

二人称の倫理から正義へ

——レヴィナスにおける「第三者」の問題——

越門 勝彦

第三者をめぐる問い

本論が提起する問いは、レヴィナスが展開する他者倫理において「第三者」le tiers の登場は何を意味するのか、というものである。彼が「第三者」を議論に導き入れる目的は、他者倫理に欠けている点を自ら指摘するところにある。他者に対する責任という根本問題を考える上で、「第三者」を考慮に入れる必要にレヴィナスは気づいたわけである。「第三者」の視点から見えてくるのは、特定の他者にだけ注意を向けるのではなくあらゆる他者を等しく扱うべし、という一種の道德規範であり、レヴィナスはこれを「正義」justice と呼ぶ。『存在の彼方へ』で彼は、「万人に対する責任」という表現を用い、「私の隣人としての他人は別の他人にとっては第三者であり、この別の他人もまた私の隣人である」という事実が正義を生み出すのだと述べている¹。すぐ後で見ると、『全体性と無限』においても、他者倫理を構成する重要な諸概念について論じた後に、第三者と正義への言及がなされている。レヴィナスは、私たちが他者と平和のうちに存在するためには他者倫理だけでは不十分であることを認め、それを補うものとして正義を求めるのである。

ここで特に問題にしたいのは、他者倫理と正義はどのような関係にあるのか、ということである。第三者と正義の導入により、他者倫理に潜む排他性、すなわち特定の他者だけに向き合うというある種の依怙臆 partiality があらわになったとして、では、他者倫理は正義に対してどう位置づけられることになるのか。

従来の規範倫理学において支配的なのは、普遍性と不偏性を特徴とする正義である。翻って、我が身を捨てて他者の要求に応じることを個々の自我に命じる他者倫理は、明白な不公平性のゆえに——この不公平は、特定の他者と第三者たる別の他者の間だけでなく、特定の他者と自我との間にも存在する——、少なくとも社会規範としてのふさわしさという点では、正義に及ばないと思われる。なるほど、目の前の苦しんでいる他人の姿にすっかり心を奪われ、自らの注意と関心のすべてをその他者に向ける人は、繊細な感受性を有しているこ

¹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, Livre de Poche, p.204. 以下、同書からの引用箇所は、丸括弧内に、原書のページ番号の後、邦訳（合田正人訳『存在の彼方へ』、講談社学術文庫、1999年）のページ番号を漢数字で記す。

とだろう。けれども、この人が、同じような状況にあつて苦しんでいる別の他者たちへと関心を広げていかないのだとしたら、それは頑なで偏った態度だとの批判を避けられないだろう。これに対して正義の視点は「あなたが考慮すべき人は他にもいるのではないか」と問い、目の前の他者だけを特別扱いすることに異議を申し立てるのである。

正義の視点が導入されることで普遍性と不偏性の欠如という側面が明白になる他者倫理は、それでも一つの規範体系として存立しうるのか。それとも、道徳規範として成立するのは正義のみであつて、他者倫理は人格間の特殊な関係性の記述にすぎないのか。

第三者と正義についての記述

まずは、レヴィナス自身が第三者と正義をどのように記述し、他者倫理とどのように関連づけているのかをいくつかの著作で確認しておこう。

「自我と全体性」

社会という現実是不可避的に第三者を伴っている。・・・社会は愛をはみ出している。愛の対話のかたわらには、傷つけられた第三者の姿がある。愛の社会それ自体が第三者に対して過ちを犯しているかもしれない。・・・愛における普遍性の欠如は・・・親密さという愛の本質から生じたものである²。

ここでは正義と愛が対比されているが、特別な関係から締め出された第三者の存在と「普遍性の欠如」は、他者倫理にもそのまま当てはまる。この論文の後半では、尊敬が平等な者同士の相互的关系として規定され、尊敬が正義を可能にすると述べられている。

尊敬される者は、正義をもたらすべき相手ではない。そうではなく、われわれは彼とともに正義をもたらすのである。尊敬は平等な存在同士の関係である。正義はこの根源的な平等を前提としている。本質的に愛は平等ならざる者同士の関係であり、不平等を糧としている³。

私によって尊敬されている相手からの命令に私は従うのだが、レヴィナスによれば、これは隷属ではない。なぜなら、「私の受ける命令は、私に命令する者に対して命令する命令でもなければならぬ」のであり、その限りで私と相手は平等だからである。私によって尊敬され、私に命令を発する相手は、私と平等であり、私と共に正義をもたらす者でもある。

² レヴィナス『レヴィナス・コレクション』（合田正人訳、ちくま学芸文庫、1999年）、四〇一頁。

³ 『レヴィナス・コレクション』、四二八頁。

『全体性と無限』

「自我と全体性」で浮上した問いは、『全体性と無限』でほぼ解消されている。レヴィナスは以下のように議論を展開する。私に命令する他者は、私と共に正義をもたらす者である。ただし、私とその他者は、愛し合う二人のように、「そのうちで充足して世界を忘れてしまう」関係にはない。私を見つめる他者の顔には、その他者の眼の中には、第三者が現れているのである。目の前にいる他者と、その眼の中に現れる第三者たちとは平等である。特定の他者だけが依怙鼻息されているわけではない。こうして私は、他者との対面関係を通して公共的次元へと、正義の次元へと開かれる。

私を見つめる顔が位置しているのは、公共的な次元というまったく明みである。……顔の現前であることばによって、お気に入りの相手との共犯関係、そのうちで充足し世界を忘れてしまう「私-きみ」にみちびかれることはない。……第三者が、他者の眼のなかで私を見つめている。だから、ことばとは正義なのだ⁴。

貧しい者、異邦人が平等な者であるのは、その者たちが第三者と関係しているからである。第三者はそのようにして出会いに居あわせ、〈他者〉は悲慘のただなかにおいてすでにその第三者につかえているのである。……〈他者〉は私に〈主人〉のように命令する。

顔の現前とは——〈他者〉という無限なもの——とは……第三者の現前（言い換えるなら、私たちを見つめるすべての人間の現前）であって、命令することを命じる命令である⁵。

しかし、特定の他者の顔のうちに、この他者と悲慘さを共有する第三者たちの存在を私が感知したからといって、それだけで正義は実現されるのだろうか。私は、目の前の他者と向かい合っている限り、第三者たる別の他人の呼びかけに応じることはできない。私は、この他者に応答するのか、それとも別の他者に応答するのか、正しく選択しなければならない。このように正義は比較や選択を要請するのであり、そのことが正義の実現を困難なものにしているはずである。

『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』

ある他者と別の他者との間での比較・選択こそが、正義の実現にとって不可避であり、かつ正義の実現を困難なものとしている。この認識は『存在の彼方へ』においてははっきりと示される。

⁴ E.Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971, Livre de Poche, p.234. 邦訳（熊野純彦『全体性と無限（下）』岩波文庫、2006年）、七三頁。

⁵ *Totalité et infini*, p.234, 七四頁。

隣人に接近するとき、私は第三者にも接近する。隣人および第三者に接近する私は、隣人と第三者との関係にも無関心ではありえない。比較不能なもののあいだに存するような正義が必要である。そのためには、比較不能なものを比較して一望のもとに収めること、比較不能なものを共にあらしめることと同時性が必要であり、主題化、思考、歴史、エクリチュールが必要である。・・・接近という意味にもとづいて存在すること、それは、第三者のために、あるいは逆に第三者に反対して他者と共に存在すること、自己に反対して他者ならびに第三者と共に存在することである。正義に即して存在するとは、このような仕方では存在することである（33, 五三）。

最初に注目すべきは、比較不能なものを比較する、という表現である。隣人（他者）と第三者は、本来は比較不能な者たちであるが、正義の実現のためにはその不可能なことが成し遂げられなければならない。そしてその遂行のためには、思考や歴史が必要だと述べられている。『存在の彼方へ』第5章「主体性と無限」では、この困難な比較の発端が論じられている。「第三者が介入するや否や、この〔ただ一人の他者との〕近さはかき乱され、問いと化すのだ」（244, 三五七）。レヴィナスによれば、この第三者の介入は「責任の限界」であり、「『正義をもって私は何をしなければならないのか』という問い」（246, 三五八）の誕生である。つまり、第三者の登場は、我に、近い他者に対してだけ責任を負うことに疑問を抱かせ、他者にとっての他人である第三者に対して何をなすべきかを思考させるのであり、まさにそこで困難な比較が試みられるのである。

では、特定の他者への責任は正義によって取って代わられなければならないのか。第三者との関係は「近さの非対称性の絶えざる匡正」（246, 三五九）として肯定的に規定されているけれども、レヴィナスは、他者との近さが解消されるべきだとは考えていない。先の引用から分かるように、正義に即して存在するときも、我は、第三者を意識しつつ、しかし常に他者と共に存在している。我は他者を介して第三者と関係するのである。第三者の登場は、この第三者が新たに特定の他者となる場合も含めて、我と他者の関係を変えうるが、それでも我の前から他者が消え去ることはない。

それどころか、正義は近さに基づいてのみ成立するとレヴィナスは強調する。

すべての他人と私との関係を有意義なものたらしめるのは、あくまで、隣人としての他者と私との関係である。（247, 三六一）

法は近さの只中にあるのだ。近さにもとづいて理解される限り、正義、社会、国家とその諸制度・・・は、他人のために身代わりになる一者の責任による統御からは何ものも逃れられないということを意味する。重要なのは、社会、国家といった先の諸形態すべてを近さにもとづいて再び見いだすことであ〔る〕。（248, 三六一～三六二）

人間が社会を形成して生きていく限り、正義は不可欠である。比較不能なものをあえて比較し、計算し、資源を分配しなければならない。そして何よりその分配は公正でなければならない。しかし、その比較、計算、分配が、他者との近さの関係によって裏付けられていなければ、正義の名に値しないということである。「正義が正義であり続ける社会」では、「もっとも近き者を無視して素通りすることの不可能性」(248, 三六二) が存続している。親密な他者に対する応答責任を自他関係の原型として、それを第三者たちにもどうにか拡大するという仕方、正義は追求されるというのである。

倫理から正義への移行という問題

他者倫理は正義との関係性においてどのように規定されるのか、という冒頭の問いには一応の回答が得られた。レヴィナスによれば、他者への無限責任としての倫理は、正義によって乗り越えられるどころか、むしろ正義を基礎づけ、それを血の通ったものにする。他者との近さの関係に裏付けられた正義のみが、追求に値するのである。

しかし、それは具体的にどのような正義なのだろうか。レヴィナスは、近さにもとづいて社会や国家を理解し再発見するのが重要だと言うものの、そのようにして見出される社会や国家を詳しく論じていない。また、そうした社会や国家の具体像とは別に、倫理的な自他関係の原型たる責任から第三者たちと共にあることの正義へと至るその道筋の解明が課題となるが、これについても主題的に考察されているわけではない。ここから、レヴィナスが、第三者の存在と正義の視点を考慮に入れる必要を認めながらも、倫理から正義へと移行するプロセスや正義が実現した社会については、明確なビジョンを持っていなかったのではないか、との疑問が浮かぶ。

ポール・リクールは、『存在の彼方へ』を注釈した著作の中で、第三者と正義を論じるレヴィナスのアンビヴァレントな態度を指摘している。リクールは、「第三者の近さこそが、正義の必要性により、尺度、主題化、現れること、そして正義を導入する」(188, 四四〇)などの記述を引用して、レヴィナスが特定の他者との排他的な関係性を超えた正義を構想していることを確認する。さらに、その特定の他者は別のもう一人の他者にとっては第三者であるという事実をレヴィナスが「思考の、意識の、正義の、哲学の誕生」(204, 二九六)と捉えていることに触れ、これを、「私が擁護していくことになる正義や真理や哲学的言説の可能性に結びついている主張」⁶と肯定的に評価する。つまり、倫理の発展形態としての正義の実現は真理の探求として(例えば哲学的思考と計量的知性を駆使した「均衡」の発見として)試みられる、というのがリクール自身の見解であり、レヴィナスはこの見解に歩み寄ってきたかに見える。しかしリクールは、第三者の介入により「誕生」するはずの思考な

⁶ Paul Ricoeur, *Leeture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Levinas*, PUF, 1997, p.30 (『別様にエマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』を読む』(関根小織訳・解説、現代思潮新社、2014年)、三八頁。)

いし哲学と近さとの関係をどう理解するかに関して、レヴィナスに対して疑念を抱いている。その疑念は、第三者の介入がもたらす「問い」の扱いに向けられている。レヴィナスによれば、第三者の介入は近さをかき乱し、これが「応答責任における問い」(244, 三五六)を引き起こす。だがリクールが見るところ、レヴィナスは、その問いが思考ないし哲学を「場」として問われると自ら述べておきながら、正義を哲学的に思考する方へは進んではない。リクールはやや辛辣に指摘する。「もしひとが哲学者であると称するならば、強迫や人質になるといった比喻や、先に公言された「心的外傷を与える暴力」といったことだけで満足することはできないだろう」⁷。レヴィナスは、第三者を視野に収めたうえで応答責任を哲学的に問うことが倫理から正義への移行に欠かせないと認めつつ、強迫や人質といった比喻で倫理を語るにとどまっている、というわけである。(なお、リクールは、『存在の彼方へ』の思想史的意義を、正義への道筋を描くこととは別の、「脱-倫理と呼ばれうる準-存在論 quasi-ontologie」に見出し、そのアイデアを素描しているが⁸、本論の関心からは外れるのでここではとりあげない。)

近さに基づく倫理から正義への飛躍を哲学的に思考するという課題を掲げておきながら、レヴィナス自身はその課題を十分に果たしていない、というリクールの指摘は否定しがたい。ただ、レヴィナスに正義の主題的洞察を求めるのは、そもそも筋違いとは言えないか。先に見たように、『存在の彼方へ』では、公正な社会ないし国家は近さに基づいていなければならないと述べられていた。レヴィナスの問題関心は、正義そのものよりも、それを基礎づける近さや他者倫理の方に向けられている。だとすれば、正義についての探究が不十分だからという理由でこの著作を批判するのは的外れと言わざるを得ない。

ヒラリー・パトナムは「レヴィナスとユダヤ教」と題した論文で、レヴィナスの「仕事 task」を次のように解説している。レヴィナスは、「他者 the other に対する根源的義務を記述することを自分の仕事とみなして」おり、「道徳／政治的規則を提案するというそれ以上の仕事は、「正義」というより後の段階に属している」。彼にとって、他者に対してどのような態度を取るべきかという問いは、「多くの他人が発する要求の衝突を考慮しなければならないときに生じる複雑さを論じる前に答えられなければならない」。また、レヴィナスの考えでは、そもそも人が根源的義務を引き受けていなければ、「最善の行動規則あるいは最善の正義理論も何の役にも立たない」⁹、と。このようにパトナムは、『存在の彼方へ』をはじめとするレヴィナスの著作の眼目を、他者に対する根源的義務を考察し記述するところに見出す。正義という段階においてどのようなルールが採用されるべきかを考えるのは、レヴィナスの本分ではなく、ロールズのような哲学者に任せておけばよい、というわけである。

パトナムのこうした解釈は、レヴィナスに正義理論を要求するのは筋違いだという見方

⁷ Ricoeur, p.33、四一頁。

⁸ Ricoeur, p.35-37、四三～四四頁。

⁹ H. Putnam, "Levinas and Judaism" in Ed., S. Critchley et al., *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002, pp.37-38.

を擁護するものである。だがそのことは、肝心の倫理学における難点を帳消しにしてくれるわけではない。身代わりや強迫といった概念は実のところ比喻にすぎないのではないか、というリクールの疑問は解消されないまま残っている。レヴィナス独自の「仕事」は「他者に対する根源的義務」の記述にあるとするパトナムの見解を受け入れるなら、この義務の特徴を明らかにし、比喻によらない仕方での記述を試みるのが、リクールの疑問に答える一つの方法となる。そしてそれが、レヴィナスを解釈する者の「仕事」となろう。どのような解釈が可能なのか、考えられるアプローチの一つを素描しておこう。

「他者に対する根源的義務」と対面関係に固有の規範的關係

「他者に対する根源的義務」をカント倫理学における義務と比較したとき、前者の特徴の一つは、我々の関係性において完結する点に見てとられる。身代わりや強迫の思想は、我と他者は非対称であると断ずるのみならず、呼びかけられた我は他の誰にも責任を肩代わりしてもらえないとして代替不可能性をも強調する。つまり、応答責任としての義務は、我と他者の、外部から隔絶された個別的な関係性において成立している。これはカントが道徳法則の定式として示す普遍化可能性とは相容れない。なぜなら、我と他者を入れ替えても、あるいは他者と第三者を入れ替えても同じように成立するところに普遍化可能性の本質があるからだ。ここに、正義の領域へとスムーズに移行できるというカントの義務概念の強みがある。そして、こうした義務を自明視する観点に立つと、非対称性や代替不可能性を含意する責任は、すべての人が等しく従うべき規範としての道徳とは異質な、何か非合理的で暴力的な要請として現れてくる。カントの義務概念を基準とする限り、「他者に対する根源的義務」から非合理性の印象をぬぐい去るのは難しい。

しかし他方で、二人の人物が顔と顔を突き合わせる対面の状況でこそ、規範の拘束力がリアルに感じられることも事実である。人のふるまいに制約をかける義務の力は、普遍化可能なルールよりも、私を見つめる他者のまなざしに源を有する、という考えはそれほど奇妙なものではない。カントに言わせれば、そのように義務が実効性を有するのは、行為者の内部的な要因による。つまり、道徳法則に対する尊敬の感情を動機として意志を規定する実践理性が機能し、行為者が利己的な行動を思いとどまるからに他ならない。これに対しレヴィナスは、義務の第一根拠は行為者にとっての外部、つまり他者の顔に存すると主張する。義務の根拠をなすこの他者は我に具体的な要求を突きつけるわけではない。言葉を発することなくただ顔として現れるだけで、我にとって強迫と化すのである。近さの関係はそれだけで私の行動に制約を課すという『存在の彼方へ』のテーゼは、他者のまなざしが持つ力を的確に捉えているように思われる。

ところで、この他者が我に向かって言葉を発するとしたらどうだろうか。他者が我に対して何らかの行動を要求してくる、あるいはより具体的に、私の行動により被害を被る他者がやめてほしいと訴えてくるとしたらどうか。単純に考えて、目の前に存在するだけで拘束力

を発揮する他者が、我に対してはつきりと要求を口にするのであれば、その要求はいつそう強力に、有無を言わせず我に迫ってくるはずである。だが、レヴィナスが繰り返し述べるところによれば、我を触発する顔の意味作用は主題化を拒む。つまり、特定の内容を表すメッセージとして理解されることを拒む。そして意味が確定しないからこそ、強迫の効果を生む。我を動揺させ、無関心ではいられなくし、意味を自問せしめる。したがって、具体的な要求が他者から発せられることは、義務の拘束力に特別な何かを付け加えるわけではない。

しかし、要求が言葉として発せられるという事実ならびにその要求の内容は、道徳的規範を構成する重要な要素であるとも考えられる。対面の関係において他者が我に向ける要求は、そうした関係で結ばれた当事者がもう一人の当事者に対して発するものだからこそ特別であり、固有の正当性を有するとは考えられないか。

議論をわかりやすくするために、他人の行為により実害を被っている人がその行為（あるいはそのような行為の企て）をやめるよう当人に訴えるケースにしばってみよう。こうした状況では、被害者ではない部外者が、何らかの共有されたルールに基づいて、行為を控えるよう行為者に命じるかもしれない。部外者が命じる場合、制約を課す力の源泉は共有されたルール以外のところにはない。控えるべき理由の妥当性はルールのみを支えられている。それゆえ、もし全く別のルールに基づいて判断するなら、挙げられた理由は妥当性を欠いたものとなりうる。

翻って、行為の影響を直接に受ける者が行為者に対してなす要求は、ルールに左右されることなく正当性を保持しうられると思われる。このことは、被害者の要求と、広範囲に共有されているルール——例えば功利主義——から導き出される判断とが衝突する場合に鮮明となる。ネーゲルは、義務論に特有の制約を説明する際に、瀕死の重傷を負った友人の救助を呼ぶための間接的な手段として子供の手をひねる、という例を用いている¹⁰。一人の生命が失われるのと、子供に一時的な恐怖と苦痛を与えるのとどちらがよりましか、という選択では、功利主義の原理に基づくなら、子供の手をひねる方がまし、という結論になる。だがネーゲルは、第三者の客観的視点と当事者の視点を区別し、後者に固有の理由を認める（「行為者相対的理由」）。ある行為から直接被害を受ける当事者は、その行為が結果としてもたらす利益の大きさに関わらず、行為をやめるよう行為者に求める正当な理由を持つ、というのである。手をひねられる子供は、この当事者だけは、生命救助という目的があろうとも、行為中止を、目の前の相手に対し十分な妥当性をもって要求できる。したがって、子供の口から発せられたその要求は最大限に尊重されなければならない。ネーゲルの理解によれば、義務論的制約が守ろうとするのは、数の論理では不利な状況におかれる当事者のこうした権限なのである。

ただし、ネーゲルは、当事者の視点を第三者の視点に還元できないと主張するものの、その根拠については詳しく論じていない。この還元不可能性は、対面関係は義務の拘束力に何を付け加えるのかという問題とつながっている。それゆえ、行為者に向けて被害者が要求を

¹⁰ Th.Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, 1986, p.175-185.

発する対面的状況それ自体の分析が必須である。顔による触発はいったん脇に置き、当事者間で言葉が交わされるという事実とその背景をなす規範的關係に注目しなければならない。

「根源的義務」の特徴を比喩に依らずに記述し、さらに正義への通路を見通すためには、ここがポイントとなる。

道徳的に要求の妥当性を、普遍化可能なルールへの準拠ではなく、肉声を介した当事者と当事者の関係性によって基礎づける、という方向で考察を進める哲学者は、わずかだが存在する。その代表的な一人であるダーウォルは、二人称的パースペクティブに固有の道徳規範を探究している¹¹。この道徳規範を構成する主要な概念の一つである「二人称的理由」は、例えば踏んでいる足をどけるよう他者に要求するときの、その要求を正当なものとする権限を含む。ダーウォルが強調するのは、要求を口にする「語り手」addresser とその要求が差し向けられる「聞き手」addressee との間で実際に言葉が交わされることが、この理由が機能する条件となっている点である¹²。つまりこの要求は、対面関係にある当事者たちの間で直接的に伝えられる限りで、その正当性が十分に保証されるのである。別の主要概念である「説明責任」accountability もまた、「語り手」と「聞き手」の対面関係においてその内実を明らかにする必要がある。(ダーウォルはこの作業を省略してしまっているが。) ある行為をなすよう要求された側は、それを実行するか、しないのであればその理由を説明する責任を負う。そしてその説明は、要求している当人を納得させられるものでなければならない。手をひねられる子供は、人命救助という目的のための手段だと理解した上でなお、苦痛を与えられることを拒絶するかもしれない。このとき説明責任は果たされておらず、それゆえ手をひねる行為は二人称パースペクティブの道徳において不当なものとなる。

ダーウォルが「平等な説明責任としての道徳」morality as equal accountability を「私がこの本で擁護する概念」¹³と表していることからわかるように、彼が構想する二人称的道徳は人格間の等しさあるいは立場の互換性を前提としている。足をどけるよう要求する人物は「もし自分が同じこの状況で相手の足を踏んでおり、足をどけるよう要求されたらそれに応じるべきだし、現にそうする」と前提しているからこそ、その要求は正当となる。言い換えれば、この状況で足をどけない理由を説明することは不可能だという前提が「語り手」にある。そして個々人はさまざまな状況において、いかなる他者ともこうした二人称的規範関係に入りうる。「平等な説明責任としての道徳において、行為者たちは互いに相手を他者たちの中の一人として関わり合うのだが、それは二人称的な関わりである。彼らは互いを単に

¹¹ S. Darwall, *The second-person standpoint : morality, respect, and accountability*, Harvard University Press, 2009. ダーウォルはこの著作の中でレヴィナスに言及している。彼は、二人称的パースペクティブを構想する上で、フィヒテによる「二人称的語りかけ」second-personal address に関する考察を重視するのだが、これに「似た考え方」が見られるレヴィナスの著作の一例として、『存在の彼方へ』を挙げている。Cf., p.21.

¹² Darwall, p.56, 59.

¹³ Darwall, p.101.

三人称的に眺めるのではない」¹⁴。この道徳は、目の前の相手に自らの言葉で直接語りかけるといふ関係において、第三者の視点を介在させることなく、〈私〉と〈あなた〉の間でのみ成立する正当性を含意している。ただし、今この状況で要求を発する〈私〉は、別の状況では要求を突きつけられる〈あなた〉の位置に立つかもしれないし、またさらに別の状況では、〈あなた〉とは異なる他者と二人称的規範関係に入るかもしれない。いずれにしても、他ならぬ〈あなた〉が納得する理由を〈私〉は与えられるか、〈あなた〉に対して〈私〉は説明責任を果たせるかが問われるのである。

第三者は他者倫理の何に対して修正を迫るのか

ダーウォルは二人称的道徳の理論をレヴィナスの他者倫理に連なるものと捉えており、実際に、対面関係に固有の拘束力——パトナムの表現を借りて「根源的義務」と呼んできた——の解明を試みる点で、両者の方向性は一致しているように思われた。ところが、その内実を対比してみると、共通点よりはむしろ齟齬の方が際立ってくる。まず、レヴィナスは我と他者の非対称性を強調するのに対し、ダーウォルは自他が平等に説明責任を果たすことを道徳の条件と見なす。（これと関連して、レヴィナス自身は他者の視点に身を置いて記述することは決してない——これは原理的に不可能である——が、ダーウォル自身は、要求する側と要求される側のいずれにもそのつど自由に自らの視点を設定する。）また、ダーウォルの想定する個人は具体的な要求を述べ、したがって要求された側がなすべき事柄もはっきりしているが、レヴィナスの他者は明確な要求を行わず、それゆえ我は、何をなすべきか、そもそも何かをなすべきなのかと自問せざるを得ない。

顔による触発としか表現しようのない、明確な言語となる以前の他者からの呼びかけと、我によるそれへの応答が、倫理を根本のところで支えている、というレヴィナスの洞察は的確である。そして、この呼びかけと応答の関係を、比喩表現を一切用いずに形式的に記述し尽くすのはやはりきわめて困難である。それゆえ、我と他者の対面関係に固有の倫理を語る限りは、『存在の彼方へ』の議論に重大な欠落があるわけではない。

しかし、対面関係に第三者が介入するときに何が起こるのかに注目し、その延長線上で正義がいかにして実現するかを探究しようとするのであれば、レヴィナスの倫理思想は修正を迫られるのではないか。第三者が介入するとこの第三者が新たに他者となるのであるから、我と他者との間の非対称性や、責任を負うべき私の代替不可能性はそのまま妥当する。けれども、このとき我は、もとの他者との排他的関係を脱するのであるから、この他者に釘付けにされていた状態からいわば醒めるわけである。このように特定の他者への私の全面的な没入を不可能にする第三者は、身代わりや強迫の概念が正義と衝突しうることを示している。我は、第三者からの要求を視野に収めつつ、それと両立させるという条件のもとで眼前の他者に対してなすべきことを、具体的に構想しなければならない。身代わりや強迫に

¹⁴ Darwall, p.102-103.

よって倫理を根拠づけようとする限り、正義への進路は閉ざされている。同じ問題関心からレヴィナスを批判的に読んでいられると思われるデリダの文章を、最後に引用しておこう。

私は他の者を犠牲にすることなく、もう一方の者（あるいは〈一者〉）すなわち他者に応えることはできない。私が一方の者（すなわち他者）の前で責任を取るためには、他のすべての他者たち、倫理や政治の普遍性の前での責任をおろそかにしなければならない。そして私はこの犠牲をけっして正当化することはできず、そのことについてつねに沈黙していなければならないだろう。望もうと望むまいと、一方の者（他者）を他方の者より好んだり、犠牲にしたりすることを決して正当化することはできない¹⁵。

¹⁵ J. Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999, p.101、邦訳(廣瀬浩司・林好雄『死を与える』、ちくま学芸文庫、2004年)、一四七頁。