

## 生命の、あるいは子どもの実存 ——ハンス・ヨナスの倫理思想における実存主義の影響について——

戸谷 洋志\*

### 1. はじめに

本稿の主題は、ドイツ出身のユダヤ人哲学者ハンス・ヨナス（Hans Jonas 1903 - 1993 年）の倫理思想における実存主義の影響を考察することである。ヨナスは、マルティン・ハイデガーのもとで哲学を学んだ「ハイデガーの子どもたち」の一人であったが、戦後アメリカに拠点を移し、生命倫理・環境倫理の領野でその黎明期を支える思想家として活躍した。20 世紀の思想史を俯瞰するとき、ヨナスのキャリアは特異である。というのも、ヨナスは「ハイデガーから指導を受けた世代のなかで、生命倫理学や環境倫理学に最も（というよりも、おそらく唯一）正面切って関わった哲学者」<sup>1)</sup>であり、また、「ヨナスがアメリカ人としてニューロッシェルで死んだということは、時代のもっとも有意義なドイツ語の思想が、ドイツにおいては実現しなかったということを示唆している」<sup>2)</sup>からだ。ヨナスは、思想としてはハイデガーから応用倫理へ、地理的にはドイツからアメリカへ、跳躍を敢行した哲学者である。そして、彼にその跳躍力を与えたものこそ、実存主義の思想に他ならない。

ヨナスの哲学において、「実存主義」と呼ばれているものは原則的に前期ハイデガーの哲学であり、特に『存在と時間』における実存論的分析論である<sup>3)</sup>。したがって、ヨナスにおける実存主義の影響を問うことは、ただちに、ヨナスとハイデガーの思想的連関を問うことを意味する。両者の関係はおよ

---

\* 追手門学院大学基盤教育機構教育開発センター特任助教

そのように概観されよう。ヨナスは、その最初期の仕事である古代グノーシス主義の研究において、ハイデガーの実存分析を自身の方法論として採用していたが、1933年にハイデガーがナチスを支持すると、態度を一変させ、ハイデガーに対して批判を加えるようになる。この態度の変更はヨナスにおける「反ハイデガー的転回」<sup>4)</sup>と呼ばれる。この転回以降、ヨナスは様々な文献で多様な観点からハイデガーを批判していくことになる。

先行研究において、両者の思想的連関は、主として古代グノーシス主義の研究においてヨナスがどのようにハイデガーを受容していたか、あるいは「反ハイデガー的転回」のあとで、ヨナスがどのようにハイデガーを批判したか、という観点から論じられることが多い。しかし、「反ハイデガー的転回」以降のヨナスが、ハイデガーの哲学からきっぱりと決別し、まったく異なる思想によってこれと対決しようとした、と解釈することは、必ずしも正確ではない。何故なら、「反ハイデガー的転回」以降も、ヨナスはしばしばハイデガーの概念や方法論を借用し、自らの倫理思想のうちに取り込んでいるからだ。しかし、そうした積極的受容に関しては、散発的に指摘されるに留まっている。

これに対して本稿は、そうした受容の過程を総合的に俯瞰し、ヨナスの倫理思想における実存主義の影響を明らかにする。それによって、ヨナスの哲学をより正確に解釈する可能性を提供し、またヨナスとハイデガーの関係を再検討すると同時に、20世紀における実存思想の潮流が辿った一つの軌跡を描き出すことが、本稿の目的である。

## 2. ハイデガーへの批判とその克服の試み

ヨナスによるハイデガーへの批判は複数の論点にわたっており、本稿でそのすべてに言及することはできない。しかし、少なくともその概要を次のように述べることはできるだろう。前述のように、ヨナスはハイデガーがナチ

スを支持したことをきっかけにハイデガーから離反した。戦後のヨナスは、ハイデガーの哲学が根本的に倫理学的ニヒリズムに陥っており、それによってナチスドイツとの共鳴が可能になった、と解釈する。その根拠の一つとしてヨナスが挙げるのは、前期ハイデガーにおける「人間と、人間をとりまくもの——つまり世界——との絶対的な裂け目の感情」<sup>5)</sup>である。この断絶は、自然を無関心なものとして性格づけるパスカルの思想の嫡流であり、自然に基づいて倫理的な配慮を基礎づけることも、あるいは自然産物に対する倫理的な配慮を基礎づけることも不可能にする<sup>6)</sup>。

ここでいう自然とは、人間の外界としての自然環境だけではなく、人間自身の身体、すなわち自分では思い通りにコントロールできない生理的な機能をもった肉体も含む。ハイデガーは、人間と自然を断絶させることによって、人間の自然的な基礎である肉体を現存在の分析のうちに有機的に組み込むことができなかった。ヨナスは次のように述べている。

「現存在 Dasein」が、気遣いとして、死ぬものとして、フッサールの純粹意識よりも私たちの自然に根付いた存在に近いことは疑いえない。とくに、「死ぬ」という述語は、その全体的で、極端で、必須の物質性において、身体の実存を否応なく指示するものである。世界が「手許的 zuhanden」であるのは、両手をもつ存在にとってのみである。しかし、ここで身体はその度ごとに言及されているだろうか。「気遣い Sorge」は、栄養を得ることへの気遣いとして、つまりそもそも肉体の必需として、身体に帰されているだろうか。[…中略…]私の知る限りそうではない。<sup>7)</sup>

ハイデガーは「私は空腹である」という言明を哲学的に扱っていない。<sup>8)</sup>

ここでヨナスは、ハイデガーが死を主題化することで「私たちの自然に根付いた存在」へと迫ろうとした点を評価しながら、しかし死と密接に関連す

るはずの「身体の実存」を閉却していることを批判している。ヨナスの立場に従うなら、死は、人間が「全体的で、極端で、必須の物質性」を帯びていることと同時に考えられ、有機体としての生理的な機能から説明されなければならない。たとえば「私は空腹である」という言明は、人間にとって死の脅威を意味するものであると同時に、摂食という生理的機能との連関から説明されなければ、空虚である。ヨナスはここにハイデガーの根本的な問題を洞察する。

その上でヨナスは、身体に対するハイデガーのこうした無理解は、翻って、生命一般に関する理解までも歪めていると指摘する。

現代の実存主義は、人間にだけ眼を向けることに心を奪われたそれ以前のいくつかの哲学と同様に、有機体という実在自身のうちに根をもつ多くのものを、比類のない栄誉ならびに重荷として人間に認め続けている。そうすることで実存主義は、人間の自己認識から得て自由に用いられている様々な洞察を、有機体の世界の理解には適用せず、その上、動物と人間の境界線が実際にどこに引かれるべきであるかについても見誤ってしまった。他方、科学的生物学は、その法則を通じて外的・物理的な事実に縛られていることで、生命に属する内面性の次元を無視せざるをえない。そのことによって科学的生物学は、「命を与えられたもの (beseelt)」と「命を与えられていないもの (unbeseelt)」の差異を消失させ、同時に物質レベルで完全に解明された生命を、解明される以前の生命よりも、生命の意味からすると一層謎めいたものにしていく。<sup>9)</sup>

ヨナスに拠れば、ハイデガーの実存主義は、生命をその考察から除外することで、「科学的生物学」と「密かに支え合っている」<sup>10)</sup>。何故なら、そうした除外によって、現存在の生理的な機能をめぐる問いは哲学の周縁に放逐され、これを引き受けうる学問領域として「科学的生物学」に委ね渡されるか

らである。しかし、「科学的生物学」は生命の存在を「一層謎めいたものになっている」。分子生物学に顕著であるように、生物学的な生命の理解は、生命を、その肉体を構成している最小の物質へと還元し、それらの組成物として分析するものである。その場合、最小の物質として挙げられるのは、炭素、ケイ素、リンなどの元素である。しかし、炭素元素そのものは生きていない。それらは「死んだ物質」<sup>11)</sup>に過ぎない。そうである以上、「科学的生物学」は、生命を死んだ物質として説明していることになる。ヨナスに拠れば、自然科学的な生命の理解は「生と死の境界を消し去ること、すなわち、死の側から、死体の状態の側から、生と死の本質的差異を廃棄すること」<sup>12)</sup>ことを意味している。それによって、生命を生命として理解することは不可能になる。こうした眼差しが、生命に対する技術的操作を正当化する理論的基盤を提供し、動物実験や遺伝子操作を可能にする。そしてこのことは、ヨナスの立場に従う限り、ハイデガーの実存主義において自然産物に対する倫理的配慮が説明されえないことと、共犯関係にあるのだ。

こうした問題を克服するために、ヨナスは人間と自然を和解させうる哲学の構築を目指し、そのための方途として、実存概念を人間の生理的な機能から説明することを試みる。それは、一方において、人間の実存の基礎としての生命を正当に評価し、実存と生命との概念的な連関を解き明かそうとするものであり、他方において、自然科学的な生命理解の制約を超え、生命を生命として理解する可能性を開こうとするものである。この一連の思想は「哲学的生命論」と呼ばれ、ヨナスの倫理思想の理論的な基礎として位置づけられる。以下ではその要諦を検討していこう。

### 3. 生命の本質としての「代謝」

ヨナスの哲学的生命論は体系化された理論ではない。それらは、有機体をめぐる断片的な議論の集合体であり、必ずしも相互に組織化されているわけ

ではない。むしろ、それらを一つの思想として統合しているのは、その根底にある次のような「仮説」である。

生命の哲学はその対象のうちに有機体の哲学と精神の哲学を包括している。このことはそれ自体すでに生命の哲学の第一命題であり、実際のところそれは、この哲学がその遂行の過程で真なるものとしなければならない、先取りの仮説である。というのも、ここでの〔有機体と精神という〕外的な範囲が内容として主張しているのはまさしく、有機体はそのもっとも低い形成物においてすでに精神的なものをあらかじめ形成しており、精神はその最も高い到達点においてもなお有機体的なものにとどまる、ということだからである。<sup>13)</sup>

前述の通り、ヨナスはハイデガーの哲学のうちに、人間（精神）と自然（有機体）の断絶を洞察する。これに対して、ハイデガーが人間に帰している実存分析を、人間の自然的基礎である有機体から説明することで、両者の断絶を乗り越えることが、ヨナスの哲学的生命論の骨子である。ただし、有機体は人間が独占する存在のあり方ではなく、すべての生命に共有されているものである。そうである以上、ここから導き出される実存分析もまた、程度の違いこそあれ、すべての生物種に該当するものでなければならない。したがって、ヨナスに拠れば、有機体はどんなに原初的な生物種であっても「精神的なもの」を有しており、反対に、どんなに高度な精神であっても「有機体的なもの」として存在する。この仮説を確証させるような仕方では生命に対する『『存在論的』解釈』<sup>14)</sup>を提示することが、ヨナスの主題である。

生命の存在論的解釈とは、生命を生命として解釈すること、生命が存在する様式を解釈することを意味している<sup>15)</sup>。前述の通り、生命を死んだ物質の集合体として捉える「科学的生物学」による解釈は、生命を生命として捉えているとはいえない。これに対して、ヨナスは生命の本質を、その生命を構

成する物質ではなく、それらの物質を絶え間なく交換させるという「代謝 Stoffwechsel」の働きに洞察する。

代謝とは、自分の外部から内部へと何かを摂取し、内部から外部へと何かを排出する働きである。あらゆる生命は代謝を通じて存在し、自己を同一化させている。しかし、代謝が摂取と排出の働きである以上、それは、生命が自分の身体を構成する物質を絶え間なく交換しながら存在している、ということ意味する。「私」がこれから食べるものは、いま「私」ではないが、摂食によってやがて「私」になる。一方、いま「私」の身体を構成している物質は、間もなく「私」の身体から排出され、「私」ではないものになる。生命の自己は、そうした絶え間のない変化によって成立しているのであり、身体を構成している物質の同一性によって担われているのではない。ヨナスは次のように述べる。

有機体は、ある瞬間には物質的事実的な集積と一致するが、瞬間の連なりのなかではいかなる個別の集積にも束縛されていず、その形相——その有機体自身であるところの形相——にのみ束縛されている。有機体は、物質の利用可能性に依存しつつ、その物質のまさしくこの物質としての同一性からは独立している。有機体自身の機能的な同一性は、物質の実体的な同一性とは合致しないのだ。要するに、有機体の形相は、質料に対する<sup>レ</sup>困窮する<sup>レ</sup>自由という関係にあるのである。<sup>16)</sup>

ヨナスに拠れば、生命は物質的な同一性から自由な存在である。しかし、その自由は「困窮する自由」である。何故なら、生命にとって代謝の停止は死を意味しており、生命は存在し続けるために、絶え間なく代謝し続けなければならないからだ。そうである以上、生命は、物質的な同一性から自由でありながら、物質に常に「困窮」しているのである。

#### 4. 生命における死と実存

前述の通り、生命の本質は代謝であり、代謝は常に停止する可能性を有している。生命にとってその停止は死を意味し、生命は死ぬことで存在しなくなる。ヨナスは、そうした「死ぬこと Sterblichkeit」の意味を明らかにするために、これを「壊れること Zerstörbarkeit」から区別している。

「壊れること」、言い換えるなら被破壊性は、ある個体の個性性を解消させることを意味する。ヨナスに拠れば、「十分な力があれば、ダイヤモンドであっても破壊されうるのであり、現に生きているものは、何であったとしても、無数の外的な原因によって殺されうる」<sup>17)</sup>。その意味において、ダイヤモンドと生命は被破壊性を共有している。しかし、両者にとってのその意味は違う。破壊されたダイヤモンドは、ばらばらになりながらも、依然としてダイヤモンドとして存在する。破壊されたダイヤモンドは「死ぬ」わけではない。しかし、生命が破壊され、その肉体がばらばらにされた場合、そこにもう生命は存在しない。ばらばらにされた肉体は生命ではなくて死体である。

前述の通り、生命は「困窮する自由」という性格をもっている。物質的な同一性に還元されえないからこそ、生命は、たとえその肉体を構成する物質が存在し続けるのであっても、生命としては存在しなくなる可能性をもつ。「私」が死んだ後、「私」を構成していた物質は、燃やされて煙となって空に上がったり、微生物に分解されて別の生物の身体の一部になったりする。そうした仕方でも、「私」が死んだ後も「私」の肉体はこの世界に別の形で存在し続ける。しかし、そうであるにも関わらず、「私」はもうこの世界のどこにも存在しない。こうした意味で存在しなくなるということ、すなわち「死ぬこと」は、物質的な同一性から自由な存在者だけが可能性である。

あらゆる存在者が破壊されうるが、「死ぬこと」ができるのは生命だけである。そして、代謝が停止の可能性を含んでいる限り、生命は常に死の可能



性にさらされている。言い換えるなら、生命は、いつでも死んでしまうかも知れないという可能性として、存在しているのである。この存在の意味について、ヨナスは次のように述べている。

代謝する実存によって、実存自身のうちに含まれる選択肢として、世界に非存在が発生した。このことが真実であるとしたら、それによって、存在が初めて強調された意味を獲得したということも、同様に真実である。生命に内在する論理において、否定の脅威を与えられることで、この存在は自分自身を肯定しなければならない。肯定された実存は、関心 (Interesse) としての実存を意味している。<sup>18)</sup>

ヨナスに拠れば、生命は自らの存在のうちに「選択肢」としての非存在を含んでいる。したがって、生命が存在することは、ただ所与の事実として与えられているものではなく、むしろ非存在ではなく存在を選ぶこととして、そうした選択に基づく働きとして理解されるべきである。非存在の可能性が開かれているからこそ、生命の存在は非存在よりも「強調された意味」をもっている。そうした「強調」は、「自分自身を肯定」することに他ならない。死の可能性を否定して、自らの存在を強調し、選択すること、それが生命の存在様式である。ヨナスはそうした存在様式を「関心としての実存」と表現している。また、生命にとって存在することは、選択されなければならない目的であり、その意味で生命は「目的論的性格」<sup>19)</sup>を帯びている。

ヴィーゼに拠れば、ここには明らかにハイデガーの実存概念の影響が示されている<sup>20)</sup>。実際、生命の存在を自分自身への関心のうちに求めることは、現存在を「自分の存在において、自分が存在すること自身が問題である」<sup>21)</sup>存在者として性格づけるハイデガーの立場と重なり合う。またヤーコプは、ヨナスがハイデガーの実存概念を単に踏襲しているだけではなく、それを「自然的な生存をめぐる闘争における自己保存」<sup>22)</sup>として解釈し、発展させ

ていると指摘する。一方で、両者の間には明確な違いもある。ヒルシュ＝ハドルンに拠れば、ハイデガーにおいて現存在が「実存に関する実存論的な了解を、つまり存在了解を語っているのに対して、ヨナスにとって問題であるのは、さしあたりは実存論的な問いではなく、単なる『存在することの継続』という実存的な問題をめぐる固有の働きとしての有機体的なものの存在に関する理論である」<sup>23)</sup>。ヨナスにおいて、生命は確かに実存するが、しかしあらゆる生命が存在の意味への問いに取り組むわけではない。その限りにおいて、ヨナスとハイデガーの間では実存の概念規定にずれがある。

以上において、本稿はヨナスの哲学的生命論の中心部分を概観してきた。その後に展開される倫理思想においても、これらの命題は理論的な基礎として堅持されていく。以下では、主著『責任という原理』を中心に、哲学的生命論との連続性に注目しながら、ヨナスの倫理思想を検討していこう。

## 5. 「善それ自体」としての生命

『責任という原理』の主題は、科学技術文明の危険性を指摘し、現在世代が引き受けるべき未来世代への責任を基礎づけることである。その議論は、生命倫理・環境倫理の領野に初めて包括的な理論を提供すると同時に、世代間倫理と呼ばれる問題圏の確立に貢献した。ただし、同書における議論の中心を占めるのは、「責任 Verantwortung」という倫理学的な概念そのものの分析である。

ヨナスに拠れば、責任とは当事者間の非対称性に基づく倫理的配慮である。責任は、合理的な討議を通じた合意によってはじめて実現されるのではなく、そうした合意がまったくない状況においても成立する。そうである以上、責任は合意を根拠とするのではなく、言い換えるなら、責任の対象となるものの意思を根拠にするのではなく、むしろその存在を根拠にする概念として解釈されうる。この意味において、ヒルシュ＝ハドルンが指摘する通り、

ヨナスの倫理思想は原理的に「存在論的倫理学」<sup>24)</sup>である。

ただし、あらゆる存在が責任の対象になるわけではない。ヨナスに拠れば、責任の対象になりうる存在者は生命に限定される。前述の通り、生命の本質は代謝であり、自分自身の存在を肯定するという目的論的性格を有している。ここからヨナスは、「そもそも目的をもつことができる、という能力のうちに、私たちは善それ自体を見出すことができる」<sup>25)</sup>と述べ、生命一般のうちに、「存在論的な『然り Ja』が人間に対してもつ当為の力」<sup>26)</sup>を認めている。責任とは、生命がもつ「善それ自体」を根拠として喚起される倫理的配慮である。そうした喚起の力をヨナスは「呼び声」と表現する。

倫理的な行為を動機付けているのは、倫理の原則ではなく、世界のうちで起こりうる、善それ自体の訴えである。善それ自体は、倫理の原則に従って、私の意志に対立し、耳を傾けることを要求する。この訴えに耳を傾けることがまさしく倫理の原則によって要求されていることである。言い換えるなら、倫理の原則とは、行為に依存した善きもの達によって、またその善きもの達がもつその度ごとの権利とによって、私の行為に向けられる呼び声が、全ての人々の心に訴えかけられること以外のなにものでもないのだ。<sup>27)</sup>

言うまでもなく、ここでいう「呼び声」は比喩である。実際には声を発することができない存在者であっても、「私」に対して「呼び声」を発することはできる。また、そうした「呼び声」を発する存在が人間であるとも限らない。責任の対象とは生命一般であって、人間以外の動物であってもこの条件を満たしうるからだ。

こうした前提に立脚した上で、責任の対象がもつより具体的な性格を、ヨナスは少なくとも三つの観点から説明している。すなわち、傷つきやすさ、他者性、依存性である<sup>28)</sup>。

第一に、責任の対象は傷つきやすいものであり、弱さを抱えた存在である。まったく傷つく余地のない存在に倫理的な配慮は不要である。ヨナスに拠れば、「責任の対象は滅びゆくものであり、滅びゆくからこそ責任の対象となる」<sup>29)</sup>。また第二に、責任の対象は他者である。責任の対象は、その存在それ自体において善いものであり、「私」にとってその他者が有用であるか否かは関係がない。責任の対象は「私」の私的利害に還元されえない他者性を帯びており、そうした他者性は「私が他者と同化しようとすることや、あるいは他者が私に同化することによっては、架橋されえない」<sup>30)</sup>。したがって責任とは、責任の対象を支配することではなく、むしろその他者性を積極的に承認することを意味している。第三に、責任の対象は「私」に依存した存在である。「責任の対象は、私の外に存在しながらも、私の力の及ぶ範囲にあり、私の力に依存しているか、あるいは、私の力によって脅かされている」<sup>31)</sup>。「私」が傷ついた他者と出会い、「私」にその生命を脅かす力があり、あるいはその生命を守る力があるとき、「私」はその他者に対する責任を負うことになる。

ヨナスに拠れば、生命を「善それ自体」と解釈することはあくまでも一つの「存在論的な公理」<sup>32)</sup>であり、「形而上学的選択」<sup>33)</sup>である。この命題をそれ以上遡って根拠付けることはできない。しかし人間は、傷ついた生命を目の前にしたとき、否応なくそこで足を止め、手を差し伸べなければならないと感じるのであり、ここには「明証的な直観」<sup>34)</sup>がある。言うまでもなく、自然科学的な生命の理解に基づく限り、この直観に合理的な説明を与えることはできない。これに対して、この直観を正当化しうる包括的な存在論がありえんとすれば、以上のような「公理」が要請されざるをえない、そうヨナスは推論するのである。そして、こうした直観的な明証性をもっとも強力に確信させる存在者こそ、「子ども」に他ならない。

## 6. 子どもへの責任

ヨナスは、以上のように分析される責任の原型として、「子ども」への責任を挙げている。「生まれたばかりの子ども。その呼吸は、否応のない仕方、周囲に一つの当為を差し向ける」<sup>35)</sup>。その際に、「私」は「子ども」とコミュニケーションできないかも知れない。「子ども」は「私」に世話されることを望んでいないかも知れない。それでも、「子ども」が「私」の力に委ねられているとき、「私」は「否応のない仕方」でその「子ども」への責任を喚起されるのである。ただし、その責任はあくまでも前節で述べた責任概念の原則に従って生起する。ヨナスは次のように述べる。

乳飲み子に明白に見られる「当為」は疑いえない明白さ、具体性、そして緊急性をもっている。個別なものの最たる事実性、それへの最たる権利、存在の最たる傷つきやすさがここには同居している。乳飲み子において模範的に示されていることは、生成の海に浸かり、可死性に委ね渡され、消滅の脅威にさらされた存在こそが、責任の在り処である、ということである。責任は、事物を永遠の相のもとではなく、時間の相のもとに眺めなければならず、事物をすべて一瞬のうちに失うこともありえるのだ。<sup>36)</sup>

引用に示されている通り、責任概念において「子ども」がもつ模範的な性格は、それがもっとも傷つきやすい存在であり、死の脅威にさらされている存在である、ということだ。そして、傷つきやすさ、死の脅威にさらされていることは、生命一般の本質的な性格である。したがって、「子ども」は生命一般がもつ存在様式をもっとも明瞭に映し出す存在であり、一つの拡大鏡として機能している。注意すべきことは、ヨナスの倫理思想にとって「子ども」がもつ理論的価値はそれだけである、ということだ。したがってそれ

は、「子ども」に対する親の愛情や、功利計算に基づく法律の遵守などへと、責任を還元することを意味するわけではない。

同時に、責任の対象は「時間の相」のもとで捉えられなければならない。それは、生命の本質が代謝を通じた絶え間ない存在の選択であり、生命は原理的に未来へと開かれているからだ<sup>37)</sup>。「子ども」は、生命のこうした時間地平に対して、責任がどのように関係するかをも拡大的に示す。ヨナスは次のように述べる。

〔子どもへの責任において、〕実存全体の未来は、責任による直接的な働きかけや、それによる具体的な計算可能性を超えて、責任ある一つ一つの行為に共通の対象になる。ただし、一つ一つの行為はその度ごとに常に直近の事柄だけを配慮している。そうした直近の事柄は詳細な予測の範囲内に属する。しかし、未来は一つ一つの行為にとって予測不能である。その理由は、客観的な環境の方程式のなかに無数の未知が存在しているからだけではない。むしろ、当該の生命が自発性を持ち、あるいは自由であるからだ。自由は、あらゆる未知のなかで最大のものであるが、そうであるにも関わらず、全体的な責任のうちへと組み込まれなければならない。したがって、責任ある者自身がその働きかけにおいてもはや責任を取ることができないものこそが、言い換えるなら、世話された実存の自己原因性こそが、世話の義務における最後の対象である。この超越的な地平に関して責任は、まさにその全体性において、規定的な態度をとる以上に、可能にするという態度（準備を手伝い、開かれたままにしておくという態度）こそをとる。責任の対象の固有の未来性は、責任にとってもっとも本来的な未来の様相である。責任が最高の仕方ですたされるのは、その成長の世話をしてはきたが、まだ成長を終えたわけではないものの権利を認めて、潔く身を退くときであり、責任はそれを試みることができなければならない。そうした、自らを乗り越えていく広

がりの光のなかで、次のことが明らかになる。すなわち、責任一般は、私たちの時間性の存在論的体制に対する道徳的な補完物以外の、何ものでもない、ということである。<sup>38)</sup>

ヨナスに拠れば、子どもへの責任において、「責任ある一つ一つの行為」は「直近の事柄」だけを配慮しているが、しかしそれは同時に子どもの「実存全体の未来」へと働きかけることを意味する。現在における「働きかけ」は、過去と未来から隔絶された点としての現在だけに影響を与え、現在が過ぎ去ったらただちに効力を失うようなものではなく、むしろその影響は子どもの人生全体にまで及ぶ。そうである以上、親は自らの働きかけが、現在の子どものとってだけではなく、その未来を含めた子どもの人生全体にとってもつ意味を考えなければならない。しかし、同時にヨナスは、「実存全体の未来」は「予測を超えている」とも述べている。何故なら、あらゆる生命がそうであるように、子どもは「自由」な存在であるからだ。そうである以上、子どもへの責任には原理的に予測不可能性が伴う。一方でその自由は、生命一般がもつ「困窮する自由」であり、ここから導き出される自己肯定的な存在様態こそが、生命が責任の対象であることの根拠である。したがって、責任とは原理的に「責任ある者自身がその働きかけにおいてもはや責任を取ることができないもの」への責任であり、つまり完遂することの不可能な責任である。もっともこのことは、責任の対象一般が傷つきやすさを抱えながらも「私」には支配できない他者性をもち、しかし「私」の力に依存している存在者である、ということと完全に整合する。「子ども」とはこうした構造をもっとも明証的に示す存在者に他ならないのだ。

ヨナスはこうした分析に基づいて責任を「私たちの時間性の存在論的体制に対する道徳的な補完物」として解釈している。ヘスレが指摘する通り、ここでもヨナスは明らかにハイデガーを意識している<sup>39)</sup>。『存在と時間』においてハイデガーは、現存在を誕生と死の間に存在するものとして捉え、その

全体的な動的性格を「歴史生起」<sup>40)</sup>と呼んでいる。しかし、人間はその始まりにおいて、一人で生きていくことはできない。そうである以上、現存在が全体として存在するためには、その始まりを手助けする他者からの「働きかけ」が要請される。この意味において、責任とは現存在の時間性が可能であるために要請される概念に他ならない、とヨナスは主張するのである。

## 7. むすびにかえて——ヨナスの哲学は実存主義か？

以上において本稿は、ヨナスの倫理思想における実存主義の影響について考察していった。改めて概要するならば、ヨナスはハイデガーの哲学の問題点として人間と自然の断絶を指摘し、ここに倫理的なニヒリズムを洞察した。これに対して、人間の自然的な基礎である身体を人間の実存との連続性のなかで解釈し、それによって断絶を乗り越え、倫理学を基礎づける包括的な存在論を提示することが、戦後のヨナスの課題であった<sup>41)</sup>。こうした観点から、本稿はヨナスの倫理思想の再構成を試み、そのなかにいかに深くハイデガーの実存主義が反響しているかを概観してきた。

ところで、ヨナスの哲学は実存主義なのだろうか。間違いなく、ヨナス自身はこの問いに首肯しないだろう。しかし、もしかしたら明確に拒否することもしないかも知れない。最後に、ヨナスと実存主義あるいはハイデガーとの間にある微妙な距離感について言及し、本稿を終えることにしたい。

前述の通り、ヨナスは前期ハイデガーの実存主義に対して明確に批判的な立場を取っている。そうしたヨナスの立場をもっとも鮮明に示している文献は、本稿でも頻繁に依拠してきた、哲学的生命論の主著『生命の哲学』である。しかし、1966年に初めて公刊された同書の劈頭1行目は次のように始まっている。

もっとも簡潔に表現すれば、本書は生物学的な事実に関する「実存論的



existential」解釈を提供するものである。<sup>42)</sup>

注目すべきことは、同書が英語で公刊されているにも関わらず、「実存論的 existential」の部分に限ってドイツ語が用いられている、ということだ。ここから容易に推察されるのは、ここでヨナスによって意図されていたことが、ハイデガーの『存在と時間』をヨナスなりの仕方ですり直したことだった、ということである。しかし、実存主義に対して痛烈な批判を寄せる章節を含みながら、その全体を以上のように要約するということは、ごく控えめにいって首尾一貫していない。これを受けてか、後の1973年に公刊されたドイツ語版では、同箇所は次のように書き換えられている。

もっとも簡潔に定式化すれば、この本は生物学的な現象に関する「存在論的」解釈を提供するものである。<sup>43)</sup>

「実存論的」であったものが「存在論的」に修正されている。ここでヨナスは自らの立場が実存主義と誤解されないよう配慮している。実存主義への対決姿勢を明確にするという意味では、それは当然の修正である。しかし、当初、ヨナスが自らの哲学的生命論を実存主義の思想として提示しようとしていた、という事実は覆されえない。

また、次のような注目すべきエピソードも残されている。第二次世界大戦以降、ヨナスはハイデガーから距離を取り、面会の機会を拒絶し続けた。しかし、1969年、ヨナスの側から歩み寄って、二人は再会を果たしている。そのときの心境をヨナスは次のように語っている。

ハイデガーの80歳の誕生日が近づいてきたときに初めて、私は自分にこう言った。「彼は、今世紀の最も重要な思想家の一人であるばかりでなく、私が他のどの哲学者からもないほど学び、哲学的な影響を受けた

男である。これは、私の生涯における、私の哲学的な実存における消すことのできない大きな事実なのだ。彼が死ぬ前に、やはりもう一度会いたい」。<sup>44)</sup>

ここには、グノーシス研究の時期だけでなく、その後においてさえも、ヨナスにとってハイデガーの哲学が極めて大きな影響力をもっており、同時にその影響に対してヨナス自身が自覚的であった、ということが示されている。こうした事実を顧みるとき、第二次世界大戦以降、ヨナスが「反ハイデガー的転回」をとげ、一貫してハイデガーに対して批判的であった、という解釈は、必ずしもヨナスの実像と一致しないのかも知れない。

ヨナス自身のうちにこうした「揺らぎ」があったにせよ、現代思想における実存主義の構図のなかで眺め返せば、ヨナスの倫理思想は際立って特異な立場にある、といえよう。戦後、実存主義あるいはハイデガーをめぐる議論の中心地はヨーロッパだった。これに対してヨナスは、地理的にも専門領野的にもそこから切断された場所で、自らの思想を形成していった。ヨナスの倫理思想は、その後の国際社会に多大な影響を与え、今日においてもしばしば法的根拠や政策的指針に援用されている。ここには、実存主義の系譜のもとに誕生しながら、20世紀の「実存主義」のムーブメントの外部に根を下ろし、そこに独自の問題圏を張り巡らせていった、一つの特異な軌跡が示されているといえるだろう。

## 注

- 1) 品川 [2013] p. 11
- 2) Hösle [2013] S. 305
- 3) これに対して、ジャン＝ポール・サルトルを中心としたフランスにおける実存主義について、ヨナスはほとんど言及していない。『哲学・世紀末における回顧と展望』では、第二次世界大戦後の哲学の一潮流として、「政治や社会が哲学的議論の表舞台に立ち、道徳的アンガージュマンが理論的探求に浸透した」(Jonas [1993] p. 29) と述べられているが、筆者が知る限りヨナスによるサルトルに関する言及はこの一文のみであ

る。

- 4) Wiese [2003] p. 89 品川 [2013] p. 115
- 5) Jonas [1997] S. 354
- 6) cf. Vogel [2000] S. 139
- 7) Jonas [1993] S. 21
- 8) ebd. SS. 21-22
- 9) Jonas [1997] S. 9
- 10) ebd. S. 9
- 11) ebd, S. 30
- 12) ebd. S. 31
- 13) ebd. S. 15
- 14) ebd. S. 9
- 15) ヨナスは「存在論的 ontologish」の意味を次のように述べている。「私たちは、あれこれの部門で、事柄によって性格づけられる「存在する」ことの様式への問いを「存在論的」と名付ける」(Jonas [1992] S. 82)。また、ヨナスにおける「存在論的」の用法については次を参照。vgl. Hirsh-Hadorn [2000] S. 135
- 16) Jonas [1997] S. 150
- 17) Jonas [1992] S. 82
- 18) ebd. S. 84
- 19) Jonas [1997] S. 163
- 20) Wiese [2007] p. 89
- 21) Heidegger [1967] S. 12
- 22) Jakob [1996] S. 321
- 23) Hirsh-Hadorn [2000] S. 138
- 24) Hirsh-Hadorn [2000] S. 56
- 25) Jonas [2003] S. 154.
- 26) ebd. S. 157
- 27) ebd. S. 132 傍点の強調は原文
- 28) この区分は品川による整理を参考にしている。cf. 品川 [2007] p. 37-38
- 29) Jonas [2003] S. 166
- 30) ebd. S. 166
- 31) ebd. S. 175
- 32) ebd. S. 155 傍点の強調は原文
- 33) ebd. S. 155
- 34) ebd. S. 155
- 35) ebd. S. 235

- 36) ebd. S. 242
- 37) Jonas [1997] S. 167
- 38) ebd. S. 198
- 39) vgl. Hösle [2003] SS. 44-45
- 40) Heidegger [1967] S. 374
- 41) アウラスはこうしたヨナスの試みを「ハイデガーの自然忘却およびドイツの哲学の伝統に見出される身体忘却の克服」として性格づけ (Auras [2008] S. 398)、またヘスレはヨナスを「ハイデガーの治療者」(Hösle [2003] S. 51) と呼んでいる。
- 42) Jonas [2001] p. xxiii
- 43) Jonas [1997] S. 9
- 44) Jonas [2003] S. 303

## 参考文献

- Auras, Christiane [2008]: “Das Zuhause im Exil - Hannah Arendt und Hans Jonas. eine Lebens-Freundschaft im Schatten des Nationalsozialismus”, *Mensch - Gott - Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Böhler, Dietrich/ Gronke, Horst/ Herrmann, Bernadette, Rombach Verlag, SS. 383-400
- Hirsch-Hadorn, Gertrude [2000]: *Umwelt, Natur und Moral. Eine Kritik an Hans Jonas, Vittorio Hösle und Georg Picht*, Verlag Karl Alber
- Heidegger, Martin [1967]: *Sein und Zeit, elfte Aufgabe*, Max Niemeyer Verlag
- Hösle, Vittorio [2003]: “Hans Jonas’ Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie”, in: *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Wiese, Christian und Jacobson, Eric (HG.), Philo, SS. 34-52
- Hösle, Vittorio [2013]: *Eine Kurze Geschichte der Deutschen Philosophie*, C.H.Beck
- Jakob, Eric [1996]: *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Francke
- Jonas, Hans [1992]: *philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel
- Jonas, Hans [1993]: *Philosophie. Rückschau und Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp
- Jonas, Hans [2001]: *The Phenomenon of life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press
- Jonas, Hans [1997]: *Das Prinzipien Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Suhrkamp
- Jonas, Hans [2003]: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp

Jonas, Hans [2003]: *Erinnerungen*, Insel verlag

Vogel, Lawrence [2008]: "Overcoming Heidegger's Nihilism: Leo Straus versus Hans Jonas", *Heidegger's Jewish Followers. Essay on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Fleischacker, Samuel, Duquesne (ed.) University Press, pp. 131-150

Wiese, Christian [2003]: *The Life and Thought of Hans Jonas. Jewish Dimensions*, Brandeis University Press

品川哲彦 [2007] 『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの原理』 ナカニシヤ出版

品川哲彦 [2013] 「技術、責任、人間——ヨナスとハイデガーの技術論の対比——」  
『Heidegger-Forum』 vol. 7、ハイデガーフォーラム、pp. 110-122

