



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（二・完）
Author(s)	宮田, 賢人
Citation	阪大法学. 2017, 67(2), p. 97-131
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/87016
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（二・完）

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、六七卷一号）

第三章 ハーバーマス討議倫理と実践的判断力
おわりに（以上、本号）

第三章 ハーバーマス討議倫理と実践的判断力

第一節 討議倫理の構想と二つの特徴

討議倫理は、一九八三年に公刊の『道徳意識とコミュニケーション行為』（以下『道徳意識』と表記する）において初めてまとまった形で論じられた。『道徳意識』でハーバーマスは、道徳的討議の討議規則である普遍化原則(U)を、個別の道徳規範の妥当性を判定する根本的原理として提示する(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ず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。⁽³⁰⁾ 道徳的討議において(U)は、理論的討議における帰納原理と同様の役割を果たし、日常の道徳的経験から妥当な道徳規範を抽出する原理となる。ハーバーマスは(U)を唯一の道徳原理だとするが、その主張はいかにして根拠づけられるのか。

世界観が多元的に分裂した近代以降の社会では、我々の道徳判断をこれまで支えてきた共通の宗教的・形而上学的世界観あるいは共同体の伝統が失われている。あらゆる道徳的地盤がその特権性を失った状況において残されているのは、生活の規則について我々が相互に「了解」を試みするという状況のみである。だが我々は、その状況において、我々の全てが言語的コミュニケーションを通じて形成される何らかの生活形式を有するという、わずかながらの共通性を見出す。そこで我々は、この共通のコミュニケーションの構造の内に新しい道徳的地盤を探し求め、コミュニケーションが相互承認関係と不可分であることに気付く。その結果、我々は、不偏不党な、すなわち、全ての関係者の利害関心を等しく考慮した紛争解決を志向するようになる。また同時に洞察されうるのは、論証的実践への参加者が共有する、前章で述べた論証前提の核心も不偏不党性 (Unparteilichkeit) だということである。ここにおいて、紛争解決の指針としての不偏不党性と論証前提の不偏不党性とは一致する。そこで、世界観多元的社会に生きる人々は、論証前提を(U)の形に定式化し、唯一かつ根本的な道徳原理として定めるのである。⁽³¹⁾

こうして定式化された(U)は二つの特徴を有する。第一の特徴は不偏不党性であり、これはさらに、普遍主義的な道徳的尊重の原理と、平等主義的な相互主義の原理の二要素に分かれる。⁽³²⁾ (U)の「全ての関係者」という表現が示すように、ある規範が妥当となるためには、その規範の重要な関係者全員の同意が必要である。たとえば、ある討議において、有色人種の集団への差別を助長する規範の妥当性につき合意に至ったとしても、当該規範に重大な利害

関心を有するだろう有色人種が討議から恣意的に排除されていたならば、その合意は妥当性を付与するものとはならない。⁽³³⁾これが普遍主義的な道徳的尊重の原理である。一方、(U)の内に平等主義的な相互主義の原理が読み取れるのは「強制なくして共同で」という表現である。討議の参加者には、新しいトピックを自由に提出しうるといった議論上の権利が平等に配分されねばならない。たとえば、女性が自らの結婚相手を選ぶことを禁ずる規範の妥当性につき、女性を含む関係者全員の討議を通じて合意が獲得されたとしても、女性は男性の言うことを否定してはならぬという暗黙の了解があった場合、その合意は妥当性を付与するものとはならない。これら二要素により、(U)の第一の特徴である不偏不党性が、すなわち、規範に関係しうる全ての者の利害関心の等しい考慮が保証される。

第二の特徴は手続主義的性格である。近代以降の世界観多元的状况において、先の不偏不党性は、個人や特定の集団の道徳的見解を特権化する実質的内容の排除を、(U)に対して要請する。それゆえ、(U)は形式的に定式化されねばならぬが、⁽³⁴⁾そうすると、ヘーゲルのカント倫理学に対する形式主義批判と同様の批判を受けざるをえない。だがハーバーマスは、討議倫理がその類の批判を回避しようと主張する。「カントも討議倫理も、形式的もしくは手続的に道徳原理を定めるがゆえにトートロジー的命題のみを可能にする、という反論にはさらされない。というのもこれら諸原理は、ヘーゲルが誤って想定したように、論理あるいは意味論の一貫性のみを要求するのではなく、実質的で内容豊かな道徳的観点の適用をも要求するからである。つまり、規範的全称命題の文法的な形式が重要なのではなく、我々の全てが、その時々⁽³⁵⁾の所与の状況下で、問題となつてゐる規範が普遍的拘束力（法則としての力）を獲得することを意欲しうるか否かが重要なのである。その際、道徳原理の光に照らして吟味される諸々の内容は、哲学者によつてではなく、生活によつて生み出される。道徳的に判定されねばならず、そして、合意によつて解決されねばならぬ行為のコンフリクトは、コミュニケーション的な日常実践から生ずる。それらコンフリクト

は、格率を吟味する理性あるいは議論の参加者たちによって、目前に見出される、(vorgelunden) のであり——産出されるのではない⁽³⁵⁾」。ヘーゲルの批判は、形式だけでは道徳判断に実質を付与しえないというものであった。たしかに(U)は形式的である。だがそれは、定言命法とは異なり、あらゆる経験的なものを超越した自由の理念ではなく、我々の日常的コミュニケーションの理性的な諸前提に自らの存在根拠を置く。それゆえ討議の参加者は、現実、討議の手続的規則である(U)に、生活内で生ずる実質的で内容豊かなコンフリクト状況を「入力」⁽³⁶⁾することで、実質的判断に至りうる。こうして手続主義的性格は、不偏不党性が要請する形式主義の欠点を補うという重要な役割を果たすのである。それでは、以上の討議倫理のどこにおいて、実践的判断力の問題は生ずるのであるか。

第二節 討議倫理における適用問題

(一) 規範の基礎づけと規範の適用

討議倫理の問題群は、通常、次の二つに分けて論じられる。第一は、道徳原理としての(U)の正当化を論ずる基礎づけ問題 (Begründungsfragen) であり、第二は、基礎づけられた(U)を現実の討議で用いる際に生ずる適用問題 (Anwendungsfragen) である。実践的判断力の問題とは、普遍化可能性原理 (U) はその一種である⁽³⁷⁾ を個別具体的状況へ適用するという問題なので、後者がこれに相当するが、適用問題はさらに次の四つに分類される⁽³⁷⁾。

① 判断の形成 (Urteilsbildung) : ある具体的な状況で(U)のある行為に適用する際、当該状況で当該行為をするという判断を生み出すか否か。たとえば、難病に苦しむ患者に対して、安楽死の実行を許容することは、(U)に照らして妥当か否か。ただし討議倫理は、(U)の「規範」という表現が示すように、行為や判断の理由となる規範の正当性を問うものである。それゆえ、判断の形成過程は、①—A 規範の基礎づけ (Normenbegründung) および①—B

規範の適用 (Normenanwendung) の二つに分けられる。前者では、たとえば、「生命を尊重せよ」や「自己決定権を認めよ」といった規範が(U)に照らして妥当か否かが問題となる。後者では、基礎づけられた規範が、ある特定の状況に適用されるか否かが問題になる。それゆえ、いわゆる一見自明な (prima facie) 規範同士が衝突を起し、道徳的ジレンマが生ずるのは、この場面だということになる。⁽³⁸⁾

② 状況の理解 (Situationsverstehen) : 道徳規範の表現の内に、ある状況が含まれるか否か。たとえば、自暴自棄になった難病患者が安楽死を望むとき、その願望は「自己決定」という表現に含まれるか否か。

③ 道徳に必要な状態 (Moralnotstand) : (U)が妥当しうるような経験的前提が揃っているか否か。たとえば、平和的なコンフリクト解決が志向されているか否か、(U)が前提とする「普遍的遵守」が可能か否か。

④ 道徳的パターンリズム (Moralpaternalismus) : ある判断に関して合意に至らない場合でも、(U)は道徳原理として妥当するか否か。たとえば、判断が合意に至らないのは、(U)ではなくて、行為者の意志の弱さが原因であるか否か。(U)による道徳判断を拒む者に対して、それでもより高次のレベルでは(U)に同意していると主張しうるか否か。このように適用問題は四つに分類されうるが、判断力に関わる論点としてハーバーマスが言及したのは、①—A 規範の基礎づけと①—B 規範の適用の二つであった。⁽³⁹⁾ その中でも、討議を通じて実践的判断力の問題を解決しようとするハーバーマスの姿勢がより明確となったのは、規範の適用の方であった。そこで、規範の適用に関する議論に焦点を絞りたいが、その前に、規範の基礎づけに関する議論も一瞥しておきたい。なぜなら、たしかに、倫理学における判断力の問題というと道徳的ジレンマに代表される規範の適用問題が直ちに思い浮かべられるが、後述のように、規範の基礎づけにおいても判断力が、それも、規範の適用と同様の判断力が必要だからである。

(U)による規範の基礎づけと、基礎づけられた規範の状況への適用との間には、前者が後者を包摂する関係性がある。

る。(U)は、規範の基礎づけの際に、その普遍的遵守から生じる帰結や副次的影響の共同での受容を要請する。だが、普遍的遵守・帰結・副次的影響は、基礎づけ対象の規範を状況に適用して初めて考慮されうる。たとえば、規範「生命を尊重せよ」の基礎づけの際には、「殺人」・「動物虐待」・「安楽死」といった諸状況への適用を考えうる限り想定し、各状況における帰結や副次的影響の共同での受容可能性を判定する必要がある、全状況について(U)のテストを通過して初めて、規範「生命を尊重せよ」は妥当となる。だが、各状況で「生命を尊重せよ」が優先的に適用されるとは限らない。たとえば、先述の安楽死の状況では、規範「自己決定権を認めよ」を適用させるのが適切かもしれない(そうであれば、「安楽死の場合を除き」というような例外条項を付ける必要がある)。それゆえ、基礎づけの対象である規範の当該状況への適用はそもそも適切か否かという問題が浮上する。この問題こそが、道徳的ジレンマにおける判断力の問題として、倫理学において典型的に扱われてきたもので、先の分類では、規範の適用問題に当たる。このように、規範の基礎づけは規範の適用問題を内包するがゆえに、規範適用の際と同様の判断力を必要とするのである。

さて、以上を踏まえれば、規範の基礎づけ問題も実践的判断力の問題に関連することが明らかであろう。そしてここにおいて、ヘーゲルのカント批判、あるいは、コミュニタリアニズムによる普遍主義的道徳批判が現れ、人倫(*Stillichkeit*)や善(*Gute*)といった概念が道徳判断において果たす役割をどのように捉えるかが議論の焦点となる。それゆえ、規範の基礎づけを巡る議論において、これらの概念に対してハーバーマスが取った態度を確認しておくことは、実践的判断力の問題に対する彼の態度を理解する上でよい補助線となるにちがいない。

（二）実践的判断力は道徳性か人倫か

討議倫理に対して有力な批判を行った論者として、A・ヴェルマーが挙げられる。彼は、一九六六年にフランクフルト大学で哲学博士号を取得した後、一九七〇年までフランクフルトの哲学講座でハーバーマスの助手を務めた。こうした経歴からフランクフルト学派第二世代（あるいは第二・五世代）に位置づけられる彼は、『倫理学と対話』（一九八六年）において、アーベル・ハーバーマスの定言命法の解釈や真理の合意説への批判を通じて、討議倫理が抱える様々な問題を指摘した上で、討議倫理の代案として、可謬主義に根差した討議的道徳理論を提示した。⁽⁴⁰⁾ 彼の批判はハーバーマスに多大な影響を与え、ハーバーマスは、かつて自らが提唱した真理の合意説が誤解を招くものであったことや、可謬主義の重要性に触れる際、度々、ヴェルマーの批判からそれらを学んだと述べている。この意味で彼は、討議倫理への最大の批判者であると同時に、その可能性と限界とを見抜くよき理解者でもあった。

彼の批判は多岐に渡るが、ここではそれらの内、(U)による規範の基礎づけと直接関連する論点を二つ取り上げる。第一は、(U)が、現実の状況下では規範を基礎づけられないことである。⁽⁴¹⁾ ヴェルマーは、(U)が理想的な条件の下でしか規範を基礎づけることができず、現実の状況下では機能しないと批判する。たしかに、理想的な条件下では、「嘘をつくな」のような規範は基礎づけられうるであろう。しかし、ひとたび現実的で非理想的な条件を、たとえば、無実の友人を殺そうと我が家に訪ねてきた殺人鬼に対して嘘をつくという、あのカントの事例を想定すれば、「嘘をつくな」を妥当な規範だとする先の判断は容易に変わりうるであろう。このような例外的状況への対応として、例外条項を付けることで、基礎づけ対象の規範を複雑にすることが考えられる（「無実の友を救う場合を除き、嘘はつくな」）。だが、いったん具体的な状況の考慮とそれに応じた規範の複雑化を許容してしまえば、複雑化された規範の妥当性を(U)に照らして判定するという課題は、困難なものとなる。なぜならば、現実の状況は極めて多様

であるがゆえに、例外条項付きの規範が妥当性を失うような状況を、我々は容易に想像できるからである。たとえば、殺人鬼に対する嘘が、無関係の第三者に多大な損害を及ぼすという状況では、例外条項付きの規範は妥当性を失うであろう。それゆえ、(U)による規範の基礎づけは、現実を捨象した理想的状況においてのみ可能である。理想的条件下では、第三者が被る損害や殺人鬼の存在といった例外的事情の考慮が必要ないからである。逆にいえば、現実の複雑な状況下で(U)は、いかなる規範も基礎づけられず、それゆえ、我々の道徳判断をも基礎づけられない。ただし、この批判を表面上かわすことはさほど難しくない。というのも、理想的条件下で(U)が規範を基礎づけるのであれば、まず暫定的に規範を基礎づけておき、次に現実への適用の段階で調整を加えるという二段階の戦略が取れるからである。実際ハーバーマスは、規範の基礎づけ段階と適用段階とを区別することで、ヴェルマーの批判を退ける。⁽⁴²⁾とはいえ、(U)の現実への適用をそのように分解したところで、今度は、規範の適用段階において状況の考慮および実践的判断力の問題が生ずることに変わりはない（この論点は次節で詳しく検討される）。

第二の問題は、(U)が、規範の基礎づけに関わる者の範囲を画定できないことである。(U)によって規範を基礎づける際、その討議の関係者は誰かということが問題となる。『道徳意識』においてハーバーマスは、関係者を言語・行為能力を有する「全ての人」だとする(U)の普遍主義的解釈の正当化を、遂行的矛盾に依拠した論法を用いることで試みた。⁽⁴³⁾この論法によれば、討議の論証前提は、普遍主義的な(U)と同等の規範的内実を有するがゆえに、普遍主義的な(U)を論証によって否認しようとする者は、その論証行為を遂行すると同時に、自らが反駁を試みる当の対象と同等のものを論証前提において想定することによって矛盾に陥らざるをえない、というのである。

だがヴェルマーによれば、この論法によって、普遍主義的な(U)を道徳原理として基礎づけるのは不可能である。⁽⁴⁴⁾たしかに論証前提の規範性は、討議の参加者の論証の仕方を拘束し、自分にとって不利な主張をする相手に発言機

会を与えなかったり、主張の変更を強制したりするのを禁止する。つまり、論証前提は、討議においてよき論拠と自らが思ったものは、論拠の発言者が誰であるかに関係なく、その妥当性を認めねばならぬことを要請する。しかしこの義務づけの力は、討議内部で、働くに過ぎず、討議の開始・中断・継続に関する判断といった、討議外の行為にまでは及ばない。たとえば、十分理性を備えていないがゆえに、よき論拠を提出しえないとされてきた人々（たとえば、かつての黒人）を、自らと同等の存在だとみなして彼らと討議を開始すべきか否か、といった討議外の行為に関して、論証前提の規範性は何らの関わりも有さない。それゆえ論証規範の義務づけの力は、討議外の行為をも規制しようとする道徳原理(U)の道徳的義務づけの力とは別物なのである。「いかなる論拠も抑圧してはならない」という要求は、私が実在するどの人格とともに何についていつ論証することを義務づけられているかという問いを未決定のままにし、したがってまた、どのケースにおいて私が現実的な合意を目指すように義務づけられているかという問いも未決定のままにする⁽⁴⁵⁾。論証前提それ自体は、全ての人を討議の相手として承認せねばならない、というような普遍主義的規範内容を含まない。結局、ハーバーマスが論証前提の内にそのような内容を読み込みうるのは、彼が理想的コミュニケーション共同体という想像上の生活形式を想定するからに他ならない、とヴェルマーは指摘する。そのような理想的共同体では、全ての人が、よき論拠を提出しうる者として討議への参加を承認されており、論証規範の義務づけの力と(U)の道徳的義務づけの力が一致するかのように見えるのである。

ヴェルマーによる以上の二つの批判は、(U)が理想的な条件下においてのみ機能しうることを共通に指摘する。現実の状況下で(U)は、規範の基礎づけもできなければ、基礎づけに関係しうる者の範囲画定もできない。それゆえ(U)は「友人を救うために、殺人鬼に嘘をつく」や「有色人種を討議から排除することを禁止する」といった行為を道徳的に正当化できない。ヴェルマーは、討議倫理がこのような道徳的直観とかけ離れた結論にいたる一因を、ハー

バーマスが道徳的正当性の問いを規範的正義の問いと混同した点に見出す。ハーバーマスは、道徳規範を、あたかも法規範のように、関係者間での普遍的合意により導入されるものと考え、規範の一般化可能性 (Verallgemeinerbarkeit) を道徳的正当性の要件とするが、道徳的義務はそのような仕方で基礎づけられえないというのである。⁽⁴⁶⁾

ヴェルマーの定言命法の解釈によれば、ある行為様式が道徳的義務となるのは、当該行為様式が一般化可能であるだけでなく、一般化可能性の判断が、当該行為様式とは反対の行為様式の一般化不可能性 (Nicht-Verallgemeinerbarkeit) の判断から導出された場合である。⁽⁴⁷⁾ この考えによれば、たとえば、「友人を救うために、殺人鬼に嘘をつく」ことが道徳的義務となるのは、当該状況において「嘘をつく」ことが一般化可能であることに加え、「嘘をつかない」ことが一般化できない行為様式だからである。ヴェルマーは、このようにして導出された一般化可能性の判断が、その行為様式に関して普遍的合意が得られるという単なる一般化可能性の判断と比べて、特有の意味を有することを次のように説明する。ある状況においてある行為様式を一般化できないと私が考えるとき、当該行為様式は、全ての関係者が従うべき一般法則にはなりえない。なぜなら、少なくとも私にとつて、当該行為様式が一般化不可能である以上、当の私が当該行為様式を一般法則だと主張することは明らかに自己矛盾をはらむからである。それゆえ私は、自らが一般化不可能と考える行為様式と反対の行為様式を、一般化可能なものと考ええるであろう。このときの一般化可能性には、単なる一般化可能性に加え、自己矛盾を回避せよという論理的要請が含まれている。これら二つの組み合わせから、「べき」がもつ道徳的義務づけの力は獲得されるのである。⁽⁴⁸⁾

このような道徳的義務の説明は、理想的コミュニケーション共同体のような理想的条件の想定を必要としない。なぜならば、この説明は、もっぱら私にとつて、一般化不可能性の判断を道徳判断の開始点に置くので、私が自らの状況理解に確信を持ち続ける限り、規範の基礎づけを妨げる例外的状況の可能性や関係者の範囲確定の問題は、

現実の状況下においても一義的な解答を見出しうるからである。いまや、道徳判断にとって決定的な契機は、現実の状況下での行為様式が私にとって一般化不可能であるかの判定へと移行する。

道徳判断がこのように説明されるならば、道徳的議論にとって最も重要となるのは私の状況解釈および自己理解の適切性である、とヴェルマーは述べる。「道徳的議論は、ほぼ行為状況や欲求状態の解釈と、行為者と受け手の自己理解のみに関わるというのが、私のテーゼである。それゆえ、もし我々が状況解釈と自己理解について意見が一致したならば、道徳的論争は通常解消される。つまり、私の格率が一般法則となることを、我々が（理性的に）意欲できるかどうかという問いは、私の状況解釈や私の自己理解や、私の諸解釈が適切であるか、的確であるか、あるいは誠実であるかといった問いと、多かれ少なかれ同じ意味になるのである。討議倫理学を悩ます『我々』というのは、いわば私の状況記述や私の現実理解や私の自己理解の妥当性のうちに存しているのである⁽⁴⁹⁾。現実の状況下で我々が、ある行為を為さねばならぬと判断するのは、また、特定の他者を討議から排除してはならぬと判断するのは、「嘘をつくことで、罪のない友人が死を免れる蓋然性が極めて高く、私はそれを望んでいる」や「有色人種は私と同程度に理性的な存在であるし、また、そのように接することを望む」といった私の状況解釈や自己理解に由来しているのだ。このような考察を踏まえてヴェルマーは、討議のみによって（つまりUのみによって）道徳判断の正当性を判定しようとする「対話的倫理学（dialogische Ethik）」から、「対話的倫理学（Ethik des Dialogs）」への転換を提案する。前者と異なり後者では、私の状況解釈や自己理解こそが道徳判断の決定的契機とされ、討議の実施は、自らの可謬的な解釈や理解を解明・修正するための補助的装置として、道徳的に要請される一つの行為様式に留まる（この主張は、我々の可謬性を考慮したとき、討議の拒否は誰にとっても一般化不可能であろうというヴェルマーの洞察に依拠している）。

以上の批判を要約すれば、その狙いは、(U)の現実に対する盲目性の指摘、および、道徳判断における私の状況解釈や自己理解の重要性の指摘にあったといえる。このことは、カント倫理学の形式主義に対するヘーゲルの批判を思い起こさせる。なぜならば、適切な状況解釈や自己理解が、共同体の内部で形成・継受される文化的解釈図式や価値図式によって規定されることを考えれば、ヴェルマーの批判は、理想的条件を前提にして初めて機能する形式主義的な討議倫理に、人倫や善き生といったより実質的な概念を対置したものと解釈しうるからである。⁽⁵⁰⁾ もちろん、(U)による道徳判断をそもそも否定した点で、ヴェルマーの批判の意義は、討議倫理における人倫や善き生の軽視の指摘に留まらない。また彼自身は、道徳判断の可謬性と継続的討議の強調に重点を置き、道徳全体を人倫や善の概念に還元するコミュニタリアン的な方向性を、意識的に避けていると思われる。だが、あえてこの点にのみ着目すれば、ハーバーマスが『道徳意識』以後に公刊した論文集『討議倫理』（一九九一年）の狙いは、道徳的討議における人倫や善き生の概念の位置づけの明確化、および、討議倫理とそれらの概念との両立可能性の擁護にあった。

ハーバーマスは、論文「なにが生活形式を『合理的』にするのか」⁽⁵¹⁾（一九八四年）において、討議倫理と人倫、すなわち、文化的解釈図式や価値図式の再生産の場であり、個人のアイデンティティ獲得の場である実質的な日常生活形式との関係性を論じ、両者が排他的な関係ではないことを強調する。この主張の狙いは、ネオ・アリストテレス主義者であるR・ブプナーの討議倫理批判を反駁することにあった。ブプナーによれば、形式主義的な討議倫理では、「道徳判断を行う主体は、『理性的存在の争いなき共存状態に突如として身を置き』そして、具体的な行為状況の諸事情を完全に無視せねばならない」⁽⁵²⁾。それゆえ、日常生活形式の中で培われてきた、行為状況を規定する文化的解釈図式や価値図式は自明なものでなくなり、我々は道徳判断の指針を失ってしまう。ハーバーマスは、この批判が討議倫理に対する誤解に基づいていると反論する。先に確認したように、(U)は形式主義的ではあるが、討

議規則として手続的性格を有する。(U)の仕事は、規範の産出ではなく、内容豊かな生活の中で問題化した規範を手続的テストに掛けることである。たしかに(U)のテストは、問題となっている規範の妥当性を留保し、その規範を日常的な実践の明証性から引き離す。しかしそのことは、規範をそのつどの生活全体から引き離すことまでは意味しない。「このようにして、一方では、仮定的に接近しうる抽象的行為規範の領域と、他方では、背景として問題なく存在している生活世界の全体性との間に差異が生じてくる。直観的に、道徳性(Moralität)と人倫というこれらの領域は容易に区別されうる。つまり、社会化された主体が、自らのアイデンティティを形成してきた生活形式と生活史に対して、純粹に仮定的な立場を取りえないことからしてすでに、我々は、一つの生活世界全体を道徳的考察の対象とすることはできないのである」⁽⁵³⁾。(U)による抽象化はその範囲が限定されており、我々の状況解釈や価値志向を規定する生活形式全体(人倫)が丸ごと抽象化されることは決してない。したがって討議倫理は、人倫を捨象しているという批判を免れうる。とはいえ、ハーバーマスは続けて、ポスト伝統的道徳という条件下で生じた道徳的問題は、人倫(特定の共同体の生活様式に統合された価値志向)の観点ではなく、道徳性(全ての関係者の利害関心の普遍的考慮)の観点から解決されねばならないと述べる。さらに結論では、伝統的に継受されてきた文化的解釈図式や価値図式の妥当性を、普遍主義的道徳の観点から常に問い直す生活形式こそが合理的であると、自らの生活世界の合理化テーゼに依拠しながら論じる。以上の論述を見るに、人倫の概念が、道徳的討議において相対的に低く位置づけられているのは明らかである。

実際、道徳判断における、道徳性の人倫に対する優先、現代正義論の文脈でより親しまれた表現を用いれば、正の善に対する優先は、論文「実践理性のプラグマティックな・倫理的な・道徳的な使用について」⁽⁵⁴⁾（一九八八年）でさらに明確となる。この論文でハーバーマスは、実践理性の概念を検討し、実践理性が問題設定に応じてプラグ

マティック (pragmatisch)・倫理的 (ethisch)・道德的 (moralisch) の三種の仕方で用いられると述べる。これまでの討議倫理では、討議が道德的問いにのみ関係するかのよう論じられてきたが、討議それ自体は「私は何をなすべきか」という実践的問題全体に関わりを有し、プラグマティックな問いや倫理的な問いにも応用されうる。すなわち、この問いが、目的および手段の合理的選択に関する問いだと解釈されれば、プラグマティックな討議の主題となり、同じ問いが私の人生上の決断に関する問いだと解釈されれば、倫理的―実存的 (ethisch-existential) 討議の主題となる。この討議では、「私は誰であるか、誰であったか、誰でありたいか」という私のアイデンティティや価値志向が重要な役割を担う。これらは、同じ共同体に属する人々の集団的アイデンティティや価値志向に強く影響を受けており、私にとつての善き生の理念は、共同体とその成員にとつてのそれと密接な関係を有する。そして先の問いが、全ての人がなすべき行為に関する問いだと解釈されると、それは道德的―実践的 (moralisch-praktisch) 討議の主題となり、問題となっている行為や規範が全ての人の利害関心を平等に考慮しているか否かが重要となる。このように実践的問題は、その問題の本質に合わせて、合目的性の観点・善の観点・正の観点もしくはそれらの組み合わせによって対処されるのである。この討議の差異化は、一方で、実践的問題の解決には善や合目的性の観点を問題状況に応じて採用せねばならぬことを示す。だが他方で、狭義の道德的問題は、善ではなく正の観点によって、すなわち、人倫ではなく道德性の観点によって解決されねばならぬ、というハーバーマスの態度をも明確に示している。

さて、前述のように、(U)による規範の基礎づけ問題は規範の適用問題も含む。そうであれば、以上で確認したハーバーマスの道德的問題に対する態度は、規範の適用問題をも支配しているにちがいない。ハーバーマスが、規範の抽象的基礎づけと規範の具体的状況への適用とを区別するという二段階の戦略を取ること、ヴェルマーの批

判を退けたことは先述したが、それは実践的判断力の問題を規範適用の段階に先送りしたに過ぎない。そしてハーバーマスは、規範の適用問題も、人倫や善ではなく、道徳性や正の観点からの解決を試みる。「道徳的観点の内に表現されており、道徳判断の妥当要求に特有の意味を付与する不偏不党性の理念は、それゆえ「規範の基礎づけと適用とが区別されうるがゆえ」、全ての、適合的な諸状況、つまり、規範が当てはまる諸状況に関して、ありうる全ての関係者間の合理的な承諾を考慮するよう要求する」⁽⁵⁵⁾。この考えの下で、規範の状況適用の適切性も、関係者間での討議を通じて判定しようとする試み、すなわち、適用討議 (Anwendungsdiskurs) が構想されたのである。

第三節 適用討議という試み

実のところ適用討議を理論化したのは、ハーバーマスではなく、彼の弟子で法哲学者のK・ギンターであった。彼は『適切性の意味―道徳と法における適用討議』⁽⁵⁶⁾（一九八八年）において、規範の適用問題も討議を通じて解決しようと主張し、ハーバーマスに代わり、その論理を明確化した。ハーバーマスが規範の適用問題を論じる際も、彼の主張は頻繁に参照されており、適用討議に関してハーバーマスはギンターとほぼ同意見と考えてよい⁽⁵⁷⁾。

まずギンターは、(U)の特徴に不偏不党性を挙げることから始める。(U)は、現実で生じる帰結や副次的影響に対する各人の利害関心の考慮、および、相互的観点の下でのそれらの受容を要求することで不偏不党性を達成する⁽⁵⁸⁾。しかし、現実の利害関心が問題になるということは、規範の適用状況の把握が必要であることを意味する。つまり、規範の妥当性の基礎づけのためには、当の規範が適用可能な各状況の全てについて、生じうる帰結や副次的影響を把握し、さらに、それらが各人の利害関心に照らして共同で受容されうるか否かを確認せねばならない。そうであれば、(U)の不偏不党性の理念は、把握された帰結や副次的影響が共同で受容可能であるかという普遍的―相互的

(universell-reziprok) 意味と、そもそも状況が適切に把握されているかという適用的 (applikativ) 意味とに分化することがわかる。⁽⁵⁹⁾ 普遍的—相互的意味は、規範の妥当性を判定する基礎づけ討議 (Begründungsdiskurs) において満たされる。では、適用的意味はいかにして満たされるのか。

第一に、基礎づけ対象の規範を現実に応用した際に生ずると予想される帰結や副次的影響を、適用可能な各状況の全てについて把握しなければならない。しかし、このような要請は、我々の知識が有限であり、予想も遠い将来まで及ばぬことを考えれば、あまりにも酷である（たとえば、医療技術の進展の正確な予測は難しい）。そこでギンターは、(U)を弱く解釈し、現時点の知識状況下で予想可能な範囲に適用状況を限定する。このように弱く解釈することで、考慮すべき規範の適用状況は狭まり、そこで生ずる帰結や副次的影響が把握可能となる。⁽⁶⁰⁾ しかし、不偏不党性の適用的意味は以上のことに留まらない。なぜなら、前節でも言及したように、ある一つの状況において、基礎づけ対象の規範を優先的に適用すべきか否かは未決の問いだからである。したがって、第二に、各状況での帰結や副次的影響を把握する以前に、基礎づけを求める規範が各状況の一つ一つで優先的に適用されるか否か、言い換えれば、ある状況で当該規範を適用することがそもそも適切か否かを検討せねばならない。⁽⁶¹⁾ 以上の二つの段階を経て、不偏不党性の適用的意味は汲み尽くされるが、適用討議が主題とするのは後者の問題である。

これを踏まえてギンターは、基礎づけ討議および適用討議のテーマを次のようにまとめる。一方で基礎づけ討議の主題は「規範の妥当要求を、ありうる適用状況についての知識が制限されているという条件の下で、全ての関係者の共通の利害関心に照らして認証する」ことであり、他方で適用討議は「適用状況の全ての特殊なメルクマールを考慮した上での、ある状況における規範の適切性をテーマとする」。⁽⁶²⁾ ただし、このように構想された適用討議は、基礎づけ討議から完全に独立しているわけではない。たとえばある規範が適用討議を通じて適切だと判定された

としても、その規範はいまだ妥当性を認証されておらず、基礎づけ討議にかかる必要がある。基礎づけ討議で妥当性を認証されて初めて(U)の不偏不党性の理念が完全に達成されるのであり、逆もまた然りである。⁽⁶³⁾

ギンターは、適用討議における規範適用の適切性の判定プロセスを二つに分割する。第一のプロセスは「完全な状況記述 (vollständige Situationsbeschreibung)」である。適用状況における全ての特殊なメルクマールの考慮のためには、まずもって状況の漏れのない記述が必須だからである。ギンターは、状況「パーティーに行く約束をした」に、規範「約束は守らねばならない」を適用するという例を用いて、完全な状況記述が、三つのアスペクトから、討議の参加者によって争われうると述べる。第一に、約束をした事実自体の存否が争われうる。これは、事実の存否を巡る理論的討議を通じて検証され、事実の存在が認められれば、「約束をした」という状況メルクマールが記述される。第二に、パーティーに行くとり決めがあつたことは事実だとして、その取り決めが約束と呼べるほど強固なものだったか否かが争われうる。つまり、規範内の表現である「約束」の正確な意味が問題となる。そこで、意味を確定させる規則として、討議を通じて基礎づけられた単語使用規則が用いられる。しかしその使用規則は、自身の適用までも規定することができない。したがって、使用規則が適用される各状況において、考えられうる意味の可能性全てを考慮してもなお、その使用規則が基礎づけられうるか否かを検討する必要がある。その結果、状況記述は規範の表現の全ての意味ヴァリアントを含むように拡大される。つまり、「約束をした」と言い換えることができそうな全ての状況メルクマールが記述されることになる。しかし、たとえば表現「約束」の意味について意見が一致し、規範「約束は守らねばならない」が状況に適用可能とみなされたとしても、同じ状況に別の規範が優先的に適用されるかもしれない。それゆえ、第三に、他の規範にとつて重要な状況メルクマールが未記述でないか否かが争われうる。たとえば、状況をより詳しく検討すれば、「約束をした人の親友がひどい病にか

かっている」という他の状況メルクマールが発見され、規範「友人としての義務を果たせ」の適用が適切だと判定されるかもしれない。それゆえ、状況記述をさらに拡大し、状況に適用可能な他の規範にとつて重要な状況メルクマールを全て記述せねばならない（そして、それらの状況メルクマールについても、全ての意味ヴァリアントを記述する作業が行われる）。以上三つのアスペクトのそれぞれから状況記述を順に拡大していくことで、完全な状況記述は達成される。しかし最後に見たように、状況記述の拡大はしばしば規範衝突を引き起こす。そこで、どの規範がその状況において最も適切かを判定するために、適用討議は第二のプロセスへと進む⁽⁶⁴⁾。

第二のプロセスでは、規範衝突の解消のために「諸規範の整合性 (Kohärenz der Normen)」が手がかりにされる。先述したように、適用討議は不偏不党性の適用的意味を満たすために構想された。それゆえ、(U)の定式化の際と同様、規範衝突を解消する基準も形式的に、すなわち、特定の実質的内容を含まぬように定式化されねばならない。そうなると、適切性判定の手がかりになりうるのは、先のプロセスの中で得られた情報のみであろう。そこでギュンターは、当該状況の全ての意味ヴァリアント、および、当該状況に適用されうる他の妥当な諸規範と両立しうる規範のみが、状況のあらゆる事態を考慮できているとし、諸規範の整合性こそが適切性の形式的判定基準であるとする。だが、この基準を実際に用いるには、当該状況に適用可能な、すでに妥当性を基礎づけられた規範が全て明らかでなければならぬ。当然、規範の適切性の検討と同時に、他の諸規範の妥当性をも考えるという課題は極めて困難を伴う。そこでギュンターは、我々の生活形式の中でこれまで妥当してきた諸規範を、一応妥当な諸規範として整合性基準の中で用いることを認める。以上の考察を踏まえ、判定基準は次のように定式化される。

整合性基準…「ある規範 N_x が「ある状況」 S_x で適切に適用可能なのは、それが、ある生活形式 L_x に属し、基礎づけ討議において正当化されうるような、 S_x で適用可能な他の全ての諸規範 N_1 と両立しうる場合である。(同様の

ことが全ての意味ヴァリアントについても当てはまる。⁽⁶⁵⁾」

もちろん、このような仕方では生活形式を頼りにすることは、適切性の問題をもっぱら人倫や善の観点の下で解決すること、すなわち、従来の慣習への無批判的な追従を意味しない。これまで妥当してきた諸規範の布置関係として、個々の状況における再解釈を通じて変容を被るのである。⁽⁶⁶⁾以上の適用討議の理論に依拠してギンターは、現実の状況下でも、討議を通じて実質的道德判断の獲得が可能であることを擁護した。

ギンターの議論は積み上げ式かつ抽象的なので、議論のポイントが理解しにくいかもしれない。だが、これまでの議論をより端的にまとめれば、「ある状況に含まれる全ての状況メルクマールの内から、重要なメルクマールを選択すること」、これがそれが適用討議の果たすべき課題だといえることができる。この整理に従えば、最も重要なメルクマールを含んだ規範が状況に適用される場合に、規範適用は適切だとされる。また、適用討議の二つのプロセスは重要なメルクマール選択の過程であったと考えられる。まず「完全な状況記述」では、状況に含まれる全ての状況メルクマールが可能な限り記述された。そして「諸規範の整合性」では、これまで妥当してきた規範体系と最も整合的な規範および意味ヴァリアントを選択することで、最も重要な状況メルクマールが選択された。したがって、状況メルクマールの存在の記述や重要性の重みづけこそが適用討議の主題であるともいえるであろう。

さて、最後に確認したいのは、適用討議も、討議倫理の二つの特徴である不偏不党性と手続主義的性格を有することである。不偏不党性はこちらでも形式主義を要請し、諸規範の整合性という形式的基準が適切性の判定基準として採用された。ただし、整合性基準は討議の手続的規則である。それゆえ、生活形式への参照指示が示唆するように、生活世界上で生ずる実質的で内容豊かなコンフリクト状況の「入力」を待つのであり、その限りで形式主義の誤りを免れうる。だが、果たして適用討議は、実践的判断力の問題を本当に解決しうるのだろうか。すなわち、

道德規範と個別具体的な状況とを適切に媒介すること、(U)による実質的道德判断を可能にするのであろうか。

第四節 適用討議の失敗

第一章で述べたように、討議によって実践的判断力の問題を解決する試みは、討議の無限後退に陥り失敗せざるをえないというのが本稿の主張である。本節ではその根拠を示すが、最初の足掛かりとして、G・シェーンリッヒが『討議の折に（邦題…カントと討議倫理学の問題）』（一九九四年）で展開した適用討議批判を取り上げたい。⁽⁶⁷⁾

まずシェーンリッヒは、ハーバーマスおよびギュンターの説明を整理し、適用討議の基本的な考えを、妥当な諸規範の体系と個別的状況の往還を通じて反照的均衡を生じさせることだとまとめる。すなわち、妥当とされてきた諸規範を個別的状況のなかでそのつど新たに解釈しなおし、状況に結びついた正しい規範の理解と規範に結びついた正しい状況の理解とをすり合わせることで、ふさわしい均衡を創出することが適用討議の狙いだとする。しかし整合性基準のような、「我々が、いつ自らの原理を修正せねばならず、またどの程度、個別的事例に関する自らの評価に適合すべきであるのかに関して、明確な決定を下せないような手続は、適切な道德的判定という問題に関して我々の役には立たない」⁽⁶⁸⁾。したがって、整合性基準は単に方向性を示すだけの綱領に過ぎないと批判される。

続けて、整合性基準の非力さの原因に「状況の評価」という課題の難しさが挙げられる。すなわち、重要と思われる状況メルクマールの全てを記述し、それらの重要性を比較するという課題は、状況に含まれるメルクマールの「無限性」を考えれば、極めて困難を伴うというのである。これらの課題を解決するためには、メルクマールの重要性を判定する何らかの基準が必要となるが、整合性基準が役に立たない以上、解釈原理のようなものが別に必要になる。たとえば法解釈において法律家は、何らかの解釈原理を用いて一部の状況メルクマールを有意なものとし

なし、単に放火が行われたに過ぎない状況を、放火によって他者を謀殺した状況から区別するが、それと同様に、「我々が助けを施すとかあるいは嘘をつく状況とは、すでに解釈による選別の帰結として出現している」⁽⁶⁹⁾。解釈原理は、状況のもつ多義性を減少させ、状況の評価という困難な課題を解決する助けとなるのである。

さて、解釈原理を用いて、重要なメルクマールの記述および選択を達成できたとしよう。だが今度は、解釈原理について、適切性に関する問いが立てられる。つまり、それが、状況の多様なメルクマールとそれらの重要性を適切に勘案できているか否かが問題となる。結局のところ、異論の余地のない解釈原理は、ある状況に含まれた無限個の状況メルクマールを全て考慮して初めて入手できる。したがってシェーンリッヒは、個別の状況を評価して重要なメルクマールを記述し選択するという作業（ギンクスターの適用討議理論の用語でいえば、完全な状況記述と諸規範の整合性の二つのプロセスの遂行）が、終わらなき課題に直面せざるをえないと結論するのである。

以上のシェーンリッヒの批判は、適用討議がそれだけでは実践的判断力の代役を、すなわち、道徳規範そして(U)を個別具体的状況へと媒介する役目を十全に果たしえないことを示している。というのも、整合性基準を綱領以上のものにして実質的判断を獲得するには、適用討議が解釈原理によって補完されねばならぬことが指摘されているからである。では、解釈原理はどのように確定されるべきか。当然、従来から用いられてきた解釈原理を無批判に採用することは容認されえない。なぜなら、それは特定の実質的内容の特権化につながり、基礎づけ討議と適用討議に貫徹されている不偏不党性の理念に反するからである。したがって解釈原理もまた、関係者の利害関心を平等に考慮するような仕方では確定されねばならない。すなわち、今までと同様、一切の実質を取り除いた形式的討議規則に基づく、自由で平等な論拠の交換によって確定されねばならない。こうして設計された解釈原理のための討議が、どのようなプロセスの下で進行するかを理論化するのは難しいが、ここでそれを明らかにする必要もない。よ

り重要なのは、適用討議が新たな討議によって補完されねばならなかったという事態、そして、それが不偏不党性の要請する形式主義に起因することである。このことは、たとえ解釈原理のための討議を精密に理論化できた場合でも、その討議もまた別の討議により補完されねばならぬことを示唆する。なぜなら、後続する討議も同様の考えの下で設計される以上、この構造が変わらぬことは明白だからである。したがって、適用討議を通じて実践的判断力の問題を解決しようとするハーバースおよびギュンターの試みは、討議の無限後退に陥らざるをえない。

先に確認したように、(U)による規範の基礎づけは実践的判断力の問題と関係している。そうであれば、討議倫理における実践的判断力の問題は、基礎づけ討議から適用討議へ、さらには解釈原理のための討議へというように、解決を先送りするという形で対処されてきたことがわかる。つまり、討議を通じて道徳判断の獲得は、その結論を絶えず先延ばしにすることでのみ成立しうるのである。したがって、普遍化可能性原理を個別具体的な状況へと適用し、それを通じて実質的道徳判断を導出するという課題は、討議のみを通じては果たされえない。以上の考察をもって本稿は、討議倫理が実践的判断力の問題を解決できていないと結論する。

しかし、この結論に対してはいくつかの点から反論が考えられる。第一に、討議の無限後退を必ずしも否定的に捉える必要はなく、討議を継続することにこそ討議倫理の核心があるという反論が考えられる。たとえば、ヴェルマーの批判を受けて以来、ハーバースは討議倫理の可謬主義の特徴を強調し、いかなる現在の合意も将来において修正されうることを意識的に論ずる。この考えの下では、討議の無限後退は悪しき後退ではなく、歪んだ道徳的コミュニケーションを是正するよき前進として捉えられうる。しかし、可謬主義を採用したからといって、実践的判断力の問題を先送りしてよいことにはならない。なぜなら可謬主義は、将来的に誤りであることが判明する余地を留保しつつも、ある合意が少なくとも合意が獲得された時点では妥当である(あった)ことを認めるからであ

る。⁽⁷⁰⁾したがって可謬主義の採用は、討議の継続を頑なに拒絶する人々に対する批判の根拠になりえても、現時点における判断の妥当性・適切性を判定するという課題を先送りする根拠とはなりえない。

一方でこの再反論に対しハーバーマスは、可謬主義をさらに先鋭化させ、現時点での合意は是正されるべき何らかの点を常に含んでいるがゆえに、判断の妥当性・適切性を討議によって検討し続けねばならぬ、と主張するかもしれない。だが、このような主張はハーバーマス批判理論が有する「近代の両義的内容への鋭敏性」を失わせるものである。第二章第二節で確認したように、現実の実践の全ては何らかの点で妥当でないとする理想主義は懷疑主義と大差なく、それゆえ、可謬主義をラディカルなまでに追求することは、ハーバーマスの批判理論と全面的批判者のそれとの違いを曖昧にしてしまう。したがって、ハーバーマスが自らの批判理論の鋭敏性を維持し、近代化の成果を維持しようと試みる限り、討議の無限後退を肯定的に認める見解は採用できない。

しかし第二に、これまでの一連の議論は極めて理論的に過ぎており、現実から乖離しているという反論がなされるかもしれない。この反論によれば、現実の道德的实践において、合意は達成されることがほとんどであり（でなければ、社会秩序は成立しえない）、討議の無限後退は机上の産物に過ぎないとされる。このような反論は、討議の無限後退が現実では減多に生じないことを指摘する点で正しいかもしれない（妊娠中絶や複雑な状況下の事例といった例外を除けば、殺人・嘘・窃盗を始め多くの道德的問題には基本的な合意がある）。だがこの反論は、事実上の合意と妥当かつ適切な合意を区別できていないがゆえに、これまでの議論の意義を見落としている。これまでの議論の眼目は、現実において合意がなされないことを指摘するものではない。むしろ、現実では事実上の合意が一定程度なされることを前提とした上で、それが妥当かつ適切な合意だ、という判断の妥当性・適切性をどのように判定するかを問うていたのである。そして、討議によって実践的判断力の問題を解決する試みが失敗せざるをえな

いという先の結論は、少なくとも討議のみでは諸々の事実上の合意の間に妥当性・適切性の可否が付けられないことを意味する。つまり討議は、たとえば、違法薬物や売春のパターナリスティックな禁止が（換言すれば、当該状況に「自己決定権を尊重せよ」という規範を優先的に適用しないという消極的判断が）、道徳的に妥当かつ適切な合意に基づくかを判定しえないのである。先の議論の焦点は、この無能力性の指摘にあり、現実における事実上の合意の不在の指摘にあるのではない。したがって、第二の反論は第三章の結論の意義を捉え損ねている。

さらに第三の反論として、素朴实在論（世界には我々の知覚や思考から独立した対象があり、我々の感覚的経験はその対象についてのものであるという考え）に依拠して、状況メルクマールの無限性を否定する反論が考えられる。本稿が適用討議を批判する際に用いたシェーンリッヒの主張は、状況に含まれる無限数のメルクマールが討議によるメルクマール選択を終わらなき課題にする、というものであった。しかし、素朴实在論を支持する者は、状況のメルクマール数は無限ではなく有限だと反論するであろう。もしそうであれば、ある状況において、嘘をつくことで友人が救われるか否か、その嘘が無関係な第三者に多大な損害を及ぼすか否か、その他に重要なメルクマールが見落とされていないか否か、といった状況メルクマールを巡る議論は一義的な答えを見つけない。したがって、適用討議の参加者が合意に至り、実質的道德判断を獲得することも可能となる。

この素朴实在論に依拠した反論を完全に退けるには、認識論や存在論のような理論哲学に関する膨大な研究蓄積を参照する必要がある、ここでは到底できない。それゆえ、次の二点だけを簡潔に述べることで、この反論が成功しないことを示唆するに留めたい。第一に、たとえば素朴实在論者がいうように状況メルクマールの数が有限であることを認めたとしても、現実の複雑な諸問題において全ての状況メルクマールを正確に把握し、討議の参加者がそれらを共有することは極めて困難であろう。このことは、とりわけ生命工学や環境問題など科学技術が絡む問題に

において顕著であろうし、また、より日常的な問題でも事態が同様であることは、裁判が事実審と法律審とに分けられていることよって示唆されている。それゆえ、全ての状況メルクマールが把握されるように思われるのは、本稿の事例が単純化された仮想のものだからに他ならない。第二に、たとえ有限数の状況メルクマールが全て把握されたとしても、それぞれのメルクマールを評価して重みづけをする課題はいまだ残されている。メルクマールの存在の記述と、その重みの評価は明らかに課題としての質が異なる。したがって、討議が合意に至るか否かは、把握された状況メルクマールに対する評価基準が共有されているか否かに依存し、その限りで、素朴実在論に依拠した反論は、道徳的価値を帯びた状況メルクマールの実在を想定するのでもなければ、説得力を持たないであろう。

おわりに

以上の検討をもつて、実践的判断力の問題が討議を通じては解決されえないという主張の根拠を一定程度示せたと考える。第一章では、普遍化可能性原理に付随する実践的判断力の問題をカントにまで遡って確認し、ハーバーマスが討議を通じてその問題を解決しようと主張したこと、そしてその主張を理性の脱超越論化の議論が背後から支えていることを導入的に指摘した。第二章では、実践的判断力が、ハーバーマス批判理論を全面的理性批判者のそれから区別する上での鍵概念であることを示した。彼らの批判理論や批判思想の分岐点は「近代がもつ両義的内容への鋭敏性」であるが、その鋭敏性を維持するためには、妥当な実践と妥当でない実践とを現実において区別できるだけの実践的判断力が求められる（ここで強調しておきたいのは、このようなハーバーマスの批判理論の特徴は極めて常識的なものであり、それに共感する実践哲学者もまた、実践的判断力の問題に取り組まねばならぬことである）。第三章では、ハーバーマスおよびギュンターが討議倫理において、実践的判断力の問題を討議によって、

とりわけ適用討議によって、解決しようと試みたことを批判的に検討し次のことを確認した。不偏不党性の理念に貫かれている適用討議は、規範適用の適切性の判定基準を形式主義的に定式化せねばならない。しかしそのような形式的基準は、状況に含まれる状況メルクマールの無限性に対処できず、適用討議は、何らかの解釈原理とそれを正当化する新たな討議によって補完されねばならない。だが補完のために導入された討議もまた不偏不党性の理念に貫かれている以上、同様の事態が生じ、討議の無限後退に陥る。したがって、討議を通じて実践的判断力の問題を解決する試みは、実質的道德判断の獲得をつねに先送りすることでしか成立しえず、普遍化可能性原理と個別具体的状況との間の空隙をいつまでも埋めることができない。ハーバース討論倫理は、超越的な理性の理念ではなく、我々の日常実践に内在するコミュニケーションの理性を道德判断の判定基準に据えたのであるが、結局のところ、日常のコミュニケーションの内部で分裂する叡智界と現象界とを媒介することができないのである。

しかし、この本稿の主張は最終的な結論ではない。なぜなら、いまだ有力な反論が少なくとも二つは考えられるからである。第一は、討議倫理の系統主義的性格に依拠した反論で、たしかに討議の無限後退の可能性はあるが、しかしいずれにしても、理論的にいえば、どこかの段階で討議を通じた妥当かつ適切な合意形成がなされ、無限後退は終えられるにちがいないというものである。この反論によれば、(U)にせよ整合性基準にせよ、それらは単なる形式的原理ではなく討議の「手続的規則」であるから、いつかは実質的内容が議論に持ち込まれ決着がつくはずだという。本稿の結論を維持するには、この系統主義的性格が機能しないことを理論内在的に論証せねばならない。

第二の反論は、我々の道德判断が個人や集団に応じて異なることを認めた上で、最小の部分に関しては一致すると主張する。この最小倫理の支持者によれば、どのような社会においても、集団虐殺・拷問・人種差別・飢餓の放置といった行為の禁止に関して合意を見出しうるがゆえに、討議が無限後退に陥ることはないと言われる。この主張

を支える道徳的直観に疑いはない。だが問題なのは、この主張を正当化する道徳理論的根拠である。ある者は、先述の道徳的価値を帯びたメルクマールの実在を根拠とするかもしれない（とはいえ、その存在証明は極めて困難であろう）。ある者は、世界各地に分布する様々な社会への人類学的観察の結果として、道徳判断に関してある種の共通性が見出しうることを根拠とするかもしれない。しかし、このような人類学的かつ経験的な根拠では、本稿の結論を十分に退けられない。というのも、拷問や人種差別の禁止が広く共有されていることが事実であると同時に、そうした行為が現在でも特定の場合や地域において行われていることもまた事実である以上、なぜ前者だけが道徳的に優位に扱われるのかという、道徳理論上の正当化の問題は依然として解決されていないからである。

とはいえ、道徳の最小部分を、人類学的な観察に依拠してではなく、普遍化可能性原理それ自体から分析的に導き出しようとする論者もいる。たとえば、ハーバーマス晩年の弟子である政治哲学者のR・フォリストは、そのような主張に与する一人である。彼は『正当化への権利』（二〇〇七年）において、ヴェルマーが批判した(U)の普遍主義的解釈に相当する、相互―普遍的正当化の原理と呼ばれる原理を道徳判断の正当化基準とした上で、全ての人間が、正当化への根本的権利を有することを主張し、その原理の道徳理論的な基礎づけを試みた。そして彼は、この原理それ自体から、道徳的権利としての人権や性差別の禁止といった一定の実質的判断の導出を試みる。⁽²¹⁾ このフォリストの主張は、普遍主義的な(U)それ自体から一定の実質的判断を導出する試みと同等のもので、『道徳意識』以来ハーバーマスが念頭に置いていた立場に、より明確な理論的裏付けを与えるものである。だがその主張の成否は、全ての人間が、正当化への権利を所持することを道徳理論的に根拠づけられるか否かに掛かっている。この論点は、(U)の適用問題だけでなく基礎づけ問題とも関わるので、本稿ではヴェルマーの批判の紹介を通じて軽く言及するに留めたものの、フォリストの主張は、本稿の結論を維持する上で、必ず退けねばならぬものである。以上の二つの

反論、つまり、手続主義的性格に依拠した反論と、(U)それ自体から一定の実質的内容を導出する類の反論は、私見では、どちらも反駁する余地のあるものであるが、その論証は今後の課題として残しておきたい。⁽⁷²⁾

それでは最後に「はじめに」で定めた二つの問いに答えたい。第一の問いは「実践的判断力が果たすべき課題とは何か」であった。これに対しては、「状況に含まれる無限数の状況メルクマールの内から、全ての関係者にとって重要なものを共同で選択すること」と答えるであろう。シェーンリッヒが問題としたのは、そして振り返ってみれば、ヴェルマーが討議倫理批判において問題としたのは、現実の状況が含むメルクマールの無限性が実質的道德判断の獲得を妨げることであった。したがって、実質的判断に至るためには、まず状況メルクマールの記述によって、次に、それらメルクマールの重要性の評価・選択を通じて、状況の無限性を縮減することが必要である。

実質的判断にとって決定的なこの契機を、ハーバーマス（およびギュンター）の討議倫理は、討議という形で曖昧にしており十分に論じていない。それに対してヴェルマーは、私が一般化不可能と考える行為様式を一般化可能な法則であると主張することが必然的に自己矛盾に陥るところに、道徳的な義務づけの力を見出し、行為様式の一般化不可能性の判定に私の状況解釈や自己理解が重要だとする。換言すればヴェルマーの道徳理論では、私の状況解釈が、状況における行為様式を確定させることで状況メルクマールの記述を行い、私の自己理解が、それらの評価・選択を行う働きを担うのである。

しかし、ここで改めて強調すべきは、実践的判断力の問題とする判断が道徳判断である以上、重要な状況メルクマールの選択が単に私だけによって行われるのでは不十分だということである。もしも、私による選択だけで十分なのであれば、「この状況において、弁護士を将来の職業として志望しないことは私にとって一般化不可能であるがゆえに、弁護士になるというメルクマールは私にとって重要であり、それゆえ、私は弁護士を目指さねばならな

い」というような明らかに道德判断とは無関係な判断までもが、道德判断だということになる。判断が道德判断であるためには、ある行為様式の一般化可能性の判定が私だけでなく、全ての関係者によって共有される必要がある。「この状況において嘘をついてはならない」という義務判断は、その状況で嘘をつくことが、私だけでなく他の全ての関係者にとつて一般化不可能な行為だからこそ、個々の主観的な動機によつて妥当性が左右されることのない、客観的で必然的な道德判断となるのである。⁽⁷³⁾したがって、実践的判断力を通じて選択されるメルクマールやその重要性は、私だけでなく全ての関係者に共有されるのでなければならぬ。⁽⁷⁴⁾

次に、「はじめに」での二つ目の問いである「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」に答えたい。残念ながら本稿の結論だけでは、「少なくとも、討議がこの能力を代替することはないと思われる」と極めて消極的に答えるに留まる。注意すべきは、この答えが、(U)による討議や普遍化可能性原理一般は不要だという主張を決して含まないことである。本稿の出発点である実践的判断力の問題は、我々の道德判断が、(U)を始めとした普遍化可能性原理から導出されることを前提とした上で、その諸原理の個別具体的状況への適用の仕方を問うものであった。先の答えは、不偏不党性の理念を掲げる討議のみでは、実践的判断力の課題を果たしえないと述べるに過ぎない。⁽⁷⁵⁾では、一体いかにして我々は、全ての関係者にとつて重要な状況メルクマールの選択を行うのか。

直ちに推測されるのは、コミュニタリアンが強調してきた「善き生」や「徳」といった概念が、重要な役割を有するにちがいないということである。ヴェルマーは、道德判断において私の状況解釈や自己理解が有する重要性を指摘した。そして、実践的判断が道德判断であるためには、状況解釈や自己理解が討議に参加する関係者の間で共有されねばならない。この共有された状況解釈や自己理解というキーワードから、共同体内で形成され再生産される「共通善」や各人の「善の構想」、そして、諸々の善を把握する資質としての「徳」が、実践的判断力の課題を

果たす上で重要な働きを担うのではないか、というコミュニタリアニズム的仮説が立てられうる。だが、コミュニタリアンが善や徳というとき、それがより具体的に何を指すのか、また、本当にそれが実践的判断力の課題を担えるのかということはまだ不確定であるし、さらに、善や徳の形成・獲得過程の説明の仕方も論者により異なる。それゆえ、実践的判断力の問題との関連で、コミュニタリアンの諸説を検討することが今後の課題となるが、予め筆者の見通しを述べておけば、彼らが論ずるような善や徳の概念では、実践的判断力の課題を十全に果たしえないと思われる。というのも、たとえば、テイラーやマッキンタイアの道徳理論では、実質的道徳判断を支える善や徳が、共同体内での諸実践や言語的コミュニケーションを通じて形成・獲得されると論じられるが、そのような善や徳の説明では、自らの状況解釈や自己理解が、他者から際限なく批判されうるのを許容することになり、結局のところ、状況における無限のメルクマールの考慮という、ハーバーマスが直面したのと同様の困難にぶつからざるをえないからである。⁽¹⁶⁾ただし退けられるべきものが、善や徳の概念が実質的道徳判断の獲得に寄与するという主張ではなく、それらの獲得・形成過程の説明であるならば、コミュニタリアンの諸説の検討を通じて、実践的判断力の課題を適切に引き受けうる善や徳の概念とその諸要素を説明することは、依然として有意義なことであろう。

(30) (U)の出典は註(17)を参照。

(31) J. Habermas, *a. a. O.* (Ann. 17), S. 56-64. [五一—五九頁]；J. Habermas, *a. a. O.* (Ann. 23), S. 93-96. [一〇三—一〇六頁]。本来なら、(U)の根拠づけは、更なる議論が必要な論点であるが、本稿の関心から外れることになるので、立ち入った検討はしない。本章第二節も参照。

(32) 二要素の区別の仕方はベンハビブの区別を参考にした。S. Benhabib, *Situating the Self*, Routledge, 1992, p. 29.

(33) ただし、予め注意すべきは、「全ての関係者」の範囲が一義的でないという点である。『道徳意識』以来ハーバーマスは、これを言語・行為能力を有した「全ての人」とする(U)の普遍主義的解釈を一貫して採用するが、それに対しては、

根拠が不十分だという批判が加えられている（この点は次節（二）で再び取り上げる）。

(34) J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 5), S. 104. [一五〇頁]。

(35) J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991, S. 21. [「討議倫理」] 清水多吉、朝倉輝一訳、法政大学出版会、二〇〇五年）一六―一七頁]。

(36) 「それゆえ、この手続が形式的だというのは、内容が抽象化されているという意味ではない。討議は、その開放性において、偶発的内容が討議に『入力される』ことをまさに必要とするのである。」J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 5), S. 113. [一六四頁]。

(37) 以下の記述は、N・G・マズウツの分類を参照した。『討議倫理―理論発展の諸観点』においてマズウツは、ハーバーマスおよびアーペルの主張、さらには、彼らの弟子や討議理論的アプローチを採用する論者たちが討議倫理に加えた批判や修正点をそれぞれ検討しながら、討議倫理の諸問題の整理を行う。その整理は極めて広範に及び、W・レーク、K・オット、ベンハビブ、A・ヴェルマー、L・ヴィンゲルト、M・ケットナー、M・ニケ、K・ギンター、アレクシー、P・ウルリッヒといった討議倫理の主要な論者の主張が簡潔にまとめられている。管見の限りでは、これほど包括的で見通しのよい討議倫理の研究書は他にない。そこで本稿は、マズウツが討議倫理の諸問題を整理する際に用いた図式を参照した。ただしマズウツは、適用問題を分類する際、まず功利主義などにも当てはまる道徳理論一般における適用問題を説明した後で、それを討議倫理に当てはめるが、本稿では、最初からそれをまとめた形で説明している。また、例は筆者による。N・G・Mazou, *Diskursethik—Theorien Entwicklungen Perspektiven*, Akademie Verlag, 2000, S. 109-117.

(38) ところで、規範の衝突が、しばしば的事例においても、たとえば、表現の自由（憲法二一条）と名誉の保護（刑法二三〇条第一項あるいは民法七一条、憲法二三条）とが衝突する事案においても生ずることは、実践的判断力と法的判断力との間に構造上の近似性があることを示唆しているように思われる。註(74)も参照。

(39) 実践的判断力の問題が言及される場合、実践的判断力に相当する概念として「実践的賢慮 (praktische Klugheit)」[「反省的判断力 (reflektierende Urteilskraft)」という用語が使用されているが、述べられている事柄は註(一)で定義した実践的判断力の問題と同等のものである。J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 5), S. 114. [一六五―一六六頁]；J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 35), S. 24, 43. [一九・四一頁]。なお、本稿では論ずることができなかったが、アーペルが討議倫理の適用問

題として重点的に論ずるのは③や④である。K. O. Apel, *Dikturs und Verantwortung*, Suhrkamp, 1988.

- (40) A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, 1986. 『倫理学と対話』(加藤泰史監訳、法政大学出版会、二〇一三年)。
ヴェルマーの経歴のより詳しい説明は、監訳者のあとがきを参照(二九九—三二七頁)。

- (41) *ibid.*, S. 62-65. [八一—八二頁]。また、S. 32-37. [三七—四三頁] および S. 129-131. [一六八—一七〇頁] も参照。

- (42) J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 35), S. 137f. [一六一頁]。

- (43) 「つまり、上述した討議規則から判明するのは、問題となっている規範が実践的討議の参加者たちの下で同意を獲得しうるのは、Uが妥当する場合のみだということである。これはすなわち、一問題となっている規範の普遍的遵守が、各個人の利害関心の充足に対してもたらすと予想される帰結や副次的影響が、全ての者(alle)によって強制なく受容される場合のみである。」J. Habermas, *a. a. O.* (Anm. 5), S. 103. [一四八頁]。また、この節で言及された討議規則の内、普遍主義的内容を読み取れるものとして、「(三・一) 言語一行為能力を有するどの主体も、討議に参加しよう。」*ibid.*, S. 99. [一四三頁]。

- (44) A. Wellmer, *a. a. O.* (Anm. 40), S. 102-113. [一三三—一四三頁]。(U)の基礎づけが論点であることからわかるように、以下のヴェルマーの批判は、本節(一)の整理では、(U)の適用問題でなく(U)の基礎づけ問題に関わる。だが本稿は、普遍的な(U)の基礎づけを、適用問題と基礎づけ問題とが重なり合う論点だと捉え、規範の基礎づけ問題として論ずる。

- (45) *ibid.*, S. 111. [一四一頁]。訳文は邦語訳をそのまま使用した。

- (46) *ibid.*, S. 67ff. [八六—八八頁]、S. 114-122. [一五〇—一五九頁]。一般化可能性の概念については註(48)を参照。

- (47) *ibid.*, S. 17-26. [一九—二八頁]。

- (48) 本稿は「allgemein」に対しては「普遍的」という訳語を用いてきたが、「nicht」(Nicht-)「Vergemeinerbarkeit」に一般化(不)可能性の訳語を用いたのは、以上のヴェルマーの主張と関連している。ヴェルマーにとって、Uの普遍化可能性原理やハーバーマスの普遍化原則は、いまだ、全ての関係者が従うべき道徳的義務を基礎づける普遍化原理(Universalisierungsprinzip)ではなく、規範的判断が満たすべき論理的要請である一般性を保証する原理(一般化原理)に過ぎない。そして、一般化原理の対象となる行為様式とは反対の行為様式が一般化不可能である場合にのみ、一般化原理は普遍化原理としての機能を果たしうる。このようにヴェルマーにとって、一般化と普遍化は厳密に区別される

べき概念であるので、*Verallgemeinerbarkeit* を一般化可能性と訳出した（なお、邦語訳も同様の考慮に基づいて、一般化可能性と訳出している *ebd.*, 三〇八—三〇九頁を参照）。

(49) *ebd.*, S. 125. 「一六四頁」。訳文は、「われわれ」を「我々」に変えた点を除き、邦語訳を用いた。

(50) 形式主義への言及については *ebd.*, S. 123. 「一六二頁」を、善き生への言及については S. 320. 「一九七頁」を参照。

(51) J. Habermas, a. a. O. (Anm. 35), S. 31-48. 「二七—四八頁」。

(52) *ebd.*, S. 33. 「三〇頁」。

(53) *ebd.*, S. 35f. 「三二頁」。

(54) *ebd.*, S. 100-118. 「一五—三八頁」。

(55) *ebd.*, S. 138. 「一六二頁」。強調および「」の補足は筆者。

(56) K. Günter, *Der Sinn für Angemessenheit—Anwendungsdisurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, 1988. 適用討議を論じた邦語文献として、平井亮輔「討議倫理学における適用問題」『法哲学年報一九八九』（一九九〇年）一八九—一九六頁・大西貴之「法的判断の正当化と討議理論…ギュンター・アレクシー論争を素材として」『立命館法学』（三三八巻、二〇一一年）一九〇—一九〇四頁。

(57) J. Habermas, a. a. O. (Anm. 35), S. 137-142. 「一六一—一六七頁」。

(58) K. Günter, a. a. O. (Anm. 56), S. 48.

(59) *ebd.*, S. 50.

(60) *ebd.*, S. 51f.

(61) *ebd.*, S. 56.

(62) *ebd.*, S. 63. 強調は筆者。

(63) *ebd.*, S. 57f. 行った過程を通じて、たとえば「安楽死や戦争の場合を除き、生命は尊重せよ」というような、より具体的な規範が基礎づけられることになる。

(64) *ebd.*, S. 289f.

(65) *ebd.*, S. 304f. 「」は筆者の補足。

- (66) *ebd.*, S. 305.
- (67) G. Schönrich, *Bei Gelegenheit Diskurs*, Suhrkamp, 1994, S. 84–90. 『カントと討議倫理学の問題』（加藤泰史監訳、晃洋書房、二〇一〇年）九七一―一〇三頁。先に紹介したヴェルマーと異なり、シェーンリッヒは、ハーバーマスと特別な関係性を有するわけでも、フランクフルト学派の系譜に連なる論者だというわけでもない。むしろ彼は、H・M・パウムガルトナー、H・クリングス、O・ヘッフェといった超越論哲学の系譜に位置づけられる論者である。それゆえ彼の直接の論敵は、ハーバーマスというよりも、超越論的語用論を展開するアーベルである。実際、同書では、ハーバーマス討議倫理の批判に加えて、アーベルによる道徳原理(U)の究極的基礎づけ論証やアーベルの責任倫理の批判的検討に多くの紙幅が割かれている。シェーンリッヒのより詳しい略歴や主張については、監訳者のあとがきを参照（二二七―二四〇頁）。
- (68) *ebd.*, S. 88. [一〇一頁]。
- (69) *ebd.*, S. 88. [一〇二頁]。たとえば我々は、人助けや虚言を善くも悪くも重要なメルクマールであると自明に考えるが、これも、いわば常識原理に依拠した解釈の帰結に他ならない。
- (70) 「こうした可謬性は、合意が我々にとつては決定的な性格をもつことと十分に両立しうる。その合意について我々は、それが十分に理想的な正当化条件の下で成立したものだ――それがいま適当であるか否かは別として――想定しているのである。」J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, 2004, S. 326. [『真理と正当化』（三島憲一、大竹弘二、木前利秋、鈴木直訳、法政大学出版会、二〇一六年）三九三頁]。
- (71) この導出の根拠には、人権侵害や性差別は、その被害に遭う者（たとえば奴隷や反体制派、同性愛者）の反対主張を無視し、彼ら・彼女らが有する正当化への権利を毀損しているというフォルストの基本的主張がある。R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*, Suhrkamp, 2007.
- (72) フォルストに対する反論は、拙稿「ライナー・フォルストの正義論の批判的検討―ハーバーマス以後の討議理論の進展とその成否―」（阪大法学六七巻第五号に掲載予定）で行った。
- (73) ここで言及しておきたいのは、討議倫理においてヴェルマーが指摘した二つの論点、つまり、現実の状況の複雑性と関係者の範囲確定の不確定性との間には内的関係性があるということである。関係者の範囲の拡大は、状況メルクマールの記述・評価・選択の仕方が多様化・複雑化することを意味する。それゆえ、たとえば薬物中毒者を十分理性的な存在と

してみなさず、討議から排除することで初めて、違法薬物の禁止が妥当であると判定されることが常であるように、重要なメルクマールの一義的な確定には、討議の参加者の限定が常に伴う。このことは、実践的判断力が討議参加への承認の論点と深い関連を有していることを示唆している。

(74) 私見では、以上に述べたような実践的判断力の課題は法的判断にも当てはまる。なぜなら、重要な状況メルクマールの共同選択は、法律家が事実を認定し、法律を解釈・適用して法的判断を下す際に行っていることに他ならないからである。実際、ギュンターは道徳における適用討議を法理論へと応用しようと試みる（K. Günter, 'Universalistische Normbegründung und Normanwendung in Recht und Moral', in: ARSP-Beihft 45, M. Herberger/U. Neumann/H. Rüssmann (Hrsg.), *Generalisierung und Individualisierung im Rechtsdenken*, Franz Steiner Verlag, 1992, S. 36-76.）。この方向性には賛同するものの、ギュンター自身も認めるように、⁷⁵ここには二つ留意すべき点がある。第一にギュンターは、法実証主義の立場と対照的に、法の適用討議が法規範だけでなく道徳規範の適用をも考慮するという立場を採るが、なぜ法の適用において道徳規範が考慮されねばならないのかを十分に論証していない。この点は、法的討議が一般的実践的討議の特殊形態であるという、アレクシーの「特殊事例テーゼ」とも関わる論点であろう。第二に、法の適用討議において道徳規範の考慮がなされるとしても、法的討議では法規範が道徳規範よりも優先的に妥当するというのが法学を学ぶ人々の常識であり、その常識をどのように法の適用討議に反映させるのが問題となる。

(75) それゆえ本稿は、(U)や普遍化可能性原理の正当性を認める限りで、懷疑主義とは無縁である。もちろん(U)や普遍化可能性原理の基礎づけの可能性を巡る問題は、筆者が引き続き検討せねばならぬ課題である。

(76) この関連において、コミュニティアンの中でも、最も保守的かつ慣習道徳的な理論を支持したと思われるマッキンタイアでさえ、伝統の合理性について論じる際、不合理な伝統への批判可能性に言及するのは注目値する。A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988.