

# 琉球大学学術リポジトリ

超越論的語用論における「究極的根拠付け」の意味  
と「仮想的討議」の承認 --嘉目道人氏への回答--

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 琉球大学人文社会学部 公開日: 2024-03-29 キーワード (Ja): 超越論的語用論, 究極的根拠付け, 仮想的 [内的] 討議, 嘉目道人 キーワード (En): 作成者: 久高, 將晃 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24564/0002020251">https://doi.org/10.24564/0002020251</a>

超越論的語用論における  
「究極的根拠付け」の意味と「仮想的討議」の承認  
——嘉目道人氏への回答——

久高 将晃  
Masaaki KUDAKA

Die Bedeutung der „Letztbegründung“ und die Anerkennung  
des „virtuellen Diskurses“ in der Transzendentalpragmatik:  
Antwort und Entgegnung an Herrn Dr. Michihito Yoshime

超越論的語用論の研究者である嘉目道人氏は、超越論的語用論における「究極的根拠付け」の意味及び「仮想的討議」の承認に関する拙論に対して批判を提起し、代案を提示している。嘉目氏の議論は、独自の新たな解釈を提示し、啓発的なところもあるが、説得力に欠けると思われた。そこで本論では、その議論を検討し、嘉目氏に答えることを目的としたい。

キーワード：超越論的語用論、究極的根拠付け、仮想的 [内的] 討議、嘉目道人

はじめに

拙論 „In welchem Sinne ist die transzendentalpragmatische Begründung „letzt“?“ (2011年)<sup>1</sup>において、筆者は「超越論的語用論 (Transzendentalpragmatik)」の「究極的根拠付け (Letztbegründung)」の意味を論じたが、それに対して超越論的語用論の研究者である嘉目道人氏は、「妥当要求の普遍性と発語内的否定」(2019年)<sup>2</sup>において批判を提起し、代案を提示している。又、拙論「討

<sup>1</sup> Kudaka [2011].

<sup>2</sup> 嘉目 [2019].

議倫理学の適用可能性」(2016年)<sup>3</sup>において、筆者は(現在では「仮想的討議(virtueller Diskurs)」と呼んでいる)「内的討議(innerer Diskurs)」の承認を論じたが、それに対して嘉目氏は、„Die Reziprozität der Perspektiven als ein Unterschied zwischen innerem und öffentlichem Diskurs“ (2020年)<sup>4</sup>において批判を提起し、代案を提示している。嘉目氏の議論は、独自の新たな解釈を提示し、啓発的などころもあるが、説得力に欠けると思われた。そこで本論では、その議論を検討し、嘉目氏に答えることを目的としたい。この目的のために、第1章では、超越論的語用論における「究極的根拠付け」の意味に関して、まずその意味を説明し(1-1)、そして筆者の究極的根拠付けの解釈に対する嘉目氏の批判(1-2)及び嘉目氏による究極的根拠付けの代案(1-3)を検討し、嘉目氏への回答を行いたい。第2章では、「仮想的討議」の承認に関して、まず仮想的討議を承認できる理由を説明し(2-1)、次に仮想的討議に対する嘉目氏の批判を提示し(2-2)、そしてその批判を検討し(2-3)、嘉目氏への回答を行いたい。

## 1. 「究極的根拠付け」の意味を巡る議論

第1章の目的は、拙論 „In welchem Sinne ist die transzendentalpragmatische Begründung „letzt“?“ に対する、嘉目氏の「妥当要求の普遍性と発語内的否定」における批判に答えることである。そこでまず、筆者の解釈による「究極的根拠付け」の意味を説明する(1-1)。次に、「必然的真理モデル」としての究極的根拠付けに対する二つの批判を提示し、それらに答える(1-2)。そして、必然的真理モデルに対する嘉目氏による代案を提示し、批判する(1-3)。

---

<sup>3</sup> 久高 [2016].

<sup>4</sup> Yoshime [2020].

### 1-1. 「究極的根拠付け」の意味

「究極的根拠付け」とは何か。超越論的語用論の先導者である W. クールマンはこう述べている。

ある言明を究極的に根拠付けることとは、……その言明が、その言明の真理に関係するであろう、ただ可能で有意義なあらゆる異議の前で確実であるということを証明することである<sup>5</sup>。

それでは、この文言は何を意味しているであろうか。まず、クールマンは、「異議 (Einwand)」を「疑い (Zweifeln)」や「論駁 (Bestreiten)」と、又「の前で確実である (vor etwas sicher ist)」を「に打ち勝つ (etwas standhalten)」や「から守る (sich gegen etwas schützen)」と同じ意味で用いている<sup>6</sup>。次に、「その言明の真理に関係するであろう……異議」は、その言明の真理に対する異議 (疑い、論駁) なので、「その言明が真であることに対する論駁」すなわち「その言明が偽であることを示す試み」と解釈できる。ところで、クールマンが「ただ可能で有意義なあらゆる異議」と述べているのは、現実のあらゆる論駁に打ち勝つだけでは、可能な (あり得る) あらゆる論駁に打ち勝つことができるとは限らない (つまり、偽の可能性がある) からである。それ故、「その言明が、その言明の真理に関係するであろう、ただ可能で有意義なあらゆる異議の前で確実である」は、「その言明が真であることに対するあらゆる可能な論駁に打ち勝つ」すなわち「その言明が偽であることを示すあらゆる可能な試みに打ち勝つ」と解釈できる。更に、「その言明が偽であることを示すあらゆる可能な試みに打ち勝つ」なら、「その言明が偽である

---

<sup>5</sup> Kuhlmann [1985b], S. 364.

<sup>6</sup> クールマンは、例えば、「ただ可能なあらゆる疑い」(Kuhlmann [1985a], S. 72) や「ただ有意義な疑いあるいは論駁」(Kuhlmann [1985a], S. 73) と、又「ただ可能なすべての疑いに打ち勝つ」(Kuhlmann [1985a], S. 72) や「可能なあらゆる疑いから守る」(Kuhlmann [1985a], S. 72) と述べている。

ことは不可能である」、あるいは言い換えると「その言明が真であることは必然的である」ということになる。従って、究極的根拠付けとは、「必然的真理を証明すること」と理解できるのである<sup>7</sup>。

ところで、嘉目氏は、究極的根拠付けのこのような理解を「必然的真理モデル」と呼び、必然的真理モデルの立場を以下のように述べている。

論証的討議の規則についての可謬主義ないし相対主義的な発話は、遂行的自己矛盾に陥らざるを得ない。それゆえ、当該の規則を述べる命題は必然的に真である<sup>8</sup>。

そして、嘉目氏は、必然的真理モデルと理解された究極的根拠付けに対して、「必然的真理モデルを採用すべきではない理由」<sup>9</sup>を二つ挙げている。それでは、これらの批判を検討することしよう。

## 1-2. 必然的真理モデルとしての究極的根拠付けに対する批判と回答

嘉目氏は、必然的真理モデルとしての究極的根拠付けに対して、二つの批判を提起している。

批判1：「必然的真理モデルでは、直観主義論理の観点からの批判に答えられない」<sup>10</sup>。

批判2：「必然的真理モデルは形而上学的なコストが高く、超越論的語用論が前提とする真理の合意説との折り合いをつけることが難し

---

<sup>7</sup> Kudaka [2011] では、究極的根拠付けを「絶対的な (absolut)」究極的根拠付けと「相対的な (relativ)」究極的根拠付けとに区別したが、嘉目氏の反論には関わらないので、本論ではその二つのタイプの究極的根拠付けは論じない。

<sup>8</sup> 嘉目 [2019]、24 頁。

<sup>9</sup> 嘉目 [2019]、25 頁。

<sup>10</sup> 嘉目 [2019]、25 頁。批判1は入江 [2013] の議論に基づいている (入江 [2013]、1 頁以下を参照)。

い」<sup>11</sup>。

### 1-2-1. 批判1と回答1

批判1によれば、必然的真理モデルでは、直観主義論理の観点からの批判には答えられない。なぜか。それは、超越論的語用論の究極的根拠付けには「直観〔主義〕論理の禁じる二重否定除去が使用されているため、直観主義論理を採用すればこの証明は妥当なものではなくなる」<sup>12</sup>からである。この批判1が述べていることは、以下のことであろう。

直観主義論理は、「 $\neg\neg A$  から  $A$  を導いてよい」<sup>13</sup> という「二重否定除去」を認めない。ところで、超越論的語用論の究極的根拠付けは帰謬法を用いている。すなわち、命題「 $A$ 」を証明するために、その否定の「 $\neg A$ 」を仮定し、この仮定から矛盾が生じるので、この仮定の否定「 $\neg\neg A$ 」を導き、この「 $\neg\neg A$ 」に「二重否定除去」を適用して、最終的に「 $A$ 」を証明する。しかし、この帰謬法では、直観主義論理が認めない「二重否定除去」が用いられている。それ故、「直観主義論理を採用すればこの証明は妥当なものではなくなる」のである。

この批判1に対して、以下のように回答したい。

回答1：帰謬法には二つのパターン（「否定除去型」と「否定導入型」）があり、超越論的語用論の究極的根拠付けは、直観主義論理が認める（「二重否定除去」を用いない）否定導入型の帰謬法と解釈できるので、批判1は妥当しない。

帰謬法の二つのパターンとは以下の通りである。

---

<sup>11</sup> 嘉目 [2019]、25 頁。

<sup>12</sup> 嘉目 [2019]、25 頁。

<sup>13</sup> 「 $A$ 」は任意の命題を、「 $\neg$ 」は「でない」を表す。

「否定除去型」の帰謬法：「 $\neg A$ 」を仮定して、この仮定から矛盾が生じるので、「 $\neg\neg A$ 」を導き、「 $\neg\neg A$ 」に「二重否定除去」を適用して、「 $A$ 」を導く。

「否定導入型」の帰謬法：「 $A$ 」を仮定して、この仮定から矛盾が生じるので、「 $\neg A$ 」を導く。

第一に、「否定除去型」の帰謬法は、批判1が前提としている帰謬法であり、「二重否定除去」を用いた証明なので、直観主義論理では認められない。

第二に、「否定導入型」の帰謬法は、「二重否定除去」を用いない証明なので、直観主義論理でも認められる。

そうすると、超越論的語用論の究極的根拠付けが「否定導入型」の帰謬法と解釈できれば、その帰謬法を直観主義論理も認めるので、批判1は妥当しないことになる。それでは、超越論的語用論の究極的根拠付けは「否定導入型」の帰謬法と解釈できるであろうか。

超越論的語用論の究極的根拠付けのプロセスは、以下の通りである。すなわち、まず、論議を可能にする条件（以下「論議の規則」と記す）を究極的に根拠付けるために、「論議の規則は偽である」(P)という主張が仮定される。次に、主張(P)は論駁という行為であり、論駁とはある対象が偽であることを示す論議という言語行為である。それ故、主張(P)は、明示的な「命題的部分」(「論議の規則は偽である」)と暗黙の「遂行的部分」(「……と私は論議する」)から構成されており、その二つの部分を表現すると、以下の通りとなる。

(P)「論議の規則は偽である」と私は論議する。

そうすると、(P)は、命題的部分では論議の規則を否定しているが、遂行的部分では(論議を行っているので、論議を可能にする条件である)論議の規

則を肯定していることになる。従って、(P) の命題的部分と遂行的部分との間に「遂行的自己矛盾 (performativer Selbstwiderspruch)」が生じる。それ故、帰謬法に従って「論議の規則は偽でない」が導かれる。ところで、この帰結は、論議の規則に対する可能なあらゆる論駁に際して生じる。なぜなら、(論議の規則を肯定していなければ、そもそも論駁という行為ができないので) いかなる可能な論駁であれ、それが論駁である限り、論駁すなわち論議を可能にする条件 (論議の規則) を肯定しているからである。従って、論議の規則は論駁不可能である、すなわち論議の規則が偽であることは不可能である (言い換えると、論議の規則が真であることは必然的である)、ということが結論となる。

ここで、次のような疑問が生じるかもしれない。なぜ帰謬法の仮定として、「論議の規則は真でない」ではなく、「論議の規則は偽である」が仮定されるのか。もし「論議の規則は真でない」と仮定すれば、帰謬法によってまず「論議の規則は真でないのではない」が導かれ、次に「二重否定除去」を用いて、結論として「論議の規則は真である」が導かれることになる。すなわち、その究極的根拠付けは直観主義論理が認めない「二重否定除去」を用いた帰謬法となるのである。それでは、「論議の規則は偽でない」が仮定される理由は何か。その理由は、超越論的語用論の究極的根拠付けの目的が、結論として「偽であることが不可能である」を示すことにあるからである。クールマンによれば、「単に可能なあらゆる疑いに対して確実であることが……究極的根拠付けという問題には要求される」<sup>14</sup>。そして、「単に可能なあらゆる疑いに対して確実であること」は、既に (1-1) で述べたように「偽であることは不可能である」ことと解釈できる。それ故、「偽であることは不可能である」を示すことが、究極的根拠付けの目的なのである。従って、その目的である「偽であることは不可能である」を結論として示すためには、「偽で

---

<sup>14</sup> Kuhlmann [1985a], S. 72.



ある」を仮定する必要がある。つまり、「論議の規則は真でない」はなく、「論議の規則は偽である」と仮定することは、究極的根拠付けの目的に適っているのである。ところで、「偽であることは不可能である」は「真であることは必然的である」と言い換えることができる。それ故、究極的根拠付けは「必然的真理モデル」と解釈できる。しかし、もしその言い換えに問題があるなら、超越論的語用論の究極的根拠付けを（「偽であることは不可能である」を示す）「偽の不可能性モデル」と名付けてもよいだろう。

ところで、上記の根拠付けは、「Aを仮定して、この仮定から矛盾が生じるので、 $\neg A$ を導く」（否定導入型の帰謬法）というプロセスを経ている。従って、「超越論的語用論の究極的根拠付けは、直観主義論理が認める（「二重否定除去」を用いない）否定導入型の帰謬法と解釈できるので、批判1は妥当しない」のである（回答1）。

### 1-2-2. 批判2と回答2

批判2によれば、必然的真理モデルは形而上学的なコストが高く、超越論的語用論が前提とする真理の合意説との折り合いをつけることが難しい。この批判2が述べているのは、以下のことであろう。

超越論的語用論は「真理の合意説」を前提としており、真理の合意説とは、「真理を『理想的コミュニケーション共同体における究極的合意』と見なす真理論である」<sup>15</sup>。ところで、必然的真理モデルにおける必然的真理とは、Kudaka [2011]によれば、「どの可能世界からも独立した（絶対的）真理」<sup>16</sup>である。しかし、このような、現実世界から「隔絶した形而上学的な」<sup>17</sup>真理を想定すると、真理の合意説においてどのようにこのような真理に到達できるのか、という問題が生じる。それ故、「必然的真理モデルは形而上学的なコ

<sup>15</sup> 嘉目 [2019]、26頁。

<sup>16</sup> Kudaka [2011], S. 50. 嘉目 [2019]、26頁の引用も参照。

<sup>17</sup> 嘉目 [2019]、26頁。

ストが高く、超越論的語用論が前提とする真理の合意説との折り合いをつけることが難しい」のである。

この批判2に対して、以下のように回答したい。

回答2：必然的真理は現実世界から「隔絶した形而上学的な」真理ではなく、究極的根拠付けにおける真理と真理の合意説における真理とは異なっているので、批判2は妥当しない。

批判2に答えるためには、第一に、究極的根拠付けにおける必然的真理は現実世界から「隔絶した形而上学的な」真理ではなく、第二に、批判2は究極的根拠付けにおける真理と真理の合意説における真理とは同じであることを前提としているので、両者が異なる真理であることを示すことができればよいであろう。

第一に、もし本当に必然的真理が現実世界から「隔絶した形而上学的な」真理であれば、現実世界にいる我々はそもそも必然的真理を示すことはできないであろう。しかし、1-2-1で、超越論的語用論の究極的根拠付けを論じ、偽の不可能性すなわち真の必然性（必然的真理）が示された。それ故、この証明の誤りが示されない限り、現実世界にいる我々は必然的真理に到達することができたということになる。従って、超越論的語用論の究極的根拠付けにおける「必然的真理は現実世界から『隔絶した形而上学的な』真理ではない」のである。

第二に、究極的根拠付けにおける真理は必然的真理である。それでは、真理の合意説における真理も必然的真理であろうか。超越論的語用論者の提唱者である K.-O. アーペルはこう述べている。

統制的理念として、合意説は一方で次のことを要求する。すなわち、それ自体としては決して十分なものではない、あらゆる可能な真理の基準を探

し求め、これらの基準を互いに比較検討することで、現実の探求者の共同体による論証的討議に基づいた——**事実に基づくが、もちろん可謬的 (fallibel)** であるが故に——**暫定的な合意へと至ることを要求する**<sup>18</sup>。

ここでの「合意説」とは、文脈上、**真理の合意説**であるので、「合意」とはある命題が**真であることへの合意**である。そして、合意が**可謬的**であるとは、合意された命題が**偽の可能性を持つ**ということである。つまり、合意された命題は、**真である(と合意されている)**が、(いつか反証されるかもしれないので) **偽の可能性を持つ**のである。それ故、真理の合意説における真理は、**批判2**で前提されている**必然的真理**ではなく、**可謬的 (偽の可能性を持つ) 真理**である。従って、「究極的根拠付けにおける [必然的] 真理と真理の合意説における [可謬的] 真理とは異なっているので、**批判2は妥当しない**」のである。

ちなみに、真理の合意説とは、嘉目氏が述べているように、「真理を『理想的コミュニケーション共同体における究極的合意』と見なす真理論である」<sup>19</sup>。それでは、真理の合意説における究極的合意としての真理と可謬的真理とはどのような関係にあるのか。アーペルによれば、「制限のない探求者共同体 [すなわち理想的コミュニケーション共同体] の理想的な究極的合意は、……**経験的事実として決して時間と空間においては実現され得ない**」<sup>20</sup>。そして、この経験的に実現され得ない「究極的合意」は、「統制的理念 (regulative Idee)」として、我々が目指すべき方向すなわち「理想的な条件の下で議論する制限のない探求者共同体の『究極的見解 (ultimate opinion)』」<sup>21</sup>を指示している。つまり、究極的合意としての真理は、現実の討議で我々が得られる可謬的真理に対して、目指すべき方向を示すという関係にあるのである。

<sup>18</sup> Apel [1999], S. 319.

<sup>19</sup> 嘉目 [2019]、26 頁。

<sup>20</sup> Apel [1999], S. 319.

<sup>21</sup> Apel [1999], S. 318.

### 1-3. 必然的真理モデルに対する代案とその批判

嘉目氏は、必然的真理モデルを批判した後で、このモデルに対する代案を提起している。そこで、この代案を提示し、批判的に検討することにしたい。

#### 1-3-1. 必然的真理モデルに対する代案——「発語内的否定モデル」——

嘉目氏は、「発語内的否定 (illocutionary negation)」に基づいて、必然的真理モデルに対する代案を提起している。この代案は、発語内的否定に基づいているので、「発語内的否定モデル」と呼ぶことにしたい。それでは、発語内的否定とは何か。まず、言語行為論によれば、ある命題を発話することは、何らかの行為を行うことである。例えば、「私は明日君の家に行く」(p) と発話することは、明日君の家に行くことを私は約束するという行為（発語内的行為）を行っている。そうすると、発話 (p) は明示的な命題的部分（「私は明日君の家へ行く」）と暗黙の発語内的部分（……と私は約束する）から構成されており、その二つの部分を表現すると、以下の通りとなる。

(p) 「私は明日君の家へ行く」と私は約束する。

ところで、J. R. サールによれば、命題的否定 (propositional negation) と発語内的否定との間には違いがある<sup>22</sup>。例えば、発話 (p) に関して、命題的否定と発語内的否定には、以下のような違いがある。

(p) の命題的否定：「私は明日君の家へ行かない」と私は約束する。

(p) の発語内的否定：「私は明日君の家へ行く」と私は約束しない。

すなわち、命題的否定とは命題的部分の否定であり、発語内的否定とは発語

---

<sup>22</sup> Searle [1969], p. 32f./55 頁以下を参照。又、嘉目 [2019]、31 頁も参照。

内的部分の否定である。

この発語内的否定について、嘉目氏はこう述べている。

発語内的否定の発話は、元の発語内行為の拒否ではなくて、保留である。……主張を保留するとは「単に主張しないだけでなく、主張するかしないか決めていないということ」である<sup>23</sup>。

そして、このように解釈された発語内的否定に基づいて、嘉目氏は必然的真理モデルに対する代案について、こう述べている。

(¬q) [「討議の規則は私に適用されない」] への態度を [討議の規則を論駁する者は] 保留し続けなくてはならない、言い換えれば、どこまで行っても (¬q) を主張することはできない、というのが究極的根拠付けが示すことの全てである<sup>24</sup>。

ところで、上記の発語内的否定の解釈によれば、保留とは「単に主張しないだけでなく、主張するかしないか決めていない」ということである。そして、主張するかしないか決めていないならそもそも主張していないので、「単に主張しないだけでなく、主張するかしないか決めていない」は「主張するかしないか決めていない」と言える。そうすると、発語内的否定モデルとしての究極的根拠付けとは、以下の (Y) を示すこととなる。

(Y) 「討議の規則は私に適用されない」と私は主張するかしないか決めないままではいけない。

---

<sup>23</sup> 嘉目 [2019]、31 頁。発語内的否定のこの理解は入江 [1992] の解釈に基づいている(入江 [1992]、206 頁を参照)。

<sup>24</sup> 嘉目 [2019]、33 頁。嘉目氏は「論議の規則」を「討議の規則」と表現している。

### 1-3-2. 発語内的否定モデルに対する批判

発語内的否定モデルに対して、二つの批判を提起したい。すなわち、

1. 発語内的否定モデルは討議の規則を究極的には根拠付けていない。
2. このモデルが根拠付けているのは討議の規則ではない。

第一に、発語内的否定モデルは、討議の規則を究極的には根拠付けていない。まず、主張するかしないか決めないままにいるという主張の留保は、(潜在的には)主張することができるということを含んでいる。なぜなら、そもそも主張することができなければ、主張するかしないかについて(決めないと)考えないからである。例えば、ある人がそもそも日本語を話すことができないなら、その人は日本語を話すか話さないかについて考えないであろう。あるいは同じことであるが、ある人が日本語を話すか話さないかについて考えているなら、その人はそもそも日本語を話すことができるであろう。それ故、主張の留保は(潜在的には)主張することができるということを含んでいる。そうすると、「討議の規則は私に適用されない」と私は主張するかしないか決めないままでないければならないとしても、潜在的には、「討議の規則は私に適用されない」と私は主張することができることになる。そして、潜在的には、「討議の規則は私に適用されない」と主張することができるなら、「討議の規則」を究極的には根拠付けることはできない。なぜなら、「討議の規則は私に適用されない」というその規則の否定を(潜在的には)主張することができるなら、討議の規則はあらゆる可能な論駁に打ち勝つことはできず、1-1で述べたようにクールマンによれば、あらゆる可能な論駁に打ち勝つものが究極的に根拠付けられているからである。それ故、発語内的否定モデルは、討議の規則を究極的に根拠付けることはできないのである。

ところで、上記の引用で嘉目氏は、「……への態度を保留し続けなくてはならない」を「……を主張することはできない」と言い換えている。おそら

く嘉目氏は、討議の規則に対するいかなる論駁者も「討議の規則は私に妥当しない」と主張することはできないので、討議の規則は究極的に根拠付けられると考えているのかもしれない。しかし、既に述べたように、主張の保留は主張することができるということを含んでいる。それ故、その言い換えは誤りなのである。

第二に、発語内的否定モデルが根拠付けているのは、実際には、討議の規則ではない。まず、必然的真理モデルと発語内的否定モデルでは、根拠付けの対象が異なっている。必然的真理モデルでは、論駁者が発話している「討議の規則は偽である」という命題が否定され、「討議の規則は偽でない」が導かれる（更に、結論として「討議の規則が偽であることは不可能である」が導かれる）。それ故、必然的真理モデルの根拠付けの対象は、討議の規則（の真理値）である。それに対して、発語内的否定モデルでは、論駁者による命題の主張という発語内行為が否定され、「討議の規則は偽である」<sup>25</sup>と主張しないことが導かれる（更に、結論として、「討議の規則は偽である」という主張を私は保留し続けなくてはならないことが導かれる）。それ故、発語内的否定モデルの根拠付けの対象は、主張という発語内行為である。従って、発語内的否定モデルが根拠付けているのは、討議の規則（の真理値）ではないのである（実際に、発語内的否定モデルでは、「討議の規則は偽である」（命題的部分）は否定されないので、討議の規則の真理値は偽のままである）。

以上のことから、嘉目氏の発語内的否定モデルは、必然的真理モデルに対する代案とはならず、討議の規則の究極的根拠付けとしては妥当なものではないのである。

---

<sup>25</sup> 必然的真理モデルと発語内的否定モデルとの対比を明確にするために、「討議の規則は私に適用されない」を「討議の規則は偽である」と表現した。

## 2. 「仮想的討議」の承認を巡る議論

第2章の目的は、拙論「討議倫理学の適用可能性」に対する、嘉目氏の „Die Reziprozität der Perspektiven als ein Unterschied zwischen innerem und öffentlichem Diskurs“ における批判<sup>26</sup>に答えることである。そこでまず、問題背景を理解するために、「仮想的討議」を承認できる理由を説明する（2-1）。次に、仮想的討議への嘉目氏の批判を提示する（2-2）。最後に、その批判を検討し、論駁する（2-3）。

### 2-1. 討議倫理学の適用問題における「仮想的討議」の承認<sup>27</sup>

まず、仮想的討議の承認に関する問題背景を理解するために、なぜ仮想的討議を承認できるのかを説明したい。

討議倫理学の適用問題とは、討議倫理学は現実の問題状況に適用できるか否かという問題である。ところで、「仮想的討議 (virtueller Diskurs)」<sup>28</sup>とは、仮想的な利害関係者としての自己自身との自己内討議である。それに対して、「公共的討議 (öffentlicher Diskurs)」とは、現実の利害関係者との討議である。そして、従来の討議倫理学は（アーペルは例外として）「公共的討議」しか認めていない<sup>29</sup>。しかし、現実の問題状況には、公共的討議ができる状況だけではなく、公共的討議ができない状況も含まれる。というのも、(1) 全ての利害関係者が現実の討議に参加できるとは限らない、(2) 公共的討議を行うことが道徳的に無責任になることがある、(3) 道徳的判断を直ちに下さなければならない、等の制約が現実の問題状況にはあるからである。例えば、そのような事例として、カントの「人間愛からの嘘」という論文における以下

<sup>26</sup> 嘉目氏は私の道徳原理 (V) へ批判も提起しているが、本論ではその批判は論じない。「仮想的討議」の承認が主要な議論であるからである。

<sup>27</sup> 以下については、久高 [2016] を参照。

<sup>28</sup> 久高 [2016] では、「仮想的討議」を「内的討議 (innerer Diskurs)」と表現していた。

<sup>29</sup> Habermas [1983], S. 77/110 頁を参照。アーペルは、仮想的な利害関係者である自己自身との討議としての思考実験を認めている (Apel [1986], S. 123 を参照)。



の状況（以下「カントの問題状況」と記す）がある<sup>30</sup>。すなわち、人殺しに追われている友人を匿った家主に対して、友人はここにいるかと人殺しが問う時、この問いに家主はどう答えたらよいのか、という状況である。この状況で、友人は現実の討議に参加できず（制約（1））、友人を助けるための嘘が不可能になるので、家主は人殺しと嘘を付くか否かについて現実に討議はできず（制約（2））、家主はその問いに直ちに答えなければならない（制約（3））。つまり、カントの問題状況では公共的討議を行うことはできない。それ故、公共的討議しか認めない従来の討議倫理学には、その適用問題を十分に解決できないという問題がある。討議倫理学がこの問題を解決するためには、公共的討議が不可能である以上、仮想的討議が必要となるであろう。そこで、討議倫理学が仮想的討議も承認できる理由を示すために、筆者は拙論（久高[2016]）において以下の三つのテーゼを論証したのである。

- (T1) 仮想的討議を行うことができるためには、我々は既に公共的討議の能力を習得している必要がある。
- (T2) 公共的討議と仮想的討議との間にはいかなる本質的な違いもない。それ故、
- (T3) 公共的討議と同様に、仮想的討議も討議倫理学は承認することができる。

## 2-2. 仮想的討議に対する批判——公共的討議と仮想的討議との重要な違いとしての「パースペクティブの相互性」——

仮想的討議の承認に対して嘉目氏は、以下のような批判を提起している<sup>31</sup>。

批判：仮想的討議と公共的討議の間には重要な違いがあるので、討議倫

<sup>30</sup> Kant [1912] を参照。

<sup>31</sup> Yoshime [2020], S. 52 を参照。

理学は仮想的討議を承認することができない。

それでは、その違いとは何か。「この重要な (relevant)<sup>32</sup> 違いは……パースペクティブの相互性 (Reziprozität der Perspektiven) にある」<sup>33</sup>。では、パースペクティブの相互性とは何か。「パースペクティブの相互性の本質は、互いに二人称的に妥当要求を向け合い、その要求に答え合うという関係にある」<sup>34</sup>。そして、公共的討議では、二人称的關係において我々は、合意された結論に対するコミットメント (commitment) と、もし合意に違反する場合には相手に対する説明責任 (accountability) とを引き受ける<sup>35</sup>。この公共的討議の二人称的關係におけるコミットメントと説明責任とに基づいて、嘉目氏は、仮想的討議に対する批判をこう述べている。

孤立した思考実験 [= 仮想的討議] からは結論に対するコミットメントも説明責任も生じない、と考えられる。というのも、この場合常に、私の主張を批判的に吟味し、受け容れたり拒否したりする者は、自分自身だからである。…… [カントの] 「嘘」の状況において [家主の] 私が、例えば友情を前提として [道徳原理の] (V) に従って、人殺しに正直に答えるか否かについて内的 [= 仮想的] 討議を行う時、私は友人に対して責任を負っているのではなく、ただ私に対して責任を負っているのである。それ故、人殺しとの公共的討議を導くことは友人に対して無責任 (unverantwortlich) であるという久高の主張を、たとえ我々が承認するとしても、内的 [= 仮想的] 討議しか導かないこともまさに友人に対して責任を負っていない (unverantwortlich) と、我々は考えなければならないの

<sup>32</sup> 嘉目氏は、仮想的討議と公共的討議との間の違いを、「重要な」や「大きな (groß)」や「一般的な (allgemein)」や「根源的な (ursprünglich)」という形容詞によって修飾している。

<sup>33</sup> Yoshime [2020], S. 48.

<sup>34</sup> Yoshime [2020], S. 51.

<sup>35</sup> Yoshime [2020], S. 51 を参照。

である<sup>36</sup>。

この批判が述べていることは、以下のことであろう。公共的討議では我々は、二人称的關係においてコミットメントと説明責任とを引き受ける。しかし、仮想的討議では我々は、二人称的關係においてコミットメントと説明責任とを引き受けることはできない。なぜなら、仮想的討議における仮想的な利害関係者は、現実のあなた（二人称）ではなく、仮想的なあなたとしての私（一人称）であるからである。すなわち、仮想的討議を行っている私は、仮想的な利害関係者としての私自身に対して、コミットメントや説明責任を引き受けているのである。それ故、カントの問題状況における仮想的な利害関係者は、現実の友人（二人称）ではなく、仮想的な友人としての家主自身（一人称）なので、仮想的討議を行っている家主は、コミットメントや説明責任を二人称的關係においては引き受けていない。すなわち、家主は二人称としての友人ではなく、一人称としての（仮想的な友人である）自分自身に対して責任を負っているのである。従って、仮想的討議と公共的討議との間には重要な違いがある（すなわち、(T2) は論駁される）ので、結論として「討議倫理学は内的 [= 仮想的] 討議も公共的討議も承認することができる (T3)、という久高の結論は正しくない」<sup>37</sup>ということが導かれる。そして、この結論からすると、嘉目氏の言う「重要な」違いとは、「仮想的討議を承認できない」ほどの違いを意味しているのである。

### 2-3. 嘉目氏の批判に対する回答——パースペクティブの相互性は仮想的討議と公共的討議との間の重要な違いではない——

嘉目氏の批判に対して以下のように回答したい。

<sup>36</sup> Yoshime [2020], S. 51f.

<sup>37</sup> Yoshime [2020], S. 52.

回答1：仮想的討議でも討議者は現実の利害関係者に対して責任を負っている。

回答2：パースペクティブの相互性は、仮想的討議を承認できないほど重要な、仮想的討議と公共的討議との間の違いではない。

### 2-3-1. 回答1について

嘉目氏の上記の文言によれば、カントの問題状況において家主が仮想的討議で嘘を付くという結論を下した時、家主は友人ではなく、自分自身に対して責任を負っている。しかし、本当にそうであろうか。まず、家主は、当然、友情からして友人を助けようとするであろう。つまり、家主は、友人を助けるためにどのように行為したらよいかを考え、嘘を付くという行為を行うであろう。というのも、もし家主が人殺しに嘘を付くなら、友人は人殺しに見つからず、それ故、殺されずにすむ可能性が高いからである。この場合、嘘を付くという家主の行為は、家主自身ではなく、友人に対して（友人を助けるという）責任を負った行為であろう。逆に、もし家主が人殺しに正直なことを言うなら、友人は人殺しに見つかり、それ故、殺される可能性が高くなるであろう。この場合、正直なことを言うという家主の行為は家主自身ではなく、友人に対して（友人を助けるという）責任を放棄した行為（すなわち、友人に対して無責任）であろう。従って、いずれの場合においても、仮想的討議において仮想的な友人を家主自身が代理していても、家主は自分自身ではなく、友人に対して責任関係がある。すなわち、「仮想的討議でも討議者は現実の利害関係者に対して責任を負っている」（回答1）のである。

### 2-3-2. 回答2について

「パースペクティブの相互性は、仮想的討議を承認できないほど重要な、仮想的討議と公共的討議との間の違いではない」（回答2）を、帰謬法によって示したい。帰謬法の仮定として、パースペクティブの相互性は、仮想的討

議を承認できないほど重要な違いである、と仮定しよう。問題はこの仮定から不合理な結果が生じるか否かである。

まず、パースペクティブの相互性の本質は、二人称的關係においてコミットメントと説明責任とを互いに引き受ける、ということにあった。そして、必ずしも全ての公共的討議において討議の参加者は、二人称的關係においてコミットメントと説明責任とを互いに引き受けているわけではない。なぜなら、公共的討議の参加者が、その討議に参加していない仮想的な利害関係者について議論している、という事例は十分にあり得るからである。控えめに言っても、全ての利害関係者が一堂に集まって公共的討議を行うということは多くはないであろう。そうすると、仮想的討議と同様に、この事例では仮想的な利害関係者について討議を行っているので、嘉目氏の批判に従えば、この事例でも、仮想的な利害関係者に対しては二人称的關係においてコミットメントと説明責任とを互いに引き受けてはいないことになる。すなわち、この公共的討議において、パースペクティブの相互性は完全には満たされていないことになる。それ故、仮想的討議と公共的討議との間だけではなく、公共的討議の間においても、パースペクティブの相互性に関して違いがある。もしこの違いが、嘉目氏の言うように、討議を承認できないほど重要な違いであるなら、公共的討議の中にも承認できない討議があることになる。その時、討議倫理学は、パースペクティブの相互性を完全に満たした公共的討議すなわち全ての利害関係者が参加している公共的討議しか承認することができなくなる。なぜなら、それ以外の討議は、公共的であれ、仮想的であれ、パースペクティブの相互性を完全に満たしておらず、全ての利害関係者が参加しているわけではないからである。しかし、討議倫理学が、仮想的な利害関係者がいない、現実の利害関係者が全て参加している討議しか承認できないと主張するなら、この主張は不合理であるであろう。なぜなら、そのような理想的な公共的討議は現実には少ないと考えられるので、討議倫理学は現実の問題状況にほとんど適用できなくなるという、現実の問題状況に関わる倫理

学としては不合理な（理に適っていない）状況が生じるからである。それ故、「パースペクティブの相互性は、仮想的討議を承認できないほど重要な違いである」と仮定すると、「討議倫理学は現実の問題状況にほとんど適用できなくなる」という不合理な結論が帰結する。従って、帰謬法により、「パースペクティブの相互性は、仮想的討議を承認できないほど重要な、仮想的討議と公共的討議との間の違いではない」（回答2）という結論が得られるのである。

以上のことから、「公共的討議と同様に、仮想的討議も討議倫理学は承認することができる」（T3）が帰結するのである。

## おわりに

本論の目的は、嘉目氏の批判に答えることであった。そこで、第1章では、超越論的語用論における「究極的根拠付け」の意味に関して、まず究極的根拠付けの意味を説明し（1-1）、そして筆者の究極的根拠付けの解釈に対する嘉目氏の批判（1-2）及び嘉目氏による究極的根拠付けの代案（1-3）を検討した。その結果は以下の通りである。

**結論1**：必然的真理モデルとしての究極的根拠付けは妥当なものであり、このモデルに対する嘉目氏の代案は妥当なものではない。

第2章では、「仮想的討議」の承認に関して、まず問題背景を理解するために仮想的討議を承認できる理由を説明し（2-1）、次に「仮想的討議」に対する嘉目氏の批判を提示し（2-2）、そしてその批判を検討した（2-3）。その結果は以下の通りである。

**結論2**：討議倫理学は「仮想的討議」も承認できる。

結論1と結論2とが、嘉目氏に対する回答である。

## 参考文献

引用文中及び参照箇所のゴシックは原文のイタリック、引用文中の角括弧([,])内は引用者の補足である。引用及び参照の指示は、著者、出版年、原文の頁、(邦訳があれば)邦訳の頁の順(例えば、Searl [1969], p. 32f./55 頁以下)で行う。

Apel, Karl-Otto [1986], „Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression,“ wieder in: ders. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, 1988, S. 103-153.

—[1999], „Husserl, Tarski oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit,“ wieder in: ders. *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven–transzendentalpragmatischen–Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlin, 2011, S. 303-321.

Habermas, Jürgen [1983], „Diskursethik – Notizen einem Begründungsprogramm,“ in: ders. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 53-125 (中野敏男訳、「ディスクルス倫理学——根拠づけプログラムのノート——」、三島憲一他訳、『道徳意識とコミュニケーション行為』、岩波書店、1991年、73-182頁所収)。

入江幸男 [1992]、「発語内否定と質問」、『大阪樟蔭女子大学論集』、第29号、1992年、201-217頁所収。

— [2013]、「討議倫理学から問答論的アプローチへ向けて」、討議倫理学研究会、2013年3月23日、於・琉球大学 (<https://iriyukio.net/ronbunlist/pre>

sentations/PR35%2020130323%20in%20Ryukyuu%20University.pdf 最終閲覧：  
2023年9月2日）

Kant, Immanuel [1912], „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen,“  
in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin, 1912, S. 423-430 (谷田信一訳、  
「人間愛からの嘘」、『カント全集』、第13巻、岩波書店、2001年、251-  
260頁所収)。

Kudaka, Masaaki [2011], „In welchem Sinne ist die transzendentalpragmatische  
Begründung „letzt“? Absolute Letztbegründung und Relative Letztbegründung,“  
in: *Topologik (Journal of international Studies of Philosophical and Pedagogical  
Sciences)*, 9, 2011, S. 44-54.

久高將晃 [2016]、「討議倫理学の適用可能性——討議倫理学の道徳原理は現  
実の問題状況に適用可能か——」、『哲学』（日本哲学会）、第67号、2016年、  
201-215頁所収。

Kuhlmann, Wolfgang [1985a], *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur  
Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München, 1985.

—[1985b], „Reflexive Letztbegründung versus radikaler Fallibilismus,“ in:  
*Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 16, 1985, S. 357-374.

嘉目道人 [2019]、「妥当要求の普遍性と発語内的否定——究極的根拠付けの  
新解釈を求めて——」、『メタフェシカ』（大阪大学大学院文学研究科哲学  
講座）、第50号、2019年、23-35頁所収。

Yoshime, Michihito [2020], „Die Reziprozität der Perspektiven als ein Unterschied  
zwischen innerem und öffentlichem Diskurs,“ in: *Philosophia OSAKA*, No. 15,  
2020, S. 39-53.

Searle, John R. [1969], *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969 (坂本百大・  
土屋俊訳、『言語行為』、勁草書房、1986年)。