

未来世代への責任と傷つきやすさ

ヨーナスの自然哲学とその討議倫理的な再構成について*

戸谷洋志

概要

The paper attempts to demonstrate whether and how the philosophy of nature in the thought of Hans Jonas (1903–1993) is still important today.

Jonas was a philosopher and studied under Edmund Husserl, Martin Heidegger, and Rudolf Karl Bultmann; he discussed the philosophy of life and new ethics concerning technological civilization after the Second World War. His most famous book, *The Imperative of Responsibility*, presents an ethics of responsibility for humans existing in the future, based on thought about nature. Jonas argued that ethical worth can be found in the vulnerability of life. According to Jonas, when man sees a vulnerable life and has the power to injure it, he must feel the responsibility to care for it. In this way, we can see the grounds for human responsibility as based in being. In this way, Jonas tries to connect ethics with being, so his concept of responsibility is ontological. This argument from nature has been interpreted as Aristotelian and has been criticized.

The first part of this paper describes Jonas's construction of the ethics of responsibility and natural philosophy; the second part explains the foundation of Jonas's natural philosophy. In the third part, this paper surveys earlier studies on Jonas, while the fourth part investigates the most influential recent angle of Jonas studies: reconstructing his natural philosophy using discourse ethics. The fifth part of this paper considers this reconstruction critically. Finally, this paper clarifies the limitations of the interpretation based on discourse ethics and demonstrates the superiority of Jonas's natural philosophy over discourse ethics as an ethics for humans who will exist in the future.

Keywords: ハンス・ヨーナス、討議倫理、責任倫理、自然哲学

* *CAP* Vol. 6 (2014-2015) pp. 37-52. 受理日: 2014.06.25 採用日: 2015.04.03 採用カテゴリ: 研究論文(原著論文)
掲載日: 2015.04.10.

1 はじめに

本稿の主題は、未来世代への責任の基礎づけを考える上で、ヨナス(Hans Jonas)の自然哲学がどのような意義をもっているかを明らかにすることである。

未来世代への責任が倫理学の主題となったのは、哲学史の全体を顧みればごく最近のことである。ドイツ出身でユダヤ人のヨナスは、この問題圏の黎明期を支えた哲学者である。フッサール、ハイデガー、ブルトマンから哲学を学んだヨナスは、1960年代後半から、科学技術文明に対応する新しい倫理学の構築を自らの主題とし、その成果は主著『責任という原理』(1979)にまとめられた。同書は特にドイツにおいて広く受容され、社会的にも多大な影響を及ぼすことになった。同書においてヨナスは、そもそも人類が地上において存続することへの責任を主張し、衝動的に進歩してゆく科学技術文明を楽観視することを批判している。今日において、テクノロジーのもつ影響力は遠い未来にまで及ぶ。そのため、現代は未来の人類の存続に対して義務を負わなければならない。ヨナスはその責任を「あなたの行為の影響が、地上における真正な人間の生命の存続と両立するように、行為せよ」という定言命法の形によって表現しており、その意味でヨナスの責任原理は功利主義、および歴史相対主義から一線を画すものである。

この新しい倫理学が直面する困難な課題は、未来世代への責任をどのように根拠付けるか、ということである。現代は未来世代とコミュニケーションをとることができない。そうである以上、未来世代への責任は民主主義的な合意を根拠とするものではない。この条件に応じるために、ヨナスは責任の根拠を生命の傷つきやすさそのものの内に洞察する。存在を脅かされた生命は、たとえコミュニケーションによる合意を経ずとも、ただその事実だけで、力をもつ者に責任を自覚させる。ヨナスの責任概念は、そうした生命をめぐる自然哲学によって存在論的に基礎づけられている。そのためヨナスの責任原理は、世代間の正義を主題にするのではなく、地上における人類の存在そのものに対する責任を主題とするものであり、この点で一般的な世代間倫理の理論と大きく異なっている。

ヨナスの責任原理を評価する上で、以上のような自然哲学をどのように解釈するか、ということは、常に大きな論点になる。そうした中で、先行研究において強い影響力をもつのが、ヨナスの自然哲学を討議倫理の原理に従って再構成し、未来世代への責任の理論を洗練させる試みである。この試みを主導するのが、ベラー(Dietrich Böhrer)をはじめとするベルリン討議語用論の哲学者たちだ。しかし、この再構成の試みは幾重にも問題を含んでおり、その問題を可視化することによって、翻ってヨナスの自然哲学の今日的な意義が示されうる。これが、本稿が立脚する基本的な見解である。

本稿は、上述の主題に従事するために、ヨナスの自然哲学の討議倫理的な再構成の妥当性を批判的に検討する。それによって、未来世代への責任を説明する上で、ヨナスの責任原理が討議倫理の思想に対してもつ優位性を明らかにし、その自然哲学の意義を指摘する。本稿はまず、自然哲学によって基礎づけられるヨナスの責任倫理の概要を示し(2)、この自然哲学がどのように正当化されるのかを明らかにする(3)。次いで、この自然哲学に対して向けられる批判を概観し、その中でベルリン討議語用論の哲学者が提案する、ヨナスの自然哲学の討議倫理的な再構成の可能性を指摘し(4)、この再構成に

基づいてなされる未来世代への責任の討議倫理的な基礎づけを検討する(5)。その上で、こうした討議倫理的な再構成によってヨナスの自然哲学が被る本質的な変更を三点指摘し、そこから浮かび上がる討議倫理の基礎づけの限界を明らかにすることを試みる(6)。最後に、本稿の議論を改めて要約し、ヨナスの自然哲学が討議倫理に対してもつ優位性を指摘し、その意義を明らかにする(7)。

2 ヨナスの責任原理と自然哲学

『責任という原理』において、ヨナスは、高度に発達した科学技術文明によって人類自身が破滅の危機に直面しており、それに対して有効な倫理学が提示されていない現状を訴える。ヨナスに拠れば、西洋の伝統的な倫理学は、当事者が相互に関わりあう領域内に存在することを常に前提とし、時間と空間の地平を狭く規定していた。これに対して、現代の科学技術がもつ時間と空間の地平は飛躍的に拡大している。それによって、現在世代は遠い未来の世代にまで影響を与えることが可能になり、人間の行為の地平は、人間が相互に関わりあうことができる範囲を逸脱してしまう。「人間の行為の本性が変わったことによって、倫理学のほうでも変化が要求される」^{*1}と主張するヨナスは、当事者間の対称性を前提としない、むしろ非対称性を前提にする倫理学の構想を試みる。そうした仕方で、未来世代に対する現在世代の責任を説明できることが、責任原理の基本的な条件である。

ヨナスに拠れば、こうした責任原理の基礎づけはある困難を抱えている。責任原理は未来世代の存在を現在世代に対して義務づけるものである。そうである以上、未来世代が存在することには何らかの倫理的な価値がある、と想定されなければならない。しかし、この想定は現代の哲学の主潮と矛盾する。ヨナスは次のように説明している。

あらゆる同時代の哲学において、既に「価値それ自体」という概念は根本的に否定されている。また、いかなる「ある」からも「べき」が演繹されることはありえず、存在は価値中立的であり、価値はその身分をただ評価する主観性のうちにだけ有している、と主張されている。このことはもちろん、あらゆる義務の教えの客観的な基礎付けに対して、吊鐘を鳴らしているのである。^{*2}

すなわち、現代においては存在と当為の間に隔たりがある。一方で、存在は価値中立的であり、いかなる倫理的な価値も纏わないものであり、他方で、当為はただ人間の主観的な思惑のうちにある。こうした存在論に従う限り、未来世代の存在のうちに倫理的な価値を基礎づけることはできない。これに対して、ヨナスはまず存在と価値を分断する存在論を批判し、これを克服する新しい存在論を提示しようとする。ヨナスに拠れば、この試みは「『善』あるいは『価値』を存在のうちに基礎付ける」ということであり、「存在と当為との間の表面的な隔たりを架橋する

^{*1} Jonas [1979], S. 15; 5 頁.

^{*2} Jonas [2004], S. 75.

ということを意味している」*3。ただし、存在と当為を架橋するためには、その存在のうちに当為が帰属するような存在者のあり方を説明する必要がある。ヨーナスはこの課題に応答するために、生命の傷つきやすい存在のあり方に着目し、存在論的な自然哲学を提起する。その論証を以下に素描していこう。

ヨーナスに拠れば、生命の存在論的な特徴は「代謝 Stoffwechsel」という活動である。代謝によって、生命は自らの身体を構成している物質を絶え間なく交換しながら存在している。そうである以上、生命は、自らの存在を同定することができるような、物質的な定点をもつことができない。ヨーナスはこうした代謝の働きを、生命を非生命から隔てる存在論的な特徴として解釈する。生命は、その存在が身体を構成する物質に還元されないという意味で、物質から自由な存在である。一方で、生命にとって代謝の停止は死を意味する。そのため、生命は代謝を強制されている存在でもある。生命が物質から自由な存在であったとしても、そのことは、生命がそうした物質から独立に存在するということを意味するのではない。むしろ生命は、代謝の働きによって、そうした物質に常に困窮するという仕方で存在している。「有機体は、自分がなしうることを実際に行いつつ、存在するかぎりには、そのなしうることをしないことはできない。有機体がこの能力〔代謝〕をもつということは、存在するためにはそれを働かせねばならないということであって、存在するのをやめることなしには、これをやめることはできない」*4。そのため、代謝は生命にとって存在の条件であり、その存在論的な特徴である。

代謝によって、死へと転じる可能性が常に開かれているからこそ、生命は自らの生存に関心をもつようになる。その連関を、ヨーナスは次のように説明する。

代謝のこの二重の側面——その能力と困窮——によって、非存在が存在自身に含まれた選択肢として世界に登場した。このことによって初めて「存在すること」は一つの強調された意味を手に入れる。自らが否定されるという脅威によってそのもっとも深い内奥において性格づけられることで、存在はここで自らを主張しなければならなくなる。存在が主張される時、それは関心事としての現存在になる。*5

代謝の働きによって、この世界に死の可能性が開かれ、生命は本質的な傷つきやすさを抱えながら存在する。この働きをもたない存在者、つまり非生命は、そもそも死の可能性をもたないために、自らの存在を主張することがない。これに対して、生命が不可避にさらされる「自らが否定されるという脅威」は、自らの存在を主張するように生命を触発する。生命は、常に現前する死の脅威に対抗しつつ、自らの生存を目的としながら存在している。そうした意味で、生命は存在論的に「目的保持性 Zweckhaftigkeit」を帯びた存在である*6。言い換えるなら、生命は目的をもつことが可能な存在者である。

*3 ebd., S. 75.

*4 Jonas [1997], S. 158; 157 頁.

*5 ebd., S. 19; 7 頁.

*6 ebd., S. 163; 162 頁.

ヨーナスに拠れば、価値という概念はこの目的保持性によって導出される^{*7}。何かが目的として設定され、それが達成されるか否かによって、良い、悪いという判断が初めて可能になる。目的保持性が生命の存在のうちに見出される以上、価値もまた存在に帰属する。ここから、ヨーナスは生命の存在は「善それ自体 Gut-an-sich」であると論証する^{*8}。何故なら、目的をもつことが可能であるということは、それが不可能であることに對して無限に優位にあり、従って生命の存在はその非存在に對して無限に優位にあるからだ。

善それ自体としての生命は、脅威となる世界に對して自らの存在を主張する。暴力をもつ人間が、この生命を脅かそうとするとき、生命の自己肯定の声がその人間に届くことで、人間には責任の感情が惹起される^{*9}。それは、生命の自己肯定が他者に義務を喚起させるということの意味する。ただし、生命の声が人間に責任の感情を惹起させるためには、人間がこの声を受容する能力をもたなければならない。ここには、あらゆる生命の中で人間だけがもつ特殊な能力が示される。あらゆる生命が自らの存在を主張するが、しかしその声を聴き、責任を引き受けることができるのは、人間だけである^{*10}。傷つきやすい生命に對する責任が実現するためには、傷つきやすさにおいて生命が発する存在への要請と、この要請を受容する人間の感受性が前提にされなければならない。

以上のような仕方、ヨーナスは存在と当為との隔たりを架橋する。こうした自然哲学はヨーナスの責任原理の存在論的な基盤を形成するものとして機能している。

3 背理法による自然哲学の正当化

前節で素描したヨーナスの自然哲学は、目的論的な生命解釈に依拠しており、しばしばアリストテレス的であると指摘される^{*11}。しかし、その正当性はどのように説明されるのだろうか。すなわち、ヨーナスの自然哲学が、存在と当為を分断する存在論に對して、より説得的であると考えられる論拠はどこにあるのだろうか。神学者のミュラーが指摘するように、そうした論拠を提示することができなければ、「こうした思想の形態は自然主義的誤謬ないし他律という裁断を免れず、それによって無力なものとして示される」^{*12}。

これに對してヨーナスは、自然主義的誤謬という推論そのものの妥当性を批判することで、応答を試みている。自然主義的誤謬という批判の論法は、存在と当為を分断する存在論を前提にしている。しかし、この存在論は必然的な不合理を抱えている。ヨーナスを自然主義的誤謬として批判するということは、生命の存在のうち目的論的性格を認めず、生命の存在が、他の非生命と同様に、自らの存在に無関心である、と主張することを意味している。この言明のうち含まれる矛盾を、ヨーナスは次のように主張している。

^{*7} Jonas [2004], S. 76.

^{*8} Jonas [1979], S. 154; 143 頁.

^{*9} ebd., S. 163; 152 頁.

^{*10} ebd., S. 184; 173 頁.

^{*11} Böhler[2008], S. 156.

^{*12} Müller[2008], S. 213.

目標への努力というあり方の現実性と有効性は、世界の内で生命によって表明されている。そして、こうしたあり方それ自身のうちに、私たちはある根本的な存在の自己肯定を洞察することができる。この存在の自己肯定は、存在を非存在に対してより良いものとして絶対的に設定する。存在をめぐるこの言葉に対してはいかなる反論もありえない。何故なら、存在の否定はそれ自身が何らかの関心と目的とを露呈するからだ。すなわち、存在は自分自身に対して無関心ではない、という単なる事実は、非存在からあらゆる価値の中の根本的な価値への存在の差異化を構成し、第一の「然り」一般への存在の差異化を構成する。^{*13}

ヨナスに拠れば、生命が自らの存在に無関心であると主張することは、「それ自身が何らかの関心と目的とを露呈する」ために、不可避に自己矛盾へと陥らざるをえない。存在について何かを主張するという行為は、不可避に目的論的な行為であらざるをえず、従って生命が目的論的であるという事実は疑いえないものである。そうである以上、目的論的な自然哲学を承認することは、人間が存在について議論するための条件である。こうした観点に立てば、ヨナスの自然哲学を自然主義的誤謬として批判するという行為は、その行為自身が目的論的であるために、不可避に自己矛盾へと陥らざるをえない^{*14}。何故なら、そうした反論は、一方において自然における目的保持性に疑念を投げかけながら、他方においてその反論の行為そのものが、反論者が生命として目的保持性をもつことを前提にしているからである。

ヨナスに拠れば、確かに目的保持性に基づく生命の理解を「最新の物理学は支持していない」が、しかし、これを否定する主張は上述のように「論理的にも、存在論的にも、認識論的にも、不合理な帰結を生み出す」^{*15}。このように、ヨナスの自然哲学は背理法によって正当化されているのである。

4 討議倫理からのヨナスへの批判と再構成の試み

ヨナスの自然哲学に対して、それが自然主義的誤謬であるとする批判は説得的ではない。ただし、ヨナスの自然哲学の論証には依然として不明瞭な部分が残されている。ヘスレが指摘するように、たとえ生命の目的保持性が不可避のものであったとしても、この目的保持性から生命の善それ自体が導出される、という主張がどのようにして証明されうるのかは必ずしも明らかではない^{*16}。むしろ、ヨナス自身が留保するように、生命が善それ自体であるという解釈は、「それについて直観的に知られる」^{*17}より以外に論証することできないものであり、「最終的な形而上学的選択」^{*18}として考えられるべきだろう。ただし、ヨナ

^{*13} Jonas [2004], 77

^{*14} *Das Prinzip Leben* では、行動主義者を想定した同様の反駁を展開している。vgl., Jonas[1997], S. 217.; 230-231 頁.

^{*15} Jonas[1979], S. 127; 114 頁.

^{*16} vgl., Hösle [2003], S. 50.

^{*17} ebd., S. 154.

^{*18} ebd., S. 155.

スは自らの自然哲学が形而上学的であることによって、その説得性が損なわれるとは考えていない。むしろ、形而上学を忌避する態度そのものが、自然科学的な研究成果のみを真理として考える予断に基づくものであり、それは前述の価値中立な存在論と同根源的なものである。そうした観点から、ヨーナスは、新しい倫理学を構築するために、積極的に形而上学へと議論を進めていく必要性を訴えている^{*19}。

そうであったとしても依然として問題が残る、と主張するのが、討議倫理の標榜者アーペル(Karl=Otto Apel)である。アーペルに拠れば、たとえ形而上学がそれ自体では批判に値するものではないのだとしても、しかしそれがヨーナスの個人的な独断によって決定されている点は問題視されるべきだ^{*20}。アーペルは、ヨーナスの形而上学が、その形而上学を支持しない懐疑家から寄せられる疑問に応答することができず、そのため普遍的な妥当性を主張することができないとして、ヨーナスを批判する^{*21}。

ヨーナスを批判するアーペルは、形而上学に依拠することなく未来世代への責任を基礎づけようとする、討議倫理的な責任倫理の思想を展開する。アーペルによる責任倫理の思想は、ヨーナスと同様に強い影響力もっており、両者はしばしば対照的な両極として比較されてきた^{*22}。しかし他方で、前節での目的保持性の論証に着目しながら、ヨーナスと討議倫理との構造的な類似性もまた指摘されている。ヘスレは、ヨーナスの目的保持性の概念が、「論証それ自体が目的論的な構造をもつという超越論的な反省によって基礎づけられる」^{*23}のものであると指摘する。ヘスレに拠れば、「この目的論的な構造は、私たちがその構造を疑うことを試みるとき、常に既に前提にされているものである。何故なら、目的を疑う論証は、それ自身が何かを目的としているからだ——つまりその論証は、目的が実在せずどのような場合にも特別な価値をもちえないことを示す、という目的を持っているのである」^{*24}。そうした解釈に基づきながら、ヘスレは、「ヨーナスの存在論的な論証」と「超越論的語用論」の間に明確な類似性が認められると指摘する^{*25}。

この類似性に基づいて、ヨーナスの自然哲学を討議倫理と両立しうるように再構成しようとするのが、ベルリン討議語用論の哲学者たちである。グロンケ(Horst Gronke)は、目的保持性を討議の能力と関連付けて解釈し、「ヨーナスは、物理主義的—一元論的な評価に対する自らの批判の中で、コミュニケーション的-討議的な自由の概念に拠りどころを求めている」^{*26}と指摘している。すなわちグロンケは、代謝によって可能になる物質からの自由を、自由な討議の能力として解釈することで、ヨーナスの自然哲学と討議倫理との類似性を指摘するに留まらず、討議倫理の理論の内にヨーナスの自然哲学を導入することを可能にする。それによって、討議倫理にはヨーナスの思想から傷つきやすい身体への洞察を受容することが可能になる。

ベーラーは、ヨーナスの自然哲学の概念的な曖昧さを批判しながらも、自由の概念を有機体によって

^{*19} vgl., Jonas[1979], S. 8; iv 頁.

^{*20} Apel[1994], S. 389.

^{*21} ebd., S. 393.

^{*22} vgl., Kuhlmann [1994], S. 278.

^{*23} Hösle[1994], S.121.

^{*24} ebd., S. 121.

^{*25} vgl., ebd., S. 121.

^{*26} Gronke[2008], S. 288.

説明するヨーナスの思想を受け、言語を用いる自由な能力を、身体的な能力と同根源的なものとして捉える^{*27}。アーペルが道徳的な行為の主体を討議の能力をもった人間として抽象的に限定したのに対して^{*28}、ベーラーは、その討議の能力が、単に抽象的に議論する能力だけを指すのではなく、同時に傷つきやすい肉体によって討議をする能力であることをも意味している、と指摘する。道徳的な行為の主体を、そうした「感じやすく、努力しつつ、目的を目指す自然物」^{*29}として捉えるベーラーは、ヨーナスの自然哲学を「身体的で自由な討議のパートナー」の概念を用意したものとして評価する^{*30}。

では、以上のように再構成されたヨーナスの自然哲学によって、討議倫理はどのように未来世代への責任を基礎づけ直すのだろうか。その論証を次節で検討していこう。

5 討議倫理によるヨーナスの責任原理の補完

以下では、ベーラーによるヨーナスの責任原理の補完の試みを検討する。前章において示した通り、そうした補完はヨーナスの目的保持性の概念を討議の能力として解釈することによって試みられる。ベーラーがとる手続きは、アーペルによる討議倫理的な責任倫理を継承しながら、ここに再構成されたヨーナスの自然哲学を受容させる、というものだ。

討議倫理は、現代社会が価値多元的であることを前提にして、コミュニケーションによる合意形成という手続きを重視する倫理思想である。このコミュニケーションは強制のない自由な討議である必要があり、その討議の内部において、討議の参加者は互いに同等の権利を認め合い、他者を討議のパートナーとして承認しなければならない。アーペルはこうした理想的な討議が実現される状況を「理想的なコミュニケーションの共同体」と呼び、これに対して人間が事実的に所属している討議の状況を「現実のコミュニケーションの共同体」と呼ぶ^{*31}。人間は常に特定の歴史的・文化的に制約された事実性のなかに所属しており、「理想的なコミュニケーションの共同体」を完全に実現することはできない。しかし、だからといってこの理念は無意味ではなく、「現実のコミュニケーションの共同体」をこの理想へ向けて漸次的に改善するように方向づけるものであり、「統制的理念」^{*32}として機能するものである。人間が何かを妥当なものとして主張するためには、この統制的理念が常に暗黙のうちに前提にされなければならない、それは同時に、討議の参加者が討議の状況を改善してゆく責任を引き受けることを意味している。そしてこの責任の内には、そもそも討議一般が可能であることの条件への義務も含まれており、討議の参加者である人類が存続することへの義務が含まれる。ここからアーペルは、討議の参加者に不可避に課せられる二重の責任として、「現実的コミュニケーション共同体としての人類の種の生存を確保すること」と、「現実の中で理想的コミュ

^{*27} Böhler[2008], S. 169.

^{*28} Apel[1994], S. 403.

^{*29} Böhler [1994], S. 64.

^{*30} Böhler [2013], S. 7.

^{*31} vgl., Apel [1973], S. 429.

^{*32} Apel[1988], S. 130.

ニケーション共同体を実現すること」を挙げる^{*33}。アーペルに拠れば、この「第一の目標は第二の目標の必然的な条件」であり、また「第二の目標は、第一の目標に意味を与える。その意味とは、あらゆる論証において既に想定されているもの」^{*34}である。

ベーラーは、こうしたアーペルによる責任倫理の基礎づけを継承しながら、前述のように、討議の能力をヨナサスの目的保持性と同根源的なものとして解釈することで、討議の参加者を単なる抽象的な議論の主体ではなく、傷つきやすい身体によって生きている自然物として捉える。そうした解釈に従えば、「現実のコミュニケーションの共同体」の改善は、単に討議のルールや制度の修正を意味するものに留まらず、傷つきやすい身体への配慮、あるいはそうした身体と不可避に関係する自然環境への配慮を含むことになる。ここからベーラーは、討議倫理によって導出される責任倫理の原則を次のように定式化する。

あなたの討議への寄与が、討議の存続条件と両立するものであり、つまり生命をもつ自然の一部としての人類の保護と両立するものであり、同時にまた、公正な討議を実現するための人権的、文化的および社会的な条件と両立するものである限りにおいてのみ、あなたは討議への寄与を信頼に足るものとして主張し、あるいは対話の中で堅持することができる。^{*35}

ベーラーは「討議の存続条件」として、「生命をもつ自然の一部としての人類の保護」と、「人権的、文化的小および社会的な条件」とを考える。後者がアーペルの思想と重なるのに対して、独創的なのは前者である。「生命をもつ自然の一部としての人類の保護」は、討議のパートナーに対して、討議へと参入する人々の身体が傷つけられないままであることを義務付け、そうした人類の生存が可能であるように自然環境を保護する責任を課す。何故なら、討議のパートナーの生命が失われれば、討議の存在そのものが不可能になるからである。ベーラーに拠れば、「私たちにあって生きやすく、私たちにあって有益な環境は、同時代を生きる人々のもとでは正義の前提条件であり、同時に私たちと未来の世代が共有するものである」^{*36}。

こうした、自然的ならびに社会的側面から説明される未来の世代への責任を、有意味に反論することはできない。何故なら、「討議の存続条件」への責任を反論するという行為自体は、討議の中でしか可能ではないからであり、そうである以上「討議の存続条件」への責任を引き受けなければ意味をもつことができないからだ。従って、未来世代への責任は、遂行論的自己矛盾を犯すことなしには疑いえないのであり、超越論的に基礎づけられうるものである。ベーラーに拠れば、こうした討議倫理に即した基礎づけを試みることによって、ヨナサスの責任原理は補完される。

以上の論証によって、ベーラーは、ヨナサスの目的保持性の概念を討議の能力として再構成し、傷つきやすい身体への洞察を討議倫理のうちに受容することによって、ヨナサスとは異なり、形而上学を用い

^{*33} Apel [1973], S. 431.

^{*34} ebd., S. 431.

^{*35} Böhler[2004], S. 117.

^{*36} ebd., S. 143.

ることなく未来の世代への責任を説明する。上述の通り、この再構成は目的保持性を討議の能力として解釈する試みである。ただし、この再構成はヨナーサスの自然哲学に決して軽視することができない原理的な変更を迫るものだ。この再構成が、ヨナーサスの自然哲学をどのように変えてしまうのかを、以下で検討していこう。

6 討議倫理的な責任倫理の限界

前節で、ベーラーによるヨナーサスの自然哲学の再構成と、その責任原理の補完の試みを検討した。このベーラーの試みの意義は二つの側面から考えることができる。第一に、ヨナーサスの自然哲学がある形而上学に依拠しており、この形而上学に同意しない者に対して拘束力がないものであるのに対して、目的保持性を討議の能力として解釈すれば、討議倫理の超越論的な基礎づけによって客観的な拘束力を主張できる、ということである。第二に、討議倫理の思想はヨナーサスの自然哲学を受容することによって、道徳的な行為の主体を傷つきやすい身体として捉えることが可能になり、討議の存続条件への責任のうち、身体および自然環境への配慮を包含させることができる、ということである。

こうしたヨナーサスの自然哲学の討議倫理的な再構成は、表面的には、目的保持性を討議の能力として解釈する、という点に集約されるように見える。しかし、実際にはこの試みは幾重にもヨナーサスの自然哲学の基本的な条件を変更するものであり、それによってこの自然哲学がもともともっていた洞察の豊かさを大幅に限定する。それによって、かえって討議倫理が抱える本質的な困難さが露呈する。ここでは、ヨナーサスの自然哲学が被る変更から浮かび上がる討議倫理の限界として以下の三点を挙げ、順に指摘していく。第一に、規範へと動機づける直観の欠落、第二に、責任の対象の矮小化、第三に、責任概念がふくむ他者性の喪失である。このうちで、責任倫理の理論としてもっとも致命的な困難さを示すのは、第三の点である。

6.1 責任へと動機づける直観の欠落

ヨナーサスとベーラーは、生命の目的保持性を自由の源泉として捉え、これに対する責任を基礎づけようとする点で軌を同じくしている。しかし、その際に責任が要請される理由は大きく異なっている。

ヨナーサスの責任原理において、傷つきやすい生命に対する責任の根拠となるのは、目的保持性から直観的に知られる善それ自体としての倫理的な価値である。これに対して、ベーラーの討議倫理において、傷つきやすい人類に対する責任の根拠は、人類の存在がもつ倫理的な価値などではなく、討議の存続条件の確保である。つまり、ベーラーの責任倫理の枠組みにおいて、未来世代への責任は遂行論的自己矛盾を回避するという論理的な要請からしか説明されない。これに対してヨナーサスの責任原理は、直観的に知られる存在の善さに従って、未来世代への責任を説明するものである。

討議倫理に対してヨナーサスの自然哲学がもつ優位性の一つは、直観的に知られる善を責任の不可欠の構成要素として取り入れることによって、強力な動機づけの機能を説明することができる、という点である。そうした観点からヨナーサスを擁護するクレック(Jens Kurreck)は次のように指摘している。

カントの定言命法や討議倫理の普遍化原則のような普遍的な原理は、私たちの道徳的な感情を十分に触発することは決してできない。価値あるものとして認識された何らかの存在が、道徳的な主体において初めて、その存在のために行為を導くような責任の感情を喚起しうるのである。^{*37}

討議倫理に基づく責任倫理が高度に抽象的で動機づけを欠くものであるのに対し、自然哲学に依拠するヨーナスの責任原理は、責任への強力な動機づけを説明することができる。クレックに拠れば、道徳はそれに従おうとする者がいなければ無意味であり^{*38}、その限りでヨーナスの責任原理は討議倫理より優位性をもつ。

ベーラーによるヨーナスの自然哲学の再構成は、ヨーナスの責任原理がもつこうした強力な動機づけの機能を失わせる。何故なら、討議の能力として解釈された目的保持性は、善それ自体としての性格もはや有しておらず、仮に有するとすれば討議倫理の理論と整合しなくなるからだ。討議倫理に即す限り、前理論的な直観は責任の根拠にならないのである^{*39}。

6.2 責任の対象の矮小化

ベーラーは目的保持性を討議の能力として再構成するが、ヨーナスはこの概念をそうした能力にのみ該当するものとして主張していたのではない。むしろ、ヨーナスにとって目的保持性は生命の存在論的な特徴であり、原初的な生命のうちにさえも認められるものである。従って、ヨーナスの責任原理において責任の対象は人間に限られないすべての生命である。これに対して、ベーラーが説明することができる責任の対象は、それが討議倫理によって基礎づけられている以上は、討議の能力をもった人類に限定される。そうである以上、ベーラーによるヨーナスの自然哲学の再構成は、ヨーナスの自然哲学が説明することのできた責任の対象の範囲を大幅に矮小化することを意味している⁴⁰。

言うまでもなく、責任の対象を討議の能力をもつ人間だけに限定することは、人類の間にも責任の対象となるものとならないものの弁別を導入することを意味している。すべての人間が討議の能力をもっているわけではない。まだ言葉を話せない子供は討議に参加することができないし、生得的であれ後天的であれ、コミュニケーションを取ることが困難な人々もいる。討議倫理による責任倫理は、そうした討議に参加できない人々を責任の対象から排除せざるをえない。

^{*37} Kurreck [1994], S. 449.

^{*38} ebd., S. 448.

^{*39} Kuhlmann [1994], S. 300.

⁴⁰ ヨーナスはインタビューの中で、質問者からの「カントの独我論的な試みの間主観性論的な解釈は、カントの普遍主義を整合的に発展させるものですが、貴方は、この解釈によって倫理学のための基礎付けの状況は改善されうと考えますか？」という問いに対し、「はい。しかし、その解釈は、既に実在している存在にだけ関わるものでしょうし、理性の宇宙の中で共生する人々や同じ国の人々にだけ関わるものでしょう。つまり、私と同じ時代に実在し、部分的に私の行為の客体になるような、別の理性的な存在にだけ関わるものでしょう」と回答し(Jonas [1994], 40.)、討議倫理の思想が責任の対象を矮小化させざるをえない点を批判している。これは、ヨーナス自身が討議倫理に対して反論を述べたものとしては、管見する限り唯一の発言である。

こうした批判に対して、アーペルは次のように応答している。確かに討議倫理において道徳的な行為の主体となるのは合理的な討議の能力をもった人間であり、その限りでは子供は討議に参加する資格をもたない。しかし、子供はやがて大人になることで討議の能力を身に着けるのだから、大人と子供の間には「潜在的な相互性」⁴¹がある、と考えることができる。ベーラーもまた同様の見解であり、未来の人類を「潜在的な討議のパートナー」⁴²として捉えている。すなわち、「理想的なコミュニケーションの共同体」は無制約のものとして想定されているのだから、あらゆる人類は潜在的に討議の参加者として理解することができる、というのである。

しかし、こうした応答も問題を本質的に解決することにはならない。何故なら、討議の能力が現実化する以前には、誰が「潜在的な討議のパートナー」であるかを決定することはできないからだ。また討議の能力をもたない子供が、将来、本当に討議の能力をもつかどうかは分からない。また、人間以外の生物がこれからもずっと討議の能力をもたないという保証もない。従って、現在においては「潜在的な討議のパートナー」が誰であるかは本質的に決定不可能であり、これを人類に限定しなければならない理由はない。そうした限定が妥当であるのは、人間とは大人になると討議の能力を身に着けるものである、という人間観に依拠した場合だけであるが、この人間観が妥当であるという保証はないのである。

6.3 責任概念における他者性の喪失

ベーラーが依拠する討議倫理の思想は、「理想的なコミュニケーションの共同体」という「統制的理念」を実現するための条件として、討議の存続条件に対する責任を基礎づけるものであり、討議のパートナーに対する責任を主張するものである。ベーラーは、こうした仕方で説明される責任の概念を「共同責任 *Mitverantwortung*」と呼んでいる。ここに示されていることは、責任の対象となる人類は、「私」と同じ共同体に所属する成員として捉えられ、未来世代を潜在的な討議のパートナーとして捉えられている、ということである。ベーラーは、「世界に住まい、自分を知りうるすべての者は、潜在的な討議のパートナーとして世界の中に生きている。そして、その限りにおいて、世界に対する共同責任を負っている」という洞察を、ベルリン討議語用論の核心的な命題として提示している。この命題に従う限り、責任倫理の当事者は対称的な関係にあるものとして想定されている。

しかし、ヨナスの責任概念は、討議倫理において想定される共同責任の概念とは根本的に異なっている。共同責任が、あくまでも「私」と同じ共同体に属する成員に対する責任であるのに対して、ヨナスが前提とする責任の概念は、むしろそうした共同体の外部へと向かうものである。ヨナスは次のように述べる

「責任 *Verantwortung*」とは、「義務 *Verpflichtung*」一般と同じものではなく、むしろ義務の一つの特殊な事例である。義務はある関係それ自身のまったくの内部に存しているが、責任はこうした関係を

⁴¹ Apel[1988], S. 196-197.

⁴² Böhler[2013], S. 29.

超えて指示するものであり、ある極端な連関を有している。

ヨナスが想定する責任概念は、「私」が属している共同体を超え、その外部にいる他者へと向かうものである。そうである以上、責任の対象として想定されているのは「古典的倫理学の超越的な対象のどれと比べても、私に対して味方になることのない『他者』」であり、「抜きんで一層優れたものとしてではなく、ただそれ自身として独自の権利のうちにある他者、そして私が他者に類似することによっても、あるいは他者が私に類似することによっても、この他者性が架橋されることはあるはずがないような、そうした他者」である。上述のヨナスの概念区分に従えば、「私」にとって「潜在的な討議のパートナー」ではありえない者に対する義務こそが「責任」なのであり、ベラーの主張する共同責任は、「責任」足りえない単なる「義務」に留まるものである。

討議倫理における「理想的なコミュニケーションの共同体」は、原則的に無制約のものであり、あらゆる人々をそのうちに包括するものとして考えられている。しかし、前述の通り、この「理想的なコミュニケーションの共同体」に含まれない人々も実在するのであり、この共同体には依然として外部がある。討議倫理は、こうした外部に属する他者に対する責任を説明することができない。

未来の世代が私たちにとって「潜在的な討議のパートナー」であるかは、現在においては決定することができない。少なくとも現在においては、未来世代が「私」と同じ共同体に属すると考えることはできない。未来世代は常に他者である。そうである以上、現在世代と未来世代は対称的な関係にはない。そして、討議倫理による責任倫理が、当事者間の対称性に基づく共同責任である限り、未来世代への責任を基礎づけることは困難である。

これに対して、ヨナスの責任の概念は、そもそも「私」と相いれることのない他者を責任の対象としているために、未来世代への責任をより説得的に説明することができる。クールマン(Wolfgang Kuhlmann)が指摘する通り、討議倫理に対してヨナスの責任原理がもつ大きな優位性は、その思想があくまでも非対称性を前提とするものである、ということだ。ベラーによるヨナスの自然哲学の再構成は、ヨナスの責任原理がもつこうした他者性への眼差しを喪失させることで、未来世代への責任の理論としての整合性を疑わしいものにしてている。ここには、討議倫理による責任倫理一般が不可避に直面する原理的な困難さが示されている。

7 結びにかえて——ヨナスの自然哲学の今日的意義

最後に、本稿の議論を改めて要約した上で、未来世代への責任を考える上でヨナスの自然哲学がもつ意義を主張する。

本稿はまず、自然哲学によって基礎付けられるヨナスの責任原理の概要を検討した。科学技術文明における人類の存続への責任は、存在と当為の隔たりを架橋するという課題を克服しなければならない。これに対してヨナスは、生命の目的保持性そのものを善それ自体として捉え、ここに責任の根拠を見出す。ヨナスの自然哲学は、その反対の想定が不可避に自己矛盾に陥るという背理法によって正当化さ

れ、責任原理の存在論的な基盤を形成するものとして機能している。

ただし、ヨナス自身が認める通り、この自然哲学には形而上学的な論証が含まれている。アーペルは、このヨナスの形而上学が、その形而上学を疑う他者に対して拘束力を持たないという点を批判し、これを補うべく討議倫理の原理に従った責任倫理を展開する。アーペルの思想を批判的に継承するベラーは、目的保持性を討議の能力として読み替えることでヨナスの自然哲学を再構成し、討議倫理の理論の中に受容することで、ヨナスとアーペルの対立を調停し、未来世代への責任倫理の理論を洗練化することを試みる。ベラーに拠れば、未来世代は「潜在的な討議のパートナー」であり、またその人々は傷つきやすい身体をもった存在者である。そうした未来世代が存続し、討議の実在条件が維持されるよう、現代世代は社会制度及び自然環境を整備・保護する責任を負わなければならない。

しかし、こうしたベラーによる再構成の試みは、ヨナス自然哲学に大きな変更を与えるものであり、それによってかえって未来世代への責任の理論として避けがたい困難を抱えていることが露呈する。そうした変更から浮かび上がる困難として、本稿は、責任へと動機づける直観の欠落、責任の対象の矮小化、責任概念における他者性の喪失、という三点を指摘した。特に第三の点は、討議倫理による責任倫理が不可避に直面する本質的な困難である。

翻せば、ここにはヨナスの自然哲学が討議倫理に対してもつ優位性が示されている。すなわち、ヨナスの責任原理は、第一に、傷つきやすい他者に直面した際の前理論的な直観と、その強力な動機づけの機能とを、理論に組み込むことができる。また、第二に、責任の対象を非常に広範に想定することができ、その多様性を擁護することができる。さらに、第三に、「私」と同じ共同体に属することのない他者への責任を説明することができ、それによって、あくまでも「私」と非対称的な関係にある未来世代を責任の対象として捉えることができる。生命が傷つきやすいものであるという事実は、その生命がたとえ「私」として相容れない他者であっても、「私」に対して保護を要請する声を発する。こうしたヨナスの責任概念は、現代世代が人類の存続を脅かす威力をもつ今日において、責任倫理のモデルとして説得力をもっている。

もちろん、ヨナスの責任原理は依然として多くの制約を抱えている^{*43}。ヨナス自身もまた、自らの思想を「一つの選択肢」^{*44}と呼称しており、それだけが唯一の可能性ではないと慎重に留保している。しかし、その選択肢から議論されるべき問題は、まだ多く残っているはずだ。

付記

本稿は、2013年4月に南山大学で開催された応用哲学会 第5回年次研究大会における個人発表「H・ヨナスの責任倫理学におけるコミュニケーション論的基礎付けの可能性について」の原稿に、当日

^{*43} ヨナスの責任倫理が抱えるさらなる課題としては、それが客観的な審級をもたない点(vgl., Werner [1994], S.

314-315.), また世代間の調整の機能を担えない点(Hirsch-Hadorn [2000], S. 232.)などが挙げられるが、紙幅の制約から本稿では主題としない。

^{*44} Jonas [1992], S. 140.

の議論を加味して大幅な加筆修正を加えたものである。

参考文献表

- [1] Apel, K-O. 1973. *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Suhrkamp:Frankfurt am Main.
- [2] Apel, K-O. 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp:Frankfurt am Main.
- [3] Apel, K-O. 1994. Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 369-404). C.H. Beck:München.
- [4] Böhler, D. 1994. Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denklebens. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 45-67). C.H. Beck:München.
- [5] Böhler, D. 2003. Hans Jonas und die Zukunftsethik. Mitverantwortung in der Gefahrenzivilisation. In *Hans Jonas Jahr 2003* (S. 29-53). Mönchengladbach.
- [6] Böhler, D. 2004. Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog. In D. Böhler und J.P. Brune, hrsg. *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas* (S. 97-159), Königshausen & Neumann:Würzburg.
- [7] Böhler, D. 2008. Hans Jonas – Denken zwischen Verstehen und Verantworen. In D. Böhler, H. Gronke und B. Herrmann, hrsg. *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas* (S. 145-170). Rombach:Freiburg, Berlin und Wien.
- [8] Böhler, D. 2013. Handlung und Begleitdiskurs oder: Selbsteinholung und Mitverantwortung des leibhaften Diskurspartners. In J.O. Beckers, F. Preußger und F. Rusche, hrsg. *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik* (S. 3-46) . Königshausen & Neumann:Würzburg.
- [9] Gronke, H. 2008. Phänomenologie und Ontologie – Wie philosophiert Hans Jonas? Ein Versuch. In D. Böhler, H. Gronke und B. Herrmann, hrsg. *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas* (S. 269-290). Rombach:Freiburg, Berlin und Wien.
- [10] Hirsch-Hadorn, G. 2000. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 54, H. 2 (S. 218-237), Vittorio Klostermann:Frankfurt am Main.
- [11] Höhle, V. 1994. Ontologie und Ethik bei Hans Jonas. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 105-125), C.H. Beck:München.
- [12] Höhle, V. 2003. Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie. In C. Wiese und E.

- Jacobson, hrsg. *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas* (S. 34-52), Philo Fine Arts:Frankfurt.
- [13] Höhle, V. 2013. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. C.H.Beck:München.
- [14] Jonas, H. 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel:Frankfurt am Main. [邦訳:『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み——』加藤監訳, 東信堂, 2000]
- [15] Jonas, H. 1985. *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel:Frankfurt am Main.
- [16] Jonas, H. 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Insel:Frankfurt am Main.
- [17] Jonas, H. 1994. Der ethischen Perspektive muß eine neue Dimension hinzugefügt werden. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 34-44). C.H. Beck:München.
- [18] Jonas, H. 1997. *Das Prinzip Leben; Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Insel:Frankfurt am Main. [邦訳:『生命の哲学——有機体と自由』細見, 吉本訳法政大学出版社、2008]
- [19] Jonas, H. 2004. Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In D. Böhler und J.P. Brune, hrsg. *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas* (S. 71-84), Königshausen & Neumann:Würzburg.
- [20] Müller, W. E. 2008. *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*. WBG:Darmstadt.
- [21] Becker, J. O, Preußger, F. und Rusche, T, hrsg. 2013 *Dialog – Reflexion – Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*. Königshausen & Neumann:Würzburg.
- [22] Kurreck, J. 1994. Primat der Furcht. Medizinische Gentechnologie und <Prinzip Verantwortung>. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 428-455), C.H. Beck:München.
- [23] Werner, M. H. 1994. Dimensionen der Verantwortung: Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas. In D. Böhler, hrsg. *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas* (S. 303-338), C.H. Beck:München.

著者情報

戸谷洋志(大阪大学大学院後期博士課程・日本学術振興会特別研究員)