

責任倫理と討議倫理

— 現在に定位した倫理学を越えて —

宇佐美 公 生*

(1994年10月14日受理)

はじめに

科学技術の進歩は、倫理学の領域にも深刻な問題を持ち込んだ。例えば医療技術に進歩によって、関係する利害が明らかに対立し、しかもこれまでの法律や慣習的な道德規範では簡単に処理しきれないような境界事例（ないし決疑論的事例）が生み出され、それらを考察する生命倫理学の分野が今日の倫理学において重要な位置を占めていることは周知のごとくである。だがそこで問題の解決のために使われている概念装置は、例えば「インフォームド・コンセントを前提にした自己決定権」といった基本的に近代の自由主義的概念であり、既存の規範や価値とはまったく異なった新しい規範や権利・義務が提唱されるということはむしろまれである。つまり、これまでに人間が技術の革新と相まって獲得してきた様々な（生存権、知る権利、自由などなど）権利をどこまで拡張して適用できるのか、権利が対立した場合の相互調整を含め、その理由づけを考えることが、今日の生命倫理学に課せられている大きな課題といってもよいであろう。

ところでそうした中でも、科学技術は確実に進歩して行くと思われる。たとえば脳死を前提にした臓器移植を試みなくともすむような治療方法、人工臓器や免疫抑制技術などが開発・実用化され、患者の経済的な負担も圧倒的に軽減されれば、少なくとも今日議論されているいくつかの問題は回避できることになる¹⁾。その意味で、技術の進歩は、差し迫ったいくつかの社会的・倫理的問題を回避する道は与えてくれるかもしれない。だが全ての問題の解決を科学技術によるブレイクスルーに期待することは果してできるであろうか。むしろ、たとえば、膨大な化石エネルギーの消費に伴う大気汚染や地球の温暖化、化学肥料・農業をはじめとする多様な有害物質の蓄積による生態系の破壊、放射性廃棄物の保存・処理の問題、その他森林破壊、海洋汚染など、今日の技術開発競争と大量消費社会の副産物として突きつけられているいわゆる環境問題は、それ自体を技術の力で全面的に解決することがもはや不可能な次元にまで至っている様に思われる。

かつて技術(techné)は、価値的に中立的であったし、その使用目的も比較的限られていた。人はその技術を使って、自らの生活や健康のために(無限の)自然を利用してきた。ところが近代の圧倒的科学的技術の進歩にともなって、技術そのものの倫理的中立性は失われ、人間は技術を使って自然を支配し利用するよりも、むしろ技術の集成的システムの中に人間自らが巻き

* 岩手大学教育学部

込まれ、技術によって自らが介入される存在となってしまった。しかも、集合的で累積的な技術の所産は、現在の科学的知識で十分にその射程と帰結を推し量ることができないだけの影響力をもつ可能性があり、人類の滅亡や地球環境の全面的破壊がいつどの様な形で起こるか、その予測を不可能にさえしている。本来 homo sapiens に奉仕し、統御されていた homo faber が homo sapiens を陵駕し、技術がその矛先を人間に向けている現状。『責任の原理』(“*Das Prinzip Verantwortung*”)の著者ヨーナスは、こうした現状を回避する上で、現在よりも未来の方がより幸福であるとする前望の時間意識に支えられた進歩史観や自立した主体の相互契約にもとづく近代の倫理観は有効でないばかりか危険ですらあると分析している。

従って、ヨーナスによれば、人類と地球環境の危機的状況において、それを作り出すことに(間接的にはあるが)手を貸した近代倫理に解決を求めることはできない。むしろ新たな倫理=「未来の世代に対する責任の倫理」を築くべきなのである。

本稿では、ヨーナスの提起する「未来に向けられた倫理学」、とりわけ「未来に対する責任」の概念の意義を、カント倫理学にはじまる理性主義的倫理学の語る相互性(reciprocity)の概念との関係において検討してみたい。

1. 技術の力の増大は倫理学の中枢に「責任」を招き入れる

近代の技術批判それ自体は決して目新しいものではない。ハイデggerによる技術批判やフランクフルト学派による道具的理性批判など、技術による人間の本来性の喪失、技術的合理性を通しての人間疎外を指弾する議論は、かなり以前から存在した。ヨーナスもまた基本的にそうした認識を共有するのだが、彼はそこから独自の倫理学の可能性を説き起こす。

ヨーナスは、まず近代以前の技術と近代以降の技術の差異、量的な差異だけではなく質的な違いに注目する。近代以前において技術的行為の領域は、全体として倫理的に中立的(neutral)であった。それは「技術行為が対象としての事物の自己保存的本性をほとんど侵害することがなかったし、また全体としてまとまりをもった自然的秩序を絶えず侵害し続けるという問題を引き起こすこともなかったからであり、・・・また技術そのものは、[自然の]必然性に対して限定的に捧げられた活動として考えられていたのであって、[現在のように]人類のより大きな目標に向かって、人間の努力と関心を駆り立てながらも無際限に技術自らの有効化を押し進めて行く活動とは考えられていなかった」(4=22, []内引用者)からである。そもそも自然は無限であり、人間の技術はその無限な財産を人間の目的に合わせて僅かに利用するだけ、というのが近代当初の認識である。こうした時代において倫理学の主要な仕事は、自分を含めた人間相互の関係を扱うことであった。その意味で「伝統的倫理学は人間中心主義的」(cf. 4-5=22f.)であった。しかも人間という存在者の基本的なありかたは、本質的に変わらないものであって、技術的な改変の対象になるものとは考えられていなかった。そして行為が配慮すべき善悪は、行為実践そのものと、手の届く範囲の作用結果とに限られており、責任をとることのできる帰結の範囲もきわめて狭いものであった。そもそも行為が効力をもつ範囲は限定されており、「行為から発したはるか遠くの結果については、偶然や運命、摂理に委ねられていた」(5=23)。「倫理学はここと今(here and now)関わり、人間の間を生じてくる機会、公的及び私的な生の内で繰り返される典型的状況に関わるものとされ」(ibid.), 言わばそれは「現在に定位した(Present-oriented)倫理学」(12=39)とでも言うべきものであった。

実際、そうした傾向は、たとえばカントの啓蒙主義的歴史観の中にもうかがえる。カントが「世界市民的意図における普遍史のための理念」(1784)において、「理念」として語る歴史の中では、人間はその都度自分の生きる時代(現在)において、自己の道徳的自律(自由)に向けて理性の力を駆使し努力することこそが大切とされている。しかも人間が理性(技術)の力だけで幸福と自由を獲得し、他からの幸福の恵みを期待しないように人間の本性は自然によって制限されているのである。そして、もっぱら理性の力を啓蒙によって伸張することが、自然、あるいは摂理(Vorsehung)のしつらえてくれた人類に固有な使命であり、それがひいては自然の目的に適うことになるのであって、たとえ現在の世代が次の世代のために理性の使用としては不完全なままに終わらざるを得ないとしても、自然の素質としての理性の展開は、いつの日か先の世代において類としての完成をむかえるはずである、とされている。カントは(おそらくそうした見方も可能であったはずなのに)黙示録的な歴史観をあえてとらず、個人が自らの理性によって自立し自己を支配しながらも、市民として自主的に結合することによって形成される理想的な社会体制への期待を込めて、進歩的歴史観を一つの「理念」として語っている²⁾。

ところが、現在の技術は累積的・集合的となることによって、行為の直接的目的を飛び越えて自然の秩序全体を巻き込み、その平衡状態を破壊し、しかもその影響は遠い未来にまで及ぶことになった。(理性の力としての)人間の技術は、カントが思い描いた「自然の合目的的配慮」を裏切り、突き抜け、自然自体を破壊し、自らの目的なき非合目的性を完遂しようとしている。しかもわれわれの集合的、技術的な行為は人間の行為さえも全く新たなものにしてしまった。「それは技術の方法が新しくなったためというよりは、むしろ技術の適用されるいくつかの対象の今までにない性質のためであり、またその企画の圧倒的な大規模さのためであり、さらに技術行為の結果が無際限にどんどん堆積してゆくためでもある」(23=58)。人間の意志を離れて自然の秩序を損なうまでに至った技術は、様々な医療技術や遺伝子工学によってその管理の対象に、人間のあり方や人間存在の所与性そのものまで含めるに至っている。「工作人(homo faber)は自らの技を自己自身に向け、自分以外の全てのものの創作者[=人間]を作り替える用意をしている」(18=47, []内引用者)。「こうした形でわれわれが為している事柄は、・・・もはや全体として倫理的に中立的とはいえない」(23-4=58)であろう。

かくして、そして技術行為の質的な変容が、倫理学の性格そのものの変更を迫ることになる。今や規範によって統制されるべき力(power)をわれわれに授けてくれた近代の知(科学)の運動が、まさにその運動が必然的に伴う力によって、規範が引き出されるはずの基盤(=人間存在)を侵食し、空虚なものとし始めている。「価値の点で中立化されたのはまずもって自然であり、そして人間自身である。いまやわれわれは、ほとんど全能に近い状態がほとんど空虚であることと結び付いたニヒリズム、あるいは最大的能力を持ちながらそれを使った結果についてはほとんど知らないというニヒリズムの裸の状態の中で震えている」(23=57)。これまでにない力の拡大に反比例し、人間の内には知と価値の空虚さが生じてくる。われわれは技術的实践の向かう方向を予測するには、あまりにも僅かの知識しかもっていないからである。こうしたニヒリズムを脱却するには、力の増大にともなった新しい倫理学、というよりは一つの積極的な価値を打ち立てる形而上学が必要である、とヨーナスは考えている。しかも未来に対して未知なる状態に対処して行くには、最大限の科学的知識を動員する必要があるのだが、「現在使うことのできるデータを手がかりに探究したところで、予測の確実さや、完全性という点で、われわれの技術的行為を因果的に充実させるには、なお常に不十分であろう。結局これま

での様に希望を先につなぐことに代わって、想像力を駆使した『恐怖の発見術』(heuristics of fear)が、われわれに何が危うくなっている、何を恐れなくてはならないかを教えてくれるに違いない。そうした危機の大きさが、われわれの予測的な知識の不十分さとあいまって、幸福の予測よりも、破滅の予測を優位に立てる実践的規則に導いて行く(x)。そしてなによりもこうした力と知識に裏付けられた倫理学は、責任の倫理学でなくてはならない。

「射程の延びたわれわれの行為は、われわれの行為の対象として、人類の運命だけではなく責任(responsibility)を倫理学の舞台の中央に押しやる。かくしてこれまでにはなかった責任の理論が、私的及び公的領域に呈示される。そしてその公理は、責任が力(power)と関連していて、力の領域やその行使の領域は責任と比例しなくてはならない、というものである」(ibid.)。そしてそうした責任を履行するには、遠くまで及ぶ未来を見つめる目、言い替えれば科学的な未来学を必要としているが、しかしそれは上で述べたように、最終的には、「恐怖の発見術」に導かれることになる。

2. 未来の世代に対する責任

近代社会において行為の倫理性は、基本的に相互的な契約に支えられていた。そしてわれわれが責めを負うのは自らの行為とその直接の帰結という近傍的なものに限られていた。そこから先に連なる遠い未来の帰結については自然、摂理(の理念)に委ねざるを得なかった(cf. 4-5=22)。このことは、さきにカントにおいても確認した通りである。しかも責任(Verantwortung)自体が、伝統的倫理学では中枢的概念ではなかった。その概念に意義があったとしても、それはもともと閉じた慣習の共同体での役割(職業)相対的な責任であった(cf. Apel, pp.11-12)。近代の倫理学ではむしろ権利・義務や幸福がその中枢に位置しており、責任はせいぜい局所的な概念でしかなかった。つまりあくまでも同一の共同体の中で(潜在的に契約を行った)権利主体としての他者に対し与えた被害(権利の毀損行為)に、その結果の因果的開始者として責めを負うということである。他者は同じ時期に同じ契約共同体の中に存するものに限られ、しかも負うべき責任は、基本的に役割や権利・義務関係に相対的な責任でしかない。

権利・義務の関係は基本的に共時的・隣人関係の間で成立する。権利の主張をするにはまず存在しなくてはならない。「あらゆる生きているものは自分の生存を主張する。そしておそらくこのことは尊重されるべき権利である。存在していないものは何の権利要求もしないのだから、彼の権利の侵害に苦しむこともできない」。「存在への権利主張は、存在と共に始まる」(38-9=84)。ところで現代の集合的累積的技術行為によってその存在を脅かされている未来の世代の人間は、未だ存在しておらず、同じテーブルについてわれわれと契約を結ぶことはできない。未来の世代の人間が自分たちの権利の侵害を訴えるにも、被告席につく人間は既に存在していない。未だ存在しないものの権利をどう考えるかについて、共時的存在に照準を合わせた「現前の倫理学」・「互惠性」(reciprocity)の倫理学からは積極的な答えを期待することができない、とヨナスは考える(cf. 38=84)。

それにしても、いわゆる普遍化可能性の原理を使って未来の人間の権利を保証することができないのであろうか。例えばカントの「あなたの行為の格率が普遍的法則の原理となることを、あなた自身が意欲しうるように行為せよ」という定言命法から、未来の人の生存に配慮した行為の格率を導き出すことはできないであろうか。ヨナスによれば、それはできない。という

のよかの定言命法が語っていることは、結局、理性が自己自身と整合的であることができるということではかないからである。つまり仮に理性的な行為者の共同体があるとして、自己矛盾することなくその共同体の一般的な慣行として表象されるような、その様な行為をしなくてはならない、というものでしかない。「ここでの道徳の基本的な考え方は、それ自身道徳的なものではなく、むしろ論理的なものであることに注意してもらいたい。『私が意志できるか』あるいは『意志できないか』ということは、論理的に両立可能かそうでないかという論理的なものであって、道徳的に是認するか否かという問題でない」(11=35)。ところで人類がいつか絶滅するという考えそれ自体には何らの矛盾もない。従ってまた現在やそれに続く近い世代の幸福が、後の世代の不幸や非存在すらもたらすかもしれないと考えても何ら矛盾はない。このことは、未来の世代の幸福や存在が現在の世代の不幸や部分的な滅亡をもたらすかもしれないと考えても何ら矛盾がないのと同じである。つまり現在のために未来が犠牲になるという考えが、未来のために現在が犠牲になるという考えよりも非難に値する、ということはカント流の論理的意味では導き出せないというわけである。かくして、カントの定言命法からは「未来の世代は存在すべきである」という当為も導き出すことができない、と³⁾。

だからこそヨナスは、幸福の多寡や道徳的か否かに関係なく、ともかくも未来世代は存在すべきである、という命法が権利・義務関係や意欲の論理的整合性とはまったく別の形而上学的理由から妥当しなくてはならないと考えている。ここでヨナスが新たに持ち出す命法は、「あなたの行為の結果が本当の人類の生存の永続性と両立できるような、その様な行為をせよ」、というものである(11=36)。あるいはこれを言い換えて、「あなたの行為の結果が、そうした生命の未来の可能性を破壊してしまわないように行為せよ」(ibid.)と。

われわれには、未来の世代の生存に配慮する「責任」がある。それは未来の世代の声無き声に耳を傾けるというよりも一方的負目として意識されなくてはならない。われわれは自らの幸福や名誉のために自らの生命の危険を賭してもよいが、人類の生命の危険を賭けてはならない。つまりわれわれは現在のよりよき生のために、未来の世代の非存在を選択する権利をもってはならず、未来の世代の生存権は、絶対的なものである。これがヨナスの主張である。

しかし、なぜ未来の世代の生存権は絶対的であり、存在すべきなのだろうか。また存在すべきであるとしても、それはいかなる根拠から言われることなのだろうか。ヨナスはその答えを存在の理論としての形而上学に求めなくてはならないと言うが、実際のヨナスの答えは必ずしも明瞭とはいいがたい(cf. 44=92)。それをあえてまとめてみるならば、こういうことであろう。つまり、存在者が何らかの目的をもつということで、存在者は自分の存在を自己肯定(self-affirmation of being)しており、それが非存在(=無)より自らの存在を価値あるものにしていく(cf. 81-3=155-8)。そしてこの価値があるにも関わらず、それを否定する自由(力)を持ち得たものに対して「存在すべき」という義務を生むというわけである(cf. 139=249)。

ヨナスはカントの「汝為すべきが故に為しあとう」を逆さにして、「汝為すべきである、なぜなら汝為すからであり、汝為しあとうからである。つまり汝のとてつもない能力が既に働いてしまっているからである」という。価値の根源を否定できる能力をもつものにこそ、価値の根源を保護する責任が生じるというのである(cf. 128-9=230f.)。

この議論自体はある意味では素朴であり、ある意味では乱暴な様に思われる。そもそも仮に存在者自身が意欲や目的をもつことが、「存在すべき」の根拠であるにしても、これはとりあえず「自ら」が存在すべきということであって、他者が存在すべきということではない。(同

じことはカントの「他者を目的自体として扱う」ことについても言える。) ここには、可能的他者による存在への潜在的意欲の「承認」という相互性の契機が含まれている必要がある。しかもまた、他の存在を否定し得る力をもつからこそ、その存在を保護する義務があるにしても、それはあらゆる存在者に対するきわめて空虚な(形式的な)義務であると言わざるを得ない。もしそうでないとするならば、単なる存在(Dasein)ではなくして存在のあり方(Sosein)が、その存在を保護すべき基準を提供しているといわなくてはならないであろう。

むしろ、ヨーナスの議論の傾向からすれば、契約以前の絶対的な受動性、今や存在せんとしているものからの呼掛けに答えざるを得ない(Ver-antworten)という負目の側面にこそ、「責任」の源泉を求めべきであろう。その意味で、嬰兒の存在からの呼掛けの例(cf. 130=234)は一応適切な例と言えよう。しかしそれはヨーナス自身も言っているように、いま胎内で、あるいは目の前で呼びかけてくる具体的な存在である。未だ影も形もない未来の存在を、嬰兒の例の延長線上に描くことはできるのだろうか。

3. 責任倫理と討議倫理

おそらくは「未来の世代は存在すべき」ということを否定する倫理学者、哲学者、政治家は少ないであろう。カントですら、未来に希望を託し、未来においてこそ自然の人間に託した目的を完全に達成する存在が到来することを理念的に求めている。アーベルもまたこのテーゼを真正面から否定はしない。問題はこのテーゼの根拠づけかたである。

「*Fiat iustitia, pereat mundus*, (正義を行われよ、(さもなくば)世界よ滅びよ)」という主張が、理性主義の倫理学から導かれかねないことは一面で真理である。そしてそれが意味で不合理であることもたしかである。たとえば、ヒュームは、「私の指がかすり傷を負うことよりも、全世界が滅亡することを望むことはなんら理性に反することではない」(Hume, p.416)と語ることによって、理性だけからは実質的に有効な道徳はでてこない、として感情(共感)の意義を強調している。しかし、理性を単なる整合性・無矛盾性を判定する能力としてだけ理解するのは一面的に過ぎるのではないだろうか。(もちろんカントにそうした解釈を許す側面があったことは否定できなのだが。)たとえ正義が実現されても、世界が滅び人類が絶滅してしまったのでは、意味がない。しかし正義や人間の尊厳が犠牲にされ損なわれてもおかつ、人類は存在すべきであるという主張にも素直に従うことはできない。アーベルは、その様な立場からカントの「理性の事実」をモチーフに、ヨーナスの議論を批判的に吟味している。われわれは最後にアーベルによるヨーナスの批判を取り上げながら、両者の対立点を鮮明にしてみたい⁴⁾。

さて、ヨーナスにとって人間がどのような形で存在するかということは、第一の問題ではない。「未来永劫人類はともかくも存在すべきである」(10=35)。なるべく保守的な形で、現在の環境を保持する形で、ともかくも存在すべきである、と。彼の倫理学は「危険の誕生を前にして要求される保守と防御の倫理学であり、進歩や完成の倫理学ではない」(139=249)。

このようにヨーナスは進歩主義の理念を廃し、人類の生存を第一に掲げているが、はたしてそれだけで人間の尊厳は保てるだろうか。アーベルはむしろ技術と進歩の統制的理念がなければ、逆に人間の尊厳は実現されなかったのではないだろうか、と反問する⁵⁾。問題は、「人類の保存」ということに含まれている曖昧さである。今日の人口過剰や資源の不足という問題は、

たとえば(積極的に手を下さないというだけで)第三世界の人々が餓死するにまかせることよっても(社会ダーウィニズム的に)解決することができるであろうし、それはヨナスの立場とも矛盾しないであろう。しかしこれはカントのいう普遍主義的倫理学、あるいは世界規模の正義の実現という理念とは両立しない。社会的な進歩と繁栄は、今日求められている人類の存在と尊厳と決して結び付かないものなのだろうか、とアーペルは問うている (cf. Apel, p.8, p.18)。

むしろヨナスに対してアーペルは、進歩の理念を保持しつつ、自らの討議倫理学 (ethics of discourse) によって、環境問題に代表される人間存在の危機を乗り越えて行くべきであると主張する。しかし、いまさら確認するまでもなく、アーペルが討議倫理学のモデルに仰ぐカント倫理学やコールバークの「第6の道德性の段階」(人類の全てが従うべき普遍的倫理の原理を自らの原理として、人間の権利の平等と人間の尊厳が重んじながら、人々が主体的に行動する段階) から単純に未来の人への責任はでてこない。もともと普遍化可能性は現在の生きている人についてのみあてはまるものであり、しかもそれは一つの思考実験であって、最終的には、客観的責任につながるものではなく、所詮自己決定という主観的な状態に依存したものでしかないからである。その意味でヨナスが新しい道德の段階を呈示していることをアーペルも認める (cf. *ibid.*, p.17)。とは言うものの、未来の人の権利要求にも配慮すべき理由は、やはりカント的な理性的存在者の普遍化された「相互性」の原理からでて来ざるを得ない、とアーペルは考える。そしてそのためにはカントの原理に新たに基礎づける、言いかえれば、抽象的な相互性 (abstract reciprocity) だけではなく、「時間の具体的に歴史的な関係を、人類の具体的普遍に対する相互性の関係として」(*ibid.* p.19) 反映させる必要がある、と。

そもそも、ヨナスが典型として持ち出す「父親の子供に対する責任」や「政治家の国民の災害に対する責任」は、責任が相互性の関係では「ない」ということを示しきれていない。むしろ責任の関係は力の優位にあるものとの関わりではじめて現実のものとなる。ヨナスは倫理的当為が形而上学的に、「存在」から導き出されると言うが、実際には「できる」という能力から導き出されるのである。そしてたしかに能力から当為が導き出されるのだが、アーペルによれば、むしろその根底には別の原理が存在していて、その原理との関わりで、われわれは一般に責任を負うべく義務づけられているのである。それは形式的な「討議の原理」である。

「普遍化された相互性として成り立つ形式的な(討議の)原理にかなった形で連帯責任としての・・・責任の組織化に参加することをわれわれは義務づけられている」(*ibid.*, p.20)。ヨナスの言う「為しあう故に為すべき」のより根底にあるのは、アーペルによればあくまでも「汝為すべきが故に為しあう」なのである。そして「汝為すべしという」当為は、「現実的にして予料された理想的であるコミュニケーション共同体のメンバーに入る義務があることを常に既に認識しているという事実から、つまり『理性の事実』から導き出される」、とも語っている (*ibid.*, p.32)。

われわれが最初に負うべき責任は、未来世代への盲目的責任ではなく、理想的コミュニケーション共同体を形成すべきである、という義務を引き受ける責任である。そしてこれはまず、具体的に現実のコミュニケーション共同体において、問題を解く責任と権利を有しているものの討議によって遂行されることになる。しかし他方で、現実の討議の参加者は、(未来の世代をも含めて) 可能的な他者の権利と同意を得られる解決を考える理想的なコミュニケーション共同体を予料し、その中で解決への責任をも負わなくてはならない。こうした討議倫理的基礎

を確定することにより、先ほどの社会ダーウィニズム的解決を排除することができるし、またヨナスの「未来世代は存在すべき」という主張も基礎づけられる、とアーベルは言う (cf. *ibid.*, 24)。

ただし、議論に参加する人々が平等な権利をもった理想的な議論の共同体というのは、あくまでもカントの言う「統制的理念」に相当するものであって、われわれには（先取りし予料すべき）規範として課せられている目標ではあるが、しかしその実現は常に先送りされることになる。一見空疎な理想のように思われるが、アーベルによればこうした理念が課せられてあることによって、ユートピア的理性批判が可能になるのである。そしてこの批判はコンヴェンショナルで保守的な倫理に代表される敗北主義とも、また進歩史観に支えられた華やかなユートピア主義とも一線を画すものである。

さて、現実には、様々な利害関心が絡み、実際に同意できる人間同士の話し合いとなり、おそらくは戦略的な解決が模索される場合もあり得るし、妥協の産物が生み出される可能性もある。現在の技術社会に携わる人の経済的基盤をまったく無視した唐突な解決はかなり難しいものと思われる。その意味ではヨナスの主張こそ、「責任の理想主義」になる可能性がある。むしろアーベルは、それは実際の討議の原理によって補足されるべきだと考える。個人のレベルで未来の無限の責任を負うことはできないのであって、まずは個人が集団的責任を組織化していくことに参加する必要がある。個人にとって大切なのは、具体的議論の場へと自らを駆り立てて行くことである。当面人はある組織の利害代表として、交渉的に戦略的に振舞うことになるだろうが、しかし同時に、そうした人が討議倫理によって示された、理想的なコミュニケーション共同体を形成してゆく責任をおつてもいる。その意味でアーベルは自らの討議倫理を、「二段階倫理 (two-stage ethics)」と呼びなおしている (*ibid.* p.32)。アーベルによれば、今日の哲学的倫理学の使命は、具体的な規範を提案することよりもむしろ、様々なレベルでの討議に関わって、集合的責任を組織化するための規範的条件を分析することである。そして確かに理想的コミュニケーション共同体は、具体的な規範を「呈示しない」ところにその意義があるのであって、これが既存の理想主義と違うところでもある。

彼も基本的にはヨナスの「未来世代は存在すべきである」というテーゼを直接否定はしない。ただしそれはあくまでも「理想的コミュニケーション共同体を保持すべきである」というより基本的な命法を引き受ける限りにおいてである。つまり、存在そのものの保証に先立って、まず人間の尊厳が保たれなくてはならない。不幸かどうか、豊かかどうかは関係ない。その意味でアーベルの立場は進歩史観的理想主義とは一線を画す。彼は対話の中に人間の尊厳が限りなく理想に近い形で保証されるようなあり方を求める。アーベルにとって超越的なのは、理性が課すコミュニケーション共同体という「理想」であって、人間の「存在」そのものではない。というよりもそうした理想に逆行する形で人間の存在はもはや保存に値する尊厳をもたない、とすら考えているようにも思われる。

では、未来世代の存在を現在の世代が討議において決定することは許されるか。アーベルはそうしなくてはならないと考える。まさにそれこそが理想的コミュニケーションを目指す現在の人間が主体的に引き受けるべき責務である、と。しかしここで、どれだけ現在の立場から想像力をたくましくし未来世代の関心を考慮にいれても、それは所詮現在の立場からの想像でしかない、という相対主義にまつわる問題が指摘されるであろう。

つまり、未来世代の関心は分からないのだから、結局は現在自分の立っている足場から出発

するしかない。これは、現在の利益・関心を未来に押し付けることになりかねないと。ヨナスはそれに対して、関心そのものは相対的かも知れないが、「存在」は絶対的である、と主張しているわけである。つまり存在を保証せよというのは、歴史の相対性を越える絶対的命題である、と。むしろ、現在の立場から推論しても、現状の自然破壊が続けば早晩人類の存在そのものに取り返しのつかない危機が到来することはあきらかである。従って、炭酸ガスやフロンガスの大気内への放出、森林破壊、農薬の使用などは制限されるべきである、という結論は、ヨナスとアーペルいずれの立場であっても導き出される可能性がある。しかしここでは、結論が同じようにして導かれるのだからどちらでもよい、というわけにはいかない。

ヨナスが語っているのは、現在に基づく判断の傲慢さを放棄することである。むしろ未来世代の生存を保証すると共に、現在の資源、財産をそのまま未来に手渡すことである。われわれは、未来に未解決の病を残しても、文句を言われまいだろうが、未来に取り返しのつかない負の遺産を残すことは許されない。現在われわれが当然の権利として享受している歴史上の様々な功績は、ヨナスに言わせればいわば恩寵に似たものでしかないのである。

未来の世代への責任を語る世代間倫理は、確かにロールズ流の「無知のベール」の下での仮想的契約を、拡張解釈することによっては、導き出せない独自のものであるかもしれない。仮に自分が生い立ちも能力も好みも、全く不定な存在であるとしたならば、何をよりどころにして判断したらよいか分らなくなってしまうからである（加藤、130-134頁参照）。しかし、われわれは別の想像力をもっている。つまり無知のベールではなく、逆にあらゆる立場の条件（そのうちいくつかの条件は普遍的である）を実際に知った上で、それらを公平に考慮して具体的に討議することは可能ではないだろうか。もちろんそれでも現在（想定できる限りの）選好基準を網羅しただけであって、完全ではない。それが将来の人間の選好を代弁しているとは限らない。しかし、おそらくヨナスですら、具体的にわれわれがどの様な技術行為を控え、どの様な行為を為してもよいかを決定するときには、科学的知とその評価を前提せざるを得ない。その時には、実質的な選好基準を考慮にいたした討議となるはずである。

一般に言われるように、現実の対話を前提にする限り、現在相対的な判断が下されることになり、それが、現在の価値観の未来への押し付けにつながるという批判が、アーペルに関しては当てはまることになるのだろうか。

ここで、若干長くなるが、啓蒙的合理主義が行き着いた「倨傲」に関する井上達夫氏の言葉を引いておこう。

「自然的社会的所与を理解することにより作り変え、所与への埋没から自己を解放する自己の能力に目覚めた人間は、やがて、自己の能力を過信し、世界を無から創造し設計した神のロゴス（言葉＝理性）に自己のロゴスを擬し始め、最後には神を殺害して、その地位を僭奪する。自分のロゴスの全能性を信じる人間にとって、自然や観点を異にする他者は、共に生きられるべき自律的存在ではなく、自己の世界計画に適應するように改良されるべき素材であるか、さもなくば、除去されるべき障害である。啓蒙的合理主義が究極的に行き着く、この倨傲を抑制しうるのは、人間の言葉（ロゴス）の有限性の自覚であるが、この自覚を可能にするのは、人間の言葉では捉えきれない無限なる〈何か〉、超越的な〈何か〉への畏怖である」（井上、5頁）。

「相対主義は本来、絶対主義的言説の倨傲を戒めるために、人間の言説のはかなさを説くという動機に発していたはずである。しかし相対主義は、真理や価値についての人間の言葉を相対化することによ

てではなく、真理や価値そのものを人間の多様な言葉に相対化することによって、この狙いを達成しようとする倒錯を犯した。その結果、人間の言葉を真理や価値の最終審級として絶対化するという、絶対主義と同じ倨傲に陥ったのである。……人間の言葉の相対化を、人間の言葉への相対化と混同すること自体が、啓蒙が生んだ人間中心主義という倨傲……の帰結である。客観主義に立脚するリベラリズムは、我々がそのほんの小さな一部でしかない、しかし共にその一部であるような、我々を越えた大いなる存在への畏怖に根差す自己批判的謙抑と連帯を、寛容と多元的共存を基礎にすることによって、啓蒙の陥穽から、自己の言葉を神の言葉に代位させる倨傲に人間を誘い込む罠から、脱出することができる」(同上、13頁)。

相対主義は、「自己の立場にたつて判断するしかない」という「倨傲」を許すものとして、語られるべきではない。むしろ自己の価値を、自分を越える大いなる存在、超越的なものに対して相対化することによって、常に謙虚さ、批判の視点、他者の視点を併せもつときにこそ、相対主義は本来の意義をもつことができる。その意味では、超越的未来の存在を前面に打ち立て、現在の倨傲を批判するヨナスこそが相対主義者の名にふさわしいようにも思われる。

しかしまた別の意味では、彼こそ未来の存在への責任の絶対性を「実体的に」持ち出すことによって、一つの絶対化された言葉を語っているともいえる。むしろ非常に皮肉な話ではあるが、アーベルが超越的なものに匹敵する何かとして語る「理想的コミュニケーション共同体の理念」「統制的理念」が、現在の倫理を越え、現在の利害を批判できる視点を用意しているということもできる。ヨナスの場合もたしかにそうした超越的視点を用意した。しかし、彼は理念としてではなく、実体的な責任としてより積極的にその存在を語りだしたことにより、相対主義よりは絶対主義に傾斜していると言えないだろうか。

われわれは、ここでヨナスの責任の倫理とアーベルの討議倫理の基づくマクロ倫理のいずれが優れていると簡単に結論を出すことはできない。アーベルの主張からは、人間の価値はその自立と共同性にあり、この人格の尊厳に配慮しない限り、人類の生存を優位におくことには意義がないという姿勢がうかがえる。かたやヨナスからは、その様に人間の尊厳を保証しようとして、仮想的な未来の人間の関心も考慮に入れた理想的対話を繰り返しても、現実的には合意が得られるとは限らないし、また得られた合意が未来の世代の存在を保証するとは限らない。決断が緊急を要するものであればあるほど、存在の「仕方」を度外視しても、ともかくも未来世代の存在を最優先にする決断が下されるべきである。このような主張が当然考えられる。

重要なのは、具体的な問題に対してそれぞれがどの様にアプローチしているかであろう。共にある意味では(アーベルの場合には積極的に)「形式的な」倫理を主張しているわけであるから、議論の有効性を見定める鍵は、それが具体的な場面でどの様に機能するかに掛かってこよう。しかしここでは未来に関わる二つの倫理の形式的な相違点を確認するにとどめ、具体的な問題をめぐる両陣営の比較検討は、稿を改めて行うことにしたい。

注

- 1) もちろんそれによっても人の死の定義や尊厳死の可能性といった哲学的・医学的問題、さらには脳死患者によって占められる集中治療室のベッド数やその治療費、患者の家族の経済的負担といった様

様々な社会・経済的問題は残ることになるし、それが今日の脳死問題の別の重大な背景になっていることは確かではある。

2) Vgl. *Kants Werke* Bd. 8, Akademie-Textausgabe, S. 18ff., S. 30.

あるいはまた『人間歴史の憶測的起源』(1786)では、人類の自由=悪の歴史を旧約聖書の叙述に沿って、カント流に再解釈し、いわゆる原罪の教えを、「人間は自分の違反から生じたことを正当に自分自身による行為として承認し、従って自分の理性の濫用から発生した一切の禍に関しては、その責め (die Schuld) を完全に自分自身に帰すべきである」ことを教える説としてとらえた後で、次のように言っている。「かくして哲学によって試みられた最古の人類歴史の成果は、摂理と人間的事象の全体としての進行とに満足することであり、この進行は善から始まって悪へ進み行くのではなく、比較的劣悪なものからよりよいものへと次第に進展して行くものであり、この前進に実際各人はそれぞれの分にに応じて (an seinem Theile) 全力を尽くして寄与するように自然そのものによって召命されているのである (druch die Nature selbst berufen ist)」(a.a.O., S.123), と。この時期のカントに、野蛮と破壊へと突き進む啓蒙的理性への認識はない。

3) もちろん、実際にカント自身が未来世代の存在を現在の道徳、正義のために犠牲にしてもよいと考えていたということは考えられない。さもなくばかの進歩的な歴史の理念を語ることもなかったであろう。しかも「汝自身の人格並びに他の全ての人格に例外なく存するところの人間性を同時に目的として扱い、決して手段としてのみ扱わないように行為せよ」という定言命法の第二導出方式で、他人の範囲に未来の存在者を含める可能性が全く排除されているわけではない。(もちろん現に存在している存在者が自己の生存 (Dasein) を目的にするということが基本になっていることは否定できないが。) さらにまた、ヨナスはカントの定言命法を個人の意識の内部での選択において格率が整合的かどうかというレベルで扱っているが、それが正しい解釈であるかどうかも疑問である。カントの普遍化可能性が個人の内部ではなく、(未来の他者をも含めた現実の) 他者の見解との共存、共約可能性を問題にしていると(拡張的に) 解するならば、必ずしも論理的整合性だけのレベルで解釈し尽くすことはできないように思われる。

4) ただし、アーベルの論文は、東西冷戦の中、核戦争の危機が現実のものであった時期(1987)に書かれているので、累積的、集团的技術の災いは、おもに核戦争による人類の絶滅として描かれ、それを念頭に置いて、倫理的討議と戦略的討議という二段階構成で書かれている。しかし、この論文自体は、自国の経済的発展と地球環境の保護という二つの対立する問題を考えたとき、冷戦後の今日でもその意義を失っていないものと思われる。

5) もちろん今日の南北問題、なにかんずく第三世界の貧困・飢餓・政治的混乱の要因が、近代の集約的・科学技術に支えられた資本主義体制そのものにあることは否定できない。

引用・参考文献

Apel, Karl-Otto; The Problem of a Macroethics of Responsibility to the Future in the Crisis of technological Civilization: An Attempt to come to Terms with Hans Jonas' s" Principle of Responsibility, in *Man and World* 20, 1987.

Hume, D; *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1978.

Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility*, The Univ. of Chicago Press, 1984.

id, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, 1984

この本はもともとドイツ語版で、Insel Verlagから1979年に出版されたものであるが、後にヨナス自身の手によって上記英語版としても発表されている。同書からの引用等は基本的に英語版により、本文中で（ ）内に頁数のみで記したが、ドイツ語版で対応する部分がある場合には、（ ）内の=の後にその頁を記した。

Kant, I; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in *Kants Werke Akademie-Textausgabe*, Bd.8.

id.; Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in *Kants Werke Akademie-Textausgabe*, Bd.8.

井上達夫; 「自由への戦略—アナーキーと国家」, 『現代哲学の冒険13』, 岩波書店, 1991, 所収

加藤尚武; 『環境倫理学のすすめ』, 丸善ライブラリー, 1991.