

レヴィナスの他者論 ～自由の問題との関連を中心に～

[@Acrographia](#)

1. はじめに

レヴィナスは、他者の問題を現代において誰よりも熱心に論じた哲学者である。他者論とは何か？それは簡単に言えば、他者とは何であるかを規定し、他者と自己の関わりを説明するという課題への取り組みである。しかし、なぜ他者は哲学において問題になるのだろうか？思うにそれは、哲学のように世界を体系的に捉えようとする試みにとって、他者を適切に位置づけることは容易ではないからである。

ごく簡単に言えば、そして私にはなんとなくの雰囲気伝える力しか無いのだが、哲学には自己から出発し世界すべてを説明しようとする独我論的な哲学と、世界から出発し最終的には自己を説明しようとする無我論的な哲学があると私は考えている。このような区分に従うと、唯心論は前者に与するものであり、唯物論は後者に与するものである。またフッサールの現象学は前者の最も成熟した形態であり、現代の自然主義者や物理主義者は、自然科学のバックアップを受けつつ、後者の戦略を採用していると理解することができる。

他者は、自己という概念が確保されなければ説明できない、と考えるのが普通であろう。（普通であろう、というのは、レヴィナスはこのような考えに対する反論を展開するからである）。別の言い方をするならば、他者は自己の概念を前提としつつ、「自己でないもの」として説明されるということである。だが、独我論においても無我論においても、これは困った事態である。なぜなら、独我論では自己を確保するのは容易でも、すべてのものが自己から規定されるために非自己が存在する余地がなくなってしまうからであり、無我論では、そもそも自己という概念を確保するのが困難だからである。無我論でも、意識を持った人間というものを考えることができるのだが、それが「私」であったり「私」でなかったりするということが、世界を出発点とする無我論からはどうしても出てこないのである。そのようなわけで、自己から出発する哲学も、世界から出発する哲学も他者を捉え損ねてしまう。

この問題はレヴィナスによって、西洋哲学の伝統に潜む全体性〔totalité〕の批判という形で展開されている。関根によれば、レヴィナスの言う全体性には、自己拡大型全体性（独我論に対応）と自己消失型全体性（無我論に対応）の二種類があり、前者に対する批判はフッサール批判という形で表れており、後者に対する批判はハイデガーに対する批判という形で表れているという。（関根、2007、pp 35－81）関根に倣ってレヴィナスの文章を引用してみよう。

西洋の哲学的伝統にあつては、それが〈同〉の優位性をもはや肯定しない場合であっても、〈同〉と〈他〉とのあいだの関係のいっさいは普遍的秩序における非人称的な関係につれもどされる。哲学それ自身も、人格のかわりに観念を置き、対話者のかわりに主題をたて、呼びかけの外部性のかわりに論理的関係という内部性を設定することとしてじぶんを理解してゆく。さまざまな存在者はこうして、観念、存在、概念という〈中立的なもの〉に連れもどされることになるのである。自由における恣意的なものを避けるために、他方また自由が〈中立的なもの〉のうちに消失することを避けるためにこそ、私たちは、〈他者〉という「主題化」にも、あるいは「概念化」にも委ねられることのない〈他者〉のまえで、無神論者でありながら創造されたものとしての〈私〉に接近したのであった。その〈私〉は、自由なものでありつつも、自由を可能にする条件のてまえにさかのぼることができるのである。(TI, 60/上巻 164f)

〈同〉は自己、〈他〉は他者と同一視してよいだろう。この引用箇所では、西洋哲学の伝統が、「〈同〉の優位性」とか「自由における恣意的なもの」といわれる、独我論的な哲学がはまりやすい陥穽から逃れるために、「普遍的秩序における非人称的な関係」や「観念、存在、概念という〈中立的なもの〉」に頼って無我論に陥り、終いには「自由が〈中立的なもの〉のうちに消失」してしまうという逆の陥穽に陥ってしまうことが告発されている。他者論が見出そうとしている他者というのは、いわば独我論が自己を重要に思うのと同じくらいの重要性を持った他者である。哲学はこのような他者を捉えるのを苦手になっている。レヴィナスがこの過ちを避けるためにその主著『全体性と無限』において採用する戦略は、この引用箇所の最後にもあるように、「無神論的でありながら創造されたものとしての〈私〉」という発想によって、私が「自由なものでありつつも、自由を可能にする条件の手前にさかのぼる」ことである。

本論の目的は、この引用箇所にはほのめかされているレヴィナスの他者論の構図を解明することである。私はこれによって、レヴィナスの他者論と自由の問題の関連が浮き彫りになり、またレヴィナスの思想とサルトルの思想の近縁性が明確になることを期待している。1節では、レヴィナスの他者論を他者の存在証明と位置づけ、それを神の存在証明との並行性に注意しながら考察する。2節では、他者と自由の問題が、レヴィナスの重視した倫理とどのように関係するかについて見ていくことにしたい。

2. 他者の存在証明

レヴィナスは他者を神に準える。これは例えば「他者は私のイニシアティヴに先だつ意味作用を有している点で、神に似ていることになる。他者の意味作用は、意味付与(Sinngebung)という私のイニシアティヴに先行しているのだ。」(TI269/下巻 241)などの箇所にも見受けられるし、そもそも「全体性と無限」の「無限[infini]」というのは、他者と神のイメージを結び合わせるキーワードである。レヴィナスの思想に関してよくある誤解は、レヴィナスを理解するにはユダヤ教にコミットしてなければならないというものだ。だがこれは誤りである。たしかにレヴィナスの思想はユダヤ教の影響を色濃く受け

ており、レヴィナスは宗教用語や宗教的比喩を頻用するのだが、それはあくまで己の思想を表現するための手段としてなのである。だからレヴィナスが他者を神に準えたり、他者が私を創造するのだと言ったりするときは、文字通りの意味にではなく、比喩的に解すべきである。

レヴィナスが他者を神に準えるのは、前節で述べたように、独我論が自己を重視するような意味において重要であるような他者を見出したいからである。レヴィナスの他者論はしたがって、神学における神の存在証明の議論を他者に対して適用したもの、すなわち「他者の存在証明」、とでも言えるような風貌を呈することになる。この他者の存在証明では、他者とは何であるかということと、他者がいかにして自己に作用するかということは切っても切り離せない関係にある。これは神の存在証明でも同様であろう。例えば古代の日本人は、カミナリをカミの顕現であると考えていたかもしれない。このようなものの見方は、神がどのような存在者であるのかを規定すると同時に、神の人間界への顕現がいかなる形を取るかということも告げている。すなわち、神は強力な自然現象を統御する存在であり、破壊的な自然現象は神の怒りである、というように。

キリスト教では、神の存在証明は神がどのような存在であるかについての考え方に応じて、大きく二つのタイプが存在したと私は考える。第一のタイプは、神を〈自然〉と対立する意味での〈恩寵〉をもたらす者と考え、奇跡や聖人の出現が神の顕現であると考えたものである。第二のタイプは、神が〈自然〉をもたらす者であると考え、この世界が存在していることそれ自体が神の存在を証明していると考えたものである。もちろん、二つのタイプの存在証明は、かならずしも相互に矛盾するものではないだろう。

したがってレヴィナスの他者の存在証明にも、第一のタイプと第二のタイプがあることになる。第一のタイプに相当するのは、「謎」や「痕跡」や「教え」といったキーワードでレヴィナスが展開している一連の議論に関わっていると私は考えている。だが、これらの議論については、この論文では扱う余裕がない。

この論文で扱いたいのは、第二のタイプの他者の存在証明である。レヴィナスを引こう。

創造について驚嘆すべき点はたんに、それが無からの (*ex nihilo*) 創造であることだけではない。創造が、啓示を受容することのできる存在、自分は創造され、したがって問いただされていることを理解することのできる存在にまでおよんでいることにもあるのである。創造の奇跡とは道徳的な存在の創造にある。(TI, 61/上巻 167)

レヴィナスはここで、独自の神学を開陳しているわけではない。レヴィナスが神について語る時は、常に他者の問題を射程に入れてのことであるということを念頭に置いておかなければならないのである。するとレヴィナスは、他者は私を無から創造した造物主であり、その被造物である私は、造物主である他者に問いただされているという一連の比喩を通して、他者と私の間の関係の見取り図を描いていることになるのである。この見取り

図はしかし、すぐ得心できるような平易なものではないだろう。私は、レヴィナスを理解するための近道は、サルトルの他者論を解説することであると考えている。なぜなら、他者の呼びかけを神の創造に準えるレヴィナスの主張は、サルトルの他者論のみごとな応用になっているからである。

『存在と無』のサルトルは、独我論的な構図を基本としながら、その構図を反転させることで他者の居場所を確保しようとする。サルトルは見るもの―見られるもの、つまり主観 [sujet] ―対象 [objet] という二項対立を採用し、見るものとしての主観を「対自存在 [être pour soi]」と呼ぶ。この対自存在は、諸対象をまなざす世界の中心、座標の原点である。一方見られるものとしての諸対象は、「即自存在 [être en soi]」と呼ばれる。

ひとり対自のみが、世界に対して超越的である。何ものでもないもの [rien] である所の対自を通して、もろもろの事物がそこに存するようになるのである。だが突如出現した他人は、この対自に、もろもろの事物のうちの一つの事物としての、世界の―ただなかに―おける―即自―存在を与える。他人のまなざしによる即自のこの石化は、メドゥーサの神話の深い意味である。(EN, 502/818)

サルトルの魅力は、主観―対象の二分法という単純な図式を、無と存在の二項対立と重ね合わせて理解する点である。かくして、「もろもろの事物がそこに存する」ようにさせるところの、哲学用語を用いれば超越論的主観であるところの対自存在は、それとしては「何ものでもないもの」、すなわち無である。通常の意味において存在するのは、自身は無であるところの対自存在によって存在させられるようになった、即自存在だけなのである。

対自存在が有する存在させる力は、その「まなざし」に宿っている。私が他者をまなざすとき、他者は私のまなざしによって、まなざしの対象、即自存在として存在するようになる。だがまなざしは、私が他者に向けるばかりではない。他者が私をまなざすこともあるのだ。その場合は、主観―対象の構造が反転する。他者が諸対象をまなざす対自存在になり、私を即自存在として存在させることになるのだ。ちょうどメドゥーサの神話のように、他者のまなざしが、私を一つのオブジェとして石化させてしまうのだ。

対自存在は世界の中心であった。中心は二つ以上存在できないのだから、まなざしも二つ以上は存在できないことになる。私と他者のうち一方がまなざす主観である時には、他方はまなざされる対象であるしかない。そのためサルトルは、次のように書いている。

それゆえ人間存在は、「他人を超越するか、他人に超越されるか」というこのディレンマから抜け出そうと試みても無駄である。意識同士の関係の本質は共同存在 [Mitsein] ではなくて、コンフリクトなのである。(EN, 502/817)

他者論が目指しているのは、独我論が自己を重視するのと同じくらい重要な存在者としての他者であると、上に書いた。私を知る限りでは、このような意味での他者に場所を与

えてやることに成功しているのは、サルトルの他者論だけである。サルトルの図式における主観としての他者、対自存在としての他者こそ、まさに他者論が目指している他者なのである。主観としての私が、主観としての他者に会うことはありえないとサルトルは言う。主観としての私がまなざしを向けるのは、対象としての他者でしかない。では主観としての他者はどこにいるのか？私は、主観としての他者を決して意識の対象にすることができない。しかし、対象としての私、まなざされている私が存在するとき、まなざす主観としての他者は、その存在が暗示されているのである。

レヴィナスがサルトルから取り込むのは、この点である。第二タイプの神の存在証明は、世界が存在するからには世界を創造した神が存在するはずだ、と議論を運ぶものであった。同様にレヴィナスは、対象としての私が存在するからには、私を存在させる主観としての他者が存在するはずだと、そう考えるのである。

サルトルは、対象を存在させる力を「まなざし」という言葉で象徴的にあらわしたが、レヴィナスにとってそれは「呼びかけ」である。他者に呼びかけられる前の私は、対自存在として存在しており、自分を意識するという反省的意識を持つことがなかった。私が意識するのは、私以外の世界の中の何かである。自分が意識の対象とならないという意味で、私はこのとき一個の無である。だがあるとき、他者が私に呼びかける。私ははっと我にかえり、他者に呼びかけられた者として、私は自分自身を意識するようになるだろう。呼びかけられることで自分自身が意識の対象になることを、レヴィナスは、「無からの創造」と言い表しているわけである。

他者に呼びかけられてはじめて、私は自己を意識するようになるのだから、私は他者に対して遅れを取るようになるだろう。レヴィナスはそれを隔時性 [diachronie] と呼ぶ。「われわれの生におけるもろもろの偉大な「経験」は、厳密な意味では一度も体験されたことはなかった。諸宗教は一度も純粋な〈今〉であったことのないある過去からやって来るのではないか？」(EP, 308)とレヴィナスは問いかける。この隔時性の概念を理解するのに、神と創造の比喩との関連性からアプローチするのがよい。一度も純粋な〈今〉であったことのない過去」とはなんだろうか？それはつまり創造の事実である。世界の創造という出来事は、創造された世界の中で流れる時間の流れよりも、さらに過去の出来事だからである。

呼びかけられた私は、呼びかけた他者に決定的に遅れを取っている。被造物が造物主に對して後れを取っているのと同じ意味において、遅れを取っているのである。私は呼びかけられた方向に振り返るかもしれない。振り向いた先には一人の人が立っているだろう。だがそれは、私に呼びかけた他者ではない。私に呼びかけた他者は主観としての他者であり、私が振り返って見た他者は、対象としての他者だからである。レヴィナスはこれを、「呼び鈴がなったのに、ドアのところには誰もいない」(EP, 304)という比喩を用いて表現している。世界を創造した神が創造の後には自然の背後に退いてしまうように、私に呼びかけた他者は、私を存在させた後では、対象としての他者の背後に隠れてしまうのである。ち

なみにレヴィナスは、創造の事実が「一度も純粋な〈今〉であったことのないある過去」であるからこそ、それを表象＝再現化[représentation]することもできないのだとして、他者との隔時性と他者の表象不可能性を関連付けるのだが、このような主張は言葉遊びの域を出ないであろう。

3. 自由と倫理

レヴィナスの他者論がサルトルのそれと深く関連していることが分かると、レヴィナスが倫理学を第一哲学であると考えるほどに重視し、倫理について多くのことを論じている点が俄然興味深いものとなる。というのも、かのサルトルは、自身の哲学体系から倫理を導き出すことが生涯できなかつたことで有名だからである。同じ構図を用いて他者を論じているのに、どうして一方は倫理を論じることができず、他方は倫理を精力的に論じることができるのだろうか？

レヴィナスはサルトルに言及して次のように言っている。

サルトルにおける〈他者〉との出会いは私の自由を脅かし、それは、他者の自由由来するまなざしのもとで、私の自由が衰弱することにひとしい。これが、真に外部的なものでありつづけるものと、存在との両立不可能性を、おそらくはもっとも強力にあらわしている。他方で私たちにとってはまさしく、かえって自由の正当化という問題があらわれているのである。他者の現前は、自由を正当なものとして素朴に考えることを問いただすものではないだろうか。自由は、ほかならない自由にとって、自己についての羞恥としてあらわれるのではないか。(TI, 280/下巻 264f)

両者の違いは、どうやら自由の位置づけにありそうである。そこで解決の糸口を探るために、まずはサルトルの自由観について見てみよう。

サルトルの他者論の図式は、主観－対象の二項図式であると述べたが、サルトルの自由論は、この図式に完全に乗っかったものである。サルトルは、世界をまなざす主観として、すなわち対自存在として存在していることこそが自由であると考え、他方まなざされ対象として存在している者は、メドゥーサの睨みで石化されたように、全く自由を奪われていると考えるのである。サルトルの図式では、まなざす主観は同時に二つ以上存在できないのであった。したがってサルトルの図式では、二人の人が同時に自由であるということはいえないということになる。

倫理が存在するためには自由が必要である。自由が全くないところでは倫理を論じる余地は無い。だが逆に、まったく無限定の自由にも、倫理を語る余地がなくなってしまうだろう。というのも倫理とは、自由に対して架せられる制約のようなものだからである。サルトルが倫理を導き出すことができなかったのは、上に述べたように、サルトルが自由について「全か無か」の態度を取っていたからである。私が他者をまなざす主観である時は、私は無制約な自由を手に入れている。そして他者が私をまなざし、私はまなざされた対象と

して存在するときは、私は自由を完全に奪われている。これでは、倫理の登場する余地がないのも無理はない。

他方、レヴィナスの自由観はどうだろうか。やはりサルトルを意識して書いたと思われる箇所を引用する。

実存はじつは自由を宣告されているのではなく、自由として任命されている。自由とは裸形のものではない。哲学するとは自由の手前にさかのぼり、自由を恣意から自由にするような、自由の任命を発見することなのである。(TI, 57/上巻 157)

「自由を宣告された実存」とは、サルトルの自由論を名指ししたものに他ならない。レヴィナスはそれに対抗して、「自由の任命」というものを提唱する。だが自由の任命とは何だろうか。拙論「投資された自由」で論じたように、私は、他者による自由の任命を、私に呼びかけた他者が、私の応答を信じて待つことであると解釈する。ここでは、この解釈にさらなる補強を加えていきたい。

レヴィナスは、自由を時間的な猶予と同一視している。

人間の自由は、不自由さが未来であること、最小限であってもいつでもなお未来であることにある。つまり、なおも残されている時間をかいして切迫する、暴力を予見していることにあるのである。意識的であるとは時間を有していることである。・・・(中略)・・・自由であるとは、暴力の脅威のもとでじぶん自身が失墜するのを避けるために、いくばくかの時間を有していることなのである。(TI, 214/下巻 132)

自由が選択のための時間的な猶予であると考えるレヴィナスの立場は、他者が私に自由を任命するという事実的な意味が、私に呼びかけた他者が私の返答を待つこととする私の解釈を支持するものである。というのも、他者が待つことによって、私は返答のための時間的な猶予を与えられることになるからである。自由を任命する〔investir〕ことは自由を投資する〔investir〕ことでもある。他者は待つことによって、私に時間的な猶予を貸し与えているのである。このことを一言で表現する絶妙のフランス語の表現がある。それは‘prêter attention’（＝注意を払う）というものだ。‘prêter’とは「貸す」という意味であり、‘attention’は「注意」という意味だが、その語源を辿ると「待機」という意味に辿りつく。私に呼びかけた他者は、私の応答を待つ聞き手として私に注意を払い、私に待機を貸し与えているのである。

他者に呼びかけられた私が有する時間的な猶予は、私のものではない。それは他者のものであり、返答を期待して他者が私に貸し与えているものなのである。私は、倫理を語るために不可欠な、制約された自由がここにはあると考える。たしかに、他者に呼びかけられた私は自由である。その場を逃げ出すこともできるし、他者を殴ることもできる。だが私

の自由は、他者に「借りのある」自由であり、他者に対してその借りを返す義務を負っているだろう。より具体的には、しかるべき返答をしなければならないという義務を負っているであろう。この義務を課された自由というものが、倫理の礎となるものであり、レヴィナスが責任＝応答可能性〔responsabilité〕と呼ぶものなのではないだろうか、私はそう考える。レヴィナスは、サルトルの図式を改良しつつ引き継いで、倫理を導き出すというサルトルがなしえなかった課題を成し遂げたのである。

参考文献

Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff, 1961. (『全体性と無限』 熊野純彦訳、岩波書店、2005年。文中 TI と略記のうえ、原書と訳書の頁数を表記する。引用は訳書のものである。)

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic Publishers, 1974. (『存在の彼方へ』 会田正人訳、講談社、1999年。)

Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943. (『存在と無』 松浪信三郎訳、人文書院、1999年。文中 EN と略記し、原書と訳書の頁数を表記する。引用は訳書を適宜参考にして榊原が訳出した。)

エマニュエル・レヴィナス 「謎と現象」 『実存の発見：フッサールとハイデガーと共に』 佐藤真理人ほか訳、法政大学出版局、1996年、pp 296-317 (文中 EP と略記のうえ、訳書のページを表記する。引用は訳書のものである。)

港道隆 『レヴィナス 法-外な思想』 講談社、1997年。

関根小織 『レヴィナスと現れないものの現象学』 晃洋書房、2007年。

榊原英輔 「投資された自由」 『科学史・科学哲学 第二十号』 科学史・科学哲学刊行会、2007年、pp 41-58。