

Title	美的義務論：<美的>と<倫理的>をめぐって
Sub Title	Aesthetic deontology : the aesthetic and the ethical
Author	西村, 清和(Nishimura, Kiyokazu)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2014
Jtitle	哲學 No.132 (2014. 3) ,p.63- 91
JaLC DOI	
Abstract	<p>We often say to a person who cannot enjoy Mozart's opera: "you ought to listen and enjoy Mozart's opera in correct manners". The 'ought' in this expression of ordinary language makes us assume that there is a deep connection between the aesthetic and the ethical. How can we think of this sort of aesthetic 'ought'?</p> <p>The ethical consideration of 'ought' in respect of actions is called deontology. In analytical philosophy since 1980's, epistemic deontology which focuses on the propositional attitude of belief has been modeled upon deontology of actions. Now, aesthetic judgments could be regarded as propositional attitudes, and it seems to be possible that aesthetic deontology is modeled upon epistemic deontology.</p> <p>According to Sellars-Chrisman's distinction between rules of criticism and rules of action, I find aesthetic 'ought' as rules of criticism which do not entail but imply rules of action for deontology. I also examine Davidson's concept of 'the partitioning of the mind' and Nagel's distinction between 'the perspective of a particular person' and 'an objective view', and situate aesthetic 'ought' in the tension and conflict between the personal taste of a particular subject and the normative taste of its community, both of which it has in its single mind.</p>
Notes	特集：論集 美学・芸術学： 美・芸術・感性をめぐる知のスパイラル(旋回)
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000132-0063

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

美的義務論

——〈美的〉と〈倫理的〉をめぐって——

— 西 村 清 和* —

Aesthetic Deontology: the Aesthetic and the Ethical

Kiyokazu Nishimura

We often say to a person who cannot enjoy Mozart's opera: "you ought to listen and enjoy Mozart's opera in correct manners". The 'ought' in this expression of ordinary language makes us assume that there is a deep connection between the aesthetic and the ethical. How can we think of this sort of aesthetic 'ought'?

The ethical consideration of 'ought' in respect of actions is called deontology. In analytical philosophy since 1980's, epistemic deontology which focuses on the propositional attitude of belief has been modeled upon deontology of actions. Now, aesthetic judgments could be regarded as propositional attitudes, and it seems to be possible that aesthetic deontology is modeled upon epistemic deontology.

According to Sellars-Chrisman's distinction between rules of criticism and rules of action, I find aesthetic 'ought' as rules of criticism which do not entail but imply rules of action for deontology. I also examine Davidson's concept of 'the partitioning of the mind' and Nagel's distinction between 'the perspective of a particular person' and 'an objective view', and situate aesthetic 'ought' in the tension and conflict between the personal taste of a particular subject and the normative taste of its community, both of which it has in its single mind.

* 國學院大学教授, 慶應義塾大学非常勤講師

序

モーツァルトのオペラは、おとぎ話のような他愛もないストーリーが不自然な音楽によって延々と続くばかりで、わたしはいっこうに楽しむことができないというひとがいれば、オペラ好きなひとや音楽の専門家はあきれ果てたという顔をしてさげすむように、ときには哀れむように、「きみはモーツァルトのオペラを正しく聴くべきであり、それによって正しく評価して、正しく楽しむべきである」というかもしれない。パンク・ロックやある種のカルト映画やホラー・スプラッター映画はしばしば「悪趣味だ」といわれるが、それは「ひととしてそんな低俗なものを好むべきではない」という、たんに美的な非難にとどまらず、人格や品位をもうたがう倫理的な非難をひびかせる。

実際、われわれが美的経験や美的趣味判断にかんして、日常的に「…べきだ」というような言い方をしているということからは、〈美的〉なものとは〈倫理的〉なものあいだに、ある深いつながりがあることを予想させる。この問題についてわたしは別の機会に、ひとつはキッチュと悪趣味について¹、もうひとつは不道德や悪とされる作品や景観に対する美的態度について²、個別に論じたことがある。ここではより一般的に、こうした美的経験や美的趣味判断にかんするある種の「当為」の日常的語法のもつ倫理性について問うてみよう。

行為の「当為 (ought)」を主題とする倫理はしばしば「義務論 (deontology)」と呼ばれる。ところが近年、とりわけ80年代以降の分析哲学では、行為の義務論的当為を認識にまで拡張する「認識的義務論」がトピックとしてさかんに論じられるようになる。一方で伝統的な美学では、とくにカント以来、美的経験ないし美的趣味判断は認識にかかわる経験や判断をモデルとして構築されてきた。カントによれば、美的趣味判断は認識判断のように厳格なルールにしたがった客観的普遍妥当性、つまりは合理性の規範をもたないが、しかし最終的には「共通感覚」のような人間の普遍性にもと

づいて、だれもが美しいと判断する「べき」主観的普遍妥当性を要請する。ところが近年の認識的義務論の論争にあって、美的義務論がとりあげられることはほとんどない³。それゆえ、いまあらためて現代の認識的義務論をモデルとして、果たして美的義務論がなりたつのかどうかを考察することは意味がある。

認識的義務論がとりあげる認識のモデルは「信念」である。ところで分析哲学では信念は、ある命題 (*that p*) に対して主観がとる態度——この命題を「考える (*think*)」、「欲求する (*desire*)」、「想像する (*imagine*)」、「恐れる (*fear*)」、そしてまれにしか言及されないが「感じる (*feel*)」など——、いわゆる「命題的態度 (*propositional attitude*)」の一種として、しかもそれら命題的態度の範型としてあつかわれる。それゆえ認識的義務論は、「ひとは命題 *p* を信じるべきである (*ought to believe that p*)」という主張の義務論的妥当性を論じる。ところで、美的趣味判断も信念という命題的態度の一種——「わたしはモーツァルトのオペラは美しいということを感じる」——と見ることもできないわけではない。そのとき認識的義務論をモデルとする美的義務論が問うべきは、「あなたはモーツァルトのオペラは美しいということを感じるべきである」という主張の義務論的妥当性である。それゆえ美的義務論の正否を論じるには、まずは信念にかかわる認識的義務論を検証する必要がある。

1 信念の義務論

信念の義務論は、行為の義務論との類比にもとづいている。ウィリアム・アルストンによれば、このようなやり方で信念をあつかう「もっとも著名な現代の義務論主義者」⁴はローデリック・チザムである。

もし自己制御が活動にとって本質的なものであるなら、われわれの信念 (*belief*)、われわれが信じること (*believing*) のあるものは行為であるように見える。あるひとが熟慮し (*deliberates*)、最終的にある結論にいたるとき、

かれの決定 (decision) は、われわれがかれに帰属する他のすべての行動がそうであると同様に、かれの制御のうちにある。もしかれの結論が筋がとおらない (unreasonable) ものであれば、それはかれが受け入れるべきではなかった結論であり、われわれはつぎのようにいってかれを説得するかもしれない——「でもきみは、かくかくのことが真であると想定する必要はなかった。どうしてきみは他のこれらの事実を考慮しなかったのか」。われわれは、かれの決定はかれが避けることのできたものであり、ただかれが避けることを選択していたなら、かれはより道理にかなった (reasonable) 推論をなしていただろうとみなす⁵。

この立場からすれば信念の義務論とは、「信じること」においてひとは、十分に真であるように思える信念のみを許容する認識的原則に違反するべきではないという主張である。ところで、信念に要求や許容、義務、叱責、非難といった概念が適用されるのは、それが「随意制御のもとに (under voluntary control) あるばあいだけ」⁶である。ひとが選択できない事柄について許容されているとか禁止されているとかいうのは意味をなさないし、決定する能力をもたないのに当人を非難することもできない。それゆえ行為の義務論と平行に主張される信念の義務論で問われるべきは、認識や信念にかんして、チザムのような信念の義務論主義者が主張するように、そうした随意制御が可能なかどうかである。

信念の義務論にかんする最近の論調は、あからさまに信念の随意性を主張することはない。たとえばシャー+ヴェルマンも、自分が「なにを信ずべきかを決定することなど、あきらかに不可能である」⁷として、信念の不随意性を主張する。それにしても、ひとが「that *p* を信ずべきかどうか」という問いに直面して熟慮するということはごくふつうにある。ひとが確信をもてない主張をなすとき、ひとは自然に「自分がいったことを自分はほんとうに信じているのかどうか」と自問する。しばしばひとは、自分が聞いたり読んだりしたことがらを信ずべきかどうか思案する。それゆえ

シャー+ヴェルマンにとって信念の義務論の問題は、こうした「ドクサ的熟慮」が信念の不随意性といかに両立するかにある。

シャー+ヴェルマンによれば、信念にかかわる熟慮とは「信すべきかどうか」の結論を得ることを目標としてなされる推論である。信念にかかわるこうした推論は、まずは判断において生起する。「判断とは、ある命題を肯定する認知的な心的行為である」。それが認知的であるのは、「それが当の命題を真として提示すること——あるいは…それを肯定すること——をふくむからである」。これに対して「信念は、ある命題を真として表象する心的状態であり、それゆえ認知的行為というよりもむしろ認知的態度である」⁸。これら判断と信念というふたつの概念にはいずれも「正しさのおなじ基準」が含意されている——つまり「それらはその内容が真であるとき、そしてただそのときにのみ正しい」。そしてこのことから、「that p を信すべきかどうか」についてのドクサ的熟慮は「 p かどうかという問いに対して透明であるという事実」⁹が結果すると、シャー+ヴェルマンはいう。ここにいう「透明性」とは、「that p を信すべきかどうか」についての熟慮は、結局のところ事実として「 p かどうか」についての探求と判断にむかうこと、その結果「 p である」という判断がなされれば「that p を信じるべし」ということが帰結するということである。なるほど事実の真は自分が随意に判断し決定することができない。だがドクサ的熟慮とは「 p であるかどうか」にかんする推論を介しての「正しさの規範」にもとづく判断であり、そのかぎり「 p かどうかについて決断しようところみる」ことである。それゆえ信念の形成と維持においては、ひとは「真理-貢献的 (truth-conducive)」であるべく熟慮する。こうしてシャー+ヴェルマンは、一方で判断の随意主義にもとづく信念の義務論を否定しつつも、推論と判断にもとづく熟慮による信念の義務論を主張するのである。

シャー+ヴェルマンのいう熟慮にかんして注意すべきは、これによって

ふたつのことになった事態が想定されていることである。ひとつは「that p を肯定するかどうか」つまり「that p と判断すべきかどうか」であり、ここでの〈べし〉は「正しさの基準」にもとづく推論、判断という認知的行為の当為であり義務である。もうひとつは、「that p と信ずべきかどうか」つまり信念という心的状態の「肯定的態度を形成するかどうかの熟慮」である。シャー+ヴェルマンは、これらふたつの熟慮のあいだの関係について、前者から後者への移行、つまり「肯定の行為から肯定的態度への移行」がいかに生じるかはなおあきらかではないといいつつも、推論によっていったん命題 p が真と判断され心に提示されれば、それが「 p を真とする恒常的な表象」を引きおこすことはごくふつうのなりゆきだという。だがそうだとすると、判断するという心的行為はそのまま信じるという心的状態に帰着するから、「判断すべきかどうか」にかんする熟慮と「信じるべきかどうか」にかんする熟慮の区別は、結局は意味をなくしてしまう。

この難点に対してシャー+ヴェルマンは、じっさいには that p と判断することがただちに「いま信じるかどうか」の問いを確定するとはかぎらないという。ひとは推論によって「自分の乗る飛行機が墜落することはない」という結論にいたるとしても、なお「それは落ちるだろう」と信じている自分に気づくことがある。アリストテレスが「アクラシア」¹⁰と呼び、「意志の弱さ」ともいわれるこうした現象が示すように、「 p かどうか」を推論によって肯定したからといって、自分がそれをいま信じるとはかぎらない。しかしこれは、推論による正しい判断と熟慮がそれに対応する信念をもたらさないという点で「合理性の失敗」である。ここでは「不合理な病的恐怖 (phobia) が、ひとがなにを信じるかを確定する際に支配的」であり、その結果生じたパラドックスは当人の心のなかの一連の思考が不合理であることに由来する。だがそうだとすれば、こうした事例は病的な例外であって、通常であればやはり正しい判断と熟慮はそのまま信念状態に帰着することになる。

シャー+ヴェルマンはさらに、that p を「受け入れること (acceptance) は、判断する行為とはことなつたひとつの態度である」として、このふたつを区別する。テレビで大統領の演説を聴いていて「嘘つき!」と考えているとき、「大統領は嘘をついている」というこの陳述を自分は真であるとみなし受け入れつつも、そのことを信念としてもつにはいたらないかもしれない。このときひとは p を受けいれているが、それが信念の資格もつかどうかについてなお疑念をもっている。それゆえひとは、すでに自分が受けいれている命題に対して、あらためて「真理の基準」にしたがう意識的な判断によって、それをほんとうに信じるべきかどうかを確定しようとするが、その際要求されるのは、その真偽を熟慮するために十分によい「証拠への敏感さ (evidence-responsiveness)」¹¹ である。つまりシャー+ヴェルマンにとって、信念は三人称的で客観的な「正しさの規範」をふくむ概念であり、ドクサの熟慮はこの規範にしたがうとき合理的で失敗するとき不合理であるような推論の一種である以上、命題をたんに個人的、一人称的に受け入れることはいまだ信念の名に値しない、したがって信念とはことなつた態度であるが、事実としてひとはしばしばこの態度にとどまっている。そしてここでも、そうした態度はいずれほんらいの信念へと格上げされるか捨てられるかするべきものである。

シャー+ヴェルマンの、命題の真偽を判断し、それを「信ずべきかどうか」を熟慮するための「証拠への敏感さ」の要請は、リチャード・フェルドマンのいう「証拠主義的観点 (an evidentialist view)」¹² に呼応するものである。フェルドマンも、意志的行為におけるようにわれわれが「信じようとする意図を形成することはない」としてドクサ的不随意主義に立つが、一方である役割に付随する「役割の当為 (role oughts)」¹³ というものがあると主張する。教師はことがらをはつきり説明するべきであり、親は子どもの面倒を見るべきである。ところでわれわれは「世界における自分の経験に応じるかたちで信念を形成する」のであり、この意味でわれわれは

「信念主体 (believer) という役割を担っている」。信念主体は、われわれにとって選択の余地のない役割であり、「信念主体であることは、われわれのおかれた情況 (plight) である。われわれはその役割を正しく果たすべきなのである」¹⁴。「よく信じること」がふたつの態度のうち的一方を許容するとき、信念主体はその一方に対する「権利」をもつし「許容」されているが、他方は「禁止」されている。それはあたかも、当人が制御できない属性であっても、その属性——たとえば「美しい」——のゆえに賞賛されたり非難されたりするのと同様である。それゆえ、われわれが信念主体という役割をもつということは、信念形成という活動を正しくなすべきであるという義務をも負うことを意味する。そうだとすると信念主体に課せられた、随意制御を含まない認識的当為とはなにか。ここでフェルドマンが提起するのが、ひとは望みや恐れではなく「つねに自分の証拠にしたがうべきである」という「証拠主義的テーゼ」である。

もちろん現実には、ある命題を信じるための十分な証拠が欠けているばあいがある。ある命題を支持する証拠とそれに反する証拠の重みがひとしいばあいに、証拠主義が「唯一受けいれうる態度は判断を宙づりにすることである」。また、単独犯による犯罪であるのに、ふたりの容疑者がおなじ証拠によってひとしく有罪とされるばあいには、ひとはどちらか一方の容疑者が有罪であると信じるべきではないだろう。しかし、ふたつ箱があってどちらかに爆弾があるときなにもしないでいることは「無分別であり (imprudent)、おそらくは不道徳である」から、ひとはどちらを開けるかの判断を中断すべきではない。とはいえ「ここでの当為は思慮分別の (prudential)、あるいは道徳的当為であって、認識的当為ではない」。認識的には、ひとはやはり判断を宙づりにするべきである。もっとも困難なケースは、ひとはひかえめな証拠しかもたないばあいである。このときひとは判断を宙づりにすることも、命題を信じることも許容されるだろうが、信じるばあいは認識上のリスクを負う。このようなケースに対して

フェルドマン自身は証拠主義の立場から、たとえ証拠が決定的でなくとも自分の証拠が命題に対して「ニュートラルであるよりは支持的であるなら、信じるべきである」という。

シャー+ヴェルマンの証拠主義にとって、信念という「正しさの規範」をふくむ概念に値し、ドクサ的熟慮が真理-貢献的に唯一めざすべきは「真の信念」である。だがフェルドマンにとって、唯一「真理とその体系としての知識」を信念形成の目標とするのは現実的ではない。じっさいには、認識的には不合理なやり方で真理を信じているひともいれば、認識的には合理的だが偽の信念を形成するひともいる。それゆえフェルドマンにとっては、シャー+ヴェルマンのいう「真の合理的な信念」のほかにも、事実として知識にはいたらないが「道理にかなった信念」や不合理な信念もある。そうした信念は十全な意味で合理的ではなく、それゆえ認識的価値を欠くかもしれないが、それでも思慮分別の、あるいは道徳的な価値をもつことはある。それゆえフェルドマンの証拠主義は、ひとは自分が「確信していないすべての命題についてより多くの証拠を追求する認識的責務がある」というようなつよい当為は主張しない。それが主張するのは、さしあたり「現時点であなたがもっている証拠」にもとづいて「道理にかなったやり方で信じるという目標」を達成するべしという当為であり、これをフェルドマンは「共時的合理性」という。もちろん、ひとはしばしば現時点で自分がもっている証拠に満足せず、あらたな証拠をえるべく探求するだろうし、ほんらいそうすべきである。だがフェルドマンにとってそのような探求は「信念形成に関係するふるまい (behavior)」¹⁵であって、厳密な意味で認識的義務論がかかわる問題ではない。

問題はマテュー・クリスマンが批判するように、フェルドマンの「役割の当為」が果たして義務論をにないうるかどうかにある。教師はわかりやすい授業をすべきだが、だからといってそれができない無能な教師は教師を辞めるべきだとまで主張できるかどうかは疑問である。なるほど信念主

体という役割はわれわれにとって選択の余地のない存在状況である。だが、窃盗症患者であることも当人にとってそうした存在状況だが、だからといってわれわれは「彼女は盗むべきである」とは思わず、逆に「盗まないでいるべきだ」という。それゆえクリスマスは、信念主体であるという役割から「無条件に (categorically), その役割を正しく果たすべきである」¹⁶ということが帰結するわけではないという。だがわれわれとしてはいっそう決定的に、そもそも信念主体であるというわれわれの「情況」とは、つまりはわれわれの存在の事実性としての存在状況であって、これを選択したり演じたりする「役割」と考えるのがまちがっているというべきである。また、現時点での証拠にもとづいて「道理にかなった信念」を形成すべしという当為にしても、信念とはすでに所有されている特定の心的状態であるとするシャー+ヴェルマンにしたがえば、それはあらたな証拠の探求がそうであると同様に、判断ないし推論という信念形成に関係する認知的「ふるまい」にかかわる当為というべきであるが、しかしフェルドマンには信念「状態」と信念形成「行為」の区別はない。

2 批評のルール

「多少とも長期的な心の状態 (state of the psyche)」¹⁷としての信念と「信じること」とをはっきり区別した上で、信念の義務論で問われているのは、信念という「状態制御 (the control of states)」が「行為の制御」とおなじ意味で可能かどうかとするのはアルストンである。たしかに、命題の真偽がはっきりしないばあいには命題を受けいれるかどうか決定するために、その「証拠や理由を探しつづけるかどうか、またどこを探すべきか、どのような手順を踏むべきかについて、ひとは随意制御をもつ」が、だからといって、証拠を探求する行為が信念状態に対して無媒介の制御をもつことにはならない。自分が信じたいと思っている命題を支持する証拠を探求するとしても、その結果が当の命題を支持せず別の命題を支持する

とき、ひとは当初の意図に反して、別の命題を信じざるをえないと感じるだろう。なるほどひとはときに、Xは自分を愛している、レッド・ソックスはワールドシリーズを制するだろうなどと、むりやりにでも命題を自分自身に信じこませようとすることはある。これらは通常、思い込みや希望的観測、自己欺瞞と呼ばれている信念態度だが、それはあたかも、自分の体重や血圧、性向について、一定の期間ある処方をおこなうことで望ましい状態にもたらそうとするようなものである。そのためにひとは、自分が信じたいと感じている命題を支持する特定の証拠だけに注目したり、教会や政治的党派や思想家グループなどにその命題を信じている仲間をもとめたり、自己暗示や催眠術をかけたりするかもしれない。そうでなくとも、自分がふたしかに、あるいは特別な証拠もなく信じている命題に対して、そのより十分な証拠を探索したり情報を集めたり、軽々に判断するまえに注意深く反省しあるいは権威に盲従しない性向を身につけたり、また他の人びとがおかれている状態に対する感受性を養うといったことはごくふつうにおこなわれる。だがこれらは、自分自身を p を信じる人物へともたらそうとする活動や行為に対する「長期的な随意制御」であって、その結果生じた信念状態に対する制御ではない。そうした制御の結果意図された信念状態が生じなかったとしても、それについて非難されるいわれはない。それゆえこの種の随意制御をアルストンは、われわれが自分の信念状態におよぼす「間接的な随意影響 (indirect voluntary influence)」と呼ぶ。信念にかんする認識的義務論のあやまりは、信念状態をもたらし、それに影響をあたえうるさまざまな「活動や行為」に対する随意制御とそれにかんする義務論を、信念「状態」に対する随意制御と見あやまり、日常の言語使用でしばしば信念状態に対して用いられる随意制御を思わせる表現——「きみにはそんなことを想定する権利はない」、「わたしは、かれこそその仕事にうってつけの男だと決断した」、「それはハルシャ菊なのかそうではないのか、はっきりしろ (make up your mind)」——は行為にかんする義

義務論の「派生的適用」¹⁸でしかないにもかかわらず、それを字義通りに、信念状態に対する随意制御として受けいれてしまう点にある。

いまや問題は、信念のような状態にかんするドクサ的不随意主義を維持しつつ、たとえ派生的にでも日常生活においてわれわれが用いる、そうした状態にかんする義務論的当為の表現をどう理解するかである。医者は「あなたは血圧を下げるべきです」と忠告するし、時計の修理屋は「その時計のチャイムは15分ごとになるべき（はず）です」という。これらの〈べし〉は行為主体が直接にそして随意に制御できるものではないが、それでも血圧や時計のあるべき様態として、ある意味で「真の当為」に思える。この、行為の〈なすべし（'ought-to-do's）〉とはことなった、状態にかんする〈あるべし（'ought-to-be's）〉が響かせるある種の当為をクリスマンは、セラーズの「行為のルール」と「批評のルール」の区別を適用することで解明しようとする。セラーズは「あるべしはなすべしから注意深く区別されるべきだが、しかし両者はおたがいにある本質的なつながりをもっている。そのつながりとは、おおざっぱに言って、あるべしはなすべしを含意しているということである」¹⁹というが、クリスマンによれば、セラーズの意味するところは「X'sは状態 ϕ であるべきだ」という批評のルールは「（他の事情がおなじならば、そして可能ならば）ひとは、X'sが状態 ϕ であることをもたらしべきだ」²⁰という行為のルールを含意している、ということである。ドクサ的当為は、「Xは条件Cの下で命題 ϕ に対するドクサ的態度Aであるべきである」というかたちをとる。そのときドクサ的当為は、〈あるべし〉にかかわる批評のルールとしてドクサ的不随意主義と矛盾しないし、またそれは行為のルールを含意するから、日常の派生的用法やそれにもとづく認識的義務論がまちがったやり方で主張したがっている事態をもその射程に包括している。

クリスマンのこの議論は、これまで見てきた信念の義務論の問題点をうまく解決してくれるように見える。フェルドマンのいう「役割の当為」の

あるもの——たとえば「教師はその教える主題に関心をもっているべきだ」——は批評のルールである。窃盗症が役割なら、この役割についての批評のルールは「狡猾であるべし」だが、むしろわれわれは「かれは医者に診てもらふべきだ」という。それゆえ窃盗症は役割ではない。シャー+ヴェルマンがなお混乱しながらも区別していた、信念という心的状態の熟慮と判断・推論行為の熟慮とは、正しくは批評のルールとそれが含意する行為のルールの区別として理解されるべきである。批評のルールが含意する行為のルールをアルストン流に言えば、ドクサ的当為の〈ある-べし〉という状態に対する「間接的な随意影響」ということになるだろう。クリスマンの議論はまた、信念のみならず、感情のような心的状態に対しても有効であるように思える。たとえばクリスマン自身が指摘するように、「ひとは虐殺について憤りを感じるべきである」は、「同情 (compassion) や人格の尊重という道徳的理想から由来する定言的な批評のルール」²¹と考えることができ、そしてそれは、普遍的に「だれもが (他の事情がおなじならば *ceteris paribus*)、人びとが虐殺について憤りを感じることをもたらしべく、自分のできることをなすべきである」という行為のルールを含意する。じっさいにもわれわれは、道徳的理想が要請する道徳感情をもつべく、他人の悲惨な状況についての資料や映像を見て認識を深めるとか、とりあえず慈善事業に参加するとかの、自分の感情に対する間接的な影響をもつ行為を随意に遂行することはあるだろう。

3 行為のルール

シャー+ヴェルマンのドクサ的熟慮もフェルドマンの「役割の当為」も、それが信念の心的状態にかかわるかぎり、それは批評のルールである。一方でかれらが証拠主義にもとづいて、追求さるべき信念に対して「真理-貢献的な合理性」や、これよりもよわい「共示的合理性」を当為として要請するとき、それは正確には信念形成という行為のルールというべ

きである。そうだとして批評のルールは、どのような行為のルールを含意するのか。じっさいにはアルストンが指摘するように、信念形成の行為にしてもつねに真理貢献的なやり方でなされるわけではないし、そもそも知的義務が要請し勧告する真理貢献的な「完全さ」を実現することなど不可能である。日常生活において、われわれがさまざまな行動を選択したり決断したりするべく身につけている信念の多くは、さほどの根拠もなく特定の共同体に根づいている伝統や慣習、宗教観や偏見、性向などにもとづき、あるいは根拠がふたしかな思いこみや専門家の主張の受け売りによって身につけたものである。ある部族の構成員がすべての信念を部族の伝統の権威にもとづいて受け入れるばあい、かれはそうすることを期待されているのだから、信念形成の行為にかんする知的義務にかんしてなら非難されない。信念の十分な証拠や根拠を確定する「すべての文化において認められる基準がある」と主張するのは、「文化のちがいに対する感受性のなさ」²²である。シャー+ヴェルマンも指摘していた「飛行機が怖い」といった不合理な病的恐怖やアクラシア、故国や家族、政治的党派、宗教などにかかわる「実践において揺らぐことのないつよい感情的執着」を支配している信念なども、本人にとって変えようがなく「抵抗できない信念」である以上、そのような信念形成は知的義務によって非難されることはできない。また、自分の心に深く根づいている神の存在、救済の条件、聖書の権威などにかんして疑問を感じたからといって、ひとがこれらをただちに捨て去るということはない。その正否をめぐる探求に着手するとしても、その探求の期間その信念をもちつづけることは義務論的に非難されない。この点でもアルストンが、信念形成という行為のルールが要請する真理貢献的合理性は「ひとから期待するのが道理にかなっている」程度のものでしかないというのは正しい。ところが一方でアルストンは、そのように真偽がはっきりしない命題はむしろわずかで、われわれの信念の大部分は「はっきりと真か偽であるような命題」²³だという。だがわれわれとし

ては、アルストンがあげているさまざまな例こそ、われわれがふつうに所有し、日常生活におけるさまざまな行為をおこなう際に依拠するが、たいていのばあい 100 パーセント確実ではない信念という心的状態のありようだというべきである。

一方クリスマンは、批評のルールが含意する行為のルールについては、「われわれはより相互人格的な (interpersonal) 考え方を必要とする」という。

たしかに、認識的理想を正確に同定するには十分な反省を要求する。われわれの道徳的理想は、社会的存在としてのわれわれの本性から由来するように、われわれの認識的理想も、社会的存在としての本性と結びついた、情報を追求し伝達する存在というわれわれの本性から由来すると、わたしには思われる。われわれが他人の行為のみならず、他人のあり方 (ways of being) を評価しそれに反応することは、これらの理想を理想とするような社会構造を制度化し維持することの一部をなす。こうした評価や反応は、われわれのあり方をかたちづくる手助けとなる。というのも、われわれのあり方は、われわれがなにをおこなうか、そしていかにおこなうかと緊密に結びついているからである。このような情況 (situation) においては、情報を追求し伝達するよい存在であるという理想から由来するドクサの当為は、相互人格的で認識的な行為のルールを含意する定言的な批評のルールであるだろう、とわたしは考える²⁴。

「地球は平面である」と信じているひとに対して、かれが帰属する「認識共同体」のメンバーは「あなたは地球は平面であると信じないでいる (disbelieve) べきだ」というだろうが、それは「あなたはあなたがもっている科学の本を読み、両親や教師のいうことをきくべきだった」という「行為の人格-内的な (intra-personal) ルール」と同時に、「あなたの両親と教師はあなたに、地球は平面ではないことを教えるべきだった」という「行為の相互人格的ルール」とを含意する。さらにかれらは、かれをその

あやまったドクサ的態度から解放するためになしうること——たとえば、反証や反対論拠を提供し、極端なばあいには制度的にケアする——を、みずからもなすべきである。この意味では、〈なすべし〉という行為のルールにしたがうのは、信念主体が帰属する認識共同体といえるだろう。

クリスマンも、フェルドマンの「正しさの規範」と同種の「認識的理想」を主張するが、フェルドマンの規範が「信念主体である」という個人の存在情況ないし存在の事実性に根ざしているのに対して、クリスマンの認識的理想はあくまでも、情報を追求し伝達する存在という人間の本性は「社会的存在としての本性」と結びついており、それゆえ認識的理想とそれが支えるドクサ的当為、そしてそれが含意する行為のルールのいずれに対しても責任を負うのは、当の信念主体が帰属する認識共同体である。これはきわめて正しい認識である。クリスマンのいう「信念主体の認識の共同体を、認識的義務の作用域 (scope) についてのわれわれの理解のうちに組みこむあたらしい方法を提供する」²⁵ ころみは、タイラー・バージが批判するような心の哲学における「個体主義」²⁶ に対して、社会的・共同体的契機を導入する企てとして、十分に評価されてよい。だがまさにこの点に、ある決定的な問題が露呈する。ドクサ的当為の判断主体は、当の信念主体が帰属する「認識的共同体の人びと」であり、信念主体の信念状態に対する批評のルールも、この認識共同体という相互人格的で三人称的立場からの〈あるべし〉である。だからこそ、それが含意する行為のルールに責任をもつ主体も、もっぱら認識共同体の人びとである。つまり、クリスマンが認識的理想ないし「真のドクサ的当為」と名指すものは、永久文的な命題にかんする三人称的信念帰属の真偽を問う命題的態度論に連結している。

問題は、そもそも信念主体が一人称的・個人的に所有している信念内容が、はたして十全なかたちで三人称的で永久文的な命題内容へと還元できるのかという原理的な疑念はしばらくおくとしても²⁷、批評のルールに

よって「ある信念所有の状態にあるべきだ」と三人称的に批判される個人がつねに、それを本人にとっての真のドクサ的当為として受け入れることができるかどうか、あるいは受け入れるべきであるかどうかにある。それはまたわれわれが、われわれの信念の大部分は真か偽であるような命題だとするアルストンの主張に対して、むしろ 100 パーセント確実ではない信念という心的状態こそ、われわれがふつうに所有し、それにもとづいて日常生活におけるさまざまな行為をおこなっているのではないのかと問うておいた、われわれの存在状況にかかわる問題である。じっさい「飛行機を恐がるべきではない」という批評のルールのもとで、第三者がそのことをわたしに納得させるべく、行為のルールにしたがってかれのなしうる、そしてなすべき方策を尽くしてくれても、それは 100 パーセント確実ではなく、ときに飛行機は落ちるから、わたしは納得しないかもしれないし、たとえそれを認識的理想として納得しても、それが要請する「恐がるべきではない」という感情状態にかんする批評のルールにしたがえないかもしれない。だからといってわたしのそうした存在状況ないし存在情態は、あくまでも一人称的・個人的な逸脱として、認識共同体の正しさの規範と真のドクサ的当為にとって排除さるべき不合理性であり、弱さであり、悪なのだろうか。あの「美しき魂」も道徳的理想にもとづく感情状態にかかわる批評のルールといえようが、つとにシラーが示すように、この一人称的の信念ないし欲求と三人称的の信念ないし当為との美しい調和状態は、現実世界を生きる個人にとってはおそらく永遠に実現不可能な目標である。だからといってひとは、美しき魂をもてないでいるほとんどすべての個人の存在情態をあやまりであり悪であると断罪するだろうか。

心の哲学における個体主義に対して社会的・共同体的契機を導入したクリスマンにあっても、一人称的個人は、批評のルールとそれが含意する行為のルールに対して責任を負う三人称的な認識共同体が要請する真のドクサ的当為に合致する合理的存在か、あるいはそれを逸脱するために不合理

として批評にさらされる存在でしかない。だが実情はむしろ、みずからも三人称的な認識共同体の構成メンバーとしては飛行機が安全なことはよく理解しつつも、他方でそれでも「怖い」という信念と感情を捨てられない個人として、たんに人格相互的な関係においてのみならず、当の個人の心の内部にも²⁸、一人称的信念所有と三人称的批評のルールとのあいだの葛藤と緊張は生じるというべきではないか。そして意志の弱さや「抵抗する感情 (recalcitrant emotions)」と呼ばれる事態の「不合理性」は、まさにこうした個人の心の内部にふつうに生じる緊張情態として、この事実をこそ説明すべきではないか。

4 心の分割

「モーツァルトはよき趣味であり、ひとはそれを正しく聴くべきだ」とか『死霊のはらわた』は悪趣味で、見るべきではない」というとき、それは、自分が帰属する共同体がさしあたって是認している「よき趣味」つまりは美的な「正しさの規範」にしたがって、その共同体のメンバー一人一人の趣味の良し悪しを判定し、ひととしてあるべき「よき趣味」と恥ずべき「悪趣味」とを美的当為として表明するふるまいだと、ひとまずいえるだろう。信念やそれにともなう感情という心的状態に対する当為が批評のルールであるとすれば、趣味やそれにともなう美的快ないし美的感情といわれるものもやはり心的状態として、それに対する美的規範や美的当為もまた批評のルールといわれてよい。じっさいにも、趣味とはなによりも「批評」の問題である。そして美的な批評のルールも、行為のルールを含蓄する。共同体が是認する美的規範や美的当為は、共同体のメンバーに対する美的教育や、ときにはさまざまなかたちでの美的検閲といった行為をともなうだろう。

だが一方で「趣味については議論できない (たで食う虫も好き好き)」という、ふるくから知られた格言もある。美的当為とこの格言のあいだの

アポリアこそ、前節で指摘しておいた、三人称的な規範ないし当為にかかわる共同体的な批評のルールと、それに完全に回収されえない一人称的で個人的な信念所有のあいだの葛藤と緊張に対応する事態であり、そしてそれはアルストンやクリスマンでは顕在化されることのなかったアポリアである。このアポリアを「法外なパラドックス」と認知したヒュームや「趣味のアンチノミー」としたカントら18世紀の哲学者にしても、事実問題としての個々人の趣味の偏差は認めながらも、「人間的本性に共通の感覚」(ヒューム)や「共通感覚」(カント)といった普遍的な美的規範にもとづく批評のルールを主張する。それが含意するのは、各人が帰属する国や時代に制約された偏見という病をとりのぞいて健康をとりもどす治癒の行為であり、あるいは他人の趣味判断との一致を期待し要求する「争論 (Streiten)」という行為であり、これによって個人的偏差を結局は三人称的で共同体的な美的規範へと回収する。

美的当為のアポリアの典型的なケースは、あるひとが一般にモーツァルトのオペラをたかく評価する判断があることを十分に承知しているながらも、自分としてはこれに趣味がもてず、どうあってもこれを楽しむことができないというばあいである。このようなケースはあのアクラシア、認識的義務論において意志の弱さや抵抗する感情と呼ばれる事態につうじるものである。ドナルド・デヴィッドソンによれば、意志の弱さないし「自製の欠如 (incontinence)」とは「行為者が自分の最善の判断に反して行為し、しかも意図的にそのように行為する」²⁹ ばあいである。この問題をめぐる議論の混乱は、デヴィッドソンによれば、アリストテレスの伝統にもとづく実践的推論の本質にかんするあやまり、つまり「道徳原則が普遍化された条件法の形式をそなえているという暗黙の前提」に由来している。アリストテレスの実践的三段論法では、「わたしが時間を知るのはいよことである」を大前提とし、当の行為者の信念「自分の時計を見れば、その結果わたしは時間を知ることになる」を小前提として、その結果「行為者

は望ましい行為を遂行する」すなわち「かれは自分の時計を見る」という結論にいたる。しかしこれによってアリストテレスは、「いったんひとが欲求をもち、ある行為がそれを満たすと信ずるならば、かれはただちに行為する」³⁰と述べるのであり、「推論することと行為することをあからさまに同一視する」のだが、この説明は自制を欠いた行為が存在するという想定と矛盾する。デヴィッドソンがここでアリストテレスの実践的推論のあやまりと指摘しているのは、われわれの立場からすれば、信念にかかわる批評のルールをただちに、それが含意する行為のルールとみなすあやまりである。

デヴィッドソンによれば、実践的推論においてなされるのは「あらゆる事情に鑑みて a よりも b をなす方がよい」との判断であるが、それはあらゆる事情との関係において「一応 (prima facie)」なされる条件的判断、すなわち「 pf 判断」である。それが pf 判断である以上、それがあたえられたからといって、ひとは「ただちに行為する」といった普遍化された条件法のかたちをとらない。じっさい無抑制な人(アクラテース)はこれと矛盾する行為をなすが、そのときかれが依拠している判断「 a を行うことは b を行うことよりもよいであろう」は、さきの pf 判断を無効にするような無条件的な判断である。無抑制のひとは「理由 r によって x をなすが、かれには r に加えてそれ以上のものを含む理由 r' があり、それを根拠にかれは、別の行為 y を x よりよいと判断している」。ここで「理由 r' 」とは実践的推論による pf 判断のための理由——「肝臓が弱っているから酒をひかえるべきである」——であり、「理由 r 」はこれと矛盾する行為をみちびく「無条件的な判断」の理由——「今日のはどが渴いたからビールを飲みたい」³¹——である。このふたつの理由は論理的に衝突しえないから、ここにはパラドックスは存在しない。そうだとしても、かれはどうして自分にとっても「より良き理由 r' 」にではなく「理由 r 」にしたがって y ではなく x をおこなうのか。心理学的には、これは自己欺瞞、抗し難い欲

望、想像力の欠如など、自制の欠如として説明されようが、結局のところデヴィッドソンは「自制の欠如に特有のものは、行為者が自分自身を理解できないということである。かれは、自分自身の意図的行動のなかのなにか本質的に理不尽 (surd) なものに気づいている」というのみである。そのかぎりで自制の欠如のなにか悪いのかといえ、[「自制を欠いたひとは不合理に (irrationally) 行為し判断するという点である」]³² という。

デヴィッドソンは後年、あらためて意志の弱さや自己欺瞞といった「不合理性のパラドクス」をとりあげるが、ここではなぜ不合理に行為するというようなことが起こるのかという問いに対して、あらたな答えを提示している。不合理性を説明しようとするならば、心は「理にかなった判断をなす側と、自制を欠いた意図と行為を示す側」というふたつの相互に作用しあう「準独立的な構造に分割されうると想定しなければならない」³³ というのである。こまったことに「心の分割 (the partitioning of the mind)」というこのアイディアは、他者理解の問題と対立する。われわれが他人のふるまいを説明したり予測したりするとき、「われわれは、かれらの意図や行為、感情 (feelings) を、われわれが考えつくかぎりもっとも統一的で理解可能な枠組み (scheme) に照らして記述する」が、そのためにはわれわれの常識をなすもののきわめて多くを他者が共有していると解釈できること、つまりは他者をもふくめた〈われわれ〉のうちに「整合性 (consistency)」にかんする最大の一致が見出されることが必要である。ところが心の分割はい対立する信念や欲求、感情がおなじ心のうちに存在するという不整合を容認するから、それは「解釈のすべてに暗黙にふくまれる合理性の基準」としての整合性にもとづく他者理解にとって理解不可能なものとなる。このアポリアに対してデヴィッドソンは、結局のところそれは「程度の問題」だという。合理性の基準ということで「いかなる基準が、あるいはだれの基準が問題となっているのか」という問いに対しては、われわれは「永遠不滅の絶対的な基準は存在しない」といわざ

るをえないが、だからといって一人称的で個人的な「あなたの基準やわたしの基準に立ちかえることを余儀なくされるわけでもない」³⁴。われわれは合理性の基準に「おおむね」したがっているのであり、他人の信念も「すくなくともある程度は」論理的に整合しているから、それを背景とすれば「小さな混乱を理解することにはなんの問題もない」というのである。

問題は、デヴィッドソン自身が用心深く「おおむね」「ある程度は」と限定句を用いて記述している「程度の問題」を、しかし原理上は完全な整合性をめざす「論理空間」のなかで処理できるとしている点である。ここでデヴィッドソンは、フェルドマンやアルストンに見られた証拠主義に似た「全体証拠の原理」³⁵とそれに類比的な「自制の原理」をもちだすが、それは「命題的態度をもち、意図的に行為するすべての生き物が共有する原理」であり、もしだれかがじっさいにそれらの原理に反するとしたら、かれは自分自身の原理に反していることになるという。それゆえデヴィッドソンのいう心の分割においても、三人称的で規範的な〈われわれ〉の「理由 r 」にではなく、一人称的で個人的な〈わたし〉の「理由 r 」にしたがって y ではなく x をおこなうこのわたしはつねに、わたしもそれであるところの〈われわれ〉の規範、したがって「当人自身の規範からの逸脱」³⁶として不合理であり、あやまりであり、それゆえ批評のルールにしたがってこの合理性の規範にしたがうべく要請されているわたしである。そうだとすれば、〈わたし〉の趣味にしても、原理上はつねに〈われわれ〉の美的規範に合致しているか逸脱しているかであって、逸脱しているときにはそれは悪趣味として、批評のルールにしたがってよき趣味の規範にしたがうべく要請されているということになる。デヴィッドソンのいう心の分割とは、わたしの心の〈われわれ〉の側にもっぱら理にかなった判断をなす合理性を配し、〈わたし〉の側にときに自制を欠いた意図と行為を示す不合理性を位置づけるものであり、その結果かれは心の分割を「ある脳が、みずからまねいた、おそらくは一時的なロボットミーに苦しん

でいる」³⁷というイメージとして語らざるをえないのだが、バージならばこれを「個体主義」と批判するかもしれない。

じっさいには、〈わたし〉という個人が同時に〈われわれ〉であることにはなんの不思議もないし、「われわれの基準」が「おおむね」ではあってもつねに合理性の基準であり、「わたしの基準」はそれからの逸脱としての不合理性だということもない。わたしは〈われわれ〉の共同体の一員として、大部分が共鳴する「飛行機は安全だ」や「モーツァルトは良き趣味だ」といった真理や善にかんする常識や規範と、それにもとづいて個人としてのわたしがしたがうべき認識的義務や美的当為といった批評のルールを共有している。だが一方で、わたしが信念の全体証拠の原理や自製の原理にしたがって合理的な命題的態度に立とうとしても、アルストンも指摘していたように、たいていのばあいこの全体証拠は 100 パーセント確実ではありえず、自分が確信していると考えていた信念についてさえ、だれかに「ほんとうにそうなのか」とつよく問われれば、わたしは言いよどみ「たぶん」と返答することもしばしばなのである。

われわれとしては、デヴィッドソンの心の分割に対して、むしろトマス・ネーゲルにならって「世界の内なる特定の個人がもつ展望 (perspective) と、その個人とかれの視点 (viewpoint) をもふくむおなじ世界についての客観的な見方 (view) はどう結びつくのか」³⁸と問うべきだろう。人間とはそのように、「統一した立場には生まれつき縁がない複雑な存在」なのである。それゆえ個人的な視点と客観的視点の「どちらか一方の立場に軍配をあげるのではなく、いずれの言い分もそこなわずにその対立をはっきり心に銘記するのが正しいやり方」である。そうだとすれば、日常的な実践的合理性の場面も、デヴィッドソンのように心の三人称的で規範的な〈われわれ〉(「理由 r 」)の部分、ネーゲルのいう「客観的見方」の部分が一方的に合理性の規範を主張し、これを逸脱する心の一人称的で個人的な〈わたし〉(「理由 r 」)の部分はもっぱら不合理とされ

るのとはことなったものになる。というのも「絶対に客観的な根拠を実践的推論で手に入れるのは、理論的推論のばあいよりもさらに困難なので、もっとひかえめな戦略が求められる」からである。

それ〔日常的な実践の合理性〕はおおむね、反省以前の個人的な印象から一貫したひと組の信念を形成する過程に類比的である。これは、一次的な衝動や欲求や嫌悪が生じるころからはなれた立場から、ある動機をたんに容認する (tolerance) だけではなく、じっさいに是認し (endorsement)、他の動機を抑制ないし修正し、さらに別の動機を採用することをふくむ。一時的衝動や欲求や嫌悪がたがいに衝突するとき、われわれはその外側に立って、それらのいずれかを選択することができる。このような合理性はもっぱら現在の欲望にかんしてはたらくことができるのだが、それは思慮分別にかかわる合理性にまで自然に拡張される。この合理性は、現在とは距離をとった客観的な立場に立ってはたらく、そのひとの現在と未来にかかわるあらゆる関心のそれぞれに対してあたえられるべき重みを決定する³⁹。

いま感じている衝動と思慮分別とをひきくらべて、わたしとしては思慮分別に完全にはしたがわないという選択をするばあいでも、わたしはなるほど「これらの衝動をまるごと是認しないまでも、それとその成就とを客観的な立場から容認はしなければならない」のであって、この意味においてそれはやはり客観的な見方の影響下にある。そして、そのかぎりではそれは「自由の追求の一例」⁴⁰なのである。

このように〈われわれ〉の客観的自己は、われわれを世界の内側と同時に外側にもおくことで「超越の可能性」を提供する。批評のルールが可能なのも、この〈われわれ〉の客観的自己に支えられてのことである。デヴィッドソンにしても、心の分割のもとでの「あるかたちの自己批判と改心」⁴¹についてふれて、これらは「合理性のまさに本質であり、自由の源泉であるとさえ考えられてきた」という。ここでデヴィッドソンが「自己批判や自己改善に対するわれわれの有益な努力」というのは、自分自身に

対して適用された批評のルール、いわば自己批評のルールである。信念主体が、自分がいまもっている自分でもどうしようもない信念、たとえば「飛行機は危ない、怖い」に対して、自分に対して第三者的に「わたしは、飛行機は安全であると信じるべきである」という自己批評のルールと、それが含意する行為のルール、たとえば「飛行機がいかに安全であるかをよりくわしく調査するべし」を自分に課すことはある。このとき信念主体は、一方で一人称的信念所有の主体と、他方で自己反省的、自己批評的な三人称的で認識共同体的な主体とにいわば分裂するが、それが世界の内側に制約された自己の超越の可能性を提供し、その結果自己改善に成功することもあるだろう。ネーゲルのいうように、「人生をじっさいに送るひとりの人物」に内側からと外側からの、〈わたし〉と〈われわれ〉との「ふたつの態度が共存しなければならない」としても、「この人物は、自分の人生について二つの相対化された判断を下せる第三の立場に立ってはいない」し、それゆえ外側からの視点も「たんなる傍観者」にとどまることはできず、内側からの視点とともに「この人生に参加し、この人生を送らなければならない」⁴²。クリスマンやフェルドマン、そしてデヴィッドソンの問題は、この信念主体としてのわたしの心の内部での一人称と三人称の分割と葛藤という事実を、命題的態度論の前提に立って、もっぱら三人称的で永久文的な命題の発話主体としての論理的・合理的な〈われわれ〉へと還元してしまうことにある。そしてヒュームやカントもまた、すでに見たように、一人称的な趣味を三人称的で普遍的な美的規範へと回収するのである。

〈われわれ〉としても認識判断や美的趣味判断の「絶対に客観的な根拠」を手に入れることはできず、それゆえ信念や公的趣味の評決はつねに100パーセント確実ではないために、わたしが批評のルールを尊重しつつもそのルールにしたがわず、〈わたし〉自身の不安や好みにしたがうことはある。そのように、わたしが依然として飛行機には乗らずモーツァルトのオ

ペラを聴かないとしても、それでもわたしは、その不安や好みをまるごと認めているわけではなく、それを〈われわれ〉の批評のルールとつきあわせて上で、客観的な立場から容認している。だからといってわたしは、一方的に不合理だとか悪趣味だと非難されるいわれはない。これに対してジョセフ・マゴーリス⁴³は正当にも、美的規範にかかわる批評のルールのアポリアを、一方で好き嫌いの「個人的な趣味 (personal taste)」とそれにもとづく「鑑賞判断 (appreciative judgments)」と、他方で共同体に共有された「汎用的ないし公的趣味 (prevailing or official taste)」とこれにもとづく「評決 (findings)」との葛藤と緊張ととらえた。個々人は特定の公的趣味の規範を共有している共同体に生まれ、両親や学校の先生を介して「良き趣味」を学習するなかで一人称的で個人的な趣味を身につけていくが、一方で世代の変化とともに個人的な趣味も変化し、それが多数の個人に共有されることでやがて三人称的な公的趣味を形成する。それゆえ公的趣味の担い手である〈われわれ〉にしても、たとえばその代表者である批評家がそうであるように、やはり「人生を実際に送るひとりの人物」としてたんなる傍観者にとどまらず、公的趣味といっても結局はある時代をともに生きる比較的多数の個人的趣味に支えられている。それゆえ個人的趣味と公的趣味、〈わたし〉と〈われわれ〉のあいだの関係は葛藤と緊張を動力として、自己批評と自己改善、超越と再統合のいわば循環にある。そもそも批評とは、そうした個人の視点と共同体の視点とのあいだの循環において成立するはたらきである。命題的態度論の一元的な合理性の規範に立てば、人生をじっさいに送るひとりの人物にはどうしても不条理がつきまとう。だがそこで必要になるのは、世界に対して傍観者にとどまることで論理空間に立つ三人称的な〈われわれ〉の立場から、これを整合性を逸脱する不合理性や自製の欠如や悪として断罪することではなく、内側と外側のふたつの視点から世界を生きるものとして「この不条理 (absurdity) に耐える意志」⁴⁴なのである。

註

- ¹ 拙著『現代アートの哲学』, 産業図書, 1995年, 第9章。
- ² 拙著『プラスチックの木でなにが悪いのか』, 勁草書房, 2011年, 第5章。
- ³ わずかな例として, Marcia Muelder Eaton, *Aesthetic Obligation*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 66, No. 1, 2008があるが, イートンにとって「きみはモーツァルトのオペラを正しく聴くべきだ」というかたちの「当為」は, じっさいには「推奨」や「選好」といった意味での「隠喩的な用法」(p. 3)である。イートンがほんらいの意味で「美的義務」と考えるのは, 美術館の火事の際に守衛をたすけるべきか作品をたすけるべきかといった倫理的義務との相克において問題となるようなケースである。
- ⁴ William P. Alston, *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, in: James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 2, Epistemology*, Ridgeview Publishing Company, 1988, p. 259.
- ⁵ Roderick Chisholm, *Lewis' Ethics of Belief*, in: P. A. Shilpp (ed.), *The Philosophy of C. I. Lewis*, Open Court Pub. Co., 1968, p. 224.
- ⁶ Alston, op. cit., p. 259.
- ⁷ Nishi Shah and J. David Velleman, *Doxastic Deliberation*, *The Philosophical Review*, Vol. 114, No. 4, 2005, p. 502.
- ⁸ Ibid., p. 503.
- ⁹ Ibid., p. 497.
- ¹⁰ アリストテレス『ニコマコス倫理学』, 第7巻。
- ¹¹ Shah and Velleman, op. cit., p. 501.
- ¹² Richard Feldman, *The Ethics of Belief*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 3, 2000, p. 667.
- ¹³ Ibid., p. 675.
- ¹⁴ Ibid., p. 676.
- ¹⁵ Ibid., p. 691.
- ¹⁶ Matthew Chrisman, *Ought to Believe*, *The Journal of Philosophy*, Vol. CV, No. 7, 2008, p. 356.
- ¹⁷ Alston, op. cit., p. 261.
- ¹⁸ Ibid., p. 280.
- ¹⁹ Wilfried Sellars, *Language as Thought and as Communication*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIX, 1969, p. 508.
- ²⁰ Chrisman, op. cit., p. 360.

- ²¹ Ibid., p. 366.
- ²² Alston, op. cit., p. 287.
- ²³ Ibid., p. 265.
- ²⁴ Chrisman, op. cit., p. 366f.
- ²⁵ Ibid., p. 348.
- ²⁶ タイラー・バージ「個体主義と心的なもの」、信原幸弘編『シリーズ 心の哲学 III 翻訳篇』, 勁草書房, 2004年. これについては, 拙稿「〈美学=感性学〉における快と感情」, 『美学芸術学研究 30』, 東京大学美学芸術学研究室, 2011年, を参照.
- ²⁷ これについては, 『國學院雑誌』第115巻第6号(平成26年6月号)に掲載予定である.
- ²⁸ クリスマンのいう行為の「人格-内的な」ルールとは, 「あなたはあなたもっている科学の本を読み, 両親や教師のことを聞くべきだった」というように, 第三者からする「あなた」にむけての当為であって, 「あなた」自身の内部での一人称的信念所有と三人称的批評のルールとのあいだの葛藤と緊張ではない. これに対してデヴィッドソンの「心の分割」のアイデアは, 第三者と「あなた」のあいだに成立する「社会的な相互作用」を「ただひとりの心と人物」(Donald Davidson, *Problems of Rationality*, Oxford U.P., 2004, p. 181. 『合理性の諸問題』, 金杉武司他訳, 春秋社, 2007年)に適用するというものである. 問題は, このアイデアには, 個人の心が社会的な相互作用にどうつながるのかがあきらかではないという点にある.
- ²⁹ Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, 1980, p. 21. (D・デヴィッドソン『行為と出来事』, 服部裕幸・柴田正良訳, 勁草書房, 1990年)
- ³⁰ Ibid., p. 32
- ³¹ デヴィッドソンは, 心にとって外的で御しがたい「情念や衝動」のような「盲目的な力は不合理なもの (the irrational) ではなく, 非合理なもの (the non-rational) のカテゴリーに属する」(*Problems of Rationality*, p. 180.)ので, それはここにいう「不合理」な判断の「理由」にはならない, という.
- ³² Davidson, *Essays on Actions and Events*, p. 41.
- ³³ Davidson, *Problems of Rationality*, p. 181.
- ³⁴ Ibid., p. 218.
- ³⁵ Ibid., p. 195. ここにいう「全体証拠の原理」とは, 「ヘンペルとカルナップが帰納的推論のための全体証拠の要請と呼んだもの」で, それは「行為者に, 自分の手持ちの証拠の全体が支持する仮説を受けいれるべく勧告する」(p.

190) ものである.

³⁶ Ibid., p. 204.

³⁷ Ibid., p. 221.

³⁸ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford U. P., 1986, p. 3. (トマス・ネーゲル『どこでもないところからの眺め』, 中村昇他訳, 春秋社, 2009年)

³⁹ Ibid., p. 132.

⁴⁰ Ibid., p. 132. ここにいう「容認」とは、「わたしが最高度の自己抑制をもとめない分野にふさわしい」戦略であり, それはたとえばメニューから料理を選ぶばあいのように, 客観的な観点からはチキンサンドでもサラミサンドでもどちらでもよく, そのときの自分の好みに応じてきめればよいというようなばあいもある. それでもそれはやはり, 「客観的な立場から容認はしなければならぬ」のである. ネーゲルはこれにつづけて, こうした「客観的容認」がなければ, それは自由ではなく「意志の弱さ」になってしまうという. ネーゲルは意志の弱さについてここではこれ以上明言しないのだが, かれがここでいう意志の弱さとは, 自分の衝動についてなお「前反省的なまま」であったり, もっぱら「欲求に振りまわされ」たり, 合理的な自己制御に見えるがじっさいには「抑圧された欲求からくる強迫感や神経症的な回避行動」(p. 133)をとるようなものである. これは, デヴィッドソンのいえば不合理性ではなく「非合理性」にあたるだろう. 一方でデヴィッドソンのいう「不合理」な意志の弱さは, ネーゲルでは「自由の追求の一例」である.

⁴¹ Davidson, *Problems of Rationality*, p. 186.

⁴² Nagel, op. cit., p. 216.

⁴³ Joseph Margolis, *Evaluating and Appreciating Works of Art*, in: *Art and Philosophy*, Atlantic Highlands, 1980. これについては拙著『現代アートの哲学』, 第8章参照.

⁴⁴ Nagel, op. cit., p. 11.