

啓蒙の政治学

——前期ハーバーマスの哲学と政治——

大 村 一 真

目次

初めに

第一章 時代の概観

第二章 認識の主体

第三章 主体の状況

第四章 主体の物語

第五章 啓蒙の過程

結語

参考文献

初めに

本論は、ユルゲン・ハーバーマスの前期の代表作である『認識と関心』(1968)を中心的に読解することを通じ、彼の生涯にわたって中心的な問題であり続けている「啓蒙 (Aufklärung)」について論じることを試みる。

本論において「前期」のハーバーマスは、いわゆる「言語論的転回」を遂げる以前の彼の著述活動や政治的活動を指すものである。一九七〇年から一九七一年にかけて、アメリカのプリンストン大学で開講されたクリスチャン・ガウス講義において、ハーバーマスはエトムント・フッサールの現象学やアルフレッド・シュッツの現象学的社会学に貫流している認識理論のパラダイムと決別し、英米圏における言語理論、とりわけルードヴィヒ・ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム、あるいはノーム・チョムスキーの統語論やジョン・L・オースティンやジョン・サールらの発話行為論に関する講義をおこない、

言語についての省察を今後展開していくことを綱領的に告げた。また、論集『理論と実践』（1963）がズーアカンプ社のタッシュェンブッフで一九七一年に再録される際に、ハーバーマスは自らのこれまでの著述活動を回想しながら、一つの区切りをつけている。

一九七一年以前のハーバーマスの代表的な著作は、教授資格請求論文でもある『公共性の構造転換』（1962）および『認識と関心』（1968）が挙げられる。また一際重要な論考として、一九六七年の『ある文献報告——社会科学の論理』（以下では『社会科学の論理』と略記）も付記されるべきであろう。その他、当時の多岐にわたる書評や論考および同時代人の肖像の描写をめぐる諸論は、既述の『理論と実践』の他に、『〈イデオロギー〉としての技術と学問』（1968）、『労働・認識・進歩』（1970）、『文化と批判』（1973）、そして『哲学的・政治的プロフィール』（1971）等に収録されている。

本論で『認識と関心』をはじめとして、前期のハーバーマスの思想を通覧していこうとする意図について付記しておきたい。たしかに、ハーバーマスは『認識と関心』の三十年後に記した回顧録のなかで、この書物の思想を「過去のもの（Vergangenheit）」として受け止めていると述べている（Habermas [2000] 12）。彼の口吻を借りるとすれば、この書物で示された「ドイツ観念論の宥和的パースペクティブ、フィヒテ的な自由のパトス、類の自己構成のような概念は、もうある程度色褪せている」のである（*ibd.*）。このような事情も相俟って、前期のハーバーマスの読解に際して、彼だけではなく現代にとっても色褪せてしまったドイツ観念論、マルクス主義、精神分析、解釈学などが種々雑多に敷き詰められた『認識と関心』ではなく、むしろ公共圏の栄光から凋落までを描き出した『公共性の構造転換』が何よりもまず引き合いに出されることは論を俟たないものであろう¹⁾。

1) 『公共性の構造転換』について、すでに優れた研究の蓄積がある。ペーター・U・ホーエンダールは『批判の制度』（1982）の第七章は、フランクフルト学派との対比からハーバーマスの公共圏を描き出しながら、公論に関するハーバーマスの知見を過大評価とする歴史学者ヴォルフガング・イエーガーの論評、公共圏の衰退というハーバーマスの診断を過小評価とするペーター・グロツの論評、その他にもニクラス・ルーマンの論評やオスカー・ネクトやアレ

しかし、『認識と関心』をはじめとする前期の著作には、彼の生涯にわたる啓蒙についての見識、すなわちどのようにして我々は反省の力を獲得し、またこれによって生活世界を新たにつくりだしていくのかという問題意識が通奏低音のごとく響き渡っている。したがって、たとえ彼自身がこの書物やこの時期に示した思想を放棄していたとしても、この問題意識の抽出は、彼の「言語論的転回」以降の哲学を導くための道標となると同時に、彼の政治に対する問題関心ともいえる「政治的な啓蒙」をあきらかにするうえでの手掛かりとなるであろう。本論は、このような意図のもとに、『認識と関心』をはじめとする前期ハーバーマスの啓蒙の原像を読み解きたい。

本論の構成は、全四章である。まず第一章では1960年代のハーバーマスを取り巻く時代を概観し、彼の問題関心を浮き彫りにさせる。次いで第二章から第五章にかけて主として『認識と関心』と『社会科学の論理』の読解を試みながら、ハーバーマスの啓蒙についての見識を検討する。

第一章 時代の概観

一九六〇年代、抗議の嵐がアメリカで、西ヨーロッパで、東欧で、そして日本にも、次々に世界中に広まっていくようにみえた。そこでは文脈は違えども、女性の従属、植民地の傲慢、東洋人に対する西洋人の軽蔑、社会的弱者への冷淡な差別、家父長的な態度といったありとあらゆる従属関係と社会的なマイノリティが問題化されようとしていた。そしてこの抗議運動は、西ドイツでもまた、あらゆる権威主義を糾弾する「根本的な自由化」を推し進める一つの政治的事件であったといえるであろう。

当時の西ドイツ国内では、ドイツキリスト教民主同盟（CDU）とドイツ社

クサンダー・クルーゲ等のマルクス主義の論評を紹介している (Hohendahl [1982])。クレイグ・キャルホーンを編者とする『ハーバーマスと公共圏』(1992)に収録されているセイラ・ベンハビブの論考は、リベラリズムやハンナ・アーレントと対比することで、ハーバーマスの公共圏を鮮明に描き出している (Benhabib [1992])。

会民主党 (SPD) によるキージンガー連立政権の非常事態法草案 (1960) が一つの大きな争点となっていた。非常事態法は「治安維持」の性格の強いものであり、学生たちや知識人たちの反発を招いていた。例えば、一九六六年十月下旬には、フランクフルト・アム・マインの市庁舎前のレーマー広場で、非常事態法施行に反対する集会がおこなわれ、そこにはハーバーマスやエルンスト・ブロッホも参加していた。

西ドイツにおける抗議運動の担い手は、ドイツ社会主義学生同盟 (ドイツ全学連)、通称 SDS であった。SDS は、元々 SPD によって一九四六年に設立された政党下部組織であったが、穏健な改革路線を目指すゴードスベルク綱領が採択される際に、一九六一年にその傘下から離脱することを決定した。一九六四年以降、SDS はベトナム戦争反対運動に刺激されながら、抗議活動を展開した。

SDS による抗議運動が先鋭化するのには、一九六七年六月二日のオーネゾルク射殺事件をきっかけとしている。この事件は、アメリカとつながりをもつイランのパーレビ国王夫妻が国賓として西ドイツに招かれたことに端を発するものであった。訪問の一環として、西ベルリン市長はベルリンドイツオペラの劇場へと招待した。これに対して劇場前の広場では数千人の学生が抗議デモをおこなった。この時デモに初めて参加したベンノ・オーネゾルクが、非番の警官によって射殺された。

ほどなくして、オーネゾルクの追悼というエートスに満ち溢れながら一九六七年九月にハノーファーで会議「大学と民主主義」が開催される。同会議に出席したハーバーマスは、西ドイツの学生たちの政治的役割についての講話をおこなうことになる。そこでハーバーマスは、反学生運動を煽動する『ビルド』紙を発刊するシュプリングャー社に苦言を呈しながら、西ドイツの学生たちの政治的役割を、現行のデモクラシーを「補う機能 (kompensatorische Funktion)」を有するものと提言する。それは具体的に以下のように述べられている。

「西ドイツの学生の対抗勢力の課題は、昔も今も、理論的視座の不十分さを、ごまかしときめつけに対する無感覚を、我々の社会法治国家的ないし民主的な憲法を急進的に解釈しながら実行に移すことの不徹底さを、浅慮と想像力の欠如とを、要するに怠慢さを補うことです」(Habermas [1981:1967] 209)。

このようなハーバーマスの提言は、学生たちを手放しで称賛するものではない。というのも、ハーバーマスは同時に学生運動の限界も指し示し、そこには客観的なリスクと主観的なリスクが存在すると論じているからである。ここで客観的なリスクとは、学生運動が既存の大学制度と連携することなしに急進化することにより、結局のところ学生たちだけの問題となってしまうことである。また主観的なリスクとは、学生たちが次第に、無関心を決め込む「理論的態度」をとるか、もしくはより過激な行動へと突き進む「実践的態度」をとるかのいずれかに両極化することである。

さらに、ハーバーマスは、この二つのリスクを述べながら、自分たちを取り巻く諸制度を暴力的なもののみなし、敵対することを以下のように戒めている。

「私は暴力から自由な世界が存在するなど空想しているわけではありません。ただし、諸制度の品のある暴力 (sublime Gewalt) に挑戦しながら、これをあからさまな暴力 (manifeste Gewalt) に変えてしまうことで得ることになるはずの自己満足は、マゾヒスティックなものです。自己満足ではなく、この暴力を鎮めること (Unterwerfung) が求められます。

私たちの状況下、つまりは革命的ではない情勢において、政治的な啓蒙をただ唯一要求することのできるデモ活動の実力 (demonstrative Gewalt) は、啓蒙の目標によって規定されています。デモ活動によって、私たちは自分たちの諸論拠 (Argumente) を注視することを余儀なくさ

れます。なぜなら、私たちはこれをよりよきものとして評価するからです。非公式的な強制が議論そのものを妨げている状況下において、私たちは議論をすることを余儀なくされています。これに反して、傷つける暴力は、この目標に資するものではないのです」(Habermas [1981: 1967] 212)。

ここでハーバーマスは、暴力そのものを拒絶する立場も、暴力そのものを承服する立場も同時に戒めている。むしろ、暴力的な諸制度を漸次的に改革していく政治的な啓蒙をすすめていくことを積極的に説いている。彼によれば、現在おこなわれている抗議運動は、自分たちの置かれている政治的状况をよりよく表現するための論拠を補うものである。それゆえ、その抗議を、政権そのものを転覆させるような「あからさまな暴力」に方向づけることは、この政治的な啓蒙の目標に逸脱するばかりか、自己満足に過ぎず、旧来の暴力に代わる新しい暴力を賛美するマゾヒスティックなものに過ぎないのである。

このハーバーマスの講話は当時の学生たちにとってどのような印象を与えたであろうか。その印象は概して、学生たちの意気込みを挫くものであったといえるであろう。むしろ、学生たちの間で熱狂的に迎えられたのは、ロバート・ホルブも述べている通り、同会議に出席したカリスマ的な指導者レイ・ドゥチュケであった。ドゥチュケはその講話のなかで、現在の経済状況と物質的条件が階級闘争に不利な情勢であることをみとめながらも、すべては人間の意志に賭けられており、行動、ただひたすら徹底的な行動を説いていた (Holub [1991] 83)。ここで、ドゥチュケはシットインという暴力なき行動を念頭に置いていた。しかし、ハーバーマスからすれば、たかだかシットインのためだけに、主意主義やアナーキーな自由について一時間近く熱弁をふるうことは理解しがたいことであった。このような苛立ちから、ハーバーマスは、講演後に足早にベルリンへと帰還したドゥチュケのいない会議の壇上で、彼を「左翼ファシズム」と形容したのであった。

「左翼ファシズム」という表現はハーバーマスによってその後に撤回されることになるといえども、学生運動の当事者である学生たちにとって、彼の提言は明らかに耳障りなものであった²⁾。また学生たちは、ドゥチュケだけでなく、ハーバート・マルクーゼにも多大な共感を寄せていた。マルクーゼは、自分たちの取り巻く諸制度の暴力的な側面を多角的に描き出していた³⁾。彼は、ヤン＝ヴェルナー・ミュラーの論じる通り、このような暴力的な諸制度において、周縁に追いやられた人々と第三世界の解放がお互いに共鳴し合いながら、ラディカルな変容が生じると主張していた（ミュラー [2019] 下 114）。こういった主張は、抗議運動で実際に積極的な役割を果たしている当事者にとって勇気を与えるものであり、彼らの行動を是認するものであったといつてよいだろう。

あきらかに、抗議運動とハーバーマスの溝は深まりつつあった。ただし、ハーバーマスは抗議運動から疎遠になったわけではなかった。むしろ、ますますこの運動の行方を注視しながら、精力的な講演を国内外でおこなっていた。例えば、一九六八年の二月の上旬にニューヨークのゲーテハウスでおこなわれたパネルディスカッションでは、この抵抗運動に関して、三つのテーゼを提起している。そこでは、第一に資本主義社会における制度的枠組みを民主的なものに変えることの必要性が、第二にベトナム、キューバ、中国等、第三世界に対する感情的な同一化は自国の政治的状況を見誤るリスクを有することが、第三に状況はいまだ革命的なものではなく、戦後ドイツの社会国

2) 彼は一九七七年の秋に『シュピーゲル』紙上で「左翼ファシズム」という発言を撤回している。また、一九七九年に事件の後遺症のために没したドゥチュケに対する追悼文を一九八〇年四月の上旬に『ツァイト』紙に寄稿している。その追悼論文は、一九八一年公刊の『政治小論集（I-IV）』に収録されている（Habermas [1981: 1980] 304-307）。

3) 例えば、マルクーゼによれば、西欧的理性は資本主義的な管理経営に墮落し、市民は物質の充実に屈服する大衆と化してしまつたと論じている。マックス・ウェーバーの分析に逆らいながらマルクーゼは、形式的合理性が技術的理性に転化しながら、産業社会と国家機構が充進していき、自然と人間を支配する社会体制が樹立されているという時代診断を下す（Marcuse [1965]）。また『一次の人間』では、このような先進工業社会のイデオロギーについて検討しながら、物質の盲目的な事実性に屈服した思考を徹底的に叩きのめしている（Marcuse [1964]）。

家としての歩みの象徴とも言えるドイツ基本法（憲法）を軽んじ、これを損なう行動戦略を慎まなければならないことが述べられていた。

それら一連の講演において一際重要なものは、一九六八年の六月の月上旬にフランクフルト大学でSDSによって催された「高大合同大会」における彼の講演「見せかけの革命とその子どもたち」である。この時期、西ドイツの政治的状況は緊迫したものであった。西ドイツでは、フランスの五月事件に呼応するかたちで、さらには非常事態法も連邦政府に可決されたことも相俟って、抗議運動自体が急進化していた。例えば、ハーバーマスやテオドール・アドルノが教鞭をとるフランクフルト大学の本部棟は学生たちによって占領されることになり、カール・マルクス大学と改称されることになる。

ハーバーマスの同講演は、こうした急迫した状況下でおこなわれたものである。彼はこの講演のなかで抗議運動に対してまたもや慎重な評価を下すことになる。彼は、その場では五つのテーゼを、そして数日後に『フランクフルター・レントシャウ』紙に掲載された際にはもう一つのテーゼを加えるかたちで、計六つのテーゼを提起している。

第一のテーゼは、先に述べた西ドイツの学生たちの政治的役割に関連するものであり、大学生や高校生を含めた「学生たちの抗議の直接的な目標は公共圏の政治化である」という主張である（Habermas [1981: 1968] 250）。このテーゼの前提として、彼は現在の状況下において、「公共圏（Öffentlichkeit）」が「脱政治化（Entpolitisierung）」されているという診断を下す。というのも、国家によって規制された資本主義下においては、「代替イデオロギー（Ersatzideologie）」というものが機能しているからである。この代替イデオロギーは、実際の生活における注意を「そらすこと（Ablenkung）」と「私事化すること（Privatisierung）」を目標とするものである。要するに、ここで代替イデオロギーとは、自らの関心ごとにもみ注意を向けながら、気晴らしと私的な快樂のなかで充足する生活を可能にさせる「社会的な埋め合わせ（soziale Entschädigung）」のことを指している。そしてハーバーマスは、この社会的な埋め合わせは、非政治的な市民の「忠誠心（Loyalität）」をたし

かなものとしながら、「個人的な利害と独走する国家の官僚制のつながりをうみだす」と帰結するのである。このような時代診断をおこないながら、ハーバーマスは、学生の抗議活動は、「脱政治化された公共圏」に対しては勿論のこと、私的な事件や事柄のみを集中して扱う出版業界に対しても異議申し立てをおこなう必要があることを論じている。

第二のテーゼは、今回の抗議運動自体が「新しいデモの技術の想像力に富む発明にその成果を追っていること」を、第三のテーゼは、この抗議運動自体の目的は経済的な要因にではなく、むしろ社会心理的な要因に帰すべきであることを述べている (Habermas [1981: 1968] 253-256)。つまり、彼は、この抗議運動を多種多様な政治的かつ社会的な問題群を、鋭い感受性をもって告発することに端を発するものとして、説明するのである。

また第四のテーゼでは、この講演の主催者側である SDS をはじめ、抗議運動それ自体に寄せられるいくつかの誤解が反証されている。すなわち、彼によればこの抗議運動は、物質的な窮乏に根を持つものでもなければ、階級闘争でもないし、ましてや困窮する第三世界の状況とは異なるものである。抗議運動を、このようなマルクス主義的諸要因から、あるいは反植民主義的理由から説明することは、この抗議自体を反資本主義的なものとして、あるいは革命的なものとして規定する妄想 (Wahn) に他ならない。

このことに関連し、第五テーゼと追加された第六テーゼでは、この抗議運動における逸脱の傾向を警告し、その行方についての指針が述べられている。抗議運動は、大学を掌握する等、タブーを侵犯する実力行使の戦術に訴えている。だが、このような行動主義は、啓蒙の歩みをまもる防波堤を取り去るものであり、現実と妄想の区別をつかない子どもの所業に過ぎない。求められるのは、「現実主義的 (realistisch)」な態度であり、「体制 = 憲法の諸制度 (Institutionen der Verfassung)」への抽象的な闘争などは何の根拠も有さないばかりか、自殺行為でさえある (Habermas [1981: 1968] 260)。

これらハーバーマスの諸々の提言——現実主義的な抗議の路線、政治的な啓蒙、抗議活動の逸脱——は、結果として猛然とした反発を招いた。ロバー

ト・ホルブの述べる通り、急進的な学生たちは、ハーバーマスを「裏切者」や「エスタブリッシュな左翼リベラル派の手合い」と半ば侮蔑的に嘲笑した。さらにハーバーマスの指導を受けていた複数人までもが、『左翼がユルゲン・ハーバーマスに応答する』（Die Linke antwortet Jürgen Habermas, 1968年）と題された編著一卷本のなかで、抗議運動をめぐる彼の提言に対して批判の矛先を向けることになる。

ハーバーマスは後年にあるインタビューのなかで、抗議運動を振り返りながら、抗議運動それ自体の逸脱を強調するのではなく、むしろ彼らが「ファシズムの遺産と容赦することなく批判的に向き合おうとする世代」であったこと、そして家族や職場および学校といったあらゆる領域における権威主義を問題化する「根本的な自由化（Fundamentalliberalisierung）」の推進力となったと評価している（Habermas [1990: 1988] 26=126）。しかし、当時の彼はどのような思想的背景から、抗議活動の逸脱を戒めていたのか。一九六〇年代に幾度となく唱導された啓蒙ないし政治的な啓蒙とは何をあらわしているのだろうか。このことを、次章以降の『認識と関心』をはじめとする前期の著作を読解することを通じて、あきらかにしていきたい。

第二章 認識の主体

「根底的な認識理論は、社会理論としてのみ可能である」（Habermas [1973: 1968a] 9=3）。

『認識と関心』において提示されたこの有名なテーゼに、前期ハーバーマスの思想の骨子は集約されている。個人が何を思い、何を考えるのかという認識をめぐる問いは、認識の主体の状況をあきらかにする社会理論をもってしてはじめて、十分な回答を得ることができる。このテーゼの延長線上で、『認識と関心』は、経験科学や精神科学といった学問論を検討しながら、これらの学問において認識する主体がどのように取り扱われているのかについ

て考察している。ハーバーマスからすれば、主体はある対象を認識する上で、必ず何らかの特有の「関心 (Interesse)」を有する。このことを踏まえたうえで、ハーバーマスは「ある対象領域に対して認識の主体がとる特異な姿勢」をあきらかにすると同時に、この特異な姿勢に反省を促すことを「批判という類型に属する諸理論」の課題であるとする (Habermas [1971a] 17=576)。このことは、ハーバーマスの別の表現を借りるとすれば、後述するように「社会科学の論理 (Logik der Sozialwissenschaften)」、要するに社会科学の方法論上の課題となっているだろう。

この認識と関心の連関は、当時のハーバーマスの標榜していた「弁証法的社会理論 (dialektische Theorie der Gesellschaft)」という綱領と密接に関連している。弁証法的社会理論の見地によれば、単位としての部分である個人は、それ自身を媒介する「全体性 (Totalität)」と相互に不可分なかたちで緊密に結びついている (Habermas [1982: 1963] 22=169)。この議論は、あらゆる主観は、主観ではなく、客観もまた客観では全くないと定式化したアドルノの衣鉢を継ぐものであるともいえるであろう。アドルノからすれば、主観の契機には、必ず客観が媒介されており、逆もまた然りであり、主観と客観はそれぞれ自立したものではなく、相互的に交流しているのだ (Adorno [1997: 1969])。

このような立場のもとで、『認識と関心』の前半部分である第二章「実証主義、プラグマティズム、歴史主義」は、経験科学 (実証主義とプラグマティズム) と精神科学 (解釈学) といった学問が、どのように認識する主体を扱っているのかを論じている。結論を先取りすれば、所与のもの (すでにあるもの) という「事実」を前提とすることで認識する主体を抹消する実証主義は勿論のこと、「事実」はあらかじめ存在しないとし、認識する主体を捉え返そうとするプラグマティズムや精神科学にしても、究極的には「客観主義」(パース) や「歴史主義」(ディルタイ) という実証主義の一変種に陥りながら、最終的には認識する主体を忘却しているのである。

本章では、まずハーバーマスの『認識と関心』第二章における経験科学と

精神科学に対する見解を顧みながら、認識の主体についての見識を概観する。ここからあきらかになることは、ハーバーマスが認識の主体の状況への問いを提起していることである。なおここで本章の準拠する主たるテキストは、新版『認識と関心』の第二章 (Habermas [1973: 1968a])、新版『社会科学の論理』に収められた「分析的科学理論と弁証法」 (Habermas [1982: 1963])、『〈イデオロギー〉としての技術と科学』に収められたフランクフルト大学就任講演「認識と関心」 (Habermas [1968: 1965])、新版『社会科学の論理』に収められた同タイトルの報告 (Habermas [1982: 1967]) である。

1

『認識と関心』のなかで、ハーバーマスは経験科学を取り上げている。経験科学は、あらかじめ法則にしたがっていると仮定されている世界全体を理論的に記述していくことを目的とする学問である。ハーバーマスによれば、この学問は、自然を支配しようとする「技術的な認識関心 (technische Erkenntnisinteresse)」を有している (Habermas [1968: 1965] 158=161)。

経験科学は、この技術的な認識関心にしたがいながら、実際の生活に関連に関わりなく定立された法則性に照らし合わせながら物事を理解および判断する「科学主義的自己理解 (szientifisches Selbstverständnis)」を構築していくことになる (Habermas [1973: 1968a] 88=75)。ハーバーマスはこの技術的な認識関心あるいは科学主義的自己理解が、自らの技術的関心に対する反省を一切欠きながら、これを肥大化させていく「科学主義 (Szientifismus)」の信仰を糾弾しようとする。

では何が科学主義を生み出すのであろうか。それは、経験科学が、経験的なものについての法則性を明示化していこうとするが、そのような法則性を問い直そうとする認識する主体の反省についての状況に関する見識、すなわち認識理論を有することがないからである (Habermas [1973: 1968a] 103=88)。一見すれば、この学問はそれによってあきらかにされた方法論さえあてはめればよいといった単純明快さをもっている。しかし、この単純明

快さの代償としての認識理論の欠落が、自らの分析する対象のすべてが「事実」かつ「真実」であると錯覚する狭隘化した科学主義的自己理解を生み出すことにつながる。

ハーバーマスにとって、この肥大化した科学主義的自己理解は、自らの技術的関心に無反省にしたがいながら、ある法則性と因果性から抽出された「事実」のみを信じるに値するものと思ひ込む「客観主義的な幻想 (objektivistischer Schein)」ないしは「客観主義的自己理解 (objektivistische Selbstverständnis)」をあらわしている (Habermas [1968: 1965] 158=161)。そして、この客観主義的な幻想に陥りやすい学問の代表格が実証主義である。実証主義は世界を一つの完結した「事実」として把握することで、「事実」そのものの外部に存在する観点、すなわち認識する主体についての視点を逸しているのである。

このように科学主義が問題であるのは、自分たちの理論的関心の外部に存在する認識する主体に無関心であるからである。彼の実証主義に対する糾弾は、例えば『社会科学の論理』の次の文章に見られるように仮借なきものになっている。「〔訳注：実証主義は〕ア・プリオリには確かめようのない次のような事柄について予断を下してしまいかねない。その事柄とは、我々は、動物と神との、いずれにより近い存在であるのか、ということについてである。あまりにも、性急に神に近いなどという決定を下そうとするのであれば、その決定にもかかわらず、後で自分の主人公を裏口 (Hintertür) から動物の王国に導き入れざるを得ないことになる。というのも、その意図が野放しにされては、かかる行為者は、思いもよらないかたちで、文化価値もろとも、生存と効率的適応という生物学的な根本価値にのみ付き従うシステムに、呑み込まれてしまうからである」 (Habermas [1982: 1967] 202-203=174, 強調大村)。ハーバーマスはこのように、「事実」そのものを自在に操ることができると僭称しかねない実証主義者のイメージを戯画化している。実証主義者の所業は、神にも比すべきものである。しかしそのことに自惚れを持つのであれば、この当事者は「裏口」から知らず知らずのうちに、自分自身の自負

に、あるいは自分自身を取り巻くシステムに呑み込まれる動物へと変貌することになる。

これに対し、『認識と関心』において論じられたアメリカの哲学者チャールズ・サンダース・パースのプラグマティズムに関する評価は二面的なものになっている。パースは知識の確証は実際的な結果を有すると信じられる限りにおいて獲得されると論じ、この信念を確定するために科学的方法を考案する。その方法は、ハーバーマス自身の要約にある通り、第一に前提から法則性（新たな仮説）を導き出す「演繹（deduction）」、第二にその導き出された法則性（新たな仮説）を個別的な事例に即しながら検証する「帰納（induction）」、第三にもしその法則性（新たな仮説）が誤りであると帰結されれば、新しい仮説を導入する「推定（abduction）」という三つの推論形式である（Habermas [1973] 146f.=125f.）。ウィリアム・レーグも述べているように、ハーバーマスにとってパースのプラグマティズムは、現実に対応する客観的な「真理」や「事実」の存在をみとめず、あくまで検証過程を介して信念として真理が存在することを認めている限りにおいて、実証主義の立場が無自覚にしたがっていた技術的な関心を意識し、この技術的な認識関心がどのようにして充実したものになり得るのかを説明するものである（Rehg [2009] 168-169）。つまり、技術的な認識関心は「事実」に関する知識を獲得することに終始していたが、どのような「事実」に関する知識が正しいのかを自己反省するための学習過程をパースのプラグマティズムは導入しているのである。

しかし、ハーバーマスからすれば、このような学習過程のみを精緻化するパースの議論は、依然として問題の多いものであった。というのも、パースはただ学習過程における信念の確定にのみ目を止めているので、この学習過程の始まりとなる「主体（Subjekt）」をあらかじめア・プリオリに研究者の共同体として定式化しており、主体そのものの状況を問うことができていない（Habermas [1973: 1968a] 173-174=147-148）。ハーバーマスの言に倣えば、パースはあたかも実在的な知識がこのような学習過程によって獲得さ

れるという「普遍実在論への存在論的逃亡 (ontologische Ausflüchte in die Universalienrealismus)」をおこなっているのだ (Habermas [1973: 1968a] 190=161)。したがって、パースは、あらかじめ「事実」が存在するとする実証主義には抗しながらも、「隠れながらに (heimlich)」実証主義に屈する「客観主義 (Objektivismus)」に陥っているのである (Habermas [1973: 1968a] 175=149)。

このようなプラグマティズムに対するハーバーマスの見識は、すでに実証主義論争の折に提出されている⁴⁾。実証主義論争では、アドルノおよびハーバーマスの陣営 (フランクフルト学派の批判理論)、ポパーおよびアルバートの陣営 (批判的合理主義) とともに、基礎づけの際に所与のもの (すでに与えられたもの) を引き合いに出す実証主義の姿勢に対して批判を向けていた。しかし、この実証主義をどのように批判するのかに関して、両陣営は異なる回答を為していた。

よく知られている通り、ポパーは「事実」を自明の理とする実証主義に異論を提出する際に、科学の客観性を明示化する必要性を説いている。ここで、科学の客観性とは、たとえ様々な科学者たちがそれぞれ異なった研究分野において何らかの対象を分析するための理論を形成しているとしても、これら理論の真偽を確かめるためのテストの共通分母となる基準のことである (ポパー [1980] 53)。このような科学の客観性としてポパーは科学者同士で相互に提示された仮説を検証し合うための共約可能な科学的方法を定式化しようとする。その一例として挙げられるのが、提示される仮説は経験的なテストによって反証され得る限りにおいて、経験的な命題となり得るとする「反証可能性」である (ポパー [1980] 370)。反証可能性に準拠することによっ

4) 実証主義論争は、一九六一年一〇月、ドイツの社会学会のチュービゲン研究集会で、カール・ポパーとアドルノによる「社会科学の論理」をめぐる討論に端を発する。一九六三年の秋、ハーバーマスがアドルノの還暦記念論文集に「分析的科学理論と弁証法」と題した論稿を発表した。一九六九年にポパーとアドルノの研究報告、ハーバーマスとアルバートの諸論等とともに、アドルノ自身の長大な序論とアルバートの短いあとがきを載せた『ドイツ社会学における実証主義論争』という一冊の著作に結実することにより、この論争は収束を迎える。

て、提出された主義主張は、開かれた批判的討論に掛けられることになり、その代案と対決させられながら多くの反証に耐えうる限りにおいて、優れた主義主張となり得ることができる。

しかし、この科学的方法の樹立という提案に対して一段と警戒を強めていたのが、アドルノおよびハーバーマスであった。彼らは何よりも危惧していたのは、批判的合理主義が依然として方法についての議論しか持ち合わせておらず、これにより、最終的には方法の自立化を招いてしまっているということであった。アドルノとハーバーマスからすれば、ポパーは科学的方法を樹立することで偏狭な科学主義的自己理解を未然に防ごうとするが、かえって方法の自立化を招いてしまった。そのため、この方法さえ順守すれば十分であるとみなす科学主義的自己理解へと再び閉塞してしまっている。順守されるべき方法を、その方法を適用する主体を考えることなしに勘案することは、ハーバーマスからすれば、規範を残らず「決断 (Dezision)」に還元することをあらわしていたのである (Habermas [1982: 1963] 31=179)⁵⁾。アドルノの口吻を借りながら、ハーバーマスは、批判的合理主義を、方法の基準を定式化することに固執しながら、「事実」そのものが存在するという実証主義の前提を覆すことなく、依然として「事実」そのものの同一性を信じる「物象化 (Verdinglichung)」された思想として論じるのである。

このようにハーバーマスは、方法の基準ばかりを精緻化すること (ポパー) に異議を唱えながら、方法を適用する主体の状況を問い返している。既述したように、ハーバーマスは主観と客観は相互に媒介し合うとする弁証法的社会理論を標榜していた。ただし、注目すべきところは、この主体と客観の関

5) しばしば、実証主義論争の争点は、全体性の問題に還元されてきた (矢代 [1997] 53)。実際にハーバーマスは、『認識と関心』のなかで社会の全体性をヘーゲル＝マルクス主義的な歴史哲学によって描き出し、これをドイツ観念論由来の自然史の理念 (反省の力) が牽引するものであると見做している。ただし彼らの争点は、このような全体性のみならず、方法の問題にまで及んでいた。ヘルベルト・シュネーデルバッハの論じる通り、より正確には、方法そのものではなく、方法をどのように解釈するのが争点となっていたのであり、方法を解釈する主体が問題化されているのであった (Schnädelbach [1972] 88)。

係性を描き出す弁証法的社会理論は、師であるアドルノの批判理論からだけでなく、むしろ同時代人のハンス・ゲオルク・ガダマーをはじめとする解釈学を参照点にするというところである。「〔……〕弁証法的社会理論は、解釈学的に (hermeneutisch) ふるまう。〔……〕弁証法的思考は、生きられた状況の独断的な考えを形式化 (Formalisierung) によって裁断して切り捨てるのではなく、主観的に思い込まれている意味 (Sinn) を、いわば今なお生きている伝統のなかを通り抜ける歩みにおいて乗り越えていき、その意味を開示する (aufbrechen) ものに他ならない」(Habermas [1982: 1963] 23-24=169-170)。ハーバーマスにとって、解釈学は、ポパーのように独断的な考えを科学的方法に依拠しながら裁断するものとは異なり、「主観的に思い込まれている意味」をどのように自らの住まう「生きられている伝統」から捉え返していくのかという「意味理解 (Sinnverstehen)」についての省察を深化するものである。ハーバーマスは、ポパーの批判的合理主義に対して、アドルノの批判理論とガダマーの哲学的解釈学を引き合いに出しながら、認識の主体の欠落を示すのである。

2

問題を抱えているのは、経験科学ばかりではない。精神科学もまたこれを胚胎している。ここで精神科学とは、ヴィルヘルム・ディルタイの思索とともに開化した学問の一形式のことであり、ドイツの歴史家ヨハン・グスタフ・ドロイゼンに典型的にみられるように、自然科学にみられる事実の説明ではなく、もっぱら人間の「理解 (Verstehen)」を問題化する学問のことを指している。人間はどのように、現実を、他者を、そして自分自身を理解するのか。端的に言えば、このことを問い直すのが精神科学である。例えば、精神科学の担い手である「解釈学 (Hermeneutik)」は、聖書や古代ギリシアのテキストに出てくる意味の不明瞭な言葉や事柄を解釈する際に、どのように人間が理解するのかを省察する。その際に、露わとなるのはたんに「事実」の寄せ集めとしての「現実」ではない。解釈の体系を織り成す歴史的現実、

我々の解釈を導くシンボルの世界、あるいは我々の住まう意味の世界。このことが、あきらかになるのである。そういった意味で、このような精神科学は、人間の理解構造および理解の過程一般を問い直しながら、共有された意味の世界を開拓していく「解釈学的理解 (hermeneutische Verständnis)」を構築するものである (Habermas [1982: 1967], [1973: 1968a])。

この解釈学的理解を主導する精神科学は、ハーバーマスによれば、よりよい理解を目指す際に、自らの認識という小宇宙を構成する実際の生活連関へと立ち返ろうとする「実践的な認識関心 (praktische Erkenntnisinteresse)」を有している (Habermas [1968: 1965] 158=161)。技術的な認識関心がすでにある「客体化された現実 (objektivierte Wirklichkeit)」を把握することに向けられていたのに対し、実践的な認識関心は、この客体化された現実がはじめてそのようなものとして理解される際の形式である「間主観性 (Intersubjektivität)」を把握することに向けられている (Habermas [1973: 1968a] 169=188)。ハーバーマスはこの精神科学の有する解釈学的理解および実践的関心を好意的に論じながらも、自らの実践的関心に対する反省を一切欠きながら過去そのものに沈静する「歴史主義 (Historismus)」、彼の言に倣うとすれば「精神科学における実証主義」を糾弾するのである (Habermas [1968: 1965] 149=152)。

ハーバーマスは『認識と関心』第二章で、精神科学の基礎づけを企てたデイルタイを参照しながら、この思想家の陥った歴史主義のアポリアを浮き彫りにしようとしている。デイルタイは、十九世紀の自然科学の台頭とこれに基づく合理主義的かつ機械論的世界観の普及に居合わせながら、「精神科学 (Geisteswissenschaften)」の自立性を思索した。彼は、ただ「現実」をあきらかにしようとする自然科学に対して、そもそも人間一般がどのようにして「現実」を「理解 (Verstehen)」するのかを問い直し、人間の理解の過程をあきらかにする学問を、精神科学と呼称する。このような理解をあきらかにする試みは、デイルタイの別の表現を借りれば、歴史的現実を把握する理性の能力を考察する「歴史的理性批判 (Kritik der historischen Vernunft)」と

も自負されている。カントの『純粹理性批判』がア・プリオリに人間がどこまでのことを認識することができるのかという純粹理性の限界を考察したように、デイルタイは認識する理性がどこまで歴史的なものなのかという歴史的理性の限界に論及しようとするのである (cf. 鍋木 [2002] 13)。

デイルタイの理解に関する省察において問題となるのは、所与のもの（すでにあるもの）である。彼にとって、所与のものとはつねに「生の外化 (Lebensäußerungen)」に他ならない (Dilthey [1965: 1910] 205=232)。したがって、理解することは、つねに生の外化された形姿である「生の客体化」を解釈することである。この生の客体化したものは、デイルタイによって「体験 (Erlebnis)」の「表現 (Ausdruck)」とも言い換えられている。このような体験・表現・理解の三つの連なりが、彼にとって理解そのものの構造を意味している。この理解を経ていく内に人びとは次第に自分自身が織り込まれている生の流れを把握する⁶⁾。

この理解の構造に目を止めるデイルタイをハーバーマスはさしあたり好意的に捉えている。我々は事実を理解するのではなく、体験の表現を理解する。このデイルタイの理解についての考え方をハーバーマスは解釈学的理解——あるいは、事実を理解するのではなく、事実の意味を理解するという点から「意味理解 (Sinnverstehen)」とも換言されている——と呼称しながら、「伝承された意味の諸連関 (tradierte Sinnzusammenhänge)」を指し示すものであると論じている (Habermas [1973: 1968a] 205=173)。『社会科学の論理』の言葉を用いて説明するとすれば、我々は「〈裸の (»nackte«) 事態に関わっているのではなく、あらかじめ解釈されている事態 (vorinterpretierte Sachverhalte) に関わっている」のであり、「事実そのもの (die Tatsachen

6) 例えば、シュネーデルバッハは以下のようにこのことを論じている。「彼は理解を本質的に表現の理解として規定していた。体験の理解において、理解する人と理解されるものはまさに同じ生の連関に属しているがゆえに、「体験、表現、理解」という三者は実際には生の自己解釈のプロセスを意味することになる。ところで、デイルタイはこのように自己を解釈していく生を「精神」と呼んでいる。また、その、プロセスを方法的に記述する科学が「精神科学」と呼ばれる」(シュネーデルバッハ [2009] 79)。

als solchen) が象徴的に (symbolisch) 構造化されている」ことがあきらかにされるのである (Habermas [1982: 1967] 207=181)。

ただし、解釈学的理解は、ただ我々が事実そのものの世界ではなく、意味の世界に生きていることを指し示すばかりではない。意味の世界に目を向ける理解は、どのようにして意味の世界がつくりだされるのかもあきらかにしている。ハーバーマスはこのことを、次のように論じている。

「解釈学的理解は、文化的伝承の内部で、個人および集団に関する行動の方向づけを可能にする自己理解 (Selbstverständnis) と、別々の個人々人との間で、ならびに集団との間で相互的な他者理解 (Fremdverständnis) とを保証することに、構造上の本旨がある。解釈学的理解は、強制なき合意 (Einverständnis) の形式とコミュニケーション的行為の依拠しているある種の破れをもつ間主観性 (die Art gebrochener Intersubjektivität) を可能にする。解釈学的理解は、コミュニケーションの二方向が、すなわち個々の生の経歴とみずから帰属している集団の伝承の間で結ばれる垂直方向と、多様な個人々人や諸集団および諸文化の伝承たちの間で行き交う水平方向が、切断されるリスクを取り除くものである」 (Habermas [1973: 1968a] 221=188)。

ハーバーマスはこの評価のなかで、さしあたり二つのことを述べている。第一に、解釈学的理解は、自らの「文化的伝承」という生活状況へと視線を移し、その生活状況から自らの行動を指針づける新たな「自己理解」をつくりだすきっかけを与えるものである。第二に、解釈学的理解は、このような生活状況が全く自らとは異なる他者や集団によって織り成されていることを自覚させ、これら「他者=異質なもの (das Fremde)」を理解することを呼び掛けるものである。そういった意味で、解釈学的理解は、さまざまな個人々人の間で「合意」を可能にさせると同時に、新たな自己理解をもたらす「ある種の破れをもつ間主観性」を維持させるのである。

ここで言及されている「合意」と「ある種の破れをもつ間主観性」については後述するものの、ここからハーバーマスがデイルタイの理解をめぐる洞察に恩恵を受けているかがあきらかになるであろう。すなわち、認識の主体はこの意味の世界に定位していること、そして、この意味の世界それ自体がコミュニケーションのなかで創造されつづけていることが、デイルタイの洞察からあきらかになるのである。この意味の世界を、ハーバーマスは『認識と関心』のなかでは「日常的な生活世界 (alltägliche Lebenswelt)」や「社会的な生活世界 (soziale Lebenswelten)」、あるいは「生活世界 (Lebenswelt)」と呼称している (Habermas [1973: 1967a] 25=23, 212=179)。

しかし、ハーバーマスはデイルタイに対して次の二点から異議を唱えている。まず、デイルタイの歴史主義に関して疑念が差し向けられる。ハーバーマスによれば、デイルタイはこの理解のあり方を問い直そうとする実践的関心をひとえに突き詰めていき、文化的伝承を有する過去へと遡ろうとすればするほど、かえって過去へと沈黙してしまい、最終的には自らの実践的な認識関心を閑却してしまうことになる。このように過去へと埋没していき主体そのものを忘却する様子を、ハーバーマスは「歴史主義 (Historismus)」と形容している。講演「認識と関心」では、この歴史主義は「活き活きとした伝統を反省的に獲得することを忘れて、伝統から不毛な知識を引き出し、その代わりに歴史を博物館に閉じ込める」 (Habermas [1968: 1965] 166=170)。そういった意味で、パースは論理の世界へと逃亡することになったが、デイルタイも同じように歴史の世界へと逃亡することになったといえるであろう。

このことに関連して、デイルタイの心理学主義にもまたハーバーマスは疑念を差し挟むことになる。デイルタイは、先の理解の過程において、著者の立場への「感情移入 (Einfühlung)」や理解の対象となるものに対する「追体験 (Nacherleben)」を重視している。感情移入であれ、追体験であれ、主体を無に帰して、客体へと没入する心理学主義は、あたかもすでに存在する真理を「模写 (Abbild)」しようとする。そこでは、主体は曇りあるものと

され、逆に曇りなきものとして客体が定立される (Habermas [1973: 1968a] 226=192)⁷⁾。

以上のように、ハーバーマスは『認識と関心』第二章で実証主義、プラグマティズム、歴史主義に対してそれぞれの評価を下している。この経験科学と精神科学に関する議論をもって、ハーバーマスは認識の主体を消去してしまう教義全般に抗しながら、この主体の深部へと駆け下りていく。認識の主体へと接近したパースであれ、ディルタイであれ、ハーバーマスにとって依然として実証主義の一変種に過ぎず、認識する主体の状況とその可能性を十分にとらえきることができないのである。ハーバーマスは文献報告『社会科学の論理』のなかで、この認識の主体の状況である生活世界とその可能性について、シュッツの現象学的社会学、後期ヴェイトゲンシュタインの生活形式論、ガダマーの哲学的解釈学を検討しながら論じている。次にこのことについて概観することにしよう。

第三章 主体の状況

『社会科学の論理』は、ハーバーマスの自負する通り、実証主義論争において提起された社会科学とは何かという問いについての考察を深化させるとともに、「生活世界 (Lebenswelt)」という概念を発展させる契機となった記念碑的著作である (Habermas [1986] 379)⁸⁾。またハーバーマス自身明記し

-
- 7) ハーバーマスの毀誉褒貶相半ばとするディルタイの評価は、ガダマーの『真理と方法』を踏襲したものである。それは以下のハーバーマスの文言からあきらかである。「精神科学と社会科学へと理解を通じて接近していく解釈学的次元について説明するため、私は体験、表現そして理解に関するデュルタイのモデルについて議論している。その際にまったくもって欠くべからざるものはガダマーの解釈学の洞察であり、私はこれを或る一定の批判的な留保付きではあるが自分のものにしていく」(Habermas [2000] 17)。
- 8) ただし、すでにハーバーマスはフランクフルト大学の就任講演「認識と関心」(1965)のなかでも、フッサールの生活世界論への言及をおこなっている。また、ハーバーマスにとって、生活世界という概念はその後の著作や論考においても主題化されることになる。例として、ガウス講義『社会学の言語論的基礎に関する講義』(1970/1971)、『後期資本主義における正統化の問題』(1973)、『コミュニケーション的行為の理論』(1981)、『形而上学以後の思考 第一巻』

ていないが、「社会科学の論理」というタイトルは、エルンスト・カッシーラーの晩年の著作『五つの論稿——人文学の論理』（以下『人文学の論理』と略記）に想を得ているように思われる。カッシーラーにとって「人文学 (Kulturwissenschaft)」の使命が、人間の認識を形態化させる「シンボル」を把握することであったとすれば、ハーバーマスにとって「社会科学」の使命は、科学的認識に先立つ生活世界の真相に肉薄することであるといえるであろう。

夙に知られている通り、生活世界は、フッサールの遺稿をまとめた『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（1954）——ただしその第一部と第二部の初出は1936年である——のなかで体系的に論じられる。そこでは、当時の台頭する自然科学が、その学問に先立つ生活世界を隠蔽していることに対する危機感が脈打っている。自然科学の祖であるガリレオ・ガリレイは、「理念の衣」を覆い被せることで、世界を数量的に観測できるものへと均質化している。しかし、我々にとっての世界は、代数学と幾何学から測量される「世界」とは異なるものである。我々の世界は、自分たちの体験を支えるものであり、かつそのような体験を通じて新たに構成されていくものであろう。

ハーバーマスも後に論じている通り、このようにフッサールにとって生活世界は「地盤 (Boden)」でありかつ「地平 (Horizont)」である (Habermas [2012: 2009] S. 21)。つまり、生活世界は、我々の行為を支える「先行知 (Vorwissen)」——あるいは「背景知 (Hintergrundwissen)」——の地盤であり、かつ次々に新しい行為を可能にさせる先行知を生み出す地平である。何気ない歩行、飲食の所作、タイピング。これらの行為は、すべて習得された先行知に支えられながらおこなわれる。その一方で、足場のとれない経路で、見慣れない料理の前で、新しいキーボードに接することで、これらの行為はぐらつき躓くことになるだろう。ただし、これら見慣れない状況そのも

(1988) に所収されている論考「行為・発話行為・言語に媒介された相互行為・生活世界」、『形而上学的思考以後の思考 第二巻』（2012）に所収されている論考「諸世界像から生活世界へ」（2009）等が挙げられるであろう。

のに対応する術が身に着くことにより、新しい先行知が生まれることになる。つまり、生活世界の地平が拡大されるのだ。

しかし、生活世界は、これら狭義の認知的な次元における先行知の地盤かつ背景であるばかりではない。というのも、生活世界は、「事実」を現象させる先行知の地盤かつ背景、すなわち理解の拠点でもあるからである。八月十五日が日本人とアメリカ人にとってそれぞれ意味をなすように、たんなる期日という「事実」も個人の理解を経由することによって、何らかの別様の意味を有する「事実」として現象する。それは個人が、「事実」が「事実」として現れる理解の拠点を有していることをあらわしているとともに、このような理解の拠点にしたがいがら、行為していることをあらわしているといえるであろう。ハーバーマスが主題化するのは、この理解の拠点としての生活世界である。

では、この生活世界の構成を、我々はどのようにして理解することができるのであろうか。言い換えれば、我々は生活世界が次々に構成されていくことを記述する視点を、どのような見地から獲得することができるのであろうか。この問題に対して、ハーバーマスは現象学的アプローチ（シュッツ）、言語的アプローチ（ウィトゲンシュタイン）、解釈学的アプローチ（ガダマー）という三つの観点から考察している。その上で、生活世界の構成を、認識する主体の状況である「コミュニケーション（Kommunikation）」という「破れをもつ間主観性（gebrochene Intersubjektivität）」から描き出す可能性を探究する。

本章では、ハーバーマスの『社会科学の論理』、とりわけ第三章の『経験的—分析的な行為科学における意味理解の問題』における生活世界の構成に関する見解を顧みながら、主体の状況についての見識を概観する。なおここで本章の準拠するハーバーマスの主たるテキストは、新版『社会科学の論理』に収められた同タイトルの報告（Habermas [1982: 1967]）、『解釈学とイデオロギー批判』に収められた「ガダマーの『真理と方法』」（Habermas [1971: 1967]）、『解釈学とイデオロギー批判』に所収されている「解釈学の普遍性

要求」(Habermas [1971: 1970])、新版『理論と実践』に収められた「新版への手引き——理論と実践を媒介する試みにおける若干の難点」(Habermas [1971a])、「三十年越しに——『認識と関心』の覚書」(Habermas [2000])である。

1

ハーバーマスによれば、現象学的社会学の祖であるシュッツは、フッサール以前に生活世界の構成についての議論に着手している。「シュッツはすでに二十年代に、社会的な生活世界の超越論的構成についての研究に携わっていた。一九三二年に『社会的世界の意味構成』が公刊された。そのなかで、シュッツはウェーバーによって提出された理解社会学の根本問題をリッカートの枠組みから解き放し、これをフッサールに密接につながっている生活世界の現象学の地平のなかへと取り込むという体系的な試みを為している。[……] 当時のシュッツは、内的時間意識の現象学にもっぱら依拠しながら、そこから生活世界を分析するフッサールの視点をも先取りする日常世界の再構成を推定したのである」(Habermas [1982: 1967] 225-226=204)。

シュッツは『社会的世界の意味構成』のなかで、主観的に思念された意味、行為の動因となる意味を理解することを社会学の課題として位置づけようとする「理解社会学 (verstehende Soziologie)」というウェーバーの手法に倣いながらも、新カント派 (西南ドイツ学派) のハインリヒ・リッカートの客観主義的な立場とは異にしている。リッカートは『文化科学と自然科学』(1899)において、対象へと向かう我々の価値態度を問題化し、人間による対象を把握するためのア・プリオリな条件を規定するものとして「文化 (Kultur)」を導入するに至る (Rickert [1899])。この文化は、妥当している「価値 (Wert)」の体系 (システム) であり、あらゆる人間の行為の依拠するところの「客観的 (objektivistisch)」な地盤である。ハーバーマスが別のところで示唆している通り、価値哲学をめぐる議論は、リッカートが対象という「事実」を把握するための生活世界の構成に関する回答を、人間にとって客

観的に「妥当 (Gültigkeit)」する文化から引き出していたことをあらわしているといえるであろう⁹⁾。

これに対し、シュッツは『社会的世界の意味構成』のなかで、客観的な妥当性という見地からではなく、個人の内的な体験という見地、とりわけアンリ・ベルクソンに由来する内的時間意識の見地に依拠しながら、行為の動因となる意味の構成をあきらかにしていく (cf. 森 [2001] 39-55, ワーグナー [2018] 427-445)。シュッツによれば、個人は自身の体験した記憶の連鎖へと遡りながら、過去を志向することで行為の理由を見出し、またそこから未来を志向することで行為の目的を見出すことになる。シュッツは、個人が内的な体験に遡りながら、自分自身の行為をめぐる意味を構成していく様相を記述していく。それは、個々人がそれぞれの内的な体験のもとで培われた「経験図式」および「解釈図式」に依拠しながら、行為を為し、また対象を把握していることをあらわしている (Schütz [2004: 1932], cf. 森 [2001] 107-108)¹⁰⁾。

諸個人はさまざまな内的な体験のもとで構成された生活世界にしたがいな

9) ハーバーマースは『社会科学の論理』の第一章「自然科学と精神科学の二元論」のなかで、リッカートの立場のなかにマックス・シェーラーやニコライ・ハルトマンに連なる「理念的な存在の平凡な存在論 (eine platte Ontologie des idealen Seins)」を看取している (Habermas [1982: 1967] 95=27)。リッカートを形而上学的なプラトン主義としてみなすハーバーマースの批判は、ほとんどカッシーラーの『人文学の論理』におけるリッカート批判を踏襲したものであろう。カッシーラーによれば、たしかにリッカートをはじめとする西南ドイツ学派は、カントの超越論的観念論の問題設定を引き継ぎながら、超越的に価値を引き出す形而上学的から逃れようとしている。しかし、この価値の体系に「いかに達することができるか」、「いかにしてその客観的妥当性を根拠づけることができるのか」をあきらかにできなければ、その試みは「形而上学的前提なしには不可能」である。リッカートは形而上学からの脱却という出発を志したにもかかわらず、その思索の果てには再び形而上学の呪縛圏内に墜落してしまうことになる (Cassirer [2007: 1942] 394=58-59)。

10) 後年のシュッツは、この個人の解釈枠組みを「関連性 (レリヴァンス)」と呼称しながら、体系的に論じている。シュッツとトーマス・ルックマンによる共著『生活世界の構造』(1973)の言葉を借りれば、個々人は、何を主題とするのかを規定する主題的レリヴァンス、解釈そのものを方向づける解釈的レリヴァンス、自らの動機そのものを方向づける動機的レリヴァンスをもつ (Schütz / Luckmann [1974: 1973] 182-228=363-449)。これらレリヴァンスは、社会的に形成されていくものであり、また個々人の交流を通じて、相互的に共有されるものである (cf. 江原 [1985] 117-118)。

がら、社会的現実を多層的に現象させていく。ハーバーマスは、このシュッツの現象学的アプローチの知見を批判的に引き継ごうとする。ハーバーマスによれば、シュッツの依拠する内的な体験そのものは、自らの取り巻く社会環境のなかで、より具体的に言えば、他者との交わりのなかで創出されている。その限りにおいて、その内的な体験のもとで構成された先行知は、間主観的なものである (Habermas [1982: 1967] 228=206)。しかし、ハーバーマスからすれば、シュッツは生活世界を構成する内的な体験に依拠するあまり、その内的な体験そのものがほかでもなく自らの取り巻く社会環境のなかで創出されていくことを不十分にしか論じることができていない。

個人の内的な体験から出発するシュッツに対するハーバーマスの批判は、よく知られている通り、シュッツが描き出す生活世界もまた、シュッツ自身の生活世界に過ぎず、「その場合には、われわれはいかなる歴史的に具体的な生活世界に決して行きあたることなく、せいぜい現象学者自身の生活世界に行きあたるだけ」であるというものである (Habermas [1982: 1967] 234=213-214)¹¹⁾。ただし、このような方法論上の批判を徹底すれば、ハーバーマス自身が個人の内的な体験を疎かにしている印象を与えるばかりでなく、ハーバーマスといえども、生活世界そのものを分析する視点は結局のところシュッツと同様に相対的なものであるという帰結をも生み出してしまうだろう。

しかし、ハーバーマスのシュッツ批判は、決してこの方法論上の問題だけからおこなわれているわけではない。ここで参照したいのは、ハーバーマスが続けて論じている「社会化 (Sozialisation)」の経験についてである。彼によれば、諸個人は、準拠人格および準拠集団という自身にとって重要な他者との関係のなかで、役割を受け取りながら、社会的な個人として人格を形成

11) 例えば、海外の研究では、トーマス・マッカーシーやクリスティーナ・ラフォン、日本の研究では、沢田善太郎や永井彰がこの点を挙げている (McCarthy [1978] 162, Lafont [1999] 31, 沢田 [2010] 11, 永井 [2018] 167-168)。また、シュッツ研究の側から、江原由美子がこの生活世界を分析するシュッツの視点という問題についての考察を加えている (江原 [1981] 66)。

していく (Habermas [1982: 1967] 238=219)。この社会化は、個々人に対して、齊一的に社会的な役割を与える過程であるわけではない。それは、与えられた役割との同一化であるばかりでなく、離脱の過程であるのだ¹²⁾。このような社会規範との同一化と離脱の経験が、ハーバーマスからすれば、生活世界の構成にとって決定的なものである。「社会規範を引き合いに出すことなしには、生活世界の〈構成秩序 (≪konstruktive Ordnung≫)〉の生成もその変動も説明することはできないであろう」(Habermas [1982: 1967] 238=219-220)。したがって、ハーバーマスのシュッツに対する批判は、シュッツがこの社会化の経験を生活世界の構成にとっての条件であることを不十分にしか論じていないことにも起因している。この論証を進めるため、ハーバーマスはさしあたり社会化が生活世界の構成にとって決定的であることを言語学的に論じる後期ウイトゲンシュタインの議論を参照しようとする。

2

ハーバーマスによれば、後期ウイトゲンシュタインは遺作となる『哲学探究』(1953, なお第二版は1958年)のなかで、生前に発表していた『論理哲学論考』(1921)の統一言語の構想を放棄し、言語そのものの使用の規則をもたらす生活形式についての考察を展開する。「ウイトゲンシュタインの後期哲学において、自然科学の独占言語 (Monopolsprache der Naturwissenschaften) は力を失い、自然言語の多元主義 (Pluralismus von natürlichen Sprachen) のための余地が開かれることになる。これら自然言語は、もっぱら現実というもの (Wirklichkeit) を、世界を把握するための唯一の枠組みのなかに理論的に留め置くのではなく、むしろさまざまな生活世界のなかに実践的に留め置くのである。これら言語ゲーム (Sprachspiel) の規則 (Regeln) は、言語の諸文法であるとともに生活形式の諸文法である。

12) この役割の同一化と離脱の過程を論じるときに、ハーバーマスの参照するのは、アーヴィング・ゴフマンである。「ゴフマンは、この不一致をとりわけ役割距離 (Rollendistanz) という視点から研究している」(Habermas [1982: 1967] 237=217)。

それぞれの倫理もしくは生活形式には、それらに固有の論理が、すなわち特定の、かつ還元不可能な言語ゲームの諸文法が対応しているのである」(Habermas [1982: 1967] 250-251=237、強調 Habermas)。

『論理哲学論考』では、ありのままの「事実」や「世界」は存在せず、存在するのはあくまでもこれら総体を指し示す言語だけであることが論じられていた。このような世界の総体を精確に書き写す統一言語、ハーバーマスの言に倣えば「自然科学の独占言語」こそが「世界を把握するための唯一の枠組み」であると述べられていたのである。これに対し『哲学探究』では、日常的に使用される言語である「自然言語」はこのような統一言語とは程遠く、いわば「壊れた蜘蛛の巣」のようなものである (Wittgenstein [1958: 1953] § 106, なお『哲学探究』からの引用は命題番号による)。この自然言語を理解するためには、その言語が使用される「規則」を身に着ける必要がある。そして、この規則そのものは、言語を実際に使用する過程である「言語ゲーム」を経るなかで習得されていく。したがって、言語の理解を決定づけるのは、この言語ゲームの場である特定の生活形式における実践であり、ハーバーマスの『社会科学の論理』の言葉を借りれば、「ある文化的な生活形式を訓練によって覚えこむ」ための「社会化」の経験である (Habermas [1982: 1967] 274=271)。

ハーバーマスはこのウイトゲンシュタインの議論を、生活世界の構成の問題に引きつけるため、社会学者であるピーター・ウィンチの議論を参照項にしている。ウィンチは『社会科学の理念』のなかで、既述したウイトゲンシュタインの言語と生活形式の内的連関という洞察を引き継ぎながら、社会科学の対象もまた、ありのままの対象ではなく、特定の規則を有する生活形式と結びついている対象であることを指し示す。「社会学者が研究にしている対象は、彼の研究それ自体と同様に、人間の活動なのであり、それゆえ、規則にしたがって営まれている [……]」(Winch [1990: 1958] 87=107)。

ウイトゲンシュタインおよびウィンチ両者の議論からハーバーマスが引き継ぐ洞察は、現象学的アプローチ (シュッツ) と同様の知見、すなわち対象

という「事実」を理解するためには、その「事実」が「事実」として現れてくる生活世界が存在するという知見であるばかりではない。ハーバーマスのこの言語学的アプローチから、生活世界の構成にとって決定的なことは、言語ゲームに代表されるような特定の生活形式における実践過程としての社会化であるということである。

しかし、ハーバーマスは、生活世界の構成に関して、ウィトゲンシュタインの論じる社会化では依然として不十分であることをも指摘する。この点をあきらかにする際に、ハーバーマスは『哲学探究』のなかで言及された異国に訪れる研究者の例を引き合いに出している (Wittgenstein [1958: 1953] § 206)。ウィトゲンシュタインからすれば、研究者は、その訪れた異国の生活形式に馴染むことによって、異国の文化および言語を理解することができる。つまり、訪れた生活形式の規則にしたがいながら、理解の拠点である生活世界が構成される。この議論に対して、ハーバーマスは次のように異議を唱える。「他の生活形式のなかで遅ればせながら社会化が潜在的におこなわれることをあきらかにしたとき、ウィトゲンシュタインはこの人類学者の例をまだ十分に分析していない。異なった文化へと精通することは、その文化と自己の文化との間の翻訳 (Übersetzung) に成功する程度に応じてのみ、可能なものとなるのである」 (Habermas [1982: 1967] 264=258)。ハーバーマスからすれば、異国の生活形式を理解することと、その生活形式の規則にしたがうことは同じことではない。異国の生活形式を理解するためには、「翻訳」が必要とされるのだ。研究者といえども、ほかならぬ自国の生活形式から構成された生活世界から出発する必要がある、自身の生活世界を異国の生活形式へと適用し、自身の生活世界の地平を拡大していくことによって、異国の生活形式を理解することができるのである。ウィトゲンシュタインの論じる社会化は、たしかに特定の生活形式の規則にしたがうことにもとづく生活世界の構成を説明しているが、「翻訳」というある種の意味疎通にもとづく生活世界の新たな構成——後年のハーバーマスの表現を借りれば、「生活世界の再生産」——までも説明しきることができていない。この論証を進めるた

め、ハーバーマスは「翻訳」という意思疎通が生活世界の再生産にとって決定的であることを解釈学的に論じるガダマーの議論を参照しようとする。

3

ハーバーマスとガダマーの両者の関係は、解釈学論争にみられる通り、敵対的なものとして受け止められている¹³⁾。例えば、その関係は、伝統を固持する老練なガダマーと伝統を排撃するハーバーマスという対立軸から描き出される傾向があるといえるであろう¹⁴⁾。しかし、ハーバーマスが後に回想をしているように、彼の問題意識は、認識する主体の理解一般を主題化する解釈学から、どのようにしてそのアクチュアリティを内在的に引き出すのかということであった (Habermas [2000] 18-19)。したがって、彼がどのようにガダマーに敵対したのかを、あるいはどのように伝統を排撃するのかを主題化するばかりではなく、どのように解釈学の可能性を見出していたのかを検討する必要があるであろう。『社会科学の論理』のなかで、ハーバーマスは『真理と方法』(1960) 第二部と第三部の読解を試みながら、生活世界の構成を「コミュニケーション (Kommunikation)」という主体の状況から描き出すことに着手している。

ガダマーは『真理と方法』の第二部第二章「〈解釈学的経験の理論〉の要綱」のなかで、ディルタイと同じように、理解一般の構造——ガダマーおよびマ

13) 解釈学論争は、ハーバーマスが一九六七年にガダマーの『真理と方法』に対する書評を発表したことに端を発するものである。これに対し同年、ガダマーは小論「修辞学、解釈学、イデオロギー批判——『真理と方法』へのメタ批判的論究」を発表し、ハーバーマスに対して応答した。ハーバーマスは一九七〇年、ガダマー生誕七十周年の記念論集『解釈学と弁証法』に「解釈学による普遍性の要求」を寄稿し、再度ガダマーに対する問題提起をおこなう。翌年に刊行された複数の著者による『解釈学とイデオロギー批判』では、ガダマーがハーバーマスを含めた解釈学論争全体の推移を俯瞰しながら、「応答」論文を書き上げている。この一連のやりとりが、解釈学論争と呼ばれている。

14) この傾向は今日において随分と修正されているといえるであろう。とりわけガダマーを伝統主義者として見做すことについての体系的な異論は、管見にしたがう限り、海外ではジョージア・ウォンキーやフリードリヒ・ダルマイヤー、日本では加藤哲理の研究によって提出されている (ウォンキー [2000], Dallmayr [2000], 加藤 [2012] 102)。

ルティン・ハイデガーの言に倣えば「解釈学的循環 (hermeneutischer Zirkel)」の構造——をあきらかにしている。ガダマーによれば、人間の理解は、「先入見 (Vorurteil)」を起点として遂行される。この先入見は、かかる先入見を取り巻く「伝承 (Überlieferung)」との関係から、つまり先入見に対する「影響作用の歴史 (Wirkungsgeschichte)」から形成されるものである。その限りにおいて、先入見を有する自己は「影響に作用される意識 (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)」に他ならない。ガダマーは、この先入見が揺るがされながら、より充実したものになることを「地平の融合 (Verschmelzung der Horizonte / Horizontverschmelzung)」と呼称する (Gadamer [1990: 1960] 311=479)。

この地平の融合という過程にとって決定的なものは、理解する際におこなわれる「適用 (Applikation)」という行為である。ここで適用とは概して、テキストであれ、自らを取り巻く伝承や過去の伝統であれ、自らと対峙する他者であれ、これら他なるものを理解する際に、知り得る限りでの個別的な事例に当てはめながら、解釈をおこなうことを指している。全体を理解するに際して、はじめから全体そのものが理解されるのではない。個別具体的な状況下において、はじめてその全体が把握されるのだ。

この適用は一見すれば、解釈者本人の個別具体的な運用に委ねられている限りにおいて、非常に恣意的なものとみえる。実際にガダマーも指摘する通り、この適用を行う解釈学は、より客観的な明証性を求める近代科学において駆逐されていった (Gadamer [1990: 1960] 338=516)。しかし、この適用はたんに恣意的なものであるとは断言できない。というのも、全体を個別の事例へと適用の際に、解釈者は全体についての理解を同時に深化することを余儀なくされるからである。適用の際におこなわれるのは、単に全体を個別化することばかりではない。それは同時に、この全体へと「帰属 (Zusammengehörigkeit)」することを引き起こすことになる (Gadamer [1990: 1960] 334=510, 266=415)。

そういった意味で、この全体は「権威 (Autorität)」であり続ける。ここで、

権威とは、自らの先入見を成り立たせる基盤であるばかりではなく、自らの先入見を絶対視することを抑制し、自分以外の者たちの判断や意見を優先し、これらに耳を傾けるための審級である (Gadamer [1990: 1960] 284=441)。ダルマイヤーの論じる通り、権威の根拠は、あくまでも「認識と知識の行為」を導くということ、すなわち、「テキストや教師の見解が正当に私たちの注意を引きつけ、それゆえに注意深く真剣に熟考されるに値するものであるということ」を強調することに基づいている (Dallmayr [2000] 830)。

またこの理解の過程についての議論に付随するかたちで、ガダマーは、先入見と全体の循環過程そのものを軽視する立場、すなわち先入見を排撃する「啓蒙（主義）(Aufklärung)」と伝承から抜け出そうとする「反省哲学 (Reflexionsphilosophie)」に対して異議を唱える。「あらゆる先入見の克服というのが、啓蒙（主義）の総合的な要求であったが、それ自体一つの先入見であることが証明されるであろう」(Gadamer [1990: 1960] 280=435)。そして、「[……] 伝承との生きた関係から反省によって抜け出るものは伝承の本来の意味を破壊してしまう」ことになるのである (Gadamer [1990: 1960] 366=557)。

ガダマーは、このような地平の融合に至る理解の過程を、『真理と方法』の第三部「言語を導きの糸とした解釈学の存在論的転回」のなかで、言語を媒体とした他者との対話の論理からも描出している。ガダマーにとって言語は、何らかの真なる対象を模写するための道具、つまり既に存在する対象と一対の関係を有している記号ではない。言語は、何よりもまず言い伝えるための媒体であり、不定形なものに形を与える「形象 (Bild)」としての言語である (Gadamer [1990: 1960] 418=725, cf 加藤 [2012] 134)。したがって、一つの言語を用いて何かを表現すること自体が、他者と共有された何らかの意味を創造する試みであり、その限りにおいて理解される事柄を新たに作り出す試みである。既にあきらかにしたように、ガダマーにとって理解の過程は先入見が揺り動かされる地平の融合へ至る歩みであった。その際に決定的な役割を果たしているのは、この経験を経たうえで、新しい先入見

を表現する媒体ともいえる言語なのである。

ハーバーマスは『社会科学の論理』のなかで以上のようなガダマーの哲学的解釈学について丹念な読解をおこなっている。ここでハーバーマスはまず、『真理と方法』の第三部における解釈学における対話の論理について検討している。彼は、ガダマーの「言語 (Sprache)」を媒体とする「対話 (Gespräch)」の「意思疎通 (Verständigung)」の一枚岩とはいかない状況を読み解こうとするのである。そのため、意思疎通の状況に関する次の『真理と方法』の文章が長々と引用されることになる (Habermas [1982: 1967] 276=274)。

「対話における意思疎通が前提とするのは、対話者たちに意思疎通の用意があり、異質なところや対立し合うところ (das Fremde und das Gegnerische) をそれ自身の内でそれ自体として妥当するものとみなす (bei sich selber gelten zu lassen) ということである。もしも、こうしたことが相互に生じ、対話者それぞれが自らの論拠を守りながら、同時に相手の論拠をとともに考慮する (miterwägen) ののであれば、最後にはいつのまにか知らず知らずのうちに視点の相互移動 (Wechselübertragung der Gesichtspunkte) がおこなわれ (これは意見交換といわれている)、ついには共通の言葉や判断に到達することが可能となる。同様に翻訳者は、翻訳しようとしている自らの母語の権利を維持しながらテキストとその表現にある異質なところ、それどころか、対立し合うところでさえ、それ自身の内で妥当するものにしなければならないのである。[……] ある言語から他の言語へと翻訳しようとする、こうした苛烈な状況 (extreme Situationen) においてでさえ、事柄を言語からほとんど分離することは不可能である」 (Gadamer [1990: 1960] 390=684)。

ガダマーによれば、意思疎通は、「異質なところや対立し合うところ」を「それ自身の内でそれ自体として妥当するものとみなす」ことを前提としている。そして、そこで示される反対論拠を「ともに考慮すること」になれば、「視

点の相互移動」が可能になる。ガダマーは、このような意思疎通を「翻訳」という行為から鮮明なものにしている。翻訳では、翻訳者は自国の母語に一定の権利を認めつつも、翻訳の対象となる外国語の「異質なところ」や「対立し合うところ」を「それ自身の内で」妥当するものにし、これらを生かす必要がある。ガダマーにとって、翻訳者と解釈者は原理的に同じような「苛烈な状況」に位置している。そこでは、テキスト／他者との取り組みによって、自分自身の言葉や表現が見つげ出されなければならないばかりではなく、その言葉はそれら／彼ら／彼女らにとってもふさわしい言葉である必要があるのだ。

この対話における意思疎通に関する議論を踏まえうえて、ハーバーマスはこの対話状況（コミュニケーション）は、「破れ」ないしは「破れ目」を有するものであると次のように注釈を付している。

「日常言語は完全なものではなく、また決して一義性を保証するものではない。したがって、日常言語によるコミュニケーションの間主観性は、つねに破れている（stets gebrochen sein）。その間主観性は、原則的に合意（Einverständnis）を可能にしているという点で、存在している（bestehen）が、それが原則的に意思疎通を必要としているという点で、存在していない（bestehen）。解釈学的理解は、破れ目（Bruchstellen）で起こる。それは間主観性の破れ（Gebrochenheit）を補うものである」（Habermas [1982: 1967] 279-280=279）。

日常言語を用いたコミュニケーションでは、諸主観の交差し合う間主観性がさしあたり存在している。というのも、そこでは、つねに同じものが指示されているという点において「合意」が成り立っているからである。しかし、このコミュニケーションは、新しい合意を成り立たせる「意思疎通」の過程でもある。その過程は、異質な主張との出会いの場である限りにおいて、これまでの自己理解を打ち砕く「破れ」を生じさせる。この破れを修復するこ

とを可能にするのが、異質な主張を、自らの知り得る限りの個別具体的な事例に適用しながら、理解可能なものへと置き換える解釈学的理解である。この解釈学的理解によって、当事者たちは新しい合意を作り出すと同時に、自己理解を深化させることになる。

ハーバーマスは、この解釈学的理解の問題に関連して、ガダマーの哲学的解釈学は不十分であると論じている。このことをあきらかにするために、ハーバーマスが起点とするのは、解釈学的理解の際におこなわれる適用という行為である。

「適用、すなわち状況の変化を考慮しながらおこなわれる賢明な置き換え (kluge Umsetzung)、このことを可能にするため、いかなる伝統の網の目といえども、必ずきめの粗いかたちで織りなされている。ただし、[……] この賢明さを方法的に陶冶していくことは、権威と理性の間の重心に移行をもたらすことになる。ガダマーは、理解のなかで働く反省の力 (Kraft der Reflexion) というものを正しく評価できていない。この反省は、もはや自分自身のみで基礎づけを果たさざるをえない絶対的なものの見せかけ (Schein einer Absolutheit) に盲目的につきしたがうものでもなく、また自らの立っている偶然的な基盤 (Boden des Kontingenten) から逃れ出ることもない。そうした反省は、自己が立ち現れ、そして立ち返っていく伝承の起原 (Genesis der Überlieferung) を見通すことによって、その生活実践のドグマティズムを揺り動かすのである」(Habermas [1982: 1967] 303=311)。

ここでハーバーマスはガダマーのあきらかにした適用、すなわち、個別具体的な状況に当てはめながら解釈をおこなうことを同様に論じながら、ガダマーとは異なる帰結を生み出そうとしている。適用はガダマーにとって、テキスト、伝承、過去の伝統、他者といった他なるものへの帰属の契機となる

ものであり、自らの先入見を見つめ直し、この先入見をより充実なものにさせる地平の融合をもたらす。この適用はハーバーマスにとっても、認識する主体が自己自身のみによって基礎づけをおこなうことのできるような「絶対的なもの」ではなく、「偶然的な基盤」へと立ち返ることをあらわしている。ただし、ハーバーマスからすれば、そこには「反省の力」が働いている。つまり、「自己が立ち現れ、そして立ち返っていく伝承の起原を見通すことによって、その生活実践のドグマティズムを揺り動かす」という運動が働いているのである。この反省の力について、ハーバーマスは次のように論じている。

「〔……〕 反省の力はあきらかに、諸伝統の要求を拒絶することもできるという点にある。反省のなかでその実体性は溶け去っていく (zergehen) のである。というのも、反省はドグマティックな暴力 (Gewalt) を確認するだけでなく、それを破壊するからである。権威と認識とは収斂しない。たしかに、認識は事実的な伝承の中で生まれ育つ。それは偶然的な諸条件に拘束され続ける。しかし、反省は何らかの痕跡を残さずに伝承された規範の事実性と苦闘することはない。反省は事後性 (Nachträglichkeit) を運命づけられてはいるものの、その振り返りのなかで、遡りながら作用する力 (rückwirkende Kraft) を発揮するのである。〔……〕 権威の歩みを反省が想起することによって、権威はこれに付随する事実上の支配 (bloße Herrschaft) を脱ぎ捨て、洞察と合理的決定による非暴力的な強制へと溶解 (auflösen) されるのである (Habermas [1982: 1967] 305=313-314)。

反省の力は、「偶然的な諸条件に拘束され続ける」ことを自覚しながら、「伝承された規範の事実性」と苦闘し、遂には「遡りながら作用する力」を発揮する。そして、この遡りながら作用する力によって、伝統の省みられることのなかった「実体性」が事後的に溶け去っていき、権威の「事実上の支配」

が脱ぎ捨てられ、「非暴力的な強制」へと溶解される。ハーバーマスにとって反省は、意識が自己自身に向かって反り返る運動、すなわち外界にある対象に向かわず、意識それ自体へと向かいながら、意識そのものを絶対的に基礎づけようとする運動ではなく、ましてや意識の外部にあるものを一切排撃するものではない。反省とは何か。それは、「廻りながら作用する力」である限りにおいて、自らの理解の拠点である生活世界へと立ち返り、この生活世界を歪められないかたちで新たにつくりだしていくことをあらわしているであろう¹⁵⁾。

当時のハーバーマスはすでに一九六七年には、認識の主体の状況として、破れをもつ間主観性というコミュニケーションの形式を描き出すとともに、このコミュニケーションにもとづく生活世界の再生産についての議論に着手していた。そして、この生活世界へと立ち返りながら、この生活世界を新たにつくりだしていく反省をおこなうことが、彼の啓蒙のモチーフとなっているといえるであろう。

-
- 15) ハーバーマスはこの反省がいかなる帰結を生み出すのかを、『認識と関心』の第一章「認識批判の危機」のなかで、『精神現象学』(1807)の序論の最終部から引き出そうとしている。ヘーゲルによれば、反省という「意識の運動」とは、「発生したもの」が「即自的なもの」から「意識にとって」のものへ、そして最終的には「われわれにとって」のものへと様変わりする過程のことである (Hegel [1952:1807] 74)。このヘーゲルの見識に対し、ハーバーマスは次のように説明する。「即自的に (An sich)、意識にとって (Für es)、われわれにとって (Für uns) という三つの次元は、反省の経験が運動する座標系である。しかしこの座標系の真価 (Werte) は、経験の過程のなかであらゆる次元で変化し、また第三の次元のなかでも変貌を遂げるのだ。現象する知の行程を「われわれにとって」現れるところから叙述するこの現象学者 (訳注:ヘーゲル) の立脚点 (Standpunkt) も、せいぜいのところ、この立脚点が現象学的な経験それ自体のなかで産み出されたところまでしか、先取りされ得ない。「わたしたち」もまた、段階ごとの新たな「意識の転倒」によって特徴づけられる反省のなかに引きずり込まれるのである」 (Habermas [1973:1968a] 26-27=25)。ハーバーマスはさしあたり、対象が即自的なものから、意識にとってのものを経て、われわれのものに至る、反省の運動をヘーゲルから受け継いでいる。しかし、ハーバーマスにとって反省の運動は、その反省の運動を支える「立脚点」をも強振するのである。この『精神現象学』から引き出されたハーバーマスの反省についての見識は、ガダマーの哲学的解釈学から引き出されたものと類縁的なものである。ガダマーの哲学的解釈の読解から、ハーバーマスは、反省を、廻りながら作用する力として定式化していた。そして、この『精神現象学』の読解では、反省は、同じように事後的に捉え返す力として見做しながら、つねにあらゆるものを反省の呪縛圏内に引きずり込む力として定式化している。

とはいえ、彼は、懐古的に述べている通り、この主体の状況に定位する構想とは矛盾する歴史哲学について勘案していた。「たしかに当時、私は歴史哲学の法則性に取り組むことはおおよそなかったが、その精神的傾向から完全に抜け出していたわけではなかった。全体性（Ganzheit）や巨大なスケールのなかで把握された諸主体（Subjekte im Großformat）について勘案することは、当時すでに一年前の文献報告『社会科学の論理』（1967）で分析した言語に基づく日常実践の〈破れをもつ間主観性（„gebrochene Intersubjektivität“）〉と当然矛盾していたのである」（Habermas [2000] 13-14）。『認識と関心』の第一章「認識批判の危機」では、自らの生活世界の歪みを克服しようとする関心がどのようにして歴史的に発現するのかという物語が重厚なかたちで展開されている。次章では、当時の彼が描き出した主体の物語というある種の歴史哲学を概観したい。

第四章 主体の物語

ハーバーマスの当時標榜していた弁証法的社会理論という立場からすれば、単位としての部分である認識の主体は、それ自身を媒介する全体性と相互に依存するかたちで結びついている。このことを踏まえたくて、ハーバーマスは、『認識と関心』においてこの認識の主体の反省を描き出すために、理論的図式を用意することになる。第一に彼は、反省がどのように歴史的に発現し、どのような成果をもたらすのかという反省の主体の推移過程を指し示そうとする。第二に、彼は、どのようにして反省が実際に獲得されていくのかという反省の獲得をめぐる実践過程、すなわち啓蒙の過程を指し示そうとする。

本章では、彼の描出する主体の推移過程を概観する。結論を先に述べるとすれば、ハーバーマスは主体の推移をヘーゲル＝マルクス主義的見地から構想し、この主体の行為形式として、労働と相互行為、換言すれば、目的合理的行為とコミュニケーション的行為の二つの行為形式を導入している。ただ

し注意しなければならないことは、ハーバーマスはこれら二つの行為形式に対して、それぞれが相反する独立した行為類型であると論じ、目的合理的行為よりもコミュニケーション的行為が優れているという性急な評価を下していないということである。むしろ、双方の行為類型は互い同士なしには成立しないという意味で密接に関連しているのであり、相互行為と労働あるいは目的合理的行為とコミュニケーション的行為の間には弁証法的連関が存在しているのである (cf 木前 [2014] 136-137, 142)。このような弁証法的連関が反省をめぐる歴史過程の形姿となるというのが、前期ハーバーマスの根本的な見方であろう。

そして、この弁証法的連関を突き動かす理念は、ドイツ観念論から引き出された理性をめぐる関心、ハーバーマスの表現を借りるとすれば、解放的な認識関心となる。それは、自らの生活状況を問い直そうとする反省への関心であり、我々を相互行為ないしはコミュニケーション的行為へと駆り立てるものである。

本章では、まずハーバーマスのヘーゲル＝マルクス主義との関係を素描しつつ、次いで『認識と関心』第一章におけるヘーゲル＝マルクス主義的な歴史哲学から描き出された反省をめぐる歴史的過程を概略する。最後に、ドイツ観念的基調を帯びた反省への関心、すなわち解放的な認識関心の概要を検討する。なお本章の準拠するハーバーマスのテキストは、新版『認識と関心』の第一章および第三章 (Habermas [1973: 1968a])、『〈イデオロギー〉としての技術と科学』に収められたフランクフルト大学就任講演「認識と関心」 (Habermas [1968: 1965]) および「労働と相互行為——「イエナ精神哲学」への注」 (Habermas [1968: 1967])、『ニュー・レフト・レビュー』紙によるインタビューでの自伝的回想 (Habermas [1985: 1984])、「三十年越しに——『認識と関心』の覚書」 (Habermas [2000]) である。

1

ハーバーマスの思想の原点には、ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリヒ・

ヘーゲルおよびカール・マルクスという二人の哲学的巨匠が重要な位置を占めていることは疑いの余地がない。『ニュー・レフト・レビュー』紙によるインタビュー（1984）のなかで語っているように、ハーバーマスはすでに学生時代に、初期マルクスの著作に触れており、哲学者カール・レーヴィットの『ヘーゲルからニーチェへ』（1941）によって青年ヘーゲル派へと通暁し、哲学者ジェルジュ・ルカーチの『歴史と階級意識』（1923）に感化されていた（Habermas [1985b] 214=297）。その傾向はまた、彼のシェリングを題材にした学位請求論文にも看取することできるであろう¹⁶⁾。さらに、彼のヘーゲル＝マルクス主義的傾向を深化させた出来事として、博士論文の指導教官である哲学者エーリッヒ・ロータッカーの指示のもとで着手することになったイデオロギー研究が挙げられる。また、一九五六年以降、フランクフルト・アム・マインに居を構える社会研究所でアドルノの助手を務めることになったことも大きな要因であろう。その包括的な取り組みは、ソヴィエトのマルクス主義と西欧マルクス主義の趨勢を網羅的にまとめあげた「マルクスとマルクス主義をめぐる哲学的討論に寄せた文献報告」（1957）、「哲学と科学の間——批判としてのマルクス主義」（1960）等、ハーバーマスの前期の論考に反映されている。

そして、このようなヘーゲル＝マルクス主義的見地が注ぎ込まれ、一冊の大著として結実したものが、『認識と関心』である。『認識と関心』のなかで述べられている通り、ハーバーマスは当初、マルクス主義の史的唯物論を参照しながら、「人類の自然史的な自己構成作用の理念（Idee einer naturgeschichtlichen Selbstkonstituierung der Menschengattung）」を発見しようと努めている（Habermas [1973: 1968a] 77=66, 341=295）。「理念（Idee）」については後述するとして、ここで「自然史（Naturgeschichte）」とは、さしあたり人間が自然を相手に労働を重ね、生産物を獲得していく物質代謝の歴史の

16) ハーバーマスのシェリングに対する見方は、初期マルクスの疎外に対する見識に依拠していることはすでに幾つかの研究で示唆されている（Love [1995] 47, Frank [2009], Yos [2019] 120ff）。

ことである¹⁷⁾。ハーバーマスにとって、この自然史は、「人類 (Menschengattung)」が外的自然の強制 (自然による人間の支配) から解放されていく過程ばかりではなく、内的自然 (人間の内的面的要求) の妨げとなる社会的制度が改善されていく過程をあらわしている。したがって、『認識と関心』が主題化するのとは、どのようにして人間が外的自然の強制を打開し、かつ内的自然の宥和を図ることができるのかという歴史の動向についてである。

2

この解答を導き出すためにハーバーマスの手掛かりにするのは、ヘーゲルおよびマルクスの描き出した、内的自然が「宥和 (Versöhnung)」されていく「弁証法 (Dialektik)」である。ハーバーマスは『認識と関心』のなかでまずヘーゲルについて言及し、彼を「人倫の弁証法 (Dialektik der Sittlichkeit)」を展開した思想家として位置づけている。ヘーゲルは共同体の掟を廃棄し、自分を個としてみなそうとする個人を「犯罪者 (Verbrecher)」として、および本人が陥ってしまう状況を「刑罰 (Strafe)」として比喩的に表現することで、自由を手に入れた個人とその窮状について叙述している (Habermas [1973: 1968a] 78=67)。ここで問題となるのは、諸個人は行動する自由を手に入れたにもかかわらず、共同性を示す「人倫 (Sittlichkeit)」を失う結果となり、主観 (部分) と客観 (全体) の内的分裂が引き起こされるという事態である。言い換えれば、他者を排して自分自身こそが優越していると誇示する生死を賭した「承認をめぐる闘争 (Kampf um Anerkennung)」により、諸個人は内的自然の抑圧という「疎外 (Entfremdung)」を経験することになるのだ。ヘーゲルはこのような「人倫の総体的性の分断 (Zerrissenheit der sittlichen Totalität)」が回復されていくための人倫の弁証法を考察しようとしていたのである (ebd.)。

17) ハーバーマスは『認識と関心』のなかで、自然史に関する議論を展開するに際して、「1844年の経済学・哲学的草稿」、「ドイツイデオロギー」(1845-46)、「経済学批判要綱」(1957/58)といった初期マルクスの著作を参照している。

『イデオロギーとしての科学と技術』に所収の論文「労働と相互行為——ヘーゲルの「イェナ精神哲学」への注」(1967)では、イェナ期ヘーゲルはこのような内的自然を宥和させていく人倫の弁証法の素描のために、「相互行為 (Interaktion)」という行為類型に目を止めていたと論じられている¹⁸⁾。この時期のヘーゲルは、自己の「同一性 (Identität)」を、「他人の目で自分を見ることを学ぶ相互行為の経験 (Erfahrung der Interaktion, in der ich mich mit den Augen des anderen Subjektes sehen lerne)」を通じて、獲得することができる¹⁹⁾と論じている (Habermas [1968: 1967] 13=9)。ヘーゲルからすれば、自己は他者の承認なしには成立しないものであり、また同じように、他者も自らの承認なしには成立しないものである。自己の同一性は、他者による承認から成り立つのではなく、むしろ自己と他者の「相互承認 (wechselseitige Anerkennung)」を基盤としているのである。

しかし、ハーバーマスの見れば、このイェナ期ヘーゲルの相互行為は、決して相互承認そのものを求めることを出発点としているわけではない。また相互行為は、決して自己の対面する人格に対して抽象的かつ内面的な承認によって、内的自然の宥和を果たそうとするのではない。むしろ、相互行為は別の行為類型である「労働 (Arbeit)」によって生産された生産物をめぐっておこなわれるのであり、その行為によって実現する相互承認は自己の対面する人格を「財産の所有者 (Eigentümer)」として承認することによって、内的自然を宥和させようとするのである (Habermas [1968: 1967] 33=29)。このようにハーバーマスからすれば、イェナ期ヘーゲルはただ単に相互行為ではなく、むしろ「労働と相互行為の弁証法的連関 (dialektische

18) ここでイェナ期ヘーゲルとは、ヘーゲルがイェナ大学で一八〇三年から一八〇五年まで自然哲学と精神哲学との講義をおこなっていた時期を指している。ハーバーマスからすれば、この時期のヘーゲルは、人倫という全体性を、「間主観性の枠組み (Rahmen der Intersubjektivität)」という観点から考察している (Habermas [1968: 1967] 13=9)。したがって、それ以降のヘーゲル、すなわち失われた人倫を、「法権利としての人格 (Rechtsperson)」を規定する「客観的精神 (Objektiver Geist)」たる国家から回復しようとしたヘーゲルとは異なっている (Habermas [1968: 1967] 43=38)。

Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion)」をあきらかにしており、相互行為によって内的自然を権利に基づき「認可する (sanktionieren)」という「制度化 (Institutionalisierung)」の局面に目を止めているのである (Habermas [1968: 1967] 35=30-31)。

ハーバーマスにとって、この弁証法的連関の局面をより仔細に論じたのが、マルクスであった。『認識と関心』は、マルクスをヘーゲルによってあきらかにされた内的自然の宥和の問題から逆照射するかたちで読み解いていこうとする。マルクスは、諸個人の労働の対価である生産物を収奪する社会的体制を、「外的自然に対する強制 (Zwang der externen Natur)」として喝破した (Habermas [1973: 1968a] 80=68)。そして、このような外的自然に対する強制を打開するために、彼は労働の対価として獲得されたはずの外的自然である生産物をふたたび獲得しようとする「階級闘争 (Kampf der Klassen)」を提唱する (Habermas [1973: 1968a] 83=71)。ハーバーマスによれば、この階級闘争は、うしなわれた外的自然 (生産物) を改めて「獲得 (Aneignung)」することで、生産物そのものを労働者のもとへと再び回帰させるばかりではない。それは、その当事者たちを自らの生産物を獲得する労働者として自覚的に意識させる「反省過程 (Reflexionsprozeß)」でもある (ebd.)。階級闘争は「階級意識 (Klassenbewusstsein)」を客体化させるものである。ハーバーマスからすれば、マルクスは、ヘーゲルの描き出した内的自然の宥和を、外的自然を獲得する労働によっておのれ自身の生を再生産する労働者階級の意識の客体化として読み替えているのである。

このようにハーバーマスのいうところの労働と相互行為の弁証法的連関は、外的自然の獲得と内的自然の宥和の双方が補完的なものであり、互いに結びついているということを示している。ハーバーマスはそれぞれがどのようなかたちで達成されるのかを『認識と関心』のなかでさしあたり次のように叙述している。

「一方の次元では、外的自然力 (äußere Naturgewalt) の解放は、社

会を労働過程とすること、すなわち技術的に利用可能な知識を産出することに負っている〔……〕。内的自然の強制からの解放は、もっぱら支配から自由なコミュニケーションに結びつく社会的な交流形式 (Verkehr) を組織化 (Organisation) し、暴力的な諸制度 (Institutionen) を解消 (Ablösung) することによって、可能なものとなるのである」 (Habermas [1973: 1968a] 71-72=63-64)。

ハーバーマスはこの外的自然力の解放には「道具的行為 (instrumentales Handeln)」が、内的自然の強制からの解放には「コミュニケーション的行為 (kommunikatives Handeln)」がそれぞれ対応していると論じている (ebd.)。注意しなければならないことは、これら双方の「発展 (Entwicklungen)」は、「収斂する (konvergieren)」ことはないが、しかし「相互依存 (Interdependenz)」的なものであるということである (Habermas [1973: 1968a] 77=66)。すなわち、一方において道具的行為は、科学技術の革新的発展に即しながら、次第に技術的に利用可能な知識を拡充していくが、他方においてコミュニケーション的行為はこれら道具的行為そのものを取り巻く制度的枠組みそのものに再考を促し、このような制度的枠組みの圧力を取り除くことになる。

このような対応関係は『〈イデオロギー〉としての技術と科学』に収められている同タイトルの論考のなかでも論じられている。そこでは「目的合理的行為 (zweckrationales Handeln)」は、技術的規則に導かれた行為であり、ウェーバーの形式的合理性において表現されているように、目的に対する最も適切な手段を行使する行為として記述される一方、「コミュニケーション的行為 (kommunikatives Handeln)」は「通用する規範 (geltende Normen)」の妥当性を検証する行為として記述されている (Habermas [1968] 62-63=59-61)。ハーバーマスからすれば、コミュニケーション的行為は、目的合理的行為の依拠している技術的規則の妥当性を検証するものであり、そういった意味で、この二つの行為は弁証法的に連関しているのである。

3

この弁証法的連関は、その後展開される『コミュニケーション的行為の理論』(1981)から『事実性と妥当』(1992)に至るまでの制度化を基軸にした彼の社会進化論ないしは合理化論の祖型となっているといえるだろう。もっとも、この時期のハーバーマスは、目的合理的行為に反省を促すコミュニケーション的行為はそもそもどのような動機に駆り立てられるのかという、弁証法的連関を駆動させる「理念 (Idee)」についても語ろうとしている。この理念については、フランクフルト大学就任講演「認識と関心」(1965)で次のように述べられている。

「たしかに理性は適応の器官 (Organ der Anpassung) でもある。しかし認識を主導する関心の根底にある自然史的関心 (naturgeschichtliche Interessen) は、自然から生じるとともに、自然との文明的断絶から (aus dem kulturellen Bruch mit Natur) も同時に生じてくる。そこには自然的衝動の貫徹 (Durchsetzung der Naturtriebs) という契機とともに、自然的強制の解消 (Lösung von Naturzwang) という契機が含まれている。[……] 社会化と分かちがたく結びついている認識過程は、生活の再生産の手段として機能しうるのみならず、同様に、この生活の定義にまで影響を及ぼす。[……] 認識は自己保存の道具であるとともに、単なる自己保存を超え出ている」(Habermas [1968: 1965] 161-162=165、強調 Habermas)。

ここで表明されているのは、フランクフルト学派の第一世代に対する自らの思想的立場であろう。アドルノおよびホルクハイマーを初めとするフランクフルト学派の第一世代が定式化したのは、人類史のなかでは「適応の器官 (Organ der Anpassung)」である理性が、「自己保存」という「自然的衝動の貫徹」を成し遂げるといふ歴史哲学であった。これに対し、ハーバーマスは

この第一世代の歴史哲学から一定の距離をとり、人類史において「自然的強制の解消」を目指す「自然史的関心」が展開されているという歴史哲学を採用するのである。それは、第一に外的自然による支配からの解放を目指し、「生活の再生産の手段として機能」し、文明化を図ろうとする関心である。しかし、それは第二に再生産された「生活の定義にまで影響を及ぼす」ものであり、その生活そのものがどのように組織されているのかを問い直す関心でもある。だからこそ、「認識は自己保存の道具であるとともに、単なる自己保存を超えて出ている」のである。

この関心について、ハーバーマスは、「認識を主導する関心 (erkenntnisleitendes Interesse)」(Habermas [1973: 1968a] 243=205)、あるいは「解放的な認識関心 (emanzipatorisches Erkenntnisinteresse)」(Habermas [1973: 1968a] 244=208) 等とさまざまに呼称している。いずれにせよ、ハーバーマスはこの理性をめぐる関心について『認識と関心』の第三章第一節「理性と関心」のなかで、ドイツ観念論の思想家たち、とりわけカントの『純粹理性批判』(1781)、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785)、『実践理性批判』(1788)に見られる関心概念、そしてフィヒテの「知識学への第一序論」および「知識学への第二序論」(1797)に見られる関心概念を手掛かりにしながら、考察を展開しようとしている¹⁹⁾。

カントは『純粹理性批判』のなかで、理性の二律背反の原因を論じるとき、理性を導く関心についての考察をしている²⁰⁾。カントは認識をおこなう理論

19) なお、ハーバーマスはカントを引用する際には、アカデミー版全集でもカッシーラー版全集でもシュミット版全集でもなく、ヴァイシュデル版の著作集を用いており、フィヒテを引用する際には、GA (アカデミー) 版の全集でも FW 版の全集でもなく、メディクス版を用いている。

20) よく知られている通り、理性の二律背反は、第一に世界は空間的かつ時間的に有限であるのかをめぐって、第二に単純な部分から成り立っているのか、あるいは単純な部分は存在しないのかをめぐって、第三に自然法則に還元されない自由は存在するのかをめぐって、第四に偶然ではない必然的存在者はいるのかをめぐって生じるものである。これに対するカントの回答は、第一と第二の二律背反に関しては、実在性のカテゴリーを前提とすることの誤謬を論じながら、実在性を仮定する両テーゼをともに偽であるとし、第三と第四の二律背反に関しては、叡智界と現象界という二世界論を導入することによって、両テーゼをともに真であるとするものであった。

理性が、独断論と経験論で相反する帰結を生じさせる理由を、それぞれの議論が別様の関心に従っているからであると述べていた (Kant [1911: 1787] A462ff/ B480ff)²¹⁾。つまり、独断論と経験論はそれぞれ、別の理性に対する関心を有しており、理論理性には関心が伴うことが述べられていたのである。またカントは、『実践理性批判』のなかで、自らの道徳法則を定立しながらあらゆる外的なものから自由になろうとする実践理性の関心を、欲求や欲望を満たそうとする通常の感情的関心とは異なる「純粹関心 (reines Interesse)」として呼称している (Kant [1913: 1788])。このようなカントの議論を引き継ぎながらハーバーマスは、理論理性をめぐる関心を「認識を主導する関心」(Habermas [1973: 1968a] 249=214) とし、実践理性をめぐる関心を「理性 (の) 関心 (Vernunftinteresse)」あるいは「理性から成る関心 (Interesse aus Vernunft)」と表現する (Habermas [1973: 1968a] 248=212)。

そのうえで、理論理性をめぐる関心 (理性に対する関心) と実践理性をめぐる関心 (理性から成る関心) の双方がどのような関係にあり、またどのようにして統一されるのかをカントが簡潔に論じることができていないと主張する (Habermas [1973: 1968a] 245-254=208-217)。ハーバーマスからすれば、カントは理論理性をめぐる関心と実践理性をめぐる関心の双方を論じていたものの、これらの関係自体は曖昧なままであり、関心一般となる概念を導き出すことができていない。

ハーバーマスによれば、このカントの関心概念に対する考察を一步進め、関心一般の導出を理論理性に対する実践理性の優位という観点からおこなったのがフィヒテである。ハーバーマスの参照する「知識学への第一序論」のなかで、フィヒテは「自立性 (Selbstständigkeit)」に対する「情熱 (Affekt)」についての考察を展開している (Fichte [1964: 1797a] 194-195=377)。この

21) この関心はそれぞれ、カントによって実践的関心と思弁的関心と名づけられている。端的に言えば、実践的関心とは、自らの生活を指針づけようとする関心であり、これにより世界を実体的に捉え、自らの魂の不滅性を肯定し、神を信じようとする。これに対し、思弁的関心は独断的な意見や主張の僭越を戒めようとする関心であり、これにより自らの認識を経験の範囲内で確定させるものである (大河内 [2008] 222-224)。

自立性に対する情熱は、事物と表象に対する信仰を依然として捨象することのない独断論者の関心とは区別される観念論者の関心であり、あらゆる外的なものから自由になろうとする自立性への信仰あるいは自分自身への直接的な信仰をあらわすものである。ハーバーマスはこのフィヒテの自立性に対する情熱をもってはじめて、理論理性と実践理性の関心の同一性があきらかになったと次のように論じている。

「理性の関心 (Vernunftinteresse) という概念がカントからフィヒテへと展開してゆく道は、[……] 理性そのもののなかで働いている自我の自立性への関心という概念へと通じている。フィヒテが企てている理論理性への実践理性の同一化は、この関心に即してあきらかにされる。自由の作用 (Akt) としてのこの関心は、自己反省に先行する (vorauslaufen) とともに、自己反省の解放的な力のなかにも貫徹されている (durchsetzen) のだ」(Habermas [1973: 1968a] 257=220)。

ハーバーマスによれば、フィヒテは認識をおこなう理論理性への関心を、あらゆる事物や表象から自由になろうとする実践理性の関心へと還元している。そういった意味で、実践理性の関心 (自立性への関心) は理論理性の関心 (認識を主導する関心) に「先行する」とともに、理論理性の関心にも「貫徹」され得るものである。ハーバーマスはフィヒテの読解を通じて、認識を主導する関心と自立性への関心が一致するというテーゼを掲げ、自らに課せられている支配を克服しようとする「解放的な認識関心」——彼自身の言葉を借りれば、「批判的解体 (kritische Auflösung)」(Habermas [1973: 1968a] 261=223) を目指す関心——という概念を抽出する。ただし、ハーバーマスはこの解放的な認識関心を、フィヒテのようにあらゆる外的世界からの不自由を乗り越え、絶対的な自我の自立性を確立しようとするドイツ観念論的意味合いにおいて使用するのではない。むしろ彼はこの関心を、外的自然を支配する道具的行為の在り方を規定しようとする「唯物論的 (materialistisch)」

な意味合いにおいて使用することを明言する (Habermas [1973: 1968a] 259=222)²²⁾。つまり、ハーバーマスにとって解放的な認識関心とは、道具的行為において損傷されたコミュニケーションを解体し、これを回復しようとする関心のことであるといえるであろう。

以上のように本章は、『認識と関心』のなかでひとつの歴史哲学的図式が提供されていることを概観した。すなわち外的自然による制約および内的自然に対する抑圧の克服のための労働と相互行為の弁証法的連関という形式と、その理念となる解放的な認識関心という内実の双方を併せ持つ歴史的過程を描出したといえるであろう。ハーバーマスにとって、この解放的な認識関心は、労働と相互行為の弁証法的連関のための理念となり、歴史のなかで段階的に発現していくのである。

しかし、このハーバーマスの歴史哲学は依然として、本来であれば手に負えない歴史を解放的な認識関心によって導かれる個々の人間たちの疎外と宥和をめぐる偉大なるドラマ、すなわち損傷されたコミュニケーションを回復するための世界史的行程へと還元してしまう「主観 = 主体の哲学 (Subjektphilosophie)」の代物であると同時に、個々の人間たちが解放的な認識関心を有する主体へと収斂していき、最終的には一つの共同の「類 (Gattung)」として客体化されることを念頭に置くものであった。例えば、批判的合理主義の論客であるアルバートは、このような自由の理念のための歴史哲学は結局のところ「思弁的」な観念論であるにすぎないとし、ドイツの哲学者ミヒャエル・トイニッセンは人間を類という抽象的な種に置き換え

22) この唯物論的という用語は、あきらかに旧来の伝統的なマルクス主義的使用から逸脱するものであることはあきらかであろう。モイシュ・ポストンの論じるように、伝統的なマルクス主義は、富の分配の不平等を問題化し、この分配形式を革命的闘争によって解体することで、資本主義の超克を成し遂げようとする唯物論的解決を為そうとする (ポストン [2012] 59)。これに対し、ハーバーマス、富の分配の不平等ばかりではなく、外的自然に介入する道具的行為そのものを問題化し、この道具的行為の形式をコミュニケーションの行為によって調整することで、道具的行為の作用圏 (資本主義や国家) を制御しようとするものである。ハーバーマスとマルクス主義の齟齬は、一九七五年に発表された論考「史的唯物論の再構成」において顕在化することになるといえるだろう。

る手法を「客観主義的な自然存在論」であると批判している（Albert [1971] 54-56, Theunissen [1969] 13=75）。

付言すれば、『認識と関心』の発想は、極めてルカーチの『歴史と階級意識』に近いものであったといえるだろう。ルカーチはすでに、マルクスの着眼した階級意識の趨勢を、ヘーゲルの描き出した自由を追い求める精神の世界史的動向から考察していた。彼は、労働者の階級意識に目を止め、労働者たちのそれぞれの主観が一つの階級意識としての客観へと結実していく世界史的行程を描き出した。また彼は、そのような労働者の自己変革のためにイデオロギー批判を必要とし、この真理の担い手として労働者たちを組織する党の名を挙げるのであった（Lukács [1968: 1923]）。ハーバーマス自身もまた、『認識と関心』を三十年越しに回想しながら、次のように懐古的調子で述べている。「もし私のナルシズムを大目にみてもらうとすれば、本書を読むことは私にとって、五十年代に『歴史と階級意識』を閲読したときに感じたものに近い反応を生じさせた」（Habermas [2000] 12）。

とはいえ、たとえハーバーマスにおける主体をめぐる歴史的過程が、ルカーチの『歴史と階級意識』を彷彿させるものであったとしても、ルカーチのように、党そのものが真理の担い手であり、党による組織化を通じることで「反省」が成就し、これにより主体として客体化されると述べているわけではなかった。では、どのようにハーバーマスは、この啓蒙の過程を描き出しているのだろうか。このことについて次に概観したい。

第五章 啓蒙の過程

自らの置かれている状況を把握し、この状況を歪められないものへと改善していこうとする反省を、認識の主体はどのようにして獲得するのか。既述した通り、ハーバーマスは『社会科学の論理』のなかで、そのような反省の契機を「破れをもつ間主観性」に、すなわち諸主観によって織り成されたコミュニケーションという形式に見出していた。諸主観は、コミュニケーショ

ンにおいて、新しい合意をつくりだす意思疎通をおこないながら、理解の拠点となる生活世界を新たにつくりだしていくことになる。

ただし、どのようにして意思疎通がおこなわれるのだろうか。意思疎通では、これまで理解されなかったことが理解される。では、どのようにして、このいまだ理解されないものが理解されるのか。このいまだ理解されないものは、同質的な諸主観の間においては、発見されることがない。これを発見するためには、そのような同質的なコミュニケーションそのものを問い返すための一つの手段を考案する必要がある。ハーバーマスは、どのようにして均質的なコミュニケーションのなかで滞留しながら、このコミュニケーションそれ自体を問い直すことができるのかという問題に着手することになる。

本章では、このコミュニケーションをおこなう諸主観にとって、解放的な認識関心と呼称される反省への関心がどのようにして生じるのかという啓蒙の過程について概観する。結論から述べるとすれば、ハーバーマスは精神分析に依拠した対話の論理に目を止めながら、この対話を続けることによって、解放的な認識関心が発生すると主張している。もっとも夙に論じられているように、解放的な認識関心を意識させるという議論は、あたかも精神分析医があらかじめ発見した「真理」を、患者自身が受容するという教条的な一面を併せ持っている。そればかりか、何が解放的な認識関心であるのかを規定すること自体が困難な試みであるといえるであろう²³⁾。ただし、ハーバーマスの論じる啓蒙の過程は、解放的な認識関心を規定することを目的としているわけではなかった。後述する通り、ハーバーマスの啓蒙の過程は、どのようにして抑圧から解放されるのかという問題だけでなく、どのようにして

23) このような異論と反発は、とりわけガダマーやハンス・ヨアヒム・ギーゲルにみられる。これらを総括して、手際よくマーティン・ジェイが以下のように要約している。「精神分析から「社会分析」への移行というハーバーマスの議論に対して彼の批判者たちが呈する疑義は、まさに、社会的状況の中で意思がしめる不確定な地位に起因する。というのは、患者と精神分析医は、患者の神経症の症状の除去という関心をア・プリオリなものとして共有しているのに対して、社会においてはそのような意志の一致を想定することができないからである」(Jay [1984] 480=752)。

人々は自らの生活世界へと立ち返るのかという問題をも含意している。

また、ハーバーマスは、この啓蒙の過程を、単に個人間でおこなわれるものではなく、むしろ個人を超えた諸制度そのものに結びつける必要性を説いている。啓蒙の過程は、自らを取り巻く諸制度そのものを改善することにまで関係している。ここで、ハーバーマスは諸制度の改善を、諸制度そのものを解体することによってではなく、むしろ合理的に基礎づけることによって可能であると主張している。諸制度そのものを理解可能なものへと変じさせていくことが、彼の政治的な啓蒙をあらわしているといえるであろう。

本章ではまず、ハーバーマスと精神分析の関係を素描しつつ、次いで『認識と関心』第三章における精神分析に依拠した対話の論理を顧みながら、反省の獲得のための実践過程を検討する。最後に、ハーバーマスがこの啓蒙の過程を、諸制度と結びつけながら論じていることを確認し、政治的な啓蒙についてのハーバーマスの見識を考察する。なおここで本章の準拠するハーバーマスのテキストは、新版『認識と関心』の第三章 (Habermas [1973: 1968a])、新版『理論と実践』の「新版への手引き——理論と実践を媒介する試みにおける若干の難点」(Habermas [1971a])、『文化と批判』に収録されている「ニーチェの認識理論」(Habermas [1973: 1968b])、『新たなる不透明性』に収録されている『ニュー・レフト・レビュー』紙によるインタビューでの自伝的回想 (Habermas [1985: 1984])、「三十年越しに——『認識と関心』の覚書」(Habermas [2000]) である。

1

『認識と関心』におけるジークムント・フロイトの読解は、一見すれば奇妙なものである。というのも、ハーバーマスの読解は、彼の属するフランクフルト学派のそれとは大きく異なるものであるからである。ジェイや徳永恂の述べる通り、エーリッヒ・フロムやアドルノおよびマルクーゼ等のフランクフルト学派第一世代とその周辺にとっての主たる課題の一つは、いかにしてマルクスとフロイトを総合するのかを構想することであった (Jay [1973],

徳永 [2002])。その試みは概して、当時の思想的な背景ともいえる下部構造と上部構造の関係を記述する史的唯物論を補完する原理として、フロイトの自我論を採用するものであった。

例えば、フロムは論考「社会心理学編」(ホルクハイマーらとともに社会研究所の共同研究として刊行された『権威と家族の研究』(1936)に所収)のなかで、フロイトの自我論を参照しながら、超自我と権威の関係は弁証法的であることをあきらかにしていた。超自我は外的な権威を内面化しながら、この権威そのものを神聖なものとし、その力を増大させていく。それと同時に、この増大した外的な権威が、超自我という内面へと新たに組み込まれいくことで、権威に服従する超自我をより強化していくことになる。このように、権威に服従する個人は、その服従から快楽を得ているという点でマゾヒズム的であるが、自らの下位に位置する者たちを虐待するという点でサディズム的でもある。したがって、個人はサド=マゾヒズムの性格を有するのであり、この心理的現象は権威主義社会を成り立たせるうえでの不可欠な要因となるものである (Fromm [1936])。

またアドルノは、『権威主義的パーソナリティ研究』(1950)のなかで、フロムの権威主義研究を参考にしながら、外的な権威を個人が内面化することの失敗から、攻撃性が、さらには反ユダヤ主義が生じるものと帰結した。個人は超自我を形成しながら外的な権威に屈服するものの、その抑圧をつねに感じており、最終的にはその抑圧が他者への暴力に繋がると説明されるのである (Adorno / Horkheimer et al. [1950])。

このように、フランクフルト学派第一世代は概して、フロイトによって見出された超自我の形成と内的抑圧の相関関係を参照しながら、これをナチ下における権威主義社会と反ユダヤ主義の相関関係へと投射していくことにより、社会における支配の構造を唯物論的観点から説明する史的唯物論を補完することを試みていた。これに対し、ハーバーマスは、フロイトの自我論ではなく、もっぱら彼の精神分析に関する見識に目を止めている。ハーバーマスは『ニュー・レフト・レビュー』紙によるインタビュー (1984) のなかで、

この精神分析に感化された経緯を、アドルノの助手を務めたフランクフルト時代を述懐しながら、以下のように語っている。

「またフランクフルトでのこの最初の数年間に初めて社会学を学び、まずマス・コミュニケーション、政治的社会化 (politische Sozialisation)、政治心理学等についての経験的研究を読みました。そしてこの時はじめてデュルケームとウェーバー、そしてきわめて慎重にはありましたがパーソンズに触れました。しかしそれ以上に重要だったのは、一九五六年のフロイト講演会でした。アレクサンダー、ビンズワングーからエリクソン、スピッツに至る国際的エリートたちの講演会を聴いて以来私は、精神分析はあらゆる悲惨な評価にもかかわらず、真剣に受けとめられるべきものだと思っています」(Habermas [1985b] 214=297)。

一九五六年にハイデルベルクとフランクフルトで精神分析医のアレクサンダー・ミッチャーリッヒとホルクハイマーの主導のもと、フロイト生誕百年を祝して、連続講演会がおこなわれた。精神分析学者フランツ・アレクサンダー、精神科医ルードヴィッヒ・ビンズワングー、発達心理学者エリク・H・エリクソン、精神分析学者ルネ・スピッツ、錚々たる精神分析の権威たちが集うことになる同講演会の記憶は、ハーバーマスによって逸話のように感動的な調子で語られている。科学的根拠が極めて薄弱であったことから、精神分析は悲惨な評価を受けていたにもかかわらず、ハーバーマスはこの講演会以降、フロイトの精神分析へと感化されるのである。そして精神分析の活用方法は、『認識と関心』の第十節「科学としての自己反省——フロイトの精神分析的意味批判」および第十一節「メタサイコロジーの科学主義的自己誤解」の中で展開されている。

とはいえ、ハーバーマスはフロイトの精神分析（そして後述する文明評論）にのみ感化されているのであり、フロイトの心理学の核となる教説であるメタサイコロジーには何ら影響されていないどころか、むしろ明確にこれと距

離を置いている。原則的にハーバーマスは、心的エネルギー（リビドー）の分布に関するメタサイコロジーの議論を抜きにして、フロイトの意義について論じようと企てている。それだけでなく、ハーバーマスはあくまでもフロイトの精神的な対話の論理に目を止め、そこであらわとなる人間の意識の「啓蒙の過程（Aufklärungsprozess）」を抽出しようとするため、人間の意識そのものを心的エネルギーの分布によって説明しようとするメタサイコロジーの試みを、この啓蒙の過程を否定するものであるという厳しい評価を下している（Habermas [1973: 1968a] 300=258）。

当時のハーバーマスにとって、フロイトの精神分析は、啓蒙の過程を指し示す手掛かりとなるものであった。精神分析は人間の心理を探究する。それは具体的に、人間の言い間違いや書き違い等の失錯行為や夢に目を留め、このような失錯行為や夢に至るまでの「抑圧（Verdrängung）」の経緯を解読し、心理の内部に隠された無意識を手繰り寄せようとする。この『夢解釈』（1900）や『続・精神分析入門講義』（1932）にみられるフロイトの議論、つまり「社会的な発言、つまり意思疎通（Verständigung）のための手段でもない」夢を取り扱い、その解釈によって幼児期に忘れ去られた光景を「想起（Erinnerung）」させようとする議論に類縁を見出しながら、ハーバーマスは公共のコミュニケーションへと流れ出ることができない「私的なものにされた言語（privatisierte Sprache）」を解釈することに注目することになる（Habermas [1973: 1968a] 277f.=235f., Freud [1942: 1900], Freud [1944: 1933] 8=8, 29=34²⁴⁾）。

ハーバーマスのように、夢と言語を対置する視座は、何ら突拍子のないものでないものでなければ、ましてや理不尽なものではない。実際にフロイトはテキストの「検閲（Zensur）」の際の「削除（Verstümmelung）」と「歪曲（Entstellung）」になぞらえながら、夢が願望の充足であるとはいえ、それは

24) なお、ハーバーマスはフロイトを引用する際には、ロンドンで初めて出版され、続いてフランクフルトで刊行された『フロイト全集』（全十八巻、別巻一）に依拠している（Habermas [1973: 1968a] 253=345）。

歪められながら表象されることを説明している (Freud [1950: 1937a] 81f.=270f.)。もっとも、ハーバーマスはフロイトと異なり、夢そのものを解釈しようとするのではなく、社会状況の中で断片化した言語そのものを解釈しようとするのである。この断片化した言語の解釈の先駆者は、ハーバーマスの論じる通り、ドイツの精神分析学者アルフレート・ローレンツァーである。ローレンツァーはフロイトのハンス少年に関する症例を参照しながら「日常会話」において「私的言語への変形」が生じることを抑圧として捉えようとするのである (Habermas [1973: 1968a] 295=348, Lorenzer [1966])。このように、テキストであれ、言語であれ、それらが表出される経緯を解釈しようとする試みを、ハーバーマスは、ローレンツァーに倣いながら、「深層解釈学 (Tiefenhermeneutik)」と命名する。

2

では、どのようにしてこの断片化した言語を解釈するのであろうか。ハーバーマスは、フロイトの長年にわたる論考の数々——「横暴な」精神分析について (1910)、「想起、反復、ワーキングスルー」 (1914)、「転移性恋愛についての見解」 (1915)、「精神分析療法の道」 (1919)、「夢解釈の理論と実践についての見解」 (1923)、「終わりのある分析と終わりのない分析」 (1937)、「分析における構築」 (1937) 等——から精神分析における技術の問題へと目を止め、とりわけ精神分析医と患者との間で行なわれる対話に注目し、以下のように要約を試みている (Habermas [1973: 1968a] 280=347)。

「精神分析医は患者を指導し、これによって患者自身は自分自身で削除し歪曲した自分のテキストの読解を学習し、さらに私的な言語に変形した表現方法から成る諸記号 (Symbole) を公共のコミュニケーションの表現方法へと翻訳するように学習する。この翻訳は、生活史の上で重要な局面に対する想起が妨げられていたことに代わって、その想起を可能にし、自らの形成過程を意識させるものである」 (Habermas [1973:

1968a] 280=239-40)。

要約からあきらかな通り、精神分析的な対話はさしあたり、患者自身が自己検閲によって歪曲したテキストを「読解すること (lesen)」、そしてこの読解を通じて自らの私的なものにされた諸記号を公共のコミュニケーションの表現方法へと「翻訳すること (übersetzen)」をあらわしている。またこれに関連して、精神分析医の役割は、患者自身の生活歴を再構成し、私的な言語を取り戻そうとする点において、遺跡や遺構などの痕跡を辿ろうとする「考古学者 (Archäologen)」のそれに比肩するものである (Habermas [1973: 1968a] 282=241)。この対話によって、公共的なコミュニケーションから排除され私的なものにされた断片的な言語が修復されることになり、これを公共的なコミュニケーションのなかへと統合されるのである。

この精神分析的な対話は具体的に、精神分析医による「一般的解釈 (allgemeine Interpretationen)」の提示を基軸にして進行する。一般的解釈は、患者自身の経歴を伝達するための物語から成り立っている。この物語によって、「主観的に経験され、生活世界の一部となり、行為の主体 (handelnde Subjekt) にとって重要な意義をもつに至った諸々の出来事による〔訳注：行為主体の〕状態変化の作用」があきらかとなる (Habermas [1973: 1968a] 320=276)。続いて、この一般的解釈の整合性が、経験的に検証される。その検証の基準は、「自己反省の遂行」度合いである。一般的解釈の成功は、そこで提示された物語に対し、患者自身が「抵抗」を続けることなく、「受容すること」に存する。この受容の結果、患者自身は自らの抑圧の経緯を解読する言語を獲得する。

ここで注目すべきは、このような精神分析的な対話は滞りなく円滑に進行するものではないとハーバーマスが主張していることである。むしろ、それは患者自身の抵抗と苦痛を伴わざるを得ないものである。分析医によって何が問題であるかを伝えられているとしているとしても、その問題が患者自身において解決されるまでには時間を要する。ハーバーマスによれば、この「伝

達 (Mitteilung)」と「啓蒙 (Aufklärung)」との間に存在する「緊張 (Spann)」を「乗り越える (überwinden)」試みを、フロイトの「ワーキングスルー (Durcharbeitung)」という用語を用いながら説明している (Habermas [1973: 1968a] S.283=242)。「ワーキングスルーとは、抵抗に抗いながら再認識を導く認知的な働きの動的な関与をあらわしている」(ebd.)。ハーバーマスはこのことをフロイトの『精神分析概説』の言葉を用いながら、「我々にとっての」ものが「それ (es) にとっての」ものへと変わるための「共同の努力 (gemeinsame Anstrengung)」と表現している (ebd.)。ワーキングスルーという行為は、理論的な次元では明らかな事柄が、実践的な次元では判然としていないという点からして、患者と分析医にとって歯切れの悪いものとなる。それは、いわば理論と実践の間に位置する余白の時間において遂行される営みである。啓蒙の過程は、たしかに精神分析医による理論的解釈を要する。しかしここでは、その理論そのものの真理ではなく、その理論そのものをどのように受容するのかという歩みが優先される。

この問題は、新版『理論と実践』に新たに収録された「新版への手引き——理論と実践を媒介する試みにおける若干の難点」(1971)のなかであらためて論じられている。ここでは、精神分析医の「幻惑 (Verblendung)」が患者に対して「濫用 (Missbrauch)」される事態が取り上げられている (Habermas [1971a] 34=604)。すなわち、「精神分析医」のごとき存在の見識が、教条主義的に「真理」を僭称し、結局のところ「患者」のごとき存在がこの見識を受容するだけになる事態が問題化されている。ハーバーマスは、このような事態を回避するため、二つの「原則的な留意事項 (grundsätzliche Kautelen)」と二つの「実務的な留意事項 (pragmatische Kautelen)」を設けている (Habermas [1971a] 35=605)。ここで原則的な留意事項とは、精神的な対話を開始するにあたってあらかじめ留意されるべき事項のことであり、第一に精神分析医の依拠する学説は十分に基礎づけられたものであり、その解釈の正しさは専門家の間で繰り返し協議されなければならないこと、第二に患者自身が「最終的な審級 (letzte Instanz)」であり、その自己反省

が何よりも優先されなければならないことである。これに対し、実務的な留意事項とは、精神分析的な対話がおこなわれるなかで実際に課せられることになる要件を指すものであり、第一に精神分析医はつねに自身の職業倫理や職業規範を満たさなければならないこと、第二に患者にはつねに自らの分析医を切り替える余地、さらには分析そのものを中断する余地が与えられなければならないことである。

このことに関連して、ハーバーマスは、この啓蒙の過程を、「行動の組織化 (Organisation der Handelns)」と区別しながら論じてもいる (Habermas [1971a] 38=610-611)。ここで、行動の組織化とは、すでにあらかじめ存在する絶対的な目標を達成するため、いかなる最適な手段が取られるべきかを勘案することをあらわしている。この行動の組織化とは異なり、啓蒙の過程は、今までには省みられることのなかった「不首尾のコミュニケーション (misslingende Kommunikation)」を参照しながらおこなわれる。この啓蒙の過程は、何らかの特定の教条的な「真理」、あるいは何らかの政治的な解放運動に貢献することを避け続けている。啓蒙の過程はあくまでも、流通しているコミュニケーションの主題や争点をあらためて点検し、そこで見過ごされ、隠された様々な事柄をあらためてこのコミュニケーションにつなぐ「試み (Versuch)」である²⁵⁾。

この啓蒙の過程において、精神分析医は、この流通するコミュニケーションに再考を促すものであり、単に自分自身の見識を教条化するものではないことはあきらかであろう。しかし、既述した通り、解放的な認識関心を抱く類の主体をめぐる歴史哲学の問題性 (主観哲学) があきらかになった以上、その延長にある精神分析医と患者の間で織り成される対話の論理は後年のハーバーマスの議論から後景へと退くことになる。

しかし、ハーバーマスによって流通するコミュニケーションを捉え返そう

25) ハーバーマスは『認識と関心』の第三章第十二節「精神分析と社会理論」で、啓蒙の諸行為を「試み (Versuch)」として表現している。「[……] われわれは、啓蒙の諸行為を、文化的伝承の持つユートピア的内容の実現可能性の限界 (Grenze) を所与の状況の下で検証する試み (Versuch) として把握しなければならない」(Habermas [1973: 1968a] 344=298)。

とする啓蒙の過程は依然として保持され続けていると解することはできるであろう。彼は一九七〇年代以降、あらたに「討議 (Diskurs)」についての省察を展開していくことになる。討議は、すでに流通しているコミュニケーションの状況を吟味し、再考するコミュニケーションの一形式である。彼は、流通するコミュニケーションに対する反省を外部から意識化させるという議論から遠ざかり、流通するコミュニケーションの内部に討議という反省のメカニズムが埋め込まれていることを指し示そうとするのである。

3

ハーバーマスは『認識と関心』の第三章第十二節「精神分析と社会理論」で、フロイトの文明評論に目を止めながら、これをヘーゲル＝マルクス主義から描き出した労働と相互行為の弁証法的連関に連なる社会理論として解読する見識を呈示することになる。そういった意味で、彼のフロイトの文明評論に対する見解は、これまで種々雑多に込み入った議論を展開していた『認識と関心』を統べる総括的なものであるといえるであろう。そして、ここからハーバーマスは、政治的な啓蒙についての所見をも呈示することになる。

ここで主として問題とされるのは、フロイトの言葉を借りるとすれば「文化 (Kultur)」ないしは「文明 (Zivilisation)」——フロイトは、当時熱狂的に支持されたドイツの評論家オズワルド・シュペングラーのように両者を区別し、ましてや文化と文明に軽々しく優劣をつけることをしない——、ハーバーマスの言葉を借りるとすれば「制度 (Institution)」の可能性についてである。このようなハーバーマスの着眼点は、後の回顧録からあきらかなように、ドイツの社会学者アーノルト・ゲーレンの「人間学 (Anthropologie)」ないしは「社会心理学 (Sozialpsychologie)」に抗しながら想を得たものである²⁶⁾。その主著『人間』(1940)にみられるように、ゲーレンは、人間を

26) 「私は当時、強い制度主義 (Institutionalismus) を、とりわけゲーレンの社会心理学を否定的に捉えていた。そうであるがゆえに、私はおおよそ対立する理論戦略に魅了されていたのである」(Habermas [2000] S. 14)。

環境へと適応することができない「欠陥存在 (Mängelwesen)」とし、そのような欠陥を埋め合わせるものとして、「負担軽減 (Entlastung)」としての制度の必要性を説くことになる (Gehlen [1940])。これに対し、ハーバーマスはゲーレンの制度主義においては、そのような制度に再考を促す契機が失われているとし、そのような契機を、ゲーレンと一見すれば同じような主張をしているフロイトから導き出そうとするのである²⁷⁾。

ハーバーマスはフロイトの『幻想の未来』(1927)と『文化の中の居心地の悪さ』(1930)に対する読解を試みる。よく知られている通り、フロイトは両書において、文化が人間の攻撃性をはじめとした欲動エネルギーを抑圧するものと論じ、人間の文化ないしは文明の発展には必ず人間そのものの抑圧を伴うことをあきらかにしている。例えば、文化の一部である法と道徳から生じる「超自我」は、人間の攻撃性の欲動を断念させ、その欲動を咎める罪の意識や良心の呵責を植え付けることになる。このフロイトの文明評論に依拠しながら、フランクフルト学派第一世代のフロムやアドルノは、文化における超自我の形成の果てに権威主義的社会が招来することを喝破したことは既述した通りである。

しかし、フロイトは文化による欲動の断念ばかりを論じているのではなく、欲動の断念を克服する術についても考察を敷衍している。つまり、「人間の

27) このような強い制度主義に対する異論は、ゲーレンの『原人と後期文化』(1956)に対する同年の書評(『哲学的・政治的プロフィール』(1971)所収)に容易に見て取ることができる(Habermas [1981: 1956] 101-106=149-156)。「たしかに、誤った形で制度化された状態に対しての乏しい抗議としての「放埒な主観的なもの」は、空回りしている。しかし、この制度化された状態が批判に値するものとなるのは、制度と個人の間での釣り合いのとれた媒介が指向されることによってであり、一方が他方へと解消されることによってでもなければ、個人的なものが減退することで制度的なものがルネサンスを迎えることによってでもない」(Habermas [1981: 1956] 106=156)。また後年ゲーレンは、『道徳と超道徳』(1969)の中で、人間における本能の役割を再評価し、その本能の延長に位置する自生的な「道徳 (Moral)」の存在を確認する一方で、人間知性全般を問い返しながら集団全体の幸福を目的にする「超道徳 (Hypermoral)」を糾弾することになる (Gehlen [1969])。これに対し、ハーバーマスは1970年の書評「偽造された実体性」(『哲学的・政治的プロフィール』所収)のなかで、先の書評と同様の論調で、批判的に評価している (Habermas [1981: 1970] 107-126=157-183)。

文化への服従の情動的基盤を、合理的な基盤へと転換させようとする」ことを提案しているのである (Freud [1958: 1927] 369=51)。ここで問題となるのは、「文化の心的な資産 (die seelische Besitz der Kultur)」をめぐるテーゼである (Freud [1948: 1927] 331=9)。このテーゼによれば、文化は、人間との潜在的な敵対関係を埋め合わせるための諸制度も作り上げることができる。それは、宗教的世界像や儀式、理想的な展望や芸術作品、あるいは慣習や法律といった類のものである。このような諸制度の下で、人間と文化とが融和するに至る「幻想 (Illusion)」が形成されることになる。この幻想は、フロイトが以下で論じる通り、たんなる「妄想 (Wahnidee)」とは異なるものである。

「幻想の特徴は何と言っても人間の欲望から生じたものだという点であり、この点において精神医学上の妄想に近い。しかし、妄想がもっと複雑な構造を持っているという点を度外視しても、幻想には妄想と違うところがある。妄想では現実に反しているのが本質的であるといえるが、幻想は必ずしも間違っているわけではなく、それゆえ実現しえないとか実態に反しているというわけではない」 (Freud [1948: 1927] 353=33-34)

妄想とは区別される幻想は、必ずしも実現不可能なものではない。このような幻想の可能性を、ハーバーマスは、十二分に引き出そうとする。「これらの「幻想」は、ただ虚偽意識であるばかりではない。それは、マルクスがイデオロギーと名づけたもののなかに、ユートピアが含まれているが如きものである」 (Habermas [1973: 1968a] 340=294、強調 Habermas)。そして、ハーバーマスはこのユートピアを既述した反省の力に結びつけながら、次のように続けて述べている。

「社会生活上において避けて通れない抑圧が、制度上において課せられる抑圧の水準へと引き下げられる。そのための客観的な可能性が、技

術進歩によってあきらかにされるとき、このユートピアの内容は、支配の正統性へと変換される文化の虚妄的かつイデオロギー的な構成要素との癒合から解き放たれることになり、歴史的にみて時代遅れのものになった支配の編成体に対しての批判 (Kritik) へと移り変わるのである」(ebd.)

このきわめて難解な一文からあきらかな通り、ハーバーマスにとってのユートピアは、イデオロギー的な要素を有する諸制度の中から生じるものであり、かつこの諸制度を漸次的によりよきものへと改革していこうとする批判そのものをあらわしている²⁸⁾。ここで示されたユートピアは、当時熱狂的に西ドイツの学生たちに支持されていたマルクーゼのものとは大きく異なるものである。『エロスと文明』(1955)のなかで示唆されている通り、マルクーゼのユートピアは、欲動エネルギーの放出という観点から説明される。彼によれば、十分な欲動エネルギーが供給されることになれば、人間の自由は発展することができる。そこでは、労働は苦しみをもたらすものではなく、自らの内的な創造性を発現させる遊戯として発現することになる。そしてそのためには、この欲動エネルギーの放出と自由な労働を妨害する支配システムである諸制度を一掃する必要があった (Marcuse [1955])。しかし、ハーバーマスはマルクーゼのように諸制度を解体するのではなく、諸制度そのものに合理的な根拠を与えていくことをあくまでも要求するのである。ハーバーマスは、以上のフロイトの議論を、既述したヘーゲル＝マルクス主義的な見地 (労働と相互行為の弁証法的連関) と重ね合わせながら、次のように総括

28) ハーバーマスはすでに、『理論と実践』に所収の論文「哲学と科学の間——批判としてのマルクス主義」(1960)のなかで、このようなイデオロギーとユートピアの弁証法的関係をプロットホの読解を通じて、次のように述べていた。「プロットホは、イデオロギー的被覆のなかにもユートピア的核心を、虚偽意識のなかにも真実の意識の契機を発見する。たしかによりよい世界の透明性は、たとえ現存するものの彼方を指し示す諸契機のなかに存在しようとも、覆い隠された関心によって歪められている。しかしながら、これが呼び起こす希望のなかに、そして、これが成就させる憧憬のなかには、やはり同時に、教示されれば批判的な推進力と化するエネルギーが潜んでいるのである」(Habermas [1971: 1960] 268=305)。

的に要約する。

「フロイトは、労働のカテゴリーの下での自己産出過程によって規定されていると同時に、損なわれたコミュニケーションの諸条件の下での形成過程によって規定されている人類史の方向を、すでにはっきりと示している。すなわち、生産諸力の発展は、段階ごとにあらたに、制度的枠組みの暴力を緩和し (mildern)、「文化への服従の情動的基盤を、合理的な基盤へと転換させようとする」との客観的な可能性を生み出すのである。暴力的に損なわれたコミュニケーションへの抗議とともに措定されている理念の実現に至る途上には、制度的枠組みの変更とイデオロギー破壊のそれぞれの歩みの後がしるされている」。(Habermas [1973: 1968a] 344=298)

以上のように、ハーバーマスはフロイトの文明評論、とりわけ文化ないしは制度をめぐる幻想を出発点としながら、諸制度の支配を穏やかなものにする政治的な啓蒙を要求するのである。付言すれば、この『認識と関心』と抗議活動の活性化した一九六八年の時代状況を重ね合わせるとすれば、ハーバーマスが当時の「根本的自由化」に対して、ある特有の危機感を持っていたこともあきらかであろう。すなわち、この自由化が、制度への憎悪、あるいは権威への憎悪とともに推し進められるならば、その裏返しとして、制度への無理解、果ては民主主義への無理解へと帰着するのではないだろうかというある種の警戒をハーバーマスは有していたといえる。そして凶らずしも、抗議活動の沈静化した一九七〇年代は、民主主義の危機がハーバーマスによってますます感じ取られるようになるのである。

結 語

これまでに論じてきた通り、ハーバーマスは啓蒙を、自らの生活状況を問

い直す反省の可能性と結びつけている。啓蒙は、自らの生活世界へと立ち返りながら、この生活世界を新たにつくりだしていく反省をおこなうことをあらわしている。また政治的な啓蒙とは、自分たちの関与する諸制度そのものに合理的な根拠を与えながら改善していくことをあらわしているといえるであろう。

これに伴って『認識と関心』は、反省の可能性を「自己否認 (Selbstverleugnung)」することになるフリードリヒ・ニーチェの「矛盾」を揶揄しながら、幕を閉じている。フロイトは、欲動の断念に合理的な根拠を与えようとする合理主義者であったが、それと同時にこのような不穏な欲動が思いもよらないかたちで回帰してくること——このような現象に、彼は「不気味なもの (das Unheimliche)」という名称を与えた——に身を震わせていた。しかし、ニーチェもまたすでに、この欲動の蠢きを感得しながら、世界のすべては「力への意志 (Willen zur Macht)」に帰化するもの、さらにはこの力への意志を淵源とする「諸解釈 (Interpretationen)」のみが世界のすべてを作り上げていきながら、自らの行為を方向づけていくことを喝破していた。このことに関連して、ニーチェは、もはや行為を方向づけるに足りないあらゆる教義——ギリシア哲学やユダヤ・キリスト教的伝統およびその他の支配的な道徳的教説——を、自らの行為を自らの手によって方向づけようとする主体のあらゆる創造性を否定するものとして徹底的に排撃するのである。

このようなニーチェの「遠近法主義 (Perspektivismus)」をめぐる見識を、ハーバーマスは『認識と関心』の最終部、および同年に発表された論考「ニーチェの認識理論」のなかで取り上げている²⁹⁾。ハーバーマスは「ニーチェの認識理論」において、ニーチェの核心的思想、とりわけ「力への意志」や「等しきものの永劫回帰」をはじめとする「ニヒリズムの完成」をめぐる哲学について直接的に取り組むことを控えることを明言している (Habermas

29) 『認識と関心』は、一九五四年から一九五六年にカール・シュレヒタによって編集された三巻本の全集に依拠しながら、ニーチェについての所見を述べている。またハーバーマスが主として参照するニーチェの文献は、「道徳外の意味における真理と虚偽」(1873)である。

[1973: 1968b] 243)。ハーバーマスがあくまでも問題とするのは、ニーチェがどのようにして認識の主体の状況を問うことになる「認識理論」を構想していたのかについてである。そして、このニーチェの認識理論の読解を通じて、彼の哲学は、反省哲学の全面的拒絶という意に反して、他でもなく反省哲学そのものであったのではないかと挑発的に問題提起されるのである。

「ニーチェの認識理論」において、ハーバーマスは、ニーチェがどのようにしてカントやヘーゲルおよびアルトゥール・ショーペンハウアーをはじめとする反省哲学を拒絶したのかを明快に論じている。それによれば、ニーチェはこの拒絶を「なぜそもそも反省をおこなうのか」という反省の目的を問い直すことで遂行している。意識を自己自身へと向ける反省によって、「表象 (Vorstellung)」を構成する主観、かの経験に先立つ「超越論的主観 (transzendente Subjekt)」(カント)が導出されたように、ニーチェにとって反省の目的はもっぱら、自らの自我そのものを合理的に基礎づけること、さらには合理的に基礎づけられたあらゆるものを「真理 (Wahrheit)」と見做すことに存する。しかし、なぜそもそもこのような基礎づけが必要であるのだろうか。ニーチェは、その動機を心理学的に描写しながら、この「理性の先入見 (Vernunft-Vorteil)」には、他でもなく、ある「価値評価 (Wertschätzungen)」ないしは「価値判断 (Werturteile)」が働いていること、すなわち自己自身の「生存を確保すること (Existenzsicherung)」、さらには「自然 = 本性を意のものにするための我々の技術的な力を拡大すること (Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt über Natur)」を求める関心が働いていることを暴露する (Habermas [1973: 1968b] 255)。したがって、反省哲学は、あらゆるものを我が物にしようとする関心、つまり「力への意志 (Willen zur Macht)」を秘かに隠しているという点において、ニーチェによって拒絶されるのである。

このようにニーチェによる反省哲学の拒絶は、もっぱら彼の「力への意志」とそこから導き出された心理学的知見からおこなわれている。これに対し、ハーバーマスはニーチェを「認識と関心の連関 (Zusammenhang von

Erkenntnis und Interesse)」を自覚している思想家であると評している (Habermas [1973: 1968a] 353=305)。もっとも、ニーチェにとって認識を統べる関心は、狭義の意味での技術的な認識関心、すなわち自然をもっぱら自己自身の目的のために支配しようとする「自己保存の関心 (Interesse an Selbsterhaltung)」に還元されていることをハーバーマスは付記している (Habermas [1973: 1968a] 353=312)。そういった意味で、ニーチェにはもはやこのような関心そのものを問い返そうとする反省への関心、すなわち既述した解放的な認識関心などみとめられていない印象が与えられるのである。

しかし、ハーバーマスはこのような反省への関心が果たしてニーチェにおいて完全に消失してしまったのかと疑念を差し向ける。というのも、ニーチェにもまた、反省哲学をはじめとするヨーロッパの哲学、あるいは支配的な道徳的教説を批判しながら、認識の主体そのものの在り方を問い直しているからに他ならない。「ニーチェは、反省の批判的な力を手段として用いることを、それもただ反省それ自体が手段として用いられることだけを否定するのであり、このことこそが彼をあらゆる他の者たちから際立たせている。彼のヨーロッパ哲学批判、科学批判、支配的な道徳批判は、自己反省の歩みを、そして自己反省から熱望される認識の歩みを示す唯一の証拠である」 (Habermas [1973: 1968a] 363=315、強調 Habermas)。

そのため、ハーバーマスはニーチェを自己反省の道を猛然と拒否しながら、この道を屹然と歩もうとする思想家、すなわち「自己自身を否認する反省の名人 (Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion)」として戯画化しながら描き出している。ハーバーマスによれば、そのアイロニカルな形象は、ニーチェの実証主義に対する態度にはっきりとみてとることができる。一方で、ニーチェは科学の進歩していく時代のなかで、古代的世界像や宗教的直観および哲学的解釈の衰退をみてとりながら、科学進歩をもたらす実証主義の因果性が、あらゆる空想された因果性を破壊してきたことを好機としている。しかし他方で、ニーチェは、そのような因果性の支配する世界において自らの行為を方向づけるあらゆる「意味 (Sinn)」が失われていくことを感

得しながら、この実証主義の与える認識に「認識の称号を真摯に与えることを了承することができない」のである (Habermas [1973: 1968a] 354-356=306-309)³⁰⁾。

このように、反省の可能性と啓蒙の営みを、これを否定するニーチェのなかにまで看取しようとするハーバーマスの姿勢は、その後に熾烈化するポストモダン論争を予告しているかのようでもある。なぜ、つとめてよく理解する必要があるのか。なぜ、生活世界へと立ち返り、この生活世界を新たにつくりだしていかなければならないのか。この啓蒙を動揺させかねない問いは、その後のハーバーマスにとっても、われわれにとっても、きわめてアクチュアルな問題として突きつけられているだろう。

参考文献

1. 欧文の一次文献および二次文献を引用する際に邦訳が存在する場合、邦訳を適宜参照するものの、必ずしもこれに従うものではない。また原文で «» の標記は、邦訳では 〈 〉 とし、イタリック文字は傍点で表記している。
2. 文献の表記に関して、発表年度と参照した文献年度が異なる場合、はじめに参照文献の年度を記載し、その後に発表年度を記載している。例 (1973: 1957)。この場合、発表年度は1957年であるが、筆者の参照した文献は1973年のものである。
3. 発表年度が重複する場合、アルファベットを発表年度の後に記載している。例 (1973: 1968a)。
4. 引用した頁の邦訳が存在する場合、原著の頁数のあとに邦訳の頁数を記載している。例 (Habermas [1982: 1963] 40=187)。この場合、原著の頁数が40ページであり、邦訳文献の頁数が187頁である。

Habermas, Jürgen (発表年度順)

—— (1981: 1956) : »Der Zerfall der Institutionen«, in ders., *Philosophische-Politische Profile* (erweiterte Auflage), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S.101-106. [小牧治・村上隆夫訳「諸制度の崩壊」『哲学的・政治的プロフィール (上巻)』未来社、1986年、149-157頁]

—— (1971: 1957) : »Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den

30) このような実証主義に対するニーチェの不和は、精神科学における実証主義である歴史主義に対する猛然とした批判に集約されていると言ってもよいだろう。ニーチェの歴史主義批判は、ハーバーマスの「ニーチェの認識理論」のなかでも仔細に論じられている (Habermas [1973: 1968b] 244-250)。

- Marxismus« in ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuaufgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 387-463. [細見貞雄訳「マルクスとマルクス主義をめぐる哲学的討論について」『理論と実践——社会哲学論集』未来社、1975年、393-508頁]
- (1971: 1960) : »Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik« in ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuaufgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 228-289. [細見貞雄訳「哲学と科学の間——批判としてのマルクス主義」『理論と実践——社会哲学論集』未来社、1975年、247-325頁]
- (1990: 1962) : *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuaufgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main. [細谷貞雄・山田正行訳『第二版 公共性の構造転換——市民的カテゴリーについての探究』未来社、1994年]
- (1982: 1963) : »Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik«, in ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 15-44. [城塚登・浜井修・遠藤克彦訳「分析的科学理論と弁証法」『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』河出書房新社]
- (1968: 1965) : »Erkenntnis und Interesse«, in ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 146-168. [長谷川宏訳「認識と利害」『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊国屋書店、1977年、149-173頁]
- (1968: 1967) : »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geist‹«, in ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 9-47. [長谷川宏訳「労働と相互行為——ヘーゲルの「イェナ精神哲学」への注」『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊国屋書店、1977年、5-44頁]
- (1971: 1967) : »Zu Gadammers ›Wahrheit und Methode‹«, in Apel, Karl-Otto (et al.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 57-83.
- (1982: 1967) : »Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften«, in ders., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 89-330. [清水多吉・木前利秋他訳『社会科学の論理によせて』国文社、1991年]
- (1968) : »Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹«, in ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 48-103. [長谷川宏訳「〈イデオロギー〉としての技術と科学」『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊国屋書店、1977年、45-102頁]
- (1981: 1967) : »Rede über die politische Rolle der Studentenschaft«, in ders., *Kleine politische Schriften I-V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 205-213.
- (1981: 1968) : »Die Scheinrevolution und ihre Kinder«, in ders., *Kleine politische Schriften I-V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 249-260.
- (1973: 1968a) : *Erkenntnis und Interesse* (Neuaufgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main [奥山次良・八木橋貢・渡辺祐邦訳『認識と関心』未来社、1981年]
- (1973: 1968b) : »Zu Nietzsches Erkenntnistheorie«, in ders., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S.239-263.
- (1971: 1970) : »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, in Apel, Karl-Otto (et al.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 120-163. [中尾健二訳「解釈学の普遍性請求」『静岡大学教養部研究報告——人文・社会科学編』

- 第一八卷二号、1983年、1-28頁]
- (1981: 1970) : »Nachgeahmte Substantialität«, in ders., *Philosophische-Politische Profile* (erweiterte Auflage), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S.107-126. [小牧治・村上隆夫訳「偽造された実体性」『哲学的・政治的プロフィール (上巻)』未来社、1986年、157-183頁]
- (1971a) : »Einleitung zur Neuausgabe, Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln«, in ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuausgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 9-47. [細見貞雄訳「理論と実践を媒介する試みにおける若干の難点」『理論と実践——社会哲学論集』未来社、1975年、563-621頁]
- (1981: 1980a) : »Ein wahrhaftiger Sozialist«, in ders., *Kleine politische Schriften I-V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 304-307.
- (1985: 1984) : »Ein Interview mit der New Left Review«, in ders., *Die neue Unübersichtlichkeit (Kleine politische Schriften V)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 213-260. [河上倫逸監訳「『ニュー・レフト・レビュー』によるインタビュー」『新たな不透明性』松籟社、1995年、295-360頁]
- (1986) : »Entgegnung«, in Joas, H./ Honneth, A (hrsg.), *Kommunikatives Handeln - Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 177-215.
- (1990: 1988) : »Interview mit Angelo Bolaffi«, in ders., *Die nachholende Revolution (Kleine politische Schriften VII)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 21-28. [大貫敦子訳「あれから二十年後——アンゲラ・ボラフィとの対話」『遅ればせの革命』岩波書店、1992年、114-130頁]
- (2000) : »Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse «, in Müller=Doohm, S (hrsg.), *Das Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit »Erkenntnis und Interesse«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 12-22.
- (2012: 2009) : »Von den Weltbildern zur Lebenswelt«, in ders., *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 19-54.
- ・ハーバーマス以外の一次文献
- Adorno, Theodor Wiesengrund
- (1997: 1969) : *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in *Gesammelte Schriften Bd. 10*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. [大久保健治訳『批判的モデル集II』法政大学出版局、1971年]
- Adorno, Theodor Wiesengrund / Horkheimer, Max
- (1947) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam, [徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波文庫、2007年]
- Adorno, Theodor Wiesengrund / Horkheimer, Max (et al.)
- (1950) : *The Authoritarian Personality*, Hauper and Brothers, New York. [田中義久他訳『権威主義的パーソナリティ』青木書店、1980年]
- Albert, Hans,
- (1971) : »Kritische Rationalität und politische Theologie«, in *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*, Piper, München, S. 45-75.

Cassirer, Ernst

- (2007: 1942) : *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe Bd. 24*, Felix Meiner, Hamburg. [齊藤伸訳『人文学の論理』知泉書館、2018年]

Dilthey, Wilhelm

- (1959: 1883) : *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften Bd. 1*, B.G. Teubner, Stuttgart. [塚本正明他訳「精神科学序説」『デイルタイ全集第一巻』法政大学出版局、2003年]
- (1965: 1910) : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften Bd. 7*, B.G. Teubner, Stuttgart. [西谷敬訳「精神科学における歴史的世界の構成」『デイルタイ全集第四巻』法政大学出版局、2010年、85-208頁]

Fichte, Johann Gottlieb

- (1964: 1797a) : *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Reihe. Bd. 1*, Friedrich Frommann, Stuttgart, S. 181-208. [鈴木琢真訳「知識学への第一序論」『フイヒテ全集第七巻 (イエーナ時代後期の知識学)』哲書房、359-396頁]
- (1964: 1797b) : *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Reihe. Bd. 1*, Friedrich Frommann, Stuttgart, S. 209-268. [鈴木琢真訳「知識学への第二序論」『フイヒテ全集第七巻 (イエーナ時代後期の知識学)』哲書房、397-472頁]

Freud, Sigmund

- (1942: 1900) : *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke Bd. 2-3*, Imago, London. [新宮一成訳『夢解釈 I - II (フロイト全集第四-五巻)』岩波書店、2007-2011年]
- (1944: 1912) : *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Werke Bd. 9*, Imago, London. [門脇建訳「トーテムとタブー」『フロイト全集十二巻 (1912-1913)』岩波書店、2009年]
- (1946: 1914) : »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten«, in *Gesammelte Werke. Bd. 10*, Imago, London. [道籟泰三訳「想起、反復、反芻処理」『フロイト全集十三巻 (1913-1914)』岩波書店、2010年]
- (1948: 1927) : *Die Zukunft Einer Illusion*, in *Gesammelte Werke. Bd. 14*, Imago, London. [高田珠樹訳「ある錯覚の未来」『フロイト全集十三巻 (1929-1932)』岩波書店、2010年]
- (1948: 1930) : *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke. Bd. 14*, Imago, London. [嶺秀樹・高田珠樹訳「文化の中の居心地の悪さ」『フロイト全集十三巻 (1929-1932)』岩波書店、2010年]
- (1944: 1933) : *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Werke. Bd. 15*, Imago, London. [道籟泰三訳「続・精神分析入門講義」『フロイト全集二十一巻 (1932-37)』岩波書店、2011年]
- (1950: 1937a) : »Die endliche und die unendliche Analyse«, in *Gesammelte Werke. Bd. 16*, Imago, London. [渡邊俊之訳「終わりのある分析と終わりのない分析」『フロイト全集二十一巻 (1932-37)』岩波書店、2011年]
- (1950: 1937b) : »Konstruktionen in der Analyse«, in *Gesammelte Werke. Bd. 16*, Imago, London. [渡邊俊之訳「分析における構築」『フロイト全集二十一巻 (1932-37)』岩波書店、2011年]

Fromm, Erich Seligmann

—— (1936) : »Sozialpsychologischer Teil«, in Horkheimer, Max (et al.), *Studien über Autorität und Familie*, Librairie Félix Alcan, Paris, S. 75-135. [安田一郎訳「権威と家族」『権威と家族』青土社、1977年]

Gadamer, Hans-Georg

—— (1999: 1960) : *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in *Gesammelte Werk. Bd. 1*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. [饗田収・麻生建・巻田悦郎他訳『真理と方法——哲学的解釈学の要綱 (全三巻)』法政大学出版局、1986-2012年]

—— (1971: 1967) : »Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu »Wahrheit und Methode«, in Apel, Karl-Otto (et al.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 57-82.

—— (1971) : »Replik«, in Apel, Karl-Otto (et al.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 283-317.

—— (1999) : *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode; Ergänzungen*, in *Gesammelte Werk. Bd. 2*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Gehlen, Arnold

—— (1940) : *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin. [池井望訳『人間——その性質と世界の中の位置』世界思想社、2008年]

—— (1956) : *Urmensch und Spätkultur: philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Athenäum, Bonn. [池井望訳『人間の原型と現代の文化』法政大学出版局、1987年]

—— (1957) : *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Rowohlt, Hamburg. [平野具男訳『技術時代の魂の危機』法政大学出版局、1986年]

—— (1969) : *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum, Frankfurt am Main.

—— (1975) : *Einsblicke*, Klostermann, Frankfurt am Main. [森田郁男訳『洞察』未来社、1988年]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

—— (1952: 1807) : *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg.

Kant, Immanuel

—— (1911: 1787) : *Kritik der reinen Vernunft (2. Edition, 1787 [=B-Ausgabe])*, in *Kant's gesammelte Schriften Bd. 3*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften./ Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (hrsg.), Walter de Gruyter und Co, Berlin.

—— (1913: 1788) : *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften Bd. 5*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (hrsg.), Walter de Gruyter und Co, Berlin, S. 1-163.

Lorenzer, Alfred.

—— (1966) : *Der Prozess des Verstehens in der psychoanalytischen Operation*. Manuskript, Frankfurt am Main.

Lukács, Georg

—— (1968: 1923) : *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in *Lukács Werke Bd. 2*, Luchterhand, Neuwied und Berlin. [城塚登・古田光訳『歴史と階級意識 (ルカーチ著

作集第九巻)』未来社、1987年]

Marcuse, Herbert

—— (1955) : *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Boston. [南博訳『エロスの文明』紀伊國屋書店、1958年]

—— (1964) : *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, The Beacon Press, Boston. [生松敬三・三沢謙一訳『一次元の人間——先進産業社会のイデオロギーの研究』河出書房新社、1973年]

—— (1965) : »Industrialisierung und Kapitalismus«, in Stammer, O. (hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, S. 161-180. [出口勇蔵監訳「産業化と資本主義」『ウェーバーと現代社会学(下)』木鐸社、1980年、3-45頁]

—— (1968: 1937) : »Über den affirmativen Charakter der Kultur«, in *Kultur und Gesellschaft*, Ex Libris, Zürich, S. 56-101. [田窪清秀訳「文化の現状肯定的性格について」『文化と社会(上)』せりか書房、85-148頁]

Marx, Karl

—— (1962: 1867) : *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1*, in *Marx-Engels Werk Bd. 23*, Diez, Berlin. [大内兵衛・細川嘉六監訳『資本論第一巻(マルクス=エンゲルス全集第二十三巻:全二冊)』大月書店、1965年]

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

—— (1999: 1873) : »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe Bd.1*, G. Colli und M. Montinari (hrsg.), München: dtv (Deutscher Taschenbuch Verlag) und Berlin / New York, Walter de Gruyter, S. 873-890.

Schütz, Alfred

—— (2004: 1932) : *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, in *Alfred Schütz Werkausgabe Bd. 2*, M. Endreß und J. Renn (hrsg.), Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft. [佐藤嘉一訳『社会的世界の意味構成: 理解社会学入門(改訳版)』木鐸社、2004年]

Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas

—— (1974: 1973) : *The Structure of the Life-world*, trans. by R.M. Zaner / H.T. Engelhardt, Jr., Heinemann, London. [那須壽監訳『生活世界の構造』ちくま学芸文庫、2015年]

Theunissen, Michael

—— (1969) : *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*. de Gruyter, Berlin. [小牧治・村上隆夫訳『社会と歴史—批判理論の批判』未来社、1981年]

・独語二次文献

Frank, Manfred

—— (2009) : »Schelling, Marx und Geschichtsphilosophie- Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken«, in Brunkhorst, H./ Kreide, R./ Lafort, C (hrsg.), *Habermas-Handbuch*, Springer, Stuttgart. / Weimar, S. 133-147.

—— (2012) : *Ansichten der Subjektivität*, Suhrkamp, Berlin.

Keulartz, Josef

—— (1995) : *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburg, Junius.

Langguth, Gerd

- (1989) : »Die „68er“ und Habermas« in Funken, M (hrsg.), *Über Habermas: Gespräche mit Zeitgenossen*, WBG, Darmstadt, S. 87–96.
- Rehg, William
- (2009) : »Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie«, in Brunkhorst, H./ Kreide, R./ Lafont, C. (hrsg.), *Habermas-Handbuch*, Springer, Stuttgart. /Weimar, S.165–176.
- Schnädelbach, Herbert
- (1969) : »Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung«, in *Das Argument* 50/2, S. 71–92.
- Wiggershaus, Rolf
- (1986) : *Die Frankfurter Schule: Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, C. Hanser, München.
- Yos, Roman
- (2019) : *Der junge Habermas*, Suhrkamp, Berlin.
- ・ 英語二次文献
- Dallmayr, Winfried R
- (1972) : »Critical Theory Criticized: Habermas's Knowledge and Human Interests and Its Aftermath«, in *Philosophy of the Social Sciences* 2 (1), pp.211–29.
- (2000) : »Borders on Horizons—Gadamer and Habermas Revisited«, *Chicago-Kent Law Review* 76, pp. 825–51.
- Benhabib, Seyla
- (1992) : »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas«, in; Calhoun, C. (1992) : *Habermas and Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Heller, Agnes
- (1982) : »Habermas and Marxism«, in Thompson, J.B./ Held, D (eds.), *Habermas. Critical Debates*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 21–41.
- Hohendahl, Peter Uwe
- (1982) : *The Institution of Criticism*, Cornell, Cornell University Press.
- Holub, Robert
- (1991) : *Jürgen Habermas. Critics in the Public Sphere*, Routledge, London, New York.
- Jay, Martin
- (1973) : *The Dialectical Imagination. A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, University of California Press, California. [荒川幾男訳『弁証法的想像力——フランクフルト学派と社会研究所の歴史1923–1950』みすず書房、1975年]
- (1984) : *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, California. [荒川幾男訳『マルクス主義と全体性』国文社、1993年]
- (2016) : *Reason after Its Eclipse: On Late Critical Theory*, University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Lafont, Cristina
- (1999) : *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, The MIT Press,

Cambridge, Massachusetts.

Love, Nancy S

—— (1995) : »What's left of Marx«, in Stephen K.W. (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 46-66.

McCarthy, Thomas

—— (1978) : *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

・日本語文献 (五十音順)

江原由美子

—— (1985) 『生活世界の社会学』 勁草書房

大河内泰樹

—— (2008) 「啓蒙への関心とその限界——初期ハーバーマスの認識論とドイツ観念論」
『一橋社会科学』 第四号、2008年、217-241頁

大村一真

—— (2020) 「フランクフルト学派の物象化論と疎外論の行方——ホネットとイエッジ」
『季報 唯物論研究 (特集 アクセル・ホネットと現代社会理論)』 第一五〇号、80-89
頁

加藤哲理

—— (2012) 『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学——解釈学的政治理論の地平』
創文社

鎌木政彦

—— (2002) 『ヴィルヘルム・ディルタイ——精神科学の成立と歴史的啓蒙の政治学』
九州大学出版会

木前利秋

—— (2014) 『理性の行方——ハーバーマスと批判理論』 未来社

沢田善太郎

—— (2009) 「コミュニケーション的転回への出立——1960年代のハーバーマス」『現代
社会学』 広島国際学院大学、第十号、3-25頁

徳永恂

—— (1996) 『社会哲学の復権』 講談社学術文庫

—— (1974) 『ユートピアの論理』 河出書房新社

—— (2002) 『フランクフルト学派の展開——二十世紀の断層』 新曜社

永井彰

—— (2018) 『ハーバーマスの社会理論体系』 東信堂

三島憲一

—— (2014) 『歴史意識の断層——理性批判と批判的理性のあいだ』 岩波書店

森元孝

—— (2001) 『アルフレッド・シュッツ——主観的時間と社会的時間 (シリーズ 世界の
社会学・日本の社会学)』 東信堂

矢代梓

—— (1997) 『啓蒙のイロニー——ハーバーマスをめぐる論争史』 未来社

山本啓

—— (1981) 『ハーバマスの社会科学論』 勁草書房

・ 翻訳二次文献

ジョージア・ウォーシキー

—— (2000) 『ガダマーの世界——解釈学の射程』 佐々木一也訳、紀伊國屋書店、原著出版1987年

ヘルベルト・シュネーデルバッハ

—— (2009) 『ドイツ哲学史1831-1933』 舟山俊明・朴順南・内藤貴・渡漫福太郎訳、法政大学出版局、原著出版1983年

モイシェ・ポストン

—— (2012) 『時間・労働・支配——マルクス理論の新地平』 白井聡・野尻英一監訳、筑摩書房、原著出版1993年

カール・ポパー

—— (1961) 『歴史主義の貧困』 久野収・市井三郎訳、中央公論社、原著出版1957年

—— (1980) 『推測と反駁——科学的知識の発展』 藤本隆志・石垣壽男・森博訳、法政大学出版局、原著出版1963年

ヤン＝ヴェルナー・ミュラー

—— (2019) 『試される民主主義 (全二巻)』 板橋拓巳・田口昇監訳、岩波書店、原著出版2011年

ヘルムート・R・ワグナー

—— (2018) 『アルフレッド・シュッツ——他者と日常生活世界の意味を問い続けた「知の巨人」』 佐藤嘉一監訳、明石書店、原著出版1983年