

合意論はテロリズムか？

——リオターールのハーバーマス批判をめぐって——

五十嵐 沙千子

問題の所在

「ポストモダン」という言葉は、ずいぶん喧伝されてきたことばである。あたかも一つの様式であるかのように、あるいはシュベングレー以来流行してきた時代診断の現代版であるかのように、このことばは哲学の領域を越えて広く用いられてきた。しかし実際の「ポストモダン」の抱えた問題性は——つまり魅力も危険も共に大きかった「近代」に對峙する後の時代としての現代が抱えた問題は、いまだ解決されてはいない。このこととは決してこの用語の先行の陰に見落としてはならないものである。

合意論 (consensus theory) は、こうした近代の負荷を解決しようとするポストモダンの思想の一つとして現れてきた立場である。ユルゲン・ハーバーマスを主唱者のひとりとするこの合意論は、共同体と普遍、あるいは民主主義の正当化 (ラディカル・デモクラシー) の問題にその理論的拡がりをみせて、まさに実践哲学としての哲学の自己理解を確立し現代のもっともラ

ディカルな問題に焦点を与える地平となっているのである。しかし、それにも関わらず、この合意論は未だになおその理論的輪郭を明らかにしているとは言い難い。これを明らかにし、この論が現代倫理学に占める位置価値とその可能性の射程を示すことこそ本論の目的である。そのために本論文では、合意論に正面から徹底抗戦を仕掛けたリオターールの合意論批判を取り上げる^①。ハーバーマスの合意論はテロリズムであるとさえ言い切るリオターールの徹底的な批判がどのような理由に基づくのか、またそれが正当なのかどうかを検討することによって、われわれは「ポストモダン」において合意論という思想的ベクトルが妥当であるのかどうかを検討する基本的視座を得ることができらるだろう。

本論の構成は以下の通りである。まず、ハーバーマスの合意論とリオターールによる批判について述べるまえに、合意論が現代思想の少なくとも流れのひとつとなるにいたった背景である多元主義について一瞥しておく。というのは、合意論をテロリズムとみなし、その思想的意義を拒絶するリオターールにせよ、コ

ミニニケーションの理性を信奉し、合意論を主張するハーバースにせよ、ともに現代が多元主義の時代であることをきわめて重要に受けとめ、そこに議論の出発点をおいているからである。次に、この前提の下でハーバースが提出した合意論がいかなるものであるのか、その合意論の内実が明らかにされる。そのうえで、リオタールによるハーバース合意論に対する批判を考察し、多元主義の現代における合意論の問題点と可能性を考えてみたい。

1 ポストモダンの文法・・・多元主義

「近代」が後に残した問題とはなにか。

ポストモダンの抱えた問題とは、端的に言えば多元主義(pluralism)の問題である。多元主義とは、真理ないし正義の尺度が一つではなく複数(plural)存在するという現実をそのまま認めるといふ決定である。つまり現代は、複数の正義や複数の合理性といった複数の価値(good)が並列し、競合を繰り返している時代なのである。もちろん、諸価値が並立するという現象それ自体は今に始まったものではない。古今東西を問わず、いつの時代にも様々な人がいて様々な考え方はあった。しかし、近代以前の社会では、それらの諸価値の並立状態はそれほど深刻な問題になるものではなかった。というのは、現実価値が複数存在したとしても、それは、いずれは上に聳える一つの超越的な価値からの裁定によって簡単に(有無を云わせ

ぬ形で)調停されるものと考えられていたからである。その尺度を提出することが前近代の(広い意味での)形而上学の主要業務でもあった。形而上学自身が統一力を持つ価値を提出できない場合でも、武力に代表される世俗権力が「統一」という単純な一元化を担うのに躊躇することはなかった。つまり、何らかの超越的価値の存在が当然のこととして認められていた前近代には、現実の価値の(複数性)は、最初から単数性へと解消されるべきものとしてのみ存在したのである。

これに対して、マッキンタイア³⁾が「美徳なき時代」として現代を定義するとき、それは、現代とはあらゆる美徳(価値)がなくなってしまうた価値の空白の時代であるということではなく、存在する諸価値のなかで超越的地位を持つものがない価値の群立の時代であるということを意味する。つまりマッキンタイアの考えによれば、現代は、様々な価値があるにも関わらず全員が共有できる価値がない。それぞれの個人やそれぞれの共同体は何らかの価値を現実を持っているが、それらすべてに普遍的に、したがって強制的に妥当するような超越的価値というものは無い。つまり、どんな価値にも、それを絶対的なものとして無条件に普遍化する正当性はないのである。こうしてわれわれは絶対的な調停者を失ってしまった。

超越的真理からその絶対的身分を剥奪したのが近代の合理主義的思考であったことはいうまでもない。近代は、客観性と科学という「合理性」を発明してそれ以前の「非合理的」な神(価値)を排除してきた。少なくともその「神」が決して自己

申告しているような絶対者ではなく、神々の一人でしかないことを暴露したのである。もちろん価値は存在する。しかし近代の行った超越的価値の仮面剥奪 (unmasking) の後では、今や、価値は、複数形でのみ存在していて、かつて共同体や社会を統合する力を持っていた絶対的価値としての単数形ではもはや存在し得ない。こうして価値の複数性(多元性)はポストモダンの前提条件となったのである。

もちろん、このような近代の努力が人間を解放してきたことは明らかである。人間は、すべてを合理性の光の下に引き出すとする近代のプログラムのなかで、中世までの絶対的權威への盲目的な服従の強制から、つまり「呪術」から次第に解放されてきた。しかしそれと同時に、神や超越的真理といった従来すべての權威の崩壊とともに、われわれは正否を決定できる絶対的な正当性基準をも失ったのである。こうして我々は「より以前の道德枠組みを拒絶し断片化」^⑤、たまた、「どんな種類の道德的コンセンサスにも到達できないという、深刻な無能力」^⑥に直面せざるをえなくなってしまった。つまり価値的アナキズムである。結局、近代は「合理性」というよく切れる刀でそれ以前の「呪術」を切って捨てたのだが、しかしその刀は同時に、かつては無条件に人々の間を結びつけていた共通の紐帯をも断ち切ってしまったのである。

これが、ポストモダンのわれわれが直面しなければならぬ多元主義的現実である。その意味でいえば、多元主義は、われわれがこの多元(主義)を「探る」か否かというオールドナ

ティブの問題ではない。現代に生きるかぎりわれわれは多元主義を前提とせざるをえない。もはやかつて存在した「素朴なコンセンサス」は壊れてしまったのである。しかし、われわれは単純にこの素朴なコンセンサスがあればいいとは思わない。近代が行ってきた「素朴なコンセンサスの破壊は、ヘーゲルが「反省の経験」として要求した推進力である」^⑦かもしれないからである。

いずれにせよ、われわれに突きつけられている真の多元主義の問題とは、この多元主義の前提の下でいかなる社会を正当として認めるのか、異なる価値に生きる人々の共生をいかにしてはかるかという問題である。それは、近代が断ち切ってきた「紐帯」をいかにして回復するかという問いなのである。

まさに、このポストモダンの切実な問いに対する一つの真摯な応答として提出されたのが、ハーバーマスの合意論であった。

2 ハーバーマスの合意論

近代が押し進めた合理主義によって前近代の無条件の価値や絆が失われてしまった現在、何が人々を結び付けるのか、何が実効力のある規範なのかという問いに対し、ハーバーマスは、それは決して「連帯」といったような感情的な集団的意思形成を新たに構成し直すことによってではなく、あくまでも、論議による個々人の合意を通した絆でなければならないと答えてい

る。¹⁰⁾つまり、ハーバーマスは、最初から共同体全体で目指す価値といったものを作り出してその目的に向かって一致団結するといった形での「連帯」ではなく、個人と個人が向かい合う論議の中から生まれてくる合意における結びつきこそが、現代においては唯一可能な「正当な」連帯のあり方であるというのである。こうした主張はもちろん、超越的価値の崩壊後の価値的アナキズムの危機に直面した現代においてなお人々を結びつける紐帯があるとすれば、それは旧式の超越的価値を性懲りもなく持ち出すことによって生まれるのではないというポストモダンの時代意識に強く裏打ちされたものである。かつてのように形而上学者や権力者といった羊飼いが、羊である具体的な個人々人をまとめる笛を吹くという構図の非合理性は、近代の理性によって拒否されたはずだとハーバーマスは考える。したがって、もし何らかの連帯が生まれるとしても、それは人々の「上」から与えられるものであってはならない。¹¹⁾

ここにハーバーマスの合意論の基本的立場が現れている。それは、実際のコミュニケーション（協議）における合意だけが唯一の正当化基準なのであって、いかなる決定も当事者によってなされなければならないという考えである。¹²⁾つまり、ハーバーマスにとっては、論議を通して本人が合意した決定だけが、まさに自分が合意したということによって、当人にとつての正当性を持つものとなるのである。この価値（*good*）の当事者性は、ハーバーマスの主張の柱である。いかなる価値も、全体によって（あるいは超越者によって）、当事者に先

立って正当化されてはならない。つまり、いかなる価値も当事者自身が選択したものであり、その当人が正当化しなければならぬのである。正当化は、その価値を選んだ当人が自分の相手に対して行うものである。それは「私が選択した価値が「正しい」ないし「良い」ということをあなたも認めよ」と相手に迫る形を取る。ここで当事者が要求するのは、自分が選択した正当性を相手が理解し共有することである。といつても、これはごく日常的なコミュニケーションのなかで生起していることである。むしろ日常的なコミュニケーションはそのまま正当性要求によって成り立っているものといつてもよいだろう。つまり日常のコミュニケーションの中で、つねに暗黙の内に様々な正当性要求が立てられているのである。たとえば上司の「のどが渴いた」という発言が「お茶を入れてこい」という意味であるとき、この「のどが渴いた」という発言は、同時に「私は本当にのどが渴いている」という事実が真実であることを認めよという要求であり、「上司の命令に従うのは部下の義務である」という規範を正当だと認めよという要求である。そして、そのそれぞれの正当性の要求がコミュニケーションの相手に受け入れられ、それらの正当性に対する合意が得られたならば、部下はお茶を入れにいくだろう。その場合には、相手もそれが正当だと認めてその価値の正当性を共有したということになる。しかしもし合意が得られなかった場合は、その価値の正当性が相手に共有されなかったのである。それは「あなたは今お茶を飲んだばかりですよ（だからその発言は事実ではない）」という

事実の正当性要求に対する拒否や、「上司が部下に命令できる」という規範は間違っている」という規範の正当性に対する拒否など、相手の提出した正当性要求に対する不合意の表明となつて現れるだろう。いずれにせよ、相手との間で正当性要求に関するへずれがあるうちは、その問題に関する正当化は未だ途上である。そのへずれが解消されて両者の間にその問題に関する合意が成立したとき、正当性要求は決着を見ることになる。つまり価値の正当性は当人同士が合意したかどうかということによつてのみ量られるのである。したがつて、かりに合意が成り立ち、正当性が認められたとしても、その正当性はもちろん絶対的な正当性などではない。単にそれに合意する当人同士の間での正当性でしかない。また、それは暫定的で可謬的なものである。なぜなら、仮に「上司が部下に命令するのは正当である」という合意が成立してこの時点では当事者間でこの規範の正当化がなされたとしても、この規範は、将来、異なる状況で異なる相手と異なるコミュニケーションをする中で再びへずれを引き起こしうるからである。合意論が決定の主体として依拠するへ論議する当事者が、実際に生きている具体的な個人たちである以上、その決定はつねに可謬性を免れない。「その時はそう思った」「その時は納得した」という主体の意思に基づく合意が暫定的なものであり、それゆえ可謬的であるのは避けられないことである。したがつて合意論における正当化は、もちろん普遍的な強制力を持つものではない。その当事者間にしか効力を持たない、ローカルな、当初は主観的でしか

い限られたものである。しかしこのような合意論が呈示するポストモダンの正当性が可謬性を免れ得ないものだとすると、そもそも不可謬的真理なるものは既に（近代）を通して破棄されてきたはずではなかったか。

むしろ、合意論がポストモダンとしての現代の多元主義の問題をめぐつて提出された解答であつて、その出発点にあくまで（近代）の負荷を克服するという前提が含まれているのである。この合意論の契機は、近代の問題性を回避するための装置であると見るべきだろう。つまり合意論は、当事者性の原則を立てることによつて、近代以前の超越的価値が主権を持つ上級審判による調停を排除することをなによりもまず企図したのである。それはまた先述のようにポストモダンの要請でもあつた。少なくとも万人を説得できる普遍的で超越的な価値はもはや存在しないということを自らの前提とするポストモダンの合意論にとつてみれば、その時、その当人が納得して自らのものとしたという事実性は、唯一可能な正当化の根拠なのである。ハーバーマスの合意論とは、このようにして得られた相互主観的真理のみを真理の身分として認めるという決定に他ならない。

しかし逆に言えば、可謬的であるからこそ、決定はポテンシャルとして将来のコミュニケーションに開かれているのである。「なるほど、もはやわれわれにとつて、何が（真理）か」という問題の領域では不同意を持ちながら生きることが当たり前

のことである。これもまた近代の特徴である。われわれは単純に一方に論議上の正当性をへさしあたりは認める。それでもなお、やはりわれわれは、このような対立し合う諸信念の多元主義は、学習プロセス (learning processes) のための誘因であるとみている。つまりわれわれは、将来の解決に期待して生きているのである。¹³」だから合意論の決定は普遍的に固定的ではなく、改変可能である。むしろ必然的に改変され続けられるだろう。なぜなら、そもそも将来にわたってコミュニケーションのなかで生起し、当事者のそれまでは当然だと信じていた背景知識を揺さぶり続けていく自他の相違は決して完全には解消されないからである。しかし、またこうしたへずれがなくならないからこそ、へずれを解消し合意を求める努力が続けられていくのである。そしてこの合意を志向する論議の中で「様々な参加者たちは、当初は主観的ではなかった自分の考えをのりこえ、理性的に動機づけられた確信を共有することによって、客観的世界の一体性と同時に自分たちの生の連関の相互主観性を共に確かめる」¹⁴ことができるのである。ハーバーマスのようにみれば、これ以外に正当なへずれはない。そして、こうしてコミュニケーションの中で合意を求めていく当事者の努力の中に、ハーバーマスは、ポストモダンの時代における「連帯」の可能性を見いだしているのである。

しかし、こうしたハーバーマスの主張に対してリオタールは厳しい批判を加える。リオタールによれば、ハーバーマスの合意論は「テロル」である。ハーバーマスの合意論は近代を克服

するどころかまさに近代の遺物そのままである、としてリオタールはポストモダンの解答としてのへ合意、論の枠組み自体を拒否するのである。

3 リオタールのハーバーマス批判

それではなぜ、リオタールはハーバーマスを批判するのだろうか。

リオタールはその著『ポストモダンの条件』¹⁵のなかで、「ポストモダン」をへ物語の危機 (la crise des récits) の時代として規定している。彼によれば、ポストモダンの本質は「大きな物語 (le grand récit)」の崩壊した時代であるという点に存するのである。近代までは、社会を支配している大きな物語があり、その物語を共有することによって人々は集合的アイデンティティを保持していた。たとえば「神の平和」や「労働する主体の解放」や「豊かさの発展」といった、社会を規定するへ大きな物語を人々は共有してきた。¹⁶また人々が求めるべきへ真理やへ正義はこのような物語によってへ語られできた。人々や社会は、こうした大きな物語に準拠してきたのである。しかし既に述べたように、近代はこのへ大きな物語の正当性を疑わしいものにしてしまった。つまり近代の合理主義は、へ大きな物語で語られる超越的価値の絶対的正当性を廃棄したのである。「ポストモダン」とは、まず何よりも、こうしたメタ物語に対する不信感¹⁷にはかならない。つまり、ポス

トモダンは、さまざまな物語の押しつけるへ有無をいわせぬ正当性なるものの正当性を疑うところにその本質を持つているのだ。・・・そうリオタールがいうとき、それは全く正しいようにわれわれには思われる。

しかしそれでは「メタ物語が崩れた後、正当性はいったいどこにあるのか」²¹。

大きな正当化の物語を失ったポストモダンのわれわれは、信頼に足る超越的で絶対的な「権威」をもちや持たない。われわれは「かつて国家国民、党、職業、制度そして歴史的传统などによってつくられていた誘引の極がその誘引力を失」ったところに生きているのである。ひとつのまとまった「有機的な社会」という楽園的な表象」はすでに失われ、社会は個々ばらばらなブラウン運動をする原子の「場」になぞらえられる。こうして「誰もが自己へと送り返される」²²。つまり誰もが依拠できる大きな物語を失って、自分自身に、つまり自分の語る「小さな物語」に立たざるを得なくなる。この「小さな物語」は、かつて「大きな物語」が持っていたような権利を持たない。普遍性の要求も、絶対性の要求も、また超越性の要求も、この「小さな物語」には手の届かないものである。「小さな物語」は、外なる超越的かつ絶対的な真理を喪失して「自己」に投げ返された現代人が、「単なる私の物語」として、あるいは今ここでは通用している「ローカルな物語」として語る「謙虚な物語」である。「誰もがこの《自己》が取るに足らぬものだということを知っているのである」²³。だが、かつてのような声高な「大きな物語」

はすでにその身分を喪失している。物語なるものはすべて「小さな物語」なのである。その意味ではいかなる物語も平等である。いかなる物語も、「大きな物語」に収斂されてはならない。なぜならもはや「正当な」大きな物語はポストモダンにおいては存在しないからである。「大きな物語」を語ることによって他者の物語を取り込もうとする者は、「大きな物語」を装うという（今となつてはあからさまな）虚偽によって他者を支配する者でしかない。こうして誰もが自己へと送り返される。つまり、誰もが決定の当事者なのであり、また自らの物語の担い手である。そしてそのことを免れるわけにはいかなくなる。だから、リオタールの考える社会には常に無数の物語が並存することになる。

しかしリオタールは個々バラバラのアナーキーな社会を想定しているのではない。「小さな物語」に投げ返された自己とは「孤立しているのではなく、これまでにないほど複雑で流動的な諸関係の織物の中に捉えられている。若かろうと老いていようと豊かだらうと貧しかろうと男であれ女であれ、それは、どれほど些少なものであれ、常にコミュニケーションの回路の《結び目》の上にいる」²⁴のである。人々は物語を語る。やはり他者に対して語るのである。ただその物語は、「大きな物語」の威を借りてではなく自己の「小さな物語」として語られるのである。ここで生まれてくる関係は決してかつてのような「大きな物語」による「小さな物語」の統合の関係ではなく、「小さな物語」と「小さな物語」の対等な関係である。

こうして生まれる「小さな物語」の複数性こそが、リオター
ルにとつては社会の健全さの証である。リオタールにすれば、
真理が一つではなく多元的であるということが、ポストモダン
の社会においてなお可能な、真理の唯一の姿なのである。

彼のハーバース批判はここから生じる。なぜなら、ハー
バースは合意を要求するからである。リオタールは言う。
「ハーバースのように、正当化の問題を、普遍的な合意を求
めることによって、つまり〈論議〉(Diskurs) すなわち論証問
の対話という手段によって追求しようとすることは可能でも慎
重でもない。」²⁶⁾

リオタールによれば、この合意論の欠陥は以下の点に存す
る。まず第一に、弱者と強者の対決に典型的なように、原則と
して合意どころか同じ土俵で話し合うことさえできないような
場合があるにも関わらず、すべてを同一土俵での論議に連れ出
し、それをさらに合意という一点に収斂させようとするのは弱
者に対する合意論の暴力である。第二に「新しいものは常に差
異から生まれる。……略……ポストモダンの知は、その根
拠を専門家のホモロジー(homologie)のうちに見出すのではな
い。その根拠は、むしろ発明家たちのパラロジー(paralogie)
のうちに見出される」²⁷⁾にも関わらず、学問を發展させるきつ
かけである異論の存在を抹消しようとする合意論は知の生産を妨
害するものである。さらに、理想的なコミュニケーションを通
じて人間を解放しようとするハーバースのプロジェクト自体
が近代の「大きな物語」そのものである。つまりハーバース

の理論は未だに旧態依然とした「人間の解放という物語」²⁸⁾を説
いているのであり、そのかぎりにおいてポストモダンの思想と
しての正当性はない。したがってリオタールによれば「ハー
バースが考えるような議論を通じて得られるコンセンサス」²⁹⁾
に正当性はない。これらのリオタールの批判の根底に流れてい
るのは、結局、「コンセンサスは様々な言語ゲームの異質性を踏
みにじる」³⁰⁾のではないかという強い疑義である。リオタールか
ら見れば、合意論は、現実の多元的で複数のな「小さな物語」
の差異を差異のままに留めることを許さないで一元化しようと
するものである。合意論が現実の差異を一切捨象して架空の
(かつて「大きな物語」が求めたのと同じ、忌むべき)意見の
統一を強制するものだとなれば、それはポストモダンそれ自体
に対する反逆であり、ポストモダンの正義に反するものである
う。その意味で合意論は「小さな物語」に対するテロルなので
ある。

それでは、差異を守ることではじめて存続しうる「小さな物
語」の複数性を確保するポストモダンの「正義」はいかにして
実現できるのだろうか。それはもちろん、強制的な統合を志向
する「合意の理念や実践とは結び付かないような正義の理念と
実践」³¹⁾でなくてはならないだろう。つまり、異なる人々の統合
をではなくむしろ分散を促すような正義の理念こそがポストモ
ダンの要求にかなうものだとならなければならないのである。こ
うした正義を実現するのは「まず第一に、言語ゲームの異質性
を認めることである。これはつまり言語ゲームの同型性を想定

してそれを実現しようとするテロルを放棄することである。第二に、もし、それぞれのゲームやそこで打たれる「手」を規定する規則に関する合意が成り立っても、その合意はローカルでなければならぬという原則を立てなければならぬ。つまり、その場のパートナー同士によって合意が獲得されても、それは万一の場合には解除可能なものでなければならぬ。ここで語られているのは、まず第一に「抗争」を「係争」化してはならないという原則である。何でも論議の場に出せるとするのは合意論の傲慢であつて、本来論議不可能なものもある。これが「抗争」である。異なる次元の言説ジャンルに属する当事者同士を無理に論議の場に引きずり出し、一方的な審議規則で判決を下すこと、つまり論議不能な「抗争」を「係争」として処理することは量りしれない不当な被害を生むというのがリオタールの基本姿勢であつた。「抗争」は論議の場に持ち出してはならない。つまり同一の土俵に乗らない論議はあくまでもそつとしておくべきだといふのである。さらに、もし論議可能だと当初は思われた場合でも（つまり論議が「係争」として処理できる同一土俵上のものだ）当初は思われても、その「係争」の奥に「抗争」が潜んでいた場合には、当事者はいつでも「降りる」ことができる。つまり、当初は同じ論議規則を採ることに合意して「係争」の土俵に入った場合でも、論議規則がその都度当事者たちによつて改変可能なローカルなものでなければならぬ以上、当事者同士がその論議規則に関する合意を解除すれば、それ以上彼らは論議を続ける必要が無くなる。論議規則

に合意しない限り、彼らの論議は「係争」ではなく「抗争」であるということになるからである。「抗争」は論議を免除されるべきなのである。

リオタールはこのように二重の壕を掘つて「小さな物語」の差異性を守ろうとする。それは「小さな物語」が「係争」へ進行されるのを防ぐための壕である。しかしそれは、実際には論議それ自体から「小さな物語」を守るためのものである。そもそも論議は本来、合意を志向するものである。こうした論議の地平へと連れ込まれたら、「小さな物語」は、論議の終着である合意の地点で他人の物語と融合させられてしまう。そして消えてしまふだろう。それはリオタールにとつて正義ではない。彼にとつてポストモダンの正義はあくまでも差異にある。決して統一されない「小さな物語」の複数性にある。だとすれば、この「小さな物語」はできるだけ合意へと向かう論議の地平から守られなければならない。そして、もし現実の論議がおしなべて合意を目的とするものであるならば、「小さな物語」は現実の論議それ自体から守られなければならないのである。

こう考えるリオタールにとつて、正義を実現するために必要なのは、なによりも、差異に対する鋭い感性であるということになる。差異を感じる感受性こそが、「抗争」の奥に潜む「抗争」性を暴き、合意という強制に抵抗する力となるからである。リオタールは「ポストモダンの知は決して単なる諸権力の装置ではない。それは、差異に対するわれわれの感受性をより繊細に、より鋭いものにする。そして、共約不可能なものに耐

えるわれわれの能力をより強靱なものにするのである」と述べる。こうして、主体の抹消を前提とする「統一」をもくろむ合意論のテロルに対し、リオタールは、あくまでも差異を差異のままに留め「小さな物語」を保全できる最終的な武器として、差異を意識する感受性と、合意を求めることのないままに差異の存続に耐える能力を提示するに至るのである。

4 「小さな物語」と合意論 — 合意論はテロリズムか? —

リオタールの批判がそのエネルギーにしているのは、端的に言えば、正当化の権利を、超越者・絶対者としての外なる「権威」にではなく、主体としての個人に確保しようとする意志であるといつてよいだろう。つまり、リオタールの立場は、他者としての権威が押しつける「大きな物語」ではなく、あくまでも当事者の「小さな物語」の手に正当化の権利を取り戻そうとするものである。そして、個人が当事者としてあくまでも自らの「真理」の決定権を持つという主権の確保こそ、リオタールにとつてはポストモダンの「正義」の第一の（そしておそらく唯一の）使命なのであった。

しかし、リオタールはこの正義を実現するために、最終的には論議それ自体を忌避し、人々の間の相互理解や共生の可能性を引き替えにすることになってしまったのではないだろうか。それは、リオタールが呈示した正義を実現する武器としての「差異」への「感受性」と差異に耐える能力とに端的に現れて

いる。自己と他者との言説のジャンルの差異を感じ、自他の「小さな物語」の差異を感じるこの「感受性」は、言説ジャンルという土俵の違いを無視して強制的に自他を合意へ持ち込もうとする論議の暴力を封じる武器である。これはもちろん、「差異」に対するテロルとしての合意論を拒否し、あくまでも物語に対する当事者の主権を確保しようとするリオタールの戦略であった。しかし当然のことながら、この「感受性」は、土俵の違いを乗り越え、共通の地盤を見いだそうとする方向に働くものではない。差異を第一のものとするこの「感受性」は、あくまでも差異をそのままの形で保全しようとするのである。

しかし、その結果、このリオタールの「感受性」は論議それ自体の忌避に向かう。なぜなら、論議が本来、合意を志向するものである以上、論議を続けていく限り、その論議の進行の中で当初の差異が抹消され、当事者が「物語」の主権を奪われかねないからである。したがってあくまでも差異を守り抜こうとするリオタールにとつては、合意が、というよりむしろ、論議を続けていくこと自体が危険なのである。リオタールはこうして物語る当事者の主権性を確保し、「小さな物語」の差異を絶対化する。しかし、そもそも論議してもみないのに、なぜ差異がわかるのだろうか？ たしかに「係争」の陰には「抗争」が隠れているかもしれない。しかし同様に「抗争」の中にも「係争」に持ち込める部分が含まれているかもしれないのである。しかもその部分は拡大できるかもしれない。つまりリオタールが守り抜こうとする「差異」は、実は合意を旨指す論議の努力の中で

はじめ、自他の共通性と共に姿を現してくるものなのかもしれないのである。だとすれば、結局リオタールの考えから現実
に導き出されるのは、互いに交わることを恐れる相対主義的孤
立状況でしかないのではないだろうか。

相対主義はポストモダンの多元主義から容易に導出される解
答の一つである。しかしこの相対主義をわれわれはポストモダ
ンの帰結として容認することができらるだろうか。それは、相対
主義が陥らざるを得ない根本的なアポリアを考えると困難なこ
とである。そのアポリアとは、相対主義は必ずしも相対主義的
帰結を持たない、という逆説である。たしかに相対主義は、理
論上は、それぞれ異なる原理を持つ存在者たちが互いに干渉を
拒否して並存することを認めるものである。しかし相対主義下
では彼らは現実には並存できない。なぜなら、多元化した価
値・尺度間の覇権争いは、かつてのような絶対的な超越的・絶
対的真理という上位の一方的裁定者さえ喪つてしまった今、名
目上、干渉しあうべきではないという原則の下で共通の議論の
法廷を離れてしまうと、もはや実際の争いの解決は一挙に暴力
や経済力といった生々しい力に委ねられざるをえないからであ
る。ここで生まれる新たな暴力は、ある意味では前近代のそれ
よりも徹底的なものである。それは、不本意な、納得できな
い、互いになぜ戦わなければならぬのかさえもわからない戦
いを続けなければならないという暴力である。あるいは、これ
は、価値的相対主義の名の下では保証されているかに見える
個々固有の価値・真理が、実際には力づくで抑圧され、根こそ

ぎにされるといふ矛盾を受け入れなければならないという暴力
である。結局、相対主義は、現実には力による一極支配を必然
的なものとしてしまい、強者と弱者の二項間の単純な権力バラ
ンスだけを容認する力の絶対主義に帰結する。つまり相対主義
は、その原則である自己決定権を弱者には保証することができ
ないのである。

このような帰結はリオタールが望んだものではなかったはず
である。リオタールが実現しようとしたのは、むしろ弱者の声
無き声を強者の論理で根ごぎにしないことだったはずである。
つまり、差異を伴いながらの共生を可能にするために、彼はそ
もそもハーバーマスの合意論批判を展開してきたのであった。

リオタールが指摘する通り、ハーバーマスは確かにある「神
話」に固執し、そこでひとつの「大きな物語」を語っている。
それは、人間には理性があるという神話である。その神話の中
で語られているのは、人間がその自らに与えられた理性によつ
て互いに分かり合うことができるし、その互いに分かり合おう
とする過程の中で、つまり合意をめざすコミュニケーションの
中で、自己をそれまで暗黙のうちに規定し縛っていた背景を明
るみに出してそこから（少なくともそこからは）解放されてい
く可能性を持つのだという物語である。理性なるものによるこ
うした解放の物語が、個人個人の間に通じる普遍的な物語とし
て要求され、想定されていることは明らかであろう。

だが、ハーバーマスの想定する「大きな物語」は、けっして
近代までのそれと同質のものではない。ハーバーマスの合意論

の出発点はそもそも超越的な「神話」の絶対性が個人々々を取り込み、暴走するという歴史的事実に対する反発にあった。いわゆる「文化」や「民族」といった全体的・共同体的統一神話の優越がすべての個人を道具化してしまうことに対する、(当事者)の側からの反発がハーバーマスの原動力であった。したがって、ハーバーマスがその合意論によつてなによりも求めたのは、(他なる権威)ではなくまさに(当事者)に真理の決定権を確保することに他ならなかったのである。

それではハーバーマスはどうやってこの当事者権を確保しようとしているのか。それは、あくまでも論議という共通の法廷の中での当事者同士の合意にのみ正当化の権利を限定する、ということによつてである。つまり当事者の合意が得られなければその問題は決して正当化されない。コミュニケーションの中で本人が納得しなければ、それは正当ではない。つまりどんなことでも、たとえ本人以外の全ての人々が絶対的真理であると認めていることでも、本人が納得できなければ、それはその当事者の真理ではない。納得できるまでは、まだそれは真理ではないのである。こうして、真理決定権から排除される可能性の高い(弱者)〔社会的・経済的弱者、また多数の中の少数者、あるいは説得力に欠ける者など〕も、合意論においては自らの当事者権を盾に……つまりみずからの(合意)を盾に……こうした(権威)に対抗しうることになる。換言すれば、(合意)が成立しなければ真理ではない」ということは、(合意)しなければならぬ」ということをではなく、(当事者である)この

私が合意できないのだからそれは(少なくとも私にとつて)真理ではない」として、相手に対して真理の強制を拒否しようことを意味するのである。こうしてハーバーマスは、(人間なるもの)や(個人)といった抽象的主体に決定権を託すことを通して、なし崩し的に真理決定権を他に委譲していくようなかつての超越的主体の論理をあくまで廃し、(当事者)を抽象的な主体から、(この)コミュニケーション参加者という具体に限定する。そして、コミュニケーションによる真理決定以外のものは認めない、当事者の合意による真理決定以外のものは認めないという、この合意論的決定によつて、ハーバーマスはあくまで真理の当事者権を確立しようとしたのである。

このように考えると、偉大なる権威を失つて多元主義を選択せざるを得ないポストモダンの時代状況の中で、(小さな物語)と(差異)に新たな正当化の可能性を見いだそうとするリオタールと、生活世界のずれを必然的前提としたコミュニケーションの中で当事者の合意を正当化の軸に据えたハーバーマスとの距離は、リオタールが申し立てるほど大きいものではないように思われる。あるいは従来一般に受け取られてきたような対立的なものではないように思われる。個人の、つまり自らの生を生きる当事者の権利の確保がリオタールの批判の根底にあるとするならば、ハーバーマスの合意論はむしろ、このリオタールの志向を共有し、しかもより強固にするものといえるのではないだろうか。そのことは、リオタールの理想とする「正義」が実現された社会を描いてみれば一層明らかであろう。つ

まり、人と自分との考えが違っても、違っているのが当然だとして互いに承認しあえる「正義」な社会とは、換言すれば互いの違いを理解し合える社会であろう。つまり、われわれが「私の小さな物語」を紡ぎ続け、差異を強制的に抹消されることなく他者と共生できるように、逆に「われわれの物語」を必要とするのである。換言すれば、多元主義が、力による一極支配に陥るというその固有の危機を克服してあくまでその多元主義を持続し得るためには・・・反語的に・・・「合意」を必要とするのである。それは、われわれが決定と正当性の当事者であり続けるための保証である。

もしポストモダンが多元主義を選択しなければならず、しかもこの多元性を保つ装置が必要だとするならば、ハーバーマスの理論が依然としてその有効な思想であることを認めないわけにはいかないだろう。もちろん、ハーバーマスの合意論に問題点が無いわけではない。論議の中で弱者の声が呑み込まれてしまいかもしれないというリオタールの危惧は、同時にわれわれの危惧でもある。つまり弱者が「言いぐるめられてしまう」のではないかという危惧である。たしかに、ハーバーマスはこの危惧を自ら払拭するために様々な方向を探っているが、この問題はまだ決着を見ていないといわなければならないだろう。われわれに残されたのは、この二人のポストモダンの思想家の目指す弱者の声無き声の救済がいかに可能であるのかという問題をさらに追求することなのではないだろうか。そして、ハーバーマスに対するリオタールの批判こそ、この重要な問題の検

討に際して、大きな手がかりをわれわれに与えてくれるものである。

註

(1) ハーバーマスは、過去二〇年合意論に取り組んできた人々として、ジョン・ロールズ (John Rawls)、ロナルド・ドゥオーキン (Ronald Dworkin)、ブルース・アッカーマン (Bruce Ackermann)、パウエル・ロレンツェン (Paul Lorenzen)、K.O. アーペル (K.O. Apel) の名を挙げている。とくに、先年ハーバーマスとロールズの間で闘わされた論争は、合意論の基本的な方向を決定するものとして興味深い。Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, Reply to Habermas, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, No. 3, March 1995.

このハーバーマスとロールズの論争については McCarthy, Thomas, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in: *Ethics*, vol. 105, no. 1 (October 1994). 川本隆史「協議の政治と所有の分散 民主主義の二つの規範理論」『現代思想』一九九五年十一月、さらに拙論「ハーバーマス・ロールズ論争の出發——合意論の可能性——」『倫理学』第一二号、筑波大学倫理学研究会、一九九五年、参照。

- (2) ハーバーマスとリオタールのポストモダン観に関して論じたものについてはRorty, Richard, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in: *Habermas and Modernity*. Edit. Richard J. Bernstein. Oxford 1985. Frank, Manfred, *Die Grenzen der Verständigung*, Ffm. 1987. (『ハーバーマスとリオタール』岩崎稔訳 三三社 一九九〇年。) 浜田正「リオタールとハーバーマス — 近代理性批判の二つの視座 —」『社説思想史研究』No. 16, 一九九二年を参照のこま。
- (3) Machtyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana, 1988, p. 1ff.
- (4) Machtyre, After Virtue, Notre Dame, 1981. 篠崎崇訳『美徳なき時代』みすず書房 一九九三年。
- (5) マックス・ホルクハイマー、テオドール・アドルノ『啓蒙の弁証法』徳永惇訳、岩波書店、一九九三年、p.3参照。
- (6) 『美徳なき時代』、p.vi°。
- (7) 同上、p.v°。
- (8) Rescher, Nicholas, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, 1993, p. 79.
- (9) Jürgen Habermas, *Questions and Counterquestions*, in: *Habermas and Modernity*. Edit. Richard J. Bernstein. Oxford 1985, p. 192.
- (10) Vgl. Habermas, Vorwort zur Neuauflage. 1990. in: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 2Aufl. Ffm. 1994. S. 38ff.
- (11) ハーバーマスは、「与えられた」紐帯の例としてルソーの〈一般意志〉(volonté générale)を挙げて批判し、次のように言っている。「私はルソーを、彼の民主主義は〈公共の意思〉に基づかない民主主義であるとして批判した。ルソーの一般意志は……議論を通しての合意ではないからである。……(略)……道徳は公共的コミュニケーションのプロセスそれ自体の中になければならない。」Habermas, *Vorwort zur Neuauflage*. 1990. in: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 2Aufl. Ffm. 1994. S. 38. ハーバーマスがルソーを拒否するのは、ルソーの想定した〈一般意志〉が、実際のコミュニケーションに基づいて万人に受け入れられたものではなく、哲学者の頭の中の想定において万人に妥当するものであると考え出されたフィクションだからである。ルソーの〈一般意志〉は、当然のことながら現実の論議を通して万人に合意されたものではない。だとすれば、ハーバーマスにおいては〈一般意志〉は正当性を主張できないものである。
- (12) 〈正当性は、前もって決定されている個人の意志〉ではなく、その意思の形成のプロセスそれ自体において、つまり協議 (deliberation) において根拠づけられる〈ラウダーミン (B.Mann) の視座はハーバーマスにも共有されて了る。B.Mann, *On Legitimacy and Political Deliberation*, in: *Political Theory*, vol. 15, 1987, 351ff.
- (13) Jürgen Habermas, *Questions and Counterquestions*, in:

Habermas and Modernity. Edit. Richard J. Bernstein. Oxford
1985. p. 194.

(14) これが「ハーバーマスの『生活世界(Lebenswelt)』である。
Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns II,
S. 189.

(15) Ders., Theorie des kommunikativen Handelns I, S. 28.

(16) Lyotard, La Condition Postmoderne. Rapport sur Le
Savoir, 1979 Paris. 小林康男訳『ポストモダンの条件』水
声社、一九八六年。

(17) Ibid., p. 7.

(18) Ibid., p. 98. et Id., Le Différend, Paris 1983, p. 223—232.

(19) La Condition Postmoderne, p. 7.

(20) Ibid., p. 7.

(21) Ibid., p. 8.

(22) Ibid., p. 30.

(23) Ibid.

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 31.

(26) Ibid., p. 105-106.

(27) リオタールはこれを「抗争(différend)」と呼んで、法
廷でのやりとりのような同一規則に基づく同一土俵上の
論議(「係争(Hiige)」と区別した。たとえば、マイ
ノリティの沈黙をマジョリティの土俵で無理に読み解く
とき「不当な被害(un tort)」が生じる。これは「抗争」

を「係争」として処理するために生じたものである。

「抗争」は「係争」化されてはならない。Lyotard, Le
Différend, Paris 1983, p. 9.

(28) La Condition Postmoderne, p. 8-9.

(29) Ibid., p. 98—99.

(30) Ibid., p. 8.

(31) Ibid.

(32) Ibid., p. 106.

(33) Ibid., p. 107.

(34) Ibid., p. 8—9.

(35) ハーバーマスのこのために、いわゆる「理想的コミュニ
ケーション状況の先取り」という方向を示している。

(いがらし・さちこ 東海大学非常勤講師)