

ハーバーマス／シュペーマン論争

—「政治的支配と討議倫理」—

永 井 健 晴

〔解題にかえて〕

ここに試訳されたのは、一九七二年に(当時の西ドイツの)『メルクル』誌に掲載された、政治哲学(政治的支配と討議倫理)に関する、次の三つの論説である。

- (1) ローベルト・シュペーマン『支配からの自由というユートピア』

Robert Spaemann, "Die Utopie der Herrschaftsfreiheit", aus: "MERKUR", Nr. 292, August 1972

- (2) ユルゲン・ハーバーマス『善き支配者というユートピア』

ハーバーマス／シュペーマン論争

Jürgen Habermas, "Die Utopie des guten Herrschers", aus: "MERKUR", 1972, S. 1266-1273, (Jürgen Habermas, "Kultur und Kritik", Frankfurt/M, 1973, S. 378 ff.)

- (3) ローベルト・シュペーマン、返信

Robert Spaemann, Replik, *ibidem*, S. 1273-1278

(1)は、ローベルト・シュペーマンが、当時(一九七十年代初頭)ユルゲン・ハーバーマスによって展開されていた、理性的〈合意〉の〈先取り〉に関する議論を念頭に置きながら、古典的政治理論(プラトーン、アリストテレス)の伝統を踏まえて、〈政治的支配〉の理念に関する自らの所説を、詳論

したものである。

「シュペーマンは、その略歴によると、一九二七年、ベルリンに生まれ、ミュンスター大学に於て哲学、神学、政治学などを専攻し、学位と教授資格を取得した後、シュトゥットガルト、ハイデルベルクの大学を経て、七三年以降、ミュンヘン大学の教壇に立っている。記者の知る限り、彼に就いて、日本では僅かに次の翻訳書があるだけである。『道徳の基礎的諸概念』、吉沢伝三郎訳、一九八八年、以文社」

(2)は、ハーバーマスが、(1)に対して、すぐさま時をおかずに、書簡の形式で、応答したものである。ここで、ハーバーマスは、政治的〈実践〉問題に関して、一方では、「実践的問題の真理能力」を否定する（実証主義科学や社会システム論に於けるような）言わば〈唯名論的〉（懐疑主義・相対主義的）立場には与することのない、シュペーマンの見解に、共感を示しながら、他方では、シュペーマンの、古典的理論の伝統（形而上学、存在論）への無媒介的復帰（つまり、ハーバーマスが「ネオ・アリストテレス主義」と呼ぶ立場）を、きっぱり退けている。その上で、ハーバーマスは、この問題に関して、言わば独断論（決断主義）にも懐疑論（傍観主義）に

も陥らずに〈ヘイデオロギー批判〉を可能にするような、〈理論と実践〉の関係をあくまでも探究しようとする、自らの構想の、コンパクトなレジューメーを、提示している。

(3)は、シュペーマンが、(2)のハーバーマスに対して、再度異論を表明した返信である。ここで、シュペーマンは、〈政治的支配〉概念と〈階級支配〉（あるいはハーバーマスの言う制度システムに組み込まれた「構造的暴力」）のそれとを弁別した上で、ハーバーマスの議論に於ける、言わば、政治的实践に於て、〈決断主義〉を端的に排除しようとしながら、〈支配〉そのものを廃棄しようとする―それ自身無媒介な〈決断主義〉的性格を免れ得ない―アナキスト的ユートピア志向への、危惧を示している。

一九七十年代初頭と言えば、第二次大戦後ちょうど四半世紀を経た時期である。東西冷戦の最前線にあったドイツの再統一やソヴェエト・ロシアの所謂〈現存社会主義〉体制の崩壊が近い将来に実現するなど、当時、誰もが夢想だになかった。ヴェトナムでは、いつ果てるとも知れぬ泥沼の戦争が続いており、戦後経済的復興を遂げたドイツでは、繁栄の只

中であって、様々な政治的・社会的・文化的矛盾がはっきり露呈しはじめていた。六十年代末には、ベルリンやフランクフルトをはじめとするドイツの諸都市の大学で、「後期資本主義」社会のラディカルな体制変革を志向する学生反乱の嵐が吹き荒れた。

ハーバーマスは、一九二九年に生まれているから、ファシズム時代に少年期を過ごし、やがて、ファシズムの崩壊と敗戦、そして戦後西ドイツの政治と経済の再建過程を、身を持って経験し、七十年代初頭には、四十才代になっていたはずである。彼は、五十年代末以降、この時点までに、哲学・社会科学の分野に於て、極めて旺盛な著作活動を展開していた(z. B. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962; *Theorie und Praxis*, 1963; *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968; *Erkenntnis und Interesse*, 1968; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1970; J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971, etc.)が、六十年代末の学生反乱に際しては、再刊された戦前のホルクハイマーなどの諸論考と並んで、ハーバーマスのこれらの著作や言論活動が、著しい理論的影響力を与えることになったのである

ハーバーマス／シュペーマン論争

る。

シュペーマンの上記の論説は、古典古代の政治理論や実践哲学ばかりでなく西欧近代のそれ(特にルソー)を基礎にして、政治哲学の極めて原理的問題(政治的支配の正統化の問題)に照明を当てているが、その成立の直接的契機は、当時のドイツの政治状況にあった、と言えよう。この時点でシュペーマンがハーバーマスの著作に関して直接言及しているのは、上記の『認識と関心』(一九六八年)と『社会理論か社会テクノロジーか(ハーバーマス／ルーマン論争)』(一九七一年)であるが、彼は、いみじくも、総じてハーバーマスの議論を「唯物論的超越論哲学」と特徴付け、この〈理論〉と政治的〈実践〉との関係を問題にしたのである。

ハーバーマスの所謂「批判的社会理論」"Die kritische Theorie der Gesellschaft"の構想の中で、一方での「カントの「超越論哲学」"Transzendentalphilosophie" Kant's ところの「客観的精神の哲学」Hegelsche "Philosophie des objektiven Geistes"との発想と、他方での、マルクスの社会・歴史理論とが、結び付けられていることは、事実であろう。この結び付きは、ホルクハイマーの「批判理論」"Kritische

Theorie”あるいはアドルノーの「否定的弁証法」“Negative Dialektik”（実証主義科学と形而上学とに対する「二正面作戦」doppelte Frontstellung）から、批判的に継受されたものである。この立場は、実証科学を単純に否定して非合理主義の中に逃げ込もうとするものではなく、人間の知識活動（自己意識を伴う「理論」と「実践」）の「自己反省」“Selbstreflexion”あるいは「自己言及能力」“Fähigkeit der Selbstreflexion”によって、「理性の自己破壊」（ホルクハイマー／アドルノー）を回避して、（倫理的には、無記の、あるいは盲目的な）「実証科学」を、社会的生活過程の総体のうちに自覚的に位置付けようとするものである。従って、それは、少なくともハーバーマスの構想に於ては、「哲学」と「科学」の単純な折衷・補完ではなく、況んや、「マルクス主義的唯物論」と「フイヒテ的観念論」との直接的結合でもないのである。

ハーバーマスと「マルクス主義」との関連に触れるならば、保守的世論に於てそう信じられていたのとは相違して、ハーバーマスの所謂「批判的社会理論」は、彼の著作を實際に編みみれば明らかのように、そもそも始めから、“Diamat”（弁証法的唯物論）と呼ばれた独断論的マルクス解釈）と保守派

などから蔑称されていた十九世紀末以来のドイツやロシアのマルクス解釈ばかりでなく、第二次大戦後の東欧の“Praxis-Gruppe”などのマルクス解釈とも、ほとんど無縁であった、と言えるであろう。彼の理論は、「西欧近代」の広義の「批判」としてのマルクス理解に基礎を置いていたとはいえ、単なるマルクス解釈にはとても収まりきらないものであったのである。この点、彼と学生反乱のリーダー達（例えば、Hans-Jürgen Krahl）は、ラディカルな体制変革への理論的・実践的志向を共有していたにせよ、彼等の間には、理論に関する自己了解に於ても現状認識に於ても、単なる世代の違いには還元できない、決して無視し得ない差異があったのである。

ハーバーマスは、上述したように、たしかに、マルクスとドイツ古典哲学とを結び付ける「批判理論」の理念的モチーフ（ホルクハイマー／アドルノー）を批判的に継受していたが、しかし、すでに早い時期から、その限界にも気付いていたように思われる。「理性の自己破壊」を、「パフォーマンスの矛盾（performative Widersprüche）」に陥る」となく、回避し得る、「理性の自己批判」ということは、言われるべくして容易に達成し得ない、長く困難な道だからである。七十

年前後から、彼は、哲学的〈解釈学〉や〈社会システム論〉との論争を通じて、〈言語倫理学〉(「真理の合意論」"Kon-sensustheorie der Wahrheit", Vgl. "Wahrheitstheorien", 1972 in: *Vorstudien und Ergänzungen zur kommunikativen Handlungstheorie*, 1984)を基軸に据え、後期ウェーバーの「合理化」論やピアジェ／コールバークの〈発達心理学〉(「道德意識の発達に関する理論」)などを援用しながら、「批判的社会理論」の再構成に向かう。この成果は、周知のように、二つの著書 (*Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1980; *Theorie der kommunikativen Handlungstheorie*, 1982)にまとめられている。

四半世紀前(一九七二年)に行われたハーバーマス／シュペーマン論争は、ある意味では、すでに一つの理論史的ドキュメントであり、しかも上記のようなハーバーマスの理論的活動全体の発展を展望するならば、小さなエピソードに過ぎないであろう。しかし、にもかかわらず、そこには、「政治哲学」や「実践哲学」の根本問題が、しかもいまだ決して決着の付けられていない原理的諸問題が、極めて鮮やかな手際で、描き出されている、という点に於てばかりでなく、まさしく

これとの関連で、ハーバーマスの「批判的社会理論」の展開過程、その特質や問題点を(さらには、八十年代の「近代」の未定のプロジェクト)に就いての議論を(考察する際に、様々な示唆が与えられる、という点に於て、この論争は少なからぬ意義を失っていないであろう。

支配からの自由というユートピア

……ローベルト・シュペーマン

1. 序論
2. 古典的理論…理性的支配
3. 唯名論的対立テーゼ…事實的支配
4. 理性的支配の理念を免れようとする最新の幾つかの試み
5. 合意の先取りという問題
6. 新しいアンチ・テーゼ…システム論—理性

〔1. 序論〕

あらゆる〈政治〉哲学の基本問題は支配を正統化するという問題である。我々は何故他者の命令に従うのか？ この設問に対して二つの極端な回答がある。それらはいずれも〈非政治的〉回答である。第一の回答はこうである。〈私は私が善いと思う指示に、厳密に言えば、能う限り最善と思う指示にのみ服従する。〉ところで、これは、〈私はおおよそ服従するということではなく、私はどんな場合も、私を説得あるいは納得させる。いずれにしても、私は、私が他人の命令を顧慮する

ことなく私自身為すことを願うことのみを為す〉ということである。

我々はこの回答を「アナーキスト的」回答と呼び得る。これは一つの〈非政治的〉回答である。ここには支配を正統化するという問題はない。ここには正統的支配と非正統的支配との区別はないのである。というのも、「アナーキスト的」回答にとっては支配そのものが非正統的だからである。こうした考え方は今日広範に流布している。多くの人々にとって、「支配者」という表現そのものが、すでに批判的表現と、否そ

れどころかほとんど罵言と、思われている。アナキズムが〔政治的〕になるのは、それが他の人々の意思に対して存立する支配を廃棄するという目的を持つ運動として形成され、それがこの目的そのものために支配を行使しようとする場合である。もっともこの支配は、その自己了解に従えば、暫定的ではあるが。

もう一つの〔非政治的〕回答はこうである。〔私は恐怖から服従する。何故なら、私にはそれ以外何も残されていないから。不服従から私に生じる不利益は、私にとっていつでも服従の不利益を上回る。〕これは奴隷の回答である。奴隷にも、支配を正統化するという問題が設定されることはない。奴隷の服従は承認には係わらない。奴隷を支配することは、それ故、アリストテレスが言うように、〔政治的〕支配とは反対のことである。

正統的な〔政治的〕支配の理念は、アナキズムの理念と、次のことを共有している。すなわち〔端的な他律を許容しない〕ということ、つまり〔原則的に言って、賛同することができない限り、誰であれ為すことも為さないことも強いられることはない〕ということ。賛同の対象は、いずれにしても

も、個別的行为の内容ではなく、行為を指令する特定の人間達の権限、つまりその特定の人間達が支配するということがある。正統的支配の理念には自発的服従の理念が照応している。強制の行使はこの理念と矛盾しない。というのは、ある人に彼に定められた限界を自発的に遵守することを要求できるのは、彼が〔他の全ての人々もこのことを彼に対して為す〕という保証を持つ場合のみだからである。そして、自らの行為に際して自らの知らない他の人々に信頼をよせることを彼が期待できるのは、〔これらの他の人々が通常彼等の義務を果たすであろう〕という保証を彼が持っている場合のみである。ところで、この保証を彼が持つことができるのは、万人の服従が必要な場合には強いられる場合のみである。

まさに〔この〕人達が支配する、ということへの賛同には、二つの種類があり得る。一つには、我々は次のような意見を持っていて、すなわち「まさしくこの人達は、支配することに最も良く適している。つまり、彼等は、問題になる全ての事柄に関して、我々が内容的にも賛同し得る大部分の指令を発するであろう」という意見を。あるいは、そうでなければ、我々は、成程、この特定の支配者達に賛成していないが、し

かし、にもかかわらず、彼等が支配すべきであることには賛同する。何故なら、我々は、彼等を支配する地位に就かせた規則に賛同するからである。だから、我々は、たとえ我々が選んだのではないとしても、民主的に選ばれた政府に服従する。何故なら、我々は民主的選挙システムに賛同するからである。あるいは、我々は、たとえ弟の方がより聡明であると思っても、正統的王位継承者に服従する。何故なら、我々は長子相続システムを是認するからである。というのも、このシステムは国家元首を原則的に党派闘争から免れさせるからである。

それどころか、我々はさらに一步を進めることができる。

我々は、事情によっては、たとえ我々が支配継承の規則を最高のものと思わなくても、服従し、不服従を非とする。我々は、君主制論者として、民主制的な統治権力に服従し、民主制論者として、一人の王に服従する。たとえ我々はシステムを変えることを願っているとしても。何故か？ 何故なら、多くの支配システムは市民戦争（内乱）状態よりはましだからである。この状態に於ては、カントが言っているように、

「市民達は、最終的には、互いに暴力で、一つの政治体制（憲

法）を押しつけようとしている」（Akademieausgabe, Bd. VII, S. 302 Anm.）。このよりましだとされる支配システムに数えられるのは、とりわけ、その内部に於て、システムに内在するゲーム規則に衝突することなく変革を引き起こすことが可能であるような支配システムである。明らかに、一つの支配体制が、なお市民戦争（内乱）という観点からしてのみ、より少ない災厄として、尊重されるところでは、支配者と被支配者との関係が、主人と奴隷との関係に近づく。というのも、奴隷も、彼がそれを殺されるよりはましだと考える限りで、この関係に同意するのだからである。彼は、非自由よりも死をより恐れるが故にのみ、まさに非自由に於て生きているのである。

暴力による死に対する恐怖は、古典的〈政治〉哲学にとって自由に対立するものであったのだが、まさしくこの恐怖は、トマス・ホップズの近代初期の国家哲学に於て、知恵の端緒となる。古典的〈政治〉哲学は、支配を正統化するものとして正義を問題にしているが、この問いかけの中には、いつも市民戦争（内乱）の危険が含まれている。それ故、その問いかけは、支配の効率への、つまり国内の平和を無理やり達成

させる点での、効率への問いかけに道を譲ってしまわざるを得ない。もはや善き生活の為ではなく、赤裸な生活の為に、国家は存在するのである。〈政治的〉非自由は、市民的個人が経済的領域に於けるそれまで知られていなかった自由に対して支払う代償である。絶対主義と共に始まり、自由主義に於て頂点を極める時代は、同時に、政治と経済とが分離する時代であり、—そして、それと共に、国家が善き生活の問題に対して無関心になる時代である。まさにこの時代が今日終焉を迎えている。しかしながら、そのことによって、〈政治的〉支配の正統化への問いが新たに立てられる。二つの答えが、ここで相互に対立している。その一つの答えは古典的〈政治〉哲学の答えであった。簡潔に定式化すれば、それはこう言っている。「支配は、それが公正で（正義に適い）、そのことによって合意能力があるならば、正統である」と。第二の答えは〈政治的〉になったアナキズムのそれであり、それはこう言っている。「支配は普遍的合意によって取って代わられるべきであろう。支配は、それがそれ自身を廃棄することを目的としているときのみ、正統である」と。

「2. 古典的理念、理性的支配」

〈支配が公正である（正義に適っている）〉ということはどういうことであろうか？それは〈支配が、負担と補償の配分の点で、支配者の最大限の利益という尺度以外の尺度に従って、行われる〉ということである。すなわち、この尺度は〈全ての〉当該者にとって善いものである。何故なら、この尺度に対しては、皆の賛同が、厳密に言えば、一つの合意能力のある尺度を妥当させる用意を自らの側でしている皆の賛同が、期待され得るからである。このような尺度は、理性に適う尺度とも言い得る。

ある支配がこのような意味で正義に適うとすれば、それはその場合そもそもなお支配なのであろうか？ 勿論それは支配である。誰にも配分の鍵を説明し、それからそれをしかるべく掴ませることは、確かに充分ではない。資源が稀少である限り、人間の中には二つの対立した衝動が、すなわち、正義（公正）を問題とする理性的衝動と、充足チャンスへの己の分け前を最大にすることに向けられている非理性的衝動とが、あるが故に、それは充分ではないのである。プラトンは後者の衝動を、「プレオネクシア」（貪欲）、より多くを

持とうとすること、と呼んだ。この衝動が極めてリアルなものであることは疑い得ない。そして、「何が公正（正義に適う）か」ということに就いての大部分の人の判断でさえ、彼等自身の利害状況によって影響を受けていないわけではない。公正に（正義に適って）支配する者は、それ故、必ずしも万人の事実上の合意を当てにすることはできない。彼は、その代わりに、彼等の理性に適う合意を先取りしなければならぬ。

正義に適う（公正な）支配に就いてのプラトンの教説の基礎には、三つの基本的想定がある。それらは明らかにプラトーンにとっては、想定以上のもの、つまり洞察である。第一の基本的想定はこうである。人間達の一つの基礎的な共通の利害関心がある。これは理性的対話を媒介して見えるものとなり、そしてこれに就いては合意を目指すことが基本的能力を持っていることを前提とする。ここから、真なる利害関心に就いての啓蒙への、つまり真理への、一つの一般的利害関心が存在するということが、帰結する。第二の基本的想定はこうである。多数者の事実上の合意は、必ずしもいつもこの共通の利害関心を明らかにしない。第三の基本的想定は

こうである。しかしながら、人間達が彼等の実践を理性関心によって規定せしめることは、原理的に可能である。これらの三つの基本的想定から帰結することは、支配は必要であるということ、そして支配はこのような正義に適う（公正な）理性的な人間達によって行使されるべきであらうということである。

第一の想定は、それに就いての対話に係わる人には誰にとっても、分析によって明らかになる。プラトーンは第一の想定を、対話篇『ゴルギアス』の中で、ソクラテースの口を通じて、次の様に定式化している。「このことが白日の下に明らかにされることは、万人にとって共通の善である」。「このこと」というのは、「一つの規則の下での自己鍛練か、あるいは放埒か、そのどちらが魂にとってより善いのか」という問いに対する答えである。いかなる帰結を前にもたじろぐことのない、ソクラテースに対する敵役、カリクレースは、正義が抑圧的性格を持つというテーゼを擁護していた。正義を要求することは、本性からしてより強い者を抑圧すること、すなわち彼が彼の強さを遠慮なく発揮するのを妨げることである。ソクラテースと話しているうちに、カリクレースは、

剥き出しの利害関心を押し出す立場は一つの対話の中では決して擁護され得ないことを、認識せざるを得なくなる。一つの対話に係わる者は、とにかくすでに、個人的利害関心ばかりでなく、少なくとも一つの共通の利害関心があることを、すなわち真理への利害関心があることを、認めているのである。だが、この利害関心があるならば、その時はすでに、個人的な衝動充足が、事情によっては、制限する諸条件に結び付けられることになる、ということが容認されているのである。より厳密に言うならば、その時はすでに、へ何かあることが存在すべきである」と述べることが総じて一つの意味を持つ、ということが容認されているのである。

カリクレースは、彼がそもそも対話に係わったことよって誤りを犯したことに、気付く。彼は対話を中断する。真理への共通の関心は存在しない。しかしながら、このことさえ、理論的に定式化しないように、カリクレースは用心する。というのも、そんなことをすれば、彼は、すでに再び、対話という媒体（手段）に身を任せてしまったことになるであろうからである。そうではなく、彼はあっさりソークラテースに言う。「あんたが好きだけ語るがいい」。このことよって、

今や事態は逆転し、ソークラテースが負けてしまうように見える。〈理性に適う会話は、存在するもの（何であるか）を開示せしめる媒体（手段）である〉というテーゼは、理性に適う会話に於てのみ強固なものにされ得る。ところが、相手がまさにこの対話を中断してしまえば、その場合彼はまさにそのことよって、理性という媒体そのものを、つまり可能な真理という媒体を、打ち消してしまうように見える。ところが、プラトーンに於ては、まさしくこうはならないのである。そしてこの点に於て、我々の目的にとって、この物語の眼目があるように私には思える。ソークラテースは、そのカリクレースを打ち負かすことはできない。何故なら、カリクレースは対話を中断するからである。しかしながら、カリクレースもソークラテースを打ち負かすことはできない。何故なら、ソークラテースは理性に適う会話を放棄しないで、対話を一人で続けるからである。理性関心の同一性と共同性に就いての彼のテーゼに基付いて、ソークラテースは、カリクレースの役割を（今や彼の対抗戦略を欠いているとしても）共に引き受け、その事実上の実現がカリクレースの強情な反抗的態度で挫折に終わった一つの合意を先取りする気構えを持つ

ているし、又そうすることができるのである。¹

註1

「ヨーロッパの形而上学の伝統の終末に際して、ニーチェは、カリクレースの立場を再び受け入れることを試みた。しかしながら、今度は、実践的対話の拒否、哲学の侮蔑、そして実践的政治への移行を通じて、所謂異教的な無垢な態度によってではなく、理論的態度によって。ニーチェにとって、分離する仮象の彼岸に拘束力のある真理は存在しない。特殊な利害関心の彼岸に一般的真理は存在しない。洞窟の灯りの他に光は存在しない。存在するのは、強い生と弱い生、上昇する生と没落する生、同様に、一者による他者の支配のみである。合理的な一般的なるもの」という理念は、支配の一つの特殊な仕方過ぎない。この点でも、ニーチェは、プラトーンが描き出したカリクレースの一つの思想を受け取っている。強制のない対話へ道徳的に強いることは、彼にとっては、強者の生を弱者の協定によって馴化し、生の「真っ直ぐな意図」"intention recta"を許取するトリックに過ぎない。勿論、結局は無駄なことであるが。というのも、彼等の合意という感情の中で自ら温もっている馴化された畜群は、まさしく、「超人」が偉大なるものに向かう彼の行為のために用いる素材であるからである。

そして、(こうした)ニーチェのラディカルな啓蒙の基礎にある関心は(何であるか)?それは真理への関心である。「我々、認識する

者、我々、神を失いし者にして反形而上学者も、我々の火を、一千年に渡って、古い信仰が—神は真理であり、真理は神的である—という、プラトーンの信仰でもあった、キリスト信仰が—燃やし続けた激情の炎から、受け取っているのである。」「(『悦ばしき学問』からの引用)—まさしくここに、その本質のある矛盾を、ニーチェ自身は見たのである。真理は合意の概念に対立する。真理は独白的になる。このことが起こる瞬間は、ニーチェによって、移行として概念把握されるであろう。そして、この瞬間を思惟する主体は、狂気に陥るといふ裁きが下されている。

プラトーンの伝統の第二の基本的想定は、合意はア・プリオリには理性的ではない」という想定、そして、へ多数者の事実上の合意は必ずしも万人の一つの理性的合意の先取りではない」という想定である。現実に普遍的な一つの合意というものがあるとすれば、それは明らかに同時に一つの理性的合意であろう。というのも、その合意は勿論へ理性的なものに就いての合意を含んでいるであろうから。全ての論議する能力のある人々が合意しているのだとすれば、何を根拠に、その合意に反対して、さらになお論議することができようか?万人が非理性的であることはあり得ない。けれども、

「多数者」は、非理性的でありかねない。多数派は、それ故に、ア・プリオリには総体を代表しない。それどころか、多数派は、理性的な人々なら、しようとして（意思）することは決してあり得ないことを、しようとして（意思）することがあり得るであろう。だが、理性的な人々は、原理的には万人がしようとして（意思）することがあり得るであろうことを、しようとして（意思）する。このことが、なんとと言っても、彼等が理性的であることを定義しているのである。強制から自由になっている対話の帰結である合意、この合意のみが、理性的なのである。真理の基準は、プラトンの描き出したソークラテースにとっては、決して多くの人の臆見ではなく、いつも、臆見を吟味するこのような対話に参加する人々の賛同に他ならない。そして、このサークルは必然的に小さい。というのは、成程原理的には誰にでも開かれていなければならないが、しかし事実上は、どんな場合も小さなものにならざるを得ないサークルの中でのみ、語ること（談話）は、学問的であり得る、つまり、真理発見に関心を持ち得るからである。

真理発見に役立つこのような対話のさらなる諸条件は次のことである。(一)こうした対話は時間の制限があってはならない

い。というのは、誰の論議も完全に展開すること、しかし又対話の相手に確信させること、そしてこの確信から再び自分の推論結果を引き出すことが、誰にも可能でなければならぬいからである。(二)参加者は一定の好意をお互いに持たなければならぬ。彼等は、対話の相手に於て、洞察に至ろうとする意思を前提しなければならぬ。それ故、プラトーンに於て、〈学問的に語ること〉と対立することが、ヘレトリック的に語ること〈は、あらかじめ擱み取られた臆見を能う限り迅速に押し通すという関心によって導かれている。実践的真理も、理論的真理と同様に、一つの普遍的合意能力があるから、原理的には誰もこのような合意の主体として排除されていない。けれども、事実上は、—このことがプラトンの確信であるが—いつも少数者のみが普遍的合意能力を持ち、普遍的合意を意思している。

この確信はペシスティックであるように思える。プラトーンの描き出したソフィスト的対話相手にとっては、それは、それ又今日の我々の同時代人の大部分にとっては、それは、実際、あまりにもオプティミスティックである。彼等は、ソークラ

テレスのテーゼの挑戦的なところを、へ理性関心は総じて、いずれかの人間達に於て実践的になり得る」という点に見ている。そして、このことが、プラトーン理論の第三の基本的想定なのである。ソフィスト達の見解に従えば、部分的な利害関心しか存在しない。従って、又正統的もしくは非正統的支配もなく、正義のもしくは非正義の支配もなく、事実的支配だけがあるのである。正義に就いて語ることは、支配者の利害関心のために支配を被支配者の意識の中に内面化することに役立つに過ぎない（『国家』篇、338a～339b）。あるいは、そのことは、やはり同じ哲学の他の政治的光学からすれば、強者を制限しようとする弱者の利害関心を貫いて行くことに役だっている（『ゴルギアス』篇、482—486）。理由はこうである。充足チャンスに対する合意可能な配分の鍵に関心を持つのは誰であろうか？このような鍵を欠けば非特権化されているであろう人間である！ところで、一体どうして強者（能力のある者）達がこのようなチャンスを手放そうとするのか？このように、トゥキディデースの「メロス島会談」『戦史』、第五卷、85～113]の中で、すでにアテーナイ人達が問うている。

プラトーンの答えはこうである。能力のある者達は、数学と弁論術とに特殊な満足を見い出すはずであろう。だから、彼等には、例えば一つの合意能力のある配分の鍵を突きとめ、それを実現することそのものが、喜びなのである。換言すれば、彼等は理論的（観照的）人間である。そして、こうした人間達はその他に、このような満足とは区別される、利得を最大化するチャンスをも、全く持たないはずであろう。従って、例えば、家族も財産も持たないはずであろう。哲人王というこのプラトーン的理念は、次のような前提から、極端にまで徹底して引き出された帰結である。すなわち、その前提とは、〈利害関心は真理能力があるということ、従って理性は実践的であり得るということ、しかし理性はあっさり実践的になるわけではない〉ということである。誰の意思であれ、無造作に実践的理性を表しているわけではない。支配する地位に就くべきなのは、プラトーンに従えば、彼自身の非利己的知恵に基づいて万人の理性的同意を先取りできる人なのである。しかしそうならば、どのようにして知恵は権力を得るに至るのか？この点に就いては、何ら手続きを提示することはできない。というのは、このような手続きを確立するには、す

で、理性的合意が現存していることを前提にしなければならぬが、ところが、この理性的合意がまず導き出されるべきなのだから。プラトンは、この点では、一つの偶然的僥倖に注意を促すことができるだけである。哲人王の理念を示す彼の『国家』篇は、一つの理念型的構成物に過ぎない。これとは反対に、『法律』篇では、理性支配を実現する諸条件とともに受け入れている一つのモデルを、彼は構想している。このモデルに於ては“*regimen mixtum*”、つまり混合された統治様式が推奨されている。支配すべきなのは、賢者のその都度の善き思念ではなく、一般的法律である、とされる。しかし、一つの理性的合意を最も良く先取りできる人々を突きとめるための手続きとしては、統治される人々の現実の合意、つまり選挙が問題になっているにすぎない。にもかかわらず、選ばれた者達が責任を担うべきなのは、選ぶ者達が現実を意識することに對してではなく、彼等自身の真の意思に對してである、とされる。この真の意思とは、彼等が彼等の理性的関心に就いて啓蒙されるならば、彼等が意思するであろう当のこと、とされる。統治者達は、もし彼等が正義に適うかたちで（公正に）統治するならば、この真の意思を解釈しなけ

ればならない。従って、彼等は、我々の憲法が全く正義の支配という古典的理念の意味で表現しているように、彼等の良心に對してのみ、すなわち、彼等が「一つの理性的な、つまり即且對自的に妥当する一般的な行為様式の規則」（ヘーゲル、『法権利の哲学』§ 137, Ann.）と考える当のものに對してのみ、責任を担うのである。彼等が決定することが、哲学が決定するであろうことと等しくなればなるほど、彼等はそれだけ一層、正義に適うかたちで統治することになるのである。

支配の全ての正統化が究極に於て支えにしている、（事実上の意思）と（真に意思すること）とを区別すること——この区別の意味は何であろうか？それは、さしあたり、（個人の長期的関心と、人間に於ける種属保存の関心とは、本能的に直接的に感受された欲求によって、媒介されていない）という事実である。それらの関心は寧ろしばしば、これらの欲求に對立して貫徹されなければならない。——自己支配という形式に於てであろうと、一つの制度化された支配への従属を通じてであろうと。ところで、直接的に感受された欲求は眞理能力を持たないが、——感受されるといふことが、欲求の眞理へで

ある——これに対して、かの長期的な個人的ならびに集团的な関心は、理性的討議のありうべき対象である。そして、件の関心を調達する支配は、理性的でも、あるいは非理性的でもあり得るし、正義に適合していることも、適っていないこともあり得る。支配は、例えば類の長期的関心の調達を、支配者の短期的関心の犠牲にすることもあり得る。——あるいはしかし、そしてこのことは極めてよくあるケースであるが、支配は、若干の者達の特定の特権を、万人の生存のための条件にすることもあり得る。関心の真理内実を前提にしてのみ、
「理性的な人々の支配による、従って理性的合意を先取りする」
彼等の法権利の支配による、
「理性的支配」というプラトーン
的テーゼは、妥当したのである。事実上の同意、つまり算術的平等は、プラトーンの言うように、理性的かどうかの経験的基準が欠如しているが故の、補完的要求であったのである。理性的な人々は、自己自身の特権化することはできない。万人の理性的合意を先取りする特定の人間達の権限は、それ故、大多数の者達の事実上の同意に支持され得るのでなければならぬ。

「3. 唯名論的対立テーゼ…事実的支配」

近代の市民的法学は、プラトーン的な基本的想定がはじめて原理的に否定されることをもって、始まる。トーマス・ホップズの有名な命題、すなわち「真理ではなく権威が法を作る」*"Non veritas sed auctoritas facit legem."* が言っていることは、
「権威に基付いてなされる諸決定が正当で正義に
適うかどうかは、もはやそれらの決定を正統化する基礎を形
作らない」ということである。というのは、まさに、この正
当性に就いては理性的合意が全く不可能だからである。利
害関心は真理能力を持たないし、如何なる「共通善」*"bonum commune"* も存在しない。政治哲学の古典的な理性伝統に対
するこの拒絶の中で、後期スコラ哲学の唯名論的個人主義、
一つの非目的論的世界考察の自然学的プログラム、そして宗
教的市民戦争の経験——そこでは、善き生活の真理をめぐって
争う者が裸の生活の安全を致命的に脅かしてしまつた——が
結び付けられている。ところで、ここで理性的合意は、この
「安全を目指すこと」に就いてのみ、つまり人々は彼等の自
己保存の諸条件である現実原則に服さねばならない」という
ことに就いてのみ存在する。この目的のためには、効率的な

権力の独占化が必要である。それとは反対に、正義への問いかけに対する答えは、全く真理能力を持たないし、それ故又合意能力も持たない。何が必要な抑圧で、何が余分な抑圧であるかは、抑圧の強制力そのものによってのみ決定され得る。もしそのことが、被支配者によって判断されるのだとすれば、そのときは、国内の平和が、従って、いずれにしても、必要な抑圧そのものが疑わしくなってしまうであらう。

帰結はこうである。すなわち、反抗権を排除すること、異端審問を排除すること、つまり個人的真理確信の政治的コントロールを排除することとは、政治的には等価だ、ということになるわけである。へいずれかの人が、他の人々よりもより賢明であるかあるいはより善良であるかして、統治する能力をより備えている、ということ、一つの支配要求を正統化する論拠とすることは、プーフェンドルフによって、正面切つて非難される。(De jure naturae et gentium, S. 688)。他の人々の利害関心、彼等の「真実の意思活動」を真正に解釈していると要求することは、もはや誰にもできない。「各人に、彼のものを」が意味し得るのは、もはや「各人に、彼に正当に属するものを」ではなく、「各人に、彼が持っているもの

を」である。理性的合意と非理性的合意とを区別する基準は存在しない。支配は「事後的支配」のみを意味し得るし、合意は事後的合意のみを意味し得る。かくして実際、十七、十八世紀の政治理論は、政治的支配の全ての正統性を、一つの原始契約というかたちでの万人の一つの合意という仮定の上に基礎付けている。この契約の内容は、共通の善き生活をなしているものの何らかの洞察ではなく、各人の自分の自己保存への利害関心である。はたせるかな、それ故に、例えばホッブズは、全ての兵士に敵前逃亡の権利を、そして死刑を宣告された全ての者に逃亡の権利を、認めている。もし国家が生命を守ることとその「存在理由」"raison d'être" を持っているのであれば、国家は生命そのものを要求することはできないからである。

自由主義社会の最初の偉大な批判者の一人として、ルソーは、この政治的唯名論を「真実の意思活動」という古典的理念と宥和させ、理性的合意と事後的合意との関係を、「一般意思」"volonté générale"と「全員の意思」"volonté tous"という概念の下に、新たに議論することを試みた。「一般意思」という概念は、強制から自由で冷静な理性を基礎にした一つの

合意という概念である。「一般意思」概念の内容は、それ自体としては、へどれだけ多くの人がその概念を正面切つて彼等の意思の中に受け入れるか」ということに対して、無関心である。万人にとって悪いことは、万人がそれを望もうと、あくまでそうなのである。ところで、万人にとって悪なることは自由の喪失である。自由が―理性ではなく―人間の本質をなしているからである。自由を維持する諸条件は、成程恒常（不変）的ではないが、しかし又任意でもない。

事実的合意と理性的合意との関係に就いてのルソーの見解は、いずれにしても、『社会契約論』の進行につれ、変化している。第一巻では、彼は自ら、「一般意思」を、まだ、あらかじめコミュニケーションが行われることのない、個人的な全ての意思行為の平均として、考えている。極端なものは、その際相殺されるはずであるとされる。ところが後には、彼は「一般意思」を、有徳な市民達の一つの事実的合意から帰結するもの、と考えている。この市民達にとっては彼等の投票に於てへ一般的なものゝが問題となり、そして彼等にとって利害関心は、成程競合してはいるが、しかし排他的に対立してはいない、ことになる。

しかしながら、市民が市民へとしてゝ投票しないで、このような理性的合意が成立しない場合は、どうなのであろうか？この問いに対する答えに於て、ルソーはプラトンの伝統から訣別する。この回答はしばしば誤解されてきた。ルソーが言っていることは、こうである。大多数の者の事実的合意である「全体意思」は、理性的同意である「一般意思」を唯一代表する。しかし、前者は後者を、必然的に代表するのでも、いつも代表するのでもない。そして、もし前者が後者を代表しなければ、「一般意思」は、あくまでも沈黙したままである。換言すれば、万人が望んでも、悪なるものは、あくまでも悪である。しかし、善なるものは、万人に望まれない限り、善ではないのである。誰も、多数の市民達に反対して、「一般意思」を代表していると要求することはできない。プラトンは、次のように言っていた。「己の理性によって統治されることが最善である。だが、これが可能でなければ、別の一人の理性によって統治されることが次善である」と。これは、古典古代の思想である。善を本質的にへ自己規定」として捉える近代は、人間に強いられるであろうような、人間にとっての善を知らない。迷える（間違いを犯しうる）「全体意

思」というルソーの理論は、トーマス・アクイナスによって定式化されているように、へその良心にあって迷える者は、善を為す能わず」という、へ迷える良心に就いてのキリスト教の教説に対応している。彼が客観的に善い行為をしていても、彼の良心に反していれば、彼はまさしく善い行為をしていないのである。何故なら、彼は善なることを善なることとして自覚していないからである。それに対して、彼が自らの良心に従うならば、彼は同様に善い行為をしていないのである。何故なら、善なるものはへ即且対自的に妥当するものだからである。こうしたテーゼを、後にもう一度、ヘーゲルは、彼の『法権利の哲学』の中で、首尾一貫して論じている。

へ迷える良心に就いての教説は、古典的なへ自然法論と近代的なへ主体性の哲学との間の“missing ring”である。この教説は、なお、一つのへ即自的に善なるものを前提にしている。このへ即自的に善なるものに就いては、理性的に、すなわち対話という媒体に於て、何かを確認され得る。ところがやはり、その教説はそれを、次の様に考えるのである。それがへ善なるものであるのは、それが主体（主観）的にそれとして知られ、意思される場合のみである、す

なわち、このような普遍的討議の帰結の主体的先取りが現実の帰結と重なる場合のみである、と。その際、前提にされているのは、へ善なるものは真理能力があり、従って、このような普遍的討議の決定的帰結はもともと確定しているということである。コミュニケーション過程そのものはその場合、真理には外的なものとして現われ、万人にとっていつもすでに原理的に知り得るものを白日の下にもたらすという意味しか持っていない。今すでに知っている（自覚している）者が支配へと召命されている者であるように思われる。それに対して、出発点が偶然的に条件付けられているとするならば、その場合、正義は「未来の不確定性」“contingentia futura”を帯びることになる。この「不確定性」に就いては、アリストテレースに従えば、真理を確定する命題を立てることは不可能である。道徳は、その場合、このような同意を先取りするという主観（主体）的に善き意図の中にしかあり得ない。

私は二つの対案を観念論的それと唯名論的それと呼びたい。観念論的対案は、支配の正統化を、へ即且対自的に真なるものの上に基礎づける。これを認識することが、万人の理性的合意を先取りする資格を与える。唯名論的対案は、正統性を、

支配者達の全体的に優越した力として、あるいは万人の現実的經驗的合意としてのみ理解する。もしこれが理性的合意に就いて語るとすれば、全体的な優越した力に自己を組み込むことが、誰にとっても理性的であり、他者も又そうすることが誰にとっても望ましいという意味に於てのみである。ということは、すなわち、如何なる効率的支配も、この正統性の基礎に対する要求を掲げることができるということである。

ルソーの画期的構想は、両対案を結合する点にあった。彼は、觀念論的伝統を持って、善き政治的秩序と悪しきそれとを区別する。そして彼は、事物の本性ないしは神の中にある——人間のコンヴェンションとは切り離された——この区別の起源に就いてさえ語っている。しかしこの尺度は操作化可能な (operationalisierbar) ものではない。「我々が正義をそんなにも高いところから受け取るのであれば、我々は政府も法律も必要としないであろう」(『社会契約論』II, 9)。合意が理性的かどうかは、寧ろ、合意が成立する仕方から明かになる。そして、合意の内容は、万人の自由をその合意自身が可能にすること、すなわち、万人の自由が矛盾なく両立すること以外ではない。

その限りで、ルソーの国家理論も〈市民的・自由主義的〉である。国家の法律の内容はもはや幸福ではなく、万人の自由である。というのも、幸福は、その一般的で充大な諸条件を定式化することができず、従って真理能力を持たなくなつたからである。〈理性的で正義に適う支配〉という理念に、理性概念に於て考えられていたことを現実化するものとしての「支配から自由な合意」という理念が取って代わる。この合意は、特権化された立場によって何ら歪められることなく、時間も人も制限されることのない、討議の帰結である。このモデルに従って組織された社会総体が、はじめて正統性を要求することができであろう。しかし、その社会に於ては、もはや規範的権力の配分に於ける何らの不均衡もないのであるから、その社会は正統化を全く必要としないであろう。正統性そのものは、もともと、一つの非正統的概念である。支配は、それが支配を廃棄するという目的のために行使されることによつてのみ、正統化され得るであろう。支配は、それが原理的に正統性の可能性を否認する限りで、正統であろう、というわけである。

「4. 理性的支配という理念を免れようとする幾つかの最新を試み」

支配から自由な、そしてまさにそれ故に真の理性的な、合意という理念は、現在の議論に於て、ユルゲン・ハーバーマスのよって、批判的な導きの理念として、アクチュアリティを獲得した。彼の立場、〈理性＝真の合意対支配〉は、他の二人のドイツの社会学者、ラルフ・ダーレンドルフとニクラス・ルーマンの立場と対照させることができる。

ダーレンドルフは、『トラシューマクス礼賛』(in *Prade aus Utopia*, 1970)を書いたが、これは、真実の合意というプラトーン的理念に対する、すなわち、理性的に了解し合うことができるであろう〈共通善〉という理念に対する、拒絶を表している。この理念は、ダーレンドルフによれば、一つの均衡状態のイメージを含意している。均衡にとっての価値は、安定化されることであろう。だが、提示し得る如何なる社会的状態も、人間の欲求は無限に変わり得るといふ点から見て、抑圧の特徴を備えているから、政治的に「最善のもの」"summun bonum"は存在せず、存在するのは、「最悪のもの」"summun malum"、すなわち、社会的変化を妨げることだけ

である。そして、〈すべての現存するものは再び没落する〉という点に本質のあるアナクシマンドロスの正義のみが存在する。ところで、社会的変化は、まさに権力シャーンスの不均衡によつて、従つて支配によつて、引き起こされるのである。支配は常に存在するが、正義に適う支配など存在しない。正義に適うことは寧ろ、支配者を引き受ける者達の足(音)がいつもすでに間近に迫っている、という点にあるのである。それは新たな支配者の足(音)である。従つて、〈支配対理性〉などというのは、図式的な対立公式であろう。

最後に、ルーマンは、システム論的アプローチは〈支配〉や〈理性〉という概念を古臭いものにしてしまふ、と考へている。支配に就いて、あたかも〈現代の産業社会の複雑なシステム構造が、構造の上に立っている〉「支配主体」といふ点から、なお解釈され得る〈かのように語られている。全ての権力行使は、とつくに、システム機能としてのみ、なお理解され得るに過ぎないというのに。同様に、〈理性的合意〉という理念も古臭いものである。ところが、この理念は、〈一つの社会システムの全体は、なお行為目標に関係付けることができし、この行為目標を介して理性的協議に於て合意を目指す

ことができる」ということから、出発する。しかしながら、主観的目的という行為を可能にする選択的機能は、システムから理解されなければならないのであり、その逆ではない。様々な（種差付けられた）社会諸システムは、理性的に討議する行為諸主体の期待を前にして、正統化される必要はない。それらは、効率のよい〈手続き〉によって正統化される。この〈手続き〉はいつでも対案を産み出し、期待を充たすか、あるいは、システム画一的に等価なものへと転換させる。〈手続き〉の効率のよさは、合意の問題などが現れる余地のない点に於て、証明される。

三つのテーゼ、理性対支配、支配対理性、システム対〈支配と理性〉は、私には、一定の仕方、全てそれぞれ相互に對して、正しいように思われる。私は、それ故、三人の著者全てによって全く考察されなかった対案に、すなわち、政治哲学の古典的理念である〈理性的支配〉という理念に、やはりもう一度注意を向けることを提案したい。

〔5. 合意の先取りという問題〕

私はこの提案を、とりわけハーバーマスに関連付けて、解

明することにする。というのも、彼は唯一人、実践的理性に、つまり道具的ではない理性に、固執しているから、この理念に最も近付いているからである。ところで、この理念を実現することは、ハーバーマスにとっては、「支配から自由な討論を専ら基礎にして社会を組織すること」（『認識と関心』1968, 所収）である。このことは、社会的陶冶過程（ein sozialer Bildungsprozess）という目標として、特徴付けられる。そして、そのことによって、ハーバーマスは、古典的な観念論哲学のラインに、就中フィヒターフィヒテにとっては、自律、すなわち普遍的自己活動（universelle Selbstätigkeit）が、全ての倫理的行為の目標である——のラインに立っているのである。ハーバーマスは、〈理性的支配〉の概念に於て意味されている事態だけは、無しで済ませることはできない。しばしば、彼は〈支配から自由な合意形成〉という件の目標の〈先取り〉に就いて語っている。しかし、〈理性的支配〉は、件の〈先取り〉以外のことを意味していないのである。但し、古典的理論は、正面切って〈先取り〉と〈実現〉との差異に就いて反省しているが、この差異が、〈支配から自由な合意〉という理論に於ては、本来的にナイーフな仕方、"quantité nég-

igeable”として扱われている。この差異は、ハーバーマスが不明確なままにしている問題を投げかけているのである。

〈先取り〉は、二つのことを、すなわち、行為目標の輪郭をあらかじめ描き出すこと、そして、この目標に向けての戦略的行為とを、意味し得る。〈理性的支配〉は、この後者の意味では、前衛の支配であろう。この前衛の支配は、事実的合意を非理性的なものとして前提しておき、これを何ら顧慮することなく、全ての手段を投入し、〈支配から自由なある状態〉を導き出してくる。支配から自由な、この状態に於ては、事実的合意は、自ずから (eo ipso) 理性的であり、それが自らを負っている革命的行為を、後から正統化することになる。

ハーバーマスが、〈支配から自由な討論を基礎にして社会を組織すること〉に就いて語っているとすれば、この種の支配がその条件であるように思える。―他面では、〈先取り〉は、一つの理想的状态の規範的先取りとして、すなわち、理性的合意形成―こういうものが存在するとするならば―の帰結であるであろう、一つの格律に従った行為として、理解される。ハーバーマスは、この点に就いて、コミュニケーション能力に就いての彼の論文の中で、語っている(註2を参照)。彼の

テーゼはこうである。経験的には、歪められない〈理想的発話状況〉は存在しなかったとしても、我々が相互に話し行為することができるのは、やはり我々がこのような〈理想的発話状況〉をコントラ・ファクティッシュに (kontrafaktisch) 基礎に措いている (unterstellen) 場合のみである。我々は相互に相互を充分な(言語と行為の能力を持った)者として受け取らなければならぬ。たとえ我々は決してそうは受け取ることができなくとも。そうでなければ、我々は相互に全く意思疎通することができない。さて、ところが、ハーバーマスは、この〈先取り〉を規定するに際して、奇妙にも、ためらってどっちつかずのままである。この〈先取り〉は、一面では「構成的超越論的仮象」(konstitutiver, transzendentaler Schein)であり、他面では「一つの生活形式の現出」(Vorschein einer Lebensform)である。しかし、後者は再び仮説的なものに過ぎない。というのは、我々は、このような生活形式がいつか可能になるであろうかどうか、知らないからである。我々は、〈あたかも我々の行為の格律が一般的立法の格律であるかのように〉、行為することができるに過ぎない。〈理性的支配〉とは、この場合には、その規範的行為の各々を、

カントが言うように、へ人民がこれを自己自身を介しても決定することができたであろうか」という点に照らして、吟味する、支配のことであろう。しかしながら、それは、ただ人民に自己自身を介して決定させることだけを、自らの目標としている支配ではない。

ご覧のとおり、ここでは、マルクス主義と新カント主義とが争っている。各人がいつでも自己自身に於て目的であるように、と命ずる命法は、カント的である。自律性はいつもすでに前提され、そして尊重されなければならない。さもなければ、そんなものは決して存在しない。自由は操作的行為の成果ではあり得ない。これに対して、マルクスはへ人間が、「あるがままで」「wie er geht und steht」最高の本質存在である」ということを、きっぱりと否定した(『ユダヤ人問題に寄せて』Frühschriften ed. Kröner)。この理念は、成程民主的ではあるが、しかし解放的ではない。というのは、「あるがまま」の人間は、変形された(歪められた)存在(ein deformiertes Wesen)だからである。総体的にも特殊的にも支配の痕跡を残す、歴史的な変形(歪み)(die geschichtlichen Deformationen)を、剥ぎ棄てる人間こそが、はじめて真の

人間なのである。真の人間は、もはやドイツ人ユダヤ人等ではなく、端的に人間に他ならない。解放されていない人間は、この真の人間に較べて、アリストテレス的な「自然本性上の奴隷」の再現である。この解放されていない人間は、次の様な支配の正統的客体である。すなわち、その支配は、成程彼の解放と共に支配の廃棄とを目標としてはいるが、しかし解放されていない者によって絶えず再生産されるのである。理性的合意は、カントに於ては、道徳的につまり自律的に行爲する者の、必然的な、コントラ・ファクティシユな、へ先取りであるとするれば、それは、マルクスにとっては、現実に取り上げるべき状態なのである。

ハーバーマスの改良主義に思い浮かべられているような、両方の構想を総合するテーゼは、すでに述べたように、フィヒテに於て以前に形成されていることを、人は極めて容易に見い出すことができるであろう。というのは、フィヒテにとっても、倫理的行為の方向付けは目的論的であり、倫理的であるのは一つの解放過程(ein emazipatorischer Prozeß)を作用させる(auslösen)行為だからである。ところで、この解放過程は、行為が増大させようとする当の自律性(Auto-

nomie)を、各人の中に、コントラ・ファクティシュに自らすでに前提していない、行為によって、作動させられることはあり得ない。自由がすでにそこに存在していないならば、我々は解放することもできないし、解放されることもあり得ないであろう。自由に伴って与えられる、道德(Moralität)と解放目標との関連は、フィヒテにとっては、いずれにしても、我々がこの関連を想定するなら立てざるを得ない、ある目的論的前提条件に、依存している。すなわち、それは、歴史(出来事)と道德との予定調和(eine prästabilierte Harmonie)という前提条件であり、そして「善からは善が帰結する」ということである。嘘を例にして、フィヒテは、一つの発話状況を、それを理想的なそれとして基礎に措く(unterstellen)ことなしに、実現することは、どんな場合でも正当化できないことを、明らかにしようとして試みている。今ここに存在している希望を放棄することはできない。けれども、どのような希望によって、正当化することはできない。けれども、どのような件の「先取り」が理解されようと、政治的行為にとって、普遍的合意が、理想的尺度あるいは未来の目標あるいはその両者でしかない限り、やはり支配は存在することになる。こ

の支配は、次の様な者達の支配である。すなわち、合意を先取りする権利を、そして彼等の先取りを基礎にして他者達を他者達が自らは為さないであろうことへと強いる権利を、認められる者達の、あるいは、こうした先取りや強制を自らに引き受ける者達の、支配である。

ハーバースマスはこの不均衡には注意していない。この点で彼はプラトーンと一致している。プラトーンは「先取り」と「現実の合意」との間の差異を跳び越えてしまう。何故なら、彼にとって、政治学は理想的な場合には数学と同様の学問であり、政治学の洞察は、その洞察を実現する主体に対しては、無頓着だからである。この見解は、欲求も同じく又自己保存の条件も、不変のものとして、つまり「自然本性的なもの」として、前提している。類の再生産に捧げられている非自由な(奴隸的)諸活動は、それらの構造に於て、それらが働かせる自然と同様に、恒常的なものである。これらの活動は、奴隸によって、後には農奴によって、完遂される。「裸の生活」の再生産が彼等の義務である。「善き生活」という問題に就いては、もう一つの(社会)層に於て決定される。このことは、近代的市民層と共に、変化する。理論、学問(科学)が、今

やはじめて、へより多く持とうとする活動〉(プレオネクシア、*Mehrhabenwollen*)と労働とに、奉仕する。これに伴い、労働の構造が、自然支配を進めていくという目標をもって、革命化される。社会とその社会の自然的基盤との関係は、それ自身ダイナミックなものとなる。欲求も自己保存の諸条件もへ可変的なもの〈(Variables)〉となる。

さて、ハーバーマスは、次の場合には、唯名論的・唯物論的土台の上で、へ先取りされた同意〉とへ現実の同意〉との差異を―つまり支配を―再び無視することが許される、と信じている。すなわち、へ支配から自由な、可能的な、現実のコミュニケーション〉(eine mögliche reale herrschaftsfreie Kommunikation)の諸条件を作り出すことが、支配の目標である場合には。ところで、これはへ一定の定義に於ける成年性(Mündigkeit)を、誰もが明らかに持っている関心として、基礎に描くこと(unterstellen)ができる〉ということ、前提にしている。ハーバーマスは、繰り返し、解放過程を、精神分析のモデルで、すなわちへ歴史的(系統発生的)もしくは個体発生的なコミュニケーションの阻害要因を一步一步反省的に解明し取り除いてゆく仕事〉というモデルで、

解釈している。このモデルは、知識人のモデルであって、労働者、芸術家、政治的に行為する者のモデルではない。すなわち、自由を、へ反省過程〉(Reflexionsprozess)として、つまりへ自己自身の病歴を規範的に再構成すること〉(normative Rekonstruktion der eigenen pathologische Geschichte)として理解することに、明らかな根拠があるわけではない。こうしたモデルは、例えばイデオロギー批判的には、知識人達の支配イデオロギーとしてなら、考察され得るであろう。知識人達は、社会的療法家として、成年性のための批判基準を定めるからである。けれども、自由は全く別様にも理解される。初期のギリシャ世界では、自由は、僭主が人にそこから出ていくことを強いる、住み慣れた生活秩序の中で、生活することが許されること、と理解された。あるいは逆に、自由は、創造性や自発性として、つまり革新能力として、理解され得る。ところが、後者の場合には、へ支配からの自由〉という目標は、明らかな根拠があるところではないのである。というのは、ハーバーマスは、マルクスと共に、へ支配からの自由〉は、稀少性の克服すなわち余剰を前提にしている、と書いているからである。もし万人が(生きるために必要なもの

を手に入れるために)ただ手を伸ばすだけでよいとするならば、もはや正義という抑圧的理念の必要はない。しかし、稀少性ということがなくなるとすれば、それは、人間というものが、願望と充足を可能にするものとの間の不均衡を絶えず産み出したりはしない、満足し切った存在である場合だけであらう。

カントとフイヒテは、政治的正統性を事実上の普遍的合意の上に基礎付けるという理念を、直接民主制の理念として、批判した。直接民主制は、カントにとっては、専制と同じ意味を持っている。否それどころか、直接民主制は、専制とは違って、改良されるということが全くあり得ず、革命によってのみ転覆され得るのである(『永遠の平和に寄せて』 Werke, VI, 128 f.)。何故か? 何故なら、普遍的合意と「広範な合意の基礎」とは同じものではないが、しかし直接的・非代表制的民主制に於ては、「多数」がいきなり全体に取って代わるからである。普遍的合意は、いつも理性的であらう。というのは、それは、理性的な者、弱者、そして、充足チャンスへのその関与が同意によって狭められる者達を、包み込んでいからである。しかしながら多数の合意は、もしそれ

が代表者の選出にはなく内容的な決定に向けられているとき、支配の行使である。―すなわち、それは、決定の対象であった百人目の人の、九十九人による、支配である。ブラジル人の多数派は、いつでもインディアンの原住民を殺すことを決定することができるであらう。しかし、市民の多数派であっても、―それが民族的であらうと、宗教的であらうと、年齢的であらうと、イデオロギー的であらうと、あるいは生物学的であらうと―少数派の権利の代弁者となることができないうか? 成程、多数派はこうすることができないうか? しかし、この場合には、多数派は彼等自身の特殊な利害関心をはっきり表明することはもはやできないであらうし、従って少数派に対して非特権化されることになる。けれども、通常は、こうではなく、反対であらう。すなわち、多数派の意思は、直接に一般的意思の表明と理解され、この一般的意思に対して、選出された代表者がするように、その「私的意思」を相対化しないであらう。多数派の私的意思は、その場合には、最上位の掟になる。こうなれば、それどころか、多数派自身が全体を代表することを、多数派に封じることができなくなるであらう。

まさにこれは専制である。多数派の特権は、それ故、多数者の意思を制限することによって全体の意思を代表する人々を、名指すことが許されるということに、制限されなければならぬ。多数派の意思を制限することは、いつでも正当である。多数派の意思を貫徹するためには、如何なる権利も必要としない。何故なら、その意思はア・プリオリに権力を持つているからである。一つの秩序の基礎にあり、その秩序を正統化するのには、合意の普遍性であるが、これは、従って、現実には否定的のみ表され得る。すなわち、合意は不在であるということが、—法律に対する不服従と移住(亡命)とを通じて—主張され得るのである。多数派の合意に基づく国家は、法律に対する服従を、その正統化の基礎を犠牲にすることなく、強制することができる。もしその国家が、その代わりに、移住を許可するならば。それに対して、移住権のない国家は、それが一つの先取りされた普遍的合意に基付いていないという素性を明らかにしてしまう。

少数派と多数派との対立という前提は、万人の限界付けられない討議をもって、まさしく不要になってしまふ、という異議が唱えられるかも知れない。ここでは、どんな少数派も、

無理矢理押さえ付けられることは許されないし、利害関心の全ての対立は、合理的なコミュニケーションのこの経過を通じて、相対化し得る、というわけである。それらの本性からして一般性という媒体に耐える能力のない利害関心—従って、例えば、搾取者の利害関心—だけが、必然的に消滅せざるを得ないであろう。このような異議は、それにもかかわらず、貫徹し得ないであろう。というのは、第一に、このような〈普遍的討議〉(universeller Diskurs)に於てさえ、はっきり表明され得ないが、だからといって不当ではない、利害関心、例えば、子供の利害関心、あるいは精神病患者の生活権が、存在するからである。これらの利害関心は、他者による代表に依存している。そして第二に、すでに言及した資源の不可避の稀少性は、へいっつも特定の利害関心は特定の他の利害関心を犠牲にしてのみ充足され得る、ということを意味している。—少なくとも、水、空気、土地といった自然的資源は、増やすことができないのである。ところで第三に、限界付けられない討議に於て優先順位に就いて相互に了解するという要求は、時間が本質的に稀少ではなく、全ての決定根拠を討議し尽くすことができる場合のみ、充たされ得るのである

う。

これらの全ての仮定は、厳密な意味で、非現実的である。討議し尽くすことのできるのは、行為と関連した決定から切り離された学問（科学）のみである。真理を発見する学問の過程は、本質的に終わりにする（閉じる）ことができない。ここでは、「学芸は長く、人生は短い」(ars longa, vita brevis)が妥当する。ここでは、後進の誰もが、全ての仮定を絶えず新たに究明し、すでに達成されたあらゆる合意を再び問題に付することができる。もし学問と社会とが短絡されて、社会総体を強制のない討議の原理の上に基礎付けるといふ善い意図に於て、政治領域の切迫した決定の要請が学問の中にもたらされるなら、後進の者は、明らかに、こうすることはできない。強制から自由な討議の空間は、社会にとって決定的に重要である。しかし、この空間は、「学校」であって、ポリスという意味での「都市」ではない。討議が強制からの自由であることを可能にし保障することは、いつも社会の決定に基付いている。この社会は、それ自身政治的であり、それはそれで、決定を前にして、二者択一（対案）を決して討議し尽くしたりはしなかった。ところで、政治的な決定を下すとい

うことは、「論争を閉じること」、つまり「支配を行使すること」を意味しているのである。

このことに固執することは重要である。何故なら、それを通じてのみ、〈共通善の解釈〉(die Interpretation des Gemeinwohls)と〈普遍的合意の先取り〉(die Antizipation eines universalen Konsenses)は、〈この合意の現実的自己表明〉(die reale Selbstartikulation dieses Konsenses)では決してないということ、それ故、否定され得るものであり続けるといふことが、見て取れるようになるからである。これこそ、ダーレンドルフが正当にも強調していることである。——もっとも、彼はここから、〈ここでは総じて同意の先取りが問題になるか否かという問いは、従って正統的支配と非正統的支配との違いは、無視し得る〉という結論を、引き出しているのであるが。

〈普遍的合意の先取り〉という概念に於て言われていることは、結局のところ、〈正義〉という古典的概念に於て言われていること以外ではない。〈正義〉は、アリストテレースに従えば、行為に就いての判断のための客観化可能な尺度ではなく、一つの人間の固有の行為能力(徳)(Tugend, アレテー)

である。すなわち、〈交換〉に於て、そして〈配分〉に際して、自己の観点に対して〈衡平〉の観点に優位を与える気構えと能力とである。〈先取り〉は、さしあたり一度は形式的に、恣意的な利害関心の支配から、全く区別することができない。〈良心の判断〉を別様に動機付けられた判断から区別するための、操作化可能な基準というものは、存在しない。——良心が勧告するもののために、著しい不利益をすすんで引き受ける気構え以外は。支配者にとって最も著しい不利益は、彼の権力を支えている事実上の合意基盤を失うことである。従つて、多数派の合意の喪失を進んで引き受ける気構えだけが、権力の保持者が、自らの行為を、〈普遍的合意の先取り〉の上に、つまり〈良心の判断〉、一つの実践的理性関心の上に、基礎付けているかどうかの、指標であらう、という逆説的状况が成立する。

この視点から連邦議会に於る東方条約の議決を見ることは、興味深いことである。政府はその際、それが議会に於て多数派であることを、野党はその棄権によつて、選挙人に於て多数派であることを、危険に晒した。従つて、両陣営に「良心的」行為が認められなければならない。しかしながら、まさ

にこの例は、行為が良心的であることが確認されることで、成程政治的秩序に正統性のベールを被せるためには、多くのことが獲得されてはいるが、しかし具体的な決定を判断するためには、ほとんど何も獲得されていない、ということを示している。まさに〈普遍的同意を先取りする〉に際しては、政治的に行為する者は孤独であり、事実上防護してくれるものを持たないのである。

この点で、政治的問題は道徳的問題となる。だが、このことは又、良心に訴えることは、まさに、支配を正統化することには役立たないということ、意味している。というのは、〈普遍的合意を先取りする〉ということは、自らを危険に晒すことによつて、為されることだからである。すでに述べたように、〈真の良心〉と〈誤てる(迷える)良心〉とを区別するための操作化可能な基準というものは存在しない。それ故、古典古代の政治的知恵の最終的結論は、混合政体 (regimen mixtum) であつた。何が正当か (法権利か)、に就いての自己自身のイメージに、規範的力を与える、法権利は、事実上の多数派の合意に結び付けられるべきであらう、とされるわけである。多数派は全体を代表しないが、しかし多数派に反

対して、誰も全体を代表することを要求できない。彼が学問的（科学的）理論によって適切に先取りすることを主張する、将来の合意の名に於て、行為する場合も又、それを要求できない。学問的〈先取り〉は仮説と名づけられる。仮説は、人々を彼等の同意なしに真偽の証明のための手段にすることを、正統化しない。そうでなければ、人々は、一方の技術官僚的もしくは解放的な社会的技術者と、他方の彼等の（操作や処理の）材料としての人間とに、完全に分割されることになる。

混合政体の理念と支配の正統化は撤回し得るという理念とは、あらゆる合意の有限性を計算に入れていゝ。「まさに〈普遍的合意〉は決して支配に取って代わることができないが故に、支配は〈多数の者達〉によるコントロールを必要としているのである。」支配を廃棄するというユートピア的目標は、それに対して、コントロールされない支配を正統化する。何故なら、コントロールを行うであろう者達は、「本性上の奴隷」、つまり解放されていない存在である以上、政治的な主体の性格をいまだ全く持たないからである。支配を〈支配から自由な合意〉と置き替えるという目標は、かくて、制限とコ

ントロールとを受けない支配の正統化論となる。――ハーバースは、勿論こんなことを少しも望んではない。しかし、私のテーゼは、一著者の意図ではなく、一発想の本質にある事態からの帰結に向けられているのである。

「6. 新しいアンチ・テーゼ…システム論―理性」

結語として、〈支配〉、〈理性〉、そして〈合意〉といった諸概念を古臭いものにしてしまおうとする、ニクラス・ルーマンの試みに就いて、なお若干のコメントをしておきたい。多様に細分化（差異化）された社会システムに於る支配的エレメントに対抗するルーマンの議論は、実践的理性が自らを堅持することへの関心を持っていることを、明らかに見て取れるようにするには、最も適しているように、私には思える。

ハーバースは、この実践的理性関心を擁護しているが、このことは、彼がこの理性関心を民主制化の関心と同じものにしていただけに、必要以上に複雑に且つ弱くなってしまう。このような関心を、ルーマンはあっさりシステム理論的に統合することができる。『手続きによる正統化』という彼の論文の中で、彼は政治の民主制化を歓迎している。とい

うのは、「民主制化はヒエラルヒーを崩す」とされるからである。ところで、ヒエラルヒー、つまり頂点による全体の象徴化は、「正統性を呈示すること」である。―そして、このことは、システム安定化という観点のもとでは、危険なことにように思われる。というのは、「それによって、全体が、一つの役割によって、すなわち危険な具体的レベルで、イメージされ、そして、この役割に於て、攻撃されかねないからである」(『手続きによる正統化』、1969, S. 152)。だから、支配は、それが普遍的合意の一定の先取りであり、しかも自己責任を負わされているその先取りである限りで、はじめて、不合意 (Dissens) を表明し得るものとする。というのは、合意と不合意は、一つの提案に関連してのみ、表明できるからである。一つの現存している社会秩序の全体が、一つの拘束力のある提案―これに従って、撤回まで手続きが為される―のかたちで、もはや全く捉えられないところでは、不合意は、代わりの充足の放出によって沈黙させられるか、―あるいは、そうでなければ、それは病的な不適應となる。このことは、不合意が表明され得ないところでは、合意ももはや存在していない、ということの意味している。

現代の産業社会は、支配のない状態に向かって動いているのかも知れない。こうした傾向を知識として受け取ることはできる。しかし、こうした傾向への理性的関心を明らかに見て取れるようにすることはできない、と私は主張する。というのは、同時に、匿名的で見えないものになりつつあるシステム強制の状態へ向っている傾向は、合意と不合意との区別や、総じて〈理性〉や〈責任〉といった概念を、空虚なものにしてしまうからである。適應と不適應との対立は、服従と不服従との対立の、主体性を消去してしまうが故に、悪しき、代替物である。「不服従の可能性を奪われてしまうことは、寧ろ人間にとって最大の不幸なのである」(Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, 1956)。

善き支配者というユートピア

—ユルゲン・ハーバーマスとローベルト・シュペーマンとの間の一論争

親愛なるシュペーマンさん

押し付けがましいところなく堂々と、そして古典的自然法の現代の弁護者達によくある御節介やきの伝統主義などといったものもなく、貴方は、政治哲学を、その起源にまで、つまり〈理性的支配〉の理念にまで、連れ戻しました。貴方は、ホップズとともに展開された経験主義的社会哲学に対して、伝統の優位に光を当てました。前者は、後者がそうするようには、実践的問題の真理能力(Wahrheitsfähigkeit)を否定しません。そうではなく、前者は、〈正統性〉と〈真理〉との間に、従って〈正統的支配〉の存立能力と〈事実上妥当している諸規範を根拠付けることができるという要求〉との間に、単に主観的でない関連が存在していることを概念把握しています。

プラトーンとアリストテレースに支えられた政治に就いて

ハーバーマス／シュペーマン論争

の教説は、断念されてしまいました。そして今日、無理な強引さなしにはそれを元に戻すことはできません。事ここに至った困難に貴方は明らかに言及していません。私が正しく見ているならば、二つのもっとも重要な異論が、次のことから生じてきます。一つには、〈正統的支配〉は、通常コントラ・ファクティッシュに(kontra-faktisch)、搾取と抑圧との外観に反して、安定化される、という経験から。そしてもう一つには、本質認識(Wesenserkenntnis)の地位が、従って真理への直観的通路の地位が疑わしい、ということから。本質認識は今日、諸理念に就いての教説もしくは形而上学によって、レオ・シュトラウスの主張にもかかわらず、もはや納得し得るものにされることはあり得ません。

偶々、私は、『帝国主義と構造的暴力』(edition suhrkamp 563)に就いての諸論文を読んでいたとき、貴方の論文の載っ

た『メルクル』誌を手にしました。これらの論文の一つの題辭に、私はフランス・ファノンから借りて引用文を付けました。この引用文は、上記のようなテーマにもかかわらず、全く感傷性を感じさせません。

「植民地支配者の街は、全く石と鉄からできた安定した街だ。照明され、アスファルトが敷かれた街では、ゴミ箱はいつも、馴染みのない、見たこともない、決して夢想されることのない食べ残しで溢れている。植民地支配者の足は決して見ることはできない。恐らく海辺以外では。だが、人は決してそんな足に近づくこともない。しっかりと靴で保護された足。彼等の街は清潔で、滑らかで、穴ぼこも、石もないのに。植民地支配者の街は、ぶくぶくのいかがわしい街だ。その腹は、いつも良い食べ物で一杯だ。植民地支配者の街は、白人の街であり、外国人の街だ。植民地化された者の街、あるいは少なくとも生まれついたものの街、黒人の村、メデイーナ、居留地は、ひどい場所で、ひどい人間が住んでいる。人はそこでは、どこかで、どこかで、どうにかして生まれる。人はそこでは、どこかで、何かで死ぬ。それは隙間のない世界だ。人

も小屋もくつつき合っている。植民地化された者の街は、飢えきった街だ。パンと肉と靴と石炭と光に飢えきった街だ。植民地化された者の街は、うずくまった街、ひざまずいた街、へたりこんだ街だ。黒人の街、あいのこの街だ。植民地化された者が植民地支配者の街に投げかける視線は、欲望をたぎらせた嫉妬の視線だ」。(ファノン、『この大地の呪われた者達』)

所謂辺境の極端なケースは、我々のメトロポールの通常のケースに光を当てています。負担と社会的補償とを、欲求充足のチャンスと危険とを、不平等に配分している〈制度システム〉が存在しています。こういう〈制度システム〉をも、〈正統的支配〉が、正統化してしまうことを、ファノンは目の当たりに見えるようにしています。「もしそれに関わる人々が〈討議による意思形成〉(diskursive Willensbildung)に参加するならば、〈正統的〉支配は強制のない合意を見い出さないのである。こういふ思考実験を我々はするのです。〈支配〉というカテゴリーは、貴方の尺度に従っても、非理性的なものです。けれども、〈支配〉は、まさに正統化によって、維持

されるのです。従って、説明する必要のある現象は、事実上存立している諸制度に対して非暴力の承認を確保しているような、正統化の仮象が、効果的に確立している、という点にあります。私は、意思を形成する〈討議〉を体系的に制限する、この〈構造的暴力〉(strukturelle Gewalt)を、説明したいと思います。

シュペーマンさん、貴方は、これに対して、一人の賢い支配者の必要を論証することに急です。多くの人々(大衆)は、〈討議〉に参加する能力も、彼等の真の利害関心を認識する能力もない故に、彼等は、「[自身の非利己的知恵に基付いて、万人の〈理性的合意〉を先取りすることができる」(S. 740)人を、定めるべきである、とされています。これは、この十年ほどアメリカで、そして我が国でも、支配的な、政治理論のニュー・バージョンです。このバージョンはプラトーンを支えにしていますが、トックビルをびっくりさせるものです。ピーター・バカラックは、『民主制的エリート支配の理論』(Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1970)に就いての彼の書物の中で、こうした政治的理論に対して、私の見るところ、説得力のある批判を行いました。

〈支配の地位〉は通常、権力の占有によってのみ特権化されているわけではありません。この〈支配の地位〉を保持する者達が、特権化されていないか、あるいは少ししか特権化されていない大衆よりも寧ろ部分的利害関心にとらわれていない、と貴方はどうして想定するのでしょうか？これは人間学的なペシミズムもしくはオプティミズムの問題ではありません。私の言わんとしているのは、こういうことです。我々は、〈討議による意思形成〉が社会の組織原理としての程度広く貫徹され得るか、という設問に対して、〈人格システム〉の容量限界に達することなく、人間学的回答を与えることは全くできない、ということです。我々は〈人格システム〉に就いて知識を持ちません。ですから、我々は、諸々の試みを、我々がそれらをどんなにペシメスティクな期待水準で始めようと、思い留まらせたり、差別したり、あるいは中断したりする理論的資格(根拠)を持っていません。というのも、他面では、〈支配〉を正統化させている「一般的」利害関心の背後には、支配グループの部分的利害関心が存在していることには、歴史的に充分裏付けられた明らかな証拠があるからです。ところで、貴方は、如何なる基準に従って支配者は選ばれ

得ることになるのか、という当然立てられるべき問いに、立ち入っていません。真理へ特権化された通路があるとするならば、—特権化された者は、どこでそれと識別できるのでしょうか？—この問いは、再び息を吹き返したプラトーン主義が直面している、もう一つの複合した難問に、我々を導いていきます。近代哲学は、—決して唯名論的そればかりでなく—形而上学への橋を徹底的に破壊してしまいました。ですから、実践哲学を、古典的伝統に訴えることであっさり更新するわけにはいきません。こうした文脈を踏まえて、〈真理の合意論〉(Konsensustheorie der Wahrheit) は試みられているのです。これは、〈真理〉概念を広く捉え、〈主張〉の〈妥当要求〉(Geltungsanspruch)ばかりでなく、同じく〈規範〉の〈妥当要求〉をも考えに入れていきます。この理論に従うならば、〈規範〉が妥当することの意味は、「全ての関与者が実践的〈討議〉に参加するならば、彼等は対応する勧告に合意することになるであろう」という要求にあります。この非古典的真理論は、(とりわけ又)存在論的真理論の諸々の難点を免れているはずで、〈真理の合意論〉は、〈規範〉の合意能力(Konsensfähigkeit)はその(特権化されて認識し得る)

正しさ(Richtigkeit)(もしくは「真理」)に依存する、という貴方のテーゼとも、一致しません。〈真理の合意論〉は寧ろ、〈実践的妥当要求〉の意味は〈討議〉によって真理を請け出すことができるということ〉(diskursive Einlösbarkeit)自体にあることを、あくまで主張します。

〈真理の合意論〉は、成程実践的諸問題の真理能力(Wahrheitfähigkeit)を根拠付けます。しかし、それは同時に〈可謬論的〉(fallibilistisch)でもあるのです。何故なら、それは外からの真理基準を締め出すからです。我々が〈討議〉の意図を持って遂行する経験的発語が〈理想的発話状況〉(ideale Sprechsituation)の諸条件を事実上充たす、という確信を、我々は決して持つことはできません。我々は、あらゆる場合に、後から振り返って、我々があれこれの場合に思い違いなかったことを、そして何故しなかったかを、確認できるのです。明らかに、我々は、〈討議〉を遂行しようとする度びに、我々の発語が〈歪められないコミュニケーション〉の形式的諸属性を明らかに示すことを、相互に前提にし合うという以外に、選択の余地を持たないのです。そうした諸属性は、唯へより良い論議〉という本来的に強制のない強制を

だけを許容し、そして〈協働の真理探求〉(kooperative Wahrheitsuche)以外の如何なる動機にも抵触します。この文脈に於て、私は、理性的意思疎通の規範的基礎は、不可避的な〈先取り〉の性格を持ち、そして先取りされた基礎としても又有効に働く、ということに就いて、語ったのです(『社会理論か社会テクノロジーか』、Suhrkamp, 1971, S. 140)

さて、私が真理論の枠の中で理性的談話の構造を特徴付けようとして用いている〈討議〉という規範的概念を、いきなり実践哲学の概念として扱うことは、有意味ではありません。勿論、〈コミュニケーション倫理〉は、行為の諸原理よりも、寧ろこのような諸原理を正統化する可能性の形式的諸条件を、提示すべきだとすれば、理性的談話の基本的規範にまで遡らなければならない、としてもです。確かに、意表を突いて行われる、一つ概念のあるレベルから他のレベルへの位置の移動は、予期されない効果を、—通常、ハラルド・ヴァインリッヒの気のきいた寄稿が示しているような、滑稽な効果を一狙っています(『システム、討議あるいは長つ尻の独裁』、同誌、S. 801, ff.)。しかし、適切であるのは、〈討議〉概念を

ハーバーマス／シュペーマン論争

合意論に導入するという問題と〈討議〉の〈制度化〉の問題とを分けて考えることです。特定の条件の下で〈討議〉が遂行され得る、という期待が、広く普及し、義務感を伴って現存している場合に、その場合にはじめて、〈討議〉という規範的概念が幾らか社会的現実味を帯びようになったのです。特定の領域のための実践的〈討議〉は如何に制度化されたか、という「歴史的」問題、〈討議〉は経験的諸条件の下で総じて如何に実現され得るか、という「原理的」問題、そして最後に、〈討議〉は所与の状況に於て意思形成の組織原理として如何に貫徹され得るか、という「政治的」問題を、私は互いに分けて考えてみたいと思います。

シュペーマンさん、貴方は、三つの複合問題のそれぞれに、貴方には「支配からの自由というユートピア」と思われていること、に対する異論を、結び付けています。それに就いて、次のことを述べたいと思います。

(a) 私は、進化的推進力 (evolutionäre Schübe) という観点の下で記述される、〈普遍的歴史〉 (Universalgeschichte) をイメージすることが出来ます。この歴史に於て、領域に特殊な部分〈討議〉の〈制度化〉は、効果的な革新的成果として、

蓄積されているに違いありません。一つのドラマティックな例は、初めて神秘的宗教的世界解釈(Weltdeutung)の〈妥当要求〉を体系的に疑問に付し吟味せしめることのできた、諸〈討議〉の、〈制度化〉です。我々は、これを、哲学の始まりとして、そしてある仕方では又、アカデミックな教説と研究の始まりとしても、理解しています。もう一つの推進力は、職業倫理的に伝承され技術的に応用される世俗的知識の〈妥当要求〉を体系的に疑問に付し吟味せしめることのできた、〈討議〉を伴う経験諸科学の、〈制度化〉です。この系列の中で又、〈討議〉による〈学習メカニズム〉が政治的決断の領域へと拡張していくのです。市民的民主制は、政治的に結果を伴う全ての決定過程を、公民(Staatsbürgerpublikum)の、法的に保障された〈討議〉による意思形成に、再び結び付けることになりました。

この例は、政治的〈支配〉と根拠付けられた合意を目指すべきである〈討議〉との、制度的結合が、〈民主制化〉(Demokratisierung)という形態を取ることを、示しています。ですから、私が実践的諸問題の理性的準則化への関心を〈民主制化〉と取り違えている、というの疑念を、貴方は持つておら

れますが、そのことが、私には理解できません。

いずれにしても、市民的民主制の要求は、一つの——たとえ有効に働いているとしても——擬制に留まりました。そして、今日、次のような人々が、意見を異にして対立しています。一方の人々は、——エリート論の名に於てネオ・リベラルな立場を採るか、あるいはシステム論の名に於て技術官僚的立場を採るかはともかく——市民的理想をあからさまに撤回してしまいます。他方の人々は、人間の自然本性あるいは複合した諸システムの制度的強圧が、創造的な〈討議〉による学習メカニズムが政治的意思形成の諸領域への拡張していくことを、阻止する、ということを知っていると、それ程性急には申し立てません。ユートピア主義という伝統に則った非難をすることで、貴方は挙証責任を負っています。

(b) 貴方の原理的異論は、政治的に結果を伴う〈討議〉による意思形成は経験的にいって凡そイメージすることができない、ということですが。まず、貴方はこう主張しています。資源が稀少である場合、幾つかの利害関心は、他の利害関心を犠牲にしてしか、充足され得ない、——すなわち、政治的決定に服する全ての利害関心が一般化能力を持っている(Verall-

gemeinerunfähig) わけではない、と。このことは否定できません。しかし、如何にして、こうした事情から、論議による意思形成の可能性に反対する論議が獲得され得るのか、私には理解できません。〈討議〉の論理に従えば、一つの根拠付けられた合意が強制を伴わないで導き出されるのは、参加者達(そして当該者達)に共通な利害関心に就いてのみです。部分的利害関心間の相殺は、〈妥協〉を、従って権力的地位を取らないように相互に牽制し合うことを、要求します。しかしながら、〈討議〉に於て以外に、如何にして我々は利害関心の一般化「能力」(Vergemeinerungsfähigkeit)を吟味することができるのでしょうか? どうして、公民は、支配しているエリート達が、彼等がいつも主張するであろうように、彼等の特殊の利害関心が一般的それと重なり合う、と言うのを、「信じる」ことができるのでしょうか? 我々兩人が論議している行為論的枠組(der handlungstheoretische Rahmen)が発展した社会に於る政治的システムの現況に適していない、という事情を、私は疎かにしていません。実践的諸問題が〈討議〉によって決定され得る領域、それらが〈妥協〉によって決定されなければならない領域、あるいはそれらが(否定的

自由権 negatorische Freiheitsrechte の例が示しているように) 利害関心に就いての私的・自律的な知覚能力(privatautonome Wahrnehmung)に委ねられるべきである領域、これらは、社会システムの発展水準を考慮することなしには、相互にはっきり境界付けることはできません。——こうした境界付けは、それ自身実践的〈討議〉の対象でありましょう。

次に、貴方は、政治的意思形成過程が、学問的〈討議〉と違って、否応無しに〈決断〉に迫られることを、想起しています。要するに、全ての〈討議〉は、それらが経験的事象である以上は、時間や空間の厳しい制約、さらには心理学的として社会学的制限、情報や個人的影響の不確定的勾配(落差)等々に服しています。学問(科学)システムも又、生活諸過程から全く切り離されているわけではありません。〈討議〉というものは常に実践の海の中の島なのです。勿論、確かに違いはあります。政治的決定にとっては、時間は、理論的問題の決定にとってよりも、より切迫しています。しかし、貴方の結論に、私は再度従うことはできません。貴方は言っています。「政治的〈決断〉を下すことは、〈論争を閉じること〉、

つまり「支配を行使すること」である」と。確かに、一つの「討議」を受け入れたり中断したりすることは、「決断」にかかっています。「討議」が特定の領域に於て制度化されている限りでは、人は、どのような条件の下で「行為」が中断され、そして一つの「討議」が受け入れられるか（ないしは、受け入れられ得るか）を知ることができます。しかしながら、参加者達が、一つの「討議」の中断に就いて、決断を下すかあるいは延期するかの二者択一の点で、自ら根拠を持って判定したのか、あるいは、それに就いて権威を持って決断されるのかは、本質的違いを成します。何故、第二の可能性のみが与えられることになるのでしょうか？何故、背後から「決断主義」が再び導入されることになるのでしょうか？

ヴァインリッヒは、事柄があれこれ論じられて収拾が着かなくなってしまうような現象を、指摘しています。誰もが、もはや何ら新しい論議が現れないとか、あるいは、事柄が「論じ尽くされる」前に決定されなければならないとかいった、対話状況を経験しています。——時間というものは、他の厳しい制約がそうであるように、準則化を強いる一つの資源です。ルーマンは、別の厳しい制約を、例えば、我々の言っている

ような討論を組織化する必要（必然）性を、挙げています。すなわち、それは、情報の流入を確保したり制限したり、主要テーマと副次的寄与とを分離したり、それらの一連の系列を確定したり、といった類の必要性です。勿論、問題を次第に単純化していくという意味でヒエラルヒーをつくることは、どんな「討議」もしなければならぬことです。このような準則を形式化する予備協議によって、実務上の手順が与えられます。こうしたものの中には、多数決原理、少数意見の保護、休会条項、あるいは、委任権といった「議決様式」、同じく、委員会の形成、テーマの取捨選択、討論の繰り返しといった「組織上の問題」が入ります。こうしたことが決められる場合でも、参加者達は、法的にせよ社会的にせよ、外部からのサンクションを免れていなければなりません。こうした類の諸準則は、実務的なことではありますが、軽視はできません。それらは、所与の経験的諸制限の下で、実践的「討議」を可能にするはずです。それらを、一回限りで、定式化することはできません。何故なら、それらは、理性的談話の一般的構造——私は、これを、発話行為の特定のクラスを選ぶチャンスを全ての参加者に対して平等に配分することの中に、見

ています—を、変化してゆく具体的事情の下で、確保しなければならぬからです。このことは、いつも困難で、しばしば事実上到達できませんが、しかし、原理的理由からして不可能であるわけではありません。

権限の代表、委任、持ち回りといった問題は、今日、〈議会主義対評議会制あるいは参加民主制〉(Parlamentarismus versus Räteverfassung oder partizipatorische Demokratie)という観点の下で、一定のアクチュアリティを持ってきましたが、何故こうした問題は、組織上の問題のこうしたレベルで、適切に扱うことができない、ということになるのか、私には分かりません。これらの問題は、エリート形成といったことより、寧ろ準則化の必要な題材の複雑性ということに、従って、選択しなければならぬ必要が高まっていること、作業分割(分業)、そして構造的細分化に係わっている、と私には思われます。複雑社会に於て、〈参加〉(Partizipation)が、政治的に結果を伴う〈討議による意思形成〉の過程の敷居のところまで拡大され得るかどうか、そしてそれが如何にして可能か、民主的計画化(demokratische Planung)が可能かどうか、そしてそれが如何にして可能か、これらの問

題は、例えば、「政策科学」(policy sciences)の中で、数年来、「複雑性と民主制」に就いての論争を支配しています。それらの問いに対して、多くの著者達(Renate Mayntz, Frieder Naschold, Claus Offe)は、ルーマンよりも、懐疑的ではない答を出しています。

(c)最後に、〈民主制化〉を目指している、移行(過渡期)の政治(政策)に就いてですが、シュペーマンさん、貴方は、教条的歴史哲学に反対して繰り返し持ち出されてきた異論を、私に対して持ち出しています。それは、「支配を廃棄する」というユートピア的目標は、まさに自称啓蒙家のコントロールされない支配の正当化に役立つ」という異論です。この非難は、貴方が認めていますように、私の意図には当てません。しかし、それは、同様に、貴方が主張している(S. 752)ようには、私の思惟の端緒(発想)から帰結することにも当てていません。我々の〈制度システム〉の中には、従来他の全てのシステムに於てそうであったように、〈参加民主制〉を拡大する試みに対立する、〈構造的暴力〉が、組み込まれています。潜在的暴力は、諸々の正統化の暗黙の働き(効果)に、つまり意思を形成するコミュニケーションの体系的ではあつ

でも目立たない制限に、支えられています。これを通じて、特定のテーマが公的な取り扱いから、そして特定の主題が総じて決定から、外されてしまうのです。私は、〈制限されたコミュニケーションが機能すること〉と、このような〈コミュニケーションの制限を自己反省によって突破すること〉(die selbstreflektive Durchbrechung solcher Kommunikations-schranken)を、精神分析が提供するモデルを手がかりにして、探究することは、有望だと思えます。このモデルによって組織されている〈啓蒙過程〉(Aufklärungsprozesse)が成功すれば、かの〈構造的暴力〉からの解放が遂げられます。この暴力は、老人達「アドルノー／ホルクハイマー等」が言った、自己瞞着(Selbsttäuschung)から、つまり〈眩惑〉(Verblödung)から、その力を引き出しているからです。(精神)分析家は、可能な〈討議〉のための初期条件をまず一度作り出すために、〈討議〉の技術のみを利用します。というのは、ここに、治療の成果と〈自己反省〉(Selbstreflexion)の本来の働きとがあるからです。依存状態を剝離させることを目指している、この過程は、それが、固有の論理を毀損し、解釈を「押しつける」場合にのみ、〈支配〉へと逆転し得るわ

けです。―受け取り手は、提供された解釈を、適切な事情の下で、すなわち、強制されることなく、承認するかあるいは拒絶する、はっきりしたチャンスを持たなければなりません。洞察の中に、つまり強制されないで受け入れられた解釈の中に、限定されない〈啓蒙〉は、〈啓蒙〉ではありません。

移行(過渡期)の政治(政策)に関して、このモデルは、制限付きで適用が許されるに過ぎません。(精神)分析的対話とハイデオロギー批判とは、共通の構造を持っていきます。―両者は〈啓蒙〉を組織する、と我々は言うことができます。しかし、政治的实践は、治療のモデルに従うことはできません。何故なら、〈啓蒙を組織すること〉と〈戦略的行為〉とは別のことですし、決して一挙に(unio actu)実行することとはできないからです。ヨーロッパの労働運動の伝統に於ては、とりわけレーニンの理論とスターリンの実践に於ては、両者の課題が、分離されずに、唯一の組織つまり党に負託されたので、特殊な差異が宿命的に混同されることになったのです。私は、『理論と実践』の新版への序論の中で、反省的理論を客体的して適用することから帰結する、ヘカテゴリーの誤謬に就いて立ち入って論じました。―この誤謬は、実践

の中で大きな代償を支払われたのです。シュペーマンさん、貴方は、この不斉合を斉合的に解釈し直そうとしています。敬具

ユルゲン・ハーバーマス

「返信」

親愛なるハーバーマスさん

貴方のお手紙に心から感謝します。貴方のおっしゃっている〈支配から自由な討議〉という言葉が、現実の討議を権威づくに終わらせたり、疑問を持つ者を失格させたりするための、武器ではないことを、それに就いて知識を持たない者にも、貴方の手紙は示しています。如何なる談話に際しても理想的発話状況が基礎として前提されているはずである、という貴方の理論は、貴方が、マルクスに就いての多くのテキスト講釈を極めてやりきれぬものにしていく暴露者のポーズを採らなくても、政治と倫理と間の「おぞましい溝」をその都度架橋し、意見の違いに我慢強く耐え抜くことを、可能にしています。

貴方の論議は、貴方が書いている全てと同様に、私に色々と考えさせてくれました。しかしながら、それらは私を納得

させませんでした。ですから、私が貴方を納得させることを試みなければなりません。貴方は書いています。「討議は常に実践の海の中の島である」と。私の言いたかったことはこのこと以外ではありません。しかしながら、私が思いますに、この命題は、〈支配〉を「社会の組織原理としての〈討議〉による意思形成」ときっぱりと交替させる、という目標とは、相いれません。貴方はおっしゃることでしょう。貴方の理想を実現するためには、このような〈討議〉がいつでも可能である、ということと十分である、と。私の問いはこうです。どんな人の要求に対しても、そうなのか、そして、誰もがはや存続を要求しなくなるまでの間、ずっとそうなのか？この問いを立てることは、それを否定する、ということと。ところが、それを否定するということは、〈支配〉を必要なものとして認める、ということと。貴方はおっしゃることでしょう。〈討議〉を受け入れたり終わらせたりする際に基礎にしている規則は、一般的同意能力を持っているはずである、と。私はそれに同意します。それは、それどころか、〈正統的支配〉の私の基準です。そして、そうである限り、当然又、〈討議〉に参加する意思のある者だけが〈討議〉に参加することが、

明らかなのです。(それ故勿論、亡命権が存在しないところでも、正統性は凡そ問題になり得ません。)しかしながら、それらの規則は現実に同意によって採択されなければならぬのでしょうか?もし「然り」ならば、実践は、最善のケースには、「討議」の海の中の一つの島になることでしょう。そして、そうはいかないのですから、「討議」そのものが実践になるでしょう。しかし今度は、この実践は「討議」を欠く実践に、つまり権力闘争になるでしょう。ところで、もし「否」ならば、万人にとっての同意能力という問題は、万人よりも少ない人々によって、決定されなければなりません。このことは、すなわち、「支配」は存在せざるを得ないということです。

私が貴方の論議に立ち入るとすれば、私は、さしあたり、貴方が引き合いに出している「正統的支配」の範型を、すなわち植民地支配を、退けておかなければなりません。植民地支配は、通常のケースを照らし出す極限的ケースではありません。それは寧ろ、「正統的支配」とは正反対の例です。「黒人達はいまだ自己決定を行うほどに成熟していない」という

ふうに、植民地支配が何らかのかたちで「教育学的に」正統化されているところでも、植民地支配には、現在あるままの被支配者達は「支配」をコントロールする者としては問題にされない、という原理的欠陥が、付着しています。このことは、マルクスが「現にあるような」人間達を政治的主体としては否定していることに、あるいは、革命的前衛達が今だなお解放されたと宣言されていない被支配者達を締め出してしまうことに、類似しています。「成熟」の基準は、両者のケースに於て、異なっています。共通しているのは、「自由人」に対する「政治的支配」の代わりに未青年に対する「教育学的支配」が問題になっているということです。この場合、植民地支配のケースに於ては、教育学的な正統化は、一般に、支配者のための純粹に外からの決定を隠蔽することに、役立っているに過ぎません。革命家の「支配」の正統化の構造と植民地主義者の「支配」のそれとを、同じものとすることは、デマゴギー的だと思う人は、エンゲルスが中央アメリカにおけるアメリカ的植民地主義を擁護している言葉を調べてみるべきでしょう。

正統的「政治的支配」の理念がしばしば隠蔽に役立ってい

ることが、この理念に反対する貴方の論議の一つです。しかし、悪しき者が善き者の見てくれで自己正統化を試みなかったことがあるでしょうか。“Abusus non tollit usum.”（乱用は使用を無効にしない。）そして、“corruptio optimi pessima.”（最善のものの墮落は最悪である。）暴君（僭主）も自分を正義の支配者とするからといって、我々は〈正義の支配〉という理念を拒絶すべきなのでしょうか？貴方の掲げているもう一つの次のような反論が正しい場合のみ、そう言えるでしょう。貴方はこうおっしゃっています。〈正義の支配〉という理念は、人間学的恒常値に訴えることによって、そもそも〈解放〉を制限してしまうが、そうした値は、〈支配からの自由〉への道を進んでゆく試みに於て、はじめてテストされるのだ、と。〈支配からの自由〉という理想は極めてユートピア的性格を持っている、と私が主張するとすれば、その場合、それは、まさに〈人格システム〉に於て仮定された限界に基づいているのではなく、その逆です。このような限界は固定し得ないが故に、人間の〈欲求構造〉とありうべき〈社会文化的利害関心状況〉が無限に可変的であるが故に、まさにそれ故に、有限な資源に於て、全ての欲求が同時に満たされ得

るわけではないのです。そして、それ故に、〈討議〉を十分尽くせるような時間的余裕をもって、利害関心のヒエラルヒーに就いて、万人の現実的〈討議〉は、いつも達成できるわけではないのです。

チョムスキーが「生得の理念」への還帰を要請していることは、理由がないわけではありません。彼は、この「生得の理念」が存在する場合にのみアナーキズムは可能である、という正面切った根拠付けを持って、それをしています。けれども、十八世紀の「自然の体系」は、私の見るところ、形而上学よりもずっと決定的に、片付けられてしまっているのですから、どのようにして貴方が、決断主義的エレメントを切り捨てることができる、と信じていらしゃるのか、私には分かりません。貴方自身、事実、一般化可能な利害関心に於て、〈討議〉の媒介を要請しています。特殊な利害関心は〈妥協〉によってのみ充たされる、と貴方はおっしゃっています。一般化可能な利害関心と特殊な利害関心とのこの区別は、学問的な操作方法を明らかにし得るものではないように、私には思えます。真の一般的利害関心に就いての異なる様々な見解は、〈討議〉が一致に導かれな限り、それら自身特殊的

利害関心ですし、そういうものである以上、〈戦略的行為〉によって貫徹されかねないので。否、それどころか、それらは、時間が切迫している限り、そうであらざるを得ないので。他面では、特殊的利害関心を追求する平和的システムそのものは、一般的利害関心です。これに就いては〈討議〉に於て了解を求めることができます。しかしながら、恐らく、特殊的利害関心をうまく実現できない人は、規則システムを、そしてとりわけ〈討議〉規則を、変更することを望むでしょう。いずれの場合も、どこかで〈決断〉が不可避的に再び現れてきます。参加者たちは〈討議〉の中断そのものに就いて決定しなければならぬであろう、と貴方が言われるならば、このことは、やはり、参加者の多数決を意味し得るに過ぎません。しかしながら、このことはまた、〈決断〉、すなわち〈支配〉を意味しています。

人が変えることのできないことが何であるか、このことを、人が心に留めておくこと、このことに就いて、私は必ずしも喜んでゐるわけではありません。しかし、このことは、私には極めて重要なことであると思えます。というのも、そうした場合にのみ、それを改善することができるからです。〈支配

からの自由〉を組織化してゆく途上で、これがユートピア的であるとしても、いずれにしても少なくとも、より正義に適合する支配が達成されるであろう、ということ、従って、人は、今日しばしばそう信じられているように、達成し得るものを達成するために、一つのユートピアを実現すべく努力しなければならぬ、ということ、こうしたことが、実際にそうであるならば、ユートピアに反対するどんな言葉も余計なことでしょう。しかし、まさにこうしたことを仮定し得る如何なる根拠もありません。というのは、自らを〈支配からの自由〉を作り出すための道具と見做しているような〈支配〉は、長期にわたり準備されなければならない場合に、そしてユートピアが断念されなければならない場合に、採られるような、全ての予防策を、無しで済ましかねないからです。ユートピアから自らを正統化する〈支配〉が、その意図に反して、同様に、長期的わたって設定されるようなことにもなれば、我々は、この〈支配〉によって、長期的わたるものであることを自認している〈支配〉よりも、一層ひどく欺かれることになります。支配をより正義に適合ものにする措置は、支配を廃棄しようとする措置に、対置されています。このことを、

ファシズムを公然と是認し、改革をその安定化効果故に、忌み嫌っている、若い革命家達は、さすがに極めてよく把握しています。

ユートピアへの能う限りの接近は、それ故、ユートピアそのものによって導かれ得る途上に於ては、達成することができません。このことは、すでにプラトーンモデルに就いて言えました。完全な賢者の制限されない〈支配〉により〈真なるもの〉が直接的に現前すること、というユートピアへの、能う限りの接近は、一人の程々に善意の暴君（僭主）の制限されない〈支配〉ではなく、あらゆる制限されない〈支配〉を避けることに、すなわち、立憲国家（Verfassungsstaat）の“regimen mixtum”（混合政体）にあるのです。同様に、万人の支配から自由な合意、というユートピアへの、能う限りの接近は、多数者の制限されない〈支配〉ではなく、かのユートピアから正統化される前衛の制限されない〈支配〉にでもなく、またもや立憲国家の混合政体にあるのです。

さて貴方は、—これは貴方の第三の反論ですが—統治者が被統治者よりも非利己的である、という見解を、私がどこか

ら採るのか、と問うています。この問いを、サッカーのあらゆる審判に関して立てることができましょう。けれども、貴方は次のように反論します。審判とは違って、〈支配〉の地位の保持者は、専ら権力の占有によってのみ特権化されているのではない、つまり、彼等は競合する利害関心の非党派的審判ではない、と。このことは、私にも正しいように思えます。

非党派的審判がいるならそれが望ましい、ということ、我々が意見を一致させることができるならば、それでも十分でしょう。これは、審判は真理への特権化された通路をもっているとか、彼の判定はどんな時も理性的であるとかを、意味しません。（私はこのような特権化された通路に就いて話したのでは決してありません）。しかし、それは〈支配〉を打ち立てるということそのものは、理性的〈討議〉に於て正統化され得る、ということを意味しています。

さらに、権力という特権は他の特権からは能う限り独立しているべきであろう、という点でも、我々は意見を一致させることができるであろう、と私には思われます。その場合には、我々は、〈社会国家〉の諸条件の下でも社会と国家の同一

性は望ましいことではない、ということに就いても、意見の一致を見るでしょう。へ自家用車による交通あるいは公共的交通手段の大きかりな建設とへ人間が歩行者として自由に歩き回れることとのいずれが優先されるべきか、といった問題に就いての決定に際して、例えば、自動車産業の現にある影響力は悪しきものです。というのも、その利害関心は、欲求の優先順位という問題から見て、ここでは全く事柄の本質に係わっていないからです。自動車産業は、事柄の本質からして、ここでは、関与者達の先取りされた「真の」利害関心によって、まず第一に導かれるというものはあり得ないからです。その“potestas indirecta”（間接的力）は、従って非正統的です。正統であるのは、それに対して、この事柄に於て、多数者にとって最善であり万人にとって期待し得ることを貫徹することを試みる人々、この問題に於て彼等の判断が全く異なった種類の部分的利害関心によって曇らされてはいない人々、こうした人々によって、憲法に従って設立されたへ支配でしよう。

このような人々のへ支配も、勿論へ支配ではあります。というのも、万人が意見を一致させるまで待つてはいられない

いからです。そして、この場合に、決定が「客観的に」最善のものであるかどうか、決着済みではありません。支配者によるへ最善のものへの先取りは、いつも自己自身の責任を賭して為されるのです。例えば、市民達に彼等自身にはじめて決定させしめるような一定の選択案（対案）を示すために、誰かが権力を保持しなければなりません。人々がどれ程生活がより人間的になるかに気付かないうちは、そして、企業家達さえ彼等により損には全くならないことに気付かないうちは、当局（役所）が、しばしば、まずは一度、しばらくの間、市内を遮断しなければなりません。

しかしながら、一般的利害関心を代表しているという仮定が、空虚な申し立てにとどまらないためには、このような決断をする少数者が権力を保持することが、多数者によって認められていなければなりません。このことが効果的に為されるためには、コミュニケーションがなければなりませんし、それを構造的に妨げるものが壊されていなければなりません。この点で、私は貴方と一致しています。こうしたことに数え上げられるのは、例えば又、人々が彼等の居住地域で共通のテレビ受信の可能性を持っていること、そして、家の前は駐

車場ではなく出会いの場所であることなどです。けれども、この妨害を排除することを「民主制化」(Demokratisierung)と同じこととすることに、私なら躊躇いを覚えるでしょう。というのは、この合い言葉の下で、今日度々、非公式的に形成され貫徹される意見を、制度的媒介のフィルターにかけることなく、直接に実践的効果を生じさせるような政治化(Politisierung)が、理解されるからです。しかし、このことによって、意見交換の自由が、—それがそこにあるというのではなく—再び、そして以前よりひどく、妨げられるということにならざるを得ませんし、実際そうなっています。

私がこのことを詳しく述べる必要はありません。貴方は、私と同様に、その例をご存じです。貴方は、説得力を持って、『理論と実践』の新しいまえがきの中で、政治組織的観点を理論のための理論の中にいきなり持ち込むことが如何に宿命的なことであるかを、示しました。貴方は、その点に、貴方が代表している解放的原理に係わる、不斉合を見えています。そして、貴方は、私がこの不斉合を斉合的なものに解釈し直すうとして、非難しています。私は、そのことに就いて私の見解を、正確に説明することが容易にできます。理論

を—理論ばかりでなくあらゆる種類の実践的(「討議」)—政治的に力尽くで押さえ付けてしまうことは、理論をいきなり実践的なものにしようとするものの、必然的帰結であるように、私には思えません。「形式的な」、つまり代表的な、政治的民主制は、広められている意見、真の帰結と偽の帰結、長期的に実践的な帰結が時熟することを保証するものだと、私は思います。もし、「討議—政治的実践」の往路をより短くするならば、帰路も遺憾ながらそうなってしまいます。もし貴方がこの点で私に同意するならば、意見の違いは消えてしまうように、私には思えます。

親愛なるハーバースマスさん、我々の論争の核心に至るには、私は貴方の真理の同意論に立ち入らなければなりません。私は、この理論を詳しく展開し、様々な反論に対して防戦しているあなたの草稿を手にしたとき、すでにそれを始めていました。どうも有難う。しかし、それに立ち入ることは、この書簡交換の枠を越えてしまうでしょう。多分意見を貴方と違えている—私に呈示されているような—点に就いて、全く一般的なことのみを述べることを許し

てください。すでに一度、デュッセルドルフの一九六九年の学会で、私は、貴方が本来非哲学的で「単に経験的」なものとして退けた反論を、貴方に対して行い、という奇妙な状況に立たされました。貴方の手紙の中でも、貴方は、貴方の真理論で問題なのは、実践哲学の問題ではないことを、—私が補えば—そうではなく、貴方の考察の位置は「超越論的哲学的なもの」だということを、強調しています。貴方は、ある種の「唯物論的超越論哲学」を展開しています。そこで、もし私が真理に就いて語るなら、貴方は、一面で、私に対して形而上学の嫌疑を表明することができます。しかし他面では、私がやはり貴方に於ても政治的に破砕力のある(Brisante)合意論に対して政治的にプラグマティックな反論をするなら、貴方は、貴方の理論の「原理的な」性格へと逃げ込むことができます。貴方の「超越論哲学」は政治的です。しかし貴方はそれを、貴方の「政治」が超越論的哲学的になることで贖っています。

「理想的発話状況」を「先取り」すること、そしてそれを必然的に前提とすること、こういう貴方の諸概念が、極めて実りのあるものだ、私は今尚思っています。しかし、私の

思うところ、貴方の唯物論的諸假定(Premisse)は、貴方が貴方の洞察から諸帰結を引き出すことを妨げています。もし理性的談話の諸条件が虚構ならば、それらがそれとして認識されることもあり得ないでしょう。そして、このような虚構を作る要請(Postulat)の持つ理性的性格も、それ自身再び虚構であるでしょう。もしこの点に就いての代案が形而上学と呼ばれるならば、私は喜んで、形而上学は理性的であると思うことを、告白するつもりです。人が、いつでも、片付けられていると宣告されている事柄に立ち戻り、この主張のために論議を新たに批判的に吟味することが許されるということとは、強制のない「討議」の指標なのです。

とはいえ、これはもはやこの書簡交換の対象ではありえないでしょう。これが折りに触れて口頭で交わされる議論の続きの対象であり得るならば幸甚です。

敬具

ローベルト・シュペーマン