

## 「彼方」をめぐって

——レヴィナスにおける「彼方」と理念性——

佐藤 義之 (京都大学)

### (1) 「彼方」

レヴィナスは他者の他性を極限にまで突きつめて考えようとした。彼によれば他者は存在すること (essence) の彼方のものであり、時間という全体の彼方のものとして、「隔時的」(diachronique) なものだという。本稿では、レヴィナスの第二の主著とされる『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方に』(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974) の議論を中心にして、このような他者の超越性をめぐる思考を批判的に検討してみたい。

他者は私の前に、その他者を尊重しなければならないものと私に感じさせつつ現れてくる。私が「顔」を感じる体験とはこういう体験である<sup>1</sup>。しかしレヴィナスは他者がこの世界での現れに尽きないものだということを強調する。それが「彼方」(l'au-delà) であり「超越」である。

もちろん他者は私と同じ人間である。しかしながら私が他者に対して感じる責任は、他者の身代わりになってわが身を犠牲にすることを迫るほどだという。たとえば眼前でひとが溺れるのを見るとき、私はその人を助けねばならないと感じるかもしれない。それは私の命を危険にさらす。もしかすると相手は助かっても私が命を落とすかもしれない。そのとき、私はそのひとの身代わりになったといえる。しかしそのような危険にもかかわらず、私はそのひとの苦し紛れのあがきと、とぎれとぎれの悲鳴とに胸をしめつけられ、助けなければならないという感情に責め立てられる。身代わりは片務的であり、身代わりが迫られるとき、私の命は——私にとっては——他者の命より軽いといえる。つまり自他関係は非対称的 (asymétrique) であり自他非対称的な責任を私は負っているのである。

しかしながらどうしてそれほどの大きな責任を私は負わなければならないのか。その根拠は見あたらない。だれも私に飛び込めと命じる資格などもたないだろうし、飛び込まず結果的にそのひとが溺れ死んでしまったとしても、命の危険を冒してまで助けることをしなかったということで、私が刑罰を科せられることも社会から非難を受けることもない。

では私が感じたその責任は何の根拠もない錯覚のようなものか。レヴィナスは時間についての独自の考えをもちだしその問いに答える。過去も未来も、ある意味、存在していない

---

<sup>1</sup> 隣人の「近さにおいて想起できない過去から来たものとしての命令が聞き取られる。この過去は決して現在であったことはないし、自由のうちではじまったものでもない。隣人であるこの仕方、これが顔である」(E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 112. 講談社学術文庫版邦訳の対応箇所は 212 頁。引用部傍点は原文イタリックを示す)。

ものである。しかし私は過去については過去把持 (retention) や想起という手段で、未来については予持 (protention) や予想という手段で、表象化して現在に取り戻すことができる。時間という全体は意識のすべてを包括する、最も広い全体とみなされうる。そして上記の手段ですべては原理的に——現実にはそれは不可能とはいえ——現在に取り戻せる。「時間の時間性は……何ものも失われない取り戻しを可能にする」(AE36/79) <sup>2</sup>。

ところが、そういう全体としての時間のうちに、私の他者に対する上記のような過大な責任の根拠を探ってみても、決して見あたらない。たとえば過去にそのひとに命を助けてもらったというような特殊事情があれば、あるいは溺れているのが私の愛児であるなら、もしかすると私の身代わりも根拠をもつと言えるのかもしれない。しかし私の思い出せる過去や、その他者の過去のなかに、さらには私の記憶をこえ、時間という全体をどれほど探ってみても、そういう特殊な事情は存在しない。むしろレヴィナスはその根拠は時間という全体の彼方なるものだというのである。「隔時態」(diachronie) という概念がその時間の彼方の時間を指す概念である。これは通常なら「通時態」などと訳され、現在から「隔たった」(dia-)「時間」(chrone) を指すが、レヴィナスではたんに現在から隔たった時間である過去や未来のことを指すのではなく、隔たっていて表象化などの仕方で現在に取り戻し「共時化」すること拒む、強い意味で隔たっている時間<sup>3</sup>のことである(「記憶によりとり戻せる時間の……彼方の隔時的な時間」(AE107/204) (この引用の下線は佐藤の強調))。つまり私の想起・予期等の手段では事実上とり戻せないというだけでなく、不可能いかなる手段を用いても原理的に現在に回収できないような、本性的に現在化できないものだと考えられている。

しかしながらそういうものが通常の時間の彼方に「ある」——それはもはや「ある」といえない仕方であるけれども——などとどう証明できるというのか。レヴィナス自身、それは証明できないとはっきり認めている。顔において私はその他者に対する身代わりまでの責任を負うよう迫られていると感じる。そうである以上、私はその他者と何か特別のかかわりがあるのかもしれない。しかし時間のなかにそのような事情は見あたらない。その彼方にあるのだろうか。そうなのかもしれない。しかしそれを証明することはできない。証明は彼方との連続性を前提する。時間のなかの事態を出発点に、そこから彼方のなにかを証明することが想定されている。しかしそれは内と彼方を関係づけることである。ところが関係づけられるのなら、「彼方」と呼ばれたものは本当の彼方ではない。関係させることで時間のうちへと取り込めるものにすぎない。だとすれば、真の意味で彼方のことがらなら、それについて証明などできるはずがない。私に他者への自他非対称な責任を負わせる根拠が彼方にあったということは、証明できない<sup>4</sup>。

<sup>2</sup> 前掲書 (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974) からの引用箇所は、カッコ内に前掲書の略号 AE と引用ページ数を入れて本文中に示す。スラッシュのあとの数字は講談社学術文庫版邦訳の対応ページを示す (ただし引用の訳は佐藤の訳である)。引用部の……は中略を示す。以下でも同様。

<sup>3</sup> 隔時的な時間は「記憶によってとり戻すことができないが、それはそれが遠ざかっているからではない。そうではなく、現在と通約不可能なものであるからである」(AE13/41-42)。

<sup>4</sup> こういう疑問が示されるのかもしれない。「倫理に限らず、価値的なもの一般に同様のことがいえるのでなかろうか。レヴィナスの言っているのは存在と価値の断絶という古くからのテーマにすぎないのではないのか」と。しかしレヴィナスは美醜を存在の外なるものとは言わないし、悪はむしろ(本

レヴィナスの「痕跡」という概念はこういう事態を表すものである。痕跡はそれを残した元のものに確たる仕方で証明する出発点とはならない。「痕跡の輝きは証明の出発点として役立つものではない。証明は不可避的に痕跡を内在に、存在することに引き戻してしまうだろうからである」(AE15/44)。雪の上に残された足跡(らしきもの)は、行方知れずとなっているあのひとのものと限ったわけではない。レヴィナスの「痕跡」概念は、つねに曖昧さ、不確定性をもって、それを残したなにものかを示唆するもの(こと)を指す。顔は「自分自身の痕跡であり、……この痕跡の曖昧さが取り除かれることはない」(AE119/224)。つまり顔は、そこに現象している他人に尽きない。その者と私は、私が身代わりの責任をもつほどのかわりを——この時間全体のなかでは——もっていない。しかしこの者は私と、「時間の彼方」で、そういったかわりをもったのだらう。もちろん確言はできないけれども……。こういうことを、顔という事象が示唆している。レヴィナスはこう主張する<sup>5</sup>。

## (2) ことばによる「全体」の構成

「彼方」は「全体」にとり戻せない仕方で「全体」を超越するものとして彼方といえる。したがって彼方なるもの、超越という概念を考えるためにも、こえられる「全体」とはどういうものか検討することが必要である。最終的には私はここから、「彼方」について新たな光を当ててみたいと思う。

時間も、そして時間内の個々の存在者も、レヴィナスにとっては構成されたものである。レヴィナスの描くその構成の過程をまず確認しておこう。存在者構成の出発点は「印象」である。「印象」という受動的な所与は、時間のなかで同一にとどまらず変わってゆく。そこに時間をこえた同じ何かを見てとるためには、過去把持や予持などにより、そこに時間を通じて「同じもの」を把握する精神の働きが必要である。その働きがないなら、瞬間的な印象が瞬間ごとに別のものとしてあたえられるだけである。そして、瞬間的な何かを「存在者」と呼ぶことは無理があるから、時間をこえて同一のものとして把握する精神の働きなしでは、「存在者」の名に値するようなものはない。そのような活動に支えられて存在者が存在するあり方をレヴィナスは「存在すること」(essence)とよぶ。「存在(l'être)の存在することは時間の時間化、同一のものうちの不一致(diastase)であるとともに同一のものの再把持ないし記憶、統覚の統一性である」(AE37/81)。

レヴィナスはこのような存在者形成にことばのかかわりがあるという。自同的なものとしてある存在者にとって、それを「しかじかのもの」として提示する言語は大きな役割をも

---

稿3節で触れる)存在の利己的な原理に根ざしたものといえる。自他非対称的な倫理が存在に決して根をもたず、その外に排除されるのは、3節で詳述する存在の根本的な利己性と決定的に相いれないことによるのである。

<sup>5</sup> たしかに「彼方」は、存在者への集摂以前の無意味な所与、単なる「印象」——イリヤ(il y a)——も含むがこういうものだけではない。こういうものだけを含むなら、「彼方」を論じることもそれほど不合理なものでもなかろう。しかしそういう合理的解釈は、責任の根拠や「選び」などが彼方に想定されているために無理な解釈である。彼方の想定は明らかに不合理なものである。

つのは当然であろう。しかしながらレヴィナスは存在者と言語の関係についてもっと踏み込んだ見解を述べる。「諸々の時間の光のなかで同一のものとして現れる存在者は、すでに語られたことにおいて存在者が存在することである」(AE48/99) (引用内の傍点はイタリック。以下も)。つまり、存在者の形成にことばが例外なく不可欠の役割を果たしていると考えているようである<sup>6</sup>。

しかしここで素朴な疑問がうまれてくる。動物でも存在者を構成しそれとかかわるのではないか。犬がある物体を昨日も今日もありつづける自分の犬小屋として同定していることは明らかであろう。しかし動物が同定するときのことばが介在しているはずはない。

では、次のように解釈できないだろうか。レヴィナスが直前の引用で言及している「語られたこと」とは、動物ももっているような初歩的な概念も含むような概念のことであって、人間のことばや洗練された人間の概念だけに限定されるわけではないと解釈すべきではないか。——しかしレヴィナスにおいて、ことばとは自他のコミュニケーションの場と不可分なものとしてつねに大きな意義を担わされている。そういう自他関係にかかわるものだから、倫理的な意義を担うるのである。しかし、単なる概念ではそうとは限らない。人間ならコミュニケーションにおいて概念を文化的に伝えていくが、犬のもつ初歩的な概念——そういうものが仮にあるとして——はコミュニケーションを前提としない。だとすると、上の解釈は否定される<sup>7</sup>。

では存在者の形成に対することばの介在をどう考えればよいのか。私の考えでは、レヴィナスが想定している「存在者」は動物が同定できるレベルのものではないのである。動物も、ある存在者を、過去から現在をこえ、未来へと続くものとして、しかもその変化にもかかわらず同じものとして理解しているだろう。しかし人間はそういう理解にとどまらず、もっと理念的なしかたで存在者を理解している。つまり、この犬小屋は、将来この老犬が死んで犬小屋としての役割を果たさなくなっても、なお存在するものであり、いつかとり壊され板きれになるその日まで、犬小屋として存在する。もしかすると廃棄の前におそろしい疫病の大流行で人も犬も高等な生物すべてが死に絶えて、これが「犬小屋」として理解されることがなくなっても、壊れないかぎり、なお犬小屋は存在する。そして人間は、そういうときの犬小屋さえ、想像のなかで「犬小屋」として認識できるのである。つまり人間は、私の現実の体験の範囲をはるかにこえ、原理的に想起予期知覚可能なすべての時間における犬小屋を考え、さらには現実にはほとんどありえないような可能性をさえ含むしかたで、その存在者を考えることができる。それらを現在において表象化(概念的表象化も含む)し、その存在者の全体を構想できる。そしてまた、諸存在者の全体さえ考えることができる。しかしこれには時間を過去未来の極限まで延長し、また可能性を極限まで延長することが必要である。

<sup>6</sup> また以下のような言明もある。「同一のものが意味をもつのは、『語られたこと』という宣告(kerygme)によってのみである」(AE48/99)。

<sup>7</sup> レヴィナスの一般的用法においても、「語られたこと」(le Dit) は基本的に言語の示す概念を指し、レヴィナスは「シニフィエ」と「語られたこと」を等値することもある(AE171/306)。しかしながら単なる概念と考えてはならない。「語られたこと」という語自体が、ひととひととの直接の言語的コミュニケーションのなかでのものであることを示している。他人へ向けて「語ること」というコミュニケーションのなかで生み出される概念が「語られたこと」なのである。

これは明らかに精神の理念的な働きによっている。その働きで現実性の拘束を断ちきる。

しかしながらひとがそういう現実からの自由を獲得するためには、おそらく言語が不可欠である。言語自体が抽象的な概念にかかわるものであるし、その使用が現実を相対化する訓練となる。また、現実を離れた抽象的な思考を文化的に受け継ぎ、さらに言語的な交渉のなかでそういう訓練を重ねることも必要であろう。いずれにせよ、理念的に存在者を——個々の存在者を、そしてまた存在者全体を——極限まで延長して考える能力が、言語なしで達成されるようなものとは思えない。

上記のようにして先の疑問に解答できた。しかしここで次の疑問が生じる。たしかに存在者をこういう理念的レベルのものにとらえるなら、ことばは必然だろう。しかしどうしてレヴィナスはそもそもこういうレベルで存在者を考えるのか。この理由はなにか。

私の理解では、レヴィナスのこういう姿勢は、まさに私が冒頭から問うてきた、「彼方」の概念との関連に由来している。どういうことか。彼がねらっている「彼方」は、こえられる何かとの関係での「彼方」でしかありえない。その「彼方」がこえる何かというのは、実は上述の理念的な仕方でも形成された全体としての存在者であり、全体としての時間である。だからこそ、動物に対しても現れるようなレベルの存在者や動物の感じる時間のような、おそらくは理念的全体と言えないようなレベルのものはレヴィナスの関心をひくものではありえないのである<sup>8</sup>。

詳しく見てみよう。先述のように、現在へと取り戻せない時間——隔時態の時間——は実際に思い出せないとか、実際に予期できない時間だというだけでなく、原理的に取り戻せない、すべての時間の彼方である。このような原理的な不可能性は、可能性を論理的な可能性という極限まで理念的に拡張し、なおかつそれをこえる——「こえる」ことは論理的に「不可能」なはずではあるが——という形でしかえられない。したがって隔時態は理念的な全体の彼方という形でのみ語る事ができるものである。

どうして理念的全体か。一切を包括する掛け値なしの全体でなければならないのか。それは彼が存在者を形成し、時間を形成する働き——「存在すること」を、利己的な自己確立の働きと見なし、その働きを学問のもつ理念的な極まで突きつめようとする衝動の根源に見てとっているからである。そしてその衝動が他なるものを排除してきた歴史として、西洋哲学の歴史を見ようとしているからである。彼は西洋哲学の宿痾として、他なるものの排除の衝動を位置づけ、その衝動の根源を存在者形成にかかわる利己性の発露に求めようとするからである。その点について次節で見てみたい。

---

<sup>8</sup> では、レヴィナスが『存在するとは…』において言語にこだわったのは、このことを自覚していたからだと言ってよいのだろうか。必ずしもそうではないだろう。言語の重視はすでに1961年の『全体性と無限』においても顕著であり、これは本節で論じたのとは別の理由による。『存在するとは…』において言語が上述の欠くべからざる機能を果たしているとしても、レヴィナスがそのことを自覚せず、ほかの理由から言語を不可欠と考えて、上述の機能を無自覚に自らの議論に利用していたということは十分ありうる。実際レヴィナスは本節で私が示したような議論を自ら展開してはいないのである。

### (3) 「全体」志向と利己性

レヴィナスは私の根本に「存在の努力 (conatus)」を見てとる。私は根本において利己的であり、その利己性のおかげで生を維持できている。一方、他者は私の生の前提である利己性を批判するという仕方で現れてくるものなのである。

このような私の利己性は、知や学問といった活動についても例外ではないという。私が周囲のものを認識するのは自己の生の維持のためである。目の前のものが何か理解することは、そのものを使って (利己的) 実践を実現するために不可欠である。周りの状況を把握することで私は実践を可能にし、さらにはその実践によって自らの生を可能にする。理解することは比喩的に「把握」とよばれるが、それも理由があるのであって、その「理解＝把握」とは「受肉した実践の下書きであり、……掌握すなわち手に入れること (mainmise) である」<sup>9</sup>。この引用で「手に入れること」は利己的な「所有」(possession) というレヴィナスの基本概念を示唆しており、それゆえこの「実践」も明らかに利己的な実践を意味している。また同様に、所与の諸感覚 (「印象」) を世界内のひとつの存在者へと乗りこえて、世界内の対象として認識するという知覚の最小限の活動も、生の維持のため世界にかかわりそれに対処するための手段とみなしうる。知覚の能動性も含め、広く知の能動性はこういう自己保存の根源的衝動に貫かれているとレヴィナスは理解している。ここから学問は一種のイデオロギー性を帯びることになる<sup>10</sup>。そういう私の存在努力は、存在努力に逆らう倫理的責任をまぬがれよう、それを隠蔽しようとする。その方が生存にとって好都合だからである。隠蔽の有力手段が論理学である。存在努力を継承する学問にとって、「存在するもの」とは、表象化——概念的表象化も含む——により現在に取り戻して同一性認定をなす存在者形成によって把握されるものだけである。そしてそういうものだけが「全体」を形作り、それ以外には「何も存在しない」とみなされる。これに対し、彼方の擁護者は、存在がすべてだという主張を疑う「懐疑論」——懐疑論はレヴィナス自身の方法である——をとる。しかし論理学はそういう懐疑論を、自己矛盾を犯していると批判し退けてきた (AE217/388)。「存在の彼方のもの」も「存在の彼方に存在するもの」にすぎず、存在の彼方などナンセンスだといふのである (AE4/22 参照)。レヴィナスによれば、こういう仕方で「すべての論理的合理主義の、非常に広い意味での政治的性格、つまり論理学と政治の同盟」(AE217/387) が築かれてきたという。

表象化という存在者形成の一般的手段が、表象にとり戻せない他者を排除する手段になる。そしてこれを、哲学者のなかの利己性が、他者に由来する倫理的要求から目をそらすための手段としてもちいるのである。哲学は論理の名において、他者を排斥するという。論理

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Entre nous*, Grasset, 1991, p. 143. (邦訳『われわれのあいだで』法政大学出版局 178 頁) なお、この著作は論文集であり、引用した論文の初出は 1983 年で、『存在するとは…』(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) の 9 年後である。

<sup>10</sup> 「存在の彼方を見ることのない哲学は……一切の意味を内存在 (intéressement) に還元する」(AE20/53-54)。ここでいう「内存在」とは、「存在の努力」に由来する利害関心をもちながら、諸存在者を利用したりそれと敵対したりしつつ諸存在者の中で (inter) 存在する (esse) 私のあり方である。

学はア・プリオリにすべてをカバーするものとされ——ここに私は理念性の働きを指摘しておきたい——、「全体の彼方」が意図するものは論理的矛盾として排除される。このように、全体を語ろうとする哲学の志向は利己性に根をもつとレヴィナスはいうのである。

#### (4) 「全体」の理念性

時間はすべての存在者を包括する理念的全体をなす。このような理念的全体を志向することは、自らの根底にある利己性を貫徹し、倫理を排除しようという利己的、政治的な動機をもっている。自他非対称な責任の根拠は、こういう全体から排除されそのなかにはないという意味で、「彼方」にあり「隔時的」である。また、その根拠にあたることながら他者に関して生じたという以上、この他者というもうひとつの理念的な全体的存在者——その他者について私の知る一切をなおこえて続く全体——は、この時間内の存在者につきない面をもつ。——これがレヴィナスの理解であろう。いずれにせよ、「彼方」は理念的全体の彼方であり、理念的全体を前提する。しかしここで私はひとつ疑問を投げかけてみたい。その「全体」は真剣に扱うべきものなのだろうか<sup>11</sup>。

というのも、先に存在者の成立における理念の働きを見たところで確認したように、存在者を現在をこえて伸び広がるひとつの完結した全体として見ることはできるためには、理念化が必要であった。そしてその理念化は動物には不可能なものであった。たしかに動物も、現在をこえた未来や過去、そういう時間における存在者にかかわっているが、主観との関係を離れた客観的な時間全体や客観的なその存在者の全体を想定することはできないであろう。そのことは日常的な私たち人間においても大差ない。

たしかにひとでは実践においても理念化が働くことがある。たとえば日常の実践において異邦人——レヴィナスが他者の典型とみなすものであり、このような他者には自他非対称的責任を果たすべき過去の特別な倫理的根拠は見出せないように思われる——に対する責任を考えると、このひとの——実際に私が見たわけでも聞いたわけでもない——誕生から今までの、経験に基づきつつも経験を乗り越えて想定して、私が相手に対して自他非対称的責任を負う根拠となるようなかわりがなかったと結論することは不思議ではない。

しかしながらこの種の理念化は学問的な理念化と同じとはいえない。日常の実践では、

---

<sup>11</sup> もちろん、私の意図は、「彼方を認めようとすることは全体の全体性がある意味否定することだから、そのことをもって彼方が踏み台にしている全体もろとも彼方が崩れ落ちる」と主張することではない。「否定」されるものを前提しているということで、ただちに論理的自己矛盾を含むことになるわけではない（そもそも論理的な矛盾自体、「懐疑論」を自らの方法と認めるレヴィナスにおいては決定的な困難を惹起するものではないが）。むしろ彼方への志向に強い抵抗を示すことで、「全体」と呼ばれるものが私の経験のなかであらうがたい実在性をもって現れるということもあるかもしれない。この対抗は論理的矛盾でなく、現実的な対抗である。彼方を語る際に必要なのは、それが対抗否定しようとする全体性をめざす志向なのであり、後者があるかぎりその挫折を押しづける彼方を語ることは意味がある。

むしろ私の問題にしたいのは、その全体をめざす志向が本当にあるとっていいのかということである。

「厳密」な論議を組み立て、普遍性を主張したがる学問——とりわけ「ア・プリオリ」な議論に重きを置く学問——のような、すべてを残りなく検討したという主張はありえない。

「他者や時間の全体における可能性をア・プリオリに汲みつくしている」などとは、たとえ理念化して全体を考えていたとしても、日常の理解において主張されることはない。むしろ、欠落の可能性はつねにめぐいがたく、そのこと自体自覚もされているのである<sup>12</sup>。

したがって、日常的な理念化においては、全体についての意識は緩いものでしかなく、「すべてを検討しつくした以上、もし根拠が『ある』なら全体の『彼方』にしかありえない」という議論が出てくるはずがない。こう考えると、「彼方」は学問的な理念化に基づく「全体」を前提とするのであり、それゆえ日常の実践のなかに現れてくるものではない。

学問的理念化により構築された「全体」——時間全体、一存在者の全体——を、現象学的立場から、経験のなかで現れてくる対象と同じように扱えるだろうか。前者は現象学的所与ではない、とまでは言えないかもしれないが、前者を後者のような根源性をもつものとして後者と同レベルで扱うことはできまい。そして倫理が理論より実践のことがらであるとすれば、前者は少なくとも倫理に関する現象学的研究にとって所与とはいえない。

たしかに、レヴィナスは現象学を批判し自らそれをこえることを宣言している (AE231/328)。そういう彼に、私のように「全体など現象学的所与でない」と現象学に基づく批判を返しても意味がないのではないか。

しかしながら彼の批判する「現象学」がどういうものかといえ、——「現象学、つまり語られたことの主題化」(AE59/96) という発言から分かるように——「現象の現れることはすでに言説 (discours)」(AE132/194) であるにもかかわらず、こういう言語化されて存在する存在者の現象に満足してその生成の経緯にまでさかのぼらない学のことである。そこにさかのぼらない限り、彼方を排除するたくらみは見えてこないのである。しかし言説が形作る存在者を全体としてとらえるというとらえ方が、理念化を含む受けいれがたいものであると判明した今、存在者誕生の経緯にさかのぼって「彼方」をとらえようとしなからといって、それは非難されるようなことではない。むしろ、「彼方」といわれていたものと現象の間には、絶対的な懸隔があるなどといえないのである。現象学という方法を見限る必要は

---

<sup>12</sup> 日常においても学問的理念化と変わらない理念化がなされるのではないかと私の大会発表の場でご質問を頂いた。その場で私は小学一年生の息子が「宇宙の果てには壁があるのか」と問うた例を挙げて、彼が理念化（ここではレヴィナスのような時間の理念化でなく空間の理念化ではあるが）に失敗しているように、学問的なそのような厳密な理念化は日常の課題としては困難すぎるだろうと述べた。発表後に考えたことも加えて詳しくこの例を説明してみたい。息子はおそらく空間をずっと果てまで想像しようとしたのであろう——宇宙をずっとロケットで飛んでいくことを考えたのだろうか——。それは空間の理念化につながる道である。しかしながら途中でわけが分からなくなり混乱し、それに代わる安直な代案として別の空間の身近なイメージである部屋のイメージを普遍化し、宇宙に適用したのであろう。宇宙も部屋も、私~~が~~そのなかにいる空間として同じであり、だとしたら宇宙にも部屋のような壁があるはずだというのである。「宇宙の果てには壁があるのか」という問いはこうして生まれたのであろう。厳密な概念装置を欠いた日常のわれわれの素朴な思索のなかで、理念化はあまりに負担の多い作業であり、そのためわれわれはたとえばこのような安易な普遍化によるすり替えによって結論へと跳びこえてゆく。また逆に、宇宙の果てについて日常の会話のなかで、「無限」ということばをもちだすこともあるだろうが、それも真の理念化でなく、聞きかじったことばを十分な理解もなくもちだすだけの、同じような安易な飛躍である。日常において「理念化」の産物と思われるものは、概してこのようなすり替えの産物にとどまるのではなかろうか。



ない。

理論的にえられた理念的全体としての存在者と時間とを前提するのがレヴィナスのいう「彼方」であるとする、「彼方」を倫理的に問うための踏み台は、すでに外されてしまっているのではないか。こうして、「全体」を前提とする「彼方」を語る意味はもうなくなってしまうのである。

補足しておくが、私の「全体」の否定をレヴィナスが意図した「全体」批判から「彼方」へと至る道と区別せねばならない。レヴィナスは「全体」がなり立たないとはいわない。むしろ「全体」がある意味での真の全体だと認めるからこそ、「全体」の批判には懐疑論という矛盾した方法しか不可能だと認めるのである。「全体」が真にあるからこそ、その「彼方」は「絶対の他」といえる。レヴィナスにおいて「全体」は「彼方」の踏み台であり、批判の対象ではあっても否定されてしまっはならないのである。一方、私はその「全体」を否定しているのである<sup>13</sup>。

## (5) 別の道の検討

前節まで、「自他非対称的責任の根拠を求め、それが理念的全体のうちがないから絶対の他のうちに求められる」というレヴィナスの暗黙の筋を確認し、その筋が潰えるのを見た。しかしながら、彼の理論は退けられるべきものであっても、彼がその理論によって救いあげようとしたこの顔の非対称的要求を同時に退けるべきではないだろう。では、レヴィナスの企てに頼らずに、私は顔にどうふるまえばよいのか。もちろん、顔の要求を無視することもできよう——無視はレヴィナスの企てが成功していてもできるはずのことであり、それが存在の努力にしたがうことであるが——。しかしそうでなく、顔の要求に従う方向で、つまりレヴィナスの形而上学をとらず、しかしなお実践的に顔にしたがうのと同様にふるまえる可能性はあるのか。この可能性が見えてくれば、顔を正しく評価できる理論の道筋も見えてくるかもしれない。

まず検討すべき実践的可能性は次のようなものである。理念的なとらえ方に頼らなければ、どこにも自他非対称性の根拠が「ない」と断言はできない。しかし経験的に根拠といえるようなものは見つからないといつてよい。だとすれば、経験的には探索しつくせないこの無限の世界の中にさらに根拠を求め続けることがひとつの可能性であろう。しかしながら、これは理論的探究であつても実践的選択肢とはいいいがたい。目前の顔にどういう態度

---

<sup>13</sup> 上記の「全体」の不成立という論点に並んで、次のようなレヴィナスの難点も指摘することができる。前節で確認したレヴィナスの存在理解は、存在の普遍的な原理として私の利己性を想定する。本当にそう言えるかということはもちろん経験的に確定されるべきことがらのはずであるが、あたかもア・プリオリな議論であるかのような強引さでレヴィナスは論じ、一部で確認されただけの原理を普遍化する。普遍的に「全体」を覆う原理を想定するからこそ、利己性とまったく相いれない他者が排除されると言い切れるのである。したがって、レヴィナスの「彼方」に関する議論も、批判される西洋哲学の主流と同様に、全体へと理念化する傾向をもっており、それを自らの議論の根幹に利用しているといえる。この点は彼方が学問的理念化に基づく全体を前提しているという先述の問題点とは異なる論点であるが、彼の議論の問題点を示すものである。

をとるべきかということに答えを示すものではない。

もうひとつは根拠の探求をやめることである。これは言い換えれば私が自他非対称的責任をそういうものとしてあらしめる価値創設者だと自認することである。顔は私を強迫するが、それにしたがうよう社会がその要求を是認肯定するわけではない。それを真の当為と認めることも認めないことも私にはできないという自己理解にたって、なおかつ当為と認めていくこと。これは私をサルトルの考えたような価値創設者と自認することである<sup>14</sup>。

当然ここで反問があるだろう。レヴィナスはこういう価値創設を不可能と言っているのではないだろうか。絶対他との関係において、主体は受動だとレヴィナスは繰り返し語っている。そのことを如実に表すのが「強迫」(obsession)という概念である。レヴィナスは顔が自他非対称的責任の履行を迫る事態を「強迫」ということばで表す。強迫とは一般に、ある行為をせずにはいられない気持ちが強く迫ってくることで、その結果、いたたまれずにその行為を行ってしまうことも多い。同様に倫理的当為も他者に手をさし伸べずにはいられない気持ちにまで私を追い込み、私はいたたまれずそうするのである。

自他非対称の責任は過大なまでに大きな犠牲を強いる。私はそこで立ち止まる。どうして私はそのような犠牲を強いられなければならないのか、私がそのことに根拠を求めたくなるのは自然である(ただし「自然」ではあっても必然ではない)。

たしかにレヴィナスは、強迫においては根拠を問うこのような問い自体がなり立たないと述べている。強迫を受ける者は、私に命ずる権威について、「それは私にとって一体何なのか、その命令の権威はどこに由来するのか……自問することもないまま」(AE110/209)なのだという。しかし事象的に考えるなら、強迫に対する場合いつもこういう状態だとは言えない。むしろ根拠さえ問えないのは強迫の極限形態であり、強迫に完全に圧倒されて行動へと追い込まれる場合だけであろう。私が強迫に抵抗して行動せず持ちこたえているときには、根拠を求めそれが見あたらないことを抵抗の理由とすることもあはずである。

しかも、仮に顔に迫られたとき、直前のレヴィナスの引用のことばを文字通りにとって、まったく根拠を問わないまま私が行動するというなら、そもそも責任の根拠を問う意味がなくなるであろう。そのとき実践は思考や倫理学と乖離してしまう。むしろ根拠を問うこの問いこそ、その根拠の在処として彼方を——私の考えでは誤ってであるが——現出させたと考えるべきではなからうか。彼の議論はこの問いによって生まれたものでなからうか。この問いなしでは彼方を考える動機がなくなる。

また、主体の価値創設の可能性の論拠として、レヴィナス自身がそれを——ある制限内において——認めていると考えられる発言がある。彼は「自律と他律を調停して……矛盾したものの両立(ambivalence)」(AE189/337-338)が実現されることを認めている。レヴィナスは非対称的責任を迫る絶対他に主体が能動的に答える可能性を強く否定する<sup>15</sup>が、にもかかわらずどうして自律——ここでの発言はもちろん絶対他に答える自律、他律である——を語り

<sup>14</sup> J. - P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970, pp. 35-36. (邦訳『実存主義とは何か』人文書院 28-29 頁)

<sup>15</sup> 「他人への責任の意味——それは何らかの自由によって引き受けることのできないもの」(AE145/265)。

うるのだろうか。私見によれば、このことは、彼方の絶対他が痕跡でしかあたえられていないため、絶対他がわたしを強迫するこの顔の背後にあるか確証できないということに由来する<sup>16</sup>。仮に彼方の絶対他があるなら他者は私以上の価値をもつ。私はそれと信じて顔の命令（と私が思うもの）にしたがう。一方、この顔の向こうに絶対他など本当はないかもしれないが、ない場合私は他者に私以上の価値などないにもかかわらず、そういう価値を与えていることになるだろう。私のふるまいはどちらの場合も何ら変わらない。しかしあとの場合、私自身が価値創設者として自律していることになる。つまり自律するためには何か他律と別のことが必要なわけではなく、絶対他にしたがい他律している場合とおなじようにふるまっても彼方に絶対他がたまたまなければ自律していることになる。レヴィナスが能動性、自律が不可能というのは、彼方に絶対他があるという前提で語っているだけで、実際はどうか確証できないし、そのことをレヴィナス自身も認めるはずである（この事態が「自律他律の矛盾の両立」である）。

本節では、学問的理想化を否定したなら、レヴィナスの描いているような非対称的責任を迫られた場合の根拠追求の実際の姿はどういうものになるか、検討した。そういう場合は彼方が否定されるとはいえ、それは決して非対称的責任の回避、抑圧を必然化するわけではない。この場合でも非対称的責任を履行できることを、レヴィナスのことばを手がかりとして確認した。

たしかにレヴィナスが敵視する西洋哲学の主流をなす超越否定と私の議論は、超越否定という点では同じかもしれない。しかし私は非対称的責任を否定するわけではなく、その点では西洋哲学の主流に与するわけではないのである<sup>17</sup>。

---

<sup>16</sup> ここでは顔一般を問題にしているのではない。この顔の背後に彼方があるともないとも確言できないということである。

<sup>17</sup> うえに並べた私のレヴィナス批判に対しては、「レヴィナスはこのような反論も組み込み済みだ」という指摘もあるかもしれない。3節で触れたように、レヴィナスは西洋哲学の主流は「存在の彼方」を、論理的な矛盾と見なし、それゆえにまじめな思考の対象ではないとして排除してきたという。この議論を敷衍すれば、私が述べてきたような反論は、利己性に支配された存在の論理がすべてを支配包摂してしまうための議論であり、西洋哲学の悪弊を繰り返しているだけだということになりはしないか。

しかし、私の考えでは、レヴィナスは、西洋哲学による彼方の否定の議論を、次のような基本形態をとるとみなしている。①レヴィナスのように顔の要求、とりわけその非対称的要求を真剣にとらえる試み（つまり当為としての正当性を認める試み）は、存在にはつきないところに向かわざるをえない（ここから存在ならざる彼方へのかかわりが生じる）が、西洋哲学の主流はその道を、矛盾を含むものとして排除する（この排除を批判し、絶対他を取り戻そうとするのが彼のいう「懐疑論」である）。②そのうえで西洋哲学の主流は、顔の要求を真剣に受けとらず、つまり当為としての正当性を否定して、彼方なき存在にすべては収まると言い張る（たとえば「正義」を顔からでなく、利己的諸個人の妥協から説明すること（「政治」からの説明）など）。

一方、私の上の議論は、このようにみなされレヴィナスから批判される西洋哲学の主流のやり口とは異なっている。むしろ①のレヴィナスのように、顔の要求を認めている。しかしレヴィナスと違って、顔の要求を認めながらも存在の彼方に向かう必要はないと示している。存在の彼方に向かう必要がないという点では西洋哲学の主流と共通ではあるものの、(a) 私の上の議論は西洋哲学の主流の行う存在への取り込み(②)とはことなり、顔の要求を真剣にとらえていて、その正当性を否定していない。ただ①における、彼方へ向かう主張とことなるのは、私の上の議論は超越を前提とせず決着できることだと主張している点だけである。(b) 私の批判は、彼方への批判の常套句である「彼方を主張することが矛盾を犯している」という点にはない。そうではなく、「彼方」という

Yoshiyuki SATO

***On the "Beyond"***

— *the "Beyond" and the Ideality in Levinas*

---

概念に頼る必要がないということである。だから、「彼方」を批判する論理にコミットすることがない段階に、私の批判の核心はとどまっているのである。したがって、私の議論を解決済みの議論のひとつとみなして片づけることはできないはずである。