

アルトウル・フリドリッ・ウッツ著『倫理学』（一）

山田 秀 訳

前書き

現在までに五巻本を予定されている社会倫理学のうち二巻を刊行できたに過ぎないが、この計画を考慮して、社会倫理学よりも長年従事してきた倫理学一般の公刊を諦めかけていた。ところが、私の講義の本質的なことだけでも便覧として公表してもらえないかと学生が強く要請して来た。そこで私は、ブリグッタ・グレーフィン・フォン・ガール博士に、私のよく整理はされていないが多くの原稿を渡し、そこから多くを省略し、ところによっては若干の補充も行っていたくよう願うおいた。こうしてでき上がった原稿を私はきちんと目を通して、本書に書かれている事柄についてすべて私自身が責任を負う。倫理学の歴史ないし様々な倫理学の企図は、意図的に言及することを避けた。それについては十分すぎるほど多くの参考文献が存在するからである。ここではハンス・ライナーの『哲学的

倫理学』のみを挙げておく。本書において私は数十年に互って倫理学領域で学んできた思想遺産を再現するに止めた。それ故に多くの著者の引用は差し控えた。読者は、私が内容豊かな文献資料と内面的に格闘したことをご賢察下さるであろう。

フライブルク（スイス）一九六九年九月

アルトウル・フリドリッ・ウッツ

目次

前書き

第一章 倫理的なものの学問

I 倫理的なものの現象

II 倫理現象探求の様々な方法

倫理学の方法としての外的経験の分析

倫理学の方法としての内的経験の分析

III 実践学としての倫理学

実践学としての倫理学

実践学としての倫理学の二重の意味

真正な価値認識としての「価値感情」

IV 倫理学とイデオロギー

イデオロギー概念

イデオロギー概念は倫理学の言明に相応しいものか? (以上、本号)

第二章 倫理学体系

基本的な区別の指標

第一節 自然主義における倫理学の墮落

第二節 生の学派としての倫理学―存在と当為の統一

生きることの教えとしての、形而上学的即ちすべての経験を超越する倫理学の根本思想

I 幸福主義

幸福主義の根本思想

純粹な幸福主義の認識論的基礎―感覚論

倫理的感觉論の積極面

倫理的感觉論の消極面

II 目的論的倫理学

1 人間的素質の目的性(アリストテレス)

完全な人間

アリストテレスの目的性における固有に倫理的な要素

アリストテレスの目的性の批判

2 プラグマティズム

プラグマティズムの一般的特徴

倫理的プラグマティズムの批判

3 宇宙論的定位の人間学の目的論的倫理学(アリストテレス)

と唯物史観の目的論的倫理学(ヘーゲル)

一般的特徴

宇宙論的目的論的倫理学の批判的考察

4 キリスト教的目的論的倫理学

存在と当為の統一の基礎としてのキリスト教的歴史神学

カトリック自然法論の目的論的倫理学

第三節 存在と当為の区別

純粹に合理的な倫理学における当為と存在の矛盾の不可消性

1 形式的命令としての当為

形式的命令としての当為の基本特徴

解決されない諸問題

2 実質的価値としての当為

回顧

第三章 倫理的行為

責任意識から倫理的行為へ

人間像

I

倫理的行為探求における論理的帰結
倫理的行為の実質的要素

1 意志の質としての自由

倫理的行為の要素としての自由
意志の本性に埋め込まれた自由
自由の帰結

2 意志及び倫理的行為の本性的な対象としての最終目的

- a) 行為の客観的理由と動機の区別
理解の対象の水準
意志の対象の水準
- b) 第一の倫理的決断の内的形成
- c) 第一の倫理的決断の射程距離
- d) 善い第一の目標選択への教育
- e) 意志の目的性の形而上学的構造
絶対的価値追求の最終説明根拠としての形而上学的期待
キリスト教倫理学における形而上学的なもの説明

総括（1及び2の総括）

3 倫理的行為の実質的要素としての情念

- a) 情念理論一般
情念の倫理的性質
キリスト教神学における情念
- b) 様々な情念
区分の原理

善に関する情念

悪に関する情念

総括（3の総括）

4 倫理的善い行為の本質的結果としての幸福

倫理的幸福主義
倫理的幸福主義における欠欠
妥協

総括（4の総括）

II 人間の行為における倫理的なものの本質ないし構成要素

倫理的なものそれ自体の純粹に論理的な構想
倫理的なものの実在的規定

倫理的なものの規定根拠としての対象

III 倫理的悪い行為、いわゆる罪

悪の存在論
存在論的悪概念の倫理的なものへの転用

第四章 倫理規範

倫理規範の根——責任意識

道徳の諸原理

規範と理想

最終的に妥当する具体的規範

倫理的規範としての国家法

良心

良心、「神の声」か？

規範への道

道徳実証主義の関心

状況倫理学

第五章 倫理的に善い行為への態勢、徳目

倫理的に善い行為への態勢の必要性と倫理的評価

徳目の概念

徳目の本質的構成要素

徳目への道

徳目の多様性

総括

第一章 倫理的なものの学問

I 倫理的なものの現象

一般的に倫理学は、倫理的行為の学問と定義される。この定義には、如何に倫理的行為が形成され得るかについて、学問的に、或いは少なくとも近似的に規定することが出来るという考えが包蔵されている。更に前提されているものとして、倫理的なものを形成するものが本来どんなものであるかを人々が知っているとの考えがある。それについて語られないのは、万人にとつて明らかであるからに外ならない。

先入観に囚われずに倫理学の概念規定をなそうとするならば、倫理的なものに関する学問が果して可能かどうか、可能であるならば如何なる仕方であるのか、について釈明できるように、先ず倫理的な現象を記述するのがより賢明である。それ以上に規範のカタログとして倫理的行為の学問が存在するか否かは、倫理的なものの本質構造が把握されて初めて明らかにされるであろう。

我々の意識においては、我々の一挙手一投足について責任感情が生ずることが確認される。行為の事前であれ事後であれ我々は人格として「関わり合つて」いる。我々は何らかの仕方でも義務を負っている。この義務が通用するのが内容に対してのみであるのか、それとも他のものに対してもそうであるのか、我々

はなるほど釈明はしない。しかし、我々は、自分で自由に選んで行うことに対して責任を感じるものである。それ故、我々のうちには価値感情以上のものが存在する。それは、「汝善を為すべく、悪を避けるべし」という命令的性格を有する価値感情である。善を行った確信がある場合には、我々は行為に満足する。しかし、若し我々の観点でみて悪を犯してしまったならば、自分自身を罪ある者と感じ、非難されるべきと感じる。どんなに自由に選んだところで、我々は選ぶ内容について自由でないことを感じる。我々は心理的には自由である。と言うのも、善の代わりに悪を選ぶことも出来たであろうから。それでも我々は善の要求に服していると感じている。それにしても何故悪ではなく善が我々に行為を要求するのだろうか？我々の意欲の対象たる善が自ら要請しつつ我々に迫って来るということはある。何となれば、我々に対置された或るものが我々の自由を決めるべきであるなどとは全く理解し得ないことであるから。何らかの仕方では我々自身のうちに、本性的に命令を発する機関が存在しなければならぬ。勿論この命令は対象を、即ちまさに善を有する。しかし、この対象は、命令的に作用するために何らかの仕方では主観的な責任感情に移し替えられなければならない。その際特徴的であるのは、善に対するこの責任感情ないし責任意識は、導出されるものではなく、また何か他のものに還元されることもなく、要求することによって我々をどこまでも追いかけてくることである。それは我々のうちに何か絶対

的なものとして、アプリアリとして示現する。若し善に対する責任意識を目的適合性の仕組みとして説明しようとするならば、我々は絶対性の要求を見誤ることになるであろう。実際我々は、我々が善を行わねばならないのは、功利性の故にはなく、それが絶対必要な我々の責任の対象であるからだということをよく知っている。

責任意識は我々の自由と同一ではあり得ない。さもなければ我々は義務づけられないであろう。自由はそれだけで義務づけられない。自由はむしろ自ら義務づけられるのである。責任意識は、それ故、「指令」として自由に優越する。

それ故、しっかりと押さえておこう。倫理的根源現象と特徴づけられる責任意識は、何か精神的なものであり、善を為し悪を避けるよう我々の自由に差し向けられる我々の実践理性の内発的命令である。この命令は絶対性を以て語られるので、我々は目的性を考慮してそれから脱出できるものではない。

しかしながら哲学者は、現実的なものはすべて何らかの原因を有するのであるから我々は命令を精神的事実として叙述することによって絶対的なものの外に立つのだと、倫理現象をこのように言い換えて、異議を唱えるであろう。絶対的なものは、しかし、何ら原因を持たない。このように考えるならば、人はカントと同じく、倫理的なものとはそれが何か絶対的なものであるが故に同時に原因のないものであって、それ故に創造的自由と一致すると言わねばならないだろう。しかし、そうであるな

らば、我々の自由は創造的性質を有しながらも我々の責任意識によって拘束されているというこの事実を、我々はどう理解すればよいのだろうか。

我々は倫理的なものを精神的現象として想定することが倫理的なものとの説明の論理的帰結であることをじゅうぶん認識している。我々は、この絶対的な命令が現実存在する絶対的理性の分有として理解されないとするのであれば、どのようにしてそれが成立するに至るのかという問題を突き付けられる。こうして我々は問題の中心に既立たされることになる。世界観が倫理的なものを現象としてただ描くことをすら規定しているのである。

しかし、哲学的に先入観をもたない者は、我々の精神のうちで現れてくる絶対的な命令を避けて通ることは出来ない。同じ意味において自由も、たといそれぞれに就いてこの行為ないしあの行為がどれ程自由でありどれほど影響を受けているのか我々が知らないとしても、却って精神的事実として受け止められる。自由を精神的複合総合体から切り離そうとする者は、カントと共に自由を超越的な自由として、即ち自由の理念として解釈しなければならぬ。かくしてなるほど自由は「それ自体」として受容されるが、こうした自由は、ちょうど命令が絶対的命令「それ自体として」構想される場合と同様に、その精神的複合総合体から切り裂かれて形式化される。

絶対的命令の現象、責任意識の現象、或いは良心とも言われ

るこの現象は、善を為し悪を避けよという義務の意識としてここでは理解される。この現象の説明は倫理学全体にとって基礎となるものである。我々は、義務の観点だけが純粋に心理学的な倫理現象の考察を超え出ることが出来ることを見るであろう。フランスの倫理学者、例えば、ルイ・ラヴェル、ジョルジュ・バステイ、ジャン＝ポール・サルトル、レイモン・ポラン、ガブリエル・マルセル、ジャン・ナベール、ポール・リクール、アルベール・カミュは、倫理的感情の自発性や根源性を説明するに当たつて余りにも純粋に心理学的な説明に傾斜している。それと異なるのがルネ・ル・セヌスで、絶対的な価値は神に根拠づけられており、ここから義務の性格を理解しようとする。カントの観方では義務が絶対化されて責任意識との精神的な繋がりを失ってしまうが、こうした見方はフランス倫理学には無縁である。

ここに倫理現象を手短に要約したが、これは倫理学が直面する問題群にとって基礎的である。じつさい若し倫理的なもの我々の理性に現れてくる善を為し悪を避けよという絶対的命令に外ならないのであるならば、我々はこの「自然本性の現象」を甘受しなくてはならないだろう。我々が為し得ることは一つ、その起源を解明し、この絶対的な命令を如何にして具体的な現実に更に展開するかを、即ち、それぞれの状況下でこの命令を如何に実現するかを、じっくり考察しようとする試みである。尤も、この命令の分析に取り掛かる前に、我々は適用されるべ

き学問的な方法を明らかにしておかなくてはならない。

II 倫理現象探求の様々な方法

どのような学問的方法が倫理現象には適しているのでしょうか。我々は単に外的な経験に基づいて説明することが出来るだろうか、それとも、むしろ我々は内的な経験に依拠すべきであろうか。内的経験は、それが唯一の方法である限り、学問に期待されるような一般的に妥当する認識を提供することが出来るとするならば、それはどういふやり方であろうか。別な言い方をすると、倫理的なものに関する学問としての倫理学は単に外的経験に基づくものであろうか、それとも、むしろ本質的に内的経験に依拠するものではなからうかと。

倫理学の方法としての外的経験の分析

若し倫理学がその対象を外的経験からのみ受け取るのであるならば、それは実験心理学（個人心理学や社会心理学）、民族学や先史学に譬えられよう。

倫理学は、若しそれが単に外的に、即ち価値評価を行う立場を取らずに、問題——それぞれの主体に責任意識、罪責意識、価値感情が如何にして成立するのか——を探求しようとするのであれば、実験心理学に比肩されるであろう。母子関係に基づくというのか、それとも父親の教育に、即ち、教育過程、或

いは外的環境によって呼び起こされた経験に基づくというのか。倫理学は、若し責任意識があらゆる民族のあらゆる時代のすべての人々の間で同様に指摘可能な現象であるか否かという問題を立てるとするならば、民俗学や先史学の知見を受容するであろう。

倫理学が若しも専ら実験科学のこうした方法に従って営まれるとするならば、そして事実多くの著者によってこうした形式でそれは遂行されているのだが、その結果は実験的な結果でしかないであろう。その場合の倫理学は、人間の責任意識、善悪の意識、それ故に罪責意識、価値感情一般の生成を単に記述する学問となるであろう。こうしたやり方でそれが提示できる証明は、せいぜい人間はある状況に発達を遂げ、責任意識から行動し、おそらくあらゆる時代のすべての人間がそのように行動したということであろう。命令は長期にわたる発達の結果に外ならないだろう。しかし、これでは責任意識の絶対的な要求は説明されないし、その義務拘束性も一般的妥当性も説明されない。倫理現象は、初めに述べられたように、その本質的な核心において未だ把握されていない。外的経験を手掛かりにして恐らく多くの側面を説明することが出来るということは否定できない。価値判断は、いわばすべて環境と接触することによって具体的内容をもって成立する。問題は、しかしながら、社会Ⅱ心理学的な方法が責任意識の実質に到達するか否かである。我々が様々な文化圏に由来する価値判断を相互に比較して衡量する

という事実、然り、この比較と衡量とを内的な本性の促しに基づいて行う事実は、しかし、我々が価値意識および責任意識において我々にもたらされる価値判断に単純に満足できるものではないことを示している。

倫理学の方法としての内的経験の分析

倫理現象を十分に説明するのに外的経験は十分ではないのだから、倫理学は内的経験の所与も考慮しなければならぬ。これを行うため倫理学は先ず個人々の行為経過の内的経験を分析する。倫理学が確定するところは、我々の責任意識が表象する規範に基づいて我々の倫理的決定を我々が下したということ、更に、規範に即して行動したか否かに対応して満足の感情か罪責の感情を知覚するということである。

とは言え、どこまでも個人的なこの良心分析は、個人々が自らに義務拘束的な規範と認められたものを提示するだけである。それ故に、この規範が他者の良心決定にとつてもまた重要であるか否か、即ち、一般的妥当性を要求する規範を我々自身が持っているか否かに就いて未だ何も発言されていない。

倫理学者は、それ故、内的経験をこのように分析して更に先に進めて、我々が規範に対して責任意識を我々の人格存在と、即ち、人間存在と直接的及び根源的に関連したものと感して、我々が人間を一般的に人間として、人間社会内で意味をもった行為者として呼ぼうとするならば、一定の規範はあらゆる人間

に同様に妥当するのだという認識に至るか否かを探求しなければならぬ。

倫理学にとつて内的経験が重要であるから、我々はこの分析に向かおう。そして、内的経験が真に価値を要求できるかどうか、できるのであればどの程度であるか、こうした問題を問うてみよう。¹⁾

レヴィイブリュルは、活動開始時期に理論的秩序に関して、原始人は矛盾律を知っておらず、これに従って行動してはいなかったと説いている。我々の今日の知見の水準によると、矛盾律は普遍的にして絶対的に妥当しており、これに従って考えもしなければ行動もしない人間は全く異常で馬鹿げていると我々は言わねばならない。レヴィイブリュルによつて後に撤回された主張が仮にも当たっているとすれば、あの原始人は未だ人間的存在ではなかったということになるだろう。動物的存在から人間に発達していく途中の段階だったということになる。

矛盾律は我々現代の文化段階の現象に過ぎないと想定することは、どう考えても不条理に思われる。何となれば、この想定を証明するには、我々は自分たちの思维形式の外に立たねばならない訳であり、要するに思考一般を放棄しなければならぬであろうからである。ここで我々の反省はすべて更に遂行されるすべての思考の試みが意味を失つてしまふであろう限界に辿り着く。それ故にアリストテレスは述べている。諸原理を証明するのは哲学の課題ではない。哲学が提示できるのは、我々の

思惟の出発点となり、それなしには我々の思考も行為も無意味になり、更に考察を進めて更に生きていこうとする限りそれを受け入れなければならない、そうした諸原理のみである。彼にとつて哲学は、明証的ではあるが自らは証明することのできないもので、アプリアリに絶対的にすべての人間の思考に通用する原理に我々の思考内容を帰着させることであつた。かくして矛盾律は、我々の内面的な思考経験に基づいて、普遍的絶対的に妥当する出発点であり、我々の思考の原理であることが判明する。

かくして、マンハイムが最初に定式化した全体的イデオロギー批判の理論——彼は社会学的探求（知識社会学）に思考する個人を超越する観点から絶対的な判断を特定の思考形式であると証明するという課題を、より厳密に言つと、思考を「集合的な帰属対象」に「還元する」という課題を与えることによつてこれを行つたのであるが——は、失墜する。

さて理論的領域から実践的領域に目を移すと、ここでも我々がそれを超えることがなく、その先は我々がもはや批判を試みることができず、いわんや理論的な説明などできないアプリアリな意識が存在するかどうか問われる。我々は、責任意識、即ち、善は為されるべきであり悪は避けられるべきであるという命令に関して内的経験を分析して、ここでも我々の更なる制御を受けることなく、自分自身で自己正当化を行う最終的なものに到達しているのか否かという問いを提示する。それがなけ

れば実践領域内で更なる定式化を実施できなくなるような第一原理が実践的次元において存在することは、既に確証された。

実際倫理意識は、「善は為されるべきで、悪は避けられるべきである」という原理なくしては存在し得ないからである。しかしそうであるならば、責任意識それ自体をもう一度批判することは可能だろうか。そうは行かないという論証は、矛盾律なしの思考が意味をもたなくなるであろうのと丁度同じく、この原理の批判を試みるならば我々の全生活が無意味となるであろうという内的経験からのみ導かれ得る。我々の責任意識の証明根拠を求めて我々は自分自身を乗り越えなければならぬだろうし、すべての人を超越する責任主体を見出して、そこから我々の倫理的アプリアリを批判的に評価すること、即ち、アポストエリオリと暴露する必要があるだろう。だがそうなると、カントが印象深く描いたように、倫理的命令の絶対性要求は解消されてしまうことになるだろう。しかしカントに対して我々は、倫理的命令の絶対性要求はあらゆる原因から解放された当為の構想から生ずる論理的要請などではないことを踏まえておかねばならない。絶対性要求はむしろ精神的に経験される責任意識と共に直接与えられている。絶対的に妥当する責任意識は、経験可能で他の何かから導出されはしないが故に明証的な現象である。即ちそれは、人間的意識一般の事実、然り、人間の本質を成す所の意識の事実である。

それ故に、倫理学では倫理的命令それ自体を論証することが

問題なのではない。我々はその発現を探求し、その様々な表現を制御し、様々な価値決定が下される中でその核心的本質を如何に展開するのかを確定しようとする。

従つて、理論理性と実践理性との間には完全な並行関係が存在する。その意味するところはこうである。倫理の学問は、理論的学問で始まるのではなく、理論学と丁度同様にア priori で、即ち、責任意識と明証的な当為命題（善は為されるべきで、悪は避けられるべきである）で開始される。そしてそれ以上の詳細な実践的な考量はすべて、この当為命題から出発する。それは丁度理論的思考が矛盾律から出発するのと同様である。

我々の道徳的な存在の在り方に関する認識は、それ故、基本的に我々自身の内的経験、即ち、生きられた精神の生活の結果である。それ故に、我々が自らの倫理的存在を直接経験して知るのとは、丁度我々が自ら思考することが出来るという事実を思考するという行為自体から明証的に認識するのと同様である。それ故に、どれほど責任意識の現われ方に相違が見られようとも、責任意識を欠いた人間が存在するなど我々は想像できない。

生活に即した明証性は、学問的営為とは無縁なものとして退けられてはならない。何となれば、何時でも対象に就いての理論的な判断でさえも我々の洞察からしか可能にならないのであるから。我々がお互いに議論し合うという事実は、我々の下す判断がどれほど相違していようと、人間のうちに同じ洞察能力があることを前提していることを証明している。我々が判断

力の素質自体を疑うとしたならば、止まることを知らない戦争状態が唯一可能な社会状態となるであろう。倫理的な存在と関係しているところでは何処でも、我々は「善は為されるべきで、悪は避けられるべきである」という原理が倫理的な存在に内在していることを前提として受け入れている。この期待は、何か外的経験に由来するような結果ではない。一つ一つの対象に関して価値判断は相違するかも知れない。我々の個人的具体的命令を一般的命令と混同しないために、外的経験によつて検討することは不可欠である。それでいて我々はこの検討を経て我々のア priori な命令に帰り着くことになる。若しそうでなかったならば我々は責任から行為することなど出来なかつたであろう。そうとは言え、具体的内容は一体どれほど絶対的命令の現実的な対象であり得るのか、これは問題であり、しかも倫理学的の中心的な問題である。

我々の内的経験である良心に関してどういう立場を採るかに応じて倫理学に関する見解が定まつて来る。若し一つ一つの良心の発言だけを探求するというのであれば、変化して定まることのない内容に関してその原因が探られるということになるであろう。社会状況からか（オーギュスト・コント）、何らかの仕方で成立した幸福の希望からか（ハーバート・スペンサー、ジャン・マリー・ギョー、アンリ・ベルクソン）、或いは個人の人々の都度の様々な理想的な生活形成への熱望からか（O・F・ボルノウ）このことは説明される。

しかし、こうして義務の性格は抹殺される。私自身のなかに原因を求めてそこから導出可能なものは、私の克服力の対象となし得る。何故それを所与として受け取ら「ねばならない」のかは理解できない。行為の倫理学の肩を持つほうが（F・W・ニーチエ）はるかに論理的である。倫理学の問題とは、根本的に言って、我々が自分の経験を通して自身のうちに確認する良心は絶対的命令を本質的に有するか、である。若し然りとするならば、一つ一つの良心の発言は相違するのだから、この絶対性は如何に認識されねばならないのか。絶対的なものは、特にカントが指摘しているが、一般的に妥当しなければならぬのだから、命令の絶対性はその一般の妥当性から読み取られ得なければならぬだろう。

Ⅲ 実践学としての倫理学

一般的に言って、倫理学はアプリオリに妥当する命令を具体的責任にまで展開して学問的に探究する課題を負っている。これは如何にして可能であるか。命令を学問的に分析するとは、それを理論的に判断し更に前進させることである。しかしこれは、命令が何か「言明」を含んでいること、即ち存在を担わされていることを前提している。それ故に、「善は為されるべきで、悪は避けられるべきである」というアプリオリに妥当する原理は、「存在に即応する」、「幸福をもたらず」、「人生を充実

させる」、「本性に適合する」という意味における善の概念を含んでいることを前提にしている。しかしこれでは倫理学は理論的学問になつてしまい、具体的な当為を提供せず、場合によっては命令の対象となることもあり得る存在連関を因果学のように解明することになろう。こうした問題群から既に、学問としての、とりわけ実践的学問としての倫理学は、アプリオリな命令の構造を釈明しない限り定義され得ないことが見て取れる。この分析に取り掛かる前に、我々はたゞい短くとも、実践的学問が語られる方法を示さねばならない。

実践学 の 概念

実践的と学問が言われるのはその対象に従つてである。事情によつては人間の意志の目標設定のもとに含まれる対象を考察する学問はすべて実践的と呼ばれ得る。そこで経済学は、社会成員が一般的な福祉との関連でなす諸行為の関連を探求する。方法的に、或いは様相に即しているならば、経済学は存在学であり理論学である。経済学は現実の因果関係を取り扱う。それは経済上の協力を記述し、例えば、信用が景気に及ぼす影響を尋ねる。経済学は我々に失業の克服可能な方法を教示はする。しかし、我々が失業克服を欲するか否かは、我々の人生観に、即ち失業を社会悪と我々が看做すか否かという問いに懸かっている。よりによつて我々自身を社会に人間に相応しい物質的存在を保証する手段と呼べと経済学に期待すべきであるとか、そ

れ故に経済学は人間の関心または人間の目標設定すらをも議論すべきであるとか、こうしたことは考えないことにしよう。それ故、経済学に経済政策とか社会政策とかの外装を着せる見解は括弧に括つて脇に置いておこう。そうすると経済学の学問的性格は自然科学のそれと類似する。尤も、経済学の考察の原因には考慮もするし自由に選択する人間が入つて来るのだから、原因結果の関係は同様の必然性を持つてゐる訳ではないが。こうしたいわば純粹に理論的な性格を有するにも拘らず、経済学は実践的と言われる。経済学が「経済政策上の決定」と名づけられた人間の責任に、目的と手段の選択に際して考慮に値するすべての要素を提供するからである。

学問はより固有の意味で実践的と言われ得るが、それは当該学問が直接的に、我々にとつて「価値がある」とか「意味がある」と認められべきである場合、即ち、それ自身——更に解明される必要のある意味において——価値感得的に介入し、それ故に対象に従つてのみならず知の在り方に従つても実践的である場合である。そうした学問は、なるほど此処で今為されるべき行為において意味があり価値があるものの具体的な規定にまで突き進むことは出来ないにしても——それは個人的価値感得の問題である——、それでもやはり我々が相互に語り合い議論し合える程度に具体化された意味及び価値に関する真の認識が可能であると我々は考えることが出来る。我々は失業それ自体を議論し、完全雇用の経済政策で失業を克服すべきか

どうかを疑問に思うことに慣れてしまつてゐる。その際に人によつては失業の中に自分にとつて極めて居心地がよく意味ある状況を認める者もあるかも知れない。それが余暇と精神的な回復の時間を提供するからである。

現代の学問観によると、意味あるもの *das Sinnvolle* と価値あるもの *das Wertvolle* は二つの異なつた部分に、即ち、存在認識と欲望感情に分割される。つまり、一方では純粹に因果的な連関、即ち目的適合性の探求が問題とされ、他方では目的それ自体が自由な決断によつて選択されたものとして前提されているとされる。そうすると、価値や意味について語られるとしても、そこでは存在ではなく、願望と目的選択が話題になつてゐるに過ぎない。

これに対して、アプリアリな命令は「思念され」て自由に決定されるべき善への動きを表すだけではなく、存在の最根底において人間に相応しい善を選択するところの意志に対する理性の自然本性的な命令を表していると考えらるならば、存在に相即した分析を行うことが可能な価値感得および価値命令を得ることになる。しかしここでは理論的分析が問題となつてゐるのではない。何となれば、理論分析では外的な事物適合性という意味で「客観的に」のみ事柄が行われるのであるが、他方価値づけを行う存在分析においては常に事物適合性への根本的な共感が、即ち存在に向けられた命令が同時に働いてゐるからである。

実践学としての倫理学の二重の意味

倫理学は、対象と様相の側面から二重の意味において実践学である。その対象が実践的であるということは議論されるまでもないであろう。何となれば、これは責任を問われるべき人間の行為であるからである。しかし倫理学は知の様態という観点からも実践的である。と言うのも、少なくとも大まかにではあっても、アプリアリな命令に一致して行為するために我々は何を為さねばならないかを我々に告げるからである。その際このアプリアリな命令は、例えば経済学者が単に事物適合的に手段目的の関係を探求する場合に目的それ自体の公正さを深く考察することなく目的を政治家によって与えられたものと受け取る場合に見られるような外的命令とは前提されない。倫理学が単に純粹な存在学であったならば、倫理的命令の外に位置を占め得るだけであろう。その対象は外側から持ち込まれた目的に奉仕する有用性という意味で実践的であろう。我々が一定の存在を当為に変換する操作は、存在だけの認識からは遂行し得ない。アプリアリな命令は前提である。しかも、それだけではなく、具体的で存在に即した行為の内容にそれは注ぎ込まれなければならない。さもなければ倫理学は、定言命令が可能になり得るであろう多様な具体的選択肢を示す以外の何物でもないことになる。かくして、それは存在すべきものの学問ではなくなる。しかしこうした考えは、第一の命令、即ち倫理的なものの原現象が存在を旨指した命令であると考えられる場合にだけ追体験（理解）

できる。その際の前提は、命令は矛盾律を承認する場合とまったく同様に理性の活動であるということである。理論理性と実践理性はそれ故に決して異なる能力ではなく、理性と呼ばれている一つの能力の自発的な現われである。

アリストテレスはこの事実をはっきりと認識していたので、理性がその本性に従って理論的側面と実践的側面の二側面に向けられていることを承認した。実践理性は存在に即した善に向かう理性の根源的でそれ故に自発的な運動であり、それ故に善の命令および悪の回避「という運動」であり、ちょうど理論理性が真と偽を区別する理性の本性適合的な素質であるのと同じである。アリストテレスは自然本性的習慣、即ち、理性自身の能力と共に与えられている習慣について語った。彼はいわゆる実践理性を習慣と呼ぶざるを得なかったし、それを理性の能力と同一視することが出来なかった。何となれば、さもなければ彼は（近代の学者に見られるように）理論理性と実践理性を完全に分離し二つの理性を想定するか、或いは両者を同一のものと説明する外なくして、結局当為秩序全体が存在秩序に解消され、即ち当為は存在の純粹に論理的な帰結と把握され、その結果倫理的意識のアプリアリな性格は解消されてしまったことであろう。当為は、「善は為されるべきで、悪は避けられるべきである」という命令が矛盾律同様に理性によって直接口述される。両者の作用は、いわゆる「思弁的第一原理の習慣」および「実践的第一原理の習慣」としての理性の自然本性的素質の作

用である。原理が複数かどうか——一方では理論的言明が、他方では実践的言明が複数か否か——は、別の問題である。実践的秩序にとつては、要点を述べておくと、善は為されるべきであり悪は避けられるべきであるという命令のみが問題となる。第一諸原理の具体的内容は、——理論領域でも実践領域でも——もはや自然本性的「第一諸原理の習慣」の対象ではない。真の具体的存在を認識し、真の具体的善を命令するためには、理性の（自然本性的習慣という）本性的素質では十分でない。なるほど理性は、それぞれの真を認識しそれぞれの善を具体的に命令する程度には十分力を有する（だからこそ理性の能力が語られる）。しかし、理性はここでは「第一諸原理の習慣」に基づいて一般的諸原理との関連で理性に固有に認められる確実性と自発性を欠いている。「第一習慣」の想定は発明ではない。それは論理的要請であつて、それも純粹に思想上の前提であるからという理由からではなく、様々な経験事実との論理的連関から実在として前提されるべきであるという理由からである。こう考えない限り、我々は一方で自発的で本性適合的な理性の一般的命令を説明し、他方で具体的価値評価を下す段においても人は或る程度一般的に妥当する原理に辿り着くことが出来るという自然本性的な感得（例えば、汝の欲せざるところを他人に施すこと勿れという黄金律）を承認しつつも個々の命令と評価の多様性を説明することが出来ないであろう。我々の経験から言って、それ故、我々は一般的原理に関しては誤る

ことがないのであるが、我々は「善は為されるべきであり悪は避けられるべきである」という一般の原理を超えて一致することが出来ねばならないと意識するとともに具体的要求に関しては誤り得る。これらはすべて、同じ理性に見出される。

実践学としての倫理学を語ろうとする関連で重要なことは、アプリオリな命令として登場する善の一般的概念の特徴は単なる理論的問題ではないと認識することである。この命令は、何が真の善であり何が偽の善であるかを考える時にはいつでも我々に同伴している。最高の次元で既に命令は理論認識の導出でないと言うのであれば、具体的内容の次元では、たいていの内容に就いて命令が存在に方位づけられているとは言え、なおさら導出ではない。「追求に値する」のは、それが存在するからではなく、それがアプリオリな命令に始まり具体的な形成展開にいたるまでの具体的規範過程において、追求に値するとして作成されているからである。

スコラの倫理学概説書は、倫理学を *Ens et bonum convertitur*（存在と善は置き換えられる）という原理に基づくたとき、この事態を見逃してしまっていた。この原理における *bonum* 善は、未だ追求されるべきという意味での追求価値としてではなく、追求される可能性のあるものという意味での追求価値に過ぎない。同じくこれら概説書では、倫理学において *bonum utile*（有用善）、*bonum delectabile*（快樂善）、*bonum honestum*（誠実善）を区別するアリストテレスの善の

分類について語ることが意味を有するか否かについて明確にされていない。倫理学においては、ただ誠実善、しかも命令された善について語られるのであり、これを純粹な存在論的善から区別することが問題である。

倫理学で重要な善は命令的な善であり、これは存在的な善から導出され得ない。スコラ学者たちはアリストテレスに依拠してこの導出を以下の三段論法——善はすべての人が追求するものである。従つて、善は追求に値するものであつて、為されるべきである。——で、試みたときに誤つていた。或るものがすべての人によつて追求されているとしても、それが追求に値するとか追求されるべきであると証明されているとはとても言えない。しかしそうした三段論法を命令的な事情なしに形成し得るのは、自然科学的に証明可能な有用性なしに必然性の問題についてだけである。すべての人が賞味し健康にもよとして食する食べ物には善い。ところですべての人が喜んで健康のためにジャガイモを食することが証明されたとする。それ故に、ジャガイモは人間にとつて善い食料である。こうした三段論法を以てしても、我々は「それ故に我々はジャガイモを食べなければならぬ」という結論には至らない。我々は、我々の生命と健康の維持を命令として受け止め、更にジャガイモを抜きにしては我々の生命と健康の維持をはかることが出来ないであろう場合に初めてそれを「為さねばならない」。命令の性格はより高い原理

に、即ち我々の健康に対する倫理的責任に由来する。さてジャガイモがこの命令に属することになるとして、それは手段目的関連によつて、即ち存在論的認識によつて明らかになる。最上の命令（善は為されるべきである）を存在論的に基礎づけようとする試みは、アリストテレスの倫理学が本来の倫理的なものからどれほど隔たつてゐるかを雄弁に語つてゐる。それは、更に論じられるべきであるが、存在論であり宇宙論であり、或いは生物学である。しかし他方ではアリストテレスには、シンデレリスを、即ち第一命令を常に自然本性的習慣として見ていた功績があることを認めなければならない。

倫理的認識はあらゆる次元で、即ち抽象の最上段階のみならず（善は為されるべきであり悪は避けられるべきである）、それぞれの生活領域に関連しても命令法で形成される。純粹に存在論的な認識は、従つて、倫理的認識に取つて代わることは出来ない。これに関する印象的な事例は婚姻の倫理的な取り扱ひである。倫理学者は人間人格の存在論的な構造を、そしてこの連関で人間存在の両性を分析する。ところで両性に分かれた人格の相互譲与行為が意味するところは、価値導入なくしては、即ち、人間全体が生に關わる場合にそうした両性の結合が求められ得るのみであるという実践理性において遂行される命令なしには確定され得ない。カトリック道徳神学はなるほど、良心にとつていわゆる「重い質料」と「軽い質料」がどこに存在するかを「学問的」即ち理論的に純粹に客観的に決定しようとする

した際に、価値感得および価値命令の要求というこの決定的な視点を軽視した。しかしこの区別は、多くの場合更に文化的および道徳社会的価値世界によって予め規定されているところの、特定の価値感情に基づいてのみ遂行可能である。

真正な価値認識としての「価値感得」

価値認識が第一の、即ちアプリオリな命令に依存する点を強調したとしても、他方で倫理学は本質的なものを非本質的なもの、即ち社会学的に影響されそれ故に一時的な価値感得から区別することが出来ないことを意味する訳ではない。それ故に、倫理学は主観的に刻印された命令だけが存在し一般的に妥当する命令は存在しないという感情的な側面に下降する必要など全くない。倫理学者はなるほど確實で一般的に妥当する、それ故に時間を超越する価値判断はこの上なく慎重を期してのみ下さるべきことを認識しておかねばならない。しかし倫理学者の使命は、可能な限り具体的価値命令と「善は為されるべきであり悪は避けられるべきである」という一般的に妥当するアプリオリな命令との接触を見出すことである。この接触は、どれほど困難であり言葉で表現するに際してどれほど慎重を期すべきであるとしても、基本的に可能である。基本的に倫理学は、永続的な命令とその都度文化社会学的に変遷可能な命令を注意深く区別しつつ価値判断の確実性を得ようと努める。この要求は第一命令の存在に定位して基礎づけを得ているのであるからユー-

トピア的ではない。倫理学は、従って、理論学とは異なった意味においてはあがるが、真の学問と呼ばれ得る。だからといって倫理学は思考様式の学問であるだけではない。何となれば、アプリオリな実践原理は、理論的秩序における矛盾律同様に思考様式に過ぎないのとは異なるのであるから。両原理とも同一の理性によって語られる。両方の作用において、種類は異なるとはいへ、認識が問題となっている。確実性の度合いもまた、具体的秩序に近づけば相連する。なるほど倫理的価値判断にあつては感情的な価値把握という意味での価値判断や価値感得が問題となる。しかし、実践理性の価値感得は、ここで学問としての倫理学との関連で論じているように、現代の価値倫理学（マックス・シェーラー、ニコライ・ハルトマン）の価値感得ではなく、真の理性認識であつて、これは実践的な構造と理論認識と区別されて価値感得と呼ばれ得るものである。

IV 倫理学とイデオロギ―

一方で存在にそれ故現実在即していることであり、他方では価値を測り経験重視に見られる倫理的認識の特異性が、或る人々、即ち、スコラ学者たちが倫理学を実践の対象を有する存在学ないし理論学のカテゴリーに算入し、他の人々、即ち、現代の科学理論家たちが倫理学を、それが価値判断を下すことが出来ると主張する限りにおいて、もはや科学として認めない事態を招

いている理由である。科学としての倫理学は現代人にとって辛うじてイデオロギー批判として、即ち、あらゆる倫理評価の情緒的構造を証明する努力として可能であるに止まる。こうして倫理学はもはや本性からして本来の当為学ではない。倫理学が当為学であり得るのは、せいぜい社会学的基礎の上においてであり、社会成員の極めて多様な価値感得の在り方が一般的に妥当する行為規則において凝縮され得るような実用的な問題に関する場合である。

イデオロギー概念

様々に提示されたイデオロギーの定義は哲学者および社会科学者の数だけ存在する。それ故に我々が取組めるのは本質的なものだけ、即ち、そこから或る言明がイデオロギー的であると識別する認識論的根拠の立場に属するものだけである。

イデオロギーで理解される内容は一般的に言つて、主観的価値感得によつて彩られた一般的に妥当すると看做される言明である。そこで例えば、「世界は美しい」という言明は美的生の感情に満たされている。「経済は、競争原理に基づいている時のみ、真の意味で生産的である」という言明もまた、人間は自由競争による以外にはその生産的な性質を労働においても資本の使用においても最高度に投入しないということ、或いは少なくとも競争こそが個人の刺激が停滞してしまう計画経済よりも業績を高めるより高い保証を提供するということが「学問的

に」即ち外的経験によつて実証されない限り、イデオロギーと認定される。こうした証明が為されない限り、上掲言明は、我々の内心から展開されてそこにおいてしか確認されない経験、即ち、我々は——そしてここにいう「我々」において人間は一般的に認識されるのであるが——ただ競争においてのみ最高の仕事をなしとげるのだという経験に基づく。経験にはまた、我々が何らかの利益を獲得することが可能なところでは、我々の努力に見合う報酬が得られない場合よりも我々の諸性質をよりよく開発するものだという事実が含まれる。

そうした言明の内容が増大すればするほど、イデオロギー批判によれば、それだけ一層価値感得の混入が増えることになる。価値言明は普遍的になればなるほど、その分だけ一層イデオロギー的になる。しかしこの主張が当たるのはただ一部分のみである。或る人が自分の個人的主観的価値感得をより一般的に妥当するものとして表明しようとすればするほど、イデオロギー的要素はつきりと表れてくる。冬のスポーツが自分の身体に良い効果を与えたと経験した者が、そこから冬のスポーツは身体鍛錬のための最善の方法であると結論を下すならば、それは個人的な経験を人間の経験一般と同一視することによつて自己の価値経験を一般的経験にしていることになる。この例では、価値判断の普遍化がその価値感得に非合理的な内容を増大しているということが言える。しかし他の場合もあるのであつて、例えば、誰か或る者が自分の価値判断の内容を一般化しはするが

個人的主観的なものを可能な限り排除する場合である。それで、例えば、善を為すと内面が幸福となり、悪を為すと内面の動揺を引き起こす、と彼が言う場合である。ここでの普遍化は、主観的ではない感得「という事実」を他の主体に拡張して及ぼすのではなく、先ずは言明の内容を少なくとも部分的に希薄化してそこから初めて同じ一般的な価値判断が他者から聞くことが出来るという期待により拡張するという仕方で行われる。こういう風にして、我々は一般的に妥当する行為規範、例えば、自分が他人からして欲しいと思うことを他人にもせよという黄金律を獲得すべく努めるのである。

特筆すべきは、現代のイデオロギー批評家が規範思考をそれ自体でイデオロギーと決めてかかるのではなく、諸規範が実質内容的に形式化され従って一般的に妥当する言明と把握され、「情緒的」でそれ故に彼らの観方からすれば「主観的な」核心が覆い隠されている場合にイデオロギーと呼ぶことである。誰かが、煙草の匂いは心地よく、精神統一のための重要な手段として煙草は手放せないのだと言った場合、これは彼自身が個人的に感じたこと以上を語っていない。しかし、彼が、喫煙は精神の集中を促すと主張して、感得したことを実質的な内容を持った言明に言い表すとなると、この場合には彼は個人的体験からイデオロギーを語ることになる。こうした意味でのイデオロギーが人生に存在することの証拠は幾らでもある。しかし現代の科学理論は、価値認識はすべて情動的であって、それ故に決して

言明の形で表現され得ないと考ええる。こうして価値認識には検証可能性が欠けることとなり、その結果、一般的妥当性も欠けることとなる。検証がせいぜい行われるのは、欠陥ある認識の代用として役に立った感情を暴くことではない。この暴きという行為がイデオロギー批判である。この観方によると一般的な妥当性が価値認識に存在するとはそれ自身からは認められことなく、せいぜい事実上、即ちすべての社会成員が一定の秩序観の下で生活したいという同じ希望を事実上表明している場合に認められるに過ぎない。殺人は不正であるという言明は、「汝殺すべからず」という命令の言い換えに外ならない。その言明はそれ故に存在と関係しない。若しすべての社会成員がこの命令に合致して行動したならば、ここから一般的規則を立てることが出来る。しかしながら、この行為規則を、即ち殺人は不正であるという規則を存在認識の帰結と看做すならば、それは間違っているであろう。

イデオロギーに就いてこのように考える認識論上の基礎は、存在と当為の分離である。それによれば、当為秩序は単に感情的に、厳密な意味での価値感情によって、即ち全く主観的な感覚によって獲得される。主観的なものは、そこでは個人的な、感じ取る主観を何ら超越することのない感情ないし意図として理解される。イデオロギー批判の急進的な主張者は、特にハンス・ケルゼンとそれに続くエルンスト・トローピッチュが代表格であるが、あらゆる価値言明を、それが命令を誤魔化して定式

化しているに過ぎないという理由で、科学の世界から追放する。⁽³⁾ 彼の論者はそれほど急進的ではない。⁽⁴⁾ ところがイデオロギーとして一般的に理解されるものは、価値感得によって形成され、それ故に外的経験によつては制御可能でない言明である。

情緒ないし意図は一般的に妥当する価値言明を形成する際に介在してくるもので、極めて多様であり得る。それは、例えば、よく考えられ巧妙に捻出された目的選択でもあり得、言明が虚言となることもある。或る特定社会で權威を有する聖職者階級がその力は本来聖職者制度とは関連していないと意識していたとしても、他方でその権力に留まりたいと考え、民衆に宗教上の戒告をちらつかせて聖職者階級への尊敬を植え付けるとするならば、これはイデオロギーではなく、イデオロギー操作である。

これと異なるのが、善意で正しいと看做された関心から目的が定位される場合である。そうしたものとして一定の労働組合のイデオロギーが、即ち、その真の基礎づけを客観的な実在ではなく労働者の利益に有する秩序付けられた社会像が存在する。同様に、企業家のイデオロギーなどが語られる。こうしたイデオロギーの主張者が利益に定位されていることを自覚している限りでは、イデオロギーというよりはイデオロギーで粉飾された利益について語るべきであろう。実際にはイデオロギーを纏つたものと本当のイデオロギーを区別するのは困難である。イデオロギーの虚偽と利益イデオロギーを暴露するのはイデオ

ロギー批判の課題ではない。価値言明を良心に照らして真剣に検討するということこそ、それ自身が誠実に努力するという各人の課題である。若し彼がそれを怠るのであれば、その反対者がこれを行うことになるだろう。それに対してイデオロギー批判は、様々な世界観や社会の企投において表現されたか或いは今後されるところの隠された或いは意識されない願望ないし思考を白日の下に曝すという課題を負っている。

イデオロギー概念は倫理学の言明に相応しいものか？

厳密に言うならば、イデオロギーを語る事が出来るのは、存在にではなく価値感得に最終的で決定的な基礎を有する存在言明が存在するところにおいてのみである。我々は既に、倫理的な言明は第一に言明であるのではなく、価値要求であり命令であることを見た。縦しんば倫理的言明が、例えば、婚姻は自然本性に従って生涯に及ぶ一夫一婦であるというように、言明の形式を取っていたとしても、そこでは常に命令が問題となっている。それが意味するところは、この婚姻形式だけが倫理的命令に適合するということである。しかも、それは同時にこの命令は一般的に妥当することを明らかにしている。何となれば、この命令は何かの風俗習慣や歴史上の世界観から取られたものではなく、アプリオリな命令の本性適合的な展開であるからである。婚姻は自然本性的に生涯に及ぶ一夫一婦であるという言明が実際には命令であることは、倫理学者によつて如何なる仕

方においても隠蔽されることはない。倫理学者は、世界は美しいなどとは言わない。何故なら世界が美しいのは、それを美しいと感じる者にとってだけだからである。しかしながら倫理学は、倫理的命令と合致した具体的要求は一般的妥当性を有するということ、しかも命令としてそうするということを主張する。この主張は、しかしイデオロギーであるという訳には行かないだろう。何となれば、それは、ちょうど我々がすべての理論的認識において、すべての人間は矛盾律に従って思考するという一般化を行うのと同様に、アプリオリな命令の経験に由来するのであるから。倫理的命令の一般的妥当性を受容することがイデオロギーであると言うのであれば、理論的思考の一般的妥当性の想定もイデオロギーであると言わねばならないだろう。その限りで、倫理学がイデオロギーでないことは明らかである。

もつとも倫理学は、ただ倫理的に善い行為だけが、しかも人間の本性に合致した行為のみが人を真に幸福にするとも述べる。倫理学は真の幸福と見かけの或いは偽りの幸福とを区別する。

こうして倫理学は存在言明をなす。実際、幸福であるとは確かに存在状態であるのだから。このように当為から存在へと移行することによって倫理学はイデオロギーにならないのであろうか？

幸福論は倫理学の目的論的見解と関連している。目的論からみれば倫理学は幸福論である。しかし目的性とは言い条、自由に設定されるのではなく与えられているのであり、それ故に実

践的命令を通じて命じられているので存在に繋留されているのであるから、倫理的命令はすべて存在への関連を有している。

倫理的命令はなるほど本来の意味での存在言明ではない。と言うのも、倫理学はそれ自体として倫理的に善い行為は物理的必然性を以て人を幸福にすると言うのではなく、幸福にし「なければならぬ」と言うのであるから。この「ねばならない」はこの場合何ら命令ではなく、倫理的命令に置かれた存在の期待である。この期待が様々な形で実現されないのは経験によって明らかである。ここに存在定位の倫理学者にとって真の問題がある。現代の科学批判はこの問題の根柢を経験によって反駁されるか反駁される可能性ある生命観に、即ち彼らの見解によれば真のイデオロギーに見出す。しかし、存在定位の倫理学のこの悲劇は、当為を基本的に存在から分離することによってこの世界から放逐してしまえばよいことだろうか。ここでは未だこの問題には取り組まない。それは後のための留保しておく。

事実上の幸福など頓着せずに、倫理学が倫理的命令を一般的妥当性という観点から解明しようと奮闘する限りにおいては、倫理学にその学問性を認めない訳には出来ない。従ってその限りではイデオロギーで論難することは出来ない。倫理的一般的妥当性において問題となっていたのは、理論的認識に固有な一般的妥当性であったのではないか。倫理的認識と実践的認識の検証可能性はそれぞれに応じて相違する。前者は客観的な事態の

分析によって、後者は価値判断ないし価値命令の分析によって行われる。しかし価値命令の分析は、存在関連の分析の放棄を要求する訳ではない。たといこれが倫理学において常に価値考量の下で探求されるとしても。それにしても科学（学問）としての倫理学に就いてのこの見解は、真理認識と価値認識は——理論理性と実践理性に様々な対象との関連性から区別されることになる——同一の理性の活動であるところを前提としてゐる。

註

(一) この点で、「意識事実」の卓越した分析としてメスナーを参照された。 *Johannes Messner*: Kulturethik, mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik, Innsbruck 1954, 8ff., bes. 10ff.

(二) この意味は次を参照。 *Leopold von Wiese*: Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Berlin 1947.

(三) Vgl. *Hans Kelsen*: Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. v. Ernst Topitsch, Neuwied 1964; *Ernst Topitsch*: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961, 2. Aufl., 1966; *ders.*: Das Verhältnis zwischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaft,

Eine methodologisch-ideologische Untersuchung, in: *Dialectica* (Neuchâtel) 16 (1962) 211-231; *ders.*: Die Menschenrechte, Ein Beitrag zur Ideologiekritik, in: *Juristenzeitung* (Tübingen) 18 (1963) 1-7. Vgl. besonders die lesenswerte Auseinandersetzung: *Ernst Topitsch* – *Johannes Messner*: Atheismus und Naturrecht, Ein Streitgespräch, in: *Forum* (Wien) 13 (1966), 14 (1967). Allerdings zum Begriff der Ideologie vgl. *Theodor Geiger*: Ideologie, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Band V, Stuttgart – Tübingen – Göttingen 1956, 179-184, mit der dort verzeichneten Literatur; ebenso den Artikel von *Ernst Topitsch*: Ideologie, in: *Staatlexikon der Görres-Gesellschaft*, Band IV, 6. Aufl., Freiburg 1959, 193-201.

(四) *H. Albert*: Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse, in: *Gerard Götigen* – Hrsg.: *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, Neue wissenschaftliche Bibliothek 11, Köln – Berlin 1966, 25-52.

訳
原典

翻

Arthur-Fridolin UTZ, Professor der Ethik und Sozialphilosophie
an der Universität Freiburg/Schweiz: ETHIK unter Mitwirkung
von Dr. phil. Brigitta Gräfin von Galen, Sammlung Politia
Veröffentlichungen des Instituts für Sozialwissenschaft und
Politik, Band XXIII, Heidelberg u. Löwen 1970.

著者アルトゥル・ウッツについて

『熊本法学』第一一八号所収のアルトゥル・ウッツ著『政治
倫理学』(一)を参照されたい。