



Title	適用と批判 : 討議倫理学の批判的可能性
Author(s)	霜田, 求
Citation	カンティアーナ. 1994, 25, p. 55-82
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66725">https://doi.org/10.18910/66725</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 適用と批判

### ——討議倫理学の批判的可能性——

霜 田 求

コミュニケーション理論に基づいて、新たな規範倫理学を打ち立てようという企てのもとに提唱された「討議倫理学 (Diskursethik)」は、当初から、人間社会全体に規範的拘束性を要求する、普遍主義的性格を持つものであった。それ故、一九八〇年代以降、二十世紀後半の時代状況における、法・政治・経済・社会・文化、そして学問（とくに「応用倫理学」といった問題領域に踏み込んでいったのも、必然的な成り行きであったと言える。討議倫理学は、「規範的かつ哲学的な道徳理論の根拠づけプログラム」<sup>①</sup>に基づいて、その「原理論」としての有効性を検証するという作業に着手したのである。これは、カント以後の近代倫理学の主要テーマである、道徳性と適法性、道徳性と人倫性の関係への問い、とりわけ個人の内面的良心や心術のレヴェルでの倫理性と社会・共同体における法的な強制や政治的権力あるいは市民的権利との関係への問いに対する、現代的なアプローチの一つと見なすことができるであろう。

アーペル (Apel, K. O.) を中心として構想される討議倫理学では、こうした問いが、原理的部分に据えられる根本的な道徳的規範（言語の語用論的諸規則を中心とする形式的・手続的な側面と、合意・相互主観性・相互承認など相互行為レヴェルでの規範性）の歴史的具体的な状況への「適用」という問題として設定される。「批判的社會理論」の規範的根拠の定礎を目指すこの「適用」としての〈批判〉の目論みは、はたして成功しているのだろうか。

### 一 討議倫理学の二層構造

アーベルの構想する討議倫理学の枠組みを特徴づけるものとして、まず、その二段階性を指摘しておかねばならない。「討議倫理学は、直接的な規範の根拠づけを行なう一、段階的倫理学（……）ではなく、内容的な規範の合意—コミュニケーション的な根拠づけを、形式的—手続き的に究極的に根拠づけるといふ、二、段階的倫理学である。」<sup>2)</sup> さしあたりこの二つの段階を次のように定式化しておくことにしよう。

・  $\wedge$  道徳的規範の根拠づけ—形式的—手続き的な普遍化原理  $\vee \parallel \wedge$  部分 (Teil) A  $\vee$

・  $\wedge$  法・政治・社会・文化における実質的な規範の根拠づけ・正当化—責任倫理  $\vee \parallel \wedge$  部分 B  $\vee$

以下、それぞれの段階の構造を検討した上で、両者の関係づけ（「適用」問題）の考察に移っていききたい。

#### (1) 形式的—手続き的原理と相互主観性

まず、 $\wedge$  部分 A  $\vee$ 、即ち討議の「形式的—手続き的 (formal-prozedural) 原理」の基本構造について、その主な特徴を表していると思われる箇所を、アーベルの論述からいくつか引用してみよう。

(ア) 「討議倫理学の超越論的語用論的な究極的根拠づけ (transzendentalpragmatische Letzbegründung) は、次のことのうち存する、すなわち、真剣に論証する者は誰もが……、各人の実際の論証作業 (Argumentieren) ……の規範的に重要な語用論的諸先行仮定—遂行的自己矛盾なしにこれに反駁することはできない—

—への厳密な反省のうちで自覚的であることを促される。」<sup>(3)</sup>

(イ)「我々は常に同時に、理想的討議の諸先行仮定、——その限り、反事実に先取りされた理想的コミュニケーション共同体 (eine kontrafaktisch antizipierte ideale Kommunikationsgemeinschaft) の根本規範——そして、この諸条件と実在的コミュニケーション共同体におけるそのつどの実在的な討議の条件と相互行為の条件との差異という事実を前提せねばならないということ、このことを、論証する者としての我々は常に同時に反省しうるしまたせねばならない。」<sup>(4)</sup>

(ウ)「相互主観的に妥当する思考の論証的理性は、……原理的には限界なき論証共同体の、同等な権利を持った成員における合意形成 (Konsensbildung) の可能性を前提していなければならない。」<sup>(5)</sup>

(エ) 討議倫理学はまず、「討議による (すなわち純粹に論証的かつ非戦略的で暴力から自由な) 合意形成」という意味での、すべての道徳的—規範的問題の解釈のための理想的かつ手続きの原理の根拠づけ」を扱う。<sup>(6)</sup>

以上の引用から、この段階もさらに二つのレベルに分けることができるものと思われる。第一に、超越論的(あるいは反省的)に獲得された言語の語用論的諸規則という根本規範に従わねばならないという、「究極的根拠づけ」のレベル。第二に、論証的討議の参加者は、同等な権利を持つ理想的コミュニケーション共同体の成員として、相互主観的に妥当する合意の形成へと義務づけられているというレベル。<sup>(7)</sup>

それぞれのレベルで検討すべき様々な問題があるが、ここでは、討議倫理学の原理的段階をなすこのA部分A Vを特徴づけるものとして、倫理の基底性、そしてその中心を形づくる相互主観性の先行性に焦点を据えて考察を試みる。

こうした論点については既に、アーベルが自らの倫理的立場を表明した論文「コミュニケーション的共同体のプリオリと倫理学の基礎」(一九七三)の中で、「論理の倫理(Ethik der Logik)」テーゼという形で定式化していた。

それによると、価値中立的な客観性を標榜する「科学主義」と孤立した個人の主観的内面的な倫理的決断の領域を受け持つ「実存主義」とは、相互に補充し合っている。<sup>⑨</sup>これらの立場は何れも、「論理は、——それと同時にすべての科学とテクノロジーは——その可能性の条件として一つの倫理を前提している」<sup>⑩</sup>ことを見抜くことができな<sup>⑪</sup>い。この際の「倫理」とは、「相互主観的理解ができ合意を形成することのできる思索者たちの共同体」を想定すること、しかもこの共同体においては、「すべての成員は同等な権利を持った討議参加者として相互に承認する」ということが前提されている<sup>⑫</sup>ということである。言い換えると、それは「道德的規範の相互主観的妥当」<sup>⑬</sup>として、科学の客観性の前提条件であるとともに、個人の主観的内面的な道德判断に原理的に先行するものなのである。

つまり、一方では「相互主観的合意を前提とする真理追究は、理想的コミュニケーション共同体の道德を先取りしていなければならない」<sup>⑭</sup>のであり、科学的真理が普遍的に受け入れ可能なのは、それがこの規範的倫理を前提にする限りにおいてである。従って他方また、「論理の倫理」は、「方法的個人主義」・「方法的独我論」への批判を含意する。アーベルによれば、道德的な意志決定や「魂の自己自身との対話」といったものは、「潜在的な論証共同体(「理想的コミュニケーション共同体」の対話)を自らに原理的に先行するものとして前提し、かつそれを内面化することによって可能になる。<sup>⑮</sup>孤独な良心の「私的な信念決断」を「合理的に根拠づけられない」ものとして聖域化する立場、即ち「心情倫理(Gesinnungsethik)」や「決断主義(Decisionismus)」の立場は拒否されねばならない。<sup>⑯</sup>

新たに構想される討論倫理学でも、こうした独我論批判⇨相互主観性の先行性という視角は、カント倫理学批判の中心に据えられることになる。そしてそれはまた、アーベルが繰り返し強調する、カント的超越論哲学の「変換 (Transformation)」の内実をなすものなのである。<sup>16)</sup> 「超越論的統覚」やそれに基づく実践的主体性としての「善意志」、そして主観的な格律と普遍的法則との一致といったカント倫理学の枠組みを「モノローグ的 (monologisch)」なものとして批判した上で、「対話論的 (dialogisch)」倫理の可能性を追究するというのが、討論倫理学の基本姿勢である。<sup>17)</sup> 或いは、カントの「定言命法」が提示する「普遍化原理 (Universalierungsprinzip)」を、コミュニケーションにおける「相互主観性」・「了解」のパラダイムのうちで捉え返す試みと言ってもよい。<sup>18)</sup> 討論倫理学で想定されている道徳的主体は、それ自信で既に自律的個人であるような主体ではなく、論証的討論の参加者として言語を用いる者である限り、語用論的諸規則に従い、しかも参加者相互の人格を承認し合う相互主観的主体であって、主体の自律は、この相互主観性に基づくものに他ならない。<sup>19)</sup>

## (2) 責任倫理

原理レヴェルでの道徳的規範の根拠づけを行なうA部分AVに対して、歴史的状况における具体的な規範を「責任倫理 (Verantwortungsethik)」<sup>20)</sup> の観点から根拠づけるのがB部分BVの段階である。ここでは、責任倫理の立場が現代的諸課題をどのように解決しようとしているのかを、二つの論点に絞って論じてみたい。

第一に、討論倫理学のA部分BVは、主観的な良心の倫理 (⇨心情倫理) を批判する形で、行為の諸帰結 (結果) とそれに対する責任を引き受けるという側面と、(個人レヴェルにとどまらず) 人類に普遍的な拘束性を有する「マクロ倫理 (Makroethik)」という側面を持つ。これらは、二段階的倫理としての討論倫理学の構想が確立する以前から、一貫してアーベルの問題関心の中心に存してきた。

心情倫理と責任倫理という図式は、周知のようにヴェーバー (Weber, M.) がその『職業としての政治』(一九二〇)の中で提示したものである。アーペルはヴェーバーの分類を基本的には追認しつつも、それが方法的独我論に立脚するものであるという批判を行なう。<sup>21)</sup> ルターのプロテスタンティズムからカントを経て実存主義を貫く、主観的内面的な良心倫理の系譜は、西欧近代倫理思想の主流を形成しており、ヴェーバーもこの流れに位置する。こうした立場では、実践的な価値・規範の問題は最終的に非合理的な「決断」の領域へと追いやられてしまい、責任が問われたとしても、それは個人の倫理的態度としてのものであるにすぎない。<sup>22)</sup>

これに対し、万人を拘束する「普遍的倫理」の基礎づけを追求する討議倫理学は、個人の主観的倫理性を言語の語用論的規則の「合理性 (Rationalität)」(＝相互主観的妥当性)として据え直した上で、社会的水準に責任の問題を設定する。<sup>23)</sup> それ故責任は常に、「連帯責任 (die solidarische Verantwortung)」・「共同責任 (Mitverantwortung, die gemeinsame Verantwortung)」として論じられねばならない。<sup>24)</sup> しかもその際に扱われるテーマは、一九七〇年代には、「科学技術文明」がもたらした地球規模での人類の生存に関わる問題、即ち核戦争による破滅や工業技術による生態圏および環境の破壊といったものであった。<sup>25)</sup> そして八〇年代後半以降は、地球規模での「エコロジイの危機」や「世界の南北関係における社会的な不正義」が中心課題として挙げられるようになる。<sup>26)</sup>

責任倫理の第二の論点は、道徳と法 (Recht) ・政治 (Politik) との関係をめぐる問題である。A部分BⅤもまた、法と政治にそれぞれ対応する形で二つのレベルに分けられる。「法国家の強制権能の道徳的根拠づけ (すなわち正当性)、そしてその限り、法的規範の強制に基づく妥当」を扱うA BⅠⅤと、「狭義の (部分Aの意味での) 道徳性」と、我々が責任政治と呼ぶうるものより広い意味での戦略的・行為との道徳的 (特に責任倫理的) 媒介」を扱うA BⅡⅤとである。<sup>27)</sup>

一方で法規範は、普遍のかつ必然的な道德の規範とは區別され、その制裁・強制は例外を許さないものではないが、道德的な根本規範による正当化を免れることはできない。<sup>28)</sup> また、「 $\wedge$ 道德性 $\vee$ と $\wedge$ 適法性 $\vee$ というカントの區別は今なお有効である」と述べて、アーペルは、両者を $\wedge$ 人倫性 (Sittlichkeit)  $\vee$ において統合するヘーゲル主義には反対している(この点については、二の(2)で論じる)。「法の水準」では行為が「義務から」ではなく「義務に違って」為されるということ満足しなければならない。しかしだからといって、「適法性」が「道德性」による正当化なしにそれ自身だけで妥当性を有するということは認められない、——アーペルの見解はこのように理解することができよう。<sup>29)</sup>

また他方、「政治的实践」では、目的—手段の合理性に基づく「戦略的行為 (die strategische Handlung)」の役割が限定的に認められ、 $\wedge$ 部分A $\vee$ の道德性レヴェルとの差異が際立たせられる。政治的实践に携わる者に問われるのは、その目的・意図よりも、対立し合う利害の葛藤状況において生じる結果にいかに関わったか、という結果責任だ、というわけである。しかしまた逆に、マキャヴェリからカール・シュミットに到る「権力政治 (Machtpolitik)」ないし「現実政治 (Realpolitik)」——道德性を政治の領域から排除し、「技術的・戦略的合理性」にのみ依拠する立場——に対しても、厳しく批判を加える。政治的行為の結果に対する責任を引き受ける倫理的態度(責任倫理)においては、「戦略的合理性」がそれ自身で完結しているのではなく、「合意を目指すコミュニケーションの合理性」によって支えられていることが自覚化されねばならない。<sup>30)</sup>

道德と法・政治はそれぞれに固有の規範性・合理性が対応しており、これを一方に還元するのではなく、それぞれが「理念型」としての區別を保持しながら、両者を「媒介」することが要求される。<sup>31)</sup> それでは、この「媒介」とはどのようなものか。

## 二 適用問題

さて、以上で討議倫理学の二つの段階を概観してきたが、次に両段階の関係づけということが問題として浮かび上がってくる。普遍的かつ必然的である道德的規範の根拠づけが、具体的な生活連関の中で、我々の行為やその評価に対して実際に有効な方向づけを与えうるのだろうか。討議倫理学は、倫理学のこの基本的問題に「適用 (Anwendung)」という形で答えようとする。△部分A▽と△部分B▽という根拠づけの二つの段階の関係を軸に、二つのコミュニケーション共同体、義務論と目的論、カント的道德性とヘーゲル的人倫性、二つの合理性概念といった二項関係の媒介連関が、適用問題の議論を構成する。

アーベルが「討議倫理学の歴史に関係づけられた (geschichtsbezogen) 適用の問題」<sup>(33)</sup>を提起するとき、そこには次のような論点を指摘することができるであろう。

(ア) 類的レヴェルでの道德発達段階として導入される「脱慣習的 (Postkonventionell) 倫理」である討議倫理学は、普遍的な規範を具体的個別的な状況へと「適用」させる際に、「思慮 (フロネーシス)」や「判断力」といった伝統的概念に依拠するわけにはいかない。<sup>(34)</sup>

(イ) 討議倫理学はまた、カント倫理学の批判的継承を目指すものとして、伝統的な共同体の実体 (実質) 的倫理である「人倫性」を中心に据えることはできない。<sup>(35)</sup>

(ウ) 近代社会の民主主義的な意思決定システムにおける最大の問題は、法・政治・経済といった諸分野で生じる利害の対立・葛藤を調停ないし解決することのうちに存する。形式的な手続き原理と実質的な規範の根拠づけに

関わる責任の原理との「媒介」を試みる討議倫理学は、そのための方向づけを提示する最も有効なアプローチの一つである。<sup>38)</sup>

(エ) 現代においてとりわけ「道徳的責任を問われる未解決の問題」として、「エコロジー的危機」と「世界の南北関係における社会的な不正義」といった「地球規模でのマクロ倫理」の問題が挙げられる。そこで、人類の生存の基盤である「実在的コミュニケーション共同体」の保持と、その中で「理想的コミュニケーション共同体」を実現することが、現代の人間に課せられた義務である。<sup>39)</sup>

これらの論点のうち、「適用」問題の特徴——それは同時に難点でもあるのだが——を浮き彫りにするものと思われる、(イ)と(エ)について、以下で論じてみたい。

#### (1) 道徳性の人倫性への媒介

「カント以後の道徳性の立場は、またもや実体的人倫性へと止揚されるのだろうか」と題された論文の中で、アーペルは、ヘーゲル主義——ここではヘスレ(Hesle, V.)<sup>38)</sup>——の側からの討議倫理学批判に依って、こうした止揚(Aufhebung)を拒否する姿勢を打ち出している。

「ヘーゲルは、合理的な現実を全体の弁証法的概念把握によって、道徳性と人倫性をたんに媒介するのみならず、道徳性を人倫性の中に止揚するという要求を掲げた。」<sup>39)</sup>しかし、「歴史への関係における実践理性の立場」「に基づく討議倫理学…引用者補」は、ヘーゲルによって企てられた、思弁的に概念把握する理性の立場「に基づく人倫性」のうちには、決して止揚されえない。<sup>40)</sup>

それでは、討議倫理学がその構造原理として採用する「道徳性と人倫性の媒介 (Vermittlung)」とはどのようなものか。さしあたりそれは、カント主義の立場からヘーゲル主義を批判しようとするものであることは容易に見て取れる。アーベル自身、討議倫理学が「カント以後の原理倫理学」であることを繰り返し強調し、カント主義の継承を唱えている。もちろん、カント倫理学の「モノローグ性」や「心情倫理」という性格に対しては批判的であることについては、既に述べた通りである。しかし討議倫理学の二層構造そのものが、カント倫理学の形式主義・普遍主義をその骨格としており、そして共同体の実質的・具体的な生活連関がそれを補完する形で付け加わるということも確認した。従って、討議倫理学が企てる「形式的原理と実質的規範の媒介」<sup>(4)</sup>は、形式の実質への一方的な関係づけとして理解する必要があるだろう。それは、普遍的な形式的・手続きの原理として捉え返された人倫性を中心据えて、これを歴史的・文化的に限定された生活形式としての人倫性として「適用」するという構造と対応する。ここでは、道徳性が歴史的・社会的な諸関係によって媒介されているという側面は省みられることなく、不可謬なものとして媒介されない道徳性と、もっぱら媒介されるべき所としての人倫性という二元的構図が設定されることになる。

このように、「媒介」概念が二元論的枠組みを前提とした「適用」という一方方向の関係として捉えられる限り、人倫性への適用の概念もまた、一面的に理解されざるをえない。

「倫理の超越論的語用論的な根拠づけは、人倫性的現実への反事実的・先取りが必然的であることを証示し、かつ同時に、人間の間での眼下に横たわる人倫性への進歩的な止揚を課されたものとして証示する」<sup>(5)</sup>

「否定であると同時に保存である」というヘーゲルの「止揚」の用法を引き継いでいるように見えながら、実は、ここでは△保存されるもの▽と△否定されるもの▽とが二元的に固定され、△止揚▽のプロセスの力動性が活かされていない。それ故に、ヘーゲルの社会理論（＝人倫思想）は、肯定的・進歩的な改良主義——これは後に見るように、アーペルの討論倫理学の基本性格でもある——へと平板化されてしまう。

「今日我々は、ある討議において……反事実的に先取りされた理想的コミュニケーション共同体がある程度までは既に現実化されているということに既に前提することができる。（おそらく、△理性的なものが現実的▽であり、△現実的なものが理性的▽であるというヘーゲルの言をこの意味で理解することができるのではないか。）」<sup>(46)</sup>

こうした、いわば悟性主義による肯定的な (positiv) 方向への一面化や否定性 (Negativität) の排除というスタンスに対しては、ヘーゲル弁証法の批判的機能が鋭く作動することになる。<sup>(46)</sup> たしかに、「総体性」や「具体的普遍」といったヘーゲル人倫思想の中心概念に対してアーペルが警戒感を抱くのも、理解できなくはない。なぜならヘーゲル自身、これらの概念を「精神」の自己展開を方法原理とする肯定的な△全体▽のうちに統合してしまっており、しかもこのことに無批判的なヘーゲル解釈——例えばイルティンク (Ilting, K.-H.) やペルチンスキー (Perzynski, Z. A.) など——が今なお有力であるという思想状況も無視できないからである。しかしそれにも拘らず、ヘーゲル人倫思想に具わる批判的・弁証法的な媒介思想の意義は決して看過されてはならないのである。<sup>(46)</sup>

二層構造を掲げる討論倫理学は、その形式的原理による道德的規範の根拠づけ部分（＝道德性）を、歴史的・社

会的な媒介連関を超出するものとして聖域化する。それ故、「道徳性と人倫性の媒介」といっても、結局のところ両者はそれぞれ完結したレヴェルとして併存し、外面的に関係づけられるにすぎない。このことは、その表層的なヘーゲル理解とともに、討議倫理学の根本的な難点として指摘しておかねばならないであろう。

(2) 「理想的コミュニケーション共同体」と「実在的コミュニケーション共同体」

さて、討議倫理学の「適用」問題は、原理的な規範の根拠づけを歴史的具体的な状況に関係づけるという側面から、人間社会における様々な意思決定システムにも関わる。権力関係や暴力による干渉を排した民主的な意思決定はいかにして可能か、——この問いに討議倫理学は、「理想的コミュニケーション共同体」と「実在的コミュニケーション共同体」の關係に即して答えようとする。

かつてアーベルは、「すべての人間の長期的な道徳的行為戦略のための二つの基礎的な統整的原理」として、次の二点を挙げた。

「第一に、すべての営為において問題とされねばならないのは、実在的コミュニケーション共同体としての人類の生存を確保すること、第二に、その実在的コミュニケーション共同体のうちで理想的コミュニケーション共同体を実現することである。」<sup>④</sup>

そしてこの図式を自らの「解放戦略」の土台とし、社会批判の規範的根拠として「理想的コミュニケーション共同体」を位置づけている。人類の歴史を貫く理想と現実の矛盾は、両コミュニケーション共同体の「矛盾」でもあり、その解消は、「相互人格的対話の社会的に制約されたすべての非対称的なものの除去」、言い換えると「理

想的コミュニケーション共同体の実現を妨げる物質的利害の不透明性やイデオロギー的隠蔽という意味での障害(Hindernis)」の除去によって可能となる。<sup>(30)</sup>このような戦略を遂行する武器として、アーペルは「反省的自己理解」に基づく「批判的解放的な社会科学、即ち精神分析とイデオロギー批判」を提唱している。<sup>(31)</sup>

討論倫理学の二層構造が確立され、「適用」が主題化される八〇年代以降も、実在的コミュニケーション共同体の存続と理想的コミュニケーション共同体の実現という構図は保持されている。<sup>(32)</sup>その論述を解明する中で、「適用」の $\wedge$ 批判 $\vee$ としての性格を浮き彫りにしてみたい。

一方では、実在的コミュニケーション共同体の存続が「エコロジー的危機における人類の生存」や「我々の文化伝統の $\wedge$ 理性的現実 $\vee$ の保持」と言い換えられる。<sup>(33)</sup>そしてそれが、科学・技術の飛躍的発展に伴う産業活動の諸帰結、とりわけ地球規模でのエコロジー的危機への共同責任を負わねばならないという「責任倫理」に結びつけられる。<sup>(34)</sup>

またもう一方の理想的コミュニケーション共同体の実現という課題は、討論倫理学の $\wedge$ 部分A $\vee$ を構成する普遍化原理を実在的コミュニケーション共同体のうちに適用する際の「障害」の除去、或いは両コミュニケーション共同体の「差異(Differenz)」の克服というように、さらに具体化される。<sup>(35)</sup>

「歴史的に制約された実在的コミュニケーション共同体の状況と、常に既に反事実的に先取りされた理想的状況——ここでは討論倫理学の適用条件が与えられている——との間の差異への洞察とともに……同時にまた、その差異の長期的、近似的な除去への協働が義務づけられている、ということも承認される。」<sup>(36)</sup>

また、普遍的・形式的な規範の根拠づけを行なうAⅤは、帰結・結果を顧慮することなく、それ自身で完結した「義務論的 (deontologisch)」性格を持つものであった。これに対して、具体的・実質的な規範の根拠づけを扱うBⅤには、帰結・結果を、理想的コミュニケーション共同体の諸条件の実現度を尺度に吟味する、「目的論的 (teleologisch)」方向性が承認される。アーペルは、この目的論的側面を「補完原理 (Ergänzungsprinzip)」と呼び、<sup>(8)</sup> 普遍化原理がそのまま適用できない歴史的状況における我々の生活形式に、A善Ⅴを現実化するという方向性を取り入れようとする。「論証的討議」の普遍化原理が実際の意思決定プロセスの中にどれだけ実現されているか、そしてそれを妨げるもの(政治的・経済的・社会的な権力関係の恣意性)がどの程度まで排除されているか、この点が「補完原理」の要件をなすと言ってよい。

従ってそれは、アリストテレス以来の実体的倫理学に見られる、「幸福」や「善き生」をあらかじめ構想された理想状態としての「テロス」<sup>(9)</sup> Ⅱ「ユートピア」とするような目的論の立場とは区別されねばならない。<sup>(10)</sup>

「討議倫理学の目的論的部分Bにおいて重要なのは、具体的な社会ユートピアではなく、実体的—目的論的な自己実現を目指す様々な社会文化的な生活形式および諸個人の、同等な権利を持ちかつ同等の共同責任を負う相互者の(コミュニケーション的) 枠組み条件を、決して完全にはなくただ進歩的に実現するということである。」<sup>(11)</sup>

近代西欧の民主主義的な政治支配においては、部分的にはあるが既に理想は実現されつつあり、それを着実に拡大していくことが重要なのだ、——アーペルはこのような時代認識に立っている。<sup>(12)</sup> だからこそ、カント哲学に由

来する「統整的原理 (das regulative Prinzip)」(「統整的理念」)に、改善されるべき現状への批判的機能を与え、その「障害」をへ一挙にすべてくくはななく、「近似的 (approximativ)」かつ「進歩的 (progressiv)」に除去するという役割を担わせようとしたのである。<sup>(62)</sup>

以上で我々は、現実のラディカル(根底的)な否定に基づくユートピア主義ではなく、理想への漸進的接近を図る進歩的改良主義に、討議倫理学のへ批判Vプログラムが設定されていることを確認できようであろう。

### 三 批判的可能性

討議倫理学は、ハーバーマスが定式化したように、「認知主義」・「普遍主義」・「形式主義」という観点に基づく「手続き原理」として、「倫理的懐疑主義」・「倫理的相対主義」・「実質的倫理」への批判をその出発点としていた。<sup>(63)</sup> また、既に確認したように、相互主観的な合意を目指すコミュニケーションの合理性と責任倫理の立場から、独我論・心情倫理、決断主義を批判する一方、あらゆるコミュニケーション状況において道徳的規範の基底の意義を強調するという観点から、戦略的合理性の一元的支配に対しても徹底した批判を展開していた。しかしへ批判Vとしての真価が問われるのは、「適用」問題を構成する、道徳性の人倫性への媒介と両コミュニケーション共同体の差異の除去という立論においてである。以下では、この点にさらに踏み込んで検討を加え、討議倫理学の批判的可能性の射程を見定めてみたいと思う。

#### (1) 肯定性・媒介・否定性

討議倫理学の改良主義的な批判の前提条件は、まず、特権的な聖域に高められた不可謬な根本規範の根拠づけ段

階と、現実の生活連関の中で可謬性を免れえない具体的な規範の根拠づけの段階との二元性である。そして、前者の原理が反事実的に先取りされている「理想的コミュニケーション共同体」と、後者の基盤である「実在的コミュニケーション共同体」との関係づけのうちに、批判作業の場が設けられる。

アーペルはかつて、「理想的コミュニケーション共同体」と、パーズ (Perce, C.S.) やポパー (Popper, K.R.) の言う「科学者の共同体」・「開かれた社会」との類似性を認め、しかもその領域では、「科学者たちが相互に自由な意見表明をする自律的主体として尊重し合うこと」が、それ自体で完結した規範として妥当することも承認していた。<sup>⑤</sup>さらには、「科学者たちの批判的なコミュニケーション共同体」の「基本的な活動規則」を、「政治という媒体の中でも実現しようという試み」を提案するに到る。<sup>⑥</sup>ここでもやはり、 $\wedge$ 科学の営み $\vee$ という領域の $\wedge$ 理想性 $\vee$ が前提とされ、その歴史的・社会的媒介連関(科学と国家政策・政治支配・経済的利害との関係など)への問いは、二次的・副次的なものとしてされてしまう。科学的な真理探究の客観中立性は、倫理的な規範性、即ち発言者の同等な権利、人格の相互承認、合意形成への義務づけなどかそこにも前提されているということこそを当事者たちが認めさえすれば、そのまま肯定されることになる。

八〇年代以降は、第二次大戦後の世界において定着しつつある民主主義的政治システムを理想的コミュニケーション共同体と結びつける記述が目立ってくる。<sup>⑦</sup>科学者たちによる真理探究の討議が、より一般的な政治的意思決定の場にまで拡大してきているという時代診断を、その背景に認めることができる。理想の現実化した肯定すべき領域が着実に拡がっている、というわけである。しかしながら、我々が歴史的状況に関わる諸問題に対処する際、ますますこうした $\wedge$ 肯定性 (Positivität)  $\vee$ こそが問われるべきではないだろうか。

ところで、アーペルと共に『討議倫理学の政治・法・学問への適用』という論文集の編纂者を務めるケットナー

(Kettner, M.) は、討論倫理学の批判的性格について次のように記している。

「討論倫理学のアプローチは、 $\wedge$ 善き生 $\vee$ という実体的理念を申し立てることはないし、そうした理念を将来の樂觀的な社会ユートピアの土台から前提することもない。討論倫理学のアプローチは、現存するものを統整的、理念的の光に照らして批判する。統整的理念の生活実践の座は、合意を目指す行為である。統整的理念は、 $\wedge$ 新しい世界秩序 $\vee$ の建設のための青写真ではなく、限定的否定 (bestimmte Negation) の改良主義的・批判的 (melioristisch-kritisch) な作業のための方向づけの道具である。」<sup>(87)</sup>

「限定的否定」という、(ヘーゲルよりもむしろ) アドルノ (Adorno, Th. W.) を想起させる表現を用いることにより、ケットナーは、討論倫理学の批判性が否定作用を伴う永続的な批判の実践であることを印象づけている。たしかに、ヴェルマー (Wemmer, A.) が指摘するように、アーベルの道徳的進歩主義は、「和解」と「現実」の「断絶」を見据える $\wedge$ 否定主義 $\vee$ とは根本的に異なるものであると言えるだろう。かつてアドルノが実証主義批判において提示した「弁証法的批判」の思想は、アーベルの改良主義的な $\wedge$ 肯定性 $\vee$ の立場には鋭く対立する。「すべての個別的なもの、客観的な社会的総体性によって媒介されているという経験」に常に立ち返ることを要求する「弁証法」は、<sup>(88)</sup>「科学者たちの自由な意見表明」に理想的なコミュニケーション状況を認めるなどということはありえないし、それを—— $\wedge$ 媒介 $\vee$ および $\wedge$ 否定性 $\vee$ の作用を免除された——肯定的なものとして実体化するような言説に対しては、徹底的に批判を加える。しかしながら、こうした弁証法的批判の方向で討論倫理学の $\wedge$ 批判 $\vee$ の可能性を探ることはできないだろうか。

討議倫理学のプログラムには基本的に同意しつつも、「究極的根拠づけ」や「理想的コミュニケーション共同体」といった、その絶対主義的要求は拒否するヴェルマーは、次のように△批判▽の方向を示す。その基本姿勢は、「永遠の相の下で」根拠づけられた倫理のアプリオリ性に固執することを断念し、常に「特殊と普遍の媒介」という相の下で道徳的規範の根拠づけを行なう、というものである。ここでの「媒介」は、アーベルが主張している「道徳性と人倫性の媒介」とは異なり、ヘーゲルの道徳性批判——道徳的意志の自己規定（自律）が、歴史的・社会的な媒介連関から離れて、それ自身で固有の意味を持つということはない——を踏まえたものであると言えるであろう。特殊（道徳的主体性）と普遍（人倫的共同性）は、何れもそれ自身だけで自立したものと見なされてはならないのである。それ故、不可謬の規範の根拠づけとその歴史的状況への適用という、二段構えの構造そのものが問題化されざるをえない。

「道徳の場合、根拠づけ問題は適用問題という性格を持つ」<sup>②</sup>。このように述べて、ヴェルマーは、規範の根拠づけと適用とが切り離しえないものであることを強調する。道徳的規範の普遍化原理そのものが、具体的なコンテクストの中でそのつど普遍性を要求しようという意味での被媒介性を免れることはできない。この被媒介性を絶えず反省的に対自化しながら、未だ理想的ではない現存コミュニケーション状況の△否定性▽を照射し、しかも現に妥当している具体的規範への批判の尺度として機能させること——この点に討議倫理学の批判的可能性をめぐる考察は集中していく。

## (2) △対抗ディスクルス▽としての批判

既に見たように、討議倫理学は、責任倫理の観点を携えて、法・政治・経済、さらにはエコロジー問題や南北問題といった現代的諸課題に取り組む中で、自らのアクチュアリティを打ち出そうとする。その場合、実際に個々の

問題について意思決定を行なっている現存コミュニケーション状況、とりわけ△討議▽にどのように関わっていくのが有効なのであろうか。

理想と現実の差異を漸進的に除去することを目指す改良主義としての討議倫理学は、より進歩的な状況を創り出すための△建設的▽批判という途を選ぶ。たしかに、民主主義的手続きを取るものである限り、その決定システムは、それ自身だけを見れば、少なくとも形式的には根本規範に則り、合意を目指すものと見なしうるのであり、そこに△肯定性▽を認めることもできるかもしれない。しかし、現存コミュニケーション状況の維持を自明の前提として共有している諸勢力間からなる対立構図、そしてそこにおいてしばしば働く排除メカニズムといったものを問いつ直すことが、とくにエコロジ問題や南北問題にとって不可欠ではないだろうか。今日の世界では、様々な対立や葛藤を調停・解決するために設定されている討議の場は、「権力」(国際的な力関係、国家内部での政治・行政システム)や「貨幣」(市場経済システム)といった「制御媒体」による影響を免れることはできない。<sup>⑧</sup> 或いは、資源・エネルギーの消費量や食料・消費財の配分における巨大な南北格差に基づく国際社会の秩序、さらなる開発による経済発展がもたらすであろう環境破壊、——こうした構造全体を見据える批判的視座こそ討議倫理学に求められているのである。

その点で、ハーバーマスが『近代の哲学的ディスクール』の中で提唱する「対抗ディスクール (Gegendiskurs)」という理論戦略が、重要な手がりとなる。そして、かつてアールが展開していた「相補性システム (Komplementaritätssystem)」「批判をこれに結びつけることにより、△批判▽としての討議倫理学の方向を見定めることができるものと思われる。

△対抗ディスクール▽のプログラムでは、デカルトからカントにかけて始まり、近代理性の支配的位置を占めて

きた「主観中心的理性」を、相互主観性のパラダイムに立脚する「コミュニケーショナル理性」へと転換することが目指される。そしてそれにより、近代理性に批判的ポテンシャルとして内在している「対抗ディスクール」を解き放つことが可能となる。それは同時に、「人倫的生活連関の総体性」などに依拠する「包括的理性」や、理性の自己反省能力を軽視または放棄する全面的理性批判との間に、対抗戦線を形成することでもある。その際に、モノローグ的な自己関係にとどまる「意識哲学」という、これら諸立場に共通の前提を浮かび上がらせる理論作業が重要な意味を持つ。<sup>④</sup>

「相補性システム」批判はまさしくそうした作業を定式化したものに他ならない。一見対立しているかのように見える二つの立場、即ち、価値中立的な客観性を標榜する「科学主義」と、個人の主観的な倫理的決断の領域を受け持つ「実存主義」とは、相互補完的な関係を形づくっており、それが西欧近代の主要なイデオロギーをなす、というのがその内容であった。<sup>⑤</sup> これら二つの立場は何れも、技術的合理性の支配という決定審級への批判的洞察を放棄しており、それ故にその支配に加担してしまわざるをえない。<sup>⑥</sup>

既存の対立関係の背後に隠された前提を顕在化することにより、その前提に無批判的に依拠している討議状況の解体を促す一方、当の前提そのものを主題化し批判する新たな討議（＝対抗ディスクール）を創出すること、——これが討議倫理学の△批判∨の基本戦略となる。しかもその場合、常にそのつど想定される△全体∨の構造との媒介連関への眼差しが必要とされる。たしかに、何らかのテロスとして構想された理念の実現は断念し、永続的に現実批判と対抗ディスクールの創出に従事するという意味では、この立場もまた改良主義にとどまると言えるかもしれない。しかしその△批判∨は、二段階性と適用を軸とする改良主義的な討議倫理学に対しては、△肯定性∨への過度の依拠を戒めつつ、△否定性∨を見据える△媒介∨に徹することを要求するのである。

文藝一覽(知性の西田參與者、無業卒、落第生、同様の題で記す。)

Adorno, Th. W. 1969: Einleitung. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt. 1988.

Apel, K.-O. 1970: Wissenschaft als Emanzipation? – Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der »Kritischen Theorie«. In: Apel 1973a, Bd.2.

——— 1973a: *Transformation der Philosophie*. 2Bde. Frankfurt a. M.

——— 1973b: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: Apel 1973a, Bd.2.

——— 1983: Kant, Hegel und das aktuell Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht. In: Apel 1988.

——— 1986a: Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd.40. 1986.

——— 1986b: Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Die geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.

——— 1987a: Konfliktlösung in Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik. In: Apel 1988.

——— 1987b: Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität. In: Apel 1988.

——— 1988: *Dilemas und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.

——— 1989: Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In:

- Honneth, A. / McCarthy, Th. / Offe, C. / Wellmer, A. (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1989.
- 1990: Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? In: Apel (Hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Stuttgart-Bad Canstatt. 1990.
- 1992: Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: Apel / Kettner (Hrsg.) 1992.
- 1993: Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants. In: Fernet-Betancourt, R. (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*. Aachen 1993.
- Apel, K.-O. / Kettner, M. (Hrsg.) 1992: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M.
- Böhler, D. 1991: Legitimationsdiskurs und Verantwortungsdiskurs. Menschenwürdegrundsatz und Euthanasieproblem in diskursethischer Sicht. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 39. Jahrgang 7 / 1991. Stuttgart 1991.
- 1992: Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung. In: Apel / Ketter (Hrsg.) 1992.
- Habermas, J. 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2Bde. Frankfurt a. M.
- 1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.
- 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.
- Honneth, A. 1986: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.

- Kettner, M. 1992: Einleitung: Drei Dilemmata angewandter Ethik—Die Beiträge im Kontext. In: Apel / Kettner (Hrsg.) 1992.
- Kuhmann, W. (Hrsg.) 1986: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- Wellmer, A. 1986: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.
- (1) Apel / Kettner (Hrsg.) 1992, 7.
  - (2) Apel 1986b, 228f.; vgl. 1986a, 5; 1987b, 271; 1989, 34f.; 1990, 90; 1993, 18, 24.
  - (3) Apel 1992, 54.
  - (4) Apel 1992, 56.
  - (5) Apel 1987, 255.
  - (6) Apel 1992, 60f.
  - (7) 同じく「二段階倫理学」と同じく討論倫理学の可能性を追究しようとするベーラー (Böhler, D.) の「部分A」を二つのレベルに分けてみる。Vgl. Böhler 1991, 728f., 743; 1992, 203ff.
  - (8) 特に第一段階の「究極的根拠づけ」をめぐる論争は、これを積極的に主張するラッセルおよびクルマン (Kuhmann, W.) の陣営と、それに反対するポパー (Popper, K. R.) およびアルバート (Albert, H.) の「批判的合理主義者」との間で行なわれているばかりでなく、近年、「究極的根拠づけ」に懐疑的なハーバーマス (Habermas, J.) との間にも見られる。なお、ハーバーマスの構想する討論倫理学については今回は取り上げなかったが、機会を改めて主題的に論じてみたい。

- (6) Apel 1973b, 370ff.
- (10) Apel 1973b, 399.
- (11) Apel 1973b, 399f.
- (21) Apel 1973b, 379.
- (13) Apel 1973b, 405.
- (14) Apel 1973b, 399.
- (15) Apel 1973b, 371ff.; vgl. 1987a, 250.
- (9) Apel 1983, 69f., 78; 1990, 99, 101, usw.
- (17) Vgl. Wellmer 1986, 9f.
- (18) Apel 1990, 99; 1993, 13.
- (6) Vgl. Honneth 1986, 190.
- (20) 「責任」といっては、既に△部分△△の段階でも言及されている。ただしその場合は、行為または活動の帰結・結果に対する責任ではなく、「論証的討議」への参加と合意による規範の根拠づけ作業へと拘束されているという意味での「共同責任」であり、それ自体が「根本規範」に他ならぬ。Vgl. Apel 1987b, 283; 1989, 35f., 63.
- (12) Apel 1973b, 372; 1987a, 250; 1989, 33.
- (22) Apel 1973b, 372f., 376
- (23) Apel 1989, 34f.
- (24) Apel 1973b, 361f.; 1986a, 17; 1986b, 227; 1992, 29, 33.

- (25) Apel 1973b, 359ff.
- (26) Apel 1986a, 17; 1992, 59, usw.
- (27) Apel 1992, 61.
- (28) Vgl. Apel 1992, 38ff.
- (29) Apel 1992, 58; vgl. 1983, 75.
- (30) Apel 1983, 75.
- (31) Apel 1986a, 23–29; 1987, 252, 261; 1992, 32–34, 36.
- (32) Apel 1986b, 250ff.; 1987b, 299; 1990, 105.
- (33) Apel 1986b, 222, usw.
- (34) Apel 1986a, 16; 1986b, 240; 1988, 10–12.
- (35) Apel 1986a, 5; 1986b, 232, 243, 254ff.; 1988, 11.
- (36) Apel 1987a, 260, 267f.; 1992, 56f.
- (37) Apel 1986a, 5, 17, 29; 1986b, 221, 234, 242; 1987a, 260; 1992, 29, 59.
- (38) Vgl. Höste, Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur. in: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.  
 他が イルマインツ (Ilting, K.H.) やテイラー (Taylor, C.) など ヲール主義的な立場から 認識論的批判を行  
 う ヲルツ。 Vgl. Ilting, Der Geltungsgrund moralischer Normen. In: Kuhlmann / Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und  
 Reflexion*. Frankfurt a. M. 1982. Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986. Ders.,  
 Sprache und Gesellschaft. In: Honneth / Joas, H. (Hrsg.) *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. 1988.

- (36) Apel 1986b, 243.
- (40) Apel 1986b, 256.
- (41) Apel 1986a, 5; 1986b, 222, 254.
- (42) Apel 1986a, 5, 18.
- (43) Apel 1983, 102.
- (44) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S.90.
- (45) Apel 1987a, 266.
- (46) 悟性主義やその系譜に連なる実証主義に対する批判思想としてヘーゲルを読み解く試みには、以下の研究がある。H. Marcuse, *Reason and Revolution* (1941), Boston 1970, Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel* (1963), Frankfurt a. M. 1974.
- (47) Apel 1986b, 219, 256.
- (48) ヘーゲルの人倫思想における「総体性」概念が有する批判的機能と肯定的機能の重層構造を解明する論考として、拙論「理性と総体性——ヘーゲル人倫思想の批判的考察——」(『アルケ——関西哲学学会年報——』No. 1、一九九三所収)参照。
- (49) Apel 1973b, 431; 1986a, 29; 1986b, 246f.
- (50) Apel 1973b, 430, 432ff.
- (51) Apel 1973b, 434f.; vgl. 1970, 143f.
- (52) Vgl. Apel 1987a, 260.
- (53) Apel 1986a, 29.

- (15) Apel 1986a, 16ff.; 1989, 58.
- (16) Apel 1986a, 22; 1986b, 249f.; 1987a, 260; 1990, 102; 1992, 56; 1993, 35.
- (17) Apel 1992, 20; vgl. 1993, 35.
- (18) Apel 1986a, 5, 27, 29; 1986b, 250ff.; 1987b, 300; 1990, 105; 1992, 36f.; 1993, 34.
- (19) Apel 1986b, 298ff.
- (20) Apel 1986a, 5, 20; Anm. 24; 1986b, 251f.; 1987b, 300; 1993, 35f.
- (21) Apel 1992, 37.
- (22) Apel 1987a, 266.
- (23) Apel 1986a, 23; 1986b, 238, 250; 1987a, 266; 1990, 121f.; 1992, 37, 45; 1993, 33.
- (24) Habermas 1983, 130ff.
- (25) Apel 1970, 149ff.; 1973b, 411ff.
- (26) Apel 1970, 154.
- (27) Vgl. Apel 1986a, 27; 1987b, 271; 1993, 36.
- (28) Ketner 1992, 22.
- (29) Wellmer 1986, 93—95.
- (30) Adorno 1969, 16.
- (31) Wellmer 1986, 10f., 82f., 96; Anm.
- (32) Wellmer 1986, 123

- (72) Wellmer 1986, 136.
- (73) Habermas 1981, Bd.2, 229ff.
- (74) Habermas 1985, 345f., 351—361.
- (75) Apel 1973b, 368ff.
- (76) Vgl. Apel 1970, 130ff. このような視角は、ハーバーマスが『コミュニケーション的行為の理論』の中で、ホルクハイマー (Horkheimer, M.) の理性批判を特徴づけた「二正面作戦 (doppelte Frontstellung)」という方法にも受け継がれている。  
Vgl. Habermas 1981, Bd.1, 500—505.

付記 本稿は第二十四回大阪カント・アーベント例会（一九九四年七月一六日、大阪大学文学部）において口頭発表した草稿に加筆したものである。

（大阪大学文学部助手）