

責任思想の展開

——自己、他者、無意識、そして人類——

杉 本 裕 司

序

「責任」は現代倫理学における一つのキーワードであり、このことは何よりも今日の時代状況そのものが要請している事柄である。そしてその問題と依拠する立場は異なっていると、責任思想を展開しているさまざまな思想家・論客が出現している。本論文の目的は、現代的な課題に応えうる責任の在り方の彫琢へ向けて、このような思想潮流を位置づけ直していくことにある。その際我々は、多彩なそれらの責任思想を、「何（誰）に対して（ついて）責任を負うのか」という、責任の「*Who*」の観点から区分したい。それはさし当たり自己であり、他者、無意識、そして人類へと拡大する。（しかしこのような区分が便宜上のものにすぎないことは、本論の展開によって自ずと明らかになる。）もっとも紙数のごく限られたこのような小論では、各思想家は責任の観点においてそのエッセンスのみが描出されうるにすぎないことを予め述べておかねばならない。

一、自己に対する責任——実存哲学者たち

周知のように、己が抱く価値への確信に基づき、その価値理念の規範性に適しているという意識に従って行為すること（その結果は考慮することなく）によって成就される「心情倫理」に対峙させて——より正確にはそれに対して相補的に——「責任倫理」を唱導したのはM・ヴェーバーである。責任倫理は、己れの抱く特定価値の実現に向けて、その現実的諸前提と手段を考量しつつ、その決断に基づく行為の（予見しうる）諸帰結に対し責任を負うことを要求するものである。その背後にあるのは、価値多神教という時代状況であり、この状況において、倫理性を何ら考慮しない「現実政治 (Realpolitik)」に堕しないために、客観的な確証なきままに、己れの行為に対し責任を持つこととして責任倫理は打ち出されたのであり、その意味でそれは「懐疑的政治倫理」(W・シュルツァー)なのである。

ところでW・シュルツは、このようなヴェーバー的責任倫理に対し、それは偉大な人格の、己れ自身に対する関係に關する、つまり己れの決断に基づく行為の結果に対する自己責任に限定されており、配慮という意味での他者に対する責任が視野に収められていない、と論難している。そして我々は、トータルな規範的不確実性という時代状況を共有し、そこにおける孤独な個人の決断を強調する実存哲学者たちにもこのことが当て嵌ると考える。即ち、彼らにおいては責任概念はあくまでも自己責任概念、つまり、各自は己れが関与している行為（行為をなさなかつたことも含めて）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、個別主体的自己責任なのであり、またそれにとどまるのである。K・ヤスベースにおいては、「私は、自分の行ったことに対して責任を持」ち、「私の自由によって、既に私は責任を負わされている」という根本規定が見られ、そしてこのことは、不可避的な個別的限界状況としての「責め (Schuld)」において具体化されつつ、それによって「責任は、不可避的な責めを自らに引き受けるという実存的なパトスにまで高まっていく」とされる。が、この責めの引き受けは、いずれにせよ、限界状況における単独者的意識のもとにあると

言える。(前期の) M. ハイデガーにおいても基本的事情は変わらない。「死への先駆」の実存的—存在的な可能性の証示としての「良心」は、現存在を実存論的な「責めある存在 (Schuldsein)」として開示し、ダス・マンにおける公共性の下では隠蔽されてしまふ個人の責任性を明らかにするが、この責任性を担いうるのは、先駆的—決意的な実存のみである。しかしこの責めあることとしての責任性は、あくまで頽落への自己喪失から己れを取り戻すことの謂であり、決して直ちに人倫的な諸人格の相互関係における義務の引き受けへの十分条件とはなりえないのである。⁹⁾ 責任の問題は J. P. サルトルにおいて最もクローズアップされるが、それは彼が、人間を如何なる超越的な審廷乃至後ろ楯もなしに、己れの諸価値と諸目標を投企する(せねばならない)という、絶対的自由と共に絶対的責任に負わねばならぬ者として規定するからである。責任性は彼において、人間が行為し自ら投企するものに関係づけられる。しかしサルトルにおいては、それを超えて、「人間は自分自身に対して責任を持つ」というときに、それは…全人類に対して責任を持つ」こととなる。というのも、何ら内容上の規定が先行的に存在しないところでは、個人の投企は、普遍的な人間の本質像の選択であることになるからである。だがこのような責任概念においても、(自分についてののみ責任を負うという意味での自己責任を超えてはい)独り、で全人類について責任を持つことに変わりはない。ここでは、私と他者を驟ぐ、あるいは共同規定する媒介がないために、一息に普通の次元が問題とされてしまい、共同責任の次元が、別言すれば私との関わりにおける他者の自由と責任(及びその逆)の問題次元が見えてこないのである。¹⁰⁾

実存哲学者たちはいずれも、倫理的問題意識を決して手放してはおらず、それぞれの仕方では責任性を人間存在の根本規定に位置づけているのであって、このことには十分な意識が付与されねばならない。だが、先行する理念像の我物化にせよ、本来的な歴史性における己れの存在の引き受けにせよ、あるいは己れの、無からの自由な投企にせよ、各自の状況において、倫理の実存も含めた己れの諸可能性の不可避的決断とその帰結に対して(のみ)責任を担う、という責任性の捉え方に関しては彼らは共通していると言える。別言すれば、実存哲学においては、一貫して積極的に己れに関わっていく

責任思想の展開（杉本）

という自己関係による本来的な自己存在可能の自由な投企とその現実化が強調され、そもそもそのような投企に意味を付与し、又それを実現させる場としての間人格的な生活世界的諸連関には、十分な照明が与えられなかった。¹¹しかしこの諸連関こそが、そのつど既に所与的な意味付与連関として、ひとをして道德的乃至人倫的な意味の投企を可能にさせるのであり、己れの（限界）状況における決断は、特定の間人格的な様態によってその内容を既に規定されていると共に有意義化させられるのである。

二、他者に対する責任——ブーバーとレヴィナス

M・ブーバーにおいて実存の主体的思考は、「我」と「汝」の間主体的・間人格的な「間」の思考へと移行し、責任は対自的責任から対他的責任へと強調点を移す。即ち彼は責任の本源の次元を、間人格的な関係概念において捉えるのである。彼において主体としての「我」はその二重の存在性において規定され、しかもあくまで、その対（パートナー）との結びつきにおいてである。即ち根源語「我—汝」の「我」と根源語「我—それ」の「我」であり、この「我」はそれぞれ「人格的存在」として他の人格的存在との「関係」に入る主体であるか、あるいは「個的存在」として他の個的存在から分離した経験と利用の主観か、である。即ちここには間人格的關係における他者との結びつきの背後遡行不可能性への洞察が呈示されているのであって、「我」はそれ自体では存在せず、あくまで「はじめに關係がある」¹²のである。

根源語「我—汝」は關係の世界を成立させるものであり、それは「間の領域 (Zwischenraum)」として先鋭化される。

この「間」は、「我」の他者に対する「原距離化」と「關係への参入」の弁証法的な二重の運動によって生起するリアリティ¹³であって、この「間」において「汝」は「我」に対し人格的に現前し、その存在の深みにおいて出会う。具体的に言えば、この「間」は、「汝」の呼びかけに対する「我」の全存在をもつての「応答」の成立する領域であり、それは同時に愛の成立する領域である。「我—汝」の關係は、こうした「応答」という働きをまっぴら初めに実現するのであり、ブー

「我」は「汝」に対する応答 (Antwort) を「責任 (Verantwortung)」として捉え直すのである。従って眞の責任は、現実の応答のあるところにのみ存在するのであり、そして又、その責任は、根本において「汝」の全存在を受け入れる。「汝」に対する「我」の愛でもある。愛は「汝」に対する「我」の全存在をもつての応答であり、こうした応答は責任のないところには愛も存在しないのである。

こうしてフーバーにおいては、責任は「汝」の呼びかけに対する「我」の応答という対話的原理において把握される。この責任に満ちた対話は、「問」に担われた反復不可能なそのつど一回的な生起であり、そして「我」と「汝」の両者は、この対話において、「我」の実現が「汝」の実現に繋がり、又その逆でもあるような相互責任を自覚するのである。

しかし彼においては、この「我と汝」の関係は、その仲介者としての決して「それ」と化することのない「永遠の汝」との交わりを垣間見させる窓にすぎない。即ち彼において人間と人間との関係は、本来、人間と神との関係の比喩だとされるのである。従って、フーバーの責任論がどこまで拡がりを持ちうるかは、「我—汝」の関係の究極の規定根拠である永遠の汝との関係というリアリティを、さし当たりヘブライズムに由来する人間—世界理解の内にはいない者がどこまで共有しうるかにかかっている。別言すれば、そのような後ろ楯なしに、なお「応答としての責任」は可能なのか、が問われねばならないのである。

ところで E. レヴィナスは、フーバーにおいては孤立した主観性の避け難い性格が過小評価されている、と論難している。レヴィナスにおいて他者はその絶対的他者性において現われ、私の、他者に対する責任は、その圧倒的な重さにおいて把握される。レヴィナスは、「我—汝哲学」の相互性の措定に反対し、非対称的な徹底した他者中心主義の立場をとる。他者は、己れとのアナロジーにおいて表象されうるようなモナド的に考えられた主観性の外にあり、それは又、私の志向性の内なるノエマではなく、絶対的に他なるものとしての——「顔 (visage)」としての——他者として、自我の外部に超越している。レヴィナスは、無疑問的に措定された間主観性という設定の彼岸で哲学しているのである。

責任思想の展開 (杉本)

私と他者との関係は、存在論としてではなく、何よりもそれに先立つ倫理的な関わりにおいて捉えられる。存在論の諸タームは、他者の他者性の倫理的諸関連の把握には不適切であり、他者は、存在でも非存在でもない「存在するとは別の仕方である」のである。私は徹底して他者のためであるが、それは自律的な自我として他者に配慮し、他者を己れ同様に愛せよ、ということではない。(別言すれば、他者への私の自由なアンガージュマンではない。) 根源的に倫理的な次元は、レヴィナスにとっては非対称的であり、他者に対してとは、他者のために、つまり私の上位にある他者に対して下位としての私 (self) があることである。そしてこうした他者への関係づけを通してのみ私の主体性は聖化されるのである。

レヴィナスにとって、私が他者に対してあるということ自体が「責任 (responsibility)」の謂であり、私は「顔としての他者」に直面するとき、他者の「身代わり」「人質」として、既に逃れられない責任を負うこととなる。責任とは、倫理的関係に先立ってそれ自体で既に実在しているかのような主観性の属性ではなく、それは——その起源も根拠も知らぬままに——私の主体としての存在に先立つ。私の道徳的同一性は、私の責任の知覚としての前提としてではなく、他者に対する私の責任の結果としてあり、主体としての私の唯一性は、他者に対する責任の遂行においてはじめて見出される。即ち、私には責任への根源的義務があり、この根源性は、己れの自由な企投 (可能性) の外部での服従を意味するものとして、私の言わば「被投性」を形成する。「他者」に対する責任はいかなる受動性よりも受動的な受動性⁽¹⁾なのであり、私の責任は、譲渡も代替も不可能な「主題化不能な召命に対する応答」なのである。

さらにレヴィナスにおいては、責任は原理上全ての人に対する責任となる。何となれば、他者において「第三者」が共に現前しており、隣人への私の近づきは、それを通して第三者への近づきを意味するからであり、この第三者の現前こそが法を条件づけ、正義を打ち立てるのである。

レヴィナスの責任思想は、徹底して他者のために存在し、他者の苦しみを己れのこととして引き受けるといふ義務において、ユダヤルメシアニズムに結びつけ返される。神は、他者の顔をその痕跡としつつも、第二人称の汝になりえない無

限者、絶対的不在者として、彼方の「彼」＝「彼性 (Sittlichkeit)」にとどまり続けるのである。

三、無意識に対する責任——ノイマン

S. フロイト以降、我々にはや無意識についての精神分析的乃至深層心理学的言説の考慮を抜きにしては倫理について語りえなくなった。良心の起源や人間の攻撃性の問題についてもさることながら、何よりも自由の問い、従って責任の問いが、さし当たり自我にとっての内なる他者である無意識の次元の考究を要求するのである。それとして主題化しないものの、深層心理学の立場から責任倫理を主張している論客として、我々はC. G. ユングの高弟であるE. ノイマンを挙げることができる。

ノイマンは、これまでの西欧の伝統的倫理を「古い倫理」として一括し、それに彼が唱導する「新しい倫理」を対峙させる。古い倫理は、善悪二元論に基づいて完全性という理想を、即ち、聖者・賢者・英雄などを規範として完全な人間になることを目標とし、この理想は、それを妨げる己の内なる否定的傾向を抑圧することによって実現されると考えるものである。こうしてこの倫理に従う者の人格の内には、心の二つの体系が（無交渉に）作り出される。即ち一方で、抑圧されて無意識のままにとどまる否定的部分が（ユング派の言う）「影 (Schatten)」を形成し、他方で意識的自我は、己れが属する集会的なもの（集団・社会）が肯定する価値との同化を目ざして「ペルソナ (Persona)」を形成するのである。そして個的自我は、集会的なものとの合致を目ざすペルソナとの同化に成功した度合に依じて「倫理的」という評価を受けるものの、その反面で、ペルソナによって排除された人格の部分は、無意識における影と化していき、意識されなくなってしまう。だが抑圧されることは決して消滅することとは同義ではないが故に、ときに意識がこの影を知覚すると罪悪感として感じられる。この罪悪感を回避せんがために、個的乃至集団的自我は、否定的内容を自分（たち）以外の外部に投影するという機制が働き、ここにスケープゴートが成立するのである。スケープゴート行為において、自分は高い価

責任思想の展開（杉本）

値と一体化し良心に従っていると感じてゐるが故に、その行為は途方もなく残忍なものへとエスカレートし、己れの内なる影を、それと知らず噴出させるのである。

古い倫理が惹起するこのような問題を克服せんがために、ノイマンが提示する「新しい倫理」は、一種の深層心理学的な倫理であり、それはまず人格の深層へと分析を進行させることによって自我（意識）に動揺を与え、己れの内なる影（悪）と直面させ、そして次にそのように直面させられた己れの影を否定したりそこから目をそむけたりすることなく、己れの人格の一部として受容させることを目ざすのである。即ち新しい倫理は、己れの否定的側面を自覚しその影を受容する者を「倫理的」とみなすのであり、人格の、その一部分による支配を拒否し、倫理的行為の基盤として全人格を要求するものである。このことは換言すれば、各自がただ単に意識的行為のみに責任を負うことの不十分さを示唆している、即ち「新しい倫理は人格の責任を無意識的なもの……にまで拡張するのである。」⁽²⁾

こうして新しい倫理の中心課題は、人格の内なる肯定的・否定的両面を意識化して統合した人間——つまり（ユング派の言う）「自己（das Selbst）」——を実現することである。だが新しい倫理の達成範囲はそれだけにとどまらない。各人が己れの影の部分を受容することは、他者の自我の影の部分を理解し、受容できるようになることであり、他者や他の集団に対する寛大な振る舞いを可能にすることである。即ちノイマンは新しい倫理のうちに「人間的な連帯感や集合的共同責任」の可能性をも目論むのであり、「個人はもはや……単に自分に対して責任があるだけでは」なく、「彼がこの行為をどこまで普遍化できたかに対しても責任がある」のである。⁽³⁾

ノイマンの所説は——ユング同様——人格の完成、自己実現を目ざす者にとって比類なき意義を持つ。しかし深層心理学（乃至精神分析）を社会倫理に適用することは、特有の諸問題を惹起する。例えば、個人的レベルでは苦悩の経験によって治療関係が成立し、それを經過して再び社会の内へ復帰するわけだが、集合的価値にベルソナの同化し適応している者は、少なくとも意識的には苦悩を持たないのであり、何を契機にして新しい倫理に、あるいは己れの影に目を向け

るのか、そして、どの方向へ導かれていくのか、という問題であり、そして又、そもそも新しい倫理において「治療者」の役割を果たすのは誰なのか、という問題である。このように難点は指摘されるが、しかしこのことは決してノイマンの主張の否定を意味せず、むしろさらに引き継いで我々が考究していくべき課題なのである。

四、人類に対する責任——ヨーンナスとアーベル

今日の状況、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）危機的諸問題が出来し、人類全体の存続そのものが問題化している状況においては、特定の個別主体のみによつては担い切れないような責任の次元が問われることとなった。換言すれば、何びとと雖も人類（の将来）に対する共同責任から免れないことが主張されるようになったのであり、このような連帯責任を担うことへの義務とその基礎づけに努力している思想家として、我々は例えば H・ヨーンナスと K・O・アーベルを挙げることができる。

レヴィナスが存在論に対し倫理を先行させたのとは対照的に、ヨーンナスはあくまで倫理を存在論において基礎づけんとする。即ち彼は、独自の前提に基づいた存在論的—形而上学的なマクロ的責任倫理を『責任という原理』において展開し、現在の地球的規模での危機状況における我々の集合的行動の結果に対する、将来に關連づけられた新たな倫理を要請するのである。その際ヨーンナスは——十八世紀以来の進歩思想を、キリスト教的終末論のユートピア的世俗化として拒否しつつ——今日重要なのは、進歩と完成の倫理ではなく、保持・存続の倫理であることを主張する。この主張の基礎づけのために彼が依拠するのは、自然の進化の存在論的形而上学であり、自然のうちには目的が内在しており、この目的は究極的には人間存在の存続を志向する、という目的論的原理を獲得し、そこから人類は存在すべきであり保持されるべきである、という無制約的要求を彼は導出するのである。それ故求められるべき責任倫理の定言命法は例えばこうなる、即ち「汝の行為の影響が、地上における真正なる人間生活の永続と相容れらるるように行爲せよ。」

責任思想の展開 (杉本)

ヨーンナスは、このような責任倫理の展開に際してのキーコンセプトとなる「責任」の存在様態の原型を、「子に対する親の責任」あるいは「市民に対する政治家の責任」に見出す。即ち、彼は責任概念の基礎として相互性原理を却下するのであり、それへと他の存在者の存在が委ねられる者の有する優位権力 (Vorsprung) にその基礎を指定するのである。換言すれば、彼にとって責任は非相互的なものであり、責任の「Wort」は、私の外にあるものの、しかし私の力の影響領域の下にある「もの」となる。そしてここから「民主主義において我々は、選んだ代理人に我々の政治的責任を転付する。…それ故…責任の相互性は政治的領域では幻想である」といった発言も出てくるのである。

ヨーンナスが前提とするこのような存在論的目的論的形而上学、あるいは彼の抱く責任概念に対しては、いくつかの問題点も指摘されよう。しかしここには、人類の(あるいは自然の)存続の危機的状况と、我々の日常行為に伴う責任意識とを何とか媒介し架橋せんとする努力が窺知されうるのも確かである。

ヨーンナスが独自の存在論に拠って人類の共同責任を基礎づけようとするとしたら、アーベルは、彼の認識論的根本前提から連帯責任を導出する。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リオリが、背後遡行不可能な究極的基礎づけの基礎として提示される。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(真理及び道徳規範としての)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。そして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も獲得しえたと考える。その際、討議倫理学の原理は次の二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、論議によって合意可能な形で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持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。即ち「関係者との實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…の一般的遵守から、あらゆる関係者の利害の満足

にとつ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るような、そんな格率に従つてのみ行はせよ。」

アーベルはそれによつて討議倫理学を今や、「生活世界のあらゆる討議可能な問題に対する、論議する者たちの連帯責任の倫理学」として定式化し、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既に負っていることを主張する。討議倫理学は、このように、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つ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つて、共同責任が連帯的に引き受けられるべきことの基礎づけを与えらるのである。しかしやがてアーベルは、根本原理だけでは、そのまま現代における責任倫理の原理としては不十分であると考えるに至る。何となれば、目下の歴史的状况においては、我々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、又、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にもかかわらず、あくまで人間の連帯責任の要求が満足させられねばならないというジレンマが生じるのであり、アーベルはこのジレンマの解決のために、「道徳的政治家」の出現に期待を託すようになる。そしてその際このような政治家には、一種の道徳的戦略として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、己れが属する自己主張システムの存立保持のため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るコミュニケーションの条件と、目下の状況で考慮しうるし、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持った、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。

おそらく、ヨナス及びアーベルの主張の有効性を測る試金石は、第一に、彼らの存在論的乃至認識論的前提が、どこ

責任思想の展開(杉本)

まで説得性を獲得しうるか、ということであり、そして第二に、彼らの言う地球的規模での人類の連帯責任を担うことへの具体的動機づけがどこまで確保されうるか、ということにあるであらう。

結び

以上において我々は、現代における主要な責任思想を、責任の「Wort」の観点から区分し、整理し、跡付けることを試みた。だがこのような区分は、それぞれの思想が究極的には「人類に対する共同責任」への可能性を秘め、それを志向している限りにおいて、あくまで便宜的なものにすぎず、それらの区分は、どこに強調点を置くかの相違以上のことは意味しえない。W・ヴァイシエデルが言うように、責任性という根本態度からは連帯性という倫理的態度が生じ、責任性は自ずから共同責任性へと展開するのである。とりわけ第二節から第四節に至る思想家たちは、近代の意識哲学のパラダイム、つまり、まず個別主体としての自由な道徳的意識的主体を措定するというパラダイムと決別し、近代的自己責任概念から離反するという点で共通している。今や自己関係を越えた、現実的な人間相互の関係こそが責任の根源的次元なのであり、責任とは、間人格的な相互応答的な関係や行為によって、事態に対して応えることを求める人格の要求に関わるコムニカティブな概念なのである。

しかしながら又、彼らに共通した問題点も指摘されねばならない。例えば第一に、彼らは究極的には「人類に対する責任」を志向するとしても、見方を変えれば、人類以外の存在者については責任を負わなくてもよいのか、という問題が提起される。もしよいのだとするなら、そこには一種の逃れ難い「人間(中心)主義」が生じてこないだろうか。そして第二に、より深刻なこととして、彼らの言う、そのような責任を形成することへの具体的動機づけとアプローチを、現代に生きる各自が、如何にして獲得しうるのか、ということである。この問題は、今日においては我々がそれを前にして責任を負うところの審廷(「Wort」)がもはや明確には提示(自覚)されえないことと無関係ではありえない。だがこの審廷

は、どのようた、そして如何なる形で提示される——それうるとすれば——のだろうか。ここでは責任を巡る今日の思索だとしての一つの大きなアポリアがあるのである。

註

- (1) 責任 (Verantwortung) は種々な関係概念であり、一般に「何(誰)をどうして」何(誰)をどうして(答) = Vor) 責任を負う」として用いられる。このようにしては、O. Hoffe (Hg.) Lexikon der Ethik (München 1986) S. 263 及び M. Riedel, Freiheit und Verantwortung, in: H. M. Baumgartner (Hg.) Prinzip Freiheit (Freiburg / München 1979) S. 221f. 参照。(ただし) 今般責任の Wofür のをを問はれ、Wovor の次に問はれ、Wofür の次に問はれ、W. Schulz, Grundprobleme der Ethik (Pflüngen 1989) S. 221f. 参照。
- (2) M. Weber, Politik als Beruf (1919) in: Gesamtausgabe Bd. 17 (Tübingen 1992) S. 250
- (3) W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pflüngen 1974) S. 716f.
- (4) エッセイ「節制と責任」が、叙述が拙著「責任と責任——「責任の時代」をさける解釈学的倫理学の意義と限界——」(熊本大学文学会「文学部論議」第四十六号 一九九五年所収)より一部重複するところを断りして置く。
- (5) K. Jaspers, Philosophie II (Berlin 1973) S. 196
- (6) a. a. O. S. 197
- (7) a. a. O. S. 249
- (8) Vgl. B. Sitter, Dasein und Ethik (Freiburg / München 1975) S. 151f.
- (9) J.-P. Sartre, L'existentialisme est un Humanisme (Paris 1952) p. 24
- (10) このようにしては、野宮芳明『人間の問と倫理』(人文社 一九八〇年)六七頁以降参照。
- (11) このようにしては、とりわけ H. ノーレン・ヒンマン『実存哲学と倫理学』(上巻監訳 哲書房 一九八三年)三五三頁以降参照。
- (12) M. Buber, Ich und Du, in: Werke Bd. 1 (München / Heidelberg) S. 90
- (13) ders., Urdistanz und Beziehung, in: a. a. O. S. 412
- (14) Ich und Du, a. a. O. S. 128
- (15) a. a. O. S. 148
- (16) 日・ノレン・ヒンマン『時間と他者』(原田訳 法政大学出版局 一九八六年)九八頁、Z. パロー『ブーバーにおける人間の研究』(野口・植村訳 北樹出版 一九八三年)六四頁以降、及び E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Nijhoff, 1974) p. 15 参照。

責任思想の展開 (杉本)

責任思想の展開 (杉本)

- ① 「責任」と対するクニイニ睡 (acharou) が他者 (acher) を既に含意している。Vgl. B. Taureck, Lévinas zur Einführung (Hamburg 1991) S. 34
- ② Autrement... p. 18
- ③ E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik (Frankfurt/Main 1985 [1949]) S. 90
- ④ a. a. O. S. 95
- ⑤ a. a. O. S. 66
- ⑥ じやじやじやとは例えは Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, a. a. O. S. 692 参照。
- ⑦ ちやちや責任を巡りユング派固有の問題も現れる。即ち彼らは「フロイトと異なり」「心的決定論」と道徳的責任(自由)とのアポリアは免れるとは言え、個人的無意識の深層に人類に共通に生得的な普遍的無意識を考へるとき、この無意識と責任との関係を問うるの可否がどう問題である。(因みにノイマンは例えは「無意識」の、少なくとも無意識の個人的関与への責任 [a. a. O. S. 90] とどう微妙な言い方をしている。) たがこのことは、別のマスキットから見れば自己責任を超えていく契機を持ちうることを意味しよう。
- ⑧ Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt/Main 1989) S. 249
- ⑨ a. a. O. S. 36
- ⑩ a. a. O. S. 175
- ⑪ B. Engholm u. W. Röhrich (Hg.) Ethik und Politik heute (Opladen 1990) S. 82
- ⑫ 例えは青木は、ヨナスの目的論的形而上学において最終的に自然が人間の存在を志向するものであるなら、それは彼が克服しようとしたはずの「人間中心主義」を超えていないと批判し(青木隆嘉「現代におけるニートス・実践・幸福」〔新岩波講座(哲学) 10『行為 他我 自由』岩波書店 一九八五年所収〕二三〇頁) 又、アールは、ヨナスが責任の基礎として相互性原理を却下する限り、彼は(ノイマンの言) 道徳的発達の慣習的段階にとどまっておき、脱慣習的な連帯責任の次元に達していないと批判する (Vgl. K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung [Frankfurt/Main 1990] S. 196ff.)。
- ⑬ ノーヤの責任論理については拙稿「現代における責任論理の可能性——K.-O. ノーヤの所説とその批判を中心として——」(熊本大学文学会「文学部論叢」第四十二号 一九九四年所収) を参照された。
- ⑭ Apel, a. a. O. S. 122f.
- ⑮ a. a. O. S. 116
- ⑯ Vgl. W. Weischedel, Skeptische Ethik (Frankfurt/Main 1980) S. 216
- ⑰ たがたがノーヤとあつては「我」が「汝」は人間に限り、動物植物でもありうることを示唆されている (Vgl. Buber, a. a. O. S. 82)。しかしそれらの問の応答としての相互責任がどのように成立するかが十分に説明されているとは思えない。

レヴィナスの責任概念に潜む人間（中心）主義の指摘として、斎藤慶典「倫理・政治・哲学」（岩波書店『思想』一九九〇年 十二月号所収）とりわけ一二八頁以降参照。

69 註(1)参照。特定の宗教的伝統の下に思索を展開するフーバーとレヴィナスにおいては責任の『Woo』は提示されようが、しかし通文化的理解は得難いと言えらる。