

規範倫理学としてのフッサール哲学の可能性

永守 伸年

(京都市立芸術大学)

1 フッサールと倫理学

八重樫徹『フッサールにおける価値と実践』はフッサール哲学の倫理学としての可能性を示すために、超越論的観念論を背景とする価値論、そして実践的反省を基盤とする道徳哲学の二つの主題を持っている。おおまかには、前者はメタ倫理学にあたる考察、後者は規範倫理学と呼ばれる学問領域の内容を含んでおり、これら二つの主題から成る本書はフッサール倫理学の包括的研究として豊かな成果をあげている。

ただし、本書の二つの主題はメタ倫理学と規範倫理学という便宜的な区別にそのまま重なるものではない。論述が進められるうち、フッサールの主張する「実践的反省」は個別的な状況における意思決定のための熟慮にとどまらず、「規範性の源泉」としての役割を担っていることが明らかにされる。他方、価値を構成する感情の働きは、アイデンティティを形成する「愛の価値」に関与することによって「いかに生きるべきか」という倫理学の根本問題に触れている。本書はフッサールの哲学から、さまざまな感情を抱きつつ反省をかさねる人間像を描き出し、二つの主題を「感情的合理主義」の倫理学において統合しようとするのである(p.265)。

さらに、本書はこのように野心的な試みをフッサールの残した数多くの資料の精密な読解によって進めている。しかも、その成果はフッサール研究の蓄積と照合されつつ、哲学史に関する該博な知識、そして現代倫理学に対する周到な目配せを交えて、きわめて広い射程をもって示されている(その射程の広さは終章の記述にも明らかである)。議論はつねに明晰に運ばれ、平明な言葉づかい、虚飾のない主張には読者として引きこまれた。今後、本書はフッサール研究はもちろん、思想史研究、現代倫理学の文脈においても広く読まれることになるだろう。

刺激的な論点をたくさん提起してくれる本書だが、この書評では評者の専門にかんがみ、主として規範倫理学の立場からコメントしてみたい。そのため、本書の第一部よりは第二部に焦点をしばって、規範倫理学としてのフッサール哲学の可能性を検討する。検討にあたっては、本書のさまざまに優れた点をあらためて確認するのではなく、あえて批判的なコメントを試みる。また、折にふれてヒューム、カントといった哲学者との比較もおこない、フッサール倫理学の特徴を考えたい。

2 実践的反省能力

本書によれば、「フッサールの倫理学は最後まで道德にかんする合理主義に貫かれている」(p.262)。この合理主義を支えるのが行為者の実践理性、フッサールの言葉づかいにしたがえば「実践的反省」である。そして規範倫理学の観点から「実践的反省能力を基盤とする道德哲学」(p.257)を考える場合、通常、この能力が満たさなければならぬ要件を二つあげることができる。一つは実践理性の道理である。その能力が理性的であるためには、それは少なくとも理にかなっている(reasonable)とか、無原則的でない(not arbitrary)と表現されうるものでなければならない。もう一つは実践理性の權威である。その能力が実践的であるためには、それは行為者の行為に対して導き(guidance)、あるいは動機(motivation)を与えうるものでなければならない。

本書の場合、前者の要件は道德的判断の客観性や実践的反省の中立性として、後者の要件はコミットメントや愛の当為にそくして論じられている。ここで問題は、二つの要件を両立させることにある。というのも、一般に実践理性の道理を強調すればするほど行為者の個人的な心情、生き方からは離れてゆき、他方、行為者個人に対する權威にウェイトをかければかけるほど、それが独りよがりなものになってしまうからである。これらの両立が倫理学の一つの課題となる。

この課題を念頭に置き、以下では本書の個別的なトピックについて検討していきたい。おおまかに述べるならば、次のような問題について考える。第一に、「反省」の能力はフッサールの倫理学において、どれほど理にかなったものに、言い換えれば独りよがりなものではないものとなりうるだろうか。第二に、そのような反省はいかにしてそれ自体として、あるいは「愛の価値」や「使命」と結びつくことによって、行為者の行為に対する導きの役割を果たすことができるだろうか。第三に、たとえ第一、第二の問いに肯定的に答えることができてとしても、果たして「反省」概念の内容を一貫させることができるだろうか。

3 倫理学の客観性

まずは第一の論点、反省がどうしても独りよがりな思いこみではないのかを考えてみたい。フッサールの倫理学について、本書はくりかえしその客観的な性格に注意を促している。「対象についての評価には正しいものと間違っただけのものがあり、その正しさは客観的に決まる」(p.259)。「道德の問題はあくまで正しさにかかわる問題なのであって、正しさはつねに客観的である」(p.263)。客観性の要請は第一部の価値論にも、第二部の反省の理論にもひとしく課せられる。

同じように客観性を志向する他のさまざまな倫理学と比較するならば、本書から浮かびあがるフッサール倫理学の特徴は、客観性を担保する「反省」が行為者個人に帰属される傾向にあることだろう(本書ではロイドルトの解釈を介して「コミュニケーションを通じて、間主観的な規範を練り上げていくという道」も検討されるが、これは「典型的一般性」に訴える解釈として退けられる(pp.245-246))。たとえば、ゲッティンゲン時代の倫理学において中心的な役割を果たす「中立的観察者」の概念について考えてほしい。それは「ヒュームとアダム・スミスに由来する」(p.200)とされるが、少なくともヒュームに関しては、明らかにそのような「中立性」(ヒュームの言葉づかいならば「一般性」)は個人の努力によってのみ得られるものではない。「共感」の補正にせよ、「一般的観点」の獲得にせよ、それらは複数の人間のおりなす情念のネットワークにおいて段階的につくりあげられてゆくとヒュームは考える。

それに対して、本書でなされる「中立的観察者」の翻案は行為者の反省的な自問自答である。「中立的観察者の視点が何を意味するかは、私たちが自分の過去の行為について後悔するときのことを考えることで、より明らかになるように思われる」(p.201)。ゲッティンゲン時代以降も、フッサール倫理学の「反省」は切迫的な「たえざる自己批判」によって特徴づけられる。「倫理的な生き方とは、真の自我という到達不可能な理念に向かってたえず反省を繰り返し、自分自身をつくり変えていくような生き方である」(p.211)。しかも、その「努力」は「あらゆる人にとって妥当する定言的な要求とみなされる」(pp.211-212)。さしあたって問題なのは、なぜそのような努力が個人に課せられるのか、ということではない。なぜ個人が反省をくりかえせば客観的になると言えるのか、その根拠が問われるべきだろう。

4 感情の客観性

だが「反省」の内容を検討するに先立って、客観性が問われるもう一つの局面、「感情」の問題について確認しておきたい。

本書によれば、「価値は主観的な尺度ではない」(p.141)。かつ「価値を本来的に与える作用は感情である」(p.171)。とすると、当然のことながら、フッサールは理論上要求されている価値の客観性と、主観的な反応とも思われる感情の相対性の関係を説明しなければならない。この点について本書で強調されるのは、客観性と相対性は必ずしも矛盾しないことである。「価値が色のような知覚的性質にはない相対性を持っていることは否定できない。それは、主体の文化的なあり方によって一八〇度異なるものにさえなりうるという強い相対性である」(p.174)。その上で、感情によって構成される相対的な価値が主観的な態度からはなお独立を保ちつつ、「プリズム」のように「世界のうちにある」という(かなり難解な)結論が引き出される。「対象の価値とは、唯一の確定した仕方では成立しているものではなく、さまざまなアスペクトと文脈が重なり合う複雑で流動的なものとして世界のうちにあるのだと考えられなければならない」(p.177)。こうして、価値は相対的であっても主観的ではないと主張される。

たしかに、価値の相対性を「観点」あるいは「文脈」の多様性に由来するものとみなし、これらの「観点」や「文脈」が主観的反応から区別されると考えるならば、「価値にかんする客観主義を捨てる理由にはならない」かもしれない(p.176)。(ただし本書を通じて、「心的独立性」としての客観性と、「中立性」あるいは「不偏性」としての客観性が混在している可能性はある)。

しかし、たとえこの見通しを受け入れるとしても、本書の「価値と感情のカップリング」にはさまざまな議論の余地を残している。まず終章で述べられるとおり、「感情の種類による客観性の違いを考慮した分析」、たとえば「怒り」、「哀れみ」、「恐怖」、「是認」といった感情のタイプの違いにかんする分析の必要が指摘されるだろう(p.260)。また、これらの分析に加えて、それぞれの感情(sentiment)のタイプと、感情を構成する個別的な情動(emotion)の違いを考慮した考察も有効かもしれない。じっさい、感情主義の倫理学者はしばしば両者を区別した上で、「安定した」感情のタイプにこそ価値判断の基礎を見出そうとする。そしてこのとき、価値判断に「安定性」を与える要因として、情動に対する「文化」(Prinz, 2012)や「社交」(Cullity, 2006)の影響が指摘されるのである。すでに述べたように、ここには、不安定な情動が安定する集団のプロセスを見定めようとするヒューム主義的な発想が見出される。

実のところ、このような発想の一端は本書の四章でも示唆されているように思われる。「感情の正当性が問題になるときにも、個人の見解を超えた、間主観的な妥当性が問題になっている。それゆえ、対象がどのような価値をもつのかも間主観的なことがらだと考えなければならない」(p.178)。客観性が間主観性として理解され、さらにこの間主観性が相互行為において捉えられるならば、フッサールの価値論はヒュームの情念論に接近するかもしれない。だが他方、本書の五章、六章には、こうした接近とは相容れない議論が含まれている。すなわち「たえざる自己批判」としての反省の個人的性格が強調されるのである。

5 規範性の源泉としての反省

続いて「反省」の内容に進みたい。本書は前述の「中立的観察者」を導入するだけでは「なぜ理性的な意志だけが道徳的に善い意志なのか」(p.206)という問いに応答するには不十分であると考え、その上で1920年代の倫理学に期待をかける。そして端的に言えば、この新たな段階のフッサール倫理学から引き出される展望、すなわちさきの問いに対する応答は、実践的反省能力を「規範性の源泉」とみなすものである。だが、どうしてそんなことが言えるのだろうか。この点を簡潔に要約しているのが、本書の終章における次のような文章である。

人間は、そのつどの行為だけでなく、人生全体についても、反省的に評価し、よりよい方向に作り変えていくことができる。そのような反省とコントロールの能力を最大限に発揮するような生き方が、人間の生の理想的なかたちである。そうした生き方の形式を、フッサールは「真の自我」あるいは「真の人間」と呼び、倫理的な生き方の形式と同一視する。真の自我の理想が倫理的な生き方の形式と同一視されるのは、それがあらゆる人間的行為者が目指すべき普遍的な理念だからである。人間として生きることは、多かれ少なかれ、実践的反省能力を発揮することを意味する。そのように生きることは、すなわち真の自我の理想を引き受けることにほかならない。したがって、「可能なかぎり理性的に行為し、生きるべし」という要求は、人間的主体にとって唯一の普遍的な規範である(pp.262-263)。

ここでは、なぜ反省することが道徳的に善いことなのか、という問いに対して、(i)道

徳的に善いことは人間らしく生きることであり、(ii)人間らしく生きるとは反省することにあるから、と応答されているように見える。(i)と(ii)がフッサールの個人的な思いこみなのではないか、という疑念が(評者には)拭えないが、本書では「実践的反省能力は人間の本質に属しており、人間の本質がそのようなものであること自体は端的な事実である」とされる(pp.214-215)。

しかし、これらの「事実」を前提するとしても、以下のような疑問がある。(1)まず、反省といっても、「自分の」人生全体を反省することがどうして「人間の生の理想的な私たち」と言えるのだろうか。(2)たとえそう言えるとしても、有限な、未熟なわたしたちはいかにして自分自身を反省し、「反省とコントロールの能力を最大限に発揮する」ことができるようになるのだろうか。それぞれの問いを、次の二つのセクションにわたって検討してみたい。

6 人生全体の反省

実践理性を考えるにあたって、その理性的反省の対象は重要な論点となる。たとえば、本書でフッサールの倫理学との類似性が指摘されているカント主義の倫理学ならば、共同体主義はその範囲が特定の共同体に限定されることに対して、あるいはウィリアムズ流の倫理はその範囲が個人的なコミットメントに限定されることに対して、それぞれ無原則的(arbitrary)であるという批判をおこなうだろう。反省はあくまで普遍的になされなければならない、と(O'Neill, 2000)。

この問題に関して、フッサールは「使命」と「真の自我」を区別することによって対応する。「使命」が「それを追求する人のアイデンティティを形成する」ような特定の価値タイプの追求であるのに対して、「真の自我」はそうした使命に対する「自己批判」であるとされる(p.210)。つまり「真の自我」とは、それ自体としてはエゴイスティックな追求でもありうる「使命」に対する制約、いわば一階の価値追求に対する二階の価値判断の役割を果たしている。ただし、「真の自我」はたんなる形式的制約ではなく「たえざる自己批判の態度」(p.211)、あるいは「そのつどの行為だけでなく、人生全体についても、反省的に評価し、よりよい方向に作り変えていく」理念とされる(p.262)。それが「個々の状況で道徳的に行為する」ことを可能とする(p.213)。

しかし、どうしてそのような「たえざる自己批判」が一階の使命や判断に対する「正当化」の役割を果たすのだろうか。たとえ反省が「ある人の生の全体にわたって生き方を規定する」ことを認めるとしても、なぜその人の人生に限定されるのだろう

か。自分の「未来も含めた生の全体」(p.210)を反省することは、たとえば現在のわたしと現在の他人の使命のありようをフェアに反省することに比べて、どうしてより理性的であると言えるだろうか(むしろ自分の人生に対する無根拠な愛着をとどめているように見える)。また、たとえそのような反省がより理性的であるとしても、どうしてそれが道徳的であると言えようか。人生の全体におよぶ反省の結果、より徹底した自己利益の追求を選びとることは明らかに可能である。つまり、人生全体の反省、自己批判、あるいは長期的な配慮は、必ずしも自愛の原理を緩和しない。

他方、本書では一箇所、「完全に理性的な生、それも個人だけでなく人類全体のそのような生の実現可能性」が示唆されてもいる(p.223)。だが、本書が六章において反省と「個人的・主観的な愛の価値」の調停の可能性を論じるに至って、このようにコスモポリタンな理念を「実践的反省能力」に関するフッサールの論述から抽出することができるだろうか。

7 反省の条件

もうひとつ、そもそも「いかにして反省は可能なのか」が難しい。本書の五章では、「人間は有限な存在者であり、未来の生全体を完全に見通すことはできない」とされ、この反省の理念的性格が強調される(p.210)。また六章では、こうした理性の有限性に加えて、外的な要因に由来する有限性も指摘される。「人生につきものの意のままにならない要因を考慮に入れるなら、(道徳的な意味で)よく生きるというプロジェクトを追求することは、無意味であるように思われる」(p.222)。これらの指摘から浮かびあがるのはカント的な主題、すなわち有限な理性はいかにして理性自身を批判しうるか、という問題である。この問題に関して、本書はフッサールとカントとの類似性に触れつつ、両者の「理性信仰」を示唆する。

人間の有限性と世界の無慈悲さを考慮するなら、人が自らの意志で生全体を理性的にコントロールすることは不可能に思える。この苦境のなかで、それでも道徳的に生きようとすることができるとしたら、不可能なことを可能だと信じる決断、いわば「決死の跳躍」が必要となる(p.223)。

たしかに、カントはある時期において「道徳性と幸福の関係」に関しては一種の理性信仰に訴える(p.222)。ただし、ここで問われているのが有限な理性による反省の可能

性であるならば、カントはむしろ現世的な啓蒙の進展に訴えるだろう(「個々の人間ではなく公衆が自らを啓蒙することは可能であり、無論自由が与えられさえすればそれはほぼ避けがたいものになる」『啓蒙とは何か』)。たとえ個々の人間が有限であり、その実践理性の働きが未熟であったとしても、それは理性を公的に使用することによって(平たく言えば、理性以外のいかなる権威にも依存しない自由なコミュニケーションを継続することによって)、段階的に向上するという展望である。

ここでは、啓蒙の思想の背景にあるカントの歴史観や目的論については詳述しない。指摘したいのは、カントにとって「たえざる自己批判」とは集団的かつ通時的になされる理性的存在者の相互批判を意味しており、それによってはじめて「普遍的立場に立つ」(『判断力批判』)ことが可能になると考えられていたことである。すでに述べたように、ヒュームもまた、共感の偏りを補正して「一般的な観点に立つ」ために、集団的な情念のネットワークの形成を主張していた。他方、本書によって解釈されるフッサールの倫理学の特徴は、自分の人生に対する自分の「反省」、あるいは「決断」という個人主義的な色彩である。本書の六章では、この個人主義的な倫理学の最後の特徴として、愛の価値が「アイデンティティ」の形成にそくして論じられることになる。最後にこの愛の価値について検討を加えてみたい。

8 愛の価値

本書によれば、「愛」は「評価主体の個別性に依存した」(p.237)ものでありながら、他の価値に優越する「絶対的価値」(p.238)を有している。それに期待されるのは実践理性の「道理」よりは行為者の行為をガイドする「権威」の役割、本書の言葉づかいにしたがえば「当為」を与える役割である。「愛」という概念の導入はフッサールの倫理学にどのような影響をおよぼすだろうか。

行為のガイダンスや動機に関して、本書はヒューム主義的な欲求の水力的なモデルを前面に打ち出してはいない。むしろ強調されるのはコースガード由来の「コミットメント」という概念であり、この概念を介して愛の価値は「アイデンティティ」の形成に接続される。そのための議論は平易なものではないが、およそ以下のような運びになっているのではないだろうか。(1)まず、「愛するというかたちでの価値へのかかわり方は個人的なものであり」(p.240)、「使命」と同様に「個人的なコミットメント」としての側面を持っている(p.239)。(2)また、(1)のような仕方になされる「価値へのかかわり方」はアイデンティティを形成するための必要条件である。「愛の価

値の追求」をあきらめることは、「自らのアイデンティティを捨てることを意味する」(p.243)。(3)さらに、(2)のようなアイデンティティの形成は人生全体を反省するための必要条件である。「もし広い意味で何かを愛することができずとしたら、自分の人生が全体としてどのような人生なのかを反省的に見いだすことができず、したがってそれを正当化したり批判したりすることもできないだろう」(p.249)。これらの主張を通じて、愛と反省の調停がはかれる。ここに「感情的合理主義」としてのフッサール倫理学の核心がある(p.265)。

しかし、(1)から(3)の主張の妥当性は必ずしも自明なものではない。(1)については後述するとして、(2)や(3)の主張に関するサポートはどこにあるだろうか。たしかに、「生全体が何かによって一貫して方向づけられてはじめて、自分の生き方を反省し、正当化し、ときには変えていくことができる」かもしれない(p.249)。だが、愛があれば生全体が方向づけられるとは限らないし、生全体が方向づけられるために愛が必要であるとも言えないのではないだろうか。どうして習慣や、社会的規範や、社会的役割や、功利計算であってはいけないのだろうか。わたしたちは愛を欠いてもこれらを通じて生き方の指針を得るのではないか。

9 規範的コミットメント

続いて、(1)の主張の内容について考えてみたい。難しいのは、愛が使命と同様に一種のコミットメントであるように描出されつつ、比類のない「絶対的触発」としても特徴づけられていることである。

一方では、愛は使命とともにアイデンティティを形成するための必要条件とみなされる。「使命」とは「人がそれに身を捧げるといふかたちでコミットしている価値タイプ」であり、「個人的なコミットメントが当為の真の源泉」となる(p.239)。本書が援用するコースガードによれば、たとえば行為者がある行為の指針 M にコミットするとき、そのひとは M を「追求するに値するもの」として認証しつつ、みずから「M を実現しようとする原因」として構成しようとする、そのような規範的な営みに踏み出しているとされる(Korsgaard, 1997)。同様に、行為者はたとえ「家族愛」のようにプリミティブな愛に関しても、その価値にコミットすることによって「実践的アイデンティティ」を形成する(pp.250-251)。(「そして父になる」という映画のタイトルを想起してもいいかもしれない)。そのコミットメントにあたっては、「愛するに値しないものとして破棄されることもありうる」だろう(p.251)。これらの記述は愛

がたんなる本能的衝動ではなく、一種の規範的コミットメントでもあることを示唆する。

ただし、ウォレスが指摘するように、コースガード流の「コミットメント」概念を導入するならば、それは少なくとも欲求のような受動的状態からは区別されなければならない(Wallace, 2006)。というのも、区別されなければ、あらゆる行為やその指針の実践にあたって規範的なコミットメントがなされることになってしまい、アクラシアのように「規範的にはコミットしていなかったけれど(意志の弱さによって)行為してしまった」というケースが説明できないからである。

ところが、本書では、愛は「絶対的触発」としても特徴づけられる。「たとえば子供を愛する母親によって、子供にミルクを飲ませることが、無条件的な強制力をもつことがある。彼女にとって、それをしないことはほとんど不可能である」(p.241)。だが、こちらの記述に軸足を置くと、今度は愛の価値の追求を、たとえばギャンブルにはまりこむことから区別できなくなってしまうのではないか。後者のような行為者もまた、ギャンブルによって人生を方向づけられ、アイデンティティを形成し、個別的状况にあってギャンブル行為に強制される(「たえざる自己批判」を通じて、なおみずからを賭博者として認証することすらありうるかもしれない)。

もちろん、こうした生き方は愛によるアイデンティティの形成プロセスとは異なると主張することもできるだろう(依存症と自由意志の関係を議論するとか、感情的状態としての愛と価値追求としての愛を区別するとか、愛に値するかどうかを反省する余地の有無を論じるとか)。しかし、そうすると、いかなる意味で愛の当為が「絶対的」とまで言えるのか、という疑問が生じる。むしろ、(ギャンブル依存とは違って)「批判と正当化に開かれている」(p.251)ものとして愛を捉えるならば、結局のところ愛は反省的に修正可能な感情のひとつのタイプとして、とりたててその「絶対性」を強調する必要はないように思われる。フッサールの倫理学には、一階のコミットメントとしての「使命」と、それに対する二階の形式的制約としての「反省」だけあれば十分であって、「愛」を持ち出すことの意義は希薄ではないだろうか。

(ただし、これまで論じてきたように、本書から浮かびあがるフッサール倫理学の個人主義は、その「反省」が独りよがりな自己批判に陥る可能性を排除しきれないようにも思われる。)

10 結

以上、フッサール哲学の規範倫理学としての可能性を考えるために、あえて本書に批判的な検討を加えた。冒頭で述べたように、本書がフッサール研究のみならず、思想史研究、さらには現代倫理学において大きな意義を持っていることは疑いない。この書評でとりあげた論点、すなわち実践理性の客観性、規範性の源泉、感情の間主観性、理性の自己批判、実践的コミットメントは、評者自身もまた考えあぐね、悩みつづけている倫理学の難問である。これらの難問に取り組もうとする読者にとって、本書はその平易ではない道のりを示しつつ、綿密なテキスト・クリティーク、そして哲学史をめぐる広い視野によって刺激的な展望をひらくものになるだろう。

参考文献

- Cullity, Garret [2006] “As you were? Moral philosophy and the aetiology of moral experience”, *Philosophical Explorations*, Vol. 9, No. 1.
- Korsgaard, Christine, M. [1997] “The normativity of Instrumental Reason”, in *Ethics and Practical Reason*, ed by Garret Cullity and Berys Gant, Oxford.
- O’Neill, Onora [2000] *Bounds of Justice*, Cambridge University Press.
- Prinz, Jesse. J. [2012] *Beyond Human Nature: How Culture and Experience Shape the Human Mind*, New York: Norton.
- Wallace, R. Jay [2006] *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason*, Oxford University Press.