

レヴィナスにおける存在を悪とすることの妥当性

中央大学 小川真未

序文

レヴィナスの思想において、その出発点と考えられるのが、「存在は悪ではないか」と問うことである。というのも、この措定によってレヴィナスは初期の著作の『実存から実存者へ』のタイトルが示しているように、「存在」から「存在者」へと向かうこととなり、さらには「存在者」から「存在の彼方へ」と向かうことになったと考えることができるからだ。

しかし、このように存在を悪とすることはそもそも妥当なのか¹。こうした疑問を抱くには大きく二つの理由がある。まず一つ目は、この著作で述べられた存在の性質を悪と判断することの根拠が明確には示されていないことだ。確かに、この著作の初版の序文において、この著作を導くものとして「善を存在の彼方に位置づけるプラトンの定式」(EE 9/9)があげられており、それを基準に、「存在の彼方」の対となる「存在」を悪とすると考えることはできる。しかし、その際、なぜ「存在の彼方」を善とし、「存在」を悪としたのかという説明、つまりなぜそもそもプラトンの定式に従ったのかという理由は説明されていないのである。

凡例：本論文で用いられる引用は基本的に筆者による拙訳である。その際邦訳も参考にした。引用は(原書ページ数/邦訳ページ数)として示す。引用内の()は引用者による補足であり、本文斜体は傍点で示し、大文字での強調は<>で示す。なお参考文献の略号は以下の通りである。レヴィナス 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。AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, biblio essais, Le livre poche, 1978/ 『存在の彼方へ』, 合田正人訳, 講談社学術文庫, 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。EI : *Éthique et Infini*, biblio essais, Le livre de poche, 1982. / 『倫理と無限—フィリップ・ネモとの対話—』, 西山雄二訳, ちくま学芸文庫, 2010年。

¹ Didier Franck は、レヴィナスが存在を悪とすることを、全く根拠のないものだとして批判している。その批判の論証方法は言語の構造分析によるものであり、本論文ではそこには立ち入らない。cf. Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Épisméthée, puf, 2001. (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)

また二つ目の理由は、以上のようにして初期の著作において悪として考えられる「存在」と、善として考えられる「存在の彼方」とのレヴィナスの後期思想における類似である。これら二つは、『実存から実存者へ』で示されたプラトンの定式に従えば、「対」に位置しているものである。それにもかかわらず、これらの概念は同一のものと言っても差し支えないほどの類似があるのだ。したがって、たとえレヴィナスがプラトンの定式にのみ基づいてこのような善悪の価値づけをしているとしても、それによって一方を悪とし、また一方を善とする上で、これらの類似を無視するわけにはいかないはずである。さらに、こうした類似にもかかわらず、二つがなお反対の善と悪に価値づけされるのであれば、そこには明確な差異もなければならぬのではないか。

以上の二つの理由のうち、本論文では後者における類似と差異に注目し、そもそも存在を悪とすることの妥当性が十分ではないことを示したい。その方法は以下の通りである。

まず第1章で、存在そのものとしてのイリヤと、存在の彼方として示されている超越の類似について考察する。これによって、それらの類似が見過ごせないものであることを明らかにする。そして第2章では、これらの類似にもかかわらず見出される差異がいかなるものであるかを検討する。そうして見出された差異が、実際にこれらの類似にも勝る差異であるといえるものか、つまりそれらを隔てる決定的な差異となりうるかを、第3章にて考察する。というのも、これらの差異が決定的なものでないのなら、そもそも存在と存在の彼方を、悪と善という対の位置に置くこと自体が妥当ではないことを示すことができるからだ。

第1章 「存在」と「存在の彼方」の類似

まず、本論文で扱う「存在」は、『実存から実存者へ』において存在者と切り離されて措定されたイリヤ(*ilya*)とする。というのも、存在は悪ではないかとレヴィナスが問う際に、その念頭に置かれているのがイリヤだと考えることができるからだ。

私たちが問いただしてみようと思うのは、悪を欠如だとするこの観念である。存在は自らの限界と無とは別の悪(*vice*)を抱えてはいないだろうか。存在の積極性そのものうちに何かしら根本的な悪(*mal*)があるのではないか。存在を前にしての不安——存在の恐怖——は、死を前にしての不安と同じく本来的ではないか。(EE20/27)

この問いは、ハイデガーの死への不安という考えに対してなされた反論である。つまり、ハイデガーが存在の有限性のうちにその悲劇性を見出し、存在そのものを死という存

在の欠如によって規定しているのに対し、レヴィナスはその存在そのものにこそ不安や恐怖というものがあるのではないかと提起しているのだ²。そして、この存在そのものの恐怖にあたるものがイリヤである。というのも、イリヤとはまさに死の不可能性だからだ³。したがって本論文では、レヴィナスが悪として考えた「存在」をイリヤであるとして論を進めていく。

一方、本論文で「存在の彼方」として考慮していくものは、主にレヴィナスの後期思想における「他性」や、その「超越」とする。その理由の一つは、前期のレヴィナスの思想においては、「存在の彼方」の概念の内容がそもそも明確に示されていないこと。また、後期思想において示されるこれらの存在を超越した概念を、レヴィナス自身がイリヤと関連させ語っているゆえに、本論文の問題とするところの「存在」と「存在の彼方」との類似を見出せるからである。

では、ここからその後期思想においてレヴィナス自身によって示される二つの概念の関連を見ていくことで、それらのうちに見出せる類似点を確認していく。まず一つ目に挙げられるのが『存在するとは別の仕方』における言及である。

² ここでのレヴィナスのハイデガー批判の基盤となっているのは、『存在と時間』であると考えられる。その理由としては、レヴィナスのこの批判がそもそもハイデガーの後期思想を考慮に入れるならば成り立たなくなるものであること、また、レヴィナス自身も指摘するように『実存から実存者へ』の執筆が主にドイツの捕虜収容所において書かれ、それゆえに当時の思想の流行から遅れていたという背景(EE10/10)、そしてその時期にハイデガーの著作を読むことの精神的、また物理的な抵抗をあげることができる。さらにもう一つの理由として、レヴィナスがハイデガーの著作の中でも、とりわけ『存在と時間』を評価していることも挙げられる。このことはレヴィナスによって度々強調される点だ。cf. 「私がハイデガーに称賛の念を抱くのは、とりわけ『存在と時間』を称賛しているからです。」(EI28/38), 「しかし、私が思うに、『存在と時間』によってこそ、ハイデガーのその後の作品は価値あるものになっているのであって、その後の作品は、『存在と時間』に匹敵するほどの印象を私に与えませんでした。」(EI32/44)

³ cf. 「殺すことも死ぬことも、存在からの出口を求めること、自由や否定が作用しているところへと赴くことである。だが恐怖とは、まるで何一つ変わらなかったかのように、否定のただ中で回帰する存在するという出来事である。」(EE100/130)

「それ[イリヤ]は、言ってみれば、死の不可能性、存在の消滅の最中にすらある存在の普遍性なのだ。」(EE100/129-130)

イリヤの不条理は、他者のために身代わりになる一者(l'un-pour-l'autre)の様態である限りで、支えられたものである限りで、意味する。一切の否定の背後でも再開するイリヤのこの繰り返しの無意味さは、私が主人であるところのすべての他者に対する服従という運命さながら私を押しつぶすのだが、このような無意味さは意味に対する剰余であり、この剰余ゆえに、贖いが<自己>にとって可能になる。その自己自身はまさにこの贖いを意味している。イリヤ、それは他性の全重量である。その他性は一個の主体によって支えられた他性であるが、とはいえ主体がその他性を基礎づけるのではない。(中略) 無意味による意味の氾濫のうちで、その(イリヤの)底なしの受動性のうちで、感受性——<自己>は、純粋な急所として、無私無欲(dés-interessement)という超脱として、もしくは存在することの転覆としてもっばら告知されるのだ。イリヤの匿名のざわめきの背後から、主体性は能動的引き受けなき受動性と化す。能動的引き受けは既に行きととの相関関係にある。一方、この受動性は存在の彼方であり、この身代わり(substitution)は、「能動的」や受動的、主体的や客体的、存在や生成という対立の手前にある。(AE255/372)

ここでは、イリヤの不条理さ、つまりあらゆる否定においても否定できずに回帰してくる繰り返しの現れという無意味さが、「他者のため」という様態において初めて意味を獲得すると述べられている。つまりイリヤという無意味な不条理さは、他者のためにという、存在の彼方である受動性と関わっていることが示されている。というのも、このようなイリヤの不条理なあり方こそが、能動的に働きかけるものとして存在している存在者、つまり他を内へと包括するようにして存在していた存在者を無私無欲なものとし、存在の彼方という完全な受動性へと導くからである。このことから、引用にも示されているように、イリヤには存在者が臣従しなければならない他人と同様に、「存在するとは別の仕方」であるような絶対的な受動に導く他性を持っていると言える⁴。

二つ目にあげられるのが、『観念に到来する神について』での言及である。

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

⁴ AEにおける他者との関係における受動性とイリヤの受動性との類似については、以下の論文でも指摘されている。cf. Jean-Luc Lannoy, <Question d'humeurs: Levinas et la mélancolie>, *Levinas en contrastes*, Le point philosophique, De boeck université, 1994, p. 21-50

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うるかのように、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。(DV51/57)

これはレヴィナスが存在者に対する超越である無限について言及している箇所である。
レヴィナスはその際に使用された「不眠」という用語が、イリヤという概念を説明する際
に持ち出されたものであることを自身の註にて指摘し、そこで『実存から実存者へ』のイ
リヤの記述を引用している (DV51 註 24/59)。つまり、存在者を超越する無限の観念も、
イリヤと同様に「不眠」や断絶という性質を持っていることが指摘されているのだ。そし
てそのような性質によって、他を同のうちを含むような自己同一的な内在が引き裂かれ、
無限な他を受け入れることができるものとなることが示されている。

以上のことから、「存在」であるイリヤと、「存在の彼方」と考えられる他性や超越に対
しレヴィナス自身はその類似性を言及していることがわかった。そしてこれらの言及をも
とに考察を進めると、そこにはその存在性 (非存在)、時間性 (非時間)、場所性 (非場
所) という共通の性質を見出せることもわかる⁵。しかし、これらの類似の詳しい内容につ
いては、紙幅の関係もあり、本論では扱わない。本論文の論旨にとっては、これらの類似
がレヴィナス自身によって言及されていること、またそれらの類似を認める先行研究があ
ること⁶を指摘することで、これらの類似が見過ごせないものであることを言及するにとど
める。

第2章 「存在」と「存在の彼方」における差異とその反駁

では次に、「存在」であるイリヤと「存在の彼方」である他性や超越における差異につ

⁵ イリヤと超越におけるその存在性、時間性、場所性の類似に言及しているものとして、
以下の拙論を参照。cf. 「レヴィナスのイリヤ(il y a)と他性としての超越」, 『大学院研究
年報』, 文学研究科篇, 中央大学, 2019年。

⁶ これらの類似を指摘するものとしては以下のものが挙げられる。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年。中 真生, 「レヴィナスの《le mal》に見る、他なるものとの
関係についての考察——身体的苦しみをてがかりに——」, 『ドイツ観念論再考』, 哲学
会編, 有斐閣, 2004年。前掲 Lannoy[1994]. 拙論[2019]など。

いて考察していきたい。拙論[2019]では、その二つの差異を存在者の主体性の有無にあると結論した。というのも、『実存から実存者へ』においてイリヤは存在者の主体性を奪うもの⁷とされているのに対し、先に引用した『観念に到来する神について』における超越という無限は、存在者の主体性にとって現れ、また存在者が無限を受け入れられるような主体性となること⁸と解釈することができるからである。この主体性は『存在するとは別の仕方』においては、イリヤが導くところの存在の彼方の受動性としての身代わり(substitution)としての主体性、すなわち他者のために身代わりになる一者(l'un-pour-l'autre)と言える。つまり前者によって存在者はその主体性を奪われ、そこからの脱出を目指すのであるが、後者においては存在者の主体性は、他性に晒されそれへと目覚めることで他者を背負うものとして確立されると考えることができるのである。つまりこの点に関して相違点と思われるのは、それらの機能の差異である。すなわちイリヤの「主体性を奪う」という機能と、存在の彼方の持つ「主体性を確立する」という機能の差異だ。しかし、差異のように見えるこれら二つの機能は、実は「イリヤ」にも「存在の彼方」にも共通して見られる機能である。

第1章で確認したように、後期の『存在するとは別の仕方』において、イリヤは他性の全重量のようにして存在者を完全に受動的なものとすることで、存在者の能動的なあり方を排し、存在者を他者へと臣従させるかのように機能するものである。さらに『観念に到来する神について』では、そのイリヤと同様の不眠や覚醒という機能は、他を共に包括してしまうようなあり方をしている自己同一的な存在者にとって、その我執を打ち破るものであり、そのことによって存在者は「他」へと目覚めるのであった。つまり、そのような後期の他性や超越としての「存在の彼方」の機能は二つあり、一つは同として他者をうちに包括するような「自己同一的な主体性のあり方を奪う」ものであり、二つ目は、それによって目覚めることで他者を背負うものとしての「主体性を確立する」というものであると考えられる。このことから、「存在の彼方」はそもそも「主体性を奪う」という機能と、「主体性を確立する」という機能を持っていることがわかる。もちろんその際、それぞれ「奪われる主体性」と「確立される主体性」は異なることには注意しなければならない。「奪われる主体性」は、他を包み込んでしまうような自己同一的な主体性であり、「確立される主体性」は、同である自分よりも他を優越させるような他者優位な主体性である。

⁷ cf. (EE98/127)

⁸ このように無限にさらされた存在者がその主体性を保っていることは、「私における無限(L'infini en moi)」(DV106/122)という表現からも想定できる。

ではこうした後期の機能と比較して前期の機能を考察してみる。先にも確認したように、前期のイリヤには「主体性を奪う」⁹という機能があった。しかし、前期の『実存から実存者へ』において、存在者の主体性を奪う「恐怖」として描かれていた機能は、後期思想における、自己同一的な「主体性を奪う機能」と同様のものと考えることができる。というのも、前期におけるイリヤの「主体性を奪う」という機能も、存在者の主体性を完全に奪い去ることを意味しないと考えることができるからだ。

そもそもイリヤとは、存在者（名詞的なあり方をしているもの）から完全に切り離された存在そのもの（「存在する」という動詞的なもの）である¹⁰。このことは「定位」（position）という概念からも裏付けされている。というのも、名詞的な存在者は、存在者なしの匿名の動詞的なイリヤから「定位」することによってはじめて、ある人物として名前を持った、つまり主体性を確立した存在者として出来ることができているからである¹¹。すなわち、イリヤという状態にはそもそも主体性を持った存在者自体がない状態なのである。したがって、このようなイリヤの「主体性を奪うもの」という機能が現れるには、まず定位し主体性を確立した存在者が必要となる。なぜなら、奪うべき存在者の主体性自体がなければ、それを奪うというこの機能は生じようがないからだ。つまり、この「主体性を奪う」という機能は、存在者が定位し出来て初めて生起する機能であり、存在者なしのイリヤそのものがそれ自体で持つ機能ではないのである。したがって、イリヤのこの「主体性を奪う」という機能が、そのまま「主体性がないこと」つまり「存在者がいないこと」を意味するのではないことがわかる。

ではその際に「奪われる主体性」とは一体どのようなものか。このことは『実存から実存者へ』におけるイリヤを説明する際に用いられる「不眠」（insomnie）の概念を参照することで答えを導き出すことができる。「不眠」とは、イリヤが存在者に対して現れてくる際の状態を表したもので、それは存在者の「眠る」という行為が妨げられている状態である。というのも、イリヤとはあらゆる否定も受け付けられない絶対的な「存在する」という出来事¹²なので、そこで存在者は「眠る」ことによって「不眠」を断ち切る（否定する）ことができないからである。このことは『存在するとは別の仕方』においても指摘され

⁹ cf. (EE98/127)

¹⁰ cf. 「この概念（イリヤ）は何らかの「存在者」——外的事実や内的世界——から借り受けたものではない。イリヤは実際、外在性と内在性を共に超越しており、その区別を不可能にしてしまう。」(EE94/122)

¹¹ cf. (EE120/151)

¹² cf. 「恐怖とは、この否定(あらゆる否定)の只中にそれでも何一つ変わらなかったかのようにして回帰する存在するという出来事だ。」(EE/130)

ていたように、あらゆる能動的行為が不可能であることを意味している。つまり、イリヤが及ぼす不眠という状態において、存在者はその能動的な行為を排されているがゆえに、存在者はそこで絶対的な受動の状態になるのである。このように存在者が自身で行為を為せないということは、この存在者が自己同一性を保てないことを意味する。というのも、存在者が自己同一性を持つには、まず存在者が存在を自分のものとして所有するというように、「所有する」という行為が必要だからだ¹³。したがって、自ら為したい行為を為せない状態において自分の存在すら自身で把持することができないことは、存在者がその自己同一性を持っていないことを意味する。このことから、存在者の行為を不可能にするイリヤの不眠という状態が、存在者にとってはその自己同一的な主体性を奪うものとして現れることがわかる。

では次にイリヤに「主体性を確立する」機能があるかどうかを見ていく。先に見たように前期のイリヤによって確立される主体性とは、イリヤから定位することで出来る存在者の主体性であると考えることができる。しかし定位によって出来た存在者は、前期においては世界に開かれることになり、そこで存在者は「享受」によって、世界に存在する自分とは異なるものを自分のうちに取り込むようにして存在するようになる。これは後期でいうところの、他を同に包括するような自己同一性と言えるものである。したがって、前期におけるイリヤからも確かに「主体性は確立する」が、しかしその主体性は後期の「存在の彼方」によって確立される主体性とは異なっており、むしろ逆のものであると言える。そしてこのことこそ、前期の「イリヤ」と後期の「存在の彼方」の機能における差異だと考えられる。

しかし、これらの差異は後期の思想においては解消されているように思われる。というのもこれらの差異は「イリヤ」や「存在の彼方」という絶対的な他性そのものが持つものというよりも、それらの機能の「結果」生じる状態の差異だと考えることができるからだ。つまり、それらはいくまで他性によってその自己同一的な主体性を奪われた存在者が、そのようにして奪われた「後に」どのような状態になるかの差異なのであって、これらの持つ機能自体の差ではないと考えられる。さらに、先にも見たように後期思想においては、「主体性を奪う」というイリヤと存在の彼方において類似している機能が、他へと覚醒する主体へ導く契機として区別されることなく回収されている。これはつまり、それらの「主体性を奪う」という機能が、他への覚醒という同様の「主体性を確立する」もの

¹³ cf. 「(イリヤからの定位という) 脱皮とは、存在の原初的所有であるが、自我はしかしそこでどうしようもなく運命的に自己に回帰していく。(中略)「現在」も「私」も自己への準拠の運動であり、その運動が同一性を構成するのだ。」(EE136/169)

として考えられていることを示している。このことから、「確立される主体性」の差異は、少なくとも後期思想においては問題とされていないと考えることができる¹⁴。

第3章 存在を悪とすることの妥当性

以上のことから、「イリヤ」と「存在の彼方」には見過ごせない類似があり、またそれらの間の差異は根本的と言えるものではないことがわかった。したがって、これらの根本的ではない差異から、一方を悪とし、一方を善とすることは妥当ではないと言える。というのも、それら自身の持つ差異ではなく、第2章で確認したような、後から確立された存在者の主体性の差異のみから、それら自身を「対」のものとして価値づけることは不当であるからだ。

さらに、「イリヤ」とは先にも確認したように、存在者が定位する以前の「存在者なし」の存在である。そうであるならば、それはそもそも存在者にとっては何らの価値判断も下せるようなものではないはずだ。というのも、その「イリヤ」においては、それを判断するところの存在者自体が不在であるはずだからだ。これは「存在の彼方」においても同様である。なぜなら、先にも見たように「存在の彼方」とはまさに存在者から超越し、ある自己同一的な存在者の我執が打ち破られて初めて現れるものなのだから。それゆえにこそそれらは存在者にとって全くの他性を持つものであり、それらに対して存在者は完全に受動的にならざるをえないのであった。このことはつまり、これら自体が、そもそも存在者にとって価値判断できないものであることを示しているのではないか。このように考えると、「イリヤ」や「存在の彼方」を「悪」や「善」とすることは、それらの概念の定義からしてそもそも不可能なはずのことであることがわかる。

では、レヴィナス自身も「イリヤ」や「存在の彼方」自体を「悪」や「善」としているのではなく、あくまでそれらが存在者にとって与える影響、すなわちそれらの結果生じる主体性の差異から「善」や「悪」を価値づけていると解釈してみるとどうだろうか。そのように解釈するならば、これら自体が類似性を持っていても何ら問題はなくなることになるだろう。しかし、それらに存在者側から価値判断を下すのは、先にも見たように「イリヤ」や「存在の彼方」という概念自体の定義と反することになるがゆえに、やはり完全に

¹⁴ もちろん、前期と後期それぞれの思想において生じる確立された主体性の差異は、さらにそれぞれその他の概念へとつながるものであるゆえに無視できるものではなく、前期、後期のみならず、レヴィナスの思想全体において果たすそれぞれの役割もきちんと持っている。本論文で示したいのは、単にそれらの差異自体が、「イリヤ」と「存在の彼方」を根本的に区別するものではないということのみである。

問題がないとは言えない。

では、レヴィナス自身、前期になしたこのような「存在の彼方」や「存在」そのものに対する「善」「悪」という「対」の価値づけの妥当性を見直し、それゆえに後期においてはそれを手放していたと考えるのはどうか¹⁵。結論を先に言ってしまえば、このように考えることは可能と言える。というのも、後期においてはレヴィナスの悪(mal)という概念自体が変化していると考えられるからだ¹⁶。レヴィナスは、前期においてはイリヤという「存在そのもの」を悪(mal)としていたのに対し、後期においては悪は「過剰さ」(excès)であるとする¹⁷。つまり、前期においては、悪は存在自体であったのに対し、後期においては必ずしも存在そのものが悪であるわけではなくなっているのだ¹⁸。このように考えるならば、存在者なしの存在そのものであるはずの「イリヤ」を悪とすることに際して生じるその概念措定自体との齟齬も解消できる。

結論

本論文では、レヴィナスの思想の出発点となった「存在は悪ではないか」と問うことの妥当性について議論してきた。しかし、前期においては「悪」の対として「善」とされていた「存在の彼方」は、後期においては、レヴィナスが自身で指摘するほどの類似性を持

¹⁵ これに関して、以下の論文では、後期思想における善はもはや悪の対立項ではないことや、そこでの善が善そのものではなく単に善の萌芽のようなものにすぎないことが指摘されている。cf. 村上暁子, 「レヴィナスにおける祈りの意味」, 『エティカ』, 慶應義塾大学倫理学研究会, 2010, p. 107-134.

¹⁶ これに関し、Sohphie Nordmann は、レヴィナスの悪(mal)という概念が、前期中期後期にかけて変化していることに言及している。cf. Sohphie Nordmann, <Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la question de la souffrance>, *Cahiers d'Études Lvinassiennes*, n.7 le mal, l'institut d'études Lévinassiennes, Jérusalem, 2008

¹⁷ cf. 「悪とはその有害性において過剰である。」(DV197/233)またこれに加えレヴィナスは、存在者の我執的な存在の仕方をも悪としていたと考えられる。しかし、これは存在者と切り離された「イリヤ」や「存在の彼方」ではなく、あくまでその後確立された存在者の主体性の様態に関するものであるので、本論文での言及は避けた。なお、Catherine Charieはこの存在者の我執的あり方と、「イリヤ」の非人称的存在への繫縛がレヴィナスの言及する悪であることを指摘している。cf. Catherine Charie, <Ontologie et Mal>, in *Emmanuel Lévinas. L'éthiquw comme philosophie première*, J. Greisch et J. Rolland (dir), cerf, 1993

¹⁸ これに関連して小手川は、レヴィナスが存在を無条件に悪としているのではないことを示し、悪としているのは「存在だけしかないこと」であると解釈している。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, p. 119-138

っているものとして語られ、またそれらの間にはそれ自体が持つ根本的差異がないことがわかった。この類似性から、一方を「悪」とし、他方を「善」とすることの妥当性に疑問符がつく。さらに言えば、そもそも「イリヤ」や「存在の彼方」という概念は、存在者と切り離されているものであるがゆえに、これらが存在者によって価値判断されるのはその概念の措定自体と反する。さらに、後期の思想を見てみると、レヴィナスにおける悪(mal)という概念自体の変化が読み取れる。このことから、前期において存在を悪としていたことは、少なくとも後期においては破棄されたものであると考えることができる。もちろん、その思想の出発点として、存在を悪とすることにはその時点での役割があり、それを果たしている。しかし、この出発点の抱える妥当性の欠如は、後期における悪という概念の変遷によって回収されていると考えることができる。