

責任について

一

「疑いもなく、今日の世界にあつては、すべての人がすべてのことに対して責任があるという感情が高まつている。だがそれと同時にまた、極度に無責任な大衆行動の危険が異常なまでに増大してもいるのである。」(ホイジンガ)

この警告は今日ではファシズムについて適切である以上に、技術による自然破壊に關して的確であるように思われる。われわれは恐怖と不安のどん底で、歴史に対する人類の責任の重大さを思い知らされている。そしてその責任を担いうる主体の不在を予感すればこそ、陥つた深い不安から絶望的行動へ訴えるのである。「公害」問題においてわれわれが思い知るのは、責任の遍在化と責任を負いうる者の欠落という事実にはかならない。

哲学においてもこの事情に変わりはない。本来、ひとを責任の次元へいざない、人間的責任へ開放することをもって責務とする哲学そのものが、その責務を果たしていない。いや哲学の責務そのもの

が忘れさられたかに思われる。事実においては、むしろ哲學者こそ、自ら責任を放棄し、その結果今日の責任者不在の状況をもたらした主犯ではなかつたろうか。

ニーチェやマルクスの哲学も、その實質においては、人間の責任へと問いかけるものにほかならなかつた。「神の死」も「疎外」も近代社会における人間の責任喪失状況に対して下された診断であつた。それから生まれた処方方が、「運命愛」であり「革命」でもあつたのである。しかし彼らの処方に従つても、責任の恢復は原理的に望めなかつた。彼らの仕事の結果は、「生成」なり「生産關係」なりの本来責任を離れた領域へ主体を放逐したにすぎなかつた。

実に近代はデカルトの思想の中での責任喪失に始まつたとすれば、マルクスの思想の中で責任の破壊に到つた時に終りを告げたと見ることが出来る。「哲學者が哲学を政治の中で實現するために哲学から遠ざかつたマルクスの試み―それ自体哲学的な、哲学を放棄するといふ決意、次に世界を變革し、それによつて哲学精神、人間の『意識』を變革する企圖の中に伝統は終つた。」(アレント)そし

青 木 隆 嘉

て現代は、その結果として現われた責任消滅の時代である。

近代の主体が何よりもそれであるとされた「意識」は「良心」との二重性の中にあり、そのゆえに近代において倫理は何よりも良心道徳であり、個人内面の倫理であった。しかし、第二批判の愛読者アイヒマンの政治的良心はユダヤ人虐殺を遂行させ、良心的物理学者アインシュタインは原爆製造を進言した。そして今日多くのドライバーの市民的良心が現に交通戦争の激化を阻みえないでいる。われわれが眼前に見ているのは「良心」の破産という事態である。

ソクラテスが『弁明』に自分の思想を結晶させて以来、いつの時代にも哲学は弁明を迫られてきたが、とりわけ現代の状況は哲学に弁明を求めている。コンフォース、ピーパー、メルロ・ポンティらの弁明のさまざまな試みを見ても、この事情は明らかであろう。あるいはこのように多様な形で、哲学の弁明がありうること自体弁明を要する事柄と見えるかも知れない。だが、今日弁明を要求されているのは哲学ばかりではない。中でも政治が弁明要求を免れていないのであって、例えばアレントやクリックの仕事はたしかに、この要求に答えようとするものと言えよう。

哲学が多義であるに劣らず、政治の概念もまことに多種多様である。しかし少なくともプラトン・アリストテレスの伝統の中では、哲学と政治との関係は甚だ明確であった。哲学はテオリアであり、プラクシスの世界に属する政治とはまったく異なり、人間最高の営みとされていた。プラトンの諸対話篇に見られるように両者は鋭い対立関係をなしていた。

しかし人間生活が大別して哲学と政治であり、両者が対立関係に

あるだけのものならば、哲学に弁明を迫る状況は政治にとっては何れも弁明が免除されるような状況であろう。ところが今日では政治も哲学におとらず弁明を求められているのであるから、両者の関係は元来単純な対立関係であったのではないということを感じ起し、そして今日では両者の関係は序列を逆転しているのみか、その境界が抹殺されているのではないかと考えてみなければならない。今日顕著な狂熱的暴力は、おそらく哲学と政治との無媒介的結合から生まれ政治破壊的に作用すると同時に哲学否定の風潮をも作り出しており、この事情が哲学と政治の両者にとって弁明を避けられぬものとしているのではあるまいか。

現代社会に高まっているあの政治への無条件的参加を呼びかける声のうちに、この事情の端的な現われを見ることが出来る。この叫びは、無条件的参加を哲学の苦境の中で人間の責任を全うする可能性を与える唯一のものとなすところの、哲学に対する造反である。しかも人間の主体的責任の名においての呼びかけであるだけに、それは陥り易い誤りを含み、その危険も少なくない。

大衆民主主義の現代社会が大衆の政治参加を前提とし、いかなる人も一般に、政治への参加を通じて社会の責任を共通に担っていることは疑いない。しかし政治参加のみが唯一の責任ある営みであるとして、実践、現実行動に最高価値を認め、これと対置して理論の無責任性を非難するのは間違っている。非政治的といっても純然たる私的領域のような前政治的なものも、テロのように反政治的な行動もあり、超政治的領域とでもいいものもあり、夫々の非政治的領域の特異性、特有の責任のあり方を認むべきである。

参加は、ある立場をとることであり、主体的決断の行為を前提とする。この点では理論においても共通のことであるばかりか、理論においては何よりも責任を回避せず、立場に固執しないで自由に新しい決断を下すことが求められる。これに反して党派活動が現実においてはむしろ責任からの逃避であり、いったん何らかの教条、立場、党派に加担することによって安定を計り、自由な決断を回避するということも珍らしくはない。実際に、参加と称するものがその実体においては参加からの逃走であることも多いであろう。不参加より参加が優れることは自明的ではないし、参加を欠けば人間責任が失われるわけでもない。むしろわれわれはナチスの残虐行為が他ならぬ政治参加の産物であったことを想起すべきである。勿論正しい政治参加なら不参加にまさることは明らかだが、正か不正かを判定するのは参加自身ではない。合理的思考だけがそれを判定しうるのである。たしかに、われわれの思考は頼りないものではあるけれども、だからといって思考は無力ではない。理性よりも信念と情熱こそわれわれの行動を支えてくれるというなら、その行動の準拠の正しさを保証するものは何か。理性を捨てて生まれるものは狂信であり狂熱にすぎぬ。それこそ無責任な決断しか生み出す力をもたないものである。参加の無条件的讃美は、狂熱と暴力の脱責任の現象を生み出す。ブルードンは一八六〇年に、「ヨーロッパは思想と秩序に飽いて、暴力と原理蔑視の時代に入りつつある」と書いたが、それから百年後の今日では、暴力が普遍化し、政治権力が暴力と等置されるに至っている。そして実は、ここにこそ政治に弁明が必要となった事情があるわけで、この事情が哲学に対しても破壊的に作用しているこ

とは明らかである。なぜなら、暴力は言葉から脱落しており、弁明ぬきには在りえない哲学と対立するからである。

したがって、政治が哲学と共に、弁明を要するものとなった根源には、ある共通根が考えられる。すなわち、人間の責任次元からの逃走である。

二

verantworten の前綴 ver は vor, für と同系で、「の前」 「について」 「の代わりに」の意味をもち、antworten は元来、裁判において被告が訴状に対して弁明する意味の語であった。だから Verantwortung は責任応答と直訳していい語であり、この単語自体がすでに、責任を負う者は他者との関係の中に在り、彼自身ならぬ他の何ものかの前で、彼自身以外の何ごとかについて彼自身の責任を問われるのだということを十分に示している。

まず、それについて責任を問われるものとは、責任を負う者が関与した、もしくは関与しなかったために生じた出来事であると考えられる。何ごとかが起こったこと、もしくは起こらなかったことに關して責任が問題となるのである。このことは、倫理的、政治的責任が問われる時、主体の行為について責任が問われるのだという考えと違って、むしろ根本的には、なすべき行為をしなかったという点、即ち行為の欠如に対してこそ、責任が問われることを示しているであろう。なすべき行為をした場合、責任問題は生じないからである。また、行為の責任が問われるときにも、なすべき行為をしないうで、なすべきでない行為を行なったという点で、責任を追求され

るのだと考えられるからである。したがって行為を通り越して、出来事そのものが責任を負う者を溯示するのだと見る事ができる。

ところで、行為の欠如によって、あるべき行為によって起こるはずの事象は起こらず、別の事象が起こるわけだが、事象は行為者の事象へ関与する次元とは別な次元で、責任を負うべき者の意志とは独立に、それが生起する必然性に従って起こる。それが必然性に従うものであるかぎりにおいて、事象連関の中には責任を問われる者は存在していない。つまり、行為にさいして必然性によって限定されるのではなく、その行為をすることもしないこともできる存在においてのみ、責任が問われるのである。そのような存在は、もろもろの可能性に対して開かれており、その中から一つの可能性だけを選び取って現実化する者、行為する自由な存在としての人間以外にはありえない。

出来事が、こういう人間を責任を負う者として溯示するということは、責任能力のない出来事が、人間を代理者として立てることだと解することができよう。たとえば交通事故は、社会的、心理的、生理的、物理的等の諸因子の複合として発生したものであり、その諸因子はもとより、各因子間の規定関係も責任を担う資格を欠いている。しかしその事象の総体が責任者を指示しておればこそ、それは人間の関与した出来事という意味をもつのである。人が関与し、事象の継起に変動を与えたか、あるいは与えなかったために、それ自身の法則に従って生じた、自分では責任を担いぬ事象そのものが、自分の代理責任者を指示するのである。この意味で、責任を負う者は、人間が関わりのある事象の代理者のことだということがで

きよう。

出来事の代理者として立っている人間は、起こってしまったこと、過ぎ去った事象について責任を問われている。つまりオルテガのいう「本質的に繁雑で錯雑としたつねに唯一無二の生の具体的現実」を生きているものが、開かれた諸可能性から一つを選び実現する行為のあり方に関して責任を問われる。過去における行為の在り方が、出来事の形で現在に現われているのであるが、過去を現在に呼び込む力は未来から来る。未来へ開かれているかぎり人間に責任が問われるのは、このためであり、既に生じて不動のものと化した出来事の意味が現在の中で変わりうるからこそ責任を問うということも成り立っているのである。もし過去の罪業の一切が償われえないものであるならば、とっくの昔に人類は姿を消していたに違いない。このような意味で、過去への責任は未来への責任に基づいており、一言で言えば、責任は歴史に対する責任なのである。

過去は過ぎ去ったものではなくて、未来が現在へ呼び出したものである。そして現在のとなる過去があるところにのみ、現実的な唯一無二の現在がありうる。この現在は今日在って明日はもはや無いもの、二度と還って来る見込のない決断的な現実である。そしてこの瞬間が、「人間によって燃え上るための風を送られるのを待ちあぐんでゐる火の粉」(グートキント)のきらめきである。

では決断はいつ生まれるか。それは時間の果てから未来の矢がこの現実射ち込まれる時である。そこに生まれる火花だけが決断の名に価する。

終末は勿論歴史の中には存在していない。しかし終末からの問い

は、状況の現実がわれわれにつきつける問いの形で現われており、状況の個別的現実的な問いは終末からの問いの委託であり、われわれが状況からの問いを課題として受けとめる時、実はそれを透かして終末からの問いを聴いているのである。

時間の果てに在るもの、歴史を越えた永遠からの声が、問いかけの形で歴史の世界、時間の中へ入って来ている。われわれに問いかける者は、現実的応答の帰一すべき一点に、人間の利用、経験をよせつけぬもの、けっして人間の所有に帰することのない者として、ブーバーのいう「永遠の汝」として存在する。そして責任を負う者は、この永遠の汝の前でこそ、応答する者として立っているのである。「汝においてのみ我が生ずるのであり、要求からのみ責任が生ずる。」(ボンヘッファー)この意味で責任とはピヒトのいう通り、「終末論的概念」なのである。

三

責任を負う者は、他者との関わりの中に在るからこそ責任を負うのである。他者からの完全な孤絶に在り、他者をもたぬ存在にとつては、責任ということは意味をなさない。

さらに、責任を問われる者が自己同一性を保つものでなければ、およそ責任を問うということ自体不可能である。いつ他のものに変るかも知れぬものにおいては、責任への問いは成立しないであろう。

このように他者との関係の中に在り、存在するかぎり同一のものであり続ける者は、自己というものにほかなるまい。

ところで自己が自己同一性をもつということは、自己が単一な個物ではないことを示していると考えられる。勿論自己同一である以上、個物でなければならぬとして、しかしそれが自己同一性を持続的に保つということはどういう事柄なのであるか。古来、単純実体は変化しないと考えられてきた。しかし自己は変化するにも拘らず同一のものであって、そこが単一な個物でないゆえである。つまり自己の同一性とは変化の中の同一性なのである。変化しつつ変化しないと言っても、部分的に変化しないものがあるというのではなくて、自己そのものが同一なのである。変化するのは自己が時間の中に在るからであるが、同一である点では時間を超えていなければならない。つまり昨日の自己と今日の自己とはどこまでも違うものでありながら、同じものとして通ずる所がなければならぬ。これはこの二つの自己相互の間に対話が成立しているということだと言ってよい。つまり、昨日の自己も今日の自己も夫々に一つの全体的なものとして、お互いに相対し合っている限りで同じ自己なのである。昨日の自己が今日の自己の中へ吸収されその一部となっているのでもなければ、今日の自己は昨日の自己の部分的な生残りであるわけでもない。しかも今日の自己そのものにおいても、自己に対して汝と呼びかけ、訴え、非難する別な自己が存在する。この二つの自己の間に対話が成立せず分裂した儘なら、それは自己の崩壊である。しかしこの二つの自己を外面的自己と内面的自己とか、肉と霊というように考えるのが誤りである以上に、内省の対象、内観によって描かれた自己の像と自己とが対話すると思えるのは誤りである。像が対話を交わすわけがないからである。二つの自己双方とも現実

的な自己である。このように互いの間に距離をもち、互いに他と認める現実的な二つの自己が、しかも一つの自己であるところに自己があるわけだから、自己は単一な個物ではないのである。多でありつつ一であるのが自己というものである。多を内に含む一ともいえる。その限りで自己はモナド的存在だと考えられる。

多であると共に一であるという矛盾を生きている自己は複数であるような単数ともいえよう。そういう矛盾存在がありうるかというなら、「われわれ」がそれだと答えよう。「われわれ」は文法的には第一人称複数とされているが、ローゼンシュトック・ヒュッシーが言う通り複数ではない。つまり、われの多数の集合からは「われわれ」という声は生まれないのであって、複数の自己が、ある統一を実現し単数化している限りで、そこに始めて「われわれ」が存在するのである。こういう意味での「われわれ」として自己は存在していると考えられるのである。自己は、「われわれ」であるからこそ「われ」なのである。

自己が「われわれ」的存在であることは、モナドの在り方をもつといってもよいけれども、それが多を内に含む仕方は映すとか、表象するということではない。表象においては、主体は他者を、多、変化を映す不動の一者として立てっており、しかも主体自らが自己自身の全体を現実的な形のままに映すことは原理的に不可能であり、一種の世界外的な一点として存在するほかはない。このことはライプニッツ的な現象学的单子論を考えたフッサールの場合にも見られる難点である。フッサールでは「われわれ」は超越論的自我の内に構成される「純粹真理」でしかないからである。『デカルト的省察』

が示している通り、この解決には彼自身満足していなかったが、そのような表象、意識の主体（近代的主体性）をそのまま責任を負う者と考えることはできない。

責任を負う自己の、内に含む多との関係も *representatio* であるけれども、その意味は、何よりも代理を意味している。代理的表現であり、代表である。代理的表現によって自己は他を代理しつつ自らをも代理することによって世界内の変化に委ねられた時間的存在であり、歴史的存在である。表現点といってもイデア的な不動の一者ではない。むしろこの「われわれ」の在り方は、一端生ずれば未来永劫そのままに持続するわけでもなければ、一度壊われればもはや恢復する可能性がなくなるというようなものでもない。むしろ各瞬間に解体と生成とを繰り返しつつある一種の振動空間と考えることができる。それは創造的に生成し、また崩壊するものである。責任を負う者はこの振動の中に生きているのである。従って創造の働きが消えれば立ち所に解体してしまうのが必然的な存在である。

この振動体の生成は代理的表現によってなされるが、それは役割を引き受けるということにほかならない。役を演ずるのが責任を負う者であり、この意味で *actor* であり *persona* である。そうして責任はこの代理の職能の点でこそ問題となるのである。責任は代表者が負うのは常識であり、代表者が代理する範囲の広さに応じて責任の重さが違ってくることも周知の事柄である。

ところで、代理的表現は単に他の人間の代理であるばかりではなくて、他のもの (*Es*) でもありうるであろう。

Ich-Du が相互に代理可能な関係であるに反して、Ich-Es は一方的な代理しか可能でない関係である。

今一つの出来事を Es とすれば、それを代理しうる者が責任を負う者であることは明らかだが、それは一応 Es に対する Ich である。

Es は利用、経験の対象であり、われわれに対して在るものである。「可能的経験一般の先天的制約は同時に経験の対象 possible の制約である」というカントの定式を使うなら、Es に対する Ich の経験の制約が Es の在り方そのものを限定しているのであり、Es はいわば経験主体のフィルターを通じて主体内に汲み取られたものであり、「マルセル式に Avoir と呼ぶべき」。しかし Avoir に対して Etre とマルセルの呼ぶものは、この Es に対する Ich ではない。Es に対する Ich は Es によっては代理されないものであるが、このことは自己とは相互代理的「われわれ」だということに照らしてみれば、この Ich はまだ本来の自己に達していないというべきである。しかも Es に対する Ich が責任を問われるのは、一先ず Es の代理者の資格においてであるけれども、根柢的には、Du の代理者として Ich-Du の関係にあるところの、「われわれ」を現に生きている自己の資格においてこそ責任を問われているのである。

Ich-Du の代理関係は、Ich-Es と異なり、相互代理的、互換的である。

相互代理可能性とは、その間に相互の全体的受容 Anerkennung が成立つということである。そしてこの Anerkennung が「われわれ」、つまりは社会成立の根本条件であることはヘーゲルの洞察でもあった。もっともヘーゲルのように、承認が Vernunft, Logos,

Geist によって可能となるとは考えることはできない。

たしかに承認は公共の場においてのみ可能となるものであろう。

いかなる形の「われわれ」も根本的には普遍性の場、即ち universe of discourse において成立していると考えられる。しかし、これは直ちに Logos によってであるとは考えられない。カントが『判断力批判』で提出した Gemeinsinn のようなものに支えられてこそ共同体は成立していると考えることができる。Gemeinsinn は Vernunft と Sinnlichkeit との媒介であって、つねに非合理へ転ずる可能性を孕む合理的なものとして、公共の場を成立させるとともに、解体に陥れるかも知れぬものである。自と他を生ぜしめつつ、自と他とを媒介する振動体が「われわれ」であるから、Gemeinsinn と言っていいかも知れないわけである。

ともかく、一つの「われわれ」である自己を成立させ、自他を立てているのは高次の、根柢的な「われわれ」であり、それが又、自と他を媒介するのでもある。自己はすでに、「われわれ」なのであり、自己があるということ、自己と他者とが距離をとりつつ関係に入るということ、これを支えているのは「われわれ」の現実性である。

「われわれ」の現実を支えられて自己が立っているということは、もはや明らかなように、代理者として存在しているということである。人間は自己であるということ、つまり存在そのものにおいて、すでに責任を負うべき者なのである。道徳があるから人間に責任があるのではなく、人間が責任を負う者であるから道徳があるのである。

責任を負うということは代理者であり、代理の権能をもつことを意味している。役割をもつだけではなく、actor は現実とその役を演じえねばならぬ。そして役者なら演技の巧拙を問われるところで、自己は代理の権能についてその行使の合法性を問われる。それが責任を問われるということにはかならない。合法性は代理の正当性でまず問われるが、その権能の有無、行使の不正が問題となる。これが問題となるということは代理的表現自体が怪しげなものでしかないことを示しているのであって、根本的に問われているのは自己が正にあるべき「われわれ」でありえているか否かにほかならない。

では、「われわれ」の正当性は何によって判定されるであろうか。代理は代理される側からすれば委託である。委託といえど何らかの要求なり問いなりがあって、それに応えて返答を託すことである。だから代理、代表そのものが応答として成立しているのである。つまり、「われわれ」が第一人称であることは、第二人称に対して立つものである意味であり、「われわれ」は代表単数として再び他者の前に立つものなのである。

「われわれ」がその前に立ち応答する他者は何らかの課題である。課題が「われわれ」を呼び出して、「われわれ」たらしめるのである。

しかし責任を負う者を構成するのが課題であるとしても、課題は「われわれ」にとって Es とならざるをえないから、それは「われわれ」を構成し、「われわれ」の側で自己維持の志向的努力を生み出すものではあっても、「われわれ」を創造的に生成させるものは

やはり Du でなければならぬ。しかし「われわれ」の代理者性、一人称性を生み出すのは相互代理的關係にある Du ではなくて、Es を一方向的に自己が代理するように「われわれ」を一方的に代理する Ich でなければならぬ。しかしこの Ich は、「われわれ」がそちら側に立ち得ぬ限り、どこまでも Du に留まる永遠の汝である。das ewige Du との Du-Wir の関係こそ、責任を負う者の生まれる場所である。そこでは語ることを断念することによってのみ、「われわれ」としての責任応答者が、現実には聴くことができる。

四

責任応答存在である人間が問われているのは、歴史に対する責任である。

カントのいう格率をぬきにして人間の行為は考えられないが、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうる格率に従えという要求は、人間の行為には弁明がつきものであるとして、その弁明が合法的正当化でなければならぬことを意味している。それゆえカントの要求もたしかに、行為主体の責任への問いかけとして解釈できる。

責任を担いうるということを除いては人格がありえず、道徳の根拠も失われるとカントは考えている。しかしながら、それは人間であることの根本条件を明示したことではあっても、現実はその成立の場が示されたわけではなく、それどころか、実践理性の自律へその根拠を求めることによって、ついに責任概念を基礎づけえないままに終わっていると考えざるをえない。従って当然にも具体的な共同体の思想を捉えることができなかったと思われる。しかもこの事情は

カントに限られたものではなく、およそ近代倫理の良心の立場というものが、原理的に道徳の内面化として個人倫理の域を脱することなく、結局、責任を哲学的に基礎づけえないという限界をもっていたと考えられるのである。

責任が人間の根本特性であることを強調しながら、しかもそれについてそれに十分な基礎づけを与えることができないという矛盾の源は、ほかならぬ近代的主体の構造そのものにあるのであって、そしてまた、近代的主体のみが生み出した近代技術の根本性格もそこから規定されていると見なければならぬ。

科学が技術知としての性格を明瞭に示して来たとしても、科学は厳密な法則の発見を任務とする点で、設定された目的を効率的に実現しようと働く手段体系と見れる、本来ゆるい規則による製作を任務とする技術とは本質を異にする。技術を支配するのは能率の原則であり、知識、資源、資本の間の経済的バランスの法則であろう。したがって技術は経済性の法則によって連動する過程によって実現されるといってよい。その限りこの過程の動いてゆくシステムは、一対一の対応には限られずとも、あるパターン内での連動系であり、技術目的が設定する閉鎖回路の中に非選択的に決定されている。それゆえそれは責任が意味をなさないシステムである。フィードバック機構も定められた機能を一義的に果たすだけであり、システム全体の無責任性を変えるものではない。

技術が時代を根本的に規定するに到ったとすれば、労働力、労働対象、労働手段の分析からその間の法則性を人間的現実の規定要素と観たマルクスの洞察は徹底していたわけであるが、マルクスには

生きていた、失われた責任の恢復への願いを切り捨てるなら、現代へのその教条主義的適用から生まれるのは、人間的責任を放棄した技術主義でしかあるまい。

マルクスの偉大な試みの含む、労働からの解放にまつわる矛盾、社会発展の必然性という神話のもつ矛盾、そして無責任領域による責任の復活をめざす矛盾が示している教訓は現代の苦境にとって甚だ貴重である。その教訓は近代技術を生んだ主体そのものが実は責任の次元から離れていて、それゆえに技術の無責任システムを人間責任の領域に組み込めないでいるということ、そして責任の復活は本来的責任応答の次元からしか起こらないということである。進歩した技術の水準までモラルを進歩させねばならぬなどという愚かな主張とは逆に、近代主体において起こった責任喪失と責任の破壊のあとでこそ現代技術は完全な無責任状態で自立化し自律化したのであって、重要なものはモラルの進歩ではなく、原責任性を負う者になるということだと考える。

責任を負う者として、われわれは過去を背負い、未来を望みつつ現代を生きている。伝統に対し、又伝統が壊われているなら伝統の破壊に対しての責任は、責任応答者、つまりは代理者としてのわれわれが負うべき責任である。時間的には過去の時代の、空間的には自然の、代理者としてわれわれは生きている。その限りわが日本の祖先の事業に対する責任を免れないし、今日の自然破壊、技術の向上に伴って益々拡大するその全範囲にわたっての責任も、われわれが今日のみならず将来にも担っていかなばならぬ責任である。

われわれが歴史に対して責任をもつということの意味はそういう

ことなのであるけれども、われわれが責任において時間に関わるからこそ、当然歴史を超えて自然に対しても責任をもつのである。現実には歴史は自然に支えられつつ、自然を歴史化してゆく中に実現されているのだからである。

歴史を介して自然へも責任をもつということは、人間も生態系の一項に過ぎぬという生物学的事実の認識から発想された、自然と人間との共生へのアピールや、ましてや、日本思想の特技である日本の自然観への回帰という太平楽とは、けっして同じではない。

個人としても集団、組織、国家としても、現代に問われている歴史的责任を全面的に引き受ける責任を負う者として立ち、責任を担いうる組織なり機構なりを創設することこそ、われわれ自身に対して今日の状況が突きつけている要求である。しかしまた、無歴史的観念へ逃避すればすむという、それ自体非歴史的な考えからは、責任を負う者が立ち上がって来る可能性がないことだけは確かである。

五

革命は近代国家のみに起こる近代の所産である。近代国家は、ヘーゲルが明確に示したように、近代的主体性の体現にほかならない。近代国家の本質と近代的主体の本質とは同一なのであり、この本質が革命の本質と深い関係をもっているのである。この事情はナショナリズムを考えるさいにも忘れてはならないことなのだが、また現代における哲学の責任に対してもけっして無縁ではないように思われる。

いわゆる自己疎外といわれるものの実質は world-alienation で

あるとアレントはいつているが、この「世界からの疎外」は近代的主体が陥った自閉状況を示す適切な表現である。

「世界からの疎外」は端的にいつて、一切の他者からの隔絶にその本質をもっている。近代が不安の時代であり、近代的自我が不安を離れないのも、そしてまたキェルケゴールにおいては死の徴であった不安が、ハイデッガー、サルトルの思想の中で実存の証しに転じたのも、それらが起因するものは、近代主体における他者の喪失である。不安は潜在的に死の不安であり、他者との関係の絶対的喪失こそが死にほかならないからである。

他者と距離をもつ自己である以上、人間が不安を完全に脱することとはありえない。他者からの距離が不安を生むからである。しかもなお、自己である限りにおいて、人間はどこまでも自己であろうとし、自己自らで自己の主体であり続けようとするものである。このことは自己も一種の「われわれ」であつて、生成消滅の運命を免れないことと関係があると思われる。つまり生成し構成されて成立している「われわれ」は解体消滅をのがれるために、その多からなる一の一統性、全体性を保持し続けようとするのである。個人であれ、集団であれ、また国家であれ、その夫々の在り方の「われわれ」としての性格を否定し破壊しようとする他者からの働きに対しては、頭ごなしに敵対し、打勝とうとし、打勝つことによって自己保全、自己の充実と発展を目指すのである。この自己肯定、自己は認、自己防衛的で、他者に対しては攻撃的、否定的、拒絶的に働く力としての勝他心（フィロニキア）こそ、政治的なものの本質を構成していると考えられる。したがって人間の世界は、「われわれ」の解体

を阻止し、全体性を維持し続けようとする政治的なものなしでは存在しえないわけである。

国家についていえば、自己保全的に働く国民の力の総体の代現者が国家権力であり、権力による支配が一国の政治の実質をなしていると考えられる。それゆえに権力の本質は保守的とならざるをえず、自己超越的、解放的ではありえない。

このような意味で、責任応答的人間の共同体の現実に潜在的に支えられている社会が、自己保全のために発揮するフィロニキアの領域としての否定的な契機が政治的領域と考えられるが、政治的領域自身はさらにその中に、否定的な契機として暴力をも含んでいる。

ところで、近代の主体が他者からの疎外において成立しているということは、本質的にそれが自己閉鎖的で、もっぱら否定的な契機に頼って自己の存在を保とうとする傾向をもっていることを物語っている。したがって近代の主体は、この意味で根本的に政治的本性のものであるといつてよい。しかしこの政治的本性が、その否定的契機への依存を究極まで進め、政治化が徹底すれば、否定的契機として権力に含まれている暴力が、さも肯定的な契機でもあるかのような錯覚が生まれてくる。そしてさらに暴力が政治的領域全体を動かそうとするならば、政治的領域自体が社会を構成する契機であることを止めて、社会そのものを破壊するテロによる全体主義支配へ転落し、ついには人間の領域から脱落して「官僚機構そのものの独裁」die Diktatur der Bürokratie (ユカート)、ないしは「無人統治」the rule by Nobody (アレント)にまで到りついてしまう。

このようにフィロニキアはスタヴローギンの辿る死の途を進む。現代ナシヨナリズムの中に内在している危険もそこから生まれるのである。従ってフィロニキアに打撃つものが働きかけなければ、個人としても社会としても人間的に生きる道を失ってしまう。フィロニキアに打撃つものこそ「われわれ」を生成させる力であり、肯定的な契機である。それは、フィロニキアのフィロニキアとしての高次のフィロニキアと呼んでよいであろう。このような意味では他者によって全体的に認められたという要求が人間における根源的要求である以上に、他者をその全体性において認め、受け容れることは人間にとっての根柢的要求なのであり、これが他者との関係を打ち建てる肯定的な契機としての高次のフィロニキアである。高次のフィロニキアにおいては、代理表現する自己そのものが代理されるものとなるという決定的な転回が体験されなければならない。即ちそこで、自己の全体的無化という転換が起らねばならない。この転換の中で、「われわれ」が否定的契機をも代理的に含む、いわば共同体の共同体として創造的に実現し、生成する。従ってフィロニキアが国家の原理だとすれば、高次のフィロニキアは国家の基礎にある社会を形成する原理である。

このように考えることによつてのみ、テンニースが社会構造の現象学的分析と発生論的観察との混同によつて陥った、近代社会のゲゼルシャフト化へのペシミスティックな見通しを脱することができるといかなるゲマインシャフトもゲゼルシャフト的構造を欠いては存在しないし、ゲゼルシャフトはゲマインシャフトに本質的基礎をもっているのである。BeziehungとVerhältnisの用語法におい

て、おそらくテンニースを踏襲したと思われるブーバーが樹立した社会理論には、テンニース的ペシミズムは跡形もなく消え去っている。これは彼が「ある回心」以後、神秘主義を捨て、「宗教は真実のものとなるに依じて、宗教そのものを克服する。『宗教』という特別な次元であることを止め、生そのものになろうと欲する。純なる凡俗へと(zum reinen Alltag hin)向かう」と考えるに到ったことと関連した事柄である。その思想は「絶対の集会」を説いたグートキントの考えに近く、また「成人せる世界」の意味を教えたボンヘッファーにも通ずるものがあると思われる。ともかく、そのような思想は、近代社会のゲゼルシャフト化、全面的政治化の世界の現実そのものが、本来的な人間の責任応答の次元への呼びかけにほかならぬことを知り、希望の光が強くなりまざっていることを体験した人のみもち得た思想であろう。

さて、革命の本質が開放であるとすれば、本性的に自己閉鎖的に働く政治に対して解体的に作用するところの、政治的領域への非政治的領域からの介入こそ革命だと考えられる。そして近代にのみ革命が起こったには、それなりの当然の理由があったのである。

revolution が自然界における天体の回転から、人間界における権力の転回へとその意味を変えた底には、自然を客体として捉える近代主体の確立があったとして、この主体の本質は閉鎖的政治性があり、本質そのものに自己破壊力が潜んでいたのである。閉鎖的政治性は、自由と公共性を前提とする政治的領域そのものへ否定的に作用する。フィロニキアは元来、究極的には自己解体的なものなのだからである。それゆえ政治的領域は超政治的領域に支えられて

いなければならぬが、近代的主体は超政治的なものを抹殺したがために、政治的領域を保持するためには、自己の前提である自由を自分の手で創り出さねばならない。超政治的領域が確乎としている世界では、政治は自分を超えるものに包まれ、恵まれる自由を享受しておれた。しかし近代国家においては自由は自ら獲得しなければならぬ。超政治的なものの余光が残っているうちは、その領域からの介入を求め、「自由の創出」(アレント)としての革命を自ら招き寄せた。これは近代国家の本質に基づく要請であったとさえいうことができる。つまり、政治は自由と開放性という、自己の本質と矛盾する前提をもっているために、その前提を確保するには、自分にとって否定的に作用する超政治からの介入という、その根柢においては極めて政治的な活動によって自己の本質を貫徹しようとせざるをえないのである。しかしこの政治にとっては否定的に働くからこそ肯定的な効果が期待されるという自己矛盾的性格をもつ革命は、政治否定的側面において、否定的契機である暴力を含まざるをえない。

ところで超政治的な領域の余光が消えてゆくに伴って、革命の源泉はその他の非政治的領域に求められ、この事情に呼応して多様なイデオロギーが唱えられ、革命に利用されるようになる。しかしこれは写真でいえば、ネガに人工光を投げかけてポジを作れるという技術処理と似た形で、政治の問題をも捉えようとするものであって、技術主義的思考にほかならない。その結果が官僚機構の出現であり、政治を単なる政治技術と等置し、全社会そのものが「国家をその管理人とする一工場」(クリック)である観を呈するようにな

る。あげくのはては、革命の与える効果を求めて、非政治的とはいえ政治破壊的である意味で非政治的な暴力の領域に期待するに到った時、革命そのものが消滅してしまう。

すなわち超政治的領域の解体消滅した後には革命は起こらなくなる。現代はもはや革命の時代ではなくクーデターしか起こりようのない時代ではなからうか。そして高度に政治的なフィロニキアで全体が動いている閉鎖社会であるわが日本に、未だただの一度も革命が起こらず、今後ともフィロニキアを越えたものにふれえぬ限りは、いつまでも革命の起こる可能性はなく、起こるものはクーデターでしかあるまいと考えられるのも、この事情に基づくのである。

現代に革命が起こりえないとすれば、現代政治はもはや自分を政治へ救ってくれるものを失って、自己爆砕の一途を辿りつつあるといえよう。まことにクリックのいうように、「いっさいを政治化する試みは政治を破壊する」のである。

今日の革命喪失の根本には政治を超えるものの消滅がある。自閉化を打破る開放力の生まれる基盤が失われているのである。

この事情は従って、哲学もまた当然消滅の運命にあることを示している。なぜなら哲学はフィロニキアと鋭く対立して、自己否定的、自己超越的、開放的に働くものだからである。

近代世界においては、フィロニキアを本質とする主体性の立場の徹底が誤って進歩的、解放的と解されたために、哲学は保守反動の側に立つと見える仕方しか、その自己超越的、開放的性格、つまりは革命性を保つことはできなかった。ヘーゲルが哲学を「逆倒せる世界」と呼んだとき、近代社会と自分の思想とのこのような関係

を意識していたのであろう。しかし次にマルクスが、「ヘーゲル体系の中で倒立していた人間を正立させた」ときに、哲学者も徹底した近代的主体性の立場に立つことになり、哲学も「世界を変革する」政治的実践にならざるをえなかった。従って、フォイエルバッハ論のあの有名なテーゼは哲学の革命的性格を宣言しているかに見えながら、実は哲学の革命性を「変革」することを求めているのである。その結果生じたのは哲学の進歩への同化であり、超政治的なものを抹殺もしくは吸収した政治的領域での自爆的革命への渴望であった。こうしてそれ以後の哲学は自己閉鎖的進歩イデオロギーと化し、革命的性格を失ってしまった。革命性を失った思想は進歩的とは名ばかりの、文字通り保守的で「過去とならぬ限り何物も見えない視力」(オルテガ)しか持ち合わせていない。

しかもこういう奇妙な視力の持ち主が、半円の自治領から「思想」と称して現実を蔽い隠すヴェールを編み出し、自ら頭にかぶって、ますます現実から遠ざかっている。本来、信仰告白者を意味する Professor の名を戴くものが、「価値評価を加えずに叙述し解明する」(M・ウェーバー)と称して、現実を切り刻み、古くてもう現実に対処できなくなった先入見に押しこんでいる。これによって現実が与える再検討の機会を取り逃している。

しかし哲学は空言でも姿勢でも自己欺瞞でもなくて、「幻影的な思想を振り捨てて生の現実を直視し、生のすべてが問題であることを認め、自分が迷える者であることを自覚する」(オルテガ)ことに始まるものでなければならぬ。従って哲学は、根本的方位決定の営みとして価値評価を離れぬものであり、批判と要求とを含まず

しては在ることのないものである。

哲学は、責任を負うべき者に、現実の明示する姿を赤裸々に呈示し、時代の課題が何であるかを教えると共に、未来において生ずるどのような可能的課題に対しても責任応答的に答えるように開かれた責任の次元へ誘い、その原責任性に立つ、責任を負う者となるように呼びかけることを責務とする。状況の現実を過誤なく把握することから課題が形をとって現われ、課題こそ責任を負う者を形成するのであるから、哲学は何よりも、状況の現実を的確に捉え、明快な言葉でそれを表現することに、第一の責任をもつ。ここに哲学の革命的な性格があるのである。

今こそ哲学のこの革命的な性格を恢復すべき時である。自己閉鎖的在り方を打ち破り、自由の空間、公共の場所へ人間を開放する革命的な性格を恢復すべき時である。

哲学の第一の責任を回避し、使命を離れて哲学を職業化した「哲学者」すなわち哲学者に、学ぶべきものはや何一つ残っていない。