

## カント主義的プラグマティズムの超越論的問題設定

UEDA, Tomoo / 上田, 知夫

---

(出版者 / Publisher)

法学志林協会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Review of law and political sciences / 法学志林

(巻 / Volume)

120

(号 / Number)

4

(開始ページ / Start Page)

13

(終了ページ / End Page)

59

(発行年 / Year)

2023-03-22

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00030826>

# カント主義的プラグマティズムの超越論的問題設定

上田 知夫

## 一 導入…宗教論と合理性

ハーバマスが二十一世紀に中心的に研究するテーマの一つが宗教論である。なぜなら『事実性と妥当性』(Habermas 1992)以降のハーバマスにとって、「自由で、世俗化された国家」がある特定の宗教的な前提を必要とするのかどうかは重要な問題だからである(Habermas 2005e)<sup>(1)</sup>。あるいは別の言い方をすれば、そのような民主主義的立憲国家が世界観についての複数主義という状況においても規範性のみから合理的に正当化されるか(Habermas 2005e)という正統性に関わる問題なのである。文化や社会の合理化の帰結としての世俗化に対して、「宗教的な正当性を擁護する人々はますます西洋(Okzident)に固有の世界史上の特殊な道(Sonderweg)として非難されている」(Habermas 2005a, 8)。

この問題には二つの仕方であプローチすることができる。一つはもちろんハーバマスの宗教論が、二〇〇一年のア

メロカ同時多発テロ事件やイラク戦争のような具体的な世界情勢を「きっかけに、国際的な理論の関心が、グローバル化された社会の不平等、宗教的原理主義の台頭等に大きく移ったことが反映している」という側面（庄司他二〇一四、三九四）に着目することである。ハーバマスは、たしかに世界の各地において宗教的原理主義の台頭について議論し、また第二次世界大戦後の欧州の世俗化が、例えばアメリカと比較したときに、「特殊な道」であった可能性を検討している（Habermas 2005d, Abs. 1）。また「宗教音痴」を自認するハーバマスが宗教論を主題として中心的に論じるようになったのは、二〇〇一年の「信仰と知」という講演が端緒であろうが、その冒頭で、「九月十一日に世俗社会と宗教の間の緊張関係は」、遺伝子工学を始めとする組織化された学問と教会の間の信仰の権力をめぐる戦いというかたちから、「全く異なる仕方でも爆破されたのである」と述べられる（Habermas 2001, 9）。このアプローチの重要さは、「ポスト世俗化」というハーバマスの社会学的概念を考察する上で欠かすことができない。<sup>(2)</sup>ハーバマスが世俗化論をどのように修正したのかという論点は重要である（例えば木部二〇二〇、大竹二〇二〇、四節）。

しかし本論文の関心の対象は、宗教論がハーバマスの哲学理論全体の中で果たす役割についての、もう一つのより理論内在的な（そしてより普遍的な）アプローチにある。リベラルな民主主義国家が規範性のみからその正統性を得ているのかという問題を前述したが、ハーバマスは、規範性の問題を常に真理性の問題と関連付けて議論する。<sup>(3)</sup>そして言明の規範的な正当性（Richtigkeit）についてと同様に、科学的知識のような言明の記述的な真理（Wahrheit）についての合理的正当化も結局西洋に特殊な道にすぎないのではないかという問題が残る。したがってより一般的に考察すべきは、規範性や真理性についての討議を持つ歴史的偶然性とそこで確立される価値の普遍性の緊張関係である。本論文では以上のような問題関心のもとで、ハーバマスの理論哲学について扱ひ、その中で宗教論で用いられる諸概念が果たす理論的な位置づけを問う。このより一般的な問題を考察するにあたっては、とりわけ彼が一九九〇年

代以降擁護する立場であるカント主義的プラグマティズムの研究プログラムにおいて (Habermas 1999a, Abs. 3; Cf. Bernstein 2010)<sup>(4)</sup>、彼の宗教論で用いられる概念装置が合理性の説明に果たす役割を解明しなくてはならない。

ハーバマスが擁護するプラグマティズムが「カント主義的」と呼ばれるのは、それが超越論的問題設定に答えようとするからである。とりわけ本論文では、それが一般化できること、そして一般化された超越論的問題設定に答えるカント主義的プラグマティズムがある種の自然主義にコミットすることを、ハーバマスの行論に従いつつ、示す(一)。超越論的問題設定は二元論的である。ハーバマスが示すのは、古典的な超越論的問題設定が一人称単数の私の表象を問題とする心理主義的な二元論に依拠していること、心理主義が擁護できないことであるが、それでもなお心理主義を含まない仕方で一般化された超越論的問題設定には二元論的な要素が残ることである。それが、生活世界と実在的世界の二元論であり、それがコミュニケーション論に果たす役割を検討する。本論文ではハーバマスが取る(あるいは取るべき)超越論的問題設定への回答を提示するが(二)、その際に、「弱い自然主義 (schwacher Naturalismus)」とハーバマスが呼ぶ立場 (Habermas 1999e, Abs. 8; 1999a, Abs. 5) が、カント主義的プラグマティズムの理論構成の中で果たす役割が重要になる。弱い自然主義の立場は、ハーバマスが理論哲学を議論する際に提起した立場 (Habermas 1999a; 1999e) であり、弱い自然主義に対抗する科学主義的強い自然主義批判が宗教論を論じるときに重要な役割を果たす (vgl. Habermas 2005f, Teil 3)。一般化された超越論的問題設定に弱い自然主義がどのような回答を与えるのか、および、その回答の妥当性を考察することで、カント主義的プラグマティズムの議論構成の一端を明らかにする(四)。

## 二 超越論的問題設定とコミュニケーション論

超越論哲学はそもそも、「諸対象のみならず、諸対象の認識がアプリアリに可能である限りにおいて、その認識の様態に」関連するとされ、超越論哲学は「自らを、何かを経験や認識の対象とすることを可能にするための一般的で必然的な条件の再構成と理解している」(Habermas 1999a, 18-19)。ハーバマスは、ここから一人称単数の自己反省という心理主義的な要素と、アプリアリとアポステリオリの区別という基礎付け主義的な要素を取り去ることで超越論的問題設定の一般化が可能であると述べる (Habermas 1999a, Abs. 3)<sup>(5)</sup>。本節ではこの一般化を再構成し、ハーバマスにとってプラグマティズムの研究プログラムの眼目を明らかにする。そのために、まずはなぜ超越論的問題設定を一般化する必要があるのかを、ハーバマスの議論にしたがって再構成し、その結果、超越論的問題設定が、一人称複数的に共有される生活世界と客観的世界の関係についての問題となることを示す(二一一)。その上で、ハーバマスのコミュニケーション論的な生活世界概念を再構成し(二一二)、ハーバマスが言うところの「脱超越論化された」超越論的問題設定の眼目を明確にする(二二三)。

### 二一一 超越論的問題設定の一般化の必要性

カントが解決しようとしたのは、一人称単数の私の持つ知識の確実性についての古典的問題であり、この問題に対するデカルト的な認識論的転回以降の解決法は、物的な領域と心的な領域を明確に区別する仕方である。自分たちの経験的知識の確実性を説明するために、デカルトは一人称単数の私と客観的世界を媒介する表象に重要な役割を与え

る。一人称単数的私は表象を持ち、客観的世界はそのような私に表象されうる対象からなる。そして経験的知識の確かさを検討する際に、表象する私について反省的に表象すること（すなわち自己意識）によって、内的な表象についての明証性を手に入れる。知覚によって与えられる所与は、そのような明証性を伴っており、それが経験的知識の確か性を与えることになる。内省によって得られる明証性は、所与の神話の想定により、心理主義に与する。さらに、その所与に経験的知識の確かさが基礎づけられるという基礎づけ主義の想定が前提されている。しかし前概念的な所与がいかんして経験的知識を正当化するのだろうか。デカルト的な解決法は、結局問題をいかにして対象を概念的に把握することが可能なかという問題へと繰り越すばかりである。結局心理主義的な想定は問題を解決しない。

カントは超越論的転回において新たな解決案を提出したと、ハーバマスは見る。その要点は、認識可能な経験の対象の世界を認識主体が持つ「世界をデザインする自発性（weltentwerfende Spontantität）」によって規定することにある（Habermas 1999f, 191）。このような認識主体は、環境からの因果的刺激を受けるばかりではないが、一方で観念論的に私の属する世界を産出することもない。ただしカントは、超越論的な主体がどのようにして、客体（ないし対象）であるところの世界の中の何ものかと出会うのかを説明する際に、感性に与えられる多様性に悟性が統一を与えるための超越論的統覚を必要としている。そしてこの統覚は、一人称単数的な心理主義の説明に依拠するとハーバマスは考える。<sup>6</sup>つまりハーバマスは、カントが認識論的転回以降の主体による客観的世界にある対象の知覚や認識の可能性の一般的で必然的な条件をめぐる超越論的問題設定を定式化したときに、心理主義の二元論的想定と基礎づけ主義の想定を誤って引き継いだと考える。

そもそも一人称単数的な心理主義の想定は、ハーバマスに言わせれば、超越論的な問題設定の解決には必要ではない。一人称単数的心理主義の想定が必要なのは、経験と判断を（受容性と自発性という）二つの独立の根源を持つも

のとして考えるからである。ヘーゲルのイエーナ期の講義の議論を紹介しながらハーバマスが論じるのは (Habermas 1999f, Abs. 2-3) 'むしろ主体と客体の関係が言語 (Sprache) と労働 (Arbeit) という媒介項によって調整されることである。言語と労働は、ここではそれぞれ独特な意味合いで使われていることに注目しなければならない。ヘーゲルは言語について分析する際に、その (ハーバマスの重視するコミュニケーション的な機能ではなく) 述定的な用法を中心に据えて分析しているとハーバマスは診断する (Habermas 1999f, 202) が、そこで重要なのは『名前を与え』かつ概念的なエネルギー」に主体の能力 (Leistung) はその糧を得ていることである (Habermas 1999f, 202)。その故に、主体とあらゆる外的なものとの内的に結びつきは言語の文法的構造を媒介項として行われ、主体の知覚・記憶・判断は事前に概念的に構造化された状態で処理される。「このような理由から、ヘーゲルは言語の認知的機能を同様な仕方です『記憶』と、労働の実践的な機能を『道具』と結びつける」(Habermas 1999f, 202)。ここでハーバマスの言及するヘーゲルの労働概念は、必ずしも経済的な活動としての労働ではなく、行為の遂行として捉えられる。<sup>(7)</sup> 例えば、ヘーゲルを引用しつつハーバマスが提示する例は、成人の精神の最初の労働としての記憶実践である。「言語が主体の認知機能において認識主体に対して果たすものは、労働が行為者に対して持つ意味合いである」(Habermas 1999f, 203)。そのようなものとして言語と労働はそもそも主体が客観的世界とのやり取りに概念的な構造を与えている。その構造の内部で主体は、言語を使う者としても行為をする者としても、行為遂行的な態度を取り具体的な状況とうまいことやっていくことになる。認識主体と対象の関係は、認識主体から出てくるものではなく、言語・労働・相互行為を通じて最初から構造化され、これらは言語共同体や社会的分業がその成立条件として必要であるので、そこではすでに二人称の他者との (一人称複数的な) 共同体が主体の成立に先立って存在している。このようにして心理主義の想定は崩れる。

ハーバマスの見立てでは、この後ヘーゲルは、ここで取り上げた言語と労働による媒介の考え方を放棄するので、相互主観性は問題として消滅する (Habermas 1999f, Abs. 5.1)。一つの契機は、ヘーゲルが一人称複数的我々を現在の到達点から回顧的に自己正当化する仕方で理解することにある。もし我々の(そしてそれは西洋の近代へと導いた)学習プロセスが客観的世界について「正しい」構造を与えていると考えるのであれば、それは相互主観性についての新たな文脈主義的理解を与えることにはかならない (Habermas 1999f, Abs. 4.2)。ここに本論文の主題となる問題が現れる。また我々が学習プロセスの結果として到達した客観的世界の構造についての記述が正しい構造であるとするならば、言語の持つ概念的な構造は客観的世界の構造であるはずであり、したがって概念実在論が成立するはずである。しかし概念実在論は維持できない。概念実在論の想定は、我々の討議的な活動を客観的世界の概念構造の発見という役割に限定する。そのような探求において、ある内容の真理は一人称単数の私にも遂行可能であり、二人称の他者の存在は必要ではない (Habermas 1999d, Abs. 5)。このようにして言語の媒介機能は崩され、同様の仕方  
で労働の媒介機能も社会的世界の世界の概念実在論を取ることで崩される。ハーバマスは、規範と事実の区別をなくすることはできないというカント的な論点に依拠して、概念実在論の戦略を批判する (Habermas 1999d, Abs. 6)。

しかし本論文の範囲でより重要なのは、概念実在論を前提した認識論は知覚が客観的世界を完全に言語化できるところを前提することにある。概念実在論が要求する前提は、因果関係と合理的理由関係を同一視することを含むが、両者の区別は本質的である。「知覚によって客観的世界が完全に言語化できる」というテーゼは複数の解釈を許すが、強い解釈によっても弱い解釈によっても、このテーゼを擁護することはできそうにない。強い解釈によればこのテーゼは、合理的な認識主体は、個々の知覚においてその内容が明示的に言語化する能力を持つようになることを述べているが、知覚を含めた認識主体の活動の言語化は(後に生活世界概念について議論する際に述べるように)相互行為

が世界とうまくやりとりできなくなって初めて（すなわちある判断の正当化が必要になったときに初めて）起こることを考えるとき、そのような能力の想定は不必要である。客観的世界の認識に際しては、明示化されない「前概念的」(Dreyfus and Taylor 2015) 部分が残る。弱い解釈によれば、このテーゼは知覚において前概念的部分が残ることを否定しないが、そのような部分も、それが問題として取り出されればすぐに言語化されることを述べることになる。しかしこれは結局超越論問題設定に答えることにほかならない。いずれにせよ、カント主義的な超越論的問題設定は残る。

一人称単数的な心理主義の想定が取り去られた超越論的問題設定は、合理的受け入れ可能性と真理の間の緊張関係に関わる。したがってそれは、討議においてある言明の真理に関わる最善の正当化について合意が得られたときに、当の合意がその言明の真理を保証するための条件を明らかにすることを求める (Habermas 2005c, 36)。ハーバマスにとって残されるべき二元論は、生活世界と客観的世界のそれである。生活世界は相互主観的に共有され、コミュニケーションの背景として隠伏的に前提されている一群の背景的知识である。生活世界は全体論的に概念化されるの対して、客観的世界は実在的な存在者から構成されており、概念化されていない。超越論的な問題設定は今や、常にすでに生活世界な背景の中で動くコミュニケーション参加者が客観的世界の何ものかについて語ることに成功しているための可能性の条件を問う。以下では、生活世界と客観的世界の関係について、コミュニケーション論の観点から明らかにする。

## 二二二 生活世界とコミュニケーション論

生活世界という概念をハーバマスは、シュッツ（とルックマン）の生活世界概念の現象学的分析 (Schütz und

Luckmann 2017) に負っている。<sup>(8)</sup>「生活世界」という概念はフッサールの導入した現象学的な概念(以下ではこの生活世界概念を「現象学的生活世界」概念と呼ぶ)であり、シュッツはこの概念を社会科学の基礎概念とすることを目指した。以下ではまず現象学的生活世界概念を概観し(イ)、それとの異同を明らかにすることで、ハーバマスのコミュニケーション論における生活世界概念の役割を概括する(ロ)<sup>(9)</sup>。もちろんハーバマスの生活世界概念に関しては、社会学論の範囲で多くの議論がある(例えば近年の研究としては、永井二〇一八、第4章を参照)が、本論文の範囲で重要なのは一九九〇年代以降の真理論において生活世界概念の果たす役割であるので、そこに注力する。

(イ) まずはシュッツの現象学的生活世界概念である。その要点をまとめれば次のようになる。生活世界は、「十分に目覚めた通常の成人が、常識的態度の内、端的な所与として見出す」ような現実領域のことであると理解される(Schütz und Luckmann 2017, 29)。生活世界は、そのような成人である私が行為に際して背景的な知識として機能し、そして私はその内容を盲目的に信頼する。そして私が他の主体と相互主観的に共有するものであり、それは相互行為の背景をなす。

他方でシュッツは、生活世界について現象学的な考察を与える。<sup>(10)</sup>したがって生活世界の考察はつねに、一人称単数の立場、あるいは「自然的態度のうち」にいる私(Schütz und Luckmann 2017, 30)から考察し、そこで問題になっているのは身体的な存在だけではなくて意識を持つものとしての私である。シュッツは意識を持つ私から出発して他者を派生的に導出する。

さらに私が端的に所与として受け入れるのは、この私の世界には他者が、他の対象と同様そして他の事物の間で、身体的に存在しているだけでなく、私の意識と本質的に同一の意識を付与されて、存在していることで

89。(Schütz und Luckmann 2017, 30)

そのような他者の存在を派生的に導出することで、私の生活世界は相互主観的になる。生活世界が相互主観的な我々の世界であるとシュッツが言うとき、そこでシュッツが想定していることは、生活世界を共有している他者の体験の想像可能性である。生活世界はシュッツにとってまずもって意識を持つ私にとっての所与である。そしてそこから派生的に、私と同様の意識を持つ他者の意識的体験が私の立場から想像される。こうして生活世界はいわば、私の意識を通じて構成される。生活世界の相互主観性はこのようなダイナミックな仕方で相互主観性を導出する。現象学的生活世界概念をハーバマスは(正当にも)批判している。意識哲学的な構成の問題を扱う限り、生活世界が一人称複数の我々によって相互主観的に共有されているという結論は、個々人が主観的に他者の体験を想像しながら行為しているそれがたまたまうまいことはころびなく進んでいるということと区別できなく(Habermas 1981, Bd. 2, 196-197)。

(ロ) ハーバマスは現象学的生活世界概念をコミュニケーション論的な観点から分析し直す(Habermas 1981, Bd. 2, Kap. 6)。ハーバマスがめざすのは生活世界概念を意識の問題から切り離すことである。コミュニケーション論的な生活世界概念は、「文化的に伝承され言語によって構造化された知識のストック」として理解される(Habermas 1981, Bd. 2, 189)。この理解のもとでの生活世界は、「コミュニケーションの補完的な概念として機能する。我々が会話をするとき、我々は共通の言語背景だけではなく、会話の置かれた状況について多くの背景的信念を隠伏的に共有している。これらの背景的な共有信念は三つの特徴を持つ。一つは、これらの共有信念は常に会話に際して存在することである。その意味で、コミュニケーション論的な生活世界概念は、会話をするものにとって所与である。

第二に、それ自身が通常は主題として取り上げられることはない。なぜなら、このような共通信念については自明なものとしてその真理性が受け入れられているからである。しかし最後の特徴は、これらを主題として取り上げることが可能であるということである。相互行為がうまく進まなくなったとき（そしてそのときになって初めて）、我々は当該の行為の背景となっている共有信念を明示化することで発話の置かれた状況がある意味で「定義」される。<sup>(12)</sup>その明示化された状況定義のもとでの発話に対して正当化を検討する討議を行い、その正当化についての合意（あるいはハーバマスの用語では、「了解 (Verständnis)」）を旨指す。なおここでも注意すべきは、討議が行われているときですら、主題になっていない共通的信念群はあり、それらを主題化するためには、新たな討議が必要になることである。

このようにまとめるとき、コミュニケーション論的生活世界概念は、シュッツのとらえようとした生活世界の特徴付けを継承しつつ、発話者個人の主観的意識からの生活世界の構成という課題を引き受けずに済む。なぜなら相互行為を行う行為者たちは、生活世界を何らかの相互主観的なものとして提示することができないし、そのような必要もないからである。生活世界は、むしろ、一人称複数的な相互行為が可能になるための条件として働く。

相互行為がうまく行かなくなったときに討議は始まる。そこで初めて生活世界を構成する背景的信念の一部が明示的に取り上げられてその正当化をめぐって合意が目指される。そうすると生活世界を構成する背景的信念は言語的に構造化されている必要がある。それが可能になるのは、コミュニケーション論的生活世界概念のもつ言語的な構造が言語的な世界像と内的連関があるゆえに、会話の分析に役立つという（ハーバマスに言わせれば「フンボルト的な」）想定をとるときである（Habermas 1981, Bd. 2, 190）。例えばある発話行為を巡って討議が始まる時、その発話が置かれた生活世界の背景の一部が状況として言語的に明示化される。生活世界において行為者たちが隠伏的に共有し

ている諸信念が客観的世界に対して持つ指示関係の総体は、そのようにして、行為者たちが背景としている言語の持つ指示関係の総体と連関する。

コミュニケーション論的な生活世界は、相互主観的に共有され、行為に際して隠伏的にそして自明なものとして前提されている一群の背景的信念のことであり、それらは全体として信頼できるプロセスで生成されているので知識の地位を持つ。生活世界は、コミュニケーション論的な概念になっても、我々が信頼をおく世界であることにも注意を払う必要がある。以前ハーバマスの真理論について議論した際に（上田二〇一九）、我々が相互主観的に行為するときに自明なものとして信頼する生活世界的な背景の持つ全体論的な性格に着目した。コミュニケーションの参加者の間で共有される生活世界は、全体として知識である。なぜならそれは、客観的世界について信頼できるしかたで形成されているからである。すなわち、「主体SにDであることについて教えた根拠だけが、Sの持つ知識とその知識の合理的獲得の間に識別可能な発生的連関を打ち立てる」のであり、生活世界を構成する諸信念はこのような「学習プロセス」の結果である（Habermas 1999a, 54, 強調は原著者）。ハーバマスの議論の成否は、したがって、我々の学習プロセスがなぜ信頼できるプロセスであるのかを述べることができるかにある。

それらはただし、シュッツの想定と異なり、（一人称単数の）私の意識から構成されるようなものではない。むしろそれらは意識的に主題化されることはないようなものである。それにもかかわらず、生活世界を構成している諸信念は言語的世界像と分節化の仕方を共有しているために、それが討議の主題となっている言明の状況を構成しているときには言語を使って明示化する。

## 二一三 超越論的問題設定

生活世界を構成している背景の諸信念が言語的に分節化されることを論じた。言語的分節化のゆえに、生活世界を構成する背景的信念が客観的世界と指示連関を持つことが言えるのであった。そしてハーバマスの真理論は、そのような生活世界は全体として客観的世界を信頼できる仕方であって、生活世界が持つ客観的世界への指示連関はしたがって全体として適切であると想定されるべきである。生活世界において相互主観的に共有されている諸信念について、したがって、会話の参加者は全面的な疑義を差し挟むことはできない。つまり、ある言明の真理について疑いを持つ者は、討議を開始する問いを立てる際に、対話者と共有している背景の諸信念を全面的に疑うことはできない、疑うべきではない。そして問われた者は、当該言明の発話の正当化に関連する状況を明示化しなくてはならない。ここで要求されていることは、会話としての討議に参加する者が想定しなくてはならないことである。相互行為をする人々は一人称複数的な仕方では生活世界的な行為背景を常に共有しているが、その相互行為がうまくいかなくなる時（例えば、ある言明の真理に疑いがあるとき）、我々は関連する背景的知識への（つまり当該言明の真理への）コミットメントを差し止め、（その言明の真理をめぐって）討議に入る。討議においては、問題になる言明への明示的な正当化について議論がかわされ、合意が得られると再びその言明の真理性が生活世界的な背景へと取り込まれて、さらなる相互行為への脈略へと立ち戻る。最後のステップが許されるのがなぜか。それが今やハーバマスが問題にすべき超越論的問題設定である（Habermas 2000, 551）。

この問題設定は、一人称単数的な心理主義を回避しているので、脱超越論化されたものとハーバマスが考える。それでもなお、この問題設定は超越論的であるのは、それが合理性の領域である一人称複数的な生活世界が、なぜ因

果性に支配されている客観的世界を正しく捉えているのかについて問うているからである。

### 三 プラグマティストの二元論と自然主義

新たに脱超越論的に再構成された超越論的問題設定をコミュニケーション理論の観点から理解したときに、合理的受け入れ可能と真理をつなぐのは、一人称複数的な我々の学習プロセスへの信頼であることを示した。したがって今や問われるべきは、なぜ我々の学習プロセスが信頼できるのか、である。この問いに答える際にハーバマスは、我々の学習プロセスについての自然主義的な説明を与えようとする。ただし、ハーバマスが依拠する自然主義は還元主義的な強い自然主義ではなく、非還元主義的な弱い自然主義である。ではハーバマスは、弱い自然主義的な研究プログラムがどのようなべきだと思っているのか。そしてなぜ弱い自然主義の研究プログラムが超越論問題設定に対する答えを与えると考えているのか。

これらの問いに答えるべく本節では、強い自然主義へのハーバマスの批判(三一一)と対比させながら、ハーバマスの弱い自然主義の研究プログラムを系譜学的自己反省の延長線上に特徴づけ(三一二)、弱い自然主義の研究プログラムがなぜ超越論的問題設定に対する答えになりうるのかを論じる(三一三)。

#### 三一一 強い自然主義批判と討議の規範性

ハーバマスは、生活世界的背景を共有する一人称複数的な我々の学習プロセスが信頼おけるプロセスであることを自然主義的に説明しようとする。しかし他方で、ハーバマスは還元主義的な強い自然主義には批判的である。以下で

は、まずハーバマスの強い自然主義批判を概観し（イ）、その上で強い自然主義批判がコミュニケーションに関する規範性の問題と結びついていることを論じる（ロ）。最後に強い自然主義批判は、心身二元論を帰結しないことを確認する（ハ）。

（イ）教科書的な自然主義の研究プログラムは、還元主義的な研究プログラムである。しばしばそれは、心的なプロセスについての記述を、脳を含めた身体状態についての物理的なプロセスの記述に置き換えることを目指す（いわゆる物理主義の）研究プログラムとして理解される。ハーバマスはこのような還元主義的な自然主義を「強い」自然主義と呼ぶ。ここでは言語的意味に着目して、ハーバマスの強い自然主義批判を検討する。ハーバマスは言語の意味について議論する際に、クワイン的な行動主義的還元（Habermas 1999a, Abs. 5）、および、ローティ的道具主義的な還元（Habermas 1999c, Abs. 7）を批判的に検討する。

クワインは刺激意味という概念を用いて、文の表現する言語的意味を行動主義的に還元しようとする（Quine 1959）。ある言語からの根源的翻訳を行う人類学者は、その言語の話者に対してある（疑問）文（例えば「ギャバガイ？」）を発話し、その話者のその文の発話に対する賛否を観察する。その際に、問題となる言語の話者はその人が受けている感覚刺激（例えば、うさぎについての視覚刺激）に応じて、問いへの賛否の態度を表明する。心的状態についての行動主義的な説明には多くの問題が指摘されているが、ここではそれが問題なのではない。重要であるのは言語的意味が心的状態に、そして心的状態が行動の傾向性へと還元されていることである。クワインの行動主義的な自然主義の言語観は言語のコミュニケーション機能を述定的な機能に還元することに他ならないが、ハーバマスはそこに反論する。言語にとって、コミュニケーションと述定は互いの存在を前提にしている等根源的機能であり（Habermas 1999a, 11; 1999b も参照）、前者を後者に還元することはできないからである。前者を後者に還元するこ

とで失われるのは、クワインが人類学者の例で提示しようとしたはずの参加者のパースペクティブなのである。

ローティ (Rorty 1994; 2000b) とハーバマス (Habermas 1999e) の論争の中心は真理概念を消去可能性にある。<sup>(13)</sup>

しかしこの論争における派生的な論点が自然主義をどのように特徴づけるかにある (Habermas 1999e, Abs. 8; Rorty 2000a)。ローティはネオダーウィニズムを擁護し、人間の言語活動を因果的な操作の一種として捉える (Rorty 2000a, 59)。ローティにとっては、人間は欲求の満足のために道具を發明する生物として特徴づけられ、人間の言語はそのような道具の一種として位置づけられる。このような道具主義的な言語理解は、人間の言語の本質を世界の記述に求めない点で、コミュニケーション機能の述定的機能への単純な還元とはなっていないように思われる。しかしハーバマスがローティの自然主義に対して反論するのは、道具主義的な自然主義が規範性を記述する際に、それでも道具としての言語が作用するのが客観的世界であるという点である。道具としての言語は、今やネオダーウィニズムの観点から、環境への適用の成功例として語られる。そしてこの客観主義的な語りは、言語を使うコミュニケーション参加者の相互主観的視点での語りではない。

ハーバマスはローティの自然主義を批判するときもクワインの自然主義を批判するときも、強い自然主義のプロログラムによる意味の分析が適切な言語観に基づいていないことを論じる。したがってここで、ハーバマスが採用したい「フンボルト的」言語観について理解しておく必要がある (特に Habermas 1999b, Abs. 1)°。ハーバマスが見るところでは、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトは言語に三つの機能を見ていた。それが、述定・表出・コミュニケーションである。ハーバマスの見るところでは、フンボルトの言語観の中心は、対話 (Gespräch) にあり、そこでは相互の理解 (Verstehen) のみならず、相互の了解 (Verständnis) が目指される (Habermas 1999b, 72)°。フンボルトは真理の妥当性要求にかかわる討議の探求の導き手として論証の理論を用いたわけではないにせよ (Habermas

1999b, 75)、「ハーバマスの見るフンボルトは、言語のコミュニケーション的な機能を認識的機能と内的に結びつけて、しかしどちらかがどちらかに還元されないしかたで理解している。

(ロ) ローティ的な還元主義も、クワイン的な還元主義も、ハーバマスは取らない。なぜなら心的なプロセスの記述をすべて自然主義的な用語に書き換えてしまうことは、ハーバマスの観点から言えば、規範性を記述的な言語で書き換える誤りを犯しているからである。ハーバマスがこれを誤りとみなすのは、科学的討議がコミュニケーションの一種として生活世界の文脈に埋め込まれていること (Habermas 2000, 553)、『そして生活世界を背景として行われる討議が規範性を持つことを無視することになるからである。では言語のコミュニケーション機能が規範性を持つとはどういうことか。以下ではまず、カント主義的プラグマティズムを擁護するようになる前のハーバマスの討議の規範性の議論に依拠しつつ明らかにする。<sup>(14)</sup>

ハーバマスは一九七三年に公刊された「真理諸理論」の「理想的発話状況」と呼ばれる最終節 (Habermas 2009b, Abs. 5) で討議の根源化 (Radikalisierung) について議論している。以下では、理論的討議に着目して、討議の根源化について議論する。理論的討議の根源化が興味深いのは、第四レベルの討議が規範性に関わる実践的討議になることである。通常の会話においては、ある主張内容 (言明) に対して掲げられた妥当性要求が掲げられる。討議の第一レベルは、その掲げられた妥当性要求が対話相手に受け入れられなかったとき (つまり、言明に対して疑いが述べられたとき) に、その妥当性要求の正当化を検討する討議に入ることである。討議の第二レベルでは、少なくとも一つの正当化が現に与えられ検討される。通常の討議に関する研究は、この第一レベルと第二レベルの間の移行を巡って行われてきた。しかし討議が必ずそのようなコンセンサスに到達するとは限らず、むしろ討議そのものの成立についてさらなる問題化を含むことがある。それが第三と第四のレベルである。第三レベルは、ハーバマスに言わせれば

「メタ理論的な討議」である。すなわち、どのような理論枠組みにもとづいて正当化が与えられるかが問題になる。ここでは客観的世界と生活世界間の指示連関そのものが、検討される。ここでは、理論を語る言語や概念システムそのものについての合意が目指される。メタ理論的な討議ということで何も専門哲学的な議論を想定する必要はない。ここでは、言明に含まれる諸概念が同じ意味合いで用いられているかをチェックすることが重要になる。概念システムについての合意を得ようとする討議がうまく行かなければ、さらに根源化が進み、討議の第四レベルに至る。討議の第四レベルは、認識の前進の再構成をめざす。すなわち、何が認識として妥当すべきなのかについての本質的な言語批判であり、それはどのような言語や概念システムを利用すべきなのかというかたちで行われる。その結果、第四レベルの討議は「認識そのものという規範的な概念」へと導かれ、「認識批判」と呼ばれる討議が行われる。

この最終ステップでは、興味深いことに、理論的討議の境界が吹き飛ばされる。このステップは、何が認識として妥当すべきか「という問い」を合理的に再構成するという固有の仕方で円環的な運動の助けを借りることになるような討議のレベルへといたる。すなわち、「ここで問われるのは、」認識という名の（妥当性）要求を掲げる事が許されるような認識能力はどのような性質をもつべきであろうか「ということである」。認識の前進を再構成する際に、理論に関わる根本規範はその実践的な核を放棄する。すなわち、認識を評価する際には事柄と関心の両者に同様な仕方に応じてなされることになり、事柄の概念はそのたびごとに関心（Interesse）に適合せねばならないのである。（Habermas 2009b, 260, 挿入引用者）

第四レベルで問題になるのは、何が知りたいのかという欲求を含めた関心について的一致である。ハーバマスの関

心概念は、討議倫理や彼の法律論および政治論との関連で、それだけで検討に値する重要概念である。討議倫理および一連の道徳に関わる議論では、道徳的規範の基礎づけに「普遍化原理」を要求する。この普遍化原理は、規範の妥当性 (validity) の必要十分条件を、「あらゆる個人、個人の関心状況や価値の志向を一般的な仕方でも追求した場合に生じると想定される帰結や副作用を、すべて、関連する人が共同して、強制されることなく受け入れ可能であること」(Habermas 1996a, 60, 強調原著者)と規定する。このレベルの討議は、そもそも討議で得られる同意内容 (Einverständnis) はどのようなものであるべきかについての了解を目指して行なわれるような、規範性にかかわる実践的討議である。ハーバマスは認識批判について議論する箇所、ポパーとクーンの間で交わされた論争に言及しているが、ここでも事柄は日常的な討議でも発生するようなことである。私が知りたいことは、あなたも知りたいことなのか、またすべての人が知りたいことなのか。これらについて納得が得られるかどうかを議論する場としてハーバマスは第四レベルの(すなわち討議の討議の)討議を特徴づける。討議はコンセンサスが得られるまでこの四つのレベルの間を行き来することになる。そしてハーバマスは、論証の形で得られるコンセンサスが討議にかかわる妥当性要求を満たすために十分な基準となる(つまり了解が十分に得られる論証が得られる)ための必要十分条件として、理想的発話状況という討議の形式的な条件のゆえに各討議のレベルの間を行き来できるようになることを挙げる(Habermas 2009b, 262)。

討議の根源化についてハーバマスは、「真理と正当化」(Habermas 1999c)以降、主題として取り上げることはない。それは、討議に関わる発話状況の理想性をもはや必要としないカント主義的プラグマティズムの真理論においては、討議の各レベルの間の移動ということに意味を与えられないとハーバマスが考えているはずだと議論することもできるかもしれない。しかし本論文の以下の行論では、むしろ討議の根源化の議論は発展的に展開したのだと主張す

る。メタ理論的な(第三レベルの)討議は、カント主義的プラグマティズムにおいては後述する(三一)系譜学的討議の営みの内に回収されることになる。それは理論的討議で背景として共同の相互実践としての討議の歴史に関わる状況として明示化することを意味するからである。一方の(第四レベルの)認識批判の討議においては、事情はやや異なる。こちらは生活世界的な背景の明示化とは独立に、そもそも討議という相互行為を行うことを動機づける関心の共有が問題だからである。このような討議が、討議という会話がうまく行かなかったときに必要となることはおそらく間違いない。

一方で、系譜学についての討議と認識批判の討議の関係は、前者から後者への根源化として理解されるべきではない。系譜学的研究プログラムを遂行することなく、認識批判の討議がなされることは十分あるからである。実際には(第一レベルの)討議も会話の一種であるので、言明に正当化を与える相互行為としての討議自身が妥当性要求を掲げていると考えることができる。通常の会話における言明の主張は、同時に複数の(とりわけ真理、正当性および誠実性という)妥当性要求を掲げる。討議も会話の一種であるから、そこでの正当化で用いられる言明の主張に対してまた、同様に複数の妥当性要求を同時に掲げる。またそれらの妥当性要求がそれぞれ対話相手に受け入れられなければ、それらの正当化を巡って改めて討議で話し合われる。系譜学についての討議と認識批判の討議は、いわば同レベルにある討議の討議であり、前者は討議についてそれがどのようにして成り立ったのかという真理性の問いに正当化を与え、後者はそれがどのようにあるべきかという規範性の問いに正当化を与えることが求められる。

ハーバマスの「真理と正当化」(Habermas 1996)以降の議論は、記述的真理をめぐる討議の規範性の問題討議についての討議の問題として捉え、そこで求められるの正当化は討議参加者が持つ認識関心の持つ普遍性をめぐってである。そしてこのことは我々の日常の討議の場面についての理解とも整合的であると考えられる。

(ハ) ハーバマスの強い自然主義批判は、(イ) で見たように、規範的な言明を記述的な言明で書き換えることの不当性に向けられていた。科学的討議は生活世界に埋め込まれた記述的真理をめぐる討議の一つであり、記述的真理をめぐる討議は一般的にその参加者の持つ認識関心の普遍性をめぐる規範性を持つと(ロ) で論じた。科学的討議の認識関心は、言語のコミュニケーション機能を述定的な機能で書き換えることにはない。それらは当根源的な異なる機能である。したがって強い自然主義は、研究プログラムとして採用できない。

ハーバマスが還元主義的な強い自然主義を拒否することは、一元論を拒否するということである。ところで還元主義的な自然主義が重要なのは、心身二元論の問題が一元論的に解決できるかどうかを考察するためであった。他方でハーバマスが心身の二元論にコミットしないことは、これまでの行論からも明らかであろう。心身の二元論は一人称単数の私の心理主義を前提しているからである。したがってハーバマスが求める理論は、学習プロセスについて、還元主義的でも、心身二元論的でもない説明を与えなくてはならない。それが弱い自然主義の研究プログラムである。

### 三―二 弱い自然主義と系譜学的研究プログラム

ハーバマスが擁護するのは、弱い自然主義である。それは、我々の学習プロセスの信頼性を(社会) 進化的なプロセスとして位置づける。

このような「弱い自然主義の」理解は、単一のメタ理論的想定に依拠している。つまり、「我々」の——社会的文化的な生活形式の枠組み内で可能な——学習プロセス群は、先立つ「進化的学習プロセス群」をある意味で単に継続しているだけであり、そのような進化的学習プロセス群の方でも我々の生活形式の構造が算出された

のだという想定である。そうなると、我々の仕方での生活形式を超越論的に可能にしている諸構造は、すなわち、それぞれより複雑性の小さい、自然史的な学習プロセス群の結果と評価される——そしてその評価によってこれらの諸構造自身が認識内容を獲得する。(Habermas 1999a, 37-38; 強調原著者、挿入引用者)

ハーバマスに言わせれば、合理性の支配する生活世界を背景にして相互行為する我々が、全体としては客観的世界とうまくやっていけるのは学習プロセスが信頼できるからであり、我々の学習プロセスが信頼できるのは我々が様々な実践的な問題を合理性に依拠しながらコミュニケーションを通じて解決する能力を持つゆえであり、そのような合理性に依拠する問題解決能力を我々が持っていることは生物としてのホモサピエンスの学習プロセスのゆえである。

このようにして、進化論的説明が与えられる。ハーバマスの観点からみれば、社会文化的学習プロセスは、自然的な進化による学習プロセスと地続きなのである。一人称複数的な学習プロセスは、社会文化的な学習プロセスだけではなく、種としてのホモサピエンスの進化論的学習プロセスと地続きであるとすれば、ハーバマスは社会文化的な学習プロセスについて自然主義な説明を与えるときに、ハーバマス必要とするのは、「ホモサピエンスの各器官の構成(Organische Ausstattung)と文化的な生活様式が、『自然的な』原初を持ち、原則的には進化論的な説明に開かれている」ということのみである(Habermas 1999a, 38)。ここで言う進化論的説明は、個体変異を否定するものではないし、ましてやホモサピエンスが自然淘汰を生き延びたことを必然としているわけではないことには注意を払う必要がある。

弱い自然主義は、系譜学(Genealogie)という観点を導入することで、ハーバマスの理論展開に内在的なしきたりで理解できる。系譜学とは、一言で言えば、ポスト形而上学的思考(Habermas 1988)における自己反省的な研究

プログラムである。一九九〇年代以降の真理論において討議における正当化の営みが果たす役割と系譜学的研究プログラムの関連については以前論じた(上田二〇二一)が、ハーバマスにとって討議における合意の歴史についての明示化は系譜学である。<sup>(16)</sup>そして、例えば、二〇一九年の『これもまた哲学の歴史』では、この二巻本のメインタイトルを「ポスト形而上学的思考の系譜学について」とつけることが意図されていたとハーバマスは述べる(Habermas 2019, Bd. 1, 9)とき、そのような系譜学的研究プログラムとしてハーバマスは哲学の歴史を捉えている。ハーバマスのポスト世俗化論と関連する宗教論も弱い自然主義の研究プログラムも、ポスト形而上学的思考についての系譜学的自己反省の研究とみなすことで初めて統一的な理解を与えることができる。<sup>(16)</sup>

しかし学習プロセスの結果以前に我々は意図的に立ち戻ることはできない。このことは、技術や学問における進歩、また道徳と法の進歩、つまり行為におけるコンフリクトを暴力なしに解決する際に、一人称単数ないしグループに中心化された我々のパースペクティブの脱中心化における進歩を説明するのである。(Habermas 2012a, 98)

一人称複数的な学習プロセスの系譜学的反省は、ハーバマスの批判する懐古的な自己正当化(二一一)と区別される。系譜学的反省は自己正当化ではない(Habermas 2012c, 143)。学習プロセスの成立は偶然的な文脈に依存し、到達点は常に暫定的であり、したがって可謬主義的である。系譜学的反省はこの偶然性を明示化する。系譜学的反省は、我々の討議の実践についての反省であり、その意味で妥当性要求の持つ普遍性と対比される。妥当性要求は、言明の真理や正当性が個々の正当化を超越していかなる人にも妥当することを要求しているからである。<sup>(17)</sup>同様に、弱い

自然主義の立場では、種としての我々の現在の到達点は最終的な到達点ではない。ポスト形而上学についての系譜学的研究プログラムと地続きであるものとして理解された弱い自然主義の研究プログラムは、種としての我々の偶然的な進化について反省的に明示化するプログラムとして理解できる。

### 三一三 超越論的問題設定と弱い自然主義

我々が生活世界的な背景を共有した状態で行う討議における合意は、なぜ全体として客観的世界を捉えるための信頼できる学習プロセスであるのかという問いを、ハーバマスにとっての超越論的問題設定の核心として取り出した。そしてこの問いに答えるために、学習プロセスの非還元主義的自然化の議論を応用したい。

それに先立って指摘しておく必要があるのが、可謬主義の意識である。系譜学的自己反省は、一人称複数的な我々の学習プロセスが暫定的であり、それゆえ誤りうることのゆえに、自己正当化ではないのであった。我々が相互行為に際して共有する生活世界的な背景は、それが全体として知識であり、全面的に疑うことは許されない。それでも、具体的な個々の言明の真理についてはたとえ討議において最善の正当化を与え、それに合意したとしても、そのような討議の結果が誤っている可能性があり、我々はその可能性を意識している。したがって弱い自然主義の研究プログラムは、生活世界的な我々の知識が客観的世界を全体として捉えていることが偶然的なことであると主張する。

ここまでの議論をまとめるならば、超越論的問題設定について、弱い自然主義のプログラムが用意できる答えは、二種類ある。第一は、悲観的な回答である。すなわち、「討議において合意が得られても（すなわち、我々が学習したとしても）相互行為への脈略へと立ち戻ることを許す、ようなステップなどない」と答えることである。我々には生活世界的背景を構成する諸信念と討議で合意された内容しか手許にないものであり、それらを手に（そしてその結果が

進化の淘汰圧を生き延びることを望みつつ) 相互行為をしてみるしかないのだと考える方策である。こう考えることは、ローティのネオダーウィニズムに屈し、真理概念を放棄することと類比的である。

第二は、楽観的な回答である。すなわち「我々の学習プロセスは、我々の反省能力のゆえに我々の文脈を脱中心化していくことに今のところ成功しているからだ」と答えることである。弱い自然主義および系譜学的分析によれば、我々の学習プロセスは、我々の反省能力のゆえに、我々の文脈を脱中心化していくことによって、因果に支配された客観的世界の真理を合理性の観点から捉える成功している。そして我々の文脈を脱中心化することに成功している限りで、我々が我々の学習プロセスによって得られた合意は信頼できる仕方で入手した信念(つまり知識)なのである。楽観的回答が述べるのは、したがって、弱い自然主義の研究プログラムはメタ理論的な真理に関わる討議(すなわち前述の第三レベルの討議)の一種であるということである。それに対して楽観的な回答をする者は、「弱い自然主義的な説明をなぜ採用することができるのか」という更なる問いを、第三レベルの討議の開始点としては捉えない。それは討議参加者の認識関心の普遍性をめぐる規範性が問題になっているものとして捉える。すなわち前述の第四レベルの討議として、別の妥当性要求を掲げた規範性にかかわる討議として捉えるのである。

この回答は、記述的な言明の真理や規範的言明の正当性の妥当性要求について、消去主義的(ローティ)に屈することはないが、真理や正当性の概念は(暫定的とはいえず) 成功概念であることを要求し、ハーバマスの真理観に反対する(上田二〇二一)。したがって、楽観的な回答は、厳密に言えばハーバマスのテキスト解釈の範囲を超える修正解釈になる。

#### 四 超越論問題設定のポスト形而上学的な解決

本論文は以降、樂觀的な回答の射程を検討するために、それを前提する。その上で、弱い自然主義に基づく科学主義批判と宗教論が共通する議論構成をしている（つまりどちらも第三レベルの討議である）ことを示すために、強い自然主義批判だけでは文脈主義的帰結を排除できないことを論じ、同じ論法でポスト世俗化論を前提にした世俗化論批判が出てくることを論じる（四―一）。超越論的問題設定に対する樂觀的な回答が宗教論に応用されると考えたときに生じる帰結を考察し、その帰結に対して挙げうる反論を検討することで、宗教論がカント主義的プラグマティズムの構成にどういう寄与をしているのかを明らかにする（四―二）。

##### 四―一 強い自然主義批判の文脈主義主義的帰結とポスト世俗化論

ハーバマスの宗教論はポスト形而上学的思考の系譜学的研究プログラムの一部である。したがって、ハーバマスの宗教論はあらゆる宗教を分析しているのではなく、ある特殊な特徴を共有する（キリスト教を典型とした）一群の諸宗教のみがその分析の対象になると、エステルバウアーは論じるとき（Esterbauer 2007, Abs. 2）<sup>18</sup>。もちろんキリスト教だけではないものの、ハーバマスの議論は確かにキリスト教だけではなく枢軸時代に発生した「一人の創始者という歴史上の人物あるいは、より一般的に、歴史的な起源に遡ることができるような四つないし五つの大世界宗教」（Butler et al. 2011, 62）をその検討対象としているので、ありとあらゆる宗教が系譜学的考察の対象になっているわけではない。なぜならポスト世俗化論という社会学的観察を前提にしたポスト形而上学的思考

は、自らの歴史の偶然性に対する自己反省（系譜学）を理論的に必要としており、ハーバマスにとって宗教論はその範囲で理論的意味を持つからである。関連して、科学主義の問題をここで取り上げることには意味がある。以下では、まず科学主義的な強い自然主義に対するハーバマスの批判を再び取り上げ、心的述語の理論言語への還元について議論する。この議論で明らかになるのは、強い自然主義批判の議論だけでは、単に文脈主義が帰結するだけだということである（イ）。ここで帰結する文脈主義が、ポスト世俗化の社会状況における世俗化論批判と同じ議論になることを指摘する（ロ）。

（イ）ハーバマスにとって科学主義批判が重要なのは、言うまでもなく、例えば、遺伝学（Habermas 2001, 29-31; 2009a, Abs. 3）や脳科学（Habermas 2005b）<sup>(9)</sup>の進展のゆえに生活世界にかかわる我々の営みが、因果性の観点から語り直されてしまうことにある。例えば、行為の意図は理由なのか原因なのかについての論争を概括しながらハーバマスが論じるのは（Habermas 2005b, Abs. 1）「思ふ（meinen）」、「説得する（überzeugen）」のような心的述語を理由ではなくて因果性によって説明しようとする議論の無効性である。ハーバマスの分析では、心的述語はブランドム的な理由を与える求めるゲーム中で意味を持つのであり（cf. Brandom 1994）、そのような理由を与える求めるゲームに参加者のパースペクティブからのみ、すなわちある言明への賛成・反対の答えを与えることによってのみ、意味を持つ。これらの心的述語を還元主義的に説明する（つまり心的述語を消去する）ためには、参加者のパースペクティブではなく、観察者のパースペクティブから記述される必要がある。

ここに問題が生じる。

興味深いのは、観察者のパースペクティブからの再記述の討議の位置づけを、ハーバマスが人称代名詞の使用法に依拠しながら論じることである（Habermas 2005b, sec. 2）。この議論でハーバマスは、還元主義が目指す観察者の

パースペクティブがコミュニケーション参加者の（つまり一人称と二人称の）パースペクティブに埋め込まれていることを論じる。長くなるが、重要な箇所なので引用する。

我々が人称代名詞のシステムを使って「三」人称の観察者の役割を習得するのは、「一」人称および「二」人称という話者と聞き手の役割と結びつくかたちのみである。偶然ではない仕方、二つの言語の基本機能——事実の述定およびコミュニケーション——が等根源的に噛み合っている。話し手と話しかけられる人は、一人称と二人称の役割を交換することを通じて、相互主観的に共有された生活世界という背景のもとで互いに客観的世界内の何ものかについて了解するのだが、彼らへの言語哲学的視点というのは反転することができる。すなわち、世界の客観性が観察者に対して構成されるのは、その観察者が世界内の出来事について認識的に把握するようなものについての可能な了解が持つ相互主観性を伴う場合のみである。(Habermas 2005b, 173-174, 強調原著者)

そして科学者たちによって行われる理論的議論は、そのような観察者のパースペクティブの記述を目指す議論として特徴づけられる。そしてそのような理論構築を目指す科学的議論の実践は生活世界に埋め込まれている。心的述語は、コミュニケーション参加者の相互主観性に関わる言葉として、観察者のパースペクティブの討議に意味を与えている。したがって心的述語を因果性の（つまり観察者のパースペクティブの）言葉に還元することはできない。理論構築の際の観察者のパースペクティブと、コミュニケーションにおける参加者のパースペクティブは等根源的であるとすれば、結局、それらは二つの異なる文脈を構成するのではないだろうか。科学主義的自然主義は、社会の世俗化

の動きに位置づけることができる。すなわち記述的真理に関わる我々の討議的正当化も西洋に固有の世界史上の特殊な道にすぎ（ず）、したがって我々の正当化の営みは真理に到達していないことになる。結局ハーバマスの科学主義批判の一つの含意は、強い自然主義の研究プログラムが結局超越論的問題設定に答えを与えないことである。

（ロ）形而上学的な世界観は、たしかに科学主義の討議と違って記述的言明の真理ではなくて実践的言明の正当性に関わる。しかし真理と正当性それぞれの分析の間にあるパラリズムを考慮して、言明の正当性についての討議に着目するとき、強い自然主義批判を単独で取り出せば、それは文化や社会の合理化の帰結としての世俗化に対する批判点になる。ポスト世俗化の多元主義的社会状況で、規範性についての合理的な討議の歴史も西洋に固有の世界史上の特殊な道にすぎず、そこには一般的な普遍的規範原則などない（つまり討議倫理など成り立たない）と論じる批判点は、同型の議論に依拠している。

これは道徳的知識の可能性に関わる批判点である（Habermas 1999c）ので、以下ではまず、真理性と規範性の分析のパラリズムについて、道徳的知識の可能性を検討しつつ議論する。道徳に関わるある規範的言明の正当性について規範的討議で正当化を与え合意が得られたことは、その規範的言明が言うところの行為を「すべきだ」と指令するかどうか。この問題を考えるときに、記述的言明についての正当化と真理の間の関係を取り結ぶ知識と同様の、道徳的知識の想定をすることができるか。

ハーバマスはまず、真理について発生する超越論的問題設定と類比の問題が正当性について発生することを認める。すなわち、真理も正当性も討議において正当化実践を通じていわば現金化される必要があるのにも関わらず、討議でどれだけ良い正当化について合意が得られたとしても、それは「理想的なしかたで正当化された受け入れ可能性」以上のものではないことを討議参加者は知っているのである（Habermas 1999c, 295）。さらにハーバマスが暗黙のう

ちに認めていることは、それにも関わらず、真理についても正当性についても、問題となっている言明の正当化について合意が得られたならば、再びそれらの言明は生活世界的背景に取り込まれて、討議参加者はさらなる相互行為へと進む。

一方で、真理と正当性の類比には大きな留保がつく。なぜなら、討議における合意が、その後どのようにテストされるのかについての違いがあるからである。ハーバマスの理解では、ある言明が真理について正当化され、了解が得られ、それに基づいて再び相互行為を行う場合、討議参加者としての我々はその了解された言明が相互行為を行う際に客観的世界のテストを受けることを意識している。そしてそのような形で、非概念的な客観的世界が討議に先立って実在していることにコミットしている。ところが社会的世界についてのそのような実在性を想定することはできないとハーバマスは考える。正当性についての討議で了解が得られるとき、その了解された同意内容はその後のあり方を指令する。その指令にしたがって相互行為する我々は、相互行為を通じてそのような指令の正当性について社会的世界でテストされることを意識する。社会的世界におけるテストは他者の抗議というかたちで顕在化し、それゆえ社会的世界におけるテストに先立って言語がなければならないからである (Habermas 1996c, 285)。ハーバマスの議論は、真理に関わる討議については客観的世界が正当化超越的な準拠点としてあり(まさにそれゆえに超越論的な問題設定が発生する)のに対して、正当性に関わる討議については社会的世界が正当化超越的な準拠点にはならないと結論する。むしろ「討議は、その規範的に内容豊かなコミュニケーションの前提条件のゆえに、正当化実践に一つの道徳的宇宙という企図を伴って課するような制限を、自己自身の中から生み出す」(Habermas 1996c, 312-313, 強調原著者)のであり、それゆえ、彼の議論は正当性については相互行為への立ち戻りの条件として理想的な発話状況への合意という条件を堅持する方向へと進む。

しかしこれは誤った議論戦略である。第一に、真理論で問題になった通り、そのような理想性が必要とされれば、正当性は人間の認識とは無関係の概念になるからである。ハーバマスの議論戦略は、道徳的知識はないという結論に至らざるをえない。そうすると、ハーバマスの議論戦略は、世界観に基づく価値と普遍性を持つ規範の区別 (Habermas 2000, Abs. 8; siehe 1992, Abs. 6.2.1) を掘り崩す。第二に、生活世界が概念化されているのに対して、社会的世界は概念化されているとは言えない。社会的世界の構成員は確かに言語能力を有する我々である。しかし社会的世界の構成員としての我々の相互行為がうまくいかないとき、ハーバマスの認める通り、それは「感じられる」ものであり、その不満は「異議 (Widerspruch)」や「叫び声 (Aufschrei)」として表出される (Habermas 1999c, 285)。その叫び声は、主張文で表現される言明の形に分節化されている必要はない。それがどのような不満なのかを言語化するのが、討議の第一レベルである。社会的世界にいる我々は、端的に共同行為をするのであり、それらの振る舞いは、障害がない限り、概念化されて我々に与えられているわけではない。社会的世界は、言語運用能力を持つうる人格から構成されているが、概念的に構造化されていない。その意味で客観的世界と類似の準拠点なのである。

第三に、討議の理想性テーゼを正当化共同体の脱中心化テーゼに置き換える方が、帰謬主義のテーゼを十分に反映させる正当性定義が得られるからである。「道徳的学習プロセス」による討議の共同体の脱中心化は、社会的世界を確かに拡張する。しかしこれは物理法則についての討議がより一般化され (脱中心化され) ると、その討議において正当化された言明が客観的世界のより広い範囲に適用できる (例えば、アリストテレスの四元素論は月下界にのみ適用される理論であるのに対して、ニュートン力学が宇宙全体に適用される理論として議論された) ことと類比的である。

ハーバマスの議論戦略が誤っている第四の理由は、規範的言明の正当性についての討議に要求する理想性が必要であるとは思えないことにある。これは本論文の主題と関連する。すなわち正当化共同体の脱中心化が単なる正当化の

(歴史的) 偶然性の問題を回避することに失敗していると考えるのは間違いである。そのような見方は正当化共同体を静的なものともみなす立場から帰結するが、ハーバマスは正当化実践についての知識を確保すれば、正当化共同体が動的なものと考えうるはずであり、そのような動的な正当化共同体では正当性も理想的な発話状況なしで定義できるからである。

さらに、一般化可能な関心の前提を言うラフォンの議論 (Lafont 1998)<sup>(20)</sup> に反論するハーバマスが (Habermas 1999c, Abs. 7)、「討議の『世界なしの空間』を歩き回るだけで十分なのだ。なぜなら、我々は参加者のパースペクティブからよく秩序立てられた相互人格的關係性からなる包摂的 (inklusiv) な共同体を基準点として目指すのであり、そのような基準点はそうなる和我々が論証に立ち入るやいなや、もはや我々の自由にはならないのだから。」と述べるとき (Habermas 1999c, 313, 強調原著者)、討議の基準点として社会的世界を想定しないのは誤っている。確かに討議の実践では討議の共同体を脱中心化できるかどうかが基準になる。しかしそのような包含的な脱中心化は、誰を包含しようとするのだろうか。討議は脱中心化されて新たな我々のメンバーとも了解が得られることを目指す。その新たなメンバーは、無から湧いて出るのではなくて、社会的世界に存在する人格としてすでに討議に先立って前提される。

以上の修正解釈が正しければ、ポスト世俗化の多元主義的社会状況で、討議倫理など成り立たないと論じる批判点は、道徳的知識の可能性の条件について問うている。一人称複数の我々は、規範的言明について、その正当化について合意が得られたときに、なぜそれを妥当する道徳的知識として生活世界的背景に取り込み、さらに行為することが許されるのか。それは結局文脈主義を抜け出せないのではないか。

#### 四―二 道徳的知識についての超越論的問題設定と世俗化

ポスト形而上学における系譜学的研究プログラムは理論哲学の範囲では知識の可能性の条件に関する問題として位置づけられること、そしてその宗教的原理主義の問題提起と科学主義批判のどちらも、前者については実践的討議における合意がそして後者については理論的討議における合意が結局文脈主義に陥ることを述べた。そして科学主義に對する批判的な議論としての弱い自然主義の研究プログラムが、超越論的問題設定に對している与えた樂觀的な回答を考慮するときに明らかになるのは、類比的の樂觀的回答を道徳的知識の可能性について用意することができることである。そして、その樂觀的回答は、ポスト世俗化の社会状況でも宗教的な言語を世俗の言語に翻訳することを要求する根拠その翻訳が要求される条件を明らかにする(イ)。制度的翻訳に挙げられている反論の一つを検討し、それに対する可能な神学的回答を批判的に検討する。この批判の検討を通じて、前述の討議の第三と第四のレベルの区別をより明確にする(ロ)。最後にこれまでの議論をまとめ、宗教論で利用される概念装置がカント主義的プラグマティズムで果たす機能を考察する(ハ)。

(イ) 世界観についての相対主義に對してパラレルなしかたで樂觀的な回答を用意することができると思定できるかどうかを検討する必要がある。弱い自然主義の研究プログラムが超越論的問題設定を解消するのは、「我々の学習プロセスは、我々の反省能力のゆえに我々の文脈を脱中心化していくことに今のところ成功しているから」であった。記述的真理と規範的正当性についての分析のパラレリズムを前提するとき、ポスト世俗化の多元主義という社会状況のもとでも樂觀的な回答をハーバマスは用意すると考えられる。すなわち、「我々の学習プロセスは、我々の反省能力のゆえに我々の文脈を脱中心化していくことに今のところ成功している」ことは、社会的世界を拡張することであ

り、それゆえ道徳的知識に関わる超越論的な問題設定も解決されると言えそうである（少なくとも、そうハーバマスは言うべきである）。すなわち社会的世界の討議による拡張は、道徳的知識に関わる超越論的問題設定を今のところ現に解決しているのである。この樂觀的回答は、自己正当化として理解されてはならないし、そもそも自己正当化にはなっていないことは明らかである。さらに注意すべきは、このメタ倫理的な討議は、記述的な言明の真理に関わる討議である。我々は社会的世界を拡張することで超越論的問題設定を解消すべきであるかどうかは、このメタ倫理的な討議の持つ認識関心に関わる別の問いである。

樂觀的回答は、ポスト世俗化の社会状況でも宗教的な言語を世俗の言語に翻訳することを要求する根拠とその翻訳が要求される条件を明らかにしてくれる。まず第一に思い出すべきことは、ポスト世俗化の社会状況でも多くの相互行為は、正当化を必要とすることなく（つまり討議が行われずに）進んでいるということである。しかし社会的世界において出会う他者を我々の一員として取り込みながら相互行為を行うとき、行為調整がうまくいかないことはある。そこで発せられる叫びに応じて、規範的言明の正当性について問いが立てられるとき討議は始まるのである。しかしここでも討議参加者は、対話相手を持つありとあらゆる行為原則の正当性を疑うことはできない。生活世界的背景の一部を構成している道徳原則について明示化し、それに対する正当化を行う。ただしその正当化は、討議参加者の置かれた正当化共同体を脱中心化する方向で進め、その上で了解を得ることが目指される。ここに宗教的概念の世俗の言語への制度的翻訳が必要になる理由がある。宗教的世界観を共有しない討議参加者とも相互行為は行われるのであり、またそこで行為調整が必要になることはある。そのような討議では、そしてそのような行為調整が必要な限りにおいて、制度的な翻訳が必要となる。ただし、この正当化共同体の脱中心化についても、個々の討議で達成されるのは、対話相手との了解が得られるまでの暫定的なものである。私たちは了解が得られたとき、その同意内容としての

道徳原則を生活世界の背景に取り込んで、再び相互行為を行う（この一連のプロセスが道徳的学習プロセスである）。この描像で社会的世界が学習プロセスに対して果たす役割は、客観的世界のそれと同型である。社会的世界は、新たな共同行為の場を提供し、そこで道徳的学習プロセスの結果がテストされるのである。さらに（この点はハーバマスが同意しないと思われるが）客観的世界も社会的世界も、行為者としての我々にとっては同様に実在論的である。社会的世界についての説明が道徳的学習プロセスを通じて適用範囲を広げていくというハーバマスの論点については、すでにそれが科学理論の進展と類比的であることを述べた。一方で社会的世界の成員は言語によるコミュニケーション能力を持っている点で、客観的世界を構成する対象とは異なる。社会的世界に属する他者はそのままでは三人称の他者であるが、生活世界的背景を共有する二人称の対話相手として働きかけることができる。ただしここでも、社会的世界の成員が言語によるコミュニケーション能力を持ちうるということ、社会的世界が概念的に構造化されているわけではないことが両立することには注意を向ける必要がある。

道徳的知識についての学習プロセスの系譜学に依拠した、道徳的知識についての楽観的な回答は、自己正当化にはなっていない。したがって、帰謬主義とも両立可能であるので、プラグマティズムの知識観とも整合的である。

まとめよう。記述的言明に関わる知識についての超越論問題設定は、学習プロセスについての弱い自然主義による（社会）進化論的な説明によって解決される。類比的に道徳的知識に関わる超越論的な問題設定も、道徳的学習プロセスの社会進化論的な説明によって解決される。このことの重要な帰結は、ポスト世俗化社会の状況下でも、規範的な社会理論を形而上学的な前提なしに構築できるはずであることである。

（ロ）超越論問題設定に答えるための系譜学の研究プログラムという観点から、ハーバマスの宗教論と弱い自然主義の議論をまとめた。本論文は、ハーバマスが、現状の政治社会状況をポスト世俗化論的に理解するようになったに

もかわらず、ポスト形而上学的思考に基づく分析の枠組みを一切放棄していかないということを示してきた。

この立場にはいくつか反論が考えられる。可能な批判の一つは、制度的翻訳 (Habermas 2001, 20-25) に対して向けられる。本論文での樂觀的な解釈が有効であれば、世界観を共有しない相互行為の参加者同士が行為調整をする必要がある場合にのみ、宗教的言語が世俗の言語に翻訳される必要があるのであった。そのように理解された制度的翻訳概念に批判が挙げられている。

制度的翻訳の問題を解消する一つの方法は、信仰と知識の問題を分断しないという仕方で達成することである。クナップ (Knapp 2021) は神学的見地から『これもまた哲学の歴史』(Habermas 2019) を分析し、ポスト形而上学思考という条件のもとでも弱い自然主義が帰結しないとすると議論を提供している。ハルトマンの信頼 (Vertrauen) 論 (Hartmann 2011) に依拠しながらクナップが論じるのは、信頼の持つ合理性である。信頼は個人の持つ態度であるが、その信頼の持つ内容は (平叙文で表現される言明であるので) 普遍的妥当性を掲げる。そして普遍的妥当性を掲げる以上、その妥当性要求についての討議は理由によって合意を目指されなければならない。クナップはここに神学的議論とポスト形而上学的思考が結びつく余地を見ている。すなわち、個人の持つ神への信頼の持つ内容を人類的仕方で明示する学問としての役割を神学が果たすとすれば (そしてクナップは当然果たすと考えている)、信仰の学問としての神学を經由して、信仰と知識の分断は制度的翻訳など必要なく解消できる。クナップの議論が本論文の範囲で興味深いのは、系譜学的な自己反省の思考が弱い自然主義の研究プログラムを必要としないという帰結である。

クナップの神学的議論を哲学的観点から分析したとき問題点は、個人が体験する神への信頼が、神学的議論を媒介して (いわば神学が仲介者を演じるかたちで) 普遍的妥当性を持ち、討議で合理的に論証できることにある。この問

題は二つに分けて論じることができる。まず、平叙文で書かれる内容として持ついかなる言明もすべて、それが普遍妥当性要求を掲げるとは限らない。我々の行為調整に役立つ言明が、誰にとっても妥当するものであるとは限らない。個人が体験する神への信頼が、誰にとっても妥当する意味での普遍妥当性を掲げる必要があるかどうかは疑わしい。

第二にクナップの想定する宗教（キリスト教）が非常に知的で言語的に分節化されていることが問題である。しかし木部（二〇二〇、三節）が示唆するように、翻訳を受けるべきとされる側の宗教経験が言語化されていない場合には、道徳的学習プロセスを共有するかたちでの行為調整が不可能になる。さらに深刻な批判をアサド（Asad 2018, sec. 1.1）は挙げている。たとえ宗教は行為調整を受けるために言語化されたとしても、そのあとにさらに定義される必要がある。アサドは、定義なしには、宗教は宗教として認識されないと主張する。結局クナップの議論は、宗教的体験が言語化され、それが普遍的妥当性要求を持つことを前提していることで、制度的翻訳の存在を理論的に先取りしているのである。制度的翻訳の概念は楽観的な回答に関わる問いの強調点を変える。これまで検討してきたハーバマスの議論は、我々が儀礼を神話へと言語化するように進化してきたのだ（Habermas 2019, Bd. 1, Abs. 2.3）と主張するとき、その議論は系譜学的観点からメタ理論的な第三レベルの討議であった。しかし今やアサドは超越論的問題設定の強調点を変える。彼の考えに従えば、問うべきは、「一人称複数の我々は、規範的言明について、その正当化について合意が得られたときに、なぜそれを妥当する道徳的知識として生活世界的背景に取り込み、さらに行為することが許されるのか」ということである。このとき問われているのは、問題になっていることを言明のかたちで言語化せざるを得ないという前提である。具体的には、この前提に対する認識関心についてである。アサドの批判を受けて、それに答えるべく行われる討議は、討議で得られるような合意は何についての合意であるべきかを巡ってなされる第四レベルの討議になる。その意味で、たしかにアサドの批判には、本論文で議論した系譜学（とその一環として

の弱い自然主義) についての議論は答えることができない。それらは第三レベルのメタ理論的な討議についての理論だからである。したがって、本論文の検討から明らかなのは、我々の社会的進化についての系譜学的な宗教論と弱い自然主義の議論およびそこで用いられる概念装置は、アサドが問題にしているような問いに答えるためのものではないことである。その意味でアサドの問題設定は、本論文の検討範囲を超えた独立の議論を要求しており、弱い自然主義と宗教論の範囲では答える必要がない。

(ハ) ここまでの議論をまとめれば次のようになろう。ハーバマスは道徳的知識の存在にコミットし、そのような道徳的知識について最良の正当化についての合意についてのいわば超越論的問題設定が回答を求めていることを述べる。道徳的知識の学習プロセスについて系譜学的研究は社会進化論についての研究を含み、その意味で弱い自然主義の研究プログラムを必要とする。その意味で、我々の相互行為の規範的な側面も我々が自然の一部であることによつて非還元主義的に説明できる。

これまでの議論に従えば、カント主義的プラグマティズムにおいて、ハーバマスの宗教論とその概念装置がどのような役割を果たすかがわかる。カント主義的プラグマティズムは、我々の合理性と客観的世界や社会的世界の事実を二元論的に捉えるとき、そこに発生する超越論的問題設定に回答を与える。カント主義的プラグマティズムの議論は超越論的問題設定に対する回答を、理論を語る言語や概念システムそのものについての合意をめざすメタ理論的な(第三レベルの) 討議で与える。そしてメタ理論的な討議は、そもそも、行為調整がうまくいかなかったときに我々が生活世界的な背景を明示化して行う討議がうまくいかないときに始まるということを念頭に置くとき、それは常にこれまでの我々の討議の歴史についての反省的な検討になる。そしてこのような反省的な討議は、ポスト形而上学的な思考がたどってきた道のりを批判的に検討することである。ハーバマスの宗教論および自然主義的な説明の眼目は

したがって、目下うまくいっていない討議があり、その討議で用いられる概念システムについて、それがどこから来たのかについて合意する点にある。

メタ討議としての宗教論と弱い自然主義の説明は、懐古的である。なぜなら、個々の討議が歴史のなかに埋め込まれたものであることを考慮するとき、メタ理論的な討議は偶然的な人類の歴史についての討議となるからである。メタ理論的な討議が、宗教論において合意に達するのか、それともホモ・サピエンスの社会的進化にまで遡る必要があるのかは、メタ理論的な討議参加者がどこで合意に達するのかに依存する。したがって、系譜学的な討議は、自己正当的ではない。なぜならメタ理論的な討議が必要になる場面は、そもそも討議が相互行為としてうまく機能していないときだからである。討議がうまく噛み合っているのであれば、討議参加者が担っている概念システムがどういう討議の歴史を経てきたのかについて明示化して合意する必要はない。

確かに系譜学的な討議の発生条件は、今述べた意味で個々の討議参加者に依存する。しかし系譜学的な討議で合意された概念システムの適切さは、文脈主義的に評価されるわけではない。概念システムは、常に進化の淘汰圧にさらされている。我々の言語や概念システムが客観的世界の因果関係を適切に反映しなくなるとき、我々は滅びる。

#### 四―三 展望と課題・熟議民主主義論の内で宗教論が果たす役割

本論文は、ハーバマスが二十一世紀に入って以来展開している宗教論とそこで用いられる概念装置が、ハーバマスのカント主義的プラグマティズムの中で果たす理論的役割に着目してきた。したがって本論文は、カント主義的プラグマティズムが整合的な理論的立場であるかどうかを検討することにその一義的な目的がある。一方でハーバマスにとって、彼の理論的研究は「批判的社會理論の基礎であり、道徳、法および民主主義の討議理論的な理解に道筋をつ

ける」(Habermas 1999a, 7) ものである。このようにして冒頭で言及したものの本論文で取り組まなかった問題群が再び重要になる。これまでの論者から、文化や社会の合理化の帰結としての世俗化が「西洋 (Okcident) に固有の世界史上の特殊な道 (Sonderweg)」であるという「宗教的な正当性を擁護する人々」の批判が (Habermas 2005a, 8) どのような討議を求めているのかについて、より精緻な分類が必要であることは示された。

制度的翻訳について議論するハーバマスは、前述の通り、第四レベルの討議にも答える必要がある。一方で、例えば、ポスト世俗化社会という多元主義的現実 (Habermas 1996b, Abs. 2) と民主主義国家の規範的基礎づけ (Habermas 2005e) について検討するハーバマスは、本論文の考察を振り返るとき、第三レベルの討議を行うものであることが強く予想されるものの、詳細な研究はこれからは譲らざるを得ない。<sup>(21)</sup>

【注】

- (1) ハーバマスの文献については、すでに翻訳が公刊されているものについても原文から筆者が訳した。
- (2) 「ポスト形而上学的思考」と「ポスト世俗化」の両概念の違いは、ハーバマスも認める通り「用語上の不明確さ」もあり重要である (Habermas 2012a, 100)。「ポスト世俗化」という概念は現状の社会状況について分析した社会学的概念であるのに対して、ポスト形而上学的思考の概念は依然として世俗的で系譜学的な自己反省の概念である。
- (3) 一九七三年「真理諸理論」(本論文ではHabermas 2009bのヴァージョンに従って言及する)では、規範的言明の正当性と記述的言明の真理はバラレルな仕方的分析が与えられているが、一九九〇年代に入るとハーバマスはこのバラレルズムを放棄する (Habermas 1996c)。なぜなら「真理と正当化」(Habermas 1998e)以降の真理定義には、後述する客観的世界の实在性の故に、理想的発話状況の概念がもはや必要とされないのに対して、規範的言明の正当性の定義では、社会的世界の实在論にコミットすることができないので、そのような理想性が必要とされるからである。
- 第四一二節で論じるように、このバラレルズムの放棄は誤りであると考える。
- (4) 田中(二〇二〇、八〇―八二)は先行研究に依拠しつつ、ハーバマスの思想発展を三段階に分ける。第一期は一九五〇年代から六〇年代、第二期は一九七〇年代から八〇年代、第三期はそれ以降という分類である。この分類に従えば、本論文が関心を持つのは第三

期への理論（および第二期との異同）である。本論文の見立てでは、第三期のハーバマスの特徴はカント主義的プラグマティズムを研究プログラムとして採用するところにある。この見立てが正しければ、田中が第三期の主著として『事実性と妥当性』を挙げることは、大きな留保がつく。なぜなら同書第一章（Habermas 1992, Kap. 1）は明確に第二期の真理論に依拠しているからである。

(5) エドガー（Edgar 2006）は、超越論的論証について「ハーバマスが『認識と関心』（Habermas 1973）で主題とした後、「一九七〇年代に、彼がコミュニケーション的行為の理論を展開し始めると、徐々に放棄した」と考える。本論文でもこの見解を採用し、目下の議論と一九六〇年代の議論の間における「超越論的論証」概念の異同を検討する必要はない。

(6) もっともハーバマスは意識的に、カントのパラダイムにおける統覚的自己意識を、その他の自己反省の様式から区別している（Habermas 1999f, 192-98）。ただし本論文の範囲では、この点は扱う必要がない。

(7) ハーバマス自身は、現在議論の対象にしている論文（Habermas 1999f）で労働概念を議論する際に、「『イデオロギー』としての技術と科学』（Habermas 1968）所収の論文に言及している。後者の議論をどのように解するべきかについては、本論文の検討範囲を超える。ハーバマスの理論展開に伴って（本論文注5参照）、ハーバマスの労働概念が理論で果たす役割は変化しているからである。例えば、福祉国家論との関連での労働概念の展開については、田中（二〇二〇）の論考を参照。なお、『イデオロギー』としての技術と科学』におけるハーバマスの労働概念とマルクスの議論の比較については、吉田（一九九五）の論考およびエドガー（Edgar 2006）の概説を参照。

(8) 『生活世界の構造』という著作が、シュッツが構想した著作であることは疑い得ない。その意味で生活世界概念をシュッツの着想であると考えることは当然でもある。実際にルックマンも「前書き」でシュッツの死の時点で中心的な論証が提示されていることを述べている（Luckmann 2017）。一方で（例えば、那須二〇一五、永井二〇一八のように）ハーバマスが依拠している生活世界概念が全面的にシュッツのみの理論展開の産物であると考えられることができるかどうかについては、さらなる研究が必要であるように思われる。ルックマンの寄与が、特に第五章、第六章において顕著であることは明らかであり（Endreß 2017）、また本人の前書きでも第三章および第四章において多くの構造上の変化がなされていることを述べるからである（Luckmann 2017）。

(9) フッサール、シュッツおよびハーバマスの「生活世界」概念の異同を検討した日本語文献としては、例えば奥村（一九八九）の研究を参照。

(10) 興味深いのは、シュッツが生活世界についての現象学的研究を与えるときに、ジェームズのプラグマティズムに言及することである。たとえば、『*Philosophy and Phenomenological Research* 第一巻に公刊されたシュッツの論文は、ジェームズの意識の流れについてである（Schuetz 1941）。

- (11) ここで「信念」と訳したのは、「Überzeugung」という単語である。これはしばしば「確信」と訳されるが、ドイツ語の分析哲学の文脈ではこれは単に“belief”の翻訳として使われるので、ここでは「信念」と訳出する。いずれにせよ、宗教的な意味合いはない。
- (12) ここでの「定義」という語の使い方はハーバマスに従い、「厳密な境界を与える」という意味では用いていない (Habermas 1981, Bd. 2, 187)。なぜならここで言う状況は、以下の論述からも明らかのように、明確な境界を持つようなものではなく、話題の中心から周縁へと広がりをもつ地平だからである。
- (13) 真理の消去主義とハーバマスの擁護する合意說的真理の比較は、既刊論文 (Ueda 2020) 参照。
- (14) 「真理諸理論」(Habermas 2009b) と「真理と正当化」(Habermas 1999e) の理論構成については、既刊の論述 (上田 二〇一九; Ueda 2020) を参照。
- (15) 系譜学という概念をハーバマスは、ニーチェ、フーコー、ウィリアムズの用法とは異なるしかたで特徴づける (彼らの用法の区別については、Koopman 2013 を参照)。アレンは、これらの用法の区別にハーバマスの系譜学概念を位置づけようとする (Allen 2013; Habermas 2012c)。ハーバマスの系譜学概念の独自性を他の論者との比較対照しながら特徴づける議論は重要であるが、本論文の範囲ではポスト形而上学的思考の反省的な営みのことをハーバマスが「系譜学」と呼ぶことのみを確認するに留め、そのような系譜学概念の持つ理論的射程に着目する。
- (16) 系譜学的な自己反省について、結局それは現時点に至るまでの討議 (を通じた学習プロセス) の歴史に相対的なものであり、個々の討議的伝統の間では共約不可能性があるので、系譜学的研究は文化相対主義に陥るのではないかという批判はありえる。しかし本論文で主張する解釈に従えば、このような文化相対主義批判は当てはまらない。そのような文化相対主義的な主張をするためには、討議による学習プロセスを弱い自然主義的要求する進化的なプロセス切り離すことが必要である。というのも、さもなくば、異なる文化的伝統 (討議的な学習プロセス) に属していても、結局進化的論議に獲得された概念については共約可能であるからである。
- ハーバマス自身は、文化相対主義を批判する際に (Habermas 2012b, Fn. 24 [322])、デイヴィッドソンによる概念枠組みの相対主義批判 (Davidson 1984) に言及して、この議論を退ける。
- (17) アレン (Allen 2013) はフーコーの議論に言及しつつ、妥当性要求についてメタ文脈主義的な解釈をすることが可能だと議論する。ハーバマスは (Habermas 2012c, Abs. 4)、「メタ文脈主義に立てる観点が『む』からでもない視点 (Blick von nirgendwo)」を必要としていること、その故に結局そのようなメタ文脈主義は形而上学的な前提を要請することを議論して、反論する。
- (18) ただしエステルパウワーは、世俗化テーゼが個人化テーゼに置き換わったという宗教社会学的な観察に基づいて、ハーバマスのポスト世俗化論を「伝統的教会と西側の立憲国家が似たような危機に」瀕していることの観察と見る (Estebauer 2007, 304)。その上

で、エステルパウワーは、ハーバマスに「諸宗教においてその長い伝統を通じて気づきあげられた意味のポテンシャルが、普遍的規範意識の醸成に利用可能であり、利用されるべきであろう」というテーゼを帰している (Esterbauer 2007, 305)。この議論においてエステルパウワーは、世俗化論とポスト世俗化概念を対置しているが、これはすでに述べたとおり誤りである。

(19) もちろんハーバマスの観点からすれば、一人称単数の私を脳状態と等値したところで、自由の問題という相互行為に関わる事象に解決が得られるとは思えない。

(20) ラフォン (Lafont 1998) も道徳的知識の存在にコミットし、真理と正当性のパラレリズムを擁護する。彼女の議論は、「真理と正当化」(Habermas 1999e) 以前にハーバマスが依拠する内在主義的知識論を前提した上で、真理性についての前提 (presupposition) としての客観的世界の存在に対置するかたちで、正当性について一般化可能な関心を前提として据える。この前提のもとで、言明は「正しい／誤っている」の二値性を持つ。ラフォンの戦略は、社会的世界の成員の増減は勘定に入れない静的な見解に基づいている点で、本論文で提案する解釈と区別される。

(21) 本論文は、科学研究費補助金(20K12781) および一般財団法人櫻田會第四〇回政治学研究助成による研究成果の一部である。本論文の一部(二一―二および三一―)は、二〇二二年八月二四日に山口大学で開催された「対話知能学」研究会において口頭発表した。その際の発表原稿に対して、小山虎、西村友海、木本周平の各氏に多くのコメントを頂戴した。また本論文の草稿に対して大石紀一郎、木本周平の両氏に多くのコメントを頂戴した。記して感謝したい。それにも関わらず残る誤りについては、言うまでもなく、著者のものである。

#### 【参考文献】

- Allen, Amy. 2013. "Having One's Cake and Eat It Too: Habermas's Genealogy of Postsecular Reason." In *Habermas and Religion*, edited by Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, and Jonathan VanAntwerpen, 132–53. Cambridge: Willy.
- Asad, Talal. 2018. *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, And Calculative Reason*. New York: Columbia University Press.
- Bernstein, Richard J. 2010. "Jürgen Habermas's Kantian Pragmatism." In *The Pragmatic Turn*, 168–99. Cambridge: Polity Press.
- Brandom, Robert B. 1994. *Making It Explicit*. Cambridge, MA: Harvard.
- Butler, Judith, Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Cornel West. 2011. *The Power of Religion in the Public Sphere*. Edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen. New York: Columbia University Press.

- Davidson, Donald. 1984. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*, 183-98. Oxford: Clarendon Press.
- Dreyfus, Herbert, and Charles Taylor. 2015. *Retrieving Realism*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Edgar, Andrew. 2006. *Habermas: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Endreß, Martin. 2017. "Strukturen der Lebenswelt: Eine Einführung." In *Strukturen der Lebenswelt*, von Alfred Schütz und Thomas Luckmann, 2., überar. Auflage., 1-12. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Esterbauer, Reinhold. 2007. "Der 'Stachel eines religiösen Erbes': Jürgen Habermas' Rede über die Sprache der Religion." In *Glauben und Wissen: Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, hrsg. von Rudolf Langthaler und Herta Nagl-Doekal, 299-321. Oldenbourg: Akademie Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1968. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1973. *Erkenntnis und Interesse: Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1981. *Theorie der kommunikativen Handlung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1988. "Motive nachmetaphysischen Denkens." In *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, 35-60. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1996a. "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral." In *Die Einbeziehung des Anderen*, 11-64. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1996b. "Versöhnung durch Öffentlichen Vernunftgebrauch." In *Die Einbeziehung des Anderen*, 65-94. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999a. "Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 7-64. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999b. "Hermeneutische und analytische Philosophie: Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 65-101. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999c. "Richtigkeit versus Wahrheit." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 271-318. Frankfurt am

- Main: Suhrkamp.
- . 1999d. "Von Kant zu Hegel: Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 138–85. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999e. "Wahrheit und Rechtfertigung." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 230–70. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1999f. "Wege der Detranszendenterierung. Von Kant zu Hegel und zurück." In *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 186–229. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2000. "Werte und Normen." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (4): 547–64. <https://doi.org/10.1524/dzph.2000.48.4.547>.
- . 2001. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005a. "Einleitung." In *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 7–14. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005b. "Freiheit und Determinismus." In *Zwischen Naturalismus und Religion*, 155–86. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005c. "Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft." In *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 27–83. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005d. "Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger." In *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 119–54. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005e. "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?" In *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, 106–18. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005f. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2009a. "Von den Weltbildern zur Lebenswelt." In *Kritik der Vernunft*, Bd. 5 der *Philosophischen Texte*, 203–70. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2009b. "Wahrheitstheorien." In *Rationalitäts- und Sprachtheorie*, Bd. 2 der *Philosophischen Texte*, 208–69. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2012a. "Ein neues Interesse der Philosophie an Religion. Ein Interview mit Eduardo Mendietta." In *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, 96–119. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- . 2012b. "Religion in der Öffentlichkeit der 'postsäkularen' Gesellschaft." In *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, 308–27. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2012c. "Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik." In *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, 120–82. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hartmann, Martin. 2011. *Die Praxis des Vertrauens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 木部尚志<sup>2</sup> 二〇一〇. 『宗教』『ハーバーマスを読む』所収 田村哲樹／加藤哲理 (編) 二〇三—二二一。ナカニシヤ出版。
- Knapp, Markus. 2021. "Schwacher Naturalismus und 'Transzendenz'. Theologische Überlegungen zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Diskurses über Glauben und Wissen." In *Wissen und Glauben: Theologische Reduktion auf das Werk Jürgen Habermas "Auch eine Geschichte der Philosophie"*, hrsg. von Franz Gruber und Markus Knapp, 15–39. Freiburg: Herder.
- Koopman, Colin. 2013. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problem of Modernity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Latort, Cristina. 1998. "Pluralism and Universalism in Discourse Ethics." In *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies*, edited by Amos Nascimeto, 55–78. London: Routledge.
- Luckmann, Thomas. 2017. "Vorwort." In *Strukturen der Lebenswelt*, von Alfred Schütz und Thomas Luckmann, übersetzt von Monika Reif-Hülser, 13–26. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- 永井彰. 二〇一八. 『ハーバーマスの社会理論体系』。東信堂。
- 那須壽. 二〇一五. 『監訳者あとがき』。『生活世界の構造』所収 アルフレッド・シュッツ、トーマス・ルックマン (著) 那須壽 (監訳) 六三—一三四。筑摩書房。
- 奥村隆。一九八九. 「社会科学における「生活世界」の概念とその射程 シュッツ、ハーバーマスからフッサールへ」。『社会学評論』三九 (四): 四〇六—二一〇。 <https://doi.org/10.4057/jsr.39.406>.
- 大竹弘二。二〇二〇. 『ハーバーマスと「政治的なもの」』『ハーバーマスを読む』所収 田村哲樹および加藤哲理 (編) 二四七—二六八。ナカニシヤ出版。
- Quine, Willard van Orman. 1959. *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Rorty, Richard. 1994. "Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (6): 975–88. <https://doi.org/10.1524/dzph.1994.42.6.975>.

- . 2000a. "Response to Jürgen Habermas." In *Rorty and His Critics*, edited by Robert B. Brandom, 56-64. Oxford: Blackwell.
- . 2000b. "Universality and Truth." In *Rorty and His Critics*, edited by Robert Brandom, 1-30. Oxford: Blackwell.
- Schuetz, Alfred. 1941. "William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted." *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (4): 442-52. <https://doi.org/10.2307/2103145>.
- Schütz, Alfred, and Thomas Luckmann. 2017. *Strukturen der Lebenswelt*. 2. überar. Auflage. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- 庄司信、日暮雅夫、池田成一、福山隆夫。二〇一四。「訳者解説」。『自然主義と宗教の間：哲学論集』所収。ユルゲン・ハーバーマス（著）。庄司信、日暮雅夫、池田成一および福山隆夫（訳）、「三九三—四〇六」。法政大学出版社。
- 田中拓道。二〇二〇。「労働と福祉国家」。『ハーバーマスを読む』所収、田村哲樹および加藤哲理（編）、「八〇—一〇二」。ナカニシヤ出版。
- Ueda, Tomoo. 2020. "Kantian Pragmatism and the Habermasian Anti-Deflationist Account of Truth." *Studia Semiotyczne* 34 (2): 105-27. <https://doi.org/10.26333/sts.xxxiv2.07>.
- 上田知夫。二〇一九。「ハーバーマスにおける真理と正当化：理想化なしの真理合意説」。『東京医科歯科大学教養部研究紀要』四九巻三七—四九。 [https://doi.org/10.11480/kyoyobukikyō.2019.49\\_37](https://doi.org/10.11480/kyoyobukikyō.2019.49_37)。
- . 二〇二一。「真理論から宗教論へのハーバーマスにおける展開」。『法学志林』一一九（三）、四五—八〇。
- 吉田傑俊。一九九五。「ハーバマスとマルクス」。『ハーバマスを読む』、吉田傑俊、尾関周一および渡辺憲正（編）、一九五—二一〇。大月書店。