

2015～2017年度科学研究費最終報告書

価値合理性の復権 —とくに新カント学派の規範概念を中心に

前置き 九 鬼 一 人

本報告書は、2016年12月24日に開催された、上記課題をめぐる研究会の発表原稿集を冒頭（目次の◆）に収め、研究代表者九鬼一人の研究とのかかわり・俯瞰（まとめ）を記したのち、九鬼がこの三年間（2015～2017年度）に発表した代表的論文を掲載する。

一、価値合理性解釈としては、結局、「決定主義的／自己評価中立的」な傾向の強いものとなった。カント（学派）解釈としては異端であるものの、「行為主体相関性」をどうしても、閑却できなかった。これはカント（学派）では範疇的直観がなく、経験的判断が〔心理的には〕きわめて多様な可能性に拓かれている、という見立てに拠っている。

二、上記が負荷されたリッカートの〔価値合理的〕認識論解釈としては、逆に承認を低く査定する結果となった。すなわち實在論的に一致説をとり、T文を前提にしながら、余剰説との接近を語った。そのさい、承認説を論理的にはredundantな、心理現象を説明する項として導入した。大方の叱正を乞う。

三、研究協力者のご意見を正確に反映できかねている危惧が残る。高橋文博氏のご助言を放擲し、自己強制に与した点、廳茂氏の相對主義の問題提起を受けとめかねている点、加藤泰史氏の自己に対する義務が他者への回路に接合しているというご指摘等を十分、活かすことができなかった。諸先生の論を熟読され、九鬼の独断的解釈の誤解に思いを致されることを希望するものである。

なお「『超越的当為』を考えるためのスキーム」はスペースの都合上、再録できなかった。

目 次

(九鬼一人) 前書き	1 頁
◆ (高橋文博) 九鬼一人「規範・責任・自立を考えるための基本的スキーム」「超越的当為」を考えるためのスキーム」にかんするコメント	3～8 頁
◆ (香月恵里) 九鬼一人「超越的当為 (transcendentes Sollen) を考えるためのスキーム＝カント的義務論的認識論」の中の、アイヒマンに関する補足について	9～12 頁
◆ (廳 茂) G. ジンメルの相対主義について	13～24 頁
◆ (加藤泰史) 九鬼一人「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えてくるもの—」をめぐる中間考察—「自律」は「自己決定」か—	25～30 頁
まとめ	31～38 頁
第一論文「新カント学派の遺産・転移するロゴス」	39～117 頁
第二論文「価値のタイポロジー—超越的当為の定位」	119～143 頁
第三論文「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えてくるもの—」	145～157 頁
第四論文「リッカートの真理論」	159～190 頁

九鬼一人「規範・責任・自立を考えるための基本的スキーム」「超絶的当為」を考えるためのスキーム」¹にかんするコメント

高橋 文 博 (就実大学)

本年12月24日に開かれる「新カント学派の規範概念研究会」は、九鬼一人氏による科学研究費補助金にもとづく研究の一環として、九鬼氏が呼びかけた方々が集うものである。

わたくしは、日本倫理思想史の研究者であり、新カント学派の規範概念についてはまったくの門外漢である。お誘いをいただいたことを幸いとして、知見を広めたいと思い、参加の呼びかけに応ずることとした。九鬼氏の意図も、専門性の深化が逆に狭隘化になることを懸念して、門外漢の参加を求めるところにあったと受け止めた。

研究会に向けての事前の問題提起として、九鬼一人氏は、先に「規範・責任・自律を考えるための基本的スキーム」、ついで「超絶的当為」を考えるためのスキーム」とする論文を、研究会参加者に提示され、参加者にコメントを求めておられる。

わたくしにとって、甚だ縁遠い議論であるので、問題提起されている論文における細部の論証、全体の展開について、理解の行き届かないところが極めて多い。しかし、わたくしの理解できたと思う限りのことについて、以下、若干のコメントをする。

問題提起版に対する可能なコメント

九鬼氏は、センが、規範の普遍性を、行為者中立性、観察者中立性、自

1 編集者注：本書に採録されていないので、インターネットを参照されたい。

URL: http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentes_sollen_version4.pdf

已評価中立性の概念に分類したことを確認する。ここにセンが持ち出されなくてはならない理由を、わたくしは、ただちに理解することはできないでいる。

これは、わたくしがセンの見解について無知であるという理由もあるが、それだけではないように思う。ここでセンによる議論を引き合いに出す必然性が語られていないことによる。もっとも、センによる規範の普遍性の分類が、研究者たちにおいて当然に受け入れてよいという共通理解があるのであれば、再び、わたくしの無知に帰着する。

とはいえ、つづく議論によって、九鬼氏が、センの概念整理を取り上げる理由は、ある程度わかってくる。カント倫理学において、理性的に行為することが、行為が普遍化可能であるとするこの問題性が検討されるからである。

さて、カントの議論である。カントは、困窮している人を助けないことを格率にする人は、その格率を普遍化できないとするが、ノーマンは、まったく整合的に、その格率を普遍化可能であるとする。これは、自分が困窮した時に助けてもらいたいと願うかどうかとは別に、まったく論理的に、格率の普遍化可能性を考えることによる。そして、わたくしもまったく、ノーマンと同じく、他人の困窮を助けないという格率は普遍化可能であると考える。

カントが普遍化できないとするのは、論理的に、普遍化可能性があるというだけにとどまらず、人の本性的欲求とでもいうべきものを想定していることによる。彼は、自己と他者における困窮を放置し得ないという自然的本性を前提にして、普遍化の不可能を語っているのである。

九鬼氏は、カントにおける『人倫の形而上学』から、他人の困窮を助けるつもりはないことを公にすると、つまり、普遍的に許容された法則にすると、自分が助けてもらえないという議論を紹介する。ここでも、カントは、私益を目指す格率が普遍的な法則とされる場合は矛盾するというのである。それは、カントが、相互扶助のために一つの場所に結びつけられてい

るのだという人間における自然的本性を想定していることによる。

このカントの議論をみると、単に論理的整合性の次元で、規範を普遍化可能かどうかという観点からだけ捉えることは、カント理解として問題があることがわかる。カントにあっては、人間的本性についての前提的理解がある。さらにいえば、人間の自他関係における、例えば「相互扶助」といった前提的理解があり、それをもとにして、格率の普遍化が吟味されていると考えられる。

カントにおける規範概念は、そうした人間的本性ないし人間関係の前提的理解との関係で捉え返す必要があるのではないか。

九鬼氏は、カントの規範の普遍化の問題を、カントが道徳性を「自己強制」と捉えていることに議論を進める。義務概念は、カントにあって、自己強制であり、「強制は自己からのみ由来するのであって、他人の知るところではない。」として、契約における他人からの強制はあずかるところではないとする。

ここには、九鬼氏における議論の踏み越しがあるのではないか。カントにあって、義務概念が自己強制であるのは、理性的・感性的な存在としての自己における理性による感性への強制であって、さしあたりは、自他関係のことではない。そして、ここが重要なことであり、そして周知のことに属することであるが、道徳性は、理性自身にとっては、強制であるわけではなく、理性が自ら法則を立てるそのあり方のことである。理性そのものにおいては「欲する」のであり、それが強制となるのは、人間が理性のみではなく、感性を有するからである。

カントにおける道徳性は、理性の自己立法としての自律にあり、理性の立てる法則が普遍的なこととして語られていることはいうまでもない。だが、理性が法則を自ら立てるという自発性が、道徳性の核心であることもまた、決して見落とすべきではない。カントにあって、法則を自ら立てる自発性ないし自主性にこそ、自律としての道徳性の根柢があるのだし、人格性ないし人類性といわれるものも、そこにみとられているのである。

この立法する理性の主体性を顧慮せずに、法則にだけ着目するとき、「オームの法則も尊敬に値するのか」というシェーラーの戯言があてはまってしまうことになる。カントの議論を、規範の普遍化可能性の問題としてではなく、つまり法則性とは別に、「なすべし」と呼びかける義務の声としての「理性の事実」を、自他関係における何を「欲する」のかという問題として考えてみる必要はないだろうか。

コメントを求められている事柄

「以上を踏まえて超越的当為に接続しうる「義務論」に議論を限定する。」(問題提起版、4頁)について、高橋に対して「以上の議論は儒教的道徳の「義務論的制約」にも妥当しますか。」という問いかけがある。

わたくしは、遺憾ながら、「以上の議論」といわれる事柄を正確に把握できていない。また、儒教的道徳が「義務論的制約」といわれるものを有しているといえるかどうか判断できない。そして、儒教的道徳といっても、徳川期日本における儒家の道徳論に限っても多様であり、歴史的に変化しているので、一概に論ずることはむずかしい。

それを敢えて、議論のためのたたき台としていえば、儒家思想において、道徳的当為は、社会的慣習的なものとしてあり、個別的な状況における行為の選択が主題化されない傾向にある。そのことと相関するが、儒教的道徳において主題化されるのは、与えられている慣習的性格を帯びた道徳的当為に向けての修養である。つまり、儒教的道徳をめぐる主題は、行為論であるよりは、修養論、徳論ということになる。

このように、極めて単純化すると、儒教的道徳には義務論的制約とは異なる位相にあるのかもしれない。これは、儒教道徳が、基本的に身分社会ないし職分にもとづく社会に照応するものであり、対等あるいは均質的な人間の相互関係に照応するものではないことによるだろう。

したがってまた、儒教的道徳が行為論として主題化しないことは、行為の普遍化可能性が主題化しないことと並行的である。敢えていえば、同じ

行為をしても、人によって道徳的価値は異なるということになる。

「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。それゆえ、どの判断を下すかの段で、ビュリダンのロバのごとき逡巡にいたる②。逡巡を呑み込んで、ひとつの「声」に投企するところに誠実性が問われることになる③。」(問題提起版、9頁)について、加藤泰史氏とともに、高橋に向けて「②の論点と③の論点に懸隔があります。ご教示ください。」との要請がある。

これについて、わたくしは、次のように考える。

わたくしたちは、行為の選択において、誠実性が問われないことは一つとしてない。ある状況で、一定の選択しかあり得ないとみえる場合においても、他の選択をせず、それを選択することにも、誠実性がかかっているのである。いずれの選択が妥当であるかをまったく判断しえない状況、つまり「ビュリダンのロバ」的状況においてだけ、誠実性が問われるのではない。

いずれの選択が妥当であるかを判断しえない状況は、わたくしたちの選択が無意味な状況である。選択が無意味な状況であるとは、何を選択したかのその何を問うことが無意味であるということである。だが、このような状況を想定すること自体は無意味ではない。それは、理性的存在者として想定されるわたくしが、全知たろうとして全知たり得ないにしても、なお、選択せざるをえない状況のあることを指し示しているからである。

そして、理性的存在者として想定されているわたくしが、何を選択すべきなのかを知り得ないときにも、なお、何かを選択するとすれば、選択の意味は選択された何かによって与えられるのではない。選択の意味は、何かを選択したのは、わたくしであることのうちにある。そして、それを選択したのはわたくしであるとして引き受けること、それが誠実性であろう。

翻って、何を選択すべきかが極めて明確に見える場合においても、その

選択の帰結がいかなるものであるかを見通せるものではない。その場合、誠実性は、それを選択したのはわたくしであるということにかかっている。誠実性は、選択の帰結をすべて引き受けることとして示されるであろう。

いずれにせよ、わたくしは、常に何かを選択することを迫られており、その何かを選択したのはわたくしであるということにおいて、誠実性が問われているのである。誠実性は、何を選択するにせよ、選択の帰結を引き受けることのうちにある。

九鬼一人「超越的当為 (transcendentes Sollen) を考えるためのスキーム＝カント的義務論的認識論」の中の、アイヒマンに関する補足について

香 月 恵 里 (岡山商科大学)

アイヒマン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のか？

アーレントは『エルサレムのアイヒマン』で、次のように書いている。「その性質から見ても意図から見ても明白に犯罪的であるような命令にも従うべきか否か、という問い以上のことが、この件全体において議論に上るであろうということを、アイヒマンが漠然と想像していたことを示す最初の兆候が見えたのは、警察による尋問の間に、彼が突如、自分は生涯カントの道徳律に従ってきた、特にカントによる義務の定義の精神に則って行動してきた、と力を込めて言明したときのことだった」(Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Piper: München, Berlin, Zürich, S. 231-232)

人々が驚いたのは、アイヒマンがカントの格律に従ってユダヤ人移送を行った、と言ったからではなく、無教養なナチとされていた彼がカントの格律のほぼ正しい定義を下すことができたからである。彼が行ったことは、「カントの定言命法を歪曲するもの」(牧野雅彦、「アレントと「根源悪」『思想』2015年10月号、p.51)である。アイヒマンも、もしかしたらそのことを知っていたのかもしれない。「[最終解決]の措置を任されたときから自分は、カントの原則に従って生きることをやめた」(Arendt, S. 232)

1 編集者注：本書に採録されていないので、インターネットを参照されたい。
URL: http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentes_sollen_version4.pdf

と述べているからである。それは、「自分がもはや「みずからの行為の主」ではな」(ebd.) いことを正しく認識していたからである。ということは、アイヒマンは、もはや自分の実践理性をたよりに行動することはできないし、それはカントの定言命令が言っていることとも違うと知っていたのであろう。

九鬼論文には、補足として、「彼（アイヒマン）は上からの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」とある。

この記述の根拠は、アーレントの、以下の箇所であろう。

「第三帝国における「悪」は、それによって人間が悪を識別する特性—誘惑 (Versuchung) という特性を失っていた。それはもはや、誘惑という形で人間に近づくのではなかったのだ。ドイツ人やナツィの多くの者は、おそらくほとんどの者は、殺したくない、盗みたくない、隣人を死なせたくない (中略) そして、そこから利益を得ることによってこうした犯罪すべての共犯者となりたくないという誘惑を感じたに相違ない。しかし、ああ、彼らは、自分たちの傾向 (Neigungen) と手を切り、誘惑に抵抗する術を学んでいたのである」(強調は原文、ebd, S. 249)

しかし、私はこう考える。多くのドイツ人やナチがユダヤ人殺しを黙殺し、あるいはそれに消極的に加担した理由は、悪をなしたくないという誘惑に抵抗したからではない。彼らはユダヤ人から収奪した住居や家具、その他金品をわがものにしたい、自分たちの物質的困窮をわずかでも楽にしたいという誘惑にさからうことができなかったのであり、ユダヤ人をかくまったり、ユダヤ人虐殺におおびらに反対して密告されたり、彼らと交際を続けることによって自らの身を危険にさらしたくない、という自然な誘惑に従ったのではなかろうか。

アイヒマンの場合、彼は一般的なドイツ市民とは違って、ユダヤ人移送に責任ある立場だった。彼は誘惑に、あるいは人間の自然な傾向に逆らってユダヤ人を移送し続けたのだろうか。アイヒマンは一度、特務部隊が犠牲者たちを大量射殺した場面に立ち会ったことがあり、その時自分は吐き気を覚え、その凄惨な光景に耐えられなかった、と裁判で語っている。それでもアイヒマンは自分の自然な傾向に逆らい、ユダヤ人移送を続けたのだろうか。

重要なのは、彼自身はそうした殺人行為を自分で行う必要がなかったということだ。彼は、たまたま入ったSD（SS情報部）でユダヤ人問題を扱う部門に配属され、移送にともなう事務的な仕事（ユダヤ人を首都のゲットーに集める、過酷な環境に置いて海外への移住を強要する、財産を没収する）を体系化して成功をおさめ、出世の階段を上ることができた。Akademikerが大多数であり、博士号を持っている者も珍しくなかったSDにおいて、実科学校中退の学歴しかなく、いわばアウトサイダーであるアイヒマンが出世するための方法が、当時中心的問題であったユダヤ人問題においてスペシャリストとなることであった。おそらく彼は、権力をふるいたい、もっと出世したい、できれば大佐になりたい、という誘惑にさらうことができなかったのだ。ナチの世界観に従えば劣等人種であるユダヤ人が悲惨な死に方をしていることについて思いを巡らすより、出世への誘惑の方がはるかに大きかったのではないか。

「アイヒマンが反ユダヤ主義者であったことは間違いない」となぜ言えるのか、というメールによる九鬼氏のご質問に対して

アイヒマンは単なる従順な小役人であったのか、それとも反ユダヤ主義者であったのか、ということが、従来の研究においてしばしば論議されてきた。近年では、彼はその両方であったのだという考え方が優勢となっている（いわゆるsowohl als auch論）。

アイヒマンはエルサレムにおいて、自分は単なる小役人に過ぎなかった、と強調した。裁判を傍聴した作家ハリー・ムリシュのように、アイヒマンの従順さについて、彼はもし赤毛の人間を全員殺せと命令されればそれに従ったであろうし、もし病気の黒人を救えと命令されればそれに熱心に従いもしただろう、という者もいる。しかし、おそらくそうではない。彼の熱心さ、従順さは犯罪的組織の中でのみ、その発露を見出す類のものである。彼が反ユダヤ主義者であったことは、逃亡先のアルゼンチンにおける、その地のナチたちとの討論でもあきらかである。しかし、単なる反ユダヤ主義者がユダヤ人大量虐殺の責任者となって権力をふるい、数百万ともいわれる犠牲者を出すことになったのは、全体主義の国家においてのみ可能だったことである。

アイヒマンには、積極的にユダヤ人に悪意を懐く理由はなかった。それどころか、就職その他に際してユダヤ人の世話になってさえいる。それでもなお彼が反ユダヤ主義者であったのは、とくにイデオロギー上の確信あってのことではない。彼はドイツ生まれだが、7歳でオーストリアのリンツに移住し、そこで成長している。アイヒマン伝を書いたD・セサラニによれば、カトリックが優勢を占めるリンツにおいて、ドイツ出身、かつプロテスタントであるアイヒマン家は、ただ反ユダヤ主義という点においてのみ、周囲に受け入れられていたのである。(David Cesarani, *Eichmann. His Life and Crimes*, Vintage: London, 2005)

G. ジンメルの相対主義について

廳 茂 (神戸大学)

私にあたえられている課題は、九鬼氏のH. リッカートをめぐる論稿にG. ジンメル研究の視点から応答することである。細かな論証と引用文献の挙示は、ここでは紙幅への配慮から控えたい。問題の提起のみが、眼目である。リッカートとジンメルの比較は、それをジンメルの側から考えようとするならば、その相対主義 (Relativismus)、とりわけ倫理的なそれをめぐる議論が焦点となる。

リッカートとジンメルは、一般的イメージからすると価値哲学と主観主義といった対立の方が目立つため対蹠的にも思われがちであるが、この二人はきわめて親しい関係にあり、家族同士の交流も頻繁だった。ジンメルの残された作品や講義、書簡からするかぎり、ジンメルは少なくとも正面からリッカートを立ち入って批判していない。他方、周知の『生の哲学』(1920)におけるリッカートによるジンメルへの批判的言及も、他者への辛辣な発言に比べれば抑制のきいたものだといえる。この二人の共通性と異質性という問題は、いまだ解明されていない一個の思想史上の謎である。

九鬼氏の「決断 (Entscheidung)」という概念を強調したリッカート像は、必ずしも定説的なリッカート論ではないと思われるが、仮にその解釈が成り立つとすれば、リッカートとジンメルの共通の土俵が存在することになるかもしれない。この土俵の、ジンメルからみたばあいの大まかな設定の試み、ないし試みの試みが、この小論の主題である。

ジンメルは、価値の理念的な妥当性の位相を否定していない。その点では、リッカート的な価値哲学の企てにとくに異論はなかったと思われる。彼が問題としたのは、その価値把握が現れる場と様態である。その場とは、生の内面性と社会的な相互作用である。

ジンメルは、彼の思索においてつねに精神のアプリオリな機能的種別性を前提していた。一種の精神的機能の分化論が前提とされているのである。従って諸価値の統一はすでに考えられていず、各価値領域は別々の言語において世界を了解しているとされている。それらの完結した体系は、考えられていない。「歴史社会的な現実」の複数の文化システムへの多元化を認めつつ、しかしその再統一、あるいはそのための基礎づけを探りつづけたディルタイとの、これは大きな相違である。認識や芸術、宗教等々の価値領域が多元的に並列するというのが、ジンメルが価値の世界を語るさいの与件的なイメージである。さらにその各文化領域内における世界把握も、またもやつねに一面的、断片的においてしか現れない。学問的な認識においても倫理的な判断においても、むろんそうである。ここでジンメルは、相対主義という概念を持ちこむ。ジンメルは真理が存在するか否かという問題にほとんど関与することなく、それは存在するとしても、しかし一面性としてのみ現出するとのべる。そういう事態をジンメルは、相対主義と形容しているのである。ジンメルにとって相対主義の第一の意味は、肯定したり否定したりできる類のものではなく、現実に真理や価値の現出の様式としてそうとしてしかありえない事態のことを指す。そのうえでジンメルは、この事態に肯定的に対応する。それがジンメルの相対主義の第二の含意である。彼はこの第二の含意をしばしば「発見法的 (heuristisch)」と形容している。「発見法 (Heuristik)」の意義をめぐる19世紀後半のドイツ人間・人文諸学における議論は、たとえばJ. G. ドロイゼン、ジンメル、M. ウェーバーとつづいていくが、ドロイゼンはまだ「理念」の「予感」を前提していたのに対し、ジンメルにはそれはなく、その分この概念が、一層に重要となっている。ウェーバーの理念型の性格にかかわっての「発見法的」ということばの用法は、ジンメルの議論も前提となっていると思われる。いずれにせよ、そこに、ジンメルの「発見法的」な相対主義が提示される。

認識や価値判断の相対主義的な一面性は、一方において生の位相におい

て問われている。生はこのことで複数の異なった見方や判断に引き裂かれる可能性に直面する。ジンメルはそれを生の内発的な統合作用である「個性的法」において生自身が選択し、総合することを求めている。この「個性的な法」論の萌芽は、1890年代のニーチェ論などにおいてすでにみられるが、より明確なかたちでは、1900年代に入って、展開される。ジンメルは、個人主義者として、明示的に自己を規定しはじめる。のちの実存主義を想起させるタイプの個人主義とでも説明したほうが、わかりやすいかもしれない。この文脈において、生における「決断」と生による生自身への「責任」が鍵概念として動員される。九鬼氏のリッカート像における「決断」概念と、ジンメルが接するとも推定される地点である。

九鬼氏は、リッカートにおける「決断」を「決断主義 (Dezisionismus)」とも言い換えている。「決断主義」という概念は、思想史上とりわけC. シュミット等に関わり、政治的、英雄的、しかし内容的には盲目的といったニュアンスが入ってくる。ジンメルは「決断」を生の個性的な自我形成の論理とのみ結びつけており、政治的ニュアンスは、すくなくとも生をめぐる哲学的な議論においては、排除されている。あえていえば、そもそも「決断」という概念そのものが、ジンメルにおいては強調された形では使われていないのである。

他方において、認識や価値判断の一面性は、ジンメルにおいては、生の場においてのみならず社会的な相互作用の場においても立ち現れる。相対主義は、社会的な平面においては、まさにその一面性と断片性のゆえに相互に激しい対立に帰着してもおかしくないものである。実際ジンメルは「争い (Streit)」の社会学を構想しており、争いの中に暴力を孕む闘争 (Kampf) と、文化的、心的対立の葛藤 (Konflikt)、互いに優位を競う競争 (Konkurrenz) 等の諸形態を含めている。

ジンメルは認識と価値評価の二つのレベルにおいて、とりわけ前者については、理念的なあるべき「相互性 (Gegenseitigkeit, das wechselwirkende Sich-Tragen, das wechselwirkende Aufeinander-Angewiesensein)」の形態を類

繁に語っている。後者における「相互性」についての問いも、萌芽的な形にとどまるが、あるいは意識的にそうとどめられているものではあるが、存在する。「発見法的」という概念は、とくに明示的には認識の局面にかかわる議論において使われている。この場合は真理の一面性は現実の対立に帰結しない。事態はその直前において、真理への理念的関心によって停められる。ここでジンメルは、真理への「接近」ないし「近似」という、近代思想においては馴染みともいえる議論を連結している。真理は、認識論的に存在する。しかし、私たちは、それへの「近似」の、無限の努力しか許されていない。一面性テーゼが利いている。この「近似」は、距離的な近接化のことではない。そういう意味では、「近似」なるものは、じつは存在しない。「近似」への憧憬において、認識を営みつづけるということである。それによって互いの一面性は、その一面性の徹底を通して、しかし同時に、相互の補完や比較、対照、批判の終わりのない営為へと転ずる。ジンメルは、この「相互性」に完成と終局は決して訪れず、つねにそれは「最後から2番目」、つまりジンメルの好む表現を使えば、「一つの試行 (ein Versuch)」に留まりつづけるという。そういう態度における断片的な真理の相互の対比と補完の営み、これこそをジンメルは「発見法的」態度と考えているのである。このような相対主義を、ジンメルはリッカートの価値哲学に對置した。ジンメルは書簡において、これはとりわけ友人リッカートへの対案でもあることを語っている。

ジンメルは認識をめぐる「発見法的」な相対主義は、たしかに主題的に語っている。この「発見法的」という名辞は、そこに一面的、問題探索的、暫定的、仮想的などの含意が重なってくるかぎりには、なるほどふさわしいものである。これに対し、この認識観に對をなすであろう倫理的な価値判断の「相互性」をめぐる議論は、存在してはいるものの、はるかに模索的、暗示的なものである。現実への距離は学問的認識の方が、倫理的な判断よりも比較的維持しやすいとジンメルは考えていたということであろうか。こちらの方は、なるほど相対主義的ではあるが、それがさらに「発見法的」

たりうるかどうかは、きわめて微妙、いやあやういものとなっている。リッカートへの応答ということであれば、この倫理的学的な相対主義も、重要となる。倫理的な判断の肯定的な「相互性」は、ジンメルが考える小さな知的交流の場である、社交性のような関係では可能であるとされているが、現実においては困難である。ジンメルの社交性論は、おそらくF. シュライエルマッハーの匿名で発表された、1世紀前の社交性論を、意識したものである。ジンメルは、現実の利害や闘争の影響を一時的に遮断する、ごく小規模の「談話 (Rede, Unterhaltung)」とそれを保証する「節度 (Takt)」を要請していた。だがそれは、小規模であるがゆえに、仮に実現しても現実的効力はすくないものである。

倫理的な判断もまた、学問的な真理と同様に、つねにジンメルにとっては一面的で断片的である。これが生の「個性的法」のもと「決断」される。この「決断」は、認識においてと同様に、生の場のみならず社会的な相互作用の場においても生起するものである。ジンメルはそのさいこの「決断」が「決断主義」にならない方向を模索している。「決断」が闘争や暴力、権力と融合することになんらかの形で歯止めをかけうるかどうかは、ジンメルにおいては現実的にはきわめて重要な問題だった。そこに、ばあいによれば、「決断」が政治と交錯することを積極的に容認しているかにもみえるウェーバーとの重要な差異がある。ウェーバーは、ニーチェから、それは同時にジンメルの読解を介したニーチェからでもあったが、意味賦与主体という人格像を撰取する。この自身の生の意味と行動を選択し、決定する、つまり「決断」する意味賦与主体は、ウェーバーでは人間学的のみならず、さらには学問的、倫理的のみならず、とりわけ政治を営む人間とされている。そこにかつての宗教的な預言者を範例とするカリスマの概念が持ち込まれることで、意味を樹立する英雄的、政治的指導者とそれを盲信し服従する大衆の二元的な構図が、結果としてだが、立てられる。この議論により、ウェーバーの意味賦与主体における「決断」は、シュミット的な「決断主義」に、ある面通底する。もちろん、ウェーバーから、その

リベラリズム的な側面や議会制民主主義への加担の要素を、切り離したとしてのことである。ジンメルは、倫理的な問題が、社会という次元を介して、政治の問題へとそのまま横滑りしつつ移行する形の議論、その種の議論はじつに多かったのだが、それに距離をおいていた。ジンメルは、ウェーバーと違って、人間が権力という魔物とつきあわねばならないということに、運命的で英雄的な自負も自信も、もちあわせていなかった、正しくはもちあわせようとする気がそもそもなかった人物である。とはいえ、なるほど生をめぐる哲学的な思索では、その自己制約は守りやすいが、現実には、倫理的な判断は、同時に政治的でもある。それは、社会学的には、否定しがたいことだった。

ジンメルがとりわけ苦慮していたのは、二つの点である。一つは、倫理的な判断の一面性が近代のきわめて経済化した現実におかれた場合の様態である。それは、そもそも近代社会において、倫理的という独自の領域が成り立つか否かという問題でもある。近代の生活においては意味をめぐる倫理的判断そのものが、衰弱していく。かわりに優位を占めるのは、とりわけ経済的な利益欲求である。この経済的ロジックに、ジンメルはおそらく将来セクシャリティの快樂のロジックが重なってくるだろうと考えていた。その二重性を象徴する典型が、たとえば、ジンメルにとっては、モードという現象だった。この経済化した世界では、貨幣という、たしかにそれは価値の形態の一種ではあるとしても、価値の質的個性を量的なものに転換する「特性のないもの」が、支配的となる。その作用力は、近代社会においては圧倒的であり、そもそも諸々の質的価値の相对主義的な対峙そのものを無化するほどの力がある。利害の闘争は起きるだろうが、神々の闘争は起きないのである。貨幣をめぐる価値の量的な取得のための競争は、普遍的といえるまでにいたるところで生ずるが、その競争の正当化のためにたとえば幸福や繁栄という価値らしきものが動員されるとしても、価値への質的感性は、この貨幣経済のなかでは衰微していく可能性が高い。

ジンメルが立ち会っていた倫理的な難問の二つは、仮に意味上、質的

に異なった価値がなお相応の作用力をもつと仮想したばあいである。このばあいでもジンメルは、現実には、利害と絡み合いつつ、「妥協」の論理が強く働くだろうと考えていた。しかし、意味上の価値判断の相違は、もちろん「妥協」を許さないばあいがある。そのさい闘争が不可避となる。いうまでもなく、このばあいも、意味と利害は、密接に融合するだろう。とはいえ、利害だけであれば、なんらかの取引が多くのはばあい可能である。しかしそこに意味が絡むと、往々にして状況は困難になる。この闘争の決着は、暴力的な闘争でないとすれば、あるいはそれを回避しようとするれば、「票決 (Überstimmung)」しかない。「票決」は、ジンメルにとり、重要な社会学的な主題の一つとなっていく。しかし「票決」では、少数派は蹂躙されるのであり、何よりも多くの場合多数派は、権力の事実上の保持者である。つまり権力の上位と「票決」の多数は、しばしば相関的である。だが、そうだとしても、力による闘争よりは、「票決」による收拾のほうが、ジンメルにとりより望ましい、否、よりましな社会形式だった。ジンメルは討論による合意という、近代の政治思想がこだわり続けた、たとえばハバースのいう「抗事実的な」処方に、さほど信頼を寄せていなかった。ジンメルにとり、現実とは、熾烈な闘争と強引な「票決」からなる世界である。この救いのない世界像に、ジンメルは現実的により穏当で賢明な「妥協」論と共に、形而上学的な「赦し (Verzeihen)」論を重ねようとしていた。あまりにもかけはなれた二つのモメントであるとして、多くの人々は呆れはてるだろう。問題は、「妥協」とは、何かである。ジンメルは、「赦し」の契機がいくらかでも関与していない「妥協」は、持続的には成立しない、あるいはそもそも意味がないと考えていたのかもしれない。

ここでジンメルは友人リッカートと、仮に常識的なリッカート像に即して考えるならばということであるが、大きくずれている。ジンメルにおける価値への純粹な形での対処は、あくまで生の、自己自身への個性的な「責任」の帰結と考えられている。その生の圏域の外は、ジンメルにとり、現実の、したがって社会学的な世界である。そこでの価値への志向

は、経済や集団の論理の作用力にかき消されるか、利用される。だが、まさしくそれゆえにこそともいえようが、ジンメルもまた、価値、あるいはより広く意味をめぐる議論を重視していた。1910年代、それは「哲学的文化 (philosophische Kultur)」論と呼称される。当時において文化哲学 (Kulturphilosophie) という概念が一般に持っていた体系性や民族性への志向を回避するためだろうか、このことばを造語として使用した。この「哲学的文化」論において、文化的な財と結びついている「事象的意味 (sachlicher Sinn)」が把握される。おそらくリッカートの価値哲学に対応する議論をジンメルにあえて探すとすれば、この「哲学的文化」論となるだろう。だがこの議論は、それじたい、価値や意味の断片的な把握に終始せざるをえないことが前提とされている。その文化論の対象もジンメルは意識的に瑣末なこと、表面的なことに設定している。そこに深い、逆説性や偶発性にみちた意味を詮索するという手法を取るのである。ウェーバーの「価値議論 (Wertdiskussion)」のモチーフである価値の意味内容の明晰化と首尾一貫性よりも、ジンメルは価値と意味の多様で微妙なニュアンスへの感応力と鋭敏さを求めている。この「哲学的文化」論における意味の把握は、ジンメルにとってはディルタイという固有名と結びついていたに相違なく、その意味ではパーソナルなイメージがつきまとっていたはずのターミノロジーを使うのは気がひけるのだが、今日のことばでいえば解釈学的と形容すべき営みの一種となる。学問における解釈というよりも、芸術作品の解釈に範をとったものである。ジンメルは、その営みは、生をめぐる議論の枠組みにおける一契機とされている。「哲学的文化」論を社会的に考えることも、論理的には可能である。しかしそのばあいは、この解釈営為を保証する知の制度が必要である。ジンメルは、可能性として、大学の人文諸学の保護や知的サロンの設立を念頭に置いていただろう。「哲学的文化」を体現する雑誌を創刊するためにも奔走した。それこそ、リッカートと組んでの努力だった。『ロゴス』である。『ロゴス』において、価値哲学と「哲学的文化」論が、たしかに出会っている。とはいえ、この「哲

学的文化」が現実的にはきわめて実現困難であることは、ジンメルは十分すぎるほど理解していた。ジンメルの「哲学的文化」論は、基本的に、生をめぐる哲学的、理念的な議論の一環であったものとして、考えねばならない。ここでは、倫理的感応力の衰退も、「争い」も、そして利害も、絡んでこないことが仮想されている。ジンメルは、生の概念そのものを、自己超越の継起が内在しているものとして議論しようとした。この内在における超越の典型は、「宗教心 (Religiosität)」ということになるかもしれないが、『生の直観』では、ジンメルは故意にであろう宗教を強調していない。彼は内在における超越という議論をその発想の起源が宗教的であることは認めただろうが、生全般の特性として普遍化しようとしている。周知のように、この生の超越は、死への自覚において発動することになっている。しかし近代の社会がこの死をも衛生論的、健康論的な商品と化してしまうことは、ジンメルはよく了解していた。とすると、個々人の生をその内在における超越として個性化する動因は何かという議論が、現実的に考えると、宙に浮く形となる。まさしくそこに、「哲学的文化」論が必然化する。価値と意味への鋭利な感応力が、その文化論によって促進されることが要請されるのである。そのうえで、生は、その形而上学的な議論位相においてはということだが、何かを、自己超越的に明確に「決断」することになっている。ジンメルでは、一面的、断片的な価値と意味の解明は、「哲学的文化」論という迂回路を経て、最終的に個々の生の判断、すなわちその選択と決定、総合に任せられているのである。

ジンメルの倫理的な議論が、政治的に「決断主義」的でないのは、明白である。とはいえ、これがあまりに個人主義的で他者に開かれたものではないということは、当初から問題視されていた。同時に、生をめぐる「個性的法」論と社会をめぐる貨幣論や「争い」論が、つまりは哲学と社会学が、乖離しすぎているということも認知されていた。ジンメルの重要な学生の一人M. ブーバーは、ユダヤ思想を基盤としここに「汝」論を重ねようとする。やはりジンメルの影響を深く受けていたオーストリア・マルクス主

義の中心人物M. アードラーは、『社会の謎』（1936）において、自他の複数性の問題位相を本格的に重ねようとした。ジンメル自身は、何度か「汝」の問題を倫理的に語ろうとしているが、そのつどそれを中途にとどめている。1901年の「顔」をめぐる、比較的早い時点における他者論は、その一例である。彼は、「汝」を語ることが過度に非現実的となることを恐れていたし、特定の宗教的信仰を持ち出すことも控えていた。また「汝」を語ることが、民族論のようになんらかの集合主義に融解することにも、警戒的であった。ジンメルは、一方において、つねに現実主義的な思索をも重視した人物だったのである。

ジンメルは、哲学的思索において生の「個性的法」の設立とそれへの自我の「責任」を語っていたが、社会学的思索においては、相互作用的な関係性から歴史的に自己と他者の意識の分化が発生するということを、のべていた。そのことこそが、彼の相互作用概念の要諦の一つだった。しかしこの社会学的な相互作用空間は、「争い」や経済的な利害の空間でもあった。倫理的でもあれば政治的でもある闘争の收拾が、現実的には、ある面多数派の圧政ともいえる「票決」しかないとすれば、事態は暗澹たるものである。ジンメルはこういう自身の思索のディレンマのなか、ひょっとすれば倫理的とも形容してもよいだろう、自他の間に架かる、かろうじて現実的ともいえるかもしれないが、しかし同時にきわめて脆い「橋」について語ろうとしていた。社交性のようにある特定の集団的な活動内における「橋」ではなく、もっと広汎な社会関係において想定されている「橋」である。それが、おそらく倫理的な相対主義における闘争や強圧的な「票決」を「発見法的」な「相互性」に転換する手がかりともなるものだった。ただし、この種の議論においてはつねにそうであったように、きわめて控えめにである。この人物は、こういう時、小声でしか語らない。たとえば、他者に対する感謝や誠実をめぐる議論のことである。これらの主題は、独立した、しかし非常に短い断章として発表されているが、あとで『社会学』（1908）に、この著作用に少し修正されてなのだが、収録される。章とし

てではなく、補説としてである。感謝は、無条件に、しかも一方的、自発的に「与える (geben)」という行為に対する、その返礼不可能性から生ずる感情であり、誠実は、初発の、たとえば愛情のような感情が弱まるとしても、関係をそれでもなお持続させる倫理的な感情である。共に自他を架橋する、きわめてデリケートな社会的感情とされている。この種のジンメルの感謝や誠実をめぐる議論を、現代思想における流行を受けて、反経済主義的、反功利主義的なモース的贈与論の一種として、いわば大文字の思想に組み換えなおして、把握しようとする論者がすくなくからずいるのだが、それはジンメルという固有名に言及をしているとしても、ネーム・ドロップ的レトリックとして、文字通り名を使ってみせたにとどまっている議論である。とくにネガティブな意味においてそう言っているのではない。思想解釈の、言及の対象となっているテキストとアクチャルを称する翻案の関係と相違という基本的な問題がここでは詰められていないということをも端的に示唆しているだけである。ともあれ、これらの社会心理学的とも哲学的ともいえる感謝や誠実をめぐる議論は、ジンメルにおける生と他者をいかに媒介するかという倫理的な問題にかかわる議論の一種だった。闘争を牽制する「赦し」論も、その一環であったかもしれない。ちなみに、感謝や誠実をめぐる論題に類する議論は、とりわけジンメルがその哲学的な思索を深めていく1900年代後半以降において複数あるのだが、そこでは、先程言及した「顔」論の一部も援用されている。ただ、残念なことに、それらは、生をめぐる哲学的な思索、さらには倫理的な思索、「哲学的文化」論と本格的には結びつけられることはなかったし、貨幣論や「争い」論をめぐる社会学的な議論との関係も、詳しくは論じられなかったのである。

このようなジンメルの思索とその基本的な枠組みに、リッカートがいかなる見解を抱いていたのか、それが冒頭のリッカートの「決断」の概念にもかかわる問題である。いずれにせよリッカートが価値哲学の企図を放棄することはありえないとすれば、彼における価値哲学、価値、(九鬼氏のリッ

カート像においては重要な役割が与えられている)「決断」の主題系列と、ジンメルにおける「哲学的文化」論、価値、生の主題系列の比較の問題となる。ジンメルのばあいには、もう一つの思索の位相として、この系列に社会学的な現実主義が対峙している。私たちはこの二人の思想の比較のため、ジンメル研究の側からの有力な準拠点の候補として、ジンメルの相対主義について、概略を語った。

ジンメルの相対主義、互いに異なった認識の相互的補完の関係が明示的にいわれている認識論的なそれのみではなく、倫理的な意識の消滅そのものが示唆されるかその意識の致命的な対立が語られている倫理的な相対主義、そしてこの後者をめぐる哲学的と社会学的の二つの視点からの議論も含めてなのだが、これらが、リッカートの思想との何らかの接点を含意した形で、比較を許す足場を私たちに本当に提供するものかどうか。この問いは、しかしながらジンメルとリッカートという二人だけの比較によっては、ただちには答えにくい問題なのかもしれない。いうまでもなく、この小論においてすでに名前をだしているように、ウェーバーも深く関係する。とはいえ、この二人の関係の解明のためには、個々の人物の付加と加算のレベルをさらにこえていかななくてはならないだろう。私たちは、もっと大きく、ネオ・カンティズムの思想とそこでの社会主義的ともしばしば称された社会理想、そして当時の生をめぐる思想、さらには社会科学の動向など、同時代の思考全体の文脈を顧慮する必要がある。そのような大きな枠のなかでのみ、私たちがここで語ったジンメルの相対主義論が二人の思想家の対比の足場に実際になりうるのかどうか、具体的に答えることができるだろう。

九鬼一人「リッカートの義務論的認識論— 誠実性と自己決定のはざまから見える もの」をめぐる中間考察 —「自律」は「自己決定」か—

加藤 泰史 (一橋大学)

1：はじめに

九鬼一人の「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えるもの」(以下では、九鬼論文¹と略記する)は新カント派の現代的再評価を目論んだ意欲的論考であり、価値ないし価値判断を考察する上で重要な論点を含んでいる。価値論は現代哲学においても重要な位置を占め、とりわけ最近ではラスムッセンやコースガードらによって「内在的価値」の根本的見直しが遂行され、さらにクレプスにより自然倫理的コンテクストの中で総括的な検討も加えられている。このとき、しかしながら、問題なのは新カント派の価値哲学の成果が適切に踏まえられていない、あるいはもう少し精確に言い直せば、新カント派の議論が考察の射程に入ってもいないことである。それに対して、新カント派の議論を生産的に踏まえているのは、管見の限り、シェーンリッヒのカント的価値論であり、九鬼のこの論考(および、九鬼第一論文「新カント学派の遺産・転移するロゴス」)である。しかし、今回私に与えられた課題はその中でも特

1 研究会当日は、九鬼一人「超越的当為を考えるためのスキーム」を元にコメントを行なった。しかし編者の九鬼によれば、この論文はスペースの制限や他との重複があるため、掲載できなかつたようである。そこで、引用などで言及する際には、本報告書所収の「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えるもの」に依拠することにした。これは、「スキーム」論文をベースに改作され、研究会当日の論点も保存されているからである。そこでは私への応答も意図されているが、それに関しては時間の都合上言及することができなかつた。したがって、私のコメントはあくまでも「スキーム」論文に関連し、研究会当日の論点に限定したことになる。

に九鬼の示したカント解釈を考察することであるので、考察の範囲は限定的なものになることをあらかじめお断りしておきたい。したがって、私の考察は九鬼が第三論文の「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えてくるもの」（および、第一論文の「新カント学派の遺産・転移するロゴス」）で肯定的に依拠するノーマンのカント理解に焦点を当てることになる。

2：ノーマンのカント理解の問題点

九鬼はノーマンのカント解釈から重要な論点として以下を引用する（九鬼論文「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えてくるもの」8-9頁でノーマンの議論が引かれているので、参照のこと。また九鬼一人「新カント学派の遺産・転移するロゴス」63-64頁にも言及がある）。

「①困っている他人がいても助けないことを、自分の格率にしている人を想定してみる。カントの主張によれば、その人は自分の格率を普遍化できない。なぜなら、もしその人が困った場合、おそらく他人に自分を助けて欲しいと願うだろうからである。だがそのような事実にもかかわらず、彼は自分の格率を普遍化可能であると、私は提案したい。②彼はまったく整合的に次のように言うことができる。すなわち、「なぜ他人が私を助けるべきなのか、私にはその理由が分からない。私はこの格率によって論理的に、次のような見解に加担することになると認めている。すなわち、私が困った時、なぜ他人が私を助けるべきなのかについて十分な理由が存在しない、ということがそれである。ところで私はたしかに、他人から助けて欲しいと願うだろう。もしそうする立場にあるならば、私は他人に対して私を助けてくれるように説得を試みもするだろう。しかし同時に私は、他人が私を助けることを拒否しても、それが合理的に正当化されるということも全面的に受け入れる」（リチャード・ノーマン『道徳の哲学者たち』、

ナカニシヤ出版、2001年、134頁以下)。

すでに引用中に①と②として示したように、ここでのノーマンのカント解釈の論点は二つの主張から構成されている。

まず②から取り上げてみよう。②は私が「目的の国のパラドックス」と呼ぶ問題であり、『道徳形而上学の基礎づけ』で「目的の国」の概念を導入する際に示される重要な論点でもある。以下に引用してみよう。

「さて、このような目的の国は、定言命法があらゆる理性的存在者に指定する規則を含む格率を通じて、その格率がすべてのひとによって遵守されるならば、現実には成立するであろう。しかし、理性的存在者は自らこの格率を厳密に遵守するとしても、だからといって他のあらゆる理性的存在者が同じ格率に対して忠実であることを当てにはできない。(…)にもかかわらず、あの法則は(…)十分に効力を持ち続ける。それは定言的に命じるからである。そしてここに、まさしく次のようなパラドックスが成立する。それは、理性的存在者によって獲得されうる他の何らかの目的ないし利益を伴うことなく、ただ理性を有するものの本性としての人間性の尊厳が、すなわち、たんなるひとつの理念に対する尊敬が、それにもかかわらず意志に対する厳格な指令として役立つべきである、というパラドックスである」(GMS, IV, 438f.)。

このパラドックスは、カント倫理学が「自己自身に対する義務」を道徳性の起点とすることから必然的に生じる問題にほかならない。「理性的存在者は自らこの格率を厳密に遵守するとしても、だからといって他のあらゆる理性的存在者が同じ格率に対して忠実であることを当てにはできない」が故に、「自己自身に対する義務」から出発せざるをえないのであり、それゆえにノーマンが、「なぜ他人が私を助けるべきなのか、私にはその理由が分からない。私はこの格率によって論理的に、次のような見解に加

担することになると認めている。すなわち、私が困った時、なぜ他人が私を助けるべきなののかについて十分な理由が存在しない、ということがそれである」として、私の格率と他者の格率が異なることを前提としているが、それはまさにカントの立場でもある。「十分な理由が存在しない」からこそ「他のあらゆる理性的存在者が同じ格率に対して忠実であることを当てるにはできない」のである。このようにノーマンの指摘をカント自身は「目的の国のパラドックス」として自覚していたので、ノーマンの批判はカントには全く痛くもかゆくもない。

それに対して①は、「自律」を「自己決定」と誤解していることに由来する普遍化理解である。カントの「自律」にあって普遍化は単に論理的な操作ではなく、むしろ定言命法という道徳法則にもとづいて他者の人格を尊重すること、もう少し敷衍すれば、他者の人格における人間性の尊厳を尊重することが含意されているが、ノーマンの理解ではこうした論点が考慮されていないので、この点で大いに問題である。その最大の原因は、先に指摘したように、「自律」を「自己決定」と取り違えていることに見定められる。このことをすでに、ビルンバッハーは次のように的確に指摘している。

「第二の原則は、自律 (autonomy) の原則である。この原則は、カント的な意味での倫理的または形而上学的な自律 (Autonomie) に関わるというよりは、むしろ、政治的および法的な意味での自己決定 (Selbstbestimmung) に関わる。この原則が要求しているのは、他人の人生設計、理想、目的および願望の尊重であり、その際、これらの目的や願望が他人の自由な自己決定にもとづいているかどうかは問われない」 (Dieter Birnbacher, *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Frankfurt am Main, 2006, S. 38)。

この分析はビーチャムとチルドレスの四原則に関してビルンバッハーが提示したのものである。ビルンバッハーによれば、英米的な「自律

(autonomy)」はカント的な「自律 (Autonomie)」ではなく、むしろ自己決定であり、カント的な自律を軸に据えると、自律と自己決定には少なくとも意味論的にズレが生じるわけである。

ビルンバッハーのこの指摘は理論的に重要であり、もっと注目されてもよいと思う。自己完結した「自己決定」としての英米的「自律」とは異なって、カント的「自律」はむしろ他者に開かれているのである。この点に関して、私は九鬼論文に触発されて「自律と承認」(加藤泰史編『尊厳概念のダイナミズム』、法政大学出版局、2017年所収)で詳しく論じたので、そちらを参照していただきたい。しかもこのことはさらに、カントの形式主義が単なる論理的な形式主義ではないことも含意しよう。この問題は、シェーラーのカント批判も踏まえた上で、シェーラーに対して再批判を加えることになるが、それについては別の機会に譲りたい。

いずれにしても、ノーマン的なカント理解では、結局のところ「自律」は「自己決定」に縮減されてしまう。ただし、これはノーマンだけの責任ではなく、例えばハーバーマスでさえそうであるので、致し方ないところかもしれない。

3：おわりに—アイヒマンの「自律」？

こうして検討してみると、①と②は論理的に少し位相の異なった別の問題であることがわかる。無論「目的の国」の問題と「自律」のそれとが事柄として深く結び付いているのは明白であるが、しかし問題の位相が異なっており、それゆえにノーマンの議論には論理的に若干の混乱が指摘できるわけである。それが正鵠を射ているとすれば、九鬼が研究会当日の「超越的当為を考えるためのスキーム」論文で論じていたアイヒマンの「自律」は英米的な単なる「自己決定」ではないかと思う。この点に関しては九鬼のさらなる応答を待ちたい。

最後に再度強調しておきたいのは、カント倫理学は単なる論理的な形式主義でも形式的な正義に立て籠もっているわけでもないということであ

る。カントは、「民衆に由来する正義」という実質的正義に定位した内実を用意している。それが理性の公共的使用と、これにもとづく制度化の制度化の論理に密接に関わる。そしてその背後に、人格における人間性の尊厳が控えているのである。

研究のまとめ

九 鬼 一 人 (岡山商科大学)

本研究では、とくに1909年（「認識論の二途」）から1921年（『哲学体系第一部』）にわたる中期リッカート哲学を中心に、新カント学派の規範概念、さらにそれを支える価値合理性の発想を検討した。ヴェーバーをはじめとして合理性は、さまざまなかたちで論じられてきたが、学説史に見れば、価値合理性は目的合理性に比べて、往々にして脇に置かれてきた。本研究では、倫理理論の選択肢の一つとして、価値合理的倫理が有効な状況を剔抉し、合理性論のなかで位置づけを試みた。そして価値合理的規範への自己投企的「決定」に焦点を絞り、リッカート認識論を「自律的認識論」と捉えることを試みた。これらを主に、倫理的にはヴェーバー・価値論的にはジンメル・認識論的にはデイルタイとの対質をつうじて、20世紀初頭の思想史的文脈のなかに、価値合理的「形象」を再定位した。

内篇 一、新カント学派概説 絶対的観念論・超越論的観念論・経験的実在論

二、リッカート認識論 規範と妥当・超越的现实・相関主義

三、デイルタイ対リッカート 超越・価値・意識一般

外篇 四、規範の諸相 合理性・倫理・超越的当為

五、規範の形式的契機 行為者相関性・観察者相関性・自己評価中立性

六、真理論 対応説・余剰説・承認説

■上記、梗概に即してHP: <http://www.osu.ac.jp/~kazuto/scientificresearch.html> で部分的に公開されている研究成果ファイル名を列挙する。

・内篇一、「新カント学派の遺産・転移するロゴス」(1) (2)『岡山商大論叢』

は改稿して2017/3/13に論文にまとめた。researchmapにアップ
(ただし要改稿)。[http://www.osu.ac.jp/~kazuto/neukantianismus_](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/neukantianismus_version_complete.pdf)
[version_complete.pdf](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/neukantianismus_version_complete.pdf) 報告書第一論文に収める。

・内篇二、「価値のタイロジ—超越的当為の定位」『岡山商大論叢』
2017年6月、第53巻1号、1-25頁。2016年度末研究会を踏まえて改稿。原型は[http://www.osu.ac.jp/~kazuto/kant_rickert_simmel_](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/kant_rickert_simmel_version3_1.pdf)
[version3_1.pdf](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/kant_rickert_simmel_version3_1.pdf) 報告書第二論文に収める。

・内篇三、「リッカート解釈の冒険」『ディルタイ研究』2015年26号、34-55頁。

・外篇四、①合理性 「非帰結主義の簡便法的解釈」『科学哲学』2014年47号(2)、69-85頁。

四、②倫理 「価値合理性と「自己善」の重なるところ／はみだすところ」2017年10月7日 日本倫理学会自由研究発表(於：弘前大学)。

四、③超越的当為「リッカートの義務論的認識論—誠実性と自己決定のはざまから見えてくるもの」2017/3/11 カント研究会にて発表(於：京都文化教育センター)。

原型は[http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentessollen_](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentessollen_version_complete.pdf)
[version_](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentessollen_version_complete.pdf)
[complete.pdf](http://www.osu.ac.jp/~kazuto/transcendentessollen_version_complete.pdf) 報告書第三論文に収める。

・外篇五、「加藤泰史論文の批判的継承」『岡山商大論叢』2016年6月、第52巻1号、1-22頁。

・外篇六、「リッカートの真理論」『岡山商大論叢』2017年11月、第53巻2号、1-32頁。報告書第四論文に収める。

■概説～ヘーゲルとの対質において

新カント学派認識論の哲学的俯瞰を第一論文で試みた。*semper apertus* 所収のWiehl, R. 論文(1985)に依拠しつつ、新カント学派の価値哲学がヘーゲル哲学を踏まえながらも、唯心論／観念論と対決し、それらを超越論的観念論＝経験的实在論のかたちで、いかに乗り越えていったのかを描き

出した。浩瀚なKrijnen, C. 2001のリッカート研究*Nachmetaphysischer Sinn*, Würzburg: Königshausen und Neumann. を分析し、リッカートの内的領域内の主観—客観関係は、ラースの相関関係を正確に反映していない（クライネンが誤解するように、彼の場合、超越的当為は超越論的主観の相関項でない。GE2, S.26.）ことを指摘した。そして現象学に接近した中期のリッカート哲学にノエシス／ノエマ的分析を追認した。外篇五をノエマ論として改作してとり込み、ノエシス論である外篇四・③、外篇六への架橋を見せる。

ここでは、判断論と合理性理論の接合という観点から補足しておきたい。新カント学派（とくに西南ドイツ学派）は、『判断力批判』に範をとり、目的合理性に相応の配慮を払った。すなわち西南ドイツ学派の認識論の基本を目的論にとり、認識の目的を（真理）価値と定めたのである。しかしその一方で価値合理的な行為モデルで、判断行為を捉えようとする側面をもっている。このことは、倫理的なタームで言えば、認識のさいの規範が「行為主体相関性」をもつということである。すなわち認識論の場合でさえ、個々人に内化された価値観的な要素を説いたところに、その真骨頂がある。——当初、価値観による自律に、カント的な悪の構造、つまり悪への自由があるがゆえに善い行為を選ぶことに価値があるという論点を、接合する予定であったが、生憎、そこに特殊カント的な奥行き（例えば香月恵里氏から問題提起いただいた、アイヒマン問題等）を反映できなかった。これは「倫理的戦線」からの議論の撤退だが、超越的当為の認識論的含意に従うかぎり、やむを得ぬ変更であった。

■リッカート認識論～ジンメルとの対質において

価値の類型論のアプローチをとり、とくにジンメルの価値概念とリッカートのその共通性を第二論文で探った。リッカート／ジンメルの認識論が、「嘘」・饒舌・逡巡という背馳の可能性に晒されるなら、客観的判断をいかに保証しうるか、という大問題に出会うことになる。もとより価値実在論をとるのか否かという問題は、ポイントを失しているやもしれず、

棚上げにせざるをえない。ただし排中律を前提にするなら、実在論的枠組みに仮住まいせざるをえまい。他方リッカートは、——ジンメルに顕著なように——主観的な価値の現われ=心理主義をイマジネールな踏み台としながら、同時に実体に即応する判断を承認するかたちとなっている。この判断の多様性を背景とした両義性を指して、「ふり」と呼ぶこともできるだろう。「ふり」が可能であればこそ、価値認識論は、客観的判断（実体主義）への背馳の危険を犯しつつ、つまり主観的／心理的には〔多様な〕「嘘」・饒舌・逡巡をたどりながら、——可能的な認識からの截り取り〔=決定〕を行うのである。ゆえにリッカートの〈決定主義〉は、実体主義と心理主義がすべからく促すものである。なお研究協力者の廳茂氏より、決断主義にはヴェーバー的論調を見られるという指摘を受け、我が意を得たが、シュミットの決断主義との関係で、私の解釈に対して限界も賜った（そこで〈決定主義〉というタームを使うことにした）。

■価値合理性～ヴェーバーとの対質において

相互に排他的で、結合すれば網羅的となる帰結 x の全体集合を X ($X \ni x, y, z, \dots, n(X)$ を X の要素の数として、 $3 \leq n(X) < \infty$ とする) と、 X の非空な有限部分集合全体の集合族を K とする。 K の要素は A, B, C, \dots によって表わされて、それぞれ機会集合と呼ばれる。価値合理主義者として、機会集合の豊富なものから [つまり $n(X)$ の多さを指標として]、当為という主観的価値観に即して選ぶ「非帰結主義者」を、とくにとりあげよう。既発表論文「非帰結主義者の簡便法的解釈について」（外篇四・①）では、「非帰結主義者」が、「行為主体相関性」を帯びる主観的価値観に満足する側面を明らかにした。つまり「非帰結主義者」は（目的合理的）「厚生の一帰結」の「観察者中立的」な吟味をあえて断念し、価値合理的に主観的価値観をベースにおいた行動規範に依拠するのである。

その延長上に、価値合理的倫理を自己善の倫理と捉え、日本倫理学会にて発表した（外篇四・②）。仮に低幸福しか享受しえず、社会的幸福の実現を「行為主体相関的」／「非帰結主義的」になおざりにする、と或る大

学教職員組合員たちがいるとしよう。彼らにとっての、倫理の〈かたち〉は、「自己善」の一類型として把握できよう。さらに、非厚生主義に則る行為者が、「厚生的一帰結」の吟味をあえて断念し、価値観基底的に「非厚生的一帰結」（例えば「非移転的一結果」である）を選択することでさえ、有意味であることを見届けられる。（センの標準的規定では帰結主義とされないが、）これを「非厚生主義的」な広義の〈帰結主義〉とあえて捉え、自分の帰結を除外した厚生主義的な「世界の善」に対抗する倫理的選択肢と見なしたい。そうした〈帰結〉に則して自己を形成してゆく、この「自己善」（もしくは「自己価値」）への志向は、自己関心に拘泥する以上、まったく意味で倫理的とは言えない。だがしかし、他者の幸福の限界を、価値観的要素の面で補償をしてゆく合理的含意をもちうる（低幸福総量という条件での、最適解ではないか？）ばかりか、徳性的な要素¹も含意しうるから、その倫理的意味は否定しえないと考える。

■リッカートの真理論

～カントとの対質において（第三論文）

カント的な自律をお手本にして、リッカート認識論を追跡した発表をカント研究会で行った。当為に導かれる判断にあっては判断内容の選択肢の分かれ道に立たされる。すなわち、普遍的主観性に対する超越的当為の妥当に「誠実に」与ろうとしながら、他人と誠実な関係性を結べないというアポリアに踏み込んでしまう。リッカートは、超越的当為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。先に述べた「ふり」という表現を借りれば、リッカートの「自律的認識論」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、

1 基本的にはエゴイスティックとも見なしうる統合性がイデアールな自己形成にいかにか結びつくのか、という反問がある。統合性を尊重すればこそ、強さを具えたアイデンティティで纏まることが望ましい。そうしたアイデンティティとは、往々にして社会的に共有されるパーソナリティーと合致すると考えられ、それは結果的に、利他性を帯びるようになるであろう。

つまりさまざまな認識の可能性のなかから截り取る、「自己決定」の「ふり」をする。このことは、判断のさい選択肢が豊富である（「豊富な機会集合」として、あえてその選択肢を選りすぐるという点で、超越的当為に則した判断論は、厚生経済学の「非帰結主義者」の振る舞いと通じる側面をもっている。いや、むしろ「行為主体相関的」な規範に即していると言ってもよい。それゆえ研究協力者の加藤泰史氏より、こうした解釈が〈自己決定〉の狭窄に陥っているという批判を賜ったが、私には自律をとおした規範の普遍化には、どうしても合点がゆかぬ。規範に普遍化可能性を見てとるカント倫理学からの逸脱を犯してしまった。とはいえ、（悪への）自由を微づける「行為主体相関性」を強調して、解釈の冒険を試みたものの、宗教論へと架橋するには、力不足であった。なお、高橋文博氏から指摘された、「理性じしんにとっては、規範による強制はない」という論点を積み残して、ややカント哲学の厚みを無視する仕儀となった。

～ディルタイとの対質において（第四論文）

・一致説 リッカートの所知は、超越的当為という価値に導かれつつ、「知覚」—「このもの」—「現実」と構成されてゆく。判断者を i とすると判断 (1) $U_i(\exists y)(y \text{ ist blau})$ において構成される内在的な「知覚」の段階で、青さの質料的な要素のみならず、青さの形相的な本質も経験的に入ってくる。（青い）「知覚」はこのように、内在的でありながら、価値アプリアリ（「当為」）に導かれて、それを超えてゆく。（青い）「知覚」ばかりではなく、「現実」 a は経験内在的であるが故に、いなそれ故にこそ、アプリアリな価値を導きにしてなされるデレの判断 (2) $(\exists x)(x = a)$ [一致の図式] は、判断者Aの内在性を超え、経験的実在に触れている。例えばMeerbote, R., 1995, Rickerts Auseinandersetzung mit dem Riehlschen Realismus, Kant-Studien, Vol.86. は、Meerboteは判断 (1) の内包的文脈からは判断 (2) の「現実」 a に上昇できないと言っている。例えば村田純一、1988、「実在論の新たな根拠？—ギブソンの生態学的実在論を手掛かりとして」『昭和62年度科学研究費成果報告書—実在論と反実在論』45-55頁が論ずるように、コウ

モリはソナーによって聞くことを通じ、各私的な内包的文脈から離れて「かたちを聞く」ことが、その間の懸隔を示している。しかし「かたちを聞く」とは、突拍子すぎるだろうか。いや、生態学的な説明によって実在を理解することが可能であるとしたらリッカート認識論は模写説ではないとはいえ、「前科学的個体」が、一般化的方法／個別化的方法という学的概念構成の「所与」(Rickert, H., 1905, S.63. 前科学的概念構成については, Gr1, S. 379: Gr. 2, S. 342.) となって、〔一致説的〕経験的実在論の構図に接近している。学的概念構成は、リッカートの *Grenzen* 2. Aufl. では、1. Aufl. にくらべ価値が対象の構成・内容画定の論理となり、後知恵的に秩序づけて成立する (Gr. 2, S. VII-VIII) ののである。

・承認説 第三論文で論じたように、人格 i が判断 P を下したならば $\text{not-}P$ と、嘘をつく可能性があったにもかかわらず、その判断の可能性を腹の中に飲み込んで断定したのである。このように捉えなおすとき、「意識一般」 R のもとの規範性という「ふり」が浮かび上がる。突拍子もつかない他者の判断が手元にあるときでも、判断者 i が、それ「私」以上の「意識一般」 R に扮したとき、あたかも他者の判断を介するという「ふり」を要請する。デイルタイとの対質 (外篇三) をつうじ、「所与」に対する〈決定〉=承認をたどることで、認識が成形されることを論じた。——この点に関連して第二論文 (内篇二) と第四論文 (外篇六) は若干、論旨がずれている。前者は人格に構成的な作用を認めるのに対し、後者は「超越論的主観」に人格が *role-take* することに焦点を結んでいる。つまりルールな心的部分と解する第二論文に対し、第四論文では「超越論的主観」の規範的権能を強調している。判断のさい、誤っているのではないかと限界を自覚したうえで、あえて〈決定〉すればこそ、超越的当為は構成的に介入すると考えられる。それは、判断 (3) $U_R(\exists x)(x=a)$ [承認の図式] で標せる。
～フレーゲとの対質において (第四論文)

・余剰説 Gabriel, G., 1986, "Frege als Neukantianer", *Kant-Studien*, Vol.77, S. 84-101. でつとに説かれるようにフレーゲは、価値哲学者としての一面を

もっていた。そこでリッカートを彼と第四論文（外篇六）で、照らし合わせた。例えばフレーゲの「思想」のごとき（Frege, G., 1918, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”. In: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*. Verlag der Kenerschen Buchhandlung, Band I: 1918–1919, S. 60.）問いとの呼応性を、リッカートの超越的意味 [=Sinn] においても見逃すことができない。のみならず、フレーゲの真理概念は、（リッカートの「問いなきしかり」と同様）「そもそも真理を問いうる」意義 [=Sinn] の承認が重要な役割を演じていた。彼にとって真であることは、実は意義の述語とは見なされない。というのも意義を真と承認するさい、対応〔してそれを表示〕する述語は必要でないからである。つまり「真理の余剰説」の先駆者フレーゲ（Kubalica, T., 2012）と同様、リッカートの承認という所為は主張文の形式のなかに表われている（Gabriel, G. & Schlotter, S., 2013, “Von der Abbild-zur Anerkennungstheorie der Frege im Neukantianismus”, in: Kubalica, T. (Hrsg.), *Bild, Abbild und Wahrheit, von der Gegenwart des Neukantianismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 23–39.）。したがって承認とはあえて言い立てる必要のない余りものである。すなわちこれを図式的に表わせば、 $U_R(p) \Leftrightarrow p$ [余剰の図式] ということになる。

（前途瞥見）

$U_R(p)$ が真で、（機会集合Aを選びかつ $U_R(p)$ を選ぶ）価値が有意なときは、判断を選択する可能な機会集合Aが豊富なときである（豊富な機会集合が帰結の価値をescalateする）。多くのことを語る可能性から截り取る=「承認」すればこそ、単に機会集合Aを語るということがら中のBedeutungを、高価値のSinnに再記述しうるのである。こうした価値は、因果的基盤を保持しつつ、新たに増幅された傾向的性質であると理解できる（価値関係的手続きの解釈の冒険）。