公共性とコミュニケーション

——アーレントとハバーマスにおける言論の政治——

The Public Sphere and Communications: The Discursive Politics in Arendt and Habermas

橋 本 摂 子
HASHIMOTO Setsuko

The construction of the public sphere through discourse is ever more important in our modern society. Arendt and Habermas are the most significant theorists who deal with this theme. However their thinking shows very interesting contrasts, especially in terms of the relation between discourse and politics. Arendt excluded any instrumentality from communications, therefore public sphere in her reflections lost its means to adjust conflicts of interest. In contrast, Habermas defined communication as a means to reach a consensus. But, as a consequence of this, his publics lost the differentiation between freedom and necessity, one of the most fundamental issues in politics.

In this paper, through the consideration of this aporia, we seek to explore the limits and possibilities of communication in the public realm.

1. はじめに

グローバリゼーションが急速に進展するなかで、言論を通じた公共性の創出は重要性を増している。多元的社会における公共性論において必ず言及されるのは、H. アーレントとJ. ハバーマスである。人々のあいだで交わされる自由なコミュニケーション過程に公的領域創出の契機を見出す両者の議論は、今日の公共性論の理論的源泉とみなされている。

近年、国内的にも国際的にも文化や価値基準の衝突が激化し、アーレントとハバーマスの公共性論への関心は高まっているが、その理論的妥当性を細部に渡って検討した研究は多くない。特に現代社会への適用が難しいアーレントの複雑で錯綜した理論に比して、現実の問題に一つの具体的な解決策を示すハバーマスの討議倫理は複数の領域を横断して援用されるが、その多くは「多文化社会における共生」や「コミュニケーションによる合意の形成」などのスローガンに隠れ、検証抜きに無批判で受容される傾向が強い。しかし高いアクチュアリティをもつ実践的な政治理論が、それだけにまた深刻な危険をもともなっていることは、看過されてはならないだろう。

本稿ではアーレントの政治的判断論とハバーマスの討議倫理を、カントを基とする判断論の系譜につらなる政治理論として位置づけ、両者の妥当性の比較検討をおこなう。アーレントとハバーマスの公共性論は、その親近性が自明視される一方で、理論的な影響関係は必ずしも明確ではない⁽¹⁾。それは後に見るように、両者の政治理論が本来まったく異なった背景から独自の政治観に立脚して展開されているためである。アーレントとハバーマスの理論が持つ公共性論へのインプリケーションは、カントとの理論的連関を追うことによって、初めて明確な呈示が可能になる。こうした視点に立脚し、政治的判断論と討議倫理、それぞれの限界を通じて、公共性をめぐるコミュニケーション論の今日的課題を明

らかにすることが本稿の目的である。

2. 判断論の系譜

アーレントにおいて、判断力とは「正不正を区別する能力」[Arendt 1978:5=1994:7]を意味する。彼女はカントの議論を引きついで独自の判断論を展開したが、その起点に選んだのは、善悪にかかわる理性の立法能力が論じられた『実践理性批判』ではなく、『判断力批判』における美学的趣味判断論であった。

『実践理性批判』にみられる超越論的 (transzendental) 道德哲学は、定言命法にしたがって主観的な格率と客観的な道德法則とを一致させ、ただ自らの無矛盾性のみに正当性の根拠を求める。ゆえに、なにが〈善〉であるかをア・プリオリに指し示し、その受容を万人に強制することができる。それに対し、美しさに関する判断の原理となるのは、各人の主観のうちにあらかじめ共有されている共通感覚 (sensus communis) である。ゆえにその妥当性は、独立した複数の主観のあいだで意見が一致することによって成立する、主観にも客観にも収斂することのない間主観的な妥当性となる。

たとえば人は自分にとっての美を他の人間に強要することはできない。しかし美的感覚が共通感覚として、人々のあいだで共有されているならば、他人も同様に美しいと感じるのを期待することはできる。美的判断に対する他者からの同意は、美についての自分の感覚が主観でありながらも他者と共有されていること、それゆえに自分が適正な共通感覚の持ち主であることを確認しうる指標となるのである。自分の判断にできるだけ多くの同意を求めるには、偶然的に有する諸々の制限を捨象し、あらゆる他者の立場を考慮した公平な判断を下さなければならない [Kant 1790: §40]。人はこうした思考様式——アーレントのいう「拡大された思考 (enlarged thought)」[Arendt 1982=1987]——の実践によって、共通感覚の適正な使用を学び、判断能力を身につけていくのである。

美的判断の妥当性は、他者からの同意に依存する。言い換えれば、それは他者への伝達可能性 (communicability) を尺度とする判断である。個人的な利害関心にとらわれることなく、公平不偏な立場から判断し、それを他者に公表して意見の一致を求める。こうした一連の手続きによって、趣味判断には、従来の道德判断に欠けていた公共的な位相があらわれる。アーレントが、理性ではなく判断力こそが「政治的存在者としての人間の基本的能力の一つ」[Arendt 1968:221=1994:299] だと考えた理由はこの点にあるといえるだろう。美的判断の間主観的妥当性を構成する没利害性と公表性とは、彼女の描く「公共性」理念の核心に位置づけられるのである。

周知のように、公共性に対するアーレントのパースペクティブは、その後ハバーマスによって批判的に継承され、新たな公共性論へと結実した。彼は『公共性の構造転換』[Habermas 1990=1994] でドイツにおける市民的公共圏の成立と凋落のプロセスを辿り、現代社会における公共性再興の必要性を提起した。後に主題はコミュニケーションの行為論へ移行し、その主眼は討議倫理にもとづくコミュニケーション・モデルの精緻化に置かれたが、平等な市民による対話と連帯によって公共性が創出されるという、出発点における信念は終始一貫している [中岡 1996]。

アーレントは定言命法を退け、美的判断モデルを正不正に関する判断へと拡張した。道德に間主観性を導入し、協働的な判断の場として公的空間を創出する独自の判断論を構築したといえる [橋本 2005]。同様にハバーマスが「討議倫理」と呼ぶ、合意にもとづく道

徳の基礎付け論もまた、実践理性に従属する道徳を形而上学から解放し、現実の政治へと接合する試みである。公共性の基盤をコミュニケーションに見出す点で、ハバーマスの議論にはアーレントの企図が看取できるだろう。

しかしこうした親近性にもかかわらず、両者の公共性論は本質的に異なっている。アーレントの公共性とは人々の多様性が開示される場であり、コミュニケーションは世界の共有のうえに成立する複数性の再現前化（representation）にほかならない。それは異なる人々が一つの世界の共有を実現する「活動」様式である。それに対しハバーマスの公共性論におけるコミュニケーションは、異なる人々が唯一の「正解」を共有するプロセスである。そこでいわれる公共性（公共圏）とは、錯綜した世界に普遍的調和と統一をもたらすための場として設定される。こうした差異は些細なものではない。両者のありかたを問うことは、今日われわれが公共性をめぐって直面するコミュニケーションの意味と価値への問いに深くかかわっている。

ハバーマスがアーレントから引き継いだのは、市民社会における公共性の定義や意義などにかかわる抽象的な理念よりも、むしろ道徳領域の脱超越論化によって政治領域に公共的次元を導入するという実際の手法であったといえる。そうした意味において、アーレントの政治的判断論とハバーマスの討議倫理は、文脈を共有しつつも対極に位置する議論だといえる。こうした見解のもと、次節からはそれぞれの公共性理念を検討するために、共有される文脈、つまりカントの議論を基とし、二つの議論がたどる脱超越論化のプロセスを析出しながら両者の距離を明らかにしていく。

3. アーレントにおける「正解」の消失

アーレントはカントの論じた趣味判断を政治領域に適用する過程で、自らの「政治」概念に沿っていくつかの重要な書き換えを行った。最も大きな変更の一つは、共通感覚の再解釈である。判断原理としての共通感覚をア・プリオリに措定しうるのか、つまり「万人に普遍的に共通する感覚が在る」ことをどのように論証しうるのかという問題について、彼女はカントとは異なる視点から独自の議論を展開した。

カントにおける美とは、ある対象の表象について悟性と構想力とが調和した状態を意味する。したがって美醜に対する判断が伝達可能性を有する（＝人が共通感覚を持つ）のは、視覚における認識の主観的条件があらゆる人間に共通していることから導かれる。共通感覚の基底に人間悟性の普遍的同一性を見出すカントに対し、アーレントの解釈は、感覚の同一性だけでなく感覚対象の同一性をも含む。彼女のいう共通感覚は、内官（sensus interior）からだけでは到達不可能な世界の^{リアリティ}実在性に対する感覚——正確に言えば、実在に対する人々の感覚の共通性——を意味している。

アーレントによれば、共通感覚を普遍的に前提しうる根拠となるのは、すべての人間が同じ世界を共有しているという端的な事実である [Arendt 1978=1994]。自らの感覚を通じてしか事象に触れることのできないわれわれは、ただこの世界の普遍的共通性によってのみ、知覚される現象が仮象ではなく確かに実在しているという確信をもつことができる。あるものが実在することは、自分の五官すべてが同一の対象を共有していることだけでなく、感覚をもった自分以外のあらゆる人間もまた同一の対象を共有していることによって、初めて保証されるのである。感覚経験とはきわめて私的なものであり、その作用を他人に伝えたり共有したりすることはできない。しかし、われわれは実在性への感覚を

介することによって、私的な経験を他者と共有し、主観を超えた観点から判断を形成することが可能になるのである。

つまり世界の実在性とは、われわれが異なる人々と共に同じ世界を共有しているという、事実としての複数性（plurality）を意味している。判断の普遍的前提として共通感覚を措定できるのは、それが世界の実在についての感覚であり、またそれゆえにすべての人に共通する普遍的感觉だからである⁽²⁾。自分の知覚の対象が他の人々にも現象すること、そして同じ対象が他の人々には別様にあらわれうるという事実こそが、実在の感覚をかたちづくる。つまり複数性が意味するのは、世界の同一性のうえに成立する人々の多様性であり、また人々の多様性によって確証される世界の同一性でもある。それは政治的判断が可能であるための不可欠な条件をなしている。

共通感覚についてのこうした解釈は、アーレントの政治理論の核心を占めている。一つにはそれによって、彼女の判断論から絶対的な「正解」が消失するためである。カントの美的判断論では、共通感覚とは、何が美であるかについての判断が本来——原理が適正に使用されさえすれば——他者とのあいだで一致しうることを保証する原理であった。それに対してアーレントの考える共通感覚は、その定義上、他者からの同意が得られるという保証をなんら含意していない。それが示すのは、ただ人々が判断の対象——つまりは「世界」だが——を共有しているという「事実」のみである。その対象が現象として個々の主観の前にどうあらわれるか、あるいは各人がそれらをどう見るべきかについての正解や共通解への指針は一切含まれていないのである。

つまりアーレントの判断論は必ずしも正しい答えに到達することを目的にしていない。もちろん、公共性に不可欠な「拡大された思考」と「公表性」は、どちらも判断が妥当であるために満たされねばならない条件である以上、この二つを満たした妥当な判断が求められることは言うまでもない。しかし彼女の議論では、公表された判断が実際に妥当性を得るか否かについては、驚くほど関心が払われていない。言い換えれば、その判断の公共的な意義は、内容の伝達可能性と独立に成立しうる。政治的判断の公共的性格はあくまでも妥当性を得ようとするその過程にあり、同意を請求した後につづく見解の一致や不一致は、付随的に生じる偶然の産物にすぎない。そのために、アーレントの判断論には「正しさ」を確立する志向性が見出されないのである。

重要なのは、こうした正解の不在が、理論的不備や不注意によるものではなく、彼女の考える「政治」理念からの必然的帰結である、という点だろう。絶対的な確かさをもつ実践理性の命令は、その法則の絶対性ゆえに人々から思考力や判断力を奪う。超越論的な道徳が全体主義に抗しえなかった時代経験をふまえ、アーレントは正不正が知識ではなく思考の対象なのだと考えた。それは正義を真理（truth）ではなく意味（meaning）に属する概念として扱うことである。真理は知れば終わるが、意味に唯一の正解はなく、ただ理解を求めて思弁的思考を重ねていくしかない。正解をもたないまま正不正を見極めることは、なぜそれが不正であるのかを問いつづけることにほかならないのである。

間主観的妥当性に依拠し、正義を思考と理解の対象とするならば、正不正を判断することは人々のあいだで終わりなく交わされる言論の連鎖となる。そうした連鎖のなかで、世界の共有が実現／確認されていくのである。つまりアーレントのいう「政治的判断」とは、単に政治的な事柄についての是非の決定ではない。それがなされる過程において政治領域を創出していく実践^{リアリティ}となりうるような、行為遂行性を有する「活動」であり、絶対的な

〈正義〉の消失は判断そのものが公共性の産出・維持機能をもつことの代償なのである。

4. 政治的判断論の「政治的」限界

判断停止が招く政治的カストロフィを回避するには、継起する言論の連鎖として判断論を構築し、複数性のための公的空間を確保しなければならない [Arendt 1965=1969]。そうした要請が歴史への透徹した洞察から導かれたものであることは疑いないが、判断論一般が本来目的とするのは、正しい判断へと至る判断原理の確定と、その根拠の明示である。無矛盾性のみを原理とするカントも、有徳者の知慮 (phronesis) に依拠するアリストテレスも、ともに判断によって導かれた最善の実践が道德秩序を実現するとみなす点では一致していた。判断よりもそれを可能にする条件の方に公共性創出の契機を見いだすアーレントの議論は、きわめて特異だといえる。

アーレントの判断論を他から際立たせている特性は、手段性の徹底した排除である。彼女の議論には、正当な手続きを経た正しい判断によって世界が在るべき姿に近づいていくという、通常的判断論に通底する進化論的、あるいは道具主義的発想が見出されない⁽³⁾。判断は何か別の目的に到達するための手段ではなく、また判断自体が目的となるわけでもない。「なにかのために (in order to)」あるのではなく、「それ自体意味のある理由のために (for the sake of)」判断はなされるのである。その在り方は、「私心のない喜び」をわれわれに与える芸術作品が、それゆえに決して効用の対象とはなりえないことに類する。だからこそ彼女にとっては美についての判断が政治的判断の範型となりえた。

絶対的な正しさにもとづいて世界を秩序立てようとする姿勢には、つねに判断をなにかの手段とみなす道具主義的前提が潜んでいる。判断の「正しさ」とは、ある目的の達成からみた「有用性 (utility)」において測られるほかないからである。しかし判断が価値ではなく意味の探求であるならば、その妥当性は「有意味性 (meaningfulness)」においてこそ問われなければならない。そして意味あるものであるかぎり個々の判断に優劣はなく、いかなる解も特権性を主張することはできない。それらはただ開示されることで世界の多様性をかたちづくっていく。こうした視座のもと、アーレントは手段 = 目的関係の支配から公的空間を守るために、それ自体が意味あるものとして判断を再定義する必要があった。

だがそれは同時に、彼女の「政治的なもの」に潜む美学化傾向がもっとも顕在化する瞬間でもある。判断から手段性をことごとく取り除くことによって、アーレントの政治理論からは、集合的な意志決定機能、つまり政治の中心に位置する——と通常はみなされる——「利害」を扱うすべがうしなわれた。そもそも社会問題の温床である「貧窮／必然性 (necessity)」が公的領域に侵入することを拒絶した彼女にとって、「個人的事情」にもとづく衝突や対立は前政治的現象にすぎない⁽⁴⁾。生命維持と再生産にかかわる資源の分配は私的領域にとどまるべき問題であり、公的な世界のアジェンダたる資格がないのである。

アーレントは良心や憐憫などの道德観念に強い不信感を表明していた⁽⁵⁾。その彼女が、人は公的な「世界」に参加する榮譽のために私的な制約を容易に捨象しうると考えたのだとすれば、奇妙な話ではないだろうか。それだけでなく、こうした公／私の境界の固定化と私的領域のあらかじめの排除は、明らかに資源の分配をめぐる民主主義的な要求と相反する性格を持つ。近代の解放運動は、公的領域からの排除と私的領域への囲い込みによって経済的不平等の再生産構造が維持されるという共通見解のもと、公／私境界の再解釈・

再定義を重ねることによって市民的権利を拡大してきたのである⁽⁶⁾。こうした硬直性は、奴隷制に立脚した古代ギリシャの政治生活を理想化する傾向とともに、アーレントの議論がともすれば懐古趣味やユートピアニズムとの非難を受ける大きな要因でもある⁽⁷⁾。

利害とは人々のあいだに対立を生じさせるものでもあるが、それと同時に連帯を生み出すものでもある。暴力に対抗しうる集合的な政治権力—— Arendt [1972=2000] のいう意味での——を生み出すためのもっとも強力な動機が公的領域から除外されることは、公共性を生み出すための一つの重要な現実的基盤がうしなわれることを意味する。世界が共有されているからこそ利害が対立し、それを調停しなければならないのだとすれば、人々の衝突を私的領域へと安易に片づける危険は看過できないだろう。人々のあいだで共有されている問題を扱えないこと、あるいは、問題の共有可能性をあらかじめ閉ざしてしまうことは、彼女の公共性理念に大きな政治的限界——彼女の言う意味での「政治」ではないにせよ——を刻んでいる。

5. 「拡大された思考」から「実践的討議」へ

そうした文脈に位置づけてみると、コミュニケーションの利害調整機能に焦点を置き、プラグマティックな判断論を展開するハバーマスは、アーレントと決定的な断絶を介していることがわかる。

ハバーマスのいう討議倫理とは、一言でいえば、万人が従いうる普遍的な道德規範は、共同でおこなわれる実践的討議を介してのみ実現されるという主張である⁽⁸⁾。彼の時代診断によれば、現代社会は道德的妥当性の伝統的基盤が失われ、共同体内での背景合意が崩壊している。それにもかかわらず、多元主義社会への移行によって共同体間の道德的対立は激化し、人々はみずからの正当性を守るため、合意がすでに失われた価値評価の妥当性を主張し合う不毛な状況に陥っている。こうしたジレンマを克服するには、異なる背景を持つ者たちが共同で道德的基盤を探究しなければならない。共通の基礎付けを確立することによって、伝統的な道德規範は新たな正当性を得るとともに、当事者間の了解によって道德的対立の平和的な解消が可能になるのである。

討議倫理の独自性は、道德的妥当性の超越的な根拠すべてが失効した後、それを代替しうる妥当性基盤はコミュニケーション行為の地平に求められると考えた点にある。道德判断において必要とされるのは、当事者すべてを納得させる非党派的な観点にほかならず、そうしたパースペクティブは関係者全員による共同討議によって得ることができる。つまり純粋な説得力以外なんら強制力の作用しない理想的な発話状況のもとでおこなわれる共同の討議は、全員が強制なく同意することの可能な「合意」を実現し、それこそが現代におけるもっとも正統的な道德的妥当性の源泉となるのである。

こうした見解のもと、ハバーマスはなによりも現実の他者とのあいだで交わされる直接的なコミュニケーションを重視する。政治的判断の「拡大された思考」は、想像的な他者とのあいだで交わされる内省的対話であった。それに対し、討議倫理において公共性（公共圏）の基盤となる「実践的討議」は、具体的な他者とのあいだに生じる「相互行為」[Habermas 1968=1970:28] である。この「拡大された思考」から「実践的討議」への移行によって、討議手続きの完全に内容中立的な形式性と、合意内容の万人に対する受容可能性とが、判断の普遍的な正しさが保証されるための条件となる。正しく整えられた実践的討議を経ることによってのみ、この条件を満たす合意が成立し、対立する諸々の利害を

超越する〈正義〉が実現するのである⁽⁹⁾。

以上が討議倫理の概略となる。アーレントの政治的判断論との比較において、その連続性は以下の点に見出されるだろう。第一に、両者とも間主観性を導入することによってカント的实践理性を脱超越論化し、政治領域に適用可能な道德論を構築しようとする視座をもつこと。第二に、判断の具体的な中身よりも手続き過程を重視し、複数の人々による協働の判断（＝コミュニケーション）を通じて公共性を実現していく指向性をもつこと。これら2点において、討議倫理はアーレントの議論を踏襲し、さらにその政治的限界を補いうるより実践的な判断論として位置づけられる。

しかしこうした相似性にもかかわらず、両者の間には埋めようのない断絶がある。それはハバーマスの議論が、アーレントならば決して許容しないであろういくつかの前提のうえに成立しているためである。討議倫理がみずからを政治的判断論と決定的に分かつのは、まず判断プロセスにおけるコミュニケーションを合意に至るための（in order to）手段としている点であり、さらに「関係者全員による合意」が成立可能であることの保証として、あらゆる判断に絶対的な「正解」の存在があらかじめ前提されている点である。

さきに見たように、「正解」という目的を置いた瞬間、判断は不可避免的に手段化せざるをえない。ゆえにこれら二つの態度変更は、同じ事態の異なる側面にすぎない。重要なのは、そうした変更が、相互作用の地平を離れた超越的視点を仮定することによってのみ可能となる点である。言うまでもなく、そうした視点は、討議倫理を定言命法に限りなく近づけていく。普遍的正義の確立という目的からみれば、両者の差異は、ただそれが理性の命令によるのか、集団的合意によって決められるのかの違いに過ぎない。つまりコミュニケーションを合意形成の手段とすることで、討議倫理はすでにそこから分節化されたはずの超越論的道德哲学に再び回帰していくのである。

カントとの距離において捉えれば、政治的判断論が道德領域に拡張された美学的判断論であるのに対し、討議倫理は定言命法の間主観主義的解釈だと言い換えることができる。公共性の基盤をコミュニケーションに見出す点で似通ってみえるとしても、二つの公共性論は本質的に異なるものだといふならなければならない理由はこの点にあるだろう。

そして討議倫理を定言命法の間主観主義的解釈として見ると、その論理的な問題も明らかになる。一見すれば、討議倫理は定言命法に公共的次元を付与し、政治的判断論に手段性を補う理想的な判断論を提示しているようにも見える。しかし次節で見るように、ハバーマスは二つの前提のうえに整合的な理論を構築するため、多くの強引な論理操作を加え、結果として非常に不安定な理論的立場を余儀なくされた。カントやアーレントの首尾一貫した理論に対し、討議倫理が文脈の異なる議論の断片を貼り合わせたパッチワーク・セオリーのような印象を呈するのは、一重にこの不安定さのあらわれだといえるだろう。細部にわたって検証すると、討議倫理は主としてカントの純粹理性、実践理性、判断力からなる三大批判の分断された諸要素が一つの物語——アーレントから継承し彼独自の変更を加えた公共性論——に沿って配置されていることがわかる。彼は優れた構成員力によって本来つながりようのない議論の断片を巧みに接合し、一つの理論を構築したが、そうした手法の特異性ゆえに独特の歪みを抱えていることは否めない。その歪みはまた、今日の公共性論が抱える問題と通底するものでもある。

6. 真理としての合意とその公共的インプリケーション

普遍的正義を基礎づけるにあたってハバーマスの直面した理論的課題は、超越論的な根拠に支えられた道徳判断のもつ政治的な手段性を保持したまま、人々の相互行為によって築かれる公共的次元を確保することであった。彼はこの問題を、カント哲学の実践理性と判断力とを融合させることで解決する。つまり「合意 = 真理」という等式を成立させることによって、判断にともなうコミュニケーション過程を、「正解」を得るための共同討議として位置づけた [Habermas 2001=2003]。この等式の奇妙さは、判断尺度の間主観性と真理のア・プリオリな客観性との間にあるべき区別を抹消しているところから生じる。間主観性と客観性とは、本来完全に独立した認識基準である。双方は互いに関わりなく成立しうるし、一方をどれだけ精緻化しても、他方からみた正しさに辿り着くことはない。妥当性をもつことと真であることは、まったく異なる論理カテゴリーに属している。ゆえに合意 = 真理という等式を正当化するためには、間主観性と客観性のあいだに何らかの論理的連関があることを証明し、両者の懸隔を埋める必要がある。ハバーマスはそのため、今度は『純粹理性批判』の議論を援用した論理操作をおこなった。つまり合意と真理の関係を、認識においてわれわれに直接与えられる「現象 (Erscheinung)」と、認識には把握されえない「物自体 (Ding an sich)」との関係としてパラフレーズしたのである。

そしてこの類推関係を成立させるには、新たに別の論証が要請される。つまり、合意 = 現象、真理 = 物自体であるならば、合意を導く道徳的判断には認識的側面が含まれているという命題を立証しなければならない⁽¹⁰⁾。判断と認識の違いとは、考えることと知ることの違いである。言い換えれば、それは能動的に新たな意味を開いていくことと、すでに確定されたものを事実として受容することの違いである。先に見たように、この二つの精神作用はアーレントによって厳しく峻別された。彼女の公共性概念はこれらの区分のうえに築かれているといっても過言ではないが、ハバーマスはアーレントによるその区分をもう一度解除し、思考と認知を同一化することによって討議倫理に整合性を与えたといえる。

ただしこの論理操作は、一つのアポリアをとまなう。判断が現象の知覚に等しいのであれば、その判断には主観に左右されることのない「事実性」が含まなければならない。しかし判断がただ「事実認識」によってもたらされるものならば、それは実践理性の命令と等価であり、他の人々と共同で討議を行う必要はなくなる。つまり道徳的判断が判断であると同時に認識的な事実性を含むためには、客観的に同定しうる規則にそった受動的判断を、能動的かつ主観的に行うという矛盾した手続きが要請されるのである。ハバーマスはこの難問に対し、見事な答えを提示した。それは判断原理をカント = アーレントの共通感覚から、客観的な計算可能性を意味する「合理性 (rationality)」で代替するという解決策である⁽¹¹⁾。この変更によって、判断の妥当性の尺度である「伝達可能性」は「合理的受容可能性」へと置換され、「客観的な手続きにしたがう間主観的判断」が導かれた。

合意 = 真理という近似式のもとで、実践的討議による合意形成過程は、真理の探求と近似的に等価性をもつことが可能になる。人々は人間に生来そなわる真理への志向性から了解形成を欲する。しかし認識が物自体に到達することがないと同様に、共同討議によって得られた合意は、真性の真理ではなく、つねに批判と可謬性にさらされた暫定的真理にすぎない。ゆえにそれはただ合意形成を動機付ける統制理念としてのみ位置づけられる。こうしてハバーマスは「合理性」と「可謬的真理」からカントの議論をつなぎあわせ、

「討議倫理」を完成させたのである。

この一連の論理操作が、カントの議論に対する多くの曲解と飛躍のうえに成り立っていることは言うまでもない。しかしここで重要なのは討議倫理とカント哲学との整合性よりも、この操作が公共性論にもたらすインプリケーションは何なのかという問いである。

ハバーマスの公共性論の危うさは、彼の用いる「真理」概念に集約されている。彼は道徳的判断の手段性を確保するために、合意としての真理を政治領域に持ち込んだが、同時に可謬性という留保を付すことによって公共圏の存在意義を守ろうとした。その相矛盾する要請をかりうじて両立させるのが「可謬的真理」という概念装置だが、しかしこれは一体いかなる真理なのだろうか⁽¹²⁾。本来、真理に可謬性はないし、可謬的であれば真理ではない。真理のもつ第一義的な性格は、その論駁不可能性にあり、それについての議論や説得が意味をなさないことこそが真理性の条件をなすのである。その点において可謬的な真理とは端的な撞着語法であり、一連の論理操作の矛盾を象徴している。さらに、この種の用語は彼の公共性論に頻出する。たとえば公共的理想として彼が掲げる「万人に平等な承認」や「何者をも排除しない共同体」も、同種の鍵語に数えられるだろう。繰り返しになるが、「万人に平等に与えられる」のであれば、それはおそらく「承認」の機能をなさないし、「万人に平等に開かれている」時点でそれは決して「共同体」ではない。

「真理」こそが彼の公共性論の核心をあらわす概念だというのは、そうした意味においてである。もちろんこの概念の扱いに関して、ハバーマスはかなり慎重な姿勢を見せている。合意を普遍化するために満たされねばならない「理想的発話状況」は彼自身が言うように反事実的想定であり、現実においては実現不可能である。そして理想的な発話条件が満たされていたとしても、合意はつねに可謬性にひらかれた留保付きの真理である。ゆえにわれわれが現実の討議によって到達する合意は、二重の可謬性にさらされた真理——いわば可謬的な可謬的真理——にすぎない。

しかしこうした規制を設けてもなお、真理と合意の同一化が公的領域にもたらす危険性を拭い去ることはできない。それは可謬的真理を徹底化すればアーレントとは異なる意味でのユートピアニズムに陥らざるをえない、ということだけではない。「正しい判断だから皆が一致する」ことは、たやすく「皆が一致するから正しい判断である」へと転倒されていく。合意を真理化する討議倫理には、そうした転倒を正当化するための論拠へと転化する可能性がつねに潜在するのである。そうなれば世論が支配する選挙専制主義や、正義を効用で測る功利主義までの距離はわずかとなる。どれだけ精緻な論理を築こうと、合意と真理の区別を抹消することは、自由（freedom）と必然（necessity）の区別を抹消することに等しい。アーレント [Arendt 1965=1995] の指摘を待つまでもなく、そうした論理操作は公共性の存立基盤に致命的な損傷をもたらすのである。

7. 終わりに

より直截に言えば、討議倫理とはつまり、現在極めて広く共有される、共通感覚というよりも「常識」に近い信念——「対立や衝突を解決しうるのは対話による相互了解である」——の正当性を論理的に証明しようとする試みだといえる。論証過程に多くの困難を抱えながらも、ハバーマスの議論が現代の公共性論に今なお大きな影響力をもつのは、おそらくその信念がわれわれに与えるリアリティの強度ゆえであろう——このこと自体、間主観的妥当性と客観的真理性のあいだに連関があるという彼の持論の反証事例となるのだが。

たとえ討議倫理が論理的には破綻しているとしても、それは決してこうした信念そのものが論理的に誤っていることを意味するわけではない。論証の失敗が示すのはただ、コミュニケーションが必ずしも合意を生み出す手段とはなりえず、道具主義的立場を徹底すれば自らを支える公共性そのものを破壊してしまうこと、そしてわれわれがそれでもコミュニケーションを擁護すべきだと思えば、その理由は少なくとも利害の調停や「真理」の希求にはないということである。コミュニケーションに寄せられる信頼と期待は、目的合理性のみでは説明できない。では、われわれはどこにそのリアリティの源泉を見出せるのだろうか。アーレントによる美学化とハバーマスによる手段化、それぞれの限界を検討していくことで、公共性におけるコミュニケーションを捉える視座が与えられる。

討議倫理の限界からわかることは、判断尺度を合理性のみにゆだねることの危険性である。しかし同時に、政治的判断論の限界は、合理的基準の完全な排除が、われわれにとっては非現実的な解でしかないことを示している。人々のあいだから利害の対立が決して消滅しえないように、手段＝目的カテゴリーを放棄することはこの先も不可能であろう。コミュニケーションの手段化は公的領域の崩壊を招くが、コミュニケーションから手段性を一掃すれば、公共性は自らの存立基盤を失うことになる。

このことを所与として受け止めつつ、なおアーレントの提示する公共性という理念がわれわれに大きなインプリケーションをもたらすのは、それが合理性を突き抜けて、計算可能性の外部から世界をとらえる視座がありうることを指し示しているためである。アーレントはその重要な論考である「真理と政治」[Arendt 1968=1994]の中で、レッシングの言葉を引用しつつ「人間の言説の尽くしがたい豊かさはいかなる真理よりもはるかに意義と意味を持つ」[Arendt *ibid*:234]と述べた。コミュニケーションを通じた公共性の実現可能性は、おそらく言説のもつこの「豊かさ」を、目的合理性の内側に在りつつ、そこからどれだけ自由に考えられるかにかかっているだろう。依然として必然性に支配される社会において、自由を実現していくこと、目的や効用を想定せずに、価値と独立に意味を捉えることは、それほど簡単な作業ではない。そのための想像力を、アーレントは自らを範例に描き出しているのである。

すでに逃れようもなく目的合理性にとらわれているわれわれは、その限界を常に意識し、価値の意味を問いつつ、正しさを数値に換算していくほかない。美学化と手段化の両方に抗いながら、コミュニケーションを擁護しうる公共性論を探っていくこととは、そうした問いを重ねていくことなのではないだろうか。

注

- (1) 公共性論の代表的論者として両名の併記がなかば慣習化されている一方で、ハバーマスのアーレントへの言及はわずかしみられない。唯一まとまった論考として、アーレントの権力論に触れた短いエッセイ [Habermas 1981=1984] があるものの、そこでも理論上の直接的な影響関係にかかわる記述はみられない。
- (2) 言うまでもなく、アーレントの共通感覚論は、共通感覚がいかに維持されているか／いたかの説明ではあっても、衰退した共通感覚を取り戻すための処方箋にはならない。「事実」の認識とはそれ自体が実在の感覚である以上、共通感覚とは、事実を自らの根拠としながら、同時に自らが事実認識を可能にする根拠でもあるというトートロジーに陥る。結果として、全体主義の台頭期がそうであったように、世界性 (worldliness) の有する間主観性が崩壊した瞬間、つまり共通感覚のもっとも要請され

る瞬間こそが、公的領域再興の手だてがもっとも失われる瞬間であるという皮肉な事態があらわれることは、Benhabib [1988] によって指摘されている。

- (3) 道具主義に対するアーレントの批判は『人間の条件』[Arendt 1958=1994] § 21 参照。手段 = 目的のカテゴリーは「仕事」の世界を支配する原理であり、政治領域に転用されれば、有用性 (utility) と有意味性 (meaningfulness) の区別を失った功利主義に墮すると論じられる。
- (4) 『革命について』[Arendt 1965=1995] 参照。アーレントによれば「貧窮／必然性」(necessity) が政治領域に侵入したのは、フランス革命以降である。「社会問題」の解決を目的に掲げる政治体の誕生とその後に続いた恐怖政治は、自由の概念が積極的自由 (freedom) から解放 (liberty) へと腐食し、人々のあいだから公的空間が消滅していった過程として論じられる。
- (5) アーレントがしばしば示すマキアヴェッリへの傾倒は、彼が政治領域から超越的な「道徳」を排除した最初の人物だとみなしうするためである。マキアヴェッリ解釈については「権威とは何か」(『過去と未来の間』[Arendt 1968=1994] 所収)、『革命について』[Arendt 1965=1995] 等。
- (6) ただしアーレントは「社会問題」を、今日リベラリズムの文脈で用いられるような自由に関わる不正 (機会の不平等) とは区別している [Arendt *ibid.*]。それでも公／私境界の線引きこそが先鋭な政治的争点となる現在、硬直した区分を所与の前提とする彼女の視座には、依然として多くの困難がともなうことは明らかであろう。
- (7) 他方で、こうした限界を、アーレント自身の議論の再解釈によって文脈内在的に越えようとする試みが、主にフェミニズムの分野から進められている ([Honig 1995=2001]、[Benhabib 1992=1999] 等参照)。アーレントの現代社会への適用可能性をめぐることは、齋藤 [2000] 参照。
- (8) ハバーマスの討議倫理については Habermas [1996=2004]、特に以下で見る、宗教的道德基盤が崩壊した後に道徳的直観をどのように基礎付けうるかの記述については第 1 部を参照。
- (9) もちろんこうした形式化の徹底によって、無条件に内容中立性が実現されうわけではない。三上 [2003] では、ハバーマスの提示する近代主義的な市民的公共性の特殊性は、過剰な形式主義によって隠蔽され、結果として批判的な吟味の対象となる機会が閉ざされている点を指摘している。ただし本稿では、公共性理念の内容については立ち入らず、形式主義を可能にする論理操作のインプリケーションに焦点を置いている。
- (10) 道徳判断が認知的内容を含むことについては Habermas [1991=2005]、特に第六章を参照。
- (11) 道徳判断における合理性尺度の発見は、J. ロールズの『正義論』[Rawls 1971=1979] に遡ることができるが、ハバーマスの用いる「合理性」は彼独自の概念である「討議的理性」を意味するため、完全にパラレルではない。この点をめぐってはロールズとハバーマスとの間で論争が交わされている ([Habermas 1996=2004] 第二部)。
- (12) 周知の通り、ハバーマス = ルーマン論争 [Habermas und Luhmann 1971=1987] は、この「真理」概念をめぐる交わされた論争である。その主要な争点の一つは、真理がコミュニケーション地平を超越する参照点となりうるか否か、換言すれば、コミュニケーション地平から超越する「真理」なるものがありうるか否か、であった。「真理の可謬性」はこの論争を経たのちに提示された概念であり、ハバーマスの「真理」を検討する上で重要な理論的背景を構成する。

文献

- Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, The University of Chicago Press. (=1994, 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房.)
- , [1965] 1994, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, revised and enlarged ed., Penguin Books. (=1969, 大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン』みすず書房.)
- , [1965] 1990, *On Revolution*, Penguin Books. (=1995, 志水速雄訳『革命について』筑摩書房.)
- , [1968] 1993, *Between Past and Future*, enlarged ed., Penguin Books. (=1994, 引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房.)
- , 1972, “On Violence,” in *Crises of the Republic*, Harcourt. (=2000, 山田正行訳『暴力について——共和国の危機』みすず書房.)

- Arendt, Hannah, 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt. (=1994, 佐藤和夫訳『精神の生活』上下. 岩波書店.)
- , 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press. (=1987, 浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局.)
- Benhabib, Seyla, 1988, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought," *Political Theory*, 16(1): 29–51.
- , 1992, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas," in Calhoun, Craig ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press. (=1999, 山本 啓・新田滋訳『ハーバースと公共圏』未来社.)
- Habermas, Jürgen, [1962] 1990, *Strukturwandel der Öffentlichkeit (2aufl.)*, Neuwied. (=1994, 細谷貞雄・山田正行訳『[第2版] 公共性の構造転換』未来社.)
- , 1968, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp. (=1982, 長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊國屋書店.)
- , 1981, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp. (=1984, 小牧 治・村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール』未来社.)
- , 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp. (=2005, 清水多吉・朝倉輝一訳『討議倫理』法政大学出版局.)
- , 1996, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp. (=2004, 高野昌行訳『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究』法政大学出版局.)
- , 2001, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (entire text), Suhrkamp. (=2003, 木前利秋・三島憲一訳「コミュニケーションの行為と理性の脱超越論化(上)(下)」『思想』No. 953: 4–33, No. 954: 195–216.)
- , und Luhmann, Niklas, 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp. (=1987, 佐藤嘉一・山口節郎・藤澤賢一郎訳『批判理論と社会システム理論：ハーバース＝ルーマン論争』木鐸社.)
- 橋本摂子, 2005, 「道徳認識から政治的判断へ——アレント政治理論における『真理』をめぐる」『現代社会理論研究』15号. 220–232.
- Honig, Bonnie, 1995, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and Identity Politics," in Honig, Bonnie, ed., *Feminism Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press. (=2001, 岡野八代・志水紀代子訳「アゴスティック・フェミニズムに向かって」『ハンナ・アレントとフェミニズム』未来社.)
- Kant, Immanuel, 1790, *Kritik der Urteilskraft*. (=1964, 篠田英雄訳『判断力批判』上下. 岩波書店.)
- 三上剛史, 2003, 『道徳回帰とモダニティーデュルケームからハーバース＝ルーマンへ』恒星社厚生閣.
- 中岡成文, 1996, 『ハーバース——コミュニケーション行為』講談社.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press. (=1979, 矢島鈞次・篠塚慎吾・渡辺茂訳『正義論』紀伊國屋書店.)
- 齋藤純一, 2000, 『公共性』岩波書店.

(東京工業大学大学院社会理工学研究科・助手)