

Title	レヴィナスにおける連帯の問題：ヤスパースとアーレントの戦争責任論に照らして
Sub Title	Sur la solidarité selon Levinas : à la lumière des théories de la responsabilité en temps de guerre de Jaspers et Arendt
Author	村上, 暁子(Murakami, Akiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2024
Jtitle	エティカ (Ethica). No.17 (2024.) ,p.87- 114
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20240000-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

レヴィナスにおける連帯の問題

ヤスパースとアーレントの戦争責任論に照らして

村上 暁子

1. はじめに

20 世紀における二度の世界大戦の後には、ヤスパースやアーレントの戦争責任論のように、連帯という発想をもとに責任の概念を再構築する試みがみられた。「他者に対する責任」で知られるレヴィナスの議論も同様の試みの一つと考えられる。しかし現状では、レヴィナス、ヤスパース、アーレントの責任論の共通点と相違点が十分に解明されているとは言い難い¹。そこで本稿では、ヤスパースとアーレントの議論から連帯に基づく責任という発想を取り出したうえで（2(1)(2)）、レヴィナスの応答責任論における連帯の問題を取り上げる。その際、とくに「殺人」の誘惑と表裏一体の応答責任（3(1)）と、「兄弟関係」にみる連帯のかたち（3(2)）に光を当てることで、レヴィナスの議論の特異性を際立たせたいと考える。ただし、本稿の主眼はあくまでレヴィナスの連帯論の内実の解明にある。

1 アーレントとレヴィナスの同時代性や問題意識の共通性を踏まえ両思想を並列で紹介する研究が多いなか（Cf. POMMER, Éric, *L'humanisme après Heidegger (Levinas, Jonas, Arendt et Patočka)*, P.U.F., 2024. MRÉJEN, Aurore, *La figure de l'homme, Hannah Arendt et Emmanuel Lévinas*, Éditions du Palio, 2012.）、アーレントとレヴィナスを含む同時代の思想家を対話させようとする下記の研究は注目に値する（COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Le souci du monde, Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, 2000.）。一方、ヤスパースとレヴィナスの比較研究は管見の限りほとんど見当たらない。

網羅的な比較を行うには三者の思想全体に目配りした詳細な検討が必要であるが、それは本稿の範囲を越えている。ここではレヴィナスの議論を理解するための補助線として、ヤスパースとアーレントの議論から「連帯における責任」という発想を析出するにとどめる²。

2. 戦争責任論の視座から

(1) ヤスパースにおける神の前での形而上学的罪責性

ヤスパースは、第二次世界大戦の後、世界的に「ドイツ国民に集団として罪がある」という非難が沸き起こったことを受けて『責罪論』(1946年)³を執筆し、4つの罪責性(Schuld)の種類として、刑法上の罪責性、道徳的罪責性、政治的罪責性、形而上学的罪責性を区別し、そのうち「ドイツ人であるわれわれ」に共通の集団的責任は政治的罪責性に限られることを指摘した。四種の罪責性のうち刑法上の罪責性と道徳的罪責性の規定は明確で分かりやすいのに対し、政治的罪責性と形而上学的罪責性に関する記述はいささか複雑であるが、順番に主たるポイントをまとめた。

まず、刑法上の罪責性は、個人に帰責可能で、法的処罰による償いとなされるべきものである。戦争犯罪においては、国際軍事裁判所に規定された刑事犯罪に該当することが客観的に証明されたものに限られる。

2 ヤスパースとアーレントの比較に際しては下記の研究を参考にしている。山田正行「ヤスパースとアーレントの戦争責任論—罪と責任の概念をめぐって—」『政治思想研究』創刊号、政治思想学会、2000年、p.123-137(以下、山田(2000)と記載)。平野明彦「ヤスパースとアーレント—「イェルサレムのアイヒマン」をめぐって—」『国際関係学部研究年報』第35集、2014年、p.1-9(以下、平野(2014)と記載)。

3 『責罪論』は1945年に草案が出来上がり、1946年1月から2月に講義として行われた。一部を訳出し論考を増補した日本語版は『われわれの戦争責任について』と題されている。(本稿中では『責罪論』と表記する。)

次に、道徳的罪責性とは、個人の良心により自覚されるもので、内面的反省による罪滅ぼしがなされる。これは基本的に一個人の行為（作為・不作為を含む）について過ちとして自覚されるが、「互いに連帯の関係に立つ人間同士の、愛のこもった戦いにおいてのみ」（S 20/56）語り合うことができる。ただし、必ずしもすべての人間がこの交わりを持てるわけではなく、ナチスの犯罪に関わった人のなかには「道徳上の罪を全然感じないという意味において、道徳的罪責性の圏外にある」（S 48/109）人も存在し、そうした人々には道徳的罪責性を悔いる余地がないとされる。またヤスパースは、道徳が現実世界の内部で設定される目標によっても規定される以上、生命を犠牲にしたところで何の目的も達せられないことが明白な場合には、生命を犠牲にせよという要求は道徳上からは成り立たないという見方を示しており（S 54/122）、道徳的罪責性の対象範囲は個人の力量で実現可能な範囲に限られるとみられる⁴。

そして、政治的罪責性は、国家の名の下で行われる事柄に対し全国民が負う政治的責任に由来し、四つの罪責性のうち唯一の集団的責任とされる。これに関しては、政治的行為（賠償金・領土分割等々）による償いがなされねばならない。しかし、特定の民族集団やそこに属する個人に対してそれ以上の懺悔や罪滅ぼしを強いることは適切ではない。なぜなら、政治的罪責性は特定の民族全体に罪があると主張するものではなく⁵、特定の政治的情勢において国民に集団として果たすべき政治的義務があることを述べているに過ぎないからだ。ヤスパースは、帰責の非難が指示する事態としての罪責性（Schuld）と、当該の罪に関して主体が果たすべきこととしての責任（Verantwortung）の二概念を区別して用いており、政治的罪

4 「無力ということは罪の弁解になる。」「有効な死に方をしろと道徳的に要求することはあり得ない。」（S 53/120）

5 ヤスパースは特定の類型を類と取り違える誤りを犯す「集団に基づく思考法」を拒否し、民族に全体として罪があるとするのは無意味であると繰り返し主張している（山田（2000）128）。

責性にのみ「責務」(Haftung)の表記を用いていることから、政治的罪責性には、政治的共同体の成員としての国民が有する履行義務のニュアンスが強いと考えられる(山田(2000)126-127)。つまり、政治的罪責性は共同体に属する者の一般的責務に対応したものであり、少なくともそれ自体では個人に改心を要求するものではないのである。

ただし、政治的罪責性は、特定の政治的振る舞いをした国に帰属する国民が担う道徳的罪責性をその背景に持つものとしても論じられている。それによれば、ナチス体制が生み出されるような政治的文化的醸成を許容した点で、刑法上の罪を犯しておらず特定の個人的な道徳的罪の自覚ももたないドイツ人に対しても、ある種の道徳的な集団的罪責性⁶が問われうる。ヤスパースは、私たちが特定の民族や国家に帰属するなかで集団的結合感情を抱いていること⁷を踏まえ、「われわれドイツ人」の道徳的な罪が問われうると述べているのである。この場合、それが集団の責任なのか個人の責任なのかについてやや不明瞭な部分が残るが、少なくとも政治参加の自由が保障された国家においては、政治的罪責性の背後に道徳的罪責性が想定されうると言える。

一方、形而上学的罪責性については以下のように述べられている。

そもそも人間相互間には連帯関係(Solidarität)というものがあり、これがあるために人間は誰でも世のなかのあらゆる不法とあらゆる不正に対し、ことに自分の居合わせたところとか自分の知っている時に

6 ヤスパースはナチスの政治的現実を生ぜしめた点でドイツ国民には道徳的な「集団的罪責性」(Kollektivschuld)(S 57/131)が問われうると指摘し、国内で反発を受けた(Cf.山田(2000)129)。

7 ヤスパースは、「究極のところ、真の集団は神の御前ですべての人間の集団的結合である」「国家や民族や団体との繋がりからは何らかの点で脱却して…目に見えぬ人間相互の連帯性という境地に到達する」と述べつつも、歴史的に見れば私たちが様々な共同体と繋がりをもつ以上、「われわれの集団的結合感情」を無視することは出来ないと述べている(S 57/130)。

行われる犯罪に対して、責任の一半を負わされるのである。私が犯罪を阻止するために、自分でできるだけのことをしなければ、私にも罪の一半がある。私が他人の殺害を阻止するために命を投げ出さないう手をこまねいていたとすれば、私は自分に罪があるように感ずるが、この罪は法律的、政治的、道徳的には、適切に理解することができない。このようなことの行われたあとでもまだ私が生きているということが、拭うことのできない罪となって私の上にかぶさるのである。

(S 20/54-55)

つまり人類には連帯する責任があり、不法や不正がある限りすべての人間が原理的に何らかの形で罪責性を担うことになる。この形而上学的罪責性は、戦争などのように、私が原因を作ったわけではなく、それを防ぐ余地が私にはなかった（その限りで道徳的罪責性がないとみなされうる）事柄について生じる点に特徴がある。どこかで誰かが犠牲になるとき、なぜ私でなくこの人が苦しまねばならなかったのか、という問いかけにより、連帯の欠如が神の前での罪責性としてあらわになる。神から見たときには、不法や不正によって傷つく者との連帯が損なわれていること自体が、責任の不履行に該当するのだ。とはいえ、形而上学的罪責性があるかどうかを人間の視点から裁くことはできない。ヤスパースによれば、形而上学的罪責性が生じる理由については道徳の言語では説明できず、人々のあいだの共通の話題として語り合うことができないためである。

ヤスパースは、人類の連帯に根差したこの形而上学的罪責性が他のすべての罪責性の条件であり、これなしには、そもそもある人に対して罪を問うこと自体が不可能になると考えている (S 21/57)。しかしながら、私たちの道徳の言語で語ることができず、人知を超えた神にその判定の一切が委ねられるこの形而上学的罪責性は謎めいた部分を残している。刑法上に規定がなく、現実世界の目標によって規定される道徳によって語ることができず、国家の帰属によって生じる政治的責任の文脈でも理解しえない

にもかかわらず、なぜ人類には連帯する責任があり、それに伴って罪責性が生じるのか。これについては、神の前で自己の罪が問われる経験に基づく、としか説明のしようがない。この意味において、ヤスパースの形而上学的罪責性、および、そこで問われうる人類の連帯に根差した責任は、基本的に語りえないものであり、自身の責任について語ったり他人に対してその罪を問うことはできないと考えられる。

(2) アーレントにおける人類の普遍的責任

アーレントは、連帯に基づく責任をどのように捉えているのだろうか。「組織化された罪と普遍的責任」(1945年)⁸においてアーレントは、ドイツ国民に集団として罪があるという非難の根底には全体主義的機構とその「均制化」政策という政治的条件がある、と指摘している。それによれば、ナチズムの政治戦略は、責任において国民の間にいささかの違いもつけられなくすることで犯罪行為を国の合法的行為として実施することであり、ナチスによる支配はドイツ国民を丸ごと大量殺戮に加担させ、共犯者にならないと生きていけない状況を生み出した。アーレントのみるところ、「この組織の中では、だれもが殺人の執行者か、犠牲者か、さもなくば自らの仲間の死体を踏み越えて先へと行進する自動人形のいずれか」(OU 126/171)にならざるをえない。こうして「絶滅収容所で直接手を下すかどうかにかかわらず、あらゆる人が何らかの仕方でこの大量殺戮機構の作動に手を貸さざるを得ない」(ibid.)状況が作り出されたという。

ではドイツ国民全体が犯罪者として罪を責められねばならないのか。アーレントによればそうではない。なぜなら、全体主義体制下において大量殺戮に加担させられた人々は、罪の自覚を持たず、帰責可能な人格では

8 「組織化された罪と普遍的責任」(Organized Guilt and Universal Responsibility)は初め1945年に「ドイツ人の罪」の題で公表され、のちに改題された。

ないからである (OU 126/172)。では「誰もが罪に関与しているとすれば、結局のところ誰もが裁かれえない」(OU 126/171) ことになり、誰にも責任を問うことはできないのか。この問題に対し、アーレントは罪 (guilt) と責任 (responsibility) を区別し、集団については罪は問えないが責任は問うことができると主張している。つまり「共同の責任を負っているが、より厳密な意味ではいかなる罪も犯してはいない」(ibid.) ような関与者たちが存在し、そうした人々の責任については問うことができるのである。しかもそれはアーレントによれば必ずしもドイツ国民には限られない。たとえ体制に積極的に加担しておらず、個人として具体的な罪を犯しておらず、ドイツ国家に帰属していないとしても、ナチスの不法と不正を前に何もしなかったすべての人が「無責任な共同責任者」(irresponsible co-responsibles) (ibid.)、すなわち、戦争責任に与りながらも責任を問われないでいる人々だといえる。この意味で、国外のナチスシンパなどに対して、政治における共同責任を放棄した無責任が責められうるといえる。

アーレントは、この集団責任論の根拠を、人類が共同で負う責任のうちに見出している。

(…) 宗教的形態をとろうと人道的形態をとろうと、およそ人類の理念には普遍的な責任という義務が含まれている (…)
一切の感傷を取り去るなら、人類の理念は、人間は人間によってなされた一切の犯罪に対して何らかの仕方で責任を負い、すべての国民は他の国民によってなされた悪の責めを共有しなければならないという極めて重大な帰結を持つ (…)。 (OU 131/178)

つまり人類の理念⁹ゆえに、人間は、たとえ本人に罪の自覚がなくとも、

9 アーレントの見るところではこれはユダヤ教の伝統において最初に構想された。「人類の理念を最初に構想したのはユダヤ人の祖先たちである」(OU 131/179)

他の人間が為した犯罪の責めを負わねばならないのである。これは、悪や不正を予防し、生じた場合にはその罪を負うことが、人類に共通の集団責任として求められるということを意味している。この根底的な責任は、一見すると、ヤスパースが個別の罪の根底にあるとみなした形而上学的罪責性と近いように見える。しかし、アーレントが指摘する普遍的責任は、ヤスパースのいう形而上学的罪責性よりも政治的な性格を持つとされる（山田（2000）131）。人間が複数性のもとに活動する政治的空間においては、すべての人に起こることに關してわれわれが共同で責任を負っており、それは神の前での形而上学的事実というよりも、政治的責任として共通の言説のうちで機能するものではないか。アーレントは、こうした問題意識をもっていたように思われる¹⁰。

加えて、ナチスの行った犯罪自体についても、アーレントはヤスパースと態度を異にしている。ヤスパースが『責罪論』においてナチスの犯罪を基本的に刑法上の罪責性として位置づけたのに対し、アーレントはそれを従来の刑法上のいかなる罪にも該当しない新しい罪とみなし、ニュルンベルクの国際軍事裁判所の憲章を引き合いに出して「人類に対する犯罪」（the crime against humanity / Verbrechen Gegen die Menschheit）と呼ぶ（EJ 255/379）。ナチスの行為は、戦闘行為上必要のない残虐行為であることは

10 ヤスパースの『責罪論』に関する往復書簡においてアーレントは、形而上学的罪責性には「共和制の政治的な基礎であるあの連帯も（…）含まれるのではないのでしょうか」（B 43 (17th Aug. 1946)）と書き送っている。このように、アーレントは一貫して政治的な責任として人類の普遍的責任を捉えており、その後 20 年弱の歳月を経て、戦争裁判の傍聴に基づいて書かれた『エルサレムのアイヒマン』のなかにも、集団的罪（collective guilt）ないし無罪は存在しないが、政治的責任（political responsibility）は存在するという主張が見られる（EJ 298/409）。なおアーレントは他に「独裁体制のもとでの個人の責任」（1964 年）や「集団責任」（1968 年）（いずれも『責任と判断』所収）においても、戦時中の個人の責任と集団責任の問題について論じている。Cf. « Personal Responsibility under Dictatorship », « Collective Responsibility », in *Responsibility and Judgment*, ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, 2003.

もちろん、戦争時以外にも大規模かつ長期的な仕方で一民族全体の抹殺を計画した点で、通常の法的犯罪の枠を超えたものであり、その犯罪がなされた時点における法に抵触しなくとも罪として成立するというのだ¹¹。

以上から、戦争責任をめぐるヤスパースとアーレントの考え方の特徴が浮き彫りになってきた。両者はともに、刑法上の罪責性や道徳的罪責性としては問えない事柄についても責任が課せられうること、また特定の集団（ドイツ国民、人類、等）への帰属によって生じる責任があることに注意を喚起しており、その際に連帯の観念に訴えている。ヤスパースは、個人の道徳的責任と国家に帰属する国民の集団的責務を区別しつつも両者が根底において結びついているとし、形而上学的罪責性とその根底にある人類の連帯なくしては一切の罪が問われえないと主張している。アーレントもまた、刑法上の罪や道徳的罪にはあてはまらないナチスの犯罪について責任を問うことを可能にする基盤として、人間に対してなされた不法や不正について課せられる人類の普遍的責任が持つ政治的意味に着目している。ヤスパースもアーレントも特定の集団に罪を着せたという無理解ゆえの非難に悩まされたが、議論の内実を見ると、両者とも、不法や不正による他の人々の苦境を人類の連帯のもとに自らの責任として担うことに言及しているのであって、特定のカテゴリーに属する人々を一括りにして罪を着せているわけではないことが分かる。

その一方で、両者には相違点もある。まず、人類の連帯に基づく責任が、神の前で生じる宗教的な罪責性においてあらわれるのか、それとも政治活動の場において人類の普遍的責任としてあらわれてくるのかについて見解が異なる。また、両者の議論の射程も異なっている。ヤスパースの議論はあくまで加害者としてのドイツ人の罪と責任を明確にしようとするものだが、アーレントは、ナチスが引き起こした政治的な悪のさなかで個人

11 平野によればこの点に関してはアーレントからヤスパースへの影響がみられ、両者とも最終的にナチスの犯罪が人類の生存を脅かす「人類に対する犯罪」という時効なき永遠の罪であるという見解に至っている（平野（2014）4）。

が凡庸な悪に手を染める事態を、加害者だけでなく被害者をも例外なく巻き込んでしまう全体主義の構造に起因するものとして浮き彫りにしようとした。一部のユダヤ人評議会が虐殺に手を貸したという疑惑についても容赦なく追及し、被害者たるユダヤ人の「道徳的崩壊」(EJ 125/176)に注意を喚起したのはそのためと考えられる。この意味で、アーレントは、国籍や民族への帰属とは別に、人類の一員である限りで誰もが負う普遍的責任を基盤に、政治に対する積極的関与を要請する思想を展開したと言える。

一般に「連帯責任」という言葉は、特定の集団に帰属する者がなしたことの責任が、その集団の構成員全員に対して問われる状況をイメージさせる。しかしそうしたケースでは、責任の内実は特定の因果的事実(例えば同じ会社の社員による不正取引、自国の国家元首による戦争犯罪、等)によって規定される傾向にある。これに対しヤスパースやアーレントは、人々のあいだに結ばれる関係性(例えば人類としての連帯)ゆえに責任が生じることに言及している。「連帯に基づく責任」とは、因果的責任を単に拡張するのではなく、個人の自由裁量の範囲を超える責任が問われるような関係性に着目する発想なのである。この責任は既存の法や道徳の枠組みでは語りえない点に特徴があるが、これは必ずしも、責任の内容を法制化したり道徳として理論化しえないということではない(じっさい「人類に反する罪」の概念は戦後に生み出された憲章に依拠している)。むしろヤスパースとアーレントの戦争責任論は、その根底に人類の連帯の理念があることで、政治的要請としても道徳的要請としても説得力を増し、私たちの社会における法制度や道徳理論に対して一定の影響力をもちえているように思われる。

3. レヴィナスにおける連帯の問題

前節でみたように、ヤスパースは神の前での形而上学的罪責性を論じる際に、またアーレントは政治的な共同責任を論じる際に、人類の連帯と

いう発想に依拠している。しかしながら、「連帯」という概念は、倫理学においてそれ自体が疑問の余地のないものというわけではない。馬淵は、連帯を「人々が互いに協力し、支え合うこと」¹²と定義したうえで、それを社会的連帯、政治的連帯、市民的連帯、人間的連帯の四種に分類して論じ、事実として人間のあいだに相互扶助的構造が見られることを表現する「人間的連帯」に対し、連帯に關与するよう命じるものとして「倫理的連帯」という語を用いている（馬淵（2021）311）。しかしこのことは、連帯がそれ自体倫理的に正しいことを意味するわけではない。馬淵によれば、連帯は集団を作り出すがゆえに、なんらかの連帯が主張されるときには必ずそこから排除される者が存在する。そのため、連帯における集団規定の妥当性が示されない限り、当の連帯責任が倫理的に正しいものとは言えなくなるという¹³。

この指摘は、本稿にとって重要な意味をもつ。というのも、ヤスパースやアーレントがドイツ人やユダヤ民族の絆を超えた人類の連帯を語るときに前提とされているのも、共通の責任を互いに担う相互扶助集団であると考えられるからである。なるほど人類の連帯は——他の生物とのあいだに線引きをすること自体が問題視されうるとはいえ——人間社会における最大の集団におけるものとして一定の妥当性をもつようにみえる。しかし、誰が人間であるかという線引きはグレーゾーンを含んでおり、いったん人間以下と見なされれば集団から排除されるリスクを負うとすれば、人類の連帯もまた倫理的な問題と無縁とは言えない。これに対し、レヴィナスの

12 馬淵浩二『連帯論 分かち合いの論理と倫理』、筑摩書房、2021年、p.280（以下、馬淵（2021））。

13 「誰が連帯によって結合するのか、誰がその結合から排除されるのか、包摂されたり排除されたりする場合の条件はどのようなものか。その線引きは正当なものか。これらの問いは、連帯の「正しさ」を判定する上で、欠かすことのできない参照事項となるだろう。連帯が「われわれ」と「彼ら」を分かちつものであるかぎり、この線引きがいかにか、なぜなされるのかが問われなければならない。」（馬淵（2021）320）

議論は、連帯の観念において各人が相互的關係を結ぶ集団を想定していない点に特徴がある¹⁴。そこで連帯は「兄弟關係」として規定され、「私」の応答責任に基づく他の人間たちとのあいだの關係を指す語として用いられる。ここからは、主として『全体性と無限：外部性についての試論』（1961年）（以下『全体性と無限』）と『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』（1974年）（以下『存在の彼方へ』）の記述をもとに、レヴィナスの応答責任論およびその連帯観を取り上げたい。

(1) 「殺人」の誘惑と表裏一体の応答責任

先の二者とは異なり、レヴィナスは自身の議論を戦争責任論として展開しているわけではないが、戦争のモチーフは特に『全体性と無限』の冒頭で重要な役割を果たす。それによれば、戦争状態においては永遠不変と思われた制度や義務が無効にされるため、戦争がいつでも生じうることでそれ自体が道徳の欺瞞をあらわにする。そしてレヴィナスは、「戦争において存在が示す面貌」を「西洋哲学を支配する全体性の概念」として捉え、この「戦争の存在論」に対置される「メシア的平和の終末論」として、唯一的存在者たちからなる多元的社会的ありかた（「〈同〉と〈他〉の多元性」¹⁵（TI 222/360））を描き出していく（TI 5-6/15-17）。このように、無限の観念に基礎をもつ主体性概念の擁護という『全体性と無限』の課題は、

14 レヴィナスの解釈に際しては下記（特に第IV部）を参照。なお頁数は（Pelluchon（2020）原典頁/邦訳頁）と記す。PELLUCHON, Corine, *Pour comprendre Levinas, Une philosophe pour notre temps*, Seuil, 2020./コリーヌ・ペリュション『レヴィナスを理解するために——倫理・ケア・正義』渡名喜庸哲・樋口雄哉・犬飼智仁訳、明石書店、2023年。

15 紙幅の都合上論じられないが、レヴィナスにおける「多元性（pluralité）」とアーレントにおける「複数性（plurality）」の概念は、両者の社会性の捉え方の共通点と相違点を象徴している。

「戦争と全体性の経験」(TI 9/21)を背景にもっている。このことを反映するかのように、責任は、「殺人」の誘惑およびその禁止命令と表裏一体のものとして規定されている。この語の一般的な意味とは異なり、レヴィナスにおいて責任は他者によって「応答する」(répondre)よう求められる仕方を指すが、この「応答責任」(responsabilité)の根底には、「殺人」という他者の徹底的な排除への避けがたい誘惑があるというのだ。「他人とは私が殺したいと望みうる唯一の存在なのだ」(TI 216/351)と言われるように、他人との関係は初めから平和的で倫理的なものではなく、戦争状態の如く殺すか殺さないかという瀬戸際の状況として描かれているのである。

この「殺人」の誘惑は、〈他者〉に対する一種のアレルギーの発露として捉えられる。レヴィナスによれば、身体的存在者として自存する私¹⁶を起点とするかぎり、この世界のすべてのものは「なにかをなしうる私の権能」(mon pouvoir de pouvoir) (TI 215/350)としての自由の範囲内にある。一見私の自由にならないように見える事柄でも、私の権能に対する抵抗として表象されるかぎり、それは「挫折」の意識において捉えられ、私によって構成される世界の地平のうちに回収される。これに対し、他人はこの私の自由／不自由の文脈を超え出る。一切を自己に対して現象するものとして構成する私に対し、他人は絶対的に他なるもの(他者)として関わることで、私の自由が「それ自体は正当化されることのないエゴイズム／自我中心主義」(TI 223/361)であることを告発するからだ。レヴィナスが「顔」(visage)と名付けるのは、このように他人が私を問いただし「殺人を犯してはならない／汝殺すなかれ」(tu ne commettras pas de meurtre) (TI 217/352)という道徳的命令を下す仕方である¹⁷。他人は私に対してこの命

16 自我は、諸々の質を享受することで幸福になりうる身体的存在者として、欲求と情動性を基盤に持つありかたにおいて規定されている(TI 第二部 A2-5 節参照)。他なるものを同化吸収することで自我の糧にするこの存在様態は「依存における自存、あるいは私、人間という被造物」(TI 118/200)と呼ばれる。

17 「顔」に関するこの規定は第二の主著『存在の彼方へ』にもみられる。「隣人が

令への応答を迫ることで私を「応答責任」へと呼び出す。しかし、このような仕方では他人が他者であること（他性）は、先の意味におけるエゴイズムを生き、他なるもの一切を自分の消化しやすい形にして享受する存在論的様態にある私にとってみれば、自己の安寧をおびやかす事態である。そのため、体内に侵入した異物に対しアレルギーが生じるように、自我は他人に対するアレルギーを避けがたく発症し、それが「殺人」への誘惑としてあらわれるのだ。

ただし、ここで「殺人」が独自の意味で用いられていることには注意しなければならない。レヴィナスによれば、他人との関係はつねに「殺人」の誘惑を伴うが、ここで「殺人」とは、単に生命を奪うことではない。例えば狩猟において殺害の対象は、私の手で把握できる感覚的形質として与えられ、それを利用したり支配するために殺害がなされるが、このとき他なるものはすでに自己のものとして権能の自由の範囲内に位置づけられている。これに対し「殺人」の意欲が向かう先である他人は、こうした自我の権能を拒むその他性において「顔」として立ち現れるため、絶対的に他なるものでありつづける。「殺すことは支配することではなく、無化することであり、了解を完全に諦めることである」（TI 216/351）と言われるように、「殺人」の意欲が目指しているのは、他人が他者であること（他性）を徹底的に否定し、他人を無に帰することなのである。しかし、その一方で、この試みは他人が他者である限り倫理的に不可能なこととして禁じられている。そのため「殺人」は、レヴィナスにおいて「全面的否定の誘惑とその試み」（TI 211/343-344）の倫理的不可能性として規定されている。ペリュションは、レヴィナスのいう「殺人」の意欲が「他人がいたということ」を否定するかたちで他人を永久に消滅させようとする意志」（Pelluchon（2020）80/96）として規定されていると指摘し、この議論には「殺人の極致、殺人者の嫌悪の究極の表現であるジェノサイド」（Pelluchon

命令するこのような仕方、それが顔なのだ。」（AE 141/212）

(2020) 89/107-108) に至る戦争の記憶がとりついていると評している。たしかに一切の有用性を欠き目的論の範疇におさまらない他者嫌悪表現、アレルギーの発露としてあるかぎり、ここでいう「殺人」には、アーレントが「人類に反する罪」という概念のうちに見て取った事態と重なる部分があるように思われる。

その一方で、「殺人」は物理的な生命の奪取（殺害）を伴わない仕方においても日々生じていると考えられる。なぜなら、「顔」の命令「汝殺すなかれ」は、他人が他者であること（他性）を無視してはならないという命令でもあるからだ。レヴィナスによれば、応答責任は他者から私が問いただされる様態であるがゆえに、私の側でその内容を限定しえないところに特徴がある。そこから、「顔」の道徳的命令は否定的命題に尽きるものではないと考えられる。もし「殺すなかれ」が応答責任の具体的内容を指示する禁止命令であったなら、殺すことさえしなければそれ以上のことは私に求められなかっただろう。しかし他人が私を問いただす他者であることに正面から向き合うとき、私は他人に対して無関係／無関心ではいられなくなる（non-indifférence）がゆえに、「殺人」の禁止はそれ以上の積極的な応答要求を意味する。例えば、私が飢えによって苦しむ他人を見て見ぬ振りをした場合、——これによって他人が結果的に命を失うことにならなかったとしても——私は「殺人」の禁止命令に違反した咎でその無責任を問われると思われる。というのも、レヴィナスの枠組みにおいては、他人の呼びかけをなかったことにしようとする事自体が、すでに一種の「殺人」への意欲と言えるからだ。またレヴィナスは、飢えた者をそのままにしてはならないという道徳的命題への応答は客観的な仕方では測られると述べて、当人の意図の有無や作為・不作為の区別に関わらず、他人の苦難の放置が許され難い罪として成立することに注意を喚起している¹⁸。つ

18 レヴィナスはユダヤ教のタルムードにおけるラビ・ヨハナンの言葉を引用しつつこう述べる。「食物を与えずに人間を放置することは、いかなる状況であっても酌量の余地がない罪である。この罪には、故意か故意でないか、という区

まり、私の側にいかなる事情があったとしても、他人の道徳的命令をなかつたことにすることは許されないのである。

このように、レヴィナスが「応答責任」として語る事態は、「殺人を犯してはならない」という規範に基づく責務を課すものではない¹⁹。一般に、規範倫理学においては特定の規範が正しいことを論証するが、これは一般的規範としての「応答責任」の概念に関しても同様である。例えばヨナスの「責任の原理」は、一者に他者の生存がかかっているとき、一者は他者の生の将来の可能性を考慮して行為する責任を負う、という規範として理解される。実際、範例として乳飲み子に対する親の養育責任が挙げられているが、これはあくまで一例であり、責任の原理はより広範な事象に適用される（世代間倫理、人間が地上の生命を保護する責任等）²⁰。つまり乳飲み子の泣き声に応答して親が世話をしているとき、そこで親は同時に、弱者を保護する責任（一般的規範）に従っていることになるのである。

これに対し、レヴィナスの枠組みにおいて他人は、個別的・具体的な仕方て私に命令し応答を迫るとされる。応答責任においては、他人に対して他人についての責任が問われるからだ。つまり、責任を負う「対象」と「宛先」が同じなのである²¹。このとき、応答責任へと呼び出す命令は、例えば「人類の存続は善である」「殺人は悪である」「弱者の保護は義務で

別は適用されない。」(TI 219-220/ 356)。この点は、他人が飢え、苦しむ身体的存在者であることに強調点を置き、自己を問いたず他人の迎え入れ（歓待）が物的・身体的贈与を伴うとするレヴィナスの議論の特徴を示している。

19 レヴィナスは応答責任における他人との関係を「倫理」と呼ぶが、その議論は一般的規範を導出して正当化する規範倫理学の範疇には入らない。倫理学の分野におけるレヴィナス独自の立ち位置については下記で論じた。Cf. 村上暁子「レヴィナスと倫理学」レヴィナス協会（編）『レヴィナス読本』、法政大学出版局、2022年、p.172-181。

20 ハンス・ヨナス『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』〔新装版〕、加藤尚武・監訳、東信堂、2010年。

21 「私は顔を前にして（あるいは顔に向けて）応答する（…）と同時に、顔に対して責任を負っているのだ。顔は（…）裁き手であり原告である。」(AE 26/43)

ある」といった一般的な価値判断を背景に妥当性を有するわけではない。むしろ他人に対して他人についての責任を負うことは、この他人から来る応答要請に対して私が無関心ではいられないということである。そのため、他人の救援要請を無視することは、一切の利害計算や目的論とはかかわりなくその他人自身によって禁じられていることになる。

以上から、レヴィナスの応答責任論においては、他者としての他人に対して——アレルギー的嫌悪を向けるにしても、その道徳的命令に応じるにしても——「私」が無関係／無関心ではいられないことが議論の出発点であることがみえてきた。レヴィナスは、他者による自己の問いただしと自己から他者へと向かう応答という枠組みにより、自我の自由の観点からは「私にはまったく関わりのないこと」と思われるような事柄について応答責任が生じると主張している²²。この応答責任のありかたは、自己と複数の他人たちのあいだにおける「連帯」の問題とも関連しているため、次にこの点に目を向けたい。

(2) 「兄弟関係」にみる連帯のかたち

『全体性と無限』においてレヴィナスは「兄弟関係 (fraternité) を起点に社会性を考えることが重要」(TI 234-235/ 377-379) だと述べている。「兄弟関係」という概念は一般に「友愛」と訳されることも多いが、レヴィナスの場合、この語は対等な個人のあいだの友愛感情に基づく関係性(親切、相手にとっての善を願うこと、等)とは別の事態として、一種の連帯のかたちを表現しているようにみえる。果たしてレヴィナスにおいて連帯はどのように捉えられているのだろうか。それは、先に指摘した連帯における集団形成に伴う他者排除の問題を回避できるのか。以下ではこの

22 対談『倫理と無限』(1981年)においてレヴィナスは、「他人に対する責任」を「私にはまったく関わりのないことに対する責任」(EI 91-92/120)として理解すると述べている。

問題意識のもとに「兄弟関係」にみる連帯のかたちを明らかにしていこう。レヴィナスによれば、他人の「顔」は「私を人類の兄弟関係のなかに参加させる」(TI 236/381)。「顔」とは他人が私に対して応答を迫る仕方を表現するのであるから、応答責任においては私に応答を迫る「他人」(Autrui)との関係のみならず、それ以外の「他者たち」(les autres)との関係が結ばれることになる²³。その際、私を応答責任へと呼び出す他人とほかの他者たちのあいだにも「兄弟関係」は結ばれている²⁴ため、私は、ある他人と関わることで、この他人がほかの他者たちとのあいだで結んでいる責任関係の網の目のうちに捲き込まれることになる。

ただし、「兄弟関係」への参入は同類に属する人々の集団への参加とは異なる。レヴィナスによれば、同類に属する個人は類の共通性を背景に相互に区別されるという意味での相対的な差異によってしか区別されず、「自然本性による区別」においては「他性」が破棄される(TI 211/343)ため、応答を迫る他人との責任関係自体がそもそも成り立たないからだ。人類に帰属するという自然本性上の共通性から把握されるかぎり、他人たちには全体性を起点とした相対的な意味が付与され、他者であることの絶対性や唯一性は見過ごされてしまうことになる。これに対し、『存在の彼方へ』において「兄弟関係」は「近さ」と言い換えられている(AE 148/222)。そこで「兄弟関係」は、私と共通項をもたない他者が、それにもかかわらず私に接近し、応答を求めて迫ってくる関係として規定される。私が他人に対する応答責任から逃れることが倫理的に不可能である——この他人から遠ざかることが過ちとして問いただされる——ような「解約しえない兄弟関係」を結んでいるということが、他人が「近き者」(隣人)であることの意味であり、私との類似性や近親性にもとづく共同体が成立す

23 TI 第三部 B 6 節は「他人と他者たち」(Autrui et les autres)と題されている。

24 同様の記述は『存在の彼方へ』にもみられる。「そもそもの初めから、他人はすべての他なる人間の兄弟である。」(AE 246/359)

るわけではないのだ²⁵。あたかも私との共通点を一切持たない「異邦人」が「隣人」であるかのように、兄弟関係において私は、絶対的に他なるもの（他者）でありつづける他人によって応答を迫られる。

このことは、レヴィナスが「間主観的關係が非対称な關係であること」(EI 94/125) を非常に重視していることとかわわっている。ここで非対称であるとは、自分の立場を離れて関係全体を視野に収めることができないことを意味している。私が自身の立場を離れて、私と他人、およびほかの他者たちのあいだの責任関係の絡み合いの全貌を把握することは出来ない。レヴィナスによれば、関係する諸項は、互いに立場を交換したり、全体を俯瞰しえないかぎり、関係のうちにあるつつも同一の集団に回収されず、分離したままであり続ける。だからこそ「兄弟関係」は、自己同一化作用によって分離して存在する自我（〈同〉）と絶対的に他なるものとしての他人（〈他〉）のあいだの関係として、全体性には回収しえない多数性を成就するのである²⁶。ここから、「兄弟関係」における連帯は、私と他人が同等な立場で互いに責任を担う相互的關係性ではないと考えられる。相互的な責任関係は、互いに責任を果たすという暗黙の契約の上に成り立っているため、関係者のうち一方が責任を果たさない場合、解消されることもありうる。しかし非対称な責任関係においては、他人が私に対してどのように応答するとしても、私は相手に同じことを期待することなく応答することが求められる。この意味において、レヴィナスが考える連帯における応

25 「そもそもの初めから、他者たちは一挙に私に関わる。この場合、兄弟関係の方が類の共通性に先立っている。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。」(AE 247/361) 「隣人、それはまさに他人である。隣人と私との共同体は、隣人に対する私の責務のうちその端緒を有している。隣人とは兄弟である。解約しえない兄弟関係、忌避しえない召喚としての近さは、(…) 過ちに陥ることなしには…遠ざかることができないという逃避の不可能性 (…) なのだ。」(AE 138/209)

26 「多数性は全体化を拒絶するが、兄弟関係の言説として浮かび出てくるのであり、多数性は本質的に非対称な「空間」のなかに位置づけられる。」(TI 238/383)

答責任は、共同で担い、その一部を私が負担する集団責任のような有限責任ではないと言える。

以上から、「兄弟関係」とは、特定の共通性を備えた「われわれ」としての集団の相互扶助関係とは異なる、「他人たちと私」のあいだの応答責任関係であることが見えてきた。応答責任の宛先にして対象である他人は、他者である限りにおいて、私が「われわれ」として集団化したときにはそこから排除されざるをえない。しかしレヴィナスの枠組みでは、むしろ集団に帰属しえない他者であるからこそ、他人は私に応答を迫ることができる。そして、このとき応答する「私」もまた、集団の一員としてではなく、他に代わりのいない唯一の者として責任に応じるよう呼びかけられている。このように、他人は、私やほかの他者たちとのあいだの連帯関係のうちにあるが、ここで連帯とは分離した存在者間に生起する応答関係に他ならず、他人がこの関係のうちに回収されることはない。つまり、連帯関係が連帯集団と化して〈同〉の分離と〈他〉の超越が損なわれることはないのである。このように、レヴィナスにおける連帯は、集団責任を経由した相互扶助システムのようなかたちではなく、兄弟としての諸個人の責任関係の絡み合いのもとに思考されている。

では「兄弟関係」としての連帯は、そこへの参与を呼びかけられる私にとって、いかなる意味をもつのだろうか。レヴィナスはしばしば、ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』における「私たち一人一人が万人を前にして、万人に対して罪を責められるが、この私は他の誰にもまして罪を責められる」(AE228/332)²⁷を引用している。つまり誰もが自分以外

27 この引用は『観念に到来する神』所収の対談「問いと応答」にも登場するが、対談『倫理と無限』においては、他の箇所では「罪を責められる」(coupable)とされている箇所を「責任を負っている」(responsable)という言い方で引用している(EI 98/130)。このことが示すように、レヴィナスにおいて応答責任は罪責性と連関している。とりわけ「義であればあるほどますます罪を責められる」「罪を犯してはいないにもかかわらず罪を責められる」という逆説的な事態が重

のすべての他人に対して応答責任を負っており、しかも私は誰にも増してあらゆる他人たちに対する応答責任を負っているのだ。なぜ私にだけ他の人々以上に責任が問われるのか。それは先に述べた自他のあいだの非対称性とかかわっている。そもそも応答責任は、他人によってその都度個別的・具体的応答を求められる様態であるため、私の側で限定することができない。しかも、私が応答責任を負う他人と、他のあらゆる他者とのあいだに兄弟関係が結ばれていることにより、私が応答を求められる事柄はますます増えていく。他人と関わるほかのあらゆる他者たちに対しても、私はその都度、兄弟として全面的に応答しなければならないからだ。

ここでは責任の対象範囲が拡大されるだけでなく、他人と他の他者たちのあいだの関係性を踏まえた応答が求められる、という点に注意が必要である。例えば、他人たちが加害者と被害者という関係にある場合、加害者が犯した過ちと、それによって生じた被害者の苦難についてのみならず、両者の関係性において生じる問題についても、私に対して応答が迫られる。究極的には、他人の苦しみだけでなく、他人が別の他人に対してなす過ちに対しても私が代わりに応答することが求められるようになる。つまり私には、各々が唯一的で比較不能な他者である他人たちにかかわること全てについて、他人たちのそれぞれに対して、責任が問われることになるのだ。この意味において、「兄弟関係」としての連帯というありかたは、『存在の彼方へ』で「人質」や「身代わり」にまで至るとされる応答責任の激化に対して一定の説明を与えるものである。

しかしこの応答責任における他人たちとの関係（これは「倫理」と呼ばれる）についての議論は、「正義」ないし「政治」をめぐる別の論点を伴っており、『全体性と無限』と『存在の彼方へ』では別様に論じられているため、問題は複雑である。『全体性と無限』においてレヴィナスは

要な役割を果たしているが、この点については以前論じたため詳細は割愛する。Cf. 村上暁子「レヴィナスとリクールの思想から責任と罪責性の連関を考える」『エティカ』第14号、慶應義塾大学倫理学研究会、2021年、p.83-114。

「第三者は他人の目の中ですでに私を見つめている」(TI 234/377)と述べているが、そこで第三者という語は「他者たち」を指すのに用いられている(TI 235/379)。つまり第三者としてのこの他者たちはその都度「絶対的に異邦的なものとして私をみつめ」(TI 235/379)、「顔」として私に関わるのである。

これに対し、『存在の彼方へ』においては、「第三者」との関係によって要請される「正義」という論点が新たに導入される。そこでは、比較不能な唯一者として私に応答を迫る他人が、それにもかかわらず、ほかの他者たちと責任関係のうちにある者として比較されなければならない事態が生じるとされ、そうした比較の可能性のことが「正義」と呼ばれている²⁸。そもそも他人の呼びかけに対する私の応答としての「倫理」は、あらゆる他者との「兄弟関係」のうちにある他人への応答としてそれ自体が「正義」でもあったのだが、この論点が導入されることで、他人に対する応答責任としての「倫理」(＝「正義」)の契機と、第三者の要請による「正義」(これが「政治」と呼ばれる)の契機が区別されるようになる²⁹。

ただし、「正義をもたらす者自身が近さに捲き込まれているのでない限り、正義は不可能である」(AE 248/361)と言われるように、「正義」をもたらすべく応答する私が、「兄弟関係」における自身の立ち位置から離れられるようになるわけではない。むしろ私の応答責任は、道徳的命令への応答としての倫理的な次元から、第三者による「正義」の要請に応じての政治的な次元への移行の端緒となると考えられる。この点を踏まえるなら、

28 「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。比較不能なものあいだに存するような正義が必要である。」(AE 33/53)

29 この意味でレヴィナスの用いる「正義」の語には二義性がある。レヴィナスの第三者論と正義論が政治哲学においてもつ重要性については下記を参照。Cf 松葉類『飢えた者たちのデモクラシー レヴィナス政治哲学のために』、ナカニシヤ出版、2023年。

レヴィナスにおいて、他人の呼びかけへの応答は必然的に政治参加へと続いていると見ることができる³⁰。

またレヴィナスは、応答責任関係の絡み合いとしての「倫理」における自他の非対称性を強調しつつも、他人たちの比較可能性を求める「政治」においては、私もまた「他者たちと同じような一人の他者として扱われる」（AE 247/359-360）と述べている³¹。私と他人たちは根底的に立場を交換できない非対称な関係にあるが、その一方で、私と他人たちが平等な市民と見なされる政治的共同体もまた第三者によって要請されるのだ。このように、応答責任としての「倫理」における他者たちとの関係は、第三者が正義を要請する「政治」の局面において、さらに複雑化した相貌を呈する。とはいえレヴィナスは、それぞれが特異であり唯一的である他人を比較考慮する場面において要請される「(第三者的) 正義」を介するよりも前に、「そもそもの初めから」他人たちは一挙に私と関わる、と述べている。この点を鑑みるなら、複数の他人たちとのあいだの「兄弟関係」としての連帯、および、そこにおける「正義」の問題は、応答責任の概念そのものが懐胎している事柄であると考えられる。

4. おわりに

ヤスパースとアーレント、レヴィナスの責任論は、連帯という関係性を起点に責任を規定する点で共通している。「形而上学的罪責性」は神の

30 ペリュションは、レヴィナスの語る「倫理と政治は分離された二つの契機を表している」が「倫理的責任はつねに政治的責任でもある」と指摘している（Pelluchon (2020) 190-191/220）。

31 他人たちに対して応答するべく呼び出される唯一者としての私が、他人たちと同等の権利と義務を有する政治的共同体の一構成員とみなされる経緯については、レヴィナスにおける「神」および「彼性」の論点とも関連しているため、別の機会に論じることにしたい。

前において他の人々とのあいだの連帯の欠如としての罪を自覚することから生まれ、「普遍的責任」は政治空間において連帯関係にある人類を前にして問われる。また「応答責任」は他人による自己の問いだしを起点に成立し、これによって私は人類の「兄弟関係」に参与する。これらはいずれも、罪および責任が、過失や事前の同意に基づく義務とはかかわりなく成立し、当人の道徳的反省の内部では完結しないとする発想である。他人の「顔」によって応答要請がなされることで、不法や不正、他人の過ちのように、自我の自由の観点からは「私にはまったく関わりのないこと」と思われるような事態に対して責任が生じるとするレヴィナスの議論は、その意味において、ヤスパースやアーレントらの戦争責任論における試みと共通の問題意識をもつものだと言える。

その一方で、レヴィナスには、ヤスパースやアーレントとは異なる論点もある。ヤスパースは、神によって他の人間たちとの連帯を基盤とする責任が問われることで、私の形而上学的罪責性の意識が深まると考えた。これに対しレヴィナスは、他人の他性（全体性を無限に超越する他者であること）から責任関係を規定することで、他人自身によって他人についての責任が問われる枠組みを構想している。もし神の命令により他人たちについての責任を負うことになっていたなら、「兄弟関係」は最終的に神へと向かう一つの応答関係に集約され、神との垂直的關係と兄弟たちとの水平的關係として図式化されていただろう。しかしここでいう連帯関係は、分離した存在者間に生起する応答関係に他ならないため、関係が集団と化して〈同〉の分離と〈他〉の超越が損なわれることはない。これによりレヴィナスは、対等な個人が平等な自由への権利及びそれに伴う義務を担う集団とは異なる、非対称な関係に置かれた自己と他人たちからなる多元的な社会のありかたを示した。類の共通性が前提とされる集団を起点とする場合には各人の差異は相対化され、比較・交換可能なものと見なされるのに対し、レヴィナスが考える「兄弟関係」としての連帯は、その唯一性において私に呼びかける他人に対する応答責任を起点にしている。このよう

に、関係の外から集団全体を視野に収める視点を取らず、〈同〉と〈他〉の関係性を起点に多元的社会を構想する点に、レヴィナスの連帯論の特異性がある。

またアーレントは、「人類に反する罪」というこれまでにない悪が生じた原因を、全体主義体制下における道徳の崩壊に見出し、人類の連帯に基づいて課せられる不法と不正に対する普遍的責任が、政治における集団責任として捉えられることに注意を喚起した。一方レヴィナスは、他人の他性を徹底して否定しようとする「殺人」の意欲を、自我の存在論的体制による避けがたい他者アレルギーとして捉えつつも、そこにおいて自己が問いただされることで、他人に対する応答責任へと呼び出されるとした。この意味において、レヴィナスの語る応答責任は一般化しえないものであり、他人が隣人として接近し、私がそれに応答するという動的な関係性のもとで、その都度成立する点に特徴がある。ただし「兄弟関係」という発想によれば、それはただひとりの他人とのあいだの関係ではなく、この他人と連帯しているほかのあらゆる他者たちとの責任関係の絡み合いのうちに自己を参入させるものである。また、他人と他者たちとのあいだの兄弟関係に配慮しつつ応答することを迫られるなかで、私は「倫理」としての連帯を超えて、比較しえない他人たちの比較が問題となる「政治」における「正義」をも実現すべく応答を求められる。このように、他人に対する私の応答責任を起点に、他人たちと私とのあいだの関係と、それを起点とする政治的共同体の要請を描き出すところに、レヴィナスの連帯論の特異性がある。

私たちが社会を形成し他の人々と共に生きている限りにおいて、連帯は人間的であることと密接なかわりをもつ。しかし、連帯に基づく集団が外部の他者を排除することで結びつきを強めるとすれば、連帯することの倫理性を無批判に肯定するのは危険である。本稿の分析から、レヴィナスにおける「兄弟関係」としての連帯という発想が、この問題に対して有益な視座をもたらしうることがみえてきた。レヴィナスは、連帯を類の共

通性から規定するのではなく、全体性から分離した自己と他者のあいだに結ばれる応答責任関係として捉えることで、相互扶助集団としての連帯とは異なる連帯のかたちを構想している。レヴィナスは、同質的な個人が相互的な関係を結ぶ集団を前提とせず、異質な他者としての他人たちと私とのあいだで非対称な関係が生起する出来事を現象学的に記述することで、従来の連帯論が孕む集団形成による他者排除の問題を克服しているように思われる。

本稿では、ヤスパースとアーレントの戦争責任論における連帯という発想に照らして、レヴィナスにおける連帯の問題を明らかにすることを試みた。しかし、ここでの考察はいまだ三者の議論の特徴を大まかに示す見取り図にとどまる。連帯の倫理性をめぐる問題について深く考察するには、より詳細な検討を行う必要があるだろう。また、レヴィナスは、第三者が応答責任の非対称性を修正して「正義」を実現するよう要求した際に責任関係が変質してしまう問題についても論じているが、この点については本稿では扱うことができなかった。「倫理」から「政治」への移行において生じる困難をめぐる問題については、稿を改めて論じることとしたい。

文献表

いくつかの著作については略称を用いる。引用に際しては基本的に（略称 原典頁/邦訳頁）と記すが、往復書簡に関しては（略称 手紙の通し番号（執筆年月日））と記す。中略は（…）で表し、原語で斜体の箇所は下線表記する。なお邦訳に関しては、本稿中での用語の統一のため一部改訳した箇所がある。

LEVINAS, Emmanuel,

TI *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, (1961), Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, 22^e éd. 2021 (éd. de poche). (『全体性と無限：外部性に

ついでに『試論』藤岡俊博・訳、講談社学術文庫、2020年。）

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, (1974), Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1978, 5^e éd. 2006 (éd. de poche). (『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』合田正人・訳、講談社学術文庫、1999年。)
- EI *Éthique et Infini, dialogues avec Philippe Nemo*, (1982), Fayard / France-Culture, 25^e éd. 2022 (éd. de poche). (『倫理と無限——フィリップ・ネモとの対話』西山雄二・訳、ちくま学芸文庫、2010年。)

JASPERS, Karl

- S *Die Schuldfrage von der politischen Haftung Deutschlands*, (1946), Piper, 3rd ed. 2019. (『われわれの戦争責任について』橋本文夫・訳、ちくま学芸文庫、2015年。)

ARENDET, Hannah

- OU « Organized Guilt and Universal Responsibility », (1945), in *Essays in Understanding 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, 1994. (『組織化された罪と普遍的責任』『アーレント政治思想集成1 組織的な罪と普遍的責任』齋藤純一・山田正行・矢野久美子・共訳、みすず書房、2015年。)
- EJ *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, (1963), Penguin, 1977. (『エルサレムのアイヒマン 悪の陳腐さについての報告』大久保和郎・訳、みすず書房、2018年。)

ARENDET, Hannah and JASPERS, Karl

- B *Hannah Arendt/ Karl Jaspers Briefwechsel 1929-1969*, Piper, 1985. (L・ケラー／H・ザーナー・編、『アーレント＝ヤスパース往復書簡 1926-1969』大島かおり・訳、みすず書房、2004年。)

※ 本稿は 2018-2020 年度慶應義塾大学学事振興基金（個人研究）の助成による研究成果の一部である。

（むらかみ・あきこ 慶應義塾大学文学部助教）

Sur la solidarité selon Levinas: à la lumière des théories de la responsabilité en temps de guerre de Jaspers et Arendt

Akiko MURAKAMI

Après les guerres mondiales du XXe siècle, plusieurs tentatives, y compris celles proposées par Jaspers et Arendt, ont été faites pour reconstruire le concept de responsabilité à partir de l'idée de solidarité. La réflexion de Levinas s'inscrit également dans cette démarche. Quelles sont donc les similitudes et les différences entre la conception de la solidarité selon Levinas, Jaspers et Arendt ? Cet article mettra en lumière la question de la solidarité chez Levinas, après avoir extrait l'idée de responsabilité fondée sur la solidarité des discussions de Jaspers et Arendt. En mettant l'accent sur la tentation du « meurtre », intrinsèquement liée à la responsabilité, ainsi que sur la relation fraternelle et l'asymétrie entre « moi » et Autrui, en solidarité avec tous les autres, nous pourrions mettre en évidence la singularité du discours lévinassien.