

超越論的遂行論的哲学のリミット ——ラジカル・レラティビズムへ向けて——

三 上 勝 生

プロローグ

あるものを他のものよりも優れたものとして語ることは、結局のところある特定の力を背景とした保守的な姿勢である。何を恐れ、何を守るために、今まで哲学者たちは執拗に語ってきたのだろうか。一つの究極の倫理を死守するために、と言え言えよう。

ある特定の主題（subject）について論ずることは、決してニュートラルな営みではありえない。「～について論ずる主体（subject）」は必ずその主題と別ちがたく結託しているのが常である。主体は主題の外部にはそのポジションをとりえない。ある主題を取り上げることはすなわちある主体の成立を意味する。この主題＝主体の成立そのものを主題にする主体を生む苦しみこそがありうべき倫理であろう。それは、いかなる特権的な参照系もありえず、あるいはすべてが参照系であるというパラドキシカルな場を生きることである。

1

科学的知識の正当化ないしは基礎づけの試みが必ず陥る三つの選択肢として、H・アルバート⁽¹⁾が定式化した有名な「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」の論法自体を演繹論理に束縛されたものとして批判するK・—O・アーペルの超越論的遂行論の立場は一体何を守ろうとしているのだろうか。哲学の「普遍的な」ポジションを定式化しようとしているのだろうか。広い意味での「合理性＝理性」の立場を重んじるアーペルは、哲学的な「相対主義」の主張を「非合理主義」として断固拒否する姿勢を崩さない。我々は「合理主義」の立場から見れば、極めてパラドキシカルで、さらには自

己破壊的にさえ思われる「相対主義」の位相をより一層豊かに分節化するために、アーペルの所説を真剣に受け止め、それを批判的に乗り越えることを目指す⁽²⁾。

アーペルが提唱する超越論的遂行論が最終的に依拠しているのは、後期ウィトゲンシュタインの着想を敷衍した超越論的言語ゲームの所在である。

超越論的言語ゲームとは、「〈生の形式〉としての経験的な諸〈言語ゲーム〉や経験的な諸〈制度〉」ではなく、正しく「メタ言語ゲーム」あるいは「メタ制度」である。前者は個々の人間がそれに参加したり離脱したりすることが可能である一方、後者はそれが不可能である。そもそも後者の「メタ言語ゲーム」ないしは「メタ制度」によって「構成される」ものこそが、個々の人間である⁽³⁾。したがって、

「この制度から離脱することは、自己を有意義に行為する存在者として同定する可能性を失うという犠牲を払わずには不可能なことである。それは実存的絶望のゆえの自殺や、あるいは偏執狂的で自閉症的な自己喪失という病理的過程のうちでのみ、おこりうることである」⁽⁴⁾。

アーペルが超越論的言語ゲームを提唱するに至ったコンテクストのうちで最も直接的なのは「批判的合理主義」の「批判」というコンテクストである。アルバートによる「トリレンマ」の指摘によって揺るぎないものと見えた「知識の根本的基礎づけ」の不可能性の論証が、実はそのような論証そのものの成立を可能にする諸前提を完全に看過しているのではないかとアーペルは突いているのである⁽⁵⁾。

批判的合理主義者が「基礎づけ」に換えて唱える「批判的討論」あるいは「合理的批判」の続行の試みは、アーペルによれば、結局のところ「一切の確実性を認めない批判のための批判」、「批判の基準を欠く批判」という、最終的には「自己否定の行為」、「自己破壊の行為」にならざるをえないことになる⁽⁶⁾。

アーペルがある意味で「基礎づけ」を復権させようとするのは、批判的合理主義者が理解する「基礎づけ」が単に特定の「ドグマに訴えること」すなわち「恣意的な決断」に過ぎず、そもそも「批判という行為」をも可能にする諸条件・諸前提を視野に入れた本当の「基礎づけ」の試みの可能性が全く考慮されていないからである⁽⁷⁾。

「批判という行為そのものが、言語ゲームという枠組みの中で有意味なものである限りは、少なくとも潜勢的なしかたで、基礎づけられていなければならない」⁽⁸⁾。

そこで、アーペルは日常生活においても学問においても、あらゆる「言語ゲーム」において前提とされている「明証性」ないしは「確実性」を「言語ゲーム」を「有意味」なものとして枠づけるような「規約的行為の体系」すなわち「範型 (パラダイム)」として捉え直す。それはまた「何ごとかを論証するという制度の本質的構造」とも呼ばれる⁽⁹⁾。このように捉え直された「明証性」についての反省は、従来の「特別な存在領域の真正な認識 (デカルトやフッサール)」、「実体的認識一般 (ドイツ観念論の一部)」、そして「(私の意識にとっての) 現実的明証性」の反省から厳密に区別するために、特に「知識の相互主観的な妥当性」についての反省であるとされ⁽¹⁰⁾、そしてその「妥当性についての反省」は「言語の超越論的遂行論」(transzendente Sprach-Pragmatik) によってのみ成し遂げられうるとされる⁽¹¹⁾。

言語の超越論的遂行論は論理的経験主義 (カルナップやヘンペルの) の理想的な科学的言語の論理的構文論と論理的意味論を哲学的に補完するものとして要請されるのみならず、そもそも「論理的構文論と論理的意味論とが可能であるための条件ならびにそれらが相互主観的に妥当であるための条件」を反省するための「根本的原理」として要請される⁽¹²⁾。なぜなら、

「言語内的 (構文論的) 記号機能と、実在に関係づけられた (つまり指示的かつ意味論的) 記号機能は、解釈共同体 (Interpretations-Gemeinschaft) によってなされる記号の (遂行論的) 解釈を前提としている」⁽¹³⁾

からである。したがって、超越論的遂行論の構想が持つ見通しをアーペルは次のように言明する。

「科学者を構成員とし、理想化され境界なく広がるものとされる(解釈)共同体において、意味についての同意、そして真理についての合意がなされるための、主観的かつ相互主観的な条件を取り扱う哲学的部門にまで、遂行論は高められなければならない」⁽¹⁴⁾。

アーペルは論理的経験主義者たちが「経験的(行動主義的)学問の対象」として譲り渡してしまった記号解釈の「遂行論的側面」は単に「経験的遂行論」によっても、さらにはその「経験的遂行論」が使用する諸概念を形式的に再構成しようとする「理論的遂行論」によっても汲み尽くしえない側面を持つ、すなわち後者でさえ前提とする「基礎的な〈諸々の規約〉」を持つと見る。そしてそのような「諸々の規約」が可能であり妥当であるための条件に対する反省的考察として超越論的遂行論の機能を性格づける⁽¹⁵⁾。

アーペルによれば、カルナップの構成的意味論の限界は言語を構成することそれ自体の前提条件でありながら、それ以上は考究されていない諸条件、すなわちそのような構成において随時暫定的に組み込むという形で「日常言語」がひそかに導入されている点にある。しかもそのように使用される日常言語は暗黙のうちに「自己言及的」である「全称命題」であり、「それゆえ、厳密には、この種の日常言語の導入は、公式には正当化されえない〈パラ言語〉という形で表現されている」。このような言語構成におけるオブジェクトレベルにもメタレベルにも落ち着かない「パラ言語」の処遇はウィトゲンシュタインが『論考』で述べた「はしご命題」から受け継がれているとアーペルは見る。そしてこの「パラ言語」は言語の超越論遂行論をもはや形式化することのできない究極的な「メタ学問」として受け入れたとき、はじめて清算されうるとされる。というのは、この「パラ言語」とは、あらゆる個別的な言語ゲームおよびそれらの構文論的・意味論的再構成を「超越する哲学的反省のレベル」に属する言語であり、「哲

学的言語ゲーム」として枠づけられているからである⁽¹⁶⁾。

「構成的意味論というパラダイムに基づいて自己を理解する哲学においては、〈パラ言語〉によって哲学が導入される」⁽¹⁷⁾。

ところで、言語分析的な哲学の主な趨勢はそのような「哲学的ディスクール」のもつ「普遍的妥当性」の主張が翻ってそれ自身へ暗黙のうちに「自己言及」されることに原理的に反対を表明せざるをえないものであるし、また批判的合理主義者たちは「十分な基礎づけの要請を批判の原理によって代替させる」という主張を暗黙のうちに普遍的妥当性をもって行っている。しかし、「自己言及性」のパラドクスは前者の反対論自身にも、それが普遍妥当性をもって言明されざるをえない以上、効いてくるし、また後者の（哲学的）主張に関しては、そのような主張がなされ得るということ自体が、哲学的ディスクールの「ア・プリオリな普遍的妥当性」を暗に前提としていることを明白に示している⁽¹⁸⁾。

このように必然的に「自己言及性」のパラドクスを招来する哲学的ディスクールの「普遍的妥当性」の主張は、一見したところ、その正当化ないしは基礎づけに関しては、メタ・レベルへと次々と無限遡行せざるをえないかに見える。しかし、正にこの「自己言及性」のパラドクスを必然的に孕んでいるという点にこそ、哲学的ディスクール総体が示すところの「哲学的反省」の源泉があるとアーペルと見る。それは個々の言語ゲーム（諸科学）を正しく「超越する」運動そのものとしての「超越論的言語ゲーム」の可能性の源泉でもある。

「哲学的言語の普遍性は、可能的には暗黙のうちに自己言及的であるような普遍性をもって主張される」⁽¹⁹⁾。

アーペルによれば、個々の言語ゲームを「超越する」とはそれらを「疑う」ということである。しかし、文字どおり一切を疑うことは「疑う」こ

と自体をも否定することになるが故に、アーペルは「疑うという哲学的言語ゲーム」を除いて、あらゆる可能な言語ゲームを疑うという「潜在的に普遍的な懐疑」が「哲学的反省」の範型（パラダイム）ないしは（メタ）制度であると言う。そして「潜在的に普遍的な懐疑」という哲学的言語ゲームによって初めて諸科学の言明を経験的理由によって疑う可能性が「原理的に開かれ」、また「基礎づけられた懐疑、つまり基礎づけられた批判の可能性」が「メタ科学的反省」のレベルにおいて開かれるとされる⁽²⁰⁾。

しかしながら、ここで看過できないのはアーペルの超越論的遂行論の構想は結局のところ「疑うという哲学的言語ゲーム」を除くという「決定」によって不可避の「自己言及性」のパラドクスを一時的に凍結した上でしか可能とならないという点である。そのような「決定」が「哲学的反省」にとって必要とされる究極的な理由は、その「決定」をも外してしまえば、一切が無意味となる「病的過程」に入り込むことになるということである。この点でアーペルの超越論的遂行論は「正常な（有意味な）」ディスクールと「異常な（無意味な）ディスクール」との間の境界づけを行っていると言える。

このような境界づけにアーペルが執着する根本的な理由は、哲学的論証ないしは哲学的ディスクールが成立するためには、「限定をもたない理想的なコミュニケーション共同体の存在」が前提されなければならないと考えるからである⁽²²⁾。さらに、この考えはアーペルの次のような事実認識に直接基づいている。

「個々の人間は、社会化されることにより多くのことを身につけ、〈コミュニケーションの能力〉をも身につけるに至った〈ホモ・サピエンス〉である限り、必然的に理想的なコミュニケーション共同体に自己を同化し、暗黙のうちにコミュニケーションの超越論的遂行論的な規則を受け入れている者として、構成されているのである」⁽²³⁾。

アーペルのいう「理想的なコミュニケーション共同体」とは、そこから個々の「実在的なコミュニケーション共同体」が限定されたものとして実

現されてくるところのいわば「潜在的で無限定な」コミュニケーション共同体であり、実在するコミュニケーション共同体における様々な「歪み」が正しく「歪み」として認識されるための鏡のようなものとして「反事実」としてではあるが予想され前提されざるをえないところのものである、と言われる⁽²⁴⁾。

アーペルは伝統的な認識論の課題をあらゆる認識・知識が言語行為という記号の遂行論的次元の媒介を経て成立する点を最重要視することによってとらえ直し、「言語」の持つア・プリオリな「共同性」を前提にし、かつそこまで遡行する運動として哲学的反省をとらえ、それ以上遡行不可能であるという意味で「十分な基礎づけ」ないしは「正当化」が可能であると結論する。

2

これまで素描してきたアーペルの超越論的遂行論の構想に対してわれわれはいかなる態度決定を迫られているのであろうか。確かにあらゆる哲学的ディスクールは理想的なコミュニケーション可能性の地平を前提としていると言えようし、また逆にそうでなければ、哲学者たちは自らの主張の理解可能性をはじめから破壊していることにもなろう。しかしながら、未在の無限定なコミュニケーション共同体および超越論的言語ゲームの「存在」を先取りして想定することは、ある基本的な転倒・錯誤を犯しているのではないだろうか。たしかに、現実の対話状況における諸困難からある理想像が「反事実として予想される」ことはあろうし、「批判」や「懐疑」が有意味なものとして機能するためには一定の前提が必要とされもしよう。しかし、哲学的ディスクールはアーペルがはじめから限定しているように「反省」ないし「反省的洞察」に尽きるものなのだろうか。「反省」とは「自己理解」のことであるのは言うまでもない。しかし、問題なのは理解されるべき「自己」の内実であり、さらには「自己」を理解する主体は一体誰なのかということである。そして、「自己」なるものを統一的な実体ないしは一枚岩的な地平と見なしてしまえば、それを理解する、反省する

主体は「超越論的な」高みに想定されざるをえない。ここで、われわれが問い直す必要があるのは正しく「自己」なるものの正体にほかならない。

注意しなければならないのは、アーペルがはじめから懐疑の眼を向けようとしないう「知識の根本的基礎付け」という古代以来のひとつの「哲学的伝統」こそが、ある不動の神がかった視点を予め前提しているという点である。そのような「中立的な視点」を採用することができるという「先入観」がいかにして成立するに至ったのか、そのような「不動点」は何故要請される必要があるのか、ということこそが問われる必要がある。

アーペルは「批判的合理主義」における諸科学の根本的基礎付けは不可能であるという主張を、そのような主張そのものが暗に前提とせざるをえない諸科学を「超えた」ある「哲学的視点」を鋭く暴くことによって反批判しているが、しかし、それによって諸科学を「超えた哲学的視点」なるものが確保されたことには決してならないことは明らかであろう。それはせいぜい必要条件に過ぎない。従来のアーペル批判の殆どもその点を衝いている。しかし、アーペルの議論はその程度の批判ならば十分にかわしうだけの柔軟性をもっていることも確かである。例えば、アーペルの「単に個々の言語ゲームがあるわけではなく、それらを超える無限定なコミュニケーション共同体の超越論的言語ゲームが存在するのだ」という主張は言語ゲームを一元化する誤謬として簡単には退けられないところをもっている⁽²⁵⁾。というのは、超越論的遂行論的反省ないし洞察という考え方は、アーペルが自らの議論の主題としていると同時に、その議論自体にも自己言及的に適用させざるをえないことを、アーペル自身気付いていないわけではなく、むしろその点については熟知しているにもかかわらず、尚、敢えて「超越論的言語ゲーム」の存在を主張しているからである。

したがって、アーペルの哲学的方法論的プログラムを真に批判的に乗り越えようとするなら、この点に関して、すなわち、アーペルの議論そのものが別の議論においては一個の言語ゲームとして語られうる、すなわち相対化されうる可能性をアーペル自身がどの程度まで考えていたか、そしてそのような相対化をも視野に入れた上での超越論的言語ゲームであるのな

らば、それはいかにして定式化されることができ、またそのような哲学的言語ゲームの存在の主張をわれわれは容認することができるのかどうか、という点についての検討が是非とも必要となろう。

この検討をするにあたって、従来アーペルに批判的に言及した論者たちが見逃しているアーペルの立論における大きな揺れないしは矛盾を指摘することから始めよう。

前節で引用したように、アーペルによれば、「哲学的言明の普遍性」は「可能的には暗黙のうちに自己言及的であるような普遍性」である。しかし、この認識（反省的洞察）そのものは、「自己言及性」という事態を対象化ないし客観化しているという一点において正に「超越論的哲学的な反省的洞察」として捉え直される、とされる。この捉え直しのポイントは、「自己言及性」のパラドクスが正しくパラドクスとして当の主張の根拠を揺るがすように思われるのは、その主張を演繹的に正当化しようとする限りにおいてであって、そもそも「自己言及性」そのものの認識は演繹的論証内部では生じえず、それを越えた認識の存在を示唆している、ということにある。

しかし、ここでアーペルはそのような「超越論的哲学的な反省的洞察」の在り方およびその定式化に関して、次のような両義的な指摘を行っている。

「この反省的洞察は拡張された理性批判によるものであるが、その際そこに含まれる超越論的哲学の核心が、どのように改正されるべきものかは想像しにくい事柄である。実際、今、超越論的哲学の核心をなすものが何であり、そしてメタ数学ないしメタ論理学の進歩によって改正されうる成果の総体をなすものが何であるのかは、決して確定的な仕方では知られていない」⁽²⁶⁾。(傍点引用者)

「超越論的哲学の問題は、今や、人間の認識がその可能性の条件を問われつつ拡大していくのに応じてそれ自身拡大していく、もろもろの超越論的地平というものを、反省的かつ暫進的に提示することにある」⁽²⁷⁾。

アーペルは個々の言語ゲームを超える唯一の超越論的言語ゲームないし

哲学的言語ゲームが存在するという主張を全面に押し出す一方で、上の引用から明らかなように、そのような「超越論的地平」はそれ自身「拡大していく」ものであり、したがって「改正されうる」ものでもあることを認めている。しかもその「拡大」・「改正」の結果は予見不可能であることも認めている。ここに見られる矛盾はアーペルの議論総体の中で解消されうるものなのか、それともその矛盾はアーペルの立論がはじめからある種の無理を抱えている結果なのか。

ここでアーペルの超越論的哲学のプログラムの「ハード・コア」とも言うべきテーゼを検討しておくのがよいだろう。アーペルは自らの主張は「批判的合理主義」の立場の全面否定を意図しているわけではなく、「合理的批判」の理念ないしは制度と「根本的基礎付け」の試みが両立しえないものではないということを指摘しているのだと再三注意しているが、この「合理的批判の理念」に関して強固な信念としか思われたい意見を述べている。

「合理的批判の理念と制度とを我々になじみ深いかたちで最初に基礎付け、規約によって具体化したのはギリシャの哲学者たちであった。しかしだからといってこの理念と制度は、他の可能な生の形式とならぶひとつの歴史上の生の形式であるのではない。合理的討論という制度は、〈ホモ・サピエンス〉の実現ということに貢献してきたと言いうる。しかしこのことが可能であったのは、この制度が全人間の有意味な相互交渉の、そして人間のあらゆる生の形式の根本条件を人間相互の間で顕在化するようにしたからなのである」⁽²⁸⁾。(傍点引用者)

ここで、何故アーペルは「合理的批判の理念と制度」ないし「合理的討論の制度」が「歴史的」来歴をもったものであることを認めているにもかかわらず、それをいわば「超歴史的」なア・プリオリな「根本条件」としているのか、その理由については全く触れていない。しかし、「合理的批判の理念」が「ホモ・サピエンス」としての「人間」という理念と不可分にむすびついていることは読み取れる。実際、アーペルは次のようにも述べ

ている。

「いずれにせよ今日においては、合理的批判の理念はそれ自身を放棄できないばかりでなく、我々は、我々自身が人間であることを——非病理学的意味において——放棄するの
でなければ、この理念を放棄できないという事態に立ち至っている」⁽²⁹⁾。(傍点アーペル)

しかしながら、このようなアーペルの言明が説得力あるものとなるためには、彼が暗に仄めかしつつ否定しているところの事態、すなわち「非病理学的な意味において」、「人間であることを放棄する」という事態が明確にされる必要がある。それは察するところ、対等で対称的な関係が崩壊し、一方的な〈暴力〉が行使されるような事態であるように思われる。しかし、アーペルはそのことについては明言せず、せいぜい「理性の実現に反対しようとする決断」という遠回しの表現を使うに留まり、そのような「決断」は「合理的論議の超越論的遂行論的な規則を原則として拒否することになるのではなく、逆に、例外的な免除を受ける権利を主張しているのである」と簡単に説明した後、「悪魔はいわばこうしたことを餌として生きるのである」と意味深長な付記を行っているだけである⁽³⁰⁾。

好意的に解釈するならば、アーペルの超越論的哲学のプログラムはある不条理な現実を契機として発露した〈祈り〉に近い信念をその核心部にもっているように思われるが、しかし彼の議論全体はそのような不条理な現実に対する〈アンチ・テーゼ〉をスローガンのように唱えることに終始する結果となっている。これは、彼が〈アンチ〉を唱える不条理な現実なるものの積極的な分析を行っていないからである。アーペルが最終的に依拠し、かつ遵守しようとする「合理性＝理性」の立場がどうしても抽象的な理念の先取りといった観を拭えないのも、その不条理な現実の言わば〈構造〉を冷静に見定めるまでに至っていないからである⁽³¹⁾。実際に、アーペルは超越論的反省の重視は「方法論的観点」からのものに過ぎないことを認め
た上で、より重要な事情は次ぎの点にあると述べている。

「我々が常に暗黙のうちに倫理的諸原理を必然的に認識している、ということを反省してみたところで、我々の置かれた状況は変わらない。つまり我々は理性の実現への参与という意味で常に新たにこの認識を自発的に確証していかなければならない」⁽³²⁾。(傍点引用者)

しかし、やはりここでもアーペルは「我々の置かれた状況」の分析には進まない。何故か。ここにはアーペルの抱いているある危惧の念が感じられる。つまり、そのような分析によって、彼が唱える理念の正に「歴史的」性格が暴露され、その「必然性」が疑問視される可能性が出て来ることに對する危惧の念である。逆に言うなら、アーペル自身が囚われているあるイデオロギーがそのような分析にストップをかける力となって働いているのではないか。

そのイデオロギーとは、「個人主義＝個体論 (individualism)」と通底しあっているデモクラシーの概念である。これは対等・平等な人格としての諸個人が互いに相手の意見を尊重しかつ自らの意見を率直に述べるというプロセスを経てある合理的な合意に達するような社会的なメカニズムの理想状態を表すものである。アーペルが超越論的遂行論的哲学として構想しているものは、ハーバーマス⁽³³⁾が具体的に「理想的対話状況」として定式化しようとしているデモクラシーの内容を、より厳密に哲学的に基礎付けようとするものであると見ることができる。すなわち、アーペルはデモクラシーを支えるはずの「理想的なコミュニケーション共同体」の存在を、論証する主体が必然的に前提としている超越論的な言語ゲームの枠組を当の主体が反省的に洞察しうる点に求めたわけである。しかし、そのような自らが囚われている枠組を反省的に洞察しうる主体そのものに関する問題はアーペルの議論においては解かれているわけではない。そのような主体は予め前提とされているのである。ここが、アーペルの超越論的哲学のプログラムの最大のネックである。アーペルは論証する主体の問題に関しては、デカルトの「コギト・エルゴ・スム」の分析において一応の解答を提出してはいる。しかしそれは極めて不十分な解答でしかない。この点を検

討することによって、我々は「アーペルとともにアーペルに逆らって」進みたい。

3

アーペルは知識の哲学的な基礎付けに関するデカルト的伝統をその意図においては継承し、しかし言語の超越論的遂行論的次元の考察を媒介することによって、それを批判的に再構成し、変容ないし修正する必要を説いている。アーペルは何よりもまず、デカルトが「思惟する私の存在」の確実性を導出した「方法的懐疑」による論証の〈非演繹的構造〉ないしは〈超越論的契機〉をクローズアップする。換言すれば、命題内容をその都度背後から支えている発話行為ないし思惟行為という遂行論的次元を前面に押し出すことによってのみ方法的懐疑の本来の意義が捉えられる、というわけである。

周知のように、デカルトは『哲学原理』の第一部の7において、「われわれが疑っている間われわれは存在しているということは疑うことができない」、「〈私は思惟する、ゆえに私は存在する〉という認識はあらゆる認識のうちで順序正しく哲学する者が会おうところの最初の最も確実な認識である」と明言し⁽³⁴⁾、また『省察』の第二省察では、「〈私はある、私は存在する〉という命題は、私がこれをいいあらわすたびごとに、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である」ことを不可避の結論として述べている⁽³⁵⁾。その論拠は、要するに、たとえ存在するとされているすべてのものを疑ったとしても、より正確に言うならば、そのような懐疑を発話したり思惟したりしたとしても、そのように発話したり思惟したりしている私および私の存在は疑うことができないという点にある。この点をアーペルは逆に後者の発話ないし思惟の主体としての私およびその存在が暗黙のうちに前提とされているがゆえにこそ、前者のような懐疑の発話や思惟が有意義なものとして、すなわち一定の批判的意味を担ったものとして機能しうるのだ、と捉え直す。つまり、アーペルによれば、「方法的懐疑」の核心は、懐疑の発話ないし思惟を遂行することによって、正にその遂行の主体

そこにシステマティックに組み込まれているところの超越論的な枠組およびそのパラダイム的な明証性に逆照明を当てることを可能にするという点にある。しかし、デカルト自身は、アーペルによれば、そこまで自覚的ではなかったゆえに、「孤立した意識」の主観的な明証性に訴えざるをえず、懐疑という超越論的言語ゲームの間主観的に妥当する範型的明証性を指摘するまでには至らなかった、というわけである⁽³⁶⁾。

ここからさらにアーペルは懐疑を遂行する主体、思惟する主体の確実性の分析に向かう。

「コギト（私は思惟する）の確実性は、反省的なものであると同時にコミュニケーションと結び付いたものでもあるところの状況の経験（Situations-Erfahrung）の優位性に基づく」⁽³⁷⁾。

ここで「状況の経験」とは、そこにおいて「現実の自己理解（およびそれに伴った自我意識）」と「他者の存在の理解」が等しく「根源的」なものとして形成される場である、とされる。そして、「私の存在」の確実性の認識は、「私自身について私自身と理解しあう」こととしてのみ可能である。すなわち、私が私自身と行う「言わば潜在的に公的なダイアログ」としてのみ可能である、とされる⁽³⁸⁾。

「私の存在の確証は、私が私自身にとって他者となるような欠如の様態のダイアログとしてのみ可能である」⁽³⁹⁾。

アーペルはこのようなダイアログの可能性を「言語の自己階層化（Selbstaufstufung）」なる能力のうちに見ている。それは「すべての言語において貫徹されうる」能力であるとも言われる⁽⁴⁰⁾。

さて、しかし、私が私自身に対してレベルアップする、ないしはメタレベルに立ちうるという「事実」は、果してアーペルが期待するように、理想的なコミュニケーション共同体における理想的なダイアログの原型た

りうるのでしょうか。私は私自身と、本当に私自身について「理解しあつて」いるのだろうか。発話ないし思惟において「私」として対象化・客観化された私自身は、その発話や思惟の主体としての私と、一体どのようにして「理解しあう」ことが可能なのだろうか。

センテンスの主語として投げ出される「私」はそのセンテンスを発話ないし思惟する主体と同一ではない。ここに見られる言わば、〈差異化する〉能力は、アーペルが原理として容認する「言語の自己階層化」に根差す主体の「反省」能力を示唆しているだけでなく、むしろより重大なのは、それが統一的な自立した人格として人間主体なるものが実はその根底においてははじめから分裂を抱えていることを示唆しているということである。そのような分裂を統一的な〈仮面＝人格 (persona)〉で隠蔽することによってしか、公共性のハーモニックなヴィジョンは成立しないことはもはや明らかである。しかもその隠蔽は既存の制度と織り合わさっているのであり、したがって統一的な人格として人間主体同士の対等・平等な関係を前提にして理想的な公共性を理念化することは結局のところ既存の制度の再生産に過ぎないことになる。アーペルが理論的に依拠している「言語の自己階層化」能力は、それゆえ、理想的な対話状況の理念化を支えるものでは決してなく、むしろそのような理念化が前提とする統一的な人格を限りなく分裂させていく〈運動〉を、さらにその運動を引き起こす何らかの〈力〉の存在を示唆していると言えよう。そもそも、発話や思惟において投げ出された「私」と発話や思惟を遂行する主体としての私との間には、「理解しあう」という対等な・対称的な関係が成立しているとは考えにくい。なぜならば、思惟する私は思惟される私自身によっては決して思惟されえないからである。思惟された私自身とは、アーペルがいみじくも語っているように、常に既に一個の「他者」である。ここには、アーペルの想定とは全く逆に、完全な不平等・非対称性が明白に看取されうる。このことは、つまり、私自身＝自我（の意識）とは実ははじめから他者＝他我（の意識）である、あるいはもう一步踏み込んで言えば、発話や思惟はつねに他者＝他我をその根源的な契機として発動する、ということを示唆しているので

はないだろうか。とすれば、「コギト」の確実性とは、「公的なダイアログ」の雛型というよりは、むしろ既存の「公的なダイアログ」の平面に亀裂を入れ、それを根底から揺るがすような絶対的な〈異質性〉の経験の確実性であると言えよう。

アーペルが一方では唯一の超越論的言語ゲームないしは理想的なコミュニケーション共同体を想定し、かつまたそれが改正ないし修正される可能性をも告白せざるをえなかったのは、私が私自身について思惟する「コギト」の地平は一方では確かに思惟された私自身の地平を「超越する」ものではあるが、しかしそれが間主観的に妥当するひとつの哲学的言語ゲームを形成するためには、現実の制度的媒介、すなわち現実のひとつの「公的なダイアログ」を保証するような制度ないしは組織を背景として必要とする点を見逃していたからである。アーペルの「コギト」の分析は、アーペルの意図を裏切って、「超越論的言語ゲーム」そのものの複数性ないし多様性を際立たせる結果となっている。にもかかわらず、唯一の「超越論的言語ゲーム」を標榜するとすれば、それは明らかにある特定の現実の「制度」を暗に背景とした、決してニュートラルではない保守的な立場にアーペルが立っていることを物語っている。実際に、そもそも例えばデカルトの「論証」やウィトゲンシュタインの「論証」が正しく「哲学的論証」として認められ、流通するような「コミュニケーション共同体」は現実の大学制度の一環としての「職業哲学者たちの共同体」の、そのまた一部分の専門家集団にほかならない。これは、アーペルが前提とするような公的なダイアログを行う自律した主体同士というものが、既に現実の制度によって言わば飼い慣らされたものでしかなく、アーペルはそのような制度から逸脱する「コギト」本来の他者性・異質性および複数性を見定めるまでに至っていないということである。さらにこの点はアーペルのウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」説の曲解と結び付いている。

アーペルはウィトゲンシュタインが経験的に記述可能な諸言語ゲームを超えた「哲学的言語ゲーム」の存在を認めず、それらの間に見いだされる「単なる家族的類似性」を指摘するに留まった点をウィトゲンシュタインの

分析の甘さと見ている⁽⁴¹⁾。しかし、この点に関しては、むしろウィトゲンシュタインは諸言語ゲームについて「家族的類似性」以上のものを見ようとすることを積極的に拒否したと考える方が妥当であろう。なぜなら、諸言語ゲームについて反省する一つの「哲学的言語ゲーム」の想定は、逆に前者の諸言語ゲームのそれぞれもその内部においては自らを、そうしたければ、唯一の「超越論的言語ゲーム」と自負する可能性を予め捨象することによってしかなされえないからである。アーペルはウィトゲンシュタインが論じた諸言語ゲームを「経験的に記述可能な」と決め付けているが⁽⁴²⁾、しかしウィトゲンシュタインはそうは考えていない。むしろウィトゲンシュタインは、それぞれの言語ゲームはそれぞれに固有の経験と記述の枠組を構成するものであり、したがって様々な言語ゲームが併存しかつ交錯しあっている、正に言語ゲームの相対主義としか言いようのない場、しかも「相対主義」と命名する行為すら相対化されていく〈現実〉を見据えていたように思われる⁽⁴³⁾。それは、最終審となるべき超越論的地平およびその倫理的規範を構成するような唯一の言語ゲームの想定は許されず、むしろ逆にあらゆる言語ゲームが自らを最終審と見做しうるような状況を受け入れ、アーペルが一個の言語ゲームに局在するものと考えた〈主体〉というものを、実はそれらあらゆる言語ゲームに遍在するものとして捉え直す必要を示唆している。

デカルトが「学校(スコラ)」という制度に縛られた哲学を逸脱し、漂流する「コギト」のラジカルさを自らの哲学的出発点に据え、またウィトゲンシュタインが「唯一の理想的な言語システム」に亀裂を入れる「私」というプロブレマティークをくぐり抜け、最終的に多様な言語ゲームの内在的な記述の必死に留まった深い理由を改めて確認する方向へと我々は向かうべきであろう⁽⁴⁴⁾。

デカルトとウィトゲンシュタインが正に「語らずして示している」ものこそ究極のエチカの在り方であるように思われる。究極とは言っても、それは決して何らかの不動点を中心にして唯一の倫理のパラダイムを措定することではなく、ウィトゲンシュタインが身をもって示したように、あら

ゆる言語ゲームに遍在する複数の視点の間を移動する運動そのものとしての、決して固定されてしまうことなく絶えず差異化を繰り返す運動そのものとしての、「主体」のダイナミズムに結び付いている。これはありふれたもろもろの差異を強調することなどではなく、そのような差異をも差異化する運動そのものとしての「主体」の在り方が問題なのである。そのような「主体」のダイナミズムを抑圧するものこそ、哲学的ディスクールが陥り易い「超越論的視点」にほかならない。アーペルはそのような「超越論的視点」を積極的に擁護することにおいて、逆にそのような視点の固定性と不自由さおよびそのような視点による抑圧の構造を凶らずも暴露する結果を招いていると言えよう。それゆえ、我々はアーペルの試みを大きな教訓として、アーペルに逆らって、むしろデカルトとウィトゲンシュタインと共に、「相対主義」の主張をも相対化するようなラジカルな「コギト＝主体」が語らずして示すところの限りなく差異化していく運動そのものとしてのエチカを導きの糸とするしかない。

4

我々は、言うまでもなく、アーペルがプライベートな内的モノローグなるものが、〈言語〉の形をとる以上、常に既に「潜在的に公的なダイアローグ」にほかならないことを見抜いている点は積極的に評価するにやぶさかではない。しかし、問題なのは、その「私が私自身にとって他者となるような欠如の様態のダイアローグ」とも性格づけられるダイアローグが「理想的なコミュニケーション共同体」の理念化には決して短絡できないという点なのである。アーペルが指摘するように、モノローグは常に既にダイアローグを予想している、あるいは前提としているということは正しい。しかし、私が私自身と行うダイアローグとは一体何か。

主体の〈内面の声〉ないしは〈他人に届かない孤独な言葉〉としてのモノローグなるものが、実は「私」と「私自身」とに二極に分裂した主体のうちでのダイアローグを前提としていること、また同時に、いかに内面的に、孤独に発せられるモノローグと言えども、それが〈言語〉の形をとる

以上、初めから必然的に〈共同性〉に貫かれている、あるいは〈共同性〉を抜き難く帯びていることは確かに否定できない。しかし、ダイアローグが問題になる以上、それは言語の共同性を確認するだけでは少しも解決にはならない、異質なもの同士のある〈関係〉が問題になっているのである。同質なもの同士の間にはそもそもダイアローグなどは必要ないし、成り立ちもしないだろう。ダイアローグとは二者の間のある種の〈距離〉を予想させる。アーペルはダイアローグというものを、最初は異質な考えをもっていた者同士が最初の〈距離〉を徐々に縮め、最終的に言語の共同性という共通の同質的な地平に立つようになるプロセスと見ているが、しかしそれでは問題を振り出しに戻したに過ぎないのは明らかである。なぜなら、言語の共同性が全くの皆無であるなら、そもそもダイアローグは始まらないし、一定の言語の共同性があるからこそダイアローグが開始されるのであって、しかし、にもかかわらず、異質なものが存在するからこそダイアローグが必要とされるのだからである。それゆえ、我々はダイアローグの問題を言語の共同性の問題に還元することはできない。アーペルは、両者の問題の位相の違いを看過し、混同したために、「超越論的言語ゲーム」なる言語の普遍的な共同性を要請することで、ダイアローグおよびコミュニケーションの問題が解けると見込んだのである。しかしながら、上述のように、ダイアローグの問題は決してアーペルが期待するような調和的な世界のヴィジョンを支えてくれるような答えを予想させはしない。むしろ、ダイアローグの問題は異質な者同士の果てしのない〈闘争〉を予想させる。

前節で我々はデカルトの「コギト」のラジカルさに簡単に触れたが、そのデカルトが精神の「情念＝受動 (les passions)」に関しても並々ならぬ関心を抱いていたことを、ここで想起するのがよいだろう。周知のように、デカルトは『情念論』において、第一の根源的なパッションとして「驚き (l' admiration)」を挙げている。

「ある対象との最初の出会いがわれわれの意表をつき、われわれがそれを新しいと判断するとき、すなわち、それ以前に知っていたもの、あるいはかくあるべしと想定していた

ものとは非常に異なると判断するとき、われわれはその対象に驚きを感じ、愕然とする」⁽⁴⁵⁾。

これに続けてデカルトは「驚き」が第一の情念であると言える理由を「その対象がわれわれに適した都合のいいものなのか、わるいものなのかまったくわからないうちに起こりうる」点に見、また「驚き」には反対の情念がない理由を「現われた対象のなかにわれわれの意表をつくものが何もないときには、それによってわれわれはまったく動かされず、情念なしにそれを眺める」ことができる点に見ている。

このように、「驚き」とは精神が、それに際して全くの「受け身」とならざるをえない「異質な」ものとの遭遇、「最初の出会い」という事態を指し示している。言うまでもなく、われわれは「知っているもの」には驚かない。われわれは「知らないもの」に驚く。もう一步踏み込んで言うなら、われわれは「われわれ自身が知らない」ということに驚く。あるいは、「われわれ自身が知らないもの」が確かに存在するということに驚く。そのとき、「われわれ自身」はその未知なるものの言わば〈奴隷〉であり、全くの「受け身」の状態を強られる。そして、「われわれ自身」がその未知なるものを「知る」に至ったとき、「われわれ自身」はその未知なるものに対して言わば〈主人〉となり、それに対して働きかけることのできる能動的な位置を獲得する。この〈奴隷〉から〈主人〉への転換ないし変貌は、「われわれ自身」なるものの、ある不可逆的な変化という事態を告げている。なぜなら、「われわれ自身」が同一のままに留まる限り、未知なるものは永遠に未知なるものであり続けるだろうからである。このことは、「驚き」という事態が「われわれ自身」と名指されているある〈地平〉をその根底から揺るがし、深い亀裂を走らせるような〈危機的な (critical)〉事態であることを物語っている。さらに、このことは、「驚き」という、最も根源的で、目眩くような「パッション」の坩堝の中で、その〈危機〉を脱出し、それを平静に制御しうるような新たな「われわれ自身」の創出という事態をも示唆している。ここに、〈経験=実験〉の本義であるところの〈危機からの

脱出〉を見ることができるとは、言うまでもない。

こうして、「驚き」に際して、われわれは「われわれ自身」という〈自己同一性〉が揺らぎ、そらにはその〈根拠〉の無さが白日の下に晒されるといふ事態に直面する、と言えよう。換言すれば、通常は意識の背景に退いているところの、「われわれ自身」がそこにシステマティックに組み込まれ、しかもそれと一体となっているような〈パラダイム〉が前面に浮上してしまい、結局は相対化されてしまうことが「驚き」の本質をなしているのである。このことの意味をわれわれは探る必要がある。

さて、われわれはアーペルが正に無反省に依拠している調和的なダイアログないしはコミュニケーションのヴィジョンが前提としているところのダイアログやコミュニケーションの主体としての「われわれ自身」なるものの自明性と自己同一性を再検討すべき地点に到達した。その自明性と自己同一性が隠蔽している主体としての「われわれ自身」の複合性ないしは重層性、あるいは矛盾ないしは分裂性に目を向けよう。

まず、われわれが確認しておきたいことは、アーペルも着目はしたが、しかし分析しつくしていない「私が私自身にとって他者となるような欠如的様態のダイアログ」に関して「私自身」なるものの自明性と自己同一性は、決して議論や論証の前提に据えることができるものではなく、むしろ、ある根源的な「他者性」ないし「非同一性」の契機を押え込み支配する原理として言わば事後的に成立したものであるということである。なぜなら、「私は私である」という同一性ないしは肯定は、ある〈危機的な〉状況で敢えて主張されるものであるからである。その〈危機的な〉状況とは、「私が私ではなくなるかも知れない」という同一性の揺らぎ、さらに、「私は一体誰なのか」、あるいは「私は私ではない」という非同一性ないしは否定の言明がそこに根を降ろしているところの状況である。この状況は既に明らかかなように、デカルトが見据えていたわれわれ自身が「驚き」に打ち震える状況にほかならない。このような状況を義論の出発点にしなければ、われわれは〈現実的な〉コミュニケーション論を築くことはできない。

また、われわれはここで、デカルトの「コギト」のラジカルさ、そして

ラジカルさゆえの確実性に目を向ける必要がある。というのは、その「コギト」の確実性とは、本来〈多〉である現実を、〈一〉や〈二〉に還元してしまう概念的思考の固定性を揺さぶり、そのような現実の〈多性〉を回復するような、それ自身〈多〉であるところの〈思惟〉の具体性にほかならないように思われるからこそである。アーペルの超越論的遂行論のプログラムにおける根本的な錯誤は、そのような「コギト」の確実性を、「超越論的言語ゲーム」ないしは「哲学的言語ゲーム」の「範型的明証性」を想定することにおいて、もろもろの実在的な言語ゲームをその対極とする二元論的思考の抽象性に萎縮させてしまったところにある。これはまた、アーペルが「哲学」を、現実総体をあまねく映し出してくれるような、しかもそれ自体は現実総体を「超えた」ところに存在するような〈鏡=神〉の視点からでなければ不可能な「反省」と見なしていることと相通じている。しかし、現実には、様々な言語ゲームおよびそのそれぞれの範型的明証性が存在するだけであって、しかも「われわれ自身」はそれらが複雑に交錯し、重層した〈場〉そのものとして、本来〈多〉であり、矛盾し分裂した〈生〉を生きているのである。そして、本当に問題なのは、ある特定の言語ゲームおよびその範型的明証性が支配的ないしは独占的になり、〈生〉が画一的ないし固定的になるプロセスがどのようにして進行するのかということであって、様々な言語ゲームを統合するような唯一の超越論的言語ゲームないし哲学的言語ゲームが存在するか否かということでは決してない。後者の探究は哲学的には既に「退行的(degenrating)」なプログラムである。

われわれにとって最もパラドキシカルなことは、われわれにとって「われわれ自身」こそが闇のような謎に包まれている、あるいは謎そのものであるという事態にほかならない。これは、「われわれ自身」なるものが、われわれにとっては常に既に計り知れない深さと広さにおいて形成されてしまっているからである。換言すれば、「われわれ自身」とは、われわれが言語を習慣しながら身につける様々な〈パラダイム〉ないしは〈先入観(Vorurteile)〉の複合体のことなのである。しかも、「われわれ自身」とはそれら様々な〈パラダイム〉ないしは〈先入観〉の主人なのでは決してなく、

それらが正しく主人なのである。したがって、「われわれ自身」が主体であると考えとしても、それは様々な〈パラダイム〉ないしは〈先入観〉に遍在するような初めから分散し分裂した主体としてしか考えることはできない。

「われわれ自身」の見掛けの自明性と自己同一性の下に隠蔽されている「われわれ自身」が孕む分裂と矛盾こそがダイアログそしてコミュニケーションの根でありまたその可能性の条件でもある。ここで、その分裂や矛盾とは、「われわれ自身」を作り上げている様々な〈パラダイム〉ないしは〈先入観〉の枠組が、正にそれらの狭間から絶えず頭をもたげようとしている「われわれ自身」の内なる〈他者〉ないしは〈異質性〉によって脅かされ、その限界を露呈することを意味している。このような「われわれ自身」の解体の危機をその核心に持つはずのダイアログを、われわれは調和的で平板なヴィジョンを先取りしたアーペル流の理念に譲り渡すわけにはいかない。むしろ、われわれは、少々の衝撃では微動だにしない「われわれ自身」という見掛けではあるが極めて強固な自明性と自己同一性を積極的に解体し、ズタズタにするような〈戦略〉をこそ必要としているのではないか。そのような〈戦略〉を身を持って実践した先駆者こそデカルトであり、ウィトゲンシュタインなのである。われわれはデカルトの「コギト」のラジカルさ、そしてウィトゲンシュタインの言語ゲーム説のラジカルさという大きな遺産をただ食いつぶすのではなく、それらをより広い視野をもって展開しなければならないのである。

エピローグ

以上の考察が不十分ながら示唆していることは、「相対主義」とはそれについて語ったり、それを積極的に擁護したりすることの不可能な哲学的ポジションであるということである。ただし、このことは「相対主義」の主張やそのような主張をする主体自身も相対化されざるをえないというパラドクスをわれわれは避けなければならないということの意味しているのではない。それは、言わば戦線離脱であろう。われわれは、むしろそのよう

なパラドクスを全面的に引き受けるところから出発すべきなのである。「相対主義」とは、「合理主義」に対立する一つの「主義」ではない。それはいかなる特権的な参照系にも定住せず、すべてを参照系として動き回ることによって「われわれ自身」なるものを織り成している様々なパラダイムないしは先入観の縛れを解きほぐしていくべき〈主体〉のエチカの別名にほかならない。「合理主義」として「われわれ自身」を作り上げているひとつのパラダイムないしは先入観にすぎないのである。

注

- (1) H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968, 1969. S. 13.
- (2) アーペルの相対主義批判は、主にポパーおよびアルバートらの可謬論 (fallibilism) に向けられているが、クーンのパラダイム論およびファイヤアーベントの共約不可能性の説が含意する相対主義をもその射程に収めている。しかし、ポパーらの相対主義 (R 1) はそれ自身「非合理的な」決断によってある枠組に「加担する (commit)」という、個人ないしは主体の枠組からのある種の「自由度」を前提としているのに対して、後者の特にファイヤアーベントが示した相対主義 (R 2) はそのような主体を前提とはしていない。したがって、R 1 と R 2 をひとまとめにして批判することはできない。本稿では、アーペル批判が R 1 の批判とはなりえても R 2 の批判とはなりえないことを見定め、逆に R 2 の視点からアーペルの立論の前提に光を当てることを一つの目的とする。R 2 に関するより突っ込んだ義論は次の論文を参照。三上勝生：「共約不可能性のパラドクスと現実」(『哲学』北大哲学会 24 号 1988 年)。
- (3) K. -O. Apel, "The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language" : in *Man and World*, vol. 8. No. 3, 1975 (邦訳「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——」(『哲学の変貌』竹市明弘編 1984 年 岩波書店) 244 頁。

- (4) 前掲書 246 頁。
- (5) 前掲書 196 頁～197 頁。
- (6) 前掲書 215 頁～216 頁、247 頁。
- (7) 前掲書 215 頁。
- (8) 前掲書 214 頁。
- (9) 前掲書 214 頁～215 頁。
- (10) 前掲書 261 頁～262 頁。
- (11) 前掲書 200 頁。
- (12) 前掲書 200 頁。
- (13) 前掲書 201 頁。
- (14) 前掲書 202 頁。
- (15) 前掲書 203 頁。
- (16) 前掲書 203 頁～204 頁。
- (17) 前掲書 259 頁。
- (18) 前掲書 227 頁。
- (19) 前掲書 219 頁。
- (20) 前掲書 218 頁～219 頁。
- (20) 前掲書 246 頁。
- (22) 前掲書 244 頁。
- (23) 前掲書 244 頁～245 頁。
- (24) 前掲書 245 頁。
- (25) この点に関して、例えば、野家啓一氏は「ウィトゲンシュタインが〈ゲーム〉とのアナロジーによって示唆したことは、われわれの言語活動の多次元性であり、それに応じたゲームの〈目的〉の多様性であった。それに対してアーペルと共に〈超越論的言語ゲーム〉という天空へ飛翔する前に、ウィトゲンシュタインと共に言語ゲームという〈ザラザラした大地〉の上へ今一度立ち戻らねばならない」と明言している。(野家啓一「海峡を隔てた「語用論」」『現代思想』1986年十月号 156頁～170頁) また、H・アルバートは、アーペルがデカルトにならって認識の確実な基礎を

超越論的な洞察による明証性に求めたことを、目覚めと夢想との区別をなしえぬ「超越論的な夢想」と断じて逆批判を行っている。(H. Albert, *Transzendente Traumereien*, Hamburg, 1975) しかしながら、このような指摘や批判はソフトで外在的なものに止まっており、アーペルの構想の言わば理論的核心部を揺るがすような根底的で内在的な批判にはなっていない。

- (26) アーペル前掲書 229 頁～230 頁。
- (27) 前掲書 230 頁。
- (28) 前掲書 263 頁。
- (29) 前掲書 264 頁。
- (30) 前掲書 265 頁。このような「非人間的」な事態、すなわち「アウシュビッツ」なる正に言語を絶する事態を全面的に引き受け、アウシュビッツ以降、いかにして「哲学」が可能なのか、という先鋭な問いから出発したアドルノの「思考」をわれわれは忘れてはならないだろう。「概念に捉え込まれずに逃れて行くもののなかで最も極端なものを基準にして自己を測ることをしないならば、思考は伴奏音楽に……はじめからなってしまうのだ。」(傍点引用者)

(T. Adorno, *Meditation zur Metaphysik*, in : *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967) そして、アドルノの問いを引き受ける形で、リオタールは「アウシュビッツ」という人類未曾有の「経験」を正に「経験の破壊」すなわち「われわれの不可能性という異経験」として分析する道を拓いていることは注目されるべきであろう。「収容所には(われわれという)複数の主体が存在しないゆえに、くアウシュビッツ以降、その〈経験〉を名付けることで、自らに誇らしく名付けることのできるどんな主体も存在しない」。

(J. -F. Lyotard, *Discussions ou : phrasier 《apres Auschwitz》*, in *Les fins de l' homme*, Galilee, 1981)

- (31) この点に関し、ブプナーは、本稿とは異なった角度からではあるが、アーペルが過度に「論証」という1つのパラダイムにとらわれ、非論証

的な様々な言語ゲームの存在を看過していると指摘し、アーペルは「言語を有意味に用いるすべての者はまたすでにつねに論証している」という、それ自体正当化を必要とする前提を暗に密輸入していると批判している。R. Bubner, “Selbstbezuglichkeit als Struktur transzendentaler Argument” in W. Kuhlmann et al. (Hrsg.) *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, 1982, S. 326 (加藤尚武、竹田純朗訳『現代哲学の戦略』勁草書房、1986年、119頁) 参照。

- (32) アーペル前掲書 264 頁～265 頁。
- (33) ハーバーマスの「理想的対話状況」の説を「弁証法的対話」ないしは「イロニー的対話」の観点からその抽象性を鋭く批判し、対話における「否定的」契機の見直しを図っている次の論文を参照。水谷雅彦「〈討議〉と〈対話〉」(『理想』1985年1月号145頁～158頁)。
- (34) R. Descartes, “Les Principes de la Philosophie”
(*Descartes : Œuvres philosophiques*, Garnier, tome II, pp. 94-95)
- (35) R. Descartes, “Meditationes de prima philosophia”
(*Descartes : Œuvres philosophiques*, Garnier, 1967, tome II, p. 183),
“Les Meditations” (*Descartes : Œuvres philosophiques*, tome II, pp. 415-416)
- (36) アーペル前掲書 237 頁～244 頁。「コギト・エルゴ・スム」の分析においてアーペルは J. ヒンティカの議論に全面的に依拠し、それを敷衍する形をとっている。J. Hintikka, “Cogito Ergo Sum : Inference or Performance” in : *Philos. Review*, 71(1962), pp. 3-32 参照。
- (37) アーペル前掲書 241 頁。
- (38) 前掲書 241 頁。
- (39) 前掲書 241 頁。
- (40) 前掲書 258 頁。また、次の論文も参照のこと。

K. -O. Apel, “Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion” in : *Transformation der Philosophie*, Bd. II, 1973.

安彦一恵訳「超越論的遂行論と言語の問題」(『言語哲学の根本問題』

晃洋書房 1979 年所収 326 頁)、飛田就一訳「超越論的反省の主題と媒体としての言語」(H・シュタルケ編『言語と認識』法律文化社 1980 年所収 28 頁)

- (41) アーペル前掲書 227 頁。また次の論文も参照のこと。

Apel, "Wittgenstein und Heidegger" in *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, O. Poggeler (Hrsg.), Kiepenheute & Witsch, Kolin Berlin, 1969, S. 389-390.

- (42) アーペル前掲書 244 頁。

- (43) 「われわれは、互いに重なり合ったり、交差し合ったりしている複雑な類似性の網目を見、大まかな類似性やこまやかな類似性を見ているのである」

(L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, § 66) 「現実の言語を精密に考察すればするほど、この言語とわれわれの要請との間の衝突が激しくなる。(論理の透明な純粹さといったものは、わたくしにとっては[探究の結果]生じてきたのではなく、1つの要請だったのである。)この衝突は耐えがたくなり、この要請はいまにも空虚なものになるうとしている。——われわれはなめらかな氷の上に迷いこんで、そこでは摩擦がなく、したがって諸条件があるいみでは理想的なのだけれども、しかし、われわれはまさにそのために先へ進むことができない。われわれは先へ進みたいのだ。だから摩擦が必要なのだ。ザラザラした大地へ戻れ！」(Wittgenstein, *ibid.*, I, § 107)

- (44) 「……われわれはどのような種類の理論も立ててはならない。われわれの考察においては仮説のようなものが許されてはならない。あらゆる説明が捨てられ、記述だけがその代りになされるのでなくてはならない。」

(Wittgenstein, *ibid.*, I, § 109)

- (45) R. Descartes, "Les passions de l' ame ; Art. 53" (*Descartes : Œuvres philosophiques*, tome II, pp. 998-999)