

# 現代における責任倫理の可能性

—— K. O. アーペルの所説とその批判を中心に ——

杉 本 裕 司

序

現代倫理学に特徴的な一つの新しいエートスを、我々は W・シュルツに倣って「責任化の動向」と名付けることができると思う。即ち、地球的規模での科学技術の発展と、それによる（とりわけ生態学的な）危機的諸問題の出来が、つまり人類全体の存立そのものの問題化が、自然や歴史（人類の将来）に対する「責任」を問題とする論者たち（例えばシュルツ、H・ヨナス、K. O. アーペルら）を出現させたのであり、そして又、「責任」を（今日の）倫理学の根本原理と見る向きすらあるのである。

言うまでもなく「責任倫理」は、『職業としての政治』において M・ヴェーバーが、カント的「心情倫理」に対峙させて政治家のモラルとして唱道したものであるが、しかしながら今日の責任倫理の動向は、ヴェーバー的なそれに対し、その不十分さ故に一定の距離を保とうとする。即ちヴェーバーは、偉大ではあるが、孤独な政治的人格の決断状況のみを問題とし、だれに対し、何について責任を担うべきなのかを具体的にテーマ化しないが故に、例えば将来の人類に対する、

現代における責任倫理の可能性（杉本）

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

我々の現在の在り方についての連帯責任の問題の開示といった今日の要求には答えない、とされるのである。

それでは今日の論者らは、如何なる形で責任倫理を問題とし、展開させているのか、そしてさらに、彼らの主張は如何なる有効射程範囲と問題点をもつのかを明らかにすることが問われるわけであり、本論考ではその一つの試みとしてアーベルの所説を検討したいと考えるのである。アーベルは、理想的なコミュニケーション共同体に依拠した彼の「討論倫理学」を今日、責任倫理としてさらに展開している。彼に拠ると、今日の根本的な逆説的状况とは「連帯責任の倫理の、実践的不可欠性と、その見かけ上の不可能性」ということにある。即ち、一方で科学技術の力の増大によるさまざまなコンフリクトの出来が、間主観的―理性的に基礎づけられた連帯責任を要求しているにもかかわらず、他方で、その当の科学が、価値中立のスローガンの下に「合理性」概念を独占し、そのような責任倫理の「合理的」基礎づけの不可能性を宣告しているのである。そしてこのことが、科学技術の影響力の加速度的増大と、一般の人々がそこにとどまる「慣習的道徳」との間に裂け目を(あるいは学問的には、科学主義と決断主義との相補性を)生じさせるのであり、それ故彼にとつて、この裂け目を埋め、相補的状况を克服するような倫理学を、即ち、人類の連帯責任の地球的規模でのマクロ的倫理学を確立し、それに間主観的に妥当する合理的基礎づけを与えることが課題となる。そのような倫理学は、個人が各々その能力に従って、人類の集合的行動の結果と(予見しうる)副次的結果に対する連帯責任を地球的レベルで引き受ける義務をもっていることを明らかならしめるのであり、アーベルはそれを己れの討論倫理学に担わせることが可能だと考えるのである。

以下において我々は、如何なる形で彼が討論倫理学をさらに展開させているのかを闡明しつつ(別言すれば、責任倫理的資格をもたせるに至った経緯を明らかにしつつ)その内容を取り纏め(一・二)、さらにその問題点の所在を究明するにととしたい(三)。

アーベルは、従来の討議倫理学の問題設定を——後述するB部との区別において——A部として位置づけし直す。それ故このA部の課題は、倫理的な問題（コンフリクト）解決のための理念的な意味での原理、即ち討議倫理学の根本規範を究極的に基礎づけることである。

まず、遂行的自己矛盾の問題から、言語とコミュニケーション共同体のアプオリガ、背後進行不可能な究極的基礎づけの基準として提示されることとなる。即ち、論議の前提への超越論的遂行論的反省によって、ひとは、（真理及び道德規範にとっての）究極的な基準としての討議的理性による拘束の承認に至るのである。別言すれば、真面目に論議しようとする限り、ひとは（現実的なコミュニケーション共同体と共に）いつも同時に、必然的に、反事実的な、理想的なコミュニケーション共同体の先取を行っているのであり、そしてこの事実が、孤独な思惟や反省においても同様に当て嵌まる。何となれば、その思惟が言語によって媒介される限り、間主観的妥当性を要求せねばならないからである。逆に言えば、この根本基準は遂行的自己矛盾なしには——自殺行為や精神異常に至る以外には——反論されえないのである。

このことよりアーベルは、理論哲学の超越論的基礎づけのみならず、討議倫理学の原理の形で、実践哲学の基礎づけをも獲得しえたと考える。つまり、論議とその妥当性の条件には、普遍妥当的な道德原理の承認も属していると考えられている。その際この原理は、カントの意味での格率選択の普遍化原理、あるいはL・コールバーグにおける役割取得の完全な可逆性（Reversibility）の意味での正義原理に等しいが故に、脱慣習的な道德原理の位置を獲得するのである。

もっともその際たしかに、討議倫理学の原理、乃至それと結びついた諸規範は、生活世界的状況に関連づけられて要求される実質的（内容的）諸規範では（未だ）ない。しかしそれ（ら）は、いつも既に承認されるべきものとして、すべて現実的生活世界的諸制度のメタ制度であるような——別言すれば、それに従ってあらゆる状況関連的で歴史的に修正し

## 現代における責任倫理の可能性 (杉本)

うる実質的諸規範が基礎づけられるべきであるような——形式的——手続きの原理を含んでいるのである。

それ故以上から、討議倫理学の原理は次の二つの点を含むものとなる、即ち第一にそれは、共同体のあらゆるメンバー（潜在的メンバーも含めて）の権利を等しく承認する、という根本規範を含むと共に、しかし第二に、そのことにとどまらずそれは、生活世界的諸問題を、暴力、脅迫、第三者の犠牲といった戦略によってではなく、論議によって合意可能な形で——すべての関係者の正当な利害が妥当させられるように——解決することに對する共同責任への義務づけをも含むのである。

このような責任倫理的ニュアンスをもたせた、討議倫理学の根本原理は、次のように定式化されることとなる、即ち——さし当たりはJ・ハーバーマスに従いつつ——普遍化原理(U)として「あらゆる妥当的規範は、その一般的遵守から、あらゆる個人々の利害の満足に於て生じる結果と副次的結果が、あらゆる関係者によって強制なく受け入れられるという条件を満たさねばならない」あるいは、その行為関連的——行為格率選択的なヴァージョンである原理(U)として、「関係者との実際の了解に基づいて（あるいはそれに対応する思考実験によって）その格率(U)の一般的遵守から、あらゆる関係者の利害の満足に於て生じる結果と副次的結果が、現実の討議においてあらゆる関係者によって強制なく受け入れられうるような、そんな格率に従つてのみ行為せよ」<sup>(9)</sup>

アーベルは討議倫理学を今や、「生活世界のあらゆる討議可能な問題に對する、論議する者たちの連帯責任の倫理学」と定式化する。即ち、討議におけるあらゆる参加者は、問題(コンフリクト)解決の企てに際しての共同責任を負っているものであって、等しく共同責任的なメンバーになるのである。そしてその際この共同責任は、コミュニケーション共同の超越論的アプリアリに基づく脱慣習的概念として、慣習的役割責任を超えたものであり、言わばザイルで結びついた登山パーティーに比べられうるような<sup>(10)</sup>民主主義的な相互的共同責任なのである。そして以上の考究からアーベルは、討議倫理学は、理想的なコミュニケーション共同体のあらゆるメンバーの権利・義務への超越論的な反省によって基礎づけ

られたものとして、科学の時代における、人類の現実的なコミュニケーション共同体のあらゆるメンバーによって、共同責任が連带的に引き受けられるべきことの基礎づけを与えうるといふ結論を導出するのである。

## 二、討議倫理学——そのB部

しかしながらアーベルは、倫理学A部、あるいは普遍化原理(U)乃至(U<sup>1</sup>)は、そのまま現代における責任倫理の原理とするには不十分であると考へるに至る。(そしてこの点で彼は、普遍化原理のうち既に責任倫理的観点は読み取られうるとするハーバーマスに対して批判的になる。)何となれば、目下の歴史的状况においては、我々は(一方では)未だ理想的なコミュニケーション共同体の条件下にはいないし、そして(他方では)歴史的に無前提な「ゼロ点」から新たに始めることもできないからであり、その意味では我々は「歴史的事実性」というアプリアオリを考慮せねばならないのである。即ち、現在の社会的—政治的現実においては、討議原理の適用の諸条件が未だ確立されていないのであって、それ故にアーベルは「(例えば)『道徳的に重要な問題解決についての連帯責任を引き受けた理想的なコミュニケーション共同体のメンバーであるかのように行為せよ!』という定言命法の意味で)もしひとが討議倫理学の…根本原理を、無媒介に現在の状況に適用することを指定すれば、それはただ単に要求できないことであるだけでなく、道徳的に無責任である」と主張することとなる。つまり、討議原理の適用諸条件を所与として仮定し、その原理を無制約的に遵守することは(目下の状況では)カントの定言命法同様、「責任を神に任せる」心情倫理のもつ問題性を惹起するに至るといふわけである。

しかし、にもかかわらず、あくまで「人間の連帯責任の要求が、その実現可能性の条件が未だ全く打ち立てられていないにもかかわらず満たされねばならない」とするならば、そのときには、既述した倫理学A部の設定では解決しえない独特の問題が生じることとなる。即ちそれは、脱慣習的倫理学としての討議倫理学の、歴史に関連づけられた適用という問題である。そしてそれは、換言すれば「純粋な討議倫理学の原理の、責任倫理的補充」とも言いうる問題であり、アーベ

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

ルはこのことの解決を倫理学B部に課すのである。つまりその課題は、適用のための諸条件が未だ実現されていない「中間期」における、討議倫理学の責任ある適用の問題の解決の方途を探ること、なのである。(これに対し従来のA部の課題は、歴史〔性〕のラディカルな抽象の下に、義務論的—普遍主義的討議原理を追究すること、といえよう。)

ところで、脱慣習的道德の、歴史に関連づけられた適用というこの問題——それは道德と歴史的人倫との媒介の問題ともいえるが——は、アーベルに拠れば、しかしながら、慣習的段階での、そのつどの特殊な個別的状況への、規範の適用という解釈学的問題とは異なっている。換言すれば、それは決して、カント的判断力や、(ネオ)アリストテレス(主義)の賢慮による、具体的状況への一般的規範の適用の問題ではないのである。何となれば、伝統的な「適用」概念が、既に、ある社会的生活様式のエートスに属した適用条件の存在を前提とするのに対し、社会的自己主張システムの内部道德たる慣習的道德と異なり、脱慣習的道德の根本原理の適用に際しては、この前提自体が成立していないからである。むしろここで問題なのは、討議原理(U)乃至(U<sup>a</sup>)の、歴史的状況への適用自体の結果と副次的結果をも考慮することなのであり、そしてこの問題にむけては、原理(U)乃至(U<sup>a</sup>)に対する、道德的でもありかつ、戦略的でもあるような補完原理(E)の導入が必要となるとアーベルは考えるのである。

彼はこのことを以下のように説明していく。即ちまず、(真面目に思惟する者として)我々は二つのことを前提とせざるをえない、即ち第一に、理想的なコミュニケーション共同体の反事実的先取(その規範の承認)ということであり、この点では我々は心情倫理に結びついたままである。そして第二に、現実的なコミュニケーション共同体の事実的前提ということであり、このことは、現実の、歴史的に生成した政治的社会的自己主張システムに我々が属していることの承認を意味している。

ここで第二の前提についてさらに敷衍すると…現実のコミュニケーション共同体と、理想的なそれとの間には原理上、完全には止揚できない相違が存在するが、しかし我々は、討議における、生活世界的諸行為からの反省的免除にもかかわ

らず、生活世界的相互行為の主体と同一のままである。そして又、討議が事実に遂行される場として、現実的なコミュニケーション共同体はあくまで存立保持されねばならない。従って、己れが属する、あるいは(例えば政治家として)己れが代表する、自己主張システムに戦略的合理的に味方することは、単なるエゴイズムではなく、それ自体「責任」の一形態として承認されるべき事柄なのであって、責任ある政治家は、倫理学の理想的根本規範を、それによって己れの自己主張システムの存立保持という規範が侵害されない限りにおいて遵守してよいのである。<sup>62)</sup>

しかしあくまで、現実の自己主張システムの存立保持というこの第二の前提は、第一の前提との緊張関係において、その矛盾の歴史的止揚への方向においてのみ承認されるのであることが忘失されてはならない。そしてここから第三の前提が成立する、即ち、第一の前提と第二の前提の相違を漸進的に克服すること、別言すれば、理想的なコミュニケーション共同体を、現実のコミュニケーション共同体のうち実現すること、がそれであり、このことが補完原理(E)の統整的理念となるのである。

それ故、責任ある政治家には同時に二つの事柄が課されることとなる。即ち一方で彼は、己れの(あるいは己れが属する自己主張システムの)責任領域の利害を代表せねばならないが、しかし他方で、我々が討議において前提し反事実的に先取するコミュニケーションの条件と、討議原理の、歴史に関連づけられた適用の地平で考慮しうるし、又、そうしてよいコミュニケーションの条件との間の原理的差異——これが普遍化原理(U)の直接的適用にとつての障害であるわけだが——を漸進的になくすことに共に従事するという義務を、別言すれば、コンフリクトを討議的—合意的に解決するという理想状態に近づかんとする目標をもった、現実的諸関係の改革への参加という義務を(その義務の遂行に伴う責任と共に)負うということ、である。

その際、この義務の遂行のためには、目的合理的な長期戦略が必要とされる、とアーベルは考える。何故なら目下の状況においては、責任ある政治家は己れの相手(他の自己主張システムの代表者)に対し、戦略的に振舞うことを放棄しえ

## 現代における責任倫理の可能性 (杉本)

ないからであり、それというのも、その相手<sup>②</sup>が戦略的行為を放棄し(道德発達の第六段階に即して)道德的行為を行うことを期待することはできないし、又、そうしてはいけない——そのような期待は、己れが代表するシステムの安全を危険に晒す虞れがあるのである——からであり、相手として同じことを思っているのである。つまり「人間の現実のコミュニケーション」共同體では、みんながその理性の倫理的根本規範に従うなどと考えてはいけない<sup>③</sup>のである。(もちろん、だからと言って、道德に関知しない現実政治 [Realpolitik] に移行することも、それが第一の前提に抵触する以上許されはしない。)

従つてこのことから、補完原理 (E) は、目的合理性とコミュニケーション的合理性との、あるいは、義務論的倫理と目的論的倫理との媒介を果たすものとして定立させられるのであり、それは——ときには定言命法に逆らつて行為せざるをえない、といった——「道德的戦略」の性格を有さざるをえないのである。もっとも、あくまでそれは、長期的にその戦略的性格を自己止揚するという目標に服したままであらねばならず、その意味において「目的論的」に方向づけられた補完原理<sup>④</sup>と云いうるものなのである。

ところで、この、道德発達の第六段階の政治的社会的適用条件の長期的実現をめざす政治家——その意味では「道德的政治家」と称されうるが——は、コールバーグ的に言えば、完全に可逆的な役割取得の意味での正義道德(脱慣習的道德)の原理を、未だ慣習的な自己主張システムの政治的社会的条件下で適用する能力を求められていると言える。アーベルは、この能力を、倫理的合理性と戦略的合理性の責任倫理的媒介をなしうる道德的判断能力の「第七段階」として特徴づけようとする。この、言わば「責任倫理的第七段階」と呼ぶべき能力の持ち主は、現在の状況を絶えず眼差しの内に収めているが故に、一方ではコンテクストに対する敏感さを極めて所有しているが、しかし他方で、普遍妥当的な目的理念を認知しそれによって導かれているが故に(その意味では、第六段階が乗り越えられる、ということではない)——ヴェーバー的な責任倫理的政治家と異なり——相対主義的状况に甘んじはしないのである。



## 三、問題点の所在究明

以下においては、アーベルの討議倫理学を、その全体において批判的検討の対象とすることが目的のではない。(規範の基礎づけを巡るアーベルの主張に対しては、既に——とりわけ論敵たるネオアリストテレス主義者との間で——さまざまな議論がなされてきたし、又、コミュニケーション倫理学の陣営の内部でも、超越論的遂行論に究極的基礎づけの位置を付与することに對しては不協和が存在することは周知の通りである。)ここでは、序に述べた問題意識に即して、アーベルが責任倫理として展開する倫理学のB部、とりわけ目下の状況において「道徳的政治家」つまりそれぞれの自己主張システムの代表者に課される「責任倫理的第七段階」の問題の考究に己れを限定したいと思う。

アーベルが今日倫理学のB部を展開するのは、既述したように、現在の社会的—政治的現実においては、討議原理の適用の諸条件が未だ確立されていない、という彼の状況認識があるからであるが、しかしそれにとどまらず、その背後事情として、従来討議倫理学に投げかけられてきたさまざまな批判——例えば、歴史性を無視した形式主義、「事実性恐怖症」(O・マルクヴァルト)、ユートピアニズム、目下の現実への適用可能性の問題の軽視といった——を考慮し、それらに答えていこうとする意図が存することは確かであろう。その意味では、B部は単に補完原理の提示のみならず、討議倫理学の補強をも目論むものである。しかしアーベルの独自性でもあり、従って又、問題点ともなりうることは、超越論的遂行論的な討議倫理学の設定を越えていくこの領域を、責任の問題として捉えることである。ここには、従来の討議倫理学を巡る諸問題以外の新たな問題点が浮上してくると考えられるのであり、我々はここに論究の焦点を定めるわけである。

そしてその際には、二つの観点から問題点の在処を照射してみたい、即ち第一に、(ヴェーバー的責任倫理との絡みにおいて浮上する)決断主義の問題であり、そして第二に、(コールバーク及びO・ギリガンの論議との絡みにおいて明確化されるべき)「よき生」の問いと責任との関係づけの問題、換言すれば、道徳と人倫の問題性からする責任概念の問題であ

現代における責任倫理の可能性(杉本)

る。そうした検討を経た上で、我々は、アーベルの所説が、地球的規模での危機に対処する連帯責任を担うというその課題遂行にとって十分な可能性を呈示しているのかどうかに言及してみたいと思う。

### (1) 決断主義の問題

アーベルは、その論考においてさし当たりは、普遍化原理(U)へのカント的定言命法の変形によって討論倫理学は(結果)責任倫理的な観点を既にも含み入れているというハーバーマスの主張に同意しつつも——既述したように——歴史に関連づけられた適用の条件の未だ成立していない現状においては、その原理の直接的適用は、カント的心情倫理と同一の帰結を招くことを懸念する。しかしながら他方で彼は、原理に対する柔軟性を状況関連的判断力に負う反省的意識を、ヴェーバーの責任倫理のうちに(原理倫理学を越えていく段階として)看取したいW シュルプターの提案には同意せず、己れの倫理学B部を、敢えてそれへのオルタナティブとして位置づけている。アーベルにとってヴェーバーはあくまで、科学と実存の相補性システムの枠組に従いつつ、目的の価値査定という倫理的問題を非合理的な主観的な決断の領域へと放逐する思想家なのであり、それによって個々人は、価値多神教の状況において何ら客観的な確証なきままに己れの神を選択し、その行為の究極の意味について各自が責任ある決断を下すことになるのである。<sup>31)</sup>

ここでは、アーベルがヴェーバーを「正しく」理解しているかどうか、が問題でもなければ、又——例えばネオアリストテレス主義のように——決断主義の実践的意義を復権させることも問題ではない。そうではなくて、アーベルがその責任倫理的主張において、彼がヴェーバーに対して裁定した当のもの、つまり他ならぬこの決断主義を、果たして彼自身は克服乃至免れているのかどうかを検討の対象としたいのである。

アーベル(及びハーバーマス)の認知主義的立場に対しては、他の立場の倫理学者から実践的諸問題に際してのその意志的要素の無視、ひいては「あらゆる類の決断主義に対する嫌悪」<sup>32)</sup>が指摘されてきた。例えばH・シュネーデルバッハは、規範の実践的承認は、認知には還元しえない決断の要素を含むのであるが、発話行為論を受け入れつつも規範の基礎づけ

においては純粹な知性主義的認知主義に立つ討議倫理学からは、現実的な実践理性のもつこの意志的側面（例えばアリストテレス的プロアイレーシスといった）が抜け落ちてしまうと批判する。<sup>86</sup> もっともアーベル自身が、実践理性の實現に關しては、意志的要素の発動が必要なことを、討議倫理学の一つの「限界」<sup>87</sup>として（むしろ進んで）認めている。即ち、「(よき)意志による理性の實踐的實現は、証明されることのできない参加、そのために非合理的と名付けられうるような参加を常に必要としている」のであり、「世界における理性の實現は…決断に任されている」<sup>88</sup>のである。つまり、究極的な根拠への理性的反省的洞察を獲得したとしても、それに従って行為し、基礎づけられた規範を遵守するという「実存的」問題は残ったままなのであり、倫理学的根本規範は、すべてのコミュニケーション参加者によって意志的に裏付けられねばならないのである。別言すれば、論議でもってしては——たとえそれが理論的——認知的には不可避であつても——「よき意志」を實際にもつことを証示したり行為者に強いたりすることはできないのであつて、そこには決断乃至決意の要素言うなれば「実存的アンガーシューマン」<sup>89</sup>の契機が働くわけである。

しかしながらこのような事情をもつてして、討議倫理学に対し——正確にはそのA部に對し——決断主義という裁定を下すことは無論できない。何故なら倫理学A部における、倫理学的根本規範の妥当性の基礎づけという課題遂行自体はそれによつて傷つくわけではなく、決断主義が、規範の究極的基礎づけを放棄し、それを何らかの非合理的決断にとつて代えることを意味するならば、討議倫理学は相変わらず、コミュニケーション共同体のアプリオリという究極的基準を固守できるからである。その超越論的問題設定を越えた實現問題において意志的決断的行為が要請されるとしても、それは決して非合理的な信仰行為ではなくて、超越論的遂行論によつて確証されうる、討議の可能性と妥当性の諸条件と一致している唯一の決断なのである。

こうしてアーベルは、認知的な基礎づけのレベルでは、根拠なき決断主義に陥ることを回避する。普遍化原理に従つた行為への、あるいは討議へ参加することへの決意のみが問題なのである。そしてこのことは、この原理の、遂行的自己矛盾

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

盾の提示に依拠した、他の選択肢の無き (Alternativenlosigkeit) が保証するのである。だがこの説明は、倫理学のB部に  
 関しては——このB部においてアーベルは明らかに遂行論的問題設定から離れていくが——その有効射程範囲に直ちに収  
 めてゐるわけではないことに我々は留意せねばならない。即ちここにおいて、倫理学的補完原理 (E)、あるいは第七段階  
 的責任倫理 (道徳戦略的行為) と決断主義との関わりが問われねばならないのである。

義務論的な立場からする倫理学の普遍化原理 (U) 乃至 (U<sup>1</sup>) に対する、目下の事実的状况を考慮しつつその適用条件  
 の実現に共に参加せよという格率を意味する目的論的な原理 (E) による補完は、具体的には、自己主張システムを代表  
 する者に対し、そのシステムの存立保持を確保しつつも理想的なコミュニケーション共同体の実現への長期戦略に参加す  
 ることを、あるいは(こう言ってよければ) 被投的事実性と超越論的理念性との(緊張に満ちた) 媒介を要請する。そし  
 てそのためには、この「道徳的政治家」は(己れの相手が道徳的—コミュニケーション合理的行為を行うことを期待して  
 はいけないが故に) ときには定言命法に逆らつて戦略的—目的合理的行為を行わざるをえない、否、むしろそのことが  
 「道徳的」に要請されるのであって、それ故にこそ責任倫理が問題とされるのである。このような行為を遂行し、その責  
 任を担いうるのは「第七段階」の道徳的判断能力をもつた政治家のみである。

ところで、(道徳的) 責任とは、何よりも行為(なされなかつた行為も含めて) に関わる概念であり、その際には自由な  
 決意からなされた行為が問題とされる。即ちシュルツが言うように、責任というものは、自分の主体性からの——このこ  
 とは責任が自己責任にとどまることを何ら意味しない——自由になされるべき決意、自由な「自己投入」と共に生じるの  
 である。アーベルは、道徳的政治家に担われるべき責任を、さし当たりヴェーバーと類似的に、特定価値の実現のために、  
 その現実的諸前提、目的—手段関係あるいは付随的結果などを十分に考査した上で行為をし、その(予見しうる) 諸結果  
 に責任を負うこととして理解している。このことから我々は次のように主張しうる。即ち、責任倫理を主題とする倫理学  
 のB部においては、行為の次元乃至意志的要素を考慮の外に置くことはできない、と。そもそもここにおける責任倫理は、

義務論的の心情倫理的の普遍化原理に従って、ただそれを認知—承認しただけでなく、その条件が未確立ならちに實際にそれに従って決意し、行為に踏み出すこと（及びそうするとカタストロフを導きうることを前提にするからこそ、そしてそのことを「討議倫理学の限界」と認識するからこそ導出されたのである。責任は行為に伴うものであって、単に道徳的判斷に、ではない。あるいは別言すれば、判斷をそれに従った行為へと媒介するのが責任意識（乃至責任を負おうとする決意）だと言える。

もちろんこのような責任は、J. P. サルトルの実存的状況倫理学——あるいはアーベルの言う、M. ハイデガーやJ. デリダの本来的責任——とちがひ、トータルな規範的不確実性という条件と結びつけられる必要はないであろう。脱價習的な責任とは、普遍化原理を承認しつつ、究極的根拠としてその規範に従って遂行される行為に伴う責任であり、道徳的政治家に課される責任も又——理想的なコミュニケーション共同体の実現を彼がめざす以上——一方ではこのような性質を有すると言える。そしてその限りでは、ここでも決断主義は問題とならない。しかし、他方で彼には、己れの自己主張システムの存立保持を確保しつつそれを解放運動と媒介させることから出てくる、（論議への参加者の共同責任には還元されない）特殊な責任が課されてくるのであって、第七段階における道徳的政治家のこの責任は、彼が担う自己主張システムのメンバーとは対称的な責任ではない。（その意味では登山パーティのモデルに基づく相互的共同責任とは異なる。）目下の状況においては彼は、アーベル自身が言うように、徹底してエリートなのであり、そしてこのエリートは、理想的なコミュニケーション共同体の実現という目的に向けて、一方では己れの自己主張システムの存立が侵害されない形で、そして他方で原理（U）の、既に実現されている条件を危険に晒さない形でその手段を考量し、決断し、行使するという、ある点でかつてのマルクス主義的の革命理論において論じられたのと同様のデリケートな問題に——そして「目的が手段を聖化する」といったテロリズムを回避するための「基準」が同時に発展させられねばならないが——対処せねばならないのである。（そしてこのことに関して、単独のこの決断状況において、言わば思考実験として理想的なコミュニケーション

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

ン共同体の可能的批判を己れ自身の反省の中で押し通したとしても、その責任が軽減されるわけではない。<sup>⑧</sup>

だがここで問われるべきことは、このような問題解決の仕方、つまり道徳戦略的行為によってコミュニケーション的合理性と戦略的合理性とを媒介する責任倫理の在り方、あるいは、倫理学B部における原理(E)による原理(U)の補充という在り方は、唯一不可避的な在り方なのか、ということである。これに対してはアーベルは、たしかに一方では、倫理学のB部においては「決して超越論的遂行論的な設定が放棄されたのではなく、むしろ弁証法的に深化されるはずだ」と言い、そして原理(E)による原理(U)の目的論的補充は「究極的基礎づけの意味においてさえ合意しうる」と主張している。しかしながらこのことを彼は、倫理学の根本規範のように遂行的自己矛盾に照らした「他の選択肢の無さ」といった形では未だ基礎づけてはいない。それどころか例えば彼は、その企てを「ポストコールバーグ的責任倫理」と称しつつも、彼の言う第七段階は、コールバーグの道徳発達論の意味における、役割取得の可逆性の一貫した展開としての第七段階ではない、という。実際、アーベルが提示する問題状況——それは言うなれば道徳と人倫(歴史性)との媒介の問題とも言えるが——に対しては、(後述するような)コールバーグ的な宗教的——形而上学的な第七段階による解決もあれば、ハーバーマスのように脱慣習的な段階においても実践的賢慮の働きを認め、生活世界の合理化を当てにしつつ、それによって普遍主義的道徳を具体的状況における行為へと転換する動機づけを確保するといった考え方もあるのであり、アーベル自身このことは認めているのである。<sup>⑨</sup>このことから我々は次のように主張してはいけなだろうか。即ち、道徳的政治家(エリート)による第七段階的責任倫理の立場は、その問題設定から唯一不可避的必然的帰結として導出されるわけではない。

このことを行為者自身の視座から見ると、次のように言えよう。即ち、コミュニケーション参加者あるいはある自己主張システムの代表者にとって、アーベル的な責任倫理の形で、戦略的合理性とコミュニケーション的合理性とを、あるいは心情倫理と責任倫理とを媒介させること、一言で言えば道徳的政治家たらんとすることへの内在的必然的な動機づけは必

ずしも存在するわけではない。と。それ故彼(ら)は、アーベル的な責任倫理への要請に対しては、それに同意するならば、決断によってその立場を選び取ることに至るのであって、具体的な歴史的状況の中でこの選び取りは、哲学的に正当化—基礎づけ可能な解放一般への参加とは異なり、哲学的知にも科学的知にも保証できない「冒険的参加」<sup>(8)</sup>を、各人には基礎づけ不可能な一つの道徳的決断を必要とするのである。

ここから我々は、アーベルは、その倫理学B部の構想において——少なくとも目下のところ——決断主義の枠組の内を動いていると主張したい。言うなれば——ヴェーバーもしくは実存主義的状況倫理学が言わば懐疑的4½段階での決断主義とされうるとすれば——それは第七段階での決断主義に立っている。そして、賢慮も判断力も役立たないとされる脱價習的段階での倫理学的根本規範の適用条件の打ち立てへの要請も、適用問題への解決にはなるとしても、アーベルの意味での責任倫理的エリートたらしめることへの動機づけは与えはしないのである。

## (2) 責任概念の問題(道徳と人倫)

シュルツは、ヴェーバーの責任倫理の主張に対して、それは結果に対して責任をもつという結果責任だけを抽出しており、責任の規定が含む他のさまざまな意味、例えば隣人への配慮といった次元の責任を問題としていない、と批判している<sup>(9)</sup>。我々は、アーベルも又、彼が脱價習的なコミュニケーション共同体の連帯責任における根本原理として「(予見しうる)結果と副次的結果を引き受ける」ことを問題とし、そして又、自己主張システムの代表者たる道徳的政治家に対し、戦略的に振る舞わざるをえないことから生じる結果に対し責任を負うことを要請する限り、責任概念に対して同様の限定化を行っている主張できないであろうか。もしそうであれば、責任問題の、従って責任倫理の十全たる展開のためには、他の責任概念を提出している諸論考の参照が必要であると言え、それによって我々は、アーベルの責任倫理的問題設定と解決提示の企ての一面性乃至限定化に由来する問題性が剔抉され、それを補うような視座が確保されると考えるのである。

この点で示唆的なのは、コールバーグの弟子であるギリガンの「配慮と責任の道徳」(morality of care and

現代における責任倫理の可能性(杉本)

responsibility)」の主張及びそれによるコールバーグ(派)自身の理論修正の企て、である。ギリガンに拠ると、コールバーグが展開した「公正の道德(morality of justice)」の発達段階は男性に依拠して提出されたものであり、女性はその別は別の発達プロセス、即ち「配慮と責任の道德」のそれを辿る。ここでいう配慮と責任とは、自己を世界との関係において、あるいは他者との相互依存関係において理解しつつ、他者(最終的には自己と他者双方)を思いやり傷つけないことをめざす存り方として捉えられる。男性においては、諸個人の欲求や諸権利を巡るコンフリクトに関し、「何が正しいか」という公正の原理に従ってその解決がめざされ、従ってその道德性の発達は、平等や相互性の論理の発達と関わりをもつのに対し、女性は、「公正」の認知よりもむしろ他者への共感や同情に基づいて、道德問題を権利や規則の問題としてではなく、人間関係における配慮と責任の問題と捉えるのであり、従ってその道德性の発達は、彼女らの人間関係とそこにおける責任の考え方の発達・変化と関わりをもつのである。

ギリガンに拠ると、コールバーグが立脚する、権利に重きを置く道德は、人と人との結びつきよりも分離を、あるいは人間関係よりも個人を第一義的なものとして強調するが故に、配慮と責任のあらゆる道德判断を、その段階図式に従って「対人関係、対人的一致への志向」としての慣習的な第三段階に位置づけざるをえなくなってしまうのである。コールバーグにとっての発達のイメージは、個人が自他を「分離」し、独立した自律的で個別的な人格に至ることであり、その段階の上昇に従って個人はその個々の状況や具体的な対人関係から切り離され、その判断においては、ますます抽象的形式的に、つまり具体的状況性を捨象する形に洗練されていく。ギリガンは言わばこのような発達観の一面性を補う形において、責任道德的発達段階を提出するのであり、そこにおいては人間を相互依存的な隣り、あるいは調和において捉えんとする視座が提示されている。彼女に従えば、このような視点が、人間関係の経験の深まりに応じた、「人間の苦痛と苦悩の現実」への共感によって、脱慣習的な道德理解のうちへと「再編成」されるべきなのであり、それを通じて二つの異なった道德原理は相補いつつ、自己(と他者)を成熟に至らしめ、それによって「正しさと愛が融合」するのだという。



このような、ギリガン（及び他の研究者ら）からの批判に従い、コールバーグ（派）は以下のような理論的改訂を行った。即ち、公正判断の発達に限定されていた従来の研究を拡大し、実生活の道徳的ジレンマにおける配慮や責任等をも道徳性の領域に含め入れるようにしたこと、そして、公正推論の「ハードな段階」による発達とは区別された、自らの意味を——何らかの統合性をもつものとして、乃至世界や他者に対する関係性において——探ろうとする自己の問題性に関わる「ソフトな段階」の発達を考え、その最高段階として、人生に対する宇宙論的視点をもった倫理的—宗教的志向としての第七段階を設定したことである。

コールバーグは、従来の設定では、アガペー的な愛他心や配慮、責任ある愛といった原理が十分に扱われていなかったことを認め、道徳的な問題に対する捉え方にはギリガンの言う二つの志向的側面があることを承認する。（ただしその際は、心理学的研究の成果に従って次のような留保を行う、即ち、この二つの志向は必ずしも性と関連していないこと、むしろ両者は、解決すべきコンフリクトの状況や性質によって規定されるのであり、個人的領域に関しては配慮の道徳、相反する欲求の解決に対しては公正の道徳が用いられる傾向があること、である。）両者はオルタナティブなものではなく、配慮という責務は、公正という一般的義務を必要条件としつつもそれを越えるものであり、公正の感覚を補完し深めるという相補的な形で捉えられる。特に、人間に関する実存的—反省的な思考を伴う成人期の心理発達の説明に対しては、あるいは「何故道徳的であらねばならないのか」「人生の意味とは何か」といった問いに対しては、公正という合理的論理によっては対処できないとして、ハードな第六段階の上に、ソフトな第七段階が仮設される。この、倫理的—宗教的な志向の発達におけるソフトな第七段階は、存在、神乃至生との一体化の感覚に基づいた宇宙論的視座において解決をなそうとするものであり、それは、「分析的—二元論的」な公正推論と異なり、宇宙的秩序に己れが参与し一体化しているという「総合的非二元論的」な感覚に到達している。つまり、自己の意味を宇宙論的秩序の一部としてそれに参与するという視点から理解し、脱慣習的な公正や配慮の原理をも、人間によって作り出されたものとしてではなく、広義での自然法則の

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

枠組から理解し、それらを宇宙論的秩序や人間性の発展を統制するこの包括的法則との調和において捉えるのである。ソフトな第七段階は、脱慣習的な公正推論の獲得を前提とすると共に、それを越えたものであり、その探究によって従来の枠組では捉えられない人間発達のプロセスを明らかにしうる、とコールバーグ(派)は考えるようになったのである。

さて、コールバーグがギリガンの主張を以上のように限定しつつも受け入れ、自説を修正した意味は、彼が、公正(正義)の次元への道徳性の問いの限定化を反省し、人生の意味や自己実現という言葉は「よき生」の次元との媒介、別言すれば道徳と人倫との媒介を図ることにあったと言えよう。そしてこのことは、アーペルの主張に対する検討にも影響を与えずにはおかないと我々は考える。

周知のように討議倫理学は、慣習的道徳においては結合していた二つの問題、即ち、正義の問題と「よき生」との問題を、つまり道徳的に妥当し、その正当性を合理的に決定しうる領域と、個人や集団の生活様式に統合されている文化的な価値内容の領域とを区別し、義務論的倫理学としてそれ自らはさし当たり前者のみに、つまり、価値の選好に、ではなく、行為規範の当為妥当のみに関わるものとしている<sup>8)</sup>。彼ら(ハーバーマスやアーペル)がコールバーグの道徳性の発達段階論から大きな示唆を得た理由は、その段階評定のために設定された道徳的ジレンマが、利害の普遍化可能性乃至正義のアスペクトの下で原則的に合理的に決定可能なコンフリクト問題として理解可能であるからである。だが、その立論の展開の経過において、いったんは、個人、乃至人倫の、合理的には説明しえず、仮設化しえないアイデンティティーの問題として、脱慣習的な普遍主義的倫理学において分離し、その考慮外の領域に置いた「よき生」の問いの次元を、例えばハーバーマスは「討議による意思形成の拡大された空間において自分自身に立ち向かうことができながらも、それでいて、自分の生活をよき生活と解釈させてくれるような光を奪われている<sup>9)</sup>」という殺伐たる正義のみの状態の出来の可能性の自覚と共に、討議への動機づけの次元の確立へむけての人倫的なもののポジティブな捉え返しとして、道徳性の問いに媒介させることとなる。ハーバーマスも、そして宇宙論的パースペクティヴに立つ第七段階を設定したコール

バーグも、それぞれの仕方、正義の問題とよき生乃至アイデンティティー（自己実現）の問題とを、あるいは道徳と人倫とをそれぞれポジティブな形で媒介しようと努力していると言える。

そして、たしかにアーベルの企ても又、既述したように、それが倫理学B部において、討議倫理学の、歴史に関連づけられた適用の問題を、現代の状況における責任倫理的補完の問題として捉えるとき、それは、歴史のラディカルな抽象に基づいた義務論的—普遍主義的討議原理に関わる道徳性の問題次元と、歴史的人倫のそれとを媒介させんとしている。しかしながら、アーベルにおいては、人倫的なものはそれ自体のポジティブな意義において捉え返されてはいない。何となれば、彼にとって現存の人倫態は、結局のところ理想的なコミュニケーション共同体の実現の場として（のみ）、その存立保持が必要とされるにすぎないのであり、そして又、第七段階の立場に立つ道徳的政治家からすれば——単刀直入に言えば——自分以外の者が未だ脱慣習的段階に達していない現実としてのみ把握されるからである。その意味では歴史的人倫は相変わらず——ハーバースの喩えで言えば——実践的討議という孤島が、その津波によって脅かされるところの、合意によるコンフリクト解決が通用しない営為の大海にすぎない。事実性の次元が考慮に入れられるようになったにせよ、同時に価値—意味づけ的な働きももつ人倫の世界が——おそらくはネオアリストテレス主義への反感と共に——克服されるべき「被投的」コンテクストとしてのネガティブなニュアンスにおいてのみ浮上するのであり、従って又、「よき生」の意味での自己実現が相補的課題として承認されたとしても、それは、討議倫理学の根本原理に関わるその問題設定のプログラム外のこととされてしまうのである。<sup>68</sup>

このようにアーベルが、基本的には正義の問いに基づいたコンフリクト解決の次元へとその問題設定を限定し、然もそうした形で責任倫理を展開するとき、我々は以下のような問題点が出来すると考える。即ちまず、正義のアスペクトの下でのコンフリクト解決という政治的文脈でのみ責任（倫理）が問題とされるので、責任概念が（既述したように）政治的コミットメントにおける結果責任（倫理）に局限化される、ということである。コールバーグはギリガンらの批判を受け

現代における責任倫理の可能性（杉本）

## 現代における責任倫理の可能性(杉本)

入れて、他者(及び自己自身)の配慮としての責任といった次元を含み入れて、(とりわけソフトな第七段階という形で)道徳性の領域を拡大したのだが、アーベルは彼に沿って独自の責任倫理を展開しているにもかかわらず、この点を全く考慮に入れていない。そしてその結果生じているのは——これが第二の問題点であるが——他者に配慮し、その痛みを己れの痛みとするような責任に対して、あるいは对人的ネットワークの形式と存続自体を志向し、それを果たすことによってそのうちで各自がアイデンティティと自己実現の意味を感得するような責任に対して、慣習的段階としての位置個しか付与しえず、脱慣習的段階での捉え返しがありえないことである。結果責任への限定化に基づくアーベルの設定においては、第七段階的判断力を有し、それに基づいて行為する政治家であっても、相手つまり他の自己主張システムの代表者をそれによって同じレベルでの道徳的政治家にすることはできない。別言すれば、己れの方は倫理学の根本原理に従って、自己主張システムの保持と理想的なコミュニケーション共同体の実現の緊張の中で行為せざるをえないにもかかわらず、「政敵」に対しては脱慣習的な振る舞いを永続的に期待できない(してはいけない)のであって、疑心は永遠に晴れないのである。さらに又、結果責任のみを担うこの道徳的政治家は、己れが代表するシステムのメンバーを同じ脱慣習的段階に高めることはできないし、逆に又、事実性領域が克服されるべき被投的コンテキストとしか見えてこないために、このコンテキスト(対人ネットワーク)に己れを開き、それに従って自己理解を交容、成長させることもない。(ヴェーバーにおいては、価値自由科学に対して己れの究極的信念をも晒すという形で、批判的自己懷疑の遂行の次元が確保されている)たのに対し、この第七段階の政治家は、既に「究極的真理」を見出したエリートなのである。)これに対し、配慮的責任の実践は「自己と他人の両者を高める作用をする」のであり、そして何よりも对人的ネットワークの形成と存続それ自体を志向するが故に、自らの原理に固執することもなく、異他性とのポジティブな媒介に開かれたままである。

だが第三の、そして最大の問題点は次のこと、即ち、よき生の次元の媒介なくしては、地球的規模での人類の連帯責任を担うことへの動機づけが十分に確保されえないのではないか、ということである。アーベルは、我々の集合的行為の結

果と副次的結果に対する連帯責任、あるいは脱慣習的原理の適用条件の打ち立ての組織作りに参加することに対する責任も又、この反事実的な原理の先取のうちに既に承認されている、と言う。だが、遂行的自己矛盾の提示に基づく究極的原理の認知乃至理想的なコミュニケーション共同体の実現への訴えのみでは、人類という言葉わば「遠い地平」(シュルツ)に対する連帯責任を、實際に担う行為(そして責任とは、既述したように、行為に関わることによって意味を有する)への動機づけとしては余りに脆弱ではあるまいか。成程、彼が「倫理の領域における方法的唯我論」と呼ぶ、近代の自己責任概念、つまり、各自は己れが関与している行為に対してのみ、あるいは己れの良心決断に対してのみ責任を負うという在り方によつては、その範囲は、日常の、乃至「近い地平」の私的領域を越ええないか、あるいは、人類の将来に対し個々人が独りで全責任を担うというナンセンス——サルトルにとっては重要だったが——に陥るのであり、その行為がマクロ的影響をもつ現代の社会的—政治的実践の責任の概念たりえない。その意味では、自己責任は他者関係へと乗り越えられるべきであり、そしてたしかにアーベルの言うように、個的行為主体としての人間の責任性と自由は、倫理的規範の間主観的妥当性に基づいた連帯責任と——言わばそのポテンシャルとして動員されつつ——媒介されるべきであらう。しかしながら人類愛へむけての「愛の飛躍(エラン・ダムール)」「ベルクソン」といった形而上学的契機はもはや期待しえないにせよ、共感乃至は「アガペー」といった情緒的要素が、あるいは母性原理的責任の次元が、脱慣習的段階においてその意義が捉え返されつつ、彼の立論のうちに媒介され補完されてこそ、連帯責任の訴えへむけてのアーベルの主張は、具体的な動機づけへの手がかりを見出しうるであらう。(もちろん逆に又、配慮的責任がそれのみで「遠い地平」に対する十全な責任概念たりうるかは別問題である。ともすれば直接的な人間関係にとどまる配慮が如何にして人類に対する共同責任へとそのネットワークを拡大しうるか、がさらに考究されていかねばならないだらう。)

いずれにせよ、コンフリクト解決を志向する正義の次元と、意味と価値を志向する「よき生」の次元とは、あるいは道徳と人倫は、現代が直面するマクロ的問題の解決にむけて媒介—補完されうるし、又、そうされるべきであらう。そして

現代における責任倫理の可能性(杉本)

その際、臣民や輿論や市民キーコンヤトを以て「君主」を包圍してゐるのだからである。

註

- ① W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1974 S.629ff
- ② ショーペンハウエルの『世界論』「モートル」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' ホーヤニの『世界論』K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung(=DV), Frankfurt/Main 1990を参照
- ③ Vgl. M. Riedel, Freiheit und Verantwortung, in: H. M. Baumgartner(Hg.)Prinzip Freiheit, München 1979 S. 201ff.
- ④ Vgl. Schulz, a. a. O. S. 717, Jonas, a. a. O. S. 398f., Apel, DV, S.23
- ⑤ DV, S.31
- ⑥ Vgl. Apel, Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Wertsituation, in:B.Engholm u. W. Rehrich(Hg.)Ethik und Politik heute(=EP), Opladen 1990 S.50f., DV, S.16, u. ders., Transformation der Philosophie, Frankfurt/Main 1976 Bd. II(=TPII)S.359
- ⑦ Vgl. DV, S.200
- ⑧ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑨ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑩ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑪ DV, S.116
- ⑫ DV, S.47
- ⑬ EP, S.81 44ホーヤニの『世界論』「モートル」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑭ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑮ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑯ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑰ ショーペンハウエルの『世界論』「臣民と君主の政治倫理」の『世界論』H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/Main 1989' (Vgl. TPII, S.425)
- ⑱ J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 1983 S.116
- ⑳ DV, S.122 Vgl. GD, S.18ff u. ders., Der Ansatz von Apel(=AA), in: W. Oelmlüller(Hg.), Transzendentalphilosophische Normbegründungen(=Materialien zur Normendiskussion Bd.1)Paderborn 1978 S.183
- ㉑ Vgl. DV, S.466 Anm.108

- ⑧ DV. S.454  
 ⑨ DV. S.39  
 ⑩ DV. S.140  
 ⑪ Vgl. DV. S.135  
 ⑫ Vgl. DV. S.132f.  
 ⑬ Vgl. DV. S.142 ff.  
 ⑭ Vgl. DV. S.258 f.  
 ⑮ Vgl. GD. S.27  
 ⑯ DV. S.257  
 ⑰ Vgl. GD. S.27  
 ⑱ DV. S.467  
 ⑲ DV. S.300  
 ⑳ DV. S.365 Vgl. a. a. O. S.464 f.  
 ㉑ B・デーニツ、デト一譯註、以テモ、語學位、倫理。  
 ㉒ Vgl. Habermas, a. a. O. S.106  
 ㉓ GD. S.17f. Vgl. Habermas, a. a. O. S.116u. S.193  
 ㉔ GD. S.23Anm. 27  
 ㉕ Vgl. TP II. S.372  
 ㉖ Vgl. H. Lübbe, Praxis der Philosophie Philosophische Geschichtstheorie, Stuttgart 1978 S.61ff.  
 ㉗ W. Reese-Schäfer, Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg 1990 S.127  
 ㉘ H. Schädelbach, Was ist Neoaristotelismus? in : W. Kuhlmann(Hg.)Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt/Main 1986 S.57f.  
 ㉙ GD. S. 4f. デイニー、ト一譯註、以テモ、語學位、倫理。  
 ㉚ Apel, Warum transzendente Sprachpragmatik? in : Baumgartner(Hg.)a. a. O. S.40  
 ㉛ TP II. S.413  
 ㉜ AA. S.166  
 ㉝ Schulz, a. a. O. S.705 u. S.852  
 ㉞ Vgl. GD. S.28  
 ㉟ J・コーンギブツ・コーンギブツ・A・コーナー「道德性の発露段階」(片瀬・高橋訳 新曜社 一九九二年)七三頁以下参照。  
 ㊱ Vgl. DV. S.377

題名と著者名を併記した書籍の目録表 (参考)

現代における責任倫理の可能性 (杉本)

- 44 Vgl. DV. S.206f.
- 45 Vgl. TPL. S.427
- 46 Vgl. EP. S.81, AA. S.186
- 47 AA. S.185
- 48 Vgl. TPL. S.435
- 49 Warum transzendente Sprachpragmatik? a. a. O. S.39
- 50 GD. S.28f.
- 51 DV. S.363
- 52 DV. S.465
- 53 Vgl. Habermas, a. a. O. S.119u. S.193f.
- 54 DV. S.369
- 55 TPL. S.435
- 56 Vgl. DV. S.387
- 57 Schulz, a. a. O. S.717
- 58 O・キリガン「もうひとつの声」(岩男監訳 川島書店 一九八六年) 例えは二二七頁以降参照。なおこのような責任概念を我々  
は例えはE・フロムだ(ただし女性に限定されたものとしてではなく) 同様に見ることが出来る。E・フロム「人間における自  
由」(谷口・早坂訳 東京創元社 一九九二年〔四六版〕) 二二五頁以降参照。
- 59 キリガン前掲書 二六頁参照。
- 60 同書 一八一頁
- 61 同書 三〇三頁
- 62 フトドのつばはロールムーヴ他前掲書 特二二七頁以降及び一九二頁以降参照。
- 63 Vgl. Habermas, a. a. O. S.132
- 64 Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main 1981 S.375
- 65 Habermas, Moralbewußtsein...a. a. O. S.116
- 66 Vgl. DV. 462
- 67 W・シュルンター「価値自由と責任倫理」(住谷・樋口訳 未来社 一九八四年) 六〇頁参照。
- 68 キリガン前掲書 一三〇頁
- 69 DV. S.383 ただしこのG・ヤドのつばは未だ論証をしていないことも同時に認めている。
- 70 TPL. S.426 Vgl. DV. S.198



01) Vgl. Schulz, a. a. O. S.735u. S.851なお青木隆雄『現代におけるエートス・実践・幸福』（新岩波講座「哲学」10『行徳 他我自由』岩波書店 一九八五年所収）二二二頁参照。

02) DV. S.30 もっとも問題は、如何なる意味で、個々人の責任性が連帯責任の「ポテンシャル」なのかということであろう。別言すれば、個人的レベルでの道徳的責任が、コミュニケーション共同体の連帯責任にどのように媒介されていくのか（完全に止揚され尽くすのか、あるいは——変容するとしたら——どのように変容するのか）が説明されねばならないということである。そしてこのことは、道徳的責任というものが、H・レントクが言うように、あくまで「個人的」で「非分割的」なものとされるべきなら（Vgl. H. Lentk, Gewissen und Verantwortung als Zuschreibungen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 41 1987 S.574）是非とも明らかたされねばならぬ事柄である。個々人の思惟が、コミュニケーション共同体のメンバーの論議の「思考実験」であることとパラレルな形で、連帯責任に対する個別者の責任を捉えることは可能であろうか。そしてアーベルは、耐議倫理学の根本原理は、個々人を、具体的規範の基礎づけに對するただ独りの過度の責任から負担免除してくれる、と示唆している（V. S.45f）。だが逆に言えば、このことには、個別的な婦責主体に對して、格率レベルでは保持されるその責任意識を希薄化させるに至る虞れはないであろうか。（このことについては例えば藤田浩一『コミュニケーションと規範』（思想）一九八一年六月号 岩波書店所収）九二頁参照。）いずれにせよ、まず、「責任」現象自体が主題として体系的（及び歴史的）に論じられ、責任倫理的主張に媒介されるべきであろう。だが（残念ながら）アーベルは未だそれを遂行していないと言える。

03) アーベルも又、「遠人愛」という意味での道徳的理想力の動員の必要性にかつては言及していた。Vgl. T.P.I. S.388

04) コールバーグは、女性の在り方をかつてはこのように見ていたからこそ、段階三と評定していたのであった。

05) 因みにシュルツは、責任化が問題となった現代の倫理の審廷として理性と同僚を挙げているが、その際、同僚が近い地平に對してのみ働くように限定されるのは不適當であり、「遠き及び徳」として捉えることができると主張している（Schulz, a. a. O. S.750f.）。