

# トマス・ネーゲル

## 『どこでもないところからの眺め』レジュメ

※本稿は、有志を募り八王子セミナーハウスにて2010年6月26日から27日にかけて1泊2日して開催した、トマス・ネーゲル著『どこでもないところからの眺め』の読書合宿において、各参加者が作成したレジュメを集め、編纂したものである。合宿では主に訳書（中村昇ら訳、春秋社 2009年）を使用し、翻訳の不明瞭なところに関しては原著（Thomas Nagel. *The View from Nowhere* Oxford University Press, 1989.）に当たって確認しながら読解を進め、活発な議論が交わされた。校正と編集は榊原が行ったが、章や節の表記の統一、気付いた限りでの誤字脱字および改行の訂正など、改変は最小限にとどめてある。各章の担当者については、名前の公表を希望しない者が多かったため一律に記載しないことにした。なお、配置や編集の不手際の責任の一切は榊原に帰されるべきである。

[@Acrographia](mailto:Acrographia@acrog.com)

## 目次

|   |    |
|---|----|
| 第1章はじめに Introduction .....                                  | 4  |
| 第2章 頭のなかで起っていること Mind.....                                  | 8  |
| 1. 物理的客観性 Physical Objectivity.....                         | 8  |
| 2. 頭の中の出来事の客観性 Mental Objectivity.....                      | 8  |
| 3. 他者の心 Other Minds .....                                   | 9  |
| 4. 意識一般 Consciousness in general .....                      | 10 |
| 5. 客観的現実の不完全さ The Incompleteness of Objective Reality ..... | 10 |
| 第3章頭の中の出来事と身体 Mind and Body.....                            | 12 |
| 1. 二面論 Dual Aspect Theory .....                             | 12 |
| 2. 私的対象としての<自己> The Self as Private Object.....             | 13 |
| 3. 人格の同一性と指示 Personal Identity and Reference .....          | 14 |
| 4. パーフィット Parfit.....                                       | 15 |
| 5. クリプキ Kripke .....  | 16 |
| 6. 汎心論と心の統一 Panpsychism and Mental Unity.....               | 17 |
| 7. 進歩の可能性 The Possibility of Progress .....                 | 18 |
| 第4章 客観的自己 The Objective Self.....                           | 19 |
| 1. 誰かであること Being Someone .....                              | 19 |
| 2. 意味論的診断 A Semantic Diagnosis.....                         | 20 |
| 3. 無中心の世界 The Centerless View.....                          | 21 |
| 第5章 知識 Knowledge .....                                      | 24 |
| 1. 懐疑主義 Skepticism .....                                    | 24 |
| 2. 反懐疑主義 Antiskepticism.....                                | 26 |
| 3. 自己超越 Self-transcendence .....                            | 27 |
| 4. 進化論的認識論 Evolutionary Epistemology .....                  | 27 |
| 5. 合理主義 Rationalism .....                                   | 28 |
| 6. 複視 Double Vision.....                                    | 28 |
| 第6章 思考と現実 Thought and Reality .....                         | 30 |
| 1. 实在論 Realism.....   | 30 |
| 2. 観念論 Idealism.....  | 30 |
| 3. カントとストローソン Kant and Strawson .....                       | 31 |
| 4. ウィトゲンシュタイン Wittgenstein .....                            | 32 |
| 第7章 自由 Freedom .....  | 34 |
| 1. 二つの問題 Two Problems.....                                  | 34 |
| 2. 自律 Autonomy.....   | 35 |
| 3. 責任 Responsibility .....                                  | 37 |
| 4. 自由 — ストローソン Strawson on Freedom.....                     | 38 |

|  |    |
|--|----|
| 5. 盲点 The Blind Spot.....  | 38 |
| 6. 客観的取り組み Objective Engagement.....   | 39 |
| 7. 自由としての道徳性 Morality as Freedom .....   | 40 |
| 第8章 価値 Value .....   | 41 |
| 1. 実在論と客観性 Realism and Objectivity .....                                       | 41 |
| 2. 反実在論 Antirealism.....   | 43 |
| 3. 欲求と理由 Desires and Reasons .....   | 45 |
| 4. 一般性の類型 Types of Generality.....   | 46 |
| 5. 快と苦 Pleasure and Pain .....   | 47 |
| 6. 過度の客観化 Overobjectification.....   | 50 |
| 第9章 倫理 Ethics .....  | 51 |
| 1. 三種類の行為者相対性 Three Kinds of Agent-relativity .....                            | 51 |
| 2. 自律的根拠 Reasons of Autonomy .....   | 51 |
| 3. 個人的な価値と公平性 Personal Value and Impartiality.....                             | 52 |
| 4. 義務論 Deontology.....   | 54 |
| 5. 行為者と犠牲者 Agents and Victims .....  | 55 |
| 6. 道徳的進歩 Moral Progress .....  | 56 |
| 第10章 正しく生きることとよく生きること Living Right and Living Well .....                       | 58 |
| 1. ウィリアムズの疑問 Williams's Question .....   | 58 |
| 2. 前例 Antecedents .....  | 59 |
| 3. 五つの選択肢 Five Alternatives .....  | 59 |
| 4. 道徳的なもの、合理的なもの、義務以上のもの The Moral, the Rational, and the Supererogatory ..... | 60 |
| 5. 政治的回心 Politics and Conversion .....   | 62 |
| 第11章 誕生と死、生の意味 Birth, Death, and the Meaning of Life.....                      | 63 |
| 1. 生 Life .....  | 63 |
| 2. 意味 Meaning .....  | 63 |
| 3. 死 Death .....   | 64 |

## 第1章 はじめに Introduction

本書で取り上げる問題は、ただひとつ、「個人的な見方と客観的な見方はどうつながるのか」、という点にある。世界の内側からみる自分なりの観点と、その観点も含め、同じ世界を客観的に一望しようとする見方がある。これらの接点はどこにあるのだろうか。

しかし、この二つの立場を調停するのは難しい。本書では、哲学的といわれる問題の数々を探りながら、この争点の素性を調べてゆく。誰もが納得できるような着眼点を提示する。そして主観からの眺めと客観からの眺めのそれぞれ最も強固な形態を並べることによって、可能であれば統一し、それが無理でも本質に達成できない双方の和解を試みたい。

- ・立場の対立やそれを和解させる厄介さをふくむ生や世界について、私たちは戸惑う。途方に暮れる。しかしこの戸惑いこそ、いかなる解決策よりもしっかりとした認識を体現している。
- ・客観性とは理解するための一つの方法である。本来客観的なのは信念や態度であり、事実が「客観的」と呼ばれるのは、それが客観的な方法によってたどりつく性質のものであるときである。

客観的な理解を手に入れたい



当初の見方から距離を取る



見られる世界との関係をも取り込むような新たな世界の見方をつくる

つまり、理解しようとしている世界の内側にこの自分を置きいれるということが「客観的」に他ならない。従って、客観性はつねによりいっそう大きな現実の一部でしかない。それゆえ、客観性や距離を置くという方法は確かに現実の在り方は我々に依存しないという実在論に裏打ちされているが、実在論は客観性を全面的に擁護できるわけではない。

本書でいう「主観的」「客観的」という区別は、程度の差の問題である。見方や考え方がより客観的になっていくということは、個性や状況や個別性に影響されなくなっていくということである。理解の方法の客観性が高まってゆけば、主観的能力への依存から解放され、より多くの種類の主観的立場からたどりつくことができるようになる。しかしこれは程度の差であり、たとえば道徳的立場も私生活からすれば客観的であっても、物理学からすれば客観的とはいえない、というように、「主観的」と「客観的」は次第に姿を現してくる同心球のようなものである。

本書では、客観性については擁護するだけでなく批判もしてゆきたい。客観性を有効だと認めるにしても、限界を指摘するにしても、その背後には根本的な考えがひそんでいる。すなわち、我々は大きな世界にいる小さな生き物でしかなく、世界の一部に過ぎないのだから、物事の見え方はわれわれが生ま

れ持った性質に左右され制約される、という考え方である。このような考えの中で客観性を獲得する方法には二つあり、ひとつは情報を集め、一つの観点から世界をひろく観察するという方法、そしてもう一つがその時の世界と自分との関係をさぐり、われわれ自身および世界、そして両者の関係について主観的なものによってはとらわれない見方を形成する方法である。後者によって、客観性は特定の視点を超えて世界の認識をより深いものにすることを可能にしてくれる。

### ●新たな折り合い

客観的に進歩するたびに、それまでの主観的な見方と新たな見方をどう折り合いをつけるかが問題になる。客観性を追い求めるときに限界にぶつかるのは、現実という概念に主観性をも取り入れようとするときである。客観的に眺められる内容と、その内容は完全であるという主張は、いずれも個人の見方に結び付けようとするれば、客観性はどうしても変質してしまう。そして逆に主観的な立場からは、客観的な立場と共存するためには修正を強いられる。本書で扱うことの多くは、この主観性と客観性が会おう折り合いの論点、統合の可能性にかかわってくる。そして客観性の枠組みや限界について検討してゆきたい。

この内と外の緊張関係は、とりわけ哲学の問題が生じるときに目につく。本書では四つの論点に絞ってみたい。心（頭の中の出来事）についての形而上学、認識論、自由意思、倫理である。また時間と空間の形而上学や言語哲学、美学も登場してくる。畢竟、この問題はあらゆる哲学領域で問題となる。

### ●人間の限界

外に出ようとする野望に限界があるのは歴然としており、どこまで客観性が進歩しようと、人間には理解できない現実の部分がどれほど広いのかは決してわからない。そもそも客観性はわれわれ人間の能力でしかなく、客観的であることはその自らの能力の限界を認めることに他ならない（懐疑主義の例）。この客観性の限界について、本書で何よりも注目したいのは、客観性を求めて一步一步離れていくという方法そのものから生じてくる限界である。客観的立場を形成しようとするれば、それまでの主観的な観点からどこまでも離れてゆかなければならないが、この出発点を離れてどれだけ理解が進んだとしても、個々人の観点やある種の観点と切っても切り離せないものがかなり残ってしまう。そこで、こうした観点から離れて客観的なやり方で世界をまるごと説明しようとするれば、すべてを還元してしまったり、はっきりと現実に存在する現象を頭から否定してしまったりする。見えるものも見えなくなる。そして、この客観的であることによって見えるものも見えなくなる傾向は、とりわけ心の哲学に顕著である。ここでは物理学主義から機能主義まで、心を外的に扱う理論が広く支持されている。

### ●科学の限界

物理学主義や機能主義は、実際に存在するものは一定の方法で理解されなければならない、という前提の上で現実を狭い意味での客観的現実としか考えない。これによって、物理学が記述する世界、科学の世界は多くの取りこぼしをつくり、見えるものを見えなくしている。意識の主観性は他の何物にも還元できない現実の特性であり、それがなければ物理学を研究することもできないのに、である。科学が信用に足る世界観であるためには、物質やエネルギー、空間や時間だけでなく、この意識の主観性の特性も基本要素の地位を占めなければならない。

## ●頭の中の現象と限界

頭のなかの現象と脳との関係、人格の同一性と有機体の生物としての持続性がどうかかわるのかについて、いまのところは解決されていない。それでも、この可能性について考えることは哲学的思索にふさわしい試みと言える。心身関係を論じる上で難しいのは、われわれのもつ世界の全体像を根本から変え、現状で物理的なものと考えられている現象も改めて考え直すよう強いてくるからである。心理的なものが存在する証拠に脳や生体の組織構造に依存するという観察が提示されるが、この意味は局所的であり、現実のこの側面の基礎は不変的であり、宇宙の一般的構成要素とその基本法則に含まれていると考えなければならない。

## ●倫理の限界

倫理についても、極端に客観性を求めると問題が生じる。客観性は倫理の原動力となって、新たな動機＝道徳が客観的な意志に秩序をもたらしてくれる。だが、この際にも科学における動機の問題と同じように、道徳へ向かうなかで現実の自分から離れるには慎重さが必要である。行為を正当化するとき、主観的な立場が果たす独自の役割を奪おうとする誘惑がある（客観的に善である道徳に対して個人の主観を変容させる力）。倫理にとって、行為するとき自分の観点を超えることが何よりも重要な想像力になるにしても、だからといって個人的な観点やその反省以前の動機をまったく無視してよいとは思えない。科学的な真理だけでなく、倫理における善にも、客観的なものに還元できない主観的な要素がある。

すなわち問題は、客観的な価値と主観的な価値についてどう折り合いをつければよいか、ということである。この問題は、形而上学における、客観性や主観性の諸段階での観点から見える現実の特性を、いかにして一つの世界にまとめるのか、という問題の倫理バージョンである。

結局のところ、客観性を求めてゆく際に、自分の一要素でありながら逃れられない非個人的で客観的な自己が幅をきかせすぎてしまっている。こうしてこの要素に引きこもり、それを残りの自分から切り離し、世界やその残りの自分について非個人的な見方を形成していく。こうして分裂した客観的な自己を、ごく普通の人間の自己認識にどう組み込み再統合すればよいのか、という新たな問題が生じる。

## ●本書の野望と信念

こうしたさまざまな制約、有限性、閉じ込められているという認識をもちながらも、これを超越しようとする野望を抱かねばならない。哲学的に望まれる態度は、こうした目標を引き受け、真理を求めようとあきらめないことである。そうしなければ、本当の信念にはたどりつけない。

この態度は見方を変えれば反動的な哲学と指摘されるかもしれない。現代哲学では、われわれが原理的に思考可能なものがあるだけで、それを超えるものは何もないという観念論が主流である。これは論理実証主義という特殊な観念論の形態がもつ魅力をそのまま受け継いでいるのであり、こちらからすればわれわれの試みは反動的な哲学とされるかもしれない。また、哲学は科学主義にも汚染されている。この科学主義も結局は観念論の一種でしかない。

科学理論が幅をきかしている今こそ、この態度を攻撃する絶好の機会である。どんな問題でも、その問題を既成の方法でどうにか解決できるだろうと思いきいで、あまりにも時間を無駄にしている。また、われわれは既にどんなことでも理解できる根本的な枠組みを手に入れているという度し難い前提にたつて、

あまりにも多くの仮説や思想体系を、哲学やその他の学問分野でつくりあげてしまった。しかし、われわれ自身を理解するための方法は、まだ存在していないのではないか？

本書は、世界およびこの自分と世界との調和の仕方について根拠に乏しい多くの仮説を含んでいる。しかし、常識を無視するような仮説を見つけてくる努力によってしか真理を目指すことはできないのだ。そこにたどり着けないとわかっていても、永遠で不変の真理をどこまでも追いかけてゆくしかないのである。

哲学の歴史は、既成の概念や解決策では手に負えない問題の絶えざる発見である。そのどこを見ても、現実との接点をまったく失ってしまう危険を回避しながらも、既成の言語という比較的安全な場所で満足せずどこまで先に進めるか、という問題に出くわす。ある意味では、心の外へどうにかよじ登ろうとする試みであり、人によっては狂気にしか見えない努力といわれるだろう。しかし私としては、これこそが哲学の根本であると考えている。論理実証主義者や言語分析学派、歴史主義的解釈によって哲学の問題が消滅することはない。ましてや、これまでの哲学者のように、これらの哲学の治療法で形而上学の問題から解放されるわけにはゆかない。

これは先人を超えたい、というありきたりの願望ではなく、屈辱的かつ非現実的と感じられる哲学の衝動そのものに対する反乱である。哲学とは知性の子ども時代であり、それを飛ばして大人になろうという考えでは、いつまでたっても大人になれないのである。人格形成に不可欠な混乱や誇大な希望は、その途上で経験しなければならない。

## 第2章 頭のなかで起こっていること Mind

この章では、頭の中で起こっていること(mind)を理解する際には、個人に特有の観点から離れ、客観的に物事を理解していくというアプローチでは限界があるということが論じられる。1節では、頭の中の出来事を適切に理解するために必要な客観性は、物理的世界を理解するための客観性とは異なることが指摘される。2節では代案として、頭の中の出来事を客観的に捉えるために我々が取るべき方策は、自分自身の頭の中の出来事がその一事例であるような、頭の中の出来事の一般概念に頼ることであると論じられ、3節では他人の心を理解する際に、私達が実際にそのような一般概念に頼っているということが確認される。4節では頭の中の出来事という概念が、人間以外の生物にも拡張できる可能性があるという著者の意見が、そのような拡張に反対するウィトゲンシュタインに挑戦する形で展開される。5節では、1～4節で述べられたことにもかかわらず、頭の中の出来事には、一般的概念に頼って客観的に理解しようとするアプローチでは、どうしても到達できない主観的側面が常に残存するということが指摘される。このような主観性は、現実存在する。ここにおいて、現実客観的理解によっては原理的に汲みつくせない、という強い実在論のテーゼが打ち立てられることになるのである。

### 1. 物理的客観性 Physical Objectivity

「わたしたち自身」は世界の中にどのように位置づけるべきであろうか。現実存在しているのは客観的な現実だけだという一般的な考えに立つならば、「わたしたち自身」も客観的現実の一部として把握されなければならないことになるが、それは可能だろうか？

客観的把握として第一に挙げるべきなのは、物理的理解である。物理的理解は、私達の知覚が、事物が身体に作用した結果であり、身体に作用すれば知覚を引き起こすのと同じ物理的性質が、身体以外の物質には異なった影響を及ぼすという洞察を足掛かりに、諸々の物理的性質を知覚的な見かけから切り離して位置づけることによって成立した。これによって私達は、物理的世界を、わたしたち自身の個人的観点からも、人間の知覚という一般的な観点からも離れ、見え方、聞こえ方、感じられ方といった第二性質を「脱色」し、重さや大きさや形といった第一性質からなる構造として把握することに成功したのである。世界の物理的理解には感覚は不要であり、われわれと全く異なった感覚器官を持つ宇宙人とも、物理学についてなら互いに理解しあえるはずである。

このような客観性が科学において大きな成功を収めたのは事実だが、それだけで現実のすべてを説明できるというのは誤りである。だが残念なことに、現代の心の哲学では、自然主義・物理主義の立場が優勢を占めている。自然主義・物理主義の一派である行動主義、因果説、機能主義は、いずれも頭の中で意識されている過程を物理現象に還元しようとする。だが、このような目論見は見当違いである。とはいえ、頭の中の出来事を客観的に理解しようとすること自体が不適切なわけではない。頭の中の出来事を理解するには、それに適した物理的客観性とは異なる客観性の概念が必要なのである。

### 2. 頭の中の出来事の客観性 Mental Objectivity

意識を持った存在は自然の秩序の一部であり、考えたり感じたりすることは世界のあり方の一部であ



る。私達は、自分を（物理的と対比された意味で）精神的な意味で外部から考察することができる。これは、頭の中の出来事に欠かせない主観的性質に矛盾しない範囲内で可能な限り、客観性を追求することである。どこまでそれが可能であるかは、主観的想像力の豊かさによるだろう。

必要なことは、自分の感覚や思考を一般的なものの個別事例に過ぎないとみなすことである。この場合、この個別事例は、中心、すなわち世界が自分の思考や感覚というパースペクティブのもとに開かれるという構造を持っているが、この個別事例自体は頭の中の出来事を中心事例ではなく、数ある事例の中の一つと位置付けられなければならない。自分自身の事例が中心に位置していないだけでなく、人間が中心であるとも考えられてはならない。頭の中の出来事の一般概念というのは、人間だけでなく他の生物にも等しく適用可能な概念なのである。

ネーゲルの態度は、観念論や現象学派的態度とは根本的に異なり、实在論的なものである。頭の中の事象は、物理的事象と同じく、世界の一般的な特徴の一つである。同様に、頭の中の出来事についての、私達が到達しうる客観的概念は不完全にならざるを得ない。世界のほんの小さな一部分でしかない人間の頭で考えることが、現実を完全に掬い取れると考えるのは自惚れである。だが、客観的理解の進歩は、それが可能な限りにおいて、身近ではない事柄への接近を許し、探求の出発点にあった既知の事物についても知識を増やしてくれるのだから、行けるところまで行ってみることは意味がある。

### 3. 他者の心 Other Minds

頭の中の出来事を客観的に理解するという問題は、日常的には、私達が他人の心を理解しようとするときと生じる。他者にも私と同様に心があるということを理解するためには、自分が経験していない経験について考えることができなければならない。そのためには、頭の中の出来事の一般概念が必要となる。意味は経験から学ばれる、という立場を採用すると、他者の経験の意味は、他者の思考や感覚に伴う観察可能な行動に基づかなければならないことになる。しかしこのような立場を取ると、「自分が痛みを感じる」の「痛みを感じる」は痛みを感じることを意味し、「他人が痛みを感じる」の「痛みを感じる」は痛そうな振る舞いをするを意味することになってしまい、頭の中の状態を表す概念の意味が、一人称と三人称の場合で違ってしまふことになる。これでは独我論を避けられない。この立場の間違ひは、他者の頭の中の出来事は、物理的な客観性において理解されなければならないと決め込んでいる点である。

物理的客観性は個人の観点を無視しようとするが、普段私たちは、個人の観点を無視するのではなくむしろ一般化することで、自分の観点を他の観点の中の一つであると理解している。他者の心を理解するための第一歩は、自らの経験を外側から外界の出来事のように眺めることである。これは私たちが自分の過去の経験を想起したり、未来の経験を予期したりする際に使っている能力であるが、同じ能力は他人の経験を外側から考える際にも使用することができる。これは視覚的な想像力を駆使して、ものの客観的位置関係を描写するのに似ている。描写される対象が描写そのものに似ている必要がないように、想像された経験は、想像するという経験に似ている必要はない。痛みの経験を想像すること自体には、痛みは伴わないのである。

だが、歩みは止まらない。経験の普遍概念を形成できれば、自分がじかに経験したことがない経験、決して経験することができない経験についても考えることができるようになるからである。他の生物にも精神活動があり、特定の観点を持っているのは明らかである。問題は、それをどのように考えればよ

いかである。それとも、「頭の中の出来事」という概念は、人間の経験や観点の一般形態を超えては成立しないものなのだろうか？

#### 4. 意識一般 Consciousness in general

頭の中の出来事という概念を人間以外の生物にまで拡張することはできるだろうか。ウィトゲンシュタインの議論は、それが不可能であることを示唆しているように思われる。ウィトゲンシュタインは、いかなる概念も、規則に従うことと破ることの間に公共的で客観的な区別がなければならないと考えた。内的な経験にかかわる概念もこの例外ではなく、その基準は行動や状況といった共同体の他のメンバーにも観察可能なものでなければならない。この基準からすると、個人の行為と個人が属する共同体の行為が比較可能な場合にのみ、経験についての概念は意味を持つことになる。

この議論を受け入れると、経験概念を適用できるのは、自分や他の人間が経験しうることに限定されるという結論が得られそうである。ウィトゲンシュタインは、「ここでは5時だ」の意味が分かれば「太陽では5時だ」の意味がわかるわけではないという例を出し、不用意に概念の適用範囲を広げることを戒めている。しかし時刻の例では概念の矛盾があるのに対し、経験概念を人間以外の生物に適用することに概念的な矛盾があるわけではない。

第二に、経験と経験概念は切り分けて考えなければならない。経験を持つために、経験する主体がその経験についての概念を持っていないわけではないわけではない。私たちは現に、概念を持たない子供や動物に経験を帰属させている。また、語ることができる多くの経験は、その概念がなかったとしても存在するだろう。さらに一歩進むなら、我々がいつまでも決して完全な概念を持っていないような種類の経験も存在するはずである。

例えば、身体の組織や行動が人間とはそれほど近くない動物（例えばこうもり）にも、意識の内面生活があるという豊富な証拠がある。しかしそれを記述するための概念は十分ではない。彼らは、それぞれに特有な経験をしているのである。さらに、外的な表れをしっかりと同定できない意識形態というものも存在している可能性もある（例えばガイア理論？）。我々にはそれと認識できないような生物が存在して、我々と同じような思考や感覚を持つかもしれないと考えることは、無意味ではないのである。私たちは、現時点では発見の仕方を知らないような現象についても観念を形成できる。これは物理学の発展に不可欠なステップであり、頭の中の出来事についての探究を進める際にも利用できる。それだけではない。一般概念は、原理的に知りうるものだけに制限されることなく、適用を拡張していくことができるのである。

観点の一般観念を受け入れれば、みずからの経験や想像力に頼らずに、例えば未知の感覚の質の構造を、その感覚を持つ生物を観察することで調査できるかもしれない。同じ一般概念を自分に適用すれば、経験しなくても理解できるような方法で、自分の経験を分析できるはずである。これは、われわれ自身をも含めた現実の客観的理解を求める、という自然な目標にかなったことである。

#### 5. 客観的現実の不完全さ The Incompleteness of Objective Reality

前節の道をどれだけ進んだとしても、失われるものがある。ある観点を持った経験が存在するという所までは認められても、経験に特有の性質は、主観的に想像できない限り把握できないのである。ゴキ

ブリの味覚についての緻密な客観的現象論を展開することができても、ゴキブリにとってのスクランブルエッグの味は分からない。現実には単に客観的なものではない。頭の中の出来事についての客観的で一般的なとらえ方がどれだけ進歩し、客観性の物理的な捉え方に付け加えられたとしても、経験や意図の正確な特性 (character) は、実際に経験されるか想像されるかしない限り理解できないのである。我々は实在論を受け入れなければならない。この世界には、私が手にできるどんな概念によっても捉えきれない側面があるのである。客観性の探求がどこまで行っても現実を不完全にしか捉えられないのだとしても、客観的理解の探求が無意味となってしまうわけではない。客観性の探求は、知識をわれわれへの現れを超えて拡張するための唯一の手段である。

世界の主観的観点と客観的観点とを統一しようとするとき、どちらから出発しても問題が生じる。主観的観点から出発すると、懐疑主義、観念論、独我論といった伝統的な問題に直面する。逆に客観的観点から出発すると、観点や中心のない世界の中に、自分自身やその観点、他者たちの観点をどのように位置づけるべきかという問題にぶつかる。客観的観点から出発した際に生じる問題は、懐疑主義の裏面のようなものである。というのも、懐疑主義では、前提となっているのは主観的現実であり、問われているのが客観的現実であったのに対し、後者では、前提となっているのは客観的現実であり、問題となっているのは主観的現実であるからである。この章では、客観的観点から出発して、頭の中の出来事という主観的現実にどこまで接近できるかを考えたわけであるが、これには限界があることが示された。つまり、客観的理解を追究してただけでは決して発見できないような真実があるということである。

## 第3章 頭の中の出来事と身体 Mind and Body

### 1. 二面論 Dual Aspect Theory

○心身問題のひとつの問い方 [28-9 (ページ数は原著のもの)]

- ・心の主観的性質は、客観的なものに還元できない
- ・心と身体(脳)には密接な関係がある [身体がなければ心はない]
- ・身体は物的であり、物的客観性のもとに捉えられる

↓

身体は(本やレンガと同様に)ありふれた物的物質から構成されているのに、  
どうして心・観点・主観的経験のような物的に捉えられないものが生じるのか?

#### ●解答1: 二元論 [29-30]

そもそも物的なものは心を持ち得ない

心的性質の担い手は魂であり、それは物的なものではない

○問題点

二元論の根拠は、物的なものから心的なものが構成されるはずはないのだから、  
物的なものとは異なる何かが必要だと考えることにある

しかし、物的なものの担えない役割を果たすものとして何かを要請するだけでは

- ①その何か(物的でないために)いかにして心的状態の主体たりうるのか
- ②なぜ物的なものには心的状態を帰属できないのか

を説明したことにならない

○評価

心的状態が物的状態と同じ仕方で記述できないからといって、  
物的性質を持つものは心的性質を持たないと考える必要はない

二元論は想定可能だが、心的なものと物的なものをつなぐの深さを見ると、  
もったもらしくない

#### ●解答2: 無所有論 (no-ownership view) [30]

心的出来事はただ起こるのみで、何かは心的性質なるものを担うことはない

○問題点 理解できない

#### ●解答3: 二面論 [30-1]

脳は(物的性質とともに)非物的性質を持つ

この定式化自体は何かを説明したことにはなっていない

以下では、心的なものと物的なものの関係を単一の実在の中で捉える試みの  
一般的問題点ではなく、二面論に特有の問題点について論じる

### ○心的なものの独立性 [31-2]

問い：心的なものが他のものに還元できないということは、

心的なものは他から独立で、必然的連関を持たないということではないか？

[この問いを斥け、二面論を擁護するには、次の二つの問題に答える必要がある]

★1：心的対象（entity）・出来事に、心的概念に含意されていないような性質をどうやって帰属するのか？

★2：心的概念と両立しないように見える性質があるとき、どう対処するか？

心的概念は、主観的でありながら、様々な人によって、様々な状況で、様々な主体に多義的でない仕方で適用できるという客観性を持つ

[別の見方をすると] 心的現象は世界に属するものであり、世界の中の様々な位置から同定することができる

しかし、心的なものに心的客観性があるからといって、

それが同時に物的客観性によっても特徴づけられるかどうかは明らかでない

## 2. 私的対象としての〈自己〉 The Self as Private Object

### ○自己の独立性・分析不可能性 [32-4]

・自己というものは、私的で、他のものと論理的・概念的連関を持たないように思われる

＝ 過去・未来における心的状態が私のものであるかどうかは、  
現在の私との身体的・心理的連続性によって分析されるものではない

↓

身体や記憶とは別に魂を措定して、自己の存在を客観化（対象化）したくなるが、

身体が異なって自己が同一であることが想定可能であるように、

魂が異なって自己が同一であることも想定可能である（Locke）

→ 客体を措定しても、意識主体が同じである点は捉えられない

・ある未来の経験（心的状態）が私のものか否かという問いは、事実によって答えが真か偽かに決まるもので、言葉の用法に関する規約などで決まるものではない

心的状態が私のものか否かは、他のものに還元・分析できない仕方で決まっており、身体的・心理的事実をもとに知ることはできないのではないか？

### ○自己は内省によって明らかにされているか [34-6]

上の議論は、自己というものの本質は内省によって完全に知られ得るため、

自己概念と他の概念の連関はもはや発見されない、というデカルト的前提に基づく

→ 反論の手がかり：自己概念などの主観的概念にもある種の客観性があるはず

意識主体という概念を持つには、自己同定を外的観察なしに行えなければならないが、

それは同時に、外的観察に基づく同定とも対応していなければならない  
さらに、我々の概念の所有条件から、指示対象の本性を推論できるとも限らない  
☆自己同定や現象学的質などについても、客観的な観点から、私が間違っている  
という場合を考えることができる  
→ 現れ (appearance) と実在を区別するような主観性に関する客観性 (心的客観性)

#### ○感覚は私的対象ではない [36-7]

感覚とはそれ自体が現れの形式であるから、感覚における現れと実在の区別とは、  
本当の現れと見かけ上の現れの区別である  
しかし、心的概念は単純に見えるため、概念適用における客観性の条件は明らかでない

心的概念が単純で分析不可能に見える、それが私的対象を指示すると解釈したくなる  
しかし、心的概念をこのように解釈することの誤りは Wittgenstein が論じている  
仮に感覚が私的対象の知覚であるとする、感覚は対象そのものではない  
対象が変化しても、現れ方が変化しなければ、感覚は変化しない  
したがって、感覚概念の適用には、私的対象は無関係である  
(私的対象については、概念の適用の適否が区別できない)

### 3. 人格の同一性と指示 Personal Identity and Reference

#### ○自己同一性の条件たる客観性とは？ [37-40]

ある未来の経験が私のものか否かという問いが答えを持つためには、  
それを真または偽にするような、何らかの種類の客観性がなければならない  
その客観性とはどんなものか？

#### ●解答案1：自己概念以外の心理的概念に依拠する

行為・情動・記憶などの心理的連続性によって人格の同一性を説明する  
→ 心理的連続性が与えられても、主体が同一でないことは論理的にありうる  
また、自分が現実とは異なる精神生活を送ることもあり得たと考えられる

#### ●解答案2：人格の同一性を独立した概念として扱う

→ Nagel はこちらを擁護する

心理的連続性はあくまで人格の同一性を判断するための内省的および外的証拠である  
(概念の適用条件と概念の指すもの自体を区別せよ)

しかし、証拠とは区別されるような、証拠づけられるもの自体とは何なのか？  
一般に、我々がある概念を持っていながら、その指示するものの本性や、  
その正しい外延を知らないという例は馴染みのないものではない

ex. 確定記述、固有名・自然種名 (Kripke, Putnam)

そのようなものの本性は経験的探究によって発見されるが、どのような種類の発見が  
なされるべきかは、我々の持つ (不完全な) 概念の適用条件によって決まる

↓

自己の場合は、その本性の知られ方が不完全であるようには思えない

しかし、自己概念についても（未知の）客観的本質を指示するということが発見される余地を認めるべきではないか

その客観的特徴は、自己同一性のような主観的特徴を説明しなければならない

#### ○二面論 [40-3]

二面論によれば、自己概念が指示するものは正常な脳である

すなわち、心的状態の担い手であり、心理的連続性の原因となるのが脳である

このことは、自己概念の分析から導かれることではなく、経験的仮説である

心理的連続性や意識の統合（unity）の原因が脳であるという証拠はある

あとは、心的状態が脳状態であるとすれば、二面論は有力と考えられる

ところが、私も他者も私の同一性条件（私は私の脳であるか否か）を知らない

知らなくても、自己概念を適用することは可能であるし、

だからこそ、自己概念を分析するだけでは自己の同一性条件は導かれないのである

（再び、自然種の場合を考えよ）

この点は、自己の独立性（sec. 1）という誤解を生じさせうる

自己の同一性条件が知られていない [かつデカルト的前提がもっともらしい] ために、その知られていない部分は様々な仕方で埋めることができるように見えてしまう

＝ 背景知識と両立可能であるという意味で、認識的に可能である

この意味で、脳が異なっても自己が同一である（＝二面論が誤っている）ことも、認識的には想定可能である

しかし、このことは脳の同一性こそが現に自己の同一性である可能性を否定しない

自己が現に何であるかは、我々の認識ではなく、世界が決めている

## 4. パーフィット Parfit

我々の持つ自己概念が自己の本性を完全には捉えていない可能性を認めるならば、

自己概念によく対応するようなものが実は存在しない可能性を認めることになる

特に、脳も自己概念の要求する条件をよく満たさないかもしれない

#### ○Parfit の立場 [43-4]

Parfit によれば、我々は自己を単純で分割不可能なものとして捉えているが、

脳は複雑で分割可能なものであるから、脳は自己であるとはみなせない

●自己に関して我々の持つ「単純な見方（the Simple View）」

a) 全か無かの条件（the all-or-nothing condition）

任意の経験について、それは私のものか、そうでないか、どちらかである

b) 一対一条件 (the one-one condition)

二つの経験がともに私のものであるならば、両者は同一の主体において生じる

●脳のあり方

- ・ 大脳交連離断 (commissurotomy) を施された者 [分離脳患者] は、  
ひとつの脳を持ちながら、二つの別個の自己として生きているように見える  
→ 一対一条件が破られる
- ・ 脳細胞を少しずつ置き換えていき、それに伴って人となりや記憶も変化した場合、  
置換後の脳の経験が私のものかそうでないかという問いには答えがない (だろう)  
→ 全か無かの条件が破られる

Parfit は、脳の同一性よりも、上記の二条件は満たさないかもしれないが、  
心理的連続性に関心を持つべきだと提案している

○Nagel の立場 [44-5]

もし単純な見方に脳が従わないならば、自己概念の指示対象が存在しないのではなく、  
指示対象に関する信念が誤っていると考えるべきである

すなわち、私は何であるかという問いに関わる経験的発見によって、  
私は何であるかに関する根本的信念さえ反証されるのである

しかし、二面論によれば、ある意識の中心が私のものか否かという問いに対して  
答えは一意に定まらず、そのせいで二面論の捉え方を内面化することは難しい  
では、なぜ Parfit のような立場を採らないかと言えば、論点先取にならない答えはない  
意識の流れや信念・欲求などがそこで起こるような何かであるという条件に関しては  
脳も満たしているので、単純な見方は諦めてもよいだろう

[Nagel は、自己の満たすべき必要条件として、単純な見方とは別のものを想定している]

## 5. クリプキ Kripke

前節までは自己について論じたが、より一般的な心的出来事の問題に転じる

○二面論が正しくないとは言えない [46-7]

Kripke は唯物論を批判し、心的出来事は物的出来事ではないと論じた  
これによって二面論も否定されるかのように見えるが、実はそうではない

Kripke の想像可能性論証

私は、いかなる脳状態もなしに頭痛が存在することを想像できる  
これは、頭痛のように感じられるが本当は頭痛ではないものの想像ではない  
ゆえに、頭痛は脳状態なしに存在することができ、したがって脳状態ではない

この議論では、認識的可能性と形而上学的可能性が混同されている



我々は、外的観察なしに自己を同定できるため、自己の本性を完全に知っていると思いがちであり、頭痛や視覚経験などの心的出来事についても同様である  
しかし、自己・頭痛・視覚経験の本性について我々が完全に知っているとは限らず、したがって、心的出来事が物的出来事なしに形而上学的に可能であることを我々が知っているとは言えない

我々は、実際には不可能なことを、無知ゆえに、可能と思うかもしれないのである

#### ○二面論における物的なものと心的なものの関係 [47-9]

- ・ひとつの出来事が物的性質と心的性質を同時に持つことがどういうことなのか、現在のところ我々にはよくわからない
- ・二面論が正しいとすれば、心的出来事にとっては心的性質も物的性質も本質的であると思われるので、両者の間には偶然以上の関係があるだろう  
少なくとも前者が後者に付随するか、もしかしたら必然的關係があるかもしれない
- ・これは、心的性質が物的性質で還元・分析できないという考えと衝突するように見える  
しかし、心的なものとの物的なものが、より根源的な何かの現れ方だとすれば、両者の間には還元関係がなくともよい
- ・そのような深いレベルがあるかどうかはわからないし、たとえあっても、我々は一般的な理解を得ることができないかもしれない  
特に、主観的な現れは有機体の多様さに応じて多様であることだろう  
[コウモリであるとはどのようなことかを我々は理解できない]

## 6. 汎心論と心の統一 Panpsychism and Mental Unity

二面論は完全に理解可能なものではなく、形而上学の産物にも見える

特に、一種の汎心論 (panpsychism) を帰結するよう見えるところが怪しい

心的性質の還元や(極端な)創発を認めないならば、有機体が心的性質を持つことは、その構成要素が原心的 (proto-mental) 性質を持つことに由来するはず

↓

原子は、有機体を構成しないときでさえ、原心的性質なるものを持つのか？

原心的性質の組み合わせがいかにして心を生み出しうるのか？

汎心論が怪しく映るのは、心に関する全体一部分関係の概念を我々が持っていないから

- ・物的出来事については、全体が時間・空間的に部分に分割されることを理解できる  
ex. 筋肉の運動が、分子レベルの物理化学的出来事から構成される
- ・心的出来事については、空間的広がり・複合性・分割に対応するものがわからない  
個人の心・意識は統合されているように見え、複合的で分割可能とは想像しにくい

脳の全体一部分関係と対応づけることの難しさ

- ・脳が心的状態を持つとすれば、脳の部分におけるマイクロな心的プロセスが、

脳全体の心的プロセスを構成するだろう

- ・ 例えば、右脳のプロセスと左脳のプロセスが、精神生活の全体を構成するだろう
- ・ しかし、分離脳の場合、右脳と左脳は統一された心全体を構成するようには見えない

他方、純粹に心的なレベルでは、心的プロセスの構成要素というものが理解できる

ex. 知覚経験は、現象学的な意味で、確かに空間的である

以上は、物的性質を持つものに心的性質を帰属させる困難さの一例である

心身問題に関して新しいアイデアを出すには、困難な問題に注目するのがよい

## 7. 進歩の可能性 The Possibility of Progress

物的なものが心を持つことを理解するには、全く新しい理論が必要であり、それが手に入ったとしたら、我々の世界の捉え方は大きく変わるだろう

科学が様々な現象の統一的理解を進めてきたことを考えると、

心的なものも科学的に理解できるようになると期待したくなるかもしれない

しかし、物理学において過去に何度か新たな概念・理論の登場が必要とされたように、心的なものの理解のためには、物的なものを扱うための既存の理論に拘るべきではない。心的なものと物的なものがいかに大きく異なっているかをきちんと認識することから、両者を統一的に扱うような理論の探究が始まる

## 第4章 客観的自己 The Objective Self

### 1. 誰かであること Being Someone

#### ●何者かとしての私

複数の観点や主観的経験が現実世界に含まれていることを認めても、我々がそれぞれ、特定の人物であるという事実は、客観的な世界の記述に収まり切らない

- ・「自分が特定の人物であるということは、どのような事実であるか」という問いは2つの問いからなる

#### ① いかにしてある特定の人物が私であり得るのか？

- ・いかなる特定の観点にもよらない世界の完全な記述が与えられたとしても、そこに含まれる特定の人物 TN が私であるということが取り残されてしまう
- ・その一方で、完全な記述には上記のようなさらなる事実が入り込む余地が存在しない

#### ② いかにして私は単にある特定の人物であり得るのか？

- ・私が何であるかが問題である限り、私が TN や他の特定の人物との間に持ち得るいかなる関係も偶然的かつ恣意的であらざるを得ない
- ・私は単なる特定の人物ではあり得ず、「私は TN である」というのは同一性言明ではなく、主語-述語命題と考えられる

この問題の両半面(①と②)は2方向での問い方に対応している(「いかにして TN は私であり得るのか」、「いかにして私は TN であり得るのか」)

- ・これらは、誰もが問うる問題である(独我論的問いではない)

- ・無中心の世界の中に私が存在することは、驚くべきことだと思われる

#### ●ある人物が私であるということ(問いの前半)

私を容れる余地の無いような、いかなる特定の観点からのものでもないような仕方での、世界に関する了解は、馴染みの深いものであり、そのような世界には我々全員が、我々の身体と心が、そしてあらゆる個体とその心的・物的性質が含まれている

- ・その内部のどこからでもないところから理解された場合、実際にこれこそが世界である
  - ・しかしこのような世界には、TN が私の視座であるという事実が含まれ得ないように思われる
- この事実を表現するには、私や私の意識について語る以外になく、そのため、これは一人称的に、私の観点だけから述べられ、理解され得るものである
- ・「私である」を客観的性質として捉えて、世界の客観的な了解に取り入れたとしても、さらに「どの人物が私か」と問うことが可能であり、その答えはさらなる何かを述べるものである

私が TN であるという事実に対する余地の無さは、理解の仕方だけではなく、世界そのものに依るもの

だということになるが、その場合、無中心の世界了解は何かを取りこぼすことがそもそもできなくなってしまう

世界または TN について私が有していると思われる事実は、(世界が完全であるために) 存在せねばならないと同時に、(世界がそれを含み得ないため) 存在し得ない

この問題に解決策があるなら、それは世界の主観的理解と客観的理解に調和をもたらすものでなければならない

- ・もし、私が TN であることが、中心無き世界についての事実でないとしたら、それが他の何であるのかについて述べられねばならない

## 2. 意味論的診断 A Semantic Diagnosis

### ●意味論による反論

- ・「私は TN である」という思考の中身やその真理性を、トリヴィアルなものにすることなく説明することがここでの目的だが、それに対して、この言明は重要な内容を欠いており、意味論的問題を別にすれば、本当の問題など存在しないとする反論があり得る

### 反論の概要

この批判は、「私は TN である」という言明が重要な真理を述べていると信ずるのは、一人称に関する誤解に基づいている、というものであり、この言明の真理条件は指標詞抜きでも表現可能であるとされる

- ・「私は TN である」という言明が真であるのは、それが TN によって発話されたとき、そのときに限る

このような言明のはたらきを理解するために必要なのは、世界の中心無き了解における発話の文脈にこの言明を置くことだけであり、それによって、この言明の重要さや真理はさらなる「事実」の存在には依拠していないことが理解できる

この言明が有意味であるためには、一人称を普通の仕方で用いる者が存在することが要請されるだけで、その真理値を決定するような事実は、三人称の言明によって表現可能である

- ・「TN が私であるとは、どのような真理なのか」という問題に、このような論点から与えられる答えは、「私は TN である」という言明は、TN によって発せられたなら真である、というものである
- ・「私が TN である」という言明が客観的な世界了解に収まり切らない事実を述べているように見えるのは、ただ単に、TN の指示に「私」を用いるために、私が誰であるかを知る必要がないからにすぎない

### ●再反論

- ・以上のような反論は当初の問題を退けるものではない

一人称言明の真理条件を、非人称的な形で与えられるからといって、問題が解消される訳で

はなく、むしろそのような操作によって、我々の世界了解到に深刻なギャップがもたらされてしまう

日常的な場面における発話に限れば、「私」に関する上記の意味論的説明に誤りは無いが、それは TN という人物を通して世界を見ている、思考主体としての私について考える際に私が抱く思考を説明するものではない

- ・ただし意味論的反論は、「私が特定の人物である」という事実に関する問題に対する解決が、一般的なものでなければならぬことを示唆している
- ・「私は TN である」という言明が、その話者が TN と呼ばれている、ということ以上の内容を述べるものだとする根拠を説明するには、日常的な一人称言明の情報内容との類比が必要であり、そのためには哲学的思考を表現する際の、「私」の指示作用に関する説明が要請される

### 3. 無中心の世界 The Centerless View

#### ●私がある人物であるということ（問いの後半）

この問題の悩ましきは、私が TN であることは偶然的であるように見えるのに、私の同一性は偶然的ではあり得ないことからもたらされる

非人称的な観点からは、私と TN の結びつきは恣意的なものに見えるし、TN は無数にいる他者のうちの 1 人にすぎない

世界全体について考える私が、いかにしてこれほど小さく、具体的で、特殊なものであり得るのか

私は TN を窓として世界を経験するが、真の自己は観点を持たず、その世界了解は TN とその観点を包含するものであるため、それらは真なる自己の観点ではない

想像において自己を TN から引き離せるように思われるからといって、実際にそれらが別個のものであることや、TN に関する他の何ものも本質的に自分に属さないことが示される訳ではないが、しかしそれは、自分にとって本質的なものが、自分の観点や世界の中での位置とは無関係であることを示している

- ・客観的描像を構成するためのデータとして、TN の個人的経験、つまり TN の観点から直接的に得られる情報を間接的に得られたもののように扱うことによって、客観的自己を人物 TN から抽出することができる

客観的自己は、いかなる観点からの経験をも扱うことが可能なはずで、客観的自己の世界についての見解は、そもそも世界内の観点から直接もたらされるものに基かないことさえ可能である

感覚情報を司る神経が遮断されたとしても、直接的な神経刺激によって情報が得られるなら、そのとき私は、いかなる観点をも持つことなく、世界了解を行っていることになる

現実には、客観的自己は通常の人物が持つ観点の一部にすぎないが、その客観性は人によっても、人生や文明の段階によっても、それぞれに異なり、いくつかの手順を踏むことでより高度な客観性が達成される

中心無き観点は、そこに異なる人々が収斂し得るものであるから、客観性と間主観性の間には緊密な結びつきがあることになる

間主観的な観点をさらに世界の中に位置づけることで、さらに抽象化を行うことができ、これを進めることでより普遍的な世界了解が可能になる

## ●「私」による指示

TN を含む世界に関して、非人称的な了解を行う主体としての自分を指示するものとして「私」を理解するならば、我々は「私は TN である」という哲学的思考の内容を説明することができる

このような指示は本質的に指標的であり、客観的な記述へと消去され得ないものであるが、その思考はトリヴィアルなものではない

このことは、哲学的思考の一部である驚き——私は世界の中心であり、かつ、中心でないという奇妙な感覚を説明するのに役立つ

私は世界全体を了解するものであると同時に、TN という世界の一部にすぎない

「私は TN である」という思考は、客観的に了解された世界についての思考へと翻訳することのできないものである一方で、その思考に対応する客観的事実を同定することは可能である

TN は客観的自己を所有する、もしくは、TN は客観的自己であるため、私は自分自身を、「私」としての相の下に、そして公的に同定可能な人物 TN という客観的な相の下においても指示することで、ある重要な同一性について述べることができる

客観的観点は、必ずしも私を、つまり、その主体を含むような世界についてのものであるとは限らないが、客観的了解は〔実際に〕主体を有しており、そのため、世界に主体が現れることが可能なのであり、私は主観的観点と客観的観点をまとめあわせることができるのである

他の形の自己言及にはこのようなインパクトは無い

## ●情報付与的な同一性言明との類比

- ・「私は TN である」という問題と情報付与的な同一性言明には共通点がある
  - ・「宵の明星は明けの明星である」という事実はどのようなものか
  - ・そこに同一性が存在し、それらの語は確定記述ではなく固定指示詞であるならば、この事実は「金星＝金星」という「事実」にのみ対応しているように見える
  - ・しかし、これらがトリヴィアルなものでないことを説明するには、これらの語による指示がどのようなものであるのか〔語の意義〕について説明せねばならない
  - ・それを説明する諸理論はすべて、我々が語っている事物に対して、客観的に理解可能な関係の中に我々を位置付けようと試みるものである

「私は TN である」という思考も同様の問題を示しているが、ここで求められているのは、自分の外側にあるものに対する二重の指示関係ではなく、私の世界全体に対する二重の関係を説明することである。自分が客観的に世界を了解する主体であることを認識し、さらにまた、その了解が含む世界の中の特定の一点にその主体を位置づけることで、当の客観的了解がそれ自体を覆い隠したとき、「私は TN である」という思考の内容が理解され得るのである

客観的自己は、その相の下に私が自分自身を指示し得るような、唯一の重要な側面であり、それは客観的世界了解によってのみ与えられる

自己を位置づけるような思考があり得るということが、我々全員に関して何かを明らかにするように思われる

そこで明らかになるのは、奇妙な形の自己言及ではなく、我々がそれであるあり方の一側面である

客観的自己はそれ自身の生を持つほどに、独立して機能し、自立的に発展し得るものである  
ある意味で、我々の持つ同一の能力や同一の側面が、客観性のさまざまな働きに関連しており、それは  
実在すると考えられる

それは、我々を世界の内と外の両側に我々を位置づけ、超越を可能にするものであるが、それらを再統合するという問題を生み出すものでもある

この2つの側面を調和させることが、人間の、そしておそらくはあらゆる知的生命体の主たる哲学的課題である

我々の客観的能力の存在を、より基礎的なものによって解明することはできないように思われる

単に個人の観点を世界の内部に収容するためには、人間の心は不必要なまでに大きい

それはより客観的な実在に関する了解を形成し得るだけでなく、さらなる客観性を達成することで、その細部を埋めることのできるものである

そしてそれは、別々の人間を共有可能な世界了解へと収斂させることのできるものだ

以下の章では、様々な領域における客観的自己の働きを探求し、それが生み出す問題について論じる

## 第5章 知識 Knowledge

### 1. 懐疑主義 Skepticism

客観的自己、すなわち「特定の視野のない自己」(100 [ページ数は訳書のもの])、「視点なき主観」(102)へ超越するということは、わたしが(特定の個人としての)自分の外に出て、世界の中からではなく世界を眺めるということの意味する。だが「自分の外に出る」とはどういうことなのか。

自分の視点から完全に抜け出すのは、この世にいるかぎり無理である以上、「自分の外に出る」という比喩は、[文字通りの意味ではなく]別の意味をもたなくてはならない(109)

ネーゲルの図式：〈自分—見かけ—世界〉

客観性と懐疑主義とは密接に関連している。どちらも、現実の世界が存在し、そのなかに自分がいて、見かけは、自分と外部のものとの相互作用から生じる、という考えから生まれる。われわれはこれらの見かけを無批判に受け入れてはならず、自分の成り立ちが、見かけにどのような影響を与えているのかをわかろうとしなければならない。そのために、われわれをふくむ世界についての考え方を形成したい(110)

ネーゲルのこの箇所での議論は意外と難解。ネーゲルはここで「見かけ」が疑わしいものであると言っているが、それは「リングに見える」という見かけが実はそうではなかった(模造品だった)ということがあり得るので、見かけは疑わしいと言っているのではない。このような直観的に理解できる我々の経験の可謬性の話をしているのではなく(それを懐疑主義の根拠として挙げているのではなく)、現実というものを〈自分—見かけ—世界〉という図式で捉え、「見かけ」が自分と世界との相互作用で成立すると考えるならば、懐疑主義と客観性(の要求)が生じると言っている。そしてこのことが意味するのは、もし自分と世界との相互作用の構造(「自分」という存在が「見かけ」に与える影響)を知ることができれば、「見かけ」についての懐疑は消える(「見かけ」を正しく客観的に知りうる)ということである。だから、自分と世界との相互作用の構造を知ることが客観性(客観的知識)のために必要なものであり、ここでの主題となる。[この箇所は内藤の解釈]

そしてその際に、根本的な問題が明らかになる。自分と世界との相互作用について知ろうとしても、それについて知るのは結局われわれ(自分)なのであって、この知はわれわれ(自分)の成り立ちに依存していることになる。主観的制約を理解する際にも主観的制約が働いてしまい、その主観的制約そのものはどこまでいっても捉えられない。「自分の外にどう踏み出そうとしても、何かはレンズの後に残る。われわれの内側の何か、結果を左右するし、このことによって、われわれは本当に現実に接近しているのだろうか」と疑うことになってしまう…どれほど客観的な観点であろうと、手付かずの主観的な基底の上に成り立っていることになり、自分の視点から離れるのは不可能で、できるのは、それを換えることぐらいなのだから、その外にある現実に一步一步近づくという考えは、根拠をもたないことになるのではないだろうか(110)。



そもそも客観性（客観的知識）というものは不可能なのではないか？というこの問題に対する返答が「知識に関する理論」。

ネーゲルはそれを3つに分けて紹介している。

### ①懐疑的な理論

「見かけ」・「信念内容」（観念・表象？）と「世界そのもの」（物自体的な？）とにはギャップ〔断絶〕がある。

### ②還元的な理論

懐疑的な理論における「見かけ」と「世界そのもの」とのギャップは認め、われわれの知識や信念は「世界そのもの」についてのソレではなく、「われわれにとっての世界」についてのソレであるとする。還元主義の考えでは、「それ自体としてのあるがままの世界」というのが、なにか意味してはいても、われわれの信念はそれについての信念ではない。われわれの信念は、「われわれに現れるがままの世界」についてのものなのだ(112)

### ③勇壮な理論

上記のギャップはみとめ、それを狭めずに飛び越える。形而上学的な説？

たとえば、プラトンの、想起説を背景にした形相理論や、デカルトの、欺かない神のアプリオリな存在証明による、人間知識の一般的な確実性の弁護などである(112)

ネーゲルは①と③を實在論的立場と呼び、②ではなくそちら側に真理があるという。

ネーゲルは、①の懐疑主義を否定したり乗り越えようとはしない。（2節「反懐疑主義」参照）

また、合理主義的立場に立って、③の「デカルトの神」のようなものを要請する。（5節「合理主義」参照）

懐疑主義の問題は、常識的な知識の主張の意味を誤解することから生じるのではなく、その主張の実際の内容と、世界についての信念形成にかかわっている自分自身を超えようとする試みとから生じるのだと思う。…われわれのどうしようもない有限性に照らしてみれば、すべての知識にかんする懐疑主義か、あるいは少なくとも、われわれの信念を暫定的なもののみとするのが妥当である(113)

ネーゲルの基本的な発想は次のようなものであるように思える。すなわち、「信念」（「知識」・「見かけ」）の客観性の進歩は、自分がそこに含まれているような世界（はじめの「見かけ」Aを含む新しい「見かけ」B）を眺めることによって可能であり、それは「自分の外に出る」（自己超越する）ことである。このことが文字どおりにはできない（完全にはできない）ことを示したのが、上での議論であろう（「自分の外にどう踏み出そうとしても、何かがレンズの後に残る」という問題）。そしてこの問題に答えるために「知識の理論」を持ち出し、自分が与するのは①懐疑主義的立場と③合理主義的立場（勇壮な理論）の方で

あると宣言。

結局、「自分の外に出る」ことは、文字通りにはできない（完全にはできない）。では客観性の進歩は全く不可能なのかというと、そうではない。ある意味で「自分の外に出る」ことはできる。ではわれわれに可能な「自分の外に出る」こととは？↓

われわれに可能で、自分の外に出ることに最も近いのは、われわれをふくむ世界を一步下がって捉えることだ。この捉え方は、われわれがそれを所有していることもふくむ。この捉え方が、われわれ自身について理解可能にしてくれることの一部としてふくんでいるのだ。こうすれば、自分ももっていながら、その特定の観点には縛られない世界の捉え方のなかに自分が現われる、という意味で、自分の外にいることになる。この捉え方の追求は、客観的自己にとっては不可欠の課題だ。かなり合理主義的な認識論によってはじめて、この追求が意味をなすことをこれから論じたい(113)

最後の文章で、これからの課題も提示されているのだが、とりあえず、ここでのネーゲルの主張をまとめてみる。

完全に究極的に客観的な立場に立つことは不可能であるが（そしてそのことは、いかなる客観性も疑わしいという上述の問題をひきおこすのだが）、それにもかかわらず客観性（客観的知識）を迫及することができなければならない。そしてこの追求が意味をなすのは「かなり合理主義的な認識論によって」である。客観性の条件としての、この「合理的な認識論」については後述。

いろんな言葉・表現が混ざり合っていてわかりにくいので、簡単に図式化する。

客観性の獲得 = 自分の外に出る（自己超越） = どこでもないところからの眺めの獲得

↑これは完全にはできない。けどある程度（？）可能である。というか実際可能であると考えなければ不合理。

↑それを可能にするのは「合理的な認識論」という立場

## 2. 反懐疑主義 Antiskepticism

この節では懐疑主義の批判をする反懐疑主義の議論が紹介されるが、ネーゲルはその反論は成功しておらず、懐疑主義を論駁することは不可能だと述べる。結論部分だけ引用する。

懐疑主義とは、本当は、われわれの状況〔有限性・完全な客観性に到達はできないこと〕を認める方法なのである。もちろん、知識のようなものを追求し続けることを妨げはしない。われわれのもつ生来の実在論は、純粋に主観的な眺めに甘んじることを不可能にするからだ(120)

### 3. 自己超越 Self-transcendence

この節では、「自己超越」＝「客観性の獲得（進歩）」について分かりやすい具体例をあげながら説明されている。ネーゲルは「自己超越」という、物々しいとか妖しげな言葉を使っているが、それが意味しているのは、<これまでの自分の見方・理解をとりこむような、より包括的な見方・理解を獲得する>ということだけである。より包括的な見方の獲得の際にはそれまでの見方の外に出る・それを超え出るので、「自己超越」と言われているのだろう。

客観性の進歩は「知識の追加」によってなされるのではない。客観性が進歩するということは、それまでの世界の「見かけ」・理解の枠組みを包括するような、新しい「見かけ」・理解の枠組みを獲得すること。つまり「自己超越」ということである。「客観性が進歩するためには、既存の理解形式とその対象が、新たな理解形式の対象とならなければならない」(122)。

#### 具体例1：第一性質と第二性質の区別

A それまでの理解形式・世界観（世界の「見かけ」）  
→色や形など全ての物の性質は、物によってひきおこされる

B 新しい理解形式  
→色などの第二性質は、物（第一性質＝延長）と我々との相互関係によってひきおこされる

#### 具体例2：相対性理論、量子力学

こうした例からわかるのは、人間は、自分が当初おかれている制限から逃れる能力があるということだ。これは、いろいろな観点から世界を見てまわるだけでなく、これまでの観点の一般形式を理解し批判できる新たなレベルに上がることにもよっている(125)

これらの例は知識の増加ではなく、理解の枠組み・世界観の変化であり、しかもそれはただの中立的な変化ではなく、進歩である。AはBによって説明されるが、その逆は不可能なのだから。そしてBもまたそれを包括するCによって低次の見かけとされる可能性がある。「かつて現実のこれ以上ないほど客観的な捉え方だと思われていたものが、さらに客観的な捉え方に、見かけとして含まれるようになったというケースはかなりあるのだから、こういったことが続くと予想しないのはばかげている」(126)

### 4. 進化論的認識論 Evolutionary Epistemology

ネーゲルは客観性の進歩を「自己超越」（「自己理解」(126)とも言われている）と捉えているわけだが、そのために大きな問題にぶつかる。

客観性の中心課題は自己理解であり、そのためにこの企ては深刻な障害に直面する(126)

それは、そもそもなぜ自己超越（自己理解）が可能なのかという問題であり、第一節で提示された問題である。つまり、「自分の外にどう踏み出そうとしても、何かがレンズの後に残る」(110)という問題であり、自己を超越して新しい観点・見方を獲得しても、それはまた自己の観点・見方に過ぎないので、（その見方は例えば悪霊に惑わされているために(115)）世界そのものを把握できていないかもしれないということである。客観性の獲得（進歩）をこのような不完全な自己超越と捉えると、客観性そのものが常に不完全で、ぐらついたものになる。

この問題に対する進化論的説明が批判されるが、ではどう考えればよいのかというと、「代案などない」(131)とネーゲルは言い、「満足いく説明が満たすべき条件」(132)として、客観的思考能力（をもった生物）が必然的に生じたということを説明しなければならないという。その理由は「こんな事態が起こる事前確率は非常に低いから」(132)といわれている。

## 5. 合理主義 Rationalism

この節でようやく「知識」について積極的に論じられる。しかしそれは「知識とはこういったものであるのだからなければならない」という仕方においてである。

わたしが支持してきた客観性の条件からすると、本当の知識の基盤は、アприオリで、自分の内側から引き出されなければならない(133)

だれでも自分の頭のなかに、科学や他の進歩により今後明かされるであろう可能性を、少なくとも数千年分は、もち歩いていると思う(134)

この知識の捉え方は「合理主義」の伝統にふくまれるとネーゲルはいう。要は、経験だけでなく、アприオリなもの（経験から独立なもの）も、われわれの知識の源泉として認めるという立場をとることである。「これは、ニュートンの重力理論や、特殊および一般相対性理論のような理論上の大進歩において、経験の基盤に比べて理性の基盤の比率が極めて高いわけを説明する」(135)。これらの理論は「比較的限られた観察データにもとづきなされたのであり、こうしたデータから、これらの理論を導きだすのは不可能だった」(135)。

われわれの普通の信念をぐらつかせず保持しつづけるためには、世界との関係のなかで、何なのかわからなくても、「デカルトの神」の役割を果たす何かは本当にある、と信じなければならない(136)

## 6. 複視 Double Vision

客観性の追求の限界

客観性の追及の危険（失敗の危険ではなく野心の危険）

「客観性を熱望する、世界についてのさまざまな信念と、世界はわれわれの考えとは思ってもよらないほど違うかもしれないと認めること」との関係→自己分裂（二つの視点を言ったり来たりするか、「複視」を発症するか）。

複視：自分の信念は誤りうるものだと考えつつも、信念をもって（その信念が真であろうと考えて）生きるしかない(141)

↑「不協和音」。うまく調和のとれない複数の視点に立たざるをえないということ。

## 第6章 思考と現実 Thought and Reality

この章では、ネーゲルが擁護する实在論がデイヴィドソン、カント、ストローソン、ウィトゲンシュタインといった哲学者の立場と比較しながら特徴づけられる。第1節では簡単にネーゲルの立場が素描される。第2節ではデイヴィドソン、第3節ではカントとストローソン、第4節ではウィトゲンシュタインの見解と、ネーゲルの立場との相違点が比較され、この比較を通してネーゲルの立場の特徴が肉付けされていく。

### 1. 实在論 Realism

实在論には様々なバリエーションがある。特定の实在論を理解するには、セットになる懐疑論が何を主張し、対立する観念論が何を主張するかということを理解するのが近道である。ネーゲルの实在論とセットになる懐疑論は、世界は、私たちが知りえない所まで広がっているだけでなく、考えることもできない所にまで広がっていると主張する。ネーゲルの实在論に対立する観念論は、存在するものは、人が想像できるもの、私達やその子孫がいずれ考えることができるようになるものの範囲に限定されていると主張し、それを超えるところでは、観念は無意味となると考える。

ネーゲルが観念論と呼ぶものの中には、存在するとは知覚されることだとするバークリーの立場だけでなく、存在するものは経験可能な対象に限られ、経験不可能な対象は実在しないとする科学的反实在論、事実はそれが実証できる時にのみ成り立つと考える論理実証主義等までもが含まれる。観念論の共通点は、实在性の基準が認識論的だという点である。対して实在論は、認識可能なもののクラスと存在するもののクラスを同一視せず、後者は前者から強い意味で独立していると考ええる。客観性を求める探求は、人間が把握する現実の領域を広げることに成功してきたが、あらゆる現実がこのような探求によって到達できると考えるのは誤りである。2章では、客観性の追究が頭の中の出来事の主観的な現実性を照らし出すことができないと論じた。これを内的な限界とするなら、客観性の追究には外的な限界もある。私たちは偶然に支配された、宇宙のちっぽけな断片にすぎないのであるから、われわれやその子孫の考える能力を本質的に超えているために、客観性の及びもつかないような現実の側面もあるだろうと考えるのはごく自然である。

二つの意味の「考えられない」を区別するべきであろう。積極的な意味で考えられないものとは、丸い四角のように、不可能であると分かっているものである。それに対し、いかなる概念も持たず、持ち得ないという意味で考えることができないものは、消極的な意味で考えることができないものである。積極的な意味で考えることができないものは存在しない。しかし消極的な意味で考えることができないものは存在しうる。少なくとも、観念論者のように「存在しない」と断言することはできないはずである。

### 2. 観念論 Idealism

バークリーは、知覚されていない対象の観念を形成しようとしても、その対象の知覚像を思い描くことしかできないのだから、知覚されていない対象の観念を形成するのは不可能であると主張した。この議論は、思考の媒体たる想像と、思考の対象を混同するという根本的な誤りを犯している。誰も考えて

いないものについての思考が不可能だと論じるのも、同様の過ちに基づいている。しかし、「存在するとは、私たちが考えることが可能であるということである」と主張する観念論は、パークリーのような誤りは犯していない。このような立場が依拠するのは、デイヴィドソンの議論である。

我々は、私たちに理解可能な言語によって形成可能な全文章の真理という概念を超えた、一般的な真理概念など持っていない、とデイヴィドソンは主張する。つまり理解可能性や解釈可能性や翻訳可能性の範囲を超えて、真であるようなものは存在しないということである。この限界を超えて言語を使用することは言語の誤用であり、实在論者は、まさにそのような誤用を犯しているというのである。

このような議論の結論は不可解である。例えば精神年齢が人間で言えば 9 歳程度にまでしか成長しない生命体を考えることができるだろう。彼は、マクスウェルの方程式やゲーデルの定理を理解できるようにはならない。私たちが理解できない世界の側面を理解できる、より進んだ生命体を考えることにすると、この進んだ生命体と我々の関係は、われわれと 9 歳児との関係に類比的である。我々が 9 歳児に対して言うように、進んだ生命体は我々に、世界の中には我々には思いも及ばない事柄が存在すると論ずるだろう。世界の中にそのような事柄が存在するかどうかは、この進んだ生命体の言うことが真であるかどうか依存するのであって、我々が今持っている知力でそれを想像できるかどうかとは関係がないように見える。

精神年齢が 9 歳以上にはならない生命体の中に、「自分や自分に似た人たちには絶対に気付いたり理解したりできないようなものが存在するかもしれない」と主張する实在論者が出現したとしよう。この生命体は一般相対性理論を理解できないのであるから、彼の主張は正しい。しかし、私たちが「自分や自分に似た人たちには絶対に気付いたり理解したりできないようなものが存在するかもしれない」と主張するのが無意味なら、实在論ジュニアがそのように主張するのも無意味となってしまう。9 歳児の中にデイヴィドソン・ジュニアが出現したら、实在論ジュニアに、「そのように考えるのは無意味である」と論ずるとするだろう。しかし、間違っているのはデイヴィドソン・ジュニアの方ではないだろうか。

第 1 に、我々が持っているあらゆる概念は、矛盾のために適用不可能だということが示されない限り、その概念の適用を拡大していくことが許される。第 2 に、私たちは「すべて」という一般概念を持っている。第 3 に、どんな概念でもその補集合について話すことができる。この 3 つを組み合わせると、私たちは「想像できないあらゆる事物」「いかなる有限の頭脳もその概念を決して形成できないすべての事物」といった概念を有意味に考えることができるように思われる。有意味なだけではない。私たちがいかにちっぽけな存在であるかということを考えるならば、これらの概念が当てはまるものが存在するのはほぼ確実ではないだろうか。

### 3. カントとストローソン Kant and Strawson

私たちの信念は、その根拠となる物事を超えている。このギャップから懐疑主義が生まれる。還元主義はこのギャップを回避するために、信念の内容を私たちが手にし得る根拠から定義しようとする。思考に関しても同様である。懐疑主義は、現実是我々の想像可能なものの領域を超えていると考えるのに対し、還元主義は、現実というものの広がり、我々にとって想像可能なものの広がりと同一大とみなす。本節では、カントの懐疑主義と、ストローソンの還元主義が比較され、ネーゲルがその中間に位置することが示される。

カントは、私たちが考えることができるのは、私たちに對して表れている限りでの事物であって、「も

の自体」ではないと主張した。それに対しストローソンは「もの自体」を否定し、見かけと現実の区別は、現象界の中での、不完全な／より完全な知覚、時間的な前／後、あるいは部分的探究／包括的探究の差によって形成されていると考えた。このコントラストが可能となるためには、同じ対象についての訂正された見方が存在しなければならない。この考え方は、現時点の私たちには思いもつかないような現実が存在する可能性を許容する。しかし、人間に可能な考え方や証拠の発見の範囲外にある現実というものは、ストローソンには認められない。ネーゲルは、現象界についての人間の認識は、「もの自体」に対立するものではなく、「もの自体」についての部分的認識でありうるという点ではストローソンに賛成するが、現実が存在しうるものの範囲が制限される点には反対する。

一方カントは、第二性質だけでなく、第一性質も、私たちの思考の主観的形式を反映したものにすぎないとし、もの自体の性質は、我々の思いの全く及ばないものだと考えた。対してネーゲルは、第一性質と第二性質の間には決定的な差異があると考えた。

第二性質の例として例えば赤色を考えよう。物が赤色であるということの本質は、それが我々には赤く見えるということである。そして「なぜそれは赤く見えるのか」という問いへの究極的答えは、例えば、物体の表面が 750～800nm の波長の電磁波を多く反射させるといった、第一性質に言及する説明によって与えられる。第一性質の例として正方形という形を考えよう。物が正方形であることの本質は、正方形の幾何学的定義（4角の大きさ、4辺の長さが互いに等しい）によって与えられる。そして「なぜそれは正方形に見えるのか」という問いには、その対象が正方形だから、と答えるしかない。第二性質は我々への現れにその本質があるのに対し、第一性質は対象自体の本質を反映しており、物事の最終的説明においては、第二性質は姿を消すが、第一性質はそうではない。つまり、第一性質はもの自体に備わる性質であると考えるのが今の所自然なのである。確かに、私たちの直観の形式が時間と空間であるということは正しい。カントの誤りは、時間と空間は直観の形式に過ぎない、と断言してしまった点である。

ネーゲルの立場はストローソンとカントの間である。ネーゲルは現実が、我々やその子孫が到達し得る思考の限界を超えていると考える点でストローソンの還元主義より实在論的だが、もの自体の性質を把握することは原理的に不可能であるとは考えない点で、カントの懐疑主義よりは实在との距離が近いのである。

#### 4. ウィトゲンシュタイン Wittgenstein

ウィトゲンシュタインは、人間の経験や生活の環境を超えた領域についての発言は無意味だと考えた。概念を有意味に使えるのは、その概念を使って他の者と判断が一致する可能性を背景にした場合のみである。この考え方からすると、私たちがどんな判断も原理的にできないものについて語ることは不可能となる。この考え方は検証しようのない現実について語ることを不可能にするだろうか？そうではない。私たちの多くが現に世界は人の言語を超えて広がっていると判断しているのだから、むしろそのような現実について語ることに有意味であるということ、この基準は示しているのである。

ウィトゲンシュタインはしかし、私たちが確認したり同意したりすることが原理的に不可能な超越的な事実についての言明は、人々の暮らしの中に「足場」を持ちえないと考え、それを単なる支離滅裂な言語であると考えた。だが、ウィトゲンシュタインの超越的思考への攻撃は行き過ぎであり、しばしば問題視される哲学的な思考だけでなく、全く問題視されないような日常的思考さえも台無しにしてしま



うのである。現実という概念は、人間が共有している概念体系の一部であり、我々ができることの範囲を超えた現実があるという考えの中には誤謬は含まれない。円周率の展開の中には、7777 という数列があるかないかのどちらかであるし、こうもりであるとはどのような感じであるかを想像することは我々には原理的に不可能だとしても、特定の感じが存在しなければならない。

客観性は、関主観的な合意以上のものである。関主観的な合意や批判が客観的見解にたどりつくために不可欠だとしても、言語は、その真偽に関して関主観的な合意形成が可能な範囲を超えて有意味である。「ちょうど5万年前にジブラルタルでは雨が降っていた」は検証不可能でも有意味である。それだけではない、現実是我々人間が想像可能・思考可能なものの範囲を超えて広がっているかもしれない。これは、強い反人間主義である。

倫理学や美学の分野における言論は、言語ゲームとそれを支える共通の反応のみが「客観性」の基盤であり、私たちの理解を超えた超越的な現実が存在しないかもしれない。だが物理学や数学など、強い意味で実在論が成り立つと解釈すべき思考の分野は存在する。

ウィトゲンシュタインは、意味の条件と測定の条件は似ていると指摘した。たしかに測定の結果がある程度一致しなければ温度計で温度を測ることはできない。しかし、温度が温度計の目盛りを読むときの一致に他ならない、という結論がここから帰結するわけではない。言語を使用する我々は、測定器具になぞらえることができる。私たちが世界について語るができるのは、私たちが世界の特定の側面におおむね一貫して反応できるからである。しかしこの一貫性が世界を作り出しているのではない。世界が我々に一様な作用を及ぼすからこそ、我々の反応に一貫性が生じるのである。

## 第7章 自由 Freedom

### 1. 二つの問題 Two Problems

客観的に（外側からの立場から）行為に目を向けると、行為は1人1人の行為者に起因するものとは見なされなくなり、行為者もふくむ世界全体の中で起きている一連の出来事の構成要素となってしまう。この帰結は次の二つのことから発生する。

- ・あらゆる行為は因果的に決定されているとみなす場合
- ・上とは別に、人間とその行為を自然の秩序の一部とみなす場合

これらの考えからは、我々は行為者などではなく、自分のなすことに対して無力で責任もないのだ、という思いが生まれるが、行為者の内側からの視点は、こうした判断に対して抵抗する。この無力化の力（自然主義的な考え？）に抗うことができるのか。

客観的な立場は、行為に関して三つの問題をもたらす。

- ・行為の本性についての形而上学の一般問題（心（頭の中の出来事）の哲学に帰属する問題）
- ・自律の問題
- ・責任の問題

#### ●行為の本性についての形而上学の一般問題

「行為とは何か」という問いは、われわれのテーマとかかわってくる。

世界を客観的に思い描くとき、わたし（あるいは他人）がある行為をおこなったとする。しかし、残るのは出来事だけで、行為や行動に直結しない感覚や知覚、あるいは感情は消え去ってしまう。つまり自分の行為を意識することと他人の行為を意識することの間に心理的非対称が存在しており、外から眺めた行為は、身体のかかわりの有無にかかわらず行為そのものなのである。

だからといって、自由な行為が行為から消え去るわけではない。自由であるという感覚を奪ったとしても、行為は不可能ではない。（したがってここでは大きな問題としてはとりあげず、ただそのような問題が存在するだけで仮定したい）。

#### ●自由意思にかかわる問題とは

自由意思に関する問題には二つの側面がある。一方は「自律の問題」であり、他方は「責任の問題」である。行為を客観的な視点から眺めると、自律の問題は「われわれ自身の自由についての問題」として脅かされる。すなわち、行為が自然の秩序の中の出来事だとすれば、「行為は塵芥のごとく宇宙に流されている」ともされてしまい、自らの行為というとらえ方が脅かされてしまう。同じように、責任の問題は「他人の自由についての問題」として提示され脅かされる。つまり客観的な視点からは自分の行いなどは無力で無益だという感覚にとらわれてしまい、あらゆる行為者に付随する「責任という属性に左右される態度」（ストローソン）が脅かされるのだ。

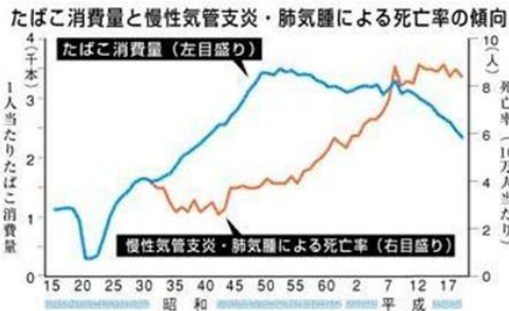
こうして、哲学における自由意思の問題は、われわれの感情や態度が揺さぶられること、つまり内からの視点で行為を行うにあたって自信や確信や心の平静を奪われることの脅威の問題となる。自由意思の問題は、まさに人格同士が向き合う態度や自律の感覚が崩れることが問題なのである。だが、このテーマを解決するような、信じるに足る提案は今のところ一つもない。

## 2. 自律 Autonomy

自由意思に関する第一の問題は、自律に関する問題である。自律の問題は、外の視点から客観的にみると行為者の内側からの様々な行為への原因が消失してしまうことにある。では、いかにして行為者である人は、単なる結果がおこる場としてではなく、その原因として貢献できるのか、そして行為者に関するすべてのことを考慮し、行為者はいかなる影響をもたらせるか。

### ●外側の視点からの脅威

わたしや他人といった行為者は、この認識論の問題から一連の膨大な出来事の一部となり、ただ起こるだけのものとなる。そして、行為者の行動はその行為者を形成する生物学的、心理的、社会的要因によって外側からの因（右図：卑近な例）を用意される。



これがなぜ脅威なのか。そして何を脅かすのか。他の領域においては、不完全で制限された内側の展望よりも外側からの展望のほうが、よりいっそう完全な視点をもたらすことになる。にもかかわらず、自律の問題においてこの外側からの視点が容認できないのは、それぞれの行為には志が過剰にあるからだと言える。行為においてわれわれは、原因の無知や主観的な見かけだけではない自律を目指すことがある。わたしたちが自分の行為の創造者だという感じは、ただの感覚ではなく信念なのだ。ではどんな信念なのか。

### ●信念

これからいうことは多くの反論を呼ぶだろうが、まずそれは「行為者の条件をふくむ先立つ状況は、われわれがこれからすることの一部を未決定のまま残す、という信念」として示される。われわれのすることは選択（煙草を吸う）によってのみ決定され、この選択は動機（煙草を吸いたい）によっては説明できるが、因果律（煙草を吸ったために彼は肺気腫になった）には決定されてはいない。そしてこの説明はわたしの視点を通さないと理解できず、わたしがそれをした理由（たばこを吸いたかった）は、それが起こった理由（肺気腫になった）のすべてであり、それ以上の説明は必要でも可能でもない。

客観的な視点（医学）はこのような自律を消し去ってしまうように思われる。この視点は、結果として起こる理由について一種類の説明しか認めない因果律による説明である。あるいは確率的な説明（「あなたにとって肺気腫を悪化させる危険性を高めます」）もみとめるかもしれないが、この視点が基本的に正しいと思っているのは、その因果律の必然性が存在するからである。しかし、自由を擁護するためには、行為者の視点と本質的に結びついた別の種類の説明が必要である。

この様な考え方を、ファーラー、アンスコム、ウィギンズといった人たちが自由に関する真理として擁護してきた。だが、どの擁護者も、因果律によらずに行為を説明することは全く成功していない。

### ●意図による説明の限界

このように、自由な行為は、先行する条件によっては決定されてはならず、行為を正当化する理由と目的とによる、意図に基づく説明によってのみ完全に説明される。しかし、それがために、逆にその人物がなぜ逆の理由で行為を拒否しなかったのかは説明できない。意図による説明は、いずれの選択をも適切な理由によって説明することができてしまい、あらゆる可能な理由が与えられてしまえば、意図による説明は尽きてしまい、そこから先に進めるものは何もないことになる。こうして外側の視点に立って行為者に説明をもとめられると、どういうことが事実であれば、われわれの自由な行為はわれわれ自身を起源としているという感覚を支えることができるのか、語れなくなるのである。しかし、だとしても、内側に立って説明する意義がなくなったわけではない。とはいっても、わたしは袋小路に追いつめられる。

### ●自律への願望の源泉

結局、われわれは不可能なことを欲しているのであり、その不可能性を明らかにする客観的視点によって、まさにその欲望がかきたてられる、と結論せざるを得ない。外側からみる能力そのものが、われわれの行為の絶対的な源泉は行為者の中にあるべきであると思わせ、それによってわれわれの自律への願望がかきたてられるのである。われわれは不可能なことを欲している。

### ●外側と内側の関連

そうはいっても、内側の立場も外側の立場も結局はわれわれの立場であることには変わらないのだから、内側の立場は外側の立場によって明らかになることを取り入れて、行為の基盤を拡張せずにはいられない。可能であれば、行為の状況のできるだけ完全な視野という基盤の上で、われわれは行為する（「肺気腫になりたくないから、煙草を吸うのはよそう」）。だとしても、自分についての外側からの視点に、自分自身が従属しているとみなすことはできない（「医者の方が優越するわけではない」）。行為においてわれわれは、自分の選択だけでなく、その内的な条件をも、自分の外側へ十分に踏み出すことによって、決定できなければならないと感じているのである。

### ●幻の自律

こうして、外側の立場は、真の自律への希望をあたえると同時に、それを取り上げてしまうという、一貫性のない脅威を与えてくる。行為において真に自由であるためには、選択のためのあらゆる原理をもふくみ、自分にかかわるすべてのことを選択することによって、自分自身の完全に外側の立場から行為しなければならないのだと、内側からの意図は外側からの視点から脅かされる。信念においては、どれほど客観的な立場を基礎の一部にすることができたとしても、組み入れることのできないよりいっそう外側の包括的な視点という考えに脅かされ続ける。こうして行為も信念も、われわれは世界の内部にとどめられ、自己というものが究極的には与えられたものだということも明らかにされる。日常的な場面では穏当な場所に落ち着いても、さらに外側にある視点について反省すると、自分の立場は疑わしい

ものとなる（カントもこのような目論見、つまり、時間や因果律の外にある、英知的な自我という理解不可能な考えを表明していた。）

このように、行為や信念の最初の段階では、外側の視点（自己認識と客観性）を行為の基礎にむかえることで自由に拡大しているようだが、自己が行為の状況に呑みこまれるにつれて、みずから行為する抛り所がなくなっていく。結局のところ、自由と認識へと通じているかに見える行路の果てには、懐疑主義と無力状態が待ち構えている。わたしたちは世界の内側からのみ行為できるが、一方で外側から自分を眺めれば内側から経験している自律は幻と化し、外側から見ている私たちには行為することなどまったくできなくなるのである（自律した行為としてたばこを吸いたいと思い医学的知見を収集するが、これらを取り入れれば取り入れるほど、たばこは吸えなくなる、という矛盾、幻の自律）。それゆえに、自律の問題は「われわれ自身の自由についての問題」として脅かされる。

### 3. 責任 Responsibility

責任も自律と同じような理由で、解決できないか、少なくとも解決されてはいない。内側の視点から考えてみると、少なくとも一部の行為に対する道義的責任が自分を含む誰にでもあるとみなされる（?）。しかしこのような内側からの判断が正当であるための条件は説明できない（自律の問題と同じく）。一方、外側の視点から考えて人を世界の一部とみてしまうと、行為に対する責任をもたせることは一切できなくなる（行為の意図はかきけされてしまう）。にもかかわらず、われわれは人が実際にしたことと、とらなかつた選択肢とを比べ、ほめたり非難したりすることを続けている。

ここでは何が起きているのだろうか。この判断を説明するために、裁判官と被告人とよべる二種類の当事者を想定することにする。

#### ●裁判官と被告人

被告人：被告人はひとりの行為者であり、ある行為に関して内側からの見方から何かを意図し、そして行為を行ったものとする。

裁判官：裁判官は、被告人の行為の責任を判断するにあたり、被告人がとった、あるいはとりえた可能性のある行為の選択肢および選択に影響した思惑や誘惑も考慮に入れ、行為を評価するものとする。

この前提に立って、裁判官が被告人に責任があると考えるとき、裁判官は被告人の視点を代理的に占めることによって、彼の行為を評価する。

私たちが他人を道義的に判断する理由は沢山ある。しかし、私たちはガラガラヘビを非難することはないしネコを非難することもほとんどない。それはヘビやネコの行為からあまりに遠く外側に離れているため、それらが何をすべきであったかという判断ができないからである。このように、行為の当事者と判断する者が外側に離れている場合、責任は免除されることが多い。

責任の判断をゆるがすものには二種類ある。

①選択の性質や被告人の行為の状況が、当初見受けられたものと異なっていて、結果についても十分な知識がなかったり、強要や束縛によって行為していたり、あるいは想定された結果が実はなかったり、

あったとしても本人が気付いていなかったりする場合（いわゆる過失）。

→評価されるべき行為の性格は変わるが、責任の判断を完全に妨げるものではない。

②裁判官が被告人とまったく異なるなどという発見がある場合。たとえば、被告人が催眠暗示にかかっていたり、脳を直接操られていたり、理性的な生き物ではそもそもなかったり……。これらの場合、裁判官は外側にとどまる。裁判官は自分を被告人の観点に投影しようとはせず、賞賛や非難することは無意味となり、ただ安堵や遺憾に思うことにとってのみ意味のあるものとなる。そして、あらゆる責任の哲学的な消失は、この二つめのタイプの責任からの解放を敷衍したものである。

責任についての判断の本質は、他の選択肢との「内側からの比較」にある。彼が実際にしたこと彼がとりえた選択肢を比較することである。逆にもし完全に外側からの立場から判断したとするなら、行為者は彼もその一部である世界によって引き起こされる現象として見なすことになって、すべての被告人の行為は「なりゆき」でしかなくなる。内側からの個別の判断を根拠づけもしなくなる。つまり、外側からの立場からは、選択肢は行為者にとっての選択肢ではなく世界にとっての、行為者にかかわる選択肢にみえるのであり、したがって世界は行為者ではないのだから、責任があるものとはみなせなくなる。

このような視点は、結局のところ真に自律的であるためには、自分自身の外側から見える、自分についての全ての事柄を考慮に入れて行為できなければならない、という発想を生むことになり、再び外的な視点により無理な要求を突きつけられることになる。しかしこの態度は被告人の内側からの判断が成立するわけではないので、行為者の選択肢ではありえず、こうして道徳的判断ができなくなり、責任は哲学的な消滅を迎えることになる。

#### 4. 自由—ストローソン Strawson on Freedom

※翻訳の問題（訳書では、ストローソンのアイディアを理解する上で鍵となる『反応的態度（reactive attitude）』という概念を訳出し損ねていたのである！）があり、本章の担当者が内容を理解できなかったため、レジュメは作成されなかった。本節でネーゲルは、ストローソンの有名な論文『自由と憤り（Freedom and Resentment）』を批判している。『自由と憤り』においてストローソンは、我々は自由であるがゆえに、悪行を行った者に対して憤りを感じるのではなく、特定の行いに対して憤りを感じる、という反応的態度がまずあり、そのような態度の対象となる存在者が「自由だ」と言われるのだ、という逆転の発想を展開する。反応的態度は人間の生まれつきの本能に由来しており選択の余地がないのだから、反応的態度についてそれが合理的かどうかを吟味することは意味をなさず、自然科学が発展しても反応的態度が不合理になることはない、とストローソンは考えた。ネーゲルが攻撃するのはまさにこの点である。反応的態度というのは、「内側からの視点」なのであり、ひとたび自然科学などの「外側からの視点」が成立すると、前者は必然的に後者からの批判にさらされるようになるのである。（榊原）

#### 5. 盲点 The Blind Spot

ここでは、行為の客観的な立場と、行為の内側からの展望とを調停する試みを取りあげる。この試みは

自由意志の問題の核心には引っかからないが、客観的自己を無力な傍観者とみなさなければならない度合いを弱め、そしてある種の自由をあたえる。

この問題は、日常生活での内的な束縛からの自由を求めるという問題とつながっている。誰しも外的な束縛は嫌だが、思慮ある人間は、選択に影響する動機や理由や価値と距離をとって、容認できるものにだけ従いたいと思っている。そのためには、客観的な立場をとることによって、当初生じるみずからの行為との間の隔絶を、まさにその客観的立場から行為することによって緩和すればよい。

- ① まずは、できるだけ自分自身についての客観的な見方を発展させ、これを必要に応じて自分の行為の基礎に取り入れるようにする。
- ② しかし、こうした客観的な自己監視は不完全な情報収集となる。(レンズの後ろに誰かがいなければ、完全な譲歩収集はできない。)
- ③ そこで、この不完全さを、「本質的に不完全な客観的視点 (不完全な視点)」と呼ぶことにする。しかし、不完全な視点は行為する当のものに対して、いわば目の背後に大きな「盲点」を持っている。行為するとき考慮できないものを、この盲点が隠してしまう。
- ④ なので、できるだけ外側から行為するためには、盲点についての認識を自分の行為の基礎にある程度組み込んでおく必要がある。

これは、自己認識と自己批判との限りない仮定上の発展という発想をふくむ。しかし、われわれは全知ではないから、客観性が完全なものにはならない。第一に、どれほど客観的な視点にも盲点がふくまれ、その視点に立つ者のすべてを包括できない。第二に、それを越えられない限界点すらない。ゆえに、終わりが無い。

したがって、客観的な意志の形成は、完成不可能な作業であり、求められているのは、最大限に客観的な立場を行為の基礎に据え、それを私の行為能力に従属させる方法である。これが無理ならば、次に、世界の内側から、できる限り客観的な視点、つまり不完全な視点という基盤に基づいて行為すること。後々の客観的な視点から修正されるのを免れようと試みるのが、不完全な客観的視点を行為の持続的な基礎部分にするための唯一の方法である。

## 6. 客観的取り組み Objective Engagement

さらにもっとも野心的な戦略は、客観的意思がどれほど自分の視点から離れていようと、それを承認できるような積極的な根拠を探求することである。これが可能であれば「永遠の相の下に (subspecie aeternitatis)」行為することになる。

しかし、そのような絶対的に客観的な根拠を実践理性で手に入れるのは困難なので、もっと控えめな戦略が求められる。それは客観的承認ではなく、容認を求めることである。

→具体的なイメージ

欲求 → 衝動の精査 → 客観的な容認 → 客観的な承認

結論：直接的な衝動の精査や承認、拒否や容認において、たんなる好みではなく、価値を認識し形成することが、客観的意志の本質的な活動なのだ (p.220)。

## 7. 自由としての道徳性 Morality as Freedom

自らを大勢の中の一個人とみなし、自分の関心を完全に外側から見る立場からとられる適切な態度は承認よりも容認であることもある。しかし、他の個人の関心と対立する場合には、容認だけでは困難になる。他者と対立し自分が悪い状況に陥った場合（サンドイッチの例）、これを感じしないことだと外側の立場からみなすためには、客観的な容認を超えて客観的な承認へと移行しなければならない。

これは客観的な立場と行為との、いままでとは異なる別の結びつきであり、人生そのものの外側からの取り組みである。自由意思の問題は客観的自己にとって現れるが、この客観的自己が行為能力のうちに取り入れられることになる。

この内側と外側との統合を適切に論じることは、倫理のテーマである。

われわれが望むのは、与えられた状況の中でしたいことをするだけでなく、できるだけ深く自分がこうありたいと思っっているようにあることであり、そこで生きたいと思えるような世界において、自分が直面したい選択肢と直面することである。

自由の外的な障害を取り除くことだけであれば、自分の環境への支配力を強めようとするだけである。倫理の発展を促すのは、内的な障害への攻撃であり、私たちは自分の性格や動機にとらわれていると思うのではなく、それらのそうあるべきあり方と実際の在り方とを一致させることができると期待している。

そこで、価値は客観的な意志を表している。とりわけ倫理価値は、多様な人生や関心を一つの判断において結びつけることから生じる。

倫理は、外側から自分を純粹に観察することに代わる選択肢をもたらすため、客観的取り組みへの一つの道である。



## 第8章 価値 Value

### 1. 実在論と客観性 Realism and Objectivity

・倫理の中心問題は、どのようにしてわれわれが客観性の観念をさまざまな実践的問題（e.g. 「われわれ何をなすべきか」）に適用できるのか、という「客観性」への問いにある。本章においてネーゲルは、いかにして客観的観点が動機を変化させ制限するのかを示すことによって、倫理の客観性を擁護しようと試みる。

・理論的推論における客観性は、われわれが非人称的視点（自分自身を要素として含む概念理解）をとるとき、進展する（理論的推論における非人称的視点＝新しい信念の集合）。それに対し、価値や実践的推論における客観性は、非人称的視点をとらざるをえないという点では理論的推論の場合と同様であるが、客観性の基準として非規範的なものを使用できないという点では理論的推論の場合と異なる（実践的推論における非人称的視点＝新しい価値の集合）。

・価値に関する実在論は、経験的事実に関する実在論と異なるにもかかわらず、（経験的事実の場合と同様に）価値の客観性と結びついている。規範的実在論は、(1) 何が行為の理由を与えるのかということに関する命題が、ものごとの現れ方とは独立に、真か偽でありうるということ、また、(2) 現れを超越してそれらを批判的評価のもとにさらすことによって、真理を発見したいと望みうるということを主張する見解である。

・しかし、規範的実在論はプラトニズムとは異なる立場である。規範的実在論は、(1) 行為の理由が存在するという、(b) われわれが「理由が存在するよりも前に存在する」動機に頼らずに行為の理由を発見しなければならないということを主張しているだけである（適合の方向の違い：心（思考）→世界（外的実在）ではなく世界（外的視点）→心（行為の決定））。

・したがって、倫理における客観性と真理の結びつきは、科学におけるそれよりも密接であるということになる。というのも、[科学の主題は、いかにしてわれわれの能力を超えた事実を発見するのかということにあるのに対し、] 倫理の主題は、「いかに生きるべきか」についての真理がわれわれの能力を超越していないといういみで、] われわれは客観的観点から自己意識を拡張したのちに、いかにして実践的推論や行為の正当化に従事するようになるのか、ということに他ならないからである。倫理的な思考は客観性を意志へと関わらせる手続きなのであり、倫理的真理一般は適切に実行されたこの手続きの結果得られるものでなければならない。以上の説明は空虚であるが、理由の客観的妥当性や規範的原理の正しさを納得させる論証に言及することはできる。

・規範的実在論のイメージは、われわれの生き方を改善する人間の動機づけの進展の可能な歩みというものである。われわれは偏った不正確な視野から出発するが、自分自身の外側に出たのちに代替的な視野を構築・比較することによって、われわれは高度な客観性の段階で新しい動機づけの条件に達するこ

とができる。この探究は「非人称的観点からみて、なすべき・欲すべき理由があるものとは何であるのか」という問に答えようとする規範的な探究である。

・この問に対する答は複雑なものになるであろう。というのも、実践理性の領域では、外的視点（離れた視点）から最もよく理解できるものもあれば、内的視点（世界内の特定の視点）から完全に理解できるものもあるから。ここで客観性に何らかの意味があるとすれば、それは、われわれが内的視点からから外的視点に立つときに、もともとの理由の一部を是認して残りの理由を拒絶するような新しい概念理解に達することができる、ということなのである。

・したがって、われわれは、実践理性の領域がどれだけ客観的に理解できるかということを目断せずとも、客観化への衝動が何に依存するのかを理解することができる。実践的客観性の最も基本的な発想は、理論的領域における独我論の拒否に似ている、実践的拒否によって得られる。事実に関する实在論が要求する離れた視点は、事実が識別され現れが訂正される視点であり、価値に関する实在論が要求する離れた視点は、傾向性を訂正し真になすべきことを識別できる視点である。つまり実践的客観性は、実践理性が客観的自己によって理解され従事されうるということを目する。

・以上の想定は強力なものであるが、まだ倫理的立場には至っていない。それは、単に倫理的立場が占めるであろう場所を示しているだけである。倫理の出発点である実践理性の基本的な問は、「私は何をしようか？」ではなく「この人物は何をなすべきか」なのである。

・このことは以下の問題を設定し、それに着手するための方法を示している。まず、その問題とは、行為の理由がとる形式を発見するという事、そして、それが不特定の観点から記述されうるのかどうか、ということである。次に、その方法とは、私や他の個人の視点から得られるような理由から出発し、その理由に対する特定の視点に依存しない最善の説明は何であるか、ということを目することである。

・しかし、客観的価値の存在は論争を呼ぶものであり続けてきた。なぜなら、価値や理由はわれわれの欲求の主観的視点から超越すればたちまち消えてしまうものであるように思われたからである。人生を外的視点から眺めると、以下のような客観的価値の存在に関する懐疑論が生じるように思われる。すなわち、「外的視点・客観的視点から眺めると、われわれには心理的事実や価値の現れしか見えない。このとき、われわれは主観的動機を観察・記述することは可能であるが、新しい動機が生み出されることもないし、客観性も空虚なものとなる。もし善悪があるとすれば、それらは主観的な基礎にもとづいているほかはない」という主張である。

・以上の結論は、物理主義とそれに伴う還元主義的詳述と比較可能な誤りから生じるように思われる。すなわち、そこでは实在の認識論的基準が想定されており、その基準は包括的なふりをして目するが、論証なしにあらかじめ大きな領域を排除している。この想定は、正しくはないが自然なものである。すなわち、価値は自分の皮膚の外側に出ると消えてしまうように思われ、その結果、それは価値が錯覚であるという哲学的知覚として感じられることになる、という想定である。これはヒューム主義の考え方に

ほかならない。この立場は、そこから離れようとする際に直面する困難のために、しばしば採用されてきたものである。

・欲求と行為の理由に関するヒュームの主観主義に抵抗する唯一の道は、倫理の主題に適する形式の客観性を探し求めることである。この客観性は、観察に制限された自然主義的心理学の客観性ではないであろう。この考え方は必ずしも正しくない。なぜなら、ここで重要なのは、自分自身への客観的視野は理由の把握の余地を残しておくべきだということだからである。しかし、客観的視点が純粋な観察や記述の視点であると考えれば、理由はあらかじめ排除されることになるように思われる。これは行為遂行の際に生じている事柄についての自然主義的説明を可能にする。

・しかし、われわれは外的視点から欲求と行為の理由を眺めるときに、それらを純粋に心理学的なものとして解釈してしまうのは誤りであると思われる。というのも、われわれは人間の行為を欲求に動かされるものとしてみなすだけでなく、善い・悪い理由のための欲求や意図によって行為し、それらを形成するものともみなすからである。理由を理由としてみなすことは、理由についての心理学的説明とは区別されねばならない（デイヴィドソン）。

・価値や規範的理由が何の役割も果たさないという代替説明は、単に客観的視点をやめるというものではない。それは、以下の特定の客観的主張に依存する。すなわち、世界が行為に理由を与えるという感覚は、われわれの動機が世界に投影されて生じる主観的錯覚であるということ、そして、われわれが何かをするためのいかなる客観的な理由も存在しない、とする主張である。しかし、この主張は立証されなければならない。

## 2. 反実在論 Antirealism

・客観的価値の可能性に関する立証責任はどこにあるのか。客観的視点から価値が示されるのか取り除かれるのかを具体的に考え始める前に、その可能性が示されねばならないのか。それとも、客観的価値が不可能であると示されない限り、そのような探究は有効なのであろうか。

・以上の立証責任は、価値に関する議論において、間違った場所に求められてきたと思われる。重要なのは、一般に実在論の可能性を証明する道がないということである。われわれは実在論が不可能であることを示す論証を拒絶することができるだけであり、このことを拒絶すればするだけ、ますます実在論という代替肢の可能性を確信することができる。それゆえ、価値に関する実在論を容認することのメリットを考えるために、われわれは実在論に反対する理由を考察しなければならない。そこで、以下ではそのようなことを示す三種類の論証を考察することにしよう。

・【第一の論証】この論証（「奇妙さからの論証」）は、「もし価値が実在するならば、それは何か他の種類の実在する対象でなければならない」という保証されていない前提にもとづいている。マッキーはこの前提にもとづいて価値の客観性を否定している。それによれば、価値に関する実在論は、価値をわれわれの宇宙にそぐわないプラトンの形相やムーアの非自然的性質としてみなすことになるが、それは奇

妙である。したがって、価値は実在するものではない。[ネーゲルはここでマッキーの「相対性からの論証」と「奇妙さからの論証」を混同している。価値の客観性を否定する論証は後者である。それによれば、価値に関する判断の出発点は価値に関する直観であり、それは時代や文化に相対的なものであるから、価値の客観性が否定されねばならない。]

・しかし、この論証は正しくない。なぜなら、価値が実在するという考えは、価値や理由に関する主張がわれわれの信念や傾向性から独立に真か偽でありうる、というものだからである。この反論に対して、マッキーは形相や非自然的性質への依拠が価値に関する実在論への不信の根拠ではない、と応答している。そうではなく、マッキーは「理由が因果的説明においていかなる役割も果たさない」という根拠によって価値に関する実在論を否定するのである。しかし、ここでマッキーは論点をすりかえているように思われる。というのも、価値が実在するという主張は規範的な主張であり、因果的説明についての主張ではないからである。マッキーは因果的説明に含まれるものだけが実在するという間違った想定をしているように思われる。

・ここで問題になるのは、規範的説明と因果的説明の関係である。規範的実在論は、自然主義的心理学があらゆる規範的概念を因果的に説明できるという仮説と両立可能であるかもしれないし、そうではないかもしれない。以上の問題は、ハーマンによって「道徳的事実が観察の説明においていかなる役割も果たさないのではないか」と表現されている。この問題を考えるときに、われわれは科学も倫理も「現れ」と「実在」の区別に依拠していることに気づく。すなわち、科学的説明は事実の「現れ」から世界の「実在」についての理論において最善の説明を導き、倫理的説明は価値の「現れ」から行為や欲求の「理由」についての理論において最善の説明を導くのである。このことは、われわれの思考を理解する実在論的アプローチの力に根ざしている。われわれは価値の現れから出発して、外的視点からみて動機の体系に関する仮説を形成することによって、価値を発見できる。この発見の方法は、規範的現れについての最善の規範的説明を探ることであり、それは背後の実在論的想定を支えてくれるように思われる。

・【第二の論証】この論証（「客観的ニヒリズム」）は、価値が実在しないことを客観的発見として説明しようとするものである。それによれば、価値の主張が客観的に正しくなければならず、それが他のどのような客観的主張にも還元できないとすれば、どのような肯定的な価値の主張も間違っていなければならないことになる。そして、われわれは外的視点から世界を見渡すとき、そこにはいかなる価値も存在しないということを発見する。このことから、ものごとは個人に相対的な仕方重要であるとしか言えなくなる。

・しかし、この論証は「客観的価値判断が外的視点（離れた立場）からのみ生じなければならない」という誤った想定を前提しているように思われる。客観的視野は、特定の観点に立つ個人にとっての価値現象も含むのである。外的視点から世界のあり様を発見するために、われわれは内的視点からアプローチしなければならない。

・【第三の論証】この論証は経験に論拠を置くものである。[この論証がマッキーの言う「相対性からの

論証」に近い。] それによれば、規範的信念の文化ごとの変化や、それらの信念形成への社会的圧力の重要性などを考慮すると、規範的信念が現れ以上のものであるという考えが非常に怪しいものとなる。

・しかし、この論証は経験的事実に訴えているという点で不十分なものである。われわれは倫理的推論において、社会的圧力に直面しながらも合意に達し、社会的偏見を超越するということがありうる。このとき、われわれは何か実在するものを求めているのであり、われわれは行為の理由の存在を知覚した上で、その理由に対して最善の説明を与える原理の一般形式を（しばしば誤った仕方）で推論するのである。ただし、ここで外的世界の知覚をモデルにして理解してはならない。むしろ、われわれは倫理的思考において、共通の評価能力によって外的視点から生じる要求に調和するように動機の体系を再構成しているのである。

### 3. 欲求と理由 Desires and Reasons

・主観的立場と客観的立場を統合するという探究の目的は、探究の手続きの方向を定め、探究の成功や失敗の条件を設定するにもかかわらず、規範的探究を実行するためのできあいの方法など存在しない。われわれは、人生を内側と外側から同時にみて理に適った一連の態度に到達しようとするが、その過程は無限に続くうる。

・まずわれわれに与えられるのは、自分の行為の視点から現れる理由である。こうした理由は、知覚的現れと同様に、客観性を自負して現れる。例えば、頭痛を抑えるためにアスピリンを飲もうとするとき、少なくとも最初はこのことがアスピリンを飲む理由であると考え。「私は何をすべきか」の発見を目的とする日常的な熟慮は、この問に対する答の存在を前提している。しかし、熟慮の方法を矛盾なく適用してでてくるものなら何でも、この問に対する正しい答になるとは思われない。むしろ、客観的説明の追求は日常の実践的推論に基礎をもっている。

・重要なのは、理由の客観性がいかなる理由が存在するのかについてのさまざまな実質的主張によって含意されている、ということである。パーフィットにしたがい、ネーゲルが「道具理論」と呼ぶ立場について考えてみよう。その立場によれば、基本的な一般的理由は、欲求の対象が何であれ、行為者の欲求に依存する。粗っぽく言えば、各人が行為の時点での自分の欲求や選好が充足されることをすべき理由をもっていることになる。

・この立場は、最小の範囲内の一般化をすれば到達可能である。すなわち、自分の理由を他人が受入可能な形式に〔普遍化可能性の要求を満たす仕方〕で翻訳することによって、当該の理由が普遍的に受け入れられるものとなる。重要なのは、一般化のこのような最小限の形式でさえ、客観性の要求によって生み出されるということである。

・われわれは関心や欲求に相対的な仕方での自分の理由を一般化することを望む。そのことによって、その理由は、現にもっている欲求や選好からは独立に、状況を客観的にみたときに外側から認められ、受け入れられる。こうして、われわれは外的視点に立ってもなお、他人の行為の理由や自分の行為の理由

がどのようなものであるかを説明することができることになる。以上のことは、正当化が、客観的にも正しいとみなされるだけでなく、人称に関わりなく受入可能な原理に基礎づけられていなければならない、ということの意味する。

・以上のことが正しければ、主観的に見える道具理論でさえ、客観的なものが拡大していくための足がかりになっているということになる。確かに、理由が実在すると認められるのは、欲求だけでなく客観的視野を形成する一般的能力をもった存在者だけであろう。しかし、この能力は無際限であることに注意せねばならない。客観的な実践原理の追求は、道德感覚の心理学的説明ではなく、その行使としてみなされねばならないのである。・道具理論は、個人がもつように見える特定の前道德的な主観的理由の保存と両立できる最小限の一般化を課すがゆえに、保守的である。道具理論は、これらの理由に何も加えないまま、任意の人物 A の選好や欲求が何かを知っている別の任意の人物 B によって、A に適用するのに十分一般的な説明のもとに、これらの理由を置くだけなのである。しかし、以上の考え方が正しいとは限らない。

・かつてネーゲルは『利他主義の可能性』第五章において、理由による動機があらかじめ存在する欲求に必ずしも依存するわけではない、と論じた。欲すべき理由を認めてはじめて生じる欲求というものもある。それは、将来の欲求や関心を予期することから生じる賢慮による動機づけに当てはまるし、利他的な動機づけにも当てはまる。例えば、アスピリンを飲むのは、頭痛を消したいという欲求がそれを飲むための理由を与え、飲みたいという望みを正当化するということが私が認めているからである。そこで、このような特定の事例で私が理由をもつと想定すれば、われわれが事柄を客観的に眺めるとき、それがどのような理由であるのかということが問題となる。

#### 4. 一般性の類型 Types of Generality

・一般性の探究は、理論的問題だけでなく規範的問題においても、客観的視野を構築する主要な衝動のひとつである。一般性の類型の選択は道德理論のいくつかの中心問題を定義するので、以下ではその選択肢を記述することにしよう。

・理由のあいだの第一の違いは、理由の幅という点である。原理は、誰にでも当てはまるという意味で一般的であっても、内容的には極めて狭いこともある。理由は、普遍的でありながらも、何をすべきかについてははっきりした結論を下す方法を常に提示する統一的体系を形成しないかもしれないのである。

・理由のあいだの第二の違いは、理由がどの程度行為者に相対的であるのかという点である。ここで重要なのは、行為者相対的理由と行為者中立的理由の区別である。前者は、その一般形式がその所有者に不可欠な言及を含む理由であり、後者は、その一般形式がその所有者に不可欠な言及を含まない理由である。

・理由のあいだの第三の違いは、認識主体の関心からどれだけ外部にあり独立しているかという点である。ここでの問題は、誰もそれに応じることが絶対にできなくなっても外的価値の実践的重要性が失わ

れないという怪しげな結論を避けて、外的価値を説明できるのかということである。

・以上の三つの違いは、倫理とは何かについての主要な論点を示している。すなわち、以上のように記述できる理由や価値によって、われわれは客観的判断の素材を得ることができる。また、人間の行為や状況を外的視点からみて、もっともらしい規範的原理がとる形式は以上のように記述されたものとなる。

・一般的な規範的判断の実際の受け入れは、特定の状況で何かを望んだりしたりするための理由の受け入れへとわれわれを関与させるので、動機的影響をもっている。このことがはっきりとわかるのは、行為者中立的な（非人称的）価値に関する客観的判断である。この判断は、それを客観的に受け入れた個人の特定の観点に戻らずともすでに動機的内容をもっている。しかし、行為者相対的な理由はそうではない。行為者相対的な価値に関する客観的判断は、それを受け入れたとしても、一般に誰もがその理由に影響を受けてほしいと望む必要がないのである。

・これら二種類の判断は、他と同様に、客観的視点をとるときに下される。そして、行為に対する二つの立場を理解可能な仕方で統合しようとする圧力は、これらの判断の純化や拡張へと促すのである。しかし、さまざまな規範的仮説の中での選択は難しく、その一般的な方法というものはない。唯一の「方法」は、ここでもどこでも、いくつかの仮説をつくり、われわれがもっともらしいと思う他のすべての事柄を考慮したうえで、どの仮説が最も理に適っているように見えるかを考えることである。これはまったく空虚なことではない。少なくとも、論理だけでは何も解決できないことを示しているからである。理由の容認は、論理的必然性ではなく、証拠と矛盾しない規範的仮説の相対的妥当性によって決定される。この点では倫理とその他の領域に違いはない。主たる違いは、われわれの実践的理由についての客観的思考が、きわめて原初的であり最初の一步ですらなかなか踏み出せないということである。

・主観と客観、内的視点と外的視点の調停という最も困難で興味深い問題は、客観性を基準に使うことができ、その使い方をわれわれが決めねばならないときに現れる。問題のいくつかを挙げておこう。客観的視野はどこまで外的価値を認めるべきか。行為者中立的価値をどこまで認めるべきか。他人の利益を尊重する理由はどこまで行為者相対的な形式をとらねばならないのか。自分の利益を各人が優先するのはどこまでが正当なのか。これらすべては、さまざまな種類の実践的推論に対する適切な形式の一般性についての問であり、客観的原理と個々の行為者の熟慮のあいだの適切な関係についての問なのである。

・以上の問は、本書においてそのすべてが解決されるわけではない。さしあたり以下では、利益や欲求に依存する適切な形式の価値や理由に集中しよう。それらの客観化の仕方はさまざまであり、さまざまな事例にそれぞれふさわしい客観化の仕方があるであろう。

## 5. 快と苦 Pleasure and Pain

・さしあたり、以上の問の中ではっきりした解決を与えることのできる事例から始めよう。それは身体的な快苦である。以下では、快と苦の感覚経験に絞って議論を進め、「誰のものであれ、感覚的快は善く、

「感覚的苦は悪い」という凡庸な主張を擁護したい。この課題の要点は、客観化の圧力が単純な例でどのように働くのかをみてとることにある。

・ふつう身体的な快苦は、正当化や価値の問題を提起するような他の行為や欲求には依存しない。ほとんど誰でも、自分の苦痛の回避や快樂の促進を行為の主観的理由とみなすであろう。では、客観的視点からこの事実を考えると、いかなる一般的価値が快と苦に割り当てられるべきなのか。

・以上の問を考えるため、快と苦が客観的に認められるいかなる価値ももたないと主張する立場が妥当でない理由を問うことから始めよう。この主張によれば、例えば、苦痛を感じても熱いストーブに触れない理由をもたないということになる。しかし、客観的な実践的理由の観念が何らかの意味をもっているならば、「苦痛を感じるから熱いストーブには触れない理由がある」という判断を差し控えることなど不可能であろう。

・ただし、この主張に合わせた事例を考えることは可能である。例えば、苦痛を回避する恐怖症の人間にとって、苦痛それ自体は決して悪いものではないことになる。なぜなら、この人間は苦痛の感覚を嫌うにもかかわらず、苦痛それ自体を適切な理由によって回避すべきだとはけっしてみなさないからである。この提案は矛盾していないが狂気に見える。というのも、ここで起こっているのは、自分の意識内容についての最も直接的な主観的価値判断の是認は、客観的視点から差し控えることができないということだからである。

・ここで認めざるをえない理由は、明らかに包括的なものである。それゆえ、「快を求めて苦を避ける」という最も包括的な原理よりも狭い実践理性の原理は、どれも恣意的であるということになる。

・これに対する代替仮説として、道具理論は「あなたの欲しいことを求め、欲しくないことを避ける」という、さらに包括的な原理がここで働いているのだと主張するかもしれない。確かに、われわれはふつう快を欲し苦を嫌がる。しかし、ひとは自分の欲しいことのすべてを追いかける客観的理由をもつかといえば、これは同様には認められないかもしれない。例えば、衝動の中には非合理的であるとみなされるものもある。

・これまでの議論が正しければ、原初的な快苦は、追求や回避のための（少なくとも）行為者相対的な理由を与えてくれるということになる。そして、この理由は客観的視点から確認できるのであり、それは行為者に現に生じている動機を記述しているだけではない。ここで関心を引く問は、「快苦は行為者相対的な価値しかもたないのか、それとも、行為者中立的な理由も与えてくれるのか」というものである。前者ならば、われわれは自分の苦痛を避けるが他人の苦痛を取り除く理由をもたないことになり、後者ならば、われわれは誰もがどんな苦痛もなくなってほしいと望む理由をもつことになる。行為者相対的な理由と行為者中立的な理由の関係は、おそらく倫理理論の中心問題であろう。

・かつてネーゲルは『利他主義の可能性』第十一章と第十二章において、行為者相対的でしかない理由



などありえない、つまり、どんな相対的理由にもそれに対応する中立的理由がなければならない、そうでなければ、客観的視点からの相対的理由の容認が不可能になるからである、と論じた。そしてさらに、相対的に見えるどんな理由も、実際は中立的理由に組み込まれるとさえ論じたのである。この議論がうまくいっているとはもう思っていないが、完全に的外れというわけでもない。もちろん、いかなる場合でも中立的理由を受け入れることが要求されているわけではないし、価値には行為者相対的なものもある。理由について純粹に一般的な議論をしても、われわれは快苦が相対的価値をもつことから、それらが中立的価値をもつという結論を必然的に導くことができない。しかし、快苦が行為者相対的な行為の理由しか与えないという考えが誤りであるということは、理由に関する一般的な議論によって示すことができる。

・しかし、この主張はあまりにも自明なので、擁護するのが困難である。ここでの問題は、快苦に行為者相対的価値しか認めない仮説と快苦に行為者中立的価値も認める仮説のどちらが信頼できるのか、ということである。ここでは分離からの議論が説得力をもっているように思われる。非人称的（行為者中立的）価値を快苦に割り当てるなら、われわれは誰もが自分の苦しみについて苦痛をなくしたいと望む理由をもつだけでなく、それが悪いものであり捨て去られるべきであるとも考えることができる。ところが、相対的理由に制限される限り、そのようなことはできない。このことは、生きていく上での原初的な快苦にとってきわめて特異な態度をとるということを導く。これは自分の苦しみに対する分裂した態度である。例えば、私は客観的観察者として「TN（トマス・ネーゲル）」が苦しみをなくす理由をもつことを認めるが、なぜそれがなくなるべきなのかという理由についてはわからないということになる。

・しかし、苦痛は、明らかに主観的自己にとってと同様に客観的自己にとって不快なのである。私は外的視点からみても痛みがどのようなものか知っているのである。行為者相対的な苦痛を避ける理由に（少なくとも）客観的実在を認めねばならないという主張は、苦しむ本人による評価の権威にもとづいていた。なにしろ、苦しんでいる人は誰よりも苦痛に近いのだから。そこで問題は、同様の権威が「苦しみは悪いものである。苦しんでいる人にとってだけ悪いのではない」という結論にまで及ぶべきなのかどうか、ということになる。ここで、われわれはどこからでもない視点から、個別の視点を含む世界をどうみなすかについて考えているのである。視点の内側に存在するものは、外側からは世界で起こっていることの一部というだけで価値をもつことになり、その価値は内側からは問答無用でもっているように思われる価値でなければならないことになる。

・苦痛に対する私の客観的態度は、主観の直接的反応を受け継ぐのが正当であり、その被害者が何を求めるのが理に適っているのかという判断ではなく、おのずと「誰が経験しようとも、この経験は続くべきではない」という苦痛そのものを評価する形式をとる。もちろん、自分の苦痛をなくしたいという自己中心的な欲求を形成するのは簡単である。しかし、このような完全に相対的な理由があるとしても、事柄を客観的に見れば、ただちにはっきりするような中立的理由と競合しなければならない。その理由とは、苦痛がひどく嫌なものだというものである。快苦に関して誰もが認める価値の一般化は、行為者中立的なものであるのが自然であろう。この結論はすでに述べたように自明であるように思われる。快苦は人称と関係なく善い・悪いものであるということは、信じるよりも疑う理由を必要とする命題なの

である。

## 6. 過度の客観化 Overobjectification

・ネーゲルは、客観的理由がすべて同じ形式をもつと考えていない。このことから、客観性と意志の相互作用は倫理学の包括的体系を求めるといふ野心を挫くものであるという主張が導かれるように思われる。

・これまでの議論で、ネーゲルは懐疑論に反対し、実践理性の領域における实在論や客観性の追求を擁護してきた。しかし、实在論の可能性を認めると、今度は過度の客観化の問題に直面することになる。これは、すべての行為の理由を最も客観的に説明できる可能性を追求するということの意味する。この考えは、「唯一の实在的価値は非人称的価値であり、行為者中立的な理由があってはじめて、何かをするための根拠をもつことができる」という一般的な道徳的前提の背後にある。

・このことは、伝統的な形式の帰結主義の本質である。帰結主義によれば、誰かが何かをなすべき唯一の理由は、世界全体を考えれば、それをするのが善い、ということになる。これはヘアの議論にも当てはまる。ヘアによれば、道徳的判断は普遍的かつ規範的であるが、それは「起こってほしい」のは何かということに依存している。この点で、ヘアは行為者中立的な原理しか認めていないのである。

・次章では、なぜ倫理が快苦に属する非人称的価値だけにもとづくものではないのか、ということの説明をしたい。

## 第9章 倫理 Ethics

### 1. 三種類の行為者相対性 Three Kinds of Agent-relativity

この章では、倫理に関する客観性の擁護者が直面せざるを得ないいくつかの問題を採り上げ、倫理の客観性を擁護するような企てが望みのないものではないことを示す

本章の議論は行為者相対的な価値と行為者中立的価値の区別を中心に展開する

- ・具体的には、十全な道徳理論を打ち立てるのではなく、他者の生、利益、福祉がいかんにして我々に対してその権利を要求するのか、そしてこれらの要求が、いかんにして我々が自身の生を生きることを目的と調停されるのかという問題を扱う

倫理の重要な構成要素の一つに、帰結主義的な、非個人的な要素がある

倫理は、何が起こるべきかということだけでなく、それとは独立に、人々は何を行うべきか、何を行ってよいのかということも問題にする

中立的理由は前者の根底にあり、相対的理由は後者に影響を与え得る

哲学的議論において、中立的理由と非個人的価値は、その後者とは独立に存在するように見える、3つの形式の相対的理由と覇権を争うのが常である

～3種の行為者相対性～

自律的理由：欲求、計画、コミットメント、個別の行為者との個人的なつながりから生じる理由

このような理由を生み出すものはすべて、行為者に対して自分の目的を追求するように行為する理由を与える

義務論的理由：他者による虐待を受けない権利の要求から生じる理由

- ・ここでは中立的理由ではなく、個別の行為者が他者を虐待しないための、相対的理由を念頭に置いている
- ・自立的理由はすべきことを制限するが、義務論的理由はしてもよいことに制限を課す

責務的理由：親しい関係にある人々に対して我々が持つ、特別な責務から生じる理由

- ・これら3つの相対的理由と中立的理由は、通俗道徳の多くの領域を網羅するものである

ここでは、非個人的倫理にとって例外的であるこれらの理由が、いかんにして独立に意味を持ち得るのか、中立的理由による正当化から逃れるものが何であるのかを説明する

以下の説明は、「客観的立場から価値を認め得るもの」と「客観的立場から見て、より客観的でない立場からは価値を認められると思われるもの」、その両者の不一致に依拠するものである

### 2. 自律的根拠 Reasons of Autonomy

自分の快苦と同様に、他者の快苦に対しても重きを置くのはもっともなことであるが、あらゆる利害が

非個人的価値をもたらす訳ではない（例：鎮痛の欲求と登頂の欲求）

ある個人にとって重要な非個人的価値は、必ずしも彼の個人的価値に対応する訳ではない

価値が欲求に条件付けられる仕方には、価値がその条件の外側にあるか内側にあるかの2通りあるが、欲求がどちらに属するかを決める規則を述べることは困難である

直接的な好悪をもたらすような経験は、それ自体で中立的価値を持つが、より大きな目的を確定させるような欲求の価値は、より複雑な評価を必要とする

我々の追い求めるものが我々に対して持つ価値は、我々の個人的な目的などに依拠するものであり、その価値は我々の追い求めるものが利益をもたらすからこそ付与されるものであって、価値が利益をもたらすのではない

自身の欲求や選好の充足に関する客観的価値を決定するとき、個々人の権威がどこまで及ぶのかが重要であるが、特定の観点においてのみ価値を持つものは存在し、それらは快苦のようにより普遍的な価値に組み入れることができない

我々は客観的認識ではなく、共感によって他者の目的を自分のものとして共有することもできるが、それはあくまでも他者の観点に依存的であり、この他者を自分自身に置き換えた場合にも、同じことが言える

これに対するもっともな反論は、「人が厭うような経験をしているという事実には非個人的な悪が付随するのなら、その欲求がどのようなものであろうと、なぜ人の欲することをを行うことに同様の非個人的価値が付随してはならないのか」というものだろう

個々人の有する価値についての非個人的権威は、個人の内的状態から離れると減少するが、我々が論じているような個人的計画には、心の外で起こるものが含まれているため、その個人に対して特別な関心があるのでもない限り、そこに中立的価値を与えることはできない

逆説的に言えば、欲求の対象が主観的なものであればあるほど、それを充足することの価値は非個人的になる

以上のことが正しければ、内外の2つの観点をまとめる際に、乖離が生じることは避けられない

- ・利害から生じるあらゆる中立的理由は、行為者の観点や選好から独立した価値を表現するものでなくてはならない
- ・快苦、満足と不満の持つ一般的価値は、この役割をある程度は果たしている  
欲求や選好の充足それ自体には、一般的価値が存在しない

### 3. 個人的な価値と公平性 Personal Value and Impartiality

前節の主張によれば、我々は他者の福祉について気にかける理由を持たないということになってしまう  
しかし、福祉のような一般的な人間的善は、特定の観点から価値付けられるのではなく、また、そうであるにも関わらず「痛切」なものでもあって、中立的理由を生み出すような特徴を備えている

客観的観点から中立的価値を認識する際に重要なのは、「誰ひとりとして他の者よりも重要でない」という感覚であり、外側からでも他者や自分自身に関心を抱き続けねばならないような領域とは、その価値

が可能な限り普遍的であるようなものである

客観化に2つのレベルがあるという仮説は、あらゆる行為の理由に対応するような、世界のあり方に関する重要な理由は存在しないことを含意する

相対的理由は（他者にも認識し得るので）、一般的で、純粹に主観的なものではないので、我々は各自、他者に対しても同じことが当てはまることを認めねばならない

この2層的な体系が、倫理的に要請される公正さが制限されることを含意するのかどうかは答え難い問題であるが、相対的理由が単純に中立的理由に加えられるなら、以上のような含意があることになる  
しかし、他者の非個人的な権利請求と自己の相対的理由を比較する際に、我々が自分の生の内部で用いる基準は使用できないかも知れない

個人的理由と競合している場合の非個人的価値よりも、他者の困窮に由来する場合の非個人的価値の方に、我々は重きを置くべきであるなら、必ずしも2層的な体系が公正さを制限するものにはならない  
すべての人が同様の重要性を持つように、すべての理由に重み付けが施されなければならないだろうが、そのような体系が信頼できる形で記述可能なものであるかどうかは分からない  
むしろ個人間の公平さは中立的価値によって定義されねばならない

個人主義的な主観的理由の大部分に関して、中立的客観化が意味をなさないならば、それらはいかなる客観的妥当性も持たない、と考えることもできる

つまり、いかなるものに対しても、非個人的価値によって正当化されるものより、大きな個人的価値を与えることが許されない、ということになるが、これは論理的に可能であるとしても、もっともらしい主張ではない

我々は世界のあるべき姿と我々の生活を一致させようとするべきであるが、非個人的価値に対応しないものをすべて捨て去る必要はない

相対的理由と中立的理由が客観的に存在するならば、両者がしかるべき扱いを受けるためには、生をどのように組織すべきかという問題が生じるが、一つの解決策として、非個人的価値の保証責任を国家のような非個人的機構に委ねることが考えられる

### ●シェフラーとの対比

シェフラーの「行為者中心の特権」は各個人が自分の利害に格別な重みを置くことを認めるものである  
上述の自律に関する見解によれば、人はすでに自己を優先させる理由を有しているかもしれないのに、その上、非個人的価値を持つことが明らかな原理的な善悪に対しても、自分を優先させるという特権を付加することは、行き過ぎた道徳的免罪符になりかねない

折衷案：ある利害が生み出す相対的理由が、それと対応する中立的理由を上回る、その程度に応じて自らを優先することが認められる

- ・このように可変的な特権の方が、個人的観点に道徳的な重要性を与えようとするシェフラーの説明と一致する

以上のように調整を行っても、個人的観点からは過剰に思われるような非個人的な道徳的主張が残って

いるが、これは次章で扱う

#### 4. 義務論 Deontology

義務論的制約は他者の権利要求に依拠するような行為者相対的理由であり、これが存在する場合、相対的および中立的目的のために我々が行ってもよいことに制限が課される

個人間の中立的な要求を引き起こさないような、自立的な相対的理由が存在すると、やるべきことを決定する際に、他者の権利要求はこれらの個人的理由と競合せざるをえなくなる、つまり、義務論的制約はさらなる相対的理由を付け加えるのである

例：交通事故を起こして同乗者を救うために車が必要だが、そのためには子供に危害を加えることで老女を脅さなければならない

一般的な道徳的直観は、複数のタイプの義務論的理由を認めるが、そのような事例のすべてにおいて、行為者と〔行為の〕結果の間の特別な関係が本質的なものであるために、その特別な理由を中立的価値によって説明することはできないように思われる

義務論的理由は、ただある行為が起こらないように作用するだけでなく、人の行為を禁じる働きを持つ例えば、このような制約が実際に存在するなら、たとえ他人に約束を破らせないようにするために、自分が何らかの利益を諦める必要がないとしても、同等の利益を得るために約束を破るべきではない、ということに正しいように思われる

このような直観のもっともらしさは、非個人的価値によって説明可能だとしても、そのような修正主義的説明は、独立した義務論的着想を解明するものではない

義務論的制約を受け入れることによってどのような結果が得られるかを、制約の受容の可否に用いる場合のように、中立的な正当化が行われることもある

しかし、より直接的な評価もまた義務論的制約を支えており、それがこの領域の、中心的で、最も不可解な直観の根底にあると考えられる

- ・ 自律的理由や中立的理由と違って、義務論的制約には形式的に理解し難いところがある

他者の要求を尊重する相対的理由はいかにして存在するのか、また、他者の行為を防ぐ理由にはならないが、自分の同じ行為を防ぐような理由となるような相対的理由はいかにして存在するのか

義務論的理由が持つこの相対性は、単にその利害が尊重されていることや、行為者の目的や計画から由来するものではない

いかにして他者の利害に基づく要求が、間接的に被害をもたらす者には適用されないような仕方で、直接的に同じ被害をもたらす者には適用され得るのか

被害者にとっては、意図的にもたらされようが、偶然的にもたらされようが、同等の害は同様に悪いものであり、実際に、義務論的理由の効力を発揮させるような行為の特別な特徴は、その行為の生起に関する非個人的な悪の度合いに影響しないかもしれない

- ・ 殺人が事故死よりも悪いという考えは、常識的な道徳現象学の一部であり、その逆説的な感じは、これらはすべて道徳的な錯覚にすぎないのではないかと思わせる

我々は個々の事例において、罪の無い人に害を与えてはならないという、極めて強力な相対的理由を感知するように見える、というのが説明されるべき現象学的事実である

これは単なる心理的抑制としてではなく、規範的真理の認識として現れ、分析と説明を必要とし、その可否はこの説明が適切な正当化を与えるか否かによって判断される

#### ●二重結果の原理

義務論的制約の範囲と特徴に関する概要は、二重結果の原理によって与えられると思われる

- ・二重結果の原理が示すところでは、義務論的制約を破るような行為には意図が決定的に関わっている
- ・義務論的制約は意図的な不作為にも課されるものである

### 5. 行為者と犠牲者 Agents and Victims

以上の議論は道徳の現象学にすぎず、なぜ意図的行為の場合により道徳的責任が重くなるのかが説明されねばならない

意図が義務論的制約という相対的理由をもたらすという、このあり方は、あたかも意図によって決定されるような、規範的観点を各行為が生み出しているかのようである

このような描像は正しいものだろうか

これは客観的観点と主観的観点の衝突の一例であり、問題は、どの行為が理由を持つのかを決定する際に、行為のもたらす観点が正当な重要性を持つかどうかである

価値の中立的理解は、自律的理由を覆い尽くすものではないため、不完全であることは既に主張してきたが、これをそのまま、義務論的理由に当てはめることはできない

義務論的理由は行為者相対的であるにも関わらず、行為者の主体的自律性を表していない

逆説的なのは、ここでは観点依存的な形で他者の利益を尊重することを、中立的な尊重よりも優先していることである

#### ●義務論的制約の本質

意図は、良い目的と副作用を比較する場合よりも、悪い副作用と比較した場合の、悪い目的の重要性をさらに大きなものとする（例：未必の故意による死と殺人）

- ・この意図と悪の関係はいかなるものか

意図的に目的を目指す行為は、その目的に導かれている

従って、悪を目的とすることは、行為が悪に導かれることを意味するが、悪の本質は我々に反発することにある

だとすれば、悪を目指すことによって、その価値が示す方向とは正反対の方向へと導かれることになる  
これが義務論的制約という現象学の中核である

ここまでの議論は義務論的理由の正当性を示すものではない

#### ●被害者の観点

- ・犠牲者の観点についても、2つの立場の統合という問題が存在する
- ・道徳原理は被害者に対しても、どのような要求をしてよいのかについて語るものである

例：1人を犠牲にすれば5人の命が助かる場合

- ・帰結主義を採れば、その1人の犠牲者には自分の死について異議を唱える権利が無い
- ・義務論を採れば、今度は残りの5人が自分の死について異議を唱えられなくなる

しかし、義務論的制約の下では自分を害する者に対して、常に異議を唱える権利があるため、これら2つの立場は対称的である訳ではない

義務論的制約は、行為者の観点に対する、行為を受ける人の観点からの直接的な訴えを表現するものであり、この関係を通じて機能するものである

ここまでの議論は、義務論的直観の内容の説明における内的観点の重要性を示すものであって、直観の正しさを証明するものではない

しかしそれは、非個人的な道徳性が、個人的観点の全般的な抑圧を要請するものだということを確証している

## 6. 道徳的進歩 Moral Progress

義務論的理由について、より十全な理解を得るためには、行為者や被害者が採る、内的観点と外的観点の区別こそが鍵となるだろう

いかに生きるべきかと自問するとき、我々の持つ複雑さのために、統一的な答えを与えることは困難であり、完全に中立的な道徳を目指すことが妥当であるとは思えない

その一方で、現在受け入れられている義務論的制約が、非個人的な立場との対立によって修正される可能性もある

我々が道徳的発展の原初的段階にいるのは明らかであり、そして道徳を進歩させるには道徳が進歩し得るという想定が必要なのである

客観性の追求は真理に近づくための方法に過ぎず、その有効性も判然としないが、倫理的真理が根本的に接近不可能であることはあり得ない

内的観点からしか理解できないような、我々のものとは共約不可能であるような倫理観も存在し得るだろう

客観性を働かせるためには、主観的な素材が必要であるが、内在的観点の純化と強化だけでは、倫理には相対主義以外の選択肢が存在しないことになってしまう

おそらくは、ここで述べたような客観性の追求が道徳的進歩への正道であろうが、その際に我々の倫理に関する包括的な理解から、あらゆる観点を消去するのは誤りである

道徳的尊重に関する普遍性の漸次的進展、つまり、道徳的客観性の内在化は非現実的な希望ではないが、他方で、道徳の進歩が還元的である必要はなく、多元主義も倫理の本質的側面であり続けるだろう

### ●倫理の多元性と政治

共有はされなくとも、それが他者に対して持つ力は認めざるを得ないような価値を、我々が考慮することを可能にするような実践理性の原則が必要である

このことは、政治学抜きに倫理が存在し得ないという論点と結びつく



ここでは、一定程度の多様性を包含するような政治理論が必要である

- ・ 道徳的進歩と政治的進歩によって、どのような個人性の超越がもたらされるかを述べることはできない
- ・ それでも多様な個人が存在する限り、個人的観点の道徳的重要性は失われないままだろう

## 第10章 正しく生きることとよく生きること Living Right and Living Well

### 1. ウィリアムズの疑問 Williams's Question

#### ●問題：非個人的道徳と個人的生活（人生）の緊張関係 [189-90]

- ・単なる哲学理論の問題ではなく、実生活に関わる問題である
  - ex. 日本での不可欠でない贅沢より、途上国の飢餓の緩和に金を使うほうがよい
- ・道徳とは行為者中立的な理由を認めるものであるから、功利主義に限らず、義務論も含めて、様々な形式の道徳がこの問題に直面する
- ・ここで問題なのは、私にとっての個人的価値と他人のそれとの間の競合ではなく、他人の非個人的・客観的価値との間の競合である

この問題にどのような態度を採るか？ [190-1]

- a. 公共の利益に貢献するだけの力を持つ機会は例外的であり、通常は自分とそのまわりのことだけを考えていればよい [=そもそも問題はない]  
→ あまり説得的でない
- b. 現実はいくつかの点で悪いものである、道徳は容易でない [=道徳自体に疑問点はない]
- c. 道徳が過度の非個人的要求をすることを批判する (Williams)

以下、Williams の批判の前提を検討する

具体的には、次の二つの考え方について論じる

- ① 真の道徳とは、そこまで過度の要求をするものではない
- ② (道徳が過度の要求をするならば) よい生活を犠牲にして道徳に従うべきではない

#### ●Williams の主張 [191]

非個人的道徳は、振舞い方だけでなく、振舞いの動機にまで要求を課すことに注意せよ。道徳によって要求される動機とその優先順位は、よい生活に必要なそれと両立しない。特に、道徳によって、個人的計画や特定の他者に身を入れることができなくなる。

#### ●Williams の批判対象からの想定反論 [192]

- ・すべての人々にとっての善を決定するとき、個人的価値も計算に入る (功利主義)
- ・道徳的価値と衝突しないコミットメントを選べば、欠けるところのない生活を送れる
- ・道徳理論はあくまで正しい生き方に関する理論なのだから、その説くところの正しい生き方がよい生き方でないとしても、道徳に問題はない

[3つ目の反論から、道徳はよい生き方についても何か言わなければならないという前提に、Williams の批判は依拠していることがわかる]

- ★そもそも、正しい生き方とよい生き方の関係はどのようなものなのか
- ★もし両者が対立しうるとすれば、そのときはどちらに従うのが理性的 (合理的) か

これらに対する答え方によって立場はいくつか考えられる

[立場によって問題の整理が変わってくるので、この時点では議論の構造が見えにくい]

## 2. 前例 Antecedents

道徳の正しさと個人にとってのよさに関する先行研究

Plato : 道徳的徳は、各個人にとってのよさに不可欠である

Kant : 道徳と個人にとってのよさの調和は、実在として要請されねばならない

Nietzsche : 道徳を排し、よく生きるべし

Bentham : 道徳と個人にとってのよさに内的・必然的關係はない

人は個人的快樂のために行為するものなので、それが公共の福祉にも  
うまく寄与するように、外部の環境を整える必要がある

現代の功利主義者やカント主義者は、道徳的正しさと個人にとってのよさの  
衝突を調停しようと試みるだろうか？

もしそうならば、両者ともに、非個人的な高次の自己に訴えざるを得ないだろう  
この調停を目指す立場は、生活の比較を、道徳以外の善悪のあり方を考慮せず、  
道徳的に正しいか否かという点によってのみ行う

しかし、そのような調停が可能かどうかは疑わしいし、道徳の擁護に必要でもない  
また、道徳理論がいかによりよい生活を送るかを教えなければならないとしても、  
William の問題提起によって理論が斥けられるわけではない  
道徳的な正しさと個人的なよさの衝突はどんな理論を選んでも消えそうにないので、  
いかに衝突を解消するかもまた、道徳理論にとって重要となる

## 3. 五つの選択肢 Five Alternatives

### ●立場の分類 [195-7]

A) 道徳的生活とよい生活には内的関係があり、両者は論理的に衝突しないとみなす

①道徳的生活をよい生活によって定義する (Aristotle)

②よい生活を道徳的生活によって定義する (Plato)

※道徳以外のよさを認める余地はある

B) 道徳的生活とよい生活は衝突し得ると考える

③よい生活のほうが優先される (Nietzsche)

※道徳をひとつのよさとして認めるかもしれないし、認めないかもしれない

④道徳的生活のほうが優先される (功利主義・非宗教的義務論)

⑤道徳的生活とよい生活のうち、一方が常に優先されるわけではない

## ●Nagel の評価 [197-200]

- ①はダメ …… 道德の起源は、自分の視点を離れて、他者を考慮することにあるから
- ②はダメ …… 道德的生活を求める理由とよい生活を求める理由は異なるものだから

非個人的観点から自分を見ることは、必ずしも外部から押し付けられることではない  
道德的であろうとする理由を我々が内的に持つならば、道德はひとつのよさでありうる  
その意味で、道德が個人的生活からの疎外を招くという Williams の主張は正しくない  
[したがって、③はダメということ？]

しかし、道德的理由に従うこと（一般に理由に従うこと）が個人の取り得る観点の  
すべてではないのだから、道德がよい生活を損なわせることはありうる

⑤の立場を採るのはどんな道德理論か？

- a. 道德を、是認／否認の公平な判断と同一視する理論（Hume）
- b. 道德を、社会的実践・規則・習慣（規約）とみなす理論
- c. 功利主義やカント主義からも、⑤を主張できるだろうか？

自分と他人を区別しない、普遍的原理を示そうとする道德理論は、  
[普遍性を考慮した] より高次の立場を真の自己と同一視しようとしたり、  
そのような立場からの判断に生活を導く特権を与えようとしたりする  
つまり、⑤を主張しない傾向がある

⑤を主張することは、非個人的観点の支配性を認めないことであるから、  
非個人的道德とは異なる、より複雑な道德を持ち出していると言えるかもしれない  
しかし、非個人的道德に優先し得る、個人的で普遍的でない要素を含むとすれば、  
それはもはや道德として記述されるようなものではないだろう

以上から（？）④を主張したい

すなわち、理性（理由）の点では、よい生活より道德のほうに常に分があると言いたい  
ただし、道德と理性のうち、一方を他方で定義するような誤りを犯してはいけない

## 4. 道德的なもの、合理的なもの、義務以上のもの The Moral, the Rational, and the Supererogatory

### ●準備 [200]

- ・ 理性的（合理的）であるということには二義性がある
  - a. 要請されるのが合理的である [すべきである]
  - b. 許容されるのが合理的である [してもよい]
- ・ [この二義性を踏まえると] 理由どうしが対立するとき、結論は3つありうる
  - a. その行為をしないことが要請される [すべきでない]

- b. その行為をすることが要請される [すべきである]
- c. その行為をすることが許容される [してもよい]

- ・④が真であるためには、「常に道徳に従うべきである」が真でなければならないが、「常に道徳に従ってもよい（道徳は非理性的ではない）」についても考える  
これらの一方または両方を、道徳の非個人的要求の緩和によって擁護する  
この緩和によって、道徳的生活とよい生活の衝突はなくなるながらも緩和され、道徳と理性の隔たりは小さくなるか、なくなるかもしれない

### ●道徳的要請の修正 [200-3]

非個人的道徳の形成を2段階に分けて捉える

- ・まず、自分の行為を、自分特有の立場を離れた観点から承認・正当化しようとする  
そのような観点は、自分と他人の重要性に差をつけず、どちらも公平に扱う  
ここで、一定の個人的利害関心を例外的に扱うような調整をしたとしても、たいていの場合、非個人的理由が大きな重みを持つ
- ・次に、(上で得られた) 道徳的観点と、個人的観点の衝突が倫理的問題として生じる  
(倫理的問題ということは、この衝突は外的な視点から解消が図られる)  
ここで、外的な視点から見ても、個人的動機を完全に無視することは理性的でない  
つまり、主観と客観の衝突を客観的に見ても、我々の動機の複雑さを考慮すれば、客観が無条件に優先するとは限らない

この理性的な評価を踏まえたとき、道徳に関して二つの立場がありうる

- a. 道徳的要請はあくまで善悪を正しく評価した結果であり、  
我々の動機がそれに必ずしも従わないとすれば、端的に我々が悪い  
→ しかし、道徳とはそもそも我々に適用されるためのものなのだから、  
非個人的観点がすべてではないという我々のあり方の複雑さを  
考慮すべきである  
このように道徳の限界を認め、理性と道徳の隔たりを埋める判断は、  
各人に一定の不公平さを許すことで、道徳的観点自体から可能である

↓

- b. 理性と道徳の隔たりが埋まるように道徳的要請を修正する

※以上の議論では、理性と道徳の一方が他方を定義しているということはない

道徳的動機と個人的動機が対立する状況で道徳的要請を緩和することは、  
非個人的な観点からの合理的判断によって、人間の本性に対して  
寛容で現実的な態度を発揮することだと捉えられる

### ●義務以上になすことの徳 [203-4]

道徳的要請の緩和に合理性を認めても、緩和しないことが非合理的というわけではない

道徳的・理性的要請以上の道徳をなすことが非常によいことである  
(してもしなくても同じなのではない) と同時に、  
それをなさないことが悪いこと・非理性的なことではないのはなぜか？

↓

上述の道徳的要請の緩和は、緩和であって改善ではないということ

#### ●まとめ [204]

寛容さによる道徳的要請の緩和によって道徳と個人にとってのよさの衝突も弱まるが、この衝突は消えるわけではないので、当初の問題も消えるわけではない  
しかし、非個人的な [理性の] 基準を繰り返して適用することで、  
道徳的要請に従うべしという主張はもっともらしくなるだろう

## 5. 政治的回心 Politics and Conversion

Williams の指摘した通り、倫理理論の仕事が、

道徳的生活とはどのようなもので、道徳的生活をすべき理由は何かを示すだけでなく  
よい生活とはどのようなもので、よい生活をすべき理由は何かを示すことならば、  
道徳的生活とよい生活が乖離するような理論は受け容れがたい

- ・ 理性的生活は悪い生活でありえない、不道徳な生活がよい生活でありえない、などの不可能性に関する主張の背後にあるのは、倫理や論理ではなく、ものごとはそうあるべきでないという確信であろう
- ・ しかし、道徳的生活が常によい生活であるという必然性はない  
特に、道徳の起源を考えれば、功利主義に限らず大部分の倫理理論において、両者の対立が倫理理論の内部で調停されることは疑わしい
- ・ 道徳的行為がよい生活に導くかどうかは、世界や我々の [偶然的な] あり方による

↓

そこで、道徳と個人にとってのよさの衝突に対して、理論をいじるのではなく、  
生活条件を変化させることで対処することが考えられる

#### ●その1：個人的転向 (改宗)

ある道徳を真であると信じれば、それに従うことがよい生活と一致する

#### ●その2：政治

不道徳な行為をせずとも、誰もがよい生活を送れるような世界をつくる  
個人の人格をある程度変えることも含んでよいが、転向ほど極端ではない  
個人的転向では、よい生活を諦め、それを道徳的生活に一致させることになるが、  
政治的手法ならば、どちらの生活も諦めるべきでない理想として保持しうる

現実には、多くの個人の転向なくして、政治的秩序は生み出せないかもしれないが、  
理想としては、2つ目の方法のほうが、多元的・反共同体主義的で好ましい

## 第11章 誕生と死、生の意味 Birth, Death, and the Meaning of Life

～偶然でとるに足りないもののために～

主観的な見方と客観的な見方はどうつながるのか。ネーゲルの主張は明快である。

「われわれは内部の観点と外部の観点のどちらからも逃れられない。この二つの観点の不安定な関係が、自分がともかく存在しているという事実、自分の死、人生の意味や目的に対して首尾一貫した態度をとるのを困難にする」(341 [ページ数は訳書のもの])。誕生、生きる意味、そして死という根源的問題に対して、われわれはどのような視点をとればよいのだろうか。

### 1. 生 Life

誕生の問題から始めてみよう。容易には理解できないかもしれないと断りながら彼が指摘するのは、誕生の「偶然性」と「とるに足りなさ」である。

「自分自身はあるべくしてあるのだ、という自然な（あるいは主観的など言い換えてもよいが）妄想は、だれが存在しており、また存在してきたかは徹底して偶然」(344)である。客観的な視点をとれば、「本当のわたしは、わたしの世界の一部であるだけではない。わたしがその人である人物は、わたしだけのものではない世界の偶然の小片」(347)なのだ。

したがって、わたしが「そもそも存在すべきだったという根拠はまったくない。……特定のだれかが存在しなければならない根拠などまったくない」(348)。モーツァルトやアインシュタインのように、ある人が非常に重要で価値のある存在になったとしても、それはあくまでも生まれてから後の話にすぎず、誕生の瞬間は誰もしがとるに足りない存在であることに何ら変わりはないのだ。

### 2. 意味 Meaning

だとすれば、人生の意味、というのも怪しいものとなる。主観的には、われわれは自分の存在を重要で意味があるものと思いたい。しかし、客観的にみれば、「人生に意味があるかどうかを決める条件は……ただ与えられるだけ」であり、「特定の社会や歴史の状況のなかの人であることについてくるもの」である(351)。人生を意味づけるもの、動機あるいは自分の可能性を左右する社会状況といったものは、ただ与えられるだけのとるに足りないものかもしれない。しかしわれわれはそうした意味づけの状況に巻きこまれ、人生に熱心に取り組むのも不可避である。

だから問題は、巻きこまれると同時にそこから切り離されるという二つの態度が一人の人物に共存しなければならないことなのだ(353)。この並立が不条理を生む、とネーゲルは言う。「自分の生活を、客観的には無意味だと思いながら、その生活への無条件な打ちこみから、つまり自分の志や野心、充実や他人に認められ理解されることへの期待などから、みずからを引き離せない。不条理の感覚は、この視点の並立から生じる」。

不条理を抜け出す道を彼は模索し、いくつか提案している。一つ目の解決は「個人の生活の細目からできるだけ身をひき、世界とその人だけの接触を最小限にし……黙想し、瞑想にふけり、肉体や社会からの要求から身を引き、個人の人間関係や世俗の野心を破棄する」(357)。しかしネーゲルは否定的であ

る。「心の平静をゆるぎないものにするために、自分の大半を切除するのは、意識の浪費ではないか……静謐で超越した生活よりも、特殊なものにかかずらう不条理な生活をわたしは送りたい」(358)。二つ目の解決は逆に、「自分の生活が客観的にとるに足らないということを否定する」(同)。リトルリーグでプレイするなど何かに熱心に打ちこむ、それはなるほど客観的にも認められることだろう、しかしながら、その人生は無数の人生のうちの一つにすぎず、あらゆる生活を包括するような視点からみれば「わたしの生活で生じる主観的価値は、共感を呼ぶとしても……本当に客観的な取り組みではない」(359)。だから立場の対立は極端にはならなくなるとしても、取り除かれることはない。

第三の解決は、そんな不条理を本当の問題とみなさないものである。「自分を客観的な自己と同一視し、その乖離に不安を感じるのは、自分がだれかを忘れることだ……自分の存在がなぜ重要なのかを問うてしまうほど、はるか外側から自分を眺めるのは、どこか狂っている」(360)。われわれは本質的には個人的人間であり、客観性というものはその人間性の進歩にすぎないというわけである。しかし、これももうまくゆかない。「客観性には……超越の野心があり、われわれ本来の個性を受けいれろという要求におとなしく応じはしない」(361)からである。

結局のところ、内的な対立をとり除くための納得のゆく方法はない。ここでネーゲルは方向を変え、対立するふたつの態度を結びつける装置を考える。＜道徳＞がそれであり、「他人がもつ同じ価値を肯定する個人としての生きる道の模索」、「客観的にこの世界に参加しなおす一つのやり方」(362)だといえるだろう。それに加えて＜謙虚さ＞がある。つまり「自分は、実際の自分以上に重要ではないと認め、自分にとって何かが重要であるということ……の「よしあし」というのは、まったく限られた重要性しかない」(同)と認めることである。まさに謙虚さは、「虚無的な突き放した態度と、盲目的な自惚れの間」(363)なのだ。また最後に、ふたつの枠組みに当てはまらない態度として、個別のものに対して尊重する態度があげられているが、最終的にネーゲルは二つの立場の対立から生じる不条理を「人生の一部」(364)としてそのまま受けいれるスタンスをとっている。

### 3. 死 Death

死に対する内側の視点は未来の意識が有限であるとみなすこと、外側の視点とは人生が終わっても世界は変わらずあり続けるとみなすものである。ここでの問題は「死を覚悟するとは何を意味するのか、そしてもしできるとすればどのように内側と外側の視点を一致させられるのか、ということである」(367)。

「自分の未来への主観的態度にふさわしい形式は期待であるが、この(死)場合には、何にも期待できないということが、難点」(368)だという。しかしネーゲルは「内側から自分の死を理解するためには、それを期して待たなければならない……死を見込まれることとみなさなければならない」(同)という。無そのものの見込み。「現実だけでなく可能性の主体でもある自分が存在しなくなるとき、それらが可能性ですらなくなる」(370)。つまり、死は主観的視点における自分の可能性を無に帰する。

この可能性の消失と、死を客観的に捉えることとは調和しない。世界から個人が消えるのは誕生と同じく「注目に値することでも重大なことでもな」く(374)、客観的には生物学的代謝のサイクルの一部だからである。けっきょく、「死についての立場の根本的な対立をとり除く術は本当はない」(375-376)。だからわれわれに残されるのは、対立の問題の解決できなさを認めること。真実にそって生きることに基づく道はそれであろう。