

技術理性の批判にむけて

望 月 俊 孝

現代社会におけるわれわれの生は、日々更新されゆくテクノロジーに深く依存している。のみならず、現代の政治や経済のシステムそのものが高度に技術化されており、最近では倫理の技術化さえもくまれている⁽¹⁾。このような状況の中では、われわれの存在理解の構造自体も技術によって規定されてゆく。そのことはたとえば、自然（ことに生命現象）や社会の仕組みを機能主義的、システム論的に把握しようとする今日の学問的試みのうちに指摘することができるだろう。事柄の技術的な理解は、その技術的な処理に直結してゆく。いまや、われわれのものの見方、考え方、行動の仕方そのものの技術化が進行しているのである。

こうした事態の根底にあるものは「理性の技術化」である。今日われわれの理性は技術性へと切り詰められており、技術的合理性以外のものは、すべて非合理的、情動的なも

のとして切り捨てられる傾向にある⁽²⁾。そしてその問題性を指摘する論者はけっして少なくない。たとえばJ・ミッテルシュトラーヌは、まさに「技術と理性」と題する講演の中で、技術的合理性が優位に立つ現代産業社会においては生の「方向づけ（Orientierung）」が見失われているとし、かつて自然と共にあったギリシアの理性を手掛かりにして、自己の方向づけに携わる合理性を模索しようとしている⁽³⁾。伝統的にみて、理性は決して技術性の次元にとどまるものではない。現代においては、人間の自己理解までもが技術によって制約されているのである。

いまや技術的に可能なものはことごとく実現されてゆく（たとえば核爆弾、臓器移植）。しかるに、技術自身が引き起こしつつある事態（たとえば資源の枯渇、環境の破壊）によって、技術はもはやそれがもたらすべきもの（生活水

準の維持・向上)をもたらさない。こうした現状にたいして現代人は不安をいだく。そしてその不安はたしかにリアルである。しかし現代技術文明の真の危険は、そうした目に見えるところばかりでなく、むしろより深く、理性それ自体の技術化のうちにこそ見て取られなければならない。われわれの求めるべきものは、単なる技術批判ではなく、技術理性そのものの批判である。そうした批判の手掛かりを、ここではさしあたりカントの哲学の中を探ることにしたい。

一、カントにおける技術の問題

技術の問題そのものを、カントがその哲学の主題の一つにしているとは必ずしもいえない。しかし彼が技術の問題に与えた体系上の位置づけはむしろ明確である。そして技術の問題が彼の哲学の主題とならなかったことは、その位置づけからして了解することができる。

いうまでもなくカント哲学の課題は自然と自由の根本原理の基礎づけにある。ここで自然の領域と自由の領域はそれぞれの根本原理によって厳しく峻別されており、これに応じてカントは理論哲学と実践哲学とを区別する。ところでその場合、必ずしもすべての実践的なものが実践哲学に属するわけではない。カントによれば、実践哲学を構成す

るものは「自由を法則のもとに考察する実践的命題のみ」(XX 196)⁽⁴⁾であり、それ以外の実践的命題はすべて理論哲学に属する。というのも、意志による事象の産出可能性を語る命題はたしかに実践的なものと認めうるが、しかしその意志が主体の自然本性に属する傾向性、あるいは対象となる事象の自然本性にかんする洞察に基づくのである限り、その命題は自然の理論からの帰結だとみなされなければならないからである。カントの挙げている例から拾えば、たとえば「力学や化学の実験・観察の技術」や、「国家経済」、「交際術」(V 173)等にかんする命題、さらには「おのれの幸福を促進せよとの指示」(XX 196)はすべてこれにあたる。そしてカントはこれらを、実践哲学を構成する前者と区別して、「技術的命題」(XX 200)と呼ぶのである。かくして明らかなように、カントにおいて技術的なものは体系上、理論哲学に属することになる。しかもそれは「完全な理論認識の応用」(XX 198)にかかわるものとして、「理論哲学の付録」(V 172)に位置づけられるのである。

だからといって、カント哲学の解釈において技術の問題が軽視されてよいということにはならない。右に見たように、技術は実践的でありながら理論哲学に属するものとして、いわば理論と実践、あるいは自然と自由の間に位置づけられると言うことができる。そしてこうした位置づけの

ゆえに、技術の問題はカントの哲学においてむしろ重要な意義を含んでいる。それはたとえば『判断力批判』が、人間の技術的实践とのアナロジーのもと、「自然の技術 (Technik der Natur)」をその中心原理に据えているのを見ても分かるであろう。すでに別のところで論じたように、⁽⁵⁾ 反省的判断力の原理としてカントが提示するこの「自然の技術」の概念は、自然と技術の関係について考察するうえで重要な示唆を与える。しかも、われわれはこの原理のアナロジー的性格のうちに、技術に規定された現代の存在理解の構造を相対化する可能性を求めることができる。しかしそのことは置くとして、ここで特に注目したいのは、カントの実践哲学の核となる自由の法則の基礎づけが、ほかならぬ技術的实践原理の批判を通してなされているという点である。つまりカントの批判哲学のうちにわれわれは、技術の問題にかんする批判的パースペクティヴを期待しうるのである。本節ではこの点の確認に努めることにしたい。

周知のようにカントは、人間的実践の原理において定言命法と仮言命法とを区別する。いうまでもなく定言命法とは、ある行為をそれだけで、他の目的への連関をはなれて端的に命ずるものであるのたいし、仮言命法とは、ある行為を他の目的のための手段として指図するものである。そして実はこの仮言命法こそが、われわれの注目すべき技

術的实践の原理に当たる。実際、ある特定の目的にたいして何らかの手段を、しかも数ある中でもなるべくよりよいものを選び取るということは、すぐれて技術的な事柄だといえよう。「技術的」ということをこのようにひろく規定するならば、われわれの通常の行為はその大かたを技術的とみなさなければならぬ。これにたいし、それと区別される定言命法に基づいた実践は、われわれの行為の僅かな一面を形成するにすぎないともいえる。しかしカントにとっての本来的な実践、すなわち真に自由な実践とはこれをおいてほかになく、だからこそまた、その実践哲学を構成するのは、ほかならぬこの「道德的」実践の原理のみであるとされたのである。われわれはここに、先に見た実践的なものの区分が周知の定言命法と仮言命法との区別に重なることを確認するとともに、技術的なものがカント哲学体系の実践哲学の主題からはずされることの真意をも探ることができたと思う。

ところで、『道徳形而上学の基礎づけ』の中で (IV 414-417) カントは、仮言命法をさらに「蓋然的 (problematisch)」と「実然的 (assertorisch)」とに分類し、これにたいして定言命法を「必当然的 (apodiktisch)」な実践原理だとしている。これは命法のもつ強制力の相違を際立たせるために、様態のカテゴリーの分類を踏襲しつつ、それ

それぞれの命法の根底にある意図の「可能性」、「現実性」、「必然性」を示そうとしたものにはかならないが、これに応じて実践は「技術的 (technisch)」、「实际的 (pragmatisch)」、「道徳的 (moralisch)」の三つに分けられることになる。ただしここで「技術的」とは、あくまでも狭義のものとして理解しなければならない。というのもカントはのちに、『判断力批判』への第一序論 (XX 200 Anm.) においてこれに修正を加え、二種の仮言命法とともに「技術的」と規定しているからである。すなわちそこでは、第一の仮言命法について「蓋然的」との形容が不適切なものとして退けられ、「技術的」がこれの本来的な呼称とされるとともに、第二の实际的仮言命法もまた技術的な命法のもとに含めて捉えられているのである。

ただしその際にも仮言命法の二分類は堅持される。両者の間には、明らかに重要な意味の相違が認められるのである。まず、一方の狭義の技術的命法は「あらゆる任意の目的」に供する手段の使用能力にかかわり、その意味でこれは「熟練 (Geschicklichkeit)」の規則とも呼ばれる。これにたいし実際の命法は「利口 (Klugheit)」の助言といわれ、ここでは目的が幸福に限定される。また、前者においては主に「事物の操作」、後者では「自分の意図のために他人をうまく利用すること」 (VII 322) が念頭に置かれている

ことも指摘できる。いわば前者は一般的に自然事物にたいする技術にかかわり、後者は特に自己の幸福をめざした対人的技術 (ただしその内なる自然の機構、たとえば心理的要素の利用) にかかわるものといえるだろう。

かくして厳密にみれば「熟練」の立場と「利口」の立場との間には明確な差異が存するが、しかしこれらがともに広い意味での技術的実践の枠内にあることも認められる。ところで、そうした技術的実践の主体をさすものとして、カントはしばしば「技術的―実践理性」という語を用いている。⁽⁶⁾ G・レーマンは、カントの『判断力批判』と『遺著 (Opus Postumum)』との密接な連関を解明するためにこの概念に注目し、「この二著の背景には技術性、批判の理念が姿を見せている」⁽⁷⁾と述べている。この指摘は極めて重要である。『判断力批判』において「判断力の技術」を根底に見据えつつ確立された「自然の技術」の原理が、その後のカントの著述活動のなかでどのように展開されていたのかを跡づけながら、カントの自然哲学の枠内で技術理性がいかなる位置を占めるのかを明らかにすることは、カント解釈における必須の課題であろう。しかし先にも触れたように、われわれの関心は今そこにはない。われわれの目指すところもまさしく技術理性の批判にはかならないが、しかしここでは自然との関係に出て技術理性を捉えるので

はなく、あくまでもその課題を実践理性の内的な批判に限定しておきたいとおもう。つまり技術理性批判を広く自然哲学の領域をも含めて展開するに先立って、あらかじめ人間の実践における技術理性の限界と権限を明らかにすべく、カントの実践理性批判そのもののうちに技術理性批判のモメントを確認することが課題である。

この文脈にあつては、「技術的―実践理性」が「道徳的―実践理性」に対置されるものであることに注目すべきであろう。前者は仮言命法の主体、後者は定言命法の主体（すなわち純粹実践理性）である。そして前者が「熟練」と「利口」に基礎を置くのにたいしていえば、後者は「知恵（Weisheit）」の立場にたつものである。「知恵についてはいわば軽蔑的に、それは単なる理念にすぎないなど言うことはできない。むしろ、まさに知恵はすべての可能的目的の必然的統一に坎する理念であるがゆえに、すべての実践的なものにたいし根源的条件として、すくなくとも制限的条件として規則の用をなさなくてはならない」（B 385）。知恵はカント実践哲学全体の要である。そうした知恵の立場にたつ道徳的理性のうちにわれわれは、技術理性を超えてこれを批判する理性の次元を求めようとおもうのである。

二、技術理性批判の諸相

『実践理性批判』においてカントは、自己の幸福を根本に据える仮言命法を斥け、道徳性の定言命法を実践の根本原理として承認している。したがってわれわれは、この『実践理性批判』そのものを技術理性の批判として捉えることができるであろう。こうした観点から改めてこの書を読み替えてゆくことは、それだけで重要な課題だといえる。しかしここではそうした作業には立ち入らず、この批判書から七年後、カント七十一歳の時の著作である『永遠平和のために』の「付録Ⅰ」（VIII 370-380）に注目したいと考える。ここでカントは政治と道徳とのあるべき関係について論じているのであるが、われわれはそこに、カントによる技術理性批判の具体的な展開を見ることができると思うのである。政治的理性批判ともいうべきこの具体相を手引きにして、以下に技術理性批判の可能性とその一般的構造を探ることにしよう。

カントにとって政治とは「人間を統治するために自然のメカニズムを利用する技術」である。しかもそれが「困難な技術」であることをカントは認めている。しかし政治的実践は、けっして単なる技術のレヴェルにとどまるものであつてはならない。政治は「蛇のごとく利口であれ」とい

い、道徳は「そして鳩のごとく偽りなしに」と付け加える。なるほどたしかに現実政治において道徳はいささかも顧みられていないようである。政治は常に道徳を無視しそこから離反する傾向にある。こうした「政治と道徳との不一致」の現実を厳しく直視しつつも、なおかつその合一を執拗に説き続け、「真の政治は、あらかじめ道徳に忠誠を誓っているでなければ、一步も進むことはできない」と主張することが、この「付録」におけるカントの趣旨である。そのような趣旨のもと、カントは「道徳的政治家」という理念を提出している。これは「政治的道徳家」から区別される。この両者においては、政治と道徳の関係が正反対なのである。政治とは利己の立場に立ちつつ、現実にたいして技術的に対処するものである。これにたいし道徳とは、知恵の立場にあって政治的技術の方向性を正すものである。ところが政治的道徳家はその「国政上の手腕(Staatsklugheit)」を根本に据え、道徳をもそのための方便として利用する。道徳はここでその本来の役割を果たさえず、政治的道徳家の眼前にはただ「技術的問題 (problemata technicum)」のみがあるばかりである。彼はどこまでも技術的理性のレヴェルにとどまり、すべてを技術的に処理することしか考えない。これと反対に、道徳的政治家が根本に据えるものは「国政上の知恵 (Staatsweisheit)」である。

彼は「道徳の課題 (problemata morale)」を第一に置き、その課題の解決に役立つ限りにおいて自らの手腕を駆使する。ここでは政治上の「あらゆる小細工 (alle Künstelei)」は排除され、道徳性が政治的手腕を制限しかつこれを方向づける。つまり道徳的政治家には、その技術理性を批判吟味するパースペクティブとして、これを超えたところに道徳的理性が存在するのである。

ここに確認した政治的道徳家と道徳的政治家との区別は極めて重要である。その相違は要するに実践の根本に政治(＝技術)を据えるか、道徳を据えるかにあるといえるが、その違いはまた次のようにしても際立たせることができる。すなわち政治的道徳家は「実践理性の実質原理、すなわち(恣意の対象としての)目的」を出発点に置くのにたいし、道徳的政治家は「形式原理」を出発点に置くのである。ここに「実質原理」とは、『実践理性批判』で批判の矢面に立たされた「自己愛ないし自己の幸福の原理」を指し、この原理に従うかぎりにおいて政治的道徳家は、自らの判断に基づいて立てた目的に応じて、ただひたすら目的合理的な行為に勤しむことになる。これにたいし道徳的政治家の従う「形式原理」とは、そうした「実質原理」の批判を通じて見いだされた「道徳法則」、単なる普遍性の形式からなる「純粹実践理性の根本法則」にはかならない。政治的

道徳家と道徳的政治家の区別は、実にカント実践哲学の核心的洞察を反映しているのである。

そのことを踏まえたうえで、次にこの道徳的政治家の理念のうちに含まれる批判のパースペクティヴをいくつかの層に分けて考察し、それをとおして技術理性批判のもつべき一般的構造を探ることにしたい。

まず第一に、政治的道徳家と道徳的政治家の区別そのもののうちに、最も深い原理的なレベルにおける批判的意義を認めることができる。それはすなわち、何を政治的実践の根本原理に据えるのかという問いをめぐっての理性の自己批判であるといえよう。その批判の基準となるものは普遍性である。あらゆる理性的存在者に妥当する普遍性のもとに、実践原理は客観的な必然性をもつことができる。しかるにそれが任意の目的であれ特定の目的（幸福）であれ、何らかの目的を先に立てて手段を命じる仮言的な実質原理には、そうした普遍性も必然性も認めることはできない。たとえそれがいくらかの普遍性と必然性をもちうるとしても、それは当の目的によって制限された相対的なものにとどまるのである。技術的命法は実践の根本原理として不適格である。理性は技術性を自らの原理の根本に据えてはならない。技術理性はこのようにして原理的に批判される。しかしこの批判を通じて理性は、そのように自己を

批判する自分自身を、技術理性を超えたところに認識する。そして普遍性の形式そのものを、自らの原則として立てるのである。これはすなわち理性が、その自己批判の推進力となる普遍性要求それ自体を、理性本来の働きとして定立することを意味している。カントにおいて道徳性とはまさしくこの理性の普遍性要求のことにほかならない。そしてそれゆえに、この批判的自己認識を通して捉えられた理性は道徳的理性と呼ばれるのである。道徳的理性には、技術理性を超えてこれを原理的に批判する働きを認めることができる。

さて、その道徳的政治家の理念のもとには道徳と政治との一致が求められていた。ところでカントは言う。「客観的には（理論上は）道徳と政治のあいだに何の衝突もない。それに反して主観的には（人間の利己的性向……においては）衝突は常に残存するであろう」（VIII 379）。右に見た第一の政治的理性批判を通して道徳と政治との客観的な合一が説かれていたのだとするならば、理性は次に人間の主観性の次元に踏み込んで、そこで批判の作業にあたらねばならない。政治的理性批判はその第二段階にいたって、具体的にエゴイズム批判として遂行される。いうまでもなく、そこでは単に個人のエゴのみならず、集団（家、企業、国家等）のエゴも批判の対象とされなければならない。そし

てそのエゴイズム批判の基準となるものは、またしても理性の普遍性要求にはかならない。すなわち、あらゆる理性的存在者に妥当するという普遍性の要求に基づいて、個別的、特殊なエゴに固執する立場が批判にさらされるのである。しかし人間存在にはそうしたエゴが常に、そしてどこまでもつきまとう。したがって道徳性の立場は、エゴの恣意的目的を根本原理に据える技術的立場によって、常に取って代わられる傾向にある。こうした人間の主観的性向は、カントが別のところで「根本悪」と呼ぶものにほかならないが、それが人間の存在に深く根ざすものであるゆえに、これにたいしての批判もまた不断に継続されてゆかなければならないことになる。

以上の第一と第二の批判はいずれも原理をめぐる批判であった。この両者には客観的批判か主観的批判かの相違はあるものの、しかしそこで問題になっているのは等しく実践の根本原理である。すなわち技術理性を根本に据えるか、それともさらにその根底に道徳的理性を置くかが問題になっているのである。技術理性と道徳的理性との間の、根本的主導権争いともいうべきこうした原理的批判を通して、仮に道徳性が実践の根本原理として確保されうるとするならば、次に第三の批判として、そうした原理のレベルから具体的な技術的実践のレベルに踏み出した批判が考えら

れなければならない。技術理性の批判とはけっして技術の全面的拒否を意味しない。むしろ技術的なものこそは、われわれの実践の豊かな実質をかたちづくるものである。そうした技術的実践を排除することは、けっしてカントの本意とするところでもなく（例えば政治の領域において考えてみても、政治技術を欠いた純粋な道徳家は無能というほかはない。仮にそうした人物を長に戴くならば、そこにはただ悲惨な現実が結果として待ち受けるばかりであろう。）、「道徳的政治家」の理念はまさに技術と道徳との合致を求めるものにほかならなかった。だとするならば次に問うべきは、そうした合致の相のもとにあって根本に据えられた道徳的理性が、技術理性にたいしてもちうる批判的意味についてである。すなわち、具体的な技術的実践の現場において技術理性を批判吟味し、かつこれを正しく方向づける道徳的理性の働きを探らなければならない。

ところで技術理性とは、何らかの目的にたいして合理的な手段選択をなす理性であった。したがって、この第三の批判には二つの側面が区別されるべきであろう。目的に関する批判の側面と、手段に関する批判の側面とである。まず前者に関していえば、これはすなわち、立てられた目的の質を道徳性の観点から問うということにはかならない。こうした問いは、技術理性には全く欠けている。たし

かに技術理性が目的の質を問うことは、場合によってはありうるとしても、それは常により高次の目的のための手段としての質、つまりその技術的な意味に限られるのであって、けっしてその目的そのものの道徳的な意味を問うものではない。したがってここでは当然のことながら「手を尽くして相手を健康にしようとする医者の方と相手を確実に殺そうとする毒殺者の処方とは、いずれも彼らの意図を完全に達成するのに役立つという限りにおいて、同じ価値をもつ」(IV 415)ことになる。これはカントが「熟練の命法」を説明する際に挙げた例であるが、このように狭義の技術性の観点から見る限り、治療と毒殺の意味の違いは捨象され、両者の行為は技術的に等価とされてしまう。しかし彼らの行為が道徳性の観点からして全く正反対の意味をもつことは、敢えて言うまでもない。それぞれの目的はその道徳的な質を全く異にしている。そしてこの場合、道徳的理性は医者を正当化し毒殺者を不当として非難するのである。道徳的理性が技術理性の目的定立にたいして批判的なパースペクティヴをもつことは明らかである。

この批判的パースペクティヴは、与えられた技術的手段を何に用いようかと考察する文脈で特に重要な意味をもつであろう。例えば技術開発の現今の状況を思い浮かべてみるならば、そこには何らかの目的のために新たな技術手段

が開発されるという側面ばかりでなく、新たに開発された技術手段を用いて何ができるのかを問う側面が目立って増えてきている。この問いに対して技術理性は、幸福原理(利口の命法)によって答える。しかしその幸福概念は極めて曖昧なものであるのみならず、たとえば「人類の快適な未来」というよく口にされる文句を取り上げてみても、そこで「人類」の語が指すものは、実際のところは主要先進国の、しかも経済的に恵まれた人々のことだけであるということが多い。あるいはまたその奥に、ある企業の利益追求の至上命令が隠されているやもしれない。これにたいして道徳的理性はあくまでも「普遍性」を要求する。それはある技術手段が他者を排した一部の者の幸福のために用いられること、ましてやその幸福が他者からの搾取のうえに築かれることをけっして許さない。

しかし道徳的理性による批判は、たんに否定的にのみ機能するわけではない。再び政治的理性批判の文脈に立ち戻っていえば、カントはそこでいかなる実質的根本原理をも許さず、したがってたとえ「永遠平和」という目的であっても、これをすべてに先行させて定立することを拒むのであるが、しかしその「永遠平和」は実に「普遍性の形式」からの問い返しによってまさしく「義務」(道徳性の命法)として認められるのである。そしてそこから当然のことな

がら、その目的に至るための手段の選択も制限を受けることになる。すなわちここでは目的のために手段を選ばぬような行為は許されないのであって、その意味で道徳的理性は技術理性の手段選択に関しても批判的パースペクティヴをもつのである。技術理性の目的合理性は、当該目的の道徳的な質を顧みずに、ひたすら目的達成のための効率性を追求するものである。しかしそのようにして性急に事を構えることのうちには、道徳性に矛盾する手段が技術的に選択される危険性が常にもなっている。道徳的理性はそうした手段選択を斥ける。たとえばカントは暴力革命の正当性を否定する。彼が国民の積極的抵抗権を、権力を濫用する暴君にたいしてまでも否認したこと（VI 318-323）については、たしかに議論の残るところである。しかしカントが、フランス革命にたいして「普遍的でしかも私心のない賛意」を自らの身の危険をも顧みずに表明する「観察者の心性」のうちに「人類の道徳的素質」の証しを見、「（あらゆる災いと人倫の頹廃との源泉である）戦争」を防ぐための国家体制をとるという「（同時に義務であるところの）目的」のゆえにこの革命を評価しながらも、それがもたらす「悲惨と残虐」のゆえにこれを再度企てることを拒否していること（VII 85-6）は、手段選択に関する道徳的批判の一例として、正当に評価することができるとおもふ。

以上、技術理性にたいする道徳的理性の批判的パースペクティヴをその諸相に分けて考察した。容易に気づかれるように、ここではそれらの諸相を、最も抽象的な原理的レヴェルから、目的設定、さらには手段選択の具体的レヴェルへと下降してゆく順に並べてみたが、しかしこれは決して批判の時間的な推移を追ったのではない。むしろこれをあくまでも概念的な分析として理解されたい。実際、先にも確認したとおり、技術理性の原理的批判はその主観的な側面において不断に持続されなければならないのであって、だとするならば、原理的な批判が完了してのちおもむろに目的を設定するなどということは、およそ考えられないことである。むしろ具体的な目的設定や手段選択の場での批判をとおして原理的批判の不備を改めて悟るということのほうが、現実にも即しているであろう。

しかし重要なのはそのことではなく、ここでもよりも確認したかったのは、カントの批判の本領が技術理性の原理的批判にあるということである。現実的な問題に触発された通常の技術批判は具体性の次元を主戦場にして、批判の原理的側面を欠く傾向にある。しかしそうした場合、批判は単に具体的な技術的実践の場当たりの批判にとどまらざるをえないであろう。技術理性批判は、実践の根本原理をめぐる批判をその大もとに置くのでなければならない。

また、そうであってこそ批判は具体的な技術問題にたいしても真の威力を発揮しうるのである。カントの『実践理性批判』は、おそらくこうした技術理性批判の原理的側面を開示したものと受け止めることができるであろう。

三、技術理性批判の射程

以上によって、カントの哲学から技術理性批判のパーस्पекティヴを抽出することができた。その際われわれは、カントの政治的理性批判とでもいうべき部分を手引きにしたが、以上の考察の主眼はあくまでも技術理性批判の一般的構造を探ることにあった。とはいえこれによって、カントの技術理性批判が実際面で、たとえば政治の領域において展開されうることもあわせて確認されたといえる。この政治的理性批判の観点は、あらゆる実践の領域が技術理性の支配下に落ちたといわれる現代の問題状況に具体的に対処するにあたって、とりわけ重要な位置を占めてくるものとおもわれる。そうした政治的実践の領域をも含めて、カントの技術理性の批判は、その技術概念の抽象性のゆえにかえって広い射程をもちうるものといえる。そこで次に、その技術理性批判の具体的な展開の可能性を探ってみることにしよう。

今日、科学技術は絶えまなく更新されつつあり、自己増

殖し巨大化するテクノロジーには暴走気味の感が否めない。テクノロジーは一方で人類に快適で豊かな生活を可能にするといわれる反面、自然環境や人間環境を確実に悪化させている。通常、技術の問題といえば、こうした現代のテクノロジーがもたらす様々な危機的状況が念頭に置かれる。しかしカントの技術概念は、自然の物理的、化学的な性質を活用するための技術には限定されず、むしろ極めて一般的に、目的―手段関係にかかわる技術的思考を指す。したがってその批判も抽象性を免れず、当然のことながら、フロンによるオゾン層の破壊、酸性雨による森林の枯死、ダイオキシン等による環境汚染といった現在の差し迫った事態にたいして、この批判は具体的な解決を提出できはしない。しかしそもそもその批判の本領はそうしたところにはない。それはむしろ、テクノロジー一般の背後にあって、それを推進する主体としての「技術理性」の批判をこそ目論むのであった。言いかえれば、テクノロジーの推進母体である幸福欲求を根本に据えた実践原理の批判である。それは、技術的に可能な事柄は、それが幸福の追求に寄与すると目されるならば、その目的の道徳的な質を問わぬままに何であれ実行に移すような思考形態を斥け、あらゆる技術的実践を道徳性の制限のもとに置こうとする企てである。ところでその道徳性の本質は厳格な普遍性要求に存してい

た。この普遍性の観点は、テクノロジーにまつわる利害関係の公正を期す上で不可欠のものである。ことに今日環境破壊は地球規模のものにまでなっているが、この問題にたいして普遍性の観点は強い発言権をもちうるといえよう。一九八六年のチェルノブイリ原子力発電所の大事故は、われわれにこうした普遍的な視点をもつべく発せられた警告だったといえるかもしれない。しかしあまりにも大きな犠牲を払ったこの警告に、わが国の政府ならびに産業はまじめに耳を傾けようとしていない。

この一例をもちだすまでもなく、テクノロジーと現代政治とが不可分の関係にあることは衆目の認めるところである。テクノロジーは、かつて信じられていたように価値中立的なものではなく、その背後には必ずそれを推進する政治的、経済的な要因が絡んでいる。否、テクノロジーといわず、J・R・ラベッツの指摘するところによれば、⁽⁸⁾そもそも科学研究そのものが今や「巨大化」され「産業化」されており、かつての「アカデミズム科学」が誇った真理探究の自律性イデオロギーは、もはや説得力を失っている。われわれはここに改めて技術理性の浸透の深さを見ることができる。ラベッツはそこから科学研究を社会体制のなかに位置づけつつ批判する「批判的科学」の必要性を説くわけであるが、そうした批判の営みを実際に生かすためにも、

技術理性批判は政治的理性批判へと具体化されなければならないであろう。今日の急激なテクノロジーの肥大化に社会全体が巻き込まれ、テクノロジーナリズムが幅をきかせるばかりでなく、そもそも政治システムそのものの技術化がかなりの勢いで進んでいることを思うとき、政治的技術理性の批判は急務であるといわなければならない。

しかもその批判は、政治実践の場において優位に立つ技術理性のみならず、政治システムの、そして社会システムの学問的把握の場において主導権を握ろうとする技術理性をも射程に入れるものでなければならない。われわれは、そのような技術理性の代表的な一例を、ルーマンの機能主義的な社会システム論のうちに読み取ることができる。これを具体的にルーマンの権利の捉え方の中に確認してみよう。

「主観的な法 (subjektives Recht)」すなわち権利の語を口にするとき、われわれは社会正義を要求している。そのことは特に、あらゆる権利の根幹に位置する譲渡不能の基本的人權の思想において顕著である。われわれは基本的人權を、すべての人間がもつ正当な要求として理解する。その意味で権利の概念は、道徳性との連関のもとに成り立つものだともいえる。ところがルーマンはそうした権利を、複雑に分化した現代社会の実情に対処するための「法的な道

具立て (juristisches Instrumentarium)」ないし「法的な術策 (juristischer Kunstgriff)」とみなす。⁽⁹⁾ ルーマンによれば、かつてのヨーロッパ社会においては権利・義務が当事者間で相互に一对をなしており、法関係はその意味で債務履行の「相関関係 (Reziprozität)」として成立していた。ところが主観的法という近代的法形態においては、そのような相関関係はもはや本質的でなくなり、むしろそこでは、一方の期待を他方が満たすという単なる「補完関係 (Komplementarität)」が特徴的となる。しかもこれは、社会システムの歴史的発展のしからしむるところだといふ。つまり、近代社会において際立つ機能分化によって個々人の社会的役割が抽象化特定化されるのにともない、社会システムには、迂回した間接的な調節の仕組みと日常的な構造変革が必要となり、そのため高い可変性、柔軟性を備えた抽象的な道具立てとして、権利が登場してくるというのである。⁽¹⁰⁾ ルーマンがここで意図しているのは権利の法的機能の記述であり、彼はこの文脈のもとに権利というものを、「社会がすでに制度化した抽象的なシステム制御の諸可能性」の一つとして捉える。こうした権利の捉え方は、機能主義的システム論に基づいた社会理論をめざすルーマンの立場からして当然の帰結であろう。そもそもルーマンの社会システム論においてはすべてが目的合理性の観点から捉

えられるしかなないのであって、権利が法的技術とされたことも、いわばその学問体系上必然的なことだといえる。

こうしたルーマンの社会システム論のうちに、J・ハーバーマスは「テクノクラティックな意識の最高形態」を見とがめ、「実践的な問題を技術的な問題として最初から定義し、それによって公共的で強制のない討論を拒む」⁽¹¹⁾ものに他ならないとして、これを厳しく批判した。七十年代にハーバーマスがルーマンとの間に闘わした論争は、この問題意識に根ざしたものであった。この論争においてハーバーマスは、フランクフルト学派の正統の後継者として「道具的理性批判」のモティーフを受け継ぎ、システム合理性を追求する機能主義的理性としての技術理性を批判している。この点においてわれわれはハーバーマスと問題関心を共有しうる。ただしここでその論争の詳細に立ち入ることはできない。とはいえ、技術理性を主導原理に据えた理論構成にたいする批判の一般的な戦略については、その見通しなりとも敢えて示しておくべきであろう。この文脈でわれわれの技術理性批判のとるべき途は、そうした理論を導く技術理性の立場を相対化しうる視点を堅持しつつ、その理論を方法論上の主題限定のもとに成り立つ一つの見方として捉え、この見方に決して縛られることなくその限定性を常に見据えることであるとおもう。ただしそこには絶えず

困難がともなう。たとえばシステムの機能分析が事象の予測と操作を可能にし、それを通じていつしか技術理性が認識と実践の全権を握ってしまう危険性は常に存在するからである。したがってわれわれには、当該理論がいかなる関心のもとに構成されているのか、その理論を主導するのはいかなる理性なのかを常に問い返すとともに、そもそも技術理性を超える次元はいかにして、またいかなる権利をもって確保されるのかと問うことが、改めて求められてくるであろう。すなわち、技術理性を批判するパースペクティヴの正当化ないし根拠づけが求められてくるのである。

四、政治的正義の理念

ところで、政治の領域において、単なる技術理性を超える次元を開く鍵を握るものは正義の概念である。近年、正義をめぐる議論が盛んになりつつあるが、その議論の口火を切ったのは、J・ロールズの『正義論』（一九七一年）である。それは、功利主義に対抗すべく、社会契約説を現代的に再構成しながら正義の原理を確定しようとする試みであった。最近になって、そうしたロールズの正義論に批判的な検討を加えながら、正義原理を新たな形で正当化しようとする試みがなされた。O・ヘッフェの『政治的正義——法と国家の批判哲学の基礎づけ——』（一九八七年）

である。ヘッフェはここで政治的正義の根本的な基準を「配分的利益」という概念に置くのであるが、この概念の導入の仕方の中にわれわれは、技術理性批判の実質的な展開の一例を見るとともに、求めるべき批判のパースペクティヴの正当化にたいしての、一定の示唆を探ることができるとおもわれる。そこで次に、ヘッフェの論述を少しばかり詳しく追ってみることにしたい。⁽¹²⁾

ヘッフェは、ロールズの功利主義批判の不備を指摘する。功利主義は正義を規範の根本原理として認めるわけではないので、これを批判するためには、正義のパースペクティヴをまえもって根本的に正当化しておかなければならない。ところがロールズはそうした正義の根拠づけに失敗しているというのである。ヘッフェによれば、「ロールズが本質的に求めているのは正義の経験理論である」(S.46)。正当にもロールズ自ら、その正義論を経験的言語理論とのアナロジーのもとに捉えており、後者に言語行為を文法的に正す一定の規範的機能が認められるのと等しく、ロールズの正義論も具体的な正義判断にたいして「規範的批判的な意味」をもつということができる。しかしこれには、「正義判断のうちに含まれる規範的なパースペクティヴの正当化を請け負うことができない」(S.47)。というのも、ロールズはその正義原理の根拠づけの際に、一定の正義意味をす

でに前提してしまっているからである。ロールズは自らの正義原理を、仮説的な「原初状態 (original position)」におかれた道徳的人格が、理想的な条件のもとで合理的に選択するものとして導出しかつ正当化しようとするのであるが、ヘッフェはロールズが規定する道徳的人格の性質と、理想的な条件として設定される「無知のヴェール (veil of ignorance)」のうちに、公平 (Unparteilichkeit) という正義原理がすでに含まれていることを指摘する。実際、無知のヴェールとは個人的な事情に関しての知識の欠如を意味し、これは、すべての当事者が特殊個人的な利害に左右されることなく判断を下しうるために想定されたものの、つまり判断の公平を期した前提にはかならない。すでに正義を含意する前提のもとに正義原理を根拠づけようとすることは、明らかに「論点先取 (petitio principii)」(S.49) である。そのかぎりでロールズの正義論は、功利主義の十全な対抗モデルたりえていないとヘッフェはいうのである。

ロールズに欠けている正義のパースペクティヴの正当化を、ヘッフェは正義の「意味論的分析」によって遂行しようとする。すなわち、「ひとはいかにして、またいかなる権利をもって (政治的) 正義を語るのか」(ebd.) を熟考することによって、求める正当化を図るのである。ここに引用したことはからも察せられるように、ヘッフェはその意

味論的分析を二段階に分けて遂行する。その第一は「記述的意味論」である。ヘッフェはここで正義概念の日常的使用法を分析し、この概念の当座の理解を獲得する。そして次に、「正当化の意図をもつ意味論」において、正義概念の使用の正当性を吟味する。この二段階からなるヘッフェの意味論的分析の跡をしばらく追ってみることにしよう。

正義、といってもヘッフェはこれを政治的正義に限定して論ずるのであるが、その明確な概念規定を得るべく、彼はまずその記述的意味論の分析によって、正義の語の適用領域の確定作業にとりかかる。「正しい・不正な」という述語は、人間の社会的な行為や社会的な関係について、その客観的な評価を示すものとして用いられる。そこでまず、正義概念はひろく「社会的拘束力」を表現するということができる。しかし必ずしもすべての社会的拘束力が正義の意味をもつわけではない。社会的拘束力は「実定的拘束力」と「慣習的拘束力」とに分かれるが、正義は後者に属する。つまりそれは、前者の実効性の適正・不適正をも評価する「批判的正当化の概念」(S.52) なのである。

ヘッフェはさらに正義概念の特性を際立たせるために、「意味論的微分解析」によって「正・不正」の語の使用法を他の批判的規範的概念(「役にたつ」「効果的な」「有利な」「賢明な」等)のそれと比較し、「よい」という評価

ないし正当化には三つの段階があることを明らかにする。

その三段階は、われわれが先にカントにおいて確認した実践の三段階と正確に重なっている。すなわち、まずその第一は「技術的」（ないし「戦略的」「目的合理的」、第二は「実際の」、そして第三は「道徳的」である。カントの場合

との繰り返しを厭わずにヘッフェの記述を跡づけると、第一の技術的評価段階において判定されるのは単に手段であり、方法であり、手続きである。これらは、そのつど前提される恣意的な目的や目標に基づいて「純粹に道具的ないし機能的」に評価される。ここで「よい」とは、「(何か)

あるもののためによい」ということになる。これにたいし第二の実際の段階において「よい」とは「だれかのためによい」ということである。ここには個人ないし集団の幸福や利害が評価の基準として入り込んでくるのである。そしてそのうち、「個人的実際の評価」はエゴイズムに関係し、

「社会的実際の評価」は功利主義に対応する。われわれは先に実際の段階も技術理性の範疇に入ることを確認したが、このことをふまえて言えば、功利主義批判はわれわれの求める技術理性批判の文脈のもとにあることになる。ヘッフェはこの記述的意味論的分析のなかでは、そうした批判のさしあたったの手掛かりを、「賢明だが不正である」とか「おそらくは愚かしいが公正である」といった日常用語

法のうちに求め、ここに評価の第一、第二の次元を超え出した第三の「道徳的」次元があることを指摘する。いうまでもなく、正義はこの第三評価段階に属する(S.55)。

しかし正義はこの段階のすべてを覆うわけではない。たとえば「親切」「慈善」「連帯」「感謝」「愛」等の規範的概念は、実際の評価のレヴェルを超えてはいるが、正義を含意しはしない。ヘッフェは道徳哲学のカント的な伝統をふまえつつ、前者の諸規範は「徳義務」に対応するものとし、これにたいし正義を「法義務」として捉える(S.57)。さらにヘッフェはその正義のうちにも二つの側面を区別する。

すなわち「人格的正義」と「制度的正義」とである。前者は、法律用語で法人と区別される自然人の行為や性格にかかわる。これにたいして後者は、婚姻とか経済や教育の制度のように、人格的行為にたいして広範に定められた関係諸形態にかんする正義である。法制度および国家制度の正義を意味する政治的正義は、この制度的正義の枠内にある。したがって政治的正義は、「法と国家にたいする道徳的立場」(S.59)ともいわれる。それはつまり、法と国家の制度を道徳的に評価判定する批判的パースペクティヴなのである。

以上で政治的正義の概念的位置づけが明らかになった。この概念は、法制度・国家制度の技術的、実際の評価を

超えて、道徳的な評価段階に属する。しかしここに示されたのは、この段階が事実として日常語法のうちに見いだされるということにとどまり、そのことの根拠は未だ不明のままである。そこでヘッフェは次に、政治的正義の正当化にとりかかる。記述的意味論は、正当化の意図をもつ意味論へと移行するのである。

その正当化は、この正義の規範的なパースペクティヴが、政治的なものを正当化する際の必須の要件であることを示すことによって行われる。ところでその政治的なものの領域にあって「正当化の課題となるのは強制権限 (Zwangsbefugnis) である」(S.67)。強制性格は社会的制度のうちにはひろく認められるが、しかし強制は行為の自由を制限し、当時者たちに不利益をもたらす。それゆえ強制は正当化を必要とするのである。政治的正義は、この正当化課題が正義のパースペクティヴによってどれだけ満たされうるのかを吟味する中で正当化される。

さて、この強制権限については「批判的正当化」(S.70) がなされなければならない。政治的なものが一般的にもつ強制権限そのものについては、関連規範に遡及して行われる通常の「実定的正当化」は不可能である。求める正当化は、「実証に先立ち実証を超えた根拠に基づいて」行われなければならない。ヘッフェはこの批判的正当化の作業を、

「利益・コストの収支決算」を手だてとして遂行する。すなわち、強制を肯定する根拠の重みがこれに反対する根拠を上回り、利益・コストの収支決算が黒字になった場合には強制権限は正当、赤字の場合には不当といった次第である。ところで、先に確認したとおり、批判的評価には技術的、実際の、道徳的の三段階があった。そこで強制の利益とコストの意味は、この三つの観点から批判的に吟味されることになる。

第一の技術的評価段階は目的や目標にたいして無関心であった。この目的合理性の次元に利益という観点は存在しない。そもそもそこでは、利益を得たり自由を制限されたりする当事者のことが、まったく視界に入っていないのである。したがって、技術的な論拠のみによって強制を正当化することはできない。

当事者にとって有利か不利かというのは、実際的な評価にはかならない。利益・コストの収支決算が実質的に展開されるのは、この第二段階においてである。しかしそこには、自由、生の伸長、幸福というそれぞれに質を異にするものの価値を、はたしてどのような尺度で測ればよいのかという困難を別にしても、極めて大きな問題が残る。事柄の社会的実際の正当化の伝統的な基準としては「公共の福利」(S.74) という概念があるが、集団全体の利益・コス

トの収支決算を通じて強制権限を正当化しようとする場合、その全体の利益の陰で一方的に不利益を被る部分集団や個人のことが顧みられない傾向があるのである。たしかに功利主義はこうした一部の不利益を考慮に入れる。そこでは「各人は一人として数えられる」のである。しかしここにも問題がないわけではない。功利主義は一方の不利益を他方の利益と差引勘定することを許すのである。そうして共同体全体の収支決算が黒字になったとき強制権限は正当だとされるのであるが、しかしこれは事柄に即してほんとうに正当といえるであろうか。むしろ他方の利益を見たとき、そこで冷遇されたひとたちの目には、強制権限をもつ社会秩序は正当な権力ではなくして、単なる暴力とのみ映るのではあるまいか。

功利主義は、一部の不利益を功利計算の中で解消し、結局は「最大の全体福利」のみを問題にする。しかし、「強制権限をもったある社会秩序が、社会の協調、効率、安全、安定をどんなによく保証しようとも、そればかりか全体の幸福をどんなによく保証しようとも、その保証が単に個々人や部分集団の利害関心を無視することによって成り立っているのであれば、そこには正当性が欠けている」(S.76)。利益は「全体的 (kollektiv)」にではなく、「配分的 (distributiv)」に理解されなければならない。つまり

「強制権限によってもたらされる利益が、個々いずれの当事者にとっても不利益を上回るときにのみ」(ebd.)、その強制権限は正当化されるのである。この「配分的利益」という基準は、道徳的評価段階、つまり正義の立場において初めて与えられうる。政治的なものもつ強制権限の正当化のためには正義のパースペクティブが不可欠である。かくしてヘッフェはここに、政治的正義の正当性を認めるのである。

「配分的利益」という政治的正義の基準において、正義の道徳的意味を一手に担っているのは「配分的」という附加語である。すなわちこの規定によって、「利益という実際のパースペクティブが普遍化されている」(S.82)のである。ヘッフェはこの普遍化ということのうちに、自らの正義原理とカントの道徳原理とのつながりを確認する。さらに彼はその政治的正義の理念を「法と国家の定言命法」(S.77)として位置づけてもいる。否、そもそも彼の論証の骨組みをなす技術的、実際の、道徳的という区分自体が、実にカントを踏襲するものにほかならなかった。ヘッフェはカント実践哲学の正統の継承者であるといえる。しかもその功利主義批判は、まさしくその論証の骨格からして、カントの精神における技術理性批判の一つの具体的な展開と見ることができらるだろう。われわれはさしあたりこの側

面から、ヘッフェの試みに興味をそられる。

しかしそれよりも、ここで注目したいのは政治的正義の理念を正当化するその方法である。ヘッフェはまず記述的意味論的分析によって、正義が技術的なレヴェルを超えた道徳性の超次元に属することを事実として確認したのち、この次元の正当化を、政治的な強制権限を正当化する文脈の中で遂行しようとしていた。その強制権限には、実定的正当化と区別された批判的正当化が求められたが、政治的正義はその批判的正当化の中で、下位の批判的評価段階を批判することを通して、つまり実際の次元、特に功利主義の批判を通じて、正当化されたのである。すなわち批判の超次元を、下位の批判的次元の批判を通して正当化するのである。しかも政治的正義の正当化は、この功利主義批判をもって完了したのではなく、むしろここに初めてその緒についたと見るべきである。ヘッフェの批判の作業はさらに実証主義や、アナーキズムを対象にして継続されてゆく。そしてその批判の営みに即して、政治的正義の正当化も先鋭の度を増してゆく。「正当化は、正義にかんして法実証主義がいだく懐疑との対決の中で行われなければならない。正義概念の解明は、法実証主義の一步一步の批判と手を手を携えて進展してゆくのである」(S.40)。たとえばヘッフェは、実証主義批判との関係でこのように述べている。わ

れわれはここに、技術理性を批判する立場を正当化するための一つの論証モデルを見ることができると思う。だからこそまたわれわれは、敢えてこれだけの紙面を割いて、長々とヘッフェに立ち入って考察したのであった。

技術理性の批判をめざすにあたっては、批判の拠って立つ立脚点を確保することが不可欠である。しかもそれは、単にその立脚点の存在の事実確認にとどまってはならない。われわれは、技術理性にたいする批判的パースペクティヴを単にカントのテキストのなかに指摘するだけでなく、そのパースペクティヴの正当性について吟味しなければならない。その点からいえば、すでにカントの批判の要となるべき道徳性の理念が、自己幸福の仮言的実質原理の却下というかたちで、技術理性の原理的な批判を通じて、導入されていることに、注目すべきであろう。正当化の作業は、すでにカントにおいてその緒についていると見るべきである。カントにおいて道徳性は厳密な普遍性の形式を意味する。第二節で見たように、この普遍性の形式は、ほかならぬ理性の普遍性要求に基づきつつ原理の実質的規定性をそぎ落とす作業のなかで、純粹実践理性にかろうじて残された唯一の拠点である。ここで理性は、いわば自らの技術性を批

判しつつ、そのように自己を批判する者としての自分自身を認識し、これを本来の自己として定立するのである。それはいいかえれば、批判を通じての批判原理の正当化である。これは果たして論理的循環を意味するのであるうか。

ここでこの問題に立ち入って考察することはできない。

これについては稿を改めて論じるべきであろう。しかし、カントとともに人間存在の有限性に照準を合わせつつ、論証を抜きにして敢えていうことが許されるならば、知を限られた人間の身には、認識の、実践の、そして生の根本原理に関して、何か超越的に確定された根拠からの絶対的な正当化などというものは、そもそもありえないとおもう。有限性をまとった人間にふさわしい正当化とは、いわばこうした自己関係的な形式をとらざるをえないのではあるまいか。そしてこの自己関係的な正当化こそが、人間に唯一可能な正当化であるようにおもう。しかもここで正当化とは、ただ一度限りで完結する類のものではありえない。この正当化はむしろ不断の批判作業の中で遂行される。そしてその批判の具体化を介して、批判原理は実質的な意味を獲得してゆくのである。その限りで、少なくともそれは単なるトートロジーに終わるものではないであろう。

そもそも批判は単に否定的、破壊的にばかり機能するのではない。技術理性批判といっても、それは技術理性を単

純に排除しようとするのではなく、その越権を指摘しつつそれにふさわしい権限を付与することを眼目とする。技術理性には、道徳的理性の統制のもとに、積極的な意義が認められるのである。のみならず、その批判の作業にあたる批判原理そのものにもポジティブな意味は込められている。ヘッフェの場合、政治的正義の理念は政治的なもの（強制権限）の正当化に資するものとして正当化されたのであったが、カントの場合にも、道徳法則の普遍性とは、あるべき世界、すなわち「目的の国」と呼ばれる道徳的世界そのものの形式にはかならないのである。たしかにそれは単なる形式として、何かポジティブなものを具体的実質的なものから始め定立するものではない。むしろその形式そのものの正当性は、実質的なものの領域における地道な批判を通じて確証されてゆかなければならない。しかしそのようにしてであれ、カントの批判原理は、世界にたいしてたしかに建設的な意義を有するのである。それはいわば、人間の道徳性を究極目的とする世界の目的論的な体系建設のプロジェクトである。哲学は、このプロジェクトに寄与するものでなければならぬ。「真の意味で哲学と名づけられうるもの」は「一切を知恵に関連させる」(B 878)。カントは「世界概念における哲学」を「人間理性の目的論」として構想する。ここで哲学の体系建設は、同時に世界の体系

建設である。その一步一步の体系建設が、批判を介した自己関係的な不断の正当化の作業を通して遂行されなければならぬとするならば、いま哲学に求められているのは批判の具体化である。

注

- (1) 坂本百大「科学技術と倫理——その現在——」『技術と倫理——日本倫理学会論集二〇——』（日本倫理学会編、以文社、一九八五年）所収参照。坂本氏は、転変極まりない事実の世界と倫理の演繹体系との「重ね合せ」の必要性を説き、「一種の社会的な微調整の工学、いわば、倫理工学ともいふべき技術の体系」（一六四頁）としての倫理を構想している。現実に応じた倫理の具体化はたしかに重要な課題であるが、しかしこの課題に対処すべく倫理そのものを技術化することは果たして適切であろうか。坂本氏はカント的な定言命法を、具体的な行動を指示しないという意味で無内容なトートロジーだと評しているが、私はむしろ定言命法として提示されたカントの道徳法則のうちに、坂本氏に代表されるような汎技術主義的構想にたいする批判的な意味を指摘したいとおもう。そしてこれが本稿の課題でもある。
- (2) たとえば脳死、臓器移植にたいする抵抗や原子力発電に反対する市民運動を、推進側は情緒的、感情的なものとして片づけようとする。この推進側の態度には、「技術的に可能なものは何でもすべきである。それに抵抗感を覚えるのは意識が啓蒙されていないからだ。」という考え方が濃厚に認められる。
- (3) Mittelstraß, J., „Technik und Vernunft. Orientierungsprobleme in der Industriegesellschaft.“ *Wissenschaft als Lebensform*, Suhrkamp 1982, S.37-64. 本稿においてカントからの引用箇所は、アカデミー版全集の巻号（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を、本文中の括弧内に記すものとする。ただし *Kritik der reinen Vernunft* については、その第二版をBと略記してその頁数を記す。
- (4) 『カント哲学の現在』（世界思想社から近刊予定）所収の拙稿「自然の技術」を参照されたい。
- (5) その例は、VI 387, VII 271, XXI 44, XXII 545等に散見される。
- (6) Lehmann, G., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter 1969, S.289.
- (7) J・R・ラベッツ『批判的科学——産業化科学の批判のために——』、中山茂他訳、秀潤社、一九七七年参照。
- (8) Luhmann, N., „Zur Funktion der „subjektiven Rechte“,“ *Ausdifferenzierung des Rechts*, Suhrkamp 1981, S.360-373.
- (9) O・ヘッフェは、ルーマンのこうした権利の捉え方のうちに「理由と帰結の逆転」を指摘し、「純粋に政治的なシステムが主観的な法を承認すべきであるのは、それが実定性
- (10)

にまつわるリスクを低下させるのに寄与するからなのではない。むしろ、あらゆる人間のもつ正当な要求として理解された人権こそが、あらゆる法秩序にそうした△法律上の技術▽を展開するように求め、この技術によって先実定的・超実定的な権利要求を実定的な法定立の言葉に△翻訳▽せしめるのだ。」と述べている。(Höffe, O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp 1987, S.185.)なお次節では、この書におけるヘッフェの「政治的正義」の理念について考察する。

- (11) Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp 1971, S.145.

- (12) 本節において本文中の括弧内に記した頁数は、いずれもヘッフェの前掲書のものである。