

## 死と言葉—自他の出会いの可能性への問い—

(倫理学・哲学研究室) 寿 卓三

### Death and Word Explore the Possibility of Meeting Oneself and Others

Takuzou KOTOBUKI

(平成25年7月24日受理)

萩原朔太郎は『月に吠える』の序において、次のように述べる。人間は各人ちがつた肉体と神経を持っている。我のかなしみは彼のかなしみではなく、彼のよろこびは我のよろこびではない。各々が別の人間である以上、「人は一人一人では、いつも永久に、永久に、恐ろしい孤独である」と。しかし彼はまた、各人の感情の特異さが同時に「世界中の何びとにも共通なもの」であるとも主張する。そして、「この特異にして共通なる個々の感情」という逆説に「焦点」をあてることが、「詩歌のほんとの『よろこび』と『秘密性』」だと言うのである。特異であると同時に共通性をもつ人間存在、それは「一人間の学」としての和辻倫理学の出発点であり帰着点でもあった。

しかし、間柄の有り方が安心や信頼を前提にできず、「孤独」が個人の自立への通路というよりも「孤立感＝見捨てられ感 loneliness」へと直結していく状況が、今日の私たちの現実である。社会との折り合いをつけようにも肝心の社会が私の存在を受け入れてくれない。その中で私は、社会から除け者にされているという感覚と同時に、自分の不甲斐なさを繰り返し経験する。そしてこの経験から形づくられる私たちの間柄の結び方は極めて一方的なものとなり、社会への攻撃ないしは自分の否定へと帰着する。つまり、ユニークな存在者同士である自他の出会いが、「私が生きる」うえでの活力となるとする考えは、社会による個の否認という現実を前にして風

前の灯火となっているわけである。このような状況下にあつて、各人の生の充実にとって「共通性」が重要な契機となることは依然として可能だろうか。その可能性について考察を廻らすことがこの小論の課題である。

#### 1 ドストエフスキーの影—〈他者との出会い〉と〈死〉との呼応関係—

私のユニークさ、代替不可能性の生成と私と他者との出会いがそもそもどう関係するのか。他者は私のかけがえのなさの成立を妨げる存在として排除すべきなのか。それとも、私のかけがえのなさの成立にはむしろ他者の存在が不可欠なのか。ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』において、人間は究極において何者にも拘束されない（負荷なき孤人）であり、「卑怯者のまま死のうが、高潔な男として死のうが同じだ！」という論理を生きてきた長男ドミートリーは、グルーシェニカの愛を確信した瞬間、応分の負荷を背負う誠実さこそが自分が「生きる」ためにも「死ぬ」ためにも不可欠だと悟る。「卑怯者のまま生きることが不可能なだけじゃなく、卑怯者のまま死ぬことも不可能だ」とする洞察に至るのである。

このドミートリーの叫びに秘められた謎は、多くの文学にその反響を読み取ることができる。例えば、漱石の遺作『明暗』において、お秀は兄夫婦に対して、「自分だけの事しか考えられないあなた方は、人間として他の

親切に応ずる資格を失なっていらっしゃる」(漱石、109 節)と批判する。他者の親切心に感謝し、その間柄のありようをうれしがること、これこそが人間を生きるということであり、その感応力を失い、人間であることを単なる負荷としか感じなくなるとき、それは「人間としてまるで逆」であり、とんでもなく不幸だといふのである。他者の親切心への感応を人間であることの基軸とするこの考えは、自分にも他者にも誠実でなければ生きることも死ぬことも出来ないというドミートリーの主張と呼応関係にあると言えよう。ドミートリーは、一方では卑怯者のままの死と高潔な人間との死とを同定し、イワン同様に神が存在しないこの世に調和は存在しえないとして〈悪の正当さ〉を説いている。しかし、彼が究極的に辿り着いたのは、誠実でなければ生死がともに不可能だとする謎に満ちた論理である。この相矛盾する論理を 4 つの作品に即して考察することで、両者の接合可能性、そして後者の論理の謎を解き明かしてみたい。この考察によって、類や種に還元できない、代替不可能でユニークな存在としての個の成立には、自分の存在が他者から承認されることが不可欠だという以上に、むしろ自分が他者をユニークな存在として承認し、I miss you. という感覚を持つことこそがより決定的な意味を持つことが明らかになるはずである。

#### 1-1 イワン⇔スメルジャコフそしてラスコリニコフの問い

カラマーゾフの兄弟の長兄ドミートリーは、真の愛に目覚める以前は無頼の徒として、《卑怯者のまま死のうが、高潔な男として死のうがどっちみち同じじゃないか!》という論理を生きていた。この論理は、神が存在しなければ悪こそがもっとも整合的な論理だとする、次男イワン、そしてその分身とも言える〈異母兄弟の四男〉スメルジャコフの論理とも地続きと言えよう。「どうせ死んだらどっちみち同じ」だとする無頼の論理との対話から死を廻るわれわれの考察を始めよう。

堀川恵子『永山則夫 封印された鑑定記録』は、永山則夫という少年を犯罪に駆り立てた闇を解き明かす手がかりを与えてくれる。この書を手がかりに永山が抱えていた闇と向き合うことは、生死の問題と自他の出会いという問題とが交錯する現場へとわれわれを導いてくれる

はずである。

『「甘え」の構造』の著者土井健郎の弟子石川義博は、連続射殺魔である「語らぬ少年」永山則夫の精神鑑定を行い、100 時間に及ぶ録音テープを残している。この書において、堀川は、そのテープと石川医師による「永山則夫精神鑑定書」を読み込むことで「不可解とされた事件の真の原因」(堀川、344)を明らかにしようとする。永山自身、一度はその意義を否定したにもかかわらず、この精神鑑定書を、死刑判決の確定後も唯一手元に残していたという。

その精神鑑定書は、すっかり赤茶けていた。透明のビニールを繋ぎ合わせたカバーで、大切に包まれていた。獄中でビニールカバーを入手することはできない。おそらく、差し入れを包んでいたビニールを集め、工夫して何枚も貼りあわせてカバーに仕立てたのだろう。冊子の端はあちこちセロハンテープで補修が繰り返されている。頁を開くと、赤や黒色のボールペンでたくさん書き込みが為されていた。(中略)何度も何度も手にとっては読み返していたであろうことが感じられた。(333-4)

一度は否定した「石川鑑定」を死刑執行のその日まで、永山が生涯手放さず丁寧に扱い何度も何度も読み返していたことを知った時、石川は小さく驚きの声をあげ、「何度も何度も頁をめくって」永山の手垢を確認し、堪えきれずに涙を浮かべていたという(334)。「語らぬ少年」の沈黙が破られ犯罪の真実がその姿を露わにする過程を辿ってみよう。

転職を繰り返すなか、少なくとも 19 回も自殺を考え実行しようと永山を追い詰めたものは一体何だったのか。この問いを解明する過程で、われわれはドストエフスキーの影と出会うことになる。三男と同じように牛乳店で働きながら定時制高校へ通い、真面目だということで学級委員長にも選ばれていた時期、『罪と罰』が愛読書となり、「私が計画的にこの事件を実行したとしたならば」と昭和 45 年の獄中日記に記す。「ある程度先を考えた所為もあり、私は馬鹿扱いされても黙っていた」と記し、「無知」は偽装であり、ラスコリニコフの身勝手な計画殺人同様に、自らの無差別な連続射殺事件が「計

画的な犯行」であったかのようにほのめかす (27)。つまり、「貧困が引き越した犯罪」とは言いきれないわけだが、無差別でありながら計画的とはどういうことなのだろうか。永山はこの日記を記した一ヶ月後の法廷で次のような発言をする。

自分が神経症であることは分かるけれど、いつ頃からなかったかは分からない。おそらく、母に捨てられたからだと思う。人を殺せるまでに凶暴になったことに原点があるとすれば、中学校の頃だと思う。そのことについては、今は言わない。(28)

この注目されることのなかった発言に注目し、堀川は石川医師との対話を通して「この中学生の頃に起きた出来事」を明らかにする。そこから、母親には不可解であった逮捕後最初の面会で永山が言い放った「おふくろは俺を三回、捨てた」の発言の真意も明らかとなる。一回目は網走に放置されたことであるが、それが放置だったことを幼い永山が知るよしもない。しかし、永山が中学 1 年の 12 月に父が非業の死を遂げた際に、「網走で乞食みたいになったのは、おふくろに捨てられたからなのか」という疑念がわき上がる。そしてふとしたきっかけで見つけた汚らしい「父の死に顔」の写真を見て「なんで俺、生まれてきたんだろう」という思いを抱くようになり、「自殺念慮」は「自殺企図」へと進行していく。「父の写真を見てから中学校卒業後に上京するまでの 2 年間は、大人しかった永山が少しずつ変わっていった年でもあった。逃避の形で一時的に凌いできた憎悪のはけ口が、他者に向かって露出し始め」(142) ることになる。

母に捨てられる 2 度目の体験が中学 2 年の夏に起きる。母は、「留守にするとも何とも言わないまま」北海道に男たちと「リンゴの仕事」で出かけたのである。このことを母ヨシはまったく自覚していない。そして三度目が中学 3 年の秋である。網走時代からの持病で母が入院すると、初めは妹と姪の 3 人で暮らしていたが、永山の暴力に堪えられず妹と姪が母親の入院している病院に逃げてしまい、永山は 11 月から 3 月まで厳しい冬を一人で過ごしている。大人のいない永山家は、近所の不良少年のたまり場、そして盗品の保管場所となる。2

月のある夜、永山は、母と妹が二人で銭湯に行くのに出くわす。その夜、永山のやけ気味の行動で万引きがばれ、この間の少年たちのすべての犯罪が明らかとなる。

これが、永山を犯罪に駆り立てた一つの重要な契機と思われる母親との関係であるが、さらに『カラマーゾフの兄弟』の 4 人兄弟の関係を彷彿させる兄弟関係がわれわれの目を引く。父親は家出し、長男は、網走の土木現業所に勤めていたので、家でははずば抜けて成績優秀な次男が母親に絶対服従し、三男は次男に従順であった。生活に逼迫した家計のやりくりで精一杯のヨシに永山を構う余裕はなく、家では次男が権勢をふるうことになる。外では優等生の次男は、疑似家長として、網走で置き去りにされた不安におびえつつも、母親に甘えることもできず、成績優秀にもかかわらず修学旅行にも行けず集団就職するしかない鬱憤を一番幼い弟の永山への暴力として吐き出している。後年上京後に兄弟の中でこの次男が永山と一番関わりをもつようになるが、それはイワンとスメルジャコフの関係を思わせる。そして、アリョーシャがスメルジャコフに関わりを持たなかったように、三男は永山に関わりを持たず、暴力もふるわないが、徹底して無視するか、口で苛めるかであり、永山は三男についておふくろと同じだと語っている。「三番目の兄貴はね、外ではいい人って思われてたけど、俺から見たらいつもバカにするんだよね。俺を嫌ってたのかな、汚い格好をしてたし、よくね、『友達に見せられない』って言うんだよね。シカトしたんだ」ということになる。母は、近所の人から次男が永山を殴っていることを知らされても、永山を責める。しかも、「永山を殴る時、決して自分の手で殴らなかった。無意識かもしれないが、四男の則夫の肌にふれない」(112) ことは徹底していたという。

永山は『カラマーゾフの兄弟』も読んでいた。そして、孤立し、父を殺し首つり自殺をとげるスメルジャコフに自分を重ねる (210)。正式の兄弟ではなく、父が白痴の乞食女に産ませた私生児スメルジャコフに自分を重ねていく永山は、だれとも信頼関係を結ぶことが出来ずに「どうせ死んだらどっちみち同じ」という論理に従うことになる。他者からの保護や愛情という経験量の絶対的不足は、他者をそして自分を信ずることができず、自分の人生に希望を抱く可能性を奪われ、ついには戻れない

道へと突き進んでいく。

## 1-2 調和の否定

被害者が加害者へと受け身的に転じさせられていく永山とは異なり、むしろ意志的に〈加害者〉の道を選択する事例をみよう。意図的な〈悪〉の選択によってわれわれの常識的な生死のありように抗うことによってこそ、人間の生死が聖化される可能性が切り拓かれてくる機制が立ち現れてくるはずである。

評論家渡辺京二に「小さきものの死」という掌篇がある。小川哲生が「一遍の短い文章が、その質と深さにおいて優に一冊の書物に匹敵する」し、「渡辺京二という書き手を理解する上で極めて重要な位置を占める」（渡辺、505）と評する文庫本でわずか4頁の文章である。これは、1961年にWという署名で雑誌に掲載されたものであり、発表のはるか以前に渡辺が結核療養所に入院中の出来事を記したものである。ある夜、隣の病棟から笑い声にも似た「奇妙な泣き声」が聞こえ、その声に「確実に私を脅かすなにか」（10）を渡辺は聴き取る。それから12年後にこの一文を記すに際し、このいやな感じを渡辺は次のように対自化する。

遂に終わらないかも知れぬ人類の前史にあつては、小さきものは常にこのような残酷を甘受せねばならぬ運命にさらされている。バラ色の歴史法則が何ら彼らが陥らねばならぬ残酷の運命を救うものでない以上、彼らにもし救いがあるのなら、それはただ彼らの主体における自覚のうちになければならぬ。願わくは、われわれがいかなる理不尽な抹殺の運命に襲われても、その徹底的な否認、それとの休みのない戦いによってその理不尽さを超えたいものだ。あの冬の夜の母娘のように死にたくはない。その思いは、今私が怠惰な自己を鞭うって何がしかの文章を書き連ねることの底にもつながっている。（13）

このような思いのもと、渡辺は、1972年に水俣に定位して市民社会のあり方を痛烈に批判した「死民と日常」という文章を草している。「いわゆる"患者の苦しみ"は、患者の存在に通ずる関門ではあっても、存在の核心ではない」（78）という洞察に立つ渡辺によれば、「水

俣病患者を聖別することと、彼らの存在にある聖なるものが付着しているのを認識の問題としてとりだすこととは、もちろんおのずから別事に属する」（79）。「水俣病患者の生活の幅は水俣病問題の幅よりもはるかに大きいという決定的な事実」（81）に依拠して、「われわれは、聖なる背輪をとり去った時に出現する患者の存在の構造について考察を進めねばならない」（80）という認識に立つ。では、その構造をどのように析出するのか。子を失うことはすべての母親にとって悲しい出来事であるにもかかわらず、水俣病患者の母親は、その愛児が「非日常的な死」を遂げたが故に、「仏壇を背に奇病という光輪をいただきながら、おのれの児たちの死にざまを語る」ことができる。彼女たちは、「いわば晴れの舞台に登っているのであり、日常性の世界から非日常性の世界に天翔っているのである」（86）。渡辺は、このような聖化に飲み込まれて、彼女らの聖性を固定化することを戒める。なぜなら、一見彼女らを尊重するかのように見えるこの動向が、その聖性の淵源としての彼女らの「俗なる日常」に定位してこの事態の意味とその真実を解明していく手がかりを、むしろ隠蔽してしまうからである。それゆえ、渡辺は、「俗なる水俣下層民の日常性」から転位した位相として「聖なる水俣病患者の非日常性」を解明することにこだわるのである。水俣の漁民たちは、日本近代社会の組織原理によって、その共同体を解体させられ疎外される。しかし、決して日本資本制社会の支配関係に統合されつくされることはない。彼らが、「日本近代社会の疎外者から、それへの反逆者として転生する」（88）そのあり方こそが、解明されるべきことそのものなのである。

石牟礼道子の著作『苦海浄土』によれば、浜本フミヨさんは、みずから進んで鬼となることによって、彼女を鬼に仕立てあげることで彼女たちを黙らせようとする相手の思惑を突破するのだと主張する。「狂いに行きます」と語って株式総会に乗りこむ彼女は、まさにものぐるいの世界に舞っている女神であり、「被害者が良識・秩序・経済法則などという近代市民社会の倒錯した論理に適応できず、みずからを加害者＝鬼としてすすんで逆転させて行くすさまじい一瞬を垣間見せ」（90）るのである。

ここに、われわれは、アリョーシャが依拠する良識的で秩序ある世界に向かって投げかけたイワンの根源的問

いが現代的相貌のもと立ち上がっているのを感じないだろうか。イワンは、アリョーシャに向かって、19世紀初頭のロシアにおいて、2000人もの農奴を擁する領地に暮らす裕福な将軍が、遊んでいるはずみに、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で、翌朝、母親の眼前でその子を猟犬に食い殺させたという話をする。そして、イワンは、「こんな男をどうすればいい?」、少年の「あの涙」への償いは可能かと執拗に追及する。そして、地獄に落ちる「復讐」も「赦す権利をもつ存在」も認めないイワンは、「たとえ俺が間違っているとしても、報復できぬ苦しみと、癒されぬ憤りとをいだきつづけているほうが、よっぽどましだ」と叫びこの世の「調和」への「入場券」の返却を主張する（ドストエフスキー、上、471-2頁）。健全な市民社会の日常に鋭く「否!」を突きつけ、あえて狂うこと・鬼と化すことを選び取る言葉は、復讐や赦しによって市民社会の枠組みのなかで調和を回復しようとする試みを拒否するイワンの叫びと呼応する。この拒否は、われわれの日常の秩序や調和なるものが、多くの抑圧と疎外を内包し、むしろ私たちの生死の尊厳を踏みにじるものであることを鋭く告発している。この拒否のうちに、むしろ聖なるものとしての生死の回復への強い希求を読み取るべきであろう。

### 1-3 死ねないという謎

生死が聖なるものとして立ち上がる、誠実でなければ生死そのものが不可能となる。この可能性を探ろうとするわれわれの試みは、永山や水俣の告発を前にたじろぐ。しかし、絶望が現実肯定の別名に他ならないとすれば、やはり歩を進めなくてはならない。私のユニークさの成立と私の死とが相即不離の関係にあることを明らかにするために、佐野洋子の絵本『100万回生きたねこ』を取り上げよう。主人公のとらねこは多くの人にかわいがられたが、その人たちがこのねこの死を悲しんでも、このねこ自身にとっては「しぬのなんかへいき」であった。誰からも飼われずに「のらねこ」となってもへいきであり、むしろ、その開放感に満足して、「ねこははじめて自分のねこになりました。ねこは自分がだいすきでした」ということになる。つまり、このねこにとって、他者は自分のあり方に何ら影響を与えること

のない無意味な存在に過ぎないのである。

あるとき、このねこは、自分に見向きもしない白いうつくしいねここと出会い、結ばれる。するとねこは、「おれは、100万回も……。」と自慢することもなくなり、二人のあいだに生まれたたくさんの子ねこを「自分よりもすき」という感情を持つようになる。そして子ねこたちもりっぱに巣立ち、年老いたふたりだけになると、ねこはいっそうやさしくなり、白いねこ「いっしょに、いつまでも生きていたい」と思うようになる。100万回も生死を繰り返し、そのことを悲しむどころか自慢の種にしていたのに心境の大きな変化である。そして、ある日、白いねこがうごかなくなったとき、この死を悼むと同時に、それまでの生死に対して無感覚だったことを反省するかのように100万回もなく。このねこはずっとなき通して、やがて白いねこのとなりでずかにかうごかなくなり、「ねこはもう、けっしていきかえりませんでした」。

この絵本には実に不思議な感覚、日常の私たちの死生観とは真逆とも思える感覚が示されている。私たちは一般に、死を厭い不死を願う。その意味では、このねこが100万年も生きたことはうらやむべきことだとも言える。それにもかかわらず、ここでは「100万回もしんだ」ことを自慢するねこのありようにどこか滑稽さを、そしてなにか不幸なおいを感じてしまう。そして、ねこが最後には完全な死を遂げもはや生き返らないことを、ねこの生の成就であり喜ばしい出来事として受け取る。つまり一般に私たちが悲しむべきこととしている死を、私たちは幸せな出来事として受容するのである。

この作品は、死を不幸と見なして不死を求める私たちの日常的感覚を、見事にひっくり返している。生きていても死んでいてもどちらでも違いはないという感覚で生きている状態では、不死というのは、ただ死なないということにすぎない。それは生に飽き飽きさせる不死であり、かけがえのないこの私の誕生をむしろ疎外する要因となる。代替不可能でユニークな存在としての〈私〉が成立するには、他者が私を受け入れ承認してくれることが確かに必要であろう。しかし、ねこは多くの人から愛されていたにもかかわらず、そのことがねこには何の意味も持たなかったように、愛されるというだけでは自分がかげがえのない存在だと気づくことに直結しないので

ある。特定の他者を私にとってかけがえのない存在として受け入れ（「ねこは、白いねこ たくさんの子ねこを、自分よりも すきなくらいでした」）、その他者との取り消しようのない離別であり絶対的な悲しみをもたらす「死」の体験（「ねこは 100 万回も なきました」）が、他ならないこの私の誕生には不可欠である。かけがえのない他者の死は、確かに深い悲しみを伴う消極的出来事である。しかし、次の『夏の庭』でより鮮明に描かれるように、自他間の誠実な交流を積み重ね、お互いのかけがえなさを共有するとき、「死」は、確かに悲しみをもたらす出来事であるが、同時に、私たちの生そのものを聖化する積極的出来事へと変ずるのである。

この論理のなかから、卑怯者のままだと生きることも死ぬことも出来ないとするドミートリーの叫びに対する一つの解釈が浮かび上がってくる。他者の愛に無反応でそれをないがしろにするとき、その人の生死は、他ならないその人の生死として意識されることはなく、だれでもない「世人・ひと man」の生であり消滅として無為に過ぎ去っていく。100 万回のねこの生死はそのことを物語っているのではなからうか。ドミートリーの叫びは、決してドストエフスキーの独断に由来するものではなく、時代や社会、そして年代を超えて深く人間存在の深淵から発せられた真実なのである。

#### 1-4 死復活の具体相

次に自他の間での誠実な交流の積み重ねが、死の悲しみを超えて自他のかけがえのなさを生み出す可能性、つまり誠実さによって私たちの生死がかけがえのないものになるというドミートリーの叫びの積極面を考察するために、湯本香樹実の『夏の庭』を見ておきたい。主人公となる小学 6 年の男子児童 3 名は、父母の関係にそれぞれのきしみを抱えている。そのうちの一人の「いなかのおばあさん」の死をきっかけに彼らは死に関心を持ち、「まるでとり残されたような古い家」に一人で暮らしている老人が「ひとりぼっちで死んでしまったら」どうなるのかということに興味を持ち観察を始める。興味半分で見張る人と見張られる人として始まった両者の関係は、様々な偶然が重ねるうちに次第に変容していく。

老人は最初、少年たちにつきまとわれるいらだちから水をかけたりしていたが、やがて少年たちに見られるこ

とを意識することで変容していく。以前は、テレビばかり見て「生ける屍」のようであったおじいさんが、少年たちに見られることで「カラ元気」を出して、天ぷらを揚げるなどちゃんと食事を作るようになる。人に見られて張りきるおじいさんを三人は「かわいい」と思う。また彼らは、ひよんなことからおじいさんの家のゴミ出しや庭の草取りの作業に打ち込むようになり、家も庭もすっかりきれいにする。おじいさんは、やがてゴミをためたりせず、朝、きちんと早起きして、自分でゴミだしをするようになる。少年たちにも元気よく声をかけるので、少年たちの方がまごつくことになる。「見る・見られる」という一方的な関係が相互的なあり方へと変容するのである。それは世話する人と世話される人という関係を経て、次第に対等な関係へと至り、やがて老人は少年たちにとって身近で重要な存在となる。そして、突然おじいさんの死が訪れ、少年たちは衝撃を受けるが、葬儀のあとで木山少年は次のような感懐を述べる。

もし、もっとおじいさんが生きていてくれたら、ぼくはいろいろなことをおじさんに話せたし、時には相談にだって乗ってもらえただろう。受験はすごく不安だし、自分が将来何になりたいのかも全然わからない、そういう悩みなんかを聞いてもらいたかった。夏になったら、またいっしょにすいかを食べたり、花火だって上げてくれたかもしれない。僕が大人になったら、いつかのようにいっしょにお好み焼き屋でビールを飲むことだってできただろう。そうすることができないのは、すごくさびしい。心細い。だけどそれは、結局はぼくの問題なのだ。おじいさんは、十分、立派に生きたのだ。おじいさんの白い骨が、ぼくにそう教えてくれている。ほんとうに、めいっばい生きたのだ。ぼくもがんばるよ。心の中で、ぼくはおじいさんに話しかけていた。（湯本、200）

これは、ひとり木山少年だけの思いではない。母親の再婚をいやがっていた河辺もまた、「もしおじいさんだったら、なんて言うかなって」考えることで、母親の再婚を受け入れる決断をする。木山は、河辺の気持ちを深く理解する。なぜなら、彼もまた、「もしおじいさんだったら」と考えることで、ひとりできよくよ考えるよ

りずっとすっきりした答えが出ることを経験していたからである。そして、このおじいさんとの対話を、『思い出の中に生きている』なんていうのとは、ちょっと違う。もっとたしかな、手ごたえのある感じだ」(207)と捉えている。

おじいさんの死は、確かに白いねこの死がとらねこにもたらしたような大きな悲しみを少年たちにもたらしている。しかし、とらねこがそうであったように、少年たちもおじいさんにもっと生きていてほしかったと思いつつもその死をいたずらに嘆くことはない。少年たちは、おじいさんの死をおじいさんの生の完成だと捉える。そして、少年たちは重要な選択に直面すると、「もしおじいさんだったら、なんて言うかな」と思い返す。少年たちとおじいさんとのかけがえのない関係は、おじいさんの死を超えて少年たちの中で生き続けているのである。このような生死を超えた次元の成立があつてこそ、人は自らの死をその生の完成として迎えることが出来るのではなかろうか。『夏の庭』を先の『100万回生きたねこ』と重ねて読み解いた今、われわれは誠実さが生死の不可欠の条件だとするドミートリーの叫びに真に共感することになる。

## 2 死と言葉

### —〈行為 action〉の成立要件をめぐる—

自分の意志とは関わりなく被害者が加害者へと転落していった永山の言葉にならない声、自ら意図的に〈鬼〉になることを選択した水俣の下層民の告発の声、100万回も生死を繰り返した後にやっと辿り着いた生の成就としてのとらねこの死、そして3人の少年たちに生死を超えた対話の可能性を実感させた孤独な老人の死。ドミートリーの叫びへの応答として読み解いた4つの作品は、市民社会の現実が生み出す絶望的状况のなかにあつてみずからのかけがえのなさを見いだすためには、自分の方で他者の存在を絶対的に肯定することが不可避だという回答を示している。この回答はもちろん唯一の正解ということではないだろう。しかしまた単に恣意的な回答と見なすこともできないだろう。具体的事例に即して導き出されたこの回答の持つ意味を今一度原理的レベルで見よう。

アガンベン、ハイデガーの『言葉への本質』に注目

して、人間の特性を死と言葉との本質的關係のうちに見定め、きわめてユニークな人間論を展開する。まずハイデガーの発言を確認しておこう。

死すべき者とは、死を死として経験できる者たちのことです。動物にはそんなことはできません。また動物は語ることもできません。死と言葉の間の本質的な關係は一瞬間くことはあつても、依然として考えられていません。とはいえ、この本質的な關係は、死がわれわれに訴えかけてくるものと密接に關係する場合に備えて、言葉の本質がわれわれをこの本質へと引きつけようと訴えかけ、そしてわれわれをこの本質に係わらせようとする、その有り様を垣間見る一つの示唆を与えてくれることもあり得るでしょう。

(GA12,203-4: Ag,11:9 頁)

人間について、ヘーゲルは「現にないところのものであると同時に現にあるところのものではない *das ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist*」存在と捉える。そしてこれに呼応するかのよう、ハイデガーは「言葉を話す存在 *der Sprechende*」であり「死すべき者 *der Sterbliche*」である人間を「無の場所の保持者 *Platzhalter des Nichts*」と規定する。そこでアガンベンは、死と言葉との本質連関に関する問いを「否定性の場所と構造に関する問い」と捉え (Ag,12f:11 頁)、「声」とその「文法」の問題を根本的な形而上学的問題として追究する (13:11 頁)。人間の慣れ親しんだ住処であるエートスのうちで、形而上学のもつ極端な否定的根拠が明らかになり、壊滅的なニヒリズムの到来が告げられる。そこでアガンベンは、否定的なものの場所と構造を「概念的に捉える *begreifen*」ことで、ニヒリズムとは別様に考える可能性を探る (14:13-4 頁)。この別様の可能性を探っておこう。

『存在と時間』は、現存在は、「自ら根拠を築いたわけでもないのに、その重み *Schwere* に休らっている。そしてこの重みが現存在に『負担だな』という気分を開示する」(SZ,284)と述べ、現存在の存在である「気づかい」が、「その本質において徹底して否定性に貫かれている」(285)と強調する。そしてこれまで問われることのなかった「否定性の存在論的起源」を問題にするため

の条件を探るために「存在一般の意味の主題的な解明」という課題をたてる (286)。アガンベンは、否定性の起源への遡源というハイデガーの問題構成そのものではなく、「無規定でありつつ確実な死を先取りしつつ、現存在は、自らの現 **Da** そのものから発源する恒常的な脅威 **Bedrohung** に対して自らを開く」(265)というハイデガーの発言に着目して、現存在としての人間規定そのものの解明を目指す (Ag,19:22 頁)。「現存在は自らの現を生来たずさえていて、これがなければ現存在は事実上存在しないだけでなく、そもそもこのような本質を持つ存在者ではない。現存在は自らの開示性 **Erschlossenheit** である」(SZ,133)。だとすれば、森の中の開け **Lichtung** である存在者は、そうであるがゆえに自らの現そのものが、現存在に対して根本的な否定性を発源させる場所だということになり、人間は「無の場所の保持者」(GA9,118)ということになる (Ag,20f.:25 頁)。《開けと否定性との相即性》という謎がここに立ち現れてくる。これをどう理解すればいいのか。この謎を解明する際に、アガンベンは、ヘーゲルの主体、つまり「否定的なものとしての精神」についての考察という迂路を辿る。

ヘーゲルは『精神現象学』の第一章において「今とはなにか」という単純な問いに即して感覺的確信の矛盾を明らかにする。夜に「今は夜である」と書き記し、昼間にそのメモを見ると、「今」は確かに持続しているが、夜としてではない。かといって「今」を昼と規定するののためらわれる。つまり、「夜も昼も今の存在ではないが、今は昼でも夜でもある」(Hegel,84:Ag,27:35 頁)ということになる。このように、このものでもあのものでもなく、このものやあのものとは無関係な単純なものとしての「今」という言葉は「一般的なもの **ein Allgemeines**」であり、感覺的確信の真理が実は一般的な性格を帯びていることが明らかになる。だとすれば、私たちがそう「思いなしている **meinen**」個別的で感覺的な存在そのものを一般性という性格を帯びざるを得ない言葉によって表現しようとするのは不可能だということになる (85:27:36-7)。それゆえ、「このものをつかまえる」ということが可能になるのは、「このもの」が実際には「このものではないもの」であるという経験、すなわち、このものに本質的に否定性が属しているとい

うことが経験される場合だということになる (Ag,32:45 頁)。ここに、ハイデガーの言う「現」とヘーゲルの「このもの」が共に否定性と結びついていることが明らかになったわけであるが、アガンベンはここに「本質的な共通性 **ein Gemeinsamkeit**」(33:47)を見る。アガンベンは、現 **da** という場所の副詞とこのもの **diese** という指示代名詞とが、形態学的にも語源的にも代名詞という文法のカテゴリーに属することに注目する (39:55)。すでに 13 世紀の文法書は、「指示もしくは関係が欠落すれば、代名詞は空虚で役立たず」だと指摘する。ヘーゲルの言う「このもの」は、その指示機能に関するこのような歴史的考察に依拠して感覺的確信を弁証法的過程へと変容させているのである (44:62)。このシフター、指示子としての代名詞は、それ単独では「空虚な記号」でありながら、発話行為のなかでは「意味内容に満ちた」ものへと変容する。代名詞がラングのパロールへの転換を可能にするのは、所与の意味的空間における現実の対象を表示するのに先だって、代名詞は「言葉の性起 **Sprachereignis**」に立ち会うからなのである (50 ; 70)。

存在者に対する存在の優位というハイデガーの考えを援用しつつ、アガンベンはこの言葉の性起について論じている。言葉の純粋な立ち現れは存在論的次元における根源的な性起であり、そこで開示されたものが存在的次元において語られる (51 ; 72)。シフターとしての代名詞は、この存在論的次元における言葉の生成という根源的構造を指し示すのである。しかし、言葉が生起する場へと立ち至ろうとする試みが、一切の存在者の否定へと帰着するのであれば、言葉はそもそも何処にその「その場を見いだす **Staat finden**」ののだろうか (59 ; 83)。この問いの考察の途上で「指示 **zeigen**」と「音声 **die Stimme**」という問題が浮上してくる。言葉は「単なる響きとしての音声の止揚 **Aufhebung der Stimme als bloßer Klang**」と「意義の生起 **Bedeutungsereignis**」との狭間に生ずる。単なる響きと意義との狭間に生じたこの「声 **STIMME**」は、もはや「音声」ではないが、かといって「意義」にまで立ち至っているわけでもない (66 ; 93)。「音声」が消え去るその場その時に、存在と時間が「声」として出来し、言葉が自らの場と時を見いだすのである。

われわれがしばしば音声に対置しがちな文字＝**grammata** は、声・音声・意義と並ぶ「第四番目の通訳者」(70 ; 99)として位置づけられる。フォーネーの絶対的支配ということに形而上学の本質をみたデリダは、グラマを前面に押し出すことで形而上学を乗り越えようとする。しかし、アガンベンによれば、形而上学の本質は音声とグラマとの優先如何ということではない。形而上学の本質は、グラマすなわち声 **STIMME** が音声を否定する存在論的根拠の機能をもつとする **Grammatologie**、根拠学 **Fundamentologie** であることに存するからである (72 ; 101-2)。音声が消え去る否定性とグラマ、声という開けの生成との呼応関係を見定め創造する形而上学は乗り越えるべき対象ではないのである。

否定性と開けとの相即性に関する以上の準備的作業を終え、アガンベンは、1803年から1806年に若きヘーゲルが行った講義草稿『イェーナ時代の実存哲学』I・IIに注目しついで「言葉と死」という主題に入っていく。人間の言葉は「意識の声」であり、人間の意識は言語として現実化する。動物の発する音声が「空虚」であるのに対し、人間の発する音声が意義を持ち、名指されたものが「直接的な非実在 **unmittelbares Nichtexistieren**」であるにもかかわらず実在するものとして受け取られるのは、人間の言葉が「分節化された音声 **gegliederte Stimme**」であるということに由来する。では、動物の音声を中断し、差異化し、保存する分節化という機能が、動物の空虚な音声を「意識の音声」「言葉と記憶」へと変容させるのはなぜなのか。更に言えば、分節と保存によって意識の音声である人間の音声へと変容可能だとすれば、動物の発する「純粋な音 **das bloße Tönen**」を「空虚」と捉えるのはそもそも正当な把握だろうか。この疑問を解く手がかりを与えるのが、「あらゆる動物は暴力的な死に直面すると音声を発し、廃棄された自己 **aufgehobnes Selbst** として自らを表出する」というヘーゲルの主張である。このヘーゲルの発言からアガンベンは次のような結論を引き出す。

動物の死の表出ならびに記憶としての音声は、もはや、自らの外部にその他者をもつ単なる自然の符牒ではない。それはいまだ有意義な語りではない **keine**

**signifikante Rede** けれども、既に否定的なものとの記憶の力を自由に使えるのである。(79 ; 111)

動物は死にゆく **sterben** ときに、その音声を通して魂を表出するのであり、その音声は「死の音声 **Stimme des Todes**」に他ならない。その音声は、死者を生者として保存し記憶すると同時に死の直接的な痕跡、つまり純粋の否定性としての死そのものだとされる(79 ; 112)。動物の音声そのものが「空虚な」ものではなく、「動物の死を内包している **den Tod des Tieres in sich bergen**」、つまり「消え失せるという暗示 **verschwindende Andeutung**」が書き込まれているからこそ、人間の言語は、動物の死の音声を分節して保存することで「意識の音声、有意味な言葉 **Stimme des Bewusstseins,signifikante Sprache**」となりうるのである。人間の言語は、「動物の音声の墓場 **das Grab der Tierstimme**」として、死を耐えて **ertragen**、死のなかで自らを保持し、「精神の生 **Leben des Geistes**」となり、否定性を存在という開けへと変換する **umkehren** 「魔法の力 **Zauberkraft**」を持つわけである。アガンベンは、このヘーゲル解釈を『精神現象学』における次の箇所と関連させ、例の主奴の弁証法へとつなげる。

意識が絶対的な恐怖ではなく、わずかばかりの不安に耐えただけなら、否定的なものは意識にとっていつまでも外的なものにとどまる。そして、意識の実体は否定的なものに頭のとっぺんから足のそこまで感染しているのではないことになる。(Hegel,s.155)

死という絶対的主人に直面して、動物的な死の音声 **Stimme** を、死に直面しての苦悩と不安という気分 **Stimmung** へと昇華することで、下僕の意識は「自然なあり方 **natürliches Dasein**」から解放され「人間の意識、つまり絶対的否定性」として確立される。だからこそ下僕は、自分の欲求を抑制し、労働を通して物を形成し、その存在の「承認」を得るのである (Ag81 ; 114-5)。これに対し、主人は、下僕から承認されて主人となるのだが、対象の「全面的な否定 **das reine Negieren**」のなかでしか自分の欲求を満足できないため、その満足は対象性も存続も欠いた単なる消失であり、

真の承認を得ることはできない (81f. ; 115)。しかし、もはや動物ではないがなお人間ではないものとして、もはや欲求ではないがなお労働ではないものとして、主人の満足のうちにも一瞬ではあるが「死の能力 *Fähigkeit des Todes*」が、そして「言語の能力」の本源的分節としての「声 *die STIMME*」が立ち現れる (83 ; 117)。

ヘーゲルに即して死と言葉、否定性と開けとの本源的連関が開示されたわけだが、両者の関係をハイデガーはどう考えているのか。ハイデガーの言語論においては、ヘーゲルとは異なり動物の発する音声はまったく問題にならない。人間の言葉は、「存在自身が開きつつ隠蔽する到来」として音声とは無関係であり、「有機体の表出」でもなければ「生命体の表現」でもない (92 ; 130)。ハイデガーは、言葉を音声から出発して特徴付ける形而上学と袂を分かち、「人間は現 *Da* であるがゆえに、音声を持つことなく言葉の場において自己を見いだす」 (93 ; 132) という立場をとる。言葉を音声 *Stimme* から切断し、現を開示する気分 *Stimmung* の考察から出発するところにヘーゲルとハイデガーの相違がある。しかし、アガンベンによれば、ヘーゲル同様にハイデガーにおいても〈否定的契機〉が言葉の生成において決定的意味を持つ。気分が現存在をその「現」に直面させるとは、現存在が被投性というみずからの本質的な否定性と直面することに他ならないからである。現存在はみずから築いたわけではない「現」という場の根拠として存在し、気分はこの事態を重荷 *Last* として明らかにする (SZ,284)。

現存在は自らの音声によってそこへと運ばれることなしに、言葉という場で自分を見いだすのであり、言葉は常に既に現存在に先だって展開されている。なぜなら現存在は音声なしに言葉の場に留まっているからである。気分は言葉が人間の音声ではないということの経験である。それゆえ、言葉が実現する世界の開示は否定から切り離せないのである。(Ag,95 ; 135)

この事態を極限的に遂行するのが不安のもたらす開示性である。不安という事態は既に「現に」あるのだが、何処にあるのか、何なのかということについて特定でき

ず、「無」を開示する。ヘーゲルの言葉が動物の音声から由来したのに対し、ハイデガーはこの「無」によって、「音声のいかなる痕跡も消し去られたかのように見える静けさ *eine Stille*」 (96f. ; 138) に遡源する。しかし、このことはハイデガーはヘーゲルよりも更に本源的な次元に辿り着いたことを意味しない。なぜなら、『存在と時間』の 54-62 節において、現存在の開示性として「声の呼びかけ *Anruf einer STIMME*」が登場し、この声は気分の分析を通じて規定された開示性よりも「更に根源的に把握すること」を要請するからである (97f. ; 139)。つまり、現存在は不安という気分の中で音声を欠いた「空虚な静けさ」と対峙するのだが、この沈黙の静けさそのものが、良心の「声 *STIMME*」を浮かび上がらせるのである。この「声」の呼びかけに応答することによって「もっとも固有の負い目ある存在へと、沈黙したまま、不安を備えて自己投企すること」 (SZ,99) も可能となる。現存在はこの声を了解することによって初めて「否定性の否定的根拠」という二重の否定性を引き受ける覚悟をする。「声」の呼びかけがなければ、「呼びかけられるようにする *Sichvorrufenlassen*」という「本来的覚悟性」もありえないし、死というもっとも固有で乗り越え不可能な可能性を引き受けることもできない (Ag,99 ; 141-2)。「音のない声 *die lautlose STIMME*」としての「存在の声 *die Stimme des Seins*」に呼びかけられて初めて、人間は「存在者が存在する」という驚異のなかの驚異を体験できるのであり、この声の「こだま *Widerhall*」として人間の思索と語 *Wort* が生起する。『形而上学とは何か』の後記は次のように述べている。

原初的な思考は存在の恩寵のこだまであり、そこにおいて存在者が存在するという唯一のことが開かれ自分のものとされる。このこだまは音のない存在の声の語への人間の応答である。思考という応答が人間の語の起源であり、この語がはじめてもろもろの語への音声化としての言葉を生じさせる。(GA9,s.310)

ハイデガーにおいても言葉は音声の彼方にあるわけではない。存在の思考もやはり「声」による思考なのである (Ag,101 ; 145)。「このものの把握

das-dieses-Nehmen」と「現・存在という経験 die Erfahrung des Da-seins」の考察を通して、「沈黙した、語り得ない音声 eine verschwiegene, unaussprechliche Stimme である声 die STIMME」が、最高のシフターとして、思考から言葉を生成させ、さらには、存在者との差異において存在の次元を根拠づけることが明らかにされた。「死と声とは同じ否定的構造を持っていて、形而上学的には不可分の関係にある」（140 ; 198）。この「声」を経験するとは、「たんなる生の中止 bloßes Ableben」ということではなく、人間の実存のもっとも固有にして乗り越え不可能な可能性としての死を受け入れることを意味する。根源的なロゴス[論理]的要素としての声は、根源的な倫理的要素でもある。動物の音声とは異なる音声、単なる生の中止とは異なる死、この両者は一体となって「死の声 die STIMME des Todes」を構成するが、これによって、言葉は「わたしたち」の言語となり、世界は「わたしたち」の世界となる。言葉を話す〈自由な＝開かれた frei〉存在である人間の〈否定的〉根拠が明らかにされたわけである。

ここに示された否定性と開けとの相即的關係は、『100万回生きたねこ』や『夏の庭』が死を生 completion として捉えていたことの原理的基礎付けと言えよう。開けとして結実する否定性は、グルーシェニカとの愛の成就がドミートリーの自己変革の痛みを伴ったように、とらねこや少年たちにおいても愛する者の死として立ち現れる。それでも、親密圏におけるこの喪失の痛みは成就感という肯定的開けを伴っていた。しかし、市場原理が親密圏をも浸食するとき、永山や水俣の事例がそうであったように、市民社会が自らの真実態に開かれるための否定性は、一部の人たちの犠牲という性格を強めるのではなからうか。さらには、このような犠牲のかたよりもかかわらず、否、それ故にというべきか、社会がその犠牲者たちの声なき声に耳を傾けるべく自らを開く可能性は縮減していくのではなからうか。親密圏で見られた否定性と開けとの蜜月的關係を公共圏、グローバルな圏域においても語りうるだろうか。最後にその可能性について見ておこう。

3 総駆り立て体制≡グローバル化時代における〈行為 action〉の可能性

今日の世界の状況の特質が、言葉の機能の衰退、つまり人間を特徴付けるものであった「言葉」の「後」の世界だとすれば、この事態は自他の出会いにどう影響するのか。ボルツは、「理念の衣」から生活世界への還元を説くフッサールの技術化概念の考察を出発点としてハイデガーの総駆り立て体制の考察を帰着点とするその著『総駆り立て体制』のなかで、ハイデガーが『思惟とは何の謂いか』において「科学は思惟しない」（GA8,s.9）と述べたことを「技術は哲学の盲点」だと捉える（Bolz,10）。知のあらゆる形式が数学的に形式化される過程は、コンピューター時代において決定的な最終段階に至り、アルゴリズムが討論に取って代わる。「言葉 Wort ではなく、数が世界への接近を切り拓く」のであり、ジョージ・シュタイナーが言う「言葉の後 after-Word」（10）の世界をわれわれは生きているのである。討論のレトリックに取って代わった技術のレトリックは、技術のもたらす疎外がむしろ自由を可能にするという「肯定された疎外」という事態を出現させる。

ボルツは、総駆り立て体制という洞察へと至るハイデガーの技術論がもつペシミスティックな見解とは距離を取る。しかし、総駆り立て体制が「牢獄」であると同時に「保護する殻」だとして技術に関する思索の必要性を説き、人間が技術によってニーチェのいう「超人」ではなく、「総駆り立て体制下における疑似神 Prothesengott im Gestell」へとせり上がっていく様を見定めようとするハイデガーの姿勢を評価する。そして、ハイデガーのこの方向への歩みを更に進め、ハイデガーが進まなかった技術と利益社会との構造的カップリングとして総駆り立て体制をとらえるルーマンの考察を評価する。

ボルツはまず、ゲーレンの『人間』に依拠して、技術が「欠乏の補填 Kompensation von Mangel」であり、この技術によって人間が自分を神や世界に對置するようになり、さらにはこの技術が自律的な総駆り立て体制へと高まっていく過程を辿る（28）。この人間の欠損の本質 das Mangelwesen Mensch は、人間が技術を武器として自然に絶対的に對立するものとして自己主張を始める原動力でもある。技術的意志は、「世界への信頼の喪失 Verlust des Weltvertrauens」、「存在への不信 Seinsmisstrauen」に由来するのである。「技術の精神

史という視圏においては世界の創造的な破壊は、『世界への信頼の破壊』への応答としてのみ理解できる。そして近代のもっとも極端な意識形式、つまりニヒリズムさえも技術的な構成主義による自己主張として解釈できるのである」(38f.)。それゆえ、ブルメンベルクが指摘するように、近代において人間が世界に対して技術的に対峙するのは、その傲慢さに由来するのではなく「世界における本質的な疎外性という危機への応答」だということになる。総駆り立て体制を人間の運命 **Schicksal** にしたのは、秩序が衰退するなかで、世界と敵対するのではなく、人間が自らの責任で新たな現実世界を創造していくほかないという事態なのである(39)。自然のうちには何も受け取るものがなく一切を生み出すしかないという現実由来する技術化の過程は、「反ダーウィンの世界 **eine Anti-Darwin-Welt**」を生じさせる(42)。ニーチェの力への意志は、「人は生き延びることを廻って戦うのではなく、力を廻って戦う」ことを主張し、適者生存というダーウィンの世界把握と対立する立場を取る。ボタン操作一つで自らの欲望の実現を可能にすることで淘汰のプレッシャーから人間を解放した技術化の進展は、「デカダンスと総駆り立て体制」という事態を生じさせるのである(42)。われわれは様々な器具についてそれがどうなっているかも知らずに(「洞察の退却 **Entzug der Einsicht**」)、スイッチを回したり、ボタンを押したり、マウスをクリックすることで自らの欲することを遂行できる状況 **Fertigung** を技術によって生み出した。

「技術化とは、行為が単なる動作へと還元されることを意味する」のであり、スイッチとは「世界に対する特殊現代的なオン・オフ関係に対する絶対的なメタファ」なのである(43)。技術が自立化したこのような総駆り立て体制のものとは「精神」は消え失せてデカダンスの状況が生み出されてくる。そこでは、もはやフッサーが指摘したように生活世界と技術的世界とが対立的な関係にあるのではなく、技術そのものが生活世界に溶け込み、省察やためらいは不要となり、その構造を知らなくても器具の操作が可能となったのである(44)。

技術化の過程は、「われわれの環境世界を単純化する過程 **Trivialisierung unserer Umwelt**」(46)なのである。われわれの身の回りには、人が操作し使用する「道具 **Werkzeug**」、むしろ人間がそれに奉仕する「機械

**Maschine**」、そして「自動制御装置 **Servomechanismen**」が存在する。ウェーバー、ジンメルそしてアドルノは、現代世界をコスモス、モイラという自然連関と対立し、資本主義と技術化が引き起こした疎外の救いなさに満ちた真ならざる全体と捉える。これに対し、ルーマンは、「利益社会と技術との構造的カップリング **die strukturelle Kopplung von moderner Gesellschaft und Technik**」を実現した現在が、技術的補填、機械、そしてガジェットを人間の重荷を軽減し手助けする人工補装具として人間の常備品に変えた「技術支援社会 **die technotrophe Gesellschaft**」(51)であるという認識に立つ。理想を廻る観念的対象ではなく、リスク管理ということがいまでは社会正義の主題となのである。「プログラムの世界とリスクの世界との転換」をルーマンはインストールという概念で特徴付けるのだが、「技術的な知とその成功に満ちた単純化」によって「複雑性 **die Komplexität**」は増し、「エコロジー的な非知 **das ökologische Nichtwissen**」が増大することになる。存在論的概念としての「危険 **Gefahr**」は、「リスク」として計算可能となる。不確実性 **Unsicherheit** は、決断を下す者にとっては、技術によって制御可能性と制御不可能性との狭間で生じるリスクとして計算可能であるが、その被害を被る者 **die Betroffenen** にとっては、危険 **Gefahr** であり不安 **Angst** を生じさせる。フクシマの悲劇のようにリスク計算と「破局への不安」とには大きな隔りがある(53)。しかし、ボルツはここからハイデガーに代表されるように不安を広げ、「総駆り立て体制」を「世界を支配するモンスター」にすることを批判する(55)。彼は、一方における「人文主義的な教養を持つ市民の反技術的激情」に対して、また他方における「ガジェット愛好家の技術フェティシズム」に対して距離を取って、「注意せよ **Alarm**」、しかし「パニックを避けよ **Keine Panik**」と主張する。ボルツはルーマンが「疎外」概念を完全に価値転倒したとみるのである(56)。というのも、ゲーレンが疎外によってむしろ自由が生じる機制を洞察したように、技術化と個人化とが相補的な関係に立つことで開かれる地平に注目するのである。個人は技術によって周辺部へと追い立てられるのだが、むしろそれによって全体を観察する可能性を獲得する。また、技術

は人間を度外視するのだが、それによって人間は自由になり個として自立するチャンスを得ることにもなる。ボルツもルーマンにしたがって「技術と個人化とのタンデム」によって不透明な未来を見すえ、そこに新たな可能性を見いだそうとするわけである(56)。

このようなボルツの立場からは、プロメテウスとクセラ・配慮を対置することで四者連関における存在の守り手の謙虚さと総駆り立て体制の技術的高慢さという対立構造を導くハイデガーの思索は不毛ということになる。人間を特徴付ける言葉がそもそもレトリックであり、人間が技術的に存在しているとすれば、「人間は本性的に von Natur aus 他なる者であり、人間の本性は人工的なのである」(60)。それゆえ、「近代の新しさは自由の意識ではなく、技術の自律」なのであり、「人間の高まり die Selbststeigerung des Menschen」は、ニーチェが言うように「超人」へと向かうわけではなく、「技術の総駆り立て体制」のうちにある。こうしてシュペンゲラーが『西洋の没落』で指摘していたように「エンジニア」が「機械をよく知る司祭」となり、技術の体系的な秩序が「科学技術」となる(63)。この技術化の進行 Technisierung が、世俗化、世界の「脱魔術化」ということであり、「現代の中立化の過程の最終段階」なのである(65)。

こうしてカリスマ性の最後の形態としての理性の時代は終わり、近代科学は予め与えられた目標 Ziele をもはや持たない。技術はある特定の「目的 Zweck」のための道具というよりも、任意の目的のために、その仕組みを「知らなくても使える ein Können ohne Wissen」道具であり、「ノーハウの世界 die Welt des Know How」が出来する(67)。ヴェーバーが指摘したように、今日の社会 Gesellschaft では、「了解 Verstehen」が「合意 Einverständnis」に代替されるわけである。「技術は基礎付けを必要としない begründungsunbedürftig。技術は、機能するが故に支配する」(69)のである。ヴェーバーの官僚制化という概念は、フッサールの技術化、そしてハイデガーの総駆り立て体制という概念と正確な対応関係にある(70)。そして、本質的な知に変わってノーハウに関する情報知、つまり「形式的-合理的計算」をこなす「職務上の知 Dienstwissen」(71)を修得した官僚が日常生活を支配する。官僚は知的な機械として、

その職務を完全な非人格性 Unpersönlichkeit でもって、つまり「好悪の分け隔て無く sine ira et studio : die Ausschaltung von Liebe, Haß」こなす。この禁欲的態度が、「事象性と計算可能性の精神」であり、彼らをデレタントやアマチュアから分かつことになる(71)。これは、またニーチェが末人の時代として特徴付ける「歴史の終焉 Posthistoire」であり、範型、パターンが使い尽くされたわけであるが(pattern exhaustion)、この状況は人間を「健康で満足した自動機械 gesunde, zufriedene Automata」へと変容させる(71f.)。ヴェーバーのいう「生の方法化 Lebens-Methodik」は、「日常を徹底的に合理化する専門分化 die Disziplin eines durchrationalisierten Alltags」と「固有の生を導く自己責任 die selbstverantwortliche Führung des eigenen Lebens」との統合として実現される(72)。つまり、経済的合理性と倫理的非合理生という相補的關係が「新たな隷属の外枠」として「今日の資本主義的な経済秩序」を形成し、われわれの生を拘束するわけである(73f.)。この鋼鉄の如き外枠に忠実な「職務という精神 Geist des Amtes」への対抗軸としてヴェーバーは、「経営者 der Unternehmer と真の政治家」をたてた。しかしボルツは、この外枠を相対化し新たな可能性を切り拓く者を想定することは不可能だと言う(74)。彼は、「経営者の機能は経営 Management に還元できない」として、ルーティンなものを壊していく「起業家の契機 Unternehmermoment」、「芸術家としての起業家」を強調したシュンペーターに同調する(75f.)。技術時代において魂が自己自身に至るためには、「技術や制度を超えていく回り道 ein Umweg」とならざるをえないということである(88)。

ここに、諸学を統一するというのではなく、もろもろの技術を集中させる Konvergenz der Technologien ということが新たな課題となり、進化とデザインは従来対立的に捉えられていたが、「望まれる進化」ということが語られるようになる。技術を集中することで存在者の認識ではなく、「存在可能性の試験」が可能になり、人間は自然に対して自分の存在意義を「自己主張するという時代」から「自己創造 Selbstschöpfung」の時代へと踏み出したのであり、ソフォクレスがうたった「人間より恐ろしい者はなにも存在しない」ということがまさに

出現したことになる(93)。遺伝子技術を獲得した人間は「自然という書物を書き換える」ことが可能となり、人間は「創造者であると同時に原料 Rohstoff」となり、「第二の自然」を文字通り制作したのである(94)。技術についてニーチェはまったく知らなかったが、彼は人間の救いは認識のうちにはなく、創造の内に在ることを明らかにしていたという意味で、「技術的世界の本来的な哲学者」だったのである(101)。しかし、この「創造性」は「傲慢さと神の喪失」をも意味する(101)。「社会学」という技術と社会との共同進化 *Ko-evolution von Technik und Gesellschaft* は、すべての日常的対象を常にコントロール下に置くためにネットを世界中に張り巡らして、公共的空間の利用満足度をより高めようとする動きであり、既にネットは「一種の友好的な基盤 Matrix」となっている(107)。

ネット市民にとって情報伝達メディアは関心外であり、分け持つ、送る、結びつけるなどの関係を作り出すメディア *Beziehungsmedien* が関心事となる。受容ではなく参加が前面に出てくるとき、もはや情報の制作者・発信者 *Autor* だけでなく、読み手・受信者 *Leser* も消えるのであり、そのような区分为無意味となる。生態学の言う人智圏 *Noospheret* として新たに登場したクラウドコンピューティングが、公共財として計算を行ってくれる。こうして、社会的関係は、親密性、強い結びつき、弱い結びつき、匿名性へと分化し、関係が密であればあるほど、情報交換の機会が減少し、ほとんどの社会システムでは、弱い結びつきの方が強い結びつきよりも情報交換という面では有効に機能するというパラドクスが生じる。パットナムが共同体の喪失を「ひとりぼっちのボウリング」と名付け、アメリカのコミュニタリアンは失われた共同性を嘆き共同体の回復を説教するが、それよりは共同性を解き放とうとするネットワーク理論の方がはるかに現実的であるとボルツは主張する。弱い結びつきの方が、「拘束しない結合力 *Verbindlichkeit, die nicht bindet*」(116) という強みを発揮するからである。古代の部族共同体から近代の疎外を経て、「電氣的なネットワークに担われた近隣性」という「新たな共同性の形式」へと立ち至った今、フェイスブックの「君は誰を知っているの、誰が君を知っているの」という単純な問いこそが「政治的な繋がりへの完全に新たな潜在性」

(118) を宿すのである。「それが彼らを友人にするので、人はこれをなす」という事態が生じているのであり、友人を生み出すことが有効性の指標となる。個人の自由はメディアへの禁欲によって救い出せるわけではない。ハイデガーの目指す総駆り立て体制の克服ということは、ソクラテスが市場に出かけていったように、今日の市場＝インターネットへ出かけ、「新たなものの誕生の痛み」(119) に耐えることによってしか開かれられないのである。ボルツは、ハイデガーのように「性起」といった大きな言葉によって時代に診断を下すのではなく、いわば小銭でもって現実の課題に應えていこうというわけである。

ハイデガーの言う総駆り立て体制は、ネット時代においてはインターネットという基盤 *Matrix* として立ち現れてくる。そこで、親密圏における強い繋がりに対置されるネット上の弱い繋がりにはソクラテス的な市場における対話の再生の可能性を読み込んでいこうというのである。ハイデガーが総駆り立て体制を四者連関 *Geviert* という土着的な空間の再興によって克服することを目指したのに対し、むしろネット上の開放空間という総駆り立て体制のうちに新たな共生可能性を看取しようというわけである。これが、永山や水俣の暗闇に届く声となりうるか否か、それはまだ定かではない。率直に言えば、科学技術、利益社会への楽観的見解には少なからぬ違和感、疑念を抱かざるを得ないと言うべきだろう。しかし、親密圏の強い繋がりを基軸とする社会理論がむしろ個人の自由を奪い、今や袋小路に陥っているとすれば、ネットという開放空間での弱い繋がりを持つ強さ、つまりネット市民の議論の成熟が、否定性と開けの相即性を肯定的に語る地平を切り拓く際の前提となることは事実だろうし、そこに期待するしかあるまい。土着性に定位しがちなハイデガーの総駆り立て体制を廻る議論をグローバル化していくネット時代のコミュニケーションのありようとどう接合していくかということを考える上で、ボルツの思索が多くを示唆を与えるものであることを確認し、ひとまずこの小論を終えたい。

#### 参考文献

- ・佐野洋子『100万回生きたねこ』、講談社、1977年  
[佐野]

- ・ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』、原卓也訳、新潮文庫 [ドストエフスキー]
- ・夏目漱石『明暗』 [漱石]
- ・堀川恵子『永山則夫 封印された鑑定記録』、岩波書店、2013年 [堀川]
- ・湯本香樹実『夏の庭』、新潮文庫、1994年 [湯本]
- ・渡辺京二『民衆という幻像 渡辺京二コレクション2 民衆論』(小川哲生編)、筑摩書房、2011年 [渡辺]
- ・Agamben, Giorgio : Die Sprache und der Tod Ein Seminar uber den Ort der Negativitat, Aus dem Italienischen von Anderas Hiepko, Suhrkamp, 2007 : 『言葉と死 否定性の場所に関するゼミナール』、上村忠男訳、筑摩書房、2009年 [Ag]
- ・Bolz, Nobert : Das Gestell [Bolz]
- ・Hegel, Georg : Wilhelm Friedrich: Phanomenologie des Geistes, in: Werke in zwanzig Banden, Bd.3, Frankfurt am Main, 1970 [Hegel]
- ・Heidegger, Martin : Sein und Zeit [SZ]  
Was heist Denken? , Klostermann, 2002 [GA8]  
Nachwort zu 》 Was ist Metaphysik 《(1943) , in Wegmarken, Klostermann, 1976 [GA9]  
Unterwegs zur Sprache, Klostermann, 1985 [GA12]

本稿は、科学研究助成事業（研究課題「死の現象学的考察—死すべき者と言葉との関わり手がかりに—」、課題番号 24520018）の支援を受けたものである。

