

身体的実存の倫理

――鍛錬術と修辞術との間の道徳

ゲルノート・ベーム

(丸山徳次訳)

一 倫理とは何か？ 道徳的な問いとは何か？

倫理 (Ethik) が何であるかを、われわれはすでに知っています。その上、学校には倫理の科目がありますし、多くの職業には倫理のガイドラインがあつたり、倫理委員会が存在したりしています。倫理は行為に関わっていますし、それによって何が相応しく、何が相応しくないかの、行為の規範に関わっています。私はこのような領域を当たり前の事柄 (das Übliche) の領域と名づけようと思います。伝統的には、慣習的な事柄 (das Sittliche) の領域とも呼ばれてきました。この領域は、実際、倫理の一部分ですし、しかも、非常に重要な部分です。倫理が問題になる時には、いつでもそこを通過していかなければならず、また、いつでもそこから出発しなければならない、いわば倫理の前景的な場所です。

けれどもやはり、倫理が問題になるとときには、当たり前の事柄はまったく何の助けにもなくなっています。何故なら、そのときわれわれは、そのためにはまだどんな当たり前の事柄も確立されていないような新しい挑戦に直面していたり、当たり前だったことが今やそれ自体問題と化してしまっていたり、例えば二つの文化のなかで

生活することによって起こるような、いくつもの当たり前の事柄が相互に矛盾しあつて葛藤に陥つていたりするからです。そうなると深刻「真剣」になります。道德の本来の領域に突き当たっているのです。

道德的な問い (moralische Fragen) は真剣「深刻」な問いです。⁽¹⁾ 事態が深刻になるのは、われわれ自身が危険にさらされている場合や、もはやただ損得が問題になっていのではないし、また、私が何をするか、他人に何を期待できるかがもはや問題ではないし、正しいか間違っているかとか、成果があるかないかとかもはや問題ではない、あるいはもはやそうしたことだけが問題ではないのであつて、むしろ同時に、私自身も問題になっている場合、つまり私がどのような人間であるのかが、問題になっている場合です。それ故、その決定がいつでも同時に、人はいかなる人間であるのかとか、人間としてどのように存在しているのか、とかいったことが一緒になつて決定されるような問いを、私は道德的な問いと定義します。

直ちに気づかれるに違いありませんが、そのような道德的な問いはまれなことです。われわれは日常の大抵の事柄を、当たり前のことという意味で問題なく処理しますし、ただ一定の職務に応じている時のように、大抵の場合、自分自身が問題になることはまったくありません。そして、それでいいのです。当たり前前の事柄は、生活を能率よいものにしますし、道德的な問いの重荷を背負うことからわれわれを解放してくれます。もうひとつ気づくことは、〈道德的な問い〉という概念が、行為の単なる諸状況に関わっているのではない、というように最初から定義されていることです。勿論、深刻な挑戦を受けるとき、事情次第では、また不作為「行為をしなこ」によって、自分がどのような人間であるのかを決定することは明らかです。しかしこのことを、私は決してはっきりと考えたわけではなくて、むしろ、これまでの倫理とまったく対立した何かのことを、言おうとしたのです。というのも、これまでの倫理が、ほとんどもっぱら人間の行為「作為」に集中しているのに対して、私は、道德の領域には甘受することも含まれる、と考えるからです。何かを甘受する、あるいはもっと一般的に言えば、自分が何かに見舞われる

にまかせる、そのことの用意があるということによっても、人がどのような人間であるのかが決定されます。それ故、道徳的な挑戦に直面するのは、事情次第では、行為〔作為〕によつてばかりか、身に被る用意がある、ということによつても、起こりうるのです。

これまで私は、「道徳的な問い」を定義することによつて、伝統的には個人倫理 (Individualethik) の領域と呼ばれる領域に留まつてきました。しかし、個人に関わるのではなくて、社会に関わつてくる真剣な問い、つまり道徳的な問いも存在します。個々の人間に関わつた真剣な問いについて言つたこととの類比で、次のように定義することができでしょう。すなわち、その問いの決定によつて、同時に、われわれがどのような社会に生きるのかが決定されるならば、その問いは社会にとつて真剣〔深刻〕なものです。普通、法律を制定する場合に出てくる問いが、そのような問いですが、立法上の問いがすべて必ず真剣な問いだとは限りません。例えば、国家の体制が危険にさらされるような場合には、真剣な問いになりますし、例えば、民主主義制度や経済制度や社会システムに関わる、支配の正統性に対する問いも真剣な問いです。もつとも、このように複合した全体のなかで中心をなしている問いは、基本的権利および人権の問題です。つまり、われわれは人間の尊厳、人間的な生活、そしてそもそも生命ということで何を理解するか、という問いです。それ故、われわれは、社会に関わつた道徳的な問いを、狭い意味では、人間の尊厳および人間的生命についての共通理解が問題になる問い、として定義することができでしょう。ここから見えてくるように、政治の領域においても道徳的な問いが問題になりえますし、道徳的な論議が、立法の意図と関連しながら、そして事情次第では個々の政策決定と関連もしながら、当然、しかるべき場所を占めてくれます。もつとも、この場合にも次のことを付言しなければなりません。つまり、道徳的な問いはまれなのであつて、通常の政治の仕事は、特殊な戦略と機会をめぐつて進み、境界のはつきりとした社会的枠組みのなかで動くのであつて、国家と社会と人間の尊厳についての基本的な理解に触れるようなものではありません。

ところが今や、われわれは現在、個人としても、社会としても、まさしく厳密な意味で道徳的な挑戦と見なされねばならないような挑戦に直面しています。しかもそれは、われわれの身体的な実存という面でわれわれに関わってきているからです。それ故、ここでの講演のようなものも、今日、必然的なのです。

二 身体的なものの領域での道徳的挑戦

そもそもわれわれ自身の身体に関して、道徳的な挑戦が生じうるということは、現代の道徳意識にとつては、必ずしも自明ではありません。たとえその道徳意識が哲学的に指導されたものだとしても、そうです。その理由は第一に、自分自身の体に対する支配的な基本態度にあります。すなわち、自分の体は所有物として、道具として、個人の恣意的な自由処理にまかされている、と考えられています。中絶論争の場面で言われる「わたしのお腹はわたしのもの」というスローガンを、思い起こしてみてください。第二の理由は、一般に道徳や倫理が、個々の人格(Personen)の間の関係を規制するものと理解されている点にあります。⁽²⁾ そうしたことに基づいて、われわれ自身がそれであるところの自然としての身体、それどころか外的自然としての身体が、道徳的振る舞いの対象でありうるかどうか、ということが疑わしいのです。⁽³⁾ 先に与えた道徳についての私の定義に従うと、この状況はもつと別のものになってくるでしょう。自分自身の身体に対する関係は、人間としてのわれわれが何であるのかに、本質的に含まれている、あるいは、人間であることおよび人間の尊厳についてのわれわれの社会的な共通理解に含まれている、とはっきり主張されねばならないことになるでしょう。

ただしそのためには、すでに出発点において身体的実存がわれわれの自己存在「自己であること」にとつての意義を含んでいる、そういう身体概念を必要としています。つまり身体は、自律的な主体としてのわれわれがそれ

に対して対峙する肉体〔物体〕として定義されてはなりません。この場合の自律的な主体というのは、われわれの自己存在をまったく毀損することなく、肉体を純粹に道具として用いることができるとする、そういう主体のことです。同じく出発点において、もっと別の仕方で自己存在を捉える見方を含んでいるのが、プラトンの魅力的な対話篇のひとつ『アルキ比亚デスI』です。プラトンはその中で、自己配慮という概念を導入しています。ソクラテス¹が、自己とはそれ自身何であるか、という問いを立てるのですが、その答えをソクラテスは、アルキ比亚デスと対話を交わしつつ、使用者と使用されるものとの間の違いを導き出すことによって見いだしています。自己は、やがて後には対話の中で魂とも呼ばれますが、そういう自己は、この方向の出発点に従うと、使用者が有している内容空虚な自己反省の審級であることが示されます。他方の側、すなわち、使用されるものの側には、外見とか内容豊かなものばかりか、言葉や最後には自分自身の体も位置しています。ここにわれわれは、宿命的な二項対立を見いだします。この二項対立は、二〇世紀に至るまでヨーロッパの哲学を規定してきましたし、今日、身体の領域における道徳的な挑戦に直面して、われわれを途方に暮れさせてしまう恐れのあるものです。つまりこの二項対立とは、一方で身体からは独立した自己と、他方で単なる道具および所有物に格下げされた肉体との、二項対立です。このような背景において、道徳理論家たちの中で身体を侮蔑する人たちに対しては、カントが少なくとも「動物的存在者としての自己自身に対する人間の義務」を承知していたことを思い起こすことが、有益かもしれません。勿論、それに応じた義務は、自分自身の動物的基盤を侵害したり破壊したりすると、人間が人格であるということも、維持され難くなってしまう、ということによって根拠づけられています。こうしてカントにとっては、自殺、自慰、嗜好品や食物を使用するにあたっての節度のなさ、といったような事例だけが、考察の対象にされます。とはいえやはり、こうした考察によっては、自分自身の肉体を道具として使用することが制限されています。そこでカントは『人倫の形而上学』の中で、次のように述べるのです。「したがって、自分に随意的な目的を達するための単なる手

段として自己を処分することは、とりもなおさず、人間（現象人 *homo phaenomenon*）がじっさいそれを保存する委託をうけている、自己の人格のうちなる人間性（本体人 *homo noumenon*）の尊厳を奪うことである。⁽⁵⁾「ここに見えてくるのは、カントが、人間の自然的基盤に一定の敬意を払っているということです。たとえば彼も、主体存在、つまり人間の本来の自己が、人間の自然的基盤から完全に独立であると信じていたとはいえ、そうなのです。

もちろん、形而上学以後の時代のわれわれは、こうした幻想から解放されています。それによってわれわれは、まったく違った仕方で人間の身体を真剣に受けとめることができます。それゆえ私は身体を、われわれ自身がそれであるところの自然（*die Natur, die wir selbst sind*）として定義します。⁽⁶⁾

この定義はいくつかの内的な緊張を含んでいますし、説明を必要としています。自然ということによって、伝統的には、われわれが作り出したものと反対に、われわれに与えられているもの、それ自身で現にあるもの、ということが理解されます。この意味で先の定義は、われわれが自分の身体をなる程、われわれに与えられた何かとして経験する、ということを経験しています。その与えられたものとしてその何かは、さし当たって大抵はわれわれ自身ではありませんし、事情次第では、それを疎遠なものや、不快なものとして経験することもありません。それにもかかわらず、われわれが自分自身の身体に経験する自然経験は、われわれが自分自身ではない自然について行う経験とは、最初からまったく別の経験です。私たちの身体は、どんなに疎遠であつたり、やっかいであつたり、時として実に苦痛に満ちたものであつたとしても、自分の自己経験のなかで、まさに自分自身の身体として経験されるのです。身体はわれわれに与えられたものであり、われわれがそれであり、それであらねばならない何かです。先の定義のもう一つの用語、つまり「自身」ということによって、それが身体へと巻き込まれていることが、示されています。つまり、われわれが身体と名づける特別に与えられたものによって押しつけられているし、われわれが発展させるであろう「私自身」は、われわれを構成する身体的に与えられたものによって表示され続ける、とい

うことが事実なのです。それゆえ正当にも、ホルクハイマーとアドルノは、「主体のうちにある自然への追想(Eingedenken der Natur im Subjekt)」を要求したのでした。⁷⁾

しかしこれは一つの要求ですし、それがおのずから充たされることはありません。身体の定義のなかにある「自然」と「自己」自身」という用語は、何らかの仕方で解消可能な危うい緊張を含んでいます。普通の仕方、あるいはヨーロッパ哲学の意味でこれまで支配的である仕方と言いましよう、それは、自己「自身」が自然から解放され、自分自身の自然を外化し、対象にする、という仕方です。それによって身体は肉体「物体」となり、多様な操作に従うことになります。医学テクノロジーの操作であれ、化粧やボディビルディングや美容整形といった意味での操作であれ、とにかくそういう操作に従うのです。⁸⁾ 身体であることのこのようなあり方を、ハイデガーと共に、非本来的なあり方と呼ぶことができるでしょう。なるほど、この場合にもまだ、このような物体が自分自身の肉体であることを認めますが、それは主体にとつてただ自分を演出する乗り物や付け足しとして働いているだけであつて、「私―自身」という様態として働いてはいません。自然と「自己」自身との緊張を解消するもう一つの仕方は、ハイデガーと共に、本来的な仕方と呼びたい仕方ですが、それは、自然であることを自分固有の自己理解の内に統合する、という点にあるでしょう。⁹⁾ このことは実践的には、次のような一つの生き方を意味します。すなわち、その生き方にあつては、身体的に様々に与えられたものによって押し寄せられていること、そして身体的に媒介された心地よい気分、それらが「自己」自身の源泉」として生きられるのだし、¹⁰⁾ それと共に、主体が自律的な自我に様式化されるのではなくて、「私―自身」として、すなわち、身体的に与えられたものがただその一部分を成すにすぎない、そういう様々な私の与えられたものに、私であることがつなぎ留められていることを分節化し、真剣に受けとめる、そういう一つの用語である「私―自身」として、生きられるのです。

われわれ自身であるところの自然としての身体という概念は、われわれの身体的実存の活動空間を規定していま

す。身体的なものの領域で道徳的な挑戦が起こってくることを、今日、われわれは覚悟しなければならないわけですが、そうした挑戦は、生物医学テクノロジーが持っている様々な可能性から起こってきていますし、それ以前に既に人間の生命に対する研究から起こってきています。そうした可能性とともに、技術がついにわれわれを身体へと引き寄せたのだ、と言うことができるでしょう。その傾向上、その可能性は、近代のプログラムの究極の実現です。すなわち、一切の与えられたものを造られたものへと変形する、というのが近代のプログラムです。^①しかしこのプログラムは、われわれ自身がそれであるところの自然としての身体が問題である場合には、自己固有の自然を次第次第に脱〔自己〕自身化してしまうこと、古典的な言い方をすれば疎外ですが、自己固有の自然を一個の人工物に変形してしまうことを、意味しています。このプログラムに身をまかせてしまうということは、非本来的な状態において身体的実存を生きる、ということの意味します。つまり、自己固有の自然を自然科学の客体に外部化してしまうことを意味しますし、最後には、自己固有の肉体についての配慮〔関心〕を専門家に代理させることによって、身体的実存において〔自己〕自身であることを断念することになります。主体はそれと相関して言説上の構築物になります。あるいはマルクスの言うように、社会的諸関係の結節点になります。主体は〔自己〕自身の源泉としての身体を喪失するのです。

生殖医療、臓器移植、遺伝子技術、さらには薬理学から起こってくるこうした挑戦を、抽象的に定式化してみてもほとんど意味がありません。それゆえ私は、個人倫理の領域および社会倫理の領域にとつてのそうした挑戦を、ひとつの例によって描き出そうと思います。

まず個人倫理に関してです。この場合、われわれの内の誰もが、いつか一度は、現代医学がもっているそのかすような力や、まるで禁治産者にされてしまうようなシステムの強制力によって駆り立てられるよう決心しなければならぬでしょう。自分が操作されるがままになる用意がある、という所まで決心するか、それとも、自分自身

は自然として与えられたものそのままに留まることに固執するかどうか、ということです。私は例として心臓移植を取りあげます。というのも、心臓移植に関して、われわれは、この方向へと突き進んだ一人の哲学者の類い希な証言を手に行っているからです。ジャン・リュック・ナンシーの『侵入者 (L'Intrus)』がそれです。ナンシーのこの著作をここで詳細に紹介し、分析することはできませんので、私はただ、既に彼の報告のタイトル『侵入者』ということによって暗示されている、彼の経験の結論部分だけを引用します。⁽¹²⁾ すなわち、

「私の心臓は私よりも二〇歳若く、私の肉体の残部は、(少なくとも)一回りは年長である。若くなつたと同時に年をとった私は、自分固有のふさわしい年齢では、もはやなくなっている。私は本来的に、年齢不詳である。また私は、もう停年退職を迎えたということのないまま、もはや本当の職業をもっていない。私は、私があるべきところのもの(夫、父親、祖父、友人)の何ものでもない。私は、ただ侵入者がもっているまさに普遍的な条件のもとのみ、それであるにすぎないのだ……」⁽¹³⁾

この結論部分から確実に言えることは、心臓移植を受けようというナンシーの決定は、彼が人間として何であるのが、人間としてどのように存在しているのか、を変化させてしまった、ということです。それにもかかわらず、彼にとってはこの決定は、本当に真剣な決定ではありませんでした。つまり、私の言う意味での道徳的な決定ではなかったのです。というのも、彼が著作のなかで極めて印象深く描写し、上に引用した文章に従って、人格の解体とか、ともかく「私自身」の解体とか、呼ばざるをえないような自己疎外の経験は、ナンシーの場合、心臓移植によつて産み出されてきたものではないからです。むしろ彼にとって、既に予め彼自身の心臓が疎遠なものになっていました。「もし私自身の心臓が私を見殺しにするならば、それはいったいどれ程、どれだけ、〈私の〉心臓、〈私固有の〉臓器だったのか。」(a.a.O., S.13) その上さらに彼は、自分がやはり前もって自分の肉体と決して同一化されていなかったことを、われわれに明言しているのです。

「私がそこにいたのは、それは夏だった。私は待たなければならなかった。何かが私から切り離された。あるいは、それが私のなかに登場してきた、無であったそこに、何も存在しなかったそこに。ただ、私・自身が私のなかで独自に解消しただけだ、決して肉体と同一化されたことのなかった、ましてや心臓と同一化されたことのなかった私・自身の解消にすぎなかった。」(a.a.O., S.15)¹⁴

このような条件のもとでは、ナンシーにとって心臓移植は、労苦に値するのか、という問いに投げ込まれるにすぎない、功利主義的に考量されるべき機会にしかすぎませんでした。功利主義は効用と損傷に関わっていますし、賢さと幸運に関わっていますが、道徳的な問いに到達しはしません。それではいったい、臓器移植そのものを受けべきか否か、という問いは、どのような条件のもとで、道徳的問いになるのでしょうか？ ジャン＝リュック・ナンシーの報告を振り返りつつ、いわば否定法によって、次のように言うことができます。すなわち、自分自身の心臓と自分を同一化する場合である、あるいは、心臓の内に私自身を経験する場合である、と。しかしこの場合、一人の人にとって心臓はただポンプであってはならないのであり、むしろ多様な心臓の象徴論と隠喩論からよく知られるような仕方、心臓が生きられていたのでなければなりません。つまり、喜びと悲しみ、幸福とメランコリーをそこに経験する身体における場所として、そして何にもまして、愛の場所として、生きられていたのでなければなりません。このような意味で自己固有の実存を身体的実存として生きるならば、確かにその時には、可能な心臓移植への問いが、真剣な問いになるでしょう。

以上が、バイオテクノロジー的な医学の諸可能性から個人に突きつけられてくる道徳的挑戦についてです。さて次は、そうした可能性が社会のレベルであらわれてくる道徳的挑戦です。社会にとって真剣「深刻」であるような問い、つまり、われわれはどのような社会に生きるのか、ということがそれとともに決定されるような問いが存在するということは、ドイツ連邦では例えば、難民の基本権をめぐる論争において明らかになりました。生物医学テク

ノロジーおよびヒト研究の領域での諸規則が、直接、われわれはどのような社会に生きるのか、という問いに関わるのかどうか、いぶかしく思うかもしれません。しかし間接的には、そうした関わりは、原子力エネルギーの領域で示されたように、まったく可能です。原子力エネルギーは、公安的国家への傾斜を要求してきましたし、本来は市民社会の領域に属するはずの事柄を準軍事的な仕方で成し遂げるよう要求してきたのです。生物医学テクノロジーと生命研究に関して言えば、それらが人間の尊厳と人間的生命についてのわれわれの共通理解を脅かす、もしくは変化させるというその限り、社会に対する道徳的挑戦をあらわしています。興味深いことには、まさにこの挑戦によって、われわれは、人間の尊厳についてのわれわれの理解を詳しく説明するよう、強いられているのです。というのも、人間の尊厳は、十分な理由にもとづいて、基本法、憲法、人権宣言において定義のないままに留まってきたからです。そこで例えば、生殖治療やクローンをめぐる論議においては、「出生可能性」(Geburtlichkeit)を人間の尊厳の本質的な要素のひとつとして見なさなければならぬことが、明らかにされました。そこから、一九四八年の世界人権宣言前文が、「人間家族」(Family of Man)の構成員としての人権を、すなわち何らかの性質を根拠にしてではなくて、誕生によって人類に帰属しているということを根拠として、人権をあらゆる個人に認めるということが、重大な意味をなすのです。出生前選択もしくは発生上の改変を背景としてはつきりしてきたことは、誰かに対して、実験による人工物や産物と見なされて当然だという期待をいだくことは、人間の尊厳と一致しえないことになるわけです。クローンの可能性によって起こってくる挑戦を背景としてわれわれが認識したことは、あらゆる個人が有する人間の尊厳には、みずからを絶対的な始まりとして理解することができる、ということが含まれている、ということです。この点については、ハーバースマスはさらに「偶然性への権利」を付け加えました。ヒト生命の研究を推進したいという科学者たちの熱望に対して、ドイツ連邦共和国では、胚保護法が突きつけられましたし、他の国々でも類似の規制がなされています。このような研究意図に直面してはつきりしてきたことは、憲法お

よび人権によって保護される人間の尊厳は、人間の自然的な起源の保護、つまり人格以前の生命の保護をも要求している、ということだ。⁽¹⁵⁾

さて、もっと深く考察するために、私はすでに個人倫理の場合に見たのと同じ例、つまり、臓器移植を取りあげます。この医学テクノロジーは、それが実施されるためには、一定の法的規則によって安全策が講じられることを必要としました。それはドイツではいわゆる臓器移植法によってなされました。この法律によって導入された規則の中心点は、人がいつ死んだと見なされるべきかの法的定義、より厳密に言えば、法的・科学的定義にあります。それは、人の肉体からの臓器摘出を正統化するために必要です。とりわけ心臓、肺臓、肝臓といった臓器は、いわゆるドナー〔Spender 寄贈者〕がまだ生きていたとしても、それを摘出すればその人の死に直結します。この法律は、医学的な事態と共演しながら、脳機能が不可逆的に停止したならば、一人の人を死んだと定義するのです。

脳死の定義は逆説的ですが、機能的です。それが逆説的なのは、その人の臓器がなお生きている、もしくは人工心肺や人工栄養補給などによって、人為的に生きたままに保持されうる、そういう一人の人を死んだと規定するからです。その定義が機能的なのは、臓器移植にとっては死んだ臓器ではなくて、新鮮な臓器が必要となるからです。

心臓死の定義にとって特異な臓器移植法に照らしてはつきり見えてくるのは、道徳的な性格をもった社会的決定といったものが存在するということ、つまり、われわれが人間の尊厳ということでは何を理解するのか、が一緒に決定される、そういう社会的決定が存在する、ということです。この法律が、死についての従来の理解に対して、そして一定程度いまなおごく普通の理解に対して、深い裂け目を与え、伝統的には「崇敬の念」と呼ばれてきたもののなかに、深い裂け目を与えたことは、一方では、心臓死という事実と対決させられる人たち、つまりそのような死者の遺族および看護人の態度と苦悩に読みとることができ、他方、心臓死をめぐるなされた論争から読みとることができます。生活世界の連関にとっては、今なお心臓停止と最後の呼吸が死の徴候ですし、さらに

冷たくなり、硬直することが死の徴候です。これに対して「脳死状態にあつて」看護人は、暖かいし、肌に赤みがさしていて、呼吸している死者を、人為的に栄養補給するなど世話をしなければなりません。死者を患者として世話しなければならぬのです。遺族の方は、これまでごく当たり前だったような、死にゆく人に付き添い、死者のもとで見守りつつ夜を明かす、という可能性を奪い取られるのです。

脳死の定義と臓器移植に対して向けられた議論に言え、それはまったく道徳的な議論です。例えば、人間の尊厳はその人の死によって終わるのではないし、実際、伝統的には死体も尊重されなければならず、不当な侵害から護られなければならない、という議論がなされました。さらに脳死の概念がもっている機能性は、当然、人間とその死を道具化するものだ、とする嫌疑に陥るのを、避けることができませんでした。最後に、死の科学的定義を通して、不可逆性の基準が指定されたことによって、確かに、宗教的な感情も傷つけられました。ついには、こうした死の科学的定義は、人間の有限性を規定している最終究極的な不可避性に対する尊重の感情を、傷つけたのです。というのは、「脳死している」けれども「心臓死していない」ということがありうるというように、死を段階的に延長したものにすることによって、そして段階相互の関係を操作する技術的可能性によって、ずっと昔から人間の自己理解にとって基礎的だったこと、つまり死にうること (Sterblichkeit) という人間的な自然「人間本性」の契機のなかに、深い曖昧さが入り込んできたからです。

このような例についての議論の終わりに、もう一度、中心点が明らかになってきます。つまり、バイオ技術的医学の諸可能性が、なぜ道徳的な挑戦になってきたのか、ということですが。その諸可能性は、根本的には、人間においてまだ自然として承認されるべきは何なのか、という問いを、突きつけるのです。身体が、われわれがそれであるところの自然であるならば、その自然と一緒に、われわれの自己の源泉も自由に処理されるに任されているのです。人間の尊厳は今日、身体において脅かされているのです。

三 どのようにして確固たる立場を獲得するか？

バイオ技術的医学およびバイオ科学の諸可能性を、ひとたび道徳的挑戦として認識するならば、その諸可能性に對してどのようにして確かな立場を獲得することができるのか、という問いが起こってきます。私の答えは、この講演のサブタイトルに与えられています。すなわち、鍛錬術と修辞術〔弁論術〕との間、ということです。鍛錬術と修辞術〔弁論術〕とは、道徳的に果たされねばならない事柄にとっての基盤です。それをごく簡単に言ってしまう、個人的なレベルで行為するということ、社会的なレベルで語るということです。この二つのことは、説明を要します。

個人的に道徳的な挑戦に對して行為することができずには、人は行為することができなければならない、というのが伝統的な答えです。しかしこの答えは、まさに身体的実存の領域での道徳的挑戦が問題であるならば、補足説明がなければなりません。ただ行為することができ、ということが問題ではなくて、むしろさらに、苦痛に耐えることができる、ということが問題です。というのも、苦痛に耐える用意がまったくないならば、そしてどんな苦痛とも戦い、それを回避したいと思うならば、人は既にバイオ医学的システムが提供する事柄に無条件に自分をゆだねてしまっているからです。確かに、道徳的振る舞いのひとつの基本前提としての苦痛に耐えることができるということは、キリスト教の連関にあって決して疎遠なことではないでしょうが、しかし、ヨーロッパの倫理学的議論の主流の枠内ではやはり特異なものです。ともあれ、それよりもっと重要なことは、近世の倫理学、とくに近年の倫理学的議論においては、行為することができるということが、まったく注目されなくなってしまうことです。道徳的自律性が、ほとんどもっぱら判断の自律性として見られ、個人の道徳的な水準は、とりわけコールバーグの研究においては、単純に個人の道徳的判断の水準として規定されるのです。ついでに言えば、倫理

学は諸原理、規範の基礎づけ、決定の基準、合理性を気にかけます。それによって、既にアリストテレスがソクラテスに反対して言ったことが忘れ去られてしまいます。周知のように、ソクラテスは人間が善であるということを知と同一視しましたが、アリストテレスは、人が正しいと見なすことを緊急の状況においても行う、というように人を十分に強くするには、知だけではだめだと、反論しました。むしろ人間は、ただ道徳的に判断するためだけではなくて、道徳的に行為することができないためには、鍛錬 (askesis) によって一定の基本的態度を身につけなければならぬし、性格の一定の安定性を修得しなければならない、と言うのです。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』のなかで、まず、職人的手仕事およびスポーツ的活動の領域においては鍛錬によって能力が修得される、というように論及します。次に、彼は次のように続けます。

「もろもろの徳〔卓越性 *aretē*〕の場合も同様であって、すなわち、われわれは快楽を慎むことによって節制的なひととなるのであるが、そのみにとどまらず、節制的なひととなったならば、われわれは何びとよりも快楽を慎むことができる。勇敢についても同様で、われわれは怖ろしきことがらを軽蔑しそれに耐えるように習慣づけられることによって勇敢なひととなるのであるが、また、勇敢なひととなったならばわれわれは何びとよりも敢然と怖ろしきことがらに耐えうるであろう。⁽¹⁶⁾」(岩波文庫、上巻、60頁)

倫理的能力としての徳は、アリストテレスによれば、鍛錬によって修得されなければならないのですが、それは決して単なる行為の能力ではなくて、何かを「耐え忍ぶことができる」、あるいは少なくとも苦痛を受け入れる、という能力でもある、ということを見て取ることは、興味深いことです。われわれは、身体的実存の倫理を手に入れるようと努めるに際しては、これにさらにまったく別のタイプの鍛錬を付け加えなければなりません。ジャン・リュック・ナンシーの報告を分析することによって明らかになったことですが、彼にとってそもそも心臓移植が少しも道徳的問題にならなかったのは、彼自身が述べていたように、自分をおよそ自分自身の身体と同一化することがなかつ

たからです。彼は自分自身の内でくつろぎが得られず、自分の自己を身体的実存に基づけることがなかったのです。それ故われわれは、ここでは臓器移植技術という、バイオ医学テクノロジーが提示する道德的問題を、ナンシーはそもそも見て取ることができなかった、と言わざるをえません。つまり、ここでは、それによって人が自身を身体の内に見いだす、そういう鍛錬、すなわち、何にもまして、当該の自己が与えられていることを確証することが、対応した道德的状況そのものを見て取るための前提である、とすることができよう。その上、そのような鍛錬は、そうした挑戦にたいして確たる立場を獲得するための条件でもあります。つまり、何よりも何らかの状態において「否」と言うことができるための条件でもあるのです。道德的立脚点ということで、普通は、誰かがもっている原理原則とか、誰かが自分に義務づけている態度とかが理解されます。そしてそうになると、こうした態度はさらに、持続する間主観的な関係として、つまり純粹に社会的なものとして見られもするのです。そこで例えばアクセル・ホーネットは、次のように言います。すなわち、「道德とは、われわれの人格的同一性の諸条件を共通して保証するために、われわれが相互に受け入れることを義務づけられている態度の総体である」⁽¹⁷⁾、と。このようにしては、身体的なものの領域での挑戦に対しては、確たる立場を獲得することができない、ということがわれわれには分かります。人がみずからを見いだしている道德的状況への洞察が欠如しているばかりか、問題になっていることによつて、つまり身体によつて、襲われ見舞われているということが欠けていますし、何よりも、ここで本当に毅然として自分を維持することができるときの拘束力、自己固有の身体と結びつけられているということにおいて成り立つような拘束力が、欠けているのです。それがなければ、やがて下される決定は、「労苦に値する」のかどうかという功利主義的な問いになってしまうでしょう。

もちろん、身体としての人は、実際に当該の仕方で自己自身に与えられているのですから、そうした確たる立場なら、自身の内に、つまり自己固有の身体の内、いつでも既にもっている、とすることができるとはなりません。

ただ、これは差し当たり大抵はそうではないのです。何故なら、われわれは、生活と労働の諸関係を通して、身体がわれわれにとっての物体である、つまり、自由に処理可能な所有物であり、われわれの生活遂行にとっての良き道具である、というような身体関係へと訓練させられ習熟させられているからです。こうしたことを背景として、身体であることは、課題となり、自明な仕方では理解されることにはないのです。したがって、バイオ医学テクノロジーによって不可避免的に自分の生命に関して対決させられる道徳的挑戦に、耐えられるようになる、ということを目指することはできないでしょう。むしろ、鍛錬によって自己自身の身体を自分に保証する「確信させる」ことと、身体を自己の源泉として開示することが必要です。それが個々の人にとってどのような鍛錬であるのかということは、ここでの対象ではありません。それはしかし、ヨガから自己暗示式訓練、太極拳、アレキサンダー術、フェルデンクライス〔訳注〕といったものまで広く考えることができます。

それゆえ個人倫理の領域で、バイオ医学テクノロジーの挑戦に対して確たる立場を獲得するためには、それによって自分の身体的実存を自分に保証する「確信させる」ような鍛錬が必要なのです。さて、社会の領域でこれに対応するものは何でしょうか？ この場合には、「進歩」に対する困惑が格別大きく思われますし、同様に、そもそも人々が一定の規則に合意して一つになりうるのかどうか、とりわけ、規則が持続性をもったものになるかどうか、疑いも大きいように思われます。ここで必要になるのが、修辞術〔弁論術〕だと、私は言ったのです。これは、個人倫理の領域で鍛錬術を要求したのと同じように、差し当たっては奇妙に聞こえるかもしれませんが。しかし、社会の領域で道徳的に振る舞うために、人々ができなければならないことは、事実、語ることに論証論議することです。というのも、社会の領域で道徳的に振る舞うことは、新しい規則を産み出すことにあるからです。それが、新しいテクノロジーとの交わりを、それによって社会に受け入れられるようにする、そういう明確な法律の形式であれ、当たり前の事柄という形式であれ、ともかく新しい規則を産み出すことにあるからです。したがって、諸々の規範を

取り決めたり、根拠づけたりすることが、問題になります。その限り、ここにこそ、討議倫理学が純正な場所を有しているのです。これについては、ずっと、宿命的な不明瞭さが支配してきました。討議倫理学は、特にアーペルおよびハーバースという最も重要な先駆者たちによって、まったく文脈から自由な仕方で発展させられてきたから、そこでは倫理そのものが扱われているし、さらには個人の道徳的振る舞いの倫理が扱われてもいる、とずっと信じられてきました。しかしながら、規範の根拠づけと論証は、せいぜい事後的にひとつの役割を果たすのです、つまり、ある一定の行為を他の人々の前で、あるいはまた法廷に対して、正当化しなければならない、そういう場合に、役割を果たします。近年、文脈から自由であるということが、討議倫理学の流れに属する倫理学者たちによっても批判を受けてきました。けれども、討議倫理学のもうひとつ別の誕生時点での誤り、つまりその科学主義は、批判を受けてきませんでした。すなわち、道徳的論証の合理性を証明するというまったく正しい努力において、討議倫理学の先駆者たちは、いわば有りがた迷惑なことをしてきたのです、つまり、道徳的討議を科学主義的に誤解してきたのです。彼らは道徳的討議を、いわば説明についてのヘンペル―オッペンハイム図式に従って構想してきました。つまり、その図式に従えば、普遍的なものから特殊なものを根拠「基礎」づけるということが肝心なこととなります。それに応じて彼らは、可能な限り普遍的な理性原理を探求し、そこから道徳的規範を正当化しようとしてきました。このことは、特にアーペルの究極的基礎づけの企てに明瞭な点でした。彼は、そもそも道徳的討議を可能にするためには、どのような規範が予め前提されなければならないのか、ということについて超越論哲学的に考察することから出発して、次に個別の討議によって基礎づけられるもののための基盤を手に入れようとしてきました。しかしながら、道徳的論証がこのような種類のものではないことを、われわれは既にアリストテレス的なトポス論から学ぶことができたのかもしれない。道徳的論証を、それが必要となる文脈のなかで考察するならば、そのことは直ちに明らかになるでしょう。すなわちそれは、法案および新たな当たり前の事柄の導入をめぐるの

公共的な論争の文脈です。このような場合、決して究極的基礎づけが問題になっているのではなくて、先行する問題化によって必要になるような基礎づけが問題なのです。そしてさらに、そのつどの社会や、少なくとも社会の一部分において既に承認されている事柄と関係する、そういう論証が持ち出されるのです。つまり簡単に言うと、レトリカル〔弁論術的・修辭術的〕な論証が問題なのです。レトリカルな論証は、一定の利害関心をもち、一定の情緒によって動かされており、一定の信念に反応させられうる、そういう聴衆にそのつど向けられます。また、そうした論証は、人々が互いに共有しているとか、それについて前提されうる、そういう一定の真理、一定の価値、一定の基本権の地平において、そのつど進められていきます。勿論、こうした諸前提のどれかが議論の展開のなかで疑わしくなることもありえますが、しかし、その諸前提のすべてが同時に疑わしくなることは決してありません。そして、ひとつのトポスが疑問になるとときには、認可されたものとして前提される他のトポスを頼みとしなければならないでしょう。

さて、道徳的討議は本来レトリカルな討議である、ということは、重要な帰結を有しています。第一に、レトリカルな論証は、決してただ事柄の確認や主張ではなくて、それはまったく充分にアピールの性格をもちえます。ここで、論証する場合、対話の相手たちが洞察することができたり、科学的事実や論理的帰結として受け入れたりする事柄にただ向かうのでは決してなく、対話の相手たちが組み込まれている立場に向かいますし、彼らが信じている諸々のトポスに向かうのです。このことは、道徳的論証にあつてはまったく正統なことですし、適切なことです。何故ならば、単純に、事実こうであるという事柄が問題になっているのではなくて、人が人間として何であるのかとか、人はどのような社会に生きたいのか、といった問いが問題になっているからです。第二の点は、既に述べました。すなわち、道徳的論証にあつては、人は諸々のトポスに関わっています、つまり、共通した価値評価の審級に関わっています。このことから引き出せる一つの帰結だけは、特にはっきりと述べておかねばなりません。そう

した諸々のトポスにあっては、ただ基本権および人權といったようなものだけが問題なのではなくて、例えば、人間であることとはどういう意味か、自然とは何か、といったことに関わる根本確信、伝統的には世界観的確信と呼ばれてきた根本確信も問題ですし、また、様々なタブーや宗教的確信も問題なのです。しかしそこから導き出されることは、公共的空間での道徳的論証は文化依存的である、ということです。これに関しては、臓器移植の領域から一つの例を取りあげたいと思います。

この場合、ドイツでは「自然」というトポスが非常に大きな役割を演じています。脳死の概念および集中医療によつて、自然な出来事としての死という伝統的なイメージが破壊されます。植物的な生命の状態において脳死患者を技術的に維持したり、それに続いて臓器を摘出したりすることは、人の死体に対しても払ってきた伝統的な尊重の念を壊してしまいます。これに対して日本では、こうした諸関係はまったく別様にあらわれています。脳死の概念は否定され(訳注3)ます。というのも、この概念が死にゆく過程のなかに、つまり、「氣」が連続的に終末へと回帰することと解される、そういう過程のなかに、一つの決定的な時点を導入するからです。その身体を先祖たちに無傷のまま返却する、ということが義務づけられている限り、臓器移植は、儒教的な諸観念を壊してしまうのです。臓器移植は、死者の肉体の一部を同化合体することと解されますから、一種のカニバリズム〔人肉食〕と見なされるのです。⁽¹⁸⁾

すでにこの例において見て取れるのは、見方とそれに応じた賛成・反対の論証は、根本的な仕方で異なりうる、ということです。この点から、多元文化的な社会のなかでは、もしくはユネスコとか、人類といったレベルにおいては、意見の一致はおよそ不可能に思われる、ということが結論づけられるかもしれません。ユルゲン・ハーバースのような論者たちは、自分たちの普遍主義的な立場、つまり結局は科学主義的な立場が、そこで強化されると見るのです。人間としての人間にとって妥当する、あるいは少なくとも、およそ一つの法〔権利〕の秩序の内に生

きたいと思う人間にとって妥当する、そういう論証だけが受け入れ可能だ、というわけです。もちろんこれでは、身体的実存に対してどのようなようにして確たる立場を獲得するか、というような本質的問いが問題である場合、余りにも少なすぎるでしょう。論証は既に情緒的かつ文化的に埋め込まれているに違いありません。その上、この結論は、強制的なものではありません。というのも、われわれは世界的な規模で同じようなテクノロジー上のさまざまな挑戦と対決させられてはいるのですが、そうした挑戦が各文化によって異なった仕方を取り上げられ、それぞれ異なった解決の形によって克服される、ということはあることだからです。そしてとりわけ、仮に共通の規則化に賛成する理由が文化的に異なっているとしても、われわれが共通の規則化に対して意見が一致する、ということは可能なのです。

註

(1) 道德のこうした捉え方については、私の次の著書を参照のこと。*Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernststen Fragen*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1998.

(2) 〃の見解のより新しい見方については次を見よ。Axel Honneth, *Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung*, in: W. Edelstein und G. Nünner-Winkler (Hrsg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt / M.: Suhrkamp 2000, S. 55 - 76. 〃は次のように言われている。「一緒にまとめて道德的立場を構成することになる承認の三つの仕方の間」。道德のための一つの立場が自身の内に、つまり自己固有の身体の内に含まれうる、ということとは承認の道德にとっては注目されることではない。

(3) 〃の問題とのより詳しい論戦については次を見よ。G. Altner, G. Böhme, H. Ott (Hrsg.), *Natur erkennen und anerkennen. Über ethikrelevante Wissenszugänge zur Natur*, Kusterdingen, Die Graue Edition 2000.

- (4) Platon, *Alkibiades I*, 129b.
- (5) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. In: Werke in 6 Bände, hrsg. von W. Weischedel, Band IV, Darmstadt 1963, S.555. [中央公論社『世界の名著—カント—』五七九頁]
- (6) Gernot Böhme, Der Begriff des Leibes. In: E. Angehrn (Hg.), *Der Körper in der Philosophie*, Jb. der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft 2003.
- (7) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt / M.: S. Fischer Verlag 1969, S.47.
- (8) Gernot Böhme, Moderner Körperkult - ein demokratisches Projekt ? In: Scheidewege. Jb.f. skeptisches Denken 31, 2002.
- (9) 私は繰り返し次のことを強調してきた。すなわち、このことは人間を animal rationale あるいはカントと共に animal rationabile と定義することによってまさしく起こってこないものである。何故ならば、ここでは人間は、それによって他の一切の自然的側面から切り離される理性性〔合理性〕という特性に置き入れられるからである。
- (10) 私はここで Charles Taylor に由来する「自己の源泉」という表現を用いる。しかしテイラーは自己の源泉としてまさにただ文化的な資源のみを語っているにすぎない。
- (11) 近代のプロジェクトの包括的な性格づけについては、次の拙著を見よ。 *Einführung in die Philosophie*, Frankfurt / M.: Suhrkamp, 3.Aufl. 1998, Kap. II. 2-7.
- (12) より精密な分析については次の拙稿を見よ。 Mein Herz. Moralische Probleme der Transplantationsmedizin, in: Ethik und Unterricht, Heft 1, 2002.
- (13) Jean-Luc Nancy, *Der Eindringling / L'Intrus. Das fremde Herz*, Berlin: Merve-Verlag 2000, S.45 / 47.
- (14) 翻訳はフランス語原典に従って修正した。

(15) 私見によれば、この立場は、身体を「自己の源泉」と見なすならば、大いに弱められる。例えばハーバーマスと共に、「厳密に道徳的に解され、法的に解された〈人間の尊厳〉が諸関係のこうした対称性に」結びつけられていると見るならば、人格以前の生命に尊厳を認めることは困難になる。これについては次を見よ。Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 2001, S.56-69, hier besonders S.62.

(16) Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 2, 1104a, b.

(17) Axel Honneth, a.a.O., S.69.

(18) Willam R. LaFleur, *Medicine, Ethics, and Anthropology. Japan's Discussion of Hidden Carnibal Connections*. Vortrag, Ruhr-Univ. Bochum Nov. 2001.

〔訳注1〕ベーメ氏によれば、アレキサンダー術 (Alexanderthechnik) およびフェルデンクライス (Feldenkrais) は、いずれも自身の筋肉を自分で弛緩させる一種の健康法であり、アレキサンダー術はアメリカで開発され、哲学者ジョン・デューイも試みたものであり、フェルデンクライスはイスラエルで発達し、一五年ほど前からドイツでもかなりポピュラーになっているようだ。

〔訳注2〕討議倫理学 (Diskursethik) は現代ドイツのアーペルおよびハーバーマスによって提唱された倫理学で、人間の相互理解と合意をめざすコミュニケーションに内在する合理性を明らかにするとともに、失われた合意を回復し、新たな合意を生み出すための議論(これを「討議」と呼ぶ)が有している種々の当然の要求を説明して、それに基づく規範の基礎づけを探究する倫理学である。

〔訳注3〕日本でも一九九七年に臓器移植法が制定されたことを、ベーメ氏はもちろん承知している。しかし日本の臓器移植法は脳死の定義を与えてはいるものの、「脳死」を死の一般的規定として脳死者から臓器の摘出が可能だとしているわけではなく、生存中に臓器提供の意思を書面で表示しており、遺族が拒まない場合にのみ、脳死の判定と臓器の摘出が可能だとしている。また、本法律施行後、二〇〇三年までに脳死判定による臓器移植が約二五件実施されているにすぎない。はるかに多数実施されているドイツとの比較においても、

ベーム氏の発言の趣意は納得しうる。

〔訳者あとがき〕

本稿は二〇〇三年一〇月二一日、龍谷哲学学会が龍谷学会と共催して行ったゲルノート・ベーム (Gernot Böhme) 教授の講演 *Ethik leiblicher Existenz - Moral zwischen Asketik und Rhetorik* の翻訳である。表題を「倫理的存在の倫理―鍛錬術と修辞術との間の道徳」と訳したが、副題にある *Asketik* は、もちろん「禁欲術」と訳しうる語であり、ベーム氏の議論の文脈では、みずから受ける肉体的な苦痛をただ一方的に回避するのではなく、それを甘受し、引き受け、受け止めることを修練し、鍛錬することを意味しているので、「鍛錬術」とした。同じく副題にある *Rhetorik* は「修辞術」であり、もともとは「弁論術」つまり人を説得する弁論の技である。社会において人と人とがコミュニケーションし、一定の取り決めを行う場合に話し合いがもたれるが、そこには当然、一定の価値観や文化伝統が共有されており、ベーム氏は、そうした具体的背景を超越する純粋な普遍主義が必ずしも可能ではないことを主張するために、社会的議論を *Rhetorik* という面から捉えようとしている。

さて、ベーム氏は、一九三七年に生まれ、ゲッティンゲン大学、ハンブルク大学で数学、物理学、哲学を学び、物理学者・哲学者として著名なカール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツゼッカーのもとで学位を得、一九六六年から六九年まではハイデルベルク大学の神学者・哲学者であるゲオルク・ピヒトの助手を務め、一九七〇年から七七年ダルムシュタット工科大学哲学教授就任まではシュタールンベルクのマックス・プランク研究所（「科学的技術的世界の生活条件研究のためのマックス・プランク研究所」）の研究員だった。すでに一度（一九九六年一〇月）龍谷大学で特別講演をしていた（「哲学することの三つのあり方」、『龍谷哲学論集』第一二号所収参照。）

ベーム氏が一躍著名となったのは、一九七〇年代、シュタールンベルクのマックス・プランク研究所での共同研究が、当時

の西ドイツで科学の「目的内在化論争」を巻き起こしたことによってであった。従来の基礎科学とその応用という二元論が成り立たなくなっている様子を、トーマス・クーンの科学革命論で言う「通常科学」の本質と実態の分析として提出したこの議論は、今となつては陳腐な事実となりはてた感がなくもないが、私はなおそこに今も考察すべき重要な指摘が含まれている、と考えている。「科学の目的内在化」論そのものについては、私自身、『現代思想』一九八五年七月号で問題の論文を翻訳し、解説を書いたのでそれを見ていただきたい。また、拙稿「科学の相対化と方向づけ」（『龍谷大学論集』第四二四号、一九八四年五月、所収）を参照願いたい。

さらにベーメ氏は、一九八三年にドイツ文学研究者で弟のハルトムート・ベーメ氏と共同で著した『理性の他者』によりいっそう名をはせた。ここでの議論もドイツで種々の論争を引き起こした。それは例えば、ユルゲン・ハーバーマスの『近代の哲学的ディスクルス』（邦訳、岩波書店）にも反映している。またベーメ氏は、近年は、『文脈における倫理学』（Ethik im Kontext, 1997）によつて、やはり論争の種をまいている。

このようにベーメ氏は、科学哲学、自然哲学、自然美学や、さらにはカント研究、プラトン研究の面でも重要な仕事をされ、多方面で優れた業績をあげられている。今回の龍谷大学での講演は、臓器移植法制定後の現代ドイツでの医療状況を背景としたもので、身体をそれ自身「自然」として捉えることの重要性を強調する近年のベーメ氏の主張を、具体的な問題に応用したユニークな議論を展開されている。

私とベーメ氏との関わりは、一九八〇年代の始めにベーメ氏の科学史・科学論の仕事に接したことから始まり、直接的には、先に触れた『現代思想』誌に翻訳・解説を載せるにあたってベーメ氏に質問の手紙を出したことに由来する。その後また文通だけの交流だったのが、ようやく一九九六年、七月から三ヶ月間、私はダルムシュタット工科大学の客員研究員としてベーメ氏のもとに滞在することができた。その時、まだ原稿の状態だった『文脈における倫理学』を私に渡し、批評をくれるようにと言うので、私は熱心に読んでずいぶんと議論したのを覚えている。その後、一九九八年秋、私はベーメ氏の招きでダルム

シユタット工科大学および一つの学会で講演する機会を与えられた。今回は広重ゆかりの場所を訪ねる東海道の旅を主目的に
来られたベーム氏であったが、龍谷大学で特別講演をして下さったことに、感謝の言葉を申し上げたい。

なお、ベーム教授の主要著作は次の通りである。

Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant, 1974; (mit Daele, Hohlfeld, Krohn, Schäfer, Spengler) Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts, 1978; Alternativen der Wissenschaft, 1980; (mit Hartmut Böhme) Das Andere der Vernunft, 1983; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1985; Philosophieren mit Kant, 1986; Der Typ Sokrates, 1988; Für eine ökologische Naturästhetik, 1989; Natürlich Natur, 1992; Atmosphäre, 1995; Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre, 1996; (mit H. Böhme) Feuer, Wasser, Erde, Luft: Eine Kulturgeschichte der Elemente, 1996; Ethik im Kontext, 1997; Einführung in die Philosophie, 3. Aufl., 1998; Platons theoretische Philosophie, 2000. (以上のほとんどすべての著作は Suhrkamp Verlag より出版されている。)

邦訳されたものとしては、ベーム他「科学の目的内在化」(丸山徳次訳・解説、『現代思想』一九八五年七月号所収)、ベーム編『われわれは「自然」をどう考えてきたか』(伊坂・長島監訳、どうぶつ社、一九八九年)、「自然の現象学——一つの企図」、『新現象学運動』(小川・梶谷編、世界書院、一九九九年)などがある。

丸山徳次