

多元主義・討議・公共圏

—政治的決定の合理性と正当性をめぐって—

木村 光太郎

Pluralism, Deliberation, Public Sphere: On Rationality and Justification of Political Decision

KIMURA, Kotaro

Abstract

In this paper, the logical and cognitive conditions of deliberation in the public sphere are examined. Specially, we examine Jürgen Habermas' theory of democracy. What is the meaning of the public deliberation? This question tests the validity of the theory of deliberation democracy. Many citizens will be excluded if the deliberation is imposed more rigid requirements for membership. By contrast, if the conditions of the deliberation are made in a muddle, the theory of deliberation democracy will hardly be able to handle many subjects in contemporary society.

要 約

本稿の目的は、公共圏における討議の条件を論理的・認知的に考察することにある。本稿ではとくにユルゲン・ハーバーマスの理論を取り上げる。公共圏における討議が何を意味するか。このことが討議デモクラシー論の妥当性を決定する。討議に高い質を求めるならば、多数の市民を排除することになる。しかし逆に、討議の条件を緩やかにしすぎれば、現代社会の課題にほとんど何も答えることができないだろう。

キーワード

デモクラシー democracy / 多元主義 pluralism
討議 deliberation / 公共圏 public sphere

はじめに

デモクラシーの思想にはさまざまなバリエーションがある。そのいずれにも共通する考

え方は、政治的決定が市民に対する単なる押し付けであってはならないということ、政治的決定が強制ではないことを証明するには市民による討議が必要であるということである。デモクラシーの理念は、公共圏における

討議という構想を内包している。そして、デモクラシーの理念に含まれる討議を強調するのが討議デモクラシーの理論である。政治社会の重要な方向性や公共政策の意志決定過程に対して公共圏における討議が決定的な影響力を持つという点にデモクラシーの本質を見いだすのが討議デモクラシーの理論である。

討議デモクラシーの構想には規範的意味が含まれている。討議デモクラシー論は、政治的決定を戦略的行為に還元する理論を否定するからである。社会選択理論は、個人の選好の集合を合理的な公共選択と見なして議論を進める。だが、討議デモクラシー論にとって重要なのは、市民が自己の利益や意見を公共の討議のなかで十分に吟味し熟慮したうえで意志決定を行なうという点にある。したがって、討議デモクラシー論の想定は次のようなものである。公共圏における討議を通じて市民は政治的決定が当事者全員によって受諾可能な決定かどうかという観点から吟味する。その結果として集団の意志決定の正当性が承認されるのは、討議過程の参加者全員が納得できる論拠によって政治的決定が裏付けられていると認められる場合に限る。ただしそのさい、すべての討議参加者にとって有利な決定であるかどうかは別の問題である。討議の結論が民主的であるかどうかは、市民全員が討議に参加しているかあるいは市民の代表が市民全員の同意を取り付けうる結論を下すか、そのいずれかの場合である。だが、このような想定の実現は困難であり、規範的な理念と見なすべきである。

政治的決定を裏付ける論拠に賛成あるいは反対の意見を表明するためには、公共圏における討議が行われなければならない。この公共圏における討議の方法については、討議デモクラシーの理論家が詳しく論じている¹。そのなかでも、ユルゲン・ハーバーマスのコ

ミュニケーション的行為の理論は、討議デモクラシー論に大きな影響を与えてきた²。ハーバーマスの理論は、意見や行為の合理性が適切な論拠によって裏付けられなければならないという議論から出発する。討議の参加者は「より良き論拠が持つ強制のない強制力」にのみ基づいて合意を得ようと努めるというのがハーバーマスの基本的な考え方である。

討議デモクラシー論は、公共圏における討議を通じてはじめて政治的決定の論拠が合理的なものと思われ、政治的決定の結果の正当性が承認されるという考え方を前提とする。政治的決定の論拠は当事者全員にとって説得力のあるものでなければならない。政治的決定の説得力を決定づけるうえできわめて重要な問題は、討議の「質」、言い換えれば討議の条件である。したがって、この討議の質について認識論的あるいは論理的に考察しなければならない。

ところで、デモクラシーの理念にはもう一つの重要な構想がある。市民が自分たちで自分たちの法を作るという自己立法の理念である。自己立法の理念が意味するのは法の正当性だけではない。法が市民に対して押し付けられた単なる暴力ではなく市民自らによって制定されたものであるという自己立法の理念は、法を遵守するための論拠を市民が獲得することも意味する。

さらにデモクラシーの理念には人民の意志という例の構想が含まれている。政治的決定が正当性を獲得するのは公共圏における討議を通じて政治的決定が下される場合だけであり、公共圏における討議を通じて市民と市民の代表者は自己利益という狭隘な物の見方を越えて社会全体の利益について反省しうる存在になりうる、と主張するデモクラシーの理論家もいる。

しかし、このようなルソーの市民社会を想

起させるデモクラシーについては懐疑的見解を持つ理論家もいる。ジョン・ロールズであり、ハーバーマスである。デモクラシーをルソー的に解釈するのは危険であるという点でロールズとハーバーマスは一致している。デモクラシーのルソー的解釈にしたがえば、政治的共同体の伝統の同質性や実質的価値や「一般意志」なるものを政治的決定が体现するという意味合いをデモクラシーの理念は持つことになるだろう。だが、こうした主張は現代の多元的な社会では説得力を持たない、とロールズとハーバーマスは考えている³。

討議デモクラシーの理論を考察するさいに取り上げねばならない問題は、さしあたり、次のようにまとめることができる。デモクラシーの中心的な理念、すなわち自分たちが服従する法は自分自身で作るという自己立法の理念は、現代の複雑で多元的な社会でなおも信頼できる理念なのか。

1.

公共圏における討議が何を意味するのかという論点についての考察を進めるために、はじめにカール・マンハイムの政治的議論に対する懸念を取り上げることにする。

もともと政治世界での議論は学問世界での議論とは根本的に異なった性格を持っている。それは単に正当であることを求めるばかりではなく、敵対者の社会的存在や精神的存在の基盤を粉碎することまで求める。したがって、ごく少数の精選された「観点」からのみ思考し、ある論議の「理論的適切さ」のみを考察する類いの議論に比較すると、政治世界での議論が思考の存在基盤に浸透する度合いは、はるかに強い。それに、政治上の葛藤はそもそものはじまりから社会的優越を目指す闘争の合理化された形式であるところから、それは敵対者の社会的地位、公の威信、自信などに対して攻撃を加える。この場合、葛藤の際の旧来の武器、つまり腕力や弾圧の直接行使に代わって、議論というそれら

の昇華物あるいは代替物が用いられたことが、人間生活の基本的向上に真に資するところがあったかどうか、を決定することは困難である。物理的弾圧はとても苦しいものであり、永久に耐えうるものではない、というのはその通りである。だが、それと比べても、すでにいろいろな場合に顕現してきた精神の壊滅意志の方が、おそらくもっと耐え難いものであるに違いない。したがって、とくにこの領域で、ありとあらゆる理論面での論駁が、次第に敵対者の生の状況全体に対するもっと根本的な攻撃に変えられ、敵対者の理論の打破とともに、彼の社会的立場の損壊が望まれたとしても、別に不思議ではない⁴。

マンハイムの議論は二つの世界大戦に挟まれたドイツ政治という特殊な状況に対する応答かもしれないが、それにとどまらず、政治的議論のきわめて重要な特徴を適切に捉えている。政治的議論は「根本的」なレベルで相争う当事者間で行なわれる。これは政治における討議の意義を主張する者にとって重大な事実である。解決しがたい意見の不一致が社会のなかに潜在していた根深い分裂を加速し、社会の不安定と敵意を増大させる。そうした状況のもとでは、個々の集団や党派は自分たちの偏狭な利益を追求しようと待ち構え、チャンスを探る。そうなると互いに協力して何事かを成し遂げる可能性や社会の安定が脅かされる。

(1)

政治的議論が持つ特徴、すなわち「根本的」なレベルで相争う当事者同士で行なわれるという特徴を考慮に入れるならば、討議のコントロールが必要であると主張するのがロールズである。討議のコントロールのためにロールズはいわばルールとしての役割を果たす「理性的議論の基準 (precepts of reasonable discussion)」を提案する⁵。ロールズの主張によれば、この「理性的議論の基準」は討議の参

加者に対する禁止事項を定めるものである。具体的には「自己利益や集団の利益、偏見、先入観、イデオロギー的な盲目、幻惑などに捕らわれている」という非難の応酬を討議の参加者に対して禁止する。ロールズによれば、こうした非難の応酬は「知的戦争」にも等しい。その代わり、討議の参加者に求められるのは、討議の結果たとえ不一致が解消されないという事態になろうとも事態を受け入れる用意だけの心構えであり、同時に討議の相手の「誠実さ」を信頼することである。

ロールズのこの考え方に対してはさまざまな反論が可能だろう⁶。一つは、怒り、不満、ユーモア、恐れ、喜び、屈辱などの「非理性的」な要素が政治的議論に関わることは正当ではないのかという疑問である。ロールズの基準からすれば、情念に突き動かされた人々は討議への参加を許されないのかという疑問を提起することもできる。

政治的議論ではしばしば「私たちは何をすべきか」という道徳的問いが議題に上る。しかし、こうした道徳的問題を討議するさいに「理性的議論の基準」を用いて当事者の実感や体験などの「非理性的」な要素をきれいさっぱり消去してしまうならば、厄介な感情の軋轢や利害関係の複雑な錯綜とは無縁の討議になり、当事者すべてが受け入れられる結論に達することができるようにもみえてくる⁷。

公的な場であればあるほど個人的な思いを持ちだすのを差し控えて、語る言葉もきわめて脱色された決まり文句ばかりが目立つという情景を比較的よく目にする。ここには、個々人の行為を支えている価値や判断基準、すなわち「私たちは何をすべきか」という道徳的問題は個人の主観の問題だから、討議の場に主観的価値観を持ちだしても不毛な議論になるだけであるという一種の倫理的相対主義が背景にあると考えることもできる。特定

の状況におかれた特定の個人にかかわるだけの限定された意識として理解された道徳意識は、個人の好き嫌いの問題、個人の都合不都合の問題とみなされるかもしれない。道徳意識は「人にはいろいろな事情がある」という反応を引きだす価値相対主義によって決着を見るか、公的な討議の場に私的事情をもちだす「公共心の欠如」、「住民エゴ」などの非難の応酬を引き出しかねない。

ロールズの「理性的議論の基準」は討議の質を高く維持するあまり道徳意識が討議の過程に入り込む余地を制限するという難点がある。デモクラシーの理念をまじめに受け取るならば、私たちひとりひとりが「語る権利」をもっている。ひとりひとりが自分の思い、立場、賛否の態度を明らかにする権利をもっており、他人と意見が異なるからこそ討議が必要になる。自分の生活全体にかかわる価値観や怒り、非難、不満、義務感などの道徳意識をはっきりと口に出して「私たちはどう生きるべきか」という倫理的問題を真正面から見据えることがデモクラシーの理論には求められるだろう⁸。

ロールズの「基準」によってどのような政治的行動が禁じられるだろうか。例えば、市民的不服従は「非理性的なもの」と見なされるかもしれない。実際の政治の場面ではそのように見なされることもある。しかし、市民的不服従は目下進行中の討議過程の一部として考えることも可能である。市民的不服従という「不法」で「非理性的」な政治的行動によって不満や怒りの激しさを明確に表明することが社会の政治的決定の方向性を修正することにつながるかもしれない。

ロールズの「理性的議論の基準」は、さらに重大な問題を抱えている。たしかに、ロールズの「基準」が認める振る舞いや行動は文字通り礼儀をわきまえた議論を可能にするだ

ろう。マンハイムの「多元主義の事実」は、ロールズの理論においては「理性的な多元主義の事実 (fact of reasonable pluralism)」に置き換えられる⁹。「現代の民主社会における理性的で包括的な宗教的教義、哲学的教説、道徳的教説の多様性は、早晩消えてなくなるような単なる歴史的条件ではない。それは、デモクラシーの公共的文化の恒久的特徴なのである¹⁰」。多元主義の条件のもとでは、道徳的真理や宗教的真理をめぐる争いは未解決のままである。デモクラシーの社会の存続のためには、さまざまな包括的教義の異なる価値同士の併存を前提としたうえでなおかつ「重なり合う合意 (overlapping consensus)」を可能にする正義の構想を必要とする¹¹。「すべての市民が承認するような理性的な宗教的教義、哲学的教説、道徳的教説は存在しないから、よく秩序づけられたデモクラシーの社会において認められる正義の構想はいわゆる『政治的なものの領域』とその価値に限定された構想でなければならない¹²。」ロールズにおける「政治的なもの」とその正義の構想はさまざまな世界観の間の重なりあっている部分としてあり、各世界観にうまく嵌め込まれるものである。ロールズ正義の構想は世界観的コンテクストからも独立して理解される。

だが、たとえ討議の参加者がロールズの「理性的議論の基準」に従ったとしてもマンハイムの問題がすべて解決されるわけではない。というのも、ロールズが「重なり合う合意」の「中立性」によって政治的な議題設定から取り除こうとした社会的コンフリクトの元となる問題の数々は価値や利益や選好に関連しているだけでなく、価値や利益や選好を支えている幅広い自己理解やコミットメント、言い換えれば倫理的問いに関連しているからである。文化的集団、人種の集団、民族的集団、宗教的集団などの集団が複数存在す

る社会において政治的機会や政治的庇護がどのような条件のもとで誰に対して提供されるべきかについての政治的議論は、利益や政策の選好の問題であるだけではない。しばしば相争う当事者間の相互の世界観が問題となり、場合によっては、相手の世界観を否定するためにさまざまな政治的地位を要求する政治的闘争に発展するかもしれない。

(2)

エイミー・ガットマンの主張はロールズとは異なり、討議の参加者が礼儀をわきまえた態度で振る舞いなさいという要求ではない¹³。むしろ、前政治的な規範的基準というべきものであって討議の参加者が相互に尊重しうる理性的な立場や主張のあり方を認識するための基準である。この規範的基準に合致しない立場や主張は討議のなかで表明することが認められない。ガットマンの規範的基準という考え方に従えば、討議は「理性的な差異を尊重する議論の応酬¹⁴」である。

ガットマンによれば、この相互尊重は自分自身の立場を提案するさいには誠実さとして、他者の立場を把握するさいには寛大さとして理解される¹⁵。しかし、これだけでは何が理性的な立場を形作り、したがって何が尊重に値するのかを決定するために用いられる規範的基準の定義としては不十分である。ガットマンは次のように述べている。「私たちが知るかぎり、何の罪もない人を殺すこと、恣意的な逮捕、体系的な欺瞞といった政治的実践を正当化する理性的な社会正義は存在しない¹⁶」。この基準によれば、例えば奴隷制を容認する考え方は「非理性的」であり、討議の場で口にすることが禁じられていると理解できる。ガットマンは、理性的な主張か非理性的な主張かという区別に基づいて討議の

参加資格を決定しようと試みている。ガットマンの主張に従えば、奴隷制を弁護する意見の論拠がどのようなものであれ、奴隷制を弁護する意見は明らかに非理性的であり、討議の正当な参加者ではなく、参加資格を認めることはできないということになる。ただし、ガットマンの「相互尊重」は討議の参加者に対して、奴隷制を是認する人々の見解に対する「寛大さ」を要求している。だが、討議の参加者は討議の場に奴隷制を是認する人々が参加することを承認するかどうかという問題の取り扱いにさいして奴隷制を是認する人々を尊重する必要はない。

ガットマンの議論は、討議の領域をきわめて狭く制限することになる。たしかに、政治的議題設定から奴隷制や人工妊娠中絶といった重大な倫理的問題に関する不一致を排除するだろう。だが、倫理的問題に関する不一致は競合する利益や価値に関わっているだけではなく、世界観にも関わっている。したがって、政治的討議は文化的多元主義がもたらすさまざまな問題群に直面した途端に無力になる。あるいは、奴隷制を主張する人々を討議の場に受け入れて奴隷制賛成論者の立場が間違っていると説得しようと試みることも可能かもしれない。ただし、説得が成功するためには、討議の参加者は奴隷制を主張する人々の世界観を転覆しなければならない。奴隷制賛成論者の世界観の中では奴隷は人間の定義から外れており、したがって正義や不正の主体でも客体でもないからである。その結果、奴隷制は不正義であるということを奴隷制賛成論者に納得させるためには人格や道徳主体を始めとする人間に関する基本概念を支える世界観を転覆する必要があるだろう。ここでふたたび政治的議論に関するマンハイムの懸念が重要な意味を持つ。

2.

次に、ハーバーマスの議論を取り上げる。ハーバーマスの議論もまた討議の条件に関する議論の一つであるが、礼儀をわきまえた主張であるかどうかという「理性的議論の基準」ではなく、また理性的な主張であるかどうかという「相互尊重」でもなく、討議に参加する人々が他者を説得しようと試みるときに働くある種のメカニズムに注目するところに特徴がある。

ハーバーマスはコミュニケーション的行為と戦略的行為とを区別している。コミュニケーション的行為が戦略的行為と本質的に違うところは、戦略的行為が命令などによって聞き手の意志決定に影響力を行使し、自分の目的を貫徹しようとするのに対して、コミュニケーション的行為はそのような力づくではなく、「妥当要求」を掲げたうえで、その承認を相手に求めるという納得づくのやり方をとる点にある。ハーバーマスによれば、すべての発言は三種類の「妥当要求」、すなわち(1)自分は真理を表明している、(2)自分は正しい規範に従っている、(3)自分は意図通りのことを誠実に述べている、という三種類の妥当要求を掲げてこそ発言として意味を持つ¹⁷。

命令の形をとっていても発言がコミュニケーション的行為ならば、批判可能な妥当要求を掲げているので、聞き手はそれに対してその命令がなぜ間違っているかについて論拠をあげて自分の批判的態度を表明することができる。ところが、命令が戦略的行為として表明されているのであれば、命令に従わない場合は制裁を加えるという問答無用の脅しが発言の背後にある。コミュニケーション的行為を行う行為者は議論の相手を目的として、つ

まり合理的判断の能力をもつ尊重されるべき自律的主体として見ている。戦略的行為を行う行為者は議論の相手を手段として、つまり自分の目的追求を制限するものであるか容易にするものであるかのどちらかの存在として見ている。日常の相互行為は基本的にこの二つの行為の組み合わせとして考えることができる。ハーバーマスによれば、コミュニケーションは単に論理的な推論として理解されるだけではなく、論拠を提供する行為として理解されなければならない。コミュニケーションはある要求が妥当であると認めるための「合理的な動機」を聞き手に提供するためである。その妥当要求は受け入れられたならば、相互主観的な拘束力を獲得することができる。このようにして行為者は合意を形成するために相互主観的な拘束力、言い換えれば「より良き論拠が持つ強制のない強制力」に訴えるのである¹⁸。

繰り返しになるが、討議デモクラシーの理論を考えるさいに浮かび上がってくる問題はデモクラシーの中心的な理念が現代の多元的な社会においてなお信頼できるものなのかということである。

さて、ハーバーマスは、現代社会の複合性という問題をデモクラシーの規範的枠組みに導入しようと試みている¹⁹。現代社会では、市民全員が討議するために集まることは不可能である。討議の過程は、家や職場での会話を含むさまざまな集会へと分散していかざるをえない。さらに大きな討議の場はさまざまな非形式的な自発的結社やさまざまな組織のなかに存在している（労働組合、問題ごとに集まった社会運動、市民フォーラム、政治団体、その他の集会、結社など）。マスメディアを通じて情報が広まり、政府機関、関係法人、意志決定団体（議会、内閣、官僚制、政党、労働組合）という複雑なネットワークが存在している。

したがって、討議デモクラシーの理論が説得力を持つには、現代社会の諸条件のもとで実際の討議が複雑に分散しているという事実を適切に取り扱わなければならない。ハーバーマスは、自由平等な市民として自分たちの法的・政治的状态は自分たちで組織するという古くからのデモクラシーの理念を現代の複雑な条件のもとで再生させようと試みている。しかし、ハーバーマスによれば、デモクラシーは社会全体を組織化することができない。これは、自治（自己決定）という直接的形態とデモクラシーによるコントロールを社会生活の全領域へと適用することは不可能であるということの意味している。なぜなら、デモクラシーが制御することもできない社会的複合性という文脈のなかにデモクラシーが埋め込まれているからである。社会生活全体はあまりにも複雑なので行為者のコントロールを越えたものになっており、あらゆる行為の帰結をコントロールすることはできない。その代わりとして実行力を持った制度が大規模な社会過程をコントロールしている。こうした状況を扱う理論がなければ、討議デモクラシーは意志決定に対する多くの「システムの制約」を無視することになる。「システムの制約」とは情報コストや決定コスト、能力や専門知識や知識の偏りのある分布などを指している。

政治的・法的制度は、現代社会の経験的事実である社会統合の失敗を克服するために必要なものである。つまり、政治的・法的制度は認知的不確定性、動機の不確実性、道徳規範の調整力の限界を埋め合わせると考えられている²⁰。制度という媒介手段の必要性は次のことを意味する。すなわち、政治生活の構成要素はコミュニケーションに基づいた自由な結社だけではないということであり、自己立法はもはや社会全体をコントロールした

り、構成したりすることはできないということである²¹。デモクラシーは法治国家の制度のなかで理解される必要がある。したがって、法の役割は討議と可能にすることと複雑な社会を統合することの両者として解釈されることになる²²。

ハーバーマスのデモクラシー理論の第二の構成要素は法制定の過程を制御する権利の役割である²³。ここでの権利とは、市民が自由で平等な市民として実定法を作成するための条件である。これらの権利には消極的自由、構成員となる権利、裁判利用の保障、私的自律や参加と社会福祉の権利などあらゆる権利を含んでいる。ハーバーマスは、法と権利の概念をコミュニケーションの一形式として捉え、さまざまなコミュニケーション形式（例えば政治的意志決定、立法、司法）の総体として法治国家を考えている。市民の自己決定は普通選挙への参加、議会などの諸機関での討議や議決という制度的な形をとる。直接デモクラシーの場合には、市民が自分たちで集会を開き、目に見える形で「自己決定」を行えるが、現代の法治国家ではそのようなことはほとんど不可能である、とハーバーマスは認めている。むしろ、議会などの討議機関、議決機関や民間の団体などを通じて徐々に合意が形成されるのであり、これをハーバーマスは「主体なきコミュニケーション」の循環と呼ぶ。誰が法規範を決めたのが明確でないような「匿名性」の状況が支配する。人民主権はもはや、いかなる個人にもいかなる特定の個人からなる特定の集団にも位置づけられていないからである²⁴。

これは、現代の複雑な社会におけるデモクラシーは討議のレベルと決定のレベルという一種の分業を意味する。おそらく最も明快で最も重要な区別は「弱い」公衆と「強い」公衆というナンシー・フレイザーによる区別で

あろう²⁵。この区別は、事実上、ハーバーマスのデモクラシー論の二つの構成要素として考えることができる。弱い公衆はその討議の実践がもたら意見形成から構成されていて意志決定を含んでいないような公衆であるのに対して、強い公衆（例えば議会）は拘束力を持つ決定を行うことができ、拘束力を持つ決定を行うための制度として組織されている。ただし、この区別はそれほど厳密なものではない。場合によっては一般の市民も住民投票を通じて政治的決定を行うことができるからである。

ハーバーマスは、デモクラシーの理念を複雑な社会において実現させるための説得力のある社会学的枠組みを提供している。現在のところ、複合性の問題に解決する制度的なモデルは法治国家以外には存在せず、法治国家がデモクラシー的討議を可能にしたり制限したりする条件を立法化するとハーバーマスは述べている。ハーバーマスの考えに従えば、少なくとも原理的にはマンハイムの懸念を和らげることができると思われる。

3.

次に、ハーバーマスの理論の問題点について検討する。

公共圏における討議を通じて市民と市民の代表者は単なる自己利益という狭い物の考え方を乗り越えて社会全体の利益について反省する存在になりうるということを、これまで多くのデモクラシーの理論家が主張してきた。この主張がハーバーマスの政治的議論の合理性と正当性の理論の核を為している。

(1)

ハーバーマスが提示したデモクラシーの概

念は制限されている。討議の合理性および討議を通じて獲得される合意を保証するためには単なる形式的手続き的なコミュニケーションの条件だけで十分である、とハーバーマスは述べているかのようである。さらにハーバーマスは抗事實的 (kontra-faktisch) な構築物としての討議の形式的な性質に依拠することで現実の討議が合意形成に成功するか否かについて判断することができるということを仮定する。例えば、発言の機会と異議申し立ての機会と論拠の提示の機会に関してすべての発言者が平等でなければならないというルールがそれに当たる。コミュニケーションの条件は純粹に手続き的なものであり、合意形成が成功するための討議のルールを意味している。これはデモクラシー理論の基礎として十分といえるのだろうか。この点は、ハーバーマス批判のポイントの一つである。

リチャード・バーンスタインが述べているように²⁶、厳密な手続き主義的立場には利点がある。コミュニケーション的行為の理論に基づいて手続き主義という控え目な要求を掲げることは、デモクラシーにおける意志形成にとって重要な意味を持つ。手続き主義的立場に立てば、デモクラシーが内在する自律性の条件はあらかじめ善き生についての青写真を展開しないことを意味するからである。同じことがコミュニケーション的合理性一般にも当てはまる。

しかし、ハーバーマスの主張がたとえ控え目であったとしても、純粹に手続き的な合理性の理論に共通する難問を回避できない。まず、デモクラシーの基礎理論の完成度に対する疑いが生じるであろう。手続き的な討議の条件はそれ自身の適切さの条件を規定することができない。すべての参加者が発言の機会を獲得するというルールも場合によっては不適切なものになりうる。なぜなら発言の機会

が適切な能力を伴わずに行使される場合があるからである。ルールや手続きは適切に解釈され、適用される必要がある。ところが、解釈と適用は形式的な条件だけでは特定できない認知的適切さについての基準を必要としている。

手続き的な理論に付随する第二の問題は、手続きが正当性の基礎づけになりうるという主張に関連している。手続きの正当性はデモクラシー的制度を支持するためには弱すぎるだけでなく、二つの難問を抱えている。第一に、討議のためのルールと手続きが討議を通じて正当化されるという自己言及に陥る。ただし、この自己言及のパラドックスはただちに手続きの正当性を破壊するわけでない。たしかに手続きの正当性は循環論法的なものとなり、けっして自己充足しない性格が付与される²⁷。だが、この自己言及のパラドックスは討議の継続の要請として解釈することも可能である。

自己言及という第一の難問を肯定的に解釈してもなお多数決原理に付随するパラドックスと同様のパラドックスが討議の形式的基準にも生じる。多数決原理が反デモクラシー的な結果を生み出す状況を想定できるのと同様に、合理的なコミュニケーションのための形式的条件を完全に満たしながらも集団の議論の結論が特殊な利害関心の表明にすぎない状況を想定できる。ただし、この状況は手続き的なルールの重要性が疑われるということの意味するものではない。手続き的なルールはあらゆるデモクラシー理論の核を為している。だが、形式的で手続き的な条件が合意のために必要なあらゆる事柄を規定するならば、対話や議論は不要になるだろう。それは、カント的な意味での単独者が議論の帰結を推論する状況に等しい。デモクラシーにおける手続きの正当性は科学における真理とも異なる

るだろう。政治学とは何かという問いでさえ政治的な問いであり、理論的な問いにとどまらない。政治は二重に自己反省的な性格を持っている²⁸。しかし、この政治の二重の自己反省性は合理的なコミュニケーションの条件が規範的役割を演じる可能性を排除するわけではない。政治が恣意的なものであってはならないのであれば、合理的なコミュニケーションの条件が政治的議論における信念と欲求の形成を規制しなければならない。ここでもまた討議の質が論点として浮上する。

(2)

合理的なコミュニケーションの条件をもう少し詳しく検討してみると、ハーバーマスの単なる手続き主義者ではないことが明らかになる。この点を検討するにあたっては「普遍化可能な利害関心」というハーバーマスの概念が重要となる。利害関心が適切に解釈されるためには、政治的コミュニケーションが形式的かつ認知的な条件を満たさなければならない。ハーバーマスの理論では政治的討議が利害関心、欲求、動機に関する解釈を意味することもまた重要となる。「不偏不党と言っているのは、すべての関与者に共通な利害関心を明らかに表現しているが故に全員の合意を得られるような規範、その限りで、相互主観的な承認に値する規範をこそ、普遍化可能とするような立場だけである²⁹」。それでは、規範を普遍的であるどうかの基準はどのようなものなのか。ハーバーマスはこの基準を次のように定式化する。「すべての妥当な規範は、各々の個々人の利害を充足させるためにその規範に普遍的に従うことから生ずると予期される結果や副次効果があらゆる当事者によって強制なく受け入れられうるという条件を満足しなければならない³⁰」。この定式化

をハーバーマスは「普遍化原則」と呼ぶ。

だが、政治的討議の条件はデモクラシーの純粋な手続き主義的理論や自由主義理論にしばしば当てはまるような特殊なものであってはならない。手続き主義的理論はコミュニケーションにおいて表現されるさまざまな利害関心、動機、欲求の内容を排除するために、「無知のベール」や「不偏不党性」といった様々な装置を用いている。ハーバーマスの議論もまた一種の排除原理として解釈することも可能である。ハーバーマスの有名な概念の一つである「理想的発話状況」がまさに同じ排除原理に相当するという解釈もありえよう。実際、マイケル・ウォルツァーがそのように解釈している³¹。排除原理を備えたデモクラシー理論という疑いはさらなる非難を招く。政治的討議の内容に対する手続き主義的な制約がデモクラシーの範囲を狭く設定することによって公共のコミュニケーションの過程の内容や欲求や必要の内容をあらかじめ決定してしまうのではないか。この排除問題に突き当たるのが、「中立性」という制約を提案したブルース・アッカーマンのデモクラシー・モデルである³²。政治的議論が権力現象をめぐるものである以上、中立性が求められる。同時にアッカーマンは、「われわれは不一致についてはまったく何も言わずに、われわれを対立させる道徳的理想を議題から取り除くであろう³³」と述べる。合理的討議の観点からすれば、デモクラシーの討議における発言に対する制約として中立性は強すぎる。現代社会は、さまざまな「生き方」が混在し、対立し合う多元的な社会である。個人がそのなかで成長していく文化的な伝統や慣習がボーダーレスな社会において互いに異質なものとして衝突し合っている。多元的社会では何が「善い生き方」なのかを一概に決めることはできない。特定の文化的伝統や慣習に依っ

て立つことは他の伝統や慣習を抑圧することにつながりかねない。こうした状況のもとで、政治的議論の内容は中立性の制約によって空虚な形式的ルールにまで縮減するか、満場一致ではないにしても幅広く議論されてきた事柄についてのありきたりの議論に縮減するであろう。

アッカーマンの自由主義理論と比べて、ハーバーマスは認知的内容についてより広く考慮している。現代における伝統と慣習の危機を克服するために、ハーバーマスは「ポスト慣習的」道徳を構想している。そのさい、ジャン・ピアジェとローレンス・コールバーグの心理学に依拠する。政治的議論の参加者が自己の利害関心・必要・欲求を「ポスト慣習的」道徳による正当化と公共圏の討議による再解釈に従属させる限り、ある特定の利害関心や必要や欲求が前もって排除されることはない³⁴。ロールズやアッカーマンといった自由主義者のように討議の条件を排除原理として用いるのではなく、ハーバーマスの「ポスト慣習的」なデモクラシーの討議の条件は合理的合意に到達する過程の基礎を成す論拠と動機を特定することに役立つ。

「ポスト慣習的」な討議理論は利害関心、必要、欲求が討議過程そのものを通じて事後的に形成されなければならないということを要求する。さもなければ、手続き主義者はウォルツァーがハーバーマスを批判するために作り出したジレンマに陥ってしまう。議論が制限されているがゆえに議論そのものが不要になるか、逆に、何についてどのように語ってもよいがゆえにその結論が反デモクラシー的なものや非道徳的なものになるか、というジレンマである³⁵。ハーバーマスは前者の問題を回避している。ハーバーマスはロールズのような純粋な手続き的原理を用いていないし、アッカーマンのような排除の原理を用

いていないからである。それに対して、デモクラシーの非認知主義的・相対主義的理論は後者の問題から逃れられないであろう。例えばベンジャミン・バーバーの「強固なデモクラシー」がこれに当てはまる。バーバーの議論では、「強固なデモクラシー」がコンフリクトと不一致を協力と合意に変換することが想定されている。しかしこれは「独立した基礎のない」認知的条件のもとで行なわれるデモクラシーの会話である³⁶。バーバーの議論に付随する問題は討議の条件が認知的基礎を持たないのでデモクラシーの実践が恣意的に脅かされうることにある。基準や規範が明確でないために、どのようなかたちの社会的コンフリクトの解決であれ、どのようなかたちの合意形成であれ、それがどれほど歪められ、イデオロギー的であるにせよ、「デモクラシー的」であると見なされうることからである。

ハーバーマスは「ポスト慣習的」解釈と正当性の認知的基準に訴えるので、バーバーの議論に付随する問題を回避できる。自己の必要や欲求を「ポスト慣習的」に解釈することは、公共の討議において正当化される必要と欲求だけが認められるということの意味からである。ただし、この討議の認知的条件は必要と欲求を幅広く許容しており、公共の討議による正当化の要請という条件があるものの、自己利益を前もって排除せず、討議に先立つ事実は存在しない。討議が非道徳的な帰結を許容するというジレンマについていえば、この種の批判はデモクラシーの規範理論の目的を誤解しているといえる。デモクラシーの規範理論は真理の理論による命題の真理性の保証と区別されるべきであり、現実のデモクラシーの実践の正当な帰結を保証するものではない。したがって、ハーバーマスのコミュニケーション理論は排除原理を含み、あらかじめ収斂することが期待される意見だけ

を想定しているという批判³⁷は当たらない。ウォルツァーのジレンマ(手続き主義、さもなければ何でもよい)に代わるものは民主シーの議論の規範的理論である。この理論は集団的な意志決定におけるコミュニケーションの統制理念を明らかにする一方で、必要や欲求を前もって排除したり、決定したりしない。

「ポスト慣習的」認知的な討議の条件は手続き主義のジレンマに対して解決の道を示すだけでない。異なった選好を順序づけるさいに生じるケネス・アローの難問にも新たな光を与えるであろう。この難問が解決されるのは、民主シー的な議論に参加する者が他者との関わりにおいて自分の意志と判断を形成すると想定する場合だけである。ハーバーマスが述べるように、「討議によって正当化される規範や普遍化可能な利害関心は非慣習的な核を持っている。それらは経験的に与えられたものではなく、単に仮定されたものでもない。むしろ、それらは非慣習的なやり方で、形成され、発見されるものである³⁸」。繰り返しになるが、「普遍化可能な利害関心」という概念は特定の利害関心や普遍的な人間の価値や欲求などを前提としない。利害関心や欲求は、社会的文化的に構成されたものとして理解されなければならない。というのも、「私は誰なのか」、「私は何を欲するのか」という個人のアイデンティティは討議の過程を通じて形成されるからである。討議の過程において、討議参加者は自己の利害関心や欲求や必要を普遍化可能性という観点から合理的に解釈するように求められる。自己の利害関心や欲求の再解釈は公共圏における批判と議論によってはじめて可能になる。批判と議論、修正と再解釈を通じて「普遍化可能な利害関心」に到達する。討議の参加者は自己の信念や欲求を改訂し、自己の意志を形成し、暗黙の規

範の妥当性を評価し、自己の利害関心や欲求を規範に照らして吟味する。したがって、討議の目的は真の利害関心の発見ではなく、討議参加者にとって最も重要な利害関心をいかに理解するかという社会的な解釈である³⁹。この点で、ハーバーマスがルソーと区別されるだけでなく、ロールズとも区別される。

4.

ルソーにとっての問題は、一般意志がすべてのことを決定できないという認識である。一方、ハーバーマスにとっての問題は全体意志から一般意志を切り離すことではなく、合意形成によって解決されるのはどのような問題であり、解決されないのはどのような問題であるのかを見極めることである。討議の参加者は当事者であり、単なる反省的な単独者ではないから、政治的討議に対する制約は理論的討議に対する制約とは異なる。かりに合意形成に失敗しても政治的決定過程が頓挫するのではなく、討議の参加者はなおも妥協を見いだすべく努力することができる。合意形成と妥協は戦略的行為と社会的コンフリクトに制限を加える。ゆえに、合意と妥協は討議の形式を十分に言い当てている。理論的討議の場合、例えば科学の場合、問題解決や要求を先延ばしにできるかもしれない。しかし、政治的討議においては互いに相容れず、合意形成に失敗し(しかも妥協の余地もなければ)、共通の意志が形成されず、社会的コンフリクトが未解決のまま残り、政治的討議は頓挫する。

合意形成が民主シーの唯一の形式ではないことを確認しなければならない。討議の重心を合意形成の保証から妥協を含む討議の継続の保証へと移動させるならば、討議が扱う問題自体の性格が変わる⁴⁰。合意形成をも

たらずものは何かということが問題ではなく、討議を継続し維持する立場からすれば何が許され、何が必要であるかということを考察しなければならない。政治的判断の結果ではなく、むしろ政治的判断への到達のための過程が考慮されなければならない。妥協のための制度もまた討議の条件によって構成することができる。妥協は調停と交渉を通じて達成されるが、ただ単に権力の均衡や解決不可能な私的利害関係同士のトレードオフによって達成されるわけではない⁴¹。妥協にも民主クラシー的なものあれば反民主クラシー的なものもあり、合理的なものあれば非合理的なものあり、権力によって形成されたものもあれば討議によって達成されたものもある。討議の条件(とくに議題設定と互惠性⁴²)は権力の均衡の条件をつくり出す。第一に、純粋に合意不可能である利害関係や必要に関するものでなければならない。第二に、議論の効力が制度的に保証されていなければならない。その結果、妥協に到達しようとする過程が単に形式的に正当であるだけでなく、実行が約束される。第三に、交渉と調停のための討議の認知的基礎は自己利益だけではない。妥協の必要性に訴えることがすなわち、意志決定過程から民主クラシー的討議の条件を取り除くことを意味してはならない。妥協は、その成果がのちの合意形成の可能性を危うくするかたちで最終的な問題解決として見なされてもならない。

合意形成や妥協は、現代の法治国家では議会などの議決機関やその他の民間の団体などを通じて徐々に達成される。誰が法規範を決めたのかということが明確でないような「匿名性」の状況が支配している。ほとんどの市民の意見は討議を経験する前は未完成な状態であり、討議を通じて初めて具体化するという事は確かなように思われる。しかし、ハ

ーバーマスによれば、「世論」は独力で社会全体をコントロールするのではなく、むしろ、行政権力のある特定の方向に向けさせる働きを持っている。世論は制度の舵を取って操るのではなく、逆方向に舵を取って進行方向のずれを修正する、とハーバーマスは述べている⁴³。これは、現代の複雑な社会における討議のレベルと決定のレベルとの間の分業という考え方の帰結と考えることができる。

しかし、世論の「軌道修正機能」という考え方、あるいは世論は行政権力の介入をただ単に修正するだけであるという考え方は民主クラシーの理念からすれば限定的である。また、現代の複雑で多元的な社会における政治生活は、分業というイメージが示唆するほど調和的なものではないと考えることもできる。異なったタイプの多元主義、つまり相争う意見や議論という多元主義の状況も連想することができるだろう。ここでもまた政治的議論に関するマンハイムの懸念が重要になる。まさにこの「多元主義の事実」が現実の討議を終結させる多数決ルールを作り出すわけである。これが意味するのは討議を通じて形成された多数者の支配である。これは、ハーバーマスが認識していることよりもさらに多くの問題を引き起こすように思われる。討議の機会均等という条件が満たされない状況のもとでは討議を通じて形成された多数者は合理的な合意の間接的な指標にさえならない。このような場合、公共圏は非合理的な論拠を濾過して取り除くという機能を果たせなくなる。多元主義が相争う価値や利益という状況を招くのであれば、公共圏はフレイザーの「強い公衆」と「弱い公衆」という区別にとどまらず、相争う公衆へと砕け散るであろう。

おわりに

討議デモクラシー論が想定するのは政治的決定の論拠について自由で開かれた討議の中で市民が吟味できなければならないということである。経験的なデモクラシーの理論家（例えばロバート・ダール）のように、ハーバーマスはデモクラシーを可能にする社会的条件や前提について考察を進めている。もちろん、ハーバーマスの場合、デモクラシーを可能にする社会的条件はコミュニケーションと討議の構造に関わっている。デモクラシーの経済理論家（例えばダウズやシュンペーター）のように、デモクラシーを達成する際の失敗についてもハーバーマスは考察を進めている。もちろん、彼はデモクラシーの失敗を市場の視点からではなく、討議の参加者の間のコミュニケーションの視点から論じている。いずれにしても経験的なデモクラシーの理論家やデモクラシーの経済理論家とは異なり、ハーバーマスによるデモクラシーの再構成はよりよいデモクラシーや市民の討議について探究する試みを過小評価するのではなく、援助し力づけるといえる。

本稿ではロールズの正義論やガットマンの相互尊重論との比較、手続き的なデモクラシー論との比較を通じてハーバーマスの理論の妥当性を検討した。ハーバーマスのデモクラシー理論の意義とは現在の複合的社会という状況に応じたコミュニケーション的理論の視点からデモクラシー理論を体系的に再構成しようと試みていることにある。

公共圏における討議は何を意味するのか。このことが討議デモクラシー論の妥当性を決定する。討議に「高い」質を求めるならば、多数の市民を排除することになる。しかし逆に、討議の条件を緩やかにしすぎれば、現代

社会の課題にほとんど何も答えることができなくなるのである。

Notes

1. 討議の結果や手続きについては数多くの議論が存在している。共通善を想定する議論もあれば、コンセンサスの合理的な条件を想定する議論もあれば、討議を通じて当事者すべてが不偏不党の中立的な意見を獲得できると想定する議論もある。あるいは、デモクラシーの正当性にとって最も重要なのは討議の結論ではなく討議の手続きであると主張する議論もある。さらには討議は共通善を発見し、形作ると主張する議論もある。cf. Fishkin, James S. and Peter Laslett, *Debating Deliberative Democracy*, Blackwell, 2003. Gutmann, Amy and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004. 篠原一 『市民の政治学 討議デモクラシーとは何か』、岩波書店、2004年。
2. Baynes, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, 1992; Benhabib, Seyla, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy," *Constellations* I, 1994, pp.26-52.
3. Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, S.99ff. (ハーバーマス 『他者の受容』、高野昌行訳、法政大学出版局、2004年、97 - 99頁。)
4. カール・マンハイム 『イデオロギーとユートピア』、中央公論社、1970年、139-140頁。
5. Rawls, John, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999, pp.478-479. ロールズは、rational (合理的) と reasonable (理性的) を区別する。see. *op. cit.*, pp.315-317.
6. Fraser, Elizabeth and Nicola Lacey, "Politics in the Public in Rawls' Political Liberalism," *Political Studies*, XLIII 1995, pp.233-247; O'Sullivan, Noël, "Difference and the Concept of the Political in Contemporary Political Philosophy," *Political Studies*, XLV 1997, pp.739-754; Kukathas, Chandran, and Philip Petit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, 1990; Habermas, Jürgen, *op. cit.*, S.65ff. (邦訳、62 - 92頁。); Mouffe, Chantal, "Democracy, Power, and the 'Political'," Seyla Benhabib ed., *Democracy and Differ-*

- ence: *Contesting the Boundary of the Political Liberalism*, Princeton University Press, 1996, pp.252-253.
- 7 . Kukathas, Chandran, and Philip Petit, *op. cit.*, p.148-9. 「その主たる関心は、最も基本的な論争を『政治的議題の圏外に』置くことによって、政治的議論に終止符を打つことだからである。」
- 8 . ハーバースに依拠して道徳的問いと倫理的問いを区別する。cf. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, 1992, S.197ff. (ハーバース『事実性と妥当性』(上巻) 河上倫逸、耳野健二訳、未来社、2003年、193 - 195頁。)
- 9 . Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.
- 10 . *op. cit.*, p.36.
- 11 . 「重なり合う合意の思想を導入したのは、包括的な宗教的教義、哲学的教説、道徳的教説が互いに相争うという多元性がデモクラシーの社会に(中略)つねに見られる場合、いかにして自由な制度はそれが維持され続けるに必要な忠誠を得られるのかを説明するためである。」 Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," *John Rawls: Collected Papers*, p.474.
- 12 . Rawls, John, *Political Liberalism*, p.38.
- 13 . Gutmann, Amy, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics" *Philosophy & Public Affairs*, Vol.22, Nr. 3, 1993, pp.171-206.
- 14 . *op. cit.*, p.200.
- 15 . Gutmann, Amy and Deniss Thompson, "Moral Conflict and Political Consensus," *Ethics*, 101 1990, pp.76-88.
- 16 . Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics" p.195.
- 17 . Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.53ff. (ハーバース『道徳意識とコミュニケーションの行為』、三島憲一、中野敏男、木前利秋訳、岩波書店、1999年、75頁以降。)
- 18 . *ibid.*
- 19 . Habermas, *Faktizität und Geltung*, passim.
- 20 . *op. cit.*, S.143ff. (邦訳、上巻、140 - 147頁。)
- 21 . *op. cit.*, S.154, S.160ff. (邦訳、上巻、151、156 - 162頁。)
- 22 . *op. cit.*, S.449f. (邦訳、下巻、103 - 104頁。)
- 23 . *op. cit.*, S.156ff. (邦訳、上巻、153 - 156頁。)
- 24 . Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S.290f. (邦訳、282 - 284頁。)
- 25 . Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, 1992, p.89.
- 26 . 『『コミュニケーション的理性』に関するハーバースのテーゼは、ある意味においては大胆であり、ある意味においては慎重である。コミュニケーション的理性は『可能的コミュニケーションの一般的構造』や『社会的再生産の構造そのもの』において先取りされ、前提されており、また、それは繰り返し抑圧されてきたが、それにも関わらず『現状を乗り越えていく不屈の力』をそだててきた、というふうにハーバースは論じており、このかぎりには、彼のテーゼは大胆である。しかし、そのようなコミュニケーション的理性は、手続き的な合理性を概念化しているにすぎない。つまりそれは、社会生活の実質的な形態を判定したり、教導したりする力はないのである。』リチャード・J・バーンスタイン、『科学・解釈学・実践』 巻、丸山高司ほか訳、岩波書店、1990年、405頁。
- 27 . cf. Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1953, § 201. (ウィトゲンシュタイン、『哲学探究』、藤本隆志訳、大修館書店、1976年。)「われわれのパラドックスは、ある規則がいかなる行動の仕方でも決定できないであろうということ、なぜなら、どのような行動の仕方でもその規則と一致させることができるから、ということであった。その答えは、どのような行動の仕方でも規則と一致させることができるなら、矛盾させることもできる、ということであった。それゆえ、ここには、一致も矛盾も存在しないであろう。」
- 28 . Barber, Benjamin, *Strong Democracy*, University of California Press, 1984, p.154.
- 29 . Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.75. (邦訳、108頁。)
- 30 . *op. cit.*, S.131. (邦訳、191頁。)
- 31 . Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, 1987, pp.11-12. (ウォルツァー『解釈としての社会批判』、大川正彦、川本隆史訳、風行社、1996年、14頁。)
- 32 . Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, 1980, pp.10-11.
- 33 . Ackerman, Bruce, Why Dialogue?, *Journal of Philosophy* 86, 1989, p.16.
- 34 . Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.137ff. (邦訳、185頁以降。)
- 35 . Walzer, *op. cit.*, (邦訳、前掲書、12 - 14頁、および122頁。)

- 36 . Barber, *op. cit.*, p.129.
- 37 . cf. Geuss, Raymond, *The Ideal of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, 1981; Walzer, Michael, "A Critique of Philosophical Conversation," *The Philosophical Forum* XXI, Fall-Winter, 1989-90, p.186.
- 38 . Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Surkamp, 1973, S.403.
- 39 . 「文化的価値は、常に相互主観的に共有された伝統の構成要素であるから、欲求を解釈する際に持ち出される価値の改訂は、個々人がモノローグ的に取り扱いうることではない。」 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S.78. (邦訳、111頁。)
- 40 . cf. Benhabib, Seyla, *Situating the Self*, Routledge, 1992, pp.33-38.
- 41 . Habermas, *Faktizität und Geltung*, S.217ff. (邦訳、上巻、211-220頁。); Dryzek, John, "Discursive Design: Critical Theory and Political Institutions," *American Journal of Political Science*, 31, 1987, pp.656-79.
- 42 . 「互恵性」とは、道徳的政治的議論のなかで対話参加者が、さまざまな発話行為に関して同等の対称的権利(具体的には、新しいテーマを提出すること、議論そのもの諸前提についての反省することを求めることなどに関する権利)を有することを認めなければならないことを意味する。cf. Benhabib, *op. cit.*
- 43 . Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 397. (邦訳、下巻、53頁。)また、次の文も参照。「民主的手続きに従ってコミュニケーション的権力へと加工された公共的意見は、それ自身が『統治』する力を持つのではなく、ただ行政権力のある方向へと導くことができるだけである。」 Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S.290. (邦訳、282頁。)