

まだ生まれぬ者たちとともに

——黙示録的思考の時間構造——

小田 智敏

一
天災であれ人災であれ、未曾有の惨事を目の当たりにするとき、人は出来事の悲惨に慟哭するばかりでなく、しばしば「世の終わり」を予感して戦慄する。とりわけ、科学技術の高度化によってかえって災禍の規模が大きくなった二十世紀以降、その傾向は顕著になったように思われる。帝国主義列強による世界分割の完了とともにただちにその再編をめぐって生じた戦争は「世界大戦」(Weltkrieg)「世界戦争」と呼ばれたが、それはたんに世界中の国々がこの戦争に巻き込まれたというばかりでなく、この戦争が世界全体のように関わるものであり、「世界の終わり」をもたらす危険のあるものと受け止められたからではなかったか。続く二度目の世界戦争が戦われていた一九四一年、ドイツ軍の捕虜となっていたフランスの作曲家オリヴィエ・メシアンは、捕虜収容所内でヨハネ黙示録に想を得た『世の終わりのための四重奏曲』(Quatuor pour la Fin du Temps)と題するピアノ・クラリネット・ヴァイオリン・チェロのための作品を作曲する。そして、広島と長崎への原子爆弾投下と大本帝国の降伏の報せに接したサルトルは、いちはやく次のように書いている。

「何人ものヨーロッパ人は、日本が艦砲射撃で粉砕され侵入されてしまったほうがよかったと考えたに違いない。ところが、一発で十万

人もの人間を殺すことのできる小さな爆弾、明日ともなれば、二百万人もの生命を奪うものともなる小さな爆弾、これが突如として我々人間の責任と、我々を対決させることになったのだ。この次の機会には、地球は破裂するかもしれぬし、この不条理な結末は一万年も前から我々人間の心にかかっていた様々な問題を、永久に宙ぶらりんにしてしまうことになる。人間が人種的な憎悪を克服し得るかどうかが、階級闘争の解決を発見できるかどうか、誰にも判らなくなるだろう。こんなことを考えていると一切合財が空しくなってしまう。しかし、人類はいつか、自己の死滅の鍵を掌中に握らねばならなかったのだ^①。」

世界戦争のさなかに、あるいはその結末に「世の終わり」を予感したのはフランスの、あるいはヨーロッパの知性ばかりではない。最初の世界戦争と始まったばかりの二度目の世界戦争を「欧州大戦」と呼ぶ石原莞爾は、この二つの戦争を「持久戦争」と性格づけた上で、来るべき戦争を「国民の持つている競争力を全部最大限に使う」「戦争発達の極限に達する」「決戦戦争」ととらえ、「この次の決戦戦争で戦争が無くなる」「世界がこの次の決戦戦争で一つになる」と述べる(『最終戦争論』、一九四〇年^②)。こうして人類が長く希求してきた真の平和が訪れるが、これをもたらず最終戦争は「老若男女、山川草木、豚も鶏も同じにやられる」「真に

徹底した殲滅戦争^③であり、そこで用いられる破壊兵器も「今日戦争に
なつて次の朝、夜が明けて見ると敵国の首府や主要都市は徹底的に破壊
されている。その代り大阪も、東京も、北京も、上海も、廃墟になつて
おりましょう。すべてが吹き飛んでしまふ……。それくらいの破壊力の
もの^④であつて、持久戦争を本質とする現在の「なまぬるい」戦争と異
なり、ごく短期間に一切を破壊し尽くす戦争である。石原は、原子爆弾
が開発される以前に、一九七〇年代末から八〇年代前半にかけてその危
機が叫ばれた「全面核戦争」を予想していたわけである。

世界戦争などの一大破局に接して「世の終わり」を予感した事例は枚
挙にいとまがないだろう。問題は、予感された「世の終わり」が私たち
の生きる現在にとつてどのような意味をもつかである。カントは「万物
の終わり」と題する小論（一七九四年）のなかで、ヨハネ黙示録第十章六
節の天使の言葉「この後、時は延ぶることなし」^⑤を引用しながら、「万物
の終わり」を感覚の対象である時間の終わりと考えることはできない、
時間が終わった後に「永遠」が続くのであれば、始めもなければ終わり
もないはずの永遠が時間の前後関係のなかに組み込まれるという矛盾が
生じる、と述べている。^⑥時間の対立概念を永遠と見る思考の枠組におい
ては、「この世の終わり」は、実際に「終わり」を迎えるまでもなく、そ
の手前の現在においてただちに永遠へと飛翔する契機となる。特異なカ
トリック信者であつたメシアンも、『世の終わりのための四重奏曲』で
「世の終わりを告げる天使のための」(pour l'Ange qui annonce la fin du
temps)と題された数楽章に「イエスの永遠性の賛美」「イエスの不滅性
の賛美」と題された楽章を対置している。

しかし、時間を超越し、時間から隔絶された「永遠」を想定せず、一
切が時間のなかで生じると考えればどうか。原子爆弾の威力に戦慄した
サルトルが「この次の機会には、地球は破裂するかもしれぬし、この不

条理な結末は一万年も前から我々人間の心にかかつていた様々な問題
を、永久に宙ぶらりんにしてしまふことにならう」と恐れるとき、人類
が取り組んできた諸問題が解決を見ないまま放置された「永遠」は、人
類が決して参入しえない虚空である。時の終わりに人間が誰一人いなく
なる破局を予想し、そこから現在をとらえる思考を仮に「黙示録的」と
呼ぶならば、黙示録的思考は、東日本大震災にともなう福島第一原子力
発電所の「事故」がいまだその災厄の全貌を見せぬまま、しかし個人の
生きる時間を超えた長期に渡る深刻な被害を予想させる現在、不幸にも
あらためて時局性を帯びてしまったと言わざるをえない。黙示録的思考
はどのような時間構造を持つているのか、そこにはどのような問題がは
らまれているのか、以下考察を試みたい。

二

フランスの科学哲学者ジャン・ピエール・デュピュイは、スマトラ沖
地震の天津波災害を機に『ツナミの小形而上学』^⑦と題する小著を著し、
私たちが未来の破局とどう向き合うのかを問うた。デュピュイが問題提
起としてこの著の冒頭で紹介する、ノアを主人公としたギユンター・ア
ンデルスの寓話は鮮烈な印象を与える。破局の到来をどれほど告知して
も誰も真面目に受け止めないことに疲れたノアは、次のような行動に出
る。

「彼は古い粗衣を身にまとい、頭から灰をかぶつた。これは、愛す
る子どもか配偶者を亡くした者にしか許されていない行為だった。
ここぞといふときの衣装を身につけ、苦しみを演じながら、ノアは
再び街に向かった。住民たちの好奇心、悪意、妄信を、うまく逆手
にとつてみせるぞと覚悟を決めていた。ほどなくノアのまわりには

野次馬たちが群がってきて、口々に質問を浴びせだした。誰が亡くなったのか、誰が亡くなったのか、と人々は尋ねた。ノアは、多くの人が亡くなった、しかも亡くなったのはあなたたちだと答え、聴衆はこれに大笑いした。その破局はいつ起きたんだと尋ねられると、ノアは明日だと答えた。人々がいよいよ注視し、狼狽すると、これに乗じてノアはもったいぶって立ち上がり、こう語った。明後日には洪水はすでに起きてしまった出来事になっているだろうがね。洪水がすでに起きてしまったときには、今あるすべてはまったく存在しなかったことになっているだろう。洪水が今あるすべてとこれからあったらうすべてを流し去ってしまえば、もはや思い出すことすらかなわなくなる。なぜなら、もはや誰もいなくなってしまうだろうからだ。そうなれば、死者とそれを悼む者の間にも、何の違いもなくなくなってしまう。私がある人たちのもとに来たのは、その時間を逆転させるため、明日の死者を今日のうちに悼むためだ。明後日になれば手遅れになってしまうのだからね。こう言って彼は自宅に戻り、身につけていた衣服を脱ぎ、顔に塗っていた灰を落とし、自分の工房に入っていった。晩になると、一人の大工が扉をたたき、こう言った。箱舟の建造を手伝わせて下さい、あの話が間違いになるように。さらに夜が更けてくると、今度は屋根職人がこう言っているように。二人に加わった。手伝わせて下さい、あの話が間違いになるように^⑧。

この寓話に語られるより前のノアの洪水の予言が人々の耳に届かなかったのはなぜか。あるいは、「最終戦争」に備えた抜本的防空対策を求める石原莞爾の訴えがほとんど誰からも相手にされず、彼自身ほどなく帝国陸軍の要職から追われることになったのはなぜか。あるいは、デュピュイが気にかけている地球温暖化の危機に対して、人々が危機の内容を理解しながらそれでも真剣に対策を打とうとしないのはなぜなのか。

まだ生まれぬ者たちとともに

デュピュイはこれを、「私たちの『通常の』形而上学」の時間構造から説明しようとする。「そこでは時間は枝分かれしていき、ツリーの形状を取る。そのツリーの内部を進んでいくのが現実世界だとされる^⑨」。私たちはしばしば「人生の分岐点」という言い方をする。人生には、その後の人生のあり方を決定づけるような分岐点があると考え、現在の「成功」をそうした分岐点で自分が下した選択の「正しさ」から説明したり、逆に現在の「不遇」の原因を過去に下した選択の「間違い」に帰して嘆いたりする。このような考え方は「現実」とは、各々の分岐点で選択された可能性が現実化したものであり、今ある現実の「横」にはいくつもの「ありえたかもしれない現実」が現実化しないまま宙に浮いている。これが、デュピュイの言う「枝分かれしたツリー状の時間」であろう。デュピュイは、「通常の」形而上学の時間構造においては予測された未来の破局は「現実化せず、現実化しないままにいる可能世界^⑩」にとどまると指摘する。予測された未来の破局を「予防」するとは、その可能世界が現実化するのを防ぐことである。デュピュイが予防原則に批判的なのは、未来の破局と現在とが結びつけられていないためである。「枝分かれしたツリー状の時間」の表象では、予測された未来の現実化を防ぐ分岐点がいっつになるのかわからない。私たちがその分岐点にさしかかるのはまだ先のことではないか、と問題は先送りされ、実際に破局が訪れた後になってはじめて「あの時が分岐点だった」と悟るのである。否、そもそも枝分かれするツリー状の時間という観念が、最初から結果論という「事後の思考」の産物なのである。

このような、常に手遅れになる時間構造をもつ「通常の」形而上学に替わる新たな形而上学が必要になる。「破局の時代に適した用心の基礎となるべき形而上学は、破局の後に続く時間に自らを投影し、遡ってその破局に、必然であると同時に起こらないかもしれない(improbable)出来

事を見るような形而上学である^①。破局は必然的である。他方で、破局の必然性が説かれるのは、あくまでそれを回避するためである。この逆説を解消するためにデュピュイが見出したのは「破局の後に続く時間」、アンドルスの寓話における「明後日」である。今あるすべてとこれからあるはずのすべてを流し去る明日の大洪水は、明後日に身を置けば「すでに起きてしまった出来事」であり、確定した事実として必然的である。しかし、今日の私たちは「あの話が間違いになるように」行動することもできるのだ。ここでは現在と未来は、互いに影響を与え合う円環構造にあるものと考えられている。

デュピュイは、未来の破局の問題を世代間倫理の問題として考えることを拒否する。世代間倫理の問題として考えれば、どうして今日の私たちが「匿名的で純粹に仮想的な存在^②」である未来の世代に対して責任を負わねばならないのかという難問が生じる。また、先ほどの、ありうる破局を回避するためにはや後戻りできない分岐点はいつかという問題も、「次の世代」に先送りされて結局誰も真摯に答えようとはしないだろう。「私たちが未来の扉が閉ざされる原因にならざるをえないのだとしたら、人類の歩みそのものの意味自体が永久に、また遡って、破綻してしまうだろう^③」。未来の破局に対峙するための新たな形而上学においては、私たちの現在が直接未来に影響を及ぼすものととらえられるのである。

三

デュピュイは、私たちが義務を負っているのは未来の世代に対してではないと言う。「私たちが果たすべき義務を負っているのは、あくまで人類の運命に対してであり、したがって今ここでの私たち自身に対してな

のだ^④。たしかに、彼のいう「覚醒した破局論」においては、枝分かれするツリー状の時間という事後の思考の産物は廃され、現在と未来は互いに影響し合う円環構造のうちに置かれる。しかしその円環構造が成り立つには、「人類の運命」と「今ここでの私たち自身」が結びつけられなければならない。デュピュイは両者を「したがって」(donc)の一言で結びつけるが、それはあくまで「私たちが未来の扉が閉ざされる原因にならざるをえないのだとしたら」という条件のもとでのことである。ならば問題は、現在の私たちが過去と現在と未来の人類の歩みの意味を破壊しかねない危険を冒していることをどのように自覚するか、ということにならないだろうか。もしそうであれば、問題は振り出しに戻ったことにならないだろうか。

デュピュイは覚醒した破局論の出発点となった難問としてハンス・ヨナスの次の言葉を挙げている。

「将来の人間の運命を思い浮かべてみても、ましてやこの星の運命を思い浮かべたところで、そんなものは私とは関わりないし、愛情や直接の共同生活の絆で私と結びついた誰かとも関わりないから、運命が自分の方から私たちの心情にこうした影響を与えてくれることはない。それでも、私たちの心情はこのような影響を受ける『べき』であり、すなわち私たちが自分で自らの心情にこのような影響を与えるべきなのである^⑤」。

ヨナスは、私たちがどれほど恐ろしい「人類の運命」を思い描いたところで「今ここでの私たち自身」に影響(恐れ感情)を与えることはないと認めた上で、それでも私たちは影響を受ける「べき」だと強弁する。ヨナスにおいては「人類の運命」と「今ここでの私たち自身」は、「べきである」(sollen)という道徳的要求によってリゴリスティックに、何の媒介もないまま結びつけられているにすぎないが、ここから出発した

デュピュイは両者をより強固に結びつけることができただろうか。「私たちの運命を決めるのは私たちである。形而上学という躰きの石の芳香を失ったこの表現は、再びその文字どおりの力をすべて回復するべきである (devoir)」などという文章を見るとはなはだ心許ない。『ツナミの小形而上学』は、次の文章で閉じられている。

「だが、個々の主体にさえほとんど不可能であるようなそんな務め [災害の口中にあっても冷静な自意識を保つこと] が、数十億人からなる集団の場合にうまくいく可能性など、果たしてほんのわずかでもあるのだろうか。そのようなことがありうるとしたら、それは奇跡がおきたときだけだろう。しかもそれは、とりわけ私たちが奇跡を期待していないという条件つきだろう」。

奇跡を期待していないという条件下で起きるかもしれない奇跡に期待する、という逆説を弄するかのような議論は、デュピュイが自らの出発点とした難問の解決の緒をまだ見つけていないことの表れではなからうか。

この期待しないがゆえに起きる奇跡に関してはデュピュイの念頭には具体的なモデルがある。デュピュイは未来倫理が直面する難問として、「いまだ生まれてもいない者たち (Ungeborene)、子どもたちの苦痛の叫び声を、私たちはどうすれば耳にすることができようか」と問い、「詩人はそれに答えることができる」として、ホフマンスタールが台本を書きリヒャルト・シュトラウスが作曲したオペラ『影のない女』(一九一九年)の参照を促している。^⑧

このオペラには二組の夫婦が登場する。南東の島国の皇帝とその妃、みすばらしい染物師バラクとその妻。いずれの夫婦にも子どもはない。妃は元々は妖精の娘で、まだ人間になりきっておらず影をもたない。そこに霊界の王たる父から使者が遣わされ、妃が三日以内に影を得なければ、父のもとに呼び戻され皇帝は石にされると告げられる。妃はバラク

の妻から影をもらおうとする。若く美しいバラクの妻は、現在の暮らしに不満を抱き密かに子どもを持たぬ決意をしている。妃に影の提供を求められ、代償として与えられる裕福な生活の幻影を見せられて彼女は乗り気になるが、同時に彼女の耳にはまだ生まれぬ子どもたちの声が聞こえ始める。妃は、自分の申し出をきっかけにバラク夫婦の仲がおかしくなったことに胸を痛め、石にされた皇帝を目の前にして悲嘆にしつつも影の獲得を断念する。そこで「奇跡」が起き、妃の耳にまだ生まれぬ者たち (Ungeborene) の声が聞こえ始め、石にされていた皇帝がよみがえり妃も影を得る。オペラは、二組の夫婦の歡喜の重唱で頂点をむかえ、続くまだ生まれぬ者たちの合唱で閉じられる。

このオペラで影は、子どもを産む能力の寓意である。裕福な暮らしを得るためにその能力を捨てようとするバラクの妻にまだ生まれぬ者たちの声が聞こえ、他の夫婦の幸福を犠牲にして自分たち夫婦の幸福を得ることを断念する妃の耳にまだ生まれぬ者たちの声が聞こえる。すなわち、二人の女が「良心の呵責」を抱くとき、まだ生まれぬ者たちの声が聞こえるわけである。あらためてハイデガーを引き合いに出すまでもなく、良心とは「声」であり「呼びかけるもの」である。このオペラで声だけが聞こえる「まだ生まれぬ者たち」とは、最初から良心の寓意なのである。

デュピュイが『影のない女』に言及するにとどめたのは、なぜなのだろう。二十一世紀にもなつて良心などという凡庸な言葉を使うことは、科学哲学者としての矜持が許さなかつたのだろうか。あるいは、良心の呵責は詩人の創作の題材にこそなれ哲学者の議論の対象にはならない、というわけだろうか。だが、良心の呵責には、デュピュイが同じ頁で批判的に距離を取る「善意」(bonté) や「同情」(compassion) と異なり、自己批判の契機がある。その自己批判が本人の意志を超えた性質をもつこ

とを、たとえばハイデガーは、「期待に反して、意志に反してさえ、呼ぶ声が『聞こえる』(Es's ruff)⑨」という非人称性にとらえた。オペラにおいてもバラクの妻は、「期待に反して、意志に反してさえ」まだ生まれぬ者たちの声に苦しめられる。そして妃は、石にされた夫を面前にしなから、影を得るために物色した相手にすぎないバラク夫婦を犠牲にすることを拒むのである。聞きたくないのに聞こえてしまう良心の声には、「私とは関わりないし、愛情や直接の共同生活の絆で私と結びついた誰かとも関わりない」と自らの生活圏にしか関心を払わない「私たちの心情」を変えような回路が、リゴリスティックな「べきである」とは異なる回路が秘められているのではないだろうか。ここには間違いなく哲学的考察が踏み込むべき問題領域がある。

デュピュイは、未来倫理が直面する難問としてまだ生まれぬ者たちの苦痛の声を聞くことを挙げる。しかし困難なのは、果たしてまだ生まれぬ者たちの苦痛の声を聞くことだけだろうか。すでに死んでしまった者たちの苦痛の声を聞くことは容易なのだろうか。否、今生きている者たちはなかるうか。デュピュイ自身、まだ生まれぬ者たちの苦痛の声を聞くという難問を挙げる直前で、「人目を引く本物のツナミと、第三世界で毎年三百万人もの子どもがマラリアで亡くなっていることに代表される『静かなツナミ』」^⑩とは、同情の念は圧倒的に、大量に、無反省に、前者にばかり注がれる」と指摘している。この指摘は他人事ではない。東日本大震災の直接の死者・行方不明者は二万人あまりということになりそうだが、しかしこの国にはもう十年以上、毎年三万人を超える自殺者を出す「静かなツナミ」が押し寄せているのだ。現在生きている者の苦痛の声を聞こえぬ者に、まだ生まれぬ者たちの苦痛の声を聞こえぬとは、少なくとも私には思われない。「静かなツナミ」に呑まれた人々の苦痛の

声私たちに聞こえないとすれば、なぜ聞こえないかが問われなければならないまい。

四

デュピュイは、ヴォルテールの『リスボンの災禍に寄せる詩』(一七五六)から次の一節を引用している。

息も絶え絶えの、半ば声になつていない叫びや
くすぶり続ける灰のおぞましい光景に
あなたはこう言うのか、

「これは永遠の法の結果なのだ、

自由かつ善良の神によって、その法を選ぶことが必要とされるのだ」と、これほど多数の犠牲者を見て、あなたはこう言うのか、

「神は復讐を果たした、彼らの死はその償いなのだ」と

これらの子どもたちが、どんな罪を、どんな過ちを犯したというのか、押しつぶされ血まみれになった母の胸の中で^⑪

デュピュイが私たちの耳に届かない声として、とりわけまだ生まれていない子どもたちの苦痛の叫び声を挙げるのは、ヴォルテールのこの一節が念頭にあったからだろう。一七五五年十一月一日に発生したリスボン地震は、哲学史においても、その深刻さでライブニツ流の最善観(オプティミズム)を揺るがした災害として位置づけられ、『リスボンの災禍に寄せる詩』や『カンデイドあるいは最善観』を著したヴォルテールは最善観の強力な破壊者と見られる。しかしデュピュイに、言わせればそのようなヴォルテール像は皮相である。デュピュイによれば、ヴォルテールはこの世界に意味や秩序を認めず、この世界の不条理な偶然を見据えた思想家である。しかも彼がそうしたのは、たとえば世界は偶然に

支配されているというような形而上学説のためではなく、「同情」を維持するためである。

動じない傍観者、不敵なる精神よ

死にゆく兄弟たちの難破を想うとき

あなたたちは平然と嵐の原因を探ろうとする。

だが、敵なる運命の一撃をあなたたちが感じるとき

あなたたちはより人間的になり、私たちのように泣くだろう。²²

デュピュイによれば、『リスボンの災禍に寄せる詩』が教えているのは、「無意味という深淵に視線を投ずることに同意する人以外に、真の同情は存在しない²³」ということである。この世界には確たる秩序があり永遠の法則が支配していると考えるなら、災厄によって命を落とした者たちの死を悲しむことは個人の感傷でしかない。死んだ当人たちにとってはどうあれ、世界の全体から見ればその死は必然である。しかし、なぜ彼や彼女が死ななければならなかったのか。世界を支配する永遠の法を認め、人間の傲りに対する天罰というような観念さえ認めるとしても、なぜ彼や彼女が罰を受けねばならなかったのか、と問うなら、「彼である必要はなかった」、「彼女である必要はなかった」と、この世界に巢食う偶然・不条理・無意味を認めざるをえないのではないか。このような「無意味という深淵」に視線を投じてこそ、私たちが「押しつぶされ血まみれになった母の胸の中で」死んだ子どもたちを悼んで流す涙も、たんなる感傷を超えたものとなるだろう。おそらくこのときはじめて、死んだ子どもたちの「息も絶え絶えの、半ば声になっていない叫び」も聞こえるのだろう。しかし、このとき私たちが流す涙は、果たしてデュピュイの言うように「同情」に由来するものなのだろうか。

最も寛容なる精神の持ち主には、では何ができるのか。

何もできはしないのだ。運命(God)の書は私たちの目の前で閉じら

まだ生まれぬ者たちとともに

れる。²⁴

起きてしまった出来事は、もはや取り返しがつかない。死者たちの苦痛の叫び声が聞こえても、その苦痛を死者たちと分かち合うことはできない。苦痛を共にする、という「同情」(compassion)の本義からすれば、私たちは死者たちに「同情」もできないはずである。私たちが死者に「同情」できるとすれば、ヴォルテール本人にはそんな発想はないだろうが、私たち自身もまた死者となって「死者とそれを悼む者の間にも、何の違いもなくなくなってしまおう」ときのことだろう。死者たちが死んだことが不条理なら、私たちが生き残ったことも不条理であるはずだ。私たちにできることはさしあたり、死者を悼みつつ自らが生き残ってしまった不条理を見据え続けることだけである。死者と生者の分かれ目を不条理と見ず、自分が生き残ったことを当然とみなす者には、死者たちの苦痛の叫びは聞こえぬだろうし、おそらく、現在どこかで上がっている苦痛の叫びも聞こえまい。

デュピュイが、ギュンター・アンデルスの寓話を引き合いに出しながら語る覚醒した破局論の形而上学においては、現在と未来は相互に決定し合う円環構造にある。しかし、不思議なことにそこに過去はない。デュピュイ自身、現在に生きる私たちのふるまいによって「人類の歩みそのものの意味自体が永久に、また遡って、破綻してしまおう」危険、つまり私たちが過去を台無しにしてしまう危険を語りながら、彼の形而上学においては過去が位置づけられていない。その形而上学が、「破局の後に続く時間に自らを投影し、遡ってその破局に、必然であると同時に起こらないかもしれない出来事を見る」ものであるなら、現在から遡って過去の破局も、起きてしまった点では取り返しがつかないとしても、「起きななくても良かった」出来事と見ることができないのではないか。まさにリスボン地震という一大破局の後に続く時間に身を置いて書かれたヴォル

テールの『リスボンの災禍に寄せる詩』は、この破局をもはや変更不可能な出来事と見ながら、同時にそこに「起きなくても良かった」ことが起きてしまった不条理を見ている。過去の数々の破局を「起きなくても良かった」出来事と受け止めてこそ、未来の破局も不可避ではないものとして現れるのではなからうか。それとも、デュピュイが告知する「大洪水」は、人類のこれまでの、またこれからの歩みの一切合財を流し去る何か「特権的な」破局であって、過去の破局など「物の数ではない」というのであろうか。そうではあるまい。

寓話というのは、作者の意図からはなれて多面的な読み方ができるものだ。アンデルスの寓話も、デュピュイとはまた違った読み方ができる。明日の死者を今日悼むというノアのふるまいは強烈な印象を与えるが、そこにはどこかパロディめいた滑稽さがつきまとう。ノアが執り行う「生前葬」は、「住民たちの好奇心、悪意、妄信を、うまく逆手にと」ろうとするとところから発想されており、追悼行為が本来もつ死者への悼みを伴わない。明日死ぬのはお前たちだと名指しされてようやく、一人また一人と箱舟づくりの手伝いを申し出る者が現れるという落ちにも、結局自分の命ばかりを惜しむ住民たちの滑稽で、少しばかり卑小な姿が垣間見える。そんな住民の姿と、過去をすっぱり欠落させて現在と未来の円環構造を説く覚醒した破局論はどこか似通っている、とえば、あまりに意地の悪い見方だろうか。

五

デュピュイにとって、不条理の深淵を見据えるヴォルテールの態度を最も印象深く表しているのは『カンディード』の末尾のようだ。この小説で、オペティミストの青年カンディードは、次から次へと世界各地に

追いやられ、当時考えられる限りのありとあらゆる不条理を体験する（リスボン地震にも遭って、世界最後の日が来たと呼んだりもする）。彼を襲う運命は不条理ではあっても、出来事間の因果関係ははっきりしている。だから、ライブニツのパロディである最善観の哲学者パングロスからカンディードに向かつて、能うかぎり最善のこの世界にあってはすべてが結びついている、いま君がこうしているのも出来事の連鎖のおかげなのだ、かろうじて残った小さな庭園で畑仕事に勤しむばかりのカンディードの境遇を肯定する。これに対して、「お説ごもつとも、とカンディードは答えた。でも、うちの庭を耕さくちやなりませんよ^⑤。なるほど、どれほど酷い目に遭っても懲りることなく最善観を得々と述べてこの世界を肯定するパングロスの意見を受け流し、黙々と働くカンディードの姿は、ヴォルテールの思想家としての姿勢をよく示すものであるう。

エルンスト・ブロッホは、カンディードのこの科白を引用して言う。「庭に行つて働かせて下さいや、とヴォルテールのカンディードは、あらゆる世界のうちで最善ではさらさらなく、ましてあらゆる可能な世界のうちで最善ではないこの世界にあつて言う。ここにあつては喪章をつけた最善観こそ正当であろうし、その正当さは希望の批判的かつ積極的な性質であり続ける、いや批判的かつ積極的な性質そのものなのだ^⑥」。

「戦闘的最善観」(militanter Optimismus) を標榜するブロッホにとっても、ヴォルテールは最善観の破壊者などではなくその力強い援軍である。何せヴォルテールは『リスボンの災禍に寄せる詩』で「いつの日かすべては善となる、それが私たちの希望。／今すべてが善である、これは幻想だ^⑦」と言っている。これはブロッホ自身の言葉だとしても何の不思議もない。カンディードもまた、ありとあらゆる辛酸を舐め、この世界が最良でも最善でもないことを知り尽くしながら、それでもなお庭で

働こうとする。その庭仕事は、プロッホに言わせれば、最善の世界を建設するための労働なのだ。この世界で、不条理に奪われた命があることを知る以上、最善の世界を建設する労働は、死者を悼む喪章をつけて行わなければならない。

「人間の国を建設するは、かくも大なる労役なりき——この労苦は軽くはならなかったものの、その見通しは、逆に明瞭になった。こうして運命は、不可避ではない運命は、カンディードと彼の庭によって和らげられている。もつとも、その庭がもつと大きな庭で、世界から十分な蓄えを得たばかりか、世界そのものを探求して、これを果敢に作り変えたものであることが前提だが」。

第一次世界大戦という破局のさなかに執筆された『ユートピアの精神』から出発したプロッホにとって、世界は絶えず、いまこの瞬間にも崩壊する危険をはらむ過程である。彼が「無」(Nichts)、「徒労」(Umsonst)といった言葉で表しているのは、まさに「今あるすべてとこれからあつただろうすべて」を流し去る「大洪水」にほかならない。時を終わらせるこうした一大破局を予想しながら、しかし彼の思考は、その破局の恐ろしさを強調する方向には進まない。ヴォルテールと同じくこれまで人類を襲ってきた数々の破局の不条理を見据えながら、そこからむしろ「希望」を汲み取ろうとするのである。

「起きてしまったことは、われわれの運命の、意味を欠くとともに意味に充ちた混雑であり、混乱した交錯や理屈に合わぬ導きの総計であつて、そこには、まだ起きていないことが、永遠にわれわれに突きつけられていることが、未踏のことが、歴史哲学的にうまく踏み込むべきことがある」。

ヴォルテールは『リスボンの災禍に寄せる詩』で、罪なき人々も悪人たちも無差別に襲う地震の不条理を嘆く。その不条理から見ること

まだ生まれぬ者たちとともに

「われわれの運命」は「意味を欠」いているし、そこに「神の摂理」を見ようとしても「理屈に合わぬ導き」しか見えない。死者たちは報われていない。しかし、私たちが起きてしまった出来事のうちにまだ報われていない死者たちを見出すとき、逆に、死者たちが報われる「べきである」という、「まだ起きていないこと」に思い至るのではないか。このように、私たちが過去のうちに「起きたこと」ではなく「まだ起きていないこと」を想起し、それを自らに突きつけられた課題と受け止めることを、プロッホは「億想」(Eingedenken)と呼び、「裏表のない真実の良心」と言い換える。死者が報われる「べきである」という要求は、ヨナスが「人類の運命」と「私たちの心情」を結びつけるときの、どこから現れるのかよくわからない「べきである」とは異なり、歴史の不条理に直面した私たちの内面から、おそらくはプロッホの言うとおりに、私たちの「良心」から生ずる要求である。このような要求が生ずるかぎりにおいて、不条理な災厄に見舞われた「われわれの運命」も「意味に充ちている。報われぬ死者たちの発見は、歴史の終わりにおける彼ないし彼女に対する報いの要求として「革命と黙示録に關係する証人たちの充実」となるからである。

私たちは、プロッホのように歴史の終わりに最高善の実現、すなわち報われぬ死者たちの「復活」を思い描くことはできないかもしれない。しかし、来るべき大洪水の翌日に身を置くことができる者がいるとすれば、それは現に破局後の時間を生きている者だ、とは言えるのではない。少なくとも、明日死ぬのはお前たちだと名指しされて、おぼろげと箱舟作りの手伝いを申し出る者たちではなからう。破局の生き残りとして自覚する者であればこそ、来るべき大洪水の翌日に身を置いて、まだ生まれぬ者たちがあがる苦痛の叫び声を聞くことができるのではなからうか。過去の破局において死者たちが死ぬ必要はなかったように、まだ生

まれぬ者たちも未来の破局において死ぬ必要はない。死者たちの運命は変更できないとしても、まだ生まれぬ者たちの運命は不可避ではない。まだ生まれぬ者たちともにあるのは、自分自身であったかもしれない破局の死者たちとともに生きる者なのである。

注

- ① サルトル「大戦の終末」（渡辺一夫訳）、『シチュアションⅢ』、人文書院、一九六四年、四七頁。
- ② 石原莞爾『最終戦争論・戦争史大観』、中公文庫、一九九三年、三三三頁以下。
- ③ 前掲、三六頁。
- ④ 前掲、三七頁。
- ⑤ *hinfort keine Zeit mehr sein soll* 『小形引照つき文語聖書』、日本聖書協会、一九七四年の訳文を借用した。この句は口語訳・新共同訳聖書などでは「もはや時がない」と、第七の天使がラッパを吹く時の切迫という意味で訳されている。カントやメシアンがこの句を「時の終わり」＝「世の終わり」の告知と受け止めたのは、現代聖書学からすれば「誤訳に基づく誤解」ということになる。
- ⑥ Immanuel Kant: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 6. Nachdr. der Ausg. Darmstadt 1964, Darmstadt 1998, S. 182 f.
- ⑦ Jean-Pierre Dupuy: *petite métaphysique des tsunamis*, Seuil 2005. 嶋崎正樹訳『ツナミの小形而上学』、岩波書店、二〇一一年。
- ⑧ *Ibid.*, p. 10. 日本語訳、四頁以下（訳文一部変更）。
- ⑨ *Ibid.*, p. 18. 日本語訳、一四頁。
- ⑩ *Ibid.* 日本語訳、一三頁以下。
- ⑪ *Ibid.*, p. 20. 日本語訳、一五頁（訳文一部変更）。improbable は「起りそうにない」が第一義だが、デュピュイの文脈では *contingent* とほとんど同じ意味で使われているように思われるので「起きないかもしれない」と訳してみた。

- ⑫ *Ibid.*, p. 14. 日本語訳、九頁。
- ⑬ *Ibid.*, p. 15. 日本語訳、一〇頁（訳文一部変更）。
- ⑭ *Ibid.* 日本語訳、九頁以下。
- ⑮ Hans Jonas: *Das Prinzip der Verantwortung*. Frankfurt a. M. 1989, S. 65. *petite métaphysique des tsunamis*, p. 105. 日本語訳、一二三頁。訳文はドイツ語からの拙訳。加藤尚武監訳『責任という原理』（東信堂、二〇〇〇年）では、私が「それでも、私たちの心情はこのような影響を受ける『べき』であり」と訳した箇所が、「だが、思い浮かべられた運命は、そういう影響を及ぼさ『なければならぬ』のである」と訳され（五二頁）、原文の *doch soll er ihn haben* の *er* が *das vorgestellte Geschick* と取られているが、名詞の性別が異なり文法的には無理がある。*ihn* が *diesen Einfluß* を受けているのは確かだが、*er* で受けることができる男性名詞は *er* ではなく *unser Gemüt* しかなく、またそう解してこそ、予想される運命の内容によって恐れを与えるのではなく、私たちが自ら進んで恐れを抱くべきなのだ、というヨナスの議論の問題性もはっきりするだろう。これにかぎらず『責任という原理』に見られるヨナスの未来倫理構想には多くの問題点があるが、それらについては以前論じたことがあるのでここでは繰り返さない。小田智敏「自然と技術——ハンス・ヨナスのブロッホ批判の検討」、ヘーゲル研究会編『ヘーゲル哲学研究』第七号、アタセス21出版、二〇〇一年、三八頁以下参照。
- ⑯ *petite métaphysique des tsunamis*, p. 106. 日本語訳、一二四頁（訳文一部変更）。
- ⑰ *Ibid.*, p. 7. 日本語訳、一二四頁以下。
- ⑱ *Ibid.*, p. 105. 日本語訳、一二二頁・一二五頁（訳文一部変更）。
- ⑲ Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen 1979, S. 275.
- ⑳ *petite métaphysique des tsunamis*, p. 105. 日本語訳、一二二頁。
- ㉑ *Ibid.*, p. 50. 日本語訳、五三頁以下（訳文一部変更）。
- ㉒ *Ibid.*, p. 49. 日本語訳、五二頁（ただし *compassion* は *er* ではなく「憐憫」と訳されている）。
- ㉓ *Ibid.*, p. 53. 日本語訳、五七頁（訳文一部変更）。
- ㉔ *Ibid.*, p. 49. 日本語訳、五二頁（訳文一部変更）。

- ②⑤ Ibid., p. 45. 日本語訳、四八頁（訳文一部変更）。
- ②⑥ Ernst Bloch: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Neue, erweiterte Ausgabe. Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt a. M. 1970, S. 241.
- ②⑦ Voltaire: Candide, LGF (Le livre de poche classique) 2011, p. 191.
- ②⑧ Bloch, a. a. O., S. 242. 「人間の国を建設するは、かくも大なる労役なりき」は、ウエルギリウス『アエネーイス』の成句「ローマの国を建設するは、かくも大なる労役なりき」のまじり。
- ②⑨ Bloch: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. München 1921,

- S. 18.
- ③⑩ A. a. O. ブロッチの「億想」については以前論じたことがある。小田智敏「E. ブロッチとベンヤミン—Eingedenkenをめぐる一考—」、『ドイツ文学』第一〇六号、日本独文学会、二〇〇一年、一一二頁以下参照。議論に重複のある点をこ了承いたいただきたい。
- ③⑪ A. a. O. S. 19.

（広島修道大学非常勤講師）