

「我関せずという態度と普遍のあいだ：規範性あるいは倫理の第二段階」

アンリ・アトラン （スリジー、2008年）

この学会のテーマである「生への存在」という言葉は、少なくとも二つの意味論的な曖昧さを含んでいる。その一つは、この学会の議論が示す、ヨーロッパと日本との出会いと関係している。つまりそれは、生と呼ばれているものの、特に死との関係、および異なる言語学的・文化的コンテクストにおける理解の方法の違いによる曖昧さである。学会の会期中、われわれは頻繁にここに立ち戻ることになるだろう。

もう一つの曖昧さ、それは、生の概念それ自身の、今日われわれが生命科学と呼ぶものとの関係における曖昧さである。

20世紀における生物学の革新は、生物学から説明的概念としての「生」の概念を排除した。20世紀初頭の生化学者Szent Gyorgiの有名な宣言を、今、再び取り上げよう：「生は存在しない。それを私は研究室のなかに探したが、見つけることはできなかった」。もちろん、これは生きているものと死んでいるものとのあいだにはなんの違もないという意味ではないし、Szent Gyorgi自身の本意もそのようなものであったと私は確信している。この言葉の意味するところは、単に、もはや「生」それ自体は、何かの解明を目的とする科学研究の対象ではないということである。理化学や化学によって解明されるべきものとは、生ではなく、生体の特性なのだ。

その後、フランソワ・ジャコブは、よりGryogiより挑発的な調子ではないものの、分子生物学に関して同様の発言をしている。「研究室のなかで、もはや「生」について問うことはない。現在の興味の対象とは、生きているもののアルゴリズムなのだ」。生きているもののアルゴリズム、それは組織の特性と構造を解明する物理 - 化学と論理のメカニズムのことである。

別の言い方をすれば、生が生物学でおかれている状況は、魂の心理学における状況と同じである。魂は、心理学において、科学的探究の対象であることを止めた。

しかしながら、生と魂は、日常生活のなかで生きられた経験においては、いまもなお明白にわれわれの主観的経験の対象であり、なかでも生と死に関する経験においてそうである。だが生も魂も、客観的な学問とは関係がない。生や魂を扱うのは、むしろ芸術や文学、神話、宗教だ。

生命倫理という数々の新しい問題が持ち上がっているが、それは生物学が教えるものが、一般的な「生」と個別的な人間の生についての数世紀に渡るわれわれの習慣的思考との乖離が明らかになっていることに由来し

ている。

これらの問題が困難なのは、遺伝子、細胞、胎児判別、動物種（人類を含む）の生殖進化といった生物学が生んだ比較的新しい概念を、生や死、再生産、胎児、良心、人間性などに関する昔ながらの思考にわれわれが結び付けているためだ。昔の定義はもはや有効性を失い、新しい定義はたえまなく更新されていく知識の状況に従って移り変わり、問題を提起していくため、この両者の結合は曖昧なものとなる。

数世紀のあいだ、生と思考は、ただの物質である身体とは異なる存在と考えられてきた。魂は、身体とは全く異なるものだった。「inaniméすなわちâme「魂」のない身体」という表現は、生命を失った身体（死体）の意味で今も使われている。

しかし、純粋に物質的な身体と、非物質的な魂から生気を得て生きている身体とのあいだに絶対的な区別を行うこの伝統的な見方は、もはや受け入れることができない。これは明白なことのようだが、それほど容易ではない。なぜなら、まさにこの分割に基づいて、われわれは、この数世紀、人間について思考してきたからである。

忘れてならないのは、この考え方は、生氣論と唯心論の哲学の伝統を起源にもち、神学に引き継がれた後、特にカントの影響下において重要な倫理的考察を生んだことである。今でもこの伝統は自発的な道徳哲学の基盤の一つであり続けているが、生物に関する科学が提起する機械論的表現によって、その大部分は最も習慣的であるが根拠薄弱なものとなっている。そのような理由で、こうした科学は生から生命を奪い、人間を非人間化すると、しばしば批判されている。

世界の機械論的解釈は今や生物にまで拡大されており、それゆえ、生体のさまざまな活動を理解するために、非物質である魂を引き合いに出す必要はもはやないのだ。

今日では、分子間の相互作用から生物の諸特性が出現するメカニズムや、細胞間の相互作用から認知的特性が出現するメカニズムを示すのに、物質の自己組織の複数のモデルが使用される。この自己組織のモデルは、単純な要素の集合から構成される一つの複雑なシステムの全体的特質が、要素それぞれの特性と質的に異なることを示す。そして、分子の集合はある条件下で自己組織が可能となり、さらに、自らを構成する分子のすべてに生命がなくとも生体の諸特性を示すことが可能となっている。それゆえ、分子、特にニューロンの集合は、認識や理解するニューロンが一つも存在しなくとも、自己組織と認知的特性を示すことができる。

さらに、一個の生物において生と死は互いに弁証論的な関係を結ぶが、

この関係がわれわれの想像以上に複雑なことを、現代の生物学は教えている。Bichatはかつて、生とは「死に抗う諸機能の総体」と書いた。そののち私は、この定義の自己組織のシステムにおける偶然の役割を書き換えて、生とは「死を利用することの可能な諸機能の総体」とすることを提唱した¹。「apoptose」あるいは「プログラムされた細胞の死」と呼ばれる生理学的メカニズムが今日知られているが、それは、例えば、胎児の発生の最初期における指の分化、淘汰による神経連絡網の特定、木の葉の落下といった、個体の正常な発達の一部である。

生と死にまつわる問いは、人によって異なるやり方で提起される。かつて、私がある著名な哲学者に、死は生の一部であるという考えから出発する理論的考察を説明していると、彼は皮肉をこめた良識から私にこう言ったものだった：「人は死んだ時、死んでいる！」。複数の物事が同一のレベルで進行しないことは確かだし、さらに細胞レベルにおける生物学的な生と死と、一人の人間の生と死は同じものでない。だがこれは、人間の生と死が、人間の身体の生死、すなわち不分離な身体／精神の結合としてある身体の生死と無関係だということではない。この不分離な身体／精神である身体とは、一つの現実の二つの相を示すスピノザの一元論のパースペクティヴによるが、このスピノザの思想はカントとカント以後の観念論哲学以上に、現代の科学精神に適合するものである。それゆえ、スピノザの「意識をもつ自動人形」を時に想起させる、生物学の研究と技術から着想された自然が複雑機械であるというイメージは、自然と人間自身の「臨検」（立ち入り調査）を必ずしも意味しない。この「臨検」により技術の本質が明らかにされるとハイデガーは考えたが、同じように、メカニズムの発見は、現実の理解に不可欠だが、人間をロボット化し技術的物体に変身させ、非人間化することを意味する。生体の理解が人間にまで拡張され、人間が「死ぬための存在」に必然的に変容するのは、カント以後の観念論と生氣論を引継いだこのパースペクティヴのなかだけである。

これらすべての起源には、倫理の問題がある。倫理の問題は、科学と技術の普遍性のゆえに万人に問われるが、その答えは地球上のすべての人の同意を得るには程遠いものだ。それは、倫理の問題の答えが、問題の元凶である科学や技術には含まれていないからである。それらを探すには、宗教や哲学の領域に赴かなければならない。

そうは言っても、宗教と哲学が、倫理の問題に対して、ほぼ普遍的な答えや、あらゆる人にとって自明であるか、そうでなくとも熟考の末に受け入れられ得る答えを提出することに成功しているわけではない。宗教は多

¹ アンリ・アトラン『水晶と煙のあいだに。生きているものの組織に関する試論』。

様であり、同一の信仰体系の内部で、具体的かつ特殊な一つの問題に対して複数の矛盾した答えが提示されることも時にはある。

哲学が、理性の行使により到達するとされる普遍性をもつことは、確かだ。しかし実際には、一番上手くいった場合でも、その普遍性は特殊で、一握りの人の知的生活と実践の内にしか存在しない。非常に残念だが、道徳哲学の道に従って自らの存在の内部へと導かれるのは、少数の哲学者とその弟子たち以外には、ほんのわずかの人だけである。哲学というこの特殊な普遍は、今もすべての倫理的考察の掛替えのない源であり続けているが、まさにこうした特異な考察や実践のために制限されつづけてもいる。

また、哲学の探求と平衡して、普遍的倫理の異なる道筋からの探求を可能にする基盤を検討するために、倫理学の諸要請が複数の異なるレベルに在ることを理解しなければならない。

実生活において、ほとんどの人は、自分の属する社会が歴史と古い伝統から受け継いだ価値や規範に従って行動しているのだから、個人と人間という種の間、集团的または社会的現実という中間的な現実を考えなければならない。すべての個人は、人間という種全体に対する一瞬の提示によってではなく、ある集団や社会の言語、文化、歴史、伝統を知ることによって、人間的になり、人間性、価値体系、判断基準を獲得するのである。

そしてこの集団内の中間的現実こそが、哲学とは異なる種類の普遍性を思い描き、その構築に着手することを可能にする。これは複数の原理からなる単一のシステムから出発した抽象的かつ理論的なものではなく、多様な価値を信じていても可能な共同生活において行われる。こうした共同生活は、人が多種多様な信仰や価値体系を参照しながら集団で生きることを強いられている現代社会の多元的性格のゆえに、今や、昔に比べてその必要性をいや増している。

こうした実践的普遍性はいかにして可能であるか、また、いかにして漸進的に構築されうるかを理解するには、倫理の諸要請と道徳的判断の本質を“その多様な段階において”検討しなければならない。

第一の段階は、生理学的に決定されているゆえに人類に共通と思われるという意味で“普遍的”なものである。それは快と苦痛、快いという意味の善と、痛みを与える・苦しませるという意味の悪という、直接的な感覚の段階である。この段階は、すべての人がそれを経験するという意味で普遍的であると同時に、「規範性 (normatif) と叙述性 (descriptif) の組合せ」という難題を即座に解消することからも非常に重要である。「道徳的判断は何においてそれ以外の判断と異なるのか？」という道徳的判断の本質に関する一番の難問は、すなわち、「おまえはしなければならない」あるいは「しなければならない」という義務・命令の規範性と、自然の中の事物の存在の仕方である叙述性との組合せの問題である。ところで、快あ

るいは苦痛の経験は、その経験が認識に關すると同時に規範に關するため、特殊である。痛みあるいは快を与えるものの感覚、あるいは知覚には、即時かつ自動的に、苦痛の回避か、快の追及を目的とする行動が続く。だが、倫理の規範的性格の起源が一般的に快と苦痛の経験の内に存在するというこの考えは、新しいものではない。功利主義者より前、エピクロス派に限らず、古代の哲学者たちに、この考えは確認される。そして、快・痛みの経験は、続いて記憶、理性、想像力、言語によって捉えられ、ある知識の対象を作りあげる。この知識は、即時性を失い抽象性を増したが、避けなければ「いけない」苦痛と求めなければいけない快の規範的性格の痕跡を留めている。この痕跡を、道德の領域で善あるいは悪を「行う」というとき、または感覚の領域で不幸に耐え、幸福に快感を覚えるときのように、同じ“bien”（快・善）と“mal”（苦痛・悪）の語を二つの領域で用いつづけている言語は複数存在している。

この第一の段階は、普遍的かつ基本的なものだが、道德的判断と異なる価値体系の本質と内容の理解には、明らかに十分ではない。だから、ある人たちは、それが倫理の領域と多少の関係があっても、それがあたかも得体の知れない靈的な秩序でしかないように、そこに倫理を見ることを嫌うのである。

それゆえ、複数の規範体系の間にかにして差異が発生するかを理解しようとするなら、これらの経験がこれ以外の段階においてどのように捉え直されるのかをさらに検討しなければならない。

つまり「第二の段階」において、快と苦痛の感覚は、善と悪の経験に変容を遂げる。この第二の段階において、すでに確認したように、種としての人間に固有な認識能力が快と苦痛の経験を捉え、「それらを時間と空間の中に置きなす」。特に、記憶と想像力によって、過去を未来や自分に似た他の人の身体に投影することで、自分や他の人に、現在の快が未来に苦痛を生み出し得ること、また逆に、現在の苦痛が自分や他の人にとってより強い快を生み出し得ることを、われわれは知っているか、あるいは知っているように信じるのである。

このようにして、主体的・直接的経験は、抽象的なものとなる。そしてこの抽象化された主体的・直接的経験は、想像力と言語によって、自分と同じ経験をすると考えられる他の人に投影される。こうした第一段階と第二段階の間の接続に関しては、スピノザも同様に、善／悪と快／苦痛の識別を取り上げ、その情動に關する理論の基礎としている。「善と悪の認識は、我々に意識された限りにおける喜びあるいは悲しみの感情に他ならな

い。」²

この命題のうち、「我々に意識された限りにおいて」とい部分がいへん重要なことは明らかである。動物にも共有が可能である快と苦痛の直接的感覚が、善と悪という道徳的判断の対象に変容するこの第二段階は、喜びと悲しみをもたらすものを意識する人間の認識能力によって実現されるものだ。この意識化が行われた後には、欲望を単純かつ直接に充足させ、もたらされるすべての快を愉しみ、すべての苦痛を避けることだけでは満足できなくなり、より大きな快を得るために欲望の即時の充足を「遅延させ」たり、さらに大きな苦痛を避けるために策略をめぐらせることを強いられるようになる。これはエピクロスがよく理解していたことであった。彼はこう書いた。「われわれは、それぞれを測り比べ、利益と損失を顧慮することによって、これらすべての快と苦しみを判別しなければならない。というのは、われわれは、或る場合には、善を悪として扱うし、反対にまた、悪を善として扱うこともあるからである」³。ここから次のような問いが生じる。選択において人を導くとされる「賢明な考察」は、どこに由来するのか？ エピクロスにとって賢明さの定義とは、いずれにせよ、ある種の存在論と人間の本質に関する思考の重視である。しかしながら、ほとんどの場合において、われわれの個人的・社会的行動は、欲望の充足か遅延を目的とする策略に由来し、それらはほとんどの場合、その人が受けた教育の産物である。この行動の規範は、さまざまな種類の欲望に対し、その充足を遅延させるための方法と、遅延させるべき期間を教える。動物や赤ん坊におけるように欲望のそれぞれを一瞬で充足することは不可能であり、たとえ禁圧や昇華の過程を経たとしても欲望をあらゆる状況下において際限なく遅延させることもできないからである。ソロモン王の箴言もこう言っている。「遅延された願望は心の病であり、到来する欲望は命の樹木である」⁴。けれども、「欲望の充足を、いつ、どのようにして、どれだけ遅延させるのか」という問いの答えは、さまざまな社会や伝統において異なり、善と悪の概念は、正確には、歴史とその構成者である人間たちとの関わりが作り出したものとして、「それぞれの社会において実際的に定義する」ものなのだ。

だが状況はさらに複雑だ。それは普段の意識の状態である記憶と想像力に加え、夢の中や、歓喜、愛情、死に瀕した経験のごとき極度の恐怖など

² Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1994, IV, 8.
スピノザ『エチカ』(下)、畠中尚志訳、岩波文庫、1975年、(第18刷改版)、p.20.

³ *Lettre a Menecee, d'après Diogene Laerce, Viem Doctrines et Sentences des philosophes illustres*, Paris, Flammarion, 1965, t.II, p.261.
エピクロス「メノイケウス宛の手紙」『エピクロス』、出隆他訳、岩波文庫、1996年(第27刷)、p.71.

⁴ *Proverbes de Salomon*, Paris, Editions du Cerf, 1993, 13, 12.-

の極限の感情を経験する中で起きるような、「意識に修正される状態」というものを、さまざまなレベルにおいてわれわれは経験するからである。自発的であれ、古代文明の祭礼のように幻覚性の植物により誘発されたのであれ、こうした経験は、「聖なるもの」の概念の起源であったようだ。この「意識に修正される状態」は、西欧の宗教では預言者や神秘家の状態として描写されてきた。

聖と俗という二つの意識の現実からなる、この二つの世界の記憶と想像力から着想された儀式が、われわれが継承した規範の体系の起源だったようである。

死後の生という表象が、記憶と想像力を、肉体という存在を超えた過去・未来の時間に広げるのは、まさにここにおいてである。神話や神学における多種多様な死後の生の表象は、古代人たちの死の王国や冥界にはじまり、死後肉体を離れた魂は他者の肉体や想像上の世界へ転生し、肉体の復活を待望しながら存続するという魂の不死の思想に至るまで、肉体は無に帰することなく、そのうえ個体が死んだ後もこの個人の存在は存続し得るだろうと信じさせているのである。

ここ数年のあいだに、こうした表象は、非宗教的・偽似科学的なやり方で刷新された。クローン複製の展望は、生命の本質と人間一般および個別な個人の本質の在り処である遺伝子DNAに関する議論と結び付き、不死である魂に伝統的に割り当てられていた領域を、化学的には不活性であるこの哀れなDNA分子にかなり容易に投影してしまった。

このことは、どんな形であれ個人の不死と永遠の生を信じる祖先以来の欲望に仕える想像力の強さを示している。

われわれは絶えず物質的思考から立ち戻る。物質的思考は、個人の現実をその肉体の現実や観念論的で唯心論的ですからある思考に還元する傾向をもつが、この観念論的・唯心論的思考は、個人の現実を自身や他者の意識の経験へと拡張し、さらに永遠の時間に投影する。

この二重性を克服する一つの興味深い方法は、肉体の誕生と死に日付が付されているように、人の存在の始まりと終わりに日付が付されるような時間の概念自身を再び問題にすることである。

「われわれは、自らが永遠であることを感じ、経験している」とスピノザは書いている。これが、誕生前か死後に自らの存在を経験するという意味ではないことは、明らかだ。

今・ここにおいて、時間の外にある現実、すなわち数学的真実がモデルであるような時間を超越したという意味の永遠の真実である現実をわれわれに経験させるのは、われわれに可能な知的認識である。

精神は肉体と一体であるが、思考し認識することで、思考の永遠の一部

となるのである。

「しかし我々は、我々が身体以前にすでに存在していたことを想起することはできない。というのは身体の中にそれについての痕跡は何も存しえないし、また永遠性は時間によって規定されえず、時間とは何の関係も有しえないからである。しかしそれにもかかわらず我々は我々の永遠であることを感じかつ経験する。なぜなら精神は、知性によって理解する事柄を、想起する事柄と同等に感ずるからである。つまり物を視、かつ観察する精神の眼がとりもなおさず〔我々が永遠であることの〕証明なのである。

このように、我々が身体以前に存在したということ了我々は想起しないが、しかし我々の精神が身体の本質を永遠の相のもとに含む限りにおいてそれ〔我々の精神〕は永遠であるということ、そして精神のこの存在は時間によって規定されえず持続によって説明されえないということ、そうしたことを我々は感ずる。ゆえに我々の精神は、身体の現実的存在を含む限りにおいてのみ持続すると言われうるし、またその限りにおいてのみ我々の精神の存在は一定の時間によって規定されうるのである。そしてその限りにおいてのみ我々の精神は物の存在を時間によって決定する能力、物を持続のもとに把握する能力を有するのである。」と、スピノザは説明している。(『エチカ』5章23備考)

もし望むなら、この経験のなかに、死を免れる「精神」の生を認めることができる。この「精神」の生が死を免れるのは、それが死後も存続し得るからではなく、われわれに時間の相対性を気付かせ、一定の持続のうちにある存在ではなく「一種の永遠のもとにある」事物と自己の認識によって定義される、時間を超越した現実を経験させるからである。こうした事物の見方の結果、人生を今・ここから救済するための特権的手段として、理解の活動に至高の価値が認められるのだ。

これに類似した考察は他の哲学者たちにも確認されるが、彼らの物質主義は、彼らが生涯に渡って「神的な」と形容する生を理解することを妨げることがない。エピクロス派の瞑想がそうである⁵。「一度生まれた限り、われわれは二度生まれることはできない。しかし汝、翌日を司る者である汝は、喜びを先延ばしする。そして期限が来て生は滅びるが、われわれは皆、楽しむことを怠ることで死んでいくのだ。」(メトロドロス)。「思慮ぶかく美しく正しく生きることなしには快く生きることもできず、快く生きることなしには思慮ぶかく美しく正しく生きることもできない。」(エピクロス)。

⁵ Renée Koch, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Belin, Paris, 2005.

欲望を遅延させることが目的の策略であるこの倫理の第二段階とは反省的判断の段階であり、そこで善と悪はなんであれ、快と苦痛として即座に知覚されることはもはやないのである。動物や赤ん坊の本能的衝動は、合理的かつ創造的な知識が含むさまざまなものによって変容させられる。こうして普遍的になった快と苦痛の経験から、記憶や想像力、個人あるいは集団での聖なるものの体験をとおして快と不快の経験を多様な方法で示す複数の規範体系によって、われわれは自らを取り戻すのだ。

だがこの段階に到達した今、「第三の段階」を考察する必要がある。これは、普遍の問題を再び提起する段階である。

さまざまな社会・文化が発展させてきた規範体系の多様性に、こうして直面したとき、次のような問いが提起される。「価値の体系や規範の体系の道徳的な優劣を示す普遍的な指標は存在するのか？」言い方を変えれば、道徳的な判断を道徳的に判断してみたいのである。しかし時にメタ倫理的と呼ばれるこの普遍的指標の難しさは、たとえある指標が数人の思想家の同意を得ても、それが社会の全体、特にこの指標から道徳的に劣ると判断され得る社会から受け入れられる可能性が少ないという点だ。こうした指標は、過去においてしばしば見られたように、力により強制されることになるが、力で強制された道徳的体系は道徳とは見なし難く、普遍的に認められることのないことは確実だから、この指標は自滅することになる。こうした理由で、この第三の段階では、さまざまな文化が、さまざまな価値と規範によって対立している。そこで現実の普遍性に到達する方法はただ一つ、高い所からの強制ではなく、さまざまな実際の状況に関する議論による漸進的な構築を行うことなのである。それぞれの個別のケースで、許可されなければならないのはどのような実践なのか？ またそのときの条件は何か？

常に同意に達し得る保証などはもちろん皆無であり、戦争を常に回避することが不可能なのもそのためである。相対的楽観主義の根源の一つは、世界に対する異なる複数のヴィジョンを同一の道徳的原理に収束させる「重層的コンセンサス（オーヴァーラッピング・コンセンサス）」とロールズが呼ぶものにあり、もう一つは、議論のロジックのなかでは、結論に至るまでの原理や理由、動機においてよりも結論において一致する方が容易なことが多いという事実から、事実をもとに理論の下位決定を行う、観察によるモデルの下位決定⁶と私が呼んだものに存在するのである。

⁶ H. Atlan, « Les niveaux de l'éthique », in *Les Etincelles de hasard*, tome 2, *Athéisme de l'Écriture*, Paris, Seuil, 2003, chapitre 2. (アンリ・アトラン、「倫理の諸レベル」、*Les Etincelles de hasard*, tome 2, *Athéisme de l'Écriture*所収)

