九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ハーバーマスのシティズンシップ論 : 市民的徳性論を中心に

牧野, 正義
九州大学大学院比較社会文化学府国際社会文化専攻 | 九州大学グローバルCOEプログラム「新炭素資源学」

https://hdl.handle.net/2324/25230

出版情報：法學政治學論究 : 法律・政治・社会. 73, pp.43-75, 2007-06. Faculty of Law, Keio University
バージョン：
権利関係：

ハーバーマスのシティズンシップ論
——市民的徳性論を中心に——

牧野正義

はじめに
一　討議理論と徳論
二　討議理論と徳
三　さらなる検討
おわりに

はじめに

本稿の目的は、ユルゲン・ハーバーマスの討議理論とシティズンシップ、とりわけ市民的徳性との関係について検討することである。シティズンシップという主題は、近年現代政治理論において活況を呈している主題の一つで

あり、[1] それに関連した議論の中には、リベラリズム、共和主義、討議民主主義、ポストモダニズム[2]といった様々な立場からの市民的徳性論も含まれている。しかし、いかなる徳の概念を提唱するにせよ、シティズンシップ論や市民的徳性論の少なからぬ部分において必ずしも明らかでないのは、そうした議論が、市民が相互に徳を要求しうることを根拠づけるものなのか、という点である。[3] 市民的徳性に関する議論においては、いかなる倫理的立場によって、いかなる徳が要求されるのか、という点とともに、いかなる形で徳が要請されるのか、という点も同時に検討する必要があるように思われる。たとえば現代政治理論の代表的論者の一人であるウィル・キムリッカは、リベラリズムの立場から市民に対して要請されるシティズンシップについて検討し、リベラルな社会を有効に機能させるためには、市民のあいだで公共的討論に参加する能力や意欲などの徳性が促進されなければならないとしているが（キムリッカ、二〇〇五年：第七章）、こうした議論は、一定の市民的徳性が市民相互間で要求されるべきことを政治理論として規範的に根拠づけようとする試みの一例であるとみなすことができる。

シティズンシップや市民的徳性という主題は、ハーバーマスの討議理論にとっても密接に関連する主題である。ハーバーマスが理論化しているディスクルスや討議民主主義の実現にとって、市民が一定の態度をとることは不可欠であるからである。ただハーバーマス自身は、市民的徳性という主題については断片的な発言をしているのみでまとまった議論は必ずしも行っていない。以下ではシティズンシップと市民的徳性との関係という問題について、ハーバーマスの討議理論の立場からどのような帰結が導き出されるかを、ハーバーマス自身の議論を再構成しながら、またそれを修正ないし批判する諸議論も参考にしつつ、いかなる倫理的立場によっていかなる徳が要請されるのか、またいかなる形で要請されるのかという両方の観点から検討してゆくことにしたい。[4]

ハーバーマスの討議理論は市民的徳性の必要性を含意していると主張する議論としては、リチャード・バーンスタインの議論があり（バーンスタイン、一九九七年）、こうした見解は、後に論じるように、ハーバーマスによって条件つ

きで受け入れられている。しかしそのことを踏まえて本稿が論じるのは、ハーバーマスの討議理論は徳の要求可能性（徳を要求する正当な理由のあること、要求してもよいということ）を理論的に（無条件的に）基礎づけたり含意したりするものではないということである。[5] ハーバーマスの討議理論は近代以降のコミュニケーションの条件の反省を反映したものであり、討議理論と市民的徳性との関係を検討することによって、近代以降のシティズンシップの条件の一端を明らかにすることができると考えられる。以下ではまず第一章でリベラリズム、共和主義の市民的徳性論に対するハーバーマスの立場から、そのシティズンシップ論とは何でないかを明らかにした後、第二章でハーバーマス自身の理論的立場から市民的徳性論に関して導き出されるであろう帰結を明らかにし、最後に第三章でハーバーマスのシティズンシップ観に関して提起され得るであろう問題点について若干の検討を行うことにしたい。

一　討議理論と徳論

ハーバーマスの討議理論は、これから検討するようにシティズンシップ論・市民的徳性論と密接に関連する部分を有している。しかしその議論は、必ずしもそうした表題の下で体系的に展開されているわけではない。そこでまずはじめに、ハーバーマスのシティズンシップ論の特徴を把握するために、他の既存のシティズンシップ論と比較することが有益であると思われる。それが特に必要なのは、ハーバーマスの討議理論が他の有力な政治理論（リベラリズムや共和主義）の特徴を確かに分かち持っている一方で、それらのいずれとも異なったものであり、それらと慎重に区別されることが必要であるからでもある。しかしその前に、既存のシティズンシップ論・市民的徳性論についての概観として、キムリッカによるさまざまなシティズンシップ論の整理と、彼自身のリベラリズムの立場に基づくシティズンシップに関する議論を、特に市民的徳性に関わる部分について簡単に参照しておきたい。

キムリッカによれば、市民的徳性論には大きく分けて、彼自身の支持するリベラリズムによるもののほかに、アリストテレス的共和主義の立場、共同体主義の立場によるものがあり、彼は後二者と区別する形でリベラルな市民的徳性について論じている。それによれば、リベラルな社会が有効に機能するためには、市民に対して一定の市民的徳性が要請される。そこで要請される市民的徳性は、「公共的理性」（public reasonableness）と「市民性」（civility）という徳である。前者は、リベラルな国家が有効に機能するために必要とされるものであり、政治権力に疑問を提起し公共的な討論に積極的に参加する能力と意欲や、自らの政治的要求を同胞市民が理解でき受容しうるという観点から正当化しなければならないこと、また合意が得られない場合には妥協による解決を模索することがそのなかに含まれる。キムリッカによればこうした観点は、投票に先立って行われる討議や意見形成が民主的正統性の確立にとって重要であることを指摘した「討議民主主義」の知見（その中にはハーバーマスの理論も含まれる）によって広く受けいれられるようになったものである（キムリッカ、二〇〇五年：四一八―二七頁）。後者の「市民性」は、他者が自分に同等の承認を与えるという条件の下で他者を対等者として処遇するというものであり、リベラルな市民社会が有効に機能するために必要とされるものである（同：四三七―九頁）。キムリッカによればこれらの徳については法的に強制することはできないし、また公共的理性の徳に関しては、必ずしも常に高いレベルを保たなければならないというわけでなく、こうした徳性を十分な程度に備えた十分な数の市民が存在しておればよく、能動的参加が必ずしも要請されない場合もあるとしている（ただしそれは幸運な環境に恵まれたときだけだとも断っている）。キムリッカはこうした立場を踏まえて、市民的徳性を促進する手段について検討し、市場・市民社会・家庭・公教育の長所と短所について論じた後、徳を発揮する動機づけに関しては、リベラル・ナショナリズムの唱えるような国民形成の役割が最も重要であるとしている（同：四五二―三頁）。

キムリッカは、自らのこうした立場を「市民的共和主義」の道具的なバージョンと呼び、ロールズの議論に倣って、

そのアリストテレス的なバージョン（「公民的人文主義」）や共同体主義的な立場と区別している。共同体主義によれば、市民的徳性は特定の共同体において共有されている（べきである）と考えられる特定の善き生の構想を追求するために、またアリストテレス的共和主義者によれば、政治参加それ自体に内在的な価値があるとみなされるために要請されるとされる。しかし、リベラリズムの立場からすれば、市民的徳性はリベラルな制度を機能させるために道具的に要請されるのでなければならない（同：四二七―三七頁）。

さて以上がキムリッカによるシティズンシップに関する諸理論の整理と彼自身の考えるリベラルなシティズンシップの概要である。以下では、上に述べた様々なシティズンシップ論の立場とハーバーマスの討議理論の立場との関係について、ハーバーマス自身が他の政治理論的立場、とりわけ（一）リベラリズムおよび（二）共和主義との間で行った論争を手がかりとしながら検討することにしたい。

（一）ハーバーマスの立場とリベラリズムの立場は、近代社会における価値の多元化・流動化という状況を踏まえた義務論的な正義論を構想する点において一致する。したがって、先に述べたキムリッカによる共同体主義やアリストテレス的共和主義に対する批判はハーバーマスのものでもある。それゆえ、ハーバーマスの理論もリベラルなシティズンシップの概念を受けいれるものであるように見えるかもしれない。ハーバーマスの討議民主主義の構想を評価する論者の中にも、討議民主主義的な正統化を機能させるための手段として政治参加の促進が要請されると論じる者もいる。たとえばジョシュア・コーエンは、特定の善の構想の促進ではなく討議民主主義の安定性の確保という観点から討議民主主義における特定の活動の促進を正当化している（Cohen, 1997：149-50）。しかし彼女は討議民主主義の実現のためには討議の主題とならない基本的枠組みが必要だと主張しており、この点で彼女はハーバーマスの討議民主主義よりもむしろリベラリズムの構想に接近しているように思われる（ibid: 152）。しかしまさにこの点でハーバーマスの政治理論はリベラリズムの政治理論と見解を異にしており、この不一致が両者のシティズンシップ観にも反

映することになるように思われる。

ハーバーマスとリベラリズムとの論争としてはロールズとの論争が有名である。キムリッカは自身のリベラルな政治理論を構想するにあたってロールズに依拠しているから（キムリッカ、二〇〇五年：第三章）、ハーバーマスとロールズとの違いを検討することは有益であろう。

ハーバーマスのロールズに対する批判の要点は、ロールズの正義の構想において政治的正統化と公共的な正当化の過程とが十分に結びつけられていないというものである。このことは、原初状態から正義の二原理を導出する過程にも、また「重なり合う合意」形成の過程にもそれぞれ当てはまる。[6] 原初状態論においては、合理的エゴイストの選択を通じて、権利と財（規範と価値）の区別が考慮されることなく、また「無知のヴェール」における情報遮断という形で理論家によって恣意的な（「反照的均衡」によって補完された）実体的規準が密かに挿入されることを介して、正義の二原理が導出されるとされている。後期のロールズは多元主義という事実をより真剣に受け止めて、こうした正義の構想が現実の公共圏において受けいれられ得ることを示そうと試みるのだが、この構想において描かれているのは、正義の構想の合理的受容可能性の問題ではなく、啓蒙された寛容という反省的態度を持つ「理性的」世界像それぞれの内部において各市民が正義の構想を支持し、また他者の肯定的態度を相互に観察するという、単なる受容、社会の安定性の確保の問題にすぎない。こうした構想において「公共的理性使用」は、このようにして既に達成された政治的基本合意を共通の出発点としてなされるものにすぎないとされる。このことの帰結は、あらゆる政治的決定に先立って設定される自由主義的な基本権が民主的自己立法の領域をあらかじめ規定してしまうという事態である。こうした事態は、公私の境界線が不断に問われつづけてきたという歴史的経験とも相容れないし、社会福祉国家においてそうした問題が先鋭化してきているという事情も考慮に入れていない。結局のところ、ロールズは自らの義務論的な直観を裏切っているというのがハーバーマスの結論である。ハーバーマスによれば、近代以降においては正義の構想の

妥当性を理論家の実体的基本想定や各々の「理性的」世界像に依存させることは不可能であり、政治理論の課題は、公共的理性使用の手続きを解明する首尾一貫した手続き主義的理論を展開することであると理解されなければならない（EA: Kap. 2, 3）。

ハーバーマスのこうしたロールズ批判から読み取れるのは、ハーバーマスの討議理論の前提のもとでは公共的正統化の過程に先立って存立する正統な秩序は存在しないということである。したがって、リベラルな秩序を機能させるために徳が要請されるということはありえない。[7] ハーバーマスの討議理論によって何らかの徳が要請されることになるとするならば、それは間主観的なコミュニケーション過程そのものに内在する論理によってでなければならない。キムリッカは自らのリベラルな政治理論の方法的基礎を、原初状態論や「重なり合う合意」の構想ではなく、日常的直観の体系的再構成という意味での「反照的均衡」に置いているが（同：一〇二頁）、理論家によって再構成された、理性使用の手続きを超えた実質的内容を伴った正統な秩序を想定し、そうした秩序を機能させるために政治的正統化や市民社会におけるコミュニケーションに関する徳が要請されるという論法を取っている限りにおいて、上に述べたハーバーマスのロールズ批判の徳論に対する含意は、キムリッカの議論にも当てはまるものといえるだろう。先に述べたキムリッカの徳論における「公共的理性」や「市民性」のような徳は、その内容においては討議的実践に内在的に要請されうる徳と重なり合う部分を持つ可能性があるとはいえ、いずれにせよ討議理論内部においては、討議的実践に外在的な秩序を機能させるという理由でそうした徳が要請されることはありえない。[8]

（二）　共和主義はリベラリズムとは異なり、政治的正統性の基礎を間主観的なコミュニケーション過程のうちに見ている点で、ハーバーマスの討議理論と一致する。[9] しかしハーバーマスによれば、このことは政治的正統化の過程が全く無制約であってよいということを意味するものではない。[10] ハーバーマスの共和主義批判は、それが倫理的自己了解の共有に基づく政治的統合の可能性を前提している点に向けられている。

ハーバーマスは、共和主義が「自由主義」[11]のように政治的統合を戦略的取引過程にまで貶めていることに反対し、コミュニケーション的連帯の役割を重視していることを評価する。しかし、近代の多元主義的情況の下では、共和主義者が想定しているように特定の政治的共同体の倫理的自己了解を確認することだけで政治的統合を達成することは不可能であり、倫理的自己了解や妥協、プラグマティックな考慮、法的一貫性といったさまざまな観点が正義の観点とともに、またそれと両立する形で検討される必要がある（FuG: 340-8, 訳上：三二三―三〇頁、EA: 283-5, 訳：二七六―七頁）。ハーバーマスによれば、こうした形式の政治的意見・意志形成を可能とするのは、これらの様々な観点からの論拠の適切な組み合わせによって結論の理性性の推定を可能とするような手続きが制度化され、その上で制度化された審議と非公式の世論との協働がなされることである。討議理論が重視するのは、民主的手続きや政治的公共圏の網の目の全体としての主体なきコミュニケーション形式であり、こうした像は、ハーバーマスによれば、脱中心化した世界という近代の状況に合致するものである。これに対して、倫理的に統合され集合的に行為する市民層というマクロ主体を社会的全体とみなす共和主義は、憲法によって保障された盲目的な競争過程（国制）というマクロ主体を社会的全体とみなす自由主義と同様に、意識哲学に依拠しており不適切であるとされる（FuG: 358-66, 131-4, 訳下：一九―二六、一二九―三一頁、EA: 285-92, 訳：二七八―八五頁）。

ハーバーマスのこうした共和主義批判が示しているのは、近代の多元主義を考慮に入れるならば、具体的な政治的共同体の実質的な善の構想やアイデンティティの共有に基づく政治的統合を期待することは不可能であるということである。したがって、そうした前提に基づく市民的徳性の概念やその要求可能性は斥けられることとなる。こうした批判は、キムリッカが批判した共同体主義や具体的な政治的共同体への参加の価値を強調するタイプの共和主義[12]のみならず、キムリッカがリベラルな徳の促進策として依拠している、実質的な国民的帰属意識の共有を要請するリベラル・ナショナリズムの立場にも当てはまるように思われる[13]。もちろん上に述べた近代における政治統合の形式におい

ても、制度化（や制度内部での討論）だけなく、市民によって道徳的観点と両立する根拠が尊重されることが必要であり、そのためには市民にそのための動機づけが存在していることが必要となる。ハーバーマスは普遍主義的な法制度を介した政治的統合を可能とする国民的アイデンティティの形式として、普遍主義的な法原理を国民的な伝統や歴史の観点から解釈することを通じて形成される「憲法パトリオティズム」について言及している。[14] ただしこの議論では、そうした政治文化の中でいかなる徳が要請されるのかという点についても、またいかなる形で要求されるのかについても必ずしも詳らかにされていない。次に検討する必要があるのは、ハーバーマスの討議理論そのものから徳の問題に関していかなる結論が導き出せるかという点である。

二　討議理論と徳

上に述べたように、ハーバーマスの議論に従えば、公共的なコミュニケーション過程以前に正統なものとして認められる秩序や、特定の政治的共同体のアイデンティティの共有の自明性に基づいた統合を期待することは少なくとも近代以降では不可能であり、したがってそうした前提に基づいた徳の概念、およびその要求可能性の保証も斥けられることとなる。それでは、ハーバーマスの討議理論自身は徳の問題についていかなる立場をとるのであろうか。

ハーバーマスの討議理論により内在的な形で民主的エートスの必要性を主張する議論としては、リチャード・バーンスタインの議論がある。[15] バーンスタインによれば、ハーバーマスの討議民主主義の理論を説得力のあるものにするためには、「少数派の見解を尊重し、相手の信念を支持する誠実さのなかで論証を進め、新しい証拠やよりよい論証に直面したとき自らの心を変える勇気をもちながら、相手の意見に耳を傾けまた評価する自発的意志」というエートスの必要性を認めなければならない（バーンスタイン、一九九七年：二二〇頁）。バーンスタインによれば、こうしたエ

ートスを構成する内容―倫理的関与は、共有された何らかの善き生の構想に依拠する「濃厚な」ものではなく、それに依拠しない「希薄な」ものであるという（同：二二五―六頁）。

これに対してハーバーマスは、こうしたバーンスタインの議論が強い意味で、すなわちバーンスタインが好む（とハーバーマスが捉える）古典的共和主義的な意味で解釈されるならば、先に述べた共和主義批判の論拠（マクロ主体批判）によって斥けられなければならないと論じている。近代においては、政治的統合を可能とするのは結論の理性性の推定を可能とする協議形式なのであって、政治的統合には市民の具体的共同体における共同行為が不可欠であるとしてそうした徳の要求を当然視し、実定法正当化の全責任を市民に負わせてしまうような構想を維持することはできない、というのである。ただしハーバーマスは、バーンスタインの議論は「弱い意味で」解釈されるならば自らの議論とも両立可能であると述べている（EA: 311-3, 訳：三〇二―四頁）。法治国家体制の政治システム（の安定性）は「自由な（リベラルな）政治文化」、「自由に慣れ親しんでいる住民」に依拠しつづけるのであり（EA: 311, 訳：三〇二頁、FuG: 165, 226, 626-8, 641-3, 訳上：一六一、二一八頁、下：二六六―八、二八〇―二頁）、市民が成果志向的態度に固執せず、政治的自由を相互了解（「公共的理性使用」）のためにも使用する（ように促される）ことが必要であるというのである（EA: 312, 訳：三〇三頁、FuG: 678-9, 訳下：三一四―五頁）。またハーバーマスは「合理化された生活世界」が討議民主主義の実現のための前提条件であるとも述べている（FuG: 434, 449, 462, 訳下：八八、一〇二、一一四頁）。

こうした議論から、討議理論的立場による帰結として、討議民主主義の理念の実現のための条件という意味において、私的観点だけではなく公共的観点から対話を行うこと、またそれへの参加を厭わないこと、といった内容を伴う徳が要請されると解釈することは可能である。もちろんこうした議論は、先に述べたように、公共的なコミュニケーション過程以前に正当なものとして認められた何らかの（リベラルな）秩序を維持するためにそうした政治文化が要請されるという意味に理解してはならない。そうではなく、討議に基づいた政治的意見・意志形成が実現されるとす

るならばそうした条件が必要である、という意味に理解すべきであろう。しかし、こうした議論は、討議理論という立場からいかなる徳が要請されるのかという問いに対する回答とみなすことはできるとしても、そうした徳がいかなる形で要請されるのか、という点を明らかにするものではない。すなわち、この議論は機能的な必要性という観点からのものであり、それがさらに徳の要求可能性を含意するものであるのかどうかはいまだ明らかではない。[16] ここで提起され得る疑問は、ハーバーマスの討議理論が想定する討議的実践そのものに内在する論理によってそうした要求可能性の保証が得られるのかどうかという点である。あらかじめ定められたリベラルな秩序や、あるいは共和主義におけるような閉じた政治体のエートスを前提しない「自由な政治文化」あるいは「合理化された生活世界」においては、徳の要求可能性が前提されるのであろうか。ここで検討する必要があるのは、ハーバーマスの討議倫理学やコミュニケーション的行為の理論からそうした結論が導き出せるか否かである。[17]

以下ではこの問題について、以下のような手順で論じる。まず、ハーバーマスの討議倫理学によって基礎づけられる道徳的観点はそれ自体として直接に何らかの行為義務を指示しうるものではないことを確認する（一）。討議理論においては行為への動機づけや徳に関する問題は道徳的観点と善き生活との媒介の問題として論じられており、そこでは討議的実践が成功裏に行われるために一定の徳性が要請されることが示されているが、こうした議論は徳の要求可能性を規範的に根拠づけるものとはなっていないということを次に確認する（二）。それにもかかわらずハーバーマスの議論は市民的徳性が相互に要求されるべきことを実質的に含意するものであると論じられるかもしれないが、討議理論的に解明される道徳的観点の性質はむしろ、徳の要求可能性を安易に前提することに対して留保を付すものであるということを最後に明らかにしたい（三）。

（一）　ハーバーマスの討議倫理学の構想は徳の概念を要請すると論じる者もいる。[18] しかしこの点を検討する前にここでまず確認しておく必要があるのは、討議倫理学的な道徳的観点の基礎づけは、何らかの行為を直接に指示し得る

ものではないということである。ハーバーマスは、討議倫理は行為規範としては無意味あるいは不適切であるという批判に対して、討議倫理学はそもそもそうしたことを目指すものではないと反論している。[19] 道徳的拘束力は討議に導入される規範に備わるのであり（EA: 62-3, 訳：五八頁）、討議倫理学が示すのは、そうした規範がいかにして正当化されうるかということだけである。それが示すのは、道徳規範の間主観的妥当性が関与者間の合理的討議による正当化という条件に依存していること（討議原理）、およびそこでの論議の不可避の前提から論議の規則（基準）としての普遍化原則が導き出せるということである。論議の諸前提は討議の参加者が設けざるを得ない「超越論的な制約」であって相互行為の規範のような義務づけの力を有するものではない。また、討議原理と普遍化原則によって規範の妥当性の条件や規範の原則的な根拠づけ可能性が基礎づけられるが、そうした知は、よき論拠という弱い動機づけの力しか提供することができないのであり、したがって、議論そのものに入るか否か、道徳的洞察に従って行為するか否かを直接に指示しうるものではない（EzD: 131-7, 訳：一五四―六〇頁）。[20] 普遍的に承認されうる規範のみが妥当なものであるという洞察だけでは、十分な討議を行う動機づけとしては不十分であるし、ある規範が普遍的に承認されうるという洞察だけでは、そうした規範を遵守する動機づけとしては不十分である。もちろん、生活世界のコンテクストからの離脱は不可能であり、コミュニケーション的行為を完全に回避することができないことは確かであるが（MkH: 111-2, 訳：一六一―二頁）、[21] 個々の状況において、然るべき手続きに則った議論が行われるか否か、またそこで得られた規範が実際に遵守されうるか否かは、討議倫理的な道徳的観点そのものよりもむしろ、諸々の規範と結びついている社会化過程、アイデンティティ形成、人格、制度、規範的コンテクストなどの生活形態が、普遍主義的道徳に親和的な形で存在していることに依存しているのである（MkH: 118-9, 190-5 訳：一七一―二、二七三―八一頁、EzD: 25-6, 44-6, 94, 135, 訳：二〇―二、四三―四、一〇五―六、一五九頁）。そしてそうした条件の成立は、討議において実際に説得力のある論拠が生み出されるか否かにもかかっている。

（二）　ハーバーマスによれば、近代においては道徳的知と主観的行為動機とは分離されている。これは、道徳的判断が善き生活をめぐる問いから切り離された結果である（EA: 51, 訳：四六頁）。したがって、道徳的洞察がそれに則った行為（討議の遂行や正当化された規範に従った行為）に再び接続され得るためには、道徳的観点と調和する生活形態をもたらす善き生活の構想による媒介が必要となる。ハーバーマスはそうした媒介を可能とする善の構想を「自己自身にとって善いことを配慮する気持ちを、正義への関心へと取り込み、縛るような倫理的自己理解」（ZmN: 15, 訳：一二―三頁）と呼び、そのポスト形而上学的な、近代の多元主義と両立する形式的な構想を最初に表明した思想家としてキルケゴールを挙げる。ハーバーマスによれば、キルケゴールは道徳の認知主義ではなくその主知主義的誤解の方を批判して、知識はあるのに意志が欠如していることによる不公正な状況の無視という罪の自覚、我々がその許しを必要としているという自覚、さらに我々が依存している絶対的な他者（神）に希望を掛ける以外にないという自覚が必要であることを説いた。ただしキルケゴールはポスト形而上学的ではあっても、いまだポスト宗教的ではなかった。そこでハーバーマスはキルケゴールにおいて神として捉えられている「他者」を言語論的転回後の前提のもとでその「絶対性」を弱めた形で再解釈し、「間主観性という力」、「妥当請求が持つ規制力」への依存という事実の自覚が、現代における道徳的観点と調和する倫理的自己理解の形式となるとしている（ZmN: 17-26, 訳：一五―二五頁）。さらにハーバーマスは、先に述べた、弱い意味で解釈されたバーンスタインの形式的な民主的エートスを、上述したような各個人の実存的エートスへの政治的な対応物であると捉えている（Habermas, 2004: 39-40）。[31] ハーバーマスの言う「憲法パトリオティズム」もそうした民主的エートスの内容を含むものとして解釈し得る。ハーバーマスは、上に述べたようなポスト形而上学的かつポスト宗教的な倫理の形式的構想は「規範的内実と指針としての力を備えている」としており（ZmN: 27, 訳：二五頁）、そうした実存的エートスやその政治的対応物としての民主的エートスは、コミュニケーションの不可避の条件と調和する生活形態の形式的条件として、討議理論の前提から（機能的にだけでなく）規範的に

も要請されているとみなすことも可能である。

ただしハーバーマスによれば、そうした道徳的観点を補完する倫理的自己理解の形式的な構想は、それが近代の多元主義と両立するためには、「実存的様態については評価的判断をするが、個人的な人生設計や局地的な生活形式といった特定の方向性のあり方についての評価的判断は差し控え」なければならない（ZmN: 27, 訳：二五頁）。したがって、討議理論は、具体的な善の構想の主張（参加や公共的正当化といった徳の具体的な要求を含む）の主張・要求可能性を是認（あるいは否定）することを方法的に禁じられていることになる（道徳的観点と調和する生活形態が具体的にいかなるものであるかは参加者の解釈に依存するのであり、現代の多元的な状況の下ではその答えも一つではありえず、一義的・特権的に規定しうるものではない）。ただハーバーマスは同時に、「言語・行為能力をもった様々な主体の倫理的自己理解」（ZmN: 27, 訳：二六頁）、「近代の道徳的かつ倫理的自己理解（moral *cum* ethical self-understanding）」（Habermas, 2004: 40）が全体として問題となるや否や、すなわちコミュニケーション的に行為する人類の全体に共有されている、（コミュニケーション的行為の反省的形態である討議の不可避の前提から導かれる）普遍主義的な道徳的観点そのものの前提をもなすような善の構想（「類としての自己理解」）が疑問にさらされるや否や、哲学は善に対する正の優先を逆転して、内容的なことに関する態度表明をしないで済ますわけにいかなくなるともしている。[23] すなわち、人間の生物学的基盤への勝手な変更処置を可能にする着床前診断や幹細胞研究は、そうした「類としての自己理解」にかかわる、自分自身でありうることの条件や間人格的関係の基本的に平等な性質の条件の必然的前提を脅かすものであるから、法的に規制される必要がある、というのである。

ここで本稿の目的との関連で提起され得る疑問は、そうした道徳的観点の前提となる類としての自己理解に、参加や公共的正当化といった徳への志向は含まれないのか、ということである。あるいはそうした形で定式化することはできないとしても、ハーバーマスの討議理論は実質的に、そうした徳が相互に要求されるべきことを含意するもので

はないかと論じることは可能であるかもしれない。[2] というのも、ハーバーマスの討議倫理学は、論議の不可避の前提に従って、共通の社会的世界を想定して議論を行うことにより、規範的問題に関する合意を得ることが原理的に（必ずしも経験的にではないが）可能であるという立場に立っているからである。

しかしながらこうした考え方に対してはまず、ハーバーマスの考える討議の理想的な条件は現実には決して満たされないという問題を指摘することができる。戦略的な要素を完全に免れた討議は現実には存在しない。また、たとえ討議の参加者が意識的には論議の前提を満たそうと努めているように見えるとしても、無意識のうちに特定の主題が抑圧されているような場合がある。ハーバーマスはこれを「体系的に歪められたコミュニケーション」と呼んでいる（VuE: Kap. 4; Habermas, 1970; 水上、一九九七年）。

しかし以上のような要素は、現実の討議において参加や戦略的要素の捨象を直ちに求めることに対する留保とはなりえても、逆にそうした要素が存在するからこそ理想的な討議の実現とそれへの参加を通じて普遍的な規範を見出すために努力することが求められるのだとも論じられよう。討議理論は、市民的徳性の要求可能性を実質的に含意するものなのであろうか。こうした疑問に答えるためには、討議理論における道徳的観点そのものを検討することが必要である。ここで検討する必要があるのは、実践的討議において理念的に投企される社会的世界（「道徳的世界」）の位置である。

（三）　ハーバーマスによれば、真理性要求についても正当性要求についても、それぞれ共通の客観的世界、社会的世界の想定を通じて、普遍的に妥当する結論を目指して討議が行われる。また両者の場合とも、討議実践を介してしか客観的・社会的世界に接近することはできない。ただし真理性要求の場合は、正当化の過程を超越して存在するとされる参照点に関わっているのに対し、正当性要求の場合は、そうした参照点は存在せず、真理の意味は「理想的に認証された主張可能性」に尽くされる。真理性は、真理性要求として主題化される前の、生活世界の実践における前

反省的な段階においては、行為者に遂行的確実性をもたらすという機能を有しており、コミュニケーション的実践には、行為者の意のままにはならない万人に同一の客観的世界という存在論的含意が与えられる。真理性要求が明確に主題化されその妥当性が保留される討議においては、客観的世界の前提は正当化の過程を超越した参照点を提供し、参加者に対して、理想的条件の自己批判的近似化の達成を通じた、コンテクストを超越した真理への志向を促すよう機能することになる。これに対し正当性要求の場合においては、そうした超越的な参照点は存在せず、むしろ討議実践そのものに論議の前提という形で内在する、社会的共同体とその価値合意（各々の既存の社会的世界）の境界拡大への志向が、正統的に秩序づけられた間人格的関係としての、理念的に投企された社会的世界（道徳的世界）という参照点を提供することとなる（WuR: 291-301, 訳：二五二―六一頁）。

こうした、討議実践と道徳的世界の成立とが内的に関連しているとする議論から、公共的正当化やそれへの参加を求める徳への含意を導き出すことが可能であると考えられるかもしれない。ただし、ここで注意しなければならないのは、「道徳的世界」の成立は討議以前に見出されるものではなく、また単に討議を行えば見出されると予断され得るものでもなく、討議のなかで論議の前提が十分に満たされる過程ではじめて期待されうるものとなるにすぎない、ということである。ハーバーマスは、実践的討議の実践にとって「あらゆる人々に同じように当てはまる普遍的利益の領域が存在する」という実在論的想定が不可欠であるとするクリスティーナ・ラフォントの議論を批判している（WuR: 307-13, 訳：266-71）。ハーバーマスによれば、そうした想定はポスト伝統的な条件のもとでは成立しえず、共通の道徳的世界が成立するか否かは議論の前ではなくその中で、観察者のパースペクティブからではなく参加者のパースペクティブからのみ明らかとなる。また、ラフォントのように道徳的世界と客観的世界とを同化した捉え方は、実践的討議における論議の前提の特別な意味を看過してしまうことにつながる。了解を志向する論議の前提には参加者の誠実で偏見のない態度が理論的討議においても実践的討議においても同様に含まれるが[25]、参加者たち自身の利害

に関わる実践的討議においては、理論的討議と異なり、これらの要件は、様々な発言の誠実で偏見のない検討を可能にするという単なる認知的な機能だけでなく、自身に対する誠実さとお互いに対する偏見のなさ、すなわち自己批判的態度や解釈的パースペクティブの共感的な交換という、より厳しい規範的内容をも示している。こうした前提が相互に十分に満たされ、適切な論拠が生み出されてはじめて、道徳的世界はその成立を見込まれうる。[26]

こうした議論は一方では、実践的討議が成功裏に行われるためには、参加者がある種の徳性を発揮することが必要であることを確かに示している。しかしそのことは、「公共的」正当化やそれへの参加（の徳）を市民相互の間で要求することができることを保証するものではない。むしろ逆に、共通の道徳的世界が見出される可能性は実在論的にはじめから前提することはできず、論議の前提やその規範的内容が相互に十分に満たされるという必ずしも充足されることが自明でない条件に依存しているのであるから、市民的徳性の要求可能性をそうした条件と無関係に当然視することはできないということを示しているといえる。公共的正当化やそれへの参加を呼びかけることができるのは、討議のなかで実際によき論拠を生み出すよう努めることを通じてのみである。コミュニケーション的行為の反省形態である討議において想定されるものとして討議理論によって解明される道徳的観点は、コミュニケーション的に行為する諸主体のすべてに必然的に共有される自己理解にも討議理論の実質的含意の中にも徳の要求可能性の前提は含まれ得ないということを示している。

ハーバーマスは近年の著作において、より明確に市民的徳性の要求可能性に対して留保を付している（ZNR: 135-54, 111-8, 314-23）。ハーバーマスは、道徳に関しても法的・政治的決定に関しても、規範の根拠づけに関する認知主義的・普遍主義的前提を維持している。したがって、彼の討議理論においても、リベラリズムと同様に、政治的決定は全ての構成員に理解可能な世俗的・価値中立的な理由によって正当化されなければならず、そうした要請は議院規則などによって制度的に保証される必要があるとされる。しかしハーバーマスが主張するのは、そうした世俗的・価値

中立的な正当化の要請は、ロールズの「市民性の義務」のように公式的制度の内部での議論に参加する人々以外にまで直ちに及ぼされるべきものではないということである。たしかに、国家制度内部において用いられる価値中立的な根拠が各市民の利益を反映したものとなるためには、前制度的な政治的公共圏において例えば宗教的な言語から世俗的言語へ翻訳する過程が必要であり、そのための一定の規範的期待が市民の間に存在していることが必要である。そうした規範的期待は法的には強制することができずただ期待されるのみであり、また行政的手段によって作り出すことができないものであるから、市民間に一定の政治的徳や政治文化が存在していることは討議民主主義にとって本質的に重要なことである（EA: 311-2, 訳：三〇二―三頁、ZU: 151, 訳：128, ZNR: 9, 110）。しかしハーバーマスが強調するのは、そうした翻訳の作業は対称的・相互的なものでなければならず、例えば世俗主義的な仕方でなされるものであってはならないこと、したがって「宗教的言語で語る権利」が認められなければならないということである。公共的な理性の使用の要件は例えば世俗的市民が宗教的市民との不一致を理性的に予期されるものとして扱うといった一定の認知的前提によってはじめて満たされるのであり、そうした認知的態度は規範的期待や徳の要求の表面的な内容よりも深層にある心性の変容を前提としており、市民的エートスの要求可能性（Zumutbarkeit）はそうした相補的学習過程を前提とするのである。しかし政治理論はそうした相補的学習過程の存在を理論的に前提したり保証したりすることはできないのであり[27]、公共的理性使用が「本質的に論争的」な構想にとどまることを認めなければならず、この点に関して禁欲的であらねばならない[28]。こうした議論をハーバーマスは主に宗教的市民と世俗的市民との関係という主題に関連して展開しているが、同様の観点はその他のマイノリティの扱いに関しても一般的に当てはまるものであるといえるだろう[29]。

三　さらなる検討

以上ハーバーマスのシティズンシップ観とはいかなるものであるかという点について考察してきた。これまで見てきたように、ハーバーマスの討議理論は、リベラリズムや共和主義などの徳の概念とその要求可能性を斥けるのみならず、それ自身によって要請される徳に関してもその要求可能性を無条件に前提することを否定する。最後に以下では、こうしたハーバーマスのシティズンシップ観に問題はないのかという点について若干の検討を行いたい。

（一）まず第一に、ハーバーマスの議論には討議を通じたあらゆる人々の利害関心を考慮に入れた道徳的観点の尊重という理念が含まれているにもかかわらず、それを実現するための動機づけの可能性を理論的に保証するのを控えているのは規範理論として不十分ではないかという疑問が提起され得るだろう。現実の相互主観的コミュニケーションにおいては常に特定の争点の排除や周辺化が見られるのであり、市民に討議へ参加するための何らかの徳性や確実な動機づけがなければそうした状態を黙認してしまうことになるのではないかという疑問である。もちろんこうした反論に対しては、逆にそうした排除が見られるからこそ徳の要求可能性を無条件に前提することができないのだという、先に述べたようなハーバーマス自身の議論によって反論することが可能である。また、ハーバーマスの議論は徳の要求可能性を保証するものではないが、必ずしも各市民は徳を要求してはならないということを意味するものではない。[30] 市民的徳性は、討議理論的な前提によっても討議による行為調整のための条件という機能的な意味において、あるいはコミュニケーションの不可避の条件と調和した生活形態の形式的条件という意味において、弱い意味で要請されているとは言える。

さらにハーバーマスは、討議を実現するための方途についてそれ以外に何も論じていないというわけではない。ハ

ーバーマスにしたがえば、その方途は市民的不服従の実践である。[31] ハーバーマスは、正当化された規範の遵守への動機づけと同じく、そもそも議論に入るための動機づけが欠如しているという状況がありうるのであり、後者の場合には反省的な道徳的行為としての市民的不服従の実践が必要となると述べている（EzD: 27-8, 訳：二三―四頁）。ハーバーマスはそうした実践は「正統性の番人」であり、「成熟した政治文化」を示すものであると述べている（nU: 81, 86-8 訳：一一一、一一八―一二二頁）。ただし法的には、不服従の行為が一般的な不法行為と異なる市民的不服従として認められるためには、私的な要求ではなく多数者の正義感覚に訴えるものであること、象徴的で非暴力的なものであること、法的結果に対して責任を負うこと、承認されている憲法原理によって根拠づけられることが期待されること、といった諸条件が満たされている必要がある（nU: 114, 訳：一五五―六頁）。そうした実践がもし多数派の道徳感覚にアピールすることに成功するならば、より開かれた討議の遂行が実現する。ハーバーマスの議論は、市民的徳性の要求可能性を問題のある仕方で安易に前提するのではなく、こうした市民的不服従の活動を含む、困難ではあるが自発的な実践を通じて初めて、討議倫理や討議民主主義の理念は実現するという立場をとっていると思われる。

（二）　これまで検討してきたハーバーマスの討議理論は、近代以降におけるコミュニケーションの条件の反省に基づいている。しかしその議論は近代以後、あるいは近代のよりラディカルな批判的継承を標榜するポストモダン的な観点から批判を受けているところのものでもある。最後に以下では、そうした批判との関連で討議理論に基づくシティズンシップ論の妥当性を検討したい。

ポストモダン的な立場からハーバーマスとシティズンシップという主題について検討したものとしてはノエル・マカーフィーの議論がある。彼女は、ハーバーマスの討議民主主義の構想を支持しながらも、ハーバーマスの考える理性的で自律的な主体像は討議民主主義の実現にとって必要なものではないと論じている。彼女は自律的主体は世界のなかで行為するために必要なフィクションであることを認めるが、ハーバーマスの主体性論が自律的主体の生成につ

いて満足のゆく説明をしていないことを批判し、クリステヴァの議論にしたがって、そうした主体はそこから排除された他者との関係のなかで常に構築されたものであることが自覚されなければならず、そうした主体のあり方を常に問い直さなければならないという。ここからマカーフィーは、「他者を必要とし欲する」共同体の倫理の必要を説き(McAfee, 2000: 133)、多様な様式をとるコミュニケーションの中で自らのあり方を吟味しつづけるというシティズンシップ観を提起している。こうしたシティズンシップ観は、ハーバーマス自身のシティズンシップ観が討議的実践への動機づけを十分に説明しないのに対し、討議民主主義を実現するための動機づけを提供し得るものであるとされている(ibid: 163)。

こうしたマカーフィーの議論は、市民に対していかなる徳が要請されるのか、という点についてハーバーマスとは全く異なった倫理的視角から検討するものであり、傾聴に値するといえる。しかし、彼女の議論において必ずしも明らかではないのは、そうした徳がいかなる形で要請されるのか、という点である。マカーフィーは徳という語を用いているわけではないし、何らかの規範的期待が相互に要求可能であると論じているわけでもない。しかし他者性の倫理という観点の取得が直ちに討議への参加への動機づけに結びつくと考えられているとするならば、そうした議論は必ずしも自明ではない前提の下に展開されている可能性がある。

既に述べたように、ハーバーマスの議論において道徳的観点は各人の善の観点から切り離されており、討議に参加するための動機づけが得られるためには両者の調和する善の構想によって媒介されることを必要としている。しかし、そうした徳性を相互に要求できる可能性は道徳的観点そのものの性質によって無条件に前提されることが不可能となっている。これと同様のことが、マカーフィーのポストモダン的倫理についても言える。すなわち、彼女の想定する他者性の倫理は各人の既存のアイデンティティを超えた観点を指し示しており、そうした観点自体は実際に討議に参加するための動機づけを提供し得ない。またそうした動機づけを提供することができるような徳性を市民相互間で要

求できる可能性も、無条件に前提されることはできない。というのも、あらゆる討議に何らかの権力が作用しているというのは、ポストモダン的観点そのものによって得られる洞察に属するからである。たしかに、そうした徳性は相互の要求可能性を前提しない形で促進されるべきだと考えることも可能であろう。しかしそうするとマカーフィーの議論がハーバーマスの討議理論よりも市民に討議への参加の動機づけを与える観点を提供し得るものであるとはいえなくなり、両者の相違は要請される徳性の内容における質的相違のみとなるように思われる。さらに、マカーフィーの議論は、次の点も考慮に入れる必要がある。すなわち、他者性への責任の実践として考えられるのは討議への参加だけではない、ということである。この点に関してたとえば斎藤純一はそうした個人的な「自己倫理」としてフーコーの「存在の美学」やアレントの「思考」などの役割に注目している（斎藤、一九九六年）。マカーフィーの議論は、他者性の倫理と討議への参加とを密接に結びつけすぎているように思われる。

これに対してアレントの「ポストモダン的」解釈者として知られるデーナ・ヴィラは、アレントの「思考」に関する議論に触発されて、良心や距離、疎隔などの役割を重視する哲学的・不同意的（dissident）でより個人主義的な独自のシティズンシップ論を展開している。彼は、ニーチェ主義やアゴーン主義が無制限な自己表出を許し、政治的行為の前提である複数性や平等、公共性を掘り崩すという結果を招きかねない点を批判し、アレントが共通感覚に依拠した間主観的な判断力の役割を重視していることを評価する（ヴィラ、二〇〇四年a：第三章；二〇〇四年b：第五章）。しかしアレントに対するヴィラの批判点は、アレントがそうした共通感覚を相対化するソクラテス的な「思考」の持つ批判力に気づいていながら、その「無世界性」を強調することによってその政治的役割を非常事態の場合のみに限定し、それ以外の通常の場合に関しては多元的な真理の発見という機能を強調することによってペリクレス的な政治的美学に従属させてしまっていることである（ヴィラ、二〇〇四年b：第七章）。これに対してヴィラが強調するのは、哲学的な自己への配慮と市民としての世界への配慮とはアレントが考えるように必ずしも二者択一的なものとみなさ

れる必要はなく、両者をともに重視する「疎隔されたシティズンシップ」という形態がありうるということである。ヴィラはこれを「ソクラテス的シティズンシップ」と呼び、知的・道徳的誠実さ（integrity）を一種の市民的徳性として位置づけている（Villa, 2001: 309）。そこでは、共通感覚に依拠した批判だけでなく、対話や市民的不服従といった活動を通じたその自明性の相対化が重要となるが、同時に重要なのは、そうした活動はプラトンの場合のように特権的地位や公的領域に替わる地位を要求するものであってはならず、行為の積極的な正当化を提供するものであってはならないということである。むしろソクラテス的シティズンシップは、公的領域を否定するのではなく、公的領域に対してそれ自身が荷担しているかもしれない不正義に対する感受性を喚起し、それをより開かれたものにすることを通じて、自己への配慮を通じた間接的な、世界への最良の配慮を実現しようとするものである（ibid: 53）。

こうした議論が示すもののなかで本稿の関心から見て重要だと思われるのは、ハーバーマスのシティズンシップ像に対するポストモダン的な観点からの批判は、いかなる徳が要請されるのか、という点に関しては有効であるとしても、いかなる形で要請されるのかという点についての批判とはなりえない、ということである。たしかにヴィラの「ソクラテス的シティズンシップ」においても対話の果たす役割は重要であるが、そこではそれと同様に疎隔の果たす役割にも重要な位置が与えられている。ヴィラは主に行為の正統化にかかわる公的領域に対する疎隔について論じているが、あらゆる討議には何らかの権力が作用していると考えられるのであるから、（マカーフィーが想定している対話の中に含まれるであろうような）他者性の倫理に基づいて行われるとされる「対話」に対する疎隔も同様に要請されえよう。このように、ポストモダン的倫理は必ずしも討議への参加の徳を直ちに要請するものではなく、ましてやその要求可能性を保証するものではありえない。[32]

第二に重要だと思われるのは、ハーバーマスのシティズンシップ論は特定の徳の要求可能性を前提としないのであるから、ヴィラの哲学的で疎隔されたシティズンシップをある程度許容し得るかもしれないということである。ヴィ

ラの議論も正統化にかかわる公的領域を否定するものではない。[33] もちろん、両者の立場には重大な違いもある。彼女によれば、現代では公的領域の持つ権力性や、包括的・横断的な共通感覚や公的領域の形成の不可能性が自覚されなければならず（ヴィラ、二〇〇四年a：三四二―四、四四八頁）、アレントの判断力論を「ハーバーマス流に」意思決定や行為の正当化にかかわるものとして解釈するのは不適切であり（ヴィラ、二〇〇四年b：一三八頁）、近代の世界疎外を合理的討議によって克服しようとするハーバーマスらの試みは、合理的合意の達成可能性を楽観的に想定しており見込みのない企てであるとされる（同：二三三頁）。したがって、ハーバーマスのシティズンシップ像がヴィラのそれを部分的に許容しうるものであるとしても、ハーバーマスの立場からするならばそれだけでは不十分であり、討議理論によって要請されるシティズンシップと組み合わされなければならないだろう。しかし、ヴィラがシティズンシップ論を展開するに当たって自らの構想と対比しているのは、公的生活への参与を強調する共同体主義、新アリストテレス主義、新トクヴィル主義、参加民主主義といった諸議論であり（Villa, 2001: ix, 301）、これまで見てきたように、ハーバーマスのシティズンシップ論はこれらとは異なっている。両者のシティズンシップ論は意図しない形においてではあるかもしれないが、合理的討議に関わる徳を要請するがその要求可能性を前提せず、一定の懐疑的シティズンシップを認容するというシティズンシップ像の可能性を示しているとも考えられる。

おわりに

以上ハーバーマスの討議理論から導き出されるであろうシティズンシップ像を考察してきた。討議理論は、近代以降のコミュニケーションの条件に合致しないリベラリズムや共和主義などの徳の概念、およびその要求可能性を斥ける。もちろん、討議理論においても徳の必要性は認められており、その内容はリベラリズムや共和主義の徳と重なる

部分も少なくないといえるかもしれない。しかし討議理論においては、規範の妥当性の評価において間主観的なコミュニケーションや討議の役割が中心的な位置を占めているにもかかわらず（あるいはそれゆえに）、市民的徳性の要求可能性を前提とすることはできない。こうした近代のコミュニケーションの条件に即した討議理論はポストモダン的な観点から批判され得るが、それはいかなる形で徳が要求され得るかという点に関する批判とはなりえず、むしろ討議理論の枠組みの内部において部分的に受容され得る余地がある。[34] もちろん、両者の間にはいかなる徳が要請されるのか、という点に関して大きな不一致があり、この点では論争の余地があるかもしれない。[35] しかしハーバーマスの討議理論と以上の議論が妥当であるとするならば、少なくとも近代以降において、徳の要求可能性を当然視することができないということはシティズンシップ論の出発点としてよいのではないか、と考えられる。[36]

（1）現代のさまざまなシティズンシップ論について検討している邦訳書として、ヒーター、二〇〇二年、デランティ、二〇〇四年。

（2）アゴーン主義政治理論と徳との関係についての検討として、斎藤、一九九四年。

（3）フェミニズムの見地からシティズンシップ論を展開する岡野八代は、市民的共和主義が実践への参与を「強い意味での義務」と理解することによってパターナリズムに陥る傾向のあることを批判しているが（岡野、二〇〇三年：一二六―八頁）、フェミニズム・シティズンシップ論によって要請されるポストモダン的な「徳」の要求可能性の問題について検討する必要もあると思われる。

（4）本稿ではとりわけ、いわゆるコミュニケーション論的転回以後徐々に彫琢されてきたコミュニケーション的行為の理論、討議倫理学、討議的民主主義論などを主要な対象とする。転回以後にも、若干の理論的修正や強調点の移動が見られるが、それらのうちいくつかの変化の背景には、ポストモダニズム・多文化主義・フェミニズムなどによる批判や、冷戦以後のアイデンティティ問題の高まりといった要素も関与していると考えられる（菅原、二〇〇三年）。ハーバーマスの理論的直観を導いていながら十分に展開されなかったヘーゲル的要素を重視するという立場から、道徳・倫理の厳格な区別を前提とし

ない民主的シティズンシップの必要性に言及する論考として、J. Bernstein 1995: 128-35。

(5) 以下で述べるように、討議理論は道徳的観点から集合的・個人的な歴史・生活史やアイデンティティを反省する必要性を含意しているとは考えられる。ハーバーマスの議論のなかには、こうした前提に立って、理論家ではなく市民ないし知識人として、ドイツやヨーロッパにおける「憲法パトリオティズム」をはじめとする特定の生活形式のあり方について意識を喚起する試みも見られる。この点に関しては、稿を改めて論じることにしたい。

(6) ハーバーマスは後期ロールズの議論を、ローティのようにコンテクスト主義への接近として解釈することを拒否する（EA: 78-9, 訳：七六頁、FuG: 84-6, 訳上：八四―六頁）。したがって後期ロールズにおいて討議理論とは異なり倫理的自己理解の問題が重視されている点についても、義務論内部での公的・私的自律の関係づけに関する理解の相違の結果として解釈している（EA: 125-7, 訳：一二四―六頁）。

(7) ハーバーマスの議論においても権利や法治国家制度の形式に関する議論は見られるが、これらは討議的実践そのものを通じて具体化されることを必要とする形式であって、討議的実践以前に存在する秩序を指し示すものではない。したがって、そうした形式に則った協議主義的政治の実現のための条件としてある種の政治文化が要請されるとするハーバーマスの議論は、リベラリズムの徳論とは異なる。

(8) ロールズの「市民性の義務」のような徳の要求可能性の保証は討議理論の観点からは導かれないというハーバーマスの批判については次章（三）を参照。

(9) ハーバーマスは自らの討議理論の立場を、「カント的共和主義」とも表現している（EA: 8, 126, 訳：二、一二五頁）。またハーバーマスの議論のなかには、「共和主義」という語をナショナリズムと対比する形で自らの討議理論的立場に近づけて肯定的に用いる場合も見られる（FuG: VuEIII.; EA: Kap. 4, 5）。ただし本稿では「共和主義」の語を、ハーバーマスが自らの討議理論と対比して用いる（FuG; EA: Kap. 9）ときの用法にしたがって用いることにする。

(10) 近代的な実定法は内面化した道徳を補完する必要から生じたものであるから主観的権利によって構成される。したがって、政治的自律も法的には権利として理解されるのであり法によって義務化されることはありえない（FuG: 165, 訳上：一六一頁）。

(11) 前に述べたようにロールズらの現代リベラリズムは討議民主主義や共和主義の要素を部分的に取り入れており、ハーバーマスがここで批判している「自由主義」とは完全に一致するものではない。ハーバーマスはここでいう「自由主義」とはロ

ックに遡る狭義の自由主義的伝統を指すとしている（FuG: 359, 訳下：三一七頁）。

（12）Vetlesen, 2002（1995）は、ハーバーマスのこうした共和主義批判、すなわち集合的全体を想定する意識哲学であるとの批判はアレントの共和主義には当てはまらないと論じている。アレントはそうした全体を想定していないし、両者とも政治と倫理の関連を視野に入れており、またカントと共に法の作成者としての市民の役割を重視しているし、ハーバーマスは（政治だけでなく）あらゆるトピックに関して了解を求め合う行為者像を提起しており、それが民主政治の必要条件にもなっているから、というのである。アレントとハーバーマスとは道徳に関する認知主義的普遍主義の評価について見解を異にしていると思われるが、もしVetlesenがアレントの共和主義ということで徳の要求可能性を理論的に含意する立場のようなものを想定しているとするならば（そうした見方がもつアレント解釈としての妥当性の問題は措くとして）、以下で述べるように両者はこの点でも見解を異にするであろうと思われる。

（13）セイラ・ベンハビブは、コミュニタリアニズムの諸議論のうち、共属意識の復活を目論む「統合主義的」傾向を斥ける一方で、市民の政治的主体性や有効感の創出を重視する「参加主義的」な傾向は擁護されるに値すると論じている（Benhabib, 1992: 76-82）。サイモン・チェンバースはこれに倣う形で、討議を意思決定過程ではなく長期的な集合的解釈の過程と捉え、そこでの負担はあまり大きくなく、むしろ公共政策に影響を与える有効な手段であると理解することで参加を促進することができると論じている（Chambers, 1996: 197-202）。

（14）ハーバーマスによる比較的早い時期における集合的アイデンティティ論としては、ZRhM: Kap. 4を参照。十分によい論拠を生み出すためにはハーバーマスの憲法パトリオティズムが依拠する制度化と社会化過程に加えて、公共精神を活性化する責任の倫理を醸成するアソシエーション関係が重要であると示唆する論考として、Offe, 1992。

（15）バーンスタインと同じくプラグマティズムの立場から市民のエートスの問題について検討する論考として、Bartlett, 2000; Rosenthal, 2002。

（16）「……市民が自由主義的政治文化という枠組みの中で自由の制度を使いこなせるようになることが機能上の必要条件という意味で必要なのである。それにしても政治的教化は避けられるべきであるから、好ましい政治的社会形成の条件についての経験的問いが、価値と政治的徳とを求める規範的要求にいきなり翻訳されるべきではないだろう。」（EA: 381, 訳：三七五頁）

（17）議論や討議には対面的実践だけではなく活字や電子媒体などを用いたものも含まれる。

(18) Iser, 1998は、ハーバーマスは徳概念を批判しているにもかかわらず、彼の理論はある種の徳を要請すると論じている。とりわけ規範的討議においては、対等に互いの発言の意味論的内容を理解するだけではなく、他者の評価的パタンをできる限り理解しようとする有徳的態度（単なる感情移入ではなく反省性と想像力を含む感受性）が必要であり、そうした徳は、議論内部だけでなく、議論そのものに入るか否かの判断にも含意を有するというのである。後に述べるように、こうした要素はハーバーマスの議論においても論議の前提の実践的討議における特別な規範的内容として取り入れられているが、ただしそれを直接的な行為規範あるいは要求可能性の前提された徳として理解することは、討議理論の前提からは不可能である。

(19) ハーバーマスは、合理性の条件から道徳的義務を導くことはできないというアルブレヒト・ヴェルマーの批判に対して、討議倫理学はそもそもそうしたことを目指すものではないと応じている（EzD: 131-7, 訳：一五四―六〇頁）。討議倫理学から行為義務を導き出そうとするカール・オットー・アーペルの試みに対してハーバーマスは、それがコミュニケーション的理性と実践理性との等置、および第一哲学による「究極的根拠づけ」という疑わしい仮定に依拠した立場であるとして批判している（EzD: 185-99, 訳：二一九―三六頁）。

(20) ハーバーマスは、理想的発話状況の条件と理想的生活形式の条件とを直接に結びつけていた以前の立場（TGS: 136-41, 訳上：一六三―七〇頁）を修正している（VuE: 538-40, 訳：Habermas, 1982: 261-3）。

(21) ウィリアム・レーグはこうした「代替物の欠如」テーゼから、討議倫理は合理的協働という構成的善に依拠していると再定式化することで、道徳的観点の取得や道徳的討議への参加への動機づけに関する説明を討議倫理がなしえないという問題を解決しようと試みている（Rehg, 1994: chs 5-6）。以下に述べるように、前者の道徳的観点の取得の問題に関してハーバーマスは、それに先立つ類としての倫理的自己理解の存在を認めるに至っている。また後者の参加への動機づけの問題に関しても、道徳的観点を補完する善の形式について論じている。ただしこの後者の問題に関しては、討議への参加などの具体的行為を直接に促進するような善の構想に討議倫理自体が依拠するという形で定式化されているわけではない。

(22) 連帯への自己拘束や期待に関する憲法の宣言的条項を法媒体の限界に対する反省の表現として理解するという、義務論と両立可能な解釈について、Habermas, 2000: 527。

(23) このことは、道徳的妥当性が特定の善の観点に依拠するということを意味しない。またハーバーマスの理解によれば、平等主義的普遍主義に関する近代の類倫理学的理解は、競合する類倫理学的構想ではなく、われわれが知らず知らずのうちに慣らされてしまう実践の密かな帰結によってのみ揺るがされ得る（ZmN: 155, 訳：Habermas, 2006: 94）。

(24) ハーバーマスは「無傷の相互主観性」という自らの思想的動機や（nU: 202-4, 訳：278-81）、可傷的な肉体や人格の保護という道徳の存在理由について語っている（EzD: 14-20, 69, 97, 訳：一〇—五、七五、一〇九、ZmN: 62-4, 訳：五九—六〇頁、ZNR: 21）。

(25) その他の前提としては、関与者の完全な包括、議論に関わる権利義務の平等な分配、コミュニケーション的状況における強制の欠如がある。

(26) 客観的世界は討議実践から独立して存在すると前提されるが討議実践によっては到達されることはできない。

(27) こうしたハーバーマス自身の観点から見た場合、彼が移民の受け入れ条件として、自分たちの政治文化の包括的性格を主張する市民の権利を根拠として、各政治的共同体の「倫理に浸透された」政治文化を通じて解釈された憲法原理への同意、すなわち受け入れ側社会における市民の自律の制度化のされ方、およびそこでの理性の公共的使用のあり方への同化を要求できることを政治理論的に基礎づけるような議論を展開している（EA: 266-8, 訳：二五九—六一頁、FuG: 658-60, 訳下：二九六—八頁、ハーバーマス、二〇〇〇年、二八九頁）ことは、問題を含んでいるように思われる。

(28) ロールズの「自立した」政治理論への批判として他に、EA 93-4, 訳：九〇—二頁、Kap. 3。

(29) ハーバーマスは宗教的寛容を、市民的包摂への文化的マイノリティの要求にたいする感受性を範例的な仕方で喚起するという意味で、法的発展のペースメーカーの役割を果たすものとして位置づけている（ZNR: Kap. 9）。

(30) ハーバーマスは、特に統一後のドイツにおいて、単なる私的な偏見と公共的に発言されうる内容とを分け隔てる「民主主義的な公共圏の循環回路の中に組み込まれている調整装置や限界値」の機能が低下してきたことを嘆いている（ハーバーマス、二〇〇〇年、二七二頁）。

(31) 『事実性と妥当性』においても、市民的不服従は討議民主主義の実現の最後の砦として位置づけられている（FuG: 462-3, 訳下：一一五—六頁）。

(32) ウィリアム・コノリーによれば、アゴーンのデモクラシーは、誰もがアイデンティティ／差異の抗争と相互依存に折り合いをつけることを可能にするが、要求しはしない（コノリー、一九九八年、三五七頁）。またポストモダニズムの影響を受けつつ独自の政治理論を展開しているシャンタル・ムフは、行為や発話に際して万人の平等と自由という政治的共同体の原理を尊重するというシティズンシップ観を提起しているが、同時にそれらの原理が多様な解釈に開かれており最終的な合意に至ることもありえないことが強調されており、市民間における徳の要求可能性についても懐疑的である（ムフ、一九九八

年：第四章）。

(33) ヴィラは、ソクラテス的シティズンシップは討議民主主義へのオルタナティブとして位置づけられるべきではないと論じている（Villa 2001: 30）。

(34) ハーバーマスの討議理論は各人が受けいれるべき規範的枠組みを提示するものではないがゆえに一定のアゴーン的要素を受けいれ得るものであると主張する論考として、Brady, 2004。

(35) ハーバーマスの討議原理の意義について国家・政治システムの自立性の観点から検討する試みとして、牧野、二〇〇五年。またこれとは別に、いかなる観点から自らの集合的・個人的アイデンティティを反省することが必要とされるか、という問題もある。この点については、稿を改めて論じることにしたい。

(36) このことは、徳についての他のアプローチが全く無意味であるということを意味するのではない。たとえばハーバーマスは、徳の復活に関する右派からの議論も現実の必要と問題に対する応答であり、真剣に受け止めるべきであると述べている（KpS: 492, 訳：Habermas, 1986: 58）。もちろんハーバーマスは、その結論を受けいれているわけではない。ハーバーマスは一九八〇年代の新保守主義批判の文脈で、勤勉・自制・清廉といった徳目を復活させようとする動きに批判的に言及している（nU: 51, 65, 訳：六八、八六頁）。

文献

Habermas, J.（出版社はいずれもSuhrkamp Verlag）

TGS: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971（Ko-Autor: N. Luhmann）,『批判理論と社会システム理論』上・下、佐藤嘉一他訳、木鐸社、一九八四年。

ZRhM: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, 1976, 清水多吉監訳『史的唯物論の再構成』法政大学出版局、二〇〇〇年。

KpS: *Kleine Politische Schriften I-IV*, 1981.

VuE: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1995（1981）.

MkH: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1983, 三島憲一他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、一九九一年。

nU: *Die neue Unübersichtlichkeit, 1985,* 上村隆広他訳『新たなる不透明性』松籟社、一九九五年。
EzD: *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1992 (1991), 清水多吉・朝倉輝一訳『討議倫理』法政大学出版局、二〇〇五年。
FuG: *Faktizität und Geltung*, 1998 (1992), 河上倫逸他訳『事実性と妥当性』上・下、未来社、二〇〇二年、二〇〇三年。
EA: *Die Einbeziehung des Anderen*, 1999 (1996), 高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局、二〇〇四年。
WuR: *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999, *Truth and Justification*, trans. by B. Fultner, Polity, 2003.
ZU: *Zeit der Übergänge, 2001, Time of Transitions*, trans. by C. Cronin & M. Pensky, Polity, 2006.
ZmN: *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 2005 (2002), 三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局、二〇〇四年。
ZNR: *Zwischen Naturalismus und Religion*, 2005.

Bartlett, S., "Discursive Democracy and a Democratic Way of Life" in L. Hahn, ed., *Perspectives on Habermas*, Open Court, 2000.
Benhabib, S., *Situating the Self*, Routledge, 1992.
Bernstein, J., *Recovering Ethical Life*, Routledge, 1995.
Brady, J., "No Contest?" *Philosophy and Social Criticism* 30.3, 2004.
Chambers, S., *Reasonable Democracy*, Cornell University Press, 1996.
Cohen, J., "Deliberation and Democratic Legitimacy" (1989) in R. Goodin & D. Pettit eds., *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*, Blackwell, 1997.
Habermas, J., "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry* 13, 1970.
Habermas, J., "A Reply to my Critics" in Thompson J. & Held, D., eds., *Habermas: Critical Debates*, The Macmillan Press, 1982.
Habermas, J., *Autonomy and Solidarity*, ed. by P. Dews, Verso, 1986.
Habermas, J., "Remarks on Erhard Denninger's Triad of Diversity, Security, and Solidarity" *Constellations* 7.4, 2000.
Habermas, J., "The Moral and the Ethical" in S. Benhabib and N. Fraser, eds., *Pragmatism, Critique, Judgment*, MIT

Press, 2004.
Habermas, J., "Postscript" (2002) trans. by M. Pensky, in *The Future of Human Nature* (2002), Polity, 2006.
Iser, M., "Habermas on Virtue", presented to the Twentieth World Congress of Philosophy, August 1998. http://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContIser.htm.
McAfee, N., *Habermas, Kristeva, and Citizenship*, Cornell University Press, 2000.
Offe, C., "Bindings, Shackles, Brakes", trans. by W. Rehg, in A. Honneth, et al eds., *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT Press, 1992.
Rehg, W., *Insight and Solidarity*, University of California Press, 1994.
Rosenthal, S., "Habermas, Dewey, and the Democratic Self" in M. Aboulafia, M. Bookman & C. Kemp, eds., *Habermas and Pragmatism*, Routledge, 2002.
Vetlesen, A., "Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition" (1995) in D. Rasmussen and J. Swindal eds., *Jürgen Habermas* Vol.2, SAGE Publications, 2002.
Villa, D., *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, 2001.
ヴィラ、D・『アレントとハイデガー』青木隆嘉訳、法政大学出版局、二〇〇四年a（一九九六）。
ヴィラ、D・『政治・哲学・恐怖』伊藤誓・磯山甚一訳　法政大学出版局 二〇〇四年b（一九九九）。
岡野八代『シティズンシップの政治学』白澤社、二〇〇三年。
キムリッカ、W・『新版　現代政治理論』千葉眞・岡崎晴輝訳者代表、日本経済評論社、二〇〇五年。
コノリー、W・『アイデンティティ／差異』杉田敦・斎藤純一・権左武志訳、岩波書店、一九九八年。
斎藤純一「政治と徳」日本倫理学会編『徳倫理学の現代的意義』慶應通信、一九九四年。
斎藤純一「民主主義と複数性」『思想』一九九六年九月号。
菅原真枝「コミュニケーション行為理論の展開」日暮雅夫・永井彰編『批判的社会理論の現在』晃洋書房、二〇〇三年。
デランティ、G・『グローバル時代のシティズンシップ』佐藤康行訳、日本経済評論社、二〇〇四年。
ハーバーマス、J・『近代　未完のプロジェクト』三島憲一編訳、岩波書店、二〇〇〇年。
バーンスタイン、R・「民主主義的エートスの回復」M・ジェイ編『ハーバーマスとアメリカ・フランクフルト学派』青木書

店、一九九七年。
ヒーター、D・『市民権とは何か』田中俊郎・関根政美訳、岩波書店、二〇〇二年。
牧野正義「ハーバーマスにおける国家・政治システムと討議原理」『政治研究』52、二〇〇五年。
水上英徳「ハーバーマス理論の可能性と歪められたコミュニケーションの問題」佐藤勉編『コミュニケーションと社会システム』恒星社厚生閣、一九九七年。
ムフ、C・『政治的なるものの再興』千葉眞他訳、日本経済評論社、一九九八年。

牧野　正義（まきの　まさよし）
所属・現職　九州大学大学院比較社会文化学府国際社会文化専攻博士後期課程
最終学歴　九州大学大学院法学府修士課程修了
所属学会　政治思想学会
専攻領域　政治理論
主要著作　「ハーバーマスにおける国家・政治システムと討議原理」『政治研究』（九州大学政治研究会、第五二号、二〇〇五年三月）
W・キムリッカ『新版現代政治理論』（共訳、日本経済評論社、二〇〇五年十一月）