

「翻訳」

E・トゥーгентハット 『倫理学講義』 (一)

水野 建雄・吉野 貴好・鈴木 覚・小林 秀樹

井上 直昭・内田善一郎・吉田 誠

はじめに

このトゥーгентハットの『倫理学講義』(Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994)は、これまで道徳を基礎づけてきた一切の伝統的宗教的基礎づけが現在有効性を失っているとしたら、道徳はどのように理解すべきか、という問いに解答を与えることを課題としている。彼によれば、一九八〇年代から特に倫理学の問題に取り組み、いくども挫折し袋小路に陥ることを繰り返してきたが、一九九〇年代以来倫理学の問題、特に道徳における基礎づけの問題の理解について「確かな基礎を獲得した」という。そしてその構想をさまざまな国

での講義の中で討論し確認し続けてきて、その成果が本書に結実していると語っている。ここでトゥーгентハットは、アリストテレスやカント、ヘーゲルなどの伝統的倫理学に対して批判的に検討を加えると同時に、近年多くの反響を呼んだ、例えばJ・ロールズの『正義論』やA・マッキンタイアの『美徳な

き時代 (After Virtue)』あるいはアーペルやハーバースなどの討議倫理学 (Diskursethik) など最新の論議に対しても充分検討を加えて、倫理学の新しい方向を提示しようとして試みている。トゥーгентハットは内容的にはカントに近い立場だとされるが、カントの道徳の絶対的基礎づけの理念には批判的であり、カントよりもはるかに柔軟であるといえる。倫理学の新たな方向を提示した研究として一読すべき価値があるように思う。

トゥーгентハットは一九三〇年にブリュン (Brün) で生まれ、最後はベルリン自由大学哲学教授を勤め、一九九二年に退職している。それ以降は南米のチリーに住んでいる。退職前の最後の講義(一九九一―一九九二年冬学期)がこの著作の基礎となっている。

主な著作は『フッサールとハイデガーにおける真理概念』(一九七〇)、『言語分析哲学入門講義』(一九七六)、『自己意識と自律―言語分析的解釈』(一九七九)、『倫理学と政治学』(一九九二)、『倫理学講義』(一九九三)など。

この「倫理学講義」は全部で一八講義からなるが、ここではそのうちの「第一講義 問題提起」だけを掲載した。訳にあつたのは、私の平成九年度大学院の「倫理学原論」の授業に参加した院生たちである。

(水野建雄 記)

## 第一講義 問題提起

なぜ倫理学なのか？そして倫理学とは何か？我々は任意、或いは自分の好みの考えで満足してはならないだろう<sup>(1)</sup>。にも拘らず、それと同時に我々は、まったく任意の先行理解を前提しながら、次のように問い始めることができる。即ち、そもそもなぜ倫理学に関わるべきなのか？倫理学は今日、哲学分野で一つの流行現象であるように思われるが、その上更に学校カリキュラムでもそうであるように思われる。かつてはむしろ、若きインテリとして関心を抱いたものは、所謂批判的社会理論であつた。それに対し我々は、個人々人及び人間相互間へ直結する諸価値の反省を倫理学のなかに推測する。そして、何れにせよキリスト教或いは他の宗教の伝統に話が及ぶ場合を除いて、倫理学には束縛され得るものは何もないことを懸念するのである。それでは社会生活の中で決定的なのは、倫理的なものなのか、或いはむしろ勢力関係ではないのか？そして、この勢力関係が自ら時代の倫理的観念を決定しているのではないのか？またもしそうなら、それは、イデオロギー批判の立場からではな

く直接倫理学に取り組む場合には、今日では最早支持し得ない素朴さに立ち返ることを叙述する必要はないのではないか？

一方、我々は、人間相互間の領域でも政治的なものの領域でも、絶えず道徳的に判断していることを見落としてはならないだろう。人間相互間について言えば、我々は、友人間の議論とか家族や職場で、例えば恨みや憤激、罪悪感や羞恥心のような道徳的判斷を前提とする感情が如何に大きな領域を占めているかを考慮しさえすればよい。政治的なもの分野でも道徳的に判断されている。同じく少なくとも道徳的カテゴリーで営まれることを熟慮することは、価値があるだろう。民主主義や人権という概念が今日の政治議論に占める主要な位置価値は、独占的なものではなくて、道徳的価値でもある。社会正義に関する議論は、国の内外を問わず、道徳的議論でもある。正義に関する明瞭な構想の請求を拒否する者は、その構想に正義に関する他の構想を対置することなしには、おおよそその請求をすることはできない。なるほど勢力関係は通常ならば事実上決定的であるが、注目すべきは、勢力関係が道徳的な新たな衣を必要とする、ということである。

何と言つても純粹に道徳的問題と見なさねばならない社会的小集団或いは周辺集団の諸権利に関係する一連の政治的議論がある。即ち、それらの問題とは次のような問題である。制限された移民法或いは無制限の移民法の問題、保護施設の問題、外国人の権利、墮胎や安楽死は許されるべきか或いは禁じられる

べきか、許されるとすればどの範囲で許されるべきか或いは禁止されるべきかという問題。障害者の問題、我々は動物にも道徳的責務を持つかどうかの問題。持つとすれば如何なる拘束力を持つかどうかの問題。次世代に対するエコロジーや我々の道徳的責任の問題がこれに続いてくる。道徳的に動揺している新たな次元は、遺伝子工学である。

まさに今挙げた入り組んだ諸問題は、一部は最近出現した事態(例えば遺伝子工学)、また一部は技術の進歩により従来存在しなかった位置価値を獲得した事態(例えば、次世代に対する責任や安楽死といった幾つかの問題)等々に関係している。他の事態もすでに以前から存在していたが、自らに何故、と問う得るのであるが―例えば、少数民族問題、墮胎、そして動物等々の事態が以前よりずっと強く大方の意識に入り込んできた。何故倫理学が今日改めて重要視されるのかという根拠の少なくとも一つがこの点にある。例えばカント倫理学のように、かつて大多数の倫理学は、同時代に生きている人々と時空内で身近に存在している人々との相互主観的生の中で役割を演じているような規範のみを熟慮してきた。そして我々は、例えば墮胎、この世の貧困、次世代、或いは遺伝子工学のような諸問題に直面すると、急に方向感の無さを感じるのである。

そうでなければ人は、こうした問題に取り組むとき、明に暗に宗教的伝統を引っ張り出す。だがこれは我々にとって今なお可能なことだろうか? 困難なことは、宗教に基づいた規範によって解決される問題が古くなっているということではなく、

我々が道徳的な規範を今日でも一般に宗教に基づかせても良いものかと疑わねばならない、ということである。そうした根拠づけは、人が信仰心をもっている、ということ前提にしている。道徳的問題に対する宗教的な答えに固執することは、その答えが単純な解決を認めるのみであるならば、知的誠実さを欠くものであり、問題の真剣さにも、宗教的信仰が要求する真剣さにもふさわしくないであろう。だが信仰者も、少なくとも彼が別の信仰をもった者や不信仰者を真剣に考慮するならば、自分の道徳的規範をもちや最終的に自分の信仰に基づかせることはできない。というのも、道徳的規範の遵守は、我々がすべての人に要求する(いずれにしろそう見える)ものであり、また、これを可能とするために、我々は、規範がすべての人にとって理解されうることをも期待しなければならないからである。

かくして我々は、道徳的規範についての、宗教的伝統から独立した理解は存在するのか、というこの講義の根底にある問いに到達する。これは、一つの現代的な道徳の理解への問いといえる。あるいはいくつかの現代的な道徳が存在すべきだろうか? その場合もちろんそれは、道徳的規範の要求に内在しているようにも見える普遍妥当性に矛盾するであろう。

人はまた当然、ニーチエがそうであったように、宗教的な根拠づけが投げ捨てられ、また、カントのような非宗教的な根拠づけの試みのいくつかも失敗の観を呈した後、通常の意味での道徳が今や廃れてしまったということを理解しうる。

ここで我々は、倫理学への同時代的な関心に対するもつと大きな理由に突き当たると。その理由は、もちろん現在のものではなく、一八世紀、そればかりか一七世紀にまで遡るものである。すなわち、宗教的な根拠づけが没落したことから生じる倫理的混乱である。宗教的な根拠づけが没落した後で、人は倫理学にどのように振る舞うことができ、どのように振る舞わねばならないのか？これがこの講義の主題となる。道徳的判断は我々の生活の不可避的な要素なのだから、道徳的判断が一方で普遍妥当性を含み、他方で歴史的かつ社会的に相対的なものとして現れるのだとしたら、ジレンマが生じざるを得ないだろう。人は判断が根拠づけられていると信ずることなしに、道徳的に判断しうるのか？だが、この問いが帰着すると思われる絶対的な根拠づけとは、今日我々が疑わしいと思わざるを得ない一つの基盤ではないのだろうか？

この疑わしさは、ちよつと考えれば理解される。もちろんそれは、最小限の哲学的概念性を要する。我々の通常の判断——それゆえ、個別的なものであれ普遍的なものであれ、これこれのものがそれである、という判断——は、それが、数学的なものや論理的なものに全く関係していないならば、経験的である。すなわちそれは、経験への真理要求に基づいている。しかしある道徳的判断、それゆえ、ある特定の種類の行為は善い、もしくは悪い、そしてこの意味でそれは要求され、もしくは禁止されている、という判断は、経験的に基礎づけられない。我々は経験のうちどこにも、例えばある人を拷問することが悪い、と

いうことを見出さない。そればかりか、そうしたものを経験的に基礎づけようとすることで意味されているべきものは、決して語られない。我々が経験的に基礎づけける唯一のものは、どここの文化圏、あるいはどここの社会的階級に属する人は、そうした行為を、悪い、もしくは非難すべきものと見なす（あるいは見なしていた）、という種類の判断である。だがそこから、その行為が悪い、もしくは非難すべきである、とはならない。

しかし、我々自身こうした文化圏に属している場合、我々はどうのように判断的に振る舞わなければならないのか？あなたと私が拷問を非難すべきものとみなす、と仮定してみよう。この際、人は（他人であれ、我々自身であれ）、我々自身がそう思っている、ということを確認することができる。これは経験的に確認しうる。だが我々自身が問題の場合、我々はそんなことで満足することはできない。というのも我々は、我々が心理学的もしくは社会学的反省のやり方で、我々の道徳的判断について経験的に述べることでは、決して満足しえないからである。つまり、もし我々がこうした道徳的判断をそれ自身正当と見なさないならば、我々にはやこうした判断をもつことは決してないだろうからである。それゆえ我々は、我々が三人称の人々について理解するときには、彼らが何を考えているのかを確かめる（「XYはこれこれを悪いと見なす」）ことで満足しうる。しかし一人称である我々自身の場合には、道徳的判断をまさに避けて通れない。このことは、我々が道徳的判断の正当

性について他の人々と理解し合う、もしくは論争する場合、二人称にも当てはまる。

従つて我々は見たところ第一に、道徳的判断を避けて通れないように思われる。そして第二に、この判断は、我々が理解しうる限りでは、経験に依拠していない。経験的判断など存在しない。このことを明瞭に洞察していたカントのような哲学者達は、以上のことから、判断者が把握するこの判断は、非経験的、即ち一切の経験に依存せずに妥当しなければならぬ、と推論した。そして人々は、このことを指してアプリアリと呼ぶのである。

我々は哲学的極論へと辿り着くのが早すぎるようにも思われる。つまり、道徳的判断は、それがそもそも真である（そして判断者の視点から当然常に真である）のであれば、経験的には真でないという理由からアプリアリに真であるように思われるのである。ところどころでしかし、プラトンやカントのように、我々の意識が前経験的あるいは経験を越えた次元を有していると思つていた哲学者達にとつて、我々は何かあるものを経験的にではなく、つまりアプリアリに洞察することができてしかるべきであると見なすことは、明白であるように思われた。宗教的基礎づけを取り下げねばならないように我々が、アプリアリな（「形而上学的な」）基礎づけも拒否しなければならぬということ、当然のことではないだろうか？このようなアプリアリな基礎づけは、疑似宗教的な基礎づけであり、宗教的基礎づけを世俗化しようとする試みであることは明らかであるように

思われる。しかし、我々がこのように基礎づけを拒否するとすれば、すなわち我々の意識が超越論的次元を有するという仮定がもはや明瞭とは思われぬとすれば、そして我々がこのようにある前提を、我々自身が何を信じるのであれ、特に他の人々一切に最早自明なものとして前提してはならないならば、そしてそれにもかかわらず、道徳的判断が経験的に基礎づけられないことが正しいとすれば、我々は更に混沌としたジレンマへ陥るように思われる。道徳的判断は、それ固有の意味に基づいて、無意味になるに違いないだろう。だがそのとき、道徳的判断が我々に不可欠であると思われれば、どうしたら良いのか？

我々は後に、カントの推論、つまり、彼が正しく洞察したように、経験的ではないアプリアリにのみ基礎づけられる道徳的判断は、たとえそれが分かりやすいものであつても、結論を急ぎすぎたことを確認するだろう。今や私は、この解決の難しい予備的考察の最後に、まさに上述した諸困難の故もあつて、倫理学の代わりに批判的社会理論に注目することは納得いくものとなり得ないのかどうかという問いへ立ち返るしかない、と思ふ。

我々は批判という語をもつ批判的社会理論によつて何を思い描くべきか？人々はここで、恐らく次の二つのことを指摘できるだろう。第一に、批判的社会理論は、ホルクハイマーやアドルノが考察したように、それが規範的な面で社会に疑問を投げかけることによつて、通常の経験的社会理論と区別される。し

かし、このことは第二に、批判的社會理論がこの社會の構成員が有する道德的判斷の背景をもイデオロギー的に、即ち、社會經濟的諸条件へと問い立てていくことよつてのみ可能なのである。

さてしかし、ここである概念的な混乱が確認されねばならない。第一の点に關して、社會經濟システム―例えば資本主義のそれ―についての規範的な問題を提示することは、このシステムが妥当と思われているに違ひないある種の道德的判斷と比較されることを前提している。人々は單に、このシステムの内部で成立する道德的判斷の背景を、その判斷の社會經濟的諸制約に基づいて探るといふことよつてだけでは、そのシステムを規範的に問題とすることはできない。

このことは第二点に關つていく。即ち人々は、單に道德的判斷をめぐる社會經濟的諸制約によつては、決してある道德的判斷を規範的に問題とすることはできない。道德的判斷は規範的に（即ち道德的に）のみ問題として立てられるのである。一定の道德的判斷（例えば正当性は働きに應じた配分のうちにあるといった判斷）と一定の社會經濟的諸制約との連関を單に確認することは、それ自体としてこの道德的判斷を拒否あるいは制限したりすることに未だ到達しえない。それが初めて可能になるのは、人々が最早こうした社會經濟的諸制約のもとに置かれていないときには、こうした規範的判斷を最早下さないであらうといふ場合である。そしてこのことが前提としてゐることは、こうした諸制約がない場合に、ある別の、場合によつては包括的な道德視點（例えば、より包括的な正当性概念

であり、最早働きに關連した正当性概念ではない）が標準的になることを示しうる、といふことである。即ち、ある一定の道德的判斷とある種の社會經濟的諸制約との間の經驗的連関を明示することは、確かにある規範的な批判を示唆しているが、だがそれ自体としては、その規範的な批判を決して含みえないのである。ある道德的判斷は、他の道德的判斷によつて初めて規範的に批判され得る。むしろ場合によつては、社會經濟的諸制約の枠組みを拡大若しくは変容させることよつて初めて、我々はこうした道德的判斷に到達するのであるが<sup>(2)</sup>。

上記のことが正しいとすれば、批判的社會理論家達の場合、彼らが自分らの社會を社會分析を通して規範的に批判しようといふ彼らが通常行つてゐる解釈は、間違つてゐる。經驗的分析と規範的批判との混同は、マルクスにまでさかのぼる。もつとも、マルクス自身は、晩年の著作で彼自身の規範的解釈をできるだけ後退させ、現状の社會經濟的システムに最早規範的香りを与えぬことよつて、この混同から免れているのであるが。彼はあるものが正当であるとか正当でないといった一切の評価を「上部構造」と見なしていた。それゆゑ、このような考えは彼の場合最早彼の研究対象に見出されるに過ぎないといつて良いだらうし、またこうした考えは彼自身の判斷にはいかなる役割も果たしていないといつて良いだらう。しかしここからマルクス主義の伝統内に、次の二重の意識が生じた。即ち、一面では、人は純粹に經驗的に振る舞うことができると考える。だがまた他面では、人は經驗的には反省されることのないような正

当性についての一定の諸観念をもつ、という二重の意識が生じた。マルクスにおいてまたマルクス主義の内部において、規範的禁欲によって、人々は、民主主義及び単なるブルジョワ・イデオロギーとしての人権のテーマと同程度に重要な規範的テーマを拒否しうる、と考えるほどになった。

経験的判断と規範的判断との融合を行わなかったし、規範的判断を許容しなかったこうした社会批判の諸形式は、それにもかかわらず、経験的判断に対する規範的判断の独自性にマルクスほどには注意を払わなかった。それゆえ、批判的社会理論は、それがいかに重要であろうとも、倫理学の代わりになりうるのではなく、道徳を前提しなければならぬ、と結論せざるを得ないと思う。イデオロギー批判の反省は、第三人称の道徳的原理に疑問を投げかけることはできるが、そのような批判は、道徳的原理が自らの側で——つまり、第一人称で——前提される場合にのみ規範的意味を獲得できるのである。それでは一体、道徳的原理が経験的でありえず、アプリアリな反省へと還帰することも、況や宗教的伝統へと還帰することも許されないとするれば、我々は何処から道徳的原理を獲得すれば良いのであろうか？

従って、今日我々が道徳的判断に関して直面しているディレンマは、完璧であるように思われる。この点で漠然とした不安感のみを抱く人が多い。我々は道徳的判断の核心領域に関して、常識のレヴェルにある。つまり、通常の人々の判断との曖昧な一致は、我々がこの判断の位置価値を見えなくさせる責め

さいなむような不確実性は存在しない、と思ひ込んでいるような常識のレヴェルである。更に我々の極めて多くが、道徳上無条件に判断するが、この判断の妥当性を尋ねられると、それを相対的と見なす傾向の人が多い。とすれば、我々は、このような判断を下す必要は全くないだろう、ということに気づかないのが通例である。相対的な判断がその代わりを引き受けねばならないことは、明らかだろう。その時には最早私は、「拷問は悪い」とか「私は拷問を悪いと思う」とすら言う必要はないだろう。というのもこの命題では、私はこの判断の真理性を確信していない、と言われているに過ぎないし、また最早この種の判断はいかなる真理性も持ち得ない、と言われているのではないからである。むしろ、私は「拷問は気に入らない」とか「拷問は不愉快だ」というようなことを言っているに過ぎないだろう。(通常、判断一般が、——理論的領域であれ、実践的領域であれ——「絶対的」という意味で考えられること、即ち、非人称的な意味を持つていることは、一切の判断一般に当て嵌まる。そこで、判断が未だ間違っていると判明することもありうるが、このことは、判断が非人称的要求をもつ、ということを前提にしているのである。)<sup>(3)</sup>

であるならば、我々是我々の言葉を変えなくてはならないのであろう。言葉を変えることを我々はもちろん原理上、為すこととはできる。そして、あたかも我々の言葉が我々にある一定の振る舞いを無理やりさせているかのように語られることがしばしばあるが、しかしそれは正しくない。我々の自由活動の余地

は、原理上、大きい。しかし、我々の言葉を変えらるゝとして、言葉を変へることに我々が賛同する前に、如何に深く我々の生活が道徳的な判断に浸されているか、という事について明らかにすべきであらう。私は前もつて既に所謂道徳的な諸々の激情を指摘した。即ち、憤慨、恨み、罪悪感、そして羞恥心である。全ての激情一般に当て嵌まることは、既にアリストテレス

が(『修辭学』第二巻で)全ての伝統に妥当する明晰さをもつて示していることであるが、激情と呼ばれているものにおいて、いつも問題であることは、積極的或いは消極的な諸感情(やる氣と嫌氣)であり、その諸感情はそれぞれ固有の感覺に従つて判断、しかも、価値判断を形成する。例えば恐怖心は嫌氣の感情であり、その感情は未來の出来事によつて自らの幸福が危険にさらされていることを意識する際に生ずる。嫉妬は、私の方としてはそうありたい、そうしたいという何か価値の高いことを他の人が持つていたり、していたりする状態に直面して抱く嫌氣の感情である。ここで、諸価値、諸個人にとつての(「:」にとつてよい)諸価値が、諸個人の幸福と関連づけられる。これに対して、道徳的な諸感情が定義づけられるのは、道徳的な感情とは、道徳的には無価値であることについての判断に基礎を置く嫌氣の感情である、ということによつてである。即ち、我々が憤慨するのは、消極的に感情に従つて、我々の判断によれば悪しき他の人の行為に反応するときである。恨みの感情をもつのは、悪しきことと判断された行為が我が身を損なうときである。また、罪責、若しくは羞恥心のある一定の

形態を持つた感情を抱くのは、私の判断に依れば、悪しき行為が私自身からなされたときである。

こうした諸感情が抜け落ちたのは、我々が最早道徳的判断をしなくなつたときである。他人の行為に激昂したり、他人を恨むことには、何の理由もない。ただ、他人の行為を悪しきこととして判断しないとすれば、我々はこれらの諸感情を理解できないであらう。イギリスの哲學者ビーター・ストロソンは有名な論文『自由と憤慨』<sup>(4)</sup>のなかで、これらの諸感情の内的連関を得ようと論及し、その際に、ここでも問題となつていように、似通つた条件の關係に注目した。これらの諸感情が前提としていふことは、我々が自分達をそして我々の隣人を自由(帰責能力のあるもの)としてみなすことである。ストロソンが示すところでは、もし我々が個々の事例である人に帰責能力がある者とみなさない場合、我々はこうした諸感情の爪をある程度は引つ込める。そして、その他人を独立した存在とはみなさず、何か一時的な若しくは長期の「精神病質者」と見なすのである。しかし、全ての隣人に対して、そのように振舞うことを想像することは、難しいことである。ストロソンがこのことを以つて示したいことは、自由を想定することが如何に深く我々の相互主観的な諸關係にまで入り込んでいるか、ということである。

これらの諸考察を道徳的諸判断とも關係づけることができる。我々が我々自身の行動と他人の行為を道徳的と判断することとは、帰責能力を想定することと同じようにこれらの諸感情を



前提とすることである。ストローソンが前提としていることは、かかる感情を持つ可能性を我々が積極的なこととして判断することである。私が諸々の演習で経験したことは、テキストの読者全てがその点においてストローソンとは必ずしも一致しない、少なくとも初めてテキストを読む際には、一致しないということである。そうした諸感情の全ては、もちろん消極的である。それゆえ、我々が安堵の気持ちと見なし得るのは、それらの諸感情を我々が最早持たないという場合のことである。そう考へる者は、精神療法的な治療を望み得る。その治療において、最早自らの非合理的な罪責の感情からではなく、罪責の感情一般に対する能力から、即ち、激昂する自らの能力から自由になる。このことが可能か否か、我々は未解決のままにすることが出来る。このことを原則的に未裁のままにしておいても良いのではなからうか？今やここで問題となるのは、事情が望ましいかどうか、ということである。

その際にも我々が考慮すべきことは、道德的判斷をなくすことによつて、その可能性を非難し、叱責することが抜け落ちてしまうことである。この事ははじめて見る際には、積極的にも見えるかもしれない。しかし、恐らくそう考へる者は、これらの諸見解の活動範囲と位置価値とを十分に明らかにしないだろう。すると、我々は今、不道德と判断されたものを危険と見なすことになる。つまり、我々是我々の隣人を野蠻な獣（時には穏やかな獣）の一種と見なすこともなろう。とすれば、最早我々の隣人は道德的に論争できる主体ではなく、場合によつて

は用心しなければならぬ客体とならう。我々がストローソンの説によつてこのことを消極的と見なすか否かということとは、何れにせよ、我々の相互主観的諸関係の可能性を根本的に変えてしまうことにもなる。即ち、我々が互いに道具的に振る舞い兼ねないことになる。

我々の相互主観的な関係における、このような根底にある変化は、もしかすると、もし我々が最早道德的に判断していないとすれば、何が変化したのかという問いによつて出会う最も根源的な点であるかもしれない。しかし、このことは、異議を唱えても結構であるが、そもそも我々が決定することが出来るような問題なのであろうか？更に我々がこれから見ていくように、原理的にはイエスである。しかし第一には我々がそれについて決定できるかどうかということが問題ではなく、もしも我々が最早道德的に判断できないとすれば、必然的に生じるであろう結果が要するに問題なのである。そして、もしも我々が道德的判斷やあらゆる判断に内在している客観的な要求、即ち、非人称的（絶対的）要求に固執できないとすれば、我々は最早道德的に判断できないだろう。もちろん、ここではより広い条件を挙げるべきである。即ち、もしも我々が相互に腹藏なく話し合うならば、という条件であり、更に、大多数の人々にとつては相変わらず道德的に判断し、それにもかかわらずこの判断の基礎づけ可能性を曖昧にしておくことが十分であるならば、という条件である。

私に次のような異議を唱へることも出来るだろう。知的誠実

さが有するこの広範な前提は、それ自身道徳的要請であつて、わたしはその限りにおいて堂々巡りをしているのではないか？ 知的誠実さという考えは、——自己自身と自己の態度の明確さを獲得することであるが——私はそれが道徳的要請であるとは信じていない。知的誠実さとは、非合理的でない——つまり、自己矛盾していない——要求とだけ関係しているのである。

今や、私はこの講義の問題設定を明らかにすることができ。私は道徳的なものへの問いをまず、普通だつたらそれを倫理的な文獻の中でどのように現れるかがある程度「直接的」に見たりするのであるが、そうはしない。つまり、私がどのような倫理的内容若しくは原理を基礎的と見なしているか、或いは、我々が倫理的なものを一切道徳的と見なしていると私が考えているところのその倫理的なものとは何か、ということについてまさに述べることによつて、そうするのではない。なぜなら、そのように「我々全て」を引き合ひに出すことは、今日の歴史状況においては疑問に思われねばならないからである。私はむしろ、状況が宗教的（「超越論的」）基礎づけ或いは何らかの伝統主義的基礎づけが最早我々に妥当し得ないという意味で、歴史と無関係になつたことによつて特徴づけられる我々の規定された歴史的状况から出発する。私は、道徳の伝統主義的基礎づけを、（「十戒」の場合のように）その基礎づけの基盤が權威として、或いは伝統の中に含まれた權威として理解している。我々の立場は、道徳的確信の相對主義へ行き着くのか、即ち、先ほど示そうとしたように、我々が腹藏なく話し合う場

合に、通常の意味での道徳を放棄しなければならぬのか、或いは、道徳的判斷の基礎づけを非超越論的に理解する思想の出現を待ち受けねばならないか、その何れかによつて決定される。

もしも我々がそのようなものを保持するつもりであるとすれば、我々が道徳的判斷を伝統主義的な方法とは違つた形で基礎づけねばならないことは、紀元前四世紀のギリシア啓蒙活動及び一七、一八世紀以来の近代啓蒙活動のなかで前提されてきた。しかし、その際、我々は、基礎づけるものそれ自体の性質、即ち、道徳的判斷一般を基礎づけるものがどのように理解されるかという性質を、それ自身としてほとんど問題化してこなかつた。我々はこの難しい課題を先行把握的に分かり易く明らかにできる。經驗的な判斷や經驗的な理論は、言わば「下から」だけ、つまりその經驗的帰結、即ち、經驗だけから基礎づけられるのに対して、道徳的判斷乃至道徳は全体として言わば「上から」だけ、即ち、最高の原理だけから基礎づけられる。

この種の基礎づけは、それが權威に結び付けられている場合には、容易に理解できる。この場合、基礎づけは何ら絶対的ではなく、仮説的に過ぎない。というのも、最高の前提、従つて原理それ自体乃至この原理を含む權威は、信じられたものとして前提されねばならないからである。だが、これは、信仰そのもののなかで覆ひ隠されている状況である。

もし我々がこのような伝統的基礎づけから自由になつたならば、第一義的に道徳的判斷を、即ち、今では最早權威の方法に

よつては存在する必要のない最高の原理からと同様に、根本的に極めて分かり易く基礎づけられるように思われる。そして今やまた、この基礎づけを最早仮説的なものとして考えないことが、分かり易い。というのも、仮説的基礎づけは、最高の前提が信仰に結び付けられなければ、十分では有り得ないからである。こうしてディレンマが生じるように思われる。なぜなら、下からの基礎づけが相変わらず排除されつづけ、上からの基礎づけがそれ自身として信じられなければならない一つの前提を仮定するならば、道徳的判断の基礎づけは既に形式的根拠から排除されるように見える、即ち、「基礎づけ」の意味が、どれほど労力を費やしたとしても、我々が必要とするものを提供しそうにないからである。

ところで、この点でカントは、端的に基礎づけるものそれ自体の理念に基づいて、即ち、理性に基づいて道徳的判断を立てることによって、コロンブスの卵のようなこの問題を解決できると信じていた。ともかく人は理性的でありさえすれば、自らの理念を統合できるし、道徳的判断の妥当性乃至カントが正しいと見なししていたような道徳的判断を承認しなければならぬだろう。また今日の討議倫理学によって変容した形で代表される理念は、なるほど卓越してはいるが、一種の欺瞞であることが分かるだろう。そもそも討議倫理学のなかに何かを思い浮かべることができるとしても、基礎づけるものそれ自体の理念から内容あるものが生じることは決してない。その上更に、我々は、最早上からの無制約な基礎づけるものの理念だけでなく、

道徳的当為（或いは必然性）が無制約な意味をもつという理念も——即ち、道徳的当為が世俗化した神の声のように何処となく絶対的に我々にのしかかっているという理念も——矛盾していることが分かるだろう。神を自然化していくことは不可能である。——そして、カントの非相対的理性の理念は、恐らくそうした結果になるだろう。

以上のことから、倫理学——つまり、道徳に関する哲学的反省——が今日置かれている特有の状態が理解される。今後も引き続きいて乃至新しく形を変えて、道徳的判断の素朴な基礎づけがある、と信じている哲学者（特にドイツ哲学者）がいる。そして何といつても、私が提示しようとしてきたように、道徳を素朴に基礎づけ、それゆえ、まるで我々が未だ宗教のうちにいるかのように、何者にも邪魔されずに道徳にこだわることのできる理知的欲求があるために、このような哲学者達が広く世間に知られているのである。そして、この陣営内では、極めて単純な誤謬推理を、つまり、強い欲求が関わっているときには常に存在する一つの傾向を見過ごしたままである。他方、現代の倫理学者（特にアングロサクソン系倫理学者）の大部分は、我々の道徳的原理の基礎づけへの問いは無意味である、という見解である。それゆえ、彼らは、そこで他者によって代表される道徳的原理のすぐわきで自分自身としては宙吊りにされている原理のもとに「直観」をもたらずというやり方で、道徳哲学の仕事は自分自身の道徳的「直観」を反省し、かつ整理することのうちのみある、と信じている<sup>6)</sup>。その際、道徳的なものとし

てのこの直観は、その基礎づけ要求が放棄される場合に、客観的要求を掲げる判断を取り消さねばならない、ということが見落とされている。

現代倫理学全体が私には二つの根本的な誤りを犯しているように思われる。第一に、素朴な（絶対的な）基礎づけか、或いは基礎づけ無しか、この何れかしかないことが想定されている。（仮説的基礎づけは当然それ自身としては如何なる基礎づけでもない。というのも、この基礎づけは、原理がそれ自身としては基礎づけられ得ない、ということの意味しているからである。）基礎づけが複雑そうに見えるのは、熟考されていないのである。第二に、そしてこれと関連して、道徳の問題が常に「直接的」に着手されている。即ち、道徳規範集等が、ともかく、道徳的原理を固定しているように思われる。だがこのことは、もし我々が我々の置かれている歴史的状况に気づくならば、開放性と不確実性によって特徴づけられる状況を認めないやり方である。つまり、伝統主義的原理が数多くあつたし、また、道徳に対する現代の反省は、自らの立場から、部分的には合致するが、それ自体互いに競合する数多くの原理を持ち込んできたのである。

この状況への適切な反応は、人は誰しも恐らく（ロールズのように）、でき得る限り多くの人が自分自身の直観を共有することを希望するだろうが、その直観を手に入れることではなくて、我々は規定された道徳概念の直接的な解明以前に、形式上の予備考察から出発する、ということである。そしてその予備

考察のなかで、道徳的判断及びそれと共に道徳概念一般は如何に理解され得るか、ということが事前に明らかにされるべきである。過去の歴史的状况並びに我々が道徳に関する一定の基礎づけについて、そしてそれゆえにまた一定の道徳概念について最早確信を持っておらず、かつ数多くの道徳概念のあいだで相互に競合している現代の状況のなかで、我々は道徳という名のものと理解されるべきものを事前に確認しなければならぬ。

周知の倫理学者達が常に道徳的に相互理解したい者としてそうしにくい者（所謂「利己主義者」）との論争のみを道徳の根本的論争として理解していることが、彼らの根本的誤謬である。

我々が今日置かれている本来の根本的論争は、異なる道徳諸概念それら自体の間に存在する論争なのである。従って、一つの道徳概念を基礎づけるといふことは、利己主義者に対してその概念を基礎づけることだけでなく、また取り分け他の道徳諸概念に対してその概念を基礎づけることでもある。このことが我々の時代の道徳的根問題であり、それゆえまた、この講義の主要課題でなければならぬ。

そうは言つても、我々が異なる道徳諸概念をその基礎づけ要求のなかで相互に比較し得るための前提は、何がそもそも基礎づけ要求一切を道徳諸概念にするかについて前以つて我々が明らかにしたことと同値である。ある道徳概念（その時その時に正しいと見なされる道徳概念）に着手する通常の「直接的」方法は、結果として、我々が道徳諸概念間の論争を最早持ち込み得ないこととなる。我々は、暗黙のうちに相互否定するのでは

なく、異なる道德的立場からその都度相手と議論し得ることを配慮するところのある道德とは何かということに関する定義の場合には、既に、一般に道德は存在するということと、従つて、本来道德的なものでなければならぬ論争とを定義的に（意味論的に）仮決定しておくことが重要であることが、分かるだろう。

我々が次の二つの講義で取り組むのは、こうした形式的な予備考察である。我々は、軽々しく道德判断として理解されるものが、通常考えられているよりも、もっと複雑な諸前提を持っていることを見るだろう。次に第四講義において、私は、基礎づけの問題を扱い、そして、基礎づけが諸々の伝統主義的構想のなかでどのように理解されているか、ということについて最初の説明を行う。

次に第五章の講義において私は、一部分的には第四講義において準備されているが「道德についての「直接的」な論及に移る。けれどもそれは、そのうちでは、固有の道德構想が常にその基礎づけ要求において他の諸構想に直面したままであるような論及であろう。その基礎づけ要求は、他のものよりうまく基礎づけられているという意味を持つだろう。

内容的には、基礎づけられた道德の二つの面が明らかとなる。隱喩的に言えば、下の面と上の面とである。下の面は、道德契約説である。我々は、この下の面が強固に基礎づけられていること、けれどもこれは十分ではなく、以前に強調した「一つの道德」の意味を決して満たすものではないこと、を見るだ

ろう。ここで可能となる強固な基礎づけとは、判断のそれではなく、動機のそれであろう。これに対し上の面は、以前に強調した「一つの道德」の意味に適う形式を満足させるであろう。

そしてこの上の面は、内容的には契約説の構想と最も密接に結びついており、これが契約説の構想から区別されるのは、契約説においては単に道具として基礎づけられている諸規則が、こうした道具的な性格を失っているということによってだけである。かくして一つの道德構想が生じてくる。それは、内容的には、カントの道德構想とその根本原理において一致するものである。すなわち、それは、「君は、すべての人を等しく尊敬すべきであつて、誰のことも道具として扱ってはならない！」というものである。それと同時に内容的にカントの構想を越えるような基礎づけの原理が獲得されることが、後に示されるだろう。

だがその基礎づけの原理は、絶対的な基礎づけがもはや要求されないということによつて、最初からカントの理念と区別される。私は、この構想が内容的に十分に、現存する道德的意識、もっと正確に言えば、一方で伝統的諸前提を放棄し、他方で契約説を超えるような意識に対応していると思う。我々が哲学のなかで行うことは、まさしくこうした通常の道德意識をその諸前提のなかで理解可能なものとする以上のことではない。こうした諸前提が通常考えられているよりもっと複雑であることが示されるであろう。そしてこのことが、道德意識の説明がこれまで甚だ困難であつた理由である。哲学は現存す

る先入見をその諸前提の中で適切に分析する以上のことはできない。哲学は、固有の超俗的な基準点を何も持っていない<sup>(8)</sup>。しかし所与のものについてのこうした説明は、自己内で完結し、基礎づけによっては裏付けられない直観を、単に再現することではない。問題であるのは、不道德者の立場、並びに他の道德観念の立場からの区別を支える諸々の善き理由や動機をもつ道德意識である。

かくしてこうした道德意識は、絶対的な基盤に依拠しているのではなく、諸々の根拠や動機の複雑な織物に依拠している。そうした根拠や動機を私は少し詳しく明らかにするつもりである。一方で動機の区別、他方で諸々の根拠の区別を最初に行う。根拠は言明の真理にとつてのものである。動機は別の種類の根拠であり、それは、一つの行為、或いは一般的には一つの行為形式、或はもっと一般的には一つの道德体系の受け入れを支える根拠である。我々が見るように、契約論者は何ら道德判断を下さない。それゆえ彼にとつては、ただ動機の意味での根拠があるに過ぎない。これに対して、私が上の面と呼んだ面では、あるものが善であるか悪であるかという判断を可能にしているのである。善についてのこうした構想はすべて、善き人間であること、乃至社会構成員であること、即ち、特定の社会或いは不特定の社会の善き構成員であるような人であることが何を意味するか、についての構想を含む。

ここで今や諸々の動機と根拠の一定の相互嵌入が生じるであろう。我々が総じて社会の良き構成員であろうとすること、そ

してすなわち、我々が総じて道德的共同体に属するものであるとうとすること（我々が総じて道德的な判断を下しうるものであるとうとすること）は、結局我々の自律の作用であつて、それに対する善い動機を与えはするが、根拠を与えるものではないのである。我々は、後に示されるように、契約的道德のより下位の面——不道德家がお立つ面であるようなある面——に対する考えられる限りの強い動機をもち、また我々はその面に対して、それを超えた本来的道德の面をも手にしようという善い動機（しかし強制的ではない動機）を単にもっている。したがつて不道德家との論争は、動機についての主張を通じてのみ遂行されるのであるが、他の道德諸構想との論争は動機についての言明によつてのみ遂行されるのではない。ここにおいて諸判断は諸判断に対峙するのである。ここでそしてここにおいてのみ、諸根拠については論じられ得るのである。しかしこの領域において絶対的な根拠づけは与えられ得ない。普遍的かつ平等な尊敬の道德、非道具主義的である道德は、実際にある意味で未決定のままなのである。つまりこのことは、そうした道德が善のもっともらしい（最もよく根拠づけられた）内容に関する構想であるということ以上のことをもはや示すことはできず、またこのことは、我々が道德的に判断できるのでありたいということとをそれ自身の側で前提としているのである。

したがつてその場合に上述したことは、この道德に帰属する判断の客観性が、単にもっともらしさを要求し得るだけだということの意味する。これは素朴に根拠づけられているというほ

どのことではないが、根拠づけや他の諸構想との論争を欠いた直観以上のことである。あなた方は、道徳に帰属する判断の客観性とはただもつともしさを要求し得るのみであるということに失望を感じるであろうが、我々は哲学者として現にある道徳的意識の前に、次のことについて弁護する必要はない。つまり我々は、道徳的意識をそれが現にあるよりもより強力なものにすることはできないのだということについて弁護しなくてよいのである。特にそれは、より強力な根拠づけが意のままにならないだけでなく、不合理でもあろうということ将我々が目にするという理由からなのである。それは妻の不徳について苦情を訴え失望した患者に対して、フロイトがかつて行つた発言のようなことなのである。つまりさらに良いものを我々は残念ながら提供することはできないのである。

以上のことを慰めと感じる人であれば、ここで我々が経験的理論においてもつともしさ以上に到達することはできないことを思惟することができる。太陽が明日もまた昇るだろうということは、ただもつともしさだけであるのに、それにも関わらず我々は確信を持つて予想するのである。「善い」そして「悪い」についての発言をそのままに理解することは、ただもつともしさだけであるのに、それにも関わらずそうした事態になつてゐるのは、我々がもつともしさしく根拠づけられた意味で悪い——避けるべき——と思われるものに、我々の全き情緒的真剣さをもつてすなわち憤慨や罪悪感をもつて反応するためなのである。

我々の道徳的意識を織り成す動機と根拠には、「我々はそもそも道徳的共同体に帰属することを望むのか」という動機の問いが初めに立てられるだけでなく、また最後にも立てられるということが帰属している。そしてその問いは、二段階で生じる。すなわち第一に、我々はこの内容に関する構想によつてまさに規定された道徳的共同体に所属しようとする善き動機を持つのかという問いとして、そして第二に、我々はこの構想に應じて道徳的に行為するという善き動機をもつのかという問いとして生じるのである。

私はこの連関を明らかにしようとして、とりわけ第五講義をあてるであろう。だが私はそこでまだ講義を終えることはないであろう。それには三つの理由がある。第一に、結果として生じてくる道徳的構想は、内容に関してより詳細に明らかにされねばならず、またとりわけ拡大されうること<sup>(9)</sup>。第二に、限定的な根拠づけについての命題は、(a) この構想を絶対的に根拠づけようという試みが挫折したものとして見なされなければならぬということの証拠を要求すること<sup>(10)</sup>、そして(b) 他の道徳に関する近代的諸構想が、もつともしさとみなされ得ない証拠を要求すること<sup>(11)</sup>。第三に、動機の問いは既にプラトンやアリストテレスが確認したように、健康についての問いや、今日しばしば定式化されるように、善い生活についての問いの中へと道徳が埋め込まれていることを要求するということである<sup>(12)</sup>。

(1) 第二、第三講義参照。

(2) 上記のことについては、拙著『倫理学の諸問題』所収、『三講義』の第二講義を比較参照のこと。

(3) J・ハバーマスによって道徳的判断は如何なる「真理要請」も持たず、「正義要請」を持つ、という考えが広まった。この言葉のすり替えによって、問題が曖昧にさせられているに過ぎない、と私には思われる。「正しい」とは、規範についての「妥当性の要請」であるべきだが、それでは一体規範についての「妥当性の要請」は何処にあり、また更に「正しい」とは如何なる意味なのか？我々は、「正しい」という語を通常の言語慣用において、ある行為が前提された規範に対応していることを述べるためにその行為について用いるか、或いは、「真」の代わりに陳述(判断)について用いるかのいずれかである。そして我々は陳述を行為に包摂する。そこから規範の正当性についての発言も必然的に理解される。つまり、真である、とか、そのように行われねばならない、とか言うだけなのである。正当性は、このように理解されるが、それゆえ、真理に還元される。他方同様に、我々は、「妥当性」という語を実定法について妥当すること、及び陳述に関する真理、という二様の在り方

で用いている。ある規範が規範体系の内部で「妥当する」ならば、その規範は通用している、従って「存在する」、即ち、是認される。だがそれは言っても、良かれ悪しかれそのように行われなければならない(或いは次の講義で明確にされる「ねばならない」という語の特殊な意味内でそのように行われなければならない)といわれる際の陳述において、こうした規範が現れる場合に、即ち、一定の規範体系に対して相対的ではない場合に、これらの陳述は、一切の他の陳述と同様に、規範体系の客観性の要請を、即ち、基礎づけられるべき要請を掲げているのである。そして、このことは端的に陳述の意味のうちにある。それゆえ、道徳的陳述はその言語形式に従って基礎づけられるべき要請を掲げるが、この要請は間違っていることもありうる。これが上記のテキスト内で語られている端的なデイレンマである。そしてこのことを我々は言葉の分節によって解消してはならない。この判断は、基礎づけられるか、或いは、この判断自身の意味に従って基礎づけられないか(つまり、この言い回しが断念されねばならないか)、或いは更に、今後洞察していくように第三の可能性として、議論の過程の中で初めて理解される在り方で部分的に基礎づけられるか(第四、五講義)、何れかである。

(4) 英国アカデミー会報四八(一九六二)、一八七―二二二頁、ドイツ語訳は、U・ポットハスト、『自由行為と決



- 定論演習』、フランクフルト、一九七八、二〇一―二三三頁。
- (5) B・ゲーツ著『道徳規則 (The Moral Rules)』、ハーバード、一九六六年 (ドイツ語版 *Die Moralischen Regeln*, フランクフルト、一九八三年、英語新版『道徳性 (Morality)』、オックスフォード一九八八年) は、この直接的方法の最も極端な見解である。
- (6) この立場は、ジョン・ロールズによって代表されることが、極めて明瞭である。『正義論 (A Theory of Justice)』、ハーバード、一九七一、9 節及び『公正さとしての正義 非形而上学的政治学 (Justice as Fairness: Political not Metaphysical)』、哲学と公務一四 (一九八五)、二二三頁以下。
- (7) 第一五、一七講義。
- (8) 拙著『哲学論文』、二八〇頁参照。
- (9) 第一五、一七講義。
- (10) 第六から第八講義。
- (11) 第九、一〇そして第一六講義。
- (12) 第一三から第一四講義。