

公共家族の公共性をめぐって

—コミュニケーション的過程という「形式」—

奥村隆宏

OKUMURA Takahiro

はじめに

本稿はダニエル・ベル著『資本主義の文化的矛盾』で主張される「公共家族」概念のもつ公共性の意味について、倫理・哲学的観点、とりわけ社会的・政治的な倫理学、社会と政治の領域における倫理・哲学という観点から考察を試みる。その際オトフリート・ヘッフェ著『倫理・政治的ディスコース 哲学的基礎・政治倫理・生命医学倫理』のヘッフェの見解が参考に用いられる。

本稿の目的を達成するために、以下では、まず1で『資本主義の文化的矛盾』（以下『文化的矛盾』）でのベルの主張を見ながら、2で「公共家族」概念の意味および意義、3でその公共性の問題点を考え、4および5でヘッフェの「時代に即した倫理学」を総論的に紹介し、それを参考に6でコミュニケーション的過程という「形式」が公共性の確保に寄与するという結論を導く、という順序で論を進める。

1. 「文化的矛盾」におけるベルの主張

『文化的矛盾』で、ベルは二つのことを主題にする。一つは現代文化を支配する思想についての考察であり、もう一つは社会の価値観が無制限の欲望に向かっているときに、政治体制はどのように運営されるべきかという問題の考察である（上巻：17）。両者の関係は現実の社会分析と代案提起のそれである。

ベルは社会分析の方法として独自の的方法論を持つ。

現代の社会科学は、社会は一つの統一されたシステムであるという前提のもとに成立している。これに対して、ベルは「現代の」社会を三つの別個な領域と考える。それは、経済、政治、文化である。各領域は異なる中軸的な原則により支配される。経済は機能性、政治は合法性、文化は自己実現である。三つの領域はそれぞれ異なる独自の変化の法則を持って動くために、より明確にその目標を志向すればするほど、お互いの間の矛盾がはっきりとする（上巻：215）。つまり、社会内部の様々な矛盾は、三領域間の不調和が原因である（上巻：36,37）と考えるのである。ベルは既に発見していた60年代以降のアメリカの“動揺”の分析に上の方法を用いる。それは経済成長の低下とそれに伴う失業者の増加、外交面では対社会主義諸国政策の強化やベトナム戦争であり、国内分野では貧困救済政策の結果としての黒人・貧民層による騒動の発生、疎外感を強める若者たち、社会システムの合法性を疑う知識人およびリーダー層の増加が直接的で表面的な原因として存在する。しかし、社会の根底では、その構造を再構成しようとする社会学的・技術的大変動が起きており、都市化社会（人口構造の変化）、全国的な政治（国民的社会的形成）、共同社会の出現および脱工業社会の発展の四つを挙げ、これらの構造的変動は当面起きているさまざまな表面的な変化がなくなっても、永続的に根深い変動と緊張を形成し続ける（下巻：18,40）とベルは考えている。

人口構造の変化は、第二次大戦後の四半世紀に人口の急激な増加と都市化、特に黒人人口の都市集中

によって大都市地域に起こった人種構成の変化である。

国民的社会の成立は、同じく戦後の四半世紀に通信と交通の革命によってアメリカ社会の一地域で起きた変化が他のすべての地域にただちに反響し始める社会の成立である。

共同社会の出現は、市場メカニズムによらない公共的意思決定が増大したことで、個人というよりもむしろグループの立場から社会的権利が定義されるようになったことによる共同社会の登場である。

脱工業社会の発展は、社会の革新と政策分析の源泉として理論的知識が中心的な位置を占め、また財の生産社会からサービス社会への移行の結果として登場した社会が脱工業化社会である。この社会では階層の形成システムが根本的に変化する（下巻：40-50）。

上のようなアメリカの構造的革命が同時に発生し、相互に影響を及ぼしあう結果、アメリカ社会に混乱がもたらされているとベルは考える。とりわけブルジョア社会において、文化面では個人が意志をもつ自己へと変化することで自己の欲望に従おうとする思想への変遷が見られ、経済面でも人が仕事をする際の動機の性格が決定的に変化して自己という個人的真生性が重視されて宗教的文化から世俗的文化への交差を導くなかで、超越的な結びつきが失われ、社会がその性格構造や仕事、文化等において一組の「根本的な理念」を提供できなくなったために、共通の目標を失い、また公共の利益という考え方を受け入れる術を十分に習得していない、自己の欲望の充足だけを追求する人間個体の集積となってしまうというのがベルの認識である（上巻：47-58）。そのため、現代社会に欠けている市民意識、公共意識を取り戻すべく、代案として「公共家族」を提唱するのである。

2. 「公共家族」概念の意味および意義

「公共家族」は、社会学的な意味で、家族の問題と公共的な共同生活の問題との両方を表現するものであり、政府予算の形で示されるように、それは国家の収入と支出の管理である。もっと広い意味でとらえるなら、個人的な欲求に対立するものとして、公共的なニードと公共の欲求とを充足するための機関である（下巻：86）。この概念が現代において意義をもつのは、資本主義の市場経済が個人的な生産目的を有し、商品獲得の動機がニードにもとづくのではなく、欲望にもとづくため（下巻：90）、政府が、規範的な社会政策を公約したこと（下巻：94）、という二つの大きな要素の存在により、政治が「人々のもっている正義の感覚に合致した、規範的な正当性」（下巻：138）に基礎づけられた社会経済政策を実現し、文化と経済の融合の可能性を模索するところにあると考えられる。確かにベルの表現では、公共家族は「政治と経済の再統合をはかる」（下巻：188）ものである。しかしそれを究極的な合理的権力システムの創造と考えるならば言葉の表面的理解にすぎず、個人主義が前面に出て「あまりにも同質でなさすぎた」（下巻：241）個人と、その個人によって「重大な『方向喪失』を引き起こ」（上巻：8）される現代社会において、いかにして個人と個人が、そして個人と社会が相互関係を築きあげるか、「人間が人間らしい存在であり続け」（下巻：196）るかを模索する著者の問題意識をくみ取る作業を経てこそ、公共家族概念を提起することの意味およびベルが「本書においては、わたしは文化の問題を扱う」（上巻：17）とその立場を表明した意味をより正確に理解しようと思う。

3. 公共家族の「公共性」

ベルは公共家族を論じるにあたって、「1. 公共家族と経済成長」で経済の牽引力としての側面を、そし

て「II. 公共の哲学の確立」で「大規模なポリス」(下巻：137)の政治哲学を、と区別している。本稿ではもちろん、後者が問題になる。「公共家族」概念に、いかにして公共的ニードや欲求の実現をはかるかという実践的側面と、そのような課題の実践にはいかなる意識が求められるかという哲学的側面とがあるとするれば、後者のほうがより大きな意味をもつと思われるからである。公共家族の政治哲学を問題にする際に、ベルは特に解決を要する四つの問題を指摘する(下巻：145,146)。

- (1) 公共家族を構成する、適切なユニットは何なのか。これらのユニットの間で、権利のバランスをどうとるか。
- (2) 人々が、相反する価値を追求する場合、自由と平等との緊張関係はどうか。
- (3) 社会的な要求と経済的行動とが相反する場合、それらの基準となっている公正と効率性とのバランスをどうとるか。
- (4) 財を経済的に追求するという分野と、道徳の分野において、公的部門と私的部門のそれぞれが果たすべき役割は何か。

『文化的矛盾』では、上の四つの問題はそれぞれ、(1) が<2> 公共社会のユニット、(2) が<3> 自由と平等、(3) が<4> 将来の世代への平等、(4) が<5> 公的なものと私的なもの、で論じられる。

私の浅薄な理解ではあるが、四問題の中心的論点は、「公正さ」および「規範的な正当性」であると考える。ベルが<6> 自由主義の再認識、において、「公共家族についての議論の根本は、社会の正当性(根拠ある価値観)を再び確立することである。正当性とは、制度を持続させ、人々がそれに喜んで従うことを可能にするものだ。公共家族の概念とは、社会をひとつに結びあわせるものを政治体制のうちに見つけ出そうとする努力である。」と述べているからである。「公共政策が追求すべき良い状態は社会的目的としても良いことであると考え、公共政策

を復権させることである。」ただし「人々の価値観が異なっていることを前提とし」(下巻：145)であり、「いつでも第一に優先されるような唯一のきわだった主張は存在しない」(下巻：151)民主政治では、「公正さ」と「規範的な正当性」を基盤にして、「各グループ間に違いがあるままに、すべての人に当てはまるルール、権利、状況は何なのかを考えなければならない」(下巻：151)のである。よって、「公共家族」の「公共性」を支える中心軸は「公正さ」であり、「規範的な正当性」であると私は考える。以下では、「公正さ」という概念の倫理的観点からの考察を試みる。

4. ヘッフェの「時代に即した倫理学」

ヘッフェは、『倫理・政治的ディスコース』の第一章・序論の中で次のように述べる。「人間性と正義が問題化し、倫理学の問題が改めて現実的な問題となっているが、それとともに、哲学は規範的、批判的能力をもつという主張も問いにさらされている。哲学的倫理学は、ソクラテス、プラトン、アリストテレスにおける哲学の開始いらい、倫理的、実践的な学問として、すなわち、人間性と正義という倫理の概念と原理によって時代の挑戦を理解しようとする学問として考えられてきたからである。時代を規範的、批判的に理解するという課題に応えようとするれば、現代倫理学は、第一に、狭い個人倫理の領域だけに限ってはならない。第二に、現代生活世界の具体的な諸問題を研究しなければならない、という二点をぜひとも学び直しておく必要がある。たしかに、個人倫理の問題を排除して、社会的、政治的な課題だけに倫理学を限定することはできない。最終的には、各個人の人格的責任と個人の幸福が問題となるからである。しかし、個人倫理の問題が、〈おのずから〉社会的・政治的生活の難問となり、また逆に、社会的・政治的問題が個人生活に影響を及ぼすことは、われわれが今日体験しつつある意

味・方向喪失の危機が示しているとおりでである。それに、個人倫理という手立てではもともと答えようのない問題もある。平和の維持、人権の実現または飢餓の克服、あるいは、原子力利用は倫理的に適正であるか、延命のためには是が非でも医学を動員すべきかというような問題は、個人にとってきわめて重要な問題であるが、これは、個人的、私的に解決できる問題ではなくて、社会的、政治的にしか解決できない問題である。したがって、個人倫理、つまり個人的行為の倫理的正しさと善に関する理論としての道徳哲学にとどまらない、もっと広い意味での倫理学、社会と政治の領域における倫理の哲学が問題となっているのである」(ヘッフェ:1-3)。そして次のような課題を見出す。「われわれを今日苦しめている倫理・政治的問題の多くが、新しいものであることに間違いはない。それらは、初めて現れたものか、以前には考えられもしなかったような規模で現れたものかである。(中略)テクノロジーの介入による自然の破壊、それに伴う人間環境への脅威、遺伝子操作の科学技術的な可能性、社会的、政治的決定の遠隔地への影響や長期にわたる影響、このような問題は、古典的倫理学には登場していなかった問題である。他方、全面的に時代と結びついて、科学技術文明に適した原理を採用することにすれば、そのような倫理学は危険なオポチュニズムに陥るほかはない。支配的な生活世界に単にマッチしているだけの倫理的考察は、衰弱して、一物質的条件の優位というマルクスのテーゼを大幅に言い直して言えば一経済、技術、政治の進展に追従して、経過の調査と現状の是認に終わる随伴現象となってしまふ。したがって倫理学は、現実ばなれした抽象的な理論となるか、それとも現体制のイデオロギーとなるか、というディレンマに陥っており、しかもそのいずれの場合も、規範的、批判的能力を放棄しているのである。このディレンマを哲学は克服できるのだろうか」(ヘッフェ:5)。そのような課題を克服するために、「哲学的倫理学では概念の明晰さが求められ

る。したがって、その課題を三つの段階に分ける必要がある。第一の最も一般的な段階では、倫理の究極の基準つまり道徳原理が問題になり、第二段階では中間的な事柄に関わる諸原理が問題になり、そして第三段階では、時代や状況に即した判断基準が問題となる」(ヘッフェ:6)とし、第一段階から順に、「倫理の真の究極の基準としての使命を果たすには、道徳原理は、時代や状況とは独立に妥当するものでなければならない。それゆえ、たいていの提言がけっして新しいものではなく、現実とかけはなれたものであっても不思議ではない」(ヘッフェ:6)ものである。道徳原理に関しては、1. 功利主義、2. 定言命令、3. 黄金率、4. 公正の原理、そして5. 討議理論を挙げる。「中間的な諸原理は道徳原理にかなっていなければならない。道徳原理は、決断にとって必要であるが、十分な基準ではない。個別的事態の領域やその一般的法則を考慮に入れて初めて、具体的な中間的原理を積極的に規定できることになる。たとえば殺人の禁止は、人間が他人から傷つけられるかもしれないことを前提としている。したがって、現実には即した倫理学は、道徳原理と関わる以外に、このような人間生活の一般的な条件を考慮に入れなければならない。このように道徳原理と事態の一般的知識とを媒介して初めて倫理の諸原則が得られる場合に、倫理学は、自然主義的誤謬もしくは存在・当為の誤謬推理とよばれる論証の誤謬を免れるのである。倫理的義務という概念には、勧告とか義務づけという意味がある。倫理的義務は、ある種の行動様式、生活形態あるいは政治的・社会的制度を記述するのではなくて規定するのである。つまり倫理的義務には、記述的な性格ではなくて、指令的(規範的)な性格がある。それゆえ、倫理学の根本概念である倫理ないし倫理的善を、有用、快適、有益あるいは望ましいというような、(記述的要素である)純粋に自然的な性質によって定義することはできない。さらに、自然的世界や社会的世界を記述するだけでは、そこから倫理的行為の義務を導き

出すことはできない。というのは、形式論理的根拠に基づいて、推論に前提されたもの以外のものは含まれないからである。ところが、義務（当為命題）は記述（存在命題）とは異なっている。したがって、倫理的諸原則をもつばら（行動科学、心理学、社会学のような）経験的認識によって正当化しようとするれば、存在・当為の誤謬推理を犯すことになる。

他方、一般の倫理学上の議論ではまだほとんど注目されていないが、規範主義的誤謬という論証上の誤謬に陥らないようにしなければならない。規範主義的誤謬と言うのは、自然主義的誤謬とは正反対に、規範的な考察だけで特殊な具体的義務を導き出すことができるという考え方のことである。実際には、規範的考察によっては一般的な判断基準しか得られないのであって、この基準はさらに、特殊な事態の法則性やそのつどの生活世界の条件や行為の状況と媒介されなければならないのである。したがって、時代に即した倫理学は、二重の媒介を課題としている。

一方では道德原理を、（たとえば、他人によって人間が傷つけられるかもしれないというような）人間の個人生活や共同生活の一般的条件と媒介しなければならない。そうすることによって、（ここでは殺人の禁止という）事態に関わりながらも依然として比較的一般的な倫理原則が得られる。

他方、（殺人の禁止のような）事態に関する倫理の一般的原理を、（技術的介入による自然破壊の可能性といった）時代の特殊な問題と媒介しなければならない。そして第三段階において（環境保護のような）時代や状況に即した義務が獲得されるのである。このような二重の媒介によって、時代に適したというのではなく、時代に即した倫理学というものが得られる。こうして、オポチュニズムと現実ばなれの抽象的思考とのディレンマを免れることができる」（ヘッフェ：6,7）。

5. コミュニケーション的決定

まず人間を、制度という政治的・社会的な生活世界に存在する個人としてとらえ、政治的・社会的あるいは客観的な意味で倫理的存在であり、同時に個人的あるいは主観的な意味でも倫理的存在であって、両者は相関するとし、次に正義の実現のためには倫理の真の究極の基準である道德原理を人間生活の諸条件、つまり現実と突きあわせて相互に媒介させながら個別具体的に、多角的に、また将来の世代をも視野にいれながら人間存在に対して誠実に、慎重かつ複雑な過程を我々が丹念に模索することが正義を獲得する道であるというヘッフェの主張は、説得的で示唆に富むものであると思われる。

そこで注目に値するのは、多様な人間による対話と道德原理と現実との対話という、二つの対話から生まれるダイナミズムこそが生命を有する存在にとっての正義であり、それを手に入れるために我々はコミュニケーションが必要だという示唆である。実際にヘッフェは、別の箇所でもコミュニケーション的決定に関して言及している。それは、「伝達や実現の過程は、その基本構造に基づいてコミュニケーション的なものであると主張したい。

それゆえ、包括的で、より複雑な新しいパラダイムを、コミュニケーションとよぶことにする。コミュニケーション過程には、三つの構造要素が特徴的である。コミュニケーションの決定の基礎は、実践的（目標）と理論的（手段）との葛藤にさいして合意を求めようとする、明確な審議の過程である。合意形成の可能性の条件として、審議の参加者の利害や力の有無を基準にしては不可能である。学習と自己変革の能力や準備が前提とされる。最後に、決定がコミュニケーション的であろうとするかぎり、論理的にそこにその根源をもっている、自由で、相互的な承認という、契機を想定しなければならない。人権において、この自由な相互承認の契機は、思いのままにさらに展開し、多面化することができる。

以上が、あらゆるコミュニケーション的決定の基本的要素である」(ヘッフェ:116,117)。

6. コミュニケーション的過程という「形式」

ここで我々はベルの公共家族にたちかえって、その公共性を支える公正さを見る場合にヘッフェの見解を助けとすることができないであろうか。例えばベルは、『文化的矛盾』のなかで公共の原理の二つの原理について触れている。それは、すべての利害が取りあげられなければならないこと、およびすべての問題は交渉の場にあげられるべきだということ、である(下巻:192)。

しかしそのためには必要とあれば自己の利益をある程度犠牲にできるような、超越的な連帯感が存在し、人々の心を結ぶ共通意志の存在を問題にする(下巻:194)。それはおおまかな意味・枠組みで一致すると言っていいような国家観や社会像をもつ人間が集まって住む社会ということであろうか。もちろんそういう要素がまったく含まれなくもないであろう。しかし、ベルの真意は「わたしもあなたも世の中一人きりで生きているのではないし、また生きてはいけいないだよ。」ということではないか。その意味すると考えられることは二つある。

一つは、人間は自らの存在の維持に他者の力を必要とする、つまり、自らの生命・健康・生活基盤を他者との関わりの中で確保するということである。

そしてもう一つは、人間はその一生を通じて、自らのためだけには生きられず、自分を超越る存在を必要とするということである。それは人間が、能力的に、時間的に、限界をもつ存在であるからである。能力的に限界があるというのは、人間が動物と異なり本能と切り離されていることである。教育や経験を通じて自ら獲得したことだけしか生きるための「財産」がない。過去の歴史から将来を予測することはできるが、明確に見通すことができない。たえず過ちをおかす可能性に脅えなくてはならない。そ

こでは他者からの助言・協力を必要とする。また無力感に沈む自己を支える精神的な絶対者を必要とする。

次に時間的な限界というのは、人間の寿命のことである。どのような優秀な人間も、大きな夢をもつ人間も、生きることのできる時間は限られている。自己の一生で能力や夢の実現に満足できない場合、彼には何ができるか。それは次の世代に期待することである。また現在の自分の存在があるのはなぜか。それは前の世代の投資の結果である。

ベルが過去の遺産に学ぶことを訴え(下巻:196)、宗教的要素の回復を目指し、「償還」という形で連続性を強調する(下巻:213)のは、ベルに上のような人間観があり、超越的な連帯感はその導かれているのであろう。ベルが公共家族の議論のなかで、政治的自由を保持しながらブルジョアの快楽主義を否定することを主張するのはその意味であろう(下巻:186)。そうだとすると公共の名のもとに共通意志を強調することがそもそも適切であろうか。社会に生きる個人の多様な価値観とのバランスの問題は残りつづけると思う。

ヘッフェの見解を見てもわかるように、正義に基礎づけられた「公正さ」には時代をこえ国をこえてあてはまるものはない。つまり確立された「内実」という既製品は存在しない。そして、どのような立場からも一方向的には決めることができない。それは、参加者同士のコミュニケーションというプロセス、手続きのな「形式」において得られるものなのである。コミュニケーション過程という「形式」をもち、具体的なコミュニケーション実践活動を行う中で、ヘッフェのいう、理念と現実の媒介を通じた現実に即する帰結を導くことが可能になる。そこではベルの目指すように、あらゆる利害も問題もとりにあげることができる。そうでありながら、「共通意志」の存在を必ずしも必要としない。価値観の多様な社会に生きる個人が十分に個性を展開できる。その意味で、ベルが「われわれは必然的に、完全な自

由競争方式から、話し合いを通じた決定方式に変わることになろう。」(下巻：171)と話しているのは、消費者という顔だけをもつ人間が歩きまわる資本主義社会でなく、自由と責任の意識の成熟した市民社会に生きる社会的存在である人間が確保すべき「形式」へと到る方向として適切である。

<参考文献>

- Bell, Daniel. 1976 *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books. = 1976 林雄二郎訳『資本主義の文化的矛盾』(上)(中)(下)講談社学術文庫。
- Hoeffe, Otfried. 1981 *Sittlich—Politische Diskurse*, Suhrkamp Verlag. = 1991 青木隆嘉訳『倫理・政治的ディスクール 哲学的基礎・政治倫理・生命医学倫理』法政大学出版社。