

G・ピヒトの責任論

1

我々は何故に〈倫理学〉なるものを持っているのであろうか。少なくともこの私は、何故に〈倫理的なるもの〉への理論的反省に携わろうとするのであろうか。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の序説において次のように述べている。「かかる〈善〉¹⁾「およそわれわれの行なうところのすべてを蔽うごとき目的——われわれはこれをそれ自身のゆえに願望し、その他のものを願望するものこのものゆえであり、したがってわれわれがいかなるものを選ぶもの結局はこれ以外のものを目的とするのではない、といったような——」²⁾の知識はわれわれの生活に対しても大きな重さを持つものではないであらうか。そしてわれわれは、ちょうど射手の場合がそうであるように、標的を持つことによって、然るべきものによりよく的中しうるのではあるまいか。¹⁾すなわち、アリストテレスによれば、我々が〈倫理学〉なるものを持っているのは、我々がごぞってそれをこぞ追求める〈善きもの〉に確実に到達せんが為である。自らの希求し追求する当のものについての〈知識〉が我々に欠けていて、我々がその何かを漠然と慕い求めている限り、我々はみじめな試行錯誤に陥り、そして、暗中摸索の末に手に入れるものが、——幸運に恵まれるのでな

西村 誠

い限り——意に反したものである、ということになりかねまい。ここに、「善」の知識としての倫理学の必要性がある、というのがアリストテレスの言葉の意味であらう。しかし、アリストテレスのこの言葉が充ちた意味を持ちうるのは、そうした「善」の知識が我々にとって獲得可能であるという前提が成り立つ限りにおいてである。確かに、我々が何か「それ自身のゆえに願望するもの」を持ち、そうした善（最高善）を本気で追求する限りにおいては、その追求の対象が何であるかについての正確な知識を得ることは、我々にとってこの上もなく願わしいことであらう。しかし、仮りに「善」そのものがそれ自体としては可能であっても、もしそれが我々にとって隠されたままに止まるか、或いは、何か不可避的事情のために我々がそれについての誤った観念を正しい観念と取り違えざるをえないかする限り、「善」の知識としての倫理学は、空語であるか、或いは却って害悪ですらあるであらう。従って、〈倫理的なるもの〉への反省は、まず次の問いを先決問題として取り上げなければならぬ。その問いとは我々は「最高善」なるものを口にしてはいるが、その「最高善」は本当に我々に見えているのかどうか。また、仮りに見えているとしてもその像は歪んでいないかどうか。或いは、何か別のものの像をそれと見誤っていないかどうか。もしそうだとすれば、

いかにして我々はその当のものを正しく見ることができるといふ問いである。

この問いが、問いとして重大な困難を含んでいることは直ちに明らかである。すなわち、仮りに我々に見えている像が歪んでいるか、或いは当のものは別のものの像であるとして、いったいどのようにして我々は、当の正しい像を知らずにそのことに気付くことができるのか。否、そもそもその当のものがはたしてそれ自体として可能かどうかを我々は知っていないのではないか。——かくして、我々は、もし先の問いに答えようと試みるのであれば、その問いが問いとして意味を成すか否かを知らぬまま、その試みに出発する覚悟をしなければならぬのである。⁽³⁾

さて、このような困難を確認した上で、冒頭の問い、すなわち、我々は何故に〈倫理学〉なるものをもっているのか、という問い、に対する私なりの答を出しておかなければならない。我々は、少なくともこの私には、何故に〈倫理的なるもの〉の反省に携わるのであるか。それは、対象としての「善」なるものの知識を獲て、以て「善」なるものに確実に到達せんが為には、ない。⁽⁴⁾（そうしたことは、恐らく我々の大部分の力を越えたことであると言ふことが許されるのではないか。）そうではなくて、我々が、或いは少なくともこの私が、「善」なるものへと関心づけられた在り様をしている限りにおいて、そうした我々（ないし私）自身、の在り様が現にどのようなかを在りのままに見定め得んが為である。我々は「善」そのものを追求し、それに確実に「的中」せんとするけれども、我々に課せられているのは直ちにそれへの「的中」ではなく、むしろ、そうした「的中」を目指している当の自分の在り様を見定めることではなからうか。〈倫理的〉反省という営みは、対象としての善に対する我々の愛求的態度としてよりも、むしろまず我々自身、の在り様に対する我々の査察的態度としてこそ、意味を持つのではない。

いかに。

この論点はまた、別の文脈においてであるが、アリストテレスによって示唆されている。アリストテレスは、同じく『ニコマコス倫理学』の序説において倫理学の適当な聴講者の条件について次のように述べている。「このような人々〔年齢の若い者も、また倫理的性状（エートス）の未熟な者も〕にとつては……知識は無益におわる。ただ、ことわり（ロゴス）に即して欲求し行爲するとき「倫理的性状（エートス）」を備えているのでなければならぬ、と言われるのである。「ことわり（ロゴス）」という語がここで正確には何を意味しているのかは措いても、いざれにせよ「ことわり（ロゴス）」はそれ自体では行爲者の側でそれ「即して欲求し行爲する」ことを必然的に伴うものではない、とされているのである。ロゴスに即した欲求と行爲とが生じる為には、「人生の現実の実践」についての経験と「何ごとをも情念（パトス）のままに追求する」という在り様からの脱却とによって、⁽⁵⁾行爲者の側にロゴスに聴くという姿勢が獲得されているのでなければならぬ、という訳である。してみれば、ロゴスに聴くというこの姿勢、そうした倫理的性状（エートス）の実現は、優れて倫理的な（エーティッシュ）課題であると言えるであろう。そして、この課題の達成は、そうした姿勢へともたらされるべき我々の在り様に対して、我々自身が査察的・吟味的に関わり得るか否かによって、その成否をわけるであろう。更に、我々による我々自身の在り様に対する査察的・吟味的態度が実現したとしても、その先行的査察の結果が、善なるものに「確実に」到達しうるという確信を我々から奪うものとなる、ということもありうるであろう。しかし、

仮りにそうした結果となるとしても、他方において、我々は自らの在り様についての幻想・自己欺瞞から——そして、敢えて言えば、自己の在り様に対する幻滅や絶望からも——免れる道が切り拓かれうるはずであって、ここに、倫理的なるものへの理論的反省に携わることの意義がある、と私には思われるのである。以下にすぐれて倫理的な概念である「責任」についてのG・ピヒトの考察を要説するのも、このような自覚に立つてのことであり、また彼の考察がそうした自覚を促すものと私に解されるが故である。

2

G・ピヒトの哲学は、その追悼講演集の表題が示すように「責任の哲学」として特徴づけることができる。この言葉は、たんに「責任」概念を論究対象とする哲学」という意に解されるばかりでなく、また「責任」としての哲学」更には「哲学的営みの姿としての責任」という意味にも解することができる。従って、彼の責任論とは、そのまま、彼に与っての哲学的生のあり方の考察でもある訳である。以下では、ピヒトの責任論のもつこのような性格を踏まえながら、叙述の対象を、彼が一九六七年に発表した「責任の概念」という小論に素描され、彼の他の諸論文で肉付けされている責任の構造についての彼の考察に絞りたい。

ピヒトの責任論の眼目は自己責任という概念への批判にある。

彼によれば、責任の概念には次のような二重の指示 Verweisung が含まれている。すなわち、一方では、責任の担い手がそれに、対して、配慮 Instanz をなすべきである対象への指示と、他方では、対象へのそうした配慮を彼に委託した審級 Instanz、つまり、彼が配慮の遂行の仕方をめぐってその前で、申し開き Rechenschaft をなすべき審級、への指示である。責任の担い手は、このような二重の指示連関の内へ置かれてゐるのである。ピヒトはこの二重の指示連関を、それぞれへ…に對する

責任」Verantwortung für…及び「…の前での責任」Verantwortung vor…と名づけてゐる。さて、ピヒトが批判せんとする自己責任とは、こうした二重の指示連関に即して言えば、「自己自身の前での、自己自身に對する、責任」と解される責任にはかならない。そして、ピヒトは、こうした自己責任概念に對する「古典的定式」がカントの定言命法である、とする。すなわち、彼によれば、カントの実践哲学における仮言命法から定言命法への移行は、「法則の表象に從って行為する能力」としての意志の可能性を確立することを旨とするものと解されるのであり、そしてまた、定言命法の、「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」という定式には、「意志の目的が…自由意志自身の可能性である」ということ、換言すれば、「意志はただ自己自身を可能にすることだけを欲する」ということが含意されていると解されるのである。このことを責任の二重の指示連関に即して言えば、定言命法が定式化している事態というのは、自らを自由意志の可能性と解する主体が、行為の格率の採用に際して、「自己自身の可能性」に對して、配慮し、そして、自己を欲する意志それ自身の前、で申し開きをすべく求められているという事態に他ならない。ピヒトがカントの定言命法を自己責任概念の古典的定式と呼ぶのは、以上のような理由によるのである。

では、ピヒトは、どのような根拠から自己責任概念を批判するのであろうか。

彼によれば、定言命法の無条件的必然性を支えているのは、そこに表明される意志の自己同一的構造である。すなわち、定言命法においては、意志が普遍的立法の能力として働き出し、その働きにおいてそうした能力としての自己を自らの権能とともに自覚するといふ、自己還帰による自己同一という事態が、みられるのである。このように、定言命法においては、意志が責任の二重の指示のいずれの方向においても自己の

外に出ずに自己の許に留まっているという意志の自己同一性が、自己責任論の真理性の基礎となっている、と見られるのである。勿論ピヒトは、定言命法が「人間をそれ自身の外へ置き移す」こと、「経験的意識から普遍的意識への移行を命じる」ことを認める。その限りでは、定言命法を通じて人間は自己の外へと歩み出るのである。しかし、人間がそこへと歩み出て行くところの理性的意志そのものは「自己自身との一致」としてあり、それは最早それ自身の外に出ない、と解される。そして、こうした自己同一性に対し、ピヒトは、「同一性そのものは、たとえ実践理性によって単なる理念として思惟される場合でも、超越論的仮象でありうる、と我々はみる。」と述べる。従って、自己責任概念に対するピヒトの批判の要点は、同一性が仮象であり得るという事態への反省が自己責任概念には欠けているというにある、と言えよう。

それでは、こうした自己責任概念に彼が対置する責任概念は、どのような構造をもつのであるか。

3

先ず、二重の指示連関のうち、 $\langle \dots \rangle$ に対する責任 $\langle \dots \rangle$ について見てみよう。ピヒトによれば、 $\langle \dots \rangle$ に対する()という前置詞が指示するものは、第一義的には、責任の担い手に委託されている他者や物であり、他方、責任の担い手自身の行為やその行為への決断への指示は第二義的なものにはすぎない、とされる。責任の担い手が自らの行為と決断とに配慮しなければならぬのは何故かといえは、それは彼に予め配慮責任が委託されている他者や物について生ずることがらを、彼の行為や決断が左右しうるからにはかならないのである。すなわち、「責任の担い手が、それに対して責任のある人や物に予め指し向けられていたが故にこそ、そうした人や物に関して生ずる一切のことが、責任の担い手たる彼の方を逆指示する。」⁽¹⁸⁾のである。このことの例証として、ピヒトは次のような

いくつかの経験的事実を挙げる。先ず第一の例証は、或る人間に責任が問われるのは、大抵の場合、責任の趣旨からみて生じるべきではなかったような出来事が当の人物による行為の怠りに関係づけられることによるのであって、必ずしも、そうした出来事がその人物の一定の行為から一本の因果系列の糸に沿って帰結したものと判明することによってではない、ということが挙げられる。すなわち、「彼が一定のことを為した場合ではなく、一定のことを怠った場合」、したがって、実際に一本の因果系列が現実化した場合ではなく、それが可能性のままに放置された場合にこそ、却って責任の追求が生じるのである。「例えは私が共同住宅の共通の門の鍵を掛け忘れ、そのとき泥棒がその共同住宅の別の部屋に押し入ったとする。この盗難の責任は、鍵を掛け忘れた私に問われるであろう。しかし、私が鍵を掛けるという一定の行為を怠ったことが、直ちに盗難を惹き起こしたのではない。そうした私の怠行が却ってふいに訪れた別部屋の縁者が外で立ちつくさずに中でくつろいで住人の掃部屋を待つことにも余地を開いたかも知れない。」⁽¹⁹⁾第二の例証は、人間は、彼がその同時代を生きたのではない過去の出来事についても責任を問われうる、ということが挙げられる。⁽²⁰⁾第三に、人が悪いと知らずになした悪行についても責任を問われうる、ということがある。⁽²¹⁾このように、人がある出来事の直接的原因であるのでもなく、またその出来事を避ける為に別様の決断を、時間的距たりのために、或いは自覚の不足の故に、なしえぬ場合でも、責任ということは意味を持ってくるのである。「たとえ或る出来事が、或る道徳的行為に直接的に帰せられ得ない場合も、また間接的に帰せられ得ない場合でも、我々はその出来事に対して責任がある。」⁽²²⁾すなわち、責任の領域は、歴史や無意識の世界にも拡がっているのである。もちろん、 $\langle \dots \rangle$ 責任がある $\langle \dots \rangle$ ということと $\langle \dots \rangle$ 責任を認める $\langle \dots \rangle$ ということとは別であり、今語られているのは $\langle \dots \rangle$ 責任がある $\langle \dots \rangle$ という事態についてである。そして、いずれにせよ、先の例証からも明らかかなよ

うに、責任の概念はいわゆる法と道德との領域を超えたところを指し示しているのである。⁽²³⁾

以上で、〈…に對する責任〉が第一義的に指示するものが責任の担い手の行為や決断ではなく、彼に委託されている他者や物であるということが示されたとして、それでは、法的・道德的主体が自ら直接的にも間接的にもその原因ではないような出来事に対して責任を問われるということがどうして生じるのであろうか。ここで我々は、ピヒトが〈責任の地平〉と呼ぶ歴史および時間についての彼の所論を取り上げねばならない。

4

我々人間が他者や物に對する配慮の責任を問われるのは、他者や物に關して生ずる事態に對して我々が影響を持ちうると思えられるからに他ならない。ピヒトは、我々の可能的影響下にゐる過程 *Vorgänge* を出来事 *Geschahis* と呼ぶ⁽²⁴⁾。出来事の領域は、我々人間が原因となつて現実に惹き起こした過程には限定されない。それ自体としては人間の影響から独立に確率の法則に従つて経過してゆく自然過程であっても、可能的に我々人間による介入を受けうるものもまた、出来事と呼ばれる。そして、ピヒトは、そうした過程を我々人間による介入との關係に立たしめ、それに出来事という意味を与えることを可能にするものを、〈歴史の時間〉とその経験に求めるのである。

〈歴史の時間〉とは、過去・現在・未来という三様態の差異をそなえた時間である。〈歴史の時間〉は、たとえば、〈法則的自然の時間〉とは異なる。〈法則的自然の時間〉というものは、それ自体において同一的である永遠なるものの表現・再現 *Repräsentatio* としての、不変不動の時間である。時間の中をものは流れ移ろうが、しかし時間それ自体は恒常的である、というのが不変不動の時間である。これに對し、〈歴

史の時間〉は、ピヒトによれば、「端的に現前 *praesentatio* としてのみ理解される」⁽²⁵⁾「現在化 *Vergegenwärtigung*」である。それは、時間に先行して〈既に在る〉ものの再・現前ではなく、〈未だない〉ものの現前である。〈未だない〉ものの現前とは、現在が未来への開在性として現前することである。更に、このような未来への開在性の現前する場 *Raum* を生みだすものは過去である。過去は過ぎ去らない。「過ぎ去つたものの現在」ということがある。過去から過ぎ去つたのは、それが〈他のようでもありうる〉という可能性であつて、他方、過去は今や〈他のようではありえない〉という必然性として現在においてある。従つて、端的な現前としての現在化とは、それ自体時間の一樣態としての過去を場とし、これまた時間の一樣態としての未来への開在性として現在が現前することなのである。すなわち、「その都度の現在化は、可能性として、未だない未来へ——過去によって限定づけられた変域 *Spielraum* の範囲内で様々な形態において現在となりうる未来へ——と指し向けられている。他方、一切の新たな現象によつて、構造における永続的なものは増大しかつ変化し、これらの構造が再び未来の諸々の可能性を規定する。⁽²⁶⁾」その都度の現在化は、その都度新たな過去の現前とその都度新たな未来の現前との統一として、不断に新しく不断に変化する。ピヒトが〈歴史の時間〉と呼ぶのは、このような不断の変化の相においてそれ自身を現前させる時間なのである。歴史における時間は、〈いつでも、かつどこにでも〉あるものの再現ではなく、〈いま、ここで〉の新たな、しかも時間それ自身の、現前なのである。

このような〈歴史の時間〉こそが、それ自体としては人間の介入から独立に経過する自然過程に出来事という意味を与えることを可能にする。過程は、確率的に決定された成り行きという意味に加えて、開かれた過程という意味をも持ち得るようになる。しかし、このことを裏側から言えば、人間の介入への確率的自然過程のこうした關係づけは、必ず

既に見たように、我々がへ：の前での責任へに行き当ったのはへ思惟の無へによってであった。従って、思惟にとってはへ：の前での責任の由来についての問いに対する答は与えられないであろう。「責任の根源への探究は、我々を未決の問い eine offene Frage〔開かれた問い〕へと導く」⁽³⁵⁾のである。思惟にとってその問いに対する答は与えられることがない。それでいて、同時に、それが思惟にとって問いであることを止めることがない。答が作為されるといふ仕方によってせよ、問いが放棄されるといふ仕方によってせよ、そのいずれによっても、この問いはへ開かれた問いであることを止めてへ閉じてへしまうのである。そして、こうした責任の根源への問いがへ閉じる時、我々はへ：に対する責任へからも自らを閉ざすのであり、我々自身の外なるものから我々自身の内に引き籠もることになるのである——たとえ目に見える仕方では他者につき合い物を取り扱っているにしても。逆に、「まさしくこの問いが未決の〔開かれた〕ままに留まるという事態こそが、我々の意識の中へ照り返して、我々を申し開きへと強いるのである」⁽³⁷⁾。ピヒトにとっては、この問いが未決のままに止まるということは、一方ではへ：の前での責任へと呼び出されるという仕方*で*我々がへ単独化へされることであるが、他方では、それが同時に我々をへ：に対する責任へへと開くものであるが故に、そこから「全き単独化」へ我々が導かれることはないのである⁽³⁸⁾。

6

以上、我々は、責任の構造をめぐるピヒトの所論を要説してきたのであるが、最後に、責任の担い手をめぐるといふ問題の考察をしたい。それは、責任の担い手が具体的課題を選択し遂行する場合の誤ちと挫折という問題である。

先ず、具体的課題の選択における誤ちの問題であるが、既に上述の無

自覚的悪行の例や法的・道徳的領域を超える責任概念の射程の確認からも推測されるように、ピヒトは、我々が「自分では善いと見なしていたにもかかわらず後で悪いと判明するような課題に仕えることがありうる」⁽³⁹⁾と述べる。それは、責任の概念の二重の指示連関からして、課題選択の動機だけでなく、課題遂行の結果もまた、行為者に問われるからであり、また、動機そのものにも行為者にとって必ずしも透明であるとは限らないからである。課題の正しさを予め客観的に判定させてくれるような規準は無い、といわねばならない。只、その規準に替わる拠り所を示唆する表現がピヒトの所論に見い出される。それは、「それ自身の経験において味わい尽された苦悶の透明性」⁽⁴⁰⁾である。

次の問題は、課題の遂行における挫折ということである。責任の担い手は、課題の遂行に当たって内外に障害をもつ。内的には、今触れた課題の正しさへの自己確信の不可避的危うさがあり、外的には、抵抗に満ちた課題領域の余りの広大さがある。その為に、主体は、課題が意識へ浮上するのを抑圧するように駆り立てられ、その浮上を促すへ：の前での責任への抑圧へと傾く。すなわち、「我々はへ死の先取」とへ思惟の無へと抑圧せんとする傾向を持っているのである。果して、課題の遂行における挫折の不可避性を前にしつつしかもそうした抑圧に陥ることのない道はあるのであろうか。課題を遂行し切る力は何処からか汲み出されうるのであろうか。この問題においても我々は客観的な解答からは見離されている。むしろ、ピヒトは次のように言う。「人間性に対する真正の希望は、諸々の危機が我々を今にもすっかり庄倒してしまいうりになり、虚偽の希望がひとつ残らず滅びてゆく処の何処にも燃え立つのである」⁽⁴¹⁾。

我々は、ピヒトによる責任の構造の分析によって、責任の担い手の在り様への考察へと導かれて来た訳である。ピヒトの責任論には、こうした考察そのものの倫理の意味を自覚させるものがある。そして、彼の考察

の場合においても日本語の「責任」という語では敵い切れぬ意味を欧語は持っている。日本語で「責任」と言う場合、そこで意味されているのは、「①人が引き受けてなすべき任務②法律上の不利益をいしむ制裁を負わされること」(『広辞苑』第二版)であるが、そこには申し開きという契機と代理という契機とが必ずしも明確には含まれておらず、行論者として引き受ける任務を行為の主体として身に招く制裁の意が正面に出ている。総じて「帰責」imputatioの意が強い。欧語の含意に訳語を少しでも近づける為に「答責」なる訳語を本論文で採用しようかとも考えたが、慣用に従って「責任」という訳語は一貫させることとする。

申し開き *Rechenschaft, account* という語と「計算」「始末書」「預り物の勘定」なる意をも持つこと(これをそれと *rechnen, count* 「数える」かの派生)に気が付かれたのは D. ホンクマンナー博士の著書 (Vgl. *Bonhoeffer Brevier*, hrsg. von Otto Dudzus, München, 1985⁹, S. 390f.)⁹ であり、『キリスト』十八章二三節まで「この故に天國はその家来に對し計算をなすべしと王のいふこと。…」と言及されたこと。すなわち、申し開きとは、既に背かしている負債をいつてその決済を迫らねばならず答弁という意を持つことと訳される。つまり、何がわれわれの罪を論じて自らの無実を言葉でいって証明する、というのが申し開きなのである。

ホンクマンナー博士は、また、新約聖書の諸書簡をさす *ἀπολογία* (弁明) という語が随所で用いられており、それがヘブライ語訳の *Verantwortung* 「責任」と訳されたこととを教えられた (Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München, 1985¹⁰, S. 173f.)¹⁰。例えば『ヨハネ書』一章七節「…福音を弁明してわたを國に來し時…」(εὐ τῆ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαίωσι τοῦ εὐαγγελίου; wenn ich das Evangelium verkündigte und bekräftigte)。¹¹ ホンクマンナーは言う。「第一義的の言は私が弁明するのは私自身や私の行いをではない。私は私自身を護つてはならない。そうではない。私はイエス・キリストを弁明するのであり、だからこそ、また、イエス・キリストにより私に与えられた委託をも弁明するのである。」(同上) なおドイツ語としての責任の語義について、W. ヴァインシニギルは次のように述べている。「verantworten」[責任を引き受ける。弁明する。]というの、一つの問いかけに対して自己のあり様を明らかにする語り出すこと

である。弁明する者は自己へと立ち帰り自己を応答という姿勢に引き入れる——つまり反省である。彼は自己を全面的に——余すところなく——明言の過程へと引き込み、そうすることによって糾問されるべき在り様を脱することである。」(Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortlichkeit*, Frankfurt a. M., 1972⁸, S. 17.)¹² すなわち、ヴァインシニギルによれば、弁明は、まず「自己」がある問い(糾問)に直面することによって始まる。そして「自己」は、こゝに問いを受けて「自己」に立ち帰り「自己」のあり様を全面的かつ徹頭徹尾公然化することによって、その問うかけに回答し切り、その問を通過して「自己」の確信へと到るのである。ヴァインシニギルは、この問いと糾問と回答し切らんとする「自己」の姿勢を「Verantwortlichkeit」[責任ある態度]と呼び、これを「自己」のことから着想されるべき「ヴァインシニギルが「責任」との本質となすのは「根を根自己責任」なのである。

- (9) W. V. V., S. 321.
- (10) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, Bd IV, S. 412.
- (11) K. R., S. 507f.
- (12) Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, Bd V, S. 29. ヲリマンとは次のように述べている「自由は無制約的な実践的法則とは交互にお互いを参照する。もし私が私はこのことは問わぬ。すなわち、この両者は実際にも別々のものであるかどうか、むしろ無制約的法則は純粹実践理性の自己意識にほかならず、そして純粹実践理性は自由の積極的概念とまったく同一であるのではないかと、このことは問わぬ。」(Kant 自身は「自己」についての問いを未決のままに置かれているのであるが、定言命法としての「自己」の解釈によれば、この問いについてのカントの解は、「無制約的法則は純粹実践理性の自己意識にほかならない」ということにならざるであらう。否、少なくとも、定言命法の無制約的必然性は、自己を自由意志と解する主体が、定言命法を自らの働きの自己意識と解する点に基礎づけられていることなのである。すなわち、カントにおいて、主体が積極的意味で自由であるが、故にはなく(それは「要諦」されるに止まる)、主体が自己をそのように解してよい充分な理由があるが故に、定言命法の無制約的必然性が成り立つのである。いずれにしても、意志の自己同一的構造

が定言命法を支えている。

- (14) H. J. I., S. 154. (15) *Ibid.*, S. 48.
- (16) *Ibid.*, S. 53.
- (17) Vgl. W. V. V., S. 7. ユリッペ・ユムトは「カントは可能性の制約への超越論的問いを理性それ自身に向けられねえままに留まっていた。」と述べている。

(18) W. V. V., S. 326. ユリッペ 他者や物ごころの配慮責任の委託とユリッペが語られているが、これは、一定の具体的な社会制度や集団内においてそうした制度や集団の慣行・規範・権威に基づいて生じる委託そのものに属するのではなく、そうした具体的な委託がそこで生じてそこを担われる地平が問題となってくるのである。

(19) *Ibid.*, S. 325. ユリッペの思想をたどるのは、『ルカ伝』十六章十九—二十一節の「金持ちのシマキ」の話である。この話について、W. ニューキは次のように注記している。「この金持ちが牢獄に入れられたのは、彼の為したことによってではなく、彼が地獄に陥らされたのは、彼が為さなかったことではないのである。」(William Barclay, *Through the year with William Barclay*, ed. by Denis Duncan, Evesham, p. 360.)

- (20) W. V. V., S. 329.
- (21) H. J. I., S. 489. (22) W. V. V., S. 324.
- (23) このことは、逆に言えば、ピヒトの責任概念は、らわゆる法と道徳の領域に限り我々が日常的生きている領域にあって、何が誰の責任であるか、或ることに就いて或る人に責任があるのか否か、共同責任の限界は具体的にどこで引かれるのか、等の問題に直接答えることがない、というこを意意味している。これを「欠点」と言うこともできよう。しかし、そもそも責任の「概念」によってそうした問いに直接に答えるものなのであるか。むしろ、「概念」の探究は、具体的探究の基本的姿勢、その地平を見定める為にこそ遂行されるのであつて、具体的探究は、危険を伴った「冒険」としてこそ進められるのではないか。ピヒトが「精神の責任」として責任を語るの「W. V. V., S. 7, 341, et al.」そのような意味ではついでである。

- (24) W. V. V., S. 327. (25) *Ibid.*, S. 312.
- (26) *Ibid.*, S. 313. (27) *Ibid.*, S. 315.

- (28) *Ibid.*, S. 316. (29) *Ibid.*, S. 328.
- (30) *Ibid.*, S. 331. 従って、通常我々が口にする「人類の存続に対する責任」も、また「自然保護に対する責任」も、ピヒトにおいてはこの「歴史に対する責任」に基礎をもつのである。歴史とは、自然の内を生きる人間の可能性であるからである。

(31) H. J. I., S. 95. (32) *Ibid.*, S. 404.

(33) *Ibid.*, S. 107. (34) *loc. cit.*

(35) *loc. cit.*

(36) こうした「答の作為」や「問いの放棄」が意識的なものか無意識的なものかは、ここでは問題ではない。ピヒトは、作為された答の内働いてくる意識のことを「マルクスに倣って「虚偽意識」と呼んでみる。(H. J. I., S. 7, et al.) ルカーチは「虚偽意識」についてそれが「主観的には自分で設定した目標を果たしそこねるともた、その意識が知らず知らず、また知らずともしない社会的発展の客観的な目標を促進し、また達成するもの」としてあらわれる。」と述べているが、「城塚・古田訳『歴史と階級意識』百七頁)「それ」は「客観的な目標の促進」という含意は「ピヒト」が持つは無し。

(37) H. J. I., S. 107. (38) *loc. cit.*

(39) H. J. I., S. 497.

(40) H. J. I., S. 247. 尚、この表現は、ピヒトがH. W. フォルトの「正しき」を示すためのように用いられているものである。

(41) Vgl. Th., S. 27. 「我々の責任の射程は(所轄の領域とは異つて)原理上画定不可能である。」

(42) *Ibid.*, S. 28.

(43) H. J. I., S. 127. 「『手記』八章三四節がこころを思い起こされる。「眼で見ゆる望は望であらず、人その見るところを争て望まんや。」