

〈研究論文〉

「理性の事実」と「事行」の再構成について

——討議倫理におけるカントとフィヒテ、あるいはハーバーマスとアーペル——

三輪 秦之

はじめに

本稿の目的は、討議倫理において論じられるカントの「理性の事実」の再構成について、それがフィヒテの「事行」の解釈に至ることの理由と意義を検討することにある。

従来のカント研究において、「理性の事実」はその道徳論を理解する上での難問として残されており、多様な解釈がなされてきた。「理性の事実」に関する議論の概要は次の通りである。まず、『道徳形而上学の基礎づけ』において自由と道徳法則としての自律の原理とはそれぞれ「交換概念」(IV 450)とされるが、この自由と道徳法則について、同著では理論哲学によってその可能性が認められた自由の因果性が前提されることで、次に自由にその法則としての自律の原理が割り当てられる。それに対して『実践理性の批判』では、逆に(純粹実践理性の)「根本法則の意識」が「理性の事実」として宣言され(V 31)、それが自由の因果性の「実践的実在性」を示すための根拠とみなされることで、今度は自由の因果性が「保証」(V 49)される。以上のようにして言及される「理性の事実」は、カントの道徳論における自由と道徳法則の根拠づけのための理論的支柱であるといえるが、それにもかかわらずこの「理性の事実」がどのような事態を意味しうるのかを解釈するのは困難であり、それゆえ「理性の事実」による道徳の根拠づけの成否についても疑義が投げかけられてきた。そうした解釈が困難である理由はひとえに、「理性の事実」という表現における「事実(Faktum)」という語の意味や、実践理性の原則が「与えられたもの」(V 31)や「理性のアプリオリな所与(Data)」(B XXIX)であることの含意が判然としておらず、それをカント哲学全体からも整合的に説明するのが至難なことにある。

以上のような従来の傾向と同じく、比較的近年に提起されたハーバーマスやアーペルらによる討議倫理も、カント解釈の俎上でこの「理性の事実」に言及することがある。しかしながらそのアプローチが従来のものと異なる点は、討議倫理はこの「理性の事実」を考察するにあたって、『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性の批判』ないし他のカントの著作を用いた整合的な解釈を目指すというより、むしろ日常の言語使用という観点からそれを「再構成」することにある。

こうして見ると、従来のカント解釈と討議倫理との違いは、「理性の事実」をカントの著作からいわば内的に解釈するか、あるいはそれを言語使用という観点から外的に再構成するか、という点にある。そして討議倫理の中でもさらにハーバーマスとアーペルの立場を分ける点は、この「理性の事実」の再構成によって、果たして言語使用における「究極的根拠づけ」がなされるか否か、ということにある。すなわち「理性の事実」について、ハーバーマスはそれを「生活世界」の実践に基づくコミュニケーションの「不可避の先行仮定」として特定し、その「仮説的に提示される再構

成(hypothetisch angebotene Rekonstruktion)」¹を行うに留める(Habermas (1983), S.100)。それに対してアーペルは、「理性の事実」をコミュニケーション共同体においてある人が論証行為をする時点で「いつもすでに受け入れている」ような「根本規範」として、すなわち「コミュニケーション的共同体におけるアプリアリ」として「批判的に再構成すること(kritisch zu rekonstruieren)」を試みる(Apel (1973), S.417)。そしてアーペルは、「理性の事実」を論証行為におけるある種の「アプリアリな完了」として再構成する自らの方法は、フィヒテの「事行」概念にモデルをもつであり、かつフィヒテによる「事行」もそもそもは「知識学」のみならず「倫理学」の妥当性をも根拠づけていたとみなすのである。すなわち、「カントの「理性の事実」という教説はいまや「アプリアリな完了」という意味で再構成できる。…そして、その試みをはじめて企てたのはフィヒテであった。それは、倫理学の妥当性も「知識学」の妥当性もともに根拠づけるような「自我の事行」の追遂行において「理性の自己再構成」を試みるものであった」(ebd.)。

以上が管見の及ぶ限りでの討議倫理的なカント解釈とフィヒテ哲学との関係についての概要であるが、このようにしてみると疑問は数多く浮かぶ。終着点についてだけ述べるなら、問題としては、討議倫理による「理性の事実」の再構成は最終的にどれほどフィヒテ的「事行」に近づく(必要がある)のか、ということになるだろう。しかし、そもそもまず討議倫理が課題としている「再構成」とは、実際のところ何をどのようにして描き直す作業なのか。そしてその再構成されたものが「理性の事実」としての性格をもつとはどういうことなのか。そして最後に、なぜアーペルの立場によるとそうした再構成がフィヒテの「事行」の解釈に至るのか、なぜ「事行」という概念に言及することになるのか。

以下では、これらの疑問に答えることを目的として、討議倫理におけるカントとフィヒテの解釈について一考を加えたい。行論としては次のように進む。まず(1)ハーバーマスやアーペルの討議倫理が一種の「語用論」として展開され、特にアーペルのものは「超越論的語用論」の性格を持つことを確認する。次に(2)「超越論的語用論」の目的の一つである論証の規則の確定について、その規則を確定する方法と確定される規則について確認する。そして(3)ハーバーマスとアーペルの討議倫理の方法論がカント的な「理性の事実」の再構成を目指しているという点について再考し、最後に(4)なぜアーペルは「理性の事実」のみならずさらに「事行」にも言及するのか(あるいはせざるを得なかったのか)ということの理由と意義について一考を加える。

1 超越論的語用論とは何か

以下では、主にハーバーマスとアーペルによって展開されるコミュニケーション論において、ハーバーマスの立場では「理性の事実」の再構成を行うに踏みとどまるのに対し、アーペルの立場ではその再構成が「事行」へと向かうことの意味について論じる。そのためにまず、ハーバーマスとアーペルらによって提唱されるコミュニケーション論とはどのようなものであり、そして特にアーペルのコミュニケーション論が何を目的としているのかを確認したい。

ハーバーマスやアーペルによって展開された理論は「討議倫理」と呼ばれ、このうちアーペルの

¹ アーペルとハーバーマスの著作からの引用は、邦訳のものがある場合は適宜それを参照したが、便宜上のため訳語や訳文を若干変更した部分もある。なお、これ以降の引用文中における[]内の文言は引用者による補足である。

提唱するものは「超越論的語用論」とも名付けられる。討議倫理一般はそもそも「語用論」²の立場に立つが、というのもそれは「統語論」や「意味論」などのように、文を構成する語と語の構造の規則や、あるいは語によって構成される文の意味についての理解を目指すのではなく、むしろ文が使用される領域、つまり文を実際に用いることで何かを行おうとする場を探究の対象とするからである。そして文が使用されることで行われるのは、広義での「論証(Argumentation)」ないし一連の論証による「討議(Diskurs)」であるといっていよいだろう。したがって第一に、討議倫理は語用論として、論証や討議が行われる場面における語の使用に関する理論を追究する。そしてアーペルの提唱する理論が「超越論的」な語用論であるといわれるのは、討議倫理のアプローチがカント的なものと類比的な関係にあるからである。カントによると、ある認識が「超越論的」であるのは、それが「対象にかかわるのではなく、対象についてのわれわれの認識の仕方に…関わる」場合(B 25)である。つまりある認識が超越論的であるということは、認識がいかにして成立するかを、すなわち認識が成立する仕方を明らかにする限りのことであって、それはまた言い換えれば、認識を成立させるための「条件」³や「前提」⁴、つまり論証を成立させるための「規則」に値するものを明らかにする限りのことにおいてである。討議倫理はこうしたカント的な「超越論的」という語を、対象の認識ではなく、むしろそうした認識が使用される場へと転用する。すなわち討議倫理的なアプローチの眼目は、この認識の諸条件に関係するような意味での「超越論的」というカント的用語を、広く「論証」および「討議」に関する探究へと適用することにある。したがって、討議倫理にとっては「カント哲学における『経験の可能性の条件』の地位と機能は、『有意義な論証の可能性の条件』(Bedingungen der Möglichkeit sinnvoller Argumentation)という新たなヴァージョンにおいて引き継がれる」(Kuhlmann (1987), S.106)。以上のことをまとめるなら、討議倫理が「超越論的語用論」の性格を持つことの理由は、それが言語使用の場における論証や討議について、それを成立させるための条件、前提および規則を明らかにすることにあるといえる。それゆえ討議倫理が目指すのは、論証や討議がどのような規則に基づいているかを確定することを通じて、それらを含む(合理的な)理性使用一般を反省的に捉えなおすこと、言い換えれば合理的でありうる認識や行為の条件の「再構成」⁵である。

2 発話の二重性と遂行的矛盾による規則の確定

アーペルの提起した超越論的語用論が眼目とするのは、論証一般が有意味に成立するための条

² ハーバーマスの提唱する理論は「普遍的語用論」とされる限りで違いはあるが、アーペルとハーバーマスの提唱する理論はどちらも「語用論(Pragmatik)」という点では同一である。

³ 「問題にされた道徳的根本規範の承認は、すでに示されたように、あらゆる論証の可能性のための諸条件(Bedingungen)の一つである」(Apel (1973), S.416)。

⁴ 例えば「プログラムとして提出された討議倫理の根拠づけ」が求める要件の一つが、「論証一般の不可避で規範的内容を備えた語用論的諸前提(Voraussetzungen)の確定」であると表現される(Habermas (1983), S.106)。

⁵ この点を踏まえるならば、ハーバーマスによる次の定義が討議倫理の位置づけをおおよそ完全に言い当てたものといえる。すなわち、「討議倫理は、認識(Erkennen)や発言(Sprechen)や行為(Handeln)の合理的基盤を討究するかの再構成的科学の一派(ein Kreis jener rekonstruktiven Wissenschaft)を形成することになる」(Habermas (1983), S.107)。

件や規則を問うことである。つまりそれは、語の使用という観点から論証や討議において不可避免的に想定せざるをえないような、そうした論証の規則を問う。では、このような論証の規則はどのようにして確定されうるのか。次に確認したいのは、こうした規則の確定がどのようにして行われるのか、という点である。

討議における論証の規則の確定のために用いられるのは、「遂行的矛盾」を指摘する方法である。「遂行的矛盾の立証は、それなしには論証を運ぶことが不可能となるような規則の確定に適している」(Habermas (1983), S.105)。それゆえまずこの「遂行的矛盾」がどのようなものであるかを明らかにしなければならないが、そのためには討議倫理が依拠する言語分析の基本的観点に立って言語使用を見る必要がある。討議倫理はオースティンの「言語行為論」の観点から、言語使用に次の二つの部分を認める。

この要点[論証の規則]が一層判明になるのは、言語行為論にもとづいて人間の発話(Reде)の遂行的部分と命題的部分とを区別した場合である(Apel (1973), S.400)。

討議において、発話一般は「命題的部分」と「遂行的部分」に区分されうる。ある発話の「命題的部分」とは、何らかの命題「p」ということを含む発話があった時、その発話における「pということ」、つまり名詞節として主張することのできる命題的内容である。それに対して発話の「遂行的部分」とは、その「p」を「主張する」こと、つまり「「p」と主張する」ことを指す。例えば、「すきま風がある」という発話は、「すきま風がある」ということを私は主張する」という遂行的部分(発話内行為)と、「すきま風がある」という命題的内容に区別することができる(Vgl. Schönrich (1994), S.142)⁶。

以上の区別に基づくならば、「遂行的矛盾」とは発話の命題的部分と遂行的部分との間で矛盾が見いだされることであるといえる。つまり遂行的矛盾とは、ある発話の命題的部分と遂行的部分において見いだされる矛盾を指摘することで、発話そのものを成り立たせる規則を明らかにするための方法である。ではそのような遂行的矛盾の具体的としてどのようなものが考えられ、どのような規則が導かれるのか。一例として、次の「可謬主義者」の発話が手がかりになるだろう。例えば、可謬主義者が次のように発話したとする。

可謬主義者：すべてのことは確実ではない(Apel (1987), S.178)。

この時、この発話をした可謬主義者に対して、「ではあなたはあなたの発話自体をどう考えるのか」と訊ねたとする。その際には可謬主義者は自身の発話自体を確実ではないと認めることはできない⁷。というのも、可謬主義者が「すべてのことは確実ではない」という発話を一貫したものと

⁶ 語用論の観点から見た場合、命題的内容は遂行的部分に、つまり言語の命題的内容は「発話内行為」としての遂行的部分に依拠していることは明らかである。なぜなら討議などのコミュニケーションの場合においては、ある人がある命題を「主張する」とみなされる限りで、その意味内容が伝えられるからである。発話におけるこうした二面性は発話の「二重構造(Doppelstruktur)」としても表現される(Schönrich (1994), S.142)。

⁷ あるいは、もし可謬主義者が「すべてのことは確実ではない」ということを確実と認めるならば、「すべてのことは確実ではない」ということについて「確実ではない」ことの一例が見いだされてしまい、矛盾するだろう。

考えるためには、自らの主張さえも「確実ではない」とみなさざるを得なくなるが、その場合にはその人は『すべてのことは確実ではない』ということは確実ではない』という発話を行っているといふとみなされるのであって、したがってその主張は自らの根拠づけに失敗することになるからである。すなわち、可謬主義者が自らの発話を遂行的部分においても一貫させようとするならば自身は矛盾に陥ることになり、自らの主張を根拠づけることができなくなる。それゆえ残された道は、可謬主義者であれ自らの主張を成立させる条件として「自らの主張は正しいと考える」ということを前提することとなる。言い換えれば、「すべてのことは確実ではない」という主張において、その主張を発話をする者は少なくとも自身の主張を正しいものとみなして発話しているのでなければ、自らの一貫性を保つことができない⁸。こうして論証を成立させるための規則の一例として、次のような(弱い)倫理的原則が見いだされうる。すなわち、「自分が真とみなすようなことのみを発言してよい」という、「正直さ(Aufrichtigkeit)」(ないし「誠実性(Wahrhaftigkeit)」)の承認の原則である(Vgl. Habermas (1983), S.98)。

このような遂行的矛盾の指摘によって明示される論証の前提としての倫理的原則がどのようなものであるかは、遂行的矛盾の指摘が「論証」という「手続き」自体が開始される場面向けられた時、すなわち矛盾の指摘が論証ないしコミュニケーションそれ自体の可能性に関する「反省的(reflexiv)」な次元に移行する時により明白になる。例えば、ある人が次のような発話を行ったとする。

論証主体：私はいかなる人も論証相手と認める必要はない⁹。

この時、この発話をしたものが自分自身の主張を何らかの「論証」として位置づけるためには、少なくとも自分自身の主張を論証として認めるような存在を必要とする。論証を否定するものでさえその人が論証という場に立つためには、自身を含むそれぞれの論証主体が存在すること、そしてその主体による主張が可能であることを認めざるを得ない。その限りで論証の成立のためには

⁸ アーペル自身が言及する「徹底した懐疑論者」(Vgl. Apel (1973), S.409)にも同じことが言えるだろう。例えば、次のような発話を行う懐疑論者がいたとする。

懐疑論者：すべての主張(知識)は不可能である。

この時、遂行的矛盾という観点からすれば、懐疑論者であろうとも少なくとも自らの主張が成功するためには遂行的部分において自らの論証の正しさを認めざるを得ない。懐疑論者でさえその人が論証や討議という場に立つためには、少なくとも自身を含むそれぞれの主張が可能であると認めなければならないのである。こうして討議の立場に立つ「道徳理論家は、試みに懐疑論者の役を演じてみて(die Rolle des Skeptikers nehmen)」,そして「こうした間接的迂回路を通して懐疑論者に次のことを示しうるのである。すなわち、懐疑論者は、倫理的認知主義に反対しようとして特定の論証に参加するならば、そもそもそのことにおいて、彼の反対論とは矛盾する命題的内容をもつところの、論証の前提(Argumentationsvoraussetzungen)を、不可避的に受け入れている、ということである」(Habermas (1983), S.92)。

⁹ この遂行的矛盾についてはKettnerのものを参考にした(Vgl. Kettner (1993), S.196)。Kettnerはアーペルの遂行的矛盾を区別して約8個のものを挙げているが、これはそのうち5つ目の論証主体の「平等(Gleichberechtigung)」に関わるものである。

自他を含む互いの存在を論証のパートナーとして認める必要がある¹⁰。こうして論証が成立するための「根本規範」として、「諸人格を論理的論証の主体として相互に承認し合うこと」(Apel (1973), S.400)が前提されるのである。それゆえ「簡単に言えば、論証共同体においては、すべての成員は平等の権利をもった討議のパートナーとして相互承認するということが前提されている」(ebd.)。すなわち討議の場において、討議に参加する者としての私たちは、「すべてのコミュニケーションのパートナーの原理的な平等をいつもすでに承認している」(Apel (1996), S.336)。こうして遂行的矛盾の指摘によって、すべての論証(あるいは論理)を成立させるための「論理の倫理(Ethik der Logik)」(Apel (1973), S.398, S.400)が明らかになる。その規則とは、論証主体の「平等」や「相互承認」を含むような倫理的原則である。

3 「理性の事実」の再構成

以上の要点をまとめよう。超越論的語用論の眼目は、論証や討議を可能にするための条件や規則を明らかにすることであった。そしてそうした条件や規則を特定するために用いられるのが「遂行的矛盾」の指摘という方法であって、論証一般の可能性に関する反省的観点からすると、あらゆる論証を可能にするための根本規範として、論証主体の間の平等な相互承認という倫理的内実が導かれる。

以上が討議倫理による論証の規則の確定の大まかな概略だが、次に問題としたいのは、こうした倫理規則の確定が「理性の事実」の再構成であるという点である。ハーバーマスもアーペルも、こうした論証の規則を確定することは「理性の事実」を再構成するアプローチであると述べている点では類似している¹¹。では、なぜこれまで述べてきたようなことが「理性の事実」と結びついて

いるのか。

ハーバーマスとアーペルの討議倫理がカント的「理性の事実」の再構成であるということに関しては、先に述べたアーペルによる根本規範は、論証する人が「いつもすでに承認している」ものとしてみなされる、という点に着目すれば理解しやすいと思われる。

[論証主体としての]私たちは…すべてのコミュニケーションのパートナーの原理的な平等をいつもすでに承認している (wir haben ... immer schon anerkannt) (Apel (1996), S.336)

¹⁰ 「こうした意味で、まじめに論証しようとするもの(ernst Argumentierende)は、これ[まじめに論証すること]を認めるかどうかについて、理想的コミュニケーション共同体における理想的で普遍妥当的な諸条件と諸前提を考慮に入れなければならない。そしてこうした諸条件に含まれるのが道徳的に重要な諸前提、つまり理想的で普遍妥当的な規範なのである (Apel (1996), S.335)

¹¹ 例えば、ハーバーマスは遂行的矛盾によって確定される規則について、次のように述べる。「このような[論証の]規則を理性の事実として承認しているのでなければならない(diese Regel als Faktum der Vernunft anerkennt haben müssen)」(Habermas (1983), S.105)。また、アーペルはこれらの規則の確定を、超越論的な方法論からの帰結として、次のように「理性の事実」と関係づける。「こうして倫理的自己規定(自ら与えた、自己克服の法則による)の疑いえない事実(Tatbestand)としての「理性の事実(Faktum der Vernunft)」というカントの言い方は、私の思うに、超越論的自己省察の一つの成果だと解釈できるし、この成果はわれわれが示唆しておいた論証アプリアリの含意という意味で再構成できる」(Apel (1976), S.418)。

アーペルは、コミュニケーションにおける根本規範を論証主体は(論証や討議において)「いつもすでに承認している」と述べる。それはまた言い換えれば、論証主体が何かを論証する時、あるいは論証する者としての討議の参加者としてある時、その主体は論証の根本規範を論証する前にすでに受け入れている、ということである。そしてアーペルは、このようにしてある論証主体が論証する際に倫理の根本規範を「いつもすでに承認している」という事態を、その論証主体による根本規範の受容は「アプリアリな完了(ein apriorisches Perfekt)」であると表現し、このことを「理性の事実」として再構成する。

つまり、「理性の事実」というカントの方式…がアプリアリな完了という意味での表現として読まれるならば、次のように言うことができる。すなわち、理性の明白な事実はまさに以下の点に、つまり私たちは討議の合理性を通じたコミュニケーション的理性を同時に備えた論証する者として、道徳法則の妥当性を倫理的な討議の原理という形においていつもすでに承認している、という点にある。(Apel (1996), S.336)

「アプリアリな完了」というのは、言い換えれば、ある論証主体が論証をする際にはその人は論証の根本規範をすでに受け入れてしまっている、ということの意味する。その限りでいうならば、論証の根本規範とは、論証に参加する人ないし理性的な討議を展開する人が前提として必然的に受け入れざるをえないような、そうした「理性の事実」としてある。

こうしてみると、根本規範の承認がカント的な「理性の事実」にあるということが理解できるだろう。というのは、ある主体が論証において根本規範をアプリアリな完了として受け入れているということは、根本規範が論証においてすでに論証主体に承認されたものとしてあること、つまりカントが表現するような「理性のアプリアリな所与」(B XXIX)としてあることを意味するからである。その意味でハーバーマスやアーペルによって再構成される「理性の事実」は、カントが述べる「与えられたもの」(V 31)としての事実と同じ含意を有するのであり、それが両者のアプローチがカント的「理性の事実」の再構成に通じるということの意味である。

4 「理性の事実」から「事行」へ

これまでの議論をまとめよう。まず、論証の規則として確定されるのは、例えば諸人格の相互承認という規則であった。そしてそうした相互承認がある種の「根本規範」としてあり、そしてその根本規範を論証主体が論証において「いつもすでに承認している」という点で、それはカント的な「理性の事実」と同様のものとして再構成されうる。このようにしてある種の根本規範が「理性の事実」として再構成されうる、という点ではハーバーマスとアーペルとの間で見解はおおよそ一致すると思われる。

両者の間で立場が分かれてくるのは、いわばこの論証の根本規範がどのようにして理解されるようになるか、すなわち論証の根本規則をどのようにして再構成するか、という点である。そしてこの点においてカント的な「理性の事実」に留まるか、あるいはフィヒテ的な「事行」に接近するか、という問題が生じる。言い換えれば、問題はハーバーマスとアーペルがそれぞれ「理性の事実」をどの観点からどのような方法によって再構成するか、ということにある。

まずハーバーマスは、論証の規則を再構成するにあたって、「あらゆる論証を拒絶する」ような懐疑論者のことを考慮する。「遂行的矛盾に陥る現場を取り押さえられるであろうことを見越した懐疑論者は、はじめからそのような策に引っかかるのは御免だということになる—すなわち、あらゆる論証を拒絶するようになる」(Habermas (1983), S.109)。つまり論証そのものに参加しないような主体がいることが想定されるのだが、このような「論証に参加する用意のない人」に関してはおそらく道德の根本規範は適用されない。というのも、そうした人は「その人の行動を通じて、論証する共同体の構成員ではないと宣言している」のであって、その限りでは「道德性」を初めから否定しているからである。ただし、その人が論証の共同体の一員ではないからといって、いかなる場にも所属していないわけではない。ハーバーマスは、その人は「生活世界」に生きる人としてあるとみなすことによって、コミュニケーション的共同体と生活世界との間に一線を画す。つまり、論証そのものに参加しなくてもある人は生活世界に生きる者としてあるのであって、そうして論証実践に参加している場合と生活世界において生きられる場合とがあくまで区別されるのである。ハーバーマスは、実践的参加としての論証(行為)の領域と、生活世界における生(事実)とを峻別し続けるにとどまる。

ハーバーマスとアーペルとが見解を違えていくようになるのはこの点からであろう。ハーバーマスに対してアーペルは、実際に論証に参加する用意があろうとなかろうと、その意志があること(行為)と、その意志がただちに論証共同体によって根本規範による承認を得ていること(事実)とを同一視しようとする。例えばアーペルは次のように述べる。

論証ということを念頭におけば、哲学者としてのわれわれは論証への意志の背後にまで遡行することはできない。そのかぎり、論証への意志は経験的に条件づけられているのではなく、むしろ仮言的に設定された経験的諸条件のあらゆる論究を可能にするための超越論的条件である。われわれの基礎討議が無条件的に一すなわち経験的諸条件を考慮することなしに一意味を持つべきであるということを認めるや、われわれは論証への意志のうちに含意されている道德的¹²根本規範を無条件的あるいは定言的と名づけることができる(Apel (1973), S.415、傍点筆者)。

アーペルはたしかに「論証への意志の背後にまで遡行することはできない」ことまでは問えないが、しかし少なくともある人が「論証への意志」をもつ限りは、その意志には「無条件に意味をもつべき」である道德規範が含まれるとみなす。こうして、「論証への意志のうち」にそもそも無条件的に承認された「道德的¹²根本規範」が含意されることになる。言い換えれば、アーペルは論証の意志があることと、その論証の意志が論証共同体から認められていることを区別しない。

この点においてアーペルの立場をハーバーマスのものと比較するとその特異さが際立つ。というのも、アーペルは少なくとも論証共同体に先立つような「生活世界」を認めた上での再構成を目指していないとみなされうる限り¹²、「論証への意志の背後まで遡行することはできない」というのは単なる事実を述べているような表現と考えられうるのである。換言すれば、ハーバーマスで

¹² ハーバーマスは「生活世界」における「人倫性」に依拠した形での再構成を目指しており、それは「論点先取」に値するとアーペルは批判している(Vgl. Apel (1998), S.663)。

あれば「もし論証に参加者しようとする者であれば、その参加者が必然的に前提せざるを得ないもの」として討議の不可避の前提を確定するのに対して、アーペルの立場によるとむしろ「論証への意志を持つもの(参加者)は論証共同体に所属している」ということを前提にして根本規範が導出される¹³。つまりアーペルにしたがうならば、「論証への意志」を持つことや「論証に参加すること」は、論証共同体に所属していることと常に同じことを意味するのであり、論証への意志を持つことや論証への参加という「行為」が、それがすでに論証共同体によって承認されているという「事実」と一体化しているのである。それはまた逆にいえば、ある人が論証共同体に帰属しているという事実が、すでに論証への意志をもつことと同義とみなされるということの意味する。

こうしてアーペルによって行われる道德の根本規範の根拠づけは、最終的にフィヒテの「事行」を援用することにその可能性を見出すことになる。フィヒテは「事行」を次のように表す。

このような[知識学の]原則は「事行(Tathandlung)」を言い表すべきものである。つまり、事行というのは、われわれの意識の経験的な諸規定のもとにおいて現れるものでもなければ、現れ得るものでもなく、むしろ、かえってすべての意識の根底にあって、これのみが意識を可能ならしめるのである(GA 1/2, 255)

ここでいわれる「事行」とは、「A=A」という同一律における自我の存在と自我の措定との一致、つまり「事実」と「行為」との一致による「(私の)意識」の根拠づけであるが、アーペルはこの意識哲学に適用される「事行」を自らの語用論に適用するのである。自我が存在することは自我の措定によって初めて可能になるように、理性的なコミュニケーションの共同体が存在することは、理性的な論証を介して初めて行われる。またそれと同様に、論証する意志があること(行為)は、論証共同体に帰属していること(事実)と同一のものとして構成されるのである。

以上の解釈について、先述した「遂行的矛盾」の観点からもハーバーマスとアーペルの立場の違いを明確にできるだろう。例えば、ある懐疑論者が次のように述べたとする。

懐疑論者：私は論証する共同体の構成員ではない。

この時、ハーバーマスの立場からするとここに遂行的矛盾は成立しない。というのも、懐疑論者はこのような発話することによって自らが「生活世界」の一員であるということを述べているに

¹³ より詳しく述べるならば、「論証への意志」は「経験的に条件づけられているのではなく、仮言的に設定された経験的諸条件のあらゆる論究を可能にするための超越論的条件」としてあるということは、むしろその「論証する意志」に基づいて仮言的な論証実践が構成されるということの意味するだろう。それゆえ例えばハーバーマスであれば、論証に参加者しようとする者であればその参加者が必然的に前提せざるを得ないものとして、言い換えれば「ある人が論証する意志を持つのであれば、その人が論証実践において必然的にある前提を受け入れざるをえないだろう」ものとして討議の前提を確定するが、アーペルであればそれとは逆に、論証する意志そのものの内に含まれる根本規範から仮言的に設定される論証実践そのものの可能性を探究する、ということになるだろう。つまりハーバーマスは「生活世界」から「論証共同体(コミュニケーション的共同体)」へ移行する際に必然的に前提される規則を確定するのに対して、アーペルはむしろ「論証共同体」における根本規範の確定を通じて仮言的に設定される追求などの(日常的な人倫的)論証実践を構築する、という方図をとっているとも言える。

すぎないとみなされることになるが、ハーバーマスのいえばそうして論証に参加することから逃げる道は常に用意されているからである。それゆえハーバーマスによって再構成される道徳の根本規範は、もし論証に参加する用意のあるような人であればその論証の規則を受容しなければならないだろう、と言う意味での「代替不可能性(Alternativlosigkeit)」(Habermas (1983), S.105)を持つものとして特定されるにすぎない。

それに対して、アーペルの立場からすると上の懐疑論者の発話において遂行的矛盾が成立する。というのも、「私は論証する共同体の一員である」ということはそもそもその「論証への意志のうちに含意されている」ことなのだから、その論証(を含む何らかの行為)を行う時点ですでに自らが論証する共同体の一員であることを認めていることになるからである¹⁴。すなわちアーペルのいえば、「私は論証する共同体の構成員である」という命題的部分(事実)と、「それを論証しようとする」という遂行的部分(行為)とが常に一致することになる。

このようにして、アーペルによる「理性の事実」の再構成は、コミュニケーション的共同体への帰属性と、同時にその共同体での論証行為そのものの構成へと向かうことになる。それはまた言い換えれば、コミュニケーション的共同体の存在を、コミュニケーション的行為それ自体を通じて明らかにすることでもあるともいえるだろう。アーペルが「理性の事実」の再構成を経て最終的に「事行」に接近するに至るのは、以上のようにして理性の在り方(論証行為)そのものを通じて理性使用の空間としてのコミュニケーション的共同体を構築するような、つまり理性的な論証を通じて理性そのものの構築する「理性の自己再構成(Selbstrekonstruktion der Vernunft)」(Apel (1973), S. 419)を目指すことになるからである¹⁵。

以上の解釈に立脚すれば、なぜアーペルによる道徳規範の再構成がフィヒテ的な「事行」にまで及ぶ必要があったのかが分かる。ハーバーマスによる道徳規範の再構成は、あくまでも生活世界とコミュニケーション共同体との区別に基づいた上で行われる。その区別の中で、もしある人が「論証する用意のある人」ないしコミュニケーション共同体の成員であろうとすれば、そうした用意のある人がコミュニケーションの前提として必然的に認めざるを得ないようなある種の前提を「理性の事実」として描くこと、それがハーバーマスの「理性の事実」の解釈が「仮説的に(hypothetisch)提示される再構成」(Habermas (1983), S.100)とされることの意味の一つである¹⁶。

¹⁴ アーペルの語用論の観点からすると、「私は論証する共同体の構成員ではない」といった命題を発話することはそもそも不可能ともなりうる。というのも、論証的な行為を行うことは、論証共同体に帰属しているという事実と一致しているのであるから、このような発話を行うこと自体が自らを論証主体として認めることを前提するからである。

¹⁵ したがってこの点に関していえば、アーペルによる「事行」の概念は自らの文脈ないし自らの語用論において展開されるものであり、それはフィヒテによる「自我の事行」を単に援用したものである以上、それはフィヒテの「事行」の概念と完全に一致するものというより、むしろそれを自らの方法論に適用するために「接近」するに留まったもの、というのが本稿の解釈である。

¹⁶ その他の「仮説的」ということの意味としては、論証実践に基づいて再構成された規範は例えば「いかにして私たちは論証するか」ということの知識、すなわち「ノウハウ(know how)」の知識に過ぎず、それは「私たちはある仕方では論証している」ということの知識、すなわち「ノウザット(know that)」とは異なるがゆえに、論証実践の知と論証の規則に関する命題知は常に仮説的であり可謬的である、という問題点がある。この点に関しては、紙幅の都合上扱うことができなかった。

それに対して、アーベルにとっては「生活世界」という領域が生じる余地はない¹⁷。アーベル的にいえば、例えば「私は論証する共同体の構成員ではない」という論証を掲げる者であっても、その人は自身の発話によって何ごとかを論じようとしているとみなされるのであって、その限りで直ちに論証共同体の成員とみなされるのである。その意味ではアーベルにとってはすべての論証行為とコミュニケーション共同体への帰属性(事実)が常に一致している。そしてこの点において、道德規範の再構成は「事行」のアプローチを援用せざるを得ない。すなわち、アーベルにとっての道德規範の再構成とは、何よりも論証行為を通じて論証する理性の存在の確立を同時に果たすことによって達成されるのであって、それは自我の措定によって自我の存在を証明させようとするフィヒテの「事行」と同じ構想なのである。

おわりに

ハーバーマスとアーベルらによる語用論の一種としての討議倫理は、論証の規則を確定する試みにおいて、論証主体としての諸人格の相互承認という規範を明らかにする。そうして言語使用の観点から論証の必然的な構成要件を確定することを通じて、討議倫理は理性使用における「不可避の先行仮定」に到達する。そしてこの先行仮定はそれに代わるものがないという意味で「代替不可能性」を持つのであって、こうして討議倫理は合理的手続きの分析において、必然的に想定されざるを得ないような事柄としての「理性の事実」を再構成する。そしてハーバーマスはこの「代替不可能」であるという意味での「理性の事実」について、あくまで生活世界における生の事実という領域を留保する、あるいはそれに依拠した形での再構成を行うのであり、それゆえそれは生活世界の実践に基づいたその都度の根本規範の「仮説的な追構成(eine hypothetische Nachkonstruktion)」にとどまるのである(Habermas (1983), S.107)。それに対してアーベルは、「理性の事実」を、論証へと参加する意志があることと論証共同体に帰属していることとを同一視することによって、討議の根本規範を(理想的コミュニケーション的共同体における)一つの「事実性(Faktizität)」のうちに解消しようとする。すなわちアーベルによる「理性の事実」の再構成は、当初の討議倫理の目的であった、論証において「いつでもすでに承認している」ような規則を「確定」することを超えて、さらにそれがコミュニケーション的共同体への帰属性という事実とその場での論証行為との一致として、つまり理性的コミュニケーションそのものの「反省的な追遂行(reflexiver Nachvollzug)」¹⁸として描かれるのであり、この点においてアーベルはフィヒテの

¹⁷ 先のハーバーマスによる再構成は「生活世界」の「人倫性」に依拠した論点先取である対比させるならば、アーベルはむしろ人倫性などに依拠せずに、ただコミュニケーション的行為にのみ依拠してコミュニケーション行為の領域を根拠づけようとしている、ということになるだろう。それゆえ理性的論証(行為)を通じた理性自らの存在を根拠づける必要が生じるのであって、そのアプローチは「事行」へと近づく。

¹⁸ ハーバーマスは次のようにアーベルを評価する。「アーベルは、コミュニケーション的共同体のアプリオリに関する興味深い論考においてフィヒテに言及し、フィヒテは理性の事実を、「洞察によって追遂行する」ことを通して、だんだんと「たんなる事実性へと解消しようとする」と述べているが、これは偶然とは言えない。わたしの見方が正しければ、アーベルは、フィヒテの「形而上学的独断論の残滓」について語っているにもかかわらず、言明の真理性とそれを確信する体験との同一視をまさに支えにして、超越論的語用論に究極的根拠づけを要請しようとしている。しかしそうした同一視は、あらかじめ直観的に成立したところのものを反省的に追遂行するという形(im reflexiven Nachvollzug)でのみ、

「事行」のアプローチを用いるに至るのである。アーベルによる合理的論証の可能性の根拠づけが果たして成功しうるかどうかは、論証への参加という行為を、どの程度までコミュニケーションの共同体の成員であることと関連した事柄として正確に描き切ることができるか¹⁹、という点にかかっている。

凡例

- ・カントの著作からの引用は、『純粹理性の批判』を除いて、アカデミー版カント全集のページを示す。巻数はローマ数字によって、ページ数はアラビア数字によって示される。『純粹理性の批判』からの引用については慣例に従い、第1版をA、第2版をBと表記し、序文のみページ数をローマ数字によって示す。
- ・フィヒテの著作からの引用は、アカデミー版全集をGAと表記し、著作名の略号、系列数・巻数、ページ数を記す。

参考文献

- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp*.
- (1987), “Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, in *Philosophie und Begründung*, hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1996), “Diskursethik als Verantwortungsethik-eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants“. In *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. von Gerhardt Schönrich und Yasushi Kato, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Austin, J. L. (1962), *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1991), *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1995), *Vorstudien und Ergänzung zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Höstle, Vittorio (1986), “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40 (2), S. 235-252.
- Jakobs, G. Wilhelm (2014), *Johann Gottlieb Fichte: Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kettner, Matthias (1993), “Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche“, in

それゆえ意識哲学の諸条件のもとでのみ成り立ちうるものなのである」(Habermas (1983), S.106)。

¹⁹ 討議倫理的観点からすると、アーベルの立場はやはりハーバーマスと対照的な方法論をとっている、ということにその意義が見いだせるだろう。ハーバーマスは生活世界に依拠した上で、つまり日常的な言語実践に基づく形で理想的なコミュニケーションを再構成(追構成)しようとする。それに対して、アーベルは理想的なコミュニケーション(共同体)をコミュニケーションの内部から自己構成することによって、コミュニケーションを含むすべての言語使用を根拠づけようとする。簡潔に述べるなら、ハーバーマスは日常の言語実践から理想的なコミュニケーションを辿るのに対し、アーベルは理想的なコミュニケーションから日常の言語実践を辿るという方法論をとっているのだ、と言えるだろう。こうして両者の討議倫理は理想的なコミュニケーションを明らかにするにあたっての対照的な方法論として描くことができるのであり、アーベルの方法論は理性的なコミュニケーション内部に含まれる合理性を自ら再構築する立場として、理想的コミュニケーションと、理想的コミュニケーションが含むべき合理性とを明らかにするために役立ちうる。

- Transzendentalpragmatik*, hrsg. von Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann und Marcel Niquet, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuhlmann, Wolfgang (1985), *Reflexive Letztbegründung*, München: Alber.
- (1987), “Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?“, in *Philosophie und Begründung*, hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992), *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Königshausen & Neumann: Würzburg.
- Rohs, Peter (2007), *Johann Gottlieb Fichte*, München: C. H. Beck.
- Schönrich, Gerhardt (1994), *Bei Gelegenheit Diskurs: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 嘉目道人(2011)、「事行としての自己関係性—フィヒテ知識学の言語哲学的変換に向けて—」、『フィヒテ研究』(19)、晃洋書房
- (2017)、『超越論的語用論の再検討』、大阪大学出版会