

レヴィナスとリオタール——交差する争点

渡名喜 庸哲

最近邦訳書が公刊されたりオタールの『レヴィナスの論理』は、日本の読者には驚きを与えるものだったかもしれない。『ポストモダンの条件』の著者として一世を風靡した現代思想の旗手リオタールと、ユダヤ思想の背景をもった現象学者として独自の「倫理」の思想を提示したレヴィナスのあいだになんらかの思想的な交錯があったということは、これまでそれほど注目を引くものではなかったからだ。とはいえ、数は少ないがこれまでも指摘されているように¹、両者のあいだにはいくつもの主題や観点が共有されている。そればかりか、1980年代に『文の抗争』において独自の仕方ですらあった「倫理」の問いに取り組むリオタールにとって、レヴィナスは——カントと並んで——特権的な参照項ですらあった²。論点を網羅することは報告者の力量を大きく超えるが、以下では、両者を交差する（あるいは時にすれ違う）争点をいくつかスケッチしておきたい

実際二人のあいだではどのような交錯があったのか。レヴィナスからリオタールへの言及は管見の及ぶかぎり見当たらないが、リオタールのレヴィナスへの言及として目立つものには以下の二つないし三つがある。第一に、レヴィナスの名を世に知らしめた80年の論集『エマニュエル・レヴィナスのためのテキスト』に寄せた「レヴィナスの論理」と題された抜粋原稿である³。第二に、これと内容的には重複するものが、83年公刊の『文の抗争』に、まさに「レヴィナス」と題された補説として収められている⁴。第三に、86年にパリのサントル・セーヴルというイエズス会系の教育・研究施設で開かれたレヴィナスをめぐるシンポジウム「知とは別の仕方」での質疑応答である⁵。以上はすべて、最近邦訳が出た『レヴィナスの論理』によって日本語で読むことができるようになっている⁶。

リオタールのレヴィナスへの関心には多々論点があるが、なかでもこの「知とは別の仕方

¹ Cf. C. Enaudeau, « Levinas et Lyotard : la dette politique », in *Esprit*, no. 331, 2007. なお、本論の一部は、以下の拙著と重複する部分があることをお断りしておきたい。渡名喜庸哲『レヴィナス 顔の向こうに』青土社、2014年、とりわけ第1章。

² Cf. G. Sfez, « Le dénuement éthique », in *Cahiers philosophiques*, no. 1, 2009.

³ J.-F. Lyotard, « Logique de Lévinas », in F. Laruelle (éd.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Jean-Michel Place, 1980.

⁴ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983, p. 163–169 [『文の抗争』陸井四郎ほか訳、法政大学出版局、1989年]

⁵ E. Levinas, *Autrement que savoir*, Osiris, 1988.

⁶ J.-F. Lyotard, *Logique de Lévinas*, Verdier, 2015 [『レヴィナスの論理』松葉類訳、法政大学出版局、2024年]。

で」での一連のやり取りは注目に値する。これを整理することで両者の争点のいくらかが浮かび上がるだろう。

このシンポジウムは、ギィ・プチドマンジュおよびジャック・ロランという2名の報告のそれぞれのあとに、レヴィナスを含めた聴衆による討議がなされ、さらに、これら二つのいわば個別討議の後に、全体討議が行われている。リオタールが介入するのは、プチドマンジュの報告の後の個別討議と、全体討議の二度にわたってである。ただし、リオタールの問いは、先行する報告に直接関わるものというよりは、リオタール自身が抱いていた問いをこの場を借りて開陳するという性格が強い。また全体討議においても、先の個別討議で言い足りなかった部分を補足しているようなところもある。そのため、以下ではこのシンポジウム全体におけるリオタールの発言の要点をまとめておこう。

第一の問いは、リオタールの言葉では「子ども」に関わる。ただし、プチドマンジュの報告においては「子ども」はとくに問題となっていない。『全体性と無限』等の哲学著作における「子」でもない。問題は、自律性与他律性の関係である。一方で、リオタールは「子ども」には自律的な契機があるとする。ここでの「自律性」とは、実際に「子ども」に要請される自律性というより、レヴィナスの言う「享受」における自我の自律という契機だろう。レヴィナスが現象学的に記述した「享受」の主体は、いまだ真に人間的なコミュニケーションをなすにいたらないという点で未成年的であるが、ただしそこには自律性があるように見える、ということだ。他方で、「子ども」には他律的な契機もある。とりわけ「学校」における「教育的暴力」と言われるものがそれである。このようにリオタールは、「子ども」を引き合いに出しながら、レヴィナスにおける主体性に「自律性」と「他律性」の二つの側面があると指摘するのだが、ここでリオタールが問おうとしたのは、『全体性と無限』における「享受」と「教え」の関係ではない。そうではなく、レヴィナス思想全体における「自律性」と「他律性」のいわば「緊張関係 (tension)」である。特に、他律性のほうで問題になっているのは、レヴィナスのタルムード読解における「聴く前に為せ」(「出エジプト記」24章)⁷に見られるように、主体的・能動的な理解に先立つ倫理的・道徳的行為という契機である。すなわち、神からの呼びかけに対し「我ここに」と呼びかけるというその応答自体が「主体」性を構成するというレヴィナスの考えに焦点が当たっている。すなわち、結局のところリオタールの第一の問いは、レヴィナスにおける他性による主体性の構成という論点における、現象学的なアプローチと聖書への依拠という二重の伝統のあいだのゆらぎに関わっている。「享受」をめぐるレヴィナスの現象学思想は「自律性」を示すものの、聖書に由来する倫理思想はその「他律性」を示す。しかし——リオタールが問いたいのはむしろこうである——、「主体」を「他律」との関係で捉えるためには、聖書的伝統に依拠しなければならないのか。むしろ、現象学にとどまりつつ、そうすることはできないのかということだ。

第二の問いは、よく指摘される倫理と存在論の関係、とりわけレヴィナスによるハイデガ

⁷ この点については、特に以下を参照。ジェラルド・ベンスーサン「レヴィナスの作品におけるナアセー・ヴェニシュマー」西山達也訳、『京都ユダヤ思想』第4巻2号、2015年。

一批判の妥当性に関わっているが、今確認した第一の問いを敷衍するものである。リオタールは、他者への応答による主体の構成という観点を引き継ぎつつ、フッサールの時間論にも「理性にとりつく他性」が見られると述べたあと、「レヴィナスにおける他者はハイデガーにおける存在と何か共通したものをもっている」という。ハイデガーにおいても現存在は存在の「呼びかけ」に対して開かれ、それに耳を傾けるという契機があるのだから、ハイデガーの存在論を基盤にしても「他者」への「応答」は思考できるのではないか、というわけだ。「あたかも彼〔ハイデガー〕は、あなた〔レヴィナス〕が他者に認めようと望んでおられるような、非常の大きな射程を存在に割り当てることで、存在を他者の場所に据えているかのようだ」。この観点から、第二の問いは端的には次のようにまとめられる。レヴィナスのいう倫理的な出会いは、聖書的なモデルではなく、ハイデガーの存在の「退引」の思想と結びつけて考えることはできないか、というのである。

これら二つの問いに対するレヴィナスの応答は、率直に言って噛み合ったものではない。第一の問いに対しては、レヴィナスは正面から答える代わりに、分割線は自律と他律のあいだではなく、むしろ「存在することの固執」とその断絶とあいだにあるとし、晩年の自身の持論を展開する。第二の問いについては、レヴィナスはそうした関係性がありうるとしても「形式的なものにすぎない」と簡潔に退けられる。付け加えれば、リオタールが後で付言しているように、リオタールが念頭におくハイデガーとはいわゆる後期ハイデガーであるのに対し、レヴィナスのそれは『存在と時間』のそれであり、その点にボタンの掛け違いはありうるだろう。

こうして、二人の対話そのものからはさらなる論点はでてきにくいように見える。ただし、これらのやりとりに続く全体討議でリオタールがレヴィナスに帰する次の二つの発言は、示唆に富んでいるように思われる。第一の発言は、「私の思想が置かれているのは聖書の権威のもとにおいてではなく、現象学の権威のもとにおいてである」というものである（ただしこれはレヴィナス自身の言葉ではなくリオタールがそう想定しているものである）。第二は、レヴィナスが電話口で語ったとされる次のセリフだ。「しかしあなたは私をユダヤ人思想家にしようとしているのですか!」。リオタールは、自身もレヴィナスを「ユダヤ人思想家」と捉えていたため、それを否定するかのようこの発言に「驚いた」という。いずれにせよ、リオタールがレヴィナスのなかに見ていたのは、聖書か現象学かという問題であった。この二者択一は、単にどちらを「権威」とするのか、という問いではない。リオタールがこれにこだわっていたのは、倫理の超越論的基盤をどこに見定めるか、という問いだったように思われる。

実際、全体討議でリオタールはいくつかの発言をしているが、そのなかでも次の二点は重要だろう。

一つは、現象学は「啓示」を受け入れることはできるか、あるいは「他者との出会い」が「啓示」であれば、それは現象学の枠内で語りうるのか、むしろそれは、自我論的現象学の限界なのではないか、という問いだ。

もう一つは、神をどう考えるかという問いだ。この背後には、全体討議で J.-L. マリオンが指摘しレヴィナスが同意したような「愛」（非対称的で自己贈与的な愛）の神と、「私」を二人称として命ずるカント的な神は区別すべきではないか、という問いが潜んでいる⁸。

これらの問いに対し、レヴィナスはあまり正面から答えていない。むしろ全体と通じ、両者の「対話」はすれ違い（ないしリオタールにとっては肩透かし）に見えてくる。

だが興味深いのは、これらの問いは、リオタール自身がこの時期に取り組んでいた「倫理」の根拠をめぐる問題圏から発せられているように見えることだ。80 年代初頭のリオタールは、自分自身「倫理」の問いに対峙したときにレヴィナスに関心を寄せ、集中的に読解している。だとすると、以上はリオタールからの問いというより、最初からリオタール自身の問いないし応答と言ってもよい。

この点について詳述する余裕はないが、一点だけ指摘しておけば、リオタールが第一の問いで指摘している、タルムード講話でレヴィナスが注目した「聴く前に為す」という聖書由来の発想は、『レヴィナスの論理』においても、レヴィナスの「しなければならない (il faut)」への注目とあわせて言及されている。事実、この問題は、リオタールにとっては、さまざまな言説の「抗争」のなかに「義務」を語る規定的・命令的な言表をどのように位置付けるかという当時彼が取り組んでいた問題に（カントとともに）一つの参照項を与えるものだった。そこで問題になっているのは、三人称的に理解される命題ではなく、「義務」を発する命法、なかんずく「倫理的言説」の可能性である。リオタールのレヴィナスへの関心は根本的にはこの点をめぐっていたように思われる。だがそれゆえにこそ、レヴィナスが、この命法の背後に「啓示」や「神」（の過越ないし痕跡）という主題群を認めるとき、その身振りには同意できなかったのだろう。つまり、リオタールのレヴィナス読解の関心には、レヴィナスの「倫理」を自らの言表理論に接続するという展望のもと、それをあくまで「現象学」という枠組みのなかに保持しようとし、そのために、まず「聖書の伝統」との錯綜を取り払い、次いでレヴィナスのハイデガー批判の構図（あるいは倫理 vs 存在論）を崩して現象学的存在論にも適切な連携を保とうとするという目論見があったように思われる。乱暴にまとめるならば、リオタールが代弁しているのは、レヴィナスにどうしても残る聖書の・ヘブライ的なもの（あるいはユダヤ的なもの）に裏打ちされないかたちで、「倫理」の問いは検討可能か、という問いではなかったか。この問いは、レヴィナス自身が出版社を区別することで分離しておこうとしたとされる、「哲学的」テキストと「ユダヤ的」テキストの関係をめぐっても振り返るべき問いということはある。

以上の論点に加えて、最後にどうしても、リオタールが「倫理」をめぐる問題系から区別しようとしていた「ユダヤ的なもの」の位置に触れておかなければなるまい。とりわけ問題としたいのは聖書およびタルムードに由来する思想であるよりは、「アウシュヴィッツ」の

⁸ リオタールとマリオンとレヴィナスの三者に関する「愛」については、F.-D. セバーの優れた論考がある。「法、愛、現象学：リオタールとマリオンのあいだのレヴィナス」、『個と普遍 レヴィナス哲学の新たな広がり』法政大学出版局、2022 年。

問題、そして、誤解を恐れず端的に言えば「イスラエル」の地位に関わるものである。

この問い、少なくとも「アウシュヴィッツ」の問いに、リオタールは無縁ではなかった。リオタールが『文の抗争』において記したような、あらゆる文は抗争して組み合わせたり、それこそ無限の展開が開かれたネットワークを構成してゆくという発想自体は、言表や記号の「戯れ」の無際限な錯綜を説く〈ポストモダン〉的な考えとまとめられるかもしれない。だが、こうした考えを推し進めてゆくと、たとえば同時代（つまり 1980 年代）に台頭したアウシュヴィッツ否定論に見られるように「ガス室はなかった」という言説ですら、その当否を評価することができなくなる。もちろんこの言説を直接の対象にしたわけではないが、リオタールは 1980 年に発表した「アウシュヴィッツ」を主題とする論のなかで（後に『文の抗争』に所収）、「アウシュヴィッツ」を「例外」と呼んだことは、単なる偶然ではないだろう⁹。こうした主張をどのように評価するにせよ、ここにもまた、〈ポストモダン〉があらゆる価値を相対化したニヒリズムに行きつかないために、ある一定の「倫理」ないし「正義」が要請されるという事態が現れていると見ることもできるかもしれない。

こうした問題にレヴィナスも無関係ではなかった。ロバート・イーグルストンは、『ホロコーストとポストモダン』のなかで、とりわけレヴィナスについて、その哲学の「すべてがあらゆる意味において、ホロコーストへの応答である」とすら述べている¹⁰。ただし、その前に確認しておいてしかるべきは、レヴィナスは「アウシュヴィッツ」（あるいは「ホロコースト」や「ショアー」）をほとんど主題的に論じていない、という事実だ。たとえば、ある見方からすれば、レヴィナスはほとんど「アウシュヴィッツ」に言及しない稀有な存在と評されることもある¹¹。そのレヴィナスにおいてこの問題が明示的に現れるのは、74 年の『存在の彼方へ』の近親者を含むナチズムの犠牲への献辞以降のことである。まとまった論考としては、78 年の「超越と悪＝苦痛」以降に言及がなされるようになる¹²。なかでも注目すべきは、82 年の論考「無益な苦しみ」である。そこでは、「アウシュヴィッツ」における「無益な苦しみ」が、「無関心ならざること」や「応答可能性」としての「責任」や、「神の退引」という後期レヴィナスの思想の鍵概念に結びつけられ、そればかりか、「ホロコーストはこのような人間の故なき苦しみ」の範例をなしているように見える」として、「アウシュヴィッツ」の「範例（paradigme）」性が肯定されるにいたるのである¹³。

ここには、リオタールに課せられた問題が別様に現れている。リオタールにおいては、「抗争」関係に入りうるあらゆる言説のなかで「アウシュヴィッツ」が「例外」とされたのに対し、レヴィナスにとっては、あらゆる「人間の故なき苦しみ」のなかで「アウシュヴィッツ」が「範例」を示す。いずれの側でも、「アウシュヴィッツ」という名が相対化を拒む倫理的指標となってゆくかのようなのである。

⁹ Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 130–158.

¹⁰ ロバート・イーグルストン『ホロコーストとポストモダン』みすず書房、2013 年、15 頁。

¹¹ E. Fackenheim et R. Jospe (éd.), *Jewish Philosophy and the Academy*, Associated University Press, 1996.

¹² E. Levinas, « Transcendance et mal », in Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal*, Grasset, 1978.

¹³ E. Levinas, « La Souffrance inutile », in *Entre nous, Essais sur le penser-a-l'autre*, Grasset, 1991, p. 115.

ところで、こうした特権化に対し即座に異議を唱えたのは、ほかならぬデリダであった。デリダをめぐる 1980 年のシンポジウム『人間の終わり』における、「アウシュヴィッツ」をめぐるリオタールの発表に続く討論で、デリダは、「アウシュヴィッツ」を焦点化することは、それと同じくらいおぞましい多くの虐殺を「片面化」することにならないか、そこにはある種の「われわれ」を前提とした自民族中心主義があるのではないかと問うた¹⁴。ここに現れるのは、脱植民地化の文脈における次のようなアポリアだろう。西洋的「主体」の支配を逃れる「他者」、しかもあらゆる「他者」に応答すべしという倫理的要請が、単なる価値相対主義的なニヒリズムに陥らないためには、さまざまな「他者」のなかからある「他者」に注目するという一定の判断を下す必要がある。だが、そのような身振りは、特定の「他者」の特権化に、そして同時にその他の「他者」たちの忘却につながりかねない。まさしくこのような隘路こそ、80 年代以降の「他者の倫理」にまわりついたものではなかったか。

「他者」だけでない。とりわけ「アウシュヴィッツ」をめぐる問題は、それはまた、「われわれ」とは何かをあらためて問いたすものであろう。リオタールは、『文の抗争』においてすでに、「アウシュヴィッツの後」における「われわれ」の問題を提起していた。それは、誰の記憶でも、誰のための記憶でもないからだ。1998 年に逝去したリオタールに捧げたテキストを「リオタールとわれわれ」と題したデリダは¹⁵、再びこの問題を取り上げる。オスロ合意と第二次インテファダのあいだで発表されたこのテキストでデリダは、「アウシュヴィッツ」をめぐるリオタールのテキストを振り返りながらも、「イスラエル国家がアウシュヴィッツの喪を完遂しようとした」という可能性に触れるのである。「アウシュヴィッツ」と「イスラエル」と「われわれ」——この問題はレヴィナスにも無縁ではない。レヴィナスは、この「われわれ」を「イスラエル」と呼ぶことも憚らなかった。もちろんこの「イスラエル」とは、レヴィナスにおいては、現代国家としてのそれというより、あくまで道徳的主体性の名であったかもしれない。だがもし「アウシュヴィッツ」の「範例」性と同様のものは、レヴィナスのテキストにおいて、この「イスラエル」に見出されないだろうか。ジュディス・バトラーが投げかけたこの問いも、リオタールとレヴィナスを結ぶ今回のシンポジウムでは避けて通れないだろう¹⁶。

¹⁴ J.-F. Lyotard, « Discussions, ou : phraser “après Auschwitz” », in *Les Fins de l'homme, actes du colloque de Cerisy*, Paris, Galilée, 1980, p. 284–315. また以下も参照。G. Sfez, « Lyotard devant Auschwitz », in *Revue d'Histoire de la Shoah*, no. 207, 2017.

¹⁵ J. Derrida, « Lyotard et “nous” », in D. Lyotard, J.-C. Milner, G. Sfez (éd.), *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend*, PUF, 2001.

¹⁶ ジュディス・バトラー『分かれ道 ユダヤ性とシオニズム批判』青土社、2019 年。この点については以下の拙論も参照。渡名喜庸哲『レヴィナスのユダヤ性』勁草書房、2025 年。