、自身こそが対象であるかのように無限を受容する者として目覚めるのである。その時の存在者は、単に自己完結的な内在的有限ではもはやない。自己が包括しきれない無限的な超越を受け入れる者としての、またその意味で自身とは絶対的に他性を持つものを受け入れる者としての主体性を持った存在者となるのである。このように自己以外に目覚めた存在者は、もう自己同一的で志向的な存在者ではいられなくなる。というのも、自己に還元できないものとしての絶対的他性を持つものと出会うことは、自己に対象を還元するという志向性のあり方そのものの否定を意味するからだ。したがって、一度でも自己同一的なあり方から目覚めた存在者

は、もうずっとそのあとも目覚めたままなのである。つまり、そこから目を閉じて、志向的なあり方に戻ることはできないのだ。そのようにして、一度目覚めた存在者は「不眠」に陥るのである。

しかしこの「不眠」という用語は、前期においてイリヤを説明する際に用いていた概念ではなかったか。この疑問に答えるように、先ほど引用した箇所のようにレヴィナスによる註がつけられている。

不眠の概念は、意識の概念との区別において、まさしくその非-意味の契機に即して、1947年刊の拙著『実存から実存者へ』に現れた。そこでは以下のように描かれている。「そういうわけで、われわれは〈イリヤ〉という非人称的な出来事のうちに、意識の概念ではなく、目覚めを導入する。その目覚めとは、意識がそこへと融即しているところのものであり、そこでの意識は、まさに意識がそれへと融即しかしないという意味での意識として現れている。意識は目覚めの一部分である。いわば、意識は目覚めをすでに引き裂いている。意識はまさに、われわれが自身を匿名化することで、不眠のうちで到達するあの存在、すなわち、失われず、騙されず、あえて言ってみれば、すっかり酔い覚めしたあの存在(イリヤ)に対する避難所なのである。(EE. 111/143頁)」(DV. 51 (註24) /59頁)

これはその註における一部であり、ここでレヴィナスは自身の初期の著作である『実存から実存者へ』を引用し、後期の『観念に到来する神について』での超越における不眠・目覚めと、前期のイリヤの不眠・目覚めを関連づけている³⁾。レヴィナスによって引用された『実存から実存者へ』においては、イリヤという概念に、意識ではなく、目覚めという概念を導入すること、すなわちイリヤが目覚めであることが記されている。しか

し、この引用の理解のために注意すべきことがある。それはここで意識という概念が、二通りの意味で使われていることである。一つ目は、イリヤと区別されるべき意味での意識であり、それはイリヤから定位した主体性ある存在者のものとしての意識である。二つ目は、目覚めに単に融即しているということのみを意識している意識である。すなわち、それは何某かの存在者の意識ではなく、意識自身の意識、つまり意識自身によって、自身が目覚めへと融即していると意識するその意識なのである。つまり、それは存在者の意識ではなく、前存在者的な、意識そのものと言えるものである。しかし、なぜイリヤに目覚めへと融即している前存在者的な意識が必要かという、まさにそれによってこそ存在者の定位が可能になるからと言える。というのも定位とは、目覚めとしてイリヤのうちに融即している意識の「局所化」によって生じるからだ。イリヤに融即していた意識は、ある一つの場所に局所化することで、避難所という場所を得ることになる。つまり、単にイリヤへと融即していた意識は、凝集し、位置を獲得することによって(目覚めのうちである一つの部分となることによって)、一つ目の意味での意識、すなわちある主体的な存在者の意識となるのである。したがって、イリヤに融即しているその意識(二つ目の意識であり目覚め)こそが、そのイリヤの目覚めを引き裂くもの(一つ目のイリヤと区別されるべき意識)への契機となるのである。そのような前存在者的な意識を、レヴィナスは目覚めとし、不眠と同様にイリヤへと導入するのである。では、以上のように「不眠」や「目覚め」によって語られている前期のイリヤと、同じく「不眠」「目覚め」という用語で語られている後期の超越は、本当にレヴィナスが註で指摘するように結びつけることができるのか。次節にて「不眠」や「目覚め」を手掛かりに、イリヤと超越の類似性を確認していく。

1 存在性：存在するとは別の仕方

まずそれらの存在性の類似性に注目するために、後期の『観念に到来する神について』で、レヴィナスが不眠について言及しているところを見よう。

おのれ自身に現前する意識の状態の自己同一性のなかで、前反省的な無言のトートロジーのなかで、同と、同位相ではない同（同と別の相にある他）の間で、差異が〈目覚めている〉。そして自己同一性はついにはその差異を把持することができない。まさにこれが〈不眠〉であって、それは次のような〈カテゴリー的〉な意味の語によってしか語ることができない。自己同一性の分裂、〈不眠〉、あるいは〈目覚め〉、これら——存在するとは別の仕方——は、存在を基礎づけているカテゴリーに劣らず荘厳な「論理的」カテゴリーに属している。（DV. 50/56頁）

目覚めている差異とは、自己同一性を保つ存在者とそれ以外のもの、つまり、自己と、自己とは別の位相に位置する超越としての他性との差異である。この差異は、自己が他性に対して「無関心ではいられないこと [non-indifférence, すなわち差異でないわけにはいかないこと]」（DV. 29/32頁）を示している。この差異が目覚めることによって、存在者はその自己同一性を破られ、他性を持つものを志向性によって把持するような自己完結的なあり方から目覚めることになる。というのも「〈他者〉は、同の実体として、休息として、現前として、眠りとして、その同等性のうちに根を下ろしているあらゆるものの芯を取る」（DV. 98-99/114頁）からである。しかしここで、こうした差異や目覚め、不眠が、存在を基礎づけるカテゴリーよりも「論理的」カテゴリーに属していると述べられていることに注目したい。これは不眠や目覚めといった概念が「存在論的」カテゴリー

では語り得ないことを示している。というのも、これらはまさに、引用にも示されているように、「存在するとは別の仕方」であるものだからだ。すなわち、不眠や、それを引き起こす差異における他性の超越は「存在するとは別の仕方」で、つまり「存在ではない」ものと考えることができるのだ⁴⁾。というのも、不眠は存在者が目覚める事態であるので、それ自体が実体的な存在なのではない。さらにこの不眠を引き起こす超越も、自己同一性を保つ「私」を目覚めさせる差異なのであって、決してそれ自体が実体的な他者という存在者を意味するのではない。もし実体としての他者の現れであるとすれば、それは視覚などによって何らかの形で自己同一的な存在者に捉えられることになり、自己同一性を破る超越としては不十分であることになるだろう。したがって、これらは「存在論的」と言うよりも、自己同一的な存在者に働きかける作用として「論理的」な機能を持つもの、つまり「存在するとは別の仕方」であるものである。

ここで、超越における不眠の存在性をイリヤの存在性と比較してみたい。イリヤとは『実存から実存者へ』のうちの節のタイトルになっているように、「存在者なしの存在」（EE. 93/122頁）である。このことは、何某といった存在者はいないとしても存在そのものは「ある」という意味である。これは一見すると、イリヤは、「存在するとは別の仕方」である超越とは反対に、まさに「存在」であるように思われる。しかし、存在者がいない、つまり存在者ではない存在というものが、はたして「存在している」と言うことは可能なのか、という疑問がそこには残る。超越の場合は、それ自体は存在のカテゴリーでは語りえないものではあるとしても、存在者に働きかけるものとして「論理的に」存在しているものであった。ではイリヤは本当に「ある」（存在する）と言えるもののなか。

以上の疑問を解決するには、レヴィナスがイリヤの概念を考える際に用いるある想像を行ってみ

るとわかり易い⁵⁾。その想像とは、万物が無に帰すという想像である⁶⁾。そうすると、全てのものが無に帰したと想像してみても、われわれには全くの無は想像できないことが分かる⁷⁾。というのも、そこには、全てのものが無に帰した状態としてのなにか「場所のようなもの」が残るからである。これはもちろん無に帰したはずの何らかの存在者ではないし、かといって全くの無でもない。すなわち、この万物を無に帰した際に現れてくるような、存在者でも全くの無でもない「なにか」が「イリヤ」なのである。つまり、イリヤは無ではない以上、何らかの仕方で「存在している」と言えるものである。しかし、それは存在者として存在しているものではないがゆえに、超越と同様、正確には「存在論的」カテゴリーでは語り得るものではない⁸⁾。つまり、超越と同様、存在者のようにして実体を持って存在しているのではないのである。すなわち、イリヤもその意味では超越と同様「存在するとは別の仕方だ」と言い得るものなのだ。

以上において、ここで一つ注意しなければならない。それは、このイリヤが万物を無に帰した際に残る「場所のようなもの」であるとしても、それはわれわれが通常考える意味での「場所」とは異なるということである。これに関して、イリヤの場所性と超越の場所性の類似性について次節にて論じていく。

2 場所性：非場所

前節で見た通り、イリヤとは万物の不在であるような「場所のようなもの」であった。しかし、それが通常の意味での「場所」とは異なると述べたのは、レヴィナスが一方でこのイリヤを「場所の不在」(EE. 121/ 152頁)とも呼ぶからである。それは一体どういうことなのか。

このことは、レヴィナスがイリヤからの脱出の一つとして、「定位 (position)」を考えていたことを考慮するとわかり易いだろう。「定位」とは、存

在者なしのイリヤから、存在者が主体性を持った者として出来するその出来事のことである。この「定位」とはまさにある場所に「位置すること」であり、その位置する場所とは、主体性としての存在者の意識が確立する「存在 (イリヤ) から身を避ける避難所」(EE. 111/ 143頁)となるのである。すなわち存在者の定位によって初めて、万物が無に帰した際に残るような漠然とした広がりのようなもののうちに、「避難所」という「場所」が登場する。この避難所という場所に位置することが、イリヤからの存在者の出来の定位という出来事であることから、それ以前の状態、すなわち定位によって避難所という場所が生じる以前のイリヤの状態は、まだ場所を持つことがない場所以前の「非場所」であると考えることができる。

そもそもイリヤとは、存在者なしの「存在するとは別の仕方だ」あるため、そのイリヤそのものを存在者の尺度で測ることは不可能である。つまり、通常われわれが考えるような、ある座標で示せるような場所ではないし、それが具体的にどんな場所 (暗いや、狭いなど) であるかを明確に示すことはできない。というのも、そうした尺度を持ち合わせる存在者自体がイリヤでは存在していないからだ。すなわち、イリヤとはわれわれ存在者が考える意味での「場所」という言葉自体が当てはまらないものなのである。したがって、それはあくまで場所「のようなもの」であっても、われわれが思うような具体的な場所ではなく、実際には「場所の不在」すなわち「非場所」とさえ言えるものなのだ。

では一方、超越における場所性はいかなるものか。端的に言えば、それも「非場所」であると言える。この後期思想の主な主題である超越が非場所であることについては、藤岡俊博(『レヴィナスと「場所」の倫理』, 東京大学出版, 2014年)において詳細に分析されている⁹⁾。藤岡は、他性との関わりの様態である「近さ」が、レヴィナスによって「非場所」と述べられていることを出発点とし

て議論を始めていく¹⁰⁾。さらに、他性によってその責任へと目覚め、倫理的主体となった存在者の性質である「他者のために」という「身代わり」の概念が、「他者の代わりになる一者＝他者の場所にある一者 (l'un-à-la-place-de-l'autre)」(藤岡, 前掲書, 253頁) であるとし、その倫理的主体自身は、他者へと自身の場所を受け渡すものとして「非場所」であるということを示している。つまり、自己同一性を破る超越的他性によって、志向的に自己同一性を保ち存在していた存在者は、自己に還元できない超越という他性によって、そのあり方から目覚め、倫理的あり方へと変化する。そうして変化した倫理的あり方とは、まさに自身の存在よりも他者の存在を気にかけるような存在の仕方であり、そこでは存在者は究極的には、他者の代わりに死ぬ者として存在している。すなわち、その時、存在者は他者の代わりに死ぬことによって、自身の占めている場所を他者に受け渡すことのできる者として、「非場所」的に存在することになるのである。

以上のような議論の明証性については、レヴィナスが『観念に到来する神について』におけるレヴィナスの以下の言葉を見ても分かる。

主体自身が、自身と存在の間にイデオロギーのための空隙を穿ったのか、この空隙は、その空隙を埋める幻想や詭計に先行するなんらかの断絶に、つまり、本質のある中断、ある種の非場所 (non-lieu)、あるユートピア、無私無欲 (dés-inter-essement) によって開かれたエポケーの純然たる隙間に由来するのではないか。(DV, 21/21-22頁)

空隙とは、まさに自己同一的に存在していた存在者に、それには把持不可能な超越という他性が穿つ差異のことであり、この差異によって、存在者はそれまでの自己同一的なあり方、すなわち自己と自身の存在との一致との間に隙間を感じるこ

とになる。したがって、この空隙とは、主体自身がなんらかのイデオロギーのために、恣意的に自身に穿ったものではなく、主体の恣意性に先行するものである。すなわちそれは、主体以外のもの(超越)による主体自身との断絶であり、その超越と主体との差異という断絶であり、そしてこれが「非場所 (non-lieu)」であり、「ユートピア」と呼ばれている。つまり、超越においてその自己同一的な主体が断絶するその場所とは、まさに「非場所」であり、どこでもない理想郷的な「ユートピア」なのである。すなわち、超越も、イリヤと同様に「非場所」であると言える。

しかし、ここで一つ重要な疑問が残る。それは、「非場所」であるそれらは時間的にはどこに位置するのか、という疑問である。存在者はイリヤから出来するのであれば、イリヤは存在者以前(すなわち存在者から見て過去)に位置しているようにも思える。しかし、イリヤを説明する際に用いられる「不眠」という概念は、主体性を持った存在者が、不眠によってその主体性をコントロールできないこと(眠りたいけれど眠れない)によって、イリヤへと接近する際の様態として用いられている¹¹⁾。そうであるならば、イリヤは主体性を確立している現在の存在者からみた未来において、近づき得るものとも考えることもできる。一方、超越は、現在の自己同一的なその主体のあり方を目覚めさせるものとして、その存在者からみた未来に位置しているように思われる。では、イリヤや超越は、実際には存在者からみて過去にあるのか、未来にあるのか、これらに関してそれぞれの時間性についてみていく。

3 時間性

まず、イリヤの時間性について考えるために、そのイリヤからの存在者の出来である定位における時間性を手掛かりとしてみていく。というのも、イリヤそのものについての時間的な位置づけは、レヴィナス自身によっては明確にはなされて

いないからである。

イリヤからの存在者の出来である定位は、「現在としての瞬間の出来事」(EE. 124/156頁)と呼ばれる。すなわち、定位とは時間的にいうと、「現在という瞬間」であるということができる。しかし、この現在の瞬間はわれわれが通常考える意味での現在とは異なる。われわれは一般的に時間というものを想定する際には、時計の針が進んでいくような時間や、川のように過去から現在、そして未来へと流れていくような時間を想定するだろう。このように想定される時間を、本稿ではさしあたり「一般的な時間」と呼んでおく。もしくは、フッサールのように、現在を起点とし、そこから過去把持、未来把持によって時間を捉えるというような時間を想定してもいいだろう。しかし、レヴィナスの定位における現在の瞬間は、決して以上のように流れている「一般的な時間」における現在ではないし、またそこを起点として過去や未来を捉えるフッサールにおけるような現在でもない。というのも、レヴィナスの現在の瞬間における存在との関係は、「何らかの未来にも過去にも、また、この未来や過去に位置する存在や出来事にも準拠していない」(EE. 130/162-163頁)からである。それはすなわち、以下のようにも表現される。

しかし、現在の消散は、主体が匿名の存在の中に出現し、時間を受け入れるようになる唯一の可能性ではないかと問うてみることができる。(……)それ自身(瞬間自身)から発して存在すること。存在の瞬間にとってのこのようなあり方、それが現在であるということなのだ。現在とは歴史を知らないことだ。現在のうちで、時間ないし永遠の無限性は中断され、そして再開される。したがって、現在とはただ存在一般だけがあるのではなく、一つの存在が、一つの主体があるような、存在における一状況なのだ。(EE. 124/156頁)

現在の消散とは、現在の瞬間の性質を表している。その性質とは、瞬間瞬間の自己完結的な生成消滅のことである。現在の瞬間とは、それ以前の過去の瞬間のなにかを引き継いで生成されたものでもないし、未来の瞬間になにかを引き渡すものでもない。すなわち、現在の瞬間とは過去とも未来とも断絶した、それ自身にのみ準拠し生成消滅するものなのである。これこそ、現在が「歴史を知らない」ということの意味である。また、このような現在の瞬間の性質を説明するために、レヴィナスは、デカルトやマルブランシュの連続創造説を引き合いに出す¹²⁾。というのも、デカルトやマルブランシュの連続創造説においても、各々の瞬間は独立自存的な性質であり、したがって、そうした独立自存的な諸瞬間はそれら自身では繋がることはできないので、それらが連続的に生成継起するためには瞬間自身の外にある神が必要になってくるのである¹³⁾。つまり、彼らの考える瞬間も、「それ自身を超えてある、という能力を持っていない」(EE. 129/161頁)のであり、それぞれの瞬間はただ消えていくのだ。以上のことから、レヴィナスの定位における現在の瞬間は、通常の流れるような「一般的時間」とは異なるし、さらにはそこを起点として過去や未来を把持するようなフッサールの時間とも異なることが分かる。というのも、定位における現在の瞬間は、それ自体で生成消滅し、過去や未来に関わることなく断絶しているがゆえに、何かを引き継ぐようにして過去から未来へ流れることもできなければ、過去や未来を捉えるための基点にもならないからである。

以上のような定位における瞬間の特異性をレヴィナスは、「定位の〈ここ〉は、一切の了解、一切の地平や時間に先立っている」(EE. 122/152-153頁)と述べる。そうであるならば、存在者が存在者としての定位を行う以前の状態、すなわちイリヤも、もちろん時間に先立っていることになるはずである。つまり、イリヤの状態は、

通常の時間以前の瞬間のさらに以前の状態であり、それは時間というものすらない「無時間的」とも言い得るものである¹⁴⁾。さらに、先に引用したところによると、定位における現在の瞬間の消散は、「時間を受け入れるようになる唯一の可能性」(EE. 124/156頁)であるとも述べられている。このことは、存在者の出来である定位という現在の瞬間が、まさにそこから時間が始まるところの出発点であるということを示している。つまり、定位の現在の瞬間の生成によって初めてそこから時間が流れるのである¹⁵⁾。したがって、このことから、その時間の出発点となる定位の現在という瞬間以前(イリヤ)は、時間が始まることがない、つまり時間以前の「前時間的」であるとも言える。すなわち、イリヤとは「一般的な時間」ではないばかりか、そもそもそうした時間自体が生じる以前の「前時間的」なものであり、言い換えれば「無時間的」なのだと言える。

では、超越における時間性はどうか。超越とは、本稿第1章第1節でみたように、自己同一的な存在者にとっての他性の超越であり、それは自己同一的な存在者からは捉えることのできない差異として現れるものであった。この差異における超越を時間的に表すと、「隔-時性(dia-chronie)」となる。この「隔-時性」とは、存在者が位置する現在から「隔たって」あるということを示している。つまり、現在と断絶している時間なのである。そして、その隔たりは、現在に対する過去や未来の側面から語られることになる。しかし、「隔-時性」を語る際に述べられるこの「過去」や「未来」は、先のイリヤの時間性の言及において触れたような、われわれが通常想定するような、時計の時間や川のように流れる「一般的な時間」におけるそれではない。つまりそれは以下のように述べられる。

責任という倫理的先行性のうちで、つまり、他者のために、熟慮に対して責任が優越性を

持つことのうちで、過去であったところの現在へと還元できない過去がある。素朴に、すなわち自然に、現前への権利を認められた、ある自同性とは関わることのない過去、その過去において全ては始まらねばならなかったかもしれない。そこで責任において私は投げ出される、決して私の過ちでも私の行いでもなかったものの方へ、決して私の権能にも私の自由にも属することのなかったものの方へ、決して私の現前であったことも私の記憶の中に到来したこともないものの方へと投げ出される。(EN. 177/237-238頁)

これは、「隔-時性」を主題として扱っている後期の「隔-時性と再現前化」という論文における文章である。自同性のうちでは存在者は、まさに素朴に志向的に存在しており、そこでは自身の存在の権利が問いに付されることはなかった。しかし、他者への責任において、存在者は自己同一的で素朴なその存在のあり方から目覚めることになる。その時、この他者への責任は、現在の自己同一的な存在者にとって全く隔たったものとしての過去に対しても責任を負うように要請する。この隔たったものとしての過去こそ、「隔-時性」の「過去」である。その「過去」とは、現在の自同的な存在者の行いに関わるものでも、その権能のうちにあったものでもない。つまり、それはかつて一度もその存在者の現在であったことのない「過去」であり、したがって、その存在者の「過去」とは言えないものであり、記憶にさえない「過去」なのである。すなわち、この「過去」は、現在の存在者とは全く断絶したものであり、存在者にとって全くの他性として現れるのである。この「過去」の「隔-時性」における他性によって、自己同一性を破る超越の他性は時間的にも特徴づけられているのだ。

以上のような、私との断絶としての超越における「隔-時性」はまた、「未来」の用語で語られる

ことも可能である。

権威の意味性は、私の死の後で、私の死にもかかわらず意味する。すなわち有限な自我、死を運命づけられた自我に対して、またこの死を超えて意味するような有意味な秩序を意味するのである。もちろん、復活の約束のようなものではない。そうではなく、死によってもそこからの解放が不可能であるところの義務であり、再-現前の共時化されうる時間とは際立った未来であり、引き受ける力に課されるものを任命する決定権を<我思う>が持ち続けているような志向性に捧げられた時間とも際立った未来である。(EN. 179/241頁)

権威とは、超越における他性によって自己同一的な存在者のあり方を問いただすものである。そのような権威は、単に問いただされる存在者の現在のあり方のみを問いただすのではない。超越によるその権威は、その自同的な存在者からは隔たっている「隔-時性」における「未来」をも問いただすのである。その「未来」は、それを経験する可能性のある存在者がたとえ死んだとしてもあり続けるような「未来」であり、それゆえに、この存在者の志向性の一切の権能を超えたところに位置している「未来」である。

つまり、超越によって問いただされる「未来」とは、「隔-時性」における「過去」と同様、現在の自同的な存在者とは隔たり、その存在者にとっては全くの他性としてあるのである。したがって、そのように存在者にとって全くの他性としてある「未来」や「過去」は、存在者が普段時計などで理解しているような、針が過去現在未来へぶれることなく進んでいくような共時化された時間における未来や過去でもないし、その存在者の志向性によって把持し得る未来把持的な時間でもないのである。というのも、その全くの他性、すなわちその「隔たり」という断絶ゆえに、「隔-時性」

における「過去」や「未来」は決して現在と持続的に繋がってはいないからである。

以上のことから、「隔-時性」における「過去」も「未来」も、その断絶ゆえに、流れるような「一般的な時間」でないこと、また現在を起点としてなされるようなフッサールの過去把持、未来把持による「過去」「未来」でもないことが分かった。そしてこの点においては、イリヤと超越との時間性は類似性があるといえる。

しかし、ここにはその類似性にもかかわらず、重要な差異が含まれていることに注意しなければならない。それは、先に見たようにイリヤが「無時間的」、「前時間的」であると言い得るのに対し、超越における「隔-時性」は、まさにレヴィナスが「一般的な時間」と区別して主張したいところの「根源的で具体的な時間性」であるということである。

しかし、われわれは以下のように考える。すなわち、前述の合理性(志向的思考の合理性)が、すでに派生的な秩序の合理性であり、他者に対する責任は、根源的で具体的な時間性を意味しており、現前の普遍化はその時間性を前提としているのである。(EN. 171/230頁)
(下線強調引用者)

「隔-時性」は先にも確認したように、「一般的な意味」での時間ではないし、フッサールの過去把持や未来把持のように現在を起点として捉えられるものでもない。しかし、通常考えられるような時間や、フッサールの志向性による時間の理解自体は、そもそも「隔-時性」の時間性によって可能になっている。というのも、レヴィナスはまさにこの「隔-時性」こそ時間の「根源的で具体的」なあり方だと考えているからである。では、レヴィナスはなぜこれを「根源的」だと考えたのか。それは、レヴィナスが他性による超越、つまり他性による責任への目覚めをこそ道徳として、

存在論にも勝る第一哲学であると考えているからである¹⁶⁾。しかし、ここにも疑問は残る。というのも、これまで本稿でみてきたイリヤと超越の多くの類似性にもかかわらず、なぜ一方の超越だけが「根源的」と呼ばれるに値するものとして重視されるのかということである。この疑問に答えるために、双方の概念の重要な差異について論じていく必要がある。

Ⅱ イリヤと超越の差異

多くの類似性にもかかわらず、イリヤと超越がその重要性において区別されることを理解するためには、まずそれらの概念が、レヴィナスの思想のプロセスにおいてどこに位置しているかを理解することが重要である。というのも、これらの概念の差異は、一連のプロセスのうちに占める位置の違いに依拠しているからである。したがって、それぞれの概念がプロセスにおいて占める位置を、プロセスにおける「意義」として以下で論じていく。

1 イリヤの意義

そもそもイリヤが語られることの必要性とは何か。それは、『実存から実存者へ』の著作全体の流れを汲み取ることで理解することができる。そこではまず、レヴィナスがハイデガーに反して、「存在は自らの限界と無以外に悪性 (vice) を抱えてはいないだろうか。存在の積極性そのもののうちに、何か根本的な悪 (mal) があるのではないか」(EE. 20/27頁)と問うことから出発する¹⁷⁾。というのも、レヴィナスにとって存在とは、ハイデガーのように存在者が問い求める真理や、存在者がそれを受け入れることで本来的に生きることができるようになる、といったようなものではないからだ。レヴィナスにとって存在とは、それを引き受ける存在者にとっては重荷のようなものであり、さらにはその存在者からその主体性を奪おうとするものである。その意味でイリヤは存在者

にとって恐怖でもある¹⁸⁾。このように、存在者にとって疎むべきものであるような存在そのものがイリヤという概念によって記述されるのである。つまり、イリヤとは、存在が悪であり、恐怖であることを記述するために要請された概念であるといえることができる。

しかし、レヴィナスは単にイリヤの悪性や恐怖を記述しなかったわけではない。むしろ、そうした悪や恐怖を見出したからこそ、そこからの脱出の方法を目指していくのである。こうして、レヴィナスは、イリヤからの脱出の一つとして存在者の定位を語ることになる¹⁹⁾。定位によって出来た存在者は、イリヤから逃れることができる。というのも、定位という存在者の位置取りとは、まさにこのイリヤにおける避難所であって、その避難所において存在者は、主体性を取り戻すことが可能である一つの実体を持った存在者の意識となるからである²⁰⁾。

しかし、この定位もイリヤに対する脱出としては十分ではない。その理由の一つは、本稿第Ⅰ章第2節でみたように、出来た存在者も不眠などによって、再びイリヤへ接近する可能性があるということである。不眠とは、存在者が意識的に「眠りたい」と思って目を閉じても、実際には「眠ることができない」という事態である。すなわち、「不眠」とは、存在者が自身の意識をうまく自身のものとしてコントロール下に置けないこと、つまり、自身の意図を実際に行うことができないという、存在者の主体的な意識における一つの不可能性を示している。したがって、存在者は定位によってその主体性を自身のものとして確立し出来たとしても、不眠を契機にして、その主体性から引き離され、再びイリヤへと立ち戻る可能性があるのだ²¹⁾。

もう一つの理由は、定位した存在者につきまとう性質による。それは存在者の自己繫縛である。自己繫縛とは、存在者が定位したその瞬間から、イリヤのうちにできた避難所のうちに囲まれた存

在を、まさに自分自身のものとして把持しなくてはならないということである。というのも、ある実詞として存在者が存在するには、その存在者が「私は存在する」というように、「存在する」という動詞の主語にならなければならないからだ²²⁾。

したがって、存在者は、まさに主体性を持つ自分自身として存在するためには、この自身の存在を自らで把持し続けなければならない。というのも、もしこの把持ができなくなった時には、存在者は自身の主体性を維持できなくなり、自身の存在であったものは、誰のものでもない匿名のイリヤへと回帰してしまうからである。そして、この存在は自らの存在であるため、他の誰かに把持してもらうわけにはいかない。つまり、主体性のある存在者として存在する限り、必ず自身で、自身のものとしてその存在を把持しなければならないのだ。したがって、こうした自己繫縛には「根本的悲劇」がみられる²³⁾。というのも、イリヤの脱出となるはずの定位における存在者が、今度は自身の存在へと繫縛され、さらにこの繫縛から逃れることはしかし、イリヤへと回帰することをまた意味し得るという板挟みの状態になるからだ。

以上にみてきた二つの理由によって、イリヤからの脱出には定位したとしても不十分であることが分かる。では、そうした根強い力を持ったイリヤからの脱出はいかにして可能か。『実存から実存者へ』においては、その最終的な到着点は以下のように記述される。

エロスのうちにこそ<超越>は根源的に思考され、存在に捉えられ避けがたく自己へと回帰してゆく自我に、その回帰以外のものをもたらし、自我をその影から解放することができる。自我が自分自身から外に出る、と単純にいうことは矛盾である。というのも、自己から外に出た自我は、暴れ出すか、さもなければ非人称的なものの中に落ち込んでしまうからだ。非対称的な間主体性は一つの<超越>

の場であり、そこでは主体はその主体の構造を保ちながら、避けがたく自分自身へと回帰することなく<繁殖性>である可能性を——先取りして言えば——〈息子〉を得る可能性を手にするのである。(EE. 165/200頁)

『実存から実存者へ』において目指されていたイリヤからの脱出は、最終的には以上の引用でみたように、「超越」によって果たされることになる。しかし、この超越はまだここではエロスと呼ばれていることに注意しなければならない。というのも、エロスやエロスにおける他者は、レヴィナスの後期思想においては、絶対的な他性を持つもの(絶対的な他者、神など)と区別され、次第に批判されていくことになるからである²⁴⁾。ともあれ、この引用の段階におけるレヴィナスは、まさにエロスにおいてこそ「超越」が可能になると考えている。というのも、前期におけるレヴィナスは、まさにエロスにおいてこそ自己同一的な存在者には把持しきれない全くの他性が現れると考えたからだ。エロスとは存在者の「欲望をそそる(désirable)」ものであるが、しかし、そのエロスの対象は、志向性対象のように存在者によって把持されることはなく、したがってその存在者の欲望は決して満たされることがない。その意味で、エロスとは、存在者には決して把持できない「超越」が現れる場であると言える。ここでは対象は、その全くの他性、すなわち存在者と埋められない差異を持つというようにして、存在者にとって非対称的な間主体性として現れることになる。そしてまさにこの現れが、自己同一的な自我という存在者(自己繫縛している存在者)に、その存在への回帰以外のものをもたらし、その理由の一つは、エロスの持つ「欲望をそそる」という性質にある。存在者は、決して把持できないにもかかわらず、その欲望をそそるものへと夢中になることで、自身の存在をも顧みることを忘れるからだ。もう一つの理由が、この引用で示されている

「繁殖性」と「息子」である。エロスに関係して生じるこれらの概念は、主にその後の主著『全体性と無限』で展開される。本稿では詳しく扱うことはできないが、これらの概念もまた、自己自身へと回帰することなく自己を保ちつつ、さらに自己を超越している他性と関係することによって、イリヤに再び陥ることはないような状態を表す概念なのである。したがって、これらが『実存から実存者へ』において、レヴィナスが考えたイリヤからの真の脱出と言える。

以上のことから、『実存から実存者へ』におけるイリヤが持つ意義とは、その持つ悪性や恐怖から存在者を駆り立て、最終的にそこからの真の脱出である「超越」へと至らしめることにあったと言える。もちろんここでの「超越」は、エロスと呼ばれており、後期において示される超越と全く同じものとは言えない。しかし、それらは自己同一的な存在者には把持できない絶対的他性であるという点で、同じ性質を持っているものである。このことと、後期のレヴィナスによるエロスの超越への批判を考えあわせると、この前期のエロスの「超越」は、後期のさらに徹底された超越への萌芽となっていることが分かる。

2 超越の意義

では、そのように徹底された後期における超越の意義とはいかなるものか。これは、前節におけるイリヤからの脱出の最終地点が、なぜ超越であったのかを考えることで理解し易くなる。

イリヤからの存在者の定位が、脱出として不十分であったのは、その定位における存在者が再びイリヤへと陥る可能性があり、かつ存在者が定位した瞬間に自己繫縛の悲劇に陥るからであった。それならば、反対に、イリヤへはもう陥ることがなく、かつ自己繫縛に陥ることのない存在者が措定されるならば、それはイリヤからの真の脱出となるだろう。それこそまさに超越によって可能になるのである。では一体、具体的にはどのように

してか。

存在者がイリヤに回帰するのは、存在者がその主体性をイリヤによって奪われることによってであった。すなわち、イリヤにおいて、存在者は主体性を失い、もはや存在者ではないようなものへと回帰してしまうのである。このようにイリヤへと回帰しないためには、定位によって出来た存在者は、自身の存在をまさに自分自身のものとして保持し続けなければならない。しかし、存在者は今度は自身の存在へと繫縛されることによって悲劇を抱えることになる。にもかかわらず、この悲劇を終わらせるために自身の存在から手を離すことは、またイリヤへと回帰することを意味してしまう。したがって存在者は、存在者として定位した後も、そのような意味でイリヤに囚われ続けるのだ。以上のようなイリヤのしがらみから真に脱出するには、三つのプロセスが関わってくる。

一つ目は、まず一旦イリヤから身を離すためにも定位によって主体性を持った存在者として出来る必要があるということだ。このこと自体が真の脱出にはならないにしても、このようにイリヤから一時的にせよ際立つ契機がなければ、そもそもイリヤから逃れ得る存在者自体がないという事態になってしまうからだ。つまり、イリヤから脱出する当の存在者自身の措定がまず必要なのである。

そして二つ目に必要なのは、この存在者が再びイリヤへと回帰しないことである。存在者がイリヤへと回帰してしまうと、そこでは存在者は匿名の存在になってしまうがゆえに、そもそも脱出すべき存在者自体、イリヤへと溶け込んでしまうからだ。すなわち、脱出すべき存在者自体が、イリヤになってしまうのである。したがって、まず第一にイリヤから存在者が出来し、次にその存在者がイリヤへと回帰することなく維持される必要がある。

しかし、この二つ目の条件には、前節でもみたように、存在者の自身の存在への自己繫縛という

悲劇があり、これもまた乗り越える必要がある。では、この悲劇はどのようにして乗り越えることができるのか、ここで登場するのが三つ目のプロセスの「超越」である。

『実存から実存者へ』において措定されていた超越とは、エロスであり、繁殖性であった。本稿は後期の超越の概念に焦点を当てるために、これらの概念には詳しく触れない。しかし、これらの概念が自己繫縛の悲劇の乗り越えになるのは、そこに自己同一的な主体性を持つ存在者に超越する多くの他性が介入してくるという点によるのであって、この点は、後期における超越と同様の構造を持っている。すなわち、エロスのかそうでないかの違いはあるにせよ、超越における他性によって、イリヤからの真の脱出に必要な自己繫縛の悲劇を断ち切ることができる点では同様の機能を持っている。

このことを明らかにするために、超越の持つ機能を説明する必要があるだろう。超越とは、まさに自己同一的な主体性を持った存在者に対する超越である。すなわち、こうした存在者からは絶対的にかけ離れた他性を持つものの超越である。そして、イリヤから出来し自身の存在へと自己繫縛していた存在者は、この超越によって初めて自身以外の他性と触れるのである。すなわち、この超越における他性によって存在者は初めて自身の存在から引き離されることが可能になる。前期のエロスの超越においては、絶対的他性である欲望をそそのものへと夢中になることによって、後期の超越においては、自身の存在よりも他者の存在の方が優位になるということ（他者の身代わりとしての責任に目覚めること）によって、しかし、以上のように、存在者が超越によって、自分自身以外の存在へと関わることによって、自己繫縛の悲劇を逃れるとしても、もしこれが本当にイリヤからの脱出になるためには、この存在者が再びイリヤへと回帰することがないものでなければならない。超越はそれをも可能にするのか。

本稿でこれまでみてきたように、イリヤと超越とは多くの類似性を持つ概念であった。しかし、そうであるならば、そのイリヤからの脱出が超越によって可能になるのは一見すると不自然なようにも思われる。というのも、イリヤからの脱出は、イリヤとは正反対のものによってこそ可能になってもよさそうだからだ。しかし、ではなぜ超越がイリヤからの真の脱出になり得るのか、この問いに答える鍵が、それらの概念における根本的差異のうちにある。

3 イリヤと超越の根本的差異

まさに超越がイリヤの真の脱出であること、それを示すことができるのが、これらの概念の持つ根本的差異による。それをみるために、本稿の冒頭でも引用した、『観念に到来する神について』における超越の記述をみていきたい。

不眠 (insomnie) もしくは断絶とは、自らに結びつくことができず、魂の状態の代わりに休息にとどまることのできないような、そうしたある存在の有限性ではない。そうではなく、それは内在を引き裂き、もしくは内在に息を吹き込むものである。その内在は、あたかも無限についての観念が存在し得るかのよう、あたかも神が私にくっついているかのように、超越を包み込んでいる。志向性なき目覚め、しかし、おのれの覚醒状態そのものからさえも絶えず醒めている目覚め。それは、自己よりさらに深遠なもののために、おのれの自己同一性から醒めている。無限を受容するものとして、内的でもあり超越でもあるような神への服従としての主体性。(DV, 51/57頁)

本稿にて最初にこれを引用したのは、ここでの超越の概念と、イリヤの概念を結びつけるためであった。しかし、この文にはその結びつきの他

に、それらの重要な差異も読み取ることができる。そしてそれは、引用における最後の文に端的に表れている。すなわち、イリヤでは存在者はその主体性を奪われるのに対し、この超越においては、その「主体性」は維持されているのである。というのも超越は、自己同一性を保った存在者のその内在を引き裂く「無限」の観念のようにして、また「神」のようにして現れるが、しかしその現れはあくまで内在的な「私」という存在者に対してなのである。すなわち、「無限」や「神」のような超越が現れてくるには、それが現れるところの「私」という主体的な存在者が必要となる。このことは、レヴィナスが「無限」の観念を、あくまでも「私における無限 (l'Infini en moi)」(DV. 106/122頁)と表現していることから明らかだろう。

以上のような、主体性の「あり・なし」という差異こそ、超越とイリヤの根本的な差異である。そしてこの根本的差異が、超越をイリヤからの真の脱出たらしめているのである。というのも、超越による他性に目覚めることによって、自己自身の存在にのみ固執していた存在者は自分以外の他性へと向かうことになり自己繫縛から逃れることができ、その上そこには主体性がなければならないという必然性によって、主体性を奪うイリヤへと再び回帰する可能性からも逃れているからである。すなわち、超越によってその他性に目覚めている存在者は、「無限」を抱える者として、つまり他者に対して責任ある者として自身の主体性を維持することにより、自己の存在にのみ回帰する自己繫縛の悲劇から逃れる一方で、その主体性を失う可能性であるイリヤからも逃れることができるのである。

以上のような根本的差異によって、そこからの脱出を求めるべき悪であり恐怖であるイリヤと、そこからの真の脱出となる「根本的時間」を有するような超越というレヴィナスによる重要度の違いが生じるのである。しかし、主体性の有無とい

う違いが根本的であり、それらによってイリヤと超越の間に差異が出てくるにせよ、これら二つの概念が類似していることはレヴィナス本人も指摘しているように、見過ごすことのできない事実である。そしてこのことは、レヴィナスがイリヤに超越と同様に存在者と断絶している他性を見て取っていることの証拠にもなるし、逆に超越が存在者にとってある種の恐怖ともなり得ることをも示すことができるだろう。しかし、以上のことを証明するためには、さらなる差異や類似性の議論が必要になる。

おわりに

『観念に到来する神について』における記述を手掛かりに、イリヤと超越を結びつけて考えることはできないか、という問いに導かれて、本稿はそれに「できる」と答えられる可能性を示せたのではないかと思う。さらに、それを示すために行った概念の類似性や意義の検討によって、レヴィナスが前期から後期にわたり一貫して類似的な概念を扱っていたということを少しは解明できたように思われる。しかし、無論十分ではない。というのも、これらの概念には、根本的差異もまた見出されたからである。したがって、レヴィナスによるこれらの概念の結びつけの妥当性を判断するには、さらに多くの検討が必要となる。以上のことはこれからの課題として、稿を改め論じたい。

レヴィナスの著作の凡例

レヴィナスの著作引用の際には、以下の略号を使い、(略号:ページ数/邦訳の頁数)というように示す。また引用では、邦訳も参考にさせていただきつつも、拙訳を用いた。原文斜体は〈 〉で括り、また()は筆者による補足である。以下[]にて示した発表年代順に提示する。

- ・EE: *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2004 [1947] — (『実存から実存者へ』, 西谷修訳, ちくま学芸文庫, 2012年)
- ・EN: *Entre nous—Essais sur le penser-à-l'autre—*, biblio essais, Le Livre de Poche, Grasset, 1991 [1951]

—1988〕—（『われわれのあいだで—《他者にむけて思考すること》をめぐる試論—』、合田正人/谷口博史訳、法政大学出版局、2001年）

- ・TI : *Totalité et Infini* —*Essai sur l'extériorité*—, biblio essais, Le Livre de Poche, Original edition, Martinut Nijhoff, 1971 [1961] —（『全体性と無限』（上・下巻）、熊野純彦訳、岩波文庫、2012年）
- ・DV : *De dieu qui vient à l'idée*, Librairie philosophique J. VRIN, 1992 [1982] —（『観念に到来する神について』、内田樹訳、国文社、2017年）

註

- 1) cf. 熊野純彦『レヴィナス入門』、ちくま新書、2011年、157頁
- 2) 小手川はレヴィナスの思想は転回したのではなく、深化したのだと指摘している。cf. 小手川正二郎『甦るレヴィナス—『全体性と無限』読解』、水声社、2015年、230頁
- 3) この二つの概念の類似性は以下の論文でも指摘されている。cf. 檜垣立哉「外部であることの意味 E. レヴィナスにおける〈イリア〉の概念を中心に」、『埼玉大学紀要』、第34巻（第1号）、1998
- 4) レヴィナスはこの超越における無限の観念における思惟を、「無私無欲の (dés-inter-essement)」思惟とも述べる。邦訳で内田は、この語を「無私=存在の外へ」と訳している。これはおそらく「essement」を「essence」とかけ「存在」と取り、その「inter (うち)」にあることを、「dés」の否定辞で否定したものとする考えからだろう。この訳はレヴィナスが意識的に入れている「dés-inter-essement」のうちのハイフン (—) を生かした読みと言えるし、後期思想におけるレヴィナスが目指しているところの超越の概念が第二の主著も示すように「存在の彼方 (au-delà-de-l'essence)」であることをうまく表している。cf. (DV. 10/11頁)
- 5) cf. (EE.93/ 122頁)
- 6) cf. 谷口龍男「レヴィナスにおける「イリヤ」と孤独」、早稲田大学大学院『文学研究科紀要』哲学・史学編、第33輯、1987、21頁
- 7) レヴィナスはこの事態を、バルクソンの『創造的進化』における「無の不在」「無の批判」の議論を引き合いに出している。cf. EE. 103/ 133頁。なお、上掲の檜垣の論文（2頁）においてもこのことが指摘されている。
- 8) 「無でもなく、存在でもない。 (...) この持続するイリヤを、存在する出来事と言ひ張ることはできません。何も存在しないのに、それを無であるということもまたできません。」(EI. 38-39/54頁)
- 9) 藤岡はその著作において、イリヤが「場所の不在」であることも分析している。しかし、このイリヤの「場所の不在」と、後期の「非場所」の関連についてはあまり指摘されていない。
- 10) cf. 藤岡、前掲書、244頁
- 11) イリヤを語る際に「不眠」という用語を使うことにおいては、注意が必要である。というのも、これはレヴィナスがイリヤという存在者なしの事象を、存在者の側から語るためにとった現象学的記述であるからである。実際のイリヤでは、あらゆる存在者は存在者として存在することはできないがゆえに、イリヤを存在者のままで経験することはできない。したがって、「不眠」とは、あくまで存在者側からイリヤを語る際に用いた、存在者側から描くイリヤの様態である。
- 12) cf. (EE. 129/161頁)
- 13) cf. 『実存から実存者へ』訳注（10）、202-203頁
- 14) セベルソンも以下の著作にてイリヤの不眠における「無時間性」について言及している。しかし、セベルソンはイリヤの不眠と、定位における現在の瞬間を同一視している点で本稿とは差異がある。cf. Eric Severson, *Levinas's Philosophy of Time-Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, 2013, p.45-46. またイリヤの非時間性については、上掲の檜垣の論文（2頁）でも指摘されている。
- 15) 時間の開始である出発点としての現在自体は、そこから始まる時間には含まれないことに注意する必要がある。というのも、この現在はあくまで出発点なのであって、それは先にもみたようにそれ自体で生成消滅し、持続することも、何かを引き継ぐことも引き渡すこともしない瞬間であり、この現在の瞬間自体はレヴィナスも言うように「時間に先立っている」(EE. 122/152-153頁) からである。
- 16) 「道徳は哲学の第一部門ではなく、第一哲学なのだ。」(TI. 281/下巻267頁)
- 17) このような存在を悪とするレヴィナスのテーゼは、フランクによって「全く根拠がないもの」として批判されている。cf. Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Épisméthée, puf, 2001, p. 90 (邦訳『現象学を超えて』、本郷均・米虫正巳・河合孝昭・久保田淳訳、萌書房、2003年、97頁) しかし、この議論にはここでは立ち入らない。というのも、このテーゼが根拠を欠いていることと、このテーゼがイリヤの概念の契機になっていることは別の問題だからである。
- 18) 「恐怖はいわば、意識からその〈主体性〉そのもの

を剥奪する運動である。」(EE. 98/12頁)

- 19) このようなイリヤからの脱出として存在者の定位を語るという流れは、まさに『実存から実存者へ』という著作のタイトルが示しているところのものである。
- 20) 「意識とはまさしく、私たちが不眠のなかで自らを非人称化しながら到達するあの存在、己を失うこともなく、欺かれることも、おのれを忘れることもない、敢えて言うてみるならばすっかり酔い醒めしたようなあの存在（イリヤ）、それから身を避けるという避難所なのである。」(EE. 111/143頁)
- 21) 「それゆえ不眠は、実詞のカテゴリーとの断絶がただ単に一切の対象の消滅であるばかりでなく、主体の消滅でもあるような一状態に私たちを陥れる。」

(EE. 113/145頁)

- 22) 「実詞化によって、無名の存在は〈イリヤ〉としての性格を失う。存在者は存在するという動詞の主語であり、またそのことによって存在者はおのれの属詞となった存在の運命に支配を及ぼす。存在を引き受ける誰かが存在し、そしてその存在はもはや誰かの存在なのである。」(EE. 141/175頁)
- 23) 「〈私〉が引き受けた存在、そこに〈私〉は永遠に繫縛されているのである。自己自身であることしかできないという不可能性が、自らの存在に釘づけにされているという自我の根本的悲劇をはっきりと示している。」(EE. 143/177頁)
- 24) レヴィナスは超越を「エロスなき愛」(DV. 113/131頁)と呼び、エロスの欲望と区別している。