

# 地球化と世界化，道徳の地質と動物の倫理

松 本 潤 一 郎

※はじめに —— 本稿は現在筆者が準備中の立教大学大学院文学研究科提出予定の博士論文『ピエール・クロソフスキーにおける情動 — 自然』(仮題)執筆の途上において思いがけず、とはいえ事後においては不可避にと形容する他ない仕方でも浮上ないし分岐した、情動 *Stimmung* と資本との「継ぎ目」をめぐる論点の、いかにも不恰好な途中経過の報告であり、このままのかたちにおいてではむろんないにせよ、来るべき論文に組み込まれる予定である。一貫した展望を欠く歪な研究ノートの段階に留まっている点をどうか寛恕されたい。また、部分的ではあるが、本稿で論じた議論の枠組を現在準備中の論文へと架橋するためのやや長い追補を本稿末尾に措かせていただいた点をも、予め述べておきたい。

## ■世界／貧しさ

現在進行しつつあるかにみえる、と同時に閉塞に陥っているかにもみえる「地球化」*globalization* を、私たちはどう捉えてゆけばよいのか。その過程で起きている、決して無垢とは言えない数々の出来事に対してどのように応接し、しかしまたその過程をいかに肯定的に、さらに開いてゆくことができるのか。こうした問題を踏まえつつ、ナンシーは『世界の創造または世界化』で、世界の創造 *la création* は「無カラ *ex nihilo*」なされるのだと述べる (Nancy, p.55.)。「地球化」に對置される、あるいは並走する過程としての「世界化」*mondialisation* をこそ世界の「創造」に密接させて思考することはできないだろうか、と。「世界化」とは世界が自らを「世界」として把握する過程である。したがって、近代の世俗化 *mondanisation* の過程とも並行する「世界化」は、予め立てられた何らかのプログラムやプロジェクト、与件に依拠してはなされない (Nancy, p.51, p.55.)。また表象 — 代行 *la représentation* にも (神の) 似姿 *l'image* にもしたがわかない (Nancy, p.38, p.54.)。すなわち世界に外在する

神が世界を創造するのではない。神は世界そのものに内在する、あるいはこの世界が神なのである。このとき「神秘」は世界の外部にはなく、世界の只中に出現する。世界が存在する、というそのこと自体が絶対的な神秘である (Nancy, p.57.)。己自身において、己を自己原因として世界を世界が創造する (Nancy, p.39.)、世界創造はこの意味で「無カラ」なされる。このような世界化の過程をナンシーは「革命」la révolution と呼ぶ (Nancy, p.37.)。それはまた地球という天体の再回転 la ré-volution, すなわち己を鑑み、把握する過程でもあろう。

世界創造は「無カラ」なされる。ナンシーはこの「無カラノ創造」であるかぎりでの世界化の過程における「豊かさ」は、資本主義的な一般的等価形態 — 貨幣が保証する「豊かさ」ではなく、むしろ「貧しさ」la pauvreté であるとも述べている。「『貧しさ』、この言葉が『西欧』の創始以来、搾取に由来する悲惨をではなく、自らの弾性を所有権ならぬ遺棄から得る倫理 — 生態 (それはパトスでもある) を指すことは偶然ではない。貧しさあるいは遺棄された — 存在、—— 二つの価値の複雑な両義性すなわち『—— によって』かつ『—— へと』遺棄された、の両義性においてである」 (Nancy, p.52.)。貧しさによって／貧しさへと遺棄された存在。ナンシー自身は明示していないが、この「貧しさ」は「自らをしか産まないもの」すなわち労働力として (のみ) 自らを再生産するかぎりでの無産者 — プロレタリアート (プロレタリアですらない階級 — 外の人びとをも含めたうえで) を指していると思われる。何をも持たぬ労働者、自らを生産する手段を所有せぬ労働者、そのかぎりでもた「自由」でもある労働者を。ナンシー自身マルクスを援用しつつこの「世界化」の過程を議論していることを鑑みるならば (Nancy, p.18-30, p.41-43, p.61-62, etc.)、「無カラノ創造」を担う者とは、現在進行しつつある「グローバリゼーション」の過程において不可避に「貧しい」圧倒的多数の労働者 les travailleurs = プロレタリアートであろうからだ。この、言わば「豊か」な「貧しさ」にこそ、創造行為としての「世界化」を看取せねばならない。すなわち資本制の外における豊かさとしての、資本制の内における貧しさを。なぜならナンシーはこの「無カラノ創造」は不可避に「たたかい」 (Nancy, p.59.) としてこの世界において展開し、そこで勝ち取られるのはヒューマニズムとは何の関係もない (Nancy, p.42, p.46.)、マルクスの語彙の継承において言われる「トータルな人間」或いは「人類」の「尊厳」であると述べているからである (Nancy, p.42.)。したがっていわゆる「ヒューマニズム」—— 所

有権を嚆矢とする諸権利を担う「責任ある主体」——とは資本制が人間に強い、人間に対する侮辱以外の何ものでもない。だがいわゆる「人間」の範疇を逸脱するような、「貧しさ」に立脚する〈人間〉とは、具体的にどのような内実をもつのか。ナンシーの考察は示唆的ではあるが、この点について十全に議論を展開しているようには見えない。

## ■動物／大地

アガンベンは『開け——人間と動物の／について』において、人間は自らにおいて動物を監禁し、動物は人間の外に排除される、というテーゼに集約され得る議論を展開している (Agamben)。アリストテレス以来のビオス (個体的生) とゾーエー (動植物的生) という生の二つの規定の交錯から「人間」を一貫して捉えてきたアガンベンは、ここにおいてゾーエーを「動物」と呼んでいるように思われる。「世界化」の過程における「人間」の内実をめぐって、この著作から何事かを学びとることができるように思われる。この監禁と排除という二重の機能——この機能を担う装置をアガンベンは「人類学的機械」と呼ぶ (Agamben, p.59.)——から、或いは同じことだが人間と動物の不可識別ゾーンから「人間」は定義される (Agamben, p.30, p.31.)。これを別様に述べるなら、人間は閉じられたものへの開けにおいて定義され、動物は開かれたものへの閉じにおいて定義される。そして動物と人間の関係は大地と世界の関係へと拡張されており、ここでアガンベンはハイデガーの芸術と大地の関係をめぐる議論へと自らの展望を延長させている (Agamben, p.109-113.)。すなわち大地は世界に対して閉じており、世界は大地に対して開かれているが、それについては別個に述べ、ここでは「大地」をめぐって「領土」概念を導入したドゥルーズ／ガタリの議論とアガンベンの動物／人間の議論を接続させるに留める。ドゥルーズ／ガタリは『千のプラトー』においてこの事態を大地の領土化—再領土化—脱領土化の三つ組みによって記述し、また動物と人間の「不可識別ゾーン」を「生成変化」或いは「逃走」の様態として記述した (Deleuze & Guattari, 2.)。むしろ領土をめぐる三つの様態は動植物間の関係においても見出され、言うまでもなくその外延は人間における政治経済学的事情をはるかに越えた拡がりを見通している。「道徳の地質学——地球は己を何と心得るか」と題された「プラトー」が『千のプラトー』全体を支える骨格部であると考えて妥当と思われるが、すぐさま気づかれるように、こ

こでの「地球」が己を心得る過程が、ナンシーの言う「世界化」に相当するだろう。たとえナンシーにおいては依然としてマルクスの「人間」の形象が考察の中心を占めているにせよ、である。アガンベンの考察を経由するならば、そのことはより明瞭化すると思われる。先に見た人間／動物の分割というアガンベンのテーゼは、言うまでもなく資本制内においても十全に作動していると解することができるからであり、そこにおいて「動物」として痕跡化されるのが「無産者」としての「プロレタリアート」である、ととりあえず形式的にここでは述べるに留める。なおドゥルーズ／ガタリは『哲学とは何か』において、マルクスが自らの政治経済学構想において真の「心理社会的」担い手を提示する必要性を痛感していた、と指摘している (Deleuze & Guattari, 3.)。むしろそれは「プロレタリアート」として学的体系の中に出現する、すなわち学的体系を攪乱するために召喚される「概念人物」に相応しい内実を与えられた空虚な、したがって来るべき集合体である。さらにドゥルーズ／ガタリは「われわれは犠牲者に対して責任があるのではなく、犠牲者に直面しているのだ」と述べている。この点は先のナンシーが退ける「ヒューマニズム」に関わる。すなわち資本制内においてのみいわゆる「責任ある主体」が立ち上げられるのである以上、資本制内においては人間への侮辱は雪げないということが意味されている。もっとも、というよりであればこそ、と述べるべきかもしれないが、ドゥルーズ／ガタリはナンシー以上に激しく、「人間であるということの恥辱」とすら述べ、むしろ「死に瀕した動物」の方へと赴こうと提案する。したがってここでは、この「動物」がプロレタリアートであると解することが妥当である。

## ■動物／生態

動物は「世界に乏しい *pauvre en monde*」とハイデガーは述べていた (Agamben, 77p.)。石は世界を持たず、動物は世界に乏しく、そして人間は世界を持つ、と。この「乏しさ」がナンシーにおける遺棄としての「貧しさ」と少なくともホモニムであることがわれわれの注意を惹く。ナンシーは先に見た「世界創造」を担う「貧しさ」あるいは「無」における「倫理 — 生態」を、「習慣 *le habitus*」とも言い換えている (Nancy, p.36, p.57.)。「習慣」はまた各個体における本性 — 自然としての「持ち前／天分 *l'habitude*」をも意味しており、これは所有権その他の権利として資本

制によって「与えられる」属性ではない。周知のようにドゥルーズ／ガタリもまた『哲学とは何か』において「習慣 — 持ち前 l'habitude」をスピノザ的倫理 — 生態と共外延的に理解しており、その拡がりは「人間」の閾を越え、微生物にまで及ぶ (Deleuze & Guattari, 3.)。そして「習慣 — 持ち前」はむしろのこと「棲むこと habiter」をも含意しており、したがって「棲む」というテリトリーの問題圏とこの倫理 — 生態は密接する。動物の倫理 — 生態をもって、資本制成立における不可欠な条件、すなわち土地／労働（者）／貨幣（資本）の「三位一体」(Deleuze & Guattari, 2.) の一画を担う「土地 la Terre」の「条理」的な配分に対置され得るような配分を分節してみたい。しかしその前に、資本主義の「発生」をめぐる「神話」としての「いわゆる原始的蓄積」をめぐる議論が経由されねばならない。

## ■視線／命名

ジャック・デリダは「動物ゆえに我あり／動物、私がおのれを追ってゆく」(Derrida) で、「創世記」における動物たちのステイタスを論じている。問題はそこでの神による「創造」の「順序」である。「創世記」において神は先ず大地 — 地球を創造し、次いで大地 — 地球に棲むもの、すなわち地を這うもの — 動物たちを創造した。人間あるいは男と女は最後に創造される。神は人間が動物たちを訓育し人間に奉仕させるべく、すなわち家畜化し資本蓄積の手段として動物たちを用いるべく、人間にある力を贈与する。すなわち動物たちに名を与える能力である。人間は動物たちに名を与えることによって象徴的に動物たちを殺し、家畜化する (Derrida, p.266-267.)。この点をデリダは述べていないが、この人間が動物たちに名を与える場面を、マルクスの「いわゆる本源的蓄積」の場面と解することができる。この光景は、そこにおいて定住という生の様式が開始され、そして人間の農耕 — 文化 la culture が定礎されるということの寓意だからである。これは文字通りの「神 — 話」であり、したがって資本制において恒常的に資本蓄積と並走して再生産される「本源的蓄積」の暴力を「始原における一度限りのものである」という「神話」によって隠蔽する権力の作動する場面、あるいは隠蔽それ自体によって作動する権力の可視化した様態である。しかし、それだけではない。その「名づけ」の場面になぜか女は不在であり、その場面のしばらく「後」に、あるいは遅

れて、「人間 — 男」の相手をする者がいないがゆえに、神は男の骨を抜き取り女を創造した、とある。この事態は「女」もまた資本の蓄積にあたって「本源的 originaire」になされる暴力を被る対象であり、端的に「女」は人間の子ども — 労働力を産む「動物」にすぎず、名を贈与する力能には与れないということの意味する。さらにはこのようにしてようやく作動し始める資本制交換の円環内部において「女」は、今度はただ「男」の存在によってのみ逆規定されるという意味での非 — 存在であるということをも意味するだろう。ここすなわち人間の領界において、文字通り「女は存在しない」のである。この点を鑑みるならば、ドゥルーズ／ガタリが「動物へと生成変化すること」と並列させるようにして「女へと生成変化すること」を説くことの政治的、経済学的含意が了解され得ると思われるが、今はこの点を確認した上で先にすすむ。次いで論点は、かかる事態を見つめているだけの神へと移動する。

## ■ 恥／道徳

動物に名を与える人間の行為の一切を、神は何もすることなくただ見つめている。デリダはこの「神」の視線について、人間を自由の状態に置きつつ、あるいは自由においてこそ監視する視線である、監視こそ「自由」の条件ではないか、と仄めかす (Derrida, p.268.)。この事情はことが動物たちを離れ、人間たちの領界へと「創世記」がその記述をすすめてゆく場合においても同様であるかに見える。すなわち「創世記」における神による大地、動物、人間、女、の順になされる「創造」のさらにその後遅れて記述されている、農民 — 土地に携わる者たる兄カインによる、狩人 — 動物に携わる者たる弟アベルの殺害の場面にそのことが示されている (Derrida, p.293-294.)。この場面において肉親の「殺し」を遂行したカインに向かって「戸口に蹲った」罪 — 人間に負債を与える「罪」 — が跳びかかり、カインに「内面」あるいは「負債」を穿つことになるだろう。そのときカインは「神に対して」恥 — 負い目の感情を覚える。なおデリダも指摘するように (Derrida, p.271.)、「創世記」においてはこうした人間的な「恥の感情」を持つ以前の、「恥」など知らぬ男と女、すなわち衣服に身体を包むことなく生きるアダムとイヴについての描写がすでにある点を見落としてはならないが、ここではその点を確認するだけで先にすすむこととする。ここでの「対して」は神を恥じることの対極、つまりところ

人間であることを恥じることの対極を意味する。すなわち人間であることの恥ずかしさではなく人間としての恥ずかしさであり、「内面」の発生と緊密に絡まりあった道徳 morale の「誕生」である。デリダは「戸口に蹲った」罪という『創世記』の表現に注視し、この待ち構える「罪」とは動物のことを指しているのではないかと推論している (Derrida, p.294.)。つまりここにおいて、ある意味では自明のことと見えるかもしれないが、人間の領界においても人間は動物を開発 — 利用 exploitation していることが示唆されている。ドゥルーズ／ガタリは『アンチ・エディプス』で「神話は事態を描く機能をではなくその事態の条件を明らかにする機能を担う」と述べている (Deleuze & Guattari, 1.)。この指摘は「神」をも人間の政治経済的抗争すなわち資本主義批判の俎上へと引き摺り降ろすという意味できわめて重要であり、ニーチェ的な系譜学の延長線上に位置づけ得る。すなわち神話は神話を解体する潜勢力を自らのうちに秘めているのであるが、この点については措き、いまは先にすすむことにする。『アンチ・エディプス』では記憶の「残酷な体制」が分析されているが、それは端的に視線と手と文字と声のあいだの政治学である。「人間に記憶をつくる」あるいは「負債」を穿つ残酷の場面に立ち会いつつ何もしない神は、ただ視線の快楽を享受するのみである。そこにおいて神は「見つめること」をひたすら享樂する (Deleuze & Guattari, 1.)。神は身体を持たぬ遍在する光学装置である。神は不在の一望監視の眼差しであるが、要するに窃視症者の貧相な欲望であると述べてもよい。人間において自分が「見られている」という恥の徴候は、己を見ている者を己が見ているという屈折光学において形成されるのである。「西欧近代」においてこの事態は、フーコーが述べた「超越論的二重性」として規定され得るような人間の形象をまともって現れるだろう。すなわち自らの内面に超越的規範を穿たれた道徳的な人間の形象である。したがってこの「人間」においては、「大文字の他者 l'Autre」が不可避に参照されているだろう。ただしこの「他者」はそれ自身の他者を持たず、道徳的なものと厳密に同じ外延を持つものではないことに注意を促しておく。なお不在をもって遍在とするこの人間的感情の組成は、そのまま資本という不在（の形象）にもあてはまるが、歴史的には数十世紀に渡って「ユダヤ人」の形象がこの不在を一身に担わされていたという点を確認しておきたい。失われた土地と全世界に粉碎 — 散種された法の石板を求めて「大地」に離散され彷徨するこの民は「近代」においては異邦の「他者」の形象として、ファシズムの限りない犠牲となった

が、その後事態はやや変容を経つつ現在にいたっている。自らにおいて自らを俯瞰すること、「自由」において「監視」すること、そこに道徳と恥の感情の少なくとも一端があることが理解される。そしてこの体制は土地の分割あるいは配分の様態にも見出されるだろう。

## ■技術／土地

神話は事態を描く機能をではなくその事態の条件を明らかにする機能を担う。そうドゥルーズ／ガタリは『アンチ・エディプス』において述べていた。この論点を踏まえ、『千のプラトー』『道徳の地質学』において彼らはさらに二重分節という概念を提示している (Deleuze & Guattari, 2.)。人間とテクノロジーが遭遇する際の「衝突」において人間の身体が折れ曲がり関節が生まれるという、マルセル・グリオールによって採話されたドゴン族の「神話」がこの分節作用の一端を示しており、そこにおいて「労働者」という「概念人物」——これは『哲学とは何か』の言い方だが——が誕生する。同様に、テクノロジーと人間——ハイデガーに厳密に則すなら「現存在 Dasein」——の関係はハイデガーにおいても主要な考察の対象であった。彼もまた大地と人間の関わりにおいて技術を把握するが、ただしここでの主要な「概念人物」は、「労働者」ではなく「農夫」である (Agamben, p.109.)。アガンベンがハイデガーを援用しつつ、人間を閉じへの開けにおいて、動物を開けへの閉じにおいて規定する (Agamben, p.84-85.)。動物は世界開けを持たないのではなく「世界に貧しい」。開けに接して動物は「自失 la stupeur」に陥るのに対し (Agamben, p.79.)、人間は「深い倦怠 tiefe Langeweile/l'ennui profond」 (Agamben, p.94.) において開けへと開かれる。ここに人間／動物の分節線が引かれる。「自失」と「倦怠」は気分 — 情動 Stimmung の閾 — ゾーンにおける言わば「度合」であり、このゾーンにおいて人間と動物は混交する。したがって「倦怠」においてこそ世界は開かれるとハイデガーは述べる (Agamben, p.101.)。倦怠とはそこにおいて事態が留保される状態、閉を潰す手段が無数に与えられてあるにもかかわらず、そのどれにも関わる気になれぬ状態を指す。そのとき宙吊りにされた諸手段はその純粋な可能性を現わす。留保状態において、すなわち閑をつぶすことができるにもかかわらずそうしないことにおいて、純粋な可能性 la possibilité 或いは潜勢態 la puissance が開示される (Agamben, p.102-103.)。それは宙吊りの状態であ

り、非活性／非現勢態への滞留 *rester inactif/Brachliegen* である (Agamben, p.104.)。Brach は休耕地ないし未開墾地 *une jachère* を指す (Agamben, p.101.)。土地を耕すことができるのにそうしないこと、可能性を留保すること、大地を *disponible* と見なすこと、すなわち耕されることを待機 *l'attente* しているもの、今は現勢化していないが自らの現勢化のために「空き — 待ち *disponible*」の状態とみなすこと (Agamben, p.80.)。在るものを在るがままにすること、在るものを在るもの「として」露わにすること。これが人間にとっての大地の本来性 *la propriété de la terre*、或いはむしろ資本主義における「根源的蓄積」という暴力の一要因である、地代 *landed property* の「根源」である。すなわち「待機」において「技術」——ここでは「農業」——が世界を開くのである。アガンベンはこの「待機」を、世界の終末とその後に来る救世主を待望 — 待機する信者たちへの聖パウロの呼びかけと連続的に理解しようとしているかに見えるが (Agamben, p.92.)、ここではむしろドゥルーズ／ガタリが分節化した、資本主義と国家装置の接合において／によってなされる捕獲装置の作動様式として「待機」を捉えることが肝要と思われる。ハイデガーは「農夫は世界を持つ、なぜなら存在者の開けの中に農夫は滞在する」と述べており、耕作者或いは大地に携わるものとの「待機」との緊密性は明瞭である。この大地の「待機」はむしろ資本蓄積の前段——とはいえこの暴力は日々再生産されている——としての耕作の「純粋な可能性」であり、蓄積 *la réserve* を準備する留保 *la réserve* だからである。

## ■命名／配分

可能性それ自体の創造、それは大地や自然、そこにいる動物たちに名を与えること、或いはより抽象的に表現するなら場処に名を与えること、というより名において場を創造することである。なぜ大地は耕されるのを「待機」しており、蓄積への準備がすでにできているのだ、と言えるのか。それには蓄積の可能性に先行して、蓄積のための「場処」が名指されていなければならない。名を与える、とそこに蓄積が開始される。蓄積の準備としての抽象的な意味での「名づけること」、それもまたナンシーの言う「無カラノ創造」に相当するのだろうか。だがこの「無カラノ創造」の担い手は、農夫ではなく労働者すなわち「プロレタリアート」ではなかったか。名を与えることは各要素への場処地位の配分であり、集合を作ること、

或いはむしろ囲い込むこと *enclosure*, 円環 *le cercle* の創造である。ここで「名づけること *nommer*」は「数えること *nombrer*」に近接する。数えること、集合によって円環の中に諸要素を「諸要素として」、すなわち純粋な「可能性」の *la réserve* とみなし捕獲することは、言うまでもなく、何処でその数え上げ — 名づけの行為が区切りをつけられるか、その境界を、すでに予め、指し示していなければならない。その意味で数えること自体が、「数えられるもの」を創造すると同時に「数えられたもの」を捕獲する。数えられ集合内に配分されるものすなわち諸要素は、数えられる以前には存在しない。無と存在のあいだの差異ないし懸隔は、捕獲において一挙に跳躍される。これが資本主義的人間的な数え上げであり、それは空間の線状的分割に相当し、要素各々への場の条理的な配分に相当する。或いはこの事態を表 *le tableau* への諸々の差異の（一覧／一望を可能とするための）記載登録 — 書き込み *l'inscription*, と表現してもよい。ともあれここにおいて空間或いは集合は恣意的に閉じられている。では動物はどのように空間を分割しましたそこに諸要素を割り振るのか。そこにおいても空間は、閉じられたものとして現れるのか。

## ■留保／切開

ハイデガーは「世界 — 有限性 — 孤独」において、次のような「実験」に依拠しつつ「人間」と「動物」の差異 — 境界閾を論じている (Agamben, p.74-85.)。蜂の前に蜜を満したボウルを置く。蜂がボウルの中の蜜を吸いはじめてからその腹を切り開く。蜂は平然と蜜を吸い続け、切り開かれた腹から蜜はボウルに滴り落ち、蜜の量は変わらない。この実験報告をもとに、ハイデガーはこう述べる。「…蜂が自らの衝動的 (*Treiben*) な活動に駆り立てられ続けるのは、まさに蜂が依然として蜜がそこにあるということを確認めないからだ。蜂は端的に養分の摂取に捕われて *prise* いる。この行為に蜂が捕われる — 支配 *emprise* され得るのは、～の方への — 欲動的な — 運動 (*treibhaftes Hin-zu*) がまさにそこにあるからである。しかし駆り立て — 衝動 *poussée* におけるこの支配は同時に、或る自由に処分する存在／可処分であること *un être-disponible* (*Vorhandensein*) を確認する可能性を排除する。まさに養分摂取に捕われている支配されていることこそが、動物が養分の眼の前に自らを置くこと *se mettre en regard* (*sich gegenüberstellen*) を禁ずる」 (Agamben, p.80.)。

養分の「目の前に自らを置く」こと、自由に処分可能なもの「として」その養分を——その衝動的な摂取に駆り立てられることなく——見つめること、すなわち端的に留保—蓄積する能力が、動物には「禁じ」られている。動物は——『創世記』の神とは異なり——たんに見つめるだけということをしなない。動物は「留保—蓄積」しない。したがって人間とは異なり、資本主義制度内における意味での可処分権—責任—主体を持たない。留保するとは、己が置かれた環境から一度自らを離脱させ、環境と己を乖離させること——超越的な「俯瞰」——を意味する。したがって留保とは自己の自己を規定する環境からの離脱であり、その意味で「留保」とは根源的な自ら（の場から）の自らによる分割である。ここにおいては人間が環境或いは自然に対して持つ関係は、環境が人間に対して持つ関係と等しい、とされる。言い換えるならここで人間の自然に対する留保 *la réserve* は、自然が人間に対して蓄積 *la réserve* を準備し待機している、と等置される。この可変性すなわち対称性において、大地は人間を歓待する。大地は線状に分割され配分される。境界線を食み出すことは「権利」の侵害であるとされる。ところが動物においてはそうではない。無と有の懸隔を「捕獲」によって一挙に跳躍する様態において恣意的に引かれるいかなる境界線もそこでは前提とされない。その都度あらたに境界線は創造される。動物は留保しない、すなわち動物も集合をつくりはするのだが——環境或いは境界 *Umwelt* なしに生存は維持 *la subsistence* できまい——、その組成は対称性に基ついていない。蜂が腹を切り開かれてなお蜜を吸い続ける様子を異様に感じるとしたら、それは人間が腹を切り開かれたならばただちに手当てなり助けを呼ぶといった別の行為へと移行するのに、蜂はそうせずただ延々と、切り開かれた腹から滴り落ちる蜜を吸う行為を継続している、と感じるからだろう。だがこのとき見落とされていることは、腹を切り開かれたとき、切り開かれていないときの自分と切り開かれた自分とが同じものであるということが決して自明ではないということである。厳密に言って腹を切り開かれた蜂はもはやそれ以前の蜂と同じ蜂ではない。それは端的に別の集合へと、すなわち環境との異なる関係に移ってしまっており、精確には——この二匹は端的に別々の蜂であるがゆえに——「移行した」とすら言えない。或る行為——腹を切り開く——の介入によって、蜂とその環境が構成する集合はまったく別の集合へと変容したのであり、その性質を根底から変えてしまっているため、最初の集合が別の集合へと移行したのだとさえ言えない。人間の眼差しには蜂—蜜—ボウルの環境は、切り開

かれる以前とまったく変わらない——対称性——ように見えるが、それは蜂は腹を切り開かれようと切り開かれまいと同じである、と前提しているからにすぎない。つまりここで環境における要素の配分—分割は、非線状的に——非対称的に、不可逆的に——なされているのだ。要素が同じであるからといって、そこにはひとつの集合しかないわけではない。無数の集合が同じ要素から——その無数の組み合わせによって——作られ得るからである（なお集合論的な対称性と非対称性について Badiou, 1. から大いに示唆された）。実験者がなしているのは「観測」ではなく、実験「対象」への干渉すなわち「切り開き」である。

## ■正義／領土

ナンシーは「世界化」において土地—地球は「分有 *partage*」として配分されると述べている (Nancy, p.174.)。ナンシーは明示していないが、この分有的な空間配分の様態における大地の分割は、線状条理的ではないと思われる。むしろ複数の生態が重なり合って同じ「場所」を領土化するような、にもかかわらず、あるいはそうであればこそ、個々の生態が出会うことなく各々の領土 *la territoire* 配分にしがたうような集合の作り方に対応しているだろう。その限りにおいてナンシーの言う分有的な空間の分割法 *nomos* は、ドゥルーズ／ガタリ的な動物たちの領土化の方法を指しているように思われる (Deleuze & Guattari, 2.)。「世界に乏しい」とハイデガーに形容された動物たちは、しかし世界を見事に分割配分しているのではないか。上空高くを舞い飛ぶ鳥たちでさえ俯瞰—一望する神の視点なしに、非—線状的に、空間を分割する術を心得ているのではないか。「環境」「環界」ではなく「領土」の語彙を用いることによって、ドゥルーズ／ガタリはハイデガーが示した洞察から、さらなる一步を踏み出したと思われる。動物においても領土確認や干渉は絶えずなされている。犬たちのマーキング、鳥たちの囀り、魚たちの移動、或いは網をはりめぐらせつつ獲物を待ち構える蜘蛛、猫たちの「集会」。そこに「無カラノ創造」を担う「概念人物」としての「労働者」を加えることは、決して不当なことではないと思われる。ナンシーは「世界化」における分有の様態を「正義 *la justice*」への要求であり、固有のもの *le propre* の特異な絶対性と諸実存者の共同体の絶対的な非固有性へと同時に帰／返される *rendue* ものだと述べているからである (Nancy, p.177.)。こうした「返還」の要求には

疎外 l'aliénation をめぐるアポリアが潜んでいるが、今は措いて問わない。この「正義」という返還への要求が、その形式がどのようなものであれ、この地球内に生存する、人間と動物の境界闊それ自体である私たちによって挙げられる叫びであり、抵抗としての「世界」の現状に抗う声であるということ、〈抵抗〉としての「無カラノ」世界創造の行為であるという点、ここではもっとも重要であると思われる。新しい大地を求めるといよりは、私たちによる大地の新しい分割法を「創造」するための、それは一歩であるだろう。

## ■結びにかえて

Mondialisation は Globalization に対立する運動であると同時にそれと並走する、後者への批判的運動である。「世界」は近代産業資本主義における世俗化の文脈では無神論的相貌を帯びて出現するが、その際「神」は世界の彼方に追放されたのではなく、むしろこの「世界」に内在しつつこの世界を創造する。神は不在ではなくこの世界それ自体であり、この世界の創造は「無カラ」なされる。その創造の担い手は資本制内においては「無」「貧しさ」として表象される、生産手段から「解放」され地球を彷徨する労働者たちである。その「無カラノ創造」において地球大地の空間的分割および配分は、「動物」たちの領土に対する生態倫理的な関係に対応する様態においてなされるという仮説がここでは立てられた。その様態は、ある生体とそれととりまく環境によって構成される集合は、その生体ないし環境の変容に応じてそのつど再構成され、再構成された集合における生体は、以前の生体との自己同一性を維持しない。他方、資本主義的な地球—大地の分割と配分においては自らの置かれた環境からの離脱—俯瞰的な視線において、その場に不在の「神」の形象が出現し、生体と環境との関係を、資本蓄積の準備段階としての「留保」「待機」の状態において規定する。このばあい神は純然たる視線であり、遍在する神の視線の庇護あるいは「監視」の下に、生体は「人間」として他の生体すなわち動物たちに、あるいは土地に「自由に」名を与え、資本蓄積を開始する。その際、人間における道徳的な感情が「恥」の様態において罪—負債として生じ、この感情が資本主義下での不断の労働力を含めた資本の再生産を正当化—恒常化させる。以降の課題はかかる「道徳」への〈倫理〉的抵抗としての〈正義—返還〉の闘争の準備である。以上、本稿では人間と動物の

境界間に Globalization と Mondialisation あるいは土地と大地 — 地球を交錯させ、さらに道徳と生態 — 倫理の対質をも重合させる理論構成を行った。なお、これら 2 組の形象の 4 対が織りなす 8 つのイメージが交錯する〈結び目〉の一点は、それ自体としては状況に穿たれた〈孔〉あるいは状況と状況の〈最少限の間隙〉であり、以上の議論は理論的公理系において、〈出来事〉に貫穿された脆弱な、とはいえ事後の〈真理〉において／を〈耐え凌ぐ主体〉がその都度ごとに採用する記述の選択 — 決断においてのみ構想されており、この〈結び目〉を議論の枠組内において同定識別することはできず、この枠組からは消滅する (Badiou, 2.) したがってこれら 2×4 のイメージを圧縮して一挙に提示することはできず、以上述べてきたことからの「全て」を展望する視線は何処にも見出されない。

### ■追補 — 動物的なものの〈倫理〉と怪物的なものの〈道徳〉

最後に地球化 — 世界化の議論の枠組を離れつつ、筆者が現在準備中の博士論文への本稿の架橋に向けて、クロソウスキー『わが隣人サド』を瞥見しておく (Klossowski) . そこに現れるのはサドの小説における動物ならぬ倒錯者 le pervers — 怪物 le monstre である。クロソウスキーはこのサド的倒錯者を理性に内在する「逸脱」l'anomalie とも呼んでおり (Klossowski, p.24.) , l'anomalie が「統計からの偏差・逸脱」を含意することを鑑みるなら、この「怪物」をクロソウスキーは生命 — 動物物の分類操作、集合の理性を駆使した構成における逸脱・偏差と理解していると思われる。この「偏差」を理解するための補助線としてジル・ドゥルーズ『差異と反復』を導入する (Deleuze) . ドゥルーズにとって差異とはそれと識別できる差異、たとえば人間と馬といった差異を意味しない。それは動物という共通の基盤すなわち「類」のカテゴリーにおいて、種差を介して類比的に同定される差異である (Deleuze, p.46-47, p.49-51.) . アリストテレスにおける動物分類はこの類を前提になされるが、同時にアリストテレスはこの分類には比較可能な共通尺度を前提としない、それ自体における差異が潜んでいると気づいていたのではないかとドゥルーズは述べる (Deleuze, p.49.) . 彼の分類は存在の「類比」を前提としており、また存在は類ではない (Deleuze, p.49.) . 存在は類でないがゆえにいかなるものに対しても一義的に妥当するにもかかわらず、常識 — 共通感覚 le sens commun すなわち類比に則って彼の分類はなされている。この「常識」

は理性 — 分別 *la raison* を含意するだろう。したがって類比から逸脱するものは「怪物」と見なされるが、そこにこそ「それ自体における差異」が見出される。怪物とは分類操作における階層の混乱である。ついで諸々の存在者への存在の類比的ならぬ一義的な配分の必要性が述べられ、論点はこの配分の様態へと移動してゆく (Deleuze, p.52-55.)。本稿で述べた動物的な空間の分割法はこの「一義的配分」に遠く遡る。したがってクロソウスキーの言う「怪物性」は、本稿が展開した「動物」的なものとある程度ひとしい外延をもつだろう。以上をふまえ『わが隣人サド』に戻る。クロソウスキーは、サドは「…常軌を逸した *aberrante* 行為をもってこそ道徳とする *moraliser* ことを望んだ」と述べており (Klossowski, p.23.)、この *aberrante* が *anomalie* 的性質をも含意することはたしかと思われる。また別の箇所ではサドは自らをスピノザの「自然」概念の継承者と自認していたとも述べられているが (Klossowski, p.27.)、これを以ってここでの「道徳」がスピノザ／ドゥルーズ的な意味での「生態 — 倫理」を直接に指している、と単純には言えない。クロソウスキーがサド論において主に据えるのはサドにおける「侵犯行為 *la transgression*」であり、この行為を説明する概念はサドが解したかぎりでのスピノザの自然すなわち「己の作り出したものを破壊する自然」ではない、と先に引いた箇所に続けてすぐさま述べられているからである。したがって問題は錯綜しているが、追補としての性格をすでに超過している。二点だけ述べておく。第一にクロソウスキーはサドにおける残虐行為の無感動な反復に、感覚器官の秩序には属さぬ不用の享楽 *la jouissance inutile*、思考すること自体の恍惚 *hors de soi* を見出しており (Klossowski, p.41.)、これはスピノザ『倫理』における神への愛としての「知的至福」*la béatitude* を含意する。ここに怪物の「道徳」を理解するひとつの鍵がある。第二にサド論とは別個に、クロソウスキーはニーチェの「永遠回帰」を気分 — 情動 *Stimmung* の循環と捉える。本稿では「情動」に「深い倦怠」との関係において触れたが、これをも含めさらに「永遠回帰」における〈倫理〉をも斟酌せねばならない。とはいえすでにこの方向性については大森晋輔がその基礎をクリアに素描している (大森, p.166.)。最低限上述の事情を踏まえたうえで、あらためてクロソウスキーにおける倫理／道徳、怪物／動物の境界閾が走査されねばならないが、その点については機会を改めたい。

【引用文献一覧——本文中に付された()内に固有名を表記し、ときに該当頁数を指示した。】

— Agamben, Giorgio, *L'ouvert : de l'homme et de l'animal*, Rivages, 2002.

— Badiou, Alain,

1. La scène du Deux, in *De l'amour*, Flammarion, 1999,

2. *L'éthique : l'essai sur la conscience du Mal*, Nous, 2003. (長原豊, 松本潤一郎の共訳で河出書房新社より近刊)

— Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1968.

— Deleuze, et Guattari, Felix,

1. *Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, 1972,

2. *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, 1980,

3. *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991.

— Derrida, Jacques, « L'animal que donc je suis », in *L'animal autobiographique*, Galilée, 1999.

— Klossowski, Pierre, *Sade mon prochain, précédé le philosophe scélérat*, Seuil, 1967.

— Nancy, Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, 2002.

— 大森晋輔「体験と言語：P. クロソウスキーのニーチェ論におけるシミュラクルについて」, 『言語態』第四号, 東京大学総合文化研究科言語情報科学専攻内言語態研究会 (<http://gamp.c.u-tokyo.ac.jp/~gengotai>), 2003.

#### 【参考文献】

— Agamben, Giorgio, *Le temps qui reste*, Rivages, 2000.

— Marrati-Guénoun, Paola, « L'animal qui sait fuir : Gilles Deleuze : Politique du devenir, ontologie de l'immanence », in *L'animal autobiographique*, Galilée, 1999.

— Nagahara Yutaka, « Monsieur le Capitale et Madame La Terre Do their Ghost-Dance : Globalization and Nation-State », in *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, 2001.

— Sichère, Bernard,

1. *Histoire du mal*, Grasset, 1995,

2. *Penser est une fête*, Leo Scheer, 2002,

3. *Le jour est proche : la révolution selon Paul*, Desclée de Brower, 2003.