

歴史の廃棄物

——ハイデガーの技術論へのひとつの応答として——

大澤 真幸 (『THINKING 「O」』主宰)

I 資本主義の指標としての廃棄物

近代技術の問題を、利便性や事故の危険において見るのではなく、存在の歴史における危機と見なすところにハイデガーの論の特徴がある¹。素朴な日常語で言い換えるならば、近代の技術には、人間が本来の人間であることを阻む、根本的な問題がある、と。こうした診断には、しかし、哲学的な観点からとらえるならば、とりわけハイデガー自身の哲学的な立場からとらえるならば、矛盾があると言わねばなるまい。原子力の(平和的もしくは軍事的)利用にせよ、遺伝子工学にせよ、あるいは工業化された農業にせよ、それらは存在的な次元の出来事であろう。とするならば、ハイデガーが近代技術の問題としてとらえていることは、存在的な次元によって存在論的な次元が浸食されるということになるのではあるまいか。存在のレベルと存在論のレベルには根本的な差異があるとするならば、これは、本来ありえないことではないか。ハイデガーは、ありえないこと、不可能なことを憂慮していることになる。とはいえ、今は、こうした哲学的な細部にかかわる揚げ足取りは、脇に置いておこう。いずれにせよ、ハイデガーが直観している危機感を、われわれも共有しているのだから。

ハイデガーほど哲学的に込み入った表現を用いてはいないが、彼よりも後の世代の学者たち、それゆえさらなるテクノロジーの発展を目の当たりにしている世代の学者たちも、より率直なかたちで、同じような危機意識を表明している。遺伝子工学やナノテクノロジーについて、フランシス・フクヤマ、ユルゲン・ハーバーマス、ビル・マッキベン等が発している警告が、そうした危機意識の表明である²。彼らが提案する解決策は、総じて、後ろ向きである。簡単に言えば、進歩を、ある限界の点で止めてしまうこと、これが彼らの解決策だ。たとえば、マッキベンは、体細胞の遺伝子治療はよいが、生殖細胞の操作は禁ずべきだと主張する。後者は、人間のアイデンティティの感覚や責任の感覚を崩壊させてしまうからだ、というのが、マッキベンが提起している禁止の論拠である。

こうした後ろ向きの提案が、ほんとうの解決策にはなっていないことは明らかである。技術に相関した存在論的な破局は、それが現実になったときではなく、それが可能なものとなったときにすでに終わっているからである。たとえば、原発や原爆が実際に製造されなかったとしても、それらが技術的に可能になった時点で、人間が、自分自身と自然生態系の全体を破壊する諸資源を、自然から引き出すことができるに至った、ということが含意する存在論的な破局は完結している。あるいは、生殖細胞への遺伝子的介入が技術的に可能になった時点で、人間はすでに、遺伝子を設計図とするロボットの一種へと転換して

いる。

では、ハイデガーはどうであろうか。彼は、こうした論者たちとは一線を画している、とされている。近代的な技術へのハイデガーの対応は、すでに過去のものとなってしまった「物」へのノスタルジックな執着とは異なったものである、と。ハイデガーの考えでは、肝心なことは、四者 das Geviert (天、地、神的なもの、死すべき者としての人間) に適合した物を築き育て、「物のうちに四者を確保すること」を習得することにある。ちなみに、四者は、アリストテレスの四原因説の、ハイデガー版である。質料因に大地が、形相因に天 (アポロンの形相) が、目的因に神々が、そして始動因に人間が対応している。だが、「四者が保持されている物」のケースとしてハイデガーが挙げる事例、つまりワインを入れる瓶、風車、ギリシアの神殿、ヴァン・ゴッホの靴、古い石橋等は、どう見ても、相当にノスタルジックで、過去志向的である。

だが、こうした物のうちに安らぐことが、近代的な技術への対抗策となるとは思えない。むしろ逆である。これらは、近代的な技術を補完することで、その支配を促進し、完成させるだろう。たとえば、原子力工学にたずさわる技術者が、骨董品の瓶や皿を收拾し、これを眺めることで精神的な安定を得る、というケースを考えてみればよい。とするならば、近代的な技術からの解放の道は、ノスタルジックな回帰ではなく、その発展に徹底的に付き従うことの中に見出さなくてはならない。

だが、その道はどこにあるのか？ その道はいかなるものなのか？ 近代的な技術の道に徹底的に付き従うことは、いかなる意味で、そこからの解放の可能性をも指し示すことになるのか？

*

周知のように、ハイデガーによれば、近代技術の本質は、Gestell (総駆り立て体制、徴発性) にある。Gestell とは、すべての人、すべての物を連鎖的に駆り立て、取り立てていく不可視の力が働いている状態である。ハイデガー自身が用いている例によって説明するならば、森番は、森林産業によって木材繊維を調達するようにと駆り立てられて、木を伐採したり、材木の寸法を測ったりしている。木材繊維の調達は、紙の需要によって呼び立てられている。紙は、新聞や週刊誌のために駆り立てられている。新聞や週刊誌は、印刷物を読む世論を駆り立て、世論動向を形成する。こうした駆り立ての集合が、Gestell である。

この Gestell のダイナミズムを規定しているもの、そして近代的なテクノロジーの発展を支えているもの、それは、社会科学の用語で言えば、「資本主義」であろう。ラカン派の思想家ジャック＝アラン・ミレールは、資本主義の主要な生産物は、ゴミ、廃棄物であると述べている³。何という逆説であろうか！ 資本主義には、意図せざる否定的な生産物が不可避に伴っており、それは、廃棄物という形式をとる。資本が回転し続けるためには、使用に耐えうるものまでもが廃棄物と化さなくてはならない。廃棄物が大量に出るということは、その社会システムが資本主義であることを端的に示す指標である。同じくラカン派

のジジエクは、廃棄物は、休止状態のうちに凍結された資本主義的な欲動である、と論じている⁴。資本主義的な技術がどうしても処理しきれない「物」、資本主義にとって内在的な脅威となる「物」とは、自らの、因果的な生産物とも言うべき廃棄物であろう。われわれは、今日、それを深く実感している。核廃棄物や老朽化した原子炉として。

アンドレイ・タルコフスキーの映画が好んで描くのは、まさに資本主義の陰画としての廃棄物であり、廃墟である。彼の映画の中で、廃棄物や廃墟は、嫌悪の対象ではなく、逆に愛の対象である。廃棄物が、資本主義にとって処理できない困難の源泉であると言うとき、さしあたって問題になっているのは、存在論的な次元ではなく、存在的な次元である。しかし、廃棄物が意味しているもの、廃棄物が表現していることを、むしろ愛の対象へとシフトさせたらどうだろうか。問題は、突如として存在論的な次元に移行する。

この言明の含意を説明する必要があるだろう。過去の物、過去から壊れることなく残存している物に、ノスタルジックに執着することは、歴史を消去することであろう。ノスタルジックな執着は、時間の堆積への否認を含んでいるからである。このことに思い至るならば、逆に、廃棄物こそが、つまり打ち捨てられた物こそが、歴史を表現していることになる。ここで、〈歴史 Geschichte〉という概念を、ベンヤミンの意味で用いている。ベンヤミンが、『歴史哲学テーゼ』の中で、パウル・クレアの「歴史の天使」に触発されて書いている、あの有名な寓話を思い起こしてほしい。それによると、歴史の天使は、過去に目を向けている。その目には瓦礫の山が見える。つまり、歴史の天使は、廃棄物を見ている。

歴史の天使はこのような様子であるに違いない。かれは顔を過去に向けている。ぼくらであれば事件の連続を眺めるところに、かれはただカタストロフのみを見る。そのカタストロフは、やすみなく廃墟の上に廃墟を積みかさねて、それをかれの鼻っさきへつきつけてくるのだ⁵。

瓦礫への愛は、ベンヤミンが述べたような〈歴史〉へと通じている。過去の遺物へのノスタルジーとは対照的に、瓦礫への愛は、存在論的な次元に関係している、と述べたのは、このためである。だが、瓦礫とは何か。なぜゴミが重要なのか。これらの点には、後で立ち戻るだろう。

II 徴発 (Gestell) と召命 (klesis/Beruf)

ハイデガーの〈存在〉は、非歴史的な実体としてどこかに常に伏在しているのか。そして、ときどき身を隠したり、姿を現したりしているのか。そうではあるまい。〈存在〉は、存在の歴史を離れたら何ものでもない。つまり、〈存在〉は、画期をもつ歴史の中の出来事 Ereignis 以外の何ものでもない。しかし、こう考えたとなん、〈存在の忘却〉や〈存在の開示〉に関して、根本的な両義性が免れがたくなる。

どのような両義性か？ 同じ両義性は、ジャック・デリダの仕事にもあるので、まずはデリダに即して説明してみよう。デリダは、「現前の形而上学」を批判する。一方で、現前

の形而上学の終焉は間近であるかのように言われる。しかし、他方では、われわれは、決してその外に出ることはない。現前の形而上学の克服は、いつまでも延期されているのだ。結局、「現前の形而上学」の克服へと近づけば近づくほど、それは遠ざかっていく。どうしてこんな矛盾が生ずるのか。「形而上学の克服」とされている状態が、「脱構築的な批判」という局面から独立には存在していないからである。つまり、人は、形而上学がまさにそこにあるとして批判しているそのときだけ、形而上学からの脱出口にいたのである。この点を考慮するならば、「形而上学」＝「形而上学に汚染されているフィールドから脱出せんとする欲望」という等式が成り立っていることになる。したがって、現前の形而上学の克服へと漸近しているとき、逆に、人は、形而上学のただ中に突入しているのであって、克服からは遠ざかっているのである。

同じことは、ハイデガーの〈存在の真理〉と〈存在の忘却〉の間にも成り立つ。〈存在〉は、忘却の可能性に目を凝らして警戒を怠らないという形式でしか、したがって実際には〈忘却〉という形式でしか、真理を開示しない。〈忘却〉していなければ、少なくとも今にも〈忘却〉の淵に落ちそうだという状態になれば、〈忘却〉を警戒したり、見つめたりすることはできない。ところが、〈存在の真理〉は、〈忘却〉を警戒しているときしか、現れない。それゆえ、極論すれば、〈存在の真理〉と〈存在の忘却〉とは合致してしまう。両者を魔術的な仕方で結びつける概念が、〈転回 Kehre〉ではないか。

私は、ここでハイデガーの議論に矛盾があることを批判したいわけではない。むしろ、そこに積極的な可能性を見たいのだ。この逆説が含意していることは、「頹落」(存在の忘却)を、「本来的に人間であること」を基礎づける仕草として、勇気をもって肯定することである。このことは同時に、人間の基本的な状態に、本源的に葛藤が内在していることを認めることでもある。〈存在の真理〉に志向するベクトルと〈存在の忘却〉に志向するベクトルとの間の葛藤は、本源的であり、両者を分離することはできない。ヘラクレイトスの有名な断片「戦いは万物の父であり、万物の王である」をハイデガーが読解するとき、彼は、事実上、この本源的な葛藤を見ていたのではないか。

*

さて、近代技術の問題性を集約するハイデガーの用語は、先にも述べたように、Gestell (総駆り立て体制、徴発性)である。近代技術の根底には、あらゆるものを駆り立て、取り立てる力が働いている。人間はもちろんのこと、資源や文化や意見やらを次々と駆り立てていく力の全体が、Gestellである。誰が駆り立てているのか。駆り立ての連鎖の原点には、何が、誰がいるのか。何もないし、誰もいない。Gestellは、どこにも、誰にも帰属しない匿名の力である。

ここで、私は、Gestellという概念を、これといささか似た含意を有する別の概念と関連づけてみたくなる。それは、Beruf (召命)である。ルターが、聖書の翻訳に際して、この語を「職業」を指し示すのに用いたことは、よく知られている。確認するまでもないことだが、この点に注目したのは、マックス・ウェーバーである⁶。これによって、プロテスタ

ントにとって、職業は神からの呼びかけに従うことだ、という含みをもつようになった。ウェーバーの考えでは、このような職業観が、やがて変質し、資本主義の精神の一契機となる。さて、そうだとすると、資本主義の下で、人は、職業へと、あるいは労働へと呼びかけられている。この呼びかけは、宗教性を失い、世俗化すれば、まさに「駆り立て」「徴発」として感受されるだろう。Gestell と Beruf の間のこうした類比は、決して、牽強附会なものとは言えまい。先に述べたように、駆り立てが駆り立てを誘発し、それがいつまでも充足しないようなシステムとは、社会科学的に言えば、資本主義だからである。Beruf は、その資本主義の精神の部分品の一つである。

Beruf に対応するパウロのギリシア語は、klesis（クレーシス）である。中世以来、一部の論者は、ラテン語の classis（クラッシス）は、ギリシア語のクレーシスに由来する、と主張してきた。classis の直接の意味は、「市民の中で兵士として招集された部分」、つまり「兵士として徴発された人々」である。この語は、フランス語の classe の語源である。classe の意味は、もちろん「階級」だ。マルクスは、それまで一般に用いられてきた——そしてヘーゲルも用いていた——「身分 Stand」を使わず、フランス語から流用した「階級 Klasse」を用いた。この語は、当時、まったく新奇な語であり、この語を断固とした概念へと格上げしたのはマルクスである。

ギリシア語の klesis からラテン語の classis が派生したという説は、今日の文献学の知見からすると間違いのようだ。しかし、それでも、両者を関係づけることには、啓発的な価値がある、とジョルジョ・アガンベンは述べている⁷。というのも、マルクスが、「Stand」ではなく、「Klasse」を用いたとき、彼は、明らかに、階級に「召命」に関連するものを見ていたからである。マルクスは、『ヘーゲル法哲学批判』で次のように書いている。

それでは、ドイツ解放の積極的な可能性はどこにあるのか。解答。それはラディカルな鎖につながれたただひとつの階級の形成のうちにある。市民社会のどんな階級でもないような市民社会の一階級、あらゆるシュタントの解消でもあるような一シュタント、その普遍的な苦悩ゆえに普遍的な性格をもち、なにか特殊な不正ではなく不正そのものをこうむっているためにどんな特殊な権利をも要求しない一領域……ひとことでいえば、人間の完全な喪失であり、したがって、ただ人間を全面的に救済することによってのみ自分自身を達成することができる領域 […] の形成のうちにある。こうした解消をひとつのシュタントとして体現したもの、それがプロレタリアートである⁸。

ここでマルクスが述べていることによれば、プロレタリアートは、革命へと呼びかけられ、駆り立てられている。

マルクスが「人間の完全な喪失」と記述している状態は、ハイデガーが、近代技術の下での〈存在の忘却〉と見なした事態と同じものであろう。ところで、ここで、先に述べたこと、〈存在の忘却〉と〈存在の真理〉の間の両義性に回帰してみよう。〈忘却〉と〈真理〉が同じことになってしまう、という両義性に、である。

もちろん、「徴発 Gestell」は、〈存在の忘却〉に対応している。それに対して、同じもの

が〈存在の真理〉へと導かれるのであれば、それは「召命 Beruf」として現れるだろう。徴発され、ますます〈存在の忘却〉を深化させていく階級と、〈存在の真理〉に至るように召命されている階級がある。前者が、ブルジョワジーであり、後者が、プロレタリアートである。つまり「徴発／召命」の両義性は、階級闘争に対応している、と解釈することができるのだ。

とするならば、やはりわれわれはこう問わなくてはならない。徴発と召命とは、どのように異なるのか？ プロレタリアートを、革命へと召命するものは何か？ そこに近代技術からの解放がありうるとして、いったい何がプロレタリアートに呼びかけているのか？ プロレタリアートは、何に対して応答するのか？

Ⅲ トカゲが教えること

ここで思い切った補助線を引いておきたい。「補助線」は、ハイデガーが技術論とはまったく別の文脈で語っていることである。『形而上学の根本諸概念』でハイデガーは、「物質（石）／動物（トカゲ）／人間」の区別に関して、次のような有名な三つの命題を提起している。

- ① 石は無世界的である。
- ② 動物は世界欠乏的である（世界に関して貧しい）。
- ③ 人間は世界形成的である。

石のような無生物は、世界をもたない、とされる。これは容易に理解できる。「石にとっての世界」ということを考えるのは、ナンセンスであろう。石に対しては、端的に、世界はない。逆の極は、人間である。人間は世界を作る。これも理解が難しいことではない。人間は、皆、周囲のものを意味づけ、それぞれ固有の世界をもっている。人間は各々、自分なりの世界を形成している、と見なすことができる。

三つの命題の中で、問題含みなのは、中間の②である。トカゲのような動物は、世界に関して「貧しい」というのである。「貧しい」とはどういうことなのか。トカゲは、石とは違う。トカゲは、自分の周囲にある石や日光に対して自ら関係しているからだ。石自身にとっては、トカゲとか、他の石とか、太陽などに対する関係は存在しない。したがって、石とトカゲを同列に扱うことはできない。トカゲは、自分がその上にいる石や自分に光をふりそそいでいる太陽を体験し、それらに対して関係している。だから、トカゲにとっての世界があると言わねばならない。それが、ハイデガーにとっては、「生きている」ということの定義的な条件である。だが、問題になるのは、トカゲにとっての世界は、「貧しい」とされていることである。トカゲは世界と関係しているのだが、しかし、その関係は「わずかである」とされているのだ。この「わずか」という点において、トカゲの世界への関係は、人間の世界に対する関係とは異なっている、というのがハイデガーの主張である。

動物についてのハイデガーのこのような理解を、嘲笑し、批判することはたやすいことのように思える。トカゲの世界が「貧しい」「わずかである」と言えるのは、暗黙のうちに、人間を基準としているからである。人間の世界は豊かだ。それに比べると、トカゲの世界はおそまつだ、というわけである。「万物の尺度としての人間」というプロタゴラス的な前提がここにはあるように思える。しかし、トカゲからすると、これは「要らぬお節介」ということではないだろうか。トカゲ自身にとっては、自分の世界は貧しくもなければ、豊かでもない。勝手に「お前の世界は貧しい」「お前の世界はまだ欠乏している」と言われても、トカゲからすると迷惑以外のなにものでもない。要するに、②は、動物に固有の、動物に即した定義になっていないように思えるのだ。実は、ハイデガー自身が、自分の定義がこのような批判を受けうるということを、十分に自覚していた。にもかかわらず、ハイデガーは②の命題にあえて固執している。

ということは、この命題には、別の含みがあるということである。ハイデガーは、最終的には、②を補強するものとして、もっと大胆な仮説を提起する。彼は、集中砲火的な批判を受けるだろうということを承知の上で、ロマンチックで、なんとも無防備な、次のごときアイデアを出してくるのだ。動物は、自分自身の世界が貧しいこと、自分の世界がまだ「不足」していることを自ら知っており、動物・生物の全体には、その貧しさに対する痛みが浸透している、と。ハイデガーは、このような趣旨のことを述べている。ここまで言い切ってしまうと、②の命題の意味は、ますますわかりにくくなる。

*

ベンヤミンが歴史について述べていることが、このハイデガーの議論を理解する手がかりを与えてくれる。次は、ベンヤミンの「歴史哲学テーゼ」の中でも、とりわけよく知られているテーゼである。

歴史という構造物の場を形成するのは、均質な空虚な時間ではなくて、〈いま〉によってみたされた時間である。だからロベスピエールにとっては、古代ローマは、いまをはらんでいる過去であって、それをかれは、歴史の連続から叩きだしてみせたのだ。フランス革命はローマの自覚的な回帰だった¹⁰。

ベンヤミンによれば、古代ローマの歴史的意味を理解するための鍵はフランス革命にある。ここでのポイントは、理解のための鍵は過去ではなく未来の方にある、という点である。どうしてだろうか？ どうして逆ではないのか？

次のように考えてみるとよい。まったく予想されていなかったような、大きな——特に破局的な——出来事、たとえば革命とか、戦争とか、大きな事故といった、歴史の連続を断つような出来事が勃発したときのことを想起または想像してみたい。そうした出来事の後に過去を振り返ると、過去は、それ以前とはまったく別の様相を帯びて見えてくる。出来事が起きる前には、そんなことは到底起きそうもないことのように思われていた。そ

うした出来事を可能なものとするような契機が、過去の中に孕まれていたことには、誰も気づいていなかった。しかし、出来事が起きてしまえば、その出来事をもたらす可能性が、過去の中の至るところに存在していたことが明らかになる。かつては、想像さえされていなかったその出来事が、起きるべくして起きたのだ、ということにわれわれは気づくようになるのである。

たとえば、1989年の末期に、東欧に連鎖反動的な革命が起きて、ロシア革命以来続いていた冷戦が、短期間のうちに終結してしまったことを思いだすとよい。89年の夏においてさえも、もうじき冷戦が終わると予想していた者はいなかっただろう。ほとんどの者が、冷戦が永続するとまでは言わないが、当分の間、続くと思っていた。しかし、冷戦に終止符を打った革命が起きてしまえば、冷戦は終わるべくして終わったのだ、社会主義体制はもう風前の灯のような状態にあったのだ、と気づくことになる。冷戦体制は、89年よりもはるか前から、抑圧的な政治体制や物質的な貧困への不満を内部に溜め込んでおり、いつ崩壊してもふしぎではないような状態であらうじて継続していたことに気づくのだ。同じことは、3.11の原発事故にも言えるだろう。2011年3月11日の津波と原発事故の前には、人々は、原発事故の可能性を仮に論理的には知っていても、それが切迫した可能性であるとは信じていなかった。しかし、事故が起きてから振り返ってみれば、地震多発地帯に原子炉を建設する等、当初から事故はいつでも起きうる状態だったことを自覚することになる。

このように、歴史の滑らかな連続性を打ち破るような破局的な出来事が実際に起きたとき、その〈いま〉の出来事を準備するような可能性が、過去の時間の至るところに身を潜めていたことが遡及的に明らかになる。先の引用の中で、ベンヤミンが、「歴史という構造物の場」が、「均質な空虚な時間」によってではなく、「〈いま〉によってみたされた時間」によって形成される、と述べていたのは、このためである。しかし、繰り返せば、過去の中にすでに、そうした〈いま〉が孕まれていたということは、革命のような決定的な出来事が起きた後でなくては認識されない。どうしてであろうか？ 〈いま〉(の破局的な出来事を引き起こすことになる過去の可能性)は、常に、「成就しなかった願望」とか、「失敗した試み」のように、否定的なかたちで存在していたからである。それらは、「成功」へと至る歴史の中では無視されざるをえない否定的な形式をとっていたからである。

「歴史哲学テーゼ」の別のところで、ベンヤミンは、歴史の構造を、写真の現像の譬えによってたくみに表現している。それによると、歴史とはテキストのようなもので、そのテキストは、写真板上のイメージと似たような形で存在している。写真板には、確かにイメージが保存されているはずだが、そのままではよく見えない。写真の細部がはっきりとあらわれてくるようにするためには、強い現像液が必要だ。現像液を処理するのは「未来」のみである、とベンヤミンは論ずる。たとえば、フランス革命という現像液処理は、はるか古代ローマの時代に生まれたヨーロッパの夢を可視化し、それを実現した。つまり、古代ローマのうちすでにあり、長い間満たされなかった夢が、フランス革命によって、初めて成就した、と——少なくともロベスピエールには——感じられたのである。こうした状況を、ベンヤミンは、古代ローマのなかに孕まれていた〈いま〉が、歴史の連続の中

から叩きだされた、と記述したのだ。

こうした歴史の概念は、目的論を強く拒否している。過去の意味を照らし出す出来事は、常に、「歴史の連続性を侵す偶発的なこと」として生ずるからである。しかし、その出来事が起きてしまった後の視点からは、その出来事に至る経緯は、必然の過程だったかのように見えてくる。次のように言ってもよいだろう。その出来事が歴史の連続性を侵しているということは、それが、「本来だったらありえなかった可能性」を現実化しているということだ、と。この意味で、その出来事は、それまでの因果の流れを断つ、決定的な自由な行為の結果として生ずる（——少なくとも、あたかもそのようにたち現れる）。

ことがらの意味を解き明かすために、もう一つ、顕著な事例を付け加えておこう。ここに述べてきたような歴史理解に最もふさわしい実例は、ユダヤ教とキリスト教の関係である。一方で、ユダヤ教なくしてキリストの到来はありえなかった。しかし、他方で、キリストはユダヤ教からの断絶を画してもいる。キリストの到来という観点からユダヤ教を見たとき、ユダヤ教のほんとうの意味が見えてくる。キリスト教はユダヤ教理解の鍵である。その鍵を用いてユダヤ教を見直したとき、われわれは、そこに、〈生成状態のキリスト(教)〉を見出すことだろう。

たとえば、古代ローマの人々が、ずっと後にくるフランス革命のことを予知し、「早くその革命が来ないものだろうか」と待望していた、と見なせば、それは明らかに間違った歴史観である。あるいは、紀元前の古代ユダヤ人や異教徒たちが、イエス・キリストについての明確なヴィジョンをもっていて、その到来を今か今かと待っていたと解すれば、それもまた誤りであろう。だが、フランス革命が起きてしまえば、古代ローマに——フランス革命において初めて実現したものに対する——何らかの渴望がすでにあったのがわかる。あるいは、キリストの磔刑の後から見れば、実は、その前からずっと——キリストの到来によってしか解決できないような——憂鬱や不幸や痛みが人々に広く深く共有されていたことがわかる。ここで死活的に重要なことは、こうした渴望、憂鬱、不幸、痛みなどは、出来事が起きてしまった後から見える「錯覚」の産物ではなく、確かに、そこに、その過去に実在していたと見なすほかない、ということである。それらは、事後的に発見されてはいるが、確かに初めからあったのである。

*

さて、同じ見方を「動物／人間」の関係に適用すれば、どうなるかを考えてみるとよい。「動物→古代ローマ」「人間→フランス革命」と対応させてみるとよい。その結果をいささか素朴に、単純に表現すれば、次のようになるだろう。すなわち、動物には、人間において実現するものが自らには欠けていることに対する痛みがある、といったまさにハイデガー一流の結論が導かれることだろう。ここで、次の点に注意しなくてはならない。「動物の世界は貧しい」と述べる時、人間においてゴールに到達する進歩の筋道の中で、動物を劣った、下等な段階として位置づけているわけではない。フランス革命において、古代ローマの満たされなかった希望が初めて実現したと言うとき、古代ローマを下等なフランス革

命と見なしているわけではないのと同様に、である。むしろ逆であろう。

こうした事態は、さらに次のように言い換えることができるだろう。古代ローマにおける挫折、そこにおいては満たされなかった願望、そうしたものは、言わば、未来（フランス革命）からの呼びかけに応じようとしていたのだ、と。しかし、応じることができず、試みは失敗に終わったのだ、と。

ここで、ベンヤミンの「歴史の天使」のことを思い起こそう。歴史の天使は、どうして、一般の人々が滑らかな連続を見るところに、カタストロフィックな断絶と瓦礫の山を見るのだろうか。歴史の天使は、未来から過去を見返している。彼は、実は彼の呼びかけに応えようとしていた——しかし挫折した——無数の試みが、歴史の連続（と見えるもの）のなかに潜んでいたことを発見する。瓦礫というのは、そうした挫折のことである。したがって、未来の他者からの呼びかけに応える行為は、現在においては、誰にも気づかれない報われぬ夢や願望のようなものとして存在する。それは、意図通り実現した生産物のうちではなく、捨てられるゴミや廃棄物のなかに具現される。I で、私が廃棄物を重視したのは、このためである。ほんとうは、廃棄物自体に何か価値があるわけではない。そうした廃棄物へと至ったことへの挫折感や後悔こそが、未来の他者からの呼びかけに対する応答になっているのだ。そのことが気づかれるのは、実際に、その未来の時点が到来してからのことだが。

プロレタリアートとは、廃棄物となった人間ということである。あるいは、もう少し慎重に言えば、いつでも廃棄されうる可能性をもった人間が、プロレタリアートである。人間自体が廃棄物（の予備軍）として扱われているとき、プロレタリアートになる。ここまでの論述から十分に理解してもらえと思うが、念のために述べておくと、このような言明は、決して、プロレタリアートを貶めるものではない。まったく逆である。廃棄物のように扱われている、その限りで、プロレタリアートこそは、未来の他者からの呼びかけに応えようとしていることになるからだ。あるいは、少なくとも、未来からの呼びかけに応えうる潜在的な可能性を、プロレタリアートはもつ。マルクスがプロレタリアートに託した「革命への召命」とは、こうした未来からの呼びかけのことである。それに対して、ブルジョワジーは、資本の現在の運動の中で、駆り立てられている。

階級闘争とは、結局、未来の他者からの呼びかけに応ずるのか、現在のシステムからの駆り立ての中で生きるのか、いずれを選択するかをめぐる闘争であると見ることができるだろう。二つの階級は、準拠する時間のモードが異なっているのである。

結び

3.11 の原発事故が教えたことは、今日、「技術の導入」は、未来の他者との連帯の問題である、ということだ。たとえば、原子力発電所を導入するということは、未来の他者、われわれの全員が死んでしまった後に出てくる他者、もしかすると何万年も後の他者に、何らかの影響を与えるということだ。われわれの意志決定に、どのようにして、未来の他者

を組み込むのか。われわれは、未来の他者と連帯することができるのか。未来の他者からの呼びかけに応じることができるのか。ハイデガーの動物論は、ハイデガー自身は意識していなかっただろうが、こうした問いに、肯定的な答えを暗示しているのである。

-
- ¹ 本論文で、ハイデガーの技術論は、次の著作に基づいている。マルティン・ハイデッガー『技術への問い』関口浩訳、平凡社、2009年 (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1954, S. 5-91)。
 - ² フランシス・フクヤマ『人間の終わり —— バイオテクノロジーはなぜ危険か』鈴木淑美訳、ダイヤモンド社、2002年 (Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, 2002)。ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』三島憲一訳、法政大学出版局、2004年 (Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001)。ビル・マッキベン『人間の終焉』山下篤子訳、河出書房新社、2005年 (Bill McKibben, *Enough*, Griffin, 2003)。
 - ³ Jacques-Alain Miller, "The Desire of Lacan," *lacanian ink* 14, 1999, p. 16.
 - ⁴ Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes*, London, Verso, 2008, pp. 450-451.
 - ⁵ ヴァルター・ベンヤミン「歴史哲学テーゼ IX」野村修訳、今村仁司『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波現代文庫、2000年、64-65頁 (Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940)。
 - ⁶ マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、1989年 (Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-05)。
 - ⁷ ジョルジョ・アガンベン『残りの時』上村忠男訳、岩波書店、2005年、47-48頁 (Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Rommani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000)。
 - ⁸ カール・マルクス「ヘーゲル法哲学批判」『マルクス・エンゲルス全集 1』大月書店、1959年、427頁。
 - ⁹ マルティン・ハイデッガー『形而上学の根本諸概念』辻村公一他訳、創文社、1998年 (Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, 1983)。
 - ¹⁰ ベンヤミン、前掲書、74頁。

Masachi OHSAWA
Wastes of History
— A Response to Heidegger's Theory of Technology