



Title	アーペルの規範的言語哲学
Author(s)	北川, 東子
Citation	哲学論叢. 1983, 13, p. 23-41
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66811
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

アーペルの規範的言語哲学

北川 東子

はじめに

ガダマーの『真理と方法』を契機として、現代ドイツ哲学は、混沌した状況の中から、自己の位置を見定めはじめたといえないであろうか。もしそうであるならば、『真理と方法』は、現代ドイツ哲学の存在根拠を指定したともいえる。そして、それは又、哲学の無力が叫ばれる中で、哲学の思索が、哲学に内在的に果たしうる役割をも証示したのである。哲学の思索の解釈は、それ自体、一つの真理認識である。これが、ガダマーが現代の哲学研究者に与えた自己認識であった。

カール・オット・アーペルは、いわば、ガダマーのこの認識を出発点として自己の思索をはじめた人であるといえる。以下では、アーペルの『哲学の転換⁽¹⁾』と名づけられた論文集を考察することによって、現代ドイツ哲学を代表する研究者が、どのようにして、独自の哲学の方向を定めてくるかが究明される。

一、問題の所在

アーペルが一九七九年に出版した著作『先驗的—実用論的視点からの説明—理解対立関係』⁽²⁾が示すように、彼の哲学的関心は、一貫して、解釈学的哲学と分析哲学との関係を探ることにむけられている。それがいかなる形で生ずるにせよ、現代哲学のこの二大潮流という哲学上の所与から自己の問題意識を形成してくることが、彼の出発点であった。しかし、このことは、単に二つの既存の哲学流派にのみ関わる問題ではない。解釈学的哲学と分析哲学とがそれぞれ異なった仕方で思索してきた「言語」の問題を中心として、ポスト解釈学、ポスト分析哲学の立場そのものが反省の対象とされる。

それ故、「説明—理解対立関係」という哲学上のトポスが既にG・ドロイセンの『歴史学』において意識され、直接的には新カント派西南学派そしてディルタイによって方法論的議論にまで高められたとはいえ、アーペルが依拠するのは、ガダマールの「哲学的解釈学」によって明確化した、解釈学対分析哲学の関係である。即ち、「理解」の問題が、文芸的解釈学や歴史理論の領域から脱して、「哲学的解釈学」という形で普遍化された背景には、ガダマール自身指摘するように、近代自然科学を範型とした科学方法論に対する批判が存在する。新カント派の精神科学基礎づけという問題連関にあっては、むしろ精神科学の方法的自立がめざされたのであって、「理解」の現象は、結局は、この方法論的議論のうちで考察されたにすぎなかつた。「方法論」という形で押進められてきた哲学が次第に離れ見落してきたものを、もう一度哲学的反省の対象とすることこそ、ガダマールの意図である。従って解釈学的哲学が必然的に念頭に置いていたのは、近代科学と生活世界との関係、科学的認識に対しても生活世界のはたしてくる役割であった。

この解釈学的問題意識を基点として、アーペルは、「科学の時代」における「前科学的生活経験及び世界経験」⁽³⁾のもつ意味を問うことを哲学の課題とする。ところで、近代科学方法論に対抗した形で考えられる解釈学の使命を、ガーマーは、伝統的哲学の内部にとどまり、「理解」の「歴史性」の捕捉という、この伝統に制約された形で展開した。これに対し、アーペルは、「哲学的解釈学」全体を、ハーマンスにならって、「解釈学的意識」の表出とみなす。「解釈学的意識」は、それがそもそも出発点とする近代科学の批判的省察という根源に帰れば、具体的な哲学の伝統に制限される必要はない。それ故、アーペルが、ハイデッガーに端を発する新しい解釈学の貢献を、Th.・クーン流に、「科学的方法」というパラダイムそのものを審議に附したこと⁽⁴⁾と解するのも不思議ではない。

「説明—理解対立関係」が具体的な形で意識化したのは、方法論的次元における「理解」の手続きと「説明」の手続きとの対立ではない。むしろ、「理解」を「説明」の「競合方法」と捉えることから解放し、科学的認識を支える根拠と考える観方である。この際、基底となっているのは、科学的認識の客觀性は、その妥当性をもってはじめて完全なものとなるという公理である。

「所謂「精神科学的」理解の特殊な問題は、科学的「説明」の問題連関に従属させられるのではなく、そのつどの研究プログラムの考察対象や方法的な手がかりについて説明しようとすれば科学者が前提とせざるをえない、メタ科学的な「了解」と結びつけられるときのみ、的確な形で指定されているといえる。」

解釈学の問題は、「了解という生の実践的なコンテキスト」⁽⁵⁾のうちで把握されるべきものなのである。

このように新しく把え直された「説明—理解対立関係」は、理論的認識に対する生活世界の関係とという点で、解釈学の枠組を超えて、分析哲学の領域、とりわけ、ベースの実用論的意味論と、日常言語学派の「言語行為」論

と結びついてくる。科学的認識が妥当しうる根拠としての「理解」概念は、分析哲学が証示した「言語アブリオリ」と共通した問題意識によって支えられている。しかし、分析哲学は、言語分析の過程で、自己の出発点である認識論の問題を見失う。アーペルにとっては、言語における個々の意味構成の分析という手続きは、科学的認識を総体として問題化し、その妥当性の根拠を問うことにおいてのみ、即ち彼のいう「先驗的実用論的科学論」の枠内においてのみ意味をもちうる。これは、又、「解釈学的意識」が、分析哲学の個々の成果のうちに内在的に浸透することの可能性を示すのである。

分析哲学の成果に「解釈学的意識」を内在的に浸透させるという試みは、アーペルの場合、二つの方途で構想される。ひとつには、「説明—理解対立関係」を、思想史を通して「先驗的実用論的科学論」の視点から、新しく構成して直していくことであり、もうひとつは、ベースの「科学者の共同体」の理念を範型として、科学認識が理想的な形で妥当しうるような「コミュニケーション共同体」の成立根拠を明確にするという試みである。この二つの試みを具体的に実現しようとしたのが、『哲学の転換』と名づけられた一九七三年出版の論文集である。

前者は、ハイデッガーとヴィトゲンシュタインという解釈学的哲学と分析哲学とを代表する思想家の比較研究という形で、後者は、「コミュニケーション共同体のアприオリ」論という形で展開されるのである。

一、解釈学と分析哲学

ハイデッガーとヴィトゲンシュタインを比較し、そこに収斂している問題点を、「説明—理解対立関係」の新しい局面として捉えることが、『哲学の転換』第一巻の中心テーマである。この試みが直面せざるをえない反論は、アーペル

ペル自身よく自覚するところである。思想類型論的にいえば、両者は二つの全く異なる思想家といえる。ハイデッガーは、「高度に思弁的な要求をもつた典型的にドイツ的な思索家」であり、西洋形而上学の伝統を前提として自己の哲学を始める。これに対し、ラッセルの弟子であるヴィトゲンシュタインは、「アングロサクソン的精神性」によって特徴づけられ、自己の思索の基盤を経験科学から理解する⁽⁸⁾。こうした二人の思想家の比較はそれ故、アーペルにとっては、整合的な思想分析というより、彼自身が置かれた思想史的状況を把握する試みとなる。アーペルは、ハイデッガーとヴィトゲンシュタインのうちに、「我々の時代の精神的構造をよりよく理解するための鍵」を見出そうとする。この意味で、ハイデッガーとヴィトゲンシュタインの比較研究は、ガダマーの「作用史」の理念をもつて初めて可能なものであったといえる。それは、現代哲学の二大巨頭を、体系的理論の側面から考察してくるのではなく、両者が「答え」であろうとしたそれぞれの「問い」を再構成してくることにより、解釈学的哲学と分析哲学との両方に課題として与えられていた哲学の問題を開示しようとする。「説明—理解の対立関係」という問題領域は、こうした視点でみれば、「対立関係」という、逆説的に表現された「説明」と「理解」との内的結びつきを指している。アーペルが、ヴィトゲンシュタインとハイデッガーとの接触点とみなすのは、両者ともに従来の形而上学批判を行っている点である。

「ヴィトゲンシュタインばかりかハイデッガーも又、存在論を介した伝統的な形而上学に対し、意味批判的な疑惑を掲げている。それは、「存在」の意味についての根本的な問いのうちに表明されている。」⁽¹⁰⁾

ヴィトゲンシュタインの『論考』が、明確な形で形而上学の意味批判を行っているのは疑問の余地はない。アーペルは、ハイデッガーの「存在の意味への問い合わせ」も形而上学の意味批判であると考える。ここで言われる「形而上学」の

「意味」とは何であろうか。『論考』の立場からは、それは命題の論理的内実としての世界内的事態である。しかし、ハイデッガーの場合、それは論理的内実と同一ではありえない。

この疑問が明らかとなるように、ハイデッガーとヴィトゲンシュタインを内在的に結びつけようとする試みにとつて第一の障害となることは、両者ともに、初期と後期の思索を画する所謂「転換」を遂げた事実である。従つて、アーペルのこの試みは、同時に又、「形而上学の意味批判」を核として、それぞれの思想家について、初期と後期を貫ぬく思想像を究明する試みでもある。

『論考』におけるヴィトゲンシュタインは、有名な「写像理論」によって、存在論的思弁的命題の無意味さを暴露する。『論考』の最初の文「世界は妥当なことの総体である」が規定するように、世界とは、言語という記号体系によって写し出されてくる「事態」の総体の謂である。「写像」関係で説明される世界と言語とは、「論理形式」を共有することで、「写像」を可能とする、世界を言語的に記述する可能性の根拠はここにある。世界の構造そのものは、世界の記述のアприオリな形式なのである。従つて、形而上学の言語は、言語記述のアприオリそのものを言語という手段によって論議し命題化しようとする限り、無意味な言明でしかりえない。「論理形式」は、そのつどの記述のうちに、単に、「示される」にすぎないのである。『論考』の主張する世界内事態と命題との対応関係を、その思弁的な次元から切り離し、全く経験科学的に理解するのが論理実証主義である。アーペルは『論考』におけるヴィトゲンシュタインの立場を、これとは異なった視点で捉えようとする。

『論考』は一見明白な形で、一切の形而上学的命題を否定し去るかのようにみえる。しかし、現に、『論考』自身は、本来は記述のアприオリである言語について語ることによって、自分が否定する形而上学的・思弁的命題を肯定し

ているのである。アーペルにとつては、『論考』の言語は、単に日常的言語使用についてのメタ言語ではない。むしろ、それは言語において記述不可能という否定性の形式を伴つて現われる世界の事態を、既に前提としている。そのため、アーペルからみれば、現実に、西洋形而上学の伝統という精神的遺産の姿で存在する形而上学の体系は、単にこれを否定されるだけではない。『論考』は、我々にとって否定できないこの事実、つまり形而上学の体系の現存という事実といかなる形で論決しているであろうか。この問題が、アーペルの『論考』解釈の焦点となる。

『論考』の「写像理論」は、現実の形而上学的命題そのものを否認したのではない。日常に使用される我々の言語によって、世界の構造を記述することの原理的無意味さが指摘されたのみである。『論考』自体は、今まで現実に形而上学的命題が陳述され措定されてきた事実を、形而上学的陳述と経験的陳述との表層的類似性で説明する。これによれば、形而上学的命題「Xは存在者である」は、経験的な命題「Xは馬である」と同一の構文をもつ故に、意味ある命題と誤解されてきたにすぎない。「存在者」という賓辞は、「馬」の場合のように、内包と外延を明確にしうる一般集合を与えることはない。それ故、構文上の類似性ということを除けば、この命題は、検証不可能であり意味をなさない。さらに、『論考』における形而上学批判は、経験的分析的命題は、主辞の存在を前提としているという考え方を基底とする。「である」の実体的な意味は、ヴィトゲンシャタインによつて否認されている。「である」は、例えは「その本は机上にある」という陳述形式のうちに「反映される」にすぎない。しかし、世界の根本的構制である、この「存在する」という事態は、本当に、意味論の次元内でのみ論議されることであろうか。つまり、ヴィトゲンシャタインのいう繫辞としての「である」の意味は、世界の事態が人間存在とは無関係に存在しており、言語がこれを表現することによって、世界と人間との関係が写し取られるということにすぎないのか。それとも、

この繋辞「である」は、「世界内存在」としての人間の実存的構造にそもそも成立根拠をもつてゐるのであらうか。

この疑問に答えるために、アーペルはもう一度、我々の現実の言語活動に注意を促す。形而上学的命題と分析的命題との表層的類似性という問題に即してこのことを考えれば、次のようになる。確かに、事態と言語的陳述との対応関係を根底に置けば、「Xは存在者である」という命題は意味をなさない。例えば「Xは賢い」という命題は、日常の言語使用の中ではつきりとした意味をもつ。しかし、もし「Xは賢い」という構文にならって、「Xは存在者である」という命題が述べられるとすれば、言語使用はたちまち無意味の領域のうちにはいる。一つの言語のうちで、意味ある命題から無意味な命題への移行は、なぜ生ずるのであらうか。アーペルは、この問題を中核として『論考』を理解しようとする。我々の言語のうちに現実にこの二つの次元が存在する限り、命題の「意味」は、検証可能な事態の存在によってのみは基礎づけられない。この観点にたてば、ヴィトゲンシュタインの形而上学批判は、むしろ、言語の意味論上の次元から存在論を構築してくることにむけられている。言語を記号体系としてのみ抱える限り、「形而上学の意味批判」が包含するこの問題は看過されてしまう。

それ故、論理実証主義が「*れ*の綱要をそこから展開してくる所謂「論理原子論」の意味するところは、言語を個々の事態の検証可能性に還元することではない。「論理原子論」の立場、即ち、個々の命題は世界内的な個々の事態に対応するという考えは、敷衍すれば、「言語」と、主辞との存在を先驗的に指定している。それらは、個々の陳述に、「先立つて」vorweg ある。そしてこの「先立つて」は、意味論に基盤を置く言語分析によつては基礎づけられない。

「換言すれば、ヴィトゲンシュタインがここで示すことは、——ハイデッガー流に言えば——我々の言語の論理が、我々に、ただ存在的な事態についてのみ意味のある陳述をなすことを可能とすることである。しかし、これらの事態の現存がアприオリに「解放する」存在乃至存在了解についてはそれができないということである」^[12] 意味論の基準に基づいて言語を「純化」して行く作業が、論理実証主義が『論考』の形而上学批判にみてとる哲学の課題である。これに対し、アーベルは、「形而上学の意味批判」を、形而上学の意味論的構築の批判と読み換える。形而上学的命題は、単なる言語的陳述として考察されることはできない。なぜならば、その表現するところは、むしろ言語的陳述が成立する根拠のことだからである。

「……繫辭の「である」は、むしろ、事態の言表わすことしかできないと思われる部分が、「として」という構制を、人間がもつ自己自身に対する存在関係に即した「解釈学的綜合」に負っている状況を表現する。」^[13]

アーベルのこの『論考』解釈は、『哲学探究』における「言語遊び」の概念と結びつけられてくる。

「言語遊び」の概念は、有名なチエスの譬えが顕かとするように、「私的言語」との対比に於て構想される。ヴィトゲンシュタインは、『哲学探究』で『論考』の「論理原子論」の立場を捨て、個々の命題の意味を文脈のうちで、さらには文脈を全体的枠組としての「言語使用」のうちで、把握しようとする。意味は、もはや、個々の陳述のうちで内在的に論議されることはできない。「言語」は、この考え方によれば、「生の形式」であり、言語使用、実践行動、そして状況判断の総合的複合体として捉えられる。言語は、「原理的公共性」を前提としており、「私的言語」としては不可能である。

言語の事実性と「企投性」とを明確にする後期ヴィトゲンシュタインの立場は、『論考』の形而上学批判を「事態

の形而上学」の暗示とみなすアーペルにとっては、この「事態の形而上学」を、言語の実用論的次元から生活世界のコンテキストに投影することに他ならない。そして、そのことこそは、ヴィートゲンシュタインとハイデッガーとの内的結びつきを示唆することである。

「世界の意味の発言」ということに關して、ヴィートゲンシュタインとハイデッガーは、次のような認識に於て、深い対応を示す。つまり、所謂「データ」の論理的結合という形をとるすべての科学的「説明」は、既に、「何か」についての根源的な理解を前提としているという認識においてである。この理解は、生の形式と密接に結びついたそれぞれの言語遊びのあり方によつて異なる、「データ」を開陳していく。⁽¹³⁾「

『論考』の立場は、一貫して、『哲学探究』における「言語遊び」の概念の予備考察として捉えられ、そこから、ヴィートゲンシュタインの「暗示的」存在論の立場が再構成されてきた。これに対応して、アーペルはハイデッガーの『存在と時間』を、後期の言語形而上学の立場をふまえた形而上学の意味批判として理解する。この際ガダマールハイデッガー解釈が根底に置かれていることは、言うまでもない。

『存在と時間』は、アーペルにとっては、現存在分析というより、従来の形而上学の批判である。即ち、『存在と時間』は、従来の形而上学が「忘却」した自己自身の基盤そのものを問題化せんとする。従来の形而上学は、存在者全体の問題を、最高の存在者の問題にすりかえてしまう「存在神学」Onto-Theologieか、存在者に「ついて」のみ語る「存在論理学」Onto-Logikに陥ってしまつてゐる。そこでは「存在者」について語ることを可能とする「存在の意味」が「忘却」されている。この「存在忘却」を脱し、本来的な意味での存在論を構築することが『存在と時間』の意図である。アーペルの解釈に従えば、「存在の意味への問い」は、従来の形而上学が行つてきた「存在

者についての語り」を可能とする根拠そのものを問題化する。そして、この根拠とは、全ての理解行為に先行する「存在了解」と、そこに顯わとなる存在の「企投性」とであった。「存在」は、「存在了解」という解釈学的仮説により、いわばひとつの「テキスト」と捉えられる。従つて、ハイデッガーの哲学は、「存在の解釈学」と言表わされる。

「これに対して、存在の解釈学は、論理的経験的に、又、実用論的に、使用可能なものと、使用可能でないものとの間に、差違を考えようとする。そして、この使用不可能なもの、つまり、すべての使用可能ということの「何をめぐつて」ということと、使用可能によって遂行される存在を、我々の意味理解が要求していくことを開示しようとする。」

我々の意味理解は、この意味理解によつては内在的に捕捉されない前提をもつてゐる。形而上学の言語の意味が問題とされるとき、このことが、逆説的な形で明らかとなる。形而上学の言語批判により明確になる事態とは、アーペルにどつては、言語の疎外現象であった。

テーゼの形にまとめるとすれば、アーペルは以下の三つの点に、ハイデッガーとヴィトゲンシュタインの類似をみる。

第一に、ハイデッガーの、「存在的」ontisch な段階と「存在論的な」ontologisch 段階との区別は、ヴィトゲンシュタインが、言語の日常的使用と、この言語そのものの形式の次元とを区別したことに対応している。我々が日常的に使用する言語は、「存在者」についてのみ語ることを可能とする。第二に、ヴィトゲンシュタインが、言語の特性によって形而上学的命題の無意味さを証示したように、ハイデッガーも、伝統的な形而上学が、「言語的に」存在を

問題とした故に「存在忘却」に陥つたことを指摘する。最後に、両者ともに、日常的な言語使用を基盤として、この日常的な言語使用のうちに「示される」言語のメタ理論的次元を問題化する。ヴィトゲンシュタインの場合は「論理形式」が、ハイデッガーの場合は現存在の遂行様式としての「理解」がそれにあたる。

このような形で捉えられたヴィトゲンシュタインとハイデッガーとの収斂は、アーペルのそもそもその出発点である「説明—理解対立関係」という議論の連関にとって何を意味するのであらうか。

既に述べられたように、ヴィトゲンシュタインとハイデッガーの思想の核心のひとつであった「形而上学の意味批判」は、アーペルにとっては、科学対形而上学という対立関係を証示するものではない。むしろ形而上学的陳述という、理論的思考がとまどいの形でしか対処できない限界状況は、アーペルからみれば、言語の疎外現象を意味する。即ち、我々の現実の言語活動が志向し内在的潜在的に包含する形而上学的事態は、意味論的言語考察によって、言語体系の中から排除されている。このいわば科学化された言語観を打破し、言語活動という実践的コンテキストの内に言語を取り戻すことこそ、ヴィトゲンシュタインとハイデッガーの比較研究が明確にする哲学の課題である。それは又、近代科学と生活世界との関係を「言語」に即して問題化することでもある。

三、言語の哲学的概念

言語の問題は、確かに、現代においては、科学的命題の存在を抜きにしては考察されえない。論理実証主義が典型的な形で展開する、この経験科学を基盤とした言語分析は、科学的命題の整合性を言語の意味の基準とすると同時に、自己自身も科学的な理論であろうとする。言語は、そのことで記号体系に還元されてしまう。哲学の使命とは、『論

考』を素朴に解釈した形での言語の「純化」となる次第である。

他方、言語は、構文論や意味論の次元で整合的に考察されうるという実用論の次元を有する。経験科学を範型とした言語観及び言語分析が奨励されればされるほど、科学的命題の存在根拠を問うことが火急の課題となる。言語の意味の根拠を、記号体系への還元という一面性に陥ることなく、又、言語の詩的神秘化に逃げこむことなく、もう一度反省してくることこそは、ポスト・ヴィトゲンシュタイン、ポスト・ハイデッガーの立場から構想されるアーベルの先駆的解釈学の課題である。

従つて、この課題を明確な形で概念化するために、アーベルは、「言語の哲学的概念」とは何か、という問いをたてていて。この問いは、「科学の時代」における哲学の意義をねらいとする。

「このことは、決して哲学が、言語概念を規定するにあたり、個別科学の成果を顧慮しないとか、顧慮しなくてもよいとかいうことを意味するのではない。むしろ、哲学は、種々の個別科学の考察がなす抽象化とは独立して、いやそれに対抗した形で、言語の概念を形成してこなければならない。そして、この概念こそは、従来の方法的に抽象的な言語考察を批判しつつも理解しうるものとし、それによって可能となつた結果の射程を明確にし、さらには、哲学そのものの言語上の前提を反省するという要求を満たすのである。」⁽¹⁵⁾

「言語」は、人間存在にとつて第一義的な条件である。人間存在に對して、言語のもつこの先駆的な性格は、言語を意味論的記号体系とのみなす言語哲学の不備を暴露する。科学的命題の整合性は、言語の自明性を基礎づけることはできない。それ故、「了解と自己」了解のもつ可能性と妥当性との条件、そしてそのことで同時に、概念的思考、対象認識及び、意味ある行為の可能性と妥当性の条件」とが哲学的に究明されなくてはならない。これが、アーベル

が構想する「言語の先驗的解釈学的概念」の使命である。

言語の意味の成立を、「理解」という間主観的行為として問題とし、「理解」成立の条件を探究することで、この意味の条件を究明しようとしたのが、個別的哲学学科としての解釈学である。ガダマーが、批判的な姿勢でこの解釈学の伝統に立向ったときには、彼の思索の根底には、教養言語に対する深い信頼が存在していた。アーペルが「了解と自己」了解との可能性と妥当性との条件」を問題にしようとするときには、言語はその先驗的性格にも拘らず、現実的にこの条件を十全に満たしているものと考えられているのではない。「理解」行為に内在的に沈潜するのではなく、「理解」行為を溯及的に基礎づけることこそ、「言語の先驗的解釈学的概念」の意図することである。従って、アーペルは、チョムスキーの「言語機能」にならい、ハバーマスとともに、「コミュニケーション機能」の問題を前面に押出す。

「コミュニケーション機能」とは、人間が語ることを、生活世界のうちで意味あるものにしうる能力のことである。この理念によつて、アーペルは、構文論及び意味論の視座を実用論に集約させる。なぜなら、科学的命題は、理解されようとする限り、共同体における了解と承認を獲得してこなければならないからであり、科学的命題の客觀性は、この妥当の事実に依存するからである。この点で、アーペルは、ヴィトゲンシュタインの「言語遊び」の概念に準拠する。「言語遊び」の概念は、「私的言語」の排反である。そのことで、「言語遊び」は、単に経験的記述の対象ではないことが示唆される。経験的に記述されるものとしての、つまり單なる具体的事実としての「言語遊び」は、「私的言語」の可能性を否定することはできない。たとえ、現今の、そして從来の言語が、「言語遊び」という形で存在してきたことが指摘されたとしても、このことは別の形の言語形態が存在する可能性を排除しえない。換言すれば

ば、「言語遊び」の概念が自己の規定条件としてもつてゐる「原理的な公共性」は、この概念から内在的に導出されることはない。「原理的な公共性」は、各個人が、「言語遊び」に的確な形で参加する権利をもち、しかも参加しなければならないという要請を受諾するときに、はじめて成立する。

言語の実用論を中心としたこの視座が確定されることで、アーベルが現代言語哲学の課題と考えてゐることの内実が明確にされる。それは、「言語遊び」への参加を先驗的に基礎づける「コミュニケーション共同体」の理論である。この点に、規範的言語哲学の発端が与えられる。

四、「コミュニケーション共同体」の理論

「コミュニケーション共同体」の理論そのものは、前述されたように、ベースの「研究者共同体」の理念にその原型をもつ。『哲学の転換』序文が明言するように、「研究者共同体」の理念は、科学認識の客觀性の問題を、具体的な社会的コンテキストに置き換えることによって、認識の「真理」形成を、コンセンサス形成のプロセスのうちで明確にしようとする。アーベルは、これにならって、科学的命題という客觀的意味の形成の問題を、「コミュニケーション共同体」という、この意味の扱い手である社会的集団の問題として捉える。解釈学的哲学と分析哲学という哲学史上の所与のうちに見てとられた「説明—理解対立関係」は、ここで、近代科学と生活世界との関係へと、究極的に転換されんとする。

従つて、アーベルは、今日の哲学的思索が直面する状況を、近代科学の普遍性と生活世界の普遍性との間の矛盾と捉えている。即ち、この矛盾は、象徴的な形で、技術化による水平化現象と、「普遍的な、即ち、人間社会全体にと

つて強制的であるような倫理学への欲求」との矛盾として現象している。技術化時代の倫理学は、「地球的な規模」で、行為の「連体責任」を明確にすることを要求される。アーペルは、キルケゴー爾やニーチェの科学批判に連なるこの視点のもとで、技術化と倫理学との問題に関わる様々な事例を議論の連関に導入している。しかし、そうした「イデオロギー批判」的側面をもつた論述とは別に、彼自身の議論の中核をなすのは、倫理学へむけてのこの要請に基づいて、現代言語哲学の科学化の批判という問題である。

「そこで、自己を科学的に理解する専門哲学そのものも、最終的には、倫理規範やその究極原理を無媒介に基礎づけるという嘗みを放棄してしまったのは、一貫しているかもしない。」¹⁶

「道徳的ディスクール」の分析を主眼とする所謂メタ倫理学の立場は、アーペルからみれば、それ自体哲学の没価値化、科学化の結果であり、科学に「対抗して」という形での哲学の使命を果たしえない。むしろ、それは、科学に対する哲学の無力の宣言である。それ故、それ自身科学化された倫理学は、科学的命題が生活世界のコンテキストを離れ、意味のひとり歩きを許してしまった疎外現象に対てなすすべを知らない。科学的言語は、理論的認識主観が、科学的現象について行う「独白」にすぎない。科学的言語の意味の専横という疎外現象に対して、生活世界の次元での言語が回復されなくてはならない。アーペルは、科学的言語の「独白」を、生活世界への「対話」と転換しうるような言語哲学を要請する。

この要請に答えると、アーペルの考えるのが、「コミュニケーション共同体」の理論であった。この理論が対象とするのは、社会集団としてのコミュニケーション共同体の形態研究ではない。むしろ、この共同体のアブリオリ、つまり成立条件が、究明される。ところで、前述したように、言語のこの実用論の視座は、科学の客觀性の問題を、

妥当性の問題と把える考え方根柢している。この妥当性の根柢をなすのは、科学的認識に対し、全ての個人がもつ「了解可能性」である。言語はこの「了解可能性」を具体的に実現する手段である。

言語によって保障される科学の客觀性は、論理的真理値の問題の内で構想される客觀性概念にはない問題点をもつてゐる。科学が、その対象との合致によつて認識の真理を云々する限り、それは、先驗的認識主觀の單獨性にのみ関わつてゐる。ところで、科学認識の客觀性がこの認識の妥当性と解されるなら、「具体的な個人全て」という歴史的複數性が問題となりうる。こうした歴史的複數性が真理の問題に関わつてくれば、ラッセルが証示したように、検証可能な仮設というものは立てられない。

アーペルは、自己の「コミュニケーション共同体」の理論が直面するこの難点を、規範的言語哲学によつて解決しようとする。つまり、科学認識の妥当性を保障しうる「コミュニケーション共同体」とは、現実的な共同体のことではなく、「理想的なコミュニケーション共同体」の謂である。この点が、アーペルの規範哲学を、クーン流の科学史と峻別することである。アーペルは、自己の「コミュニケーション共同体の理論」の公理を次のように説明する。

「言語的なコミュニケーションの能力をもつすべての存在は、人格として認められなければならない。なぜならば、そうした存在は、あらゆる行為、発言に於て、潜在的な論議パートナーであるからであり、思惟は、いかなる論議パートナーにおいても、いかなる潜在的な議論においても、自己を制約なく正当化しようとしてくるからである。」

この公理に即して、「理想的なコミュニケーション共同体」の成立条件を明確にし、そのことで、具体的な状況でのコミュニケーションを主導することこそ、アーペルの考える規範的言語哲学の仕事である。それは又、科学的言語

の疎外現象を止揚するのでなければならぬ。

『哲學の転換』の議論は、実質的にばらばらめでしか展開されていないところである。例えば、同じように科学認識に対する「解釈学的認識」の内在化という問題から出発したペーマスは、近代社会科学における「合理性」の概念を分析するよりはむしろ、この近代科学を支えてきた「合理性」概念に対抗した形で、「対話的合理性」を基礎づけることを試みて⁽¹⁾いる。しかし、ペーマスの規範的言語哲学は、あくまで哲学内部のものである。たして、哲學は、理論的省察という次元にありながら、近代科学と生活世界との媒介という実践的社会的課題に専念する形で、自己を転換しうるであらうか。

参

- (1) Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a./M., 1973.
- (2) Apel, K.-O., *Die Erklären: Verstehen-Kontraverse in transzendent-pragmatischer Sicht*, Frankfurt a./M., 1979.
- (3) Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt a./M., S. 23.
- (4) ibid. S. 22.
- (5) ibid. S. 26.
- (6) ibid. S. 27.
- (7) ibid. S. 29.
- (8) ibid. S. 225.
- (9) ibid. S. 25.
- (10) ibid. S. 227.
- (11) ibid. S. 251.

- (12) ibid. S. 245.
- (13) ibid. S. 263.
- (14) ibid. S. 298.
- (15) ibid. Bd. II, S. 333.
- (16) ibid. S. 362.
- (17) ibid. S. 400.
- (18) Vgl. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a./M., 1981.

(十一) 漢大哲學與文學論叢