

若きジンメルの倫理学批判と倫理的相対主義

On the Young Simmel's Criticism of the Established Ethics and His Ethical Relativism

池田 光義

Mitsuyoshi IKEDA

要 旨

若きジンメルは一八九〇年代に既成倫理学を徹底的に批判し、記述倫理学への倫理学の限定と規範倫理学の破棄を唱える。このいわゆる倫理学の「自然主義化」の内実とその思想的・時代的な背景、含意を（特に義務葛藤の議論を中心に）探るのが本稿の第一の課題である。第二の課題は、倫理学による批判的基礎づけの放棄に伴う倫理多元主義・相対主義に対し（一般に破壊的「相対主義者」と非難される）ジンメルがいかに対処しようとしたのかを明らかにすることである。そして最後に、世紀転換期以降、自然主義化という当初のスタンスをジンメル自身が相対化することを示唆する。

はじめに

舞台は十九世紀末ドイツの思想界。理論哲学は認識論に、認識論はさらに科学論に収縮。実践哲学とはいえば、主要テーマの大半が「個別・厳密」科学としての人文・社会科学によつて奪掠され、僅かに倫理学を死守するのみ。その倫理学も九〇年前後から「社会」倫理学の傾向性を帯びていく。こうした学問状況のなかで、三〇歳を超えたばかりのジンメルは『社会分化論』（一八九〇年）、『道徳科学入門』（以下『入門』と略記）第一巻（一八九二年）、『歴史哲学の諸問題』（同年）、『入門』第二巻（一八九三年）と矢継ぎ早に出版していく。この『入門』の中でジンメルが何を主張したかという点、なんと「独自の科学としての倫理学の解体」であった！ジンメルは一体、いかなる理論的意図をもって「倫理学解体」を叫んだのか。その思想的・時代的な背景、含意は何か。これをまず探ってみよう。

1.

まず、ジンメルという「倫理学解体」とは何か。ジンメルは倫理学の現状をこう診断する。「倫理学が、すべての科学が大なり小なり通過しなければならなかった転換点に差しかかっていることは疑いない」(④30)。では、この転換とは何か。それは「従来の思弁的あるいは通俗的な反省

倫理学からその歴史的・社会的形式への転換」(②43)のことである。そして『入門』こそ、(一部その兆候が見られる)この転換の必要性やその性格・方向を決定的に指し示すためのいわば「倫理学の解体・刷新」の準備作業として構想されたのである。ジンメルは実際「倫理的、心理学的、社会学的文献の各章で、つまり部分的に実現されている道徳科学の論述」の存在を確認したうえで、「まずは反省的で、部分的には思弁的な思考法から出発し、この思考法がそれ自身を基盤にしてそれ自身を超えて厳密な個別研究の必要性を示す地点まで導くことで、いわば「新たな倫理学への」序言ないし橋渡し」(③11)たらんとするのが『入門』の意図だと述べている。この意味で『入門』は、その題名がもつ意味とは裏腹に、心理学的・社会的・歴史学的方法を活用しながら既成倫理学の概念・原理の内在的批判を行うことで既成倫理学が無効・無能であり、その学的な在り方の根本的転換が必要必然であることを示そうとする一種の「メタ倫理学」なのである。もともと、現在の一般的了解では、メタ倫理学というと、規範倫理学における倫理的価値・原理の指定・正当化の方法・基準を(とりわけ言語分析の手法で)形式的・内容中立的に分析し基礎づける倫理学の一分野として扱われているが、まさにこの規範倫理学それ自体の解体の必要性の基礎づけを課題としている点に、この時点でのジンメルのメタ倫理学の特異性がある。

この倫理学の転換の具体的な内容は何か。それは第一に、学問の管轄権域の点でいえば、哲学の一分野から経験的な個別科学への倫理学の配置転換を意味する。第二に、認識論的・方法論的には、倫理学が普遍的・

抽象的な概念や原理の論理的・演繹的な導出や基礎づけ・正当化という方法を棄却して、歴史的・心理学的・社会的な方法、つまり経験的・分析的で厳密な実証・現実科学の方法を採用することを意味する。そして第三に、倫理学が倫理的な価値・理念や規則・規範を教示する指示・規範科学の立場を捨てて、価値中立的な記述・説明科学の立場へ移行することである。それはまさに倫理学の「自然主義的な転換」なのである。

では個別科学に転身した倫理学＝道德科学には具体的にどのような処遇が待ち受けているのだろうか。「倫理学は一方で、[1]心理学の一部として、他で確定されている心理学の方法にしたがい、内容が倫理的あるいは非倫理的と見なされている個人の意志活動、感情、判断を分析しなければならない。[2]他方それは、個人の倫理的当為と原因ないし結果の関係にあるような共同体生活の形式と内容を叙述することで、社会科学の一部である。[3]最後にそれは、歴史学の一部である。上述の両方の方途によつて、与えられたあらゆる道德的観念をその原初的な形式に、そしてそのさらなる発展のすべてをそれがかわる歴史的影響に還元し、この分野においても概念的分析に比べて歴史的分析が主要事であることを認めさせるのである」(⑩)。なんと個別科学化した倫理学＝道德科学は分解されて適宜(一)心理学、(二)社会科学＝社会学、(三)歴史学に振り分けられるのである。それどころか、ジンメルは「いつの日か、こうした多様な諸科学の部分同士を倫理学の視点で寄せ集めることがもはや目的に叶ったこととは思えなくなるであろう」(同右)という、どこどめの一撃的な予言まで立てる。それでもさすがに、「これは科学の分業

の単なる実用の問題に過ぎない」(同右)のだから、当面は諸科学の分業・協業に基づく——現代風に言えば——ある種の横断科学によつて果たされることになるかと落しどころを見いだす。

いずれにせよ、ジンメルの「メタ倫理学」によれば、実践哲学の皆を死守し続けた倫理学を待ち受けているものは、早々と自然主義的な転換を遂げて一個の自立科学として制度的確立を果たした既成の個別諸科学への解消・分散であるのだ。それはまさに「自立した一個の学問分野としての倫理学の解体・抹消」に他ならない。それにしても、なぜそこまで……。しかも、ジンメルはこのことで個人的にも大きな代償を払わされるのである。『入門』はその粗雑で難渋で難読な叙述方法とも相俟つて、〈既成倫理学への否定的・破壊的な批判だけで積極的な原理・理念の定立・根拠づけや建設的な倫理学構築の試みを完全に欠落させた失敗作〉と一般に酷評され、挙句の果てには、ジンメルが「道德を架空のもの、あるいは無価値なものと見なしている」(②37)という誤解を醸成し、さらには〈破壊的で虚無的な懐疑論者〉という彼に対する一般的なイメージを助長し、このことが就職問題にまで影を落とすことになるのである(同右)。もつとも、この事情は同時に、当時の思想界において「道德科学」と道德そのものとの混同(同右)「事象についての理論と事象そのもの、認識批判と道德批判との混同」(②38)がいかに根強く浸透していたかを奇しくも浮き上がらせていると言える。

2.

世紀末は第二次産業革命と連動する第二次科学革命の時代である。この第二次科学革命と呼びして、あるいはその二環として事実上の「人文・社会革命」が進行しているという時代診断を、ジンメルは下していたようだ。ジンメル自身も、人文・社会科学の再・新構築に関する大胆で挑戦的、いや少なくとも一部は挑発的な構想を提示して、この歴史的な大転換に参画しようとする。この構想は、第一に新型社会学の確立とその基礎づけの試み、第二に歴史学の方法論的・認識論的基礎づけの試みとして具体化される。そしてその第三の試みが、他ならぬ規範倫理学の棄却と記述倫理学の「発展的解消」ないし社会諸科学の分業・協業によるいわば「倫理研究プロジェクト」としての倫理学再編なのである。この構想は一見すると破壊的で虚無的な印象を与えるかもしれないが、新規科学についてのジンメルの了解からすれば、きわめて積極的で建設的な性格のものと言える。というのも、科学の分野は一定の認識目的・関心と一定の方法論的アプロオリによって構成されるというジンメルの新規の科学概念によれば、固有の対象域と方法論を有し制度的にも確立された独自の学問分野の研究と、一定の特定関心・目的のために暫定的、機動的、学際的に組織化されたプロジェクト研究との区別は単に機能的、便宜的なものであり、その境界線は流動的であるからだ。いずれにせよ、ジンメルは倫理学の自然主義化をこの「人文・社会科学革命」という大きな科学的転換の一環、それもその最終段階として理解していたのである。

る。ジンメル曰く「……倫理学は他のあらゆる科学と同じように哲学的段階から出発し、とりわけ長期に渡りそこに留まっていたわけだが、この哲学的段階を終えようとしているのである」(④110)。

さて、人文・社会にかかわる学問の科学化とその認識論的・方法論的基礎づけに際してジンメルが非常に重視したと思われる観点のひとつを検討してみる。倫理学が厳密科学となるためには一定の認識論的「規範」特に「科学性」〈客観性〉の規範を満たさなければならぬ。そしてジンメルこそ、ヒュームの衣鉢を継ぐ「存在と当為の峻別」原則(③15ff.、⑥23ff.)に基づいて、事実認識と価値判断・目的指定、記述・説明機能と指定・規範機能とを区別し前者の機能へ限定することを、人文・社会科学における経験的な個別科学の「規準」ないし「規範」要件として意識的に明確に定立・要請した最初の一人なのである。『入門』第一巻における記述科学・倫理学と規範科学・倫理学の峻別と対比に関する叙述(③306ff.、④240f.)を検討してみよう。そこでジンメルはいかなる科学的認識も最終的には実際の関心に起因することを認め、(④240f.)「純粋科学」と「いわゆる『実際の科学』(『応用科学』の分化独立の必然性・必要性を知識の高度化の要件として導き出す。前者は「知識のための知識」を理念とする心理学、生理学、化学などであり、後者は「所与の目的のための手段」として機能する教育学、医学、論理学などである。そして倫理学は後者に所属すべしというのである。既に触れた倫理学の解体・再編の文脈でいえば、この実際の科学としての倫理学とは、現実には作用する倫理に関して(旧来の倫理学が解体・配分された)心理学・社会学・

歴史学の「純粋科学的・法則科学的」研究がもたらした諸成果を一定の視点から「寄せ集め」て再編成するということになるだろう。よってその課題は何かというと、単に「[倫理的]規範の構成部分をその論理的関係の点で考察する内在的な検討」か、あるいはむしろ「他の何らかの原理を価値あるもの、最終目的としてアプリオリに前提にし、そうした規範がどの程度この原理の実現のために十分な手段であるのかを単に確認する」(③306)ことに尽きるのである。倫理学は〈純粋科学〉であろうとするかぎりでは社会学などの他の純粋科学に分割・併呑されるし、固有の独立科学であろうとすれば〈応用科学〉への変身を強いられるのである。その際ジンメルが繰り返し強調することは、倫理学が〈純粋科学〉であるか「実際の科学」であるかにかかわりなく、その対象たる倫理的当為・目的・原理・規範はその外部で既に指定され、その外部から既成のものとして与えられるのであり、倫理学自体がその内部で指定するものではないということである。かつては理論哲学に対して優位に立つ実践哲学の頂点を極めた倫理学だが、今はあくまでも〈道具的科學〉に徹することしか生き残れないことになる。

さらにジンメルは「よって規範科学と説明科学の二元論を完全に用語から駆逐したほうがよからう」とさえいう。その理由は何か。「規範科学は実際には規範的なものについての科学ではない。科学は常に因果論的に問うのであって目的論的に問うのではないからだ。それは何も規範化を行わず、諸々の規範とその関連を説明するだけである。規範と目的は、他のあらゆるものと同じように科学の考察の対象となるが、科学そ

のものの本質をなし得るわけではないからだ」(同右)。「規範」科学という呼称さえ抹殺すべしと提案するのである。その際の直接の標的はヴンデルバント等であろうが、ヴントの『倫理学』(一八八六年)にもこの連関で言及に値する。倫理学的にみて「倫理学の経験的基礎づけ」(Wundt, 1912: III 傍点池田)を本格的に試みたのは、進化論的倫理学の系譜を除けば同書が最初であり、ジンメルも同書から多大な刺激を受けているはずである。しかし、経験的道德科学ないし道德社会学の先駆者たるこのヴントでさえ、一方では説明科学と規範科学の区別は対象自体の違いではなく主観的視点の違いに基づくものだと言いつつも、他方では説明科学が対象をその事実的な振る舞いに関して考察するのに対し、規範科学は「客体に現れると同時に、規範的観点がどの個別の客体に対しても適用する特定の規則を考慮して、客体を考察する」(Wundt, 1912: I)と主張するのである。つまり、ヴントにあつても結局は、両者の決定的区別は認識対象が規範であるか否かにはなく、まさに認識の目的と方法が規範の説明にあるのかそれとも規範の指定にあるのかに存すること、同じ倫理的規範も説明科学と規範科学の対象になる得ること、しかしそれゆえにこそ経験科学としての倫理学を「規範科学」とするのは不条理であることがいまだに明確になつていないのである。繰り返すが、ジンメルの規範科学を巡る新機軸は、その線引きの仕方を根本的に変更し、規範を対象とするのか否かではなく、与件的ないし理念的規範の説明かそれとも指定・正当化なのか、つまり〈規範化〉を課題にするのか否かを規範科学の区分基準に設定し直したことにある。

ジンメルはこうも言う。「純粹に理念的な科学的問題とは、もし仮に、こうした目的と状態が与えられていたとすると、後者の状態を考慮しながら前者の目的を実現するためには何をしなければならないのかというものである。ひとり道徳の立法者、倫理問題の実践的な革命家だけが最終的目標を独断的に提起し、証明を放棄して「これはかくあるべし」と絶対的に叫ぶことができるのである。最終的な価値指定はいかなる批判も受けつけないひとつの事実であるからだ」(③310、傍点ジンメル)。カント倫理学の語法でいえば、倫理学は定言命令の指定・正当化の試みをきつぱりと断念して仮言命令に関する認識・技法に専心すべしということなのである。煩雑なことに、「道具的科學」への倫理学の限定は倫理学の個別科学化という科学論的要請・構想に関してジンメルが残した最終版ではない。『入門』第二巻の結語的箇所において、独立した經驗的嚴密科學としての「説明科學」への徹底した転換という(修正版?)プログラムも提示しているのである(④386ff.)。すなわち、既成倫理学の普遍的概念を解消し、多種多様な倫理的行為も比較的単純な一定の心理的、歴史的、社会的な諸要素・部分とその法則的な結合によつて記述し説明する倫理学の構築が要請されているのである。曰く「こうした「規範倫理学の」包括的な、従つてまた相互に分離された概念が解消され、倫理的生活の心理的、歴史的、社会的側面での個別の諸要素とその現実的な結びつきが示されれば、おそらくはるかに確固とした領域の統一性が浮かび上がってくるだろう。なぜなら、そうなれば、第一に、その印象からみれば非常に多種多様な行為も実際には同じような諸要素からの組み合

わせであることが示されるからである。そして第二に、倫理的な諸々の一般性の間における概念的な合成や対立が、一般性の比較的単純な部分同士の間を支配し結合する、心理学的、社会学的な種類の法則性によつて置き換えられるからである。……。いずれにせよ、個別的な歴史的事実にきわめて専門的で個別的な調査研究が課せられることではじめて、倫理学的な認識においても……普遍的法則が明らかになるであろう」(④386ff.)。これこそ、ジンメルの抱懐する經驗的嚴密科學のイメージ、すなわち対象領域の単純要素の特定とその相互関係を支配する普遍法則の定立およびこれに基づく個別事象の記述・説明を統整的・発見的な最終目標とする科学的認識の描像に合致する道徳科學の理念、倫理学の「へかあるべき」規範と言える。ただ、この理念が前述の「道具的科學」の理念と具体的にどう整合し、どう関連するのは詳らかではない。あえて条理を立てれば、ジンメルの構想する道徳科學とは(a)現実の倫理に関する經驗的記述・説明と(b)提起された倫理的目標・規範のための現実的な実現手段に関する技術的検討・評価からなり、(b)は(a)の認識成果に依拠するということになるのだろうか。

3.

ドイツ思想界の世紀末は倫理学の時代であり、とりわけ社会倫理学の色彩を濃厚に帯びていたことは冒頭で触れた。ジンメル自身、一八八八年に「階層対立、労働と享樂の分配關係、異なる社会集團が個人の相互

関係と社会全体への関係を規定する独特の方式」などが「今日の倫理学にとつて最も重要な案件」(①218)であると主張し、一八九〇年には「社会生活の変化、個人と社会全体との関係の変化が現代の主要な倫理的課題であることは疑いないのである」(①238)と言い切る。当時の主要な倫理学的潮流といえば功利主義、マールブルク学派、西南学派さらに歴史学派経済学、社会民主党内外の「倫理的社会主义」などだが、注目すべきは、ジンメルがこれらの思潮すべてに対しては、じめから独自の批判的スタンスを確保していたという点である。シュタインタール『一般倫理学』への書評(一八八六年)はジンメルの実質的に最初の倫理学論考とされる重要文献だが、既の中でジンメルが、倫理的なものは必然的に発展し非倫理的なものは自壊するという、この典型的な「指示」「規範」倫理学者」(①207)シュタインタールの楽観主義・概念主義を痛烈に批判している(①200ff.)のは、この点で非常に象徴的である。ジンメルは本格的に倫理学に取り組むと同時に、そして社会学研究を開始する(一八八七年後半)以前に、既成の体系倫理学や(社会)倫理主義的傾向に対して既に独自の批判的観点を確保していたのである。さらにこの書評からは、当時の主流倫理学に特徴的な思考傾向、例えば理念・当為が——概念論理的な無矛盾性や整合性を規準にした——純然たる理論的正当化よつて実際社会における現実的な効力や実効性を獲得できる(正当化された当為は必然的に現実的意欲となる、あるいは少なくとも、正当化された当為でなければ現実に意欲されることはない!)と思ひ込むある種の合理主義的で概念実在論的な観念主義に対するジンメルの尖鋭な批判

意識も読み取れて興味深い。規範倫理学を棄却することはそうした観念主義や楽観主義の思考法を倫理学から放逐することにつながり、時代が突きつける深刻な倫理的課題に対応できる、「現実的な科学」としての新規の倫理学の構築に不可欠な前提条件であるとジンメルがこの時点ですでに判断していたことが窺えるのである。倫理学を経験的な記述・説明科学に限定すべしというジンメルの要請は、「人文・社会科学革命」の一環としての倫理学の歴史的転回への必須要件として提示されただけでなく、既成倫理学全般に対して独特の批判的距離をとる固有の方法論的・科学的な理由からも生じたものなのである。

当時の倫理学界で猖獗をきわめた種々の観念的傾向——現実認識と願望思考の混淆に基づく単純で非現実的な理想主義、対立と矛盾に満ちた倫理的現実を無視した予定調和論、無根拠な楽観主義や多幸主義、倫理的多元性の歴史的事実性・必然性を直視できない絶対主義的な倫理的元主義——、こうした傾向に対してジンメルが現実的な倫理学の構築の観点から加えた批判的方法論的特徴と倫理学的含意を端的に示しているのが〈幸福＝倫理の一致／利己＝利他の調和〉のドグマ批判(①213ff., 243ff., ②28ff., ⑤159ff., 170ff.)と〈義務葛藤〉論(①204ff., ③173ff., ④348ff.)である。まず確認すべきは、いずれも一八八六—一八七一年に、つまり既に社会学に取り組む以前に倫理学的作業の開始と同時にジンメルの考察の核心的部分をなしている点である(①204ff., ①213ff.)。次に注目したいのは、(個人的観点からみた)〈幸福＝倫理の一致〉のドグマないし(社会的観点からみた)〈利己＝利他の調和〉のドグ

マを容認すれば倫理は不要になるとジンメルが繰り返す点である。倫理的に行為すれば幸福になれるのであれば誰しもが自ずと倫理的に行為することになり、当為の普遍的妥当性や個人の意志決定の意義・機能は完全に消え去ると考えるからである。逆に言えば、ジンメルにとつて個人、幸福と倫理、個人的利益と社会的利益の分裂・対立が倫理成立の必須要件であり、倫理学が問題意識の中軸に据えるべき核心問題であるということである。よつてジンメルは、(国民経済学への利害の予定調和)のドグマに対応すると考える(この「幸福」倫理の一致)のドグマを棄却し、両者の摩擦・矛盾の必然性を洞察・承認することこそ「道德の現実的な経験科学のための前提」(⑤113)だと強調するのである。³⁾

義務葛藤に関しても、ジンメルは「義務葛藤が原理的に解決可能である」という前提は現実がこれまで哲学から被つた最悪の歪曲の一つである(④373)と言ひ、『入門』の末尾でこの問題を詳述する理由について「この問題ほど等閑視されてきた倫理学の問題はないからであり、多くの一元論的な道德哲学が行きつく、現実描写と善良な願望や未来への期待から——必ずしも明確に区別されずに——構成された賛美歌に対して、記述倫理学は実際の発展が義務葛藤の統一化というよりはその増大を示していることをぜひとも強調しておく必要があるからである」(④386)傍点池田)と述べる。そしてこの個所には、既成倫理学が(1)「あらゆる倫理にただ一つの絶対的な目標しか認めない倫理学の一元論」(④376)、(2)楽観主義的・非現実的な倫理的調和論・対立否定論、(3)規範の記述と規範の定立・正当化を不断に混同する規範倫理学であり、まさに義務葛藤論

においてこの三位一体の構造が非常に際立ち、また既成倫理学(倫理的葛藤に満ちた多元的な現実世界を記述・説明することに徹する)記述倫理学との対立点が鮮明に浮き上がるというジンメルの考えが集約的に示されている。

さて、ジンメルという義務葛藤とはとりあえず、相対的に相互自立した関与社会圏の利害対立が個人内部で倫理的要請の軋轢として現れる事象と言えるが、その二類型として(a)同一内容の行為が倫理的に命令されると同時に禁止される論理的・矛盾的葛藤と(b)内容的には矛盾はないが要求される複数の行為のうち時間、労力、手段などの実制的制約から一つしか実現できない実質的・対立的葛藤が挙げられている(④382)。本稿の文脈でより重要なのは、関与社会圏における相互関係の三形式(①継起②並行③上下重合の関係)に規定された葛藤形式である(④383ff.)。例えば国家—家族、全国—地方組織といった③上下関係のように二つの共属圏の一方が他方を下位圏として内包する場合、成員はいずれの義務からも逃れられず、またいずれの義務を全うしても、いや全うすればするほど他方の義務を果たせず内面の呵責に苛まれる。①継起関係では圏所属の時間的ズレが義務観念の階層構造に結晶し、例えば当初は悟性的であった信念も時間とともに情念化・無意識化していき知性的・批判的・個人的表層と価値的・保守的・社会的深層という内面的二重構造が生じ、二つの義務層が衝突し合うことになる。どの葛藤形式にも共通しているのは、葛藤し合う義務はいずれも同様に、正当で当然至極にみえ、同様の要請力をもってその遂行を個人に迫るといふ点である。

義務葛藤論の背景理論は、(a) (スベンサー社会進化論を発展させた)

個人の関与する社会圏の拡大、相互分化・自立化、多数化・多様化、(b) (ディルタイ由来の) 自立した多様な複数の社会圏への個人の関与と個人におけるその複数社会圏の交差、(c) (ヒューム由来の) 個人内部における心理的要素の分化・自立化・多様化といった説明図式を発展・交差させた社会⇨個人分化論である。この社会⇨個人分化論を基礎にして、ジンメルは次のような義務葛藤の考えを展開する。社会圏の拡大・分化とともに個人が相互に自立・対立する多様な複数の社会圏とその利害・要請・規範の機能的交点と化していくことで、各個人はその存在全体としては、特定社会圏に完全包摂されることのない相対的自立性を獲得し、個別社会圏および社会全体に距離をもつて対峙しうる可能性を得る。しかしこの自立化・距離化の可能性の増大は同時に、(a) 個人の利害関心と社会(圏)の利害関心、利己と利他が乖離し対立を深めていく可能性と(b) 個人において交差する多様な社会圏の対立的利害・要請・規範が相互軋轢・衝突を起こす可能性の増大をも意味する。(a)の可能性は最終的、傾向的に(b)の可能性に帰着するが、それは「およそ自我の関心が分化し、そのそれぞれが、個人の発達を促す一方で義務を課す社会圏と融合していけばいくほど、利己と義務との葛藤は次第に義務同士の葛藤に転化していく」(④383)からである。

その際に決定的に重要なのは「自己義務」の概念、つまり元来は個人への外的な社会的強制であったものが他者・社会への個人の義務となり、ついには自己自身に対する義務という主観的・内面的形式を呈するに至

るという考えである(③176ff.)。そして自己義務の存立には「われわれ自身に対する義務において、要求する自我としての「私」は義務を果たす自我としての「私」に対して何らかの第三者のように客観的な位置を占める」(④383)という自己対象化、自己客観視が不可欠であり、これにはまた個人の主観内部における心理的諸要素・部分への自己分割と(社会全体・多数派に対する個人の対時関係に対応する)「表象全体・多数派⇨個別表象」の自己内対時関係、党派抗争の成立が欠かせない(③180ff.)。それにはさらに、多種多様な表象や心理的諸要素の相互的な動的統一化による不断の結果としての統一意識が特徴的である。つまり自己義務の内面構造に関する考え方は、絶対的・実体的統一体としての人格という——多くの既成倫理学もその基礎に据えている——伝統的自我概念の完全破棄と、「……葛藤はまさに自己が形成される鍛錬の場となるのである」(④382)と指摘し得る(社会分化論、複数圏関与・社会圏交差論と相即する) 関係主義的・機能主義的な自我概念の展開を前提条件としているとジンメルは考えるのである(③176ff.)。

この自己分割や自己対象化、従つてまた自己義務という内面的二重構造は、「あらゆる倫理の深い前提と基礎をなしている独特の、二重の關係、すなわち個人は一面ではある全体に属し、その一部であるが、それでも他面ではこの全体に、自立的に、対峙している」という關係(③178 傍点池田)の表現でありその構成契機である。そしてこの「社会内存在」と「対社会存在」との二重性こそは、まさに関与社会圏の多様化とその交差に基づく、社会全体や個別社会圏への個人の自立化・距離化という社会分化

過程の「結果であり原因」である。社会圏間の分化・対立と個人間の分化・対立と個人内部の心理的要素間の分化・対立は本質的に連動しているのである。しかしまさにこの義務の内面化によって、諸々の外的要請の争いは、「外的要請に対しては妥協によって自足できても、内面的に感じる義務同士の争いではこの妥協が通じないことが非常に頻繁であるため、ここではじめて宥和しがたい本来的な葛藤形式をとるのである」(④369)。このように、義務葛藤が歴史的必然であり不可避免的に激化していくかざるを得ないことを記述倫理学は経験科学的手法で確実に証明できる——ジンメルはこのことを示そうとするのである。繰り返しになるが、これはもちろん、義務葛藤を非本質的な偶然現象として等閑視する大半の規範倫理学に特徴的な非現実主義・樂觀主義さらには一元主義を「現実的科学」の観点から批判する否定的意図に基づく。

しかし、この批判的意図以上に興味を引くのが、近代的個人の内面性と倫理性と義務葛藤との必然的連関についてジンメルが積極的意図をもって指摘する点である。ジンメルにとって、近代的個人が深い精神的内面性を有するということは、自己内に「独特の二重の關係」を内包し、深い内面的な分裂・亀裂、対立・葛藤を宿しているということであり、個人のこの内的な二重的・矛盾的な存在様態はその外的な対社会・対他関係において利己―利他の乖離に晒され、多様な関与と社会圏への義務葛藤の狭間で引き裂かれている事態の内面的な反映であり条件なのである。そしてまさにこの内面的二重性に基づく(内面化された義務葛藤として(一)自己葛藤が生じるからこそ、そしてそれに適合的に対処せざるを得

ないがゆえに倫理が必要となり、倫理の存在理由も生じるのである。いや、端的に言えば、ジンメルにとって、倫理的存在とはこの不断に自己葛藤を抱え、不断に自己決定を迫られる、二重存在の、異称に過ぎない。統一の価値・規範を共有する単一共同体から未分化な個人に倫理は不要である。習俗や慣習、つまり一般的規範で十分である。利己は利他と調和し義務葛藤を知らないからである。社会分化によって多元的な規範・要請が生じ、それが個人内で内面化されて、義務葛藤を生み出すようになってはじめて、本来の倫理性が成立するのである。そして近代的個人のこの多様な多元的自己葛藤に満ちた存在構造とその歴史的・社会的・心理的な条件を透視することが倫理学の主要課題のひとつであり、それは「現実科学」としての記述倫理学の形式によってのみ果たしようというのが、規範倫理学をジンメルが排斥する積極的な意味なのである。ではこの問題をなぜ倫理学の主要課題の一つと見なすのか、その動機は最終的にはジンメル自身の世界観的・価値観的な観点・関心へ全面的な社会化の真只中において個人の自律的・個性的・主体的な存立・発展はいかに可能かへに求められる。

4.

ここで、事実認識と当為指定の峻別の要請、記述・説明課題への倫理学の限定の要請が思想的に何を意味し帰結するのか、その問題点は何か、論点を三点に絞って考えてみたい。一点目は、倫理学のアプリオリな前

提」にかかわる問題である。『入門』第二巻を刊行する数か月前に、ジンメルはある書簡で次のように書き記している。「個別諸科学のアプリオリのこうした確認によって、カントが結局は道半ばに終わった作業を継続しなければなりません。あるいはまだ私も倫理学のアプリオリを扱うことができるかもしれません」(2289 傍点池田)。しかし、記述倫理学が成立した場合にへその経験科学としての固有のアプリオリな前提条件は何か」という問題は結局『入門』で論及されることはなかった。だがここで問題にしたいのは、ジンメルのアプリオリ主義の想定に従うと、経験的倫理学を可能にする一連のアプリオリは、第一に理論外部から理論の与件の前提として措定され、理論内部でその妥当性や正当性を直接検証することは不可能であり、第二にその大半が「超経験的で形而上学的」な素性をもつことになるはずだという点である。留意しなければならぬのは、アプリオリ主義の想定では、アプリオリな前提は対象認識に一定の影響を与えるというような消極的で二次的な認識因子ではなく、対象を組織化し構成するという積極的な認識産出の形式でもあり構成された対象の不可欠な構造契機でもあるということだ。

また第三に、例えば『歴史哲学の諸問題』には(a)個別の歴史事象がそもそも歴史記述の対象となる条件は、それが属する事象全体に対して理論外在的な一定の意味と価値が見いだされることである、(b)客観的な歴史記述も諸々の歴史事象を理論外から与えられる特定の意味と価値の視点に従って重要視あるいは等閑視し、格付けし評価せざるを得ないとある(2388ff.)。つまり「ある何らかのものがひとたび歴史の主要事な

し本来の意味と想定されてしまえば、もちろんそれにとつて本質的なものと些事なものとの違いは客観的なものとなる。しかしながら、およそそうした価値措定が行われるということ、その価値措定が他ならぬこの特定の内容に向けられるということ、このことは歴史的現実に対する主観のない形而上学的な付加なのである」(2394)。同様ないし類似のことが経験科学としての倫理学にも言えるとする——そしてこれと言えないとする根拠はジンメルの論述からは導き出せない——、記述倫理学は客観的理論の彼岸で成立する主観的・超経験的な倫理的関心・理念・価値観などに対して当否正否の判断基準を提示できないばかりか、逆にそれらによつてその枠組み条件を決定的な仕方では措定されることになる。さらに、この推測的射を射ていかつ後述の倫理・価値多元主義が少なくとも表層的にでも成立するとすれば、複数の倫理的・価値的枠組みに対応して(規範倫理学に限らず)厳密な経験科学としての記述倫理学にも複数の体系が成立する可能性が存することになるだろう。その場合でもジンメルの認識論的相対主義が内包する複数・対立理論間の相互補完テーゼなどで問題の一部は回収できる。しかし最終的には、何らかの次元・形式における記述倫理学と超経験的な倫理的理念・価値との——否定的な排除・緊張関係を孕んだ——相互補完関係を想定ないし要請するものがジンメルの相対主義の本質的性格に照らして最も自然であるように思える。

二点目の論点に移る。倫理的な当為や規範を倫理についての単なる事実認識からは論理的に導き出せない、あるいは事実認識に帰することが

できないというのであれば、当為や規範が事実認識による論理的拘束や実質的内容規定を免れていることになる。つまりこの仮定の下では、当為指定は存在認識の管轄権の及ばない主体的な意志や信念、選択や決定あるいは主観的価値感情という独自の活動域の専断事項となるのである。このことは「論理に対する倫理的なものの自律性」(④283)を意味し、よってジンメルは「倫理的意志は理性とは全く無関係」(③104)であり「意志は最終的にはそれ自体のうちにその最終審級を有する」(④433)として倫理領域における理性の効力を完全に否認することになる。

「……それ『意識』に呼び起こされたもの」が倫理的な意味で正しいのか、それとも誤っているのか、実質的に正当な当為であるのかどうか、これは知性的行為によつてではなくそれ自体としては真偽の彼方に立つ意志行為によつてしか決着がつかない」(⑤126)。これは実践理性の無効宣告であり、知性―意志―三元論と決断主義の復活宣言である。そしてそれは、最終的に、ジンメルの思想的な重要課題の一つである個人の主体性・自律性の可能性(少なくともその消極的条件)の理論的確保を意味する。

他方でジンメルは、当為世界内部での「論理的証明による倫理的な価値・目的・当為の正当化」という古典的な規範倫理学の中核課題が不可能で無効であることを最終的に示した当人でもある(①246f. ②387f. ③251f. 351f. 430ff.)。倫理的な価値目的・当為を論理的に基礎づける、つまりその正当性や妥当性を論理的に証明し正当化するとは、それらを、確実なものとして前提された他の(より普遍的で高次の)当為等々から論理的に導き出す、あるいは他の価値等々に還元すること(の連続)で

ある。別言すれば、基礎づけられた価値等々とはそうした他の価値等々から導出されたものだけなのである。しかし、この基礎づけ＝導出作業の連鎖は結局は何処かにおいて終点に達するので、問題は、基礎づけの連鎖構造における最高次の最終的価値等々がそれ以上は基礎づけできない単なる心的事実過ぎないという点である。曰く「何かが、この特定のものが価値として感じられるという事実が、それ自体それ以上は基礎づけることのできない、あらゆる実生活とあらゆる倫理的判断の究極の基盤なのである」(②88)。倫理学では根拠づけ可能なのは最終根拠の直前までであり、最終根拠自体は常に無根拠にとどまり、基礎づけ不能な最終的前提は不可避なのである。ジンメルはこのように倫理的価値等々の基礎づけの根本的な論理構造からその原理的な限界を指摘することで、概念的・論理的論証によつて倫理性の指定と正当化を果たし得ると僭称する伝統的な規範倫理学は成立しないこと、あるいは古典的な基礎づけ主義に拘泥する限りおよそ倫理学は不可能であることを最終的に示したことになる。少なくともそれは、絶対的に普遍妥当する一元的な倫理的価値や目標を指定し、それによつて倫理と倫理学の客観性を担保しようとする絶対主義的・独断主義的思考を根底から瓦解させる。

しかしながら、最終根拠の無根拠性とは、それ自体全く無根拠なものが他の全ての倫理観念を基礎づけるということでもあり、どの倫理学的系も所詮は砂上の楼閣に過ぎぬと吐き捨てる倫理的懐疑主義を誘発する。他方、それはまた倫理的に「なんでもあり」の倫理的多元主義を許容するようにもみえる。「根拠によつて支えられているものは根拠によつて打

倒できる。……。いかなる支えもないし必要ともしないものからは、いかなる支えも外すことができない」(③35)からである。こうして倫理や価値は単なる「信念の問題」(④43)に過ぎなくなり、論拠によつて、正当化もできないが、不当として却下することもできない。(そしてその意味で相互に対等な)倫理的な当為と当為、価値と価値の乱立・抗争状態が出来る仕儀となる。実際、ジンメルの時代診断では、「実体を機能に、固定的で永続的なものを不断の発展の流れに解消する現代的思考の一般的傾向」の中で「倫理的行為が……いまや固定化ではなく流動化に向かっている」(④43)のが現実社会の倫理状況である。さらに倫理学内部でも、例えばニーチェのように従来の倫理的判断の基盤そのものを根本的に転換する動きも見られ、ジンメル自身この転換を「コペルニクスの偉業」と高く評価してアカデミズムの学界にいち早く紹介している。この偉業が何を意味するのかというと、「ここにおいて真に最終的なものが表明されているのであり、これに対しては意志による拒絶か容認しかなく、悟性による議論はもはや存在しない。こうした悟性的議論は究極的な価値感情を抛り所とするが、この価値感情を自ら立証したり反駁したりはできないからである」(⑤125)。こうした〈神々の争い〉に対し、ジンメルは「いつたい何を考えていたのだろうか」。

5.

認識論的相対主義とは異なり、倫理(ないし価値)相対主義に関する

ある程度まとまりのある直接の言及はないが、間接的論及からその概略を描くことはできる(③34ff., ④304ff.)。まず確認すべきは、例えば政治思想では集合主義と個人主義、保守主義と進歩主義、統整主義と自由主義、倫理思想では義務論と功利主義、利己主義と利他主義というように、現実の各領域の根源的理念・価値は特定の論点(群)に関する〈二項対立セット〉の集合として成立しているとジンメルが了解している点である。外観上は百花繚乱を呈しているも、対立・競合する諸理念は最終的ないし本質的には二大理念かその折衷・混合に帰着すると考えているのである。つまり、ジンメルの視点では、多元主義は事実上、二元主義(の集合)に収斂するのである。

しかしジンメルの倫理相対主義の核心は何といつても、第一に、現実社会が無限に多くの多様な因子や力が複雑に絡みあう錯綜態をなしているのに対し、根源的理念・原理・価値はこの複雑な現実との関係において、不可避的に、単純で、一面的で、限定的である、ということへの自覚である(理念的原理の〈一面性テーゼ〉と呼んでおこう)。興味深いのは、ジンメルが理念形成を党派形成の一種と見なしていることである。曰く「一般的に、どの党派も、協働することである可能な世界を生みだしている諸傾向の一つを取り出して絶対化したものである」(④305)。ということでは、党派形成においてその一面化を不可避にする特徴的傾向(②262ff., ③156ff.)、例えば多様な可能性の中のただ一つの可能性への集中・一元化と他の可能性の抑圧、実質的意味や内容を喪失した党派所属という単なる形式自体の自動的な支配作用、必然的な極端化・過激化志向、近縁

党派との差異化への偏執、党派内分派抗争などが概して倫理的理念の形成にも当てはまるといふことである。

第二の核心は、この多因子複雑系の現実における必然的に一面的な倫理的理念・原理の実際的な実現条件を問うことである。この実践的視点から見れば、倫理的な歴史的現実はどう把握されるのか。「ある特定原理の単独支配のもとで現れる状態の描出も、実際にはこうした前提が完全に貫徹するかたちで行われることは決してなく、常に他の諸原理の支配下で形成される諸要素の前提との混合の下で行われるのである。……。

従って、この新たな原理の支配が示すはずの状態は常に、この原理と、既に働いている現実の膨大な数の力との合力なのである。この原理の外的な作用は、この作用が望ましいとか常に妥当するとかいつた理由でその単独支配を証明するはずなのであるが、この作用には、単純素朴に前提とされていても全く別の起源をもつ原理の協働が含まれているのである」(④30 傍点池田)。あるいは「自由主義的原理も保守主義的原理も、個人主義的原理も集団主義的原理も、ひとつの原理が絶対的に実行された場合に政治的秩序が示すであろう不備を、その対立原理からの借用によつて無意識に補完する」(④305 傍点池田)。倫理的な絶対主義的一元論は、この相互前提・補完の關係性に依拠する実現条件を内在的な自己潜在力として実体化していることになる。

特定の倫理的原理がいかに単独主権を主張しても現実には多くの異質な対立原理が作動し、いかに普遍妥当性や全能性を喧伝してもその実現には対立原理の協働が不可欠である。つまりその倫理的原理はまさにそ

れが不当・無効として否認する対立原理に自己自身の実現の前提条件を依存しているのである。それが否定する対抗原理が有効に作用しなければそれ自身も無力無効になることである。これは対立原理の側にも言えるのだから、倫理的な諸原理は水面下においてその実現条件に関して相互に前提し合い補完し合っているし、そうせざるを得ないことになる(実現条件の相互前提・補完テーゼ)。しかも、対抗原理間の対立性が顕著になればなるほど、両者間の相互的な依存性・補完性は強まる。

対立性の尖鋭化に比例して、各原理がそれ自体では創出できない必要条件や期待効果は対抗原理によつて確保されるようになるからである。また、ある倫理的理念が完全な実現状態に近づけば近づくほど、その対立原理の現実的效果に依存する度合いを高めていき、結局、自己揚棄を招来してしまうという逆理が生じる。ここから帰結する、正当性・有効性を主張する倫理的理念への規範的要請——それは同時に倫理的理念の消極的な正当性・有効性条件でもある——は「統整原理テーゼ」に集約される。例えば社会主義理念と個人主義理念との対抗軸における構成原理と統整原理の關係についてジンメルは言う。「社会主義はむしろ統整原理と見なされるべきで、この原理が既存の個人主義的秩序とともに作用するかたちで強められれば幸福の総計はさしあたり増大するが、だからといってこの原理が絶対的理念として客観的に正当だということにはならないのである」(④327)。これを一般化すれば、どの倫理的理念も実現過程それ自体に価値をもつ統整原理として自己定義すべきであり、単一理念による完全状態の達成の可能性と当為性を主張する絶対的な構成原理

を標榜する瞬間、その正当性も有効性も現実性も喪失するということになるらう (cf. ②193ff.)。

本稿の問題脈絡からみて重要なことは、この相互前提・補完テーゼに基づく批判が、絶対主義的一元論に対してだけでなく、多元主義に対しても有効であるという点である。各原理が複数原理の相互対立・補完関係に依存していることを看過し、それ自体単独で実現の能力と条件を有していると自己錯認している点では、一元主義も多元主義も同じ穴の貉である。多元主義の場合は、対立・補完し合う複数原理の倫理的現実の外面、すなわち対抗・補完原理の複数性、それ自体を一面化し実体化するという皮相で浅薄な思考法をその本質的特徴としているだけである。様々な主観的意志・決断によつて多様な倫理的理念・価値の内容が指定され得るし、その内容に対し「客観的規範に基づき、対立理念を超えた第三者的な倫理的審級からの判定」(③36)は期待できないのだから、その内容自体に対しては立証も反証も無効であり、その限りでは神々の争いには決着はつかない。しかし、無数の因子や力が複雑に協働し相互作用する現実そのものにおける実践的実現という問題をすれば、その倫理的内容が指示する、あるいは事実的に含意する実現条件はこの相互作用の複合体という現実的審級からの厳格な判定に晒されることになり、神々といえどもこの判定に服して退場や裏取引を強いられるのは当然である。

最後に、倫理学の個別科学化の第三の論点を考えてみる。二〇世紀が明けて『入門』第二版の出版話が持ち上がり、ジンメルはリッカートに

こう書き送る。「とはいえ全く新しい著書、完全に新たな基礎づけになります。この書はこれまで二巻でしたが足は一本しかありませんでした。今度はまだ一巻で、二本の足をもたせるつもりです」(②284)。結局、全面改定の構想は立ち消えになるが、ここで問題なのは、この二本の足とは何かということである。初版のままで印刷された第二版(一九〇四年)への序文にその答えが見いだせる。ジンメルはその中で「わたしの原理的な信念においてこの間に起きた変化」について触れ、初版の見解①と変化した見解②との関係について次のように述べる。すなわち(1)②が①の「単なる否定というよりは補完」である。(2)哲学の発展で頻繁に見られるように、①と②つまり「一個の精神が順々に体験する二つの立場も純粋な実質の点では並存している」。(3)①と②とはそれぞれ「経験主義的な信念と形而上学的な信念、歴史的な現実の発展」「認識」と価値の検証、心理学的方法と実質内容的方法」である。おそらく二本足とは、ジンメルが相前後して抱懐するこの二つの対立の見解①②の謂であろう。

(4)「こうした違いは真偽という二者択一を超える根本的志操が表明されたもの」(以上③36)である。すなわち①と②の違いは経験的認識の真偽を超える超経験的世界観の次元での根源的相違であるが、両者は根本的に相互対立しながらも両立を許し、かつ相互補完的であるというのである。これはまさに相対主義思想をジンメル自身の世界観的發展・変化の解釈に自己適用したものと見えよう (cf. ②281f.)。

さて、このへ一本足から二本足への転換がわれわれの問題文脈で何を意味するのかというと、ジンメルが(実質内容的方法を用いた形而上

学的信念に基づく価値の検証を内実とする) 規範倫理学を肯定する立場に宗旨替えしたということである。しかしそれは、記述倫理学の有効性の単なる否定を意味するわけではない。記述倫理学と規範倫理学の両方を倫理学内部における相互に対等な対立的かつ相補的な学的立場あるいは構成部分として捉えるようになったのである。そしておそらく、記述倫理学と規範倫理学のそれぞれの内部においても複数の理論・理念が成立し、それら同士は対立・補元の相互関係に置かれることを想定していると思われる。もしこの想定が成り立つなら、各倫理学はそれぞれの領分とその限界を方法的に意識し、各倫理理念は自己の前提条件の限界・依存性を批判的に自覚すること、これがジンメルの立てる新たなメタ倫理学的要請ないし規範ということになるだろう。別言するなら、復権した規範倫理学にも以前とは全く異なる新たな学的規範が要求されることになるはずである。

この転換はまた、倫理学における価値判断の放棄、事実認識による倫理的理念・価値の基礎づけの棄却という、かつて自分自身が提起した倫理学の客観性・科学性への要請それ自体も、実はジンメル自身の超経験的な世界観や根本的信念に基づく規範措置であったこと、このことにジンメルが自覚する境地に至ったことを意味する。これは明らかにジンメルの世界観・信念そのものに重大な転換があったことと深く関連しているが、それを論じるとすれば本稿の設定「若きジンメルの……」を遙かに超えることになるだろう。

注

- (1) 本稿テーマについての重要文献は應(一九九五、特に七七頁以下/一二七頁以下)と Köhnke (1996, insb. 167ff.)。本稿も両著に多くを負うが、個別言及は紙幅の都合上、割愛する。関連する拙稿の参照も省略。
- (2) ジンメルには、叙述過程で新たに獲得されていく見解をそのまま々と記述し、趣を異にする以前の見解を明確に修正せず、またその相違やズレについて十分な説明も施さないという性癖がみられるが、『入門』ではこの傾向が一段と顕著である。
- (3) ジンメルはカントが「徳」と倫理の不一致を説き立てた点を高く評価し、「私は躊躇なくカントのこの主張をこれまでに道徳科学でなされた数少ない偉業のひとつと見なす」(⑤17)と絶賛する。
- (4) 義務葛藤論の理解には当為論(③15ff.)の理解が必要だが割愛。ただ、ジンメルが当為を純然たる社会的機能・心理的形式に還元し、特定の行為内容との結合を徹底的に排除している点は、確認しておきたい。

参考文献

- * ジンメルからの引用は“Georg Simmel・Gesamtausgabe” (1989ff., Frankfurt/M.: Suhrkamp)による。丸囲い数字は巻数を、その直後の数字はページ数を表す。例えば(③28)とは第3巻28頁のことである。
- 應 茂、一九九五、『ジンメルにおける人間の科学』、木鐸社。
- Köhnke, K.-Ch., 1996, „Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen“, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wundt, W., 1912, „Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“, Stuttgart: Enke.