

## レオナルド・ネルズンと〈理性の自己信頼〉(4)

太田 明

### 要 約

この研究の目的は、レオナルド・ネルズンとグスタフ・ヘックマンの伝統に立つ「ソクラテ斯的対話」(Socratic dialogue: SD)を討議理論(discours theory)と比較して、その特徴を明らかにすることである。SDのファシリテータ、ホルスト・グロンケは両者を比較した6つのテーゼをもってSDを特徴づけようとした。その際、グロンケが依拠したのは、アーベル(K.-O. Apel)の討議理論、すなわち「超越論的言語遂行論」である。

言明の根拠づけあるいは正当化という点では、ソクラテスのエレンコス、ネルズンのSD、アーベルのTPには方法的類似性が認められる。しかしそれだけではなく、グロンケは、ネルズンの哲学とアーベルの哲学には方向性において連続性があるが、TPはネルズンの「心理主義」と「独我論」を克服しており、ソクラテ斯的対話の現代哲学的変換であるという見方に立っている。

こうしたグロンケの議論には一定の説得力はある。しかし討議理論には討議・対話参加者の「内的経験」が考慮されていないという反論は可能である。実際ヘックマンは、対話参加者の「自己観察にもとづく明証」や「真理感情」という「内的経験」がSDには重要だと指摘していた。

本研究では、グロンケのテーゼとヘックマンによる内的経験の議論を検討し、SDのこの重要な側面を浮き出そうと試みた。

キーワード：レオナルド・ネルズン、グスタフ・ヘックマン、カール=オットー・アーベル、ソクラテ斯的対話、超越論的言語遂行論(超越論的語用論)、直接的認識、究極的根拠づけ

### はじめに

「ソクラテ斯的対話とは何か」という問いは、これに関わる者にとってつねに問われる問題である。とりわけ、ネルズン-ヘックマンの伝統に立つソクラテ斯的対話の実践家たちは1980年代以降、この問題を研究セミナーで取り上げてきた。(以下では、特に明示する必要がない場合には、この「ネルズン-ヘックマンの伝統に立つソクラテ斯的対話」をSDと表記する。)

ソクラテ斯的対話についてネルズン自身をはじめ代表的な論者・指導者は次のような概念的規定を与えている。

レオナルド・ネルゾン：ソクラテス的方法とはすなわち、哲学ではなく、哲学することを教える技術であり、哲学を教授する技術ではなく、学習者を哲学者にする技術である。(Nelson 1970, 271)

グスタフ・ヘックマン：広義のソクラテス的方法は、人間が真理の根拠について共同の考量によって問いに接近しよう試みるどんな場所でもどんな時でも実践される。(Heckmann 1981, 7)

ギセラ・ラウパッハ-ストレイ：ソクラテス的対話とは、ある言語共同体が、哲学的問題に関する真理を求めて、経験から出発し、個人的に関わって議論する事柄であり、その目的は、真理認識を共同でテストし、最終的には一定の合意可能な判断にいたる事柄である。(Raupach-Strey 2002, 106)

SDのファシリテーターであるラウパッハ-ストレイの規定は「ソクラテス的対話」をさらに拡張した「ソクラテス的パラダイム」(das Sokratische Paradigma)である。それと同時に、1990年代当時のドイツ哲学で議論されていた「討議理論」(Diskurstheorie)との関係を強く意識している。すなわちこの時期、PPA (Die Philosophisch-Politische Akademie)の研究集会では「ソクラテス的対話と討議理論との関係」が検討のテーマになっていた。ラウパッハ-ストレイの規定は詳細であり、別途の検討に値する。それに対して、小論では、もう一人の代表的なファシリテーターであるホルスト・グロンケ (Horst Gronke) が同じ集会で行った報告「討議理論の基礎とそのソクラテス的対話への応用」(Die Grundlage der Diskurstheorie und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräch) (Gronke, 1996)を検討する。この報告でグロンケは「ソクラテス的対話とは何か」という問いに対して、簡単な規程による定義ではなく、6つのテーゼをもって答えている。そして彼が念頭に置いている「討議理論」は、ユルゲン・ハーバーマスのコミュニケーション行為の理論ではなく、カール=オットー・アーペル (K.-O. Apel) の超越論的言語遂行論 (Transzendental pragmatik, TPと略称) である<sup>1)</sup>。

小論では、まずグロンケが報告の中で掲げた6つのテーゼを述べ、それについていくつかの検討を加える。次に、グロンケのテーゼのもとになる主張、つまりプラトンの対話篇におけるソクラテス対話、ネルゾン-ヘックマンのSD、アーペルのTPを検討する。グロンケの議論は、ソクラテスによる「エレンコス」、ネルゾンによる認識論の不可能性、アーペルの知識の究極的根拠づけの比較と検討によっている。それを踏まえた上で、ヘックマンの研究を取り上げ、SDの側からする討議理論への見方を取り上げ、両者の重要な違いを明らかにする。

## 1. グロンケのテーゼ

グロンケはSDと討議理論との関係について次の6つのでテーゼを立てる (Gronke 1996, 34-36)。それは、プラトン対話篇におけるソクラテス対話、ネルゾン-ヘックマンのSD、アーベルのTPの比較というかたちをとりつつ、同時に「ソクラテス的対話とは何か」に対する一つの回答となっている。

### テーゼ1

ネルゾンとヘックマンにおける理論的基礎の観点からすれば、SDはプラトンの的であって、テオリア的直観のモデルに基づく対話である。それに対して、討議遂行論は実際にソクラテス的である。つまり、エレンコスの討議のモデルに対応する対話的基礎を提供する。

### テーゼ2

ネルゾンとヘックマンの伝統におけるSDは決して哲学的対話ではない。したがって、SDはその目的と規則そのものを根拠づけられない。それに対して、この根拠づけは超越論的討議遂行論によって導かれる。

### テーゼ3

SDはある限定された意味で哲学的対話として把握されねばならない。それは哲学実践の予備訓練の機能を引き受けけることができる。ソクラテス的対話では、反省的態度への第一歩が実行される。強調して言えば、SDは哲学教授学的機能を持つが、純粋な哲学的機能を持つわけではない。SDへの参加者は哲学することを学ぶが、哲学をしているわけではない。それに対して、哲学的討議の機能を実現するのは、古典的ソクラテス的対話と超越論的遂行論的討議である。

### テーゼ4

SDは教育的であることを志向する討議倫理の実践形態である。ソクラテス的対話では、相対して行なわれる議論の領域で、討議倫理的反省において妥当であることが示される道徳的討議規範が転換され、実行される。

### テーゼ5

SDは間接的な実践的機能によって特徴づけられる。それは、行為決定ができるかぎり適切になされる方法のモデルを示している。

## テーゼ6

SDは限定された政治的機能を持つだけである。SDは政治的行為のありうべき実現形態であることは要求できない。しかし、ソクラテス的対話は、政治的相互了解過程とその制度化のなかで求められるような方向にとって統制的なものになりうる。

## テーゼ1について

もっとも重大な論点は、SDの哲学的基礎がいまだにネルゾンの「直接的認識」という概念に基づき、プラトンのようにテオリア的直観であるかどうかである。ネルゾンの「直接的認識」については後に検討するが、グロンケはこの時点（1998年現在）で、ネルゾン-ヘックマンの伝統におけるソクラテス的対話はまだ、この概念に依拠していると見ている。SDの規則は大筋ではネルゾンが提案したものだが、ヘックマンによる修正に従っている（cf. 太田2016, 2017）。それにも関わらず、SDの哲学的基礎はネルゾン以来、変わっていないのではないかと言うのである。SDで追求される判断は、すべての参加者が内面的な確信からではなく、内的に根拠づけられた確信からの一致が求められる。問題になるのは、「根拠づけられている」とはどういうことかである。ネルゾンの回答は、それは究極的には「直接的認識」だとなるだろう、だが「根拠づけられている」とは「各人が、他者に対して、討議において、よい根拠をもって正当化すること」であるとすると、「直接的認識」はSDにおける妥当基準になりうるのか。グロンケが言いたいのは、SDはソクラテス的対話を標榜しながら、ヨーロッパ思想における「テオリア伝統」、あるいは「意識哲学」の枠組を越えることができず、真の意味での対話性が欠けているということである。それに対してTPは、ネルゾンなどの「究極的根拠づけ」という課題を引きつけつつも、意識哲学を越えているというのである。

## テーゼ2について

SDはネルゾンからヘックマンに至って方法的に整備され、その規則も明確になってきた。しかしSDの哲学的形式は限定されている。SDは具体的状況における判断の真偽の普遍的原理や基準を問う。しかしこの場合、SDは自分自身の意味条件の反省にまでは進まない。むしろ意味条件を前提して、SDが実行されている。自分自身への方法の適用というプラトンの初期ソクラテス的対話にはあった反省的態度への志向がない。「哲学対話ではない」というのはこの意味である。それに対して、TPでは反省的態度への志向は討議の意味前提への〈厳密な反省〉として要求されている。TPでは、反省的討議において討議原則そのものが究極的に根拠づけられる。しかも、討議に参加する他者を（あるいは無限定の言語共同体の構成員を）同等な議論相手として尊敬し、合意を目指すのである。SDはこうした究極的根拠づけをなしえない。

### テーゼ3について

だからといって、SDは単なるお喋りや言葉によるコミュニケーションではなく、強い反省志向を持っている。具体的な判断の中で妥当と見なされている普遍的なものを問うからである。この点を積極的に評価すれば、SDはある限定された意味での哲学対話と見るべきである。つまり、哲学実践の予備学として哲学教育を引き受けることができる。それは次のようなことを意味する。TPは反省的討議において、討議原則を究極的根拠づける。そしてこれはすべての他者を同等な議論相手として尊敬し、議論による合意を目指す。SDは究極的根拠づけを行うことはできないが、討議内容のある意味で行動に移している。つまり、成熟性、自分の洞察力への自己信頼、自分自身と他者との批判的交流を訓練している。このようにして討議原則に含まれている命法に従う能力と特性を媒介しているのである。

### テーゼ4について

TPはその重要な一部として倫理学（討議倫理: Diskursethik）を含んでいる。SDも倫理と関連するが、やはり教育を志向するという点に力点が置かれた討議倫理の実践形態である。というのは、討議倫理が現実社会のなかで行為の具体的意志決定に関わるのに対して、SDは社会におけるさまざまな行為への圧力のないところで実践されるからである。その意味では現実的な決定には関わらず、現実的決定のどのような場合にも登場する討議能力を錬磨するものだからである。

### テーゼ5, テーゼ6について

SDは行為に対して直接的ではなく、間接的にのみ関わるということである。これは、ネルゾンがヴァルケミューレ田園教育舎に併設された政治教習所で自分の政治団体（ISK: Internationaler Sozialistischer Kampfbund）の幹部養成のためにソクラテス的方法を用いたことを関連している。ネルゾンにおいてSDはそもそも政治運動に、またそれを介して政治的決定過程に直接関わっていた。それに対して、ヘックマンらは第二次大戦後、SDを政治運動から完全に切り離れた（太田2015, 2017）。この分離は正しい決定であったし、高度に複雑化した社会ではSDが政治的決定過程のパラダイムとなると考えることもできない。

こうしたグロンケの6つのテーゼは「哲学・哲学教育・実践」という副題を持つが「SDから純粋に哲学的対話と純粋な実践形式を取り去ってしまう」ように聞こえることは否めない。それがSDの実践者たちに衝撃を与えることを自覚している。「これはSDの実践者と参加者のなかのアイデアリストを動揺させるだろう」。だからといって、SDの価値は減じることはない。

「SDが純粹哲学と純粹実践の真ん中にあり、その両者のどちらでもないということに卓越した意味はないのだろうか？」(Gronke 1996, 38) この反語的な締めくくりで、グロンケはむしろ哲学教育としてのSDの独自の価値を擁護しているようにも聞こえる。このグロンケのテーゼを評価するためには、そのもとになる主張を見ておかねばならない。

## 2. プラトンの初期対話編におけるソクラテ斯的対話

ソクラテ斯的対話に議論する限り、プラトンが描くソクラテスの対話に言及せざるをえない。グロンケは、ラウパッハーストレイも同じだが (Raupach-Strey 2002, 106), SDの基本的な考え方を『クリトン』におけるソクラテスの言に見いだす。

不正と断罪されたソクラテスにクリトンは、人々の意見によれば、不正と断罪された誰もが通常やるであろうこと、つまり逃亡することによって死刑を免れるよう勧める。しかしクリトンの好意ある提案に対してソクラテスは逃亡を拒否する。ここで注目すべきは拒否の仕方である。拒否とは自発的な行為であり、行為には理性的考慮がなければならない。

親愛なるクリトンよ、君の熱心は大いに尊重に値する、ただそれがある程度ただしい道に叶っていさえするなら。だがもしそうでなかったら、それが大きければ大きいほどますます堪え難くなる。だから僕達がそういう行動をすべきであるかないか、考えてみなければならない。僕は、今が始めてではなく常々も、熟慮の結果最善であると思われるような主義以外には内心のどんな声にも従わないことにしているのだから。そういうわけで、さきに僕が主張した主義は、今僕がこんな運命に陥ったからといって、これを抛棄するわけには行かない。むしろそれらは僕には今でもほほおなじものと見える。それで僕はこれまで通りに畏敬を尊崇とをそれらに払っているのだ。僕達が現在ところこれ以上のものを見出し得ない限り、僕は君に従わないものとの思ってくれたまえ一たとえ多衆の暴力がちょうどお化けが子供をおどかしでもするように、投獄や死刑や財産没収の如き、今よりずっと厳しい制裁手段に訴えるとしてもだ。(Kriton, 46b-c, 久保勉訳『クリトン』, 80-81頁)

グロンケはここにロゴス原理 (*Logos Prinzip*) の多様な面が見られることを指摘する。それを定言命法の形式で規範的命題として定式化すれば次のようになる。

- 何か重要なことをなす前に、それが正しいかどうかを考量せよ！
- 他人との理性的考量によって正しいと思われなことは行なうな！
- 理性に定位し、人々が単に思いなしていることを行なうな。
- 汝が自分の人生においていつもすでに信頼してきた原則に従え！
- 汝が理性原則によって洞察した原則の遵守を、人生の偶然によって裏切るなかれ！

これはネルズン-ヘックマンの伝統に立つSDの次のような基本原則にはほぼ対応していると

みてよい(太田2016, 2017)。

- 自分自身で考えたこと、それが真理であることを本当に確信していることだけを表明せよ。
- 本当に疑っていることを表明せよ。悪魔の代弁者 (*advocatus diabolic*) を演じてはならない。
- 自分の考えをできる限り明晰に語れ。
- 他の人が語ることを注意深く聞き、他の人の考えを理解するように努めよ。
- 自分がある判断に一致できるか常に検証せよ。
- しかし真面目な疑問を用意し、それを差し控えるな。他のすべての参加者がその判断を正しいとする場合にも、遠慮するな。
- 参加者全員の合意をうるように努力せよ。

グロンケによれば、「根本的にこれらの原則の中にソクラテ斯的対話そのものを特徴づけるすべての本質的なことが言明されている」(Gronke 1996, 19)。

第一に、ソクラテス対話が単なる理論的思考と違うのは、具体的な行為コンテキストにそれが統合されているからである。つまり、特殊で現実的な行為の正しさを証明することである。その証明は「Xとは何か？」という普遍的な問いによって導かれる。つまり、普遍的概念と具体的判断を支える基準への問いである。具体的判断が差し向けられるこの普遍的なものは、自然世界(コスモス)の構成要素ではなく、われわれ自身の精神の中に見いだされる。われわれは自ら妥当と思うことだけに従うことを勧める。それは、われわれはいつもすでにこの普遍的概念と基準に関する不分明な知をもち、知への愛において、この知を正しく発見できるということを前提しているからである。

第二に、ここでソクラテスが用いる方法が「エレンコス」(*élenchos*) であることに注意する。規範的命題と概念の真理は、真であるとみなされている前提からの推論による導出という意味での演繹によってはなされてはならないし、またできない。前提が真であるかどうかについて確実に知ってはいるからである。しかし、前提の前提を推論によって求めることは、無限後退に陥ることになる。このジレンマから脱出するエレガントな方法を提供するのがエレンコスである。原理的にモノローグ的に実行されている演繹的根拠づけの代わりに、法廷手続きに似た批判的検証の対話を置く。自分の行為の普遍的原則は反対意見による反論・論駁によって証明されねばならない。エレンコスとは「反論された言明の否定の結論を可能にする帰謬法の形式」(Berlich, 1982, S. 279) である。反論されるべき言明において重要なのは根拠づけられるべき言明をすべて否定することではなく、それを承認することが否定そのものを可能にする核心的な意味前提を否定することである。それを通して初めては間接的証明が意味批判的な証明になり、それが懐疑論者を意味批判的なアポリアに導く。

第三に、エレンコスによって吟味される主張は対話相手の生に根ざした真剣なものでなければ

ばならない。単に発言の矛盾を指摘することが眼目なのではない。吟味されるべきは、発言の矛盾ではなく、対話相手の生に深く根を下ろしている確信である。だからこそ、真面目な主張と疑念だけが表明されねばならないし、自分が確信していないことを主張する悪魔の代言人というスタイルはとれない。だから、ソクラテスの対話指導の技法は、「もし～ならば、～だ」という仮説的思考の技術でなく、自分の確信を思い出す想起術となる。対話相手は、対話のはじめのほうで表明した確信を想起し、それがいま表明した確信と一致するかどうかを検証しなければならない。いま言ったことが以前に言ったこととは一致せず、矛盾が明白になれば、その生の全体の転換が結果しなければならない。少なくとも、生を導く二つの確信のどちらか一つを放棄しなければならない。ここに、ソクラテスが有徳な行為に関する知を有徳な行為そのものに関係づける根拠がある。有徳な行為に関する議論が、知と生の一致を基準にして方向づけられるならば、知と生に不一致は無知の自覚と結びつくはずである。

ところでグロンケは、プラトンの初期対話編に見られるソクラテス対話こそロゴス原理にしたがう純粋なソクラテス的対話であるが、中期および後期対話篇ではそれが失われているという。第一に、中期・後期対話篇ではエレンコス的対話方法を知識獲得のための単なる補助手段になっている。対話が真理を直接的に認識するという間違った方向へ魂を転換させるところで登場する。第二に、それは教育を受けた魂に叡智的直観能力を与え、〈アイデア〉をいわば精神の目で視させることになる。「〈プラトンの対話〉においてソクラテスは、[...] 対話パートナーを最終的にはモノローグ的なアイデアを視ることに向けるアイデアの産婆になってしまうのである。」(Gronke 1996, 23)「プラトンとともに西洋的思考のテオリア伝統が緒についた。それは思考の理解を〈視る〉というモデルによって方向づけた。かくして多くの視覚メタファーが反省概念の特徴としてのわれわれの言語に沈殿したのである。」(Gronke 1996, 24)

### 3. ネルゾンとヘックマンの伝統におけるSD

それではネルゾンとヘックマンの伝統におけるSDはどうか。1922年の講演「ソクラテス的方法」でネルゾンは哲学的対話の新たな形式を基礎づけた。ネルゾンはソクラテス的対話の古典的方法を集団的なエレンコス批判的反省によって基礎づけた。ヘックマンはネルゾンの哲学を完全に受け入れたが、ソクラテス的対話の具体的形式の観点からは若干の変更と補完を行った (cf. 太田2016, 2017)。ここでは詳細は省き、グロンケのテーゼに関わる重要な点だけに触れよう。

グロンケは、SDは根本的にネルゾンの言う「理性の自己信頼」(Selbstvertrauen der Vernunft) に依拠していることを指摘する。理性の自己信頼とはネルゾン哲学の根本概念である。簡潔に言えば、SDでは次のように表現される (Gronke 1996, 30-31)。

1. 理性の有意義性の信頼：私的領域でも公的領域でも、理性がわれわれの決定と行為を方向づけることへの信頼



2. 真理の可能性の信頼：真理が存在し、真なる言明が可能であるということへの信頼
3. 認識の可能性の信頼：理性の資質のある存在の能力への信頼、個々人の心理への洞察、つまり言明の真偽に関するより大きな確実性を共同の思考によって獲得することへの信頼

この理性の自己信頼を基礎としてSDは次の二つの目標を持つ。

- 事柄に関連する目標：(経験的専門知に言及せずに) 純粹思考によって、「Xとは何であるか？」という形式のソクラテス的な問いに対して普遍妥当的な回答を見出すということである。見いだされた判断の普遍妥当性は、理性的合意への努力によって確認されねばならない。
- 対話参加者の態度に関する目標：対話参加者は、思考と認識への自分の能力に信頼を置かねばならない。参加者は自分で思考しなければならず、権威者の知識を持ちだしてはならない。参加者は思考の自立性と自己責任へ向けた努力が求められる。

この目的を達するための本質的な手段がネルズンが提案した共同で行う思考としてのソクラテス的方法である。重要なのは、第一に普遍の問題から始め、この問題と他の人と議論し、合意によって回答が得られるまで一判断に対する疑念や反論が見出せなくなるまで一継続することである。第二に、対話参加者個人の体験に発する具体的経験である。参加者が提出する判断と思考はすべて経験状況に関係していなければならない。

SDをこのように理性的に行うため、ネルズンはその規則を用意し、ヘックマンや他のソクラテスの指導者はこれを変更し補充した。それが先に示したような規則である。

理性の自己信頼という前提の上でなされるSDには強い理性志向がある。しかし、20世紀以降は、経験的事実の研究に専門分化した科学的方法が理性的認識であるとみなされるようになった。それに対して、ネルズンのように真理を「われわれの思考だけによって明らかにすることができる」という考えには疑念が向けられる。生活世界における具体的判断から出発して、思考だけで普遍的認識を獲得しようという試みは時代にそぐわないと見なされる。しかしネルズンは逆にそこにSDの決定的な利点を見いだす。SDにおいて、合意(相互了解)は共感・脅迫・示唆・共同利害にもとづく発見などを目指してはいない。合意は自己批判的議論、根拠と反対根拠を共同で求めることによってはじめてなされるからである。そのような対話が成功するためには、行為への圧力から免れていなければならない。SDで議論するのは、行為のためではなく真理を探求するのである。現実社会では行為圧力にされされて、妥協、交渉、多数決、権威的決定によって対話が終了する。しかしSDでは対話の終わりは合意であり、残念なことに合意が得られなければ意見の相違である。

グロンケはヘックマンが導入したこうした合意志向のSD (cf. 太田2017) は評価できるとしながら、同時に強い留保をつける。合意そのものは真理基準とはみなされない。ところがネル

ゾンの哲学的基礎には、上位の真理基準としての「直接的認識」(unmittelbare Erkenntnis)が置かれている。現代のネルズン-ヘックマンの立場に立つSDはこれをどこまで認めているか、それとも認めていないのか。グロンケからすれば、SDの理論は今日に至るまで、直接的認識という古風な概念に固執するならば、それは依然としてテオリア伝統に従っていることを意味する。その限りで、現在なされているSDの理論はソクラテス的対話をプラトニズム対話と誤解していることにならないか。

では、「直接的認識」とはどういうことか。自分の信念を正当化しようと思うならば、その根拠を与える必要がある。ある命題Xを信じているのは根拠Yがあるからだとしよう。しかしさらに命題Yを正当化したいと思うならば、その根拠として命題Zをもちだすことになる。この手続きについては、すでにアリストレスが指摘したように、二つの点に注意しなければならない。第一に、どのようにしてYがXに対して、またZがYを正当化にたい根拠をあたるかが記述されねばならない。論理的にはZをもとにしてYとXが証明できなければならない。しかしZはそれ以上の根拠(前提)がなければ証明できない。第二に、根拠の遡及(根拠に根拠を与えること)は無数の遡及になる。根拠の遡及に終わりがなければ、何も証明されない。他方、無数の遡及がなければ、それ以上は遡及できない命題—第一原理—がなければならない。だが、どのようにして第一原理が真であることを知るのか。どのようにしてすればそれが検証でき、あるいは正当化できるのか。アリストテレス自身は、第一原理はそれが真であることを直観的に知ることができるので、自明であるとした。たとえばユークリッド幾何学では少数の定理を公理を第一原理として演繹体系が構築される。しかし哲学ではどうか。ヒュームとカントはたいていの第一原理は自明でないど断言した。ヒュームは、第一原理は真であると仮定しなければならないとしても、それは証明できないとした。カントはそれが真であると知ることができるが、証明できないし、自明でもないとした。カントはそうした命題を「総合的にアプリアリ」であるという。

ネルズンが考えているのはこうした哲学の根本原理の正当化という問題である。ネルズンは「その体系の根本部分」を正当化できない学を「独断論的」(dogmatisch)と呼ぶ。では、哲学は一定の概念を独断論的に前提しなければならないのか、ネルズンは1911年の講演「認識論の不可能性」(Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie) (Nelson 1973, 459-483)で、この疑念を払拭しようとした<sup>2)</sup>。

ネルズンは逆説的に見える要求を提出する。一方では、理性は自らを決して(究極的)根拠づけをできず、したがって認識論は不可能である。他方で、無制限に妥当する理性の究極的な提示(Ausweisung)の妥当要求には固執しなければならない。この理解は根拠づけに関する独断論的先入見への批判を前提している。どのような認識も判断(Urteil)として把握されている、つまり、前提から結論へ向かうの推論の結果として把握されねばならないという先入見である。そのような認識と根拠づけについての考え方は現代科学で一般に受け入れられているし、西洋哲学の長い伝統に遡り、また現代の認識論にも見て取ることができる。

ネルズンは不可能性証明を伝統的認識論を前提とする。言明ないし理論の客観的妥当性が証明されるためには認識論的基準がなければならないという前提である。しかし、この基準そのものが一個の認識であるとしたら、認識とは判断であるという定義に対応して、またしてもより広範な基準が立てられねばならなくなり、その基準である真理はさらなる基準を必要とする。認識論的基準の真理の証明という点では、無限の根拠づけの後退が生じる。しかし、いかなる真理にも少なくともひとつの基準が確実だということがなければ、命題ないし理論の合理的な証明ははじめから不可能である。たとえば、一個の基準を恣意的に承認することはできようが、その場合には非合理主義という誹りをうける。

もちろん、認識論的基準はけっして認識ではなく、したがって無限に根拠づけ後退に陥ることはないという別の仮定も可能である。だがこの仮定も合理性を欠く。この基準を基準として適用するためには、その地位を認識基準として知っていなければならない。この知を得ることができるのは、それに認識基準を適用する場合に限られる。しかし、そのためにはすでにその認識基準としての地位を知っていなければならない。つまり、それ自身は認識ではない認識基準という仮定もまた根拠づけの循環に陥らざるをえない。認識基準についての知を得るためには、獲得し使用する知をすでに前提しなければならない。認識論あるいは理性の自己根拠づけが不可能だというのは、実行するには適さない選択肢しかないからである。根拠づけの循環か根拠づけの無限後退かどちらかが生じてしまうのである。

ネルズン自身はこの証明の意図は反懐疑主義 (Antiskeptizismus) であるという。認識論の不可能性証明は伝統的認識論のなかにあるあらゆるものを疑うという根源的可謬性が無意味であること証明として理解している。根源的可謬主義は、根拠から他の根拠を導出するという根拠づけの形式を根拠づけ一般と見なしてしまうために、自分自身を根拠づけることができないのである。

従来の認識論は、すべての認識は判断であるという論理主義的先入観に基いているという主張を証明することで、ネルズンは別の方向を開く。もし理性の自己根拠づけが不可能であれば、理性の自己認識が可能になるのは、「いかなる主張も根拠を必要とするという根拠に関する論理的命題の適用」(Nelson 1973, 467) に基づかない認識が存在することを前提する場合に限られる。ネルズンによれば、判断の類いでない認識は「直接的認識」だけである。「判断の真理基準はそれ自身がまた判断ではありえない。だからといってそれが認識の外にある必要はない。判断の真理基準は直接的認識にあるが、それは判断のなかにあるのではない」(Nelson 1973, 473)。

ネルズンは直接的認識を心理的事実として特徴づける。直接的認識は知覚直観ではなく、われわれに直接的には意識されず、ネルズンが「演繹」(Deduktion) と特徴づけている心理学的手続きのなかでのみ説明される。「自分が知っているということは知らなかった」(Nelson 1970, 290) ということを実際に知るようにするには、「(…) この直接的認識を人為的に提示し、心理学的探求の対象にしなければならない」(Nelson 1970, 482)。すなわち、判断に関

する真理の究極の根拠も、その発見の手続も心理主義的性格を持つという意味で「心理主義」(Psychologismus)を擁護する。

ところで上でみたネルゾンの議論はトリレンマの形式を取っている。知識の根拠づけは、無限に遡行するか、循環に陥るか、恣意的に中断するかである。これを科学的認識論の文脈で指摘したのはカール・ポパー(Karl R. Popper)である。ポパーは『科学的発見の論理』(*Logik der Forschung*, 1934)で、そのもとがネルゾンの師フリースにあることを示唆している(Popper 1976, 60-76)<sup>3)</sup>。

この「フリースのトリレンマ」をポパーが指摘するのは、自明なものと考えられていた「経験科学の基礎が感覚的知覚に、したがって経験に還元できるという説」を「帰納法とともに拒否する」ためである。というのは、経験の基礎を真剣に検討したのがフリースであり、その説はトリレンマから帰結するからである。科学の言明が、論理的に筋の通った論証による正当化を要求するとすれば—つまり独断論的に正当化されねばならないという要求—は、無限後退に陥らざるをえない。そこで両者を同時に避けようとするれば、言明は言明によってだけでなく、また知覚によっても正当化できるという説—「心理主義」—を採用ことになる。このようにしてフリースは経験の基礎については独断論・演繹の無限後退・心理主義の宣言というトリレンマがあると指摘した。そして「フリースおよび彼に組みして経験的基礎を説明しようとするほとんどすべての認識論者は心理主義を選んだ。」(Popper 1976, 61) フリースは、感覚知覚においてわれわれは「直接的認識」を持ち、この直接的認識においてわれわれは「間接的認識」—ある言語の記号体系において表現された知識であり、科学の言明を含む—を正当化できるだろうとする。それに対してポパーはこのフリースのトリレンマに対して、自らの反証主義(Falsificationism)をもって応答する。反証テストを通過した基礎言明—満足すべきものとされ、また十分にテストされて受け入れることを決定し、そこで停止された基礎言明—は、論証やテストによる正当化を止めてよいという限りでは、確かにドグマ的性格を持つ。しかし、必要ならばテストを続行できるのであるから、これは無害である。また、これは演繹を原則的に無限にするが、これも無害である。経験科学の理論では、何らかの言明を立証することが問題ではないからである。また、経験が知覚的経験と因果的に結びついていることは認めるが、しかしこの経験によって基礎言明を正当化することが目的ではないので、心理主義を受け入れる必要はない。ポパーはフリースを最も詳しく検討した学者の一人であり、大きな影響を受けていると考えられるが、同時にフリース(とネルズン)の学説を「心理主義」(Psychologismus)と断定したのである。

ところでフリースのトリレンマは、ポパーやハンス・アルバート(Hans Albert)などの批判的合理主義(critical rationalism)では「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」として登場する。アルバートは、近代認識論の特徴として、充足理由律—真なる思想は根拠づけられているべきである—という主張—に基づいて認識の「アルキメデスの点」を見いだそうとする「基礎づけ主義」にあるとする。基礎づけのありかたを三つのレンマの選言として表現し、どのレンマを選

択しても基礎づけがうまくいかないことを示すのがこのトリレンマである。

ある命題は別の命題で根拠づけられることによって真であると保証されるとすると、その別の命題もまたさらに別の命題によって根拠づけられる必要がある。すると、この根拠づけの連鎖は、(1) 無限遡行、(2) 循環、(3) 根拠づけの恣意的中断のどれかに帰着する。この議論は近代哲学だけではなく、原理的には現代におけるあらゆる理論に妥当する。したがって、あらゆる認識、あらゆる命題は、根拠づけが不可能であって、つねに誤りうる可能性を否定できない。つまりあらゆる認識、あらゆる命題は可謬的であるとする「首尾一貫した可謬主義」が帰結する。しかし、批判的合理主義はこうした洞察の上に、究極的根拠づけの代わりに、「合理的な論証を用いて問題となっているすべての問題を批判的に議論していこう」という批判的吟味の理念(アルバート)、あるいは反証主義(ポパー)をによって漸近的に真理に接近するという主張を展開した。しかし「批判的に議論する」ことも一定の認識基準を必要とするならば、批判的合理主義も上のネルズンの批判を免れることはできないのではないか<sup>4)</sup>。

グロンケは、ネルズンの心理主義的な認識の根拠づけを十分妥当な仕方で転換したのはフッサールとアーペルとみる。アーペルは意識哲学的究極的根拠づけの言語遂行論的転換という野心的な構想を提供し、それによってネルズンの理性批判を意識哲学ではなく、言語哲学において徹底したと評価する<sup>5)</sup>。そして、アーペルのTPの議論の展開は、嘉目(2017, 38)が指摘するように、「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」の扱いをめぐる批判的合理主義との論争が重要な契機となっている。このトリレンマを媒介にしてネルズンとアーペルが繋がってくる。

#### 4. 超越論的討議遂行論とソクラテス的対話

グロンケ報告の特徴は、SDの比較対象としての討議理論としてはハーバーマスのコミュニケーション行為理論には触れず、アーペルのTP(とそれに一致する限り)ので初期ハーバーマス)を主にする点にある。それは、TPがソクラテスのエレンコスの方法の現代的な変換であり、ネルズンの認識論と類似した構造をもち、その現代的変換と見なせるからである。

すでにアーペル自身、PPAの会合で「ソクラテス的対話と現在の哲学の変換」(Das sokratische Gespräch und die gegenwärtigen Transformation der Philosophie)と題する講演を行い、自らの討議理論がソクラテス対話の変換であることを主張していた(Apel 1989)。アーペルによれば、哲学のプラトン化を止揚し、それに対してそこに失われている対話性を回復しようとする限り、「哲学実践を議論の背後遡及できないアプリアリ根拠づけるといふ現在の傾向」は、彼の提唱する超越論的言語遂行論と討議倫理学というかたちをとり、「ソクラテス的対話のパラダイムにすべての先行する哲学以上に根源的な意味で対応する」(Apel 1989, 55)。

「プラトン哲学の根本は、議論する対話の可能性の内的条件にではなく、言語と時間を超えたアイデアの存在にある」(Apel 1989, 56)。それに対して、TPもまた多くのプラトンの要素をもち、とりわけ普遍的真理を厳密に追求するにしても、プラトン哲学はソクラテスにおける対

話的なものから離れてしまった。むしろ「討議」(Diskurs)をその中心概念として理解されねばならない。

「討議」とは、あるテーゼないし提題の妥当要求に対する根拠の検証である。それだけではなく、特殊な特徴づけを込めている。まず、討議のなかに理性の言語ゲームを見だし、そのようなものとして他の発話形式との異なる特殊な位置を与えている。どのような発話も発話されないかたちで妥当要求をともなっているが、その検証は議論による討議のなかでしか行えないからである。また、TPは、討議の対話的コミュニケーション的相互了解という側面を重視する。理性は原理的に対話的に構成されている。したがって、討議は原理的に他の討議の相手に関係しており、強制なき合意と議論による合意に向けられている。

こうしてTPは、西洋哲学の伝統に特徴的なテオリア伝統を克服する。つまり思考の主体—客体関係を言語によって媒介された思考の主体—主体関係の中に統合し、前者の絶対化を抑える。またそうすることによって、TPは人と人とのあいだの地平に置かれ、倫理の次元を持つ。したがって討議遂行論は同時に討議倫理学(Diskursethik)になる。TPの最も重要な議論は討議倫理の究極的根拠づけの議論である。このようにして論証的討議が可能であるための諸条件を究極的に根拠づけることができるというのがアーベルの構想である。

根拠づけは、論証的討議の諸規則の妥当性を否定しようという人に対して、その議論がある種の矛盾を導くというかたちで行われる。そのような人は、論証的討議の諸規則を否定するような内容の文を、他の人々が賛成したり反対したりできるような命題内容をもつ発話として、論証的討議に提出しようとしているのだとすれば、その人は論証的討議の諸規則を遂行するという形で承認している。だがそれは、発話された命題内容を遂行的に承認しているというかたちで自ら否定していることになる。他方、論証的討議の規則に従わないのであれば、それをそもそも論証的討議に参加していないことを意味する。しかしそうであるならば、その人が発話する内容が討議において賛否の対象として真剣に検討されることはない。したがって、論証的討議の諸規則はけっして有意味に否定されえない。この状態を「究極的根拠づけ」(Letztbegründung)がなされていると呼ぶ。

私があるものについて、現に自己矛盾に陥ることなくそれを否定することができず、また形式的な意味で論点先取に陥ることなく演繹的にそれを根拠づけることができない場合、このあるものとは、論証という言語ゲームがその意味を失わずに存在することを望むならば必ず受け入れていなければならない論証の超越論的遂行論的な条件である。それゆえにこのような超越論的遂行論的な論証の方法を、究極的基礎づけの意味批判的な形式と呼ぶこともできる(アーベル 1984, 237)。

より洗練された言い方をすれば、ある発話行為における命題内容と行為遂行的部分の間の「遂行的(自己)矛盾」があれば、そのような主張は発話行為としては適切ではない。「究極的根拠づけ」とは、当該の諸条件が、決して有意味には否定できないという意味で背後遡及不可能であることが露呈されるということである。

「究極的根拠づけ」という名称が冠されているのは、この根拠づけは、ある命題を他の命題によって演繹的に正当化する根拠づけとはまったく違うものだという点にある。認識の根拠づけとは命題をその前提となる命題から根拠づけるという形式しかありえないという思想は、初期の分析哲学と当時の経験的自然科学の客観主義を反映する「抽象による誤謬」(アーベル 1984, 236) であるというのがアーベルの見方である。

後の議論との関係で、「究極的根拠づけ」をプロセスとして述べておこう。根拠づけでは、言明に対する疑念が提出されている。したがって、この疑念はどこまで続行するのかどうかの問題になる。すべての言明を疑うことが可能かという、根源的可謬主義がなりたつのかどうか。あるいは、有意味な仕方では疑えないものがあれば疑念はそこで止まらざるをえない。言い換えれば、疑うことそのものが無意味になるような仕方では疑うことはできない。

この究極的根拠づけの問いは、すべてのことをきわめて根源的かつ自己否定的に疑うことことで確認できる。根源的に疑うのは、妥当な主張だと認められる言明に対してなしうるすべての反論を提出し、たとえこの反論のただ一つによっては無力化されないけれども、その言明と結びつく普遍的妥当要求に身をおく用意のある者である。自己批判的に疑うとは、一方では自らの行い(疑い)に関する釈明を行うが、他方では自らの(主観的)確信さえ言明の絶対的妥当性にとっては十分な基準がないということ意識的に保持することである。究極的根拠づけされていると主張される言明は、現実になされた疑念に対してだけではなく、内容的にはまだ全く知られていないありうべき疑念に対しても確かでなければならない。ありうべき疑念をリスト化し、批判を受けさせるということには達成の見込みはない。それはおそらく無限の課題となるが、それでは究極的根拠づけではなからう。唯一可能な途として残っているのは、疑念の構造そのものへの反省、可能性の条件と可能な疑念の限界への反省に求められる。疑うことができないものが存在するということが示される。なぜなら、それは未来のすべての疑う(根拠づけする)者も含めて、すべての疑う(根拠づけする)者によって、疑念(根拠づけ)の可能性の条件としていつもすでに必然的に前提されなければならないからである。

疑う者(根拠づける者)はこの何かを意識化することができる。もし、彼が自分の疑い(根拠づけ)への(厳密な)反省において、もし彼が何かを疑っている(根拠づけている)のなら、何かを主張しているということを明確にしなければならない。したがって、主張は疑念の必要条件なのである。

主張の意味条件の内容は、私は何らかのシンボルを用いて、一定の言語共同体の言語使用にもとづいて、命題によって何かを主張し、そうすることで同時に私は他の討議パートナー(現実の議論共同体)に対して一定の妥当要求を掲げることである。その妥当要求とは、もしそれが妥当であれば、すべての可能な討議の相手(無限定の議論共同体)によって受け入れられなくてはならないだろう。

その疑念ないし根拠が疑念ないし根拠として妥当し、この種の言語行為として理解されねばならないとしたら、この疑念あるいは根拠の意味条件を、疑う者あるいは根拠づける者はいつ

もすでに拘束力があるものと承認している。というのは、自分が疑っていること疑う者、自分が主張していないと主張するもの、私に対して主張しているのではないと私に対して主張する者は遂行論的自己矛盾に陥っているのである。つまり、命題的行為（その発言）と遂行的行為の間の矛盾をおかしているのである（嘉目2017第1章参照）。

人が有意義な仕方では疑いえない何かが存在する、したがってその真理が絶対に確かな事柄が存在することが明らかになった。それは疑念と主張の意味条件そのものである。

こうしてグロンケは、TPは理性の究極的根拠づけという試みにおけるネルゾンの心理主義的孤独やフッサールの現象学的に孤独な前提を克服することで、アーベルはこれをTPへと発展させたとして評価を下す。「議論の背後遡及不可能なアプリアリにおける哲学の新たな根拠づけの現代の傾向は、哲学の先行条件としての根源的な意味でのソクラテス的対話のパラダイムに対応する」という先述のアーベルの言葉はこうしたことを意味する。

## 5. 自己観察による確証と「真理感情」：ヘックマンの見解

グロンケのテーゼは、ソクラテスの哲学対話のありうべき姿はアーベルの討議遂行論であり、SDはその一部であるという。これは正しいのか。いや少なくとも、SDの実践家たちから賛同を受けるのだろうか。

もっとも根本的な点はSDの基礎としてのフリース-ネルゾンの認識論をどう見るかである。グロンケはフリース-ネルゾンの認識論の「究極的根拠づけ」という面に注目し、その志向が、テオリア的伝統を克服したアーベルの超越論的言語遂行論まで連続した試みであることに注目した。その意味でSDはTPの一部と見なすことができるというのである。

SDの理論の説明としてはそれで適切かもしれない。実際、SDの実践家もフリース、ネルゾンの直接的認識の理論が不完全であり、不十分であることは承認している<sup>6)</sup>。そうした欠点にもかかわらずネルゾンの理論にはSDの実践という側面から見ると無視しえない点がある。これに関して検討すべき事柄は少なからずあるが、ここでは「内的経験」という側面だけに集中しよう。

TPだけではなく討議理論では、討議に参加しているメンバーの「内的経験」という問題がまったくと言っていいほど登場しない。それに対してSDの実践家ディーター・クロンは次のような問題を提起する。議論の前提を問う超越論的遂行論的反省と遡及的抽象というネルゾンの方法との違いはどこにあるのか、また、抽象と演繹という方法について説明する直接認識と究極的根拠づけとはどのように一致するのかが問われねばならない（Krohn 1998, 16）。両者はともにカント哲学の伝統に立ち、理性の働きを強調し、根拠づけの無限遡行を回避しようとする。この点はグロンケの議論とその説明である程度の回答はえられた。それでは前者はどうだろうか。これに関してクロン自身は、「真なる発言の根拠は明証にある」とするヘックマンの次の文言を示唆する。



真の証拠があることの基準は、自己観察のなかで確認される疑われないことあるいは疑いえないことであり、そしてソクラテス的対話において確認されるそれについての合意である。(Heckmann 1981, 110)

アーペルは（ということはグロンケも）これに同意するのか。つまり、このネルゾン-ヘックマンの「自己経験における確認」真理基準は、LPにおけると真理基準と一致するとLPの側は同意するのかどうかである。

ヘックマンはアーペルに直接的に回答していない。(ハーバーマスの)討議倫理のもとになっているロバート・アレクシー (Robert Alexy) の「合理的討議の理論」における「討議規則」をSDの観点から詳細に検討している。以下では、「疑念と明証」(Zweifel und Evidenz) という興味深い副題がつけられた章 (Heckmann 1981, 105-122) からその一例を挙げる。

アレクシーは規範的言明の根拠づけという仕事は本質的に何らかの種類の明証 (Evidenz) によってなし遂げられる」(Alexy 1978, 2) と主張しつつも、「さまざまな人間がさまざまな明証を体験するという事実直面して、その真偽・正不正を決める基準がない」(Alexy 1978, 25) とも言う。では、SDにおける「明証」とは何か。

ヘックマンはSDで登場するさまざまな明証の例だけではなく、SDの参加者の行動の変化の例を挙げ、それに基づいてアレクシーの主張を吟味する。ある対話の中でひとりのメンバーが、他のすべてのメンバーが合意した—SDの規則に則れば、これらのメンバーにとっては明証的な根拠のある—命題に対して頑強に合意しなかったが、休憩の後に対話を再開するとこのメンバーが態度を変更し、合意したことがある。これは、他のメンバーに明証的であったことが、この人物にも後になって明証的になったと考えられる。変化の理由はわからないが、ヘックマンは次のように推測する。この人物の思考や行動にとって重要な信念は自分の道徳感情と対立するが、この信念を頭で考えただけで対話でもちいていた。その結果、信念を確信して固執するあまり、対話で批判的検討を行うことが妨害された。しかしなんらかの理由によってこの固執から解放されたのである。自分にとって明証的な確信や立場が外部から動揺させられると、かえってそれに固執することは稀ではない。そうであるならば、こうした現象は「さまざまな明証をさまざまな人間が体験する」というありきたりのテーゼで片付けることはできないのではないか。

この人物の変化の理由ははっきりとはしないが、SDで求められる事柄が何らかの理由で妨害されることはある。しかしSDのなかで「さまざまな人間が倫理的価値言明の領域でもおなじ明証を体験し、疑念のない確信に対して一定の洞察を経験し、もはや有意な疑念を持たなくなる。そしてそれがそうした洞察についての合意になる」(Heckmann 1981, 109)。何らかの仕方に対話参加者が自分の経験を思考によって消化し、明証を把握することがこの妨害を克服する唯一の方法だという。

ヘックマンはさらに、明証には「その真偽・正邪を決定する基準がない」というアレクシー

の主張にも疑問を呈する。ヘックマンは、SDにおける明証とは「疑念が投げかけられた事柄の問いが解明され、もはや新たな疑念が生じない事態」(Heckmann 1981, 110)と特徴づける。SDでは、言明や洞察に対して疑念が生じないことが確証されれば、それはただちに根拠として受け入れられる。この確証は一先に言及したように一次のようになされる。「洞察を疑う試みが失敗するということをわれわれは自己観察のなかに認識する。したがって、真の明証があるということの基準は、自己観察の中で確証された疑わないことあるいは疑いえないことであり、それに関してソクラテス的対話のなかで確証された合意である。」(Heckmann 1981, 110)まだ疑念が残るならば、その疑念の根拠がさらに問われる。これは、まだ問うべき事柄があると示している。その検証が事柄の検討を先に進める。根拠に至ることができる疑念が本質的である。どうして疑うのかという問いに曖昧にしか回答できない場合が多い。疑念の根拠が明らかになるまで追求を続ける。だが、この解明がうまく行かない場合には、疑念のもとに何があるかという問いは、新たな洞察によって回答が得られるまでは、未解決なものとして扱われる。疑念の根拠はいつも探求の途上にあり、その解明にはさらなる探求が必要とされる。

疑念はさまざまありうる。だが、SDで重要なのは「本当の疑念」である。ヘックマンによれば、そうした疑念はわれわれの内面的過程—「真理感情」(Wahrheitsgefühl)—の表出と理解することができ、それが探求を方向づけるのである。「真理感情」はフリースが提起し、ネルズンが受け継いだ概念である。フリースはこう述べる。

しばしばわれわれは直接的に何かを真や偽と見なすことがある。なぜそうなのか、すべてが分かるのではなく、意識と関係するのではなく、正確な計算を与えることがなくとも、そうなのである。われわれはこれを感情に帰属させる。これに対応してわれわれは、しばしば判断を主導する真理感情をもつのである……(Fries, 405f.)。まったく一般的に比較すれば、推論に感情を対立させる。[前に述べた]結論は、判断は別の判断から間接的に生成するという、しかも、私はこの間接的な表象の作用にふたたび意識するという、ことを含んでいる。それに対してこの感情はその判断を直接的に生み出す。したがって感情は、判断と推論にふさわしい能力であって、ここでは媒介なしにその活動が表出されるのである(Fries, 406f.)。(Heckmann (1981, 112)からの再引用による。原著はJakob Friedrich Fries, *Neue oder Kritik der Vernunft, 1. Band*. Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage (1828). Verlag Öffentliches Leben. Berlin 1935である。)

真理感情の表出は、推測であり、確信であり、もはや疑えないということの表明である。どの場合でもその理由を求める問いが出され、それに対して、議論の中に持ち出されるべき事柄を明らかにする回答がある。その点で、この三種類の真理感情は認識機能を持っている。

もちろん感情は最終的な結論を与えるものではない。感情において、認識は最初はまだ不明瞭だからである。認識は思考によって明確にならねばならない。感情を根拠にし、そこにあり

ながら、まだ完全には意識化されていない認識を概念的に定式化し、批判的に検証することによって明確にするのである。これがネルゾンのソクラテス的方法であった。ソクラテス的方法では、「感情はなるほど真理への途上における最初の指導者である。だが、しばしば偏見の保護者でもある。したがって学問的な問いでは、感情は啓蒙を必要とする。そのようにして、感情は概念と整序された推論手続きにもとづいて判定される」。(Nelson 1970, 305) こうしてヘックマンは、最も成功したソクラテスの対話は、参加者がその真理感情にもとづいて、自分の疑念、自分の推測、自分の確信を相互に批判的に検証する場合であるという。「このような内的活動は、哲学的探究だけではなく、すべての探究にとって本質的である。探究とは本質的に内的活動である」(Heckmann 1981, 111)。実験のような外的活動でも、研究データの結果を出すために役立つが、研究過程におけるその評価は内的活動である。自然科学においてさえ内的活動が決定的な役割を果たすのである。

アレクシーは規範的言明において明証に依拠しようとはしない。だがSDの明証の理解によれば、ある規範的言明にもはや疑念が存在しないという議論はないはずである。とすれば、疑念から引き出された根本言明がないとすれば、規範的言明の根拠づけは可能なのだろうか。参加者はその真理感情の表出をなさねばならない。推測、疑念、疑念と確信の中止、注意深い熟考は、対話において批判的に検証し、対話パートナーの思想を正しく理解するよう努力するための確信でなければならない。

アレクシーの討議規則の第一の規則群「根本原則」の「妥当はどんな発話的コミュニケーションにとっても可能性の条件である。そこでは正当性あるいは真理性が重要である。これは内的過程に対応しない」(Alexy 1978, 36)として、次のように表現される。

- (1.1) いかなる発話者も矛盾を犯してはならない。
- (1.2) いかなる発話者も自分自身が信じていることだけを発話してよい。
- (1.3) 述語Fをある対象aに適用するどの発話者も、その述語Fがすべての有意味な観点で同一の別の対象aにも適用できるものでなければならない。
- (1.4) 異なる発話者が、同じ表現を異なる意味で用いてはならない。(Alexy 1978, 37f.)

これをアレクシーはおよそ次のように説明する。

(1.1) は論理学の規則を指摘している。この規則はここでは前提される。(1.2) は議論の正しさを保証する。(1.2) はいかなるコミュニケーションにも本質的である。(1.3) は発話者による表現の使用に関係する。(1.4) はさまざまな発言者によるさまざまな表現の使用に関係する。その限りで(1.3)は、それが首尾一貫した適用の準備を要求する以上に厳密に定式化される。(1.4)は言語使用の共同性を要求する。どのようにしてこれらの共同性が確立され、検証されるかに議論の余地がある。(Alexy 1978, 37f.)

ヘックマンがまず問題にするのは(1.2)である。ヘックマンに言わせれば、この定式化の背後には、自分の真理感情の表出に注意を払うべきだという要求があるはずである。参加者が自分にとって有意味に確信している事柄、本当に懐いている疑念を議論に持ち出すのでなけれ

ば、(1.2)の意味に矛盾することになる。(1.2)の意味は「議論の正しさ」を「保証」することだからである。

(1.2)は討議における行動規則の定式化である。「発話」という行動は人によって知覚される外的側面である。だが、「自分が信じている」というのは外的側面ではなく、その意志的規定つまり動機である。ところがアレクシーの定式化では両者が明確に区別されていない。実際には(1.2)は外的行動を規制する規則であるが、実際には「自分が信じている」という内的側面、つまり発言者の内的経験に言及している。そうであるならば、(1.2)は「内的過程に関係しない」とは言えないのではないか。討議は—それによって真理を探究するのであれば—外的行動に関する基準だけで規定することはできない。(1.2)も本質的に内的行動に関わっていると見なくてはならない。

このように(初期の)討議理論を視野に入れながらもヘックマンは一貫してSDでは内的経験が重要であると主張し続けてきた。それはヘックマンがSDを教育的なものとしているからである。SDの原理は具体的な例からの抽象の方法による哲学的洞察の獲得と、参加者の「自己活動」(Selbstätigkeit)である。SDでは経験された具体的なものの分析を通して徐々に洞察に向かっていく。だが、得られた洞察は完全ではなく、つねに将来的な探求に開かれている。「具体的な経験から哲学洞察への途 […]」が精神的自己活動の中で強固になればなるほど、そして一つひとつの抽象の歩みが自立的になればなるほど、獲得された哲学的洞察は深く、正しく、確実になる」(Heckmann 1981, 76)。

## 小結

ネルズン—ヘックマンの意味でのSDと討議理論—討議遂行論—を比較したグロンケのテーゼを基にして「SDとは何か」という問題の一端について検討した。

グロンケの報告に対しては研究セミナーでいくつかの疑問が呈されたという(Krohn 1996: 103-117)。一部は、討議遂行論そのものへの疑問であり、他は討議遂行論とSDとの関係に関してである。セミナーの報告では、議論の概略が述べられているだけであり、これらの問いはオープンクエションにとどまっているようである。しかしネルズン—ヘックマンの伝統にたつSDにおいては、自らの実践の基盤の確認にとっては不可欠であり、またそれを深めていく重要な契機にもなったはずである。

われわれは次の点を確認することでいちおうの結論としたい。第一に、SDはネルズン—ヘックマンによって批判哲学的に再解釈されたロゴス原理に基づいているが、同時に討議理論との類似性を極めて強く意識している。SDの理念はソクラテス哲学のロゴス原理に求められるということである。ネルズンは自らのソクラテス的方法を、ソクラテスの精神を批判哲学によって解釈したものを見なしているし、アーペルも超越論的言語遂行論はソクラテス的対話の現代の哲学における変換とみなしている。今日のSDは、程度の差はあるにせよ、討議理論的な変

換を受けていると言ってよい。もちろん、ここでいう討議理論はハーバーマスのコミュニケーションの行為論的な討議倫理というよりも、(初期のハーバーマスと)アーペルの超越論的言語遂行論である点は注意しておく必要がある。その理由は、SDのもとになっているネルゾンと討議理論におけるアーペルの哲学において「究極的な根拠づけ」の構造に大きな類似点が認められるからである<sup>7)</sup>。

しかし第二に、ソクラテス的対話の方向づけをネルゾンの哲学に求めるのか、討議理論に求めるのかという点では大きな差がある。グロンケは討議理論に強く肩入れしている。ネルゾン-ヘックマンのSDはテオリア的直観のモデルにしたがっており、対話的基礎が十分ではなく、討議理論のエレンコスモデルが対話的基礎を提供し、SDは本来的な哲学対話ではなく、ある限定された—教育学的な意味での—対話であるという。しかしそれによってSDの意義が否定されるわけではなく、純粹哲学と純粹実践のどちらでもなく、その真ん中にあることに独自の優れた意味を見いだしている。それに対して、ヘックマンのSD理解によれば、SDを特徴づけるのは論議のエレンコス・モデルというよりは、参加する個人の内的経験、自己観察である。討議理論にはさまざま討議規則はあげうるとしても、それはそれによって規制される行動には内的経験が必然的に付随している。それはTPでも同様である。討議における発話は、根拠づけであれ疑念であれ、本当のものであるならば—そうでなければ討議は意味を持たないのだから、そうでなければならぬが—、その発話は発話者の明証に裏づけられていなければならない。この明証は対話(討議)という共同の検討過程のなかで明らかになってくるにしても、最終的には対話に参加した個人の自己観察という自己活動によらなければならない。

たしかにSDは討議理論とは類似している。しかし内的経験の次元を必ず付随させねばならない点で、SDは討議理論とは異なり、またそれに解消されることはないのである。

[謝辞] 本研究はJSPS科研費17K04578の助成を受けたものである。

## 注

- 1) アーペルの討議理論は、超越論的言語遂行(語用)、討議遂行論、討議倫理などさまざまに呼ばれるが、ここでは煩雑を避けるために、誤解のない限りで、TPという略称で統一する。アーペルの討議理論に関する邦訳や研究書は少ないが、優れた研究(嘉目2017)が公刊された。本書でも参照させていただいた。
- 2) ここでの議論そのものはフリースに由来する批判的方法の適用である。ネルゾンは学位論文「批判的方法と哲学に対する心理学の関係」でフリース哲学をいわば祖述した。その点でネルゾンの独自性はない。「認識論の不可能性」という明確な形での提起はネルゾンに帰せられる。ただ、これは認識一般の不可能性を主張するものではなく、あるタイプの認識論が不可能だと主張するにすぎない。この点はポパーが注意を促している。
- 3) 翻訳者は「フリースのトリレンマ」という名称を付しているが、この呼び方は原著には見られない。しかし、ポパーはフリースとネルゾンの認識論に最も精通したその批判者である。それどころかむ

- しろ、ポパー哲学はネルズンに多くを負っているという見解もある (Milkov 2012)。フリース-ネルズンとポパー、アーベルの哲学の構造的な異同をより詳しく検討する必要があるだろう。
- 4) ただし、批判的合理主義の言う「批判的に議論する」ということがやはりネルズンの指摘する認識論的ジレンマを逃れられない点は Gronke (1994, 57)。ある言明の(根拠づけによって)真理あるいは(批判によって)偽を証明するかどうかには違いはないからである。どちらの場合も、認識基準を必要とする(たとえば、避けられるべき矛盾という基準)。どちらの場合でも、認識基準の使用に依拠する(たとえば、矛盾を避けるという基準の使用である)。すべての認識批判の妥当性がいつも不確実であり、その妥当性はいつも新たに証明されねばならないとすれば、けっして合理的な批判を行うことはできない。
- 5) 根拠づけ問題に関するネルズンと「直接的認識」とフッサールの超越論的現象学との関係は小論では省略する。ゲッチンゲン大学における両者の人間関係については太田(2015)を参照。
- 6) Kleinknecht et al. (1996) の諸論考を参照。
- 7) 2015年11月10日に Gronke 氏とお会いした際に、この点を質問した。基本的に今日のSDは討議理論学的な転換を受けているが、その受け入れ方には差があり、SDの実践においては、ネルズン—ヘックマンの考え方に近いタイプ、討議理論的に親和的なタイプ、コミュニケーションを志向するタイプの3つがあるのとの回答であった。

## 参考文献

- Alexy, Robert (1978) *Eine Theorie des praktischen Diskusses*: Ferdinand Schöningh.
- Apel, Karl-Otto (1989) "Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie," in Krohn, Dieter, Detlef Horster, and Jürgen Heinen-Tenrich eds. *Das Sokratische Gespräch- ein Symposium.*: Junius, pp. 55-77.
- アーベル, K.-O. (1984) 「知識の根本的根拠づけ—超越論的遂行論と批判的合理主義—」, 竹市明弘編『哲学変貌—現代ドイツ哲学—』, 岩波書店, 185-256頁.
- Berlich, Alfred (1982) "Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendental pragmatischen Letztbegründung.," in *Kommunikation: und Reflexion*: Suhkamp, pp. 251-287.
- Gronke, Horst (1996) "Die Grundlage der Diskursethik und ihre Anwendung im Sokratischen Gespräche," in Dieter Krohn, Barbara Neißer und Nora Walter eds. *Diskurstheorie und Sokratisches Gespräche*, Frankfurt am Main: Lit Verlag, pp. 17-38.
- (1994) "Nelson, Husserl, Apel: Kontinuität der Letztbegründungsphilosophie," in *Leonard Nelson in der Diskussion*: dipa-Verlag, pp. 55-67.
- Heckmann, Gustav (1981) *Das sokratische Gespräch-Erfahrungen in philosophischen Hochhulsemminaren*: Hermann Schroedel Verlag.
- 嘉目道人 (2017) 『超越論的語用論の再検討—現代のフィヒテ主義は可能か—』, 大阪大学出版会.
- Kleinknecht, Reinhardt und Barbara Neißer eds. (1996) *Leonard Nelson in der Diskussion*: dipa-Verlag.
- Krohn, Dieter, Detlef Horster und Jürgen Heinen-Tenrich eds. (1989) *Das Sokratische Gespräch. Ein Symposium*: Junius Verlag GmbH.
- Milkov, Nilolay (2012) "Karl Popper's Debt to Leonard Nelson," *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 86, pp. 137-156.
- Nelson, Leonard (1970) "Die sokratische Methode (1922)," in Bernays, Paul, Willi Eichler, Arnold Gysin, Gustav Heckmann, Grete Henry-Hermann, Fritz von Hippel, Stephan Köner, Werner Kroebeel und Gerhard Weiser eds. *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*: Meiner, pp. 269-316 (Gesammelte Schriften in neun Bänden, Band I).
- (1973) *Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie*: Felix Meiner Verlag, (Gesammelte Schriften in

neun Bänden, Band II).

- 太田明 (2015) 「レオナルド・ネルズンと〈理性の自己信頼〉(1)」, 『論叢 玉川大学文学部紀要』, 第55号, 105-129頁.
- (2016) 「レオナルド・ネルズンと〈理性の自己信頼〉(2)」, 『論叢 玉川大学文学部紀要』, 第56号, 71-103頁.
- (2017) 「レオナルド・ネルズンと〈理性の自己信頼〉(3)」, 『論叢 玉川大学文学部紀要』, 第57号, 1-25頁.
- プラトン (1964) 『ソクラテスの弁明・クリトン (岩波文庫)』, 岩波書店, 改版, (久保勉訳).
- Popper, K. R. (1976) *Logik der Forschung*. J.C.B Mohr.
- Raupach-Strey, Gisela (2002) “Das Sokratische Paradigma und seine Bezüge zur Diskurstheorie,” in *Das sokratische Gespräch*: Reclam, pp. 106-139.

(おおた あきら)

## Leonard Nelson on 〈Self-confidence of Reason〉 (4)

Akira OTA

### Abstract

The purpose of this research is to clarify the characteristics of “socratic dialogue” based on the tradition of Leonard Nelson and Gustav Heckmann, especially by comparing with “discours theory”. Dr. Horst Gronke, a facilitator of socratic dialogue, has tried to characterize the socratic dialogue by six theses, relaying on K.-O. Apel’s discours theory, “transcendental pragmatics”.

As far as the justification of statement is concerned, there is a clear methodological similarity between Socrates’ *èlenchos*, Nelson’s socratic dialogue and Apels’ transcendental pragmatics. But Gronke argues that, despite of their similarity, the transcendental pragmatics overcomes the “solipsism” and “psychologism” of Nelsonian “non-mediate knowledge” and is the contemporary philosophical transformation of socratic dialogue.

Gronke’s theses are persuasive. On the other hand, it is possible to argue that the discourse theory does not consider the “inner experiences” of dialogue participants. Indeed, Heckmann pointed out that dialogue participants’ “clear evidence based on self-observation” and “inner experience” of “truth emotion” are crucially important to socratic dialogue.

In this research I attempted to emboss these important aspect of socratic dialogue, “inner experience” in contrast to the transcendental pragmatic.

Keywords: Leonard Nelson, Gustav Heckmann, Karl-Otto Apel, Socratic dialogue, transcendental pragmatics, immediate knowledge, *Letztbegründung*