

## 後期レヴィナスの倫理におけるクィアな人々への喪とその生存可能性の観点 ——バトラーとフロイトの喪の理論を介して——

古怒田 望人

### はじめに

E・レヴィナスの中心概念である他者概念の着想には、M・プルーストの『失われた時を求めて』における死したアルベルチヌを背景とする死者への哀悼というある種の喪の観点<sup>1</sup>があり、その観点は『全体性と無限』(1961)以降の後期にまで及ぶことが先行研究から明らかとなっている (cf. 古怒田 2018、同 2022)。本論の目的は、彼の後期倫理が含意するこの喪の観点を、哲学的思弁に留めず、具体的な文脈から捉え直すことにある。そのために、この倫理をクィア (queer) の観点から読解する (本論における「クィア」とは、規範的、典型的なジェンダー／セクシュアリティから逸脱する存在を意味する)。具体的には、J・バトラーの喪の理論を介することで、この倫理が、異性愛規範的、シスジェンダー<sup>2</sup>中心主義的な社会において「社会的な死」に直面するクィアな人々を哀悼し、その生存可能性に繋がりうる観点を含意することを示す。

確かに、レヴィナスは、1945年頃の捕囚手帳の中で、「男色家」を「病人に過ぎない」と断定している (CE1: 161)。そして、「男色家」のようなクィアな人々は当時ナチスドイツにより虐殺されたにもかかわらず、戦後ナチズムの暴力を被った人々として彼がクィアな人々を表立って悼むことはなかった。しかし、彼は、エイズ危機が顕在化し、『セクシュアリティの歴史1』(1976)でセクシュアリティを哲学概念としたM・フーコーがエイズで既に死去した1988年に、セクシュアリティに関する「さらに探求すべき展望」(EN: 258)を示唆しており、彼の後期テキストにはクィアな読解可能性がありうる。

ところで、先行研究において、後期レヴィナスの倫理に批判が向けられている。例えば、J・ロゴザンスキーは、「私の無限の責任を要求する」他者との倫理的関係を、他者による「迫害」と特徴づける後期レヴィナス<sup>3</sup>を、「極めて過剰な「善」の暴力」に陥るものと批判する (Rogozinski, 2011: 125)。しかし、本論は、バトラーの理論を介したとき、この倫理が、こうした過剰な責任を要求する暴力ではなく、クィアな人々を弔い、その生存可能性を志向する理論として読解可能なことを示す。

さらに重要なことに、本論はレヴィナスの他者概念を開かれたものとすることに寄与する。確かに、S・ボーヴォワールが『第二の性』(1949)で批判的に指摘したように (cf. Beauvoir, 1949: 17-18)、彼の他者概念は女性を他者化することで形成されているが、彼の後期倫理に

<sup>1</sup> 本論において「喪の観点」ないし「喪の構造」は、他者を哀悼する作業に関する観点や構造を指す。

<sup>2</sup> 出生時に割り当てられた性別に沿って生きるジェンダー。非トランスジェンダー。

<sup>3</sup> 例えば AE: 175-176 を参照。

クィアな他者の存在を見出す本論の試みは、女性を他者化する彼の家父長的で異性愛中心主義的な観点 (cf. 古怒田 2022 : 46-50) に還元されない仕方で、彼の他者概念を解釈することに繋がるだろう。

本論は次のように展開する。第一節では、バトラーのフロイト論から後期レヴィナスの倫理を捉えるために、この倫理と S・フロイトの理論との交錯を指摘する。第二節では、喪の観点からこの交錯を考えるために、後期レヴィナスの倫理が、喪の作業に関する理論として解釈可能なことを明らかにする。だが、この理論が具体性を欠き、彼のテキストがクィアな人々への哀悼を欠いていた事実を指摘し、続く第三節と第四節では、後期レヴィナスの倫理を、バトラーの理論を介して、クィアな人々が生きる具体的な文脈から捉え直すこと試みる。そのためにまず、第三節では、『権力の心的生』(1997) におけるバトラーによるフロイトのメランコリー論読解を介して、後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との喪の観点における肯定的な交錯の可能性を示す。第四節では、バトラーがこのフロイト論と共に提起する問題が、クィアな人々の死を哀悼しない「社会的な死」の問題を含み、この問題に抗して、バトラーが、この「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪とその生存可能性の観点を提示することを見る。そして、このバトラーの理論とトランスジェンダーへのある種の喪の語りを介することで、後期レヴィナスの倫理が、「社会的な死」という具体的な問題を生きるクィアな人々に応答可能な観点を含むことを論証する。

## 1. 後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との交錯

本節では、後期レヴィナスの倫理がある種のマゾヒズムだという先行研究の批判を検討する。ここから、この倫理とフロイトの理論との交錯を指摘し、バトラーのフロイト論からこの倫理を捉える本論の見通しを立てたい。

先行研究は、後期レヴィナスの倫理を「マゾヒズム」の観点から批判している。例えば、E・ジアレクは、この倫理が「ある種の起源的な倫理的マゾヒズムへ陥っている」と指摘し (Ziarek, 2001: 90)、バトラーや S・クリッチリーもこの倫理の内にマゾヒズムを批判的に見て取る (cf. Butler, 2004 : 140、Critchley, 2015 : 88-90)。

ここで先行研究が用いるマゾヒズム概念は、フロイトの「道徳的マゾヒズム」概念に由来すると考えられる。というのも、彼は「道徳的マゾヒズム」を、他者や超自我による処罰を欲望する「無意識的な罪責感」と論じており (フロイト, 1924=1996: 289)、他方で、後期レヴィナスは、「他者たちの自由に対する責任」を「隣人に対する許されることのない罪責性」とみなすからだ (AE : 173)。事実、クリッチリーは自身のレヴィナス批判がこの概念に依拠すると明言し (cf. Critchley, 2015: 88-89)、バトラーもまた、レヴィナスの倫理に「超自我の法の誇張した例」を見出している (バトラー, 2000=2002 : 202)。

ところで、後期レヴィナスは、自らの倫理とフロイトの理論との交錯を意識していたと考えられる。というのも、例えば、『存在の彼方へ』(1974) において彼は、一方で、上記の記

述や別の記述 (cf. AE : 98) で倫理を「罪責性」から特徴づけ、そのような倫理における関係性を「コンプレックス」と形容しながら (cf. AE : 213)、他方で、その関係は「罪責性のコンプレックス」ではないと論じ (AE : 198)、この関係の「非意識」は、この関係を「抑圧する前意識的段階ないしは抑圧の段階を証明しているのではない」(AE : 193) と断つてもいるからだ。

このように後期レヴィナスは、フロイトと類似した概念を用いる自身とフロイトとの差異を強調しており、彼は自らの倫理にフロイト的な側面があることを自覚していたと思われる。したがって、彼の後期倫理にはフロイトの理論との何らかの交錯の可能性が含まれているのだ。

では、このフロイトの理論との交錯は、先行研究のように後期レヴィナスの倫理を批判する結果しかもたらさないのだろうか。本論は、フロイトの喪に関する理論のバトラーによる解釈を介したとき、この倫理を積極的に読解する可能性があることを示す。そこで次節では、この倫理がある種の喪の作業に関する理論として解釈可能なことを指摘したい。

## 2. 喪の作業の理論としての後期レヴィナスの倫理

本節では、後期レヴィナスの倫理が、ある種の喪の作業に関する理論として解釈可能なことを論証する。そして、この点を足掛かりに本論では、彼の後期倫理を、バトラーのフロイト論から解釈し、クリアな人々に関わる具体的な文脈に位置付けることを試みる。

そこでまず、後期の主著『存在の彼方へ』における以下の一節を引用したい。そこでは、罪責感を伴う倫理が、「喪失される他者」<sup>4</sup>との関係性から記述される。

あたかも私は、顔が死ぬことに対して責任を負っており、自分が生き残ったことに対して責任を負っているかのように、それ自身の痕跡として、顔は私の責任に差し向けられるが、罪を犯した者として、私はこの顔を逸する[……。][……。]近きにおいて、私は「自分自身が孕みも産みもしなかった」絶対的に他なるもの、「異邦人」を、既に腕に抱き、既に背負い込んでいる[……。]。(AE : 145)

以上のように、罪責感を伴う倫理（「罪を犯した者」としての「私の責任」）は、「顔が死ぬこと」とも関わる。事実、『存在の彼方へ』において、「顔」と呼ばれる主体に倫理的責任を差し向ける他者の出来事は、「顔は生き生きとした現前」(TI : 61) だと強調した中期の主著『全体性と無限』(1961) とは異なり、その「死んでゆくことの強迫」(AE : 143) という喪失されるありようが主題化される（1985年の「隔時性と再現前化」でも、顔は「他の人間の死の可能性そのもの」[EN : 233/186、強調原典]とみなされる）。そして、『存在の彼方へ』

---

<sup>4</sup> 後期レヴィナスの他者概念は、「遺品」に潜在する他者のような「既に死した他者」である場合と、「死に直面している他者」である場合が混在しているため、この表現を用いる。

の翌年の講義録では、この喪失される他者との関係は、「もう応答しない誰かに対する私の畏敬」というある種の喪だと論じられる (cf. DMT: 21)。

では、この喪の側面を浮き彫りにすることで、レヴィナスは何を論じようとしているのか。そこで、他者との哀悼関係に関して彼が四つの点を論じていることを指摘し、彼の喪の作業に関する理論の枠組みをつかみたい。

第一に、先の引用に見られるように、喪失される他者は、罪責感を負う主体に刻み込まれる「痕跡」とみなされている（「私は「自分自身が孕みも産みもしなかった」絶対的に他なるもの、「異邦人」を、既に腕に抱き、既に背負い込んでいる」）。後期レヴィナスの倫理において「同の中の他」と特徴づけられる主体性は (cf. AE : 46-47)、喪失される他者を哀悼する喪の関係を「痕跡」として内面化しているのだ。

第二に、この「痕跡」は自己形成の契機ともみなされる。まず、『存在の彼方へ』は、「諸事物は、何よりもまず、隣人に取りつかれたものとして、遺品として強迫する」(AE : 122) と、喪失される他者の「痕跡」（「遺品」）が主体を触発する現象に言及する。そして、この喪失される他者からの触発は、自己形成の可能性の条件と見なされている。そこで、『存在の彼方へ』出版の翌年に記された以下の講義録の記述を引用したい。

私が他者に対して負う責任において、他者は私を個体化する。死に瀕した他者の死は[…]、責任を負った私の自己同一性において、言語化しきれない責任からなる私の自己同一性において私を触発する。このようなことが、他者が死ぬことが私を触発すること、[言い換えれば] 他者が死ぬこととの私の関係である。こうした触発、それは、私の関わりにおいて、もう応答しない誰かに対する私の畏敬、それゆえすでにして罪責性——生き残りとしての罪責性である。(DMT:21、カッコ内引用者)

以上のように、「他者が死ぬこととの私の関係」という罪責感を伴う「触発」関係は、自己形成の可能性の条件と見なされていることが分かる。というのも、この触発関係が伴う「責任」において「他者は私を個体化」し、この個体化は「言語化しきれない責任からなる私の自己同一性」という言語化の手前のプリミティブな水準にあるとされるからだ。つまり、喪失される他者を哀悼する喪の関係（「もう応答しない誰かに対する私の畏敬」）は、「痕跡」として主体に内面化されると同時に、その主体の自己形成の契機ともみなされるのである。

第三に、このような喪の関係は、哀悼を否認する言説に抗した喪の観点を含意している。というのも、上記で引用した講義録でレヴィナスは、プラトンの『パイドン』を例に取りつつ、そのような喪の観点について語っているからだ。

死は情動の最たるものであり、触発の最たるものでもある。『パイドン』の冒頭と末尾で語られるソクラテスの死への言及を、この観点から考えてみよう。ソクラテスの死のうちに希望することのあらゆる理由を見てとる者たちとは別に、あるも

のたち（アポロドロスや「女性たち」）は必要以上に悲しみ、節度なく悲しむ。あたかも、人間性が節度によって汲み尽くされるものではないかのように、あたかも死のうちにある種の過剰さがあるかのように悲しむ。[...]死は、慰めをもたらそうとするあらゆる努力に抗する情動の源泉である。（DMT：18）

レヴィナスは、「慰めをもたらそうとするあらゆる努力」に抗して、他者の死を悲しむ情動の「過剰さ」を、『パイドン』から引き出している。それは、「魂は不死である」（プラトン, 2019：217）と論じる『パイドン』における対話の主旨に反して、死に瀕したソクラテスを前に、「叫び声を上げて身悶え嘆き崩れ」るアポロドロス（プラトン, 2019：257）や「叫びながら胸を打ち悲しんでいる」（プラトン, 2019：24）クサンティッペ（「女性たち」）の悲しみだ。このように、レヴィナスは、哀悼を打ち消すような言説に抗した喪の構造を強調しているといえる。

第四に、この喪の観点は、社会的に周縁化された他者の生存可能性にも関わる。そこで、1989年の「一者から他者へ：超越と時間」が、「ある種の根本的なユートピア」を、「私の現存在のそこは誰かの場所を占有しているのではないかという恐れ」（EN：166、強調原典）と呼ぶ点に注目したい<sup>5</sup>。後期レヴィナスは、自分が占める場所に他者が存在することができず、その存在が抹消されている事実が私に触発される情動としてユートピアを捉えるのだ。

加えて、この抹消は、単に存在論的であるだけでなく、社会的なものでもある。というのも、このような「他者たちに属する場所の篡奪」を、レヴィナスは、「自我によって他者たちが抑圧され、飢えに苦しめられ、第三世界に追放されること」だと述べているからだ（EN：166）。つまり、私が特定の場を占め他者の場所を奪っているという存在論的な事態を、彼は、ある種の権力によって特定の人々が抑圧される社会的事態と捉えるのであり、彼にとってユートピアとは社会的な情動なのだ。

ここからさらに、レヴィナスは、このようなユートピア的情動を、「他者の顔から私に到来する恐れ」（EN：166）と言い換え、以下のような「社会的な死」への抵抗を伴った喪を記述する。

[...]あたかも、自分自身が死へと運命づけられている以前にさえ、私はこの他者の死の責任を負わねばならず、死に瀕した孤独の中で他者を孤立させてはならないかのように、他者の死は私を審問し、問い質す。私を措定し、私に要求し、私に懇願する〔喪失される〕顔を介した私の責任のこの呼び起しによってまさに、他者は隣人となる[...]。

[...]他者を孤立の中に遺棄することは私には不可能だという具体性によって、私

<sup>5</sup> 尚、以下と同様の議論は1979年（cf.DQVI：246-247）と1985年（cf.EN：187-188）でもなされており、この理論は後期レヴィナスに通底するものである。

に向けられたこの遺棄の禁止によって、死は意味する。死の意味は間 - 人間性のなかで始まる。死は第一に他ならない他者の近さのなかで、あるいは社会性のなかで意味するのだ。(EN : 167、カッコ内引用者)

レヴィナスにとって、他者が社会的に抹消されている事実に触発される情動は、死に瀕した他者を孤立させず弔うこと、言い換えれば、その他者を「社会的な死」に追いやらない志向（「社会性」）へと繋がる（1978年の「超越と苦痛」によれば、孤立は「社会的な悲惨さ」の一つである[cf. DQVI : 196]）。それは、他者への喪を抹消しないという意味で、パイドン論で語られた、哀悼を打ち消す言説への抵抗の具体化ともいえるだろう。そして、彼によれば、「他者を孤立させたまま死なせてはいけないこと」は、「他の人間の生の責任を負うこと」を含意する（EN : 170）。そのため、彼の後期倫理が含意する喪の作業に関する理論は、他者の社会的な周縁化の事実による触発を起点として、その抹消の只中で死に瀕した他者を孤立に至らしめず、その生存可能性を探ることに繋がるのだ。

したがって、罪責感を伴う後期レヴィナスの倫理には、その罪責感を享受する道徳的マゾヒズムに還元されない、1) 自己に内面化し、その自己の形成の契機となる、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」の観点、2) 喪失される他者への哀悼を打ち消すことのない喪の観点、3) その喪を起点として死に瀕した他者を社会的に孤立させず弔い、その生存可能性を模索する観点という喪の作業に関する理論を含意する。

しかし、後期レヴィナスの「社会的な死」に抗する喪の観点は、「隣人愛」と「医療」(EN : 171) を示唆するに留まっており、哲学理論という枠組みを超えて、その理論が具体的にどのような意義を持つのが、彼のテキスト単体では明らかではない。加えて、本論冒頭で見たように、ナチズムの暴力によってまさに「社会的な死」に追いやられていたクィアな人々を、彼のテキストは「病人」と呼び排斥していた。

はたして、彼のテキストが弔う他者には、クィアな人々が含まれるのだろうか。この問いに答えるためには、彼の後期倫理を具体的な文脈、特に、クィアな人々が生きる文脈から捉え直す視座が求められる。そこで次節と第四節において、バトラーのフロイト論を通じて、この倫理が含むクィアな人々への喪と生存可能性の観点を浮き彫りにしたい。

### 3. 喪の観点におけるフロイトの理論と後期レヴィナスの倫理の肯定的な交錯

本節では、バトラーによるフロイトのメランコリー論読解を概観し、この読解から、喪の観点における後期レヴィナスの倫理とフロイトの理論との交錯が、前者の積極的な解釈に繋がることを論じる。そして、この点を起点に次節では、この倫理をクィアな人々が生きる具体的な文脈に位置づけることを試みたい。

バトラーは、『権力の心的生』において、フロイトの「喪とメランコリー」(1917) 及び『自

我とエス』(1923)におけるメランコリー論を精読している。そこでバトラーがまず示すのは、フロイトにおいて、「両価性のメランコリーにおける分節化」が、エス・自我・超自我という「局所論そのものの可能性の条件として提示されている」点である(Butler, 1997: 174、以下PP)。この「分節化」は、1917年の「喪とメランコリー」によれば、喪失した対象への「愛と憎しみ」のような「両価性」が(フロイト, 1917=2010: 283、以下TM)、「自我批判と同一化によって変容された自我との間の内的葛藤」(TM: 281)へと転換することを指す。つまり、ある種の罪責感を伴うメランコリーは(cf. TM: 277)、喪失した対象に対する両価性がある種の主体の構造へと「同一化」されることによって生じるのだ。

そして、1923年の『自我とエス』では、「この種の〔喪失した対象に同一化するというメランコリーの〕代替作業なるものこそが、そもそも自我の形成に大きくかかわり、一般に性格と呼ばれているものを作り上げるのに決定的に与っている」(フロイト, 1923=2007: 24、強調原典、カッコ内引用者)と、メランコリーの同一化の構造が、自我を含む局所論の可能性の条件であることが示唆される。バトラーはこれらのフロイトの記述から、メランコリーの構造が局所論という自己形成の契機であると論じるのだ。

ところで、このメランコリーの構造は、自我の内に超自我という「〈普通には良心と呼ばれる〉批判的〈審級=行為能力〉を生産し、強化する」(PP: 181)ことを含意する。フロイトによれば、この超自我が自我にもたらす「批判」は、喪失した「愛情対象」に向けるはずだった攻撃的な感情を、メランコリーが、その対象の喪失を否認した上で、その対象と同一化し自己に向けたことで生じたものである(cf. TM: 280-284)。

したがって、バトラーによれば、メランコリーは、「喪失した他者のより生々しい痕跡を見出すかもしれない方向とは反対の方向に身を潜め、心的代理によって喪失を解消しようと試み、そうするにつれて喪失をこじれさせている」のである(PP: 182)。つまり、メランコリーは、「他者の痕跡」を否認することなのだ。加えて、メランコリーにおける「自尊感情の引き下げは、みずからに対する非難と悪口雑言とになって現れ、処罰を妄想的に期待するほどに昂進する」(TM: 274、強調引用者)とフロイトはみなしており、メランコリーはある種の「道徳的マゾヒズム」に陥っているといえる。

しかし、バトラーは、このフロイトのメランコリー論の内に、全く別の解釈をも読み取る。それは、この理論が逆に、「他者の痕跡」の引き受けを可能にするという解釈である。そこでバトラーは、メランコリーの構造が局所論の可能性の条件となっているという『自我とエス』におけるフロイトの見地を、以下のように再解釈する。

自らの喪失を哀悼することの単なる「拒否」としてメランコリーを捉えることは、既に喪失なき主体、すなわち、彼あるいは彼女の意思を主意主義的に拡張し撤回する主体を、魔法のように創り出すことである。だが、哀悼しうる主体は、言語的で社会的な生によって命じられた自律の喪失に巻き込まれている。主体が自分自身を自律的に生み出すことはありえない。この自我は、初めから自分自身以外の何か

なのである。メランコリーが示すことは、他者を自分自身として同化することによってのみ、人はともかくも何かになるということだ。[...]自我は他者の「痕跡」を条件として存在するようになる[...]。そしてその痕跡を受け入れることは、決して完結しえない喪の過程に着手することである[...]。(PP : 195-196)

バトラーは「喪とメランコリー」の表立った主張を転倒させ、ラディカルに解釈し直している。フロイトのメランコリー論は、喪を「拒否」する理論ではなく、自己形成の可能性の条件として喪失した他者との繋がりが含まれてしまっていることを示し、他者の「痕跡」なしに主体が確立されるという主意主義的な「自律」の観点を覆す理論なのだ（「自我は他者の「痕跡」を条件として存在するようになる」）。

そして、このフロイトのメランコリー論解釈に基づいて、バトラーは、喪の可能性を抑圧する言説を批判する。例えばバトラーは、喪は、「対象の死を宣告し、自我に対象を断念する気にさせる」(PP : 185)<sup>6</sup>もの、あるいは「対象はもはや存在しないという現実の評決」(ibid)<sup>7</sup>であるというフロイトの記述を、何が喪失されたかを「宣告」し、「評決」している点で、「ある種の喪失を哀悼不可能にさせた社会的諸形式」(ibid)、「権力の発話行為」(PP : 197)と解釈する。

対して、フロイトが論じるメランコリーは、それが立ち現れてくる構造において、「他者の痕跡」を内面化しているために、この何が哀悼され、何が哀悼されないかを定める「権力の発話行為」の「宣言」や「評決」の手前の「明言不可能な喪失の効果＝結果 (effect)」(PP : 170)となる<sup>8</sup>。つまり、メランコリーは、「対象はもはや存在しないという現実の評決」を「宙づりにさせる」のだ (PP : 185)。ゆえに、フロイトのメランコリー論における自己形成に関わる観点は、「他者の痕跡を受け入れ」、「決して完結しえない喪の過程に着手すること」を可能にしうるものである。

そして、このバトラーのフロイト論は、後期レヴィナスの倫理の構造と照応している。なぜなら、メランコリーと同じく罪責感を伴う喪の構造を含意したこの倫理において、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」は、主体に内面化され、それを可能にする条件とみなされていたからだ。

加えて、後期レヴィナスにおいても、喪は「決して完結しえない」ものである。というのも、1963年の「他者の痕跡」によれば、他者の「痕跡」とは、「存在の消え去りがたさそのもの」を意味するからだ (EDE : 280)。「痕跡」は、それを辿ることで別の対象へと導かれ、最終的にその存在が消え去る「記号」ではなく、他者の「過去の不可逆な過ぎ去り」という事実を意味する (EDE : 278-279)。すなわち、レヴィナスは、「痕跡」という概念を通して、

<sup>6</sup> バトラーによる意識で、強調もバトラーによる。フロイトの原文は TM : 292。

<sup>7</sup> こちらもバトラーによる意識。フロイトの原文は TM : 289。

<sup>8</sup> このフロイトの喪の理論とメランコリーの理論の差異に関するバトラーの理論を取り上げたものとして村山 2006 を参照。



他者が不可逆な仕方でも過ぎ去ってしまい（つまり、喪失され）、その存在を可逆的に消し去ることができないという事実を記述しようとしている。この点で、彼によれば、この他者の「痕跡」の消去不可能性は、「あらゆる否定性に対するその存在のすべての力」(EDE:280)を含意する。

以上のように、レヴィナスの後期倫理が含意する喪の観点は、その喪が哀悼する他者の死の消去不可能性（「痕跡」）を前提とするために、何が哀悼され、何がそうされないかを決める権力（ある種の「否定性」）に抗した理論として解釈可能である。事実、前節で見たように、『パイドン』から彼は、「慰めをもたらそうとするあらゆる努力」に抗して、他者の死を悲しむ情動の「過剰さ」を引き出していた。それは、「対象の死を宣告し、自我に対象を断念する気にさせる」こと（ある種の「慰め」）に抗した、「決して完結しえない喪の過程」（悲しみの「過剰さ」）ではないだろうか。したがって、喪の観点におけるフロイトの理論との交錯は、後期レヴィナスの倫理を積極的に解釈することに繋がるのだ。

だが、後期レヴィナスは以上のような喪の観点を起点として、社会的に周縁化され死に瀕した他者を孤立させず弔い、その生存を模索することを要請していた。この点は、バトラーからどのように解釈できるだろうか。

ところで、バトラーは、フロイトのメランコリー論が示す「自律という概念の放棄によって生存は可能となり、「自我」は社会的なもののメランコリー的な予めの排除から解放される」と語る（PP:196）。バトラーは、フロイトのメランコリー論の構造のうちに、何らかの「生存」の可能性を見出しているのだ。では、この生存が可能となるためにそこから解放されなければならない、「社会的なもののメランコリー的な予めの排除」とは何なのか。この点を明らかにすることで、後期レヴィナスの倫理が、クィアな人々が生きる具体的な文脈に位置付けられるだろう。

#### 4. 後期レヴィナスの倫理のクィアな読解可能性——クィアな人々の「社会的な死」に抗して

バトラーの「社会的なもののメランコリー的な予めの排除」とは、「異性愛的メランコリー」(PP:146)という同性愛者を「社会的な死」に追いやる異性愛規範の構造を含意する。本節では、この規範の構造を概観しつつ、前節で見たバトラーのフロイト論が、この規範に抗したクィアな人々への喪とその生存の可能性に繋がる観点を含むことを論じる。そして、このバトラーの理論とトランスジェンダーへのある種の喪の語りを介することで、後期レヴィナスの倫理が、クィアな人々が生きる具体的な問題に応答可能なことを証明したい。

バトラーは、「異性愛的メランコリー」を論じる際にも、フロイトのメランコリー論を参照する。しかし、ここでフロイトの理論が参照されるのは、「エイズによる惨状」のような「多大な困難を伴うことなしに同性愛的愛着の喪失を哀悼できない文化の中で生きるという苦境」を分析するためである（PP:138）。つまり、バトラーは、前節で見た自己形成の構

造ではなく、異性愛規範的な社会に対する社会批判のためにフロイトの理論を参照するのだ。そこでバトラーは、異性愛規範が、同性愛的対象への愛着のある種の否認と、その対象への同一化によって自らを確立させることを、フロイトのエディプス・コンプレックス理論を批判的に取り上げつつ論じる。

異性愛は諸々の禁止を通じて形成される。これらの禁止はその対象の一つとして同性愛的愛着を捉え、そうすることで、これらの愛着の喪失を強制する。仮に少女が、愛を自分の父親からその代理の対象に移行させることになっているとすれば、フロイトの論理に従えば、彼女はまず母親への愛を断念せねばならず、しかも、目標と対象がともに予め排除されるような形でそれを断念しなければならない。彼女は同性愛的な愛を、代理の女性的形象に移行させてはならず、同性愛的愛着そのものの可能性を断念しなくてはならないのである。異性愛的目標は、この条件においてのみ、性的指向と呼ばれるものとして確立される。この同性愛の予めの排除という条件においてのみ、父親とその代理が欲望の対象になりえ、母親が不安定な同一化の場になりうるのである。(PP : 136-137)

以上のように、フロイトのエディプス・コンプレックス理論における少女の異性愛者としての同一性は、母を愛する可能性を「予め排除」した上で、その母と「同一化」することで成り立っている。そしてここには、「私は決して彼女を愛していなかったし、決して彼女を失うこともなかった」という「二重の否定」が働いている(PP : 138)。この意味で、異性愛規範は、同性愛を含意する対象(ここでは母)への愛着を否認し、その喪失を嘆かないこと、そしてその愛着の喪失を否認した対象との同一化によって確立されており、喪失した「愛情対象」の喪失を否認しつつその対象と同一化することで自己を形成するメランコリーの構造——バトラーが「他者の痕跡」を否認するとしたメランコリーの構造をなぞっている。したがって、異性愛規範は、同性愛的対象への「愛着を認めることの拒否、それゆえ喪の拒否に基づいて」(PP : 140) 確立される「異性愛的メランコリー」なのだ。

この「異性愛的メランコリー」に基づいた社会においては、「同性愛の喪失を公言する文化的慣習が不在」である(PP : 147)。例えばここで、エイズ危機において、エイズに罹った同性愛者の死が哀悼されず、逆にエイズを表象する存在として同性愛者が扱われたことを想起することができる(cf. Bersani, 2010: 3-9)。それゆえ、バトラーの「社会的なものメランコリーの予めの排除」が含意しているのは、異性愛規範的な社会において、同性愛者のようなクィアな人々の死が哀悼されることなく「予め排除」され、「社会的に死んだ」(PP : 27) と見なされる「社会的な死」の問題である。

これに対して、「決して完結しえない喪の過程に着手すること」の可能性を含むフロイトのメランコリー論の自己形成に関わる観点自体は、こうした「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪に繋がらうる理論である。前章で引用した部分と合わせて、この点を示すバ

トララーの解釈を引用したい（ここでバトラーは、社会批判ではなく、再度自己形成の記述としてフロイトのメランコリー論を読解している）。

生存とは、自分自身の出現を創始する喪失の痕跡を認めることである。自らの喪失を哀悼することの単なる「拒否」としてメランコリーを捉えることは、既に喪失なき何かであるような主体を[…]、魔法のように創り出すことである。だが、哀悼しうる主体は、言語的で社会的な生によって命じられた自律の喪失に関係づけられている。主体が自分自身を自律的に生み出すことはありえない。この自我は、初めから自分自身以外の何ものかなのである。メランコリーが示すことは、他者を自分自身として同化することによってのみ、人はともかくも何かになるということだ。[…]実際、その自律という概念を放棄することによって、生存は可能となり、「自我」は社会的なもののメランコリーの予めの排除から解放されるのである。[…]自我の自律性を受け入れることは、他者の痕跡を忘れることであり、そしてその痕跡を受け入れることは、決して完結しえない喪の過程に着手することである[…]

(PP : 195-196)

フロイトが論じるメランコリーの構造は、自己形成の過程に常に既に喪われた他者が「痕跡」として刻まれていることを示していた。このことが示唆するのは、フロイト的メランコリーの構造が、異性愛規範的な社会のように、同性愛的対象との関係を否認しつつ、その喪を哀悼しないことで、自らの「(偽りの) 自律」を確立し「他者の痕跡を忘れる」ことではなく、その「自律という概念を放棄」して、「他者の痕跡を受け入れる」ことで、常に既に関与してしまっている喪失された他者への「決して完結しえない喪の過程に着手する」可能性を持つことである。

したがって、フロイトのメランコリー論は、社会的な死に直面するクィアな人々の存在を抹消せず、その「生存」の可能性に繋がる理論となりうるのだ。事実、『生のあやうさ』(2004)でバトラーは、自身の『権力の心的生』におけるフロイト論を喚起しつつ (cf. Butler, 2004: 20-21)、「私の存在の一部が他者たちの謎めいた諸痕跡からなること」という「自分自身に対する自己特有の異質さ」を、「私の他者たちとの倫理的関係の源泉」とみなし (Butler, 2004: 46)、この観点を起点としてトランスジェンダーのようなクィアな人々の生存可能性を論じようと試みている (cf. Butler, 2004: 32-33)。

『権力の心的生』においては、バトラーは、このクィアな人々への喪の可能性として、エイズによって亡くなった人々を哀悼するためにその死者の名前をキルトに刻み展示する「ネームズ・プロジェクト・キルト」という運動をあげ、この運動を「無際限の喪失を公的に認める方法」と呼ぶ (PP : 148)。ここに、「社会的な死」に抗したクィアな人々への「決して完結しえない喪の過程」を見てとることができるだろう。そしてそれは、先のバトラーによるエディプス・コンプレックス理論批判を、母と娘という観点から精読した竹村和子の言葉

を借りるならば、クィアな人々を「予め排除」することなく「あなたを忘れない」（竹村 2002=2022 : 149-225）とする態度である。

ここで、このようなクィアな人々への喪とその生存可能性を、尾崎日菜子の「エイリアンの着ぐるみ」（2019）におけるトランスジェンダーへの語りからより具体的に考えたい。ここから同時に、後期レヴィナスの倫理をクィアな人々が生きる文脈から具体的に捉えることが可能となる。

尾崎は、SNS におけるトランス女性への差別的言説から自死したトランス女性<sup>9</sup>へ向けたボイスレター——ある種の喪の語りの形をとって、「エイリアンの着ぐるみ」を綴る。そしてそこには、トランスジェンダーの「社会的な死」が垣間見られる。

あなたも私も、あまりに多くの仲間を亡くしてきたのではないのでしょうか。私たちはあまりにも日常的に自殺し、そうした仲間たちを見殺しにせざるをえないような生を過ごしてきたように思います。（尾崎 2019 : 13）

このようなトランスジェンダーの「社会的な死」の事例として、タイラ・ハンター事件を挙げることができる。1995 年に黒人のトランス女性、タイラ・ハンターは自動車事故に巻き込まれ瀕死の状態となった。駆け付けた消防職員は、彼女に「男性器」があることが分かると、まだ彼女に「意識があり、痛みを訴え、必死で呼吸していた」にもかかわらず、彼女に「嘲りの言葉」を浴びせ、医療処置を施すのを止め、その後搬送された病院でも、適切な処置が行われず彼女は亡くなった（cf. Snorton & Haritaworn, 2013: 69）。また、尾崎も、自身が「大学院を退学して就職した」ニューハーフショーパブで、尾崎が入店する前に命を絶ったトランス女性について語る（cf. 尾崎 2019 : 13）。そして、尾崎が言葉を宛てるトランス女性は、SNS で増加するトランス女性に対する差別的言説から命を絶った。このように、バトラーが語る「社会的な死」の問題は、トランスジェンダーにおいても顕著にみられる。

こうしたトランスジェンダーの「社会的な死」に抗して、尾崎は、自死したトランス女性の「痕跡」を引き受け、吊いつつ、トランスジェンダーの生存可能性を探る。

——あなたが生き続けられていられた別の歴史を作るために。生き延びたあなたの声が、生きるに値しないとされた他の誰かの生きるための条件や尊厳を、求めることのできた別の歴史を作るために。

あなたは生きるのに値しない人では全くなかった。あなたは死んでも忘れ去られる人では全くなかった。あなたは声を聞くに値しない人では全くなかった。だから、ありえたはずの別の歴史のなかで、あなたの声を、そして、あなたが他の誰かと生きることを望む声を、どうか聞かせてください。（尾崎 2019 : 16）

---

<sup>9</sup> <https://anond.hatelabo.jp/20190109004202> のブログ記事を参照（最終確認日：2023年2月25日）

この「あなたが生き続けられていられた別の歴史」とは、トランスジェンダーが「病理化されたり、性別適合手術を強要されなかった歴史」、「希望の仕事や学校から排除されなかった歴史」、「自分たちの理想を表現するための政治的な集会に、トイレの心配をせずに参加することができた歴史」、「シス女性に似せて生きなくても、人喰いエイリアンかもと疑われなかった歴史」(尾崎 2019 : 14) といったものである。尾崎は、「あなたを忘れない」(「あなたは死んでも忘れ去られる人では全くなかった」という他者の痕跡を受け入れる言葉と共に、その「社会的な死」に抗って、トランスジェンダーの生存可能性を手繰り寄せている。

そして、尾崎は、「エイリアンの着ぐるみ」を「それでは、また。ここではないどこかで」(尾崎 2019 : 16、強調引用者) という言葉で閉じる。尾崎がこの語りの中で綴ったトランス女性への喪は、「ここではないどこか」(=「別の歴史」) という「ユートピア」を指示するものであり、その喪は、この語りの後も(つまり、「ここ」を越えて)、完結することなく紡がれ続ける「決して完結しえない喪の過程」(=「あなたを忘れない」) である。したがって、フロイトのメランコリー論が含意するこの「喪の過程」に着手することは、「社会的な死」に抗したクィアな人々の生存可能性へと結びつくのだ。

以上のバトラーの理論と尾崎の語りを経由したとき、後期レヴィナスの倫理をクィアの観点から捉えることが、次の二つの点で可能である。

第一に、喪失される他者を哀悼する喪の関係を「痕跡」として内面化し、そのような喪失される他者との関係を通じて形成される自己を記述するレヴィナスの後期倫理は、バトラーの理論を介することで、異性愛規範やシスジェンダー中心主義の「(偽りの) 自律」に抗して、クィアな人々の存在を抹消しない理論として解釈可能だ。それゆえ、理論の構造上、この倫理における他者はクィアな他者を含みうるのだ。

第二に、他者の社会的な周縁化の事実による触発を起点として、その抹消の只中で死に瀕した他者を孤立させず吊い、その生存可能性を要請していた後期レヴィナスにおける喪の作業に関する理論は、バトラーの理論と尾崎の語りを介したとき、「社会的な死」という具体的な状況に置かれたクィアな他者に応答する理論となりうる。

この二点目の可能性を後期レヴィナスのテキストから具体的に捉えるために、まずは1976年の講義録におけるレヴィナスのユートピア論を参照したい。そこで、E・ブロッホを参照しつつ、彼は、「メランコリー」をある種のユートピアと結びつける。彼によれば、ブロッホ的なメランコリーとは、自己の「死の不安」において「自分の仕事」、「自分の存在」が「未完成」であることへの情動である(DMT : 114-115)。それは、未完成であることを憂うがゆえに、「いまだ存在しないものを実現しようとする希望」、「ユートピアとしての未来」を志向することに繋がる(ibid)。

だが、後期レヴィナスは、このブロッホ的なメランコリーを、「隣人の死に対する私の責任」(DMT : 122)、つまり自己の「死の不安」から、「他者の死」との関係にまで拡張する。言い換えれば、「ユートピアとしての未来」を彼は、他者への喪の作業と共に提起するのだ。

このような提起を裏打ちするのは、自己形成の可能性の条件に、喪失される他者を哀悼する喪の関係の「痕跡」が常に既に含まれているという彼の理論であろう。レヴィナスにとって、自己には常に既に喪失される他者との哀悼関係が内面化されているために、その自己の可能性（＝死）を問うことは、必然的に「他者の痕跡」に関する問い——「隣人の死に対する私の責任」という問いと結びつくのだ。

そして、1985年の「隔時性と再現前化」でレヴィナスは、このような「他者の死のための責任」を、「私に起こる事柄を越えて、「自我」にとって来るべき事柄を越えて、他者の顔を起点として」、「ある種の未来の意味を聞き取ること」だと述べている（EN:193、強調原典）。ここに、尾崎が自死したトランス女性へ向けて語った、「ここではないどこか」という「ありえたはずの別の歴史」を垣間見ることができるのではないだろうか。というのも、第二節で触れたように、後期レヴィナスは、死に瀕した他者を社会的な死に追いやらず弔う仕方（＝「他者の死のための責任」）を、「医療」の内に見ているからだ（cf. EN:171）。彼によれば、医療とは「あらゆる知の手前で、他の人間の顔ないしその死の可能性によって覚醒する」ものである（ibid）。

それは、バトラーの理論と尾崎の語りを介したとき、ハンターをトランス女性であるという理由で見殺しにしない医療、「私たちトランスジェンダーが、病理化されたり、性別適合手術を強要されなかった歴史」を作る医療を想像する可能性——クィアな人々の「いまだ存在しないものを実現しようとする希望」、彼ら、彼女らの「ある種の未来の意味を聞き取ること」に繋がりうるのではないだろうか。先行研究も論じるように（cf. 熊野1999:231-234）、『全体性と無限』の未来が父と息子を生殖の主体とする家父長的な未来であったのに対して、後期レヴィナスは「他者の死」に関わる未来に焦点を置くが、そこにはこのようなクィアな人々を見殺しにしない「ユートピアとしての未来」の可能性が垣間見られるのだ。

## おわりに

本論は、バトラーの喪の理論を通じて、後期レヴィナスの倫理から、「社会的な死」に直面するクィアな人々への喪とその生存可能性の観点を引き出しうることを示した。この成果は、レヴィナスの他者概念を、例えば、彼のテキストの異性愛中心主義（cf. 古怒田2022:46-56）に逆らって、異性愛者やシスジェンダーの観点に閉じない仕方で解釈することに繋がるだろう。そして、彼のテキストの閉じられた構造に「逆らって/抗して」そのテキストを開く仕方は、バトラーのレヴィナス解釈と交錯する。例えば、バトラーは『アセンブリ』（2015）で、レヴィナスは「ユダヤ＝キリスト教的伝統の中でのみ倫理的関係が可能である、という考えに捕らわれていた」（バトラー,2015=2018:141）としつつも、その彼の意図に「抗して」、彼の倫理概念がその伝統の外部に開かれる可能性を論じている（cf. 同:141-146）。では、本論の成果に基づいて、レヴィナスを主題化する2000年代以降のバトラーの理論をどのように解釈できるだろうか。この本論以降の課題を提起し本論を閉じたい。

## 略号

Levinas, Emmanuel

TI : 1961=1990, *Totalité et Infini*, <<Le Livre de poche>>.

EDE : 1967=2006, *En Découvrant l'Existence*, Vrin.

AE : 1974=1990, *Autrement Qu'être ou Au-delà de l'Essence*, <<Le Livre de poche>>.

DQVI : 1982=1992, *De Dieu qui Vient à l'Idée*, Vrin.

EN : 1991, *Entre Nous*, Grasset.

DMT : 1993=1995, *Dieu, la Mort et le Temps*, <<Le Livre de poche>>.

Œ1: 2009, *Œuvres, t.1, Carnets de Captivité Suivi de Écrits sur la Captivité et Note Philosophiques Diverses*, Grasset-IMEC.

## 文献

Beauvoir, Simone de, 1949=1976, *Le Deuxième Sexe, I*, <<Folio essais>>.

Bersani, Leo, 2010, *Is the Rectum a Grave? and Other Essays*, The University of Chicago Press.

Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press.

同, 2004=2020, *Precarious Life*, Verso.

バトラー、ジュディス、2000=2002年「倫理の両義性」竹村和子訳(浅田彰他編『批評空間』第Ⅲ期第2号、200-208).

同、2015=2018、『アセンブリ』佐藤嘉幸、清水知子訳、青土社。

Critchley, Simon., 2015, *The Problem with Levinas.*, Dianda, Alexis (ed.) , Oxford University Press.

フロイト、ジークムント、1917=2010、「喪とメランコリー」伊藤正博訳(新宮一成他編『フロイト全集14』岩波書店、273-293)。

同、1923=2007、『自我とエス』道籙泰三訳(新宮一成他編『フロイト全集18』岩波書店、1-62)。

同、1924=1996、「マゾヒズムの経済論的問題」中山元訳(竹田青嗣編『自我論集』ちくま学芸文庫、273-292)。

藤高和輝、2018、『ジュディス・バトラー』以文社。

古怒田望、2018、「老化の関係性：レヴィナスにおけるブルーストから」(日仏哲学会編『フランス哲学・思想研究』第23号、163-173)。

同、2022、「初期レヴィナスにおける性の記述の問題：その規範性と可能性をめぐって」(日本現象学・社会科学会編『現象学と社会科学』第5号、43-57)。

熊野純彦、1999、『レヴィナス』岩波書店。

村山敏勝、2006、「予め喪われた死者へ：メランコリーの拡大」(青土社編『現代思想』第34巻第12号、236-245)。

尾崎日菜子、2019、「エイリアンの着ぐるみ」(アジア女性資料センター編『女たちの21世紀』no.98、11-16) .

Rogozinski, Jacob, 2011, “De La Caresse À La Blessure : Outrance De Levinas” in *Les Temps Modernes*, n.664, Gallimard, 119-136.

Snorton, C. Riley, and Haritaworn, Jin, 2013, “Trans Necropolitics : A Transnational Reflection on Violence, Death, and the Trans of Color Afterlife” in Stryker, Susan, and Aren Z. Aizura (ed.) , *The Transgender Studies Reader* 2, 66-76.

竹村和子、2002=2021『愛について』岩波現代文庫.

(こぬたあさひ・大阪大学人間科学研究科)