

# 生死の存在論から他者依存性の政治哲学へ

共生の哲学のために

池田喬

## 1 共生の意味を問い直す——哲学的アプローチ

「共生」とは何か。この問いに哲学的に接近しようとする場合には、「共に」とはどういうことか、「生きる」とはどういうことか、という最低でも二つの問いが待っている。

男女共生や文化共生など、現在、「共生」が語られることは多い。その場合、「共に」ということで、単に異なる空間的位置に二つの身体が出来るということが考えられているわけではない。また、(共に)「生きる」ことを、例えば二人以上の心臓が同時に機能している状態と同一視することも普通はない。心臓の活動は、私やあなたに「起こっている」ことにすぎず、私たちが「行っている」ことではない。何を行うこともなくすでに成立していることで十分なのであれば、わざわざ「共に生きる」この意味を問う必要もないように思えるのである。

このように考える時には、「共生」は、特定の目的のために共同で何かを意志的に為す一種の「行為」を要求するものとして現われてくるだろう。男女共生や文化共生であれば、少なくとも一方が他方の権利向上

や生活基盤の回復などのために、貢献的な活動をすることが共生の意味だろう。いずれにせよ、単に「生きている」だけでは共生は成就されず、それは何かを（努めて）「行う」ことで成就されるようなものなのだという考えは一般的であるように思われる。

しかし、ここでひとまず立ち止まって、こう問いたい。「生きる」ということの意味を端的に思考するならば、共生に特定の「行為」を要求することは全然自明でないのではないかと。目的達成に役立つ「行為」を何らせずとも、あるいは何らかの理由でそれをできなくとも、心臓が機能している限り、「生きていく」ということは、最も常識的な死生観からして十分な意味がある。そして、その限り、私たちは「共に」生きていくと言うことも同様である。そうだとすると、「共生」の概念が単に「生きることではない」という意味を帯びる時には、常識的な意味での「生きる」の理解内容とは別の思想が入り込んでおり、しかも、後者が前者を否定するように働いているという事情を考慮しておく必要がある。

もっとも、哲学的探求は、常識的、伝統的、あるいは文化的、宗教的、科学的に権威付けられた世界観や死生観を、それに対立する世界観や死生観から擁護することを義務付けられてなどいない。むしろ、哲学において重要なのは、一般に通用している結論を、可能な限り、留保することだと言ったほうが良い。そうだとすると、哲学的探求は、（問うに値するような意味での）「生きることは何らかの意志的な行為を要求するという考えのみならず、生きるとは心臓機能が活動していることだ」という考えも括弧に入れておく必要がある。このような探求方法を、先入観を排して起源から問うこと、無前提性から出発することなど名指すこともおそらくはできる。しかし真に必要なのは、キャッチフレーズではなく、明確な哲学的方法論である。

二〇世紀の西洋哲学において、無前提性からの出発を標榜したのはE・フッサールの現象学であったが、M・ハイデガーはこの現象学を「存在論」として継承した。彼は、生や死を含む多様な現象に対する既存の解釈を保留し、それらの現象を「存在する」という最も自明で曖昧な概念へとひとまず形式化することを

明白に哲學的方法論として導入している。本論では、この存在論的形式化——あるいは、「存在論的中立化」<sup>1)</sup>——にまずはならない、「生きる」とは「存在する」こと、つまり、「存在していないのではない」ことであるとしてみる。そして、「共に生きる」とは、人間事象としては、「共にまだ死んでいない」ことであるという理解を示してみたい。ここで重要なのは、ハイデガーが、あるいはハイデガーを解釈したJ・L・ナンシーがさらに明瞭にしたように、「共に存在する」という意味での「共生」にとって意志的な「行為」の遂行は必要条件ではない、ということである。

ところで、「共にまだ死んでいない」という意味での「共生」が現実の中で顕在化するのには、自分または他者の生死がその境目において問題になる場合である。そして、そのような場面とは、自分または他者が意志的な行為に困難を抱えているか、あるいはほとんどそれが不可能な場面であろう。逆に言えば、「共に生きる」ことに意志的な行為の遂行を容易く要求する場合には、生死の境目に至っていない人の一定の時期に限定して物事を考える傾向がおそらくは潜んでいる。しかし、死に差し向けられているという局面を表立って視野に入れず、自立的に意志的行為をできる状況にもつばら定位して捉えられた「生きる」の概念は、生死の境目で問題になる「共生」のあり方を組み尽くすことができただけでなく、この概念の流通は、そのあり方に面した人の思いを圧迫する危険を伴う可能性があるように思える。なるほど、自立的に意志を表明したり、意志的に行為したりすることができなくなること、〈単に生きている〉というだけのことでは、人と人の間で共に生きることの意味は失われるという感覚は、他者と共に意志的に行為できている状態にある限りは、通常のものかもしれない。しかし、実際、生死の境目に自分や他者を見出す時には、もはや意志的な行為は不可能であったとしても、〈とにかく生きていたい〉とか〈とにかく生きていて欲しい〉という思いが持ち上がる可能性はある。その際、「共生」に行為の遂行を要求する考えは（知らず知らずの内であり）この思いを抑制させるように働く可能性もある。しかし、こうした生死の重要な局面を語ることで

ない、あるいは語ることを困難にするような議論枠組みは、哲学的な生と死の考察としては欠陥があるといふべきではないか。

ハイデガーと共に、存在論的に「生」の概念を形式化する場合、意志的行為の遂行は「共生」の必要条件ではなく、このことと相俟って、生は「死へと向かう存在」として考えられることになる。この点は、ハイデガーが、存在論的形式化に基づいて人間（現存在）の存在を規定し直す時、この存在を、何かをなしている「力」の主体としてはもはや語れなくなり、むしろ、「非力さ」を引き受けるしかない存在として規定していったことと関連する。この問題連関の哲学的な示唆に注意したい。というのも、そもそもハイデガーが、死は生に添え物のように加えられた二次的狀態ではないことを力説せざるを得なかったことからわかるように、哲学的理論家もまた、他の多くの人々と同様に、意志的に行為する——実際に、哲学書を書けるような——能力を所有している状態をモデルに、「生きる」ことの諸相を論じることがほとんど常だからである。しかし、本当に自立的に意志的活動を生を全面に渡って続けるといふことは、一種の理想であるかもしれないが、人間の実情に即してはいない。だとすれば、哲学は、意志的な行為能力の享受と同じくらい老いや病気への傷つきやすさ（耐性のなさ）を、自立的であることと同じくらい他者への依存性を、人間として生きることの条件に組み込んで思考していく必要がある（のに、たいていはこれを怠っている）と言うこともできるのではないか。

本論で取り組む課題は以下である。ハイデガーと共に「共生」の意味を存在論的に形式化し、「まだ共に死んでいないこと」として問い直すこと（第2節）、ケアの場面に即して、行為能力を要請しない「共生」のあり方を見えるようにすること（第3節）、A・マッキンタイヤーの議論に依拠して、自己コントロール能力に一面的に依拠した哲学的思考に自己修正を求め、傷つきやすさや他者依存性を条件に組み込んだ人間の「共生」の道を政治哲学的に示すこと（第4節）。以上である。

## 2 「共生」の存在論的解釈

ハイデガーの『存在と時間』は、現存在と名指される人間の存在に、実存論的と呼ばれる——存在論的に中立化された——概念的な特徴づけを与えることを一つの主眼としている。その特徴づけは多様であるが、その中には、現存在の存在は本質的に他者と共に存在することであるというものと、現存在の存在は死へと向かう存在であるというものが含まれていることに、ここでは着目したい。「死へと向かう存在」とは、まさに、まだ死んでいないという未完了によって現存在の存在を特徴付けるものであるが、このように死に向かう存在であることと、本質的に他者と共に存在しているという点の連関はどうかになっているのか。これを「共生」の存在論的解釈の主題としよう。

ハイデガーと共に「生きる」ことを「存在する」と解する時、生きること、存在することとは、存在していないのではまだない、ということであり、人間事象としては、まだ死んでいないということである。けれども、私はまさにだからこそ、存在する限り、死というものを経験することはできない。死を〈経験〉した時には私はすでに存在していないからである。言いかえれば、死とは、他者の死に居合わせる——あるいはその様子を伝聞で聞く——という仕方においてしか「経験」できないものである。だから、ハイデガーは、死の議論を「他者の死の経験可能性」についての節（第四六節）を設けることから開始し、「現存在は本質上他者たちと共なる共同存在であるからこそ、死の経験というものを獲得できる」（SZ, 237）ことを論じたのである。

それでは、他者の死の経験とはどういう経験なのだろうか。ハイデガーは、「死人」と「故人」という死者に対する二つの名称から経験の様相を区別する。

「死人」という観念は、「現存在としての存在者の終わりは、事物的存在者としての存在の始まり」(238) だという理解において経験される他者の死に対応するものである。この場合、死とは、現存在が死体という事物へと、生命あつたものが生命なきものへと急変することである。心臓機能の活動から停止という移行もこの意味での死に対する一つの表現であろう。けれども、「死人」という観念だけで他者の死の経験を組み尽くしたことはない。ハイデガーによれば、「故人」として他者が現われる場合、他者は事物的存在者として扱われるのではなく、死んだ後もなお、葬式や墓参りといった行為において、他者として気づかわれている。その意味では、この他者は「まだ(心の中で)生きている」ということも無意味ではない。「悲しみと思ひ出の内うちで故人のもとにとどまる時、遺された者たちは、敬虔な気持ちで顧慮的に気づかうという様態をとって、故人と共に存在している」(239)。

しかし、こうした意味で死者との「共同存在」ということが言えるとしても、この「故人」は、同時に、現存在としてはすでに存在していない「死人」でもある。もはや存在していない他者と共に存在しているというパラドキシカルな事態はどう考えられるべきなのか。ハイデガーによれば、「故人は私たちの〈世界〉を去って、この〈世界〉を後に残していったのであり、この〈世界〉のほうから遺された者たちは故人となおも共に存在している」(240)。故人は、もはや現に存在していないのだが、遺された者たちは彼／女がかつて存在していた世界の内に残されてまだ存在している。故人がかつて滞在していた場所、遺品、墓などがおももそこに存在している世界を媒介して、もはや現に存在していない他者と共に存在している、というわけである。そうした道具や事物に囲まれて存在している限り、遺された者は、死者の存在を過去に葬ることができず、なお死者と共に存在するしかない、と**言うべき局面もある**だろう。

「自分はまだ死んでいない」という各自の理解は、こうした他者の死の経験と無関係に突如わき上がったくわけではない。その限り、死へと向かう存在と他者との共同存在は分離不可能なものである。しかし、ハ

イデガーはここから進んで、問題のかつ重要な指摘に進む。

故人がもはや現に存在していないことを現象的により適切に捉えるならば、ますますはつきりと示されてくるのは、死者とのそうした共同存在も、その故人が本来的に終わりに達したというまさにこのことを経験していない、ということである。死はたしかに喪失 (Verlust) として露わになるが、しかし遺された者たちが経験する喪失を上回るものである。喪失を被るといつても、死亡する者が〈被る〉存在喪失そのものには接近が拒まれている。私たちは、真正な意味では、他者たちの死亡を経験することはできず、せいぜいいつも〈かたわらに〉居合わせるだけである。(238-239)

なるほど、私たちは、遺品などが残された世界のほうから死者と共に存在し、その他者の死の経験において、死の現象に接近し、馴染むこともできるようになる。けれども、遺品を前にして故人のことを想う経験を繰り返す中で、私たちは、実は他者の「存在喪失」に全く接近できていないことを経験する。たしかに、その人が存在しないという「喪失」は遺された者にとつてもはや生きていく意味を見失う程に深刻な事実でありうるが、しかしそれでも、その喪失は、死者自身にとつての「存在喪失」とはやはり根本的に異なっている。死者にとつてその喪失は、遺された者たちが時折喪失感から脱するような仕方、薄められたり消え去ったりすることは決してない。他者の「存在喪失」に対して私は全く無力であり、その喪失は私が何をしようとして取り戻せるものではない。こうした意味で、他者の死の経験とは、実際には、他者の死を経験することはできない、ということを露わにする。死は各自に委ねられた、代理不可能な現象であるという、ハイデガーの有名な主張はこうした議論から導かれたものである。

死の代理不可能性に関するハイデガーの議論には賛否両論があるが、概して、否定的な見解が表明される

ことが多い。例えば、『倫理学』において、和辻哲郎は、ハイデガーのように死は各自に委ねられた現象であるという理解を痛烈に批判している。和辻は、ハイデガーを念頭に置きつつ、「死は本来誕生や結婚とともに人間の出来事であり、孤立的個人の事ではない」(和辻二〇〇七b(一九三七、一九四二)、九〇〜九一)と主張する。それどころか、仏教において死が哲学の重大問題とされ、死の克服が哲学的実践とされるように、人々が死について語りあうのは、「死の現象が最も共同的」(九一)だからであり、「死は万人の参与し得る最も公共的な現象であるというべき」(同)でさえあるとされる。ただし、「人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼(ハイデガー)はこれらをすべて捨象するのである」(和辻二〇〇七a(一九三七)、三三三)という和辻の言明には、上に見た『存在と時間』の「故人」の議論からすれば疑問が残るだろう。ハイデガーは、これらを単に「捨象」しているわけではなく、死者が残っていた世界の中で追憶や葬式などの行為において死者と共同存在することを論じてもいたからである。

ただし、たしかに和辻が問題視するように、ハイデガーは、これらの公共的行為によつては全く接近できないものとしての他者の存在喪失を強調している。おそらく、和辻は、「人はひとり死にゆくのではなく、『葬儀』や『墓地』、『一周忌』といった『人間』的な営みを通じて死者を悼み、繰り返し思い返すのであり、そのことが、残された者、あるいはまさに死にゆかんとする者に何ほどかの慰めをもたらしていること」(木村二〇〇六、四七)を、ハイデガー以上に深刻に考えていたのであろう。逆に言えば、ハイデガーの思考は、他者の存在喪失が、これらの公共的な営みをまったく空しくさせるものでありうるという可能性に応答するものであるように思われる。

存在喪失という存在論的な事態にハイデガーがあえてとどまったことの意味を問うことは無駄ではない。他者の死がもはやこの世界の内に存在していないことなのだとすれば、他者の存在とはまだこの世界の内に存在しており、まだ死んでいないということである。私たちは共に世界の内に存在しており、たしかに、葬



式や墓参りなどを行い、死について——現に、今この論文で行っているように——互いに語ることができる。けれども、死が特殊な現象であるのは、存在している私たちの誰一人として死がどういふものであるかを自分の経験として知っておらず、誰一人として死者から経験談を聞いたこともない、という点にある。他者の死においてしか死の現象を経験することはできないが、しかし、まさにそれによって他者は死の現象が各自に委ねられたものであること（だけ）を告げるのである。けれども、その私自身、自らの代理不可能な死を経験することはできず、それが可能なのは私の後に遺された他者たちだけである。その限り、各自が死へと向かう存在であるとは、現存在とは個人では完結しない存在であり、共同的存在だということに等しい。「無為の共同体」におけるJ-L＝ナンシーによればこうである。

もし私が自分は死んだと言うことができない〔死の主体（主語）ではありえない〕とすれば、もし私が自分の死の中へと、まさしくその自分に最も固有なものであり、誰にも譲り渡すことのできない死の中へと、現に消滅してしまうとすれば、それは私が一つの主体とは別の何かだからである。「死へと向かう存在」をめぐるハイデガーの探求のすべては、次のように述べようとする事以外の意味をもっていない。すなわち、私は主体ではない、私は主体であるのではない、と。(Nancy, 1990, 40) (「」内の補足は引用者による)

ナンシーの議論がハイデガーの存在論的アプローチをよく汲み取っているのは、彼が、ハイデガーにおける共同存在を存在（または死）の分有に見定め、行為の共有に取り代えるべきでないことを明確にしている点にある。私たちの言葉で言えば、共同存在とは、まだこの世界の内に共に存在しており、まだ共に死んでい

ないことである。この存在論的規定においては、「共生」にとって行為の遂行は必要ではない。

### 3 ケアの場合から

共生を、共に行為することではなく共に存在することとして論じることの意味を確かめるために、ここで、川口有美子による『逝かない身体——ALS的日常を生きる』の終盤に現われる、「九月六日。それは私を産んだ母のいない世界の初めての夜明けだった」（川口二〇〇九、二五二）という一節について一考したい。この本は、著者の母親にALS（筋萎縮性側索硬化症）の症状が現われ始めてから、人工呼吸器が付けられ、主に著者とその妹のケアを通じて生き続け、心臓が停止した後、通夜と告別式が行われるまでの状況を克明に綴ったものである。

「母のいない世界の初めての夜明け」は、ある日の深夜、母親の心臓停止が確認された後、出窓の外が白々としてきて、朝の到来が告げられた時の状態として記述されている。ここで印象的なのは、母親の死が、彼女が存在しない世界の到来として描かれていることである。彼女が後に残っていた世界の内に、遺された者は（初めて）自らを見出しているわけだが、逆に言えば、それまで、彼女は世界の内に遺された者と共に存在していたのだと言うことができるだろう。しかし、この共同存在（共生）を、共同で意志的な行為に従事していたこととして捉えることはできない。実際、死の前後では、「バイタルチェックができない以外はどこも変わりはないように見えた」（川口二〇〇九、二五二）とあるように、最小限の振舞の遂行についてさえ、その有無が問題なのではない。しかし、「母のいない世界の初めての夜明け」について語ることは完全に理解可能であり、共に生きていた他者がもはや存在していない、他者が残っていた世界の内に自分はおお生きているという変化はたしかにあるのである。

もはや意志の表明や行為が自由にできない状態とは、もっぱら受動的に技術や他者に依存しつつ生き長らえている状態にすぎず、他者と「共に生きていく」という状態には値しないのであって、そのようなことになるなら、「動けるうちに死んでおくほうがましだ」というような考えは一般的である。しかし、個人的・文化的な死生観や美意識の問題からは独立に、そうした状態が受動的で共同性を欠いたものだという考えにはしばしば異議が投げかけられている。西村ユミによれば、「医学診断上の定義において、植物状態患者は『外的刺激に対する反応が見られず、周囲の環境や他者と相互作用することができない』とされてきたが」（西村二〇〇一、一四九）、「実際にこれらの患者のケアに携わっている〔…〕看護婦たちは、ケアを通して彼らと何らかのやりとりを経験している」（同）。その「やりとり」は、患者が発話による意思表明の可能性を奪われている以上、身体的なものであり、西村は、例えば、視線が合う、手の感触が残る、あるいはタイミングが合うなどの形態を記述している。

このような身体的やりとりは、ケアの現場においては必須であるが、患者とケアの従事者の間でしか成立しない以上、その信憑性を疑うという向きもあるだろう。しかし、十全な意味で「共に生きていく」と言えるためには、このようなやりとりの实在証明をしなければならぬということにはならないはずである。というのも、そのような实在証明がなくても、その患者が共に世界の内に存在していることと、もはや存在しておらず、患者が残っていた世界の内に遺された者たちがなお存在しているという二つの状態に変化があることは明白であり続けるからである。<sup>③</sup>

ところで、問うに値する「生きる」ことの意味は、ただ生きていることではなく、自由に意志を表明し行爲することだという考えは、心情としては納得のいくものである。人工呼吸器を付けても生きたいと考える場合であっても、やはり自由に行爲できるのであればそのほうが望ましいというのは明らかであるように思われる。しかしながら、立岩真也が指摘するように、「自らが自らの意志によって自らの周りのものをどれ

だけ自由に動かしコントロールできるかに非常に重きを置いた社会」(立岩二〇〇八、三一)において、「次第第に世界に対して自分のコントロール能力というものが衰えていくことが、非常に大きな否定的な意味をもつてしまっている」(同)こと、「単にできなくなるという不便さとかを超えた絶望として彼らにのし掛かってくる」(同)という実情は、さまざまな問題を携えている。こうしたコントロール能力の衰えを先取りして絶望することが、例えば、「積極的な安楽死を呼び込んでしまっている現実」(同)はたしかにあるであろう。先に触れた「動けなくなる前に死んでしまったほうがましだ」という考えは、この絶望の反映であると思われるし、安楽死や尊厳死が様々な問題点の吟味なしに肯定的に受け取られる時には、この絶望的な考えが強い心理的原動力になっているように思われる。<sup>③</sup>しかし、これまで論じてきたように、特定の時代や文化の価値観を括弧に入れて、生と死を存在論的に考察してみるなら、行為能力の衰えは、「共に生きる」ということの基底的な意味を脅かすものではない。

#### 4 他者依存性の政治哲学

本論は、安楽死や尊厳死をめぐる生命倫理学の一般的議論の一部をなすことを目指すものではなく、むしろ以下では、立岩が問題視する自己コントロール能力の主体という描像自体を哲学的に問い直したい。というのも、実際、行為論や倫理学の文献を少し読んでみればすぐに気がつくように、自己コントロールないし自己統御 (self-control) という概念は哲学においてほとんど自明視されている基礎概念の一つであり、その限り、哲学的な概念化が、自己コントロール能力に重きを置いてその衰えに絶望を感じさせる社会の一翼を担っていることはたしかだと思ふからである。

すでに見たように、ハイデガーの存在論は、死へと向かう存在と共同存在という現存在の二つの実存論的

特徴づけにおいて、現存在の存在は個人で完結するものではない、という議論を導くものであった。実際、『存在と時間』で彼は、現存在を、独力で全てをなしうる孤立した主体として概念化する哲学者の習慣に抵抗して、「最も固有な存在を決して根底から支配する力をもっていない」(SZ, 284)という「非力さ」において特徴付けることに苦心している。その努力は、「そもそも人は非力さの存在論的根源を問題にしたことがあるのだろうか」(86)という問いにおいて、明白に哲学的伝統への異議申し立てという性格をもっている。ただし、ここでは、ハイデガーの非力さの議論を追跡することはしない。彼の考察は、たしかに、「死へと向かう存在」を存在論的に概念化することによって、この存在をただちに行為能力の主体として捉えることを括弧に入れ、主体としての人間の存在論的規定とは別の道を開いてはいる。しかし、死へと向かう存在を、自己コントロール能力が次第に衰えていく過程として明確に論じてはいない。そこで、本論では、独力で行為するという理想の一人歩きに留保を付け、病や障害への傷つきやすさ(vulnerability)を人間理解の内部に取り込むという問題意識をはっきりと表明しているマッキンタイヤーの議論を参照したい。彼の議論が重要なのは、この人間理解において、私たちの他者への依存性(dependency)を、克服の対象としてではなく、共同世界の真正な部分として位置づけようとしていることにある。「世界の内でもまだ共に死んでいない」ような私たちの「共生」のあり方に一つのモデルが与えられているのである。

『依存的な合理的動物(Dependent rational animals)』において、マッキンタイヤーは、西洋の道徳哲学の伝統の中で、人間の傷つきやすさや他者への依存性が議論の周縁に位置づけられ続けてきたことに疑問を呈している。病気や障害を抱えた人が道徳哲学の本に現われる場合には、ほとんどつねに道徳的行為者による「慈悲の可能的対象」(MacIntyre 1990, 2)として扱われるが、この際、道徳的行為者のほうは、「あたかも常に合理的、健康的で、悩みと無縁であるかのように」(ibid.)描かれている。したがって、私たちは、能力の欠如について考える時、「障害者(disabled)」を「彼／女ら」として(ibid.)考えることに慣れてしまい、かつ

てそうであった自分、今も時にそうである自分、あるいは将来的にそうである自分のこととして考えないことも慣れていく。しかし、若い、能力の衰え、心身の苦痛、また特に人生の最初と終わりにおいて顕著な他者への依存性などは、明らかに、特殊な一部の人たちの問題ではなく、私たちの一般的な問題である。そこで、マッキンタイヤーは、傷つきやすさ、心理的・精神的な苦痛、他者への依存性といった事実を「人間の状態にとって中心的なもの」(A)として扱うことに進もうとする。

マッキンタイヤーは、原則的に、私たちの共同存在を「学ぶ」という活動を中心に考えようとする。私たちは、自らの善き生や共通善にとって、様々なことを学ぶ必要があるが、学ぶべきことを学んでいないこともある。そうしたものの一つとして、彼が挙げるのが、人間本性としての他者への依存性である。たしかに、自己コントロールが善き生の前提として堅固に存在している限り、他者への依存性が積極的な仕方では学ばれることは困難であろう。実際、例えば、身体的・精神的な能力が完全に衰え、他者に対する最小限の応答がほとんど全く見られないような人、合理性や効果的な応答の潜在能力が不可逆的に妨げられてしまった人については、せいぜい「慈悲の受動的対象」(138)であって、「その存在は単にコストになるだけであって、いずれにせよ他者に貢献することはない」(141) というように考える傾向は、常識の中にも、道徳理論の中にも明確に存在する。彼／女らが私たちに「教える者」(141)であるわけがない、と。これは「強力で広範囲に影響力のある見方」(141)であるが、マッキンタイヤーはこうした見方が誤りであることを論じる。

マッキンタイヤーは、まず、そうした人たちが、「人が完全に私たちのケアに委ねられているとはどういうことか」(138-139)という本質的な事柄を私たちに教えることを挙げる。誰もが幼児の時には誰かのケアに完全に委ねられた存在であり、また誰もが病や障害などによって誰かのケアに委ねられた存在になりうる以上、この事柄を教示する人は、明らかに、私たちの共同な善に貢献している。しかも、こうした教示は、健康な人からは得られない以上、完全にケアに委ねられている人には、教える者としての固有な位置づけが

与えられている。マッキンタイヤーは、こうした教示から学ばれる事柄を二つに大別し、その一つを、「生命を維持し、苦痛を軽減する、身体的、場合によっては精神的なケアを実際に提供する」と(130)など、ケアの活動への習熟としている。

ただし、ケアの従事者がしばしば報告するように、ケアの習熟に際しては、さらに、マッキンタイヤーが別の箇所言うところの「十全な自己知識の欠如」(128)をめぐる学びのことも含めて考えておくべきだろう。例えば、川口は、「ALSで寝たきりになると、「以前は気がつかなかったような道端の花も、自分の腕にとまった蚊でさえ愛おしい」とか「生きていてナンボ」などと言えるようになる。命という命が尊くなる。〔…〕これはとてもシンプルで素敵な考え方なのに、能力主義に溺れてしまっていると理解できない」(川口二〇〇九、六六〇六七)と述べている。本論で用いている言葉で言えば、自己コントロール能力の理想化である「能力主義」に「溺れてしまっている」という自己知識が、ここではこれまで欠けていたものとして問題になっている。そして、このような自己知識の欠如の学びに際して、能力主義を体現している人は教える者ではなく、他人のケアに委ねられた人が最も多くを教示する者であることは明らかであると思われる。

マッキンタイヤーが挙げている、他者のケアに委ねられた人が教えるもう一つの事柄は、「自分の権利のために語る (speak for themselves) 能力のない人たちの代理人の役割」(Machinrye 1990, 139) という、より政治的なものである。例えば、代筆での選挙投票を認めるか、裁判での代理発言を認めるかなどといった問題がある。代理人を要する人が言語的な意志表明ができないケースにおいて、私たちが「代理人」という概念について学びうる事柄の一つに、代理人の役割を担うことができるのは、その人をすでに知っていた人に限られるというものがある。「代理人になる」人は、一般に、私が過去にさまざまな状況でどのように自分にとっての善 (my good) について判断してきたか、私はその判断を支持する時の理由付けがどういうものがあったかを知っている必要があるだろう」(ibid.)。そのような人だけが代理人として、あたかも本人がする

かのように、その人の権利のために語ることができる。マッキンタイヤーによれば、こうした代理人の関係は、「すでに存在していた友愛 (friendship) の関係」(ibid.) に基づいていなくてはならない。

代理人は「友愛」の関係に基づいていなくてはならないという点は、政治的善に関して重要なことを教示している。つまり、友愛に基づいた関係は「保護者と幼児の関係」(ibid.) とは全く異なることを教える点においてである。幼児もまた完全にケアに委ねられた者であるが、しかし、保護者に幼児の代理人の役割を求めること、つまり、その幼児が或る状況でどういう判断を下すはずかを保護者に聞くことは不可能である。というのも、子供がどういう判断をするかは、重要な部分において保護者がどのようにその子供を育てたかに依存するからであり、保護者がすべきなのは子供の善について自分自身の判断を下すこと以外にはない。

とすると、重要なことに、病や障害によって完全にケアに委ねられた人は、ケアに委ねられているという点で幼児と共通するとは言え、その発言に、幼児のそれと同じ位置づけを与えてはならない、ということになる。つまり、マッキンタイヤーによれば、私たちは、代理人を通じての発言が、保護者による幼児の代弁とは異なり、「自立した政治的論者」(40) による、共同体についての共有された熟慮に貢献するものとなるように努めなくてはならないのである。この結論からすると、マッキンタイヤーは、代筆での投票や裁判での代理発言を可能な限り追求することを求めている。この追求をしないことは、代理人の役割について私たちが十分学んでいないことを意味する、と考えていると言える。

ところで、マッキンタイヤーは、自らが例示している「合理性や効果的な応答の潜在能力が不可逆的に妨げられてしまった人」(28) を「ロッキ的な人格の地位を達成していない、あるいはもはや達成していない人」(ibid.) とも呼んでいるが、このことは、哲学史的観点から重要である。「ロッキ的な人格」とは、ロック『人間知性論』(第二巻第二十七章第二六節) の有名な規定によれば、「意識によつてのみ、現在の存在を超えて過去のものへと自己を拡張する」(Locke 2008 (1690), 218) 存在者であり、過去の行為の当事者として責任



を帰属できる人格と見なされるものである。この人格概念においては、意識のみによって過去の自己と現在の自己が同一性を保つことが決定的なため、例えば、重要な記憶を奪われた認知症を被った人には人格の地位は与えられないことになる (Fullford et al, 2006, 769)。

こうしたロッキの人格に対しては、比較的よく知られたR・ドウォーキンの代案がある。ドウォーキンは、もし自分が認知症になると考えた時に、生き続けたいと思うと述べ、生き続けたいと思うことと原初的な経験的喜悦の能力があることで、人格であることには十分であると論じている (Dworkin 1993, 230-231)。このように考える場合、生き続けたいと思うことと原初的な経験的喜悦をもつ存在者は「人格」であるということになるが、問題は、自己コントロール能力を奪われてもこのような人格がいかにして行為者であり発言者でありうるか、である。この場合には、ロッキ的な婦責可能性とは別の可能性からその行為者性格を考える必要がある。傷つきやすさと他者への依存性を人間の条件に組み込み、また、「ロッキ的な人格の地位を達成していない人」を「教える者」や「自立した政治的論者」として共同体の内に位置づけ直すマッキンタイヤーの議論は、こうした人たちの「人格」としての地位を回復しようとする方途を示すものだとと言えるだろう。自己コントロール能力を行為者や発言者であることの唯一的な基準とするのに対して他者への依存性を積極的に議論に取り込むことで、自己や人格の外延は縮小するのではなく拡大する。こうした試みを、哲学的理論が排除しがちであったこの世界の住民たちとの「共生」の道を示すものと解することはできるだろう。

\*

本論では、まず、ハイデガーの存在論的形式化ないし中立化の方法にならって、行為遂行を必要としない「共生」の意味を明らかにし、次に、この形式的な意味規定が重要になる局面をケアの局面に即して示した。その上で、自己コントロール能力を中心として概念化され、その能力の衰えに絶望を感じさせる人間観の一

面性を修正するべく、傷つきやすさや他者への依存性を条件として組み込んだ人間理解と共生のための道を示唆してきた。最後に、この論考を、本「門脇俊介記念論集」の一部として発表することの理由を記しておきたい。本論を構成する、ハイデガー、ケア、マッキンタイヤーという諸要素は私と門脇先生との関係の中で関連しているのである。

まず、私は、門脇先生が闘病中にご自宅で開いていた『存在と時間』の読書会に出席していたが、その時、私たちは、ちょうどハイデガーの「死」の議論を読んでいた。門脇先生は自己コントロールの能力が次第に衰えていく渦中にあり、この死の議論を明らかに自らの境遇と照らし合わせながら読んでいた。そのゼミに出席する中で、ハイデガーの死の議論とケアの問題が私の中で一体化していくのに時間はかからなかった。また、門脇先生は、ゼミの前に新刊図書や目下関心のある書籍を紹介することがあったが、その内の一つが本論で扱ったマッキンタイヤーの著書であった。おそらく先生はこの著作を念入りに読む時間をついにもたなかったと思われるが、私は、すぐにこの書籍を注文し、目を通した後、先生がこの書籍を紹介したことの意味をずっと考えていた。その後、二〇一〇年二月に先生はお亡くなりになり、私はそのすぐ後、二〇一〇年三月に先生がその設立に尽力された東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター（UTCPC）」に特任研究員として所属することになった。このセンターで私はまず、門脇先生の追悼シンポジウムを企画し、それを二〇一〇年七月三〇日に行った。このブックレットは、その時のシンポジウムを元に企画されたものである。このブックレットに論考を寄せるにあたって、私には、ハイデガー、ケア、マッキンタイヤーを連続的に論じる以外の可能性はなかったのである。

註

- (1) 「存在論的中立化」は、門脇俊介が『存在と時間』におけるハイデガー哲学の方法的手続きを名指す時に使用したものである（門脇二〇一〇、八）。
- (2) 川口は、言語的・身体的なコミュニケーションから区別して「存在の対話」というコミュニケーションのかたちについて語っている（二〇一〇年八月二二日に、筆者が所属する東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター」（UTCPC）「科学技術と社会」プログラムの主催で行われた研究会「重度重複障害児・者、ALS療養者とのコミュニケーション」において）。この点は、ナンシーが、行為ではない存在の共同性をコミュニケーションと呼ぶことと何らかの親近性を示しているように思われるが、この点については本論では考察することはできない。
- (3) 度外視されるべきでない問題としては、(1) 自己コントロール能力が衰えることが生じる価値がないことと解される場合、病や障害のある人は生きる価値がないという問題の考えが導かれかねないこと、あるいは少なくともそのような考えとの親近性が見られること、(2) 延命するか否かを自分で決めると言っても、自己コントロール能力の衰えが絶望を与えるような社会においては、延命を拒否する決定をすることが実際には自己決定というよりも、社会的に促されている側面があること、などがあるだろう。「立岩二〇〇八」は、これらに関連する諸問題を幅広く指摘し、その一つ一つに詳細な検討を加えているので、そちらを参照されたい。

参考文献

- Dworkin, R. 1993. *Lives Dominion: an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Knopf. (邦訳) ロナルド・ドゥオーキン、『ライフズ・ドミニオン——中絶と尊厳死そして個人の自由』、水谷英夫・小島妙子、信山社出版、一九九八)
- Fulford, K.W.M., Thomson, T., Graham, G. 2006. *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. 1993. [SZ] *Sein und Zeit* (1927). Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (邦訳) ハイデガー『存在と時間（I—III）』、原佑・渡邊二郎訳、中央公論社、二〇〇三)
- 門脇俊介、二〇一〇『破壊と構築——ハイデガー哲学の二つの位相』、東京大学出版会
- 川口有美子、二〇〇九『逝かない身体——ALS的日常』、医学書院
- 木村純一、二〇〇六『和辻哲郎における死の問題』、『理想』第六七七号、三九—五一
- Locke, J. 2008. *An Essay Concerning Human Understanding* (1690). Oxford: Oxford University Press. (ジョン・ロック『人間知性論（二）』、大槻春彦訳、岩波書店、一九七四)
- MacIntyre, A. 1990. *Dependent Rational Animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- Nancy, J.-L. 1990. *La communauté dérivée*. Paris: Christian Bourgois Editeur. (邦訳) J-ル=ナンシー『無為の共同体 哲学を問い直す分有の思考』、西谷修・安原伸一朗訳、以文社、二〇〇一)

- 西村ユミ、二〇〇一、『語りかける身体——看護ケアの現象学』、ゆみる出版  
立岩真也、二〇〇八、『良い死』、筑摩書房  
和辻哲郎、二〇〇七a、『倫理学（一）』（一九三七）、岩波書店  
和辻哲郎、二〇〇七b、『倫理学（二）』（一九三七、一九四二）、岩波書店