

1. はじめに

私が現代の科学技術の特徴に強く印象づけられたのは、初めて生命倫理学を論じた論文のなかで体外受精をとりあげたときのことだった¹。体外受精は、卵管が細すぎて卵が通過できない場合に、卵を卵巣から摘出し、ガラス器のなかで精子と結合させ、そうしてできた受精卵を女性の子宮に移植する技術である。この技術の当初の目的は不妊の解決にあった。だが、卵を採取する女性と卵を移植する女性とを別にすることも可能である。それゆえ、この技術は卵提供や代理妊娠を介して「産みの母が血のつながった母ではない」という従来にない事態に道を拓いた²。その後も、体外受精の技術的な成功は、着床前診断やクローニングを可能にしてきた³。現代技術の特徴のひとつは、当初の目的とは別の新たな技術的な可能性がつぎつぎと切り拓かれ、しかもそれが実行可能であれば、たとえその倫理的是非が問われるとしても、実際に行なわれる方向に進むのが通例だということである。

現代の科学技術の特徴のまたひとつは、技術が行使される対象が人間をとりまく自然だけでなく、人間を成り立たせている自然、すなわち身体に及んでいるということである。この可能性を決定的に切り拓いたのは、十九世紀半ばに開始した実験医学だった。その発想は二〇世紀に被験者の同意を得ずに行なわれる強制的な人体実験を惹き起こし、そうした事態の防止のためにインフォームド・コンセントという倫理規範が構築された。だが、たとえ倫理的に裁可される場合であっても、人間を客体とする技術的操作は、その操作をする主体としての人間とは誰なのか、それほどのような存在論的地位にあるのかという疑問を呼び起こす⁴。技術への問いは技術を用いる人間への問い

¹ 品川哲彦「新しい生殖技術と社会」、塚崎智・加茂直樹編『生命倫理の現在』、世界思想社、1989年、188-205頁。

² ここでは、卵提供とは、他の女性の卵を用いてできた受精卵で妊娠した女性が出産した子どもを育てる場合をさし、代理妊娠とは、産まれてくる子どもを育てる意志のある女性から採取した卵を用いてできた受精卵を別の女性が妊娠出産する場合をさす。いずれの場合も、出産した女性と子どもとのあいだに遺伝上のつながりがない。このことは「誰が母親か」はつねに確定されている (*mater semper certa est*) というローマ法以来の前提を覆すもので、子どもの法的地位が不安定になるために、その是非が問われてきた。

³ 着床前診断は、体外受精でできた受精卵が卵割してできた一割球を取り外して遺伝子の異常の有無を調べたうえで、正常ならば女性の子宮に移植する技術である。この技術を生殖のためのクローニングと同様に、特定の遺伝的条件的のもとでのみ出生を許容するものとしてその倫理的可否を問うた例として、Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001(『人間の将来とバイオエニックス』、三島憲一訳、法政大学出版局、2004年)がある。

⁴ この点にふれた拙稿は、Shinagawa, Tetsuhiko, "The status of the human being: manipulating subject, manipulated object, and human dignity", in *Ethics and the Future of Human Life: Proceedings of the Uehiro Carnegie Oxford Conference 2012*, Oxford: the Oxford Uehiro Center for Practical Ethics, <http://www.practicaethics.ox.ac.uk>, forthcoming.

に転じていく。

ドイツ生まれのユダヤ人哲学者ハンス・ヨナスは、フライブルクやマールブルクで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、おそらく唯一）正面切って関わった哲学者である。以下、ヨナスの技術論とハイデガーのそれとを対比し、技術の問題とそれを通して照射される人間の概念をとりあげる。

2. ヨナスの指摘——現代技術が提起する五つの倫理的問題

ヨナスにとって、技術の問題は何よりも倫理的問題だった。なぜなら、「技術は人間の力の行使であり、つまり行為の一つの形式であって、あらゆる人間の行為は道徳的吟味に曝される」⁵からである。だが、ヨナスは、技術が人間の手によって統御できるとかその利用を善用に限定せよといった楽観的な主張に進むわけではない。現代技術の提起する倫理的問題の第一に彼が挙げたのは、技術がもたらす結果は善悪いずれとも見通し難い両義性をもつということだった⁶。第二に、開発可能な技術はつねに実現へと駆り立てられ、実現後は生活の必需品となる。つまり、力の所有が使用と不可分である⁷。第三に、その影響は空間的・時間的に莫大な射程をもつ。単一では大きな影響を残さぬ技術でも、大勢の人間が利用するとその結果は地球規模に広がり、未来に達しうる。ここから、現代技術の行為は集合的行為であり、その主体は人類に帰せられるべきことが示唆される。現在の人類を行為主体とすれば、その活動に影響される客体は、現在のみならず未来の人類と他の生物種を含む。その関係は時間の不可逆性ゆえに一方的である。したがって、現在の人類は未来の人類と地上の生命の存続と存在のありように対して責任を負う。なぜなら、責任とは力の関数だからだ⁸。力の大きさに応じて責任は重くなる。その責任とは何よりも、人類の活動が招きかねない危険を察知したときにその進展を控える責任である⁹。人類のみならず人類以外の生命に対する責任

⁵ Jonas, Hans, „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist“, in *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S.42 (初版は Frankfurt am Main: Insel, 1985.)

⁶ Ibid., S.42-S.43.

⁷ Ibid., S.44.

⁸ Ibid., S.45-S.46.

⁹ それゆえ、対処すべき問題を察知するには、幸福な結果の予想より出来しかねない災禍をかぎつける「恐れに基づく発見術」(Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S.63, 初版は 1979, Frankfurt am Main: Insel, 邦訳は『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、49頁)のほうが有効である。

現代の技術は科学に裏づけられている。第二の特徴にあるように、所有と使用とが分かちがたいということは、したがって、技術の発明を用意する科学の知と技術の開発と実用化とが分けられないということでもある。それゆえ、ヨナスは、科学の価値中立性という概念に疑問を投げかけ、技術の開発に直接に関わらない科学者の責任をとりあげている(„Wertfreie Wissenschaft und Verantwortung: Selbstzensur der Forschung?“, in *Technik, Medizin und Ethik*, S.76-S.89; „Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl“, in a. a. O. S.90-S.108)。

を問うには、第四に、人間中心主義が打破されなくてはならない¹⁰。まさにそのゆえに、最後に、技術の問題は、人間は存在すべきか、なぜ（いかなるものとして）存在すべきかという形而上学の問題を投げかける¹¹。これに対するヨナスの回答は、『責任という原理』その他の複数の著作のなかで異なる文脈から語られている。だが、そこに進むまえにハイデガーの技術論を瞥見しておこう。

3. ハイデガーの技術論

ハイデガーによれば、現代技術はあらゆるものを何かのために用立てられるものとして捉えるように挑発する¹²。この現代技術のありようを、彼は集・立（Ge-stell）と呼んだ¹³。この現象は人間のみ起因するわけではない。人間は存在者を用立てられるものとして現わしめようとする呼びかけに応答しているだけである。存在者をこれこれのものとして現わしめるように人間をさしむけるものは、歴史的状況を規定する命運（Geschick）である¹⁴。したがって、集・立へと人間を導くのは現代の命運である。現代は、集・立が存在者のそれ以外の現われようを封じてしまう極度の危険に至っている。しかし、まさにその集・立という開けのなかに、救う者の到来する可能性もある¹⁵。人間は技術の本質を省察するなかで、その真理を見守り、救う者の到来を待ちうける。そこに人間の尊厳がある¹⁶。

¹⁰ Jonas, „Warum die moderne Technik ein Gegenstand für die Ethik ist“, S.46-S.48.

¹¹ Ibid., S.48-S.52.

¹² 「いたるところで求められているのは、即座に使われるように手許にあること、しかもそれ自体、さらなる用立てのためへと用立てられるようにあることである」（Heidegger, Martin, *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1962, S.16, 訳文は関口浩訳、『技術への問い』、平凡社、2009年、26頁による）。用立て（bestellen）られるものとして捉えられたものは用象（Bestand）と呼ばれる。

¹³ 「われわれは、それ自体を開蔵（entbergen）するものを用象として用立てるように人間を収集するあの挑発しつつ呼びかけ、要求するものを集・立（Ge-stell）と名づける」（Ibid., S.19, 邦訳31頁）。ハイデガーはこの概念を第二次大戦中の「召集（Gestellung）」から思いついたと推測されている（辻村公一ほか「訳語解説」、『ハイデガー全集第九巻 道標』、創文社、1985年、15頁）。

¹⁴ 「ここ（＝命運）からあらゆる歴史の本質が規定される」（Ibid., S.24, 邦訳35頁）。

¹⁵ ハイデガーのこの議論の進め方を支えているのは、ヘルダーリーンの詩句「しかし、危険のあるところ、救う者もまた育つ」である（Ibid., S.28, 邦訳46頁、一部表記を変えた）。ハイデガーによれば、詩のことは「まさに存在者を存在者として初めて開けたところへもたらす」（Heidegger, Martin, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, in *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, S.61（初版は1950））、関口浩訳、『芸術作品の根源』、平凡社、2008年、121頁、一部訳を変えた）。

¹⁶ 「人間の本質の尊厳は、あらゆる本質の不伏蔵性と、これとともにそのつどそれに先立ってあらゆる本質の伏蔵性を、この大地のうえで見守ることにある」（Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S.32, 邦訳53頁）。この人間の尊厳概念は、伝統的に継承されてきた homo humanus（人間らしい人間）の humanitas（人間性）にもとづく人間の尊厳のヒューマニズム的な諸規定に対する批判に裏打ちされている。それらは、存在者全体のなかに（どのようなかたであれ）特殊な存在者として人間を位置づける形而上学に立脚しており、形而上学は存在者の存在することという根源の事態を問わない存在忘却に陥っている。これに対して、存在の問いを問う思索のもとでは、人間は「存在へと身を開き-そこへ出で立つ者として、存在の真理を損なわれぬように守らなければならない」「存在の牧人」と規定される（Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S.19, 邦訳は『「ヒューマニズム——パリのジャン・ポーフレに宛てた書簡」について』、渡邊二郎訳、筑摩書房、1997年、57頁）。

4. ヨナスの視点からみたハイデガーの技術論への批判

ヨナスの技術論からハイデガーの技術論をみると、最も目につくのは責任という論点の欠如である。ヨナスは技術を人間の行為とみてそこに責任を問うた。ハイデガーにとっても、技術はまず行為だった¹⁷。だが、ハイデガーはまさにハイデガーらしく、そこから行為主体たる人間による技術の制御という「通俗的」な提案に進むのを拒否して、かわりにテクネーの概念に遡り、技術を「こちらへと・前へと・もたらすこと」と解明する¹⁸。ハイデガーは存在者の本質がいかにして現われるかという存在論に定位しており、ヨナスと違って倫理を論じているのではないといえ、ひとまずは両者の違いを説明してはいる。

だが、技術を制御できるという意味での人間の主体性をヨナスも主張していないことは前述の通りである。さらに、彼が挙げた第二の論点、力の所有と使用の一体化は、ハイデガーが描き出した、集・立の呼びかけに応答して人間自身さえも用象と化していく事態と重なり合う。そこで、ヨナスがどのような文脈で行為の主体を語っているかを再確認しよう。ヨナスが焦点をあてている集合的行為とは、その行為者各人は自分の行為が無害であって責任を問われないと信じていても、大量に行なわれることで個々人の意図せざる膨大で不可逆の結果を惹起してしまう事態である——たとえば、ある電気器具を何気なしに使う習慣が、エネルギーを大量に消費する生活様式の一般化に通じ、原子力発電所が必要不可欠な社会を作り、遠い未来まで有害な核廃棄物を残すように。それゆえ、ヨナスは人間の活動の影響力の自覚とそれに応じた責任を喚起したわけだ。この場合、人間は潜在的な加害者（現在世代）と潜在的な被害者（未来世代）に二分される。人間同士の関係はハイデガーでは言及されない。すると、両者の違いを人間の描き方にみることは可能である。

ハイデガーが描き出したのは、集・立に挑発され、しかし集・立もまた技術による存在者の露開であることを熟慮し、集・立から救う者の到来を待ちつつ、真理を見守る人間だった。たしかに、「人間自身がかろうじて用象としてのみ受け入れられることにならざるをえない」¹⁹事態は命運の最大の危険として語られている。技術が人命を脅かすおそれはそこに示唆されているかもしれない。し

¹⁷ 「技術についての通俗的観念にしたがえば、技術とは手段であり人間の行為である。（中略）[この規定は]不気味なほどに正しいのであり、現代技術にさえ当てはまるのである」（*Ibid.*, S.6, 邦訳 9 頁）。

¹⁸ *Ibid.*, S.12 (邦訳 20 頁)。「こちらへと・前へと・もたらすこと」の原語は *Hervorbringen* (産出する) である。それはポイエーシスの定義であって、ポイエーシスは手仕事のみならず芸術の創作行為を包含するので、ここに技術と芸術のつながりが読みとられる。芸術作品において、創作者が芸術作品を創作するのではなく、現われることを欲している真理が創作者の手を介してこちらへと・前へと・もたらされる。「作品はそれほど本質的に創作する者を必要としている」（*„Der Ursprung des Kunstwerkes“*, S.54, 邦訳 109 頁）。しかし、芸術作品についてのこの説明をそのまま技術にあてはめたとき、(芸術作品では問われることのない) 技術が誰か人間の生命を脅かす危険性とそれに対応する創作者ないし使用者の責任は、当然、視野から外れていく。

¹⁹ *Die Technik und die Kehre*, S.26 (邦訳 43 頁)。

かし、ハイデガーが危険という語を用いるのはそれ以上に、存在者が用象としてしか捉えられない事態についてであり、それに対応して、人間が真理を見守る者でなくなる事態についてである²⁰。それゆえ、読者が、現代技術が人間の身体や生命に及ぼす危険を思い浮かべつつハイデガーの技術論を読むとしても、ハイデガーにとって、傷つきうる身体と生命をもつ者としての人間がどこまで重要だったかは疑わしい²¹。もし、技術が人間の生命を脅かす可能性が技術についての考察の不可欠な要素であるなら、ハイデガーの技術論にはその点で欠陥があることとなる。

まさにこのようなハイデガーの思索の性格に対して、ヨナスは論文「ハイデガーと神学」のなかで「人間がその兄弟を守る者であることがみじめにもできなかつたときに、人間が存在の牧人として讃えられるのは聞き入れがたい」²²と批判したのだった。人間がその同胞を守ることができなかつた事態として想定されているのは、明らかにホロコーストである。「兄弟を守る者」という概念は創世記におけるカインの神への反問を遡示している²³。ハイデガーのナチズムへの協力はヨナスをその旧師から永久に離反させた²⁴。それゆえ、技術論における両者の違いは、存在論と倫理学の棲み分けで説明できるものではなく、ハイデガーの存在論に対する倫理学からの異議申し立てであり、倫理的に尊重すべき存在者を組み入れた別種の存在論を突きつけるものである²⁵。次に、ヨナスの

²⁰ 「集・立の支配は、いっそう根源的な開蔵へと参入することと、そのようにしていっそう原初的な真理の語りかけを経験することが人間にたいして拒まれるかもしれないという可能性をもって脅かすのである。それゆえ、集・立が支配するところには最高の意味で危険がある」(Ibid., S.28, 邦訳 46 頁、強調はハイデガーによる)。

²¹ 村田純一は、ハイデガーが『放下』のなかで、人間は原子力の制御に成功するだろうという見通しを述べていたことをとりあげ、事故の可能性は技術の本性にもともと属しており、ハイデガー自身もその見解であったはずだと指摘している(村田純一、「技術の創造性」、『科学と技術への問い』、山本英輔・小柳美代子・斎藤元紀・相楽勉・関口浩・陶久明日香・森一郎編、理想社、2012年、190-1頁)。私はその読みを支持する。しかし、ハイデガーが「危険」は原子力の制御が完成したとき——つまり、すべてを用象として捉える考え方が破綻なく進行し、すべてがそのもとで管理されて疑問すら生じえない事態——にあると説いている点のほうが私にとっては重要に思われる。危険がそのようなのだとすれば、事故の危険性は二次的である。したがって、安全という語にひよっとすると読者の多くが抱くほどの切迫感を、ハイデガーも抱いていたとは想定できないのではないか。

²² Jonas, Hans, "Heidegger and Theology", in *The Review of Metaphysics*, vol.18 (1965), p.229. この論文はハイデガーの技術論を主題とするものではなくて、後期ハイデガーの諸概念を神学にとりいれようとするプロテスト神学者たちを聴衆として1964年にドリュエ大学で行なわれたシンポジウムの基調講演をもとにしている。ヨナスは招聘者の予想に反してハイデガーのキリスト教的伝統に対する異教性を指摘した。ヨナスがそう主張する論拠は、とりわけ、(註32にも記すように)存在の開けがつねなる啓示であって、そこに正統と異端の区別をつけることができなかつたことと、さらにまた、存在の呼びかけがある特定の人格に向けられたパーソナルな呼びかけではない点である。

²³ 神から弟の居所を聞かれて、弟を殺したカインは「私が兄弟の守り手だともいうのですか」(創世記四章九節)と反問する。この反問は逆説的に、兄弟を守るべきであるという人間の務めを示唆している。

²⁴ とはいっても、ヨナスは、ハイデガーを批判する立場をとったあとも、ハイデガーの哲学者としての重要性を否定してはいない。ドイツ出国、パレスチナ移住、足かけ八年の軍役、カナダ移住、アメリカへの移住という移民生活のなかで、彼はずっとハイデガーの講義のノートを持ち続けていた。ハイデガー・アルヒーフにそれを寄贈したのはようやく1960年代になってからのことである(Jonas, Hans, *Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, (Hrsg.) Dietrich Böhler, Münster: LIT, 2005, S.64)。しかし、このようにハイデガーが傑出した哲学者であると考えたからこそ、そのハイデガーがナチズムに協力するのを彼の哲学が阻むことができなかつたのはなぜかという問いが、ヨナスにとっては、終生の謎になったわけである。

²⁵ ヨナスとレヴィナスの相互影響は、私の知るかぎり、跡づけられていない。直接的な影響関係はなく、ハイデガーに深く影響され、彼から離反したユダヤ人哲学者の共通の反応として考察すべきだと、今のところ、私は考えて

哲学的関歴をその師の思想を契機とした研究主題への開眼から、師からの離反、その影響からの独立へと進んだ流れにそっててみよう。

5. ヨナス哲学の反ハイデガー的転回

ヨナスはグノーシス思想の研究から出発した²⁶。グノーシス思想とは紀元後数世紀にわたりヘレニズム世界に簇出した諸種の宗派をさす。それらが共有する世界観はおよそこうである。この世界が創造される以前に生じた神的な領域での過失ないしは戦闘の結果、劣悪な神的存在がこの世界を創造した²⁷。人間の魂は至高の神の領域に由来するが、劣悪な創造主はこの世界の物質で作った身体と人間の魂を結合し、この世界に住ませた²⁸。それゆえ、人間の魂はこの世界から疎外された存在だが、しかも彼はそのことも知らない。ただ、至高の神が（この世界への関心からではなく、本来、彼の領域のものである魂を回収するために）授ける知（gnosis）が人間にその出自とこの世界に虜囚となった経緯を教え、人間を導いて至高の神の領域に帰還させる。それとともにこの世界も消滅する。ヨナスは被投性を初めとするハイデガーの概念を用いてこの思想を解説した²⁹。その

いる。ヴィーゼの指摘するように、「レヴィナスの立場を必ずしも知らなくても、ヨナスは明らかに、レヴィナスが『ハイデガーのナチズムは彼の存在論に倫理が欠落していることしるし』と考へ、『アウシュヴィッツ以後の哲学の中心的課題のひとつは倫理学の名においてハイデガーに抗うことである』と主張する道を共有していた」（Wiese, Christian, “Revolt against Escapism: Hans Jonas’s Response to Martin Heidegger”, in *Heidegger’s Jewish followers: essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, ed. by Sameul Fleischacker, Pittsburgh: Duquense University Press, 2008, p.162.引用中の引用句は、Gordon, Peter E., *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003, p.10 を出典とする）。

²⁶ グノーシス思想を論じたヨナスの学位論文の主査はハイデガーだったが、グノーシス思想に関する具体的な助言は、当時、ハイデガーの実存分析を聖書解釈にとりいれていたルドルフ・ブルトマンが行なった。評価は「最優等」だった（Jonas, Hans, *Erinnerungen*, Frankfurt am Main: Insel, 2003, S.120）。ヨナスはそのグノーシス研究をさらに発展させて、ナチスが政権を掌握した年にドイツを出国したのちにその成果を *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil Die mythologischer Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933 にまとめあげた。この書については、マルティン・ブーバーが「この時代の精神史に関する書物のなかで最も重要なひとつ」（*Erinnerungen*, S.149）と評した。

²⁷ この発想は、当然、善なる神がこの世界を創造したというユダヤ教に敵対する。地上の劣悪な創造者は、ときにプラトンの用語を借りて、デミウルゴスと呼ばれる。

²⁸ それゆえ、グノーシス思想では、人間に起因する原罪はないわけである。

²⁹ 被投性という概念は「元来グノーシス的」（Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon, 2001, p.334、初版は1958年。秋山さと子・入江良平訳『グノーシスの宗教——異邦の神の福音とキリスト教の端緒』、人文書院、1986年、444頁）である。さらにまた、グノーシス思想では、この世界に囚われている人間の魂の状態は「眠って、泥酔し、自己を忘却して」（Jonas, Hans, “The Gnostic Syndrome: Topology of its Thought, Imagination, and Mood”, in *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago: the University of Chicago Press, 1974, p.271）いるが、「神の啓示ないしは『呼び声』（*Ibid.*）がこの状態を押し破って覚醒させ、しかも覚醒それ自身が「救いの一部」（*Ibid.*）である。この説明に、『存在と時間』における日常性についての叙述、良心の声、本来性の開示との対応をみることはむずかしくはないだろう。

しかしながら、ハイデガーとグノーシスとの決定的な違いは、グノーシスの神にあたる神が少なくとも『存在と時間』のなかでは想定されていないことである。このことは、しかしまた、被投性という表現自体が意味を失うことを意味している。なぜなら、「投入者なき投入」（Jonas, *The Gnostic Religion*, p.339、邦訳 450 頁）となるからである。

もっとも、この指摘が後期ハイデガーにもそのまま妥当するとはいえない。というのも、「人間とはむしろ存在そのものによって、存在の真理のなかへ『投げ出されている』（Heidegger, Maritin, *Über den Humanismus*, S.19、邦

企ては、彼にとって、師の実存分析が超歴史的に妥当することをあかしするものであるはずだった。

だが、ハイデガーへの評価が一変すると、ヨナスが自分の発見に与える意味も一変した。ハイデガーの実存思想がグノーシス的だったのだ。両者の共通点は人間と世界（自然）との「絶対的な裂け目の感情」³⁰にある。人間はこの世界のなかに投げ込まれており、そこから投企するが、その投企は世界の側が用意する秩序に基づいては正統化されない。ただ自己の決断であることがその投企を彼本来のものとする。なぜなら、人間が自然の一部とみなされない以上、自然のなかに秩序づけられるべき自然本性をもたないからだ。しかし、「自然本性をもたないものは規範をもたない」³¹。まさにそこにヨナスはハイデガーの哲学がハイデガーをしてナチズムに協力するのを阻まなかった理由をみる³²。彼は同様の批判を後期ハイデガーの概念にも加えている。というのも、存在の露開

訳、56頁)という把握に移るからである。さらに、ハイデガー自身は直前に引用した著作のなかでしばしばこの方向での『存在と時間』の再解釈を示している。しかしながら、二つのテキストのあいだにやはり大きな隔たりがあるという解釈も、当然、成り立つであろう。そう考えるひとりであるレーヴィットの次の指摘は、ヨナスの上の指摘と同じ論点をついている。「実存する現存在が投げられるのは、『存在と時間』では、それが場所もなく故郷もなく、由来も帰趨も知らずに、ともかくあり、あらねばならぬからであったが、いまではもうそうではなくて、『贈与する運命的なもの』としての『存在の投げ』の中に現存在が本質するからだとということになる」(レーヴィット、カール、『ハイデガー——乏しき時代の哲学者』、杉田泰一・岡崎英輔訳、未来社、1968年、38頁、強調はレーヴィットによる)。

ハイデガーの叙述とグノーシス思想の親縁性について付言すれば、『「ヒューマニズム」について』の叙述のなかにも、そのような箇所は見出される。たとえば、存在者が存在から見捨てられていることにもとづいて、人間は故郷喪失の状況にあり、存在者からの呼びかけがないために存在忘却に陥っているという叙述——とりわけ、「果たしてまたどのようにして神というものと神々とはがみずからを拒みこうして夜がとどまり続けるのか」(Ibid., S.26、邦訳77頁)という叙述——などは明らかにそうである。この叙述された状態は、魂の故郷である至高神から授けられる知がないゆえに、人間が人間にとって疎外的な場所であるこの地上をそれとはうけとらず、したがって至高神の領域を思いつきもしないまま、この地上での務めに埋没しているさまに対応している。

³⁰ Ibid., p.327 (邦訳、435頁)。

³¹ Ibid., pp.333-4 (邦訳、443頁)。

³² ナチズムへの協力についてハイデガーが沈黙しつづけた理由を、古東哲明はこう記す。「『沈黙』の理由は簡単、謝ってすむ『問題』ではないからだ。あえていうが、詫びることなどたやすい。デリダもいうように、もしハイデガーが一言謝ればすべてが終わったろう。『ゴメンなさい』。天下の哲学者ハイデガーのその改悛の言葉に、世界中の人たちが感動すらしたにちがいない。じつにあっけない幕切れだったはずだ。だがそれですむ『問題』だったのか。そんな改悛儀式ですべてキャラにされては、それこそハイデガー自身が迷惑。ナチズムを生み出した根本構造(ニヒリズムとゲシュテル)との対決こそ、世界中を敵に回してでも、生涯担い続けなければならない『問題』だったからだ。その対決にけりをつける以外に、謝罪の道もないからだ。『沈黙』のそれが理由である」(古東哲明、「抵抗哲学、あるいはハイデガーの弁明」、『アルケー』12号、関西哲学会、2004年、178頁)。

しかし、謝罪を迫る規範はハイデガー哲学のなかにはないと私は考える。もし、ナチズムへの協力が本来性における決断によるなら、その行為がもたらした結果がどうであれ、その決断は是認されるだろう。はたまた非本来性における決断なら、その失敗は自分の良心に対して釈明されるべきであって、他人への謝罪に向かうものではあるまい。ちなみに、かりに、ハイデガーがナチズムへの協力に対する反省を表明したところで、私には世界中の人間がそれに感動したとも思わない。古東自身が「儀式」とみぬくようなことに対して「世界中の人たちが感動すらしたにちがいない」と古東が断定してしまえる根拠が私には理解できない。さらに、はたして古東のいう意味での「謝罪」、すなわちニヒリズムとゲシュテルを考え抜くことが「謝罪」を形成するだろうか。「謝罪」とは、特定の人格をもった誰か、ナチズムの被害者に向けられたものであるはずである。思索は謝罪ではない。

ハイデガーにおける思索の位置について、ヨナスはこう指摘している。「ハイデガーは存在の呼び声に対する人間の真の適切な応答として——行為や兄弟愛や悪への抵抗や善の促進ではなくて——思索がそれだと考えた。ハイデガーのみるところ、思索こそが、神の呼び声に対する適切な応答において神のもとで人間が完全となるという神学の概念のモデルであり、それゆえ、この呼び声の内容を理解しつづけて受け入れること (conception) のモデルであるというのである」(Jonas, "Heidegger and Theology", p.225、強調はヨナスによる)。

や命運の呼びかけについても、そのどれに従い、どれを拒むべきかを聴き分けるための規範が与えられていないからである³³。したがって、ハイデガーから離反したヨナスが向かったのは、人間をふたたび自然のなかに位置づける試み、すなわち有機体ないし生命の哲学の構築であった³⁴。それは、ハイデガーからすれば、存在者全体のなかに人間を位置づける形而上学ならびにヒューマニズムへの退行にみえようが、ヨナスは「全体としての自然の側からの客観的な割り当てに基礎づけられた倫理」³⁵を求めてそこに向かったのである。

しかし、自然からの人間の疎外はハイデガー以前にすでに、たとえば、パスカルによって語られていた。「誰の命令と誰の処置によって、この所とこの時とが私にあてがわれたのだろう。この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」³⁶。パスカルの戦慄は、自然に内在する目的や秩序を否定した近代の機械論的自然観がもたらしたものである。それゆえ、人間をふたたび自然のなかに位置づけるヨナスの試みは、同時に自然のなかに目的や価値を再興する試みとなった。近代哲学のほとんどが人間と人間に関わる事象だけに認めた自由、主観、目的、善といった概念を、ヨナスは人間以外の生命に帰属させた。代謝による環境からの自立は自由として、生命に必要な物質と不要な物質とを区別する能力は主観として、生命の維持と伸長と繁殖は目的として、目的の達成は善として捉えられた。ハイデガーとの対峙という文脈でいえば、それは現存在がこの自然のなかに出現しえたことの自然的基礎を探求する試みである。したがって、人間と人間以外の生物との連続性に焦点があてられ、その結果、現存在の死と生物の絶命との峻別を強調するハイデガーとは逆に、ヨナスでは、生身の体をもった人間の死が前面に現われてくるわけである³⁷。

³³ 存在がみずから露開するなら、その啓示 (Entbergung は英訳では revelation で啓示と同語となる) が「真の教えか異端かを区別する可能性も、必要もないこととなる」(Jonas, "Heidegger and Theology", p.225)。それでは、「あなたはもはや何も証明できないし——証明するということをおあなたはどっちみち軽蔑しているかもしれないが——、しかしまた、論駁することもできないし、拒否することもできない」(Ibid., p.227)。ヨナスによれば、たえざる啓示はグノーシス派のひとつであるアダム派の預言にもみられる特徴である。

³⁴ ヨナスの生命哲学は第二次大戦への軍役のあいだに萌芽し、*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York: Harper and Row, 1963 にまとめられた。彼の伝記的事実については、『アウシュヴィッツ以後の神』、品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年に収めた拙稿による小伝を参照していただきたい。

³⁵ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S.402.

³⁶ パスカル、ブレーズ、『パンセ』、前田陽一・由木康訳、中央公論社、1973年、146頁。

³⁷ 「生き物が終わることをわれわれは絶命(verenden)と名づけた。(中略) 現存在は絶命しない。ただ現存在は死ぬ(sterben)かぎりにおいて失命する(ableben)のである」(Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1979, S.247)。

ヨナスは晩年に『存在と時間』から受けた衝撃を回顧するなかで、「とりわけ『死すべき』という述語は否応なく身体がまったく際立ってそれを支えている物質性において実存していることを示唆している。(中略)しかし、『存在と時間』のなかでは一切の内面的なことを除いて、まったく外面的に、それをとおして私たち自身が体験する世界に属すようになり、大雑把に客観的にいえば世界の一部となるような私たちの本質の側面について語られたらどうか。私の知るかぎりそうではない。ドイツの哲学はその観念論的伝統によってそうするには何かしら上品すぎるのである」(Jonas, Hans, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S.21、邦訳は『哲学・世紀末における回顧と展望』、尾形敬次訳、東信堂、1996年、20-1頁にあるが、訳文は品川による)。それをとおして私たち自身が世界の一部になるような私たちの本質の側面、すなわち身体に

こうしてヨナスは目的論的自然観を復興するわけだが、それは単純にアリストテレスへの帰還を意味するわけではない。彼の生命哲学には進化の概念が組み込まれている。その思索の進む先は、あらゆる進化を可能にするだけの物質を創造することによって力を蕩尽してしまい、以後の世界の進展を世界内部の進化にまかせ、進化のなかから生まれた唯一の意識的な行為者である人類に世界の帰趨が左右されるのを気づかいつつ、世界に干渉しない全能ならざる神という、晩年の神学的思索における神概念に通じている³⁸。

6. 人間は、なぜ、いかなるものとして存在すべきか

以上でようやく2節に記した形而上学的問題——人間は存在すべきか、なぜ、いかなるものとして存在すべきか——に向かう準備ができた。それに対するヨナスの回答は責任の概念と絡みつつ複数の著作に散在している。図式的に整理してみよう。現代の価値多元社会に対応すべく、特定の宗教的見解に依拠せずに構成された『責任という原理』では、人間は責任を担いうる存在であるがゆえに存続しなくてはならない。責任原理では責任が倫理を基礎づけているので、責任を存在せしめることが第一の責任だからだ³⁹。この責任の対象が人間以外の生命に広がる論拠は、生命は目的をもち、目的の達成が善であるという彼の自然哲学にある。神学的な思索の脈絡では、生態系の破壊を進める人類に対して、世界の帰趨を気づかう創造主を悲しませぬようにする責任が内世界的な人間同士の関係を超越した規範として働いている⁴⁰。人間を産み出したという意味で人間を超越している自然から、自然の創造主という意味でこの世界を超越している神へと遡ってゆくヨナスの文脈

について語ることをヨナス自身が引き受けたわけである。

生物に自由や主観性や目的を帰するヨナスの論証に奇異な印象を受けるひともいるかもしれない。しかし、生物(とその身体)について目的を読み込むことを主観的な解釈とする見解に対しては、ヨナスは、ハイデガーが自分のゴッホの絵の分析について述べたのと同様に、「最悪の自己欺瞞」(Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S.24, 邦訳 46 頁)だと反論する資格をもつだろう。ヨナスが生命哲学でとった方法もまた、それなしにはそのもの(この場合は生物)をそのものとしてみるができなくなるもの(本質)を他に還元することなしにとりだすという現象学的方法であった。たとえば、ハイデガーの芸術作品についての現象学的記述が物体という下部構造のうえに芸術的なものという上部構造を接続するようなやり方をとらないのと同様に、ヨナスの生命哲学も動物としての下部構造の分析のうえに人間固有な上部構造を後から接続したものではない。むしろ、それは生命という、いわば、「原理」にしたがって存在者全体を見通す試みであって、したがって、生命なき自然もまた、そこから進化の過程で生命が生み出されたのだから、生命への「あこがれ」をもつものとして描かれる(Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main: Insel, 1992, S.220, 邦訳『アウシュヴィッツ以後の神』, 71 頁)。なお、ヨナスの生命哲学については、品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007 年、第五—六章、95-139 頁を参照していただければさいわいである。

³⁸ ヨナスの神概念については、Jonas, Hans, „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“, „Materie, Geist und Schöpfung“, in Ibid., 邦訳『アウシュヴィッツ以後の神』, 3-30 頁、56-117 頁)をみられたい。

³⁹ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S.186-S.187, 邦訳 175-177 頁。

⁴⁰ 「いまや、人間のほうが神に与えなくてはなりません。人間がこのことをなしうるのは、神がこの世界を生成させたのを悔いなくてはならないようなことが起こらぬように、せめてもそう頻繁には起こらぬようにと、人間がその生の途上において、しかも人間自身のためではなしに、気をつけることによるのみです」(Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, S.207, 邦訳『アウシュヴィッツ以後の神』, 28 頁)。

のなかで、人間はつねに存在者に対する責任を担う者である。人間をどのように描くかは、それとの関わりなしには人間が人間たりえぬような人間を超越するものをどのように描き出すかによって規定され、その超越するもののありようがふたたび人間のあるべきありようを規定する。

ハイデガーとグノーシス思想、さらに近代の機械論的自然観との親縁性を指摘したヨナスの解釈では、世界のなかに存在している存在者がハイデガーでは価値を失っているようにみえる。これは、ハイデガーの叙述のなかの、存在者がそのものとして現われているありようが帯びている信頼性⁴¹をはじめとする諸概念、存在の呼び声に傾聴する「存在の牧人」という人間像、彼の紛うかたなき近代批判からすると、不当な批判にみえるかもしれない。しかし、前述したように、ヨナスからみれば、その呼び声を聞き分ける規準を示していない点で無力なのである⁴²。

だがそれでは、たとえば、人間同士の関係に限定された規範、自然物に対する規範といった内世界的な存在者に対する規範がヨナスでは十分に提示されているかといえ、必ずしもそうではない。人間同士の関係については、「ハイデガーと神学」では「兄弟を守る者」という概念が語られた。自然物については、論文「ユダヤの観点からみた現代倫理学の諸問題」のなかで自然への畏敬が語られている⁴³。自然物に対する規範については、ヨナスの目的論的自然観は、進化をとりいれているゆえに、生物種その他の自然物の永久不変な本質を規定する古代・中世の自然法を継承することができない点に留意しなくてはならない。だが、これらの主張がユダヤ教の伝統に依拠していることは、基礎づけという点で異論の余地がないわけではない。ヨナスは、一生涯、哲学者であるためには、出自や伝統による支配から自分自身を解放しなくてはならないと考える哲学者だった⁴⁴。しか

⁴¹ ゴッホの描いた農婦の靴についての卓抜な現象学的記述のなかで、ハイデガーは、作品のなかでただそれだけが描かれている農婦の靴から労働の労苦とその労働が行なわれる畑、風、野路等の風土や農婦の生活と慣習といった農婦の「世界」を読みとっている。その世界のなかの諸物の意味づけられた連関が「信頼性(Verlässlichkeit)」を織りあげている。「この道具の信頼性の力によって農婦は自分の世界を確信する」(Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes“, S.21、邦訳 45・6 頁、訳文は一部を変えた)。

ただし、ハイデガーの「信頼性」の解明がこの世界全般についてではなく、彼自身の生活空間の意味連関を色濃く反映したものである点に留意しておくべきだろう。それは、この地球を意味する世界ではなくて、むしろある特定の文化的に彩られた故郷における安らいを指示している。そのことはそのことだけでは、何も否定すべきことではない。しかし、ハイデガー自身の現象学的記述を祖述するだけでなく、ハイデガーの生活空間とはかなりかけ離れた生活空間での「物」の記述について信頼性を確保するものがあるとすれば、それは何だろうかという疑問が残る。

⁴² ハイデガーの立場からすれば、このように規準や規範を請求する発想は、いわば、正しさ(Richtigkeit)の次元にとどまっているのであって、ハイデガーが問題としていた真理(Wahrheit)の次元——それは、正しさが成立するとすれば、すでにそれよりまえに成り立っているものである——を逸していると再反論されることだろう。だが、その争点は4節末尾に記した技術における両者の違いにふたたび送り返される。

⁴³ 「自然とはとりわけ生きている自然を意味する。当該の畏敬は生命への畏敬である」。「被造物の粹組みのなかでの人間の卓越というユダヤの考えが人間によるこの地球の無思慮な略奪を正当化しているところはどこにもない。逆に、人間による支配は人間に責任ある管理人の地位におく」(Jonas, Hans, “Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective”, in *Philosophical Essays*, p.179)。

⁴⁴ 「哲学者であることと、かつユダヤ人であることには、緊張があります」(Koelbl, Herlinde (Hrsg.), *Jüdische Portraits: Photographie und Interviews von Herlinde Koelbl*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1989, S.123)。

も、価値多元社会を意識した『責任という原理』の態度からすれば、特定の宗教的伝統に依拠しない規範の基礎づけが要請されるはずである。少なくとも人間同士の関係についていえば、ヨナスの議論は集合的行為の行為主体としての人類という概念に焦点をあてているが、その個々の成員にまで論考が十分に達していない。そこに補完されるべきものは、「人類＝人間性 (Menschheit)」という概念から個々の人格のなかに人間の尊厳を見出すカントのような類概念の扱い方である。ハイデガーの尊厳概念には、その方向はない。だが、ハイデガーを批判するヨナスの文脈のなかには、その方向がなくてはなるまい。この点が責任原理になお残る課題だと私は考えている。

7. あとがき

以上で、主題についてはほぼ語り終えた。学会発表の慣習から外れるが、最後に文献研究の報告ではないことを申したい。というのも、最後に述べた伝統という概念は話し手自身の属している伝統への反省へと駆り立てるからである。ヨナスはこういつている。「むしろ私は尋ねる。もし、私たちがユダヤ人であるなら——キリスト教徒やムスリムならこれに対応する問いを立てねばならない——現代の押し迫る[科学技術と人間の生とのあいだの]ディレンマに対して永遠のユダヤの立場からいかなる忠告をとりだすことができるか」⁴⁵。それならば、キリスト教徒やムスリムでもなく、日本の伝統に生きている者は自分の伝統から何をとりだすことができるのか。しかも、この問いを顧みること、ここ東北大学にかつて勤務していたカール・レーヴィットのあの風刺をうけとめることでもある⁴⁶。先の問いが日本の哲学研究者に向けられるときには、その研究者が西洋から学んだことがその人間の日本の生活にどのように関係しているのかという問いになるからだ。

私は西洋の哲学を学びながら、つねにそれを自分には異他的 (fremd) なものと考えてきた。自然に対する大規模な人為的技術的介入に対して私が抱く直観は、実のところ西洋哲学から学んだことよりも、私の愛する日本の作家が自然への畏敬を表わした言葉、「この世の全責任を負えるほど人間はエラくない」⁴⁷にほぼ等しい。その直観は、私自身が知らず知らずのうちに、神道、密教、本覚思想などと絡み合いながら日本の伝統の底流をなしてきたアニミズムから体得したものであろう。

⁴⁵ Jonas, "Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective", p.178.

⁴⁶ 「かれら[日本人の学生]は、それ自体として見知らぬものを、じぶん自身のためには学ばない。(中略) かれらはふたつの階で暮らしているようなものである。すなわち、日本的に感じたり考えたりする、したの、基本的な階と、プラトンからハイデガーにいたるヨーロッパの学問がならべられている、うへの階である」(レーヴィット「ヨーロッパのニヒリズム——ヨーロッパ戦争の精神的前史のための考察」の「日本の読者に寄せる後記」の一節。訳文は熊野純彦による。『共同存在の現象学』、熊野純彦訳、岩波書店、2008年、488頁)。

⁴⁷ 尾崎一雄「盛夏漫筆」、『尾崎一雄全集』第11巻、1984年、413頁(漢字を略字体に改めた)。尾崎はすでに1952年の時点で「在るものを勝手に人間が価値づけ始めてからどのくらいの時が経っているのか知らないが、人間は、その方向へ、随分深入りして了ったように思われる」(「毛虫について」、『尾崎一雄全集』第5巻、1982年、150-1頁、漢字を略字体に改めた)と記している。

したがって、世界が神によって創造され、人間は神から他の被造物を治める地位を授けられたという世界観とは対立するものである。だがその一方で、私は日本の伝統に根強くある自然と人間との一体感を支持しようとは思わない⁴⁸。ハイデガーのいう「安らい」や「信頼性」はこの一体感と似た感覚にぎざうように思われる。私はあえてヨナスについて学ぶほうを選ぶ。なぜならば、ヨナスが指摘するように、自然を操作する人間の力はすでに巨大であり、力の関数に根拠をもつ責任を免れることはできないからだ。人間が創造物に対して責任を負うというヨナスの発想の源に神の創造があるにしても、その思想が私にとっていっそう fremd であるがゆえに、私はそれを通してどのように私が変わるかを知るためにもそちらをとる。

私はまた最後にカントに言及した。カントの人間の尊厳という概念は、カント自身がいうように純粋理性の発見しうるものならば、あらゆる伝統に見出されうるものかもしれないし、少なくとも啓蒙以後の近代社会には何がしか共有されている概念である。しかし、政府が SPEEDI 等のデータを早くに伝えれば、被ばく量を減らすことができたという指摘や、原発で働く労働者の被ばく量隠しが慣行となっている事実の報道は、人間の尊厳という観念が日本ではとっさの場合の行動の原理として働くまでには体得されていないことを示唆しているだろう。哲学的知識としてはまったくなじみのものであるはずのこの観念の法廷にいまさらながらに、私の属している伝統は立たされている。それゆえ、私たちはこの fremd な観念を通して、自分たちの伝統のなかにもそれに通じる要素があるのかどうか、あるとすれば、それをどのようにして明るみにとりだすことができるかを試みるべきだと私は考える。

以上は論証ではない。だから、あとがきとして付け加えさせていただいた。

⁴⁸ たとえば、尾崎一雄の師である志賀直哉の『暗夜行路』後編十四には、「人智におもいがっている人間は何時かその為め酷い罰を被る事があるのではなからうかと思った。嘗つてそういう人間の無制限な欲望を讚美した彼の気持ちは何時かは滅亡すべき運命を持ったこの地球から殉死させずに人類を救出するという無意識な意志であると考えていた。(中略) 然るに今、彼はそれが全く変わっていた。(中略) ついに人類が地球と共に滅びて了うものならば、喜んでそれも甘受出来る気持になっていた」(新潮社、1968年、218-9頁)とある。主人公がこの考えにたどりついた経緯を捨象して、責任原理からいえば、人類が地上の生命とともに自分の生命を滅亡させる可能性をもってしまった今、人類が原因の他の生物種を道連れにした滅亡に対して人類が「喜んで甘受」しようとすることは許されない。

ヨナスはその死の6日前に行なったノーノー賞受賞演説をこうしめくくっている。「最後の啓示は、シナイの山や山上の説教や菩提樹下の仏陀からくるのではなく、無言の事物それ自身の叫びです。その叫びは、かつては神の創造物であったこの荒地の上で私たちが一緒に滅んでしまうようにしないためには、創造物を支配する私たちの力を抑制するように協力しなくてはならないという叫びです」(Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde*, S.149)。