The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ハーバーマス討議理論における実践的判断力の問題とその批判的検討（一）
Author(s)	宮田, 賢人
Citation	阪大法学. 2017, 67(1), p. 145-169
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/87006
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ハーバーマス討議理論における実践的判断力の問題とその批判的検討（一）

宮田賢人

はじめに
第一章　問題の所在―「実践的判断力の問題」とは何か
第二章　ハーバーマス討議理論と実践的判断力（以上、本号）
第三章　ハーバーマス討議倫理と実践的判断力
おわりに

はじめに

実践的判断力（praktische Urteilskraft）とは何か。これが本論文を一貫してつらぬく問いである。二〇世紀の法思想・法哲学分野の動向を、法と道徳の関係性という点において顧みると、大別して次の三つの立場を見出しうる。第一の立場は、法の領域を道徳の領域から自立したものとして定義する法実証主義であり、この立場に属する論客としては、たとえば、H・ケルゼンやH・L・A・ハートらが挙げられる。彼らの法思想・法哲

学においては、記述的に分析されうる法規範の段階構造（ケルゼン）であれ、裁判官を中心とした公機関の言語的実践（ハート）であれ、「在る法」を「在るべき法」から独立に同定しうるテストが提示される。彼らの考えによれば、道徳は法の外部に位置付けられ、そのテストによって道徳的価値や理念が参照されない限り「在る法」の同定に道徳的なものが寄与することはない。

第二の立場は、人間理性や神の意志のような道徳的な理念に基づく自然法を、実定法の上位に置く自然法論である。法実証主義と並び、二大勢力の一角を長らく占めてきたこの立場は、とりわけ第二次世界大戦後、法実証主義がナチズムの台頭を後押ししたという反省の下で、存在感を熱狂的なまでに増したが、五〇年代終わり頃には、自然法論が主張する人間の尊厳や人権といった理念が、国際条約や各国の成文法の中で実定化されたことを受け、熱狂も落ち着きを見せる。こうした中で、六〇年代頃から今にかけ、道徳と法の内的関係性を主張するが、典型的な自然法論には分類できない第三の立場が現れる。この立場は、法の一般性・明晰性などの合法性の諸原理（L・フラー）や合理的討議の手続的規則（R・アレクシー）、平等な尊重と配慮を求める権利（R・ドゥォーキン）といった、法内在的で道徳的な原理や原則を法の統制規準とすることを特徴とし、在るべき法の考慮なくして在る法は同定できないと考える点で、自然法論と同じ立場に立つ。このような在る法と在るべき法の、そして、法と道徳の不可分な関係性は現在でも一定の支持を受け、法実証主義者が主張してきた法と道徳の分離テーゼを、記述的テーゼではなく、規範的かつ道徳的テーゼと捉える、T・キャンベルのような規範的法実証主義者が登場するまでになった。こうして今では、道徳理論の研究が法理論にとって重要であることに関して、一定の共通認識がある。

現代の倫理学において一定の支持を受けているのは、道徳や正義の根本原理を普遍化可能性原理に置く立場である。普遍化可能性原理それ自体は決して新しいものではなく、古くは「等しきものを等しく扱え」という形式的正

義の原理や、I・カントの定言命法に同様の考えを見出しうるが、倫理学者であるR・ヘアの一連の業績によって、その意義が再評価されるに至った。一口に普遍化可能性原理といっても、次章で確認するように、その理解や定式化の仕方は論者によって様々だが、その核心は「ある規範や行為が全ての関係者にとって同意しうるだろうものならば、それは道徳的に正しい」とまとめられ、原理それ自体がいかなる実質的内容も有さないことを特徴とする。この普遍化可能性原理は、道徳判断を枠付ける原理として、倫理学者によって参照されるだけでなく、井上やキャンベル、N・マコーミック、アレクシーなど多くの法哲学者によって、立法や司法を枠付ける原理としても参照されてきた。

しかし本当に普遍化可能性原理は、道徳判断（あるいは立法の内容や法的判断）の同定に際して何か実質的な貢献を果たしうるのであろうか。実質的内容をなんら含まない普遍化可能性原理に対しても、単なるトートロジーだという形式的正義原理への周知の批判が当てはまるのではないか。言い換えるならば、形式的な普遍化可能性原理から、個別具体的な状況における実質的な道徳判断は導出されうるのであろうか、そして、もし可能ならば、それはいかにしてか。この問いこそ、『実践理性批判』においてカントが「純粋な実践的判断力の範型論について」という題の下で論じ、そしてまた、G・W・F・ヘーゲルがカント倫理学の形式主義に対し批判を加えた際に、暗に指摘していた「実践的判断力の問題」である。(1)

現代の実践哲学において、この問題に正面から取り組む研究は極めて少ない。たしかに、普遍主義的道徳論者（本稿では、J・ロールズやJ・ハーバーマスのような、普遍化可能性原理や同様の考えを自らの正義論や道徳理論の中心に置く論者をそのように呼ぶ）に対するコミュニタリアンの批判は、ヘーゲルによる形式主義批判の再現と捉えられ、その限りで実践的判断力の問題に関連した議論だとみなしうる。とはいえ、彼らの議論の関心はもっ

ぱら「善」や「徳」の概念に向けられ、実践的判断力概念への言及はほとんどない。他方で、普遍主義的道徳論者の側も、実践的判断力の位置に道徳的直観を取って代えるなどして、その位置づけを曖昧なままにしている。たとえば、反照的均衡を通じて、道徳的直観を原初状態の記述の正当化に用いた上で、正義の二原理の正当化へと導くロールズの正義論はその典型であろう。しかし、実践的判断力概念の研究が、普遍主義的道徳論者およびコミュニタリアンの双方にとって重要なのは明らかであろう。なぜならば、もし実践的判断力に基づいて、形式的な普遍化可能性原理から実質的道徳判断を導出しうるのであれば、一方で、コミュニタリアンは批判の標的を失うことになるし、他方で、普遍主義的道徳の支持者は普遍化可能性原理に依拠した道徳理論をより確固たるものにしうるからである。そこで本稿は、実践的判断力を主題とし、「なすべきことは何か」ではなく「なすべきことは何かということが、いかにして判断されているのか」の解明を試みたい。

以上の背景の下、「実践的判断力とは何か」という問いを次の二つの問いに細分化し、何らかの形でそれらの問いに答えることを本稿の目標とする。第一は「実践的判断力が果たすべき課題は何か」という問い。第二は「実践的判断力の課題を果たす能力とはどのようなものか」という問いである。これらの問いの検討にあたって本稿では、ハーバーマスの討議理論（Diskurstheorie）および討議倫理（Diskursethik）を検討するというアプローチを採用した。なぜならば、本論で詳しく見るように、カント倫理学の精神を受け継ぎつつ、ヘーゲルによる形式主義批判に対しても応答を試みる彼の道徳理論には、他の普遍主義的道徳論者と比べ、実践的判断力の問題に意識的に取り組む姿勢が見て取れるからである。またそれだけでなく、理性の脱超越論化の主張を背景に、実践的判断力の問題が討議を通じて解決されうるとする彼の主張と、それに対する反論は、先の二つの問いを検討する上で含蓄に富むと思われるからである。(2)

本稿の流れは次の通りである。まず第一章では、ここで概略的に述べた実践的判断力の問題を、カントやヘーゲルの議論を参照しつつ詳しく確認した後、ハーバーマスが、理性の脱超越論化の主張を背景に、ヘーゲルの形式主義批判をかわそうと試みたことを確認する。第二章では、フランクフルト第一世代およびポストモダニストの批判理論・批判思想とハーバーマスの批判理論とを比較し、彼の批判理論において実践的判断力概念が有する重要性を指摘する。彼の批判理論を、フランクフルト第一世代の批判理論やポストモダニストらの批判的思想から区別するものは「近代の両義的内容への鋭敏性」であるが（第一節）、この鋭敏性を維持しようとするならば、ハーバーマスは、討議理論において生ずる実践的判断力の問題に取り組まねばならない（第二節）。第三章では、ハーバーマス自らが実践的判断力の問題を検討した討議倫理に焦点を絞る。まず、討議倫理の概要（第一節）と討議倫理において実践的判断力の問題が生ずる場面を確認する（第二節）。次に、その解決策である「適用討議」の概要をみた後で（第三節）、それが討議の無限後退に陥るがゆえに、実践的判断力の問題を解決しえないことを指摘する（第四節）。最後に、先に掲げた二つの問いに対する筆者の見解を示した上で、今後の課題を提示したい（おわりに）。

第一章　問題の所在――「実践的判断力の問題」とは何か

ヘアの一連の業績によって、その重要性が再認識された普遍化可能性原理は、道徳や正義の根本原理として一定の支持を得ている。その考えを一言でいえば、道徳的に正しい行為や規範は普遍化可能でなければならない、と表現できるが、普遍化可能性の理解の仕方は論者によって様々であり、大きく次の三つの立場に分類されうる。第一の立場によれば、普遍化可能性とは「ある者が道徳判断をする場合、事情が同一である他の状況においても同じ道徳判断を下さねばならぬ」という論理的要請だとされる。[3] 形式的正義の原理が、事情の等しい事例に等しい判断を

要請することを考えれば、普遍化可能性原理のこの理解は、形式的正義原理と同じことを別様に表現したものといえる。第二の立場は、第一の立場に思考上の工夫を加えることで導出される。もし私が他者に対して「あなたは～すべきだ」といった類の道徳判断を下すならば、第一の立場の普遍化可能性の理解に従って、私は、事情が同一である他の状況においても同じ道徳判断を下さねばならない。これは、もし私が他者と同じ個人的特徴や動機づけを有する場合でも、同じ道徳判断を自らに対して下さねばならぬことを意味する。(4) それゆえ道徳判断の普遍化可能性は、他者のパースペクティブの引受けを必然的に要請し、その意味は「ある道徳判断が自分と相手の双方によって同意されうること」だとされる。この理解によれば、道徳判断の普遍化可能性は判断の不偏不党性を意味する。ハーバーマスも採用する第三の立場は、普遍化可能性原理が他者のパースペクティブの引受けを要請するという考えを先の立場と共有するものの、次の点で第二の立場の不十分さを指摘する。第二の立場では、あくまでも「私」が、他者の個人的特徴や動機づけの解釈を行うが、そのようなモノローグ的な判断プロセスでは、自らの都合に合うよう他者の状態を捻じ曲げて理解する恐れがある。それゆえ第三の立場は、不偏不党性を完全に満たすために、普遍化可能性のダイアローグ的理解が必要だと考える。その結果、普遍化可能性の意味は「道徳判断に関わる全ての者が、各々のパースペクティブから自らの利害関心を考慮した上で同意しうる」に帰着する。(5) これら三つの立場を踏まえ本稿では、ハーバーマスの理解に倣って、普遍化可能性原理を「ある規範や行為が全ての関係者にとって同意しうるだろうものならば、それは道徳的に正しい」と定式化しておこう。

この普遍化可能性原理は、倫理学者だけでなく、法理論との関係においても、井上やキャンベル、マコーミック、アレクシーなど多くの法哲学者によって参照されている。(6) たとえば、キャンベルによれば、不道徳な法に従うか否かという判断は、法的な問題ではなく道徳的な問題であり、不道徳な法への遵守に伴う道徳的コストと法体系の遵

守から獲得される道徳的利益とを衡量した上での道徳判断である。そして道徳判断として、その判断は普遍化可能性をもたねばならないとする。[7] また、政治哲学では、カント的アプローチを採用したロールズが、公正としての正義を論証するために用いた、原初状態や無知のヴェールといった一連の道具立ても、普遍化可能性原理の一表現だといえる。原初状態において無知のヴェールを被って自らの情報が遮断されれば、かの正義の二原理が全ての関係者によって共同で選択されるにちがいない、というのがロールズの主張であった。以上のように普遍化可能性原理は、倫理学だけでなく、政治哲学や法哲学といった実践哲学の他分野においても重要な原理となっている。

この原理の最大の特徴は、形式的正義原理と同様に、原理の内にいかなる実質的内容も有さないことにある。しかし、ここで次のような疑問が自ずと沸いてくる。そのような普遍化可能性原理は、一体いかにして、道徳判断において実質的な貢献を果たしうるのか。単なるトートロジーに過ぎないという形式的正義原理への批判が、普遍化可能性原理にも当てはまるのではないか。言い換えるならば、いかにして、形式的な普遍化可能性原理から、個別具体的な状況における実質的な道徳判断は導出されるのであろうか。たとえば、キャンベルの主張するように遵法問題が道徳的問題だとしても、どの場合において法の不遵守が普遍化可能なものになるのか。また、なぜロールズは、原初状態において我々が無知のヴェールを被ることで、正義の二原理を必然的に選択すると主張できるのであろうか。形式的な普遍化可能性原理のみでは、これらの問いに答えることができないと思われる。それゆえロールズは、マクシミン原理を選択の準則としたり、反照的均衡のプロセスを通じて現実の道徳的直観を原初状態の記述へ挿入したりすることで、正義の二原理の正当化へと導く必要があった。しかし、マクシミン原理を前提にすることの恣意性や、反照的均衡の循環論法的な不透明さはたびたび批判されてきた。[8] では我々は、いかにして普遍化可能性原理、つまり「ある規範や行為が全ての関係者にとって同意しうるだろうものならば、それは道徳的に正し

い」という形式的原理を、個別具体的な状況へと適用し、実質的道徳判断を導出するのであろうか。

この問いこそ、カントの『実践理性批判』において、「純粋な実践的判断力の範型論について」という小題の下で論じられ、そしてまた、カント倫理学に対するヘーゲルの形式主義批判が暗に指摘していた、「実践的判断力の問題」である。周知のようにカントは、自らの意志の格率が客観的かつ必然的な理性の実践的法則になるのは、行為の結果や快楽といった、偶然的でその評価について普遍的な一致をみないような意志の対象（実質）が、行為者の意志を規定するのではなく、格率が普遍的法則になりうるという形式のみが意志を規定する場合に限られるとし、形式的な定言命法を道徳の根本原理として提示する。[9] そしてこのような主張の背景に、経験的なものは自然概念によって規定される一方、道徳法則のような叡智的なものは自由概念によって規定され、両者は厳格に峻別されているとする、カントの二世界論があることもよく知られている。しかし、たとえ道徳判断においては定言命法を通じて形式のみが意志を規定するのだとしても、その意志によって生ずる行為は、その実質的対象を現象界に有する限り、やはり経験的なものである。ここにおいて、経験的なものと叡智的なものとを媒介し、定言命法を通じて実質的道徳判断を獲得するという困難な課題が生じる。

カント倫理学においてこの課題を担う能力こそ実践的判断力に他ならない。カントは実践的判断力について以下のように述べる。「いま、私たちにとって感性〔界〕にあって可能な行為が、この規則［定言命法の形で表現された純粋理性の実践的法則］のもとに立つ事例であるのかどうか。この〔決定の〕ためには実践的判断力が必要である。実践的判断力によって、規則のかたちで普遍的に（抽象的に *in abstracto*）述べられていたことがらが、或る行為に対して（具体的に *in concreto*）適用されるのである」。[10]『実践理性批判』において、実践的判断力の検討にわずかな紙幅しか割かれていないのを見れば、定言命法を状況へと適用し、普遍的（allgemein）かつ形式的な定

言命法に特殊な（besonder）実質的内容を含み入れるという判断力の問題は、カントにとって副次的問題であったかのように思われるかもしれない。だがそれは誤りであろう。というのも、実践的判断力が念頭においていた課題、すなわち、叡智界と現象界、超感性的なものと感性的なものとを媒介するという課題は、『判断力批判』において大きく取り上げられることになるからである。実践的判断力が行使されて初めて、定言命法は単なる形式的な原理であることを脱し、現実の世界で具体的に行為を規定しうるのであって、この過程無しに、実質的道徳判断は獲得されえない。(11)

このように整理してみると、十九世紀にヘーゲルがカントに対して行った以下のような批判も、その関心は実践的判断力の問題に向けられていることに気付く。先述したようにカントの定言命法は、あらゆる実質的内容の排除を求め、普遍的法則の形式のみを実践的法則の基準とする。しかし、新たな実質的内容を加えることがないということは、形式的基準を通じて付与される普遍性が、総合的統一ではなく、分析的統一であることを意味する。つまり、定言命法の働きは、特定の何かへの形式的同一性の付与を通じたトートロジーの産出にあるにすぎない。(12) それゆえ、定言命法はどのような内容にも等しく普遍性を付与しうることとなり、たとえば、「私有財産を認めよ」「私有財産を認めてはならぬ」といった対立しあう内容のどちらもが普遍的な実践的法則となりうる。しかし、我々が本当に知りたいのは、実践的法則によって示される権利と義務の内容である。したがって、対立しあう内容のどちらが実践的法則になるべきかを立証することこそ重要であるが、その決定は定言命法によってはなされえない。(13) ヘーゲルによれば、それを行うのは、生き生きとした関係と絶対的現在をその内に含みもつ直観の統一であり、そこにおいて人倫的なものが現れる。(14) 以上の観念論的な色彩を帯びたヘーゲルの批判を、本稿の趣旨に合わせて言い換えるならば、普遍性という形式のみでは実質的な判断に至ることはできず、何か別の力によって特殊な実質が与

えられねばならない、となろう。つまり、ヘーゲル自身は直接言及しないが、ここでの問題の焦点は、形式的な定言命法を個別具体的な状況へと適用し、特殊な実質を普遍的な実践的法則へともたらす実践的判断力なのである。[15]

以上のヘーゲルの批判と全く同様のことが、現代における普遍化可能性原理の支持者たちにも当てはまる。というのも、普遍化可能性原理もまた、規範や行為の普遍性の形式（論理的普遍性であれ、関係者間の普遍的合意であれ）のみを正当性の基準とするからである。実際、M・サンデル、A・マッキンタイア、M・ウォルツァーやCh・テイラーら、コミュニタリアンによる批判は、ヘーゲルの批判の趣旨を再現したものだと考えられる。それぞれ異なった哲学的前提に立つコミュニタリアンたちの主張は、本来、一つずつ検討せねばならないものの、少なくとも次の主張は、彼らの批判の共通項として挙げられるであろう。すなわち、ハーバーマスやロールズに代表される普遍主義的道徳やリベラリズム（リバタリアニズムも）は、共同体の中で形成される共通善や個々人の善の構想が道徳判断や正義判断において果たす重要な役割を過小評価しているけれども、これら無しには、何が道徳や正義に適うかを判定しえない、という批判である。ヘーゲル同様、彼らも実践的判断力に直接言及していない。だが彼らの批判も次のように読み替えられうるであろう。普遍化可能な規範や行為を個別具体的状況において獲得するには、普遍化可能性という形式的基準では不十分で、共同体の共通善や各人がもつ善の構想等を実質的な基準として参照せねばならない。このようにパラフレーズすれば、コミュニタリアンの批判も、問題それ自体としては、実践的判断力の問題に向けられていることがわかる。[16]

しかし彼らの議論の関心は、もっぱら徳や善といった概念に向けられ、実践的判断力が主題とされることはほとんどなかった。現代の実践哲学の議論一般においても事態は同様で、カント対ヘーゲル、リベラル・リバタリアン対コミュニタリアンの構図に対応する形で、正（right）と善（good）とを二項対立的に整理することがほぼ常識

となり、その対立構図の中のどこに実践的判断力を始めとした判断力概念一般が位置づけられるのかは定かでない。しかし、実践的判断力の問題の解明が、普遍主義道徳論者およびコミュニタリアンの双方にとって重要なのは明らかである。なぜならば、もし実践的判断力を通じて形式的な普遍化可能性原理から実質的道徳判断を導出できるのであれば、一方で、コミュニタリアンは批判の前提を失うことになるし、他方で、普遍主義道徳論者は普遍化可能性原理に依拠した道徳理論をより確かなものにできるからである。

こうした議論状況下にあって、本稿の検討対象であるハーバーマスは、稀有にも、実践的判断力の問題を論じた哲学者である（ただし、彼も実践的判断力という用語には言及していない）。彼は、K・O・アーペルと共にカント倫理学に間主観的な解釈を施すことで、討議倫理と呼ばれる道徳理論を構想した。討議倫理では、個々の道徳規範の正当性を判定する上位の道徳原理として、普遍化原則（Universalisierungsgrundsatz）と呼ばれる討議規則(U)が定式化される。

(U)：規範は、その普遍的遵守が、各人の利害状況と価値志向に対してもたらすと予想される結果や副次的影響が、全ての関係者に、強制なくして共同で受け容れられる場合に妥当である。[17]

討議倫理では、普遍化可能性原理の一種である(U)を討議規則とした、自由で平等な道徳的討議を通じて、道徳規範の正当性が判定される。(U)は、カントの定言命法と同様に、形式的かつ唯一の道徳的根本原理に位置づけられる。それゆえ討議倫理もまた、いかにして(U)を現実の状況へと適用し実質化するのかという実践的判断力の問題を抱え、ヘーゲルの先の批判に晒されざるをえないように思われる。実際ハーバーマスは、ヘーゲルの形式主義批判が有する一定の正しさを認めた上で、そのような類の批判に対して反論を試みる。その際にハーバーマスがきまって反論の論拠とするのは、後でも確認するように、(U)が形式的原理であると同時に現実の討議で用いられる討議規則であ

るがゆえに、日常生活の多様な実質が討議を通じて(U)へともたらされうるという点である。ハーバーマスがこのように主張できるのは、彼が、純粋理性の理念を脱超越論化することで、カントの二世界論を放棄したからこそである。つまりハーバーマスは、道徳規範の正当性を、経験を超越した純粋理性の理念によって判定するのではなく、我々の日常的な言語コミュニケーションに内在する、「理想化を行う諸前提（idealisierende Voraussetzungen）」によって判定しようと試みるのだが、この方法論的前提の下では、叡智界と現象界とを媒介するという実践的判断力が直面していた困難は、一見かなり和らげられている。この理性の脱超越論化を背景にハーバーマスは、討議倫理においては、実践的判断力の問題が「現実の討議」を介して解決されうると主張する。

しかし、ハーバーマスが討議のみで実践的判断力の問題を解決しうると考えているのならば、その主張は誤っている。また、彼の主張の趣旨を、討議手続は実質的道徳判断に至るための必要条件であるというように、より控えめに捉えたとしても、ハーバーマスは実質的道徳判断の獲得における重要な契機を明確化できていない。これが本稿で論証を試みる主張である。なぜならば、ハーバーマス討議倫理における実践的判断力の問題を詳細に検討すると、道徳的討議は、討議の無限後退へと陥り、実質的道徳判断を常に先送りせねばならぬこと、そして、その無限後退を終わらせるためには、討議とは異なる契機が必要であることが判明するからである。早速、この主張の根拠を示したいが、その前にまず、ハーバーマス批判理論および討議理論の全体像と、その中における実践的判断力の問題の位置づけを確認しておきたい。なぜならば、その確認の過程で、実践的判断力の問題が、ハーバーマスおよび彼に共鳴する実践哲学者たちにとって、いかに真摯に取り組むに値する課題であるかが判明することによって、本稿の問題提起の意義もより明確になると考えるからである。

第二章　ハーバーマス討議理論と実践的判断力

第一節　批判理論の規範的基礎

初期におけるハーバーマスの代表作といえば『公共性の構造転換』（一九六二年）であるが、ここで参照したいのは、同じく初期に公刊された『理論と実践』（一九六三年）[18]である。前者が公共性論およびコミュニケーション理論の主唱者としてのハーバーマスを象徴するとすれば、後者は批判理論家としての、すなわち、フランクフルト学派第一世代の関心を継ぐ者としてのハーバーマスを象徴する著作である。[19]『理論と実践』では、先進工業社会の研究・技術・生産・管理を支え、技術的合理性の基準にしたがう実証主義的理論が、自らの依拠する利害関心に盲目な独断論だと批判され、その利害関心を自己反省するために、合理性についての包括的な概念が必要であると論じられるが、この主張は、M・ホルクハイマーが伝統的理論に批判的理論を対比させた際の主張を思い起こさせる。[20]ハーバーマスは、ホルクハイマー、T・W・アドルノらの批判理論の欠陥を指摘する形で、自らの批判理論を構想し、それは『コミュニケーション的行為の理論』（一九八一年）において、一応の完成をみる。

フランクフルト学派第一世代とハーバーマスの批判理論との間にある大きな違いは、批判の規範的基礎として、理性に信頼を置くか否かという点である。ハーバーマス自らが対比するところによると、一九三〇年代のフランクフルト学派は、マルクス主義社会理論家として、歴史哲学的な理性概念を批判の規範的基礎に置き、市民社会の理性的潜在力が生産力の発展と共に解放されることを期待していた。しかし、一九四〇年代になるとその期待は失われ、『啓蒙の弁証法』（一九四七年）では、社会批判を行うための理性に対しても批判が差し向けられる。こうして社会批判は、理性を含め、社会における一切のものを否定する全面的批判に至る。だが全面的批判においても、理

性を批判的に告発しようとする際に用いられる当の批判は、理性的な論証に依拠せねばならないはずである。それにもかかわらず、批判の全面化は、理性的論述のための規範的立脚点も同時に奪い去ってしまうのである。[21] ハーバーマスは、このような規範的基礎の喪失を第一世代の欠点の一つだとする。

理性への批判が批判の全面化をもたらす点で、第一世代の批判理論と共通性をもつのは、F・ニーチェの系譜を継ぐM・フーコー、J・デリダらポストモダニストたちの批判的思想である。『近代の哲学的ディスクルス』（一九八五年）において彼らは、ホルクハイマーやアドルノと共に、全面的批判の支持者として挙げられ、そうした「彼らのだれも、文化的近代と社会的近代が有する極めて両義的な内容を鋭敏に感じとることができない」[22] とハーバーマスは批判する。ここでいう「両義的な内容」とは、一方で、真理問題・正義問題・趣味問題の三領域の分化による合理的な文化の形成や、それに依拠した効率的な経済・行政システムの形成というような近代化の成果を意味する。たとえば、生まれといった事実に、各人が人格として有する価値が結合されていた身分制が解体され、人権に基づく普遍主義的政治・法文化が形成されたことや、自由が保障された市民による経済活動や効率的な官僚制度を通じて、社会の生産力が増大したことなどが挙げられる。他方で「両義的な内容」は、三領域の分化に伴う極端な専門化や、肥大化した経済・行政システムの日常生活への介入というような近代化の弊害をも意味する。この弊害は、たとえば、テクノクラートによる国家運営の独占や、補助金を目当てに政治家を選ぶ受動的な大衆の発生となって現れる。先の引用では、全面的批判者たちがこのような近代化の弊害にばかり着目し、それを批判することに躍起になって、近代化の成果を捉え損ねていることが非難されているのである。しかし、この近代の両義的な側面を適切に判別せねばならぬというのならば、ハーバーマスはその判定基準となる規範的基礎を提示せねばならない。しかもそれは、世界観が多元的に分裂した現代社会に生きる我々が総じて受け入れうるものでなければならず、マ

ルクス主義が想定していた歴史哲学的な理性や、経験を超越した理性の理念のようなカント的形而上学はその条件を満たしえないであろう。

そこでハーバーマスによって提示されたのが、日常的コミュニケーションに内在する理性、すなわち、コミュニケーション的理性（kommunikative Vernunft）という概念であった。我々は他者とコミュニケーションを行うとき、常に、次のような理想的な諸前提を想定する。すなわち「独立に存在する諸対象からなる一つの世界があるという共通の想定」、「相手には合理性もしくは『帰責能力』があるという相互の想定」、「真理や道徳的正当性などのような、そのつどのコンテクストを越えていく妥当要求の無制約性」、「自らの解釈パースペクティブの脱中心化を、討議の参加者に対して促す、多くの要求を含んだ論証の諸前提」などである。[23] これらの前提が想定されて初めて、理由や論拠に基づいて、自他の主張や行為の妥当性を、合理的に肯定したり否定したりすることが可能となるのだが、批判理論の規範的基礎との関連でとりわけ重要なのは、討議における論証前提である。我々は、コミュニケーションに齟齬があると、いったんコミュニケーションを中断して、その妥当性をめぐり議論を始める。その際に真摯に議論へ参加しようと考えるならば、規範性を有した次のような論証前提を、必ずや引き受けねばならない。たとえば我々は、議論に貢献しうる者を排除してはならないし、議論の全参加者に平等な発言機会を与えねばならない、そして、強制によって相手の同意を獲得してはならず、また、自分が本当に考えていることを言わねばならない。[24] 討議に参加する者は共通して、このような理想的な論証前提を反事実的に想定して議論を行い、これらの前提が満たされた議論において合意に至った主張や行為のみが、妥当だとされる。

コミュニケーションを行う誰しもが日常的に引き受ける以上の諸前提、とくに、討議における論証前提は、近代の両義性を判別する試金石となる。肥大化した経済・行政システムが日常生活を侵食すると、様々な圧力がコミュ

ニケーションの前提を歪め、近代化の弊害として現れる。たとえば、職を失えば苦境に陥らざるをえない従業員たちと、代わりの人材を容易に調達できる企業の経営陣との間の賃上げを巡るコミュニケーションや、補助金を期待する大衆と政治家との間の政策を巡るコミュニケーションには、経済的な強制力が背後で働くことがしばしばある。他方で、コミュニケーションの理想的諸前提は抑圧的な実践を理念において批判的に超越する力をもつ。その力が正常に働き、コミュニケーションが理性に裏打ちされた新たな実践を産み出せば、それは近代化の成果と評価されうる。たとえば、身分制社会から普遍的人権に依拠した社会への転換は、特定の集団を討議から排除する歪んだコミュニケーションの克服として捉えられる。こうして規範的基礎を獲得したハーバーマスの批判理論は、全面的批判者のそれのように現状の一切を否定するのではなく、近代の成果と評価されうるものは肯定的に維持しようと試みる。それゆえハーバーマスは、自らの批判理論が近代の両義的内容を鋭敏に感じ取れていると主張するのである。

第二節　ハーバーマス討議理論における実践的判断力の問題

以上のようなハーバーマスの批判理論は、我々の常識的直観に合致するものの、その代償として、全面的批判者が論ずる必要のなかった課題に取り組まざるをえない。すなわち、社会の実践が「妥当である」か「妥当でない」かを規範的基礎に基づいて判定するという課題である。ハーバーマスは、『コミュニケーション的行為の理論』以降、コミュニケーション的理性の考えを、道徳理論や法理論へと応用することで、この課題に積極的に取り組む。そして、その結果として理論化されたのが、道徳規範や法規範を始めとした行為規範の妥当性は、合理的な討議によって判定されうるとする討議理論である。討議理論の根本原理は、先述した討議の論証前提をさらに簡潔にまとめたもので、次のような形式的原理の形で定式化される。

(D)：関係しうる全ての者が、合理的討議の参加者として同意しうるだろう行為規範こそが、妥当である。[25]

実践的討議において我々は、(D)を討議規則として行為規範の妥当性を判定するが、ここで注意しておきたいのは、(D)は、妥当な行為規範一般が満たさねばならぬ必要条件を述べるに過ぎないことである。それゆえ「単なる」合意は、行為規範が妥当となる十分条件ではない。言い換えれば、(D)の意味は、討議の論証前提が満たされていない状況下で合意された行為規範は、少なくとも妥当でないということであり、より積極的にどの行為規範が、道徳や法の領域において妥当であるかまでは示さない。したがって、妥当な規範を積極的に獲得したい道徳理論家や法理論家にとって、(D)はいまだ不十分な原理である。[26] そこでハーバーマスは、(D)が討議の主題に応じて特殊化されねばならぬとし、道徳規範の正当性が主題となる道徳的討議においては、(D)が、道徳原理である(U)へと特殊化されるとする。道徳規範に妥当性が付与されるのは、その規範が(D)を満たすだけでなく道徳原理(U)をも満たすからである。とはいえ、妥当でない実践を妥当な実践から区別することのみが課題である場合には、(D)で十分であり、あとは、(D)を現実の実践へと適用すればよい。

しかし、(D)を現実へと適用するという相対的には容易な課題でさえも困難に直面せざるをえない。なぜならば、「関係しうる全ての者」が同意できる行為規範など、現実にはほとんど存在しないことが明らかだからである。たとえば、国家による薬物や売春のパターナリスティックな規制の場合を考えてみると、薬物の使用者や売春を行う者が規制に同意することはないと思われる。殺人の禁止という議論の余地がなさそうな場合においても、快楽殺人者が禁止規範に同意することは考えられない。それゆえ、大体の場合に我々は、(D)の表現にもあるように、関係者が同意しうるだろう（könnten）ことを想定して、行為規範を妥当なものとみなす。たとえば、薬物や売春の規制は、当事者も分別があれば同意するだろうことを前提に、妥当なものと考えられており、さしあたって、彼らとの

現時点での実際の合意は必要ないと考えられることが常である（快楽殺人者の場合は、そもそも彼らとの合意など必要ないと考えられている）。しかし、このようにして獲得（推定）された合意が国家の規律権力によって強制されたものではなく、討議の論証前提を満たした合意だという主張は、いかなる意味で正当なのであろうか。[27] さらに、特定の集団を討議から排除する実践の妥当性を問う場合、問題はさらに複雑になる。たとえば、S・ベンハビブも述べるように、[28] 移民や難民の受け入れといった政治的成員資格を巡る政策上の議論に、討議理論的なアプローチから取り組むことは大きな困難を伴う。というのも、移民・難民の包摂や排除を規定する規範の妥当性を問う議論に、最も重要な関係者だと思われる彼らが参加できないということは決して珍しくないが、その場合、彼らの要求が反映されないまま合意に至った規範の妥当性は、自明なものといえないからである。たとえば、国内秩序の安定を理由に正当化される消極的な難民・移民政策は、討議の論証前提を満たした合意に基づいているのか、それとも、歴史の偶然の産物に過ぎない国境を自国の利益のために維持しようという、エゴイズムに歪められた合意に基づいているのか。このようにいくつかの例を挙げてみるだけで、(D)によって現実の実践の妥当性を判定する作業がいかに難しいかがわかる。

そして、以上の諸困難は、前節で確認したハーバーマス批判理論の狙いを内側から掘り崩す、次のような反論の存在を示唆する。およそ現実の実践は、何らかの制限や排除をつねに伴うがゆえに、現実の合意の全ては何らかの形で歪められている可能性がある。そうなれば、全ての実践は妥当たりえないのだから、ハーバーマスは理想主義に、全面的批判者は懐疑主義に依拠するという違いはあれども、双方とも現状の一切に否定的な態度を取るという点で変わりなく、コミュニケーション的理性によって妥当な実践と妥当でない実践とを判別しようとするハーバーマスの試みは、そもそもの目標を失う。同時に、ハーバーマスの批判理論を全面的批判者のそれから区別していた、

「近代の両義的内容への鋭敏性」も失われる。その結果、ハーバーマス批判理論はその批判力を失わないまでも、近代化の成果を確認し、維持するという自らの使命を果たすことができなくなる。

当然、この反論を受け入れ社会批判に徹するのも一つの道である。しかし、おそらくハーバーマスは、あくまでも現実の実践を、妥当なものと妥当でないものとに区別しうると主張するであろう。[29] この主張はおよそ常識的なものであり、少なくない実践哲学者が賛同するにちがいない。だがそうであれば、ハーバーマスは次のことに関して証明責任を負うことになる。すなわち、現実の実践が、それに伴う「排除」や「制限」も含め、(D)を満たしていることを証明せねばならない。(D)が討議の理想的な論証前提の簡潔な定式化であることを考えれば、この課題は次のように言い換えられうる。ハーバーマスは、理想的に想定された抽象的で普遍的な（allgemein）論証前提が、現実の特殊で（besonder）具体的な議論状況の下で満たされているという判断の適切性を論証せねばならない。

ここには、普遍化可能性原理の個別具体的状況への適用という、前章で確認した実践的判断力の問題が、討議理論においても現れているといえる。ハーバーマス討議理論において(U)は、道徳的討議において(D)が特殊化された結果として獲得される原理であった。そうであれば(U)の個別具体的状況への適用には、常に、(D)の個別具体的状況への適用が含まれているはずである。換言すれば、(D)によって妥当でないと判定された実践が、(U)によって道徳的に妥当な実践であると判定されることはありえない。したがって(D)の個別具体的状況への適用の問題は、(D)が道徳的に妥当な行為規範を積極的に確定できない限りで、実践的判断力の問題全体を構成するわけではないが、少なくともその一部を構成するものである。このことは具体的事例に即せば次のように説明しうる。まず、パターナリズムや難民問題の事例は、現実の制限的状況において妥当な道徳規範同士が競合する事例として、たとえば、「自己決定権を尊重すべし」あるいは「何人にも安全を保障せよ」対「公共の福祉のために秩序を維持せよ」のような競合

事例として記述されうるだろう。さて、我々が(D)に基づいて、たとえば薬物の使用の禁止が妥当な実践だと判定したとする。このとき我々は、必ずしも、薬物の禁止によって公共の福祉を維持する行為が道徳的に正当であることを積極的に判断する必要はないが、少なくとも、当該状況に「自己決定権を尊重せよ」という道徳規範が適用されえない（つまり、薬物の使用は妥当でない実践である）という消極的判断を下している。その限りで、やはり、(D)の適用は実践的判断力に対して消極的な関係を有する。そうであるならば、実践的判断力の問題は、ハーバーマスにとって些末な論点などではなく、むしろ、彼の批判理論を全面的理性批判者たちのそれから区別する上で、ぜひとも解決されねばならぬ課題となるのである。それでは、討議倫理において、ハーバーマスは実践的判断力の問題をどのように論じたのであろうか。

（1）　本稿における、実践的判断力の定義について述べておく。まず「実践的」とは、それによって形容される対象が、「～すべき」（義務）・「～してはならない」（禁止）・「～してよい」（許可）といった規範的判断に関わることを意味する。次に「判断力」の意味は、カントによる以下の定義に従う。「判断力とは一般に、特殊なものを、普遍的なもののもとにふくまれたものとして思考する能力のことである」。以上の二つの定義を踏まえ「実践的判断力」は、個別具体的状況において、規範的判断に関わる普遍的な判断を下す能力のことを意味する。本稿では普遍的で規範的な判断が、形式的な普遍化可能性原理に合致することを前提とするので、「実践的判断力の問題」は、「いかにして我々は、形式的な普遍化可能性原理を個別具体的状況に適用し、規範的判断に関わる実質的かつ普遍的な判断を獲得するのか」という問いを意味する。なお本稿では、実践的判断と道徳判断とを互換的に扱う（本来ならば、義務に関わる実践的判断を道徳判断と呼び、許可に関わる実践的判断を正義判断と呼ぶなどして、規範的判断の類型を区別すべきだが、少なくとも本稿では、この区別は特に重要ではないので、議論の煩雑化を避けるためにも、あえて明確な区別をしない）。先に引用した判断力の定義は、I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Anaconda, 2015, S. 29.〔『判断力批判』（熊野純彦訳、作品社、二〇一五年）一八頁〕を参照。以後、本稿におけ

る引用が翻訳を伴う場合、基本的に筆者の訳に拠るが、邦語訳がある場合は訳出の参考にした。先の引用は邦語訳をそのまま使用した。

（2）実践的判断力の問題に対する研究のアプローチとしては、カントのテクストおよびH・アーレントやR・ベイナーの政治的判断力論の検討が直ちに思い浮かぶ（たとえば、H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982.〔『カント政治哲学講義録』（仲正昌樹訳、明月堂書店、二〇〇九年）〕; R. Beiner, *Political Judgement*, Cambridge University Press,1983.〔『政治的判断力』（浜田義文監訳、法政大学出版会、一九八八年）〕。しかし本稿では、以下の理由からそのどちらのアプローチをも採用しない。前者について言えば、カント哲学の方法論的前提や用語と、現代実践哲学の議論のそれとの間にはかなりの相違がある。たとえば、言語論的あるいは語用論的転回を経験した現代の論者の多くにとって、認識の表象モデル、アトム的自己観そして二世界論といったカント哲学の諸前提は受け容れがたいにちがいない。それゆえ、現代の議論との接続可能性を考えたとき、カント研究からのアプローチはやや遠回りであることが否めない。後者について言えば、そうした前提や用語のズレはいくらか軽減されるかもしれない。しかしこのアプローチで問題なのは、アーレントやベイナーが実践的判断力それ自体ではなく、政治的判断力を論ずること、そして、その際の立脚点として『実践理性批判』ではなく『判断力批判』の美的判断力の議論を参照することである。それゆえ、政治的判断力と実践的判断力とがどのような関係性に立つか、また、実践的判断力は美的判断力を始めとする反省的判断力とどのような関係にあるか、といった問いが先決問題として生じ、結局のところカント研究が必要になると思われるので、やはりこのアプローチも遠回りであることが否めない（とはいえ、近年この辺りの錯綜した状況も整理されつつある。たとえば、有吉弘樹「実践的判断力の政治（一）（二）（三・完）―カント政治思想の統一的解釈に向けて―」『法学論叢』（一七七巻四・五・六号、二〇一五年、八八―一一七頁、九七―一一五頁、六四―九五頁）は、カント政治思想における政治的判断力が美的判断力ではなく、実践的判断力であることを、カントのテクストに即して主張する）。そこで筆者は、さしあたって現代の議論への検討を通じて、実践的判断力の概念とその諸要素とを明らかにした後で、それらをカントやアーレント、ベイナーの主張と対照させるのが望ましいと考え、ハーバーマス討議理論を検討するアプローチを採用した。それゆえ本稿は「実践的判断力」を、前註で述べたように、形式的道徳原理から実質的判断を導出する力として一般的に論じるのであり、カントの判断力の範型論（行為が自然法則となりうるか否かを判断力の規則とする）の解釈をするのではない。とはいえ、本稿の結論

とカントの範型論との間には密接な関係性があると筆者は考えている。

（3）R. Hare, *The Language of Morals*, Oxford Clarendon Press 1952, pp. 153-155.〔『道徳の言語』（小泉仰、大久保正健訳、勁草書房、一九八二年）二〇二―二〇四頁〕。

（4）R. Hare, *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981, pp. 108-109.〔『道徳的に考えること』（内井惣七、山内友三郎監訳、勁草書房、一九九四年）一六三―一六四頁〕。

（5）普遍化可能性の概念と各理解に対する批判については、J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, S. 73-78.〔『道徳意識とコミュニケーション行為』（三島憲一、中野敏男、木前利秋訳、岩波書店、一九九一年）一〇四―一一一頁〕。

（6）ただし、普遍化可能性原理の理解は各論者によって異なり、マコーミックは第一の立場に、アレクシーは第一および第二の立場に、井上は第三の立場に近い理解をしている。また井上は、どの道徳判断も普遍化可能でなければならないと考えたヘアと異なり、親密な他者への愛情に基づく道徳判断のような普遍化不可能な道徳判断の存在を認めた上で、普遍化可能性は正義判断が常に満たさねばならぬ条件だと考える。井上達夫『法という企て』（東京大学出版会、二〇〇三年）一六―一八頁を参照。マコーミックは、判決の正当化の構成要素の一つに形式的正義を挙げ、個別事件における判決の正当化は、それと類似した事例にも同様の判決を下すことを含意するがゆえに、普遍化可能なものでなければならず、裁判官はその普遍性を支持する用意がなければならないとする。N. MacCormick, *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford University Press, 1978, p. 98-99.〔『判決理由の法理論』（亀本洋、角田猛之、井上匡子、石前禎幸、濱真一郎訳、成文堂、二〇〇九年）一〇六頁〕を参照。アレクシーによる普遍化可能性原理の言及については R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, 7Aufl., Suhrkamp, 2012, S. 251f., 273f. を参照。

（7）T. Campbell, *The Legal Theory of Ethical Positivism*, Dartmouth, 1996, p. 97-101.

（8）マクシミン原理に対する批判として、J. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 37-63.; K. Arrow, *Social Choice and Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1983, pp. 96-114. また、反照的均衡がはらむ恣意的な操作可能性への指摘として、井上達夫『普遍の再生』（岩波書店、二〇〇三年）二三四―二三六頁。

（9）カントは定言命法をいくつかの形で定式化したが、その第一定式は行為者の意志がもっぱら普遍性の形式のみによって規定されることを要請する。「きみの意志の格率が一箇の普遍的法則となることを、当の格率をつうじてきみが同時に意欲しうる格率のみにしたがって、行為せよ」I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Shurkamp, 1974, S. 51.〔『実践理性批判　附　倫理の形而上学基礎づけ』（熊野純彦訳、作品社、二〇一三年）〕一二七、一二九頁。強調は省略した。

（10）I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Anaconda, 2011, S. 89f.〔『実践理性批判　附　倫理の形而上学基礎づけ』、一七六頁〕。翻訳は邦語訳を使用。〔　〕は訳者、［　］は筆者。

（11）周知のように、カントは判断力を二つに分類し、すでに与えられている普遍的なものに特殊なものを包摂する場合は規定的判断力と呼び、特殊なものだけが与えられており、そこに普遍的なものを見出す場合は反省的判断力と呼ぶ。そして『判断力批判』の主題である美的判断力および目的論的判断力は、反省的判断力であった。それゆえ『判断力批判』の議論は、規定的判断力であるように見える実践的判断力と、無関係に思われるかもしれない。たしかにカントは、実践的判断力を規定的判断力としてのみ捉え、定言命法の状況への適用は副次的に扱っているようにも見える。しかし実際には、反省的判断力が実践的判断力の行使の前提にあり、それゆえ、実践的判断力が叡智界と現象界を繋ぐうえで重要な働きをもつという指摘については、牧野英二「純粋実践理性の図式論―カント実践哲学における判断力の意義―」カント研究会編『批判的形而上学とはなにか』（理想社、一九九〇年）一五二―一八九頁。

（12）G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801–1807. Werke 2*, Suhrkmap, 1970, S. 460.〔『近代自然法批判』（松富弘志、国分幸、高橋洋児訳、世界書院、一九八五年）三九頁〕。一方、ヘーゲルの批判はカントの誤読だと主張する論文として、J. R. Silber, 'Procedural Formalism in Kant's Ethics', *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, No. 2, Dec., 1974, pp. 197–236. とくに p. 223以降。

（13）Hegel, (Anm. 12), S. 462f.〔四一頁〕。私有財産の例は以下を参照。G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1988, S. 282f.〔『精神現象学（上）』（樫山欽四郎訳、平凡社、一九九七年）四八二頁〕。

（14）Hegel, (Anm. 12), S. 466ff.〔四四―四五頁〕。

（15）ヘーゲルの批判を実践的判断力の問題の関連で捉えるものとして、宮崎裕助『判断と崇高―カント美学のポリティクス』（知泉書館、二〇〇九年）五八―五九頁。

(16) コミュニタリアンを判断力の問題に取り組んでいると捉える論者に、A・フェッラーラがいる。A. Ferrara, 'Universalisms: procedural, contextualist and prudential', in: D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, 1990, p. 14.〔『普遍主義　対　共同体主義』（菊地理夫、山口晃、有賀誠訳、日本経済評論社、一九九八年）二〇頁〕。

(17) J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, 1996, S. 60.〔『他者の受容』（高野昌行訳、法政大学出版会、二〇〇四年）五五頁〕。論述の関係上さしあたってUを引用したが、より詳しい説明は、本稿第三章第一節を参照。Uの定式は、討議倫理に対する批判を反映する形で変化している。『道徳意識とコミュニケーション行為』（Habermas, (Anm. 5), S. 75f.〔一〇八頁〕）においてUは、「すべての妥当な規範は、つぎの条件を満たすのでなければならない。―その普遍的遵守を通じて、各人の利害関心の充足に対してもたらされる（と予想される）結果や副次的影響が、全ての関係者によって受容される（そして、それら帰結や副次的影響が、他の既知の規制可能性から生ずる効果よりも望ましいものとされうる）こと」と定式化されている。この定式を本文で採用した定式と比べると、代替手段の考慮という自明な前提が省略された他に、「価値志向」という表現が加えられたことがわかる。これは、個人が有する善の構想や共同体における共通善のような倫理的価値が、道徳判断において有する重要性を、討議倫理が見落としているという批判へ応答したものだと考えられる（本稿第三章第二節（二）も参照）。

(18) J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, 1963.〔『理論と実践』（細谷貞雄訳、未来社、一九七五年）〕。

(19) フランクフルト学派第一世代が有していた社会批判という関心を、ハーバーマスが受け継いだことは疑いないが、彼をフランクフルト学派第二世代と呼ぶのは、学派の拠点であるフランクフルト社会研究所とハーバーマスとの交流の少なさを見る限り、言い過ぎかもしれない。この点については、宮本真也「フランクフルト社会研究所の現在―制度としての『批判理論』の断絶と継承」『情報コミュニケーション学研究』（一六号、二〇一六年）二三―二四頁を参照。

(20) M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936-1941*, S. Fischer, 1988, S. 179ff.〔「伝統的理論と批判的理論」『批判的理論の論理学』（角忍、森田数実訳、恒星社厚生閣、一九九八年）一八八―一九一頁〕。

(21) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985, S. 143f.〔『近代の哲学的ディスクルスⅠ』（三島憲一、轡田収、木前利秋、大貫敦子訳、岩波書店、一九九九年）二〇六―二〇八頁〕。

(22) *ebd.*, S. 392.〔『近代の哲学的ディスクルスⅡ』五八六―五八七頁〕。

(23) J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, 2005, S. 31.〔『自然主義と宗教の間』（庄司信、日暮雅夫、池田成一、福山隆夫訳、法政大学出版局、二〇一四年）三二―三三頁〕。

(24) *ebd.*, S. 89.〔九九頁〕。

(25) *ebd.*, S. 87.〔九六頁〕。

(26) J. Finlayson, *Habermas A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2005, p. 78-83.〔『ハーバーマス』（村岡晋一訳、岩波書店、二〇〇七年）一一七―一二三頁〕。

(27) 本論で挙げた例以外にも、未出生の胚・胎児・子ども・意思表明能力を欠いた者・過去世代・将来世代・動植物などが関係者に含まれるか否かは難しい問題である。中岡成文「討議倫理学ノート」日本倫理学会編『倫理学とは何か』（慶應通信、一九八八年）一一四―一一六頁。

(28) S. Benhabib, *The Rights of Others*, Cambridge University Press, 2004, pp. 12-17.〔『他者の権利―外国人・居留民・市民』（向山恭一訳、法政大学出版局、二〇〇六年）一一―一五頁〕。

(29) このことは、ハーバーマスが、コミュニケーション理性をあくまでも現実の日常実践の中に位置づけることで、極端な理想主義に陥ることを避けようとすることから明らかだと思われる。たとえば、理性の脱超越論化の文脈でハーバーマスは、反事実的に想定されるコミュニケーション行為の語用論的諸前提が、「事実として」果たす役割を強調する。Habermas, (Anm. 23), S. 29f.〔三一頁〕。また、ハーバーマスが「理想的発話状況」という、かつて自らが用いた表現を撤回したがっているのも、先取りされた反事実的な想定が、理想的共同体の生活形式の投影だと受け取られるのを避けたいがためである。中岡・前掲書（註二七）一七頁。また『事実性と妥当性』の主題は、コミュニケーション的理性に由来する妥当性が、法媒体を通じて、現実の事実的な諸制度に入り込む過程の分析であった。J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, 1992, S. 15-60.〔『事実性と妥当性（上）』（河上倫逸、耳野健二訳、未来社、二〇〇二年）一六―六〇頁〕。