千葉大学大学院人文社会科学研究科　研究プロジェクト報告書　第 285 集
『「人」概念の再検討』（2015 年）13-24

人間的アイデンティティに関するノート
——Korsgaard, *The Sources of Normativity* を中心に——

壁谷　彰慶

導入

人間としてのアイデンティティに訴えて道徳を正当化する一つの論証[1]を展開しているコースガードの著作を検討する。主題の背景（１節）、コースガードの論証の骨子（２節）、彼女の「人間的アイデンティティ」の特徴づけ（３節）、「アイデンティティ」への関わり方の多義性（４節）、の順に確認した上で、この論証に三つの疑義を提示する（５節）。

１　三つの規範性

The Sources of Normativity[2]においてクリスティーン・M・コースガードが扱っているのは、道徳の規範性を、人間の行為の説明を加味しながら根拠づける（ないしその根拠を説明する）ことにある。彼女が手がかりとして注目する概念は、「アイデンティティ」である。

人がなす行為や選択は、当座場面での欲求や信念などの心的状態のみによって理解が尽くされる場合もあるが、その背後の、嗜好、価値観、生き方といった個人の人としてのあり方を反映した事柄も加味してはじめて十分に理解される場合もある。なぜ当人がその行為をなそうとしたのかは、ときとして、そうしたかったから、というだけに留まらず、あえてそれをしようとした根拠に訴えて説明される必要があり、当人がその場面で重視していた事柄がもち出されてこそ答えられる問いだからである。「アイデンティティ」が説明的役割を果たすのは、このように、行為を少し広い射程のもとで捉えたときである。

行為を外部から解釈する人物の観点からだけでなく、行為者自身の観点へと移してみても、この行為理解は実情に沿っている。反射運動や衝動的行為を除けば、我々がなす個々のふるまいを、嗜好や価値観や生き方など、自らの人格

[1] その種の議論としてよく知られているのが Nagel (1979)や Foot (2001)であるが、紙幅の都合もあり、本稿との相関と合わせ、別の場で扱うことにしたい。
[2] Korsgaard (1996). 以下、本書の参照箇所を「()」で、邦訳の対応箇所を「〔〕」で示す（ほかの参照文献もこれに準じる）。また、引用にさいして部分的に私訳を用いた。

に備わった要因（人格性・パーソナリティ）の影響をまったく度外視して十分に理解できるかは疑わしい。とりわけ、状況を考慮し、ふるまいを選択する場面においては、そうした要因が背後で大きく影響していると考えられるだろう。そして、アイデンティティに訴えるこうした行為理解の視座は、道徳的規範性とは別の意味での規範性を行為者に課すことになる。

一つは、合理性を要求する客観的な規範性である。社会の一員として生きる限り、人は自らの行為を誰かに解釈してもらえるようなかたちで行為しなければならない。そして他者による行為理解は当人の人格を通じてなされるという点において、客観的なレベルで自らの人格を保全することが求められる。

もう一つは、統合性（integrity）を要求する主観的な規範性である。行為者は、他人が課す合理性の要求から解放されてふるまうこともありうる。しかしその場合でも、個人の内部には、自らの心的状態やふるまいが自らの統合性を保つように求める制約が働いている。統合性を損なう自らの心的状態やふるまいに対して我々が抱く、不安や後悔といった否定的感情を思い返せば理解できよう。

コースガードの企図は、客観的規範性と主観的規範性を経由し、道徳的規範性を基礎づけることにある。その筋道を確認しよう。

２　「反省的認証」による論証

コースガードの論証は、「反省的認証（reflective endorsement）」と称する方法に依拠して進められる。これは、人間本性に道徳の基礎を見てとる見解の一種であり、「我々が道徳的概念を使い、その概念に拘束されるのはなぜか」を説明することによる規範性へのアプローチ（ヒュームやウィリアムズの名前があげられている）と親和性が高いと言う（19〔22〕）[3]。込み入った彼女の論述は多様な解釈を許すが[4]、道徳の規範性を結論するその論証は、次のかたちをとると考えられる。

---

[3] この議論は、さらに次の二つの前提に立つ（81〔93〕）。(1) 道徳的熟慮は必然的に行為者を動機づける（動機づけに関する内在主義）、(2)この内在主義を採用しても、道徳的動機を行為者が認証するかどうかは独立の問題として残される。

[4] たとえばコーエンは次の別様の整理をしている（185〔219-220〕）。(i)我々は反省する存在者なのだから、理由に基づいて行為せねばならない。ゆえに(ii)自分のアイデンティティに関する規範的理解をもたなければ、我々はそもそも行為理由をもてない。ゆえに(iii)我々は自分のアイデンティティに関する規範的理解をもたねばならない。ゆえに(iv) 我々は自らを価値あるものとして認証せねばならない。ゆえに(v) 我々はすべての人間を価値あるものとして扱わねばならない。ゆえに(vi)人間が価値あるものだと我々はわかる。ゆえに(vii)人間は実際に価値がある。ゆえに(viii) 道徳的義務は人間本性によって確証されている。

(P1) 我々は本性上、反省する存在者である［前提］

(P2) 反省の過程は、自分の実践的アイデンティティ[5]に基づいて、自分が何をすべきかを考慮し、自分の中の欲求を「理由」として認証（endorse）し、その理由に基づいて行為することを可能にしている[6]　［前提］

(P3) ところで、行為に何らかの「理由」があると言えるためには、自分のその行為に価値を見て（value）いなければならない［前提］

(P4) 自分の行為に価値を見ることができるのは、自分の実践的アイデンティティに価値を見ているからである［前提］

(P5) よって、我々が反省を介して「理由」に基いて行為する限り、自分の実践的アイデンティティに価値を見ていなければならない［P2, P3, P4］

(P6) よって、我々は本性上、自分の実践的アイデンティティに価値を見ているはずである　［P1, P5］

(P7) 自分の実践的アイデンティティに我々が価値を見ているという事実は、自分が人間であること（人間性（humanitiy））に価値を見ているということである［人間性の前提 A］

(P8) それは、人間性のアイデンティティを認証している（aknowledge, endorse）ことの証左である［人間性の前提 B］

(P9) よって、我々は、人間性のアイデンティティを実際に認証している［P6, P7, P8］

(C) よって、我々は、道徳的な存在者としてのアイデンティティを実際に認証している。ゆえに、道徳は人間本性によって保証されている［P9］[7]

この論証を三つの部分に分け、とくに導入された前提（P1, P2, P3, P4, P7, P9）

---

[5] 「実践的アイデンティティ（practical identity）」とは、科学的事実によって与えられるアイデンティティ（「理論的アイデンティティ」）と対置される、「自分自身に価値を見るさいの自己の記述、すなわち、自分の人生が生きるに値し、自分の行為がなすに値するさいの自己の記述」である（101〔118〕）。

[6] 「我々が理由を必要とするのは、我々の反省的な本性が、何を行うべきかの選択を迫るからである。……理由は我々がそれを必要とするがゆえに存在する。反省的構造ゆえに我々は理由を必要とするのである（96〔113〕）。」

[7] この論証の結論部の要約は難解である（cf. 注 4 のコーエンによる要約の(vii)と(viii)）。自身はこの論証の主旨をこう述べている。「この［超越論的な］議論が実際に示そうとしたのは、次のことだ。そもそも何かに価値を見るなら、あるいは、何らかの実践的な理由の存在を認めるなら、自分の人間性に目的自体としての価値を見なければならない。あるいは、……そもそもあなたが実践的なアイデンティティをもつとすれば、あなたは自分自身が道徳的アイデンティティをもつことも認め（acknowledge）なければならない。そして、このアイデンティティは、ほかのあらゆるアイデンティティと同じく、義務を伴う（125〔147〕）。」

を中心に確認しておこう。

まず、(P1) から (P2) である。(P1) は彼女の理論的方針から導かれているため受け入れるとし、焦点を (P2) に絞ろう。「実践的アイデンティティ」とは、人が行為するさいに念頭においている自己理解である。反省を行う我々人間は、個々の状況で、自分がどのような存在者であるのか、という自己理解に基づいて、それに見合ったかたちで、自身の欲求に認証を与え、行為を選択する。個人に帰属されるアイデンティティは、国籍、性別、社会的役割、嗜好、等々さまざまな層で存在している。意識的であれ無意識的であれ、人はその中から特定のアイデンティティを選びとり、行為や意志決定を行っている。そこでコースガードは、行為の「理由」の源泉としてアイデンティティを考えるのである。

次に、(P3) から (P6) である。コースガードは、人が何かをする「理由」をもつ、とは、当人が自分の行為に価値を見ることであり、それは、自分自身のアイデンティティに対する価値を見ることだと言う。行為の理由があることから、理由の源泉となる自らのアイデンティティにも人は価値を見ていることが帰結されると彼女は考える[8]。

最後に、論証の要となる (P7) から (P9) までである。コースガードは、そういった、自分の実践的アイデンティティを配慮し、必要とする生き物として我々が存在している、という事実自体を、「人間」としてのアイデンティティとして捉え直す。＜自らのアイデンティティを尊重する生き物である＞という高階のアイデンティティを導入し、その下で生きることが、我々が行為するためには従わざるを得ない端的な所与の事実であると述べるのである。

> ところで、あなたは人間であり、したがって、あなたが私の主張を信じるなら、いまやそれがあなたのアイデンティティであることを理解できる。あなたは、いま私が説明したような種類の動物である。それは、あなたが自分で築いたり選んだり……却下もできるような、あなたのアイデンティティの偶然的理解にすぎないのではない。それは、端的に真なのである。我々のアイデンティティが我々自身にとって規範的であるのは、我々がそうした動物だからであり、ひとたびこのことを理解したなら、そうした動物であるという、このさらに根本的なアイデンティティをもまた、規範的なものと見なさなけ

[8] 「我々が正や善の理解に基づいて行為するということは、自分のアイデンティティの実践的理解をもっているということであり……その理解のもとで、人は、自分自身に価値を見て、自分の人生が生きるに値し、自分の行為がなすに値する、と思えるのである（122-123〔143-144〕）。」

ればならない。そもそも何かに価値を見るならば、自分のアイデンティティに価値を見なければならない（123〔144-5〕）。【 (P7)（人間性の前提 A）】

コースガードは、こうした「人間性（humanity）」のアイデンティティ（「人間的アイデンティティ」と呼ぼう）――＜自らのアイデンティティを尊重する生き物である＞という高階のアイデンティティ――を配慮することは、自分も含めた他人に価値を見ることであり、道徳の基礎であると考える。

以上をコースガードは、カントに倣い、「超越論的論証（Transcendental Argument）」と称している[9]。これが意味するのは、人間的アイデンティティを受け入れることは、およそ人が理由に基づいて行為するために満たされねばならない要件であることが示されたとともに、我々がすでに人間的アイデンティティを受け入れてしまっていることの事実性が保証されたということである。

私がこの［超越論的な］論証をとり上げるのは、どんな反省的主体も、自分が道徳的義務をもつと認める（acknowledge）に至ることを示すためである。道徳が特別なものであるのは、それが、実践的な規範性や規範的な理由の存在をすべてを拒否しなければ拒否できない……ようなアイデンティティから生じる、ということによる。我々のほかの実践的アイデンティティの規範性は、我々の人間としてのアイデンティティの規範性――人間が実践的アイデンティティによって統制される必要性を我々自身が認証すること（our own endorsement）――に依拠しており、それなくしては、反省による吟味に耐えることができない。我々は、自分自身に人間としての価値を見なければならないのである（125〔147〕）。【 (P8)（人間性の前提 B）】

[9] その確認として自身は次のように論証をまとめている。「合理的行為は存在し、それゆえ我々は合理的行為が可能であることを知っている。そして、［議論を通じて］我々が行ってきた反省によって（by the course of reflections in which we have just engaged）、私［コースガード］は、合理的行為が可能であるためには、人間が自らの人間性に価値を見出すことが必要であることを示した。ところで、合理的行為は可能であり、また、我々はまさにそうした人間である。したがって、我々は自らに価値があることを見てとっている（we find ourselves to be valuable）。したがって、確かに我々には価値があるのだ（123-124〔145〕）。」この要約に見られる「反省」の言葉遣いに私は違和感を覚える。というのも、ほかの箇所で見られる「個々人が自らのあり方に対してとる態度」の意味ではなく、「我々人間の実践を再確認する哲学的な態度」の意味で使われているからである。こうした「反省」のもつ二義性は、鍵概念であるがゆえに各所に散見され、本書の難解さにつながっており、本書後半のコメンテーターとのやりとりでも一つの争点になっている。同様の二義性は、「反省的認証」による査定を、一方では「個別性の高い場面で動機や衝動の規範性を確認するための手段である（89〔102〕）」と言い、他方で、「道徳を正当化する手段であるに留まらず……道徳そのものである（89〔103〕）［強調はコースガード］」と言う姿勢にも見てとれる。

つまり、自分の実践的アイデンティティに価値を見ていることは、人間的アイデンティティを認証していることを含意しているため、我々の実情からして、人間的アイデンティティを我々が認証していることが導かれる、ということである。しかし、こうした論証の妥当性には疑念が依然として残る。「だからといって、なぜ人間的アイデンティティを受け入れなければならないのか」という問い立てをまだ封じていないように見えるからである。自らのアイデンティティを人が選択できるとし、人間的アイデンティティも複数のアイデンティティのうちの一つであるとしてよければ、それを選択せず、別のアイデンティティに価値を見て、認証することも許されるのではないだろうか。＜自らのアイデンティティを尊重する生き物である＞ことよりも、盗人や侵略者であることの方を優先する人物に対し、自らの非を自覚させる根拠は、超越論的論証であることを考慮しても、十分に与えられていないように思われる。

しかしながら、コースガードはこの論証に反対する懐疑論を無視しているわけではないし、また、人間的アイデンティティが特権的であることに一般的な理由がないことも指摘している[10]。すると、人間的アイデンティティの必然性について、彼女がどのような見方をとっているのか、謎めいた印象を与える。

彼女の議論が成功するには、人間的アイデンティティ――＜自らのアイデンティティを尊重する生き物である＞という高階のアイデンティティ――が反省によって知られること、そして、それが、ほかのアイデンティティによって優越されないことが確証されなければならない。事実問題はひとまず措くとして、それが確証されるという結論をどのようにして至ったのかは、不明瞭なままに思える。そこで、人間的アイデンティティに彼女が見ている特徴がどのような種類のものであったのかを再確認し、そのうえで、「アイデンティフィケーション」の考察を通して、コースガードの論証が不明瞭に見える理由を検討しよう。

３　「人間的アイデンティティ」の特徴づけ

コースガードが「人間的アイデンティティ」に与える特徴の一つは、「一般性（generality）」がその内容に要請されていることである。カントが定言命法の基

[10] 「あなたにとって、人間性一般に対する関係が、誰か特定の人への関係よりも常に重要であるのはなぜなのか、誰の目にも明らかな理由はない。目的の国の法則が、二人の国の法則よりも強い力をもつのはなぜなのか、一般的理由はない。この点が、個人的人間関係が、道徳との間に特に扱いにくい葛藤を引き起こす源泉なのだと私は思う（128〔151〕）。」

礎づけに用いる普遍化可能性に基づいて、当人の行為理由（格率）を、万人にも適合する「普遍的な（universal）」行為理由（格率）になるものとして意志することを要求している[11]。だが、すると道徳的規範性を、1 節で私が述べた「客観的規範性」として理解することに終始してしまいかねない。

そこで第二の特徴として、人間的アイデンティティは、「反省」、とりわけ「深い反省」によって到達されると考えている点である。これは、三人称的・科学的世界観に依拠する道徳的説明を拒否し、一人称的観点からの道徳性へのアプローチを重視し[12]、「主意主義」を肯定する[13]姿勢が反映された発想である。

第三に、これが意味するのは、そのアイデンティティは所与の事実とされていることである。「人間性」のアイデンティティは、我々が事実従っている特徴によって定義づけられているからである（(P7) と (P8) ）。

第四に、前節で見たように、ほかのアイデンティティより優越されるという意味で、特権性をもつと考えられている。

第一の特徴づけは、「人間性」の内容に関わっており、第二と第三の特徴づけは、我々とそれとの相関（我々がそれに対してもつ関与と、それが我々に対してもつ関与）に関わっており、第四の特徴づけは、その相関に対する規範的制約である。よって、この論証の検討は、第一、第二、第三の特徴づけが事実であるか否か、の問いと、第四の特徴づけがどのように導かれるか、の問い――おそらく「第一、第二、第三の特徴づけが事実だとして、そこから導かれるか」という問い――との、二段階の課題を扱う作業になる。

4　「アイデンティフィケーション」の二面性

次に、コースガードが「アイデンティフィケーション」ということで意味す

---

[11] 「道徳的に行為することは、……自分の人間性に価値を見る人として行為することである。あなたはさまざまなものになりうるが、あなたは人類の一員であり、目的の国の市民である。そして、このアイデンティティは、我々のほかのアイデンティティに対して特別の関係にある（129〔152〕）。」なお、「普遍化可能性」についてはコメンテーターとの討論でも争点になっており、大部の記述が割かれて再検討されている（第 9 講 1 節)。そこで主に検討されるのは、普遍化可能性によって道徳律を基礎づけることに対する三つの反論である。すなわち、格率に普遍化が要求されるとしても、（イ）人間そのものを範囲としなくてよい、（ロ）（たとえ人間そのものを範囲としても）普遍化可能性から道徳律が内容として帰結するわけではない、（ハ）普遍化された理由が私的な理由でなくなるわけではないから、私的な理由どうしが拮抗するかたちの相対主義に陥ってしまう、といった反論である。

[12] 第 3 講 2-2 節（94-97〔110-114〕）などを参照。

[13] 「[人間の意識の構造は自分自身に対して権威（authority）関係を樹立するという事実] は、主意主義が正しいことを示している。我々に義務を課すのは、我々は自分がするのがよいと思うことをするように自分自身に義務を課す、という事実なのである（104-5〔122〕）。」

ることを検討しよう。彼女がこの概念を「拝借している（99n8［329-330］）」フランクファートの議論は、本心に適合する仕方で欲求をコントロールすることとして、「意志の自由」や「行為者性」を捉え直すものである。但し、彼の論述は、「アイデンティフィケーション」という鍵概念を、厳密には異なる二つの事柄を読み込んで用いている。その概念で一つには、本心[14]に適った仕方でふるまうように、行為者が個々の場面で自らの心的状態をコントロールする心的過程――本心実現――が意味されている[15]。もう一つには、自分のふるまいの指針となる本心の方を、何かに対する行為者の配慮を通して形成したり獲得したりする過程――本心形成――が意味されている[16]。もともとフランクファートがこの概念に注目したのは、混迷する自由意志論の系譜の中で、行為者の内面に階層性を見てとることで、「意志の自由」を、本心を反映したかたちで実効的な行為の意志を制御する過程（本心実現）として捉え直せることを論じるためであった（Frankfurt (1971)）。よって、フランクファートの用いる「アイデンティフィケーション」の中核にある意味は、第一の、本心に見合ったかたちの心的状態のコントロール、の方である。他方で彼は、指針や規準となる側の本心を人が得る仕組みについても、外的対象に対する配慮（「ケア」）によって説明する（Frankfurt (1982)）。人が本心をもつのは、何らかの外的対象に惹かれ、それを「ケア」するからであり、さらに、その対象に行為者は自らを「同一化」させるからでもある。こうした考え方は、フランクファートに、二番目の、本心形成の側面に関与する態度の方を意味する「アイデンティフィケーション」の用法[17]を促すことになっている。

とはいえ、もちろん本心実現と本心形成のどちらの過程も、何かを「自分の

---

[14] 「本心」は、フランクファートの「二階の欲求・意志（second-order desire/volition）」の意訳であるが、彼の論旨はこの読み換えを許している。

[15] 「アイデンティフィケーション」の不明瞭さを指摘する Velleman に対して、「人が、自分を行動の惹起に従事させるように、自らの何らかの動機を賦活させる（権威付ける？）さいに用いる心的過程（Frankfurt (2002), 128［括弧と疑問符はフランクファートによる］）」なのだと回答している。具体的には、「行為者の意志は一階の欲求とアイデンティカルである（（Frankfurt (1988, 14)）」、「自分を一階の欲求にアイデンティファイする（*op.cit.*, 18)」、といった箇所が相当する。

[16] 「彼は自分をアイデンティファイしていなかった （*op.cit.*, 48）」、「主体は特定の二階の欲求にアイデンティファイしている （*op.cit.*, 54）」、「何かをケアする人は……それに自分を捧げている（invested in it）。彼は自分を自分がケアするものにアイデンティファイしているのである（*op.cit.*, 83）」といった表現に窺える。ここに、第一の意味、すなわち、「本心に適った仕方で心的状態をコントロールする心的過程」だけでは汲み尽くせない意味を読みとることは許されるだろう。

[17] 「個人が何をケアするかと、個人が何を意志するかとの間には密接な関係が当然存在する.（*op.cit.*, 80） 。」また、何かに対するケアによって我々の通時的な整合性が維持される、といったことも述べている（Frankfurt (2006), 19）。

アイデンティティに一致させる」過程であるという点では、「アイデンティフィケーション」の二側面である。規準となるべき本心を、その外部にある何かをとり込むことで形作ることと、それに基づいて自分の内部状態を形成していくこととは、同一の過程がとりうる様態の両極であるとも言える[18]。フランクファートの議論において注目したいのは、本心の形成過程については、行為者が外的対象に惹かれることとして説明されているのであり、そこには行為者の能動性が認められていないことである[19]。

コースガードの論証に戻ろう。少なくとも実践的アイデンティティに限れば、自らのアイデンティティに対して人がとる態度として彼女が想定しているのは、本心に沿ったかたちでふるまう過程ではなく、ふるまいの源泉となる本心を形成する過程の方である。しかし、実践的アイデンティティについては、それらが偶然的であり、行為者自身が場面場面で放棄したり採用したりする余地も認めている[20]。すると、人間的アイデンティティに対する態度を「認証」として捉えるさいにも、コースガードはそこにいくらか当人の能動性を見ているように思えてしまう。すると、彼女の中には揺らぎがあるのではないか。この私感を明確化するかたちで、一つの疑義と、関連する二つの疑義を提示したい。

５　人間的アイデンティティに関する疑念

◎所与のアイデンティティは主体による認証の成立を含意するか？

４節でフランクファートとの対比で触れたように、彼女にとって「アイデン

[18] 境界事例として、自分の本心が明確に認知できていない状態で、特定タイプの対象や具体的事物に接触することでケアの対象が成立し、本心が判明する、という場合をあげられる。こうした場合、新たなケアの対象をもつことで本心を「形成した」とも、既得の本心を何かに対して「アイデンティファイ」したとも考えられる。なお、この論点は、オースティン（Austin (1952), 142ff.〔220ff.〕）が"identify"について設けた「名前による対象タイプの同定（"c-identifying", cap-fitting）」と「名にあてはまる対象の同定（"b-identifying", bill-filling）」の区別と相関させて検討すべきだ考える。前者は、提示された微生物の名前を問われた人が、それを「ミジンコ」と「分類」するさいの同定であり、与えられた対象に、既知の対象タイプ（ミジンコ性）を適合させることである。後者は、「このスライド内にミジンコを特定できるか」と質問された人が行うような同定であり、その名についての既知の概念に、当座の対象を適合させる（適合する対象を「選出」する）ことである。私見では、前者（分類）は、本心形成に、後者（選出）は本心実現に近似している。これについては別の場で再論したい。

[19] 「本心」に相当する「高階の欲求」自体にいかに意志を認めうるか、というフランクファートへの指摘は、初期にワトソンから提出された（Watson (1975), sec. 3）。しかし、フランクファートにとって、本心形成はそもそも非自発的に生じる事柄である。「ケア」はある種の「愛（love）」であり、そこに実質的な根拠はなく、不可避的であり、非自発的であり、ゆえに行為者の意志の制御下にはないと考えられている（Frankfurt (2006), 41）。

[20] 「自分のアイデンティティについての理解は偶然的なので、それらは捨てられることもありうる。……アイデンティティどうしの間に起こる葛藤が、……激しかったりすれば、そのうちの一つを放棄せざるをえないかもしれない（120〔140-141〕）。」

ティティ」に対する態度は能動的なものであり、その「認証」についても同様であると考えられた。さて、論証の前提 (P8) ・（人間性の前提 B）の中の「人間性のアイデンティティを認証する（endorse）」という表現に注目したい。この表現は、直前の前提 (P7) ・（人間性の前提 A）に出現する、「（自分の）人間性に価値を見る（value）」ことの含意として導入されている。しかし、「価値を見る」と「認証する」の間には、コースガードが思っている以上の乖離がある。個々人が、教師や親であることの実践的アイデンティティに価値を見ており、その事実を深く反省することで、人間的アイデンティティに到達し、新たな深い事実を自覚できるかもしれない。しかし、そこでなされた人間的アイデンティティの自覚は、コースガードに反して、ほかの実践的アイデンティティと同様の意味での「認証」であるとは考えにくい。我々は、そのアイデンティティを不可避であるがゆえに消極的に「再認」するにすぎず、ほかの実践的アイデンティティに対する認証のもつ能動性を欠如するように見えるからである。コースガードが想定している深い反省がなされるレベルで、人間的アイデンティティを改めて認証することなどありえない。人間的アイデンティティを我々がもつことは、端的な所与の事実とされたはずである。「端的な事実」に訴えることと、「認証」に訴えることは、やはり不和を来すように思える。

◎個々人にとって「本当のアイデンティティ」は確定的か？

コースガードの見解を要約すると、あらゆる「実践的アイデンティティ」の背後には、「人間性」へのアイデンティフィケーションが控えているというものである。しかし、実情を鑑みれば、当人が自らの「アイデンティティ」に関わる様態は多様である。人は自らのアイデンティティを選択することがあり、固着と離脱の対象として、あらかじめ主体と離存している。他方で、所与の事実と受け入れられ、深く「反省」することによって再認されるようなかたちで、主体の背後に存在しているアイデンティティもある。

すると、個々の行為の背後に、その「理由」を与えるものとして、行為者のアイデンティティが源泉として控えているというのは確かだとしても、しかし、それを当人の「本当のあり方」に直結させなくてもよいと考えることもできる。教師や妻として適切にふるまうことは、当人の一つの実践的アイデンティティを源泉としているが、そのふるまいから切り離して当人を眺めた場合、そこにコースガードの考えるような「本当のあり方」が反映されているとは限らない[21]。

[21] 「我々を統制する自己理解のほとんどは偶然的である。……［それゆえ、］そのうちのい

しかし、すると、「人間性」に対する態度もまた、同様に理解してなぜいけないのだろうか。行為の背後に人間的アイデンティティが控えている場合は確かにあるだろう。とりわけ、道徳的なふるまいがなされる多くの場合にそう言えよう。とはいえ、それが道徳的なふるまいをする人物のただ一つの「本当のあり方」であることにはならない。我々には道徳的なふるまいをなしうる潜在的な傾向性があり、それが人間的アイデンティティを源泉としている、ということまで認めても、そこから、それが最終的な根拠となる唯一の「本当のあり方」であることは導かれないように思われる[22]。

◎個人的反省から一意的な「人間性」に到達できるか？

最後に、３節で確認した「人間的アイデンティティ」の第一の特徴づけ（内容に関する特徴づけ）に関する疑問である。確認しておけば、コースガードが「反省」に訴える戦略をとったのは、道徳的説明を主観的観点から与えることを重視するためであった。だが、各々の行為者が自らを省ることによって到達する「人間性」が、同一のものである保証はない。それは、時代間や状況間でも同様である。同一の行為者や社会集団にとっての「人間性」が、20 年前と 20 年後で、また、戦時下と戦後とで、同一であり続ける保証はない。「人間性」のアイデンティティが、万人にとって、かつ、あらゆる状況下で、つねに同一のものを当人にとって意味するとは考えられないのである。

さらに言えば、「人間性」が、コースガードの考えている通りではない可能性もありうる、ということである。この懸念への対応を求めるのは過大であるとも思うが、だからといって無視してよいことにはならないだろう。

こうした疑問はありながらも、我々の実践の基底には「人間性」のアイデンティティがあり、それが道徳を支えているとするコースガードの見解は、一定の事実性をもつと思われる。大切なのは、我々の実践を哲学的に省みるさい、自らの本来的なあり方に到達しようと早急に構えないことではないだろうか[23]。

ずれかは捨てられるかもしれない（120〔140-141〕）。」

[22] アマルティア・センは、政治哲学の文脈において、アイデンティティを、ある特性を共有する集団への自己帰属として理解する。そのうえで、人間を単一のアイデンティティのみによって捉えようとする「単一帰属説」の欠陥と問題点を指摘している（セン（2011), ch. 2）。

[23] コースガード自身が、実在論を「『最終的な目的とされる善』と『内在的な（=自らを源泉とする）善』を探求する立場」と称して、そこから距離を置こうとしていること（第 3 講 3-6（108-112〔127-132〕））などを考慮すると、本稿の解釈はいくらか誤解に基づくものだとい

文献

Austin, J. L. (1952), "How To Talk—some simple ways," in his *Philosophical Papers*, 3rd edition, Oxford University Press, 1979, 134-153.〔J. L. オースティン,「語る、とはいかなることか」, 守屋唱進訳,『オースティン哲学論文集』, 坂本百大監訳, 頸草書房, 1991 年.〕

Foot, P. (2001), *Natural Goodness*, Oxford University Press.〔フィリッパ・フット,『人間にとって善とは何か――徳倫理学入門』, 高橋久一郎監訳, 筑摩書房, 2014 年.〕

Frankfurt, H. G. (1971), "Freedom of the will and the concept of a person," in Frankfurt (1988), 11-25.

――――(1982), "The Importance of What We Care About," in Frankfurt (1988), 80-94.

――――(1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press.

――――(2002), "Reply to J. David Velleman," in Buss, S. and Overton, L. (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, 2002, 124-128.

――――(2006), *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford University Press.

Korsgaard, C. M. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press.〔クリスティーン・コースガード,『義務とアイデンティティの倫理学』, 寺田俊郎ほか訳, 岩波書店, 2005 年.〕

Nagel, T. (1979), *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press.

アマルティア・セン (2011),『アイデンティティと暴力――運命は幻想である』, 大門毅監訳, 頸草書房.

Watson, G. (1975), "Free Agency," in Watson, G. (ed.), *Free Will (Oxford Readings in Philosophy)*, 2nd edition, Oxford University Press, 2003, 337-351.

（かべや　あきよし／千葉大学大学院人文社会科学研究科　特別研究員）

う感も拭えない。両者のズレはどこにあるのか、改めて査定してみたい。