

ハーバーマスにおける討議倫理学の基本構想*

日 暮 雅 夫

はじめに

私のこの間の研究課題の一つは、ユルゲン・ハーバーマス Jürgen Habermas の、討議倫理学から討議理論に至る倫理的・社会理論的営みを跡づける一方で、それと他の思想潮流、ことに英米圏の文化的多元主義の思想(テイラー、フレイザー、キムリッカ等)との対立・論争関係を明らかにすることである。ことに本論では、ハーバーマスの討議倫理学の基本構想はどのようなものであったかを明らかにしたい。その際特にハーバーマスの討議倫理学の定式化と特徴が明白に現れた 1980 年代前半の著作『道徳意識とコミュニケーション的行為』(MkH)を中心に検討したい。

ハーバーマス等が討議倫理学によって試みたものは、一言で言うと、カントの定言命法に示される普遍化による規範の基礎づけを、相互主体性の立場から、実践的討議の場面に移し変えたもの、とすることができる。したがって、討議倫理学の構想は、カントの道徳思想をその重要な源流のひとつとするものであるが、相互主体性の立場に立つことにおいて、カント自身の構想を、ヘーゲルのカント批判、アリストテレス倫理学、功利主義等との様々な思想潮流と対決させ、時にはその批判を吸収したものとなっている。

現在、倫理学思想の中で、討議倫理学と区別され対立関係にある主だった思想潮流には次のものがあるだろう。ロールズ等のリベラリズムは、討議倫理学と同じくカント主義を源流とするものであるが異なるモデルである。共通善や伝統や徳を主張するコミュニタリアンの立場は、新アリストテレス主義とも呼ばれ、ガダマー等の解釈学とも共鳴しており、討議倫理学がコンテクスト超越的な規範が定立できるとしてい

ることに反対している。懐疑主義やポストモダンと呼ばれる潮流は、討議倫理学の唱える普遍主義的な規範の定立に理論的・感性的に異議を唱えている。功利主義者や機能主義者は、社会的相互行為の基盤を諸個人の利害の調整に求め、討議倫理学の規範的アプローチそのものに反対している。

討議倫理学が現在置かれている理論的配置図の背後には、規範をめぐる現代社会の状況と、それに対する対応策との違いがあると思われる。規範をめぐる現代社会の状況とは、ポスト慣習的状況、ポスト形而上学的状況であり、それが意味しているのは、近代化・合理化が進展してゆくなかで伝統的人倫的共同体が崩壊し、諸個人にとって共通の規範や徳が喪失していることである。この状況のなかで、極端な個人主義や私人主義に走る者もあるし、主体の崩壊、いじめ・引きこもり・「キレル」・不適應・カルト等の病理現象も起きている。このポスト慣習的状況に対する反応は、いくつかのモデルに分けることができよう。新自由主義は、諸個人の利害追及と競争をより進展させる方策を取り、弱肉強食の政策を推し進め、諸個人の社会的紐帯を寸断している。この方向は特にグローバル化と連携して推し進められている。復古的な潮流としては、伝統的価値観の復帰、自文化中心主義を推し進め、アジア諸外国の不評を買っているナショナリズムがある¹。若者の間に広がる快楽主義・享楽主義・感性主義は、ポストモダン思想の背景になっている。この場合彼らは一人一

*引用に際しては、原書の略記号と頁数、および邦訳のある場合には邦訳書の頁数(漢数字)を記した。略号表は本論末に付した。訳文は必要に応じて手を加えた。訳文中の強調は、断りのない限り原著者のものである。

¹ 日本の現状においては、先のグローバル化推進論とナショナリズムは共犯関係にある。

人の感性を非常に重視し、考えの押し付けを極端に嫌うが、感性を共有する仲間ではない第三者の不幸に対しては非常に鈍感である。さらに、現在の社会状況に対する反応として、国家ではなく市民の側から公共性を構築していく運動であろう。彼らはマイノリティの要求やコンテクスト的な価値に注目しながらも全体として普遍的な規範の実現を目指しているように見え、国境を越えてグローバルに連帯しつつある。討議倫理学の背後にありそれを支えている主体とは、このような市民なのではないだろうか。

1. 討議倫理学の定式——『道德意識とコミュニケーション的行為』(1983)——

本節では、ハーバーマスが『道德意識とコミュニケーション的行為』(MkH)の「第三章、討議倫理学——基礎づけプログラムのノート——」(1983)で示した討議倫理学の基本構想と定式を分析する。

第三章冒頭部分でハーバーマスは、カント的伝統に与する理論的アプローチとして、K・バイアー、J・ロールズ、P・ロレンツェン、E・トゥーゲントハット、K=O・アーペル等を挙げ、彼らの試みているものを「実践的問題について不偏不党で unparteilich 根拠にのみ支えられた判断をくだすための条件を分析すること」(MkH, 53, 七五)とする。ハーバーマスは、そのなかでもことにアーペルの試み、討議倫理学をもっとも有望なアプローチであると考えている。ただ本論でも検討するように、ハーバーマスはアーペルの討議倫理学のアプローチに対して多くの共通点を持ちながらも、それから分岐し自分独自の立場を討議理論として明確にしてゆく。その際、討議倫理学という用語自身も領域を限定されたものとされるに至るのである。しかし、ハーバーマスは多くのものをアーペルと共有していたのであり、一時は両者ともに討議倫理学の立場にあった、と言いうるのであろう。彼ら共通の方向性は、「倫理学への認知主義的アプローチ」(MkH, 67, 九六)を価値懐疑主義者に対して防衛し、「道德的命令や規範はいかなる意味といか

なる仕方によって基礎づけられうるのかという問い」に答えることを課題とするものであった。

(1) 了解志向的行為の分析

ハーバーマスは、認知主義的アプローチの理論を自分なりに展開する冒頭部分で次のように言っている。

「倫理学を道德的議論 die moralische Argumentation の論理という形式において基礎づけ begründen ようとするこの試みが成功するためには、われわれは、道德的ディレンマがそもそもまず始めに現れるレヴェルすなわち生活世界の地平において、命令や規範に結びついた特殊な妥当性要求を前もって特定しえていなければならない」(MkH, 67, 九七)。

冒頭の、倫理学を基礎づけようとする試みとは、まさしく討議倫理学の課題を指している。ここでハーバーマスは、討議倫理学の試みの成功を、われわれのコミュニケーションが日常行われる生活世界に依拠させている。これは、討議倫理学が、近代化を経てさまざまな妥当性要求が既に分化した生活世界における相互行為の分析であるコミュニケーション的行為論に依拠しており、討議倫理学自身がそれを自覚的に示したものに他ならないことを意味している。この討議倫理学をコミュニケーション的行為論という、より広範な相互行為の理論に包摂するアプローチはハーバーマスの特徴をなすものである。それは、アーペルが討議倫理学を遂行的矛盾による超越論的証明によってそれ自身によって基礎づけようとすることに対して対比される。ハーバーマスからすれば、討議倫理学は、ポスト形而上学の時代において行為者がコンフリクト回避する方法を実践的討議における同意に基づけようとすることを自覚的に定式化したものに他ならない。

ハーバーマスは自らの討議倫理学についての積極的考えを述べようとする冒頭部分で、『コミュニケーション的行為の理論』のコミュニ

ケース論的行為論の参照を指示した上で²、その簡略なスケッチを与えている。ここでもごく簡単にそれに当たっておこう。

「私は、参加者たち *Beteiligten* が彼らの行為計画を合意できるように *einvernehmlich* 調整する相互行為 *Interaktionen* を、コミュニケーション的 *kommunikativ* と名づける。このコミュニケーション的な相互行為における行為調整に際しては、そのつど合意 *Einverständnis* が目指されるわけであるが、そうした合意に達したか否かは、妥当性要求 *Geltungsansprüche* の相互主体的な承認 *die intersubjektive Anerkennung* が得られたかどうかを基準とする」(MkH, 68, 九七)。

ここで言われていることを整理し、また敷衍したい。

第一に、コミュニケーション的行為とは、参加している行為者たちが合意によって行為調整しようとする相互行為である。合意とは、言語能力と行為能力をそなえた諸主体間の一致を意味している。それは、気分的な一致でも事実的な一致でもなく、命題的に表現されるものである。さらに、合意は参加者を合理的に動機づけるものであり、ここで「合理的」であるとは、その根拠を明示でき共通に納得しあえることを意味している。

第二に、合意を目指すプロセスが「了解 *Verständigung*」であり、コミュニケーション的行為は了解志向的行為として、戦略的行為とは区別される。つまり、他の行為者の意思決定に対する影響の実行度を評価するのが戦略的行為である。この影響の与え方には、サンクション(懲罰)の脅威や報酬の望みが考えられる。

第三に、コミュニケーション的行為が志向する合意は、相互行為の参加者たちが妥当性要求を提示しそれが相互主体的に承認されるという

プロセスによって達成される。次に話し手と聞き手を想定して、このプロセスを分析してみよう。

行為者のうちの話し手は、相互に何かについて了解しあうための言語行為によって妥当性要求を掲げる。その際この妥当性要求は、存在する事態の総体としての客観的世界に関わる「真理性要求 *Wahrheitsansprüche*」, ある社会集団の正当に規制された相互人格的關係の総体としての共通の社会的世界に関わる「正当性要求 *Richtigkeitsansprüche*」, 本人が特権的に近づきうる体験の総体としての自己の主観的世界に関わる「誠実性要求 *Wahrhaftigkeitsansprüche*」に区分される(三つの妥当性要求論)。話し手はこの3種のうちのいずれかの妥当性要求を行い、それに根拠を提示したりする形で確認し *einlösen* 聞き手に対して保証 *Gewähr* を与える。聞き手はこの話し手が提示する妥当性要求に対して、ヤーかナインで答えることができる。もし、聞き手が話し手の保証を信頼して要求にヤーによって答える場合には、合意が成立しこの要求は相互主体的に承認されることになる。その際重要であるのは、この合意が義務づけする力、「相互行為にとって重要な拘束 *interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten*」(MkH, 69, 九八)を与えることである。またもし聞き手がナインで答えるならば、話し手はより確からしい根拠を挙げて認証を行うか、別の妥当性要求を提出するかなければならない。この、話し手の妥当性要求の提示、確認、保証、聞き手のその信頼、受諾(または否定)、合意、行為義務(拘束)の発効までが、了解のプロセスである³。

ハーバーマスは、このようなコミュニケーション的行為の分析と、討議倫理学の展開とをつなげる所で、真理性要求と正当性要求との二つの妥当性要求の区別について言及している。つまり、前者は客観的世界の事実に関わり事実

² 拙論「ハーバーマスのコミュニケーション的行為論の基本構想——討議理論における形式語用論的アプローチ——」『盛岡大学紀要』第21号, 2004年参照。

³ ハーバーマスはテキストでは明言していないが、この了解のプロセスが、日常的な生活世界で行われているものを再構成的に記述したものと考えているのだろう。

確認的言語行為において確言文で表現されるのに対し、後者は社会的世界の規範に関わり統制的言語行為における規範的文で表現される。この両者は一見領域を異にするだけで平行であるように見える。しかしハーバーマスによればこの両者の間には、興味深い「非対称性」(MkH, 69, 九九)が見られる。それは、「一方で行為規範の『実在』と他方で当該の当為文に期待される基礎づけ可能性との間には、存在者の領域にはないような連関がある」(MkH, 72, 一〇三)からである。つまり一方で、行為規範が社会のなかで実在として妥当しているのは、その当為文に表現されている規範がわれわれの日常的言語行為において確認され合意されていることを示すことにほかならない。つまり、行為規範の実在と、当為文で示されている実践的合意や当為文が確認されることの期待との間には連関がある。それに対して事実確認的言語行為においては、事態の実在と、人々の間で当の事実確認的な文が基礎づけられることを期待することとの間には内的関連はない。この非対称性は、規範と当為文に示された合意との特別な連関を特徴づけている。この特別な連関によって、規範に対する問い、つまり「道德判断の妥当性の条件をめぐる問い」が、「実践的討議の論理」に直接に結びついていると言うことが可能となるはずである。それを示すのが、討議倫理学の領域にほかならない。

(2) カント的直観と普遍化原則

ハーバーマスは、討議倫理学の原則を記述するに当たって、討議原則(D)と普遍化原則(U)とを区別している。ここではまずUについてのハーバーマスの記述を検討しよう。

ハーバーマスは、自分もそれに属している認知主義の立場に立つ倫理学者が、カントが定言命法で示した直観に依拠していると考える⁴。ただしその際ハーバーマスの関心を引くのは、あれこれのカント的定式化ではなく、むしろその

⁴ ハーバーマスは、G・H・ミードの「理想的役割取得」の普遍化原則に対する影響を挙げている(MkH75, 一〇八)。

根底にある、「妥当性をそなえた道徳的命令が人のいかに左右されない普遍的な性格を持つということを考慮すべきだとする発想」(MkH, 73, 一〇五)である。

周知のようにカントは、規範の妥当性の根拠を規範の形式にのみ求め、それを次のような「定言命法」として定式化した。「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」⁵。ここで言われていることは、規範が普遍的法則の立法に合致することだけである。「定言命法は、行為や格率の普遍化可能性あるいは顧慮されている(それゆえ行為規範に具体化されている)利害関心の普遍化可能性を要求する原理として理解される」(MkH, 73, 一〇五)。この行為・格率・利害関心の普遍化可能性を要求する原理は、「不偏不党性 Unparteilichkeit」(MkH, 75, 一〇七)とも言い換えられる。不偏不党性要求とは、ある規範によって判断を下す者は誰でも、他の誰かが同じような状況下に置かれた時に同じ規範を奉ずることが望めるかどうかを確かめよ、ということである⁶。

この際、普遍化可能性または不偏不党性の要求は、ある規範を同じような状況では差別なく適用することを受け入れよ、ということの意味するだけではない。それは、「可能な関与者 alle möglicherweise Betroffenen のうちの何人か einige」(MkH, 75, 一〇七)でなく、「すべての関与者 alle B.」そのものにとって承認するに値することを意味している。

そこでハーバーマスによる普遍化原則(U)の定式化は次のようなものとなる。

「それゆえ、すべての妥当な規範は、次の条件を満たすのでなければならない。

—— その普遍的な遵守においてすべての諸個

⁵ I. Kant: *Kritik der Praktischen Vernunft*, *Kants Werke V*, Akademie Textausgabe, Berlin, 1968, S. 30. カント, 波多野他訳『実践理性批判』岩波文庫, 五〇頁。

⁶ ハーバーマスはもともと「首尾一貫性の要求 Konsistenzforderung」(MkH74, 一〇六)として語られたこの内容を、「不偏不党な判断形成の保証」という意味で理解しようとする。

人の利害関心の充足にとって生じる(と予期しうる)結果や副次結果を、すべての関与者が受け入れうること(それを、代わりとなる他の可能な規則から生じる結果よりも望ましいものとしうること)。

So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen,

—daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können」(MkH, 73f., 一〇八)⁷。

規範の妥当性の条件に「すべての関与者」による承認が明示されることによって、カントの普遍化原則に、相互主体理論的転回が加えられることになる。「ところでももちろん、私はUをモノロギ的に適用するという考えを採ってはこなかった。Uは、様々な参加者たちの間での議論のみを規制するのであり、しかもすべての関与者に参加の許されるような議論の実際の遂行を見据えているのである」(MkH, 76, 一〇九)。カントの定言命法においては、規範の普遍化が「孤独な主体の自分自身とのテスト」⁸として行われるのに対し、ハーバーマスの相互主体性の立場においては、道徳的な吟味手続きが、「実際に遂行しつつある討議として要求されるコミュニケーション的行為」⁹として考えられる。

相互主体理論的転回によって、普遍化原則はコミュニケーション的行為論に結合される。ここでは、道徳的議論は、諸主体が道徳的コンフ

リクトに直面して反省的に合意に至ろうとする了解プロセスである、と考えられる。そのプロセスは既に、「了解志向的行為の分析」で示したものである。「必要とされるのは、むしろ関与者たちが共同して参加する『実際の』議論に他ならない。相互主体的な了解プロセスのみが、反省的な性質を備えた合意をもたらすことができる」(MkH, 77, 一一〇)。カントの定言命法も、討議倫理学の立場では、相互主体理論的転回を経て再定式化されることになる。「すべての他者に対して、私が普遍的法側であると考えたい格率を、妥当なものだとして押し付けるのではなく、自分の格率を他者の前に提示し、その普遍性請求を討議を通じて検証するのではなければならない。重点は、すべての人が(一人ひとりとして)矛盾なしに普遍的法則として意思しうるころのものから、すべての人が一致して普遍的規範であると承認するころのものへと移動する」(MkH, 77, 一一〇以下)¹⁰。

(3) 普遍化原則の基礎づけ

普遍化原則で示される道徳的直観は、どの程度の妥当性を持っているのだろうか¹¹。普遍化原則を立てることによってわれわれの思考はヨーロッパ中心主義に陥ることはないだろうか。規範の正当化を、普遍妥当性を吟味する討議によって行うことは、必ずしもすべての地域・時代に行われたことではない。ハーバーマスは、「このような『道徳的観点』が、われわれの西洋文化における特殊な道徳観念を表現しているだけかもしれない」(MkH, 88, 一二七)と問い、「エスノセントリックな誤謬推理」(MkH, 89, 一二八)に陥る可能性を検討する。そこで問題となるのは、普遍化原則そのものの普遍妥当性の基礎づけである。ハーバーマスは、この基礎づけが困難をもたらすものであることを認めている(MkH, 89, 一二八)。

⁷ この普遍化原則の定式化においては、「すべての諸個人の利害関心の充足にとって生じる(と予期しうる)結果や副次結果」が問題となっている。この点は、カントの定言命法の定式化とは異なっている。

⁸ Axel Honneth: Diskursethik und implizites Gerechtigkeitkonzept in *Moralität und Sittlichkeit*, hrsg. v. W. Kuhlmann, Frankfurt a.M., 1986, S. 184.

⁹ Ibid.

¹⁰ ハーバーマスはこの文をマッカーシーから引用している。

¹¹ ハーバーマスの普遍化原則と討議原則との取り扱いとは異なっており、それについては後に検討する。

ハーバーマスは、普遍化原則の基礎づけの困難性を指摘したものとして、H. Albert の「ミュンヒハウゼン・トリレンマ *Münchhausen-Trilemma*」を取り上げる。Albert は、普遍化原則の普遍妥当性を基礎づけようとするればこのトリレンマのうちのどれかに至らざるを得ないとする。

「というのも、その際には明らかに次のものうちから一つを選ばなくてはならないからである。

- 一、無限後退 *ein infiniten Regreß*。根拠をずっと遡及して探求する際必然的に生じるように見えるが、実際には徹底して行うことはできず、したがっていかなる確実な基礎にも到達しない。
- 二、演繹における論理的循環 *ein logischer Zirkel in der Deduktion*。以前に既に基礎づけが必要なものとして登場した言明に、基礎づけ手続きのなかで遡ることによって生じる。上と同じように、確実な基礎に到達しない。
- 三、一定点における手続きの中断 *ein Abbruch des Verfahrens*。確かに原理的には遂行可能に見えるが、充足理由律の恣意的な一時停止を含んでいるだろう¹²。

ハーバーマスはこのトリレンマの提示を疑わしいものと見なす。というのは、このようなトリレンマに陥るのは、「命題間の演繹的關係に志向し論理的な推論という概念のみに依拠するような、意味論的基礎づけ構想 *ein semantisches Begründungskonzept*」(MkH, 90, 一二九)を前提にしているからである。つまりハーバーマスからすれば、普遍化原則の基礎づけを命題間の演繹的な推論として捉えるので失敗するのである。そうではなくハーバーマスが採用するのは、アーペルによって行われた「議論しあう言語行為間の語用論的關係」に注目する提案である¹³。

ハーバーマスは、アーペルの「超越論的基礎づけ *die transzendente Begründung* の様式」(MkH, 90, 一三〇)を検討の遡上に載せるが、そこでは「遂行的矛盾 *der performative Widerspruch*」がキー概念の役割を果たしている。この遂行的矛盾については後に詳論するが、ある議論参加者がある命題的主張を行うとき、その命題が実はそれと矛盾する前提に不可避に依拠していることを意味する。

ハーバーマスは、アーペルが討議原則の究極的な超越論的基礎づけとして『哲学の変換』¹⁴等で展開したものを、普遍化原則の弱い意味での基礎づけと翻案した上で受け入れている(EzD, 134)。アーペルは、「議論一般 *Argumentation überhaupt*」(MkH, 91, 一三一)を討議倫理学の準拠点としている。議論する理論家にとって、議論するという状況は、「背後遡及不可能 *nicht-hintergebar*」(MkH, 92, 一三二)なものであり、それを分析することは「議論にとって不可避の *unausweichlich* すなわち普遍的で必然的な先行仮定の解明に立ち返る」ことを意味している。つまり、議論参加者にとって議論することそのものはけっして否定しえない事態であり、議論に必然的な先行仮定となる条件があるならば彼(女)はそれを受け入れざるを得ないのである。このような議論にとって不可避な先行条件から普遍化原則を導き出すことができるならば、それは議論参加者にとって必然的な基礎づけを行っていることになる。「…既に提起されている道德原理の必要な基礎づけは、次のような形式を採ることになる。すなわち、すべての議論はどのようなコンテクストにおいてなされたものであろうと語用論的諸前提に基づいているのであって、この前提の命題的内容から普遍化原則 U を導き出すことができる、と示すことである」(MkH, 92f., 一三三)。もし想定される懐疑論者がこの普遍化原則の基礎づけに対

¹² Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1991, S. 15.

¹³ ただし後に見るように、ハーバーマスはアーペルとも一線を画することによって自分の立場を確立してゆく。ハーバーマスは超越論的基礎づ

けは「弱い意味において」しか認めていない。

¹⁴ Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, 5Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993. カール-オットー・アーペル著、磯江景孜他訳『哲学の変換』二玄社、一九八八年。

して議論に参加した上で反論しようすれば、彼(女)は既に議論に参加することで受け入れているはずの先行仮定を否定することになるので、遂行的矛盾に陥ることになる。

議論の不可避な先行仮定、語用論的前提とはどのようなものだろうか。その前提の条件が保証されていなければわれわれが、議論によって合意が成立したとは考えにくいようなものである。ハーバーマスは、アレクセイによる先行条件の分析に依拠している。アレクセイは、議論の討議に真剣に入ってゆく者は次のようなコミットメントに巻き込まれるとしている¹⁵。「何かの根拠を正当化しようとする者は、少なくとも他者を、少なくとも根拠に関して平等の権利を持ったパートナーとして受け入れていようとしなければならない、他者に対して強制手段を用いようとしてはならず、また他者から実施された強制手段に依拠しようとしてもならない。さらに彼(女)は自分の主張が誰に対してでも擁護しうることを要求する」¹⁶。アレクセイは、ここから次のような先行条件を分節化する。

「第一規則は討議への参加に関わっている。それは以下の内容を持つ。

1. 話すことができる者は誰でも、討議に参加してよい。

第二規則は討議参加者の自由を規則化している。それは三つの要求に分けられる。

2a. 誰もが、どんな主張をも問題化してよい。

b. 誰もが、どんな主張をも討議に持ち込んでよい。

c. 誰もが、自分の立場や希望や欲求を表明してよい。

cはことに実践的討議において重要である。それは特に公開性 *Offenheit* への要求を規則化している。最後に第三規則は、討議を強制から

守るという課題を示している。

3. どの話し手も、討議の内外を支配している強制によっては、1と2で確定された自分の権利を行使するのを妨げられない」¹⁷。

この三つの規則についてコメントしよう。

第一規則は、「可能的参加者の範囲を規定」(MkH, 99, 一四三)するものである。ここでは、当該課題に関係して「話すことができる者は誰でも」含まれる、と言われている。ハーバーマスは、それを「言語-行為能力のあるすべての主体 *Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt*」というようにやや抽象的に表現している。レーグはこの規則を「公共性 *publicity*」と特徴づけている¹⁸。レーグは、ベンハビブが「能力のあるすべての話者」をすべてのネイティブ・スピーカーを含むような強い意味で読むのとは対照的に、「このルールをむしろ形式的なもの——どんな具体的個人、言語グループ、文化が『能力のある話者』であるかを定めることがない——と読みたい」と考えている。つまり、ベンハビブが国家などの具体性を持った共同体を考えているのに対し¹⁹、ハーバーマス、レーグは可能的参加者を能力あるすべての主体と形式的に普遍的に捉えている。レーグの言うようにここにはパースの「研究者の理想的共同体」の影響があるだろう。

第二規則は、すべての参加者に対して、「議論への寄与をなし自らの論拠を妥当させるための平等なチャンス」(MkH, 99, 一四三)を保証するものである。レーグはそれを「参加への対称的なチャンス」²⁰と言いつけている。参加者が何かを主張する時そのテーマが制限されたり、立場や希望や欲求を表明するのに制限が設けられたりしていれば、参加者はその議論がある問題への最も説得力のある解決策を見出す努力であ

¹⁵ William Rehg: *Insight & Solidarity: A Study in the Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, 1994, p. 62.

¹⁶ Robert Alexy: *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, 1978, S. 168.

¹⁷ Ibid., S. 169.

¹⁸ Rehg, *ibid.*, p. 63.

¹⁹ この論点には、筆者がハーバーマスと多文化主義からの批判に関して考察したことが潜在的に含まれている。

²⁰ Rehg, *ibid.*

るとは見なせないだろう。この第二規則は、「参加者が、その論拠と反論が真剣に受け留められるべき責任ある行為者として相互に尊重しあうこと」²¹を要求する。また、議論の最後には、参加者の利害関心を構成しているものの意味が明らかにならなければ、規範の十全な合意がなされたとは言いがたい。このことは、真の合意に達するためには、参加者が相互にお互いの主張の背後にあるコンテキストの特質を理解しえなければならないことと関連している。

第三規則は、誰もが第一規則、第二規則における権利を保証するための、「たとえどんなにささやかで目に見えない抑圧にもさらされることなく、(それゆえ平等に)行使しうするためのコミュニケーションの条件」(MkH, 99, 一四三)を規定している。この規則は、レーグの言うように、説得力のある合意が達成されると考える時、その議論に「強制がないこと uncoercedness, Zwanglosigkeit」²²が条件となることを意味している。ある議論が強制によって合意に至ったとしても、そもそもその合意は見せかけだけであり合意とは呼びえない。そのような強制には、根拠によって合理的に納得させること以外はすべて含まれるのであり、もちろん暴力、物理的実力行使、排除、脅迫、サンクション、そして利益(不利益)による誘導までもが含まれる。レーグの言うように、強制には「内面的強制」²³を含めなければならない。つまり、心理的圧迫や本人に自覚のない内面的抑圧等も含めなければならない。

以上の「公開性」、「平等性」、「強制のないこと」の三つが、議論が議論たるべき不可避の先行条件である。ここで、ハーバーマス、アーペルの普遍化原則の基礎づけに戻っていかう。この三つの先行条件から、普遍化原則が導出しうるならば、普遍化原則は基礎づけられることになる。つまり、議論に参加する者は三つの先行条件を不可避のものとして受け入れざるを得

ず、それらを受け入れた者は必然的に普遍化原則を承認せざるを得ない。ということは、議論に参加する者で普遍化原則の基礎づけを否定する者は、自ら議論の先行条件を否定することになり遂行的矛盾に陥ることになる。

ハーバーマスによるこの基礎づけの要約を、次のように区分してみよう。

「(a) もし議論に参加するすべての人が、(3・1)から(3・3)までの討議規則にその内実が示される諸前提(アレクセイの3つの先行条件と同じ——引用者)を受け入れざるを得ないならば、

(b) そしてさらに行為規範が効力を持つべきかどうかを、仮定的に討論することの意味を知るならば、

その時には、規範的妥当性要求を討議を通じて確認しようと真摯に努める者はすべて、直観的には、Uを内面的に承認するのと同等の手続き条件に参与しているのである。つまり上述の討議規則は、Uが妥当する時にのみ、実践的討議の参加者の間で係争中の規範についての同意が得られる、という状況を生み出す。そして、Uが妥当するとは、

——その係争中の規範の普遍的な遵守においてすべての諸個人の利害関心の充足にとって生じると予期しうる結果や副次結果 die Folgen und Nebenwirkungenを、すべての関与者が強制なしに *zwanglos* 受け入れうることである」(MkH, 103, 一四八)。

このUの定式化は以前のものとはほぼ同じであるが、「強制なしに」において先行仮定の第三規則の「強制のないこと」が新たに加えられている。また、「すべての諸個人の利害関心」や「すべての関与者」においては、第一規則の「普遍性」「公開性」の観点理解される。

次に、Uを導出する前提条件であるが、(a)は議論に参加する不可避の先行仮定の受け入れを示していた。しかしここでハーバーマスは、(b)の条件を新たに加えているので、それについて

²¹ Ibid., p. 64.

²² Ibid., p. 63.

²³ Ibid., p. 64.

考察しよう²⁴。

レーグはbが道徳的討議における係争中の内容にまず関わっているのだから、それを「内容前提 Content Premise (CP)」²⁵と呼んでいる。それは、「行為規範」と「仮定的に討論すること」の意味を含んでいるものと考えられる。それを理解するためには、そもそも道徳的討議が行われるコンテキストと言うべきポスト形而上学的情況を想起しなければならない。その状況においては、諸個人が共通の倫理的価値によって行為調整を行うことができず、諸個人の利害関心のコンフリクトの解決を、行為を規制する共通の行為規範の確立によって行う²⁶。議論とは、仮定的にそのような行為規範に合意によって到達しようとする協同的作業である。係争中の内容は、諸個人の行為の制限と、行為規範によって影響を受けた参加者の利害関心を含むことになる。(b)つまりCPは、「規範がコンフリクト状況における参加者の多様な利害関心を受け入れる形で規制する」²⁷ことを自覚的に述べたものである。そこからUにおける「その係争中の規範の普遍的な遵守においてすべての諸個人の利害関心の充足にとって生じると予期しうる結果や副次結果」を考慮することが生じる²⁸。Uは、普遍的な規範遵守がすべての諸個人の利害関心に及ぼす影響を皆が受け入れることを規定するものである。

(4) 討議規則の性格と制度的予防措置

ハーバーマスは、アレクセイによって提示さ

れた議論の三つの先行仮定(公開性, 平等なチャンス, 強制のないこと)を討議規則として受け入れているが、それらはどのような性格を持つものだろうか。現実の討議がすべてこのような条件を完全に満たしているかという点、明らかにそうではない。その限り討議規則は、「抗事実的な性格 *kontrafaktischer Charakter*」(MkH, 102, 一四六)を持っている。「どんな場合でもわれわれは、近似的なところで *Annäherungen* 満足しなければならない」(MkH, 101, 一四六)。

ハーバーマスは、討議規則を、チェスの競技規則と対比することで説明している。チェスの競技規則はチェスにとって「構成的 *konstitutiv*」である。つまり、チェスの競技規則はチェスにとってなくてはならないもので、それがなければそもそもチェスそのものが成り立たない。それに対して、討議規則は、「言明が提示される際にあらかじめ暗黙の内に受け入れられ直観的に知られている語用論的前提の、明示化された形態」であるにすぎない。つまり、議論の参加者はそのような条件が、近似的にしかし議論という目的にとっては十分な程度に満たされていると想定せざるをえない。現実には、討議規則が完全に実現された議論はないのでありその限りこの規則は抗事実的であるが、その規則が十分な程度には満たされていなければ、われわれは議論が行われていると言うことはできない。

この抗事実的であるが必然的に想定せざるをえない討議規則の性格をさらに考察しよう。かつてハーバーマスは、このような条件を、「理想的発話状況 *die ideale Sprechsituation*」(VuE, 126, 一八九)と呼び、「理想的発話状況の先取りは、すべての可能なコミュニケーションに対して、同時に一つの生活形式をも現す構成的仮象 *ein konstitutives Schein* を意味するものである」とした。しかし、その後この文に1983年に加えた脚注で、ハーバーマスはこの定式化を放棄し、特定の生活形態と結びつけて解釈されることを避けるようになった²⁹。その点はMkH

²⁴ MkHの第一版と第二版とではこの部分に関して相違がある。

²⁵ Rehg, *ibid.*, p. 58.

²⁶ 合理的合意という討議倫理的な考えは、利害関心のコンフリクトの解決が道徳的「当為」の一般的妥当性で表される状況で、最も信憑性を持つ。See Rehg, *ibid.*, p. 57.

²⁷ Rehg, *ibid.*, p. 58.

²⁸ ここには、功利主義思想や結果倫理の吸収が見られる。また、レーグの言うように、「すべての諸個人の利害関心の充足にとって生じると予期しうる結果や副次結果」を考慮することには困難が伴っている。例えば、第三者が生じた場合どうするか、すべての結果や副次効果を予見することができない、が挙げられる。See Rehg, *ibid.*, p. 59.

²⁹ Vgl. NU, 227, 三一九。

においても、討議規則はチェスにとってその規則が構成的であるようには、議論にとってそうとは言えない、と言う所に示されている。レーグの言うように、「むしろそれらは、経験的に実在する討議や制度を批判するときに拠り所としなければならない（カント的意味における）統制的理念の性質をいささか持つ『理想化』である」³⁰。レーグはさらにこの理想化が批判の準拠点であるだけでなく、同時に「参加者がそのために努力する何か」であることを指摘する。つまり参加者は、この理想化された条件を、夢物語ではあるが批判には用いることができる尺度と考えるだけでなく、その現実化を目指し実際の実践において多少なりとも接近しようとするものとして考えるのである。そしてレーグはこのプロセスが経験的には十分な現実化をうることができないものであることをも適切に指摘している³¹。

ハーバーマスは、実際の討議が様々な特定の社会的コンテクストに依拠していること、議論参加者が共同の真理探究以外の動機にも動かされうることなど、討議規則という想定が抗事実的であることを指摘した上で、それを近似的に満たすための手段の必要を提起する。「不可避の経験的諸制限や避ける内外の影響を中立化して、論議参加者によって当たり前想定されていた理想的条件が少なくとも十分に近似的には満たされるようにするには、制度的な予備的措置 *institutionelle Vorkehrungen* が必要である」(MkH, 102, 一四七)。そしてハーバーマスは、このような制度的予備的措置が必要であるという主張が、理論的討議が「科学の諸機構への制度化され、実践的討議が例えば議会などの機構に制度化されたりする際に作り出される

様々な権限・免責措置・運営規則」によって検証できるとしている (kpS, 318ff.)。討議の制度化の試みは、討議前提の抗事実的性格と矛盾するものではなく、それ自体、「われわれが直観的な先行了解からいやおうなく引き出す規範的な目標のうちに含まれるもの」であるとされる。理想化された討議の条件は、抗事実的ではあるが、実践的討議が社会制度として制度化される形で近似的には事実的な力となりうるのである。この討議の先行条件の分析から、それを現実しうる社会制度を理念的に描き出す道が、ハーバーマスが討議倫理学の展開から『事実性と妥当性』における討議理論へと至った道である。私の研究は、その道を論理的に再構成すると共に、その理論的オルタナティブも含めて検討することが課題である³²。私がここでハーバーマスの討議倫理学の普遍化原則の基礎づけを扱っているのは、そのような理論的な道を行くための梃子となる支点を手に入れるためである。

(5) 普遍化原則と討議原則との区別

ハーバーマスは、アーペルの普遍化原則の超越論的基礎づけを再構成し、「弱い意味において」それを承認している。この両者の見解の相違については次節で述べる。

ハーバーマスによれば、普遍化原則の基礎づけがなされると、「*討議倫理学自体 die Diskursethik selbst* も、簡単な原則 (D) にまとめられるようになる」(MkH, 103, 一四八以下)。この D すなわち討議原則は次のごとくである。

「すべての関与者が、実践的討議の参加者として、同意 *Zustimmung* を与えた（与えるであろう）規範のみが妥当性を要求しうる」(MkH, 103, 一四九)。

³⁰ Rehg, *ibid.*, p. 65.

³¹ レーグの解釈に拠れば、われわれは理想化条件を完全に実現することはできないが、その近似的実現に向けて接近してゆくことはできる、ということになる。ただしその場合にも、そのようなプロセスは、かつて反映論がそうであったような直線的な接近ではなく、矛盾に満ちた弁証法的なものであると考えなくてはならないだろう。

³² ホネットもかつて、討議倫理学の先行条件の分析から、それを具体化する社会制度を探求しようとした。拙論「ホネットにおける討議倫理学の変革—ハーバーマスを越えて—」『盛岡大学紀要』第15号、1996年。しかし後にはそれを討議倫理学ごとく放棄し、自分なりの人格の実現論を提出して行った。

ハーバーマスは、普遍化原則 U を次のものから区別して特徴づける。

第一に、「何らかの内容を備えた原理や原則」(MkH, 103, 一四九)。普遍化原則は議論の規則である。個々の内容を備えた規範は、実践的討議の対象となるものである。その限り、普遍化原則そのものは形式的なものであり、いかなる具体的な規範をも先取りはしていない。

第二に、「(3・1-3・3 におけるように) 規則の形式に明示化されるところの、議論の諸前提の規範的内実」である。これらは、議論の不可避な先行仮定をなす諸条件であり、普遍化原則はそれらから導出された議論規則である。

第三に、「道徳理論の基本観念が表示されている討議倫理学の原則に属して、議論の論理学には属さない D」。この U と D との区別について敷衍してみよう。

ハーバーマスの U と D との区別を要約してみれば、U は議論の規則であり議論の論理学に属するが、D は討議倫理学そのもののまとめであり議論の論理学には属さない。さらにハーバーマスは、D がアーペルなどの「哲学者が道徳理論家たる資格において基礎づけようと試みてきた当の目標」(MkH, 104, 一五〇)であるのに対し、ハーバーマスは U の超越論的基礎づけで満足する、としている。つまり、ハーバーマスは U の基礎づけは承認するのであるが、D のそれは認めずに放棄するのである。この意味するところは何であろうか。多少ハーバーマスの記述をさかのぼって引用すれば、「…D は既に、規範の選択が基礎づけられうるということを前提にしている。しかし当面のコンテクストでは、この前提が問題となる」(MkH, 76, 一〇八)。つまり、ハーバーマスからすれば、D つまり実践的討議において同意を得た規範のみが妥当するということは、前提されているものであって基礎づけ可能ではないのである。道徳的コンフリクトが参加者の討議によってより合理的な合意を目指して解決されるべきこと——これが D の背後にある前提であるが、それ自体は、近代化による学習プロセスを経た生活世界のコミュニケーション形態の自己反省というべきもので

あり、どんな状況や時代にも当てはまるといったものではない。したがって D は前提を持っていることを自覚するにとどまるのであり、その基礎づけ、証明は不可能である。それに対して、U は参加者が議論を行うことを前提としているので、その前提のもとでは基礎づけ可能である³³。D の基礎づけは議論の外部にあり、U の基礎づけは議論の内部を動く。D は、コミュニケーション的行為一般が行われる生活世界に関わるが、U は議論の行われる共同体に関わる。ハーバーマスが D と U とを分離した戦略は、アーペルの超越論的基礎づけの性格が濃い討議倫理学との分岐として現れている。

(6) ハーバーマスとアーペルとの分岐——

議論とコミュニケーション的生活実践

ハーバーマスは、普遍化原則の基礎づけにおいてアーペルの超越論的基礎づけの議論を踏襲してきた。しかし、ハーバーマスはそれを、すべての諸学に確実な基礎を与える無謬の「究極的な超越論的基礎づけ」とすることは断固拒否する³⁴。「…アーペルは、頑固にも、超越論的語用論についての究極的根拠づけの要請 der Letztbegründungsanspruch に固執している」(MkH, 106, 一五三)。ハーバーマスはその原因を、アーペルが意識哲学から言語哲学へのパラダイム転換を逆行する首尾一貫性のなさに求めている。つまり、ハーバーマスは、アーペルが究極的基礎づけに固執するのは、意識哲学、「基

³³ 「どんなグループや社会もそのような「傾向」(なすべきこと、なすべきでないことについての議論が生じる時論拠づけを行うという傾向——訳者による補い)を議論の合意の要点にすることを決定すべきであること——討議へのコミットメントが何らかの仕方でも最も合理的で、最も生活世界のコミュニケーションの構造を強調するものであること、つまりそれが道徳的学習プロセスの結果であること——これらの要求は議論の理論の外部でのみ基礎づけられうる、つまりコミュニケーション的行為論は近代化の理論とともにある。しかし、U の導出は、議論の理論の内部を動き、そのようなコミットメントを想定するほかない」。See Rehg, *ibid.*, p. 67.

³⁴ 「倫理学の究極的基礎づけは、可能でもないし必要でもない」(EzD, 195)。

礎づけ主義」の枠組みに捉われていることによると考える。

議論にとっての先行仮定となる議論規則の超越論的基礎づけは、遂行的矛盾を指摘する手続きによって行われた。つまり、先行仮定に異議を唱える懐疑論者を想定してみる。彼（女）は議論の場に居合わせることによって、前理論的な知を認めざるを得ない。それを否定するならば、自分自身が遂行的矛盾に至ることになるのである。ハーバーマスは、この導出手続きが、真理の究極的基礎づけと云うものではなく、そのつど具体例に即して行われる、規則への確信を示すものとして捉える。

次に、懐疑論者は、あらゆる議論を拒絶する戦略を取る。なぜなら、彼（女）にとって議論に参加する限り議論規則を否定することが遂行的矛盾に至ることは既に明らかだからである。「それゆえ、遂行的矛盾に陥る現場を取り押さえられるのであろうことを見越した懐疑論者は、はじめからそのような策に引っかかるのはごめんだと言うことになる——すなわち、あらゆる議論を拒絶するようになる」（MkH, 109, 一五七）。しかしハーバーマスからすれば、このように議論自体に参加しないという懐疑論者の戦略は最終的には成り立たない。確かに彼（女）は、議論の共同体からは離脱しうるかもしれないが、日常的なコミュニケーション的实践からは離脱できない。そして日常的なコミュニケーション的实践によって成り立つ生活世界のなかにいる限り、了解志向的行為の先行仮定は否定できないはずである。もし、彼（女）が了解志向的行為のコンテクストから長期にわたって離脱しようとするならば、「永続的なそれは、自己破壊的なものである」（MkH, 112, 一六二）と言わねばならないだろう。

ハーバーマスが懐疑論者との架空の闘争を行うことによって、ハーバーマスとアーペルの理論上の相違も示されている。

第一に、議論実践とコミュニケーション実践との間の関係、さらにそれに対応した形式的語用論と道徳哲学との関係である。ハーバーマスの考えによれば、人は議論から退避することは

できても日常的なコミュニケーション実践からは退避できない。コミュニケーション実践は、不可避な語用論的前提に基づいており、それを分析するのが形式語用論的言語分析である。しかしアーペルは、道徳哲学において、道徳原則の基礎づけを道徳的な議論実践における遂行的矛盾の提示によって究極的に行おうとしている。しかしハーバーマスからすれば、それでは懐疑論者の、議論からの離脱という戦略には十分対抗できない。

第二に、ここからハーバーマスとアーペルのコミュニケーション理性と（道徳的）実践理性との対比も明確になる。「コミュニケーション的理性は、実践理性そのもののように正当な行為の諸規範の源泉ではない。それは妥当性要求の全領域（確言的真理、主観的誠実さ、規範的正当性）に広がっており、その限り道徳的実践的問題の領域を越え出ている。行為の義務的志向性の狭い意味における規範性は、了解志向的行為全体の合理性と一致しない」（EzD, 191）。つまり、コミュニケーション的理性は、了解志向的行為の全領域にまで広がっており、三つの妥当性要求に関わっている。それに対して、実践理性が関わるのは道徳的実践的問題のみであり、それは規範的正当性という妥当性要求をさらに議論の場において反省的に扱ったものにすぎない。ハーバーマスからすれば、「…討議倫理学の根本哲学的特徴づけを、アーペルはコミュニケーション的理性と実践理性との同一視という代価を払って行っている」（ibid.）。

第三に、ハーバーマスとアーペルとの間の、哲学と諸学問との関係についての見解の相違が結果として生じる。ハーバーマスからすれば、アーペルの倫理学の究極的基礎づけは、「超越的な条件分析へと縮減した基礎づけ主義の残滓」（EzD, 192）を示すものであり、意識哲学の枠組みに捕らわれたものである。そこでは、究極的根拠を提示する哲学と、それによって確実な基礎を与えられる諸学問とは、上位と下位のヒエラルキー的対立を持つ。しかしハーバーマスからすれば、語用論的転回の後には、哲学はこのような特権的地位を喪失しヒエラルキー構造も解

体しており、哲学と諸学問との関係も共存と言うべきものとなる。哲学の役割は、諸学問を基礎づける支点を提出するのではなく、むしろ専門的諸学問と日常的知、または専門的諸学問相互の間を解釈によって媒介するものとなる (EzD, 193)。

第四に、哲学と政治倫理との間の関係の両者の見解の相違が生じる。アーペルは倫理学を、究極的基礎づけに関わる「部分 A」と、責任倫理的に政治理論や法制度的に関わる「部分 B」とに区別する。ハーバーマスからすれば、「アーペルが、政治理論と法理論の規範的問題設定への移行の後で初めて意味あるものとなる問題と答えとに道徳理論の内部であらかじめ答えようとする」(EzD, 196)のは、誤った帰結である。アーペルは、その倫理学のヒエラルキー的構造を前提に、政治的倫理の問題にメタ原則によって事前に対処しようとする。アーペルの政治的問題を処理しようとする人間の背後には、あたかもプラトンの『国家』におけるような「哲人王」(EzD, 197)が隠れている。それに対してハーバーマスのモデルでは、政治家の背後にいるのは、民主的共同体の市民であり、政治家の決定は市民の法的に制度化された意見形成プロセスと意思形成プロセスに依存しているのである。

以上のように、ハーバーマスは討議倫理学における究極的基礎づけの試みを放棄することによってアーペルとの分岐も明確になった。それと同時にハーバーマスの討議倫理学と諸学問との関係づけも明確になる。超越論的語用論からの基礎づけについて究極的基礎づけという性格を否定するからといって不都合が起こるわけではなく、むしろ「討議倫理学は、認識や発話や行為の合理的基盤を討究する再構成的科学の一翼を形成する」(MkH, 107, 一五五)ことになる。その再構成的科学がどのような領域を含みうるのかというと、討議倫理学が「経験的に確認された道徳観念や法観念の記述」に対応して検証され、また討議倫理学が「社会文化的発展のレベルと個体発生のレベルの両面において、道徳意識や法意識の発達理論に組み込まれ」て間接的に検証されることが例示されてい

る。つまり、討議倫理学は、道徳、法、政治の関係を、諸領域をヒエラルキー化することなく媒介する役割を荷うことになる。道徳意識や法意識の社会文化的発展のレベルとは、ハーバーマスが時折示す経験的な時代の政治状況の分析に現れているだろうし、個体発生のレベルとは、『道徳意識とコミュニケーション的行為』第4章に見られるコールバーグの道徳意識発達論の検討等が念頭に置かれよう。このような諸科学と連携することによって、討議倫理学は再構成的科学の一翼を形成し、「批判的社会理論」を形成する。討議倫理学は規範的に解放を目指し行為の領域に介入しようとするが、それは直接的にはなく、批判的社会理論を形成するという間接的な仕方でのことである。「解放的実践への指針に関して、討議倫理学は行為を方向づける意義を持ちうる。これは、倫理として直接に指令を与えるという仕方ではなく、それが組み込まれて状況解釈に実りをもたらすような批判的社会理論が形成されるという、間接的な仕方でのみなされる」(MkH, 124fn(79), 一八〇)。

結びに代えて

冒頭に示したように、私のこの間の研究課題の一つは、ハーバーマスの1980年代から現在に至る、討議倫理学から討議理論へ至る倫理的・社会理論的展開を辿ることである。そのなかでも本論は、ハーバーマスの1983年の『道徳意識とコミュニケーション的行為』を題材に討議倫理学の基本構想の析出を試みた。そこでは、コミュニケーション的行為論における了解プロセスを瞥見した後、カント的直観を示す普遍化原則を特徴づけ、その原則の基礎づけを議論の不可避の先行仮定から導出することを検討した。さらにハーバーマスによる普遍化原則と討議原則の違いの意味を考察し、ハーバーマスがアーペルの超越論的基礎づけを受け入れながらも、それを究極的とすることに対しては批判的であるところから両者の、学問観における討議倫理学の位置づけの違いに至った。以上を辿る

ことによって、ハーバーマス固有の討議倫理学の基本ラインを示すことを試みた。

ハーバーマスの1980年の討議倫理学から討議理論に至る展開を扱うに当たって、今回触れることができなかったが必ず言及せねばならないのは、論文「ヘーゲルのカントに対する批判は討議倫理学に当てはまるか?」(EzD, 9-30)と「実践理性のプラグマティック・倫理的・道徳的使用について」(EzD, 100-118)である。前者のヘーゲルのカント批判を討議倫理学と様々な理論潮流との論争と関わらせて論じること、後者の討議倫理学から討議理論への決定的転回のポイントを同定することは今後の課題である。

本稿は、平成15年度科学研究費補助金(基盤研究(c)(2))「批判的社会理論と文化的多元主義との関係についての研究」の成果の一部である。

ユルゲン・ハーバーマスの著作・論文

- EzD = *Erläuterung zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- kpS = *kleine Politische Schriften: (I-V)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- MkH = *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
(三島憲一・中野敏男・木前利秋訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店, 一九九一年)。
- NU = *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
(河上倫逸監訳『新たなる不透明性』松籟社, 一九九五年)。
- VuE = *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
(森元孝・干川剛史訳『意識論から言語論へ——社会学の言語論的基礎に関する講義(1970/1971)——』[部分訳]マルジュ社, 一九九〇年)。