

# 「普遍理性」の二分法の危地と「コロナ問題」

——「コロナ問題」が分節された認識の布置を辿り「普遍理性」の現在を問う

宗近 真一郎（大阪経済法科大学  
アジア太平洋研究センター）

キーワード：普遍理性、公共空間／私的空間、自由、リスク社会、可傷的な「個人」、アンダークラス、アガンベン VS ジジエク

## 1 アメリカン・ヒーローの条件

クリント・イーストウッド（以下、CEと略記）の近年のフィルムでは、たいがい、タイトルバックに沿うかたちで、based on a true storyという断りが現れる。文字通り、実話に基づく、である。伝記映画とも言われる。だが、厳密には、実話じたいが、既に実一話であり、歴史＝his-storyと同様、実際に起こった出来事（事実）についての語り＝騙りを孕んでいると言わねばならない。つまり、実話とは、誰かの語り＝騙りである。実話に基づくとは、だから、出来事そのものではなく、（誰かに）語られた＝解釈されたそれが、その任意性が、暗黙に選択されているということである。さらに、たいがいは、第三者による脚本をフィルムメーカーであるCEが買取って（採用して）制作が進められるわけで、図式的にいうなら、騙り×騙りによって、作品の表象には、いわゆるフィクション以上の虚構性（作為性）が伏在する。

それにもかからわず、based on a true storyというキャプションが現れると、観客は、そうか、これは「実話」なんだ、実際に起こったことなんだという了見（あるいは事実への依存）で、映像に現れる展開を受け止めるはずである。実際、出来事のヘッドラインとアウトライ

ンはその通りだろう。だが、フィルムの物語性は登場人物の心性や関係性の縫い合いで出来ており、その虚構性（作為性）の強度は、観客がそれを事実だと半ば確信するという罨によって累乗されて、予めフィクションだと分かりきっているハリウッド的ブロックバスター映画以上かもしれない。

最新作から数本を辿ってみる。2019年（日本では2020年）公開の『リチャード・ジュエル』<sup>(1)</sup>では、かつてワトソン・ブライアント（サム・ロックウェル）弁護士事務所の掃除人だったリチャード（ポール・ウォルター・ハウザー）は、1996年、オリンピック間近のアトランタの公園に仕掛けられた時限爆弾を爆発寸前に発見し、人々を避難に誘導して被害を最小限に食い止めて英雄に祭り上げられるが、FBIが第一発見者の彼が犯人だと疑っていることを地元メディアの野心満々の記者がリークして、リチャードは一転して、周囲から激しくバッシングされる。リチャードはワトソンを弁護士に指名し、逆境を乗り越えてゆくところがドラマの軸になる。

主人公のリチャードは風采の上がらない<sup>チャレンジャー</sup>デブっちょでありながら、忠誠心の強い正義漢であることがリアリティのベースラインになっている。エンディングでは、数年を経てワトソンが訪ねたりリチャードはコップ（警察官）として働いていた。DVDの特典映像には、心臓疾患で若死にしたリチャードの実在の母の「彼は誠実で<sup>シスラム</sup>制度を信じていた」という発言、映画のキャストは実物そっくりだというコメントが取られている。

(1) 原題：Richard Jewell、アメリカ、公開 2019 年

2018年公開の『運び屋』<sup>(2)</sup>では、CEは主役も務めた。温室でのユリの栽培が上手いかず、経済的に行き詰まり、家族の絆も地元のつきあいもままならなくなった園芸家のアール・ストーン（CE）は、ふとしたきっかけで麻薬の「運び屋」に手を染め、度重ねるにつれ、巨額の報酬を得ることになり、それで接収されそうになっていた地元の集会場を維持したり、一方マフィアにメキシコに招待されたりもする。マフィアに信頼され、当局捜査官の追っ手を長期間に亘りかわすことができたのは、自分が「運び屋」だと知る前も自覚してからも、つらぬかれたアールのイノセンスである。つまり、その偶々の機会に背負ったミッションを忠実に淡々とこなす態度である。とんでもない悪事に加担しているが、黙々と「運び屋」を続けるアールのイノセンスにおいて、「悪」の本質が解消している。娘との葛藤と説得を経て自首し、収監されたアールが、刑務所で黙々と、いや、嬉々として草むしり作業に精を出す姿を俯瞰する映像がエンディングに現れる。

その前年に公開された『15時17分、パリ行』<sup>(3)</sup>は、2015年8月のタリス銃乱射事件に取材されたが、「実話」性が過剰に強調される。CEは、犯人を取り押さえるスペンサー、アンソニー、アレクの英雄三人を演じるのに、原作の著者でもある実在の本人たちを起用したのである。主人公スペンサーは、幼少から銃撃戦に憧れ、「戦争で人を助けたかった」、「人生に導かれている」と言い切る。後述の「アメリカン・スナイパー」のクリス・カイルに酷似したキャラのマッチョな男である。実話に基づきながら、そうであるからこそ残余する異化効果（虚構の強度）が、善（正義）と悪の二項分割にバックアップされた「記録」＝事件に神話作用を委託する事実性の絶対化にすり替わっている。

『ハドソン川の奇跡』<sup>(4)</sup>（2016年公開）も、2009年1月、NYラガーディア空港を飛び立った

ばかりのUSエア機が鳥の群れによるエンジントラブルにより機体は推力を失ったが、機長であるサリー（トム・ハンクス）の巧みな操縦によってハドソン川に着水し、着水後もサリーの陣頭指揮とクルーによる機敏な避難誘導によって一人の死傷者もなく済んだ実際の出来事に基づく。この映画でも、サリーらは、いったん英雄扱いされるが、事故調査委員会ではタイムリーに引き返せばラガーディアに戻れたというシミュレーションになり、一転、サリーと副操縦士ジェフ（アロン・エッカート）は、公聴会で審問されることになる。公聴会で、サリーは、非常事態が感知されて即刻引き返すのは、非現実的であり、自分たちは、判断に35秒を要したと主張する。シミュレーションし直してみると、ラガーディアに引き返した場合、機体は市街地に墜落することが判明する。

もう一本。2015年初全米公開され、米国戦争映画史上最高の興行収入を上げた『アメリカン・スナイパー』<sup>(5)</sup>。キャッチコピーは、「米軍史上最多、160人を射殺した、ひとりの優しい父親」。自伝の原作者かつ主人公であるクリス・カイルが従軍したイラク戦争のファルージャなどの激戦は2004年中盤以降であり、映画化はその十年後である。まず、海軍特殊部隊「ネイビー・シールズ」の過酷な選抜訓練のシーンが現れる。クリス（ブラッドリー・クーパー）は幾何学的思考を透徹するスマートな正義漢であり、イスラムを「蛮人」と確信する。訓練の合間、バーのカウンターで美女タヤ（シエナ・ミラー）を伶俐なユーモアで口説き落とす。タヤとの結婚直後、「シールズ」の狙撃手としてイラクに赴いたクリスは、母親から受け取った対戦車手榴弾を投げようとした少年を一撃で射殺する。四度に亘るイラク出陣で160人を射殺したクリスは「伝説」の狙撃兵になる。女だろうが子どもだろうが、彼らがアメリカに敵対したかどうかを判断し、躊躇いなく狙撃する。息

(2) 原題：The Mule、アメリカ、公開2018年（日本2019年）

(3) 原題：The 15:17 to Paris、アメリカ、公開2018年

(4) 原題：Sully、アメリカ、公開2016年

(5) 原題：American Sniper、アメリカ、公開2014年

子と娘を得て、家庭では物静かに過ごす。クリスの心は戦争に占拠されており、従軍を重ねるにつれ心的外傷ストレス障害の症状が深まる。四度目のイラク派遣でクリスはサドルシティで敵の包囲のなか最強の狙撃手ムスタファを倒し、砂嵐のなかを脱出、その戦闘を最後に除隊する。爾後、クリスは心的外傷と離人症に苦しむが、傷痍軍人の慰問などの活動で日常へ復帰しようとする。だが、ある日、タヤとハグしたのち、一人の元海兵隊員と射撃に外出した先で、彼はその男に射殺される。射殺の事実はサブタイトルでのみ示され、葬儀の記録映像がエンドロールとなる。

括るように言うなら、近年の五つの映画を辿ってみて、CEはアメリカン・ヒーローの屈折した現在の姿を繰り返し描いている。CEは今年九十歳になるが、いずれの作品にもレイトワーク<sup>(6)</sup>という形容にはそぐわない多義性と捻じれがある。本人のアクターとしての起用（という捻破り）を含め、企図的に実在の人物に酷似したキャスティングを敷き、素朴なリアリズムをつらぬきながら、連鎖するショットから解釈的な裂け目を生成する映像の抽象度は極めて高い。ヒーロー像に張り合わされた保守性（一義的な国家主義）には反感を抱かざるをえないが、その実在と実存は安易なイデオロギーを寄せ付けない。一方、ほとんど毎年、based on a true story、実話に基づくアメリカン・ヒーローの像を描き出そうとするCEの映像的モチーフに張り合わされたオブセッションに注目しないわけにはいかないのである。

どういふことか。現在のアメリカン・ヒーローは、秩序＝召命の信奉者かつ遂行者として現れる。そう現れることの再帰性（認識の自覚）が、映画というメディアにおいて到達される＝ハリウッド映画として成功することが、CEの映画的身体において、遂にすでに確信されているのである。自らの確信に誘惑されるようにし

て、CEは映画制作に赴く。この五本の推移で見て、ヒーロー像は、伝説の狙撃者、衆目を集めたベテラン機長から、三人の無名の勇気ある若者、そしてイノセントでとんでもない「運び屋」、<sup>モブボーイ</sup>デブっちょの警備員へと次第に非一劇的な小さな「実話」をピックアップするふうになる。ヒーロー、秩序＝召命の実践者の名は、それだけ、この世の隅々にまであまねいていなければならない。彼らの名誉は無限に回復されなければならない。

アメリカン・ヒーローを追走するCEのオブセッションには、さらに、ヒーローにおいて、ヒーローを析出することにおいて歴史が画定されるという認識があるのではないか。逆にいえば、ヒーローとアメリカ（という歴史）とは、お互いを召喚し合わなければ、お互いが解消するという危うい均衡それじたいなのだ。さらに、ヒーローは、歴史によって語られる限りにおいて、可能的な歴史の覇者であり、その偶有性が宿命性に読み換えられる契機それじたいである。つまり、CEは、based on a true story という騙りによって、「ハリウッドの神話学」にドライブをかけるのである。

よく知られるように、というより、オールドファンのみならず今でも一般的には、CEといえば、「荒野の用心棒」であり「ダーティハリー」であり、「荒野のストレンジャー」である。カウボーイ、流れ者、はぐれ刑事、無宿者として、規律・秩序を踏み外し、アメリカのフロンティア時代の不定性を象徴するダーティー・ヒーローとしてアクションスターの座を不動のものにした。そのCEが、政治への関与<sup>(7)</sup>において基本的に共和党を支持し、「彼は誠実で制度を信じていた」とリチャード・ジュエルの母が誇示するような秩序＝召命＝正義の遂行者をヒーローとして描き出すに至る長く螺旋的な境涯には、いわゆるフロンティア精神の消滅から、世界権力として君臨し、今では、凋落の最中で

(6) エドワード・W・サイードは『晩年のスタイル』で「晩年性<sup>レイトネス</sup>」という概念を示した。

(7) 過去、アイゼンハワー、ニクソンを支持した。1986年から1期2年、カリフォルニア州カーメル市長を歴任。外征戦争には反対の立場。

国家の紐帯と体制＝定性の守護を志向するアメリカ国家の変転に通じるものがある。

だが、ダーディー・ヒーローを演じる欲望的な身体から制度への忠誠をつらぬく倫理的なアメリカン・ヒーロー＝国家的身体＝掟を騙る映像言語へと旋回したCEのパッションには、歴史化されるぎりぎりのところでその螺旋を振りほどくような、クリス・カイルとリチャード・ジュエルを累乗された騙りの果てに抱懐するような、善悪の彼岸に立つ非歴史的な神話作用が底流すると言わねばならない。これが、「ハリウッドの神話学」の中心にある者だけが成し遂げうる立ち位置だという前提のもと、そんな特権とともに在る「一人」は、ほんとうは分割困難な「多数」の鏡である事態の底に、「アメリカ」にまで追い込まれた「普遍理性」のオルタナティブが見出されるべきではないか。

## 2 「掟—倫理」と「欲望—享楽」の間

「アメリカ」がフロンティアの消滅以降、欲望から掟—秩序への回路を、世界模型としてではなく、身体「多数」に打刻したことは、「普遍理性」の末路の姿であるのか。そうではない。「アメリカ」は、フロイトのようによれば、転移されたヨーロッパという機序を負いながら、「普遍理性」をゼロクリアした。いや、構築途上にあった「普遍理性」のブループリントにオーヴァーライトしたのである。オルタナティブというのは、そういうことだ。いわゆる世界史に準じるなら、いや、時間の序列としては逆<sup>(8)</sup>になっているが、フランス革命をアメリカ革命（独立戦争）がオーヴァーライトした。新大陸という特権を駆使して、壊して造るのではなく、造って壊すという転倒が起こった。

だが、掟—秩序と欲望をめぐる転倒は、ほんとうは、「アメリカ」とは別のコンテキストで起こっていた。年代史に準じると、一七八八年

のカントの『実践理性批判』が、フランス革命の最中、その八年後のサドの『閨房の哲学』によってオーヴァーライトされていたのである。ジャック・ラカンの「カントとサド」（邦訳『エクリIII』所収）に拠ると、女性なるものが天上で誘惑することがないように、ひとは悪において幸せである。道徳律において、これを、人間は善において幸せであると反措定したカントの格率は、快感と善（道徳—掟）との関係において、主体がその対象を決定する脈絡に服従するとともに、快感充足における自己愛に相反するという分裂を伏在させる。

一方、サドの格率は、隠されている主体の分裂を暴く。「いかなる人間も他人の所有物ではなく、また専有物でもないことによって、人間は、万人の権利を中断することをもって各人が好みのままに他人を享楽するための口実とはなしえない<sup>(9)</sup>」というサドの教義は、道徳律—カント的格率を、欲求—享楽によって、相互性と可逆性に置き直すはずである。道徳律は、掟の対象の欠如において、その対象への欲求が声の姿として現れたものである。あるいは、なすべき対象の可能性を自覚することが、それをなし得るという判断を呼び込み、掟（実践理性）とともに「自由」が現れる。このカント的な「自由」をめぐる、ラカンは「掟が本当にそこにいるとき、欲求はいない。しかし、それは、掟も抑圧された欲求も、ただひとつの、同じものであるという理由によっており、それは、フロイトの発見したものである<sup>(10)</sup>」と書き加える。

掟（実践理性）は、中心と不在に分裂した主体を統合する。一方、サドがつかぬこうとした享楽への権利は、「欲求する自由であり、革命を鼓吹する自由ではない。ひとが闘い、死ぬのは、いつも欲求のためであって、ただしこの革命が、その闘争は欲求する自由のためであるのを望んでいるからである<sup>(11)</sup>」。カント的な掟（実践理性）は、「革命を鼓吹する自由」の果て

(8) アメリカ合衆国独立宣言が1776年、フランス革命が1789年。

(9) ジャック・ラカン『エクリIII』（佐々木孝次他訳）、弘文堂、1981年、265ページ。

(10) 同書280ページ。

(11) 同書285ページ。

に、分裂した主体を統合する強引さの果てにギリシヤとテルミドールを生み出した。

悪において幸せであり、幸福のエゴイズムを囁くサドは、「欲求する自由」とともにあり、「閨房」に留まっている。だが、「サドにおいて、われわれは、死刑の拒否をとおして、われわれの目にはもっとも重要と映る試金石を見るのであるが、歴史は、たとえ論理がそうでないにしても、それが〈愛徳〉の相関物のひとつであるのを、十分に証明している」<sup>(12)</sup>とラカンは記し、サドが立ち止まった「欲求が掟に結ばれる点」を見出そうとした。それは、「ただひとつの、同じもの」の確認ではなく、「サドの共和国」における贖罪（普遍的な徳の勝利）の不可能性と「（欲求する）自由」とが刺し違えた痕跡の復元である。

大澤真幸は、『自由という牢獄』の第3章「〈公共性〉の条件」で、公共性（圏）—普遍的な価値—人権というトリアーデの画定をめぐって「サドとカントとの相補的な関係」を論じている。フランス革命—人権宣言という史実がマイルストーンになる。大澤は、「誰もが、自分自身の欲望を充足させるために、私の身体を自由に享受してもよい」、「生理的な身体が、そのセクシュアリティを媒介にして、公共性の基盤を与えている」<sup>(13)</sup>と、フランス革命の人権宣言にサドがオーヴァーライトしたポイントを要約する。誰もが「閨房」という私的な空間に「他の任意の市民を召還することができる」、つまり、「快楽を享受する権利、身体を用いて快楽を無限に享受する権利」<sup>(14)</sup>において、享楽のための私的な空間のなかに公共性の源泉が見出される。

ところが、二〇世紀の代表的な社会思想家であるユルゲン・ハーバーマスとハンナ・アーレントは、ともに、「閨房」に集約される私的な空間に、公共性の危機と崩壊の要因を見出し

た。

ハーバーマスのいう「市民的公共性」は、一八世紀に成立したが、二〇世紀に入り、国家が経済活動に介入し、私企業が福利厚生を担うことになり、個人や家族は（社会的—公共的）責任主体から排除される。この排除のシーケンス（組織された資本主義）において「市民的公共性」が崩壊する。一方、アーレントは古代ギリシヤのオイコス（家＝経済的な複合体としての「社会」）に對置されるポリスに公共性の理想像を求めている。また、「公共空間」は「行為」（主）の領域であり、「社会」は「労働」（奴）の領域である<sup>(15)</sup>と捉えるアーレントは、近代において、「社会」＝経済（資本主義）に公共性が制覇されてしまったと考える。

アーレントにおいて、「社会」—経済—「労働」という私的領域の原基があり、ハーバーマスは、「市民的公共性」じたいが制度的権力と孕み合うと考えたが、両者とも、「閨房」のエロスが「経済」へと拡張され共同体を制覇したとき、公共性は窮地に陥るという判断で一致した。大澤は、そのコントラストを「アーレントにとっては、「家」が国民的な規模に拡大したことが、公共性の危機として現象する。逆に、サドにとっては、家こそが、とりわけ家の中の私的な秘密の中心こそが、つまり閨房こそが、公共的空間の原型である」<sup>(16)</sup>と描いて見せる。

このサドVSアーレント＋ハーバーマスという対立は、フランス革命の原理をめぐるサドVSカントの対立（あるいは、「人権宣言」へのオーヴァーライト＝上書きするという「無力」なるものの逆襲）の変奏であるだけでなく、その二項的（プライベート／パブリック）な分割の措定に近代資本主義というメフィストが侵入した惑乱の姿ではないだろうか。同時に、掟—倫理というカントの定言命法に端を発するものが、欲望—享楽によってゼロクリアされると

(12) 同書 290 ページ。

(13) 大澤真幸『自由という牢獄』岩波書店、2015年、151ページ。

(14) 同書 151 ページ。

(15) 同書 154 ページ。

(16) 同書 155 ページ。

いうことである。アーレントやハーバーマスにおける公共空間という「自由」の在り処が、その相関性を問われる。さらにいえば、革命において開かれるべきである「自由」は、「閨房」において、つねにすでに到達されていた「自由」を、もういちど奪還するというのではないのか。そうだとすれば、その、もういちど＝（革命）の原理へと遡行することにおいて、「自由」が再定義されるべきなのである。

よく知られているように、フランス革命に対してアメリカ革命に優位性を見出したアーレントは、それを、「大衆的貧困」や「絶対主義」（封建制）という地上的（歴史的）重荷を負っていないかたところに求めている。言い換えると、アメリカ革命は、フロンティアにおける天上的なアイデアの実践だった。だから、過去と起源の同質性から解放されたかたちで、「権力とは、人びとが約束をなし約束を守ることによって創設行為のなかで互いに関係し結びあうことのできる、世界の介在的空間イン・ビトワイエンにのみ適用される唯一の人間の属性である。そして、それは政治領域では最高の人間的能力とみてさしつかえない」<sup>(17)</sup>と切り切ることができた。

「行為」はポリスに属し、「労働」はオイコス＝家に属す。「行為」の複数性から生成する「権力」は、公共空間の創設的かつ必然的な現象である。そのように、「自由の構成」は、ポリスとオイコスのギリシャ的二分法における公共空間の分節に等しかった。ロベスピエールでさえアメリカ革命を参照したという転倒は、「アメリカ」こそが、過去や起源のしがらみ無しに、アイデアを現実化するという機序に配置されたからである。

だが、留意すべきいくつかのことがある。まず、アーレントの考えでは、「自由」はあくまでポリス（公共空間）に帰属していた。逆に、オイコス＝家には隷属＝「労働」しかなかった。次に、天上的なアイデア＝最高善が地上においてつらぬかれたことによって、現実的にギロチンとテルミドールが呼び込まれた。さらに、天上

的な「約束」の天上的な結節による人間的能力の極致としての「権力」が地上において析出された共和的国民国家の意志する国民の「自由」の果てでは、その国境だけではなく、ポリスが同定する正義の中心に砂嵐が吹き荒れたはずである。

サドが立て籠もった「閨房」という私的な空間は、だから、享楽（欲望）する「自由」において、普遍理性を危地に追い込んだというよりも、そんなものはつねにすでに無かったというマニフェストを孕んでいたのではないか。公共空間（ポリス）—「自由」という相関がゼロクリアされる。つまり、相関を形成する二項がともに解消されることによって、公共空間（ポリス）／私的空間（オイコス）という二分法もまた解消するのである。アーレント、ハーバーマスの二分法は、近代資本主義に侵入されるが、サドの「閨房」は生理的エロスの身体の場所であることによって、資本主義の猛威に対して大澤真幸のいう「第三者の審級」を形成し保存するという逆説が成り立つ。「閨房」には、掟—普遍理性も資本主義もともにおよび得ないのである。

「アメリカ」＝新大陸＝フロンティアにおいて、造られ、やがて壊されたのは、アイデアにまで研ぎ澄まされた（あるいは、痩せ細った）「自由」というファンタズム以外ではない。「ハリウッドの神話学」は、「自由」という形式を無法者・ストレンジャーのドラマツルギーに翻訳しながら、掟—普遍理性の根本的な脆弱性を描き出した。それが、イノセントな掟—制度への忠誠に張り合わされているのは、既に述べたとおりである。

Based on a true storyといえ、阿部定事件に取材した、大島渚の『愛のコリーダ』<sup>(18)</sup>では、愛欲のままにお互いの首を絞め合う定と吉蔵の体液に濡れる四畳半の障子一枚外の街路では盧溝橋事件を策した日帝の隊列が軍靴を鳴らしていた。障子一枚で、苛酷な状況からエロスの「自由」が固守されるということではない。

(17) ハンナ・アレント『革命について』（志水速雄訳）、ちくま学芸文庫、1995年、270ページ。

エロスの「自由」と（日帝）イデオロギーの同時性、二分法を消去するための薄いヴェールにのみ、「自由」という超越項が残余するということである。

### 3 「自由」の懸崖とシニフィアンとしてのリスク

「自由」は超越項として残余する。公共空間—「自由」という相互性が無効になり、経済—資本主義の侵入によって、二項的な相関も、公共空間／私的空間という二分法もすべて解消することにより、「自由」は、無分節の地平に投げ出される。むき出しの「自由」は、解放と束縛の終局的同一性、選択という「行為」の可能性と不可能性が交差するように無一根拠である。ゆえに、生存をめぐる自己意識において遍在する調和を断言するためのシニフィアンとして、「自由」は、公共空間／私的空間にも、「行為」にも（エロスを含む）再・生産—「労働」にも、ポール・ド・マンのように言えば、イデオロギー—超越論の原理—形而上学原理のトリアーデにもつらぬかれている。「自由」は、主体性というサルトル的ロマンの真理に均衡しただけではなく、神との結託（レッセ・フェール）をしっかりとキャリーして、近代資本主義の無一根拠を「自然」—調和なるものへの帰属に変性する最強の媒介、超越論と地上の秩序を架橋する原理を演じる。

だが、現実的に、「自由」の原理は、例えば、「アメリカ」がフリーダム／インデペンデンスをパッケージで唱和すればするほどに加速償却され、今や、超越項の残骸のように在る。それは、遍在し、むき出されている。二分法の差異線が消えたことにより、「自由」は、ゼロ記号寸前のシニフィアンであるにもかかわらず、責任とパッケージで捉えられたり、その代償が走査されたり、選択に還元されて語られたりす

る。

つまるところ、「閨房」と「ポリス」とを均一な空間に仕立てる「自由」と、ヘーゲルのいう「動物性」（奴なるものの存在性）とは、どこが違うのか。二分法が消えて、主と奴の差異線も消されて、ということは、両者を弁証の運動性のなかに配置する理性神—超越性も消えて、人間はむき出された（つまり誰にも守護されない）「自由」につらぬかれて「動物性」の遂行主体となる他はない。

その煉獄の様相は、チェルノブイリ原発事故を契機として1986年に刊行されたウルリッヒ・ベックの『危険社会——新しい近代への道』（RISIKOGESELLSCHAFT）<sup>(19)</sup>において詳しく記述される。「危険社会」という邦題は、ドイツ語の原題とジャルゴンの現代性から見て、「リスク社会」と呼ぶのが的確だろう。ベック自身が、九・一一の出来事を踏まえた2002年刊行の邦題『世界リスク社会論』で、リスクは「文明社会の決定」によって生じる予見困難な地球規模の結果—危機という近代の概念であると述べ、その三つの次元として、生態系の危機、世界的金融危機、同時多発テロ以降のテロの危険性を掲げている<sup>(20)</sup>。つまり、人間の諸活動における神との結託（レッセ・フェール）が不全に陥り、調和というものあり得なさが出現、つまり、人間の諸活動の「自由」がむき出されたまま、衝突し合い、人間の世界の諸現象が破局へと移行する様相である。

本稿では、1986年の著作における認識の枠組みを検証する。神との盟約の解消と符合するように、ベックの行論には超越項が現れず、きわめて実証的である。原発は、原子核の質量において莫大なエネルギーを得ること、放射線というものが知覚されずにあらゆる物質を貫通すること、その技術も装置も人智の臨界にあることから、一神教的であるとも言われる<sup>(21)</sup>。その

(18) 仏語原題：L' Empire des sens、日仏合作、公開1976年。

(19) ウルリッヒ・ベック『危険社会』（東廉他訳）、法政大学出版会、1998年。

(20) ウルリッヒ・ベック『世界リスク社会論』（島村賢一訳）、ちくま学芸文庫、2010年、29ページ。

(21) 内田樹、中沢新一、平川克美『大津波と原発』朝日新聞出版、2011年。

原発チェルノブイリの破綻をトリガーにして書かれた「リスク社会」論が、地上的な実証を重ねる、あるいは、産業社会の想定外の展開の中心に伏在する理神的確信—合目的性への反動形成であるのは当然である。

従って、ベックは「われわれが守らなくてはならない人間のうちの人間的なるものとは何か、自然のうちの自然なるものとは何なのかという問題」<sup>(22)</sup>からはじめ、破綻への因果を辿るにあたり、まず、「産業社会」というフィールドを絞り込む。次に、「産業社会」における富の生産／分配の論理に「リスク」の生産／分配の論理を対置し、因果律を攪乱する「高度に細分化された分業体制こそ、すべてにかかわる真犯人なのである。分業体制が常に共犯となっていることが全般的な無責任体制をもたらした」<sup>(23)</sup>と言い切る。

さらに、ベックは「リスク社会」と「階級社会」を対照する。両者に共通する「不平等」は、「リスク」が被覆されていることと連関する。また、市場＝ビジネス社会では、「危険の犠牲になる者と、危険から利益を享受する者」、および、情報メディアとの相関にかかわり「何が危険に該当するのかという定義を生産する側とそれを消費する側」<sup>(24)</sup>の対立が高まる。「階級社会」の連帯性は貧富の差からやってくるが、「リスク社会」では不安が共有項になる。

敷衍して考えるなら、「リスク」が生産され、消費され、定義され、感知される対象性にシフトし、マルクスのいう「商品」が命がけの飛躍を果たしたように、「交換価値」の位相に転じたとき、「リスク」を認識し、評価し、コントロールし、市場交換のマトリクスに持ち込むことの権能をめぐる「階層」が現れるだろう。「リスク社会」の不安は、リスクの環境のなかで生

きていけるか、生活を維持できるかという不安であり、最終的に経済に還元される。つまり、「リスク社会」は「階級社会」の鏡である。

ここで銘記すべきは、ベックの「リスク社会」論が、後に、次元の一つとしてテロの危険性<sup>(25)</sup>を繰り込むという去就にあることから、「階級社会」に集約されるヘゲモニー社会への（暴力を伴う）抵抗運動も「リスク」の可能的な現象と捉えられていることである。「産業社会」をリスクの元凶としながら、科学—産業—生産性向上への内在批判にはいかない。

だから、再帰性の途上で踵を返すように、有害物質の「許容値」の恣意性を指摘するテクニカルな議論などに終始し、「危険社会は革命的な社会ではなく、むしろ、破局社会である。その社会では例外状態が正常な状態になり得る」<sup>(26)</sup>と述べて、「破局」を独在化する。一方で、「自然は社会であり、社会は「自然」で（も）ある」<sup>(27)</sup>というように、「自然破壊」を「自然」の二重性のなかに回収しようとする。

つまり、ベックの再帰的（後期）近代に伏在するのは、「リスク社会」における人間の有限性の追認である。マルクスは『資本論』の第一巻のところで周到に「商品」の交換過程を探究したが、ベックの「リスク社会」論は、「商品」を「リスク」に置き換えるかたちで、『資本論』のさわりの展開を変奏しているようである。だが、克服されるべき何か（交換過程の総体）にはチャレンジされず、「リスク」は「商品」のように、地上の時空の水平的な系列に置かれたままだ。

加藤典洋が『人類が永遠に続くのではないとしたら』の「リスクと有限性」の項で、「もう一度、近代の原点にまで戻り、この有限性のもとで無限性に開かれた自由と欲望の行方に思い

(22) 注(19) 38 ページ。

(23) 同書 45 ページ。

(24) 同書 70 ページ。

(25) 注(20) を参照。

(26) 注(19) 126 ページ。

(27) 同書 130 ページ。



をはせてみるのが、不可避なのではないだろうか<sup>(28)</sup>と問いかけたのはその点である。この問いを欠いている限り、「産業・社会」において析出された「リスク」は、「リスク産業」、「リスク社会」へ循環しながら、煉獄のなかを彷徨するしかない。

「リスク社会」論で、その様態について見渡した後、ベックは、「社会的不平等の個人化」のところで、「危険の配分論理」をめぐり、「産業社会」が、科学技術の理解、家族と職業、政治と経済という「座標系」を壊してしまうという<sup>(29)</sup>。福祉国家という枠組みによって「社会の個人化」が進行し、性差を含む社会的条件に起因する不平等化が「階層」として現れ、「人間は、もはや社会的に公然とした形ではなく、しかも集団的にでもなく、個々人の人生のある局面において、失業という運命に見舞われ」<sup>(30)</sup>、それは「システムの問題であるにもかかわらず、個人的な問題にされてしまう」<sup>(31)</sup>。「リスク社会」論の文脈に引き直すと、「ポスト階級社会」において、不平等＝貧困という社会的「リスク」は、「階級」時代の連帯性とアイデンティティを失った「個人」に加重される。実証論としては順当であるが、個人のやりくり＝経済に集約された不安＝「リスク」の去就は、確率（不確実性）のなかに放置されることになる。

アーレントやハーバーマスに戻って考えれば、かつての公共空間（ポリス）／私的空間（オイコス）という二分法を解消した主犯は、サドの「閨房」ではなく、（それは人権宣言の前から、そしてそれ以降も大人しく厳然しているのであり）、「産業社会」であることは明らかである。再帰的（後期）近代の盟主である「産業社会」、産業と社会が神との盟約の解消を代償に手を結

んだシンジケートは、「リスク」を「商品」に読み換え、公的空間と私的空間を一元化し、「商品」が資本主義における剰余価値の帳尻を交換行為の末端で合わせるように、それによって析出された「リスク」の連鎖の最終清算に可傷的な「個人」を配置するのである。

二分法の消滅以降の「産業社会」の周縁に在る可傷的な「個人」において、ヘーゲルの「動物性」が「自由」という名のもとに到達されるということである。先に、主と奴の差異線が消えると述べたが、その相互性（闘争）＝承認の運動性をめぐり、アレクサンドル・コジェーブが主の自己意識に加えるかたちで、「奴のほうもまた自己の本質的有限性を意識することによって自己を人間たらしめ、（これもまた人間特有の存在様式である奴として自己を実現する）」<sup>(32)</sup>と記したくんだり、二分法の消滅において、誰もが「行為」ではなく「労働」する破目となった再帰的（後期）近代、より現実的にはグローバル資本主義の現在において、奴だけが残余する、つまり、可傷的な「個人」だけが「リスク—内—存在」として放置されるという事態が現れた。

大澤真幸は、『自由という牢獄』の第2章「責任論」でベックの議論を辿り、プロテスタントの「予定説」と比べて、「リスク社会を特徴づける構成を一言で要約するならば、それは、第三者の審級のラディカルな不在にこそある。プロテスタンティズムにおいては、（中略）確実に存在しているはずのものとして想定されていたのは、（歴史の）真理を知っている超越的他者である。リスク社会に欠けているのは、この真理を知っているはずの他者の存在の想定可能性なのだ」<sup>(33)</sup>と述べた。超越的他者の不在により、本来的な選択という当為が失効し、不安

(28) 加藤典洋『人類が永遠に続くのではないとしたら』新潮社、2014年、142ページ。

(29) 注(19) 137ページ。

(30) 同書 174ページ。

(31) 同書 182ページ。

(32) アレクサンドル・コジェーブ『ヘーゲル読解入門』（上妻精他訳）、国文社、1987年、418ページ。

(33) 注(13) 80ページ。

や「解決の不在」がむき出しになり、「リスク社会」は自己言及性に晒される。

「リスク—内—存在」としての可傷的な「個人」は、超越的他者を過剰に喪失し、地上にむき出しになり、これまでは「……のリスク」として任意の対象性（シニフィエ）であった「リスク」によって逆に対象化される。かくして、「リスク」はシニフィアンに成り上がる。「リスク」によって意味づけられ、「産業社会」に繋留された「個人」は、超越的他者の過剰な不在によって、知らず知らず否定神学（決して神の世は到来しないという確信のもとで、神の訪れを待ち焦がれる）を鍛え上げるのではないだろうか。すぐそこにあるはずのサドの「閨房」を見失って、「産業社会」にも「リスク」のテクステアにも「外部」が見出し得ないからである。無限性への契機が剥奪されるからである。

「産業社会」によって生成し、「個人」へと追い込まれる「リスク」は、「個人」—奴の「動物性」に受容される他はないが、その「リスク」が終局的に顕現するところは、再帰的（後期）近代という時限の枠組みも「産業社会」という科学技術と資本主義と「自由」のアマルガムも何もかも投げ置いた「個人」—奴の「死」以外ではない。「リスク」の紐帯としての「不安」は、「死」—「個人」という事態においてのみ完結するのである。

もういちど、コジェーブを呼び込んでみると、「奴は主に奉仕するために労働することによって自己の人間性を実現し完成する。だが、この隷属的或いは奉仕的労働は、死の不安から生まれ、労働し奉仕する者の本質的有限性の意識がそれに伴っている限りで、人間の生成をもたらし効力を有しているに過ぎない」<sup>(34)</sup>、つまり、奴—「労働」を駆動する「死の意識から生まれる不安」において、「人間の生成」と「動物性」とが同一化する。これは、キルケゴール、ハイデガーの系譜において、反ヘーゲル的に「存在論」の構築を触発した課題であるが、「リスク」

という過剰に地上的な操作（実証）概念—シニフィアンの乱入を契機として、「存在論」もまた、「有限性のもとで無限性にかかれた自由と欲望の行方」<sup>(35)</sup>へと再構築を迫られるべきこと論を俟たない。

#### 4 「コロナ問題」の行方 (1) ——「アンダークラス」の露出

いわゆる「コロナ禍」（新型コロナウイルス COVID-19感染症）は、本来的には、「リスク—内—存在」を構成する「リスク」の意味系列のなかで分節されたシニフィエである。だが、パンデミック（汎世界的感染症）としての時空的一経験的な進行性、寝ても覚めても、という日常感覚（感染しそうだが、するのかもしれないか、という不確実性）の地面にコロナ問題が定着した現在（2020年8月、無症候性（形象）—感染力（可能性）—再感染（恢復の確証困難）それら自体に個々の症状（実態）よりも意味が相乗され、「コロナ禍」はシニフィアンに転じ、イメージとして拡散し、人間は「コロナ—内—存在」であるという短絡がまかり通る情勢という他はない。世界中の誰もがコロナに感染するという可能的イメージの比喩ではなく、むしろ、ハイデガーの「世界—内—存在」のもじりであるが、「（感染）リスク」—「死」（一定の致死率）—「個人」というトリアーデがリアリティを底支えしてしまう。ひとは病み、苦しみ、ときに死に至る。最終的に個人に帰属する事項が類的な出来事に置き換えられようとする。「不安」（「リスク」の機縁）の社会化である。

「不安」によって水際だついくつかがことがある。まず、ウイルスというのは、生命体のなかで増殖し生命体の機能を停止させることもあるが、その外では結晶化して動かなくなる存在である。それで、ウイルスが生物なのかどうかという学術的解釈の違いがある。これじたいの人間中心主義が「コロナ問題」全体に響いてい

(34) 注(32) 419 ページ。

(35) 注(28) 142 ページ

ると言わねばならない。どういうことか。生物—非(無)生物という二元論は、デカルト主義(精神—物質)とは違ったかたちで、「自由」—「動物性」という対極の概念でありながら実は隣接しているという状態がくっきりと現れる。人間中心主義—デカルト主義(精神—無限性—自由というドクサ)—普遍主義という相関が問われるのである。コロナ—人間・生物という措定によって二元論が振りほどかれ、召還されるべき何かがあるということである。

コロナ問題をめぐりメディアに収集された思想言説の初動の断片が一様に見せるペシミズムには、ラフな素描スケッチのような連続性がある。「人間の生き方を根本から覆し、世界の秩序や文明を一変させる」、「我々を相互不信に陥らせ、社会の連帯を分断」(マルクス・ガブリエル)、「『一番弱い人を助けよう』という、人間が大切にしてきた倫理の土台が崩壊する」(大澤真幸)、「『自分さえよければいい』と考えてしまいがちで、『他人のために生きる』という人間の在り方が失われていく」(ジャック・アタリ)、「新型コロナの死者はスペイン風邪より増える可能性がある」(ジャレド・ダイヤモンド)、「新型コロナが一気に感染拡大できたのは、国境を超えた人、モノ、カネの移動を加速させるグローバリズムの反動」(佐伯啓思)<sup>(36)</sup>。

世界認識の基層である普遍理性が「限界状況」の遍在によっていとも簡単に倒壊する。だが、これらのペシミズムは、「コロナ問題」を他の類的な出来事と入れ換えても励起されうるものだ。あるいは、コロナ以前のアポリアがコロナを媒介にして語り直されている。だから、一定の概括に留まることで、個々の思想が臨むべき隘路は、つねにすでに、隠されている。

ジャック・アタリは、それから三か月が経過して、「命の経済」を目指せ、そして、「私が今後の世界で鍵となると考えるのが「利他主義」

だ。他人のために尽くすことが、めぐりめぐって結局は自らの利益になる」<sup>(37)</sup>と述べた。それで、二つのことが明らかになる。一つは、経済—「自らの利益」というモメンタムが「命」の名のもとに動き始め、「利益」という目的性が無防備に唱導され、それが普遍主義の逆説によってサポートされる。アーレントの二分法が解消し、オイコスの完全制覇が正当化される。二つには、「命」は、普遍主義(倫理)をカバーしようとするが、それによって、普遍主義が「経済」原理によって贖われるということが最終的な条件になる。つまり、先の、思想言説の連続性=相同性、倫理=弱者を助ける、他者のために生きる、という枠組みが、まっとうな「経済」という地平においてのみ果たされることが確認される。

きちんと儲けて、きちんと分配するということである。きちんと厚生的な分配を成し遂げるためには、相応の政治権力が機能しなければならない。政治(ポリス)と経済(オイコス)が、アーレントの頭越しに、地上的合理性において復縁するという逆の事態が派生する。

そこで同意されている倫理において、例えば映画『存在のない子供たち』(監督:ナディーン・ラバキー)<sup>(38)</sup>で「僕を産んだ罪」で両親を訴えたゼイン(ゼイン・アル・ラフィーア)や『スラムドッグ\$ミリオネア』(監督:ダニー・ボイル)<sup>(39)</sup>で盗んで騙して逃げてムンバイのスラムを生き抜いたジャマール・マリク(タナイ・チェダー)のような存在は許されない。倫理や「人間の在り方」は、ヨーロッパ/アメリカを中心とする圏域に限局され、それではカバーできない場所にどうやって対応するのかという問いじたいが隠蔽されてしまう。あるいは、そういう問いを抱懐しうる言説の抽象性が到達されないのである。「コロナ問題」の本当の厄介さは、生まれて、働いて、関係の葛藤があり、病

(36) 「新型コロナウイルス あなたのその考えは正しいか」『週刊現代』2020年4月25日

(37) 「命の経済 新しい生活の鍵」『東京新聞』2020年7月26日

(38) 原題: مرواح نرفكى、アラビア語、レバノン、公開2018年。

(39) 原題: Slumdog Millionaire、イギリス、公開2008年。

むか老いるかして、死ぬという条理の個別性と類的なものの危地とを徹底する認識論的抽象性をつくることの困難にある。

逆に言えば、「コロナ問題」抜きでも、現在のアポリアを照射することで、「コロナ問題」の中心の近くまでは行けるということだ。ジグムント・バウマンは、『コラテラル・ダメージ——グローバル時代の巻き添え被害』<sup>(40)</sup>で、社会の全体性を代行してきたコミュニティがコミュニティの秩序形成（実験）の失敗などのため不在になり、ソリッド・モダンからリキッド・モダンに移行した社会では、かつて生産から退場した主体は消費からも退場する。一方、経済は秩序より混沌を志向する不確実性（市場）のゲームに傾き、国家は「自由な市場の論理（あるいは不合理）から生じる脆弱性や不確実性に対処しなくなり、それらを自己責任や個人的な問題、すなわち、自前の資源によって対処し、乗り切るべきプライベートな問題だと規定し直している」<sup>(41)</sup>。「不確実性の源泉に近い」人々には有利な条件が増大し、不確実性の影響を受ける末端の固定された人々には不利な条件が増大した<sup>(42)</sup>。

よく知られているように、トマ・ピケティは『21世紀の資本論』で、経済成長率よりも資本収益率が高い場合、それが累乗されて格差が拡がると述べている<sup>(43)</sup>。バウマンは、その格差拡大の局面を定性的に描いているだけではなく、リキッド・モダンへの移行により、秩序よりも混沌が志向され、かつての「搾取」に代わって不確実性（市場性）が剰余価値の「源泉」となり、コミュニティの不在において、「個人」はより脆弱（可傷的）な「個人」へと追い込まれる構造を捉えている。

さらに、グローバリズムと共犯する「自由」

によって、進行する不平等（格差）への「自然な」ブロック＝制御が効かなくなり、不平等（格差）は、もはや「階級」では表現できなくなる。バウマンは、それを、「アンダークラス」と呼ぶ。「人間であることの不可能性」、「極度にリミナル（境界的）なカテゴリー」、「排除の境界線をまたぐとそこにつながる恐ろしい荒野、すなわち、そこを超えると空虚で底なしのブラックホールだけが残る荒野である」<sup>(44)</sup>、ギリシャ的には天使と野獣だけが生きうる「ポリス」の外部であるとバウマンは説明する。

「アンダークラス」は、現実的には、文字通り「階級」にさえも属さない「貧しい人間」であるが、それは、「労働」にも「搾取」にも「リスク」にも属さないということでもある。より現実的には、「存在のない子供たち」のゼインや「スラムドック\$ミリオンア」のジャマールが生き抜いたベイルートやムンバイのスラム、あるいは、世界の国境周辺に散在する難民キャンプ、地上の不確実性（市場性）の果ての果てである。4択のクイズ＝運（宿命）で一気に勝ち上がっていくジャマールの境涯が不確実性（マネーゲーム＝「リスク」ビジネス）の<sup>アレゴリカル</sup> 寓喩的な姿であることは言うまでもない。彼ら「アンダークラス」には、普遍主義＝地上の「倫理」がとどかない。いや、そのとどかなさ、普遍主義のとどかない「リミナルなカテゴリー」は、「搾取」から「リスク」ビジネス（ウルリッヒ・ベックの「リスク社会」の再帰性に伏在した功利的合理性がついに顕在化する）へとシフトした近代市民社会につねにすでに懐胎されていたはずである。

「コロナ問題」をめぐるジャック・アタリ、マルクス・ガブリエル、大澤真幸らのコメントによって、こうではなかったがこうならねば

(40) ジグムント・バウマン『コラテラル・ダメージ——グローバル時代の巻き添え被害』（伊藤茂訳）、青土社、2011年。

(41) 同書 199 ページ。

(42) 同書 85 ページ。

(43) 「格差拡大の根本的な力—— $r$ （資本収益率） $>$   $g$ （経済成長率）」の「根本的な不等式」として繰り返し描かれる。（邦訳 27 ページ以降）

(44) 注 (40) 246 ページ。

ならない、つまり、市民社会において成し遂げられなかった連帯性、相互信頼、倫理の不全が詳らかにされるが、それらは、コロナ感染症という出来事が不確実性＝「リスク」の意味系列において分節されたというコンテクストのトートロジー、ソリッド・モダンからリキッド・モダンにシフトした市民社会を保守する態勢への自己回帰なのである。言い換えると、「コロナ問題」で、現実的に深刻に危地に追い込まれる「アンダークラス」は、予め、分割され、排除され、隔離されている。ここで、「アンダークラス」というのは、先に触れた大都市のスラムにとどまらず、資本主義社会における市場ゲームへの参加を許されない者たちを指す。

思想言説のビッグネームたちが保守的であるということではなく、普遍主義に立ち戻ってラカンのいう象徴界に加担するときに、コロナ的現実の当事者性が消えてしまうということだ。アウシュビッツにおけるイスラム人（当事者）の絶対的沈黙（アガンベン）を裏返すようにして、コロナによってむき出された現実界に立ち向かう他はない。だが、「アンダークラス」は現実界において、本当に見えないもの、なのであり、象徴界に与する普遍主義は「アンダークラス」を排除するメカニズムと同期してしまうのだ。

## 5 「コロナ問題」の行方 (2) ——アガンベン VS ジジエク

スラヴォイ・ジジエクが、時機即応して刊行し、邦訳もされた『パンデミック』<sup>(45)</sup>は、十章建てに補遺を加えたコンパクトなものだが、本書において、ジジエクは、意外なほど、「コロナ問題」を深刻に受け止め、真っすぐにモラ

リストであり、リアリストであり、提言していることは、みな同じ舟に乗っている「われわれ」に管理・自制と学ぶことを求め、相互信頼と連帯をエンカレッジする<sup>(46)</sup>。赴くところは、アタリやガブリエルと似ているが、「コロナ問題」を契機に、コミュニズム（共産主義）が賦活し更新されると捉えるジジエクのスタンスは決してペシミスティックではない。コロナ後の日常は、コロナ以前には戻り得ない存在・生命論的な態度変更を要するが、「世界的な連帯や協力がいかに我々すべての、一人一人の生き残りの利益にかなうか、そして、それが行うべき唯一の合理的な自己中心的なことであるかを、今回の危機が明らかに実証している」<sup>(47)</sup>という認識の下、カントの「理性の公的利用」<sup>(48)</sup>が求められ、現実対応的に共産主義の出番を説く。

いくつかのジジエク的なポイントがある。まず、ウイルスの不可解さについて、「一種のゼロレベルの命であり」、生の欲動に偏したアレゴリーを呼び込み、「最下位の生命という残余、あるいは、より高次の生命の従属的契機として再統合されることすらできない残余」<sup>(49)</sup>、「馬鹿みたいに自己複製をするメカニズム」<sup>(50)</sup>と描く。次に、コロナの感染拡大を、ブルーノ・ラトゥールを参照して、問題化されて久しい人間による環境破壊のコンテクストで捉え、人間を多種多様な集合体のなかの行為主体＝アクタンactantのひとつにすぎないという認識を導入し、「恐ろしい毒性で地球上のあらゆる生命の生息条件を変えてきた病原体は、ウイルスではなく、人間なのだ！」<sup>(51)</sup>という視点、つまり、人間が「非人間的な視点」から自らへ再帰するという主体の（再）構築において、「アクタンとしてのウイルス」<sup>(51)</sup>と「アクタンとしての人間」が「物質性」において遭遇する<sup>(52)</sup>。も

(45) スラヴォイ・ジジエク『パンデミック』（中林敦子訳）、P ヴァイン、2020年。

(46) 同書 14 ページ。

(47) 同書 57 ページ。

(48) 同書 84 ページ。

(49) 同書 66 ページ。

(50) 同書 101 ページ。

(51) 同書 106 ページ。

うひとつは、アラブの「サマラの約束」の逸話に因む。ジジエクは、「運命を逃れられないものと受け入れたら、抜け出すことができる」<sup>(53)</sup>という解釈から横展開して、放任され尽くした資本主義に、ウイルスを撲滅するべくロックダウンや隔離などの直接的な政治的措置が上書きされる事態の大枠をサポートする。

一方、コロナをめぐる種々の規制に、ジョルジョ・アガンベンが見せた断片的なりアクションの連鎖は、旧友であるジャン＝リュック・ナンシーもたじろぐほどに<sup>(54)</sup>、痛烈にイデアルでシンプルなものである。「メディアや当局が全国で激しい移動制限をおこない、生活や労働のありかたが通常に機能することを宙吊りにして正真正銘の例外状態を引き起こし、パニックの雰囲気を広めようと手を尽くしているのはなぜか？」<sup>(55)</sup>、「国家統制機能」を維持拡大するためテロがネタ切れになって「恐怖状態」（集団パニック状態）をつくり出す口実として「感染拡大に対する介入」が利用されている。「このパニックの最も非人間的な帰結の一つは、他ならぬ感染という観念のなかにある」<sup>(56)</sup>。そう、「感染」は現実ではなく、「観念」なのだ。

「テロに対する措置が、事実上も権利上も全市民を潜在的なテロリストと見なしていたのと同じ」措置によって、「人間関係の零落が生み出され」、「隣人なるものは廃止され」<sup>(57)</sup>、近い死者さえも隔離される。「永続する緊急事態において生きる社会は、自由な社会ではありえない」。「敵は外にいるのではなく、私たちのなかにいる」<sup>(58)</sup>。

かくして、ジジエクは、コロナの感染拡大をめぐる、アガンベンに異議を呈する。ジジエクは、権力がパニック状態を演出することの実体的意味への疑義を示し、現在の危機において「〈剥き出しの生〉以外はもはや何も信じない」<sup>(59)</sup>というアガンベンの考えから敷衍される「(非政治的)個人の責任」への求心は、「経済や社会制度全体をどう変えるべきかというより大きな問題を見えにくくするために作用するならば、それはイデオロギーとして機能する」<sup>(60)</sup>と述べる。アガンベンが、「感染拡大」という「例外状態」を捏造するのはイデオロギー（観念）ではないか、それには〈剥き出しの生〉で対抗する以外にないと言うのに対して、ジジエクは、コロナという全体的な課題への対応を見えにくくすることこそ「イデオロギーの神秘化」ではないかと言うのだ。

アガンベンとジジエクを分かつのは、次の三点である。ひとつは、ヘーゲリアンにしてスターニストを自称して憚らないジジエクの全体志向の擬態および実践主義と、ホモ・サケルに集約される存在の偶有性に〈剥き出しの生〉が法的／政治的次元に包含される原初的な形式を見出そうとするアガンベンの理念的な立ち位置が刺し違えている。二つには、主権権力へのアプローチが逆なのである。先に触れた「サマラの約束」に繋がるが、ジジエクは、監視や管理への思想的防備を敷くよりも「人々が国家権力に責任を負わせるのが正しいのだ。権力を持っているなら、何ができるか見せてみろ！、と」<sup>(61)</sup>煽る。方や、アガンベンにおいて、「原初的な

(52) ウイルスに関する知見は、例えば、石弘之『感染症の世界史』（角川ソフィア文庫）の網羅的記述によって、人間が、「ウイルス内一存在」であり偶有的均衡に在るという緊迫感にまで届きうる。

(53) 注(45) 109 ページ。

(54) 『現代思想』2020年5月号所収「ウイルス性の例外化」（伊藤潤一郎訳、11ページ）でナンシーは、彼の三〇年前の心臓移植をめぐる、アガンベンの忠告に従っていたら、すぐに死んでいただろうと述べている。

(55) ジョルジョ・アガンベン「エビデミックの発明」（高桑和巳訳）『現代思想』2020年5月、9ページ。

(56) ジョルジョ・アガンベン「感染」（高桑和巳訳）『現代思想』2020年5月、18ページ。

(57) 同、19ページ。

(58) ジョルジョ・アガンベン「説明」（高桑和巳訳）『現代思想』2020年5月、21ページ

(59) 注(45) 71 ページ。

(60) 同書 73 ページ。

(61) 同書 63 ページ。

政治的要素とは単なる自然的な生ではなく、死へと露出されている生（剥き出しの生ないし聖なる生）<sup>(62)</sup>であり、「例外状態」は日常の地平に易々と現れてはならない。監視権力（不可視の敵）は、いち早く分節されねばならない。三点目は、一点目に循環するようになるが、「コロナ問題」の実態（日常と死に関する臨界認識）についての二人の「恐れ」の位相に存在論的な差異があるということである。言い換えると、「コロナ問題」をめぐる「恐れ」の位相差は、思想の本質の差異<sup>(63)</sup>の反映以外ではない。

実践認識としては、ジジェクの考え方は、マルクス・ガブリエルや大澤真幸らの相互信頼や倫理の回復に糸口を見出そうとする見方に近く、これに、ユヴァル・ノア・ハラリの「全体主義的な監視」か「市民の権限強化」かという選択<sup>(64)</sup>を加えれば、「コロナ問題」への思想的対応のマジョリティの稜線が描かれよう。アガンベンの見解は少数派であるが、「アンダークラス」を視野に収めるといって究極の実践を保存するためにも、実践主義によってアイデアを最終的に制覇させてはならない、〈剥き出しの生〉の聖性＝偶有性が「政治」へと励起されるべきボトムラインをぎりぎりまで明け渡してはならないことは論を俟たない。

ところで、詩のメディアに現れた鈴木一平の次の一節は、これらを俯瞰し、コロナ問題に対峙する人間としての再帰的認識をオファーするものだ。「この病は経済統治という世界的な行為のネットワークを通じて流行化したのであり、人間はただ受動的に被害を被ったのではなく、むしろ自らの積極的な能動性によって感染規模を拡大させた。そしてなによりも、この

ウイルスは傷つけられた「言葉」の損傷度が当の人間自身によって確認できないという事態を引き起こした」<sup>(65)</sup>。「言葉」の損傷度とは詩的表現だけではなく、象徴界全域に亘るものだと考えていい。「経済統治」は、環境破壊を含むグローバル資本主義の実態を的確に要約している。これは、コロナウイルスが人間の「グローバル化の産物」であり、「活動的で闘争的で有能な自由貿易論者」だと比喻し、「私たちが自分たちのアルゴリズムを変えなければならなくなる」<sup>(66)</sup> 将来を示唆するジャン＝リュック・ナンシーの「生政治」と科学技術の彼岸に向かう臨界認識にも繋がる。

さらに、鈴木はコロナの無症候性（あるいは、分節じたいの困難）に注目し、日々公表される感染者数がこの国において余計に実態を見えにくくしている状況を踏まえ、「人間は放射能によって与えられた受動性とは異なる、自らの能動的な行為を通して他者に危害を加えることの受動性を被っている」<sup>(67)</sup>と追記する。無症候性をめぐり、受動性が能動性に転じた表象だという指摘だけではなく、「無意識かつ不可視のままに動員に加担しうること——それらの総合的な現れが、ウイルスの形象に備わっている」<sup>(68)</sup>という課題の裂開は、ラカンが、嘘つきであることなしに真実を騙ってしまうという「日本語」の絶望的な「去勢」不全が、三・一一の出来事の事後性において、不意に解消されたのかと胸を躍らせるものだ。

だから、「感染拡大」が止まぬ現在、ジジェクが警告してやまない、つねにすでに到来しようとする資本主義の「人の顔をした野蛮」、生存主義的な横暴に人間として太刀打ちする端緒

(62) ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル』（高桑和巳訳）、以文社、2003年、126ページ。

(63) アガンベンが美学から出発し、ジジェクのバックグラウンドがラカン派精神分析であり、近年の関心が量子力学であることも深くかかわる。また、ジジェクには『幻想の感染』The Plague of Fantasiesと題された著作があり、「感染」という言葉への思い入れが考えられる。

(64) 「監視社会の到来」をめぐる注(36)の記事。

(65) 鈴木一平「無症候性の形象」『現代詩手帖』2020年7月、88ページ。

(66) ジャン＝リュック・ナンシー「あまりに人間的なウイルス」（伊藤潤一郎訳）『現代思想』2020年5月、23ページ。

(67) 注(65) 90ページ。

(68) 同、91ページ。

を、「日本語」によるポエジーの迎撃に託してみたいのである。

「ウイルスが／ひとをみんな食べてしまうんだと思った。／ウイルス、きみたちには／再びと／こんな歴史がやってきませんように。／長いこと／あたまのなかで吊っていた、／正午にはにがい潮が、この部屋にも流れ込んできて）／何千年、何万年、／漂流しているしずかな殺意がこまかく千切れてわたしのベッドになる。／ずっと先まで、／わたしはとっくに死んでいて、／それはとても／いいことだ」<sup>(69)</sup>

---

(69) 暁方ミセイ詩集『ウイルスちゃん』所収「埋め火」より、75、76 ページ。