

死をめぐる断章—死の積極的可能性—

(倫理学・哲学研究室) 寿 卓 三

A fragmentary Consideration over the death —Positive Possibility of the death—

Takuzou KOTOBUKI

(平成22年6月5日受理)

死は様々な相貌によって、われわれの生を縁取っている。或る時は、万人に等しく訪れる寿命として、人の生に静かな悲しみと慈しみの彩りを添える。また或る時は、自死や外的な暴力（事故、殺人、戦争など）によってもたらされ、驚愕や怒りという激しい感情の動揺を生み出す。ここに示された死は「私」の死ではなく、「他者」の死である。死をわれわれが経験できるのは、自らの死としてではなく、あくまでも他者の死としてである。私の死は、「今、ここ」に存在することはない。しかし、今、ここに存在しないにもかかわらず、「私は死ぬかもしれない」という思いは、他者の現実の死とは比較にならない衝撃力を持つことがある。この事実はわれわれに自他の架橋不可能な断絶を告げているかのようである。われわれがささやかながらも築きあげた人間同士の結びつきを砂上の楼閣と化し、人間存在の根源的分断、孤立という真理を顕在化させる破壊力であることが、死の実相であるかに見える。そして、われわれに残されているのは、みずからの可死性を不可避の宿命として甘受する諦観を理想とする道しか存在しないかのように思える。しかし、それにもかかわらず、死が時代を超えてわれわれを結びつける原動力となりうる可能性が残されているのではなからうか。この小論では、その可能性について少しく考察をめぐらしてみたい。

1 「死の無意味化」と「生の無意味化」との関係

ヴェーバーは、文化人として自己を完成すべく現世内的に努力するわれわれの生の営みが、「無意味化」としてと説いていた (Weber, s.569 : 157頁)。文化財への奉仕

を聖なる「天職」とすることは、自然的生活の有機体的循環から抜け出て行くことであり、その営為は「一歩一歩とますます破滅的な意味喪失」(s.570 : 158頁)に陥らざるを得ないというのである。ヴェーバーはなぜ、文化財にはすべて、「避けることのできない特殊な負い目という死にいたる罪」(s.568 : 154頁)がつきまといっていると主張するのだろうか。確かに、われわれの生には「不当な苦難das ungerechte Leiden」(s.567 : 152頁)が満ちている。『カラマーゾフの兄弟』のなかで、2000人もの農奴を擁する領地に暮らす裕福な将軍が、遊んでいたはずみに自分のお気に入りの犬の足に怪我をさせた8つかそこの男の子を一晩中牢に放り込んだあげく、翌朝、母親の目の前でその子を猟犬に食い殺させるという事例が出されている。この子の涙を前にして、イワンは次のように主張していた。

あの涙は償われなくてはならないし、そうでなきゃ、調和なんてものはありえない。でも、いったい何をもって償うのか？ 償うなんてことが、ほんとうに可能なのか？ やつらが復讐されることでか？ でも、やつらへの復讐がいったい何になる？ 迫害者たちの地獄が何になる？ 子どもたちがさんざ苦しんだあとで、何が矯正できる？ それに、かりに地獄があるというなら、調和もくそもないだろう。おれだって許したいし、抱き合いたい、これ以上人間が苦しむのなんて、まっぴらごめんだからな。(『兄弟』2, 246頁)

償いの可能性を拒否するイワンは、この直後に調和を否定し、「自分の入場券は急いで返そうと思っているん

だ」(247頁)と主張していた。現世内における個々人への幸福の配分が不公平だと主張して正当な補償を要求したとしても、「あるがままの現世の成り行きder Gang der Welt,so wie er tatsächlich ist」がそんな要求に耳を傾けてくれる気配はほとんどない。不当な苦難が存在するという事実そのものがもともと「非合理的」なのである。イワンはこのような怒りを敬虔な信仰の人アリョーシャにぶつけていた。死や滅亡が、このように「最善のひとや事物にも最悪の人や事物にも分け隔てなく速やかに訪れるという事実」(Weber,s.568:154頁)は、現世の価値や秩序の意味を喪失させかねない。そこで、われわれはこの状況を打破すべく更に歩を進めて、暫時的で移ろうものに対置される「時間を超越してzeitlos」通用する普遍的価値なるものを創造する。しかし、このような価値の習得や創造は、「智力あるいは趣味のカリスマ」によってのみ実現可能となる。つまり、同胞倫理とは抵触する「教養的・趣味的文化における壁Bildungs- und Geschmackskultur-Schranken」なるものを生じさせることになるが、この差別は、「身分的差別」のうちでも、もっとも内面的で、かつ乗り越えがたいものである。こうして、「この世界が提供しうる諸財のうち最高のものでさえもすべて、まさに最大の罪責を負わされている」(s.568:155頁)ことになる。「ひたすら文化人へと現世的に自己完成をとげていくこと」や「究極的価値」そのものが「無意味化」するのは、文化の持つこの排他性・独占性という罪責を背景にして主張されていたわけである。

ところで、ヴェーバーではこの「生の無意味化」は「死の無意味化」に淵源するとされるわけだが、死の無意味化とはいかなる事態を意味するのだろうか。文化財および教養人の自己完成という目標には限りがない。また、時代の進展とともに、歴史的沈殿層が飛躍的に増大していくだけでなく、その内容も分化し多様化する。しかし、特定の個人が、受容者として、あるいは共同の創造者として、その生存中に手中にできるものはそのうちのごくわずかなものに過ぎない。われわれは、文化財という歴史的沈殿層のなかから特定の価値基準に基づいて特定の物を選びとって受容している。しかし、選択に際して定位した価値基準の是非や「本質的」に価値ある物を選択したかいかについては不明のままである。さらに、こ

の選択されたものが、われわれの死という「偶然的な」時点で「意味ある終末」(s.570:158頁)に到達しているかどうかも未定と言わざるを得ない。われわれは自らの人格の完成に向かって励むようせき立てられているにもかかわらず、われわれの事情とは全く無関係に偶然に訪れる死は、われわれの生がこの地上において「一循環の完結」に至ることをほぼ不可能にする。文化内容の習得や創造という営みにはそもそも完成ということはある得ず無限に継続せざるをえないが、その努力は突発的な死によって唐突に終止させられる。ここでは、死は、何かを完成するものではなく、物事を切断・中止させ、生の充実を目指す営みを無意味化するものとしてその暴力的相貌をあらわにしている。唐突な死がもたらす生の無意味さから抜けだすべく、仮に「もうこれで十分だ-私には自分にとって生きるに値するものはすべて与えられた(あるいは、拒まれた)」として現実の進展に背を向けてしまうと、その者は「傲慢」という罪を犯したことになる、「ますます破滅的になる無意味化」(ib.)という隘路から決して抜けだせたわけではない。

脱魔術化・脱神話化という近代的合理性の帰結へのこのヴェーバーの診断は、今日でもそのリアリティーを失うことはない。しかし、死によって生の無意味化があらわになるというヴェーバーの指摘とは少しく意味合いを異にする事態が進行していることもやはり見逃してはならないであろう。人は傷つきやすくもろい存在であり、分断され孤立するとき、制御不可能な死の衝動におそわれることがある。この衝動の高まりは、「生の無意味化が、死の有意味化をもたらす」とでも言うべき事態を生み出しかねない。ネットアイドルと呼ばれたある少女は、他界する前日に「名前なんかいらない」という断章を書き残している¹。

名前なんかいらない
 起きなくてはいけない時間に起きて
 しなくてはならない仕事をして
 名前を呼ばれるなら
 誰にも名前を呼ばれたくない
 何もかもを放棄したい
 そして私は永遠に眠るために今
 沢山の薬を飲んで

サヨウナラをするのです
 誰も私の名前を呼ぶことがなくなることが
 私の最後の望

われわれの日常生活には、自明性や常識という檻が多様多様に張り巡らされている。私が私であるためには、学校や会社などの特定の集団に帰属して、その集団を律する時間に自分を合わせ、その空間の指定する役割をこなすことを求められる。このような指示を十分果たしていると認められることによって初めて、私はその集団の中で名前を付与され、居場所を割り振られる。もし果たせなければ、私はその集団において自分の居場所を割り振られることはない。居場所がないということは、その集団への帰属が認められず、識別可能な存在だとして承認されたことを意味する「名前」を与えられることもない。ネットアイドルと呼ばれたこの少女は、われわれにとってはあまりにも当たり前すぎるこの事実には何か堪え難いもの、自分の存在をその根源において傷つけるものを鋭く感じ取っているのだろう。だから、自らのあまりにも傷つきやすい感性を防御すべく、「名前を呼ばれたい」、つまり、このような自明性をその総体において「放棄したい」と叫ぶ。しかし、それが詮無きことだということも分かっている。それゆえ、「私の最後の望」と言うのであろう。この少女の言葉に、つまり、繁栄を謳歌しているかに見える時代の片隅でのかすかなつぶやきに、「一番よいことは、お前には、とうていかなわぬこと。生まれなかったこと、存在しないこと、無であることだ」という森の神「シレノスの知恵」と相呼応するものを看取するのは深読みすぎるだろうか。

日本社会はこれまで、大企業の長期的雇用慣行や公共事業をとおして雇用を創出し維持することで福祉国家を代替するという独自のワークフェアを行ってきた。しかし、グローバル化の波の中で、生活保護、障害者政策、母子家庭政策などにおいて狭義の所得保障が抑制され、少なからぬ人々は包摂か排除かという選択を迫られ、過酷な条件下での就労に追いやられている。少なからぬ人々がこの少女と相通じる可傷性の中で呻吟しているのである。分断され孤立化する中で生きがたさを感じている人々の耳に、「戦争こそが希望」という叫びが説得性のある言葉として届けられる。ムンクの「叫び」が活写

するように、われわれは様々な声がシンクロしこだまする響きを感じて、世界のゆがみに耐えきれず、思わず耳を塞ぎ、世界との関係を断ち切ろうという思いに駆られる。しかし、その反面、大きな叫びにかき消されそうなかすかなつぶやきに込められた重いメッセージに耳を澄ますべしという声がどこからともなく聞こえてくることもまた否定しがたい事実ではなからうか。この声に呼応すべく、一見絶望を深めるだけのように思える「死」をめぐる思索を考察し、分断の時代にあつてなお自他のつながりを切り拓く可能性を宿すものとして死や偶然性を捉え直す可能性を探ってみたい。

2 生を有意味化する原理への問い—誕生と死 をめぐって—

ハイデガーによれば、われわれは差しあたり、平均的に発見されている共同世界のうちにあつて、「固有の自己」という意味での『私』ではなく、「ひと」という状態における他者」として存在している。しかし、「現存在が世界をみずから発見してみずからに近づけるとき、すなわち現存在が自分自己に対して自己本来的存在を開示するとき」、世界の様相は一変し、それまでの隠蔽や曖昧化は一掃され、もろもろの擬態が打ち破られる(SZ,s.129)。なじみの生活世界にうまく住み込んでいたひとが、偶然にもたらされたふとしたことをきっかけにしてみずからの日常的あり方を「非」本来性、打破すべき擬態として捉え返し、「非-自己本来的的日常性の無地盤性と空虚性」(s.178)を認識するようになるというのは容易ならざる事態である。というのも、たとえ確たる根拠はなくても、なんとなく大丈夫だと思ひ込んで安心し、日常性の底が抜けているという現実から目を背け、「逃避Flucht」(s.254)することこそが、われわれの常なるあり方をなすからである。非本来性を常態とするわれわれは、飛躍=決断Ent-schlussによって日常的流れを切断し、ほんの「一瞬Augenblick」本来性を垣間見る。しかし、この本来性を常態化することはできない。現存在は、等根源的に真理と非真理との内に存在する(s.223,229,298,308)という『存在と時間』の立場はその後とも一貫し、1949年の「プレーメン講演」においても、「アレーティアは、レーテーを除去するわけではない。隠れなさとしての真理は、隠されたあり方を食い尽

くすのではない」(BF,s.49)と明言されている。真理は、偶然的な契機によって常態としてのレーテーターが破られることによって初めて立ち現れてくる。「隠されたあり方」は「アレーテアの本質源泉」であり、存在忘却はアレーテアに固有な出来事なのである。

レーテーターと否定の「アa」との闘争に関する考察は次節に譲るとして、ここでは、例えば電車を待つ退屈さLangweileといった日常に散在する何げない隙間からふとした偶然で浮かび上がってくる「不気味さ」が、常態化した日常性にくさびを打ち込みその安定性を揺るがすことに注目しておきたい。不気味さは、日常的な「ひと自己Man-selbst」の依拠する「心地よさHeimlichkeit」が、実は自己を見誤っている状態にほかならないことを暴露し、「良心の呼び進めながらの呼び返しder vorrufender Rückruf des Gewissens」という事態を生起させる(SZ,s.287)。不気味さによって突き付けられる、「非-本来性」、つまり本来性の忘却leteという事実を前に、あくまでも忘却へと逃避するか、それとも本来性への帰郷の旅を始めるのか、この選択の前にひとは立たされることになる。ひとは、みずからの被投性のなかへ引き戻されることでzurück、みずからが引き受けるべき可能性としてそれを受け止めるか否かという選択の前にvor立たされていることを自覚させられるわけである。この可能性を自らに「相応しいあり方das Schickliche」として「瞬視Augenblick」し、それをみずからの「運命Schicksal」として選択するのが「死への先駆的覚悟性」ということになる。この「現存在の終わりとしての死」は、「現存在の最も自己的な、没交渉な、確実な、そうでありながら無規定な、追いかしえない可能性die eigentliche, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins」(s.259f.)だとされる。

哲学は、そしてとりわけハイデガー存在論は、終わりへの存在に定位するあまり、始まりをゆるがせにしたとして、これまで看過されてきた出生の偶然性が人間存在の解明にもたらす新たな可能性を積極的に解明すべきだという主張がある。もちろん、「始まりへの存在das Sein zum Anfangだけでなく、誕生と死のあいだの現存在の伸び広がりdie Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Todが留意されてこなかった」(s.373,強調

は原文)とする『存在と時間』の発言はよく知られているし、この「伸び広がり」については次の発言もある。

事象的現存在は誕生的にgebürtig実存しているが、誕生的でありつつ、死への存在という意味でまたすでに死につつある。この二つの「終わり」と、両者の「あいだ」は、現存在が事実に実存するかぎり、存在する。(中略)被投性と死への一時的ないしは先駆的存在との統一において、誕生と死は現存在にふさわしく「連関」している。(s.374)

ハイデガーは、確かに、現存在が常に生成の途次にあり、誕生と死とのあいだの伸び広がりを現存在にふさわしく、ある時は刹那的に、またある時には決断に基づいて関連づけつつ現に存在していることの解明を目指している。しかし、ハイデガーの所論では明らかに死という終わりが優位をしめている。その結果、出産によって被投的にもたらされる「第一の始まり」を更新して「第二の誕生」という新しい始まりを切り拓いていく契機がハイデガーの分析では覆い隠されてしまうと批判されるのである。しかし、現存在固有の「伸び広がり」、「動性」、「常住普遍性」というハイデガーの概念には破れや飛躍という契機が希薄であり、現存在の生起が深々とした「裂け目Kluft」を宿していることが看過されているのだろうか²。

『存在と時間』以来の存在様態をめぐる「決断」の問題が、『哲学入門』では「賭け・戯れSpiel」という問題として語られている。また、『存在と時間』において現存在の存在体制Seinsverfassungを構成する等根源的な要件とされている「…のもとに在ること、…と共にあること、および自己であること」(EP,s.333)は、現存在がそのつど多様な諸連関へと散らばることを可能にする制約である「根源的ばらつきdie ursprüngliche Zerstreung」と名付けられている。体制としてのばらつきは、そのつどの事象的具体的局面においては、多様なまき散らしの可能性を宿すとされるのである。世界内存在である現存在は、用在者のもとで他者と関わりつつ自分と関わるという根源的ばらつきのもとで開示される多様な可能性、偶然性に、「支え-なし」のまま立ち向かい、「自分のために支えを調達する」という「賭け」、決断に

さらされることになる (s.337)。現に在るということは、「非真理と仮象との蜂起」(s.336)、つまり偶然性の戯れのなかであって、これまでの流れを決断によって断ち切り (Ent-schluß)、自らの生に切れ目を刻んでいくことに他ならない。たとえば、病気になったり、ある特定の体質を持って生まれるなどというみずからの決定があずからない事象についても、みずからの世界内存在の現実として受け入れ持ちこたえざるをえない。このような決断を通してわれわれの生には刻みが入っていく。『存在と時間』における先駆的覚悟性、さらには非本来性から本来性への飛躍という存在様態 *Seinsmodi* をめぐるハイデガーの思索は、「支えなし」という条件の下で、賭けを介して自分のための支えを調達し、刻みを入れていく過程として実存を捉える思索としてその後展開されていく。非本来性から本来性への変様・飛躍とは、単独化を介して自らの生を更新する営みなのである。では、この第二の誕生において、自他の出会いはどうなっているのだろうか。死と再生という問題はどのように展開されているのだろうか。節を改めて、哲学者の死に関するハイデガーの所論をこの観点から考察しよう。

3 〈哲学者〉の宿命としての「孤独な死」

ハイデガーは、プラトンの「洞窟の比喩」をアレーテアの有り様として4つの段階に区分する。第1段階は、「影、つまり洞窟の内部で対向するものとして出会われるもの」、第2段階は、「第1の(非本来的な)解放において洞窟の内部で認取可能なもの」、そして本来的解放をもたらす第3段階は、「光、明け透かし、可視性を初めて可能にするもの」である諸イデアである (WW, s.65)。

先行するこの3つの言わば「対象世界」に対し、第4段階は、「もはや新しいものをもたらさない」(s.80)。ここでは、認識対象の新たな相が立ち現れてくるのではなく、「人間の生起 *ein Geschehen des Menschen*」(s.81) が問題となる。この生起は、洞窟から光そのものへの上昇で完結することはなく、方向を向き変えて再び洞窟へと「帰還すること *Umkehr*」、しかも「死の見通しを持って! *Mit dem Ausblick auf den Tod!*」(s.81) 下降していくことを不可避な契機として内包する。光を見て自由になり、「存在の友」(s.82) となった哲学者は、光の下にとどまることを許されず、なぜ洞窟の暗闇へと帰

て行かなくてはならないのだろうか。しかも、そこには死が待ち受けていることを知悉しているにもかかわらずに。

ハイデガーは、自由、つまり開けの中に立つことを、単に「束縛から解放されていること *das Befreit-sein von den Fesseln*」、あるいは、「単に光に対して自由になっていること」だとは考えない。そうではなく、本来的に自由であるとは、「暗さからの解放者であること *Befreier-sein aus dem Dunkel*」を意味する。洞窟への帰還は、単なる気まぐれではなく、「自由になることを本来的に完成する営み」(s.91) に他ならないのである。それゆえ、解放者という宿命を背負った哲学者が、「洞窟から逃れて引きこもろうとする *sich zurückziehen wollen*」ならば、たとえ存在者の時空間という次元では立場を異にしているとしても、「存在の次元では *seinsmäßig* われわれに属する者達の歴史の内で行動する」(s.85) という自己の課題を彼は誤解していることになる。哲学者は、ヴェーバーが文化の占有者を僭称することを「傲慢」と断じていたように、「決して冷笑的な優越へと引き籠ってはならない」(ib.) ののである。哲学者は、洞窟の暗闇の中で生きるしかなかった囚人に、影とは違う次元の存在者に気づくきっかけをあたえる「解放する者」(s.33) に他ならないのである。

では、本来的な自由の構成要件である解放とは、いかなる営みなのか。「解放者は区別 *Unterscheidung* をもたらず」(s.91) とされ、真理と非真理との区別、「対決 *Auseinander-setzung*」、つまり「アレーテア」における「アルファ否定辞」が、「隠蔽性に抗する根源的な闘争」(s.92) であることが強調される。哲学者は洞窟の住民に解放者として対峙するが、そのやり方は、洞窟の住人たちになじみの言葉や、彼らの常識や基準、尺度に依拠した対話に基づくものではなく、「強制的に掴んで引きずり出す *ein gewalttätiges Zugreifen und Herausreißen*」(s.85) というスタイルである。洞窟の中で流布しているおしゃべりは、一人の哲学者がその非を攻撃して改めさせるには、あまりにも拘束力が強過ぎるのである。そこで、哲学者は、「一人の者(あるいは少数の者)を捕え、しっかり掴み、強引に引きずり出し、長い歴史を経て洞窟から導き出そう」(s.86) と試みる。この解放の試みは容易なことではない。なぜな

ら、哲学者によって第1段階から第2段階へと引きずり出された洞窟の住人にとっては、まだ「世界における配視や自己自身への洞察」(s.36)を獲得していないので、第1段階における影の方が、今哲学者を介して提示される光そのものの内にある物よりもより真であると思えるからである。影を影として認識するにいたっていない段階では、この囚人には光を浴びて新たな相貌を呈する物は、「以前のものと対立した何らか別のもの」としか思えず、彼は混乱し、「束縛へ戻ろうと意欲する zurück in die Fesseln wollen」(s.36)。彼は、「自己に与らないことを望み wollen nicht selbst beteiligt sein」(ib.)、以前の状態を完全に放棄するよという課題から目をそらし後ずさりする。日常的安定性に埋没しているひとを独力でその世界から引きずりだそうとする哲学者は、「その本質に従って」(s.86) 孤独 einsam であらざるを得ない。「単独者 Vereinzelung」であることを望んでいる訳ではないが、囚人の解放者として「決定的瞬間」に繰り返し立ち会うという孤独な責務を回避することはできないのである。

「本来的に哲学することが自明性の支配する領野の内部では無力 machtlos」だとすれば、洞窟へ戻ってきた哲学者は必然的に「死に晒される in dem Tod ausgesetzt sein」(s.84) ことになる。しかし、このことは単純に「身体的な死」ということを意味するわけではない。哲学者にもられる害毒が「可視的な外的な傷害」や「攻撃と闘争」によるものであれば、抵抗力や解放の力を強化することで現実的に対応することも可能である。しかし、今日における真の害毒は、むしろ哲学への関心そのものである。哲学に対して、「ひとがまさに関心を持ち、それについておしゃべりしたり書いたりするものの範囲の内へと、哲学者を押し込む」(ib.) ことこそが真の害毒にほかならない。なぜなら、そのとき、哲学は人々の好奇心の対象となり、好奇のまなごしに絶えず満足を与え続けることを強いられ、やがて無害で危険のない物へと変質していくからである。このとき、哲学者は「生きながらにして洞窟の中で自分の死を死ぬ」(s.85) ことになる。しかし、公共性へと身をさらすことがこのような危険性を持つとしても、哲学者は公共性という洞窟を冷笑して引き籠ることはできない。なぜなら、それは、解放者としての自殺行為に他ならないからである。このような冷

笑的な優越を克服して更に解放者として現実に立ち向かうとき、彼は「洞窟の中での阻止できない死を真に echt 死ぬことができる」(ib. 強調は原文) ののである。

本来性とは、根源的ばらつきの統合であり、自己の本来性とは自我の自閉的排他的完結を意味するわけではなく、他者の非本来性と対峙することを不可避とし、この対峙の中で本来性として際立ってくるのである。そして、本来性に目覚め自由となった解放者が、その解放の途次で死ぬことは、非本来性における他者の生に揺さぶりをかけ、新たな誕生へと他者を誘う。ところで、この哲学者の死は、洞窟の中に生きる人々の耳に届き、新たな共生の時空生を切り拓く力を持ちうるのだろうか。最後に、W.マルクスとレヴィナスの思索を、哲学者の死に関するハイデガーの考察と関連づけることで、ハイデガーの死をめぐる思索の今日的可能性を明らかにしておきたい。

4 「死」の積極的可能性

『マルテの手記』のなかでリルケが指摘していたように、病院での「大量生産される死」ということが常態化した今日、「自分固有の死」を望むことはそれ自体が贅沢なことなのかもしれない。ましてや、死のうちに生を活性化する力を看取しようとする「死と再生」という主題は今や古びた問題設定と言うべきなのかもしれない。しかし、われわれが「今、ここ」を生きるうえで、この醒めた認識が生み出しかねない危険性に対して盲目であってはならないだろう。社会の分断化、希望格差が進むとき、いたずらに醒めた言説を労することは、社会の亀裂を深め、「引き下げデモクラシー」を横行させることになりかねないからである。時代の閉塞状況を、宮本太郎は次のように活写する。

実際のところ、正規の安定した仕事に就いている実年世代は、足下が少しずつ崩れていくことを感じている。定年までは何とかなるかもしれないと残りの年月を数えたりもするが、息子や娘の世代の生活を考えると見通しは厳しい。にもかかわらず、仕切りのなかで生きてきた人々は、業界や職域を超えた連帯に向かっていくことが不得手である。また、仕切りのなかで君臨してきた官僚や政治家は、社会全体に起きている事態を

正確にとらえ、それに対する処方箋を書くことができない。(宮本太郎『生活保障 排除しない社会へ』, 岩波新書, 2009年, 220-221頁)

「大丈夫, 大丈夫!」などと, ノー天気¹に危機の不在 Notlosigkeit を喧伝するのも無責任だが, いたずらにニヒルな言説を弄ぶのはそれ以上に無責任であり, 今必要なことは, このような隘路から抜け出す道を探りながら築き上げるという地道な努力であろう。このような視点に立つとき, W.マルクスが, ニヒリズムの状況下で「地上に尺度は存在しうるか」という非形而上学的倫理学の可能性を追求し, その際にハイデガーの非形而上学的思索を継承して「死」を基軸に据えていることは興味深い。マルクスは, その倫理学の中核をなす「共苦可能性という力 die Kraft des Mit-leiden-Könnens」の源泉として「死すべき宿命, 生の無常性 das Schicksal der Sterblichkeit, die Vergänglichkeit des Lebens」(Marx, s.50) を挙げているのである。

われわれの望みや意志の多様性に応じて, 世界の有り様も元来, 多様な可能性に対して開かれている。しかし, 科学技術や経済の世界で幅をきかせる目的手段合理性が合理性についての支配的理解となるとき, それは網の目のように私たちの世界に張り巡らされ, 私たちの日常生活をがんじがらめにしてしまう危険性を宿している。しかし, マルクスによれば, このような秩序のなかにわれわれがおかれているにしても, 「内的秩序ないしは様々な世界相互の関係の有り様がより包括的な事象の認識によって改善されるところでは, 様々な可能性の活動空間が存在する」(s.85)。さらに芸術, 宗教, 倫理という「非日常的領域」(s.86) に耳を傾けることで, 特定の世界への日常的閉鎖性から解き放たれる可能性をわれわれは保持しているのである。それ故, 特定の世界秩序や連関がわれわれの生活実践の隅々まで網の目のように張り巡らされているとしても, われわれの具体的生には様々な位相や局面があり, 相互に相矛盾するような多様な意味連関が同時に現出してくることもなる。意味の多様性や衝突が存在するにもかかわらず, われわれがさほど混乱をきたさずに日常生活をつつがなく過ごすことができるのは, われわれの存在が, 時間や局面の変容を貫いて持続する「一者」という側面を持つからである。しか

し, このことはわれわれが排他的閉鎖的存在者であることを意味しない。というのも, われわれの日常性が特有の閉鎖性を持つとしても, そこには必ず破れや矛盾が存在し, この破れを「普遍化」, 「内面化」(s.47) のプロセスを経るなかで修正し補修しながらわれわれは生きていかざるを得ないからである。利害の対立や断絶を含む現実を当事者として受け止め, 普遍化可能な解決を模索する中で, われわれは, 共苦可能性をはぐくみ, 「非閉鎖的な一者 eine unabgeschlossene Eins」(s.97) として自己を形成していく。マルクスは, この共苦の力は, 身近な個人同士次元から出発して, 「すべての民族があらゆる観点においてその独自性について, 他の民族と同様の権利請求をなしうる」ことを承認する「寛大さ Großzügigkeit」(s.99) にまで拡大していけると説いている。

ところで, 死が単に個人の終焉を意味するのではなく共苦可能性を媒介にして協働の地平を切り拓くとするマルクスの発言は, われわれの日常的感覚と抵触する側面があることも事実であろう。むしろ, 死は人の共同性を解体し, 孤立化させるのではなからうか。この死と共苦可能性との接合可能性という問題を考察する上で, レヴィナスの思想は多くの手がかりを与えてくれる。彼は, 「死の暴力」が私の意志に対抗して「専制のように, 疎遠な意志から発したもののよう²に, 脅かす」としながらも, 死は「間人格的な秩序の意味を無に帰すことはない」として, 死が「間人格的な秩序と関係している」(『全体性と無限』下, 125頁) と説いているからである。

私はたんに無によってじぶんの存在を脅かされた受動性ではない。ある意志によって自分の存在を脅かされる受動性でもある。私の行動, つまりじぶんの意志が自己に対して存在することにおいて, 私は疎遠な意志にさらされている。だからこそ, 死によって生がその意味のすべてを奪われることはありえないのである。(128頁)

レヴィナスによれば, 死が, 「ひとつのおわり」として分離され, 「全体性」へと回収されてしまうからこそ, 「死ぬこと」は過ぎ去ることとして乗り越えられ遺産と化してしまう。しかし, 死は「純粋に受動的なものに変

容され、見知らぬ出納帳に書きいられるのを拒否」し(上, 92頁)、「息子によって死という断絶が包括される」ことによって、次の世代へと通路を切り開くという意味で「死に対する勝利」も可能となる(94頁)。世代間の通路が切り開かれるとき、私の権能が及ばず、私固有の世界に属さないかと思えた「他者」も、やはり私との関係の中にあることになり、その他者のために私が意欲することも可能となる。死の暴力の現実化を先延ばしし、「死のかなたでも意味のある秩序が存続しており、したがって、語りの可能性のいっさいが、あたまを壁に打ちつけるような絶望に還元されない」ことが見いだされることと、「〈他者〉に対するこのような現実存在、〈他者〉へのこの渴望、エゴイスティックな重力から解きはなされたこの善さ」(129頁)の発現とは相補的な関係にある。死という無の暴力に抗する忍耐は、「私がだれかによって、まただれかのために死ぬことができる世界においてのみ」(138頁)生起する。そして忍耐するなかで、「意志がみずからのエゴイズムの殻を突きやぶり、いわばじぶんの重力の中心を意志自身の外部へと置き換える」とき、「死が私の死であるということがらに由来する悲壮さが、死からとりのぞかれる」(同上)。こうして、ハイデガーに抗して「私の死の彼方へと差し向けられた存在 1' être-pour-au-delâ-de-ma-mort」 という概念が提起されることになる。

〈行為者〉にとって、忍耐は、個人的な不死性の時間をみずからに与えることによってその寛大さを欺くことにあるのではない。みずからの作品の勝利と同時代であることをあきらめること、それは勝利を私なしの時間において垣間見ることであり、私なきこの世界を目指すこと、私の時間の地平を超えた時間を目指すことである。それは、自己への希望なき終末論あるいは私の時間に関する解放なのである。

かの有名な《死へと差し向けられた存在》1' être-pour la mortを超えて、私なしにあるような時間へと差し向けられる、私の時間の後の時間へと差し向けられた存在—つまり私に固有の持続を外挿するのは凡庸な思考ではなく、〈他なるもの〉の時間への移行なのである。(『他者のユマニズム』, 67-68頁, 強調は原文)

レヴィナスは、マルクス同様、自己を閉鎖的存在として把握するのに対抗して、間人格的関係の重要性を説く。その際、レヴィナスは、ここに顕著に見られるように、ハイデガーの「死へと差し向けられた存在」を閉鎖的だと批判し、みずからの死の彼方という地平へと開かれた存在として自己を捉えるべきだと説く。しかし、洞窟の影を影として喝破し、そこから超越し自由になった哲学者は、洞窟の住人を解放すべく洞窟へと帰って行く。彼は、決して他者を欠いた「自我」ではなく、自己の固有なあり方を自覚し根源的ばらつきを統合していく過程で、囚人の現状に対して無関心でいられないこと、他者を自己との同一性へと解消しえないことに気づく。そして、洞窟の住人がその固有の真実に目覚めるべく呼びかけるというみずからの課題に立ち向かっていく。それが、みずからの死を不可避とすることを知悉しているにもかかわらず。プラトンやヘルダーリンとの対話をくぐり抜けて深化していくこのハイデガーの思索は、次のレヴィナスの主張とその内実において極めて親和性が高いと言えないだろうか。

人間は、異邦人というその非条件のうちで互いに求め合う。誰も自分の土地にはいない。この隷従の思ひ出が人類をまとめる。自我と自己とのあいだに大きく口を開けている差異、同一的なものの非一致—それは人間たちに関する根底的な非-無差異 [非-無関心]なのである。

自由な人間は隣人に捧げられている。誰も他者なしでは救われることはできない。魂に留保された領土は内側からは閉じられないのである。(160頁)

死の暴力は決してわれわれを不可避的に孤立へと追い込むわけではない。ヘルダーリンが「回想」で詠ったように、異国die Fremdeを渡り歩きつつ「故郷を得て住まうHeimischwerden」ことを模索するという「離心性Exzentrik」(HA,s.189)がわれわれの本質規定だとすれば、われわれはたとえ日常的公共性のなかで「自我」として他者と親しく交わっていたとしても、その孤立的な自我相互の交わりが無関心に支配されていることはむしろ常態といえるかもしれない。根源的ばらつきをその存在体制とする「自己」という次元では人間存在の

排他的な閉鎖性を原理的に否定できたとしても、このことは、われわれがその日常において無条件に「隣人に捧げられている」ことを意味するわけではない。むしろ、隣人との分断が支配する時代をわれわれは今生きているということを直視することが必要であろう。「他者なしでは救われない」という真理がその真実をあらわにするためには、「ア」という死の暴力性によってレーテーという忘却態の殻が打ち破られることが不可欠な要件をなす。ハイデガー、マルクス、レヴィナスの死をめぐる思索は、このことを等しく見定めていたと言えるのではなかろうか。他者への共苦に定位する真の死は、分断化、希望格差を深めつつある時代にあっても、自閉的な終焉や絶望ないしは諦観を意味するのではない。それはむしろ、「われわれ」の新たな誕生の契機であり、通時的共時的な共生の地平を切り拓く可能性を宿していることを確認してこの小論の考察をひとまず終えよう。

註

ハイデガーの著作からの主な引用および略号は次の通りである。引用ページ数は、原書の頁数である。なお、翻訳については、基本的に創文社刊の『ハイデッガー全集』に依拠するが、文脈等に応じて適宜変更している。SZ Sein und Zeit,GA2 (これについては、慣例に習って単行本の頁数を示す。)

EP Einleitung in die Philosophie,GA27

WW Vom Wesen der Wahrheit Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet,GA34

HA Hölderlins Hymne 》Andenken 《,GA52

BF Bremer und Freiburger Vorträge,GA79

ハイデガー以外の主な参考文献および略号は次の通りである。

ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』, 亀山郁夫訳, 光文社, 2006年

レヴィナス『全体性と無限』(上・下), 熊野純彦訳, 岩波文庫, 2005年, 2006年

『他者のユマニズム』, 小林康夫訳, 書肆風の薔薇, 1990年

Marx,Werner,『Ethos und Lebenswelt Mitleidenkönnens Maß』, Felix Meiner Verlag,1986

森 一郎『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アーレント』, 東京大学出版会, 2008年

Weber,Max,『Zwischenbetrachtung : Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung,in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,I,J. C.B.Mohr,1986 : 『宗教社会学論選』, 大塚久雄・生松敬三訳, みすず書房, 1972年

¹「南条あやの保護室(<http://nanjouaya.net/hogoshitsu/memory/>)」。ただし、現在ではこのホームページは閉鎖されている。見田宗介は、『社会学入門—人間と社会の未来』(岩波新書, 2006年)において、彼女が「私のことを」と題された生前最後の断章において、「私が消えて 私のことを思い出す人は 何人いるのだろうか」と書き記していることを、「アカシアの雨」が「ただ一人の「あの人」に向けて迷いなく差し向けられている」とことと対比している。重要な他者が、唯一者から数の問題へと転換したことについて見田は、次のようにコメントする。「自己の存在の「証し」をめぐる切実な問いの方向のこの転回は、40年を隔てて一循環する日本の「近代市民社会」の、創成と解体の局面における、この社会の親密圏／公共圏をめぐる構図の、地殻の転変と正確に照応している」(115頁)と。このような地殻の変動を踏まえた上で、社会の親密圏／公共圏をめぐる新たな構図を構築していく際に、死という事象はこの構築作業の基軸的な位置値を担うるのではないかというのが、この小論の立ち位置である。

²森一郎は、『存在と時間』までのハイデガーを念頭において、ハイデガーでは、「終わり」が重視されるあまり、人間の実存にとって重要な意味を持つ「破れ」や「偶然性」の契機が隠蔽されていると批判する。

真に「始まり」といえるものには、非連続性や破れがつきものである。新しい始まりは、「飛躍 (Sprung)」という形で勃発する。出来事の突発性は、「不断の自立性(Selbst-ständigkeit)」と「常住普遍性 (Beharrlichkeit)」(SZ,375)を基調とする個々の実存における内的「伸び拡がり」に、本性上逆らう。どんな生起も、特有の連続性を保ちつつも、深々とした「裂け目(Kluft)」を刻まれている。歴史性の議論に関

してハイデガーの採用した「伸び拡がり」という主導語は、歴史的生起の動性にふさわしいそうした断絶面、もっといえば偶然性の問題次元を、知らず識らずのうちに覆い隠してしまいかねないのである。(森, 84頁, 強調は原文)

他方で森は、破れや飛躍について、『存在と時間』に対する「看過できない意味変更」が『哲学入門』において生じていることも見逃していない。

初期フライブルク期のハイデガーは、パスカルやアウグスティヌスの読解から摺みとったZerstreuungという用語でもって、憂さ晴らしとしての散漫・娯楽という事象的生の動性の問題を手がけたのだった。おのれにとっておのれ自身が問題となる、という意味での「気遣い」への自己集中をおろそかにし、世事にうつつを抜かす「非本来的」現存在の漫然とした分散化の運動が、事実性の解釈学の主要テーマとされてきたのである。

ところが『哲学入門』においては事情は異なる。「散らばり」という現象は、もはや「非本来的」とは見なされず、むしろ、世界内存在の不可避的な被制約性として積極的に位置づけられる。だからこそ、その可能性の条件としての「根源的ばらつき」という新たなテーマが浮上しもするのである。(99-100頁, 強調は原文)

論者は、「根源的ばらつき」とは、『存在と時間』において現存在の存在体制を構成する等根源的な要件とされている「…のもとに在ること、…と共にあること、および自己であること」(EP,s.333)にほかならないと考える。その限りでは、このばらつきが、存在様態の一樣態である非本来性とは別様の意味をもち、この様態を可能にする制約とされるのは、『存在時間』以来の一貫した立場であり、ここで新たなテーマが浮上するわけではないというのが論者の立場であり、この点では森と立場を異にする。しかし、ハイデガーの思索が、『存在と時間』以降も深化して、「第二の誕生」という飛躍や断絶の次元が拓かれているという主要な論点については森に同意したい。

本研究は、科研費(19520023)の助成を受けたものである。