

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の
基礎付け：W.クールマンの所論に対する批判的考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 達 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5369

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の基礎付け

－ W.クールマンの所論に対する批判的考察 －

山 本 達

倫 理 学 教 室

(平成3年10月15日受理)

は じ め に

道德原理の問題、ないしは道德規範の哲学的基礎付けの問題は、倫理学における主要なテーマの1つであろう。昨今の欧米では、その問題に対する哲学的な取組が改めて見直されているようである。その問題解決へ向けて、様々の哲学的立場からの様々の仕方での試みが見られる。そうした中でわれわれは、アーベルによって唱えられた「超越論的語用論 Transzendentalpragmatik」からする規範倫理学の基礎付けに、注目してみたい。その哲学的倫理学の試みは、アーベル、及び彼を継承する W.クールマンや D.ベラーらによって、「コミュニケーション倫理学」ないしは「討議倫理学」と呼ばれる。この倫理学は、一方で、認識の可能性の条件及び倫理・道德の可能性の条件を批判的に問うという伝統的な超越論的問題を、哲学の典型的問として認める。しかし他方で、伝統的な超越論的哲学が行なうように、これらの諸条件を、意識のアプリオリとしての超越論的主観性に遡及することによって基礎付けることをしない。その超越論的基礎は、どこまでも「言語遂行的な」コミュニケーションないしは「討議」のアプリオリに、求められるのである。このような方法によって、倫理的根本規範が一体どのようなものとして呈示されるのか、又どのような仕方基礎付けられるか、われわれはコミュニケーション・討議倫理学の基本的立場を明らかにすると共に、その試みがはたして、〈道德規範の基礎付け〉という哲学的倫理学の本来の意図と課題とに関して、問題点を残していないのかどうかを検討して見たい。

1. 道德規範の哲学的基礎付けの必要性

クールマンは、道德規範の哲学的最終基礎付けの問題を提起するにあたって、先ず、道德規範の哲学的基礎付けというものが、そもそも必要なことなのかどうかという問いを、挙げてい

る。最初に、この問をわれわれは、コミュニケーション倫理学がそこから出発する問題状況を明らかにするための手掛かりにしたい。

コミュニケーション倫理学の主唱者たちは、もちろん、道德規範の哲学的基礎付けを実践的に必要なことだ、と主張する。そしてこのことをクルマンは、その実践的必要性を認めまいとする論者への反論という仕方、示そうとする。〈道德規範の哲学的基礎付け〉に対する否定的見解を更に反論するというやり方が、一般に、この種の倫理学の形式的な方法論的特徴を表わしていると言ってよい。

クルマンは、上の問に否定的に答える論者として、例えば、H. リュッベを挙げる。リュッベは、どうして〈道德規範の哲学的基礎付け〉を不必要である、と考えるのであろうか。

彼は⁽¹⁾、規範の基礎付け（の手続き）と規範の実施或は発効（の手続き）とを区別する。この区別を立てることで、一方で、前者の問題の陳腐さが指摘される。他方では、規範問題の実践的重要性の力点が、規範の純粋学術的な基礎付け問題ではなくて、規範の実施問題に移されるのである。彼によれば、両者の区別は、規範の事態的妥当と社会的妥当との区別に対応する。規範の事態的論理的妥当を請け合う試みとしての規範の基礎付けが、規範の社会的妥当をおのずから打ち立ててくれる訳ではない。規範が社会的に妥当するに至るのは、議決に与かる多数者の同意に依るのであって、それは常に、制度的な規範発効の手続きの結果として生ずるものに他ならない。もっとも、多数の者が当の規範をよく基礎付けられた規範だと見なしていない、というのであるならば、この多数の者がその規範に同意を与えるようなことはないであろう。しかし、世論というものが支配しており、そこにおいてそうした多数者が形成されているならば、規範を方法論的に基礎付けるというようなことは、些細なことだ、と。

リュッベは、規範の基礎付けを実践的に些細な問題だと見なす。規範の基礎付けは、実践的に意味のある自立的な問題とは見なされ得ない。規範の基礎付けが実践的に意味のある仕方、問題とされ得るためには、その問題は規範の実行・実施の制度的手続きの一部分とされなければならない。規範の基礎付け問題は、結局、一種の技術的問題に還元される。規範の基礎付けのために技術的・科学的合理性以上のものが動員されてはならない、と彼は考える⁽²⁾のである。

リュッベによれば、公共の場で、事実どのような手続きで、規範の基礎付けがなされているのかが問題なのである。その現実的手続きの一つの類型を彼は、〈諸国家間における捕鯨漁獲割り当て〉という具体的問題実例に即しながら、次のように示す⁽³⁾。1) 意見衝突の状況記述。例えば当事者間で物件（鯨）利用が競合し、しかも、その物件の撲滅が予想されるような状況の記述。2) 当事者に共通の意志の確定、紛糾した状況から生じる相互的損害を、この状況を変更することにより予防しようとする意志の確定。3) 1) の状況を、2) の共通の意志に即するよう改変するために適した行為を、指定すること。例えば、種の救済に見合うだけの漁獲割り当ての確定。4) あらゆる当事者に3) を指示するところの規範を方式化すること。簡単に素描すれば以上のようなものである。

彼にとって実践的に意味のある規範基礎付けは、当事者間における意見衝突の問題状況を解決するために適切である手段・方法としての一定の規範を、方式化することに他ならない。規範基礎付けの手続きの出発点は、当事者間における共通意志を確定することにおかれ、この意志の目的に遡及することによって一定規範が正当化される、と言うのである。当事者間の意見衝突を越えて、その上位に置かれている共通の意志を効果的に実現することが、こうした規範基礎付けの手続きの主眼とされる。例えば、〈種の救済に見合う漁獲割り当て〉の遵守を指定する規範は、〈将来に亙って尚、捕獲できる〉という上位の共通の意志に遡及することによって、その場合にもみ基礎付けられ得る。その意味でそうした規範は、「技術的」である⁽⁴⁾。従って、結局のところ、リュッベの説く規範基礎付けの手続きにおいて問題とされることは、共通の意志の上位目的に対する手段・方法の合目的性に関して決定を下すことにある。その際しかし、その上位目的それ自身は、問題とされることなく、その手続きにとって確定的なものとして前提されたままなのである。

共通の意志及びその上位目的を根拠付けようとするれば、その最終基礎付けは道具的・技術的合理性の限界を越えた問題であらざるを得ない。彼の立場からすれば、こうした規範の〈非技術的な〉最終基礎付けの問題は、実践それ自身においては、意味ある問題として提起され得ないのである。実践的な問題解決にとって実効的な規範の設定は、当事者間にできるだけ速やかに共通の意志を確定し、且つその上位目的に効果的に遡及することで、十分に可能なことなのである。道徳的に有意義な意見衝突も、結局、単純な技術的手段で解決され得るとされるのである⁽⁵⁾。

以上のように、リュッベが規範の哲学的最終基礎付けを不必要と考える理由は、第1に、規範の最終基礎付けの問題が実践的に無意味な問題であり、むしろ規範に関して現実的に最も重要な問題は、規範の実施の問題である、とされるからである。第2には、この実施問題との繋りで捉え直されるべき規範の基礎付けが、純粋に道具的・技術的合理性の立場で処理され得るような陳腐な問題に還元されるからである。

更に、彼によれば、道徳的或は法律的規範を哲学的に最終的に基礎付ける試みは、それ自身が、道徳的にいかがわしく有害であり、又危険でもあるという理由が挙げられる。彼はこの場合、一定の道徳的・法律的規範が反駁できないものとして基礎付けられると見なす信念自身を問題視する。そのような信念がはらむ或る種の道徳的危険に注目するのである。規範を正当化する強力な基盤は、これに基づいて倫理の妥当を確信するような、その規範の擁護者をして、その確信を分かち持たない人々に対しては、甚だ不寛容な態度を執らせるであろう。それは、「徳の暴力」である。ここでは、規範の絶対的正当化と道徳的寛容とが不釣り合いであることへの懸念が表明される⁽⁶⁾。

〈規範の哲学的な最終基礎付けは必要であるか否か〉の問に対するリュッベのこうした否定的見解に対して、クールマンは反論する。クールマンに言わせれば、規範の哲学的基礎付けを

不要と見るリュッベの主張は、それぞれの論拠にわたって批判され得るし、又されなくてはならないのである。第1の論拠、即ち、規範問題に関して実践的観点で重要かつ緊急の問題は規範実効・実施の問題であり、基礎付け問題それ自身は無意味だとする第1の点に対して、次のように反論される。規範基礎付けは規範実施に密接に関連している。規範実施にとって最も重要な契機は、規範の受取人の側で規範の論理的妥当性が、承認されていることにこそある。規範の社会的妥当（規範実効）は、規範の論理的妥当に全く本質的に依存する⁽⁷⁾と。

規範の基礎付けの試みが規範実効・実施の問題と密接な関連にあるという考え方は、実際、オーソドックスな倫理学の着想に共通に見られる主張である⁽⁸⁾。哲学的倫理学における「道徳原理の問題」を、「倫理的行為の最終的基準の基礎付け」に見るO.ヘッフェにしても、そのように考える。なぜなら、「最終基礎付け」は、単に理論的に関心が払われるばかりではなくて、倫理的義務内容を明確に輪郭付けて、倫理的反省や決断の際に伴いがちな不明瞭さを除去するという、実践的関心に適うべき問題でもある⁽⁹⁾からである。

リュッベの挙げる第2の論拠、即ち、規範基礎付けの問題は技術的に処理され得るという点については、どうであろうか。先に見たように、一定の規範が技術的な手続きで基礎付けられるのは、一定の道徳問題の解決に携わる当事者間で、共通の上位目的が確定・前提され得る限りにおいてである。前提された上位目的へと遡及して、ここから一定の規範の妥当性が導き出される。これに対してクールマンによれば、技術的手続きにあって前提されているその都度の上位目的が、いかにして正当化され得るのか、が問われなくてはならないのである。この間が不問とされる限り、リュッベの提供する「規範基礎付け」のモデルは、規範基礎付け問題の矮小化に外ならない、とされる。この間に答えるには、道具的・技術的合理性を越える立場が要求される。非技術的立場からする規範の「最終的」基礎付けを断念するような論者は、いやしくも「道徳」を問題とするのではなくて、「戦略的合理性」や「政治的怜悯」を問うているに過ぎない。その意味でそのような論者は、もともと道徳哲学の外部に立っているのである⁽¹⁰⁾。

規範の哲学的な最終基礎付けが「徳の暴力」を招くと言うリュッベの主張に対しては、次のような反論が加えられる⁽¹¹⁾。その主張には、パラドックスが含まれている。即ち、規範の最終基礎付けの試みを道徳的に由々しき事態を帰結することとして、道徳的に批判するという、その批判それ自身が、一定の根本的規範や価値に基づいて行なわれているからである。リュッベ流の批判は、例えば、「デモクラシー」や「寛容」が道徳的根規範・価値であることを予め承認・前提している。しかるに、そのように批判する人は、それらが道徳的根規範であることを基礎付けることを拒否する。彼にとっては、「デモクラシー」や「寛容」が何故に存在すべきであるのか、という間は断ち切られてしまっている。そうしたパラドックスから抜け出すためには、その批判それ自身が最終基礎付けを必要とするのであり、その上で、その批判には、それが規範の最終基礎付け一般に対してではなくて、「基礎付け」の一定の形に対して向けられるというやり方が、残されるだけである。その意味で、もしもリュッベ流の批判に批判

としての意義を認めようとするれば、われわれは、その批判を、一定の形の「規範基礎付け」の試みに対する異義申し立てとして受け取る他ないのである。

取り敢えず、道徳規範の哲学的基礎付けの問題を巡るリュッベとクールマンとの間の論争点をおよそ以上のように素描することができる。しかるに今やその論争が必然的に、道徳規範の哲学的基礎付けに関する別次元の一層本質的な問題へとわれわれを導くことは、明らかであろう。その問題とは、言うまでもなく＜規範の哲学的最終基礎付けがおよそ可能なことなのか否か＞の問題である。規範の基礎付け問題が、規範実効・実施に対してどのような関係にあるのか、又、基礎付け問題が技術的合理性を越えた立場を要求するのかどうか、将又、規範基礎付けの試みが道徳的に有害・危険であるのかどうかの問にしても、それらの間にどう答えることができるかは、＜規範の哲学的最終基礎付けの可能性の問題＞をどのように決着するか、決定的に左右される、と言えるからである。実際、リュッベが、基礎付けの必要性に関して消極的に考えるのは、暗黙のうちに、規範の哲学的最終基礎付けを不可能なことだと見なしているからである。これに対して、クールマンは＜規範の哲学的最終基礎付けが可能である＞ことを、主張するのであり、その基礎付けが単なる道具的・技術的合理性を越えた立場を要求するのであり、その立場が「超越論的語用論」によって与えられる、と考えるのである。

2. 「超越論的語用論」における基礎付け問題

「超越論的語用論」にとって規範の最終基礎付け問題とは、どのような問題なのであるか。クールマンによれば、我々は予め、その問題を巡る論争に身をおいているということが、超越論的語用論の出発点なのである。一般に、我々が何ものかについてその基礎付けを問うのであるならば、我々は、そのものがさしあたって、現実に確かなことではない、という状況にあることを認めざるを得ない。そうした＜基礎付け＞にとっての出発点である問題状況に対して、超越論的語用論は、どのように対処するのであるか。

クールマンは先ず、その応答の仕方に超越論的語用論的哲学の特徴を見出すのである⁽¹²⁾。伝統的哲学は、認識や規範の基礎付けを哲学的営為の目標として立てて、その目標にストレートに拘る。他方で懐疑主義は、基礎付けのための確かな基盤がもはや哲学の意味ある目標たり得ない、と主張する。例えばポPPER流の「批判的合理主義」が、これである。両者に対し、超越論的語用論は、伝統的哲学における＜基礎付け＞という目標それ自身を放棄しない。しかし同時に、出発状況に関する懐疑主義者の懐疑的診断をも尊重する。但し、厳密な反省的態度によって懐疑的診断の「裏面」に目を向けて、懐疑それ自身とそれの基礎とを承認するのである。こうして超越論的語用論的哲学はさしあたって、次のように特徴付けられるのである。

a) 基礎付けの試みを、言語遂行の只中で始めること。b) 基礎付けという近代哲学の伝統的目標を放棄しない。なぜなら、この目標の放棄は、真理探究或は議論が破棄されない限り、

「首尾一貫」しない立場に導くからである。c) 哲学は哲学自身であるために、「妥当要求」を掲げ、これを事実上、頼りにできなければならない。d) 超越論的語用論はそれ自身が、真の理性的な「反証主義」の立場を主張する。それでは、こうした特徴を持つ超越論的語用論の〈哲学的最終基礎付け〉とは、どのようなものなのか、われわれはクールマンとベーラーの説くところを手掛かりに、そのあらましを見ることから始めたい⁽¹³⁾。

クールマンによれば、b) で言われるように、何よりもまず、〈哲学的最終基礎付けは不可能である〉と主張する「批判的合理主義」の命題が、問題とされなくてはならない⁽¹⁴⁾。

批判的合理主義の提唱者であるポPPERは、科学理論の中心命題を「批判の原理」として掲げる。科学的立言が非科学的立言から区別されるのは、前者が、立証され基礎付けられ得るからではなくて、経験的観察によって反証され反駁され得るからである。この思想は「認識理論」の命題として一般化される。〈認識とその進歩は、基礎付けによって可能になるのではなくて、批判と反駁、そして大胆で内容豊かな推測の新たな企てによってのみ可能である〉と主張される。この思想は、更に一般化・先鋭化されることによって、〈いかなる洞察も、現実には究極的に確実に妥当的であるとは見なされ得ない〉とされる。即ち「反証主義 Fallibilismus」の命題である。しかるに批判的合理主義においては、科学の一切の営みが従わなければならないとされる批判の原理それ自身は、合理的に基礎付けられ得ないものだ、と見なされるのである⁽¹⁵⁾。批判の原理の合理的基礎付けを拒否するポPPERは、その原理（規範）の妥当の根拠を、単に科学者個人の「信念の作用 act of faith」の内にもみ認める。科学者は個人として、論理的に見れば非合理的な選択によって、その原理を採用するよう決断しなくてはならない。ポPPERの立場の背景には、「倫理的・宗教的実存主義のパトス」が集約されている⁽¹⁶⁾。その意味で彼は、「科学・実存主義」を主張するのである⁽¹⁵⁾。

アルバートは、「徹底した」反証主義を標榜する⁽¹⁷⁾。反証主義とは、実践的日常生活であれ、経済、法律、政治であれ、又、科学や哲学においてであれ、あらゆる領域に亘って、人間の一切の問題解決の試みが結局誤り得る、と主張する考え方である。ここでは、反証主義原理が、一切の哲学的営みに対しても妥当するとされ、かくして哲学的最終基礎付けは、初めから展望が開けない試みだ、とされるのである。

そうした反証主義に対し、超越論的語用論はどのように立ち向かうのか。クールマンによれば、反証主義原理は、経験諸科学に関する限り、妥当的であるが、しかしその原理が哲学に、殊に認識の可能性の条件に関わる超越論的哲学的営みにまで適用されるとなると、矛盾に陥る。そういう仕方では、反証主義は批判される。反証主義は、理論的経験的な仮説に対して妥当するが、その原理は絶対化できないのである。こうしたクールマンの反論に触れておけば、次のようである⁽¹⁸⁾。

〈大胆な、内容豊かな、反証・批判可能な立言を立てて、これを厳格なテストにかける〉ことを、反証主義は要求する。この反証主義の根本思想からすれば、任意の立言を、予想される

批判や反駁に対して予め「免疫化」して主張することは、「死罪」に値することである。しかるに、まさしくこの死罪を、「徹底した」反証主義者、即ち反証主義原理を絶対化して哲学の領域にまで適用する論者は、犯している、とされるのである。

〈いかなる確信も誤り得る〉或は〈いかなる確信も、本当に確実なものとして妥当しない〉という反証主義原理が絶対化され、哲学にとっても妥当的として主張されるのであるならば、その原理は、その原理自身にも適用されるのであるから、厳密には先ず、次のように言い表わされなくてはならない。即ち〈何ものも本当に確実に妥当しないかどうかは、本当に確実ではない〉と。ところで、〈いかなる確信も誤り得る〉という反証主義の命題を、反証主義の本来の意図に適うように、反証しようと試みるならば、どうであろうか。その場合にわれわれは、〈いかなる確信も不確実であるというわけではない〉ということ、証明しようとするであろう。そしてそのことが証明されたとしたら、どうであろうか。その場合明らかであるように、徹底した反証主義者は、実際には少しも反駁されたことにはならないであろう。なぜなら、もしも反証主義者が〈何ものも本当に確実でないことは、本当に真（確実）である〉と主張したのであるならば、その場合には確かに反駁されたことになるであろうが、しかし徹底した反証主義者は、そのように主張したのではなくて、厳密には〈何ものも本当に確実でないということは、確実でない〉と主張したからである。このように、徹底した反証主義者は、自らの反証主義原理を厳密なし方で主張するならば、反証主義の根本的要求である開かれた批判・反駁によって自らの原理が反証される可能性を、もともと閉ざしてしまっているのである。その意味で徹底した反証主義者は、自己自身の原理を批判・反駁に対して免疫化している。そしてそのことは、反証主義者にとってまさしく死罪に値することなのである。

先に触れたように、批判的合理主義においては、批判の原理それ自身の合理的基礎付けが不可能なことと見なされる。その合理的基礎付けに代わって、個々の科学者のこの原理に対する非合理的な決断・選択が登場する。実は、そのことは、徹底した反証主義における反証主義原理の免疫化から生じる1つの帰結だ、と言ってもよいであろう。自らの原理が合理的に基礎付けられることもできず、又、開かれた批判・反駁にさらされる可能性もない（免疫化されている）がゆえに、科学者はその原理に拘束される根拠を、専ら、合理的な根拠のない決断に委ねることができるのである。しかし、クールマンの言うように反証主義の免疫化が徹底した反証主義における重大な自己矛盾であるとするならば、その原理の免疫化の故をもって、その原理の決断主義的根拠付けを主張することは許されないことだと、言わなくてはならないであろう。そればかりか批判的合理主義は、反証主義原理の絶対化を、〈一切の原理の哲学的基礎付けが不可能である〉という主張の1つの論拠としているのであってみれば、その絶対化がその原理の免疫化という自己矛盾を含んでいる以上、批判的合理主義における先の主張の論拠の1つが斥けられたわけである。とはいえ、批判的合理主義には、別の論拠に基づいて〈哲学的最終基礎付けが不可能だ〉とする見解がある。それは、アルバートの主張に見られる。これにつ

いてはどうであろうか。

アルバートが哲学的最終基礎付けを不可能だと主張するのは、彼によれば⁽¹⁹⁾、哲学的最終基礎付けのどのような試みも、不可避免的に「ミュンヒハッゼン・トリレンマ」に陥るからである。基礎付けの一切の試みには、三つの選択肢が与えられるだけである。a) 「無限の背進 *infiniter Regreß*」。b) 演繹における「論理的循環」。c) 一定の論点における「手続きの中断」。a) は、基礎付けの諸根拠を繰り返し先へ先へと遡って求めることである。そのようなことが実際的に成就し得ないことであるから、それは何ら確実な基礎を与えるものでない。b) においては、予め基礎付けられることが求められているもの（立言）への遡及がなされるわけであるから、それは論理的誤謬に陥る。c) は確かに、遂行できることではあっても、十分な基礎付けを任意に停止することに他ならない。この第三の可能性は、基礎付け問題の解決に当たって我々が期待すべきではなかった結果を招く。即ち、「ドグマ」への背進による「基礎付け」と言わざるを得ない。

こうしたアルバートの見解に対して超越論的語用論者はどう答えるのか。クールマンにしても、もしも哲学的基礎付けには、実際に上述の三つの選択肢しか残されていないとすれば、哲学的基礎付けが不可能であることを、認めざるを得ない。最終基礎付けを求めるというようなことは、もともと馬鹿げた試みだと言うことになろう。しかし超越論的語用論によれば、ミュンヒハッゼン・トリレンマは、或る前提のもとでのみ、成り立つことなのである。即ち〈最終基礎付け〉が予め、〈基礎付けられるべきものの彼岸にある根拠への背進〉として捉えられてしまっているという前提である⁽²⁰⁾。この〈トリレンマ〉は、哲学的基礎付けを〈命題間の演繹的關係に方向づけられた意味論的な基礎付け〉として思い描くことから、それを前提として初めて起こり得ることなのである⁽²¹⁾。諸命題から諸命題の演繹・導出が基礎付け一般と同一視されることによって、アルバートの言う〈ミュンヒハッゼン・トリレンマ〉が成り立つ⁽²²⁾のであり、そうした同一視がなされている限りでは、哲学的・合理的基礎付けに対するポッパー流の断念は、至極尤もなことなのである⁽²³⁾。しかしながら、超越論的語用論者によれば、この前提こそが問題なのである。基礎付けが、単に形式論理的演繹・導出ないしは命題の意味論的基礎付けとしてのみ、見なされなくてはならないということは、決して自明なことではないのである。

それでは、超越論的語用論にとって、哲学的最終基礎付けとはどのような試みなのであろうか、又それはどのように遂行されるのであるか。超越論的語用論の根本思想を見ておかななくてはならない。

超越論的である限り、超越論的語用論的最终基礎付けも、「確実性への遡及」であることには変わりがない。しかしその論証の試みは、伝統的な超越論的基礎付けにおけるような演繹・導出による基礎付けとは異なる超越論的反省として、規定される。そうして、〈最終基礎付けの中心点〉が「議論状況の非背後性 *Nichthintergebarkeit*」に見出されるのである⁽²⁴⁾。

クールマンによれば⁽²⁵⁾、哲学的最終基礎付けは、「予め既に前提されているものの発見」である。それは「議論する者の厳密な反省の態度においてのみ、可能であり」、その態度は、「外部に立つ理論的観察者として、状況を外側から客観視するのではない。」哲学的基礎付けを試みる者は、彼自身、議論する状況の只中にありながら、この状況を、外部観察者としてではなくて、厳密な反省の態度で解明しなくてはならない。その際、議論する者は「疑うこと、異論を唱えること、それ自身に身をおいていなければならない⁽²⁶⁾。」それが出発点である。哲学的最終基礎付けの出発点である議論状況は、「疑い、異論を唱えること」自身として捉えられる。そうして超越論的語用論的最终基礎付けは、その状況の下に身をおきながら、意味ある疑い、意味ある議論の可能性の条件へと批判的反省の目を向けることによって、意味ある疑いの射程の彼方になくなくてはならないもの、即ち〈確実性〉を探究する試みなのである⁽²⁷⁾。従って、反省的な最終基礎付け論証は、「意味ある議論を行なう当事者が、意味ある疑いや議論の条件を予め既に仮定しており、又、その議論規則を予め既に承認しなければならない⁽²⁸⁾」ということの発見であり、確認に他ならないのである。こうして、議論それ自身の〈非背後性〉を出発点として、議論の条件・規則も又、〈背後に回り得ないもの〉として呈示されるのである。

議論する者としての我々が議論するにあたって、「実的自己矛盾」を犯すことなしには、異論を唱えることのできないもの、それが我々にとって〈背後に回り得ないもの〉である⁽²⁹⁾。そうしたものとしての確実性の基盤の発見は、議論に関する単なる理論的態度における「導出」ではない。その基盤は、議論に関する「厳密な反省的態度」によってのみ近付き得るのである。この態度において決定的に重要である点は、「議論する者としての我々が、あらゆる議論的決定にとっての揺るぎない基盤として予め既に使用しており、かかる基盤として行為知によって既に知っているところのものを、既に知られたもの、予め既に使用されたものとして、発見すること、かつ表明的に再び所有し直すこと」にある⁽³⁰⁾。それでは、こうした反省的態度によって、一体何が、議論にとり〈背後に回り得ないもの〉である議論条件・規則として、獲得され基礎付けられるのであるか。

この問に対する答えに道筋をつけるために、クールマンは、議論における疑い、論争を「主張すること Behaupten」として捉える⁽³¹⁾。何事かに疑念を抱き、異論を唱え、その疑いを言明する者は、それと共に何事かを主張する。議論する者は、〈それが、まさに言われているようなものではない〉とか〈それが、そうした事情にあるかどうかは、定かでない〉と主張する。議論する者は、〈かくかく主張すること〉それ自身の背後に立ち返ることができない。しかもその場合重要なことは、何事かを主張する者が、主張することによって同時に又、直接的か間接的に、〈その主張の無条件的な妥当に対する要求〉を掲げている、ということである。議論の反省的解明を通して、〈議論すること〉が〈主張すること〉として捉えられて、〈主張する〉には〈主張されること〉の無条件的妥当に対する要求が、密接不可分に結び付いていると見なされるのである。この点に、最終基礎付け問題の解決に臨む超越論的語用論者の決定的な立

場が、表明されていると言ってよい。こうしてクールマンは、次のように断言する。

「私が何かを主張するならば、その場合に、私（話者）は、何か（文章命題 Proposition）で以て、何か（当該客体）に関して、何か（述語）を言う、しかも、私は何か（遂行命題 performativer Satz）で以て、何か（文章命題）について妥当要求を、確かにさしあたっては実在的コミュニケーション共同体へ向かって、しかし又、理想的・無制限的なコミュニケーション共同体へ向かって、申し立てるという仕方、そのように言うのである⁽³²⁾。」

ここで明らかなように、主張の無条件的妥当要求は、主張内容（文章命題）に関わる意味論的次元において問題とされるのではない。妥当要求は、言語遂行としての〈主張する〉の語用論的次元において、解明されなくてはならないのである。〈議論にあって我々に予め既に共に与えられているものへの反省〉としての超越論的反省は、議論のこうした語用論的位相に関係する。その限りこの反省は、「純粹意識の働き・能力や純粹意識にとっての原理」へと導くのではなくて、「コミュニケーション共同体に所属し、記号を使用し、話し、とりわけ予め既に相互にコミュニケーションし合っている人々の働き・能力やそうした人々にとっての規則・原則⁽³³⁾」を指し示すのである。こうして、超越論的語用論において基礎付けられるべきものは、結局のところ、コミュニケーションに属する人々にとっての議論規則・原則に他ならないわけである。ここでさしあたって確認されることは、議論する者が何かを主張し、そのことについて妥当要求を申し立てる限り、そのような者として議論する者は、実在のコミュニケーション共同体と理想的コミュニケーション共同体へと予め既に差し向けられてしまっているということなのである。

クールマンによれば⁽³⁴⁾、「認識」に関する哲学的再構成も、客観の全世界に対置するような孤立的主観が行使する認知的働きの再構成で始まることは、もはやできない。認知的働きは同時に、コミュニケーション的働きであって、コミュニケーション共同体の枠組において、又これとの関連においてのみ可能である。そしてこの場合、コミュニケーション共同体は、予め既に、客観的世界に対置する主体の側に位置するものとして、確認されなくてはならない。先に挙げた〈遂行命題と文章命題〉という、〈話すこと〉の二重構造の深い意味は、「認知とコミュニケーションとが縫れ合っているということ」にあるのである。こうして、〈主張すること〉の語用論的次元における反省的解明からのさしあたっての帰結が、次のように示されるのである。

「認識、言い換えれば、認知的でコミュニケーション的な働きは、実在的コミュニケーション共同体と理想的コミュニケーション共同体との緊張関係に予め既に関係付けられているような、そのような何ものかとして理解されなければならない。一定の実在的歴史的問題状況との結合を欠き、現実的関心や視点との関わりを持たないとすると……認識一般は可能でない。しかし他面では、もしも、実在的コミュニケーション共同体における合意の単なる事実が……理想的コミュニケーション共同体においてようやく本物となる理性的で理想的な合意を顧慮して、繰り返し判定され、同時に、超越されることがないならば、妥当的な認識は考えられ

ないし、それどころか、本当に妥当な認識の可能性の条件への哲学的問題自身が、意味を失う……………⁽³⁶⁾。」

哲学的最終基礎付けの出発点である〈背後に回り得ないもの〉としての議論においては、予め既に、理想的コミュニケーション共同体が、〈何事かを主張し、その無条件的妥当要求を申し立てる〉反省的議論主体に密接不可分なものとして、前提・仮定されてしまっている、のである。論議主体における超越論的前提としての〈理想的コミュニケーション共同体の予料 Anticipation〉を説くところに、最終基礎付け問題に関する超越論的語用論の根本思想が集約されている、と言ってよいであろう。

ベラーにとって又、議論に関する反省的解明は、議論がどこまでもコミュニケーションの実践であること、同時に又、〈議論する主体〉自身の側において、理想的コミュニケーション共同体・議論共同体が予め既に仮定されてしまっていることを、開示するのである。そうしてベラーは、そのことの論証過程において、一般に論証の正否を決定する超越論的語用論的な方法論的試金石としての「語用論的首尾一貫性」に、われわれの注意を促している。そのことによって、最終基礎付け問題に関する超越論的語用論の基本的立場が、一層、明確に表わされると言うてよい。

ベラーによれば、議論行為の反省的解明は、次の2つの論拠に基づいている⁽³⁶⁾。即ち、a) 〈妥当を要求すること〉は〈議論を始めること〉である。b) 〈議論すること〉は、議論のゲーム規則、さしあたっては、無制限的な議論共同体のフォーラムでの批判的吟味の規範が承認されることを、前提する。a) からすれば、主張の妥当要求は、現実に議論を行なう限りにおいて可能なのであるから、我々は、意味ある議論の背後に遡ることができない、ということになる。b) について言えば、〈議論する者〉は〈主張すること〉によって、議論・コミュニケーションの実在的及び理想的共同体を、それによって自らの主張が理解され承認されるであろうものとして、仮定してしまっているのである。その意味で、〈私は主張する〉は、そもそもの発端から、唯我論的なのではなくて、コミュニケーション関係的なのであって、主張の妥当要求は、〈その主張内容が理想的議論共同体によって承認されるであろう〉ことに対する要求を、必然的に意味するのである⁽³⁷⁾。

議論における主張の妥当要求は、理想的なコミュニケーション・議論共同体の予料を含意する。この予料が、ベラーによれば端的に、〈その共同体が主張の妥当要求に対する「最終的判定機関⁽³⁸⁾」であることの承認〉である、とされる。確かに彼にしても、「主張」が幾重にも絡み合った関係においてなされることを、認める。「〈私（話す主体）〉は、〈歴史的言語共同体〉の言語使用に則った〈言語記号〉を使って（歴史的に語用論的な次元）、或る文章命題において（意味論的次元と構文上の次元）、〈何ものか〉（意味論に関連する次元における話・対象）を、一定の意味ある何ものか（語用論的に意味論的な次元における述語付け）として、表現する⁽³⁸⁾。」しかし、議論・主張の反省的解明において最も重要である〈主張〉の契機は、

「それと同時に〈私〉が、その文章命題に対して、〈遂行的作用〉によって、直接に、その都度的な私の〈実在的議論・コミュニケーション共同体〉に向けて、……………しかし又直接的に、長い目で可能的な〈理想的議論・コミュニケーション共同体〉に向けても〈妥当要求〉を申し立てる⁽³⁸⁾」ということに、なくてはならないのである。〈主張の遂行的作用〉が、主張の妥当要求の語用論的次元を開示するのであり、その次元においては、理想的議論共同体の予料が不可避的なことなのである。

ベラーによれば、最終基礎付け問題に関わる哲学的論証それ自身も又、意味ある議論たる限りにおいては、理想的議論共同体の予料を、その背後へ回ることのできないものとして、前提・仮定せざるを得ない。このことを彼は、「語用論的首尾一貫性」を、それによってあらゆる論証の正否が決定される「超越論的語用論的試金石」として立てることによって、力説するのである⁽³⁹⁾。いましがた見たように、〈主張〉は、簡潔に言えば、理想的議論共同体の予料を含意するところの〈妥当要求〉(A)を伴う主張作用と、〈文章命題〉(P)とからなるものとして、再構成される。そこで、もしも(A)と(P)との間に矛盾が起こるならば、意味ある議論の可能性は取り崩されてしまう。この矛盾が「語用論的不一致性 pragmatische Inkonsistenz」と呼ばれる。即ち、話者が、自らの主張作用によって理想的議論共同体を予料すること(A)を承認しない場合に、あるいは又、語者が、自ら立言する内容を、(A)に抵触しないような部分に限定しない場合にも、語用論的不一致性が生じるわけである。語用論的首尾一貫性が、意味ある議論行為の必然的条件であるがゆえに、哲学的論証にとっても、語用論的不一致性を犯すことは致命的なことだとされる。

語用論的不一致性は、「論理的不一致性」と同じではない⁽⁴⁰⁾。後者では、諸命題の間での論理的誤りが問題とされる。そうした命題体系における誤りは、モノローギッシュに理論的であろう。これに対して、語用論的不一致性は、議論行為それ自身の、その内部における矛盾である。議論行為それ自身は、その背後に回り得ないものであり、そのようなものとしての議論行為が予め既に、コミュニケーション的關係を境涯としている。そのことから、そのために発生する主張内容の言語遂行的矛盾が問題なのである。ベラーによれば、「歴史的懐疑主義」や「批判的合理主義」はこうした矛盾に陥った理論として非難される。そうして又、唯我論的な倫理学の立場も、語用論的不一致性を回避できないものとして、斥けられるわけである。

3. 「コミュニケーション倫理学」の倫理的根拠規範

最終基礎付け問題に関する超越論的語用論的論証は、あらゆる議論にあって言語遂行的に予め既に、仮定されてしまっている議論前提・規則の発見と証明を目指す。しかるに、超越論的語用論者によれば、この最終基礎付けの試みは、それ自身直接に、規範倫理学の基礎付けに導くとされる。そのように基礎付けられる倫理学が、コミュニケーション倫理学、討議倫理学と

して特徴付けられる。議論一般の語用論的・反省的解明が、普遍妥当的な道德原理の基礎付けを準備するのである。言い換えるならば、議論一般の可能性の超越論的条件である議論前提・規則が同時に倫理的根規範としての性格をもつ、と言うのである。

先に見たように、超越論的語用論にとって、基礎付け論証の正否を決するものは、方法論的概念としての語用論的首尾一貫性に他ならない。超越論的語用論者は、認識一般の最終基礎付けの可能性を認めない懐疑主義者に、言語遂行的矛盾としての語用論的不一致性が隠されていることを、見抜く。このことによって、その立場が拒否される、道德原理の基礎付けを斥ける倫理的懐疑主義者にしても同様だ、とされる。倫理的懐疑主義者といえども、自ら道德的理論を展開し、自らが議論に関与せざるを得ないからには、議論状況の背後に立ち退くわけにはいかず、その限り不可避的な議論前提・規則を予め既に承認している。にもかかわらず、倫理的懐疑主義者は〈道德原理が基礎付けられない〉と主張する。ここに、自らの主張内容と、自らが予め承認している議論前提・規則との間に、言語遂行的矛盾が生じざるを得ないのである。

ところで、超越論的語用論的基礎付け論証が、語用論的首尾一貫性への方法論的要求によって道德規範の基礎付けを果たし得る、と言えるためには、議論一般の可能性の超越論的語用論的条件としての議論前提・規則それ自身に、道德規範としての意義が与えられていることが、明示されなくてはならない。仮に、議論前提・規則、就中〈理想的コミュニケーション共同体の予料〉が、道德規範に無関係な規則や事実として捉えられるとするならば、倫理的懐疑主義者の主張内容がそうした前提や規則に矛盾するからといって、そのことから、その反対テーゼである〈道德原理の基礎付けが可能である〉は、帰結しないであろう。従って、道德規範の基礎付けを目指すコミュニケーション倫理学はなによりも先ず、議論前提・規則には倫理的根規範が属しており、そうした前提・規則から道德原理が獲得され得るということを、明らかにしなくてはならないのである⁽⁴¹⁾。

ベーラーによれば、「原理としてのテーゼないしは立場が議論に値するかどうかを決定する超越論的語用論的試金石」である「語用論的首尾一貫性」は、単なる論理的誤謬を回避するために求められるべき単なる技術的規則に尽きるものではない。それはそれ自身、「一種の社会的規範」であると言われる⁽⁴²⁾。ベーラーがこのように言うのは、彼には、議論一般の可能性の超越論的条件が同時に規範倫理学的基礎を含んでいる、との洞察があるからである。アーペルにしても、そのような洞察をもって、倫理学の基礎付けを目論み、コミュニケーション倫理学を主唱するのである⁽⁴³⁾。

クールマンは、アーペルにおける超越論的語用論的コミュニケーション倫理学の構築を継承しつつ、比較的詳細な論証を通して、コミュニケーション倫理学の根本的諸規範を呈示する。その際に、これに対して予想される種々の反論に批判的考察が加えられる。こうしたクールマンの所論を紹介しながら、果たしてこれによって、道德規範の基礎付けというコミュニケーション的規範倫理学の所期の目的が、首尾よく達成されているのかどうか、もしその所論に道德規

範の最終基礎付けに関して問題点があるとすれば、それはどこにあるのか、このことを検討することが、われわれの課題である。

超越論的語用論からコミュニケーション倫理学への移行において、クルマンが呈示する倫理的根本規範を、予め列挙すれば、次の通りである。

規範1 (N1)。「もし我々が本当に真面目に何かを知ろうと意志するならば、又もし我々が問題解決に真面目に関心を払っているならば、我々は合理的に議論しつつ、正しい解決を得るように努めることが命じられている⁽⁴⁴⁾。」

規範2 (N2)。「もし我々が問題解決に真面目に関心を払っているならば、我々は、各人が同意できるであろう解決を、即ち、理性的合意を得るように、努めなければならない⁽⁴⁵⁾。」

規範3 (N3)。「もし我々が実践的な問題の解決に真面目に関心を払っているのであるならば、我々は、無制限的コミュニケーション共同体の各構成員が同意できるであろう解決を、即ち、理性的な実践的合意を得るように、努めなければならない⁽⁴⁶⁾。」

規範4 (N4)。「理想的なコミュニケーション共同体の実現に接近するような、そのような諸関係の(長期的)実現に貢献するように、絶えず努めよ⁽⁴⁷⁾。」

これらの根本規範の内、ここでは取り敢えず、われわれの検討を、N1からN3までに限っておきたい。なぜならN4には、コミュニケーション倫理学の立場から責任倫理学への展望を切り開くことのできるような根本規範としての重要性が、認められるのであるが、われわれは、特にコミュニケーション倫理学における基礎付け問題との関連では、さしあたってN4を除外して考察しても差し支えないと思うからである。

議論行為への超越論的語用論的反省は、議論の可能性と妥当性の条件である議論前提・規則を、議論状況の只中で予め既に仮定・承認されたものとして発見する。議論主体としての我々は、議論前提・規則が、予め既に<背後に回り得ないもの>として承認されてしまったことを、反省的に知るのである。上述の倫理的な根本諸規範はいずれも、そうした議論前提・規則を、我々を絶対的に拘束し義務付ける規則として、明示するものに他ならない⁽⁴⁸⁾。確かにそれらは、具体的な倫理的規範ではない。むしろメタ規範と言ってよいものであろう。とはいえ、そのメタ規範は、カントの定言命法のように、単に行為や規範の道徳的判定のための形式的基準を示すだけのものでもない。それらは、これによって内容的な道徳規範が獲得されるような規則的手続きを与えるからである。従ってコミュニケーション倫理学に対しては、カント倫理学に対するような「形式主義批判」は当たらない⁽⁴⁹⁾、とされる。

コミュニケーション倫理学とカント倫理学との対比は、それ自身興味ある問題である。しかしここでは、後者に対する前者の批判の要点が、カント倫理学の方法論的唯我論の克服とカント的形式主義の打破とにあることを、さしあたって念頭に置いておくに留める。

さてクルマンによれば⁽⁵⁰⁾、N1は、最も包括的で単純で直接的な規範である。我々は議論する者として、予め既に議論状況の中に身をおいてしまっている。議論行為が反省的に<背

後に回り得ないもの〉であるから、「我々は〈合理的議論に対する我々の意志の背後へと………もはや立ち返ることができない〉。」合理的議論に対する意志は、我々にとって〈背後に回り得ないもの〉なのである。N1は、この合理的議論への意志の表われに他ならない。因みにペーラーによれば、超越論的語用論は基本的に「ソクラテス的なロゴス原則」を継承するのであって、その原則には、「よりよい論証以外のいかなる権威も承認せず………言語ゲームとしての議論それ自身以外のいかなる制度にも従わない」の格率が属する⁽⁵¹⁾。その意味で、N1は、超越論的語用論の出発点から直接的に導き出される根本規範であると言ってよい。

「合理的議論への意志の背後へと立ち返る」ということは、「その意志が我々の本来的意志であるか否か」を懐疑的に問題視することであろう。しかし「我々は、本来的意志を懐疑的に問題視することはできない⁽⁵²⁾。」〈我々は議論状況の背後には回り得ない〉を根本前提とする「超越論的語用論」の基本的立場から言えば、合理的議論への意志以外の意志に、本来的意志を見出すことができないのであるから、合理的議論に対する意志は、端的に〈背後に回り得ないもの〉と言う他ないのである。クールマンは、こうした事情を説明する上で、カントの「本来的意志」に触れている。確かに、合理的議論に対する意志は、コミュニケーション倫理学において、カントの「善意志」——カントは本来的意志を善意志と呼ぶ——に相当する位置を占めている、と言ってよい。しかしながら、一般に道德規範の基礎付け問題にあって、それ自身がもはや疑い得ないものとして定立される「本来的意志」を、「合理的議論への意志」として規定することに問題はないのかどうか、カント的立場からすれば、十分に疑問にされ得よう。それは「コミュニケーション倫理学」の根幹に関わる問題である。

その点はさておくとして、こうして呈示されるN1の命題は、文法的には、確かに仮言命法として方式化されているが、合理的議論への意志が〈背後に回り得ないもの〉である限り、その規範が定言命法として理解されなくてはならないことは、当然である。その規範は、本来的意志の表われとして、端的に「合理的に議論せよ⁽⁵²⁾」と言うのと同義である。又、この規範は、たとえ内容が乏しくても、決して空虚であるわけでもない。なぜならこの規範によっては、任意の重要な問題において盲目的に、あるいはサイを振るような仕方決定を下すことが、禁止されるからである⁽⁵³⁾。

N1からN2が展開される⁽⁵⁴⁾。その場合〈合理的議論は、無制限的コミュニケーション共同体・議論共同体の枠内でのみ可能である〉が、仮定されていなければならない。先のように、超越論的語用論では、この仮定が議論行為にあって不可避的に予料・承認されている、とされる。繰り返せば、議論における〈主張〉に、無制限的妥当要求が伴う。この妥当要求は、了解能力のある一切の人々に向けて申し立てられる。妥当要求が申し立てられる人々の範囲を制限することは、妥当要求それ自身の制限を意味する。このことは言語遂行的矛盾である。従って「理性的合意を得るように努めよ」は、N1から不可避的に生じる規範なのである。

このように見てくると、N1とN2との呈示については、超越論的語用論に立脚する限り、

われわれとして詮索すべき問題は何も見当たらないように見える。これら根本諸規範は、議論行為の反省知において、予め既に前提・承認されたものとして発見される、最も基本的な議論前提・規則が規範命題として明示されたものでしかない。確かに、このような仕方でも道徳規範の基礎付けを図るコミュニケーション倫理学に対しては、種々の反論が当然に予想されるであろう。中でも、「自然主義的誤謬」の批判が、考えられる。〈一定の前提・規則を予め既に承認した〉という事実から〈それが道徳規範として妥当する〉を導き出すのは、まさに「自然主義的誤謬」を犯している、と。しかし、クールマンによれば⁽⁵⁵⁾、この〈予め既に承認された事実〉は、純粹記述的な事実ではなくて、規範を内在する特殊的事実なのである。自然主義的誤謬の批判は、このことを見誤っているのである。この点も、コミュニケーション倫理学の根本に触れる問題であるが、立ち入った検討は別の機会に譲らなくてはならない。

ところでクールマンは、N1及びN2がコミュニケーション倫理学の根本規範としては未だ不十分であることに言及している。彼によれば、内容の乏しいN1によっては、単に、規範倫理学の出発点が与えられたに過ぎない。実のところ、その規範は、「利己主義的伶俐倫理学」とも結び付くことができるのである。我々にとって、利己主義的倫理学に最終的な発言権を認めるようなことが直観的に許し難いことであるとすれば、道徳的根本規範は、更に綿密に再構成されなくてはならない、と言う。そしてこのことはN2についても言えることだ⁽⁵⁶⁾、とされるのである。コミュニケーション倫理学の根本規範であるN1とN2とが、利己主義的倫理学とも折合いがつくものとして呈示されるという、この考え方は、アーベル等コミュニケーション倫理学を提唱する他の論者には、見受けられないようである。それだけにわれわれとしては注目に値する。それでは何故にクールマンは、N1そしてN2を、そのようなものとして捉えるのであろうか。

N1についてはさておくとして、N2も又、利己主義的伶俐倫理学を排除するものではないというのは、どうしてであるか。クールマンは次のように見る⁽⁵⁷⁾。「理性的合意を得るよう努めよ」即ち、「合意可能な解決を求めて努力すべきであるという義務付け」は、一見すると、行為的人間の共同関係を規制する倫理学（コミュニケーション倫理学）の核心を突いているように見える。しかしこれによって我々は、本当に〈何へと〉義務付けられるのであるか、又その場合の「理性的合意」とはどのような合意なのか。「理性的合意」によっては、「各人が同意できるであろうような解決」、言い換えれば、いかなる正当な異議も無効にできないような解決が、目指されている。とすれば、何が正当な異議なのであるか。そこで、クールマンは、異議従って又同意が2つのタイプに区別されることに注目する。簡単に言えば、理論的討議（議論）と実践的討議（議論）との区別に対応する、異議・同意の理論的と実践的との区別である。そうして、先の問に対してクールマンの与える答えを結論的に言ってしまうと、クールマンは、この区別に注目が払われない限り、N2も又、N1以上の倫理的内容を含み得ず、従って利己主義的倫理学と調和し得る、と考えるのである。この辺の事情を、クールマンの挙

げる例証を参照して明らかにしておきたい⁽⁵⁸⁾。

第1タイプの異議の例証。「私が『惑星の数は8である』と主張する」のに対して「討論相手が『否、惑星の数は9である』と異議を唱える」としよう。その場合、「私は、異論を無視せずに誰が正しいのか吟味して、しかる後に結論を引き出すように、即、この場合だと私の立言が誤りであるからこれを撤回するようにと、N2に基づき義務付けられる、このことは、明らかである。」この些細な例で示さるるように、「私」の関心は、「惑星の数に関する真理」と「本当はそれがどうなのかに関する確信・確実性」に払われている。又「私は真面目に主張を掲げて、その主張を一切の可能的な議論当事者に向けて発言した。そして私は、何はさておき理性的議論主体と見なす相手方の異論に、耳をかす」のである。してみると、この例に関して示される「義務付け」は、3つの構成因から成っていることが分かる。「1) 確信への私の関心。2) 相手方が理性的であることの私の仮定。3) 私と相手方によって追求される目標の同一性。」以上の3点である。

第2タイプの異議の例証。「『私が今この土地を所有すべきなんだ。大変私はそれが気に入っている』と、私が発言する。」これに対して、「誰か他人が『そんなことを君がすべきではないんだ。だって私がそれを自分で持ちたいのだ』と逆らって言う」ならば、どうであろう。クールマンによれば、この事例も、先の第1の事例に示された〈義務付けの3つの要因〉の中で、確かに1)と2)とを満たしているとされる。なぜなら、この場合「私」は「私の思惑」が「適切な問題解決」であるのかどうかについての、確信を持つことに関心があり、従って、「私は、例えば助言に対して、即ち、私の関心を弁護してくれるような助言者の異議に対しては、これに耳を傾け顧慮を払うであろう」し、又「私は、異論に相對するとき、他人が理性的で資格ある議論パートナーであることを、優に仮定している」と、原則的に一応このように言えるからである。その限り、この事例にあっても〈私〉は、規範2に基づき、そのように義務付けられている、と言えなくもないであろう。ところが実際には、この事例で、先の事例で満たされた3)の要件は、決定的に欠けているのである。この場合「他人は、私の関心を共にしない」のである。「彼の異論」は、〈私〉が「適切な問題解決」へと導かれるための「啓発」だとは見なされ得ない。〈彼〉の異論の意図は、〈私〉が〈私〉の意図と目標とを〈彼〉の関心に適うように変更することに、おかれている。ここでは〈彼〉は、パルタイとして登場するのであって、自己の関心を離れて、専ら真理に奉仕する役割をもって現われぬ。〈彼〉は自己の関心を、〈私〉の関心に対立させて主張するだけである。従って、この事例にあっては、〈私〉は、他人の異議に氣遣うように、義務付けられていないのである。即ち〈私〉は、自己の伶俐に反しない限り、他人の異議を無視してもかまわないことになるのである。

以上の例証を通してクールマンが指摘することは、「理性的合意を得るように努めよ」という規範2が、第2の事例で示されるような異議・異論の状況に対しては、即座に適用され得ないということである。従って、N2の実質内容は、利己主義的伶俐倫理学の成り立つ余地を未

だ残している、と考えられるわけである。第1の事例は、そこにおいて〈私〉と相手方との間に「主要関心の同一性」が成り立っているような、即ち「真理と目的合理性」が共通の関心として追求されるような「〈理論的討議〉」の例であった。その限り、〈私〉は理性的合意を得るように義務付けられるのである。してみると、N2は、厳密に言えば、次のように方式化されなくてはならないのである。「もし我々が理論的問題の解決に、即ち、真理問題が問われているような、そのような問題の解決に、真面目に関心を払っているならば、我々は、各人が同意できるであろう解決を、即ち、理性的合意を、得るように努めなければならない⁽⁹⁹⁾」と。

このようにクールマンは、N2を文字通りに仮言命法として呈示し直すことによって、さしあたり次のことを確認する⁽⁹⁹⁾。1) 理論的と実践的という、2つのタイプの異論とこれに即応する2つのタイプの議論に注目すること。2) 論者(クールマン)は、議論一般の状況からではなくて、理論的な議論状況から説明を開始したということ。理論的議論においては、議論当事者が共通の関心を追求するのであり、又その場合、あらゆる当事者が同一の方向に向かって働き、提議者と反論者としての役割を相互に交換し合うこと、これらのことが理論的議論の特徴である。但し理論的問題は「目的合理性の技術的問題」をも含む。3) N2は、我々を、理論的問題及び目的合理性の問題での理性的合意へと義務付けるということの洞察。しかるに、この洞察が同時に又、実践的討議での理性的合意への義務付けにおいて格別に〈倫理的〉義務付けが成立しなければならないことの「前了解」を与える。4) 利己主義的伶俐倫理学の立場から脱出する決定的な一歩。「実践的討議において、諸々の関係者の諸々の異議を……〈同等の資格者〉の諸異論として真面目に受取り、顧慮するような」そのような立場への移行が、決定的に重要であること。「従って、規範倫理学の主要課題は……我々がこの一歩へと義務付けられるということを証明することに、おかれなければならない」と。

上述のようにクールマンは、コミュニケーション倫理学の根本規範を呈示するにあたって、格別に〈倫理的〉な義務付けが「実践的討議における理性的合意への義務付け」として予め理解される、という〈前了解〉に言及する。このことは、われわれにとって極めて重要なことである。コミュニケーション倫理学における倫理的規範の基礎付けは、そのような〈倫理〉に関する前以ての了解を、手掛かりとせざるを得ないということを、クールマンは認めているのである。しかも彼にとって、この前了解は〈実践的討議において諸々の関係者の諸異議を、同じ資格のものとして顧慮すべきである〉という倫理的規範の要求を内在するものとして、捉えられている。従って彼によれば、規範倫理学の根本課題は、簡単に言えば、この種の規範の基礎付けと見なされるわけである。

クールマンにおけるコミュニケーション倫理学の十分の基礎付けは、結局、こうした前了解を手掛かりに、これに頼らざるを得ない。このことは、われわれにとって、この倫理学の根本的立場に関わる問題・疑念を表わしているように思われる。コミュニケーション倫理学の根本的立場からすれば、倫理学がそこからの必然的帰結であるとされる超越論的語用論は、〈議論

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の基礎付け

一般>の可能性の条件に関わる反省的解明から出発する。してみると、超越論的語用論が出発する議論状況が、クールマンの説くように、実践的諸問題から区別される理論的諸問題を巡るものでなくてはならないという謂は、少しもないはずである。むしろ、そのような前以ての限定は、方法論的に許されないことだと言えないであろうか。それにもかかわらず、コミュニケーション倫理学の基礎付け（コミュニケーション的根本規範の呈示とその正当化）に際してクールマンは、実際にはさしあたって、議論一般の超越論的・語用論的前提や規則から直接的に倫理的規範を導き出すことを、ためらっている。彼は先ず、理論的な議論状況から出発することによって、そこにおける根本規範（N1とN2）を呈示して、しかる後に、その規範のコミュニケーション倫理学の規範としての不備を発見し、これを補うために、先の前了解なるものを持ち出し、これに訴える。このようなやり方が、超越論的語用論からの帰結としてのコミュニケーション倫理学の基本的立場に調和し得るように理解されるためには、<実践的討議における理性的合意への義務付け>という倫理的な前了解は、超越論的語用論の出発点である<人間の原初的な議論状況一般>の中に、予め既に、投げ入れられたものとして、捉えられていないなくてはならないであろう。しかしそのような投げ入れが可能だとすれば、いかにして可能なのか。更には、投げ入れられる倫理的な前了解が他の倫理的な義務付けではなくて、まさに、そのような倫理的義務付けの前了解でなくてはならない理由は、どこにあるのであろうか。われわれにとっては、これらの疑念が残るのである⁽⁶¹⁾。これに対して、果たして、クールマンは答えてくれているのであろうか。

4. 倫理的規範の「超越論的語用論的」基礎付け

N2からN3の呈示へと移る段にクールマンは、事実そうした投げ入れを、或る程度不完全な形で、しかもそれとして自覚することなく行っている。そのことをクールマンは、議論への反省的考察を「議論の<実践的>面」へと方向付けることで、議論を「協働 Kooperation」として捉え直すことによって準備している⁽⁶²⁾と言ってよい。しかし彼においては、その投げ入れが十分に自覚されていないために、倫理的規範であるN3の呈示と基礎付けに関する論証が、われわれに複雑で曖昧である印象を与えるのである。

彼によれば、議論の実践的な面は、その「<論理的・理論的>な側面」に対比されるべきである。N2の呈示にあっては反省的考察が、専ら、議論の論理的・理論的側面に向けられた、とされる。即ちその反省の焦点は、「真理・確実性や諸々の異論の回避や理性的合意に対する議論当事者の関心」に集中されていた。しかるに今や、議論への反省的考察は、議論の実践的な面をも、共に取り込まなくてはならないのである。その際「行為としての議論」は、「単に、その都度の主題的事柄に関わるだけではなくて、とりわけ同時に、議論パートナーと関わるような行為」として反省的に捉えられる。議論の理論的側面への反省による規範2の承認に、更

に、議論の実践的側面への改めでの反省が付け加わる。それによって「直接的に倫理的内容」を持つような議論規則が、即ち「協働規則」が、議論において既に承認されているものとして示される、というのである。

〈協働規則〉をクールマンは、総括的に、次のように方式化する。「我々は、真面目に議論する者として、協働するように義務付けられると共に、その際お互いに、同等の資格のある、真理陳述能力・責任能力のある議論パートナーとして、承認し合い、処遇し合うように義務付けられる⁽⁶³⁾」と。

クールマンによれば⁽⁶⁴⁾、コミュニケーションとしての議論は協働なしでは不可能である。議論にあって何事かを主張する者は、それと同時に、相手方に対して「協働の申し込み」を行なう。相手方がこの申し込みを拒まずに、協働的に答える場合にのみ、コミュニケーションと議論が始まる。この〈協働への義務付け〉には、「我々は議論パートナーを、真理陳述能力のある、又責任能力のある主体として承認すべきである」が、含意されている。議論パートナーにそうした主体的能力を認めないのであるならば、彼等に対して妥当要求を掲げ、彼等の批判に気遣い、又彼等と共に作業に当たろうとすることには、全く意味がないからである。更にその義務付けは、議論パートナーとしての我々が、この点でお互いに〈同等の資格を持つ者〉として承認・処遇し合うべきことを、要求するのである。

このように示された協働規則の内容を、〈理性的合意を得るように努めよ(N2)〉と対比してみれば、次のことが明らかであろう。後者を越える前者の決定的な意味内容は、〈お互いに、同等の資格のある主体的能力のある者としての議論パートナーの相互承認〉である。N2でも、確かに、議論パートナーが仮定されている。相手方も理性的で真理陳述能力をもつ者であることが、或る意味で承認されている。しかしその規範の場合にそうであるのは、厳密な意味では、議論当事者が理論的問題の解決に、即ち事柄の真理と確実性とに共に関心を払い、そこに共通の討議の目標をおいている限りにおいてのことであった。これに対して、〈協働への義務付け〉において今や求められるべきことは、単に、議論当事者が共通の関心と目標をもつ限りで、その限りでのみ議論パートナーとして承認されるべきだ、ということではない。およそ議論に関わりをもつあらゆる人が、主体的能力のある同等の資格のある議論パートナーとして相互に承認されるべきだ、というのである。議論当事者の関心と意図がどこにあれ、その差異に関わらず、従って無条件に、議論当事者は同等の資格をもつ議論主体として承認・処遇されるべきことが、そこでは求められているのである。

クールマンによれば、こうした含蓄をもつ議論規則としての協働規則が、初めて、コミュニケーション倫理学の核心へと導いてくれる⁽⁶⁵⁾とされる。この規則と共に我々は、先に見た第2のタイプの異議、即ち実践的異議が、合意的に解決されるべきであるような問題領域に、即ち倫理学本来の問題領域に踏み込むことができる、と言うのである。

「実践的諸問題における理性的合意を得るように努めよ」という義務付けへと導くものが、

「議論の実践的側面の諸前提への反省的遡及」である⁽⁶⁶⁾とされるのである。しかしわれわれの見るところ、クールマンがこのように主張できるためには、理論的と実践的との区別に関わりなく〈議論一般〉が、このような協働規則、〈協働への義務付け〉を前提にしてしまっているということが、明らかにされなくてはならないであろう。ところがクールマンはさしあたっては、協働規則を、そのような議論前提・規則として明示しないのである。この点に彼の論証の不徹底が見られる。先に触れたように⁽⁶⁷⁾、コミュニケーション倫理学が利己主義的伶俐倫理学を越える根本規範に到達し得るためには、倫理的前了解としての「実践的討議における理性的合意への義務付け」を予め既に、〈議論状況一般〉の中に投げ込まなくてはならない。しかし彼は、われわれが次に見るように、この前了解を、こうした投げ入れとしては十分に自覚していないのである。彼の論証の曖昧さは、このことの表われと考えられる。

クールマンは、〈協働への義務付け〉が、それによって開示されるとされる〈議論の実践的側面への反省〉を展開する上で、次のような実例を挙げている⁽⁶⁸⁾。「私は言明する、『この議論のステップはもう片付いている。今や次の論点に移ろう』と。反論者が反対する、『私はその用件が未だ決着していないと思う。この用件に関連して出てくる諸問題を我々は一緒にもっと討議したいと思う』と。」実際のところクールマンによれば、〈協働への義務付け〉は、こうした議論状況にあって課せられているものとして露呈される、と言うのである。即ち、この場合〈私〉は、議論に臨む反論者の関心や要求をも、〈私〉自身のそれと同じように、同等の資格をもつパートナーのそれとして取り扱うようにと、義務付けられる。そうして、〈私〉は、この異議を解決して理性的合意を得るように義務付けられる。クールマンは、このような議論状況において争われる問題を、〈実践的な〉問題として特徴付ける。そのような状況にあって解決されるべき異議、目指されるべき合意が、〈実践的〉である、とされるのである。

このようなクールマンの例証それ自体に対して、われわれとしても、少しも疑義を差し挟む必要はない。そのような議論状況における問題、異議、そして合意が実践的であるのは、自明なことだと言ってよい。それゆえ又、このような議論への反省によって露呈される〈協働への義務付け〉が勝れて倫理的な義務付けであるということも、当然であろう。しかしながら、ここで彼が目指す、このような議論状況は、〈実践的な〉議論状況の特殊なケースを表わすものでしかない。われわれは、このことを認めなくてはならないであろう。実はクールマンの例証に関連して、われわれが素通りすることの出来ない問題は、この点に関わるのである。

クールマンはこの実例を引き合いに出すことによって、コミュニケーション倫理学の核心をなす根本規範(N3)を呈示することができる、と主張する。その規範は、簡言すれば〈実践的な問題において、理性的な実践的合意を得るように努めよ〉であるが、或る箇所では「汝の関心が他者の関心と衝突するようなあらゆる場合において、他者との理性的実践的合意を得るように努めよ⁽⁶⁹⁾」として言い表わされる。しかしながら、われわれからすれば、このような我々の行為一般に関わるべき倫理的な根本規範が、クールマンの説くような仕方、即ち〈特殊

的である〉実践的議論状況への反省的遡及でもって、直ちに我々に与えら得ると見なす〈道徳規範の基礎付け論証〉には、明らかに無理がある、と言わなくてはならない。クールマンの例において、反省される〈議論の実践的側面〉は、単に、理論的問題を巡る討議に付随するような実践的議論、つまり理論的討議に関わる実践的側面であるに過ぎない。彼自身この種の議論における問題を、いみじくも「理論的問題における議事規則問題⁽⁷⁰⁾」と呼ぶ。このような特殊的な実践的議論への反省的遡及によって、確かに、議論規則としての〈協働への義務付け〉が呈示され得るであろう。しかし、そのことから更に進んで、〈私と他者との間で関心が衝突するあらゆる場合に、即ち、あらゆる実践的問題において、理性的実践的合意を求めよ〉という普遍的な倫理的根本規範を導き出そうとするならば、その主張には、論理的飛躍があると言わなくてはならないのである。

クールマンによるN3の呈示に対して、われわれの抱くこうした疑問が起り得ることに、彼自身も気づいてはいる。「実践的問題一般における理性的合意への義務付け」の呈示に関して予想され得る反論を、次の点に見出している⁽⁷¹⁾からである。即ちその反論は、実践的合意を求めよという義務付けが、予め理論的な討議の状況にある我々に対して、そのような場合にだけ妥当するのではないか、という形で提起される、と言う。しかしこの種の反論をクールマンは、逆に斥けることによって、N3を基礎付けることができると考えるのである。果たして期待されるように、クールマンは実際に、その反論を論破して、先に挙げたわれわれの疑問を晴らしているであろうか、次に検討されなければならない。

その反論にクールマンは、次のように対処する。彼によれば、どのような討議も常に、理論的討議でもあって、同時に又理論的討議でないような討議は、存しない。実践的討議と「狭義の理論的討議」との区別は、後者において「単に真理問題のみがテーマとして取り扱われる」のに対して、前者では、同時に「指令的 präskriptiv な表明に具わる正しさの要求も又、討議される」という点にある⁽⁷²⁾と。ここでクールマンは、先の反論が斥けられる理由を、実践的討議も同時に又理論的討議であるということに、見ている。理論的討議において、〈協働への義務付け〉が課せられている、即ち、実践的合意へと義務付けられる、というのであれば、実践的討議においても、そのように義務付けられるというのは、又当然だからである。しかしわれわれの見るところ、実践的討議も又理論的討議であるのは、どうしてなのか、その点での彼の説明は意を尽していないように思われるのである⁽⁷³⁾。

ところが或る箇所⁽⁷⁴⁾でクールマンは、その反論が結局、倫理的根本規範の妥当を、議論の理論的討議としての特殊的状況に相対化する試みに通づるとした上で、この試みが、一種の誤解に因るものだと見なして、この試みの成り立ち得ないことを次のように説くのである。

「もしも議論が、一定の問題を一緒に解決しようとし、はっきりと提案と批判とを交換し合うような、そのような幾人かの当事者との公式的催しとして、理解されるならば」、その場合には確かに、〈規範の相対化〉という反論・批判は当たっている。なぜなら、そのような議論

状況では、当事者がその議論に加わるか加わらないかを、先ず自ら決定することが肝心である限り、議論規則（規範）は、その議論に加わる決定をなす当事者にとってのみ、妥当するからである。その議論状況は本質的に、チェスやサッカーのゲームの場合と変わらない。しかし彼に言わせれば、倫理的根規範の妥当が問題とされるのは、「広い意味での議論」においてなのである。そして広い意味での議論では、人は誰でも「或る問題に諸々の根拠を挙げて合理的に答えるように試みるわけであるが、このことを予め既にコミュニケーション共同体の一員として、又これとの関わりで行なうのであって、その際に各人は予め既に、行為する人々の共同関係に関係する規則〔倫理的根規範〕を、〈背後に回りえないもの〉として承認してしまっている⁽⁷⁵⁾」のである。そして、この反省的洞察は、議論の種類の違いに関係なく当てはまることだ、とされる。即ち、倫理的根規範は、議論で扱われる問題が理論的であれ、実践的であれ、あるいは技術的であれ、その違いに関わりなく、議論において専ら問題の正しい解決に関心が払われ、真面目に妥当要求が掲げられている限り、予め既に承認されている、と言うのである。又、倫理的根規範の妥当が「社会的妥当」から区別されるべき「〈論理的・事態的〉妥当」にあるとするならば、規範の論理的妥当について語ることは、予め既に「議論状況に向くように指示されていること」であり、「議論状況と内的な関係に立っていること」である。従って、〈議論前提としての倫理的根規範が本当に妥当するかどうか〉という問と共に、予め既に、議論状況が設定されてしまっている⁽⁷⁶⁾とも言われる。こうして彼によれば、議論状況においてもはやく〈背後に回り得ない〉議論前提として予め承認されている議論規則としての倫理的根規範に関して、〈その規範が議論状況に対してのみ妥当し、他の状況には妥当しない〉というような意味で〈その倫理的根規範の妥当の相対性〉を主張することは、全く無意味なことだ、とされるのである。

以上のクールマンの論述にあって、倫理的根規範として念頭に置かれているものは、とりわけN3である。クールマンは、〈実践的問題における理性的実践的合意への義務付け〉の規範が、単に、理論的討議における実践的合意を義務付けるだけではなくて、〈広い意味での議論〉にとっての倫理的根規範であることを、力説するのである。しかし、このように説くことによってクールマンは、N3の呈示と基礎付けとを、先に示されたような仕方とは明らかに異なる視点で問題にしている、と言わなくてはならない。先の場合にN3は、〈理論的討議において実践的側面での理性的合意を求める〉ことが義務付けられるとすれば、〈あらゆる実践的討議においても理性的合意を求める〉ように義務付けられるのではないかと、という仕方で、問題にされたのである。しかるに今やクールマンは、そのような仕方でN3が呈示されると避けられなくなる、われわれの指摘した問題に、正面から答えることをしない。ここで彼は、議論状況を、倫理的規範の妥当が問題とされるような勝れて実践的・道徳的議論状況をも包括するような状況として捉える。そのような議論状況の反省を通して直接的に、N3の倫理的根規範が、〈広い意味での議論〉における議論規則として呈示されるのである。このようにクール

マンは、反省の視点の転換を図っている。

倫理的根本規範の基礎付け問題を、むしろ、こうした視点から取り扱うことの方が、超越論的語用論的反省の基本的立場に合致する、と言ってよい。N3あるいは〈協働への義務付け〉は、勝れて実践的問題を巡る議論をも包括するような〈広い意味での議論〉に対する反省によって、露呈されなくてはならないのである。事実又、アーペルら超越論的語用論者は、そうした立場から倫理的根本規範の基礎付けを主張する。しかしながら、われわれからすれば、こうした仕方での倫理的根本規範の基礎付けにこそ、別の重要な問題が隠されている、と言わなくてはならないのである。

クールマンによれば、先の反論に対する彼の反駁で示されたように、理論的討議と実践的討議との区別は些細なこととされる。理論的討議では、主張の〈真理妥当への要求〉が掲げられ吟味されるのに対して、実践的討議においては、主張（指令的表明）の〈正しさへの要求〉が討議されるに過ぎない、とされる。単に、それだけだとされるのは、両者の妥当要求が、単なる「社会的妥当」から区別されるべき「論理的・事態的妥当」に対する要求である点で同一であるからである。従って、あらゆる議論にあって、主張の論理的・事態的な妥当に対する要求が掲げられ、これが吟味される限りでは、議論当事者は、議論規則としての協働規則が予め既に前提・承認されてしまっているような理想的議論共同体へと、差し向けられてしまっているのである。その協働規則を改めて記せば、「我々は、真面目に議論する当事者として、協働するように義務付けられると同時に、その際お互いに、同等の資格のある、真理陳述能力・責任能力のある議論パートナーとして、承認し合い、処遇し合うように義務付けられる⁽⁶³⁾」である。この規則から直ちに又、倫理的根本規範3が、「もし我々が実践的な問題の解決に真面目に関心を払っているのであるならば、我々は、無制限的コミュニケーション共同体の各構成員が同意できるであろう解決を、即ち、理性的な実践的合意を得るように、努めなければならない⁽⁶⁴⁾」として方式化される。こうしたクールマンの論証の過程では、理論的討議と実践的討議との区別、従って又、前者における〈真理妥当要求〉と後者での〈正しさへの要求〉言い換えれば〈規範の妥当要求〉との区別が、全く無視されているのである。

その区別は、果たして彼の言うように些細なことなのであろうか。もしそうだとすれば、議論一般の語用論的前提への超越論的反省から、倫理的根本規範を導き出すという超越論的語用論的な規範基礎付けは、われわれにとってもそれなりの説得力をもつことを、認めざるを得ない。しかしその区別が無視されてよいことなのかどうか、われわれには自明でない。例えば、「普遍化原則 Universalisierungsgrundsatz」を道徳原理として新に捉え直すように提案するJ. ハーバーマスが、超越論的語用論の基礎付けには、これが道徳原理の基礎付けとして見られる限り、限界があることに関して詳細な検証を試みている。その際、彼においても、さしあたってそのような論点に着目されているのである。

この点に関してハーバーマスの指摘するところを簡単に紹介すれば、次のようである⁽⁷⁾。

確然的命題、記述的命題を用いる事実確認的 konstativ 言語行為と、規範的命題を用いる統制的 regulativ 言語行為とは、見掛け上、同列に見られる。しかし、両者の間には、見失ってはならない相違点があるのである。統制的言語行為の規範に対する関係は、確認的言語行為の事実に対する関係とは異なる。例えば、「何人をも殺さないようにすべきである」という無条件的道德規範について見てみると、この道德規範に対して我々の統制的言語行為は、様々の仕方、関係する。或る場合には〈そうすべきだ〉と一定の人に指令を下したり、〈そうすべきように〉契約を取り結んだり、話し合いを始めたり、あるいは、警告を発したり、時には〈そうすべきこと〉の例外措置を認可したりする。しかしながら、道德規範というものは、それが言語行為によって告げられているのかどうか、又、どういう仕方であつて扱われているか、とは無関係に、その意味と妥当とを取り込んでしまっている。「何人をも殺すべきでない」のような規範（命題）は、それ自身で妥当要求を具えているわけで、その規範（命題）に我々は〈第2次的に〉、言語行為でもって先のようなさまざまの仕方、関係することができる。しかるに、事実確認的言語行為が関係する「事実」の側には、規範に類するようなもの（それ自身に具わる妥当要求）が欠けている。確然的・記述的命題には、規範（命題）のように、諸々の言語行為をいわば素通りしてしまつて自立性を保持し得る（それ自身が妥当要求を掲げる）、そのような命題は存しない。確然的・記述的命題がそうした妥当要求をもつとすれば、その命題は一定の言語行為において用いられなければならない。即ち、〈事実〉に関する記述命題における〈真理要求〉は、専ら言語行為にのみ所在する。これに対して、規範（命題）の妥当要求は、先ずもって規範自身に、然る後に派生的に、言語行為に所在を有する。このようにハーバーマスは、〈事実〉に関わる確認的言語行為と〈規範〉に関わる統制的言語行為との「非対称性」を説くのである。

こうしたハーバーマスの指摘が正しいとすれば、そこからわれわれは次のように、推測できないであろうか。即ち、理論的討議と実践的討議とでは、議論において問題とされる主張の妥当（の要求）の表われ方に相違がある、と。単なる技術的な問題に還元され得ない、勝れて実践的な討議にあつては、規範の妥当を巡る問題が議論される、と。行為の決定に際しての規範の妥当が討議的に吟味され、その点での実践的合意が目指される。しかるに、実践的討議にあつて規範（命題）の妥当が問題とされる仕方は、理論的討議における真理妥当の問題のされ方とは、本質的に異なる。理論的討議の場合、〈事実確認的言語行為〉によって何事かが主張・立言されて初めて、そこで主張される内容（記述的命題として言い表わされる内容）の（真理）妥当要求が申し立てられる。これに対し実践的討議では、〈統制的言語行為〉で主張される内容（規範命題の内容）の妥当要求が、根本的には、言語行為としての主張それ自身に具わるものとして申し立てられるのではない。その妥当要求は、言語行為としての主張がそれに関わるところの規範自体に具わるものとして表われる。もっとも実践的討議においても、理論的討議の場合と同様に、一定の主張命題の妥当に関して吟味され、その合意が目指される。

しかし一定の〈主張された〉規範（命題）の妥当如何が問題とされる実践的討議にあっては、その規範が統制的言語行為によって如何に立言・主張されているかとは無関係に成立しているような、言ってみれば、一定の〈主張された〉規範命題よりも一層普遍的で基礎的であるような、そのような〈規範〉の妥当が、前提されていないとはならないのである。例えば、妊娠中絶を巡って、実践的・道徳的議論がなされるとする。この状況では、〈かくかくの条件の下で、妊娠中絶が許されるか否か〉が争われ、その問題解決のために、一定の具体的な規範（の妥当）に関する実践的合意が求められる。しかしその実践的討議における批判吟味とこれによる実践的合意への指向が可能であるためには、その討議にあって、例えば〈母体と胎児とが単なる物件と見なされるべきではない〉という、一般的な規範の妥当が、前提されていないであろう。更に又、その一般的規範（の妥当）自体が討議のテーマとされるのであってみれば、そのような議論の前提としては、より一層又普遍的である規範の妥当が要求されているのである。

そのことからわれわれは、更に敷衍して次のように言えないであろうか。統制的言語行為から成る実践的討議と、事実確認的言語行為から成る理論的討議とでは、そこで問題とされる主張（の内容）の妥当要求は、異なる次元にあるものとして、捉えられなくてはならない。してみれば、議論一般（の規則）への反省的遡及から直接に倫理的根本規範が導き出されるという、コミュニケーション倫理学の基本的考え方が再考されるべきではないか、と。

確かに、〈理論的討議の実践的側面〉への反省によって、議論規則としての協働規則が直接に導き出される。そしてその規則は、〈あらゆる議論当事者を、同等の資格のある議論パートナーとして承認・処遇し合うべきである〉という優れて倫理的な根本規範である、と言ってよい。しかしながら、実践的討議への反省によっては、理論的討議への反省によるのと同じように、その討議自身から〈直接的に〉、討議規則として、同様の規範が導き出されるわけではないのである、なぜなら、一定の〈主張される〉規範の妥当に関して吟味・討議がなされる実践的討議においては、そのような議論が可能であるためには、一定の〈主張された〉規範とは別に、一層普遍的・基礎的な規範が暗黙の内に承認されていないとはならないからである。一定の規範の妥当に関する実践的議論は、その都度、そうした普遍的規範の妥当を前提する。しかもそれが前提されるというのは、協働規則が議論規則として、議論当事者にとって、その議論状況の只中で既に承認されている、という意味においてはではない。一定の規範の妥当ないし是非妥当を掲げて実践的議論に関与する者は、いわば、その議論状況に身をおく以前に、一定の実践的議論に先立って、一層基礎的・普遍的規範の妥当を承認してなくてはならないのである。実践的議論においては、そうした普遍的規範の妥当が予め既に、仮定・承認されていることによって、初めて次に、実践的議論にあっては、議論規則としての協働規則というものが倫理的に義務付けられるのである。

このように見てくると、コミュニケーション倫理学、討議倫理学における、議論一般の語用

論的前提への超越論的反省から、直ちに直接的に倫理的根本規範を導き出すという超越論的語用論的な規範基礎付けの試みは、われわれにとって問題である、と言わなくてはならない。確かに、真理問題をテーマとする理論的議論にあっては、実践的に、〈協働への義務付け〉が不可避免的に課せられており、従ってN3が倫理的根本規範として要求される。なぜなら、それなしには、議論が超越論的語用論的に不可能であるからである。しかし、規範の妥当が問題とされる実践的議論にあっては、議論に先立って与えられるべき基礎的普遍的規範の妥当が予め仮定されていないことには、実践的議論は不可能であり、従って又、議論規則としての〈協働への義務付け〉やN3の規範は、導き出され得ない。普遍的規範の妥当は、いわばその都度の議論状況を越えている。普遍的規範の妥当それ自身は、議論への超越論的語用論的反省によって直ちには基礎付けられ得ないのである。

ハーバーマスは、「普遍化原則」が道德原理として基礎付けられることによって、初めて、討議倫理学、コミュニケーション倫理学が可能である、と考える⁽⁷⁸⁾。というのも、彼にあっては、普遍化原則が、その都度の実践的な議論状況に先立って仮定されるべき普遍的・基礎的な規範の〈形式〉である、と考えられているからではなからうか⁽⁷⁹⁾。彼によれば、普遍化原則は、どのような規範も妥当的であるために満たさなくてはならないところの根本条件である。そのような意味での道德原理である。そしてこの原則は次のように方式化される。「各規範が〈普遍的に〉遵守された場合、その都度、そのことから〈各〉個人の諸関心の充足に対して（予測的に）生じるような、そのような帰結や付随的結果が、〈一切の〉関係者によって受諾され得る⁽⁸⁰⁾」という条件である。われわれはここで、このように示される普遍化原則それ自身について、あれこれと詮索する余裕を持たない。唯われわれが目すべきことは、この普遍化原則が、単に、実践的議論の対象を成す具体的内容的な諸規範から区別されなければならないだけでなく、議論の語用論的前提としての規範内容からも区別されねばならない⁽⁸¹⁾と言う、彼の指摘である。普遍化原則は、議論の語用論的な前提としての〈協働規則〉や討議倫理学の倫理的根本規範であるN3よりも、尚一層根底的な道德原理である。それが初めて、「実践的討議における同意を可能にする⁽⁸²⁾」のである。彼によれば、普遍化原則が根底的な「一つの議論規則」として導入されることによって初めて、討議倫理学への道が開けるのである。一定の規範が普遍化原則を満たしているのかどうかの吟味は、彼にしても、実践的討議においてのみ検証され得る。議論以外に、そのことの検証される場があるわけではない。このことが、更に特に、普遍化原則の妥当それ自身が、暗黙の内に仮定されていることによって、その限りにおいて次に、討議倫理学の説く〈議論パートナーの相互承認〉や〈実践的合意を求めよ〉の倫理的原則が、導き出されるのである。

コミュニケーション倫理学における道德規範の超越論的語用論的基礎付けにあっては、議論一般の語用論的前提から直接的に倫理的根本規範が反省的に導き出されるわけである。しかし、そうした道德規範の基礎付けが可能であるためには、実践的討議において普遍化原則が道德原

理として暗々裏の内に仮定・承認されていなくてはならないということ、そのことが、超越論的語用論者には見失われている、と言ってよい。コミュニケーション倫理学の掲げる倫理的根本規範（N3）は、それ自身内容的な規範である。しかしそれは、論者が言うように、議論一般の可能性への超越論的語用論的な反省によって十分に導き出されるものではない。そうした規範がそもそも規範として成立し呈示され得るには、道德原理としての普遍化原則、例えば〈妥当な道德規範は、一切の関係者による同意に値しなくてはならない〉の原則が、予め、その都度の実践的議論状況に先立って、仮定されていなくてはならないのである。コミュニケーション倫理学は、このことを自覚的に把握することなく、普遍化原則を議論一般の語用論的前提に、いわば同化しているのである⁽⁸³⁾。

コミュニケーション倫理学に対しては、普遍化原則との関連で、手厳しい批判が、例えばO.ヘッフェによってなされている。彼は、超越論的語用論的コミュニケーション倫理学、討議倫理学における道德規範の基礎付けが、一種の論理的循環論証である、と非難する。

ヘッフェにしても⁽⁸⁴⁾、哲学的倫理学の根本課題は、一切の倫理的行為、従って人倫性 *Sittlichkeit* の「最高かつ最終の尺度 *Maßstab*」の探究におかれなくてはならない。道德規範がそれ自身、諸々の具体的倫理的行為の尺度を表わすものであるが、「最高の尺度」は、諸々の道德規範を道德規範たらしめる尺度、尺度のための尺度として、倫理的な根本規範あるいは道德原理と呼ばれる。討議倫理学では、「人倫性の最高の尺度」が、〈討議ないしはコミュニケーション（における実践的合意）〉に求められる。この限り、討議倫理学の呈示する倫理的な根本規範は、「普遍化原理 *Prinzip der Verallgemeinerung*⁽⁸⁵⁾」に類似する。普遍化原理に合致する規範は、あらゆる人々に妥当するのであるから、当然又、討議において普遍的に同意されるべきであるからである。ところで討議倫理学は、歴史的・事実的な実在的討議（における事実的同意）を道德原理として掲げるわけでは、もとよりない。「理想的討議（における実践的合意）」が根本規範として呈示される。理想的な諸条件の下にある討議のみが、根本規範として承認される。しかもその場合、理想的討議の「理想性の条件」が「倫理的・規範的意味」をもたざるを得ないのである。

討議倫理学における道德規範の基礎付けを、このように見るヘッフェからすれば⁽⁸⁶⁾、その基礎付け論証は、方法論的困難に陥っているのである。理想的討議は倫理的・規範的諸前提を予め満たさなくてはならないのであるから、討議倫理学は、そのような或る種の倫理的諸原則（規範）を、自明的なものとして前提する。にもかかわらず討議倫理学にとっては、〈討議〉が、「これによって初めて倫理的諸原則が正当化される決定機関であるべきだ」し、一切の倫理的諸原則を、その倫理的妥当性如何に関して吟味する「最高の道德基準」なのである。「従って理想的討議の理論は、論理的循環証に陥っている」のである。ヘッフェは、討議の〈理想性の条件〉が理想的討議の暗黙の前提条件として構成される規範的要素を、次のように明示する。「議論当事者の身体と生命は不可侵のものに見なされること」、「意見の一致が意識的・自発

的に、従って相互に強要されずに求められること」、そして「その際、欺きも欺かれもしないこと」である。してみれば、討議の「理想性の条件」であるこれらの倫理的諸原則を基礎付けること、その基礎付けのための尺度を呈示することこそが、哲学的倫理学の第1の課題であるはずである。しかし討議倫理学は、この課題を解決しようとするれば、論理的循環を犯さざるを得ないのである。

確かに、こうしたヘッフェの循環論証非難に対しては、逆にコミュニケーション倫理学の側からの反論が挙げられる。因にベラーによれば⁽⁸⁷⁾、ヘッフェの批判は、超越論的語用論を厳密に反省として理解せずに、単なる「理論」として誤解していることに根差していることだとされる。理論的態度では、外から、仮説としての期待や方法論的立場としての尺度が対象に対して運び込まれる。もしも道德規範の基礎付けにおいても事情が同様であるとするならば、そうした基礎付けには循環論証批判が避けられなくなる。即ち、「理論」としての基礎付けは、その対象である「人倫性」や道德規範に対して、外側から、道德規範の妥当性の「尺度」を持ち出してこなくてはならないわけである。しかしこの尺度（理想的討議における同意的コミュニケーション）自身が、その対象（人倫性）の領域から取り出されるとすれば、このような基礎付けは循環論証に他ならないからである。しかるに超越論的語用論的反省による道德規範の基礎付けにあっては、人倫性に対する尺度を、外側から引き寄せる必要が少しもない。超越論的語用論的反省においては、「その尺度がひとり＜真摯な議論の主体としての＞学的・哲学的＜主体＞への反省によってのみ得られる」のであり、「その尺度が、合理的に背後に回り得ない……＜議論の妥当性に対する尺度＞として示される」のである。そしてそれが同時に、道德的尺度なのである。従って、超越論的語用論反省による道德規範の基礎付けに対して、循環論証非難は当てはまらない、とされるのである。

このベラーの反論は、一見尤もである。超越論的語用論的反省は、人倫性や道德規範の基礎付けのための尺度を、理論的態度におけるように理論主体の外側から引き出し、これを対象に運び込むのではない。それは、反省主体自身から獲得される。それゆえに、この尺度が対象領域から取り出されることによる循環の懸念は、生じないからである。しかしそのように議論主体への反省によって獲得される尺度、即ち＜議論の妥当性に対する尺度＞が、同時に＜道德規範の妥当性に対する尺度＞でもあるのは、どうしてか。そう言えるためには、議論主体への反省が、これによって基礎付けられるべき対象としての人倫性をも、反省主体の内に取り込んでいるということが、暗黙の前提でなくてはならないのであろう。言い換えれば、反省主体が、議論主体であると同時に又、予め既に、人倫性の内に身をおいているような主体でなくてはならないのである。ヘッフェによる循環論証非難の主眼は実は、このことに向けられている、と言ってよい。「言語語用論から倫理学への＜移行＞、即ち、合意的コミュニケーションを人倫性として同定すること」は「人倫性についての前了解を前提する。この前了解がなければ、ひとは合意的コミュニケーションを人倫性の（範例的）事例として同定できない⁽⁸⁸⁾」のである。

アーペルに代表されるコミュニケーション倫理学に対する、このようなヘッフェの批判は、基本的に的を得ているように思われる。先にわれわれは、クールマンの所論に立ち入った検討を加えることを通して、道德規範の超越論的語用論的基礎付けには、問題が残ることを指摘した。議論への超越論的語用論的反省によって、クールマンが説くような仕方、コミュニケーション倫理学の根本規範（N3）が呈示され得るためには、議論状況一般の中に予め〈協働への倫理的義務付け〉が投げ込まれていなくてはならない。そうした〈投げ入れ〉を、クールマンはN3の呈示に当たって「倫理的前了解」に言及するときに、或る程度気づいている。しかし、その前了解の意味が十分に自覚されていないために、倫理的根本規範（N3）を導き出す彼の論証が曖昧に展開されたのである。確かに彼は、議論状況一般への〈協働の義務付け〉の〈投げ入れ〉を事実上、行なっているのであり、それが可能であることを或る程度示していると言ってよい。なぜなら、われわれの見るところ、実践的討議から区別されるべき理論的討議にあっては、我々が〈議論の背後に回ることができない〉以上、それと同時に又、或る種の倫理的規範を実践的に予め既に承認してしまっていることを、認めざるを得ないからである。しかしそのことは、実践的関心が相衝突し合い、一定の具体的規範の妥当に関して議論がなされるような実践的討議にあっても、理論的討議における倫理的根本規範と同種の規範が前提されなくてはならないことを、直ちに意味するわけではない。クールマンは、総じて又、超越論的語用論者は、実践的議論状況においても、他ならない〈協働への義務付け〉が投げ込まなければならない根拠を示していない。コミュニケーション倫理学は、そうした根拠を問題としない限り、ヘッフェの言う論理的循環論証の非難から免れることはできないであろう。われわれは、このような根拠問題がわれわれ自身に課せられているとすれば、この問題の地平において、道德原理としての普遍化原理の意義を改めて捉え直してみる必要があるのである。

〔註〕

- (1) Vgl., H. Lübbe, *Politische Praxis der Normbegründung*, in: *Praktische Philosophie/Ethik, Aktuelle Materialien, Reader zum Funk-Kolleg*, Band 1, 1980, S.252f.
- (2) Vgl., W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig?* in: *Studientexte 2, Funkkolleg, Praktische Philosophie/Ethik*, 1984, S.550.
- (3) Vgl., *a. a. o.*, S.560. (4) Vgl., H. Lübbe, *ibid.*, S.262.
- (5) Vgl., W., Kuhlmann, *ibid.*, S.561f.
- (6) Vgl., *a. a. o.*, S.569. 正確に言えば、リュッベは、規範の哲学的最終基礎付けへの信念が直ちにそうした道德的危険を生み出す、と見なすわけではない。そうではなくて、規範の「社会的妥当」が規範の「論理的・事態的妥当」からの「直接的な流出物」と見なされることから「徳の暴力」が生ずるのである。なぜなら、両者が分離されているならば、「制度的な生活状況」にあって、規範の命ず

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の基礎付け

るところを確かに人々は為さねばならないが、それと同時にその規範の「理性性」に関する批判が留保されているという点で、自由が成立しているが、両者が直ちに同一視されるとなると、そうした批判への留保が忘れ去られてしまうからである (vgl., H. Lübbe, in: *herg. von W. Oelmlüller, Normenbegründung - Normendurchsetzung*, S.188)。

(7) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.566.

(8) そもそもカントに、そのような意向が明確に働いていると言ってよい。カントは、一方で、実践的・道徳的問題における常識の健全さを認める。道徳的なものに関して哲学が常識と異なる原理を持ち合わせるわけではない。否、ややもすれば哲学的批判が多くの事理に合わない省察によって道を踏み外すことすらある。しかしカントによれば、哲学はやはり、常識における実践道徳にとって不可欠とされる。「無邪気さは、素晴らしいことだ。但し、それがよく保護されないで、たやすく惑わされるとなると、甚だ困ったことにもなる。それゆえに知恵といえども……やはり又、学問を必要とする。それは、学問から何かを学び取るためではなくて、知恵の指図を受け入れて、これを永続きさせるためである。」常識にあって人間理性は確かに、義務の命令を尊敬すべきものとして呈示する。しかし他面で人間には、この義務の命令に逆らう強力な対抗力としての自然的欲求・傾向性が不可避的に具わる。そのために人間理性は、この自然傾向性におもねることによって、これに都合のよいように義務を歪め、義務の法則の純粋性と厳格さを損なうということにもなる。この常識の陥りがちな「性向」を打破するためには、カントによれば、「実践的理由から」の要求として「実践哲学の領域への歩み」が求められる。即ち実践哲学は、義務の原理を正しく規定して、これを人間理性に明確に指示してやらなくてはならないのである (vgl., I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke* [Akademieausgabe], Bd. IV, S.404f.)。

(9) Vgl., O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*, 1981, S.53.

(10) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.562 f. (11) Vgl., *a. a. o.*, S.570f.

(12) Vgl., W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, 1985, S.38~49.

(13) われわれの関心は、超越論的語用論的哲学なるものの全体に対して見通しをつけることにあるのではない。問題とされるべきことは、どこまでも、「コミュニケーション倫理学」における道德規範の哲学的基礎付けである。われわれの考察は、倫理学の基礎付けに関連する限りにおける〈哲学的基礎付け〉に向けられる。それゆえ、以下の「超越論的語用論」に関するわれわれの取り扱い、種々の点で不行き届きであることを認めざるを得ない。

(14) Vgl., W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?* in: *Studientexte* 2, S.580.

(15) Vgl., D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, 1985, S.358.

(16) Vgl., K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, 1976, S.327.

(17) Vgl., *Studientexte* 2, S.582, (18) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.583f.

(19) Vgl., H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 1975, S.12ff.

- (20) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.581. (21) Vgl., J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983, S.90.
- (22) Vgl., D. Böhler, *ibid.*, S.365. (23) Vgl., K.-O. Apel, *ibid.*, S.413.
- (24) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.578. アーペルは、この中心的を「超越論的反省の出発する〈最高の点〉」と呼び、これを、「方法論的唯我論的」な「対象意識と自己意識との統一」に看取るのではなくて、「意味了解・真理合意としての〈解釈の間主観的統一〉」に見出すのであって、この超越論的語用論の出発点は超越論哲学の「意味批判的変形」である、としている(vgl., K.-O. Apel, *ibid.*, S. 411)。
- (25) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.603. (26) *a. a. o.*, S.585.
- (27) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.578. (28) W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.22. (29) Vgl., *a. a. o.*, S.23.
- (30) Vgl., Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?* S.589. (31) Vgl., *a. a. o.*, S.585f.
- (32) W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.23.
- (33) *a. a. o.*, S.24. (34) Vgl., *a. a. o.*S.25f.
- (35) *a. a. o.*, S.26f. (36) Vgl., D. Böhler, *ibid.* S.359.
- (37) Vgl., D. Böhler, *Transzendentalpragmatik und kritische Moral*, in: *Kommunikation und Reflexion*, herg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, 1982, S.87.
- (38) D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, S.360.
- (39) Vgl., D. Böhler, *Transzendentalpragmatik und kritische Moral*, S.88~90.
- (40) *a. a. o.*, S.90f. (41) Vgl., W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.27. 182. J. Habermas, *ibid.*, S. 93.
- (42) Vgl., D. Böhler, *ibid.*, S.90~1.
- (43) アーペルは「いかなる問題論究にあっても前提される〈合理的議論〉は、普遍的な倫理的諸規範の妥当を前提する」というテーゼによって、「科学時代における倫理学の根本原理を革新すること」を意図する。論理学、同時に又、諸科学やテクノロジーは、その可能性の条件として、倫理学を前提するのである。というのは、学における「論証の論理的妥当は、間主観的了解と合意形成との能力を具備した思惟する人々の共同体というものが、原理的に前提されないことには、吟味され得ず」、「我々の思惟の論理的正当化は、現実的議論共同体を、それと共に道徳的根本規範の遵守とを、前提する」からである。即ち、「議論共同体にあっては、同等の資格を有する議論パートナーとして全構成員が相互承認されることが、前提されて」いなければならないからである。又、「一切の言語表現、更には一切の意味ある行為は……潜在的な論証として捉えられ得るのであるから、議論パートナーとしての相互承認という根本規範には、あらゆる人間の……〈人格〉としての承認の根本規範が、潜在的に含意されている」のである。学において倫理学が前提されるのは、もとより、学における立言内容

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の基礎付け

に関する「事象関係的な悟性機能の次元」に関連してのことではない。それはどこまでも、学の「立言の意味と妥当とに関する間主観的了解の次元において」のことなのである。こうして、「コミュニケーション共同体のアプリオリにおける論理学従って又諸科学の<超越論的・語用論的>基礎付け」が可能であると見なされ、その基礎付けが同時に、コミュニケーション倫理学の合理的基礎付けへの移行を可能にするのである。(Vgl., K.-O. Apel, *ibid.*, S. 395-403)。

- (44) W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.185.
- (45) *a. a. o.*, S.189. (46) *a. a. o.*, S.207.
- (47) *a. a. o.*, S.214. (48) Vgl., *a. a. o.*, S.28.
- (49) Vgl., *a. a. o.*, S.29. (50) Vgl., *a. a. o.*, S.184f.
- (51) Vgl., D. Böhler, *ibid.*, S.83f. (52) W. Kuhlmann, *ibid.*, S.185.
- (53) Vgl., *a. a. o.*, S.186. (54) Vgl., *a. a. o.*, S.189f.
- (55) Vgl., *a. a. o.*, S.215ff. (56) Vgl., *a. a. o.*, S.188. 193.
- (57) Vgl., W. Kuhlmann, *Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?* S.595f. (58) Vgl., *a. a. o.*, S.596f.
- (59) Vgl., *a. a. o.*, S.597. (60) Vgl., W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.193~5.
- (61) われわれは「投げ入れ」の語を、「コミュニケーション倫理学」における道德規範の超越論的語用論的な最終基礎付けを「循環論証」であるとするヘッフェの非難を念頭において、用いる。もっとも、彼自身によってこの語が使用されるわけではない(vgl., O. Höffe, *Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik*, in: *Kommunikation und Reflexion*, 1982, herg. von W. Kuhlmann u. D. Böhler, S.523~5)。われわれの見るところこの点に関するヘッフェの洞察は基本的に正しい。われわれの指摘する「投げ入れ」問題に関して、後で指摘するようにクルマンは、確かに前者の問に対してある程度答えているが、後者の問に対する釈明はクルマンに限らず「論者」に見出すことができないからである。
- (62) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.196. (63) *a. a. o.*, S.198.
- (64) Vgl., *a. a. o.*, S.196~8. (65) Vgl., *a. a. o.*, S.197.
- (66) Vgl., *a. a. o.*, S.199. (67) 本稿18~19頁参照。
- (68) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.199. (69) *a. a. o.*, S.208.
- (70) *a. a. o.*, S.204. (71) Vgl., *a. a. o.*, S.200.
- (72) Vgl., *a. a. o.*, S.203.
- (73) 議論にあっての無条件的義務付けは、議論において、主張の「真理要求が掲げられ、これが吟味されるような」「理論的討議にあってのみ、妥当するのではないか」という問題に同じく配慮するペラーも、理論的討議と実践的討議との深い結び付きを指摘する。彼によれば、実践的討議は理論的討議に「実質的に依存する」のである。但し、理論的討議は「学問内部の催し」であるだけではない。

およそ思惟し語る人であれば何を話題にするにせよ、「 $\langle X \varepsilon \rho \rangle$ は、本当のことなのか」といった問に真面目に答えようとする。理論的討議はこうした各人の営みであるとすれば、そうした問に答えることなしには、我々は、 \langle 我々が何を為すべきか \rangle という実践的問に解決を与えることができない。「その状況記述が適切であるのかどうか」の理論的問題は、実践的討議の「死活点」である。例えば、「平和運動」は、「政府当局の状況記述の真理要求」を先ず問題としなくてはならない。「核戦略的均衡が、300機のSSロケットの配備によって崩されてしまった」という戦略的主張について、「それは本当なのか」と「その主張の真理吟味」がなされなくてはならない。ペーラーのこの説明は、一応尤もである。とはいえ、たとえ状況記述に関する理論的問題の解決が、実践的討議にとっての死活的問題であり、従って、そのような理論的問題の理性的理論的合意が得られるべきだとしても、だからといって、それと共に、 \langle この状況に対して我々はいかに対処すべきであるか \rangle という本来の実践的問題に関する合意的解決が、彼の事例に則して言えば、世界平和の実現に関わる具体的規範に関する実践的合意が、直ちに得られるわけでも、得られるべきでもないであろう。われわれが問題とするのは、実はこの点であるが、しかしペーラーもこのことには何も触れていないのである。(Vgl., D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik*, S.381ff.).

(74) Vgl., W. Kuhlmann, *ibid.*, S.228~30. (75) *a. a. o.*, S.146.

(76) Vgl., *a. a. o.*, S.229f.

(77) Vgl., J. Habermas, *ibid.*, 69f.

(78) Vgl., *a. a. o.*, S.76.

(79) ハーバーマス自身は「普遍化原則」を、議論状況に先立つものであるとは明示していない。否、むしろその原則をどこまでも「議論規則」として導入することが彼の意図である。しかしその原則は、議論の語用論的前提としての倫理的規範内容である「議論規則」よりも一層根底的で形式的な「議論規則」だ、とされる。その意味でそれは、議論当事者にとって、少なくとも \langle その都度の具体的な実践的議論状況 \rangle に先立って仮定されなくてはならないような倫理原則である、と言っても強ち過言ではないであろう。

(80) *a. a. o.*, S.75~6.

(81) Vgl., *a. a. o.*, S.103.

(82) *a. a. o.*, S.76.

(83) それゆえに又、コミュニケーション倫理学、討議倫理学が呈示する倫理的根本規範に対して、たとえばそれは討議を規制する規範たり得ても、行為一般を規制するような規範であり得ない、という批判がなされることにもなる(vgl., J. Habermas, *ibid.*, S. 96)。これに対し、確かに超越論的語用論者の側からの反論が試みられてはいる。例えば、実践的合意への義務付けが、単に議論当事者としての役割にある我々にも関わるのであり、それ以外の役割にある我々に関わらないのではないか、という批判を予想する(vgl., W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, S.200) クールマンは、これに答えて次のように言う。実のところこの義務付けは、議論以外の一切の役割と観点にある我々にも関係する、なぜなら議論行為は、それ自身は議論行為でない他の行為に対して多様な関係にあるからである。議論当事者の協働の仕方を規制する議論規則は、討議内部の諸関係だけではなくて、

「コミュニケーション倫理学」における道德規範の基礎付け

間接的に、議論行為と他の行為との関係をも規制するのである、と。しかしここでも彼は、討議内的な事柄と討議外的な事柄とが密接に絡まってくる実践的討議として、議事規則的討議を念頭においているのである。従って、彼のこうした論法から、確かに、議論行為に関わる限りでの他の行為に対しては、実践的合意への義務付けが規制力をもつものとして、呈示され得ようが、しかし、議論状況を脱してしまっている行為の領域に関連して同様の義務付けが基礎付けられるのかどうかは、少しも明らかにされていない (vgl., *a. a. o.*, S.204ff)。

- (84) O. Höffe, *Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik*, S. 521~3.
- (85) ヘッフェは、カントの定言命法をさしあたって文字通り継承して、「普遍化原理」を提唱する。「普選化の手続きは、一種の思考実験であって、そこにおいて……格率が……共同的生の普遍的法則として思惟され意欲され得るかどうか、という問が立てられなければならない (O. Höffe, *Der Standpunkt der Moral: Utilitarismus oder Universalisierbarkeit?* in: *Studientexte 2*, Funkkolleg, Praktische Philosophie/ Ethik, 1984, S.538)。」(Vgl., O. Höffe, *Sittlich-politische Diskurse*, 1981, S.60f.)。
- (86) O. Höffe, *Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik*, S.523~4.
- (87) Vgl., D. Böhler, *Transzendentalpragmatik und kritische Moral*, S.93~5.
- (88) O. Höffe, *ibid.*, S.525.