

## 3.11と技術中心時代の倫理についての予備的考察

### 3.11 and the Ethics in the Era of Techno-centrism

田淵 義英

福島工業高等専門学校コミュニケーション情報工学科

Yoshihide Tabuchi

National Institute of Technology, Fukushima College, Department of Communication and Information Science

(2015年10月13日受理)

This article is a tentative assumption on the Ethics in the era of Techno-centrism. It tries to delineate dysfunction of the Ethics that we are witnessing today, and characteristic conditions that derives a bottleneck of contemporary Ethics. Chapter 2 shows that historical context of the Ethics resulted relativization of its universal value, with leading itself, as chapter 3 argues, to the era of technocracy in which the Ethics is dominated by technologies and its users. Chapter 4 outlines several aspects the consequent dysfunction of the Ethics, while chapter 5 tries to specify reactions to it, which are quite characteristic to the contemporary society. Chapter 6, as a conclusion, offers a short remark for further research.

**Key words:** 3.11, History of Ethics, Techno-centrism

#### 1. はじめに

3.11とそれに引き続く原発事故は、現代社会の抱える多くの問題を露見させたが、それは倫理の分野においても同様であった。行政、企業（東電）、一般の人々（とりわけ関東の東電利用者）の倫理的責任をめぐって多くの議論が展開され、科学技術そのものの是非を問うスケールの議論も散見された。

しかし、百家争鳴の議論があつたにもかかわらず、その成果は捗々しいとはいえないものである。とりわけ、原発事故を引き起こした現代の技術中心時代における倫理については、十分に考察が深まったとは言えない状況にある。

本稿では、現代の倫理学がなぜ原発事故に対して有効な倫理的回答を示せないのかについて、技術中心時代の倫理が陥っている隘路を明らかにすることで検討したい。

以下の章では、まず倫理学の歴史が倫理的価値の相対化の歴史であることを、自由主義、世界システム、技術支配の観点から明らかにし、人間が普遍的価値について考察すること自体がますます困難になっていることを示す。

次いで第三章では、とりわけ技術支配の影響に注目し、技術中心時代では倫理が主体から切り離され、それによって人々の「動機の倫理性」と「行為の倫理性」が一

致しなくなっていることを示す。

第四章では、そのような状況において現代の倫理学が機能不全に陥っていることを、価値の貨幣形態の問題、倫理的主体の問題、道徳的直観の問題として提示する。

第五章では、倫理学が機能不全に陥るなかで、社会が公的に責任を取る主体を創造する一方で、それ以外の人々は「関心」という自己正当化へと逃避している状況を批判し、最後に第六章で今後の展望を示す。

なお、本稿はこのいささか大きすぎるテーマについての予備的考察であり、本稿をもとに今後さらに研究を進める予定であることを付記しておく。

#### 2. 倫理学の歴史

##### 2.1 相対化の歴史

倫理学の歴史を一瞥すると、それは古代から中世にかけての普遍的な倫理が、近世から現代にかけて相対化されていく歴史として理解することが出来る。

現在知られているもっとも古い倫理的な原理は「不殺生」、すなわち「殺さず」の原理であり、これは古代インドに端を発し、ジャイナ教、仏教、ヒンズー教などに受け継がれている。

ヨーロッパにおける倫理的探求は、少なくとも古代ギリシアまでさかのぼる。古代ギリシアにおける倫理学は「善」についての探求であると同時に、「善く生きる

こと」を目指したきわめて実践的な営みであった。

ヘレニズム時代になると、対照的な方法で、しかしいづれも心の平静に重きを置いたストア派とエピクロス派の倫理学が登場する。ストア派にとって、倫理とは良心の声に耳を傾けることである。ギリシア時代にそうであったのと同様、ストア派においても良心の声はしばしば神の声にたとえられるが、それは直接的に神の声であるというよりも、神が人間に与えた理性の声であり、その声によって人間は自らを裁かねばならない。

中世には、現代にまで大きな影響を与えているキリスト教の倫理学が優勢となる。キリスト教の倫理学においては、ストア派よりもさらに強く「良心による審判」という考え方が前面に押し出される。それは、来るべき最後の審判の先取りとして、良心によって自己を裁くのである (Lenk 1997=2003: 21)。

キリスト教の倫理において完成された「良心による審判」という考え方は、現在に至るまで大きな影響力を持っている。しかし、キットシュタイナーによれば、こうしたキリスト教的倫理観は、ルターが儀礼的で形式的な良心を退けたときに世俗化した。宗教改革は教会を介さず直接的に神と対話することを求めたが、このある意味ではモノロジカルな対話は、やがて神ではなく直接自己へと向けられる。おそらくはルターの意に反してだが、こうして良心から形式的で権威的な神の威光がはぎ取られたことは、良心がそれまで持っていた神聖さを失わせ、次なる時代の良心、言うなれば神の声ならぬ人の声としての良心を準備することになる。

啓蒙主義の時代に良心は完全に神の手を離れ心理学的な対象となるが、心理学の発生論的な考え方は、良心の根源を神ではなく人間の発達や社会化に求めた。イギリスにおける良心の歴史を研究した柘植尚則は、この時期に社会的称賛への欲求が良心の根拠として導入されたことで、良心の「後退への道が開かれた」と指摘している (柘植 2003)。すなわち、キットシュタイナーの言葉を借りれば、これは良心の近代化であると同時に、「良心の価値を低下させる」ことでもあった。

## 2.2 ふたつの自由主義

このように、倫理学の歴史は、15世紀以降の長い近代化の歴史のなかで、普遍的な価値としての倫理がますます解体されていく過程でもあった。すなわち、政治、経済、社会のすべての局面における価値の多様化にともなう、規範の相対化という流れである。

このような相対化の流れは、社会科学や人文学のすべ

ての分野に及んでいる。事実、倫理学の分野に限らず、およそ20世紀以降の社会科学や人文学の歴史は、いかに普遍的価値についての言及を注意深く避けて理論を構築するかという試みの歴史でもあった。しかしこれは、必ずしも市場に主導された自由主義の弊害とばかりは言い切れない、十分に説得力のある根拠を持っている。というのも、ポストモダンをそのひとつの到達点とするようなきわめて相対主義的な世界認識は、西欧白人社会を絶対的な参照点とした価値序列意識の上に構築された旧来の社会科学との、真摯な対決の歴史と重なっているからである。

巨視的にみるならば、こうした相対主義への流れは、ふたつの自由主義、すなわち政治的自由と経済的自由の発展の不可避の結果として描くことが出来る。ひとつは、中世の身分制度からの解放であり、いまひとつはその結果台頭した市民層による経済的自由の獲得と、それが生み出した資本主義のもとでの自由な経済活動の隆盛である。

15世紀から始まった大航海時代とそれにとまなう新しい世界システムの形成は、16世紀に宗教改革をもたらした、17世紀の市民革命を経て人びとを古い権威から政治的に解放していった。まず、政治における古典的な自由への要請が、王政下のイギリスで、国王といえども侵害することの出来ない権利の主張として展開した。市民革命後にジョン・ロックやジョン・スチュアート・ミルなどの啓蒙思想家によって展開された初期の自由主義思想は、その当然の要求として、民主主義や平等主義などの政治的な要求とならんで、規制されない市場経済を求めたが、これは革命を主導した都市の市民層に受け入れられることになる。いわば、政治的自由は経済的自由をひきつれて歴史の舞台に登場したのであり、これが資本主義を中心とした世界経済を成立させる。

もちろん、こうした変化の背後には、16世紀から17世紀におこった商業革命によって商人を中心とした都市の市民勢力が伸長したという背景があるのであり、政治的自由と経済的自由のどちらが先に歴史に現れたのかを決定することは難しいが、それは大きな問題ではない。重要なことは、政治的自由と経済的自由が連理の枝のように一体となって発展したということである。

そうした時代の変化に応答するかたちで、ヒューム、スミス、ファーガソンらの18世紀のスコットランドの啓蒙思想家を中心に自由主義が、イギリスでベンサムらによって功利主義が体系化されていったが、これらはすべて近代における倫理の相対化への大きな流れを準備し

たのである。自由主義は定義上価値の多様化へ向かう契機をはじめから内包していたし、功利主義は価値の具体的な表現には興味を示さず、そこから得られる快(利得)だけを問題にしたため、質の異なるあらゆる喜びが快(利得)という共通の尺度で測られることになった。かてて加えて功利主義は、「何が快(利得)であるか」を人間が知っていることを前提にしている。したがってそこには神の声が入り込む余地はなく、すべては人の声のもとに判断されることになったのである。

このような流れにたいして、カントの義務論は特異な輝きを放っている。カントは、倫理的行為を功利主義のように結果で判断することは出来ないと考えた。功利主義に代表されるような帰結主義は、行為の善し悪しを結果から考えるが、帰結主義の論理を徹底するかぎり、その結果もまたそれ自体として善いものではなく、別の何かにとって善いものでなければならぬ。たとえばある食品の使用が倫理的に善いと言われるとき、それはその食品が「健康のために善い」ということである。しかしでは、健康はなぜ善いと言えるのか。仮にこの問いに「長生きするために善い」と答えたとしても、やはり長生きすることはなぜ善いのかという問いが残される。行為を結果の尺度で測る帰結主義は、この連鎖を終わらせることが出来ない。カントは、こうした終わりのない連鎖の一部だけを抜き出すことで倫理的な善し悪しを判断することの欺瞞を批判したのである。

これにたいしてカントは、「それ自体として善いもの」つまり自己目的であるような倫理的義務が存在すると主張する。カントにとってそれは「善き意志をもつこと」、つまり誠実の義務である。これは絶対的な義務であって、たとえ自らの命を奪おうとする相手に対してであっても、これをやぶることは正当化され得ない。したがってカントは、倫理的義務は「～ならば」という条件節を持たないと考え、定言命法に基づいた無条件の行為を要求するのである。

このような無条件性は、キリスト教の倫理のように「良心＝神」による審判を仰ごうとするものではなく、「良心＝理性」の審判を仰ごうとするものであり、いわば神亡き後にふたたび「内面の法廷」を打ち立てる試みであった。しかしこの試みは、成功しなかったと言って良い。カントの名声に反して彼の義務論は、自由主義と帰結主義が結びついた近代倫理学の相対化への大きな流れをとどめることは出来なかった。ニーチェにしてもフロイトにしても、もはや良心を普遍的な価値にもとづいて人びとを審判する声であるとはみなさず、社会的な

要請の内面化であるとしか捉えなくなっていくのである。

## 2.3 世界システム

倫理学のこうした変遷に対して、国民国家の成立とその弱体化が果たした役割を無視することはできない。

ウォーラーステインが述べているように、国民国家は、政治的に一元的な世界帝国から政治的には多元的な世界経済へと世界システムが移行するのにもなって、新しいアクターとして要請された。世界システムにおける国民とは、グローバルな分業体制の単位であると同時に、利益と所有の単位でもある。国民は「自国民の利益＝ナショナル・インタレスト」に基づいて思考するため、宗教的にも政治的にも、世界帝国で共有されたような共通の普遍的価値が国家間で共有されることはなくなった。

20世紀に入って自由主義や民主主義が国家間、とりわけ西側諸国に共有される価値となるが、これはそれ自体が相対主義的な価値体系であって、キリスト教的な「良心による審判」や、カント的な「内面の法廷」といった普遍的価値を共有するものではなかった。もっとも、ベネディクト・アンダーソンが指摘しているように、国民国家内部ではいわゆる公定ナショナリズムによって価値が統合されていき、それは20世紀のなかばに全体主義というもっとも極端な形態にまでたどりつくが、結局のところそれは、戦後のネオリベラリズムやポストモダニズム、一連のラディカル・○○イズム(たとえばラディカル・フェミニズム)のような揺り戻しを招聘し、さらなる価値の解体と相対化を導くことになったのである。

こうして、現代の国際社会において、レンクが楽観的に述べたような「どんな文化に属する人間であれ、われわれに共通に人間性が義務として課せられているという根本問題」としての倫理を考えることはますます困難になりつつある。

## 2.4 技術による支配

倫理学の相対化においてももうひとつ重要な契機として、科学技術の台頭と、それにもなう技術による人間の支配を挙げる必要がある。産業革命以降、技術はますます複雑になり、技術の使用によって人類が世界に与えることの出来る影響力はますます巨大になっている。

ここから、人類に技術を制御するだけの資格があるのかという問題について、いくつかの懸念が表明されてきた。マルティン・ハイデガーやイヴァン・イリイチらは、技術は人間によって生み出され、管理されるものである

という一般的な理解に対して、技術は自律的に発展するものであり、人間はそのために動員されているにすぎないという理解を提示している。

このような悲観的な見方が完全に正しいかどうかは別にして、多くの人々にとって技術がもはや理解困難なほどに複雑化し、巨大化していることは間違いない。第一に、高度に専門化し、かつ複雑化した現代社会の技術は難解であり、一般の人々はそれを理解することが出来ない。第二に、技術の使用とその帰結との因果関係は、きわめて複雑な経路をたどるためこれまた一般の人にはそれを理解することが出来ない。第三に、技術の影響力はあまりに巨大であり、われわれはそれを実感として想像することが出来ない。これらのことから第四に、技術の実際の使用と、その妥当性の検証は、専門家に任せべきだというテクノクラシーが支配的となり、それは一般の人々の技術への無関心を醸成した。以下の章では、とりわけこの点について概観する。

### 3. 3.11と技術中心時代の倫理

技術中心時代における倫理学の嚆矢、少なくともその本格的な嚆矢は、マルティン・ハイデガーによってつけられたとっていいだろう。ハイデガーの技術観が、その後のハンナ・アレント、ギュンター・アンダース、ハンス・レンク、ハンス・ヨナスといった、この問題に取り組んだ一連のドイツの哲学者に受け継がれ、あるいは批判されながら、現代社会における技術について真摯な考察の流れを引き継いできた。3.11にともなう原発事故においても、その直後からハイデガーやアンダースの議論は盛んに参照された。しかし残念ながら、原発事故をめぐる倫理的な議論は、ハイデガー以来の考察に十分に応えるものとはなっていない。

### 3.1 技術と人間の調達

ハイデガーは、技術を単なる目的に対する手段として因果関係的に理解することを批判した。技術は確かに道具を含んでおり、道具は確かに手段である。したがってそのかぎりでは、技術にはたしかに目的論的な側面が認められる。しかし、それは技術の本質ではない。技術の本質は、それによって「なにかをそこに在るようにすること」、すなわち、「まだ存在していないなにかを存在するようにすること」である。これは、開蔵と呼ばれる。

ハイデガーによれば、ギリシア時代の「制作(ポイエーシス)」や「技術(テクネー)」は、まさにそのような

ものとして理解されていた。たとえば家や船は、それが技術によって存在させられるまでは存在していなかったものであり、逆にいえば、そのようにしてなにかを存在させること、開蔵することが、技術の本質なのである。

しかしハイデガーは、現代社会における技術を、それまでの開蔵以上のものとして区別する。それは、それまでの技術が「なにかをそこに在るようにすること」であったのに対して、現代技術はそのために自然を「取り立てる／徴発する」からである。ハイデガーがこれを述べたとき、彼がすでに「鉱石はたとえばウランのために、ウランは破壊あるいは平和利用のために放出される原子エネルギーのために調達される」ことに言及していたことは、とりわけ現代社会にとって示唆的であったといえるだろう (Heidegger 1954=2013: 27)。

しかし、ハイデガーにとってより重要であったのは、現代社会の技術が人間自身をも取り立てるの対象にしてしまうということであった。人間は技術を使用する主体であると通常は考えられる。しかしハイデガーによれば、人間は技術を主体的に使用しているように見えるが、実際には人間自身が、自然から取り立てるために技術によって調達されているのである。彼はこれを「集 - 立 (Ge-stell)」と呼んでいる。現在、われわれは市場における労働者を「人材」と呼んで、人間を技術の主体ではなく客体として扱うことに完全に慣れてしまっているが、ハイデガーは、人材あるいは人的資源という用語がそのうちに含んでいる不気味さに、もっとも早くから気づいていたのであった (Heidegger 1954=2013: 32)。

くわえてハイデガーは、この「集 - 立」が科学的知識と密接に結びつくであろうことも予見していた。というのも、ほかならぬ自然科学こそ、人間が自然を「取り立てる」ための眼差しを準備したものだからである。したがって科学的知識は、人間の主体的な営みの結果成立したというよりも、人間が自然から取り立てるように調達された結果なのである。

この、人間が技術に調達されるという側面に特に注目して議論したのがイヴァン・イリイチである。イリイチは、産業主義的な技術がそれを使用することを人間に強いる構造に着目し、それが人間をコンヴィヴィアルな在り方から遠ざけると批判している。コンヴィヴィアルティとは「人間的な相互依存のうちに実現された個的自由であり、またそのようなものとして固有の倫理的価値をなすもの」 (Illich 1973=1989: 18) として定義されるが、これは人間が調達される対象となることで人間の本来の姿を見失うことの危険性を説いたハイデガーの

警告とも重なってくる。

こうした問題は、人間を倫理的に困難な状況へと追い込むが、しかしそれは、人間の倫理的な破綻を意味するとは考えられていないことに注意が必要である。では、問題はどこにあるのだろうか。

### 3.2 技術中心時代における倫理的問題の所在

ハイデガーやイリイチの技術観の大きな特徴は、技術中心時代の倫理的な問題を、人間の側ではなく技術の側に、より正確に述べるならば技術と人間の構造的な関係性に求めた点にある。すなわち、技術中心時代の倫理的問題は、人間の倫理的な破綻によって生じるのではなく、技術と人間の関係から、不可避的に生じると考えたのである。

たしかに、両者がこの問題を解決するために導き出した回答はかなり異なっていた。イリイチが、技術と人間の関係を変えてしまうこと、場合によっては技術（の一部）を捨てることさえ厭わなかったのに対し、ハイデガーは技術と人間の中にも、それがもたらす問題を乗り越える鍵があるとみなしていた。ハイデガーは、ヘルダーリンの「危険のあるところ、救うものもまた育つ」という言葉を引用することで、技術と人間との関係のなかには、「集 - 立」とは異なる開蔵への道もまた開かれていると述べている。

いずれにしても重要なことは、技術中心時代の倫理的問題は、もはや人間の側だけに属するものではないということである。したがって、「人間がどうあるべきか」という問いだけでは不十分なのであり、問われなければならないのは、技術と人間の構造的な関係の在り方なのである。

それでは、3.11、とりわけ原発事故についての倫理的な議論は、こうした課題に応えられていたのだろうか。

### 3.3 原発事故をめぐる倫理的な批判

筆者はかつて、原発事故が日本の思想界でどのように論じられたかを分析したが、その結果は興味深いものであった。原発事故は、第一に戦争、そして第二にヒロシマのアナロジーによって理解・批判されていたのである（田淵 2013）。

第一に原発事故は、その「災害の原因を生み出したりその危険性を隠蔽した者たちを探し出し、糾弾し、処罰すること」（酒井 2011: 27）への要求として批判された。原発の推進やその危険性の隠蔽は、とりわけ米国の核戦略への迎合と追従という文脈に置き換えられ（たと

えば、高橋 2011）、批判は常に原発と戦争を結び付けるかたちで進展したのである。

第二に、この戦争のアナロジーは、必然的に先の大戦の極点であったヒロシマへと向かった。たとえばガヴァン・マコーマックは、原発事故を1945年の原爆投下と同じカタストロフによって特徴づけられていると述べているし（McCormack 2011: 199）、関曠野は、「帝国主義国家化の帰結としてのヒロシマ」と「戦後の工業化の帰結としてのフクシマ」を、明治政府による国家の帝国主義的支配と、資本主義エリートによる国家の私物化という、同様の道徳的破綻の結果として描きだした（関：2011: 47-8）。同様にミシェル・フェルネクスも、「戦争用であれ商売用であれ、原子力エネルギーはただ一つの技術からきているのであり、この二つのそれぞれに係わる産業はシャム双生児のように結び合わされている」と述べ、原子爆弾が「人々を殺し、傷つけ、燃やし」たことと、福島第一原子力発電所に事故を引き起こすに至った「原子力の平和利用」という「言葉の罠」を、同様の欺瞞として糾弾している（Fernex 2012: 107-8）。

このように、原発事故についての倫理的な議論は、この事故に責任を負うべき何者かの倫理的破綻として理解され、そのような個人へ向けた倫理的批判として展開された。しかしすでに述べてきたように、価値が相対化され、倫理が個人的な問題ではなく構造的な問題となっている技術中心時代において、こうした批判は適切ではない。ハイデガー以来の倫理的課題に、原発事故をめぐる倫理的な議論は、十分に答えるものとはなっていないのである。

## 4. 倫理学の機能不全

以上述べてきたように、近代世界システムにおける価値の相対化と、技術の支配は、普遍的な価値の否定と同時に、そもそも「価値について考察すること」から人々を遠ざけてきたのである。これこそが、現代の社会において倫理について考察することを困難にしている最大の要因である。3.11にともなう原発事故は、とりわけその困難さを露呈するものであった。

倫理学が、「〇〇すべき」あるいは「〇〇してはならない」というように、価値にもとづいて行為を命じる学問であると単純化することが出来るとして、価値が相対化された社会においては、そもそも望ましい行為の根拠を定める価値を特定することが出来ない。そのため、現代社会においては、肯定であれ否定であれ、倫理を全称文で述べることは不可能になりつつある。現代の社会に

において倫理学は徹底的に個別化、特称化されている。それゆえ、原発事故をめぐる倫理的な議論も、結局は倫理的に破綻した個人へ向けた批判という従来の枠組みを超えるものにはなっていないのである。

現代社会において、倫理学は機能不全を起しているともいえるが、それでは現在の倫理学の抱える具体的な問題とは、どのようなものだろうか。さしあたり、以下の三点について検討しておきたい。

#### 4.1 価値の貨幣形態の問題

価値が相対化し個別化した社会において、なお倫理学として機能する枠組みは、すべからず功利主義的であらざるを得ない。というのも、すでに述べたように、功利主義だけが、「快（利得）」という媒介をつうじて、異なる価値を共通の尺度で測ることを可能にしているからである。

利得とは、様々な倫理的価値にたいする貨幣形態のようなものである。本来質的にまったく異なるものを共通の尺度で測ることが出来る。貨幣が、たとえば野菜という商品と、家事代行というサービスのようなまったく質的に異なる二つのものを等置することが出来るように、利得は、極端な例をあげれば殺人と人命救助のようなまったく異なる行為でさえ等置することが出来る。価値の相対化した時代に共通の倫理的「場」を設定するためには、このような価値の貨幣形態を導入せざるを得ない。とりわけ、倫理が技術の文脈からしか語れなくなっている現在、技術もたらす利得とコストのリスク計算を可能にする功利主義は、倫理学のほとんど唯一の有効な枠組みになりつつある。

しかし、3.11の経験はあらためてそのことの妥当性を考えさせるものであった。レンクも指摘しているように、自由主義と功利主義に基づいた個人の倫理では問題の解決ははかれないことが露見したからである。しかし、ここまで価値が相対化した社会において、功利主義に陥らずになお普遍的な倫理を模索することは、容易ではないだろう。

#### 4.2 倫理的主体の問題

レンクは、フィッシャー・ファビアン『良心の力』から、驚くほど勇敢に良心の声にしたがった事例を引用している。そのなかからいくつかを紹介しよう。たとえばこんな具合である。

チロル出身の兵士ワルター・クラジンは、ある

部隊に配属された。その部隊には、フランス人人質を射殺せよとの指揮官の命令が下った。クラジンは、指揮官の命令よりも自分の良心の命令を重くみた。彼が告白したように、彼の良心では、無防備な人間を殺すのはできないことである。命令が繰り返されたにもかかわらず、彼は服従を拒んだ。そのために軍法会議にかけられ、同僚の銃弾により命を奪われた。(Lenk 1997=2003: 16)

あるいは「もっとよく知れ渡っている現代の例」として、次のような話も紹介されている。

ロシアからの亡命者で有名な作家のレフ・コーペレフ (Lew Kopelew) は、1945年初頭にソヴィエト軍人たちが東プロシアでドイツ人住民に加えた残虐行為に抗議した。彼は、この不当行為に異議を申し立てるべく出頭することで証明した勇気のために、ほとんど10年間にも及ぶ捕虜収容所と刑務所での強制収監という報いを受けるはめになってしまった。「『私は、ただひたすら自分自身の良心に釈明する責任を負っている。私はもうこれ以上恐れたくない。私は自分の行いを恥じる必要がないように、いつも行為したい。』これが彼の信条である。」(Lenk 1997=2003: 16)

ここに挙げられているような良心にもとづいた行為が素晴らしいものであることには異論の余地はないだろう。しかし現代では、ファビアンのあげているような良心、つまり善き動機は、それに引き続く善き行為を保証しない。そもそも人類の歴史において英雄的な忠誠心や宗教的な使命感が惨劇を生み出すことは決して珍しくなかった。十字軍や新大陸における「明白なる使命」を例に挙げるまでもなく、善き動機（ではないにしても少なくとも積極的な動機）が善き行為をもたらさなかった例は枚挙にいとまがない。

20世紀以降についていえば、悪名高い絶滅政策や原子爆弾の投下でさえ、必ずしも明白な道徳的破綻によってもたらされたとは言えない。ハンナ・アレントは、ホロコーストを主導したとされるアドルフ・アイヒマンが、いかに小役人的な小物であったかを描いているし (Arendt 1965=[1969] 2012)、前出のギュンター・アンダースは、広島に原子爆弾を投下したパイロットであるクロード・イーザリーが、組織の歯車に過ぎなかったことを明らかにしている (Anders and Eatherly

1961=1987)。

アンダースは、アドルフ・アイヒマンの息子に宛てた公開書簡の中で、「こちらに父親、あちらにアイヒマン」があり、その二人の人物が到底同じ人物であったとは思えないであろうと述べているが、それは「父親としてのアイヒマン」か、大量虐殺を主導した「あのアイヒマン」のどちらが本物のアイヒマンであったかという話ではない。問題なのはどちらも本当のアイヒマンであったということだ。父親としてきわめて良心的人物であったろうアイヒマンが、絶滅政策を主導した「あのアイヒマン」であったところに最大の危機が存在する。

この傾向は、現代の技術中心時代においてはなお顕著である。われわれの時代は、ただ悪しき動機に基づいていないというだけではなく、明白に善き動機に基づいていても、それが破滅的な結果を生み出すことは珍しくないからである。

速度社会の問題、医源病の問題などに取り組んだイヴァン・イリイチは、もし人類に破局がもたらされるとすれば、それは悪意を持つ者によってではなく、善意の産業によってであろうと予言している。また、原子力によってすでに現前している破局の可能性に人類が無関心であることを批判したジャン＝ピエール・デュピュイは、以下のように述べている。

今や怖れるべきは数々の悪意よりも、むしろ国際原子力機関のような「全世界の平和、衛生、繁栄」を保障することを任務とする組織体なのだ。敵対する相手側をひたすらこの上なく不吉なものとして描き出そうとする反核運動の人々は、そうすることで自分たちの批判力が弱まっていることを理解していない。私たちを脅かす巨大な機械を操作する人々が、有能かつ誠実であるということのほうをはるかに深刻なのだ。そのような人たちは自分たちが非難されていることを理解できない。

(Dupuy 2005=2011: viii) 」

すでに述べたように、ストア派は良心を「内なる審判の場」として定義したが、その審判に胸を張って耐えられる人々が、現代の技術中心時代の諸問題の原因を生み出していることを、われわれは理解する必要がある。レンクは、誰もが良心の呼び声に従えば、「第三帝国のような現象はけっして起こらなかったであろう」と述べているが (Lenk 1997=2003: 17)、それはナチス・ドイツの理解として間違っているだけではなく、現代の我々に

としてはますます的外れとなっているのである。

#### 4.3 道徳的直感の問題

最後のひとつは、われわれが良心にもとづいて行動するにしろしないにしろ、そもそもどのようにすればことの「善し悪し」を判断できるのか、われわれの倫理的な判断は本当に信頼に足るのかという問題である。

倫理的な善し悪しを判断するのが理性であるのか直観であるのかは倫理学の主要な問題であり続けてきたが、道徳的直感による道徳的判断の後に、理性的推論が行われるというのが、現代の倫理学の大まかな合意と云っていいだろう。ジョナサン・ハイトによれば、人間の道徳的直感、成長過程において規範の学習が始まる以前に(すなわち先験的に)発達するため普遍的であるが、そうして直感的に得られた道徳内容は、のちに学習と経験によって書き換えられていくため、そこに文化や社会ごとに異なった規範が生じるという (Haidt and Craig 2006)。ハイトは、人間の道徳判断においては、まず道徳的直感が作動して善悪の判断を行い、しかるのちに道徳的推論が作動して理由付けを行うと述べているが (Haidt 2001, 2008)、高井の研究は、咄嗟の道徳判断においては直感が優先するものの、時間をかけて考察した場合には推論が優勢となることを示している (高井 2010)。

高井の研究では、いわゆる「トロッコ問題」を用いて、同じような道徳的ジレンマ状況において、微妙な状況設定の違いによって学生の回答にどのような差が出るかを検討している。たとえば、「暴走するトロッコの先に五人の人間がいて、彼らを救うためには橋の上から太った人間を突き落してトロッコを止めるしかない場合に、太った人間を突き落すことは正しいかどうか」と、「暴走するトロッコの先に五人の人間がいて、彼らを救うためにはポイントを切り替えてトロッコを別の線路に誘導するしかないが、別の線路の先には一人の人間がいて動くことができない場合に、トロッコを別の線路に誘導することは正しいかどうか」について、学生の回答を比較している。いずれも五人を救うために一人を犠牲にすることは正しいかを問う問題だが、後者よりも前者を「してはいけない」と考える学生が有意に多かったという。

この研究で興味深いのは、回答に要した時間によって判断が変化することである。回答に要した時間が長くなるほど、前者については「してはいけない」の度合いが弱まり、許容されるようになるのに対して、後者につい

ては「してもかまわない」の度合いが弱まり、否定的な評価になる。ここから高井は、判断にかかる時間が短いと道徳的直観が優勢であるが、時間が長くなると道徳的推論が優勢になり、当初の直観の不合理性が認識されれば道徳的判断は修正されることになる」と結論している。

これは大変興味深い結果ではあるが、しかし、技術中心時代においてこのよう道徳的推論を駆使することは出来ない。なぜなら、例えば太った人間を突き落とすという行為や、あるいは電車のポイントを切り替えるという行為がもたらす帰結を、いまやわれわれは「トロッコ問題」のようにシンプルには理解できないからだ。

第一に、技術中心時代では原因と結果の因果関係は複雑であり、「一人を犠牲にすることで目前の五人は助かるかもしれないが、その行為はどこかでより多くの人々の犠牲を招くことになり、結果的には五人を見殺しにしたほうが犠牲が少なく済む」という可能性を排除できない。つまり、ある行為の倫理的妥当性を、われわれは直感的にはおろか、推論してさえ容易に判断出来ないのである。

第二に、技術中心時代は高度な分業が進んでおり、「太った人間を突き落とす」役割を担う人物は、それが何のために行われるのかを知らないことが常である。分業による細分化によって全体のごく一部分についての行為しか担うことのない技術中心時代では、人はそもそも行為の結果を想像したり、その意味を考えたりすることは出来ないのである。これはアンダースが強調する「中間性の増大」とも深くかかわる問題である。

## 5. 技術中心時代の責任と関心

ここまで見てきたように、技術中心時代の諸問題が主体の倫理と切り離され、かつわれわれの道徳的直観も道徳的推論も複雑になりすぎた技術に対応しきれないという事実は、われわれの時代に特徴的なふたつの手法を要請することになった。すなわち、政治的(法的)に責任者を創り上げるという手法と、倫理を良心ではなく関心の問題に置き換えるという手法である。

現代社会は、責任の主体を政治的に創造することで、特定不可能なはずの責任主体を特定し、それによって倫理的批判の対象となる主体を限定しようとしてきた。そのもっとも初期の、そしてもっとも典型的で強力な形態は監獄である。ミシェル・フーコーが述べているように、監獄とは、ある犯罪に責任あるはずの社会の構成員が、犯罪者にそれを押し付けることで自らの責任を忘却するための装置である。

同じ手法をほとんどあらゆる場面に適用することで、現代社会は、公的に責任をとる主体を創り上げる。だれに責任があるのかという問題は、関係する一人ひとりが自分で考えて決めるのではなく、社会があらかじめ政治的/法的/経済的に決定するようになっていく。責任主体としての病院が、老人の死への家族の責任を忘れさせる。責任主体としての塾が、子どもの教育への親の責任を忘れさせる。責任主体としての小売業が、消費期限についての消費者一人ひとりの責任を忘れさせる。

責任主体の創造は社会のあらゆる場所に根を張っており、そこではあらかじめ定められた責任者が、倫理からではなく「義務として」責任を負うことになる。「責任者は責任をとるためにいる」という使い古された言葉は、現代社会における責任がいかに個人の倫理から切り離されているかを如実に物語っている。

このように政治的に責任主体を創り上げる一方で、それ以外の多くの人びとを責任から、そして内面の法廷としての良心の声から解放する手段として、「関心」を強調するという手法が採用される。

新原道信は、技術が地球上のあらゆるものを結びつけている惑星社会において、これまで我が事とは思えなかった災厄が突然に我が身に降りかかることがある一方で、逆にいえばそうした災厄が我が身に降りかかるまでは、それらに対して実感を持つことが出来ない社会を次のように描写している。

私たちは、どこか遠くの「ささいな、とるにたらない、ありふれた、陳腐なもの (banality)」が、突然、我が身に深くかかわる「厄災」や「焦眉の問題 (urgent problem)」として、“わたしのことがら (cause, causa, meine Sache)”へと転変する社会に生きている。しかしそのことを実感できない。「まあたしかに、そういうことはあるかもしれないが、自分は大丈夫ではないか、そうであってほしい」と思って、そのことを考えるのはやめておく。(新原 2014)

たしかに、報道などをとおして巨大な社会問題に間接的に接したとき、私たちは「それはもう知っている」と感じる。そして、この「知っている」という状態は、「まだ知らない」人々に対するある種の優越感をともなって、状況に対して自らを正当化する重要な根拠となる。

「まずは知ることから始めよう」というのは、現代社会を特徴づけている重要な評語である。これはときに



もっと端的に「関心」という言葉に置き換えられて、人々を知ることへと駆り立てる。しかし、この関心への強迫観念は、「知ること」でほかのすべての倫理的義務から解放されるという特権と表裏をなしている。

現代社会において「知っている」ことは、ただ知識として「聞いたことがある」というに過ぎず、実際のところ、その帰結を切実な実感をともなって想像できている者は誰もいない。これはアンダースが「プロメテウスの落差」として述べたことであるが、もっと問題なのは、ただ実感として想像できないだけでなく、「知っている」ことが「想像できない」ことの正当化として機能していることである。現代人は、知ってさえいれば、あるいはその知識にもとづいて口先で反対を唱えていけば、実際にその帰結を想像できていなくても、またそれ故になんら行動することがなくても、赦されるのである。

## 6. 関心を超えて

以上、検討してきたように、技術中心時代の倫理学は、価値の相対化と、倫理の主体からの切り離しによって、機能不全に陥っているといえる。この機能不全を補うために、現代社会は義務として責任を負う政治的な責任主体と、それ以外の人々が責任から解放されるための精神的安定装置としての「関心」という手法を生み出した。

このため、原発事故についての倫理的な議論も、そのような限定された責任主体への批判と、それ以外の人々への「関心」の呼びかけを超えることが出来ていない。そして気づけば全国の原発は再稼働に向けて動き出し、われわれの社会の電力依存型の体質や、消費優先の経済制度はなにも変わらないまま残されている。ハイデガーが危機のあるところに育つといった「救うもの」はいまだ現れず、イリイチが主張したようなコンヴィヴィアルな社会が到来する様子もないままである。

現代倫理学は明らかに隘路に陥っているように思われるのである。それは、いずれ露呈するはずだった行き詰まりだが、3.11とその後の原発事故は、われわれが見ないようにしていたこの行き詰まりをはっきりと示し、われわれの技術中心時代の倫理は、ハイデガーの問題提起から一歩も抜け出していないことを明瞭に示したのである。

今後の倫理学の課題は、価値が相対化され、主体と倫理が切り離された現代社会において、そのような危機に耐え、かつ現実に機能しうる倫理学をどのように提示していくかということになるだろう。人々が関心を超えて自らの倫理を引き受けられるようなフレームを構想す

ることは容易ではないが、しかし、レベッカ・ソルニットも指摘しているとおり、災害時には、実際には人々は協力し合い、助け合って「災害ユートピア」を生み出していることを考えれば、倫理学の隘路は、人々がもはや倫理的でなくなったことを示しているわけではない。おそらく、人々は今も倫理的なのである。ただわれわれには、その原理が見えなくなっているだけなのである。

## 参考文献

- Anders, Günther, 1988, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, Verlag C. H. Beck: München. (=1994, 青木隆嘉訳『時代遅れの人間・上』法政大学出版局.)
- , 1964, *Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann*, C. H. Beck: München. (=2007, 岩淵達治訳『われらはみな、アイヒマンの息子』晶文社.)
- , and Claude Robert Eatherly, 1961, *Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot* Claude Eatherly, Weidenfeld and Nicolson. (=1987, 篠原正瑛訳『ヒロシマわが罪と罰——原爆パイロットの苦悩の手紙』筑摩書房.)
- Arendt, Hannah, 1965, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press: New York. (= [1969] 2012, 大久保和朗訳『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』みすず書房.)
- Dupuy, Jean-Pierre, 2005, *Petite Métaphysique des Tsunamis*, Éditions du Seuil: Paris. (=2011, 嶋崎正樹訳『ツナミの小形而上学』岩波書店.)
- Fernex, Michel, 2012, “De Retour au Japon” and “Aux Confrères Japonais.” (=2012, 竹内雅文訳「慢性的低線量被曝は何をもたらすか——日本の友人たち、そして医学者たちへ」, 『現代思想』40 (9): 107-13. )
- Haidt, Jonathan, 2001, “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment,” *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- , and Craig Joseph, 2006, “The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules,” P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich eds., *The Innate Mind*, vol. 3.

- , 2008, "Morality," *Perspectives on Psychological Science*, 3(1), 65-72.
- Heidegger, Martin, 1954, "Die Frage nach der Technik," in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günter Neske. (=2013, 関口浩訳『技術への問い』平凡社.)
- Illich, Ivan, 1973, *Tools for Conviviality*, Marion Boyars. (=1989, 渡辺京二・渡辺梨佐訳『コンヴィヴィアリティのための道具』日本エディターズスクール出版部.)
- 加藤尚武, 2013 [1997], 『現代倫理学入門』講談社.
- Lenk, Hans, 1997, *Einführung in die angewandte Ethik*, Kohlhammer. (=2003, 山本達・盛永審一郎訳『テクノシステム時代の人間の責任と良心:現代応用倫理学入門』東信堂.)
- McCormack, Gavan, 2011, "Hubris Punished: Japan as Nuclear State." (=2011, 佐野智規訳「罰せられた過信——核国家としての日本」, 『現代思想』39 (7): 109-13. )
- 新原道信, 2014, 「惑星社会のフィールドワーク——「景観」の背後の社会構造と人間の汗や想いをすくいとること」『Chuo Online』 (available at <http://www.yomiuri.co.jp/adv/chuo/opinion/20141027.html>, accessed 2014/11/1)
- 酒井直樹, 2011, 「『無責任の体系』三たび」, 『現代思想』39 (7): 26-33.
- 関曠野, 2011, 「ヒロシマからフクシマへ」, 『現代思想』39 (7): 44-48.
- 高井弘弥, 2010, 「道徳判断における直感システムと推論システムの関連」『武庫川女子大学大学院 教育学研究論集』Vol. 5.
- 高橋博子, 2011, 「『安全神話』はだれが作ったのか——ヒロシマ・ナガサキ・ビキニ・フクシマ」, 『現代思想』39 (7): 114-22.
- 田淵義英, 2013, 「災害思想についての予備的考察——原発事故と道徳的破綻の関係について」『東北都市学会研究年報』Vol. 13.
- 柘植尚則, 2003, 『良心の興亡:近代イギリス道徳哲学研究』ナカニシヤ出版.
- Jonas, Hans, 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag: Frankfurt am Main. (=2010, 加藤尚武監訳『責任という原理:科学技術文明のための倫理学の試み』東信堂.)