

道徳的主体に内在する「他者性」に関する一考察

カント道徳哲学における「転回」の意義

蓮尾浩之*

はじめに

本論文は、カントの道徳哲学の構造を読み解き、そこで描かれている道徳的主体に内在する「他者性」を読み取り、その意義を考察するものである。カントの哲学には、他者という観点が欠如していると言われることがある。それは、カントが善の根拠を自律した意志に求めたという意味で、自己中心主義的な側面を持っているからと思われる。しかし、カントの想定する道徳的主体の在り方を読み解けば、そこにある種の「他者性」が内在していることが読み取れる。最終的には、それがどのような意味を持つものかを明らかにし、その意義を示したい。

第1章 カント道徳哲学における「転回」

カントは『実践理性批判』の中で、それまでの道徳に関する理論的枠組みを決定的に組み替えている。それは、簡単に言うと自由と人間の意志との関係における「転回」である。この「転回」によって、カントは『純粋理性批判』の範疇では十分に語ることの出来なかった理性の実践的な働きを論じることを可能にしている。本章は、この「転回」がどういうものであったのかということ、『純粋理性批判』から『人倫の形而上学の基礎づけ』を経て、『実践理性批判』にいたるプロセスを追いながら明らかにしよう。¹

道徳哲学において、カントがまず解決すべき問題とは、人間には自由に行為

* 大阪府立大学大学院人間社会学研究科博士後期課程在学中(2013年4月より)。

¹ カントの以下の著作においては、本文中、略号を使用して左側にアカデミー版、右側は岩波版による訳書の頁数を示している。日本語訳は必要に応じて適宜修正している。なお、日本語訳の修正に際して参考にしたドイツ語版は以下に示したとおりである。

・Kritik der reinen Vernunft (Kr); hrsg. von Jens Timmermann/Wilhelm / Felix Meiner Verlag, Hamburg. 1998 (有福孝岳訳(2001)『カント全集4 純粋理性批判 上』、(2003)『カント全集5 純粋理性批判 中』岩波書店)。

・Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (G); hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker / Felix Meiner Verlag, Hamburg. 1999.

・Kritik der praktischen Vernunft (Kp); hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme / Felix Meiner Verlag, Hamburg. 2003 (平田俊博、坂部恵、伊古田理訳(2000)『カント全集7 実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』岩波書店)。

を選択する余地がある、ということを示すことであった。「実践的な意味における自由は、選択意志 *Willkür* が感性の衝動による強制から独立していることである (Kr.B562/中 233)」とあるように、カントにとって私たち人間の行為を強制しようとするのは感性的な衝動であり、それによって予め決定されることなく人間が行為できるかどうか、が争点となる。カントは、「自然の諸法則に従う原因性 *Kausalität nach Gesetzen der Nature*」に規定されつつも、自らの行為を「自由による原因性 *Kausalität durch Freiheit*」によって規定することもできる、という二重の存在として人間を捉えることにより、この二律背反を処理しようとする (Kr.A444-451, B472-479/中 159-166)。ただし、カントは自由の現実性を説明したわけではないのであり (Kr.A558, B586/中 252)、人間の行為が必ずしも自然に決定付けられているとは限らない、ということを示しているにすぎない。『人倫の形而上学の基礎づけ』で、この仮説的な自由の概念が、より厳密な意味で人間の意志の自律として捉え直される。それはつまり、人間の自律した意志の働きによって、道徳性や善が成立すると考える、ということだ。

『基礎づけ』は「道徳性 *Moralität* の最上原理の探求と確定」(G.392/11) を目指すものであり、「善意志 *guter Wille*」のみが無条件に善いものである (G.393/13)、という前提に基づいて議論が進められている。善意志とはどのようなものか。私たちが善悪を表現するあらゆる言葉には、「～すべき」「～しなければならない」といった義務の意識が含まれる。この場合の「意志」とは行為を決定する能力なので (G.427/63)、善意志とは「～すべき」という義務の意識に基づいて行為を決定する能力のことである。義務の意識に従う意志は、行為を必然的に規定する原理を意識し、それに従って行為を決定する。この原理こそが道徳法則であり、この時、意志は「もし…ならば～せよ」という仮言命法 *hypothetischer Imperativ* ではなく、端的に「～せよ」という定言命法 *kategorischer Imperativ* に従わなければならない。(G.414-417/43-47) 仮言命法は、条件に当てはまらなければ従う必要はないが、定言命法は条件に関係なく必然的に行為を規定することが可能だからである。以上のことから「義務の意識に従って働く意志」とは、端的に「～せよ」という定言命法に従って行為を決定する意志であることが明らかになる。

あらゆる条件を考慮に入れることが出来ない以上、この原理は私たちが自らに与えるものだと考えざるを得ない。ここでは理性がそれ自体で純粋に行為を決定することが可能である、とまで考えられる。そうでなければ、無条件的な原理は与えることが出来ない。この場合、理性は、義務の意識という内的な原理だけで無条件的に行為を決定する。よって、善意志とは、理性の働きだけで行為を決定する、純粋意志であることになる。このように善意志は自らに行為の

原理を与えるため、「一つの法則である」(G.440/82)という自律した特性をもつと考えられている。つまり、「義務の意識に従って働く意志」とは、自らに対して自由に義務の命令を与える「自律した純粋意志」であると結論付けることが出来る。

しかし、ここまでの議論ではカント自身が「どのようにしてこの(自由という)前提それ自身が可能であるか、ということは、人間理性によっては決して洞察できない(G.461/112、括弧内引用者)」として、理性が本当に純粋に行為を決定する能力をもつのかという問題を未解決のまま残してしまっている。カントは『実践理性批判』において、この問題を劇的な方法で捉えなおす。それは、これまで自律に基づいて可能だったはずの善の原理である道徳法則を、「純粋理性の事実 *Faktum der reinen Vernunft*」「必当然的に *apodiktisch* 確実な事実」としたことである(Kp.47/190)。これによって、逆に自由を演繹することが出来ると考えられている。理性は人間の行為を規定する「自由による原因性」の能力であるが、でたらめに行為するわけではない。理性は行為の選択の際に、行為を規定するための原理を同時に選択する。つまり、義務に基づいて行為する際、その行為の原理である道徳法則＝自由による因果性によって行為を決定するということが含意されているのである(Kp.55/202)。こうした、行為の原理としての道徳法則の選択まで含んだ義務への意識というものが、カントが「理性の事実」と呼ぶものである。道徳法則を選択するためには、自らの意志が自律した純粋意志でなければならないので、義務の意識に基づいて行為することは、自らを自律したものとして行為することでもある。

こうした、自由と意志の間の「転回」こそが、カントの道徳哲学を成立させている。それまでは、自由に行為を選択することが可能である、という想定の上で、自らを律し義務に従う、という善意志も可能になると考えられていた。しかし、今やカントはある種の否定しがたい事実として、義務の意識に従って行為する能力を人間に認めるのである。

この点に関して、カントの論証が成功しているかどうかを問うことには、あまり意味がないだろう。そもそも、自由が実在的であるか否かという問題は、『純粋理性批判』の二律背反の議論において、人間を二重の存在としてとらえることによってしか解決されなかった。いわば、その理論的な論証が不可能であることは既に明らかになっている。それにも拘らず、カントはこの「転回」によって人間が自由の領域、つまり、道徳の領域にも生きていることをある種の事実として認めたのである。これは一種の「飛躍」であるが、この「飛躍」なしに道徳的な問いは成立しないことをカントは論じているのである。『基礎づけ』は、私たちの一般的な道徳性の意識から、最上の原理である自由へと昇っていくという記述になっているが、それは自然の領域から道徳の領域を語るような

在り方、つまり幸福や快に基づいて善が成立するという考え方を否定し、自然の領域を踏み越えなければ本当の意味での道徳的な問いは成立しない、ということを示すプロセスなのである。

以上のように、カントが想定している道徳的主体とは、ひとまず自らの意志によって行為を決定する自律的な主体である。ここに、極めて自己中心的な側面を読み取ることは不自然なことではない。では、こうした主体に内在する「他者性」とはどういったものなのか。

第2章 「他者性」の導入としての「コペルニクスの転回」

前章では、カントの道徳哲学における決定的な「転回」を確認した。カントの想定する道徳的主体は、善を規定する原理を自らのうちに求めるという意味では、極めて自己中心主義的な性格を有している。しかし、この「転回」には「他者性」の導入という隠された意味がある。本章では、それを示す前段階として、柄谷行人の「コペルニクスの転回」に関する議論を参照しよう。

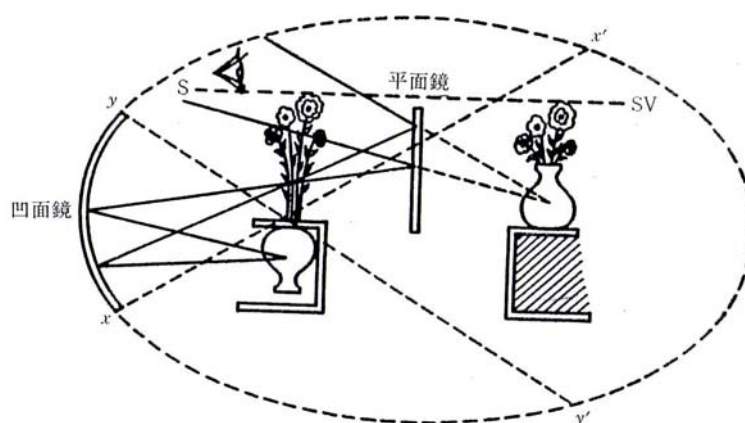
柄谷行人は、その著書『トランスクリティーク』の中で、カントの「コペルニクスの転回」を、「「他者」を中心とする思考への転回」としている²。コペルニクスの転回とは、「われわれの全認識は諸対象に従わなければならない」という従来の観点から、「諸対象がわれわれの認識に従わなければならない」という観点への転回である（Kr.B XVI/上 33）。それは、私たち人間の内にある悟性の構成する力によって認識が成立するという考えであり、一見すると主観中心主義への転回という意味をもつように思える。しかし、柄谷が言うには、カントは現象と物自体を区別することによって、内省のうちに留まりながら「他者性」の導入することを可能にしたのだという。それはどういうことか。

カントは現象と物自体を区別する。『純粋理性批判』では、人間のア・プリアリな認識の能力が認められるが、それはただ現象のみに関わるものであり、諸対象における物自体は私たちの知られざるものとされる（Kr.B XX/上 36）。つまり、ここでは私たちが自らの能力によって認識を構成することが可能な領域と、その能力が及ばない領域が想定されている。コペルニクスの転回とは、簡潔に言うならこうした「見かけ上の世界」と「背後にある世界」という「二重の視点」の導入である。コペルニクス自身は、言うまでもなく天動説から地動説への転回を果たしたが、それは「太陽が地球の周りを回っている」という「見かけ上の世界」の在り方と、「太陽を中心として地球が回っている」という「背後にある世界」における在り方、という二重の視点を可能にするものであった³。

² 柄谷(2010)、56頁。

³ 岩崎武雄がペイトンの議論を参照して同様のことを述べている。岩崎(1965)、25頁注。

柄谷自身が語っている例を挙げてみよう⁴。録音した自分の声を初めて聴いた時に違和感を覚えた人は多いだろう、写真が発明された当初も、似たように自分の顔を見て違和感を覚える者が多かったという。私たちは、鏡を見ることで自分自身の姿を知ることが出来る。それは精神分析でよく言われるように、「他人の視点」を奪うことで可能になっている。だが、その時、私たちは自らを「あるがまま」に見ているわけではなく、あくまでその「写像」を見ているにすぎない。鏡を見ることは、「他者が見ている私の写像」を奪い取ることである。また、私たちは普段から自らの声を聴いているが、それも客観的に私たちが発している音そのものではない。一方、写真や録音した声にはある種の「客観性」がある。だからこそ、私たちはそこに強い違和感を覚えざるを得ないのである。もちろん、柄谷も指摘しているように、写真や録音した声も結局のところは「写像」にすぎない。だが、重要なのは、初めてそれを見たり聞いたりしたときに覚える違和感であるという。柄谷は、それを「強い視座」と表現する。写真も結局は「見かけ上の世界」を写したものにすぎないが、写真に写った自分の姿は、鏡の比喻で語られる自己のイメージに対する決定的な疑義を差し挟むことになるだろう。そこで、私たちは「見かけ上の世界」と「背後にある世界」のズレを感知するのだ。



ラカン(1991)、224 頁の図

柄谷の議論を別の側面から補ってみよう。上の図は、ラカンが自己に関する精神分析的な理論を説明する際によく使われたものである。台の上の花束のあたり (S) に私たちの目があると仮定すると、私たちは直接台の下に隠された花瓶を見ることは出来ないが、花瓶は背後の XY 凸面鏡に写し出される。そのため、

⁴ 柄谷(2010)、73-76 頁。

もし図の右側 (SV) から XY 凸面鏡を覗き込むことが可能であれば、そこに花束と花瓶の「統一体」を観察することが出来る。しかし、私たちはその「統一体」を、平面鏡を通じてしか見ることは出来ない。この「統一体」が自己像の比喩であることは説明不要であろう。平面鏡に写った自己像は「自己そのもの」ではなく、あくまで「見かけ上の世界」における「写像」である。重要なのは、この鏡を少し傾げるだけでも自己像はうまく見えなくなる、ということだ。ラカンは、この平面鏡の傾きが「他者の声によって支配されると仮定できる」と述べている⁵。「見かけ上の世界」の在り方は、「背後にある世界」の在り方に呼応している。だからといって、私たちは「背後にある世界」、つまりこの図の全体像を観察することはできない。しかし、平面鏡が揺り動かされた際に生まれるであろう「強い視座」は、「見かけ上の世界」と「背後にある世界」のズレを感知させる。

いずれの例にしても、鏡に映し出された「写像」が自己そのものの姿と考えられていれば、「強い視座」は決して生まれない。また、私たち自身が「写像」としてしか見られない自己像は、鏡の向こう側で自己そのものの姿を見ているかもしれない「他者の視点」に呼応して成立している。現象と物自体という区別、つまり「見かけ上の世界」と「背後にある世界」を区別することでしか、こうした構造は成立しないのだ。

カントにとって、確かに世界は私たちの主観的な作用によって構成されるものである。しかし、それは「見かけ上の世界」にすぎず、そこには常に「背後にある世界」とのズレがある。カントはこうした「背後にある世界」としての「他者性」を哲学に導入したというのが、柄谷の主張である。私たちは、この「他者」に決して辿り着くことが出来ない。よって、ここでの「他者性」とは、「到達不可能性」という性格を有している。また、この「他者」は既にある自己像を揺り動かし、別の自己の在り方を私たちに示すだろう。よって、この「他者性」は、私たちに「別のあり得る可能性」を示す働きをする。「コペルニクスの転回」を「「他者」を中心とする思考への転回」と柄谷が捉える意味は、以上のところにある。

第3章 カント道徳哲学における「転回」と「他者性」

前章では、柄谷行人のカント論を参照し、「他者性」の導入としての「コペルニクスの転回」がどのように捉えられるかということを確認した。そこでの「他者性」の導入とは、「見かけ上の世界」に対して、「到達不可能」でありながらも、「別の可能性」を示す「背後にある世界」を想定することであった。本章で

⁵ ラカン(1991)、225頁。

は、こうした観点を足がかりにして、第1章で論じた道徳哲学における「転回」においてもある種の「他者性」が導入されていることを明らかにしよう。

ところで、私たちは、これまでどのように行為することが道徳法則に従うことになるのか、ということを論じてきていない。この問題は、『実践理性批判』の「範系論」で中心的に論じられており、そこで示されているのは、自律した意志に従って行為を決定する際の判断力の規則である。

君が為そうとしている行為が、君自身が自然の一部であるとし、その自然の法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、君はその行為を君の意志によって可能なものとみなし得るかどうか、自らに問うてみよ (Kp.69/223)。

また、『基礎づけ』では、定言命法の法式の一つとして以下のものが存在する。

自らの行為の格律が自らの意志によって、あたかも普遍的自然法則となるべきであるかのように行為せよ (G.421/54)。

道徳法則に従うということは、自らの行為の原理、すなわち意志が普遍的自然法則となるように行為することであることが示されている。しかし、もしそれが達成されてしまったとするなら、その時、私たちの行為はただ単に自然法則に基づいて自動的に決定される場合と変わらない。そこには、行為を選択する余地は存在しない。よって、もはや道徳や善の問題が成立する余地は全くない。つまり、ここでは私たちが道徳法則に完全に従った時、つまり義務を果たした時に、一度開かれたはずの道徳の領域が消滅してしまうことが示唆されている。従って、定言命法が意味を持つのは、私たちがそれに完全に従うことは出来ない、という限りにおいてである。

道徳法則からの命令は、それを果たした時には無意味になってしまうようなものである。一連のカントの記述に現れる「~かのように als ob」という表現は、この点における限界を端的に表している。私たちは、「叡智界」を生きる存在として道徳法則に基づいて自由に行為を決定できる一方、同時に「現象界」を生きる存在として、自然法則に基づいた種々の感性的な欲求からの誘惑にさらされている。いずれかの原理に一方向的に従っているわけではないのだ。『純粹理性批判』におけるカントの仕事は、自然の領域に回収されないように自由の領域を守ることであったが、人間が自由の領域のみに生きると考えることもまた否定されなければならないだろう。第2章での議論に即して述べるなら、自由の領域こそが、道徳の問題において「背後にある世界」である。カントは、どれ

だけ道徳的に思える行為でもこの「背後にある世界」の原理に従っていなければ、それが道徳的であるとはいえないことを論じている。例えば「人に優しくする」といったような行為が、「人によく思われたい」「相手からも優しくしてほしい」などといった感性的な欲求に基づいてなされている、と考えることは「見かけ上の世界」における原因と結果の関係をそのまま当てはめることである。しかし、それはもはや義務と呼べるものではない。「見かけ上の世界」における原理を「背後にある世界」の原理と同一視すること、つまり、行為の見かけ上の原因である幸福や快に基づいて道徳性を基礎づけようとすることは、鏡に映った自己像を自己そのものの姿であると考えようような「誤謬」なのである。念のため述べておくと、幸福や快などの感性的欲求と道徳的な義務が、必ずしも対立するわけではない。義務に基づく行為が、たまたま幸福や快を満たすということはある。言うなれば、幸福や快といった自然法則に基づく行動原理から「切り離されて」義務が規定されなければならない、ということである。こうした形で義務を規定する原理は、決して知り得ない領域にある。しかし、私たちは実際にその原理に従って行為している、あるいは、私たちがその原理に従って行為している存在である限り、道徳的な問題を考えることが可能になる。カントの「転回」はこうした意味を持つのである。

では、自然法則から「切り離された」原理を導入することによって、どうして道徳的な問題を考えることが可能になるのか。それは、道徳法則が自由の原理であるとされていながら、その実態がむしろ不自由な原理であることの意味を考察することで明らかになる。私たちの日常的な「自由」というものの捉え方に基づけば、端的に「～せよ」という定言命法に従うことはむしろ不自由であるといえる。しかし、この原理を人間理性に埋め込むことにより、定言命法に従うか、それとも感性的欲求（自然法則）に従うかという選択の余地が生じ、具体的な行為を選択する可能性の条件が担保されるのである。素朴な意味での人間の自由とは、こうした行為の選択の水準にある。よって、法則の意識によって行為を規定する意志 *Wille* の働きと、行為を選択する選択意志 *Willkür* が区別される⁶。カントは、義務を意識し行為を規定する意志 *Wille* の自律した働きを人間理性に認めることにより、行為を選択する選択意志 *Willkür* の自由を確保したのである。

以上のように、カントの「転回」は、私たちが決して知ることのない「到達不可能」な領域を、行為を規定する原理として導入することである。それは、いくら論理的に捉えようとしても掴み損ねざるを得ない自由という原理が、それでもなお、自らの行為を実践的に規定している、という視点に立つことである。

⁶ *Wille* と *Willkür* の区別に関してはベック(1985)を参照。また、ベックの記述は自由と意志の関係においても参考となるところが多い。ベック(1991)、218-223頁。

その意味において、自由＝道徳法則とは私たちにとって永遠の「他者」である。しかし、カントはそれを「転回」によって理性のうちに埋め込んだ。よって、それは私たち自身の内なる原理でもある。こうした、自己の内的な原理でありながら、同時に自らにとって知り得ない「他者」としての道徳法則に従って行為する主体、これがカントの描く道徳的主体の姿である。また、それによって、自然法則に基づく因果性、つまり行為という結果に至ったのは何らかの原因＝感性的な欲求が存在しているからだ、という視点とは異なる「別の可能性」に基づいて生きることが可能になる。こうした「二重の視点」に立つことによって、「見かけ上の世界」と「背後にある世界」との「強い視座」が生まれるのである。

おわりに

本論文では、カント道徳哲学における「他者性」を中心に考察してきた。そこで描かれた道徳的主体の在り方は、現代を生きる私たちにとっていかなる意義を持つだろうか。

現代において、私たちの生の在り方は多様化し、自己分析などに関するあらゆる方法論が、自らの欲望を分析する手段として存在している。一見すると、私たちの生をより豊かにしてくれる環境が整っているように思える。しかし、どれだけ選択肢が広がり、自己を追及する道筋が整備されたとしても、それは「見かけ上の世界」における在り方の域を出ない。もし、ある生き方が世界の全てであるなら、私たちが自らの行為を振り返ったり、問い直したりすることはないだろう。その在り方が「本当に善いのか／悪いのか」という問いが可能になるためには、「強い視座」によって自らの生きている偏狭な世界が揺り動かされ、「背後にある世界」を感じねばならない。カントの道徳哲学はそうした視点を可能にする「他者性」を自らのうちに導入しているのである。

最後に、一つの課題を提示しておきたい。既に確認したように、私たちは「背後にある世界」を直接感じ取れるわけではないため、実際に「強い視座」を感じる状況とは「見かけ上の世界」同士の対立という形をとるはずである。鏡に映った自己像も写真も、本来なら共に単なる「写像」にすぎない。道徳の問題に言い換えるなら、直接的には具体的な生き方や行為の対立、つまり「私（誰か）によって善い行為が、あなた（別の誰か）にとっては悪い行為である」という形をとるだろう。勿論、その対立を通じて「背後にある世界」を感じることなしに真の葛藤は得られない。もし、それが感じられないとしたら、「私とあなたがそれぞれ別のものを信じている」ということをただ理解するだけに過ぎない。「私は「人を殺してもいい」と思うが、あなたは「人を殺してもいい」と

は考えない」ということが、単なる意見の相違ということで片づけられるのであれば、善悪の問題は生じない。カントの道徳哲学は、こうした「背後にある世界」の視点を導入したという意味においては非常に優れている。しかし、少なくともここまでの議論では「見かけ上の世界」における対立が、どのようにして「背後にある世界」を感じさせるのか、ということは論じられていない。カントの文脈に即して表現するなら、「叡智界」と「現象界」という二重の視点から人間存在を分析することによって、カントは道徳的な問いを可能にした。もとより、『純粋理性批判』から『実践理性批判』にいたる議論で、カントはひたすらこの二重の視点に基づいて人間存在の在り方を論じているのである。潜在的には、私たちは既に道徳法則に規定されている以上、義務に従って生きているといえる。しかし、それは直接与えられているものではないのだから、私たちは義務を（知ることは出来ないにしても）感じ取ることになる契機を「現象界」のうちに見出さなければならないはずだ。なぜなら、私たちが実際に経験するのは、「現象界」で生じる出来事だからである。よって、「現象界」を生きる私たちの姿に内在した形で、それを超えた義務が現れるモデルを考察することが今後の課題として残されているといえる。

文献一覧

- 柄谷行人 (2010) 『トランスクリティーク カントとマルクス』岩波現代文庫。
岩崎武雄 (1965) 『カント「純粋理性批判」の研究』勁草書房。
Lacan, Jacques (1991) ジャック・ラカン著／ジャック・アラン・レール編／小出浩之、小川周二、小川豊、笠原嘉訳『フロイトの技法論〈上〉』岩波書店 (*Le Séminaire Livre I 1953-1954 : Les écrits techniques de Freud*: Éditions du Seuil, 1975)。
Beck, Lewis White (1985) ルイス・ホワイト・ベック著／藤田昇吾訳『カント『実践理性批判』の注解』新地書房 (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*: The University of Chicago, 1960)。