

社会秩序の正統性と安定性

— Habermas における法の概念 —

伊藤 賢一

理論社会学研究室

Legitimacy and Stability of a Social Order : The Concept of Law in Habermas.

Kenichi Ito

Sociological Theory

Abstract

The concept of law in Habermas has changed between 80s and 90s. Whereas the law, formerly, played an ambivalent role in his social theory, it takes now more positive one as a medium for transforming communicative power into administrative power. The meaning of this theoretical change is, however, not fully elucidated. This paper attempts to make it clear : The central reason of the change consists in the fact that he acquires a renewed vision of desirable social institution in *Faktizität und Geltung*. It enables a social order to be legitimate and stable at the same time.

要 旨

Habermas における法の概念は80年代と90年代では様相を異にする。以前は両義的な役割を担っていた法は、今や、コミュニケーション権力を行政権力に転換するためのメディアという、より積極的な役割を果たすようになった。しかしこの理論的変化の意味は十分明らかにされておらず、本論はその解明を目指すものである。この変化の中心的な理由は、『事実性と妥当性』において望ましい社会の像が刷新されていることにある。それは、正統性と安定性という二つの要請を同時に満たす社会秩序の構想である。

はじめに

Habermas 理論における法の概念は『事実性と妥当性』[1992=1996]で、それまでとは違った姿を見せる。『コミュニケーション的行為の理論』[1981=1987]において、法は、一方ではわれわれの自由を保証するものであるが、他方ではコミュニケーションの基盤である生活世界を植民地化するメディアとして批判の対象とされていた。いまや法は、コミュニケーション権力を行政権力に転換するメディアとして、積極的な役割を果たすものと捉えられている。しかしこの理論的变化の意味は十分明らかにされているとは言えず、本論はその解明を目指すものである。この変化をもたらした中心的な理由は、『事実性と妥当性』において望ましい社会の像が刷新されていることにあるとわれわれは考えている。ここでいう「望ましい社会の像」とは、正統性と安定性という二つの要請を同時に満たす社会秩序の構想である。

われわれはまず、Habermas 理論における法の位置づけの変化について確認したあと(1)、この変化をもたらした社会理論上の変更について考察する(2)。この変更は、法の正統性をコミュニケーション理論的に解明するというディスクルス倫理の延長上に位置すると考えられるが、同時に、その安定性に論点が集中していたディスクルス倫理に対する批判に対応しようとしたものとも言える(3)。この作業を通じて、『事実性と妥当性』において Habermas が構築している社会秩序の規範的な構想の一面を明らかにすることができよう。

1. Habermas 理論における法の変更

Habermas 理論における法は、『事実性と妥当性』[1992=1996]においてそれまでとはかなり異なった展開を見せる。¹『コミュニケーション的行為の理論』においては、法は両義的な役割を担っていた [Habermas, 1981=1987: 359-381]。一方で法（主に近代市民法、法治主義における法）は、自由を保証し正義を実現するという積極的な役割を果たしていたが、他方（主に社会法）では、自由なコミュニケーションの活動領域である生活世界を形式的に制限し、それゆえコミュニケーション的理性の発現を抑圧するものとして捉えられている。このことは彼の「生活世界の植民地化テーゼ」、とりわけその具体的形態とされた「法制化 (Verrechtlichung)」傾向に即して明らかにされている。

法制化とは、「近代社会に見られる成文法増大傾向」である。² 近代サブシステムが「形式的に組織された」行為領域であり、生活世界が言語を媒介とした規範的合意により統合されている領域であるとしたら、法制化傾向がコミュニケーションによって規範的に調整されていた行為領域を、「これこれの場合、しかじかとなる」という形式的規制の対象として組み込むという事態は、紛れもなくシステムによる生活世界への介入と呼べる。このような場合には、行為者にとって自由を保証するはずの法制化は、むしろ自由の剝奪を意味する。

法は、それが貨幣や権力と結びついた複雑なメディアとして機能するかぎり、形式的に組織された行為領域、すなわちそれ自体直接市民的形式法の形式において構成された領域に及んでいく。これに対して制度としての法には、構成する力はなく、せいぜい規制機能を有しているにすぎない。法の制度はかなり幅広い政治的・文化的・社会的なコンテキストのなかにはめ込まれており、倫理的規範と連続して、コミュニケーション的構造をとった行為領域をも変形させていく。

[Habermas, 1981=1987: 371-372, 強調原著者, 訳語を一部変更した]

「メディアとしての法/制度としての法」という二分法が、法の二つの機能に対応している。では、法が「メディア」として機能するとは具体的にはどのような事態を指すのだろうか。

Habermasによると、福祉国家化にともなう立法措置には多くの場合こうしたメディアとしての機能が付随する。保険事故（病気・老齢など）の際に発生する現金収入保障は確かに進歩ではあるが、同時に法制化の生活世界への介入でもある。権利主張に対し金銭の支払いで片づけようとするやり方では、補償の構成要件を発生させた元々の原因に対して適切に対応することはできない。しかもこうした生活世界への介入は、生活世界の側に構造転換を迫り、当事者の自己理解や、その人と配偶者・友人・隣人との関係にも作用する。構成要件（補償要件）の細目が形式的に決定され、「これこれの場合にはしかじかとなる」という構造が生活世界を浸食し、クライアント関係の網の目を私的領域まで広げていけば、それだけクライアントの自発性・自立を脅かす。80年代当時の連邦共和国における学校教育法や家族法をめぐる論争は、Habermasによって「生活世界の植民地化をめぐる攻防戦」と捉えられる。教育や家庭を「脱法制化せよ」「脱官僚化せよ」という要求は、植民地化されかけている生活世界の側からの抵抗の声、すなわち、価値や規範や了解過程に基づく社会統合に機能上必然的に依存している生活世界領域を、制御メディアである法を通してサブシステムの命令に従属させることに對する抗議の声として解釈されている [Habermas, 1981=1987: 366-381]。

ところがこうした法制化の副作用は『事実性と妥当性』ではそれほど前面には出てこない。³ 代わりに登場する法の描写は、国家権力に裏打ちされた強制力という事実性と、市民の権利を保証する規範的正義という妥当性の結合した存在、というものである。特に、事実的な強制力は、秩序維持という積極面を強調されて登場している。ここでは法は、われわれのコミュニケーション構造に必然的に埋め込まれている事実性と妥当性との不断の緊張関係から各行為者を解放し、自由を保証しつつ社会統合をなし遂げるような、正統な秩序における構成的な装置として中心的な役割を担っている。

この「事実性と妥当性の緊張関係」という考え方は、『事実性と妥当性』で初めて登場したものであるが、その基盤になっているのは彼のコミュニケーション的行為の理論である。Habermasによると、この緊張関係はわれわれが言語的コミュニケーションに頼らざるをえない限り、避けられない構造的な要請である。行為者が互いに妥当要求を掲げあう日常的な行為調整のさまざまな場面は、妥当性が交錯する世界である。他者と触れあうあらゆる場面で、行為の「妥当性」が一々問題とされる可能性をわれわれは生きている。このような緊張関係が通常的生活世界の中で意識されないのは、Habermas

の説明では、さまざまな「安定化装置」が働いているからである。

そのような安定化装置として彼があげているのは、第一に「生活世界」の自明化する力であり、第二に Durkheim [1912=1975] が描写したような、「原始的な、アウラ的に変形された規範的合意」・「聖なるもののもつ権威」である。しかし、社会が複雑化してその文化的多様性が拡大してくると、こうした装置では社会統合を維持できなくなる。この段階で要請されるのが法である。伝統社会における法は、それに違反した場合は強制的な制裁が予想されるという意味で強力な秩序安定化作用をもつと同時に、その規範的正しさに関しても相当の権威を備えていた。国家を中心として組織された社会では、「法規範は、発達した規範的な土台と既に重なり合っている」。このような伝統的社会では、「宗教的に純化した聖なる領域が持つ、自己を権威付けるような力に、法までもが頼っている」。つまり、社会秩序の妥当性は、宗教的・伝統的な政治的秩序や法の権威によって保証されている [Habermas, 1992: 42]。

ところが、「世俗化した社会という近代の状況」を前提にする場合、こうした規範的権威はやがてあてにできなくなる。法の規範的な正しさに対する人々の信頼を支えていた、宗教的・形而上学的な世界観の安定性が危うくなっていくからである。かといって、各自がそれぞれ戦略的に行為するからといって、安定した秩序が自生的に生まれるわけでは必ずしもない。近代的情况において、「最終的には、社会はコミュニケーション的行為を通じて統合されなければならない」。これは深刻な問題状況といえる。生活世界の確実性にも、アルカイックな聖なるものの権威（伝統）にも頼れないとしたら、いかにして社会統合は達成されるのか。

この苦境から抜け出す一つの方法は、戦略的相互行為に対する規範的な規制について行為者自身が理解できるようになることである。事実性と妥当性が分離してしまったという前提にたてば、そうした規制のパラドクスの性質は明らかになる。戦略的相互行為に対する社会統合にふさわしい規範は、相矛盾する条件を同時に満たさなければならない。つまり、そうしたルールは、戦略的に行為する行為者が強制されていると感じるような、現実的な規制でなくてはならないが、同時に、相互に承認された規範的妥当要求の土台の上のみ可能となるような、受け手に対して義務を果たしてくる社会統合的な力を持たなくてはならないのである。[Habermas, 1992: 44]

ここで要求されている規範は、事実的な効力と正統性要求とを同時に達成しなければならない。法は、このような現実的効力を担う規範として登場するのである。近代の実定法はいかにしてこうした要請に応えることができるだろうか、というのが Habermas の設定した課題である。事実的な効力は国家による暴力の独占を背景にしたサンクションの効果を想定すればよいが、問題は法の正統性をどのように考えるか、という点である。Habermas の議論に従えば、宗教的・形而上学的な権威の聖なる力をあてにできない以上、近代的な法規範が社会統合の力を保つことができるのは、「法規範の受け手が、自分自身をその規範の合理的な作り手だと考えることができる限りに応じて」 [Habermas,

1992: 51] ということになる。このような近代法秩序の「自己理解」を Habermas は再構成しようとしている。

Habermas によるこうした法の取り扱い、社会学的な考察においては特異なものであろう。というのは、一般に社会学的な文脈で法が登場するときは、行為を外側から客観的に束縛し、望ましい状態を実現するという強制手段としての機能が問題にされる場合が多いからである [Weber, 1972=1974; Luhmann, 1972=1977等]⁴。その点 Habermas は法の妥当性を、内的な規範的正義の要求と結びつけている。彼は、観察者として法の受け手の外側に立っているのではなく、むしろ法の受け手の一人（当事者）として法と向き合い、近代法の「自己理解」という形でその規範的妥当性を追及しているのである。

2. 権力の循環という理論装置

法の受け手が自分自身を同時に法の作り手でもあると考えることができれば、法の正統性は確保できる、というのが Habermas の見解であった。このとき、法は事実的な効力を背景に安定的な行為期待をつくりだし、同時に、成員の間にある種の権威、あるいは規範的妥当性に対する信頼を確保できるので、安定的な秩序をつくり出すことが可能となる。では、法の受け手が同時に法の作り手でもある、という想定はいかにして可能になるのか。この課題に答える理論的装置こそが、コミュニケーション権力 (kommunikative Macht)⁵ と行政権力 (administrative Macht) との循環という設定である。ここでは法は、コミュニケーション権力を行政権力に「転換するメディア」として捉えられている。行政権力とは、われわれが通常使う意味での政治権力であり、特に集合的な「決定」を行う権限と考えられる。これに対して、コミュニケーション権力とは、いわば、実践的・倫理的・政治的・道徳的 ディスクルスから産出される、意見の一致が生み出す「承認する力」である。これは、法形成へと向かう複雑なネットワークから現れる公論の形成・意思形成によってもたらされる。ここで彼が参照しているのは Arendt の権力概念である。

Arendt の権力概念は特異なものなので、若干説明が必要であろう。次に示すように、Arendt [1958=1973, 1969=1973] による権力は、通常社会学で用いる Weber 的な権力概念と全く異なり、個人が所有する「能力」のようなものではない。それは、協力しあう人々の「間」に現れる。

政治的自律のディスクルス理論的な概念は、まったく異なるパースペクティブを切り開く。この概念は、正当な法の生成が市民のコミュニケーション的自由を動員することを求めるのは何故なのかを説明する。この説明によれば、法制定は別のタイプの権力、すなわち、誰も本当に「所有する」ことはできないとハンナ・アレントが言った、コミュニケーション権力に依存しているからである。「権力は、人々が協力しあうときに、彼らの間から現れいで、彼らが別れるときに消えてしまう」。[Habermas, 1992: 182, 強調原著者]

権力者といえども所有することのないこの「権力」は、いわば、集合体をもつ能力である[盛山, 2000: 123]。通常の権力概念が権力者(あるいは神)からの「命令」というイメージで捉えられるのに対して、Arendtの権力は、平等な仲間同士が行う「契約」あるいは「約束」のようなものである。したがって、命令的な権力概念から導かれる社会の像は垂直的な秩序となるのに対して、Arendt的な契約的権力概念から導かれる社会は水平的な秩序を形成するといえる。[伊藤, 1999]。

H・アレントは政治権力を、誰かの利益や集団的な目標を実現するための潜在力としても、あるいは、集合的な拘束力をもった決定を実施するための行政権力としても考えていない。むしろ、正統な法の生成と、制度の開始において現れてくる権威づける力として考えている。これが姿を現すのは、政治的な自由を守る秩序において、内的・外的な政治的自由を脅かす圧政に対抗する抵抗運動において、とりわけ、「新しい制度と法を創設する」ような、自由を確立する行為においてである。最も純粋な形で現れるのは、革命家が街中にある権力を握るとき、消極的な抵抗を決意した住民が外国の戦車部隊に対して素手で立ち向かったとき、決意したマイノリティが現行法の正統性について異議を申し立て、市民的不服従を実施したとき、抵抗運動のなかから「純粋な行為の喜び」が現れ出てくるときである。[Habermas, 1992: 184-185, 強調原著者]

多くの革命や政変において明らかなように、政治権力は究極的には確かに人々の「承認」に依存している面をもつ。Habermasが「コミュニケーション権力」として概念化しているものも、人々が統治機関に与える「承認」として捉えられるのであり、その意味で、どのような政府や権力者もこれを自由に生み出すことはできない、とされる。しかし、上述の引用部分が示すように、コミュニケーション権力が出現するのは、制度に対する人々の信頼が極端に不安定になった場合に限られる。普段はその姿を現さないのである。それゆえ、言い換えれば、この権力は制度に対する基本的な信頼なのであり、通常はそれとして意識されないものである。

ここで、われわれにとって重要なのは、人々の間から現れるコミュニケーション権力は、行政機関の各ポストに配分され、行使される行政権力とは異なるものとして想定されていることである。もちろん、後者が成立するためには前者の支えが必要であるが、両者は同一のものではない。

確かに、コミュニケーション権力という概念では、政治権力の出現(Entstehung)を捉えることができるだけで、既に構成された権力を行政に用いること、つまり、権力の行使という側面は捉えられない。またこの概念は、行政権力を自由に行使する権限を与えられたポストをめぐる闘争についても説明できない。アレントは権力の行使も、権力を獲得し保持するための闘争と同様に、コミュニケーション的な権力形成と再生に依存していることを強調している。権力配分と権力闘争という現象に自らを限定している社会学理論に対抗して、彼女は正当にも、いかなる政治支配もみずからの権力の源泉を意のままに拡張することできない、と主張している。コミュニケーショ

的につくり出された力は希少資源であり、さまざまな組織がこれをめぐって争い、政権担当者はこれをやりくりして使うが、これをつくり出すことは決してできない。[Habermas, 1992: 185-186, 強調原著者]

政治権力の統治を「承認」し、権限を付与するものがコミュニケーション権力であるとするならば、これは法の効力の源泉とも言える。そして、政治権力の行使が原則として法を通じて行われるものであるならば、一旦成立した法は、その時から行政権力として作用すると考えられる。ここに見られるのは、法を生成する権力と行使する権力の分離であり、法そのものはこの二種類の権力の間位置している。

……このことから私は、法を、コミュニケーション権力を行政権力に移行させるメディアとして考えることを提案したい。というのは、コミュニケーション権力を行政権力に転換することは、法制定権力の枠組みにおける権限付与という性質をもっているからである。そうなるとうれわれは、一般に立憲国家のアイディアを、次のような要請として解釈できるようになる。すなわち、権力コードによって運営される行政システムを、法制的なコミュニケーション権力と結びつけ、正統化されない社会権力（つまり、特権的な利益が自己主張する事実的な力）の介入から切り離しておく要請としてである。[Habermas, 1992: 186-187]

このように Habermas は、人々の意思と法制定権力を結びつけ、人民主権原理を制度的に正当化しようとしている。Habermas はここで、Weber 的な法の実定性の強調が期せずして導いてしまったような決断主義的法実証主義に逆行し、人々の承認による法の内的合理性をこそ確保すべきであると主張している。すなわち、法は人々の承認を、政治システムに取り込むための手段として作用するのである。

そうした認識に立つとき、垂直的に構成されている政治空間の内外に沸き起こる大小種々の公共圏の発現に注目し、ここから「公論」を構想する Habermas の議論は、むしろ、真理（正義）の探究に結びついたコミュニケーション（ディスカルス）の空間と、行政権力が支配するシステムの領域とを同時に視野に入れている。もちろん、両者は規範的要請として結びつけられてはいるが、同一のものではない。この見方は、公共圏における議論の空間を「決定」の負担から解除し、規範的なディスカルスの自由を与えるものであり、また立法府や行政の側を規範的問題の検討からある程度解放し、効率的な運営に専念させるものとも言える。法を生成する議会と、法規範の妥当性を議論するコミュニケーション空間は役割を分担しているのである [毛利, 2002: 80-81]。

ディスカルスは支配するのではない。ディスカルスはコミュニケーション権力を産出するのである。この権力は、行政権力に影響をあたえることができるだけで、それにとって代わることはで

きない。また、影響力といっても、その対象は正統化の調達と剝奪に制限される。コミュニケーション権力は、公的な官僚機構に「包囲攻撃という様式」ではたつきかけるが、官僚制度がもつシステムの特性にとって代わることはできない。[Habermas, 1990=1994: xxxvi, 訳語を一部変更した]

もっとも、この図式で重要なのは、規範性をいかにして確保するか、言い換えれば、「議会」という制度の外で生まれた公論を、いかにして議会内の「決定」に反映させるか、判決について外部の法学者や市民から沸き起こる異議申し立てを、いかにして裁判所に接続させるか、という点である。この問題は公共圏と国家(特に議会)との関係、というおなじみの議論を呼び起こすものでもあるが、Habermas は公共圏での議論を「決定」に結びつけることが規範的に要請される、とするのみで、そこから先は経験的な問題として処理している。

あらゆるメンバーが、たとえ同じようなやり方である必要はなにしても、ディスクルスに参加しなくてはならない。誰もが基本的には、あらゆる重要な負担において、イエス/ノーの態度をとる平等なチャンスを持たなければならない。それゆえ、こうしたディスクルスは、技術的な理由から、代表者によって行わなければならないとしても、代表者や代理人モデルに従って解釈されてはならないのである。彼らはただ、組織し尽くすことのできない公共圏に含まれる社会的なコミュニケーション循環の、組織化された中間点もしくは焦点を形成しているに過ぎない。代表者が行うディスクルスが、あらゆるメンバーの平等な参加という条件に答えることができるのは、それが、ディスクルス的に構造化された公共圏、すなわち、多元的で、草の根に近く、権力の影響を比較的免れているような公共圏から流れ込んでくる、提案・議題・意見・情報・議論といったものに対して開かれており、感じることができ、受け入れる準備がある場合のみである。

[Habermas, 1992: 224]

われわれの議論にとって重要なのは、Habermas にとっての「正統性」は、規範的な妥当性として理解しなければならないのであって、これを、法に対する人々の正統性の付与という単なる「機能」として理解してはならない、という点である。これを単なる機能として理解するならば、コミュニケーション権力と行政権力を法において結びつける Habermas の試みは、単なる機能分化ということになってしまい、ディスクルス原理もまた「話し合ったのだから文句を言うな」というような、異議申し立てを押しえ込む原理になり下がってしまうであろう。いずれにせよ、ここで提示されているモデルは、秩序の規範的妥当性と事実的安定性の双方を確保しようとするものであり、法はここで決定的に重要な役割を果たしている。

3. ディスクルス倫理に欠けていたもの

これまで述べた Habermas の社会秩序の理論は、一方で法を執行する行政権力によって社会の安定性を確保しつつ、他方でコミュニケーション権力に結びついた公共圏のネットワークをつうじて、規範的な妥当性（特に、異議申し立ての回路）を確保しようとするものであったといえる。この理論戦略は、社会秩序を規範的な妥当性に結びつけようとする限りで社会を理想化したものではあるが、Habermas 内在的にはディスクルス倫理によって示された彼の規範的社会理論をより現実的にしたもの、とも言える。この選択は、彼のディスクルス倫理に寄せられた批判に答えるものとなっていることを以下で示したい。

ディスクルス倫理 [Habermas, 1983=1991] とは、コミュニケーション的行為の理論に基づいて彼が導入した規範の合意説である。その原則は次の形で表される。

D — すべての関与者が、実践的ディスクルスの参加者として、同意を与えた（与えるであろう）規範のみが妥当を請求しうる。[Habermas, 1983=1991: 149]

この構想に対して寄せられた批判はさまざまなタイプのものがあるが、その多くはその理想主義・形式主義的な性質をもつ実践的ディスクルスのがどの程度まで規範的基準として現実にも有効であるのか（役立つのか）、という点に向けられている。Habermas の理論では、コミュニケーション的行為によって構造化された生活世界において、道徳的問いや評価的問いなどの規範的問いについて、合意を目指して参加者が話し合う場としてディスクルスが設定される。しかし、彼がどのような道徳的問題の公平な判断を合理的に追及するディスクルスは、われわれの日常実践において本当に起こりうるだろうか。起こるとしても、意味のあるものとして受け取られているだろうか。ディスクルス倫理によせられている非難の多くは、こうした理想的なディスクルスの概念はリアリティを持ちえない、というものである。

例えば、Lukes [1982] は、現実の行為者が合理的な実践的ディスクルスに参加するための前提をいかにして満足させるのかを問題にしている。こうした規範的ディスクルスが発生するのは、さまざまな欲求や目的を持った具体的行為者が社会的空間で出会い、何らかの形のコンフリクトを経験するときと考えられる。もしコンフリクトなしに個々の行為者が規範的合意を達成しているのであれば、そもそも実践的ディスクルスに入る必要がないのである。さて、そのように対立する利害や関心を抱えた行為者は、いったいどのようにして道徳的観点から物事を判断するという態度をとるのだろうか。Lukes によると、互いに均質な行為者であるとか、Rawls が想定した原初形態の下での抽象的行為者でなければ、普遍化可能な利害に同意することはできない、と思われる。

それゆえ、Lukes は、Habermas が「血と肉を備えた行為者が、こっそりと合理的ディスクルスのコミュニケーション的前提の下にいる知的な存在に変質させられることを仮定している」[Lukes,

1982: 141]、と批判している。しかしながら、自らの利害から切り離され、公平な判断をしようという姿勢の行為者は、もはやディスクルスに参加する動機を失うのではないか。このように現実生活から理想主義的に切り離された議論の形態は、実践的問いを解決しようとする場合において役立つものとはならない、と Lukes は主張する。

Habermas [1991=1993: 57] はこれに対して、実践的ディスクルスにおいても行為者は決して自らの価値や欲求・目的といった動機を失わない、と反論している。ディスクルスへの参加に伴い、行為者は「理想的発話状況の条件が満たされていることを前提しなければならない」。しかしこうした前提をしたからといって、そのことは「参加者のアイデンティティにも、生活世界内でのコンフリクトにもタッチしない」。参加者が抱えている「血と肉」は、ディスクルスの場では消えるどころか「大活躍する」、という。なぜなら、ディスクルスへの参加者は、「どのような行為や規範が共同利害に属すのか、あるいは共同善に貢献するのかを判断」しなければならず、その際には観察者としての第三者的立場では不十分であり、「判断の公平さは基本的には、参加者自身の見地から、対立するすべての参加者の必要や利害が公平に扱われ考慮に入れられるかどうか、ということにかかっている」。ここで、第三者的な観察者の立場はむしろ、「間主観的に共有された道德世界に解釈学的にアクセスできない」のである [1991=1993: 48-49]。

しかし、この Habermas の反論は一面でしか答えになっていない。Lukes が問題にしている局面が、実践的ディスクルスの場における行為者の性質とそれ以外の日常実践における行為者の性質との食い違いをどう説明するのか、という点であるならば、なるほど Habermas の反論は傾聴に値する。しかし、Lukes が問うているのは、実践的ディスクルスに入る際の前提条件というよりも、むしろ実践的ディスクルスに入る「動機づけ」の問題である。行為者はなぜ実践的ディスクルスに参加し、それゆえ、道徳性の観点から物事を評価するという態度をとるよう、動機づけられるのだろうか。普遍化原則を導く論証プロセスと同じく、ここでもやはり動機づけが問題になるが、Habermas の側からは Lukes を納得させるような回答は（当然ながら）提出されない。

ディスクルス倫理の構想が最終的に頼りにしているのは、コミュニケーション的に行為しようとする場合に、われわれは必然的に規範的認知主義の態度をとらざるを得ない、ということ、コミュニケーションの成立条件の中に構造的に根拠づけることである。ともかくも真摯に、合理的に話し合おうとするならば、規範的な合意が可能であると前提せざるを得ない。しかしながら、原理的には互いにそうした前提をしなければならないからといって、規範的合意が本当に可能である、と個々の行為者が確信できるであろうか。さらに、規範的合意がそもそも可能なのだろうか。この点で、Habermas の想定は楽観的すぎる、と多くの論者が主張している。二人の認知主義者が、それゆえ、双方ともに規範的合意が可能だという見解を受け入れ、さらに、規範的合意への架橋原理として普遍化原則を認めたとしても、それでもこの二人が合意にいたることを、論理的に保証することはできない。あるいは、実際にディスクルスに参加するよう動機付けられるか否かさえも事前には分からない。⁶ それは、あくまで経験的にしか答えられない問題となるであろう。

それゆえ、McCarthy[1991]が、行動期待を法的に規制すること、特に政治的な分野での意見形成・意思決定の法的制度化の必要性を、異なる世界観や評価的言説の多様性が係争している議論の手続きの不確定性の中に基礎づけていることは、それなりに納得のいくことである。

この種の意見の不一致は民主的な公的生活の永遠の特徴のようなものである。それらは、Habermasの言うような意味での戦略的な妥協・合理的な合意・倫理的な自己の明確化のいずれによっても一般的に解決可能な問題ではない。彼の図式において残されているものは、例えば、多数決原理や法的サンクションの脅しのような、多かれ少なかれ、微妙な形式での強制だけである。

[McCarthy, 1991: 198]。

そこでMcCarthyは、動機づけの弱さ・抽象化と理想化にたよる道徳的ディスクルスの認知的不確定性を、法的強制で補足しようという目論見を展開している。「われわれは、戦略的に動機づけられたさまざまな利害の妥協と、議論を通じて達成された妥当性に関する合意という、Habermasの基本的な区別をこえて、合理的に動機づけられた合意の概念を調整しなければならない」[McCarthy, 1991: 196]。

『事実性と妥当性』の議論を先取りしているかのようなMcCarthyのこの見解を、この時点でのHabermasは「道徳性のディスクルス倫理的な核心を切り崩す」ような議論として受け止めている。

ディスクルス倫理に基づいた法のディスクルス理論は、ディスクルスのモデルにしっかりと当てはまっている。道徳ルールの規範的妥当要求と法規範の正統性要求との違いを、それは次の事実によって説明している。つまり、道徳的考察だけでなく、何らかの公正な妥協の結果であるプログラム・目標も、専門家の間の何らかの論争的な話し合いの結果である情報・予測と同じく、法制定者による政治的意思形成の合理的推論プロセスに初めから入っているのである。こうした線に沿った集合的意志形成のプロセスは、一般的なディスクルスの形で現実されうる程度に応じて、合理性の前提を持っている。[Habermas, 1991=1993: 89]

すなわち、Habermasにとっては、法規範の妥当性は、合理的に動機づけられたディスクルスによって十分根拠づけられうるのであり、例えば多数決原理のような法的強制という第三の項を持ち出すことすら「怪しげな」正当化をする必要はないのである。そしてHabermasは、なぜMcCarthyが権力と合理的に動機づけられた議論との間の選択を不十分としたのかを考察し、「道徳的ディスクルスの正当化において、利害の一般化に限界を設定するような評価基準・世界観・評価的言説・伝統といったものは、共約不可能であること」をその根拠として見いだしている[1991=1993: 89-90]。McCarthyは、実践的ディスクルスにおいて合意が達成されることに関して悲観的な見方をしている。「Habermasの普遍化原則の成功は、『一般的に受容できる必要』を発見することにかかっている」が、このこ

とは「価値の方向づけが根本的に多様であるならばこれは不可能だ」ということを暗示する。

われわれは、善についての何らかの合意の尺度がなくては、何が正しいのかについて合意することはできない。しかしハーバマスが想定するような実践的ディスクルスは、そうした合意が存在せず、つまり、利害や価値が対立し、善の概念が競合している問題を、規制しなければならぬというような状況を扱うはずである。[McCarthy, 1991: 191-192]

このように考える McCarthy に比べると、Habermas の見解は、ディスクルス的な合意の達成をあくまで規範的に要求していくという理想主義的な色彩が強い。Habermas もさすがに、現代社会において諸々の価値が多様であり、実践的ディスクルスにおいて合意が達成されることが困難であることは否定しない。にもかかわらず Habermas は、そうした価値観の多様性という時代的状况認識から、意思形成に関する法的強制でディスクルスの不確定性を補完しようとする McCarthy の議論を逆転させ、逆に平等主義的な多元主義を擁護するための必要性を説くのである。

しかしながら、この事実は、ディスクルス倫理の普遍的アプローチを掘り崩すというよりは逆に補強するのである。平等の原則が社会的実践にますます足場をもてばそれだけ、生活形式と生活プロジェクトははっきりとお互いに異なったものになる。そしてこの多様性が開けば開くほど、その違いと他者性においてお互いに馴染みが無くなっているさまざまな主体の平等主義的な共存を保護し、統合するルールや原則は抽象的になる。…こうしたいくつかのより鮮明な問題に解決を発見することは、より込み入った世界において、それだけ、共存にとって、もしくは生存にとってさえ、一層重要になる。厳密に一般化できる利害をどこまで拡張できるかは、経験的な問題である。例えば、共通利害はもはや共約不可能な言語においては確定できないのであるから、人権とデモクラシーについての合意ができつつあるにもかかわらず、道徳的ディスクルスが不毛であることを原則的に示すことができた場合にのみ、正義の問題と良き生に関するコンテクスト依存的な問題とを分ける義務論的な努力は失敗したことになる。[Habermas, 1991-1993: 90-91]

多元的な価値観・世界観という現代的な状況を所与としたときに、ディスクルスによる規範問題の解決は不可能だという McCarthy に対して、そういう状況だからこそディスクルスによる解決が必要とされているのだ、と主張する Habermas は、そもそも目指しているものが異なると言わなければならない。むしろ、二人の立場の違いはこの論点において際立っている。すなわち、Habermas にとってはディスクルス倫理に伴う規範的な主張の真偽決定可能性や、規範理論的な主張（正しい規範を導き出す手続きはいかなるものか）こそが重要なのであって、その有効性（いかなる手続きが有効にコンフリクトを解決できるか）はここでの主要な理論的関心事項ではない。『事実性と妥当性』での論点を見れば、Habermas にとっても有効性の問題は重要ではあるが、少なくともディスクルス倫理の構

想は有効性の問題に対応するものではなかったのである。

ディスクリス倫理の構想は、議論に参加するならば、一定の規範的前提を受け入れることが不可避である、という論証ロジックになっているため、「ディスクリスに参加する」ことをどうやって動機づけるのか、ディスクリスで導出された結果の妥当性をどうやって有効なものになしうるのか、ディスクリスによって本当にコンフリクトが有効に解決できるのか、等々という批判を受けている。確かにこうした一連の批判は、ディスクリス倫理の立場に対する内在的な批判というよりは、むしろ外部から付随的条件に対する疑問を提示したものである。

しかしディスクリス倫理は永遠の真空の中でひとりその正しさを主張する虚しいものであってはならない。社会学者としての Habermas は、具体的な社会の中でディスクリスやコミュニケーションがどのような意味を持ち、作動していくのかという問題に関しても多大な関心を寄せている。だからこそ、『事実性と妥当性』では権力循環のモデルを構築し、社会秩序の安定性を保証しつつ、規範的な正統性をも確保しようとしているのだといえよう。

おわりに

ここまでの議論から、Habermas 理論内在的には、『事実性と妥当性』での権力循環のモデルは、ディスクリス倫理の実効的な脆弱性を補完するものであることが理解できよう。現代社会における法の問題性を指摘していた80年代の議論に比べて、現制度の積極的な意義を強調している90年代以降の議論は、一部には批判の牙を抜かれた保守化した理論と受け取られてもいる [Scheuerman, 1999]。

しかしわれわれの理解では、Habermas の描く権力循環のモデルは規範的モデルなのであり、望ましい社会のあり方を示したものである。それは、現代社会の問題性を直接指摘するものではなく、むしろこのモデルと照らし合わせたときに、そこからの偏向として実際的な問題が見えてくるようなものだ。Habermas の批判理論は、Horkheimer や Adorno 的な告発型の理論とは異なり、むしろ問題を告発する能力と責任を一般の市民の側に設定している。それゆえ、彼の社会理論に基づいて現代社会の問題性を告発し分析するのはむしろわれわれに与えられた課題といえる。もちろん、こうした態度そのものを問題にする立場もあり得ようが、いずれにせよ、社会理論の評価や批判は理論内在的に行った方が実りある議論になるに違いない。

注

- 1 すでに「法と道徳」[1988]で萌芽的に法の正当性を扱っているが、本格的に展開するのはやはり『事実性と妥当性』[1992=1996]においてである。
- 2 より分析的には、「既に法的な規制を受けている領域に更に新たな法的規制が加えられる、つまり、形式的に組織された行為領域内部で媒体として用いられる法が増大する」「法の濃密化 Verdichtung」傾向と、「これまで法的な規制を受けずインフォーマルな形で規制されていた領域が法の下に取り込まれ、法的なサンクションによって補完され

- る]「法の拡張 Ausdehnung」傾向との二つが区別できるという [Habermas, 1981=1987: 360, 岩倉, 1987: 67-68]。
- 3 「法制化」や「植民地化」という言葉も表面には現れないが、これらは、まったく消えてしまったわけではない。特に9章「法のパラダイム」では、同様の福祉国家政策批判がパターンリズム批判として登場している [Habermas, 1992: 493-]。これに関しては豊泉 [2000: 214-220] が論じている。
 - 4 もっとも Weber の研究は、Parsons と同様に、法の社会統合の機能を内的な、規範的視点から捉えている部分もあり、Habermas もその両義性については指摘している [Habermas, 1992: 90-]。
 - 5 毛利 [2002] ではこれを「コミュニケーションの力」と訳している。「権力」という言葉につきまとうイメージを考慮してあえてこちらを「力」とする見解も理解できると思うが、本論では慣例にしたがい「コミュニケーション権力」を採用している。
 - 6 実際の場面では、ディスクルスに参加して得られる(であろう)メリットと、ディスクルスに参加するコストとを比較した判断がなされるであろう。それゆえ、ディスクルス倫理はディスクルス参加の動機付けを保障しない。しかし、これは「どういう規範が正しいと言えるのか」という問いに答えようとしているディスクルス倫理の内的ロジックとは別の問題であり、ディスクルス倫理自体には動機付けを保障する立証責任はない、とわれわれは考えている。

文献

- Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, the University of Chicago Press =1973, 志水速雄訳, 『人間の条件』, 中央公論社 (1994, ちくま学芸文庫)。
- , 1963, *On Revolution*, Viking. =1975, 志水速雄訳, 『革命について』, 中央公論社, (1995, ちくま学芸文庫)。
- Durkheim, E., 1912, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse : Le Système totémique en Australie*, Alcan. =1975, 古野清人訳, 『宗教生活の原初形態 (上・下)』 [改訳版], 岩波書店。
- Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2Bd., Suhrkamp. =1985/86/87, 平井俊彦・フーブリヒト・河上倫逸・徳永恂・脇圭平他訳, 『コミュニケーション的行為の理論 上・中・下』, 未来社。
- , 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, Baynes, K. (tr.), “Law and Morality,” in: McMurrin, S. M. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values VIII*, Univ. of Utah Press, pp.217-279.
- , 1990, “Vorwort zur Neuauflage 1990,” in: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Auflage 1990). =1994, 山田正行訳「一九九〇年新版への序言」, 『公共性の構造転換 第2版』, 未来社。
- , 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, =1993, Cronin, C. (tr.), *Justification and Application : Remarks on Discourse Ethics*, Polity Press (部分訳)。
- , 1992, *Faktizität und Geltung : Beiträge zur Dirkurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp. =1996, Rehg, W. (tr.), *Between Facts and Norms : Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press.
- , 1998, “Paradigms of Law,” in: Rosenfield, M. and Arato, A. (eds), *Habermas on Law and Democracy*, pp. 13-25.
- 井上達夫, 1995, 「リベラリズムと正当性—多元性の政治哲学」, 『岩波講座現代思想16 権力と正統性』, 岩波書店, pp. 83-107.
- 岩倉正博, 1987, 「ハーバーマスにおける法制化の概念」, 河上・フーブリヒト (編), 『法制化とコミュニケーション的行為』, 未来社, pp.61-69.
- Luhmann, N., 1972, *Rechtssoziologie*, 2Bd., Rowohlt Tachenbuch Verlag GmbH. =1977, 村上淳一・六本佳平訳, 『法

- 社会学], 岩波書店.
- Lukes, S., 1982, "Of Gods and Demons," in: Thompson & Held (eds.) *Habermas : Critical Debates*, Macmillan, pp. 134-148.
- McCarthy, Th., 1991, *Ideals and Illusions : On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press.
- 毛利透, 2002, 『民主政の規範理論—憲法パトリオティズムは可能か』, 勁草書房.
- Scheuerman, W. E., 1999, "Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *Between Facts and Norms*," in: Dews, P. (ed.), *Habermas : A Critical Reader*, Blackwell, pp.153-177.
- 盛山和夫, 2000, 『権力』, 東京大学出版会.
- 豊泉周治, 2000, 『ハーバーマスの社会理論』, 世界思想社.
- Weber, M., 1972, *Wirtschaft und Gesellschaft, fünfte revidierte Auflage*, besorgt von Winckelmann, J., Studienausgabe, zweiter Teil, Kapitel I und Kapitel VII.=1974, 世良晃志郎訳, 『法社会学』, 創文社.