

〈翻訳〉

出生について

ミヒャエル・ハウスケラー＋アリソン・ストーン

(仲井慧悟 訳)

アリソン・ストーン：われわれはみな死に、みな生まれます。しかし、過去、そして今日の哲学者たちは、出生についてはほとんど語ってこなくて、死について非常に多くのことを語ってきました。それに対してできる説明は、死は未来にあるものであり、不安の源¹、すなわち恐れるゆえある悪いものだけけれど、出生は過去にあるものであって恐れるゆえなきものである、というものです²。他の説明としては、われわれは女性から生まれるのだけけれど、女性の声や経験は哲学史のなかで無視されてきた、ということがあるでしょう³。どのような説明をとるにしても、出生が無視されているのは残念なことです。というのも、われわれの実存は、可死性 (mortality) によってだけでなく、〈われわれは生まれてくる〉という事実によっても形作られているか

-
- 1 たとえば、フランソワーズ・ダストゥールは次のように主張している。「事物の起源についての問いは、たしかにわれわれの理解を動揺させる源であるが、その終末についての問いは、われわれの存在全体の苦悩を構成するものである」(Dastur 1996: 36)。同様に、多くの実存主義の哲学者たちにとって、不安と可死性と将来の間には構造的な結びつきがある(たとえば、ハイデガー『存在と時間』[Heidegger 1962=1994])。
 - 2 まさしく未来に向けられたものとしての恐れについては、スヴェンセン『恐れ哲学』(Svendson 2007: 39, 43)を参照のこと。スヴェンセンは自らの議論を支えるために、到来する悪を予期することから生じる痛みとして恐れを定義するアリストテレスの『詩学』を参照している。
 - 3 哲学者たちによる出生の無視に対するこのような説明については、とりわけカヴァレーロの『プラトンにもかかわらず』(Cavarero 1995)を参照のこと。

らです。われわれは^{死すべき}可死的なものであるのみならず、^{生まれ出づる}出生的なもの——生まれてくる存在者たち——でもあります。われわれの条件には、可死性だけではなく、出生性(natality)があるのです⁴。

出生はわれわれの実存をどのように形作るのでしょうか。この問いに答えるためには、まず、〈生まれる〉とはどのようなことなのかを明らかにする必要があります。ある人について、その人は母親の子宮から出てくるまきにそのときに生まれてくるのだと、われわれは言うことができます。しかし、私はそれよりも出生をもっと広く理解したいと思います。そうすることで、出生がわれわれの条件全体、実存の様態全体に対してもつきまざまな影響を、よりよく認めることができるのです。私が好む広い理解では、生まれることは第一に、時間上のある特定の点において存在しはじめることです⁵。そして第二に、われわれが存在しはじめるということそれ自体は、われわれが誰か別の人の子宮のなかに孕まれ、身籠られ、そしてそこから出ていく過程において起こります⁶。さきほど、〈われわれは女性から生まれる〉と言いました。それは、この「誰か別の人」がいつも女性あるいは母親でなければならないということを示唆しています。しかし、このことは限定つきであるべきです。というのも、いまや、トランス男性が赤ちゃんを産むということも増えてきているのですから。重要なのは子宮から出るということであり、それは必ずしも母親の子宮であるわけではないのです。第三に、生まれるということは、ある特定の身体をもって——として、と言った方がよいでしょうか——、ある任意の場所、他の人たちとのひとまとまりの関係性、社会・文化・歴史に関わる状況のなかで、世界に到来するということです。

これらの事実はわれわれの実存をどのように形作るのでしょうか。ここでその仕方をいくつかお話ししましょう。つまり、依存性、関係性、状況性、所与性についてです。依存性から始めると、生まれるということは赤ちゃんとして生を開始することであり、人間の赤ちゃん・幼児ははじめ著しく無力で、身体的・情緒的にケアしてくれる年長者につよく依存しています。なるほどたしかに、人間の赤ちゃんは最初の一年間のうちの大半は子宮の外でも胎児のままだといわれてきたわけです⁷。本質的

4 出生性の概念は、ハンナ・アーレントの『人間の条件』(Arendt 1958=1994)にまでさかのぼる。しかし、出生性についての彼女の見方は、身体的な出生と不明確にしか関連していない。

5 また、アーレントは「出生に固有の新しい始まり」を強調する(Arendt 1958: 9=1994: 21)。

6 カヴァレーロは、部分的にはアーレントに反対しながら、次のことを強調する。すなわち、ひとは必ず誰かから生まれるのであって、その誰かの子宮のなかでひとは産み出されるのであって、子宮内にいる懐胎期間も広い意味では出生の一部である(Cavarero 1995: 59)。

7 モンタギュー『タッチング』(1986: 54-57=1977: 52-56)。

に、人間の赤ちゃんは「産科的ジレンマ」(obstetric dilemma)によって非常に無力な状態にあります⁸。初期のヒト科が二足歩行になったとき、骨盤は狭くなりましたが、同時に脳は肥大化しました。その結果、赤ちゃんはそれまでよりもずっと早い発達の段階で——それはわれわれに一番近い霊長類の子どもたちよりもずっと早いのです——産道を通りはじめなくてはならなくなりました⁹。

さらに、人間の赤ちゃんは生まれるときにたいへん無力なだけではありません。人間の子ども・幼い者たちは、他の種と比べて長い間、大人のケアや教育に依存しています——ときにそれは青年期、あるいはそれを超えても続きます。これは、われわれが成熟に達し、社会の参与者へと完全になるためには、きわめて多くの教育やエンカルチュレーション^{エンカルチュレーション}文化化^{文化化}を必要としているからです。またこれは、われわれが幼児としての未形成で制限のない特性をもっていることの間接的な帰結でもあります。すなわちそれは、文化がわれわれの形成全体において構成的なものになっているということの意味しています¹⁰。要するに、生まれるということは、自律的になるまで他者に依存的存在であるということです¹¹。そしてまた、依存性はわれわれがもつ比較的基本的な条件であるがゆえに、われわれは継続的・持続的な他者への依存性という背景に抗いながら——どんな程度であっても——自律を達成しています。

われわれは最初にお世話をしてくれる人たちに非常に大きく依存しているため、その人たちとの関係はわれわれにとってとてつもない影響力をもっています。われわれはすべてのことについてその人たちに依存しているので、そうした関係は情緒的に激しく熱の入ったもので、感情をかきたてるようなものなのです。また、人間の幼児は発達の早い段階で子宮から出ていくので、身体的にも精神的にもきわめて未形成かつ未成熟であって、そのことによって、最初の人間関係は幼児を成形・形成する特別な力をもつこととなります。しかし、やはりわれわれは幼児期には非常に未形成ですか

- 8 近年、ダンスワースなどの一部の動物学者たちは、産科的ジレンマが幼少期の人間の無力さを説明するのだという広く受け入れられた考えに異議を唱えてきた (Dunsworth 2012)。とはいえ、産科的ジレンマに訴えて説明をするのはまだ標準的なことである。
- 9 動物学者アドルフ・ポルトマン (1969=1961) によれば、もし人間の赤ちゃんが最も近い霊長類——チンパンジーやオランウータン、ボノボ——の子どものように、子宮から出ていくときに自律したレベルであろうとするならば、18ヶ月から21ヶ月で生まれなければならないと考えられる。
- 10 ゲーレン『人間』(1988: 24=1985: 29-30)を参照のこと。ゲーレンが論ずるところによれば、われわれは子宮から出ていくときに未形成であるという特性をもつがゆえに、とりわけ制限がなく、「未規定的」で、「世界に開かれた」存在である。
- 11 われわれがどれほど依存的存在であるかについては、キティ (1999=2010) によって、またそれに続いてマッキンタイア (1999=2018) によっても強調されている。

ら、まだ^{センス・オブ・セルフ}自意識あるいはある種の^{パーソナリティ}組織的な人格というものを形成していません。これらの点を総合するとわかるのは、われわれのもつ最初期の人間関係は、最も基本的な^{センス・オブ・セルフ}自意識と^{パーソナリティ}人格とを構築するような影響力を有しているということです¹²。このことは、後者の人格の場合がわかりやすいかもしれません。われわれのもつ最初期の人間関係は、基本的な^{ディスポジション}傾向性、^{パターン}習慣、^{パーソナリティ}特質、情緒的な反応の型、そして^{パターンニング}人格を構成するこれらの組織化された^{セルフ}様式を形作ります。しかし、これは議論の余地のあることかもしれませんが、ともかくも自己をもっているという一層根本的な^{センス}感覚は、幼少期に自分を取りまく他者をモデルとして形成されるといってよいでしょう¹³。このように、生まれてくるといことは、^{リレイショナル・セルフ}関係性をもった自己をもつということです——自己は関係によって構成されているのです。

ひとは、生まれるとき、お世話をしてくれる人たちとのある特定の関係群のうちに到来するだけでなく、もっと広く、ある状況のうちに到来します。それはすなわち、ある歴史的・社会的・民族的・地理的・世代的な状況のうちにある場所ということです¹⁴。はじめの状況は、その人がやがて身を置くことになるその後のすべての状況に影響を与え、その人の状況のすべては出生から生涯をつうじて流れていきます。とはいえ、ある人の人生全体の針路が出生の時点ですでに設定されているといたいものではありません。われわれは、人生の道行き的一步一步において、自分の状況に^{セルフ}応答し、意味づけをし、そのなかに行為の可能性を見出します。そうして、これらの^{パーソナル}応答が新たな状況をもたらし、われわれはまたそれに^{セルフ}応答していくのです。とはいえ、私が置かれる一連の状況全体は、私が生まれたときの最初の状況からどのようにして続いてきているかによって、特別なひとつづきになっています。このことは、一連の状況に対する私の^{セルフ}応答の仕方が私の最初の出生状況（natal situation）によって形作られていると考えるならば、なおさらそうなのです。そうした状況は、私が^{セルフ}応答しなけ

12 ブライソンが述べているように、「自己はほかの^{セルフ}自己との関係のうちにはしか存在しない。すなわち、自己は根本的に^{パーソナル}関係的な存在者である。この見方において、^{パーソナル}人格や^{セルフ}自己は、アネット・バイアーが「二人称」と呼んだものである」（Brison 2017: 218）。

13 基本的な^{センス・オブ・セルフ}自意識（あるいは「^{コア・セルフ}中核的自己」）と具体的な^{パーソナル}人格構造とのこのような区別については、スターン『乳児の対人世界』（1988=1989-1991）を参照のこと。

14 状況性は、主として二つの哲学的著作群のなかで議論されてきた。まず、サルトル、ハイデガー、その他の^{セルフ}実存主義者・現象学者たちの著作においてである。そこでは、〈私〉の状況というもの、〈私〉が世界を意味づけるときに抗う背景、およびそこから^{セルフ}参与を^{セルフ}するところの背景として理解される。二つ目に、フェミニズムの哲学者たち、特に認識論の論者たちによる著作における議論がある。それらは、さまざまな^{セルフ}権力の軸に照らしてみたときのわれわれの社会的な地位がいかにわれわれの知りうることに^{セルフ}影響を与えているのかということ^{セルフ}を前景化させている。

ればならない一連の環境を生み出すだけでなく、私が生まれ、影響を受ける文化・歴史・関係などにもとづいてそれらの環境を意味づけるときの意味づけの仕方をも生み出します。

われわれが生まれるとき、最初の状況は選ばれるものではなく与えられるものです。私は生まれてくることを頼んだわけでも、選んだわけでもありませんし、どこで、いつ、どのような環境や文化のもとで生まれるのかを選んだわけでもありません。生まれてすぐに、ひとは自分の周囲の文化を吸収しはじめますが、その段階では、自分が吸収している諸々の考えに対して疑問をもつ能力がなく、非常に未形成な状態です。つまり、何よりもまず、われわれは文化や歴史を受け取り、受け継ぐのです。われわれに与えられるものはわれわれがつくるものよりも先にあるのであり、われわれは自分たちにすでに与えられたものにもとづいて行動するのです。これは、文化的な遺産に変化を加えたり、それを批判したり、あるいは拒否したりすることができないということを意味しているのではありません。そもそもそれらの遺産をすでに受け取ってはいじめて、そうしたことができるようになるということです¹⁵。

*

ミヒャエル・ハウスケラー：たしかに、われわれはみな生まれ、みな死にます。この「みな」には人間ではない動物たちも含まれますね。われわれは可死性も出生性もかれらと共有しているわけですから。しかし、人間以外の動物たちとは異なって、人間は自分が死にゆくものであるということを知っているし、自分が生まれたものであるということも知っている、つまり、人間は、自分がもうすぐ存在しなくなるであろうということ、そして、それほど遡らない前にいまだ存在していなかったこと、したがって、自分の存在は二つの永遠の非存在の間にある短い幕間劇インターラードにすぎないということを知っているわけです。他の動物がこのような理解をしているということを示すものはありません¹⁶。人間以外の動物は死の可能性（必然性ではないのですが）にぼんや

15 われわれは権力関係や社会的な取り決めに対して、その外部からではなく、内部からしか批判することができないという考えについては、バトラー『権力の心的な生』（1997=2012）を参照のこと。

16 ここで私が、よくそう主張されるように、人間以外の動物は死の概念をもつことができないであろうと想定しているわけではないことに注意されたい。実際、現在は、多くの社会的動物が他のものたちの死の意味すること、そしてその死が不可逆的なことであるということについて何かしらの理解をしていることを示す経験的なエビデンスが豊富にある。そうしたエビデンスの簡潔な概観については、アンダーソン（2016）を参照のこと。モンソ

りと気づいているのかもしれませんが。というのも、かれらの多くは、その生涯のほとんどを自分の生存への脅威を回避することに費やしているのですから。とはいえ、かれらが、自分たちは生まれたものであり、かつては存在していなかった、という考えをもっているようにはとても思えません。存在しはじめたということはもちろんのこと、自分たちが生まれたということもかれらは覚えていないでしょうから、自分たちがいつも存在しつづけているように思っているにちがいません。たしかにわれわれは自分の出生のことも胎児の頃のことも覚えていませんが、われわれには、自分が他のすべての人間と同じように、ほんの少し前に存在しはじめたのだということ——それは、われわれがもうすぐ再び存在しなくなるだろうという事実と同じくらい信じられないこと、とはいえきっとそれほどまでには恐ろしくはないことなのですが——を教えてくれる他者（とそれを理解する精神的な諸々の能力）を有しているのです。

しかし、われわれが可死性と同じように出生性に意識を向けているということは、われわれ人間の条件に特有な出生状況だけがもつ側面というわけではありません。われわれが他者と共有しているこの世界にやってくる他の動物たちのなかにも、われわれと同じように未形成で無力で依存的な状態で生まれてくるものはもちろん多くいるのです。とはいえ、大抵の場合、その依存状態から成長してゆくのに多くの時間がかかりはしないのですが。けれども、一部の哺乳類を含む数多くの動物は、完全に形成され、行為への準備ができた状態でこの世界に生まれ、他からの支えや保護がほとんどないかまったくないような敵対的な環境で生き延びるために必要なあらゆる能力やスキルを備えています。それでも、これらの動物もやはり生まれてきてはいるのです。

したがって、生まれるということは、無力で依存的な状態で生まれるということと同じではありません。ただし、「生まれる」ということによってわれわれが意味していることが、〈われわれが孕まれている〉ということである場合は別です。その場合、われわれはみな、たしかに、最初は無力で依存的です。何ものも自らの存在を生み出すことはできず、生物のような複雑なものが生み出されるためにはある種の発達がいつも必要になるわけですから。しかし、無力で依存的な状態で孕まれることと、

(2022) が論じているように、一部の種は、自分自身が死ぬことができるという意味で自らが可死的なものであると理解することさえできる。しかし、〈遅かれ早かれ死ななければならぬ〉ということを理解するためには、抽象的なレベルだけではなく、人間以外で最も社会的である動物たちの能力さえも超えているように思われる、歴史や生物学の知識が必要である。同じことは、〈自分は生まれてきたものである〉という知識についてもあてはまる。

(狭義において)無力で依存的な状態で生まれることとの間には、やはり違いがあります。後者が意識的に経験されるのに対し、前者はそうではないからです。また、そのことは、あなたがわれわれの関係性と呼ぶものにさまざまな形で影響を与えるように思われます。というのも、無力で依存的に生まれるのであってはじめて、われわれは、妨げられることなく進行するある種の生物学的プロセスに依存するだけでなく、他の人たち(または動物たち)や、かれらのする／しないの選択にも依存することになるからです。

いずれにせよ、出生性がどのようにわれわれの実存を形作っているのかを理解しようとするとき、われわれは次のことを慎重に区別する必要があるように思うのです。すなわち、時間上のある点においてわれわれは存在しはじめたという事実と、われわれは自分が存在しはじめたものであることを知っているという事実と、われわれはある特定の仕方で、すなわち人間が存在しはじめるときの伝統的な仕方——母親の子宮内での9ヶ月間の妊娠のあと、突然、この比較的安全な場所から、われわれとは対照的に完全に形成された共有世界へと放たれ、そこへと入るよう迫られるときにまだその世界のために十分に準備ができておらず、その世界における何年にもわたる他者からのサポートとケアを得てはじめて生き残ることができる、というような仕方——で存在しはじめたという事実、これらの区別です。これらの事実それぞれが、われわれのあり方という点においても、われわれがいる世界への関係における自分自身の理解の仕方という点においても、われわれの実存を形作っているのかもしれませんが。しかし、おそらくそれらは別々の仕方でわれわれの実存を形作っているのでしょう。

それらの事実が厳密にはどのようにしてわれわれを形作っているのかを明らかにするために、実際とは異なることを想像してみましょう。少なくとも三つのシナリオが考えられます。第一に、われわれの存在に始まりがなかったらどんな変化があるのでしょうか。そもそもそんなことが考えられるのでしょうか¹⁷。そしてまた、始まりのない存在というものは、必然的に、終わりのない存在であるということになるのでしょうか。そうすると、(ここでの意味における)われわれの出生性と可死性との間には(論理的なあるいは存在論的な?)結びつきがあるのでしょうか。第二に、われわれの存在が、いまとはきわめて異なった始まりをもっていたとしたら、どのような違いがあるのでしょうか。たとえば、われわれがこの世界で徐々に成長していくのではなく

17 オバーン(2010)は、〈われわれは生まれてきた〉ということは、〈われわれはいずれ死ぬものである〉という知識としての有限性についてのわれわれの経験・理解と同じだけ、あるいはそうでなければそれ以上に重要であり、それは少なくとも、われわれの生にとって他者との関係が重要であるということをそのことが強調するからである、と論じている。

て、成体の人間が通常もっている身体的・精神的な能力をすべて備えた完全な形成状態で存在が始まるとしたら、どうでしょうか。フィリップ・K・ディックの小説『あなたをつくります』¹⁸のなかに出てくるアンドロイドや「^{シミュラクラ}模造人間」のように、無（あるいはほとんど無）から有へと段階的になっていくような広がりのある移行期間をもたずに突然、（意識ある）存在として生まれてくるのだとしたらどうでしょうか。それはどのようなものであるのでしょうか。それはわれわれの世界経験をどのように形作るのでしょうか¹⁹。そして最後に、人間が通常と同じようにして、しかしそのことに対する意識は全然ない状態で存在しはじめるとしたらどうでしょうか。そうなったら、われわれはいまの姿とは異なるのでしょうか。

*

アリソン・ストーン：われわれが他の動物たちとは違って、自分が死ぬであろうこと、そして生まれてきたものであることを意識しているという点についてのあなたのご指摘は、まったく正しいです。この点は、次のような理由から、出生がわれわれの実存をどのように形作っているのかを考えるためには重要です。「可死性」がわれわれの実存を形作っていると哲学者たちがいうとき、「可死性」は、〈われわれは死ぬであろう〉という事実と、その事実についてのわれわれの意識、その両方を包含しています。というのも、〈われわれは死ぬであろう〉という事実がわれわれの実存全体を形作ようになるのは、その事実への意識があってこそだからです。自分が死ぬであろうということに意識的でなく、実際にその時が来たときにのみ気づくのだとしたら、その事実、死の時点にいたるまでのわれわれの生を導いていく仕方の全体に対して、何らの影響も及ぼさないでしょう。

そこで、出生についても同じようなことがいえるのかということが問題になってきます。出生もまた、〈われわれは生まれてきた〉という意識をつうじてのみ、われわれの生の形成に影響を与えるのでしょうか。ここに、死と出生の非対称性があるように思います。出生は人間の赤ちゃんや幼児の無力さ・依存性につながっています。そして次はそれがわれわれの関係性を形作ります。しかし、そうした無力さや依存性は、赤ちゃんや幼児が自分たちは生まれてきたものなのだとということにまだ気づいていなくても成り立ちます——赤ちゃんや幼児はこのことをあとになってはじめて年長

18 ディック『あなたをつくります』（2008=2002）。

19 私はこのような状況についてディックを参照しながら分析したことがある（Hauskeller 2021）。

者たちから学びます。このように、出生がわれわれの実存を形作るのは、われわれがそれについて何らかの理解をもつよりも前に、即座に起こることなのです。出生はまた、即時的な形成の影響力ももっています。生まれることによって、ひとはただちに、世界内におけるある特定の状況に置かれるからです。このことはまた、自分は生まれたのだということに気づくよりも前に起こり、その人の生に影響を及ぼしはじめます。出生と死とのこのような非対称性は、それらの時間的な非対称性の帰結です。私の出生は私の過去にあります——出生は私が存在するときすでに起こっていた——から、私がそのことに意識を向ける精神的な能力を形成するときにはすでに私に影響を及ぼしはじめています。逆に、私の死は未来にあり、いまだ起こっていないので、死が私の実存に影響を与えることができるのは、死に対する私の予期によってのみです。

「早成性」²⁰の動物種の場合が示しているように、生き物は、必ずしも人間の幼児にみられるようなレベルの無力さ・依存性を伴わずに生まれる——すなわち、親の子宮に身籠られ、そこから出される——ことができるという点についても、あなたのおっしゃったことはきわめて正しいです。私はもっとはっきりと言うべきでした。さきほど、生まれることの本質をなしているものの定義をお話したとき、それは人間にとって生まれることの本質をなしているものなのだと考えていました。そして、人間の場合、われわれは誰か別の人の子宮のなかに孕まれ、身籠られ、そうしてその子宮から、われわれに最も近い霊長類——それらは早成性、すなわち子宮から出てからきわめて早い段階でかなりの程度の自律を達成しているものなのですが——と比べて比較的早い発達の段階で放出されます。このようにして比べてみたときにわれわれの側に認められる「早期性」(earliness)が、われわれが子宮外の生を非常に無力で依存的な状態で開始する所以なのです。

生まれることにはたくさんの構成要素があり、それらは有効に区別されて、それぞれがわれわれの実存にとって異なる影響を与えるということについて、私はあなたに完全に同意します。おっしゃるように、第一の構成要素は、時間上のある点において——そして空間上のある場所において——存在しはじめるということです。それに対して第二の構成要素は、われわれが人間としてする特定の仕方で、すなわち、出生後

20 「晩成性」の種と「早成性」の種の区別は、出生時に無力なものと比較的自律的なものとの間の区別である。人間は「二次的晩成性」である。すなわち、進化の歴史のなかで初めの頃は早成性だったが、結果的に産科的ジレンマへといたる発展によって、われわれは「早く」生まれるようになり、晩成性になった。グールド『ダーウィン以来』(1977=1995)、第8章を参照のこと。

の無力な幼児期という延長された期間にいたる9ヶ月間の子宮内での妊娠という仕方
で存在しはじめるということです。第一の構成要素が意味するのは、一つには、わ
れわれには始まりがあり、したがって、われわれの生においては最初にある特定の
出来事が来るのだということです。そしてまた一つには、時間・空間内に状況づけら
れ、その結果、国籍・民族・歴史といったその他の可変的な項についても状況づけら
れるということを意味しています。一方、第二の構成要素は、われわれの依存性・無
力さを形作っています。そして、これらの帰結の組み合わせが今度は相互に作用しあ
います。たとえば、状況づけられることと依存的であることは、われわれが最初に依
存する他の人たちとの特定の関係の組み合わせのなかに状況づけられて生を開始する
ということを意味します。

正直に申し上げますと、私は出生についての反事実的なシナリオを理解するのに苦
しんでいます。ディックの小説のなかの^{シミュラクラ}模造人間が普通の人間とはきわめて異なった
仕方
で存在しはじめるというご指摘の点には関心があります。スイッチを入れると、
^{シミュラクラ}模造人間はいきなり完全に形成され、成人になり、意識をもつようになり、認知的に
複雑な経験をするようになります。かれらが経験するのは、圧倒的な存在感と豊かさを
備えた世界にいきなり飛び込んでしまったことに対する深い恐怖、そしてまた、自分
がいますがたおこなった移行の大きさへの深い恐怖です²¹。そうした移行を自分が
なしたこと、そしてそれがいかに謎めいていて信じられないようなことであるかに対
して^{シミュラクラ}模造人間が即座に意識的になるのは、かれらが完全に形成された成人の意識的存
在に即座になったからです。

^{シミュラクラ}模造人間の陥る苦境は、——非存在から存在への移行の大きさからしても、受胎か
ら妊娠を経て子宮外の生活にいたるまでの移行の大きさからしても——生まれること
一般の潜在的な悲劇的性質について示唆的なものだ、私がかつて思っていました。
しかし、そうではなくて、^{シミュラクラ}模造人間の苦境は人間との対比を示しているのです。われ
われは妊娠をつうじて徐々に存在になっていきます。それに応じて、存在への移行は
容赦なく厳然たるものではなくなくなっていきます。そうして、われわれは親の子宮から
出るより前に経験をすることになるので、子宮から出ることは突然で圧倒的なことか
もしれませんが、^{シミュラクラ}模造人間に起こることに比べれば突然で圧倒的なものではないので
す。そして、^{シミュラクラ}模造人間とは異なって、われわれは何年もかけて認知的に発達しなけれ
ばならず、また、次第に周囲の世界に対処するようになるにつれて同時に成人の精神
的能力を獲得しなければなりません。

21 ディック『あなたをつくります』（2008: 77-78=2002: 113-115）。

*

ミヒャエル・ハウスケラー：われわれは「徐々に存在になっていく」——その言い方はいいですね。生まれること（すなわち、生き物として存在しはじめること）が一つの出来事ではなくプロセスであることをとてもよく捉えています。存在は不意打ちのようにしてやってきません。われわれが存在していると気づくとき、われわれはすでにそれになじんでいるのです。他方、死は突然であるように思われます。プロセスではなく出来事であるように思われます。ある瞬間に存在していても、次の瞬間には死んでしまう。とはいえ、それはもしかしたら常に正しいわけではないでしょう。生の始まりにおいて、非存在から存在への道程をなだらかにする身体的・認知的発達のプロセスを経るようして、われわれは生の終わりにおいて身体的・認知的衰退という似たようなプロセスを経験することもできます。そのおかげで、われわれは非存在への接近にうまく対処できるのでしょうか。その場合、死も、出生のプロセスを鏡映しにしたような一つのプロセスとなります。すなわち、光の滅び²²を耐えうるものにするような、存在からの漸次的な変化、あるいは消滅となります²³。

そうすると、出生と死の間にはわれわれが考えていたほどの非対称性はないのかもしれない。出生がわれわれを直接形作るのに対して、死はまだ先にあるので予期によってしかわれわれを形作ることがないという指摘がありました。われわれは生まれてはいるけれど、まだ死んではいません。しかし、われわれに影響を及ぼすために死が予期される必要が本当にあるのか、私は疑問に思います。われわれの実存を形作るのは死そのものではなく、死についての知識、あるいはより正確にはわれわれの可死性の事実だけなのではないでしょうか。われわれは、無力さと依存性を〈生まれてきたこと〉（という人間のあり方）の直接的な影響とみなしました。しかし、それは何を意味するのでしょうか。われわれが無力で他者に依存的なのは、まさしく、われわれが生きていくための手段をまだもっていないからではないのでしょうか。新生児にとって、死はすぐそこに迫っているのであり、子どもと死の間に立つのは、助けにやって

22 ディラン・トマス：「あの快い夜へおとなしく入ってはいけない／光の滅びにさからって
荒れ狂え 荒れ狂え」（Thomas 2003: 239=1967: 214）

23 レオン・カス（2001）は過激な延命化の知に懸念を募らせ次のように述べている。「老衰や関節炎、補聴器や入れ歯が必要になること、老齢によって体面が傷つけられるような依存状態に陥ることを避けようと思わないものなどいようか。しかし、こうした衰えがなかったとして、われわれは長寿をはねつけることに甘んじてなどいられようか。さらに一層生きていく気がなくなるのではなかろうか。死が一層恥辱となりはしないか。死の前兆がなければ、死に対する恐れや憎悪は増さないであろうか」。

きて、力の限りを尽くして死から保護することを厭わず、またそれができるといふ他の人間たちだけなのです。そして、それでも子どもたちの生存は危ういままなのです²⁴。

したがって、生の始まりにおけるわれわれの極度の無力さと依存性は、出生性、すなわち〈生まれてきたこと〉のはたらきであると同時に、それとちょうど同じだけ、可死性、すなわち〈死にうること〉（これは意識するとせざるとにかかわらず事実なのです）のはたらきでもあるのです。つまり、出生性と可死性には実は強い結びつきがあり、二つは反対物というよりむしろ、同じ存在論的コインの表裏のようなものであるのかもしれない。

しかし、たとえそうであっても、われわれは生まれてくるのだということ、そして無力で依存的な状態で生まれてくるのだということに変わりはありません。この依存状態は、われわれの原点であり、人生における出発点であると同時に、われわれのデフォルトの位置でもあります。われわれは生涯をつうじて生存と繁栄のために他の人たちにだけでなく環境一般に依存しつづけるのです。必ずしも幼児期と同程度ではありませんが、ある程度の依存性は常にあり、人生の終わりに近づくと再びその程度はかなり高まります。しかし、あなたが非常に明瞭におっしゃったように、そして事実そうであるように、われわれが他の人たちや完全に形成された世界に依存しているのは、それがなければとても生きながらえることができず、その世界に到来してもすぐに死んでしまうからだけではなく、世界を意味づけることができないであろうからです。それどころか、自分自身を意味づけることさえできなくなるでしょう。

われわれはこの世界にやってくる時、この世界にとっては新参者であるわけですから、突然異国の地に立っていて、その国について何も知らなければ、その国の言葉を話すこともできない記憶喪失の旅人のようにして、われわれを導き、道を示してくれるその土地の原住民に頼るのです。そのような人たちがいなければわれわれは迷ってしまうので、その人たちを信じるしかないのです²⁵。われわれはかれらの一員にな

24 ハンス・ヨナス（1966: 83）によれば、このような存在と非存在の間の危ういバランスと、その結果生ずる絶えざる非存在の阻止こそが、生の本質をなしている。そのとき、生と死は不可分離に絡み合っている。このことは、特に新生児において明瞭である。新生児の存在は、「すでにそこに存在するという自己信認^{フォーナス}の力とまだ存在しないという困難な無能力^{インポテンツ}」を切り結ぶものであり、したがってそれは、「別のところからの因果性によって埋め合わされなければならないような、非存在へと向かう無力な存在の宙吊り状態」として理解されなければならない（Jonas 1985: 134）。ハウスケラー（2015）を比較参照のこと。

25 ハリス『言われたことを信じること』（2012）を参照のこと。

るまで、かれらの言葉を学び、かれらと同じように行動するのです。それが、われわれの出生性に付随する状況性と所与性ですね。この世界にやってくる時、われわれにとってはすべてが新しく、自分自身さえも新しいのです。しかし、われわれがやってくる世界自体は新しいものではありません。この世界は古い世界であって、われわれよりも前にやってきて、事情に通じていて、この辺りの物事の仕組みを教えてくれるような人たちがいるのです。その人たちから学ぶことで、われわれは非存在から存在への移行を完遂します。われわれは、すでにそこにあるものを吸収し、それを自分自身の形成のために用いることによって、誰か、特定の誰かになります。すでにある世界の助けを借りてのみ、われわれは自分自身の誰・何になることができます。新しいものは古いものを必要とするのです。

けれども、古いものが新しいものを必要とするということもあるかもしれません。このことについても話しておくべきでしょう。生まれてきたということがわれわれの存在をさまざまな仕方で作っていることはすでに認めました。しかし、人間が生まれつづけているということ——われわれが登場した後に他の人たちがやってくるということ、そしてわれわれが立ち去った後もその人たちは現れつづけるということ——は、われわれの実存をどのように形作るでしょうか²⁶。われわれが自分自身の可死性だけでなく、他の人たちの可死性（最も顕著なのはわれわれにとって大切な人たちの可死性）によっても影響を受けるように、われわれは他の人たちの出生性にも影響を受けるのかもしれません。この世にやってくる時、われわれは新しく、世界は古いものです。しかし、しばらくすると、われわれはその古い世界の一部となり、他の人たちが新しい新参者としてやってきます。われわれは自分が他の人たちから教わったようにして、その新参者たちに自分のやり方を教えます。しかし、おそらく、その新参者たちから教えられること、われわれ古参のものたちがかれらに頼ることも何かあるはずです。もしかしたら、われわれの実存を決定づけている依存性は、はじめにそう思われていたほど一面的なものではないのかもしれません。新しいものが古いものを必要とするのと同じように、古いものは新しいものを必要とするのかもしれません²⁷。

26 『死と後世』（2013）のなかで、サミュエル・シェフラーは、自分自身が死んだ後まもなく人類が滅亡に直面するだろうという見通し（「最後の審判の日」）は、自分自身の可死性についての知識が現在及ぼしている以上にわれわれに影響を与えるだろうと思惑を展開している。もし、われわれが死んだ後 30 日間で地球上から全人類の生命が消滅してしまうとしたら、われわれが今日おこなっていることの多くは無意味になってしまうだろう。

27 ジャンツェンが述べているように、「新たに子どもが生まれるたびに、新たな可能性が生

*

アリソン・ストーン：出生と同様、死もプロセスであるという点については同感です——少なくとも、われわれの大多数は産業社会のなかで長生きしていて、漸次的な衰えや能力の喪失、病気、老化によって死んでいくのですから。さらに、死が進行し、次第に存在しなくなっていくこの過程のなかで、われわれは幼児期・児童期におけるように、再び他者からのケアに非常に大きく依存するようになりやすいのです。ですから、類似点に注目しながら、死を出生との関連のもとで考察するのは有益なことでしょう。そうすることで、死んでいること、すなわち非存在に主に焦点があたっていた死についての哲学の議論ではいくぶん傍に置かれていた、死のさまざまな特徴が引き立てられてくるのです。

死を出生とのつながりのもとでみるのが有益であるとする、出生性を考えるときにも、可死性との相互作用を常に視野に入れておくべきなのではのでしょうか。そうかもしれないですね。たとえば、あなたが正しくみていらっしゃるとおり、われわれの幼児期の依存性が出生性だけでなく可死性によっても形作られているということを考えてみればそのようにも思われます。たしかに、われわれは無力な状態で生まれます。それは自分の努力では基本的な身体的ニーズを満たすことができないということであり、したがって、他人の助けがなければ、苦痛や最終的には死に対して傷つきやすい^{ヴァルネラブル}ということなのです。また、成人期をとおしてより一般的に他者に依存する際にも、同様に可死性ははたらいています。私は自分の努力だけで自分の身体的ニーズを満たすことができません。私は、特にお店の食品供給を維持しているような生産、流通、交換、コミュニケーションのネットワークをつうじて他人に依存しています。また、——コロナウイルスのパンデミックで明らかになったように——たとえば、スーパーでパスタを買い占めないようにするなどして、思いやりをもってそうしたネットワークを利用するために、他人に依存しています。大人の依存性は、幼児期の依存性と連続しています。いずれの場合も、われわれは援助なしに自分の身体的ニーズを満たすことはできないのですから。このように、大人の依存性は、幼児期の依存性との連続性から出生性と関係しており、また、ニーズが満たされないときにわれわれが可傷的になるのは最終的には死に対してであるという点において、可死性とも関係している

まれる。新たな自由、新たな創造性が生まれる。この子が世界をよくするのに一役買うかもしれないという可能性が生まれる。自由、創造性、そして新たな始まりへの可能性は、すべての人間生命にとって中心的なものであり、われわれが生まれ出づるものであるがゆえに有しているものである」(Jantzen 2004: 38)。

のです。

あなたのご指摘のとおり、幼児期や児童期には、死に対して何らの意識をもつことなく、可死性がわれわれの依存性や実存に影響を与えます——ですから、可死性がわれわれの生に影響を与えるのはわれわれが死を予期することによってのみだ、というのは早計でした。おそらく、次のようにいうことができるのではないのでしょうか。われわれは生涯をつうじて^{ヴァルネラブル}可傷的であり依存的ですが、幼児期と児童期には特にそうです。しかし、きわめて幼い子どもは特に死に対して可傷的ですが、かれらはまだ死を意識しているわけではありません。児童期の後半になって以降、あまり^{ヴァルネラブル}可傷的ではなくなります——とりわけ^{ヴァルネラブル}可傷的であるのではなく普通程度に^{ヴァルネラブル}可傷的になるのです——が、いまやわれわれは死を意識しているわけですし、ひとたびこの意識を獲得すると、この意識が、その後のわれわれが自らの^{ヴァルネラブル}可傷性と依存性とをどのように扱うかを必然的に媒介することになるのです。

これらすべてからすると、出生性は常に可死性との関連のもとで検討されるべきであるということになるのでしょうか²⁸。私が「イエス」と言うのを躊躇するのは、次の二つの理由によります。第一に、死に関する哲学的考察は非常に発達しているため、死が舞台にのぼるやいなや出生は締め出されてしまいがちだということがあります。第二に、出生性がわれわれの実存をどのように構造化しているかを把握するようになってはじめて、そうした^{生まれながらに}出生的に形作られた構造が同時に可死性によってどのように形作られているかをみるようになる、ということがあります。しかし、そうした地点に到達するためには、まず、出生性についての説明が必要であり、それをまず見通すためには、出生性だけに取り組むのが最も簡単です。いわば、二部構成の説明が必要なのです。第一部はそれ自体としてみられた出生性に関するもので、第二部は可死性との関連において出生性を再考するものです。

おっしゃるように、生まれるということは、すでに古いものである世界へと^{ニューカマー}新参者としてやってくるということです。このことの一つの側面は、ハンナ・アーレントから学んだことですが、新しい人たちの到来はすでに世界に存在している人たちにとっての希望の源だということです²⁹。これらの人たちは新しいので、新しいことをおこ

28 カヴァレーロやジャンツェンといった一部のフェミニスト哲学者が伝統的な優先順位を逆転させて死ではなく出生に中心の座を与えることを好んだのに対し、他のフェミニスト哲学者はこれに反対し、出生と死の重要度を逆転させるのではなく、均衡を取り戻すことを主張したことは注目に値するであろう。クラック『性と死』(2002) およびヘイネマー「可死性と世代発生性の現象学」(2010)を参照のこと。

29 アーレント『人間の条件』(1958: 177-178, 247=1994: 288-290, 385-386)。

ない、世界を更新し、^{リフレッシュ}回復させるであろうという約束を携えています——土を鋤いて古いと同じ畝をつくるのではなくて、脇へ逸れ、それによって物事をよくするのです。新参者は、^{オープン・エンデッド}未形成で制限なく生まれているので、可能性に満ちており、それゆえにまた希望を与えてくれます。しかし、新参者は、自分が生まれついた地域で守られている伝統を受け継がなければなりません。このような意味づけや解釈の伝統がなければ、われわれは世界を理解することがまったくできないでしょう。

このような新規性と伝統との組み合わせは、さまざまな仕方で扱われえます。保守的で伝統主義的な立場からは、新参者が既存の伝統を継承し、それを維持し、さらに前進させることが期待されるかもしれません。より革命的な観点からは、新参者が古くなった伝統を打破してくれることが期待されるかもしれません。あるいは、新参者が、これまで妨げられてきた過去の世代の希望をついに実現させるようなことをするのでと期待されるかもしれません。あるいはまた、新参者の到来をもっと冷淡な見方でみて、時間の経過につれて必然的にこうした個々人は伝統をどんどん吸収し、過去をどんどん蓄積していき、ついには歴史の重荷につぶされて、^{オープン・エンデッド}制限のない可能性をすべて押しつぶしてしまうことになる、と考えることもできるかもしれません。ここで、新参者の属するそれぞれの世代に対して相対的に年長にある人たちに責任が生じてくるでしょう。すなわち、われわれは若い世代に伝統の重荷をあまりに多く負わせすぎて、更新をもたらすといふかれらが携えている約束を果たすことができなくなったりすることがないようにする、という責任です。

*

ミヒャエル・ハウスケラー：世界に新しい人たちがやってくることは、たしかに、すでにその世界にいる人たちにとって希望の源となりえますし、実際しばしばそうですね。私の人生と私の世界が終焉を迎えても、世界と（人間の）生命は終わらないという更新の約束、そしてまた連続性の約束は、われわれの多くにとって、新しい人たちが継続的にやってくるのを求め、支援し、促進しようとする強い^{インセンティブ}動機となります。そうであるがゆえに、新しい人の出生は、一般的にいって、それが起こるたびごとに、それに関与する人たち、目撃する人たちによって、きわめて重大な出来事として経験されるのです。ここには謎が、大いなる不思議があります。それは、われわれが目撃しているのがたんなる物質の変容ではなく、真に新しい何ものか、それまでに別の形であっても決して存在しなかった何ものかが存在しはじめるということからです。これまで何もなかったところに、いまや何かがあるのです。このことは、い

つでも起こっていることであるのでごく普通のことですが、同時に、まったくもって理解しがたいことであるので絶対的に並外れたことでもあるのです。そして、それほどまでに普通のことであるということが、それをかえって一層並外れたものにしていくのです。それは奇跡に最も近いものです。例外は死で、死は状況を逆転させるという点で、同様に奇跡的なものです。それまで何かあったところに、いまや何もないということなのですから。われわれは、手品師の空っぽの帽子から出てくるウサギのように、ひょいっと存在へと入り、しばらく跳び回った後、また消え失せてしまう（あるいは消されてしまう）のです。しかし、死とは異なり、また、出産というプロセスが通常母親にとって苦痛と苦難を伴うにもかかわらず、新しい人間が生まれることは一般に祝福されるべきこととみなされています。もちろん、新しい人間が生まれてくることを不幸な出来事に変えてしまうような状況もあるので、いつもそうであるとは限りませんが、とはいえ多くの場合、われわれは出生を、すなわちわれわれのなかに新しい人間が出現することを喜ばしい出来事としてみる傾向にあります。

しかし、出生に対するこのような歓迎的な態度は、決して普遍的なものではありません。一部の人たちにとっては、新しい人間の出現は希望ではなく、絶望、あるいはそれに近いものの源であるのです。あなたは、新しい人たちが持ち込んできて実行する約束に言及されました。しかし、われわれが約束とみなすものを、他の人たちは脅威とみなすかもしれません。脅威とは、約束相手が実現しないことを強く望んでいることの約束であるからです（「約束するが、お前はこれを後悔することになるぞ！」）。新しい人たちは、われわれ古参のものたちをすぐに押しのけて、われわれが運や勤労によって何とか自分たちのために確保したものの所有権を訴えるというような脅威を携えているのです。新参者はわれわれの短命を強烈に思い出させる役目を果たすのです。それはまるで、他の人たちの出生がわれわれにとっての甲鐘であるかのようなのです。

出生、あるいは少なくとも他人の出生に対するこうした否定的な態度は、とりわけトランスヒューマニストや、より広く、死、特に自分自身の死を「最大の悪」と考える人たちに顕著にみられるもので、そうした人たちは結果的に、手遅れになって自分の存在を永久に奪われてしまう前に自分の生命を無限に延ばせるように、できるだけ早く老化の難から逃れるよう、全力を尽くすことをわれわれに促すのです³⁰。ひとた

30 たとえば、ポストロム「竜の暴君の寓話」（2005）を参照のこと。トランスヒューマニズムの観点からすると、新しい人たちをこの世界に送り出すことは、よくいえば、不必要なことであり、悪くいえば、不死の権利をもつはずの自分自身への脅威である。ブレント・ウォーターズは、出生性と可死性の間につながりを見出し、「子どもが生まれることは、

びこの目標が達成されれば、人類の灯を未来に伝えるために新しい人たちを生み出すことに、もはや関心をもつ必要はありません。死が不可避のものでなくなり、ますます希少な事態になり、決まりではなく例外となれば、出生数を厳しく制限しなければならぬかもしれません。しかし、それでもかまわないし、大きな問題はないのでしょう。われわれはもはや新しい人たちを必要とすることはないのであろうと主張されるのですから³¹。もし更新が必要とされたり望まれたりしたら、新しい技術やそれに伴う変容的な経験の機会をおそらく果てしなく供給することによって、いつでも自分たちで対処することができるのです。

このように出生による更新（新しい人たちが生まれつづけること）に対する無関心を公言することによって、根底に横たわっている憤りが覆い隠されています。その憤りとは、——こうしておくのが公平だと思うのですが——デイヴィッド・ベネターのような哲学者たちによって促進されている反出生主義運動においてもはっきりみられるものです。ベネターは、われわれは生まれてこなければ、あるいはより正確に言えば、存在することがなければ、それはわれわれにとってははるかによいことだであらうということを説得的に論じようとしています³²。これは、たとえわれわれの人生がたまたまとても素晴らしいものであったとしてもそうなのだ、と考えられています。ベネターによれば、われわれのなかで最も幸福で幸運な人たちでさえ、存在しなかった方がよかったです。痛みや苦しみのない人生など完全にはありえないという事実が、存在に対する評価を変えるのに十分だと考えられています³³。重要なのは、このことから、できるだけ早く死ぬこともまたわれわれにとってよいことなのだという推論をしてはならないということです——そのような推論をするのはきわめて自然に思われるでしょうけれども。それは、存在しないことがわれわれにとって悪いことではなかったとしても、存在しなくなることはわれわれにとって悪いことであるとされるからです。このことは、存在しなかった方がわれわれにとってよかったですと公言する人たちにとっては、むしろ都合がよいのです。自分の論の一貫性を保つために自殺

必然的な死と衰亡を思い起こさせる」ので、トランスヒューマニストは出生に興味をもたないと論じている（Waters 2009: 109-110）。生殖の継続に対するトランスヒューマニストの態度についての簡潔な要約として、クルス（2013）を参照のこと。

- 31 グレイ「高齢化・無子化・人口過剰」（2004）
- 32 ベネター『生まれてこない方が良かった』（2006=2017）、ベネター+ワッサーマン『生殖を議論する』（2015）、ベネター『人間の苦境』（2017）
- 33 「よいことで満ちていて悪いことがほとんど皆無に等しい人生でも——つまり、ちょっとしたピンで刺されたような痛みが混在しているだけのまったくこのうえなく幸せな人生でも——、人生がそもそも完全になくより悪い」（Benatar 2006: 48=2017: 58）。

をするのではなく、快適な生活を送りつづけることができるのですから。かれらが主張するところによれば、出生は悪であるけれども、死も悪であるのです³⁴。

しかし、明らかに、われわれにとっては存在しなくなることは可能だけれども、存在しなかったことにするのは可能ではないのです。われわれの出生はすでに起こってしまったことだけれども、死はまだ起こっていないことです。つまり、このことから導き出せる唯一の実際的な結論は、一つには、新しい人間を生まれさせるのをやめるべきだということであり、もう一つは、自分自身の存在をできるだけ長く保持するよう努めるべきだということです。反出生主義は、このように、われわれが主導権を握り続け、年老いた者がまだまだ年を取ることを確実にするための道徳的正当化を提供するのです。

*

アリソン・ストーン：トランスヒューマニズムと反出生主義は仲間同士であって、年老いた者たちの特権を支持するという仕方でも部分的に結びついている、というご指摘だったかと思いますが、興味をそそられますね。賛成します。西洋社会はますます老政治的になりつつあると思います——最近のアメリカの大統領候補者たちはそれを反映しているものの一つですね。あなたは反出生主義にもトランスヒューマニズムにもあまり惹かれていないような感じがしました。私もそれらに対しては疑問をもっていますよ。

ベネターの哲学的反出生主義から始めますと、ベネターは、われわれ一人ひとりにとって、生まれてこなかった方が常によかったであろうと主張しています。存在することには、常に少なくとも何らかの苦痛がつきものであり、それは悪いことだけれども、非存在には苦痛が含まれず、それはよいことである、と。ここで、非存在というのは、死んでいるという意味での非存在ではなく、そもそも存在しはじめなかったという意味での非存在です。たしかに、存在することには、常に少なくとも何らかの快樂もあって、それはよいことだけれど、非存在は快樂がないのであって、それはよいことでも悪いことでもない。このように、ベネターにとって、苦痛と快樂の正味のバランスは非存在の方がよりよいのであり、生殖によって誰かを存在させることは常に間違っているのです。

しかし、私は納得がいきません。もし苦痛がないことがよいことなのであれば（誰

34 「死は悪であり、人間の苦境の一部である」（Benatar 2017: 110）。

かにとって、あるいはそうでなければ、存在したであろう人にとって)、相補的に、快樂がないことはよくも悪くもないことなのではなくて、むしろ、悪いことでなければならぬはずだ。しかし、これでは存在と非存在を同じレベルにするだけでしょ—とはいえその場合でも、生殖によって新しい人間を生み出すことができるということは必然的に含まれるでしょう。しかし、さらに進んで、積極的な快樂—そこには人間生活におけるさまざまなよいことが含まれるとします—の方が、ただ苦痛がないことよりもより大きな重みをもつということができるといえるでしょう。このような流れに沿うと、他の条件が同じであれば、生まれてこないより生まれてきた方がよく、ある人にとってはその人が存在することはよいことであるのだと結論づけることができるかもしれません³⁵。

一般に流布している反出生主義には、しばしば環境保全主義的な側面があります。その考え方とは、世界を汚染し、資源を枯渇させ、生息地の消滅や種の絶滅を助長し、過剰消費の習慣を継続させるような人間を、これ以上多く世界に住まわせないようにすべきだということです。私が疑問に思うのは、このような反出生主義は、将来生まれてくるかもしれない人たちから存在することによる利益を奪うことによって、現在存在している人たちの環境破壊的な行為の代償を将来の世代に払わせるようなものではないかということです。存在しはじめるまでは存在による利益を奪われるようなことはない、と反論されるかもしれませんが、しかし、—ベネターの推論にみられるように—存在しはじめないことによって利益を得ることができるのなら、逆に、存在させられないことによって何かを奪われることもありうるのです。

それでも、環境保全主義的な反出生主義者であれば、存在しはじめるいかなる個人についても、存在することで得られる利益より、その人が存在することで環境に及ぼす有害な影響の方が重大なのだといえることができるでしょう。すなわち、ベネターにとっては、存在することは何よりも存在する人間個人にとって悪いことなのですが、環境保全主義的な反出生主義者にとっては、自然環境にいる他のものたちにとって悪いことなのです。これは不必要に悲観的な見方だと私は思います。新しい人間の誕生を楽観的に捉えることもできるでしょう。その人たちのなかには成長して—グレタ・トゥーンベリのように—環境に害をもたらし慣習に異議を唱え、その慣習を変えるよう要求し、代替策を考え出し、他の人たちに変化を促すような人もいるだろう、と。しかし、反出生主義者の見方はそうではなく、そうした将来の人たちが存在

35 さまざまなベネターの批判者のなかでも、ハーマン（2009）とマククリーン（2015）から教えられるところがあった。

することによる環境への圧倒的に有害な影響が、その人たちが考え出すかもしれないポジティブで希望に満ちた可能性すべてを上回ってしまう、というものです。そこに暗黙のうちに前提とされていることをさらにいうならば、それは、人間は自分たちの生き方を変えて、この地球に生きる他の生き物たちも一緒に繁栄することができるような生き方をするなどできないのだ、という考え方です。したがって、われわれは変わることなどできないのだから、われわれ自身を——いえ、むしろわれわれの将来の後継者たちを——消し去ったほうがよいのだ、ということになるのです。しかし私は、新しい世代、将来世代にもっと希望をもちたいですし、信じたいと思うのです。

最後——、トランスヒューマニズムと現在存在している人間を不死にしようとするプロジェクトについて。死が悪いものであるというのはもっともなことだと思います。死は存在することの利益をわれわれから奪ってしまうのですから。けれども、いかに死が悪いことであるとしても、不死はもっと悪いことだ、という考え方も私は受け入れています³⁶。「不死」ということで私が意味しているのは、^{アクチュアル}実際に永遠に生きるということです。何百年かそこら生きるというのとは違います。たとえば、シモーヌ・ド・ボーヴォワールは、もし不死であったなら、私は^{リアル}本当の選択に直面することは決してないだろうと述べています。将来、どんな選択にも可能性にも戻ることができるのだとわかっているのですから、いまそのなかから選択するとしても、何もそこに賭けられたものはないのです³⁷。^{死すべき}可死的な人生では、選択をするとき、私は他でもない何らかの人間となり、他のどの人生でもないまさにこの人生を送ることになるという、^{リアル コミットメント}本当の誓いを立てているのです。取らないと決めた選択肢は、それによって私からは永遠に閉ざされたものとなります。そうでなければ、私が「決定」を下した行動の行く先は何一つ私にとって何らの意味ももたなくなるでしょう。そうした行動の行く先に私は何も賭けたりしないでしょうから。私の「選択」に重みはなくなるのです。

ボーヴォワールの考えは、死は私が自分の人生のなかで価値を置いているものを奪うから悪いものだけけれど、たとえそうであっても、不死はもっと悪いものであろう、

36 これはもちろん、バーナード・ウィリアムズが「マクロプロス事件——不死の退屈さについての考察」(1973)のなかで論じていることである。類似した議論は、ボーヴォワールによってフィクションの形で1946年の小説『人はすべて死ぬ』(Beauvoir 1995=1967)においてなされている。

37 ボーヴォワールの見方についてこのような言葉を使って述べているショット (2010: 3-6) を参照のこと。

ということです。死は、少なくとも、私が死ぬときにだけそういう大切なものを奪ってしまうのですが、死の予感、私が生きている限り、そうしたものの価値を高めるのです。実際、私の可死性は、そうした大切なものが意味と価値をもつために必要不可欠なのだ、といっても過言ではないでしょう。一方、不死は、私が（際限なく）生きつづけている間、これらのものから意味と価値を剥ぎ取ってしまうでしょう。つまり、^{死すべき}可死的なものとしての私は限られた時間のなかで意味と価値を享受するのに対して、私が不死であったら意味と価値を享受することは決してないでしょう。

けれども、あなたはトランスヒューマニズムについて別の懸念を抱いておられるのではないのでしょうか。すなわち、すでに存在しているわれわれが不死になると、生殖し子を産む理由がもはやなくなってしまうだろうという懸念です。たとえば、生殖し子を産む理由がなおあったとしても、新しく子どもを産むことの意味はまったく変わってしまうでしょうし、新旧の世代間のバランスも崩れてしまうでしょう。そうになると、^{ニューガマー}新参者がどうやって世界に更新をもたらすことができるのかもよくわかりませんね。すでに存在する意味や習慣をもつ古参のものたちが世界から出ていくことがなくなってしまうのですから。このことは、再び、出生性と可死性の相互依存性を示しているように思います。可死性を排除すると出生性をも奪うことになってしまうというような相互依存性です。

*

ミヒャエル・ハウスケラー：おっしゃるとおり、私もあなたと同様、終わることのない生を賛美するトランスヒューマニズムを受け入れてはいませんし、存在することをあしざまに言う反出生主義にも賛同はできません。存在することは、存在しないことよりよくも悪くもないのです。死者は生者より一層悪いということはありませんし、一層よいというわけでもありません。また、生きたことのない者は生きてしまった者より一層よくもなければ悪くもありません。非存在とはひとがなりうる状態ではない、というのが大きな理由です³⁸。たとえば、われわれがそういう言い方をするのに慣れているのだとしても、〈死んでいる〉(be dead) 人など、実際には存在しないのです。それは、(まだ、あるいはこれから) 存在しはじめていない人など存在しないのと同じです。〈彼・彼女は存在しない〉という主張には、何の指示対象もないのです。「よい」「悪い」は、しかし、存在に対する述語です。われわれが存在しはじめる

38 ヨハンソン (2021) とテイラー (2021) を参照のこと。

前、あるいは存在しなくなった後に、われわれにとって〈よい〉とか〈悪い〉とかいわれるものは何もないのです。〈よりよい存在の仕方〉と〈より悪い存在の仕方〉があるだけなのです。他の人生よりもよい人生というものがあります。それは、快樂と苦痛の正味のバランスという点からみてそうであるだけでなく、より豊かで、人とのつながりがより多くあり、またひょっとするとより長い人生だという理由からそうなのです。生命、そしてそれぞれの人の人生は、もはや生きる価値がないと思われるほどひどい人生も含め、それぞれに独自の観点で判断されなければなりません。

すべての（個人の）人生には始まりと終わりがあります。ここまで死についてたくさんお話してきました。出生性と可死性の間のつながりについても強調しました。しかし、まだ話していない側面は、われわれの存在の根源的な偶然性です。これは、少なくとも一見したところ、〈われわれは死ななければならない〉ということよりも〈われわれは生まれてきた〉ということに比較的しっかりと基礎をもっている側面です。われわれはみな、少なくとも当分の間は、いつかは死ななければならないけれども、誰も生まれてくる必要はなかったと思われるという意味で、ここにはまぎれもない相違点があります。死は常に人間の実存に属する必然的なものでありつづけてきましたし、それはおそらくこれからもそうでしょう。それに対して、われわれの知る限り、われわれの出生には何の必然性もないのです。それどころか、われわれ一人ひとりにとっては、出生が実現するより前、存在することになる可能性はきわめて低かったのです。もし、ほんの些細なことが違った方向に進んでいたら、われわれは今日ここにいなかったでしょう。もし、あなたのご両親が会うことがなければ、二人が恋に落ちなければ、交わることがなければ、そして、あるとき交わることなく、別の精子と別の卵子が一緒になっていたら、あなたは存在しなかったでしょう。あなたのご両親が別の子どもを産んで、その子どもがあなたの名前を授かることもありえたでしょう。その場合、あなたの名前をもつ誰かは存在することになりますけれども、その誰かというのはあなたではありません。あなたのきょうだいがあるわけではないのと同じです。われわれが生まれる前に、（まだ肉体化されていない、おそらく永遠の）魂がすでに存在していて、生まれる機会を待っており、たまたま使えた遺伝子の構成を用いて、ついにはその機会をつかむのだ、と仮定したいというのであれば、話は別ですが。しかしその場合、われわれが存在の始まりと思っているものは、本当はそうではないということになります。出生は、きわめて異なる種類のものであっても、新しい存在の形態へと移行することだ、ということになるでしょう。おそらく新しい始まりのようなものではあるでしょうが、ラディカルに新しい始まりではありません。新しいボトルではあっても古いワインのまま、ということです。しかし、もしすでに存

在する魂というようなものがなく、われわれが本当に存在しはじめる——新しいボトルに入った新しいワイン——と思われるときに存在しはじめるとすれば、われわれの存在には必然性がなく、まったくもって偶然に負っているということになるのです。われわれ一人ひとりが、困難をものともせず、非存在から存在へと移行してきたのです。

繰り返しますが、〈われわれは生まれてきた〉ということに属するこの側面は、われわれの存在全体に広がっています。われわれは偶然的な存在です。それは、われわれは簡単には存在しえなかったという意味だけでなく、同じように、いつでも簡単に存在しなくなりうるという意味でもです。われわれは普段、自分の存在にかなり安心感を抱いていて、存在しないことなどありえないかのように思っています。しかし、われわれは同時に、抽象的な仕方ではありますが、いつかすべてがおしまいになってしまうこと、さらに重要なことには、その日が今日でないと断言できはしないということをよくわかっています。わからないけれど、今日が人生最後の日かもしれないのです。この世界には、われわれがここに存在していることを必然的なことに変えてくれるものなど何もないからです。ここ最近では、ウイルスをもっている人にたまたま知らないうちに近づいたり、その人が先に触ったものにたまたま触ったりすると、すぐさま非存在の方へと押し戻されてしまいます。それがすべてです。ある日、元気で健康でも、数日後には集中治療室に入っていて、死の危険に瀕していたりするので。繰り返し言いますと、〈われわれは生まれてきた〉という事実とその状況、この場合はその偶然的な性格が、任意の時点で終わる可能性があることを特徴としている人生を、先んじて示しているのです。

しかし、われわれの出生の偶然性は、そもそもわれわれがそこに存在するということがもっている恒久不変の特徴であるだけではありません。それは、われわれがそこへと生まれ、われわれの実存を形成するところの環境にまで拡張します。それはまず、われわれが存在するということに関係しますが、それだけではなく、われわれが何であるか、われわれはどのように存在するかということにも関係します。われわれが偶然的な存在であるのは、たんに存在しないこともありうるという意味においてのみならず、別の環境に生まれていたら、いまとはまったく違うようにもありえたであろうという理由によるのです。私は別の言語を話し、別の伝統・信念体系のなかで育てられていたかもしれません。いまとは異なる関心や料理の好み、道徳的信念をもつようになっていたかもしれません。私が実際にいまもっている関心・好み・信念は、私を私たらしめているものですが、私がこのような人間になったのは、出生の偶然によるものです。また、私の人生がこのようなものになったのも、少なくとも部分的に

は、出生の偶然によるのです。われわれはみな同じ条件から出発しているわけではありません。ある人は銀のスプーンをくわえて生まれてきて、ある人はプラスチックのスプーンをくわえて生まれてきて、そしてある人はまったくスプーンをくわえることなしに生まれてきたのです。この点において、ある人は他の人よりも幸運です。死が大いなる均一化装置であるならば、出生は大いなる差別化装置です。

このように、われわれは特定の時間・場所、そして特定の（文化・社会・政治・宗教・家族などの）状況に生まれるのだという根源的偶然性を認めることによって、みんながもっと寛容になり、思いやりをもてるようになり、他の生き方や他の世界の見方に対してもっと受容的になることができるのだと私は考えたいと思います。結局のところ、われわれはみな、頼まれもせず、無作為的に、そして一見して特定の目的もなく、実存へと投げ込まれたのです³⁹。われわれは、生まれてくることを選んだわけでもなく、どこで、いつ生まれるかについて何も言うことができなかつたのです。なぜここにいるのか、どこから来たのか、どこへ行くのか、わかりません。しかし、われわれは生まれてきたのであり、まだ死んではいないのです。必然的であろうとなかろうと、われわれは現実に存在しているのであり、世界に形成されてきたとともに、世界を形成する潜在性をもっています。それは決して小さなことではないのです。

文献

- Anderson, J. R. (2016). Comparative Thanatology. *Current Biology*, 26 (13): R553–R556.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.〔=志水速雄 [訳] (1994).『人間の条件』筑摩書房〕
- Beauvoir, S. d. (1995). *All Men are Mortal*, trans. by E. Cameron. London: Virago.〔=川口篤・田中敬一 [訳] (1967).『ボーヴォワール著作集第4巻 人はすべて死ぬ』人文書院〕
- Benatar, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press.〔=小島和男・田村宜義 [訳] (2017).『生まれてこないほうが良かった——存在してしまうことの害悪』すずさわ書店〕
- Benatar, D. (2017). *The Human Predicament*. Oxford: Oxford University Press.

39 「被投性」の概念は、『存在と時間』(Heidegger 1962=1994)においてハイデガーによって導入され、展開された。

- Benatar, D. & Wasserman, D. (2015). *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* Oxford: Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2005). The Fable of the Dragon Tyrant. *Journal of Medical Ethics*, 31: 273–277.
- Brisson, S. (2017). Personal Identity and Relational Selves. In A. Garry, S. J. Khader, & A. Stone (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* (pp. 218–230). New York: Routledge.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford, CA: Stanford University Press. [= 佐藤嘉幸・清水知子 [訳] (2012). 『権力の心的な生——主体化＝服従化に関する諸理論』 月曜社]
- Cavarero, A. (1995). *In Spite of Plato*, trans. by S. Anderlini-d’Onofrio & Á. O’Healy. Cambridge: Polity Press.
- Clack, B. (2002). *Sex and Death*. Cambridge: Polity Press.
- Cruz, E. R. (2013). Transhumanism and the Fate of Natality: An Introduction. *Zygon*, 48 (4): 916–935.
- Dastur, F. (1996). *Death: An Essay on Finitude*, trans. by J. Llewellyn. London: Athlone.
- Dick, P. K. (2008). *We Can Build You*. New York: Harper. [= 佐藤龍雄 [訳] (2002). 『あなたをつくります』 東京創元社]
- Dunsworth, H. M., Warrener, A. G., Deacon, T., Ellison, P. T., & Pontzer, H. (2012). Metabolic Hypothesis for Human Altriciality. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109(38): 15212–15216.
- Gehlen, A. (1988). *Man: His Nature and Place in the World*, trans. by C. McMillan & K. Pillemer. New York: Columbia University Press. [= 平野具男 [訳] (1985). 『人間——その本性および世界における位置』 法政大学出版局]
- Gould, S. J. (1977). *Ever Since Darwin*. New York: Norton. [= 浦本昌紀・寺田鴻 [訳] (1995). 『ダーウィン以来——進化論への招待』 早川書房]
- Grey, A. d. (2004). Aging, Childlessness or Overpopulation: The Future’s Right to Choose. *Rejuvenation Research*, 7: 237–238.
- Harman, E. (2009). Critical Study: David Benatar, Better Never to Have Been. *Noûs*, 43 (4): 776–785.
- Harris, P. (2012). *Trusting What You’re Told: How Children Learn from Others*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hauskeller, M. (2015). The Ontological Ethics of Hans Jonas. In D. Meacham (ed.),

- Medicine and Society: New Perspectives in Continental Philosophy* (pp. 39–56). New York: Springer.
- Hauskeller, M. (2021). What Is It like to Be a Bot? SF and the Morality of Intelligent Machines. In B. Dainton, W. Slocombe, & A. Tanyi (eds.), *Minding the Future*. New York: Springer.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie & E. Robinson. Oxford: Blackwell. [=細谷貞雄 [訳] (1994). 『存在と時間』上・下、筑摩書房]
- Heinämaa, S. (2010). Phenomenologies of Mortality and Generativity. In R. M. Schott (ed.), *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment* (pp. 73–153). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Jantzen, G. (2004). *Foundations of Violence*. London: Routledge.
- Johansson, J. (2021). Two Arguments for Epicureanism. In M. Cholbi & T. Timmerman (eds.), *Exploring the Philosophy of Death and Dying* (pp. 70–77). London: Routledge.
- Jonas, H. (1966). *The Phenomenon of Life*. New York: Harper & Row.
- Jonas, H. (1985). *The Imperative of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kass, L. (2001). L’Chaim and its Limits: Why Not Immortality? *First Things*, 113: 17–24.
- Kittay, E. F. (1999). *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge. [=岡野八代・牟田和恵 [監訳] (2010). 『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社]
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals*. London: Duckworth. [=高島和哉 [訳] (2018). 『依存的な理性的動物——ヒトにはなぜ徳は必要か』法政大学出版局]
- McLean, B. (2015). What’s So Good about Non-Existence? *Journal of Value Inquiry*, 49 (1–2): 81–94.
- Monsó, S. (2022). How to Tell if Animals Can Understand Death. *Erkenntnis*, 87: 117–136.
- Montagu, A. (1986). *Touching: The Human Significance of the Skin*. 3rd edition. New York: Harper and Row. [=佐藤信行・佐藤方代 [訳] (1977). 『タッチング——親と子のふれあい』平凡社]
- O’Byrne, A. (2010). *Natality and Finitude*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Portmann, A. (1969). *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. 3rd edition. Basel: Schwabe. [=高木正孝 [訳] (1961). 『人間はどこまで動物か——新しい人間像のために』 岩波書店]
- Scheffler, S. (2013). *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.
- Schott, R. M. (ed.) (2010). *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Svendsen, L. (2007). *A Philosophy of Fear*, trans. by J. Irons. London: Reaktion.
- Stern, D. (1988). *The Interpersonal World of the Infant*. London: Karnac. [=小此木啓吾・丸太俊彦 [監訳] (1989–1991). 『乳児の対人世界』 理論編・臨床編、岩崎学術出版社]
- Taylor, J. S. (2021). Why Death Is Not Bad for the One who Dies. In M. Cholbi & T. Timmerman (eds.), *Exploring the Philosophy of Death and Dying* (pp. 78–84). London: Routledge.
- Thomas, D. (2003). *The Poems of Dylan Thomas*, ed. by Daniel Jones. New York: New Directions. [=田中清太郎・羽矢謙一 [訳] (1967). 『ディラン・トマス全詩集』 国文社]
- Waters, B. (2009). *This Mortal Flesh: Incarnation and Bioethics*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.
- Williams, B. (1973). The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In *Problems of the Self* (pp. 82–100). Cambridge: Cambridge University Press.

* * *

出典：Michael Hauskeller and Alison Stone (2022). “Birth.” In: Michael Hauskeller (ed.), *The Things That Really Matter: Philosophical Conversations on the Cornerstones of Life* (pp. 180–200). London: UCL Press.

© Authors 2022

著者紹介

ミヒャエル・ハウスケラー (Michael Hauskeller, 1964-) : 専門は哲学・倫理学。トランスヒューマニズムや人生の意味などをテーマとしている。現在、リヴァプール大学哲学科教授・学科長。著書に、*Biotechnology and the Integrity of Life* (Routledge,

2007) や *Better Humans? Understanding the Enhancement Project* (Routledge, 2013)、*Sex and the Posthuman Condition* (Palgrave Macmillan, 2014)、*Mythologies of Transhumanism* (Palgrave Macmillan, 2016)、*The Meaning of Life and Death* (Bloomsbury, 2019) などがある。日本語に訳されているものとして、『生の嘆き——ショーペンハウアー倫理学入門』（峠尚武訳、法政大学出版局、2004年）（原題：*Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*. 1998）がある。

アリソン・ストーン (Alison Stone, 1972-) : 専門はフェミニスト哲学やポストカント哲学、美学など。現在、ランカスター大学政治・哲学・宗教学科教授。著書に、*Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy* (SUNY Press, 2004) や *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference* (Cambridge University Press, 2006)、*An Introduction to Feminist Philosophy* (Polity Press, 2007)、*Feminism, Psychoanalysis, and Maternal Subjectivity* (Routledge, 2011)、*The Value of Popular Music: An Approach from Post-Kantian Aesthetics* (Palgrave Macmillan, 2016)、*Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism* (Rowman and Littlefield, 2018)、*Being Born: Birth and Philosophy* (Oxford University Press, 2019) などがある。

凡例

- 書籍名は『』で、論文名は「」で示す。
- 〈〉は訳者が付け足したものである。
- 注はすべて原注である。
- 文献情報に誤記がある場合は修正した。
- 翻訳に際して文献の参照表記を変更した。
- 引用されている文献にすでに日本語訳がある場合は参照のうえ、修正を加えた。

付記

原著の電子版はオープンアクセスです (<https://doi.org/10.14324/111.9781800082175>)。この日本語訳の掲載に際しては、原著者のお二人に許諾をとりました。快諾してくださったハウスケラー先生、ストーン先生に心より感謝申し上げます。