

だれがどこで会話をするのか

—— 会話の倫理学へむけて ——¹

水谷雅彦

1. 会話の場としての公共圏

コミュニケーション、とりわけ日常的な会話の概念に基づいて倫理学を構築しようとするにあたってはヒュームの次のような文章が導きの糸となる。「それゆえ、社交や会話における感情の相互交流は、われわれに何らかの一般的で不変の基準を形成させるのであり、われわれはその基準によって性格や作法を是認したり否認したりする」²。ちなみに、こうした発想はスコットランド啓蒙やモラル・センス学派に特有のものであるわけではなく、その先駆として、ロックの「意見あるいは世評の法」(law of opinion or reputation)という概念を挙げることができる。さらに、こうした「意見」(opinion)あるいは「信念」(belief)の「臆見」(prejudice)からの分離、そしてまたギリシャ語の *doxa* あるいはラテン語の *opinio* がもっていた「不確実性」という消極的意味からの分離ということは、宗教的「信仰」(faith)をたんなる「意見」と同価値のものとしたホッブズに

¹ 本稿は、拙論「コミュニケーションと倫理学・上」、『哲学研究』第 579 号、京都哲学会、2005.、「コミュニケーションと倫理学・下」、『哲学研究』第 580 号、京都哲学会、2005.、および「倫理学が直面すべき現実とはなにか」、『アルケー』No. 15、関西哲学会、2007. の続編となる。行論の都合上、ごく一部これらの論文と重複する記述があることをあらかじめお断りしておく。

² Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Norton, D. F. & Norton, M. J. (eds.), Oxford University Press, 2000, p.385., *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, T. L. (ed.), Oxford University Press, 1998, p.116.

よって、逆説的に「意見」の格上げにつながったともいわれる³。またヒュームは、「エッセイを書くこと」という、それ自体が極めて短いエッセイを、「学者」(the learned)と「会話する人々」(the conversible)という二つの種類の人間の区別から始めている。これら二種類の人間は、それぞれ「学者の国」(Dominions of Learning)と「会話の国」(Dominions of Conversation)という領域に属しているが、ヒュームは自らをもって「学者の国」から「会話の国」へと派遣された「大使」(Ambassador)であると任ずるのである⁴。

ここでは、「会話する人々」という語が、可能形容詞の名詞化であるという点が問題となる。これはヒュームにとっては、まさに自分のエッセイの読者層として想定されていた人々であり、商工業の発達に伴って発生した、ある程度洗練された「作法と習慣」を身につけた（女性を含めた）新興の中産階級がその代表であった。しかし、この18世紀的「階級」の存在を現代においてそのまま見いだすことはもちろん不可能であり、20世紀においても、いわゆる「教養市民層」がナチズムの前では無力であったのみならず最終的にはそれを支えたのではないか、というよく知られた批判も想起されよう⁵。また、「会話」の物理的場所という点に関しても、ヒュームにとってはサロンやコーヒーハウス、クラブというものが考えられていたのは確かである。では、現代における「会話」の場所とはいったいどこなのだろうか。ここで残された問いは、「だれがどこで会話をするのか」という現代でもなお重要な問題であり、それはとりもなおさ

³ この点については、Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, 1990. (細谷貞雄、山田正行訳『公共性の構造転換』第2版、未来社、1994.)を参照。

⁴ Hume, D., "Of Essay-Writing", in: Miller, E. F. (ed.), *Essays, Moral, Political and Literary*, 1985, pp. 533-537.

⁵ たとえば、野田宣雄『教養市民層からナチズムへ 比較宗教社会史のこころみ』、名古屋大学出版会、1988.などを参照。

ずハーバーマスが（いささか硬直した「討議」(Diskurs)概念の提出のはるか以前に）問うた「公共圏」に関する問題なのである。

2. 啓蒙と共通（共同体）感覚

さて、カントもまた啓蒙の哲学者であったことは言うまでもない。また、その啓蒙が、日常的なコミュニケーションを通じてのみ可能であると考えていたことも確かである。『啓蒙とはなにか』の有名な一節では、「各人にとってほとんど本性にまでなってしまった未成年状態から脱することは、個々の人間にとっては困難なことである。しかし公衆が自分自身を啓蒙することはありえることだし、もし公衆に自由を与えさえすれば、それはほとんど必然的なのである」と言われ⁶、さらにまた『実践理性批判』においてさえ「学者や哲学者だけではなく、実業家や婦人からも成り立っている混合した社交での対話の運びに注意してみれば、そこに物語や冗談だけでなく、もうひとつの楽しみが、すなわち論議が行われていることに気づくのである」という記述がある⁷。これに、「人間の使命の最大の目的としての社交」という『人類史の憶測的起源』のいささか胡散臭い表現を付け加えることもできよう⁸。

しかし、この啓蒙のプロセスは必然的なのだろうか。後に触れるアレントは、「カントの道德哲学の中心には個人が位置し、歴史哲学（あるいは自然哲学）の中心には人類の永続的進歩が位置する」と言う⁹。『啓蒙の弁証法』の著者た

⁶ Kant, I., “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (VIII 36). （カントの著作に関しては、アカデミー版全集の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。）

⁷ Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft* (V 153).

⁸ Kant, I., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (VIII 110).

⁹ Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Beiner, R. (ed.), The University of Chicago Press, 1982, p.58. （浜田義文訳『カント政治哲学の講義』、法政大学出版局、1987.）

ちの弟子としてのハーバーマスが、この歴史哲学をそのまま受け入れるわけにはいかないのは当然である。また、こうしたプロセスにおける、哲学者という特殊な存在の役割に関しても議論が分かれるところであろう¹⁰。実際、ヒュームとカントに続く世代にとっては、こうした論点は不評であった。まず、J・S・ミルが『自由論』で敵視していたのが、通常言われるような政府の干渉ということだけではなく、むしろ「公論」というものであったことが注意されるべきである。あるいは、たんなる多数者の私的な信念にすぎない公論の学問的価値を否定したヘーゲルも想起されよう。詳述は避けるが、ハーバーマス自身の『公共圏の構造転換』も、文化を論議する公衆(Publicum)が最終的にはパブリシティとしての文化を消費する公衆（つまりは師二人の言う「文化産業」の顧客）へと変貌してゆく歴史をたどったものであった。カントのいささか楽観的な歴史哲学は、事実的問題としては、当時のプロイセン・ドイツにおいて、カント自身も熱心な寄稿者であった啓蒙雑誌が数多く発刊され、「読書する公衆」(Lesepublicum)という階層が発生したことに支えられていると言ってもよいだろう。「理性の公的使用」や「世界市民」、「学の世界概念」といった有名な言葉に関しても同じことが言えるかもしれない。

だが、コミュニケーションを通じて啓蒙を受け入れるためには、あらかじめそのための能力が涵養されていなければならないというパラドックスがある。この点からカントを批判的に見るハーバーマスに比して、アレントは、カントがこの伝達のパラドックスを、「構想力」と「共通感覚」(sensus communis)の共働ということによって解消したと見ている。すでに主著『人間の条件』において、

¹⁰ この点については、拙論「専門的『虻』としての倫理学者の可能性」、『倫理学研究』第31集、関西倫理学会、2001. を参照願いたい。

ホワイトヘッドの『自然という概念』を引きつつ、デカルトにおける「共通感覚の後退」を批判していたアレントが、晩年に残した『カント政治哲学講義』は、『判断力批判』を政治哲学の書として読むという大胆な試みであった。言うまでもなく、美的判断力を扱う『判断力批判』の第一部は趣味判断を主題としている。しかし、アレントは、これを人間の伝達能力(communicability)一般に関する議論、ひいては政治哲学の基礎理論たる社交性の議論として読み解こうとする。そして、その際のキーワードとなるのが、「構想力」と「共通感覚」であったのだ。

しかし、「共通感覚」という、アリストテレスの<koinē aisthēsis>に由来するとされるこの概念の歴史そのものが、この問題が錯綜していることを示している。ここでは概念史を詳しくたどることはできないが、たとえば、モラル・センス学派の源流と目されるシャフツベリの「道德感覚」は「共通感覚」であるとされるが、それが（間にヒュームをはさんで）次世代のリードに至って「常識」(common sense)へと変貌する。ここでは、<doxa>と<endoxa>という、<koinē aisthēsis>とは元来別のアリストテレスの概念が、私的な「信念」(belief)あるいは「意見」(opinion)と常識としての「公論」(public opinion)に対応することになっていると考えてもよいかもしれない。しかし、そもそも異なる出自の概念が、いかにして結びつきうるのか。あるいは、「共通感覚」などというあやしい概念は、すでにデカルトが賢明にも無視したように消去すべきなのだろうか¹¹。ここで、アレントが<sensus communis>の英訳として、通常の<common sense>ではなく、<community sense>という語を選んでいることは注目に値する。

¹¹ 「共通感覚」という概念一般については、以下が参考になる。中村雄二郎『共通感覚論』、岩波書店、1979。

実際カント自身も、<sensus communis>を、<Gemeinsinn>という「卑俗」(vulgare)なものとしてではなく<gemeinschaftlicher Sinn>と理解すべきであるとしている(V 293)。つまりそれは、特殊な道徳的対象に対する内的な第六感覚としての道徳感覚(moral sense)のようなものではなく、ましてやすでに出来上がったものとして常に事実として存在している常識(common sense)でもなく、私的感觉(sensus privatus)の対概念であるコミュニケーション能力としての「共同体感覚」であるということになるのだろう¹²。

3. 公共圏と「排除問題」

しかし、この「共同体感覚」にもまた疑いの目を向けることは可能であろう。

「公共圏」をめぐる現代の議論のなかでは、一般にアレントは「公共的」(public)と「私的」(private)という二分法を強く主張した論者として知られており、その点に関する批判も多い。たとえば、A・リッチなどのフェミニズムの側からの批判は痛烈である。それによれば、アレントは、女性問題を無視していただけではなく、女性を家政という私的領域に閉じこめ、公共的領域から排除してしまうような古くからの女性の囲い込みを容認しているという点で男性至上主義者に他ならないという¹³。たしかに、アレントがハーバーマスと並んでいわゆる「熟議民主主義」(deliberative democracy)の理論的支柱となっていることを考えれば、この「排除問題」は深刻である。ハーバーマスの場合にも、同様の批

¹² アレントに関する議論としては、今出敏彦「公共性の現在 ハンナ・アーレントの公共性論の今日的意義」『宗教と公共性』、現代キリスト教研究会、2006。が参考になった。また、「公平な観察者」(impartial spectator)「共感」(sympathy)「想像上の立場交換」(imaginary change of situation)といった概念を駆使するA・スミスの『道徳感情論』と『判断力批判』第一部の類似という興味深い問題があるが、残された課題としたい。

¹³ Rich, A., "Conditions for Works: The Common World for Women", in: *On Lies, Secrets and Silence*, Norton, 1979, p.212. (大島かおり訳『嘘、秘密、沈黙』、晶文社、1989.)

判がフェミニズムからなされている。その代表ともいえる N・フレイザーの批判は次のようなものであった。(a)ハーバーマスの言う公共圏においては、あからさまな（女性の）排除は考えられていないものの、そこでは差異の括弧入れが行われているだけであって、結果的に現存する不平等を温存させてしまう。(b)また、単数の「公共圏」概念が考えられているだけであって、多元的（競合的）な公共圏の存在、とりわけ対抗公共圏の可能性を無視している。(c)公私の区別そのものが公共圏において決定されているということに対する注意が不足している。(d)アソシエーションとしての市民社会と国家の分離は自明ではない、等々¹⁴。

ここではこれらの批判を逐一検討している余裕はない。ただ、「公共圏」が場所であるかぎりにおいて、そこに「排除問題」と呼ぶべきものがつねに存在しているということは確認しておいてもいいであろう。本稿では、この排除問題について、科学技術コミュニケーションにおける「素人」(layperson)の位置と政治的コミュニケーションにおける女性の位置とをアナロジカルに考えてみたい。もちろん、両者の間に大きな差異は存在する。しかしながら、コミュニケーションという観点に立った場合、そこには同じひとつの問題が埋め込まれているということも確かなのである。

科学技術コミュニケーションにおいては、素人の（とりわけ「倫理」に関わる）発言は、まさしく論理実証主義的な情動主義(emotivism)が主張したように、「主観的」でローカルなものであり、「正当化」の根拠をもたず、「根拠」に欠

¹⁴ Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", in: Calhoun (ed.), *Habermas and The Public Sphere*, The MIT Press, 1992, pp. 109-142. (山本啓、新田滋訳『ハーバーマスと公共圏』、未来社、1999.)

けるわけのわからぬ「情動の表出」でしかなく、真偽を問うべき学問的コミュニケーションの基盤となる命題の体をなしていないとされることがある。そこで、例えばハーバーマスは、それらの命題ならざる表現を「討議」(Diskurs)へともたらすために命題に「翻訳」してやることこそが哲学者の使命であると言う。場合によってはそうした「翻訳」そして「討議」が必要であることそのものには異論はない。しかしながら、ここで問いたいのは、はたしてそれがいかなる意味で可能であるのか、そしてそれだけが必要なのかということである。まず、そうした「翻訳」そのものの可能性の限界について考えてみる必要がある。「素人」の感情的表現を討議のなかに組みこめるような命題へと「翻訳」したとき、そこにある種の意味の変容が発生するということは「翻訳」というものの性質上、ある意味では必然的である。はたして討議倫理学者は、理論上この意味変容に、あるいはこう言ってよければ翻訳の暴力性にどこまで自覚的でありえるだろうか。しかしそれ以上に重要なのは、「翻訳」の必要性が云々されるということは、「素人」の感情表出を、そのままに（そして真面目に）カウントすることのできるコミュニケーションのシステムを、われわれが今のところはおもっていないということを意味しているということである。

また、社会学者の草柳千早は、J・バトラーを援用しつつ、女性のクレイム（異議申し立て）が、明白な検閲によってのみならず、暗黙の検閲という水準において予め排除されているという点を指摘している。暗黙の検閲は、権力によるあからさまな検閲による排除ではなく、「発話不可能なものが語られる前に、それを排除しようとする暗黙の権力操作」としての「予めの排除」である。この検閲への侵犯的クレイムは、自明性へのクレイムであるがゆえに、容易には理

解されない。それは、同様に暗黙の検閲の対象である「精神病患者の呻き声」と同じく「わけがわからない」発話としてのみ「理解」されるのだ¹⁵。草柳の論文は最後に、ウーマン・リブとは何かをわかりやすく説明せよという男の要求に対して田中美津が投げつけた答えを紹介している。それは「女の話しことばは、ことばとことばの間からもれてしまうものこそ表現しようとすることばであり、それは常に生ま身の＜ここにいる女＞の生き難さ、その痛みから出発せざるをえない、いま痛い人間のことばとして、それはある」というものであった。田中は、別の箇所でも「いま痛い人間に、落ちついて、わかりやすく、論理的に語れ、ということは支配する側の言い草以外の何ものでもない。長い間、ことばを奪われてきた者が、己れを表現しようとする時、ことばからこぼれ落ちてしまうものをもって表現することば以外にはもちえない。それは存在自体が語ることばなのだ。」と言っている¹⁶。それは要するに、女の「とり乱し」た言葉を支配的な「男のことば」へとわかりやすく「翻訳」することを拒否するものであった。以上二つの論点は、何らかの排除を受けている側の発話が容易に公共圏の言語としての「学者」の言語、「男」の言語にそれぞれ翻訳されず、そしてそのことがさらに排除を確固たるものとしていることを示しているように思われる。公共圏における排除問題は、他の場合でも同様の構造をもつであろう。ただ、公共圏の言語とはそもそも何なのであろうか。

すでに述べたように、ハーバーマスとアレントを源流とする「熟議民主主義」においては、「参加」を望む者に対する構造的な排除をどのように考えるかという課題があった。「熟議民主主義」の唱道者たちは、それに真摯に対応してきた

¹⁵ 草柳千早「社会問題研究と日常生活の自明性」、『三田社会学』第11号、2006。

¹⁶ 田中美津『いのちの女たちへ とり乱しウーマン・リブ論』、河出文庫、1992、p. 159。

とも言えるだろう。しかし、そこにはもうひとつの問題が残されている。それは、そうした熟議に参加しようとしないう者、参加したくない者の存在をどう考えるべきかという問題である。ハーバーマスも（そしてアレントも）深く自覚しているように、18世紀に発生した文化を議論する公衆(public)は文化を消費する大衆(mass)へと変容した。これと関係して、社会学者がアノミーやアパシーと呼ぶ「社会病理」の発生は、しばしば（共同体主義による）リベラリズム批判の文脈で、社会に対するフリーライダー問題と結びつけられることがある。ここで考えるべきなのは、『人間の条件』におけるアレントの言う「活動」(action)というものは、「労働」(labor)や「仕事」(work)と区別され、「現れの空間」(space of representation)としてのアゴラにおいて、自らの「卓越性」(aretē)、すなわち「万人のなかでの最良者であること」(aien aristēuein)を示す言論であるが¹⁷、ここでの問題は、(少なくとも現代においては) あからさまな排除を含まないものの、それへの参加が一定のコストを要求するという点で、それに積極的に参加したくない人の存在が必然的になるということであるように思われる¹⁸。ハーバーマスの「討議」においても同じことが言えるだろう。参加したくない理由は様々であろう。しかし、大きなハードルのひとつになっているのが、議論において使用される言語、つまりは(科)学者の言語であったり、支配的な「男性中心主義的」言語であることは間違いない。このハードルは、それらの支配的言語への「翻訳者」の仕事によって超えられるべきものなのだろうか。

¹⁷ Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958, pp.38-49.

¹⁸ アレントにある卓越主義的傾向に関しては、井上達夫による指摘がある。井上達夫「公共性とは何か」、『公共性の法哲学』、ナカニシヤ出版、2006、p.8.

4. 会話と「楽しさ」

ここで提示したいのが、「議論」に代わるものとしてではなく、それと並存するものとしての「会話」の概念である。会話、あるいは「おしゃべり」については、ジェンダーバイアスを色濃く含んだものを含めて、歴史的にも多くのマイナスイメージがつきまとっている。しかし一方で、冒頭に挙げたヒュームから現代の M・オークショットに至る別の伝統において会話の重要性が指摘されてきたことも事実なのである。

まず、会話においては、それが「楽しい」ということだけが参加へのインセンティブであるが故に、会話に対するフリーライダーというものが存在しえないということを指摘することができる。「楽しさ」がインセンティブになりうるという点に関しては、他にコンピュータ業界における「フリーソフトウェア」の作者を例としてあげることができよう。無償で配布されるオペレーティング・システムである Linux の開発者として有名な L・トーバルズの自伝的本のタイトルが "*Just for Fun*" (『それがぼくには楽しかったから』) であることをみればよい¹⁹。商用ソフトウェアを「違法」にコピーして使用する行為は資本主義社会においてはもちろんフリーライドであろうが、フリーソフトウェアの利用者は、たとえその開発、改良になんらの貢献をしなかったとしてもフリーライダーとしての誹りを受けることはない。こうした「楽しさ」に関する例は、公共性やリベラリズムに関する議論におけるフリーライダー問題を「解消」するものではないにせよ、再考させるだけの意味はあると思われる。

また会話においては、「合意形成」が唯一のゴールとして設定されているわけ

¹⁹ Torvalds, L. & Diamond, D., *Just for Fun: The Story of an Accidental Revolutionary*, Harperbusiness, 2001. (風見潤訳『それがぼくには楽しかったから』、小学館、2001.)

ではないので、熟議民主主義の採用する手続き主義的な合意論による「決定」が残すであろう遺恨やあきらめという問題もない。さらに、公共的な議論において問題になるアジェンダ・セッティングについても、会話におけるトピックの推移はアナーキーと言っていいほどの変化を見せるということを見れば、誰かに一方的にアジェンダを押しつけられるということはないし、そもそも会話においては、あらかじめ誰かによって設定されたアジェンダというものが存在していないとさえ言えるだろう。会話においては、参加者が楽しくなくなるような発言、例えば、個人の特定の属性に関する不必要な言及を避けるというマナー（そしてもちろん暴力的な言動の禁止！）さえあればよいのである。もちろん、社交において、「政治と宗教に関わる話題をタブーとする」といったようなマナーが社交を形骸化させてしまうという（歴史的事実でもある）問題はある。しかしそれは会話そのものの本質によって必然的にそうなるという類の問題ではない。実際、形骸化し硬直した会話は「楽しく」ないであろうから、それを持続するインセンティブを他に求めなければならないという点において、すでに似非「会話」であるとさえ言えるだろう。

なにより重要なのは、会話は親密圏においても公共圏においてもなされる、というよりむしろ会話は両領域の境界を侵犯し止揚するとさえ言えるということである。実は、アレントもまた、この点に気がついてはいた。S・ベンハビブは、アレントの初期の著作である『ラーエル・ファルンハーゲン』のなかでは、後の『人間の条件』で展開されたポリスという公共圏のアゴナルな範型とは異なった「近代性のもう一つの系譜」が描かれているとする。ラーエル・ファルンハーゲンは、18 世紀から 19 世紀にかけてベルリンで生きた裕福なユダ

ヤ系女性であり、その自宅におけるサロンにはハイネやヘーゲル、そしてプロイセンの皇太子まで参加していたという。ベンハビブは、「サロンとは、社会的な集いであり、そこにおいて『会話の喜び』（それは、意思疎通と理解の喜びとともに、意思疎通の欠如と誤解の喜びである）が発見される」とし、さらに「この社会的なるもののもう一つの系譜における社会は、奇妙な領域であり、家庭でありながら公的で、女性によって支配されているが、男性が訪れ、かれらが集い、また『外部者』にとっては階層的でありながら、『内部者』のあいだでは平等主義的である」とも書いている²⁰。ここではサロン（あるいは、その庶民ヴァージョンともいえるコーヒーハウス）というものの歴史的意義あるいはその限界を、思想史あるいは文化史的に追究するつもりはない²¹。会話は、サロンやコーヒーハウスでだけ行われるのではない。それは、路上でも、そして家庭内における親子間でも行われる。ベンハビブが、フェミニズム陣営による痛烈なアレント批判の存在を熟知していながらも、あえてなおアレント思想の「もうひとつの可能性」を探ろうとしたように、会話の概念のなかに民主主義的な倫理学理論の「もうひとつの可能性」を求めることができるのではないかというのが本稿の趣旨なのである。

5. 会話と時間

さて、こうした会話概念の復権ということに根ざした社会理論は、「自生的秩

²⁰ Benhabib, S., “The Pariah and Her Shadow”, in: Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, 1995, p.94. (岡野八代、志水紀代子訳「パーリアと彼女の影」『ハンナ・アレントとフェミニズム』、未来社、2001.)

²¹ サロンやコーヒーハウスについては、赤木昭三、赤木富美子『サロンの思想史 デカルトから啓蒙思想へ』、名古屋大学出版会、2003. や、小林章夫『コーヒー・ハウス 18世紀ロンドン、都市の生活史』、講談社、2000. などが参考になる。

序」(spontaneous order)論の系譜につながるようなものであり、その限りににおいては一定の保守主義的含意をもつと思われるかもしれない。しかし、それが熟議民主主義の代替物としてではなく、相互補完物であると考えれば、そこに自生的秩序論に基づく「神の見えざる手」にすべてを任せる市場至上主義が必然的に陥る「失敗」の場合と同様の心配をする必要はないのではないだろうか²²。

この意味では、<スミス-ハイエク>というラインとは違った<ヒューム-オークション>というラインが思想的に再検討される必要がある。たとえば、ヒュームが抵抗権について論じる際の以下のような言明、すなわち「人類の意見は、あらゆる場合に何らかの権威をもつ。とはいえ、人類の意見は、この場合には、完全に不可謬である。」という文章は、その解釈の余地の点からしても検討に値するものであると思われる²³。

また、「[サロンなどにおける] 時代的、地域的制約を受けた会話から、グローバルに広がった現実の諸相に対して『一般的で不変の基準』が提案されたとしたら、空恐ろしい気がする」という指摘をいただいたことがあるが²⁴、これに対しては特定の時間空間におけるサロンでの会話で「一般的で不変の基準」が直ちに形成されるなどということはありませんとだけ答えることができよう。また、会話は、何らかの結論を「提案」するためのものではないと言ってよいかもしれない。むしろ、倫理学理論に対して、問題をインプットすれば直ちに答えがアウトプットされるようなものだけを求めることは、もはや信頼するこ

²² この点については、前出拙論「倫理学が直面すべき現実とはなにか」 pp. 22-23,を参照願いたい。

²³ Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 354. この一節のつっこみだ解釈としては、林誓雄「ヒューム道徳哲学における一般的規則の基底性」(投稿中)がある。

²⁴ 竹市明弘「結語」『アルケー』No. 15、関西哲学会、2007、p.58.

とのできなくなった歴史哲学という産湯を倫理学から排除する際に赤子まで流してしまうという愚を犯すことになるのではないだろうか。倫理というものを考える時に時間軸を考慮に入れるということは、必ずしもなんらかの歴史哲学を前提にするということと同じではない。ここで頭に入れておかねばならないのは、逆に先端科学技術に従事する人々の方が、この時間の流れというものを念頭においているのかもしれないということである。あまりにも革新的な技術開発（たとえば遺伝子組み換えや新しい生殖技術）に対して、人々が嫌悪の感情を表明することがあるが、科学技術の専門家の多くは、「最初は奇異に思われるかもしれないので感情的な反発があるだろうが、そのうち人々もそのような技術に慣れて受け入れてくれるようになるだろう」という信念をもっていることが多いように思われる。もちろん、コンセンサス会議のように科学技術における「倫理問題」をめぐる真摯な「議論」が、特定のテーマに関して特定の時間空間において専門家を交えて行われることもあるし、それはそれで重要なことであるには違いないのであるが、会話の場としての公共圏が衰退しているところでは、「素人」は「慣れさせられる」だけの存在になっているともいえるだろう。

さらに、先に触れた J・S・ミルによる「多数者の専制」という「公論」への批判についても、公論が自由を制限する、つまりそれが人々の自由な言論に対する不寛容を生み出すというのがその理由であったことを考えれば、会話にとって不寛容こそがその楽しさの敵であると、さしあたって答えることもできよう。むしろ（論証や説得による多数派の形成を目的とする）議論とは異なり、会話において多数性は問題にならないと言ったほうがいいかもしれない。もち

ろん、多数者の専制、少数者の抑圧と呼ぶべき事態が存在しうることは確かであり、それにはそれで何らかの対処が必要であるのは言うまでもない。しかしそれは会話というものの本質に直接起因するものではないのである。むしろ、ミルの危惧とは逆に、会話の場の貧困化こそが、現代において支配的な科学技術の「声」（オークショット）に慣れさせられた声なき「多数者の専制」を生みだしているとさえ思われる²⁵。

6. 会話の倫理学の試金石としての「ひきこもり」

しかし、ここでもまだ排除問題は残る。それは、参加したい人を排除する明示的な排除ではなく、参加したいと思わない人、つまりは広い意味での「ひきこもり」(social withdrawal)の存在をどう考えるかである。現代哲学において流行の「他者論」においてクリシェとなっている次のような表現、「他者とのコミュニケーションとは、他者の呼びかけに対する応答(response)であり、その意味における責任(responsibility)の引き受けに他ならない」を見てみよう。さらにこれに、「他者の『顔』の前で、主体が不可避免的に直面する絶対的受動性としての無限の責任」（レヴィナス）などと言われることすらある。心優しき「ひきこもり」達とは、こうした厳しい「責任」の引き受けというコミットメントを（積極的な拒否ではなく）ただただ躊躇する存在なのだ。これを「道徳的悪」であると断罪することは、はたして可能であろうか。彼らにとって会話が「楽しくない」のは、彼らの側の問題なのであるか。一見すると「広場恐怖症」(agoraphobia)という名前を与えられた少数の「病理学的問題」であるかに見え

²⁵ オークショットの「声」については、前出拙論「コミュニケーションと倫理学・下」を参照願いたい。

るこの問題のなかに、ひょっとすると「会話の場としての公共圏」を再考するヒントが隠されているかもしれない。

会話というものを少しでも注意深く考えたことがある者であるならば、それがいかに脆弱な基盤の上に立ったものであるかがわかるはずである。それは、バスの中で席を譲ろうとする際の困難、あるいは雑踏や暗がりの狭い道で衝突せずに行き交うという「離れ業」に例えうるものでもある。会話は、通常考えられている以上に（たとえば AI にとってそうであるように）困難な作業なのであり、その困難さのゆえに楽しさもあるともいえる²⁶。しかし、この困難さに耐えられず、それゆえその楽しさをも放棄する人々が数多くいることもまた事実なのである。今のところ、そうした「問題」をまともに視野に入れた規範理論は皆無に近い²⁷。しかし、彼／彼女らをフリーライダーとして非難するのではない理論が要請されていることは間違いない。純粹に理論的には、会話の困難さ（そして楽しさ）を理論的に解明するという作業がある。また、経済的理由から会話の場としての公共圏（たとえば居酒屋）に行くことができないが故に、部屋に閉じこもらざるをえないという「格差問題」の検討ももちろん必要であろう²⁸。さらに、精神医学的な研究が全く不必要であるわけでもない²⁹。いずれにせよ、これまでの公共圏に関する規範的議論の多くは、現代における

²⁶ このような観点からの研究としては、谷泰編『コミュニケーションの自然誌』、新曜社、1997. がある。また、前出拙論「コミュニケーションと倫理学・下」におけるデイヴィッドソンの理論の解釈を参照願う。

²⁷ こうした点については、林田幸広『『政治的ならざるもの』の場をめぐる』、仲正昌樹編『共同体と正義』、御茶の水書房、2004. がすぐれた論点を提示している。

²⁸ 社会学者の橋本健二は、いわゆる「大衆酒場」から日雇い雇用などの低所得者層が消え、ホワイトカラーのサラリーマンがその空白を埋めるようになっている現状をフィールドワークと統計データに基づいて克明に記述している。橋本健二『居酒屋ほろ酔い考現学』、毎日新聞社、2008.

²⁹ たとえば大平健のいくつかの仕事などが、それにあたるであろう。

公共圏の「衰退」を嘆き、告発しこそすれ、その具体的な「再興」の方向を示すことができないでいるように思われる³⁰。本稿は、そのための倫理学という観点からの予備的な考察にとどまる。

(みずたに まさひこ 京都大学)

³⁰ インターネットにその可能性を求める論者は少なくない。多くの「ひきこもり」達にとって、ネットが唯一の社会との接点となっているということも事実であろう。ただ、そのためには、サンスティーンが言うような、「エンクレーブ」(enclave, 元はフランス語で「閉じこめられた土地」の意)という、同じ意見をもつものだけが分極化して排他的に集まるというインターネット特有の現象、さらにはそれがサイバー・カスケード(cyber cascade)化していくという問題を真面目に考える必要があるだろう。Sunstein, C., *Republic.com*, Princeton University Press, 2001. (石川幸恵訳『インターネットは民主主義の敵か』、毎日新聞社、2003.)