

コギト命題の行為遂行的解釈とディスクルス倫理学

——言語と倫理に関する《事実性》をめぐる考察——

宮 坂 和 男

(受付 2021年10月22日)

1 事 実 性

上記の副題に示されているように、本稿は、言語に関する《事実性》と倫理・道徳に関する《事実性》について考えようとするものである。私はここ数年、《事実性》という事象に注目しながら哲学上の問題を検討しており、本稿もその作業の一部をなすものである。ただ《事実性》という言葉は、哲学にとって馴染みの少ないものであり、よく知られているとは言えない。それどころかそれは、哲学的思考に抗するような性格のものですらある。本稿は、この《事実性》という言葉がどのようなことを意味するのかについて述べることから始めなければならない。

私が注視する《事実性》とは、まったく自明な事柄のあり様を指すものである。さらに言えば、それは、あまりにも自明であるために、問題にされたり疑問視されたりすることのありえないような事柄のあり様のことである。例えば、「目の前にありありと見える物が存在する」、「物の総体である世界が存在する」、「人間は言語を話しながら生活している」といった事柄のあり様が、《事実性》の例である。

こうした事柄は、日常の生活の中で論議のテーマとなることはまずないし、理論的な説明が試みられることもない。こうしたことをあらためて考察のテーマとしたり、それにあらためて説明をつけようとしたりすれば、そのもつ《事実に的》なあり様は、むしろ取り逃されてしまうであろう。こうした事柄は、あまりにも自明であるため、われわれが何を行い、何を考えるときにも、つねにすでに前提としているものにほかならない。それは、あらためて主題化されるのがそぐわないような仕方では知られていて、人間の意識の最根底の基層となっているとすることができる。

ところが、こうした《事実性》を問題化する学問が一つだけある。それは哲学である。哲学だけはこうした《事実性》を自明視せずに疑問に付してきた。ヨーロッパの伝統的哲学は、むしろ《事実性》をすすんで問題とするところに、自らの固有の探究姿勢を認めてきたと言うことすらできるであろう。

《事実性》はヨーロッパの哲学によって貶められてきたものであるため、どのように貶めら

れてきたかを見るのが、それを理解するために役立つであろう。この観点でまず取りあげなければならないのは、ソクラテスである。ヨーロッパの哲学は実質的にソクラテスによって始まったと言ってよいが、ソクラテスが行ったことは、まさに《事実性》を拒絶することにほかならなかったからである。ソクラテスは、一般の人々が知っていると思っていること（臆見、ドクサ）を、本当の意味で知っていることではないと見なし、真の知識（エピステーメー）を追求しなければならないと考えた。ソクラテスによれば、本当の意味で知ろうとすることこそが、「知を愛すること」すなわち「哲学」にほかならなかった。そして、このソクラテスの営みは、「アイデア」を見てとることを目指すという、弟子のプラトンの企図に行き着くことになる。

では、ソクラテスが追求した真の知識とはどのようなものであろうか。ソクラテスが行った問答の事例を見ながら辿ってみよう。例えばソクラテスは「徳とは何であるか」と問う。問われた者は、次のように具体例を挙げて答えようとする。

いや、ソクラテス、お答えするのは別にむずかしいことはありません。まず、男の徳とは何かとおたずねなら、それを言うのはわけないこと、つまり、国事を処理する能力をもち、かつ処理するにあたって、よく友を利して敵を害し、しかも自分は何ひとつそういう目にあわぬように気をつけるだけの能力をもつこと、これが男の徳というものです。さらに女の徳はと言われるなら、女は所帯をよく保ち夫に服従することによって、家そのものをよく^{ととの}斉えるべきであるというふうに、なんなく説明できます。そして子供には……子供の徳があるし、年配の者には……年配の者の徳があつて、……自由人には自由人の徳、召使には召使の徳があります。……ほかにもまだたくさんの徳がありますから、したがって、徳が何であるかを言うにこと欠くようなことはありません¹⁾。

これを聞いたソクラテスは、それは真の答えではないと言って拒絶する。このようにして挙げられる具体例は多様でありすぎて、単にこれらを列挙するだけでは、これらがなぜ徳であるという点では同じであるのか、示すことができないというわけである。「国事を処理する能力をもつこと」と「所帯をよく保ち夫に服従すること」とは、まったく異なる事柄であり、共通するものをもたないように見える。それにもかかわらず、これらがどちらも徳であると言うのであれば、それらに共通する事柄を示さなければならないはずだとソクラテスは主張する。したがって、具体的な「徳のある行い」の事例とは根本的に異なる「徳そのもの」が示されねばならないとソクラテスは言うのである。弟子のプラトンはそれを「徳のアイデア」

1) プラトン『メノン』（藤沢令夫訳、『プラトン全集9』（岩波書店、1974年）、所収）、71e-72a。

と呼ぶことになった。

ソクラテスはたしかに哲学を開始したとすることができる。ソクラテスは間違いなく本当の意味で知ろうとしたからである。世間で一般に知識と見なされているものは、ソクラテスの目には、根拠を欠いた不確かなものしか見えなかった。それは何となく知られているものにすぎず、真の意味で知られているものではないとソクラテスは考えざるをえなかった。ソクラテスとプラトンの探究においては、日常で何となく知られていること、われわれの言葉で言えば《事実性》の領域に属することは、無価値なものとして貶められ、切り捨てられることになる。真の意味で知るためには、「イデア」を見てとらなければならないということになる。

ソクラテスが試みたことは、たしかに真の哲学にほかならない。ソクラテスの営みは、哲学の開始を告げる記念碑的な価値をもつ。だが、それがただ手放しで賞賛されるべきものだとわれわれは考えない。それは他方で大きな問題を含んでいたとわれわれは考えるからである。ソクラテスとプラトンの探究は、人間が現実に生きる生の現場を離れ、それなしには人間の活動が成り立ちえないような実質的事象を、無価値なものとして単純に切り捨てるものにほかならないからである。また他方でそれは、「イデア」という新たな種類の存在者を認めようとする。しかも、プラトンはそれこそが真の存在だと考えて、日常の生活において感覚的に捉えられる存在を仮象として貶めようとする。だが、人間が生きる現実の中に見出されない存在者を設定しようとすることは、ある種の倒錯であるとも言えないだろうか。日ごろの生活の中で感覚によって捉えられないものを存在者と見なそうとすることのほうが、むしろ確証されていない思い込みに従おうとするものだとは言えないであろうか。

また、ヨーロッパ近代哲学の出発点と目されているデカルトの哲学に関しても、同様のことが指摘されうる。よく知られているように、デカルトの哲学は、絶対に確実な知識を求めて、感覚で捉えられる事物や事象の存在を、一度きっぱり否定しようとするものであった。この結果デカルトが行き着いたのは、周知のように「私は考える、ゆえに私はある」という命題であった。ありとあらゆるものを疑わしいと考え、真実ではないものとして否定しようとしても、自分がこのように考えていることだけは否定できないことを言う命題である。この場合にも、人間が生活の中で否応なく体験する実質的事象は、単純に貶められてしまうことになる。

後ほど見るようになるように、本稿の内容は、「私は考える、ゆえに私はある」というデカルトの有名な命題（コギト命題）に非常に大きく関わるものである。そのため、次にデカルトが考えたことを簡略に辿ることにしたい。すでによく知られていることではあるが、確認のために見ることにしたい。

2 コギト命題

デカルトは名門校で学び、そこで当時最高の水準の教育を受けたが、その勉強からは確かな知識を得ることができなかつたように感じたという。デカルトはむしろ、学んだ事柄に誤りや疑わしさがあつたように感じ、迷いや混乱ばかりを得たように感じたという。デカルトはこのことを回顧して次のように述べている。

私は幼少のころから文字の学問で育てられ、それによって、人生に有用なあらゆることの、明らかで確実な知識を得ることができるというきかされていたので、それを学ぼうと非常な熱意をいだいていた。しかしながら、学業の課程を全部終えて、人なみに学者の仲間に入れられるやいなや、私の考えはまったく変つた。なぜなら私は多くの疑いと誤りとに悩まされ、知識を得ようとつとめながらかえつていよいよ自分の無知をあらわにしたというほかには、何の益も得られなかつたように思われたからである。しかも、私がいたのはヨーロッパで最も有名な学校の一つであり、この地上のどこかに学識ある人がいるのならば、ここにこそいるはずだ、と私は思っていた²⁾。

このように感じたデカルトは、学校での勉強を終えると、それから離れて旅に出ることを決意する。そして、放浪しながら試行錯誤を繰り返した末、デカルトはついに、学校で学んだ事柄にとどまらず、それまでに経験したこと、考えたことを、一度すべて投げ捨てることを決心する。この決定的決断が下された次第は、『方法序説』の第四部に記されている。「ほんのわずかの疑いでもかけうるものはすべて、絶対に偽なるものとして投げ捨て、そうしたうえで、まったく疑いえぬ何ものかが、私の信念のうちに残らぬかどうか、を見ることにすべきである、と考えた」という³⁾。デカルトは、感覚によって与えられるものも、幾何学の論証も偽なるものとして捨て去ることを決意する。そして最終的に、それまでに自分の精神に入り来つたすべての考えを偽と想定することを決心する。何らかの考えが精神の中でいかに確かに見えようとも、それが夢の中に現れることもありえるからだという。なお、デカルトが行つたこのような懐疑は、懐疑論者が行うのと違って、疑うことそのものを目的とするものではなく、真理に至るための手段として行われるものである。そのため、この懐疑は後の論者によって「方法的懐疑 (doute méthodique)」と呼ばれることになる。

2) Descartes, R., *Discours de la méthode* (Librairie philosophique J. Vrin, 1970), p. 48f. 野田又夫訳『方法序説』(中公文庫, 1974年), 11頁。

3) *Ibid.*, p. 88. 邦訳, 42頁。

この方法的懐疑の果てに、「私は考える、ゆえに私はある（われ惟う、ゆえにわれあり）」という有名な命題が導き出されることになる。いま確かに自分は、すべては夢か幻かもしれないと考えて、ありとあらゆることを疑っているが、このように疑うという仕方自分が考えていることだけは、どうあっても疑うことができないことを言うものである。自分がこのように考えるものとして存在することだけは、どうあっても否定できないということである。決定的な発見がされた次第を、デカルト自身の言葉で確かめておこう。

しかしながら、そうするとただちに、私は気づいた、私がこのように、すべては偽である、と考えている間も、そう考えている私は、必然的に何ものかであればならぬ、と。そして「私は考える、ゆえに私はある」 *Je pense, donc je suis.* というこの真理は、懐疑論者のどのような法外な想定によってもゆり動かしえぬほど、堅固で確実なものであることを、私は認めたから、私はこの真理を、私の求めていた哲学の第一原理として、もはや安心して受け入れることができる、と判断した⁴⁾。

この後にデカルトは、「私は考える、ゆえに私はある」という「哲学の第一原理」からあらためて出発して、他のあらゆる真理の再建へ向かう道を進むことになる。

デカルトの思索は、哲学に固有の思考姿勢を見事に示すものだと言することができる。いかなることについても、単純に真であるとは決めつけず、絶対に確実であることが確かめられたことのみを真理として受け容れるというデカルトの思考は、紛れもなく真の知識を追求しようとするものだったからである。それは、まさに「知を愛する」営みにほかならなかった。デカルトの哲学はソクラテスのそれと並んで、哲学の本道であったと見られてよい。それはソクラテスの哲学と同様に、根源を求める問いを徹底化するものにほかならなかった。

さて、デカルトの見方に立つと、われわれが日ごろ身近で知覚する事物や事象は、われわれが普段思っているのとは異なる存在身分を受けとることになる。われわれは日ごろ、自分の身の回りに見えるものはそれ自身で存在し、われわれはそれを単に後から認めるだけだと思っているであろう。だが、デカルトの考えに従えば、われわれの身の回りにある知覚物は、「精神」として間違いなく存在する私が明瞭に見てとるがゆえに、存在するとされてよいということになる。知覚物は、われわれの意識によって確証されるがゆえに存在するということになるのである。われわれは日ごろ、外界に見える物とその総体である世界は、われわれの意識と関係なく存在していて、その中に人間という精神的な存在も位置していると考えているであろうが、デカルトの考えでは、この序列が逆転することになる。

4) *Ibid.*, p. 89f. 邦訳, 43頁。

しかし、ソクラテスの哲学の場合と同様に、ここにもわれわれはある種の倒錯を見出さないであろうか。デカルトの哲学は、たしかに真の哲学的思惟を示すもの、それゆえ哲学の本道を行くものである。だが、たとえそうだとすると、デカルトの哲学について知った後、われわれは本気でデカルトが言った通りに考えるであろうか。デカルトの哲学に大きな敬意を抱く人でも、物はやはりわれわれの意識から独立して存在すると考えるのではないか。死角に自動車があるかもしれないと考えて自動車を運転しないと、衝突して事故を起こしかねないと思うのが普通ではないであろうか。自分の生前には世界は存在しなかったとか、自分の死後にはこの世界は存在しなくなると、本気で考える人はいるであろうか。自分が死んでも自分の子どもは生き続け、これまで通りに生活していくと、やはり誰でも考えるであろう。本気でデカルトと同じように考えようとするれば、われわれは現実を生きていくことができなくなる。本気で生活を営み、本気で生き延びようとする人は、物の総体である世界は、われわれが考えるか否かに関わりなく、現実存在していると考えているはずである。

ソクラテスに関してと同様に、デカルトに関して、われわれは、真の哲学の営みが、われわれが生きている現実をかえって見失わせることがあることを見てとることができる。なお、われわれと同様の見方をもってデカルトを批判するメルロ＝ポンティは、事物の総体である世界が存在することを「事実性 (facticité)」と呼んでいる。

今日、哲学について考え、何かを述べようとするならば、《事実性》のことを考慮に入れることを避けることができないとわれわれは考える。それゆえわれわれは、もちろんこのような「世界が存在する」という《事実性》について論じたいという意向も持っている。ただ私としては、この課題には別の機会に取り組んできたため⁵⁾、本稿では、デカルトの哲学が見失っている《事実性》で、これとは別のものがあることを論じることにしたい。それは言語に関する《事実性》である。それは、簡単に言ってしまうと、人間ははじめから言語を話す存在だということを意味する。人間は特にこれといった理由もなく、とにかく言語を話し、またいかなる行為を行うときにもほとんど言語を用いる。考えてみればコギト命題も、まず言語があるからこそ提示されうるとも言えるのではないだろうか。

また20世紀の後半には、コギト命題を発言することが、単に言語の存在を前提しているだけでなく、すでに行う行為を行うことであることが、J・ヒンティッカというフィンランドの哲学者によって明らかにされている⁶⁾。ヒンティッカの議論は大変に啓発的である上に、明らか

5) 次の拙稿が該当する。

『「事実性」の哲学としての現象学——デカルトとの対比において見られたフッサールとメルロ＝ポンティ』、『人間環境学研究』第17巻 (広島修道大学, 2019年), 所収。

『「事実」としての知覚 『事実』としての他者——現象学的探究——』、『人間環境学研究』第18巻 (広島修道大学, 2020年), 所収。

6) Hintikka, J., “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?”, in: *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 1, 1962. 小沢明也訳「コギト・エルゴ・スムは推論か行為遂行か」, デカルト研究会 (編) ➤

にされたことは大変に重要である。本稿では次に、ヒンティッカの議論の内容を見ることにしたい。そしてその上で、ヒンティッカの議論に依拠しながら示されている哲学・倫理学の内容を見ることにしたい。それは、具体的にはK.=O.・アーペルの語用論哲学とJ・ハーバーマスのディスクルス倫理学のことである。

3 ヒンティッカによるコギト命題の行為遂行的解釈

ヤーッコ・ヒンティッカ（1929–2015）は、フィンランド生まれの哲学者、論理学者である。フィンランド学士院、スタンフォード大学、フロリダ州立大学、ボストン大学等で教授を務めている。様相論理に関する研究や、可能世界を考慮に入れた、志向性に関する独自の理論を示したこと等で知られている。

「私は考える、ゆえに私はある」という命題（コギト命題）は、その構造を見れば、論理的推論であるように思われよう。「ゆえに」という接続詞をはさんで、「私は考える」という前件から「私はある」という後件が導き出されているように見えるからである。そのため、コギト命題にはじめて接する人のほとんどは、この命題を、論理的推論と同様の構造のものとして理解するであろう。ところがヒンティッカによれば、この命題は実はこのような推論ではないし、そのことはデカルト自身も分かっていたという。もしコギト命題が論理的推論であれば、架空の人物（たとえばハムレット）が劇中で「私は考える」と発言すれば、この人物は実在することになってしまう。だが、この台詞を聴いた観劇者が、ハムレットを実在の人物と見なすことはないであろう。ということは、コギト命題が発言される以前に、発言する人が存在しているか否かは、すでに分かっていたことになる⁷⁾。

したがって、コギト命題が果たしているのは、発言者が実在することをはじめて明るみに出すことではなく、あらかじめ分かっている発言者の実在をあらためて確認するということなのである。ヒンティッカによれば、コギト命題が表現する確実性は、それが行為遂行（performance）であることに起因しているという⁸⁾。すなわちコギト命題は、何らかの客観的な事象を中立の立場で観察して述べているというような性格のものではない。それは、誰かによって発言されることを不可欠の条件とするものであり、その確実性は、この発言という行為が行われることから来ているというのである。

このことは、コギト命題を否定する発言が矛盾を生じさせることを見れば明らかであるとヒンティッカは言う。すなわち、ある人が「私は（いま、ここに）存在していない」と発言

『現代デカルト論集Ⅱ 英米篇』（勁草書房、1996年）、所収。

7) *Ibid.*, p. 8. 邦訳、18頁。

8) *Ibid.*, p. 12. 邦訳、23頁。

した場合、この発言が矛盾していて理解不可能であることは一目瞭然であろう。ただ、この発言が不可解であるのは、発言された内容が理解不可能だからではない。「私は（いま、ここに）存在していない」という発言は、言われている内容について字義的な理解は成り立つものであり、この点では理解不可能ではないからである。この発言が矛盾を感じさせるのは、発言が行われている以上、発言者が存在することが明らかであるのに、発言の内容がそのことを否定していることに起因している。自分の存在を否定する発言内容と、自分の存在を誤りようのない仕方ですす発言行為とのあいだで、矛盾が生じているのである。目の前にいる人が、自分に向かって「私はいまここにいない」と言ってきたら、誰でも訳が分からず困惑するであろう⁹⁾。

コギト命題の確かさも、このような行為遂行の構造に依拠していることをヒンティッカは指摘しているわけである。コギト命題は、述べられている内容の正しさゆえに確かなのではない。「私はある」という発言内容が、発言するという行為によってそのまま不可疑なものとして示されるがために確かなのである。ヒンティッカのこのような議論は、コギト命題について考える上で、それまでになかった新しい見方を提供するものにほかならない。

ただ、この点を指摘するだけでは、先に見られた問題に対する十分な答えにはならない。ハムレットがコギト命題を発言する場合にも、同様の行為遂行の構造が成り立つからである。あるいはまた、虚構の物語の中で、逆にコギト命題を否定するような発言が行われることもありえよう。登場人物が錯乱しながら「自分はいまこの場にはいない」と発言し、聞いた相手は訳が分からず困惑するというような場面が描かれることは、十分にありえることである。ハムレットが「私は考える」と発言しても、「私は存在しない」と発言しても、ハムレットが実在することにはならないことを示すためには、さらに別の理由を挙げなければならない。

コギト命題が確かであるのは、「私は考える」という発言部分の内容が不可疑であるからにほかならない¹⁰⁾。コギト命題の主語である「私」は、どの人をも指示しうる一人称を表しているのではなく、考えるという行為を現実に行う当の主体を指示している。コギト命題で言われる「私は考える」という言葉は、誰でもよい「私」に関してありえるような架空の出来事を表しているのではない。それは、ハムレットが考えることとは別のことを述べている。

コギト命題の発言者である「私」が、徹底的な懐疑の果てに不可疑のこととして見出す「私は考える」という事象は、架空の物語の中で言われる「私は考える」という台詞の内容とは異なる。デカルトと同時代の哲学者ガッサンディは、デカルトを批判して、コギト命題のかわりに「私は歩く、ゆえに私はある」と言うこともできると言ったことがあるが、この批判はもちろん当たらない。「私は歩く」ということは夢か幻、錯覚かもしれず、それゆえ偽であ

9) *Ibid.*, 邦訳, 同上。

10) 本稿の以下の四つの段落の内容については, *ibid.*, p. 17. 邦訳, 28頁以下, を参照。

る可能性があるからである。真実であることが疑われうる行為に関しては、その行為を行う主体の存在も疑われるため、行為主体の存在は確認されない。

もう少し考えてみよう。コギト命題が表わす真実は、本来、各人が自分に関してのみ知ることのできる、私的なものなのである。「私は考える」ということが誤りようのない事実であることは、各人が自分に関してしか直に確かめることができないからである。それは、別の人が見て知ることのできるようなものではない。まして観客がハムレットを見て、ハムレットが現実を考える存在であることを知ることなどできない。

コギト命題は、本来、不特定の人に関して述べ立てられるものではない。「私は考える、ゆえに私はある」という言葉をとって表されるとき、本来見出された内容がときに誤解されてしまうことになる。「私」という言葉はどの人を指示することもできてしまうため、コギト命題は、いつのまにかすべての人について言われうる普遍的命題のように考えられてしまうのである。だが、コギト命題は各人が自分に関してのみ言うことのできるものであり、自分以外の人についてコギト命題の内容を確かめることはできない。コギト命題がすべての人に関して言われうるように思ってしまうのは、このように「私」という語が介在することによって生じる錯覚にすぎない。

コギト命題が表わす真実は、言語を用いて述べられる以前に成り立っていることであり、言語によって示される以前に確かめられるものである。だが、それを取りあげ、それについて考え、それについて議論しようとするれば、言語を用いる以外にない。デカルトはそれをフランス語とラテン語で表さなければならなかった（われわれの場合には日本語を用いなければならない）。そして、このように言語が関わってくることによって、本来各自的にのみ体験される事象は、外的なものを導き入れて、ある種の汚染を被ることになる。

コギト命題によって示される事実は、各自的で私的であり、それゆえ純粋なものである。またこの命題は、絶対的な確実性をもつがゆえに、哲学において最重要視される。だが、それについて考え、それについて論議しようとするれば、言語に依拠せざるをえず、それゆえ言語による歪曲を避けることができない。このことは、哲学に関する議論のあり様について考えようとするとき、ひいては人間の言語活動一般について考えるとき、非常に注目すべきことであると思われる。各人が内省的にのみ確かめることのできるコギト命題の内容を、言語によって表し、言語を通して伝えようとするとき、先にも見られたように、コギト命題は行為遂行的な性格を帯びることになる。各人が内的に捉えるかぎりには、コギト命題の内容は行為とは無関係のものであるが、言語を用いて発言されるときには、コギト命題には行為が不可避的に伴う。言語によって発信されるとき、コギト命題には不純なものが導き入れられるのである。

またヒンティッカは、このことの延長線上において、さらに別の不純な事象が混入してく

ることを指摘する。それは、コギト命題が発言されるときには、それを受けとる人が必ず存在するということである。ほかのあらゆる発言と同様に、コギト命題に関しても、発言の受け手がまったくいなければ、そもそも発言されることがないからである。

「私は実在しない」と言うことが自己破壊的であるのと同じように、「あなたは実在しない」と言うことは通常は不条理である。もしも后者の文が真だとしても、その文は、事実それ自体によって (*ipso facto*) 空虚である。というのは、その文が問いかけられていると思える人は誰もいないからである¹¹⁾。

誰かが何かを発言するのは、やはり誰か受け手が存在するからである。そのとき、目の前にいる聞き手に向かって「あなたは存在していない」と言うことは考えられるであろうか。考えられないであろう。「私は(いま、ここに)存在していない」と言うこととまったく同じではないが、これが示す矛盾にかなり似たものを、この発言は表している。聞き手に向かって「あなたは存在していない」と言うこともまた、行為遂行的な矛盾をおかしているのである。

このように見てくると、非常に意外なことに、コギト命題は実のところかなり多くのことを前提していることが分かる。コギト命題を発言して、その内容を伝え、さらにはそれについて議論をしようとするれば、言語を用いる以外にない。ということは、コギト命題は実のところ言語を前提しているのである。そして、見られてきたように、言語を前提するということは、発し手と受け手の存在を前提するということでもある。それは結局、すでに言語を用いてコミュニケーションを行っている人間の共同体の存在を前提することにほかならない。コギト命題が人間の言語共同体を前提しているという、大変に意外なことが、ヒンティッカの指摘によって明らかになったことになる。

本稿を著している私は、本稿を読むであろう匿名の読者のことを意識している。もしも誰も読む人がいないことが分かっていたら、私は本稿を著そうとは思わない。もちろん誰が読むのかを予想し尽くすことはできない。把握しようのない多数の読者の存在を、私は前提している。そして、『方法序説』を注意して読み返すと、デカルトも同様のことを意識していたことが、はっきり分かる。とりわけ同書の第六部の内容を見ると、この自著が読者によってどのように受けとめられるか、また自分の自然探究上の成果がどのように受け入れられるかを、デカルトが強く意識していたことは明らかである。無前提性を追求したデカルトも、実際のところは人間の言語共同体の存在を前提していたのである。

11) *Ibid.*, p. 19. 邦訳, 30頁。

コギト命題が告げる真実を検討し直した結果、われわれは言語の先行存在という意外な事象に行き着いたことになる。われわれは紛れもない《事実性》をあらためて発見したと行うことができる。人間はともかくははじめから言語を用いるものとして存在するということが、それゆえ、一見言語と関わりをもたないような事柄にも、実は言語が不可分に伴っているということが、コギト命題の検討を通して逆説的に明らかになったのである。次節では、このような《事実性》を引き受け、それに基づこうとする哲学の試みについて見ることにしたい。検討されるのは、アーペルとハーバーマスが企図した語用論哲学である¹²⁾。

4 アーペルの語用論哲学

人間は本性上、言語を用い言語とともにある存在であるという見方は、多くの人の同意が得られるものだと思う。自分の日常生活のあり様を振り返れば、言葉を話さない日、言語を用いない日は皆無であることに、誰もが気づくであろう。他愛もない会話を交わしたり、用事を足したりするために言葉を話すだけではない。仕事上の重要な判断を下したり、何かの計画や予定を立てたりするような場合にも、すでに内声を発していることに、ほとんどの人が気づくであろう。

そして、前節において見られた、ヒンティッカによるコギト命題解釈の内容を知るとき、この言語の《事実性》の及ぼす力が、われわれが日ごろ実感するよりもはるかに強くわれわれを拘束していることに気づかされる。コギト命題によって表される事象は、最も純粋な仕方を経験されるものであるが、このような事象も、それを提示したり、それについて何かを述べたりしようとするれば、言語を用いる以外にない。そしてそのとき、不純なものの混入を招き、事象は歪曲を被りながら示され、伝達されることになる。そして、コギト命題に当てはまることは、ほかの学問的認識にはさらによく当てはまるはずである。言うまでもなく、いかなる学問的探究も言語を用いて行われるからである。

諸々の学問の営みは、通常、新たな内容の発見と、その内容の伝達・交換によって成り立っていると考えられているであろう。そして、無数の情報の根底には、知覚や観察によって直接確かめられた諸命題があって、無数の知識からなる構造物の堅固な基礎をなしていると思われるのではないか。だが見られてきたように、コギト命題を発言することでさえ、単に内容を伝達するだけのものではなく、行為遂行でもある。それは、デカルトが考えたよう

12) 本稿の以下の内容は、私がかつて次の論稿で述べたことの再論である。
 拙稿『「語用論的転回」以後の哲学的倫理学——『ディスクルス倫理学』に関する基礎的ノート(上)——』、『広島修大論集』第37巻、第1号(2)(広島修道大学、1996年)、所収。
 拙稿、同上(下)、同上、第37巻、第2号(広島修道大学、1997年)、所収。

に、純粋な基礎命題として存在して、あらゆる真理が湧出する源泉となるようなものではない。

このことは、ほかの学問的認識に関しては、さらに強調されなければならないことである。学問的探究の中で行われる発言は、一見、中立の立場に立って、純粋な観察記述文を提示しているかのように見えかねない。だが、すでに見られてきたように、言語を用いて述べられるというだけで、すでにそのような純粋な内容伝達は成り立ちえない。学問探究上の発言もまた行為遂行であり、何かを行おうとすることにほかならないはずだからである。

では、それは何を行おうとするのであろうか。一言で言えば、説得しようとしているのだと言ってよい。学問的探究の中で行われる発言は、誰にとっても自明であるような単純な事柄を述べるようなものではありえない。それほど自明な事柄であれば、そもそもはじめから発言される必要はないであろう。学問的探究の中で行われる発言は、発言された内容が真であることを、ほかの探究者たちによって認められることを求めている。それゆえそれは、討論の中で提示されて批判的検討を受け、その後それを乗り越えて妥当性を得ようとする。このことは、討論や論議が繰り返された後に専門化集団の合意を得ることによって可能となる。学問上の発言をするということは、こうした討論や論議という行為を行うことにほかならない。それは、純粋な「観察命題」ないしは「基礎命題」と呼ばれうるようなものを、ありのままに示すようなことではないのである。

またそもそも、このような「観察命題」ないしは「基礎命題」のようなものが、本当にそのまま入手されることはあるであろうか。2014年に世間を大きく騒がせたように、STAP細胞が本当に観察されたのか否かも、単純に判定されるようなものではなかった。「観察命題」ないしは「基礎命題」の内容が、そのまま見てとられるといったことは実はない。むしろ、ある命題を「観察命題」ないしは「基礎命題」と見なしてよいか否かも、論議を通してはじめて決定されるのである。

さて、まさにこのような学問観に立って、言語使用の行為遂行的な構造に依拠して、諸学の基礎づけを論じた哲学者がいる。カール＝オットー・アーペル（Karl-Otto Apel 1922－2017）というドイツの哲学者である。デュッセルドルフに生まれ、ボン大学、マインツ大学で学び、キール大学、ザールブリュッケン大学で教えた後、フランクフルト大学の哲学講座の教授を務めている。アメリカの哲学者であるパースのプラグマティズムを研究し、その成果で最初の名声を得ている。

パースの考えを引き継いでいるアーペルは、学問上の真理は、「観察命題」ないしは「基礎命題」の内容を明確に見てとるような認識の働きによって得られるのではなく、分野を同じくする研究者たちの共同体において、論議が行われることを通して到達されると述べている。論議を通して合意が形成されるということである。

私の考えでは……次のような帰結が導き出される。すなわち、認識の相互主観的な明証性に関する問いの答えは、意識に対する個々の認識の明証性に頼ることによっては……与えられない。この問題の答えは、科学者からなる「解釈共同体」における論証的な論議に基づいて到達されるべき合意（consensus）を要請することによってのみ、得られるのである¹³⁾。

このような論議のあり様について述べる時、アーベルは、「言語ゲーム（Sprachspiel, language-game）」という概念を援用する。よく知られているように、この言葉は、人間の言語使用のあり様を示すために、後期のヴィトゲンシュタインが用いたものである。紙幅の都合上、本稿では詳述することができないが、この概念は、われわれの言葉で言えば、言語に関する《事実性》を表すものである。すなわちそれは、人間はとにかくはじめから言語を用いることを言うものである。

そして、この概念が示そうとしていることを、もう一点指摘しなければならない。それは、人間の言語使用が非常に多様だということである。特に理由もなく、人間はとにかく何かを話す。そして、そのあり様は実に様々である。思わず叫び声をあげることもあれば、いつの間にかメロディーを口ずさんでいることもあろう。また、事実を報告することもあれば、依頼や抗議をすることもある。

もちろん言語学のように、人間の言語を全般的に探究し、あらゆる言語現象に理論的な説明を与えようとする学問もあるが、人間の言語活動は、そのような説明によって汲み尽されるところとは思えないような多様性をもっている。ヴィトゲンシュタインが人間の言語活動を「言語ゲーム」と呼んだのは、人間の言語活動が示す多様性が、球技や盤ゲームが多様に存在するのに似たことを思わせるからである。そして、こうしたゲームとして存在するのは、単に既存のものだけではない。たえず新しいゲームが新しいルールをもったものとして生成することができる。われわれは人間の言語活動を、ともすれば統一的に把握して、理論的に理解したいような欲求をもちかねないが、人間の現実の言語活動はこうした欲求からたえず逃れ去って行く。言語ゲームを実践するわれわれにとっては、このような理論的説明はいつでもよいものだからである。さてもとりあえず営まれる「言語ゲーム」は、はじめから非常に多様な形態において行われる。

そして、学問的な探究も言語を用いて行われる以上、日常生活において行われる人間の言

13) Apel, K.-O., “The Problem of Philosophical Fundamental-Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language”, in: *Man and World*, Vol. 8, Nr. 3 (1975), p. 257. 宗像恵・伊藤邦武訳「知識の根本的基礎づけ——超越論的遂行論と批判的合理主義」, ガーダマー・アーベル他(著), 竹市明弘(編)『哲学の変貌——現代ドイツ哲学——』(岩波現代選書, 1984年), 223頁。

語活動と地続きのものである。それゆえ学問的探究も、それに固有の「言語ゲーム」を実施する。そこにおいても、さてもとりあえず論議が行われる。学問的探究において、中立の見方をとって、ありのままの事象がそのまま見てとられるかに思われるのは錯覚にすぎない。そもそも事象が確定されるために、すでに多くの論議が行われなければならない。ありのままであるように見える事象も、実は、論議を経て「合意」を取りつけたものにほかならないのである。

ただ、このように行われる学問の営みは、ときに不確かなものを感じさせるために、デカルトのように、学問のあり方や成り立ちを一から検証し直そうとする試みも行われることになる。現実に行われている学問がもつ曖昧さや不確かさを払拭して、絶対に確かな事象を追求しようとする営みが行われることになるのである。このように、通常の学問のあり様についてさらに検討を行うという営みは、もちろん「哲学」が任務とするところにほかならない。それゆえ「哲学」は、それ以外の学問とは異なり、一段階上の水準に属する特殊な役割を負うことになる。

だが哲学の営みも、言語を用いた論議として実施される点では、ほかの学問と変わらない。それゆえ、哲学もまた一つの言語ゲームを実施する。この言語ゲームをアーペルは「哲学的言語ゲーム」ないしは「超越論的言語ゲーム」と呼んでいる。「超越論的」という形容詞が付されるのは、この言語ゲームが、それ以外の学問と同じ水準ではなく、これらの学問から距離をとってそれらを反省する探究の水準に属するからである。それは、通常の学問を超えた水準において実施されるのである。

デカルトが行ったのも、このような「哲学的言語ゲーム」ないしは「超越論的言語ゲーム」にほかならない。諸学問のあり様を検討して不確かさを払拭し、諸学問を基礎づけようとする営みを、デカルトは、『方法序説』その他の書物を上梓するという仕方で行った。いかなるものも前提しないことを試みる探究も、実際のところはやはり言語を前提し、言語を駆使する活動として実施される。

そして、この探究の果てに到達されたコギト命題を示し出すことは、ヒンティッカが明らかにしたように、むしろ言語的行為遂行に関わるいくつかの事象を前提するものであった。コギト命題を発言することは、はじめから言語的な行為遂行として行われる以外にないため、発し手（発言者）と受け手の存在をはじめから前提することを避けることができない。そして、発し手と受け手の存在が前提されとなれば、言語共同体に属する多くの成員の存在が自ずと前提されることになる。またさらに、多くの人間が共存する場として、世界の存在も同時に前提されることになる。無前提性を追求する探究が徹底された結果、むしろこのように多くの前提が明るみに出されるといふ逆説的な帰結に至り着くことになる。

アーペルの主張も、ヒンティッカのこのような議論を踏まえたものにほかならない。もっ

ともアーベルにとっては、このような逆説が不都合となることはまったくくない。哲学的探究においても前提されざるをえないものが明らかになったことによって、むしろ諸学の基礎づけの土台となるものが判明したとアーベルは考える。明るみに出た前提をアーベルは「不動の根拠 (fundamentum inconcussum)」と呼んで賞揚する。

要約すれば、「不動の根拠」として、自我意識ばかりでなく、それに加えて或る言語ゲームを前提することによって、哲学的な基礎づけに関するデカルト的伝統を批判的に再構成し、変容させるべきなのである。——この言語ゲームのうちでは、私は私を現実に存在するものとして思惟する、という現実的明証性が、言語ゲームの典型的明証性として前提されるばかりでなく、また実在的な生活世界の現実存在やコミュニケーション共同体の現実存在が、同じく前提されている¹⁴⁾。

このような前提に基づいて行われる基礎づけは、デカルト的なものとはもちろん異なるものである。この基礎づけは、根本的な「基礎命題」ないしは「観察命題」からそれ以外の命題を演繹的に導き出すといった形態はとらない。すでに見られてきたように、この基礎づけは言語的な行為遂行によって行われる。探究者のコミュニケーション共同体の中で論議されて合意に達した事柄が、学問的な真理として確定される。

ただ、このような基本的構制を指摘するだけでは、学問の基礎づけの具体的実相について考えたことにはならない。様々な学問分野において、討議等の活動が実際のところどのように行われているのか、また行われるべきであるのか、といったことは、これまで見られたことからもちろん明らかではない。もちろん、それぞれの分野において、固有のコミュニケーション共同体の中で、固有の言語ゲームを営みながら論議が行われることは言うまでもない。

だが、こうした次第をあらゆる学問分野に関して検討しようとするれば、際限のない作業になってしまって收拾はつかないであろう。われわれとしては、次章以下で、倫理学という分野に限定して、言語的行為遂行による基礎づけがいかにして行われうるかを検討することにしたい。

5 アーベルの倫理学

われわれがとりたてて倫理の基礎づけに着目するのは、それが哲学に最も近接する学問分野であるからという理由もあるが、単にそれだけではない。倫理・道徳に関する主張や判断

14) *Ibid.*, p. 267. 邦訳, 243頁。

は、ほかの分野に比べて、人々の合意に基づくという性格を強くもつということも理由の一つである。現実に通用している倫理的判断や道徳的規範は、その多くが「誰が考えてもそれは善くないだろう」とか「この場合には、誰が見てもこうするべきだと思うだろう」といったことを実際の根拠にしていると考えられる。

かつてソクラテスとプラトンは純粋な道徳的善さや正しさを追求し、カントはいついかなる場合にも妥当する道徳法則を明らかにしようとした。このように哲学には、倫理・道徳を原理的に明らかにしようとして、「ほとんどの人（多くの人）がそう考える」といった基準を嫌悪する傾向がある。だが他方で、このような基準のほうが実生活では効力を発揮していることも哲学者には分かるはずである。だからこそアリストテレスは、ソクラテスやプラトンに反対して、次のように言ったのである。

ものみなが目ざすものが善であるとはかぎらないと言って異議を唱えるひとびとは、おそらく、何の意味もないことを言っている。というのは、すべてのものにそう思われることは、実際にもそのとおりであるとわれわれは主張するからである。この確信を葬り去ろうとするひとの言うことはあまり信頼が置けない¹⁵⁾。

このように「すべての人が善いと考えることが善いのだ」というアリストテレスの考えに、アーベルの立場はよく重なりえるものにほかならない。いかなる知識や認識もコミュニケーション共同体の存在とそこでの合意を前提しているとするアーベルの考えは、倫理・道徳に関する議論に直結しやすい。実際にアーベルは、人間の行う言語ゲームがコミュニケーション共同体の存在を否定なく前提することを指摘した後、ほとんど間を置かずに倫理的規範について述べようとしている。

また、「ほとんどの人（多くの人）がそう考える」という基準は、われわれが注視してきた《事実性》という事象ともよく重なるものであることを、ここで指摘しておかなければならない。今日、「性差別や人種差別は許されない」とか「幼児虐待はあってはならないことだ」等のような道徳的規範が、かつてに比べて強く主張されるようになってきているが、こうした道徳的規範は、理論的に説明される以前に、「当然のことだ」、「誰もがそう思うはずだ」のように考えられて、《事実》として通用していると言える。こうした《事実性》を認めるような方向において構想される倫理学とはどのようなものであるかを見るために、アーベルが倫理・道徳について述べていることを検討しなければならない。また、今日われわれが引き受けなければならない課題として、「原子力発電は廃止されるべきか否か」とか「死刑制度は維持され

15) アリストテレス『ニコマコス倫理学』（加藤信朗訳、『アリストテレス全集13』（岩波書店、1973年）、1172b-1173a。

るべきか否か」のような問題が多々存在している。こうした、即答が難しいような問題について、コミュニケーション共同体における論議を通じた合意によって、回答することができるのか否かといったことも、同時に検討されなければならない。

ともあれ、アーペルが倫理的規範について述べていることを見ることにしよう。アーペルは倫理的規範として、「理想的なコミュニケーション」を行うために従わなければならない規則を挙げている¹⁶⁾。人間のいかなる活動もコミュニケーションの実施を潜在的に前提しているのであれば、それは結局「理想的なコミュニケーション」を前提していることになる。アーペルは考える。きちんとした論議を行おうと本気で考えるならば、その理想的な形態がすでに自ずと想定されることになるということである。論議を行う以上、少数の限られた人だけが発言するとか、話し合いの時間があまりにも短いといったことがあれば、それは何やら歪んだものを感じられるはずである。コミュニケーションを行おうとするとき、われわれは、それが理想的に実施されるときに状況をはじめから何らか想定しているのである。アーペルの言う倫理的規範とは、このような理想的コミュニケーションを生じさせる条件のことを指している。

だが、アーペルのこのような議論は、われわれを失望させるものである。われわれが問題にしたいのはこうしたことではないからである。われわれが問題にしたいのは、「性差別や人種差別はあってはならないことだ」のような具体的な規範が、コミュニケーション共同体の中で合意されて《事実》のように通用している次第である。われわれが確かめたいのは、アーペルの倫理学において、具体的にどのような道徳的規範が妥当なものとなされているかということである。ところが、アーペルの論述からは、彼がこうしたことになかなか触れたがらない様子が伺える。もっとも、アーペルには「コミュニケーション共同体のアプリオリと倫理の基礎」(1967年)¹⁷⁾という論文がある。主としてこの論文の内容に照らして、われわれの関心にアーペルがどのように答えているかを見てみることにしよう。

ところが、すでにはじめに言うことにすれば、われわれの期待はまったく裏切られる。アーペルの主張は、「コミュニケーション共同体の道徳的諸規範」が「論証のアプリオリとともに前提されている」¹⁸⁾といった類の言説を繰り返すものとなっており、その道徳的諸規範が具体的にどのような内容のものであるかを示してはいないからである。言及されているのは、「コミュニケーション共同体としての人類の生存を確保する」¹⁹⁾とか「論証共同体においては、す

16) Apel, *op. cit.*, p. 267f. 邦訳, 244 - 5 頁。

17) Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, in: Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Suhrkamp, 1973). 磯江景孜訳「コミュニケーション共同体のアプリオリと倫理の基礎」, アーペル (磯江景孜他訳)『哲学の変換』(二玄社, 1986年), 所収。

18) *Ibid.*, S. 423. 邦訳, 292頁。

19) *Ibid.*, S. 431. 邦訳, 301頁。

すべての成員は同等の権利をもった討議参加者として相互承認することが前提されている」²⁰⁾ といった類のことで、われわれが実生活の中で意識している道徳的規範とは異なるものである。

また同論文でアーペルは、「実在的コミュニケーション共同体の中で理想的コミュニケーションを実現する」²¹⁾ という課題を挙げている。だが、このことは本来不可能なはずである。というのは、先にも触れたように、「理想的コミュニケーション」とは、実際のコミュニケーション（「実在的コミュニケーション」）が行われるとき、その理想的範型として理念的に想定されるもの、仮想の目標物として仮設されるものであり、それが実際に実現することはありえないからである。それゆえ「実在的コミュニケーション共同体の中で理想的コミュニケーションを実現する」といったことは、意味をなさないこと、矛盾したことを言うものにほかならない。アーペルは「われわれは矛盾の歴史的解決を道徳的に要請しなければならない」²²⁾ と言っているが、これは何とも無理筋のことを主張する強弁にしか聞こえない。「理想的コミュニケーション」はあくまで実現しえない理想的理念であり、歴史においても無限遠点に位置するもののはずだからである。

倫理・道徳に関してアーペルは、コミュニケーションが理想的に遂行されさえすれば、あらゆる道徳的問題に対して解答が与えられると考えているようである。「地球温暖化の問題にどう対処すべきか」「遺伝子組み換え作物を栽培して食すべきか否か」等々、今日の人類は無数の倫理的問題を抱えているが、アーペルはこうした具体的事例にはまったく言及せず、コミュニケーションが理想的に行われるために必要なことのみを強調する。倫理・道徳に関するアーペルの言説は、問題を（おそらくは意図的に）すり替えたものとなっていて、倫理・道徳上の具体的問題について考えるための指針を与えない。理想的コミュニケーションを成立させるための規則をいくら挙げても、倫理・道徳上の具体的な問題に答えるための道筋はつかないであろう。

さて、われわれと同じように、こうした疑問を抱いた哲学者がアーペルの身近にいて、この点に関する修正案を提示したことがある。J・ハーバーマスという非常に有名な哲学者である。次章でわれわれは、ハーバーマスの考えを検討しなければならない。

6 ハーバーマスのディスクール倫理学

ユルゲン・ハーバーマス（1929-）は、デュッセルドルフに生まれ、戦後ボンで哲学を学んだ。学位取得後、フランクフルト社会研究所で助手を務め、アドルノとマルクーゼから大きな影響を受ける。1961年ハイデルベルク大学教授、1964年よりフランクフルト大学教授、

20) *Ibid.*, S. 400. 邦訳, 268頁。

21) *Ibid.*, S. 431. 邦訳, 301頁。

22) *Ibid.* 邦訳, 300頁。

1994年退官。ハーバーマスの業績は哲学に関するものだけではなく、社会理論や政治理論等の分野に及ぶ巨大なものであるため、それらについてここで述べるのは控えざるをえない。本稿で扱われる、コミュニケーションに関するハーバーマスの考えや、ディスクルス倫理学の構想といったことは、1970年代に、フランクフルト大学の同僚であったアーペルから影響を受けて形成されたものである。この方面においてハーバーマスが提起した概念としては、「理想的発話状況 (ideale Sprechsituation)」が特によく知られている。

ともあれ、ハーバーマスがアーペルの考えを批判している次第を確かめてみよう。

論議の語用論上の諸前提において見出される規範的内容が行為を規制する力をも持つとするには、独自の基礎づけが必要である。

そのような場の転移は、……アーペルが試みているような、論議の前提から直接に倫理的根規範を導き出そうとする仕方では、証示しえないものだ。法や道徳の根規範は、そもそも……基礎づけられる内容として考察されねばならない。歴史的事情は変化するのであって、道徳的一実践的な根概念については、それぞれの時期がそれぞれに固有の光を投げかけるのである²³⁾。

ここでハーバーマスが述べていることは、われわれが指摘したのとまったく重なるものである。コミュニケーションを理想的に行うためにどのような語用論的規則を満たさなければならないかを明らかにしても、倫理・道徳の基礎づけを行ったことにはならない。倫理・道徳について本気で考えようとするれば、「地球温暖化を抑止しなければならない」、「性差別、人種差別をはじめとして、いかなる差別も許されない」といった具体的な内容をもった規範が検討されなければならない。上で言われているように、「法や道徳の根規範は、……基礎づけられる内容として考察されねばならない」のである。そして、続けて述べられているように、基礎づけられる内容は時代とともに変化する。それは理想的なコミュニケーションが必要とする語用論的規則とはまったく別のものにほかならない。ハーバーマスの主張は、アーペルの構想に対して具体性を補完しようとする姿勢から来ているとすることができる。

ではハーバーマスは、アーペルとは違ってどのように倫理・道徳の基礎づけを行おうとしているのかを、次に検討しなければならない。ここではまず、よく知られている「理想的発話状況」という概念について見ておきたい。倫理・道徳の基礎づけという課題に大きく関係するものだからである。

「理想的発話状況」という概念については、誤解されることがこれまで非常に多かったこと

23) Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp, 1983), S. 96. 三島憲一他訳『道徳行為とコミュニケーション的行為』(岩波書店, 1991年), 138頁以下。

を、まず指摘しなければならない。この概念を提示したためにハーバーマスは、時事的な倫理的問題や社会問題に一致した解決を与えるような、調和的な話し合いが可能だと考えているという誤解をしばしば受けてきた。実現不可能なユートピアを追求しているかのように見られてきたのである。ハーバーマスが回想しているところによれば、かつてW・シュルツという哲学者は、「理想的発話状況」の概念にはじめて接したとき、「驚くべき非現実性 (erschreckende Irrealität)」と評したという²⁴⁾。

まず確かめられなければならないのは、このような受けとめ方がまったくの誤解にすぎないということである。ハーバーマスは、「理想的発話状況」をむしろ「反事実的に想定される」ものと見なしており、それゆえ実現不可能なものと考えているからである。アーペルにおいて見られたのと同様に、それは、コミュニケーションが行われるとき暗黙裡に前提される、コミュニケーションの理想的モデルを指している。

学問上のいかなる知識や認識も、コミュニケーションを通して合意が得られる過程を暗黙裡に前提していること、そして、コミュニケーションを前提している以上、その理想的範囲もまた暗黙裡に想定しているということは、われわれがアーペルに即して見てきたことであった。ハーバーマスの言う「理想的発話状況」は、アーペルの言う「理想的コミュニケーション」(「理想的言語ゲーム」)とほぼ同義のものを意味している。比較のために、次に両者の言うところを引用しておこう。

人間の生活形式を理解するための可能性と妥当性の条件として、反事実的ではあるけれど、前提されるのは、私の考えでは、事実的な言語ゲームのうちにはまだ実現されてはいない理想的言語ゲームなのである。この理想的言語ゲームは、……すべての人間的行為のうちで、すくなくとも潜在的には先取りされている (presupposed) し、また……哲学的論拠のうちでは顕在的に先取りされている。(アーペル)²⁵⁾

真の合意が偽の合意から区別されるのは、理想的発話状況に準拠することによってのみ、つまり、理想的状況のもとで成立したかのように反事実的に想定される一致を引き合いに出すことによってのみである……。——このように仮定してみると、発話状況のこの理想化において肝心なのは、ある種の先取りであるはずである。それは、……まず

24) Habermas, J., „Wahrheitstheorien“, in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, 1984), S. 180, Anm. 45.

25) Apel, K.-O., „Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy“, in: *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics* (Walter de Gruyter, 1976), p. 57. 平石隆敏訳「言語コミュニケーションの超越論的構想と第一哲学の理念」, アーペル『哲学の変換』, 42頁。

もって行われなければならない先取りであり、またそれは、……構成手段を用いるならば、われわれが実際に行うこともできる先取りである。(ハーバーマス)²⁶⁾

両者の相似は明らかであり、ハーバーマスの言う「理想的発話状況」がアーベルの言う「理想的コミュニケーション (理想的言語ゲーム)」と同様の性格のものであることが分かる。見られるように、それは「反事実的 (kontrafaktisch)」なものであり、現実に行われるコミュニケーションのあり方を意味するものではない。(なお、ここでついでに確認することにすれば、上の引用箇所に見られるように、アーベルは実のところ、「理想的コミュニケーション」は「反事実的 (counterfactual)」な性格のものであり、したがって実現不可能なものであると考えている。先に見たように、他方でアーベルが「理想的コミュニケーションを実現する」と述べていたのは、自分の考えを自分で誤解している現象である。)

「理想的発話状況」は、われわれが実際にコミュニケーションを行うときに、われわれが自ずと「先取り (Vorgriff)」「(「予見 (Antizipation)」)とか「先行假定 (Präsupposition)」と呼ばれることもある)しているものにほかならない。われわれが現実的にコミュニケーションを行うとき、一人だけが一方的に発言していたり、時間が短くて多くの人が発言したくてもできないということがあれば、歪んだコミュニケーションが行われたと考えるであろう。われわれはいつの間にか「コミュニケーションは本来しかじかのようなものでなければならないはずだ」のように考えて、コミュニケーションの理想的形態を実際に暗に前提しているのである。「われわれは……この理想的発話状況という想定を、事実上 (faktisch)、つねにすでに行っていないからならない」²⁷⁾とハーバーマスは言う。

「理想的発話状況」は独特のあり方をするものにほかならない。それはたしかに実現されるものではない。だが、われわれがそれを想定することを避けることができないという点で、それはある種の現実性をもっている。われわれはそれを「事実上 (faktisch) つねにすでに先取りして」おり、それゆえそれは「先取りされた基礎として効力を与えている (wirksam)」とハーバーマスは言う²⁸⁾。また、それは「『究極のところ』作動している」²⁹⁾とも言っている。

では「理想的発話状況」は、具体的にどのような条件が満たされたときに成り立つのであ

-
- 26) Habermas, J., „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in: Habermas, J., /Luhman, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—Was leistet die Systemforschung?* (Suhrkamp, 1971), S. 136. 「コミュニケーション能力の理論のための予備的考察」, 佐藤嘉一他訳 [ハーバーマス＝ルーマン論争 批判理論と社会システム理論] (木鐸社, 1987年), 所収, 164頁。
- 27) *Ibid.*, S. 140. 邦訳, 169頁。
- 28) Habermas, „Wahrheitstheorien“, in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 181.
- 29) Habermas, „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 140. 邦訳, 168頁。

ろうか。すでにわれわれも言及してきたように、限られた人ばかりが発言するようなことがあれば、歪んだコミュニケーションが行われていることになる。それゆえ「理想的発話状況」が成り立つために何より重要な条件は、すべての人が発言することができるということである。実際、「コミュニケーション能力の理論のための予備的考察」（1971年）や「真理論」（1972年）といった論文では、「理想的発話状況」の最も重要な条件として「発言の機会均等性」が挙げられている。「発話行為を選択し遂行するチャンスが均等に分配されていること」によって「理想的発話状況はコミュニケーションの体系的歪みを排除する」³⁰⁾とハーバーマスは述べている。

そしてもう一つ挙げられるのは、自分が本心で思うことを正直に発言してよいという条件である。本心で思うことを述べるのが許されないようなコミュニケーションは、やはり不健全なものだと言えるであろう。ただその場合、何でも発言してよいということにはならず、真剣に考えた上で本気で思うことのみ、発言することが許される。議論をするうちに対立が高まり、いつの間にか相手を言い負かすことが目的になってしまう場合があるであろう。またそのとき、本心では思っていないことを口にして、自分の主張を補強しようとするといったことも、実際のところありがちであろう。だがこのようなことが行われてしまうと、論議は誤ったものとなり、誤った合意が形成されてしまうことにもなる。これもまたコミュニケーションの歪みにはかならない。「真理論」の中でハーバーマスは「自分自身に対して忠実であり、自分の内的本性を明らかにする」³¹⁾という条件を挙げている。

このような考察を経てハーバーマスは、『道徳意識とコミュニケーション行為』（1983年）では、「理想的発話状況」の具体的項目を次のように列記している。

- 1 言語—行為能力のある主体はすべて、ディスクルスに参加してよい。
- 2
 - a 誰もが、どんな主張をも問題化してよい。
 - b 誰もが、どんな主張をもディスクルスに持ち込んでよい。
 - c 誰もが、自分の立場や希望や欲求を表明してよい。
- 3 どの話し手も、ディスクルス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ることができない³²⁾。

30) Habermas, „Wahrheitstheorien“, in: *Vorstudien und Ergänzungen*, S. 177.

31) *Ibid.*, S. 178.

32) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 99. 邦訳, 143頁。

1で「発言の機会均等性」が挙げられている。2と3では、「誰もが自分の本心を述べることを妨げられない」という条件が、細分化して示されている。

なお、上の箇所の中にはさらに注目されるべき点があり、次にそれについて述べなければならない。それは、ここでハーバーマスが「ディスクルス (Diskurs)」(「討議」と訳されることもある)という言葉を用いていることである。「ディスクルス」という言葉をハーバーマスは固有の意味で用いており、それはハーバーマスが構想する倫理学の重要な論点に関わっている。次にこの言葉が意味しているところを見ることにしたい。

ハーバーマスの言う「コミュニケーション」ないし「コミュニケーション行為」とは、差し当たっては、常識的な意味での会話や論議のことだと考えて差し支えない。すなわちそれは、「電車内でのあいさつとか垣根ごしのおしゃべり」のように、「言語外の脈絡にはめこまれている」³³⁾ 通常の発話行為を意味する。そこでは、言語外の事物や事柄、情報がテーマとなる。それは単に「垣根ごしのおしゃべり」ではなく、「垣根についてのおしゃべり」であってもよいのである³⁴⁾。それに対して「ディスクルスにおいては、言語的発言だけが主題として許される」³⁵⁾ とハーバーマスは言う。すなわち、「ディスクルス」もまた会話・論議であり、コミュニケーション行為ではあるが、そこでは言語的発言だけがテーマになる、というわけである。つまり「ディスクルス」とは、通常のコミュニケーション行為の中で発せられた発言をテーマとし、その妥当性について検討する、コミュニケーションについてのコミュニケーションなのである。すなわち「ディスクルス」は、一階上のコミュニケーションであり、さらに言い換えれば、メタ・コミュニケーションと呼ばれてよいもののことである。

われわれはコミュニケーション……の二つの形式を区別することができる。一方はコミュニケーション行為(相互行為)であり、他方はディスクルスである。前者では情報(行為に関係した経験)をとりかわすために、意味連関の妥当性が素朴に前提されている。これに対し後者では、問題視された妥当性要求(Geltungsanspruch)が主題化されるが、情報はとりかわされない。コミュニケーション行為においては同意が成り立っていたが、この同意が問題視されるときには、われわれはディスクルスにおいて、これを基礎づけることによって回復しようと試みる。この意味で私は今後(ディスクルスによる)了解(Verständigung)とすることにする。了解は、コミュニケーション行為において素朴に前提されていた妥当性要求が問題視される時に発生する状況を、克服するこ

33) Habermas, „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, S. 115. 邦訳, 138頁。

34) *Ibid.*, 同上。

35) *Ibid.*, 同上。

とを目標とする。つまり了解は、ディスクルスによってもたらされ、基礎づけられた同意に至るのである³⁶⁾。

見られるようにハーバーマスは、通常のコミュニケーションにおいて成り立っていた同意が成り立たなくなったときに「ディスクルス」が始まると考えている。「広島では昨日たくさん雨が降ったね」のような発言に関しては、容易に同意が成り立つであろう。この発言内容の妥当性がとりたててテーマとされることはなく、コミュニケーションはさらに続けられることになる。それに対して、誰かが「死刑制度は何としても廃止しなければならない」と発言した場合には、必ずしもこうはいかないであろう。聞いた相手がこの発言に納得できない場合には、そこで論議が始まる。意見が険しく対立して、激論がとり交わされることもありえるであろう。このような論議をハーバーマスは「ディスクルス」と呼ぶわけである。この場合には、広島の昨日の天気や濡れた道路のような言語外の事象が論議のテーマとなるのではなく、「死刑制度を廃止しなければならない」という発言そのものがテーマとなる。このとき、ディスクルスを行う人たちの意識が、もっぱら言語外の事柄に向かうことはなく、この発言が妥当か否かに向かう。そして、論議を交わすことによって合意に至ることが企図される。通常のコミュニケーションが行われるときと違って、コミュニケーションにおいて取り交わされる言語的発言がテーマとなるため、「ディスクルス」は、コミュニケーションに関するコミュニケーション、すなわちメタ・コミュニケーションなのである。

このような概念構制によって、ハーバーマスは具体的な道德命題の妥当性を検討するための枠組みを整えたと言えることができる。ハーバーマスの理論の枠組みにおいては、「脳死の人から臓器を提出して移植医療に利用すべきだ」とか「男女共同参画を推進すべきだ」のような、具体的内容を備えた倫理的発言を検討することができるからである。コミュニケーションの階層を二段に分けることによって、ハーバーマスは、このような具体的な内容からなる道德的命題が登場する場を指定することに成功している。このような発言としては、時代や状況に応じてそのつど異なるものが生じるが、ハーバーマスのディスクルス倫理学の枠組みにおいては、このような時事的で具体的な問題について考えることが可能なのである。この点で、ハーバーマスの構想はアーペルの構想を大きく修正することに成功していると言えることができる。先に見られたように、アーペルによる倫理学の構想は、もっぱら理想的コミュニケーションを可能にする諸規範があることを指摘するものであり、具体的な道德的命題に関する検討を可能にするような概念構制を示すことができていない。コミュニケーション共同体があらかじめ存在することを注視する見方において構想されなければならないのは、

36) *Ibid.*, 邦訳, 139頁。

もちろんハーバーマスが示した倫理学のほうである。

なお、ハーバーマスが提起した有名な概念として知られている「理想的発話状況」が、もっぱら「ディスクルス」に関わるものであることは、再度強調しておかなければならない。「理想的発話状況」という概念は、通常のコミュニケーションに関わるものではなく、一階上のメタ・コミュニケーションに関わるものにほかならない。何らかの発言が行われ、それについてメタ・レベルにおける検討が行われるとき、論議の条件が理想的に整っている状態として想定されるのが「理想的発話状況」なのである。そして、先の引用箇所（注（36））に見られるように、この検討が行われるときには、発言の「妥当性要求（Geltungsanspruch）」が主題化されるとハーバーマスは考えている。これも重要な概念であるので、次に一瞥を加えておくことにしたい。

J・オースティンの言語行為論が明らかにしたように、人間が言語的発言を行うことは、単に物理音を発するだけのことではない。それは、つねに同時に、主張、質問、警告、約束、等々の「発語内行為（illocutionary act）」を行うことでもある。ハーバーマスの言う「妥当性要求」とは、こうした行為のもつ発語内的な効力（オースティンの言葉では「発語内の力（illocutionary force）」）とともに生じるものを意味している。ハーバーマスによれば、主張、質問、警告、約束、等々の「発語内行為」を行うことは、実は、これらの行為が妥当なものとして承認されることを、聞き手に対して要求する行為にほかならないという。

「昨夜は眠れなかった」という発言は、一見、単純な事実の記述にしか見えなくてもいいが、実はそれだけにとどまらない。この発言は同時に「告白」という行為を行うものだからである。この発言には、自分が強い苦悩を抱えていること、そのために心身に不調をきたしそうになっていることを人に知ってもらいたいという気持ちが表れている。自分の心身の状態を正直に吐露して、相手に受けとめてもらうという行為がここでは行われている。平たく言えば「分かっただけ」ということである。これも妥当性要求の一つにほかならない。なおハーバーマスは、このような気持ちを受けとめること、妥当性を承認することを「履行（Einlösung）」（「認証」とも訳される）と呼んでいる。

さてハーバーマスは、ディスクルスにおける発言の「妥当性要求」の履行は、道徳的な命題や判断がテーマとなるときに、最も必要となると述べている。たしかに、妥当性要求が行われるということは、例えば自然科学上の発言に関しても言えることである。「新しいタイプの mRNA ワクチンは、新型コロナウイルス感染症の発症防止に役立つ」という発言は、一見、単純な事実の言明にすぎないように見えかねないが、単にそれだけにとどまるものではない。このような発言を行う人は、同時に、発言された内容が真理であることを認めてもらいたいと思っているからである。そしてもちろん、この主張が真であるか否かをめぐってディスクルスが行われることになる。ただ、このような命題をめぐるディスクルスは、実験結果

や観察結果のように、言語的発言から独立して考察されるものに大きく依存するものとなる。このようなディスクルスは、「ディスクルスの論理に依存しない認識論的・科学論的考察」を必要とするものである³⁷⁾ため、ディスクルスとしては異形的なものである。

これに対して、道徳的な命題や判断の妥当性が検討される場合には、より純粋なディスクルスが要請される。倫理・道徳に関する判断については、それに対応する事実を観察するといったことは、大きな重要性をもたないからである。倫理・道徳に関しては、いかなる状況においていかなる行為が行われたかということも問題にはなるが、それは、行われた行為の善悪や正当性を検討するために、必要な限りにおいてのことである。行為のもつ道徳的価値が問題化する場合には、もっぱら言語のやりとりからなるディスクルスが要請される。それゆえ「ディスクルス」は、何と言っても、倫理・道徳の問題に関わるものにほかならないのである。「道徳的判断の妥当性の条件をめぐる問いは、直接に (unmittelbar) 実践的ディスクルスの論理へと結びついてゆく」³⁸⁾とハーバーマスは言う。

7 倫理・道徳に関する《事実性》

われわれの探究課題である《事実性》の問題に立ち帰りたい。本稿でわれわれは、言語に関する《事実性》について見たのに続いて、倫理・道徳の《事実性》に関する事象を検討した。われわれは、ハーバーマスによる「ディスクルス倫理学」の構想について見てきたが、この構想の内容は、倫理・道徳に関する《事実性》という事象によく合致するものである。そのことを次に確かめることにしたい。

倫理・道徳は、われわれの言う《事実性》という事象がよく当てはまる領域にほかならない。われわれが日ごろ正しいものとして受けとめ、現実に実行している道徳的規範を、われわれは実際のところ、理論的な説明に基づいて受け入れているわけではないであろう。われわれは常識的な規範を、「それはそういうものだ」とか「誰が考えてもそうするのが正しいだろう」のように考えて受け入れていると言える。まったく自明に見える道徳の規範の妥当性をあらためて説明するのは困難であり、われわれはそれらを、説明される以前に成り立っている《事実》と見なしている。かつて世間で話題になったことであるが、「どうして人を殺してはいけないのか」をあらためてきちんと説明しようとする時、われわれはむしろ言葉に窮する。「人を殺してはならない」という命題の正しさを、われわれは、説明を要しない《事実》として受けとめているからである。

倫理・道徳に関するこのような《事実性》は、ハーバーマスが明らかにしたような構造に

37) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 72. 邦訳, 103頁。

38) *Ibid.*, 同上。

よって成り立っていると言うことができる。「それはそういうものだ」とか「誰が考えてもそうするのが正しいだろう」といった判断は、「理想的発話状況」下のディスクルスにおいて得られる合意を、暗黙裡に想定ながら下されるものにはかならないからである。すなわち、こうした判断の根底には、「地球上に存在する全人類の成員が全員協議に参加すれば、一致してこのような結論に達するにちがいない」という判断が潜在的に横たわっていると言うことができるのである。

もちろん、すでに述べたように、「理想的発話状況」は実際に実現するものではありえない。地球上の人類の成員全員が、一つの共通の協議に参加して、発言のチャンスを等しく得るなどといったことがあるわけではない。だが、それにもかかわらず、何らか協議を行う以上、われわれはその理想的範型をいつの間にか想定している。「理想的発話状況」は、そのものとして現実のものになることはありえないが、それにもかかわらず、意識されないこともありえない。それは「反事實的 (kontrafaktisch)」ではあるが、同時にある意味では大変に現実的なものにほかならない。それは、われわれの意識の根底のところで作動していると言うことができる。

『理想的発話状況』下のディスクルスにおいて論議されれば、全員一致の合意が得られるはずだ』のような潜在的意識が働いているとき、道徳の規範の妥当性に対するわれわれの確信は強固になる。「人を殺してはならない」、「人に危害を加えてはならない」、「他人の所有物を盗んではならない」のような規範について、われわれはその正しさを本気で疑うことはやはりないであろう。倫理の中核に位置するこのような命題が強い威力を発揮するのは、「理想的発話状況」における合意をわれわれが潜在的に意識しているからである。上のような諸命題は、人間の行為を最も拘束する最も強力な道徳的規範であり、人類の歴史の中で最も古くから存在する規範であろう。

ただ、われわれがその妥当性に疑問をはさまない命題は、古くからあるものだけではない。「誰にも基本的人権がある」とか「性差別にせよ、人種差別にせよ、とにかく差別はいけなことだ」のような命題は、今日、大多数の人間がそのまま受け入れるものと思われるが、これらのことを数百年前に意識していた人は非常に少ないであろう。これらの規範は、人類の歴史の中では、かなり新しいものに属すると言うことができる。だが、人間が古くから受け入れてきた規範ではないにもかかわらず、今日の人間がそれに疑問をもたないのは、もし現在、「理想的発話状況」下でこうした命題について協議を行えば、はっきりとした合意が成り立つはずだと考えられるからである。倫理・道徳に関しては、問題になることは時代によって大きく異なる。時代の状況に応じて、かなり異なるものがそのつど問題になる。それまでの伝統や習慣に依拠しない仕方ではこれらの命題について明らかな考えをもつことができるのは、そのつどの時代の「理想的発話状況」下で実施されるディスクルスの結果を、はっきり

想定することができるからである。

「理想的発話状況」下のディスクリスで協議されれば、一致した非難声明が採択されるだろうと想定されるとき、今日、問題発言や問題行為に対する批判が、メディアを介して激越なものにエスカレートする。「誰が考えてもよくないことだ」という意識が働くと、今日、非常に多くの人が迷うことなく非難の声をあげ、それがさらに SNS 等を通じて拡散するため、批判の嵐は巨大化してとどまらなくなる。日本の元総理大臣が女性を蔑視するような発言をしたとき、それを非難する世論はどこまでも強まって収拾がつかなくなった。2021年、コロナ禍の最中に音楽フェスティバルが開かれて、多くの人々がマスクをつけずに声を出し続け、さらにはアルコールも飲まれていたといったことがあると、人々の怒りは収まり難く、非難の声は長く続くことになった。

こうした現象が起きるのは、もちろん、今日メディアや通信が発達しているからであるが、理由はそれだけではない。「誰が考えてもよくないことだ」と人々が考えて、迷うことのない道徳的判断を下すことができることが、最も大きな理由である。そして、このように迷うことなく下される道徳的判断は、理論的な思考や推論に基づくものではなく、それ以前の即断的なものである。そして、その根底にあるのは、すでに述べてきたように、「全員一致の合意が得られることだ」という潜在的意識である。倫理・道徳に関する《事実性》を見てとらせることができる点で、ハーバーマスが解明したことは、やはり大きな意義をもつものである。

もちろん、今日問題として生じることは、このように即断的な判断がつくものだけではない。2010年以降、日本でも諸外国と同様に、脳死の人から臓器を摘出して移植に用いるようになったが、これが本当に適切なことなのか否かは、いまでも論議される必要のあることであろう。原子力発電を継続すべきか廃止すべきかということも、もちろん、一致した答えが簡単に得られるような問題ではない。今後時代の推移とともに状況が大きく変われば、こうした問題についても即断的に答えることが可能になるかもしれないが、少なくとも差し当たっては、こうした問題に関して、「理想的発話状況」下でディスクリスを実施しても、意見が割れて合意は得られないとわれわれは想定するであろう。「ディスクリス倫理学」の考え方では、このような問題にはどのように取り組むべきだということになるであろうか。

こうしたテーマをめぐるディスクリスをどこまでも続けるということである。こうした問題については、判断や決定はつねに暫定的なものでしかありえず、それゆえ、たえず審議され直す以外に道はない。そして、すでに見たように、いかなる問題もディスクリスのテーマとなることを妨げられてはならない。倫理・道徳の問題について、われわれは、そのかなり多くについて明確な判断を下すことができず、曖昧な暫定的姿勢をとらざるをえないというのが、現実のところであろう。可能なのは、論議・検討を終わらせることなく、どこまでも続けることだけである。

さて、このように言語的な営みがどこまでも続くことを確かめるとき、われわれはあらためて言語をめぐる《事実性》に行き当たっていることに気づく。倫理・道徳をめぐる《事実性》は、やはり言語に関する《事実性》と密接に連動している。人間は、特にこれといった理由もなくとにかく言語を話し、言語を用いながら様々な活動を行う。倫理・道徳をめぐる判断も、現実には、言語を用いた活動を営みながら、言語的に検討される中でそのつど下される。倫理・道徳に関する問題についても、人間はさてもとりあえず言語を用いて論議を行うのであり、その営みが終わることはないのである。

8 結 語

ハーバーマスの議論は、倫理・道徳に関する《事実性》の根底にある、コミュニケーションの潜在的構制を明らかにしたものにほかならない。われわれはこのような倫理学の構想を肯定的に評価しようとするものである。ソクラテスやプラトン、カントといった哲学者たちに関して見られるように、哲学はときに、道徳の規則を純粹原理的に解明しようとする姿勢を示す。ソクラテスとプラトンは、純粹な道徳的善さ（「善そのもの」あるいは「善のアイデア」と呼ばれる）を追求し、カントは、いついかなるときにも妥当する道徳法則を明らかにしようとした。だがこのような姿勢には、行為が実際に行われる現場から離れ、現実には成り立たない空論に陥ってしまう危険が伴う。「いついかなる場合にも嘘を言うてはならない」とカントが強弁したことはよく知られている。カントの倫理学は、その原理主義的な性格のゆえに、このように現実には履行不可能な規則を主張せざるをえなくなっている。それは《事実性》を見失ってしまっているのである。

われわれは、倫理・道徳に関するこのような原理主義的な主張に反対し、倫理・道徳は《事実性》として通用するものだと考える。人間が日ごろ現実に生きている倫理・道徳は、「誰でもそう思うだろう」という潜在的意識を根拠に成り立っているとわれわれは考える。倫理・道徳に関するこのような《事実性》は、見られてきたように、言語に関する《事実性》と強く連動している。それゆえ、人間にとって倫理・道徳は、言語と同様に《事実》として存在している。われわれは、日ごろ特に理由もなくとにかく言語を話すのと同じように、自明に見える道徳規範にほぼ自動的に従って生きているのである。

本稿は、まず言語に関する《事実性》を確かめたのちに、それに依拠してハーバーマスが示しているディスクルス倫理学の内容を辿りながら、倫理・道徳に関しても《事実性》が存在している次第を見ととろうとするものであった。