

生命倫理の時間論¹

——ハーバーマスとヨナスの議論を手がかりに——

入谷 秀一

(大阪大学非常勤講師、哲学)

1 生命倫理は永遠回帰の夢を見るか——現状と問題提起

肉食主義には反対だが、肉はとりすぎないこと。飲酒と喫煙は控えること。小食と、長く続く食事は胃に悪い。間食もいけない。コーヒーよりもむしろ紅茶を。ただし朝に限り、それも濃く出すのがよい、等々。『この人を見よ』で語られるニーチェ流のこうした健康法は、彼の思想と不可分の関係にあった。健康への意志、生への意志から、私は私の哲学を作り出した、とニーチェは述べた。そんな彼は、生涯をかけてドイツ的な価値観の克服を試みた。ドイツ的とはこの場合、弱々しく、他人に対して嫉妬深く、同情的で、頭でっかちの観念論者で、つまりは彼言うところの「道徳的」であることを指すのだが、その一端は、胃のもたれるドイツの肉料理と牛飲馬食の習慣に起因する、とされた。「すべての偏見は内臓から来る」のである。これに対して、ニーチェの「大いなる健康」が意味するのは、何をおいてもまず自身の生の利益となるものを分別し選択することだった。いわばそれは、何もかも自分の養分になるように心地よく消化し吸収する一個の胃と化すことだ、と言ってよい。そうした所作への習熟を目指した政治的、教育的実践の極北に、いわゆる永遠回帰の思想が、人類が目指すべき生の最高の肯定方式として立てられた。そこから、俗流ニーチェ主義者は、衰えや老いを知らない生の無制限な力が永遠に回帰してくるといふモチーフを引き出したのである。ところで、一個の生を、時間とともに衰え、移ろいゆく単なる孤立した生で終わらせまいとし、A・クールマンの表現を借りていうなら、「苦痛の最小化と利益の最大化のためのあらゆる努力」²を行おうとする現代の医療、そしてこの医療技術の地球規模での産業化の動きは、こうしたニーチェ的モチーフの正当なる後継者なのだろうか。

言うまでもなく、生命にとって老いと死は不可避である。この自然の運命は我々の生物学的条件を決定するのみならず、いわば我々の生活史 (Lebensgeschichte) 上の修養過程を文化的に方向づけてきた。結婚だけでなく、人生における大きなイベントには、個人差があるにせよ、何らかの「適齢期」といったものが暗黙のうちに想定されてきた。我々は今や、こうした想定を旧世紀の遺物として葬り去るための表徴を、数限りなく持っている。例えば医学・分子生物学者でドイツの国家倫理評議会のメンバーでもあった J・ライヒはツァイト紙上で「医学は奇跡を成し遂げてきた。だが医学がはまだ答えを見出せてない問いが三つ存在する。不完全な肉体と、老いと、死がそれだ」(Die Zeit, 2008.03.20) と述べたが、当の分子生物学は今や老化や死を、単なる「自然な」プロセスではない、細胞レベルでプログラミングされたものと捉えることを試みている。それどこか、最新の科学的知見は、誘導性多能性幹細胞 (iPS 細胞) の存在によって、細胞の分化が一方向的で不可

逆的であるという常識を揺るがしつつある。さらに、ごく最近シュピーゲル誌は「オーダーメイド・ベイビー」という記事を組み、人工的な仕方での自分の(?)子を持つことを望む同性愛カップルやシングルマザーが増えつつある現状を特集している(Der Spiegel, 22/2008, S.52ff.)。卵子提供、体外受精、代理母の組み合わせで、子供一人当たり最大約20万ドルかかるという。これは極端なケースだろうが、記事はさらに、自ら提供した卵子について「私の遺伝学上の物質であって、私の子ではない」とあっさり断ずる女性、精子提供のための射精で一回ごとに75ドルを手にするハーバード大やMIT大の学生、そして人工的に作成された受精卵をAからDにまでランク付けするクリニックの現状を伝えている。体外受精で作られた受精卵が選別されるのは、先天的な遺伝子異常や病因によって引き起こされるマイナス要因をあらかじめ除去しておくためだが、このシステムはまた、治療とは直接関係のない男女の産み分けをも、「ファミリー・バランスの保持」という題目のもとで、可能にするのである。

遺伝子スクリーニングやデザイナー・ベイビー、ヒト胚の研究利用、臓器移植から脳死、安楽死に至るまで、ここ数十年の間に取り上げられてきた生命倫理学のトピックには、ある共通点がある。すなわち、これらはいずれもが、各人がかけがえのない仕方を経験している「自然」で「自己同一的」な時間の流れの一次的な不可逆性に、現代の医療メカニズムが、生の先取り、取り戻し、切断、他の生との接続や取り替えといった様々な「逸脱」の機会を提供しつつあることを証言しているのである。では、何のための逸脱なのか。そこには、望ましいとされるいわゆる「よき」生を、そしてできるならば健康で「正常な」生をつむぎだすべしという、不明瞭だが厳然たる社会的期待がひかえている。この期待はある意味素朴なものだが、他面、それが切実なものであればあるほど——個人にとっても、また社会、あるいは国家にとっても——計算高くもあるに違いない。商品のごとく相互に取り引き可能になった生が、個人のみならず、まさに社会全体の「苦痛の最小化と利益の最大化」のために効率よく利用されることが期待される時代、そうした時代がもはやフィクションの産物とは言えないような状況に、我々はいるのではないか。だが、忘れてはいけない。あらゆる価値の破壊者たることを標榜したツァラトゥストラが第一に破壊しようとしたもの、それはまさに生の「改善」という偶像にほかならない。ついでに言うなら、『悦ばしき知識』においてニーチェが悪魔に言わしめたのは、やり直しのきかない生が何から何までことごとく同じ順序、同じ脈絡で永遠に回帰することだった。

無論、誰であろうと老いたくないし、死にたくないと考える。だが、生のやり直しが現実に可能になること、そして、過ぎ去るといふ時間経験が喪失することは、めまいを起こさせるような仮定ではある。過去がいつまでも過ぎ去ることなく現前する状態、それは、たとえ可能性の段階であろうと、我々自身が生に対して持つ価値観を揺さぶるものではないだろうか。科学的に現実化しつつある、自らの精子ないし卵子を凍結保存する技術は、全ての人間がいつでも、またどこでも「父」となり「母」となりうる可能性を開示するだろう。生命倫理学は、医療技術の急激な発達によって揺さぶられるこうした時間経験についてあまり多くを語ってこなかった。以下で試みるのも、時間経験の変容とその概要をクリアーにし、まさに問題として際立たせる程度にすぎない。この分野では、多くがまだまだ仮定の段階なのである。とはいえ、仮定のいくつかがすでに現実化している地域も存在する。生殖技術が日常医療化し、国家的な政治戦略にまで押し上げられているイスラエル

については、なぜか表立って語られずにきた。そこで我々はまず、当地での現状を M・ケラーがツァイト紙に寄せた報告によって再構成する(2)。さらに、こうした問題性——ここではこれを「脱自然化される生の共同体」という言葉で特徴づけたい——を際立たせるためのディスカールとして、J・ハーバーマスと H・ヨナスの議論が取り上げられる。と同時に、技術の放埒に対して共に保守的な立場を堅持しようとする両者の相違点も明らかにしたい。カントの伝統を受け継ぎ、社会的な人格相互の自律的で対称的な関係性をポスト形而上学的に基礎づけようとするハーバーマスの議論は、ヨナスが『責任という原理』において親子関係を具体例として提示する、非対称的な強者と弱者との自然なつながりを逸する傾向がある、ということ被我々は確認する³(3、4)。このつながりは、老いを免れぬ存在同士が時間の不可逆的な流れに従いつつ、また同時にこの流れに逆らうことで成立する。絶対的に価値あるものが失われ、伝統的な家族像が崩壊し、生がますます多様化、断片化しようとする時代にあっても、生活史の営みの完全なるアトム化が不可能である限り、我々はこのつながりから多くを学ぶことができるだろう(5)。

2 脱自然化される生の共同体——我々の将来としてのイスラエルの生政治？

ツァイトやシュピーゲル、フランクフルター・アルゲマイネなどのドイツの主要メディアの近年の記事を読む限り、M・フーコーが用いた生政治(bio-politique)という概念が広範な市民権を獲得しつつあることがうかがえる。概念が正確に使用されているかどうかはさておき、様々な場面において登場するこの言葉が、バイオ技術と政治との結びつきという現代的状況に対する、ますます大きくなる社会的関心を証言している、ということに注目したい。メディアはしばしば Stammzelldebatte(幹細胞に関する議論)という言い方をするが、1990年の胚保護法の成立以来、ドイツでは、胚由来の細胞研究の法的規制の問題が、特に人間の尊厳の尊重と保護をうたったドイツ基本法一条一項との関連から議論されてきた。とりわけ最近まで主要議題になっているのはヒト胚性幹細胞(ES細胞)の取り扱いである。この細胞研究に最初に乗り出したのはアメリカであり、それに日本、イギリスが追随した。が、ES細胞が不妊治療のあとに残った余剰胚から作成されることもあり、国内でのES細胞の作成が胚保護法に抵触するドイツでは、2002年に幹細胞法が制定された。それはES細胞の輸入に対して、2002年1月1日より前に樹立され保存されたものに限定するという条件を課するものであった⁴。

ところで、幹細胞に関する議論が活発になされていた2001年、イスラエルからのES細胞の輸入を目的に当時ノルトライン・ヴェストファーレン州の首相だったヴォルフガング・クレメントが突然ハイファ大学にJ・イツコヴィッツ(現イスラエル工科大学幹細胞研究センター教授)を訪問して物議をかもしたことがある⁵。イツコヴィッツは1998年に世界で初めてヒト由来のES細胞の作成に成功したジェームス・トムソン博士(ウィスコンシン州立大学)の研究グループの一員でもある。このイスラエルにおける生政治を医療ジャーナリストであるM・ケラーがかなり詳細に報告しているが(Die Zeit, 2007.09.06)、そこにはバイオ技術の利用に対して依然として保守的なドイツとは好対照の実情が記されている。イスラエルは我々の未来を映し出しているのだろうか。「全てはうまくいく？」(Alles, was geht?)と題されたこのレポートを紹介したい。

トムソン・グループによる ES 細胞の作成にはイスラエルからの余剰胚も使用された。胚が容易に生み出される環境——イスラエルでは体外受精が世界で最も高い割合で実施されているのである。だがそれは、決して不妊治療のためだけではない。当地では、代理母のシステム、精子バンク、着床前診断はもとより、出生前診断として 10 を超える遺伝子検査が常態化している（検査の結果中絶を選択することへの抵抗感は、ここでは極めて低い、とレポートでは報告されている）⁶。同様に、妊娠可能な年齢層の女性、およびその夫に対しても、10 を超える国家規模の遺伝子スクリーニングが推奨されている。両親に何か遺伝上の問題があれば、検査はその子供にも行われる。これは、テイ＝サックス病や嚢胞性繊維症（どちらも東方系ユダヤ人の約 4 パーセントは保因者だといわれている。生死に関わる疾患で、根本的な治療法はない）などの遺伝性疾患の遺伝を阻止するためである。あるいはニューヨークにある、20 万を超える正統派ユダヤ人の遺伝情報が蓄えられている「Dor Yeshorim」（正しきものの世代）の例。設立者はユダヤのラビ、J・エックシュタインで、彼の 10 人の子供のうち 4 人はテイ＝サックス病で亡くなっている。正統派ユダヤ人であれば、ここで 17 歳から匿名で遺伝子検査を受けることができる。と同時に、このシステムは、遺伝的に問題のないパートナーを探すための婚姻システムとしても利用されている。さらにレポートでは、がん患者が化学療法を行う前に——抗がん剤などを用いたがん治療は不妊に至る可能性が高いため——卵巣を取り出し治療後に再び移植し直すことによって子供を作るのに成功した医師が紹介され、この技術によって女性の妊娠期間そのものが延長可能になるだろうと示唆されているが、最近、エルサレムの研究チームが小児がんにかかった 5 歳の子の卵巣から卵細胞を採取し、生殖可能な卵に成長するまで培養し冷凍保存することに成功したという報道が別のメディアで伝えられた（Die Welt, 2007.06.03）。5 歳の子供が「母親」になることも、科学的には不可能ではなくなったのである。

イスラエルでは、2007 年 5 月に国会を「卵子提供法」が通過した。これは、不妊に悩んでいない健康な女性が他の女性や研究のために卵子を提供することを承認するもので、これによりイツコヴィッツを含む研究者は（彼自身がこの法律の起草者の一員にほかならないのだが）、胚研究のための「材料」をさらに潤沢に得ることになるだろう。

生の脱自然化のプロセスとしての、コントロールされた妊娠、出産、子育て、結婚——明らかにこうした現象は、優生学的な思想の日常化を物語っている。だが、それはどういう意味での優生思想なのか。「卵子提供法」を例外として、上記のような政策に対するイスラエルの女性団体からの表立った抗議の動きはない、とレポートは明言している。誕生前は障害を持って生まれることを防ぐために万難を排するが、他方で障害を持って生まれたのであれば、その出生に対する承認と保護を保障する、という考えが浸透しているという。これは、90 年代から出生前診断の一環として大規模な血液スクリーニングを実施してきたイギリスの場合と似ていなくもない。この血液スクリーニングは、初めは二分脊椎症と無脳症（どちらもヨーロッパに多い先天異常）の早期発見のためにスコットランドで開発されたもので、のちにダウン症の早期発見へと転用された。坂井律子は、イギリスで「すでに生まれている障害者の人権・尊厳は最大限守る。だが、これから生まれてくることは防ぐ」というダブル・スタンダードが日常化している現実を伝えている⁷。とはいえ、これはあくまで妊娠した女性を対象としたもので、特定の年齢層の全体を包括的にスクリーニ

ングするイスラエルの場合とは大きく事情が異なる⁸。

ケラーは「ドイツと違い、優生学はイスラエルにおいては、国家的な強制を伴うものでは決してない」と述べている。が、これは本当なのだろうか。ここでは体外受精によって子をもうけること(いわゆる試験管ベイビー)への国家的な財政援助も実施されているが、由来のはっきりしている、健康で「安全な」子を生むためにあらゆる手段が講じられている背景に、ハーバーマスが「リベラルな優生学」と呼ぶ、子を選択することに対する親の側の自由意志のみを認めることは、あまりに単純素朴な発想であろう。ケラー自身、レポートの冒頭でイスラエルの置かれた歴史的、地政学的な事情に触れている。最も重要なのは、周囲を人口増加の著しいイスラム諸国に囲まれたユダヤ人たちにとっては、高い出生率の維持はまさに国家の生存そのものを左右するのだ、という指摘である(彼女は「アラブ女性の子宮は私の最強の武器だ」というアラファトの言葉を引用している)。さらに彼女は、ナチスによるホロコーストによって失われてしまった生命の取り戻しという背景にも言及している。皮肉なことにドイツはまさに、このナチスを教訓として、生政治についてイスラエルとは対極の消極的姿勢を保持しているわけである。シオニズムと優生学、盲目的ともいえる科学信仰が相互に結びつき、M・フーコーが生政治について論ずる上で念頭においていた事態、すなわち、国家的な人口統制へと結集してゆく。イスラエルの生政治の現状は、健康であることの条件に沿う形で行われる、「合意済みの」消極的な優生学のほうがある意味、各自の好みや計画に基づいて個別に行われる積極的な優生学以上の脅威となりうることを、非常にリアルな形で示しているのではないか⁹。

3 分割不可能な生の作者性に基づく倫理学の構築——ハーバーマスの場合

胚保護法の改正と幹細胞法の制定の動きが熱を帯びていた2001年、ハーバーマスは「リベラルな優生学?——人類の倫理的自己理解をめぐる論争」を上梓する¹⁰。この論考で彼が特に取り上げているのは着床前診断と幹細胞研究である。この両者は、研究目的であれ、両親の特定の好みに応じた胚選択であれ、胚に対する第三者的な介入や人工的な改変を可能にするという点で、共通した問題を投げかける。無論、再生医療や生殖医療の分野での応用が大いに期待されているこうした技術がそのまま、かつての社会的ダーウィニズムやナチスによる人種差別、障害者排除に見られる優生政策へと結びつくわけではない。とはいえハーバーマスは、胚を扱うバイオ技術がごくありふれたものになればなるほど、自然に生じたものと人工的に製作されたものとの境界があいまいになるのではないかと主張する。この「ダムが決壊」は、彼によれば、成熟した政治的共同体——それは、自らの要求を普遍的な仕方では他者に表明することができる自立した個人が、お互いの人格を尊敬し、承認しあうことで成り立つ、とされる——を規範的に方向づけている倫理的な地盤を切り崩すことにつながるのである。

潜在的な人格である胚は、カント的に言えば、目的それ自体であり、生まれ出ること以外の目的のための単なる手段として扱われてはならない。こうした直感を手がかりに、ハーバーマスは胚の改変を正当化しようとするディスクールを強くけん制するのだが、その際彼は胚をどう位置づけるのだろうか。いずれにせよ、胚が単なる細胞以上の存在であることが立証されねばならない。ここで目を引くのは、どのような「はじまり」を設定し

ようとも恣意的な印象を免れられないという理由から、そもそも生命が人間存在と呼ばれるべき絶対的な「はじまり」はどこにあるのか、という存在論的議論を彼が始めから避けている点であろう¹²。ただしこれにより、彼が生命から人格への「連続性」を主張する側にくみするわけでもない。彼は、胚においても成人同様に、人間存在の非経験主義的な、すなわち、端的に法的な規定が重視されるべきだ、という立場を堅持する。つまりそれは、ドイツ基本法一条一項に定められた、人間の尊厳の不可侵性である。ただしハーバーマスは、胚を法的な人格まで引き上げる場合にしばしば援用される、潜在性に関する古典的な議論は持ち出さない——とはいえ、やはりある種の潜在性に訴えることは確かではある。彼によれば、胚への介入が正当化されえないのは、第三者の意図を伴う不可逆的な操作によって、自己の生活史をまさに自らに固有なものとして批判的に捉えなおす、事後的な訂正可能性が永久に奪われることになるからにほかならない。胚に潜在的に認められるべきは、成人と同様の権利というよりは、連続的で自己同一的なものとして自身の生活史を書き、意味づけ、物語ることのできる、文字通りかけがえのない——彼がここで用いる言葉で言えば、分割不可能な (*ungeteilt*) ——「著者」であることの潜在性なのである。これが認められない場合、「設計者」としての親の意図や好みの子をその生命の端緒から決定する、というパターンリズムが成立してしまう。彼が述べるに「プログラムの設計者は、プログラムされる側の同意が得られると推定する根拠もないままに、従属的な他者の生活史にとって重要な進路決定をパターンリズム的に行う目論見で、他者の遺伝形質を一方的に意のままに扱おうというのである。……パターンリズム的な目論見が、対抗しようのないプログラムの中に実現しており、コミュニケーション的に媒介された社会化の実践という仕方で現れることはないがゆえに、帰結は不可逆的である。」¹³ 親から子へのこうした世代間の縦軸の一方向的なラインに対するハーバーマスの拒否の姿勢は相当なものだが、ここには、事後的な批判や訂正に対して常に開かれていることが公共的な合意形成の中心軸である、という彼の討議倫理の思想が如実に表れている。では、ここで述べられる分割不可能な著者とは何か。より詳しく見てゆきたい。

生活史の著者性 (*Autorschaft*) を根拠づけるのは、ハーバーマスによれば、人格としての人間存在の尊厳の不可侵性であり、同時に、身体としての人間存在の自然性である。彼は明らかにこの両者の間に対応関係を認めているが、それは、「生命の規範的かつ自然な基盤」¹⁴ を彼が、生命がその端緒において他者からのいかなる意図的な操作も受けていない、という事実を求めるからにほかならない。彼が H・アーレントの言う「出生性」 (*Natalität*) を援用し、「これまでとはまったく異なったものが永遠回帰の鎖を打ち破るのではないかという希望が、誕生と結びついている」¹⁵ と述べるのは、まさにこうした局面においてである。身体が意のままにならない (*unverfügbar*) ものだという事実が、身体を、功利的に「設計」される人間存在の社会化プロセスから際立たせる。個人の生活史のかけがえのなさを考える上で、これは極めて重要である。というのは、この事実を考慮しなければ、両親が子供を遺伝子操作によって作ることと、子供の学習プロセスを導くこととの区別が不可能になり、優生学的な改変が両親による教育と何ら本質的に変わりのないものとみなされてしまう——教育が子供にとって不可欠であれば、どうして胚にとっても不可欠でないといえるだろうか、というわけである¹⁶。だが、問い返しや拒絶といった仕方で対称的な関係が保持可能な親子関係とは異なり、「遺伝的に確定された両親からの

『要求』に対してはなんとといっても、本当の意味での返答はありえない。というのも、プログラマーという役割をとるときの両親は、子供の生活史の次元にはまだ全く立ち入ることができないからだ。が、彼らがそうした要求の書き手として子供に出会うのは、まさにそうした生活史においてなのだ。」¹⁷ 生活史の分割不可能な著者という表現からもうかがえる、身体のと同時に、人格の) 同一性についてのこの、いささか本質主義的な規定にとっては、人間存在の「はじまり」についての何らかの準拠点が、そうした準拠点をめぐる議論に対する彼の表立った拒絶とは逆に、いずれにせよ不可避のものであることが判明する。L・ジープが言うように「ハーバーマスは——彼にとっては普遍的に基礎づけ可能な——討議倫理から、人間的個人にその誕生から人間の尊厳に基づく生命の保護を帰するような、そうした人格の権利を推論する」¹⁸ のである。

だが、その端緒において一切の他者性を排除するこの身体の自然性は、やがて自立した人格的存在となる個人の表徴となるだけではない。注目すべきことに、明らかにハーバーマスは身体をここで個人的なものであると同時に普遍的なものを見なす方向に進もうとするが、それは、彼が「全ての道徳的人格が共有する、類としての自己了解」¹⁹ すなわち、あらゆる文化的差異を超え出てなお存立する、人間についての普遍的なイメージ、その自己同一性を、単なる認識論的レベルではなく、身体的レベルにまで拡張することによってである。その際彼は「私」と同一のものであり、同時に「我々」と同一のものである身体性といったものについて論ずることに矛盾を感じているようには見えない。おそらくそれは、彼が身体を、他者にとっても、あるいは自己自身にとっても意のままにならないものだと考えているからであろう。ハーバーマスが「社会化のプロセスの背後に遡る自然的運命」²⁰ と表現するこの、個人の自由を特徴づける不自由は、生命の誕生といういわば自然のシャッフル機能においてこそ、その普遍的意義を見出す。彼自身、当該論文に付した後記において「とりわけ、偶然的な生活史のはじまりが意のままにならないことと、倫理的な生活形成の自由との間の連関は、より深い分析的な徹底を要する」²¹ と述べているのは、こうした事情からであろう。ハーバーマスは、他者による意図的介入を排除するという観点を——あるいはこの観点のみを——準拠点として、自然の偶然性と種の同一性とを、そしてまた、種の同一性と個人の同一性とを同列に扱おうとしているのではなかろうか。だが、これは一体どこまで可能なのだろうか。

ハーバーマスは言う。「生活史の変転の中で自己存在を連続的なものにすることが我々に可能なのは、ただ、我々がそれであるところのものと、我々におきることとの区別を、社会化のプロセスの背後に遡る自然的運命を維持し続けているこの肉体的存在において確認しうるからである。」²² 生を社会的に意味づけるという意味での著者性は、各人は自らの生活史を批判的に回顧しそれぞれの生の意味を再構成するという可能性に対しいつでも開かれているのだという、脱-時間的ともいふべき討議倫理的な論理によって特徴づけられよう（ハーバーマス自身は「脱-時間的」という言葉は使っていないが、人間同士の自立した関係性を「可逆的」と表現している）。たとえ子供であっても、自らの意思に反した教育や扱いに対しては、コミュニケーション行為を通じて拒否することが事後的に、また同時的に可能なのである。が、こうしたことは、彼によれば、肉体的存在そのものは時間的に不可逆的な自然的運命を担っているという事実によってはじめて成り立つ。ここではつまり、自然的身体の不可逆性（不自由）と、社会的存在の可逆性（自由）との相互連

関が、いわば生命の誕生という折り目に立脚したスタティックな二項対立に基づいて語られている。このことは、「自己の自由は、生まれつき意のままにならないものとの関連において体験される。」²³ という彼の言葉によっても確認しうる。だが、この両者の区別はどの程度まで明瞭なのだろうか²⁴。

そもそもハーバーマスは、生の自然さを、生がその端緒において文字通り自然に生まれることに求めている。誕生に付せられるこの特別な位置を保証しているのは、誕生の偶然性である。だがビルンバハが「産業国家においては第一子を産むタイミングを適切に選択すること、そして子供をさらにどれだけ、あるいはどのようなタイミングで生むかという選択を行うことが一般的となっている。そしてこれは統御された生殖の形式であるが、一般的には決してセレクションではない。」²⁵ と述べるように、生がその端緒からして反自然的＝社会的なコンテクストを含意していることは、ある意味では否定しがたいのではないか。さらに、出生前の生命の意図的な放棄（これは無論、誕生の自然性に対する人工的介入の極北である）としての中絶が事実上容認されている状況下において、なぜ胚の放棄が認められないか、という反論がある。これも、いわば神聖不可侵化されている胚の地位への疑問である。ハーバーマスは妊娠中絶の突如性、つまりその緊急避難的な性格を強調しているが²⁶、望まざる妊娠ならともかく、出生前診断による「熟慮」の結果としての中絶が厳然と存在することをふまえれば、これが両者の区別の決定的な論拠となるとは、すぐには判断しがたい。出生前診断の結果としての中絶と着床前診断の結果としての胚の放棄は、家族全体にとって将来的な負担となるであろう、重大な遺伝性疾患を抱えた生命の誕生を回避するという点では同一のものである。だが、出生前診断が容認されていても体外受精の結果生じた胚に遺伝子スクリーニングを行うことが禁じられているドイツでは、リスクを避けようとするものは、オランダやベルギー、スペイン、東欧などに赴き、複数の胚のうちから異常がないと診断された胚をセレクトし母体に着床させる方法を選ぶ傾向にある²⁷。

もっともここでは、以上のような社会的コンテクストは生殖行為という外部条件にすぎず、行為の結果である子それ自体の内的条件を決定するという意味での介入とは区別される、というハーバーマスの側からの反論が予想されよう。第一子と第二子の誕生の間に一定の間隔をもうけることと、男児の後に女兒を、複数の受精卵からの意図的選別によってもうけることとは違うし、出生前診断後の中絶といえども、少なくとも初期胚に対する不可侵の原則をおかすものではない、と。ハーバーマスの議論の枠組みにおいては、人為的に製作されたものに対する自然発生的なものへの先行性、別言すれば、客観的で外的な自然に対する主観的で内的な自然の優位性が強く主張される。そして、両親という特定の先行者の影響を強く受けつつも類的存在としての個人の様々な特質が偶然に、また自然に決定される誕生の場面は、こうした優位性が個人にとっても、また個人が所属する人類全体にとっても——要するに個人的かつ普遍的に——確保される際立った局面なのである。この誕生の自然性に帰される道徳的ステータスそのものは、だが、討議倫理的には基礎づけることができない。自然的運命は、個人の社会化プロセスとそれに伴うコミュニケーション的な相互行為の及ぶ領域ではないからである。ハーバーマスの「どうしても逆らえない道徳的な根拠がないときには、種の倫理の上での道しるべに従わねばならない」²⁸ という言述の背後には、自然性に関する判断は公正や平等に関する道徳的判断を超えている、という彼自身の判断が

存在する。とはいえ、前者と後者は全く無関係というわけではない。種の倫理は、自然であることの意味がそもそも何であるのか、という踏みこんだ存在論的議論に立ち入らずとも、個人がその遺伝的継承者をそれぞれの意図や好みに従って道具化することを禁ずるという仕方で、両者の対称的な関係を規範化することができる。少なくともハーバーマスはそうした「直感」（これは彼自身が当該論文で何度か使っている言葉である）を持っている。この直感は、無機物や動植物と異なった存在としての人間がそうであるべきとされるイメージを強く主張している。ある意味ここでは、自然は理念化されているのである。「文化はどこへ行っても違ってくるが、問題なのはそうした文化のことではなく、さまざまな文化が人間『というもの』について持っているイメージ、人間学的な普遍性において見れば、どこに行っても同じである人間のイメージこそが問題なのだ。」²⁹こうした点からすれば、自然（*physis*）と作為（*thesis*）という二元的コードへのハーバーマスのこだわりは、彼自身率直に述べているように³⁰、純然たる科学的知見を表明したものというより、近代的な人間像の自己理解、その同一性を維持するという政治的実践に由来するものだと言える。

4 倫理的行為の非同時的な可逆性——ハンス・ヨナスの場合

ヨナスについては、彼の主著ともいえるべき『責任という原理』を取り上げよう。ハーバーマスとの対比において、しかも生の時間性に関して、『責任という原理』の教説が我々に示す事柄は何か。ここでヨナスはハーバーマス同様、アーレントの言う出生性を引き合いに出しつつ、生のはじまりについて論じている。だが、論調の微妙な相違に注目したい。例えば彼は、生の意味を際立たせるものとして死の意味に触れ、次のように述べる。「死すべきことは我々に、若者の初々しさ、直接さ、そして熱意の中にある永遠に新たなる約束を、他者性それ自体のたえざる流入とともにもたらしてくれる。経験が伸びてその蓄積が増大していても、この流入の代わりになることはできない。経験の蓄積は、世界を初めて、新しい目で見るというたぐいまれな特権を取り返してはくれないのだ……。」³¹ハーバーマスが生まれいずることによって獲得される肉体の自己同一性に焦点を合わせるのに対し、ヨナスは、そうした同一性が有限であることを強調し、はじまりの意味を、死を受け入れつつ新たな生の誕生を見守る側から捉えようとする。ヨナスもまた自己同一性という言葉を用いるが、彼にとってそれは過ぎ去ること、滅びること、老いること、病めることを運命づけられた生命が、新たに生まれてくるものへと、自己の存在を解消しつつ橋渡すという、世代間の極めてあやふやなネットワークによって成立しているにすぎない。前者が討議倫理的な手続きによる個人の生活史の訂正可能性、つまり社会的生の可逆性を論ずるのに対し、後者が強調するのは、生の時間性は、その誕生の場面のみならず、生のいかなる局面においても不可逆的である、という自然的観点だと言える。ヨナスにとっては、我々の日常的な生活世界を形成するのは、自らの生について確固たる自己決定を行いうる主体相互の同時的なコミュニケーションの地平だけではない。むしろそこには、ともに無常である（*vergänglich*）という点で共通しているものの、子や親、老人といったいわば異なった年輪を持つ生、あるいは、生物学的に見て活動力が不平等な生が互いを配慮し合うという関係性が存在するし、また存在すべきなのである。そのため彼は、現存す

るもの同士の相互性にのみ注目する道徳的観点からの脱却を図ろうとする。プラトンによる永遠存在の追求にせよ、カントの普遍的な定言命法にせよ、また主体主義的なニーチェ、サルトル、ハイデガーの心情倫理にせよ、従来の倫理学は滅びゆくものへのまなごしを著しく欠いてきた、と彼は断ずる。倫理とは滅びゆくものに対する、同じく滅びゆくものの有限的な関わりに存するのであり、ここにおいてこそ倫理的行為は、事柄そのものから言って当然自覚されるべき緊急性や逼迫性、ないしは功利性と向き合うことができる。この有限であるという意識がなければ、我々が自分のために、またそれに負けず劣らず他者のために日を数え、時間の使い方を選択的に熟考するということが、どうして起こりうるだろうか、と彼は述べる³²。

こうした有限的な関わりのうち、規範的な意味を持つものとして何が注目されるだろうか。彼が引き合いに出すのは、子に対する親の責任である。「……実際、自立した成人同士の間の関係ではなく、生殖という生物学的事実によって与えられた自立していない後継者との無私の関係が……そもそも責任という観念の起源なのだ。」³³ ヨナスは、乳飲み子の現前はそれ自体として、子を生かすべしという無条件の当為を他者に要請すると説く。その論調は、力強いが、多少素朴であることは否めない。そもそも、子に対して親がなすべき教育には一定の時機があると説くみならず、「人間の成長にとっては順を追って踏みしめるべきいくつかの決まった段階があり、その後には達する一定の終着点がある」³⁴ と論ずるヨナスの言説には、人間の生活史のあり方に対する、いかにもステレオタイプな見方の伝統が色濃く残っていると言えよう。とはいえ、生の時間性に対する彼の洞察が単なる理想主義以上のものを引き出していることも、同様に否定しえない。それは何か。

ヨナスが親子関係に注目するのは、この関係が古きものと新しきものとの間における、人間存在の時間的な不可逆性ないし非対称性を物語っているからだけではない。はじめは無力な存在だった後者は、前者による教育によって社会的成員へと成長し、その「力」によって今度は自らが無力な存在に対する責任を担う者へと立場を逆転させる。ヨナスは、メルロ・ポンティのように、主体-客体関係が一方的ではなく、常にリバーシブルな存在であることを強調する。「責任関係における主体-客体の親近性の利点が事柄の本性に存していることには異論がない。とりわけそれが意味するのは、責任関係は、それ自体として、また個々の事例で一方的であっても、やはり逆転可能な関係であり、相互関係の可能性をはらんでいる、ということだ。実際、誰かに対して責任を負っている私が同時に、人々の間で生活している過程で、常に誰かに責任を負わせているのであれば、人間という種の性格上、相互関係は常に現前するのだ。」³⁵ ここで語られているのは、要約して言うなら、脱-時間化されたコミュニケーションの地平において自立した個人相互が持つ対称性ではなく、他者（親）に配慮される存在であった子が、時間の経過とともに今度は（自らの子を）配慮する者になる、という意味での可逆性にほかならない。ただし、こうした可逆性をヨナスが単純に実体化し、一つの普遍的な歴史原則へと押し上げているわけではないことは、注意しておこう。彼自身指摘しているように³⁶、歴史の流れは生物学的な親子関係とパラレルに考えるわけにはいかない。そもそも、未来が現在の単純な延長ではないように、子供は親の単なる鏡ではない。

だが科学技術は、とりわけ現在のバイオ技術がその典型だと言えるが、古きものと新しきもの、死と生との交差的な関わりが当然経験すべきプロセス、メルロ・ポンティ風の語

彙を用いるならば、自然の時間性が持つ厚みや奥行き、起伏といったものを縮減し、計算可能な量的規定へと変容させてしまう。計算というのはこの場合、生が多面的に持つ年齢が全て現在という表象可能な地平のうちで均質化されうることを意味している。こうして技術は、自然には決して発生しない数限りない時間的「侵犯」を行うことになる。「進化の過程は、一度に自然全体にかかわることはなく、個別的な『過ち』を無数に犯すことができるような些細なことのなかで働いている……。現代の科学技術の巨大な企ては辛抱強くないし、ゆっくりともしていない。この巨大な企ては、全体としても、また個々のプロジェクトでも、自然が展開する多くの小さな歩みを、少数の巨大な歩みへと集約する……。」³⁷ ヨナスにとって技術の持つ最大の脅威とは、自然の時間性に対するこうした侵犯によって、まさに未来世代の活動空間そのものがせばめられ、自由を奪われることに存している。彼は『責任という原理』の根本テーマとしてマルクス主義的ユートピアおよび科学的な進歩思想との対決を掲げているが、この両者は、技術による自然支配の万能を未来に投影するという点において共通しているのである。

5 終わりに——生活史の星座的な価値

さて、本論の最後に、ハーバーマスとヨナスの論述を改めて比較検討することによって、我々が両者から学びうることを、可能な限りはっきりとした形で述べたい。ハーバーマスは社会的な人格から切り離された自然的身体を、類全体への配慮という普遍的観点から、他人にとっても、また自己自身にとっても意のままにならないものと捉えていた。この場合、彼の言う「固有の生活史の責任ある著者」としての我々に求められる責任は、自己に対する責任であると同時に、人類そのものに対する責任であろう。特定のコンテキスト、すなわち、わが子に対してしかじかのタイミングでしかじかのことをしてやらねばならない、といった世代間の働きかけは、ここでは、パターンリズムにつながる押し付けといった消極的な意味しか持たず、個人の自律を重んずる討議倫理的な地平からは捨象される傾向にあると言える。これに対しヨナスの場合、親子関係に見られるような、非対称的なもの同士の時間的なつながりの共同性を強調する傾向にある。無論、ハーバーマスの立場からすればこうした素朴な議論では、ポスト形而上学的な意味での連帯の可能性を基礎づけることはできないし、我々自身も、もはや理想的な家族像にこだわる時代ではないことを意識しなければならないだろう。先に紹介したシュピーゲル誌の記事は、母親は異なるが同一人物による精子提供によって誕生した者同士がインターネットを介して互いが「肉親」関係にあることを確認し、家族的なつきあいにまで発展した例を紹介しているが（*Der Spiegel*, 22/2008, S.56ff.）、こうした関係を「にせもの」と断ずる自信は私にはない。

とはいえ、ヨナスが示した道徳的な可逆性、つまり他者を生かす主体であると同時に、他者に生かされている客体であるという感覚自体は、ハーバーマスとは異なりながらも、ある意味ではハーバーマスと同じく、倫理的行為が持ちうる脱-時間的な側面、すなわち、社会的な営みによって各人に固有の生活史を刻みこむ我々は、時間の移ろいという自然の運命をそのままの形では受け入れるつもりはない、という側面を示している。同時代を生きるもの同士の成熟した関係としての相互承認と相互尊敬だけでなく、子供や老人（あるいは自然）に対する気遣いを我々が示さずにいられないのは、彼らが我々自身の過去であ

り未来でもあるからだろう。星座と同様に、我々はお互いに同じ時間を共有し、また同時に、年齢の異なった固有の光を放つ。こうした光の交差こそが、生活史の公共空間に、無数の襲と奥行きを、一言で言うなら、生活そのものの豊かさを与えるのである。科学技術がこうした豊かさを傷つけ、侮辱するものであってはならない。そのために必要な心構えを、ヨナスはこうまとめている。

「進歩は無条件的な任務ではなく随意選択的な目標なのだということ、そして、特に進歩の速度には——いかにそれが強迫的なものとなろうと——何ら神聖さはないのだということをお忘れしないようにしよう。」³⁸

〈注〉

¹ 本論文はミネルヴァ書房より刊行予定の論集『21世紀哲学の起点（仮題）』に寄せた原稿に加筆・修正を加えたものである。転載を許可して下さったミネルヴァ書房に感謝する。

² Andreas Kuhlmann, *Zur Einleitung: Die bioethische Debatte in Deutschland*, in: Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt a. M., 2006, S.18.

³ 以下の論考を読む限り、こうした対立軸はヨナスとアーペルの討議倫理学との間により鮮明に現れてくる。品川哲彦「人間はいかなる意味で存続すべきか——ヨナス、アーペル、ハーバマス」、『アルケー』No.13、関西哲学会編、2005年、所収

⁴ 最近ドイツでは、シュレーダー、メルケルと続く研究に比較的寛容な政権を背景に、この期限が2007年5月1日にまで延長される決定がなされた（もっともドイツ学術協会（DFG）は期限の撤廃そのものを求めていたようである）。

⁵ このあたりの事情については松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ——』、知泉書館、2005年、第一章に詳しい。

⁶ そのほか、レポートは不慮の事故により亡くなった夫から精子を取り出し、妻が子供を作るケースについても伝えている。こうした、両親——だが、夫の死により婚姻関係が自然解消された後でも、あるいは、子を作ることに對する両者間の同意が不可能となった場合でも、両者の関係は「両親」と呼べるのだろうか——による生活史の共有という自然性から逸脱した生殖がもたらす問題にはどのようなものがあるだろうか。以下の論考は、その幾ばくかを示している。伊佐智子「凍結保存精子を用いた死後生殖の法的及び倫理的検討」、『生命倫理』VOL.16、日本生命倫理学会、2006年、所収

⁷ 坂井律子『ルポルターージュ出生前診断』、NHK出版、1999年

⁸ 最近、シュピーゲル誌は「耳の聞こえない者は耳の聞こえないデザイナー・ベイビーを選択する権利を持つか？」という挑発的な見出しで、体外受精によって作成された胚に遺伝子検査を行うことを決めたイギリスの法案について伝えている。論議されている案によれば、着床前診断における検査そのものは自発的なものだが、結果として胚に深刻な問題があった場合、胚は処分されることになる（*Der Spiegel*, 18/2008, S.154.）。

⁹ 保木本一郎はアメリカ的なプロ・チョイス（母親の自己決定権）擁護の立場から同様の見解に到達している。彼が述べるに「母親によってより強く望まれた子どもがより多くいることになる未来を、どうして心配する必要があるだろうか？われわれが憂慮しなければならないのは、むしろ、出生前診断の各段階における国家の干渉であって、これは、科学研究の規制、情報へのアクセスの制御そして中絶の規制などにほかならない。……二〇世紀の歴史が教えるところによれば、個人は、時としてしばしば悪い振る舞いをすることもあるが、破滅的であったり、また国家が行いえたほど、悪い行動をなしたこともないのである。」（保木本一郎『ヒトゲノム解析計画と法——優生学からの決別』、日本評論社、2003年、291頁）

¹⁰ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, in: *Die Zukunft der menschlichen Natur Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M., 2005（ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』、三島憲一訳、法政大学出版局、2004年）

¹¹ 自然 (physis) と作為 (thesis) の区別は、いうまでもなく、それ自体がギリシア以来の長いヨーロッパ的思考法そのものだと言える。ハーバーマスはこれに全面的に準拠するわけでは無論ないが、にもかかわらず彼には、主体と客体、あるいは意のままになるものとしての外的自然と意のままにならないものとしての内的自然といった具合に、伝統的な二分法を図式的に用いる傾向がある。

¹² Vgl., Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.58ff. (ハーバーマス、前掲書、55頁以下参照。)

¹³ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.111. (ハーバーマス、前掲書、108頁)

¹⁴ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.41. (ハーバーマス、前掲書、39頁)

¹⁵ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.102. (ハーバーマス、前掲書、99頁)

¹⁶ こうした考えは、例えば D・ビルンバッハがセレクション (生命の選抜) に関して、功利主義的な立場から次のように述べる場合に見受けられる。「ある範囲において自分の子供の質的特徴について決定するための自由は、今日すでに成立している、自分の子供の数、およびそれぞれの子供への時間的割り当てを決定するための自由の首尾一貫した拡張と見なされる。そしてこの自由からは、とりわけ第一にまず該当する女性にとっては、比較的解放に導く効果が期待されるのである。」(Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, a.a.O., S.334.)

¹⁷ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.90. (ハーバーマス、前掲書、86頁)

¹⁸ Ludwig Sieb, *Moral und Gattungsethik*, DZPhil., Berlin, 50(2002)1, S.118.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.74. (ハーバーマス、前掲書、69-70頁)

²⁰ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.104. (ハーバーマス、前掲書、101頁)

²¹ Jürgen Habermas, *Postskriptum (Jahreswende 2001/2001)*, in: *Die Zukunft der menschlichen Natur Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, a.a.O., S.127.

²² Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.103-4. (ハーバーマス、前掲書、101頁)

²³ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.101. (ハーバーマス、前掲書、98頁)

²⁴ V・ゲアハルトは歴史的に形成されたものと自然に与えられたものとは弁証法的に結びついており、両者の境界は常に流動的であるとして、ハーバーマスが当該論文で用いるこの二項対立の図式を批判している。Vgl., Volker Gerhardt, *Geworden oder gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie*, in: Matthias Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt a. M., 2004

²⁵ Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, a.a.O., S.316.

²⁶ Vgl., Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.57ff. (ハーバーマス、前掲書、54頁以下参照。)

²⁷ 先にあげたシュピーゲル紙の特集記事はこうした、胚への介入は研究目的であろうと、妊娠にいたるプロセスにおける受精卵の選択であろうと一律に禁ずるというある種の原理主義に対する、ドイツ国内の不満の声を伝えている。Der Spiegel, 22/2008, S.38ff.

²⁸ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.121. (ハーバーマス、前掲書、118頁)

²⁹ Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.72. (ハーバーマス、前掲書、68頁)

³⁰ Vgl., Jürgen Habermas, *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a.a.O., S.49-50. (ハーバーマス、前掲書、47頁参照。)

³¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1988, S.49. (ハンス・ヨナス『責任という原理』、

加藤尚武監訳、東信堂、34頁)

³² 例えばヨナスの次のような言葉を参照。「カントの命法は、抽象的な無矛盾性という絶えまない現在の秩序を推測する。これに対して、われわれの命法は計算可能な現実の未来へと推測する。この未来は、われわれの責任の決して完結しない次元である。」(Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.37-38.(ヨナス、前掲書、24頁))

³³ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.85.(ヨナス、前掲書、70頁)

³⁴ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.199.(ヨナス、前掲書、189頁)

³⁵ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.184.(ヨナス、前掲書、174頁)

³⁶ Vgl., Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.200ff.(ヨナス、前掲書、190頁以下参照。)またヨナスは、いかなる歴史的瞬間もその独自の在り方において直接に神に臨んでいる、というランケの反普遍史=反ヘーゲルの言説に言及し、こう述べている。「あらゆるものが、以後のもの光のもとでは『移行』であり、いくつかのものは、以前のもの光のもとでは『充実』であり、また『挫折』である。だが、これから初めて生じてくる本来のもの単なる表れに過ぎないものなど、存在しない。」(Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.387.(ヨナス、前掲書、381頁))

³⁷ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., S.70-71.(ヨナス、前掲書、56-57頁)

³⁸ ハンス・ヨナス「人体実験についての哲学的考察」(『バイオエシックスの基礎——欧米の「生命倫理」論』、加藤尚武・飯田亘之編、東海大学出版会、1988年、所収)、204頁