

# 新しい技術社会と倫理

現代における科学技術・情報技術の社会への浸透は著しく、われわれの日常生活、世界観・人間観への影響は大きい。原子力のような巨大技術から、ナノ・テクノロジー、遺伝子工学のようなマイクロ技術にいたるまで、従来の世界観・人間観に大きな変容を迫っている。本稿では、そうした高度技術のもたらすインパクトを哲学・思想の観点から概観してみよう。

## ユビキタス社会

日本においてユビキタス構想が現れたのは一九八〇年代の坂村健による「トロン構想」など世界的にも早い<sup>1)</sup>が、現実的に社会全体に広がる動きが生まれるのは、コンピュータの普及にともなう二〇〇〇年代である。二〇〇一年に始まる「e-Japan 戦略」は「e-Japan 戦略Ⅱ」（二〇〇三年）を経て「u-Japan 構想」（二〇〇四年）へ至る。「e-Japan 戦略」の段階ではコンピュータ情報通信網のインフ

藤本 一 勇

ラ整備が課題の中心であったが、「u-Japan 構想」では整備されたインフラをいかに使いこなし、社会的日常のなかに浸透させていくかへと課題が進化する。「ブロードバンドからユビキタスネットへ」「情報化促進から課題解決へ」「利用環境整備の抜本強化」が唱えられ、「二〇一〇年までにユビキタスネット社会を実現」することが目標とされた。二〇一一年の現在、「利用環境」としてのユビキタスネット社会は当初の計画どおり実現したとは言いがたいが、しかしながら全般的傾向として見れば、インターネットや携帯電話、光ファイバーケーブル等々のネットワークが整備され、それらに付随するさまざまなサービスが私たちの日常生活に次々と浸透してきていることは間違いない。

日常生活における具体的な例を挙げれば、「インテリジェンス」トイレがある<sup>1)</sup>。「インテリジェンス」トイレとは、たとえば便器の表面にセンサーを付けて「尿糖値」「血圧」「体脂肪」などを計測し、それをコンピュータで管理することが可能なシステムである。糖

尿病など生活習慣病患者の自己管理や予防などに役立てるばかりでなく、家のコンピュータを主治医や病院のコンピュータに接続してデータの共有を行い、場合によっては医者側から患者に働きかける医療行為に利用することもできる。

さらに身近なところでは、家庭の空調を全館コンピュータ制御にして（人間がリモコン等で操作せずとも）、二四時間三六五日「最適な環境」を構築・維持するシステムも普及しつつある。この場合、われわれを取り囲む日常の「自然」環境について、もはや「自然」と「人工」との境界は不明瞭であり、さらに言えば、もはや「人工」と言うことさえできない。環境操作の主体はコンピュータ・ネットワークに移るのであり、従来の認識主体・判断主体だった「人間」は、むしろコンピュータに管理・操作される（してもらおう）「環境」の側となる（データ収集の客体・対象としての人間）。利便性の反面、人間の自主性・主体性の減退・喪失の問題が浮かび上がってくる。

ユビキタス・コンピュータインテグの父と呼ばれるマーク・ワイザーは、これを「カーム・テクノロジー」と呼んだ。ユビキタス・コンピュータインテグの宣言書とも呼ばれる「二十一世紀へのコンピュータ」(一九九一年)<sup>2)</sup>のなかでワイザーは、「パーソナル・コンピュータに代わる、日常のあらゆる物に埋め込まれた見えないコンピュータ」、「カーム（静かな）コンピュータインテグ」を提唱した。ユーザーがコンピュータを意識する対面式のパーソナル・

コンピュータではなく、身の回りのものにセンサーや超マイクロのコンピュータが組み込まれ、コンピュータが文字どおり「環境」となっていく世界である。軽量で安価なコンピュータがネットワークを形成し、人々に意識させないまま、便利な環境として機能する。「現実」のなかに（コンピュータ）が埋め込まれ、様々なものの動作（人、物、情報、社会）を「自動的」に判断し、決定していくのである。

### 新しい従属主体化

過度の単純化は危険だが、素朴な教科書レベルの話で言えば、これはデカルト以来の近代図式の転覆である。デカルトは世界内の存在者（神は置いておくとして）を「思惟体」(res cogitans)と「延長体」(res extensa)とに峻別し、延長体を認識し操作する能力をもった「主体」として思惟体（人間精神）を優位に置いた。そのとき技術やメディアはあくまでも思惟体（主体）が延長体（客体）に働きかけ、操作するためのツールであって、知や学問によって人間が管理しうるものであった。だが今日、認識対象や操作対象が極大と極小へと両極化し、「中間」的存在である「人間」にとって巨大装置やコンピュータの「補助」なしには研究や知・認識自体が成り立たない状況<sup>3)</sup>で、ますます情報機器やメディア技術への依存が強まっており、人間というかつての主体の客体化が進展していく。あ

るいは技術なしには主体化が成り立たないという、フリーコーが言うのとは違った水準での「従属主体化」が生じる。

ユビキタス社会の進化にともなうコンピュータによる客体化の問題は、ローレンス・レッシグが法学者の視点から論じる「(コンピュータ)アーキテクチャ」による管理・コントロールの強化という問題にもつながる。レッシグは道徳(倫理)、法律、市場と並ぶ第四の社会的コントロールの手段としてコンピュータ・アーキテクチャによる管理が登場してきたと指摘する。よく持ち出される仮説をあげれば、飲酒運転を防止するのに、運転者のモラルに訴えても(「飲酒運転はすべきではない」)、法律で拘束しても(「道交法によって飲酒運転は禁じられている。違反すれば罰則がある」)、経済上の得失を利用しても(「飲酒運転をすれば高い罰金を取られる」)、またそれらを組み合わせても、効果は限定的でしかない。そこで酒気をおびた人間が車を運転しようと乗り込んできたら、ハンドルにアルコール検知器を搭載しておいて、自動的に(文字どおり機械的に)エンジンがかからないようにコンピュータで制御してしまう。いわば人間の内面的自律性(心理・モラル)をも、社会的な外的拘束(法律・市場)をもはや当てにしない、物理的・機械的なコントロール手法である。これは端的に言って、人間の主体性を信用せずに、主体性の役割を縮小していく方向性と言えよう。こうした方向自体は昔から統治者層や管理者層が欲してきたことではあるが、かつては技術的制約から不可能だった管理者の「夢」が、

今日、技術発展によって実現可能となり、さらにコンピュータ技術や情報技術の発展によりいっそう緻密な水準で展開しうるようになったと言える。

現代思想において、この点を指摘したのはドウルーズやガタリである。ドウルーズは、フリーコーが描いた「近代」的監視システムである「規律訓練型権力」から「コントロール型権力」への移行が起きると述べた。フリーコーの抉出した「規律訓練型」管理は、パノプティコンシステムに象徴されるように、社会規範や道徳の内面化に基礎を置いたものであった。ここでは社会的な各個人が「自主的に特定の感覚や思考や行動へと「順応」するような「主体性」がまだ当て込まれていたのだが、そんな順応主体を教育することさえ、今日では手間とコストがかかり面倒だというわけである。またそうした「主体」は規律の理念や建前を逆手にとって「正当性要求」を掲げて管理側に反旗を翻したり、脱構築をしかけたりする可能性がある。情報技術や環境操作技術を用いて、そうした危険を冒さない管理方法のほうが効率的だというわけである。またそうした管理手法が管理される側にとっても一見「優しく」思われるということもある。個人の内面を操作対象としないことは内面の自由にとってもよいことである、柔らかな管理である、という倒錯した印象さえもたらすからだ。これが「ポスト・モダン」的な感性を下支えている。コンピュータ・アーキテクチャや物理的装置によるコントロールという操作権力側と、内部生活の不干渉に閉じこもる側との、

奇妙な（倒錯的な）「利害の一致」が生じるのである。もちろん、環境に内在化したアーキテクチャや物理的操作の包囲のなかで、「内面の自由」など転倒したはかない幻想でしかない。

『千のプラトール』でドゥルーズとガタリは書いている。

もしも動力マシンが技術機械の第二世代を形作るとすれば、サイバネティクス及び情報マシンは一般化された服従の体制を再構築する第三の世代を形作る。循環的で可逆的な「マン・マシン・システム」が、そうした二者の間の非循環的で不可逆的な服従の關係にとって代わるのである。人間と機械との關係は、もはや使用や行為ではなく、内的で相互的なコミュニケーションに基づいている。〔……〕オートメーションとともに〔……〕新たな種類の隷屬關係が到来したのである。〔……〕TV視聴者もはや消費者でもユーザーでもなく、それを「作りだす」とされている主体ですらなく、内在的な構成部品、「インプット」と「アウトプット」のフィードバックまたは繰り返しであり、もはや生産したり使用したりするような仕方では機械に結びついていない限りにおいて、人はマン・マシンとしてTVに隷屬している。機械状態の隷屬においては、情報の変形と交換しか存在しないのだ。<sup>4</sup>

ドゥルーズ／ガタリはテレビ、オートメーションといった特殊な情報環境に言及しているが、そこで語られている内実は、サイバネ

ティクスの理論と技術に支えられたネットワーク型権力の本質とみなしてよいだろう。

### 「ポスト・モダンの条件」

こうした従来の内面管理型権力から即物的かつ情報的管理権力への移行は、すでにリオタールが『ポスト・モダンの条件』のなかで指摘していた問題である。有名な「大きな物語」の失墜という事態は、まさしく西洋近代人の内面・アイデンティティを形成し、その主体性を確立した諸理念の信用失墜である。人間理性による科学と社会の進歩、資本主義による富の増大と公平な分配、国民国家による融和的發展、労働者の解放——こうした西洋近代の理念・理想の物語が、二つの世界大戦に象徴される破局（「啓蒙の弁証法」）によってその「神話」性を暴露され、本来局所的・歴史的・相対的にすぎない西洋の自己主張あるいは自己正当化を普遍化・超越化・絶対化したものにすぎなかったことが明らかにされる。そうして西洋近代の人類史的・人間的主体は、人々の思想やモラルを「動員」する力を相対的に失った、というのがリオタールの時代診断である。

このメタ言説がはっきりとした仕方でなんらかの大きな物語——

『精神』の弁証法、意味の解釈学、理性的人間あるいは労働者としての主体の解放、富の發展——に依拠しているとすれば、みず

からの正当化のためにそうした物語に準拠する科学を、われわれは《モダン》と呼ぶことにする。「……」極度の単純化を懼れず  
に言えば、《ポスト・モダン》とは、まずなによりも、こうした  
メタ物語に対する不信感だと言えるだろう。<sup>(5)</sup>

小さな物語の群れを統御するようなメタ物語（大きな物語）の信用失墜は、もちろん西洋が主導してきた近代体制（国民国家、資本主義、科学技術の三位一体）の破局としての世界大戦による幻滅が大きい。それがかりではなく、ますます精密になっていく科学の発展にもよる。リオタールが「ポスト・モダン科学」と呼ぶ、数学基礎論（ゲーデルの不完全性定理）、量子力学、ミクロ物理学、カタストロフィー理論、言語ゲーム理論、情報理論などは、近代まで中心だった決定論的科学観から脱却し、科学理論自体の言語ゲーム性、また物理や情報の不規則性・複雑性を明らかにしていると、リオタールは主張する。

リオタールはこうした「大きな物語」の失墜を、国民や人類や労働者といった名あるいは唯一の科学的真理といった名のもとに、個々人の差異や社会に内在する相違 $\parallel$ 争異を、または複雑かつ異種混合的な科学的諸現象を、捨象し還元する大文字の主体の全体主義の崩壊として歓迎する。しかし、かつて誤解されたように、リオタールはこうした「ポスト・モダン」時代を、単純に、両手を挙げて、一面的・楽観的に、近代を超越した時代として称揚しているの

ではなく、その負の側面も的確に把握している。大きな物語の失われた時代は、小さな物語の乱立する戦国時代、共通のルールなく、また共通のルールを構築しようという努力をも喪失した、悪くすれば「自己」（個人主体であろうと社会的・集合的主体であろうと）の「環境」と「ゲーム」に引き籠もる「鳥宇宙」の分断状況、さらには仲裁者・調停者なき抗争状態を呼び招きかねない。リオタールはポスト・モダンがはらむ、近代以前への先祖返り、解放の転倒、みずからの潜勢力の矮小化をもたらす危険を否認していない。自己のシステムの局所性の認識（普遍性を僭称しないこと）が外部や第三者の視野の放棄、普遍化努力の放棄へと短絡されてしまうと、それは近代にもまして露骨なシステム順応主義や依存症を、体制テロリズムを引き起こす。普遍的な視点から個々の局所的なシステムを問いなおす力を失ってしまえば、システムへの順応圧力が強まり、システム内部での生き残り・勝ち残り戦略が最優先される世界が広がるだろう。

ところが決定者たちは、言語要素の共約可能性とその全体に対する決定可能性とを暗黙のうちに前提とするような論理に従って、インプット／アウトプットの行列式に基づいて、この多様な社会性の雲を統制しようとする。彼らによって、われわれの生は力の果てしなさ増大へと捧げられることになる。科学的真理と同様に、社会的正義についても、その正当化は、システムの遂行性つまり

効率を最適にすることに置かれることになるだろう。このような判断基準をわれわれのすべてのゲームに適用することになれば、それは、ソフトに現われるにしろハードに現われるにしろ、なんらかのテロルを伴わずにはいない。すなわち「操作的、つまり共約的であれ、さもなくば消えてしまえ」である<sup>(5)</sup>。

社会の情報化に関しては、ここに至って、われわれの問題設定にそれがどのような影響を及ぼすかが明らかになったはずである。それは、知そのものにまで拡張された市場システム、もっぱら遂行性という原理によって統制された市場システムのコントロールと制御との、夢、のような道具となり得るわけである。そしてそれは不可避免的にテロルを伴うことになる<sup>(7)</sup>。

リオタールは個別宇宙への閉じこもりの危険性をシステムの効率化を促進する情報社会におけるテロルと結びつけているが、ドゥルーズ／ガタリやレッシグが指摘する環境操作権力はさらに深化していると言える。リオタールの議論ではシステムや環境の「最適化」「効率化」の「命令」が働いていることが意識可能だが（あるいは意識化されないと命令が効力を発揮しないが<sup>(8)</sup>）、ユビキタス環境においては、何が、何によって、どこまで工作されたものなのか、もはや識別不可能であり、「操作的、つまり共約的であれ、さもなくば消えてしまえ」という命令自体がもはや発令される必要が

なく、「自然化」されてしまうからである。この自然化のフィクションが露呈することがあるとすれば、それはシステム・環境そのものに大きな穴が開くとき、機能不全に陥るか破局に至るときである。ひとは災厄に直面するまでは夢を見なくてはならないのだろうか。

### 伝統的倫理学の限界

こうしたポスト・モダン状況の転倒の危険性に対するリオタールの処方箋は、言語ゲームの異質性とそこから生まれる発明力、自己の絶対化を防ぐ自己の局所性原理にもとづく差異ある自他の相互承認、コンセンサスに至ることのない「パラロジー」の試みである。そのとき前提となるのは、ネットワークにおける情報の自由、情報の共有である。横のつながりを分断支配に切り替えるネットワーク権力に風穴を開けるのも、やはりネットワーク上の多様な、管理の手をどこまでも逃れる情報である。取るべき路線は、

原理的には極めて簡単であって、それは、記憶された情報およびデータ・バンクを、公衆が自由に利用することができるようにするということである。そのとき言語ゲームは、その時点での完全情報ゲームとなるだろう。だが、同時に、そのときゲームは非零和ゲームとなり、そのことによって、賭金の涸渇から討論が最小

にして最大の均衡という状態に行き着く危険はなくなるだろう。<sup>9)</sup>

情報アーキテクチャやそこを流れる情報の一元的管理や操作は論外である(事実、不可能である)としても、多様な情報への自由なアクセスがあれば、それだけで、「機械状の隷属」、ネットワーク型権力、サイバネティクス・テロルを回避するのに十分とは言いがたいだろう。情報の自由は必要条件ではあっても十分条件ではない(もちろん「十分条件」なるものは元来ありえないけれども)。言論・出版の自由が保障されていても、個人や社会の解放が十分に達成されたかどうか怪しいのと同様である。情報自由論は、近代における言論・出版の自由論の延長線上にあり、近代の延長戦だろう。もちろん、この延長戦は戦わなくてはならないが、そこにとどまることを許さないのも、現代テクノロジーの力である。マクロ・ミクロの両レベルにおいて、現代テクノロジーは即物性と情報性の両面<sup>10)</sup>でわれわれの身体や社会に浸透しているのである。何のための、誰のための情報の自由なのか、を再び問わなければならない。単なる情報戦を超えた情報をめぐる戦いが必要である。そのための政策上や制度設計上のアイディアはたくさんあるだろうし、現在多彩なエージェントによって(それこそ管理者側によってもユーザー側によっても)模索され提示されているが、ここでは、その土台となるべき倫理的方向性のみ限定して議論したい。

このとき参考になるのがハンス・ヨナスの「未来倫理学」の考え

方である。この場でヨナスの哲学全体を論じるのは無理であるし、本稿の狙いからも外れる。また彼の倫理学の全体像を描くことさえ本稿の紙幅では不可能なので、ここでは筆者にもっとも興味深く思われる点に議論を絞ることにする。ヨナスは『責任という原理』(一九七九年)のなかで、原子力エネルギー、環境破壊、遺伝子操作、脳の操作といった、巨大な影響力をもつようになった現代の科学技術社会のなかで、どのような倫理学が必要で、かつ可能かを論じている。そのなかで注目すべきは、伝統的な倫理学は「同時に」「直接性」・「相互性」の倫理学であったという指摘である。すなわち伝統的な倫理学では、「人間の行為が及ぶ範囲、つまり人間の責任が及ぶ範囲は、狭く限定されている」<sup>11)</sup>。筆者なりにヨナスの主張を要約(あるいは翻案)すれば、伝統的な倫理学は、①現在(現前性) 中心主義 ②人間中心主義 ③個人(の意志) 中心主義であった。

①について言えば、倫理の対象も責任の範囲も同時代(あるいは現在に近接した未来)に限られている。

従来の倫理学の戒律や格律は、内容的にはどんなにさまざまでも、すべて行為の直接的な範囲に制限されていた。「汝の隣人を汝自身のごとく愛せ」「他者にして欲しいと願うことを、汝自身が他者になせ」「汝の子を真理への道で教えよとせ」「汝の人間としての存在の最大限の可能性を発揮し実現して、向上す

るよう努力せよ」「汝の個人的な幸福に共同体の幸福を優先させよ」「汝と共に生きる人々を単なる手段として扱うな。目的それ自体として扱え」等々。これらすべての格律で、行為者と、彼の行為にとつての「他者」は、現在を共有していることに注意してほしい。私の行動に権利要求を掲げてくるのは、現在生きている人たち、そして私と何らかの仕方であら交流している人たちである。私の行動が実行されたり中止されたりすることで彼らに影響を与える限りで、彼らは私に権利要求を掲げてくる。道徳的宇宙は同時代人から成立している。この宇宙の未来地平は、同時代人の生命の長さが予想される限度に制限されている。場所の空間地平についてもこれと同様である。行為者と他者は、隣人として、友人または敵として、上司と部下として、強者と弱者として出会う。その他さまざまな役割を担いつつ、人間は相互にかかわり合い出会う。すべての道徳性は、行為のこの近接範囲に見合っ(12)てしつらえられている。

たしかに千年先の人間や世界にまで責任を負うなどというのは、伝統的な倫理学では考えられなかったことだろう。また②の人間中心主義については、「倫理も「今」と「ここ」とにかかわるもの、すなわち人間の間を生ずる機会にかかわるもの、私生活や公の生活で繰り返し起こる典型的な状況にかかわるものだった」(13)。倫理対象が人間に限られていたというのも、ある意味常識的なことであり、

石を殴ったからといって石に暴力をふるったとは言われない。動物は微妙であつて、犬や猫、さらに鯨やイルカなどを棒で打ったり殺したりすれば「暴力」、「動物虐待」と言われるかもしれないが、蚊やゴキブリを殺しても「虐待」とは言われない（もちろん仏教からすれば、蚊やゴキブリを殺せば「殺生」であるが）。何を倫理対象とみなすかの基準は、やはりその存在が人間にどれだけ「近い」かに置かれていると思われる。

③は伝統的な倫理主体が個人およびその意志に据えられていることを言っている。ヨナスはカントの定言命法を批判する文脈でこう言う。

カントの定言命法は個人に向けられていた。この命法の基準は瞬間的なものだった。この命法は、われわれの一人一人に次のことを考えてみるよう要求する。すなわち、私の今現在の行為の格律が、もしも普遍的な立法の原理とされたら、あるいはこの瞬間にすでにこうした原理であるとしたら、何が起るだろうか。こうした仮説のうえでの普遍化が、自己矛盾をもたらしな(14)いか否か、これが私の個人的な選択を試す試金石とされる。

翻つて言えば、倫理主体が個人とその意志に限定されていたからこそ、戦争などにおける国家や集団主体の倫理的責任がそれとして問われたり、処罰されなかつたとも言えるだろう。国家や人類の名

のもとでの殺戮が問題視されたり、裁判の対象となるのは、近代の臨界点に至ってようやくである。

ヨナスの以上の論点は、ジャック・デリダの「現前性の形而上学」批判にもつながりうるかもしれない。だがヨナスの議論が鋭いのは、ではなぜ伝統的な倫理学がそのように限定的なのかという理由について、それは伝統的倫理学が構想された時代においては、人間行為の影響力が、もつとはつきり言えば、技術の力が、まだそれほど大きくなかったからだと答えている点である。科学技術の力がかつての倫理学が想定していた規模を超えてしまったとき、それにあわせて必然的に倫理の射程も拡大しなければならぬ。これがヨナスの基本主張である。責任の大きさは力の大きさに比例する。

これらの前提が今ではもう通用しないこと、そして、このことがわれわれの道徳的状况にとって何を意味するかを反省すること、これが以下の論述の意図である。もつと具体的に言えば、私の主張はこうである。すなわち、われわれの力がある仕方では発展することによって、人間の行為の本質が変化した。倫理学は行為とかかわるのだから、私はさらに次のことを主張しなければならぬ。すなわち、人間の行為の本性が変わったことによって、倫理学のほうでも変化が要求される。これは、行為の新しい対象が出現し、現行の行動規則が適用されるはずの事例の領域が拡張されたという意味だけではない。われわれの行為

の多くは質的に新しい種類の本性を持ち、このため、まったく新たな次元の倫理的重要性が登場したという意味でもある。伝統的な倫理学の観点や基準では、この次元が予見されてはいなかった。私が念頭に置いている新しい種類の能力とは、言うまでもなく現代技術の能力である。<sup>15)</sup>

『責任という原理』のなかでヨナスはフランシス・ベーコンの「知は力なり」という考え方を、近代からマルクス主義ユートピアに至るまでの技術進歩、技術による世界改造（改良）の思い上がり源として厳しく批判しているが、ベーコン自身は決して人間が世界の主人として自然を自由に組み換えたり、搾取してよいとは考えていなかった。というよりそのようなことはそもそも想定外だった。というのも、人間が知識や技術を使って自然に働きかけ、自然からなんらかの利益を引き出すことができるのも、人間知性が自然の道徳・摂理・法則に従えばこそだったからである。自然の秩序（法則）に合致しないことを技術がなそうとしても、それは土台無理だという前提があったのである。そのとき自然は、技術を用いて人間が何を為そうとも、まったく揺るぐことのない絶対的な大地、いたずらつ子を寛大に抱擁してくれる母親のようにイメージされていたことだろう。そこにはユダヤキリスト教的な神の創造の業に対する圧倒的な信頼が隠れていたのかもしれない。逆に言えば、技術の力がまだ自然を破壊するほどには大きくなかったということである。

「現代の技術は、まったく新たな規模を持つ行為を、まったく新種の対象や結果を伴う行為を導入した。このために従来の倫理の枠組みでは、こうした行為をもう把握できない<sup>(16)</sup>」。

### 倫理学の拡張

そこでヨナスが目指す新しい倫理学には、筆者の考えでは、次のような拡張が要求されることになるだろう。

- ① 現在中心主義から未来中心主義へ。
- ② 人間中心の配慮から全生命体・全存在者の配慮へ。
- ③ 個人的責任主体から集団的責任主体へ。

科学技術が原子力エネルギーに手をつけたとき（原子爆弾、原子力発電）、地球を破壊し、未来を破壊しうる（時空を破壊しうる）ほどの力を手に入れた（というより、そうした力に憑依された）。ヨナスによれば、今現在われわれが考慮すべきは、人類や全存在者の過去や現在ばかりではなく、その存亡（在るや無しや to Be or not to be）であり、つまりは未来の存続の可能性と権利である。この点ではハイデガーの弟子らしく、ヨナスにとって存在とは未来そのものである。現在の人間は、いまだ存在しない、いまだ現前しない、呼びかけても決して応答<sup>レスポンス</sup>することのない（できない、またその権利もない）未来世代への責<sup>レスポンサビリテイ</sup>任を負わねばならない。未来世代がわれわれに応答しうる可能性を、未来世代の応答可能性その

ものを、現在のわれわれが残し、開いたままにしておかなくてはならない。ヨナスの議論を超えてデリダ的になってしまおうが、（現前<sup>レ・プレゼン</sup>）しない来たるべきものたちに応答可能性を与えること（すなわち、われわれが所有していないものを与えること）、余白<sup>レ・ブランク</sup><sup>レ・マージ</sup>余地を与えることこそが、拡張された倫理、拡張された責任の根源である。かつて世界が存在することは「疑問の余地のない第一の所与」だった。人間が行動する際の義務づけについてのどのような理念も、この所与を出発点としていた。今では、この所与そのものが義務づけの対象となった。そのような義務づけは、「すべての義務づけの第一前提を確保せよ」と命じる。すなわち、「物理的世界の中の道徳的宇宙の住人の候補者が、とにかく未来も存在するよう確保せよ」と命じる。このことは、とりわけ、「こうした存在のためのさまざまな条件が無傷のまま残るように物理的世界を保全せよ」ということである。すなわち、「このような条件が危険にさらされることのないように、物理的世界の傷つきやすさを守れ」ということである<sup>(17)</sup>。

自然環境の破壊、原子力による放射能物質の影響、遺伝子操作による生態系への影響・人間子孫への影響など、未来の存在とその存在可能性にかかわる知や予測は、そのタイムスパンの長さやデータ収集および解釈の限界から、きわめて困難である。しかし技術の未来への影響力がこれほど拡大してしまった以上、この困難を理由に（「想定外」とか、そもそも「想定不可能」とかいう口実で）現在

の技術使用法について考慮せず、議論もしないのは、あまりに無責任だろう。技術倫理は知に立脚し、知を必要としながらも、知を超えなければならぬ。③の論点につながるが、その作業は科学技術や科学技術者の論理だけでは成り立たない。個別領域のオートマティズムを超えた集団的・社会的な議論と責任体制が必要となるだろう。技術によって何ができるかできないかだけでなく、社会として何を望むか、欲するかを集合的に考えなくてはならない。

②の人間中心から全生命体・全存在者への倫理の拡大については、ヨナスは次のように述べている。

新しい種類の人間行為が、「人間」だけの利益以上のことが顧慮されなければならないことを意味するとしたら、どうだろう。われわれの義務はもっと広く広がっており、従来の倫理学すべてにある人間中心的な制約はもう通用しないことを意味するとしたら、どうだろう。人間以外の自然の状態が、すなわち生物圏全体やその部分が、われわれの力に服している以上、人間に信託された財産となつたのではないか。そういう問いを出すことは、少なくともまだ無意味ではない。つまり、人間以外の自然の状態がわれわれに道德的要求のようなものを突きつけてくる。それも、われわれのためだけでなく生物圏自身のためにも、しかも生物圏に固有の権利から、そうした要求を突きつけてくる。もしこれが事実なら、倫理学の基礎で少なからず考え方を

改めることが要求されるだろう。これは、人間にとつての善（良さ）だけでなく、人間以外の事物にとつての善（良さ）をも探すということの意味するだろう。すなわち、「目的それ自体」を人間という領域で承認するにとどまらず拡大することを意味するだろう。<sup>18)</sup>

ここでのヨナスの議論を見ると、倫理対象の拡張は生物圏に限定されているように見えるが、彼は他の箇所では環境内の全存在者への拡張を論じており、その点で人間中心主義からの拡張はかなり進んでいる。だが全存在者への責任を負う主体として、巨大な技術力を保有する人間が特権的に設定されており、その点では拡大された人間主義になっているのではないかと懸念はある。<sup>19)</sup> この点についてはヨナスも自覚しており、こう言っている。「実際には、人間の未来と自然の未来とは分離不可能である。もし分離すれば人間像のカリカチュアにしかならないだろう。むしろ、「保存か破壊か」という決定的な二者択一の中では、人間の利益と、人間以外の生命からなる人間の故郷としての世界の利益とは、一致する。したがって、われわれは、人間への義務と自然への義務とは、人間への義務を指導原理として一つのものとして扱える。こうしても、それは人間中心主義的偏向にはならないだろう」<sup>20)</sup>。ここでは、より大きな力を所有する存在にはより大きな責任が課せられるという相対的に妥当な原則に従って、彼の言葉を受け止めておくことにする。

ヨナスの議論に加筆しなければならない点があるとすれば、人間

外の存在者のなかに、自然界や生物圏だけでなく、ロボットやコンピュータ、サイボーグ人間や遺伝子組み換え生物（人間）といった存在をも含める必要があるという点だろう。人工知能を備えたコンピュータ単体はもちろんのこと、たえず情報のやりとりを行っているネットワークはわれわれの環境そのものとなるのであるし、また人間には困難で危険な労働に従事するロボットはわれわれの社会の必須の構成員となるだろう。遺伝子組み換え人間・生命のような、もはや人工物なのか自然物なのかを問うこと自体が無意味であるような存在も社会の重要な構成メンバーに入ってくる。こうした状況で倫理の境界線をどこに引けばよいのか。伝統的には大まかに言って、生命をもつ（といっても蚊は殺されるし、食用のために屠畜は行われるわけだが）、意識をもつ存在が倫理対象だったと見てよいが、とりあえずこの伝統的な考え方に立脚するとしても、「意識」なるものが「情報」の流れと見なされ、情報のやりとりやコミュニケーションを行っている存在はすべて意識存在だということになれば、<sup>22</sup>そういう存在も倫理対象になりうるだろう。<sup>23</sup>この論法でいくと、ありとあらゆるものが倫理対象となってしまうが、いずれにせよ、倫理の境界線を問うことは、生命や意識、あるいは存在といったものの境界線を問うことであることは間違いなく、こうした簡単に答えのない（あるいは原理的に答えのない）根源的な問いを問うことなしには根本的な倫理は成り立たないし、また持続可能

な社会もありえないだろう。

③の倫理主体を個人から集団へと拡張しなくてはならないという点については、問題となつていゝるさまざまな新技術がもはや個人の手にも負えるものではないからだ。技術とはもともと非人称性をはらむものではあるが、ますます脱職人化・脱人間化する技術は、テクニカルな構成上の中身においても、技術の生産・流通・利用の様式においても、個人はもとより、一つの企業や国家といった単独のエージェントだけが携わつていゝるものでもなければ、管理できるものでもない。技術様式がネットワーク化した以上、それに対応する管理・介入・再構築の手法や主体もネットワーク化しなければならぬだろう。官民・公私を問わず、国内的・国際的とを問わず、多様で異質なエージェントが集合的に、自分たちが利用し、そのなかで生きていゝる技術生態系のあり方と行く末に関与しなくてはならない。それが翻つてその内部で生きる「自己」のあり方（存在様態）と可能性（未来）とを確立することにつながるだろう。完全な自己決定などは形而上学的な夢にすぎないが、だからといって完全な他律性に自分を丸投げしたり、技術環境に順応的あるいは従属的に生きるのは自滅行為である。少なくとも、それではより善い方向を求める倫理とは言えない。

そのとき求められる集合性は、決して人間集団だけにとどまらぬだろう。ヨナスの議論、あるいはドゥルーズ／ガタリの議論から導きだすことのできるのは、あらゆる存在者のネットワークから構

成される集合である。すでに述べたように、そこにはモノや動物やコンピューターやロボットなどが含まれるだけでなく、未だ存在しない未来の存在者たちまでもが含まれる。さらに根源的に言えば、この集合には、端的に未来そのもの、可能性そのものが含まれなくてはならない。未来倫理学の究極のエージェントとは、このつねに開かれてあるという潜勢力そのものではないだろうか。

#### 注

- (1) 「インテリジェンストイレ」は大和ハウス工業が開発した商品である。
- (2) Mark Weiser, "The Computer for the 21st Century," Scientific American, Vol.285, pp.94, Sep.1991.
- (3) ニュートリノ観測装置やゲノム解析装置などはマイクロとマクロの両極が融合した典型例と言えるだろう。
- (4) ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ『千のプラトー』宇野邦一・小沢秋広・田中敏彦・豊崎光一・宮林寛・守中高明訳、河出書房新社、一九九四年、五一―三頁。
- (5) ジャン＝フランソワ・リオタール『ポスト・モダンの条件』小林康夫訳、水声社、一九八六年、八―九頁。
- (6) 同書、一〇頁。
- (7) 同書、一六三頁(強調リオタール)。
- (8) この点でリオタールの議論はフーコーの「規律訓練型権力」の一ヴァージョンとみなすことができる。リオタールの権力論は、フーコーの「規律訓練型」からドゥルーズの「コントロール型」との間にあると言える。
- (9) リオタール前掲書、一六三頁。
- (10) この即物性と情報性が密接に絡み合うところが現代テクノロジーの特徴の一つである。物質的なものが情報に還元され、情報によって操作・加工

され、それがまた新たな物質的なものを生みだし、情報にフィードバックされていくというループが形成されている。

- (11) ハンス・ヨナス「責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み」加藤尚武監訳、東信堂、二〇一〇年、五頁。
- (12) 同書、一一―一二頁。
- (13) 同書、一一頁。
- (14) 同書、二三頁。
- (15) 同書、五一―五六頁。
- (16) 同書、一三頁。
- (17) 同書、二〇―二二頁。
- (18) 同書、一六一―六七頁。
- (19) ここでは詳しく扱えないが、ヨナスの拡張された人間主義への嫌疑については、彼が未来倫理の身近な「自然的」「本来的」モデルとして親子関係(親から子への愛)を設定していることも絡んでくるだろう。しかも子に対する親の責任(愛)は「創造者」のそれであると主張されているだけに、慎重な考察を必要とする。
- (20) ヨナス前掲書、二四―三頁。
- (21) 力と責任を比例させることは相対的には正しいと思われるが、それが責任概念の縮小につながりはないかという懸念は保持すべきである。
- (22) デイヴィッド・チャーマーズは「サーモスタットにも意識はある」と主張している。
- (23) ミッシェル・セルの「準モノ」の議論や、それに立脚したブルーノ・ラトゥールの「モノの議会」といった議論とも関係してくるだろう。