

アナルシーからアナルシーへ——シュールマンとレヴィナス

合田 正人

—Que faire aujourd’hui ?

(Reiner Schürmann: *Le principe d’anarchie*)

1 アナクロニズム

かつてパリのソルボンヌ広場には、対角線で結ばれるように二軒の書店があった。ジャン・ヴラン書店とパリ大学出版の書店である。1981年から82年にかけて、その二軒を訪れるのが日課であった。フランスの書籍についてはほとんどの場合、和書とは違って装丁の妙味を楽しむということはありえないのだが、それでも、書物には何と云うのかその佇まいのようなものがあって、思わずそれを手に取ることがある。大袈裟に聞こえるかもしれないが、呼び声が聞こえるように感じるのだ。ライナー・シュールマンの博士論文『アナルシーの原理』(*Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, 1982, Seuil. 以下、PAと略記)は、シュールマンというドイツ語名の著者がどのような人物なのかをまったく知ることもなく、幻聴に唆されて当時購入した書物である。それから何と40年の歳月が流れた。その間、時折繙くことはあっても、マルレーヌ・ザラデル『ハイデガーとヘブライの遺産——思考されざる債務』(1995年、法政大学出版局)の拙訳解説で、わずかに一度言及したことがあるだけで、著者についてもまたこの著書についても調査と理解が進展することはなかった。そのシュールマンが今や「20世紀で最もメジャーな哲学者の一人」とみなされているのである。しかし、思い返せば、レヴィナスとの取り組みは、ある意味ではシュールマンへの接近路であったのかもしれない。

事実レヴィナスは、1981年6月21日に行われたシュールマンの博士論文の副査を務めていたのだ。といっても、「ハイデガーの思想全体についての大全であり、その思弁的・教育学的価値ゆえに出版が強く望まれる」(“Rapport sur la soutenance de la thèse de Reiner Schürmann”, cité dans Ian Alexander Moore, Emeline Durand, *De la diversité des acceptions du laisser être d’après Reiner Schürmann*, in *Les Etudes philosophiques*, 2022/4 (N. 143), p.134)との感想が残されているにすぎない。しかし、それにしても、『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』を出版してから7年、同書でみずから「アナルシー」を語ったレヴィナスはこの共振に何を感じ取ったのだろうか。それだけではない。「ハイデガーと行為の問題」はレヴィナスが戦後追求してやむことのなかったテーマではなかったか。

一方のシュールマンもレヴィナスについての言葉を残している。『アナルシーの原理』英語訳からの引用で、フランス語版にはこの箇所はない。「レヴィナスがハイデガーにおいて批判しているもの、それは起源的〔歴史的典拠としての〕パルメニデス主義(originary Parmenidism))であって、本源のパルメニデス主義(original Parmenidism)、すなわち時代というものが立ち上がる際の存在と思考の同一性ではない。レヴィナスは、〈他〉を犠牲にして〈同〉の只中で自己を固定する存在論的思考に穿たれた「〈永遠なるもの〉への窓」として存在的思考を救い出そうと企てている(ED, p.89)。本源のものとは、レゲインとエポケーという同一的ならざるものの同一性である。そのように理解されるなら、本源のパルメニデス主義は「存在とは外部性である」(TI, p.290)と言うのを禁じるものではない。」(Heidegger on being and acting : from principles to anarchy, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p.346)

重要かつ本質的な指摘である。レヴィナスは、「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」とも訳されるパルメニデスの断片6の後半の一部に依拠して、『時間と他なるもの』でも『全体性と無限』でも、生成変化を欠いたパルメニデス的存在(と無)の同一性からの脱却を語っていたのだから。「できればパルメニデスと縁を切りたいのだ」、と。このパルメニデス解釈はレヴィナスのハイデガー批判の根底をなすものだった。しかるに、まさにこのパルメニデス解釈にシュールマンは疑義を呈しているのである。

「アン・アルシーとしての主体性」とレヴィナスは言い、シュールマンは「自己自身をアナルシクな主体として構成すること」と言う。より正確に言うなら、レヴィナスは『全体性と無限』(1961年)では、「顔」「表出」「他者」を「始原」(principe)と呼び、その一方で、他者と出会うことなく指数を際限なく上げていく懐疑の底無し沼のような深さを「アナルシー」と呼んでいた。同書以降、「痕跡」(trace)の観念が提起されると共に「アナルシー」の観念もまた肯定的なものに転じていったのだが、principe d'anarchie というシュールマンの著書の題名はまさにレヴィナス哲学の最も重要なシフトを表しているとも言えるだろう。

シュールマンとレヴィナスという二人の「アナルシー」の哲学者の対決の一端を、他でもないパルメニデスの断片6を通して垣間見ること、それが本日の発表の主眼である。とりわけシュールマンに関しては、何よりも *Le principe d'anarchie* を精読するという困難な作業が最優先されねばならないこと、この点は重々承知しているのだが、この読解については後日を期すほかない。また、自伝的作品『様々な根源』(Les origines, 1977)で描かれているように、シュールマンは、ドイツのフランス侵攻と同時に自分が母親の胎内に宿ったという強迫観念に苛まれ、ドイツとイスラエルの和解に貢献しようとキブツに移り住み、ドイツ人故にそこから放逐されるという稀有な経験の持ち主であり、かつてジャンケレヴィッチとあるドイツ人青年とのあいだで「赦し」をめぐる論議が交わされたように、シュールマンとレヴィナスのあいだでも、ドイツの罪障性、イスラエル国の存在、更にはハイデガーの反ユダヤ的発言といった重大かつ深刻な諸問題が問われねばならないが、今日はその点に踏み込むことはできない。

2 彷徨える星々

キブツから放逐された後、シュールマンはドニコ会士となるべく、1962年から69年まで、パリ近郊エティオールソーショワール修道院の学習センターで神学と哲学を学んだ。68年のいわゆる「五月革命」がきっかけでソーショワール修道院は閉鎖され、カルチエ・ラタンのサン＝ジャック修道院に活動の場が移されたのだが、まさにこの変転の時期にシュールマンは居合わせたのである。同修道院と付属図書館については、原田雅樹の「パリのソーショワール図書館」（仙台白百合女子大学図書館報フォンス・サピエンティエ、No.8, 2010.4.1）を参照されたい。『生き方としての哲学』などで知られるピエール・アドがシュールマンを教えたのもこの頃である。

ソーショワールでの修学時代にシュールマンが第三課程博士論文の主題として選んだのはマイスター・エックハルトであった。第三課程博士論文は『マイスター・エックハルトと彷徨える歓喜』（*Maître Eckhaart et la joie errante*、以下、MEと略記するがkindle版を参照した）という題で1972年に出版されている。「彷徨(errancy)が私の祖国である」「汝の道はどこでもないところ(nowhere)から生じ、どこでもないところへ向かう」とシュールマンは言う。「アナルシー」に加えて、「無国籍者」(apatride)、「非場所」(non-lieu)といったレヴィナスの観念との共振は明らかであろう。第三課程博士論文の執筆過程でシュールマンはフライブルク大学神学科のベルンハルト・ヴァルデ教授(1906-1983)の指導を受けてもいるが、ヴェルテはハイデガーと同じくメスキルヒ生まれで、ハイデガーと親交があり、ハイデガーの葬儀で弔辞を読んだ。そのヴェルデの紹介で、シュールマンは1966年3月11日にメスキルヒにハイデガーを訪ねてもいる。その際、ハイデガーに宛てて書かれた書簡と訪問後期とも言える文書が残されている。1964年には「ハイデガーにおける真理と自由の相互連関」(Über des Wechselbezug, bei Heidegger, von Wahrheit und Freiheit)、65年には「本来の実存を構成するものとしての不安の感情——キルケゴールの『不安の概念』とハイデガーの『存在と時間』の研究」(Le sentiment d'angoisse comme constitutif de l'existence authentique : une étude du Concept d'angoisse de Kierkegaard et de *L'Etre et le Temps* de Heidegger)、66年には「知られざる神」(Le Dieu inconnu)を発表している。『生けるキルケゴール』(1966年)としてその記録が出版されたユネスコ主催のシンポジウムで、サルトルらと共にレヴィナスが発言したことを思い起こさずにはおれない。しかも、そこにはハイデガーも書簡で参加していたのである。

このような修学時代の動きから二つのことを引き出しておきたい。一つはシュールマンがエックハルトから「アナーキー」の観念を得たということである。「正確を期すなら、起源に先立つ根源(the preoriginary origin)は存在しない。さもないければ、その存在は他の諸存在と対立しうるものとなるだろう。形而上学的伝統における神はきっとそのようなものだった。エックハルトにとって、根源(ursprung, Archie)は存在の始まりである。というよりもむしろ、それは無(nothingness)にしてアナーキー〔無起源〕なのである。」(ME, 116/266)

第二は、このような理解からシュールマンがハイデガーを意識してどのような思考を展

開したかである。「神(Gott)と神性(Gottheit)各個は天と地ほどに遠く互いに隔たっている」(『エックハルト説教集』岩波文庫、227頁)と、エックハルトは言う。この限りない差異、それが先述した「起源」と「前起源的根源」、「存在(者)」と「無」との差異に重なることは言うまでもなく、前者から後者への移行、それが「離脱・放下」(Gelassenheit)とも「突破」(Durchbruch)とも呼ばれる事態である。「離脱・放下」はハイデガー自身が用いる措辞であり、「存在(者)」と「無」との差異は彼にとって「存在者」と「存在」の差異にほかならなかった。確かに、レヴィナスのいう「存在するとは別の仕方」(autrement qu'être)は「存在」でも「無」ではない。けれども、これらの差異はいずれも構造的に同型ではないのかとの疑問が浮かんでくるだろう。しかも、「離脱・放下」は能動でも受動でもなく、それは、レヴィナスが「いかなる受動性よりも受動的な受動性」と呼ぶであろうあり方と重なるのではないか。更にそこに、「あなた」と「彼」、「子の出産」などレヴィナスに親しい主題群が付加されるだろう。

シュールマンがエックハルトに関してハイデガーに尋ねようとした諸点はまさにこのようなありうべき連関を浮き彫りにするものだった。エックハルトからの影響を進んで認めたユダヤ系哲学者にマルティン・ブーバーがいるが、シュールマンの発した問いはブーバーの『私とあなた』を踏まえたものだった。ハイデガーに宛ててシュールマンは書いている。「エックハルトはおそらく、存在を自己贈与的なものとして、偶々経験可能であるにすぎないものとみなしていたと思うのですが、どうでしょうか。(…)/ 私が考えているのは何よりも「あなた」(thou)という語です。贈物の神秘は「あなた」の神秘として経験されうるけれども、それによって「あなた」が表象と化すわけではありません。思考は思考である限りでそれに定められた限界内にとどまるのです。神に与えられた称号(「善」や「真」など)すべてを突破する際にも、マイスター・エックハルトにとっては「あなた」との繋がりが存続します。「存在が与えられている」〔それが与える〕(Es gibt sein)は「あなたが存在を与える」(Du gibst sein)というかたちで、それも神秘を冒瀆することなく表現されうるのではないのでしょうか。」(*Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, n. 2-vol.20, n.1, 1997, p.68. 以下、同雑誌は *GFPJ* と略記し号数と頁数のみを記す)

いまひとつの論考「知られざる神」を見ると、ほぼ同様のことが、ブーバーへの依拠を明示するかたちで述べられている。「他者の方を向く限りで、私は自分の方をも振り向く。「あなた」(Tu)のもとでのみ、人間はまずもって「私」へと至るのだ。(…) 各々の特異な「あなた」は永遠なる「あなた」への透察[Durchblick](Buber, *Ich und Du*)である。神がつねに私とあなたとしての関係(Du-Beziehung)を結んでいたのであれば、私は決して人間の「あなた」と関係するに至らないだろう(*ibid.*, pp.130-131)。神とはわれわれの存在がそれに依存している「あなた」である。けれども、神の存在は私がそれに「あなた」と呼びかけることに依存してはいない。(…)神の存在はわれわれにその「あなた」を供与するが、それ自体はこの「あなた」を超えている。」(*Les études philosophiques*, 2022/4(n.143), pp.130-131)

ブーバーとレヴィナスとのあいだで展開された知的対話についてここで詳述することは

できないが、ブーバーのいう Du を tu というフランス語の親称に訳す一方で、レヴィナスは vous というより丁寧な人称代名詞に改めることを提案した。それはレヴィナスにとって、たとえそれがフランス語の慣例に即して tu と呼び合うような関係であっても、任意の他者の「顔」そのものが神もしくは「無限者」(Infini)の「公現」であるからだ。どのように呼びかけようとも、他者は私の「表象」ではなく、関係は非対称的であって、「顔」が私を拒みようもなくその都度すでに召喚している。他者が「私」を「私」として「任命」(investiture)するのだ。

この非対称性は、「顔」として公現する「無限者」が、「私」の「自己」(soi)に「痕跡」として、言い換えるならデカルト的「無限者の観念」として刻まれた「無限者」でもあることを妨げない。ここにいう「痕跡」としての「無限者」は「彼」(il)とも「彼性」(illéité)とも呼ばれる方位であって、他者がそれを表象たらしめようとする志向に抵抗し、それを凌駕し続けるように、また、soi という語が se という第三人称の再帰代名詞から派生したことが示すように、私がその「自己」へと回帰しようとする「再帰」(récurrence)は、「彼性」を追っての果てのない追放でもある。ここでは、「同と他」「同のなかの他」という二つの「関係なき関係」がいずれも根源的非対称性を維持したままクラインの壺のごときトポロジカルな構造を演出しているのである。

では、シュールマンはどうか。引用箇所からも分かるように、他者と関係することで初めて「私」は「私」と化す、但しここにいう「他者」は人間的個体すべてがそれに依存するような「他者」、エックハルトのいう「神性」であり、たとえそれに「あなた」と呼びかけるとしても、この他者を私の表象たらしめることも、この他者が私に依存することもなく、逆に、他者こそがすべての存在者にその存在を与えるのだ、とシュールマンは考えている。しかも、ブーバーが語るような「私—あなた」の関係に依拠して、「それが与える」を「あなたが与える」に置き換える可能性を探っていたシュールマンは、ハイデガーを訪問した後では、「あなた」との例えば祈りの関係を「独断的教条主義」と難じ、「あなた」を超えた何かをより強く求め始める。そして、「語り得ない経験がそれによって与えられうるような道を開くことが哲学の役割であるが、そのような経験はもはや哲学に答えられるものではない」(GFPJ, vol.19, p.71)と、ハイデガー訪問記を締め括っている。訪問直前に出版ハイデガーの『哲学の終焉と思考の課題』(1964年)を意識した言葉かもしれない。

『全体性と無限』から『存在するとは別の仕方』へと移行する過程でレヴィナスが展開した思考と、エックハルト、ハイデガーの読解から『アナルシーの原理』へ向かおうとするシュールマンの思考とのあいだには間違いなく本質的類似が見られる。「アナルシー」という到達点が共通していただけないのは、異口同音と言えよいか、それとも同工異曲と言えよいか分からないけれども、一方がパルメニデスと縁を切ることで、他方がほかでもないパルメニデスの断片ならびにそれをめぐるハイデガーの解釈を通じて、それぞれの道を、互いに知り合うこともなく歩んだだけに、この類似はよりいっそう興味深いものとなるだろう。彷徨いの二つの軌道を更に辿ってみよう。

3 逆しみに

『黒手帖』の出版がハイデガー研究者たちに引き起こした深甚な動揺のなかで、シュールマンのハイデガー読解が注目されたのは決して偶然ではないように思われる。蓋しそれは、「戦争を目撃するには遅く生まれすぎ、戦争を忘れるには早く生まれすぎた」と語るシュールマンが、一方で「ドイツ人」としての罪障性に強迫され、他方では、キブツというイスラエルの制度が持つ問題性と、「ドイツ人」あるがゆえにアメリカ合衆国で被らねばならなかった様々な差別を明かるみに出しながら、現代世界にあって、「一なる権威」の覇権（ヘゲモニー）に立脚することなき「行為」の多元的可能性を、ハイデガー読解から引き出しして見せた——ハイデガーと総統原理との本質的連関を指摘しつつも——からであろう。「別の行為すること」(autre agir)とは何だろうか。これは暴力の不在とは何かと問うに等しい。」(P4, p.323) 聖職者への志向とゲイとしての生存の美学との共存も彼の魅力をなしているのかもしれない。

『全体性と無限』でのレヴィナスもまた実践と思弁との伝統的対立を脱構築する意図を抱いていたことは決して忘れてはならないが、それでもやはり、シュールマンの読解は、自然の豊穡さに裏打ちされた「中性的なもの」たる「存在」賛美の哲学、〈他〉を従える〈同〉の「不正」の哲学、「権能」の哲学をハイデガーのうちに読み取ったレヴィナスのそれとは対照的であろう。いわゆる「ヒューマニズム」——ハイデガーの *Über den Humanismus*——についても両者の態度は対照的である。シュールマンが「アンチ・ヒューマニズム」の立場を明確に選び取っているのに対して、レヴィナスは「現代のアンチ・ヒューマニズム」の正当性を認めつつも、「十分に人間的なものではないという理由以外の理由で、ヒューマニズムが告発されてはならない」(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, p.203. 以下、AQE と略記)のだから。しかし、対照的なのはハイデガー読解の帰結だけではない、読解の順序もまた対照的であった。レヴィナスは『全体性と無限』にこう記している。

「ハイデガーの「最新の哲学」(dernière philosophie) のなかには、権能が君主制として自分を維持し、その全面的統御を確たるものにすることの不可能性がある。真理を理解する光は非真理の非了解の闇のなかに没している。かくして、神秘と結びついた権能は自分が無力であることを認める。それによって、実存者の単一性・統一性は断たれ、運命はあたかもそれが彷徨であるかのように、了解によって運命を指揮するつもりの存在をまたしても弄ぶことになる。『真理の本質』への序文でド・ヴェーレンス氏が言うように、このような運命はそれとして認識されるのではなく、そのようなものとして体験されるのだと言うとしても——それはおそらく言葉を弄ぶことだろう。権能として把握された、ハイデガーにおける人間存在が実際には相変わらず真理であり光であることに変わりはないのだ。だからハイデガーは、現存在の有限性の中にすでに含まれた神秘との連関を記述するためのいかなる観念も操ることはない。権能が同時に無力であるとしても、この無力は権能との関連で記述

されるのである。」(*Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971, p.308. 以下、II と略記)

『存在するとは別の仕方』第二章には次のような脚註が付されている。「この箇所ならびにこれに続く箇所での記述はハイデガーに多くを負っている。私たちの記述はハイデガーを歪曲し、ハイデガーを十分に理解していないのだろうか。たとえそうだとしても、この歪曲はハイデガーに対する借りを否定するための手では少なくともない。また、ハイデガーに対するこの借りも忘れるための口実とはならない。」(*AQE*, p.67. 420) 意味深長な註記である。何が借りであり、何が忘れてはならないものなのだろうか。ただ、語調が『全体性と無限』とは異なっていること、これは少なくとも明らかである。『存在と時間』と前掲『真理の本質』、更には『ニーチェ』を除くと、レヴィナスはハイデガーのどの論考を念頭に置いて発言しているのかを明示することがないのだが、二つの主著を隔てる十余年のあいだに、『全体性と無限』執筆時には読むことのできなかった論考を彼が読んだことは間違いない。では、それでレヴィナスにハイデガーに対する姿勢は変化したのだろうか。細部については判断を留保しなければならないが、『存在するとは別の仕方』第六章「外へ」に記された以下の言葉は、答えが否であることを告げているように思われる。

「不思議な力を持ち、印象主義の絵画さながら光と影の戯れによって織りなされたハイデガーの言説のうちで、カーテン越しに差し込むこの光の神秘のうちで、爪先立って、あるいは抜き足差し足で歩むハイデガーの言説のまさにこの歩み——獲物を驚かまいとするこの歩みの極度の慎重さは、おそらく、獲物を狩り出すことの不可能性を内に秘めており、そこでは、接触も単なる点的接触(タンジャンス)にすぎない——のうちで、詩はレトリックを還元するに至ったであろうか。存在することは、存在すること以外のものすべての不可能性、自己革命以外の一切の革命の不可能性に他ならないのではなかろうか。」(*AQE*, p.280. 407)

これに対して、シュールマンは、「ハイデガーの最新の著述」(*derniers écrits de Heidegger*)から「逆向きに」(*à rebours*) ハイデガーの論考群を読まなければならないと提案する。但し、これはハイデガーの思考に複数の時期を見出し、それらのあいだの変化、異同を探り、その結果として例えば後期の思想を優位に置くといったことではまったくない。ウィリアム・リチャードソン以来、「ハイデガーI」と「ハイデガーII」という分類がかなり定着した感があるけれども、シュールマンはそれを直ちに放棄せよと勧告する。「ハイデガーの文書の中に複数の契機、複数の分節を施さねばならないのなら、「ハイデガーI」と「ハイデガーII」との対立をきっぱり放棄して、むしろ次の三つの景気を契機ないし時期を銘記するのが妥当である。現前についての問いが「存在の意味」についての問いとして提起された時期、この問いが「存在の真理」として——より正確にはアレーテイアである限りのでこの真理の歴史として——提起された時期、「存在のトポロジー」によってこの問いが提起された時期、の三つである。」(*PA*, p.28)

もちろん、シュールマンは二段階ではなく三段階なのではないかと言いたいのではない。そうではなく、「存在のトポロジー」という境位から出発するのでなければ、「存在の真理」についての問いも「存在の意味」についての問いもある意味では不可能だと言いたいのである。「ハ

ハイデガーの最新の著述から出発することでのみ、『存在と時間』で予告された「存在論の歴史の現象学的破壊」は「理解可能——実現可能——にはならない。」(P4, pp.22-23) 本論では、このような宣明の当否について判断を下すことは控え、少々長くなるけれども、「ハイデガーを逆しまに読むこと」についてシュールマン自身が詳述している箇所を訳出し紹介するにとどめたい。

「ハイデガーは前から読むべきか後ろから読むべきかという解釈学的ディレンマは、実践と関連づけられると最も鮮明に現れる。『存在と時間』のありうべき政治的含意についてはすでに多くのことが書かれている。ある者たちによると、『存在と時間』の出版から6年後になされた、総統(Führer)に従えとの呼びかけはこの書物のなかですでに萌芽状態で看取されうる。大学の総長就任時にハイデガーによって行われた講演は、労働、武力、知識による奉仕という三重の動員を語るものだが、それは「実存論的分析論」以来ハイデガーによって採用された針路の帰結を示すものであろう。思考のこの連続性を示してくれるキーワードは Entschlossenheit [résolution] である。同じ主題は偉大な政治家（詩人や芸術家や思想家といった他の「創造者」たちと比較されている）への賛辞のなかに繰り返し現れ、それは30年代のもっと後になっても続いた。つまり、ハイデガーの初期の著述は、後はこの演説が一人の首領——手助けなど必要とせず、また暴力をふるいうる首領——への加担によってそれを満たすだけの状態にあった枠組をすでに構成していた。「教授と学生との戦闘共同体」に焦点を合わせた『総長就任演説』ならびにこの時期のその他の著述のテーマはこのようにハイデガーにあっては偶然の産物でも例外的なものでもなかったのである。より後になると、火傷をした子供のように、ハイデガーはその出版物のためにより危険度の低い主題、とりわけヘルダーリンの詩を選ぶことになるだろう。そうすることでハイデガーは、自分にはみずからの思考のいかなる実践的含意も分からないと何度も認めたわけである。このように最初から最後へ向けて読まれるなら、カール・ヤスパースの判断は重みを持っただろうと思われる。すなわち、ハイデガーは何らかの過去へのかつての郷愁を決して放棄しなかっただけでなく、「哲学するこのような仕方の根本的構えは実践において全面的支配へと必ずや至る」というのである。／逆しまに読まれるなら、最後の諸著述から最初のそれへと読まれるなら、ハイデガーは相当に異なる光のもとに姿を現す。ここで問われているのはまたしても純粹に彼の数々のテキストである。トポロジーの視点からすると、実践は——加えて観照もまた——、歴史の役者たち〔行為者たち〕が彼らを取り囲む時代的布置に対して与える、いや与えざるをえない応答にすぎず、これらの時代的布置についての現象学の「規範的」側面があるとすると、それは諸原理の衰退と、行為することの純化という二重の可能性のなかに存している。多様な見出し——quadriparti や quadrature [四方域] はその一例にすぎない——のもと、ハイデガーはそこで現前を多数的なものとして思考しようと明らかに企てている。そのように解された現前性に応える諸行為は「総統原理」(principe du Führer) とは正反対のものとなるだろう。それは、画一的制服への一切の還元と和解しようもなく疎遠な方の行為、標準的なものに敵対的であるような型の行為であろう。／解釈学的ディレンマはここでは

顕著である。最初から最後へと、つまり実存論的分析論からトポロジーへとハイデガーを読むなら、「多数性を犠牲にした単一性の理念化」を構築するのが関の山であろう。しかるに、最後から最初へと、トポロジーから分析論へと読むなら、それとは正反対の明証的事実が課せられる。形而上学的諸原理を剥奪されて、現前はよりニーチェ的なもの、「カオス的一実践的なもの」(chaotico-pratique)として現れる。その時、根底という単一的概念の代わりに「四区域」が、「堅い意志」の代わりに離脱・放下が、市民的奉仕への大学の併合の代わりに技術とサイバネティックスへの異議提起が、総統と法律との端的な同一化の代わりに、アナルシーが得られるだろう。」(P4, pp.23-24)

繰り返すが、ここではシュールマンのこのような言明の当否は問わない。以下、シュールマンの読解の鍵を握る「根源語」のひとつ「エオン」(éon)に注目し、その含意を探ると共に、シュールマン＝ハイデガーの視点からレヴィナスの『存在するとは別の仕方』の新たな読解を試みたい。

4 「エオン」の冒険

Le principe d'anarchie 第四部「現前存在の諸カテゴリーの歴史的演繹」の第二章「ソクラテス以前の始まりにて——前望のカテゴリー」ならびに第三章「テクノロジー的終末にて——回顧のカテゴリー」で、シュールマンは、ハイデガー自身が「根源語」(Grundworte)と呼ぶものとして、前者については「エオン」、「フュシス」、「アレーテイア」、「ロゴス」、「ヘン」、「ヌース」、後者についてはニーチェのいう「力への意志」、「ニヒリズム」「正義」「同一物の永遠回帰」、「万物の価値転倒」、「超人」を挙げている。これまた非常に長くなるが、「エオン」の部分の訳出してみたのでご覧いただきたい。

「エオン」「根源語」の最たるものであり、後のあらゆる形而上学的布置の原基、それは「存在」(être)という語そのものである。パルメニデスが初めてこの「語」を、経験に与えられる諸事物の不安定な多様性に対立させたと言ってよいだろう。絶対単数(*singulare tantum*)として *eon* という表現を作り出したのはパルメニデスとされている。この現在分詞(*étant*)はパルメニデスにあっては多様な諸事物に対立し、これらの事物は多様な物である限りで非存在(*non-être*)と混同される、と言われている。けれども、パルメニデスによって発見されたラディカルな差異はおそらく存在と非存在のあいだにはない。現在分詞それ自体がある差異を指し示しているのだ。例えば、ある表面が「輝いている」(*resplendissante*)と言うこと、それはこの表面が暗くもないし艶がないわけでもないということであるが、それはもちろん、この表面が輝いている(*elle resplendit*)と言うことである。つまり、語(*resplendissant*)は動詞的形式に属しているのだ。と同時に、この語はそれ自体が輝いている表面——海、金属——を指示している。この意味でそれは名詞的形式に属している。*Resplendissant*、それは何か輝いていることと輝いている何かを意味している。それと同様に、*étant* はひとつの存在(*un être*)と存在する(*être*)を意味している。パルメニデスが現在分詞に定冠詞を付し——この手続き

はまさに叙事詩的言語から哲学的言語への移行をなしている——、不定法をそれに後続させたとき(3)、パルメニデスは分詞の名詞的用法とは異なる用法に含まれた二重性を解明し、それを「際立たせている。」(P4, pp.205-206)

「(3) *Chrè to legein te noien t'eon emmenai* (Parménide, frag. VI, cité *WhD* 105 / *QP*165). ジャン・ボフレは、*Aussi faut-il / Et laisser se dire et garder en pensée : Etant-être* と訳している(*Dialogue avec Heidegger*, 3 vol., t.1, Paris, 1973, p.64)。ハイデガーはというと、*eon* を *das Anwesende*、*emmenai* を *anwesen* と訳している(*WhD* 143 / *QP* 217)。

「動詞 *être* の名詞的分詞と不定詞をこのように併置することでパルメニデスが何を試したのかをはっきり掴むことは容易ではない。得られたこと、それは、*eon* が、動詞に属する物である限りで、動性を含んでいるということだが、この動性は「動いている諸事物」とは何の関係もない。何かが「存在する」(*étant*)——与えられている(*étant donné*)——ので、この何かは舞台の上に役者が生起するように生起する。入場と退場が伴うのだ。動詞的形式が強調すること、それは現前への到来であり、ありうべき退出である。このような内属的動性はしばしば、*pareinai* と *apeinai*、*anwesen* と *abwesen*、現前することと不在になることという二つの動詞によって明示される。このように解された *étant* は被覆から出て、ある期間(*pour un laps du temps*)、非-被覆のなかに居残り留まり、被覆のなかに退去する。名詞的形式は逆に、現前存在の充溢、その円満性を強調する。それは事物を、ここにあるもの、与えられたものとして指示する。*eon* はこの二重の作用を語る。現前の地平での可能的不在の作用と、みずからの現前へと高められる現前せるものの作用を。*eon* とは *étant-être* の二重性であり、この二重襲(*Zwiefalt*)そのものなのだ。

これら二つの措辞、(名詞的) *étant* と (動詞的) *être* のいずれも、土台を、最高度のある存在、ある存在根拠を喚起することはない。この二元性は正確には、被覆からの暴露、出現(しかし被覆から影のごときものを維持しつつ)、非-被覆のなかへの自己の自動的組み込み(とはいえ非-被覆の光は全面的なものではない)と呼ばれる。時間、運動、明暗に侵食された二元性であって、明証、大きさ、強さ、確実性、信頼度の最大と最小の二元性ではない。にもかかわらず、この後者の意味で、土台の意味で、動詞的-名詞的の二元性は後に改めて固有化されてしまう。パルメニデスの発見は、後に *on* と *ousia*、*ens* と *entitas*、*étant* と *étance* とのずれとして表象されるものを予示し、可能ならしめたのだ。与えられた *étant* と自己の自動的贈与(*auto-donation*)との差異から、与えられた *étant* とその贈与の原因との差異へと、ひいては、超感覚的世界と感覚的世界との差異へと移行がなされる。古典主義のとぼ口で、微分的意味の滑動が、カテゴリー的変容が生じたのだ。

前望的諸カテゴリーの最初のもの〔*eon*〕は、角度をずらせて他のカテゴリーも際立たせる諸特徴を含んでいる。前進的カテゴリーはどれも起源的現前の同じ諸性質をあらわにする。すなわち、「暴露、暴露による到来、暴露への回帰、接近と退却、滞留、集撰、顕出、休息、ありうべき不在の隠れた直接性」。そうではあるが、*eon* は起源的現前の主導的カテゴリーであり続ける。なぜなら、現前(*présence*)についてそれは動性を語り、*oriri* についてそれは時

間性を語るからだ。この分詞は『存在と時間』の出版まで、哲学の隠れた主導的カテゴリー、その忘れられた「空間」〔間隙〕であり続けた。正確に理解されるなら、*eon* は、*être* の形而上学的「物象化」と、*être* の本来的に時間的な本性双方を把握することを可能ならしめる諸構造の総体を語るものだ。*eon* を起点として理解されるなら、形而上学はまさに、*être* の内属的動性とその時間性の忘却によってまさしく記述される。アリストテレス的 *ti to on* に取って代られることで、「このカテゴリーは来るべきヨーロッパ思想をその道に置いたのだ。」(P4, pp.205-207)

大変難しく正しく理解できているかどうかまったく自信はないけれども、「エオン」ということで特に問題になっているのはパルメニデスであり、パルメニデスの断片 6 の *chré to legein te noein t' eon emmenai*; (...) [χρή τό λέγειν τε νοεῖν τ' εὐν ἐμμεναι.] (Parménide, frag.6) という部分である。この部分は、; *esti gar einai, mêden d' ouk estin*; (...) と続くのだが、以下に見られるように、どの翻訳も大変腐心しているとはいえ、「エオン」の含意が活かされているとはとても言えないように思われる。

* 「あるものを語り、あるものを思惟することは必然でなければならぬ。というのもあるものはあるのであり、/ あらぬものはあらぬからである。」(廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』、講談社学術文庫、254 頁)

* Man soll es aussagen und erkennen, dass Seiendes ist ; denn ist [der Fall], dass es ist, / nicht aber dass Nichts [ist](...)

* It is fitting (or : needful) to say and *noein eon* (being, what is) ; for is is (for this can be) for being (or to be), / By no means is it not (nothing is not...).

* Il faut dire et penser que l'etre est ; l'etre en effet est, le néant n'est (...)

加えて、断片 8 も取り上げられている。すなわち、「語られるべき道としてなお残されているのはただひとつ——すなわち〔あるものは〕あるということ。この道には非常に多くのしるしがある。すなわち、エオンは不生にして不滅であること (*bôs agenêton eon kai anôlethron estin*)。 (...)」 パルメニデスとレヴィナスということ言えば、先述したように、レヴィナスは問題の断片 6 の続き、「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」に依拠して、『時間と他なるもの』でも『全体性と無限』でも、生成なきパルメニデス的存在の一元論から脱却したいと言っている。因みに、「イリア」をヘラクレイトスの「万物流転」に比したことのあるレヴィナスにとっては、パルメニデスとヘラクレイトスは対照的な哲人であったと推察されるが、ハイデガーは「パルメニデスとヘラクレイトスは同じ立場に立っている」とあるようにレヴィナスとは逆の主張をしている。

実はザラデルの『思考されざる債務』でもパルメニデスの断片 6 をめぐるハイデガーの解釈が取り上げられていること、訳者でありながらすっかり失念していたが、シュールマンが註解を加えているハイデガーのテキストはというと、『杣道』(1950) 所収の「アナクシマン드로スの箴言」(1942)、『講演論文集』(1954) 所収の「モイラ」、1951 年冬学期－52 年夏学期の講義『思惟とは何の謂か』(1954) であり、僅かながら 1935 年の講義『形而上学入門』

(1953)にも触れているが、時系列で言う『入門』が最初に断片6に注目していることになる。ただ『入門』では、「ト・オン」というギリシャ語について、個々の存在者としての「タ・オンタ」(ラテン語で言う *entia*)と、それら存在者の存在すること「ト・エイナイ」(ラテン語で言う *esse*)の二重の意味を持つことが冒頭で指摘されているとはいえ、少なくとも表面上は「オン」と「エオン」の結びつきははっきりと示されてはいない。「アナクシマンドロスの箴言」ではどうだろうか。二箇所引用する。

「*eon* (存在する) だとか *einai* (存在) だとかが、ヨーロッパ思想の語りだされた基本語〔根源語〕となるのは、アナクシマンドロスよりも更に数十年の後、始めてかのパルメニデスによってであるに過ぎない。」(『ハイデッガー選集』理想社、71頁)

「プラトン及びアリストテレスにおいて、吾々は始めて概念語としての *on* 及び *onta* という語に出遭う。 *ontisch* 及び *ontologisch* という後の名称は、ここからして形作られたものである。然るにこの *on* 及び *onta* という語は、文法的に言って、もとは *eon* 及び *eonta* であったものが、何等かの仕方でその頭部を落してしまった形であると推定される。これらの形においてのみ、吾々がその変化形を *estin* だとか *einai* だとか発音する一つの語は、始めてその響きにおいても統一を持ったものとなるわけである。 *eonta* の *e* は、 *estin* や *est*, *esse*、あるいは更に *ist* などの語幹 *es* の *e* である。にもかかわらず、 *on* 及び *onta* は、語幹を失った分詞の語尾のようでありながら、而も後の文法学者たちが分詞(*participium*)として解釈したところの語形で考えられるべきものを、それ自身明らかに意味しているもののように思われる。ちなみにこの分詞というのは、一つの語が動詞の意味と名詞の意味とを分有しているものということである。」(同上55頁)

ご覧のように、『箴言』では、「エオン」がヨーロッパ思想の「根源語」となるのがパルメニデスにおいてであること、「オン」は「エオン」に由来し、「エオン」からその接頭辞が除去されたもので、「分詞」としての性質を受け継いでいること、そして「分詞」とは動詞と名詞の意味を兼ね備えるものであること、が指摘されている。

「モイラ」ではパルメニデスの断片8が取り上げられている。「思考と存在との連関が究明されている。第一に注意を払わねばならないのは、断片3が *einai* について語っているとはちがって、このテキスト、より深くこの連関を思考するこのテキスト(断片8)が *eon* と言っていることである。そこから、正当性がまったくないわけではないが、直ちに、断片8で語られているのは *Sein* ではなく *Seiendes* であるとの意見が生まれる。しかし、*eon* という語のもとにパルメニデスが考えているのは、思考が *etwas Seiendes* である限りで思考がそのうちに属する全体としての *das Seiende an sich* ではない。同じく、*eon* は *Sein für sich* という意味でもない。感覚的なものとしての *das Seiende* から存在の感覚的ならざる存在様式を切り離すことが思想家の課題であるかのように。 *das eon*, *das Seiend* はむしろ、*Sein* と *Seiendes* との二重襲(*Zwiefelt*)のなかで思考され、分詞として語られる。分詞という文法的概念がすでに独立して言語的知のなかに入り込んでいたわけではないのだが。二重襲は *Sein des Seienden* や *Seiendes im Sein* といった言い回しで少なくとも示唆されている。ただ、二重襲から展開

されるものは、im や des によって、その本質において成るよりもむしろ隠蔽されている。これらの言い回しは、二重襞をそれ自体として思考するにはほど遠く、それどころか、二重襞の展開を問うに値するものに高めることからほど遠い。」

「エオン」は不生不滅と言われているから、シュールマンの言うように、それは生成しては消滅する個々の存在者ではない。それについてハイデガーは、「分詞」という文法的概念が独立したものとしてはまだ確立されていなかったと極めて重要な指摘をなしつつ、「ト・エオン」は「Sein と Seiendes との二重襞(Zwiefalt)のなかで思考され、分詞として語られる」と言っている。要するに、ご存知の「存在論的差異」のことが語られているのだが、重要なのは、「存在者の存在」とか「存在者における存在」とか、何らかの前置詞によって二つを繋いで表現すると、「エオン」の言わんとすることが隠蔽されるとハイデガーが考えていることだろう。それでは「二重襞」を「それ自体」として思考するには程遠い、というのだ。また、「エオン」の品詞を問われれば、「分詞」と答えねばならないかもしれないが、それは今われわれが想定しているような「分詞」ではないのである。そのことを明言した『思惟とは何の謂か』の一節を引用しておこう。

「パルメニデスの箴言は、エオンという語が名づけていることに向かっている。(…)エオンという語は、文法的に表象した場合、一つの分詞である。これまでの熟慮によって、エオンがすねての分詞の分詞であることが示された。エオンは比類なき、またそれ故に卓抜した分詞である。それは、有るもの 有る.. 有る 有るもの〈Seiendes seiend : seiend Seiendes〉という二重襞を意味する。」(創文社、242-243 頁)

シュールマンは、パルメニデスが現在分詞に定冠詞を付し不定法をそれに後続させた、と言っていた。断片 6 がそうであろう。『思惟とは何の謂か』でこの点を取り上げたハイデガーは、幼児や未開の民族に言及しながら、現在分詞と不定法との、「縦列的構成」(シンタクシス)ならざる「並列的構成」(パラタクシス)を指摘し、それを前置詞なしで Seiendes seiend, seiend Seiendes と訳している。

「ジュンタクス〈Syntax〉とは最も広い意味での文章論である。諸々の言葉の構成は、文章論の方から表象される。文章論的構成を書いている諸々の言葉が出会われる所では、これらの言葉の構造は大抵の場合、文章論的構成からの逸脱として、もしくは文章的構成に到達していないものとして理解される。こうして並列的構成は、特に原始的な諸民族の諸々の言葉に見出される。並列的に語ることは、文章論的に組み立てられている諸々の語のうちにも現われて来る。それは例えば子供達の場合である。子供達はやはり原始的とも看做されるので、この場合事例は一致する。或る子供が例えば側を跳ねて行く犬について言う、「ワンワン、意地悪、噛む」と。必要 言ウコトト思惟スルコトモマタ 有ルモノ 有ルコト もそのように響く。」(創文社、151 頁)

きわめて興味深い箇所である。アドルノの「パラタクシス」におけるハイデガー批判を想起する方もいるだろう。詳細は省くが、アドルノは、ハイデガーが一単語の孤立的語源分析に終始したことを、言い換えるなら「パラタクシス」のまさに不在をこそ批判していたのだ

から。ハイデガーと「パラタクシス」という問題系は、ハイデガーにおける「システム」の問題系と相俟って重要な論点となること必定である。その際、例えばローゼンツヴァイクにおける Und という「根源語」やドゥルーズのいう et だけでなく、精神科医の中井久夫によって紹介されたハリー・スタック・サリヴァン(1892-1949)における「プロトタクシス」「パラタクシス」「シンタクシス」のトリアーデ——中井はそれをラカンにおける「現実界」「想像界」「象徴界」のトリアーデに比している——との関連も問われることになるだろう。それにしても、「エオン」はその謎をますます深めていくかのようだ。

先の引用に続く箇所から三箇所引用する。「エオン・エムメナイをラテン語やドイツ語の内に翻訳するのは、実際余計である。全く、我々にとって必要なのは、これらの語を遂にギリシア語のうちに翻訳することである。この翻訳はただ、これらの語から語っていることへの越え渡しとしてのみ可能である。」(同上 195 頁)

「エオンは彼のものを、即ち言葉のどの語の内でも語っており、どの語の内でもというばかりではなく、とりわけどの語の接合の内でも語っており、こうしてまさしく明確に音声化されるに至らないような言葉の諸々の継ぎ目を成すものの内で語っているような彼のもの(Jenes)を、名づけている。」(同上 195 頁)

「エオンという語が名づけているものの二重襲を、即ち現前するもの 現前しつつ〈Anwesendes anwesend〉を、問いつつ見張る場合にのみ、我々は思惟とは何の謂かを問いつつ求めることができる。」(同上 208 頁)

まず気づくのは、「エオン」をラテン語やドイツ語などに「翻訳」することが不要とされているのみならず、「エオン」を「ギリシャ語のうちに翻訳すること」がいまだ果たされざる必須の課題とみなされていることである。「ギリシャ人たちが知らない原理をギリシャ語で語ること」、具体的にはタルムードを「翻訳」することがレヴィナスにとって「哲学」の最大の課題であったことを想起しないわけにはいかない。因みにハイデガーは、Ereignis についてもそれはギリシャ的なものではないと語っている。第二に、語の「接合」のうちでそれは語る、と言われているように、「エオン」は先述した「パラタクシス」と深く関係しているということ。言い換えるなら、それは「接合」と言っても、主語―述語という「シンタクシス」を可能にする繫辞による「接合」ではない。実際、ハイデガーは Anwesendes anwesend という不可思議な言い回しを用いて、それが繫辞ではありえない——つまり Sein でも être でも esse でも *eimi* でもないことを示している。接頭辞の an についてハイデガーは、in, auf をその含意として挙げているが、an が「～の表面に」「～に密着して」「～のそばに」を意味することにも留意されたい。しかし第三に、例えば A と B という二つの「語」があつて、「エオン」はいわば第三項として存在するわけではない。それは語られるとは言っても「音声化」されず、それどころか「彼のもの」と呼ばれているのだから。

『カントと形而上学の問題』で「構想力」という「未知の共通の根」が最重要な役割を果たしていたことを想起されたいが、ここでも、「エオン」が「存在する(こと)」(動詞)と「存在するもの」(名詞)をその分枝とするような「未知の共通の根」として機能している

のではないだろうか。「存在論的差異」と呼ばれるものは、「存在する(こと)」「存在」と「存在するもの」(存在者)とがあって、その間の差異を指すだけではなく、むしろ、「間」と呼ばざるをえないものの底なしの暗闇からこれら二項が生まれることを指していたのである。深い溪谷があって、その兩岸に断崖が切り立っているとしよう。これら二つの断崖は、溪谷が陥没することでできた二つの襞であると言ってもよい。地表の隆起と考えてもその帰結は同じであろうが、これがハイデガーによって「二重襞」(Zwiefalt)と呼ばれる「出来」(Ereignis-Enteignis)なのである。

5 襞と水の上、そして...

「エオン」の含意は実に深い。それをレヴィナスはどのように解釈したのだろうか。『存在するとは別の仕方』では、être が動詞でもあれば名詞でもあるという「アンフィボロジー」(amphibologie)が語られるとともに、être を繫辞として含む「アポファンシス」(apophansis)についての極めて興味深い、しかし一筋縄ではいかない考察が展開されている。「アンフィボロジー」は現象と物自体との混同を語るためにカントが用いた語で、être が動詞でもあれば名詞でもあることを示すためにレヴィナスはそれを援用したのだが、一枚の紙や布が襞を作って二つの面が重なることとしてそれを捉えることはできないだろうか。実は『存在するとは別の仕方』には、「襞」(repli, repliement)という語が、おそらく一箇所だけだと思うが、用いられているのだ。「存在が襞をつくり、この凹みのうちに自己が出来するとして、こうして産み出された自己も存在の反映にすぎず、それゆえ、存在と相関的なものにとどまるのであって、隔時的筋立ての結節点としての主体性の核心に達することはない。」(AQE, p.47)

レヴィナスは「襞」が「存在するとは別の仕方」に繋がるとは考えていない。たとえそれが「二重襞」であったとしても同様であろう。では、「襞」ならざる何をレヴィナスが「存在するとは別の仕方」の翻訳＝裏切りとみなしたのか。この点については最後に仮説を提示するとして、このことは「エオン」の理解にも作用を及ぼしたはずである。次に『存在するとは別の仕方』で「エオン」という語が記されている箇所を列挙しておこう。

「〈語ること〉は存在することとして展覧され集約され措定されねばならない。〈語ること〉は実詞化され(s'hypostasier)、意識ならびに知の中でエオンと化す。」(AQE, p.75)

「エオンの実詞化(hypostase)が偶像として定置されるのを阻止するためには、〈語ること〉が哲学に訴えることもまた必要である。」(Id.)

「〈語られたこと〉の還元が、存在するとは別の仕方を、エオンとして新たに存在させることもある。」(AQE, p.76)

「存在することないし主題化されたエオンについてのみ、現出は存在しうる。(…) 〈語られたこと〉においては、存在が現出し、エオンが実詞化される。」(Id.)

「存在することのほうがすでに〈エオン〉と化した〈王国〉なのだ。〈エオン〉から神の

〈王国〉へと遡らねばならない。」(AQE, p.88)

お分かりのように、「エオン」はレヴィナスにとって「存在するとは別の仕方で」と位相を同じくするものではまったくない。「実詞化」という語ならびに、「動詞「存在する」への融即(participation)は「存在するもの」という分詞(participe)のうちで成就される」(AQE, p.89)というレヴィナスの指摘を踏まえて言うなら、大戦直後の論考においてすでに、「存在論的差異」を動詞 *exister* とその現在分詞 *existant* との差異として——それは実は融即であって差異ではないのだが——として捉え、前者から後者への移行を「実詞化」(イポスターズ)と呼んでいたレヴィナスにとって、「エオン」が「分詞」とみなされうる限り、ハイデガーがそれについて何を語ろうとも、「エオン」はすでにみずからの哲学のなかに「実詞化」として位置づけられた出来事でしかなく、「存在するとは別の仕方で」とは、動詞でもあれば名詞(エオン)でもあるという「アンフィポロジー」の彼方に向かうことに他ならなかったのである。しかし、すでに指摘したように、「エオン」は「分詞」として翻訳され裏切られる他ないが「分詞」ならざる「かのもの」だったのである。

2022 年の 7 月、スリジー＝ラ＝サルで開催されたレヴィナスとメルロ＝ポンティをめぐるシンポジウムで提示した仮説に最後に触れておきたい。まさに一つの面の屈曲から成るがゆえに同じものの反射しか生み出すことのない「襞」ではなく、『創世記』1・2 の「神の霊が水の上を動いていた」にいう「水の上を漂う」を *flotter au-dessus des eaux* を、レヴィナスは「存在するとは別の仕方で」を指し示す——翻訳し裏切る——ものと考えていたのではないか、というのがその仮説である。この表現は次の二箇所で行われている。

「他者に対する責任という「異常事」は、存在論に呑み込まれることなく、存在論の水の上を漂うことを禁じられているわけではない。」(AQE, p.221)

「兄弟関係の意味は還元不能な隔時性であるが、かかる意味には、存在論に呑み込まれることなく存在論の「水の上を漂うこと」が禁じられているというのだろうか。」(AQE, p.259)

それにしても、「水の上」とはどこだろうか。「どこ？」という問いが意味を喪失するような「非場所」。At last but not least. こうして「水の上」と翻訳され裏切られたのは「アル・ペネー・ハマイム」というヘブライ語であるが、「ペネー」は「パニーム」すなわち「顔」と同語根の語なのである。そうであるなら、*anwesen* もまた、ということはハイデガーの語る *eon* もまた、このような存在論の「水の上」と同様の位相を指し示しているのではないだろうか。何ということだろう、シュールマンの読解を梃とした『存在するとは別の仕方で』再読は途轍もない地点へと導くものだったように思われる。「戦慄とは人間の最も深い精神の部分だ。」(『存在するとは別の仕方で』第六章の題辞としてレヴィナスが掲げたゲーテの言葉) 読むこと、翻訳することの極度の恐ろしさを改めて痛感する機会であった。

* 本論は、レヴィナス協会紀要『レヴィナス研究』第 7 号に掲載予定の拙論「ラプス・デュ・タン」(仮題) と一部重複していることをお断りしておく。