

人間主義と形而上学

——人間性をめぐるハイデガーとレヴィナスの対決——

小手川 正二郎（國學院大學）

ひとは、もはや思考することなく、「哲学」と称する営業に従事している。さらに、このような営業が競合しあうなかでは、それらの営業は、われこそは何々イズムであると、公の場で自分を売り込み、自分に高値をつけようとするのである。

M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, GA9, 317.

はじめに*

現代において、人間主義（ヒューマニズム）を声高に主張することほど反時代的なことがあるのか。一方では、人間性の尊重を謳うことであらゆる束縛や差別から人間を解放する類の人間主義は、時代の流れの中でその役割をすでに終えたように見える。他方、人間主義はつとにその限界が指摘されてきた。ある属性をもつものを「人間」として認めることは、その反面で、当の属性をもたないものを「人間」という集団から排除することを含んでおり、人間主義は「人間」として認められない集団（重度障害者、動物、自然）の「非人間化」や「人間のための使用」と一体をなしている、とされる。人間主義はもはや当たり前となったことしか述べておらず、その限界や偏狭さを指摘することが、現代人の開かれた精神を示すことになるかのようだ。

半世紀近く前、レヴィナスが「人間主義と無起源」（1968年）をはじめとする『他なる人間の人間主義』（1972年）に収められることになる論考を書いたときも、事情は全く同様であった。レヴィナスは自らの論考を「人間主義という言葉にまだなおたじろいでいないか、もうすでにたじろぐことをやめた反時代的考察（*considération inactuelle*）」（HAH 11）と呼んでいる。ただし、すぐさま彼が付け加えているように、この「反時代的考察」は、現在進行形の問題（*l'actuel*）を無視したり、否定したりする「反動的」なものではなく、支配的な伝統や——しばしば伝統に没入しながらそれに反抗したつもりになっている——時代の潮

* ハイデガー、レヴィナス、サルトルの著作からの引用には、以下の略号を用いた。翻訳にあたっては既訳を参照させて頂いたが、表現や訳語は適宜変更させて頂いた。

Martin Heidegger, GA9: *Brief über den Humanismus*, in: *Gesamtausgabe. Bd. 9*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.（『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年）

Emmanuel Levinas, HAH: *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata morgana, 1972. **AE:** *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche.

Jean-Paul Sartre, EH: *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris: Les Editions Nagel, 1952.（『実存主義とは何か』、伊吹武彦訳、人文書院、1955年）

流とは異なる仕方でも思考しようとするものだ。

反時代性とたんなる反動を分けるのは、いかなる点にあるのか。例えば、フェリーとルノーは、『68年の思想』(1985年)において、ポストモダンの「反人間主義」が自律に基づく近代哲学の人間主義の限界や一面性を強調し過ぎた結果、人間主義自体を否定してしまったことを非難している¹。彼らの主張には、今日なお傾聴に値する点が残されているのだが、彼らが自らの擁護する「人間主義」をハイデガーによる批判に耐えうる形で提示できているとは思えない。近代の人間主義を誰よりも厳しく批判すると同時に、人間の人間性について従来とは異なる仕方でも思考しようとしたハイデガーと向き合い、たんに従来の人間主義に回帰するのではなく、ハイデガーとは異なる思考の道を(ハイデガーと同程度の体系性を通して)提示できているのか——この「対決」の有無こそが、反時代性を反動から隔てるのだと思われる。そして、筆者が考えるに、ハイデガーとのこのような正面からの「対決」を試みたのは、ハイデガー主義者たちでもデリダでもなく、レヴィナスである²。本論は、このような見立てのもと、(1)ハイデガーの主たる批判対象であったサルトルの実存主義的人間主義の立場をまとめ、(2)『「人間主義」について』におけるハイデガーの人間主義批判の眼目と、ハイデガー自身による人間性再考の試みを再評価する。そして、(3)レヴィナスによるハイデガーとの対決を幾つかの論点に絞って検討し、レヴィナス自身の「他なる人間の人間主義」の哲学的意義を再考することを試みる。

1. サルトル『実存主義は一つの人間主義である』(*L'existentialisme est un humanisme*)

議論の大前提として、『「人間主義」について』の参照対象であるサルトル『実存主義は一つの人間主義である³』(講演 1945年、出版 1946年)の要点を本論に係わる三点——行

¹ 「スターリンが1936-1938年の「大粛正」をおこなったのは、彼がまだ人間主義的でありすぎたからなどと言えるだろうか。また一方、ハイデガーがナチ党にくみし、とりわけ『A・ヒトラーへの大学教授たちの信仰宣言』を発表したりできたのは、1933年の時点で彼がまだ十分に人間主義を脱構築していなかったからだと言っても、誰がそんなことを信じるだろうか」(リュック・フェリー、アラン・ルノー『68年の思想』、小野潮訳、法政大学出版局、1998年、11頁)。

² 人間主義という主題に即して両者を比較した論考は幾つかあるが (cf. Gaëlle Bernard, Levinas et l'anti-humanisme, in: R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis (edd.), *Recherches levinassiennes*, Louvain/Paris: Peeters, 2012; Holger Zaborowski, Bedingungen und Möglichkeiten des Humanismus — heute. Jaspers, Heidegger und Levinas zur Frage nach dem Menschen, in: Alfred Denker & Holger Zaborowski (hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch 10: Heidegger und der Humanismus*, Freiburg/München: Karl Alber, 2017)、図式的な比較にとどまるものが少なくない。レヴィナスによる『存在と時間』との対決については、拙著『甦るレヴィナス ——『全体性と無限』読解』、水声社、2015年、第2部、および拙論「レヴィナス ——私の死と他人の死」、『続・ハイデガー読本』、法政大学出版局、2016年所収、参照。レヴィナスと後期ハイデガーの体系的比較については、Jean-Michel Salanskis, Levinas et Heidegger: le grand écart, in: *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Paris: Klincksieck, 2015を参照。

³ 日本では『実存主義はヒューマニズムである』と訳されることが多いが、「一つの」(un)という表現が本講演でもつ意味をとらえ損ねているように思われる。後述参照。

為、主体性、人間主義——に絞って挙げる⁴。

冒頭でサルトルが述べているように⁵、この講演は、当時流行語となり様々な意味で濫用されていた「実存主義」に対する幾つかの誤解や（誤解に基づく）批判に答えることを目的とする。なかでも代表的な誤解は、不安における各人の孤立などを強調する実存主義が行為を不可能とみなし、絶望による静寂主義 (quiétisme) に帰着するというものだ——これは、静寂主義は贅沢の証である以上、ブルジョワ哲学にすぎないというマルクス主義からの批判を招く要因となった。こうした誤解に対して、実存主義を真正に哲学的な立場として定義することで、反論することが試みられる。

（キリスト教の実存主義と無神論の実存主義が共有する）実存主義のミニマルな主張として提示されるのは、「実存は本質に先立つ (l'existence précède l'essence)、あるいはこう言った方がよければ、主体性 (subjectivité) から出発せねばならない」(EH 17) というものだ。用途や目的に沿って「何であるか」(本質) が規定されてから生み出される事物とは対照的に、人間の場合、まず存在し、次いで自らのあり方を選択していく (EH 21-22)。この自らのあり方を選択し、作り出していく点に「主体性」が見出される。ただし、ここでいう「選択」——自らの存在可能性を未来に投げ入れる「企投」——は、意図的選択の手前にある「自覚せぬまま特定のあり方を選び取ってしまっている」という次元で考察されている⁶。

サルトルによれば、この「選択」は個人の恣意的な選択にとどまらず、特定の間観に与する (engager : commit) ことを含意する。というのも、(意図的であるにしろ非意図的であるにしろ) 自分が特定のあり方 (人種差別に反対するというあり方) を選択することは、同時に、そうしたあり方に価値があり、人間はそうあるべき (人種差別に反対するべき) という価値観に与することになるからだ⁷。

こうした主張から導き出される「人間主義」は、当然ながら、人間の何らかの本質 (人間本性) から出発する本質主義的人間主義とは相いれない⁸。サルトルは特定の間観を究極

⁴ 「人間主義」論争の真の主題ともみなされる「歴史性」については、稿を改めて論じる必要がある。齋藤元紀「ヒューマニズムの余白 ——ハイデガーとサルトル」、澤田直編『サルトル読本』、法政大学出版局、2015年所収、参照。

⁵ 「ここで私は、実存主義に向けてなされてきた幾つかの非難に対して、実存主義を擁護したいと思う」(EH 9)。

⁶ 「[...] 人間は自らがそうあろうと企投したものとなる。自らがそうあろうと意志したものではない。なぜなら、われわれが通常、意志 (vouloir) といっているのは意識的な決定のことであり、これはわれわれの大多数にとっては、人間が作り出した自分のありようの後に生じるものだからだ。私は党に加入したり、本を書いたり、結婚したりすることを意志しうが、これらはすべて、意志と呼ばれるものよりも原初的で自発的な選択 (choix plus originel, plus spontané) の現われにすぎないのだ」(EH 23-24)。

⁷ 「われわれが、人間は自らを選択するとき、われわれが意味するのは、各人が自らを選択するということであるが、しかしそのことによってまた、各人は自らを選ぶことで全人間を選択するということも意味している。実際、われわれの行為のなかで、われわれがそうありたいと望む人間 (l'homme que nous voulons être) を創ることによって、同時に、人間はそうあるべきだとわれわれが考える、そのような人間像 (image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être) を創らない行為は一つとしてない」(EH 25)。

⁸ 「[本質主義的人間主義によれば] 人間は人間本性 (nature humaine) を持っており、この人間本性すなわち人間の概念は、すべての人間に見られるものだ。このことが意味するのは、各々の人間は「人間」という普遍的概念の一個別例であるということだ。カントの場合、この普遍性から帰着するのは、野蛮人や自然人もブルジョワと同様、同じ定義を強いられ、同じ基本的性質をもつという

の目的とする類の人間主義が、それ以外の人間のあり方を否定することで自己閉鎖的になる点を否定し、そのような人間主義と実存主義的人間主義を明確に区別している——ここに講演題目の不定冠詞 (un) の重要性が示されている。

実際には、人間主義は非常に異なる二つの意味を有する。人間主義という言葉で、人間を目的、最高の価値とみなす理論を意味することもできる。[...] 実存主義者は人間を決して目的とはみなさない。人間は常に作られるべきものだからだ。われわれはオーギュスト・コントのように、われわれが礼拝しうような人間性があるなどと信じるべきではない。人間性の礼拝は、コントの自己に閉じた人間主義、もっと言えばファシズムに帰着する。これはわれわれの欲しない人間主義である。(EH 90-92)

本論冒頭で触れた類の人間主義批判は、読み飛ばされることも多いサルトルの以上の批判から一步も出ていない。サルトル自身は、存在者としての人間の本質（生物学的本質、集団的アイデンティティ）に寄りかかることなく、世界との係わりのなかで自らのあり方を創出していく点に人間の「尊厳」(dignité, EH 22) を見て取っている。そうして、「人間以外に立法者がおらず、そのような打ち捨てられた状態においてこそ人間が自分自身について決定するということを人間に思い起こさせる」(EH 93-94) ために「人間主義」という語を用いると明言している⁹。このようにして実存主義は、人間を企投という側面において捉え、人間をその行為全体（行為を通じて生み出された自己および生み出されつつある自己）とみなす以上、静寂主義とは対極に位置することが示されるのだ¹⁰。

ことだ。したがってこの場合も、人間の本質は、われわれが自然の中で出会う歴史的事実に先立っていることになる」(EH 20-21)。

⁹ 谷口佳津宏が指摘するように、専ら『実存主義は一つの間人間主義である』から出発してサルトルの哲学を矮小化してしまう危険性には十分な注意を払わねばならないもの(谷口佳津宏「サルトルの栄光と不幸——『存在と無』をめぐって」、澤田直編『サルトル読本』、前掲書所収)、このような実存主義的人間主義の立場からいかなる倫理学を描けるのかという問いは、なお熟考に値すると思われる。実際、実存主義的人間主義は、同時代にあって、生物学的本質主義に根ざした人種差別や性差別に対する抵抗・解放の理論となりえた。加えて、人間の特定の本質や既存の倫理規範に依拠せずに、内発的な動機によって選択されたあり方こそが人間の生を、「人間的な生」(価値ある、固有な生)にするという実存主義的人間主義の見方は、行為者の観点を重視する現代の倫理学に重要な洞察を提供しうると思われる。ちなみにレヴィナスは、サルトルの講演『ユダヤ人問題の考察』に寄せた小論「実存主義と反ユダヤ主義」(Existentialisme et antisémitisme, in: *Les cahiers de l'Alliance israélite universelle*, n° 14-15, 1947) で、人間が歴史的・経済的・社会的状況によって決定されているとする決定論(人種差別主義)とも、思考を通じてそうした状況から自由でありうるとする観念論(主知主義)とも異なる形で、状況への拘束に対する抵抗の可能性——後年の表現では、「状況への」 「拘束の只中での離脱」(dégagement au sein de l'engagement) ——を描いている点に実存主義の核心を看取っている (cf. Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1963, Livre de poche, p. 317)。

¹⁰ 「人間は自らの企投以外の何ものでもないし、人間は自己を実現する限りにおいてのみ実存する。それゆえ人間は自らの行為の総体ないし人生以外の何ものでもないのだ」(EH 55)。

2. ハイデガー『「人間主義」について』 (*Brief über den »Humanismus«*)

人間主義と形而上学

周知のように、『「人間主義」について』(1947年)は、サルトルの講演後問もなくしてボーフレから書簡の形で寄せられた質問——(1)どのようにして「人間主義」という語にある意味を与え直すべきか？(2)倫理学が可能だとすれば、存在論と可能な倫理学との関係とは？(3)哲学に含まれる冒険の要素をどのようにして救い出すべきか？——への応答として書かれた¹¹。この論考のなかでハイデガーは、先述したサルトルによる本質主義的人間主義への批判がある意味では共有している。しかし、その根拠は異なる。ハイデガーが従来の人間主義を批判するのは、それらが「自然、歴史、世界、世界根拠についての、つまり存在者全体についての、すでに確立している何らかの解釈」(GA9, 321)すなわち「形而上学」に依拠しつつ、(大抵はそのことを自覚せぬまま)存在の意味の問いを忘却しているからだ。例えば、「理性的動物」として人間を定義する見方は、動物に「理性」という属性(種差)が付加されたものとして人間を捉えており、「動物性」(animalitas)から(あるいはその延長線上で)「人間性」(humanitas)を理解してしまっている¹²。サルトルの実存主義的人間主義も、諸動物の一種として人間を捉える見方から脱しているものの、「行為主体」としての人間から出発している点で——後に詳述するように——主体性の形而上学の枠組みにとどまっているとされる¹³。それゆえ、存在の意味を問うことなく、存在者全体の解釈に依拠しているあらゆる人間主義は、形而上学と不可分だとされるのだ(GA9, 321)。その一方でハイデガーは、自身の立場が非人間的なものを擁護する反人間主義とみなされることを予防するために、自身が人間主義に反対するのは、ただ従来の人間主義が人間の人間性を充分思考できていないからなのだとしている¹⁴。だからこそ、「人間主義」という語が

¹¹ 当時のハイデガーが置かれていた窮状に鑑みるなら、この書簡を政治的な観点から読み解くことも可能である。『「人間主義」について』執筆の経緯やハイデガーの思惑および同書がもたらした結果については、トム・ロックモア『ハイデガーとフランス哲学』、北川東子・仲正昌樹監訳、法政大学出版局、2005年、第5章に詳しい。ただし、ハイデガーの意図がもっぱら大戦間の自身の汚名をそそぐ点にあったとする見方については、もしそうであったなら当時無名だったボーフレに対して、改悛の念を示したわけでもない書簡を送ったという事実と齟齬をきたすというジャンユーの指摘は正鵠を射ている(Dominique Janicaud, *Du bon usage de la Lettre sur l'humanisme*, in: Bruno Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme: faits, concepts, débats*, Paris: PUF, 2005, p. 217)。

¹² 「形而上学は、人間を、動物性(animalitas)のほうから考えており、人間の人間性(humanitas)に向けて考えることをしないのである」(GA9, 323)。

¹³ 以下で取り上げる点以外にもハイデガーは、サルトルが可能性(本質)の現実化という伝統的枠組みの中で実存を理解したまま、本質と実存との序列を逆転させているにすぎないこと(GA9, 328)、またサルトルのいう超越としての実存が自己の内から外への運動を意味する——その限りで心の内と外を想定した主体性の形而上学の枠内にとどまる——のに対して、自身のいう *Existenz* はあくまで「存在の真理の内に身を開いている」(*Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins*, GA 9, 326. Cf. Auflage 1947)というあり方を意味することを強調している。ただし、サルトルのいう「実存」がいかなる事態を意味するかについては、議論の余地があると思われる。

¹⁴ 「むしろ、『存在と時間』の眼目をなす唯一無比の思想は、人間の本質に関する最高の人間主義的諸規定でさえも、人間の本来の尊厳をまだ知っていないという点にあるのである。そのかぎりにおいて、『存在と時間』における思考は、人間主義に反対している。けれども、この対立は、だからといって、そうした思考が、人間的なものの反対側に与するとか、非人間的なものを支援するとか、非人間性を擁護するとか、人間の尊厳を下落させるとかするものであるということ、意味

様々な弊害を引き起こすことに警鐘をならし (GA9, 315)、支配的な潮流に加わるために自身の立場をあえて「人間主義」と呼ぶことを拒絶しつつも (GA9, 345-346)、人間の人間性を、主体性や動物性 (との比較や類推) から考える形而上学とは異なる仕方で思考することが試みられるのだ。

行為

よく知られているように、ハイデガーは「行為」(das Handeln)の本質を再考することから、『「人間主義」について』を始めている。これは、ボーフレが書簡の冒頭で、行為や状況への参与 (engagement) を強調するサルトル (主義者) を揶揄して、ヴァレリーの「行為の信奉者たち」(zélateurs de l'action) という表現を引用したことに由来する¹⁵。一般に、行為は何かを生み出す意図的な振る舞いと考えられ、生み出されるもの (行為が実現するもの) の有無やよし悪しでもっぱら判断される。実存主義が静寂主義に陥るという批判に応えるサルトルも、世界の内に何かを生み出すことで自分のあり方をその都度形作っていくという意味で行為を捉え、実存主義的思考が行為と不可分であることを示そうとしていた。ハイデガーによれば、行為についてのこうした見方は、手段/目的関係を基軸とする技術 (τέχνη) の観点から、思考 (das Denken) を行為から分離し、行為の産物や効果を目的とした手段として思考を捉え、思考単独では非実践的だと断ずる「思考の技術的解釈」(GA9, 314) と表裏一体をなしている。これに対してハイデガーは、すでに存在しているものないしそのあり方を「実らせる」(vollbringen)、つまり「見守ることで導き出す」(hervorgeleiten) という点に行為の本質を見て取り (GA9, 313)、思考が自身の目的のために存在に手を加えることなく、ただそのあり様を言葉にもたらすという形で保護する (あるがままにする) という点で、行為の最たるものであると主張する¹⁶。

こうした主張は、哲学の実効力のなさに不安を感じる人々や、つねに「反響」——現代ならさしずめリツイートや絶賛増刷といったところだろうか——を求めて、「営業」に邁進する (自称)「哲学者たち」への警鐘と受け取ることもできよう。しかし、より興味深いのは、ここでは「行為」の見方の根本的転換が行われ、思考と一体化した行為の可能性が示唆されていることだろう¹⁷。内世界的な存在者や特定の状況との関係のうちで生じる自己

してはいないのである。人間主義に反対して思考がなされる理由は、人間主義が、人間の人間性 (humanitas) を、十分に高く評価していないからなのである」(GA 9, 330)。

¹⁵ Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, tome I, Paris: Albin Michel, 2001, pp. 113-114.

¹⁶ 「思考は思考することによって行為している。この行為は、おそらく、最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。ところが、結果を生み出そうとするすべての作用は、存在のうちにもとづきながらも、存在者を目指すことになる。これに反して、思考は、自身が存在によって要求されるがままにすることで、存在の真理を語ろうとする。思考は、この「そのままにすること」(Lassen)を実らせるのである」(GA9, 313)。

¹⁷ 斎藤慶典は、上述のハイデガーの議論をうけて、「思考とは、図らずも生じてしまった現実からの距離によって開示された非現実性の空間 (「現実とは別様でありえ、いつでも別様でありうる」)、つまり可能性の空間を経由してふたたび現実へと回帰する運動」と解釈したうえで、具体的な行為へと導くことのない形而上学的な思考のうちに、「みずからのためでもなければ、力の発現のためでもなく、むしろ世界の外部のためでもなくただそのつどそのつどのそれなりの「何かのため」に応じつつ (お望みなら「奔走しつつ」と言ってもよい。だが、それにもかかわらず、その

の存在可能性の展開として行為を捉えるサルトルとは対照的に、ハイデガーがいう行為は、自己に係わる存在者のあり方（そしてそれと係わる自分のあり方）が、それにふさわしい仕方で成長することを妨害せずに見守る（「あるがままにする」）点に存する¹⁸。こうした行為観は、動植物や人間（子ども・弟子・学生）を育てること、あるいは文化や伝統を継承・維持していくことといった例をもとに考えると具体的に理解しやすい¹⁹。その際、肝要となるのは、「あるがままにする」ことは、(a) 何もせずに放置することでも、(b) 相手の欲求や現状にただ従うことでも、(c) 自身の目的に適う仕方で相手を利用することでもないということだ。というのも、それにふさわしい仕方で成長させるためには、(a) 相手の日々の変化や周囲環境の変化につねに注意を払い、(b) 相手の欲求の行き過ぎや歪みがあればそれを是正し、(c) 自己ではなく、相手自身が目指している方へと導く（相手の自律を尊重する）必要があるからだ²⁰。こうした例の多くは、特定の計画（非実践的な思考）の実行として営まれるものではなく、思考と一体化した行為をなしていると考えられる²¹。

主体性

「主体性」から人間を理解するサルトルに対して、ハイデガーは（存在によって存在との係わりへと）投げ入れられているという「被投性」から人間を理解しようとする。

人間が被投性（Geworfenheit）においてあるということが意味しているのは、次のことである。すなわち、人間は、主体性にもとづいて捉えられる人間と比べれば、まさにそれよりも、より以下であるのだが、その分だけ反対に、〔存在へと〕身を開いている、存在による投げへの応答（der ek-sistierende Gegenwurf des Seins）である点では、理性的動物であるよりも、より以上のものなのだ。人間は存在者の主人（Herr）ではない。人間は、存在の牧人（Hirt）なのだ。この「より以下」という点で、人間はなにものをも失わず、むしろ、人間は、存在の真理のうちへと至ることによって、得をするのである。（GA9, 342）

根本において淡々と）生きるという行為の可能性」を見て取っている（斎藤慶典『「実在」の形而上学』、岩波書店、2011年、69頁、86頁参照）。思考と切り離せない「生きる」という点については、以下の議論と重なる点も多いが、本論は、思考よりもむしろ行為に着目して考えてみたい。

¹⁸ 瀧将之は、『芸術作品の根源』において芸術作品を「見守る」鑑賞者に与えられた重要性に注意を促している（瀧将之「芸術作品における真理の問題」、『Heidegger-Forum』、第11号、ハイデガー・フォーラム、2017年所収、6頁）。

¹⁹ 例えばヤングは、ハイデガーによる「住まうこと」の分析を手掛かりとしつつ、「維持」を主眼とする家事に見られる人格形成的役割や歴史形成的役割を再評価している。Cf. Iris Marion Young, *House and Home: Feminist Variations on a Theme*, in: *On Female Body Experience. "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2005. 池田喬「道徳的主体性と環境依存性の問題」、仲正昌樹編『「倫理」における「主体」の問題』、御茶ノ水書房、2013年所収、参照。

²⁰ こうした点は現代の「家族倫理学」（family ethics）において議論されている（cf. Jeffrey Blustein, *Parents and Children: The Ethics of the Family*, New York: Oxford University Press, 1982）。現象学的観点からの「家族の現象学」については、拙論「子をもつことと親になること——「家族」についての現象学的倫理学の試み」（『倫理学論究』vol.4 no. 2、関西倫理学研究会、2017年所収。http://www2.itc.kansai-u.ac.jp/~tsina/kuses/kuses.htm）を参照。

²¹ 介護等のケア、食材の調理、芸術作品の創造といった営みも、思考と一体化した行為という側面を宿しているかもしれない。

「被投性」という観点から捉えられた人間は、主体性（能動性）という基準から見ると（存在に対する主体性を欠いているという点で）「より以下」であるが、（存在の求めに応じる）存在との係わりという基準から見ると「より以上」（よりふさわしい）だと考えられる。どちらの基準がより適切かという問いは明示されていないものの、人間が存在者を全面的に生み出したり統御したりする支配者（主人）ではなく、存在者の運動を受け取り、それを見守るというあり方（牧人）がより根底的であるがゆえに、後者の基準がより適切だということが暗示されている。こうした洞察は、一方で、主体的な自己を起点に据えた日常生活において、自分にとって役に立つものや自分が作り出したり意のままにしたりできるものという側面からのみ世界や存在者が眺められ、存在しているものの豊かさや自分を存在させてくれているものの先行性が等閑視されるということを示唆する²²。他方、「存在の牧人」としての人間という考えは、日常生活において看過されている世界のあり方も含めて、存在者があるがままに現れることは、人間のもとでのみ可能であるという主張を含意する²³。けれども、人間以外の動物も同じように（あるいはひょっとすると人間以上に）、存在をあるがままに受け取っていると言えるのではなかろうか——こうした反問を予防するのが、「言葉が存在の家をなす」（GA9, 333）という主張である。ハイデガーによれば、存在をあるがままに見守ることとは、本能的な衝動を解放するものにとらわれるがままになることではなく自らの存在との係わりを言葉へともたらすことなのだ。ハイデガーは、ここでも人間が言葉の創り手でないことを強調する²⁴。言葉とは、伝達のために人間が発明した道具（ツール）でも、人間が（動物と同様の仕方で）所有する発声・伝達能力でもない²⁵。言葉は歴史性や地域性と一体となって人間に受け継がれ、人間の思考を規定すると同時に可能にすることで、人間が世界の内に「住まう」ことを可能にするものとして捉え直される²⁶。このように捉え直されることで、言葉（とりわけ詩的言語）のもつ可能性、

²² Cf. Dominique Janicaud, *L'homme va-t-il dépasser l'humain ?*, Paris: Bayard, 2002, p. 21. 「実際に現代社会は、政治や経済や教育、技術や情報や交通など、あらゆる活動領域で、そうした人間の意図や目的に基づく操作と管理と支配の論理が浸透している。しかし、その反面、そのような行為に日夜奔走する当の人間そのものがどこにその本来の居場所を持つのかという問いは、忘れ去られたままである。人間の居場所が問われるとすれば、それは皮肉にも人間の行為や実践が難局に直面し破綻した時である。2011年に起きた東日本大震災の後、日本では、人間の在り方や生き方を考え直す機運が高まっているが、これこそハイデガーが示唆した方向、つまり、存在者ではなく存在への関係を思い起こす思索の方向に共鳴するものである」（菊池惠善「思索という行為——『「ヒューマニズム」について』『何が思索を命ずるか』」、秋富克哉・安部浩・古荘真敬・森一郎編『ハイデガー読本』、法政大学出版局、2014年所収、245頁）。

²³ ボールドウィンとは、あらゆる事物や現象がしかじかのものでありうる可能性として「存在」を解釈し、「人間のもとでのみそうした可能性が実現されること」が「存在の牧人」という表現で示唆されていると主張する。Thomas Baldwin, *The Humanism Debate*, in: Brian Leiter & Michael Rosen (edd.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 689-690.

²⁴ 「そうは言っても、思考は存在の家を決して創造するのではない」（GA9, 359）。

²⁵ ハイデガーは、言葉の「形而上学的かつ動物的解釈」を批判している（GA9, 333）。「言葉の世界とは、何も言語を用いて、語る、書く、話す、ということではなく、言葉として了解される存在の根源的な開示の中に立ち、それを見守り、いたわるといことなのである」（渡邊二郎『ハイデガーの存在思想』、『渡邊二郎著作集』第二巻、筑摩書房、2011年、251頁）。

²⁶ ここでは「住まう」ことを、様々な道具連関のもとに身を落ち着け、スムーズに行為することができるという意味での「馴染む」こととして理解している。「住まう」ことに由来するハイデガーの「根源的倫理」については、レヴィナスの倫理との対比も含めて、改めて論じる必要がある。「根

例えば日常生活や現代においては疎遠となった・断絶した、世界の多様で異質な側面（詩的世界・歴史的世界）を存在にもたらし、日常性や「公共的」世界を揺さぶる可能性に光があてられることになる²⁷。

以上で瞥見したハイデガーによる人間の捉え直しは、主体性や動物性から人間の人間性を考える形而上学とは徹底して異なる形で人間性を思考した試みとして評価されうる²⁸。

3. レヴィナスの「他なる人間の人間主義」

レヴィナスはハイデガーの批判者とみなされることが多いが、ハイデガーの人間主義批判をつねに評価している。論考「人間主義と無起源」では、「現代の反人間主義は、何らかの類や領域存在論に属する個体——あらゆる実体と同様に存在に固執する個体——として解された人間に、人間を現実の目的とする特権を認めないという点では、おそらく正しい」

(HAH 81) と述べている²⁹。しかしレヴィナスにおいて、本質主義的人間主義は、それが形而上学を前提としているがゆえに退けられるわけではない。それは、まずもって現象学的な観点から、他人との人格的關係すなわち倫理的関係を記述するには不適切な考えとして退けられる。というのも、他人との倫理的係わりは、他人が自己と同種の類に属することや「人間的」とみなされる能力が他人にあることの同定を前提としてはいないからだ。ある子どもが助けを求めている時、その子が同国人であることや、十分な知能や自己意識をもっていることを理由に手を差し伸べるなら、それは倫理的関係とは呼ばれない。その子の訴えかけに私が居合わせてしまったという事実それ自体が、その子に手を差し伸べる理由となっているような関係こそ人格的ないし倫理的関係と呼ばれるものである³⁰。

他人との倫理的関係に焦点を絞るレヴィナスの手法は、すでに見たハイデガーの「人間

源的倫理」については、Dennis J. Schmidt, *Hermeneutics as Original Ethics*, in: Shannon Sullivan and Dennis J. Schmidt (edd.), *Difficulties of Ethical Life*, New York: Fordham University Press, 2008 を参照。

²⁷ こうした点については、古荘真敬『ハイデガーの言語哲学 ——志向性と公共性の連関』、岩波書店、2002年、第三章が精緻な分析を行っている（とりわけ 151-155 頁参照）。

²⁸ 動物性や主体性とは異なる形で、人間性を「非主体性」のもとで捉えるハイデガーの方向性を継承した哲学者としてパトチカが挙げられる。彼は、ハイデガーを「人間性の思想家」として評価し（cf. Françoise Dastur, *La phénoménologie et la question de l'homme: Heidegger et Patočka*, in: *La phénoménologie en questions : Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris: Vrin, 2004）、非主体的な形で捉えられた人間と世界との関係そのものとして歴史を考察すると同時に、日常性や手段/目的関係から脱する「犠牲」の内に、人間を最も人間的たらしめる「自由」を見て取っている（ヤン・パトチカ『歴史哲学についての異端的論考』、石川達夫訳、みすず書房、2007年）。陶久明日香は、根本気分（の共有）という観点から、ハイデガーとパトチカを連続的に捉える試みを提示している。陶久明日香「世界の意味喪失の経験は共有できるか ——ハイデッガーとパトチカを手引きとして」、『実存思想論集』XXXII号、理想社、2017年所収。

²⁹ 『存在するとは別の仕方』（1974年）では、次のようにも言われている。「現代の反人間主義の見事な直観は、自己目的かつ自己起源である人格という考えを廃棄した点に存する。この考えにおいては、自我はなお何らかの存在であるがゆえになお事物である。[...] 人間主義は、それが十分に人間的でないという理由においてのみ、告発されねばならないのだ」（AE 203）。

³⁰ こうした議論には様々な反論が可能だが、レヴィナスの現象学的分析の詳細については、拙著『甦るレヴィナス』、前掲書、第6章を参照。

論との対決という観点から見ると、些か唐突に見えるし、ハイデガーが（人間をめぐる議論においては）さほど重視していない対人関係（さらには倫理的関係）を前提にして両者を対比させるのは不公平であるようにも見えよう。しかしながら、他人との倫理的関係は、行為、主体性、人間をめぐるレヴィナスの議論の出発点ではなく、むしろ帰結——もっと言えば記述を通じて証示される仮説——をなしている。この仮説こそ、レヴィナスが「形而上学」と呼ぶものだ。レヴィナスは、ハイデガーが批判する（存在者全体の定まった解釈としての）「形而上学」に対して、存在の「超越」（存在とは端的に異なる可能性）を主眼とする「形而上学」のもう一つの伝統——「存在の彼方の善」——を甦らせようとする³¹。そして、この超越が他人との関係という場面においてこそ具体化（実現）されるという見通しのもと³²、ハイデガーの批判する「形而上学」とは異なる仕方では「行為」や「主体性」を思考しようとするのだ。以下、その道程を追ってみよう。

行為

思考と行為の技術的解釈に与することなく、思考を行為とみなすハイデガーに対して、レヴィナスは、そうした行為が一つの行為として意味をもつのは、それが特定の方向性（orientation）を有する場合のみであると主張する。というのも行為と行為者の関係だけから見ると、一つの行為は文脈や状況に応じて多様に解釈されうるからだ（例えば飲食店で手をあげる行為が、店員を呼ぶ行為なのか、後から来た友人への合図なのか）³³。行為や発言に意味を与えるのは、誰かから誰かへという方向性、すなわち当の発言や行為が誰に向けて発せられなされたかという事実である。重要なのは、こうした方向性が行為者の意図や思考とは独立に考えられねばならないということだ。というのも、行為者の振る舞いは行為者と受け手との関係に応じて、行為者の意図や思惟の有無にかかわらず、ある特定の行為として受け取られうるからだ（教室において教員が「女性は哲学には向かない」と述べることは、教員にそのような意図があったかどうかとは関係なく、女子学生にハラスメント発言として受け取られうる）。逆に言えば、この方向性には、自分の行為が自分の意図した通りに相手に受け取られることや、そもそも相手に受け取られることすら確証されていない一方的な差し向けという側面が含まれている。それゆえ、レヴィナスはこうした方向性を、相手による認知や返礼を求めない慈善行為（*Œuvre*）に擬えている³⁴。そして行為

³¹ レヴィナスの「形而上学」理解の由来は、（彼自身の自覚の有無にかかわらず）プラトンというよりもむしろプロティノスにある。ハイデガーがほとんど重要視しなかった新プラトン主義やデカルトの第三省察を手がかりとする「形而上学」理解は、西洋哲学史の再解釈という側面におけるハイデガーとの対決という観点から見ても興味深い。こうした点に鑑みてもレヴィナスとハイデガーとの対立を考える際に、安易な形で「ヘブライズムとヘレニズム」を持ち出すべきではないと筆者は考える。拙論「〈存在の彼方〉の痕跡——レヴィナス哲学におけるプロティノスの「痕跡」」、『新プラトン主義研究』第11号、新プラトン主義協会、2012年所収、参照。

³² 「形而上学が営まれるのは、社会的関係が営まれるところ、つまり人間たちとのわれわれの係わりにおいてである」（Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche, p. 77）。

³³ 「〔…〕たとえハイデガーにおいては、存在への「感謝」や「聴従」が観想に取って代わっているとしても、現代哲学は、文化的な意味作用の複数性に、満足してしまっている」（HAH 40）。

³⁴ 「〈同〉から〈他〉へと自由に向かう方向性（orientation）とは、慈善行為である」（HAH 41）。レヴィナスの哲学における *œuvre* という概念の位置づけの変遷については、Yotetsu Tonaki（渡名喜

に孕まれる、行為の成就ないしそれが「実らせるもの」と「同時的であることをあきらめる」——「私の死の彼方に向けてある」(HAH 42)——という性格の内に、存在を越えたもの((他))との係わりが見て取られるのだ³⁵。行為のこうした捉え直しは、ハイデガーの批判する思考と行為の技術的な解釈からの脱却の試みとして位置づけられる (cf. HAH 41) と同時に、特定の方向性のもとで発せられることのないような思考 (例えば、たんなる逡巡や憐れみ) を行為から明確に区別する視座を提供している³⁶。

主体性

すでに見たように、人間を(存在への係わりに投げ入れられているという)受動性のもとで捉えるハイデガーにおいては、人間の主体性は存在をあるがままの形で受け取るために極力縮減されるべきものとして捉えられることになる³⁷。このような観点からすると、人間は存在ないし世界のある種の「媒体」(HAH 73)とみなされることになり、各人の唯一性を考える余地がなくなってしまう³⁸。自己の内面と外面を前提とする「主体性の形而上学」に依拠することなく、しかも存在の呼びかけに対する人間の受動性を強調するハイデガーとは異なる仕方で、人間の主体性を考えることはできないのか³⁹。こうした問いに答える形で、能動性と受動性をめぐる既存の枠組み——原因と結果、意識と物体——に回収されない形で「受動性の新たな概念」(HAH 73)を練り上げる可能性が模索される。

庸哲), *Question de l'œuvre chez Emmanuel Lévinas*, 『フランス哲学・思想研究』第13号、日仏哲学会、2008年所収、参照。

³⁵ 「(他)への絶対的な方向性、すなわち意味(sens)をなす行いが可能であるのは、ただ[一切の満足や期待を欠いた]忍耐においてでしかないが、この忍耐が極限まで推し進められると、それが行為者にとって意味しているのは、[行為の]実現と同時代であることをあきらめること、(約束の地)へと足を踏み入れることなく行為することなのだ」(HAH 42)。

³⁶ こうした視座は、ハイデガーのいう存在の思考からいかなる具体的な行動が可能となるのかという問いに答えるために必要となるものかもしれない。渡邊二郎は、人間主義に関するサルトルとハイデガーとの対比を論じた講演において、この問いを提起し、ハイデガーとサルトル双方の観点の必要性を説いている。「一体、この存在への思いから、一転してどのようにして、未来への行動に、人間は、立ち向かえるのでしょうか。ハイデッガーではそれは不明であります。恐らく、そのときには再び、サルトルのように、人間は、自らの未来への意志それ自身にもとづいて生きようと決意するよりほかにないのではないのでしょうか」(渡邊二郎「ハイデッガーの哲学について——ヒューマニズムに関するサルトルとハイデッガーとの対比を念頭において」(1961年)、『渡邊二郎著作集』第三巻、筑摩書房、2011年、63-64頁)。

³⁷ 「[ハイデガーに従うなら]真理を発見し、探求し、所有するのは、なんだかわからない自分の使命をもつ人間の方ではない。真理の方が人間を惹き起こし、(人間に起因することなく)人間を保持している[……。たとえ人間の実存(existence)——現存在——がこの実存そのもののために実存する点に存するとしても、この[存在へと]開いている実存(ek-sistence)が身を捧げるのは、存在者ではない存在の守護・照明・隠蔽・忘却であり、こうした運動や変動が人間的なものを惹き起こし、位置づけるのだ。主体性は、自分自身の消失を目指して現れることになる[……。]」(HAH 70)。Cf. AE 210。

³⁸ アールもまた、こうした点をハイデガーにより内在的な観点から指摘している。Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble: Millon, 1990, pp. 249-250。

³⁹ 「したがって次のように問うことが許される。存在が自由に科す否認を突き詰めて考えるなら、人間主義は何らかの意味をもつことはできないのだろうか。人間的なものの根拠薄弱さは、[存在に対する]人間的なものの受動性において現れるように見えるが、この受動性自体から出発して、自由それ自体にある意味(確かに「裏の」意味ではあるが、この場合は唯一本来的な意味)を見出すことはできないのか、と」(HAH 73)。

このような「[自然的因果関係におさまらない] 超自然的という意味での形而上学的 (méta-physique) 先行性に係わる受動性」(HAH 73) を体現するのは、自分にはいかなる落ち度も義務もないにもかかわらず責任を感じてしまう傷つきやすさ (vulnérabilité) である。他人 (の訴えや苦しみ) を前にした傷つきやすさは、博愛に基づく能動性やたんなる隷属としての受動性を表しているのではなく、自分が「善によって選ばれる」「善を被ること」という受動性 (HAH 77)、しかも自分が応答しなければ存在しないはずの善によって選ばれるという捩れ (隔時性 dia-chronie) のもとに捉えられる受動性を表している⁴⁰。このようにして、自分の過去の行為や現在の立場との因果関係に基づいて引き受けられる責任とは対置される「無起源的な責任」に曝される主体性——責任を引き受けるかどうかに関する自由な決断の手前で生じている主体性——のもとに⁴¹、「主体性の形而上学」に陥らない主体性の記述が見出されるのだ。

「他なる人間の人間主義」(humanisme de l'autre homme)

上述のようにして捉え直された行為や主体性の帰結として、生物学的類や特定の属性・能力の同定には依拠しない、具体的な他人に対する無起源的な責任を起点とする人間主義、「他なる人間の人間主義」が提唱される。レヴィナスによれば、「人間」という類の統一性や人権は、個別的な他人に対する無起源的な責任から出発して初めて有意味なものとなる⁴²。しかしながら、このような人間主義はいかなる意味でなお必要とされているのだろうか。ジャンコーが看破しているように⁴³、サルトルの実存主義的人間主義もハイデガーの人間性の思考も、古典的人間主義の伝統を「本質主義」ないし「形而上学」へと縮減し、人間のあり方を極限的な形で記述していくという激化 (surenchère) の兆候を呈している。両者の議論は、それ単独では、人間についての実質的な主張を導き出せないばかりか、スローターダイクが示して見せたような科学技術による人間の遺伝学的改良や選別に無防備なままである⁴⁴。レヴィナスの「他なる人間の人間主義」も特定の道德規範を明示的に押し

⁴⁰ 「善によって選ばれる」という表現については、公共的な規範に依拠しない一回性の出来事がなぜ「善」と呼ばれるのかという疑問を提起しうる。このような問いに対して、レヴィナスなら、善によって選ばれたかどうかは、選ばれた個人の応答——しかも関与してしまったがために一度きりで果たされることがありえない応答——を通じてのみ証示されうると答えるだろう。異論はあるかもしれないが、こうした倫理的状況は、例えばクレイシ・ハールーン・アフマド氏をはじめとするマシド大塚のイスラム教徒たちが、東日本大震災直後から「今こそジハード (最大の努力) をするべきだ」と考えて、宮城や福島で異教徒である日本人に対して 100 回以上の炊き出しを行っているという事例において具体化されているように思われる。田中志穂「宮城や福島で炊き出し 100 回、なぜならそれがジハードだから。被災地でカレーをふるまい続けたイスラム教徒の話」、『ニッポン複雑紀行』(2017年12月28日 <https://www.refugee.or.jp/fukuzatsu/shihotanaka01>) 所収、参照。

⁴¹ 詳細については、拙論「責任を負うこと」と「責任を感じること」——レヴィナスの責任論の意義」、『國學院大學紀要』第54巻、國學院大學、2016年所収、参照。

⁴² 「[他人に]〈無関心ではいられないこと〉とは、隣人の近しさであり、それによってのみ一方と他方の間の共通の地盤が描かれるのだが、この共通の地盤、人間の類の統一性は、人間たちの友愛 (fraternité) のおかげであるのだ」(HAH 14)。

⁴³ Dominique Janicaud, L'humanisme: des malentendus aux enjeux, in: *Revue philosophique de Louvain*, 2001, pp. 186-188.

⁴⁴ ペーター・スローターダイク『「人間園」の規則 ——ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』に対する返書』、仲正昌樹訳、御茶の水書房、2000年、72頁。

出す性格をもたない以上、こうした誹りを免れないように見える。

こうした疑問に答えるために、「人間」の境界（胎児、動物の権利）をめぐる現代の議論に目を向けてみよう。そこでは、シンガーの議論が代表的なように、人間と人間以外のものの線引きをめぐる、特定の属性や能力（苦痛を感じる能力、自己意識）の同定から出発し、その能力に応じて「平等な利益の配慮」や権利を割り当てることがある。レヴィナスの「他なる人間の人間主義」は、こうした類の議論と一線を画する。それは、人間という存在者に特定の能力（例えば他人に対して責任を感じる能力）を認めたとて、特定の道德規範（他人を殺してはならない）を導き出すような議論ではない。誤解を恐れずに言えば、レヴィナスの人間主義は、とりわけ倫理的場面に着目して、われわれが現に他人と結んでいる——が常に結んでいるわけでも常に結ばれうるわけでもない——「人間的関係」という概念を再構築しようとするものだ。筆者が考えるに、こうした試みは、C・ダイヤモンドが（人間と動物にみられる遺伝学的・生態学的な複数形の差異と区別して）人間と動物の単数形の「差異」を論じる際に述べている「人間という概念の構築」と際立った共通点を有する。ダイヤモンドによれば、われわれが他の人間たちに対して負っている義務（例えば、彼らを食べないという義務）は、彼らが人間であるという事実から導かれるものでも、人間に割り当てられる様々な特性によって正当化されるようなものでもない。そうした義務を義務として負うことそれ自体が、人間という概念を構築しようとする試みなのだ。「人間と動物との間には違いがあるという考えも、——まさしく——そういった[人間という概念の構築の] 試みなのである。私たちは、私たちが彼らを食べる食卓につくことで人間とは何かについて学ぶ。私たちは食卓を囲むが、動物は食卓に並ぶのである。人間と動物の違いは、[チンパンジーの] ワシヨーやイルカの行動を研究しても得られないのだ」⁴⁵。

ダイヤモンドは、このような「構築」の意味を G・オーウェルがスペイン内戦の際、両手でズボンをたくし上げながら逃げるファシストを撃つことができなかったという記述をもとに説明している。

「私がここに来たのは、「ファシスト」を撃つためであった。しかし、ズボンをたくし上げている男は「ファシスト」ではない。それは明らかに私たちと同じ同胞であり、どうしても撃つ気にはなれないのである」。ここでは敵（ファシスト）という概念と同胞という概念がある種の緊張関係にある。ズボンを両手でたくし上げながら走る男を撃つことができる者ですら、なぜオーウェルが撃てなかったかを完全に理解することができるだろう。ズボンをたくし上げて走る男のようなイメージや光景は、ある人の行動を確認したり変更したりする「何か」を伴う。しかし、その「何か」に強制力はない。言い換えると、その「何か」は、それが有している力や、すべての者に対してではないにせよ、その「何か」が誰かに不快感をもたらしたり不快感を意識させたりする可能性があるということを理解できる者すべてに対して、強制力を有するものではないのである⁴⁶。

⁴⁵ Cora Diamond, *Eating Meat and Eating People* (1978), in: *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1991, p. 324. (横大道聡訳、キャス・R・サンスティン、マーサ・C・ヌスバウム編『動物の権利』、尚学社、2013年所収、133頁)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 332. (邦訳 143頁)

ダイヤモンドによれば、オーウェルは、相手の何らかの特徴（ズボンをたくし上げている）や能力（武器を捨て殺傷能力をもたない）から権利（殺されない権利）を導き出しているわけではない。オーウェルに敵を「同胞」（同じ「人間」）として見させた「何か」は、すべての人にそうさせるような普遍的な強制力をもたない。にもかかわらず、オーウェルと同じような行動に出ない（逃げるファシストを撃つ）兵士もオーウェルの弁明や感情を理解しうるのだ。人間についてのこうした記述は、すべての人が従うべき規範や原理を提出するものではなく、われわれが「人間」という概念を再構築するための手がかりとなるものなのだ⁴⁷。筆者が考えるに、時に極端な状況や表現を用いて記述されるレヴィナスの「形而上学」もこのような役割を担っていると考えられる。ひるがえって、ハイデガーによる人間性の思考もこうした人間性の再構築の試みとしての「形而上学」とみなす余地はないだろうか。もしそのように考えられるなら、ハイデガーが批判的に言及した「形而上学と人間主義の不可分性」をポジティブに捉える可能性も出てくるかもしれない。

次のような疑問を抱く人もいるだろう。レヴィナスのいう「他なる人間」が成人の「健全者」や、生物学的な意味での「ヒト」に限られないなら、なぜことさら「人間主義」という言葉を保持し続けるのか。「人間主義」という表現は、動物や自然環境へと延長していく可能性を狭めてしまっているのではないか。筆者が考えるに——そしてレヴィナスもそう考えていると私は考えているのだが——、人間主義は動物倫理や環境倫理を妨げるどころか、むしろそれを可能にしている。ただし、このことは動物や自然環境への配慮を他人への倫理的配慮の延長線上で考えるべきということではないし⁴⁸、ましてや、人間を何よりも最優先しなければならない、したがって人間のために人間以外の動物や自然環境を蔑ろにしてもよい、などということでも全くない。ウィリアムズが指摘しているように、「人間を宇宙で最も重要な、あるいは最も価値ある生物と見なすことを含意する」ことがないような人間主義は、われわれが他の動物や自然環境とどのような関係を築いていくべきなのかを考えるために必要不可欠なのだ⁴⁹。さらに付け加えるなら、人間主義は法や政策の

⁴⁷ 倫理についてのダイヤモンド自身の立場については、Alice Cray, A Brilliant Perspective: Diamondian Ethics, in: *Philosophical Investigations* n° 34 (4), 2011 および佐藤岳詩「C・ダイヤモンドの分析的倫理学批判——分析対象としての倫理をめぐって」、『現代思想』（総特集「分析哲学」）、青土社、2017年所収、参照。

⁴⁸ 確かに、無起源的な責任は、例えば環境倫理においても、「自分がしたことではない（過去の人々がなした）環境破壊の責を負わねばならない」という仕方で見られうるし、動物についても人間の倫理的関係と同様の構造が認められる可能性も否定はできない——こうした可能性は、口頭発表の際に松井隆明氏が指摘して下さった。しかし、レヴィナスが無起源的な責任という概念を提示したのは、あくまで人間同士の倫理的関係を分析した帰結であり、動物や自然環境との関係にはまた異なる要素が——例えば、動物については「人間は動物を食べるが、動物は人間を食べない（ようにすべき）」といった非対称的關係が、自然については、産業構造等を介した人間の集団的責任や後続する世代に対する責任が——介入し、人間同士の関係性とは異なる関係性が問題となっているということを忘れてはならない。

⁴⁹ 筆者は、デリダが提起し続けた哲学と動物性をめぐる問い自体の豊かな可能性を否定するつもりはない。しかし、この問いの哲学的意義を徹底して考えるためにも、ハイデガーやレヴィナスに見られる「人間主義」を糾弾せんとする傾向に逆らって、動物や自然環境とのわれわれの係わりの前提となっている「人間主義」に、われわれがどれほど自覚的でありうるのか、自覚的であろうとしているのかを考えてみたい。この点で、「人間主義」を人種差別や性差別と同列に「種差別」とみなす人々に対するウィリアムズの次のような指摘は、動物との多様な係わりをめぐる筆者の研究の

指針になると共に、現行の法や政策を問い直す役割を有する⁵⁰。というのも、現代のいかなる国の法や政策も人間に対して充分なものとなっているとは言い難いからだ。自分たちから遠く離れたところにいる人々や自分たちの視野に入らない人々に対してかくも関心の薄いわれわれに——例えば 2017 年 19000 人を越える難民申請者がいたなかでわずか 20 人の難民認定しか認めないこの国に生きながら、難民申請者の過酷な実情には目を向けようともしないわれわれに——⁵¹、人間主義はもはや必要ないなどと言いうるだろうか。私には、どうしてもそのようには思われないのだ⁵²。

指針となり続けるだろう。「人間以外の生物に対する関心は、確かに、人間の生活のなかで一定の位置を占めるべきである。しかし、私たちは、ただ私たち自身の自己理解によってのみ、その関心を獲得し、育て、他の人々に教えることができる。人間は理解すると同時に、理解される対象でもある。この点で、人間相互の倫理的関係は、常に人間と他の動物との関係とは異ならざるをえない。これは、両者の違いが現れる基本的な点の一つである。動物をどう扱うべきかという問を発する前に、この問——動物をどう扱うべきかという問——しかありえないというのが、根本的に重要である。この場合の選択肢は、動物が私たちの実践から利益を受けるか、あるいは害を受けるか、のどちらかでしかない。それゆえ、種差別主義が人種差別主義や性差別主義をモデルとするのは誤りである。後者二つは、本物の偏見なのである。世界の理解の仕方として、取り除くことのできない白人的理解や男性的理解があると想定しよう。さらに、その場合の唯一の選択肢が、黒人や女性が「私たち」（白人、男性）の実践から利益を受けるか、あるいは害を受けるか、のどちらかでしかない、と考えよう。こう考えれば、これはもう偏見に侵されているのである。しかし、人間の動物に対する関係の場合は、これと同じように考えることが、まさに正しいのである」（Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London/New York: Routledge, 1985, pp. 131-132. 『生き方について哲学は何が言えるか』、森際康友・下川潔訳、産業図書、1993 年、196 頁）

⁵⁰ レヴィナスは「他なる人間の人間主義」こそが「人権」を有意味なものとすると考えていた。「友愛においては、一方の他方に対する責任が肯定されるのだが、かかる責任を介して、人間の諸権利は具体的なもののなかで、私が責任を負うべき他者の権利として意識に現れることになるのだ。他の人間の諸権利として、私にとっての義務として、友愛における私の義務として、根源的に現出すること、それこそが人間の諸権利についての現象学である」（エマニュエル・レヴィナス「人間の諸権利と他者の諸権利」（1985 年）、『外の主体』、合田正人訳、みすず書房、1997 年、205 頁）。こうした発想は、「人権が要求されるのは、ある特定の規則・法・制度の根拠が問われる場合、すなわち、それらの正当性が求められる場合、さらには、それらの規則・法・制度を支えてきた根拠がもはや充分ではない場合である」（ライナー・フォルスト「正当化への基本的権利——人権を構成主義的に構想するために」、田原彰太郎訳、ブルックホルストほか編『人権への権利——人権、民主主義そして国際政治』、舟場保之・御子柴善之監訳、大阪大学出版会、2015 年、52 頁）とする政治哲学者フォルストの考えに通じているように思われる。レヴィナスの「他なる人間の人間主義」から帰結するレヴィナス的政治哲学は、基本的には普遍主義の立場をとっているものの、「しかし、価値としての文化的多様性にいかなる位置づけが与えられるかを問うことは肝要である。この点についてレヴィナスは多くを語ってはいない」（Yasutake Miyashiro, *L'humanisme est une éthique. Penser la critique lévinassienne de l'antihumanisme*, Keio SFC Academic Society, 2014, p. 19 note 105）とする宮代康丈の指摘を踏まえて、稿を改めて論じたい。なお宮代氏の論文は、以下の URL にて公開されている。http://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=KO92001001-2013-001-0001

⁵¹ 日本における難民認定のハードルの高さや申請者の苦境については、日本難民支援協会（JAR）HP に詳しい。<https://www.refugee.or.jp/>

⁵² 本稿は、ハイデガー・フォーラム第 12 回大会（2017 年 9 月 16 日於京都大学）での口頭発表原稿に手を加えたものである。発表前後に貴重なご質問やご教示を寄せて下さった方々、とりわけ森一郎先生、古荘真敬先生、轟孝夫先生、関口浩先生、齋藤元紀氏、陶久明日香氏、金成祐人氏、景山洋平氏、瀧将之氏、松井隆明氏に深謝します。また、本稿は 2017 年度春学期に國學院大學、学習院大学、早稲田大学で行われた講義・演習の成果に基づくものであり、とりわけ早稲田大学での講義にお招き頂いた小林信之先生、様々な点についてのご教示を賜った田原彰太郎氏、リアクションペーパー等を通じて様々な質問をしてくれた学生たちに感謝します。

Shojiro KOTEGAWA

Humanism and Metaphysics

— *Levinas' Auseinandersetzung with Heidegger's Critique of Humanism*