

ハンス・ヨナスの 『責任という原理』について

栗 栖 大 司

は じ め に

「責任(帰責)」と「自由」について考察していこうと常々考えている。その際、手がかりになろう概念の一つに、「時間」が挙げられる。したがって、責任(帰責)と自由という概念を時間軸の内で捉え、その構造および連関を明らかにすることが、最終目標となる。

ただし、今回は、諸般の制約を鑑み、「世代間倫理」に特化して行うことにする。世代間倫理には、責任(帰責)を時間というパースペクティブから眺めることが含まれる。廃棄物に含まれるダイオキシン等による土壌・大気汚染、放射性物質による環境問題、二酸化炭素やフロンガス等による地球温暖化現象、内分泌攪乱性物質いわゆる環境ホルモンによる人体および生態系に対する影響、資源枯渇問題等々は、後世へと引き継がれ、甚大な被害を及ぼしかねない。現代の行為が、近い将来のみならず遠い将来まで引き続いて責任を問われる可能性があると言えよう。しかし、これは、そもそも原理的に可能なのだろうか。現代の世代は、将来の世代とコミュニケーションがとれるはずもないのだから、自らの放蕩ないし悪行に対して、責任をとることが不可能である。将来の世代は、今の世代に対して恨みこそすれ、責任を突きつけてくることはできないだろう、まさか損害賠償の請求などではしまい。わが世の春よ、と刹那的に生きることも論理的にはできるだろう。なぜ、後の世代に押しつけてはいけないのか。このような問題意識の下で、未来の世代に対する責任を説き、

世代間倫理の問題を扱ったハンス・ヨナスの『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み 』¹⁾をとりあげる。その中で彼は、未来の世代に対して、現在の世代には担うべき責任があり、環境をなるべくよい状態に保っておくよう配慮することが我々の義務である、と語る。

従来の倫理学

さて、「科学技術文明のための倫理学の試み」という副題には、科学技術の隆盛にともなって生じた状況が、従来の倫理学では解決できない、というヨナスの思いがこもっている。我々は、従来の倫理学とは異なった新たな倫理学をうち立てる必要があると言う。ではそもそも従来の倫理学とはどのようなものであったのだろうか。ヨナスは次に述べる四つの特徴を挙げている。

テクネー(人為的技巧)は、人間を対象とする医学を除いて、倫理的に中立だった

倫理的に意味があるのは、人間と人間との直接的な関係(人間中心的)だった

「人間」という存在者とその状態は、改変対象にならず基本的に不変だった

行為が因果的結果を及ぼす範囲は小さく予測・責任が及ぶ時間的な幅は短かった

ここから把握できるのは、従来の倫理学が、直接的対人関係を問題にし、空間的時間的に制限されていたというヨナスの理解である。具体例としては、キリスト教的な隣人愛の思想、あるいはカントの目的の公式などが示される。これらの戒律や格率では、「行為者と、彼の行為にとっての『他者』は現在を共有(23)」し、行為者の「行動が実行されたり中止されたりすることで他者に影響を与える限りで、彼らは私に権利要求を掲げてくる(同上)」ことになる。さらに行為者の道德性を保証するため、ある程度の知が要求されることになる。それは、行為の結果に対する予測知であるとか、徳についての知などであ

る。例えばカントは『人倫の形而上学の基礎付け』の序文で、次のように述べている。「人間の理性は道徳的な事柄では、最も通常の悟性でさえ容易に十分な正しさと周到さに達し得る⁽²⁾。」倫理にとっては通常の悟性で十分だ、とカントは考えていた。「通常の悟性」とは、科学者や専門家の学問知ではなく、善い意志を持つあらゆる人間に開かれた知を意味する。専門的な深い知でなくとも、十分に道徳的でありうると考えていたのである。また、アリストテレスのような「知性的徳としての思慮」という認知的側面に大きな意味を持たせる立場もあった。しかしこの場合でも、要求されるのは、理論的学問とは関わりのない、人間にとっての善(良さ)それ自体についての一般的な知であり、「いま」と「ここ」についての知であった。人間にとっての善(良さ)が普遍的なものであっても、いや、普遍的であるからこそ善(良さ)はいつの時代にも実現されたり違反されたりするのだが、「善(良さ)の完全な出番は、いつも現在(25)」なのである。また、出番を待って現れた善(良さ)は、未来の人間にとっても善(良さ)である、と素朴にも予想していた。このことは、将来の幸福を目指しているように見える従来倫理、例えば彼岸において魂の救済が完成されるとする信仰に基づいた倫理や、政治家が未来への責任を語る場合の倫理にも、同様に当てはまるとされる。

新たに生じた状況

しかしながら、先に挙げたことすべてが、現代の科学技術によって大幅に変化してしまった、とヨナスは述べる。新たに生じた状況として挙げられているのは、次の四つである。

人間の技術的介入により、自然が危機的なまでに傷つく可能性がある

知ることが差し迫った義務となり、予測する知が必要となる

自然に固有な道徳的権利を認める

人間をテクネーの対象とする

から、傷つきやすい自然を守ること、すなわち「人間の責任対象としての

自然」という概念が導き出される。以前は想像すらされなかった、ある意味取りかえしのつかない形で、様々な自然の損害が生じている⁽³⁾。ここに至って「自然を保全するという関心が、道徳的な関心」となるのである。というのも「人間の運命は自然の状態に依存している(27)」からである。ただし、さしあたってはこれを、「人間が生きていくためには、自然が必要である」と読みかえておく。これは「自分のまたがっている木を切り落とすな」と命じる怜悯の規則⁽⁴⁾にも見え、従来の倫理が持つ人間中心のあり方が保持されているようにも見える。しかし、身近さや同時性といった空間的・時間的な垣根を越え、技術が世界を改変していく、という状況を把握している点で大きな違いがある。また、科学技術による自然の改変は、累積的に自己増殖し、まったく前例のない状況を次々生み出していくものである。こうした改変の引き起こす結果は相乗化される、すなわち、後の行為者にとっての状況は、因果系列の始まりに際しての状況とは同じものではなく、ますます違うものになっていくのである。しかしながら、だからといって「科学技術をすべて放棄して原始的な生活形態に逆行すべき時が来たのだ」と即断してはならない。現在の地球の人口を考えれば、「昔の状況にただ逆戻りすることは論外(323)」である。ヨナス自身断言しているが、「進歩自体が生み出す問題を解決するために新たな進歩が必要になる」という進歩の弁証法は、いまや避け難い(同上)」のである。さらに、前例のない状況が産み出されていくため、経験的知識を頼りに将来の改変を予測することができないといっても、「知らなかった」ではすまされないと言う。従来の倫理では、「知らなかった」という言い訳が通用するが、新しい状況でこの言い訳は通用しない。で挙げたように、ヨナスにとっては、知ることが差し迫った義務となっているからである。ここに至って、権利と義務とについての新たな考え方が必要になる。これについては後に触れることになるが、権利や義務とそれにともなった責任という概念を変容させることによって、で示した、自然に固有な道徳的権利を認める道も切り開かれることになるのである。は、従来の倫理では、人間自身がテクネーによる改変の対象とはみなされなかった、すなわち、人間の基本的状態は不変であるとみなされていた、こ

のことが、すっかり変わってしまったことを示している。延命治療(究極的には際限なき生命の延長)や行動制御(化学物質や電気刺激を用いたマインド・コントロール)、遺伝子操作などにより、現在の人間の状態はもはや不変ではなくなっているということを示している⁽⁵⁾。

新たな倫理の提唱

従来の倫理学は共時的対人関係のみを問題にする、現在のための倫理学であった。人間の自然本性が不変であるということを前提にしていたからである。これに対し、先に記したように「行為に新しい種類や評価尺度が登場したため、これと通訳可能な予測と責任の倫理学が求められている(47)。」こうした新しい倫理ではまず、従来においては自明の前提であった事柄それ自体が義務づけの対象とされなければならなくなる。ヨナスにとってそうした事柄とは、何よりもまず、「世界に人間が存続すること(34)」である。これはかつて疑問の余地のない自明の所与であり、人間の義務が語られる場合でも、この所与が出発点となっていた。いまや、この所与そのものが義務づけの対象となった、とヨナスは言う。例えば、カントの定言命法「汝の意志の格率が普遍的法則となることを汝自身も欲しうるように、行為せよ」の「うる(kann)」とは、理性の可能性、それも論理的な意味での可能性である。このとき、人類がいつか実在しなくなると考えても矛盾は生じない。たとえ、現在のために未来を犠牲にするべきだ、という結論が出たとしても、この命法の内部では矛盾は生じないと言う。そこで、「汝の行為のもたらす因果的結果が、地球上で真に人間の名に値する生命が永続することと折り合うように、行為せよ(36)」という新たな第一命法が必要になってくる。こうした命法は、「現在の世代が存在するために将来の世代の非存在を選択する権利は、我々にはない。将来の世代の非存在を賭ける権利すら、我々にはない(同上)」ということを含んでいる。すなわち、現世代の繁栄のみを追求し、将来の世代を犠牲にすることは許されないし、また将来の世代に配慮せず、彼らの存在を担保にして、現世代の利益を追

求することも戒められているのである。

既述のごとく、科学技術は、遠い未来の世代まで影響するようになり、しかも自然を、望ましい仕方ではなく、取り返しのつかない仕方に変える恐るべき力をも持っている。まさに「現代技術がもたらすはずの約束の地は脅威と化し、その脅威が現代技術と不可分になっている(7)」のである。科学技術を用いた人間の活動が、未来と自然環境に及ぼす影響を考慮する新たな倫理、これをヨナスは「未来倫理」と呼ぶ。

科学技術によって人間の生活は改善されたではないか、干魃や飢饉による餓えの苦しみもずいぶん防げるようになったではないか、と人は言うかもしれない。あるいは、切迫する危機をのみ強調するのではなく、明るい将来に希望を託そうではないか。科学技術は前例のない状況を産み出すものなのだから、現段階では乗り越えられそうにない壁であっても、将来は乗り越えられるかもしれないではないか、約束の地が用意されているかもしれないではないか、と希望的観測を語る者があるかもしれない。しかし、ヨナスは、このような楽観的な態度を厳しく非難する。「救いの予言よりも、不吉な予言にこそ耳を傾けよ(70)」と。未来の予測はつねに外れる可能性があり、確率からすると外れるほうが圧倒的に大きいので、新たな倫理は未来における最悪の可能性を考慮するのではなければならない、言い換えれば、未来に対するユートピア的な観点をとってはならない、と主張する。よって、未来の世代に対する責任とは、宗教的な来世における救済のイメージや、ある種のマルクス主義に見られるような、未来におけるユートピア主義とはまったく反対のもの、すなわち反ユートピア的でなければならない。我々は「何を希望してよいか」と問うのではなく、「何を恐れるべきか」と問わなければならない。先に、経験的知識を用いて将来を予測できないが「知らなかった」ではすまされない、と述べ、さらには、知る義務があるとも述べたが、これは一見矛盾しているように感じられるかもしれない。確かに、我々は将来どうなるかを、「経験的知識によって」知ることはできない。しかし、「恐れに基づいて」最悪が何であるかを知ることはずっと容易である。すなわち、これからどのようにになっていくかについて経

験的知識を動員して知ることはできないが、「恐れに基づく発見術(64)」を用いて、害悪が何であるかを見つけることはできる。このようにヨナスが述べる際には、先に挙げた第一命法が意識されていると言えよう。これは、人類が「永続する」よう「永遠にあらしめよ」という命令となる。このように述べる際に出てくる、「永続性」や「永遠性」という語からわかるのは、彼の言う「未来倫理」が、近い将来のみを考慮する近視眼的な倫理学ではないということである。

ここに、ヨナスの深刻で徹底された問題意識があらわれる。はじめに で触れたように、現代には多様な環境問題が生じている。さらに、将来の世代は、我々に対して責任を突きつけてくることはできないし、損害賠償の請求などもできはしまい、とする立場も可能である。しかし、この場合に明らかなのは、未来の世代に対する責任が議論される際、人類が未来においても存続していることをあらかじめ前提としてしまいがちだということである。「コミュニケーションの不可能性」などと言う場合には、特にその傾向が顕著となる。つまり、未来の世代が存在するだろうけれども、現世代はその時には既に存在せず、残念ながら責任を追及したり対話したりできないだろう、という形で考えてしまっているのではないか。未来の世代が存続するというのはある種の希望的観測であって、それを所与として前提することは、最悪の状況を恐れるというヨナスの徹底的な立場からすると、厳しく戒められることになる。従来の倫理的関係に存した共時的な「相互性(Reziprozität)」は、はじめから要求されてはいないのである。

責任という概念をめぐって

従来の倫理学に存した共時的「相互性(Reziprozität)」が、ヨナス的な世代間倫理の核心とならないのであれば、責任という概念はいったい何を意味するのだろうか。これまで説かれてきた責任とは、ある種の損害賠償と処罰に関する責任であったと考えられる。すなわち、過去の行為に起因する因果的結果の

計測としての責任(過去遡及的責任)のことである。これをヨナスは、さしあたっては認めるが、責任原理の原型ではないと主張する。そもそも、未来の世代の存続に関して配慮がなされるべきだ、と言われるためには、未来の世代が現世代と同じくらい価値のある存在である、ということが認められなければならない。すなわち、未来の世代への責任に、価値の問題が関わることになる。「価値一般の客観性からしか、客観的な『あるべし』は、そしてこれとともに存在擁護への責務、すなわち存在に対する責任は導き出せない(102)」ことになる。では、そこでの価値は、どのような仕方で根拠づけられ可能になるのだろうか。これは、自然そのものが目的を持つという、彼独自の存在論によってである。「自然は目的を宿している。だから、価値も宿している。したがって、価値から離れた自然など考えられない(150)」。これを一個の形而上学であるとして一笑に付すものもあろう⁽⁶⁾。とりわけ科学者には、そのような態度をとる者が多かろうと思われる。科学はそもそも、質的なものを量的なものに還元することにより、自然そのものに質的な価値を見出すことを慎む(あるいは拒む)ものだからである。もちろんこのヨナスの主張は形而上学である。しかし彼自身は、「形而上学という名の存在の理論」の内に、「すべての倫理学の究極の基礎づけがあるにちがいない(30)」と、当初から断言している。

存在そのものに価値があることが一旦認められるならば、存在がすなわち義務となる。ヨナスは、「人類が生存し続けるのは人類にとっての無条件の義務(80)」であり、我々には「将来の権利主体の生存に対する義務(90~91)」がある、と述べる。もちろん、ここでの義務は、またそれとともに生じる責任も、従来の過去遡及による責任ではない。この「責任」とは、「すでに行われた行為に対する事後的な決算ではなく、将来なされるべき決定に関する責任(174)」である。換言すれば、私は「私の行動とその帰結に対して責任を感じるのではなくて、私に一定の行為をするように要求を掲げてくる事柄(Sache)に対して責任を感じる(174)」のである。では、なぜ我々がそうした責任を感じ、責任を負わなければならないのか。それは責任が、因果性や「力」といった概念と強く結びついているからである。「力は私の力であり、ほかならない

この事柄に対して因果的な関係を持っている」ことから、私に責任が生じる。「固有の権利を持ちつつ私に依存するものが、私に命ずるものとなる。原因となる力を持つ強いものが、義務を負うものとなる(175)」からである。科学技術によって強大な力を手にした我々は、自身に依存している自然に対して義務を負うことになる。しかし、ではなぜ「人間に責任を負ってもらふ権利を要求するものたちの中で、人間にその優先権がある(186)」と言えるのか。存在それ自体が目的だというのであれば、いかなる生物も自己目的的であって、この点に関しては、人間が他の生物より優れているわけではない。むしろ、絶滅の危機に瀕している生物の権利を優先的に認めるべきだ、ということになるはずである。ヨナスは、このことをさしあたっては認めながらも、「生物であるということは、責任対象であることの必要条件であるにすぎない(185)」と断言する。「責任能力は、責任を事実上持っているということの意味して」おり、「人間だけに、責任を持つことができるというすぐれた特性がある」のだから、「あらゆる責任の原型は、人間の人間に対する責任である(同上)」ということになる。また別の箇所ではこうも述べる。

「力の大きさと種類が責任の大きさと種類を規定するという意味で、責任とは力の相関概念である。力とその行使がある程度まで増大すれば、責任の大きさのみならず、責任の質的な本性も変化する。力のなせる業は、当為の内容を生み出す。つまり、当為とは本質的には、生起する事柄への一つの回答である。こう考えると、通常の当為(べし)と能力(うる)との関係は逆転する。(230)」

もちろんここでは、カント的な「なしうる」とは異なった意味で「能力」が語られている⁽⁷⁾。人間が有する比類なき能力によって、人は責任を担うべき存在になるのだが、このことが、逆に「責任を負ってもらふ権利を要求するものたちの中で、人間にその優先権がある(186)」ことの理由ともなっている。これに対しては、従来の倫理学において特徴づけられた「人間中心主義」であると批判する声ききと生じてくるだろう。あるいはベシミスティックに極論する者がいるかもしれない。人類の存続によって、たとえ部分的にはよい影響

がもたらされるとしても、害悪の方が総量として遥かに多いだろう。人類によって地球が蝕まれてしまうのだから、むしろ人類は少なければ少ないほど、いやむしろ存在すらしないほうが全体のためなのではなからうか、と。しかし、ヨナスが、このような帰結に関連して、「極端に言う、責任が存在するという可能性が、すべてに先行する責任である(186)」と述べている点を看過してはならない。つまり、ヨナスは人類の存続のためなら他の生命を犠牲にするのも仕方がないと言っているのではなく、また逆に人類を犠牲にすべきだ、と言っているのでもない。そうではなくて、人間がいなくなってしまうばそもそも責任すらもない、と言っているのである。だとすれば、我々人間にとっての第一の命法が、人間中心主義的になるのも肯けることであろう。我々がある力を備えているということは、我々に対して責任を要求する権利を対象に与える。我々の立場からすると、要求が突きつけられているのである。しかし、「人間は道徳的にも非道徳的にもなりうる(185)」存在者であり、この点から見れば突きつけられた要求に応じないことも原理的にありうる。そのため、責任の感情によって動かされることが必要になってくる。「対象が存在への権利要求を発する場合、この権利要求にこたえるべく我々の行為で支援しようとする意志が我々に生まれるのは、他のどんな感情にもまして、この責任の感情のため(170~171)」だからである。

対象が存在への権利を要求するのは、存在に内在している価値に基づいてのことであるが、この要求は人間に向かってなされているし、また「呼びかけに触発される可能性を備えているので、人間は潜在的にはすでに『道徳的な存在者』(164)」だということになる。そして人間こそが、呼びかけに応答することが可能なのである。さてヨナスは、彼の言う責任原理の原型を、乳飲み子と思いやる気持ちに求めている。「相互的でない原理的な責任と義務が自発的に承認され、かつ実践されている(端で見ている者をすら深く感動させずにはおかぬ)事例が、従来の道徳にも一つ存在する。それは、自ら生んだ子どもに対する責任と義務である(85)」。「親が子に対して責任を負うとは、完全に無私な行動であり、こうした行動としては、自然によって与えられた唯一のケー

スである。(同上)」ここには、相互性の概念はまったく存せず、ただ、一方の責任および義務があるのみである。「子孫を思いやる気持ちは自発的なもので、道徳法則の呼び声など必要としない。この思いやりの気持ちこそ、客観的責任性と主観的責任感情との合致の基礎的な原型となるものである。この原型によって、自然は、衝動に任せておいたのでは確かとはいえない類の責任すべてをいつか持つことができるように、我々をあらかじめ教育しており、こうしたすべての責任に対する我々の感情を準備してくれている。(171)」

この場合の責任を、ヨナスは「自然責任」と呼び、契約等に基づく相互的かつ共時的な責任と区別している。「自然によって制定された、すなわち自然に成立している責任は、親の責任というこれまでに提出した唯一の(おなじみの)例では、前もって同意を必要とせず、途中で取り消したり投げ出したりすることが許されない。そして、この責任は包括的である。(178)」また、「契約責任では責任の拘束力が約束(179)」から生まれるが、自然責任は事柄(責務)の内在的な本性から生まれる、という違いがある。

「親の子に対する責任」は、「時代を超えたあらゆる責任の原型(234)」とも言われている。「乳飲み子は、責任の対象として、経験的に最初で直観的にもっとも明らかな範例であるばかりか、内実のうえでも最高に完全な範例であり、文字通りの意味で原型である。(236)⁸⁾」責任とは何よりもまず存在者が存在することへの責任である。しかも責任の対象となる存在者は、力を有する責任者と比べると、脆く儂く滅びやすいものなのである。ただしこの議論には、次のような批判がなされている。確かに乳飲み子の例は感情に訴え、理解しやすいかもしれない。しかしながら、まったくこの呼びかけに触発されない人間、耳を貸さない人間がいるとすれば、その人物は乳飲み子に対する責任によって拘束されえないのではないか。義務を直観主義的に基礎づけるだけでは不十分なのではないか⁹⁾、と。

従来の用法とは異なったこの「責任」という言葉を、反対の観点から、すなわち「無責任¹⁰⁾」という観点から眺めてみると、能力を有する者が持つ、弱い存在者に対する責任¹¹⁾がより際立たされ、それによって義務の概念も鮮明

になる。例えば、運転手が無鉄砲であるとすれば、自分自身に対して軽率だと言われる。しかし、その無鉄砲さが乗客に危険を及ぼすなら、彼は無責任である。あるいは無思慮で浅はかな人物がいる。この浅はかさは、時には罪のないもので普段なら愛すべき性格かもしれない。しかしながら、「運転中の無思慮は、たとえ乗客を安全に運んだとしてもそれ自体罪がある(176)」。¹⁷⁶なぜなら、ここには相互的でない責任関係、力または権限が明らかに対等でないという関係が成立しているからである。彼が運転者の力を行使し、他者の安全を意のままにコントロールできるということは、同時に彼が他者の安全を守るために義務を負うということを含んでいる。「義務を果たすことなしに力を行使することは『無責任』、つまり責任という誠実な関係を破る(176)」¹⁷⁶ことに他ならず、そのような力の行使に対しては責任があり、責任を問われるのである。乳飲み子を車内に放置したままパチンコに興じたあげく、脱水症状で死に至らしめるという悲惨な事件が報じられる。これは「無責任」な行為であって、帰責されるに十分である。虐待によって死に至らしめた場合も同様なのは言うまでもなからう。重要なことは、配慮しない人間に対して責任を問うことができる、というものである。すなわち、弱く儂く脆いものに対して危険回避の義務を怠り、責任を果たさぬ者に対しては、帰責されるということなのである。そもそも自然責任とは「途中で取り消したり投げ出したりすることが許されない(178 なお傍点部は引用者)」¹⁷⁸ものなのだからである。

結 語

相互性が成立せずコミュニケーションすら不可能な将来の世代に対して、現在の行為の責任が問われるというのはそもそも不可能ではないか、という疑義は、責任という概念を力との関数として扱うことによって回避されている。「責任という原理」は、未来の世代に対する倫理的な態度そのものを支える原理であると言えるだろう。確かに、ヨナスの議論には「形而上学」が含まれているが、少なくとも、未来の世代に対する倫理的態度を根拠づける上で、一つ

の考え方を提示できていると評価できる。ホルガー・ブルクハルトに倣って「責任という原理は倫理学一般を維持し、下から支える倫理学である」と言うことができるだろう。

注

- (1) Hans Jonas, “Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation” 1979 邦訳『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳 東信堂 2000 年 本論でこの書物から引用する際は、参照した Suhrkamp 版のページ数のみを記す。
- (2) 同著作の別箇所では、「正直であり、善良であり、それだけでなく賢明であり、有徳であるためには、我々が何をしなければならないかを知るには、学問や哲学は何も要らない」とも述べられる。
- (3) フロンガスによって極地圏でオゾン層が破壊され、多量の紫外線が降り注いだ結果、生態系に悪影響を及ぼすことなどが、ここで言う自然の傷つきやすさの一例となろう。
- (4) 「伶俐(Klugheit)の規則」は、「利口の規則」とも訳され、カントが仮言命法の一つとして定式化した。自己の幸福を目的として、ある手段を命じるものであるが、何を幸福と見るかは人によって様々であるから、普遍的命令にはならない。ただし、ヨナスはここで、木にまたがっている「ひと」とは誰か、「ひと」がまたがっていたり落ちたりすることに対する私の関心とは何か、と問う。
- (5) ただし、取り急ぎ補足しなければならないことがある。テクネーによる人間の改変については、さしあたりヨナスは価値評価を保留している、という点である。ここで重要なのは、従来の倫理学の内部では一般に、人間の恒常性は自明だったので、そもそもこのような問題は問われることがなかったが、現代に至って状況は一変した、ということである。
- (6) 事実から価値へ、存在から価値へ、最終的には当為へという自然主義的誤謬のとして戒められてきた移行を、後にも述べるが、ヨナスは乳飲み子の例を出すことによって乗り越えようとする。
- (7) カントは「汝なすべし、ゆえに汝なしうる」と説いたが、ヨナスは「汝なすゆえに、汝なしうるゆえに、汝なすべし(230)」と説く。ヨナスも自覚しているように、この「うる(能力)」は、常軌を逸した我々の能力であって、様々な因果的帰結を世界にもたらす能力のことであり、カントの説く、傾向性を義務に服従させる能力とは内容が異なっている。
- (8) 別の箇所で、ヨナスは責任を、「配慮」とも言い換える。「他者の存在を思いやり、義務となった配慮で、その存在の傷つく脅威が迫ると『心配』になるような

配慮，それが責任である。(391)」つまり，自分がケアしなければ，どうなってしまふのかという「恐れ」を抱くことが，道徳的な関心を持つということになるのである。

- (9) この批判およびヨナスの立場からの再批判については，品川哲彦「自然・環境・人間　ハンス・ヨナス『責任という原理』について　（『関西哲学会年報・アルケー』7号，1999年）に詳しい。
- (10) ただしこの場合の「無責任」は，形式的な意味での無責任，すなわち責任が無い，責任能力を欠く，帰責不可能だ，という意味ではない。
- (11) ヨナスは，この力ある者の弱き者に対する責任を，包括的で「垂直的な責任」と呼び，同胞間で生じる責任を，特殊的で「水平的な責任」と呼んで区別する（178）。

大学院文学研究科博士課程後期課程