

21 世紀の新しいヒューマニズムを求めて —国際法を超えたコスモポリタニズムへ—

橋本典子

〔キーワード〕 ヒューマニズム, 非対称, ハイデガー, 共生 (共に生きること), コスモポリタニズム

要 旨

20 世紀における最大の変化は技術連関の成立であった。技術連関とは技術と技術とがそれぞれの道具的性格を確保したまま大規模な形で連関して我々の環境になったことである。その目的は時間経過を最小にして、効果特に経済的效果を最大にすることであった。その結果、時間性を本質とする人間は本来的な人間性を失うことにもなった。極端な場合に人間が機械の一部の如きものになったり、技術に振り回されることが起こり、人間の危機が現実の問題になってきた。そこで本論文では、21 世紀の新しいヒューマニズムの可能性について考察した。論文は 1) ヒューマニズムの歴史的考察, 2) サルトルとハイデガーを中心に 20 世紀のヒューマニズム, 3) 21 世紀のヒューマニズムの可能性から成る。20 世紀の哲学者、リクール¹の生前の最後の著書、『承認の工程』の「非対称から相互性へ」の章を取り上げて、レヴィナス²の非対称、他者の確認を経て 21 世紀の課題、＜共に生きること＞の軸となる相互性への方向性を探った。相互性が論理的に明らかになれば、コスモポリタニズムへの可能性も開けてくるからである。

現代社会は複雑な構造を呈している。20 世紀の最も新しい現象は技術連関 (technological cohesion or conjuncture) の成立であった。技術連関とは技術と技術とが道具的性格を残したまま大規模な形で連関して新しい環境になったことである。このことは、コンピューターの成立と精密化が齎した大きな成果であった。技術連関は先端技術の発達により、社会を複雑化し同時に一様化した。コンピューターの世界は最初コンピューター言語が開拓され世界中の言語の世界に普遍化の現象をもたらした。言語が世界共通であることはグローバル化を先駆け、人間の生活に多くのメリットをもたらした。その結果、我々の生活はより便利になり、我々は豊かさを享受し続けている。そしてそのことは幸福であるように思われた。実際に我々は技術の進歩により世界共通の新しい都市形態を形成した。20 世紀は現代的都市化現象の始まりの時であった。現在世界中のいかなる現代都市に行ってもその都市環境は類似している。交通機関は完備され便利になり、どの都市も空間的に立体化し上下に展開した。つまり都市は高層化し地下都市を形成した。そして経済的連携の象徴である高速道路が張り巡らされ、近郊と核となる大都市とを結んでいる。現代都市群は経済活動の中心地となり東京に象徴される都市は、建築家芦原義信が『街並みの美学』の中で指摘したようにアメーバー状で拡大している。東京

の街の発展のエネルギーは、この無秩序にある、つまり東京の街の持つ生き生きとした生命的なエネルギーは次々と内的力を吸収しながらアメーバー状に周囲に拡大し、地域全体を覆っている。その造形力が都市の拡大の秘密である。二つの世界大戦を経て、戦争の世紀と言われた20世紀、無差別爆弾により焦土と化した近代都市からの目覚ましい再建、そして技術連関の成立およびその発展は人々に本当の意味での幸福をもたらしたのであろうか。現代都市は特にその影の部分を持つ。21世紀の最大の問題は、高齢化社会であることにある。現代都市内過疎化問題、20世紀に地方都市で起こった過疎化問題が大都市の内部で急速に進んでいる。大規模な現代都市は若者が便利に過ごせる都市となり変わった。

スマートフォンは人々の都市生活を急速に変化させたように思われる。スマートフォンとは何か？技術連関という環境は自然と並んで、第二の環境として本来、自然がそうあるように我々の回りにある周囲世界であった。それが先端技術の発達により縮小化された。それは同形異能（iso-morphic-hetero-function）の最たるものである。あらゆる道具は縮小化されて同じ形、つまり携帯可能なブラックボックスになった。以前は机の上にある小さな黒い箱がカメラなのか録音機器なのか爆弾なのかわからなかったが、現在では、そのすべての機能を持つ黒い箱になってきた。同形異能ではなく、多機能ワンボックスになってきた。それは世界に開かれた窓でもある。音楽を聴き、写真を撮り、発信し、メールを受容し、計算をし、辞書機能を駆使し、情報を得て更に発信し、ゲームを楽しむ。我々はそれらを自由に使いこなすことができる。先端技術が我々の手中にあり、それは客観的対象物でありつつ、主体の行為を時に決定する。それは過程から見れば、技術環境が縮小されて自分の手の中に環境が入ってきたことになる。外的環境と手中環境との二極化であり、環境の拡大がそれほど顕著であることの証である。人々は便利な道具としてこれを見、いとも容易く常にこれを使用しているが、人間と道具との本来的関係を破壊しているのではないか？

本来自分が囲まれるべき技術環境を手中にした人間は自己の外へと意識を集中させることとなった。つまり道具であるスマートフォンの画面への注視である。画面にメニューが現れ我々はその画面上を指で触れて動かせば様々な選択肢から一つを選ぶことができる。「触れる」は人間の行為の中でもっとも単純な行為である。アリストテレスが視覚から論を始めたのに対して、接触感覚つまり触覚はコンディヤック（Etienne Bonnet Condillac, 1714-1780）が感覚（sensation）を問題にして初めて哲学の中で論じられた。彼は1746年公開の『詩論（Essai）』の中で知覚の直接的性格について、また認識について哲学的省察を行っている。技術連関が時間的プロセスを最小にし効果を最大にすることで、人間の内的時間意識にダメージを与え、人間の本質である時間性を損なったのに対して、物、つまりスマートフォンは更に自分の手中のブラックボックスに人間の意識を集中させることとなった。これらの現象は我々を外へ、客観的な事物へと向かわせる。我々は一体いつ自己の内面に還帰することになるのか。21世紀という現代社会は我々に人間の本質に戻るチャンスを奪っている。このことは、21世紀に生きる人々の新たな危機でなくて何であらうか。21世紀のヒューマニズムの可能性を再考し

てみる必要があるのではないか。

この論文ではヒューマニズムの歴史をまず考察し、20 世紀のヒューマニズムについてハイデガーを手懸かりに考えていく。何故ならば、サルトル (Jean-Paul Sartre) とハイデガー (Martin Heidegger) は 20 世紀に「ヒューマニズムとは何か」という問いを発しているからである。

I. ヒューマニズムの歴史的考察

19 世紀のドイツの教育者であり、神学者そして哲学者であるニーターマーは (Friedrich Niethammer) は隣人愛 (Philanthropism) とヒューマニズム (Humanism) とを区別した。Philanthropism は、ギリシア語の philia (愛) から来る phil- と -anthrop anthropos (人間) とを組み合わせ、語尾に ism を付けたものである。その意は距離的に近くにいる人間、つまり隣人ならそれが誰であっても愛しなさい、という宗教的な命令である。彼は、確かにキリスト教的ヒューマニズムはあるが、それとヒューマニズムとは区別しなくてはならない、と主張した。周知のごとくヒューマニズムはイタリア・ルネサンスの人文学者 umanista から始まる。我々は umanista を「古典文献学者」と呼ぶ。その理由は、当時のフィレンツェでは、アラビア語、ギリシア語、ペルシャ語等、公用語のラテン語以外の言語が学ばれていた。特に東ローマ帝国の滅亡は、コンスタンチノーブルの学者たちをフィレンツェに引き寄せることになった。周知のようにブレイトンはプラトンのギリシア語の原典をフィレンツェにもたらした。その結果、メディチ家を中心としてプラトーン・アカデミーが創設された。即ちルネサンスにおける言語への注目である。ルネサンスでは言語を語る人間がヒューマニズムの人間観として最も大事なものとされた。『人間の尊厳についての書簡』を書いたピコ (Pico della Mirandola, 1463-1494) は、「人間の創造」のところで人間だけが「自由意志」(free will) を持っていること、そのことが人間の尊厳であると言い、創造者はすべてが見渡せる世界の中心に人間において人間を世界の管理者とし、人間に霊的なものにも、墮落して獣のようにもなれる、自由な選択の可能性を与えた、と述べている。ルネサンスのヒューマニズムはヴァッラ、ピコそしてエラスムスと自由意志を強調することでその根幹を形成していった。

ところでハイデガーは 1947 年に『「ヒューマニズム」について―パリのジャン・ボーフレに宛てた書簡』(Über den <Humanismus> Brief an Jean Bearfret, Paris, 邦訳『「ヒューマニズム」について』渡辺二郎、筑摩書房) の中でヒューマニズムとは何か、について語っている。渡辺二郎はこれが『プラトンの真理論』後半であること、最初エルネスト・グラシがヴィルヘルム・シラシと一緒に編纂した雑誌『叢書・伝承と課題』に掲載されたものであること、そしてその経緯を解説で詳しく述べている。この書簡の中でハイデガーは次のように述べている。

「フーマーニタース (人間性) ということが最初に熟慮され、追求されたのはローマの共和制の時代においてである。ホモー・フーマーヌス (人間らしい人間) が、ホモー・バルバルス (野

蛮な人間) に対して、規定される。ホモー・フーマーヌス (人間らしい人間) とは、ここではローマ人のことである。ローマ人は、ギリシア人から受け継いだパイデア (教養) を「我が身に吸収摂取」することによって、ローマ的なヴィルトゥース (有徳性) を高め、そして高貴にしたのである。その場合のギリシア人たちとは、後期ギリシア精神に属するギリシア人たちであって、それらのギリシア人たちの教養が、当時、哲学者たちの諸学校で教えられたのであった。その教養は *erudicio et institutio in bonas artes* (野蛮な状態から抜け出すこと、そして良き諸学芸のうちへと置き入れること) に関わっている。このように理解されたパイデア (教養) が「フーマーニタース」 (人間性) の名によって翻訳される。ホモー・ローマヌス (ローマ的人間) の本来的なローマニタース (ローマ人的特性) は、このようなフーマーニタース (人間性) のうちに存している。ローマにおいてこそ、私たちは、最初のヒューマニズムに出会うのである。」 (p.32)

ここではギリシア的パイデア (教養) がローマ人に受け継がれ、ローマ的なヴィルトゥース (有徳性) を高めて高貴にし、人々を野蛮から脱出させ良き学芸のうちに置くこと、そのために哲学者たちの諸学校で教えられた。ローマ人的特性である教養ある人間性が追求された。つまりヒューマニズムは、ローマ精神が後期ギリシア精神の教養 (パイデア, *Paideia*) と出会ったことに起因する。ヒューマニズムの語はローマの文人、キケロ (*Cicero*) の造語である。したがって、ハイデガーは、イタリア・ルネサンスの再生を「ローマ人的特性の再生」と考え、「歴史的に理解されたヒューマニズムには、常に、*ストゥディウム・フーマーニターティス* (*studium humanitas*, 人間性の研究) が、属している。そうした研究は、一定の仕方では古代へと立ち帰り、こうしてその都度ギリシア精神の再活性化にもなるのである。」と語る。

II. 20 世紀のヒューマニズム

ハイデガーはジャン・ポール・サルトル (*Jean-Paul Sartre*, 1905-1980) のヒューマニズムの考えに対して、批判を加えている。批判の対象は当然のことながら『実存主義は一つのヒューマニズムである (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946)』である。その議論は明快である。つまり「サルトルは実存主義の根本命題を、次のように言明している。すなわち、実存は本質に先行する、と。その際、サルトルは *existentia* (現実存在) と *essentia* (本質) とを形而上学の意味に受け取っている。この形而上学はプラトン以来、次のように述べている。すなわち *essentia* は *existentia* に先行する、と。サルトルはこの命題を逆転させたわけである。けれども一つの形而上学的命題を逆転させたとしても、その逆転は、やはり一つの形而上学的命題にとどまっている。こうした命題である限り、その命題は、形而上学もろとも、存在の真理の忘却のうちにとどまっている。」 (p.50-51)

サルトルは『実存主義は一つのヒューマニズムである』の中で実存が本質に先立つことについて、次のように言う。

「実存が本質に先立つとは、この場合何を意味するのか。それは、人間はまず先に実存し、世界内で出会われ、世界内に不意に姿をあらわし、そのあとで定義されるものだということを意味するのである。実存主義の考える人間が定義不可能であるのは、人間は最初何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみずからがつくったところのものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。人間は、みずからそう考えるところのものであるのみならず、みずからそう望むところのものであり、実存してのちにみずから考えるところのもの、実存への飛躍ののちにみずから望むところのもの、であるにすぎない。人間はみずからつくるところのもの以外の何ものでもない。」(p.27)

以上をサルトルは実存主義の第一原理とする。そしてこれを「主体性」とみなす。更に彼は「行動のなか以外に現実はない」と主張し、「人間は彼自身の投企以外の何ものでもない。彼は自己を実現する限りにおいてのみ存在する。したがって彼は彼の行為の全体以外の、彼の生活以外の何ものでもないのだ。」(p.43) と言う。換言すれば、人間は彼が企図した全体、「これらの企図を構成する様々な関係の総和、総合、全体なのである。」(p.46)

サルトルは、まずデカルト的コギトを、自分自身を捉える絶対的真理とし、ここから始める。更に実存主義はコギトの中に自分自身だけでなく、他者をも発見した。その方法は、「我々は「われ思う」によって、他者の面前でわれわれ自身を捉える。そして他者はわれわれにとって、われわれ自身と同様に確実なのである。こうして、コギトによって直接におのれを捉える人間は、すべての他者をも発見する。」(p.51) このような他者の発見を通してサルトルは相互主体性をも確実なものとする。そして人間にとって不断に築かれる投企は、個人的であろうと人間の普遍性を示すことになる。サルトルによれば、「実存主義が示そうと心がけているのは、自由なアンガジュマン (engagement) — このアンガジュマンによって各人は人間の一つの型を実現していく。」(p.55) つまり自由なアンガジュマンにより人間は自己を実現していく。最後にサルトルは「実存主義的ヒューマニズム」を次のように語る。

「人間はたえず、自分自身のそとにあり、人間が人間を存在せしめるのは、自分自身を投企し、自分を自分のそとに失うことによってである。また一面、人間が存在しうるのは超越的目的を追求することによってである。人間はこの乗り越えであり、この乗り越えに関連してのみ対象を捉えるのであるから、この乗り越えの真中、核心にある。人間的世界、人間的主体の世界以外に世界はない。人間を形成するものとしての超越—神は超越的であるという意味においてではなく、乗り越えの意味においての一と、人間は彼自身の中にとざされているのではなく、人間的的世界の中につねに現存しているという意味での主体性と、この二つのものの結合」(p.71-72) である。

つまり、人間は自己を乗り越える意味での超越を常に行い、同時に人間的の世界の中に現存し

ていること、かかる主体性の実現がサルトルの言う「実存主義的ヒューマニズム」である。

他方、ハイデガーにとってヒューマニズムを問うことは人間の本質を問うことであり、本質を問うことは形而上学的問いを発することである。ハイデガーは次のように言う。

「人間の本質の規定は、その点を自覚していようがまいが、どれもみな、形而上学的である。それゆえに、あらゆる形而上学の特有性は、人間の本質が規定される仕方にとりわけ着目して言えば、形而上学は「ヒューマニズム的」であるという点に現れてくる。したがって、どんなヒューマニズムもみな、形而上学的なものにとどまっている。」(p.35)

では、何が足りないのか。ハイデガーは形而上学が人間の本質への存在の関わりを問わない点に問題があるとしている。「形而上学のうちで忘却されしかも形而上学自身によって忘却されている存在の真理への問い」(p.35)が、ハイデガーにとっては必然的であり独自の問いである。「この問い（存在の真理への問い）を、形而上学はこれまで立てなかったばかりではない。…存在は、＜それ＞（存在）そのものが人間にとって思索に値するものとなることを、なおも待ち望んでいる。」(p.37) ではそれはどのようにして実現するのか。ハイデガーは次のように語る。「行為することの本質は実らせ達成させることである。実らせ達成するとは、何かを、その本質の充実のなかへと展開してやり、充実に至るようにと大切に見守りながら導いてやり、producere（前へと連れて行くこと）にほかならない。それゆえに本来的にはただ、すでに存在しているもののみが、実らせ達成されうるものなのである。ところで、あらゆるものに先立って「存在しているもの」は、存在である。思索というものは、その存在の、人間の本質に対する関わりを、実らせ達成するのである。…思索は、この関わりをただ、存在から思索自身へと委ねられた事柄として、存在に対して、捧げ提供するだけなのである。この差し出し提出する働き大切な点は、思索において、存在が言葉となってくる、ということのうちに存している。言葉は存在の家である。言葉による住まいのうちに、人間は住むのである。思索する者たちと試作する者たちが、この住まいの番人たちである。これらの者たちは、存在の開示性を、みずからの発語によって、言葉へともたらし、言葉のうちに保存するわけであるから、その限りにおいて、彼らの見張りは、存在の開示性を実らせ達成することである。…思索はみずからが思索することによって、行為しているのである。この行為は、恐らく、もっとも単純でありながら同時に最高のものである。なぜなら、それは、存在の人間への関わりに関係するからである。」(p.17-18)

この引用で大事な点は「思索において存在が言葉となる」こと、そして「言葉は存在の家である」という有名な言葉が語られること、である。つまり言葉による住まいのうちに人間は住むのである。人間は思索することによって存在の開示性を言葉へと実らせ達成することによって行為するのである。そしてこの行為こそもっとも単純で最高のものである。思索は存在に存在の真理を語らせ、このことによってもっとも単純で最高の行為を実らせ達成させるのである。

そしてハイデガーは *l'engagement par l'Être pour l'Être* の語を引く。つまり渡辺二郎は「存在による存在のための参入活動」と訳し、訳注でその理由を詳しく述べている。そして「存在」が大文字となっていることに注意を喚起している。この論文が発表された当時、「アンガジュマン」はサルトル哲学の中で「社会参加」の思想と文学を指すとされていた。そこで渡辺二郎は次のように補いながらハイデガーとサルトルとの差異を明らかにしている。「人間が真に実存的に責任をもって行為するとき、人はその行為に「自分自身を拘束する (*s'engager soi-même*)」とともに、同時にその行為に「全人類を拘束する (*engager l'humanité entière*)」とされるのであって、このような二重の意味での真剣な「拘束・侵入・開始・義務・巻き込み・参加・参入の活動」の全体が、アンガジュマンということにほかならない。」(p.223-224) これに対してハイデガーの場合、「存在」が人間へと参入し関与してきて、語りかけの要求を出し、それに応じて人間が「存在」のために自己を捨てて参入活動を行う、という意味にこの言葉が使われていることが大切である。」(p.224)と。そして更に次のように付け加えている。「存在が人間へと参入し関わってきて「存在ニヨル」活動がなされるとともに、逆に「存在を」目指して人間が参入し、「存在ノタメノ」活動をするというように、この存在と人間との相互的関わりが肝要なのである。」(p.224)

ハイデガーは以上の点を踏まえて「言葉は存在の家である」ということについて、次のようにまとめている。即ち「人間は、存在によって語りかけられ要求されることによってのみ、みずからの本質のうちで、生き生きとあり続ける、ということ。この語りかけの要求にもとづいてのみ、人間は、そのうちにみずからの本質が住むゆえんのものを、見出すことを「得た」のである。この住むということにもとづいてのみ、人間は住まいとしての「言葉」を「得た」のであり、その住まいのおかげで、人間の本質にとっては、存在へと身を開きそこへと没入していく面が守り抜かれるのである。存在の開けた明るみの中に立つことを、私は、人間のエクシステンツ（存在へと身を開き—そこへといで立つありかた）と、呼ぶ。」(p.40)と。

人間の本質は、存在によって語りかけられ要求されて、身を開き存在の明るみの中に立つこと、である。それをハイデガーは「運命」とも呼んでいる。人間を「現存在」とする理由、人間が生き生きとあり続ける、「現」のありさまであり続けるとは如何なることであろうか？人間が存在の開けた明るみのありさまで存在すること、つまり「現のありさまでの「存在」が、そしてそれのみが、存在へと身を開き—そこへと出で立つあり方という根本特徴をもっているものであり、すなわち、存在へと身を開きそこへと没入するというありさまで存在の真理のただなかに立つという根本特徴をもっているのである。」(p.44)ここまでハイデガーを追って読んでくると、サルトルのところで論じられた大文字の *Être* そして「存在」人間がその語りかけに応じて「身を開き存在の明るみの中に立つこと」さらにそれを運命と呼ぶこと、この「存在」とは何か？ハイデガーは「存在の光の中に立つ」(p.59)とも言っている。また、「存在は端的に超越者 (*transzendens, transcendens*) である」(p.73)と語り、*es gibt*（与えられていること）との連関を語る。以上でサルトルとハイデガーのヒューマニズムの相違が明らか

になったと思う。

Ⅲ. 21 世紀のヒューマンイズムの可能性

サルトルやハイデガーのヒューマンイズムは何れも主体性の追求の枠の中でなされた。彼らは何れも他者を問題にせざるを得なかったが、それは飽くまでも間主体性の問題としてである。ただレヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1998) は「顔 (visage)」を論じる際に、他者から発せられる最も基本的な厳しい命令「汝殺すなかれ！」に対する応答としての責任 (responsabilité) という倫理的関係で、他者に優先権を与え、主体性は受動性 (passivité) と考えられた。これは主体性を考察の核として考えていた段階から他者に視点を移し、しかも無名の第三者への展開の可能性を切開いた、といえよう。現代社会はレヴィナスも指摘するようにヒューマンイズムが成立しにくい時代である。いみじくもオルテガ (José Ortega y Gasset, 1883-1955) が『大衆の反逆』(The Revolt of the Masses, 1930) の中で述べたことが現実になり、それが社会の隅々にまでいきわたってきてしまった。「いまや突然、群衆が一種の塊となって出現してきた。…群衆はまさに最良の場所を、すなわち、以前には小さなグループのために、つまり少数者のためにとっておかれた、人間分化の比較的洗練された創造物にほかならぬ、最良の場所を占めている。」これはオルテガにとっては 1930 年以前の現象である。社会は、彼の予言通りになってきている。ここで量から質への転換を語る。「大衆とは平均人である。それゆえたんに量的だったものが—群衆—が、質的な特性をもったものになる。即ち、それは、質を共通にするものであり、…他人から自分を区別するのではなく、共通の型をみずから繰り返す人間である。」大衆は、＜みんなと同じ＞ことにいっこう苦痛を感じずに、他人と同じであることであることにかえってよい気持ちになる。そして更に自分が大衆の一人であるという意識は持たない。オルテガによれば、＜選ばれた少数派＞、それは決して他人よりも優れていると思い込んでいる人ではなく、「自分に多くを要求し、自分の上に困難と義務を背負い込む人」である。オルテガは、大衆が政治的支配権をもち、物理的強制手段によって自己の野望と趣味とを押し付けて、法の外で直接に行動する、つまり大衆は自らの日常的な議論に法の力を与え、その力を行使する権利があると信じている、その意味で、オルテガはこれを「超民主主義」と呼んだ。実はオルテガが指摘した大衆が現在世界の中心にあるのではないか。オルテガは語る。「凡庸な精神が、自己の凡庸であることを承知の上で、大胆にも凡庸なるものの権利を確認し、これをあらゆる場所に押し付けようとする点にある。」と。更に「大衆は、すべての差異、秀抜さ、個人的なもの、資質に恵まれたこと、選ばれたものをすべて圧殺するのである。みんなと違う人、みんなと同じように考えない人は、排除される危険にさらされている。この＜みんな＞が本当の＜みんな＞でないことは明らかである。＜みんな＞とは、本来、大衆と、大衆から離れた特殊な少数派との複雑な統一体であった。今では、みんなとは、ただ大衆をさすだけである。」そのような事態がさらに進んだ現代にあって我々は 21 世紀に相応しい民主主義 (democracy) を求めていかなければならない。

21 世紀の最大の課題は「共に生きること (live together)」, つまり有限な一つの地球に共生することである。そのための新たな哲学的考察はないのであろうか。ポール・リクール (Paul Ricœur, 1913-2005) の生前の最後の著作, 『承認の行程 (*Parcours de la reconnaissance*, 2004)』 (p.251) に次のような文章がある。

Ce n'est pas que la question du vivre-ensemble, à laquelle nous donnons le nom de mutualité, soit absence de *Totalité et Infini*. (我々が相互性と名づけている, <共に生きること (vivre-ensemble)>の問いが『全体性と無限』にはない, ということはない。)

<共に生きること>の問いに答えるためにリクールは「非対称性から相互性へ (De la dissymétrie à la réciprocité)」と題する章を設けている。明らかに非対称性とは顔を中心としたレヴィナスの自己と他者との非対称の関係であり, それを乗り越える問いとしてリクールは「相互性」の語を使っている。ただし, 「非対称性」をレヴィナスは, a-symétrie とし, リクールは dissymétrie としている。更に, 「相互性」を la réciprocité と mutualité と 2 語を使っている。この章を詳しく見てみよう。

リクールは自我と他者との関係の相互性の実存的カテゴリーの新しさを明確にするために非対称性の二つのバージョンを提示する。その二つのバージョンとは現象学の自我を取り上げる場合と他者を取り上げる場合である。前者は『デカルト的省察 (*Méditations cartésiennes*)』におけるフッサールの現象学であり, 後者は『全体性と無限』及び『存在するとは別様に, あるいは本質の彼方へ (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)』におけるレヴィナスの倫理的な, 反一存在論的な (anti-ontologique) 現象学である。

A) 『デカルト的省察』の第 5 省察は, 自我 (ego) という極から出発して「異邦人 (étranger)」の他性 (alterité) の状態を考える最も根源的で最も大胆な試みをしている。その第 2 の運動で他我 (alter ego) の構成 (la constitution) から出発して, 自我の共同性 (communauté) から派生した状態を考察している。

「非対称は, あらゆる自然的超越を一つの超越的意識に還元するという状況の下で, 自我の自己充実という本源的な性格によって強いられている。かかる意識のためにあらゆる現実はいかなる認識を可能にする主体としての我の自我の自己説明 (自己解明) に従属している。(La dissymétrie est imposée par le caractère originaire de l'autosuffisance de l'ego sous le régime de la réduction de toute transcendance naturelle à une conscience transcendente pour laquelle toute réalité relève de auto-explicitation (*Selbstausslegung*) de mon ego comme sujet de toute connaissance possible.)」 (p.247)

つまり自我には自己充実という本源的な性格がある, かかる性格によって非対称はあらゆる

自然的超越が一つの超越的意識に還元されるという体制の下で生じざるを得ない。超越的意識によってあらゆる現実（事象性）はすべての認識を可能にする主体、つまり私の自我（私の自我）の自己説明（自己解明）に従属することになる。

これに対して、リクールによれば、「他人（autrui）」という現象の構成はパラドクスの的である。「他人の他性は他のあらゆる他性と同様、自己の中で（in）自己から（aus）構成される。（l'autorité d'autrui, comme toute autre alterité, se constitue en（in）moi et à partir de（aus）moi.）」（p.247）異邦人が自らにとって自我（ego）として構成されるのは、つまり自我と全く同じ経験をする主体としての自我（ego）として、私が私自身をその経験の世界に所属するものとして知覚することのできる主体としてならば、他と捉えうるのである。フッサールは、自我（ego）を自分の肉体としての身体を中心とする「固有なものの領域（sphère du propre）」、「帰属の領域（sphère d'appartenance）」へ還元することを、しかもこの領域の外にいる他人に一切の関わりも持たずに推し進めた。

ところで、ここで我々は他なるものとしての他者を自我の中で自我によって構成することの提示する問題が立ち現われてくる。私の肉体は、他の肉体にとって第一の類似物—アナログン（analogon）である。他の肉体の直接的且つ直観的平面では私の肉体と他者の肉体とは根源的な非対称であってこれを超えて乗り越えることはできない。従って、私は決して他者の肉体に到達できない。しかしリクールの語る「類比しながらの把握（saisie analogisante）」の考えは、類比による推論ということではない。「カテゴリー以前、知性以前の入替え（transposition précatégorielle, préintellectuelle）」によってリクールは自我と異邦人との関係をモデルとコピーとの関係にするような意味の最初の創造へと立ち戻らせることとした。この「類比しながらの把握」によって彼は「現前化の代わりに共現前について、さらに統覚の転移について語ることが可能になる（parler de <apprésentation>, à défaut de présentation, ou encore de <transfert（Übersetzung）aperceptif>.）」と語る。「類比しながらの把握」は三重の意味で援護の可能性を受ける。1）対となること（Paarung）—実存的な「充実」を与えるような経験、愛情、日常的会話等、2）異邦人との経験の一貫性あるいは同一性—同一表現、所作、同一様式を表すような姿勢、3）想像力—異邦人との共通性、これらのことによって自我と他なる自我（alter ego）との共存を可能にする。つまり「自我のみが現れ、「現前化される」のであって、類似のものとみなされている他者は「共現前化される」ものにとどまっている。」（p.248）

非対称から相互性へ、つまり自我から自己と同一の実存的存在としての他者ではなく、互いの関係性による相互性こそリクールがここで論じようとしていることである。彼は次のように語る。

「乗り越えられ同時に保持された非対称の上にこそ、共通の自然的世界と、共通の諸々の価値を分かち持っている歴史的共同体（communautés）が交互に構成されるのである。構成の

これらの新しい次元は相互性 (réciprocité) の関係によって前提されている。非対称から相互性を引き出ししてくる、共同化を行うこと (Vergemeinschaftung) にこそ最大の重要性を与えなくてはならない。(C'est sur cette dissymétrie à la fois surmontée et préservée que se constituent tour à tour un monde naturel commun et des communautés historiques partageant des valeurs communes.)」(p. 249)

ここでは明らかにリクールは弁証法的展開を前提としている。つまり非対称の弁証的展開 (Aufhebung – 止揚) によって共通の自然的世界と歴史的共同性が生かされて新しい次元に進む。それは非対称を超えて、また保持しながら相互性に展開していく、ということである。かかる展開によって、デカルト的 Cogito をフッサールによって超え、今度はライプニッツのモナド論によってその conatus の可能性によって展開することになる。リクールは、「自然についての共通の経験の上にモナド間の共同性が打ち立てられる (c'est sur une telle expérience commun de la nature qui s'édifient communautés intermonadiques)」と語る。この経過、つまりフッサールの「同一化の総合 (synthèse d'identification)」によって、つまり様々な観点を等しいものにすることによって、私の自我は他者たちのうちの一人の他者となる可能性が生じる。しかし他者の自己の体験は自己にとって飽くまでも到達不可能なものであり続ける。

B) リクールはそこで、非対称としてレヴィナスの『全体性と無限 (Totalité et Infini)』をあげながら論を進める。ここの個所は非対称から相互性への議論を展開するばかりでなく、レヴィナスの独特の概念、「存在とは別様に」「無限」へのリクールの解釈の位置づけを明らかにすることになる。リクールは次のように語る。

「エマニュエル・レヴィナスと共に、自我と他者との間の本来的な非対称は他者の極から生じ、自我の極へと向かう。この逆転は存在論に対して倫理学を第一哲学の位置に置く、より根本的な転回と結びついている。」(p. 251)

この文章で明確なように、非対称はレヴィナスによって始められた。つまり従来のフッサールの現象学が自我から他者へと志向性が向かうのに対して、レヴィナスの場合、他者から自我へと向かうのである。何故このようなことが起こるのか。それはアリストテレス以来の存在論、形而上学を第一哲学とした従来の考えに対して倫理学を第一哲学としたことから生じている。ここには大きな逆転がある。その結果、他者から自我への方向性が生じ、存在と全体性の二つの観念が互いに重なり合い、無限の観念が例外となる。

リクールは「相互性」の視点から、前述の引用、『全体性と無限』に＜共に生きること＞についての論述がないことはない、と語っている。『全体性と無限』の序文でレヴィナスは、戦争について僅か一ページを使って書いている。リクールは、「この著作は戦争についてのある省察に向けて書かれているのではないか (Le livre ne s'ouvre-t-il pas sur la guerre?)」とまで

語る。この個所は非常に難しいが、今道友信も同様のことを『現代の思想』のレヴィナスについての個所で語っている。リクールは、「戦争は、道徳を中断させ、人々の間の連続性を遮ることで、総動員令という恐ろしい作用のために「全体性の存在論」という見せかけを差し出す (la guerre, qui, en suspendant la morale et en interrompant la continuité des personnes, offre un simulacre de l'<ontologie de la totalité> à la faveur de l'opération terrifiante de mobilisation générale.)」(p.251) 周知のように、このレヴィナスの戦争についての個所はその後のデリダを初めとする戦争論の展開に大きな影響を与えた。ここでリクールが語る「全体性の存在論」とは、ヘーゲルの歴史の弁証法的展開が「絶対性 (das Absolute)」に向けて上昇的に展開するのであり、絶対性とは神 (der Gott) でもある。ここまで考察すると、リクルールの次の文章の意味も明らかになる。

「いっきに、まなざしが向きを変え、＜外在性の輝きあるいは他人の顔での超越性の輝き＞に対して自己を開くのは、まさに平和の終末論の刺激のもとである。(c'est d'un seul coup, sous l'aiguillon de l'eschatologie de la paix, que le regard s'inverse et s'ouvre à l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui.)」(p.251-2.)

存在論で語る全体性を、顔を媒介にして倫理学に従って転回させること、このことが求められているのである。レヴィナスによると、この結果、外在性が現れる。しかし外在性が現れるからといって自我が無視されるわけではない。自我は自我の世界の喜びの中に閉じこもり、自己との同一化という意識によって固有の一貫性を保持する。何故ならば自我をみずからの住む世界で＜自己の家に (chez soi)＞いるように意識するからである。他方異邦人とは、自我が＜自己の家に＞いる事態を動揺させる。存在論にとどまる限り、異邦人、つまり他なるものは全体性を形作る関係の中に入ることはない。存在論は他なるものを同一なるもの (Même) へと還元するからである。

この転回の中で重要な役割を果たす＜顔＞とは何か。リクールはレヴィナスを引きながら、顔は表象の意味で現れるのではない、自己を表現するのである。「顔の持つ非暴力的な他動性の中に顔の顕現 (épiphanies) そのものがなされるのである。(op., cit., p.22) そして対面性においてさえ顔は呼びかける。… 顔の現れは言葉 (パロール) である。(op., cit., p.167) パロールは視覚的なものとは対照的である。(op., cit., p.169) 顔は、内含されるということ (内容となること) を拒否することで現れる。(op., cit., p.160)」(p.252.) これは明らかにフッサールの類比しながらの把握とは異なる。視覚によるのではなく、パロールが大切である。「顔は超越性と顕現とを結びつける。」(p.253) 顔は顕現それ自体である。呼びかけられた自我は自己の喜びから分離されて、応答せざるを得ないことになる。「そこで責任とは自己性の肯定ではなく、アブラハムの《我ここに！》の範型に従った応答である (Responsabilité n'est pas des lors affirmation d'ipséité, mais réponse sur le modèle du « me voici » d'Abraham.)」(p.253) ここでレヴィナスの思想の中核をなす「顔」の問題が語られる。そしてリクルールの課題でなった自己性 (ipséité) がレヴィナ

スの文章から導出される。こうしてレヴィナスは第三者を舞台に乗せることになった。私はかつてこの第三者の登場を多元論の始まりとして位置づけた。

レヴィナスの語る「間人格関係の非対称 (L'asymétrie de l'interpersonnel)」(op., cit., p.198) が正義によって第三者を舞台に乗せることになる。正義とは、他人の顔によって超越性が私に到達することで示される。ここで我々はリクールがレヴィナスの語る非対称 (asymétrie) と自ら語る非対称 (dissymétrie) とを区別していることに注目すべきであろう。そしてリクールは、顔の彼方 (顔を越えて (au-delà du visage)) は存在するのであるか、と問うて「Oui と肯定する」。そして、レヴィナスの場合、他人の顔が我々を第三者に結び付け、自我から他人に向かう形而上学的関係は我々 (Nous) という形の中に流れ込み、国家や諸制度、法に訴えかける。その前提として、エロスの現象学、平和、友愛 (fraternité)、善良さなどが扱われる。リクールによれば、すでにレヴィナスの中に我々、つまり相互性への方向が見えているのである。

この点をリクールは他人によって苦しむことから他人のために苦しむこと、そして責任を介してリクール独特の問題、罪責性 (culpabilité) につなげる。そこで必要な役割をしているのが語ること (le dire) と語られたこと (le dit) との関係である。つまりリクールは「語ること」を倫理学そして「語られたこと」を存在論と位置付ける。そしてリクールはこの章、「非対称から相互性へ」を次の言葉で締めくくっている。

「自我の極から出発するのであれ、他我の極から出発するのであれ、そのつど、比較しえないものの間で比較を行い、またそれらを等しいものにするのでなければならない。(Que l'on parte du pôle *ego* ou du pôle *alter*, il s'agit chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les *égaliser*.)」(p.256.)

IV. 結語

21 世紀のヒューマニズムは「共に生きること (vivre-ensemble)」を求めていかなければならない。現代の地球環境問題を考察すると確かにユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) の言うように問題は国家を超えている (trans-national)、つまり問題の解決には国家を超えた視点で論じる必要がある。ハーバーマスが、啓蒙された或るいは自ら目覚めた市民達 (enlightened citizen) の連帯 (solidarity) の間の倫理的連帯 (ethical solidarity) の必要性を論じる時、我々はレヴィナスの存在論、倫理学、そして相互性への方向性を確認しなくてはならない。

現在の EU 諸国、東欧に起こっている難民問題は、啓蒙された、目覚めた市民達の倫理的連帯が事態を冷静に解決するのに必要かを、ここデンマークで経験した。ウィーンからの難民 (もともとはシリアからの難民) にドイツが国内を通過する許可を与えて国境を開いたとき、デンマークの大臣は既に通過を認めない手紙を各国連機関、各国に送っていた。しかし、デンマー

クでは実際に難民がドイツからフェリーで到着したとき、高速道路を歩き続ける難民に、政治家（Politician）ではなく、警察（Polizei）が現場の責任者として通過を手伝った。そして市民達がそれぞれ自主的に自分の車を提供したり、スウェーデン行きの切符を買ってあげていた。コペンハーゲンの中央駅では高校生や市民がビニール袋に食料や水を準備し難民たちに手渡していた。「私たちデンマーク人はあなたたちを愛しています。デンマークを嫌いにならないで。また来てくださいね。グッド・ラック！」という声が鳴り響いていた。難民達はそれぞれの小さな荷物を抱えてスウェーデン行きの列車に乗り込んでいた。Le Monde に載っていた、海岸で死んでいた男の子の写真、国境を閉じたハンガリー、クロアチアまで来てそこに留まらざるを得ない難民達、ハーバーマスが語るように今 EU は難民問題で試されているように思われる。

「共に生きる」ために、つまりこの一つの同じ地球の上に共に生きるために、カントは『永遠平和のために（Zum Ewigen Frieden）』で永遠平和のための第三確定条項で語ったように、「地球の表面は球面で、人間はこの地表の上を無限に分散していくことはできず結局は併存して互いに忍耐しあわねばならないが、ところで人間はもともとだれひとりとして、地上のある場所にいることについて、他人よりも多くの権利を所有しているわけではない。」（p.47-48.）と書いている。しかし、どのようにして併存していくかは大きな課題である。この問題の一つの解決には国際法を超えたコスモポリタニズムの追究が急務である。21 世紀のヒューマニズムはコスモポリタニズムへの方向性を内含する人間の新しい生き方の試みである。この視点は 20 世紀以来の技術連関の成立によって生起した、といえる。では我々は世界市民としてどのようにして共に生きるべきか、それが現在我々に問われている。

参考文献

- Jean -Paul Sartre: *L'Existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, Paris 1946
ジャン - ポール・サルトル、伊吹武彦訳『実存主義とは何か—実存主義はヒューマニズムである』サルトル全集、第 13 巻、人文書院、昭和 45 年。
マルティン・ハイデガー、渡辺二郎訳『「ヒューマニズム」について』筑摩学術文庫、筑摩書房、1997 年
オルテガ・イ・ガセット、寺田和夫訳、『大衆の反逆』中公クラシックス、中央公論新社
Emmanuel Levinas : *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972
Paul Ricœur : *Parcours de la reconnaissance*, folio essais Paris, 2004.
ポール・リクール、川崎惣一訳、『承認の行程』法政大学出版局、2006 年
Emmanuel Levinas : *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1974.
イマヌエル・カント、宇都宮芳明訳：『永遠平和のために』岩波文庫、2004 年、岩波書店
Immanuel Kant : *Zum Ewigen Frieden*, 1795.

Looking for the Possibility of a New Humanism for the 21st Century —Aiming at Cosmopolitanism and Trans-International Law—

Noriko HASHIMOTO

The development of technology became a systematic structure for shaping our environment in the 20th century. The technological environment made our life convenient, and rich and fruitful in knowledge through communication with others in a world-wide scale. We named this society the ‘information society’. Even in the 20th century J.-P. Sartre and Martin Heidegger wrote on the question of humanism. For them the concepts of ‘Existenz’ and ‘Sein’ are important in humanism; they maintain their philosophical position in the ontology of subjectivity (*ego*). The author tried to think carefully with Paul Ricoeur on his writings “de dissymetrie a reciprocite (from dissymmetry to mutuality)” in looking for the possibility of a relationship between ego and the other for creating communities in the 21st century. It is because they “live together” From the global perspective, cosmopolitanism must be researched by the enlightened citizen.

Keywords : Humanism, Martin Heidegger, live together, dissymmetry, Cosmopolitanism
