

技術と倫理

——ハンス・ヨナスとハンナ・アーレント——¹

木村 史人（福州大学）

はじめに

古代ギリシャの時代から、我々は技術を用いて自然と相対してきた。しかし、現代を生きる我々の持つ技術は、その力において、近代以前の人類のそれとは比較しえないほど強大であり、その技術の力が及ぶ範囲は、空間的・時間的に拡張された。このことによって、従来の倫理学では対象とされなかったような問題が生じる。すなわち、もしも現在の我々の技術の使用が将来の世代の存続を脅かすとするならば、現在の我々はそれを防ぐべきであるのか、あるいはそのために何をすべきであるのかという問題である。

以下、本稿では、現代を生きる我々が直面しているこのような問題を捉えるために、縁の深い二人の思想家、ハンス・ヨナス（1903-1993）とハンナ・アーレント（1906-1975）の思想を対決させることとしたい。周知のように、上述の問いは、ヨナスが『責任という原理』（1979）において提起した問題である。本論文1.においてまず、ヨナスの提起した「未来倫理」の内実と射程を明らかにする。その後の2.に、ヨナスの議論を補うものとして、『人間の条件』（1958）を中心に、ハンナ・アーレントの議論を考察することとする。その上で3.においては、二人の思想を重ね合わせ、生産的な捉え直しを試みる。

1. ヨナスの「未来倫理」

1.1 従来の倫理学と「未来倫理」

ソポクレス『アンティゴネー』において詠われているように、古代から人間は技術を用いて自然と相対してきた。しかし一見人間の技術を称揚しているように思われる『アンティゴネー』において、「無制限の発明の才の大きさにもかかわらず、人間は自然力と比べればずっと小さい」（PV 19）ということ、そして人間は自然に対して技術を振るっても、我々を包括する自然（本性）は変わらないという不変性が前提されていたと、ヨナスは指摘する。

ヨナスによれば、従来の倫理学の特徴は以下のようにまとめられる。第一に、技術（テ

¹ 本論文は、2012年9月15日に行われたハイデガー・フォーラム（於：東北大学）での発表「技術と倫理、その時間性 ——ハンス・ヨナスとハンナ・アーレント」を改題し、内容を大幅に改稿したものである。改稿するにあたっては、フォーラムでの質疑応答および、9月8日にフォーラムに先立って行われたハイデガー研究会（於：法政大学）での質疑応答で頂いた質問や意見を参考にした。貴重な質問・意見を寄せていただいた質問者の方々に、この場を借りてお礼申し上げたい。

クネー)の領域は、医学を除いて、倫理的に中立とされ、倫理学の対象とはなっていない。第二に、倫理的に意味があるのは、人間と人間との直接的な関係（自分自身との関係も含む）であり、それゆえ倫理学が取り扱うのは、時間的・空間的に近接した行為、結果であり、長期に及ぶ行為、結果ではなかった。またその際、「人間」の基本的な状態は、本質上不変のものに見なされており、改変の可能性は考えられていなかった。

以上のように、ヨナスは従来の倫理学を、「今」と「ここ」において、人間の間に生ずる行為に関わるものであったと概括する。すなわち、「行為者と、彼の行為に関わる「他者」は、現在を共有している」のであり、それゆえ「道徳的宇宙は同時代人から成り立ち、その未来地平は、同時代人の予測される生命の長さに制限されて」（PV 23）いたのである。

しかし、現代においては、空間的・時間的な点において技術の力が増大したために、従来の倫理の枠組みでは扱えない問題が生じてきている。

従来の倫理学は、人間の生の条件や遠い未来を、それどころか人間という種の実存を配慮する必要がなかった。ほかならぬこうしたことが今日賭けられており、従来の倫理学や形而上学が、それについての原理すら、完成された教説に至ってはなおのこと提供してはくれない、権利や義務についての新たな把握が必要となっている（PV 28f.）。

それでは現代という時代に必要とされる倫理とはどのような倫理であるのか。まず第一に、我々の技術の力が増大したことにより、自然の本性は不変のものではなくなり、「自然の危機的な傷つきやすさ」（PV 26）が生じる。そのことによって、従来の倫理学では対象とされなかった、自然、地球の生物圏全体という途方もない規模の対象が責任の対象となる。

第二に、現代においては、「身近さや同時性という垣根」（PV 27）がなくなっている。たとえ身近な目的のために技術を用いた場合でも、空間的・時間的に大きな広がりをもつ因果系列を引き起こす可能性がある。第三に、従来の倫理学において、人と人とが関わる基本的状況はいつも同じだったのに対して、科学技術は、累積的に世界を改変させ、条件を新しくし、前例のない状況を生み出す。

以上のことは、倫理における知の役割を変化させる。従来の倫理学において、道徳的に行為するために必要とされる知は、「今」と「ここ」という時間的・空間的制約に対応する知識であり、それは、善い意志を持つあらゆる人間に開かれた種類の知識であった²。しかし現代の倫理学においては、その知は、まず、ある技術を使用した（使用し続けた）場合、将来何が起こるのかに関わる知であり、次に、その将来の予測は、誰にでも可能なものではなく、科学者などの専門的な知識を必要とするものとなった。

またさらに、行為の主体も相違している。従来の倫理学が個人の行為に向けられていたのに対して、未来倫理は、むしろ公共政策、集団的な全体の行為に向けられている³。

² たとえばカントは『人倫の形而上学の基礎づけ』序文において、「人間の理性は道徳的な事柄においては、もっとも通常な悟性〔常識〕においてさえ、容易に大きな正しさと周到さに達しうる」（『カント全集』第七巻、深作守文訳、理想社、1965年、17頁）と述べている。

³ しかし、そもそも集団が責任を担う主体となりうるのか、ということは改めて考察する余地のあ

このように、ヨナスの「未来倫理」は、現在を共に生きる者同士の直接的、相互的な関係を扱う、従来の倫理学（たとえばカント倫理学）が想定しなかった状況を問題とする。未来倫理においては、現在の我々と、現在存在しておらず、将来存在するかもしれない者との、もはや直接的、相互的とはいええない関係が、倫理の問題となる。このような未来倫理の根拠づけが従来の倫理学とは異なった困難を孕んでいるのは、両者の関係が相互的ではなく一方的なためである。現在における強盗や殺人に対しては、被害者は抵抗することによって自らの権利を守ることができるが、未来世代に対する強盗や殺人においては、被害者は未だ存在していない以上、抵抗は原理的になされえない。また、技術の累積的な使用によって将来の破局を予期できたとしても、「現在の我々はその破局を回避すべく行動すべきである」という当為は即座に導かれぬ。カントが『実践理性批判』において定言命法の基礎づけとして用いたのは、論理的な無矛盾性である。すなわち、殺人を是とすることは、それを普遍的に適用した場合、自らの生存を脅かすことになるため、定言命法とはなりえないとされる。しかし、「たとえ将来において破局が訪れるとしても、現在の享樂のためにその技術を使用し続ける」ことを我々が選択することは論理的に矛盾しておらず、そして実際にしばしばその選択がなされている。「現在の我々が将来の破局を回避すべく行動すべきだ」という当為は、現在の不自由（不利益）と比較し、将来へと人類が存続することに価値を認められてはじめて有意味な主張となる。

このようなヨナスが提起した「未来倫理」の問題は、現代を生きる我々に課せられた問題として、おそらく広く共感・共有されるものであると思われる。しかしなぜこのようなことが問題となるのか、あるいは問題であるとしても、どのようにそれを根拠づけるのか、ということは必ずしも明瞭ではない。管見では、ヨナスは『責任という原理』において、相互補完的な二つの仕方で、この根拠づけを行っているように思われる。第一の仕方は有名なヨナスの「責任論」であり、第二の仕方は彼の「存在論としての形而上学」である。以下では、順次ヨナスの議論を追跡することにする。

1.2 責任感情

ヨナスは『責任という原理』の主に第四章において、「それについて倫理学説が全体としてずっと沈黙していた」(PV 171)、「[倫理学において中心的な] 役割を、いやそれどころか道徳理論において表立った何の役割も果たさなかった」(PV 222)「責任」という現象に目を向ける。たとえ、世界の中に「それ自体善きもの (An-sich-Guten)」があり、我々に呼びかけてきたとしても、「それが私にまで届き、触発し、その結果私の意志をも動かすためには、私の側でも、それに対して触発されうるようにあらねばならない」(PV 162)。このような「呼び声に対して触発されうる」状態としてヨナスが挙げるのが、「責任という感情 (Gefühl der Verantwortung)」である。つまり、「この主体をこの客体へと結びつけるよ

る問題であるように思われる。アーレントは、「独裁体制のもとでの個人の責任」(1964)において、「集団的責任」は本当に責任のある者を免責するため、誤りであるとしている (RJ 21; cf. 28)。また、責任については、G. Watson や J. M. Fischer らによる、行為や行為者から責任を論じる立場もあるが、本論では紙幅の都合上、彼らの議論に関して主題的に立ち入ることはできない (Watson 2004, Fischer and Tognazzini 2011)。以後の課題としたい。

うな、責任の感情が付け加えられることで初めて、我々はそれのために行為させられる」（PV 170）。すなわち、「それ自体善きもの」（客体）の呼びかけに私（主体）が応答するための蝶番となるものが、責任であり責任の感情であるといえる⁴。

ヨナスは、民法と刑法との違いに反映されるような、二つの責任、すなわち *schuldig* の二つの意味に対応するような「法的責任」と「道徳的責任」から議論を出発させる（PV 172）⁵。法的責任とは、たとえば「ペーターはパウルに対して弁償する責めがある（*schuldig sein*）」というように、行為者がその行為の結果に対して責めがある、といわれる場合の責任である。この結果に対して、罰則が科せられる場合もあるが、それは行為と結果とが因果的に結び付けられ、帰結が予見不可能ではないことが条件となる。それに対して、「道徳的責任」とは、原因となる行為を道徳的に罪がある行為として「責めがある！（*schuldig!*）」と宣告する場合に、犯人に対して帰せられる責任である。ヨナスがこの「道徳的責任」において指摘するのは、罰せられるのは行為の結果ではなく行為自体、「行為の質」であるという点である。たとえば他者に対してある危害を加えた際、その危害という結果を対象とし、それを補償するために機能するのが民法であるのに対して、刑法は結果を補償するのではなく、そのような結果を引き起こした行為自体を対象とし、その行為によって乱された道徳的秩序を立て直そうとする。

ヨナスは、この二つの責任概念の共通点を、第一に、「責任」が実行された行為について事後的に生じること、すなわち過去遡及的（*retroaktiv*）であることのうちに見る。そして第二に、「責任」が外部（他者）から負わせられることによって現実のものとなるということのうちに見る。言い換えるならば、「法的責任」と「道徳的責任」とは、「行われたことに対する事後的な決算（*ex-post-facto Rechnung*）」（PV 174）である。

このような事後的な決算としての責任に対して、ヨナスは、「なされるべき行為の決定に関する」責任、すなわち「力の義務」（PV 174）としての責任を提起する。そしてこの意味での責任こそが、ヨナスが提起する「今日必要とされている未来への責任の倫理学」（PV 175）について話す際、彼が念頭に置いている責任である。ヨナスは、「赤子」を目の前にした状況において我々が抱く責任感情を「すべての責任の原型（*Archetyp*）」（PV 189）として分析する。ヨナスが「赤子」を例として取り上げるのは、この責任が相互的ではなく、親から子へと一方的なものであり、そのため現在の世代に対して原理的に抗議できない立場にある未来世代への倫理である、「未来倫理」の範例となりうるためである。

⁴ ヨナスの責任論に関しては、以下の研究を参照した。西村 1997、久米 2002、Harms 2003、兼松 2011、兼松 2012。

⁵ ヨナスは『責任の原理』においてハイデガーの名を一度としてあげてはいないものの（Cf. Wolin 2001, 123）、*Schuld* の分析から出発するヨナスの責任論のうちに、明らかにハイデガーの『存在と時間』58節の議論の影響を見て取ることができる。論者は以前に、ハイデガーの *Schuld* とヨナスの責任の関係について私見を述べたことがある（木村 2012）。主題的に『存在と時間』における *Schuld* を考究した研究としては、Wulff 2008 や池田 2011 などの研究がある。また、ヨナスとハイデガーの比較研究、影響史的研究としては、的場 1999、Wolin 2001、Wiese 2008、Vogel 2008 などを参照した。的場と Wiese はヨナスのグノーシス主義の研究に対して、ハイデガーの影響の大きさを指摘している。

赤子（新しく生まれた者 *das Neugeborene*）が息をしているだけで、否応なく（口答えできずに *unwidersprechlich*）あるひとつの「当為（べし）」が周囲世界に向けられる。それは、世話をせよという当為である。[...] 私は「否応なく」とは言うが「抵抗なく（*unwiderstehlich*）」とは言うわけではない。なぜなら、あらゆる「当為」同様に、この「当為」も、当然抵抗を受けるからである [...]、[だが、その子の世話をすべしという] 要求そのものの否応なさと同様の明白さは、これによって何も変わらない（PV 235）。

赤子を目の前にしたとき、我々は「世話をせよ」という「当為」を否応なく、口答えが許されないような仕方で抱く。無論、そのような「当為」をたとえば育児放棄（ネグレクト）という仕方で無視することはできるし、別の要求によって塞がれてしまうこともある⁶。しかし、たとえ見ず知らずの赤子であったとしても、目の前で赤子が泣き、憔悴していく様に直面した時、多くの者はその子の世話をすべきだという「当為」を抱き、我々にその子の命が責任として課せられていることを自覚するだろう⁷。ヨナスは、そのように感じられる責任の構造を分析していく。

この赤子の例からヨナスが読み取ろうとするのは、第一に、我々が赤子に対して責任を抱くのは、赤子が無力（*Ohnmacht*）であるためということである。赤子は「現存在の所有と非所有との独特な関係」（PV 236）にあり、「頼りのない存在が非存在へと懸っていること」（PV 240）としてある。すなわち、赤子は確かに存在（生存）しているが、自らだけでは存在を維持することはできないという極度に無力な存在であり、常に非存在へと晒され、それゆえに親を代表とする周囲の人間による世話を必要とするような、「変化するもの」、「破滅と崩壊の危機に瀕したもの」、「はかなさにおける無常のもの」（PV 226）なのである。

第二に、私とその赤子の生存に義務を負うのは、赤子の無力さと相対的に、私が大きな力を有しているためである。成人同士の関係であっても、しばしば私が有する力は相手を害するに足るものであるが、それは害するという行為をなす（選択する）ことによる。しかし赤子との関係においては、むしろ何もしないということによって、その子は害を与えられる。その子を害しないようにするならば、我々は積極的にその赤子の生存に関わり、世話をしなければならない。またこの第二の性格に関連して、第三に、そのような赤子は「私の外にあるが、私の力の及ぶ範囲にあり、私の力に委ねられていたり、脅かされていたりする」もの、「その固有の権利において依存するもの」（PV 175）でもある。さらに、力の「相対性」とは、以上のように責任の対象（赤子）と責任を感じる主体の力の相対性であるだけでなく、複数の主体が想定される場合、その主体同士の対象への力の相対性であるといえる。たとえば目の前で他人の赤子が泣いているという場合、私が一人でその赤子と向き合っているのであれば、私とその赤子との力の相対性によって、課せられる責任が決定されるが、親がその場に居合わせた場合、もしその対象に対して同程度の力を有し

⁶ ここでヨナスが例として挙げているのは、口減らしや祭祀の犠牲などの例である（PV 235）。

⁷ Matthias Kettner（1990）の、すべての人が赤子に対して愛情を感じるとはいえない、すなわち普遍化できないという指摘は正しいだろう。しかし、そのために、倫理学の基礎づけには失敗しているとする結論に対して、兼松は「彼のヨナス理解は適切なものとはいえない」（兼松 2012）と述べている。

ていたとしても、私が課せられた責任は少なくなる。それは、その赤子は、他人の私よりも肉親の力の圏内にあり、その赤子に対して力を及ぼす権限を、私よりも肉親が相対的に多く有しており、それゆえ、責任の量と質もまた大きくなるためであると考えられる。その対象（赤子）への力をふるう権限の多寡によって、課せられる責任が決定されるといえるだろう。

また、憔悴した赤子を目の前にした場合であっても、たとえばその者が未だ子供で、そのまま赤子を放置すればその命が危険にさらされることを認識できない場合、その者に責任は課せられないといえる。我々が赤子へ手を差し伸べるのは、その子がそのまま放置されれば危険であることを知った上で、それを回避しようとするためである。

このように、赤子において尖鋭な形で現れているのは、この責任が「知と力の関数（Function）」（PV 222）であること、すなわち、「責任とは力の相関概念（Korrelat）であり、力の大きさと種類が責任の大きさと種類を規定する」（PV 230）ことである。我々は何かに対して力を有することによって、その何かに対して責任を課せられている⁸。すなわち、「人間が因果的な能力を持つ主体であることそのものは、人間が外への責任という形で客観的に拘束されているということである」（PV 185）といえる。

このような状況において責任はその「否応なさ」において現れる。言い換えれば、ヨナスは責任を単なる主観的な感情ではなく、我々がそれに客観的に拘束されるもの（否応のないもの、口答えできないもの）として考えている⁹。しかし、このような「人間が外への責任という形で客観的に拘束されている」ことは、すぐさま具体的に道徳的な行為（たとえば赤子にミルクを飲ませる）を現実に行うことではない。そうではなく、人間が「否応なく」責任に拘束されているとは、「呼びかけに触発されうる可能性を備えているために、人間は潜在的にすでに「道徳的な存在者」であり、またそのことによって非道徳的にも存在しうる」（PV 164）こと、いいかえれば責任へと拘束されていることによっては「人間はまだ道徳的であるとは言えないが、道徳的にも非道徳的にもなりうるという意味で、人間は道徳的存在者である」（PV 185）ということである。この意味で、ヨナスの「力の関数」としての責任の分析は、我々が実際に「道徳的」・「非道徳的」に行為することを可能にする条件の解明であるといえる。

ヨナスが現代という時代において「未来倫理」を提唱しなければならなかった理由は、以上のような「力の関数」としての責任概念から理解できる。現代を生きる我々の持つ技術の力は、かつてとは想像を絶するほどに増大しており、それと相対的に自然は脆弱に、傷つきやすくなっており、未来世代は存続の危機に立たされている。こうした状況におい

⁸ たとえば、同種の責任を抱く者として、ヨナスは運転手や船長を挙げるが、彼らは乗客の安全などに関して力を有する（意のままにできる）からこそ、乗客の安全などに対する義務、責任を負っているのである（PV 176）。また「親」と並んで「政治家」がこの責任の分析の対象として挙げられているのも、「政治家」が国の命運を左右するような（権）力を持つためであると考えられる。

⁹ 責任が客観的に課されるということは、看過しえない重要な点である。もしも責任が主観的な感情であり、人によって生じたり生じなかったりするものであるならば、我々が他者の責任を指摘すること、あるいはその責任の不履行や放棄を「責めあり」と糾弾することは困難となる。我々がそのような指摘、糾弾を行うことができるのは、責任への拘束が客観的であり、否応がないためである。

て、人類に課せられた責任は、かつてとは比較を絶する程に大きなものとなっているのである。

しかし、なぜ責任は「知と力の関数」として生じるのか、とヨナスの問いをさらに進めることは無益ではないだろう。我々は、目の前の赤子に対してその生存だけではなく、行為にも責任を負う。たとえば放置していた刃物で赤子やまた別の者が傷ついた場合、それは行為の主体である赤子の責任ではなく、そこに刃物を放置していた大人（親）の責任となる。それに対して、対等な他者の行為や生存に対しては、我々は責任を負わない。しかし、たとえば成人同士であったとしても、タクシーの運転手は乗客の安全に対して、責任を課せられている。この問題については、以下ヨナスの目的論を考察した後に、アーレントの議論を踏まえることで、再度考察することとしたい。

1.3 目的と価値の形而上学 ——未来倫理を根拠づける原理の探求

ヨナスは『責任という原理』第三章において、倫理学を最終的に基礎づけているような形而上学として独自の目的論を提起する。従来は、世界に人間が存続すること（Anwesenheit）は、疑問の余地のない所与、前提であり、倫理学はこの前提から、個々の行為を対象とした。しかし、現在では、未来における世界と人間の存続が危うくなったことによって、この所与、前提が義務づけの対象となる。しかし、「こうした世界——人間が住むにふさわしい世界——が、未来もずっと存在すべきであり、未来もずっと、人類の名前に相応しいものたちが、世界に住み続けるべきである」（PV 33）ということは一般的な主張としては理解・共感できるかもしれないが、いかなる論拠から根拠づけられるのか。

ヨナスは、この未来倫理の原理探求のために、「倫理学という名の行為の理論を超えて、すべての倫理学を最終的に基礎づけているに違いないような、形而上学という名の存在の理論に歩みを進める」（PV 30）。なぜなら、人類が存続すべきであるということ、系列が続いていくべきだということは、系列の外からしか、「最終的には形而上学的にしか根拠づけられえない」（PV 35）ためである。それゆえヨナスは、「「未来倫理」の第一の原理は、それ自体は行為論としての倫理学のうちにはなく、[...] 第一の原理は、存在論としての形而上学のうちには」（PV 92）あると述べる。

このヨナスの形而上学的根拠づけは、本論文前節 1.2 で考察した責任論と相補的な関係にあるといえる。ヨナスの責任論は、世界の中に「それ自体善きもの」があり、我々に呼びかけてきたとしても、私の側に、その呼びかけを聞き取り、それに応える能力がなければ、呼びかけは意味をなくすため、この呼びかけの声を聞く能力として「責任という感情」を考察するものであった。この責任を抱く主体を考察する責任論に対して、彼の存在論としての形而上学とは、同一の状況における、「客体的」側面を、すなわち世界の中に「それ自体善きもの」は存在しているのか、存在しているとすれば何がそれを善きものとしているのかを考察する議論であるといえることができる¹⁰。

¹⁰ ヨナスは、「倫理学は客体的側面と主体的側面とを持ち、一方は理性に、他方は感情に関係する」（PV 163）と述べる。また『生命という原理』（1973）のエピローグにおいては、「倫理学の根拠づけとしての存在論は哲学の根源的立場であった。「客体的」領域と「主体的」領域の区分であるよ

「存在しなければならぬ世界の中で人間が存在しなければならぬのか」という倫理的・形而上学的問いに対して、ヨナスは、「人間にとっての善（Gut）だけではなく、人間以外の事物にとっての善をも探すということ」、すなわち、「目的（Zwecke, ends）それ自体」の承認を人間という領域を越えて拡大すること」（PV 29; cf. IR 8）を試みる。まずヨナスは、目的とは、「何のために」という問いに答えを与えるものであり、そのためにある経過が起こったり、ある行為が企てられたりするものと指摘する。目的を認識することによって、対象が目的にどの程度適しているのか、つまり目的を達成するのにどの程度役立っているかについての判断が可能になる。我々が「目的」を事物において見て取ることによって、ある目的に対する有用性という基準による「良さ」、つまり何ものかに対する「価値」が決定される。

ヨナスは、ハンマー、時計、法廷、歩行、消化器官においてそれぞれ「目的」を考察していく。「歩行」のような人間と動物の随意的な身体行動において、目的や目標を通じた決定が実際に行われていることは明らかである。こうした目的や目標を、主体は持ち、実現している。ヨナスは、この主体が目的を持つこと、そしてこの主体が自然と連続的であることから、自然も目的を持つと述べる¹¹。

いずれにせよ、明白に主体的なもの（これは常に個別的でもある）は、高度に発達した自然の表面現象であるということを確認するならば、その明白に主体的なものも自然に根差しており、その本質は自然と連続している。それゆえ、両者は「目的」に参加している。その生命という証拠によって、[...] 目的は元々自然に内在していたのだと我々は言おう（PV 142）。

しかしヨナスは、自然が目的を持つということによって、自然や消化器官、体細胞、原始的有機体が心を持つと主張しているわけではない。「生物体全体の内部での消化や消化器官には、たとえ一貫して非意識的、しかも不随意にであっても、目的が内在し」、そして「まさにこの生物体の自己目的としての生命」を目的としている。それゆえ、「事実に目的はすでに自然の中に現存し、それどころか事物の自然本性の中に目的がある」（PV 144）とされる。そして「そもそも目的を持つことができるという能力の中に、我々は善きものそれ自体（Gut-an-sich）を認めることができる。こうした善きものそれ自体が、存在しているが何の目的も備えていないということよりも無限に優越している」（PV 154）と述べ、このことは直感的に明らかであるような「存在論上の公理」であるとする。さらにヨナスは、次のように述べる。

うな、両者〔すなわち、存在論と倫理学〕の区分は、現代の運命である」（PL 402）と述べられている。

¹¹ 意識と自然との連続性についての詳細な議論を、ヨナスは、『生命という原理』（1973）において行っている。たとえば、「精神」や「自由」について、「精神」が最初から有機的なものにおいてまったく前もって形成されているなら、自由もまたそうである。事実我々の主張は、物質交代、あらゆる有機的実存の基層が、自由を認識させるのであり、それどころか、それ自身が自由の第一形式であるということである」（PL 17）と述べられている。

〔…〕目標を目指すというこのあり方そのもののうちに、我々は、存在が非存在よりも良いものとして絶対的に措定する存在の根本的な自己措定を認めることができる。あらゆる目的において、存在が自らを肯定し、無に反対する表明を行っている（PV 155）。

目的を有するものは、存在しないよりも存在すべき善きものなのである。人間を含む地球上の生命は、このような意味で善きものである以上、それが将来絶滅することを避けるべきだ（すなわち無となることよりも存在し続けることを選ぶべきだ）という、「存在擁護への責務」、「存在に対する責任」、すなわち将来の人類が存続するために現在の我々は尽力しなければならない、という当為、義務が導出される。

1.4 『責任という原理』における責任論と目的論の関係

『責任という原理』において提示された責任論と目的論は、責任が生じるという状況を主体・客体という両面から分析するものであるといえる。論者は、二つの議論を、責任が生じるという倫理的な状況を理解するためには、どちらも欠かすことができないという意味で、相互補完的なもの、言い換えれば、責任論だけでは、責任が生じる状況を十全に説明することができないと考えている。なぜなら、我々がある赤子を目の前にしたときに課せられる責任、そしてその責任を果たさないことで科せられる倫理的な非難は、「知と力の関数」としての責任の理解からだけでは説明できないように思われるためである。

たとえば、自分で買って来た果物を冷蔵庫に入れ忘れ、腐らせてしまう、という状況を考えてみたい。この果物を腐らせてしまったのは、他の誰でもない「私の責任」である、と言うのは自然な言明であろう。果物は購入した私の所有物であり、それゆえ私の力の圏内にあり、また放置すればすぐに痛んでしまうということを、私は予測できた。すなわち私はその果物とその腐食に対して、大きな知と力を有していた（その気になれば腐食を止めることができた）のであり、それゆえその果物に対して責任を課せられていたといえる。しかし、この果物の例と、赤子の例を同列に並べることに、多くの者が違和感を抱くのではないだろうか。

二つの例は、共に責任の対象（赤子と果物）が私の力の圏内にあり、また放置すれば死亡・腐食してしまうということを私が知っていた、という点を共通点とする。しかし、赤子を放置させ死亡させた場合、課せられていた責任を果たさなかったこと（無責任であったこと）に対する非難は倫理性を帯びるのに対して、果物の腐食に対してはせいぜい「もったいない」というにすぎず、倫理的な非難は起こらないか、起こったとしても非常に軽微であるように思われる。両者の相違はどこにあるだろうか。論者はさきほど二つの例の共通点を指摘する際に、「死亡」と「腐食」という言葉を使い分けたが、我々は通常、果物が腐ることに対して「死亡」とはいわず、赤子が亡くなることを「腐食」や「だめになる」とはいわない。「腐食」や「だめになる」とは有機的生命を持たないもの・失ったものもが、その組織を崩壊させることを意味するのであり、両者（赤子と果物）は生命を持つか否かという点に大きな違いをもつといえる。ヨナスの議論は、赤子を見捨て死なせるという意味での無責任を我々が倫理的な悪と感じ、その一方で果物を腐らせるという意味での無責

任を、そうは感じないということを説明する。すなわち、一方を倫理的な悪と感じ、他方をそうは感じないということは、赤子自体が生命を有し、目的を志向する「善きもの」であることから説明できるだろう。『責任という原理』におけるヨナスの目的論は、以上のような彼の「知と力の関数」としての責任論だけでは説明し得ない責任の倫理性の次元を補完するものとして位置づけられるように思われる。

本節では、ヨナスの「未来倫理」の根幹を成す、彼の責任論と目的論を検討し、最後にその関連について述べた。しかし、ヨナスの『責任という原理』における責任と目的の関係については、いまだ未解決な問題が存しているように思われる。それは、第一に、責任の対象と感情の関係はどのようなものであるのか、という問題であり、そして第二に、責任を感じる主体において責任と目的志向的であることはいかに整合的に捉えられるのかという問題である。以下では、この二つの問題を課題として明確化しておきたい。

責任の対象と責任の感情との関係については、すでに果物の腐敗を例にあげて、生命の有無という観点から、一定の考察を試みた。しかし、我々は通常、人間とそれ以外の生物との間にも何らかの区別を設けていると思われる。たとえば、蚊を叩くことに良心の呵責を覚える者はいるかもしれないが、それと殺人を同列に並べることはナンセンスであろうし、道を歩いていて車に轢かれた動物の姿を見て、痛ましいと思うことはあるだろうが、子供や老人が同じ状況にあった場合と、同じ行動を起こす者は稀であるだろう。ヨナスがいうように、目的を有するという点において我々人間と動物とは共通しており、目的志向的であることはそれ自体で善きものであるとすれば、我々人間とその他の生物とは等しく善であり、区別はなくなるように思われる。ヨナスの目的論によって、生命を有するものとそうでないものとの区分は明確化されたが、生命を有するものとの区分、つまり動物と人間との区分は、未だ明確化されていないといえる。

さらに、『責任という原理』において語られていないのは、責任を感じる主体、我々自身において目的志向的であることと責任という感情は、いかに整合的に捉えられるのかということである。我々も動物も、目的志向的であるという点は共通している。しかしその一方で、ヨナスは「人間のみがただ責任を持ちうる」（PV 185）とも述べている。すなわち、我々が責任を感じるのと我々自身が目的志向的であることとの関係、さらに責任という感情を持つのは人間だけであるとするならば、責任を持つことを可能にし、有機的生命と我々人間とを区分する条件は、『責任という原理』においては不明確であるように思われる。

2. アーレントの活動性の分析

以上のような問題意識のもとで、以下ではヨナスと友人でもあり、同門の哲学者でもある、ハンナ・アーレントの『人間の条件』（1958）と同年の論文「歴史の概念」（1958）の

議論を参照してみたい¹²。アーレントを召喚するのは、第一に彼女もまた、現代の技術についての問題意識をヨナスと共有していたと考えられるためであり¹³、第二に彼女の労働、制作、活動という三種の活動性による人間分析をヨナスの議論と重ね合わせることで、上述の問題が生産的に解決されることが期待できるためである。

2.1 労働・制作・活動

アーレントは『人間の条件』において、人間存在を、三種の基本的な人間の活動性 (activity)、すなわち労働 (labor)、制作 (work)、活動 (action) から成るものとして考える。労働とは、人間が生命であることに対応する活動性である。人間の肉体が生命として維持されるためには、食物を獲得し、消費しなければならない。このような「生命の必要性 (the necessities of life)」 (HC 84)、「消費財 (the consumer goods)」 (HC 94) を獲得する活動性が労働である (cf. HC 7)。それに対して、アーレントは、労働の生産物とは非常に異なった本性を持っている、「世界の物 (the things of the world)」を製作する活動性を制作と呼ぶ。

以下ではまず、労働と制作とを比較する形で、この二つの活動性を捉えたい。アーレントは、制作の特徴のひとつを、「対象を作り上げる際に従うべきモデルに導かれて (under the guidance of a model) 行われる」 (HC 140) という点に見出す。この目的であるモデルが実現されたとき、制作は終わる。制作された物は、目的であり、生産過程がそこにおいて終わるという二重の意味において、「最終生産物 (an end product)」 (HC 143) と呼ばれる。このような「明確な始まりと明確で予見できる帰結 (a predictable end) を持っているということが製作の印である」 (HC 143) のであり、制作者は自ら目的を定め行為をはじめることができ、その帰結を予見し、統御することができる主人である (cf. HC 122; BPF 59)。また、人間の手で生み出された物は、すべてもう一度人間の手によって破壊することができ、また同じものを製作することも可能であるために、制作は、後述するような活動と違って、不可逆的ではない。

それに対して、労働は、常に同じ円環に沿って動き、「終わりがなく (unending)、生命そのものに従って自動的に進む」 (HC 105f) 能力であり、その「労苦と困難」が終わるのはこの有機体が死んだときである (cf. HC 98)。さらに、労働は、生命の必要に従属しているために、意図的な決定や設定された目的によってはじめられるのではない。すなわち、「労働する動物は生命過程の反復的なサイクルに閉じ込められ、労働と消費の必要に永久に従属するという苦境 (predicament) に立たされている」 (HC 236) のである。

¹² ヨナスとアーレントとを相互比較する試みとしては、Wolin 2001、Harms 2003 をあげることができる。特に Harms は二人の思想の全過程に関する詳細な比較研究を行っている。

¹³ ハンス・ヨナス『回想記』288 頁参照。

また、アーレントは『人間の条件』において、現代技術の異質さ、危険性を指摘している。たとえば、アーレントは自然科学が「不可逆的で「返ることのない過程」の科学」となったと述べた後に、「人間は常に、自分の手によるあらゆる生産物を破壊する能力をもち、今日では、人間が造ったのではないもの——地球と地球の自然——さえ破壊する潜在能力を持つようになった。人間は、活動を通じて始めたどんな過程についてもそれを元に戻せはしなかったし、またこれからも元に戻すことはできないだろう、それどころか、その過程を安全に意のままにすることもできないのである」 (HC 232f.; cf. HC 148f.) と述べている。

また、アーレントは制作と労働の区別を、生産される物の違いのうちにも見ている。労働の生産物は、「触知できる物のうちで最も耐久性の低いもの」（HC 96）であり、労働は「実際、背後に何も残さず、努力の結果が努力を費やしたのとほとんど同じくらい早く消費される」（HC 87）。すなわち、労働は「最も世界性がなく、同時にすべての物のうちで最も自然的である」（HC 96）ような消費財を生産する。それに対して、制作されたものは「安定性（stability）」と「固さ（solidity）」を持つ。すなわち、世界の物は、それを使用する人間に対して、しばらくの間は抵抗し、「対立し」、持ちこたえることができ、人々の生命と活動の絶えず変化する運動に持ちこたえ、それを超えて存続する。そしてこの人間の工作物の安定性と固さ、耐久性が、人間に住処を与える。無論、工作物の「安定性」と「固さ」は相対的なものであり、使用されれば損耗し、いずれは解体してしまう。しかし、消費されるものにとって、消費、解体こそ本質的であるのに対して、この工作物にとっては、解体は、使用や制作の目的ではなく、付随的なことである点に相違がある（cf. HC 136f., 167, 173）。

アーレントは、上述のような労働と制作とは異なる能力として、活動を定義する。活動とは、「物あるいは事物の介入なしに直接人々の間で行われる唯一の活動性」（HC 7）であり、「多数性（plurality）という人間の条件、すなわち一人ではなく、多数の人間が地球上に生き世界に住んでいるという事実に対応している」（HC 7）とされる。活動とは無数の人間の間張り巡らされた「諸行為の網の目（the web of the acts）」（HC 188）において行われる。

この活動の機能の一つは、個々人のユニークな差異性、正体を暴露することにある。「人々は活動と言論において、自分が誰であることを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間的世界に現れる」（HC 179; cf. HC 176）。しかし、その当人の「何（what）」ではなく、その当人が「何者（who）」であるのかの暴露を当人が意図して行うことは不可能であり、他人には明確に現れる「正体」が、本人の眼には全く隠されたままになっている。

さらにこの暴露は、人々の間にあって、人々を関係づけ、人々を結びつけるものによって仲介されている。この仲介者とは第一に、利害や物理的な世界の介在者、世界のある客観的なリアリティであり、第二に、アーレントが「網の目」と呼ぶ、活動が開始されるときにはすでに存在している他者との関係である。活動は「常にすでに存在している網の目の中で行われる」（HC 184）のであり、「言葉と行為によって、私たちが自分自身を人間世界の中に挿入すること」（HC 288）なのである。このように同様の活動能力を持つ他者へ向けられているために、またさらに別の他者へ影響を与えずにはおれない。活動は「網の目」の中でその影響が波及していくために、活動の結果には限界がない。そしてこのために、活動は、その結果が予知できないという「不可予見性（unpredictability）」という特徴を持つ。人間は、「確かに一方では、何か新しいことを始めることができるのに、同時に他方では、新しく始めた活動の帰結を意のままにできないどころか、予見することさえできない」（HC 235; cf. HC 244; BPF 59f., 84）のである。

このように活動がその正体を暴露しながら、当人には隠されたままになっていること、

そして活動の結果が不可避的に予見不可能なことによって、活動する者は制作者のように主人ではなく、またその活動の意味も当人には明らかにはならないということが活動の特徴である。しかも、このような活動は、一度生じてしまったら、取り消すことはできず、再びやり直すことはできないという「不可逆性」という特徴を持っている（cf. HC 220）。

学会での研究発表を例として活動を考えてみよう。学会での研究発表に当たって、発表原稿を書くという行為は思考を物化する過程であり、相応の苦労はあるものの、発表者自身の原理的に意のままになりえる（コントロールできる）行為、それゆえその結果を予見可能な行為である。それゆえ、この発表原稿の執筆という行為は、アーレントの三種の活動性の区分に従えば、自分の言いたいこと（目的）を実現するという制作に当たる行為といえる。それに対して、実際の発表やその質疑応答は、他者たちとの関係において行われるために、原理的にその結果が予見不可能な行為であるといえる。無論、発表者は自分の考えを伝えることや良い評価を受けることを目的として発表に望むが、その発表を聞いた聴衆に伝わるのか、どのような評価を下されるのか、そしてどのような質問がされるのかは、発表前には予見不可能である。ある人にとっては良い発表であっても、別の者にとってはそうではないということがあり、また自分が重要だと考える箇所は一切評価されず軽い気持ちで書いた表現が評価されることもあれば、想像すらしていなかった観点から質問されるということも珍しいことではない。このように発表は、それぞれ異なった関心を持つユニークな他者たちの間でなされる行為であるために、その結果は予見不可能であり、また同じ発表と質疑応答は二度とできないという不可逆性をもち、さらにその当人が何者であるかを暴露するという特徴を有しているといえる。

またさらに、活動の意味を行為者が知りえないのは、その時点では、行為の帰結が予見不可能であるためである。発表がどのような反響を引き起こすのか（引き起こさないのか）を事前に予見することはできず、その発表の意味は発表後に、場合によっては数十年後や死後に明らかになるということもあるだろう。つまり、アーレントが、「[...] その〔活動の〕完全な意味がそれ自身を明らかにするのは、それが終わったときのみである」（HC 192）と述べるように、ある行為の意味は、少なくとも、その行為が終わらなければ明らかにはならず、またそもそも活動は、無数の他者が織り成す「網の目」の中で行われ、「その結果には限界がない」（HC 190）ため、その意味は常に変動しうる。

しかし「不可予見性」や「不可逆性」という活動の一見否定的な特徴づけは、活動が「創始（initiative）」、「始まり（beginning）」であることと密接な関係にある。アーレントは「始まり」の本性を「以前に起こったであろうあらゆるものからは予期できないような何か新しいことが起こる」（HC 177f.）こととする。私たちがこの世界の中に誕生すること（「第一の誕生」）は、それ以前の間とは異なった唯一の存在の出生であるために、新しい「始まり」である。またそのような一人一人がユニークな存在である人間のそのつどの活動もまた、誕生という事実に対応するような「第二の誕生」として「始まり」の性格を有する。我々はそもそも活動の主人ではなく、また、活動の過程を統御することはできず、そしてまた活動はユニークな個人がユニークな他者へ向けて行われるためにその結果を予測する

こともできないゆえにこそ、活動は同じものの繰り返しであることはできず、不可避免的に常に新しい「始まり」である。

2.2 三種の活動性の関係

本節では、2.1 で示された三種の活動性の関係について考察を深めたい。労働と制作とは次のような仕方で連関している。生命過程の反復的なサイクルに閉じ込められ、労働と消費の必要に永久に従属しているという苦境にある労働を救うのが、制作である。制作は、道具を作り出すことによって、労働の苦痛と困難を和らげるだけではなく、耐久性を持つ世界をも製作する。生命過程の反復的なサイクルを超えて存続する世界を製作する制作によって、労働は救済されるのである。

しかし、労働を救済する制作は、『人間の条件』において批判されてもいる。アーレントは『人間の条件』において——おそらくハイデガー『存在と時間』の道具分析を念頭において——製作経験の一般化（the generalization of the fabrication experience）（HC 157）、および使用者である人間そのものを、目的と手段の究極目的とする人間中心の世界理解を批判的に考察している（vgl. SZ 86f.）¹⁴。制作の目的（end）は、「目的が手段（means）を正当化し、その上、目的は手段を生みだし、組織する」（HC 153）という特徴を持つ。たとえば、木材が樹木の殺傷を正当化し、テーブルが木材の破壊を正当化するように、目的は、材料を得るために自然に加えられる暴力を正当化し、また必要とされる専門家の数などを決定する。原理的には無限に連続しうる手段と目的の連関が終わるのは、他のすべての目的を目的たらしめるような、「目的自体（end in itself）」、「意味（meaning）」があるときである。しかしそもそも、制作者の世界においては、意味は目的としてのみ現れるが、目的とは、それが実現されると目的であることを止めるものであるため、「目的自体」、「意味」は永続的、固定的なものではありえない。このような制作による世界理解において、制作の対象である自然や製品は、単なる手段となり、それ自体に固有の「価値」を失い、最終生産物として目的であったはずの物の世界は貶められてしまう。すなわち、「手段性を持つ製作だけが世界を建設する能力を持っているにもかかわらず、世界の実現を支配した標準が、世界の成立後もその支配を許されるならば、この同じ世界が、用いられた材料と同様無価値となり、さらなる目的のための単なる手段となる」（HC 156）ことを、アーレントは問題視する。確かに、制作者の目的 - 手段連関は、人工的な世界を実現するためには用いなければならないが、その世界が完成された後もその世界に対して用いられるならば、制作者は存在する一切のものを自分自身のための単なる手段、使用対象物として考えることにより、世界から意味が失われる。

制作におけるこのような苦境を救済する能力を、アーレントは活動のうちに見る。

¹⁴ アーレントとハイデガーの関係については、Villa 1996, 梅木 2004, Villa 2008, 寿 2007, 森 2008 などを参照した。特に梅木はアーレントの制作論とハイデガーの連関を指摘し、アーレントは「ハイデガーと共に、また彼に反して、活動と仕事を区別しつつ」（梅木 2004, 42 頁）議論を行っているとしている。

〔…〕 制作者（homo faber）が、無意味性（meaninglessness）、「あらゆる価値の低落」、そして手段と目的のカテゴリーによって決定される世界では有効な標準を発見できないという不可能性という苦境から救われるのは、意味のある物語を生産するような、〔…〕 活動と言論という相互に関連した能力によってのみである（HC 236）。

このように、活動は制作によっては見出すことが困難な意味を与えることで、制作の苦境を救う。しかし反対に、制作も活動に寄与している。それは、第一に、耐久性がなく他者に依存しており、空虚であるような、活動の産物に対して、持続性を与えることによってである。

それら〔活動と言論と思考〕は、それ自体でなにも「生産」せず、生まず、生命そのものと同じように空虚である。それらが世界の物となり、偉業、事実、出来事、思想、観念の様式になるためには、まず見られ、聞かれ、記憶され、次いで変形され、いわば物化（reify）されて、詩の言葉、書かれたページや印刷された本、絵画や彫刻、あらゆる種類の記録、文書、記念碑など、要するに物にならなければならない（HC 95）。

すなわち、活動は、第一に、それを見、聞き、記憶する他人が存在し、第二に、触知できないものを触知できるものに物化することによって、初めてリアリティを得、持続するものとなる。そして、この物化をなすのは、制作者である。この意味において、「活動し語る人々は、最高の能力を持つ制作者（homo faber）の助力、すなわち芸術家、詩人、歴史編纂者、記念碑建設者、作家の助力を必要とする」（HC 173）のである。

先ほどの学会発表の例を再度用いて、活動と制作の関係を考えてみたい。複数の他者による活動である質疑応答は、往々にして記憶にとどめられるだけであり、レコーダに録音するか筆記するかしなければ、記録には残らない。質疑応答によっては何か世界のうちに残る物は生産されず、それが記憶の風化を免れるためには、アーレントが述べるように、「物にならなければならない」（HC 95）のである。この意味で制作が活動を助けるというのは、理解が容易であるだろう。しかし、ただレコーダに録音された音声か、意味のある物語であるといえるだろうか。

すでに述べたように、活動の意味は、結果の不可予見性ゆえに活動の当事者には明らかにはならず、「物語作者である歴史家が過去を眺めるときのみ」（HC 192）、すなわち物語の中に位置づけるときのみ明らかになるという特徴を持つ。つまり、「物語とは活動が必ず生み出す結果であるとしても、物語を感じ取り、それを「作る」のは活動者ではなく、物語作者である」（HC 192）。物語とはただ複数の出来事を羅列することではなく、重要な活動や出来事を選択し関連づけながら語ることでありといえる。たとえば 1927 年の『存在と時間』の出版はそれだけでは哲学書の出版というありふれた出来事に過ぎないが、当時の哲学界の反響や、その後の幾人もの哲学者への影響、現在も続く全集の刊行などの出来事と結び付けられることで、大きな意味を持つ出来事となる。このような重要な活動や出来事と関連づけながら物語ることは、たとえば「ハイデガーの哲学の意義を明らかにする」

という目的を設定し、無数にある歴史的な出来事から、その目的にとって意味のある出来事を選択し、結びつけることによってなされる。しかしだからと言って、語られる物語は歴史家の恣意によって改変可能なものであるとは、アーレントは考えない。アーレントは「歴史の概念」において、「称賛は、[...]すでに「偉大な」事柄、つまり他のすべてからそれらを区別する際立った輝きを持つ事柄、栄光を可能にする事柄にのみ、与えられた」（BPF 47）と述べ、さらに次のように述べている。

偉大な行いや偉大な言葉は、それが存続する短い間、その偉大さにおいて石や家のように現実的であり、そこにいるすべての者が見聞きしうるものだった。偉大さ（Greatness）は自ら不死性へと高まり行くものとして容易に認識できた（BPF 52）。

すなわち、歴史家によって物語られるべき活動や出来事は、歴史家の恣意的な選択に委ねられているのではなく、それ自体で固有の意味を持つ偉大なものとされる。物語作者としての歴史家の役割は、目的を設定した上で、それ自体において意味を有する出来事を選択し、整理しながら語ることであり、整理しながら語ることであるということができよう。

3. 責任と目的

3.1 目的の相違

本論文では、まず1.においてヨナスの『責任という原理』の責任論と目的論とを考察し、その後の2.では、アーレントの『人間の条件』における活動性についての議論を確認した。以下では、まず両者の人間理解を重ね合わせることで、同一点と相違点を確認することとしたい。

ヨナスが、動物との一貫性において人間を捉えようとし、そのことによって倫理の対象の範囲を人間以外の存在に対しても拡大しようとしているのに対して、アーレントは「労働」を動物と共通する活動性とみなしてはいるが、「制作」と「活動」とは人間固有の活動性とみなしている。このことは、ヨナスの目的論における目的と、アーレントの制作論における目的は一致しないということを示している。ヨナスが生物全般に共通する「目的（Zwecke, ends）」として一貫して捉えているものを、アーレントは、労働における「生命の必要性」と制作の「目的」という異なった活動性の向かう先として明確に区分しているといえる。

アーレントの議論からヨナスを捉え直すことで、本論文 1.4において論者が提起した、ヨナスの議論では「人間のみがただ責任を持ちうる」ということを説明しきれないのではないかという問いに生産的に答えることが可能となる。すなわち、アーレントの労働と制作の区分を導入し、制作を行うのは人間のみであり、そして責任という感情は制作という活動性と密接に関係しているといえるのであれば、「人間のみがただ責任を持ちうる」ということを整合的に説明できるだろう。

しかし、制作と責任とはそのような関係にあるのだろうか。本論文 1.4 において提起した問い、目的と責任との関係についての問いを、アーレントの活動性についての議論から改めて捉え直す必要がある。以下ではまず、本来対等な者同士で責任が生じる場面を考察し、次に対等ではない者に対する責任を考察することとする。

3.2 本来対等である者同士の責任

本来対等な者同士で生じる責任を明らかにするために、論者はタクシーの運転手の運転を例としてあげたい¹⁵。タクシーの運転手は、速やかに乗客を目的地へ送り届けることを目的としタクシーを運転するのであり、乗客の安全に対して責任を課されている。まず、このタクシーの運転手の運転という行為が、アーレントの活動性のどれに当てはまるのかを考えてみたい。まず運転は、活動と同様に、目に見えるものを何も産出せず、乗客や他の運転手という他者に関わる。しかし、ある場所までタクシーを運転すること、あるいはタクシーを用いて乗客を移動させることとして明確な目的（end）を有し、この目的が実現されたときその行為が終わる。さらに、そのような目的以外にも、収入を得ることという生活のための必要性を動機としてもいるだろう。タクシーの運転手の運転という行為は、目的を有しているという点で制作的であり、同時に生活のためになされているという点で労働的でもあり、さらに他者との関わり、産出物を残さないという点で、活動的でもあるといえる。以上の分析は、必ずしも一つの行為がアーレントの三種類の活動性のどれかに明確に分類されるとは限らず、三種の活動性が一つの行為において多層的に働いている場合があるということを示しているだろう。しかし、タクシーの運転という行為では、多層的に働く三種の活動性の内で、労働は非本質的な契機といえるように思われる。なぜならタクシーの運転において、たとえば働かなくても十分な貯えがあり、趣味としてタクシーを運転する者も、運転手とみなされるためである。それでは、タクシーの運転という行為において、制作と活動のどちらが優位に立っているのか、それとも二つの活動性は同じ程度に働いているのか。以下では、このタクシーの運転手の例を、責任論という観点からさらに詳しく検討していく過程で、この問いに答えることにしたい。

タクシーの運転手が乗客（の安全）に対して責任を課せられているといえるのは、ヨナスの議論を用いれば、乗客に対して相対的に大きな知と力を有しているためであるといえる。すでに述べたように、力の「相対性」とは二重であり、第一に、責任の対象と責任を感じる主体の力の相対性であり、第二に、複数の主体が想定される場合、その主体同士の対象への力の相対性である。しかし、第二の意味において運転手が自分以外のタクシーに乗った乗客に対して責任を課されないのは明白であるため、以下では、第一の意味に限定し、すなわち運転手と乗客の間の力の相対性に限定し、考察を進めていく。この相対的な知と力とは何であろうか。この力とは無論腕力のことではなく、ヨナスによれば、タクシーを運転することによってある程度乗客の身命について意のままにしうる力を有していることである（PV 176）。この「それについて意のままにしうる（Kontrolle darüber）」とは、意のま

¹⁵ ヨナスは船長の乗客に対する責任を例として挙げているが（PV 176）、本論文ではタクシーの運転手を例とすることとする。

まにして良い、ということではなく、乗客の安全を脅かす力を運転手が持つということであり、言い換えれば乗客の安全を預かるということである。

大人と子供ではなく、本来対等であるはずの大人同士の関係で、このような相対的な力の偏り、力の付託が行われる仕組みを、アーレントの制作論における「目的」についての分析を用いて、考察していきたい。タクシーの運転手と乗客は、「ある場所までタクシーを用いて移動する」という目的を共有しており、その共有がなされている間だけ乗客はタクシーに乗る。そして、力の相対性とは、この目的の実現に対する優先性の多寡であるといえる。つまり運転手は、「ある場所までタクシーを用いて移動する」という目的を主導的に実現しうののに対して、乗客はその目的が果たされることに受動的に参加する。目的の実現に対して乗客よりも多くの知と力を有することによって、その者は「運転手」として規定され、相応の責任を果たすことを期待されることになる。運転手は、目的地への到達という目的を見通し、その目的のために道を選択し、車を運転するのであり、その際に用いられた手段（車の運転や道を選択）に対して、責任を課せられる。たとえば車の運転を誤り乗客に怪我を負わせたことに対して、あるいは道を誤り、時間を余計にかけてしまったことに対して、運転手は責任をとらねばならない。

以上の考察から、タクシーの運転手が乗客の身命をある程度意のままにしようるのは、両者が共通の目的を志向し、その上で運転手がその目的の実現に対する優先性を持つためであるといえる。いいかえれば、ある共有された目的を実現することに対する序列が形成され、運転手も乗客もこの序列を無自覚であったとしても受け入れ肯定したことによるといえる。この目的の共有とその実現に対する序列の肯定とによって、その者は「運転手」や「乗客」として規定され、一定の役割を果たすことが期待されるようになる。このことを確認するために、乗客が「乗客」という役割を果たさないような状況、すなわちたとえば乗客が無理やりタクシーを運転しようとし事故にあった状況を考えてみたい。この状況において、事故の責任は、運転手にではなく、乗客にあることは明白である。このような帰責対象の変更が起こるのは、この場合でも目的（ある場所までタクシーを用いて移動する）は共有されているものの、その実現に対する力の相対性、目的の実現に対する優先性の序列が乱され、逆転しているためであると分析できる。すなわち、本来は目的の実現に対して対等ではない乗客が、運転手に付託されるべき目的に対する優先性を奪取しているために、そのことによって起こった事故に対する責任は運転手にではなく、乗客にあるといえる。ここまでの分析によって、先ほどの問い、タクシーの運転において、本質的であるのは制作か活動かという問いに、答えることができると思われる。タクシーの運転における他者との関係は、目的を実現するための優先性、序列によって規定され、対等ではない関係である。アーレントによれば、活動は対等な者同士でなされる活動性であるために、タクシーの運転は活動ではないといえる。

このタクシーの運転手の例は、ヨナスが「知と力の関数」と呼んだ責任の実相を、さらに詳細に捉える契機となる。知と力とは、まず、ある目的の知であり、それを実現する知と力、必要とされる手段の選択に関する優先性であるといえる。この意味での知と力において人間同士の間に相対性が、すなわち目的の実現への優先性の序列が生じるとき、ある

者は別のある者の身命や行動に対する責任を課せられるのである¹⁶。

以上の考察において明らかになったのは、アーレントの意味での目的が、本来対等な者同士の間で責任が生じる機構の本質的な部分を担っているということである。我々は目的を他者と共有し、その目的の実現に対して優先性を持つとき、他者に対する責任を課せられる。目的志向的であることは、他者に対して責任を課されることが生起するための条件であるといえる。また責任が、「知と力の関数」であるとは、目的を共有した上でのそれを実現するための知と力の相対性によって責任が課せられることであると明らかになった。以上のように、アーレントの活動性の分析を踏まえ、ヨナスの責任論を捉え直すことによって、なぜ人間のみが責任感情を有するかが明らかになる。動物は必要性に強制され労働を行うが、目的を設定し、制作を行うことはない。それに対して、人間は目的を設定し、制作を行う。責任を抱くことは、このような目的の設定を条件とするがゆえに、我々人間のみが責任を課せられうるのである。

3.3 対等ではない者への責任

ヨナスが提示する赤子の例を、アーレントの議論を踏まえた上で、タクシーの運転手の例と椅子職人の例を比較しながら、再考してみたい。ヨナスは、赤子に対して我々が相対的に力を有することによって、我々に責任が課せられていることを明らかにした。我々が赤子へ手を差し伸べるのは、その子の危機を回避するためであり、言い換えればその子の健やかな成育を目的（end）としてである。

それでは、アーレントの議論を用いて、このヨナスの赤子の例を捉えなおしたい。先に考察した、タクシーの運転手の例において、運転手と乗客は目的を共有し、その実現への優先性が異なることによって生じる知と力の相対性が、運転手に責任を課していた。このタクシーの運転手の例と比較した場合、赤子の例における最大の相違点は、目的が共有されないという点にあると思われる。赤子は、ある目的を設定し、その実現のために手段を選択し行使する制作的な知を持っているとは考えられず、それゆえ世話をする者との目的の共有は原理的になされえないといえる。赤子は喉の渇きや空腹に突き動かされ泣くが、それらはアーレントの活動性の区分では、労働の動機となる必要性に当たるだろう。

¹⁶ 我々の生活において成人同士の間で責任が発生する例としては、医者と患者、教師と学生、軍隊内での上官と部下の関係などが考えられる。

また、活動の「不可予見性」という消極的な性格を軽減させ、人間関係を予見可能なものとするためには、活動を制作と支配に代えることが有効であるとされてきたと、アーレントは指摘している（HC 220f.）。目的が共有されない場合、また目的が共有された場合でもその実現に対する優先性が生じない場合、つまり対等な者同士の場合、その行為の目的と帰結は殆ど一致しない。しかし、目的が共有され、その実現に対する優先性が生じる場合、つまり対等ではなく序列が生じる場合、上位の者が下位の者の行為を予測することは、容易となる。たとえば、軍隊において目的とその目的を果たすためになす手段（行為）を選択する権限は、殆ど部下には与えられず、上官の指示通りに動く部下こそが理想的な部下といえる。それゆえ、たとえば軍事演習などでは目的と帰結は殆どの場合一致し、想定外のことは殆ど起こらないと予想できる。しかし、敵との戦闘においては、敵は目的を共有していない対等な相手であるために、目的と帰結は殆ど一致せず、想定外のことが頻繁に起こると予想される。

世話をする者の行為は、職人が木製の椅子を製作する場合と同様の目的 - 手段の機構に従って、行われる。すなわち、椅子職人は、椅子の完成を目的に、木に対して道具（鋸や金槌）を用いるのに対して、赤子の世話では、赤子の健やかな成育を目的として、赤子に対して手段（ミルクなど）を用いる。両者は共に目的を持たない対象に対して、一方的に行為を加えるという点を共通点としている。しかし、椅子の場合、さらなる目的（使用や販売）が想定されるのに対して、赤子の場合にはさらなる目的が想定されず、赤子の生育が目的それ自体とされる場合が多い、という点が相違しているといえる¹⁷。

さらにまた、木材がそれ自身の必要性を持っていないのに対して、赤子が自らの必要性という動機を持っているという点を重要な相違点としてあげることができる。たとえば木材を机へと加工する過程において、その行為が正しいか間違っているかということは、木材自身からは規定されない。その行為の正誤は、第一に、目的に対して適切な仕方で行われているか否かということによって、判断される。たとえば机をつくることを目的としているのに、鋸も金槌も持たず、カッターナイフで木を切ろうとすることは明らかに適切ではない。しかしそれに対して、まだ生きているものの健やかな成育を目的とした場合、その対象自身の必要性が基準となり、その対象への世話の正誤が決定される。たとえば、おしめを取り替えてほしくて泣いているにも関わらず、ミルクを与え続けるのは間違っただけの行為であるといえる。

我々は先に、倫理性の次元を明らかにするものとして、ヨナスの目的論を位置づけたが、労働と制作、必要性和目的を区分するアーレントの議論を踏まえたことによって、さらに考察が深められたといえることができる。すなわち、目の前で泣いている赤子を世話をするという行為を我々が善であると感じるのは、善きものとしての赤子の必要性に適った仕方と目的を設定し、手段を選択することをなしているためである。それに対して、放置し死なせてしまうことを罪悪と感じるのは、赤子の必要性にそぐわない目的を設定するか、それとも適切な手段を選択しなかったためである。すなわち生物一般の有する必要性は、その生物へと適用される目的 - 手段連関の正誤の基準として機能するのである。

3.4 赤子と動物

前節において明らかにされたのは、赤子への責任において、目的と必要性がいかに関係しているか、ということであった。そこで赤子は、目的を持たず、必要性だけに突き動かされる存在として考察された。しかし、動物もまた必要性に支配されているという点では、人間と共通している。それでは、赤子と動物は同じ種類の存在といてよいのであろうか¹⁸。

¹⁷ しかし常に赤子の世話が赤子の健康的な成長を目的それ自体として行われるわけではないことは、忌まわしい人身売買やストレス発散のはけ口にされ虐待される例などが示しているだろう。また椅子職人の制作は多くの場合、別の目的のために行われているといえるが、芸術家の創作の場合、制作そのものが目的それ自体となっている場合も考えられる。そのため、目的それ自体であるか否かという点は、本質的な相違点とはいえない。

¹⁸ アリストテレス以来、西洋では長い間、動物は人間よりも下位にあるとされてきたが、現在ではこの区分は自明とはみなされず、動物が道徳的地位を持つか否か、はたして人間と動物の道徳的地位に区別があるのか否かという問題は、活発に議論されている（シンガー1986、ドグラツィア 2003、伊勢田 2008）。このように現在では、動物と人間の道徳的地位に区別があるのか否かということは

たとえば牛を育てる場合を考えてみよう。牛の健やかな成育だけを目的とした場合、飼育主の世話が適切であるか否かということは、その牛飼いの手段が、その牛の必要性に適しているのかということによって判断される。しかし牛飼いは多くの場合、牛の生育を目的自体とはせず、別の目的（搾乳や肉の販売）のために牛の世話を行うが、このことは、一般的に倫理的な悪とはされていない（少なくとも現在の日本において罪とはされない）。それに対して、赤子の世話を目的それ自体とはせずに、他の目的（人身売買）とすることや、赤子の健やかな成育以外（ストレス解消）を目的として赤子に関わることは、倫理的な悪とされる。すなわち、牛に対しては牛自身を目的それ自体として設定することは強制されない（それ以外の目的を設定しても倫理的には悪とされない）のに対して、赤子に対しては、赤子の成育自体ではない別の目的を設定して関わるのが、倫理的に咎められる。確かに、多くの者は、牛が食肉となるために殺される場面を目の前にしたときや、通り道で車に轢かれている犬を見たとき、心を痛めるだろうが、やはりそのとき抱く感情は、それが人間であった場合、しかも赤子であった場合とは異なっているだろう。ヨナスの目的論に従えば人間の赤子も動物も共に目的を志向しているという点で善きものであり、アーレントの活動性についての分析に従えば両者は共に目的を持たず、必要性に従うという点で共通しているのにも関わらず、両者の生命が失われることについて我々が抱く悲しみの感情と、その生命に対して抱く責任感情は、相違している。この相違は、何に由来するのだろうか。以下では、アーレントの活動を他者との関わりという観点から解釈した後、再度赤子について考察することとしたい。

活動とは、「多数性」という人間の条件に対応している対等な人々の間で行われる活動性であり、当人には隠された「何者」であるのかの暴露、その結果の「不可予見性」という特徴を持つ。すなわち、人間は、「確かに一方では、何か新しいことを始めることができるのに、同時に他方では、新しく始めた活動の帰結を意のままにできないどころか、予見することさえできない」のである。たとえば、先に挙げたタクシーの運転手の例を考えてみるならば、目的地へ着くための運転は、活動ではない。運転は、目的地への到着という目的を実現することであり、運転手と乗客は同じ目的を共有しながら、その目的の実現への優先性が異なることによって、両者はその目的の実現に対して対等な者ではなくなり、「運転手」と「乗客」という役割に規定される。すでに確認したように、運転手と乗客が互いの役割を果たさず、序列を侵犯するとき（乗客が無理に運転しようとするとき）、言い換えれば、対等な者として振舞おうとするとき、目的は完遂されなくなり（事故が起こり）、その失敗に対する帰責の対象が変更される。

しかし、運転手と乗客の間で交わされる活動性のすべてが、活動でないわけではないだ

自明とはいえないものの、しかしやはり我々は、人間と動物とに対して異なった倫理的感情を抱くように思われる。本論文は「種差別」を前提・肯定するものではなく、我々が人間と動物とに対して異なった倫理的感情を抱くとすれば、なぜそのような相違が生じるのかという条件を解明しようとするものである。

しかし、本論文では、「動物の権利」論の議論を十分に生かすことができず、3.4で行われた動物と人間に対する責任の分析を、これらの議論の成果を踏まえて、精緻に捉え直すことは、論者の以後の課題としたい。

ろう。たとえばタクシーの中で交わされる世間話について考えてみたい。無論この世間話においても、運転手にとって乗客は「お客」である以上、両者は友人同士のように完全に対等というわけではない。しかし、世間話においては目的の共有が多くの場合なされず、なされたとしてもその実現にどちらも優先性を持たないという点で、両者は対等であり、それゆえ世間話は制作的ではなく、活動の特徴を有するといえる。たとえば昨日の最良のサッカーチームについて話したいという目的を持って話し始めても、往々にして話題は脱線し、天気や野球、政治経済、家族への愚痴などになったりする。仮に両者の最良のサッカーチームが同じで目的が一致したとしても、そのチームへの評価や考え方が相違していることによって、やはり話は思いもよらない方向へいくことは日常的であるだろう。このように世間話は、その帰結 (end) を予見しえず、また世間話によってその者の人間性が一定の仕方で暴露されるという、活動の特徴を持つといえる。さらに、その意味もまたその時点では明らかではない。大抵の世間話は意味のないものといえるが、何気なく言った(言われた)一言が相手の人生を大きく変えることは皆無ではない。そのような場合、その世間話は大きな意味を有していることになるが、話者はその時点ではそれを知ることはできない。

ここまでの本論文の考察を踏まえ、アーレントの制作と活動を捉え直してみたい。対等な人間同士の間でなされる活動においては、たとえ目的 (end) をもって活動を始めたとしても、その帰結 (end) は当初の目的とは多くの場合一致しない。これは制作との明確な相違点であるといえる。この「不可予見性」の原因として、目的と手段という二つの局面における齟齬を指摘することができる。すなわち、対等な者としての他者は、こちらの設定した目的を必ずしも共有せず、また共有したとしてもその目的の実現に対してどのような手段をとるのか、どちらが主導権をとるのかが規定されていない。それゆえに、この他者との協働においてなされる活動は、目的の実現という仕方で繰り返されることが可能な制作とは異なり、常に「新しさ」を帯びるのである。

さてそれでは、制作を行い得ない存在である赤子は、このような活動を行う他者といえるのだろうか。赤子は、多くの場合、親の想像を超えた行動を取るものであり、赤子を育てるということは毎日新鮮な驚きに満ちているというのはよく聞く話である。しかし、やはり赤子が活動を行っているとは言いがたいように思われる。「不可予見性」は、第一に、互いに異なった目的を持っていること、第二に、同一の目的を持っていたとしても、その実現に対してどちらも優先性を持たないことによって生じるという以上の分析を踏まえるならば、ただ予想外の行動を取ることは、活動における目的と帰結の不一致としての「予見不可能性」ではないといえる。それゆえ、赤子が目的を持たず、この意味で対等な存在ではありえないならば、赤子は活動を行い得ないことになる。赤子の予想外の行動は、やはり活動ではなく、必要性によって促された労働であるといえるだろう。

本論文のここまでの考察は、赤子が制作も活動もなしえず、動物と同様に労働をなしえるだけであるということを示すだけであり、それを明らかにしただけであるように思われる。しかし、両者には明確な違いがあるようにも思える。アーレントが死すべき者として人間存在の特徴と考える「可死性 (mortality)」とは、生物学的な生命ではない。生物学的な生命 (ζωή) が循環運

動を描き、種の一員として存在することであるのに対して、人間の生 (βίος) は「個別的な生 (individual life)」、すなわち「誕生から死までの生の物語」(BPF 42) として、直線的な運動の軌跡を描く¹⁹。このような意味で人間は、「唯一の死すべきもの」(HC 18) である (cf. HC 96f.)。

アーレントは、「単独の事例、行い、出来事が日常生活の循環運動を遮るのと同じ意味において、死すべきものの直線的な生 (βίος) が、生物学的な生命の循環運動を遮る」(BPF 42) と述べる。人間の活動が労働における同じことの繰り返しを妨げるのと同様に、人間の生はそれ以外の生命の循環的運動を妨げるものである。出生が「第一の誕生」と呼ばれ、活動が「第二の誕生」と呼ばれるのは、新しい「始まり」として、共に生命過程の循環性を妨げるためであるといえる。たしかに、赤子は目的を持たず、活動を行っていないが、赤子は出生によってすでに始まったものであり、「唯一の死すべきもの」として、死へと続く直線的な人間の生 (βίος) を生きている。このように「唯一の死すべきもの」として赤子は、将来意味を持ちうる存在、物語として語られうる存在なのである。動物は活動を行わない以上、原理的にいかなる意味も持ちえず、物語として語られえない存在であるのに対して、赤子は現在何の活動も行っていないとしても、そして将来その生がどのような意味を持つのか不確定であるとしても、意味を持ちうる存在として目の前にいるのである²⁰。

おわりに

本論文ではまず1.において、ヨナスが『責任という原理』において提唱した「未来倫理」における責任論と目的論とを考察した。1.4において論者が指摘したのは、『責任という原理』における目的論は、責任論だけでは露開しえない責任の倫理性の次元を補完するものとして位置づけられうるということである。しかし、1.におけるヨナスの『責任という原理』についての考察では、ヨナスの目的論と責任論との連関の解明が、第一に動物と人間

¹⁹ 出生あるいは誕生についてアーレントは、『愛と聖アウグスティヌス』(1996)において、「我々が誕生を通して世界に入ってきたという事実」(LSA 52f.)と呼ぶ。また、アーレントのアウグスティヌス論、特に「想起」や「記憶」に関しては、すでに、岡野八代、森一郎、森川輝一らが、重要な指摘を行っている(岡野 2007、森 2008、森川 2010 参照)。

²⁰ 誤解してはならないのは、我々が物語の中に組み込み、意味を与えることによって、赤子と動物が区別されるというわけではないという点である。すでに指摘したように、アーレントは偉大さは居合わせたすべての者に容易に認識できるものである (cf. BPF 52) と述べているのであり、語られうる出来事の意味はそれ自体で露わとなっている。

しかしながら、アーレントにおけるそれ自体で露わとなる「偉大さ」について、ある活動を偉大なものとそうでないものと分ける基準、根拠は何かということが精察される必要がある。また併せて、ヨナスの「善きもの」への考察も、深化させる必要があるように思われる。つまり、ヨナスは目的志向的であることからその善性を根拠づけるが、果たしてこれが十分な議論であるのかを再度検討する必要がある。西村義人は、「未来のみを配視しているヨナスの「未来倫理」においては、「我々を背後から押す力」の考察が不十分で」(西村 1997、133 頁) であると述べ、ヨナスの議論の不備を指摘している。西村はこの不備の補完を、R・ベネディクトが『菊と刀』で示したような、「過去全般の恩恵」に対する知恩・感恩・謝恩・報恩(同上)という日本的な「恩」の観念によってなそうとしている。しかし本論文では、これらのテーマをさらに深めて考察することはできなかった。以後の課題としたい。

の相違の根拠への問いとして、第二に人間における責任と目的との連関として、課題として残された。

1.において課題として残された問題に取り組むために、2.においては、アーレントの『人間の条件』で展開される三種の活動性について考察した。この2.における考察を踏まえ、3.では再度、ヨナスの議論へと取り組んだ。3.2における考察で明らかとなったのは、目的を設定することは、我々が責任を課せられるための条件であるということである。本来対等なはずの人間同士において一方に責任が課せられるのは、両者が目的を共有した上で、その実現に対して一方が優先性を持つことによる。このことが示されたことによって、人間のみが責任を持ちうる理由の理由は、人間のみが目的を設定しそれを実現しうるためであるということが明らかとなった。その際、さらにアーレントの対等な者同士の間でなされる活動が「不可予見性」という特質をもつ理由を、目的と手段の齟齬として明らかにもした。

しかし、3.2における考察は、未だ目的を設定し得ない者である赤子に対して、我々が責任を持つのは何故かということ課題として残した。そこで3.3では、未だ必要性しか持たない赤子に対する世話がどのような責任を有するのかということ、机職人の制作と対比しながら明らかにした。3.3において明らかとなったのは、赤子は必要性を持つという点で、木材と大きく異なる存在であるということであり、この必要性が、世話をする者の目的設定とその目的実現の手段の基準となるということである。

しかし、3.3における考察は、赤子と動物との相違については、いまだ不十分なものとどまっていた。そこで3.4においては、アーレントの活動を捉え直し、人間の「個別的な生」を動物の循環的・生物学的な生命と対比した。そのことによって、赤子の生が直線的な軌跡を描く物語として語られうるものであるということのうちに、赤子の動物に対する相違性を見出した。

以上の本論文の考察の成果は、ヨナスが『責任という原理』において提起した責任論を目的論との関係において捉え直すものであったが、このように責任の本質を明らかにした上で、再度ヨナスの「未来倫理」へ目を向けてみたい。まずヨナスも指摘しているように、現在世代と未来世代とでは目的の共有は原理的になされえないために、対等な者同士の間で課せられる責任は、「未来倫理」における責任の範例とはなりえない。さらに赤子の例において示されるような、対等ではない者への関係において生じる責任もまた、単純に未来世代への責任の範例とはなりえないといえる。なぜなら、赤子に対する行動の目的と実際の行為が適切か否かを判定する基準となるのが、赤子の必要性であるが、未来世代は未だ生存していない以上、必要性も未だ有していないためである。さらに、赤子と動物とを区分するのが「出生」によって開始される、物語られうるものとしての直線的・非循環的な生であったが、未来世代は未だ誕生していないためである。

本論文が明らかにしたのは、『責任という原理』において責任の範例的な状況として提示された赤子の例すら、未来倫理の原理となるような責任を明らかにするためには不十分であるということである。確かに、我々は未来世代へ大きな知と力を有している。しかし、その知と力の内実は、対等な他者や対等ではない赤子への知と力と大きく性格を異にして

おり、それゆえ未来世代への責任の内実も異なることが想定される。赤子への責任は未来世代への責任のメタファーとはなりえるかもしれないが、二つの責任の間には、赤子への責任と対等な者同士の責任の間にあったものと同程度の懸隔があるだろう。いまだ目的も必要性も有し得ないまだ誕生していない者たちへの責任をどのように論じるべきであるのかが、改めて問われねばならないと思われる。

参考文献

ハンス・ヨナス、ハンナ・アーレント、マルティン・ハイデガーの一次文献として以下のものを用い、引用、参照する際には、括弧内の略号を用い、ページ数を添えた。

- Jonas, Hans: [PV] *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979.
- [IR] *The Imperative of Responsibility : In Search of an Ethics for the Technological Age*, translated by Hans Jonas with the Collaboration of David Herr, The University of Chicago Press, 1984.
- [PL] *Das Prinzip Leben : Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp Taschenbuch 2698, erste Auflage, 1973.
- 『哲学・世紀末における回顧と展望』尾形敬次訳、東信堂、1996年。
- 『回想記』盛永審一郎（他）訳、東信堂、2010年。
- Arendt, Hannah: [HC] *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.
- [LSA] *Love and Saint Augustine*, ed. and Interpretive Essay by Scott, J. V. & Stark, J. C., The University of Chicago Press, 1996.
- [BPF] *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 2006.
- [RJ] *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, 2003. 『責任と判断』中山元訳、筑摩書房、2007年。
- Heidegger, Martin: [SZ] *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927, 18. Aufl., 2001.

その他本論文で使用した参考文献を以下にあげる。なお、論文内で引用、参考文献として指示する場合、著者の姓と発表年のみをあげた。

- Bruehl, Elisabeth Young: *Hannah Arendt : For Love of the World*, Yale University Press, 1982(1st), 2004(2nd).
- Fischer, J. M. and Tognazzini, N. A.: "The Physiognomy of Responsibility", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 82(2), 2011, pp.381-417.
- Harms, Klaus: *Hannah Arendt und Hans Jonas*, Berlin, 2003.
- Kettner, Matthias: "Verantwortung als Moralprinzip? Eine kritische Betrachtung der Verantwortungsethik von Hans Jonas", in: *Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 51, 1990, pp.418-439.
- Villa, Dana Richard: *Arendt and Heidegger : the fate of the political*, Princeton University Press, 1996.
- "Arendt and Heidegger, Again", in: *Heidegger's Jewish Followers*, Duquesne University, 2008, pp.43-82.
- Vogel, Lawrence: "Overcoming Heidegger's Nihilism: Leo Strauss versus Hans Jonas", in: *Heidegger's Jewish Followers*, Duquesne University, 2008, pp.131-150.
- Watson, Gary: *Agency and Answerability*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Wiese, Christian: " "Revolt Against Escapism": Hans Jonas's Response to Martin Heidegger", in: *Heidegger's Jewish Followers*, Duquesne University, 2008, pp.151-177.
- Wolin, Richard: *Heidegger's Children : Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2001.
- Wulff, Agnus: *Die Existenziale Schuld*, Berlin, 2008.
- イマヌエル・カント『カント全集』第七巻、深作守文訳、理想社、1965年。
- デヴィッド・ドグラツィア『動物の権利』戸田清訳、岩波書店、2003年。
- ピーター・シンガー編『動物の権利』戸田清訳、技術と人間、1986年。

- ルース・ベネディクト『菊と刀』長谷川松治訳、講談社、2005年。
- 池田喬『ハイデガー 存在と行為』創文社、2011年。
- 伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会、2008年。
- 梅木達郎「輝ける複数性 ——ハイデガーからアレントへ——」、『哲学』第958号、2004年2月号、岩波書店、5-28頁。
- 岡野八代「現代における「希望」の在処 ——ハンナ・アレントと「想起の政治」——」、東京大学社会科学研究所『社会科学研究』第58巻第2号、2007年、161-182頁。
- 兼松誠「ハンス・ヨナスにおける責任と奇跡」、実存思想協会編『実存思想論集 XXXVI 思想としての仏教』、理想社、2011年、153-170頁。
- 「ハンス・ヨナスにおける倫理的〈内実批判〉——対象化された倫理学の根底にあるもの」、日本倫理学会『倫理学年報』第61集、2012年、125-138頁。
- 木村史人「ハイデガーとヨナスにおける「責任」と「責め」」、日本現象学会第34回研究大会（於：東北大学 川内北キャンパス）、2012年11月17日。
- 久米博「ハンス・ヨナスの未来倫理 ——「生命の原理」から「責任の原理」へ——」、立正大学文学部『論叢』116、2002年、19-42頁。
- 寿卓三「ハイデガー存在論における〈政治〉の位相 ——ハンナ・アレントとの対質を通して——」、愛媛大学教育学部『紀要』vol.54、no.1、2007年、193-202頁。
- 対馬美千子「思考と空間 ——ハンナ・アレント（1）」、筑波大学現代語文化学系『言語文化論集』65、2004年、171-183頁。
- 西村義人「世代間倫理のダイナミクス ——D・キャラハンの〈義務〉とH・ヨナスの〈責任〉を補完する」、慶應義塾大学『哲学』101、1997年、109-141頁。
- 的場哲郎「ハンス・ヨナスにおけるハイデッガー哲学の意味」、白鷗女子短期大学『白鷗女子短大論集』24（1）、1999年、1-26頁。
- 森一郎『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アレント』東京大学出版会、2008年。
- 森川輝一『〈始まり〉のアレント』岩波書店、2010年。
- 「「出生」について ——アレントにおける政治的なもの「はじまり」」、『思想』第958号、2004年2月号、岩波書店、5-28頁。
- 森分大輔『ハンナ・アレント研究 ——〈始まり〉と社会契約』風行社、2007年。

Fumito KIMURA

Technik und Ethik

— *Hans Jonas und Hannah Arendt*