

道徳的観点における他者性の契機

渡 辺 浩 太

Otherness from the moral perspective

Kota WATANABE

Abstract

The moral philosophy of Immanuel Kant (1724-1804) is often criticized as having a lack of concern for others. However, these objections are thought to be a misunderstanding of Kant's metaphysic. This study clarifies some perspectives in Kant's ethics from which we can and must relate to others.

First, to clarify disputed points, this study reviews the objection to Kant's ethics, especially that by W. Kuhlmann and K. O. Apel. Opponents' assertions are formulated as "methodological solipsism" that Kant's moral philosophy requires us to consider the interests of others only after the moral principle was established. These opponents insist that all ethics should be turned to focus on communication, whereas Kantian ethics cannot. Second, in response to these criticisms, this study considers earlier research that applies Kant's argument to enable the production of the notions of responsibility and accountability through which we must respond and account to anyone. These discussions demonstrate that the Kantian approach has left the possibility of reconstruction on the basis of communication with others. Third, reverting to Kant's literature, this study confirms that it is Kant's own position that we can be obliged directly by the others' requests. This claim is necessitated from the perspective that we try to determine according to moral demands.

In the course of reasoning, it is from this moral perspective that can be provided only by the metaphysical reading of Kant's ethics that other rational beings emerge. The result of this study firmly establishes that, by accurately interpreting Kant's literature, Kant's ethics demand to concern and deliberate others' preferences not externally but directly. The author concludes that far from a lack of concern for others, Kant's moral philosophy has the structure to take the others' requests seriously.

はじめに

カント倫理学が極めて閉じた推論の中で遂行されているという指摘は、おそらく『道徳形而上学の基礎付け』（以下、『基礎付け』）や『実践理性批判』を読む者にとって、決して驚くべきものではないだろう。カントが客観的妥当性、普遍性を追求するために、私たちが共通して備えている理性に着目して哲学を行っているというのは一般的な主張であり、それゆえ、カント哲学が多様な人間社会を原理的に考える際にはいわば同形同質の理性的存在者の集団を想定せざるを得ないということは、当然の帰結であるようにすら思われる。しかしここからは、それではカントは他者について考える時に、自分と異質なものとしての他者性を真に考慮することはできないのではないか、という批判が生じてくることになる。この批判は新しいものではない。むしろ、たとえばレヴィナスなどの他者性の議論は、普遍性や理性を重視するカントのような哲学が行き着いた先に、そのアンチテーゼとして登場してきたと考える方が自然であり、カントの意識の内にはこのような問題は現代と

同様の形では決して含まれていないはずである。

とはいえ、こうした批判を単に時代背景を無視したものとして処理し、依然としてカント倫理学の正当性を主張するというのはあまり良い戦略ではない。なぜなら、こうした他者性は社会の多様化と、それと相反する国際的な統一化という現代の潮流においては重要性を増す一方であり、こうした他者とのコミュニケーションを一切捨象してしまうような道德規範はもはや通用しない可能性があるからである。現に、こうした批判に対しては、カント倫理学の内部に他者とのコミュニケーションを読み込もうとする応答や提案が為されてきた。しかし、それらの多くはカント倫理学を、コミュニケーション論を軸にして再構成するというものであって、カント自身の議論の道行きの中に、他者との関係が生起する場面を探するという道を取っていない。そこで本論では、こうした潮流を参考にした上で、あえてカント自身の議論構成の内に他者性が生じる契機を求めてみたい。

本論は三つの節から構成されている。まず第一節では、カントに対する他者性批判の代表的なものとして、「方法的独我論」批判と呼ばれるものを検討する。これは、K・O・アーペルおよびW・クールマンによって提起された批判である。彼らによれば、カント哲学は他者との意思疎通を要求していないため、より現代に適応した道德的規範を構成するためには、コミュニケーションに定位した倫理学を立ち上げなければならない。ここではまず、クールマンによるカントの道德哲学の議論進行批判を検討する。そして次に、「方法的独我論」を克服した先で実現される道德的規範としてアーペルが構想した、コミュニケーション共同体の倫理を概観する。これにより、カントに対する他者性批判の重点を押さえるとともに、その応答が目指すべき地点を明らかにする。次に第二節では、「方法的独我論」に対してこれまでに為された応答として、カント倫理学を他者性や相互主観性を含むものとして再構成するという戦略を検討する。こうした戦略の見取り図として、カント倫理学が欠いているとされる二つの責任概念、応答可能性と説明可能性という二つの概念を、それぞれカント倫理学の内に見出そうとする解釈を扱う。具体的には、初めに舟場による応答可能性としての責任に関する議論を扱い、次にダーウォルによる説明可能性としての責任に関する議論を扱う。最後に第三節では、クールマンによる批判に対して、より直接的に応答することを目指す。具体的には、『基礎付け』における定言命法の定式化の議論は、道德的に意志を規定するという観点を考慮することで適切に解釈することができるということを示したい。ここに至ってなお、カント倫理学において道德的原理を議論するものは単一の理性であり、その適用対象としての他者には同質の理性が前提されているという批判は残るかもしれない。しかし、それでも道德的に意志を規定するという観点がもたらす新たな視野を考慮するならば、そこで私たちが自身に課することになる義務は、自身と異質なものとしての他者が要求したものから直接的に構成されるものになるはずである。

1. 「方法的独我論」批判とコミュニケーション共同体

カントの超越論哲学に対する「方法的独我論 (methodischer Solipsismus)」という批判はK・O・アーペルによって開始された。彼はこの批判に基づき、カント哲学を言語論的に展開することでコミュニケーション共同体の倫理に基づく討議倫理学 (Diskursethik) を提唱した。さらに、この批判を継承するW・クールマンは、カントの道德哲学における議論進行を、順を追って検討しながら、そのどこにも純粹理性の数多性が確認できないどころか、その可能性をもカントにおいては考慮することができないと主張している。本節ではまず、カント倫理学における他者性の問題とはいかなるものかを確認するために、彼らの主張を検討する。具体的には、時代的には前後することにはなるが、クールマンによる「方法的独我論」批判を概観した後で、アーペルによるコミュニケーション共同体の倫理の諸特徴を確認したい。「方法的独我論」批判に立脚した道德規範が提示されることで、カント倫理学の問題点がどこにあるのかが明確になると考えられるからである。

1-1. クールマンによる「方法的独我論」批判

クールマンが論究の対象として取り上げるのは、カント実践哲学の基礎付け、特に『基礎付け』における具体的な道德原理の導出に至るまでの議論進行である。彼は、カントの論証の歩みを詳細に論じることを通じて、その企てが事実、独我論的であることと、独我論的であるというあり方が議論全体に対して重大な影を落とす

ということを明らかにしようとする。この目的のために、まず初めに『基礎付け』全体が次の五つの段階へと整理される⁽¹⁾。

- 一、道徳原理が備えているべき相互主観的な拘束力は純粹でア・プリオリな理性にその座を持つ。
- 二、純粹でア・プリオリな理性が、いかなる実質も持たない理性として欲し目的とするところが道徳的善として妥当しなければならない。(純粹実践理性という概念の導入)
- 三、純粹に形式的な道徳法則がすでに他の理性的存在者との関連を含んでいること、道徳的原理において他人の要求に対する尊重が本質的に重要であることが論じられる。(目的の概念の導入)
- 四、自律性概念が導入され、目的の国の理念が導かれる。
- 五、ア・プリオリな実践理性と自由との関係を仕上げる。

このように整理することで、クールマンが、カント実践哲学における根本的な諸理念である、道徳性（ないし道徳原理）、厳密な拘束力、自由そして自律性を結合しているのは純粹実践理性である、と語る⁽²⁾意味は明らかになる。なぜなら、道徳性に要求されるべき厳密な拘束力から始めて、最後に道徳原理の内実と自由をもたらすための移行を司っているのは純粹実践理性だからである。それゆえ、上記の五段階において決定的なことが行われているのは二の純粹実践理性という概念が導入される段階であり、そして、その移行が納得のいくものか議論しなければならないのは三の具体的な道徳原理を導出する段階である。カントは、道徳原理が純粹理性の原理でなければならないというところから、あらゆる実質を捨象した法則、「普遍的立法のたんなる形式」だけを残した法則を取り出し、定言命法を定式化する。そして、それが前理論的な直観においても確証されることを確認した後で、ようやく「人間性の定式」といった内容をもった道徳原理を定言命法から引き出すに至る。クールマンはこうした移行に対して次のような不満を述べている。

次のことが同じように人を納得させるほどの主張でありうるかどうかという当然生じる問題は、論じられない。それは、後に展開されるより内容豊かな方式（目的自体の方式や目的の国の方式）に関して、それらは純粹理性が純粹理性としてア・プリオリに欲したり命じたりできることであるとする主張である。⁽³⁾

一の段階において相互主観的な拘束力と関連していたのは紛れもなく純粹でア・プリオリな理性であった。この同じ理性が三の段階に至って他の理性的存在者との関係を論じ始めるためには、前提されるべき事柄があるのではないか。それはつまり、(クールマンの言葉で言えば)「目的自体の方式」⁽⁴⁾や「目的の国の方式」が前提しているのでなければならない存在者の複数性であり、それらの定式を引き出す純粹理性の数多性である。「方法的独我論」の批判の中心はここにある。結局のところ、カントは「単数の純粹理性のようなものを考慮に入れているだけであるし、またそうすることが可能なだけ」⁽⁵⁾なのではないか。

この問題について明確な事柄をほとんど述べていないカントに代わって、クールマンは本来ここで要求されている理性的存在者の複数性や多様性がいかなるものかを整理している⁽⁶⁾。まずこれらの数多性は、(a) 純粹理性の（分析の）次元において現れているのでなければならず、さらに、(b) 純粹理性そのものと結び付いていなければならず、最後に、(c) 理性の本質と結び付いていなければならぬ。(a) の条件は、先に整理した五つの進行の段階に由来している。(b) の条件は、身体性を排除する意味合いがある。道徳原理は「神聖なる

(1) Kuhlmann, pp.369-371.

(2) Kuhlmann, pp.368-369.

(3) Kuhlmann, pp.375-376.

(4) 本論では、この定式は「人間性の定式」という名称で統一する。

(5) Kuhlmann, p.377.

(6) cf. Kuhlmann, p.381-382.

意志」においても假定されるのでなければならない。(c)の条件は、カントの道德原理が、多様な理性的存在者の間に争いが生じた場合の予防措置であるというクルマン自身の解釈に起因する。このような予防措置が純粋でア・プリオリな理性の内に見出される以上、それが前提とする数多性および差異性もまた本質的かつ根本的でなければならないだろう。クルマンはもちろん、こうした数多性を見出すような論証はカントの内からは出てこないだろうと考えている。カントは結局、単一の（それも理論理性と同一の）理性しか考えておらず、理性主体間での協力を必要としていない。クルマンの分析からは、彼によるR・P・ウォルフの引用が語るように「『人にとって他の人と現実的な関係をもつこととはどういうことなのか、という根本的な問いを、カントは一度も自問したことがなかったように思われる』」⁽⁷⁾のである。

1-2. アーペルによるコミュニケーション共同体の倫理

今度は「方法的独我論」批判が積極的にどのような倫理を準備するのかについて検討する。そのために、アーペルによる「方法的独我論」批判と、それに基づくコミュニケーション共同体の倫理の展開を検討する。アーペルにおいて「方法的独我論」とはその哲学が依拠すべき認識の条件、すなわち相互主観的妥当性の条件を言語論的に反省していないという点に位置付けられる。カントにおいてそれは、一方で「認識の可能性と相互主観的妥当性の条件に関する問題をはじめて正確に問」⁽⁸⁾いつつ、他方で「そのような条件としての言語を考慮していない」⁽⁹⁾という点に見出されている。しかし、認識の相互主観的妥当性はただ単純な理性によるモノローグの内に成立するわけではない。ある言明が相互主観的に妥当であると主張される時には、その妥当性を吟味するための、相互主観的な意思疎通ができ、合意を形成できる思考者たちの共同体が原理上前提されるからである。このように考えると、哲学的あるいは科学的理論形成の、そしてまた言語そのものの「再構成」の可能性と相互主観的妥当性のための、背後へと遡行不可能な条件として、日常的な意思疎通のア・プリオリな諸条件が措定されることになる⁽¹⁰⁾。いかなる反省といえども孤独な主体によってではなく言語によって媒介されている、と考えるのが「言語論的転回」である。アーペルはこの「言語論的転回」の観点から、倫理の相互主観的妥当性の根拠付けをコミュニケーションの内に求めようとしたのである。アーペル自身の言葉を借りるならば、超越論哲学が意味批判的に変換されることで、「人は論証の規則を批判的コミュニケーション共同体の規則として、少なくとも暗黙の裡に承認する以前に、既に思惟し有意味な決断をすることができる、あるいは人は批判的コミュニケーション共同体の外部にある一つの立場からこのコミュニケーションについて哲学思索できる」⁽¹¹⁾、といった「方法的独我論」の根本前提は反駁されることになる。

アーペルはさらに、相互主観的妥当性の主張のア・プリオリな諸条件としてのコミュニケーション共同体の道德的諸規範をこのように反省することから、それが含意する具体的な道德原理を導出しようとする。まず、私たちが何か自分の思想に妥当性を与えようとするときには、その妥当性を支持するような他者からの承認が求められる。このことから、相互主観的妥当性を要求する論証は、つねに現実的な共同体における対話を前提しているのみならず、潜在的に対話可能なすべての主体について、討議参加者としての相互承認を要求する⁽¹²⁾。また、他者に対して何らかの要求を論証しようとする者はみな、その要求の正当性を主張することを通じて、その要求を論拠によって他者に対して正当化することが義務付けられている。さらに、諸要求はコミュニケーションを通じて正当化されうるものであるから、共同体のすべての成員がもつ「諸欲求」は、相互人格的に伝達可能な「諸要求」、つまり倫理的に意味を持つ「諸要求」の資格を持っているということが帰結する⁽¹³⁾。このことを踏まえるならば、コミュニケーション共同体のすべての成員は、互いの「諸欲求」を「諸要求」とし

(7) Kuhlmann, p.384.

(8) Apel (1976a), p.43.

(9) Ibid.

(10) Apel (1976b), p.389.

(11) Apel (1976b), p.414. アーペルによれば、このような立場の想定は、自らの有意味な言語使用の条件を問わないことによって、自己理解の可能性をも断念することになるという。

(12) Apel (1976b), p.400.

て互いに差し向けられる限りで考慮しなければならない。こうして人間のすべての欲求がコミュニケーション共同体の関心事にされることで、最終的に、すべての成員の「諸欲求」にかかわるすべての要件において連带的意志形成をめざす合意を得るように、すべての成員は義務付けられることになる。これは、社会契約的なモデルにおいて、人々の合意という事實的承認がそれによって初めて拘束的性格を有するのとは異なる。なぜならこの義務付けは根本規範であり、各個人が何らかの主張を行う際に最初から承認しているものとして拘束力を持たなくてはならないからである⁽¹⁴⁾。こうして、コミュニケーション倫理においては、まずコミュニケーション可能なすべての人格について相互の承認が要求される。続いて、自己の要求を正当化するという義務を通じて、他者の諸欲求を考慮するという義務が生じる。さらに最終的に、他者の諸欲求に基づく諸要求を正当に扱うために、それらと自己の諸欲求との合意を目指すこと、その合意のために他者とコミュニケーションを取ることが義務付けられるのである。

カント倫理学における他者への配慮は、せいぜい他者を援助する義務を履行する際に要請される程度のものである。これに対してアーペルのコミュニケーション倫理においては、他者への配慮は、自己の論証の目的としてだけでなく、こうした諸要求の根本的な条件としての地位を有している。それゆえ、カント倫理学が「方法的独我論」を克服するためには、何らかの義務を介してではなく、道徳原理を探求する試みそのものの内に他者への配慮が直接的に姿を現す地点を探す必要がある。

2. カント倫理学における相互主観性の契機

クルマンやアーペルの批判はカント倫理学にとって十分にクリティカルなものである。それゆえ本節では、一旦彼らの批判を正当なものとして受け入れ、道徳原理の基礎付けの段階で他者性を読み込む道を断念する。その代わり、具体的な義務概念を有するものとしてのカント倫理学を新たな視点から再構成することで、カント倫理学においても他者性や相互主観性が役割を持ち得るという戦略を検討したい。「方法的独我論」批判の一端には、カントは普遍的な義務論を問題にするあまり、個別具体的な責任論を扱えていないという問題が含まれている。そこで、こうした責任論の内実として、応答可能性 (responsibility) としての責任と説明可能性 (accountability) としての責任が、共にカント倫理学を解釈することから導き出せるということを順に論じる。

2-1. 応答可能性としての責任の可能性

舟場は論文「応答可能性としての責任とカント」において、対他関係に先立ってまず自己を定立しようとする問題構制はそもそも他者からの呼びかけに応答することを不可能にすると主張する⁽¹⁵⁾。なぜなら、自己が一旦他者と無関係の地点で成立するということからは、他者からの異議申し立ての一部を不可解なものにしてしまうということを含むからである。ここでは、他者は完全に他者であり、私が私であるところのものを何ら含まないものとして成立している。舟場によれば、カントもまたこのように解釈されることを通じて、カントにおける応答可能性に関する批判を呼び込んでいると考えられる。しばしばカントの義務論を特徴付ける箇所として、『道徳形而上学』の以下の記述が引用されることがある。

それでもこのような〔自己自身に対する〕義務が存在しないとしたならば、およそ義務はどこにもなく、外的義務さえも存在しないことになろうからである。——なぜなら、私が他人に対して義務を課せられていると認めることができるのは、私が同時に私自身に義務を課するかぎりにおいてだけだからである。
(VI417)⁽¹⁶⁾ ([] 内は引用者)

(13) Apel (1976b), p.425.

(14) Apel (1976b), p.426.

(15) 舟場 (2003), p.25.

(16) カントの文献からの出典・引用は慣例にならい、アカデミー版の巻数 (ローマ数字) とページ数 (算用数字) を括弧内に付す。

これはカントの想定する義務付けの構造的特徴を表現している記述であるが、率直に読むならば「自己自身に対する（gegen sich selbst）義務」が「他者に対する（gegen Andere）義務」に先行して成立するべきであるということを主張しているものとして読むことができる。もしそうであるならば、「自己自身に対する義務」は対他関係を抜きにしてそれだけで妥当性を持つことになり、他者からの異議申し立てに応答することが不可能になるという先ほどの批判が当たるように思われる。ここでもまた、カントは他者との対話を抜きにして単独の理性によって道德の基礎付けを行っているという批判が為されることになる。

これに対する舟場の応答は、「自己自身に対する義務」を「他者に対する義務」が妥当性を持つための制約として捉え、二つの義務が不可分であると主張するとともに、「他者に対する義務」の正当化をコミュニケーションの重視という観点から捉え直すというものである。『基礎付け』にて、カントは定言命法を第一の定式、「自然法則の定式」へと定式化した後で、この定式に従って四つの義務を説明している。この内、第一の「自己自身に対する義務」として挙げられるのは自殺の禁止の義務である。舟場は、この義務の説明が、同一の感覚が自殺と生命の促進を共に導くという格率内部の矛盾に基づいて行われているために上手く行っていないものと解釈する⁽¹⁷⁾。一方で、第一の「他者に対する義務」として提示されている虚偽の約束の禁止については、ここにコミュニケーション論的転回を読み込む余地があると主張している。虚偽の約束が禁じられるのは、カントによればそのような虚偽の約束をする格率が普遍的法則になると、自身の将来の行為に関して自身の意志を他者に申し出たときに、他者はこの申し出を信用できなくなるからだという。このようなことになれば約束など全く存在しなくなり、この虚偽の約束という格率はもはや自分自身を破壊することになる。(IV403) 他者がこの申し出に同意するためには、他者は私の申し出がなぜ為されたものであるかを問う必要がある。この問いに対しては、私は自らの行為の主観的原理としての格率を持ち出して、その格率の妥当性を示さなければならない。格率が妥当であるかどうかという問いはすなわち、その格率は普遍的な法則として欲し得るか、すなわち、行為者が定言命法に従っているかどうかに他ならない。このような推論から明らかになるのは、私と他者は、申し出という契機によって格率が道德的であるかどうかをめぐるコミュニケーションを展開していくことができる、ということである。虚偽の約束は、ただ約束を破壊してしまうだけではない。このような格率の妥当性をめぐるコミュニケーションをも不可能にしてしまうのである⁽¹⁸⁾。虚偽の約束の禁止という義務がこうした事態を回避するために課されているとするならば、カントはコミュニケーションを必要不可欠だと捉えることによって「他者に対する義務」を説明したことになる。ここにはカントにおけるコミュニケーション論的転回を読み込む余地があると考えられる。

舟場の解釈をカント解釈のコミュニケーション論的転回と捉えるならば、ここからは、クールマンの批判を上手くかいくぐる形でカント倫理学を再構成する可能性が生じては来ないだろうか。すなわちカント倫理学を、格率の妥当性をめぐるコミュニケーションの価値を第一の原理とおき、そこから義務を導出する試みとして再構成する可能性である。舟場の議論そのものはクールマンの批判に直接的に答えてはいない。クールマンの問題提起は、単純な純粋理性から導出したと考えられる定言命法は、他の理性的存在者の存在を前提できないというものであったからである。「他者に対する義務」におけるコミュニケーションの重視はむしろ、クールマンがまさに問題とするところの他の理性的存在者をこれといった留保無しに前提してしまっている。しかし、カント倫理学のコミュニケーション論的再構成は、他者とのコミュニケーションから義務を導くことを目指すものであるから、クールマンが最初に整理したような五つの段階の推論形式を取る必要はない。それゆえ、定言命法が単純な純粋理性から導出されているというそもそもの前提を共有している必要はないのである。このような他者とのコミュニケーションを根拠とした再構成は、カント倫理学の内に応答可能性の概念を読み込むことを可能にする。「他者に対する義務」は、他者とのコミュニケーションを必要不可欠だと考えることによって成立させられるからである。このとき、「自己自身に対する義務」は、「他者に対する義務」が成立するための制約として、それに不可分のものとして成立することになる。

(17) 舟場 (2003), pp.29-30.

(18) 舟場 (2003), pp.32-33.

2-2. 説明可能性としての責任の可能性

アーペルは論証の客観性が相互主観的妥当性を前提としていると主張することで、共同体における潜在的に討議可能な人格の相互承認という具体的な道徳原理を取り出した。カントの一人称性を批判することでカント倫理学を、相互主観的観点を含むものへと再構成しようという批判は、しかし、スティーブン・ダーウォルによっても提起されている。ダーウォルは二人称的観点を導入することによって、カント倫理学の中に説明可能性としての責任を確立し、共同体における主体の相互承認という道徳原理を基礎付けようとしている。しかし、ダーウォルによる批判を分析していくと、わざわざ二人称的観点を導入せずとも、カント倫理学を再解釈することによって、その内部に説明可能性としての責任を読み込むことができるように思われる。そこで、本節ではこの道筋を検討するために、まずはダーウォルにおいて（説明可能性としての）責任概念がどのように考えられているかを検討した後で、そのような責任概念をカント倫理学の内部的に調達するという方策を論じる。

ダーウォルにとって、道徳的義務や責任といった道徳的な諸概念は本質的に二人称的なものと考えられている⁽¹⁹⁾。道徳的義務は二人称的理由によって正当化されるが、ここで二人称的理由と呼ばれるのは、道徳的な要求を宛てられる方が、道徳的な要求を宛てる方の権威を認知することによって、要求された行為をする理由を得るような、そのような理由である。責任の二人称性という考えのスタート地点に居るのは、本質的に二人称的なものは二人称的観点の内部で正当化されねばならないと主張するストローソンである。ダーウォルによれば、ストローソンは「われわれが行うよう道徳的に義務づけられていることは、われわれが行うよう道徳的共同体の成員が適切に要求できることであり、十分な免責の理由なしにその要求に従わなければ、非難やその他の反応的態度でもって応じることも含まれている」と考えている⁽²⁰⁾。ここでの道徳的共同体とは、人々が互いを同様の道徳規範に属していると思し合うような集団のことを指すと考えられる。道徳的共同体の成員が適切に要求できるという点と、十分な免責の理由なく要求に従わなければ反応的態度でもって応じるという点に二人称性が現れているのは明らかであるが、ここでは特に後者が重要である。ここからは要求された通りに行為しなければその人は他の人からの非難に値するという点、翻って言えば、その人は要求された通りに行為するように道徳的共同体の成員に対して責任を負っているということが含意されている。

この点をより説得的にするために、ダーウォルは次にミルの正当な制裁に関する考察を提示する⁽²¹⁾。ミルによれば、「人がそれを行ったがゆえにあれこれのしかたで罰せられるべきだと言うつもりがないかぎり、われわれはそれを不正と呼んだりはいしない」。この言明は、不正行為という概念自体がそもそも非難や正当な制裁と関連しているということを意味している。非難や制裁が正当であるのは、不正とされる当の行為を行わないように期待する権威、その人にさせないでいく権威が道徳的共同体にあると思われる時である。それゆえ、不正行為という概念は同時に道徳的共同体の成員に対する責任という概念とも本質的に関連している。道徳的責任は、責任を負っている当の行為を為さないときには非難される権威が、道徳的共同体の内にあるということを前提としているのである。

このように整理すると、責任概念が二人称的であるとダーウォルが主張する眼目は、道徳的責任とは（道徳的共同体の成員によって）課されている、（道徳的共同体の成員に対して）負っている責任であるということである。ある行為をする責任があるということは、その行為が自己と他者が相互に共有できる観点から要求されており、その責任が要求する人の権威に由来するものであるという意味で、二人称的なのである。

カント倫理学の内には、二人称的な責任概念は明示的には存在しない。しかし、相互に共有できる観点から課されている責任という概念は、その論理構造において完全に省かれているわけではない。それゆえ、カント倫理学をある概念を中心に再構成することによって、カント倫理学の内にも相互主観的な観点に基づいた責任概念を読み込むことが可能になる。ダーウォルが述べるように、責任概念は義務違反に対する非難を用意する概念として理解することができるので、カント倫理学の内にそのような概念を見出すことができるならば、再

(19) Darwall, ch.4-5.

(20) Darwall, p.92.

(21) Darwall, pp.92-93.

構成もまた可能であると考えられる。カント倫理学において、義務違反に対する非難を用意する概念として理解できる候補の一つは、内的法廷の意識としての良心概念である。『実践理性批判』の内で既に、私たちの法則に反するふるまいを糾弾する原告として現れる（V98）良心という一つの能力は、『道徳形而上学』においてより詳細に語られる。私たちは自らの行為が作為であるかどうか、そしてその作為は有罪か無罪かということを考える。そもそも法廷には一般に裁く者と裁かれる者とが別々に存在するから、こうした法廷の意識である良心は、裁かれる自己とは異なる観念的な人格を、裁く者として用意することになる（VI438f）。『道徳形而上学』での良心の説明は、私たちの行為を非難するような内面化された他者というよりも、私の心のうちをすべて知り尽くし、私の振る舞いを判定する法にふさわしい効力を与えるだけの権力を持つ者、すなわち神と結び付けられている。しかし、この神聖な存在者は同時に道徳的＝立法的な理性とも読みかえられている。私たちの行為に対して判決を下すのは理性であり、しかも理性は自身の法則である道徳法則にしたがってその判決を下すからである。そして、この道徳的＝立法的な理性によって私たちが良心的であるように課されていることを、カントはそのような存在者に対する責任（Verantwortung）と表現しているのである（VI440）。ここでは明らかに、神による非難あるいは制裁を、根拠とはしないまでも前提とすることで責任概念が考えられている。

良心概念を道徳的な理性に対する責任として解釈することで、カントはいわば一人称的な反省の内に他者からの非難を入れ込み、責任概念を自身の枠組みの内部に位置付けることに成功しているように見える。こうした成果は、責任概念は二人称的観点によってしか表現されないというダーウォールの批判を克服するものである。もちろんここで、カントが想定している非難は結局自分の理性によるものであって、真に他者を考慮に入れているわけではない、という反論が考えられるだろう。しかしダーウォールは、他者が私を非難する観点は私が受け入れることのできる観点でもなければならぬと述べ、そして、この非難が正当であるためには、要求された行為がまさしくその共有できる観点から正当に要求できるものでなければならぬと主張する。ダーウォールはこの観点を相互主観的な（intersubjective）ものと呼ぶ²²が、ここで想定されている私と他者が共有できる観点とは、理性的な観点と同一視できるだろう。なぜなら、私が他者からの非難を受け入れるときに他者と共有するのは、その非難が正当であるということを示す他者の理由だからである。さて、もし非難と対応する責任概念が理性的な観点と同一視することができる相互主観的な観点から引き出せるのであれば、カントの良心概念から相互主観的な責任概念を引き出すのを妨げるものは何もないはずである。良心という内的法廷は理性の法廷であって、そこで非難に値することは、相互主観的な観点から正当に非難に値することであると読みかえることができるからである。

こうして、カント倫理学の内に、他者からの非難を前提とした応答可能性としての責任という概念が姿を現すことになる。良心概念が内的法廷として私たちの行為を裁くものとして機能するかぎり、私たちの行為は他者と共有できる相互主観的な観点によって制約されることになる。それゆえ、もしこのような良心概念を中心としてカント倫理学を再構成することができたならば、カント倫理学の道徳原理は他者との関係を根拠としたものに置き換えられることができるだろう。相互主観的な観点が課す制約は、私たちと同じ道徳的共同体の成員である他者によって課されるものであるから、こうした再構成を通じて、カント倫理学は「方法的独我論」から脱却する道を得ることになる。

3. カント倫理学の義務付けにおける他者性の契機

カント倫理学を何らかの視点から発展・応用することからは、カント倫理学の内にも相互主観性やコミュニケーションの契機を引き出せることが明らかになった。しかしこれは、アーベルの成果を別の仕方では先取りするものではあっても、クールマンによる批判に対する直接の解答にはなっていない。カント自身の『基礎付け』の記述の内に、クールマンが問題視した数多性の欠如を回避する方策は残されていないだろうか。

金（2017）はカントにおける他者性の問題を政治哲学的に捉えることで、理性の公共的使用には「みずか

²² Darwall, p.102.

ら自身の人格において語る」市民が共通の規範の外部から語る中で、理解を得られない可能性として他者の存在が前提されると主張している²³⁾。と同時に、定言命法を通じて道徳的に意志規定する次元においても他者の存在を前提する必要があるかという点についても検討を加えている。その結論は、定言命法の定式の一つとしての「人間性の定式」をコースガード流に解釈して、目的設定の究極的根拠としての人間性に絶対的価値を見出すというものである。このように解釈することで、定言命法を単なる論理的一貫性の思考テストを超えるものにし、特に他人に対する不完全義務においては、他者を援助する理論を他者への配慮から導出できているように見える²⁴⁾。しかし、そもそもコースガード流の「人間性の定式」解釈には問題が存在する。コースガードは、対象が人間によって目的とされることで相対的な価値を得るということに着目し、その価値の源泉である目的設定能力を持つ人間には絶対的価値が前提されなければならないと主張した。しかし、価値を授ける者が必ずしもその授与するのと同等以上の価値を持っていなければならないわけではない²⁵⁾。それゆえ、人間性には単なる目的設定を超える価値の根拠が必要になる。また、「人間性の定式」はあくまで定言命法の一定式なのであるから、定言命法を解釈することによって表現されるべきであるという反論も可能である。

オ・ゼンセンは、定言命法から「人間性の定式」を導出する一つの方法を示している。彼によれば、「目的それ自体」という表現は、「単なる手段ではない＝自由な存在」という意味で解釈されるべきである。それゆえ、「理性的自然は目的それ自体として実在する」(IV428)という表現は単に記述的な言明として理解される²⁶⁾。その上で、そうした自由な存在としての理性的存在が単なる手段としてではなく常に同時に目的それ自体として扱われなければならないと言われるのは、定言命法が本質的に例外を禁止していることによって導かれる規範である。定言命法は常に普遍的立法の形式に妥当するような格率に従って行為することを命じ、このことを通じて、私と他者の相互主観的な視点からともに意志できる格率に従って行為することをも命じるからである。以上の解釈はカントの『基礎付け』の歩みを整合的に解釈してくれるものであるが、しかし、やはりクールマンの批判を回避するには至らない。ゼンセンの解釈においても、なぜそれまで定言命法のみを思考していた純粹理性が複数の理性的自然について考えるに至るのかを説明できない。

とはいえ、ゼンセンの解釈によって、クールマンの示した段階の二から三に移行するためには、ただ複数の理性的存在者が視野に立ち現れてくればそれで十分であるということがわかる。なぜなら、自分と彼らを平等に扱うべきという要求は既に提示されている定言命法の内に表現されているからである。私はこの条件を満たすために、段階の二で定言命法が導出されたことによって、段階の三では「道徳的な意志規定という観点」が提供されているという解釈を導入したい。たしかに定言命法が導出されるまでは単純な純粹理性に基づく推論だけが為されており、ここまででは、私たちは他の観点を持ち込むことが許されていなかった。しかし、定言命法が一度提示された後では話は異なる。なぜなら、私たちはその定言命法に基づいて意志を規定しようとすることができ、その際に、道徳的に意志を規定しようとするという視点を得ることになるからである。それでは、道徳的に意志を規定しようとするという視点、「道徳的な意志規定という観点」は、どのように他者を見出すのだろうか。

さて、そもそも「人間性の方式」は定言命法の普遍的定式を三つの概念によって定式化したものの一つであった。すなわち、意志の形式の単一性のカテゴリーとして「自然法則の定式」が、質量（諸目的）の数多性のカテゴリーとして「人間性の定式」が、諸目的の体系の全体性あるいは総体性のカテゴリーとして「目的の国の定式」が導出されるという進みゆきになっている（IV436）。定言命法が道徳的な意志規定という観点を提供するものであると仮定するならば、これらの定式は、この観点から、その定式化の媒介となる概念を考察することによって自然に見出されるはずである。ここでは、この点を分かりやすくするために、形式を媒介とする「自然法則の定式」と、目的を媒介とする「人間性の定式」との間に見られる類比関係に注目したい。こ

23) 金, p.33.

24) 金, pp.39-41.

25) これについてはゼンセンからも同様の批判が為されている。Sensen, p.64.

26) Sensen, pp.100-104.

の二つの定式は次のように導かれる。

まず、「自然法則の定式」について。定言命法に基づいて意志を規定するということは、自らの意志の格率が普遍的法則となることを意志できなくてはならない。ところで、法則の持つ普遍性という形式は自然という秩序をもたらすものであるから、定言命法に基づいて採用された格率は、自らを法則とするようなある自然を生み出すことになる。

次に、「人間性の定式」について。定言命法に基づいて意志を規定するために、意志の客観的規定根拠として何を目的とすることができるかを考える。理性的存在者は自己自身に目的を設定することができる、他の自然本性に対しては例外的な存在である（IV437）。すなわちそれ自体で目的足り得るという自立的な目的である。それゆえ理性的存在者は主観の欲求能力に依存せず目的となることができるので、道徳的な意志の客観的規定根拠として、たんに相対的な目的を制限するような目的となることができる。ところで、理性的存在者は自己も含めてこの世界に複数存在すると考えられるが、定言命法は行為主体としてのあらゆる理性的存在者にとって法則であるような格率を命ずるから、理性的存在者としての自己はあらゆる他の理性的存在者をも目的として扱わざるを得ない²⁷⁾。

第一の定式化においては、道徳的に意志を規定しようとする際の形式に注目することによって、その形式がもたらす超感性的自然が立ち現れてきた。第二の定式化においても、道徳的に意志を規定しようとする際の目的を考慮することからは、いつでも目的それ自体でありうる理性的存在者が考慮の内に入らざるを得ない。

ここで思慮を働かせているのはたしかに依然として単一の純粹理性である。しかし、道徳的に意志を規定しようとするならば、その視野の内では理性を備えた他の存在者が考慮されざるを得ない。これは、クールマンが指摘するような密輸入的な仕方ではなく、道徳的な意志規定という観点が、それが可能になった際の世界の秩序について、新たな見方を提供することに起因する。このような解釈に基づくと、目的それ自体としての他者は、道徳的な観点においては常に私にとって配慮しなければならない存在である。「方法的独我論」批判においては、カント倫理学は道徳原理を単一の理性によって考えざるを得ず、何が義務であるかは自己だけでも十分に考えられるとされていた。しかし、道徳的な意志規定に際して他者が現れるということは、何が義務であるかを考慮する時点で既に、他者に配慮しなくてはならないということである。ここに至ってはもはや、他者に配慮せよという義務から他者への具体的な配慮が出てくるのではなく、他者が具体的な内容を義務として私たちに課すのだと考えられる。それゆえカント倫理学もまた、アーペルの討議倫理学同様に、他者への配慮を道徳原理の探究の段階に含んでいる。この配慮は他者の目的を明らかにすることを常に私たちに要求する。これは、私たちには自身の理性に従って独断的に他者を「理解する」ことが許されていない、ということである。こうして他者への配慮は、結局他者との具体的な関係を私たちに要求することになる。これにより、カント倫理学が抱える理性の単一化という問題構成はある程度相対化されるのである。

おわりに

本稿は、しばしば「方法的独我論」と批判されるカント倫理学は、道徳的な意志規定という観点においては必然的に他の理性的存在者を視野に入れざるを得ない、ということを主張した。まず初めに、クールマンによる『基礎付け』における「方法的独我論」批判の内容を概観し、そうした批判に立脚した道徳規範として、アーペルによるコミュニケーション共同体の倫理を提示した。次に、こうした批判に応える方策として、カント倫理学の内に明示的には存在しない二つの責任概念、応答可能性と説明可能性をカント倫理学の内部的に再構成しようとする戦略を検討した。こうした試みは方法的独我論に回答するものとしては不十分ではあるが、カント倫理学をコミュニケーションや相互主観性を含むものとして再構成するという点においては意義のあるもの

27) ここでは類比関係を強調するために「目的の国の定式」の説明を省いた。しかし、この定式の明示化も同様に、次のようにして説明可能である。まず、定言命法に基づいて意志を規定するために、どのような体系のもとで行為すべきかを考える。目的それ自体としてのものの理性的存在者は目的それ自体であるために、自らの格率が普遍的立法に適合していなければならない。こうして、すべての理性的存在者が、「道徳的な意志規定という観点」という相互主観的な視点から格率を採用する一つの国が実現することになる。

である。最後に、『基礎付け』の文脈に戻って、カントの議論構成の内に他の理性的存在者に対する視点を構築する方法を探索した。ゼンセンによる「人間性の定式」解釈を念頭に置きながら、ここでは定言命法が提供してくれる道徳的な意志規定という観点が私たちに他の理性的存在者を見据える態度をもたらすことになる」と主張した。

アーペルの構想したコミュニケーション共同体の倫理は、規範の相互主観的妥当性をそれ以上背後遡及不可能な諸条件へと基礎付けるといふ試みであり、それによって道徳原理の根拠に他者とのコミュニケーションを見出すという取り組みであった。カントにおける道徳の最上原理の導出は定言命法の提示において一旦は終了しており、本稿で議論の軸に据えた道徳的な意志規定という観点を考慮しても、他者との関係を最上の道徳原理の根拠にしているとまでは主張することはできないだろう。しかし、いかに定言命法がそれ自体としては一人称的な反省によって見出されているように見えたとしても、この道徳の最上原理が構築する視点は、意志規定を客観的に規定する目的についての考慮を促すことを通じて、私たちをそれ自体目的であると考えられるような他者と関係付ける。「人間性の定式」という具体的に他者との関係を規則立てるような道徳原理が見出されるのは、クールマンが懸念するように論点の先取によるものではない。また、その他者との関わりは、理性的観点に基づく、常に独善的になる危険を孕んだものではない。むしろ、道徳的な意志規定という観点によって明示化される「人間性の定式」は、私たちと関係付けられた他者からの要求を直接的に考慮しなければならないということを命じているのである。

本論は、道徳の最上原理としての定言命法がいかにして導出されるか、また、それがどうして命法たり得るかという疑問については探究していない。これは『基礎付け』第三章及び『実践理性批判』の理性の事実論に関わる重要な問題である。この点を考察するためには、実践的観点と道徳的観点の相違や前者から後者への移行が問題になると考えられるが、本稿では実践的観点そのものに関する考察は扱わなかった。また、他者の目的の内には非理性的な要求もまた含まれ得る。これを理性がいかにして解釈するのか、あるいは、この要求が道徳的にどれほどの地位を持つのかという問いは有意味なものである。本論は、カント倫理学における道徳的な要求が他者性を含む契機について論じるものであったため、この点を割愛したが今後はより詳細な検討を行っていきたい。

参考文献

- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. 4.
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. 5.
- Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. 6.
- Karl Otto Apel, *The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy (Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)*, in *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, (ed.) Roland Posner, de Gruyter, 1976.
- Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie Bd. I*, Suhrkamp, 1976.
- (和訳) カール・オットー・アーペル、磯江景孜訳『哲学の変換』、二玄社、1986年。
- Oliver Sensen, *Kant on human dignity*, De Gruyter, 2011.
- Stephen Darwall, *the second-person standpoint*, Harvard University Press, 2006.
- (和訳) スティーブン・ダーウォール、寺田俊郎監訳、会澤久仁子訳、『二人称的観点の倫理学 道徳・尊敬・責任』、法政大学出版局、2017年。
- Wolfgang Kuhlmann, *Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik*, in *Kant in der Diskussion der Moderne*, (Hrsg.) Gehard Schönrich und Yasushi Kato, Suhrkamp, 1996.
- (和訳) ヴォルフガング・クールマン、舟場保之訳「カントの実践哲学における独我論と討議倫理学」、『カント・現代の論争に生きる 下』所収、坂部恵・G・シェンリッヒ・加藤泰史・大橋容一郎編、理想社、2000年。
- 加藤泰史「『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』所収、カント研究会編、晃洋書房、1992年。
- 金慧『カントの政治哲学 自律・言論・移行』、勁草書房、2017年。
- 舟場保之「応答可能性としての責任とカント」、『日本カント研究. 5』所収、日本カント協会編、理想社、2004年。