

倫理的空間

ひとが集団生活を営む限り、いかなる社会であろうと、その社会の存在を可能にする何らかの「ヘコトワリ」が存在する。そして、社会が対他のにも対内的にも相互媒介の度合いを高めていくに応じて、この「ヘコトワリ」はより「合理的」なものとなる。しかし、マックス・ウェーバーが明らかにした如く、かかる合理化は、「非合理性への合理化」でもある。社会生活が分化し、専門化されるとき、かかる社会を可能たらしめる「ヘコトワケ」としての諸制度は、諸個人にとっては不可避的に、よそよそしい外的なものという側面を有さざるをえないのである。人は、現に社会的に妥当している (gelten) 「ヘコトワケ」に表面的には準拠しつつも、その「妥当性 Gültigkeit」に不信を懐く。合理性は、社会の表面を貫く形式的合理性と、裏面を貫く不合理という名の「実質的合理性」に分裂する。それ故、人は、「民主的」で「豊かな」生活の実相を、「人間の頹廢形式」(ニーチェ)、生の「貧困」とみるのである。かかる状況下にあつて、「学問的」「客観的」にいかに論難されようとも、生活世界的実践に於て、情緒主義・倫理のアナーキズムが支配的となる。

では、今日に於て「倫理的空間」は如何なるものとして措定しうるで

壽

卓 三

(社会科教育研究室)

あろうか。人間社会の存在は、倫理的空間の現実性を必ずしも前提とするものではない。「倫理的」という語は多義的ではあるが、にもかかわらず、そこでは形式的合理性と実質的合理性との統合が基本前提となつてゐるはずだからである。表面と裏面とを統合する可能性は、形而上学的基盤が解体した今日に於て存在するのであろうか。K・A・アーペルは、「初めてすべての人が、一つのボートに乗っているということに気づいた、生態学的危機の時代に於ては、道德的連帯化が少くとも生き延びるための共通の関心 die gemeinsamen Überlebensinteressen となるべきである」と主張する。しかし、当為はその現実性を保証するものではない。我々は、その自閉化傾向を打破して、倫理的空間に定位することが可能であらうか。小論の課題はこの可能性を探ることである。我々はまず、A・マッキンタイアに即して、道德性を合理的に基礎づけようとする近代以降の試みが、なぜ困難に陥るのかを明らかにするであらう(一)。マッキンタイアは、近代の企てそのものに対して破産宣告を下すのであるが、これに対し、J・ハーバーマスはこの企ては「いまだ未完であるとして、この企てを継承する必要性を説く。次に、ハーバーマスによるこ

の批判的継承の試みを考察する(二)。マッキンタイア、ハーバーマスの両者は、現代が、伝統的社会規範の妥当性が動揺をきたし、L・コールバーグ言うところの「慣習的」段階から「脱慣習的」段階への移行期であるという認識を共有する。しかし、彼らの分析には、この移行を可能にする制約に関する考察が欠けている。最後に、W・マルクスの立論を考察することで、この制約条件が問われなければならない(三)。

一 近代の企て

一 今日、道德的問題は、理論的、実践的いづれのレベルに於ても混沌の度をますます強めている。⁽²⁾ マッキンタイアによれば、これはしかし当然の帰結なのである。というのも、道德に関するアカデミックな問題と日常的な社会的実践上の問題とのルーツは共通のものであり、今日の混沌の淵源は十七世紀末の北ヨーロッパ文化に存するからである。その特質は、「ニーチェ流の道德哲学の中核」をなす「善と法に関する新しい表の発明方法」(マッキンタイア「一四」)に関する問題である。つまり、神学的領域、美学的領域から独立したものとして道德的領域を合理的に基礎づけるという課題が出現したのである。この問題は、デイドロ、ヒューム、スミス、キルケゴールといった十七世紀末以降の北ヨーロッパ文化の思想家にとって共通の問題関心となる。

所で、マッキンタイアによれば、先の思想家たちはその立論の仕方に於て共通の構造を有し、それ故また共通の矛盾を抱えている。それを端的に示しているのが、キルケゴール『あれかこれか』である。この書には重大な矛盾が存在するからである。キルケゴールは、一方では、「理性的道德文化の全伝統」を破壊して、第一原理は「根源的にして究極的

な選択」(四一)に依拠すると述べている。しかし他方では、美的実存に対する倫理の実存の優位、權威を前提としており、「コペンハーゲンでのルター影響下の幼年時代」(四四)の影を色濃く残しているのである。第一原理についての根源的選択は、「どちらの倫理的原理を選択するかというジレンマ」に陥るはずであるが、キルケゴールに於ては、「倫理そのものという自明の概念(an unquestioning of the ethical)」(四三)が前提されているわけである。同様の構造はカントのうちに看取しうる。キルケゴールが根源的選択に定位したのに対し、カントは「何らの外的基準にも依拠しない実践理性」(四五)から出発するのであるが、ルター派の影響下に育った彼の定言命法には実質的内容が多分に含まれていて、「多くの不道德的格率やささいで道德外的格率」(四五―四六)は除外されているのである。

世俗的合理性に支配された近代世界に於て、宗教はもはや道德的討議及び道德的実践に対し共通な基盤を提供しうるものではない。啓蒙期に於ては、哲学が宗教に代わって、道德性を合理的に基礎づける役割を担うはずであった。しかし、啓蒙期の試みは先の矛盾を抱えることで、その任務をはたしえず、従って文化的中心という地位をも喪失し、哲学はついに「周辺のにして、かろうじてアカデミックな主題(a marginal narrowly academic subject)」(五〇)となってしまうのである。

二 では、なぜ近代啓蒙期に於ける道德性の合理的基礎付けは失敗したのか。そのことを明らかにするにはまずは、『ニコマコス倫理学』に由来する、道德的議論の構成要件が確認されなければならない。この構成要件をなす三様の概念として、マッキンタイアは、「教育を受けていない人間性」という概念(the conception of untutored human nature)、「理性的倫理学の勧告」という概念(the conception of the precepts of rational ethics)、「みずからの目的を悟ったならば可能であろう人間性と

「観念(the conception of human-as-it-could-be-if-it-realized-its-telos)」(五三)を挙げている。この三層的図式は、ユダヤキリスト教的伝統とも合体して、西洋的伝統となってきた。しかし、近代啓蒙によって、目的論的形而上学的前提が解体される時、一方には、目的論的文脈に定位していた一連の勧告が、他方には粗野な人間性が残ることになる。ここに、特殊近代的現象として、「道徳判断を事実言明として扱うことが説得力をもたなくなる」(五九)という事態が出現するのである。

さて、目的論が解体して、事実言明と道徳判断との連続性が切断される時、我々の日常世界は、政治的社会的領域と個人的領域とに分断されることになる。ここに、今日の道徳論には新たな局面が出現する。「官僚的個人主義(bureaucratic individualism)」(三五)という局面である。政治的社会的領域に於ては、価値中立性と操作能力とを兼備した「管理の専門知識の増大(the rise of managerial expertise)」(八六)がみられる。しかし、「人間生活の永遠の予言不可能性」(一〇六)が存在する限り、社会科学が「法則のような一般性」(八八)を発見することは不可能であり、ましてや、「専門知識という概念に於て具体化されている社会コントロールという概念は単なる虚構にすぎない」(一〇七)と言える。他方、個人的領域に即してみるならば、目的論の解体は、自律への移行という側面とアノミーへの移行という側面を有する。各人がその固有な領域での「主権(sovereignty)」(三四)を獲得したことにより、「権利」を主張する「個人主義」と、「効用」を主張する「官僚的組織の諸形式」(七一)との論争が生ずるからである。「恣意的な意志や欲求の選好」にすぎないことが、「道徳性という仮面」の下で主張されるに至り、「理性的であるから効果的(rationally effective)」(七一)であるとは言えなくなる。ここに、道徳判断に関する情緒主義、現代の道徳論議

の「無限性(interminability)」(七一)が帰結する。

三 以上の考察で既に明らかのように、マッキンタイアは、新たな道徳性の確立をめざすニーチェに帰結する近代啓蒙期の道徳論の失敗の原因を、アリストテレス的目的論の排除にみる。社会が、「共有された道徳上の第一原理」(二五三)を欠く時、自律的主体から出発する道徳的議論は、調停不可能な無限の争いに陥る外ない。「自由な個人主義(liberal individualism)」(二五九)は、過去三世紀に及ぶ努力にもかかわらず、道徳性に関する整合的かつ理性的な基礎づけは成功しえていない。近代の思想家は、道徳の正当性に対して、ルール、原理の正当性を先行させるのであるが、「ルールの機能と権威を理解するためには、まず第一に、徳に参加することが必要なのである」(二一九)。それ故、明確で理性的な道徳的空間を切り拓く上で、「自由な個人主義」ではなく、「アリストテレスの伝統」に定位することが必要だと、マッキンタイアは結論するのである。

道徳性の理性的基礎づけに関する近代以降の試みの失敗は、アリストテレス的目的論の排除に起因するという、マッキンタイアの立論は、確かに多くの傾聴すべき点を有していると言わなければならない。しかし、我々はここで、R・J・バーンスタインによる次の指摘を想起すべきである。彼は、普遍的規範をめぐる今日の混乱状況下にあつてフロネーシスの重要性を説くガードマーのうちに、太いなるパラドックスを看取しているのである。「ガードマーは、一方では、現代世界に於けるプラクシスの変形を鋭く分析している。しかし、他方では、我々が住んでいる共同社会のタイプを顧慮することなく、フロネーシスが常に現実的可能性を有すると示唆しているように思える。皮肉にも、ガードマーが、フロネーシスを扱う仕方には、ほとんど非歴史的というべき所が存在する」(バーンスタイン 一五八)。しかし、今日に於て問われなければ

ならないことは、「フロネーシスの隆盛を全市民のうちに促進するためには、如何なる実質的、社会的、政治的条件が具体的に実現される必要があるのか」(同上)という問題なのである。この指摘は、マッキンタイアの立論に対してもそのまま妥当するであろう。アリストテレス的伝統再興の必要性は、その現実性を保証するものではない。我々はみずからの歴史的状况の中で、かかる復権の条件を探らなければならない。次に、近代という未完の企ての完成をめざすハーバーマスに即して、この問題を考察しよう。

二 討議倫理学の可能性

一 ハーバーマスによれば、「宗教という統合力」を喪失する中で、十八世紀以降の「近代のディスクール」は、「社会的統合力の弱体化、私人化、分裂という唯一のテーマ」(ハーバーマス c 一六六)を扱ってきた。その際、理性の反省力と共に、公共的生活の核を担うものとして、芸術の神話形成力が注目される。ニーチェは、近代人の内的貧困化という危機からの救済を、「現実態に於て消尽する芸術の超歴史的能力」(一〇八)に託したのである。このようなディオニュソスの歴史考察は、必ずしもニーチェ独自のものではなくロマン主義共通のものである。しかし、ロマン主義に於て、酒神はキリスト教の救済神と同一視されてメシアニズムが顔を出している。これに対し、ニーチェはディオニュソス的なものとキリスト教的なものとを明確に分ち、西洋形而上学との決別をめざしているのである。彼は、「ディオニュソス的なものへの入口としての美的なるもの」を「理性の他者」(一二〇)として捉えることによって、「妥当性要求を選好へと転換」(一四九)したのである。ニーチ

ェのこのような試みは、近代世界が、客観的世界、社会的世界、主観的世界へと分化する中で、道具的理性と情緒主義との相補性体系が出現するという事態に対する批判的修正の試みとして、一定の説得性を有することは事実である。しかし、ハーバーマスによれば、ニーチェは没反省的となった一九世紀の実証主義とその客観性信仰とを理性一般と同一視し、理性を自己保存の手段と歪小化することによって、反省の有する批判能力を看過したのである。ハーバーマスは、近代の重要な遺産として、理性・反省を重視するのである。

所で、ハーバーマスは、ニーチェ同様、勿論ニーチェと異なった意味に於てではあるが、ウェーバーの近代理解も一面的であると批判する。彼によれば、ウェーバーの「中間考察」は、「生活秩序が徹底して合理化されればされるほど、その核心に於て、コミュニケーションの行為は〈反同胞的〉で世俗的、なそうした生活秩序と鋭く矛盾するに至るという独自の論究」(ハーバーマス a 三一二)に外ならない。ウェーバーがこのようにペンシスティックな結論に至ったのは、彼の合理化論の狭さに起因する。「ウェーバーは、目的合理的及び価値合理的行為局面の組み合わせに由来する実践的合理性という複合的概念を用いていた。それにもかかわらず、他方では、ウェーバーは社会的合理化を目的合理性の局面から考察しているのである」(三四五)。ウェーバーは、近代の合理化の過程が、客観的世界、社会的世界、主観的世界への分化独立の過程であることを看過して、合理化の過程を一面的に、手段・目的合理性という縮減されたパースペクティブに於てのみ捉えている、というわけである。しかし、ウェーバーが問題にしたのは、近代の合理化が事実として、目的合理性の主導下に遂行され、精神なき専門人と心情なき享楽人との並存、つまり科学主義と情緒主義との相補性体系を惹起したという事態であろう。だとすれば、ニーチェ及びウェーバーの近代理解の一面性

を論難するハーバーマスは、近代の遺産としての理性・反省に依拠することによって、このような一面的理解を打破しえているのであるか。いや、そのことが問われなくてはならない。

二 抑々、ハーバーマスは、理性・反省を如何なるものとして捉えているのであろうか。彼に於ける合理性概念に即して、そのことを明らかにしよう。彼によれば、「総体性への連関」(ハーバーマスb 二六)を有する哲学は、「合理性の番人という役割」(二七)を担っている。さて、かかる哲学の基本課題が、「言語能力と行為能力とを有する主体の実践的知識の合理的再構成」(四〇)、別言すれば「道德的論証の論理学という形式に於て倫理学を基礎づけるという試み」(六七)に外ならない。経験理論と規範理論との「解釈学的循環」(四九)が不可避である以上、この再構成の試みは「究極的基礎づけ要求 (Letztbegründungsansprüchen)」を主張しうるものではなく、「単なる仮説的地位」(四一)を保持しうるにすぎない。さて、この試みに際して、「戦略的行為」と「コミュニケーション行為」とが区分される。既にみたように、マッキンタイアによれば、近代に於ける道德的議論の困難さは、目的論の排除によって、粗野な人間性とあるべき人間性との紐帯である道德的空間を合理的に再構成することが不可能になったことに起因していた。ハーバーマスの行為区分に即して、この困難さを再措定するならば、合理性概念が目的合理性へと縮減されることによって「戦略的行為」が優位を占め、「コミュニケーション行為」の可能性自体が危殆に瀕しているのである。討議倫理学は、この両行為の統合のうちに合理性概念の全貌を探ろうとするものである、と言えよう。

さて、ハーバーマスによれば、今日では、「宗教的形而上学的世界像」は主観的にはともかく、もはや「共同的に拘束力をもつ」(八五)ものではなく、「規範の妥当性と社会的妥当との間の分裂」(八三)という事

倫理的空間

態が出現している。それ故、語用論的規則に定位して、「脱伝統的な権利概念、道德概念」(八六)を基礎づけることが、不可避の課題となる。というのも、「正当性が存在しなければ、大衆の忠誠は存在しない (ohne Legitimität keine Massenloyalität)」(七二)のであり、倫理的アナキズムに至るからである。所で、規範の妥当性を基礎づけるには、「若干の」ではなく「すべての該当者の立場やパースペクティブ」(七五)からの「合理的に動機づけられた同意」(七二)が必要である。つまり、規範によって拘束される者全員が、実践的討議の参加者であるということが、「討議倫理学の原則」(七六)なのである。討議倫理学は、「遂行的矛盾」(九〇)を用いて「普遍化原則」を追求することによって、「道德原理を超越論的語用論的に基礎づける可能性」(九三)を確保しうる。勿論、この基礎づけは、「検証の可能性」(一〇八)を確保しうとするものであって、「究極的基礎づけ」ないしは「伝統的超越論哲学のフンダメンタリズムス」(一〇七)を意味するものではない。

三 さて、精神なき職業人、心情なき享樂人として自閉化傾向を強めつつある我々にとって、今日、そもそも討議への参加を動機づけるものが存在するのであろうか。ハーバーマスは、ニッチェやフーコーといった、論証への参加を一貫して拒否する懷疑論者が存在することを認めている。彼の討議倫理学にとって、「論証への用意 (Argumentationsbereitschaft)」が「決定論的残余 (ein dezisionistische Rest)」意志的契機 (das volitive Moment) (一〇九)として不可欠の前提となっているのである。「行為から討議への移行」を可能にする「態度変更」(一二六)は、懷疑論者の存在にもかかわらず、その可能性を確保しうるであろうか。

ハーバーマスは、「態度変更」の可能性をシ・コールバーグの発達心理学を援用して裏づけている。前慣習的相互行為、慣習的相互行為とは

別に、脱慣習的相互行為の段階を想定するのである。そして、「マックス・ウェーバーの倫理的懐疑主義」や「ステイブンソンの情緒主義」を克服するためには、「脱慣習的思考様式へ移行するための不可欠の条件」(一九八)を明らかにすることが必要とされる。しかし、経験的明証性を欠く「第三の反省形式」(二七〇)の想定は、「論証への用意」「態度変更」の論理上の可能性を裏づけるものではあっても、実践上の可能性を裏づけるのであろうか。確かに、懐疑論者が拒否しうるのは、「道徳性」の位相にすぎず、「生の諸連関である人倫性」(二一〇)の位相ではない。「首尾一貫した脱出者といえどもコミュニケーション的日常実践から脱出できない」(同上)ということも認められてよい。しかし、「戦略的行為」の優位という状況下において、「コミュニケーション行為」の領野をごく限定された時空から、普遍的に拡大された時空へと伸び広げることが促進しうる契機が存在しうるのであろうか。「遂行的矛盾」による論証ということ自体、論証への参加及び個人の万人に対する誠実さを前提にしてはじめて可能なものであろう。というのも、普遍性を一貫して追求するというエートスは、「生の諸連関である人倫性」という概念から直ちに生じうるものではなく、特定の「道徳性」を前提にしてこそ可能になるはずだからである。だとすれば、ハーバーマスの討議倫理学もやはり、近代の矛盾を克服しうるものではない、と言わざるをえない。一方では、アリストテレスの伝統を排除すれば近代の矛盾に陥ってしまい、他方で、目的論を前提しようにもその解体こそが我々の出発点をなす、という隘路から脱出することはたして可能なものであろうか。形而上学的前提から自由に、道徳性を合理的に基礎づけることは可能なのであろうか。

三 社会倫理学の可能性

一 W・マルクスは、マッキンタイアと共に、「一切の道徳と人倫性を否定し、実際には非形而上学的というよりも反形而上学的であるニッチェ主義を防ぐ可能性」(マルクスb 七)の探究をその課題とする。彼は、マッキンタイアが「徳論を回復する唯一の可能性」(同上)を「アリストテレス的目的論」のうちにみることに同意しないが、マッキンタイア同様、哲学的倫理学の主要課題が「規則の遵守ではなく、性格の質への配慮」(六)に存するという立場をとる。マルクスの目ざす「非形而上学的倫理学」は、情緒的側面を軽視して「理性の全面支配」(七)から出発する「認知論的倫理学」に対しても、また、みずからの前提の動揺に無自覚なまま「俳優の慣習的ふるまい」(同上)にのみ関わっている「非認知論的倫理学」に対しても、等しく距離をとるものである。「生活世界の合理化」(八)が進み、科学化、技術化、大衆社会化が促進された結果、「共同人間相互の関係」に於て、今日では「無関心という様式」(九)が支配的である。形而上学の失効という状況下において、「根底的仕方で、この無関心を破砕すること」(同上)は可能なのである。現代に於ける倫理学の可能性はこの一点にかかっているとも言えよう。それ故、「非形而上学的倫理学」が問うべきことは、「情緒から出発しながらも、理性を排除することなく、徳目の形成に際して一定の役割を演ずる、そのような経験に基づいて、倫理的ふるまいが変様しうる可能性」(八)の有無ということになる。

さて、マルクスによれば、西洋世界に於て、広範な世俗化が多元主義を産み出した結果、「答責的行為への定位を保証しうる尺度の退却」(マ

ルクス a XIII)が生じ、「尺度の欠如」自体が気づかれることもないという事態が生じている。ハーバーマス言う所の「討議への用意」を可能にする共通の基盤が不在なのである。行為者が、行為から討議へと移行し、脱慣習的地平に於て、脱文脈的仮説的態度によって、規範や原理を考察するといったことが、形而上学的基盤を欠いた今日、如何にして可能となるのであろうか。この問いを具体的に考察する前に、マルクスはこの問いを如何なる手順で展開するのかをまずは確認しておこう。そのことは、H・ジョナスに対するマルクスの距離の取り方によって明らかとなる。従って、ジョナスの立論をみておかななくてはならない。

ジョナスによれば、現代技術は、従来の倫理学の枠組みでは把握しえない新たな対象を産み出した。というのも、従来の倫理学の関心事は、「今、ここ」であり、「人倫的宇宙は同時代人から成り、その将来の地平は、予見可能な生の期間に限定されていた」(ジョナス 二二二)のであるが、これでは、「集合的行為という拡大した領域」(二二六)を論じえないからである。また、「人間が世界内に存在する」ということ(die Anwesenheit des Menschen in der Welt)は「第一にして疑いようもない所与」であったが、今では「義務の対象」(三四)となってしまうのである。なぜなら、「汝の格率が普遍的法則となることを汝が意欲しうるように行爲せよ」という道徳性の第一原理としての定言命法が依拠しうるものは、もはや道徳的なものではありえず、論理的首尾一貫性に外ならないはずだからである。だとすれば、次の帰結を我々はもはや拒否できない。つまり、「人類がいつか実存を停止するという観念のうちに、何ら自己矛盾は存在しない。従ってまた、現在及びすぐ次の世代の幸福がより後の世代の不幸ないしは非在でもって購われるという観念のうちに、逆に、より後の世代の実存と幸福が、現在の世代の不幸及び部分的抹殺によって購われるという観念のうちに何ら矛盾は存在し

ない。現在のために将来を犠牲にすることは、将来のために現在を犠牲にすることと同様に、論理的には批判できないのである」(二三五)。それ故、新たな定言命法は、「我々は、今の世代の存在のために将来の世代の非在を選ぶ、ないしは、将来の世代を危険にさらす権利をもたない」(三六)ということを含むしなくてはならない。新たな定言命法は、「行為が自分自身と一致することではなく、行為の最終的影響が将来における人間活動の存続と一致すること」(三七)を要求するのである。このように「倫理学の始まり」に於て「答責の原理」(八三)が設定されることによって、「人類の存在」を「第一の命法」(一八六)とすることが可能なのである。

さて、このように「いま、ここ」に定位する倫理学に対して、「遠方への答責倫理学(Ethik der Fernverantwortung)」(六三)の必要性を説くジョナスに対し、マルクスは次の様に述べている。《隣人―倫理学》の新たな基礎づけこそが、社会―倫理学の可能性の条件であり、更には、遠方への答責倫理学及び自然に対する《信託統治》をひき受ける可能性の条件でもある」(マルクス a XVI)と。なぜなら、愛、同情、共同人間的承認といった「古い徳目」(XVI)こそが、迫り来る危険から我々を防ごうとする動機を形成しうるものに外ならないからである。そもそも「みずからの現在のうちで生きている他者の痛みや不幸に対し無関心であり、承認を与えることのできない者は、また将来の他の世代のことで悩むこともないのである」(XVI)。形而上学的基盤を失って危殆に瀕している隣人倫理学を再構成することによってのみ、脱慣習的地平に於ける討議倫理学、遠方への答責倫理学への移行もまた可能となるのである。しかし、非形而上学的な隣人倫理学の再構成は如何にして可能であろうか。「伝統」と「別様の始まり」との「中間領域」(XX)、コールバーグの言う4^{1/2}段階に位置する我々にとって、「別様の始まり」を可能にする

ものが存在するのであろうか。

二 尺度が退却したニヒリズムという状況下にあつて、「善悪を区別するための定位を与え、更に、惡に對し善を先取りする動機を保証しうる尺度」(三)は如何にして可能であらうか。ジョナスは、人類の死滅を論的矛盾なしに措定しうるとしながらも、我々には後統する世代を犠牲にする權利はないという認識を基に、「新たな定言命法」を提起していた。しかし、この認識を可能にするものが問われなければならないのである。「地上に尺度は存在するか」というこの問いは、ハイデガーの非形而上学的思惟を「彼を越えて更に思惟する」(五)ことによって探究される。「地球上で人間が根源的かつ全き仕方で滞在しうる可能性」(一四三)の探究が、ハイデガー固有の問いだとすれば、この「更なる思惟」の試みは、ハイデガーにとつても「異質なもの(fremd)」(五)ではないはずである。確かに、ハイデガー自身は、人間にとつての尺度は、「天上なるもの」、神であつて地上には存在しないというヘルダーリンの根本洞察を共有しているであらう。しかし、「死への關係に於ける人間の《氣分性》」のうちには、「答責的行為が定位するための尺度の可能性」(三七)が存在するのである。人間存在が「死すべき存在」であることを、そして「全体としての世界」を我々に対して開示するのが、氣分性・情態性である。「我々の氣分性の轉換は、いわば一撃の下、突然に、我々自身と我々の回りの一切のものとを變容させることができる。氣分性、情態性とは、実の所、變容せしめる力なのである」(マルクス b 一七)。ハイデガーは、不安という根本情態性のうちに、自己本来性への途をみていたが、これは一面的理解と言わざるをえない。というのも、情態性のうちには、全く別の方向へと變容する可能性が存在するからである。つまり、そこでは、「他者に對し自己を閉ざして自己に固有な存在へと向う方向」だけではなく、「愛、同情、正義といった古い徳

目へと導く方向」(二八)も存在しうるのである。それ故、我々は、「死すべき存在」の體驗を手がかりに、非形而上学的な隣人倫理学の再構成を試みることができるのである。

變容の過程は、「無關心という氣分性」「驚愕という氣分性」「私の存在の《真理》」(マルクス a 四二)として段階づけられる。これは、慣習的段階と脱慣習的段階との中間領域、4½の段階の問題と解しうるであらう。日常性にあつて、我々は「独特の安心感」のうちにあり、共同人間は、全面的無關心のなか《共同前在性》という存在様式」(マルクス b 二〇)に於て立ち現われる。しかし、「力としての死」(一九)は、我々を素朴な安心感から引きずり出し、「驚愕、孤独、救済喪失」(二二)という氣分性へと「移し置く(entsetzen)」(一九)のである。この「移し置き」は、「私の中の一切の固定的なもの、一切の確固たる信念及び觀念を流動化し、とりわけ、近代哲学にとつて主体の主体性の特徴づけるものであつた性格特徴、つまり、意志的計画的な自己決定可能性を解消させる」(二〇)力をもっている。「完全な孤独と救済喪失という氣分性」を長く耐えることは不可能であるから、人は、「全面的断念と絶望」(二一)の中で自殺に走ることもあれば、「自己關係及び共同存在に關して、かつての無關心によつて支配された様式」(マルクス a 四二)へと逆戻りすることもある。しかし、「我々の本質には、死すべき存在ということと等しく、社会性も帰属する」とすれば、第三の途、「體驗道程の新たな行程」として「共同体への切望」(マルクス b 二二)が出現することも可能なのである。この時、他者の存在様式は根底的に變容している。他者はもはや無關係な前在者ではなく、「死すべき存在」という同一の宿命(シツクサール)を担った「仲間」(マルクス a 四三)として立ち現われるのである。氣分の変容によつて、私は「他者を直觀的理性的に見、ただでなく、彼の要求を直觀的理性的に聴くこともできる」(マル

クス b (二三) ようになる。つまり、他者は、この新たな行程に於て、私にとって「危急に於ける援助者」(二二) として出現するのであるが、他者も私に対して「私が応答的に行為する」(マルクス a 四三) ことを当然の事として期待できるわけである。ここに「汝ー共同体、友人の共同体という間主観性」(同上) が成立することになる。この汝ー共同体は、その内部にある者にとっては、「愛、同情、共同人間の承認」という伝統的徳目を内包した「救済するもの」(das Heilende) (四四) として立ち現われる。そして、これらの徳目は、この共同体のうちに「住まう」者にとって、もはや一時的気分ではなく「性格特徴」(同上) となるのである。つまり、「救済するもの」に内包された徳目は、「答責的に行為せんとする者にとって、その者の全存在を担い、それ故、その者にとって、もはや、要求、義務として対立することのない、尺度」(同上) となる。ここに、神的存在のうちにその直接的源泉を有することのない、「答責的行為に對するこの地上で体験可能な尺度」(マルクス b 三二) が析出されたわけである。

以上の立論に対しては勿論、多様な反論が可能である。「死すべき存在」という気分性から出発する再構成に於ては、非日常的尺度が問題とされているが、日常という「厳しい現実」のうちに我々は、愛、同情、共同人間の承認とはほとんど接合することのない「プラグマティックな態度」(マルクス a 五〇) をとらざるをえない。「戦略的行為」と「コミュニケーション行為」との分裂こそが、我々の日常性なのである。また、ジョナスが指摘していた如く、そもそも隣人倫理学によつては、現代技術の発展がひき起した種々の危機に対応しえないということも事実であろう。しかし、マルクスの立論が示しえたことは、非形而上学的な隣人倫理学の可能性にすぎないのであって、その現実性ではない。また、「人類の大なる危機に直面して」(マルクス b 三四)、答責的行為、

連帶的行為への用意が緊急課題となっている。マルクスの次の様な基本姿勢は充分に説得力を有しうるのではなからうか。それは、「人々が、地上に於て相互に『隣人』として体験しあう時にのみ、H・ジョナスによつて投企された遠方倫理学に基づいて、自分達とまだ共生していない他者を気遣い、更には、自分達の死後に生ずることに対して、完全に無関心のままでいることがない、ということに対して基礎づけられた見込みが存在する」(マルクス a 五一) というものである。

所で、超越的尺度としてユダヤ教キリスト教的神を前提としないとするれば、そもそも善悪の意味はどこから生ずるのであろうか。「個別ケースに於て、これは善であれば悪だということ人を人如何にして識別するのであろうか。善を悪に対して先取するという動機は、どこに存在するのであろうか」(五四)。確かに我々は今日、「定位喪失という危機」(六〇) に直面している。マッキンタイアが指摘していた如く、アリストテレス的伝統から自由に「道徳性を正当化しようという十八世紀の企て」は、「功利主義の歴史」を経て「二〇世紀の情緒主義」(マッキンタイア六五)へと至るのである。しかし、「死すべき存在」ということを対自化することによって変容した者が、愛、同情、共同人間の承認という尺度を確保する時、倫理学を合理的に基礎づける可能性もまた出てくるのである。というのも、「救済するもの」としての「汝ー共同体」が再構成されることによつて、存在様態の区分が可能となるからである。「汝ー共同体」という「自由な活動空間」のうちに住まう者は、他者の立場へと連帶的に自己を移し置くことによつて、「隣人の訴え」(マルクス I 五九) に対して自己を開放することができる。この存在様態が、「秩序」「善」(同上) である。これに対し、「自己に固執する特殊な意志(der eigene, sich selbst durchsetzende Wille)」にあつて、「自由な活動空間」に對し自己を閉ざして、他者に無関心である存在様態が、「無

秩序」としての「悪」(同上)に外ならない。

三 他者が隣人として経験されうる存立構造を問う隣人倫理学については、その可能性が明らかになった。今や、「非形而上学的社会倫理学」(マルクス b 三九)の可能性が問われなくてはならない。「隣人への関係と社会自体への関係とは、相互に還元不可能な二つの現象」(一〇二)であり、隣人倫理学の可能性は、直ちに社会倫理学の可能性を意味するものではないからである。

所で、社会倫理学は、形式的、実質的の両アプリアリを有する。前者に属するのが、社会への「帰属性(Zugehörigkeit) (四〇)」とそれを構成する「情態性及び理性」(四一)である。ハイデガーに即していうならば、これは現存在の存在体制としての「共同存在」及びそれを構成する「開示性」に外ならない。また、目的論的、形而上学的前提が排除されている以上、ここで所与とされる、法や言語等の「諸制度をともなう生活世界」(同上)は、理想的社会状態の実現へ向って、先行的に調節されていることを前提としうるものではない。これに対して、「或るペルソンの《社会性》を構成する実質的アプリアリ」(同上)とは、先行的所与としての具体的内容である。社会倫理学の再構成に於ては、気分性、情態性が「理性的で直接的な洞察や傾聴と一体となって」(四二)、実質的な帰属性の様態を如何に規定するかが問われなければならない。慣習的段階に於て、この社会性は、歴史的に形成された意味の沈澱層として、我々にとっては自明な共通基礎として先行的に与えられている。

「我々は子供としてこの全体存立へと成長していき、それを問題にする必要のないものとして我がものにし、かつこの既知の内容を自明なものとして扱う。言語は、この自明性を我々に語りかけ、我々はその《要求》に何らかの仕方に対応する。伝承された意味内容を我々が創造的仕方に変容せしめることはめったに存在しないのである」(六二)。そして、社

会的世界への実質的帰属性は、日常的には、「興味がなく無関心という気分性」(四三)によって貫かれている。しかし、「社会的危機の時代に於て」、即ち、コールバーク言う所の41%の段階に於て、人々は自己中心的となり、共同人間相互の関係は「万人の万人に対する戦い」という「充実した実質的帰属性からの退却」という形態」(同上)を呈するに至る。だとすれば、日常的無関心や実質的帰属性からの退却といった存在様態を、戦争や天変地異といった「社会生活の極端な状況」に於てのみならず、日常的状况に於ても打破しうるような、「答責的な社会的行為の尺度」(四四)は存在しうるのであろうか。

日常的無関心、実質的帰属性からの退却が支配的となるとき、我々にはもはや、我々の世界を「《救済する》世界」「二、なるないしは、全的、な世界」(六九)として想定することはできない。しかし、この「疎外状況」を、「まだこの救済する世界が存在していた時代への憧れ」「現代世界の《再魔術化》への憧れ」といった「ユートピア的投企」(同上)によって克服することはできない。脱魔術化にともなう分化された世界こそが我々の現実であり、この現実に定位した非形而上学的倫理学の再構成こそが我々の急務であるはずだからである。我々はみずからを「この実りのない憧れ」である「統一性ないしは全体性」という神話から解放し、多様な意味連関の各々を「その固有性に於て承認」しつつ、この多様性のうちで「共生(zusammen wohnen)」(同上)しうる可能性を探るべきなのである。ここに、「異質なものの相互の「近さの経験」を可能にする「共苦可能性」という力(die Kraft des Mit-Leiden-Könnens)」(五〇)が重要となる。この力こそが、我々にその「死すべき存在」ということと共に「社会性」を自覚させる源泉だからである。今や、この「共苦可能性」という現象が、現象学的に再構成されなくてはならない。

さて、我々は日常的に種々の世界と関わりつつも、我々の意味理解が

カオスに陥ったとは必ずしも思わない。日常的世界の多数性にもかかわらず、「特定の人間にだけではなく、或る文化圏のすべての共同人間にとって妥当する、日常的生活の一つの確かな秩序」(七八)が存在すると信じているのである。世界の多数性と一つの秩序との共存は如何にして可能となるのだろうか。我々はそもそも、日常の個別の世界に対して、それが他の世界から切斷され孤立化した世界であるかの如く態度をとるものではない。我々は、それらの個別の世界を、「常に既に」、「典型的生活実践の存在様式」(八三)のうちに位置づけて理解している。つまり、この「全体意味」は、「生活実践の典型」に帰属するすべての日常的な個別世界を貫くものとして、これらの個別世界を統合しているのである。所で、「諸連関の網状組織としての全体意味」は、歴史的に形成されたものであり「ロゴスの原理」によって形成されたものではないから、それに内在する秩序も、「体系の論理的体系的閉鎖性」(八三)を有するものではない。それは、「新たな妥当の登場」「歴史的変容」(八三)に対しても開かれたものなのである。勿論、我々がそこへと生まれ出ていく「意味連関」は、我々にとって大抵は「即自存在」「自明性」(九八)として立ち現われる。みずからの生活経験に於て、これらの「意味連関」を「創造的」に「独自の視座に基づいて」(同上)捉えるということは、まず存在しない。ハイデガーが『存在と時間』に於て、現存在の日常性として明らかにしていた如く、我々の言語に内在する平均的理解性は、「自明性」「自己安心感」という様相のもと、我々の情態性の諸可能性に至るまで決定しているのである。しかし、「諸々の世界を貫く秩序」、「典型的生活実践の特定の連関」が、「網の如く」(八五)、主題的あるいは非主題的に我々を捉えているとしても、〈世界開放性〉の可能性が否定されたことにはならないのではなからうか。「意味経験的生は多様な意味連関のうちの同時的、に動かなければならない」(九

五)とすれば、このことは、「意味連関の間での移動」(九四)を前提にして初めて可能となるはずだからである。そもそも、多様な意味連関が「共存という関係」を保持しうるのも、このような関係が「即自的」に存在しているからではなく、志向性、つまり「人間の生の意味経験的態度」(九五)によるものである。フッサールやハイデガーの現象学的分析が明らかにした如く、「我々は常に既に多様な意味連関の《許に》存在する」(九六)。それ故、各人は、固有で交換不可能な「自己」を有するという意で「一者(eine Eins)」であるには違いないが、「非閉鎖的一者」(九七)なのである。さて、日常的閉鎖性を打破して、「より大きな象把握」によって、「諸可能性の活動空間」(八五)を我々に開示するのが、芸術、宗教、倫理といった「非日常的領域」(八六)である。

我々は、芸術的世界、宗教的世界、倫理的世界といった非日常的世界の豊かさに関与することによって、それらの豊かさを、「我々の日常的生の遂行へと能動的に統合する自由」(八八)を有するのである。その時、「生活世界的ふるまいが、利己的規範という形態で沈黙化した一切のもの」を普遍化可能性という観点から吟味し、この吟味に耐えた規範を「内面化」(四七)すること、そのよそよそしさを克服することも可能となるのである。このように「普遍化」「内面化」という視点から規範を考察することは、「生の死滅性、無常性という宿命」を共有する万人への「近さの体験」に依拠するものであるが、この体験を可能にするのが、「共苦可能性の力」(五〇)なのである。この力によって我々は、みずからが「非閉鎖的一者」として、多様な意味連関のうちに存在するのと同じく、多くの共同人間の許に存在するという自覚を持つに至る。その時、我々は特定の世界に特権を与えることなく、「すべての民族があらゆる観点に於てその独自性について、他の民族と同様の権利要求をなしうる」ということを承認する「寛大さ(Großzügigkeit)」(九九)

を獲得するのである。この「近さの経験」つまり、「全面的承認の可能性」(二〇〇)は、「ユートピア的投企の帰結」(九九)ではなく、「共苦可能性」として人間存在に即して現象学的に再構成されたわけである。

勿論、慣習的段階に於ける「全体意味の典型」は強力な「吸引力(eine anziehende Kraft)」を有するが故に、芸術、宗教、倫理といった「非日常的領域」を日常的慣習の世界と統合するためには、多大な「作業費用(Arbeitsaufwand)」(八八)が必要となり、我々は大抵はそのような領域を見捨て、従来の生活実践の世界へと逆戻りする。従って、「非形而上学的社会倫理学」に於ても、善悪の区分は可能となるのである。

「交互的ないしは全面的に共同人間の『許に』存在」しながらも、共同人間の独自性を妨げるのではなく促進するという、「人間的相互共同存在の根元的異質性」に対する「承認」(二〇〇)が、「善」なのである。

これに対し、「世界の複数性」が、「技術的世界や経済的世界の手段目的合理性」(八五)へと縮減されるという事態も生じうる。このように「移動性、柔軟性、開放性」を制限することによって、「意味連関の共存という関係」(二〇一)を制限し混乱させることが、「悪」となる。

以上が、非形而上学的な倫理学の可能性をめぐるマルクスの立論であるが、それがやはりいくつかの難点を持つことは事実であろう。M・ウェーバーが明らかにした如く、「死の意味喪失」が「生の意味喪失」を生ぜしめた文化状況の中で、マルクスは、ハイデガーと共に、「死すべき存在」の自覚のうちに、隣人形而上学への転換点を見い出そうとする。しかし、リルケが指摘する如く、病院での「大量生産の死」という状況下において、「自分固有の死を持つという願いはいよいよまれになっていく」⁽⁵⁾のではなからうか。また、「共苦可能性」による社会倫理学の再構成には、形式的アプリアオリから実質的アプリアオリへの飛躍が存在するのではなからうか。だとすれば、形而上学的前提に依拠せずに、〈倫

理的空間〉を確保しようとする試みは、不可避免的に、近代啓蒙が抱えていた矛盾に陥ることになるのか。更には、マルクス自身も認めていることであるが、「自然」の考察が欠けている。これらの疑義が確かに提起しうるであろう。しかし、解釈学的循環は、現実の実践によってのみ止揚可能なのである。生活世界は学知による解明を必ずしも必要とするものではないが、学知は生活世界的実践に於てのみ、その現実性を獲得しうるのである。これらの疑義の解明は他日を期し、ここでは、目的論から自由な隣人倫理学、社会倫理学の「一つの可能性が再構成しえたこと」それ故、形而上学的前提の排除は、〈倫理的空間〉の解体を必ずしも意味するものではないことを確認して、ひとまず筆をおく。

註

主な参考文献は以下の通りである。尚、鈎括弧の中の傍点はすべて、原著者の強意を意味する。

Bernstein, R.J.: Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis, University of Pennsylvania Press, 1983

Habermas, Jürgen:

• Theorie der kommunikativen Handelns, Band I, Suhrkamp, 1981

〔ハーバーマス〕

• Moralebewußtsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, 1983

〔ハーバーマス〕

• Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1983

〔ハーバーマス〕

Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Insel Verlag, 1986

MacIntyre, Alasdair: After Virtue, University of Notre Dame Press, 1984²

Marx, Werner:

- Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Felix Meiner Verlag, 1983

[マルクス a]

- Ethos und Lebenswelt, Mitleiden können als Maß, Felix Meiner Verlag, 1986

[マルクス b]

- (1) Karl-Otto Apel, "Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie", in : Studententexte 1 Funkkolleg, Praktische Philosophie/Ethik, Beltz Verlag, 1984, S. 136
- (2) バーンスタインは、かかる状況を「デカルト的不安」(バーンスタイン 一六)と名づけ、次の様に特徴づけている。「魂の旅路という地のうちをさまよう妖怪は、単に根元的な認識論的懐疑主義であるだけでなく、そこに於ては、確固たるものが何も存在せず、根底に触れることもできなければ、表面を支えることもできない、狂気と混沌の狂気でもある」(一八)。
- (3) みずからの「死すべき存在」を体験することによって同情する者となったAの同情を受けて、Bという人もまた同情する者へと変容することを可能にする気分性として、マルクスは「メランコリー」(マルクス b 三〇)をあげている。メランコリーは、「人間の全体に関わってきて、その人及び存在する一切のものの上に存する悲哀を感じさせる」(同上)のである。メランコリーによって、BはAと同様の道程を歩くことができるのである。
- (4) Weber, Max : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, J. C.B. Mohr, 1968, S. 569
- (5) Rilke, R.M. : Die Aufzeichnungen des Malte Laurid Brigge, in : Rilke Werke VI, Insel Verlag, 1987, S. 714

(昭和六十三年十月十一日受理)