

# 自由の権能を超えた責任と正義

——レヴィナスの「享受」・「倫理」・「正義」における主体の自由——

福田 敦史

## 1 はじめに

私たちが「責任 (responsabilité)」というものを考える場合、通常、自由のもとでの行為について、ないしは、自由な行為によって引き起こされた事柄に関して問題とされるとしてよいだろう。人間には自由があり、そして、この自由のもとでの行為、および、その行為の結果についての責任が問われる。このような考えがあるからこそ、決定論的に描写される世界とその世界の中で行為する人間の自由とをいかにして両立させるのかという問題が、古代から現代まで「決定論と自由」という哲学的な問題として扱われてきたのであると言えよう。

しかしながら、E. レヴィナスの倫理の場面においては、この「責任」というものが、私の自由の及ばない事柄に関して、言いかえれば、私には如何ともしがたい事柄について問題とされる。これは、いったいどういうことだろうか。

もちろん、「私の自由の及ばない事柄」というだけであるならば、そのような事柄は無数にある。例えば、夜空に輝く星辰の運行に、私は影響を及ぼすことはできないし、数学的命題の必然性などに関しても、それは私の自由の及ばない事柄であると言えよう。

また時間的な側面からみるならば、過去の出来事に関して、私があるんらかの影響力を及ぼすことはできない。過去においてすでに起きた出来事を、覆したり変更を加えたりすることは、むろんできないのである<sup>(1)</sup>。たとえそれが、私の行為だとしても、未来におけるこれからの行為であるならばともかく、過去にすでに行為してしまった事柄に関しては、私にはもはや自由はないと言えよう。

ところで、レヴィナスが、それについて「責任」を語る事柄とは、言うまでもなく「他者」との関係である。そして、「他者」との関係そのものが

倫理と呼ばれ、この「他者」への無限の「責任」ということを語る。しかし、なぜ私は「他者」に対して無限の「責任」を負うというのだろうか。

このことに、ひとまず答えておくとするならば、「他者」との関係が、私という主体の成立に関わっているから、私というものの存立が、「他者」との関係に依存しているからである。もっといえば、倫理という「他者」との関係こそが、私を主体性として成立させているからである。「私」という主体は、「顔 (visage)」を通した他なるものの「公現 (épiphanie)」によって成立する。私を主体たらしめる「他者」とのこの関係は、非対称的なものであり、この「他者」への「責任=応答 (respondere)」が、レヴィナスにおいては倫理と呼ばれるのである。

レヴィナスの倫理学では、一貫して、全体性のうちに取り込まれない(取り込めない)「他なるもの (l'autre)」について語られ、その議論は「他者」論として扱われることが多い。このことに直接の異論を唱えるつもりはない。しかし、シュトラッサーも指摘するように<sup>(2)</sup>、「レヴィナス哲学は主観の哲学であるという否定しえない事実」を忘れてはならない。レヴィナスの倫理学が、それまで扱われることのなかった他なるものに光をあてたことは、どんなに強調しても強調しすぎることはないが、この他なるものとの関係は、主体性の成立にこそ関わっているものなのである。であるからこそ、主体は「他者」に対しての「責任」を負うわけなのである。このことの詳細は、後にみることになるが、レヴィナスの倫理学は主観性の哲学であるということは、『全体性と無限』において「本書『全体性と無限』は主体性擁護の書として提示される<sup>(3)</sup>」とレヴィナス自身が述べてもいることである。

これからレヴィナスの議論をみていくことになるわけだが、その際、主体の自由という観点を念頭に置いておくことにしたい。レヴィナスの多様な分析・記述をひとつの線にまとめあげ<sup>(4)</sup>、いくつかの段階をふむかたちに分けた場合、私にはどのような自由があるのか、ということ、その段階その段階で振り返ってみることにしたい。

さきにごく簡略に、レヴィナスの議論の流れをみておくと、まず、私は、エゴイズムの追求という意味での自由な「享受」の段階にある。そこに「他者」が「公現」することによって私が倫理的主体となり、自らの主体性を「他者」に全面的に負っているという意味で、「他者」への無限の「責任」が生じる。ここにあるのは、私と「他者」という、非対称的な関係性

の場面、「倫理」の場面である。そして、そこに第三者が登場し、「他者」と「他者」との間に争いが生じることによって、「他者」同士を「評価 (ratio)」する共通の尺度としての「正義」が必要とされるのである。本稿での議論は、以上のように、「享受」、「倫理」、「正義」の段階をへて展開されることになる。

## 2 享 受

### 2-1 ハイデガーの分析による世界の在りかた

私は、この世界内に存在している。しかし、それでは、どのように、私はこの世界内に存在しているのだろうか。私の中で存在している場であるこの世界は、いったいどのような世界なのだろうか。この問題を、世界内で唯一、存在を了解している特異な存在者である現存在 (Dasein) に注目して議論を展開したのは、言うまでもなくハイデガーである<sup>(5)</sup>。レヴィナスの「享受」の議論は、このハイデガーへの反論でもある。レヴィナスの「享受」についてみる前に、まずハイデガーの議論を簡単にみておくことにしよう。

ハイデガーは『存在と時間』において、現存在が、身の回りの世界内に存在するものとりもつ関係（「交渉 praxis; Umgang」）を「配慮 (Besorgen)」とし、この配慮の対象を「道具 (Zeug)」であるとする。

私たちは配慮の中で出会われる存在者を道具と命名する。交渉において眼前に見いだされるのは、文房具、裁縫道具、工具、乗り物、測定器である<sup>(6)</sup>。

ハイデガーは、こうしたさまざまな道具という配慮の対象を、「実践的関心 (praxis)」なしに表象される単なる客観的・物的存在である「客体存在 (Vorhandenes)」と対照させて「用具存在 (Zuhandenes)」とする。そしてこの用具存在に特有なあり方を「用具存在性 (Zuhandenheit)」と呼ぶ。

このような用具存在は、それぞれ単に別個に存在しているわけではない。すべての道具と道具とのあいだには、それぞれの道具を指示する関係があり、それがあいまって「有用であり、寄与し、利用されることができ、手

ごろである」という「道具全体性 (Zeugganzheit)」をかたちづくっているのである<sup>(7)</sup>。

この道具全体性をかたちづくっている、用具存在の特徴とは、「～するためのもの」という“Umzu 構造”である。例えば、椅子は座るためのものであり、机はその上で書き物をするためのものである。また、壁のスイッチは照明をつけるためのものであり、その照明は部屋を明るくするためのものである。そして部屋全体は、そこで読書をしたり、休養をとったり、あるいは寝るためのものである。

ハイデガーによって分析された世界は、このように、必ず「～するためのもの」という構造をもつ。確かに、私たちの道具との関わり方は、「～するためのもの」という構造をもつと言えよう。「～するため」という性格を何らもたない道具とは、それは、もはや道具とは呼べないものであると言えよう。

しかし、世界は私たちにこのように現れるだけなのだろうか。ハイデガーが語る世界より、いわば、もっと手前のレベルともいえる世界との関わり方があるのではないか。次の節では、レヴィナスの「享受」についてみてみよう。

## 2-2 レヴィナスの分析による世界の在りかた

私は、この世界内に存在している。レヴィナスの「享受」についてみるこの節でも、このことから始めてみよう。世界内に存在している私は実存(者)としての私である。であれば、私が「存在している」とは、まずは、私は「生きている」ということであると言ってよいだろう。

では、私はどのようにしてこの世界で生きているのだろうか。それは、言うまでもなく、空気を吸い、水を飲み、食物を食べて生きているのであり、あるいは、日の光を浴び、さまざまな風景を見、そして睡眠をとることで生きているのである。こうした大気や水などといったものをレヴィナスは「元基 (élément)」と呼ぶが、こうした「元基」は「生の手段」でもなければ「生の目的」でもない。「表象の対象」としてあるのではないのだ<sup>(8)</sup>。

私たちが会おう事物は、ハイデガーが分析したように、確かに一面では、「何かのために」という目的をもった相貌のもとで現れてくる。椅子は座る

ためのものであり、コップは水を飲むためのものであり、壁のスイッチは明かりをつけて部屋を明るくするためのものである。

しかし、このような時であっても、私たちはそれぞれの事物を目的のための手段としてのみ捉えているのではないはずである。椅子に座る時は、立ち続けでたまっていた疲れを癒し、座ることによる「心地よさ」を得ているのであり、水を飲むときにも、渇きを癒し水を飲む「心地よさ」を得ているのである。部屋を明るくすることも、明るさという「心地よさ」を欲しているのとも言えよう。つまり、空気を吸い、水を飲むこと、そのものが「～によって生きる (vivre de ~)」ということ、私の生そのものなのである。

こうしてレヴィナスにおいて、世界は「～によって生きる」という「糧 (nourriture)」として捉えられる。私は「糧」を「享受 (jouir; jouissance)」することで生きているのである。正確を期して言いかえれば、「享受」という在り方が私の生きる在り方なのである。「享受」とは「楽しむ (jouir)」こと、つまり、そのものを楽しみ、心地よさを得ることである。

ハイデガーの分析では、世界内で出会われる存在者の世界は目的連関のもとに描かれていた。確かに、そこでの現存在の在り方は、存在の一面を鮮やかに描いてはいたが、存在の生の側面が欠けていたと言えるかもしれない。「ハイデガーにおける現存在は、飢えることがまったくない<sup>(9)</sup>」というわけである。

そして、この「糧」を「享受」することにもとづいて、主体が現れる。再びレヴィナスから引用しよう。

自己は享受にもとづいて出来る。その際、自我の実体性は存在するという動詞の主語としてではなく幸福のうちに巻き込まれたものとみなされる<sup>(10)</sup>。

自我であること、それは、存在を超えて幸福のうちにすでにあるような仕方で実存することである。自我として存在することは、対立することでも、何かを表象することでも、何かを使うことでも、何かを希求することでもない。何かを享受すること、それが自我として存在することなのだ<sup>(11)</sup>。

ここでの自我は、「生物学的自我」でも「社会学的自我」でもない<sup>(12)</sup>。言うなれば、実存的自我とでも表現されるものである。

### 2-3 住居・労働・所有

レヴィナスの初期の著作から、再び「享受」についての記述を引用してみよう。

私たちは呼吸するために呼吸し、飲みかつ食らうために飲み食いし、雨を避けるために雨宿りし、好奇心を満足させるために学び、散歩するために散歩する。それらすべては生きるためにあるのではない。そのすべてが生きることなのだ<sup>(13)</sup>。

前節でもふれたように、飲むこと、味わうこと、そのものが生きることであり、「糧として生きること」なのである。「糧として生きる」ことで、「心地よさ」そのものを味わい、「幸福」を味わっているわけだ。この幸福は何よりも強固であり、それは不安のなかにおいてであってもより強固であるという。ハイデガーの「不安 (Angst)」を念頭においてレヴィナスは次のようにいう。

享受の幸福はあらゆる不安よりも強い。明日に対する不安がいかなるものであろうとも、生きることの幸福、呼吸し、見、感じることの幸福は不安のただなかで存続する<sup>(14)</sup>。

とはいえ、強固であるとされるこの「享受」の幸せにも、確かにある種の不安、不確実性が伴う。それは「元基」、「糧」の不確実性である。「糧」は、私が依存しているものであり、ここには〈他〉に依存する〈同〉の関係がある。「糧」の不確実性とは、私が依存しているこの「糧」がいつまでもそのようなあるとは限らない、ということである。「元基」は世界のなかへと、存在のただなかへと消え去ってしまうものなのである（「元基は虚無のこの黙したざわめきへと逆流し、そこに飲み込まれてしまう<sup>(15)</sup>」）。

「元基」が存在のなかへと飲み込まれていくことを「延期」し、「猶予」を与えるためには、新たな次元が開かれねばならない<sup>(16)</sup>。それが「家に住

まうこと」である。

「家に住まうこと」によって、「元基」で満たされた存在のただなかから身をひくことができ、そして「元基」の不確実性を「延期」することができる。そして、「住居」があることで、「延期」の具体的な作業としての「労働」と「所有」が可能となるのである。

世界はさまざまな「元基」によって満たされている。それを私は「享受」し、「糧」として生きているわけである。しかし、これら「元基」であるところの、水や食べ物は、いま、「享受」することはできても、明日も「享受」できるとは限らない。なぜなら、「元基」は再び存在のなかへと消え去ってしまうかもしれないからである。

このことは、例えば、狩猟経済のようなものを考えると分かりやすいかもしれない。今日、射止めることのできた獲物は、確かに、いまは「享受」することができる。しかし、その獲物が明日も現れ、私が「享受」することができるとは限らない。いま目の前になっている木の実も、「享受」することができるが、いま「享受」しつくしてしまえば明日の「享受」の分まで残っているとは限らない。あるいは、木の実が熟しきって腐敗してしまうかもしれないであろう。

「存在の経済」ないしは「存在の論理<sup>(17)</sup>」に由来する、こうした「元基」の不確実性を「延期」するために、「元基」を獲得し、保存し、「所有」するのが「労働」であると言えよう（「労働は元基の不確実な未来を無期限に統御し、それを中断する<sup>(18)</sup>」）。

そして、この「住居」によった「労働」と「所有」による「享受」の「延期」が、世界を出来せしめるのである。

享受の延期が世界を接近可能なものたらしめる。いいかえるなら、世界は、相続人なき状態にとどまってはいるが、それをやがて所有するであろう者の手の届く存在と化す。享受の延期と、かかる世界の出来とのあいだにはいかなる因果関係も存在していない。つまり、世界は抽象的な思考において決定された享受の延期から帰結するのではない。享受の延期は世界を自由に操りうるものたらしめるという具体的な意味しか有しておらず、このように世界を操作可能なものたらしめることが、享受の延期を成就せしめる、享受の内なる働きである<sup>(19)</sup>。

一面では「享受」の「延期」によって、初めて世界が造られるのではない。世界はもともと存在しているのだから。だが、「労働」と「所有」とで「享受」を「延期」することによって、世界を操ることが可能になるのである。その意味では、「所有」以前の「〈元基〉の世界はじつはいまだ世界ではない<sup>(20)</sup>」といえるだろう。私が操作可能なもの、〈同〉に取り込めるものとしての世界が、「享受」の「延期」によって出来るのだと言えよう。

## 2-4 享受と自由

ここでこれまでのことを、主体の自由という観点を添えて考えてみよう。「享受」の段階では、私は「糧」によって生き、「元基」を味わっている。この状態は一種の自由な状態であると言えよう。私は、さしあたり自由に目の前の「糧」を味わうことができる。自分が好むものを、自分が欲するままに味わい、生きるのである。

このようなものを「自由」と表現することには、いささかの抵抗があるかもしれない。しかし、ここでは、「享受」が主体の活動であり、この主体の活動を阻害するものがない状態、ということに目を向けておくことにしよう。

私は「元基」を自分の思うがままに自由に味わうことができる。しかし、「糧」によって生きる、というこのような「享受」においても、私の自由は常に危ういものである。なぜなら、「享受」の「対象<sup>(21)</sup>」である「元基」は、存在のただなかへと流れ込んでいってしまいかねない不確実なものであったからである。

だからこそ、この不確実性を「延期」するために、「元基」を「所有」し、保存するという「住居」・「労働」・「所有」の次元が開かれるのである。「元基」を「所有」することで、私は、それまで不確実であった「元基」をいつでも自由に自分の好きなように「享受」することができるようになる。まさに自由に私は「享受」することができるようになるわけだ。

そして、この「享受」の「延期」によって「世界が露わになる (découvrir; entdecken)<sup>(22)</sup>」のである。ここに至った主体は、基本的に自由に世界に向かうことができるのであると言えよう<sup>(23)</sup>。世界についても、また、私は自由に扱うことができる状態になるわけである<sup>(24)</sup>。言いかえれば、世界を〈同〉へと収束させることができるようになるのである。



しかし、私と、私が「所有」する「糧」としての世界という、やっと安定しているかに思えた、この関係を根底から審問するものが現れる。それが「他者」である。

### 3 倫理

#### 3-1 他者

私と、私が自由に操作することが可能な世界。私と、私が「所有」する世界。このような領域から、私を新たな関係へと引き出すものが現れる。

〈他者〉、すなわち絶対的に他なるものは所有を麻痺させる。〈他者〉は顔のうちに公現することで所有に異議を唱える<sup>(25)</sup>。

顔は所有に、私の諸権能に抵抗する。それまで把持可能であったものが、顔の公現、表出において、把持への全面的抵抗に一変する。[……] 顔は私に語りかけ、それによって、享受や認識といった権能の遂行とは何の共通点もないある関係へと私を導くのである<sup>(26)</sup>。

私の「所有に異議を唱える」とされる「他者」とは、そして、「顔」とは、いったいどのようなものであるのだろうか。

まず、「顔」との関係は「私には内包しえない絶対的に他なるもの、私には内包しえないという意味において無限に他なるものとの連関<sup>(27)</sup>」である。「絶対的に他なるもの」である「顔」は、私の「所有」を審問する。私は「労働」し「所有」することによって、自由に「糧」を味わえる状態になっていた。私のうちに、「元基」を、いわば、ため込んでいるのである。「他者」の「顔」が、私のこの「所有」を問いたすのである。

そしてこの「他者」は「とりかえしのつかないものを〈私〉のうちに作りだす」というのである。それは「他者にたいする無限の〈責め〉」である<sup>(28)</sup>。「責任」が無限であるとは、「引き受けられるにしたがって責任が増大していくことを意味している。[……] 私が正しくあればあるほど、私はより以上に罪がある<sup>(29)</sup>」ということである。

つまり、「他者」への「責任」を、いかようにしても私は果たすことがで

きないのである。たとえ、何事か「責任」を果たしたとしても、そのことで、私にはさらなる「責任」が、出来してくるのである。この「他者」に対する「責任」は、「私の自由に、現在ならびに表象に先立っている。それゆえ、いかなる受動性よりも受動的な受動性<sup>(30)</sup>」である。私にとっての、いっさいの受動的な側面よりも受動的なもの。いわば、私の起源にさきだつところにあるもの（「起源に先立つ、起源を欠いた過去 (passé pré-originel et anarchique)」<sup>(31)</sup>）、これが「他者」との関係であり、この「他者」との関係そのものが、レヴィナスにおいては「倫理」と呼ばれることになる。

他者への責任は私の関与において、私の決断において始まったのではありえない。私があるうちに置かれている無制限の責任は、私の自由の手前から、非現在で〈あらゆる思い出に先立つもの〉から、〈あらゆる完成の後〉から来る<sup>(32)</sup>。

こうした「他者」への「責任」が、私を主体に、とりわけ倫理的な主体になさしめるものなのである。

### 3-2 他者と自由

ここで前節でみたことを、ふたたび自由の観点を添えてみてみよう。倫理的な主体である私は、自らの主体性を「他者」に全面的に負っている。そして、それは、いかなる「受動性よりも受動的なもの」であった。であるから、私の「他者」への「責任」は、私が引き受けたり引き受けなかったりすることができるものではない。この「責任」は、もはやすでに成立し、必ず私が負ってしまっているものである。つまり、レヴィナスの語る「責任=応答」には、応答しないということは不可能なのである。

他人 [autrui] としての他者 [l'autre] の〈顔〉が顕現 [公現] するとき、〈私〉はその〈顔〉にいつもすでに〈応答〉してしまっている。それが正面からその〈顔〉に応ずるという仕方であれ、あるいは無視するという仕方であれ、それらはいずれもすでに〈応答〉であること・〈応答〉となってしまうこと [……]。〈私〉を見つめる〈顔〉に対

して〈応答〉をしないということは不可能であり、どんな仕方であれ、いつもすでに〈応答〉はなされてしまっているのがあった<sup>(33)</sup>。

「他者」の「顔」に対して、たとえ、私になんら応答しないとしても、それさえもが「他者」への応答となってしまうという意味で、私には応答しないという自由はないのであると言えよう。レヴィナスは、私の自由の権能を超えた事柄、私の自由の権能以前の事柄にまつわる「責任」を語っているのである（「実存は自由を余儀なくされているのではない。実存は自由として任命されているのだ<sup>(34)</sup>」）。

さて、その事柄の本性上、私には応答しないという可能性がありえない「他者」への「責任」だが、しかし、それでは私の「他者」への応答が実際にどのようなものであるのか、あるいは、応答はどのようにあるべきなのかということについてとなると、この点に関しては原理的にどのような応答も可能であると言えよう。応答しないことさえも応答となってしまうという、先にみた事柄は、そのまま裏を返してみれば、どのような応答であっても応答として十分に成り立ってしまうということでもある。驚くべきことに、私は、「他者」に対してどのような応答をするのかに関してはまったく自由であると言ってよいのである<sup>(35)</sup>。

#### 4 正義

私は「他者」に対して無限の「責任」があり、いかなるかたちであっても応答せざるをえない。こうしたかたちで私には選択肢がないのだが、実際にどのような応答をするのかについては、まったく自由であると言ってよい。しかし、そうであるとする、非-自由のもとでの「責任」という特異なレヴィナスの倫理は空虚なものとも映る。確かにこの倫理の場面ではそうかもしれない。

しかし、私と「他者」という、これまでみてきた非対称的な関係性の場面、すなわち「倫理」の場面に、もう一人の「他者」が現れる。私が無限の「責任」を負うというその「他者」が複数（現に私たちの世の中には複数の人間が存在している）現れるとどうなるだろうか。「他者」の「他者」という第三者が現れ、私の「他者」と「他者」との間に争いが生じたとき、「他者」への無限の「責任」を負う私はどう応答すればよいのか。

私と「他者」との関係性の場面においては、どのような応答であっても、それは応答として成立する（成立してしまう）のであった。というのも、それは、私が「他者」に対して、すでにして「無限」の「責任」を負っているからであった。であれば、たとえ、「他者」の「他者」が現れたとしても、そのどちらの「他者」に対しても、私が無限の「責任」を負っていることに変わりはない。しかし、その「他者」同士の間で争いが生じたとき、私は、無限と無限とを比較するという、本来、不可能な状況に出会うことになる。

F.ポワリエの「私たちは全員をひとしく愛することができません」という言葉に対してレヴィナスは次のように答えている。

というのも〈全員〉という言葉が口にされたとたんに、すべてが変わってしまうからです。その場合には、「他者」はもうかけがえのないものではなくなります。[……]ここで選択という問題が出てきます。私は〈内存在性からの超脱〉を果たしながら、今度はいったい誰が際だって他なるものであるのかを特定することを迫られるのではないのでしょうか。評価という問題がでてきます。裁きの要請が出てきます。そのときまさに〈かけがえのないものたち〉のあいだで比較を行うという要請が、彼らを共通の種族に還元するという要請が出てくるわけです。[……]おそらく、ここにおいて、客観性と社会秩序という一つの理想が誕生することになります。諸制度と〈国家〉、正義＝裁きの制度そのものに欠かすことのできない〈国家〉の権威が誕生することになります<sup>(36)</sup>。

第三者が現れたこの場面では、私にはある共通の尺度が必要となる。「倫理」の場面では比較することのできなかつた「他者」と「他者」とを比較する尺度が必要となるのである。この共通の尺度がレヴィナスにおいては「正義(justice)」と呼ばれるものであり、この「正義」を遂行するために必要な「国家」が要請されることになる（「第三の人間によって、正義は開始される<sup>(37)</sup>」）。

このレヴィナスの正義論を「凡庸」なものとして評する論者もいる<sup>(38)</sup>。確かに、すでに「正義」が要請された後のレベル、国家が必要とされた後の状況にのみ限定された正義論（そして、通常、正義論はこの「後のレベル」

だが)においては、このような評価も一理あると思える。

しかし、こうした「正義」の起源に、「他者」への無限な「責任」があるということ、私の権能を超えた事態があるということ、「〈人間の記憶にあるかぎり〉けっして契約されたことのない<sup>(39)</sup>」という「責任」があるということは実に瞠目すべきことである。

「正義」のレベルで、どのような行為をするかに関しては、私は自由であるといえるだろう。どのようなことを「よいこと」とし、選び取るかは、私の自由である。しかし、この「正義」の起源、そして「正義」における私の自由の起源には、私の自由を超え、私には如何ともしがたい事柄である「他者」に対する「倫理」があるのである。

## 5 おわりに

最後に、本稿の議論を簡単にまとめることで終わりにしよう。私は、まずは「享受」の状態にあった。この「享受」の段階では、私は「糧として生きる」という在り方をしており、基本的に自由に「元基」を味わうことができる。

しかし、「元基」は「存在の経済」のただなかにあるものであり、これを「中断」する必要があった。そのために「住居」・「労働」・「所有」の次元が開かれ、「元基」を保存することによって、「元基」をまさに自由に「享受」することができるようになる。ここにいたって、私の自由も一つの充足形に至ったといえるだろう。

ところが、この状態を審問するものが現れる。それが「他者」であった。「いつもすでに出会われて」いた「他者」は、私の「所有」を審問する。「他者」との関係は、そのものが「倫理」と呼ばれ、私は「他者」に応答することを避けることはできなかった。確かに、この「他者」への実際の応答がいかなるものであるべきかに関しては、基本的にどのようなものでもあり得、どのような応答をするのも自由ではあるが、「他者」への「応答＝責任」そのものは不可避的なものなのであった。

この一見、不可解で無意味にもみえる状態も、「正義」が必要とされる状態から逆に照らしてみると驚くべきことが見いだされる。「他者」との非対称的な「倫理」の場面に、「第三の他者」が現れたとき、無限と無限とを測り、評価する共通の尺度が要請される。この要請されるものが、「正義」と

呼ばれるものである。「正義」のレベルに至って、私は具体的にどのようなことをなすべきか、ということについての自由を得ることができる。私がなし得る「よいこと」の起源には、しかし、私の自由を超え、私には如何ともしがたい事柄である「他者」に対する「倫理」があるのである。

本稿では、簡単にはあるが、レヴィナスの議論にある道筋をつけ、その各段階でいかなる自由が私にはあるのかをみてきた。だが、レヴィナスは、私はその自由をいかに行使すべきなのか、私は実際にどのように行為すべきなのかについては具体的には多くを語らない。抽象的にすぎるとも思える言説が並ぶばかりであるとも言えよう。

しかし、このことをもってレヴィナスを非難するにはあたらない。なぜなら、レヴィナスの「倫理」は、「べき論」のような狭義の「義務論」では断じてないからである。レヴィナスの議論は、私という主体性がどのように世界に存在しているか（私は「他者」の関係において存在している）について、いわば、記述するという作業なのである。

そして、最後に一言、次のことだけ添えておこう。どのようなことを「よいこと」とし、選取るかは、私の自由である、ということであった。すなわち、実際にどのように行為するかは、この私に委ねられているのである。

### Works Cited

本稿は日本倫理学会第52回大会での発表原稿に加筆修正を施したものである。また本文中における邦語文献からの引用文は、基本的に既訳を用いさせていただいたが、訳語や文体上の都合から、適時変更を加えた箇所がある。記して各訳者のご寛恕を請いたい。また引用文中の [ ] 内は引用者による補足を、[……] は省略を、それぞれ示す。

なお、レヴィナスの著作からの引用・参照箇所は、以下の略記号の後に原著頁、邦訳頁の順に併記して示す。

Emmanuel Levinas:

EE: *De l'Existence à l'Existant* [1947], Vrin, 1993 (『実存から実存者へ』, 西谷修訳, 朝日出版社, 1987年)。

TI: *Totalité et Infini — Essai sur l'Extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961 (『全体性と無限』, 合田正人訳, 国文社, 1989年)。

AQE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*, Martinus Nijhoff, 1974 (『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』、合田正人訳、朝日出版社、1990年)。

## 註

- (1) 本稿の内容とは直接の関連はないが、「過去を変えること」の可能性に関しては、次のダメットの文献における諸論文を参照のこと。Michael Dummett, *Truth and other Enigmas*, Gerald Duckworth & Company Limited, 1978. (『真理という謎』藤田晋吾抄訳、勁草書房、1986年。)
- (2) Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, 3rd. ed., 1982, Ch. 6. (H. スピーゲルベルク、『現象学運動[下]』、立松弘孝監訳、世界書院、2000年。)
- (3) TI, xiv, p. 22.
- (4) すでに周知のこととなってはいるが、レヴィナスの議論は、例えば、第一の主著である『全体性と無限』と第二の主著である『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』との間にも記述の変化が多く見られる。これをもってレヴィナスの「転回」がいわれもする。  
しかし、この点について本稿では、レヴィナスの議論におけるその他の多様な議論も含め、あえて一本の話の筋をつけてみる。このことで捨象される議論もおそらくは少なくなく、レヴィナスの議論の細かな襞を見失う危険性も大いにあるのだが、本稿の狙いを絞りやすいようにあえて試みざるをえなかった。ただ本稿にとっての救いは、レヴィナスにおける、こうした語り口の変化については、すでに実のある多くの議論がなされているということであり、また、本稿の狙いが(ひとまずは)このレヴィナスにおける議論の変化や異同そのものにあるのではない、ということである。  
なお、レヴィナスの「転回」については次のものを参照。Stephan Strasser, *Jeneseits von Sein und Zeit*, Martinus Nijhoff, 1978.
- (5) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, M.Niemeyer, 1927.
- (6) *ibid.*, S. 68.
- (7) *ibid.*, S. 68.
- (8) TI, p. 82, 158 ページ。
- (9) TI, p. 108, 199 ページ。
- (10) TI, pp. 91 - 92, 173 ページ。
- (11) TI, p. 92, 174 ページ。
- (12) TI, p. 92, 175 ページ。
- (13) EE, p. 67, 66 - 67 ページ。

- (14) TI, p. 123, 224 ページ。
- (15) TI, p. 120, 219 ページ。
- (16) TI, p. 124, 225 ページ。
- (17) 『力と他者—レヴィナスに』, 斎藤慶典, 勁草書房, 2000 年。
- (18) TI, p. 140, 251 ページ。
- (19) TI, p. 130, 236 ページ。
- (20) 『レヴィナス—移ろいゆくものへの視線』, 熊野純彦, 岩波書店, 1999 年, 38 ページ。
- (21) 享受の「対象」という表現は, ややミスリーディングであるので注意が必要である。享受においては, 「元基」はそのものが味わわれ, 楽しめるのであって, 本文でも述べたように, 表象の「対象」としてあるのではない。
- (22) TI, p. 130, 236 ページ。
- (23) この節で扱わなかった事柄でありながら, レヴィナスにおける「自由」について考察するのに非常に重要なものとして, 「表象」と「言語」の問題がある。「主体が自由に世界に対することができる」ということには, この「表象」や「言語」がその重要な役割を果たしている。本稿では扱えなかったが, このことだけを指摘しておくにとどめる。
- (24) 蛇足ではあるかもしれないが, このように述べたからといって, 世界に対して人間が, いかなることであれ自由になすことができる, というわけではもちろんないだろう。ここでの「自由にできる」という語の意味は, むしろ日常, 一般に使われる「自由」の意味にもっとも近いと思われる。
- (25) TI, p. 145, 259 ページ。
- (26) TI, p. 172, 298-299 ページ。
- (27) TI, p.172,299 ページ。
- (28) 熊野純彦, 前掲書, 62 ページ。なお, 同書の註 52 も参照のこと。
- (29) TI, p. 222, 329 ページ。
- (30) AQE, p. 31, 42 ページ。
- (31) AQE, p. 23, 31 ページ。
- (32) AQE, p. 12, 40 ページ。
- (33) 『思考の臨界—超越論的現象学の徹底』, 斎藤慶典, 勁草書房, 2000 年, 301 ページ。
- (34) TI, p. 57, 117 ページ。
- (35) 『力と他者—レヴィナスに』, 斎藤慶典, 勁草書房, 2000 年, 169 ページ。
- (36) 『暴力と聖性—レヴィナスは語る』, フランソワ・ポワリエ著, 内田樹訳, 国文社, 1991 年, 126 ページ。



- (37) AQE, p. 234, 273 ページ。
- (38) 熊野純彦, 前掲書, 285 ページにおける註 180 を参照。
- (39) AQE, p. 80, 99 ページ。