

「合意を目指す」ことの意味

伊藤 賢一

独自の合意モデルに基づいた Habermas の社会理論は、近年話題の「ラディカル・デモクラシー」の文脈で語られることが多く、同時に、厳しく批判されてもいる。彼の合意モデルは何らかの意味を持つには理想的すぎるか、さもなければ、あまりに強い制約を課してわれわれの多様な生を抑圧するものである、とされている。本論では、そうした批判の幾つかは誤解に基づいており、彼がなぜこの理想的合意モデルを理論構築の基礎にしたのかを見落としていることを主張する。すなわち、合意モデルは、あらゆる社会的規範を批判可能にする空間を確保するために導入されたのであって、特定の社会的・政治的秩序を安定化するためのものではないのである。

0. はじめに

Habermas が『事実性と妥当性』[1992=1996]で展開した法理論と民主主義論は、近年話題の「ラディカル・デモクラシー」を標榜する議論の一つとして扱われることが多く、「ラディカル・デモクラシーの立場をとるドイツの代表的な理論家」[木部, 1996:207]とさえ言われるようになった。ラディカル・デモクラシーがそもそも何を意味するかは論者によって微妙にずれていて、現在のところまだ合意が確定していないように思われるが、さしあたり、「近代民主主義の伝統を根本から問いなおす(radicalization)こと」[Mouffe, 1992=1996:61]と理解しておきたい。すなわち、近代民主主義に対する幻滅からこれを見捨てるのではなく、むしろこの原理が本当に実現されているのかどうかを根本的にもう一度問いなおす、という作業である。「近代(Moderne)」の成果を「未完のプロジェクト」として擁護してきた Habermas の議論がこうし

た主張とかなり適合的であるのは、十分予想できることではある。Mouffe はこれに続けて、「問題なのは、近代民主主義の理念なのではない。民主主義を自認する社会においても、その政治的諸原理は実現にはほど遠い、という事実なのである」[61]と主張し、むしろ理念と現実との落差に目を向けようとしているが、余りにも多様な意味を担わされている近代民主主義の理念は、それ自体依然として問題であるように思われる。

『事実性と妥当性』において Habermas が提唱するデモクラシーの理論も、こうした理念的検討の一つとして理解でき、それなりに注目を集めてもいる[Baynes, 1995; Rehg, 1994]が、同時に、独特の合意モデルに依拠した理論構成に批判が集中してもいる。本稿では、そうした批判のいくつかは誤った理解に基づいていることを指摘しつつ、このように評判の悪い合意モデルを敢えて採用する理論戦略上の意図について考察してみたい。この作業は、Habermas の理論戦略の狙いを明確に捉えるばかりでなく、そ

の限界が何処にあるかを探究するためにも不可欠のものとなるであろう。

1. 合意による正統化は不可能か？

ラディカル・デモクラシーの論者は、合意モデルに基づく Habermas の議論とは一線を画していることが多いが、それは Habermas の議論がデモクラシーの「普遍主義的ヴァージョンの完全な実現を目指しているかにみえる」[千葉, 1995:64]からである。上述の定義によれば、ラディカル・デモクラシーの本質は「近代民主主義の伝統を問いなおす」という反省的で消極的な営為に、すなわち、今まで正当なものとして疑問を抱かれなかった「民主的」制度やその背後にある理念に対する信頼を一旦停止し、これにもう一度批判の光を当ててみることにある。こうした立場からすれば、もし Habermas の理論戦略の意図が「合意」に基づいて支配の正統化を積極的に実現しようと試みるものであるならば、それには違和感を覚えるに違いないし、多様な意見や見解を一元的な「合意」へと平板化してしまう傾向を多くの論者がそこに読み取るのもそれなりに理解できることかもしれない。こうした「積極的な合意主義者 Habermas」という一般的な理解が成立している主要な原因の一つとなっているのは、主に社会学の領域で繰り返されている、Habermas の「正統化論」に対する批判である。この点に関する議論は数多くあるが、その中でもかなり典型的な見解として、山口節郎[1987, 1995]や中野敏男[1993]のものが挙げられる。ここで特に彼らの議論をとりあげるのは、ある程度一般的に共有された Habermas 理解の原型といったものをそこに見ることができるからである⁽¹⁾。後述するよう

に、彼らがこうした見解をもつのはそれなりに理由があることではあるが、こうした議論によって Habermas の理論に対する一面的な見方が流布することになったことは否めない。

山口節郎[1995]は、「政治的秩序の正統性は何によって根拠づけられるのか」という問題に即して展開する中で、Habermas の正統化論を「ユートピアによる正統化」として批判している。Habermas にとって「支配の正統性」は、「ある政治秩序が客観的に承認に値すること (Anerkennungswürdigkeit)」を意味すると指摘したあと⁽²⁾この正統化はもはや特定の規範的原則や世界像からは引き出され得ず、「正当化 (Rechtfertigung)の手続きと諸前提そのものが」正統化の根拠になっている、とする。

ハーバマスはこのように正統化の根拠づけのプロセスにおける合理的な意思形成の形式的諸条件に注目し、こうした条件づけのもとで達成された合意にのみ、支配の正統性を支える規範的根拠を見出そうとする。ハーバマスはこうした合意形成のための論証の手続きを「ディスクルス」と名づける。それは正統化という規範の根拠づけのみを課題とする「了解志向的行為の反省形態」であり、理性的コミュニケーションのルールによって導かれる。[山口, 1995:113]

次に山口は、こうしたディスクルスを可能にするような「合理化された」生活形式があつて初めて正統化が可能になるという Habermas の言明に注目し、そのような世界がもしあるとすれば、それは「理想的生活形式」であり、「一種のユートピアであると言ってよい」と断じ、「グローバルな規模で、唯一無二の普遍主義的徳が支配する超合理的な世界をイメージする

ことも不可能ではなくなる」[118]という。Habermasの主張する正統化が「ユートピアによる」正統化であるというのは、こうした「理想的コミュニケーション共同体」の実現が目指されている、という理解に基づいている。この「実質化した基準が最高法廷として、実現されたユートピア社会を正統化し、変化を拒むようになる」[119]。

しかし山口によると、こうしたHabermasの試みは失敗する運命にある。「こうしたユートピアを背景にしたディスクルスは正統化の審廷にはなり得まい」。山口が掲げる理由は2つある(3)。すなわち、このプログラムは、(1)コンテキスト中立的なディスクルスの抽象性・空洞性に裏切られるから(4)であり、(2)たとえそのようなディスクルスが実現したとしても、それは決して安定した合意をもたらしてくれるとは限らないからである。すなわち、「正統性もまた歴史的、社会的コンテキストのなかでの出来事であって、このコンテキストから抽象化された絶対的基準に基づく正統化のモデルでは、既存の政治秩序に対する一般的な批判の尺度にはなり得ても、具体的な歴史的文脈内における正統性のあり方を解き明かすためのポジティブな用具にはなり得ないであろう」[119]。また、「ハーバマスはディスクルスが行われれば必ず合意が達成されるかのように考えているが、この前提も疑わしい」。「むしろ徹底した討議の結果、決定的な意見の相違がはっきりする、ということこそ、大いにあり得ることであり」、「しかも全員の合意がなければ支配は正統化されえない、というのであれば、正統な政治秩序などどこにもあり得ないということになる」。「また仮に、そうした合意に基づく支配秩序があり得たとしても、そうした秩序は自己を維持していくためには、ことあるごとに成員の支持をとり

つけなければならず、政治秩序は極めて不安定で状況依存度の高いものにならざるを得ないばかりか、環境の変化への弾力性にも乏しいものになるであろう」[120]。

さらに山口は、こうした経験的な見通しの問題とは別に、「正統性の根拠を合意に求めることは正当であるのかどうか」、という規範的問題に触れており[120-121]、「民主主義の正統化根拠を合意に求める」ことは「便利な嘘」であり「フィクション」であるという井上達夫の議論[1992, 1994]を参照している。山口によると、「合意」という理念と「民主制の正統化」とは関係があるが、それは「ハーバマスが考えているような積極的な正統化根拠としてではない」。むしろ、Habermasのように「合意による統治」という理念を民主制の積極的根拠として強調することは、民主制に内在する「集団内部の同質性、あるいは同質性の擬制を強化する傾向」を助長することになり、危険なことなのである。山口はここで、合意による統治という理念が何らかの役割をもつとしたら、その機能はむしろ「多数者の専制を抑止する」ことによって「民主制の正統性喪失の危機に歯止めをかける」ことにある、という井上[1994]の議論を紹介して、「合意による統治」は消極的にしか主張しえない、という見解をとっている。

結論として「ハーバマスの正統化論は説得力もつものにはなっていない」。それは「理想的コミュニケーション共同体」という、抽象的な「ユートピア」を当てにして、「具体的な政治秩序における正統化の仕組みとプロセスとの接点を失う」か、あるいは、「全員一致の合意」という「永遠にありそうもない理念を追い求めることになる」か、さもなければ「かえって民主制の正統性喪失の危機を助成しかねない可能性」をもたらすことになる、と論じている[121]。

「全員一致の合意という要請がキツ過ぎる」というこうした批判は、中野敏男[1993]の議論とも重なるものである。中野もまた、「もはやいかなる『原理』も『究極的な根拠』として自己主張し続けられない」「根拠なき時代」にあって、「法 - 規範をめぐる批判や評価が有意味であるというのはいかなることなのだろうか」[1993:5-6]と問い、近代実定法システムの正統性を探究する、という問題設定の中で Habermas の議論を批判しているが、やはり「全員一致の合意のみが法規範の正当性を根拠づける」というディスクルス原則に矛先を向けている。

…すなわち、この概念構成においては「全ての法仲間の合意」のみが「法の正当性」を根拠づけると見なすわけだが、この中心的見地そのものが、今日の実定法の正当化要求のその核心部分に背反してしまうと考えざるをえないのである。…文字どおり全ての人の合意を得なければ法は正当化されないということになると、今日ではその要求を満たすような法はごく限定されることになり、この社会の全く多様な法への要求に対応することはできなくなってしまうだろう。また、全ての人の合意という正当化条件の下では、誰か一人でも反対があればいかなる法も正当性を否認されうるはずだから、あらゆる法の正当性が、結局は個々人の恣意的な賛否に委ねられることになってしまい、全く不安定な基礎しか持ちえないということにもなる。[中野, 1993: 252-253]

中野は山口と異なり「フィクション」としての Habermas の議論の有効性を部分的にはかなり認めている[249-251]。にもかかわらず

Habermas の議論の「中心的見地そのもの」は「今日の実定法の正当化要求のその核心部分に背反してしまう」と見なしているのである。中野にとって「全員一致の合意」というキツ過ぎる条件を法システムに対して課してくる Habermas の要請は、「むしろ、多様な観点や立場の存在と単一の法的決定との両立を不可能にしまい、それゆえ、多様な見地に立つ人々の〈共生〉そのものを不可能にしまう」ものなのである。従って、中野によると「制定された法律や法的決定の正当性が安定して確保されるためには」むしろ「法仲間一人ひとりの合意／不合意からは少なくとも相対的に独立した尊厳を持つと主張しなければならない」[253, 強調原著者]ということになる(5)。

これまで見てきたように、この両者に共通していることは、実定法システム(とそれに基づく政治的秩序)の安定性が、社会成員相互のコミュニケーションにおける「合意／不合意」からはある程度独立に確保されなければならないという今日の事情を Habermas が過小評価している、という認識である。すなわち、Habermas は法や政治的秩序の正統性達成の条件を、事実上達成不可能な当事者間の完全な合意の成立に求めており、「ディスクルス」という、どういふ結果が生ずるか予想がつかないような不安定な装置に社会秩序の成立を係留してしまっている、というのである。

この両者による批判が成立するにはそれなりの理由がある。彼らはともに、①安定的な政治秩序が成立するには、当該の「支配」や「秩序」の正しさに対する信頼(正統性)を成員がある程度共有する必要がある、②近代以降では特定の伝統や原理・原則に対する尊敬がそうした信頼としてはもはや機能しえないが、③その一方では実定法という、もっぱら形式的な合理性を

発展させた法システムに基づいた「合法的支配」が不可逆的に進行する、という Weber によって定式化された近代の状況を前提とし、この上で、政治的秩序の正統性は何によって根拠づけられるのか、という問題を引き受けている。ここで注目したいのは、彼らの問題の設定が「いかなる正統化が望ましいものであるのか」という超越論的・規範的な問い (Sollen, ought) に向かいつつも、同時に、そうしたスタンスには回収しきれない問いをも含んでいることである。つまり「望ましい正統化」として何らかの基準や原則が哲学的（あるいは形而上学的）に導出・要請されたからといって、それが現実性を欠いた観念的なものでは説得力を持ちえない、という問題意識がそこにはある。したがって、彼らの問いはむしろ「いかなる正統化が現実的で、しかも望ましいものであるのか」という、存在と当為を共に含んだものとなっているのである（6）。

ここで注目したいのは、この両者の議論がいずれも Weber 的な問題設定から出発していることである。すなわち、一方では日常世界を解釈する装置としての世界像が分化し、それぞれの文化的専門領域での基準に拠った文化的「合理化」が進行し、他方では法システムに基づいた支配（政治的秩序）の形式的合理化が推し進められた結果、「根拠なき時代」（中野）であるとか「世界の没意味化」（山口）と言われる正統性の空白が避けがたく生じた、という時代認識が強調されているのである。この認識の厳しさを受け止めた上で Habermas の議論を見ると、確かに法の根拠を成員の道徳的「合意」に再び係留しようとするような方向は、時代遅れであるか、あまりにも形而上学的・観念論的に見えてくる。「ポスト形而上学の時代」という言い方をする Habermas も Weber 的な問題設定

を共有しているはずであるが、このような「樂觀的な」結論が出てくるのは実はこうした時代認識の深刻さを正当に受け止めていないためではないか、と疑うことにもそれなりの理由があると言わねばならない。

2. 「全員一致の合意」が意味すること

正統性をもたない支配・秩序は不安定であり、長期にわたって存続しえないという、有名な Weber のテーゼ [1972=1974:13 等] から出発した「正統性 (Legitimität)」という社会学的概念は、多層的な意味合いを持っている。ここまでの記述では、内容を区別しないまま「正統 (当) 性」の語を用いてきたが、ここで整理しておきたい。

Weber のテーゼにおける秩序の正統性とは、「行為者たちの一部にとって」当該の秩序が「他の諸動機と並んで、模範的または拘束的なもの、すなわち妥当すべきものとみられている」ということを意味している。ここでは、たとえ観察者としての記述者にとっては馬鹿げたもの、あるいは不当なものと思われていても、一定数の行為者にとって「模範性または拘束性の威光」を有していればこの語を用いる要件を満たすのである。この記述的な意味での、被支配者の信念に注目した支配・秩序の性質を、「(事実に) 正統性」と呼ぶことにしたい。

われわれはこの事実に正統性を、「秩序の安定性」という概念とは区別して考えることにしたい。Weber のテーゼでは、正統性を持たない支配や秩序は、正統性を伴う秩序に比べれば「比較にならないほど不安定である」ということになっているので、Habermas [1973=1979] や山口 [1987] 等が指摘しているように、これ以後

の議論では正統性と安定性はほとんど等価のものに見なされる傾向がある。しかし、この考え方を推し進めていくと、安定した秩序であれば必ず正統性を持つことになってしまい、正統性という概念装置は安定性の条件を探るための道具としては役に立たなくなる。つまり、「正統性をもたない秩序は不安定である」というテーゼそのものが、トートロジーと化してしまうのである。事実として数十年・数百年と続く暴力支配があり得る以上、また、Weber自身が指摘しているように、習俗や利害的関心のみに導かれた安定的秩序が、たとえ部分的にはあれ存在する以上、正統性と安定性とは区別して考えることが必要である。また、特定の政治的秩序が「正統性を持つ／持たない」といった言い方をする場合、あらゆる成員にとって正統な秩序といったものは現実には考えにくいので、どの範囲の行為者に正統性が共有されているのか、ということに対する配慮も忘れるべきではない⁽⁷⁾。

さて、こうした Weber 的な問題設定は、支配や秩序の「(規範的) 正しさ」ということに関しては無関心である。たとえわれわれには不当と思われるカースト制や奴隷制に立脚した秩序であっても、一定数の成員がそこに「模範性や拘束性」を見いだしてさえいれば「正統性を持つ」わけである。こうした概念設定は、実質的真理や価値について合理的に取り扱うことは不可能だ、という判断を前提にしていると思われるが、Habermas はまさにこの前提の妥当性に疑義を表明しているのである。上述のように、Habermas は「ある政治秩序が客観的に承認に値すること」という意味で「正統性」という語を使用しており、ここで他ならぬ「客観的」という言葉が挿入されているように、彼にとっての「承認可能性」は、被支配者の範囲を飛び越

え、観察者自身をも含んだあらゆる主体にとっての「承認可能性」といった、いわば超越論的な意味合いを帯びている。つまり、ここで使われている「正統性」という言葉は、ある事実的な社会状態を記述する純粋に社会学的な概念ではもはやなく、この世界内には(厳密な意味では) 実現しえないような、理念的な価値をも含んでいる。このように事実認識を飛び越えた概念が、社会科学にとって全く意味がないなどと判断してはならない。こうした「正しさ」の概念は、その内容については見解が別れるだろうが、この概念そのものは多くの社会成員によって現に共有されているし、これ無くしては先の事実的正統性という概念も成立しえないはずである。Habermas のようにこの規範的な正しさをやはり「正統性」と呼ぶのは無用の混乱を招くので、ここでは代わりに「規範的妥当性」という語を用いたい。すなわち、ある秩序について、一定数の成員が規範的妥当性を付与しているならば、その秩序は事実的正統性を持つ、ということになるのである。

さてこうして見てくると、Habermas の「正統化論」の中心的な命題であり、それ故批判が集中していた「ディスクルス原則」がどのような性質のものか、が問題となってくる。上述の批判の妥当性を論ずる前に、かかるディスクルス原則とはどういうものであったのかここで再確認しておきたい。ディスクルス原則とは、『道徳意識とコミュニケーション行為』[1983=1991: 148-149]に既に登場するが、『事実性と妥当性』においてもほぼそのままの形で踏襲されている⁽⁸⁾。

D: 影響を受ける可能性のあるあらゆる者が合理的ディスクルスの参加者として同意できるような行為規範のみが妥当性を備えて

いる(gültig) [FG:138/FN:107]

この「原則」(D)は、「文字通り」に理解すれば、「ある行為規範がその妥当性を認められるための条件」という形をとっていて、さらに「合理的ディスクルスの参加者として」という制約条件が付いている。ここで「合理的ディスクルス」というのは、Habermas 自身の説明によると、「発語内的な義務によって構成される公共圏において、主題・寄与・情報・理由が自由に行き来することを可能にしているようなコミュニケーションの条件の下で生起する」ような「了解を目指すあらゆる試み」を合意する [FG:138-139/FN:107-108]という。すなわち、単なるわがままや自己中心から特定の規範に同意しない、といった態度は非合理的なものとしてここで排除されるのである。ここで Habermas のいう「合理性」の前提を仮に受け入れて、コミュニケーションの各参加者が真摯に了解を目指しているとしても、それでも多様な世界観や価値観をもった「あらゆる者」の同意を得なければならないというのであるから、Dは確かに非常にキツイ条件である。問題はここで言われている「妥当性を備えている(gültig)」という語の意味は何なのか、ということである。もしこれが事実的正統性を意味するのであるなら⁽⁹⁾、そもそも意見の対立が生じえないような均質で小さな社会における、適応範囲が限定された規範について適用する以外にはこの原則はほとんど役立たないであろう。しかしこれが規範的妥当性だとしたら、事態はまるで違う様相を呈する。

規範的妥当性として解釈した場合、Habermas がDにおいて主張する「全員一致による規範の妥当性」というテーゼによって切り開かれるのは、もはやいかなる規範も究極的な原則や形而上学的概念によって基礎付けられる

ことはありえず、相互主観的な合意をさしあたり達成できたということによって暫定的にのみその妥当性を要請できるにすぎない、という「ポスト形而上学的な」認識である。いわば、「規範(正義)の合意説」といった主張をわれわれはここに見ることになる。この解釈を採用すると、ここで問題になっているのはあくまで規範的妥当性の局面ということになるので、「全員一致」というキツイ条件は「当該の規範の正当性に誰か一人でも疑いを持てば、その規範は妥当性を主張しえない」ということになるが、このこと自体は奇妙な想定ではない。いかなる規範が正しい(あるいは正義に適った)ものであるのかについて深刻な意見・見解の対立があって全員一致の合意が事実上達成不可能に思われるという状態は、われわれにはある意味で自然なものでさえある。これは事実的妥当性や秩序の安定性とは別の次元の話なので、当該の規範や法がこの意味での妥当性を保留されることになるからといって、直ちに政治的秩序が不安定化するわけではない⁽¹⁰⁾。たとえある法規範の規範的正当性を信じていない成員が一定数存在したとしても、その法が事実として施行されている(つまり、違反が明らかになれば否定的サンクションがある)ことを各行為者が知っていて、その期待に基づいて(したがってこの場合には、利害のみに基づいて)行為するのであれば、法の安定性は直ちに脅かされることはないはずである。また逆に、大部分の成員がその法に従っているように見える(法秩序が規範的な意味で安定している)からといって、当該の法が規範的な意味で正当であることの保証には全然ならない。多くの在日外国人が事実として従っているように見えても、指紋押捺制度が「妥当(正当)である」ことの証左にはならないのである。

また、Dはもっぱら規範的妥当性に関わると
いうこの解釈を採った場合、上述の「全員一致」
という要請の意味は決定的に異なってくる。ラ
ディカル・デモクラシーの立場を取るならば、
あらゆる法規範の妥当性に疑いを差し挟むこと
を可能にする事態は、困ったことであるどころ
かむしろ積極的に必要とされるものであるが、
Dによって切り開かれる規範的アナーキズムは
この要請に適合的なものとなる。ここでは「合
意」が「理想的な発話状態」でのみ想定される
反事実的なもので、むしろ決して実現しない高
みにあることが重要な意味を持つ。すなわち、
Dを採用する限り、たとえディスクルスがどん
なに理想的であっても、たとえそこで達成され
た「合意」が全く心からの「真の合意」であっ
たとしても、ある規範や法秩序の正しさや妥当
性を最終的に保証することはできないのである。
これは Habermas 理論の弱点であると思わ
れるかもしれないが、むしろここにこそ「可能
性の中心」がある、とわれわれは考える。Dの
立場に立てば、既になされてしまった決定や採
用されてしまった法案の規範的妥当性を、いつ
でも問いなおすことができるからである。規範
的な「正しさ」を保証するものは「合意」以外
にはありえないのであるから、決定の法的有効
性を主張することはできても、その妥当性をふ
りかざして異議を排除することは原理的に不可
能なのである。

この際に誤解してならないのは、こうした異
議の方も全く恣意的なものではあり得ない、と
いう点である。異議が異議としてディスクルス
の場で力を持つには、それなりの論拠を明示的
な形で示すことができなければならない。全く
自分の利害のみに基づいたり、特定の偏見から
主張される異議は、原則として合理的ディス
クルスそれ自身によって排除される。確かに実際

のディスクルスにおいて常に合意が達成される
と考えることはできないが、かといって個々人
のまったく恣意的な振る舞いを想定するのも誤
りである。

Dという原則は、Rawls のいう「正義」とい
う価値とある意味で等価である。Rawls が『正
義論』の冒頭[1971=1979:3]で、「法と制度は、
正義にもとるならば、どんなに効率的で整然と
していても、改正されるか廃止されるかしなけ
ればならない」と宣告したように、Dは、あら
ゆる当事者が同意したものでなければ、その行
為規範を妥当とは（すなわち、正義であるとは）
認めないことを宣言しているのである。もちろ
ん、法や秩序の事実的正統性や安定性といった条
件もやはり重要なものであって、決して無視し
てよいわけではないが、われわれの解釈では、
原則Dによってここで宣言されているのは、そ
うした事実的な条件とは別のものとしての「実
践的判断における公平性(Unparteilichkeit)」
[FG:138 /FN:107]なのであり、それは、相互主
観的にのみ決定される規範的な正しさ・正義と
いう価値を表しているのである。

3. 批判的コミュニケーションの必要性

さて、山口と中野の批判は、少なくとも次の
三つの異なった論点を含んでいる。

(1) Habermas の議論は、脱コンテキスト化し
たディスクルスに頼っており、政治的秩序の
(法的) 安定性がいかにして成立しているのか
を、説明できないという批判。

(2) 合意の成立不可能性から、実際に
Habermas のいうディスクルス原則だけに基
づいて構成された政治的秩序は極端に不安定な
ものにならざるを得ず、そうした状態は望ましく

ないので支持できないという批判。

(3)合意による統治という原則を想定することで、逆に多数者の圧政を招いてしまうのではないか、という批判。

ここではこれらの批判の妥当性を検討していきたい。

(1)については、山口[117]も指摘しているように、ディスクルスの「再コンテクスト化」という反論を Habermas がしているが、ここでは「脱コンテクスト化」の意味について誤解が見られるように思われる。すなわちわれわれの理解では、Habermas が言う「脱コンテクスト化」したディスクルスを、「純粹意識による世界の存在妥当の付与にも比定される——無前提の立場からの行為規範や政治的ルールの根拠づけ」[1995:116]と山口がいうような強い意味で捉えるべきではないのである。そもそも厳密な意味でコンテクストから全く離れた「無前提の」ディスクルスなど、Fach[1974]を引きながら山口が正当にも主張しているように、実際には在りうるはずがない。たとえ哲学者同士が参加する高度に「合理的」なディスクルスの場であったとしても、そこにはやはり何らかのコンテクストをわれわれは想定せざるを得ない。何故その特定の問題を議題にするのか、問題の提出の仕方が何故そうなるのかといったことについて了解するためには、そして、そもそも言明が有意義なものとして受け取られるためには、背景的知識の存在はどうしても欠かせないのであり、そのような知識としては「生活世界」という理論装置で捉えられる共有知識の複合体以外に、われわれは何物をも持ちあわせていないのである。したがって「ディスクルスもまたコンテクスト内営為である」という山口の主張それ自体はまったく正当なものである。Habermas 自身もそのことは十分意識している。にもかか

わらず、ディスクルスの「脱コンテクスト化」を敢えて主張するのは、それなりの理由があると考えなければならない。

すなわち、Habermas が注目しているのは、「あらゆるローカルな一致を越え出てゆく」ようなディスクルス原理への要請が、ディスクルスという場においては発動する、という事態である。ディスクルス以前には適用が当然視されていたり、妥当するものと素朴に想定されていた規範についても、ディスクルスの場においてはその適用の適切性や妥当性がもう一度吟味される可能性が開かれる。遂行的な態度で話し合うならば、ディスクルスの相手に対してこうした適切性や妥当性について了解してもらわなければならないのであるから、そこにおいては言語化された理由（論拠）が了解可能な形で示されなければならない。このように、素朴な態度を離れて反省的段階を一段上がることを Habermas は「脱コンテクスト化」と表現しているのである。確かに、そのような反省的段階ではあっても、社会内の何かについてその適切性や妥当性を吟味する際には何らかの背景知が存在しなければならないし、何もかも一度に議論することはできないのであるから、多くのことを前提したまま、いわば「見切り発車」せざるをえず、その意味では、いかなるディスクルスと言えども無前提のものではなく、むしろ生活世界内的なコンテクスト依存的な営為に他ならない。そういう意味では「脱コンテクスト化」という表現は確かにミスリーディングなものかもしれないが、そうした不可避のコンテクストの拘束を指摘することで、ディスクルスという装置が有する、普遍性を目指す契機を全く否定することはできないのである。

というのも論議の参加者は、規範の当為妥

当の意味を遂行的立場において真摯に受け止め、規範を、社会的事実として、すなわち世界に単に現存するだけの何かとして客観化するようなことがないならば、そうしたディスクルスの原理を拒否することはできないからである。妥当請求が真つ向から理解されるときにもつローカルな局地性を越え出た力は、これもまた経験的に作用するものであって、解釈学者の反省的洞察によっては無力化することはできない。[Habermas, 1983=1990:166, 強調原著者]

こうした「普遍性へのモメントを含んだコンテキスト内営為としてのディスクルス」という主張について仮に認めたとしても、山口らの批判はさらに、そのようなディスクルス内での合意と政治的秩序の安定性を結び付けることの是非に向かうであろう。もちろん、ディスクルスにおいて「ローカルな局地性を越え出る契機」が開かれているとはいえ、いつでも安定的な合意が導かれるという保証はどこにもないからである。そこでわれわれの議論も次の段階に移る。

(2)の批判は、半分は正しいが、もう半分は誤解に基づいている。正しいというのは、まさしく、ディスクルス原則(D)のみに基づく政治的秩序がもしあったとすると、それは確かに極端に不安定なものにならざるをえないだろうからであり、にもかかわらずこの批判が誤解に基づくというのは、彼らがDを、事実的正統性(そして、それと暗黙のうちに同一視された秩序の安定性)を説明する(あるいは、もたらす)ものとして解釈しているからである。上述したように、Dは直接にはある規範や秩序の規範的妥当性だけを問題としていると解釈すべきであって、これを直接的に事実的正統性や秩序の安定性と関連付けることはできないのである。ディ

スクルス倫理としては、合理的ディスクルスによるテストをパスしないある政治的秩序や法がその規範的妥当性を疑われ、やがて事実的正統性をも失い、その結果秩序が不安定になっても一向に構わないわけで、むしろ合理的ディスクルスにおいて支持されないような法規範や秩序は、もし有望な代替案があるのなら、どんどん不安定化して他のものと代えるべきなのである。

この意味で、1986年のHarvard大学での講義「法と道徳」[1988]において、Habermasが強調している法と道徳との相補的關係は示唆に富む。彼はこの中で、近代実定法の合理性の核心をその形式合理性に見いだしたWeberの見解に反対し、あくまで道徳的観点からみた「規範的望ましさ」に法の合理性を求めようとしている。そして、H. L. A. Hartが主張した法の二次的ルールを引き合いに出しつつ、「このような方法で制度化されている法的ディスクルスは、法的に規定された手続きという外的な制約の下に作動するのみならず、納得のいく理由(good reasons)をつくり出す議論のロジックからの内的制約をも受けているのである。議論の基礎的なルールは、参加者が気まぐれによって理由を構成したり承認したりすることを許さない」[1988:229-230]と主張し、法制定の手続きのなかに議論のロジックを読み込むことで規範的妥当性の保証を求めているのである⁽¹¹⁾。

ここで注目したいのは、法による強制力という外的制約と、道徳的観点からの問いかけという内的制約とは、いずれも単独では安定的な秩序をもたらすことができず、法による秩序の創出に関してはこの両者が相補的關係に立たざるを得ないことをHabermas自身が主張している点である。

しかしながら、[道徳的議論の持つ、非決定性という]この種の不完全な手続き的合理性の弱点こそが、なぜ特定の事項が法的規制を要求し、ポスト伝統的な道徳規範に任せられないのかを理解可能にしてくれる。恐らく影響をうけるだろう全ての者の、強制無き、すなわち、合理的に動機づけられた合意を、ある規範が得られるかどうかをテストするような手続きは、たとえどのようなものであったとしても、結果の無謬性や明晰性を保証しないし、決められた時間内に結論が出ることも保証しないのである。[1988:244, 挿入引用者]

こうして見てくると、Habermasの図式で秩序の安定性を創出するために要請されているのは、一方におけるDの適用と他方における法的規制ということになる。事実的正統性を創出し秩序を安定化するためには、法規範がもつ実定性や強制力も一役買っているものであり、また逆に、そうした強制的な法の規範的妥当性を社会の内側から問いなおすために導入されているのがディスクルス原則なのである。法制定の手続きに組み込まれているディスクルスは、定められた手続きという外的規制を受けるが故に、規範的な内的観点からは不完全なものであり、それ故にこそ道徳的・規範的観点からの絶えざる問いなおしが必要とされるのである。

そして、規範的超越性と事実的強制力とのこの緊張関係こそが『事実性と妥当性』の主題である。ここににおいて展開されている「熟慮に基づく（審議的）政治(deliberative Politik)」[FG:349-/FN:287-]という図式でも、上述の両者の緊張関係と相補性とは継続している。「組織された公共圏（議会と政党を中心とした集合的意思決定の制度）」と、制度化されない非公式のコミュニケーション過程である「組織されな

い公共圏」という二種類の公共圏で、強制力を伴う集団的決定と規範的問い直しを分業するというモデルが示されている。ここで興味深いのは、（法の不整備や機能障害も含む）何らかの問題が「社会問題化」するには、成員間のコミュニケーションにおける一定の説得力（普遍性）が必要とされる、という事情である。その問題がまさに問題であることを、一定数の人々が納得するまでは、くぐり抜けなければならない「水門」が存在するのであり、この「水門」は、開かれているとはいえ、どんなものでもそこを通るわけではない。この図式では、法による強制力だけでなく、規範的主張それ自体による安定性をも射程に入れた政治秩序のモデルが提示されているのである。

ところで、山口と中野の記述は、最後に「批判的コミュニケーションの要請」という方向で一致を見せる。ともにLuhmannを参照しつつ、一方における実定法システムの事実的正統性の自己調達という命題を掲げながら、他方では、まさにその正統性の自己調達のために何らかの批判的空間からの問いかけが必要であると述べているのである。たとえば山口は、「人々が特定の政治的決定を受け容れ、それに従って行動するにしても、…その決定の受け容れという事実は、それだけでは決定内容や決定を生み出した権力のルールが正統性を獲得したことの証にはなり得ないであろう」。「それらが正統性を主張することができるのは、…それらを生み出す権力のルールそのものを反省の対象となし得るような、批判的審廷による吟味という手続きを経てのことであろう」[1995:133]と記し、「批判的審廷による吟味」を経た正統性の調達が必要だ、というテーゼを提出している。

また中野も、事実としてなされた法的決定を直ちに（規範的に）「正しい」とするのではな

くて、これを「有効である」と読みかえて、「再審(Wiederaufnahme)」の請求がポジティブに位置づけられる限りにおいて妥当であるとする。そして、実定法システムがもたらす意味喪失を回避するためには、「正義への問い」が有効になされなければならない。そのためには「部分システムの作動について主題的に言及し評価するような社会的コミュニケーションが成立しているのだからなければならない。…そのようなコミュニケーションの成立とは、言い慣わされた言葉遣いを用いるなら、〈公共性(Öffentlichkeit)〉という圏域の作動に他なるまい。『正義への問い』は、いかなる部分システムにも回収されない〈公共性〉におけるコミュニケーションの作動をもって実現すると見てよいはずである」[1993:259]と述べているのである。

法的・政治的な集会的決定の安定性と規範的妥当性への要求というこの二つの要請が、どちらか一方だけでは充足しえないことは、上述したようにまさに Habermas 自身が主張していることに他ならない。むしろ、そうした外部からの問いが必要とされる限りにおいて、実定法システムの正統性調達という命題がそれだけでは完結しえないことを認めていることになる。しかしこうした批判的空間がもし成立しなければならず、また成立可能であることが要請されるのであるなら、Habermas 的な「(理想的な)合意の先取り」にやはり訴えなければならないのではないか。もちろん、批判的コミュニケーションが Habermas の専売特許というわけではないにしても、彼らが想定するほど、彼ら自身の立場と Habermas の立場とが大きく隔たっているようには思われない⁽¹²⁾。少なくともわれわれとしては、ディスクルス原則のような「合意」への指向性を拒絶するという理論的選択と、批判的コミュニケーションを要請する態度とは、

最終的には矛盾・対立するのではないかと考えている。

(3)については、上述のDがそのまま批判空間の確保のための原則であることを考慮すれば、この批判は直接的には当たらない、と言えそうである。法規範の規範的妥当性を「事実としての」合意に結び付けるとしたら、これは多数者の支配を意味するだけになり「規範的に見ても問題である」のだろうが、われわれが考える Habermas 理論の中点的価値は、むしろ「永遠に達成されない」けれども「それでもそれを目指さざるを得ない」ような何ものかとしての合意にある。ある時点での事実的「合意」がその後の多様な人々の生き方を阻害したり、「実質化した基準が最高法廷として、実現されたユートピア社会を正統化し、変化を拒むようになる」としたら、これは Habermas にとっても悪夢以外の何ものでもないはずである。ここではDが、事実的正統性を(したがって、当然、秩序の安定化をも)もたらす装置であるどころか、場合によっては脱正統化(したがって、秩序の不安定化の可能性)をも含意しうる原則であるし、むしろ積極的にそのようなものとして理解するべきであることに注意を喚起しておきたい。Habermas の主張する「合意」がこのような理想的なものであって事実として存在する合意とは別ものであることは、彼が何度も繰り返し強調している点である。

規範が「存立していること」あるいは社会的に妥当していることは、それだけではその規範が妥当性を持つことまでを意味するとは言えない。われわれはある規範が間主観的に承認されているという社会的事実と、それが承認すべきものであるということとを区別しなければならない。社会的に通用している規範

の妥当請求を、不当なものとする十分な理由の有ることもありうるのだ。[Habermas, 1983=1990:102]

すなわち、「それは真の合意ではない」と告発することによって、まさに井上 [1994] が言うような「多数者の専制を抑止する」役割を果たすための原則として、Dは役立つはずなのである。

ただし、これには一定の留保が要る。Habermasは『事実性と妥当性』において、人権と人民主権の原則をディスクルス倫理に基づいて調停した[FG:133/FN:104]と主張しているが、そこでのロジックは、基本的には「Dに基づいて人々が自己決定をすれば人権も保証されるはずである」という線に従っており、全体的としては人民主権の方を重視しているように思われること、さらには、これは独自の批判理論としての立場故であるが、市民の自己決定をあくまで尊重し、理論家の立場から特権的にこれを批判することは控えると言っていること[FG:160/FN:126]、そして井上[1994:69]が人権保護という要請を法制定への限定として設定することで、多数派支配の弊害を防ごうとしているのとは対照的に、Habermasの場合には、民主的法制定の方に力点が置かれていること[FG:324/FN:267]などを考えると、Habermasの目論見とは逆に、この構成が多数派の専制を許してしまう危険も否定できないようにも思われる。この点は更に検討すべきであろう。

4. おわりに：「合意を目指す」ことの意味

意図せざる結果によって当初の目的が裏切ら

れる、というアイロニーが事実としてもあるし、理論的営為としてもあり得る。Rousseauの社会契約説が「一般意思」の名の下に専制政治を許容してしまう可能性を孕んでいることは夙に言及される例である。HabermasのDという原則も、原則としては上述のようなラディカルな問い返しの可能性を切り開くものだとわれわれは考えているが、Habermasの理論構成がその可能性を本当に十分活用しているかどうかは、原則自体の意義とは独立に検討されなければならない課題である⁽¹³⁾。

このような一定の留保をつけた上でのことであるが、Habermasの「正統化論」に対する批判の幾つかは不当なものであることをわれわれはここまでの議論で示しえたと考えている。それは、正統性の事実性に捕られるあまり、ディスクルス原則が切り開くはずの規範（正義）の合意説という可能性を見落としている。もはや形而上学的な原則や特定の世界観に頼ることが許されないポスト形而上学の時代にあって、規範的地平での絶えざる問いなおしを目指すラディカル・デモクラシーにとって、現実の合意に対する「問いなおし」の可能性をどこまでも確保するHabermas理論の構成は、むしろ適合的な構図を用意していると言えるのである。

本稿を終えるにあたって、最後にもう一度強調しておきたいのだが、事実としての「合意を疑う」[井上]ことは、Habermas理論の立場からも積極的に推奨されるべきことなのである。しかしそれと同時に重要なのは、「合意を目指す」モメントが持つ意味である。Habermasのデモクラシー論を巡る批判の多くは、それが意見の対立を悉く「合意」という形で押しつぶしてしまう、という点に向けられている。

例えば、前述の Mouffe [1992=1996:72] は、自分達の主張するラディカル・デモクラシーの

試みは「ハーバーマスの問題解決の枠組み」とは異なると主張し、その主要な違いは、Habermasの枠組みが目指すデモクラシーが、「道徳的発達進化論的・段階論的構想に基礎づけられており、『歪みなきコミュニケーション』と、価値要求の最終的な合理的和解の可能性を要求している」点にあると述べている。「言い換えれば、そうした人々は、対立と和解が消滅してしまうような政治の可能性を想い描いているのである。これに対して、われわれのラディカル・デモクラシー理解では、民主主義の最終的実現は不可能である」。

また、斉藤純一[1996:91]も、

他者の具体的な言葉を聴きとるために、自らの、『われわれ』のディスコースを意図的に停止する用意がどれだけできているか。ハーバーマスの描くコミュニケーションには、この点でおおいに疑問の余地がある。いま手短かに要点のみをいえば、そこでは複数の意見の交換ではなく、同一の、——より合理的・より妥当な——論拠の同一の仕方での共有が目指される。…予期できなかった他者の言葉に接することによって、新しい世界が開かれるという局面、つまりコミュニケーションのなかで生起する『世界開示』の契機は、議論の政治からはほとんど締めだされる。

と述べ、複数の意見が共存しあう「豊かな」コミュニケーションの空間を想起している。Habermas的な合意を目指すディクルスはこうした豊穡さを押しつぶしてしまう、というわけだ。

確かに、こうした価値や生活形式の多元性を擁護することは政治理論としても規範的な主張としても重要なことであり、Habermasの図式

がこうした側面にあまり注意を払っていないのは事実である。にもかかわらず、この点を承認しても尚、耳を傾けるべき重要な論点がディクルスという装置にはあるように思われる。それは、合意に志向したディクルスという装置に含まれる、批判を促進するモメントである。ディクルスにおいてわれわれは（ほとんど実現しそうな）「合意」を、すなわち「より普遍的な」ものを目指さざるを得ない。ディクルスの場においては見解の「ローカル性を克服する」モメントが作用することが強調されるが、これは、ディクルス以前の素朴な見解においては保たれていた偏見や謬見も、ディクルスに伴う公共的批判に晒されればその独善性や排他性が露になる可能性が切り開かれるからである。こうした意味で、ディクルスという装置は強制的な暴力性のような面を確かに持っている。Habermasの描くコミュニケーションの像は、より広い局面をもった現実のコミュニケーションのごく一部を取り出したものであり、確かに窮屈なものに思われるかもしれないし、一種の危険性を孕んでいると思われるかもしれない。しかし、このような戦略を敢えて採用したのは何故なのかを考慮してみる必要がある。

合意を目指す、こうしたコミュニケーション・モデルの射程の狭さを批判するのはある意味ではたやすいことであり、「世界開示」や「差異の政治」に言及し、もっと広いコミュニケーションの可能性を示唆することは、いかにも自由な空間を切り開いているように思われるかも知れない。しかし、こうした見解は、自由と強制との逆説的な関係を見落としている。ここで詳しく論ずることはできないが、二つだけ指摘しておきたい。第一に、現実の政治的状况における問題の多くは「異なる意見の共存」を主張することによって回避されるわけではな

い。例えば、夫婦別姓を認めるか否かといった論争において、問題になっているのは同姓派と別姓派という「異なる意見の共存」を主張することではなく、「共存状態を正当と見なすか否か」という全員にとっての集合的決定の是非である。こうした状況において「合意を目指さない」ことは、自己矛盾であり責任の放棄でもある。第二に、法による強制が逆に自由を保証していることを田中成明[1993]が論じているように、われわれはディスクルスのもつ強制力が自由を保証するという側面を指摘できると考えている。すなわち、ディスクルスにおいてその根拠を主張しえないような偏見や価値からの自由を、このディスクルスという装置は保証するものである。各参加者に論証責任を押しつけてくるようなディスクルスは、確かに一見窮屈なものに思われるだろうが、論証責任を果たし得ない偏見や独善的な見解の妥当性を失効させることで、この強制的契機こそが逆に、ある自由を保証しているのである。「世界開示」を要請した斉藤自身、同じ論文において「自らの価値に抵触しこれを脅かす恐れのある価値にも存立を許そうとする」リベラリズム的寛容が、「暴力が連動する回路を無視する」ことを批判している[1996:80]ように、多様な意見や生活様式の共存にとって許容できない偏見や極論を排除するメカニズム、すなわち Habermas の議論に窮屈さを与えていた批判を促進するモメントこそが、上述のような多元的空間を実現するためには是非とも必要とされるはずではないか。多くの論者が言うように多様な意見の共存はそれ自体望ましいことではあるが、相互に無関心な市民が、批判なき空間に同居しながら、いつまでも無害なままで居られると考えるのは現実的ではないのだから。

註

- (1) しかしながら、彼らの理解する Habermas と、一般的に流布していると思われる Habermas 像との間には大きな隔たりがあることは言うまでもない。
- (2) 後述するように、Habermas 自身や山口の「正統性」という概念の使い方は多重的（ある意味では曖昧）である。ここで「客観的に承認に値する」といっているのは規範的正当性と事実的正統性の双方の意味を同時に含んでいる。少なくとも山口[1987]においては、これらの意味の違いについては言及があるものの、山口[1995]ではこの区別は背景に退いている。
- (3) 以下で取り上げる論点とは別に、山口は「単純なミス」[114]として、Habermas が事実命題から規範命題を引き出そうとしている、という批判を取り上げている。Habermas のいう「再構成」という作業が持ちうる意味という論点については稿を改めて論じたいところではあるが、われわれはこの批判は当たっていないと考えている。

というのは、Habermas の議論は「支配や規範の規範的正統化がありうるとしたら、そのための不可避の条件は何か？」というスタンスで語られるからであり、規範的視点を取ることがむしろ初めから前提されているからだ。ただし、規範的な前提から出発しているからといってその議論が客観的に妥当性を検討しえないわけではない。結論を導くまでの議論の妥当性や結論の有意味性、また前提の妥当性までも、客観的に批判可能なものとして扱うことが可能だし、そうすべきだと考える。

- (4) 山口はこのタイプの批判として、Fach[1974]や Wellmer[1979]に言及しているが、Lukes[1982]や Benhabib[1992]によっても同様の批判が寄せられている。

ところで、山口はここ[117]で、Wellmer[1979]が Habermas のディスクルス概念を批判していると述

べているが、山口が Habermas[1983=1990]から孫引きしている部分は、実際には Wellmer 自身による批判対象として措定されている立場であり、これを Wellmer の主張だとするのは誤読である。

この引用部分に続けて Wellmer は次のように述べている。[山口が引用したような]「この反論は、真摯に受け止めるべきである。しかしながら、こうした方向での議論を、本稿で展開してきた立場に対する反論として解釈するならば、それは『カテゴリー・ミステイク』に基づいたものであることを再び示さなければならない」[1979:41]。Wellmer によると、「理想的実践理性の媒介あるいは実体化の問題」は、①行為者のレベル、②批判的社会理論のレベル、③進化・発展過程の再構成のレベルという三つの異なる水準を同時に含んでおり、具体性が優位である①のレベルにはディスクール原則は直接適用するべくもないが、②③では適用可能なのである。

(5) ここの引用箇所「少なくとも相対的に」という限定が入っているが、ここに中野と Habermas の立場の近接性を見ることができよう。後述するように中野は（そして山口も）、Luhmann の言うように「法仲間の合意／不合意」と決定の正当性とを完全に切り離すことには異議をとらえているのである。

(6) しかしながら、両者の問題設定には微妙なニュアンスのずれがある。山口の議論が基本的に照準を合わせているのは、どちらかというと「現実に成立しているように思われる事実的正統性を記述・説明するための枠組みとして妥当なものはいかなるものか」という事実説明的な問いの方である。これに対して中野の問題設定は、近代実定法システムの正統化の様相を記述的に明らかにすることを第一に求めているわけではなく、「法・規範」という実践的領域に対する「批判」が成立する空間を、「根拠なき時代」である現在の文化的社会的

状況においていかにして確保しうるか、というどちらかというといふ規範的関心に貫かれたものである。したがってそこで最終的に探究されているのは、現在の法システムの正統性がいかにして確保されているか、という記述的な説明ではなく、いかにして確保すべきか、という規範的な命題の方だと言える。

われわれとしては記述的な問いと規範的な問いとは完全に区別できるものではないと考えているが、そのウェイトの置き方は両者で異なっていると思われる。

(7) したがって、「ある秩序が正統性を持つ」とか「持たない」といった言い方はそれだけではほとんど意味をなさないことになる。それが誰にとっての正統性なのか、ということが直ちに問題になるからである。

(8) しかし Habermas[1983=1991]の記述とは若干の違いがある。[1983=1991:149]では、「すべての関与者が、実践的ディスクルの参加者として、同意を与えた（与えるであろう）規範のみが妥当性を請求しうる」となっており、ここで「実践的ディスクール」と記述されている部分が[1992=1996]では「合理的ディスクール」と変化している。これは、実践的ディスクールが必ずしも「合理的に」遂行されるとは限らない、という批判に応えたものと思われる。

(9) 読者の中には「規範が妥当である(gültig)」という記述を「事実的正統性」と結び付けることに初めから違和感をもつ人もいるかもしれない。しかし例えば Weber[1972=1974:12]でも妥当(Geltung)という語は事実的正統性の方を表しているし、法社会学的な文脈ではこちらの用法の方が一般的である。

(10) したがって「全員の合意がなければ支配は正統化されない、というのであれば、正統な政治秩序などどこにもあり得ないことになるであろう」[山

口, 1995:120]という記述は、「正統(化)」という言葉が、事実的正統性(化)を意味するのならば(多分山口はこういう意味で使っていると思われるが)、カテゴリー・ミステイクであるし、規範的妥当性を意味するなら、Habermasへの批判たりえないことになる。「規範的にまったく妥当な政治秩序などどこにもありえない」という事態は、いかなる政治秩序も多かれ少なかれ規範的問題を抱えている以上、至極当然のこのように思われる。

(11) 前述したように、Dに立つかぎり最終的な保証はあり得ないのであるから、この「保証」は暫定的・相対的なものでしかないのであるが。

(12) もっとも、山口や中野のいう「批判的公共性」は、Habermasの「理想的コミュニケーション」と

は違ってもっと現実的なものとして設定されている、という反論が予想される。しかし、Habermasのいう「理想的発話状況」という非現実的・理念的な装置は、現実的な批判的空間がそれとして作用する際に不可避的にそれに随伴する、ということをも主張しているのであって、具体的に生起するのは現実的な公共圏における生活世界内の営為としてのディスクルスに他ならない。

(13) 藤原保信[1987]は、このアイロニカルな危険を論じている。もっとも、藤原の議論は「(理想的なものではない) 真の合意」と「事実としての合意」との区別を表明しないなど、ディスクルス原則が原則として持っている可能性を評価しておらず、われわれの解釈とは立場を異にしている。

【引用文献】

- Baynes, K., 1995, "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's *Faktizität und Geltung*", in: White, S.K.(ed), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge U.P., pp. 231-232.
- Benhabib, S., 1992, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas," in: Calhoun, C.(ed), 1992, *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, pp. 73-98.
- 千葉 眞, 1995, 『ラディカル・デモクラシーの地平 自由・差異・共通善』, 新評論.
- Habermas, J., 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, = 1979, 細谷貞夫訳, 『晩期資本主義における正統化の諸問題』, 岩波書店.
- , 1983, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp. = 1991, 三島憲一・中野敏男・木前利秋(訳), 『道徳意識とコミュニケーション行為』, 岩波書店.
- , 1988, "Law and Morality," Baynes, K.(tr), in: McMurrin, S.M.(ed), *The Tanner Lectures on Human Values VIII*, Univ. of Utah Press, pp. 217-279.
- , 1992, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp. (FG) = 1996, Rehg, W.(tr), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press. (FN)
- Fach, W., 1974, "Diskurs und Herrschaft," *Zeitschrift für Soziologie*, Jg.3.
- 藤原保信, 1987, 「規範理論と価値の多元性 —— ロールズとハーバーマス —— 」, 藤原保信・三島憲一・木前利秋(編), 『ハーバーマスと現代』, 新評論, pp. 275-291.
- 井上達夫, 1992, 「天皇制を問う視覚 —— 民主主義の限界とリベラリズム」, 井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫, 『共生への冒険』, 毎日新聞社, pp. 38-121.
- , 1994, 「合意を疑う」, 合意形成研究会, 『カオスの時代の合意学』, 創文社, pp. 50-70.

- 木部尚志, 1996, 「ドイツにおけるラディカル・デモクラシー論の現在——ハーバーマス・マウス・ホネット——」, 『思想』, No.867, 1996, 第9号, pp. 205-225.
- Lukes, S., 1982, "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason," in: Thompson, J. B. and Held, D. (ed), 1982, *Habermas; Critical Debates*, Macmillan Press, pp. 134-148.
- Mouffe, C., 1992, "Democratic Politics Today.", in Mouffe, C.(ed), *Dimensions of Radical Democracy*, Verso. = 1996, 岡崎晴輝 (訳), 「民主主義の現在」, 『思想』, No.867, 1996, 第9号, pp. 59-73.
- , 1996, "Radical Democracy or Liberal Democracy?", in Trend, D. (ed), *Radical Democracy: Identity, Citizenship, and the State*, Routledge, pp. 19-26.
- 中野敏男, 1993, 『近代法システムと批判 ウェーバーからルーマンを越えて』, 弘文堂.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard U.P., = 1979, 矢島鈞次 (監訳), 『正義論』, 紀伊国屋書.
- Rehg, W., 1994, *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press.
- 斉藤純一, 1995, 「ハーバーマス —— 批判理論の転回と討議的民主主義の展望」, 藤原保信・飯島昇蔵 (編), 『西洋政治思想史 II』, 新評論.
- , 1996, 「民主主義と複数性」, 『思想』, No.867, 1996, 第9号, pp. 74-96.
- 田中成明, 1993, 『法的空間：強制と合意の狭間で』, 東大出版会.
- Weber, M., 1972, *Wirtschaft und Gesellschaft*, fünfte revidierte Auflage, besorgt von Winckelmann, J., Studenaufgabe, zweiter Teil, Kapitel I und Kapitel VII. = 1974, 世良晃志郎訳, 『法社会学』, 創文社.
- Wellmer, A., 1979, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft; Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft*, Universitätsverlag Konstanz GmbH.
- 山口節郎, 1997, 「支配の正当性とその基礎づけの問題 —— ウェーバー、ルーマン、ハーバーマス —— 」, 見田宗介・宮島喬 (編), 『文化と現代社会』, 東京大学出版会, pp. 81-114.
- , 1995, 「正統性 —— 手続きからユートピアから —— 」, 『岩波講座 現代思想 16 権力と正統性』, 岩波書店, pp. 109-142.
- , 1996, 「『生活世界』か『システム』か」, 北川隆吉・宮島喬 (編), 『20世紀社会学理論の検証』, 有信堂, pp. 85-110.

(いとう けんいち)