

倫理学の問題としての原発

藤野寛

二〇一一年三月十一日の東日本大震災とそれに続く福島第一原発の事故という状況の中で、ドイツでは、二〇二二年をめどに、すべての原発を廃炉にし、以後、電力は主として再生エネルギーでまかなうことが決定された。興味深いことに、その過程で「倫理委員会」なるものが一定の（重要な？）役割を演じた。しかし、原発問題に「倫理学」が、一体何の関係があるというのか。倫理学に、何が発言できるというのか。これが、以下の考察を導く問いである。

まず、倫理学など科学ではないとする、二十世紀において長らく有力視されていた主張を——カール・ポットー・アーベルの所説を参照しつつ——吟味し、倫理学の発言権を確保することを試みる（1）。次いで、倫理学を、「よき生」への問いとの

取り組みとして特徴づける（2）。その意味で、「原発問題」が単に科学（技術）の問題であるにとどまらず、「よき生」への問い、つまりは倫理学の問いでもあることを示し、その上で、原発が「よき生」の構想とは両立するものではないと主張する（3）。ただし、「よき生」の構想は、複数存在しうる。従って、そこからの合意形成が不可欠であり、再びアーベルの議論に依拠して、討議倫理学の中にその可能性を探りたい（4）。

1 科学と倫理

東西の冷戦が最終盤をむかえつつあった——と、今日なら回顧的に言うことのできる——一九八七年に、カール・ポット

ー・アーベルは、「責任倫理の問題としての原子力時代における対立の解決」¹⁾と題する論考を発表した。当時、アメリカ合衆国とソ連は対立関係にあったが、とはいえ、人類の生き残りという目標は、両者ともに共有していた。その前提のもとに、自らの陣営にいかにも多くの利益を引き出すかをめぐって駆け引きが行われていたのであり、核兵器は、その駆け引きの手段（抑止力）として動員されていた。手段としてちらつかせられるだけであるはずのものが、意に反して実際に使われてしまう可能性が存在していたことが、問題だったのだ。

現在われわれが身を置いている状況を、当時とパラレルに見ることはできるか。一方に原発推進派、他方に原発廃絶派が対峙し、しかし、両者は人類の生き残りという目標を共有しており、その上で、この前提のもとに、いかにも多くの利益を引き出すことができるかをめぐる駆け引きが行われているのであり、原発はそのための手段として利用されているにすぎない、と現状を描き出すことはできるか。もちろん、この類比は誤っている。なにしろ、原発は駆け引きの手段として持ち出されているわけではなく、現実には、稼働している。現に、エネルギーを供給しているのだ。

確かに、核戦争の脅威という状況においては、倫理は、責任倫理として問題になったのだろう。そこでは、人類の生き残り

という「結果」こそが肝要であり、政治家はそのための結果責任を負う。科学者も、原発製造への関わりという点でその倫理的責任が問われたわけだ。

ところが、原発の場合、問題は、生き残りか否か、破局か否か、という結果をめぐる二者択一にあるだけではない。長期にわたるエネルギーの安定供給という課題があり、それどころか中心にあるのであり、だから、原子工学をはじめとする専門科学が深く問題に関与している。原爆と原発ではその点が異なる。従って、ここで主として問われるのは、政治（的駆け引き）と結果責任の関係ではない。原発は、科学—倫理—政治という三項関係の中でこそ考察される必要がある。（その際、三・一—以降の事態を通して露見したのは、政治と科学の癒着という事実だった。それに比して、倫理学は、完全に蚊帳の外に置かれていたと見るべきだろう。）

問われるべきは、この三項関係の中で、倫理（学）は——いかに弱々しくあろうとも——どのように存在を主張できるのか、すべきなのか、にある。

ところが、問いを、科学と倫理の関係という風に立てること自体、すでに大いに問題含みである。というのも、両者を対比することは、倫理学など科学ではない、という主張を認めるこ

とを含意しかねないからだ。事実、そういう主張が、歴史上、哲学者自身によって掲げられた。例えば、二十世紀初頭の論理実証主義がそれである。オーストリア人のカルナップ、イギリス人のエイヤーをその代表的論客とする。

論理実証主義というのは、強引に要約するならば、論理的推論と事実確認（実証）との組み合わせ以外は、真理として認めない、とする立場である。そこに、事実確認から価値評価を引き出すことはできない、とするヒューム＋ムーアの洞察がつけ加わる。結果として、価値評価命題は、真理ではありえず、従って、倫理学は科学とはみなされえない、という話になる²²。

彼らの主張の要は、真／偽という区別と、意味／無意味という区別を峻別した点にある。ある命題が、事実を照らして妥当するか否か、を表現するのが、真／偽の区別である。例えば、「地球は丸い」という命題は真であり、「地球は平らだ」は偽だ。そのことは、事実として存在する地球と照らし合わせて確かめる（検証する）ことができる。

ところが、その命題の真偽が事実を照らして確認・検証できないような命題がある。「神は愛だ」はどうか。この命題を検証するための事実として、神が存在するだろうか。事実としては存在しないからこそ有り難い（らしい）もの、それが神では

ないか。「超越」という言葉がその消息を伝えている。あるいは、「人生は無意味だ」という命題。ここでも、「意味」なるものを事実として取り出すことは不可能なのではないか。いずれも、事実を照らして検証できる命題ではなく、「神」にしても「愛」にしても「人生」にしても「（無）意味」にしても、問題はあるの定義にあって、事実の検証にはない——そういう事情にあるのではないか。

「拷問は悪い」にせよ、「脳死を人の死とみなす」にせよ、「原発は廃絶すべきだ」にせよ、これらの命題は、そもそも「真偽を問うことのできる」命題なのか。その意味で「有意義な」命題なのか。論理実証主義者は、それには「否」と答えるだろう。するとどうなるか。「自殺することは悪い」「苦しんでいる人を見たら助けるべきだ」といった命題は、学問的命題ではない、という話になる²³。こうして、事実認識を担当する科学VS価値評価をくだす倫理学、という対立図式が成立し、倫理学は、科学（学問）の共同体から追放されることになる。倫理学は科学ではない、とは、具体的に考えれば、つまりは、そういう主張だ。

ちなみに、美学も、同じ運命を免れることはできない。文学も美学の一種であるとする、文学研究も学問ではない、という話になる。「人生は美しい」という命題、然り、「富士山は美

しい」という命題、また然り。

しかし、これに対しては、様々な反問が可能だろう。

例えば、真理概念の問題。論理実証主義の真理概念は、真理概念として狭すぎるのではないか、という問いが立ちうる。ここでは、真理として、命題と事実の合致ということが考えられている。自然科学であれば、それで話が済むのかもしれない。しかし、そういう自然科学の真理観が、どうして、自然科学ではない学問——例えば、倫理学——にも、無造作にあてはめられてしまうのか。事実との対応という真理概念では、確かに、倫理命題は、いづれも、真とも偽とも解釈可能であり、したがって無意味である、という話になるかもしれない。そのことで、倫理学を科学から追放すれば、話はスッキリするかもしれない。しかし、善悪への問い、価値への問いを、そもそも人生から追放することはできない。とすると、人生における切実な関心事にあずかり知らないような営みとしての科学が成立することになり、そんなものに一体どれほどの存在価値があるのか、という問いが、ただちに、科学に跳ね返ってこずにはすまないはずだ。(価値など追放したのだから、存在価値云々などという議論がそもそも成り立たない、という反論は、もちろん想定可能だが、その「存在価値」や「存在理由」への問いを問わずに、科学を行い続けることなど、可能なのだろうか。)

実際、あまりにも狭く、その結果人生の重大事を素通りしてしまうような真理概念を受け入れることを良しとせず、対応説とは異なる真理概念の取り出しと練り上げに取り組む流れは、二十世紀の倫理学史において、むしろ優勢をなした、と言えるようだ。整合説や合意説が提案される。例えばアーペルは、命題と事実、主観の客観との一致ではなく、主観と主観の間の合意をもって真理とみなす、という方向に真理概念の変換を試みる。そして、これらの真理概念を採るならば、われわれは、倫理学は科学にあらず、とする見解を共にするよう強いられることには必ずしもならないのである。

ちなみに、自然主義的誤謬の指摘は、ムーア自身にあっては、形而上学的行為としての直覚(あるいは、直観)による「よさ」の認識とセットになるものだった。形而上学的(非自然主義的)直覚(直観)か、さもなくば、自然主義的誤謬か、という二者択一が迫られたのだ。その結果、ムーアにとっては、「よさ」に関する命題は依然として学問的命題だったことになる。しかし、その後に登場する分析哲学者の多くには、そのような形而上学的行為など、もはや受け入れ難い。すると、どうなるか。世に倫理学的命題として提出されているものは、いづれも、その言明を発する人の感情の表明に他ならない、という

話になる。エイアーやステューヴンソンによって代表される情動主義である。すると、倫理命題が、科学的認識とはもはや関わりないものと見なされてしまうとしても無理もない。「拷問は悪い」という命題は、拷問にふれて人が抱く嫌悪感や反感を表明するものに他ならないという話になり、世のすべての人が拷問にふれて嫌悪感や反感を抱くとは限らない——拷問を命じた人、執行している人を思い浮かべてみよ——以上、この命題が、普遍的に妥当する真理であることなど、ありえないことになる。

アーベルの議論にあつて興味深いのは、こういう英米系の分析哲学の倫理学説が、大陸系の実存哲学の倫理学説と前提を共有しており、確かに対立してはいるのだが、互いに相補的關係にある、と指摘している点である³⁾。なぜか。両者は、客観的で価値中立的な認識と、価値に関する主観（主体）のアンガージュマンとを対立させる、という枠組みを共有しているからである。分析哲学が、前者のみを科学と認め、倫理言明を科学から追放するのに対して、実存哲学は、価値的コミットメントをこそ重視し、ただし、それは科学的・理性的思考からは導出されえないが故に、主体（主観）の実存的決断に委ねるしかない、と考えるのだ。実証主義の客観主義と実存主義の主観主義は共犯関係にあるというのであり、その点を指摘するアーベルの眼

差しは、ナチズム時代にドイツの哲学、わけてもハイデガーが犯した過ちにまっすぐに向けられている。

2 「よき生」への問いとしての倫理学

『純粋理性批判』の冒頭を、カントは、人間の理性は自分では答えることのできない問題に、にもかかわらず無関心でいることができないという困った素性にある、という風に書き起こす。

「人間の理性は、その認識のあるタイプにあつて独特の運命を背負っている。すなわち、理性が斥けることもできず——というのもそれらの問いは理性そのものの本性からして理性に課せられているから——かといって答えることもできない——というのもそれらは人間理性の能力一切を凌駕しているから——ような問いに悩まされる、という運命である。⁴⁾」

「理性が自分では答えることができず、しかし無関心でいることもできない問題」ということで、カントは、何を考えているのだらう。絶対的なもの、無限なもの、例えば「神さま」などというもののへの問いが、まず思い浮かぶ。あるいは、「永遠の生命」とか。しかし、より一般的には、「経験には与えられな

「いもの」への関心、という風に考えられるのではないか。「形而上学的な問い」と言われるものだ。

それに対して、論理実証主義者が現われて、そういう関心を抱くこと自体が迷妄の始まりだ、と指弾して、却下したのだ。そんな問題には関心などもないことこそ推奨される、と。

しかし、人間は、そういう「経験には与えられないもの」、例えば「さしあたりは存在不可能に見えるもの」への関心を通してこそ、人間であるのではないか。カントの別の言い方に従えば、「人が希うことの許されるもの」、つまりは「希望」の対象だ。

もちろん人間は、例えば「死なないこと」を希い、そのことで様々な誤りを引き起こしてきた。天国への救済だの地獄での刑罰だのといった戯言だ。「希望」なるものは、人間を誤らせるものともなる「両刃の剣」である。しかし、他方で、今日、人間が空を飛べるのは、希望というこの能力のおかげでもあるだろう。東北地方で米が獲れるのだから、同様だ。つまり、「今日、経験に与えられていないもの」が、明日もまたそうであるとは限らないのだ。そう考えてみれば、科学の「進歩」なるものの原動力の一つは、カントが人間性に数え入れたこの「望む」という能力に他ならないことがわかるだろう。

さて、哲学や倫理学を教えていると、「そんな答えの出ない学問なんて……」という拒否感の表明に、頻繁に遭遇させられる。実証科学と哲学が対比され、それに、答えの出る学問／出ない学問という対比がかぶせられているわけだ。というのも、実証科学とは、経験に与えられる事実によって（答えの真偽が）検証可能であるような理論体系、と定義されるだろうから。それに対して、哲学とは、経験には与えられていないものへの関心によって特徴づけられる学問ということになり、そのようなものとして遠ざけられることになる。

その際、「経験に与えられていない」ものとして直ちに思い浮かぶのは——上述のように——例えば「神さま」のような「超経験的」な何ものか、超常現象のようなものだろうが、それだけではない。例えば「幸福」とか「良さ」のように、必ずしも一義的な規定が期待できないものも、それに数え入れられる。「事実」との対比においては、「価値」と呼ばれるものだ。（「意味」もそこに含まれるだろう。）

例えば「よい人生」とはどんな人生か、という問い⁶⁰。この問いは、それについて、みんなの見解からは独立に——客観的に——「正解」なるものがあるとは思えず、かといって、みんなの見解が一致することも容易には期待できそうもない問いであるように思われる。その限りでは、これもまた、経験的に

「正解」に迫ることの絶望的に困難な問いであると言えるだろう。倫理学は「正解」の獲得がほぼ期待できそうにない問いとの取り組みであるとする学生諸君の（拒否的な）直感は、間違っていない。「よい人生」とはどんな人生か、というような問いは、客観的な「正解」が期待できず、せいぜい「人々の合意」（問主観的真理」という表現が可能かもしれない）が、それも単に「めざされうる」にすぎないような問題なのだ。倫理学は、もっぱらこのタイプの問題と取り組む辛気臭い営みだ、と言わざるをえないのかもしれない。

3 原発がはらむリスクと「よき生」

では、原発が倫理学とどう関係するのか。原子力発電所で事故が起きる確率は、〇%だろうか、それとも、〇%に限りなく近いにせよ〇%ではないのではないだろうか、いや、それどころか意外と高い確率なのではないか。こういう問いを立てることは、われわれをして、専門家の声に耳を傾けるよう余儀なくする。（数値をめぐる問い、というのは、大体がそうだ。）

フクシマの事故でわかったことの一つは、専門家の間でも見解の一致というのは意外に存在していない、という事実だったわけだが、かくして、われわれは、どの専門家が最も信用でき

るのか、という問いの前に立たされることになる。（今の日本社会には、そういう場合、東大教授という肩書きを持つ人の見解が最も信用できると考える権威のヒエラルキー構造が出来上がっているわけだが、その点での信頼も無惨に崩れ去ったのが、今回の事故中・事故後の専門家の対応だった。）

しかし、われわれは、どの専門家が最も信用できるのかをめぐって判断を迫られるだけではない。言い換えれば、「正解」をめぐる問いを突きつけられているだけではないのだ。われわれは、「よき生」をめぐる判断（決断）についても、またそれを迫られている。どういうことか。

別の例を手がかりに考えてみよう。われわれは、飛行機に乗る。その際、飛行機が事故を起こす可能性がゼロだ、と考えて乗る人はいまい。限りなくゼロに近い、とは考えているかもしれないが、それは、ほとんど祈りのようなものだ。自分が乗る飛行機（だけ）は大丈夫であるはずだ、という根拠のない信念。信仰に近い。

つまり、われわれは、飛行機が技術的にも人為的にも事故の可能性と不可分の乗り物である事実を受け入れた上で、つまり、その点は「正解」として認めた上で、にもかかわらず、それを利用している。つまり、飛行機に伴うリスクと、飛行機がもた

らすメリットを——無意識の内にてあれ——秤にかけ、その上で、メリットに賭けることを選んでいるのである。飛行機が——リスクを伴うものであるとしても——もたらずメリットが、われわれの望む「よき生」——海外旅行や海外出張の上に成り立つ生——にとっては不可欠だ、と判断しているわけだ。それは、「生の質 (Quality of Life)」をめぐる判断、つまりは「よき生」をめぐる判断である。

その際、その判断は、個人の判断であるだけでなく、社会的判断でもある。私個人が飛行機を利用しようと決断するわけだが、同時に、社会全体が、飛行機運行のシステムを採用することを決断しているのだから。だから、ここでは、QOLをめぐることは、個人的決断だけでなく社会的合意形成も行われていることになる。だからこそ、そこには、倫理学(者)もまた口出ししうる余地が生まれてくるわけだ。われわれはどんな(質)の()生を望むのか、という問いである。

原発についても、同じことが確認できる。原発に伴うリスクがゼロである、と考える人はもはやどこにもいまい。それに伴うリスクがゼロだ、という人が嘘つき——さもなくば、想定能力が恐ろしく欠如した人々——であるということが暴露されたのが、フクシマの事態だった。

だから、決してゼロとはいえないリスクを抱え込む原発なる

ものに依存する、あるいはそれと共存する生を選ぶのか、それとも、それなしになんとかやっつけていこうとする生を選ぶのか、という選択の前にわれわれは立たされていることになる。それは、「よき生」をめぐる問いであり、つまりは「倫理的な問い」である。問題は、「原発事故のリスクは、どれだけゼロに近いのか」という——専門家が担当する——問いに回収されるものは決してない。われわれ一人ひとりが判断を迫られるものだ。その意味では、この問題は、「環境倫理(学)」という括り——環境に対する正しい態度をめぐる問い——にも収まりきるものではない。端的に、われわれの「よき生」の構想をめぐる問題なのだ。

われわれの「よき生」をめぐる構想は——飛行機の場合同様——事故のリスクがゼロではない原発との共存を選ぶのか、それとも、そういうリスクとの共存は——飛行機の場合とは違って——拒否するのか。ここに倫理的な問いが立っているからといって、事故にまつわるリスクをありありと想像してみる作業をわれわれ一人ひとりが免除されるわけではない。そこでは、フクシマで進行中の事態を直視することが要請されるだろう。その上で、われわれは、飛行機をそのリスクともども受け入れるように、原発もそのリスクもこみで受け入れるのか、と問う

のでなければなるまい。

その際、私は、今回さかんに語られた「制御不可能」という言葉について考えないではいられない。いったい何度、「注意深く観察している」という言葉が、東京電力や原子力保安院によって口にされたことか。これは言い換えれば、「見守るしかない」こと、「お手上げだ」ということを認めたということだ。原発とは、場合によっては、制御不可能になってしまいかねない技術なのだ。もちろん、飛行機も制御不可能になる。だから、飛行機が制御不可能になることと原発が制御不可能になることの違いはあるのか、あるとすればどんな違いか、という点が問題になる。そこでこそ、制御不可能な飛行機によって破壊されるものと制御不可能な原発によって破壊されるものの比較という作業が、「よき生」の構想との関連のもとに行われねばならないだろう。

科学技術の目的は、自然支配にある。今回の地震・津波は、それがどれほど困難な（不可能な？）目標であるかをまざまざと示した。一〇〇%の自然支配、ということはあるか得ない。ところが人間は、自然をコントロールしようとして、自ら制御不可能になりかねないようなものを作り出したのだ。そのようなものの上に、われわれの「よき生」を築こうとすることは、しかし、間違っているのではないか。制御不可能になってしま

かねないようなものは、人間の「よき生」の構想を不可能にしているのではないか。

4 「よき生」をめぐる合意の形成

科学は専門家の世界である。特定の事実と、それをめぐる言説へのアクセス能力を習得した人々。ところが、倫理をめぐる議論においては、専門家と素人という区別は成立しない。「よき生」や「価値」が他人事である、などと言う人は、容易に想像できないだろう。誰もが平等の資格において参加できるのが、倫理の議論だ。

「よき生」についての構想は、一人ひとりの人間によって抱かれ、練り上げられるべきものである。この問題においては、専門家なるものは存在しない。倫理学者が、世の人々にまさって「よき生」の何たるかを考える能力や資格を備えているわけではない。

けれども、原発をめぐる議論においては、しばしば、専門家／非専門家という対比の構図が前面に出てくることがあった。もちろん、そこでは、多くの専門家が単なる御用学者としての正体を露呈し、まったく信頼できないことが明らかになったわけだが、しかし、それで直ちに、専門家なるものの権威そのもの

のが崩れ去ったとまでは言えない。問題は、誰が当てになる専門家か、誰が真の意味での専門家か、という問いに横すべりしただけ、になりかねない。例えば、原発推進派の専門家の権威が失墜し、それに代わって、原発批判派の専門家が公共の議論をリードし、めでたしめでたし、というような展開が期待されたりもするのではないか。

しかし、もし、原発が倫理学の問題でもあるのなら、そこでは、科学の権威こそがものを言うという構図ではすまなくなるはずだ。原発と「よき生」の関係については、人々の間で合意形成がはからねばならないのであり、その際、その合意形成は、専門科学者——原子工学者であれ、環境経済学者であれ——に任せておけばよい、という話ではなく、全ての人が共に発言するのでなければならぬのだ。そのことを指摘し続けること、そして、その合意形成のプロセスを調整し推進すること——これが、倫理学者が引き受けるべき仕事である、と云うべきだろう。

(原理的には、すべての人が、このコミュニケーションに参加する資格を有するのではあるが、ただし、合意形成をめざすコミュニケーションに実際に参加するために、一定の条件が課されるということはあるだろう。嘘をつかない、駆け引きをしない、合意には従う、など。この条件を受け入れるか否かで、討

議への有資格者と無資格者の線引きがなされ、そこに共同体が生まれる。「コミュニケーション共同体」と呼ばれる。逆に言うと、このコミュニケーション共同体は、現に既に存在するコミュニケーション集団とは同一視されない、つまりは理想化された共同体だ、ということになる。)

討議倫理とカントの倫理学の間に共通点が存することは、一目瞭然だろう。なにしろ、両者は共に自己立法の倫理なのだから。ただ、カントの場合、ルールを定めるのが個人であるのに対して、討議倫理では、合意形成の共同体(コミュニケーションの共同体)がルールを定める。自らが、あるいはみんなが定めたルールなのだから——強制され渋々にではなく——自発的に従うという構図自体は変わらないわけだが、では、両者の違いはどこから生まれるのか。

問題になる行為の質が変わっているのだ。カントが問題にした行為がどんなものだったか、思い出してみよう。自殺してもよいか・守れるあてのない約束をしてもよいか・自己の能力の涵養に努めなくてよいか・困っている人を見たら助けるべきか——いずれも、個人がやろうと思えばできる行為ばかりだ。だからこそ、できることはしたければ何をしてもよいのか、という問いが——個人のレベルで——立つ。

ところが、昨今の倫理的問いをめぐる状況は、もはやそのようなものではない。できることはしたければ何をしてよいのか、という構図は変わらないが、その「できること」というのは、個人がしたければできる、という性質のものではないのである。多くの場合、医者への助けを借りなければならぬ。つまり、科学技術の発達のおかげで「できるようになったこと」なのであって、それができるのは、さしあたり、個人としての当事者ではない。社会的機関が用意され、整備されなければできないことばかりだ。

カントの場合、個人が、(やろうと思えば) 自分にできることを他のみんなもやったらどうなるか、と想像し、そのように普遍化が可能かとチェックすればすんだのだが、討議倫理の場合には、社会の側での態勢が必要とされる。だからこそ、単なる熟慮ではなく、討議が必要とされるのだ。

その場合、討議に参加するのは、複数の個人であったり、団体であったりするだろう。そこでは、見解・主張・立場の相違があることは避けられない。(カントにあっては、個人内部における葛藤が、それに該当したわけだが。) いや、そういう相違があるからこそ、討議がそもそも意味を持つのだ。想像上の立場交換などということでは到底思いも及ばないような(とんでもない) 立場だって、突如、出現しないとも限らない。

そういうわけで、討議という実践は、見解・立場の複数性を受け入れる。それどころか、それを不可欠の前提としさえする。その上で、統整的原理(到達目標のようなもの)として、合意ということ置くのである。それは、決して、構成的原理(構成要素のようなもの)ではない。齋藤純一は、ハーバーマスが「意思決定をめぐるコミュニケーションにおいても意見の複数性を乗り越えられるべき条件と見なしている」が、「討議は合意が形成される過程であると同時に不都合が新たに創出されて行く過程でもある」と指摘しているが、この見事な指摘は、しかし、ハーバーマス批判にはなっていないと思う。この指摘に、ハーバーマスは喜んで同意するだろう。

カントにおいては、調整がなされるのは、個人のエゴイズムと全体の秩序の間においてだった。あなたが抱く願望を他のみんなも抱くことをあなたは願うか、が問われた。ところが、昨今の倫理的ジレンマは、そういうものではない。一二週以内の胎児は人間と見なされるか、脳死を人の死と見なすべきか、といった問いをめぐる対立において、エゴイズムは、本質的な役割を演じることはあるまい。原発との共存を受け入れるべきか、にしても事情は同じだ。そこでは、出発点に所与としてある状況は、見解の対立であり、その対立から、普遍性(合意)へは、単なる想像や熟慮では決してたどり着くことはできない

だろう。だからこそ、討議が必要になるのであり、もちろん、そこでも、合意が目指されることは確かだが、それがどんな合意内容になるかは、あくまでも、やってみないとわからないことなのだ。これは、開かれたプロセスである。

そして、その際、討議倫理は、公正な討議の実現のための条件整備という形式的な問題に腐心するが、しかし、討議されるべきは、あくまでも「よき生」をめぐる問いだ。討議倫理は、「よき生」の内容をめぐる問いから逃げも隠れもしない。

5 小括

アーベルがその倫理学を確立すべく理論的格闘を繰り広げていた一九七〇年代、八〇年代と今を比べて、何（か）が変わったのか。原子力にまつわる脅威という点は共通する。ただし、アーベルが眼前に見据えていたのは、原子力兵器、核兵器の脅威だった。その後、冷戦の終結によって、この危機は去った——さしあたり、そう見える。われわれが眼前にしているのは、原子力発電所の事故という脅威である。それは、可能性である

ため、久しく抑圧され忘れられていることができたのだが、二〇一一年三月一日に現実化した。問題そのものは、アーベルにおけるのと、少しも変わっていないと思う。

もちろん、しかし、原爆と原発では異なる面もある。原爆の場合、その使用をいかにして阻止するかが課題だった。抑止力について語られる場合でも、めざされたのは、その使用を阻止することだった。原発の場合、その点が自明ではない。自明でないどころか、その利用をこそ推進しようとする人がいたし、今もいる。

では、倫理学にとっては、何がどう変わったのか。私は、「よき生」の構想との関係という観点から論じようとしたのだが、その点は、原爆の場合、問題になりえなかった。原発の場合には——責任だけでなく——「よき生」の構想との関係が問われうるし、問われるべきだ。すでに指摘したように、「よき生」については、どこかに正解があることは期待できない。合意形成が粘り強く試みられるしかないのだ。「この項、続く」と言うしかない。

- (1) Karl-Otto Apel: Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungs-ethik. in: ders. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt am Main 1990.
- (2) Vgl. Apel: Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung. in: Diskurs und Verantwortung, S. 24ff.
- (3) 全く異なる文脈におさげびあるが、『啓蒙の弁証法』の中では次のように言われている。「理性からして殺人に対する原理的反論を差し出すことは不可能であるところを、のみ消さずに全世界に向けて叫んだことが、憎悪に火をつけ、その憎悪に燃えて、他ならぬ進歩的な人々こそが、サド・ド・ノーチエを今日なお迫害しているのである。」(ホルクハイマー/アドルノ『啓蒙の弁証法』岩波文庫、二〇〇七年(二三八―二三九頁)。
- (4) Vgl. Apel: Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung, S. 26.
- (5) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft.
- (6) 「よい人生」「よき生」という場合の「よき」は、道徳的「善さ」と混同されてはならない。「善い人」の人生が「よい人生」か、答えは白明ではないのである。この問題については、藤野寛『高校生と大学一年生のための倫理学講義』(ナカニシヤ出版、二〇一一年)、第8講義を参照していただきたい。
- (7) 齊藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、三六頁。

AVIII