

「リッカートの義務論的認識論

—誠実性と自己決定の狭間から見えてくるもの—

九鬼一人

学知の自律に関連して、理性の本性から〈自由に真理を語る哲学部〉を要請した、カントの言が思い出される。「学者公共体のためには、大学にどうしてももう一つ〔下級〕学部がなければならない。それは、みずからの教説に関して政府の命令から独立であり、命令を出す自由はもたないが、すべての命令を判定する(*beurteilen*)自由をもつような学部である」(Kant,I.,1917/1968(←1798),Bd.VII.S.19-20.=18:27 ページ)。すなわち哲学=学知は命令について価値判断することによって、みずからの自由、自律を獲得できるのである。そこに、価値判断を理性へと遡及する、西南ドイツ学派の原像を見出すことができる。

西南ドイツ学派の認識論は、社会的実践に焦点を結ぶゆえ、しばしばフィヒテ主義と呼ばれる。とくにフィヒテの社会的見地(同に対する異、自に対する他、おのおのは他に対してのみ立てられ、他において規定される)からの触発を受けて、共同体的視角(例えばリッカートの倫理思想、社会民主主義とのかかわりを見よ)りをとったことが、その裏づけとなる。またマリオン・ハインツに依拠すれば、フィヒテが西南ドイツ学派(なかんずくヴィンデルバント)に与えた影響としては、

- 1.批判的方法が判断と価値判断とについて、構成的区別をしたこと
- 2.批判的方法の目的論的性格
- 3.規範意識と経験的現実のかかわりによって規定〔される扱い方〕

が挙げられる(Vgl.Heinz,M.,2002,S.135.←Krijnen,Ch.,2001,100ff.)。とくにその容認／拒斥の感情についての着想は、フィヒテの道徳論をお手本にしている。例えばフィヒテにおいては

¹ Willey,T.E., 1978,の伝記。Rickert,H.,1923 をリッカートの社会民主主義との結びつきの証左として挙げられる。フィヒテ／西南ドイツ学派研究に立脚した、南原繁の超国家主義(国体主義・ナチズムの対決)を想起せよ。南原繁,1959,『フィヒテの政治哲学』岩波書店。フィヒテには、大きく言って道徳的な自律に基礎を置く自由主義から、国家の教育的統制に顕著な社会主義への移行が見られる。とくに後期、フィヒテは、道徳性の有無や程度の選択にあたり、無際限な自由を許容するということをまさに背景として、〈すべからく道徳的裏付けがなくなつたときでさえ、善意志なしで実現されるべき〉鉄の掟としての法を強要した。彼によれば、「機械的必然性をもって実効的に働く手立て」を講ずることが、「自我の自由な道徳行為の余地」を、現実のなかで永遠とする手引きとして解されたのである(瀬戸一夫,2001,235 ページ)。

こうしたフィヒテの態度を、リッカートは受け継ぐ。すなわち「社会的世界がいかに構成され、それがまさしくこの世界の認識にどのように帰結するか」(Krijnen,Ch.,2016,S.75.)を問い、「社会的現実」を問題にしたのである。そのさい導きの糸としたのが「価値の理論、ひいては本性的に社会的なものの理論」(Krijnen,Ch.,2016,S.78.)であった。それ(価値の体系)はリッカートの哲学で「社会的なものの原理論」(Krijnen,Ch.,2016,S.80.)の役割を果たす(彼の倫理学・愛の学・社会的宗教学を想起されたい)。フィヒテと歩調を合わせるかたちで、リッカートは価値の体系中で、「人格は文化的財の成り立ちにとって、実在的条件として欠くべからざる前提である」と見なした(Krijnen,Ch.,2016,S.84.)。

義務に即して容認／拒斥が語られる(Fichte,J.G.,1977(←1798-1799),GAI/5.S.155.)。この両感情は二元対立性を示す(Fichte,J.G.,1977(←1798-1799),GAI/5.S.137.)。いわく、西南ドイツ学派、なかんずくリッカートの認識論は、こうした基幹構図を下絵にしている、と。例えばリッカートの、当時の心理学につうじる「明証感情」²は、『判断力批判』の影響下、フィヒテにならった情意的媒介を承けていると考えられる(Vgl.Heinz,M.,1997,S.109-129.)。

とはいうものの〔Krijnen,Ch,2001,S.324.の述べるごとく〕、西南ドイツ学派は上記カントのように、価値判断(Beurteilen)を重視し、理性の実践的自律を説く。「〔妥当=真理価値の自律を意志は要求するが〕このように、みずから命じる意志は、自律的と解される」(Rickert,H.,1921,S.128-129.)。そればかりか判断を主観的恣意に任せるのではなく、いやしくもそれを認識と呼ぶならば、客体の「統一性」が認識の課題になるとした。つまり「現実」の超越論的なまとまり、ひいては真理に関する誠実性というカント的課題を、リッカート認識論はとどめている。第一に、おのずから真理に啓かれてあるべしという、——カントの非関係的な内在的価値(オニール,J.O.著,金谷佳一訳,2011,17-19 ページ)のごとき、——〔ヘルマン・ロツェ流の〕妥当する「超越的価値」³が、判断の則るべき規矩となっている。例えば「雪は白い」という判断を促す、「雪は白くあるべし」のような「超越的当為」(transcendenten Sollen,Gr1, S.682;GE1,Kap.XV;GE2,Kap.IV, §.I.usw.)が主観に顕われる。ただし主観は、すべての意識内容を捨象した判断作用たる「意識一般」である。判断、つまり勝義の認識は、「超越的当為」に応じて、問いに模しうる〈主語表象と述語表象の表象結合態〉に答えることである。こうして「意識一般」は「雪ハ白イコト」という相在を構成し、ひいては「白い雪」という「現実」を内在的領域に抱え込む。そのためには、第二に「現実」の構成にさいし、価値に対する〈決断／決定〉、つまり態度「決定」(問い=表象結合、と答え=態度決定という二段階を考えると、「二重作用説」:廣松渉,1971,210-214 ページとも呼べる)が、必要条件となっている。以下では、リッカートの態度決定説のうちに見出される、「誠実な」態度「決定」という契機(1)と、そのための「自己決定」(2)の関係について、考えを深めよう。

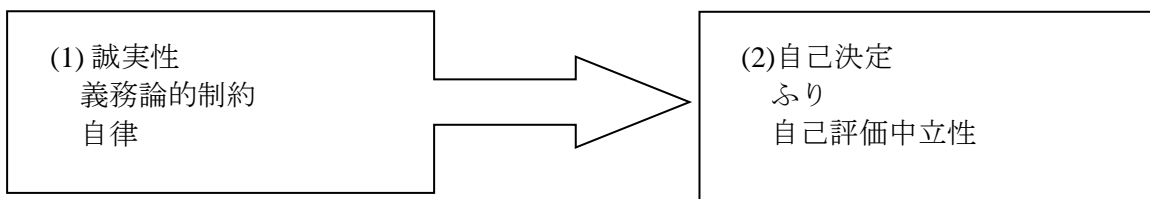
² 「当為の感情」とも呼ばれる。GE2,S.119.Vgl.GE2,S.115 のブレンターノのごとき、明証性と感情の結びつきを想起せよ。判断必然性の感情も参照のこと。Vgl.GE2,S.126.

意欲する人間にとっての義務意識の妥当は意志の決断による、と言える。真理への意志(ヴァインデルバント)が知的良心の承認にとって、同様に必要となる所以である。すなわち認識は「創造的活動」[=Tathandlung]にもとづく。論理的自律の概念が道徳的自律の概念と同様に、成立する(Dilthey,W.,2004(←nach 1904),S.297.)。

³ リッカートの場合、論理的には排中律が成り立つことを前提するものである。「約めて言えば、いかなる判断の論理的意味にも肯定もしくは否定のいずれかが含まれていなくてはならない」(GE2,S.97.)。それゆえ、価値に関する实在論的理解が入ってくるだろう。結局それは、認識論的主観と存在論的には独立な規矩となるだろう。〔内在主義の域内で推移するラース的な相関主義ではなく、価値実体主義的な枠組みに収まる。〕

一、誠実性

必要条件



カントのごとく、超越論的対象 X^4 は多様なアスペクトに対応して、「本」「一枚一枚の紙」「文字というもの」のようにまとめられるといえども(中島義道,2008,90-91 ページ)、リッカーはそれらを、 X によって「まとめられた」膨大な可能性として、考えている。

例えばリッカー自身の例ではないが、上記をフィヒテ流に読み替えれば——判断「雪は白い」は、「これは白い雪です」とも、「ここでは白い雪でスキーができます」とも、言い換えることができる。目の前(vorhanden)という条件では「これは白い雪です」、手の元(zuhanden)という条件では「ここでは白い雪でスキーができます」等々のそれぞれを、リッカーは膨大な条件の一部分をみたすものとして考えた。つまりリッカーは、既知を自覚しつつも、他の条件を除外して截り取ることによって、もしくはその背景に、匿名の私ならざるものの視点と向き合いながら、認識は成り立つ、というフィヒテの構図をお手本にしている(ただし、その匿名の視点は「非我」ではなく、むしろ「意識一般」に即している)。

さまざまな認識の可能性に拓かれたリッカーと、カントをここで対比してみよう。『諸学部の争い』のなかでカントは言っている。イサクを殺すべし、という神の命令に対峙するアブラハムの振る舞いを、カントは非難がましく扱った。「……アブラハムは、この神の声らしきものに対して、次のように答えねばならなかったであろう。「私が私の善い息子を殺すべきでないことはまったく、たしかですが、私に現われているあなたが神であることについては、たしかではなく、またこれからもたしかになりえないでしょう」、と」(Kant, I., 1917/1968(←1798),Bd.VII.S.63.Anm.=18:89 ページ)。カントは、もし神が人間に語りかけたとしても、その語りかけている「呼びかけ」が神のものであるかは、人間には分からないと言う。つまり①理性への「呼びかけ」は有無を言わさないにもかかわらず、②その「呼びかけ」がどういう根拠をもつかについては迷うことになる。③しかも事実、理性に呼びかけているのだから、それに背くことは、自然必然性に従うときよりなお悪い。

リッカー認識論に即した場合、「超越的当為」の「声」は、カント的「呼びかけ」に比べて判然としているにもかかわらず、難局に立たされる。「超越的当為」の「声」は判然としている①。ただしそれはカント的構図のなかに、実質的「対象」をもち込むようでもあるが、他律的に「認識」を提示することとはちがっている(「知的良心」GE2,S.223,S.224.に関

⁴ 超越論的対象によって、可感界と可想界とを架橋する試みが、成功しているか否かは棚上げにして、議論を進める。

連して理論的自律が念頭におかれていた)⁵。カントと同様、「私は信ずる」*credo* が理性的「判定」の審級である(Vgl.Kant,I.,1917/1968(←1798),Bd.VII.S.20=18:27 ページ)。先のように、さまざまな認識の可能性に拓かれている帰結として、判断は、無限のアスペクトのなかから截り取ることになる⁶。可感界中、かように無限の(多様な)真理に向かって啓かれていることは、有限の／限界をもった人格の態度「決定」の裏返しなのである。

このことは、ちょうどカントの場合、可感界に理性の越権が適用されるなら、そこに無限を見出す誤りを抱え込むことと照応している。この着想は、そもそも『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」⁷に由来する。「世界はいかなる始まりももたず、空間におけるいかなる限界ももたない、むしろ世界は時間に関しても空間に関しても無限である」(KrV,A427/B455.=5:142 ページ)。例えば空間の無限性について見てみよう。仮にその反対に、世界は空間に関して限界づけられているとすれば、世界の外に空虚な空間を想定せざるをえなくなる。としてみれば、その空虚な空間と世界とのあいだに、関係はないゆえ、世界はいかなる対象とも関係していない。ということは、世界は空間に関して無限であると考えざるをえない(Vgl.KrV,A433/B461.=5:147 ページ。時間については同様なので省略)。つまり世界の分割の系列には究極の不可分の単位は見出しえないので、「……分割において停止するべき、経験的根拠はどこにもないので、続行されるべき分割のより先の諸項そのものはこの進行する分割に先立って経験的に与えられている、すなわち、分割は無限に進行する」(KrV,A513/B541.=5:217 ページ)。現象は有限の感性に制約されている。しかしながら理性の働きはそれを超えて——みずからを弁えず無限に進行する(フィヒテにならうなら、自我は無限の努力である)。

リッカートにはカントが残したアポリアたる、不透明的要素が残留している。どの判断を下すかの段で、リッカートは、ビュリダンのロバのごとき逡巡に至る。「迫害者から匿われている友人がいます」と当の迫害者へと、彼から匿われた者を差し出す代わりに、「身の上

⁵ クライネンによるリッカートの自由論の紹介を見よ。自由論を基本的に「世界全体論」のなかに位置づけたうえで(Rickert,H.,1921,S.298-300.もしくは全体的人間論,Rickert,H.,1934,S.226,230-232.)、その基本視座を批判的主観主義(実践的に自由な態度「決定」による、実践的領域への移行行き。したがって自由は特殊実践的な概念ではない)に求めることによって、根源的自由の発動を担保しようとする。もしくは方法論的形式に比べてより基本的に働く構成的形式(態度「決定」の作用は基本的に自由 Vgl.Rickert,H.,1921,S.298-300.)に、自由のありかを探ろうとするものである。そのさい、リッカートは以下の三つを区別する(GE6,S.447.)。①自然因果性からの人間の自由。つまり「自然の自由」。②「歴史の自由」。③構成的現実範疇たる因果性の原理からの自由。

およそ、因果性のカテゴリーは現実範疇として妥当するが、方法論的形式としての因果的法則は、個別の事象には妥当しないとするものである。むしろ「価値規定性」こそ「实在規定性」と区別されるべきであり、すべてのものは「原因」をもっていないにしても、価値的根拠をもっていると言っても言うべきか。それゆえ態度「決定」の能作に自由の根源を遡及できる(Krijnen,Ch.,2001,7.2.3.3.)。

⁶ 前批判期のカントなら、無限の概念と神の遍在性を結びつけるだろう。「それなら私はさしあたり、永遠に続く未来は真に無限の多様性や変化を含まないのだろうか、そして、この無限の系列は、すべていまでも神の知性に一挙に現前していないだろうか、と問うことにしたい」(Kant,I.,1902(←1755),Bd.I.S.309-310.Anm.=2:110 ページ、原注)。

⁷ 「宗教的に信じているものの知があたかも可能であるかの幻想」を知の領域から峻拒し、他方、「非理論的生に、その生が必要とする自由が賦与されるのである」。かくのごとき理論外の価値領域が配慮され、「超越論的弁証論」の問題圏に至る。Vgl.Rickert,H.,1924,S.193-194.

のかわいそうな友人がいます」と迫害者に言うのは、端的に「嘘」ではないのか②。そうしたイマジネールな——「嘘」・饒舌・逡巡を呑み込んで、ひとつの「声」に従うさい、態度「決定」に迫られる③。

たとえリッカートが真なる文章の意味をasozial(Rickert,H,1913,S.307; Rickert,H.,1921,S.S.332-333,S.370-371.)と特徴づけるとしても、——「私」ではなく——「私たち」は価値とmitlebenしなくてはならない。つまり「真理はただあるのではなく、私たちに関心を抱かせる」(Rickert,H.,1921,S.114.)。認識という営為は、そうしたかかわりのなかでの(絶対に自発的であり自由な)「創造的活動」[=Tathandlung](GE2,S.233.)なのである。だから知的良心に従う義務意識(GE2,S.234.)が機縁となって、「私たち」の「見地」が構成される。「……「私たち」は、非人格的意識の見地に立って考えよう。この見地から「私たち」は、そのなかにいる判断する「私」にしても、個別的な客体と考えることになろう」(GE2,S.146.)。

フィヒテが実践的に自己を啓いてゆく「倫理」を先取りしたように、リッカートの論じるところでは、義務に従う認識の営みのなかでも、実践的態度「決定」が要求される。つまりリッカートは「判断が〔心理状態として〕何であるのか、という観点からではなく、判断が何を遂行するのか」(Rickert,H.,1904,S.88.下線ゲシュペルト)という実践の見地に立つべきとした。例えばフィヒテの実践的「決定」にあたるものを、リッカートが考えていたとき、私と他者とに通底する、反省的な暴露機能が想定されていなかったか。とくにフィヒテ-リッカート-ヴェーバーにつらなる主意主義の系譜では、理論と実践との壁を超えるべく、自己みずからが責任を引き受けると考えられた。すなわちカントの困惑、「物自体の不可知ゆへの表象の戯れ」(廣松渉,1990,56ページ)に直面して、新たな知の基盤として非知的な生、実践的基盤へと私たちは配向される。私たち「人間存在は、生において通常の経験とは別のところで付随的に知を有し、当の経験を説明したり基礎づけたりといった仕方で知に関わっているのではない。より根源的には私たち「人間自身が知なのである」(廣松渉、同箇所)。

かくてリッカートの場合、倫理的態度として「誠実な態度をとらざるをえない。そうした義務意識は、対他的には誠実性というかたちで現われるであろう。他者に対して認識が啓かれているということ、誠実な関係としての〈妥当が成り立っている状況〉⁸を考えていこう。つまり第一に真理は、自己／他者に対しても啓かれうる=(1)。

誠実性の前提となる意志とは、実践的理性にかかわるものである。そのかかわりのなかで、みずからが誠実たるべしと他者を制約し／される義務に置かれることとなる。「自己自身に

⁸ 当為は純粹に客観主義的に考えられていたわけではなく、ロツツェにおいては「普遍的主観性」に依拠しながら構想されていた(Baumberger,F.,1924,S.78.)。ただし理論的形象にとって「社会的連関は等閑視される」(Rickert,H.,1921,S.371.)ものの、「普遍的主観性」の証左として、学知の定義においては、確定した概念構成は、多様な個人的意見を超越するための手段と考えられていた。Vgl.Rickert, H.,1924,S.43.妥当と妥当性のちがいに実質的に触れている箇所としては、Vgl.Rickert,H.,1924,S.102-103.

対する義務」がその義務の根底にあるわけである。この誠実性の義務は、自己の人間性を侵犯しないため課せられる。つまり主体は自らを制約しなくてはならない⁹。この点で自己に対する義務論的制約に関する、ホッフェによる議論(加藤泰史氏,1992,82ページのご教示による)は、示唆的である。

「約束する人は自らに義務を課す人であり、利己的にあるいは功利主義的に抜け目のない思慮にもとづいて約束を守ることをそもそもしない人である。自己を義務づけることとしての約束は……また約束という制度が一般に道徳的に擁護できるか、あるいはむしろ賭事のように見なされるべきかということにも関係しない。約束が自己を義務づけるということの意味するならば、故意に偽った約束は、義務を引き受けしかも請け負わないということの意味する。知りつつ意図して約束を守らないことの基礎には自己矛盾する格率があるのである」(Höffe,O.,1983, S.194.)。

これを引き継ぐ氏のコメントに依拠すれば、自己の人間性を侵犯せぬこと、つまり自己を人格として承認するならば、——「愛しい自己」を自愛の原理に依拠せしめるかたちで、自己を傾向性的手段として扱うことを否定し——「普遍的な理性連関へと自己自身を移し置くことが、自己自身に対する義務の要諦をなすのである(加藤泰史,1992,84-85ページ)、と。

この自己に対する義務は——「自己評価中立性」をもった形式の——「自己決定」に接続するのではあるまいか。もとよりその「自己決定」は、「誠実性」の必要条件にすぎないとはいえ、次に、「誠実性」に関して、どのような示唆が得られるか、考察したい。

二、自己決定

「誠実性」の必要条件となる、「決定」ということに関連して、理論理性的に捉え返せば、「無底」という他ない。つまり義務論的認識論が妥当することは、「深淵／無底」を跳び越す一つの「決定」に依拠している。例えばハバーマスによるポパー批判を見てみよう。エンドクサたる基礎命題は「私たちに直観的かつ無媒介的に、明証的に与えられていると〔ポパーは〕する」。ポパーによれば全称命題を反証する、「一つの観察結果を表現するこのような基礎命題に対しては、にもかかわらず間主観的承認は強制されない。すなわちこの命題そのものが、その経験的吟味のためにこの命題が役立つべき法則仮説とまったく同じように」(ハバーマス・J著,城塚登／遠藤克彦訳,1979,181ページ)無根拠である。ゆえに「ある基礎命題の容認が経験にあっても、十分に動機づけられているか否かについての決定が表明されねばならぬ」(ハバーマス・J著,城塚登／遠藤克彦訳,1979,183ページ)。ハバーマスが言うように、根拠なき「決定」ではあるものの、むしろ積極的にポパーの言う無根拠を認めたら、どうであろうか。事実判断も価値判断の一種である、つまり判断は一種、エンドクサに対する

⁹ 加藤泰史,1992,82-85 ページ。「強制」という観点が出てくるのは「感性に対する理性の制約」という見地に因るのであって、理性それ自身としては、「強制ならぬ本来的なあり方」に即しているとのご指摘を、高橋文博氏(2016/12/24 科研費研究会にて)から賜った。「可感界に対する可想界」の制約を強調しすぎたが、むしろ両者が二様の視方(遠近法主義)であるという見地に立てば、制約は存在論的には解消される、ということになる。

「決定」である、と見なしたらどうだろう。そのさい、判断の理由が主体にとって無根拠であるがゆえに、一種の「決定」に委ねられる、と。この「決定」という言葉は多義的であるが、さしずめ以下の《決定》¹⁰と区別されねばなるまい。

「決断主義」ということで、ポパー的な非反省的意識としてのシュミットの《決定》が思い出される。それは、ハバーマスの批判するがごとく、非批判的意識であって、政治的に素朴な意識である。ハイデッガー的主体の《決定》につらなるそれは、賢しらへと配向される。

循環はどこか自分の「決定」によって断ち切らなくてはならない。それも《決定》を回避したかたちで。裏返せばリッカーの場合、思い切った判断行為が、営まれるべきなのである。言いかえればこのことは、「私」を起点にして「決定」ということを考えることである。したがってリッカーの判断行為には、第二に、イマジネールには違背しうるにもかかわらず、あえて振る舞う[=Verhalten]という「自己決定」の「ふり」をかたどることができる=(2)。

理性的存在者たる人格が、自分のなした行為に対して責任を負うのは、他人の追及や強制によってではない。責任があるのは、当人が理性により適法的行為(義務に適った行為)をなすように命じられており、他人の権利行使の自由を侵害せぬように、みずから強制していたとき、つまり「自己決定」していたときである。「深淵／無底」の前で振る舞う[自己みずからに対する]促しは、理論的理性を越えた「自己決定」の「ふり」に接続するのである。

カント中、「自己評価中立的な」「自己決定」は、合理性の指標と見なせる。例えば『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章¹¹は、何を立てるか(普遍的法則を¹²)、何に対して立てるか(目的自体としてのすべての理性的存在者に対して¹³)を引き継いで、誰が立てるかを問題とし、第三の原理¹⁴として以下を要求する。「それぞれの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である」(Kant,I.,1911(←1785),Bd.IV,S.431.=7:69 ページ。下線ゲシュペルト)、と。

「自己決定」という形式は、道徳法則を迎え入れる理性的存在者にとっての必要条件となる所以である。

ここでは迂路をとって「非帰結主義」的規範一般のもつ性格からアプローチしよう。センは規範の普遍的主観性¹⁵、パーフィットの言うところの「行為主体中立性」を、その特質に

¹⁰ 廳茂氏(2016/12/24 科研費研究会にて)から、シュミットとの決断主義との異同を明確にするよう、ご忠告を賜った。

¹¹ 佐藤芳,1992,44-45 ページ。第一方式の解釈には幅がある。以下の記述は佐藤論文に拠る。

¹² 第一方式とは「自分の行為の格率が自分の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように行為しなさい」(Kant,I.,1911(←1785),Bd.IV,S.431.=7:53-54 ページ,下線ゲシュペルト太字ボールド体)。

¹³ 第二方式とは「自分の人格のうちにも他のなんびとの人格のうちにもある人間性を、いつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」(Kant,I.,1911(←1785),Bd.IV,S.431.=7:65 ページ,下線ゲシュペルト)。

¹⁴ カントの論証は、ここまでは立法行為のうちの矛盾を解消しえていない。さしあたって「自己決定」という暫定的名称に対応させておく。

¹⁵ センの想定する義務論的制約では、価値観の共有が前提されている。それゆえ、カントから見れば「自己の価値観や理想を身につけたままで他者の立場に身を置いたとしても、それ

着目して、次の三つの概念に区分している (Sen, A.K., 1982, pp.21-22.) が、そのことは、帰結がまだらな／帰結を等閑視する「非帰結主義」〔的規範〕を考えるうえでの指針となる。

「観察者中立性」(VN) 人*i*がこの行為を行ってよいのは、人*i*がこの行為を行うことを人*j*が許すことができる場合、かつその場合にかぎる。

「行為者中立性」(DN) 人*i*がこの行為を行ってよいのは、人*j*がこの行為を行うことを人*i*が許すことができる場合、かつその場合にかぎる。

「自己評価中立性」(SN) 人*i*がこの行為を行ってよいのは、人*j*がこの行為を行ってよい場合、かつその場合にかぎる。

それぞれの中立性を否定すると、三つの相関性(パーフィットの「行為主体相関性」Parfit, D., 1984, p.27)が得られる。相関性を書きかえるさい「許すことができる」を「止める義務を負わない」に適宜置きかえる。例えば「観察者相関性」(VR)なら、人*i*がこの行為を行ってよいのは、人*i*がこの行為を行うことを人*j*が止める責務を負わない場合、かつその場合にかぎるというわけではない、という具合に。同じく「行為者相関性」(DR)、「自己評価相関性」(SR)を考えることができる。ここで $Af_j(j) \Leftrightarrow Af_i(i) \Leftrightarrow Af_j(j)$ より、つまり $SN \& DN \Leftrightarrow VN$ 。翻って $Af_j(i) \Leftrightarrow Af_i(i) \Leftrightarrow Af_j(j)$ より、 $VN \& SN \Leftrightarrow DN$ 、また $Af_j(j) \Leftrightarrow Af_i(i) \Leftrightarrow Af_j(j)$ より、 $DN \& VN \Leftrightarrow SN$ が成り立つから、 $DN \& SN, SN \& VN, VN \& DN$ のときそれぞれ、VR, DR, SR のいずれか一個によって規範は維持されえぬ。仮に「非帰結主義」(VR)¹⁶を維持するとしたなら、VR・DR・SN からなる「義務論」か、VR・DR・SR からなる「目標化された連帯尊重」か、VR・DN・SR からなる「連帯目標」かのいずれかに落ち着く。けだしカント的自律の必要条件として、例えば*i*が困っている他人を助けないことでさえ、*i*自身によって認められる $Af_i(i)$ 、のパラメータ *i*を普遍化することにつうじて〔「自己評価中立性」(SN)のかたちで〕、「非帰結主義」の形式的要件を充たすことができる。

実際、ノーマン・R は、公平性の普遍化可能性(人が採用する理由は、他の誰の欲求や利害に対しても、自分自身のそれにと同等の重みを与えるものでなければならない、という要求)を認めぬ見地から、——つまり公平性を普遍化しないという条件付きで、——『人倫の形而上学の基礎づけ』のカントの議論に反対している。カントが普遍化不可能であるとする「不幸な他人を助けない格率」は、上記の条件では、普遍化可能とするのである(ノーマン・R, 塚崎

はあくまで他者の立場に置いた自己(私)であるにすぎない」(新田孝彦, 1987, 5 ページ)という批判がありうるが、ここでの議論では、カント的自律の必要条件で推移しているので、強いイミの「普遍化可能性」を要求せずともよい。

¹⁶ 「観察者相関性」(VR)は「帰結主義者」として捉えないさい、ポイントとなる。「観察者中立性」が成り立つと、当該行為者は「帰結主義者」になってしまう。対照例として、センの言う「連帯尊重」を分析してみれば、「連帯に直接応接する行為の価値づけを重んじる点では誰もが同じ目的をもつこと、例えば各人の子どもたちの手助けをする分には、その行為を重んじる」(Sen, A.K., 1982, p.27.)という帰結にかんする中立性(VN)を認められる。功利主義ならずとも、「連帯尊重」のごとく、「帰結主義」では一般に「観察者中立性」(VN)が成り立つ(ref.Sen, A.K., 1982, p.31.)。

智／石崎嘉彦／檉則章監訳,2001,147-148 ページ)。そのポイントは「自己決定」の「自己評価中立性」(SN)に、向けられていると言ってよい——あなたは困っている他人を助けなくてもよい $Af(i)$ としても、他人が困っているあなたを助けずによいと〔あなたは〕認める $Af(j)$ わけではない、いやあなたは他人が〔あなたを〕助けないことを止めさせるべきである。これは傾向性の要求・公平性の排除であって、カントその人の普遍化可能性に与する表現ではない¹⁷。しかし、この譲歩を認めれば、あなたはたしかに、他人から助けて欲しいと願うことになる¹⁸(「行為者相関性」)。 $Af(j)$ のわけではないとしても、他人が困っているあなたを助けることを拒否したら、他人にはそれが正当化される $Af(i)$ 、つまりあなたを助けずともよい理由が他人にはある(「観察者相関性」)。約めて言えば、自他の公平性を認めないのである。これらのことは、カントにおいて、普遍化可能性つまり——あなたが困っている誰かを助けなくてもよい $Af(i)$ ならば、いかなる他人も誰かを助けずともよい $Af(i)$ 場合、かつその場合に限る(「自己評価中立性」)——と、形式的には矛盾しない。

加藤泰史氏のご教示¹⁹によれば、ノーマン・Rの批判は、自律を「自己決定」に矮小化しているとの由。「自己決定」はたかだか、自律のある種の形式しか配視していないからである。さらに氏によれば、「もとより自律にしろ、いわんや自己決定にしろ、誠実性が他者によって相互に担保される〔誠実性が実現する〕保証はない。帰結の点から言えば、個人にとって「賭け」にとどまる。だが「価値観的に」同形の他者に思いを託せるのである」とされる。これを引き継いで言えば——たとえ「自己評価中立性」にとどまる「自己決定」にしても、

¹⁷とはいえ、カントにせよ自分に対する救助を止めない、というわけでない。「というのも、他人の愛や同情を必要とする場合が幾らでも生じるかもしれないのに、そのようなことが自分自身の意志によって自然法則となっていれば、自分が願う援助の希望をすべて自ら失うはめになる」(Kant,I,1911(←1785),Bd.IV,S.423.=7:57 ページ)。「私たちの耐える他のすべての災いは、これ(不正)に比べれば無である。自己保存が種の保存とともに成り立つかぎり、責務はただ必要な自己保存にのみかかわり、その他のものは恩顧と好意である。しかし私はまた、私が穴に落ちてもがいているのを見ながら、冷たく通りすぎて行くすべての人を憎むであろう」(Kant,I,1991(←1764/1765?),なお Akademie 版,1942 では Bd.XX,S.36.=18:179-180 ページ)。

¹⁸ここでアイヒマンの場合の、「自律」を見てみよう。彼は、ユダヤ人虐殺をカント倫理学によって正当化しようとした、と言われる。つまり熟慮を重ね、カントの定言命法を適用したうえで、ユダヤ人を絶滅すべきだ、という結論を得たと言うのである。彼はたんに上部から命令に従ったのではない。内なる呼びかけに従って、悪への積極的コミットに、(道徳的愛という)傾向性にあらがってまで、忠実たらんとしていたと言う(Arendt,H.,1977(←1963),p.150.)。このことは、ある信念を抱いたとき、それを普遍化することは、形式的／論理的には可能という義務論の限界を指し示しているのかもしれない。アイヒマンはたしかに「誠実」であった。もとより彼は、「ヒトラーへの盲従」という他律的な要素を、社会で共有していたかもしれない(香月恵里論文 http://www.osu.ac.jp/~kazuto/eri_katsuki_version2.pdf の sowohl als auch 論を参照)が、ヒトラーの指示に、みずからの定言命法が則したものを発見していたのだろう。これは定言命法には、良心の「呼びかけ」に真摯に耳を傾ければ、道徳的正邪の判別が可能であるということが含まれていないことを意味している。つまりアイヒマンに「自己決定」を見出す可能性は完全には否定できない(例えば牧野義彦,2015,51-54 ページ参照)。

¹⁹ 2016/12/24 科研費研究会にて。

「私」を起点とする(安彦一恵の言う「自己善」,2013,159 ページ以下)ことは、「私」で閉じるということではない、つまり「私」から他者へ至る回路を遮蔽するものではないのである。

はたまた「自己評価中立性」の形式を取り出すことに意味は、見出せない、という批判もあろう。しかしこのように帰結に結びつく保証がない「形式」に注目することは、価値観的に同形の他者を思念することである。「賭け」(デリダなら「郵便的」と形容するところだろう)に共鳴する他者が存在する可能性を示唆する点で、規範の「形式」を考えることは無意味でない。もとより、この「自己決定」の形式は、自律の必要条件にすぎない。むしろ自律の十分条件ではありえない。その意味で「自己評価中立的」な認識論は、他者へと開かれる途に可能性を託す。もしくは他者への回路の論理的可能性を考量している点で、十分、有意でありうる。換言すれば、そうした内省は、他者をいかなる意味で信ずるべきかへと考えを促す。おそらく、「誠実な」認識と「自己決定」をつなぐ項は、リッカートの場合、「意識一般」である。

しかし、本稿ではその架橋は理論的見地ではなく、実践的見地に拠るとして判断を留保した。というのも「現実」と「妥当」との間には、理論理性では解決のつかないアンチノミーが介入するからである。私たちは「内容的には非合理的な〔つまり一義的解釈を強くない〕現実」に正対しながらも、両者を橋渡しする、「神性」に依拠した信仰に賭けて(Vgl.GE3,S.448.)、かろうじて認識の根底をすえる。そのことが義務論的認識論の精髓をなし、それを行うじてのみ、「妥当」に至る通路が拓ける。つまりリッカートの論理的「無底」を支えるのは、「宗教的实践」である(Vgl.Hessen,J.,2015(←1919),S.34-35.)。

まとめ

カントを支持するリッカートに戻れば、「超越的当為」とは、他者に対する誠実性へと向きながら、イマジネールには「自己決定」の「ふり」をして——「嘘」・饒舌・逡巡の可能性に拓かれながらも——「深淵／無底」の前で態度を迫る価値である。つまり普遍的な主観性に対する「超越的当為」の妥当に「誠実に」与りながら、他人と誠実な関係性を結べないという可能性を孕んでいる。リッカートは、その「超越的当為」(後の文脈では「超越的意味」)を、価値実体の主観的な側面、もしくはその主観へのかかわりとして規定しつつ、カントの炯眼を配慮して、それを超越論的条件として位置づけた。「超越論哲学は妥当問題を思惟の外部に横たわるメタ-経験的な存在に訴えることなく、そもそも思惟の妥当機能的分析〔意味分析〕をとおして遂行／成就する。……したがって理論的に対象となる意味は、判断によって組織化された意味、——つまり判断が構成的に成り立つことによって原理が得られる意味なのである」(Krijnen,Ch,2001,S.345.Vgl.S.105.)。

西南ドイツ学派は、排中律にしたがう客観的判断を認めつつも、同時に主観的な価値の現われをイマジネールな踏み台とする(これを先に述べたように「ふり」と呼ぼう)。義務論的認識論は、他者に対しても「誠実な」認識を啓くとはいえ、客観的判断への背馳の危険を犯して、つまりさまざまな認識の可能性のなかから切り取る、「自己決定」の「ふり」をす

る。それゆえに「超越的当為」が促す、誠実性への啓けと、「自己決定」の「ふり」は、リッカートの〈決断／決定主義〉を規定しているのである。

追記：本論文は、JSPS 科研費 15K02024 の助成を受けたものである。

2016/12/24 科研費研究会の諸先生の御発表に多くを負っている(共同執筆者として連名にするべきか、とも迷ったが、論文の表現は、ひとえに九鬼の責任に帰すべきものであることを明記しておく)。発表及び資料提供を賜ったのは、廳茂先生／加藤泰史先生／高橋文博先生／香月恵里先生である。取り分け、本論文の「決定主義」の誤解は廳茂先生によって正されたし、「自己決定」に関する解釈は加藤泰史先生から、基本的アイデアをお借りしている。あらためてお礼を申し上げたい。

文献

安彦一恵,2013,『「道徳的である」とはどういうことか 要説・倫理学原論』世界思想社。

Arendt,Hannah,1977(←1963),*Eichmann in Jerusalem*,New York:Penguin Books.

Baumberger,Fritz,1924,*Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19.Jahrhunderts,Teil 1: Hermann Lotze.*,Halle :Max Niemeyer.

Dilthey,Wilhelm,2004(←nach 1904),"Kritik der Erkenntnis- und Wertproblems bei H.Rickert und in der Phänomenologie", in:*Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, Bd.24,S.267-310.

Eisler,Rudolf,1994,pbk.,*Kant-Lexikon:Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften,Briefen und handschriftlichem Nachlaß*,Hildesheim:Georg Olms.

Fichte,Johann Gottlieb,1977(←1798-1799), *Das System der Sittenlehre*, in; Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Hans Michael Baumgartner, Erich Fuchs, Kurt Hiller und Peter K. Schneider,*Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werke 1798 - 1799*, Stuttgart-Bad Cannstatt:F. Frommann.,Band 5.

ユルゲン・ハバーマス著,城塚登／遠藤克彦訳,1979,「分析科学的理論と弁証法」アドルノ／ポパー他著『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』河出書房新社,161-197 ページ。

Heinz,Marion,1997,“Die Fichte-Rezeption in der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus”, in;Hrsg.von Schrader,W.H.,*Fichte im 20.Jahrhundert.200 Jahre Wissenschaftslehre— Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*,S.109-129.

Heinz,Marion,2002,“Fichte und die philosophische Methode bei Windelband”, in:Hrsg.von Pätzold.D/Krijnen,Ch.,*Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus;die philosophische Methode,Studie und Materialien zum Neukantianismus*,Würzburg:Königshausen & Neumann, Bd.19.S.135-146.

Hessen,Johannes,2015(←2019),*Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*,London:FB&Ltd.

廣松渉,1971,「判断の認識論的基礎構造」『論理学のすすめ』筑摩書房,199-248 ページ。

廣松渉,1990,「カントとフィヒテとの間」『講座 ドイツ観念論 第三巻 自我概念の新展開』

- 弘文堂,15-72 ページ。
- Höffe,Otfried,1983,*Immanuel Kant*, Beck'sche Schwarze Reihe,Bd.506.Große Denker,München:
C.H.Beck.
- Kant,Immanuel,1902(←1755),*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*,in; Hrsg.von der
Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften,*Kant's gesammelte Schriften*, Berlin:G.
Reimer,Bd.I.S.215-368.=宮武昭訳,2000,『天界の一般自然史と理論』『カント全集』岩波書
店,第2巻,1-171 ページ。
- Kant,Immanuel,1904(←1781A/1787B),*Kritik der reinen Vernunft*,in;Hrsg.von der Königlich
Preußischen Akademie der Wissenschaften,*Kant's gesammelte Schriften*, Berlin:Georg
Reimer,Bd.III/IV.=有福孝岳訳,2001-2006,『純粹理性批判 上・中・下』『カント全
集』岩波書店,第4～6巻。→略号 KrV
- Kant,Immanuel,1911(←1785),*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in; Hrsg.von der Königlich
Preußischen Akademie der Wissenschaften,*Kant's gesammelte Schriften*,Berlin:G.Reimer,Bd.IV.
S.385-463=平田俊博訳,2000,『人倫の形而上学の基礎づけ』『カント全集』岩波書店,第7
巻,1-116 ページ。
- Kant,Immanuel,1917/1968(←1798),*Der Streit der Facultäten in drei Abshnitten vom Immanuel
Kant*, in;Hrsg.von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften,*Kant's gesammelte
Schriften*,Berlin:G.Reimer,Bd.VII.S.1-116.=『諸学部の争い』『カント全集』岩波書店,第18
巻,1-156 ページ。
- Kant,Immanuel,1991(←1764/1765?),*Bemerkungen in den » Beobachtungen über das Gefühl des
Schönen und Erhabenen* 《;Hrsg.von Marie Rischmüller,F.Meiner:Hamburg(/Akademie 版,1942,
Bd.XX.,S.1-192.=「『美と崇高な感情にかんする観察』の覚え書き」『カント全集』岩波
書店,第18巻,157-254 ページ。
- 加藤泰史,1992,「「定言命法」・普遍化・他者—カント倫理学における「自己自身に対する義
務」の意味について」『現代カント研究3 実践哲学とその射程』
- Krijnein,Christian,2001,*Nachmetaphysischer Sinn,Eine Problemgeschichtliche und systematische
Studie zu den Prinzipien Wertphilosophie Heinrich Rickerts, Studie und Materialien zum Neu-
kantianismus*, Würzburg:Königshausen&Neumann Bd.16.
- Krijnein,Christian,2016,“Heinrich Rickerts wertphilosophische Grundlegung des Sozialen“,in; Hrsg.
von Donise,A./Giugliano,A./Massimilla,E.,*Methodologie Erkenntnistheorie Wertphilosophie,
Heinrich Rickert und seine Zeit, Studie und Materialien zum Neukantianismus*, Würzburg:Königs-
hausen&Neumann Bd.37.S.73-88.
- 牧野義彦,2015,「アレントと根源悪——アイヒマン裁判の提起したもの——」『思想』岩波
書店,No.1098,50-80 ページ。
- 中島義道,2008,『カントの読み方』ちくま新書。
- 新田孝彦,1987,「普遍化可能性と相互主体性—カントにおける倫理基準の統一的理解のた

- めに一」『愛知県立大学文学部論集』第35号, 1-17ページ。
- リチャード・ノーマン著,塚崎智／石崎嘉彦／樫則章監訳,2001,『道徳の哲学者たち』ナカニシヤ出版。
- Parfit,Derek,1984,*Reasons and Persons*,Oxford U.K.:Clarendon Press.=デレク・パーフィット著,森村進訳,1998,『理由と人格』勁草書房。
- Rickert,Heinrich,1892,*Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*,Tübingen:J.C.B.Mohr. →略号 GE1
- Rickert,Heinrich,1896-1902,1.Aufl.,*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*,Tübingen:J.C.B.Mohr. →略号 Gr1
- Rickert,Heinrich,1904,2.Aufl.,*Der Gegenstand der Erkenntnis,Einführung in die Transzendentalphilosophie*,Tübingen:J.C.B.Mohr. →略号 GE2
- Rickert,Heinrich,1913,“Vom System der Werte“,in:*Logos*,Bd.4,S295-327.
- Rickert,Heinrich,1915,3.völlig umgearb. und erweit. Aufl.,*Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*,Tübingen: J.C.B. Mohr.略号→GE3
- Rickert,Heinrich,1921,*System der Philosophie,Erster Teil : Allgemeine Grundlegung der Philosophie*,Tübingen:J.C.B.Mohr.
- Rickert,Heinrich,1923,“Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus“, *Logos*, Bd.11, 1922/23, S.149-180.
- Rickert,Heinrich,1924,*Kant als Philosoph der modernen Kultur.Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen:J.C.B.Mohr.
- Rickert,Heinrich,1934,*Grundprobleme der Philosophie.Methodologie,Ontologie,Anthropologie*, Tübingen:J.C.B.Mohr.
- 佐藤芳,1992,「『道徳の形而上学の基礎づけ』の論証構造」カント研究会『現代カント研究3 実践哲学とその射程』晃洋書房,29-58ページ。
- Sen,Amartya K.,1982,“Rights and Agency”,*Philosophy & Public Affairs*,Vol.11, pp.3-39.
- 瀬戸一夫,2001,『無根拠への挑戦——フィヒテの自我哲学』勁草書房。
- Willey,Thomas E.,1978,*Back to Kant : the revival of Kantianism in German social and historical thought,1860-1914*,Detroit:Wayne State University Press.