

知識と有責性

——ギデオン・ローゼンの論証をめぐる*

山口尚

概要

Gideon Rosen, in his recent paper, presented a paradox of knowledge and responsibility. He argues that responsible behavior presupposes some form of perfect knowledge and, therefore, there are no cases where an agent can legitimately be attributed the responsibility for his or her action. However, this is contrary to our actual opinion and practice. Consequently, since the publication of Rosen's paper, several philosophers have been attempting to discover a flaw in his argument. According to William FitzPatrick, Rosen set the responsibility criteria unreasonably high. FitzPatrick argues that the necessary premise for responsibility attribution is not the fact that the agent possesses complete knowledge but rather the possibility or expectability of her or his possessing such knowledge. Alternatively, according to Elizabeth Harman, Rosen erroneously supposed that justifiably blaming someone would essentially depend on what he or she knows. Harman argues that regardless of what a wrongdoer subjectively knows, the objective fact that she or he has done something wrong would justify our condemning her or him. According to Matthew Talbert, our natural manner of blaming does not require Rosen's epistemic standard. Talbert argues that the blameworthiness of an agent's behavior is not the function of the knowledge condition satisfied in his or her action, but the function of the meaning expressed in that behavior.

My paper aims to examine the debate on Rosen's skeptical challenge and expand our understanding of the relationship between knowledge and responsibility. Specifically, I will introduce Rosen's argument and consider FitzPatrick's, Harman's, and Talbert's counter-arguments, in addition to Neil Levy's pro-argument for Rosen's skepticism.

Keywords: ギデオン・ローゼン 道徳的責任 知識 アクラシア 自由意志

* CAP Vol. 10 (2018-2019) pp. 23-50. 受理日: 2018.04.12 採用日: 2018.07.14 採用カテゴリ: サーヴェイ論文 掲載日: 2018.07.30.

はじめに

「知識」と「有責性」というものに関しては何かしらの知的なパズルが存在する、と感じるひとが少なからず存在する。そうしたひとの抱く疑問は例えば以下である。

X氏がY氏の車を盗んだとしよう。そして、間もなくX氏の犯行は露見し、彼はY氏やその他のひとから厳しく非難される、とする。さて、X氏は道德規範に従うことよりも私欲を充たすことを優先して車を盗んだという自然な捉え方を踏まえれば、彼は《道德規範の順守と私欲の充足が衝突するときには前者を優先すべきだ》という道德的な決まりを知らなかったのかもしれない、と疑うことが可能である。そして仮にそうだとすればX氏の行為は或る無知の結果であったことになるのだが、すると次の点が気になる。はたして無知のために窃盗に及んだX氏をその行為に関して責めることは理に適っているのだろうか。というのもX氏は有責性の前提となる何らかの知識の条件を充たしていないかもしれないからである。

ただちに強調せねばならないことは、いま提示された疑問はまだ十分に精緻化されていないという点である。前段落の述べ方では《どこが問題のポイントか》がいまだ判明ではないし、そもそも慎重な組み立てを欠く。知識と有責性をめぐるパズルは(仮にそうしたものがあるとして)ぼんやりしたものにとどまっている。

近年、英語圏の哲学界において、ローゼン、フィッツパトリック、レヴィ、ハーマン、タルバートなどが知識と有責性をめぐる問題系に取り組み、それぞれ興味深い指摘を行なっている(その他に、複雑化を避けるために本稿で主題的に取り上げられなかった議論として、スミスやジーマーマンやシャーのものがある)。本稿は彼女ら／彼らの展開する議論を紹介し、道德的責任をめぐるといわば「認識論的」問題の理解を深めることを目指す。

知識と有責性をめぐるパズルの「アクチュアルな」意義について手短かに述べたい(英語圏で主流の分析哲学は、特定のアクチュアリティに依存せず、一般的な知的問題に取り組む点が特色であり長所でもあるのだが)。近年の研究不正問題に鑑みれば〈知識と有責性〉の関係を反省することは急務だと言えるだろう。実際、そうした場合に「データを操作することが悪いことだとは知らなかった」などの弁解が行なわれたりする。はたして道德的規則に関する無知と有責性の関係はどのように理解されるべきか。本稿がサーヴェイするパズルはこうした話題にも関連している。

1 ローゼンによる「認識論的な」道德的責任否定論

知識と有責性という問題系に関してはいわゆる「道德的運」を考察する文脈での古典的な論考(例えば Zimmerman 1987)が存在するが、近年の議論の口火を切ったのはギデオン・ローゼンの論考「道德的責任に関する懐疑主義」(Rosen 2004)である。ローゼンは、この論考において、有責性の認識論的条件を極端なまで突き詰め、例えば《有責な行為は必ず、アクラシアの結果であるか、それ自体アクラシアであるかのいずれかである》などのパラドシカルな帰結を導き出す(「アクラシア」の意味は後述)。彼の論考の

結論は一種の逆理であるので、おそらくどこかに議論の歪みがあるに違いない(本稿の著者自身もそうなのだが、多くのひとがこのように考えている)。そしてローゼンに続く論者たちは、《その議論のどこに問題点があるのか》などを考察して、知識と有責性の関係の理解を深めていくのである。

ローゼンは自分の論考の目標を以下のように規定する。

次のように言うてしまう強い牽引力が存在する。すなわち、もし私たちが道徳的生活について何らかのことを知っているならば(私はそうだと考えるが)、私たちが知っていることのひとつは《まさしく通常の欲望にもとづいて行為する冷血の殺人者や脱税者は決して免責されない》ということだ、と。本稿の目標は、この明白な「データ」を再考させるような諸根拠を提示することである。(Rosen 2004: 296)

押さえるべきは目下の論考でローゼンがいわば常識的な見方に反する何かを主張しようとしているという点である。彼によれば、論理をひとつずつ積み重ねることによって、私たちはそうした結論に至る。以下、彼の議論を便宜的に七つのステップに分けて確認しよう(煩雑さを避けるため、「ローゼンによると」などの限定句は適宜省略する)。

第一に、ローゼンの論考の主題は「道徳的責任」であるが、この概念を彼は「非難に値すること」あるいは「有責性(culpability)」との関連で理解する(Rosen 2004: 296-297)。すなわち、Aを何らかの悪事とするとき、問題の論考においては、《X氏はAをしたことに責任がある》は《X氏はAをしたことに関して有責であり、それに関して非難に値する》ということの意味する。こうした「責任」概念については《はたしてそれは決定論と両立可能か》などが従来よく論じられてきたが、この論考では決定論を経由しない道徳的責任に関する懐疑主義が提示される——これがこの論考の独自性であるとも言える。

第二にローゼンは「起源的責任(original responsibility)」と「派生的責任(derivative responsibility)」を区別する(Rosen 2004: 298-299)。例えばジキルが完全な狂気のもとで強盗を行なうとする。はたして彼はこの犯罪の責任を負うか。ここで、ジキルが狂気に陥った理由は、彼が(その効能や作用を完全に知ったうえで)或る薬を飲んだからだった、としよう。この場合、次の理屈が成り立つ。それは、ジキルが犯行に責任をもつのは、彼が薬の服用に責任をもつからである、という理屈だ。ローゼンは前者のタイプの責任を「派生的」、後者のタイプのそれを「起源的」と形容する。そして彼は両概念の間に次の原則が成立すると指摘する。「派生的責任は起源的責任を前提する」(Rosen 2004: 299)。

第三にローゼンは「無知にもとづく行為(action from ignorance)」なるものを概念化する。具体例は以下。調味料の瓶に、砂糖でなく、ヒ素が入っていると。X氏は、この事実を知らずに、Z女史のコーヒーにその瓶の中身を入れ、彼女を死なせた。X氏がZ女史を死なせたことに責任を負うかどうかはケース・バイ・ケースである。X氏が誰かに騙されていた場合には、もちろん彼に責任はない。とはいえ例えば、X氏が同じ種類のふたつの瓶にそれぞれ砂糖とヒ素を入れておいて、ラベルを貼らずに置いておき、その後、砂糖を入れるつもりで間違えてヒ素を入れてしまったのであれば、彼は多かれ少なかれ問題の責任を負う。こうした考察にもとづきローゼンは「無知にもとづく行為」に関して次の原理を指摘する。それはすなわち、XがAを無知にもとづいて行なった場合、《XがAをしたことに関して有責であるのは、その行為がもとづ

く無知に関して A が有責な場合だけである」という原則である (Rosen 2004: 300)。

こうなると問題になるのが《どのような条件のもとでひとは自らの無知に責任を負うのか》であるが、第四にローゼンは次の原理を提示する。

X が P を知らないことに責任を負うのは、彼の無知が何らかの先行する有責な行為あるいは怠慢の結果である場合だけである。(Rosen 2004: 301)

ローゼンが明示的に述べない点を補足すれば、ひとは無知としての無知に責任を負わないと言える(実際、誰しもいろいろなことを知らないが、無知であるということのみを理由に責められるべきではない)。そして——これはローゼンも指摘することだが——無知に責任が生じるのは、それが何らかの「手続き的な認識的義務 (procedural epistemic obligation)」の違反に起因する場合のみである。うへの引用の「先行する有責な行為あるいは怠慢」は、こうした義務の違反を意味する。ローゼンはこうした義務を「法典として書き上げることが不可能だ」と言うが (Rosen 2004: 301)、次のような具体例を挙げている。すなわち《運転中は、眼前の道路をしっかりと見て状況を把握せねばならない》や《戦争を始める前にはアドバイスを受けて、それを真剣に考慮せねばならない》などの義務である。手続き的な認識的義務は具体的にはどのようなものか、についてはいろいろな答えがあるだろうが、《何らかの義務の有責な不履行にもとづく無知についてのみひとは責任を負いうる》という先の原理はそれ自体でよく分かるものである。

以上の諸点を準備すれば、第五のステップだが、通常期待されるより多くの行為を「無責的」と見なしてしまう視点が得られる。例えば野心的な資本家が、《もし経理部を廃止してそこでの業務をすべて外部委託するならば従業員の多くが路頭に迷うだろう》と知っていながらも、株主の利益などを考慮して経理部の廃止に踏み切るとしよう。一見すると、この資本家は従業員を苦しめることに関して有責である。だが——ローゼンの指摘だが——もしこの資本家が「許容される積極的なビジネス実践と、とがめるべき無慈悲なビジネス実践とを区別する線」を知っていなかったとしたら (Rosen 2004: 305)、そしてこの無知が彼の有責な行為あるいは怠慢に起因するものでなかったとしたら、どうだろうか。これまでの議論は《問題の資本家は従業員を苦しめることに関して有責でない》を帰結する。なぜならこの資本家の行為は自らが責任を負わない無知から生じているからである。

以上の議論の核心は、不正を行なったひとに対して私たちは容易に何らかの「規範に関する無知 (normative ignorance)」を帰しうる、という点である(しかも私たちはそのひとをその無知に関して無責的だと見なしうる)。その結果、思ったよりもたくさんのケースで、私たちは一見有責なひとを「有責だ」と確言できなくなるのである。例えば——極端なケースだが——《悪意ある嘘が不道德だ》と知りながら、悪意をもって嘘をつくひとに関してさえ、そのひとは「道徳的考慮の合理的な強制力 (rational force of moral consideration)」を知らなかったのではないかと疑いうる (Rosen 2004: 305)。そして、この無知が何らかの手続き的な認識的義務の有責な不履行によるものだと確言できない場合には、私たちは確信をもってそのひとを責めることができない。

こうなると通常想定されているよりも多くのひとが自らの不正に関して無責的であるのかもしれない。で

は逆に、六番目の話題として、何らかのことに關して責任を負うひとはどのようなひただろうか。第三の論点から引き出されることのひとつは「無知にもとづく行為は決して起源的責任の所在たりえない」(Rosen 2004: 300)ということであるので、有責性は必ず「無知にもとづかない有責な行為あるいは怠慢」の存在を先行的条件として要求する。ではこの「無知にもとづかない行為」はどのようなものだろうか。ローゼン答えて曰く、

それはまさしく以下だ。行為者は、熟考のもとで行なわれる彼の行為について成り立つ事実をすべて知っていなければならない。彼はその行為が不正であることを知っていなければならない。そして彼は《問題の状況において、すべてのことを考慮すれば、それは行なわれるべきでない》と知っていなければならない。彼は、この知識にもかかわらず、そのように行為するのでなければならない。すでに注意したように、こうした行為は、アクラシア的な行為の構造を備えている。(Rosen 2004: 307)

ここはローゼンの議論において最も「パズル的な」ステップだと言える。興味深いのは引用の理路において、無知を免れた行為者は、不正を行なうとき、《彼が行なおうとしていることは行なわれるべきでない》と知っている、とされる場所である。たしかに、〈不正〉という概念は〈行なわれるべきでない〉という内実を伴うと言えるかもしれないので、無知を免れた不正行為者は《自らが為すところは為されるべきでない》と知っていなければならないと言えるかもしれない。逆に、《自分はこれを為すべきなのだ》と考えて不正を行なうひとは、何らかの無知(とりわけ規範に関する無知)を被っていると言えるかもしれない。これは、概念的にはそうになってしまう、という話である。

《A は行なわれるべきでない》と知りつつ A を行なうことを「アクラシア」と呼ぶのであれば(ローゼンはこの言葉づかいを採用するが)、以上の議論は例えば以下を帰結する。起源的責任の所在として可能なものはアクラシア的な行為のみである(Rosen 2004: 307)。任意の有責な不正行為は、何らかのアクラシア的な行為あるいは怠慢の帰結でなければならない(Rosen 2004: 307)。「アクラシア」を目下の意味で理解すれば、これらの命題は概念的に必ず成立する真理であるかもしれない。そして——たんなる言葉づかいの奇妙さという以上に——かなりパラドシカルな感じのする真理である。

第七番目のステップとして——これが最終段階だが——ローゼンは以上の議論から一種の懐疑主義を導き出す。ポイントとなる追加的前提は、アクラシア的行為の存否は原理的に確かめるのがきわめて難しい、というものである。ローゼンは言う。

有責な不正行為は特別な種類の因果的来歴——有責化の来歴——を有しており、その歴史の流れにおいては、当該行為それ自体が純然たるアクラシアのエピソードであるか、あるいはその行為は純然たるアクラシアのエピソードから派生したものである。こうしたエピソードの存在を確かめることに対する原理的な困難は存在しないだろう。神はそれを確かめうるだろうし、超越的な心理学者もまたそれを為しうるだろう。とはいえ人間の行為の因果的歴史、そしてその背後にある知識や意見の状態に対して、私たちが現実には限られたアクセスしか行ないえないことに鑑みて、私は次のように主張する。問題の

不正行為が有責性の必要条件として以上で明らかになったものを充たすか否かを確言する資格は、事実として、私たちにはそなわっていない、と。そしてこれがまさに道徳的責任に関する懐疑主義のテーゼなのである。(Rosen 2004: 309)

有責性の前提たるアクラシアの存在を確実に知ることは少なくとも人間にはできない——こうした点は、ローゼンによると、自分で試してみれば分かる。過去に自分が犯した不正のうちで、《これはある意味で行なうべきことなのだ》とはまったく信じずに、むしろ《これはすべきことでない》と知ったうえでそれを行なった、というケースは見出されるだろうか。ローゼン曰く、過去を振り返れば、道徳的無知のケース(例えば何らかの道徳的な規範を知らなかったというケース)は多く見つかるが、純然たるアクラシアのケースの存否はよく分からない(Rosen 2004: 304)。議論の要点は次である。すなわち、有責性にとっての必要条件の充足(すなわちアクラシアの存在)は私たち有限的な認識者にとって確かめることの不可能な事態なのだ、と。こうなると確信をもってひとを責めることはできなくなる。

以上がローゼンの議論である。ローゼン自身が「不幸なことに、この論証は複雑であり、正式な取り扱いには一冊の本が必要になるだろう」と言っており(Rosen 2004: 296, ちなみにまだ本は書かれていない)、《彼の議論をどう読むか》には解釈の余地が多い。

本稿の冒頭で「知識」と「有責性」の間には何かしらパズル的なものがあると述べたが、はたしてローゼンの議論はそれをどのようなものとして取り出したと言えるだろうか。おそらく、或る規範に関する知識を備えたひとがその規範に反する悪事を行なう、という事態に伴う概念的な難しさが彼の議論の核となっている。実に、規範を知るとは規範順守への動機づけを得ることではないのか。そうだとすれば、或る規範を知りつつそれに反して行為する、ということには概念的な矛盾があるのではないのか。ローゼンは、こうした着想に《根源的責任の所在は無知を伴わない行為だ》というテーゼを結びつけ、有責性一般に関する問題を提起する。すなわち、《あのひとは或る規範を知りつつそれに反して行為した》と整合的に言うことの難しさが感じられれば感じられるだけ、そのひとの有責性を確言することもまた困難に感じられる、ということだ。

2 フィッツパトリックと「合理的期待」

ウィリアム・フィッツパトリックは、粗っぽく言えば、ローゼンの提示する主張のうちのふたつを棄却することで彼の懐疑主義が成り立たないことを示そうとする(FitzPatrick 2008)。そのふたつの主張とは、第一に《アクラシアは知られえない》というテーゼであり、第二に《有責な不正行為は、それ自体がアクラシア的行為であるか、あるいは何らかのアクラシア的行為の帰結であるかのいずれかである》というテーゼである。以下、まず前者に対するフィッツパトリックの批判を確認し、その後で後者に関する彼の考察を追っていこう。

前節で見たようにローゼンは、有責な不正行為はアクラシアの存在を前提する、と主張した。そしてそのうえで、《アクラシアの存在を確信することは私たちにとって不可能なまでに困難だ》という事実認識にも

とづき、ひとの有責性の有無の知りえなさを指摘した。フィッツパトリックはこの事実認識を「論証の最も弱いリンク」と見なし(FitzPatrick 2008: 594)、それを攻撃する。

フィッツパトリックは言う。

私はしばしば次のようなことを知る。例えば、私のコレステロール値と《私が今週すでにこれを二人前食べている》という事実と鑑みると、私は脂肪分の多いベルギーチョコレートアイスクリームの山盛りボウルをがつつくべきでない、ということである。そしてこのことを私は、アイスクリームを食べている最中でさえ、完全に知っているのである。(FitzPatrick 2008: 595)

このようにフィッツパトリックは、《それはするべきでない》と知りながら自分がそれをするという事態をひとは自分自身で確認できることがある、と主張する。ローゼンが気にしているであろうこと——すなわち〈規範を知りながらそれに反して行為すること〉の概念的な難しさ——をフィッツパトリックがまったく気にしていないように見えることは興味深い。思うに、「規範を知る」という事態の理解がローゼンとフィッツパトリックとで異なる、というのが事態の適切な理解の仕方であろうが、この点は後でふたたび取り上げる。

フィッツパトリックに対しては、「あなたは自分がそれをすべきでない」と本当に知っているのか、むしろ少なくともアイスクリームを食べているときには別の信念に従っているのではないかと問われうる。これに対して、彼曰く、

もちろん行為している最中において自己欺瞞を行なうこともまた可能である。この場合には、行為者は《諸々の理由の考量がまさしく当該行為を是とする》と信じており、規範に関する一時的な無知にもとづいて行為している。だが《こうした自己欺瞞のケースが可能だ》という事実は《私たちは、そうした自己欺瞞が生じていない、ということをほとんど知りえない》や《私たちは自堕落・恐れ・怠惰・欲望・怒りなどにもとづいて行為しているだけだ》を含意しない。(FitzPatrick 2008: 595)

繰り返しになるがフィッツパトリックは、ひとは自分がアクラシア的に行為していると知りうる、と主張する。そしてその証拠として例えば《ひとは行為の最中に良心の呵責や恥を感じることもある》という事実を挙げる(FitzPatrick 2008: 596)。加えて、他者のアクラシアを知るという「三人称的な」ケースについても特別な問題はない、と彼は考える。「或るひとがそれを正直に述べないときでさえ、私たちはしばしばそのひとにアクラシアを帰する十分な状況的証拠を有する」(FitzPatrick 2008: 598)。かくして、フィッツパトリックによれば、アクラシアの存否は十分に知られうる事柄である以上、有責性に関する一般的な懐疑主義へ進むローゼンの議論の最後のステップは成り立たない。

フィッツパトリックがここで行なっている反論はどのように理解されるべきだろうか。ひょっとしたら彼は、普通に考えれば「アクラシアは知られうる」と言える、と主張しているのかもしれない。例えば「X氏は、このお金を使ってはならないことを知っていたが、それを遊興に使ってしまった」などの文章が実際にしばしば用いられているという事実と鑑みると、《アクラシアは知られえない》とするのはどこかおかしい。だが、ロー

ゼンはこうしたおかしさを承知のうえで彼のテーゼを提示しているだろうから、彼の議論を「おかしいもの」・「普通でないもの」・「常識に反するもの」として退けることはいささか浅薄であるように感じられる。

フィッツパトリックの本意は別として(彼の反論の要点に関しても解釈の余地がある)、本稿では以上の反論を〈私たちの不可避の生き方へ目を向けさせるもの〉と読みたい。たしかに、ローゼンの考えるように、「アクラシア」には概念的な難しさがあり、例えば「X氏は、このお金を使ってはならないことを知っていたが、それを使ってしまった」というタイプの文の使用はつねにその正当性を疑われうる。実際——これもローゼンの論点だが——不正行為者に何らかのレベルで規範に関する無知を帰すことは容易である。だがこれは理屈のうえで可能であるにすぎない。例えば或る用途のために仲間で集めたお金をX氏が私的な用途のために使ってしまったとき、いろいろとX氏の免責理由を探したうえで結局「彼は、悪いと知りながらも、お金を使い込んだ」と言わざるをえないときがある(彼に規範的無知を帰すことが論理的に可能な場合でさえそうしたことがありうる)。私たちは、「アクラシア」に概念的な難しさがあることを認めつつも、「ひとはアクラシア的に行為しうる存在だ」と考えて生きざるをえないのである。

フィッツパトリックの文章を自然に読めば、彼はたっぴいま述べられたようなところまで踏み込んでいないように見えるので、以上はあくまで本稿における〈読み込み〉である。とはいえ、思うに、前段落で言われたような地点まで踏み込むとフィッツパトリックの反論はそれなりの説得性を得る。要するに、私たちは現実の生において、「ひとはアクラシアを知りうる」と言えるような仕方で、「アクラシア」や「知る」という概念を使用してしまっている、ということである。

こうなると、「ローゼンとフィッツパトリックのどちらが正しいのか」という疑問が生じるかもしれないが、この論点については本稿の終盤で取り上げる。とはいえそこでは《誰が正しいか》に関する筆者の考えが述べられるわけではない。むしろ本稿全体としては、こうした点を性急に決するよりも、少なくともさしあたりは、彼らの議論が喚起するさまざまな論点を考察し、《ここでは何が問題になっているのか》や《そもそも何を問題にすべきか》などの理解を深めることこそが重要だと主張したい。

では二番目の話題へ進もう。

ローゼンは——意外な発見として——《アクラシアを前提しない不正行為はすべて免責される》と指摘したが、フィッツパトリックは、仮にこれが正しければ別種の懐疑主義が帰結する、と指摘する。なぜなら彼によれば以下が言えるからである。

[...]規範に関する無知を含む不正行為のケースのうちの多くで次が成立する。それは、問題の規範的無知(normative ignorance)が由来する先行的不履行(すなわち認知的義務に従うことや規範的な意見をもつことの不履行)のどれをとってきても、そこにいかなる純然たるアクラシアも存在しない、ということである。(FitzPatrick 2008: 599)

言い換えれば、規範に関する無知を伴う不正行為の「多くの」場合において関連するアクラシアが見出されない、ということである。こうなると通常考えられるよりも多くの場合で私たちは不正行為者を有責と見なせなくなる。

この点をフィッツパトリックは具体例で説明する(FitzPatrick 2008: 599-600)。ポッター氏は貪欲なビジネスマンであるが、彼は、実際には「とがめるべき無慈悲なビジネス実践」である行為を、すなわち例えばベイリー氏の営む建築貸付組合(町工場などのための貯蓄金融機関)をつぶし、田舎町ベッドフォード・フォールズの貧しいひとに対する搾取を強化することなどを、「許容される積極的なビジネス実践」だと信じている。そしてこうした間違っただけの信念のためにポッター氏は数々の正しくないことを行なう。彼は世の中で起こっている客観的な出来事については十分な知識を有しているが、規範的な原理に関する無知を被っている。はたしてポッター氏は、正義に反する彼のビジネス実践に関して有責であろうか^{*1}。

フィッツパトリックが指摘するように、ローゼンの考えでは、ポッター氏の問題の有責性は彼の無知の来歴の如何に依存する。すなわち、ポッター氏が先のビジネス実践に関して有責であるためには、その原因である規範的無知が、彼のいわば「すべてを知ったうえでの行為あるいは怠慢」の結果でなければならない。とはいえここで生じる問題だが、フィッツパトリック曰く、「規範に関する無知のケースの多くにおいて、この条件は満たされていないように思われる」(FitzPatrick 2008: 600)。例えばポッター氏は若いころから《彼の同じく無慈悲な父は良いビジネスマンだ》と信じ込んでしまっていて、彼の現在の規範的無知は何らかのアクラシアの瞬間——「そうすべきでない」と知りつつそれを行なったという瞬間——に由来するわけではない。だがこうなると、ローゼン流の議論が正しいときには、私たちはポッター氏を彼の無慈悲なビジネスに関して有責と見なせなくなる。

以上の議論のポイントは以下である。フィッツパトリックは、(状況に関する無知はさておき)規範に関する無知に関しては、それはアクラシアに由来していないと言えるケースが多い、という現状認識を有している。そして彼は、この現状認識と《有責性は何らかのアクラシアを前提する》というローゼンのテーゼを合わせると《規範に関する無知にもとづく不正に関しては、多くの場合、行為者を有責と見なせない》という帰結が得られる、と指摘する。そして、この帰結は問題の、と考える。なぜなら私たちは、例えば仮にポッター氏の無知が彼の先行的なアクラシアに由来しなくても、彼をその無慈悲なビジネスに関して有責と見なさねばならないだろうからである。

フィッツパトリックは、《有責な不正行為は、それ自体がアクラシア的行為であるか、あるいは何らかのアクラシア的行為の帰結であるかのいずれかだ》というローゼンのテーゼを退けることで、この問題を解決することを目指す(後で判明することだが彼は、実際には、より根本的なテーゼを退けることになる)。すなわち「規範的無知が有責であるための真の条件はもっと弱い」ということである(FitzPatrick 2008: 603)。ではこの「真の条件」とはどのようなものだろうか。以下、この問いへのフィッツパトリックの答えを確認しよう。

議論の出発点として次の問いが提示される。はたして、ポッター氏の規範的無知がアクラシアに由来しないからといって、「私たちは、認識的義務に関して彼が実際よりも良い仕方では振る舞うことは合理的に期待できなかった、と言うべきだろうか」(FitzPatrick 2008: 606)。この問いのキー・コンセプトは「合理的期待(reasonable expectation)」であるが、フィッツパトリックは次のように答える。

^{*1} ちなみにこの例はフランク・キャブラの映画《素晴らしき哉、人生！》から取られている。

たしかにいくつかのファクターによって、ポッター氏が自らを道徳的に育て上げることの困難さは増大したことであろう。例えば、もし彼が四六時中いわゆる「冷血資本家倶楽部」で煙草を吸って過ごし、彼の取り巻きも同じような思想をもつ利害関係者ばかりだったとすれば、彼が自らの間違った信念に気づくことはその分だけ困難になったであろう。とはいえどう過ごすかは、それ自体、ひとつの選択なのである。それゆえ私たちが以下のように判断しても間違いではない。ポッター氏が認識的考量のもとで選択を行なった文脈は、彼がより正しいことを知っていたことが合理的に期待されうるようなものだ、と。
(FitzPatrick 2008: 606)

言い換えれば、関連する規範に関する知識は欠けていたがそれでもポッター氏は選択をしていたのであるから、そうした選択の存在でもって《ポッター氏は正しい道徳的規範を知りえた》と合理的に期待することが可能だ、ということである。そして、フィッツパトリックによれば、かかる合理的期待はポッター氏の問題の有責性の根拠たりうる。

以上の議論に対して直ちに提起される疑問は「ポッターの幼少期の性格は彼の後の選択を決定してしまっていたのではないか」などである (FitzPatrick 2008: 608)。仮にそうであるとすれば、ポッターにはより良い選択の余地がなかったことになるので、《彼は正しい道徳的規範を知りえた》と合理的に期待できなくなる。これに対してフィッツパトリックは《こうした疑問が想定する決定論はローゼンの論証の考察の際に持ち出すべきものではない》と指摘する。なぜなら、そもそも決定論を認めるのであれば、ローゼンの論証をバイパスして道徳的責任に関する馴染みの「形而上学的な」懐疑主義を主張することが可能になるからである (FitzPatrick 2008: 608)。ローゼンの議論は決定論が想定されない場合にこそ意義を得るものと言える。

ローゼンとフィッツパトリックの立場を分かち点はどこだろうか。この点は、フィッツパトリック自身もうまく言葉へ齎すことができていないように感じるので、読者の側で明示化せねばならない。本稿は以下のように考える。

最も簡潔に言えば、ローゼンはアクラシアの事実を有責性の条件としているが、フィッツパトリックの立場はアクラシアの可能性だけで有責性の条件たりうるとする。例えばポッター氏は、彼の人生行路において、《それをすべきだ》と自分に思われる選択肢 (これは実は悪への道である) と《それをすべきでない》と自分に思われる選択肢 (これは自己改善の道でありうる) との間で、つねに前者を選んできた、と仮定しよう。この場合、ポッター氏の行為の履歴のうちにアクラシアは見出されない。とはいえ、彼の人生行路のうちでは何度も別の可能性 (これはアクラシアの可能性である) が開かれており、彼はそれを選ぶことが可能であった。かかる可能性の存在こそが、フィッツパトリックが「ポッター氏はより正しくなることができた」と合理的に期待される」と述べる際の根拠である^{*2}。

^{*2} ここまで考えを進めれば、フィッツパトリックの想定している有責性の条件はより「ミニマルな」ものへ絞り込むことができるかもしれない (この点に筆者は、匿名の査読者の指摘から気づかされた)。すなわち、アクラシアの可能性を (義務の認識可能性) と (そうした認識のもとでのその義務の不履行の選択可能性) に分ける場合には、前者のみをフィッツパトリックの

“reasonable expectation”と言う語はその他のさまざまなことを連想させるのだが、目下の文脈でそうしたものに拘ると問題の本質を捉えそこなうことになりそう。ローゼンの見方では、《それをすべきだ》と自分に思われる選択肢ばかりを選んできた結果として正しくないことを行なうひとは、有責な選択を一度も行なわなかったということがありうる(すなわち、無責的な無知のためにあるタイプのオプションを選び続けた、という場合がそうである)。これに対して、フィッツパトリックの見方では、選択をしている以上それは有責であらざるをえない。無責的な無知のためにより正しい選択肢が〈すべきでないもの〉に見えたとしても、行為者がそれを選びえたという事実は変わらないのである。

突き詰めて言えば、彼も自覚している点だが(FitzPatrick 2008: 608)、フィッツパトリックは「無知にもとづく行為は決して起源的責任の所在たりえない」というより根本的なテーゼを否定している。彼曰く、

例えばポッターのケースにおいては、たとえ私たちが彼の現在のビジネス実践に関する(起源的でなく)派生的責任について語る場合にも[…], 私たちは、原因遡行的な考察をいつまでも続けるのでなく、認識的考量にもとづく彼の選択の起源的責任について語るべきである。これは、そうした選択が、《それは良くない選択だ》という事実についての無知にもとづいているとしても、そうなのである。(FitzPatrick 2008: 609)

要するに、無知にもとづく行為も場合によっては起源的責任の所在たりうる、ということである。例えばポッターのケースがそうである。ある種のいわば「免れえた」無知にもとづく行為は——それを免れることはまさしくアクラシア的な選択なのだが——起源的責任の所在たりうる、とフィッツパトリックは考えているのである。

以上がフィッツパトリックの立場であるが、彼が実際に書いていることを素朴に読めばその議論のピントがそれほど定まっていないうちに気づかざるをえない。以下はこの点についての注記である。

想定する有責性の条件と見なすことも可能な解釈である。ポイントは、認識の次元の可能性こそが本質的なファクターだ、という点である。このような点の気づきはフィッツパトリックの議論を、「〈べき〉は〈できる〉を含意する」という原理をめぐる話題などと接続し、それによって考察の観点を拡大してくれる。他方で、《自分は A を行なうべき》という義務を知ることが、《自分は A と非 A をどちらも行ないうる》という事実を伴立するならば、次の事態が生じる。すなわち、上記の二条件——〈義務の認識可能性〉と〈そうした認識のもとでのその義務の不履行の選択可能性〉という二条件——は、事実的には、ひとつの事態の異なる側面であることになる、と。

フィッツパトリックの叙述に曖昧さが見出される以上、本文で提示されたフィッツパトリック解釈は、〈絶対的に正しいもの〉としては提示されえない。そして、この註で述べられた読み方も存在する以上、本文で提示した解釈は、いわば〈今後のための叩き台となる比較的単純な解釈〉と理解されるべきものである。有責性の条件をより「ミニマルな」ものに絞ったときに何が起こるかの考察は、次なる機会へ先送りさせて頂きたい。

本註の話題との関連で、道徳的責任と「べき - できる原理」をめぐる議論が含まれる著書として Haji 2002 を紹介しておく(その他の関連する論考については同書の文献表を参照されたい)。

先に「フィッツパトリックの立場はアクラシアの可能性だけで有責性の条件たりうとする」と書いたが、実際のフィッツパトリックはもう少し不鮮明なことを述べており、それは《例えばポッター氏は、彼の規範的無知を払拭する十分な機会があったのに、(アクラシア的であろうがなかろうが)何らかの選択の結果としてその規範的無知に留まり続けたのだから、その無知に関して有責的だ》という具合に表現される。加えてフィッツパトリックは、「独善・自堕落・傲慢」などの性格的欠陥(いわゆる悪徳)の自由な行使によってポッター氏が問題の無知に留まっていることもまた彼の有責性に関連する、とする(FitzPatrick 2008: 605)。そして彼は、以上のような考察を総合し、彼の論考の根本テーゼとして〈有責な無知の条件〉に関する次の「CI」を提示する。

CI: 状況に関するものであれ規範に関するものであれ、無知が有責であるのは、次の二条件が満たされる場合である。ひとつに、問題の行為者の能力と、社会的文脈によって与えられる機会とを前提したうえで、その行為者は、問題の無知を払拭あるいは回避するための手立てをとることが合理的に期待される。第二に、それにもかかわず、アクラシアによってか、あるいは自信過剰・傲慢・不真面目・怠惰・教条主義・保守性・自堕落・尊大などの悪徳のアクラシア的でない有責な行使によって、その行為者はそうした手立てをとることを行なわない。(FitzPatrick 2008: 609)

これだと——言葉がいささか強いかもしれないが——自分の考えていることを並べあげただけで、ローゼンとの違いがまったく明確にならないのではないだろうか。なぜなら、ローゼンとフィッツパトリックの違いの本質的な点に、引用で挙げられる「自信過剰」や「傲慢」などの認識的悪徳の存在は関わらないからである。むしろ、ローゼンは〈自ら選んだ無知〉だけを有責と見なすが、フィッツパトリックは〈免れえた無知〉こそを有責と捉える(言わずもがなだが〈自ら選んだ無知〉は〈免れえた無知〉の一種である)、などとまとめた方が対立軸は明確になるのである。

3 レヴィによる「合理性」のふたつの意味

ローゼンとフィッツパトリックの対立軸はいろいろな仕方でさらに深い次元で理解できそうだが、ひょっとすると「視点」と呼びうるものが議論において重要になるかもしれない。例えばポッター氏は、彼自身の視点からすれば、すべきこと(と彼に思われること)を行なってきたのだが、彼を外から眺めればある意味で「彼はすべきことを行なっていない」と言える。こうした点からジョージ・シャーは、知識と有責性の関係を考察する際には、「私たちが行為するときに私たち自身がとっている参与的視点」と「私たちが人々の行為を外から考察する際にとられる一步離れた視点」を区別することが重要だと指摘する(Sher 2009: 9-10)。同様の発想にもとづき、合理性に関する「内在主義」と「外在主義」を分けたうえでローゼンに対するフィッツパトリックの批判を考察するのがニール・レヴィである(Levy 2011)。論争の流れ全体を俯瞰して言えば、ローゼンの論証をめぐり議論に内在主義と外在主義をめぐりいわば「ひねり」を加えたのがレヴィだ、と述べることができる(つづくハーマンの議論の要点も、こうした「ひねり」の加えられた文脈で理解される)。

本節ではレヴィの議論を確認しよう。

レヴィはローゼンの側につく。それゆえ彼はフィッツパトリックの議論を間違っただけのものとして棄却することを目指す。レヴィの議論を見るに先立ち、彼が用いる術語をひとつ導入したい。

ホーリー・スミスもまた或る比較的古い論文において「有責な無知」を論じるのだが、そこで彼女は「有責な無知のケースのすべて」で成立する事態として次を指摘する。

[...]そうしたケースはすべて行為の列を含むのだが、出発点の行為においては、行為者は彼の認知的なポジションを改善しそこねる(あるいは積極的に棄損している)。そして、それに続く行為においては、先立つ行為から帰結する無知のために、行為者が間違っただけの事を行なう。(Smith 1983: 547)

そしてスミスはこうした行為の列における第一の行為を「無知化行為 (benighting act)」と名づける。ちなみにここでの「行為 (act)」は広い意味で用いられており、英語でいう “action” と “omission” のいずれも指しうる。

レヴィは、「無知化行為」という語をスミスから借用し、それを彼女よりも限定した意味で用いる。レヴィ曰く、

無知化行為とは[...]次のような行為である。すなわちそれを遂行する際に、行為者が、自らの為すところを知ったうえで、そして自由意志によって、自らの認知的なポジションを改善する機会を避ける、というような行為である。(Levy 2011: 117)

注目すべきはレヴィが無知化行為の要件に「自らの為すところを知ったうえで」を含め入れている点である。かくして例えばポッター氏は、つねに〈すべき〉と思って自らの規範的無知を維持していた(これは目下の文脈では、為すべきでないことを知らずに為していた、ということを含意する)ので、レヴィの意味では「無知化行為」をおこなっていないことになる。

レヴィの考えでは、フィッツパトリックの主張は「有責な無知が無知化行為に由来しないことがある」とまとめられる(Levy 2011: 125)。レヴィは次のように言う。

彼[すなわちフィッツパトリック]は、ポッターの生きる道徳的世界の多様性を前提すれば、彼の道徳的見解を改善する(あるいは、よりリアリスティックに言えば、それを真剣な検討に付す)機会とポッターが見なすような何かが存在していたはずだ、と主張するわけではない。そうではなしに彼は、間違っただけの道徳的見解を作りあげる因果的歴史にそうした無知化行為が見出されないことがしばしばありうる、と認める。とはいえ、道徳的見解を改善する機会を(たとえそれを行為者がそうした記述のもとで概念化しないとしても)行為者に与えてくれるような環境の中で問題の行為者が生きており、その行為者がそうした機会を活用する能力を有している場合には、彼がその機会を活用しないことは邪悪[すなわち悪徳的 (vicious)]であり、それゆえ有責である(フィッツパトリックはポッターがここで言われる能力を有していた

と考えるが、その根拠は、ポッターが道徳的でない文脈においては「真正な批判的反省」を行なうことができる、という事実である。(Levy 2011: 125-126, 丸括弧内補足は原著者による)

要するに、たとえいかなる無知化行為が存在しない文脈でも、何らかの無知にもとづく行為が、環境が与える機会や行為者の能力というファクターを根拠として有責と見なされることがある、ということだ(ちなみに引用における悪徳性への言及は議論に効いていない)。そして、環境が与える無知改善機会の存在や自己改善能力の行為者による所有は行為者が当該無知を払拭できたという合理的期待を与えるので、フィッツパトリックにおいては「ポッターは彼の無知を回避あるいは払拭するための何かを行なうことが合理的に期待されえた」と言われるのである(Levy 2011: 126)——とレヴィは批判対象の立場をまとめる(そしてこれはまとめ方として可能なものと言える)。

先にも述べたように、レヴィはこの立場に反対する。彼は、「合理的期待」なるものが有責性の根拠たりうる可能性を認めつつも(この点ではフィッツパトリックに必ずしも反対しない)、次の反論を提示する。すなわち、ポッター氏が問題の無知を回避あるいは払拭するために行なうことを合理的に期待できたような行為は、ひとつも存在しない、と(Levy 2011: 125)。この考えはフィッツパトリックの議論と真っ向から対立する側面をもつのだが、レヴィはポイントを「合理性」という語の意味という観点で説明する。曰く、

ここで私が焦点を合わせたい合理性の意味は、徹頭徹尾、内在主義的なものである。この意味を採れば、行為者が合理的に行ないうるのは、彼女が自らの行為の理由と見なすことの関数である。もちろん「理由」や「合理性」などには外在主義的な意味もあり、この意味を採れば、行為者が自らの行為の理由と見なす事柄は、《何が真か》および《何が善か》の関数であることになる。だが私は、これは目下の問題に関わる意味ではない、と主張する。(Levy 2011: 127)

レヴィによれば、有責性を考察する文脈では「合理性」を内在主義的な意味で理解せねばならず、そしてこの概念をこの仕方で理解するときには《ポッター氏は彼の無知を払拭することが合理的に期待された》とは言えなくなる。かくしてポッター氏(および彼に類するもの)を有責と見なすフィッツパトリックの議論は成り立たない。

レヴィの主張の要点は以下のように理解できる。たしかに「客観的には」ポッター氏は自分の規範的無知を払拭するための機会および能力を有していた。しかしながら、ポッター氏にとって《それをすべきだ》と「主観的に」思われた過去の選択肢はすべて、問題の無知を維持する道であった。それゆえポッター氏にとって当該無知を払拭する可能性は「主観的には」開かれていなかった。この意味で《ポッター氏は自らの無知を払拭するために何かをすることができた》と合理的に期待することはできない。——レヴィは「内在主義／外在主義」というテクニカル・タームを用いているが、要点を掴む際には必ずしもこうしたぎこちない表現に拘る必要はない。

とはいえレヴィが答えねばならない問いがある。なぜ有責性を問題にする文脈では「合理性」を内在主義的な意味で理解せねばならないのだろうか。この点についてレヴィ曰く、

内在主義的な理由と外在主義的なそれが一致しないケースを考察しよう。すなわち、私にとって為すべき理由が外在主義的な意味で最も多い事柄が、それを為すべき理由があると私自身が思っている事柄と一致しない、というケースである。こうしたケースにおいては、もし外在主義的な意味で為すべき理由のある事柄を私が為すならば、それは理由の考量あるいはその他の推論手続きの結果ではない。むしろ、私がそれを為すのはたまたまだ、ということである[……。] (Levy 2011: 128)

敷衍して説明しよう。実に、自分にとって《それこそが為すべき事柄だ》と思われるような事柄を為す、というのがいわば「自己によるコントロールの伴う行為」の唯一のやり方かもしれない。とはいえ、もしそうであるならば、引用のようなケースにおいて「外在主義的な意味で為すべき理由のある事柄」を為す際には、行為者は自分にとって《それこそが為すべき事柄だ》と思われるような事柄を行なえないだろうから、その行為は「自己によるコントロール」を欠くと言わねばならない。そして、もし「運 (luck)」という語で自己によるコントロールの不在を指すとすれば(レヴィはこの言葉づかいを採用するが)、外在主義的な意味で為すべき理由のある事柄を為すことは「運のおかげ」であらざるをえない。実際、《それこそが為すべき事柄だ》という手引きなしに何かを為すとすれば、《自分が本当に為すべきことを為しているのか》は運に委ねられざるをえないだろう。この意味で——レヴィの結論だが——外在主義的な意味の「合理的期待」を有責性の根拠とすることはできない。

以上がフィッツパトリックに対するレヴィの批判であり、要点はいまや明らかであると思う。ポイントは、行為者本人にとって〈為すべき〉と思われる事柄についてしか、彼あるいは彼女がそれを為すことを合理的に期待できない、ということである。かくして、或る規範に関する無知を被るポッター氏にとっては、その無知を払拭するための諸行為が〈為すべきもの〉と思われないので、彼がそれを為すことは合理的に期待できない。以上より、「合理的期待」という概念にもとづいて《規範的無知にもとづく行為は有責でありうる》とすることを示そうとするフィッツパトリックの議論は成り立たない、と結論されるのである。

本節を閉じるにあたり、レヴィとローゼンの立場の違いを指摘しておきたい。ローゼンは立ち入った考察なしにただ〈A は行なわれるべきでない〉と知りつつ A を行なうことを「アクラシア」と呼んだのだが、レヴィはアクラシアの本質論に踏み込む (Levy 2011: ch.6)。その結果、ローゼンにおいては《アクラシア的行為は有責な行為でありうる》という風に素朴に考えられていたのに対し、レヴィは「アクラシア的行為は、範例的に自由な行為であるどころではなく、むしろ運次第の行為である」と主張する (Levy 2011: 153)。レヴィは「運」なるものの存在を無責性の根拠と見なすので、彼にとってアクラシアは有責な行為でありえない。このように「アクラシア」の理解がふたりの間で異なっている。

《アクラシアとは何か》というのは本サーヴェイの考察の射程を超えた問題である。以下、本稿の議論を関連する限りでレヴィの「アクラシア」理解に触れることにする。

ローゼンが《有責性は何らかのアクラシアの存在を前提する》と指摘したとき、アクラシア的な行為が自由であり有責でありうることは必ずしも疑われなかった。そして——第1節で見た点だが——彼はこの指摘と《私たちはアクラシアの存否を確言できない》という事実認識を合流させて道徳的責任の懐疑主義へ進

んだ。レヴィは、ローゼンの指摘を《無知にもとづく行為が有責であるためには問題の無知が由来するアクラシアが有責でなければならない》と主張するものと解釈し(これは可能な解釈である)、そのうえで「アクラシアでさえ自由でない」ことを示そうとする。これは、彼曰く、「懐疑主義により強い根拠を与える」という企てである(Levy 2011: 135)。レヴィにおいては(状況に関するものであれ規範にかんするものであれ)無知にもとづく行為が有責である可能性はない。ちなみに、そもそも私たちは何事についても有責ではありえない、ということを示すことが彼の著書『ハード・ラック』の究極的目標である。

レヴィが《アクラシアは自由で有責な行為でありえない》と考えるのは、彼がアクラシアを「実践合理性の欠如」の一種と捉えるからである(Levy 2011: 128)。そしてこの判断は「SJEA (Sincere Judgment Entails Action)」と呼ばれる次の原理と関連する。

もし A をするのが最良だと行為者が本気で信じており、同時に自分が A を行ないうると信じているならば、その行為者は A を為す。(Levy 2011: 135)

この原理を前提するならば、例えば——レヴィはこの問題を複数の角度から論じるが、ひとつには——アクラシア的行為は次のような仕方で分析されうるかもしれない。すなわち、行為者は明示的信念のレベルでは《自分が或る仕方で振る舞うのが最良だ》と考えながらも、その行為者はより深い「無意識的な」レベルでは《別様に振る舞うべきだ》と信じていた、などである。とはいえこのような分析を採用するときには、たしかにアクラシアのパラドクシカルな面は解消されるかもしれないが、「いかにしてアクラシアが自由でありうるか」の説明がまったく得られない(Levy 2011: 138)。むしろ、アクラシアにおいては無意識の支配が生じていることになり、それ自体に有責性を認めることは却って困難になる。

本稿はこれ以上この点に深入りしないが、《はたしてアクラシアは自由でありうるのか》はローゼンの論証を考察する際に必ずや問われうる事柄であり、これまたパズル的な側面をもつ。そしてこれは、日本では例えば浅野光紀がその著書で取り上げている問題でもある(浅野 2012: ch.6)。レヴィは「アクラシア的行為は自由な行為であるというドグマは、ドグマにすぎない」と主張するが(Levy 2011: 154)、そうなのだろうか。この点をはっきりさせるには——言うまでもないことだが——「アクラシア」という概念それ自体の踏み込んだ探究が必要となる。

4 ハーマンの「事象的」非難

ローゼンとフィッツパトリックとレヴィが討議している事柄のひとつは、そして彼らの中心的な論点のひとつは、(状況に関する無知はさておき)規範的無知にもとづく行為が有責であるのはどのような場合か、である。それぞれの答えを粗っぽくまとめると、ローゼンはその無知が〈関連する知識のもとで自らが選んだ無知〉である場合だけだと主張し、フィッツパトリックはそれが〈払拭することが合理的に期待されえた無知〉である場合だと言い、レヴィは——結果としては——《いかなる場合も有責でありえない》と指摘する。同じ論点に対してその他の考えを提示するのがエリザベス・ハーマンである(Harman 2011)。

はじめにハーマンの考えが如実に表れている文章を引用しよう。彼女曰く、

ローゼンと私は《或る行為者の認識的状态の中で、彼女の為した行為に対する非難可能性の根拠たりうるものは何か》という問いに関して立場を異にする。ローゼンの考えでは、或る行為者が誰か他のひとを奴隷にするとき、もし彼が《ひとを奴隷にすることは間違っている》と知らなければ、彼の行為に対する非難可能性の根拠は彼の認識的状态のうちにはまったく存在しない。私は同意しない。私の考えでは、自分が他のひとを奴隷にしていると知りながらそれを行なうことは、それ自体で非難可能な事柄である。奴隷所有者の認識的な特質のうちで、彼を非難可能な者とするところの特質は、《自分はひとを奴隷にしている》という彼の知識である。(Harman 2011:465)

押さえるべきは、《奴隷化は不正だ》という正しい(とハーマンが見なす)道徳的判断に関わる規範について、ローゼンは《その規範を知らないことは免責要件でありうる》と考えているのに対し、ハーマンはそうではないと考える、という点だ。そしてハーマンがこのような考える根拠は、引用においては「自分が他のひとを奴隷にしていると知りながらそれを行なうことは、それ自体で (itself) 非難可能な事柄 (blameworthy) だ」という点である。

ローゼンから出発し、フィッツパトリック、レヴィを経て、そして(次節で取り上げる)タルバートへ進んでいく本稿においてハーマンは或る意味で異色な位置を占める。その理由は、後で見るように、おそらく通常「有責だ」と考えられないひとびとが彼女の立場では有責と見なされるからである。この意味で、彼女の立場は道徳的責任の懐疑主義と逆のベクトルをもつ。要するにハーマンは通常よりもある意味で「弱い」と言える有責性の基準を採用することでもってローゼン流の懐疑主義に対抗するわけである。以下、彼女の見解の要点を掴むことを目指しつつ、彼女の議論の重要な箇所を確認していきたい。

ちなみに訳語の注意だが、ここでは簡潔さのためハーマンの用いる “blameworthiness” を「非難可能性」と訳すことにする。ただしその意味は(非難に値すること)である。そして——重要な点だが——ハーマンはこの語を「有責」と置換可能な仕方で用いるのだが、意味内容については(後で確認するように)ひとつの「ひねり」が加えられる。

では議論を見ていこう。便宜的に六つのステップに分けて確認する。

第一にハーマンは、ローゼンの提示した論証がいくつかの有効な批判を被りうることを認めるのであるが、たとえそれが既存の反論に対して少なからぬ譲歩を行なったとしても依然として問題的な懐疑主義を導出する、と指摘する(実にハーマンの議論の方向性あるいは戦略は、ローゼンの立場をオリジナルのものよりも受け入れられやすい形に翻案したうえで、それを棄却して自らの立場を際立たせるというものである)。すなわちハーマンによれば、既存の反論に譲歩したローゼンの可能な立場のひとつ^{*3}(以下これ

^{*3} 本文の後の箇所で指摘されるように、もともとローゼンの立場は《アクラシア無しには有責性無し》という立場をとっていたが、ハーマンの扱おうとする「ローゼンの」立場は《アクラシアが無くても有責性は成立しうる》と主張する。言ってみれば、後者の方が有責性の条件の厳しさを緩和しているのであるが、「譲歩版」という語が用いられる理由はこの点にある。

を「譲歩版ローゼン」と呼ぶ)は、誤った信念のために不正なことを行なった行為者に関する免責の条件の一部として

行為者の誤った信念は、信念のマネジメントのミスによるのではない(Harman 2011: 455)

というテーゼを主張するのだが、このいわば「無害」に見える免責条件がなおも或る種の懐疑主義を導出しうるのである。

第二にいま述べたテーゼの内容の説明である。問題のテーゼにおける「マネジメントのミス(mismanagement)」というキーワードは比較的限定された意味で使用されており、この語は(文脈的には)もっぱらマネジメントの不行き届きを指す。とりわけハーマンがこの語を次のような意味で用いている点はしっかりと押さえねばならない。すなわち、信念のマネジメントをきちんと行なわなかったために義務に関する誤った信念を抱いたひとがいるとしよう——そのひとが関連する不正を行なったときには、それは自業自得であり有責である、と。例えばフィッツパトリックが論じるポッター氏も自らの信念のマネジメントのミスを帰せられる人物のひとりである(Harman 2011: 452)。それゆえ、目下のテーゼを認めれば、フィッツパトリックの取り上げるポッター氏は彼の不正に関して責められうるのである。

要点を別の角度から敷衍しよう。第一に思い出すべきは、ローゼンの元来の立場においては、ポッター氏のようなビジネスマンはその行為に関して無責と見なされていたという点である(もともとローゼンは、有責性の前提に、アクラシアの存在という極めて強い条件を置いていた)。これに対してハーマンが検討しようとする「ローゼンの」立場は、すなわちたった今「譲歩版ローゼン」と呼ぶことにした立場は、ポッター氏を有責と見なしうる。さてこうなると次のように推察されるかもしれない。上記のテーゼを主張する譲歩版ローゼンには、もはや懐疑主義の問題は生じない、と。だがハーマンによれば「なおも問題あり」なのである。

第三に、《マネジメントのミスの存否の基準は何か》という自然な問いについてであるが、読者をいささか困らせることに、ハーマンは「マネジメントのミス」の基準を明示的に述べない。とはいえこの欠陥は彼女の論旨の理解にとって致命的でない。むしろ重要なのはハーマンが次のように考えている点である。

私が今から紹介するタイプの現実のケースの多くにおいて、通常のひとは、自分の信念のマネジメントのミスを行なうことなしに、間違った道徳的見解を得るにいたっている。(Harman 2011: 456)

ハーマンの挙げる現実的事例(すぐ後で紹介する)を見れば彼女の主張のポイントは理解することが可能であり、そして——引用文で言われるように——そうしたケースには問題の「マネジメントのミス」が見出されないの、この場合、もし《問題の偽の道徳的信念が、行為者による信念の誤ったマネジメントに由来しないこと》が免責の条件の一部であるならば、(他の条件も充たされるときには)引用の「通常のひと」は、総じて、自らの誤った規範的信念にもとづく不正行為に関して無責であることになってしまう。ここからハーマンは、すぐ後で確認するように、信念のマネジメントのミスの不在を免責の条件の一部とする譲歩

版ローゼンの立場もまた「反直感的」結論を有すると指摘するのである。

では、第四のステップとして、問題の「信念のマネジメントのミス」が不在である現実のケースを具体的に確認しよう。ハーマンは例えば次を挙げる。

ケースのひとつは、ビジネスに関する倫理について真剣に考えた結果として、実際には「とがめるべき無慈悲な」実践であるところのものを「許容される積極的な」実践と考えるに至ったビジネスマンの事例である。このビジネスマンは、自分のやり方を非難することがいるという事実には鬱陶しさを感じていた。彼は自分のやり方によって被害を被ったひとがそのやり方を無慈悲と言うことには驚かなかったのだが、自分の弟がそう言うことは鬱陶しかった。彼は結局この件に関して弟およびその他のひとと議論し、次の見解に至った。それは、会社が利益を最大にするように動く方が経済全体にとってより良い、という見解であり、経済の発展に犠牲はつきものだ、という見解である。このビジネスマンは、株主にとって最も利益になることを追求することによって自分が経済において価値のある役割を担うことになる、と信じている。これは偉大な見解だというわけではなく、むしろビジネス実践における道徳について真剣に考えるひとが至りうるような見解である。実際に、現実のビジネスピープルの多くはビジネス実践における道徳について考え、自分の意見を自分でしっかりマネジメントしたうえで、自らの行動を正当化するような間違った信念を得るに至るのである。(Harman 2011: 456-457)

ポッター氏とここで言及されるビジネスマンの違いは後者が倫理について真剣に考えた過去をもつという点である。ポッター氏は「冷血資本家倶楽部」に入り浸って自らの信念をきちんとマネジメントしてこなかったが、引用のビジネスマンは批判者と対話したりして自己の信念を自分でマネジメントしている。ここに至るとハーマンの言いたいことは明確になる。すなわち、世の中には真面目に考えてきた結果として間違った道徳的信念を得ているひとがいるが、そうしたひとが問題の信念に基づいて正しくないことを行なうときに、譲歩版ローゼンの立場ではそうしたひとを非難する基盤が見出せない、ということである。

こうしたビジネスマン以外にも、信念のマネジメントのミス無しに誤った道徳的信念を得ているひとは多い、とハーマンは指摘する。例えば、文化的に「許容」された「不正な」行動に関する人間の責任の有無を論じながら極端な相対主義を退けようとするムーディ-アダムズの論考 (Moody-Adams 1994) の議論を踏まえて、ハーマンは次のようなケースを取り上げる。すなわち 1950 年代のアメリカの父親は、息子であれば大学へ行かせるように努めたが、娘であればそうしなかった(すなわち彼らは子どもの養育に関して性差別的であった)という事例、あるいは古代のヒッタイト人は奴隷所有者であったという事例である (Harman 2011: 457)。ハーマンは、もちろんこうしたケースにおいてすべての行為者が道徳について真面目に考えた結果として《性差別は許容される》や《奴隷化は不正でない》と考えるに至ったわけではないと認めるが、そうした文化においても信念のマネジメントのミスなしに自らの「不道徳な」伝統や制度を正当化する信念を得るに至ったひとは存在しうると考える (Harman 2011: 456)。そして、譲歩版ローゼンの立場はこうしたひとを非難する基盤をもたない、と指摘する。それゆえこの立場は、有責と見なされるべき(とハーマンが考える)多くのひとについて、《そうしたひとは有責だと言えない》という「懐疑主義的」結論を導

き出してしまふ。

ハーマンは、真面目にものを考えた結果として奴隷制を肯定する古代ヒッタイト人を「非難可能に見える通常のケースの多く」に含めるが (Harman 2011: 456)、この点はコメントが必要であろう。実際のところは、〈過去の批判〉という実践は複雑な側面をもち、古代ヒッタイト人を奴隷制のために非難しようとするひとはそれほど多くないと思われる。この点を踏まえれば、ハーマンの関連する判断は読者に「素朴すぎる」という印象を与えるかもしれず、ともすれば或る意味で「非常識だ」と感じさせるかもしれない。とはいえ——後で強調したいことだが——ハーマンの議論からは重要な示唆を取り出すことが可能なのである。

さて、議論の第五段階だが、ハーマンの採用する「非難可能性」論を確認しよう。譲歩版ローゼンの立場では、信念のマネジメントのミスが中心的な根拠となって或る行為者が免責されることがあった。ハーマンはこれに反対する(ここからが彼女の積極的主張である)。曰く、

私が提案する見解においては、ひとが自分の意見のマネジメントを自分でしっかり行なわなかった場合であっても、すなわちひとが認識の手続きにおいて拙く行為しなかった場合であっても、そのひとは偽の道徳的信念を得たことに関して非難可能でありうる。実に、そうしたひとは、自らの信念のマネジメントに適用される道徳的規範を破っているのではなく、むしろ信念それ自体に適用される道徳的規範を破っているのである。(Harman 2011: 459)

ハーマンの提示する立場はある意味で「純粹に義務論的」である。彼女は端的に「私たちは、私たちの行為に関連する道徳的真理を信じる道徳的な義務をもつ (morally obligated)」と言う (Harman 2011: 459)。そして、先のビジネスマン、真面目に考えたうえで性差別を肯定する 1950 年代の父親、真面目に考えたうえで奴隷制を肯定する古代ヒッタイト人——こうしたひとはかかる義務に違反するために非難可能なのである。

第六に——最後のステップだが——ここで言われる「義務」や「非難可能性」の意味に関するハーマン自身の説明である。彼女は以下のように言う。

ある行為が非難可能であるのは次の場合である。すなわち、《何が道徳的に重要か》に関して行為者が不適切な仕方配慮したこと、その行為が生じている、という場合である。そして、ここで問題になっていることは、道徳に関してどのような言表的配慮 (*de dicto caring*) を行なっているかではなく、むしろ実際に道徳的に重要な事柄を事象的に配慮している (*de re caring*) か否かである。(Harman 2011: 460)

敷衍すれば、「実際に道徳的に重要な事柄」をひとは配慮する義務をもっており、それができていないために間違ったことを行なったひとは正当に非難されうる、ということである。ハーマンは、「非難可能性」のこうした理解にもとづき、譲歩版ローゼンの立場が引き起こしうる懐疑主義を阻止しようとする。

以上がハーマンの議論であるのだが、読者は彼女がいわば素朴な道徳的实在論を前提しているように

感じ、《彼女はそもそも自分の議論の前提を踏み込んで考察すべきだったのではないか》と疑念を抱くかもしれない。とはいえ、彼女が道徳的实在論を採っているか否かはさておき、ハーマンの議論は重要な示唆を含む(と本サーヴェイは主張したい)。そしてそうした示唆的な点は、道徳的实在論などの「形而上学」とは独立に掴むことが可能なのである。本節の最後にこの点を指摘したい。

ハーマンの議論が私たちをして注目せしめるのはいわば非難の「外的」特性である。「自己非難(self-blame)」という興味深いケースは措くとして、一般に、非難する側は非難される側に対して「外の」視点をとる(このことは自己非難に関しても成立しているかもしれない)。言い換えれば、非難する側が、自らの道徳的信念が認める規範に反して行為したひとを、自らの道徳的信念にもとづいて非難する、というのが「非難」という事象において生じざるをえないことである。さて、私たちの道徳的世界観においては、性差別や奴隷化は実際に不正な事柄である。そしてそうした世界観においては《性差別は許容される》や《奴隷化は悪ではない》と信じることも、それ自体で、一定の道徳的規範に反する事柄である。実際に——この点は実際にそうだと言えると思われるが——私たちは「性差別は場合によっては許容される」や「奴隷化が悪でない状況がある」などと非難されずに主張しうる世界には生きていない。私たちは、こうした世界から、すなわち 1950 年代のアメリカの父親や古代ヒッタイト人の「外の」視点から彼らを眺め、そのようにして彼ら／彼女らの行為のうちに不正を見出す。このような意味で非難は「事象的に(*de re*)」行なうことが可能なのである。

ハーマンの議論は以上の示唆を含むのだが、この示唆はただちにさらなる問題を引き起こす。この意味でハーマンの指摘は「出発点的な」ものだと言うべきかもしれない。例えばシャーは次のように言う。

行為者の視点と、彼の行為を外から眺めるひとの視点とは、次の意味で両立不可能である。それは、誰も両方を同時にとることができない、という意味である。とはいえふたつの視点は、次のようなより強い意味で両立不可能であるわけではない。それは、一方の視点をとることによって、私たちはもう片方の視点からの見えを考慮に入れられなくなる、という意味である。後者の意味ではふたつの視点は両立可能であるので、《行為者の責任を評価する際に私たちは外的な一歩退いた視点をとらざるをえない》という事実は、《行為者の内的で参与的な視点において物事がどう見えたかだけで、私たちの責任評価が決定されることはありえない》ということをも[必ずしも]示さない。(Sher 2009: 11 四角括弧内は引用者が文脈を考慮して補足した)

ここでシャーが強調するように、「参与的視点」と「一歩退いた視点」の関係はそれほど単純ではなく、むしろ踏み込んだ考察なしにその関係性は解きほぐせないだろう。例えば私自身もまた(おそらく多くのひとと同様に)古代のヒッタイト人を奴隷制の採用のために非難することには不条理なところがあると感じているのだが、この感覚の根拠をハーマンの見解は説明してくれない。有責性と文化的偏見をめぐる問題はなおも存在するのである。——とはいえハーマンの議論は非難の「外的」特性をビビットに指摘する効果を持ち、踏み込みの不足を補うような価値があるとも言えよう。

現時点から振り返って言えることだが、レヴィの立場とハーマンのそれを対比することはそれぞれの長

所と短所の理解を深めるのに役立つ。実に、レヴィが徹底的に「内在的」であったのに対して、ハーマンは「外在的な」視点に寄っている。その結果、前者は《誰も有責でない》と結論し、後者は《古代のヒッタイト人も奴隷制の採用に関して責められうる》と主張する。いずれの立場も——立場それ自体は示唆的だが——「極端だ」と言わざるをえないような帰結や含意をもつ。さてこうなると、私たちの通常の実践の即すような立場の彫琢が望まれるかもしれないのだが、次に見る(そして本サーヴェイにおいては最後に見る)タルバートの立場は、こうした「通常の実践」への眼差しを伴うものである。

5 タルバートの〈行為に表現される判断〉

マッシュー・タルバートは近年の論考において、フィッツパトリックとレヴィの議論を批判的に検討しながら、独自の着想にもとづきローゼンの懐疑主義を退ける(Talbert 2013)。この際にタルバートは、私たちの実践における非難の役割の再考を通じて、懐疑主義を回避しうるような非難の捉え方を提示する。彼の議論の鍵概念は〈行為に表現される判断〉である。以下、議論の確認である。

第一にタルバートはローゼンの懐疑主義をブロックする際の自らの方針を次のように表現する。

[...]もし私たちが懐疑主義的な結論を避けたいのであれば、私たちは《無知にもとづいて不正を行なう者が非難可能であるのは、そうしたひとが自らの無知に関して有責である場合だけだ》という正しように思われる前提を棄却せねばならない。(Talbert 2013: 226)

言い換えれば、有責でない無知にもとづく不正が有責でありうる、ということだ。タルバートは、引用の「正しように思われる前提」がローゼン、フィッツパトリック、レヴィの三者に共有されていると指摘し(Talbert 2013: 232)、この点こそが問題だとする。ちなみに、引用の文章で「非難可能(blameworthy)」と「有責(culpable)」の二表現が用いられているのはたんに文体的装飾であり、タルバートはこの二語を置換可能な仕方で用いている。

第二に、タルバートはフィッツパトリックの立場を棄却するのだが、彼はその際レヴィと同じ路線をとる。すでに何度も見たがフィッツパトリックは、例えばポッター氏について、《彼は規範的無知を払拭するための何かを行なうことが合理的に期待されえた》という判定にもとづき《彼はその無知に関して有責だ》と主張する。これに対してタルバートは「はたしてポッターは、自発的意志においては(voluntarily)、何を行なうことになるか」と問い、次のように言う。

もしフィッツパトリックが言及するような悪徳すべてからポッターが悪影響を受けているならば、自分に活用可能な道徳的改善の機会を探すためにポッターが多くのことを知ろうとすることはありそうにない。それゆえ彼がそのように為すと期待することは合理的でないだろう。(Talbert 2013: 230)

あるいは——レヴィの主張として述べるのだが——タルバートは「ポッターが自分の悪徳を改善することが

合理的に期待されえないのは、ポッターにとってそうすることが主観的には合理的だと思われないからである」とも言う(Talbert 2013: 230)。要するに、〈合理的に期待されうること〉を主観的な観点から理解すれば、ポッター氏が自らの無知を払拭することは合理的に期待されえない、ということである。

他方でタルバートはレヴィの立場も退けるのだが、批判の全体的な姿勢は次である。

私の考えでは、レヴィの採用するようなアプローチは非難される行為者の視点に、すなわち《行為者にとって何が理由に数え入れられるか》や《彼に関して何を期待されうるか》に重きを置き過ぎている。(Talbert 2013: 239)

前節でハーマンの議論を見た私たちはこの文章から、レヴィとタルバートでは後者の方がハーマン的な「外的な」視点を積極的に導入しようとする、という傾向を読み取るであろう。すると気になるのが「外的な」視点の導入の仕方である。

タルバートはレヴィと袂を分かちに際して「非難」なるものの役割を再検討する。そして——ここが決定的な着想のひとつなのだが——「非難可能性」を「自然である(natural)」や「適切である(appropriate)」という観点から規定する。タルバートは、議論の第三のステップとして、彼の見方を説明するための以下の具体例をあげる^{*4}。

[...]ジョージ・ベイリーのおじであるビリーが置き忘れた 8000 ドルをポッター氏は返そうとしない。ポッターはそのお金を隠し持ち、《これによってベイリー建築貸付組合は差し押さえられ、そしてジョージ・ベイリーは銀行取引詐欺で告発され、ベドフォード・フォールズの街は経済的搾取のためのちょうどよい場所になるだろう》と信じている(そしてそう望んでいる)。[...]ジョージ・ベイリーがポッターに対して怒るとすれば、この怒りは次の事実によって生じているはずだ。すなわち、ポッターは自ら望んでジョージに悪い結果が起こるよう行動しており、ポッターがそのように行動する理由はジョージを苦しめたいという欲求およびジョージの不幸から経済的利益を得たいという欲求だ、という事実である。ポッターの行動のこうした側面ゆえに、ジョージの怒りは自然なものであり、適切なものでもある。(Talbert 2013: 232)

ポッター氏は私的な欲求のためにジョージに対して悪意ある行為をおこなう。こうなると——タルバートが指摘することだが——ジョージが「怒りのような非難的態度(blaming attitudes like resentment)」をポッター氏に差し向けることは自然であり適切だと言える(Talbert 2013: 232)。この点は、ポッター氏の行動の原因である規範的無知がどこに由来するかにかかわらず、そうなのである。

押さえるべき点は次である。それはすなわち、タルバートは《ポッター氏は彼の規範的無知を払拭することが合理的に期待されえない》と認める(ここはレヴィと同意見)にもかかわらず《ジョージがポッター氏を非難することは自然であり適切だ》と考える、という点だ。そして後者の考えにもとづいてタルバートは、レ

^{*4} これも《素晴らしき哉、人生！》から組み立てられた例である。

ヴィが《ジョージの非難は正当化されない》と考えるのに対して自分はそうは考えない、と主張する。とはいえポッター氏に対するジョージの非難が自然であり適切だと言われる根拠は何であろうか。

第四に、この問いに対する答えとしてタルバートは「ジョージに向けられたポッターによる蔑視的な判断と態度の表現」(Talbert 2013: 233)に注目する。タルバート曰く、

例えば、もしポッターが自分本位な理由で考量のうえでジョージを害するのであれば、この行動は次のようなインプリシットな判断を表現している。それは、ポッターが自分の目的を遂げるかどうかという問題と比べればジョージの幸せなど重要でない、という判断である。(Talbert 2013: 233)

タルバートの考えでは、ポッター氏の行動がこのような意味合い——すなわちジョージを低く見ているという意味合い——をもつ以上、ジョージがポッター氏をその行動に関して非難することは当然である。そしてこの「当然さ」は、ポッター氏の行動が(彼の払拭できない)何らかの規範的無知に由来するとしても、揺らぐことはないのである。

タルバートはここで「非難」という現象を人間のコミュニケーションの次元で理解している、と言える^{*5}。彼の考えでは、非難はひとの行動に対する応答のひとつであり、それは自分に対する蔑視が表現された行動に対して「自然に」生じる応答である。そして《蔑視に対して発現した》という事実が非難的応答を「適切なもの」とするのである。

第五に、タルバートは以上を一般化する。曰く、

たとえ不正行為者が《自分の行動は不正だ》という事実を知らないとしても、そしてたとえこの無知が彼女自身のせいでないとしても、彼女の行為は《或るひとびとは考慮に値しない》、《彼女らの利益は問題でない》、《彼女らの反論は無視してよい》などの蔑視的な判断を表現することがありうる。もしあるひとがこうした判断によって動かされた不正行為者による危害を被るならば、道徳的非難に含まれる態度や応答は当然(reasonable)である。そしてこれは問題の不正行為者が自分の行動の道徳的なステータスをどのように考えているかには関わらない。(Talbert 2013: 234)

要するに、行為の非難可能性は、〈問題の行為に対する行為者のコントロールの有無〉の関数ではなく、〈問題の行動に表現された意味合い〉の関数なのだ、ということである。この考えでもって——予告したことだが——タルバートは《無知にもとづいて不正を行なう者が非難可能であるのは、そうしたひとが自らの無知に関して有責である場合だけだ》という正しように思われる前提を棄却する。当人のコントロールを超えた無知に由来する行為であれ、この行為が例えば或るひとに対する軽視を表現していれば、当該行為者に対するそのひとの非難は〈当然さ〉というバックアップを得る。そうした非難は必ずしも正当化されないわ

^{*5} これは〈責任〉に関わる私たちの実践をいわゆる「反応的態度」という人間的コミュニケーションと連続的な次元で理解しようとする Strawson 1962 の議論と同じ路線と見ることもでき、この意味でタルバートの立場を「ストローソンの」と形容することも可能であろう。

けではない、ということである。

ローゼンやレヴィなどの懐疑主義者とタルバートの根本的な違いはどこにあるだろうか。ひとつの説明は次。すなわち、懐疑主義者は《行為者がそれを選んだのか》を非難可能性の本質的な基準とするが、タルバートは《行為者の行為の意味は何か》こそが非難可能性を左右すると考える、と。——このようにまとめると、ここでも《どちらの見方が正しいのか》という疑問が生じてくるかもしれないが、とりあえず対立状況を一歩退いて眺めて状況の「客観的な」記述を与えるよう努めたい(そして「正しさ」に関する注意は本サーヴェイの締めくくりの箇所で触れたい)。

必ずや押さえるべき点は、そもそもローゼンやタルバートらの語っている「有責性」の意味は互いに異なっている、ということである。例えば、一方でポッター氏は自らの間違っただけの行為に関して(それを根本的に選んだ)という意味では「有責」ではないが、他方でポッター氏の蔑視的な態度に対してジョージが非難でもって応答することは当然だという意味においてはポッター氏の行為は非難に値する(この意味で「有責」だ)と言える。このように、本稿に登場する哲学者たちの間の討議においては、「有責性」の意味それ自体が俎上に置かれているのである。

最後に、第六のステップとして、タルバートが自分の立場とレヴィのそれがどう異なっていると考えているのかを確認する。レヴィが行為者の主観的視点に重きを置き過ぎていると批判するタルバートは、次のような議論を展開する。

[...]ポッターは、ジョージに対する彼の扱いを完全に適切なものと考え、そうした扱いを止める理由はないと考えている。このことは、ポッターは彼の行為をおこなわないことの内的な理由をまったくもたない、ということの意味しうる。とはいえ、これが事実か否かに関わらず、次の点が成り立つことには変わりがない。それは、ジョージが被害をうけるだろうという見込みを、ポッターは問題の行為をおこなわないこととの理由と見なしていない、という点である。このようにしてポッターの行為は《ジョージの幸せはとくに価値あるものではない》という攻撃的な判断を表現する。そして、たとえジョージが《ポッターは彼の行為をおこなわないこと(内的な)理由をもたない》という点を認めるとしても、ジョージに対してポッターの行為を問題なしと見なせと要求することは適切でない。なぜならそのように要求することはジョージに対して《彼の幸せは規範的に重要でない》ということ認めよと頼むことだからである。(Talbert 2013: 239)

要点は、ポッター氏に対するジョージの非難には(ここで記述されるような仕方をひとつのパターンとして)ジョージという非難する側の視点や価値判断が関わる、という点である。加えて引用において、ポッター氏の或る態度に対してジョージが或る態度を振り向ける、という態度のダイナミックなやり取りの中で「非難」なるものが行なわれている、という点も注目に値する。そこでは——ハーマンが考えたかもしれないように——非難する側の「外部の」視点が一方的な優位に立つ、というわけではない。むしろ視点の複雑な網目があるのである。

ちなみに、タルバートが実際に書く文章を素直に読むと、彼もハーマンのように「外部の」視点に重きを置き過ぎている向きがあることに気づかれる。実際、彼は例えば「ここで問題であるのは、ジョージに対す

るポッターの扱いを不当と見なす資格があるとジョージ自身が(そして私たちが)信じていることである」(Talbert 2013: 240)などと述べたりして、行為者(ここではポッター)の視点を考慮の外に置いてしまうことがある。とはいえ——本稿が強調したい点なのだが——タルバートの立場の本領は「非難」なるものを視点の複雑な網目のうちに置いたことにあるだろう。

6 小括——結語に代えて

本稿では、ローゼン、フィッツパトリック、レヴィ、ハーマン、タルバートの立場を見てきたが、どのひとも他のひとと異なる立場を提示している。このような異論が並立する状況を受けて自然と生じる問いは次である。はたして誰が正しいのであろうか。それともどのひとも間違っているのであろうか。

この問いはたしかに或の意味で「自然なもの」だと言えるのだが、とはいえそれに単純な答えを与えることはできない。なぜならひとつに——先ほど指摘したことであるが——そもそも「有責性」の意味が一樣でないからである。例えば、この語を或る種の意味で用いればローゼン流の懐疑主義が生じ、別種の意味で(例えばハーマンやタルバートの採用した種類の意味で)用いればそれは避けられる。こうなると、ここでの根本的な問題は《誰の語法が正しい意味を反映しているか》である、などと考えられるかもしれない。

第一に指摘すべきは、この最後の問いを論じるのは本稿の射程を超える、ということだ。というのも、この問いを考察する際には、「責任」や「有責性」という語の用いられ方のより広範な探究が必要となるからである。ところで——第二の指摘だが——そのようにして「責任」や「有責性」の語用の理解を深めていけば、結果として、本稿で見てきた論戦は《どの立場が正しいのか》を定めるのとは違った仕方で落ち着いていくのではないかと私自身は考えている。私がこのような展望をもつ理由は、ローゼンの論証に端を発する討議における「対立」の細部を追うと(本稿でも不十分ながらこのことが試みられたが)、この討議においては《誰の立場が正しいか》をめぐる争いに尽きない何かが行なわれている、ということに気づかれるからである。実際、本稿で紹介された五人の議論の要点を押さえただけでも、「知識」と「有責性」の関係がそれほど単純でなく、むしろ複数のアスペクトをもつ事象だという点に気づかれる。それゆえ、五人はいろいろな点で互いに意見を異にするが、性急に《誰が正しいのか》を求めるべきでない。むしろ、少なくともさしあたりは、それぞれの立場の長所と短所を見極めながら、いわば「複雑な事柄の過度な単純化を避けつつそのあり方の理解を深める」という姿勢で考察を進めることが望ましいだろう。

本稿を閉じるにあたり、今回のサーヴェイで取り上げられた内容の全体的な見取り図を筆者なりの仕方で提示しておきたい。さらなる考察の叩き台にして頂ければ本望である。

ローゼンの議論に端を発する討議の進展の軸は「内在主義 vs 外在主義」だ、というのが本サーヴェイの見方である。すなわち一方で「内在主義的な」立場は、《行為者になるべく多くのことを知っていること》を有責性の条件として要求する。実際、《知らないでやってしまったことを責めるのは理不尽だ》という理屈は自然なものである。だが他方で「外在主義的な」立場は、有責性のための知識条件のハードルを下げようとする。なぜなら、有責性の条件としてあまりに多くの知識を要求すれば、いわゆる「有限者」である私たちは誰ひとりとして有責だと見なされえなくなるからである。——こうしたふたつの逆向きのベクトルの

せめぎ合いが、ここまでの論戦を押し進めている。以上の点をより具体的に説明すれば以下である。

はじめにローゼンは《道徳的規範などを完全に知ったうえで最善の判断に背いて行為するときのみ有責だ》という見方から彼の懐疑主義を引き出したのだが、この見方は「内在主義的」であったと言えよう。そしてこれに対してフィッツパトリックは(本稿の解釈では)《行為者は、規範の完全な知識が得られていない場合にも、そうした知識を得ることにつながる行為を選ぶことができたのであれば、関連する不正に関して有責と見なされうる》と指摘した——これはローゼンに対する「外在主義的」反論だと言える。このように、「内在／外在」という表現は用いられないものの、すでにローゼンとフィッツパトリックの討議の段階でふたつのベクトルのせめぎ合いは生じているのである。

つづくレヴィとハーマンの段階においては、《内在主義か、外在主義か》という論点がいわば「剥き出し」になり、先鋭化した。すなわち、一方のレヴィは純粋に内在主義的な立場を採り、他方のハーマンは普通の感覚からすれば「やり過ぎ」と見なされうるほどに外在主義的な立場を採用する。たしかにこのように「内在か、外在か」という争点を先鋭化させることはポイントの明確化という果実を齎すと言える。とはいえ——本稿で実例を確認したが——そうした「純化された」観点において作り上げられる理論は却って「極端な」ものになりがちである。こうした局面を脱するためには、形式的に先鋭化された関心を、いま一度、人間の生の具体的な次元へ引き戻す必要がある。

まさしくタルバートの行なったことがこれだ、と言えるかもしれない。そして、事態をこのような仕方では捉えるとき、タルバートの立場を「超えて」さらに議論を深めるための展望も開けてくる。タルバートは、人間的コミュニケーションの次元に視点を置き移すと同時に、いわば「視点の複雑な網目」に注意を払った。だがそれにもかかわらず彼はどちらかと言えば「外在主義的な」理論を採用しているのである。とはいえ——本稿の問題提起のひとつだが——はたして、人間の生の具体的な次元を見据えつつ、同時にタルバートのものよりも「内在主義的な」理論を採ることは可能でないのか。すなわち、《知らないでやってしまったことを責めるのは理不尽だ》という原則を維持したうえで(実にタルバートはこの原理を重視しない)、ローゼン流あるいはレヴィ流の懐疑主義に陥らない「人間的な」立場もまた可能なのではないか。そして、こうした方向性の立場が可能であるならば、その場合、具体的にどのような理論が構築可能なのか。——こうした点は、今後考えるべき事柄のひとつだと言いたい。

本稿で取り上げたひとたちのやり取りを受け、アムステルダム自由大学で、2014年に「責任——認識的次元(I)」、翌年には「責任——認識的次元(II)」と題されたワークショップが開催され(オーガナイザーはヤン・ウィレム・ウィーランド)、さらにこの成果を踏まえて2017年にはアンソロジー『責任——認識的条件』が公刊された(Robichaud and Wieland 2017)。この本には、本書で取り上げたフィッツパトリック、レヴィ、ハーマン、タルバートが寄稿し(ローゼンは不参加)、加えてランドルフ・クラークという自由意志論の重鎮も参戦している。知識と有責性の関係の理解を深めたいと考える者は、こうした蓄積を踏まえながら、本稿で指摘されたさまざまな論点をさらに追究していく必要があるだろう。

参考文献

- [1] 浅野光紀 2012. 『非合理性の哲学——アクラシアと自己欺瞞』、新曜社。
- [2] FitzPatrick, William, 2008. “Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge.” *Ethics*, 118, 4: 589-613.
- [3] Haji, Ishtiyaque, 2002. *Deontic Morality and Control*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [4] Harman, Elizabeth, 2011. “Does Moral Ignorance Exculpate?” *Ratio (new series)*, 26: 443-468.
- [5] Levy, Neil, 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- [6] Moody-Adams, Michelle, 1994. “Culture, Responsibility, and Affected Ignorance,” *Ethics*, 104: 291-309.
- [7] Robichaud, Philip, and Jan Willem Wieland, 2017. *Responsibility: The Epistemic Condition*, Oxford: Oxford University Press.
- [8] Rosen, Gideon, 2004. “Skepticism about Moral Responsibility,” *Philosophical Perspectives*, 18: 295-313.
- [9] Sher, George, 2009. *Who Knew?* Oxford, New York: Oxford University Press.
- [10] Smith, Holly, 1983. “Culpable Ignorance,” *The Philosophical Review*, 92: 543-571.
- [11] Strawson, Peter, 1962. “Freedom and Resentment,” *Proceedings of the British Academy*, 48: 1-25, reprinted in Watson 2003: 72-93.
- [12] Talbert, Matthew, 2013. “Unwitting Wrongdoer and the Role of Moral Disagreement in Blame,” in David Shoemaker (ed.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 225-245.
- [13] Watson, Gary, 2003. *Free Will*, 2nd ed., Oxford, New York: Oxford University Press.
- [14] Zimmerman, Michael, 1987. “Luck and Moral Responsibility,” *Ethics*, 97: 374-386, reprinted in Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, 1993, Albany: State University of New York Press: 217-233.

著者情報

山口尚(京都大学非常勤講師, iamagtius[a]yahoo.co.jp)