

当為の存在論的基礎づけ

—— ヨナスの哲学的生命論 ——

盛 永 審 一 郎

「存在から義務を導き出すことが出来ない」という教義は、「いかなる形而上学的真理も存在しない」とともに、現代の最も堅固な教義とされている。ヨナスはこの教義を次のように批判する。この存在の概念は中立化の中で構成されているので、義務を導き出すことが出来ないというのがすでに同語反復的な帰結なのだということ、従ってこれを普遍的公理にすることは特定の形而上学を反映しているというものである。形而上学的真理は存在しないも、同様の同語反復的誤謬を犯している、というのは、これもまさに物理的諸対象としか関わらない科学的真理という特定の知を前提として科学的真理は形而上学的真理に到達しない故に、⁽¹⁾ とうに過ぎないからである。そしてヨナスは、「自然についての哲学を通じて、科学的に確証される〈存在〉と道徳的拘束力を持つ〈当為〉との橋渡しをしなければならぬ」(IP, x) という。そこで、本論致は、ヨナスのこの「橋渡し」について考察する。

1 価値真空状態

「現代人は無関心な (indifferent) 自然の中に投げ込まれている。[この]場合にのみ、絶対的な真空、真に底なしの深淵がある。」(G: 338) —— ヨナスもまた、現代の精神的状況をニヒリズムと捉え、それを価値相対主義という真空状態として特徴づける。これは自然観の変化に由来する。「自然観の変化、つまり人間をとりまく宇宙についての見方の変化が、現代の……ニヒリズム的な含意を生み出した状況の根底にある。」(G: 335) すなわち、近代の自然科学的自然観は、「尊重しなければならぬものとして自然について考えるどのような理論的権利をも、われわれに決然として拒む。——この自然観は、自然を必然性と偶然性について無関心なものへと還元し、自然から目的もつ尊厳を奪ってしまった」(PV: 29) ということなのである。近代自然科学とは、有機体を生物化学的に機械的に解積し、因果的物質的要素の部分にだけ還元しようとする立場のことである。この結果、自然から一切の靈的なものが奪い取られ、擬人観やすべての目的論は追放されることになった。それは自然が関心を持たない存在、「価値について中立」となるということである。「自然の無関心は、また自然が目的というものに全く無縁であることを意味している。」(G: 323) そしてその結果、「続いて、人間も同様に中立となった。こうして、われわれはむき出しのニヒリズムの中で震えることになる。ニヒリズムでは、最大の力が最大の空虚さと組み合わせられ、最大の能力が、この能力が何のためものかについての最大の無知と組み合わせられている。」(PV: 58) それは次のようだからである。「擬人論が自然の概念からあまりに徹底的に放逐されてしまったために、もし人間がこの自然の単なる偶然事であるならば、もはや人間についても擬人論的に考えるのをやめなければならなくなる。人間は無関心なもの所産である以上、その存在も無関心でなければならぬ。」(G: 336) そして次のように終結する。「自然が人間に敵意も好意も

示さず、全く無関心であること、ここにこそ真の深淵がある。人間のみが配慮する。彼は有限であるが、その有限性が直面するものは死以外には何もなく、彼とともにあるのはみずからの偶然性と彼の意味投企の客観的な無意味さ以外には何もない——これこそ、まさに前代未聞の状況である。」(Ebd.)

ヨナスは、この現代人の当面しているニヒリズムと孤独の状況にたいし「実存主義はそれとともに生きようと試みている」(G: 322)にすぎないという。さらにヨナスは、実存主義が自然の価値を低下したり、自然をおろそかにしたことを指摘する。「実存主義ほど自然に無関心な哲学はかつてなかった。ここでは自然にはいかなる尊厳も認められていない。」(G: 337)結局ヨナスによると、「実存主義の本質は一種の二元論であり、人間と世界の疎遠化、同族である宇宙という觀念の喪失」(G: 325)なのである。そしてヨナスは、このような世界忘却の歴史、生命忘却の歴史とみなされる西欧の状況の中にあつて、精神と物質、自己と自然の対立として生き続けている人間と世界の異質性というこの対立を取り除こうと努力する。それが彼の説く哲学的生命論なのである。これは、還元し得ない独自の価値を持った人間の内面性がそのものとして保たれているような仕方、それを自然に編入することの企てである。

2 哲学的生命論

ヨナスは、次のようにいう。「自由の概念は、われわれが生命と名づけるものの解釈のためにアリアドネの糸として奉仕することが出来る。」(OF: 114)「自由の概念において、われわれは生命の解釈のための導きの概念を持つことができる。」(OF: 130)しかし、われわれは一般的には「自由という概念は精神や意志の領域において出会う」(OF: 13)ものと考えている。何故、自由の概念が生命の解釈のためのアリアドネの糸となるのだろうか。

当為の存在論的基礎づけ

ヨナスは、「有機体において初めから〈精神〉が形成されていた、そのとき自由もまたそうだ」(Ebd.)という。「精神とは関係性である」とキルケゴールは規定した。⁽³⁾ヨナスは、「生命とは本質的に何かへの関係性である。そして関係そのものは超越性を含み、関係を維持するものの側で自己を越えて行くことを含む」(OF.16)という。すなわち、ヨナスによると、「生命」は「関係性」であり、「関係性」である故に「精神」であり、それ故「自由」ということなのである。このように有機体は、その太古における出現において、生命として、すでに精神であり、自由であったのである。そして次のようにヨナスはいう、「生命そのものの根底にこのような超越やそれを分節する両極性が居合わせていることを示すことに成功するならば、精神が有機的存在の中に具象化されているという主張を真にしたのである」(OF.16)と。

それでは生命の根底にこのような関係性はいかにして現象するのだろうか。それが物質代謝(Stoffwechsel)という現象なのだとヨナスはいう。「物質代謝は有機体の特徴的可能性、物質の世界のなかで主権を有する出来事」(OF.13)なのである。物質代謝とともに、世界の中に自由がはいったというのである。有機体の出現はそれ自身自由の最初の形式なのである。ヨナスは次のようにいう。「多くの読者にとってこのことは奇妙に聞こえるかも知れない。……なぜなら自由とほとんど関わりのないものが、おのおのの普通の理解ではわれわれの身体の盲目の機械として、〈自由〉という言葉と結びつく意欲や選択とは全く関わりのないものが」(OF.13)自由とされるからである。⁽⁴⁾

a) 物質代謝と形式の自立性

物質代謝とは、有機体が生命を維持するために体内に必要なものを取り入れ、体内で不必要になったものを体外

に排出することである。生命現象とはこの盲目の機械的現象であると考えられている。しかし、ヨナスは生命が物質の機械的置き換えの結果であるとは考えない。そうではなく物質の置き換えの原因が生命なのだと考ええる。「形式は質料を集めることの結果ではなくて、その原因である。」(OF:125)つまり生命は、物質から独立の「能動的統一」という固有の形式をもつことなのであり、それが物質代謝ということなのである。「生命の形式の固有性は第一に次のことに示されている。形式が自らの質料的存続を引き続き保つただけでなく、周囲世界を絶えず受け取り、切り離すことによつて質料を交換することである。」(OF:127)「物質の固定した同一性からみると、生命の形式は、質料が空間—時間において通過する領域にすぎない。……しかし形式の運動的同一性からみると、生命の形式は関係における現実性である。形式は世界物質をして受動的に自己を貫流させるのではなくて、世界物質を絶えず自分の中に引き入れ、突き放しながら、物質から構成されている。生命のないものにおいては、形式は永続する物質が、変化し、その都度構成する状態、偶然以外の何ものでもない。能動的有機的形式である生命体においては、逆に質料の内容が交換するということが、同一にとどまる存在の状態である。……より正しくいえば、生命形式は質料が通過する領域ではなくて、質料の存続が次々と継起することが、形式が形成されていく過程のための通過する相なのである。」(Epd)このような生命の形式である「能動的統一」が「個体」だとヨナスはいう。「統一はここにおいてさまざまに変わる多様性を媒介として自己を一つにすることである。自己性はそれが続く限り、絶えず自己を新しくし続けることである。……生命の能動的自己統一だけが、個体という言葉に実体を与える。」(OF:124)しかもこの個体とは自己を維持する過程なのであり、その過程において物質と二重の仕方において個体は関係している。「この存在論的個体、そのそれぞれの瞬間における実存、その持続と持続における同一性、これらは、本質的にそれ自身の機能、それ自身の利害、それ自身の常なる実行である。自己を維持する存在のこの過程において、有

機体がおのれの質料の実体へ関係する仕方は、二重の仕方である。質料は、有機体にとって、種のレベルでは、本質的であり、個体のレベルでは (der Dishesheit nach) '偶然的である。'(OF. 125)

ヨナスは、生命の形式の固有性であるこの「能動的統一」の直観的モデルとして、水や空気という質料を媒介として為される「波」を挙げている。「私の思い違いでなければ、波が、このように記述し得る、間接的秩序の実体に対する第一のひな形である。波が次々と進みながらそこから構成されている振動する統一は、その運動を個々にやり遂げる。そして振動する統一の各々はただ一瞬、個々の波の合成に参加している。それにも拘らず、この個々の波は広がる流れの包括的形態として己の固有の統一を持っている。'(OF. 121f.)

生命が独自の機能的同一性を持つているということを、ヨナスは質料と形式(形相)というアリストテレスの形而上学的区別を用いても説明している。「形式——すなわち自立的な、それ自身で働く形式——は、生命の本質的特徴である。初めて存在の王国の中に、生命のないものに対しては単なる抽象「的相違」であるもの、質料と形式の相違が、実在的相違として現れる。しかも存在論的關係を完全に転倒して。形式は本質(Wesen)に、質料は偶然(Akzidenz)の存在になっている。存在論的に表現すると、有機体の形成において、質料的要素は、実体であることをやめる、そして今や基体(Substrat)である。'(OF. 125f.) 実体とは自立的に存在するものであり、基体はただそれのない手にすぎない。⁽⁵⁾ すなわち、生命において主権を有するのは、物質ではなく、形式ということなのである。

以上のようにヨナスは物質代謝を「形式の質料との直接的同一性からの解放」と解釈することによって、同時に、精神と結びつくとされていた自由を、生命過程そのものの中に持ち込むのである。「最初の一步は、物質代謝を媒介としての質料との直接的同一性から、形式を解放することである。'(OF. 128) しかもこの有機的自己同一性は、瞬

間、瞬間の自己同一性である空虚な自己同一性と異なり、あの「波」に示される如く「その都度居合わせ、消えていく基体の集団的同一性を乗り越える、変化する連続を包摂する全体の内的同一性」(OF. 136)である。従って生命の始まりにおいて、すでに「内面性」が指定されていたということである。それ故、ヨナスによると、われわれ人間だけでなく、もっとも単純なものに至るまでのすべての有機体が、内面性、主観性、自由を所有していることになる。ヨナスは、人間を植物や動物の段階へと引き下ろすのではなくて、逆に後者を人間の水準へ高めるのである。従ってヨナスの中心的テーゼは次のようである。「有機体はその最低の形態においてもすでに精神を準備し、精神はその最高の到達においてもなお有機体の部分である。」(OF. 11)かくして、人間と自然を質的に区別する概念であつた自由が、生命のないものから生命あるものへの移行を特徴づけるもの、生命体に固有の存在様態ということになる。「自由は生命そのものの存在論的根本的性格である。」(OF. 131)

このことから、次の二つことが帰結する。第一に、生命は、機械的なものによつては説明されえないということ、物理的なものや生物化学的なものに解消されない独自のものということである。従つて、自然科学的生物学は、生命をとらえることはできないということになる。第二は次のことである。なるほど、生命の観点の導入により、人間と自然の対立は乗り越え可能となる。しかし、それでは、精神と物質の二元論が、有生、無生の二元論に置き換えられたにすぎず、依然、世界は二元的なものとして分離、対立したままなのではないのだろうか。ヨナスは、その問題をふまえて以下のようにいう。この内的同一性としての自己の概念の導入は、それと同時に「現実の残余からの自己孤立化」(OF. 136)をもたらしだした。そして、自我は個別性と異質性により、事物の全体との緊張におかれざるを得ない。他者である世界との対立なしには、如何なる自我性もありえないのであり、自我性であることは孤立化のリスクを持つということなのである。「自己と世界、内と外のこの両極性において、それは形式と質料の両極

性を補い得るのであるが、自由の根本状況が、自由のリスクと困窮の一切とともに潜在的におかれていたのである。」(Ebd.) そこで、つぎに、生命と物質の修復関係が問われることになる。

b) 形式の依存性——困窮する自由 (bedürftige Freiheit)

ヨナスは、形式の自立性とともに、形式が持つ物質への依存性について述べている。「形式の自立性は分離した存在を意味しない。質料と形式のその都度具体的な統一は、廃棄することのできない世界性格 (Weltcharakter) 一般である。」(OF. 126) 世界性格とは、有機体の形式が質料的基盤と重なることにおいても統一のことである。生命は、その自由を物質代謝の必然性に従う限りにおいて持つということである。従って、物質代謝とは、その質料を交換するという形式が持つ能力だけではなく、「同時にまた欠くことの出来ない必然性 (Notwendigkeit)」、すなわちこの交換を行うことを意味する」(OF. 132)。言い換えるなら、物質代謝の必然性に従うことなしには、有機体はいかなる固有の自由も持ちえないということである。従って、この自由には「己の影としての必然性が分離しがたく付着している」(Ebd.) のである。

この物質への依存性ということが、生命の形式である自由の性格を「必然的」、「二律背反的」たらしめるのである。「物質代謝、有機体の特徴的可能性、物質の世界における主権を有する出来事は、同時にそれが強制的に課せられてあるということである。彼はなし得ることを為し得るが、彼が存在する限り、彼が為し得ることを為さないことは出来ない。能力を所有することにおいて、存在するために、彼はそれを証さなければならぬ。そして存在することをやめることなしには、これをする事をやめることは出来ない。行為の自由、しかししないことの自由ではない。」(OF. 132) すなわち、この自由は絶対的自由ではなく、「困窮する自由」だということなのである。生命は物

質から独立し自由であるが、生命であるためには、すなわち存在するためには、物質をなして済ますことはできない、その意味で「困窮する自由」なのである。「自由のなし得る ("kann") が為さざるを得ない ("muss") である」(Ebd.) とヨナスは言う。

しかもこの「為さざるを得ない」とは、存在そのものが生命に与えられたものではなく、「絶えず課せられた可能性」になっているということの意味している。すなわち、生命は存在と非存在との緊張のなかにおかれ、深淵の上を浮遊しているということなのである。しかもこのことは自由の特権に由来することだとヨナスは言う。「自由の特権は、困窮の重荷を負わされている。そして現存在が危険にあることを意味する。なぜなら特権のための根本条件は次の逆説的事実の中にあるからだ。すなわち生命体は分離の根源的行為によって自己を事物からなる自然全体の中へ普遍的に組み入れることから解き放し、世界に対立して自己を措定し、現存在を所有することの無差別な保証の中へ、存在あるいは非存在という緊張を導き入れた。……かくして存在と非存在の間の浮遊の中で有機体はその存在をただ条件付きで取消があるまで所有する。物質代謝のこの二重の観点——物質代謝の能力 ("Vermögen") と物質代謝の必要 (Bedürftigkeit) ——とともに、世界の中に非存在が存在そのものの中に含まれた二者択一として現れた。そしてこのことによって〈存在すること〉ははじめて強調された意味をもつ。すなわち、その否定の脅かしによって存在はここに地保を確保しなければならぬ。」(OF. 15)

かくして生命にとって非存在の可能性が本質的となる。ヨナスはいう、「生が死すべきものということは、なるほど生の根本矛盾である。しかしそれは生の本質に離れがたく属していて、決して生から奪い取ることのできないものである。生は生であるけれども死ぬのではなくて、その根源的構成にしたがって、生であるが故に死ぬのである。なぜなら、このような取消し可能で保証されない仕方は、そこに生が基づいている形式と質料の関係だからである。

生の現実、それは機械的な自然に逆説的であり、絶えざる矛盾なのであるが、根底において絶え間のない危機である」(OF. 16)と。すなわち「できる」とともに、非存在が、「無」が入り込んだのである。しかしこの「質料への困窮する自由の関係」(OF. 125)において、生命の世界や未来への関係が開かれる。

c) 生命の自然秩序

〈世界への開示〉

ヨナスは、物質代謝という現象に注目する。「質料を交換するためには、生命の形式は質料を自由に使うことができなければならない。そして形式は自分の外に、見知らぬ世界に質料を見いだす。このことにより、生命は依存と能力という特別な関係において世界へ向けられている。生命の要求は、それを満足させる手段がある外へとでいてく。」(OF. 133)このように、生命がなす物質代謝は、自己中心性を本質とする個体が自己を越えて世界の中の他者と関係し、絶えず主体と客体との裂け目を埋めようとする働きだとヨナスはする。「生命の事実(Lebensstatsache)』である身体においては、主体、客体の分離は存在しないのである。それは次のようであろう。有機体が自らの固有の自由をもつのは、物質代謝の必然性にしたがう限りにおいてのみである。従って、身体において、自由と必然性とは密接に結びつき、全体を為している。生命そのものは、世界の中に見いだされる質料に依存している、それ故この依存することにおいて、生命は自己の質料的存立を越え出て、「世界に関わっている(weltbezogen)」(OF. 133)。このようにヨナスは自由と必然性のアンチノミーが世界を所有することの能力によって弁証法的に凌駕されているのを見る。生命が世界への方向において自己超越することは、それは感性において世界の現在性へ導くことになる。従って生命のこの困窮は生命の絶えざる自己超越を指示する。それ故身体性の経験は、現代の自然科学のように生

命を自然科学的に物質に依存させてしまうことではなくて、物質を生命の過程にとつて必然的なものと見なすことになるのである。その意味で、身体こそ、矛盾対立が生じる結び目であると同時に、根本的矛盾対立が統一されてあるべき場所だといふのである。結局、ヨナスの生命論は、身体性に視座をおく生命論であり、この身体性を手ばかりとして、物質、世界への関わりを求めようとするといえるだろう。

〈未来の地平〉

生命が持つ超越性はそれだけではないとヨナスはする。諸々の物質が居合わせるといふ空間の地平の他に、ある点における同一性を越えた地平、内的時間性の地平があるとする。それは、生命は存在、非存在の間を浮遊している故に、それ自身の現存在に利害を持つ存在だからである。したがって、生命はいかなる盲目の力動性でもなくて、選択的に行動する、それ自身の主観性によつて特徴づけられた運動なのである。それとともに「外的に現在しているものだけでなく、内的に差し迫ってくるものを包括する」(OF. 136) 時間の地平が開示される。かくして生命の視野は、外へと同様に前へ向けられている。しかもそれは過去の地平だけでなく、未来の地平へもである。「時間の内的地平においては、志向することにおいて間近に迫っているものを先取りすることが、記憶の中で生じたことを生き残らせるよりも根本的である、従つて、未来が過去よりも根本的である。……しかし未来は、支配的な時間地平である。」(FO. 136) ことから、ヨナスはさらに次のことを帰結する。先、後、原因、結果は、単に物理的なものに妥当するにすぎない。そしてそこでは、存在したものによつて規定される。それに対し、生命は存在するであろうもの、生成しようとしているものによつて規定される。「生命の場合においては、過去と未来の包括的秩序が強烈に逆転してゐる。」(OF. 137)

この時間性の地平から何が帰結されるだろうか。それは、われわれが行為するにあたって、未来を計算にいれな

当為の存在論的基礎づけ

ければならないことである。ここに、未来をその考慮の対象に取り入れ、責任を主要な徳とする未来方位的倫理学⁽⁶⁾の存在論的基盤が与えられることになる。そしてここに時間の存在論が生まれてくる。種の存続こそが、存在の完成なのである。またここに、ヨナスは、生命の目的論的本性の根拠を見ている。

〈目的論的地平〉

生命は、世界へと、未来へと超越する。生命は、常に、「存在するであろうもの」へ向けられている。そこに生命の目的関連性が示されている。「常に有機体そのものもつ目的への憧憬がそこにあり、生命への衝動がある。」(O₁ 142) この目的への憧憬は、植物的生においても、感覚や運動を持った動物的生においても、そして、人間の意識、恣意においては、より明晰に、働いている。ヨナスはこれらすべてが、「〈物質〉の自然における目的論的側面の内面的観点である」(O₂ 142) という。この目的論的方向性が有機体とともに与えられている。このひたすら目的を指すことが、生命体の特殊性を構成する。

しかし生命は目的論的に理解されるからと言って、生命が決定されていると考えるはならない。ヨナスは、目的規定性と自由とを結びつける。しかもこの結びつきは同時に二律背反的に規定される。なぜなら、この自由は自己の実現のために無条件に質料に依存しているからである。ヨナスは、因果性そのものも生命が形成される努力に対する身体的根本経験として理解する。それとともに人は生命をそれ自身の自然にしたがって経験することができる。すべての生命には「自己配慮」が固有のものである。そしてヨナスに従うと、この自己配慮は有機体の自己肯定を意味する。「この目的を指すという在り方そのものの中に、われわれは、……存在の根本的な自己肯定を認めることができる。」(PV 155) そしてヨナスは、個体の自己維持という過程としての内在的目的論から、自然全体にこの目的論を拡大する。「存在が自己自身に対して無関心ではないという事実はずでにそれだけで、存在と非存在との差

異を、あらゆる価値の中の根本的価値、第一の然りを作る。」(Ebd.) 有機体において、自然はその関心を知らせたのである。合目的性それ自体が善なのであり、その存在の様式は行為による維持なのである。この生命の目的論的性質への関係をヨナスは、生命に確固としてある自然秩序として捉える。そしてヨナスは、「目的論のないいかなる有機体も存在しないし、内面性のないいかなる目的論もない」(OF:142)という。

しかし「主観的―人間的な自己経験の特徴を自然の中に投入すること」(OF:5)はしばしば批判される対象であった。擬人観や、すべての目的論を追放することが科学的自然探究のための道を開いた。そしてベーコンが目的論を人間に生得的な偏見に数え入れて以来、目的論の排除は「科学的態度の疑えない信仰箇条」(OF:53)になっている。しかし、この目的論の排除は、自然科学の研究成果ではなくて、「現代科学のアプリオリな指令である」(OF:55)。そうであるとするなら、「思惟するもの」が、再びその有機的基礎づけにおいて統一的自然の産物、部分として理解されれば、デカルトの二元論は克服されることになる。生命の目的論的自然への関係をヨナスはむしろ有機体の根底にある自然秩序として特徴づける。人は、生命を因果的物質的要素の部分にだけ還元しようとする自然科学的立場に立ててもらえないならば、生命のこの自然秩序を承認することができる。自然秩序を承認することは生命の特殊性を明瞭にならせ、正しい倫理的行為の基礎を伝えるはずだというのである。そしてヨナスはこれに反対する現代の状況を「自然秩序に対する畏敬の喪失」(T:211)⁽⁷⁾として特徴づけている。

3 当為の存在論的基礎づけ

「存在論的基礎づけ」とはなんだろうか。例えば、「食べなければならぬ」という命題は、「働かなければならぬ

当為の存在論的基礎づけ

い」という命題と異なり、存在論的に基礎づけられた事態であるとヨナスはいう。それは、物質代謝の存在としての構造のうちに存在論的根拠を持つからである。従って「食べなければならぬ」ということの存在論的必然性は無条件であり、どんな例外をも許容しない。ヨナスは次のようにいう。「存在論的基礎付けは、物質代謝が有機体に分けがたく属するように、事柄の存在「有機体」に分けがたく属している固有性「物質代謝」に関連づけることである。」(PU. 129) それでは、当為(べき)はいかにして存在論的に基礎づけられるのだろうか。しかし「義務」とは一つの事態であるのだろうか。「べき」は「である」に還元されるだろうか。ヨナスは次のように答えている。「存在は、それが何であるかということについてだけでなく、われわれがそれに何を負っているかについても知らせる、という私の形而上学的信仰が知られている。」(PU. 130)

すでに次のことが考察された。有機体の固有性は自由であるということが、しかもこの自由は必然性と二律背反的に結びつくということが、である。しかし、自由が必然性と結びつくということはどのようにしてなのだろうか。ヨナスは次のようにいう。「自由とは客観的に区別することのできる存在状態の標識である。すなわち、有機体そのものに当然与えられる、そしてその限り有機体という種のすべての仲間と与えられる実存する仕方である。さしあたりとりわけ単に身体的事実に関係させられ得る存在論的に記述可能な概念である。」(OF. 14)つまり、有機体に固有の自由とは、ハイデッガーの基礎的存在論の意味における「存在論的自由」だということである。

ハイデッガーは、カント以降、自由は人間の二特性となったとし、「自由は人間の二特性である」(H. 125)とする考えを、先入見のさいたるものと批判し、「自由、人間の特性ではない、そうではなく、人間、自由の所有物」(H. 161)という。ハイデッガーによると、自由は、単に内面的、心理的、道徳的なものではなくて、「存在するものを在らしめることとして開示される」、つまり存在論的(真理論的)自由なのである。ヨナスもまた、ハイデッガーに

倣い、自由を、人間の「特性でないとする。自由は人間の意欲と結びついた、主観的な現象にすぎないのではない」ということである。

それでは、存在論的自由であるとされることにおいて、何が帰結されるのだろうか。それはこの自由が、無拘束な内面的自由と異なり、必然性という性格を持つことである。ハイデッガーはいう。「自由はなすこともでき、なさないこともできるという無拘束な状態ではない。しかし自由はまた単に、要求されたものや必然的なものに対して、あらかじめ準備していることでもない。自由は何よりもまず、存在するものをそのものとして開披することに関係していることである。」(H. 159) ヨナスもまた、これに倣い、「行為の自由、しかししないことの自由ではない」(OF. 132) という。すなわち、すでに考察したように、必然性、「為さなければならぬ」が、この自由「為しうる」にはむすびついているということなのである。そうであるとするなら、有機体には、自由と必然性が分けがたい属性としてあるのだから、「当為(べき)」をこの固有性に関連づければ、当為の存在論的基礎づけは可能となる。それでは義務はどのように導出されるのだろうか。^(註)

自由と必然性がアンチノミー的にあるということは、存在は強制されているのではないし、盲目的であるというものでもなく、「課せられている」ということである。それでは、善そのものである自然目的を追求してやまない「欲する(Wollen)」から意志に対して特定の目的を命じたり禁止したりする「べき(Sollen)」への移行はどのようにして起こるのだろうか。それは、人間の意味における「力(Macht)の現象によって媒介されている」とヨナスはいう。次のようだからである。人間以外の自然にあつては、「存在が持つ内的な当為」(PV. 232) が充足している。それ故、すべての生物が自然目的を盲目的に追求し、自然はよくバランスをとって共生している。ところが、「人間の能力は人間にとって宿命である。」(Ebd.) それは、人間においてだけ、力(Gewalt)は知と恣意によって結びつ

き、全体から解放され、人間と自然とつて不幸な結果を招くようになるからである。つまり、ヨナスはここで科学技術の能力を考えている。「われわれの命題では、へできる」とは諸々の因果的帰結を世界にもたらすわれわれの「へできる」のことである。」(PV. 231) すなわち、集団的、累積的、共働的な科学技術の能力である。それは個々の手を離れ、未来に射程距離を持ち、自然の秩序を侵害し、人間の種の存続を危うくする力である。それだけではない。同時にホモ・ファールベルの力も考えられている。その場合は、「事実的仕立て直し」(T. 102)としての能力である。しかし、それも人間の自由を阻害する専制的要素を持った技術の結果なのである。ヨナスは次のようにいう。「いわば、われわれ自身の力(Macht)の様態を自動的な能力(Kraft)、すなわち、われわれ力の実行者が逆説的に隷属してしまふ能力の種類へ事物化してしまうという強制的な要素である。」(T. 514)だから、自身の力の自己統制として、「べき」が必要だというのである。⁽⁹⁾「意欲」と「べき」とを結びつけるのは力である。」(PV. 233)そしてヨナスは、カントとヨナス自身が用いる「へできる」という言葉の意味の相違に注意しながら、⁽¹⁰⁾「私はなす事ができる故に、私はなす。だからべきである(ich soll, denn ich tun, denn ich kann)」という。⁽¹¹⁾(PV. 230)

ヨナスは、「へできる」そのものが必然的に「べき」を持ち合わせている」(PV. 130)ともいう。従って、義務は、「人間においてのみ」、「人間の力の自己統御として、へ欲する」から身をもたげてくる」ということなのである。そしてこの統御の根源は、有機体に分けがたく属している存在論的自由だということなのである。この「できる」が持ち合わせている「ねばならない」が「べき」として人間の「知と意欲と結びついた」能力に対する命令となるというのである。自然の秩序に対する畏敬が人間の科学技術の能力を抑制するということなのである。このように、ヨナスは、法則の内容(存在論的理念)を問題とするとときに、存在論的自由を考え、「べき」を問題とするときには、われわれの「へできる」を想定しているのである。ヨナスは、この能力のことを「知と意欲を持った行為の選択肢の

間を選択することの能力である」(PU.133)ともいう。しかし、人間がこの「選択の能力」という意味で自由を持ち合わせているとするなら、この自由とは何であろうか。それは為さなければならぬ自由ではない。それでは為さないこともできるという自由であろうか。それとも無知の故に為してしまう自由なのであるか。⁽¹²⁾しかしいずれにせよ、この力に対して、道徳の原理として「責任」が登場するのである。「欲する」とへべきとを一般に結びつける力こそが、責任を道徳の中心に引きずり出す。」(PV.233)

以上ヨナスの自然についての哲学から「存在」と「当為」の「橋渡し」について考察してきた。精神と物体の二元論という西欧の支配的な精神史に対して、ヨナスの関心事は生命の観点を獲得することにあつた。ヨナスはわれわれの身体を直接「証人」(OF.124)として引き合いに出す。そしてこの身体という視座から調停されていない精神(自由)と自然(物質)の領域を一つにしよとする。人間の内面性がそのものとして保たれているような仕方で、自然に編入することがヨナスの哲学的生命論だといえる。ここに有機体の内在的目的論が現れる。自然秩序の承認ということから、ヨナスは現代のニヒリズムを克服しようとする。ヨナスはかかる自分の立場を「形而上学的信仰」(PU.130)と名づけている。

注

本文中の()内の数字は以下の著作からの引用ページ数。ただし、数字の前の文字は書名の略号。Hans Jonas: *The Gnostic Religion*, Beacon, 1963. (→G.) 「邦訳『グノーシスの宗教』秋山ちと子、入江良平訳、人文書院、一九八六年」; *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973. (→OF.); *Das Prinzip Verantwortung*,

当為の存在論的基礎づけ

- Suhrkamp, 1984. (→ PV), (英語版→IP); *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, 1992. (→ PU.); *Technik, Medizin und Ethik*, Insel, 1990. (→ T.) Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Gesamtausgabe, Bd. 9. (→ H.)
- (1) Vgl. PV.S.92f.; G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903.
 - (2) Vgl. Franz Josef Wetz: *Hans Jonas zur Einführung*, Junius, 1994, S. 69f.
 - (3) Vgl. S. Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, Eugen Diederichs Verlag, S. 8.
 - (4) すてだ、ヤーコプ・フォン・ユンヌスキェルは、「生物は機械と比較されるのではなくて、ただ機械を運転する機関士と比較されなければならぬ」とし、主体であると主張している。「生物からみた世界」、新思索社、一五―二四頁。
 - (5) 周知のようにラテン語の実体には、自立的なものと基体という二つの意味がある。
 - (6) 拙稿「未来方位的倫理学——責任の概念をめぐる」(思索・第26号所収、一九九三)、「もう一つのバイオエシックス」(医学哲学医学倫理・第11号所収、一九九三)、「状況的責任から配慮責任へ——世代間倫理の原理へ向けて」(富山医薬大一般教育研究紀要第18号、一九九七)参照された。
 - (7) Vgl. Wolfgang Erich Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, 1988, S. 23.
 - (8) もとより、ハイデッガーの自由は存在論的自由だから、「存在せよ」が取り出せることになる。しかし、ヨナスは、ハイデッガーはこの自由を現存在に限定したためだ、そして、「自然を結局」客観存在「Vorhandensein」にしたために、ハイデッガーにおいては、無関心の偶然性を帰結することになるといふのである。そしてそこから、帰結する態度は、「飲みかつ食おう、われわれは明日死ななければならぬ」(G. 339)ということである。
 - (9) ヨナスは、「責任という原理」の冒頭で、解き放たれたプロメテウスに「自らを抑えてくれ」と一つの倫理学を呼び求めている。(PV. 8)「プロメテウスの力を抑えるのは、自然の秩序に対する畏敬と責任ということか。
 - (10) 「カントでは個人の性向を義務に服従させる能力のことであり、……われわれの命題では諸々の因果的帰結を世界にもたらすわれわれの能力のことである。」Vgl. PV.S.231.
 - (11) 周知のように、カントは「為しうるが故に、為すべきである」と、「いわば理性の事実」としての道徳法則を出発点に置き、道徳法則が自由の認識根拠であるとした。しかし、同時に、カントは「自由は道徳法則の存在根拠である」といふ。従って、「為しうるが故に、為すべし」ということになるが、カントは、自由に実践的実在性を与えただけで、道徳法則の内容は、理性の

論理的・一貫性から導き出している。

(12)

例えば、カントにおける道徳法則が認識根拠とされるとき「自律の自由」と人間の意志に悪を掃すときの「選択の自由」という、自由の二義性のアポリアが、ここにおいても顔を出すように見える。

付記、本研究の関連題目において、平成7年度に上廣倫理財団から研究助成をうけた。

(もりなが しんいちろう・富山医科薬科大学助教授)