

# ジャン・ナベールにおける 「正当化できないもの」としての悪

## ——相互主観性を軸とした哲学的考察——

越 門 勝 彦

はじめに

1. 「正当化できないもの」
2. <犯す悪>と<被る悪>をともに考察する意義
3. 分離としての悪に対して意志的に働きかけることは可能か
4. 交わりと一性
5. 結語 意識の個別性の位置づけに関する疑問

はじめに

哲学の歴史において、悪は様々な仕方でも問われてきた。「悪とは何か」、「悪はなぜ存在するのか」、「事柄の善悪を判断するその根拠は何か」、「悪はどのように表象されてきたか」。20世紀も例外ではなく、時代を代表する哲学者の幾人かは、思想の核心部分で悪についての根源的な洞察を繰り返し広げている。そうした洞察を残した重要な哲学者として、レヴィナス、アレント、リクールの名を挙げることができよう。

レヴィナスは、著作のなかで悪を主題的に論じることはないものの、他者に対する無限の応答責任を基礎とする倫理の視点から、応答の拒絶、すなわち「応答せよ」との倫理的命令に背くことを、悪と規定している。アレントは、ナチス・ドイツの将校アイヒマンの裁判を傍聴するなかで、「凡庸さとしての悪」の概念を提起するに至った。アレントにとって驚きであったのは、収容所へのユダヤ人の移送に関し中心的役割を担うというその所業から予想される悪魔のようなイメージから程遠い、単に「慮慮が足りない」だけの平凡な人物、というアイヒマンの姿であった。リクールには、宗教的文脈を踏まえつつ悪を主題化した著作が二点あり（『悪の象徴論』、『悪—哲学と神学への挑戦』）、その意味では、ここに挙げた三人のなかで彼が最も自覚的に悪の問題に向き合ったと言いうる。

哲学史の観点から見たとき、レヴィナス、アレント、リクールの悪の思想には重要な共通点が指摘できる。いずれも、従来の「秩序の論証」にも「自由の論証」<sup>1</sup>にもない、新たな視点を提示し

<sup>1</sup> J. Porée, *Le mal Homme coupable, homme souffrant*, Arman Colin, 2000, p.36

ているのである。

ここで言う「秩序の論証」と「自由の論証」とは、〈なぜ悪が存在するのか?〉という根本的問いへの回答を試みた諸々の哲学的考察を、その根拠づけの論理に応じて二つに類型化したものである。(〈なぜ?〉の問いを根本的と見なすところに、悪の問題に取り組む両論証に共通の基本姿勢がはっきり表れている。) 悪を「物理的悪」(例えば自然災害)と「道徳的悪」(人間が犯す悪)に分けた場合、物理的悪の存在を説明する上で有効なのは「秩序の論証」であり、その洗練された形態はライプニッツの神義論(弁神論)に見ることができる。彼によれば、人間に被害をもたらす災いの存在は、神の全知全能ならびに善性を疑う理由にはならない。なぜなら、神は間違いなく最善の世界秩序を選択しているのだが、人間の知が有限であるがゆえに、一部に悪を含むこの現実世界がやはり最善であることを人間が理解しないに過ぎないからである。他方、「自由の論証」は、道徳的悪の存在に対する直接的な説明となっている。ただし、神から自由を与えられた人間がその自由を行使する過程で悪をなすというその発想は、道徳的悪の責任を神に帰することを回避する狙いを根底にもち、その意味では、神義論的動機を秩序の論証と共有している。人間の意志がいかにして悪に傾くのか、その原理を追究してゆくこの論証様式は、カントの根源悪を一つの到達点とする。カントいわく、道徳法則の尊厳を意識していながらそこから離反しようとする「性癖 Hang」が人間には抜きがたく存在しているのである。

ライプニッツ的「秩序の論証」とカント的「自由の論証」に代表されるような、19世紀以前の悪をめぐる考察と、上記の20世紀の哲学者たちによる分析との顕著な違いは、扱う問いに見て取られる。ライプニッツとカントが取り組むのは「なぜ悪が存在するのか?」の問いであるのに対し、20世紀の哲学者たちは、まず「悪とは何か?」と問う。そして、筆者の理解によれば、彼らが提示する回答は、直接的にせよ間接的にせよ、人の「苦しみ」に関わっている。何らかの行為、制度、出来事が誰かに苦しみをもたらすなら、それを悪と規定するのである。そして特徴的なのは、そうした悪をなす者だけでなく、苦しみをこうむる者も視野に入れ、というよりもむしろ、苦しみの犠牲者をこそ軸とし、それら悪の当事者たち相互の関係性、さらには一この点が何より重要なのだが一、それら当事者たちと当事者ではない者たちの関係性をも考察の対象とする点である。

本論で取り上げるジャン・ナベール(1881-1960)の『悪についての試論』は、実在の苦しみを軸とし、相互主観的枠組みのなかで悪の問題にアプローチする点で、レヴィナスらと方向性を等しくしている。とりわけリクールは、ナベールからの影響を公言している<sup>2</sup>だけでなく、実際に、倫理や宗教を論じる文脈でたびたびナベールに言及する。こうしたことから、20世紀における悪の哲学の新展開をたどる上で、ナベールに注目することには大きな意味があると思われる。

## 1. 「正当化できないもの」

ナベールの第三の著作『悪についての試論』が提起する根本的な問いは、〈悪しき出来事ないし

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Réflexion faite*, ESPRIT, 1995, p.15

行為の正当化（義認）justification<sup>3</sup>はいかにして果たされうるか」というものである。第一章が「正当化できないもの l'injustifiable」、最終章が「正当化への接近」と題されている事実は、正当化がこの書の主題であることを如実に示している。

ナベールが提起する問いの意味を理解するためには、最初に悪の規定、次いで正当化の内実の解明に着手すべきであろう。というのも、悪とは何であるのかが定義されなければ、そもそもなぜ正当化が求められるのか不明確なままだからである。悪が規定されて初めて、正当化の内実とそれが要請される理由が意味のある問いとなる。

悪について哲学的に思考する可能性を探求し続けたリクールは、「現にそこにあるがあってはならぬもの、そしてなぜそのようなことになっているのか語りえぬもの」と悪を定式化している<sup>4</sup>。悪の本質を簡潔に言い表しており、一般的な定義としては妥当である。では、自身が示唆を受けた哲学者としてリクールが度々言及するナベールは、悪をどう規定しているのか。まずは「正当化できないもの」という独自の概念に注目することが重要である。この概念の特徴として、次の二点を挙げることができる。

- 1) 規範に反しているという意味での道徳的悪に限定されない。
- 2) <犯す悪>と<被る悪>をともに包摂する。

### 1) について

多くの場合、悪は、行為と規範との関係によって、すなわち、ある行為が何らかの規則に反していることとして、説明される。たとえば、ある人物のなした行為が当事者全体の利益の増大という原則に反している、あるいは当然従うべき義務に背いていると判断するとき、私たちはその行為を悪しき行為とみなす、というわけである。ところが、ナベールが「正当化できないもの」と呼ぶ事象は、そうした規範に反する行為に限定されない。規範に即した善悪の判断は、行為の結果あるいは直接的動機を対象とする。それとは異なり、ナベールは、正当化可能か否かの判断を「可能事 le possible」にまで及ぼす。「可能事」とは、可能な選択肢として意識の表面に浮上する無数の企てを意味するものであり、動機とは区別される。動機はいわば当事者が表明する／しうる行為の理由であり、そのようなものとして現実に私たちを動かしている。他方、可能事は、動機を介してのみ明確な言語表現を与えられ、意味づけられ、安定性を得る。つまり、可能事は動機となるのである。そしてナベールが問題にするのは、動機そのものではなく、動機に先行する可能事を産出する意識のありようである。実際に動機へと展開するか否かに関わらず、ふと思ひ浮かんだあれこれの企

---

<sup>3</sup> 『悪についての試論』のキーワードである justification の意味については、日本語訳者である杉村靖彦が丁寧に解説している。「…justifier という動詞には、理論的に「根拠・理由を与える」という意味と、実践的に「正当化する」という意味の二側面がある。実際、ある事柄をしかるべき秩序の内に位置づけてその存在理由を確定することは、同時にその事柄に何らかの正当性を与えることになるであろう。l'injustifiable という語によってナベールが言い表したいのは、この二重の意味でどうしても justifier できない何かに触れたという感じが、あらゆる形の悪の経験を下支えする共通の素地になっているという意味である」（『悪についての試論』、法政大学出版局、2014年、p.184）。

<sup>4</sup> <Le scandale du mal>, *Esprit*, n°140-141, 1988, p.62

て、さらにはそうした企てを産み出す意識の原因性に、ナベールは着目する。心に浮かんだある企てを即座に否定するとしても、そのようなことを思いついたということは動かしがたい事実である。その可能事に対する「正当化できない」という評価はそのまま意識の原因性にも該当し、私という一人格に及ぶことになる。

ここで、意のままにはならない可能事の産出にまで加えられる吟味は、もはや道徳的善悪の次元を逸脱してしまっている、との反論があるかもしれない。道徳的評価は通常、当人の意志に基づいて実行され他者の利害を巻き込む決断あるいは行為のみを対象とするからである。この反論は当を得ており、実際に、『悪についての試論』で展開される議論は、一般的な意味での道徳理論ないし倫理学とは位相をはっきり異にしている。最終章の末尾では、主題化してきた悪にまつわる経験が「メタ道徳的経験」<sup>5</sup>と規定されているのだが、この表現がナベールの問題関心のありかをよく表している。それは、「道徳性の命令がどれほど満足されようとも」「意志する意志の核心において正当化されないままであり続けるすべてのものをわれわれに感知させる」(ibid.) 経験なのである。(宗教的経験ではないことも同時に強調されている。)

道徳と「メタ道徳」の違いは別の観点からも指摘できる。道徳は不特定多数の人々の行動に秩序をもたらすことを目的としている。したがって、「道徳的に善くない」あるいは「道徳的に間違っている」という判断は、「道徳的善が実現されるべきである」とする主張を含意している。そして、何らかの客観的な規範や法則が、その善を実現する手段として機能している。善と悪を判別する基準が人々の間で共有されているならば、善を実現するためになすべきことは各人にとって明確である。これと類比的に、「正当化できない」という判断は、「正当化がなされるべきである」という主張を含んでいる。すると問題は、道徳的善の実現と正当化との相違点に存するわけである。「正当化」は、「根拠・理由を与える」と「正当性を与える」という二重の意味が込められたナベール独自の概念だが、これは、道徳的善とは異なり、特定の規範や法則の遵守によって実現するものではない。しかも、正当化は不特定多数の人間の間で果たされる性格のものでもない。後で詳しく述べるように、他者との対面的交わりによってかろうじて成就の可能性が開かれるにすぎない。したがって、「メタ道徳」の次元に属する「正当化できないもの」は、評価の対象の範囲となされるべきこととして追求される事柄、これら二点に関して、道徳法則に反するという意味での悪と異なるわけである。

## 2. <犯す悪>と<被る悪>をともに考察する意義

### 2) について

「正当化できないもの」の第二の特徴は、<犯す悪>と<被る悪>をともに包摂するところにある。つまり、自由を行使した結果として犯してしまう不道徳な行いのみならず、他人がなした行為もしくは自然災害によってもたらされる苦しみや痛みをも含意するのである。1) の特徴は、ナ

---

<sup>5</sup> Essai sur le mal, Cerf, 1997, p.178. 以下、引用の後の丸括弧内の数字は、この著作の頁番号を表す。

ナベールが想定する〈犯す悪〉に該当する事柄の幅広さを強調するものであったが、実は「正当化できないもの」は、〈犯す悪〉ならざる〈被る悪〉にまで及ぶのである。たとえば、「戦争の勃発」(21)、「ある人々が被る屈従とその生存条件の極端な不平等」(22)、「ひとりの人生をあまりに早く断ち切ってしまう死」(ibid.)は、「行為に提示される当為がもはや意味を持たない領域に入ってしまったという感情」(24)を引き起こす。不幸に襲われた人々は、当為に反する行為の報いを受けたわけではない。それでも、私たちがこれらの出来事を「不運」の一言では片付けられず、あつてはならない、不当だという思いを拭い去れないとすれば、それはなぜなのか。一つ確実にいえるのは、この判断が道德規範とは別の尺度を要請しているということである。しかし、道德規範が判断基準とならない事象を正当化できないと判断するならば、いかなる正当化が求められておりその正当化はいかにして遂行されるのかが新たな問題として浮上する。

正当化の内実については本論の後半で考察するとして、まずは〈犯す悪〉と〈被る悪〉を並行して論じることの哲学的意味を確認しておこう。ナベールにもっとも強い影響力を及ぼした哲学者はカントであるが、〈被る悪〉を「正当化できないもの」に包摂するという発想において、ナベールはカントとの距離をはっきりと意識していたはずである。というのも、悪の問いの再編成、すなわち「なぜ悪があるのか」から「なぜ私は悪を犯してしまうのか」へと問いの重心が移動<sup>6</sup>していく歴史のなかで決定的な一步を印したのが、他ならぬカントだからである<sup>6</sup>。「なぜ悪があるのか」の問いへの回答としてよく知られているのはライプニッツの「弁神論」である。痛みや苦しみといった物理的悪であれ、過ちのような道徳的悪であれ、神が悪を許容している理由は、それらの悪を個別に見るのではなく存在全体のなかに置き直して判断するならば明らかとなる、と彼は主張した。しかし、リスボン大地震の際に投げかけられたヴォルテールによる批判が象徴的な転換点となって、災いつまり物理的悪は自然法則に従う価値中立的な事象として扱われるようになり、ライプニッツが前提していた問題設定そのものが疑問視される。その結果、悪の問いは、人間がその自由によって犯す悪へと収斂していった。問いの限定と内面的自由の掘り下げというこの方向で悪の探究を徹底的に推し進めた成果が、カントの倫理学であり宗教論なのである。すると、〈被る悪〉を哲学的思考の場に呼び戻したナベールは、単にカントと異なるアプローチをとっているというより、思想史の流れに逆行しているように思われる。

あえて時代錯誤的な問題設定を行う利点は何か。物理的悪と道徳的悪を並行して論じることの意味はどこにあるのか。それは、自由ゆえに悪を犯す主体だけでなく、悪を被る主体すなわち受苦する主体を、悪の当事者として考察の対象に引き入れた点にあると思われる。なぜなら、苦しみの主体の導入により、悪の成立する場面を複数の人間の関係性にまで拡張して捉えることが可能になるからである。悪を犯す人間と悪を被る人間との相互的な関係性において悪が生じるという構造、これが強調されなければならない。

人間相互の関係性において生じる悪と言うと、ある個人のなした行為の結果が別の個人に不幸をもたらす状況が連想されるかもしれない。実際、ナベールはそうした状況も念頭に置いている。他

<sup>6</sup> 『悪についての試論』「訳者解説」、p.219。この段落の記述は、杉村氏の解説を参考にさせていただいた。

人に不利益をもたらすと承知の上での行為、つまり悪をなしているとの自覚を伴った行為の直接的結果として不幸が発生する状況は当然として、その自覚なしに下された決断が「苦しみとしてその影響を被る者にとって匿名であり続ける場合」を、ナベールは、「何よりも正当化できないと判断されること」(147)と見なすのである。ある人が意志に基づいてなした行為が、偶然や不可抗力により予期せぬ仕方でも他人に苦しみをもたらし、しかも、苦しみを被る本人にとって責任の所在は不明のまま、という状況は世の中に無数に存在するだろう。そこにも確かに「正当化できないもの」としての〈犯す悪〉と〈被る悪〉は生じているのである。

しかし、〈被る悪〉を視野に収め諸人格の相互関係において悪を捉えることの真の意義は、誰もが潜在的な加害者でありうるという事実の指摘ではなく、〈犯す悪〉の隠れた側面を明らかにした点に存する。その隠れた側面とは、自他を切断する意識作用、すなわち「分離 sécession」である。ナベールは意識のこの働きを、「もはや他者でしかない他者」(115、120)という観念を芽生えさせ、「相互性の関係によって自己に目覚めたはずの意識がその関係から退き、他者から自分を切り離し、より広い関係に対して自らを閉ざすという作用」(119)と説明する。さらに、「悪は切断する作用の内に存する」と断言した上で、「精神を分離する内的な作用は、おのれの眼前に、すでに実現された存在論的分離を見出し、それを是認し固定するのではない。分離の作用が存在論的分離を作り出す」(124)とも述べる。ナベールによれば、自己と他者の区分は予め与えられたものではなく、自他を切断する意識の作用によってもたらされる。そして、この分離は、他者が被る苦しみの原因ではないにもかかわらず、端的に悪だというのである。

ではなぜ分離が悪と見なされるのか。その問いへの回答は、〈被る悪〉を含みこんだ形で悪を問うことの意義に直接関わる。分離が悪であるのは、それがいわば他者への配慮の遮断だからである。そしてそれは、他ならぬ悪を被った人に対して行使される意識作用だからである。分離の非倫理性が明確になるのは、苦しんでいる人に対する配慮の遮断、いわば「見て見ぬふり」をするときであろう。このことを踏まえると、規範に即して特定の誰かを断罪できない状況をもたらす苦しみに関して、それでも正当化できないという感情を私たちが抱く理由の一端が明らかになる。「不運」や「不可抗力」という言葉で自らを納得させ、苦しむ人々の存在をおのれから切り離し彼らへの配慮を停止するその態度こそが、正当化できない当のものなのである。不幸を被った人に、周囲の人々がみなそれぞれの仕方でも心を寄せ、手を差し伸べるなら、あってはならないという思いは和らげられるだろう。苦しみの渦中にある人に対してなされるべきでありかつなしうる最大限のことが現になされているからである。逆に言えば、正当化できないという判断は、なすべきことがなされず、なすべきではないことがなされている事実に起因する。そのなすべきではないことが、分離だというわけである。

### 3. 分離としての悪に対して意志的に働きかけることは可能か

苦しんでいる他者への配慮の遮断、すなわち見て見ぬふりは、確かにほめられた振る舞いではないかもしれない。しかし、それを「すべての悪よりも根源的な悪」(111)と断定するとすると、疑

問を抱かざるを得ない。分離はいかなる意味で根源的な悪だというのか。

分離の作用は、悪しき行為となって現実化するものではない。つまり、他者に不利益をもたらす行為の直接的動機とはならないのであり、それゆえ、そもそも一般的に道徳的評価の対象とはなりえない。もっとも、先述したように、可能事にまで判断が及ぶところにナベールの議論の特徴があったのだから、その限りで分離の意識作用それ自体の悪は問われよう。しかし、これもすでに指摘したことだが、可能事の産出は意志に基づくものではないとすれば、その産出の是非を問うことにどれほどの意味があるのか疑わしくなる。自由意志の働く余地こそが、道徳的悪が成立するための必要条件だからである。すると、我知らず実行してしまっていた分離の内に悪の「始原 *principe*」を求めるといふ発想は、無理があるように思われる。

しかし、分離としての悪の出現に意志はまったく関与しないわけではない。なるほど、他者への配慮の遮断が可能事として意識に浮かんだとしても、私は自らの心の傾きを即座に打ち消して、配慮を取り戻そうと努めるかもしれない。けれども、意志は思い浮かんだ可能事を維持するようにも働きうる。ナベールは意志のこうした働きを「自我が自らの責任で諸意識間の分離の営みを延長し、継続し、再開するという、実際に繰り返される作用」(121)と表現する。可能事その場限りで消滅することなく保持され、いったん意識から遠ざかっても再び呼び戻されるのは、多数の意志作用の支えによってである。では、分離の企ては、具体的にいかなる仕方で、意志的に延長、継続、再開されるのだろうか。他者への配慮の遮断に理由を与え、単なる企てないし思い付きを行為や態度の動機へと練り上げ言語化していくことによってであろう。「不可抗力だった」、「自分は何も手助けできない」、「苦しんでいる当人にも責任の一端はある」などの理由を挙げて、分離を根拠づけ、＜正当化＞していくわけである。可能事の産出に後続する、動機を練り上げていく過程は、意志の介入によって進行するのであり、この過程の進行については、自由ゆえになす悪と規定できよう。

ところで、そもそもなにゆえに人間は分離という悪をなしてしまうのか。人間を分離へと促す何らかの原因が存在するのか。それがわかれば、悪の進行、すなわち他者への無関心の徹底化を阻止するために意志を働かせるべきポイントもより明確になろう。ナベールは自我の「自愛 *un amour de soi*」<sup>7</sup>にそうした悪の根本的原因を見て取っている。自愛は「自らの存在への執着」(96)、「自我の自身に対する愛着 *la complaisance que le moi a pour soi*」(103)とも言い換えられる。要するに、他なる存在との関わりを絶つことで自らの利害を守り自らの存在の存続を図る、そうした精神的原因性である。私たちは、苦しむ他者から目をそらそうとする企て、あるいはそうした態度を＜正当化＞しようとする思考にまず驚き、次いでそれらの反省を通して、自らの内なる自愛を発見するのである。ナベールは、自我がこの自愛から解き放たれるためには、「脱ぎ捨て *dépouillement*」が不

<sup>7</sup> 杉村訳のこの訳語を採用するのは、ルソーの *amour de soi* の訳語として定着している「自己愛」と区別するためである。「自己愛」は自己自身の維持への配慮であり、他者との関係の埒外にある。他方、「利己愛 *amour propre*」は他者との関係性の中で作り出される感情であり、その関係性次第で道徳的価値を帯びるものである。ナベールが言う意味での *amour de soi* は、ルソーの「利己愛」の性格を濃厚に有しており、「自己愛」とは大きく隔たった概念である。それゆえ、ルソーの思想との比較の便宜を考慮して、訳語を区別しておくのが得策と判断した。

可欠だと述べる。脱ぎ捨ては、自我が「自己自身ならびに自らの利害関心への断念を何らかの形で含む諸行為」（108）と緊密な結びつきを獲得することで成し遂げられるという。自らの悪を証明する可能事の湧出には驚くほかないのだとしても、その事実を受け止めた上で実行される脱ぎ捨ての「諸行為」には、意志の関与する余地が残されているだろう。

#### 4. 交わりと一性

「正当化できないもの」という独自の概念の二つの特徴、すなわち、1) 可能事にまで評価が及ぶ、2) <犯す悪>と<被る悪>をともに包摂する、これらの分析を通して、第一の問い「悪とは何か」への回答が与えられた。正当化できないものとしての悪、それは、他者への配慮の遮断である。つまり、『悪についての試論』におけるナベールの問題関心は、諸意識間の分離という様態で顕現する限りでの悪に向けられているのである。したがって、第二の問い、「正当化はいかにして可能か」を考察するに当たっては、分離としての悪が諸個人のいかなる相互関係において現われるのか、言い換えれば、分離はいかなる相互関係を破壊するのかに注目する必要がある。自愛の脱ぎ捨ても、その文脈で捉え直されねばならない。そこで、正当化の可能性へと議論を進める前に、ナベールが描き出す諸意識の相互関係の内実をより詳細に把握しておこう。

分離作用としての悪が明確になったのは、正当化できないものが<被る悪>を含意し、<犯す悪>と<被る悪>をともに考察対象として設定した帰結であること、これはすでに確認したとおりである。ただし、ここで、悪を被っている人物のみならず悪を犯した人物もまた、自我が配慮を遮断する相手に該当する、という事実を補足しなければならない。つまり、分離としての悪は、悪を犯した他者との間にも生じるのである。具体的な状況を想像するのはさほど困難ではない。たとえば、面識のある人物による卑劣な行いを知り、その後関わりを避けようとする場合。ある殺人事件の犯人を「人間ではない」と断じるのみで、動機や当人が置かれていた状況等について知識を得ようとはしない場合。これらの場合、自我と悪を犯した他者は、配慮の遮断というよりも、類的共通性の否認という様態で切り離されている。自分には到底実行できない行為だという理由で、自我は悪人を自分とは異なる存在と断定するに至るのである。しかし、こうした分離は幻想に基づいていると、ナベールは主張する。「善と悪という想像的対立にそのまま対応する善人と悪人という対立に、われわれが安易に同意を与えていられるのは」、「個々の自我が自らの根底において自らの存在への執着のようなものを見出す」までのことである、と（96）。そして、善人と悪人の間には、「原因性の性格に関して両者の等しさを打ち消すようないかなる差異も入り込む余地はないだろう」（97）と述べる。実際になされた行為のみを判断の対象とするのではなく、行為の実行に至るまでの悪人の内的過程を可能事の湧出にまでさかのぼってみるなら、そこに見出される原因性に彼我的本質的な差異は存在しないことが判明する、というわけである。冷静になって考えてみれば「卑劣」としか言いようのない行いを一つの選択肢に数えてしまっていた。そのような経験を全く持たない人は稀であろう。

こうして、悪を犯した他者との分離に言及することにより、可能事にまで吟味を及ぼし<被る

悪>と<犯す悪>をともに視野に入れるという着想と、諸意識の関係性において出現する分離としての悪とが、「正当化できないもの」の概念の内部でどのように結びついているのが明確になった。では、正当化はいかにして果たされるのか。正当化への要求はいかにして満たされるのか。

正当化は、不幸な者もしくは悪人との「交わり communication」の再開による「一性 l'unité」の回復として成就しうる。これがナベールの提示する回答である。

交わりについての詳しい記述は、第二の主著『倫理のための要綱』の第9章に見出せる。そこで交わりは、諸意識が呼びかけ *appel* と応接 *accueil* を互いに交わすことを通じて自己意識が生じ自己認識を深める、そのような相互作用として規定されている。「…この相互性に養われている意識は、自らを、この関係から自由に身を引いたりあるいは逆に関わったりできる主体のように考えることも想定することもできない…。聞き届けられた呼びかけや、新たな呼びかけとなる返答は、唯一つの経験を構成する。その経験においては、いかなる行為も、それが応答したり反応を探ったりする他者の諸行為によってのみ己自身の原因性もしくは内面性に接近しうるという仕方、[他者の諸行為と] 相互依存している」<sup>8</sup>。たとえば、私がある知人をボランティア活動に誘ったとする。私は、彼がその活動の理念に共鳴を示し、活動への参加に同意してくれることを確信している。ところが彼はその誘いを断った。そのとき、私は、そうした彼からの「応答」を受けて、さらなる説得にかかるか断念するかを決定する前に、まずは、彼なら同意してくれるはずだという確信の根拠—そこには彼の思想に対する私の側での理解が含まれる—や、当該の活動の価値についての自らの信念の固さを、問い直すことになる。つまり、なぜその知人を誘ったのか、彼をどのように見ていたのか、自分自身は活動の意義をどの程度明確に把握しそれを確信しているのかと、私は改めて自問するわけである。このように、交わりにおいては、呼びかけは応答を期待すると同時に、現になされた応答は、呼びかけた者にとって一つの新たな問いかけ=呼びかけとして跳ね返る。そして、跳ね返ってくるその問いかけを介して初めて、私は、呼びかけた相手についての理解や自らの価値観を吟味にさらすことになるのである。

他方、「一性」は、「意識間の交わりの支えとなる」原理であり、かつ、「その交わりを困難にすると同時に豊かにするがゆえに、意識間の対立や敵対が生じる理由を保持する」役割を担う原理(114)と定義される。さらに具体的に、諸意識間の関係性の背景をなす「無垢と信頼」(123)であるとも説明される。先ほどの例で言えば、私からの呼びかけとしての誘いに対し知人から何らかの誠実な応答が返ってくることへの「信頼」と同時に、新たな呼びかけと化した知人の応答に対し私が自問のフィルターを通した上でさらなる応答を返すに違いない、という知人の側の「信頼」、そしてその信頼に応えようとする私の責任意識、こうした信頼と責任の土台のうえに、交わりが成り立っているというわけである。この土台がなければ、仮に私が最初の呼びかけを発しえたとしても、知人からの応答に対し、私は、それをそのまま受諾するか、あるいは、その応答が存在しなかったかのように最初と同じ呼びかけを繰り返すだけか、そのいずれかだろう。したがって、意見の異なる者どうしが対立して議論することが意味をなすためには、相手の応答は自らの呼びかけに

<sup>8</sup> *Eléments pour une éthique*, PUF, 1943, pp.162–163

対する誠実な応答であるという信頼と、その応答を自分への問いへといったん転換させてから応答を返す責任、この両者からなる一性の原理が前提されていなければならないのである。

先に、正当化において交わりは再開され一性は回復されると述べた。このように表現される理由は、諸意識間の分離、すなわち正当化が要請される悪は、交わりの放棄であり、一性の喪失に他ならないからである。一性は、喪失するまでその存在に気づかれないという特性を有する。ナベールの言葉を借りれば、「われわれは一性を裏切る行為によってのみ、一性を意識する」(123)。呼応を土台とする結びつきが断ち切られて初めて、一性の存在とその喪失とが同時に認識されるに至るのである。たとえば、呼びかけを発した私の真意を素通りするかのような他者の返答、あるいは、私からの応答をまったく意に介さず同じ主張や要求を繰り返す他者の振る舞いに直面して初めて、私は、呼応の根源的關係が自分と他者を結び付けていたことを事後的に知り、そしてそれが今は失われていると感じ取るのである。したがって、「正当化できない」諸意識間の分離から正当化への道は、途絶えた交わりの再開にして失われた一性の回復という方向で果たされなければならないわけである。

しかし、問題となっているのは、他者一般との呼応関係ではなく、悪の当事者との関係の修復である。私と、災いを被った人もしくは罪悪を犯した人との間での交わりならびに一性の回復は、いかなる仕方でもなされるのか。悪を介さない場合、一性の断絶に気づき関係の修復を望む者がその思いを相手に伝えることで、回復のプロセスに着手できるだろう。だが、悪の当事者と非当事者は、関係修復を進めるイニシアティブにおいて対等ではない。そのことが正当化を困難にする。そこでナベールは、悪の当事者との分離というそれ自体悪の一形態である事態を正当化へと導く際、「悪人を再生の希望へと、不幸な者を償いの経験へと開くような精神的安定を可能な限り立て直す」(165) ことがまずは不可欠であると指摘する。そのような「立て直し」を可能とする交わりには、いくつかの条件が課せられようが、ナベールが特に強調するのは諸意識の相互承認である。罪悪を犯した人や不幸な者の意識のうちに自分の姿を認める意識が実際に存在して初めて、それら両者の再生の可能性が生み出される (cf.165)。自分自身もまた無数の可能な災いにさらされた脆弱な存在であると認めること、「[誘惑に屈したという理由で] 断罪した相手の内に自分自身の姿を認める」(167) ことが、分離としての悪の正当化へ向けての最初の一步となるのである。ただし、ナベールによれば、この一步を踏み出すのは自愛ゆえに自他を分離した自我であるが、実際に信頼を開き、相互性が回復されつつあると判断する資格を有するのは、<犯す悪>ないし<被る悪>の当事者の側である (cf.p.165)。一性の修復作業は、「上位の者が下位の者に示す寛大さ *condescendance*」(165)<sup>9</sup> による承認によって成就するのではなく、不幸な者または罪悪を犯した人が、自分を分離していた者たちに対して自発的に開く信頼を待って初めて、軌道に乗るというわけである。

---

<sup>9</sup> 同じ言葉は次の箇所にも見られる。 *Éléments pour une éthique*, p.179

## 5. 結語 意識の個別性の位置づけに関する疑問

冒頭に述べたように、悪が存在するという判断の根拠として「正当化できないもの」の概念を提示した点に『悪についての試論』の独創があり、また、諸意識間の分離を悪と規定するナベールの着想は、個人のアトム化と他者への無関心が破滅的帰結をもたらした20世紀にふさわしい悪理解として評価できる。加えて、正当化の困難さを認めながらも、その可能性を探る努力を放棄していないところにナベールの知的誠実さが見て取られもする。このように、『悪についての試論』の哲学的意義は複数の観点から認めることができる。だが、議論の根幹をなす部分で疑問の残る点もある。最後にそれを指摘しておきたい。

疑問をぬぐえないのは、一性における各意識の個別性の位置づけである。ナベールは、複数の意識が相互に関係を結ぶ前にそれらは現実には区別されている、とは考えない (cf.118)。つまり、一性に支えられた諸意識の相互関係は「諸意識の多数性の表象を条件として含まない」(116)、というのである。確かに、〈他者から区別された私〉という自己意識は、他者との相互関係なしには生じない。二つの意識は、その存在が気づかれぬほど自明な共通の基盤の上でまずは結びついており、彼我の差異はその結びつきが様々の具体的な形をとるなかで際立ってくる、というのは事実である。しかし、『悪についての試論』の一性に関する記述は、その根源的性格を強調するあまり、部分的には、各意識の個別性を否定しているように思われる。これは、ナベール哲学の最良の理解者であったリクールも指摘している点である。リクールは、『悪についての試論』を論評した1959年の文章の中で、「諸意識の個体化を悪と同一視するこの本の一貫した傾向に不安を覚える」<sup>10</sup>と述べる。ナベールは、諸意識の個別的差異を肯定すること、つまり、自分は他者とは異なる唯一無二の存在であり独自の思考や感情を有するのだと肯定することを、一性の破壊すなわち悪としての分離と混同していないか、というわけである。リクールはそう断定することを慎重に避けているが、『悪についての試論』において、一性の存在論的位相が不明確なまま諸意識の一体性が過度に理想化されているのは間違いなく、ここに批判の余地がある。リクールは、「個人の使命の根源的な多数性と、諸意識を孤立させ対立させる嫉妬を区別することが、悪の哲学の務めである」<sup>11</sup>と述べているが、それから約60年後の、排他主義が吹き荒れる現在の状況を踏まえるなら、〈個人の境遇の根源的な多数性と、諸意識を孤立させ対立させる差別意識や無関心を区別すること〉こそが悪の哲学の役目と言えよう。

---

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *Lectures2*, Éditions du Seuil, 1999, p.248

<sup>11</sup> *ibid.*

# The Unjustifiable in the Philosophy of Jean Nabert

— A Case of Philosophical Study of Evil  
in Terms of Intersubjectivity —

KOEMON Katsuhiko

Philosophy of evil made a sharp turn in the 20th century. Going through the two World Wars, philosophers have come to apply themselves to a fundamental question: “*what is evil?*”, while, up to the age of the German Idealism, other question: “*why does evil exist?*” was dominant. As a result, new kinds of thoughts of evil have been supposed. They in common tend to think of evil in terms of intersubjectivity. In other words, the aspects of evil are examined according to the relationships between the one who does wrong and the one who suffers from it, or these persons concerned with evil and the observers. Such approach is quite different from previous ones, which tried to explain the existence of evil from free will of individuals, or else God’s choice.

In this paper, we consider about how evil is defined from the viewpoint of intersubjectivity in *Essai sur le mal* (1955), written by Jean Nabert. Our consideration leads us to the following conclusions: (1) Nabert, paying attention to the relationship between the persons concerned with evil, including both wrongdoer and victim, and the observers, regards *la sécession des consciences* as the most radical evil. This *sécession* means a separation of oneself from the persons concerned which is done by the observers; (2) in addition, Nabert thinks that lies in our conscience a sense of wrong, which rejects firmly this separation, though seeming like not against moral norms, and explains this sense by his original notion *the unjustifiable*.