

すべてが技術化するこの世界で他者はなお畏怖され得るのか

— 現代情報・技術社会の病理と救済について

吉田 健彦

1. とある一日の素描

きみは目が覚める。それが朝である必要はない。きみはすぐにスマートフォンに手を伸ばすと、きみには決して関係のない世界中のニュースを眺めつつ他人の苦しみで精神的飢餓を満たし、歩いて三十秒の位置にあるコンビニで買ってきたパンと清涼飲料水で肉体的空腹を満たす。コンビニで足りないものはネットで注文する。預金残高が底をつきかければしばらくアルバイトに精を出す、人との交わりを怖れるきみにとってそれは肉体の一時的悪夢だ。時間だけは幾らでもあるきみは、気分が乗ればRMT^①で小銭を稼いだりもする。眠くなれば眠る。それが夜である必要はない。きみは夢を見るが、それはただの暗闇でしかない……。

我々は情報・技術社会に生きている。無論、この言説は曖昧なものだ。事実として、人類は常に情報、そして技術とともに生きてきた。だがそもそも情報、そして技術とは何を意味しているのだろうか

か。とりあえずここでは、「情報・技術社会」とはインターネット等の現代メディア技術によって情報がグローバルに、かつほぼ即時的に共有される社会のことを意味し、「我々」とはそのような情報・技術社会が実現されている現代日本あるいはそれに等しい程度の先進国に生きている人びとを意味するでしょう。ただし本論の目的が後述する通り人間存在そのものを問うことにある以上、言うまでもなくこの定義は現時点における仮の、表層的なものとなる。

情報・技術社会はそこで生きる人間にかつてない自由度と利便性を与えた。だが同時に高度に発達した情報・技術は、アルゴリズムとデータをその原理としており、人と人とのコミュニケーションから生命性を捨象し、抽象化された他者観は我々から倫理を根本的に喪失させることになる。情報・技術はまた物流にも革命的な変化をもたらし、それはいつそう他者との関係性を不要なものとしていく。他者との関係性は本来いかなるものであれ必ず倫理関係を含む。それは我々に煩わしく重苦しい責任を負わせるものであるが故に、我々はそれを忌避しようとする。情報・技術社会は表面上それを可能にするものであり、そのなかで生まれたきみは、従って、現代固有の現象であり、人間としての責任から逃避した弱く、誤った、救われるべき存在なのだ。むしろ我々は、いまこそ、このグローバル化した世界において、情報・技術を正しく利用して人びとと連帯し、自由で開かれた民主主義社会を実現しなければならない。仮想であるネットから抜け出し、他者とりアルで豊かなコミュニケーションを築いていかなければならない。

我々はこのようにして、きみの生活を現代社会における典型的病、理、現、象の一つだと言う。だが果たしてそれは事実なのだろうか。ここにはフランス革命以降の近代的理性的人間観^②という、あるいは自然的本性的人間観という、我々を強力に縛る呪縛から生まれる根本的な誤認があると本論は考える。これらの人間観の根底には、人間と技術が可分なものであるという認識があり、理性によるコントロールから感情的嫌悪による反技術主義に至るまで、いずれの立場にしてもその要点は技術を適切な範囲で——その水準は様々であろうが——使用することを責務とするか、あるいは可能だとするところにある。だがそれもまた結局のところは表層的な技術主義でしかなく、人間存在それ自体を描きだすためのフレームワークにはなり得ない。しかしいま我々が苦しみ、傷ついているのは、断じて技術の扱い方に悩んでいるからなどではない。そうであるのなら人間の苦悩はマニュアルの未読、あるいはせいぜい読み違いによるものでしかなく、しかし現に多くの「哲学」はこのマニュアルでしかない。そもそも哲学が技術の問題を正当に扱ってきたかどうかに対しては疑問があり^③、これらの議論に留まる限り我々の直面している人間存在の危機への真の応答は望めず、むしろそのフレームワークに適合しないことを我々は責められることになる。

本論では、そもそも技術は人間存在から分かち得ないものであると考え、それ故、極度に情報・技術の発達した現代社会における人間存在の揺らぎを、存在論の立場から分析する。そのために必要となる概念定義とフレームワークの構築を、以下で行う。

2. 存在論

ここで言う存在論とは、人間の本性足り得るものどもが、それらの存する原初の点において持つ差角を、史的にはなく歴史的⁽⁴⁾に解き明かす立場を意味する。人間の本性足り得るものどもとは何か。本論は、他者への欲望と技術への欲望の二つがそれだと考える。

本論では、欲望と欲求は原理的に異なるものだとする。欲求はあくまで人間の生物学上の必要性を指す。他方、欲望は言語によって基礎づけられた、従って人間固有の心的状態であり、その最も重要な特性は無際限性にある。そして欲望が言語固有の機能であるのなら——ただしその機能自体には如何なる価値づけも善悪も正誤もないことには注意しなければならぬ——この無際限性は決して現代消費社会において突如産みだされたものではなく、常にあったものが顕われたのだと考えなければならぬ。もうひとつ重要な点として、本論でいう「技術」もまた、その原初においては言語がそうであるものとして、すなわち人間存在の外的な挿入物などではなく人間存在そのものの根源に据えられたものとして理解している。ハイデガーの存在論の根底に技術論があるように、本論における存在論もまた、技術を問うことと人間を問うことのあいだに差を設けない。

これらを踏まえたとき、直ちに次のような疑問が生じるだろう。人間は言語・技術によって決定された存在であると同時に、生物学的なヒト、ホモ・サピエンス・サピエンスでもあるのではないか？

確かにそうである。そしてそれが純然たる生物学的規定である以上、我々は人間存在を問うとき、これまでの少くない存在論がそうであったようにその枠組みを無視することはできないし、またそのような言説は意味を持たない（あるいは持たないと言わざるを得ないような時代状況を——このモノに溢れた現代社会において逆説的に——我々は迎えている）。ただし同時に、生物学的なヒトを問うだけでもまた意味はない。そうであるのなら我々が為すべきは生物学であり動物生態学であり、人間存在論ではないことになる。存在を問うことが生物学的な生命性、あるいは直接的に生存から遊離したものだと思うのであれば、それはこれまでの哲学の営為の——あるいは先人たちがそこに何を見出し、対峙してきたのかに対する我々の理解の——弱さであり、存在を問うことそのものの弱さではない。困難ではあれ試みなければならぬのは、ヒトが持つ生態系のなかでの連続的な位置づけと、そこから完全に逸脱し断絶したものととしての人間存在とを、二元論としてではなくその総体として語ることであり、その意味において、存在は生存と不可分なものとなる。人間はいかに生物学的に充足していても自死し得る。それは端的に、人間においては存在と生存が分かち難いものであることを示している。

さらに次のような疑問も浮かぶであろう。人間存在の原初にある言語・技術と、現代科学によって可能となった先端的情報メディア技術とは、そもそも同じ「技術」という言葉によって語れないのではないのか？ これもまたその通りである。明らかに、いま、我々の周囲に溢れている様々な情報メ

ディア技術は、我々がかつて獲物を倒すために振るっていた棍棒とは、どこかで徹底的に異なる次元にあると我々は直感する。道具から科学技術への離散的跳躍こそが、現代社会の特異性を産みだし、露わにする。だがここでも同時に、我々はその特異的な現代科学技術が持つ棍棒との連続性を見逃してはならない。その連続性を忘れるということは、結局のところ技術が人間存在において後付け／外付けされた一要素に過ぎず、その問題を解決するためにはそれを取り除くか、コントロールするか、あるいは別の後付け／外付け要素を加えるかということになる。我々はハイデガーのあとでさえなおそのような議論を無駄に積み重ねてきたし、いまでもそうしている。だがそうではない。必要なのはこの断絶と連続性のどちらかを選択することでも、断絶を発展のための前提としたりえで止揚することでもなく、それを人間存在そのものとして把持し、その総体性と同時に在る破裂せんとするばかりの圧に感応することなのだ。人間はこの内破への予感に苦しみつつ、在る限りにおいてそれに耐え続ける者でもある。

ここから、先に我々が仮に定義した情報・技術社会とは、より根源的に、先進的情報技術に触れる機会のない社会に暮らす人びとにおいても無関係ではいられない、存在の条件についての問いを含んでいることが分かる（そもそも経済がグローバル化し、仮想的な金融が実体化し人びとの生活を直接的に脅かす現代において、高度情報・技術が一部の社会層にのみ関わる現象だとすることは、ある種の無責任性を帯びかねない）。ただしそれは抽象的な普遍的原理としてではなく、あくまで我々の生

活のリアリティから乖離することなく語られるものでなければならぬ。

3. 自己基底における他者原理

では、なぜ我々人間存在には他者への欲望と技術への欲望が刻印されているのだろうか。そのことを理解するためには、存在の始原そのものにまでさかのぼる必要がある。

我々はその存在の始原の点において、まだ「私」ではない。「私」を「私」足らしめるのは、他ならぬ「きみ」からの呼びかけによる。それは言葉通り親からの呼びかけであるかもしれないし、空腹という生物学的欲求かもしれないし、温度やまぶしさといった環境要因からの刺激かもしれない。いずれにせよその呼びかけに応答を強要されるものとして、「私」は「私」として存在することを要求される。それは対等な関係性においてなされる交渉や誘いかけではない。そもそも拒否する主体たる「私」が未だ存在せざる時点における、すなわち前存在論的な場における呼びかけであるが故に、原理的に暴力⁶⁾である。原理的に暴力とは、その結果産みだされるもの、あるいは産みだされるということそれ自体の善悪にかかわらないということを意味している。そしてまた、ここでいう始原の点とは、我々が生物学的に誕生するそのときのみを意味しているのではない。それは我々が成長し、社会的基盤や社会的規範のなかで生きるようになった後においてさえも、常に既に前として有り続ける。存在し、その前存在論的領域を認識——理解ではなく——し得るといふ点こそが、人間を他の存在物

から峻別する倫理的存在にする。ただし倫理的存在であることは、決して正義でも善でもない。むしろ倫理は、場合によっては悪とも（あるいは悪とこそより強固に）結びつくことさえあり得るだろう。要するに、倫理は人間存在から直接生じるものであり、そこに価値づけはない。

しかしこの徹底した受動性から起動される「私」に対して、近代的理性的人間観という強固な観念に縛られた我々は、反射的に否定的な感覚を抱くかもしれない。我々は自立した主体ではないのか？ また確かに存在の根源に受動性があるにしても、その上で我々は自由で自立した対等な主体同士として理性によって対話をすることができるのであり、それが社会的規範を構築するのではないのか？ どちらもある次元においては正しい。それらは我々が社会生活を営む上で必要な前提でもあり、さらには苦闘の連続の果てに獲得されてきた、それぞれの時代におけるそれぞれの切実な要請を背景として作られてきた歴史的概念でもある。にもかかわらずなお本論が近代的理性的人間観に対して批判的立場を取るのには、本論が現代社会をそのような人間観が既に説得力を持ち得ない時代であると捉えているからであり、またその人間観が説得力を失った根源的な原因である人間存在へのそもそもの誤認がどこにあったのかということに対する問い直しをしなければならぬと考えるためである。それが現代人間学に求められている最大の課題である。

確かに、徹底した受動性というものは受け入れがたく思える。「迫害の受動性を全面的受動性あるいは絶対的受動性と形容しうるのは、迫害される者が迫害者に対して責任を負いうる場合を措いてほ

かにない」^⑥とレヴィナスは言う。すなわち、迫害された者がその迫害ゆえに迫害した者に対して責任を負うのである。この主張が一見不可解に思えるのは、神や自然を含む他者といった、かつて人間存在が生において受け入れていた畏怖すべきものたちを、我々が既に失ってきていることによる。レヴィナスによれば他者からの迫害は自我の形成に先立ち、自我の形成の前提となっている。この主体の前史（レヴィナスはそれを「存在することの外」^⑦と呼ぶ）は、生み出される主体によって選択されたものではないゆえに迫害的であり、同時に、存在論的である主体はこの前存在論的な原光景を説明することはできない。私のいかなる行為にも、いかなる意志にも関わりなく、他者は私の眼前に現れ、私に応答を要求する。私の身に起きたことを「あたかも世界の創造に立ち会ったかのように、あたかも自分の自由専横から帰結した世界のみを担っているかのように」^⑧「私」の為したこと、故として、説明することを、彼は否定する。それは思い上がりでしかない。我々は、自ら選択した行為の結果として責任が生じると考える。しかしレヴィナスは責任と自由とを結びつけるこのような見方を否定する。レヴィナスにとつての自我とは、存在の始原においていまだ主体ならざる「私」の感受性が他者へ応答することによってのみ、すなわち、「一切の受動性の手前に存する受動性」^⑨によって確立された他者への責任によってのみ可能となるのである。

レヴィナスの議論は彼の強烈なユダヤ教的世界観に裏づけられており、その点において我々がそのすべてを共有することは困難かもしれない。しかしやはりそれだけではない。彼が問うているのがま

さに受動性以前の受動性である以上、それは常にどの「私」自身の問いでもあるのだ。ただしそれは超歴史的な抽象的普遍性によって仮定された「私」を意味しているのではなく、ある徹底して固有の「私」と他者の関係性を、その固有性を手放さないままに問い続けることに他ならない。我々はしばしば「一神教的世界観」といった表現を用いるが、しかしそれが具体的に何を指しているのか——ユダヤ教なのかキリスト教なのかイスラム教なのか。キリスト教であってもアナバプテストの流れを汲むのかギリシア正教なのかコプト正教会なのかローマ・カトリックなのかあるいは名もなき単立教会なのか。そもそも旧約聖書（あるいはタナハ Tanakh）には多神教的世界の痕跡が消し去りがたく残されているがそれをどう理解するのか——には注意深くあらねばならない⁽¹⁰⁾。それらの違いを無視したままこれまでの西洋哲学の営為を引き継ぐことも批判することも不可能である。このことは翻って言えば、本論もまた、自覚的・無自覚的を問わずいかなる歴史的背景のなかで人間存在を語るのかという問いを躲すことはできないということを示している。

本論の目的は、人間存在を問うことを通して——結局は同じことを表しているのだが——我々がいかなる共同体を生きているのか、生きることになるのか、生きる可能性を持ち得るのかを描きだすことにある。そのとき、受動性以前の受動性はいったいどのような意味を持つのだろうか。

ナンシーは人間存在の共同性について、「存在は「…」同時に単数かつ複数である」⁽¹¹⁾と定義する。ナンシーはそれを「共・存在 (être-avec)」という言葉によって示すが、それは必然的にハイデガー

の *Mitsein* を想起させる。しかしハイデガーの場合、その「共」はあくまで「*Dasein* の根源性を確立した後でしか導入しない」⁽¹²⁾。しかし共・存在とは、独立した諸主体が同時に現出するような事態を指しているのではない。それは「何も、誰も、到来する他者たちへと、他者たちと共に生まれるのでなければ生まれえない」⁽¹³⁾「絶対的に根源的な構造」⁽¹³⁾を意味している。すなわち、ナンシーにとって人間とはそもそも個として出発するようなものではなく、共で在りつつ同時に個であるものとしてしか存在し始めようのないものとして理解されている。

ナンシーの議論は、特にその技術論においてはハイデガーを批判的に受け継いでいるのは言うまでもないが、人間存在の始原における他・自関係の原理性を明らかにしている点においてはむしろレヴィナスの正統な系譜に連なっているとさえ言えよう。本論の議論においても彼の共・存在という観点は極めて重要な示唆を与えてくれる。ただしナンシーにおける共同体は、彼自身が留保条件をつつつもコミュニケーションの問題として捉えていることから明らかなように⁽¹⁴⁾、基本的には人間と人間の関係として捉えている。他方、本論における共同体とは、最終的には人間だけではなく、今後考察していくように草木や大地、大気も含んでおり、また何よりもまずこの情報・技術社会を生きる我々にとつて来るべき共同体を問うものである以上、技術それ自体を含んだものでなければならぬ。無論、それはデータそれ自体を他者として扱うようなものではなく、⁽¹⁵⁾受動性以前の受動性という人間存在にとつてのみ可能な存在の様式として現れるものである。要するに、我々人間存在は徹底して他によ

って起動される存在でありそれ以外に起動される方法はなく、かつその他には人間以外のあらゆる存在物が含まれる。これを本論では人間存在における自己基底の他者原理と呼ぼう。他者原理は、本論における責任Ⅱ倫理が、あらゆる他者と「私」のあいだの徹底的に一方的な関係として「私」の最奥に絶対的に位置づけられているその在り方から直接導かれるものであること、またそこから、現代メディアⅡ技術の向こうになお現れ続ける誰かに対してさえ「私」の起源が開かれていると本論が考えていることから、決定的に重要となる。本論における責任Ⅱ倫理とは、従って、自立的あるいは理性的な個の関係性として存在した後に、取り結ばれる契約ではなく、存在の原理として理解される。

従って本論における責任Ⅱ倫理には、いわゆるケアの倫理における共感も、理性に基づいた公共圏的共同性も一切含まれてはいない。他者に対する畏怖は、あくまで徹底した異質性と制御不可能性、そしてにもかかわらずその他者なくしては「私」が在り得ないという根源的暴力に根ざした不条理性から生まれる。そこに共感も理性も介在する余地はない。共感も理性も、共同性を語るための共同性の指定というトートロジーに陥るのであればいかなる力も持ちはしない。しかしこれは共感も理性も無意義であるということではなく、常にその前にある絶対的畏怖に対する感応を開き続ける覚悟こそが問われなければならないということを意味している。

「現代情報メディアを利用した自由で開かれたグローバルな共同体」などといった言説がほとんどの場合まったくの虚言に留まるのは、他者への開かれという言葉が本来意味すべき圧倒的な怖れへの

認識が欠如しているためである。逆に、もしそこにそのような認識があるのなら、共感や理性は、単なる近代的概念を超えた、「私」の死さえも内包した凄味を持ち得る。しかしこの理解をともしなわな場合、「自由で開かれたグローバルな共同体」は、一部の強靱な精神を持った人びとにとっては永遠に到達しないユートピアであり続け、そうでない人びとにとっては自分以外のすべてを——あるいは自分自身をこそ——排除するための境界線となるだろう。しかしこれらの二者は実は同一の在り方の異なる側面に過ぎず、いずれにせよそれは「私」と他者との断絶を拡大させ続ける。

4. 差角

ここまでの議論を踏まえた上で、改めて本論における存在論の定義を考えてみよう。

第一に、我々人間は他者を欲望する存在である。我々はあらゆるものからの呼びかけに囲まれ生きている。それは見知らぬ、見知った「きみ」かもしれないし、我々の生を可能にする食物であるかもしれない。周囲の木々や天候、使い慣れた、使い慣れない道具かもしれない。天空の星々でさえあるかもしれない⁽¹⁶⁾。しかしその呼びかけが呼びかけ足り得るのは、先に書いたように、それがこの「私」の前存在論的領域におけるもの、「私」には制御も予想も取引もできない避けがたいものとして現れるときのみである。それ故、「私」は他者を決して完全には知り得ない。では、そのようにして存在へと駆動されたこの「私」は、少なくとも自分自身を知ることではできのだろうか。それもまた不可

能である。なぜなら、他者からの呼びかけによって存在を始めた「私」は、その根源に、「私」には決して明かし得ない原初点からの起動という謎を持ち続けるからである。「私」は「私」であるにもかかわらず、自分自身の設計図を描き起こし、それに基づき自らの手で自らを組み上げたわけではない。要するに、「私」が「私」として出会うことになる最初の他者は、他ならぬこの「私」なのだ⁽¹⁷⁾。取引や合理的な合意形成などはまったく異なる遙かな超越からの呼びかけに応答を求められる「私」は、あらゆる既定のルーチン、「私」が安逸にも「私」である基盤として既知のかたちをかなぐり捨てそれに対峙することを強要される。しかしその暴力なくして「私」は「私」として存在し得ない以上、「私」はその存在のもつとも根源（受動性以前の受動性）において、他者を請い求め続ける。他者は暴力であり、完全に同時に、救済なのだ。この、存在論的に完全に同一であるにもかかわらず分離への指向性を内包しているという矛盾それ自体を本論では差角と定義し、この他者への恐怖と希求を第一の差角と呼ぶ。

第二に、我々は技術を欲望する存在である。他者への欲望のために、我々は技術が必要とする。技術を伴わない他者への欲望は、欲望が言語によって規定される以上あり得ない（それは生物学的な欲求となるだろう）。そしてその技術が他者への指向性を持つものであるのなら、すなわちそれはメディア技術を意味することになる。その典型が言語である。言語は人間存在、技術、メディアのすべての結節点であるということから本論の立場を特徴的に示している⁽¹⁸⁾。無論、メディアはそれだけでは

ない。狭義のメディアであれば、現代においては新聞などのマスメディアや、あるいはHDDやSSDなどの電子的な記録媒体のことを指すであろうし、あるいはより広義に考えれば、ある誰かの一瞬の眼差し、誰かが歩いた後に残された足跡、鳥の鳴き声や機械の発するモーター音（それは聴く者によつては機械の状態を示すメッセージとなるだろう）、大地を耕す鋤、火打石、あるいは強大な獲物と対峙したときに振るう棍棒など、あらゆる他者と私をつなぐあらゆるものがメディアとなる。だがここでは、とりあえず「私」が存在するのに必要な「きみ」と「私」のコミュニケーションを可能にするために作られたメディア技術に焦点を絞ろう。このとき、メディアもまた相反する要素を内包することになる。それは「きみ」から「私」への呼びかけを可能にし、それが「私」の存在を起動することになる。すなわちこのときメディアは無前提の——「前提」する「私」が存在しないのだから——原理として機能している。だが、それと同時に、「私」は欲望し始める。「私」は「私」としてのみでも存在可能なのではないか、そもそもそうあるべきではないのか？ 実際、「私」は「私」として存在する限りにおいて、先に述べた前存在論的領域のことを知る必要はない。そうであれば、呼びかけは単に暴力でしかない。だから、「私」はメディアを反転し、「私」の存在を他者に強制的に刻み込むための道具として利用し始める。ここでも言語が典型的技術であることが示されている。言語はコミュニケーションの手段であると同時に、自己を他者から切り離して描く（要するに自己意識を作り出す）道具でもあり、また他者に命じ、支配する道具でもある。

この時点で他者は、畏怖すべきものではなくただの手段となる。しかしなお他者は他者として存在しており（「私」が他者をどう認識しようとか他者は存在し続ける）、畏怖の転じたその有り得ざるべき恐怖を、「私」は「私」の存在を守るためにコントロールしなければならぬ。そのため、私は他者の情報を篡奪し、理解できるものに変換する。すなわち情報は他者を支配する権力となる。だが、このメディアの反転は、価値や善悪とは一切無関係に、「私」がメディアを原理として在る以上必然として導かれるのであって、これを否定し、反倫理的と断じることには何の意味もないか、あるいは人間存在の在り方から目を逸らしているという点において悪でさえある。この、技術による他者からの超越的呼びかけと他者の手段化とが、第二の差角となる。

本論における存在論の定義にある差角とは、端的にいえば、他者の暴力と救済、他者からの超越的呼びかけと他者の手段化とのそれぞれが持つずれのことである。そして他者原理において述べたように、このずれはすべて存在の領域で常に起き続けている。

それ故、第三に、我々が存在を問うときに必要となるのは、史学的、つまり客観的な時間軸の経過に沿って現象を分析することではなく、人間存在の運命として、すべての一瞬一瞬に對峙することである。差角が存在論的な場における空間性を問うものだとすれば、このすべての一瞬一瞬の連なりとしての人間存在の運命とは、すなわち存在論的な場における時間を問うものである。それは人間が辿

ってきた歴史だけではなく、人間が辿ることになる歴史までも含む。子の在り方は必ず親の予測と期待を超えたところへと向かうということが真実だとしても——そして変化が加速している現代情報・技術社会に生きる我々は、それが極度に露わになった時代を生きているのだが——そこには断絶だけではなく、親と子という連続性もまた確かに現れている。歴史を引き受けるということは、単に過去を引き受けることだけを意味するのではない。生物学的な関係性にもみ留まるのではない我々の子がそうであるようになるものへの無条件の責任もまた引き受ける覚悟を持つということだ。それ故我々は、その断絶と連続を形作る記憶についても探究する必要がある。

5. 必然的異常社会

人間存在の原初に位置するこの差角と歴史について理解すれば、今日語られているような（技術に対する肯定否定を問わず）情報社会論の多くが根本的にその前提を見誤っていることが明白になる。我々は人間を語る際に、しばしば、その存在論的原初点を「以前はそうであった人間の在り方」であると単純に誤解をする。しかしそうではない。それはあくまで、常に既に前である領域なのだ。差角は、その原初の点においては潜在的なものであって、表面的にそれは未現出のままである。だが、そこには既に隠しようもなくやがて来るべき決定的分離が刻まれている。史学的分析は確かに必要だが、しかしその際、そのずれがある一定範囲に収まっていた客観的時間の長さは本質的な問題ではないこ

とに注意しなければならぬ。すなわち、その時間が長かったが故に、その時代が人間存在にとって正当化されることにはならない。無論、これは人類史において大部を占めてきた狩猟採集時代や農耕時代を矮小化することを意図しているのではない。むしろこれは「農耕時代」という言葉でひとくくりにすることによって失われてしまう、そのなかで実際に生きてきた各々の人間存在のリアリティを徹底して受け取るために必須の条件である。時代に対する認識は人間存在論において欠かせないが、それは後代から史学的に定められたものであると同時に、その瞬間瞬間における各々の人間存在が持つ空間的／歴史的連続性の全体によって描かれる固有の図像でもある。この意味においてのみ、本論は客観的時間の長短を重視しない。

では、はたして現代とはいかなる時代なのだろうか。メディア技術は自律的⁽¹⁹⁾に拡大を続け、それに伴いコミュニケーションの範囲は拡がるように見えるが、その実他者からは畏怖が失われ、篡奪される情報の苗床となる。この避けがたい帰結として私自身もまた存在論的根拠を失い、結局のところ最後には空疎で平坦で無限の情報のみが渦を巻く無人のメディア世界が残される。多かれ少なかれ、我々は現代社会に対して、このような姿を直感している。我々が生きているこの時代の持つ病理の多くが、これを根本原因として生じていることは確かであろう。

だが、繰り返すが、これは人間存在の原初点に刻まれた差角の必然として現れたのであり、いずれかの時点で選択を変えていけば避け得たものなどでは決してない。従って本論では病理現象に溢れた

現代社会を歴史的必然として捉え、必然的異常社会と呼ぶ。ただしここでいう異常とは、自然もしくは正常に対比されるものではない。何故なら、そもそも人間が人間であることを始めた時点において既に、我々は——ある決定的な側面において——自然から乖離した存在となったからである。先に述べたように、我々はヒトであると同時に人間存在でもある。この同時という言葉こそが極めて重要であり、繰り返すが、これを「ふたつの別個のものを合わせて」という水準で理解する限りにおいて我々は人間を、そして現代社会を正確に捉えることはできない。我々はその存在の原点において既に異常の刻印を押されている。それ故それは必然的異常なのであり、その異常性がついに誰の眼にも避けがたく映り始めた時代が、すなわち我々の生きる現代社会なのだ。

いうまでもなく、それが必然性を帯びたものだからといって、その全てを放置し、容認し、そこで苦悩し絶望する人びとを諦観することが本論の目的ではない。そうではなく、この存在論的差角から生まれる必然的異常を正確に描写することによって、初めて、現代社会が抱えている真の病理を析出することが可能になるのだし、その先に、本来の意味で我々が我々自身の姿を直視し、異常のただなかに在りなお美しく、苦しみを伴ってなお存在するに値する人間のかたちを知る可能性が現れるのだと本論は考える。

では、我々はその必然的異常に対して、いかに探究を進めるべきなのであろうか。

第一に、技術的にこれらの問題を解決できるという技術的改良論は、個々の具体的技術が引き起こ

す諸問題に対しては、対症療法的な有効性を持ち得るし、またその限りにおいて必要でもあろう。技術は技術によって解決すべきであるとするハイデガーは正しい⁽²⁰⁾。だが彼も続けていうように、そこには技術の本質、それ自体に対する理解なしに拡大し続ける技術が持つ不気味さが潜んでいる。また、本論では技術主義に法的規制も含んでいるが、これも同様に、諸技術が引き起こす問題をどのような手段によって解決するかという具体的諸技術の地平から解決することを前提としているため、人間存在の持つ差角がもたらす原理的問題に対しては結局のところ応答できない。この根底にある失敗は、人間は技術をコントロールできるといふ誤認識にある。そうではなく、技術は人間存在の根本要素のひとつなのであり、人間存在の運命的必然を生み出す原理的な動因なのだ。従って、一見真逆の立場のように思える反技術主義もまた、本来の（自然な）人間性を擁護しているようでありつつ、技術を虚構としての人間本性に後付け／外付けされたものとして取り外し可能であるかのように語る点において、まったく意味を持たない。

第二に、（自然をも含めたあらゆる）他者を仮想化するような情報技術の極度の深化に対置して、近代的理性的人間観を措定し、かつそれが実現可能であるかのようにして、その虚構の地点から現代社会の問題点を批判する立場も、その人間観に人間存在の持つ差角が含まれていないが故に無効である。近代的理性的人間観が、理性的な市民のアソシエーションによって自由かつ平等な社会を築いていく、かつ築けるといふところにあつたとすれば、それは人間存在の差角が表面的にはまだかろうじ

てその幻想によって覆い隠すことができた時代にしか通用しない。差角が極大化していく現代においてはもはやいかなる有効性も持ちえないだけでなく、害悪でさえある。なぜならその虚構としての近代的理性的人間観は、そこから外れた人びとに対する脅迫として、病理であるという断言として、排除（さらには強制的教化）として機能することになるからだ。

ニートや引きこもり、ネット廃人は惨めな敗残者の姿であり、病理として救われなければならない。救われたその姿とは、日差しの下に歩み出でて社会に貢献し、人と交わり、豊かな人間性を築くようなものである。そのような理想が語られる一方で、しかし治癒され教化された彼らが出ていくその社会とは数々の失敗と病理に塗れた社会でもあり、それ故我々は、理性によってその問題を解決していかねばならない。明らかにこれは驚くほど現実から乖離した近代的理性的人間観への妄執ではない。病理に塗れた社会に病理に塗れた人間は救えないし、その逆も同様なのだ。全体が落下しつつある大地に住む人間がその大地を引きとどめることは、ミュンヒハウゼン公でもない限りできはしない。ここに在るのは強迫観念としての理念でしかなく、それ故、我々にはどこにも救いはないし、逃げ道もない。

しかしそうではないのだ。技術によって毒されていない自然本性に根差した人間存在も、理性によって技術の暴走をコントロールできるような人間存在もどこにも在りはしない。我々は、もはや近代的理性的人間観に頼っているままでは済まされない局面を迎え、そのただなかに突入している。

この点において、媒介項としての技術という観点から近代倫理学を批判しているフェルベークの議論⁽²¹⁾は興味深い。彼は技術が社会のあらゆる側面に浸透している現代社会において、近代的自律的主体を基盤とする倫理学が限界に達していることを鋭く指摘している。技術を「人間の条件の一つ」としてこれまでの倫理学における議論を「外在主義的」アプローチに支配されている⁽²²⁾というフェルベークの主張は、その点においては本論と近い。しかしにもかかわらずフェルベークの議論は、技術と人間の関係を相互作用やハイブリッドとして表現している点において、最終的に彼の批判する外在主義に接近してしまっている。実際、設計における道徳で語られる倫理は、本論でいう技術主義とほとんど差異を持たないものでしかない。その当然の帰結として、彼にとつての倫理は、「人間と技術の相互関係を、なるべくいい形に形成すること」であり、「技術と倫理を同行させ」「善い生について実り多い議論をするための公共空間や対話の場所を作ること」⁽²³⁾の重要性を訴えるという、つまるところ近代的理性的人間観からさして離れることのない、極めて常識的で、いかに彼がその困難性を指摘しているようにも楽天的な議論を脱することができない。

だが、いまのところ我々は、これらの立場によつてしか現代社会を捉えることができないし、人間存在を語る術を持っていない。だからきみが過ごすであろうとある一日は病理としてしか語りようがない。しかしもし我々が技術を正しく用い、自由で開かれたグローバルな共同体を作ろうと本気で信じているのであれば、それは前者が少なくとも必然性を帯びた病理であるのに対して、現実へ

の理解を拒み不可能な地点を目指し続けるという意味で、より深刻な病理でしかない。その時我々は、そうでない他者に対してそうであるよう暴力を以て強要し、また自らに対してもその暴力を振るうことになる。それは悪である。あるいはまた、全面的にこの現代情報・技術社会に適応しているかのように、何の違和感もなく生きる者が居るのなら、それもまた深刻な病理である。デジタルネイティブという異様なまでに浅薄で技術主義的な言葉が示しているのは、この社会の在り方を原理的に批判する契機を、もはや人間は持ち得ない時代になるであろうということだ⁽²⁴⁾。

いずれにせよ本論がこの社会を「必然的病理社会」ではなく「必然的異常社会」と呼ぶのは、現代社会における人間存在の病理といったときに一般的に喚起されるイメージが、本論冒頭で描いたとき、の生の在り方になってしまったためだ。正常な反応⁽²⁵⁾が病理として断罪され、現代社会に対する批判としてであれ適応としてであれその（実は真の意味において）病理的な人間観が人間の生の抛り所となっていること、そのような社会全体の持つ病理を、本論は問題にしている。

6. 組み合わせ主義を超えて

恐らくここまでで我々の議論の最大の論敵となるのは純粋な技術主義者であり、近代的理性的人間観を掲げた理想家であろう。この二者が極大化した差角の両翼を担うことになる。

純粋な技術主義者は、個々の技術が引き起こす問題を個々の技術によって解決していくことに何の

問題があるのかを決して理解し得ないが故に強力である。我々はあらゆる苦痛を我々の周囲から放逐することができるであろうし、資源が有限であるというのなら宇宙にまで進出すれば良い。そして実際、人間存在の重く煩わしい桎梏を離れ、もはやそれ自体として自律的に拡大していく技術への欲望は——後述するようにこのとき技術への欲望は不死への欲望へと変容しているのだが——我々の見晴らし得る世界に限界を設けることはない。やがていつか、我々は《完璧なシステム》によって、各人が完全に自立した個人として生きられる時代を迎えるかもしれない。それは近代的理性的人間観を現実のものにしようという不可能な営為に比べ、技術の自律性を直接的な基盤としている分実現の可能性を持つているだろう。この状況は現在すでにインターネットとコンビニエンスストアによって象徴的にはある程度実現されているが、ただしそれに依存した生はあくまで病理として認識されている。病理としての認識は人間を責める論理として働くが、しかし少なくとも責められる限りそこに違和が生じるという意味において、まだ最後の希望は残されている。しかし《完璧なシステム》が現れるとき、すなわちそれは病理が貫徹されるときだが、そのときもはやそれは病理ではなくなる。我々は惑星探査機の成功を無垢にも喜ぶが、しかしその先にあるものが、外在化した技術に人間存在が完全に埋没した社会、すなわちいま我々が病理として非難しているものと根本的には同一の構造をもったものへ続いていることに、我々は気づいていない。そしてこの点において、純粹な技術主義者と近代的理性的人間観を掲げた理想家は矛盾なく通じている。技術主義者は技術によって（原則的には）人間

の生をより善いものに導けると信じており、理想家は、（原則的には）人間は理性によってその技術の志向性を善なるものへ向くよう制御し得ると信じている。そこに共通するのは、歴史が常により善いものへ前進していくという世界観であり、技術は外在的なものであり制御・管理し得るといふ認識である。言うまでもなく本論は反技術主義にも安易な近代批判にも組みするものではないし、そもそもそこに關心はない。しかし近代批判に対する反批判としてしばしば主張される「近代の善き遺産、それ自体は引き継がなければならぬ」という言説には何の意味もないことは指摘しなければならない。そこで前提とされているのは、我々の社会がそれぞれの時点で持っていたある特性を切り離し可能な部品として捉えるという、いわば組み合わせ主義とでもいうべき思考なのだ。しかし明らかに社会はそのような部品の組み合わせによって構成されているのではない。それは歴史が持つ時間的・空間的連続性を無視した空論であるという以上に、広義の技術主義に過ぎない。

確かに近代は、長い苦闘の歴史を通して獲得された自由や平等という概念により、あるいは科学技術の発展により、数多の貧苦や病、差別や格差を解消してきた。しかし同時に、それらが幾多もの新たな問題を生み出してきたこともまた事実である。その上でなお、獲得された善き遺産をさらに育てることで悪しき遺産の解決をはかることは、組み合わせ主義の地平から脱していない以上無意味であるだけではなく、より悪くは、その狭隘な地平内において人間存在の持つ差角を理解しないままにその差角を撓め解消しようとすることによって、差角がもたらす内破の圧力を社会全体として病的に高め

ることになる。それに耐えきれず破壊されたとき、みは近代の産みだした病理だとされるが、そうではない。繰り返すが病理そのものは近代的理性的人間観に固執した社会にあるのであって、耐えきれなかつたとき、みの在り方はその病理に対する正常な反応でしかない。そしてこれも繰り返さなければならぬが、ここでいう正常とは、あくまでナイフで刺されれば血が流れるというのが正常である、ということと同じ意味であつて、人間存在にとつて望ましい姿を意味しているわけではまかつたくない。極大化した差角のそれを弁証法的に止揚すること、あるいはポストモダンのにそのずれをずれのまま積極的に肯定することのいずれも、もはや現代を生きる人間存在を描写する枠組みにはなり得ない。

ただし強調しておかなければならないのは、近代的理性的人間観の持つ虚構を暴くことは、民主主義を巡る人類の歴史の積み重ねを否定するものではまかつたくないということだ。むしろ我々は、近代的理性的人間観を超え、在りもしないユートピアを他者に強要するという驕慢故に民主主義に到達し得ないことから生まれる失望ではなく、絶対的に制御し得ない他者との共同の在り方を問い続けるがために完成しようのないものであることへの覚悟こそを問われている。絶え間ない局地戦を日常として生きる人びとの世界と直接地続きである世界に暮らす我々——そして彼らの苦しみに対して、娯楽と支払いを通して加担している我々——が、もしそれでもなお恥もせず民主主義を語るのであれば、その言葉から欺瞞と偽善を除くものは理性でも共感でもなく、そこで苦しむ他者が他ならぬこの「私」の存在の根源に位置し続けるという絶対的受動性から生まれる畏怖、その眩暈にも似た確信より他に

ない。⁽²⁶⁾

だが近代的理性的人間観に基づかない民主主義とはいったいどのようなものなのだろうか。誤解を恐れずに言うのであれば、それは理性や自由によつて恐怖や排除を乗り越える思想ではなく、恐怖と苦痛と制約のただなかに留まり続け、その場においてこそ自由と愛を語る思想である。そのとき、人間存在の根源に刻まれたものとしての差角、自然から分離された人間存在の異常さは、人間存在における自然として位置づけ直される。

我々は、いま改めて人間を語る言葉を作りださなければならぬ。それこそがまさに、現代人間学に要求されている試みなのである。その上で初めて我々は、この必然的異常社会において危機に曝されている人間存在に対して、その存在の意味を、人間らしく生きるとはいかなることなのかを問うことができるようになるだろう。

7. 終わりに——我々はいかなる時代を生きることになるのか

人間存在はその根源に他者への欲望と技術への欲望を持ち、そこに内在する差角の拡大した先に現代情報・技術社会が誕生した。この社会が抱える異常性の必然を分析することにより、欲望の変質した現代社会の真の意味での病理を析出することが可能になる。では我々の希望はどこにあるのか。それは差角の原点として常に我々とともにある自己基底の他者原理によつて、情報・技術が極限まで進

化するただなかにおいてなお、他者に対する畏怖が残存し続けるその微かな可能性にこそある。これが本論で構築してきた人間存在論の基本的な枠組みである。

最後に、ここまで分析してきた人間存在の在り方を踏まえたくうえで、今後我々が取り組むべき幾つかの論点について素描しておこう。

技術への欲望から不死への欲望へ―環境化するメディアとメディア化する人間

まず初めに、我々はメディア史を辿りなおす必要がある。本論では技術（メディア）への欲望を人間存在の根源的要素として位置づけている。従ってメディア史を問うということは、人類史を問うということでもある。人間が持つ欲望の差角という観点から歴史を再構成することにより、情報・技術社会という特異的な時代が到来したその必然性を明らかにすることができるだろう。

この情報・技術社会の最大の特徴は、高度に発達し極小化、低コスト化、ネットワーク化した技術が我々の周囲に溶解していくことにより、従来の環境と一体化し新たな環境を生み出すというところにある。認識されるかたちをもはや持たないメディアによって、コミュニケーションも根本的な変化を遂げる。そのことはまた他者の在り方を、そして他者を存在の根源に持つ私の在り方を変容させることになる。

この、情報・技術社会における我々人間存在の根本的な変容の在り方は、lifelog等の現代情報・技

術を象徴するメディアにおいて如実に観察することができる。Lifelogにせよ、そこから永遠かつ無限に生成されるビッグデータにせよ、それはあくまでビットに過ぎない。この当然のことは、しかし情報・技術が環境化するにつれ、そもそも意識されることさえなくなっていく。そのとき我々はビットと生命を同一視することになる。

我々は現在、デジタルデータを永続的なものと思いがちであるが、しかしそれは単に複製容易性を誤認したものに過ぎない。従ってそこで記録されるデジタルデータとしての私は、ポストモダン的な多面的／分裂的自我として現れてくる。この点においてポストモダン派の言説⁽²⁸⁾はまさに当時の時代を表すものとして正当であった。しかしいづれにせよ人間はそこに永遠を見出し、自らの〈生〉の記録 (Lifelog) を刻みたいという衝動から逃れられない。

本来、我々は我々が在った、ということ、他者をメディアとしてその記憶に頼り遺すことしかできなかった。それが我々の共同性の根源的動因のひとつであり、また歴史の連続性⁽²⁸⁾を保証していたものであったことは確かであろう。そこでは従って、繰り返される死と生が、逆説的に不死を与えていた。しかしもはや我々は他者などという不確かなメディアに頼る必要はない。あらゆる環境に溶け込んだメディアが我々のすべてを記録し、事実上の永遠性を付与してくれる。技術への欲望はその差角に耐える必要を我々が失ったとき、不死への欲望として形を変える。必然性と予測不可能性の双方を同時に帯びるものの極北に在った死が管理可能な技術へと転じることにより、他者からの超越的呼び

かけは不要となり、ただ閉じて決定論的なモノログだけが残される。このことは所詮劣化する過渡的なデジタルメディアが、やがて永続的に記録を保持できるメディアへと置き換わっていくときに貫徹されるだろう⁽²⁹⁾。そのとき人間存在は、狂騒的な、ある種牧歌的でさえあったポストモダン的人間観をはるかに超え、たゞどこまでも静止し透明な〈個〉として、氷中の小さな気泡のように永続するものとなるだろう。

他者への欲望から支配への欲望へ——畏怖の喪失と人間存在の消失

技術への欲望の変質を問うのに次いで、我々は他者への欲望もまた現代・情報社会においてどのように変質していくのかについても分析する必要がある。

近代において「自立した個人」という概念が生まれたとき、我々は暴力と救済としての他者が必要としなくなった。それは近代的システムの中で生存を問う必要が（あくまで見かけ上に過ぎないが）なくなった現代においてほぼ貫徹されたといえよう。その結果として畏怖を失った他者は、「私」の存在の永続性のためにのみ消費される手段へと墮すことになる。我々は、それが存在することそのものに内在する必然であったとしても、差角の持つ内破の圧力に耐えることを苦痛に感じる。だが虚構だとしてもその必要がないのだと我々を誘うシステムがあるとしたらどうであろうか。そのとき、他者からの超越的な呼びかけによって在らしめられていた私は逆転し、〈個〉として完結した世界のな

かで、すべては私に支配されるものとなる。私は神として——実のところそれは世俗的な神⁽³⁰⁾に過ぎないのだが、しかし世俗しかない世界においてであれば要するにそれは神そのものだ——あらゆる他者を創造し、支配することができる。初期の写真術においては、まだ我々は、そこに写された人間に畏怖を感じることができた。バルトならそれをプリントウム——支配できないもの、我々に狂気を迫るもの——と呼ぶだろう⁽³¹⁾。だが3Dプリンタで臓器をすら好みに応じて自由に複製できる時代が来るとき、他者への欲望は支配への欲望に転じる。

存在の根源に刻まれた欲望の差角に耐えることのないままに生存が可能となるとき、我々は永遠と無限を与えられたかのように錯誤し、我々の欲望は不死への欲望と支配への欲望に形を変える。そのとき世界には、それぞれが完全に〈個〉として隔絶された疑似的な神々のみが残されることになる。それは決して絵空事ではなく、我々はすでにその世界に一步足を踏み入れているし、来年にはそれが二歩に、再来年には四歩になっているだろう。

しかし「自立した個人」など、いついかなる時代、いついかなる場所においても、結局のところ幻想でしかない。現代社会が我々に与えるのは、本質的な意味ではなくあくまで利根的な範囲での物理的生存でしかなく、畏怖すべき他者から切り離されたこの私は、存在論的基盤をどこにも持たない。人間存在の共同性はビッグデータが情報空間のなかでうねる、その全体の様相のなかに消失していく。そのとき人間存在が自らの存立基盤を持たないことへの存在論的不安を感得し得るのかどうかについて

て本論は悲観的ではあるが、少なくともいまこの時点において我々はまだそれを漠然とではあれ感じている。しかし同時に、技術への欲望が不死への欲望に変性しているまさにその瞬間である現代社会を生きている我々は、その欲望に逃れ難く惹かれてもおり、それ故、我々の抱く他者への畏怖は、デ、タへの畏怖へと歪に変貌する。他者も神も自然も消失した世界において、いまや我々の神殿に位置するのは巨大なスーパーコンピュータだ⁽³²⁾。ハイデガーの「集立 (Gestell)」⁽³³⁾ からナンシーの「集積 (struction)」⁽³⁴⁾ に至る存在論＝技術論は現代における人間像を見事に示しているが、そのもつとも優れている点は、現代科学技術の先に人間の消失があることを鋭く描きだしたところにある。

不死への欲望と支配への欲望。しかしその実、不死なのは欲望であり、支配するのも欲望でしかない。だが気をつけなければならないのは、この転換した欲望それ自体は、人間存在の本質にある差角ではないということだ。人間たらんと願うのであれば、我々は偽神への感溺を捨て、再び苦しみ怖れる人間へと降りていかなければならない。けれども同時に、それは人間存在としての至高へと続く道でもある。

記憶と記録——ポストヒューマンではなく新たな場の理論へ

サイボーグ化技術や遺伝子操作などが現実のものとなり、我々はいま、人間という言葉が指示しているものとは何かを問わなければならない時代を生きている。しかしでは、そのように問う「私」と

はいったい誰なのか？ その問いを無視したポストヒューマン⁽³⁵⁾論は、人間を掲げていながらも人間の理解に達することは決してない。しかし人間存在の歴史を記憶の拡張として捉え、サイボーグ化をその歴史のなかに位置づけるクラークの議論⁽³⁶⁾はその一点において重要な問いかけをなしている。本論の立場から言えばそれは、我々人間存在の基盤にあるのが記憶であり、その記憶の形態は技術への欲望の差角によって変容していくことである。

もはや明らかのように、技術による記憶の拡張の是非のみを問題にすることにも、自然本性に根差した、あるいは理性的アンシエーション内における記憶の伝承に理想を見出すことにも意味はない。技術への欲望の差角は、*Itellog* やビッグデータ、そしてIoTといった諸技術の極限を目指し続ける。それは我々が生きる環境を根底から変化させ、我々が記憶と呼んでいるものの定義を変えることになるだろう。それが人間存在を変容させていくことは、従って避けようのない歴史的必然となる。しかし技術をコントロールできる、あるいはすべきであるとされた近代的理性的人間観の下で人類の行方を考えることは、その前提とされる人間観が既に人間存在を把握し損ねているため、倫理的限界を内包する。前述のフェルバークが、そしてハーバースマス⁽³⁷⁾がサイボーグ技術や遺伝子操作に対して批判的であるのは故なきことではない。なぜならそれらの技術は彼らの倫理の基盤にある近代的理性的人間観を根底から揺るがすものだからである。無論、本論もサイボーグ技術の軍事利用やデザイナー・ベイビーといった諸技術に対して同意する訳ではまったくない。だが同時に、倫理的に望ましくない

ものと技術的に可能なものの対立といった旧来の枠組みを脱しない限り、倫理が現実的な——プラグマティックなということではない——有効性をどこまで持ち得るかは疑問である。言うまでもなくこれは、彼らの議論が無駄であるということではなく、有用でありかつ必要であったとしても、早晚原理的な限界に直面するだろうということを意味している。

いまや我々は遺伝子そのものに記録を残すことも⁽³⁸⁾、チップに他者の記憶を焼きこみ自分の脳に移植することも⁽³⁹⁾ SFとしてではなく語れる時代に生きている。検索結果から望ましくない情報を削除することを「忘れられる権利 (Right to be forgotten)」と呼ぶ⁽⁴⁰⁾。環境化する情報技術は、我々の全行動履歴を環境に刻まれた永続的記録へとシームレスに接続する。やがてそれが記憶と同一視されるようになったとき、人間存在とは如何なるものになっているのだろうか。それは決して完璧な楽園などではなく、存在の差角がうちに内破し、歴史が喪失された社会でしかない。そのような時代においてさえなお、我々は記憶をこの手に残すことが可能なのだろうか。

だが、それは確かに可能なのだ。我々は、人間存在の始原に立ち戻りつつ、我々自身の姿を透徹した眼差しで描き出さなければならぬ。ステイグレルは人類の起源には記憶技術 (hypnmesis) があるという⁽⁴¹⁾。だが、言語や壁画と、石英ディスクや Hifelog とのあいだにある差異とは——もしあるとするのなら——いったい何なのだろうか。

少なくとも言えるのは、我々人間存在にとつての技術がそうであるように、記憶もまた我々には操

作不可能なものだということだ。我々には忘れられる権利などないし、覚え続けていてもらえない確証もない。それが共同体の歴史のなかで（死までをも含んで）生きるということである。しかしそれは、「私」が自らの生に責任を負わないで良いということではない。共同体の歴史と存在の根拠を安易に接続することは、全体主義につながるから問題なのではなく、そもそもそれが不可能であるからこそ否定されなければならない。同様に、もし不死への欲望と支配への欲望に突き動かされるままに技術による記憶を全面化していくのであれば、我々は政治性を完全に濾過した新たな全体主義のなかで生きることになる。しかしそれもまた、我々に不死と支配の幻想を与えるに過ぎない。

むしろ逆なのだ。我々は他者原理によって誰もが自らの基底に他者という不透明性を抱えており、また誰もが誰かにとつての他者としてその誰かの生を逃れようもなく担っている。その全体、時間と空間のなかで同時に湧き上がるきみと「私」の関係の耐え難さのなかにこそ、存在への呼びかけが残されている。

終わりに

我々人間存在は、ポストヒューマンなどという技術主義的タームを超えて、何を失い、何を引き継いでいけるのだろうか。いかなる共同体がこの先に現れるのだろうか。すべてが現代メディア技術によって媒介されていくとき、そもそも我々は人間で在り、続けることができるのだろうか。これらの根

源的な問いへの応答の第一歩として、本論ではまず人間存在の再定義を行った。その試みは端緒に終わったばかりだが、それでも、これらの問いが問いとして発せられる限りにおいて、我々はまだ人間存在として、我々で在り続けている。残された時間がどれだけあるのかは分からないが、だからこそ、人間存在の歴史のなかでいま改めて人間学が希求されているその必然性が、幽かだが確かに鋭い光となつて我々を導いてくれるだろう。

【注】

(1)リアルマネートレーディング (Real Money Trading) とは、オンラインゲームの世界内で獲得したアイテムなどを、現実世界の貨幣によって売買する行為を指す。

(2)本論において近代的理性的人間観を批判するのは、それが現代を生きる我々の在り方を表すにはもはやあまりに不適格であるが故であり、そこに至るまでの、あるいはそこから生まれてきたそれぞれの時代におけるそれぞれの真摯な哲学の営為を否定することが目的ではない。ただしこの人間観には根本的な欠落がある（欠落が露わになつてきた時代を我々は生きている）というのが本論の立場であり、それが根本的であるからこそ、人間存在の始原に立ち戻り、我々自身の姿を語りなおさなければならぬのである。

- (3) ステイグレルール・B 『偶有からの哲学』 浅井幸夫訳、新評論、二〇〇九、一七・二二頁。
- (4) 本論では、「史学的」とは客観的な時間における、事実として共有し得る個々の事象の集合を意味する。一方、「歴史的」とは、それぞれの存在者が互いにかかわりつつ生きるなかで一瞬一瞬かたちづくられ続ける、常に共同性の投影された総体的・連続的な出来事の連なりを意味している。
- (5) ここでいう暴力は、先に述べた誤った人間理解に基づく他者規定としての暴力とはどのような異なるのだろうか。呼びかけが持つ暴力性とは、前存在論的な場において未だ「私」ならざる「私」に対して避けようもなく為される存在論的原理であり、ただ、常に後になって現れるこの「私」のみが、それが為されたことを常に既に後になってから知ることができる（少なくともその可能性を持つ）。他方、後者の暴力は、主体間で為し為され、かつそれをその時点において双方が知ることのできる、相互的・現時的な次元の行為である。
- (6) レヴィナス・E 『存在の彼方へ』 合田正人訳、講談社学術文庫、二〇〇八、二五八頁。
- (7) 同書、二八六頁。
- (8) 同書、二八二頁。
- (9) 同書、二三七頁。
- (10) この問題に関する議論としてはアサド・T 『自爆テロ』 荻田真司訳、青土社、二〇〇八が詳しい。
- (11) ナンシー・J・L 『複数にして単数の存在』 加藤恵介訳、松籟社、二〇〇五、七三頁。英訳版で

は "Being is singularly plural and plurally singular" (Nancy, J-L., *Being Singular Plural*. California, Stanford University Press, 2000, p.28.)。

(12) 同書、七八頁。

(13) 同書、一二八頁。

(14) ナンシーは、最終的にコミュニケーションという語は支持できない(ナンシー・J・L『無為の共同体―哲学を問い直す分有の思考』西谷修、安原伸一郎訳、以文社、二〇〇七、四七頁)としつつも「私がおそれを放棄せずにいるのは、この語が「共同体」という語と響き合っている」(同書、三七頁)からだと言う。

(15) データを倫理的対象として扱い得るかどうかについては、情報圏のなかでバクテリアやソフトウェアさえ含んだあらゆる存在物が情報エンティティとして平等に——とはいえそこには階層があるのだが——扱われるという情報倫理(IF)についてのフロリディの議論(フロリディ・L『情報倫理の本質と範囲』西垣通訳／西垣通、竹之内禎編『情報倫理の思想』NTT出版、二〇〇七、四七―九八頁)がある。

(16) 人間だけに限らない他者たちとの倫理に関する研究としては、エドゥアルド(エドゥアルド・K『森は考える―人間的なるものを越えた人類学』奥野克巳、近藤宏監訳、近藤祉秋、二文字屋脩訳、亜紀書房、二〇一六)、あるいは保莉(保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー―オーストラリ

『先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇五）などがある。本論は現代情報・社会における人間存在や共同性の分析を目的としているが、それを支配している世界観は、技術の道徳化を分析する後述のフェルベークよりもエドゥアルドや保莉に近い。ただしエドゥアルドと保莉がともに倫理が直接的に立ち現れる場、それ自体を語っているのと同様に、本論もまた生態系中心主義に立つものではない。むしろ自己基底の他者原理によって、他者からの超越的呼びかけを通して起動され、避けがたく「私」になつて、いたことを認識し得るのは自我主体としてのこの「私」ではないという点において、それは例えば石が風や水によって風化作用を受け変化生成していくこととは根本的に異なるのは明らかであり、その根源的暴力への避けがたい受苦の在り方は唯「私」によってのみ可能な行為である。では、これは極端な人間中心主義なのだろうか。そうではない。強固に思える自我の最深奥において、我々は「私」が「私」であるために他者が——しかもあらゆる存在物を含むような他者が——在ることを見出すことになる。それが他者原理であり、それ故本論は、人間中心主義と非人間中心主義との対立という環境倫理学において繰り返されてきた議論は、倫理において本質的問題ではまったくくないと考える。

(17) 例えばバディウによる次のような主張を参照。「無限の他性とは、端的には、ある、い、と、い、う、こ、と、*qu'il y a*なのだ。いかなる経験であれ、無限の差異の無限に配備されている。私自身についての反省であるかに見える経験でさえ、ある統一の許でなされる直観といったものではなく、さまざまな差異

化の迷宮であり、それゆえ「私はひとつの他者である」と宣言するランボーは間違っていないのだ。例えば、中国人の農夫とノルウェイ人の若い将校とのあいだには、私自身および私自身を含めた誰でもよい誰かとのあいだにあるのと同じだけの差異があるのだ。同じだけの、だがしたがってまた、それ以上でも以下でもない、差異が」（バディウ・A 『倫理——悪』の意識についての試論』長原豊、松本潤一郎訳、河出書房新社、二〇〇四、四八頁）。

(18)ただし言語はあくまで人間存在にとつて典型的な技術であつて、不可欠な技術ではない。言うまでもないが、不可欠であるというのは、言語をある恣意的な水準以上で用いることができなければ人間ではないという暴論でしかない。注16でも述べているように、他者原理が示しているのは、言葉を持つとうが持つまいが、それがこの「私」にとつて固有の他者であるということだ。そしてまた、その他者が人間かどうかをこの「私」が——その他者に先行して——判断できる権利を持つことも決してない。徹底して固有であるこの「私」が徹底して固有である他者を常に後になつて感得するという、そのことのみ他者原理の本質がある。

(19)無論、ここでいう「自律的」にはレトリカルな側面がある。現代においてはまだ技術そのものに、少なくとも人間がそうであるところの自律性はない。だがここで言っているのはより本質的に、（そのようなものがあるとして）独立した技術の自律性ではなく、人間の欲望の表れとしての技術が持つ自律性である。

- (20) Heidegger, M., "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", *Gesamtausgabe Abt. 1 Veröffentlichte Schriften Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910 - 1976*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2000, p.669. (邦訳：ハイデガー・M『形而上学入門 付・シュピーゲル対談』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、一九九六、三八六頁)
- (21) フェルベーク・P II P 『技術の道德化―事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版社、二〇一五を参照。
- (22) 同書、二六五頁。
- (23) 同書、二六六・二七一頁。フェルベークは単純に公共圏的枠組みを肯定しているのではなく、アリストテレスにおける徳倫理のフォーコー的読解を参照しつつ、自らの倫理的立場を「非近代主義的」(同書、二六六頁)なものだと声明している。にもかかわらず「善い生についての実り多い議論をするための公共空間」(二七一頁)に期待をかけるフェルベークの人間観は、この点において決定的に近代的理性的人間観を脱していない。
- (24) 例えば落合陽一は気鋭のメディアアーティストであり研究者でもあるが、そうであってさえ彼の議論(『魔法の世紀』PLANETS' 二〇一五)は、技術に対する鋭く適切な観察に溢れているにもかかわらず、技術への(技術主義の地平を超えた)批判的視点が驚くほど根本的に欠落している。従って彼の議論における「魔法」や「デジタルネイチャー」といった言葉は基本的に肯定的な意味を与え

られている。言うまでもなくこれは彼の能力の限界ではなく、むしろ逆に、現代における優れた才能の在り方のひとつの先駆的な例なのであり、だからこそ本論はそれを懸念する。本論ではむしろ、もし技術が社会に再び「魔法」をもたらすのであれば、それはその向こうに在る他者に対する徹底した畏怖を通してこそ現れるものだと考える。

(25) 無論、正常な反応とは望ましい反応を意味していないし、まして倫理的な正しさを意味しているでもない。それはあくまで、熱いものに触れたときの反射運動と同じ次元で正常だということではない。しかし現に避けようもなく熱いものに触れてしまっているときに「熱いものに触れるべきではない」と責めること、あるいは熱いものに触れても何の反応も示さないことに比べれば、遥かに正常だと言えるだろう。

(26) しかし我々は果たして、遠くに在る他者をこの「私」の他者とし得るのだろうか。この問いはすなわち、現代情報メディアは他者の持つ生々しいリアリティを伝え得るのかという、極めて重要な問いに他ならない。この問題については改めて考察する必要があるが、少なくともここで指摘しておくなければならないのは、現代情報メディアによって個に分断されてしまった人間存在などといった、しばしばみられる表層的な現代批判（典型的なものとして例えばヴィリリオ・P 『電脳世界「明日への対話」―最悪のシナリオへの対応』本間邦雄訳、産業図書、一九九八など）は、一見、人間性や共同性の復権を唱えているように見え、その実、我々が現実につながっている他者を倫理的に排除しよ

う、という悪に過ぎないことだ。むしろ我々は、これらの現代情報メディアを通してなお現れる他者とは何か、そこで我々に突きつけられている根源的な共同性とは何かを真剣に考えなければならぬ。無人爆撃機の操縦士は、遠く離れた安全な地に居ながら、モニタ越しに決して対面することも名を知ることもない誰かたちを殺害し、定時には基地を出て子どもたちを迎えに行く。我々もまた [ronestagram \(http://ronestagram.com/dronestagram\)](http://ronestagram.com/dronestagram) などのメディアアートによって、無人爆撃機による爆撃の痕跡を遠く離れた安全な部屋から眺めて一時憤慨してみせる。しかしそこには空虚さしかないわけでは決してない。シンガー（シンガー・P・W. 『ロボット兵士の戦争』日本放送出版協会、二〇一〇）は、現代情報メディアによってリスクから解放された（と思われる）戦争が、市民から戦争への関心を失わせ、開戦への敷居を低くさせることを指摘している。メディアによって記録された爆撃の映像は動画配信サイトに溢れ、それは「戦争ポルノ」と呼ばれる。そのときまさに我々はソングという「覗き見をする者」（ソング・S 『他者への苦痛のまなざし』みすず書房、二〇〇一、四四頁）になっている。しかし同時にシンガーも書いているように、「目の前でアメリカ兵が殺されたあとで、PTAの会合に行き、「敵の戦闘員の殺害を指揮したあとで、車を運転してわが家に帰り、二十分もしないうちに夕食をとりながら、子どもと宿題の話をしている」（シンガー前掲書、五〇二頁）操縦士たちは、メディア越しであつてさえ戦場での殺戮と日常生活とのバランスを取ることができず、PTSDに苦しむ。doronestagram を眺めていた我々もまた、別のもっと娯楽

性に満ちたサイトへ移動し一瞬前に感じていた憤りをすっかり忘れてしまったように見えつつ、どこかで奇妙にまわり続ける居心地の悪さに悩まされる。そのどちらにも、現代情報メディアを貫通して「私」の眼前に現前する他者の迫真性が現れている。情報・技術社会において人間存在の共同性——他者に対する責任——倫理——を問うということは、空疎なバーチャル批判によって他者を切り捨てることに、あるいは無責任に共感や理性を掲げてメディア越しのグローバル共同体を謳うことにあるのではなく、メディアの向こうに在る他者が、なお畏怖を通して「私」とつながり得る、その原理を探ることに他ならない。

(27)ここでは特にボードリヤールを意識している(ボードリヤール・J『象徴交換と死』今村仁司、塚原史訳、ちくま学芸文庫』、二〇〇九 a / 『なぜ、すべてがすでに消滅しなかったのか』塚原史訳、筑摩書房、二〇〇九 b / 『シミュラクルとシミュレーション』竹原あき子訳、法政大学出版局、二〇一三)。

(28)ただしここでいう歴史の連続性とは、あらゆる他者に対峙したそれぞれの「私」の受苦のの、うちまわり、よってのみ常に産みだされ続けるものであり、虚構としての超歴史な実体をともなった「民族」や「国家」などによって保証されるようなものではまったくない。

(29)日立と京都大学は、フェムト秒パルスレーザーにより石英ガラスの内部にドット情報を刻印し、大容量の記録を三億年保存できる技術を開発している (Imai, R. et al., "100-Layer Recording in

Fused Silica for Semi Permanent Data Storage", *Japanese Journal of Applied Physics*, 54:09M02, 2015.)

- (30) ボードリヤール、二〇〇九 a、一二二頁。
- (31) バルト・R 『明るい部屋—写真についての覚書』花輪光訳、みず書房、二〇一一。
- (32) カタルーニヤ工科大学内にあるかつての教会 Torre Girona には、MareNostrum と呼ばれるスーパーコンピュータが設置されている。歴史と荘厳さを——要するにアウラを——持つ建築物の中に据えられた情報・技術の粹であるソリッドなそれは、観る者に対して、現代における神がデータであることを圧倒的な説得力（とともにある種のパロディの感覚）を以て示している。
- (33) ハイデガー・M 『技術への問い』関口浩訳、平凡社、二〇一三。
- (34) ナンシー・J・L 『フクシマの後で—破局・技術・民主主義』渡名喜康哲訳、以文社、二〇一二。
- (35) ただし本論は近年しばしば耳にするシンギュラリティ——二〇四五年にAIが人間の知能を超える——という俗説——に同調するものではない。西垣通（「知をめぐる幼稚な妄想」『現代思想 2015 vol.43-18』青土社、二〇一五、八二・八七頁）が的確に批判しているように、シンギュラリティ自体は科学的根拠のない妄言に過ぎない。ただし他方で、科学的・工学的にAIが人間の知能を——しかし我々は「人間」も「知能」も厳密には定義できていないのだが——超えることはないとしても、それは人間自身が技術へ偏重していくことの妨げにはならない。シンギュラリティが人びとの関心を

強くひきつけているその背後には、空想上のAI的なものへの恐怖ではなくむしろ歪んだ憧れがあることに注意しなければならない。

(36) クラーク・A 『生まれながらのサイボーグ・心・テクノロジー・知能の未来』 呉羽真、久木田水生、西尾香苗訳、春秋社、二〇一五。

(37) ハーバース・J 『人間の将来とバイオエシックス』 三島憲一訳、法政大学出版社、二〇〇四。

(38) Goldman, N., et al., "Towards Practical, High-capacity, Low-maintenance Information Storage in Synthesized DNA", *Nature*, 494(2013), pp.77-80.

(39) Berger, T.W., "Brain-Implantable Biomimetic Electronics as a Neural Prosthesis for Hippocampal Memory Function", *Toward Replacement Parts for the Brain: Implantable Biomimetic Electronics as Neural Prostheses*, Cambridge, The MIT Press, 2005.

(40) 欧州委員会による二〇一二年の提言「Regulation of the European Parliament and of the Council」 Article 17による。ただし二〇一四年の修正では「消去権 (Right to erasure)」と表現されるようになった。「Factsheet on the "Right to be Forgotten" ruling (C-131/12)」参照。

(41) ステイグレル、前掲書、三九頁。