

技術・倫理・ケアへの問い
 ——ハイデガーからフェルベークへ¹⁾

The Question to Technology, Ethics and Caring
 : From Heidegger to Verbeek

黒岡 佳柁*

「技術が不確実性とリスクに囲まれているということ、技術が人間とのあいだで進展させる気まぐれな whimsical 関係に依存しているということ、これらは不可避なことである。」(P-P. Verbeek, MT, 132)
 「工作機構 *Machenschaft* とは何を意味するのか。自己自身の束縛へと解き放たれたもの。いかなる束縛なのか。貫徹された計算可能な説明可能性という図式。それによって、あらゆるものがあらゆるものと一様に詰め込まれ、すっかりよそよそしいもの *fremd* に、いや、よそよそしいもの以上に完全に別ものになる。」(M. Heidegger, GA65, 132)

はじめに

コロナ禍におけるテレワークなどを挙げるまでもなく、われわれは、大量生産された食器、自動洗浄器、携帯電話や電子メールなど、技術の産物に取

* 福州大学

り囲まれ、巻き込まれつつそれらを使用している。そして、日々変わりゆく新たな技術的産物は、人間の生き方そのものを変える可能性もある。新幹線や航空機は、国内外に向かう時間を大幅に短縮し、核兵器や爆撃機などの軍事兵器は、戦争そのものの在り方を変えてしまった。ハイデガーはこうした技術を近代における主体の勃興と表象作用に結び付け、「工作機構」と呼び、晩年には「集・立体制」として術語化した。彼にとって日々進展する技術は、人間の本来的な生を毀損する脅威であり、冒頭言のように「よそよそしいもの以上」と映ったのだ。しかし、われわれは技術の恩恵を受けて存在していることも事実である。たとえそれが不確実でリスクがあり、時折想定外の事態を引き起こすような、人間との「気まぐれな関係」にあったとしても、技術に依存していることに変わりはない。モバイルバッテリーの携行は、スマートフォンなどの機器の充電と継続的利用を可能にすると同時に、発火のリスクを負うことである。CT スキャンは、身体の異常の早期発見につながると同時に、CT スキャンを受けないという選択によって、身体的異常の潜在的な脅威にさらされて生きるというリスクが生まれる。こうした恩恵とリスクとのあいだで、そしてそれが果たす社会的役割という点で、今後も技術の在り方がわれわれの生にとって問われ続けることだろう。

では、技術時代にわれわれはいかに生きるべきだろうか。ハイデガーは人間の意図を超えた「集・立体制」のなかで、それに完全に取り込まれないような思索の場を確保しようとした。他方で、ハイデガー以後の技術哲学は、本稿で扱うフェルバークの見解を参照すれば、技術的産物がいかにわれわれの社会や経験に影響を与えるかという、技術の条件からその社会的・文化的影響力の考察へ向かったのである——これは「技術哲学の経験論的転回 empirical turn」と呼ばれる (cf., MT, 161)。例えば、フェルバークが評価するフィーンバークは、ハイデガー哲学やフランクフルト学派の理論を基盤としつつ、技術の本質論だけでなく、技術の具体的産物を分析し、その社会的な意味と技術的な産物の改革を求めている²⁾。フィーンバークは「純粹で、

中立的な技術 pure, neutral technology」という見解を批判し、「もしある問題へのさまざまな技術的な解決 technical solution が、権力や富の分配に異なる影響を及ぼすとすれば [...] その時、さまざまな技術的な解決策のはざまでの選択は、政治的なものであり、そうした選択に内在する政治的な含意は、ある意味で技術のなかに体现されている」と説き、技術を各々の時代の社会・政治的な傾向の産物とした (cf., QT, 80)。しかし、フィーンバーグの功績を除くと、経験論的転回のなかでは、ハイデガーやヤスパースなどの「古典的」技術論における技術への批判精神が退行し、われわれの「善き生」を求める倫理的な場が失われてしまった。これに対し、21 世紀以降、「倫理的転回 ethical turn」が起り、技術に対する倫理的アプローチが盛んになったのである (cf., MT, 162 - 163)。フェルベークによれば、この倫理的転回により、道徳性と技術の相互浸透という考えから、その相互浸透に責任を負い、それをさらに望ましい関係に変えることが可能となったのであり、さらに現代の技術哲学と技術倫理が挑戦を受ける場が設けられたのだ (cf., MT, 164)。これが技術哲学の「第三の転回」(MT, 165)と呼ばれ、それはフェルベークの『技術の道徳化』で示される技術に媒介された人間の生き方への倫理的問い、人工物を精査し、より善い生を目指す問いになるだろう。

以上から本稿では、フェルベークの著作『技術の道徳化』を中心に、ハイデガー以降の技術哲学の変遷を追いながら、かつハイデガーの技術論の不備をフェルベークと共に再考しつつ、フェルベークが現代の技術社会に生きるわれわれにとって、いかなる倫理的視座を与えるのかを検討したい。そして、最終的にはこの理論が、昨今のケアの倫理に対しても、一定の貢献を果たすことを示したい。構成は以下である。

まず 1 章において、ハイデガーの技術論の輪郭とそこにおける人間の態度を概観したい。また、フェルベークの技術哲学はハイデガーとの対決、ハイデガーを批判的に継承したスローターダイクの見地、そしてフーコーの権力理論を取り入れている。そのため、2 章では、スローターダイクによるハイ

デガー批判の要点をまとめ(2.1)、次いで、2.1の成果に対するフェルベークの見解を提示する(2.2)。その上で、フーコーの権力論とフェルベークの技術論の親和性を示す(2.3)。こうした土台を作った上で、3章ではフェルベークの技術哲学の意義を、現代のわれわれの生に合わせて示唆しつつ、最後にケアの倫理への展望を提示する。

1章 ハイデガーにおける技術批判と人間の態度

まず、ハイデガー哲学における技術批判から、その世界に生きる人間の態度を概観しておこう。ハイデガー哲学において技術批判が先鋭化されるのは、1936年から執筆されたとされる覚書『哲学への寄与』前後である³⁾。ハイデガーは、『哲学への寄与』のなかで、ユダヤ・キリスト教的な創造の思想、「存在者＝創造されたもの」という解釈が継承されることで、存在者の自然そのものからの離反が生じたが、そうした解釈が、近代の思考において本質的となったとし、ひいてはプラトンからニーチェに至るまでの西洋哲学の存在史を決定づけたとする⁴⁾。そして、古代ギリシアにおけるポイエーシスもしくはテクネーは、「作ること *Machen*」と捉え直され、あらゆる存在者が「作られ得る」ということそのものが前景化することで、存在者全体が「存続性と現前性 *Beständigkeit und Anwesenheit*」によって規定されたとハイデガーはみなすのである(vgl., GA65, 126)。その結果、「自らを - 自ら - によって - 作ること *Sich-von-selbst-machen*」が、技術によるピュシス解釈となるのだが、こうした作られ得るものとしての存在者についての解釈が肥大化した事態が「工作機構 *Machenschaft*」である(vgl., GA65, 126)。こうした「工作機構」とは、「[...] 真の存在 *seyn* の本質化であり、真の存在そのものは脱去する *entziehen*」(GA65, 128)。つまり、存在者全体が「工作機構」のなかで「作られ得るもの」として立ち現われることは、ひとつの存在の現出の仕方であるのだが、それは同時に「工作機構」に回収され得ない、ピュ

シスとしての真の存在そのものが退くことでもあるのである。

こうした「工作機構」についての議論は、1949年の『プレーメン講演』のなかで頂点に達する。ハイデガーは科学技術の世界的な規模での展開によって、人間や諸事物が「物資 Bestand」として均一化され、無際限に用立てることを目指す動向に整序されることを「徴用作用 bestellen」と呼んだ（vgl., GA79, 28f.）。この技術の動向のなかで、事物だけでなく、人間もまた「物資」として「労働奉仕」へ駆り立てられるのであり（vgl., GA79, 26）、こと人間に限っては、事物と同じ「物資」となるべく「召集 Gestellung」（GA79, 27）されるのである。そして、こうした技術による人間や諸事物などの「立てる stellen」働き、それによる統御・支配全体を、ハイデガーは「集・立体制 Ge-stell」（GA79, 32）と総称したのである。

また「集・立体制」における人間の物資化は、人間を「物資 - 断片 Bestand-Stück」（GA79, 36）に変え、人間は自らの固有な生を毀損させながら存在せざるを得ない。そこでは、遺体や死体さえも「大都市の機械化された葬式産業」（GA79, 26）のなかで処理されるものとなり、ガス室や絶滅収容所といった近代技術の結集した施設で製造されるものとなる（vgl., GA79, 29）。ハイデガーにしてみれば、「集・立体制」をもたらず技術という一点を堅持するかぎり、人間を生かす技術でも殺す技術でも差異はなく、技術は、人間も事物も一様に物資へと均質化する点で同じである。そして、こうした人間と事物を均質化し、物資へ駆り立てる「集・立体制」は、「存在の歴運 Geschick des Seins」（GA79, 51）として、人間の意図によっては決して克服されえないのである⁵⁾。

では、こうした「集・立体制」において、人間はいかなる態度をとるべきなのか。ハイデガーは技術批判によって、いかなる人間の在り方を考えていたのだろうか。『プレーメン講演』の内容に沿えば、人間は「集・立体制」という動向に巻き込まれつつも、そこから反転することで、「集・立体制」の本質を経験することができるという（vgl., GA79, 31）。そのとき、事物の本

来の在処について思考する「勸入 Einblick」(GA79, 77)——これは「本来的な行為」(GA79, 71)とも呼ばれる——によって、「集・立体制」の本質を見通しつつ、事物の本来の在り方を省察することができるのである。

存在するものへの観入。そう呼ばれるのは、庇護を喪失した存在のなかへ、真の存在 Seyn の真理が閃光となって差し込むことである [...] 観入という性起 Ereignis において、人間存在がこの観入によって看取されたものとして、人間的な強情な我意を放棄し、観入へ向かって、おのれを脱しつつおのれを投・企 ent-werfen するときにはじめて、人間は自らの本質において、観入の要求 Anspruch に応答する ent-sprechen。そのように応答しつつ、人間は本来の存在となるのだが、それは世界の護られた適所 Element のなかで、人間が死すべきものとして、神的なものと差し向かいつつ眼差しを送る entgegenblicken ことによってである。[...] 観入がおのずから性起するときにはじめて、集・立体制としての技術の本質が明るみに出るのである (GA79, 75f.)。

ハイデガー独特の言い回しを極度に簡略化すると、一方で「集・立体制」に巻き込まれながらも、他方でそれに還元されえない存在の要求を、人間がおのれ自身を捨てながら受け取ることで、人間は本来の人間となり、かつ技術の本質を経験できるということだろう。このように、技術に支配されず、技術の本質を見通す別の思考へ賭けることだけが、「集・立体制」に対抗する人間の唯一の可能性なのである。また、この応答する思考は、「思考の受難 [= 情熱] Leiden」「慎ましい冷静さ」とも表現されている (vgl., GA79, 66)。これは、1955 年の講演『放下 Gelassenheit』における事物への本質的な人間の関わり方の提唱へと接続可能である⁶⁾。そこでは、「技術的な対象物 technischer Gegenstand の避け難い使用」を認めながらも、技術的对象物が、人間の本質を歪曲するかぎりでは「技術的な対象物に禁じる」という、技術的

な対象物への諾と否が同時に表明されている（vgl., GL, 22f.）。それは、人間による技術的対象物の使用の不可避性と、そこに回収できない事物との真正な関わり方を同時に表現する態度であり、後者は「技術世界のなかに隠されている意味へと、われわれ自身を開いたままにしておく態度」とも表現される（vgl., GL, 24）。

先述したように、ハイデガーの見立てでは、技術の「集・立体制」から人間が免れることは不可能である。しかし、その本質を見通す思考と放下という態度によって、事物を事物として存在させつつ、本来の人間の生を維持することができるとしていた。この点で、われわれは技術世界のなかで、それに対抗する場合、存在の要求を慎ましく受け取り、思考することで、技術の本質をその都度見いだしながら「集・立体制の耐え忍び *Verwindung*」(GA79, 71)を引き受けつつ、生きるしかないのである。

しかし、技術の「集・立体制」の外へ立つことは不可能であるとしても、その産物を一様に扱う姿勢は果たしてどこまで可能だろうか。ラクー＝ラバルトやリオタールが指摘した『プレーメン講演』におけるハイデガーの悪名高き文言を見てみよう。

いまや農業は、機械化された食料産業となっており、その本質においては、ガス室 *Gaskammern* や絶滅収容所 *Vernichtungslagern* における死体の製造と同じものであり、各国の封鎖や飢餓化と同じものであり、水素爆弾の製造と同じものである（GA79, 27）。

機械化された食料産業とガス室・絶滅収容所を技術批判のなかで同一のものとして扱うこと、これはハイデガーの技術批判では、完全に理に適っており、筋が通っている。がしかし、ラクー＝ラバルトが幾分げんりした様子で「破廉恥 *scandaleusement*」と評するのも理解できる⁷⁾。恐らくそれは、技術批判は認めざるを得ないが、だからといって技術的な産物に対する正否の

判断をしないわけにはいかないという態度の現われであるだろう⁸⁾。ある種の「おぞましさ」がハイデガーの上記の文言にはあるのだろう。フィーンバークもまた、この部分に触れ、ハイデガーでは「ハイレベルの抽象性」に陥っているため、「ハイデガーは技術的な後退は拒否するが、よりよい技術の未来の余地がないままであるため、単なる態度変更 change of attitude 以上のどこにそうした関係があるのかを理解するのが困難である」と辛辣に指摘している (cf., QT, 187)⁹⁾。この点については、フェルベークの技術・倫理に関する視座を借り、後に再考してみたい。

2 章 ポストヒューマニズムにおける権力と技術

——フェルベークによるハイデガー・スローターダイク・フーコー

技術を媒介項とし、技術的産物と人間との倫理的関係を問いにふす場合、人間の存在にとって技術が不可避的に関わるとすれば、倫理の領域は、人間と非人間的なものを包含することになるだろう。ここで、自律的で自由な主体としての人間という近代的な倫理主体は解体される。では、フェルベークは、倫理における人間＝主体と非人間的なもの＝客体の混淆をどのように捉えているのだろうか。以下、この問題を脱ヒューマニズムへの問いとし、フェルベークによるハイデガー、スローターダイク、フーコー解釈を簡単に見ていこう。

2.1 人間による人間の飼育へ——ハイデガーとスローターダイク

1 章において概観したハイデガーもまた、その思索の初期である 1920 年代初頭から西洋的主体を解体しようとした哲学者の一人である。本稿では、サルトルの実存主義・主体について問われた際の応答である 1947 年の『ヒューマニズムについての書簡』(以下、『書簡』と略記)を参照したい。なぜこのテキストかというと、フェルベークが、ドイツの文芸批評家として扱

われていたスローターダイクの『人間圏の規則』を取り上げ、そこでの『書簡』批判を経て、技術時代における人間を規定しているからである。

まずハイデガーは、人間の人間性を「神の被造物」「理性的動物」「主体」「人格」などと解釈することを拒絶し、存在との関係のなかで人間の人間性を再解釈していく。ハイデガーは、「存在の光 *Lichtung* のなかに立つことを、人間の脱・自 *Ek-sistenz* と呼ぶ。人間にのみ、こうした存在の仕方が固有に備わっている」(GA9, 323f.) とし、存在者ではなく存在との応答関係のなかにとどまることが人間の人間性を決定づけるとする。この存在の光の中に立つ脱・自としての人間は、存在を表象作用の対象とする主体ではなく、存在が自らを送り届けものを受け取る運動の中へ参与する者となるのである。ハイデガーはそれを『存在と時間』のなかで、現存在の存在として抽出されていた「気遣い [= ケア] *Sorge*」を援用しつつ、以下のように述べる。「[...] 存在は自ら自身を贈与するが、それによって人間は、この関りを、脱自的に耐え抜き、すなわち気遣いつつ *sorgend* 引き受ける」(GA9, 332)。この存在の人間への自己贈与が人間を存在の光のなかにとどめ、その人間性を成すのであれば、存在は人間がそうあるべき規律 *Gesetz* や規則 *Regel* とみなされる指示 *Weisung* を与えることになるだろう (vgl., GA9, 360f.)。そうした「ノモス *vóμος* [= 慣習・法律・掟]」を与える存在が、人間を存在との応答関係に促し、人間はこの応答関係を思索によって「言葉にもたらす *zur Sprache bringen*」のだ (vgl., GA9, 361) ¹⁰⁾。こうした既存の人間解釈に対し、存在の自己贈与へ脱自的に気遣いつつ応答し、存在からの「ノモス」に従属しつつ、その在り方を言葉にすること、これが従来のヒューマニズムに対するハイデガーの新しい人間の規定となる。それが、「人間は存在者の主人ではない。人間は存在の牧人 *Hirt* である」(GA9, 342) と言われる所以である。

しかしスローターダイクは、1999 年の『人間圏の規則』において、こうしたハイデガーの思索に疑義を呈する。スローターダイクは、キケロ以降、ヒューマニズム・人文主義について、それが文字の習得、読む能力を鍛え、

手紙の形で、空間的に異なるテキスト読解とその写しを取る行為を通じ、他者を知への愛へ誘いながら形成される友愛の圏域であり、そこに引き込む教育による人間形成がヒューマニズムであったと指摘する¹¹⁾。しかし、ラジオやテレビ、現代でのインターネットの普及により、旧来の人文主義・ヒューマニズムが変容を迫られた結果、「現代社会における人間の共同的生 *Koexistenz der Menschen* は、新たな基盤の上に立たされている」のであり、「ポスト・文芸的、ポスト・書簡的に、そしてそのためにポスト・ヒューマニズム的に *post-humanistisch*」規定されていると診断される (vgl., RM, 13f.)。つまり、スローターダイクの見解では、古来のヒューマニズムとは、言葉の読み書きの習得と、その成果を他者に伝え、他者をテキスト内に誘うような人間の教育なのだ。では、現代社会のポストヒューマニズムは人間のいかなる解釈に行き着くのか。この問いを巡り、ハイデガーへの批判的応答が開始される。

まずスローターダイクは、戦後のハイデガーの『書簡』を、自国民ではなく、フランス人のボーフレという外国の潜在的な友に宛てて書かれた手紙であると同時に、それが刊行されたことで、手紙以上のものになったという点で「[...] トランス・ヒューマニズム的、ポスト・ヒューマニズム的な思考空間 *Denkeraum*」を開いた「多義的かつ慎重で大胆な試み」と評価する (vgl., RM, 20ff.)。しかし他方で、ハイデガーにおける人間が、存在の光のなかに立ちつつ思索し、言葉にもたらす者であるならば、それは言葉の読み書きの能力を育成し、友愛圏へと誘う古典的な人文主義の延長とも考えうる。そのためスローターダイクは、「彼 [=ハイデガー] は、人間の本質はすでに十分に解釈したとするヒューマニズムの主張を跳ね返している」が、代わりに「古典的なヒューマニズムの重要な機能、すなわち人間を他者の言葉によって友愛化 *befreunden* させる機能に、間接的に固執している」と批判するのである (vgl., RM, 26f.)。そして、存在を守る圏域に人間解釈を置き移すことで、ハイデガーは人間を「飼いならし *Zähmung* と友愛化のなかへ引きずり

込んでいる」のであり「人間を存在への応答のなかへ拘束」しているのである（vgl., RM, 27f.）。存在からの要求が人間のノモスとなり、それに応じつつ言葉へもたらすことを説くハイデガーの存在の思索は、確かにこの傾向を否定できない。既存の人間解釈を脱しているといえど、存在の真理の中に脱自的に立つ人間は、言葉という点で古典的人文主義に、存在の真理の中にとどまるという点で古典的人文主義の友愛圏に相当するとスローターダイクは言いたいのだろう。この点から「ハイデガーは、単なる良き読者以上に、傾聴的な〔＝隷属的な〕hörig 人間を欲しているのだ」と説くのである（vgl., RM, 28）。

次に、ハイデガーにおける人間と動物との厳格な差異についてである。スローターダイクは、「動物と人間との存在論的共同体 ontologische Gemeinschaft を拒む」（RM, 25）点をハイデガーの思索の盲点とし、人間の生物学的・身体的側面の重要性を説く¹²⁾。ここで導入されるのは、人間の生成を「生物学的な誕生 Geburt から世界 - への - 出来 Zur-Welt-Kommen へ向かって爆発的に飛躍すること Aufsprengung」（RM, 33）として捉える視点である。人間は世界内に存在するだけでなく、世界のなかに生まれ、育てられる存在である。スローターダイクは、この視点をニーチェの超人思想などを導入することで、生物学的・身体的に、人間を「人間の育種者 Züchter としての人間」（RM, 39）とする。さらに、昨今のクローン技術や遺伝子操作技術によって、人間自身が人間の在り方を変え、選別できるようになったことを挙げ、どこに住んでも、この技術を用いる人間による人間の飼育からは逃れられないこと、これを「人間園 Menschpark」と呼び、ヒューマニズムの超克となると考えるのである。

人間が次第に選別 Selektion の能動的かつ主体的な立場に立つようになること、しかも彼らが自らの意志で選別者の役割に到達したわけではないことは、技術的で、人間技術的な anthropotechnisch 時代の兆候であ

る (RM, 44)。

このように人間は、読み書きの能力育成による友愛圏への参与でもなく、存在の明るみにとどまり、存在のノモスを遵守する者でもなく、どこに住もうと、自らの周囲に人間圏を創出し、人間を選別し、人間の番をする技術行使する生物となり、至る場所で自己保存の制御について議論する生物となる。これがポストヒューマニズム時代における人間の在り方なのである。もっとも、このスローターダイクの見解の是非は議論に値するだろうが、次にこのハイデガーとスローターダイクの議論を、フェルベークが技術哲学にどのように接続していったかを確認したい。

2.2 技術とポストヒューマニズム——スローターダイクとフェルベーク

ハイデガーにおける「集・立体制」における人間の態度とポストヒューマニズムにおけるスローターダイクのハイデガー批判、この2点がフェルベークの技術媒介性の哲学で結合する。フェルベークは、そもそもハイデガーのような、人間の生活に敵対する技術という点を採択しない。人間の行為は、つねに技術による人工物を介して決定されるのであり、決定されざるを得ない。「[技術と人間の] 2つは、切り離されえない。技術が社会的な存在であるのと同様に、人間は技術的な存在なのだ」(MT, 4)。そのため、倫理が「いかに行動するか」を問うものであれば、必然的に技術がその問いに介入することになるのだ。したがって、技術と人間との関係が改めて問い直され、そのなかでハイデガーとスローターダイクの議論が問いにふさされることになる。

まず、ハイデガーの存在の思索と言葉についてである。スローターダイクと同様に、フェルベークは、存在を思考し、言語化する能力という点で、人間と動物のあいだに決定的な差異を設けるハイデガーの立場に疑義を呈する (cf., MT, 34)。フェルベークが提起するのは、「技術がわれわれの日常生

活のなかで果たしている媒介的役割 mediating role」(MT, 6)を理解することであり、この技術による媒介によって人間は客体から独立し、自律した主体としての地位を揺さぶられるのである。コロナ禍でのテレワークを取り上げるまでもなく、今日では必需品となった携帯電話は、私的な会話を公的な場で可能とすることで、人間のコミュニケーションや言語使用に決定的な影響を与えた。したがって、必要であるのは技術を遠ざけることではなく、逆に「人間・技術連合体 human-technological association」(MT, 13)として倫理を捉えつつ、「人間と技術のハイブリッド的性格 hybrid character of humans and technologies」(MT, 16)を思考することなのだ。そしてここで、主体と客体との近代的な二元論が克服されると同時に、技術的な対象物を排除した人間という見地も超克されるのである。しかし、ハイデガーのように、存在の光のなかへ脱自しつつ、存在を思索する人間は、確かに従来のヒューマニズムにおける人間の規定に再検討を促したかもしれないが、フェルバークにとっては「ここで重要であるのは、付加価値を帯びた動物として人間を理解することをハイデガーが拒絶したということ」である (cf., MT, 34)。つまり、動物的なもの、技術的なものを排除する、存在に応答する人間とは、技術時代における人間の理解として適切ではないということである。

ここでスローターダイクのハイデガー批判が重要視される。フェルバークは以下のように、スローターダイクの仕事を評価する。

スローターダイクは、ハイデガーのヒューマニズムへの反旗という点では同様だが、ハイデガーに反して、彼は、自らの反旗を、「理性をもった動物」という人間像への代替物 *alternative* を作り出すのではなく、この人間像の先鋭化 *radicalization* へと進めるのだ (MT, 34)。

ここで「代替物」とされるのは、ハイデガーの「牧人」としての人間であり、「人間像の先鋭化」と言われるのは、動物性もしくは身体性の導入であ

る。「スローターダイクにとって、人間であることの意味は、言語によってだけでなく、身体性 *corporality* によっても形成されるのである」(MT, 34)。この点が、フェルベークにとって重要なのである。この身体性・動物性の導入により、言語だけでなく、身体的・物理的な育種が、人間性を形成することになる。そして「世界 - 内 - 存在」ではなく、「世界 - への - 出来」としての人間の生物学的誕生を思考した点で、人間の生物学的誕生そのものに対し、新たな方向設定を課せられることも明るみになったのである——フェルベークが好んで例に挙げる超音波技術による子宮内の胎児の可視化は、両親に子供の生命に対する倫理的判断を迫る。こうした点で、スローターダイクが、ハイデガーを批判しつつ、人間の規定に生物学的視座を設けた点を以下のように総括する。

技術倫理に対するスローターダイクの最も重要な貢献は、倫理について考えるための、〔物質的なものを無視しない〕非近代的空間を開いたことにある。そのような場所こそが、近代倫理学の出発点であるヒューマニズムという立場から脱却し、非人間的な存在者の道徳的意義を認めるために必要なのである (MT, 36)。

つまり、スローターダイクによる現代の技術哲学への貢献は、生物学的観点を導入し、人間の人間による技術的育成という点を掲げることで、倫理を自律的主体としての人間のみならず、その人間の行為を媒介する技術的対象にまで拡張することを可能としたこと、そしてそれにより倫理的な主体を超え、倫理が人工物を介した人間の振る舞い全般に、人間が意識せずとも関わっていることを提示したこと、これである¹³⁾。ここで技術と人間が密接に関わる、ポストヒューマニズムにおける技術によって媒介された人間が提示される。かつ、その場合、「道徳的行為とは、そのなかで人間と非人間的なものが完全に結合されており、道徳的問いを創造し、それに答えようとする

実践 *practice*』として捉え直されなければならない (cf., MT, 38)。そして、この人間と技術との媒介・結合関係から人間の在り方を思考するために、権力による主体化を分析したフーコーが導入されるのである。

2.3 権力に代わる技術——フェルバークによるフーコー解釈

スローターダイクは、ハイデガーに反し、技術による人工物が人間を規定するという道を拓いた。他方で、ハイデガーの「集・立体制」は、人間の意志の産物ではなく、そこに人間が不可避免的に巻き込まれる事態を暴いていた。ここで、フェルバークは、ハイデガーの技術とフーコーの権力への洞察を重ね合わせていく。

権力が人間の意図〔＝志向〕intention と行為を超えて作用するという点で、フーコーとハイデガーの分析は、もう一つの道でリンクする。ハイデガーにとっても、技術は「人間的活動の一つ」ではない。フーコーの功績における権力が、背後に控える人間の行為や意図〔＝志向〕という点から理解されるべきではないのと同様に、ハイデガーの技術へのアプローチもまた、人間の行為の成果ではない (MT, 69)。

このように、ハイデガーの技術論とフーコーの権力論は、人間の行為を超えつつ、人間を統御するという点で、同一線上に据えられる。周知の通り、フーコーは『監獄の誕生』において、権力による身体刑から、パノプティコンに代表される没人格的な権力による人間の統御・支配による主体化を精緻に分析した。「古典主義時代において、身体は権力 *pouvoir* の対象や標的として完全に明らかにされた」が、その際、「操作され、造られ、調教された、服従し、応じ、力が与えられるか、力が多様化した身体が大きな注目の的となった」¹⁴⁾。こうした権力による身体の統御は、軍隊や学校、病院といった規則 *règlement* が組織化された「技術・政治的な *technico-politique* 領域」に

において従順 docile な身体を作り上げる (cf., SP, 138)。そして、そのなかで行使される「身体運用への緻密な統御を可能にする方法、その力の持続的な束縛を保証し、それに従順で有用な関係を強制する方法、それこそが「規律訓練 discipline」(SP, 139)であり、その規律訓練が、身体と客体とのあいだの関係も変化させるのである。客体を扱う身体を、権力は強制的に規律訓練することで、身体と客体を規律に沿って相互に関連させ、有用化する。よって、「身体とそれが操作する客体が触れ合う表面すべてに権力が滑り込み、両者を相互に繋ぎ合わせる。権力は身体・兵器、身体・道具、身体・機械というある種の複合体 complex を形成するのである」(SP, 155)。そして、有用性の観点から、身体と客体とを相互に関係させる権力——それは国王であり、医師であり、教師であったが——は、ベンサムが考案した「パノプティコン〔＝一望監視施設〕Panopticon」において、その人格性を剥奪される。それは中央の塔から見られるという意識を囚人に定着させ、見る人物は誰でもよい状態を作り出す。この点で、パノプティコンは、「見る・見られる voir-être vu の一対を切り離す機械 machine」であり、つまりは「円周状の建物の内部では、人は完全に見られるが、決して見るわけにはいかない。また、中央の塔のなかでは、人はすべてを見るが、見られるわけにはいかない」状態を作り出すための、監視者は任意である「権力を自動化し、没個人化する désindividualise」機械となるのだ (cf., SP, 203)。

フェルバークは、こうした主体化を促すフーコーの権力を技術として読み替えていく。彼によれば、『監獄の誕生』における「規律訓練型の権力 disciplinary power」は、「[...] 主体を新たな仕方で製造するという意味で生産的 productive である」(cf., MT68 - 69)。そして、フーコーが、権力による主体化において、身体を重視する点で、フーコーの権力は、技術的媒介に寄与する思考を提供しているとフェルバークは考えるのである (cf., TM, 70)。設計されたパノプティコンという監獄・人工物が、身体をもった主体を登場させる。フェルバークは、こうした身体をもった主体を誕生させる人

工物を、現代における技術的産物へと接続するわけである。こうして、フーコーの権力論は、技術による身体的主体の生産という文脈へ置き移される。「技術は、われわれの行為や知覚を媒介することで、主体を規律訓練し、組織化し、規範化する権力構造を形成するのである」(MT, 70)。

こうした見地から、ではハイデガーのように技術に対して、諾と否を同時に言う「放下」という立場をとるべきであろうか。そうではない。フェルバークは、まず権力から逃れる試みが権力のなかでしか現れないかぎり、権力を否定するような対抗措置をとることはナンセンスとする。そして、「ある者が主体となるのが、権力の及ぶ範囲の外部に場を確保することによってではなく、権力との批判的な関係のなかで主体性を形成していくことによってである」(MT, 73)と述べ、フーコーの権力による主体化を、技術による主体化として解釈しつつ——また、技術に対抗するハイデガー的な「観入」や「放下」ではなく——技術・主体化のなかに「自らの主体性の技術的媒介に向かえという指示」(MT, 77)を読み取り、人間の生活における技術的媒介を見極める思考へと歩みを進めるのだ。それは、技術への消極的な態度ではなく、技術を拒絶する態度でもなく、責任をもって、かつ慎重に、技術を使用し、技術のなかで生まれる主体性が、他者との関係のなかでよりよくなるようにすることであり、フェルバークはそれを「自己実践 *self practice*」「自己への気遣い *care for the self*」と考えるのだ (cf., MT, 84)。

このように、フェルバークは、ハイデガーから人間の意志の産物ではない「技術」という思考を受け取りつつ、それをフーコーの「権力」に置き換えて解釈し直すと同時に、ハイデガーに抗い、そうした権力としての技術にさらされた人間の生を、技術的産物への改良や変革に向けて思考することの必要性を説くのである。

3章 技術の媒介性を逃れ得ぬ「われわれの生」への問い ——民主主義的な討議にふされる人工物へ

ハイデガーの技術批判は、技術が人間としてのわれわれの生に対する脅威として働くこと、そしてその脅威から逃れるには、技術の本質を見通すための思索の場を確保するしかないことを提示していた。しかし、フェルバークは、スローターダイクから、ハイデガーの動物と峻別された存在の牧人に、生物学的・身体的な世界への誕生と人間による育成という視点を援用し、かつ技術をフーコーの権力の代替物として提起することで、非人間的な技術が人間の身体的生を形成するという事態を描出した。では、こうした結果、技術とその産物に対し、われわれの生はいかなる態度をとる可能性が生まれるのだろうか。

ハイデガー、スローターダイク、フーコー解釈から、フェルバークは、技術がわれわれの行為や生活の仕方、世界経験へ能動的に関わっていることを指摘しつつ、あくまでそのなかに立ち止まりながら、技術的産物を問い直す必要性を説く。そしてその問いが、われわれの「善き生」という倫理的課題に繋がることを示唆するのである。そこで重要であるのは、倫理を人間にのみ分配するのではなく、技術的産物と人間の関係性に割り振るという指摘である。周知のように、例えば、カント倫理学では、道徳的行為者は人間であり、対象物ではない主体に行為の責任を帰していた¹⁵⁾。功利主義に関しては、ある行為の結果が他の結果より望ましいか否かが判断されるが、行為の責任は主体である。こうした倫理学の立場について、フェルバークは、主体の判断を強調する点で両者ともに近代的な主客二元論に陥っており、ヒューマニズム的な倫理学であり、出発点としては、孤独で自律した人間であるのだから、違いといえば、注目するのは、判断であるか、判断した行為の帰結であるかに過ぎないとする (cf., MT, 31)。そのため、もし技術が不可避免的に人間の行為や生き方に関わるとすれば、そしてわれわれの生活のなかでつね

に技術的な産物が「媒介項 *mediator*」(MT, 8) として働くのであれば、「技術が社会的な存在であるのと同様に、人間は技術的な存在」(MT, 4) なのであり、その時、倫理学の射程は、人間と非人間 [= 技術的産物] の境界を越えていくことになるのである¹⁶⁾。そのため問われるべきは、「技術がわれわれの日常生活のなかで果たしている媒介的役割 *mediating role*」(MT, 6) を、個々それぞれの具体例に即し、かつその産物が生まれた社会・時代的な背景・要請を、その産物のなかから理解することなのだ。そして、技術による人工物——そこには医療機器や戦争兵器などもあるだろう——が、「媒介項」として人間の判断に介入するのであれば、近代以降の、客体や世界の外にある主体の自律性、意志も崩れるだろう。これは客体が単なる事物以上のものになったからである。そのため、「技術は人間が行為するのとは異なる仕方ではあるが、人間の世界のなかで「活動 *act*」することができる」とし、この活動により「技術はいつも簡単に主体と客体のあいだの近代的な境界を越えていく」とされるのである (cf., MT, 32)。こうしたことは、非人間的なものが道徳的判断に介入することで、倫理の範疇から、非倫理的なものを排除できなくなることであり、同時にヒューマンイズムの超克にもつながるのである。

しかし、技術の「活動」とはどういうことか。ここでフェルバークが提起するのは、「技術的志向性 *technological intentionality*」(MT, 55) という視座である。この場合の「志向性」は、超越論的主観性の世界との不可分な関係を示すわけではない。しかし、われわれの生や行為に技術が媒介的に介入しているのであれば、そこにはある種の志向性が働いているとみなしてもよいだろう。人間による世界への関与と同時に、技術による人間への関与を意味する志向性、それは「人間と技術が共同参与しているような志向性」であり、この両者の志向性を合わせて、フェルバークは「ハイブリッドな志向性」と呼び、それによって「技術は、道徳に関して能動的 *active* である」と言うのである (cf., MT, 56 - 57)。

志向性とは、つねに人間と非人間の志向を含んだハイブリッドなものである。言い換えれば、人間・技術・世界 human-technology-world という関係における、人間的要素と非人間的要素へと分散された志向性による「合成的志向 composite intensions」なのだ (MT, 58)。

こうした人間と非人間〔＝技術・人工物〕とを相互浸透させる志向性が、われわれの現代的な生やすすべての活動に介入しているとすれば、その志向性をもつ技術的産物を作った「設計者」にも目を向ける必要があるだろう。というのも、人工物の設計者が使用者であるわれわれの生き方を、特定の方向へ導くからである。近年、日本でもスーパーなどの店舗で急速に普及したセルフレジは、顧客一人による会計を可能にしたことで、レジでの混雑緩和や人件費の削減などを意図して設計されたのであり、ある程度はその意図を実現できたかもしれない。しかし他方で、セルフレジの操作が分からない使用者が、店員に操作方法を聞くことで、逆に店員の負担を増やすことにもなるだろうし、そうした使用者が、手軽に買物をする機会を奪うことにもなりかねない。この場合、設計者は、自らを使用するよう買い物客に促す志向性によって、混雑による心的負担を軽減するよう買い物客を誘導するという意図のもと、セルフレジを設計したはずであり、その意図は一定程度、実現されたかもしれない。しかし同時に、セルフレジを使用し難い買い物客へ説明しに行くという志向性を——本来の設計者の意図に反して——負担という形で店員に与えたのである。そのため「設計者」は、技術が人間の知覚や行動に対し、いかに媒介的に働くかを見抜く「技術的媒介の予見 *anticipation*」(MT, 97) や、使用者の操作や解釈を想像し、製品に反映させる「道徳的想像力 *moral imagination*」(MT, 100)、使用者と製品が相互作用する状況をシミュレーションする「シナリオに基づいた製品設計 *scenario-based product design*」(MT, 104) などをつねに念頭に置き、製品の機能性だけでなく、その媒介的な役割にも責任を持たなければならないのである——たとえ実際

の運用において不確実な部分、想定外の部分があってもである。

さらに争点となるのは、技術的産物に対する使用者の「信頼 trust」である。この点について、フェルベークは以下のように述べる。

信頼 *trust* とは、この場合、技術がそうすると想定されていることを実際に行うということ、これを人々が理性的に期待することができるということ、そして使用の結果が——事前に使用者に適切に知らされないまま——使用者に危害を加えたり、望ましくなかったりすることがないということの意味している。これが提示するのは、信頼とは説得的技術の信頼性 *reliability* と設計者側の責任 *responsibility* の両者が含意されているということである (MT, 132)。

設計者の予見、想像力、シミュレーションによって製作された人工物が、思いがけず使用者にとって予期せぬ身体的・精神的危害を与える可能性もあるだろう。先述のセルフレジでは、その使用法が分からない使用者には、買物のしづらさという心的負担を与え、店員には、使用者への説明責任という心的負担を与えるのである。喫煙所の設置は、喫煙者と非喫煙者を視覚的に区別させると同時に、喫煙者に喫煙所への移動という労力を課し、そのなかに喫煙者を閉じ込める。そのため、技術的産物の設計と同時に、その使用者が、その産物をどの程度、望み、信頼するようになるかという点が重要であるのだ。

もっとも、設計者の責任、使用者の信頼が必要だとしても、誰にとっても「善い」と判断する人工物を製作することは不可能かもしれない。ハイデガーの指摘を待たずとも、技術は人間の意志を超えて、われわれの生に介入するからだ。しかし、それゆえにこそ必要であるのは、技術的な製品が、われわれの日常生活において、脅威とならないようにするために、「技術設計の過程における討議的な民主主義 deliberative democracy の場を拓く」(MT,

112) ことである。技術的産物の社会的影響について、各々が無関心とならずに、さらに良い技術的産物を製作するために話し合うこと、これこそが、まさにわれわれの「善き生」のために必要なことなのである。したがってフェルベークも、「技術はまさに、設計の道德性が位置づけられるべき場所であり、そして民主主義が本当の意味で立ち現われてくる場」(MT, 113)と述べ、この場のなかで「[...] 倫理学は、技術文明における人々の実存に対する技術的媒介を共に形づくる coshape ために、技術的媒介を慎重に評価し実験的に調査していくこと」(MT, 133)を求めるのである。

最後に、こうした一連のフェルベークの見地から、ハイデガーに対するラクー＝ラバルトの批判を再考してみよう。再述するが、ラクー＝ラバルトも認めるように、「機械化された食料産業」と「ガス室や絶滅収容所」の同一化は、ハイデガーの技術論のなかでは、理に適っている。がしかし、「ガス室や絶滅収容所」は、人間の「善き生」への道をシミュレートして設計されていないという点で、「食料産業」は、人間の「善き生」を促進する意図のもとに設計されているという点で、明確に区別されるとフェルベークであれば答えるであろう。もしくは「食料産業」であれ、われわれが生きる環境破壊につながるのであれば、拒絶されることだろう。つまり、われわれの「善き生」のために、その具体的な人工物が貢献するか否かを、民主主義的に討議し、篩にかけること、これが技術時代における今後のわれわれの生にとって必要な倫理的課題なのである。

おわりに——技術媒介的性を差し挟んだケアの倫理へ

ハイデガーの倫理とは、ギリシア語のエートスの立場に立ち返り、存在に応答的に思索しつつ住むことであった。それはケアの倫理でいえば、存在のケア〔=気遣い〕によって、この世界に他者と共に住むこととなるだろう。他方、フェルベークの観点を導入すると、「技術的人工物を介した人間」と

いう点から、その人工物と人間との相互浸透を見越し、人工物がわれわれの「善き生」に適うよう設計し直され、使用されるよう討議にふすことそのものが、ケアにとって有益だと理解できよう。現在、国内外でもケアの倫理の研究は、膨大な数に上っている。だが、こと看護・介護におけるケアという点に絞る場合、介護する者とされる者のそれぞれへのインタビューとその分析・解釈という傾向が強いように思われる¹⁷⁾。しかし、介護であれ看護であれ、そこにはリクライニングベッド、ナースコールや床頭台、オーバーテーブル、ベッド柵など、患者が快適・安全に住めるような設備が整えられていることは事実である¹⁸⁾。つまり、看護・介護の場におけるケアは、こうした技術的な産物のなかで、それを用いて行われるわけである。ならば、それぞれの人工物が、患者とその家族・親族、そして介護士や看護師にとって、どこまで適切であるのかどうか——これを見極めるための方途の一つにナースングアンなどを使った看護シミュレーションがあるのだが——、また、その使用者にとって、今後の「善き生」を維持できる人工物であるのかどうか、これらの点について精査するために、看護ケアの倫理に技術媒介性を差し挟み、「技術に媒介されたケアの倫理」として、ケア論を再構築する必要性もあるわけである。つまり、ポストヒューマニズム時代のケア論である。

さらにケアは、看護・介護の専売特許ではない。誰もが躓くことなく歩くことができる歩道の整備、車椅子が通れるスロープ、接近車両をランプで知らせ、衝突の危険性がある時には自動でブレーキがかかる仕組みとなった自動車、危険な場所から赤ちゃんを守るベビーゲートなどは、歩行者や身体が不自由な人々、ドライバーや子供へのケアにつながるだろうし、そうした事物へのメンテナンスもまた物へのケアである。こうした日常の技術的産物に対する / を介したケアもまた、検討を要するはずである。技術的産物はわれわれの生活に浸透し、かつ日々改良されている。しかし、それがわれわれの「善き生」にとって本当に適切なものなのだろうか。自動車のランプの点灯や自動ブレーキは、ドライバーをパニックに陥れ、事故を引き起こす可能性

を否定できない。フェルバークの技術媒介性の問いは、こうしたわれわれの日常的生における様々な技術的産物との付き合い方を再考し、かつそこから得られた成果が、改良へと反映されるような「民主主義的な討議」を、技術時代に生きるわれわれに迫るのである。それは技術へのケアであると同時に、潜在的かつ顕在的な他者へのケアでもあり、さらにはその技術的産物を今後使用するであろう次世代の人々へのケアへと拡張される可能性を秘めているのである。

もっとも本稿は、フェルバークの議論の現代的意義という面が全面に押し出されてしまい、ハイデガーの物に対するフィーンバークやフェルバークの社会的・政治的見地からの検討などは議論できていない¹⁹⁾。また、人間と非人間的存在者のハイブリッドであるサイボーグの議論 (cf., MT, 140-143) や²⁰⁾、技術時代の身体性に関する精査も不十分であるし、特に伊藤が指摘したような、ケアの場面での「手」による接触の是非も議論の遡上にあげる必要がある²¹⁾。こうした点は、今後の研究課題とし、別稿に譲りたい。

注

- 1) 本稿は、拙論「対話としてのケア——ハイデガーにおけるケア論の可能性とその展望——」(『立命館大学人文科学研究所紀要 No.128』、125 - 150 頁、2021 年) の議論の延長線上にあるものである。
- 2) Andrew Feenberg, *Questioning Technology*, Routledge, 1999 (アンドリュー・フィーンバーク『技術への問い』直江清隆訳、岩波書店、2004 年)。以降、本稿で引用する場合は、略号 QT と頁数で表記する。
- 3) 轟孝夫も、1930 年代後半から 1940 年代前半のハイデガーの言説のなかに、後年の技術論の萌芽を見出している(轟孝夫『ハイデガーの超政治 ナチズムとの対決／存在・技術・国家への問い』明石書店、2020 年、202 頁)。加えて、轟氏の見地では、こうしたハイデガーの技術批判は、存在の自己隠蔽に抗う「超政治」の実践である(上掲書、302 頁)。
- 4) ハイデガーは、工作機構に至る決定的な端緒をデカルトに見る。「デカルトの歩みは、すでに、ある最初の、そして決定的な帰結であり、帰結の完成である。それによって工作機構は、変転した真理(正しさ)として、すなわち確実性 *Gewißheit* として、支配するに至ったのである」(GA65, 132)。ハイデガーにとって、これは、存在者を想

像されたもの *ens creatum* と捉えるキリスト教的・聖書的な存在者の解釈の延長であるため、徹底した懐疑によって過去の伝統的な知を排除したかに見えるデカルトもまた、その意図に反して、伝統の軌に繋がれたままであるということだろう。

- 5) こうしたハイデガーの技術批判と身体との関係を扱ったものとして、拙論「受難にさらされた身体—ハイデガーと身体問題—」(『立命館大学人文科学研究所紀要 No.105』、123 - 143 頁、2015 年) を参照のこと。
- 6) Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, 2. Aufl., 2000 (マルティン・ハイデッガー『放下』辻村公一訳、ハイデッガー選集 15 巻、理想社、1971 年)。以降、本稿で引用する場合、略号 GL と頁数にて表記する。
- 7) ラクー＝ラバルトの指摘は以下の通り。「この文は破廉恥 *scandaleusement* なほど不十分 *insuffisant* である。この文は、大量虐殺を技術へと関係づけているがゆえに不十分というわけではない。この観点では逆に、この文は、絶対的に正当である。がしかし、それは破廉恥であり、それゆえ哀れなまでに *piteusement* 不十分である」(Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, C. Bourgois, 1987, p. 58 (Ph・ラクー＝ラバルト『政治という虚構』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、1992 年、68 頁))。なお、この問題はユダヤ人問題となり、本稿の趣旨を大きく逸脱するので、これ以上詳説できない。
- 8) 後藤嘉也はこのハイデガーの文言を巡り、「食料産業は人間たちの命を奪ったわけではなく、むしろ飢えから救った。そのかぎりでは、ハイデガーに反して収容所の死体製造や食糧封鎖とは正反対である」とみなす(後藤嘉也『ハイデガーとともに、ハイデガーに抗して 無意味な世界における意味の誕生』見洋書房、2017 年、14 頁)。この視座は、後に述べる、技術的産物を、人間と技術との媒介的な役割を担うものとし、その社会的効果から道徳的に判断しようとするフェルベークの試みと近似する。
- 9) フィーンバークはハイデガーがラジオや航空機を批判し、水差しや鋏などを賞賛する立場に対しても、その判断基準を巡って疑義を申し立てている (cf., QT, 196)。この問題については本稿では議論できないので、今後の課題としたい。
- 10) 本稿では詳述できなかったが、こうした存在の自己贈与への応答の必要性は、近代以降に顕著となる人間の主体化と表象作用、存在の存在者化のなかで、「存在による遺棄 *Seinsverlassenheit*」「存在忘却 *Seinsvergessenheit*」が人間を襲い、それが人間の「故郷喪失 *Heimatlosigkeit*」と結びついているため、存在の真理を人間が未だ思索できていないことによる (vgl., GA9, 339)。この未だ思索されざる存在の真理を、ハイデガーは思索し、言葉にすることを求めているわけである。そのため、ハイデガーは存在の思索に今後もとどまり続けるためにこう呼びかける。「われわれは、来たるべき日においても、存在の近隣 *Nachbarschaft* へ向かう旅人 *Wanderer* として、途上にとどまり続けよう」(GA9, 344) と。
- 11) Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heidegger Brief*

- über den Humanismus*, Suhrkamp, 14. Aufl., 2022, 7ff. (ペーター・スローターダイク『「人間圏」の規則 ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』に対する返書』仲正昌樹訳、御茶の水書房、2000年、23 - 26頁)。以降、本稿で引用する際には略号 RM と頁数で表記する。ちなみにスローターダイクは、哲学者というよりも、ドイツ論壇における文芸批評家・メディア美学者であったが、90年代以降のポスト・モダンの急速な浸透のなかで哲学の領域に踏み出していった人物である。その詳細と意義は、『人間圏の規則』の訳者・仲正昌樹による解説を参照のこと (ペーター・スローターダイク『「人間圏」の規則 ハイデガーの『ヒューマニズム書簡』に対する返書』、3 - 21頁)
- 12) 本稿では、紙幅の都合上、ハイデガーの動物論は詳述できなかったが、ハイデガーと動物の問題を扱った昨今の研究書として、下記が有益である。串田純一『ハイデガーと生き物の問題』法政大学出版局、2017年。なお、フーコー、デリダ、アガンベンなどの思想から、動物と主権、統治といった問題を論じたものとして、Dinesh Joseph Wandiwel, *Tha War against Animals*, Brill, 2015 (ディネシュ・J・ワディウエル『現代思想からの動物論 戦争・主権・生政治』井上太一訳、人文書院、2019年)がある。
 - 13) ただし、フェルバークはスローターダイクの見解をそのまま引き継いでいるわけではない。フェルバークは、スローターダイクの見解が、ナチス優生学に結び付けられる危険性を指摘し、その傾向を慎重に回避しつつ、スローターダイクの欠点を「[...] 技術によって育種する breed ことができるだけでなく、調教する tame こともできる」という点を見逃した点にあるとしている (cf., MT, 37)。
 - 14) Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, 138 (ミシェル・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』田村俣訳、新潮社、1997年、142頁)。以降、本稿で引用する際には略号 SP と頁数で表記する。
 - 15) カントでは「道徳的法則は、有限的存在者では定言的に命じる命法 Imperativ」となり、この命法のみは無条件に従う「意志の自律 Autonomie」が原理となるのであり、その際、「意志の他律 Heteronomie」「衝動や傾向性 Neigung」は排除される (vgl., Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Reclam, 2002, 142ff. (カント『実践理性批判』波多野精一他訳、岩波書店、1979年、76 - 78頁))。
 - 16) この「媒介項」というフェルバークの考えについては、以下の点も重要である。「媒介項という考えは、技術の能動的な道徳的役割とこの道徳的役割の関係的な性格の両方を表現している。つまり、技術は媒介するのだが、それは中立的な「中間項 internmediary」というものより以上のものである。しかし、そのために媒介項が媒介し、そのなかで媒介項が媒介するような特定の環境という文脈のなかでしか機能しない」(MT, 52)。ある媒介項である人工物は、使用する人間や設計者の意図を実現するためのものだけでなく、意図を超えた結果を生み出すものである。といっても、人工物が道徳的行為者であるとする見解も行き過ぎである。人工物の媒介的・道徳的意

義は、その人工物が実際に使用される場のなかでの実践的機能という点から考察する必要がある。

- 17) 以下、昨今のケアの倫理研究の一部を紹介する。国内では、西村ユミ・榊原哲也編著『ケアの実践とは何か 現象学からの質的研究アプローチ』（ナカニシヤ出版、2017年）、西村ユミ『語りかける身体』（講談社学術文庫、2018年）、村上靖彦『ケアとは何か 看護・福祉で大事なこと』（中公新書、2021年）、など。また国外としては、Milton Mayeroff, *On Caring, World Perspectives*, 1971（ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質 生きることの意味』田村真・向野宣之訳、みゆる出版、1987年）、Patricia Benner / Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness*, Addison-Wesley, Menlo Park, 1989（『現象学的人間論と看護』難波卓志訳、医学書院、1999年）ほか。
- 18) 石塚睦子「演習で使える看護技術ビジュアルガイド」『クリニカルスタディ』第41巻4号、2020年、274-283頁。
URL: www.medical-friend.co.jp/image_2/cs202004.pdf（閲覧日：2022. 8. 4）
- 19) ハイデガーが技術的産物とみなさない水車や水瓶は、他の事物とどの点で異なるのだろうか。この点について、柳宗悦『手仕事の日本』（岩波文庫、1985年）や同著者の『南無阿弥陀仏』（岩波文庫、1986年）などの手仕事の美とすり合わせながら、今後論じていくこともできよう。柳は工業製品と区別された、職人による「実用品」に、使用に耐えうる耐久性などから、「健康の美」を見た（柳宗悦『手仕事の日本』、234頁）。こうした柳の理論とハイデガーの物との親和性、そしてハイデガーの技術論を総説した文献として、加藤尚武編『ハイデガーの技術論』（理想社、2003年）がある。
- 20) サイボーグに関しては、以下の最新の研究成果を参照のこと。Mark Coeckelbergh, *AI Ethics*, The MIT Press, 2020（マーク・クーケルバーク『AIの倫理学』直江清隆他訳、丸善出版、2020年）。
- 21) 伊藤亜紗『手の倫理』講談社学術メチエ、2020年、6-7頁。なお、アメリカの哲学者、アルフォンソ・リングスもまた、傷つき、苦しんでいる他者に差し出される「手」に大きな意義を見出している（cf. Alphonso Lingis, *Violence and Splendor*, Northwestern University Press, 2011, p. 127（アルフォンソ・リングス『暴力と輝き』水野友美子・金子遊・小林耕二訳、水声社、2019年、244頁））。フェルベークの技術的媒介性の哲学における、こうした手の位置づけもまた問題視する必要があるだろう。

【略号】

SZ = Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001（マルティン・ハイデッガー『存在と時間（上）（下）』細谷貞夫訳、ちくま学芸文庫、1994年）。

MT = Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology. Understanding and Designing the*

Morality of Things, The University of Chicago Press, 2011 (ピーター＝ポール・フェルベーク『技術の道德化 事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版局、2015年)。

【凡例】

- ・ハイデガーからの引用は、略号で示したもの以外は、Vittorio Klostermann 社の *Gesamtausgabe* を使用し、略号 GA と巻号、頁数とを記載した。
- ・上記以外の文献に関しては、適宜註にて記す。
- ・訳出にあたって、ハイデガーに関しては、刊行中のハイデッガー全集ならびに理想社のハイデッガー選集などの既訳を適宜参照させていただいた。その他の文献に関しても、邦訳のあるものは、本文末および適宜註にて記した。
- ・原文からの引用、および本文中の「」は、すべて「」にて表記する。ただし、読みやすさを考慮する場合にも、「」にて表記した。
- ・原文のイタリックは、傍点にて表記する。
- ・筆者の補足は〔 〕および〔＝ 〕にて、途中省略は〔...〕にて表記する。