

Is New Realism Enough as Philosophy of Intercultural Cooperation?

IWAUCHI Shotaro

Abstract

This paper aims to critically examine the possibility of New Realism as a philosophy of intercultural cooperation. Markus Gabriel, the founder of New Realism, presents a new ontological theory known as “ontology of fields of sense,” which would conciliate the confrontation between metaphysics and constructivism. Also, according to Gabriel, the ontology of fields of sense makes a basis for a democratic society as it assures the plurality of existence and cognition while claiming the universality of factual conditions for intercultural cooperation. Therefore, it is a philosophy of diversity and universality. In this regard, Gabriel’s attempt to overcome the epistemological dichotomy between phenomena and things in themselves seems to succeed. New Realism would open a new horizon beyond the historical recurrence of relativism and dogmatism. However, I claim that New Realism falls into the side of dogmatism by introducing the idea of moral facts. The criteria of facts are often obscure in the realm of intercultural communication.

新実在論は共生の原理たりうるか

岩内 章太郎

はじめに

「共生」という言葉は、人間と人間の共生、人間とロボットの共生、人間と自然の共生など、さまざまに使用される。本稿で扱うのは、人間と人間の共生である。最初に、共生の問いをこのように規定しておきたい——民族、人種、文化、宗教、言語、世代、ジェンダー、病気や障がいの有無によって異なる感受性、価値観、世界像の多様性を互いに認めたいうえで、すべての人間が自由かつ対等な存在として共に生きていくための普遍的原理（＝共生の原理）とは何か、である。

さらにこれを哲学の問題として、特に認識論と存在論の問題として突きつめると、以下の問いが現われる。それは、多様性と普遍性はいかに両立可能か、である¹。異質な他者と共に生きていくためには、互いの差異を承認しながら、しかしその差異を越えて妥当する自由の普遍性を基礎づけなければならない。

二つの世界大戦と全体主義に帰結した近代以後、差異と多様性の重要性を強調してきたのは「構築主義」である。すべての存在と認識は社会的・文化的に構築されている。物の見方は、社会や文化や言語、あるいは究極的には個人によって異なり、それぞれの認識に価値の優劣をつけることはできない。構築主義は存在と認識の多様性を積極的に認める哲学なのである²。

構築主義の理論を用いると、マジョリティ³が一方的かつ強制的に押し付けてくる価値観や世

¹ 詳しくは、岩内 2019 の第 3 章および岩内 2021 の第 2 章を参照されたい。

² たとえば、現代構築主義の代表的論者であるケネス・J・ガーゲンとは、以下のように述べる。「私たちが世界についての真理だとみなしているものは、私たちがその一部分である社会的関係に大きく依拠する」(Gergen 2015: 3)。ガーゲンによれば、「私たちが世界に異なる仕方アプローチする」(Gergen 2015: 4) ののである。「唯名論的相対主義」によって、世界の「ヴァージョン」の複数性を説明するネルソン・グッドマンはこう論じる。「もちろん、劇的に対照的な世界についての諸々のヴァージョンは相対化される。それぞれが一定の体系の下で——すなわち、ある科学にとって、ある芸術家にとって、ある知覚者と状況にとって、正しいのである」(Goodman 1978: 3)。

³ 一つ注意すべきは、マジョリティとマイノリティは単に数の問題ではない、ということである。問題の本質は、特定の属性や条件を持ってしまったがゆえに、一定の人びとが被る権利の侵害や生き難さにある。その典型は「差別」であるが、アパートヘイトの場合など、少数派が多数派を差別することはありうる。つまり、社会に内在する

界像を相対化し、社会的、文化的、性的マイノリティの権利を擁護することができるだろう。というのも、構築主義においては、マジョリティの認識とマイノリティの認識は水平化されて、それぞれがいわば一つの対等な文化的構築物となるからである。さらに言えば、差別や偏見がいかに歴史的に構築されてきたのかを分析することも可能になる。まさにこの理由で、構築主義はジェンダー論やカルチュラルスタディーズを支える理論基盤の一つとなってきた。

ところが、構築主義には大きな課題が残る。それは、文化的多様性を越える普遍性をいかに基礎づけることができるか、というものである。たとえば、人権が文化的多様性に解消されてしまうなら、それは論理的にはどこまでも相対的なものにとどまることになる。すると、さまざまな差異を共存させるための普遍的枠組みを維持することはできなくなってしまう⁴。

「新實在論 (Neuer Realismus)」を提唱するドイツの哲学者マルクス・ガブリエルは、「意味の場の存在論 (Sinnfeldontologie)」と呼ばれる存在論のモデルを提起することで、この課題に答えようとしている⁵。多様性と普遍性を存在論のレベルで両立させて、共生の原理の新しい地平を切り開こうとしているのである。

本稿の目的は、共生の原理としての新實在論の哲学的可能性を検証することである。まず、新實在論における存在論の根本単位である「意味の場 (Sinnfelder)」の概念を明確にしたうえで、意味の場の存在論の中心テーゼの一つ、「無世界観 (Die Keine-Welt-Anschauung)」と共生の関係を考察する (第1節)。次に、新實在論が民主主義の基盤になることを論じる (第2節)。最後に、共生の原理としての新實在論の意義とその課題を検討する (第3節)。

第1節 共生と「無世界観」

ガブリエルによると、さまざまに異なるバックグラウンドを持つ人びとが共に生きるうえで、一切の意味の場の意味の場としての「世界 (Welt)」という考えは不要である。それどころか、全体としての世界は論理的に存在しない。しかし、どうして世界は存在しないのだろうか。また、共生と世界の非存在はいかに関係付けられるのだろうか。以下、これらの問題を考えていく。

まず、意味の場の概念を明確にしておこう。ガブリエルによると、「存在論の根本単位」である意味の場は「一般に何かが現われる場」のことであり、「存在とは何かがある意味の場に現われているという状況のことである」(Gabriel 2013: 68)。たとえば、厨房という意味の場を例にとると、そこには包丁、鍋、赤ワイン、シェフ、グリーストラップだけではなく、厨房での人間関係が問題の本質である。

⁴ ヒューバート・ドレイファスとチャールズ・テイラーは、「多元的實在論 (Plural Realism)」を提唱することで、リチャード・ローティの構築主義的立場を批判する。すべての認識を特定の言語-認知体系における構築とみなすのではなく、認識のパースペクティブから独立してある世界の实在を承認したうえで、それを取り調べる複数の方法を認める。そのようにして彼らは、認識のパースペクティブの複数性と、自然科学や人権の普遍性を同時に擁護する (Dreyfus and Taylor 2015)。多元的實在論の主張は、本稿で扱う新實在論のそれとも重なるが、これ以上立ち入らない。

⁵ ただし、意味の場の存在論は存在の本性に関する一般理論である。したがって、それは共生社会論の文脈に限定されない。

係やシェフの情熱、ネズミや微生物などが——たとえ、それらを人間が認識していないとしても——存在している。

ガブリエルは、包丁が存在していて、それが厨房に現われている、という順序で考えない。逆に、厨房という意味の場が存在していて、そこに包丁が現われている、という順序で考えるのである。したがって、『存在すること』、『対象であること』、そして『意味の場に現われること』は、存在論的に同義語である」(Gabriel 2015: 167)。

ところで、意味の場それ自身も他の意味の場に現われることで、一つの存在になりうるだろう。たとえば、厨房はレストランという意味の場に現われることで一つの存在になるし、レストランは都会に現われることで、一つの存在になる。そうして、無数の意味の場は複雑な入れ子構造になるのである。

さらに言えば、存在と意味の場の関係は一つに限定されない。赤ワインはフランスのワイナリーや新約聖書の中に現われるかもしれないし、厨房はホテルや宮殿の中に現われるかもしれない。意味の場に現われることで初めて、存在はその意味を獲得する。新實在論における「意味 (Sinn)」とは存在の現われ方のことであり、しかも存在と意味の場の組み合わせは無数にあるのだから、存在は本質的に多様な現われ方をするのだ。

ここで重要なのは、意味の場は存在の根本単位として客観的に存在しており、言語や科学の分野によって構築されたものではない、という点である⁶。人間が見ているかどうかは、意味の場の存立にとって本質的な契機にはならない⁷。存在は人間に見られるために存在するわけではない。さまざまな「事実」(何かについて真である何か)の中には、人間とは無関係に存在する事実それ自体もある⁸。人間の認識がすべての事実を産出しているわけではない。

しかし、にもかかわらず、人間は事実を認識することができる。たとえば、太陽は地球よりも大きいという事実は、人間の認識とは独立して成立するが、人間はその事実を認識している。太陽は地球よりも大きいという事実は、人間の解釈の所産などではなく——反対に、構築主義はこ

⁶ 「場は客観的構造を提供し、そのうちに現われる対象と相互に作用する。場はすでにそこに存在し、対象はそこを通り抜けその性質を変化させるのである。場は地平でもパースペクティブでもない。それらは、いかに事物が存在するのかということを、いかに私たちは知ることができるのかを説明するために導入される認識論的存在や認識論的对象ではないのだ。場というのは、いかに事物は存在するのかについての必要不可欠な部分であって、それらなしでは何も存在しえないのである」(Gabriel 2015: 157)。

⁷ ただし、人間がいなければ存在しない意味の場もあるだろう。たとえば、人間社会という意味の場は人間がいなければ存在しない。しかし、ガブリエルは、人間がいなければつくられなかったものも、つくられてしまった後には、それは客観的に存在し始める、と考える。人間によってつくられた対象についても、諸々の事実は存在するからである (Gabriel 2015: 175)。人間社会は人間の構築物であるということは動かないが、だからといって、人間社会が現実存在しているという事実が消えるわけではない。実際、人間はその事実の方に自らの態度を合わせており、社会のルール (法) に従っている。

⁸ ガブリエルは、「真理」については、次のように考える。「私の考えではむしろ、真理とは、ある対象について何らかのことが真である場合のみさまざまな事実が存在するという意味で、さまざまな事実を結びつける糊のようなものである」(Gabriel 2015: 46)。したがって、新實在論において事実と真理は重なっているが、それらの多くは、人間によって構築されたものではない、というのがガブリエルの力点である。

の事実を人間の認知－言語体系の内側の解釈に閉じ込めてしまう——科学に裏打ちされた一つの客観的事実である。そして、人間がこの事実を認識しているということも明らかに一つの事実である。したがって、人間は現実をそれ自体として認識することができる、というのである。

すなわち、次のように言える。無数の意味の場が互いに重なり合いながら生成していて、それぞれの意味の場にさまざまな物、事実、意味の場が現われている。いくつかの意味の場の生成に人間が関与することはもちろんあるだろうが、すべての意味の場が社会的－文化的に構築されているわけではない。たとえ見間違ふことはあるにしても、人間は意味の場に現われている物や事実をそれ自体として認識することができる。新實在論は無数の意味の場に基づく「存在論的多元主義」である。と同時に、物自体や事実それ自体の認識を肯定する「存在論的實在論」でもあるのだ。

では、無世界観（＝世界は存在しない）とは何か。存在と意味の場に関するここまでの議論は以下のように整理される。

1. 存在するとは、意味の場に現われることである。
2. 何であれ対象があれば、それは意味の場に現われる。
3. 複数の意味の場が存在する。
4. 意味の場がそのうちで現われる意味の場が存在する。(Gabriel 2015:188)

ガブリエルが想定する世界とは、一切の意味の場の意味の場のことである⁹。もし世界が存在するとしたら、それはどのような性質を持つだろうか。上記の四つのテーゼを踏まえるなら、世界は何らかの意味の場に現われるはずである。ところが、一切の意味の場の意味の場である世界が、特定の意味の場に現われることはできない。というのも、その場合、世界が現われている意味の場を包摂するより高次の意味の場として、メタ世界が存在することになるからである。この包摂関係は無限に続いてしまい、無限後退に陥る。したがって、世界は存在しない。これがガブリエルの主張の要諦である。

無世界観は世界に関する一つの存在論的主張だが、その実質的な動機は複数の世界観の対立を終焉させることにある¹⁰。何らかの仕方で世界全体が語られるとき、そこに現われる世界観は必ず特定のコンテキスト（意味の場）のうちにある。すべての存在を一度に語ることは原理的にできない。だとすれば、しばしば激しく対立する科学的世界観や宗教的世界観は、そのじつ特定の意味の場に現われたものにすぎない。つまり、特権的ではありえない。「科学と宗教のどちらも世界－像（world-pictures）にまで達することはできないのである」（Gabriel 2015: 23）。

⁹ もちろん、「世界」という言葉の意味は多義的である。ガブリエルは、それらすべてを無化しているのではなく、あくまでもすべての存在者がそこに含まれる全体としての世界は存在しない、と言っていることには注意されたい。

¹⁰ 別の観点から述べると、これは形而上学の批判でもある。形而上学は世界全体が何であるかを問うからである。ガブリエルは自身の立場を「メタ形而上学的ニヒリズム（meta-metaphysical nihilism）」（Gabriel 2015: 7）と呼ぶ。

ところで、無世界観は、さまざまな物の在り方や見方を積極的に認める主張でもある。というのも、全体を統一する世界は存在していないが、無数の意味の場は存在しているからである。統一的全体性を構成することなく、無数の意味の場は外側に向かっていわば炸裂している。そこで人間は、複数のパースペクティヴから意味の場に現われる対象を見ている。意味の場の存在論では、物の在り方や見方の多様性が尊重されるのである。

したがって、共生の観点からは、無世界観の意義を次のように言うことができるはずだ。すなわち、無世界観は全体主義を棄却して、存在とその認識の多様性を認める主張である。本来は特定の観点に過ぎないものが全体化すると、さまざまな認識はその枠組みに押し込められてしまう。それゆえ、多様な考えや立場を認めるためには、何よりもまず全体性という枠組みそれ自体を克服しなければならない。全体性を無化する無世界観は、多様な人びとの共生を脅かす全体主義を抑止するための存在論的基盤なのである。

第2節 新実在論と民主主義

新実在論は民主主義的な存在論のモデルである。というのも、それはすべての意味の場を統合しようとする全体主義を注意深く斥けつつ、生成し続ける複数の意味の場と、それらを見る認識の多元性を承認する考え方だからである。新実在論はすべての人間の自由と対等を保障するための哲学として提起されている、と言ってよい¹¹。ガブリエルは、次のように述べている。

他者が別様に考えて、生きているという状況を承認することが、すべてを包含しようとする思考の強制を克服するための第一歩である。それだけで完結していて、すべてを包含する真理は存在せず、諸々のパースペクティヴの調整だけが存在すること、そして、人はその調整に政治的に応じなければならないこと、民主主義の本質はこの事実の承認にある。まさにそれゆえに、民主主義は全体主義に対抗してもいるのだ。すべての人間の対等という民主主義の基本的な考えは、とりわけ次のことを意味する。すなわち、物事をじつに異なる仕方で見ているという点で、事実、我々は対等である、ということである。(Gabriel 2013: 236)

全体主義を克服するためには、無世界観を前提として、他者の思考が自分のそれとは別物だということを、まず認めなければならない。さまざまに異なる思考を一元化する全体性は存在しな

¹¹ 「新実存主義 (Neo-Existentialism)」の文脈では、人間は道徳的事実を知ることができる自由な存在である、という主張が展開される。ガブリエルは、物質的なものには還元されない人間の心を統一する構造を「精神 (Geist)」と呼ぶ。精神とは自分の置かれた状況や自分が為す行為の意味をより広いコンテキストの中で捉える能力である。「人間は、いかなる任意の状況においても、その立場を超越して、いかに物事が一緒になっているのかを示すより大きな地図のうちへと自分の立場を絶えず統合する。我々は、他者が異なる諸前提のもとで生きている、という前提のもとで生きているのだ。だからこそ、同胞として存在する他者が我々と現実をどのように見ているのかということに、我々は本質的に関心を持つのである」(Gabriel 2018: 40)。精神の自己対象化の能力に基づく他者への関心は民主主義の理念と重なる。

いし、すべてのパースペクティブをそこに還元することができる特権的な意味の場も存在しない¹²。

しかしながら、複数のパースペクティブが衝突することはある。ここで暴力による一方的な決定を避けようとするれば、信念対立を調整するマネジメントが必要になる。そのマネジメントの過程こそが民主主義の手続きであり、民主主義社会の構成員はその調整に応じなければならない。つまり、ガブリエルに従えば、民主主義とは、諸々のパースペクティブが対立した際、その信念対立を調整する政治システムのことである。

意味の場が変われば存在は別の意味を帯びて現われるし、意味の場を見るパースペクティブは人によって異なる。この存在論的な基礎構造が示しているのは、それぞれのパースペクティブは等根源的に対等である、ということにはかならない。それゆえ、意味の場の存在論は、異質な他者と共に生きていくための原理、民主主義社会における共生の原理である。

しかし、構築主義的相対主義も文化によって異なるパースペクティブを認めているのではないだろうか。構築主義と新實在論の違いは何だろうか。それは、構築主義が認識者から独立してある事実それ自体を認めないのに対して、新實在論は事実それ自体と事実それ自体の認識の可能性を認める、という点にある。

複数のパースペクティブが深刻に対立したとき、構築主義の発想では、おのおののパースペクティブは存在論的に対等である、ということ以上のことを言うことはできない。たとえ構築主義がこの問題に自覚的であり、絶えざる対話による信念対立克服の可能性を模索しているにしても (Gergen 2015: 224 ff.)、やはりその論理に従えば、構築主義が相対主義を避けることは難しい。

すでに述べたように、共生の文脈において、普遍性を基礎づけられない理論は、多様性の尊重という理念の価値を普遍的に基礎づけることができない。その理由を端的に言えば、構築主義の主張それ自体が特定のコンテキストで構築されたものにすぎず、暴力による解決こそが正義であるという主張と対話による解決こそが正義であるという主張は、ともに、ある特定の条件下で構築されたものにすぎない、ということになるからである。これが構築主義の限界である。

それに対して、ガブリエルは、意味の場の複数性に基づくフラットな存在論を提起しながらも、すべてのパースペクティブが真である、とは考えない。堅固な道徳的事実 (たとえば、子どもを虐待してはならない) は文化を越えて存在しており、複数のパースペクティブが対立した場合は、その事実に従って信念対立を調整することができる、と考えるのである¹³。

¹² 本稿では立ち入らないが、ガブリエルが牽制するのは「自然主義」である (Gabriel 2017: 14 ff.)。自然主義は自然科学で探究可能なものだけに存在の資格を付与する。そうすると、自由や道徳は幻想になってしまう。自然主義は存在論的に誤っているだけでなく、人間の尊厳を奪うニヒリズムの呼び水になるという点で倫理的に誤っている、とガブリエルは考える。

¹³ とはいえ、すべての事実が人間に明らかになっているわけでない。道徳的事実も例外ではなく、善悪に関係する事実は、時間をかけて確定していく必要がある。しかし、自明の事実が隠されていることもあるだろう。ここで構築主義は事実の隠蔽に手を貸してしまう。ガブリエルは斎藤幸平との対談でこう述べている。「自明なものが、我々の前には、自明でないものとして提示されています。ポストモダニズムの原理 [構築主義の原理] が働いているのですよ。つまり、自明なものを構築されたものとして見せられている。『これは自明に見える……しかし、実際に

多様性を共存させるための普遍性は存在する。およそいかなる普遍的事実も存在しないとしたら、さまざまなパースペクティブの調整を担う民主主義そのものが機能しなくなる。たとえば、すべての人間は人権を持つという事実の承認がなければ、暴力で相手をねじ伏せてもよいことになってしまう。

もちろん、客観的だと信じられていた意味の場が、実際のところ「話の領域 (Redebereich)」にすぎなかった、ということが判明することはある。また、ある対象を間違っただけの意味の場で語ってしまうこともあるだろう。たとえば、科学が発展することで、天動説は地動説に取って代わられた。天動説はおとぎ話だったのである。魔女の存在が事実として語られ、罪なき人びとが拷問を受け、問答無用で処刑されていた魔女狩りの時代もあったが、現在、魔女は物語の中に登場するだけである。言うまでもなく、人間の認識は誤りうる。

しかし、視点を変えてみれば、事実をよく調べることで、人間は自らの間違いを指摘することができる存在である。すなわち、客観的だと思われていた意味の場の本質を話の領域に帰したうえで、じつはそれが特定の歴史的・社会経済的・心理学的な偶然性に規定されていたことを示すのである。客観的だと信じられていた意味の場を抹消する操作は「存在論的還元 (ontologische Reduktion)」(Gabriel 2013: 53) と呼ばれる。

ある時代に広く信じられていたことが間違いだと判明することはあっても、すべての事実が人間の認識に依存するわけではない。太陽が地球よりも大きいという事実は、人間の認識の誤りによって変わりはない。ただ、その事実が人間の認識に調整を迫るのである。

科学的事実と同じように、すべての人間の自由を保障するための基礎的かつ普遍的な道徳的事実は存在する。したがって、人間はその認識に努めなければならない。民主主義というものは、すべての人間は本来的に自由であるという事実が、文化的差異を越えて普遍的に存立する事実として認められるときに初めて、十全に機能するのである。民主主義は複数のパースペクティブの対立を調停するための基準を必要とするのだ。

世界は存在しないが意味の場は無数にあること、動かしがたい堅固な事実が存在していて人間はそれらを認識できること——ガブリエルは存在論的多元主義と存在論的實在論を組み合わせることで、新しい多元的な實在論を提起する。これは次のように言い換えられるだろう。すなわち、物の見方にはさまざまなパースペクティブがあること、それらが対立した場合には、道徳的事実に従って民主的手続きを取ることができること——新實在論は、異質な他者と折り合いをつけながら生きていくことを可能にする、共生の基礎理論なのである。

第3節 共生の原理としての新實在論の批判的検討

共生の原理としての新實在論の意義は、三つに総括される。

は構築されたものだ」と。現代の抱える大きな問題のひとつは、自明なもの、つまり交渉のしようがないものが交渉の対象に変えられてしまっているということなのです」(斎藤編 2019: 189。[] は筆者による補足)。

(1) 全体主義の棄却

世界は存在しない。このことが意味するのは、世界全体についての知は存在しない、ということである。そもそも存在していないものについて、何らかの像を立ち上げることはできない。科学的世界像や宗教的世界像を含む世界全体に関する世界像や世界観の一切は、特定の意味の場において現われる、限定的な世界イメージにすぎない。特権的な意味の場は存在せず、無数の意味の場は中立的に存在する。このようにして、特定の認識の絶対化と全体性を防ぐ無世界観は、全体主義を棄却する。無世界観とはすなわち、普遍性が全体性に転換しないためのテーゼである。

(2) 多様性の尊重

存在と意味の場の関係は一対一対応ではない。そして、意味の場は無数に存在する。だとすれば、いま認識している対象は、別の意味の場においては別の現われ方をするだろうし、しかもそれがいかなる意味の場に現われるのかを事前に確定することはできない。ここに示されているのは、単なる現実的な多様性ではなく、存在の現われ方の新しい可能性がどこまでも残り続ける可能的多様性とでも言うべきものである。さらに、対象についての思考のパースペクティブも一つの事実となりうるのだから、新實在論は——存在の多様性に加えて——認識の多様性も保障する。新實在論は、他者は〈私〉とは別の視点で物事を見ているが、しかしどの視点も特権化されることはない、ということ为基础づける。したがって、それは多様性の哲学である。

(3) 普遍性の承認

多様なパースペクティブがあるからといって、すべてのパースペクティブが等しく真であることにはならない。複数の意味の場があるからといって、それらすべてが相対的なものであることにはならない。堅固な事実というものは動かしがたいものである。たとえば、地球は太陽よりも大きい、ということはいくら頑なに主張しても、その主張は科学の事実によって反駁される。もちろん、科学が世界の全体を説明することはない。世界は存在しないからである。しかし、科学の事実を普遍的に共有することは——科学が特権的であることはできないということとは別に——成立する。パースペクティブには正しいものと間違っているものがある。意味の場には普遍的に共有可能なものとそうでないものがある。科学の事実や道徳の事実、我々がそちらの方に態度を合わせなければならない、または、態度を合わせることを要求される、普遍的なものである。新實在論は普遍主義である。

以上のように、ガブリエルの新實在論は、全体主義の棄却、多様性の尊重、普遍性の承認という三つの点で、共生の基礎理論となりうるものである。民族、人種、文化、宗教、言語、世代、ジェンダー、病気や障がいの有無によって異なる感受性、価値観、世界像の多様性を互いに認めよう

えで、すべての人間が自由かつ対等な存在として共に生きていくための普遍的原理は、全体主義に帰結する形而上学や、相対主義に帰結する構築主義ではありえない。どちらの理論も多様性と普遍性をうまく両立させることができないからである。差別や抑圧につながるものがない、多様なものが共生するための普遍的原理——新しい多元的な実在論は、まさにこの可能性を開こうとするものである。

しかし、課題も残る。その課題を明らかにするために、本稿では、中島隆博が『共生のプラクシス』の冒頭で述べている「共生のアポリア」を考察の起点にしてみよう。中島は次のように書いている。

とはいえ、他者と共に生きることが常にうまくいくわけではない。というのも、一つには、他者こそわたしの想定を常にはみ出し、掴みどころがなく、時には悪をなすようにも見えるからだ。せっかく作り上げた共生を、他者は易々と破壊することがある。他者は共生の可能性の条件を揺るがしかねないのである。そして、もう一つは、他者が複数存在することによる。特定の他者との間の共生に成功したとしても、それが同時に別の他者を排除することがある。とりわけ、何らかの共同体を共生の場所として作り上げていく以上、このことは不可避である。他者と共に生きることは、このように、原理的なアポリアにたえず晒されている。
(中島 2011: 1)

二つのアポリアが挙げられている。一つ目は、「他者の無限性」である。他者は〈私〉の想定を超越する存在であり、そのことが共生の可能性の条件を揺るがす。二つ目は、「他者の複数性」である。特定の他者との共同性は、別の他者を排除することがある。つまり、共生の原理には、他者に壊されてしまう可能性と他者を排除してしまう可能性が、どこまでも付きまとう、ということだ。

他者の無限性と他者の複数性に起因する共生のアポリアは、多様性と普遍性を哲学的に両立させることの難しさを、他者性の観点から述べ直したものにほかならない。〈私〉の想定をつねにはみ出し続ける他者が複数存在することによって、多様性を越境する普遍性の外部が生成する。たとえ、それが多様性を成立させるためのものだとしても、純粋な可能性としては、普遍性が他者を抑圧したり排除したりする可能性が、どうしても残ってしまう。あるいは逆に、その普遍的な枠組みを外側から脅かす他者が存在する可能性も残る。

共生のアポリアの観点から新実在論を眺めると、道徳的事実とその認識という構図そのものの中に、解決すべき課題があるように思われる。これは些末なものではなく、新実在論の根幹にかかわるものである。以下では最後に、幾分概略的にはなってしまうが、その課題の内実を説明することで、本稿を締めくくりたい。

太陽は地球よりも大きい。観察や実験によって検証される科学的事実の場合、この事実の实在を措定しておいて、それを人間が認識するという構図は理にかなっている。たとえば、大昔の人

間が、空に昇る太陽を見て、太陽は地球よりも小さい、と素朴に信じていたとしても、これは端的に間違った認識であって、観察の精度が上がれば、客観的事実に人間は近づいていける。実際、自然科学の歴史は、このような事例で溢れているだろう。あらかじめ動かしたい事実が存在していて、その事実の方に人間の認識が追いついていくのである。

ではしかし、道徳的事実の場合はどうだろうか。「客観的に存立する事実」－「それを認識する人間」という構図で考えることは妥当なのだろうか。一面ではそう言えるかもしれない。たとえば、子どもを虐待してはならないという道徳的事実は、子どもの権利に関する国際的な条約や、教育を通じた啓蒙によって、事実として承認されつつある。それは――我々の側が事実の方に態度を合わせていかなければならないという意味において――ある種の実在性を持つ。

もちろん、現在でもなお、児童虐待、体罰、過酷な児童労働は国際的な問題となっているが、少なくとも先進国においては、状況は少しずつ改善されている、もしくは、改善されなければならないと広く考えられている。だとすれば、じつは昔から実在していた道徳的事実に人間の認識が追いついてきている、と見ることも可能であろう。すると、道徳的事実は科学的事実の類似物として捉えられる。

ところが、どうして子どもを虐待してはならないのか、と問うならば、事情は科学的事実とは明らかに異なる。どうして太陽は地球よりも大きいのか、という問いに対しては、それは事実としてそうになっているからそうなのだ、と言うしかない。太陽が地球よりも大きいことを示す科学的データを提示することもできる。

だが、子どもの虐待の禁止の場合は、我々が子どもをどのような存在として捉えるのか、という認識の在り方に、その事実の存立は大きく依拠している。たとえば、子どもを親の所有物として捉える共同体では、子どもに教育を受けさせずに働かせることは親の権利の一部である。逆に、子どもを人権の主体と見る共同体では、子どもの権利をむやみに制限することは許されない。

科学的事実の場合、万人に開かれた観察や実験に基づくデータがあるので、その事実が実在する理由や根拠を提示することができる。科学的事実に反対することは不可能ではないにしろ、やはりそれはナンセンスである。しかし、道徳的事実の場合、それは観察や実験で確認できるようなものではない。道徳とは人間的－社会的関係の網の目において創出される禁止と許可のルールであり、これは本質的に社会の共同性を守るためにつくられるものだからだ。

特定のルールを守ることにすべての構成員が合意するかどうか。このことを無視して道徳の基準を立てるなら、それは単に個人的な信念とでも言うべきものであり、到底、客観的事実と呼ぶことはできない。さらに言えば、そのような基準が共同体を越えて、間文化的な普遍性に辿り着く見込みはほとんどないだろう。

だとすれば、間主観的な合意が道徳の本質である、ということにならないだろうか。客観的な事実があらかじめ存在していて、人間がそれをいかに認識するのか、という順序で考えるのではなく、むしろ人間がどのようなルールを必要としていて、いかに普遍的な仕方でそのルールを創出しようのか、という順序で考えるのである。共生のために要請される善悪の基準は、事実と呼

びうるものなのかについて、再考しなければならない。

それだけではない。ここで共生のアポリアに戻ってみよう。他者の無限性と複数性である。共生のアポリアを念頭に置いて考えるなら、道徳の基準がズレていることは容易に想定される。ある道徳的事象に関する〈私〉と他者の認識がズレている場合、どちらの認識が道徳的事実に近いと言えるのであろうか。たとえば、ガブリエルは、イスラム圏で女性の教育に反対している一部の人びとについて、次のように語っている。

いったい、ぜんたい、どうしたら、女性を教育すべきではないなどという議論に合理性があると言えるのでしょうか。あまりにも不合理でしょう。もし女性の教育を禁止することが倫理だというならば、そう信じる人たちは深刻な間違いをおかしているのです。私たちはそのような間違いをけっして寛容すべきではありません。それを信じる自由をもたせてはなりません。彼らはひどく間違っているのですから、そのように信じる自由を制限すべきなのです。(斎藤編 2019: 208)

女性に教育を受けさせるべきではない。この考えは、民主主義社会に住む者の常識からかけ離れている。しかし、この考えが不合理なのは、民主主義社会に住む者が、自分たちのルールを道徳的事実だと決めているからである。道徳的事実が客観的に存在していて、どちらかの認識が間違っているという思考は、多様性と普遍性の両立を阻むものではないだろうか。男女平等と教育機会の均等の理念にどれだけ正当性があったとしても、その正しさを頑なに主張するだけでは共同体の分断に帰着する。共生のアポリアが示すように、それがどのような他者であれ、他者を一方的に排除する思考は避けなければならない。道徳的事実の指定は、善悪の二項対立に陥りやすいのである。

たしかに、絶えず生成して、全体を構成することなく、外側に向かって炸裂している無数の意味の場には、他者の無限性と複数性が含意されているだろう。他者はまったく別の意味の場を見ている可能性もあるし、ある意味の場を特定の他者と共有することによって、逆にそこから排除されてしまう他者がいるかもしれないからだ。新实在論は共生のアポリアをうまく回避しているようにも見える。

ところが、道徳的事実という観点を導入することによって、ガブリエルの新实在論は、意味の場を普遍的に共有する可能性をスポイルしてしまっている。なぜなら、事実という概念は、いったんは解放されたように見えた他者の無限性と複数性を、再び一つの意味の場に閉じ込めてしまうものだからである。この点に、共生の原理としての新实在論の課題は残る。しかしそれでも、意味の場の存在論によって示された基本的な枠組みとその指針は、これからの共生の原理を考えていくうえで有効であることに変わりはない。

文献

- Dreyfus, Hubert, and Charles Taylor. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge / Massachusetts / London: Harvard University Press.
- Gabriel, Markus. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein
- . 2015. *Fields of Sense: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . 2017. *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- . 2018. *Neo-Existentialism*. Edited by Jocelyn Maclure. With contributions by Jocelyn Benoist, Andrea Kern, and Charles Taylor. Cambridge / Medford: Polity.
- Gergen, J. Kenneth. 2015. *An Invitation to Social Construction*. Third Edition. Los Angeles / London / New Delhi / Singapore / Washington DC / Boston: SAGE.
- Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- 岩内 章太郎 2019. 『新しい哲学の教科書：現代実在論入門』、講談社。
- 岩内 章太郎 2021. 『＜普遍性＞をつくる哲学：「幸福」と「自由」をいかに守るか』、NHK 出版。
- 斎藤 幸平編 2019. マルクス・ガブリエル／マイケル・ハート／ポール・メイソン 『未来への大分岐：資本主義の終わりか、人間の終焉か？』、集英社。
- 中島 隆博 2011. 『共生のプラクシス：国家と宗教』、東京大学出版会。

※本稿は、2021 年度教育研究活性化経費（豊橋技術科学大学・若手研究）「共生社会のための哲学的研究：意味の場の存在論を手がかりにして」の研究成果の一部である。本研究を積極的に進めるように背中を押してくださった審査員の先生方に感謝する。

