

この私を繋ぎとめるものは誰か

—存在論的ノイズによる原初的共同性の基礎づけ

吉田 健彦

はじめに—現代人間学の構築

現代社会を生きる我々が直面している人間学的病理の根本的な原因はどこにあるのか。本論における中心的課題はここにある。だがこの問いかけは、直ちにさらなる幾つかの疑問を導くことになる。現代とはいつ、何によつて開始されたとするべきなのか。人間学的病理とは何か。そもそも人間とは、いったい何なのか。これらの問題にひとつずつ答えていくために、本論では、まず人間学の再構築を始める必要があると考える。そしてその人間学とは現代人間学でなければならぬまい。何故なら、人間を問うとき、そこには必ず二つの次元が含まれなければならないからである。第一に、我々は人間が歴史的連続性のなかで在り続けてきたという事実¹に留意しなければならない。このことの軽視は、すなわち、我々の直面している病理が、近現代において突発的に、ある意味において偶然に、または選択の誤りにより発生したものだ²と理解することである。その結果導かれるのは、ある時点まで戻り（それは物理的にでも概念的にでも構わないが）より賢い選択をし直すべき、あるいは現代社会から

正しくない部分を取り除きより善い部分を組み直すべきだという思考だ。だが人間の歴史は、そして生活は、明らかに分割可能なパーツを任意に組み上げることにより作り上げられるようなものではない。その部分とされるものには全体におけるそれなりの必然性が与えられている。従って、過去のある時点と現代とを単純に比較することにも意味はない。比較に意味があるのは、人間存在が歴史を駆動していくその原理を明らかにするために有意である場合に限られる。そして第二に、それ故、本論は現時点における必然的帰結として現代を捉えるが、同時にそこでは、現代社会を単なる過去の延長線上にあるものとして理解するのではなく、その固有な状況をこそ分析しなければならない。我々が歴史的連続性のなかでの必然としていま生きているのだとしても、生きているのはまさに絶対的固有性を帯びたこの私なのであり、この私が直面している具体的状況として、どのような時代を生きているにせよ、この私はすべからずそれぞれの現代という制約のなかで格闘せざるを得ないし、またその現代との固有の格闘の形を通してこそ、人間存在の原理を明らかにすることができる。

我々はさらに、現代というものが、ある点において徹底した変容を蒙った、極めて特異な歴史的転換点であるとも考える。必然的に起きたものが不可逆性を帯び、かつその前後においてまったくその相貌を変えることは珍しい現象ではない。しかしそこで変容するのが人間存在それ自体だとすれば、その変容を客観的に分析することができる最後のわずか数十年を我々は生きている。現代人間学がまさにいま喫緊の問題として希求されている理由はここにある。

まとめよう。現代社会を生きている我々は、何らかの形で人間存在を脅かす病理に直面していると直感している。この直観を明確な構造として描きだすために、我々は現代人間学を構築しなければならぬ。この人間学においては、第一に、歴史に通底する人間存在の原理がまず問われることになる。第二に、しかしその原理はどこか超越的な立場から分析されるのではなく、それぞれ固有の時代を生きてきたそれぞれ固有の人間による固有の思想的格闘を経てこそ得られるものでなければならぬ。そして第三に、同時に我々は、各々の固有の時代という次元を超えた変容がいままさに起きているということもまた、明らかにしなければならない。

本論では、人間と技術とを存在論的な次元で不可分のものとして捉える。人間が人間である以上、技術をいかなる意味においても切り離して考えることはできないという絶対的規定を出発点として、ここから本論における現代人間学の枠組みを作り上げていく。従ってここでは以下の諸点が議論されることになる。1…なぜ人間存在の基底に技術が在るのか。2…そもそもここでいう技術とは何か。3…なぜ技術は歴史と共に拡大深化していくのか。4…その拡大深化の帰結としての現代諸技術の特性はどこにあるのか。5…なぜその特性が現代的病理を生み出すことになるのか。6…これら現代における特異的状况において、では我々の生は如何にしてなお可能であるのか。

本論は様々な観点からこれらの問題に繰り返し立ち戻り議論の精緻化をはかりつつ、現代社会における人間存在の総体を記述し得る体系の構築を目指す。

以下の節では、本論が『現代人間学・人間存在論研究』におけるここまでの号を通して明らかにしてきたことについて簡単にまとめる。各号で定義してきた概念／用語については「□」で示している。その後、本号における議論に進むことにしよう。

第1号で明らかにしたこと

情報技術（情報メディア）の急激な進展が人間の関係性を破壊し、人間存在に病理を引き起こすという指摘自体は、既にインターネットが登場した直後から指摘され続けてきた⁶⁾。それは形を変えはしつつも、結局のところいつまでも情報メディア批判を繰り返しているだけで、何も生み出すことはない。一般的にこれらの技術批判においては「まだ技術によって汚染されていなかった時代」が妄想され、そこに戻らなければならないということが陰に陽に主張される。だが、明らかにこれは妄言に過ぎない。そもそも、人間社会のある側面を取り出し、それ単体に対して善悪の属性を与えるということ、あるいはそれを価値中立的なパーツとしていかにして我々がそれを扱うのかという問題に帰することは、結局のところ彼らが批判している技術主義と、その根本において変わるところはない。人間社会をそのようなパーツの組み合わせによって捉え、悪い部分を取り外して良い部分を嵌め込めば良いと考えることは、それ自体で本論が「広義の技術主義」と呼ぶものに過ぎない。そうではなく、技術を人間存在の根幹から既に在るものとして把握しなければならぬのだ。しかし、それは単に技

術に対する指向性として直線の傾きのように固定化されたものではないし、機械に与えられた機能のように、人間存在の命運に対して無条件に作動するものでもない（そうだとすれば、そもそも我々は悩みなどしないだろう）。そもそもそれは、我々人間存在がこの私に絶対的に先行するものとしての他者——この語が指し示すものについては後に分析が深められていくだろう——なくしては存在し得ないが故に他者を求めるという原理「自己基底における他者原理」に基づいている。技術は、この、他者を求める根本的動因から生じる「他者への欲望と技術への欲望」。しかし同時に、我々の自己意識に対する錯誤と執着は強力であり、あたかもそれが単独で自律的なものであるかのように思い込んでいる。ここから、存在の基底に刻み込まれた我々の欲望は、既にして分裂の未来を刻印されていることになる。「差角」。だが我々はこのような人間の在り方を認めてこなかった。人間は理性によってより善き選択を為し得るのだし、そうあるべきである「近代的理性的人間観に基づく人間モデル」。そしてより善き選択とは、個人が個人として自由で、為し得ることを為せるような社会を目指す、そういう個人によって為される選択のことである。そのような個人は、ではいかにして育てていくことができるのかといえば、そのような社会においてであることは明白であり、従ってこれは無限後退を引き起こすだけの空論でしかない。しかしこの近代的理性的人間観は虚構としてであっても強力な影響力を持ち、我々に対してそのようにあるべき、あらねばならないという強迫的人間モデルとして機能する。この人間モデルにおいて我々は、人間にとって望ましくない技術に対する欲望は抑えるこ

とができ／できるべきであり、また望ましい技術を選択しそれを活用することができ／できるべきである。だが、その根本的な構造において、これは結局のところ理念に基づいた人間モデルで、さへなく、単にマニュアル読解のスキルの問題に過ぎない。つまり、ここでも再び広義の技術主義が人間観を侵食している。にもかかわらず、これが我々自身に対する倫理的判断の準拠点として用いられ続けることにより、技術に対して適応力の限界を超えた人びとはすべて病理現象「第一の病理」として扱われることになる。さらにまずいことに、この人間モデルは、上述した差角のある一方、すなわち「他者を希求せよ」、「他者と交わるための技術を求めよ」という方向のみを善とする偏重した人間観によって人間存在を歪めていく。ここに救いがないことはいまでもない。それ故、我々は改めて、その基底に他者と技術を据え、既に分裂の圧を孕んだものとして人間存在を捉え、その歴史の必然的帰結として現代を描きださなければならぬ。それによって初めて我々は、差角が極大化した先に現れたものとしての必然的異常として、すなわち「必然的異常社会」としての現代社会を描きだすことができるだろう。それなくして、我々は決して、現代我々が直面していると直感している人間存在の危機の本質を認識することはできない。ここまでが第1号における議論となる。

第2号で明らかにしたこと

第1号では単純な人間モデル、また技術観によって現代における人間存在の危機を分析するという

立場は、そもそも人間存在についても技術についても誤認しているが故に失敗する（どこるかそれ自体が病理Ⅱ第一の病理を生み出す）ということを示した。しかし他方で、確かに現代における諸技術——本論で技術とは本質的にメディア技術であると考え——がこれらの危機に大きく関わっていることは確かだろう。そこで改めて検討しなければならないのは、メディアというものが他者を伝えるのか否かということである。何故なら、これまで為されてきた技術批判の大半は、結局のところ技術が伝える他者というものの迫真性の衰弱を嘆くものでしかなかったためだ。本論ではメディアを単なる技術的媒介物として捉えるのではなく、あらゆる存在物が互いにメディアとしての役割を交換しつつネットワークを構築しており、そしてそれぞれの背後に、歴史や記憶といった「全体／全体性」を伴っているのだと考える。この全体は過去から未来へとという時間性を帯びており、それ故現在（いま・ここ）へと、つまりこの私へと向かう運動量を持っている。この全体が生み出す動態によって他者が迫真性——リアリティや強度といっても良い——を伴いこの私の眼前へと現れるのである（本論はこれを「貫通」と呼ぶ）。すなわち、本論においてメディアとは、時間と空間のなかでそれにかかわるすべてのものごととして把握されている。それに対して、分析上、通常の意味でのメディア、例えば或る一台のカメラを「固有ノード」と呼び、また概念としてのカメラを「歴史的ノード」と呼ぶことにする。

この全体による貫通はあらゆるメディアに対して備わっている基本構造となるが、しかし、技術が

ある歴史的特異点「デジタル化」を超えたとき、この全体と貫通は決定的な変容を遂げる。何故なら、思考とデータが等置されることにおいて特異的な性質を持つデジタル化によって複製可能となったモノは、もはや原理的にいかなる意味においても歴史を内包しないことを可能にするためである。しかし我々はこのことに（意図的な無自覚的態度も含め）気づくことはない。第1号で述べた近代的理性的人間観が人間存在の持つ差角の片側にだけ偏重していたのと同様、デジタル化という事態もまた逆の側のみへの偏重をもたらし、それは自己というものが肥大化し他者をリソースとしてしか理解しない人間に対して極めて親和的に働くことにより、いつそうデジタル化を進めていくことになる。それは人間の欲望に従って加速されるものであり、そのため技術は、このデジタル化を歴史的特異点としつつ、これまでの技術に相似した形を取るようになる「適応放散と収斂」。このことは、現代社会において起きていることを我々に見えにくくする原因となる（単純にいえば、SNSであつてもコミュニケーションには違いないだろう、といった言説がこれに当たる）。

ここで起きていることを仮想化などの表層的用語によってくり、全体と貫通を無視したままに、相変わらず技術を人間存在から取り外し可能な、あるいは制御可能な要素のひとつとして扱うことには何の意味もない。このような立場は、むしろそれ自体が仮想的な言説として現実から乖離した空言に過ぎない「仮想化言説のメタ仮定性」。我々はデジタル化を、歴史的必然的帰結として捉えると同時に、それが歴史的特異点として根本的な変容を、メディアに、そして他者原理に拠る以上人間存在

に与えるものとして理解する必要がある。

だが、ここで我々は、デジタル化によって畏怖を奪われた（ように見える）他者をリソースとすることで世俗的造物主となったこの私が手にすると思われる永遠と無限「すなわち他者への欲望と技術への欲望が変質したものとしての、永遠への欲望と無限への欲望」が、果たして本当の意味で永遠と無限なのかどうかを再検討する必要があることに気づく。恐らく真の意味での永遠とは、その背後に歴史を帯びた全体を伴いつつ互いにメディアとしての役割を交換し続ける、その巨大な動的構造のなかにこそある。デジタル化はこの構造を破壊するが、同時に、そのデジタル化にさえ歴史は降り積もっていくということもまた、確かに起こり得る。この相克の形態について、我々はさらなる分析をしていく必要があるだろう。ここまですが第2号における議論となる。

本号における議論の概要

第3号となる本号では、ここまでの議論において中核を成している他者原理とデジタル化、そして全体と貫通について、その原理のさらなる探究と精緻化をはかる。ここでは幾つかの概念が定義されるが、第1号、第2号とは異なり、それらの概念は議論空間の構築のためではなく、深化のために用いられることになる。これにより、本論の展開してきた人間学のフレームワークは一応の完成を見ることになるだろう。

本号では第一に、デジタル化が何故人間存在に根本的な変容を迫ることになるのかを、第2号で扱ったノイズの概念を再定義することを通して明らかにする。ノイズは人間が存在するために不可欠な要素だが、これが通信の数学的理論以降明確化されていく伝送路上のノイズ除去という指向性と同一視されることにより、我々の生そのものが純化されていく——より正確には純化されるべきという人間観が強化されていく——ことになる。

第二に、このノイズの枠組みを適用することで、他者原理と全体性という、本論における人間学の中核となる概念を、統合された構造へ拡張する。このことにより、我々人間存在には何故共同が可能なのかについて、説得的な体系を構築することが可能になる。

第三に、ノイズの除去という指向性がいかなる生の変容を生み出すのかについて、特にノイズを生み出すものとしての歴史／時間に焦点を当て分析する。我々はここで、このノイズ除去という思想が、既に深刻な次元にまで我々の生への理解を侵食していることを、バイオアートの諸作品を追いつつ確認することになるだろう。

最後に、このノイズ除去による存在の純化という極めて強力な欲動に対して、我々はどうのように応答することができるのかを考察しよう。

1. 除去可能性ノイズと存在論的ノイズ

デジタル化が人間存在にもたらす最大の問題は、思考をデータと同一の次元に再配置する構造にあったことを思い出そう。繰り返して注意すべきだが、我々はいまだに知能とは何か、生命とは何かについて誰もが同意できる普遍的定義を持つてはいない。にもかかわらず人工知能があたかも人間を超越するかのような言説がこれだけ関心と呼ぶのは、人間存在への理解そのものがデジタル化へと偏倚し始めているからに他ならない。人間存在への理解の偏倚は、それを理解する人間存在そのものの偏倚であるが故に、我々に単なる解釈を超えた根本的変容をもたらす。

ここで改めてデジタル化の利点を考えれば、その大きなものの一つはノイズ除去の容易さにある。ノイズ除去は、シャノンの「通信の数学的理論」(Shannon 1948) からも明らかのように、デジタル化におけるドグマとなる。このことが人間存在への理解の変容に結びつくとき、我々は我々自身からのノイズ除去を指向するようになる。

ここで働いている思想は、どこかに理想的な本質が想定され、それを取りまく夾雑物(それは社会構造や個々人の感情、そして身体的特徴など様々な形態を取る)を排除することによりその本質に近づくことができる、というものであり、この形式自体は、啓蒙と基本的になるところはない。人間存在がプログラムのなものであり、そこに生ずる病理や不幸がバグ的なものであるという表現はあまりに極論に過ぎ、多くの真摯で良心的な人びとには同意しにくいだろう。しかし同時に、人間存在の理想的理念的モデルが在り、もし現時点で我々がそこへ辿り着けていないのであればその到達を妨げ

る障壁を取り除かなければならないのだという理解は、果たして人間存在をプログラムのなものと捉える立場とどれだけの差異があるというのだろうか。

無論、差異はある。だが、第一に、人間存在の本質をその理想的理念的モデルに置くことと、そのようなものを志向し続ける動態にこそ人間存在の本質を見いだすこととはまったく異なる。そして第二に、これが本論における人間存在理解となるが、そもそも我々はノイズのなかで生まれ、ノイズの中で生き、ノイズの中で死ぬより他はない。だとすれば我々は何よりも、そのノイズを排除した向こうに見えるであろうものを妄念する前に、そもそもそのノイズとは何かについて思考する必要がある。

これが意味するところについて、ノイズに満ちたコミュニケーションについてのリングスの論考を振り返って考えてみよう。この私が死にゆくきみを看取るとき、そこでほんとうに求められているのは、論理的な、合理的な、あるいは解決を志向したコミュニケーションではない。また、必要ではあれ、社会的不正義や貧困、病への正義に基づいた善なる闘争でもない。死にゆくきみの目に浮かぶ透徹した苦しみと恐怖、悲しみの前に、それらのものは完全に無意味でしかない。そうではなく、その無意味さそのものの只中に踏みこむこと、踏み込まざるを得ないこと、何もできず、ただ呻き、何の効力もないままに手を差し伸べようとして躊躇い、それでもなお触れること、そのことが求められている。それはその場で看取るこの私にしかできない、徹底して取り返しつかない一瞬において絶対的固有性をもってこの私ときみとの間に現れる、ノイズのコミュニケーションである⁽²⁾。

シャノンにおけるノイズとリングスにおけるノイズとの間には、いかなる相違があるのだろうか。この、ノイズに対する検討を通して、我々はデジタル化が人間存在に及ぼす危険性についてより深く理解することができるだろう。

1.1. 除去可能性ノイズ

本節ではまず、ノイズの定義として「除去可能性ノイズ」と「存在論的ノイズ」の二つの概念を導入する。ただし後に触れるが、これらは基本的に異なる次元の属性であり、対立するものではない。つまり、除去可能性ノイズでありながら存在論的ノイズであることもあり得る。

除去可能性ノイズとは、その典型的な例としては、前述の通信の数学的理論において通信路容量を低下させる要因となるものである。我々が通常ノイズときいて思い浮かべるものがこれである。除去可能性ノイズは多くの場合多少なりともコントロール可能であるとされる。そして意図的に導入されたノイズでない限りノイズは望ましくないため、除去が目指される。しかし、あらゆるノイズが確実かつ完全に除去できるわけではない。例えばトランジスタの小型化について考えてみれば、その最大の障壁となる量子力学的問題としてのリーク電流は正しい信号伝達という目的に対するノイズだが、その除去は極めて難しい。要するにこの可能性が意味しているのは、結局のところ我々はノイズを完全に除去することはできないという端的な事実だ。通信の数学的理論の直系の子孫であるともいえる

インターネットにおいてさえ、IBN (Internet Background Noise) が増大し、スパムメールによって帯域が圧迫される。無論、技術はそれに対抗し新たな技術を生み出すだろう。問題はその無限の連鎖そのものにあるのではなく——どのみちそれは避けがたいのだから——除去可能性ノイズという世界観が人間存在への理解にまで浸食してくること、いやむしろ、我々人間が望んで除去可能性ノイズにより規定される存在へと近づいていくことにある。

除去可能性ノイズにおいては、(1) 少なくとも除去の可能性が与えられており、(2) 同時にその向こうに何か本質的なものが措置され、(3) そしてその本質をクリアに現わすために除去が指向されていること、の三つが重要となる。この三つの特性から改めて除去可能性ノイズを見てみると、これは工学的次元にとどまるものではなく、現代社会を生きる我々人間存在そのものへの理解の隅々まで支配している、ある思想に行きつくことが分かる。そこでは究極的に、我々の身体までもが論理性や工学的機能性に基つき再設計されることになる。化学的に高純度に生成された薬やサプリメントによつて必要物質が効率よく供給され、猥雑で多様で制御不可能な腸内細菌などは排除される。このようなポストヒューマン的な思想が可能になるのは、純化された真の人間存在なるものが無条件に想定され、それ以外のものは除去されるべきノイズだという人間観が前提されているからである。そのノイズを除去してこそ初めて我々は、一切のわずらわしい生物学的な軛から解放された真の人間に、永遠で無限の存在に成ることができるだろう。ここでは特にこのような人間理解が如実に現れている例

として、人間の老いや病いと関連について検討しよう。

第一に除去可能性ノイズは自然な老化への否定として現れる。或るひとりの人間がそれまで生きてきた歴史が刻まれたものとしての皺は、単に醜いもの、その本質ではない表層的な夾雑物として取り除かれることを望まれる。その向こうに現れるものは、そのひとが本来そうであったところの顔であるとされるが、その実、それは単に若かりし頃のそのひとのイミテーションに過ぎないだろうし、そもそもその時の顔がそのひとの本質であったということの根拠はどこにもない。アンドロイド研究者の石黒浩が自らを模したアンドロイドに自らを模し、美容整形さえしている事例^⑧は象徴的である。無論、歴史的な文学作品に見られるように、不老や若返りへの願望は人類が古来より抱いてきた普遍的なものでもある。だがそこで語られているのは、老いないことそのものではなく、老いないことにより起きる、あるいは老いないことへの執着により起きる様々な悲喜劇である。そして現代の諸技術は、老いないことそのものを（表層的にかもしれないが）我々人間存在に提供し得るところに来てい

る。

第二にそれは遺伝子改変技術において現れる。我々は通常、病気でない状態を自分本来の姿であると思っっている。風邪を引けば安静にしてそれを治し、治れば元に戻ったと感ずる。このこと自体は極めて自然だが、しかしこれが遺伝子操作にまで及ぶとなるとどうであろうか。CRISPR-Cas9 に見られるような遺伝子編集技術は、ある特定の遺伝子により発症する病気について革命的な治療方法を提

供する可能性を持つ^④。確かにある遺伝病の要因が明確であるとき、その編集によってその病が引き起こすであろう様々な病苦から解放される（あるいはそもそもそれが起きない）のであれば、それを避ける理由はないかもしれない。しかし CRISPR-Cas9 の開発者であるダウドナ（二〇一七）自身が述べているように、これは複数の遺伝的要因および環境因子からなる病気までをも治療し得る万能の技術ではないし、まして生殖細胞に対する遺伝子変変が数世紀後、数十世紀後にどのような影響を及ぼすのかはまったく定かではない。ここで問題となるのは世代間倫理ではなく（無論それも重要な論点ではあるが）、我々の在り方が遺伝子情報というデジタル表現可能なものによって規定されているという想定であり、それを人間は技術的に改善できるという思想であり、そしてその向こうに完全な人間なるものが在るはずだという幻想なのだ。しかし彼女自身が否定しているリベラル優生学に対して、治療に限りこれらの技術を認めるとい立場にはそれほど確固たる根拠はない。そもそもダウドナの議論において治療は大義名分として掲げられ、そこではある固有の人間の苦しみがその根拠として描かれる。だが他方で、遺伝子治療がもたらす多少のリスクは許容されるべきであると彼女が主張するとき、そのリスクに含まれることになるであろう徹底して固有の誰かの苦しみについての視点はまったく欠如している。無論、本論は治療を目指すということが悪である、避けるべきである、などという暴論を主張しているのではない。そうではなく、そこにある論理的な不整合、人間存在に対する曖昧な理解がもたらす危険性に対する批判が必要なのだ。だからこそ、我々は、ではどのような人

間モデルがそこに据えられるべきなのかを探究しなければならない。

後に見るように、ハーバーマス（二〇一二）によるリベラル優生学への批判は正当である。またダウドナが許容される遺伝子改変について基本的には肯定的であることも現実的である。だがそのどちらも、人間は技術のある任意の水準に押しとどめることができる、あるいはその技術により望ましい結果を得ることができる、という考えを導くのであれば、それはまったくのナンセンスでしかない。技術は止めようがないし、それが生み出すものを完全にコントロールすることもできない。遺伝子改変技術は極一部の成果を除き新たな混乱を生み出すであろうし、その一部の成果もまた、新たな倫理的選択と困惑を我々に突きつけることになる⁶⁾。そして我々はそれに対抗するために、次なる技術を生み出していく。ノイズを取り除いた向こうに見える世界は、これまで隠されていた純粹で本質的な人間存在の在り方などではなく、さらなるノイズが無限に湧き出してくる世界である。本来あるべき人間の姿、という虚妄を目指す限りにおいて、遺伝子治療は厳密にはリベラル優生学と変わるところはないし、その技術に歯止めをかけようとする倫理的立場も真の意味で有効性を持つことはない。それは本当に除去可能性ノイズなのか。我々はノイズの霧が晴れた向こうに何を見いだせると思っているのか。もしかすると、除去できないノイズとともに在るということにこそ、人間存在の基盤があるのではないか。恐らく我々はそこから問い直すべきなのだ。

1・2. 存在論的ノイズ

この、人間存在の基盤にあるものこそが、存在論的ノイズである。本論ではこれを、リンギスの議論を参照しつつ、さらに「合理的機能的有効性とは異なる次元において、それが在るところのものとして在るために不可欠なもの」と定義しよう。従ってこれは、単純にアナログ／デジタルという二元論的対比として理解するべきものではない。アナログ／デジタルの境界は、人間の生物学的識別能力によって実際上は曖昧なものとなる。例えば Apple 社が二〇一〇年に iPhone に搭載した Retina Display は、もはや画素を人間の網膜 (retina) では識別できないことを謳っているが、これはこのことの典型的な例となる。確かにデジタル化はノイマン型コンピュータの実現によって物理的にこの世界にもたらされたが、その問題の本質は、思考はデータと等価のものであるという認識、人間存在をデータという一元的地平で理解し得るといふ認識にこそある。

存在論的ノイズについてももう少し具体的に考えてみよう。例えば、風が吹き木の葉が互いに擦れ立てる音は、それ自体としては木の機能として何か役に立つ訳ではない。しかしそれは木が木として在るためには不可欠なものである。ただしそれはそれを観察しているこの私の主観に拠るものではなく、ましてや感傷的な擬人化などに帰することのできる問題でもない。それはその木が属する種が歴史のなかで生物学的進化を重ね、その祖先のすべてが各々存在した周辺環境も含めた全体の、現在という

先端において現出する客観的事実として、その木がその木として在る、ということの意味している。木そのものを無風な環境下に置くこと、あるいは木の葉が風で揺らがないように針金などで固定すること。いずれにしてもそれは、その木が本来そうであるところのものから木を引き剥がす。無論、厳密に言えば、そのような引き剥がしを誰かが行うとして、その誰かをも含めた全体により生み出される存在の必然性もあるだろう。その木を切るのがその土地、文化圏に根ざした或る一人の樵である場合、切り倒された一本の木には、それなりの存在における強度が残されるかもしれない。これは比較的安直な例ではあるが、しかし全体性に歴史／時間が関係していることは強調しておくべきである。

かつてきみが或る森のなかに居たときのことを考えてみよう。その場において、きみは聴こえない音にさえ耳を澄ませていただろう。そうでなければきみは（しばしば外れるにせよ）天候変化を予想することもできないし、獲物を追うこともできない。あるいは自らが獲物として突然襲われるのを防ぐことも難しい。そのとき、きみはその場に在るあらゆる存在物の放射するノイズに耳を澄ませるだけではなく、祖先の、語ることにない死者たちの語る声にさえ耳を傾けている。それは言うまでもなく幻聴などではなく、歴史の総体としての確固たる実体を持ってきみに到来する呼びかけなのだ。だから、ノイズは、すなわちこれが存在論的ノイズの一つの表れだが、静寂や沈黙さえも含みつつ、その向こうに在る様々な存在へとつながるリアルな経路そのものでもあった。

だが、技術が進展し人間がシステムによって守られるようになったとき、もはやそのようなノイズに耳を澄ませる必要はない。避けるべき天候変化も恐るべき捕食者も予期する必要がないのであれば、それらのノイズは単に煩わしいものでしかなく、除去可能性ノイズとして排除の対象となる。かつて密やかなざわめきに満ちていた静寂は完全に転倒し、我々にはもはやそこから何を読み取る必要も感じない。退屈した我々は、だから、ひたすらその無音を埋めるべく、ピカート（二〇一四）のいう雑音語で身の回りを埋めていくことになる。我々はヘッドフォンで当世風の音楽でも聴きながら舗装された道路を歩く。そのとき外界に満ちた様々な音は、ノイズキャンセラーによって無音へとキャンセルされる。

現代科学文明とは、ある面において、「ノイズを追い払うことにより安全で無前提となった生において生じた空白をいかに埋めるか」という観点によって推し進められていく、そもそもが代替品の総体でしかないのかもしれない。我々はその代替品を、あたかも芸術、文化であるかのように思わされていく。静寂によって裏づけられてきた自然への畏怖、祖先との語らい、そういったものにより確固とした足場を持っていた芸術は、それ自体もまったくその内実を変性させていくだろう。そして音楽は、無為な無音を埋めるための単なる騒音となる。

だがそれは幻想に過ぎない。現実として他者が在る以上、存在論的ノイズは消しようがない。聴きたくなくとも、聴く能力がなくとも、祖先は語り続け、獣は闇に潜み続け、嵐は木々の向こうから唸

り声を響かせている。だから我々は、その魔としてのノイズを憎み怖れ、自由に管理できる除去可能性ノイズとしてさらに排除しようとする。ここには現代文明が本質的に内包している矛盾した指向性が現れている。けれども、我々が認識できるのは、せいぜい周囲の音が聴こえないせいで交通事故に遭うリスクが増大するなどといった表層的な問題だけで、だから、それは技術を用いて解決しようという応答しか産みだすことはない。

無論、そもそもシャノンの情報理論においてノイズが（無音を含む）音に限定されたものではないように、存在論的ノイズもまた、音に限られたものではない。そこには様々なパターンがあり、また除去可能性ノイズと重なり合う部分もある。しかしこのことは定義上の曖昧さとしてではなく、人間存在の変容を分析するために必要な動的枠組みとして理解しなければならない。例えば老人の皺は、老化が悪として捉えられる世界観においては何ら正の価値を持たないものとして、除去可能性ノイズの対象となる。だが他方で、我々が老人の顔に刻まれた皺から彼／彼女の送ってきた人生を読み取ることができるのであれば、そこには確かに文化的、社会的機能があるといえる。また、その皺の絶対的固有性とともなう浮かぶ表情を通して彼／彼女の孫たちと交流するとき、その皺が文化的シグナルや工学的機能性を超えた次元において彼／彼女の存在にリアリティを与えるのであれば、それは存在論的ノイズである。

また別の例として、超個体であるヒトにおけるヘリコバクター・ピロリについて考えてみよう。かつてそれは胃癌や潰瘍の原因だと考えられてきたが、しかし近年では、むしろその存在によってヒトがその他の様々な疾患から守られている可能性が指摘されるようになってきている⁶⁾。このことは、科学技術の進歩により、ある時代においては除去可能性ノイズだと考えられていたものが、実はそのシステムにおいて必須の機能的役割を担っていたことが判明するという例になる。その逆の例もあるだろうし、あるいは最終的には、ある一定程度は必要な機能を持ちつつ、ある一定程度は人体に害悪をもたらす、ということに落ち着くかもしれない。しかしいずれにせよ、ここには機能的に不要なものであればそれを除去し、それによってより完全なヒトへと近づいていこうという指向性がある。超個体というものをある種の論理性、工学的機能性から説明可能な生態系として理解する限り、この指向性は変わらない。腸内細菌叢 (microbiota) もまた、そこでの複雑な生化学的応答を通してヒトという生命体の生存に欠かせない。しかし抗生物質等の投与によりこれらの生態系は直ちに破壊され、それはMRSAやXDR・TBなどの多剤耐性菌を生み出すなど、予想困難な形で人間存在に危機をもたらす。だが、腸内細菌叢の必要性が語られるとき、それは単なる生物学的共生の議論や、あるいは人文学的色彩を施された理想的共生のことだけで終わるものではない。完全に除菌されたヒトは、完全に無菌化された環境下でなら生きていけるかもしれない。このことは、彼／彼女が人間であるこ

とをいかなる意味においても否定するものではない。しかし同時に、人間が細菌叢なしでは外環境で生きることはできず、それを可能にするためには世界そのものを無菌化しなければならぬのだとすれば、それは既に機能的次元を超えた存在それ自体の問題となる。コントロールされ人工化された環境下で生きる無菌の人間は、確かに人間ではあるだろうが、しかしそれは既に存在論的な変容を蒙った人間でもある。これは単なる思考実験ではなく、帝王切開において母親から細菌群を受け継がないままに生まれる子どもたちのことを考えれば、明らかに現実の問題であることが分かる。ガーゼで母体を拭い、そのガーゼで生まれた子どもを再び拭うことにより細菌群を移植するということは、機能的観点からすればある程度の代替案になるかもしれない。出産が高いリスクを伴う地域において帝王切開が倫理的な意義を持つ場合もあり得るだろうし、逆にそれによって想定不可能な事態が生じることもあるだろう（アレルギーの発症リスクの増加など）。そのような技術的無限ループの善悪とは別に、確かにここでは、生々しく危険な出産というノイズが排除されたことによる——どのみち子どもが得られるという結果は変わらないのだ——根本的な変化が起きている。繰り返しになるが、これは帝王切開により得られる出産リスクの低減というメリットを否定しようとしているのではない。そもそも本論は技術に対して善悪の判断をすることが目的ではないし、技術の進展を人間の倫理観によって止められるという立場もとらない。しかしそれらによる人間存在の変容は無視するべきではない。

人間の誕生については、既に我々は出生前診断を行っているし、極近い将来には遺伝子改変技術に

よる選択さえ現実のものとなるだろう。前述のダウドナは遺伝子改変技術を擁護するなかで、それらは自然のなかでも行われてきたものであり、そもそも自然そのものからして粗雑な改変者なのではないか、という⁶⁾。だが、その論理を用いるのであれば、自然はこれまで幾度も大規模噴火や気候変動を通して絶滅期を引き起こしてきたのだから、第六の絶滅期⁶⁾である現代もそれと何ら変わらない、という主張も正当化されてしまう。そしてここでは、子供の障害を無くすという考え方自体に、すでに人間の在り方を除去可能性ノイズにより理解しているという重要な変化が示されている。だがそれは事実に基づいているのだろうか。ダウドナの議論において、セックスはもはや遺伝子の単なる交配作業でしかない。だが、本来セックスは全体性においてしか考えることはできない。どのように育った二人がどのように出会い、どのような機会と場所、どれだけの時間を経た後にそうなるのか、それに関わってきた歴史的総体の頂点同士の交わりとしてそれはそこに生じる。だが遺伝的に望ましい、優れた属性を持った、あるいは少なくとも可能な限り病因を持たない子供を作る、という文脈において、これらのすべては何ら機能的意味を持たないか、あるいは機能的意味からしか価値判断されない除去可能性ノイズに過ぎない。ソフトウェア上で自分の欲しい遺伝子の組み合わせを選択するためにクリックを繰り返しているとき¹⁰⁾、いったい誰が愛の言葉などを気にするだろうか。ただしいうまでもなく、これは単純に感傷的あるいは抒情的なものを主張しているのではないし、そもそもセックスにはしばしば暴力的なものさえ含まれている。本論がここで主張しているのは価値の問題ではなく、

本論の人間存在理解の体系における事実としてそうである、ということに限定されなければならない。要するに、ある物事が在るとき、それは除去可能性ノイズとして理解することもできるし、同時に存在論的ノイズとして捉えることもできる。しかし自らの選好に従った設計により子どもをデザインするという選択肢が我々に与えられたとき、存在論的ノイズは等閑視され、あらゆるものが除去可能性ノイズとされるような人間観が侵食していくことになる。だが、鎌状赤血球貧血症がマラリア耐性を持つように、ある遺伝子改変が別の問題を引き起こし、その対策のためにさらなる技術が投入され……、という無限連鎖は常に発生し得る。結局のところ技術が人間の根源に位置づけられるものである以上、それは避けがたい。

だから我々は、存在論的ノイズが除去可能性ノイズへとシフトしていく、我々の人間理解の変化がもたらす危険性について分析するべきであろう。存在論的ノイズの（見かけ上の）衰頹は、除去可能性ノイズの向こうにある本来の人間という虚像を到達点とした、論理性や工学的機能性の観点に偏重した人間存在の再構築という事態に至る。論理性や工学的機能性は、例えば数学の定理が典型的にそうであるように、超歴史的存在であるという、つまりいかなる時代、いかなる文化においても普遍的に成立する真理であるという幻想を強力に持つが故に、そこでは全体性も貫通も一切失われることになる。

1・3・メタプログラムの世界観

ここで本論が技術と呼んでいるものが、基本的にメディア技術であることを思い出そう。従ってメディアはその全体として、歴史と生活のなかでまとってきた存在論的ノイズの除去可能性ノイズへの転倒を通して純化され、我々の生の感覚から超越したものとなっていく。そして人間がメディアによって規定される存在である以上、メディアの変容は人間存在そのものの変容に直結したものとなる。このように整理してみたとき、我々がハーバースを想起することは十分な必然性を持っている。実際、遺伝子改変技術に対する彼の議論は、単なる技術批判を超えて人間存在の条件にまで到達している点で、本論にとっても示唆を与えてくれると同時に、彼の議論の問題点を明らかにする過程で本論自身の立場をより明確化することにも役立つだろう。

我々は技術によって、既に我々の生物学的な在り方を——完全ではないにしても——決定づける遺伝子さえ、我々の意志に基づいた操作によって改変できる時代を生きている。あるいは、より正確に言えば、人間の生物学的規定を自由意思により改変できるという幻想を共有した時代を生きている。しかし本来、我々は持つて生まれたこの身体に対して、あらかじめ我々の意志によっていかなる決定も選択も行うことはできなかった。この「思い通りにならない」(Unverfügbarkeit)^③という誰にも共通する性質こそが、我々の人格の平等性を保証していたのだとハーバースは考える。ハーバース

マスの指摘は正しいように思える。もし我々が、この私以外の誰かの決定や選択によってあらかじめこの私の基体たる身体を既に決定されていたのだとしたら、そのとき、そこには一方的な支配／被支配関係が生じるだろうし、その他のいかなる支配とも異なり、それは抵抗を行う可能性を持つものとしてこの私の在り方そのものに対する根源的な刻印となるが故に、抵抗の可能性さえ奪う。

だが、本当にそうだろうか。我々自身の遺伝子さえ自由に改変できる時代が来るとしたら——そして我々は既にその始まりを生きているのだが——それは開かれた遺伝子相互改変という、生物学的な軀から完全に解放された自由な人間像を生み出すかもしれない。仮に受精した時点における遺伝情報を完全に保存することができたとしよう。そしてさらに、親や何らかのシステムによって遺伝子改変を受けたとしても、成人したときに本来の遺伝情報に自分をリカバリーすることさえできるようになったとしよう。だとすると、このとき人類はより多くの、自由意思に基づいた選択肢を得たことになるのではないだろうか。そしてそうであればそれは、不本意に与えられた身体に耐える者同士であるという前時代的な制約を超え、人格の平等性を担保してくれるのではないだろうか⁽¹²⁾。

だが、このような技術主義に対しては、さらに反論することができる。フェルベーク（二〇一五）が指摘するように、そもそもこのような選択（改変された遺伝子のままで生きるか、本来の遺伝子に戻すか）を与えられた時点で、我々は強制的に新たな倫理的次元を生きることを余儀なくされている

(13)。これは、その選択を行う本人の存在様式を直接改変する技術に対する選択であるという点において、単にこれまでの倫理的選択の延長線上にあるものではない。そしてもし自律した意志によりその選択に主体的に向き合うことが倫理における理想とされるのだとしたら、本来そうであつた遺伝子へのリロードを仮に選択したとしても、それは準拠点を失つた意思に基づいたものでしかない、つまり単なる選好に過ぎないのであり、もはや、遺伝子改変によつて自らの在り方を選択することそのものへの批判的視点は失われている。

言い換えれば、ここで我々は、絶対的な偶然性というものに対する態度を問われているのだ。先に見たように、ハーバーマスの場合、この偶然性があるからこそ人格の平等性が保証される。だからこそ、誰かによつて選択され、避けがたく与えられたものとしての遺伝子改変に対して、我々には「運命論とルサンチマンのあいだのどちらかの道しか残されていない」⁽¹⁴⁾ということになる。だが、そうではない。偶然性、すなわち意のままへのならなさは絶対的なものであり、その上に直ちに自由で開かれたコミュニケーション空間を築けるようなものではない。

ハーバーマスは既に生まれてしまった技術に対して、それをあたかも避けがたいものであるかのよ
うに扱う現実肯定主義を批判しているが、人間存在の根源に技術への希求が刻み込まれているのであ
れば、現代社会に氾濫しているこれらの技術の、そしてさらに極限まで伸展していくであろう技術の
現実性を認めないことこそ、現実に対する本質的な次元での批判を不可能にする。この点において、

本論はハーバーマスによる技術論の多くを評価しつつ原理的に同意しない。自由で開かれたコミュニケーションに固執する彼の議論は、サイドがあるところ⁽¹⁵⁾で指摘しているように、ヨーロッパの市民社会以外に適用することが困難な空虚さを持つ。既に二〇一五年、中国ではヒト胚へのDNA改変が行われ⁽¹⁶⁾、さらに二〇一八年には霊長類のクローン誕生が発表されている現実⁽¹⁷⁾を踏まえたとき、哲学としてこの現状がどのような人間存在の原理から生まれたのかを問うことは、ハーバーマスが批判する現実肯定主義と同じものではない。むしろ我々は人間存在が内包している技術への本質的欲望を冷静に見据え、このような現実を生み出すに至った原理を明らかにしなければならぬ。無論それは、技術のある次元において必然性を持ったものとして捉える点において「反近代主義的な抵抗」とは異なるし、そして逆に、技術の進化をコントロール不可能な人間存在の原理として捉えている点において「自己言及的な道徳行為としての政治的行動」⁽¹⁸⁾に安易に同調するものでもない。

自由で開かれたコミュニケーションを至上命令とすることから離れてみると、ハーバーマスが遺伝子改変されたことにより人間の内面に運命論やルサンチマンが生じるとした懸念は、そもそものを射ていないように思える。つまり、我々が遺伝子を改変されて誕生したとき、そこに生まれるのは、技術がもたらす自由への興奮と勝利感なのではないか、ということだ⁽¹⁹⁾。親によって遺伝子改変をされたということが気に入らないのであれば、我々は自由意思によってさらに自らの遺伝子を思うままに

改変すれば良い。自由で開かれたコミュニケーションの障害となるものを、それらの技術と選択はより効率よく排除することができるかもしれない。そこにあるのは徹底して切り離された個としての自由であつて、ハーバーマスの間人格的関係性における自由ではない。だがにもかかわらず、我々はそのような状況においてもなお、自由と平等について語ることはできる⁽²⁰⁾。自分自身の遺伝子を自由に改変できるようになったとき、我々はよりシンプルに、そして強力に、「自分たちを自己の人生の著者（＝起動者）であり、道徳的共同体の中の同じ権利を持ったメンバーである」⁽²¹⁾と考えるようになるのではないだろうか。

「自然発現的なものと製作されたものというカテゴリー上の区別が、これまでわれわれの思いどおりにいじることができなかった分野において揺さぶられていることを示している」⁽²²⁾という彼の危惧そのものは正しい。にもかかわらずあくまで公共圏と市民社会という理念から離れられないがため、ハーバーマスの議論は技術に対して常にコントロール可能なものでなければならぬという条件を捨てることができなしいし、コントロールする人間にはそれに相応した理性が求められることになる。ここでは理論上ノイズが存在する必要はないし、従つて彼が批判するシステム的世界観に対しても、根本的などころでは親和性さえ持つ面がある。もしこの私の親がプログラマーとしてこの私をプログラミングしたのであれば、同じようにしてこの私もこの私自身を、そしてこの私の子どもたちをプログラムできるし、そのプログラミングは、既にプログラムされた者としてのこの私によつて為されるだ

ろう。それ自身がプログラムされた／されることを織り込みつつさらなるプログラムを重ねていくという意味において、それはメタプログラムの意図を解釈することはできるが、修正したり、そういうことがなかった側は、プログラムした側の意図を解釈することはできない⁽²³⁾というハーバーマスの指摘には何の意味もないだろう。そして、誰もが自分自身をも含めた誰をもプログラミングできるのだとすれば、それこそがついにもたらされた完全に自由で平等な世界であると、なぜ言えないのだろうか。

だが、無論、そのようなことは言えるはずがない。だからこそ、絶対的な畏怖と不透明さこそを、我々は問題にするべきなのだ。自由を希求する姿も、運命の前に打ちひしがれる姿も、ルサンチマンに鬱々とする姿も、すべては人間の在り方として等距離だ。どこから等距離なのか。それは他者というこの私の根源に位置する原理からに他ならない。その他者原理を破壊するものがデジタル化であり、存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒である。ハーバーマスが「正当に規則化された相互承認関係のネットワークの中でのみ、人間は人格的アイデンティティを發展させ、それを——同時にその全一性とともに——維持することが可能なのである」⁽²⁴⁾というとき、そこで対象となっているのは、結局のところ「周囲の社会的環境からの助け、暖かい援助」のある公共の世界のなかで「自分に話しかけ、自分と話すことができる人々からなる世界に入っていく」⁽²⁵⁾ことができる者のみであり、そう

であるのなら、そこにはいかなる苦痛も暴力も恐怖も狂気も存在する余地はない。だから、結局のところハーバースのいう生活世界はその内実としてリアリティを持ったものになるのか疑問だし、そこで語られる「代替不可能な個人存在」⁽²⁶⁾が具体的に何を指しているのかも彼の議論の枠組みから具体的に描かれることはない。だが本当は逆なのだ。

彼の理念は美しいし、また自由で開かれたコミュニケーション空間のために現実に戦ってきた彼の議論を安易に批判することに意味はない。しかし、それでも繰り返し指摘しなければならないのは、自由で開かれたコミュニケーション空間や市民的な平等性を至高の目的に置く限り、畏怖や苦痛、意のままへのならなさといったものはすべて排除されるべきノイズになるしかなく、その点において彼の議論は彼が批判するシステムが持つ指向性と親和性を持つということだ。我々は、恐怖と苦痛のなかで生を語るこの意味をこそ、問わなければならない。

2. 他者原理の基礎づけ

ここで、我々は自己基底の他者原理について再考する必要があることに気づく。何故なら、他者原理の対極にあるものが近代的理性的人間観であり、そこでは自己の内部にいかなるノイズも存在しないこと、すべてが明白であり自己にとって理解可能であることが本質的にはとされているためである。啓蒙とはまさに暗闇を合理によって切り拓くものであり、我々は近代的理性的存在である自己と

いう虚構の到達点を強要され、自己の裡に不明な何ものかが残るのを認めることはできない。もし残るとすればそれは克服されるべき恐怖であり病理でしかない。だが、現実問題として他者が在り続ける以上、その克服は不可能であるが故に、さらなる恐怖と病理しか産みださないだろう。この構造は、まさに除去可能性ノイズと同一であることが分かる。

そうではないことを他者原理は主張する。この私の根源に在り続ける分析不可能な何か、自我主体にとって何ら合理性も機能性も持たないその何かが、この私の存在を支えている。

2・1. 生物学的生存の次元におけるコミュニケーション

第1号でも触れたナンシー（二〇〇五）は、存在について、「単数的に複数でありかつ複数的に単数である」⁽²⁷⁾と定義する。すべての個は共としてしか存在し得ないという彼の議論は極めて先鋭的である。「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」⁽²⁸⁾「…」絶対的に根源的な構造」⁽²⁸⁾を意味している共存在としての私というナンシーの理解は、後述する信頼についての本論の議論にも近い。けれども、我々が囚われているこの私という視点は、本来、意識の次元のみで完結し得るものではない。ヒトという生物の「身体を構成する細胞の七〇から九〇パーセントは、ヒト以外の細胞」であり、「身体内外に存在する遺伝子の九九パーセントが細菌由来」であるという事実⁽²⁹⁾は、そもそもこの私という自己意識が特権化されることへ疑義を抱くことの十分

な根拠となるだろう。それらマイクロバイオーム (microbiome) の活動は普段この私の意識に上ることはないし、この私の意図に従って活動している訳でもない。しかし、だからといってそれらがまったく協調することなしに生きているのかといえば無論そうではなく、そこにある種の同期や同調があるからこそ、超個体としての緩やかな統合が果たされている。そしてそれは、皮膚によって外界との間に明確な境界線を引き得るようなものではなく、皮膚の常在菌が一時的にせよ肉体的接触を経由して交換されることがあるように、緩やかにではあれ開かれたシステムでもある。この緩やかな統合と開かれに同期と同調を生み出し生命を持続させる動きを、ここでは仮に生物学的生存の次元におけるコミュニケーションと呼ぼう。生物学的生存の次元におけるコミュニケーションは、事実として自我主体の常に在り続ける。この私という意識の生物学的な基盤でありつつ、この私の意識では決して把握しきることのできない謎として在り続けるマイクロバイオームは、他者原理における生物学的／原初的な基底となる。

だが、このことを単に生物学的次元における機能として捉えるだけであれば、それは他の生物にもほぼ当てはまる事実に過ぎない。個体を超え出でる、という点において、これは他者原理に一步近づいているが、しかし人間存在の独自性は、そのことを耐え難いまでの畏怖として認識できることにあ

る。

他者原理が成立する条件は、第一に、この私という、単独で完成したものであるものとしての主体という幻想

を抱き得る存在だということであり、第二に、その上でそれが幻想であることを認識し得る存在だということである。ここに、人間存在の独自性がある。この私はこの私ではないという恐怖と苦痛に満ちた——それほどまでにこの私という幻想は我々を強烈に縛りつけている——逆説的な認識を通して、さらに逆説的に、人間存在としてのこの私は存在し始める。この二つの段階は人間存在において常に同時に存在する原理であって、発達心理学的に理解するべきではない。人間は成長し、自らの内にある他者の存在を認めるべき、というのは、単純に教条主義に過ぎない。

我々はここで安易に（人文学的な意味での）共生という言葉を使うべきではない。本論では共生をあくまで価値中立的に、互いが互いの、個あるいは種のレベルでの生存のために関係性を持つという生物学的な意味において用いる。人間存在が超個体としてしかあり得ないという事実は、だから我々は原理的に他者と共生すべき／できるのだという結論をもたらすのではない。だから、それはこの私が——この私であるにもかかわらず——常に後にしか存在しないのであり、それ故この私を——この私であるにもかかわらず——理解しきることさえできないのだという、存在の根源的恐怖と他者への畏怖を与えるのだ。それが、先に述べた「我々はノイズのなかで生まれ、ノイズの中で生き、ノイズの中で死ぬより他はない」ということが本質的に表していることである。

その恐怖と畏怖をこの私が否定することは容易だ。何故なら、意識されるこの私とは、まさに意識という一見明白な言語的機能を通して現れるのであり、その直線的な論理構造にノイズが入り込む余

地はないためである。このとき、マイクロバイオームは、単に論理的に機能を分析することが可能なものになる。もしそれが人間の生にとって不都合なものとなるのなら、それは同等もしくはより優れた機能を持つ等価物に置き換えるか、あるいは薬物等によりコントロールしてしまえば良い。要するにここでこれらの生物学的基幹構造が除去可能性ノイズになるのである（そして繰り返すが、除去可能性ノイズの除去の試みは新たなノイズを生み出すことになるだろう）。

人文学的共生が、結局のところ理念Ⅱ暴力でしかないのは、そこでは人文学的共生が普遍的なものであるということが無条件に前提されているためである。つまり、ここではいかに他者への尊敬が謳われていようと、根源的な次元では絶対的な異質性が認められることはない。透明な他者たちからなる共同体において、その透明性の妨げとなるもの——文化、因習、伝統など——はすべてノイズとなり、共生が普遍であり本質である以上、それはその本質の後に、付着した除去可能性ノイズでしかない。だがその普遍はひとつの普遍に過ぎず、それ故、内山（二〇一六）が指摘するように、現代社会は「普遍主義同士の対立を生み出」⁽³⁰⁾すことしかできない。このような主張は恐らく大きな反発を受けるだろう。だが、本論はすべての文化や因習、伝統を尊重せよなどという、単にベクトルを逆転させただけで何の力も持たない理念を主張しているのではまったくくないし、そもそも我々が安易に口にする伝統の多くは、近代的文化的闘争のなかで創出された、普遍主義のネガとしてのものではない

(31)。そのような幾度となく繰り返されてきた二元論的議論を超えて、もし人文学的共生などというものが意味を持ち得るのだとすれば、それは究極的には自己というものが決して明かされることのない他者により脅かされ続けるものとしてしか存立し得ないという存在論的原理のなかに留まり続けること、そのことによつてしかあり得ないだろう。その意味において、他者原理は個を優先させる議論とはそもそも軌を一にしない。他者原理に力を与えているのは、あくまで自己が自己を中心として閉じた完全系ではないことを認識し、その中心にある他者の謎に対する恐怖と畏怖に耐え続けることによつてのみ実となる、本来的に虚な人間像なのだ。

だが、ここで我々はさらに注意しなければならない。もしこの他者原理を人間存在の定義とするのであれば、それは、例えば脳死状態にある人びとやまだ明確な意識を持たないと思われる胎児、未来世代の人びと、そして脳に大きな障害を負った人びとを「人間ではないもの」とする暴力になりかねないのでないだろうか。何故なら、それらの存在においては、少なくともその時点において自己の根源に内在する他者への自覚的感応はないと思われるためである。

しかしそうではない。それは第一に、他者原理というものは（第1号でも述べているように）あくまで避けようもなく迫るものとしての他者によつてのみ唯一可能となるこの私ということだけを厳密に意味しているのであって、その他者がどうであるのかを判断し分類し定義するのは、自我主体を普

遍化する傲慢さに過ぎないからである。

だとすれば、他者原理において、或る一本の木と脳死状態にある或る一人の人間は、少なくともその存在論的な重みにおいて等値なものだとされるのだろうか。そこで第二に、これもまたそうではない。或る一本の木は、その背後に横たわる全体性において、そこに与えられたすべての可能性において、他者原理を内在させた存在ではない。言うまでもないが、他者原理が内在するかどうかは、その他者が畏怖すべき存在かどうかとは一切関係がない——端的に嵐のことを考えてみれば分かるだろう——し、さらにこのことは、植物が外界を認知する能力を持たないということを主張しているのではない⁽³²⁾。しかし他方で、脳死状態にある人びとも、そして胎児も、その全体のどこかにおいて、いつか、あるいはどこかの時点で他者原理を内在し得た（し得る）可能性を持つ。固定化された歴史としてではない全体のなかにあるその可能性こそが、或る一本の木、あるいは石、風といったものと人間存在とを厳然と分け隔てる。

とはいえ、ここで我々はさらに注意しなければならない。これは一匹のカエルより人間存在を優れたものとして定義するものではまったくない。そうではなく、これは唯一人間存在だけが持つ、しかしその属性の一つに過ぎないのだ。そしてそれにより我々は、ただ他者に貫通されたものとしての自己という矛盾した存在形式に苦しむだけでしかない。その苦しみこそが人間を人間足らしめる。それは英雄的でも何でもなく、存在論的次元における単なる事実⁽³³⁾に過ぎない。しかしこの事実によってこ

そ、我々は人間を特別で優れたものとするようなドグマからも、逆に人間存在の独自性の探求を放棄せざるを得ないような相対主義的議論からも自由になることができるだろう。

2・2・全体性の拡張

この全体性は人間の歴史にのみ限定されるものではないし、その歷程全体を伝えていくことを可能にするのが言語のみというわけでもない。むしろそれは全体のなかのせいぜい極一部を占めるに過ぎない。ここでは、全体や技術、そして死を巡り独自の思想を巡らせているステイグレル（二〇〇九）の議論を参照しつつ、本論における全体との差異を明確にしてみよう。

ステイグレルは、エピメテウスの神話を引きつつ、人間の特質を「根源的欠陥」にあるとする。人間はそれを埋めるために様々な（実体を伴わないものを含み）技術を生み出していくのであり、従って技術は、無条件に、自由意思に基づいて取り外し可能であるというような意味で外在化された何かではなく、人間存在の本質的な条件となる。ステイグレルはこれを補綴性（prothetische）と呼ぶ。

「補綴的にしか特質を持たない「死すべきものたち」は逆に、絶えず自らの特質を、すなわち自らの運命を、自らの時間を探し求め続けるよう定められた動物です。この時間性は、「死すべきもの

たち」の起源には起源の欠如〔根源的欠陥〕しかない、その意味では「死すべきものたち」は起源を持たないという事実の上に成り立ちます。「…」人間は自らの存在を自身の内に見出さず、自分で発明し作り上げた補綴物の只中に見出すという意味において、人間は企みに満ち技術的です」⁽³³⁾

このように考えるステイグレルにとって、「たとえ生きられた記憶、血の通った記憶を問題にする場合であっても」⁽³⁴⁾、記憶というものは常に人工的な、技術によって補綴された記憶を意味している。無論、生物としての人間には、人工的、技術的でない記憶の層もある。その第一が種の記憶で、DNAによって世代を渡り伝えられていくものである。第二が個体の記憶であり、多くの動物が持つそれぞれの個体のライフサイクルのなかで獲得された経験の記憶である。だが、人間には第三の記憶もある。これが後世的系統発生の性質を持つ（*ephylogénétique*）記憶であり、人類固有のものとなる。ステイグレルがそれを後世的系統発生と呼ぶのは、それが「知の集積の系統発生的 *ephylogénétique* な支持体、つまり世代をまたぐ文化のまさしく門〔分類学的な意味での〕を構成する支持体であるという意味において」⁽³⁵⁾である。それ故、「この知の集積を持つのは、もはや単に種としてのヒトとは呼べない、人類と呼ぶ他ない存在」⁽³⁶⁾となる。この技術の典型としては文字が挙げられるが、しかしフリント製の打製石器も含まれる。この点についてステイグレルは次のようにいう。

「技術全体は人間にとって、エピフィロジュネーズ的記憶が生じる場なのですが、だからといって、あらゆる技術が記憶を保持するためのものだというわけではありません。フリント製の打製石器は記憶を保持するためのものではありません。[...]その一方で石器は、使用者の意図とは無縁に、記憶の媒介にもなりません」⁽³⁷⁾

「フリント製の打製石器とは、材料に、すなわち、無機的で組織化されていないけれども、削るという行為によって組織化される材料に与えられた形態です。技術的な動作が刻み込む組織化は無機物を通じて転写され、「[...]」各個体が獲得した知を生物学的ではない手段によって伝達する可能性が開かれます」⁽³⁸⁾

この石器の例⁽³⁹⁾は、本論におけるメディアの特徴をよく表している。記憶技術に注目するステイグレルは、その点でメディアを人間の身体的機能の拡張として捉えるマクルーハンに近いといえるが、本論ではむしろ、全体性を帯びた他者が避けがたく一方的にこの私に迫る経路自体としてメディアを捉えている。打製石器に残された削り痕は、それに対面するこの私に、その切削の痕跡を頂点としてその背景に巨大な全体——それを削った誰か、その誰かが暮らしていたであろう集落や当時の気候、

削るために用いられた石、それを握る手、石器が数万年、数十万年眠り続けてきた地層——を浮かび上がらせる。それ故、本論ではステイグレルとは異なり、文字とフリント製打製石器との間に本質的な差異を見いださない。ただし、ステイグレルもこの全体性自体は強く意識している。少し長くなるが、重要なポイントなので引用してみよう。

「今私が意識の「自らの過去」と呼んだものは、この意識によって生きられた過去にとどまりません。私ベルナル・ステイグレルは単に、五一年前にこの世に生まれて以来の経験の集積ではありません。私はある意味で、この対談『『偶有からの哲学』のこと』の始めからお話してきた「人類の」全過去でもあるのです。「∴」この対談の始めからプラトンやエジプト人、メソポタミア、ネアンデルタール人、アウストラロピテクスについてお話していますが、何らかの意味で、私はそれらのすべてである。私がそれらの遺産を私を受け継いでおり、その結果それらの遺産が私を根本から構成しているという、少なくともその意味では、私はそれらのすべてです。私は、文化と呼ばれるもの（これが、もちろん一定の役割を持つ生物学的遺伝と結びついて）の形で私を受け継いだ痕跡の集積を通して、この全過去を再活性化させたわけです」⁽⁴⁰⁾

だが、我々はここで、ステイグレルが全体を語るからこそ、彼のいう第三の記憶が「人類と呼ぶ

他ない存在」を現出させるのかどうかについて、簡単には同意できないことに気づく。いやむしろ、この点においてこそ決定的な人間観の違いが表れているといえるだろう。ステイグレルはオルトティック (orthotique) な記憶技術について述べている。過去を正確に措置できる記憶技術を意味するオルトティックは、記憶技術の蓄積性を高めることができる。アルファベットに代表されるこのオルトティックな記憶技術がステイグレルの技術論において重要な位置を占めることから明らかのように、彼にとつてはいわゆる文化や人間の知といったもの、そしてその伝達が無条件に価値づけられている。無論、本論もそれらの重要性を否定するわけではないが、しかし本論がここまで主張してきたことは、むしろフロントに遺された痕跡をはるかに超え、客観的、合理的、あるいは科学的な次元では誰にも届かなかった声、誰にも気づかれることのないままに消えた生、道具の表面の単なる汚れとしてしか痕の遺されていない過去の使用者の生、さらにはあるとき森の落ち葉の下に潜んでいた一匹のカエルの息づかい、そういった、いまこの私が生きている大気と大地に満ち満ちた密やかなノイズにこそ、全体と貫通が見いだされるのだということだ。

それはこの私が勝手に想像、あるいは妄想しているものに過ぎないのではないのか？ それは人間のエゴイスティックな感傷を他者に押しつけている、閉じた自己意識を隠蔽する無根拠な称揚に過ぎないのではないのか？ あるいはせいぜい、ただの神秘主義に過ぎないのではないのか？ そうではない。むしろ誰にも聴かれることのなかったある木の葉の風に擦れる音を否定する態度こそが容易に、

徹の生えた人間中心主義や、あるいは相互理解を至高とするドグマを導きだすことになるだろう。

ここで我々が、単純に自然科学的事実として、例えば騒音計により計測し数値化できる音について述べているのではないことは明らかだが、しかし自然科学的事実とは別の次元において語る真理も存在し得るし、また、真理が語られる構造について語ることもできる。それは構造によって真理が影響を受けるということを意味するのではなく、そもそも真理を語ることができるような構造を問題にする、ということである。このことについて、保荊（二〇〇五）によるアボリジニのオーラルヒストリーに関する歴史学の立場からの極めて優れた洞察をみてみよう。

「史実性から解放された歴史学を主張したからといって、そのことと「なんでもあり」とは、まったく別の話です。そうした理解は、アボリジニの人々が行っている歴史実践についての完全な誤解です。確信をもって主張しますが、僕がつきあったアボリジニの歴史家たちは、「好き勝手に自分の都合のよい歴史を捏造」したりなんて、決してしていませんでした。グリーンジ・カントリーにおいて、歴史は語り継がれ、共有されているのです。ある人物が、突然歴史物語を捏造したって、そんなでつちあげを誰もまじめに相手になんかしません。誰一人として、「さーて今日はどんな歴史があったことにしようかなー」なんて考えて、新しい歴史物語ナラティブを話し始めたりなんかしないのです」⁽⁴⁾

その上で保莉は、彼らの語りを記憶として、あるいは神話として、すなわちその共同体において共有される信念として無毒化した上で尊重するという、表層的な開かれによって強圧的なイデオロギーを隠蔽するその在り方を批判しなければならないのだという。西洋近代を絶対化、普遍化し、それ以外の歴史実践を「普遍化されない「危険な歴史」として排除／包摂するのは、歴史の持つ「根源的多元性」⁽⁴²⁾に対する植民地主義的暴力に他ならない。では我々ほどのようにそれら多様な——何しろそこでは「動物は話しかけてくるは、植物は話しかけてくるは、場合によっては、石だって歴史を語りだす」⁽⁴³⁾のだ——歴史実践と向きあえばよいのだろうか。

保莉はそれに対して、「経験的な歴史への真摯さ (experiential historical truthfulness)」⁽⁴⁴⁾によって応えようとする。保莉の温和で開かれた思想に学ぶべき点は数多にあるが、しかし本論における他者原理からすると、この私には向きあうことに対する選択の余地はない。それは避けがたいものなのだ。そしてその避けがたさ、すなわち迫真性にリアリティを与えるものこそが存在論的ノイズである。存在論的ノイズを事実の次元で保証するものが存在論的ノイズであるということはトートロジーを意味しない。単にそれは、この私のいかなる承認も承諾も必要としないものとしての、存在の強度を表している。それ故そこには、想像力や共感などという、多くの場合正の価値づけをすることに抵抗感を持たれないような感情が入り込む余地はない。それは意のままにならず、避けがたく、恐怖と苦痛

を伴いこの私の中心に常に先に顕現し続ける。要するに、それが他者なのだ。

2・3. 信頼

このようにして、我々は改めて他者原理を基礎づけることができる。だが、そうだとすれば、我々はこの私であることと共同性とのあいだをいかに架橋できるのだろうか。確かにこの私は全体のなかに在るものとしてしかあり得ない。しかしそこにあるのは一方的な受苦のみであり、安易にこれを共同性への議論に接続しようとするとき、我々はここでの議論が全体主義や個を抑圧する反動的共同体主義と安易に同一視される危険を冒すことになるだろう。

ステイグレルは文化や人間の知といったものに対する信念を表明することによりそのような反動主義と明確に一線を画す（そもそも彼の技術に対する深い理解は反動的なあらゆる立場からは程遠いのだが）。そして同時に、だからこそステイグレルの思想は、近代思想の枠組みを超えることはない。だが、メディアは、オルトテイクな記憶技術によって規定されるものではない。この私に巨大な全体を伴いつつ迫り貫通する他者というとき、そこにはこの私という自律した自我主体など存在せず、しかし貫通されることによってしか存在し得ないこの私という根源的な矛盾に苦しむこの私は確かに存在する。それは民族や伝統を単なる理念に引き落としうえて掲げ直し個の没入を要求するような全体主義とは完全に相容れない。だが同時に、そのときこの私は、個として文化や人間の知の

伝達を第一義に考えているわけではまったくない。そもそもそこではこの私はいかなる意味においても主体ではないのだ。では、他者原理において継承はまったく語られることはないのだろうか。これもまたそうではない。

先に我々は、他者原理が語ることのできるのは、あくまで、常に不明な他者を自らの根源に据え続けなければならない空白の恐怖に耐えるものとしてのみ主体であるこの私についてでしかないことを見てきた。他者がどうであるのかを我々は語ることはできない。にもかかわらず、私は何かを語り、何かを遺そうとする。もし、完全な意味で他者原理が、すなわち歴史を帯びたものとしてこの私を貫通するその運動が、ただこの私にしか働かないのであれば、私は決して何かを語り、何かを遺そうとする動因を持たないだろう。あたかも「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」⁽⁴⁵⁾とあるように、他者原理は一方的な受苦をこの私に求める。第一に、それは真実である。だがそれだけではない。第二に、日々の何気ない生活を通して、この私は、他のあらゆる存在物もまた貫通されることを観取するだろう。この私がある道具に、ある大地に、ある木に、ある岩に触れるとき、私はこの私とその道具に、岩に確かに触れたのだと感じとる。そのとき、この私は、この私を焦点として背後に拡がる全歴史をいまここという一点に収斂させ、その岩を貫通している。そして第三に、その貫通が巡り巡って、やがてあるとき、いまはまだいない誰かを貫通することをさえ、この私は信ず

る。そこには、他者原理を他者へ適用することの絶対的な不可能性を超え、他者を貫通し得るものとしてのこの私という、他者、他者原理への信頼があるのだ。

この第一から第三に至るどれが優れているということではないし、またあたかも進歩史観のようにこの段階を上ることが人間存在としての完成に至る道だというわけでもない。我々はそのような発展史観に囚われてはならない。それらは螺旋のように連なり、この私の存在にリアリティを与える。

これらの原理と原理のあいだの跳躍は、我々の何気ない日常において意識されずとも常にその背後に流れ、我々の現実を吹き込み続けている。そしてまた、この不可能性への跳躍を、単なる超越への体験と同一視すべきではないことにも我々は注意しなければならない。神を信じるということ、信じるという主体であるこの私を超えることであるのなら、信仰はそもそも合理的次元において可能なものではない。しかしその不可能性にこそ信仰の秘儀が示されている。と同時に信仰は、日々の生活の何気なきの不断の連続のなかに息づかない限り、生きた信仰とはなり得ない。この同時性に信仰のダイナミズムがある⁽⁴⁶⁾。

同様に、我々が共同について語れるのだとすれば、それは他者の他者原理という語義上の不可能性を超えた信頼によるより他はない。そしてそうであるのなら、このとき信頼は、普遍的な善性や共感への安直な妄信を意味しているのではなく、むしろ、互いが互いにとって恐怖と苦痛でしかなく、にもかかわらず、あるいはその恐怖と苦痛故にこそ、無数の貫通がこの私を私たちへとつなぎとめるこ

とへの確信を意味している。言い換えれば、それはこの私の他者原理において貫通が顕現する際の確かな手触り、つまり存在論的ノイズという否定しがたく生々しい摩擦への観取の実感であり、その摩擦こそが跳躍への踏み切りをもたらすのだ。

それは普遍的な価値理念に基づいた共同ではないし、まして平等や共感、友愛などといったものを含んでいるはずもない。他者原理によって明らかかなように、それはむしろ、この私を殺すために迫ってくる何ものかに対する恐怖と苦痛によって与えられる絶対的な現実感覚である。だが、そのような恐怖と苦痛を、普段の日常において、社会的生を送る我々は本当に感じているのだろうか？ 無論、そうではない。人間はそのような不断の緊張状態に耐え得るようなものではないし、だからこそ、そうではないといえるように、我々は長い年月をかけ様々な文化や規範を生み出してきたのだ。

だが、社会的次元において安定したその共同性のなかで、信頼の背景にある原理が失われることはないし、その安定の時間の長さ按比例して原理が衰頹するわけでもない。何故なら、他者に対する畏怖というのは、社会的次元においては全く個においてこそ現れるのであり、ひとりの人間の生を考えたとき、彼／彼女があるとき星空を見上げ眩暈に襲われる、森の中でふと静寂に囲まれていることに気づく、道端に倒れた見ず知らずの人間に出くわす、そういったあたりふれた、そして否定しようのない経験のなかで、常に繰り返し返し立ち現れ続けるものだからだ。それは個の記憶の問題であり、決して社会的次元に吸収されることはない。

ステイグレールは現代においてオルトテイックな記憶技術が変性し、「あらゆる形における記憶
「…」の産業化、すなわち商品化のプロセスとしてのこの新時代は、精神の歴史上の一大危機、ひよ
つとすると壊滅的な危機の舞台である」⁽⁴⁷⁾という。この危機は、記憶技術が産業化されることにより、
記憶の解釈において可能であったディアクロニック性が、大量消費のためのマーケティングとして市
民を消費者に変えることによりシンクロニゼーションへと変性していくことよって引き起こされる。
極めて優れた技術論／人間論を展開しているステイグレールにおいてさえも、最終的にその結論が市
民社会を守るための闘争へと落とし込まれていくことには、確かにそれが重要な意義を持つことを認
めつつも、限界を感じざるを得ない。従ってステイグレールは、オルトテイックな記憶技術として
の文字コードにおいては保証されていた「読み手と書き手の立場の交換可能性」⁽⁴⁸⁾により成立してい
た共同体が、産業化されたオルトテイックな記憶技術（例えばアナログ式の蓄音機など）により生
産者・消費者という不平等な構造へ変化していくことを批判するだけにとどまってしまう。

だが、そもそも人間の関係性は対等なものなどではないのだ。もし対等であると前提するのであれ
ば、我々はもはや本質的な意味において自由や平等について語る必要はない。なぜならそれはすで
に在るのだから、あとはその発現を阻害する不純物（ノイズ）を除去するだけでよい。端的にそれは恒
等式でしかない。だが、それが幻想でしかなく、永劫に続くその除去への圧力が人間存在に病理を生

み出すことを、我々は既に十分過ぎるほど実感している。他者は徹底して一方的にこの私を貫通するのだし、だからこそその絶対的一方方向性を跳躍するものとしての信頼が力を持ち得るのだ。

無論、我々はここで、民主的な社会を目指すこれまで人類が積み重ねてきた営為が完全に無為で、錯誤と欺瞞でしかなかったと主張しているのではない。そうではなく、そのような闘争そのものが持つ狂気に満ちた妄執それ自体は極めて人間的なものであり、だからこそ、それを理念として称揚しそれから外れるものを病理として無知として野蛮として断罪するのではなく、むしろそれ自身の狂的な執着の力がどこから来るものなのかこそを明らかにしなければならない。「自由を希求する姿も、運命の前に打ちひしがれる姿も、ルサンチマンに鬱々とする姿も、すべては人間の在り方として等距離だ」という言葉が意味しているのはこのことである。理念は決して人間存在の原理となることはない。しかしそれは人間存在の原理から生み出されるものだ。恐怖と苦痛こそがその理念の背景にあることを理解して初めて、我々は理念を正しく位置づけることができるだろう。

単純な二元的構造によつて我々の生を描き切ることにはできないし、する必要もない。しかし少なくとも、いかなるかたちにおいても何らかの普遍性や理念を措定した人間論は、必ずそこに理論上の破綻と他者に対する暴力性を持つことに、我々は気づかなければならない。信頼は、そしてその可能性を確信させる存在論的ノイズは、恐怖と苦痛をこの私に与え続ける他者原理を、他者の他者原理へと

跳躍させることにより、この私を、共同の原理へと結びつける。それは我々が実際に生を送る共同体ではないが、それでも同時に、その共同体に生き生きとした実感を与え、その共同体を駆動する、密やかだが深い力を持っている。

とはいえ、それは結局のところ密やかなものでしかない。いま現実に我々が目にしているのは、むしろその密やかな律動を不要なノイズとして徹底的に除去していこうとする我々自身の欲望なのだ。

ビットコインは、歴史的ノードとしての貨幣が真の意味で初めてデジタル化したものとして考えることができる。そのビットコインにかかわる幾つかの製品を提供する **Blockstream** 社の CEO であるモウは、ビットコインの基盤技術であるブロックチェーンについて、信頼の概念を変えるものだという⁽⁴⁹⁾。「Don't trust. Verify」という恐ろしいまでに率直なスローガンは、彼の主張を象徴的に示している。ブロックチェーンを利用することにより、「信頼」はより透明化されていく。無論、彼の議論は金融インフラを対象としたものではあるが、しかし我々が第2号にて「与信」について見てきたように⁽⁵⁰⁾、これはやがて「信頼」にかかわるあらゆるものごとに対する我々の理解そのものを転倒させていく可能性を持つ。だが、verifyに必要なのは、痛みでも覚悟でも跳躍でもなく、単なるマシンパワーでしかない。そしてその一点を除けば verify の動作主体は完全に置き換え可能である。にもかかわらず、我々はその透明な信頼を、果たしてほんとうに信頼と呼ぶことができるのだろうか。

2・4・原初的共同性

そう、恐らく我々はそれを、新たな信頼と呼ぶことになるだろう。けれども、それは1||1という恒等式に対する信頼、アイデアの世界における完璧な円に対する信頼と、何ほどの違いもない。そこには他者もこの私も必要ではないし、すべてがこの私に理解可能で制御可能である、すなわちすべてがこの私であるというとき、この私は存在し得ない。それが他者原理であり、にもかかわらず自我主体という妄執に駆られたこの私は、その消失点に、火に飛び込む蛾のように魅かれ続ける。だが否定しようなない圧倒的な事実として他者は在る。そして、透明で理解可能で制御できるものの対極に位置する他者が、何故他者として在るのかを、自我に眼の眩んだこの私がなお直観する可能性を持ち続けるのは、偏に、その他者が纏う存在論的ノイズの絶対的な不透明性、理解不可能性、そしてその意のままにならない有様による。存在論的ノイズがこれらの特性を持つのは——あるいはこれらの特性そのものに対する名づけとして存在論的ノイズがあるのは——それが誰にも変えることのできない、それ固有の時間軸を辿ってきたものとして、その旅程においてその身に降り積もらせてきたものだからだ。我々は全知でない以上そのすべてを知ることとは決してできないし、全能でない以上そのすべての意のままに制御することも決してできない。しかし逆説的に、存在論的ノイズにより観取されるその意のままへのならなさこそが、この私が在ることを確信させる。けれども、それはこの私においても

同じなのだ。生物学的生存の次元においてこの私自身が、自らを損なうもの、既に失われてしまったものさえも含めた無数の生命と物質循環、すなわち無数の他者の同期と同調によりいまこのときに顕在しているということは、自らもまた自らの理解を遙かに超えた全体性をその背後に繋ぎ、この場に在ることを示している。そこからこの私という本質を瀟過し抽出することはできない。つまりこの私もまたこの私にとっての他者なのだ。

この、生物学的生存の次元におけるコミュニケーションにより明らかになる、他者がこの私自身にも在ることを通して、すなわち、私自身の他者原理が実際には他者の他者原理であるという端的な事実により、私は他者の他者原理という不可能性を信賴することができる。共同が始まるのは、この地点からである。

もしそこに存在論的ノイズがなければ——ただし他者は厳然として存在する以上、存在論的ノイズを除去可能性ノイズと見なすようになる我々の人間観こそが変化しているのだが——この私は存在しないし、共同もあり得ない。何故なら、除去可能性ノイズが除去された幻想としての他者にはいかなる凹凸もなく透明で、それはこの私を縫い留めるためのいかなる力も持たないからである。そして除去可能性ノイズとしての他者はノイズを除去されているが故に一切が明らかで分析可能であり、仮に貫通により私の根源に達したとしても、いや根源に達するからこそ、それは他者原理を根底から破壊する。私のなかには、もはやいかなる影も謎も存在する余地はない。そもそも自己の内に一切の謎を

持たない私は、要するにこの私のみで完結した存在であるため、共同を必要とすることもない。

だがそもそも、私は他者から本当にノイズを除去することなどできはしない。除去可能性はあくまで可能性に留まり、常に残される単に不快で私を脅かすノイズを許容するいかなる理由もこの私にはない。だから我々は、憎悪と恐怖をもって、共同を破壊していく。

そしてもちろん、逆の可能性もある。老人の顔に刻まれた皺のように他者に刻まれた存在論的ノイズこそ、その豊かな凹凸の摩擦により、この私を共同へと縫い留めることを、我々は理解し得る。生物学的生存の次元におけるコミュニケーションに基礎づけられた他者原理と、存在論的ノイズにより裏打ちされた全体と貫通により、差角を内在させた人間存在はその破断への圧に耐えることができる。

互いに貫通された者同士として、我々は存在論的に縫い留められるし、また例え相手が単なるモノであったとしても、それは他者として私を貫通し得る。この縫い留められた存在の集合を、本論は原初的共同性⁽⁵¹⁾と呼ぶ。原初的共同性の強度は貫通の深度により決定される。貫通の深度はその他者が背後に持つ全体により決定され、その抜き難さはその他者が持つ存在論的ノイズの深みによって決定される。そして信頼が、この共同性の原理的な構造を生み出している。

前号⁽⁵²⁾におけるメディアの定義を思い出してみよう。例えばこの私が、窓の外に木々の見える部屋で椅子に座り、かつて生きていた祖父が写っている古い写真を眺めているとする。そのとき、固有ノードとしてのその一葉の写真は、単純にそれが存在するその場から切り離し可能なものではないし、

その画像情報をビットデータ化したものとは何の関係もない。それはその背後に決して別つことのできない長大で広大な時間的／空間的広がりを持つのであり、その遙か彼方から、そこに写されていた祖父が顕現しこの私を貫通する。そしてそれは写真だけではない。そのとき私が着ている服、私が座っている椅子、私が眺めている風景、そこに生えている一本一本の木々、私自身の身体、それらあらゆるものがその背後に固有の時間的／空間的広がりを持ち、私を貫通している。同時に、この私もまたそれらを通して、やがていつか誰かを貫通するだろう。ここに現れている、動的に互いを貫通し合う構造の全体こそがメディアであり、原初的共同性である。要するにメディア＝原初的共同性とは、この私を在らしめる時空を超えた無数の他者たちにより生成される固有の場を意味している。この私が存在することへの確証、そしてこの私と他者たちとの共同は、メディア＝原初的共同性の豊かさによって保証される。いうまでもなくここでいう豊かさとは、人間にとっての皮相的な心地良さ、あるいは善や正義といった価値づけを伴うものではなく、存在論的ノイズの多寡に対する相対的尺度としての豊かさである。

この、メディア＝原初的共同性こそが本論における人間観であり、より広義にはその人間を人間として在らしめる場についての概念となる。

3. デジタル化される生命観

存在論的ノイズは存在に唯一無二で解析不可能な凹凸を与え、その微細な文様はこの私から他者への跳躍に力を与える摩擦を生み出し、この跳躍がメディアⅡ原初的共同性を生み出す。だが、そもそも我々は、もはや他者など無用なものだといえる時代を生きているのではなかったのか。だとすれば我々は、ただこの私にとどまっていれば良いのだからもはや跳躍を必要としないし、分析不可能で不透明な存在論的ノイズもまた、単に不気味で不快なものではない。それ故、我々はそのノイズを除去可能性ノイズとして除去することに対して躊躇ういかなる理由も持たないだろう。ノイズ除去され分析可能な他者は、この私によって安全に利用可能なリソースでしかないし、この私自身からもノイズを除去することにより、この私は完全にコントロール可能となり、透明なまま永遠に生きることができるようになるだろう。

除去可能性ノイズによりノイズ除去された（あるいははされ得ると思われる）データとしてのこの私は、デジタル化が持つ特性としての永遠と無限に対して強い親和性を持つ。そのため、我々自身の欲望を原動力に、存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒はあらゆる場面において強力かつ全面的に推し進められていくことになる。

3・1. 時間

このノイズ概念の一元化により、存在にとって本来欠くことのできない存在論的ノイズは絶えざる

除去の圧力にさらされ、衰退していくことになる。そして同時に、結局のところ存在論的ノイズを完全に除去することなど——少なくともいまの人類には——できないということが、ノイズ除去に対する一層の妄執と執着、そして終わりのないテクノロジー幻想を生み出す動因となる。このことの背後にある論理は単純明快で、1、という情報を残すこともつとも効率的で容易であるのなら、この私（I）を1にすれば良い、というものでしかない。

だからこそ、ポストヒューマン思想は力を持つ。遺伝子改変や薬物利用、あるいはサイボーグ技術やAIなど、その多くが少なくとも現時点においては妄想に過ぎないとしても、人間存在をポストヒューマンへと近づけようとする欲望だけは現実のものである。だから一部の優れたSF作品を除き、ポストヒューマン思想を掲げる技術主義者たちの抱く人間像は、つまるところ存在することの重荷から逃避するための、除去可能性ノイズへの妄信でしかない。

日本を代表するメディアアーティストの一人である久保田（二〇一七）の主張には、このような思想的背景が露骨に現れている。彼の議論においては技術の在り方に対して人間が適合していくことこそが自由であるとされる。これは制約のなかで生まれる自在さや、意のままにならない他者に対峙するが故にこの私が負うことになる責任といったものとは対極にある。技術に対して自らを適合させることができるなどという言説は、詰まるところこの私が安全な位置にいるという幻想を持つ者の放言に過ぎない。「携帯電話の文字入力に関するスキルの獲得は、人間が持っている驚くほどの柔軟性と、

想像を超えた可能性を、図らずも私たちに再確認させてくれた」⁽⁵³⁾。久保田はこのことを、一見では扱えない楽器を奏でられるようになるための日々の練習、と同時にそれを扱えるようになりたいという欲望のふたつと同等のものとして提示する。だがこれはまったくのナンセンスでしかない。彼の主張に従うのであれば、そこではベルトコンベアによる流れ作業で延々不良品チェックを行うことができることさえ、人間の感嘆すべき能力であるということになる。その速度はコンピュータにより計算された経済的な最適解となるだろうが、「コンピュータを人に近づける必要はありません。コンピュータによって、人間が変化することのほうが重要です」⁽⁵⁴⁾と断言し、それを「人間に対する驚きと信頼に根ざしている」⁽⁵⁵⁾と言い捨てる久保田にとつては、このことはいかなる問題にもならないのだろう。

久保田は自らの立場を脱人間中心主義と呼ぶが、そこにあるのは自己に対して強烈に慢心した凄まじいまでの人間中心主義でしかなく、「西洋哲学を醜くしているのが、この「神」の存在である」⁽⁵⁶⁾と言いつつとき、彼は、自らが関わるメディアアートに人間が合わせよという彼自身こそがアートを醜くしている神になっていることにまったく気づこうとしない。無論、最終的には作品を宇宙にまで送り出そうとするエゴの永続性に対する我執は、基本的にまったく省みられることはない。

このような人間観が蔓延していくなかで、我々は存在論的ノイズによって全体と貫通について再定義する必要がある。全体とは何かについて、第2号ではとりあえず歴史性と結びつけて考えてきた。

より正確に言えば、全体が持つリアリティは、他者が持つ存在論的ノイズの複雑さによって我々に観取される。他者には——モノ、生物、人間を問わず——その背後に持つ歴史に応じて存在論的ノイズが降り積もっていく。

ハーバースマスによる「基本的な区別の解消、*(Entdifferenzierung)*」⁽⁵⁷⁾に関する議論は、存在論的ノイズが存在に降り積もるために必要な時間について重要な示唆を与えてくれる。

「家畜を飼い畑を耕す農民、病気を治すために診断する医者、ある動物群の遺伝しうる特性を自分の目的で選んで改良する飼育官、「…」こうした古典的な耕作、治療、品種改良のさまざまな仕方に共通しているのは、自己制御的な自然の独自のダイナミズムを尊重している点である」⁽⁵⁸⁾

我々は自然によって——この自然という用語には注意すべきではあるが——与えられた時間のなかで生きているのであって、そこに現れる時間とは、客観的／科学的に計測可能な時間とは異なる、意のままにならないものである。だから、「江戸時代、突然変異や人為的交配によって生まれた珍しい花を栽培し鑑賞する、変化朝顔が流行した。江戸時代には、まだ遺伝のメンデルの法則もDNAの存在も知られてはいなかったが「…」遺伝子のある種のプログラム、花がそこから生まれる表現だとすれば、当時はそれと認識されていなかったが、上述の視点からみればまさにアルゴリズムック・デザ

インそのものである」⁽⁵⁹⁾といった久保田の主張は、あまりにも時間に対し無感覚であるし、この無感覚さは容易に、生命に対するコントロール可能性という驕慢を生み出すことになる。

無論、我々は、例えばセシウム原子時計やその他の光格子時計によって計測される1秒を自由に變更できるわけではない。だが、厳密な時間計測は、その透明性故にあらゆる存在物に対するコントロール可能性という幻想を我々に強烈に与える⁽⁶⁰⁾。より本質的な意味で意のままにならない時間とは、不透明な他者の絶えざる、かつ避けがたい現前の連続により生まれるのだ。

CRISPR-Cas9 の技術を生み出したダウドナ（前掲書）は、その技術による遺伝子改変は、「生まれてから死ぬまで体内で猛威を振るい続ける遺伝の嵐に比べれば、ささいなものに過ぎない」⁽⁶¹⁾、

「今この瞬間まで綿々と続いてきた進化のプロセスを振り返れば、進化の原動力である突然変異のカオスに苦しめられた生物の例が山ほどあることに気づく。実際のところ、自然はエンジニアというよりは職人に近く、それもかなりずさんな職人である」⁽⁶²⁾と、あたかも人間による遺伝子改変の方が、自然によるそれよりも影響が少ないかのように主張している。だが、これは明らかに欺瞞である。突然変異は、自然のメカニズムとして、ダウドナ自身が無意識に認めているように連続と続いてきたはるかな時間において捉えるべき事象であり、CRISPR-Cas9 はたかだか人間の意図の長さの時間しかもたない、コントロール可能性——ダウドナの主張においてカオスはまるで悪であるかのようだ——という虚構を纏ったものでしかない。「技術それ自体に善し悪しはない」⁽⁶³⁾と断言するダウドナにと

って、コントロール可能性とは、技術によって生命をコントロールすることを指し示していると同時に、その技術をコントロールすることも意味している。技術は純粹に価値中立であり、だからこそそれをどう扱うかについては理性的な人間同士による誠実な話し合いが求められる。ダウドナの人間観は、驚くべきことに、つまるところこれしかない。最も先進的な遺伝子改変技術を生み出した彼女においてこうであるということ、我々はおつと怖れるべきなのかもしれない。いずれにせよ、技術は透明なものではなく、分かち難く人間の善も悪もそのすべてを巻き込みながら加速していくのだし、そうとしてしかあり得ないのだ。

遺伝子操作と時間、そして全体性についてさらに考えてみよう。CRISPR-Cas9 が可能にするかもしれない技術的展望のひとつに絶滅種の復活がある。全体性の見地からすれば絶滅種の復活は不可能であるし、何の意味もない。それはその種が生きていたときの環境のなかで、それに関わるすべてがそれぞれに歴史を積み重ねてきた結果の交点であるそのとき、その場に存在していたからこそ、ある固有の生命足り得たのだ。だが同時に全体性は、バルト（二〇一一）が銀塩写真において実世界と写真との間にある種の連続性を見いだしたように、どれだけ幽かであったとしても連続性を残し続けるだろう。仮想化言説のメタ仮想性を思い起こすまでもなく、絶滅種の復活はデジタル化された奇跡としてある日突然（例えば）マンモスを研究室内に出現させるようなものではない。そこには幾人もの研究者の想いや、それを可能にした技術が生み出されてきた歴史的過程、マンモスの体毛がツン

ドラの下で凍り続けてきたあいだ巡り巡った季節、まさにその全てなのであり、確かにそれは現にマシモスが生きていたときに帯びていた全体と比べれば微々たるものであったとしても、否定することはできない⁽⁶⁴⁾。問題はだから、絶滅種の復活がたかだかDNAの編集技術から可能だとするその思考の在り方そのものであり、それはまさに本論がデジタル化と呼ぶものの本質である。「それは、かつて、あった」⁽⁶⁵⁾しかしいまはもうないという絶対的事実は、過去未来を問わずあらゆる存在物に与えられた原理だ。いつでも再び甦らせられるものであるのなら、我々がそれと本当の意味で対面することは決してないだろう⁽⁶⁶⁾。そうである限りにおいて、保存されたDNAからどれだけ何かが復活するのだとしても、つまるところそれは、小奇麗なリストから人間の選好によって選ばれ、ガラスケースに配置され時の停止した標本に過ぎない。

3・2・身体の喪失と残忍さ

だが、迫真性を伴い眼前に迫る他者について語るのであれば、我々は結局のところ、対面的な関係の特権化し技術を批判する、ありきたりの人間論に陥るのではないだろうか。この点について、改めて確認しておこう。

本論でも幾度か参照してきたバトラーは、基本的には身体性を極めて重視した独自の政治哲学／倫理学を展開している。だが同時に、そこではグローバルな空間においてメディア——ここでは一般的

な意味でのメディアを指している——の果たす機能が単純に否定されているわけではない⁽⁶⁷⁾。バトラーは街頭に人びとが参集しデモを行う状況を分析するなかで、そこで起きていることを伝える「コミュニケーションの諸装置とテクノロジー」がいかに身体と分離できないものであるのかについて語っている。「カメラあるいはインターネット能力を持った人々が投獄され、拷問され、あるいは国外追放されるという条件下では、テクノロジーの使用は事実上、身体を関与させることになる。誰かの手による入力と送信が必要だけでなく、その入力と送信の痕跡がたどられるとすれば、誰かの身体が賭けられていることになる」⁽⁶⁸⁾。無論、バトラーはメディアが検閲する側に容易に転ずる可能性を理解しているし、またその多くが企業に所有されたものであることも承知している。従ってここでは樂天的にメディアのもつ力が称揚されているのではないし、メディアが客観的かつ公正にすべてを伝えるなどと想定されているでもない。そしてもう一つ、そこには必ず、メディアが伝えきれない「ローカルな何か」、すなわち身体が残る。

「もし私たちが、ある人々が危険に曝されており、その危険がまさしく、これら諸身体が街頭にいくことによってもたらされている、と理解しないとすれば、その光景は光景ではありえないだろう。 […] 重要なのは、それら諸身体が携帯電話を持ち、メッセージや映像をリレーすることであり、彼らが攻撃されるとき、それはよりしばしば、カメラあるいはビデオ・レコーダーとの関係にお

いて起こる。「…」身体の行動はテクノロジーから分離可能だろうか」

(69)

安全なところから世界各地で起きているさまざまなデモや暴動、内乱や戦争を眺めているにもかかわらず、その映像の仮想性を批判して正しい言説を為したかのように誇る、そのような浅薄な立場から遠く距離を置くバトラーの指摘は、身体に徹底して軸を置きつつメディアへの目配りを忘れない点において、仮想化言説に対する本論の批判を乗り越えている。だが、それを受け取る側にとってのメディアとは、何を意味しているのだろうか。恐らくそこでは、我々の政治的／倫理的な立場を問う以上の分析は出てこないだろう。本論は人間存在の在り方を問うためには、メディアそのものの意味を捉え直すことが重要となってくることを、ここまで繰り返し主張してきた。バトラーのメディア観は、放送する側の身体性を重視する。グローバルに拡大するメディアに確かな現実性を与えるのは、放送側の始点に位置するその身体である。だがそれだけではないのだ。時間的にも空間的にもより遠くのものがこの私に迫ってくるのであり、その全体の構造にこそメディアが表れている。表現上の差異は微妙だが、しかしそれが指し示すところの違いは重大である。メディアの向こうに現れる他者に迫真性を与えるものがその身体であるということ自体はまったく正しい。しかしその迫真性により貫通されるこの私をこそ問うことなしに、我々はほんとうの意味でデジタルメディアを分析することはできない。

そしてそこでは同時に、この私というものが、単なる抽象的思念的な構築物ではないことにも注意しなければならない。ポストヒューマン思想では、しばしば我々の精神のデジタル空間へのアップロードが語られる。そしてそれは(1) オリジナルの精神とコピーされた精神が同時存在する場合、(2) 何らかの理由によりオリジナルの完全消去が前提となる場合、のふたつに分けられる。だが明らかに、同時存在するふたつの精神は単に別個の精神に過ぎないし、オリジナルの完全消去が前提とされるとき、それはやはりオリジナルの死でしかない⁽⁷⁰⁾と我々は直感する。だがそうであるのなら、例えば脳の一部の機能を少しずつソフトウェア／ハードウェアに移植していくとしたらどうだろうか。仮に五十年かけてそのような移行をした結果、脳の機能の90%をソフトウェア／ハードウェアに移行できたとして、我々はそれでも直感的に精神の死を感じるだろうか。

「マサチューセッツ工科大学教授ダニエル・クレヴィエはその著書において」機械的体の中の不死は体の復活についてのユダヤ教的またキリスト教的伝統に完全に合致していると主張している。彼は、「脳細胞が徐々にそして最終的に、同一の入出力機能を備えた電子回路によって取って代わられること」は、「心を一つの支柱から別の支柱に移す」ための一つの方法を提示することなのだ⁽⁷¹⁾と示唆している。そのような移動はクレヴィエがキリスト教信仰と合致するとみている魂の物質的超

越を可能にするのである。(71)

このようにクレヴィエを引用するカソリック神学者のヘルツフェルドは、無論、その主張を批判する。結局のところ人間の技術によって神の永遠に到達しようとするクレヴィエの立場がキリスト教信仰と一致する余地など、もとよりありはしない。とはいえ、もしこれが義肢や義眼、あるいは人工内臓であったとしたらどうだろう。我々がそれらの装置を身につけた人を見て、あなたは人間ではない、と切り捨てることはあり得ない。それが——記憶力や感情のコントロールなど——脳の機能の一部を代替するものであっても同様かもしれない。確かに、それらの機械は人間の認知を変化させるであろうし、それ故、人間存在それ自体も変化していくだろう。だがその変化自体は、多かれ少なかれ人類のこれまでの生の営みにおいても常に共に在り続けてきたものだ。だから、問うべきなのはやはり、思考するということをデジタル化可能であるとし、そしてそれが反射することにより人間存在そのものがデジタル化可能であるとするような人間観の変容それ自体にある。

ここで我々は再び時間の問題に戻る。クレヴィエの議論は「徐々に」を支点として歴史性を纏い、その正当性を偽装しようとする。しかしクレヴィエの中においてその人間観の変容は既に結論されており、単にそれを未来に投影しているに過ぎないのであれば、そこに歴史は存在しない。

歴史が非在の、永遠に静止し、無限に透明な世界には、もはやいま、ここも、そしてその焦点とな

る身体もない。だとすれば我々に残されるのは、生命さえもデータとして一様化したその世界で、ビット化したアトムを組み替えて創造のイミテーションとしての幼稚な遊戯に耽る、残忍な暇つぶしより他にないだろう。

3・3. バイオアート、木、そして全体性

ではその残忍さとは、具体的にどのようにして我々の生を蝕んでいくのだろうか。既に違和感を覚えることさえ困難となりつつあるこの状況を顕在化させようとするのであれば、アートに注目するのは極めて有効である。なぜなら、それが唯一の目的ではないとしても、現実に対する批評は芸術が持つ重要な働きのひとつだからである。さらにそれは、これから先社会がどう変化していくのかへの予兆を示す「早期警報装置」でもある⁽⁷²⁾。中でも、近年のバイオテクノロジーの発達により急速にその表現の可能性を拡げているバイオアートに、我々は注目する。何故ならバイオアートは、生命をデジタル化された素材として捉えるという思想がもつとも端的に現れ得る場だからである。

マーシャル(二〇一六)は、生命と非生命との間にいかなる境界線を設けるのかについて考察するなかで次のようにいう。

「バイオテクノロジーによって誘発される疑問の中でも最も興味深いのは、存在論的なもの(生命

とは何か?)ではなく、倫理的な問いだ。つまり、私たちはモノ(生物も非生物も含めて)に対してどんな責任を負っているか、という問題である。たとえば、ロボットを「殺す」ことは可能だろうか。あるいはロボットは破壊したりスイッチを切ったりすることしかできないのだろうか。「…」新しい科学技術と、それによって可能になる(あるいはそれによって必要となる)美術は、私たちに、生物と道具の間、人間と人間でないものの間に明確に引かれていた境界線の見直しを要求するのみならず、もし生物が道具として利用できるものならば、逆に道具にも一種の生命が宿っているであろうと認めることを私たちに迫っている」

(73)

これは興味深い指摘だが、しかしマーシャルが指摘しているのとは逆に、いま我々がアートに見いだしているのは、むしろ生物を道具と見なすことに偏重した、歪なDIY創世記なのではないだろうか。

「今日のバイオアートの大きな流れを生み出しているのは「コンピュータを生物らしくすることよりもむしろ「生物をコンピュータのように」扱おうとしていることだ。ATGCの4つの塩基で記述された、デジタルコードとしての遺伝情報を含む細胞や生命は、プログラムすることが可能な計算機である。だとすればそのプログラムを書いたり(書き直したり)、あるいは細胞という計算

機を1から設計製作しようというのは、人類のコンピュータ開発の歴史をみれば、至極当然のことだといえる」⁽⁷⁴⁾

先に登場した久保田は、ここでも相変わらず、生命のデジタル化を「至極当然」のこととして、アートの方向性を傲岸にも断定する。久保田はまた別のところで、彼の人間観を「細胞芸術宣言」なるもので次のように高らかに謳う。「細胞を構成する要素は、水分や蛋白質などの、さまざまな物質だけでなく、その核の中にあるDNAは、ATGCの四つの塩基からなる、デジタル情報メディアである「強調点は引用者による」」⁽⁷⁵⁾。

さらに、バイオハッカー・デザイナーを標榜する英国のラファエル・キムは、「私の典型的な作業場は、簡単な実験室とデザイン・スタジオの中間のようなものです。ちよつと例を挙げれば、シャーレや試薬ビンやピペットが、ハンダ付けステーションやスプレーペンキの容器や3Dプリントしたパーツなどと、スペースを共有していることが日常茶飯事なのです」⁽⁷⁶⁾と語る。先に我々が見てきたCRISPR-Cas9 もそうであったように、ここでは生命というものの持つコントロール不可能性は本質的な意味ではまったく考慮されることはないし、自らが生命の創造者となることへの畏れなど一片もありません。それ故、これも先に触れた石黒浩らによる「ロボットの持つ「生命らしさ」を外見だけでなく、運動の複雑さで実装した」作品「Alter」⁽⁷⁷⁾に対する評価として、美術家を名乗る中ザワ

ヒデキによって次のような暴言がまったく無批判的に為されることになる。

「人形も彫刻もロボットも、人が人を創ろうとする同じ欲求の顕われだ。それを創造と呼ぶのであり、そのための技術が芸術の原義だ。神は自らに似せて人を創ったとする宗教の存在も、人工知能や人工生命を科学として追求する態度も、等しくこの欲求に根ざしている」⁽⁷⁸⁾

明らかに、ここには創造者であることと被造物であることのあいだに横たわる絶望的な断絶についての畏怖も内省も、欠片さえありはしない。ここにはもはや世俗的な神さえ存在せず、ただ、自らをデジタルデータと見なすことに過剰適応した者たちによる空虚な饗宴があるに過ぎない。だが、「コンピュータで生物を模倣（シミュレーション）しようとしていたことが、逆に生物がコンピュータを模倣しようとすることに、いつのまにか「反転」してしまった」⁽⁷⁹⁾と知っているのは彼ら自身であるに過ぎない。そもそもそこでは「シミュレートされたものとシミュレーションの相違は根本的なもの」⁽⁸⁰⁾だということへの繊細な眼差しなど期待すべくもないし、「模擬実験が究極の現実である時、そもそも宇宙は何ゆえに存在の重荷を担うのだろうか？」⁽⁸¹⁾という問いに対する応答など望むべくもない。

米国のアーティストであるエドワード・カッツ（Eduardo Kac）の作品「Genesis」（一九九九）では、大腸菌のDNAを改変し、モールス信号化した旧約聖書創世記1章28節「海の魚、空の鳥、

地の上を這う生き物をすべて支配せよ」を書き込んだ。さらに、この大腸菌に対して観客がUVライトを照射することによって突然変異を起こす。この作品に対しては多義的な解釈が可能だが、明示的に聖書を対象としている以上、生命のデジタル化に対して肯定的であるにせよそうでないにせよ、少なくとも久保田や中ザワよりも批評への余地を残しているとは言えるだろう。だがいずれにしても、我々が生命さえ直接操作できる——という幻想を共有した——時代を生きているのだということへの批評は失われている。コントロールすることへの批評的態度と、コントロール可能かどうかへの批評的態度とは、まったく次元を異にした問題である。我々は既に遠く一線を超えてしまったのだろうか。

このような無批判的態度は、さらに東信による作品「式1」（二〇一一）において露骨に現れてくる。これはステンレスフレームの立方体のなかに柏槇をワイヤーで吊るしたインスタレーションである。この作品に対してマイヤーズは次のように分析する。「植物を土から引き上げると、その根系（地中における根の分布状態）が露出し、視覚的なノイズが全くない植物本来の姿が明らかにになる。ギャラリーの中でのその松の姿は、博物館における古代の遺物や宗教的なトーテムと似ている。つまり、背景や文脈から完全に分離した、オブジェクトそのものだ〔強調点は引用者による〕⁽⁸²⁾。いうまでもなくここではベンヤミン（二〇〇七）のアウラの議論が意識されている。その全体性から無理矢理引きはがされた木は、もはや木であることを止めている。それを木足らしめていた存在論的ノイ

ズは単純な「ノイズ」として、つまり除去可能性ノイズとして排除され、あたかも、まるで「木」という純粹な存在形式があったかのように扱われる。だがそのようなことが果たして可能なのだろうか？ 「水と盆栽」（二〇一三）では、作品そのものが「すべてが含まれた1つの生態系」として設計され、「盆栽は水の中で発育し、浮遊性の海藻のように生育する。展示の際には、エンジニアリングと進化論を組み合わせた精巧な装置が現前する」⁽⁸³⁾。これと類似した作品に対して東は次のように語る。「……私たちは、自らの力で移動することのできない植物を、気候や環境、国や地方を問わず、鑑賞することができる」⁽⁸⁴⁾。またマイヤーズも次のようにいう。「つまり、植物を保護するための“家”を造るのだ。これは、我々人間が厳しい環境下でも快適に生き抜くために、いかに自分たちに合った特殊な場所を構築していくか、というテーマを投影している」⁽⁸⁵⁾。だが、第一に、一方的に本来の環境から切り離され鑑賞されるモノと、自ら環境を破壊した挙句になお快適さを求め自己のみで安全に完全に閉じた世界を構築しようとする人間とが同じ次元にあるはずがない。この傲慢さは、すべてをコントロール可能性の地平からしか判断していないことから発している。そして第二に、進化的時間とエンジニアリングの時間はそもそもまったく異なっている。要するにこれは、存在論的ノイズがその存在に降り積もるのに必要な時間と、除去可能性ノイズを工学的に除去するのに必要な時間の差である。

同じく木を素材にしたバイオアートとして、福原志保と Georg Tremmel による、木のDNAに死

者のDNAを埋め込むという作品 *Biopresence* がある。けれども、そもそも死者を悼み想い起すことに何故このような表現をしなければならなかったのかについて、福原は「ギャラリーに閉じ込められたアートではなく、都心の広場にドーンとこの木が植えられればいいのにな、と願っています。問いに対する答えは一個ではありませんから、このプロジェクトをきっかけに、とにかく皆さんが議論してもらえればうれしいです。DNAを埋め込んだ木をつくるのがゴールではなく、そこから皆さんに話し合ってもらえるプラットフォームでありたい」⁽⁸⁶⁾と述べるに過ぎない。この無責任な放言に対して、芸術が何らかの解答を提示する必要があるわけではないと擁護することは完全に正しい。福原自身、*Biopresence* についての記事⁽⁸⁷⁾のなかで「デザインというものが問題解決ではなく、問題提起するものだということを示唆している」と主張している。だが問題は、この作品から窺えるのがその技術をコントロールできることを疑うことのない人間からの視点のみで、そのDNAを埋め込まれる木に対する畏敬の念がどこにあるのかはまったく不明だということだ。そうである以上、果たしてこれが真の意味でプラットフォーム足り得るのか、本質的な意味で問題提起にさえなっていないのではないかという疑問を、我々は持たざるを得ない。だから例によって福原の技術観は、「遺伝子は人そのものではないことや、遺伝子組み換えの技術自体が悪いわけではないこと、ポエティックな活用された方もあることを示したかった「強調点は引用者による」」⁽⁸⁸⁾という、これまで繰り返されてきた技術の価値中立説から一歩もでることではない。つまるところこれらが意味しているのは、この「作品」

がアートの域に達していないということだ。いや、もしかすると、既に芸術は「早期警報装置」であることを止めてしまったのだろうか。「芸術は、世界に関する、病状が悪化した幻想であり、双曲線状に歪んだ鏡であって、無関心状態を運命づけられた世界では、芸術はこの状態に芸術自体をつけ加えることしかできない」⁽⁸⁹⁾。ボードリヤールは既に二十数年も前に芸術の置かれた状況を喝破していた。

しかし、まったく異なる観点に立つ作品もある。アメリカのアーティストであるマーク・ディオン (Mark Dion) による作品 *Neukom Vivarium* (二〇〇七) を見てみよう。これはシアトル郊外で枯れかけていたアメリカツガを同じくシアトルにあるオリンピック彫刻公園に移植し、その木の延命を図るといふものだ。本来それが生えていた場所の生態系を展示場所に可能な限り複製することにより木の生命を永らえさせようとするこのプロジェクトは、けれども同時に、失敗することを決定づけられたものでもある。ディオンは自らの作品について次のように語る。

「この作品では、1つ常に大切にしていることがありました。自然の生態系システムの再生不可能性を強調することです。「…」それが奇妙に聞こえることは自覚しています。この作品全体が、あの木の周囲の生態系をそっくりそのまま正確に複製して朽ち木を再生させようというプロジェクト

だったのですからね。そこに、失敗という要素が入ってくるのです。あの土地の生態系には膨大な量の変数があります。昆虫の量、湿度、温度、植物や菌類の種類……それらを再現するために僕たちは最善を尽くしましたが、その複雑さには遠く及ばないのです」⁽⁹⁰⁾

彼の作品は、明らかに本論でいうところの全体性の問題と密接にリンクしている。ベンヤミンの不出来な模造品に過ぎない東の作品と対極にある *Neukom Vivarium* は、我々が或る存在の存在することを技術によりコントロールしようとするところにおける究極的な不可能性を表現し得ている。「我々は失敗を築いている」⁽⁹¹⁾というデイオンにとって、この木は *memento mori*⁽⁹²⁾ の象徴でもある。だが同時に、ここでアメリカツガは新たな全体性と貫通を獲得するだろう。第一にそれは、このプロジェクトのなかに位置づけられることにより、そしてこのプロジェクト自体が社会のなかで位置づけられることにより新たに与えられる全体性であり貫通だ。そして何よりも第二に、厳密に管理されたそれには、にもかかわらずなお昔が生し、様々な昆虫や微生物の住処となることを通して、ゆっくりと存在論的ノイズをその身に降り積もらせていくだろう。

第2号で触れたピカートによるラジオの例を思い出してみよう。それが示しているのは、結局のところデジタル技術にさえも、存在論的ノイズは降り積もる可能性を持っているという事実だ。問題は個々の技術（固有ノード）にあるのではなく、除去可能性ノイズによってしか存在することに耐える

ことができない我々自身の人間観の変容だ。にもかかわらず、それでもなお、我々の人間観、世界観の外で、存在論的ノイズは降り積もり続ける。それは救いでも希望でもなく、そのような変容を既に受けた者としての我々にとつてはただの悪であり、ただの恐怖であり、ただの病理でしかないのかもしれない。それでもなお、存在論的ノイズは幽かな音を立てながら、いまでも降り積もり続けている。全体から引きはがされ移植されたアメリカツガは人工的な環境の中で死を迎える。だがやがてそこには新たな昆虫、新たな菌類が現れ、独自の生と死のサイクルを生み出していくだろう。そしてそれはいつか、単純なサイクルではなく、死を踏み台とし続けながらどこかへと伸びて行く、歴史の総体としての螺旋を描き始めるだろう。

けれども、人間には果たしてそれがまだ可能なのだろうか。

3 - 4. *memento mori*

ロビンス(二〇〇三)による仮想現実についての論考は、既に二十年以上前のものであるにもかかわらず、いまだに古びていない。映像の持つ力を「合理性以前の力」⁽⁹³⁾と関連させつつ分析する彼の議論は、本論と近い位置にある。人間の自律性を目標とし続ける近代のプロジェクトは、技術と極めて親近性を持ったものであり、その本質が「「恐ろしい世界」や「身体内に潜む恐怖」から私たちを守ってくれる」⁽⁹⁴⁾とどこにあるかという彼の指摘は、それだけであれば目新しいものではない。しかし

その恐怖と技術への欲望が「さらに深いところでは、人間の実存条件そのもの（自然や人間の性格）に対する憤慨や憎悪の表現」⁽⁹⁵⁾であるというとき、彼の主張は事実上近代的人間モデルの再構築を指したものになっているといえるだろう。

ロビンスの議論は映像に焦点を当てたものであり、またそれ故——時代的な限界もあるが——仮想現実に対する批判に重きを置きすぎている。この点において、仮想化言説のメタ仮想性で批判したように、本論の立場からすると、あまりに一面的であり、現実的ではない側面もある。しかし「近代の計画者や建築家たちは「接触の都市」とでも呼べるものを消去し、その代わりに「ガラスの都市」、見えない建物と開かれた社会を作り上げた。その根本的な目的は透明性であり、都市を「超越的空間」にすることである」⁽⁹⁶⁾という彼の指摘は、近代社会の持つ合理性と技術への指向性を端的に抉り出す。透明性が希求されるのは、我々がそれぞれに独立し自律した主体として在ることを保証するためには、理解できないものを（身体の外にも内にも）認めることはできないためである。我々は、それがいかに存在論的に不可欠のものであったとしても、除去可能性ノイズとして消し去ろうとすることを止めることができない。その先にあるのは、超越的空間に暮らす超越的なこの私、つまり世俗的な神である⁽⁹⁷⁾。

「問題は、変化する映像文化への理解が、過度に合理的で、想像を閉ざしているものであるので、それに抵抗しなくてはならない、ということだ。映像を意味づけ、映像を利用する、別の意味ある文

脈を見つけだす必要がある。「……」目指しているのは、合理性に還元されない意味と行動とを世界に再び取り戻すことである⁽⁹⁸⁾。そのために彼の議論において決定的な意義を持つのが、死である。

「合理的な（自然や人間性に対する）管理と支配を通じて、合理主義と実証主義、「その究極の産物」は、死の恐怖の源泉を取り除こうとしてきた。デジタルテクノロジーや言説は、この合理的な征服というプロジェクトと一体のものと考えることができよう⁽⁹⁹⁾」。彼の指摘するように、デジタル化された映像はその永続性において容易に死を凍結することができるし、デジタル映像、さらにライブログなどの彼が執筆していた当時には存在しなかった技術は、まさに死者を甦らせることさえできる⁽¹⁰⁰⁾。ポストモダンにおいてもそれは変わらず、ここでは感情や恐怖、そして死といったものは映像から浄化される。存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒は、近代というプロジェクトの集大成であるかのように完遂されていくだろう。

無論、ロビンスは決して単純な反技術主義者ではない。しかし彼の議論においてリングスやヴィリリオが参照されていることから明白なように、ロビンスの思想の根底には（身体を通した）経験と経験の共有が重んじられており、そのために「人間の実存のカタストロフ的あるいはカオス的な基礎を受け入れる能力」⁽¹⁰¹⁾が必要とされる。そうである以上、ここにはある種の理念的人間観が想定されており、その理念に近づくための「道具的合理性を超えた「理性」」⁽¹⁰²⁾が要求されることになる。ここにロビンスの限界がある。

未だに根強い支持を集める言説として、グローバルなインターネット空間が新たな——そしてここには大抵自由な、とか平等な、といった属性が無条件に付与されるのだが——共同性やコミュニティを生み出す、というものがある。失われた「社会的共通性ソーシャル・コモンズの感覚が電腦空間で回復する」⁽¹⁰³⁾というラインゴールドのコミュニティ観が所詮は「透明な社会」というルソーの夢想の電子版にすぎない⁽¹⁰⁴⁾というロビンスの指摘は、既にインターネットが登場した当初から為されてきた批判の一バージョンでしかないのかもしれない。それでも、このようなユートピア的熱狂に対して「それが現在の人間にとって何を意味し、将来何を期待できるのかに関係する他の問題群を隠蔽」していることを指摘し、「民族紛争、蘇るナショナリズム、都市の断片化フラグメンテーションといった、同時代の社会的政治的紛争と仮想空間とは無関係のように、別世界であるかのように語られる。[...]」新世界の混乱や混沌といった文脈の中で、電腦空間の姿を構想してもらいたい⁽¹⁰⁵⁾というロビンスの主張は、結局のところ技術が与えてくれるかのように見えるこの新たな空間も苦しみや恐怖といったものにおいて連続しているのだということを指摘している点において正当である。

だが、仮想空間が個人を社会（共同体）へと単純に接続することができないという彼の主張が正しいのと同様に、恐怖——それは彼の議論において、何よりもまず徹底して個の実存にかかわるはずのものだ——をその源泉に据えながら、例え合理的理性とは別であるとしても普遍化可能な理性によつ

て社会や共同体の次元を語りだす点において、ロビンスはラインゴールドと同じ轍を踏んでいる。

「ヴァーチャル技術」とこの「コミュニティ的精神」との間に類似性があることまで見ることができよう。「…」コミュニティの理想化は、主体間の差異（あるいは基礎的な非調和）の否認へとつながる」⁽¹⁰⁶⁾と正しくも指摘している彼の議論の本質的な問題は、恐怖によって決定づけられた人間観を貫徹できないままに社会的次元への接続を試みようとしている点にあり、それが恐らく無自覚なものであるところに、ロビンスもまた近代的人間モデルの枠組にとどまっているということが露わになっている。だから彼は「物質的な利害の一致」や、コンセンサスや、満場一致など、幻想に過ぎない」と言いながらも、ムフを参照しつつ「社会生活において対立がもっている役割を認め、「政治的立場のぶつかり合いや、利害のオープンな対立こそが、健全な民主的プロセスの一環である」と認識すべきなのだ。ムツフェ「ムフのこと」が「競技的多元主義」と呼ぶ事柄を維持するために、差異や対立を調整できるような政治的枠組みが重要なのである」⁽¹⁰⁷⁾と、ある意味上品でまっとうな意見に収斂してしまう。

無論、現実世界においてそれが実現できていない——そしてその見込みのなさはますます避けがたい事実となっている——からといって、これらの主張が単純に否定されるべきではない。本論がここまで重ねて、他者が恐怖と苦痛をもたらすものであり、にもかかわらずそれがこの私の存在にとつて欠かせないものだと言張してきたのは、自由や相互理解、そして平和を望み、積み重ねられてきた無

数の努力を否定し侮蔑し嘲笑するためでは決してない。そうではなく、その果てしない闘争自体がもつ動因、そこで掲げられた理念からほど遠いものとしての狂気にも似た執着、それを可能にしている人間の存在原理を、まず我々は明らかにしなければならぬ、そう考えるためである。そうでなければ我々の、いかなる意味、いかなる次元における共同の問いも、本当の意味で力を持つことは決してないだろう。そしてそうであるのなら、我々はその最後まで、我々の根源に刻み込まれた恐怖と苦痛、そして死に対する眼差しを失ってはならない。

おわりに

メディアアートについての古典であるモノヴィッチの『ニューメディアの言語』(二〇一三)は、時代的な限界や彼自身の経歴もあり、あまりに仮想現実に重きを置きすぎているため、本論の立場からすると同意できない点も多々ある。ただ、仮想空間に関する彼の指摘には興味深いものがある。モノヴィッチによれば、仮想空間内ではそこに存在するものがオブジェクトとして互いに独立し、またそれが位置する仮想空間からも独立している。それらはただそこに集積しているだけであり、「ナラティブは項目リストに置き換えられ、首尾一貫した3Dシーンはばらばらなオブジェクト群のリストになる」⁽¹⁰⁸⁾。だが同時にそれらは「一元論的な存在論と本来的に関わり合って」もいる。何故なら仮想空間においては、空間それ自体も含め「あらゆるものもまた、同じ素材——表面のレベルではピク

セル、3D表象のレベルではポリゴンやボクセル——から作られている」⁽¹⁰⁹⁾からである。これはいまとなつてはある意味ありきたりの主張のようにも思えるが、しかし仮想空間内では全体性が生じにくいこと、そして同時に均質性によつてある種の普遍化が実現していることを分かりやすく描いている⁽¹¹⁰⁾。それをいま我々がまさに生きようとしている、IoTやARといった技術によりあらゆる存在物がネットワークで一元的に結ばれた空間に適用するかどうか。無論、それはまだ稚拙な段階にある技術に過ぎない。それでも、我々がこの現実そのものの変容を体験している最初の世代であることは確かだろう。しかしすべてがネットワークにより接続されているとしても、それがデジタル化されたものでしかないのであれば、それらはみな全体性を持たない点に過ぎず、従つてそれぞれが空間内で孤立し無関係に浮遊しているに過ぎない。そしてにもかかわらずそれらがすべてデジタル化により一元化されていることにより、この世界は一樣かつ孤立しているという、極めて異様な様相を帯びていくことになる。無論、ここまで繰り返し批判してきたように、これは単に仮想化言説のメタ仮定性を示しているに過ぎない。だが、自らをデジタル化された生命観によつて変容させつつある人間存在がこのような空間を生きたとき、その世界観の変容は決して仮想ではない。そしてそれはかつて仮想空間がモニタの向こうに限定されていたときとは異なり、この世界にまで拡大浸食しているが故に、その影響もより徹底したものとなる。要するに、情報技術が環境化した⁽¹¹¹⁾この世界を生きる我々は、デジタル化によつて生命観だけではなく我々が生きるこの世界そのものも根本から変化させ

ることになるだろう。

デジタル化は人間存在に対して大きな——そして避けられない——危険をもたらす。何故なら、我々自身がデジタル化を通して、存在することにとって不可欠な他者の存在論的ノイズを、除去可能性ノイズへと変性させていくからである。このとき我々は、もはやこの私の始原に在る不明な他者を認めない。それは透明で完全な自己という本質を巡り囲むノイズに過ぎないし、たかだか除去し得るものでしかない。しかし他者は相変わらず現実に在り続け、それ故、除去可能性は常に可能性でしかなく、にもかかわらずそこに想定されている本来の自己なるものへ向かって、我々は脅迫的な盲進を強制され続けることになる。

それが病理に向かう隘路でしかないのなら、我々は別の原理に基づいた人間像を描くよう試みなければならぬ。この新たな人間像の中心にあるものが他者原理であり、それは、生物学的生存の次元にまで根ざした基盤でありつつ、そのことを認識し得る人間にのみ負わされた特有の存在様式でもある。私は原理的に空虚であり、その意味において、むしろこの私こそが、自己の深奥に謎として在り続けるものとしての他者を取りまくひとつのノイズなのかもしれない。それを除去可能性ノイズだと思うのであれば、自己意識をデジタルデータに変換し永遠に残そうとする我々の欲望も、それが新たなノイズを生み出すことを含める限りにおいて決して実現不可能なものではないだろう。

確かにデジタル技術にも存在論的ノイズは降り積もる。古いテクノロジーを眺めるとき、我々はそ

れを実感する。だがそれ以上の速度で、デジタル化はあらゆるノイズを除去可能性ノイズにしていく。存在論的ノイズが物理単位としての秒に比例して増加していくのであれば、そこに救いはない。そしてもしこの世界に論理的かつ機能的に分析可能なものしか存在しないのであれば、そこでは永遠の時間も一秒と同じに過ぎないだろう。しかしそうではない。我々は一次周波数標準機により計測される一秒の間を、伸縮する固有の主観的時間とともに生きてもいる。

改めて、技術は人間存在の根源に結びつけられ不可分なものであるという、本論における人間存在理解の根幹に立ち戻らなければならない。技術を止めることはできないし、デジタル化もまた同様だ。除去可能性ノイズはコントロールが可能であるかのような幻想を人間に与えるが、しかしその本質が人間存在の根源にある欲望の差角の延長線上にある以上、その幻想に魅かれることは人間存在の歴史における必然となる。だが、除去可能性ノイズは、決して存在論的ノイズと排他的なものではない。除去可能性ノイズの典型的テクノロジーであったラジオが、しかし固有ノードとしてのそのラジオに、固有の歴史や記憶を降り積もらせることができたように⁽¹¹²⁾。

だから、我々はメディア原初的共同性に、すなわち人間存在に、この世界に、この場、そのものに、客観的な計測尺度としての時間を超えて存在論的ノイズを降り積もらせるしかないのだ⁽¹¹³⁾。そしてつまるところそれは、全体性を帯びてこの私を貫通するあらゆる他者の持つ迫真性を、それがいかに幽

かであろうと否定せず、耳を澄ませ続けることよってのみ始めることができるだろう。

この私ときみとの間に立ち現れる場の密度を高めること。人間には、メディアには、それができる。そして我々が人間で在り続けたいと願うのであれば、我々はメディアを生き残らせる必要がある。だからこそ我々は、死を忘れない (*memento mori*) ままに、いままじこの論考を進めることにしよう。

【注】

(1) 例えばガンパート（一九九〇）等。

(2) ただし身体的な接触を重んずるリングスはインターネット的なコミュニケーションに対して批判的である。リングスにとって、ネットワーク化された社会は透明なコミュニケーションの一つの完成形である。そこでは「あらゆるものがデジタル・コード化されたメッセージや幻影へと還元され、ひとからひとへと瞬時に伝達される」（リングス二〇〇七：六八頁）。そして我々は自らを危険にさらして他者へと歩むことなど夢にも思わず、「技術が支配する都市社会のなかの快適で安全な部屋で、私たちはコンピュータ上で出会い、互いの考えを読みあう」（同書：二五八頁）のである。本論はデジタルネットワークそのものが人間の関係性を毀損するとは考えないため、この点においてはリングスに同意しない。

- (3) 「石黒浩氏に聞く―自分のアンドロイドと共生したとき、人間は自分を客観視し始める#01」
<http://ja.catalyst.red/articles/faidan-ishiguro1/> 参照。また石黒は以下に引用するように、人間が生きるということとはある恣意的な一瞬——若く美しいとき——に固定化されることであり、そこにこそその人間の本質があるということ、そしてアンドロイドによってその固定化が可能であると主張する。「社会のなかで特に記憶されている人というのは、アイデンティティに明らかであれば、あります。[‥] アイデンティティにはピークがあり、それが生きているということであれば、アンドロイドじゃないと生き続けられない、ということにもなるわけです。[‥]わたしが自分のアンドロイドで講演をしたりする行為は、ある意味、死を克服しているとも言えると思います」(Wired Vol.14 二〇一五・五七頁)。
- (4) この革新的な技術がどこまで現実的な影響力を持つていくのかについては、まだ慎重に考えるべきだろう。Schaefer, *et al.* 2017, Charlesworth, *et al.* 2018, Hapaniemi, *et al.* 2018 等を参照。
- (5) 技術の道徳化に関するフェルベーク (二〇一五) の議論を参照。
- (6) ピロリ菌とヒトの関係についてはブレイザー (二〇一五) 第九章から第十一章において客観的な分析が為されている。
- (7) 同書第八章および二二二一・二二三三頁。
- (8) 注 62 を参照。

- (9) Ceballos, Ehrlich, and Dirzo 2017 参照。
- (10) 米国のバイオテクノロジーベンチャーである 23andMe の特許出願資料参照（ノフラー二〇一七：一五六・一五八頁）。
- (11) ハーバースマス二〇一二：二八頁。
- (12) 念のためにいえば、ここで本論は体細胞への遺伝子改変と生殖細胞への遺伝子改変を同一視している。生殖細胞の改変が後代の人類に対して永久的な（そして予測不可能な）変容を与えるということは、確かに世代間倫理、環境倫理的には大きな問題となるが、ここではそもそも人間の生物学的身体を技術的にコントロール可能なものと捉える点において、これらの技術に本質的差異はない。問題とすべきは、あくまでこの人間存在をコントロール可能な技術的対象物であると理解するような人間観の変性なのだ。
- (13) 着床前診断について「子供は欲しいが、もしも胚が健康に関する特定の基準を満たしていない場合は、着床を放棄するとする両親の考慮との葛藤「…」に両親は予期せず、突如として巻き込まれるわけではない」（ハーバースマス前掲書：五四頁）というハーバースマスの主張は、旧態依然の市民社会論的市民像から離れることができない故に、我々の想像を超えて我々の生に浸透している現代科学技術によって倫理が変性してきていることへの認識が、フェルベークよりも甘いものとなっている。
- (14) ヘルツフェルド二〇一六：三〇頁。

- (15) 浅田一九九九：九七・九八頁。
- (16) Liang, *et al.* 2015 を参照。また 2017 年には米国を中心とした国際研究チームによっても人胚への遺伝子改変が成功したことが発表された。Ma, *et al.* 2017 を参照。
- (17) Liu, *et al.* 2018 を参照。
- (18) ハーバーマス前掲書：四七頁。
- (19) 例えば次のような例を参照。“The Rise of Citizen Bioscience: Is self-experimentation with gene editing techniques something we should herald as a new form of “permissionless” innovation?” (<https://blogs.scientificamerican.com/observations/the-rise-of-citizen-bioscience/>)”。
- (20) ただし完全な自由がやがて人間を極限まで疲弊させ、逆説的に運命論とルサンチマンをもたらす可能性はあるかもしれない。むしろこの方があり得るシナリオだろう。
- (21) ヘルツフェルド前掲書：七二・七三頁。
- (22) 同書：七二頁。
- (23) 同書：一〇八頁。
- (24) 同書：六〇頁。
- (25) ハーバーマス前掲書：六〇・六一頁。
- (26) 同書：六一頁。

- (27) ナンシー二〇〇五…七三頁。
- (28) 同書…一二八頁。
- (29) ブレイザー前掲書…二八および三九頁。
- (30) 内山二〇一六…一二一頁。
- (31) 伝統が持つ虚構性については小坂井(二〇〇三)に詳しい。
- (32) 樹木間のコミュニケーションについてはHaskell 2017参照。また、一部の真正細菌が、自らの生息密度により特定の物質の生産量を調整するクオラムセンシング (quorum sensing) も、生物学的次元におけるコミュニケーションと呼べるだろう。
- (33) ステイグレル二〇〇九…五六・五九頁。
- (34) 同書…五〇頁。
- (35) 同書…六五・六六頁。
- (36) 同書…六六頁。
- (37) 同書…七九頁。
- (38) 同書…六四頁。
- (39) ここでいう石器とはフリント製の打製石器に限定されるものではない(ステイグレルの議論においてもそれは同様である)。さらにそれは、ヒト属によって作られたものでさえなくても構わない。

異論はあるとしても、ケニアのロメクウィ3で発見された石器 (Harmand, et al. 2015 参照) はヒト亜科により三三〇万年に作られたとされているが、その石器のデジタル化された画像データをモニタ越しに眺めているだけでさえも、我々にはそのヒト亜科の誰かがその石を打った瞬間を、妄想でも仮想でも共感でもなく観取することができる。それはなぜかというところに本論の論点がある。その誰かが実際にその石を打ったとき、考古学者たちが三三〇年後にその石をその目で見いだし手に取ったとき、そして我々が博物館で（もし展示されることがあれば）その石に直面するときと、いまモニタ上に映しだされたピクセルデータを眺めるときとは、その迫真性に差異があることは確かかもしれない。だが、そのような差異についての表層的な議論を延々繰り返すことに果たしてどれだけ意味があったのか、そしてそれが、情報技術が新たな生態系となった現代社会を生きる人間存在の病理にどれだけ応えることができたのかを考えてみなければならぬ。だからこそ我々は、そのような差異を超えて、そこに現れる迫真性について直接問うことができるようなメディア論の体系を構築しなければならぬのである。

(40) ステイグレル前掲書…九〇頁。

(42) 同書…二一〇頁。

(43) 同書…一八頁。

(44) 同書…二二〇頁。

(45) 新共同訳聖書マタイによる福音書五章三九節。

(46) この点において、信仰は確かにメディアと相似した構造を持つ。しかもそれは単に表層的なものではなく、絶対的な畏怖を通してつながった根本的な相似である。ヘーリツシュ(二〇一七)も同様に、宗教(ここではキリスト教を指す)とメディアについて次のように語る。「メディア技術と神学が遠く、限りなく遠くにあるものを近づけると同じ事業に専心しているということからだけでも、宗教はメディアの他者ではない。だが、「テレ」という接頭辞を冠するのも当然のメディア技術が大量に使用されるようになって以来「…」遠く、限りなく遠くにあるものが私たちに近づけられているならば、神を完全なる他者として、理解するというより理解できない者として表現しようとするような神学の立場は厳しい」(同書…三四二頁)。ただしここではその違いのみが意識されているのではない。「原初についての天文物理学の説明モデルと宗教的な説明モデルは、途轍もないノイズから始めるか、明瞭な言葉から始めるかという点で差異を示すのみならず、そこで生起したことを聴覚的出来事と結びつけるという共通点ももつ。メディア史とメディア理論はここに始まる「強調点は引用者による」(同書…二〇頁)。ここにはヘーリツシュが指摘しているように「純粋な精神となるために汚れた物質から離れた」というグノーシスの根本衝動」(同書…三四三頁)が確かにあり、また、キリスト教自体もその拡大深化の過程でいわゆる通常の意味でのメディア技術を積極的に利用してきたこ

とも事実であろう。いずれにせよヘーリツシュはキリスト教神学について語っているのであり——彼のメディア論で重要な位置を占めるものがホスチア（聖餐式で用いられる円形の種なしパン）であることから明白である——この点において本論の立ち位置とは異なる。ビッグバン時における象徴的な表現としてのノイズ、途轍もない轟音は、しかし天文学的な観点からすれば分析対象である時点で除去可能性ノイズとなるだろうし、また創世記第一章第二節における混沌は、神のロゴスに対してむしろ存在論的ノイズとして対置される点もあるかもしれない。さらには荘子における混沌は本論のメディア論からどのように理解することができるのか。これらは今後考察すべきテーマとなる。いずれにせよ、真の意味で他者について考えようとするのであれば、メディアに関する分析が信仰の問題へと通じることを、我々は怖れるべきではないだろう。

(47) スティグレル前掲書：一〇九頁。

(48) 同書：一一八頁。

(49) 「『信頼せず検証する』ブロックチェーン技術で金融インフラを見直そう」Blockchain of Samson Mow 氏」(<https://jp.techcrunch.com/2017/12/12/tctokyo2017-blockstream/>) 参照。また、Teck Crunch Tokyo 2017 (2017/11/16) における彼の講演にも拠っている。

(50) 吉田二〇一七：三八四頁。

(51) 念のためにいえば、後述するようにこれはいわゆるマルクス主義的な原始共産制とは異なり、平

等や富の共有などはまったく関連しないし、むしろその真逆の状態をさえ含み得る存在論的原理の次元における状態をさす。

(52) 吉田前掲書…一六頁。

(53) 久保田二〇一七…一二八頁。

(54) 同書…一七一頁。

(55) 同書…二三一頁。

(56) 同書…四〇五頁。

(57) ハーバーマス前掲書…七八頁。

(58) 同書…七六頁。

(59) 久保田前掲書…三六四頁。

(60) 中世西ヨーロッパにおける数量化という世界観の転換について描いたクロスビー(二〇一二)の優れた研究では、次のように当時の時間観念の変化が述べられている。「従来のように時間の内容がその長さを規定するのではなく、時間がその内容を計量するようになったのだ」(同書…二〇二頁)。つまり、時間そのものもまた計量可能となったのであり、このことはさらに次のような思想も生み出すことになる。「…」価格がつけられることがわかってくると、時間は神の独占的な財産であるがゆえに、こうした事態は人々の精神と道徳観に緊張をもたらした。時間に価格がつけられる

なら「…」熱や速度や愛情といった分割できない諸々の不可量物も、数字で評価できるのだろうか？」
(同書…九八頁)。

(61) ダウドナ二〇一七…二八〇頁。

(62) 同書…二八五頁。

(63) 同書…二九八頁。

(64) 絶滅危惧種をクロージング等の技術によって救おうとする研究者たちの姿はアンテス(二〇一六)に描かれている。

(65) バルト二〇一一…九四頁。ただしバルトは絵画や言説に対する写真の特異的な本性としてこれを語っているが、この点について本論は異なる立場をとる。

(66) たとえそこに研究者や環境保護運動家たちの真摯で切迫した思いがあっても、バトラー(二〇一八)が内戦地域において命がけで復興のために働いているNGOの活動が皮肉にも逆にさらなる内戦を導くことにつながる危険性を指摘しているように、絶滅種の遺伝情報をライブラリ化できるのだという意識は、却って環境保全への動機づけを弱体化させてしまうかもしれない。

(67) 「Twitter やその他のヴァーチャル・テクノロジーが公的領域の脱具象化へと導いたため、諸権利の行使は現在、街頭における諸身体を大きく犠牲にして起こっている、と主張する人もいるが、私はその意見には一部不賛成である」(バトラー前掲書…一二四頁)。

- (68) 同書…一二四頁。
- (69) 同書…一二二、一二三頁。
- (70) オーストラリアの作家グレッグ・イーガンによる幾つかの小説は、これら様々の精神のアップロードやクローンについての見事な描写がある。
- (71) ヘルツフェルド前掲書…二六四頁。
- (72) 「二世代あるいはそれ以上も早く、未来の社会的および技術的發展を予測する力が芸術にあることは、昔から認められていた。「…」リーダーとしての芸術はいわば「早期警報装置」であり、そのおかげで余裕をもって社会的および心理的ターゲットを発見し、それに対処する準備ができるのである」(マクルーハン一九九四…4)。
- (73) マーシャル二〇一六…一三五、一三六頁。
- (74) 久保田二〇一六…一二頁。
- (75) 同書…三五四頁。
- (76) マイヤーズ二〇一六…三六五頁。
- (77) 文化庁メディア芸術祭実行委員会編二〇一七…二八頁。
- (78) マイヤーズ前掲書…三一頁。
- (79) 久保田二〇一七…四〇六頁。

- (80) ヘーリッシュ前掲書：四二五頁。
- (81) エヴァース二〇一六：三三三頁。
- (82) マイヤーズ前掲書：五八頁。
- (83) 同書：六二頁。
- (84) 同書：六二頁。
- (85) 同書：六二頁。
- (86) 「バイオ」と「アート」をガッチャンと合体させる。だけではダメ」(https://wired.jp/waiaa/2017/05_shiho-fukuhara/) 参照。
- (87) Wired 前掲書：五五頁。
- (88) 「賛否両論？ 遺伝子を扱うアート集団 BCL が初音シクの細胞を展示」(<https://www.cinra.net/interview/201510-bcl/>) 参照。
- (89) ボードリヤール二〇一一：一〇八頁。
- (90) マイヤーズ前掲書：一八五頁。
- (91) "Neukom Vivarium" (<https://art21.org/read/mark-dion-neukom-vivarium/>) 参照。
- (92) 引用同上。
- (93) ロビンス二〇〇三：一一頁。

- (94) 同書…一七頁。
- (95) 同書…二二三頁。
- (96) 同書…二八頁。
- (97) ガラスで作られた都市に触れるのであれば、シエーアバルトの『ガラス建築』（一九九四）についても言及しておくべきであろう。シエーアバルトは十九世紀末から二十世紀初頭を生きたある種の芸術家であり、『ガラス建築』を通してブルーノ・タウトに影響を与えたことで知られている。彼にとつてのガラス建築はまさに近代を象徴するものであるとともに、新しい文化をもたらすための具体的手段であった。木材という容易に腐食する儂い素材に対して、ガラスは永遠である。無論鉄筋コンクリートも「堅牢かつ風化しにくい建材である」が、「惜しむらくはしかしこれが透明ではないことだ。透明なのはガラスだけである」（以下全て同書…一七〇頁）。従つて透明性こそが重要なのだ。思想的にだけではなく、害虫の放逐が繰り返し言及されていることから分かるように、現実の次元においても透明な生が希求される。ガラス建築で満たされた地上はパラダイスとなり、我々は「もはや天上にパラダイスを仰ぎ見る必要はなくなる」（一七二頁）。そこで暮らす人びとは「不埒な手を持つことなどあり得ない」（二一六頁）し、そこでは自然さえも「まったく異なる光の下に立ち現れてくるだろう」（二〇三頁）。そのとき、我々は地球を「金星とも火星とも見違えて目を丸くするだろう」（二二三頁）。すべてが透明で永遠な世界に生き、自らを倫理的に正しい（と疑わない）人間とは、すな

わち世俗的な神以外の何者でもない。それは決して一幻視家の夢などではない。ガラスを合理性やフロントロール可能な技術という言葉に置き換えてみれば、結局のところ、我々は未だにどこかで彼のビジョンを共有したままに近代という幻想を生きていることは明白であろう。

だが同時に、彼は存在論的ノイズについても直観している。「金属は冷たいといわれる。木材は暖かいという。これはしかし習慣の表象である。タイル製暖炉がまだなかった時代には、ピカピカに磨き上げた壁タイルでさえも冷たいと感じられていたのである。タイル製暖炉の登場を俟ってはじめて陶器が暖かく感じられるようになったのである。金属もたぶん同じことになるう」(一八一頁)。確かにそうかもしれない。だが素材としての鉄を超え、デジタル化によって思考そのものにさえ透明性が侵襲してくるとき、我々は単に安穩と時の経過を待つわけにはいかない。

(98) ロビンス前掲書…二〇九頁。

(99) 同書…二〇六頁。

(100) 例えば一九九四年に事故死したF1ドライバー、アイルトン・セナが一九八九年鈴鹿で記録した走行データから彼の走りを再生するプロジェクト、"Sound of Honda Ayrton Senna 1989" (<https://www.youtube.com/watch?v=7pCOYSdhnss4>) を参照。ここではセナの遺した(人間の生全体からすれば)極めてシンプルな走行データにより再現されたエンジン音、そして速度を表現するためのライトの動きが、現在の観客の眼前に当時のセナの走りをまざまざと蘇らせる様子が示されている。

それはデータの量や正確さに——少なくともそれのみに——拠るものではないし、観客の想像力に拠るものでもない。かつてその場を走ったセナが、いま、我々を貫通しているのである。

- (101) ロビンス前掲書…三五頁。
- (102) 同書…二五頁。
- (103) 同書…一二八頁。
- (104) 同書…一二九頁。
- (105) 同書…一三三頁。
- (106) 同書…一三一頁。
- (107) 同書…一三四頁。
- (108) マノヴィツチ二〇一三…三五九頁。
- (109) 同書…三六九頁。
- (110) 従ってここでは、単純化された意味において、情報圏においてすべてが情報エンティティとして現れてくるというフロリデイ（二〇〇七）の情報倫理（IE）と容易に接続できる。
- (111) 情報技術の環境化については吉田（二〇一四）を参照。
- (112) ラジオとノイズの関係についてのスターン（二〇一五）の分析は、本論とは立場が異なる面が多いとはいえ、興味深い。彼の「忠実性」と「アコースマティック」（音とその発生源とを存在論的に

分割する考え方)を巡る議論は、本論を批判的に検討していく上で有効だろう。これについては次号で改めて触れる。

(113)ただしそれがどのようなノイズであるのかは重要である。腸内細菌叢についてのベラスケスⅡマノフの指摘を見てみよう。「娘が必死になってしゃぶっている玩具にしろ果物にしろ、肘掛けにしろ毛布やその他諸々のものにして、それほど遠くない過去の時代には特有のバイオフィルム——大勢の家族や、飼っている家畜や、戸外の泥など由来の——で覆われていたはずである。現在にしても、身近にあるものはみんな微生物だらけには違いないが「…」その数もバラエティも昔とは桁違いに少ないだろうし、しかも不適切なタイプの微生物ばかりだろう。我が娘の腸内細菌叢は周囲のこういった微生物から作られるようなものだが、それは進化の規格からは確実にほど遠いものだろう。だから、肘掛をなめたり本にしゃぶりついたりしている娘を見て私が心配しているのは、この部屋がどれほど不潔なのかということではない。この部屋が清潔すぎるのでは、という心配でもない。私が心配しているのは、この部屋が正しい微生物で汚れているかどうか、である」(ベラスケスⅡマノフ二〇一四・二七六・二七七頁)。このことは存在論的ノイズと除去可能性ノイズについても転用することができる。つまり、我々は我々の生からノイズを完全に除去することはできないし、しようとするべきでもないのだが、だからといってそれは単に乱雑であれば良い、といことを意味するのではない。乱雑さは透明性を遠ざけるように思えるかもしれないが、疑似乱数が決定論的であるように、その複雑

さは見かけ上のものにすぎないかもしれない。だとすれば、やはり我々はその不潔さ／乱雑さ／不透明さに、どれだけの時間が含まれているのかを問う必要があるだろう。

【参考文献】

- 浅田彰『「歴史の終わり」を超えて』中公文庫、一九九九
- 内山節「転機に立つ人類社会―グローバル化のなかのコミュニティを問う」総合人間学会編『総合人間学10 コミュニティと共生―もうひとつのグローバル化を拓く』学文社、二〇一六、一一〇、一二三頁
- 共同訳聖書実行委員会編『聖書 新共同訳』日本聖書協会、一九八八
- 久保田晃弘「反転の美学―ポストゲノム時代のバイオアート」マイヤーズ・W『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子訳、ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六、一〇、一九頁
- 久保田晃弘『遙かなる他者のためのデザイン―久保田晃弘の思索と実装』BNN、二〇一七
- 小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、二〇〇三
- 文化庁メディア芸術祭実行委員会編『平成29年度「第20回」文化庁メディア芸術祭授賞作品集』、二〇一七

保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇五

吉田健彦「環境化する現代情報技術と現実の変容——現実／仮想の二元論的情報観を超えて」総合人間学会編『総合人間学オンラインジャーナル第8号』二〇一四、一九七・二一一頁

吉田健彦「粘土板から石英ストレージへ——無限と永遠を問い得る場についての存在論的／メディア論的分析」大阪府立大学環境哲学・人間学研究所現代人間学・人間存在論研究部会編『現代人間学・人間存在論研究 第2号』二〇一七、三二五・四二七頁

『Wired』Vol.14『コンプナスト・ジャパン』、二〇一五

アンテス・A『サイボーグ化する動物たち——ペットのクローンから昆虫のドローンまで』西田美緒子訳、白揚社、二〇一六

エヴァアース・D『時間の流れの中の記憶と復活の概念』T・ピーターズ、R・J・ラッセル、M・ヴェルカー編『死者の復活——神学的・科学的論考集』小河陽訳、日本キリスト教団出版局、二〇一六、三二二・三四二頁

ガンパート・G『メディアの時代』石丸正訳、新潮選書、一九九〇

クロスビー・A・W『数量化革命——ヨーロッパ覇権をもたらした世界観の誕生』小沢千重子訳、紀伊国屋書店、二〇一一

シェーアバルト・P 『永久機関 附・ガラス建築』種村季弘訳、作品社、一九九四

スターン・J 『聞こえくる過去―音響再生産の文化的起源』中川克志、金子智太郎、谷口文和訳、イ

ンスクリプト、二〇一五

ステイグレルール・B 『偶有アウフゲントからの哲学―技術と記憶と意識の話』浅井幸夫訳、新評論、二〇〇九

ダウドナ・J、スターンバーク・S 『CRISPR―究極の遺伝子編集技術の発見』櫻井裕子訳、文芸春

秋二〇一七

デサール・R、パーキンズ・S・L 『マイクロバイオームの世界』斉藤隆央訳、紀伊国屋書店、二〇

一六

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

ノフラー・P 『デザイナー・ベビー―ゲノム編集によって迫られる選択』中山潤一訳、丸善出版、二

〇一七

ハーバーマス・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、二〇一二

バトラー・J 『アセンブリ―行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸、清水知子訳、青土社、二〇一八

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

ピカート・M 『沈黙の世界』佐野利勝訳、みず書房、二〇一四

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

局、二〇一五

ブレイザー・M・J 『失われてゆく、我々の内なる細菌』山本太郎訳、みすず書房、二〇一五

フロリディ・L 「情報倫理の本質と範囲」西垣通、竹之内禎編『情報倫理の思想』西垣通訳、N T T 出版、二〇〇七・四七・九八頁

ヘーリツシュ・J 『メディアの歴史―ビッグバンからインターネットまで』川島健太郎、津崎正行、

林志津恵訳、法政大学出版社、二〇一七

ベラスケスⅡマノフ・M 『寄生虫なき病』赤根洋子訳、文芸春秋、二〇一四

ヘルツフェルド・N 「サイバネティクスの不死対キリスト教的復活」T・ピーターズ、R・J・ラ

ッセル、M・ヴェルカー編『死者の復活―神学的・科学的論考集』小河陽訳、日本キリスト教団出

版局、二〇一六、二六二・二七五頁

ベンヤミン・W 『複製技術時代の芸術』佐々木基一編、高木久雄他訳、晶文社、二〇〇七

ボードリヤール・J 『芸術の陰謀―消費社会と現代アート』塚原史訳、N T T 出版、二〇一一

マーシャル・W 「バイオテクノロジーは、生命とはいかなるものであるべきかという概念を変える」

マイヤーズ・W 『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子

訳、ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六、一三四・一三九頁

マイヤーズ・W 『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子訳、

- ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六
- マクルーハン・M 『メディア論ー人間の拡張の諸相』 栗原裕、河本仲聖訳、みすず書房、一九九四
- マノヴィッチ・L 『ニューメディアの言語ーデジタル時代のアート、デザイン、映画』 掘潤之訳、みすず書房、二〇一三
- リンギス・A 『何も共有していない者たちの共同体』 野谷啓二訳、洛北出版、二〇〇七
- ロビンス・K 『サイバー・メディア・スタディーズー映像社会の〈事件〉を読む』 田畑暁生訳、フィルムアート社、二〇〇三
- Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Dirzo, R. (2017). "Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 114(30), E6089–E6096.
- Charlesworth, C. T., et al. "Identification of Pre-Existing Adaptive Immunity to Cas9 Proteins in Humans". bioRxiv preprint first posted online.
- Haapaniemi, E., et al. (2018). "CRISPR–Cas9 genome editing induces a p53-mediated DNA damage response". *Nature Medicine*. Volume 24. pp.927–930.
- Harmand, S., et al. (2015). "3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya". *Nature*. Volume 521 (7552). pp.310–315.

- Haskell, D. G. (2017). *"The Songs of Trees: Stories from Nature's Great Connectors"*. Penguin Books. New York.
- Liang, P., *et al.* (2015). "CRISPR/Cas9-mediated gene editing in human tripronuclear zygotes". *Protein & Cell*. Volume 6(5). pp.363–372.
- Liu, Z., *et al.* (2018). "Cloning of Macaque Monkeys by Somatic Cell Nuclear Transfer". *Cell*. Volume 172(4). pp.881–887.
- Ma, H., *et al.* (2017). "Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos". *Nature*. Volume 548(7668). pp.413–419.
- Schaefer, K. A., *et al.* (2017). "Unexpected mutations after CRISPR–Cas9 editing *in vivo*". *Nature Methods*. Volume 14. pp.547–548.
- Shannon, C. E. (1948). "A Mathematical Theory of Communication". *The Bell System Technical Journal*. Vol. 27. pp.379–423.