

K.-O. アーペルの論文「知識の根本的基礎付け」における

H. アルバート批判について

大阪大学文学部 哲学・思想文化学専修 嘉目道人

目次	i
序	1
第1章 アルバートの立場	
第1節 基礎付け主義と批判的合理主義	2
第2節 基礎付けの原理から批判的吟味の原理へ	3
第3節 無謬主義・可知論・理論一元論から可謬主義・不可知論・理論多元主義へ	5
第4節 方法論の選択における決断の問題	8
第2章 アーペルの立場	
第1節 言語分析哲学の状況	9
第2節 超越論的語用論の必要性	10
第3節 超越論的語用論の理念	11
第4節 意識の明証性	13
第5節 論証的論議のア・プリアリな規則	13
第3章 アーペルのアルバート批判	
第1節 ミュンヒハウゼン・トリレンマ批判	17
第2節 批判的吟味の原理と可謬主義について	18
第4章 アーペルのアルバート批判についての考察	
第1節 哲学の自己言及という問題	20
第2節 可謬主義と嘘つきのパラドックス	21
第3節 遂行的矛盾と真理性要求	22
第4節 批判的吟味と自己言及	24
第5節 哲学の自己充足的な方法論に向けて	26
結語	27
参考文献一覧	29

序

学問は、様々な場面において全称命題を用いる。例えば「あらゆるカラスは黒い」のように。単に「カラスは黒い」などと述べる場合でも、暗黙のうちに全称化が含意されている場合も少なくない。ところで、哲学を含めた学問一般の方法論を検討しようとする哲学は「学問はかくかくしかじかの方法論に則らなくてはならない」といった主張をする場合がある。このとき、対象として指示されている「学問」の中には、その哲学自身も含まれているのであろうか。言い換えればこうである。即ち、学問一般あるいは哲学一般について検討しようとする哲学は、自分自身をも同時に検討しているのが、あるいは検討することが可能なのが。

この厄介な疑問について考察するためのヒントとして、本稿ではハンス・アルバートとカール・オットー・アーペルの間で行われた論争を採り上げたい。というのも、この両者の哲学はいずれも哲学一般の方法論を追求するものであり、しかもアーペルのアルバートに対する批判は、まさに上で提示した疑問と密接に関係しているように思えるからである。従って、本稿の関心は主にアーペルのアルバート批判に向いている。

アーペルは1976年の論文「知識の根本的基礎付け」¹において、アルバートの批判的合理主義に対する彼の超越論的語用論の優位性を強調した。1973年の『哲学の変換』²にも同じような内容の記述があるが、「知識の根本的基礎付け」ではアルバートの『批判的理性論考』³を取り上げて、より詳細な議論を行っている。本稿は、両者の立場を概観した上で、アーペルがアルバートに対して行う批判に注目し、その批判について考察することを目指すものである。

第1章では『批判的理性論考』におけるアルバートの立場を紹介する。同書においてアルバートは従来の哲学の方法論を破壊し、新たな方法論を構築しようとしている。それは端的に言えば、基礎付け主義を批判的合理主義に置き換えようというものである。

第2章ではアーペルの複数の著作を参照しつつ彼の立場を紹介する。アーペルは、コミュニケーション共同体を軸とした一種の真理合意説を打ち建てることによって、伝統的な

¹ K.-O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik (1976), in: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1998. 以下 PL と表記する。

² K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1973. 以下原書第2巻を TP2 と表記する。

³ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr, 1968. 以下 TKV と表記する。

超越論的哲学を現代的に変換しようとしている。それが超越論的語用論である。

第3章では、「知識の根本的基礎付け」におけるアーペルのアルバート批判を要約する。アーペルは、アルバートが導入した「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」は無効であるとした上で、批判的合理主義が提唱する批判的吟味という方法論は超越論的語用論を前提していると主張し、さらに批判的合理主義の「徹底した可謬主義」をも批判するのである。

第4章では、アーペルのアルバート批判について考察を加える。アーペルは、批判的合理主義の主張は「遂行的矛盾」を犯しているという批判を展開している。本稿ではこの遂行的矛盾という状況について理解を深めるために、アーペルの盟友であるユルゲン・ハーバーマスの議論を援用する。そして、アーペルのアルバート批判を擁護する立場から哲学の自己言及について考察する。

結語では、全体を総括するとともに今後の課題についても述べる。アーペルは「哲学一般について検討する哲学は、自分自身についても検討している」と考えているように思われる。ある程度まで問題意識を共有していたアーペルとアルバートが決定的に対立することになった理由はそこにある、というのが本稿の結論である。その一方で、哲学の自己言及という問題をめぐっては他にも様々な論点が設定可能であると考えられる。現時点での見通しと今後の研究課題を、いくつか挙げておくこととする。

第1章 アルバートの立場

第1節 基礎付け主義と批判的合理主義

批判的合理主義(kritische Rationalismus)は、K. R. ポパーの『科学的発見の論理』⁴を契機として誕生した哲学的潮流であり、その弟子である W. バートリーやアルバートらによって発展しつつ継承されてきた。その中でも、アルバートが『批判的理性論考』で展開した議論は、哲学における従来の方法論であった基礎付け主義に対して徹底的な批判を行う、非常に挑戦的なものであった。基礎付け主義の原理・思想的背景・動機を明らかにしつつ、それらが抱える難点を指摘し、各々について逐一批判的合理主義を対置してみせるのである。基礎付け主義と批判的合理主義の対比は、以下の表1のようになされている。

⁴ K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Vienna: Julius Springer, 1934. (大森義一・森博訳『科学的発見の論理』、上下2巻、恒星社厚生閣、1971-1972年。)

表 1

	原理	思想的背景	動機
基礎付け主義	基礎付けの原理	無謬主義・可知論・理論一元論	決断
批判的合理主義	批判的吟味の原理	可謬主義・不可知論・理論多元論	決断

本章では両者のこのような対比に即して、アルバートの主張を明快に説明することを目標とする。

第 2 節 基礎付けの原理から批判的吟味の原理へ

『批判的理性論考』においてアルバートは、近代認識論に代表される古典的合理主義を古典的基礎付け主義と位置づけて厳しく批判している。それによれば、近代認識論⁵は「充足理由律」に基づいた正当化の原理、即ち「自らが確信するものすべての十分な基礎付け (Begründung) をたえず探し求めよ」という原則を前提していた。こうした認識論は、ドグマに依拠するスコラ哲学と対決することを志向していたのであった。ところが、それらもまたドグマに依拠していたとアルバートは指弾する。その論旨は以下のようなものである。

一般に、基礎付けは演繹的論証を用いて行われる。つまり、基礎付けとは「問題となっている命題は、真である命題から演繹されるから真なのだ」という正当化のことである。ある命題が真であると主張しようとする者は、その命題の十分な基礎付けを探し求めなくてはならない。独断的に展開されるスコラ哲学との違いはそこにある。これが基礎付けの原理である。

しかし、論理的に検討すると、この原理は次のような問題を生むことになる。即ち、すべてのものに対して基礎付けが要求されるのであれば、問題となっている命題を基礎付けるために援用された命題もまた、基礎付けられなくてはならない。この状況が何度も繰り返されれば、やがて以下のような 3 つの選択肢を伴ったある状況、つまりトリレンマをもたらすことになる。アルバートは、有名なほら吹き男爵にちなんでこれを「ミュンヒハ

⁵ 近代認識論の代表者として、デカルトとベーコンが挙げられている。アルバートは前者を主知主義型、後者を経験主義型と分類する。もちろん彼ら 2 人だけがその担い手ではない。デュエームらの規約主義は主知主義型の、マッハやウィーン学団の論理実証主義は経験主義の、それぞれ現代的一変種とされる。Vgl. TKV, S. 24. なお略号を用いた箇所については、原著のページ数のみを表記する。

ウゼンのトリレンマ」と名付け、定式化する⁶。即ち、

- (1) 無限遡及。
- (2) 演繹における循環論法。
- (3) 特定の一時点での作業中断。

基礎付けの原理を前提するなら、以上の3つの選択肢しかない。しかしこれらはいずれも演繹的論証の正当な完了をもたらすことができないのである。問題となっている命題 S_1 を基礎付けるために命題 S_2 へと遡及しても、その S_2 を基礎付けるためにはさらに S_3 へと遡及しなくてはならない。すると同様に $S_4, S_5, S_6, \dots, S_n$ と遡及し続けることになる。その一連の作業が完了して初めて S_1 が基礎付けられるのだが、実際にはこの作業は無限に続くので、完了することはない。これが第1肢である。

あるいは上記の作業の途中で、 $S_1, S_2, S_3, \dots, S_2$ のように、一度通過した命題へ再び戻ってくることも考えられる。すると同じ作業が何度でも繰り返されることになり、循環し続けて完了しない。これが第2肢である。

結局、それ以上の基礎付けを必要としない確実に真である命題を導入し、そこへ帰着する以外に、作業を完了させる方法はない。これが第3肢である。

実際に、近代認識論ではそのような「根本的基礎付け」の事例が多く見られた。経験主義では経験が背後遡及不可能な所与とされ、主知主義では自己が自己自身を基礎付けるような基礎命題が導入されるのである⁷。ある命題を基礎付けようとする者は、遡及の作業を何度か繰り返して、最終的にそうした確実に真である命題に帰着することで目的を達成できるとされる。だが基礎付けの原理から言えば、そうした基礎命題自身もまた基礎付けられなくてはならないはずである。言い換えると、基礎付けの原理を前提している限り、確実に真であると称されるような命題は恣意的な作業中断と区別され得ない。「認識における確かさはすべて自らの捏造なのであり、従って現実の把握には無益である」⁸。

⁶ アルバートは、ドイツの現象学者 H. ディングラーの議論にヒントを得たとしている。しかし同種の議論は古代ギリシアの懐疑論の中にすでに見られることが知られており、例えばヘーゲルによっても紹介されていた。Vgl. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in: *Werke in zwanzig Bänden* Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1970. (加藤尚武ほか訳『懐疑主義と哲学との関係』、未来社、1991年。)

こうした事情を踏まえて、加藤尚武氏は先駆者のように振舞うアルバートへの皮肉も述べている。加藤尚武「哲学の言葉と自己関係性」、大森荘蔵ほか編『新・岩波講座哲学1 いま哲学とは』、岩波書店、1985年、所収、158-159頁参照。

⁷ Vgl. TKV, S. 14f.

⁸ TKV, S. 30.

これに対して批判的吟味の原理は、常に問題となっているあらゆる主張について批判的吟味(kritische Prüfung)が行われることを要求する。基礎付けという手続きを前提していないため、ミュンヒハウゼンのトリレンマに陥ることもない。「この方法論は、古典的方法論のように充足理由律に導かれているのではなく、むしろ矛盾排除律の方法論的一形態に導かれている」⁹のである。従って、この原理は「常に、提出されたあらゆる仮説について、その矛盾を探し求めよ」と定式化することができる。十分に基礎付けられた命題や理論を採用することではなく、批判的吟味によって矛盾が指摘された理論を排除すること。これによって、確実性の無益な捏造は避けられるのである。

第3節 無謬主義・可知論・理論一元論から可謬主義・不可知論・理論多元主義へ

ミュンヒハウゼンのトリレンマによって、認識における確実性は恣意性を拭い去れないことが明らかになった。アルバートはさらに論調を強め、ある命題が「批判免疫性を有している」ことは、認識においては「はなはだしい短所である」¹⁰と主張する。無益であるばかりか、有害ですらあるというのである。これについては少々説明を要するであろう。

何らかの命題（あるいは理論と言い換えても良い）に確実性を付与するような立場は無謬主義(Infallibilismus)と呼ばれる。つまり、無謬主義とは「ある命題は必然的に真であり、偽ではあり得ない」と考える立場である。近代認識論においては、主知主義・経験主義の両者とも、そのような考え方をしていた。例えば主知主義の例であるデカルトでは、方法的懐疑によってコギト命題の不可疑性が確立される¹¹。「我思う、ゆえに我あり」というコギト命題は、偽ではあり得ない命題として扱われることになる。一方ベーコンにおいては、イドラを取り除いた人間精神は観察によって事物の本質を知覚でき、そこから帰納法によって一般的な理論を構築できるとされる¹²。ここではイドラなき観察によって得られた観察命題が、偽ではあり得ない命題として扱われている。当然ながら、基礎付けの原理はそのような確実性を持った基礎命題を導入するからこそ有効であり得る。そして基礎命題が

⁹ TKV, S. 43.

¹⁰ TKV, S. 34.

¹¹ Vgl. R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), auf Grund d. Ausg. von Artur Buchenau neu hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner, 1960. (三木清訳『省察』、創元社、1948年、を参照。)

¹² Vgl. F. Bacon, *Neues Organon* (1620), hrsg. und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn, 2 Bde, Hamburg: Felix Meiner, 1990. (桂寿一訳『ノウム・オルガヌム(新機関)』、岩波文庫、1978年、を参照。)

必然的に真であるのは、それが「意識」や「観察」といった何らかの誤り得ないものに依拠しているからなのである。

ところでアルバートによれば、そうした無謬主義は可知論および理論的一元論と分かち難く結びついている¹³。無謬主義の立場は「ある命題は必然的に真であり、偽ではあり得ない」というものだった。すると、そうした立場は同時に「我々は真理を知り得る」という前提をも含意しているはずである。なぜなら、我々が実際には真理を知り得ないのであれば、「必然的に真である」という表現は無内容なものになってしまうからである。従って無謬主義は「我々は真理を知り得る」という立場、即ち可知論と結びついているのである。さらに無謬主義は、理論的一元論とも密接に結びついている。ある命題が必然的に真であるということは、その命題を否定するような命題は必然的に偽であるということの意味する。理論を単位として考えても事情は同じで、ある理論が必然的に正しいのであれば、その理論と競合する関係にある他の理論はすべて正しくない。従って、問題となっている現実状況についての正しい理論は常に1つしかないことになる。

前節で述べた通り、無謬主義を内包する基礎付け主義はミュンヒハウゼンのトリレンマを適用されることによって無益なものとして位置づけられることになる。これだけでは無謬主義が有害であることの証左にはなっていない。しかしながら、上述のように可知論・理論一元論と結びついた無謬主義は、認識に対する何らかの審廷(Instanz)¹⁴に誤りはあり得ないということをも前提している。これまでの検討によって明らかのように、任意の審廷が諸命題・諸理論に真理性を付与する特権を持つということは、対象の諸命題・諸理論がドグマ化されることを意味する。「従って、あらゆる無謬主義は潜在的独断論である。」¹⁵ 哲学における無謬主義はいずれ、自らに批判免疫性(Kritikimmunität)¹⁶を与えてあらゆる代替案を拒否するという態度を取るようになる。アルバートによれば、そうした態度は、我々の習慣を覆すことで達成されるような科学の進歩を抑制することになる。それゆえ、「古典的基礎付け要請に従うことはつまり、事実問題として保守的戦略を優遇することに帰着するのである。」¹⁷

¹³ Vgl. TKV, S. 9ff.

¹⁴ この「審廷」という用語は裁判における「第一審」・「控訴審」などの各審級を意味している。アルバートは認識や決断に対する審廷の例として、理性、直観、経験、良心、あるいは感情、ある個人、ある集団などを挙げる。つまりここでいう審廷とは、ある認識に対してその真偽についての審判を下す立場にあるものを指すのであろう。Vgl. TKV, S. 36.

¹⁵ TKV, S. 36.

¹⁶ TKV, S. 34.

¹⁷ TKV, S. 30.

このような批判を行いつつ、アルバートは無謬主義に対して可謬主義を、可知論に対して不可知論を、そして理論一元論に対しては理論多元論を対置する。批判的合理主義は、その思想的背景からして基礎付け主義とは全面的に異なっているのである。まず、批判的合理主義は「ドグマを決して容認しない徹底した批判主義」であり、あらゆる審廷に関して「徹底した可謬主義(Fallibilismus)」を内包しているとされる¹⁸。この立場は決して何らかの審廷を特権化させたりはしない。この立場からすれば、コギト命題の不可疑性も観察命題の不可疑性も、恣意的に捏造されたものである。近代認識論において主知主義と経験主義は対立関係にあり、お互いの基礎命題の不可疑性を決して認めなかった。それはどちらかが正しくどちらかが誤りであったということではなく、無謬主義が独断論として顕在化した例を示しているに過ぎないのである。

また「あらゆる認識・命題・理論は誤りであり得る」という可謬主義の立場は、不可知論および理論多元論とも密接に結びついている。「我々は真理を知り得る」というのが可知論の立場であったが、それは換言すれば「我々は、自らが真理に到達したことを自覚し得る」ということである。しかし、あらゆる確実性を捏造として拒否する立場に立つならば、ある認識・命題・理論に関してそれが真であることを保証することなどできない。従って、我々は自らが真理に到達したことを自覚し得ないことになるのである。ただし、批判的吟味を続けることによって、矛盾を排除してゆくことはできる。それゆえ、真理に到達したという自覚を得ることはないとしても、徐々に真理に接近していると言える¹⁹。それは「永遠の漸進」とでも表現すべき方法論である。そうした方法論を採用すれば、もちろん特定の理論だけが正しいと判断されることはない。正しいのはどの理論が、などと探し回る必要もない。そうすると、競合し合う複数の理論が少なくともある時点においては等しく批判的吟味に耐えている、という事態も起こりうる。従って、可謬主義は理論多元論とも結びついているのである²⁰。

第4節 方法論の選択における決断の問題

今や、スコラ哲学の独断論を克服するものであったはずの近代認識論もまた、潜在的な独断論と見なされることになった。アルバートは、そうした独断的な態度を取るか取らな

¹⁸ TKV, S. 36.

¹⁹ Vgl. TKV, S. 35.

²⁰ Vgl. TKV, S. 47ff.

いかは我々の自由な決断に掛かっていると指摘する。近代認識論においては、基礎付けの原理を支持するという決断がなされていたわけだが、「それが決断である以上、原理的には別の決断もなしうる」²¹。つまり、基礎付けの原理を選択すること自体は、決して必然的でもやむを得ないことでもない。それは自由意志によって任意に選択された決断であり、その決断が妥当なものであったかどうかは社会・倫理・政治といった幅広い実践的文脈において反省されなくてはならない²²。哲学の方法論を構築するに当たって「様々な代替案の間での発展・葛藤・決断を等閑視」²³していたこと、それこそが基礎付け主義が失敗した根本的な理由なのである。一方で、基礎付けの原理を捨てて批判的吟味の原理を選択することもまた、同じく自由意志による決断に基づいている。しかしそれは基礎付けへの決断とは違い、実践的文脈を考慮に入れた上で行われるひとつの道徳的決断であるとされる。

これまでの検討によって明らかなように、アルバートの基礎付け主義批判は、独断論への強烈な反発に根差したものである。相手の批判に耳を貸すことなく自らの妥当性を主張し続けるような態度は、学問の発展を妨げるものでしかない。それは、批判的合理主義の創始者であるポパーが繰り返し主張してきたことである。アルバートもまた、ポパーに歩調を合わせている。彼らの結論は次のようなものである。即ち、学問の発展に必要なのは独断論を生まないような方法論、そして、方法論およびその選択について批判的に吟味するという観点である。

以上が、アルバートが『批判的理性論考』で展開した批判的合理主義からの基礎付け主義批判の概要である²⁴。

第2章 アーベルの立場

第1節 言語分析哲学の状況

アーベルによれば、哲学の方法論としての近代認識論は、今や言語分析哲学に取って代

²¹ TKV, S. 32.

²² それを裏付けるものとしてディングラの学説が挙げられている。ディングラによれば、基礎付け主義における確かさの究極的な保証は、それを目指す意志に求めるしかない。そして学問はひとつの営為であり行為である以上、あらゆる学問の究極的基盤は倫理学にあるという。Vgl. TKV, S. 30ff.

²³ TKV, S. 37.

²⁴ 他にも倫理・政治・宗教について詳しい議論が行われているが、本稿のテーマからは外れるため扱わなかった。

わられている。デカルトからフッサールまでの認識論は主観的意識の自己自身への反省という方法論を採用していたが、言語に対する反省がそれにとって代わらねばならないことが初期ヴィトゲンシュタインによって示されたためである²⁵。「孤独な思惟主観は言語に巻き込まれていること(Verstrickung)から抜け出て反省することができる」という近代認識論に共通な考え方は、いわゆる言語論的転回によって、幻想に過ぎないとされた。今や近代認識論は、言語への反省を欠いた「言語批判なき認識批判」であると批判される。一方で言語分析は、認識論に代わる新たな方法論として発展を遂げてきた。近代認識論が主観的であったことへの反省から、20世紀の言語分析哲学では「記号の使用者という概念を捨象することによって普遍的に妥当な知を獲得できる」という考え方、即ち方法論的な客観主義が優勢となっている²⁶。しかしながら「主観的な思惟と認識の普遍的な妥当性の要求への反省は、公共的な言語という媒体の中で、どのように遂行され得るのか」²⁷という問いに対して、いまだ言語分析哲学は答えられていないとアーペルは指摘する。20世紀の言語分析哲学はすでに近代認識論にとって代わったかのように見えるが、しかし近代認識論のテーマであった「認識の可能性および妥当性の諸条件についての反省」をいまだ引き受けてはいないのである。

アーペルによれば、その原因は方法論的な客観主義そのものにあるという。そもそも言語哲学を含む記号論は構文論(Syntax)・意味論(Semantik)・語用論(Pragmatik)の3分野から成っている²⁸。これらは互いを前提しており、いずれかが不当に捨象されれば抽象的誤謬(abstraktiver Fehlschluß)²⁹が生じる。例えば近代認識論において構文論・意味論的な言語批判は殆どなされなかった。認識主観と概念の關係に的を絞ったアプローチは、言語哲学的な観点から見れば語用論に偏ったものであり、それが「言語批判なき認識批判」という指摘を生んだのも当然であろう。だが、現代の客観主義的な言語分析哲学では、近代認識論

²⁵ Vgl. TP2, S. 313.

²⁶ アーペルが想定しているのはラッセル、カルナップ、タルスキーなどである。

²⁷ TP2, S. 318.

²⁸ 構文論は記号同士の關係を、意味論は記号とその指示對象の關係を、そして語用論は記号とその使用者の關係を研究する。Ch. モリスによれば、構文論・意味論は語用論によって補われなければならない、また語用論は構文論・意味論を前提している。従って、この3分野はお互いを必要とするが、しかし互いに還元不可能な分野であると結論付けられるのである。それらを互いに還元しようとする試みは「抽象的誤謬」と呼ばれる。アーペルはこのような3区分の基礎になったものとして Ch. S. パースの記号論を重視している。Vgl. Ch. W. Morris, Foundations of the Theory of Signs, in: *Foundations of the Unity of Science*, Vol. 1, No. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1938. (内田種臣・小林昭世訳『記号理論の基礎』、勁草書房、1988年。) und vgl. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in der amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1975.

²⁹ TP2, S. 409.

を反面教師にしようと意識し過ぎた結果、語用論が全く無視されている。これでは抽象的誤謬を抜け出したことにはならないし、近代認識論への適切な反省も行えない。従って、現在のところ「言語分析哲学は近代認識論に取って代わった」などとは到底言えない状況なのである。

第2節 超越論的語用論の必要性

以上のことから、20世紀の言語分析哲学が陥っている抽象的誤謬は、語用論の研究によって克服されねばならないことが明らかとなった。しかしその一方で、言語哲学全般に対して1つの重大な課題が突きつけられていることも考慮されなければならない。それはつまり、言語を対象とした言語哲学は、それ自身の媒体としても言語を用いざるを得ないということである。「客観的に分析することのできる言語体系が、その体系の分析のために前提され、主観的に使用されている言語と同一であり得る」³⁰ことを、我々は知っているのである。「哲学が有意味な言説であり得るためには、言語に対する反省が同一の言語において可能であることが必要である」³¹。もしそれが可能ではないとしたら、言語哲学はそもそも無意味だということになってしまう。これまでの語用論は、この問題を認識していたにせよ、答えることができないでいた。言語分析哲学の内部における語用論の試みとしては、例えばモリスやカルナップらの語用論、後期ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」論などが挙げられるし、オースティンやサルルの発話行為理論も含めることができる。しかし彼らはいずれもこの課題に答えて来なかった。

ここで問題となっているのは(言語という)対象に関する認識ではなく、我々が(言語という)対象一般を認識する仕方に関する認識についての反省である。カントはそのような認識を超越論的と呼んだ³²。言語分析哲学は語用論的なアプローチによって抽象的誤謬を克服しなくてはならないばかりか、超越論的アプローチによって自分自身がいかにして可能になるのかをも反省しなくてはならないのである。

以上のことから、アーペルは近代認識論と言語分析哲学を架橋する学問として、超越論

³⁰ TP2, S. 316.

³¹ TP2, S. 318.

³² Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner, 1998, B25, S. 83. (宇都宮芳明監訳『純粹理性批判 上』、以文社、2004年、63頁参照。)

的語用論(transzendente Sprachpragmatik)が必要であると主張する。ここまでのアーペルの議論は、次の表2のようにまとめることができるであろう。

表 2

	構文論・意味論・語用論	超越論的観点
近代認識論	構文論・意味論を欠く	あり
言語分析哲学	語用論を欠く	なし
超越論的語用論	完備している	あり

第3節 超越論的語用論の理念

アーペルによれば、超越論的語用論は「言語的に定式化されており、言語的に定式化されている以上は相互主観的に妥当であるような、そういう認識が可能であるための諸条件に関する反省」³³を行う学問である。近代認識論においては、単独の認識主体による認識がそのまま意識一般に対して妥当することが無反省に前提されていたが、それはもはや支持できる考え方ではない。複数の（あるいは無制限の）認識主体の間で相互主観的に妥当するような認識は、それらの認識主体を媒介する公共的な媒体を前提しなくてはならないのである。それは言語に他ならない。とは言え、ただ言語そのものを反省対象とするだけでは、我々が言語を媒体として他の認識主体との間で相互主観的に妥当な認識を獲得する、という一連の動的な過程は無反省なまま残ってしまう。従って、上に掲げたような諸条件についての反省が必要なのである。

超越論的語用論の具体的な内容を説明するために、もう一度近代認識論の問題を考えてみよう。ある人物の主観的な意見がそのまま普遍的に妥当し得るという近代認識論の前提は、その人物以外の人々を置き去りにするものだと批判された。そこで客観主義へ転じたのが言語分析哲学であったが、それはいささか短絡的過ぎた。一方、社会的・実践的な弊害を特に強調したのが批判的合理主義だったと言える。ある学者が「自分はこのような理論を打ち建てた。この理論は誤り得ない。」という主張だけを繰り返したとすると、他の学者たちはその理論への批判を通じて学問に寄与する可能性を奪われていることになるのである。そのような状況は学問の発展を妨げるものでしかない。アルバートによるこのよう

³³ PL, S. 45.

な批判は、語用論的な観点を維持している。従ってアーペルの立場にもある程度は近いと言える。

アーペルによれば、ある認識・命題・理論の妥当性が問題となる場合には、常に「実在的な生活世界の現実存在や実在的なコミュニケーション共同体の現実存在」³⁴が考慮されなくてはならない。ある理論が妥当性を持ち得るとしても、それは提唱者が主観的に（それゆえ独断的に）付与するような見せかけの「普遍妥当性」ではない。持ち得るのは、コミュニケーション共同体の参加者たちによる自由な批判的吟味を経て承認される相互主観的妥当性(intersubjektive Geltung)だけである。もちろん批判的吟味を経ても何の問題も指摘されないような認識も存在し得る。しかしそれは結果論なのであって、その認識の妥当性を主観的に先取りすることはできない。こうした考え方に関して、アーペルはポパーやアルバートと見解を同じくしている。つまり、コミュニケーションを前提とした真理の合意説を採用する点では、超越論的語用論と批判的合理主義は一致しているのである³⁵。ただし、批判的合理主義においては真理について合意することはできない。あくまで誤謬について合意するだけである。アーペルはそれでは不十分であると考え、ある認識が相互主観的妥当性を持ち得るための条件の探求へと向かう。ここで両者は袂を分かつことになる。

アーペルによれば、認識の基礎付けは次の2つに同時に基づかななくてはならない。即ち、個々の認識主体の意識の明証性(Bewußtseins-Evidenz)と、論証的な論議のア・プリオリな相互主観的規則である。この2つに基づいた論証的な論議の中で、問題となっている認識は相互主観的妥当性を与えられる。従って、問題となっている条件とは、その認識を基礎付ける試みがこの2つに同時に基づいていることだと言える。このような考え方は、明証性と言語の使用規則がア・プリオリに織り合わされている(verwoben)という、後期ヴィトゲンシュタインによって示された観点から帰結するものである。ただ、この2つについてはもう少し説明が必要であろう。

第4節 意識の明証性

ここでいう明証性とは「観念の結合としての判断が各自の意識に対して持つ明証性」³⁶のことである。デカルト以降の近代合理主義では、明証性こそが哲学に根本的な基礎付けを

³⁴ PL, S. 73.

³⁵ Vgl. PL, S. 43.

³⁶ PL, S. 43.

与える原理であると考えられていた。デカルトにおいてコギト命題の不可疑性は明晰判明なものであり、それゆえコギト命題はそこからあらゆる知識を演繹し得る基礎命題とされたのである。そうした哲学は、言わば論理学や存在論を認識論上の明証性の追求に従属させるものであったと言える。認識論が第一哲学として扱われることはまさにそういうことであり、それはブレンターノやフッサールの現象学においてもっとも徹底されている³⁷。そうした主観的な明証性を追求することだけを方法論とするような哲学に限界があることはアーペルも認めている。しかし一方で、論議に向けて命題を定式化するときの認識主体の行動を理解するためには、明証性の概念は欠かせない³⁸。また、論議を通じて合意に達するという作業をするときには、その論議の参加者各々が自己の真理基準として一定の明証性を提出することになる³⁹。学者が理論を提唱するときには、その学者にとって自分の理論の正しさは明証的なはずである。そしてその理論について論証的に討議するときには、討議に参加する他の学者たち一人一人が、自らにとって明証的な判断基準を用いることによって賛否の見解を持つのである。そうした明証性はあくまで主観的なものであるが、しかし存在しないわけではない。哲学の方法論にとって決定的な原理にはなり得なくとも、完全に捨象するのは不当な過小評価なのである。

第5節 論証的論議のア・プリオリな規則

一方、論証的論議のア・プリオリな相互主観的規則とはどのようなものか。それは、論議が何らかの論証に対して相互主観的妥当性を付与するために、あらかじめ必要としている規則である。平易に述べるなら、それは論議一般の規範的な仕組みのことである。そうした規範的な仕組みを考えなければ、そもそもなぜ提出された論証が論議によって有意味に検討され得るのかも理解できない。では、その規則とは具体的にどのようなものであろうか。もちろん「私は私を現実存在するものとして思惟する、という現実的明証性」⁴⁰や、最小論理の諸規則⁴¹、実在的な生活世界の現実存在や実在的なコミュニケーション共同体

³⁷ Vgl. PL, S. 40f.

³⁸ Vgl. PL, S. 50.

³⁹ Vgl. PL, S. 51.

⁴⁰ PL, S. 73.

⁴¹ PL, S. 66. ただしこの「最小論理(Minimal Logik)の諸規則」という語はH. レンクの批判的合理主義批判から引用されたものであり、アーペルはその内容をPLにおいては明示していない。我々が現実的に論証的論議を行うときには必ず前提している程度の論理的諸規則のことであるから、例えば同一律や矛盾律などは含まれると思われる。

の現実存在を前提していることは、それに含まれるだろう。

しかしそれだけではなく、雛型としての理想的なコミュニケーション状況もまた、先取りされる形で前提されていなくてはならない。少なくとも有意義なコミュニケーションが成立するためには、その参加者がコミュニケーション一般の規範的な仕組みをあらかじめ受け容れていることが必要条件となるのである。それは、特定の誰かではなくて無制限の参加者を想定した理想的なコミュニケーション共同体の構想と結びついている。「我々は、この理想的なコミュニケーション共同体における規範的理想と現実の対話の乖離を常に意識することができる」⁴²のであり、それによって自分が現に参加しているコミュニケーションがいかなる瑕疵を抱えているのか知るのである。アーペルはそのような理想的コミュニケーションを超越論的言語ゲーム(transzendentes Sprachspiel)と名付ける。

後期ヴィトゲンシュタインの分析によれば、我々が参加する現実的なコミュニケーションは一つ一つがそれぞれ異なったルールを持つ言語ゲームであり、これら諸言語ゲームの間には「共通なものなど何一つなく、これらの現象は互いに多くの異なった仕方で類似している」⁴³だけである。しかしアーペルは、このようなヴィトゲンシュタインのコミュニケーション論に反対する。そもそも、それぞれの言語ゲームが互いに「家族的類似性」しか持たないのであれば、ヴィトゲンシュタインはいかにして言語ゲーム一般について語り得るといえるのだろうか⁴⁴。ヴィトゲンシュタインは言語ゲームの概念について述べる際に、雛型としての理想的な言語ゲームを想定していたはずである。それはまた、ある現象を言語ゲームであると認知するためにも必要なことである。従って、個々の言語ゲームにおいては異なるルールが採用されているとしても、それらはすべてある理想的な言語ゲーム、即ち超越論的言語ゲームを、前提しているという点において共通しているのである⁴⁵。

超越論的言語ゲームを前提している、とは具体的にどういうことなのか。アーペルは抽象的な議論に終始することが多いが、「なぜ超越論的語用論か」⁴⁶という論文では注目すべ

⁴² PL, S. 75.

⁴³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, Oxford: Basil Blackwell, 1953, §65. (藤本隆志訳「哲学探究」、『ウィトゲンシュタイン全集 8』、大修館書店、1976年、所収、65節、69頁。)

⁴⁴ つまり、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論に従えば、言語ゲームに関する彼自身の言説もまた一つの言語ゲームに所属していることになる。そしてその言語ゲームの中で、彼は言語ゲーム一般の性質について語っているのである。ここでのアーペルの論法は、まさに哲学が自分自身を語ることに注目したものである。

⁴⁵ Vgl. K.-O. Apel, The transcendental conception of language-communication and the idea of a first philosophy, in: *Towards a Transcendental Semiotics Selected Essays of Karl-Otto Apel*, ed. von Eduardo Mendieta, bd. 1, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994, S.103. (『哲学の変換』、40-41頁参照。)

⁴⁶ K.-O. Apel, Warum transzendente Sprachpragmatik?, in: *Prinzip Freiheit*, hrsg. von H. M. Baumgartner,

きことを述べている。ハーバーマスの普遍的語用論の主要な原理は、超越論的語用論の原理でもあるというのである⁴⁷。ハーバーマスの普遍的語用論(Universalpragmatik)は、発話行為理論の影響の下、言語コミュニケーションの普遍的な前提条件を反省的に追構成することを目指したものである。これはアーペルの超越論的語用論と非常に近い問題設定であると言える。アーペルが言及している普遍的語用論の原理とは以下のようなものである。

- ・言説の二重構造の原理。
- ・合意を目指す発話行為における妥当性要求の原理。
- ・理想的発話状況の反事実的先取の原理。

このうち理想的発話状況は、超越論的言語ゲームとほぼ同じ概念であると考えて良い。それが前提されていることについてはすでに述べた。よって以下では残りの2つについて説明する。

ハーバーマスによると、合意を目指す発話行為は遂行文（主文）とそれに従属する副文から合成される。例えば、

「神は死んだ。」

という発話は、正確には、

「私はあなたに『神は死んだ』と主張する。」

という発話として理解されなくてはならない。このとき「私はあなたに[...]と主張する。」という部分が遂行文であり、『神は死んだ』という部分が副文である。これが言説の二重構造である。「遂行的成分が明確に言葉で表されていない場合でも、それは発話過程のうちに常に含意されている。それゆえ、遂行的成分はどのような文の深層構造にも現れなければならない。」⁴⁸

遂行的という性質についてのこのような理解は、オースティンらの発話行為理論とは一線を画すものである。オースティンの発話行為理論では、必ずしも討議だけが対象となっているわけではなく、遂行的でないような発話行為もあるとされている。例えば、

「私はあなたにお金を返すと約束します。」

という発話は遂行的であるが、

Freiburg; München: Karl Alber, 1979. 以下 WT と表記する。

⁴⁷ Vgl. WT, S. 21f.

⁴⁸ J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie*, 10. Aufl., Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1990, S. 104. (佐藤嘉一・山口節郎・藤澤賢一郎訳『批判理論と社会システム理論』、木鐸社、1987年、127-128頁。)

「私はあなたにお金を返すと約束した。」

という発話はそうでないという。前者はまさにその発話によって、同時に約束という行為を遂行しているのであるが、後者は約束という行為について報告しているに過ぎないからである⁴⁹。

しかしながら、今問題になっているのは主観的な明証性が言語という媒体を通じて相互主観的明証性へと高められるための条件であり、それは単なる発話ではなく討議の中で達成されると予想されている。そして討議においては「私はあなたにお金を返すと約束した。」という発話も単なる報告ではなく主張として理解されなければならない。

討議は了解を目指すコミュニケーションと位置づけられるが、そうした了解というものは、参加者たちが自らの主張について互いに妥当性要求(Geltungsansprüche)を行い、それが承認されることによつてのみ可能となる。アーペルの文脈に即して述べれば、それらの妥当性要求が承認されることによつてのみ、主張された内容が相互主観的妥当性を与えられるということになる。これは真理の合意説において合意へ至る具体的なプロセスの説明であるとも言える。妥当性要求には以下の3つがある⁵⁰。

真理性要求：述べられた言明は真であること。言い換えれば、述べられた命題的内容の存在条件が事実上満たされること。

規範妥当性要求：発話行為が規範的コンテクストに対して正当である(richtig)こと。あるいは規範そのものが正統である(legitim)こと。

誠実性要求：発話者は誠実に(wahrhaftig)発話していること。

主張されている命題内容が真であるかどうか、それを主張することが規範を満たしているかどうか、そして主張者は本当に命題内容の通りに考えているかどうか。これらは他の参加者たちによつて承認されるまで決定されない。例えば誰かが「神は死んだ」と主張したとしよう。その時点ではこの発話行為の真理性も規範妥当性も誠実性も保証されていない。他の参加者からの承認によつて初めてそれらが与えられるのであり、いずれかの要求が却下されれば、その点については妥当でないという結論になる。従つて、「どんな発話

⁴⁹ Vgl. J. L. Austin, *Philosophical papers*, hrsg. von J. O. Urmson und G. J. Warnock, 3. Aufl., New York: Oxford University Press, 1979, S. 242. (中才敏郎訳「行為遂行的発言」、坂本百大監訳『オースティン哲学論文集』、第1版第1刷、勁草書房、2003年、393頁参照。)

⁵⁰ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 3. Aufl., Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1985, S. 148f. (河上倫逸・M. フープリヒト・平井俊彦訳『コミュニケーション的行為の理論(上)』、第4刷、未来社、1989年、149-150頁参照。)

行為も全体として常に3つの局面で、妥当しないとして批判される可能性がある。」⁵¹上記の例では、以下のような3通りが考えられる。

「いや、神は死んでいない。」(真理性要求の却下)

「いや、あなたはそのような主張をするべきではない。」(規範妥当性要求の却下)

「いや、あなたは実際にはそう考えていない。」(誠実性要求の却下)

ところで、ここで問題となっているのは論証的論議の規則である。論議一般が上のように行われるものであるとするなら、当然ながら超越論的言語ゲームの規則はこの手続きが正当に行われるための規則でなくてはならない。例えばこの手続き全体を前提していること、あるいは相手を同じ権利を持った一人前のパートナーとして承認していることもそうである。そして我々が現実のコミュニケーションに臨むときには、既に述べた通り、この超越論的言語ゲームと現実の言語ゲームとの乖離を意識することができる。

以上でアーペルの立場はある程度明らかになった。近代認識論の抱える欠点について、アーペルはある程度までアルバートと意見を同じくしていたと言える。しかし討議はあくまで誤謬を検出するものでしかないと考えるアルバートに対し、アーペルは討議によって相互主観的妥当性が与えられ得ると考え、その条件を積極的に探求する。この点で、アーペルとアルバートの対立は避けられないものとなったのである。

第3章 アーペルのアルバート批判

第1節 「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」批判

第1章、第2章によって、両者の基本的な立場は明らかになった。この章では、「知識の根本的基礎付け」におけるアーペルのアルバート批判を紹介する。アーペルは、アルバートが『批判的理性論考』で展開した議論に沿って、批判的合理主義への批判を行っていく。まず問題になるのは、アルバートが古典的基礎付け主義を批判するために導入した「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」である。

アルバートは基礎付けの原理は形式論理的に検討できるとした上で、ミュンヒハウゼンのトリレンマによって正当な根本的基礎付けは不可能であることを示したのであった。

⁵¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1992, S. 79. (藤澤賢一郎・忽那敬三訳『ポスト形而上学の思想』、未来社、1990年、98頁。)

しかし、そもそも基礎付けの原理について形式論理的に検討し得るのだろうか。近代認識論が様々な形で導入していた基礎命題を、論理学や数学における公理と同様のものと見なすならば、確かにミュンヒハウゼンのトリレンマは妥当する。というのも、論理学・数学の公理をその体系内で基礎付けることは不可能であるし、公理が真であることをその公理系の無矛盾性に還元しようとしれば、ゲーデルやチャーチが指摘した困難に行き当たることになるからである⁵²。だが、前章第 2 節で明らかになったように、基礎命題を導入する際の決め手となる意識の明証性は、そもそも認識論上の問題である。言い換えれば、それは構文論・意味論的な検討があらかじめ捨象している、語用論的な領域の問題なのである。このような領域を考慮に入れることが無意味であると思えば、トリレンマの導入は妥当かも知れない。しかし「明証性の要求が無内容であるという証明は、原理的にいって形式論理学が提供する手段のみによっては、達成不可能である。」⁵³それゆえ、ミュンヒハウゼンのトリレンマによる基礎付けの原理への批判は、語用論的な領域を不当に捨象したものであり、抽象的誤謬を犯していることになる。アルバート自身、哲学の方法論を検討するには語用論を含む社会的・実践的なアプローチが必要であると考えている以上、敢えてトリレンマを導入したのは不適切な議論であるし、それによって明証性を無意味としたのは不当な過小評価なのである。

第 2 節 批判的吟味の原理および可謬主義について

アーペルは批判的吟味という理念そのものを否定するわけではない。しかし批判的な吟味という営為が有意味な言語コミュニケーションを前提としている以上、批判的吟味について十分に考察しようとするなら、「有意味な言語コミュニケーションとしての批判的吟味は、いかにして可能となるのか」という観点を避けて通るわけにはいかない。これについてのアーペルの論点は以下の 2 つである。即ち、批判的吟味の原理はどのようなことを前提しているのか、そして、アルバートの言う意味での批判的吟味の原理はそうした諸前提との間に整合性を保っているか、である。

アーペルによれば、可謬主義を最初に提唱したのは Ch. パースである。しかしパースは同時に、懐疑というものは何らかの尺度となるような確実性を前提としなくてはならない

⁵² Vgl. PL, S. 41f. Und vgl. TP2, S. 407.

⁵³ PL, S. 42.

と論じてもいた⁵⁴。後期ヴィトゲンシュタインにも同様の議論が見出される。「一切の事実についてそれを確実と見なし得ない者は、誰でも自分が語る言葉の意味についても確実ではあり得ない。」「あらゆることを疑おうとする者は誰でも、疑いを始めることすらできなくなるだろう。疑いというゲームそのものが確実性を前提しているのである。」⁵⁵可謬主義に基づいた批判的吟味の原理は、有意味な言語ゲームという枠組みを前提している。そして諸言語ゲームの中における個々の批判の妥当性は、その言語ゲームの参加者たちによって共有されているパラダイム的な明証性に照らし合わせることによってのみ確認されるのである⁵⁶。この明証性はもはや主観的な明証性ではなく、論証的論議を通じて相互主観的妥当性を与えられた明証性である。その意味では、批判もまた明証性によって基礎付けられていなくてはならないと言える。

もちろんパラダイムは転換され得るものであるし、アルバートが保守的戦略の優遇を許さないのはパラダイム転換を通じた学問の発展という構図を描いているからである。従って、哲学は1つの「哲学的言語ゲーム」であり批判的合理主義もまたそれに属していると考えれば、その言語ゲームは他のあらゆる言語ゲームのパラダイム的な明証性を批判的に吟味できるものでなくてはならない⁵⁷。しかし同時に、次のことも前提されていなくてはならない。即ち「哲学的言語ゲーム自身が、経験的に修正可能な言語ゲームの諸パラダイムのいずれとも原理的に同格視され得ないような、そういう明証性に訴えることができねばならない」⁵⁸ということである。これは、近代認識論における要請とは全く違った形での、「根本的基礎付け」の要請であると言える。

可謬主義と批判的吟味の原理とが有意味であり妥当するのは、このような特別な明証性やそれに基づく根本的基礎付けを、初めから批判的吟味の対象から外している場合だけである。というのも、これらについて有意味な批判的吟味を行うためには、これらを必然的に前提していなくてはならないからである。従って、あらゆる審廷に対して例外を認めないような「徹底した可謬主義」などというものは、アーペルにとっては支持しがたい立場

⁵⁴ Vgl. PL, S. 53.

⁵⁵ L. Wittgenstein, Über Gewißheit, hrsg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 144, §114 und §115. (黒田亘訳「確実性の問題」、『ウィトゲンシュタイン全集 9』、第2版、大修館書店、1976年、114節および115節、36頁。)

⁵⁶ Vgl. PL, S. 54f.

⁵⁷ もちろんヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論においては、このような特別な言語ゲームの存在は否定される。しかしすでに見たように、言語ゲーム論自体が特別な哲学的言語ゲームに属するものとして展開されているのである。つまりそれは「雑型としての超越論的言語ゲームを念頭に置きながら、あらゆる現実の言語ゲームについて語るような言語ゲーム」である。

⁵⁸ PL, S. 64.

であり、少なくとも誇張された立場なのである⁵⁹。

第4章 アーペルのアルバート批判についての考察

第1節 哲学の自己言及という問題

以上により、アルバートの批判的合理主義、アーペルの超越論的語用論、そしてアーペルのアルバート批判がどのように行われるのかが明らかとなった。本章では、アーペルのアルバート批判に関する考察を展開していきたい。手がかりとしたいのは、やはり哲学の自己言及ということである。従来、哲学の方法論を扱った哲学において、この問題が深刻なものとして取り上げられることは少なかったように思う。そしてアルバートもまた、少なくとも『批判的理性論考』の時点ではこの問題を捨象して議論を進めていたと考えられる。それに対してアーペルは、言語哲学にとって言語は主題であるだけでなく媒体でもあるということ、重大かつ深刻な問題と捉えていた。言語哲学は一方で言語を主題として分析・批判するのだが、しかし他方では、常に自らの媒体として言語を無批判的に使用せざるを得ないように思える。言語の使用が言語批判に先行しているように見えるのである。にもかかわらず、20世紀の哲学的潮流において、言語哲学は近代認識論に取って代わる新たな第一哲学であるとされている⁶⁰。言語哲学よりも根本的で、言語哲学を可能にしてくれるような哲学はもはや存在しないのである。それゆえ、言語哲学が自分自身をも対象に含んで反省することはいかにして可能なのかという問題は、アーペルにとっては哲学そのものがいかにして可能なのかという問題に等しい⁶¹。本稿の問題意識は、アーペルを支持するものである。序で述べたように、本稿は哲学一般について検討しようとする哲学は同時に自分自身をも検討しているのか、あるいは検討することが可能なのかという問題を考察するために両者の論争を採り上げている。こうした問題をアーペルに従って定式化するなら、「哲学的な論述のもつ普遍的妥当性の主張が、ひるがえりその哲学的論述自身へ暗黙のうちに自己言及されること」⁶²の可否あるいは是非、ということになるであろう。ラッセル、カルナップ、タルスキーらの言語分析においては、このような自己言及には反対す

⁵⁹ PL, S. 65f.

⁶⁰ Vgl. TP2, S. 311f.

⁶¹ Vgl. TP2, S. 324f.

⁶² PL, S. 63.

る議論が主流であった。「しかしこの反対論自身、ラッセルが意味論におけるタイプ理論を展開してからは、もはや自己矛盾に陥らずには、普遍的妥当性をもって明瞭に言明され得ないはずのものである。」⁶³ラッセルの生徒であったヴィトゲンシュタインはその自己矛盾に早くから気付いていたが、初期の『論理哲学論考』でも、そしてすでに見たように後期の言語ゲーム論においても、ついにその自己矛盾を超克することができなかった。アーペルはこの自己矛盾の解決が哲学自体の存立の可否に直結すると考えている。そしてそれは可能であるし、必要なことでもあると考えているのである。

第2節 可謬主義と嘘つきのパラドックス

では、哲学の自己言及という問題は、アーペルのアルバート批判においてどのように効いてくるのか。ここでは、以下のようなアーペルの主張を手掛かりとしたい。即ち「可謬主義の原理をそれ自身に適用」すれば、それは「明らかに『嘘つき』のパラドックスに対応するようなパラドックスに導かれる」。つまり、「もし『可謬主義』の原理がそれ自身可謬であるなら、その限りでその原理自身はまさに可謬でないことになる。またその逆も言える。」⁶⁴アーペルはこの主張について詳細な論証を行ってはいない。だが、この一節だけで可謬主義と嘘つきのパラドックスの関係が明瞭になったとは到底言えないであろう。そこで、この主張について少し詳しく考察してみることにする。

一般に、嘘つきのパラドックスとは、私が「私の発言はうそ（偽）である」とだけ発言するときに生じるようなパラドックスのことをいう。このとき、以下のような状況が生じることになる。

- ・私の発言が真であるとすると、それは偽となる。
- ・私の発言が偽であるとすると、それは真となる。

しかし私の発言は真か偽のいずれかのはずである。従ってこれはパラドックスである。可謬主義の原理を自己適用すればこれに類比的なパラドックスに陥るとアーペルは主張する。可謬主義の原理とは「あらゆる認識・命題・理論は誤りであり得る」というものだった。その自己適用を嘘つきのパラドックスに準じて表現すれば、私が「私の発言は偽であり得る」とだけ発言する、ということである。すると、

⁶³ PL, S. 63. Und vgl. TP2, S. 318, 407.

⁶⁴ PL, S. 65f.

- ・私の発言が真であるとすると、私の発言は偽でもあり得ることになる。
- ・私の発言が偽であるとすると、私の発言は偽ではあり得ないことになる。

このうち後者は仮定に矛盾しているが、前者については少なくとも構文論・意味論的には矛盾ではない⁶⁵。このとき私の発言は偶然的に真である。私の発言は真か偽のいずれかのはずであるから、私の発言は真であるということになる。従って、アーペルの言う「嘘つきのパラドックス」との類比が構文論・意味論的な意味であれば、アーペルは誤っていることになる。しかしアーペルは、語用論を捨象するのは抽象的誤謬であると再三強調しているから、この部分についても上のような考察だけで十分とすることはできないものと思われる⁶⁶。

第3節 遂行的矛盾と真理性要求

ここでアーペルのアルバート批判について補足説明をしておきたい。前節で考察した通り、可謬主義と嘘つきのパラドックスの関係については不明瞭な部分がある。しかしアーペルのアルバート批判は、構文論・意味論的な観点だけではなく、超越論的語用論を考慮に入れて行われるのである。即ち、アーペルが批判的合理主義を批判するのは、批判的合理主義が「真理性要求と科学者のコミュニケーション共同体におけるその論証的履行とについての超越論的語用論的な討議倫理を暗黙のうちに前提している」⁶⁷にもかかわらず、まるで前提していないかのような議論を展開し、「あらゆる審廷に例外を認めない徹底した可謬主義」を標榜するからである。このとき問題となっているのは、批判的合理主義を主張するという発話行為⁶⁸において、遂行的な部分と命題内容の間に生じる矛盾であると考えられる。それは一般に遂行的矛盾(performativer Selbstwiderspruch)と呼ばれる状況である。

⁶⁵ 仮定に矛盾するのは、「真ではあり得ない(必ず偽である)」となる場合である。

⁶⁶ Vgl. z. B. PL, S. 43ff. und WT, S. 18f.

ところで、別の論文においてアーペルは批判的合理主義が陥るパラドックスについて改めて述べている。また、超越論的語用論者である W. クールマンも別の切り口から可謬主義が自己適用によって矛盾に陥ることを主張している。さらに批判的合理主義者のバートリーも、可謬主義のパラドックスを自ら提示し、それに対する批判を試みている。しかし残念ながら本稿でそれらを検討することはできない。今後の課題としたい。

久高将晃「『究極的根拠付け』の可能性 超越論的語用論と汎批判的合理主義に於ける『可謬主義』をめぐる議論を中心として」、『思索 第34号』、東北大学哲学研究会(刊) 2001年、所収、を参照。

⁶⁷ WT, S. 20.

⁶⁸ アルバートがアーペルに面と向かって発言したわけではなくとも、論文の発表を発話と同様に扱うことはできるし、それを通じた論争は論証的論議である。

このことをより具体的に考えるために、再びハーバーマスの普遍的語用論を参照してみよう。ハーバーマスによれば、我々が論証的論議(討議)に臨む場合には、いつでもすでに、ある規範的な仕組み(討議倫理)を前提している。それは即ち、討議は発話行為を媒体として行われ、妥当性要求とその承認ないし却下を通じて了解を目指すものであるということ。了解に達することが少なくとも原理的には可能であるということ。そしてそれに付随する様々な規範である。アーペルによれば、その中には「約束にその履行への義務付けが含意されているのと同様に、主張には、それに伴う真理性要求を履行することに責任を持って参加することが含意されている⁶⁹」ことも含まれる。つまり、何かを主張していながら「私はこの主張において真理性要求をしていない」などと述べるのは、無責任な態度である。こうした規範的な仕組みに従ってアルバートの主張を再構成すれば、その遂行的矛盾についてより具体的に理解できるようになると思われる。

アルバートの発話行為の二重構造と真理性要求は以下のように表現され得る。

アルバートの発話：「私はあなたに『あらゆる命題は誤りであり得る』と主張する。」

真理性要求：「あらゆる命題は誤りであり得る」という命題は真である。

これらの妥当性要求に対してアーペルはどのように答えるのだろうか。恐らく以下のようである。アルバートが討議の場に「あらゆる命題は誤りであり得る」という主張を提出するためには、例えば「討議は現実に存在する」とか「私はあなたを討議の相手として認定する」といった、超越論的語用論的な諸条件を表現した命題を是としていなくてはならない。換言すれば、実際に討議に臨んでおり、了解を目指して発話している者にとって、そうした諸命題は必然的に真である。勿論アルバートは発話の遂行文において「超越論的語用論的諸条件の命題は必然的に真である」と明確に述べているわけではない。しかしハーバーマスによれば、遂行的成分は明示されていなくとも発話過程のうちに含意されているということであった。従ってアルバートの発話行為の命題内容がどうあれ、遂行文にはそうした諸命題は必然的に真であるという主張が含意されているのである。それゆえアーペルはアルバートに対して、次のように回答するであろう。

「いや、誤り得ないような命題は存在する。今まさにあなた自身が(そしてあなたの主張について吟味することによって、私自身も)そのことを暗黙のうちに主張してい

⁶⁹ WT.S. 32. このことは哲学の自己言及について考える際に重要な論点となり得る。というのも、自己言及について無自覚な哲学は、そもそも自らの哲学の真理性要求に関して無自覚であることが多いのではないかと思えるからである。この問題についてはいずれ論じてみたい。

るではないか。」(真理性要求の却下)

以上のことから、アルバートの主張は遂行的矛盾を犯していることになる。アーペルによれば、むしろこうした遂行的矛盾によって、逆説的に哲学の根本的基礎付けが明らかになるのだという。それは例えばデカルトの方法的懐疑にも見出せるものである。アーペルはJ. ヒンティッカの議論を参照しつつ、その事を説明している⁷⁰。デカルトが「私は、今この発言によって、私が現実に存在することを疑う」という文を発言するとき、明らかに彼は遂行的矛盾に陥っている。そして、それが遂行的矛盾であるがゆえに、コギト命題は根本的に基礎付けられているということが明らかになるのである。超越論的語用論による根本的基礎付けが古典的合理主義のそれと全く違うというのは、そういう意味においてである。アーペルは以下のように定式化する。即ち、哲学的言語ゲームのパラダイムの明証性は「自己矛盾に陥らずしては批判によって疑問視されることがなく、またそれ自身も前もって前提されているのでなければ、演繹的に基礎付けられることもない」⁷¹のであり、それゆえ根本的に基礎付けられている。

第4節 批判的吟味と自己言及

再び自己言及の問題に戻ることにする。批判や反省を受けていない理論は、相互主観的妥当性を持ち得ない。このことはアルバートの批判的合理主義も、アーペルの超越論的語用論も等しく前提していることである。しかし、ある種の批判や反省を受けさせることによって理論に相互主観的妥当性を持たせ得るかどうかという点で、両者の見解は分かれる。即ち、批判的合理主義はいかなる正当化の手続きも特権化され得ないと主張するが、超越論的語用論は、ある種の基礎付けは特権化し得るし、むしろしなくてはならないと主張するのである。それはつまり、論証的討議を通じて主観的かつ相互主観的な明証性を認められた理論はその言語ゲームにおいて基礎付けられているのであり、そしてあらゆる言語ゲームについて語りうる哲学的言語ゲームにおいて基礎付けられている理論は、根本的に基礎付けられているということである。従って、超越論的語用論が超越論的語用論自身を批判・反省するとき、自己自身を基礎付けることが原理的には可能なのである。哲学の自己言

⁷⁰ Vgl. PL, S. 70ff.

⁷¹ PL, S. 67. それ自身も前もって前提されているのでなければ演繹的に基礎付けられないようなものとしては、例えば論理などが挙げられる。

及が避けられないのであれば、相互主観的妥当性を持ち得るのは自己言及に堪える哲学だけだと考えられる。それは同時に、自己言及において自らを正当化することができない哲学は妥当でないということでもある。可謬主義を「すべては疑い得る」という単純な命題として構文論・意味論的に考えるなら、それは確かに自己言及に堪えると言えよう。しかし、可謬主義に基づいて哲学の方法論を再構築するという批判的合理主義の構想が、全体として自己言及に堪える自己充足的な第一哲学であり得るかどうかは、さらなる検討を要する問題である。

アルバートによれば、哲学の方法論を構築するに当たっては様々な代替案の間での発展・葛藤・決断を等閑視しないことが重要である。古典的基礎付け主義にはそうした観点が欠けていたという。もちろんデカルトであれベーコンであれ、彼らの哲学を世に問うた後には同時代、そして後代の学者たちによる批判的吟味を受けたのである。しかし無謬主義は自らに批判免疫性を与えているので、批判の言葉を浴びたとしても、自らの理論を撤回あるいは修正することを拒否する。アルバートが問題視するのはその点である。つまり、アルバートはある立場に対して批判の言葉を浴びせることが可能であるということと、ある立場に自らの主張を撤回・修正させることが可能であるということとを区別している。そして、後者の意味で「批判が可能であること」が例外なく確保されていることを要求する。言い換えれば、常に主張者が自らの批判者による批判に耳を傾け、場合によっては自らの理論を撤回あるいは修正する心構えを持つことを要求しているのである。しかしこの要求には明らかに、批判的吟味というコミュニケーションが了解を目指したものであるということや、それに臨む際に各人が持つべき心構えとしての諸規範が前提されている。言うまでもなく、それはアーペルが要求しているものである。アーペルの「批判的合理主義は超越論的語用論を前提している」という主張には説得力がある。

とは言え、それらの規範が現に存在するとしてもそれは可謬的であり、偶然正しいに過ぎないと主張することは可能である。アーペルは、それらの規範は必然的なものであると考えている。もしアルバートもアーペルと同じように考えているのなら、批判的合理主義は自己言及においてパラドックスに陥ることになる。従って、批判的合理主義の立場を整合的に理解するためには、アルバートはそれらの規範を「現に存在しているが、可謬的なものである」と見なしていると考え他ない。だがアルバートは、あらゆる理論に対して例外なく批判が可能であることを要求しているのである。言い換えれば、あらゆる主張者は例外なく討議倫理を前提してはならない。それは決して、あらゆる主張者が例

外なく討議倫理を偶然的に前提しているということと同一視できない。

従って本稿では、批判的合理主義の提案する、可謬主義に基づいた批判的吟味という方法論は自己言及に堪えないものであると結論する。それはつまり、批判的合理主義は自己充足的な第一哲学たり得ないということである。ただし、この論証がアーペルの意図していたものと同様であるかどうかは分からない。というのもアーペルは「可謬主義の原理をそれ自身に適用すれば」という言い方をしているのであり、それは超越論的語用論的に検討しなくてもパラドックスを導けるかのような印象を与えるからである。

第5節 哲学の自己充足的な方法論に向けて

最後に、アルバートは『批判的理性論考』において自己言及の問題を軽視していたということを確認しておこう。批判的合理主義は個々の哲学理論とは違い、それらが扱われる討議の場における社会的な制度の提案、あるいはある種のメタ哲学として理解するべきだと考えられる。「代替案の間での発展・葛藤・決断を考慮に入れる」とは、自分自身はそうした案の一つではないと自覚しているということである。それはつまり、批判的合理主義はそうした個々の案に取って代わるものではないということを示している。可謬主義・不可知論・理論多元論は無謬主義・可知論・理論一元論と対称なものではなく、それらを包含する立場なのである。アルバートが想定している「あるべき哲学の姿」は、批判的合理主義を含む可謬主義の哲学同士が互いに切磋琢磨しながら真理へ接近する、といったようなものではない。批判的合理主義という可謬主義・不可知論・理論多元論に則ったメタ哲学の下で、現代においてもなお存在する無謬主義・可知論・理論一元論の哲学理論たちが、お互いに対する代替案として等しく批判的吟味を受ける。そしてその構図全体を以って、真理への漸進的な接近が可能であると考えているのである。従って、アルバートが批判的合理主義を、古典的基礎付け主義に代わるものとして対置してみせるのは不適切な議論である。それら是对称的に位置する2つの学派なのではない。アルバートは、古典的基礎付け主義と批判的合理主義の間の選択は道徳的決断によるものであるとしているが、それは実際には、提題者となるか司会者となるかの選択である。会議が踊り続けていることを憂慮して司会者を買って出るという決断は、実用主義的ではあるだろうが道徳的であるという根拠はどこにもない。

批判的合理主義は従来の哲学と対称的には語れないメタ哲学である。そのこと自体は批

批判的合理主義が誤りであることを意味してはならない。問題は、メタ哲学もまた、原理的には哲学として扱われなければならないということである。つまり、学問に対して学問論を設定してみても、それは学問についての学問なのであるから、学問に含まれる。従って有意義な学問論があるとすれば、それは学問としての自己自身についても語れる自己充足的な学問論である。本稿が哲学の自己言及という問題設定において見据えているのは、こうした問題である。アーペルは超越論的語用論を、哲学の自己充足的な方法論として提示している。根本的基礎付けが可能であることは、自己言及において対象としての自分自身を根本的に基礎付けることが可能であるということなのである。それに対して批判的合理主義はどうだろうか。アルバートは『批判的理性論考』において批判的合理主義を学問論として展開したが、自己言及については一言も述べていない。だが批判的合理主義の構想を可謬主義に基づく批判的吟味に掛ければ、それはパラドックスに陥らざるを得ない。従って批判的合理主義は自己充足的な学問論としては致命的な欠陥を抱えているのであり、より根源的な第一哲学によって批判・反省あるいは補完されなければ、学問論として機能することができないのである。

結語

アルバートもアーペルも、近代認識論の方法は現代ではもはや通用しないという認識では一致していた。さらに、両者は言語コミュニケーションによる批判的な論議を考慮に入れる点でも一致していた。それにもかかわらず、決定的な対立が生じたのはなぜなのか。その大きな原因は、哲学の自己充足という観点の有無にあったのではないだろうか。これまで両者の論争は、知識の根本的基礎付けを認めるか否かという論点を巡る対立として捉えられてきた。しかし、そもそもなぜアーペルが根本的基礎付けにこだわるのかと言えば、それが可能であることが自己言及に堪える哲学の条件だからであった。そしてその背景には、言語哲学は自らの主題として言語を扱うが、一方で媒体としても言語を使用しなくてはならないという葛藤があったのである。

ところで、哲学の自己言及という観点からすれば、批判的合理主義だけが超越論的語用論による批判の標的ではないはずである。例えば知識の妥当性に関する相対主義は、批判的合理主義と同種の問題を抱えていると予想できる。しかしより優先的に問題視されなければならないのは、ハーバーマスの普遍的語用論との関係である。というのも、ハーバー

マスは普遍的語用論の諸規則は普遍的ではあるが経験的なものであると考えており、その意味では可謬主義者だからである。本稿においては普遍的語用論の議論を無批判的に受容できるものとして援用したが、アーペルとハーバーマスの立場の違いについては注意する必要がある。

そして自己言及と嘘つきのパラドックスについても、さらに議論を深めることは可能であると思われる。というのも、嘘つきのパラドックスに関しては20世紀を通して非常に広範な観点にわたる活発な議論が続いているからである。例えばラッセルからタルスキー、ストローソンらを経て、最近ではバーワイズ、エチェメンディの議論⁷²などが注目されている。こうした議論の中には語用論的なアプローチが採用されている場合もあり、必ずしも「構文論・意味論的な議論は意味がない」と一概に片付けるわけにはいかない。

これらの問題はいずれも今後の研究課題である。

⁷² J. Barwise and J. Etchemendy, *The liar: an essay on truth and circularity*, New York: Oxford University Press, 1987. (金子洋之訳『うそつき 真理と循環をめぐる論考』、産業図書、1992年。)

参考文献一覧

以下は略号を用いた文献の一覧である。邦訳も併記する。

TKV: H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr, 1968.

萩原能久訳『批判的理性論考』、御茶の水書房、1985年。

TP2: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1973.

今泉元司・安彦一恵訳「超越論的反省の主題と媒体としての言語」、竹市明弘編『言語哲学の根本問題』、晃洋書房、1979年、所収。

丸山高司訳「『言語分析的』哲学の展開と『精神科学』の問題」、竹市明弘編訳『分析哲学の根本問題』、晃洋書房、1985年、所収。

磯江景孜ほか訳『哲学の変換』⁷³、二玄社、1986年。

PL: K.-O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik (1976), in: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1998.

宗像恵・伊藤邦武訳「知識の根本的基礎付け」、竹市明弘編『哲学の変貌』、岩波書店、2000年、所収。

WT: K.-O. Apel, Warum transzendente Sprachpragmatik?, in: *Prinzip Freiheit*, hrsg. von H. M. Baumgartner, Freiburg; München: Karl Alber, 1979.

北尾宏之・中岡成文訳「なぜ超越論的言語遂行論なのか」、竹市明弘編『超越論哲学と分析哲学』、産業図書、1992年、所収。

以下は参考文献の一覧である。邦訳については省略する。なお配列は著者名のアルファベット順（日本語の文献は50音順）である。

1. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce: Eine Einführung in der amerikanischen*

⁷³ 原著と同名だが日本語版独自の編訳である。訳出論文の選択には竹市氏が関わっている。

- Pragmatismus*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1975.
2. K.-O. Apel, The transcendental conception of language-communication and the idea of a first philosophy (1975), in: *Towards a Transcendental Semiotics Selected Essays of Karl-Otto Apel*, ed. von Eduardo Mendieta, bd. 1, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1994.
 3. J. L. Austin, Performative utterance, in: *Philosophical papers*, hrsg. von J. O. Urmson und G. J. Warnock, 3. Aufl., New York: Oxford University Press, 1979.
 4. F. Bacon, *Neues Organon* (1620), hrsg. und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn, 2 Bde, Hamburg: Felix Meiner, 1990.
 5. J. Barwise and J. Etchemendy, *The liar: an essay on truth and circularity*, New York: Oxford University Press, 1987.
 6. R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), auf Grund d. Ausg. von Artur Buchenau neu hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner, 1960.
 7. J. Habermas, Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 3. Aufl. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1989.
 8. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1983.
 9. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 3. Aufl. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1985.
 10. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft Oder Sozialtechnologie*, 10. Aufl. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1990.
 11. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1992.
 12. G. W. F. Hegel, Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten (1802), in: *Werke in zwanzig Bänden. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 2*, Frankfurt am Mein:

- Suhrkamp, 1970.
13. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), nach der 1. und 2. Orig.-Ausg. hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner, 1998.
 14. Ch. W. Morris, Foundations of the Theory of Signs, in: *Foundations of the Unity of Science*, Vol. 1, No. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1938.
 15. K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Vienna: Julius Springer, 1934.
 16. L. Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus* (1922, 1933), London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
 17. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
 18. L. Wittgenstein, Über Gewißheit, hrsg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
 19. 飯田隆 『ウィトゲンシュタイン 言語の限界』、講談社、2005年。
 20. 加藤尚武 「哲学の言葉と自己関係性」、大森荘蔵ほか編 『新・岩波講座哲学1 いま哲学とは』、岩波書店、1985年、所収。
 21. 久高将晃 「『究極的根拠付け』の可能性」、『思索 第34号』、東北大学哲学研究会(刊)、2001年、所収。
 22. 舟場保之 「普遍的語用論と究極的基礎付け」、『カンティアーナ 第25号』、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座(刊)、1994年、所収。
 23. 山岡悦郎 『うそつきのパラドックス』、第2版、海鳴社、2002年。