

コースガードの反省的認証説について

銭谷秋生

はじめに

「私は、自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類の人物——つまりそうした重要な信念や欲求は、時間と偶然の範囲を超えた何ものかに関連しているのだ、という考えを棄て去るほどに歴史主義的で唯名論的な人——を、『アイロニスト』と名づけている」[ローチ、2000:5]。ローチは、その著作『偶然性・アイロニー・連帯』の序文にこう記している。ここで言う「アイロニスト」とは、もちろんローチ自身が積極的に支持する立場をとる人のことであり、世界と人間にある永遠の「本有的特性」や「普遍的核心」があることを信じそれを発見しようとする人々と徹底的に対立する人を指す。「我々は徹頭徹尾、中心のないものとして、歴史的偶然として、自我を見る」必要がある、そのまなざしこそ「ポスト形而上学的な文化」に相応しいのである [ローチ、1988:185]。

確かに、とコースガードも書いている。「我々を統べる自己理解 (self-conception) のほとんどは、偶然的である」¹⁾。自己理解は、生れ落ちた時代と場所、その中で維持されている様々な文化装置によって、幾重にも織り上げられているからである。「君は、君の子どもの世話をする。彼らが君の子どもだから。君は君の国のために戦う。君はその国の市民だから。君は戦うのを拒否する。君はクエーカー教徒だ

から」。自己理解あるいはセルフ・アイデンティティは、このように偶然的だから、時には「書き換えられる」こともある。「モンターギュ家の人と恋に陥ったことで、君はキャピュレット家の一員であることなどどうでもいいと考えるかもしれない」。しかし、とコースガードは続ける。自己理解の中には「偶然的ではない」もの、したがって「書き換える」ことができないものがある、そしてそれこそ普遍的な道徳の源泉となりうるものなのだ、と [Kb 120]。

コースガードはローチが拒否する「時間と偶然の範囲を超えた何ものか」を人間に認める立場をとる。彼女によれば、このことは啓蒙の貴重な遺産を——なかならずカントの倫理学的洞察を——継承することでもある [Kb 123]。しかし、今日においてなお、厳格なカント主義的立場をとることは可能なのだろうか。この報告で考えてみたいことはこのことである。その作業はまた、私にとっては、かつて取りあげたウィリアムズとコースガードの論争の検討の継続という意味をもつ。ウィリアムズは述べていた。《我々の行為の理由たりうるものは、我々が偶然的に身につけた主観的動機群から出発して熟慮によって合理的に到達可能な諸信念だけであって、我々はそれ以上の、行為者中立的で普遍妥当性を誇示するような合理性を自らの内部より紡ぎだすことはできない》と。これに対してコースガードは述べていた。《主観的動機群が単にローカルで個人的な諸要素だけからなると想定

することはできない。そのような想定は、論証なしに、「理性はすべての理性的存在者が承認しなければならず、かつそれによって動機付けられる、そういう結論を与えうる」という（カントも想定していた）可能性を閉ざしてしまうことになる」と『論理 2005a』。行為の理由をめぐめるこの対立を、このたびはコースガード自身の立場を精査することとさらに考え抜いていくための準備作業が、この報告ということなる。

以下、先ずコースガードがその主著である『規範性の源泉』において展開した「反省的認証説 (reflective endorsement theory)」と呼ばれる倫理学的立場の概要を述べる。次にその論理に可能な限り内在しながら、しかし批判的な検討を行なう。そして最後に、コースガードの倫理学的な構えそのものを問題化するある視点を提出してみたい。

I

毎朝私は、夜の間はケージに入れておいた犬を外へ出す。しかしのそのと外へ出た犬に、庭を掃いたり新聞を取ってきたりといった何かが課せられているわけではない。毎朝私は目覚し時計に起こされるが、夢から帰ってきた私には多くの事柄が待っている。そもそものままでも暖かい布団にくるまっていいことができない。私には果たさなければならぬ役割や責務があるからである。コースガードは言う。

人間にとって責務はごく普通のものであって、「毎朝目覚し時計が鳴り止んだときから経験している何か」であると [Kb 255]。その意味では事は単純であるように見える。しかし、人間において責務が問題になるという事態、あるいは人間が多様な責務に従いうるという事態は、何か不思議なものを宿してもいる。——責務は通常「すべきだ」あるいは「すべきではない」という形で述べられるが、それらは事

実を記述する言語とは水準を異にしているように見える。したがってそれらは、現実には生起している事実を訴えてその真／偽を決し得る体のものではないように見える。ところで、事実を記述する言語とは水準を異にするものとして我々は他におとぎ話を語る言語をもっているが、それならば「べき」が登場する言語はおとぎ話言語と同じ水準のものなのだろうか。それとも「べき」の真／偽や適切性／不適切性を、それに従って我々が判定しようとするところの、そういう特別な、非経験的な「実在 (entity)」があるのか。このように問われても直ちに答えることは難しいだろう。——我々は、そうしようと思えば人を殺せるだけの物理的な力を有している。社会に通用している規範を認めつつも、だからといってそれをこの私がなぜ受け入れるべきなのかと問う力を、つまりデタッチメントの力をももっている。それにも拘らず、殺人は例外的な出来事だし、社会の秩序はそう簡単には崩れない。青信号になったとき、まなじりを決して横断歩道を渡ろうとする人は少ない。なぜこのようになっており、別様ではないのか。この問いに直ちに答えることもたやすいことではないだろう。

コースガードが『規範性の源泉』において取り組んでいる第一の課題は、人間において責務が問題となり、そして大方の場合それにしたがっているという、考えてみれば不思議な事態の、その由来の究明である。

さて、多くの場合責務はある人の役割に即して課せられてくる。私は子から見れば親であり、親から見れば子である。一定の職業と国籍をもつ。これらのことが直ちに私に多様な責務を課してくる。このことは例えば盗賊の集団においても妥当なことだろう。「盗賊の山寨を百年構はずに置ば其中間に必らず法律起り礼楽生じ教法出来て……」と幸田露伴も述べている通り [森口 58]、一定の人間集団はそ

の存続のために必要な規範を責務つけあうことをその成立の条件としているからである。では、一定の役割を役割たらしめる集団のその個性を超えて妥当しうる責務なるものはありうるのか。言い換えれば、人がまとう職業や国籍などの特殊性に相応した責務ではなく、人が人であるというそのことだけで人に対して妥当する責務はありうるのか。コースガードの言い方を用いれば、「全ての人への適用可能性と合理的不可回避性 (rational inescapability)」[Kb 256]を備えた責務はありうるのか。それとも諸集団の個性とその内部での責務の成立が最終的な出来事として確定されるべきなのか。コースガードが取り組む第二の問題とは、この問いに答えることである。「全ての人への適用可能性と合理的不可回避性」をメルクマールとする規範を「道徳」と呼ぶとすれば、問題は、そのような道徳はありうるのか、そしてありうるとすればその正当化は可能なのかということになる。「我々が問うているのは、道徳が我々に課してくる要求を正当化するものは何かということである。これを私は規範的問いと呼びたい」[Kb 9-10]。

まず、第一の課題から見ていきたい。

II

我々には自由に脱ぎ捨てることのできない心の構造がある。責務はここに淵源する。第一の課題に対するコースガードの解答を簡潔に言表せばこのようになる。いままじ立ち入って考察しよう。

人間以外の多くの動物たちは、今ある現実にはめ込まれ、本能やそこから立ち上がってくる衝動に縛られている。「その知覚は即信念であり、その欲求は即意志である」。その行動は一次元的であって、天敵の知覚は反撃や逃走と直線的に結ばれている。しかるに、人間の心は

自己意識的であり、「自分の注意を自分の知覚や欲求それ自身へと向けることができる」。我々の心的活動性は外界へと開かれそこにおける事象を志向するとともに、それ自身へと折れ曲がりそれ自身を対象化できる、という二階の構造をもつ [Kb 93]。つまり、自分の中に生じた様々な感覚や衝動や欲求から距離をとり、一歩下がった位置からそれらを眺めたり、問題化したりできる。つまり「反省的」にそれらと関わりうる。このことは疑いえない。

人間の心がこのような構造をもつがゆえに、人間においてのみある独特の問いが生じることになる。そのようにコースガードは続ける。独特の問いとはこうだ。私にはある物が見えるし、それを現実のものとして信じようとする強い衝動もある。しかし、この知覚は本当にそれを信じるべき理由なのか (Is this perception really a reason to believe)。同様に、私には欲求があり、それを行いたいという強い衝動もある。しかしこの欲求は本当に行うべき理由なのか (Is this desire really a reason to act) [ibid.]。我々はこの問いを避けられない。(この問いが問いとして成立しえない者がいるならば、その者は「私が行為の原因であること (my causing the action)」と「私の内なる欲求や衝動が私の身体を動かす原因となっていること (some desire or impulse that is 'in me' causing my body to act)」とを区別できないことになる。その者は、一階の欲求しかもちえないがゆえに、行為者と呼ばれない。むしろウォントン (wonton) と呼ばれるべきである [Kb 227-228]。)

人間の心はこのように、知覚即信念、欲求即意志という動物において実現されている「即」という直接性を破ってしまい、つまりそこに切れ目を入れてしまい、そうしてあらためて信じる「理由」あるいは行為する「理由」を必要とする、そういう構造をもつ。コースガード

によれば、このことはすでにカントが正確に見てとつていた事柄でもある。カントは述べていた。「自分の判断が自分自身のものだという意識をもちながら自分以外のところから制御を受ける理性を考えることは不可能である」と [Kant 448]。この場合「自分以外のところからの制御」の由来は自然的な欲動 (Antriebe) にあるから、「ここでのポイント」は、反省的な心は欲求に基づいて行為しうる前にそれを (理由として) 認証しなければならぬ (must endorse) ということである。「心が反省的性格を備えているが故に、我々は、カントが述べているように、自由の理念のもとにおいて行為せざるをえない」 [Kb 94]。

さて、その都度心に立ち現われる知覚や欲求は我々自身による反省的精査に耐えうるとき、信じるべき理由あるいは行為すべき理由の地位を得る。耐ええないときは理由たりえない。「理由とは反省的成功を意味する」 [Kb 97]。私がある欲求を理由に行為することを選ぶならば、私はすでにその欲求を反省を通して認証していなければならぬ。これが反省的認証説の基本テーゼということになる。では、その認証の作業はどのような基準に基づいて行なわれるのか？ いま話を欲求に限定すれば、ある欲求やその対象は、どのような基準に基づいて実現されるに値するもの／しないものと判定されるのか？ 「自分とは何者なのか」あるいは「自分を誰だとみなすのか」という自己理解のあり方がその基準となる。これがコースガードの解答である。節を改めてその意味を追跡しよう。

III

人間の心の反省的構造とそれに基づく反省的認証という営みは、避け難く、「自分とは何者か」という問いをもたらす。なぜなら、どの

ような欲求を行為の理由として採用すべきかを熟慮するとき、我々は「自分」という人間は、何を行なうに値する行為と見なす人間なのかと自らに問わざるを得ないからである。つまり、ある欲求を行為の理由として選ぶということ、それに基づいて実際にあることをなすこと、それはまた自分自身を選び表現することでもあるからである。このことをコースガードはカント的な厳肅さにおいて次のように言い表す。「君は、原理あるいは法に基づいて君の行為を決定するが、その原理あるいは法は、君自身を表現していると君がみなすものである」 [Kb 100]。ここで「原理あるいは法」と言われているものは、引用文で明らかのように、カントが準拠する純粹実践理性の「法則」ではなく、自己解釈の作業を通して織り上げられる自己像に該当する。これをコースガードは「実践的アイデンティティ」と呼ぶ。こうして我々は、コースガードに特徴的なアイデンティティの問題圈に入ったことになる。

実践的アイデンティティとは、「そのもとで君が君自身を価値ありとする記述、そのもとで君の人生が生きるに値し、君の行為がなすに値することを見出す、そういう記述」を指す [Kb 101]。それは、コースガード自身が認めるように、性別や職業や信仰など様々な要素の複合体だが、しかし通常は一定のまとまり即ち全一性 (integrity) をなし、一人の自己を織り上げていて、行為の理由はこうした実践的アイデンティティを基準として判定される。ある欲求が実践的アイデンティティが命じるあり方になつていれば、それは実現に値するものとして行為の理由たりうる。そうでない場合は、なすべきではないという責務の意識が生じる。「君の行為の理由は君のアイデンティティや君の本性を表現し、君の責務は君のアイデンティティが禁じるものから生じる」 [ibid.]。

このようにしてコースガードによれば、実践的アイデンティティが規範的命令の源泉となる。あることをなしたり控えたりするその最後の理由はここ以外に求めることができない。「自分自身の理解こそ、我々にとって無条件的責務をもたらす最も重要なものである。なぜならその理解を破壊すれば、君は君のまとまり即ち全一性を失い、したがって君のアイデンティティを失い、もはや君自身でなくなるからである。……ある行為を実行すれば自分のアイデンティティの根本的な部分が損なわれてしまうような場合、その行為をしないという責務は無条件的なものとなる」[Kb 102]。「無条件的なもの」という言葉つかいから察しられるように、ここでコースガードは、実践的アイデンティティの命令をカントの定言的命法に比している。さらにその命令に聴き従うあり方をカントの「自律」に対応させている。「人間的意識の反省的構造は、君の行為選択を統べる何らかの法あるいは原理に君自身を同一化 (identify) することを要求する。つまりその構造は、君が君自身にとって法であることを要求する。そしてこれが規範性の源泉である。こうしてここまでの論証は、カントがまさに述べていたこと、すなわち自律こそ責務の源泉であるというそのことを示している」[Kb 104-105]。

ここまでは、人間においてのみ責務が問題になるという事態のコースガードによる説明の概要である。すぐに気付くことだが、ここまでの議論は、責務一般の成立を人間的意識の構造とそれに基づく実践的アイデンティティの織り上げによって説明しているだけで、「道徳的」と呼ばれる責務についての究明にはなっていない。コースガード自身の術語で言えば、「行為者はどのように自らのアイデンティティを把握すべきか」という問いはまだ問われていないのである。しかし、コースガードは定言的命法に比すべきものや自律についても語ってい

るではないか」と訝しく思われるかもしれない。ところが、コースガードによれば、定言的命法と道徳的命法は区別されなければならないのである [Kb 99]。前者は、ここまで見たように、自らの実践的アイデンティティが課してくる無条件的な指令を指す。後者は、自らの実践的アイデンティティをカントの言う「目的の国の成員」として定めるべきことを命令する^③。前者が依拠するアイデンティティの由来は偶然的なものを宿しているが、後者はそのようなものを宿さない。これがコースガードの確信である。では、道徳的責務はどのように導かれてくるのだろうか。次に、コースガードが「規範的問い」と呼ぶものに入っていこう。

IV

「はじめに」においても述べたように、人々が織り上げる実践的アイデンティティは歴史的に制約されており、その意味で偶然的である。ある時代にある地域で、人間の原罪とそこからの解放が生きるうえで最も重要な事柄として広く信憑されていれば、そこに生れ落ちた者たちは否応なしに、自らが神の前に魂として立つ日のことを中心にしてそのアイデンティティを育むことになるだろう。ニーチェが「生の重心を生の内にはなく彼岸に置き移す」ものとして批判したこのようなアイデンティティのあり方に対して、此岸における「家」なるものの存続と名譽を担うことがその成員のアイデンティティの核に刻まれる文化もありえよう。ヒュームは「啓蒙の頂点にあつては、有徳であることは君自身を人類という種族の一員であると考えることだ」と述べたが、「それは現在においては正しいが、それがいつも正しかったわけではないと我々は認めることができる」。そのようにコースガードも述べる [Kb 117]。

実践的アイデンティティがどのように一定の文化と相対的な偶然的な要素から織りなされている以上、これもすでに述べたように、事情によってはそのアイデンティティの「書き換え」という事態も起こりうる。「理性的な反省は君をして、君が自分の実践的アイデンティティを考える仕方を愚かで未熟なものとして捨て去るよう導くこともありうる」[Kb 120]。我々は本性上鳥のように大空を舞うことはできないが、「好戦主義者」のアイデンティティを脱ぎ捨てて「クエーカー教徒」になることは可能である。しかし、実践的アイデンティティには決して脱ぎ捨て得ないものが残る。そのようにコースガードは言う。そのものとは「人間性」である。

「偶然的ではないものとは、君が君の実践的アイデンティティの何らかの『自己』理解によって自分自身を取りまとめていかざるを得ないということである。なぜなら、もし君が君の実践的アイデンティティの何らかの『自己』理解にコミットしないならば、君はあれよりもこれを行なう理由をもつ者としての君自身への統制を失うだろうし、それと共に、そもそも生き行為する何らかの理由をもつ者としての君自身への統制を失うだろうからである」[Kb 120-121]。

我々が身につける特殊な実践的アイデンティティは書き換えが可能だが、そもそも反省に基づいて何らかの規範的理由のゆえに行為し生きているというその最も基本的なあり方（すなわち人間性）そのものは書き換えが不可能である。そのことを書き換えるとは、「行為し生きるための理由を必要とする反省的動物」[Kb 121]としての人間であることを止めるのに等しい。してみれば、我々が何らかの実践的アイデ

ンティティに基づいて意味ある生を作り上げようとする限り、つまり人間として生きていこうとする限り、そのことは不可避的に、自らの人間性を価値あるものとして承認することを含意することになる。

このことを行為者の視点に沿って言い直すと次のようになるだろう。例えば、リベラリズムの議論に登場する人格概念が「空虚な自己」でしかないと批判し、それに代えて「特定の絆や関わり（commitments）をもつ」ことが人格概念を豊饒化すると主張する共同体主義者を考えてみよう。その者は「こうした特定の絆や関わりを失えば、我々の生活は無意味になると力説する」[Kb. 119]。しかしそのような主張は、反省してみれば分かることだが、その者自身の絆や関わりの一つから生じるのではない。むしろ、人間なるものが共同体を形成して生きることを必要とする動物だから絆や関わりを手放しえないという「認証」から生じるのである。こうして「認証の拡張がまさに起こる」ことを通して人間性の価値は開ける。[ibid.]。このようにコースガードは言う。

「たいていの場合、我々の行為の理由はより偶然的でローカルなアイデンティティから生じる。しかしそれらの理由が規範的力をもつというその部分は、我々がそのようなアイデンティティを必要とする人間として自分自身に置くところの価値に由来する。

このようにしてすべての価値は人間性の価値に依存する (In this way all value depends on the value of humanity.)。他の形の実践的アイデンティティは、部分的には、それを人間性が要求するがゆえに重要になるのである。このようにして道徳的アイデンティティとそれが伴なう責務は不可回避的であり広くいきわたるものなのである」[Kb 121-122]。

ここで「道徳的アイデンティティ」という語が登場しているが、それは、自他の「人間性」を価値あるものとして承認し尊重するあり方を指す。人間性をもち、それを価値あるものとし、それに依拠して実践的アイデンティティを作りなし、「生きるに値する生」を生きようとする点で、自己と他者の間に重大な相違は存在しないからである。かくしてコースガードは「啓蒙の道徳は真である」と結論づける [Kb 123]。「啓蒙の道徳」とは、人がまとう特殊性の如何に関わりなく、人が人であるというただそのことにおいて平等な価値を有するとする道徳を、したがってそのような価値の承認と尊重を責務の核とする道徳を言う。カントの用語を用いれば、我々が自己ならびに他者を「目的の国」の成員として相互に承認し合いそのような者として遇する責務をもつとする道徳を言う。

ちなみにコースガードは論文『カントの人間性の法式』において、カントが『道徳形而上学の基礎付け』で展開した定言的命法の目的自体の法式を支える決定的な洞察を、へ人間性が価値の最終的な源泉としての身分をもつことの自覚に求めている。コースガードの論証の検討に入る前に、この点について簡単に確認しておきたい。

『基礎付け』の目的自体概念が導入される箇所やその他の箇所、カントは価値について大略次のように述べている。我々は有限な理性的存在者として傾向性とそれに基づく必要をもつから、それらに役立つ限りで事物に価値を認める。しかしそのようにして成立してくる事物の諸価値は傾向性と相対的であって、人間であれば誰にでも遍く妥当するようなものではない。あまつさえ、我々はそこから解放されたいと願う傾向性さえもっており、その傾向性が獲得を促す対象が価値あるもののだとは言えない場合もある [Kant 428]。自分にとって好まし

い傾向性が充足されている状態としての自己幸福もまた無条件に価値があるとは言えない。幸福を構成するものに関して我々は常に不確かであるからその価値は偶然性を孕んでいるし、悪しき意志をもつ者がそれを実現して幸福になることを人は忌避するからである [Kant 394]。コースガードによれば、カントのこのような論述は価値に関する「無条件的なものへの向かつての背進」という作業を示唆している [Ka 120]。「我々の傾向性の対象から始めて、傾向性そのものへと到り、最後に我々自身つまり我々の理性的本性に戻る」という動きをカントはとっていると見るのである。では、「我々の理性的本性」に戻るとき、そこに無条件的に価値あるものを見出しうるのか。カントは述べていた。「理性的本性はそれ自身目的自体として存在する」と [Kant 429]。これこそ無条件的価値の存在の宣言であるとコースガードは考える。

「カントが『理性的本性はそれ自身目的自体として存在する。人はこのような仕方で自分自身の存在を必然的に表象するから、その限りそれは人間の主観的原理である』と言うとき、私はそれを次のように読む。我々は私的な理性的選択において、また一般に行為において、自分自身を価値賦与的身分 (value-conferring status) をもつものとみなしており、それは我々の理性的本性のゆえである、と主張しているのだと」 [Ka 123]。

コースガード独自の用語なのだが、この「価値賦与的身分」が『規範性の源泉』において「人間性」と呼ばれるものに対応している。それは、傾向性の促しや慫慂あるいは自己幸福へのやみがたい衝動の立ち現われる場としての自己を理性的に統べ、実現に値するものを選び

(すなわち価値を賦与し)、そのようにして自らを諸価値の最終的な帰趨点として自覚する理性的存在者のあり方を指す。そして、これはあくまで理性的存在者としての固有な本性を指すがゆえに、カントは安んじて先に引用した文を次のように続けたのである。「しかしすべての他の理性的存在者もまた、その存在を私にも妥当する同様の理性的根拠によって表象するから、これは同時に客観的原理であり、最上の実践的原理としてのこの原理から、意志のあらゆる法則が導出されるのでなければならない」[Kant 429]。以上が、コースガードがその論証を、カントの目的自体の法式の「意匠を凝らしたニュー・モデル」と称する所以である [Kb 122]。

V

ここまでコースガードによる「規範的問い」への解答の試みを辿ってきた。その試みは、我々の心の反省的構造から出発し、その構造が公行為の理由を認証すること^①を課すとして実践的アイデンティティの形成の不可避性に到り、さらにそのことが実は道德的アイデンティティへのコミットメントを含意していることを剔抉する、という筋道で展開されていた。

このような試みは「厳格なカント主義」と評されうるものだが、しかしその厳格さ自体が一つの「政治」的立場選択なのだという批判がありえよう。多様な実践的アイデンティティの存在を認めるように見えながら、しかしそれらの「背後に」[Kb 256] 純粹にして正しい道德的アイデンティティが潜んでいるはずであり人は反省の力を通してそこに到りうるとするコースガードの立場は、コネリーの言葉だが「ひとたび人間の魂からそれを歪める影響力を取り除かれるならば人間が心底認めなくなるような倫理的原則を(魂は)内包している」と

みなすことであり、それはたやすく正常性の概念と結びつき、実践的アイデンティティの多様性をむしろ抑圧する効果をもつ、と「リベラー」[32]^④。コネリーが、ニーチェやフーコーを足場にして今日のリベラリズムの政治理論——とりわけ合理的で正常な個人をベースにするロールズ流のリベラリズム理論——を批判する際の論拠を、このようにコースガードの論理にも適用しうるかもしれない。この論点は魅力的であるし避けて通るわけにはいかないのだが、ここでは先ずもってコースガードの論理にできるだけ内在しつつ、しかも批判的な検討を、焦点を絞って行なつてみたい。「アイデンティティの政治」をめぐる議論に関しては、最後に、コネリーとは異なつた角度から若干触れてみることにする。

そもそも人々は基本的に、コースガードが言うように、強い全一性を伴なつた実践的アイデンティティを「原理あるいは法」として保持し、それと一体化するようにして生きているのだろうか。(右顧左眄や日和見主義といった言葉は例外者の振る舞いを指す言葉だろうか。) そのように人間をみなすこと自体が、すでに一つの規範的要請なのではないか。このような当然の疑いがありうるが、いまはこれに触れない^⑤。むしろ私が問題としたのは、そのような強い実践的アイデンティティの保持があるならば、それは「道德的アイデンティティへの遡行を必然化する」というコースガードの決定的な論点である。その論点にはまるで、人々にはいくつもの入り口が開かれているが、しかし人々がそれらのどこから入っても結局は同じ場所に到る、といった仕掛けが組みこまれてるように見える。しかしそれは正しいのだろうか。この点に絞って考えてみたい。ここでは、詳細なコースガードの批評を書いているギバードが用いている例とそれに基づく批判を援用しながら吟味を進めてみる。

いま仮に、私が私の実践的アイデンティティを、したがって自らの生を生きるに値いするようにしているものを「勇敢で何ものにもひるまないアカイア人兵士」であることに置いてみるとする[Gibbard 154]。私は祖国の防衛という任務に自分を捧げており、さらに、戦場で臆することなく戦いぬくことに大いなる誇りを感じる者でもある。ところでコースガードによれば、アカイア人兵士にふさわしく行為することは、反省的行為者であることの一つの特殊なあり方である。

「特殊で偶然的なアイデンティティに恥じないよう行為することは、反省的行為者であることを含意する (entail)」[ibid.]。すると、彼女の論理に従えば、私は勇敢なアカイア人兵士として自分を価値づけることにおいて、反省的行為者一般(すなわち人間)としての自分を価値づけることにコミットしたことになる。したがって、反省的行為者一般という点では重要な相違のない他の人間たちをも——例えばひたすら戦さを避けるクエーカー教徒のような商人たちをも——価値づけることにコミットしたことになる。しかし、勇敢な兵士を自認する私には、そのような商人たちのエートスも振る舞いもまったく評価できないとすればどうか。私のこの思いは非論理的な事柄を宿しているのだろうか。

ギバードは、コースガードが用いる論理の粗さとも言うべきものを指摘することで、アカイア人兵士としての私の思いを擁護している。「『勇敢なアカイア人であることには価値がある!』という前提は『Xには価値がある!』という形式をもつ。次に我々は『XはYを含意する』つまり『勇敢なアカイア人であること』は『人間であること』を含意する、をもつ。結論は『Yには価値がある!』ということになる」[ibid.]。しかしこれはあまりに粗い論理であって、そのことは次のことを想起するだけで分かる。そのようにギバードは続ける。例えばこ

コースガードの反省的認証説について

こに肉食に抵抗する禁欲主義者がいたとする。彼が抵抗する人たりえているのは、現に肉を切望する欲望がその内にあるからである。肉食への抵抗は肉食の欲望を含意する。では彼は、そのような欲望を価値あることとすることにコミットしているのか? そうではない。彼が価値あるとするのはあくまでも禁欲であって、肉食への欲望は「抵抗への機会として」の否定的価値しかもたない。禁欲主義は禁欲の必要性すらない境位を目指すものだから、肉食への欲望もまた、昇り終えたら不用になる梯子でしかない。このことが意味しているのは、「私」が何かを価値あるものとするならば、私はそれが含意するものであれば何でも価値あるとしなければならない」というわけではないということだ。私が価値あるとするものの正確な記述によって、それがどのような肯定的価値を含意するのが決まるのである[Gibbard 155]。

このことを確認してからギバードは再びアカイア人兵士の例に戻り、次のように言う。私のアカイア人兵士としての特殊な実践的アイデンティティの尊重は、私をして反省的行為者である人間としてのアイデンティティの尊重にコミットさせるだろうか。このことは「私のこの特殊なアイデンティティの正確な形 (exact form) に依存するように思える。私は勇敢なアカイア人にふさわしい仕方ですであるう反省的選択であれば何であれ価値ありというだろう。しかしこれは、何であれ反省的選択をするということを含意しない。だから、私をして私の『人間性』を価値ありとすることにコミットさせない」[ibid.]。

私の言葉で言い換えてみよう。私が何らかの特殊な実践的アイデンティティをもち、その保持や実現に自らの生きるに値する生を賭けているとき、自分が「生ける人間である」というそのことはその必要条件として肯定されているだろう。しかし「生ける人間である」という

ことは、少なくとも何らかの実践的アイデンティティに賭けている私にとつては、生きるに値する生の十分条件ではない。私の実践的アイデンティティは、事情によっては私の死を要請することもありうるからである。兵士はその死を賭して何事かを成し遂げざるをえないこともある。してみれば、私なりのアイデンティティの保持は、私の生の持続の端的な肯定を含意しないし、まして人間性一般の肯定を必然的に含意しているわけでもない。コースガードは述べていた。我々は自らのアイデンティティに由来する行為の理由をもち、その理由は規範的力をもつ。そしてその規範的力は「我々がそのようなアイデンティティを必要とする人間として自分自身に置くところの価値に由来する。……このようにしてすべての価値は人間性の価値に依存する」と[*Kb 121-122*]。しかし、特定のアイデンティティが特定の価値の実現を命じ、それに必要な限りで人間性が肯定されるという事態もありうるのである。入り口の相違は、開ける場所の相違をもたらすことがある。

この論点は、コーエンや三谷尚澄によってさらに先鋭化されている。「理想化されたマフィア (an idealized Mafioso) を考えてみよう」とコーエンはそのコースガード批判において述べている [Kb 183, cf. *167-171*]。このマフィアは、例えば約束は約束だから守るとか苦痛は苦痛だから和らげるべきだといった通常の振る舞い規則を信じてはいない。彼はマフィアたちの世界に固有の「力と名誉の掟」によって生きている。その実践的アイデンティティの拠り所はここにあり、そうであればこそ、抗争が勃発すれば自らの命を失う恐怖と戦いながらも覚悟を固める。抗争からの逃走は「アイデンティティの喪失の危険性」を孕むからである。このようなマフィアがいたとして、彼が自らの実践的アイデンティティに基づいて行為の理由を認証し、自らに

無条件的責務を課しているということは、紛れもない事実であるだろう。そしてその責務は、「人間性」一般の尊重には至らない。むしろそれに背くことになる。ここでは実践的アイデンティティは、コースガードの言う道徳的アイデンティティを駆逐してしまうのだ。

ここに現われている問題は、心の反省的構造、実践的アイデンティティの形成、そして道徳的アイデンティティへのコミットメント（人間性の尊重）というこのつながりを担保するものはありうるのか、という問題である。言い換えれば、徹底的に歴史的でありしたがって様々な偶然性を身にまとう人々が、非歴史的な人間性の理念を承認し受容すべきであると、何を根拠に言いうるのかという問題である。ギバードが提出する「誇り高きアカシア兵士」も、コーエンや三谷が仮想する「理想化されたマフィア」も、そのような「べき」を理解しえないとしたら、あるいは、理解はできるがしかし自らの実践的アイデンティティをそれにも拘わらず固持したいと願うならば、そこに何か正当化できない事柄が残るのだろうか。

VI

このような論難に対してコースガードが語るのは、反省の力ということである。反省による「認証の拡張はまさに起こる」と彼女が述べていたことはすでに見た。コーエンへのリプライにおいても次のように述べている。「様々な役割の背後にあつてそれらに規範性を分け与えている」のは我々が人間性に置いている価値だが、それはしかし「反省の進行」のなかでのみ姿を現わすものである。そうである以上、反省が十分になされない可能性は残ると言わざるを得ない。しかし、「反省という活動はそれ自身の規則をもっており、その「最も本質的なものは、満足のいく解答に到るまで」、「カントの言葉でいえば、

無条件的なものに到るまで、反省を止めないということである」。だから、「この規則に従うことがかのマフィアを道徳性へと導くことになっただろう」[Kb 257-258]。これがコースガードの最終的な解答ということになる。

この場合、△反省を行なえば無条件的なものに到達するかもしれないし、それを行為の最終的な理由とすべきことも理解できようが、しかし理由を理解できることとそれを自ら引き受けることは別のことだ」として、コースガードの論理が確信的マフィアを動機付け得ないと指摘することは可能だが[「」174-175]、それはコースガードに対して少し酷な対応ではないかと思われる。彼女が問題にしているのは、動機付けの実際的な可能性ではなく、むしろ我々が反省する存在者として何を受容するよう論理的に強制されるかということだからである。しかし、それにしてもコースガードのリプライは、何か釈然としないものを残す。それは何だろうか。

先に私は、「特定のアイデンティティが特定の価値の実現を命じ、それに必要な限りで人間性が肯定されるという事態もありうる」と述べておいた。この指摘は、実践的アイデンティティの強度が普遍主義的な人間性の尊重にまさる場合があることを言っている。しかしコースガードによれば、このような事態は「反省」が足りない証左だということになる。だが、自分が人間であり、様々な事柄に価値を賦与する身分をもつというそのことを責いものだと言わしめるものは何なのか。――再び私が「誇り高いアカシア人兵士」であったとしてみよう。その私が、ある戦いにおいて重傷を負い、二度と兵士として戦場に出ることができなくなった場合、さらに後進の若い兵士たちの指導すらできなくなった場合、それでも私は私の存在を肯いうるだろうか。すなわち、私の実践的アイデンティティを経由せずして、私は私自身を

肯定しうるだろうか。そしてもし肯定しうるとすれば（私は肯定すべきだと考えているが）、その力は何に由来するのか。私には、その力がコースガードの言う「反省」から直ちに帰結するとは思えないのである。

VII

これに関連して、最後に、コースガードからすればほとんど言いがかりに見えるであろう論点を提出してみたい。それは先に少し触れた「アイデンティティの政治」をめぐる論点である。

内田樹は、第二次世界大戦後にヨーロッパの知識人が直面した問題の一つを、シュナイダーマンというラカンの研究者の言葉を引用しながら、おおよそ次のように述べている。世界大戦やホロコーストの経験は、「あきらかに文明の基盤に何か間違ったもの（something wrong）が紛れ込んでいた」という痛烈な反省を知識人に強いた。ファシズムのような「抑圧的な体制」は、ドイツでもイタリアでもフランスでも、ヨーロッパの風土の最深部から這い出てきたからである。だから「あたかも何ごともし起こらなかったかのよう」に、今まで通りに続けることはもはや不可能だった」（シュナイダーマン）。倫理や他者について、そして主体性概念について、ヨーロッパの風土に根をもつ倫理学や形而上学や神学の語法をもつて語ることは、自制されなければならない。このことがラカンやレヴィナスの晦渋な文体の背後にある事情であると[「」145-147]。「透明で叡智的な『主体』、どのような歴史的出来事によっても汚されることのない、冷ややかで中立的な観想的知」と内田は続ける。「そのようなものをヨーロッパ文明の『再建』の基盤にすえることはもう許されない」[「」149]。主体性概念や知の位相をめぐるヨーロッパ哲学の思索の伝統と現実の歴史の展

開が、どこでどのように切り結んできたのかということについて論じることが、ここでの主題ではないし、そもそも私の手に余ることである。ただ、唐突に内田を引用したのは、非常に僭越な言い方になるかもしれないのだが、「あたかも何ごとも起こらなかったかのように」語る感触をコースガードにも感じるからである。そのような語り方それ自身が、コースガードの意に反して、ある政治的な効果を生むようにも思える。実際には「何ごとも起こらなかった」わけではないからである。この、うまく言葉にならないもどかしい感触を少しく書き記しておきたい。

コースガードは、何度も述べたように、我々の人間性を諸価値の最終審級として位置付ける。人間性は「価値賦与的身分」を持つ「無制的なもの」として、反省においてそれ自身を現わす。理想化されたマフィアといえども、彼が反省という営みをなしうる限りこのことを否定できない。これが彼女の立論の核にある思想である。だから人間性は、内田の言葉を借りて言えば、「どのような歴史的出来事によっても汚されることのない」水準にある。しかし、そのような人間性を宿すとされる生身の人間のほうは、歴史的出来事によつて翻弄されたり毀損されたりしうるし、その結果、自らが人間であるというそのことを恥じ入るところまで追い詰められる場合もある。アウシュヴィッツの強制収容所からの生還者であるブリーモ・レーヴィもその一人だった。

人間の「労働を通じての絶滅 (Vernichtung durch Arbeit)」が企てられた場所^⑥。入り口での死への選別をまねがれても、与えられた命令をすべて実行し、配給されるものだけを食べ、そこでの規則を守っていれば、ほぼ確実に三ヶ月以内に死ぬ場所。SSの気まぐれや手違いだけで生かされたり殺されたりする場所。ユダヤ人であるというただ

それだけの理由でそのような場所に収容され、労働を強制されたという経験は、レーヴィを、敢えてこの言葉を用いるのだが、その〈魂〉において毀損したと思われる。これは、収容所の中でレーヴィが廃人のようになったという意味ではない。むしろ彼は、例えば囚人の数を減らすための選別があった日に、その選別をまねがれた者が神に感謝を捧げる声を聞いて怒る人であり、あるいは反乱を企てた囚人仲間が公開処刑されるのを沈黙のままただ見つめていた自分自身を告発する人であった【レーヴィ 159, 185, 銭谷 2005b 7以下】。〈魂〉において毀損されるとは、「人間であることに罪を感じ」ざるを得ないということ、自分自身が「労働を通じての絶滅」を空前の規模でなした者たちと「同じ生地でできている」という事実で恥じ入らざるを得ないということ、このことを指す。アウシュヴィッツから帰還した直後の状態をレーヴィはこう記している。

私は虜囚状態から戻ってきて三ヶ月しかたつてなく、苦しい人生を送っていた。この目で見て、耐え忍んだことがまだ心の中で生々しく燃えていた。生者よりも死者に近く、人間であることに罪があると感じていた。なぜならアウシュヴィッツを作ったのは人間で、アウシュヴィッツが何百万人という人たちを呑みこんでしまったからだ【参 17】。

仮に私が「誇り高いアカイア兵士」としての実践的アイデンティティを保持しえないところに到ったとしても、それでもなお、自らを肯定しうるべきだとするならば、その力は何に由来するのか、と先に私は書いた。これはコースガードの立論に即した疑問だった。いま立ち現われているのは、人間の心の反省的構造から出発し実践的アイデ

ンティティ形成の不可避性の確認を経て道徳的アイデンティティに到るコースガードの非歴史的考察が、避けがたく「あたかも何ごともしこらなかつたかのように」置き去りにしてしまう事柄があるだろうという問題である。その事柄とは、それを傷つけられることで、自らが人間であることに恥じ入ったり絶望したりすることになる、そういう、歴史の只中において頼っている〈魂〉と向き合うということである。そのような構えをとりえない倫理学は、今日はたして可能なのだろうか。

以上、コースガードの反省的認証説の概要の確認、その内在的批判の試み、そしてその倫理的な構えそのものを問題化する視点の模索を行なってみた。こうした作業を踏まえながら、かつて取り上げたウィリアムズとコースガードの対立の意味を考えてみることに、さらに倫理学という学問の可能性の条件を問い詰めることが、私のこれから課題となる。

註

コースガードの『規範性の源泉』は [Kb] で表示し、引用に際しては該当ページをその後に記した。その他の文献からの引用の場合は、「」内に著者名と引用ページ数を併記し、文献の書誌的事項は文献表に記した。

(1) 「統べる」という多少時代がかった語は “govern” の訳語である。「支配する」あるいは「統御する」という訳語を当てるのが普通なのだろうが、コースガードは “govern” という事態を、「全一性」を意味する “integrity” との内的連関を強く押し出す形で用いて

コースガードの反省的認証説について

いるので、敢えてこう訳した。

(2) ここでの議論の背景には「意志はある種の原因性であって、だからその概念は法則の概念を伴なう」[Kant 446] というカントの洞察の独自の解釈がある。コースガードによるその解釈は大略次のとおりである。出来事の原因的結合は出来事の単なる時間的継起とは区別されなければならない。その区別のメルクマールは、前者にあつては「必然化 (necessitation)」の契機が、従つて法則あるいは規則性という契機が必要だということである。「規則性がなければ、我々は必然化の契機を確認することができず、それゆえ因果的結合を単なる時間的継起から区別することができないだろう」[Kb 227]。カントではア・プリオリな法則性概念を欠いた因果性概念は *Unding* なのである。さて、意志するとは「自己意識的な原因性であること」を意味する。それが原因性でありうるためには、今の場合と「厳密に類比的に」、意志する私が自らを、個別的にして変則的な「諸衝動が戯れる場所のようなもの」であることから区別できなければならない。そのためには、規則的にあるいは普遍的に諸欲求を認証しえなければならない。「行為者と行為との特別な関係——そしてその関係を、行為者の身体の内なかで単に出来事が起こることから区別する必然化——は、少なくとも法則や普遍性への要求がなければ樹立されえない。従つて自分の行為を私がする何かとして見るためには、私は普遍的に意志する必要がある」[Kb 228]。このようにコースガードは述べるのだが、しかし、ここでは論じる余裕はないけれども、*regelmäßig* に意志することと *allgemeingültig* に意志しようとすることとは直ちには重ならないと思われる。

(3) 念のために記しておけば、コースガードの論争相手の一人であ

るウィリアムズは、前者の意味での「無条件的指令」の存在を積極的に認めている。「熟慮の結論が、最優先の、しかも（少なくとも行為者に対して）最高度の重要性をもつ考慮を具体化するならば、その考慮は特殊な形をとることがある。この場合、人はあることをすべきである（should）というような結論が出されるだけではない。人はあることをしなければならない（must）、しかも他のことをすることができない（cannot）」という結論が出されるのである。これを実践的必然性の結論と呼んでもいいだろう」[Williams 187-188]。しかし、と彼は続けている。「実践的必然性は決して倫理に特有なものではない。処世的配慮（prudence）や美的ないし芸術的関心もまた「無条件的に何かをしなければならぬ」という結論を生むことがある。このことを確認してからウィリアムズは、道徳原理の中に我々の欲求にまったく依存しない無条件の実践的必然性を求めるカント的試みへの懐疑を展開していく[89ff]。ここで彼はコースガードともたもとを分かつことになる。なお、この間の事情については[Kohl 19]からいくつかのことを教えられた。

(4) コネリーについては[銭谷 2000 17-20]で若干論じたことがある。そこでも触れたが、コネリーの「アイデンティティの政治」論に関しては井上達夫が詳細な批評を展開しており、参考にさせていただいた[井上 212-225を参照]。

(5) コースガードの論証のベースにはアリストテレスに由来する「形相」という発想が潜んでいる。あるものの「形相」とは、とコースガードはアリストテレスを援用して述べる。「そのものをそのものたらしめ、そのものの行なうことを行なわしめ、そのものの働きを行なわしめるような、そのものの諸部分の組織あるいは配

置である」。さて、「生き物は自らを維持し再生産するように作られている（designed）。だから「生き物は自己を維持する形相とでも呼ぶべきものをもつ。それゆえ、生き物は生き物自身の目的であり、その働きは自分自身であり続けることである」。人間もまた生き物の一種であり、このような「形相」を分けもつ。ただし、人間はこれに尽きるわけではもちろんなく、その反省と認証の能力は「規範的な実践的アイデンティティを構成するという本性（nature）をもつ」[Kb 150]。だから、とコースガードは結論する。「アリストテレスによつて我々になじみ深いものとなった形で表現すれば、道徳とはまさに人間の生命がとる形相である」[Kb 152]。本文でも述べたように、このような目的論的志向については稿を改めて論じてみたい。

(6) この言葉は、強制収容所の設置目的の一つを表すものとして、当時のドイツ法務大臣ティーラックがゲッペルスと会談した際に用いたものである[参 82]。

文献表

- W・E・コネリー 1998 『アイデンティティ／差異 他者性の政治』（杉田／齋藤／権左訳 岩波書店）
- Düsing, K. 2004 Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart. (in *Warum Kant heute?* Herg. von D. H. Heidemann und K. Engelhard. Walter de Gruyter)
- Gibbard, A. 1999 Morality as Consistency in Living. Korsgaard's Kantian Lectures (in *Ethics*, 110)
- 井上達夫 1999 『他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム—』（創文社）

Kant, I., 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Aka. Ausg.

Bd. IV

Köhl, H., 2003 *Praktische Notwendigkeiten und moralisches Verpflichtetsein. Mit Bernard Williams gegen die kantische Moral.* (in *Philosophisches Jahrbuch* 110. Jahrgang/1)

Korsgaard, C. M., 1996 a *Kant's Formula of Humanity.* (in

Creating the Kingdom of Ends. Cambridge UP)

——— 1996 b *The Sources of Normativity.* (Cambridge UP)

P・レーヴィ 1980 『アウシュヴィッツは終わらない』(竹山博英訳
朝日出版社)

三谷尚澄 2004 『カント的自律を再考する』(木阪／菅沢／河村編
『近代からの問いかけ』晃洋書房に収録)

森口美都男 1985 『隠すということ』(晃洋書房)

R・ローティ 1988 『連帯と自由の哲学』(富田恭彦訳 岩波書店)

——— 2000 『偶然性・アイロニー・連帯』(齋藤／山岡／大川訳
岩波書店)

徐 京植 1999 『フリーモ・レーヴィへの旅』(朝日新聞社)

内田 樹 2004 『他者と死者 ラカンによるレヴィナス』(海鳥社)

Williams, B., 1985 *Ethics and the Limits of Philosophy.* (Fontana)

銭谷秋生 2000 『寝たり、読んだりの記』(茨城キリスト教大学短期
大学部「創造」29号)

——— 2005 a 『行為の理由についてのノート』(茨城キリスト教
大学紀要 38号)

——— 2005 b 『倫理学のある可能性についてのノート』(茨城キ
リスト教大学短期大学部「創造」34号)

コースガードの反省的認証説について

追記

小論は、二〇〇五年二月二十五日に学習院大学の一室を借りて行
なった私的な研究会での報告に大幅に手を加えたものである。遅々と
して進まない私の研究に対して、いつも貴重なコメントや暖かい言葉
をかけて下さる研究会のメンバーの方々に、この場を借りて感謝した
い。
(2005. 9. 19)

On the Reflective Endorsement Theory in C. M. Korsgaard

Akio Zeniya

錢
谷
秋
生

When we seek a philosophical foundation of morality, we must ask what justifies the claims that morality makes on us. Christine M. Korsgaard tries to answer this question in her *The Sources of Normativity* as follows;

- (1) The reflective structure of human consciousness gives us authority over ourselves. Reflection provides us with distance from our impulses, enabling us to make rules or laws for ourselves, and reflection makes those rules or laws normative. Making a law for ourselves is simultaneously to express a practical conception of our identity.
- (2) Most ways we identify ourselves are, however, contingent upon our particular circumstances. Therefore, we may at any point come to question the normativity of one or another of our practical identities. How can we be bound by obligations springing from conceptions of our identities, conceptions themselves not necessary?
- (3) This kind of question leads us to reflection, enabling us to recognize the form of identity standing behind the others: our identity as humans, as reflective animals who need practical conceptions of identity in order to act and live. Treating this form of identity as normative is to have moral identity. If we don't treat our humanity as a normative identity, none of our other identities can be normative, leaving us no reasons to act at all.

This article examines the arguments expounded by Korsgaard. I agree that it is inescapable for us to have practical identities, and those identities have normative forces. However, I doubt that moral identity both stands behind and confers certain values on the other practical identities. The motivational force of an individual's practical identity may overcome the significance of their moral identity.