

## 批判的社会理論を求めて

平 井 俊 彦

### I は じ め に

—1970年代の後期資本主義の変貌とフランクフルト学派への志向—

今年11月号の『思想』で、1968年から88年にわたる20年間の「思想空間の変容」が、問われている。もちろん、各々の論者によりその変容の取り扱い方はさまざまであるが、1968-69年にかけてわが国もふくめた先進資本主義諸国で展開された大学紛争が一つの画期となっていることが、この特集号に寄稿している論者の共通の問題意識であることは、たしかである。私もまた、自分の思想の歩みをふりかえってみて、それが一つの大きい転換点となっているといえる。というのも、戦後ほど四半世紀を経て、世界資本主義は大きく変貌し、新しい段階に入りつつあることを、それは予徴していたからである。私自身に関していえば、少し時期はずれるが、1970年代に入って徐々にではあるが、ルカーチ研究からフランクフルト学派へと研究の重心を移していったのである。

もちろん、重心を移していったとはいえ、その段階で自分の問題意識を十分に自覚していたとはいえ、現在からみてはじめて明確になってきたことも否めない事実である。今から振り返ってみると、1970年代の初期は、世界資本主義の転換点であるとともに、私自身の転換の契機ともなっている。それが転換点だというのは、客観的には、まず第一に戦後の約25年間を支配してきた国際経済秩序の象徴であるブレトンウッズ体制が、1971年のいわゆるニクソン・ショック（金・ドル交換停止）、ついで73年の変動相場制への移行によって崩壊しはじめたことである。その要因は、ポール・ケネディの『大国の興亡』をまつまでもなく、泥沼化した無謀なベトナム戦争にあったことは、しばしば指摘

されてきた。

むしろ、私の内面ではこのベトナム戦争に対する内外の反戦運動が、一つの大きい影響を与えている。反戦運動についていえば、当事国アメリカ国内はもとよりアジアに位置するわが国で当初より反戦市民運動が生じていたが、私の目にきわめて強い印象を与えたのは、フランクフルトのゲーテ大学で研修中の1972年6月4日に、旧オペラ座前で開催された反戦集会である。当時アメリカから、今は亡きヘルバート・マルクーゼが市民運動家アンジェラ・デーヴィス女史を伴って、アメリカと西ドイツとの合同の反戦大集会を開催した。当時、68年の5月革命を頂点とする大学紛争は鎮静化されてきていたが、それに代ってゲーテ大学の各所でベトナム反戦のティーチ・インが開かれていて、国際的な反戦運動の拡がりを見せていた。この時、フランクフルト学派の第一世代、Th. W. アドルノ教授は死去しており、第二世代であるユルゲン・ハーバーマス教授はフランクフルトからミュンヘンの郊外にあるスタルンベルクのマクス・プランク研究所に移っていた。この運動を担っていたのは、むしろ次世代のO. ネークト、C. オッフエ、M. クレメンツたちの若手の研究者たちであった。だが、今にして思えば、ハーバーマス教授の批判的社会理論の核心である市民の自由な批判的討議の場は、このティーチ・インに映し出されていたとも、いえよう（なお、資料は、Am Beispiel. Angela Davis, *Links, Sozialistische Zeitung*, Nr. 34 Offenbach/M. Juni '72.）。全面的に戦争が終結したのは、その半年後の73年1月のことである。

ひるがえって、その間のわが国の経済とはといえば、戦後の復興期から60年代のいわゆる高度成長期にかけて目ざましい発展をとげ、生産水準からみても国民所得水準からみても未曾有の成長をとげてきた。現在、一人当りの国民所得水準をみれば、名目上では西欧先進諸国を抜いて、世界第2位の地位を確保するにいたった。もちろん、実質的な生活水準といった点では、物価水準ことに住宅環境などの条件を考えれば、生活実感からまだ西欧諸国との落差は大きいといわねばならない。この問題は、わが国特有の「ニュー・プラー」の視点が

ら解明されねばなるまい。だが、それはともかくとして、第二の70年代問題としては、こうした経済成長の裏側では、市場経済レベルでの諸指標には表われない多くの生活世界での犠牲が払われてきた。すでに60年代の高度成長期に、生産企業公害である水俣病、イタイイタイ病、四日市ぜんそくなど数多くの公害が発生し、地域住民に取りかえしのつかぬ人的被害を与えた。ちなみに、水俣病の被害について、石牟礼道子さんが『苦海浄土』を書いたのは、1969年のことであった。70年代に入るや、これら生産企業公害に加えて、自動車排気ガス公害（光化学スモッグ）、空港・新幹線・高速道路による騒音公害といった輸送交通公害や河川湖沼の汚染などの消費生活から発生する公害が顕在化し始め、都市公害の様相を呈してきた。それに伴い、局部的公害から広域的公害に拡大して、公害現象が新たな局面を迎えるにいたった。

一般に公害現象は市場原理や利潤原則が市民の生活環境を侵犯することから生ずるのだが、これが先進工業国のみならず、国境を超えて第三世界にまで拡大され始めたのも、70年代であった。ことに、73年の石油価格の高騰によって、エネルギー源に乏しい非石油国を中心に無計画な森林伐採等による自然破壊が進んできた。こうした公害の拡大傾向に対して、すでに1972年6月にストックホルムでひらかれた国連人間環境会議で、『人間環境宣言』が発表されたことは、よく知られている。この宣言はいう。「われわれは歴史上の一つの転換点に到達した。いまやわれわれは、世界中いづくにおいても、自らの行動を、それが環境に与える影響に今までより一層細心の注意を払いながら、規制していかねばならない。無知無関心であるならば、われわれは生命と福祉の基盤である地球上の環境に対し、大規模で取り返しのつかない害を与えることになる」（庄司光・宮本憲一『日本の公害』1975年）と。

環境破壊の可能性は、今日世界的規模で拡大しており、洋の東西を問わず、体制のいかなるかを問わず、つねに現実化する危険をはらんでいる。原子力発電の普及してきた今日ではなおおらのことである。近くはスリーマイル島で、あるいはチェルノブイリで人類はこの危険をつぶさに体験してきた。「かけが

えのない地球」を、現在から未来にまで保障することは、人類の共通の重要課題であろう。

転換の第三の兆候はといえば、オイル・ショック後のインフレと景気停滞をわが国ももろにかぶり、70年代半ば以降急速に労働者階級は生活保守主義へと向っていったことである。というよりはむしろ、資本主義経済体制はオイル・ショックを乗り越え国際競争に打ち勝つために、徹底した合理化政策をとり、労働者階級を企業内組織に組み入れてしまった。より広くいえば、戦後のわが国をふくめて西欧の社会民主主義的な諸政策が、後期資本主義の経済・政治・文化の複合システムを作り上げ、これによって国内の諸階級間の諸矛盾を表面上解決してきたといったほうが、適切かもしれない。もちろん、それを可能ならしめたのは生産力の飛躍的な発展であり、また逆にこの複合システムが、新たな生産力の発展をうながしたのであるが。これらに関する諸点については、クラウス・オッフエの『後期資本制社会システム』（寿福訳、ユニベルシタス、1987年）やハーバーマスの著作をみていただきたい。

ここではいまの論点についていえば、J. ハーバーマスの論文「西欧工業社会における社会国家的妥協のモデル」に、少しふれておくことが便利であろう。ハーバーマス教授は1981年10月に社会思想史学会の招きで初めて来日し、京都大学で上の論文のテーマで講演をおこなった。この講演は、戦後の西ドイツの社会民主主義体制をモデルとしたもので、その大要は1973年の著書『後期資本主義の正統化の諸問題』に基づくものであるが、改めて講演と同時に出版された『コミュニケーション的行為の理論』（邦訳、下）の最終章のなかの「システムと生活世界との交換モデル」として組み入れられている。ここでの耳なれぬ用語「社会国家」Sozialstaat の概念は、どちらかといえば、わが国では西欧より時期的にずれていて、1970年代に入ってようやく妥当しはじめるものだといえよう。ハーバーマスはこの概念を、国家と経済という二つのシステムの相互作用という意味で用いており、内容的には、経済への国家介入、大衆民主主義、および福祉国家の三つの要素からなる複合体を意味している。

いま、ハーバーマスの論点をわが国の後期資本主義体制に適用すれば、一つには労資間の階級対立に行政や立法を通じて国家が介入することによってその対立を鎮静化してしまった。60年代に激発した賃金闘争も中労委の裁定によって「ストなし春斗」に移行しはじめたのも70年代であるし、労働諸立法によって労働条件は改善され、あるいは労働災害も徐々にではあれ保障されてきたので「その分配闘争もその爆発力を失ってしまう」であろう。二つには、福祉社会が貫徹するにつれて、年金国家のなかに国民が取りこまれ、政治決定に主体的に参加するはずの市民は、単に年金を受けとるだけの行政システムの被保護者へと転落し、デモクラシーは内実を奪われ、何年か毎に代表者を選出するだけの形式的民主主義へと形骸化してしまう、というのである。この論点は、ハーバーマスの批判的社会理論にとって重要な契機であるから、またのちにふれねばなるまい。ここでは、一まず70年代の転換という問題を、以上三つの要素として提示するにとどめておこう。

こうした戦後の社会国家（社会民主主義に変貌した資本主義体制）の矛盾は、経済理論のレベルでは従来の経済学が無視していた社会共通資本や公害などの外部費用をどのように理論のファクターとして取り入れるのかといった新しい地平の問題として提起されてきた。その他さまざまな理論分野でこうした試みがおこなわれている。だが、ここで一歩立ちいって経済哲学——いやあえて、私は広く社会哲学 Social Philosophy の領域といたい——の分野で、問題を立てるとすればどうであろうか。この段階で改めて、一体、こうした矛盾を生みだした〈近代〉moderne とはなんであるか。ことに、生産力の発展を支えてきた〈西欧合理主義〉とは何か。また、それを生み出した近代の人間性にまで立ちいった究明が、なされねばなるまい。これらの問題は、余りにも大きく、とても手に負えるものではないし、また、取り扱う思想家によって、さまざまな論点が提出されよう。

私はこの社会哲学の問題に入るにあたって、とりあえずフランクフルト学派に学ぼうとした。資本主義と社会主義との体制を超えて、近代の合理主義の本

質とその行方を直視した思想家に、すでにF. ニーチュェとM. ウェーバーがいたが、西欧合理主義のパラドックスを独自の仕方であらう捉え直そうとしたのは、フランクフルト学派の第一世代、ことにM. ホルクハイマーとTh. W. アドルフであらう。もっとも、これら二人の学派の代表者の思想についてみても、その及ぶ思想の射程は、余りにも大きい。ここでは、ファシズムから逃れた亡命地アメリカで書かれた『啓蒙の弁証法』Dialektik der Aufklärungに限定したい。というのも、本書のなかで後期のフランクフルト学派の思想である啓蒙のパラドックス——合理性の非合理性への転化の弁証法——が鮮やかに浮び上がってくるからである。また、本書の初版は、第二次世界大戦末期の1944年に出版されたのだが、西ドイツで出版されたのは、あたかも大学紛争の渦中である1969年のことであり、また、Th. W. アドルフの死去した年にあたっていることはきわめて象徴的である。

ついで、私はこの『啓蒙の弁証法』のなかで残された問題が何であるかを明らかにしてみたい。もちろん、本書はギリシャ神話ホメーロスの『オデッセイア』を題材にして、さまざまなメタファに色どられた、きわめて難解な書物だから、そう容易につかめる古典ではない。私自身、その都度必要なときに引っぱり出すのだが、該博な知識がちりばめられているので、そのたびごとに今まで気づかなかった論点を探り当てることができる。

ところで、私が『啓蒙の弁証法』からハーバーマスの「批判的社会理論」へ移っていったのは、先の教授の来日という外在的な契機もさることながら、『啓蒙の弁証法』の基調をなしていた難問——これはまた問題提起的であるという点できわめてポジティブな難問であるのだが——を、どう克服するか、つまり、フランクフルト学派初代の「批判的理論」からハーバーマスの「批判的社會理論」へとどう展開させることができるのかという問題、より具体的には社会科学の地平で批判的理論を生かすとすればどのような道があるのか、を問いたかったからである。この点では、ハーバーマス教授の問題意識と重なる。だが、同教授によれば、すでにフランクフルト学派は解体してしまっており、

自分はその継承者ではないと、来日した機会に自ら語っていたが、私はこの言葉を表面どおりに受け取るわけにはいかないと、考えている。どこで、ホルクハイマーやアドルノと結びついており、どこで切れているのか、また、それが同時に啓蒙のディレンマならぬハーバーマスの自身のディレンマにもなっていることを示してみたい。

## II <sup>モデルネ</sup>近代のディレンマ——『啓蒙の弁証法』——

すでに半世紀以上も前の1937年に亡命の地で、M. ホルクハイマーが、主著『伝統的理論と批判的理論』Traditionelle Theorie und Kritische Theorieを書いて、フランクフルト学派の特色である批判的理論を打ち出したことは、よく知られている。本書で、すでに18世紀の啓蒙期の個人の自由な活動によって形成されたはずの近代市民社会が、20世紀に入るや逆に人間から主体性を奪いとり、かえって個人を抑圧する体制へといかに転化するのか、その逆転の弁証法を見事に描き出した。ここでは主体性は人間の側から社会に移ってしまい、人間は完全に社会に適應する客観となるというのである。これは明らかに上部構造にまで貫徹する商品社会の全面的浸透であり、今日でいう管理社会の支配である。

この問題性をルカーチの『歴史と階級意識』（1923年）と重ね合わせてみれば、一面ではその中心論文「物象化とプロレタリアートの意識」のなかでの物象化論で提起されている論点と重なる。と同時に、ヘーゲル主義的なオブティミズムに色どられたルカーチの階級意識の覚醒という手法は、はっきり拒否されている。現に、第二インターで人類解放の歴史的担い手とされていたプロレタリアートは、ナチズムの権威主義の一環として組みいれられてしまったのではないのか。ここで、ホルクハイマーは新しい歴史を切り拓く批判的知識人の役割を改めて提起するのだが、この担い手もいまや孤立した少数者になってしまった。「権威主義的国家的抑圧装置を前にして労働者が無力となり、また後期資本主義の諸関係におかれているために、きわめて小さいグループにしか歴史

の真理は担われなくなった」(Holkheimer, Kritische Theorie, Bd. II, S. 186)と。だが、この段階では、ベシミズムに色どられながらも、まだ批判的理性に解放の可能性を托していたのであった。

だが、その後7年をへた第二次大戦末期の1944年に『啓蒙の弁証法』を書き、近代理性に対する全面的懐疑を提起したのである。初期と後期とのフランクフルト学派の分水嶺は、ここで引かれている。というより、むしろ『啓蒙の弁証法』では共著者アドルノが大きい役割を果たしており、ニーチェが影を落していたのかもしれない。ところで、ここでの二人の著者の狙いはといえば、かつてマックス・ウェーバーが指摘したように、前近代を支配していた迷信や虚妄を打ち破って、輝かしい近代を作った理性は、たしかに自然を克服して生産力を拡大し、人間生活を物質的に豊かにしたが、それは同時に自然ひいては人間の内なる自然を操作することによって、その自然と人間性そのものを破壊するようになった、その逆転のパラドックスを解明することにある。とすれば、理性への信仰は、再びそれが批判した神話(または非合理性)へと転化するものではないのだろうか。啓蒙の弁証法とは、こうした合理性の非合理性への転化、または今日的にいえば、科学・技術が神話へと転化するディアレクティークにほかならない。私は以下でこの転化の論理を次の三つの点に、集約してみよう。

#### (a) 道具的理性への変質—質の量への転化

まず、ホルクハイマーとアドルノの啓蒙の概念は、ルネッサンス的近代であり、この系流をひくフランシス・ベーコンの「知は力なり」というスローガンであった。「従来、最も広義での進歩的思想である啓蒙の目的は、人間から恐怖を取り除き、人間を支配者の地位に就けることであった。だが、この地上の世界は完全に啓蒙されたにもかかわらず、破滅の勝利を予徴している。」(S. 9)と。ここで、この理性はいまや魔術から解放された自然を支配し、これを人間に役立てねばならない。論者が考える啓蒙的理性とは、主としてこうした道具的理性に転化する理性にほかならない。



では、この道具化された理性はどういう特質をもつのか。ヘーゲルやマルクスのかかげる「量の質への転化」ではなく、ここでは「質の量への転化」の論理である。かれらは現代資本主義の特質を数的量化の支配として押え、商品交換にあらわれる交換方程式が、人権や正義といった世界にまで貫徹する。この点では、ポスト構造主義の近代批判と重なるであろう。「数が啓蒙の基準となった。同じ方程式が市民的正義と商品交換を支配している。……市民社会は、同分母に通分できないものを抽象量に還元することによって、比較可能なものとする。数に、結局は一に還元できないものは、啓蒙にとっては仮象とみなされる。そういうものを、近代の実証主義は詩の領域に追放した。単一 *Einheit*こそパルメニーデスからラッセルにいたるまでの合言葉である。神々と質との破壊が一貫して主張されている。」(S. 13-4) だから、近代では計算可能性 *Berechenbarkeit* と有用性 *Nützlichkeit* のみが求められ、それ以外の要素はシステムの外へと移され、切り捨てられてしまうと、いうのである。

#### (b) 産業主義による人間の操作

啓蒙的理性があらゆる他の道具を製作する普遍的道具として役立つとともに、第二の特色は、ひたすら決められた目的のみを志向することである。目的の合理性の貫徹とでもいえようか。では、この目的を設定し、目的に向かって理性を操作するものは何であるか。ここで著者は支配の原理をもちだすが、ウェーバーとは異って論理的に支配の構造を類型化するわけではなく、きわめて象徴的である。操作する支配者はけっして大衆を支配する少数者を意味するものではなくて、「学級から労働組合までも監視する集団の圧力」をも意味する。のみならず、「この脅迫的な集団の圧力ですら表面的で人々を欺くものでしかなく、その集団を操作するさまざまな権力が身をひそめている。」(S. 35) この権力の実体は、近代では特定のブルジョアジーというよりは、人間を事物化する産業主義 *Industrialismus* にほかならないのであって、この支配のメカニズム *Herrschaftsmaschinerie* を通して、啓蒙はかつての解放の役割から、人間を呪

縛するものへと物象化してしまうのである。

では、近代のもう一つの軸である労働は、どのような運命を辿るのだろうか。わたしはかつて「ルカーチとアドルノ」との労働観の差違を指摘し、ルカーチがヘーゲルの『精神現象学』の有名な「主と奴の論理」、つまり奴の労働による自己形成力が社会発展の原動力だとする古典的な変革の論理をとるのに対し、『啓蒙の弁証法』の著者は現代の物象化した世界では、労働の自己形成力は幻想にしかすぎず、産業主義の効率化のかけ声のもとで、同じ拍子に合わせて舟を操る労働に転落してしまうだけだということ、徹底したペンミズムをただよわせていることを明らかにした。ホメーロスの神話『オディッセイア』のセイレーンの歌の中の労働が、現在の産業社会での労働者の宿命であるとして、次のように論じる。「労働は強制の下に、絶望的で無理に感覚を押し殺した形でおこなわれる。奴は肉体においても魂においても軛につながれたまゝであり、主も退化していく。」(S. 42)

かれらにおいては、ヘーゲルのような主と奴との転換は不可能である。「神話時代以来、他のことは聞く耳をもたずに働き続けていた従順なプロレタリアートが、無情に命令を下す上司より優れているわけではない。……生産体制が長い間その操作に肉体を同調させてきた社会、経済、科学の機構が、ますます複雑化し精緻化されるにつれて、それだけ肉体のなしうる体験は貧しいものになっていく。質を消去してそれを機能へ換算する傾向は、合理化された労働様式を通じて科学から一般大衆の経験的世界へと移され、この世界を傾向的に再び山鯨魚の世界に似させてしまう。」(S. 43) このようにして「労働者の無力は、単に支配する者の謀略であるにとどまらず、この産業社会の論理的帰結なのである。」(S. 43)

かつて、マルクスやルカーチはこうした宿命から労働者を解放するものとして社会主義を構想し、これに期待をかけた。だが、社会主義はこれを実現するであろうか。論者は、社会主義が近代の物象化する合理性を継承するものとみるかぎり、ウェーバーの社会主義像に近い。「社会主義は未来全体にわたって

必然性を自分の土台にまで引上げるとともに、きわめて観念論的な精神を最高の地位に祭り上げて墮落させてしまうので、ブルジョア哲学にあまりにも硬直的にしがみついている。だがそうになると、自由の王国に対する必然性の関係は、単に量的、機械的なものにすぎなくなり、初期の神話と同じく、全くよそよそしくなった自然が全体に拡大して、自由も社会主義もそれに呑みこまれてしまうだろう」(S. 47) と。ここにいう自然とは、いうまでもなく、理性が自然を克服しようとして、かえって自己に刃向うようになる盲目的な自然必然性にほかならない。

### (c) 自己保存—自己支配—自己破壊

さらに、こうした産業主義の支配のメカニズムを生み出した母胎は何であろうか。著者は単に近代的理性そのものをではなく、それが自己保存・Selbsterhaltungの用具になり果てたことを告発している。ところで、人間性の根底にある欲望または自己保存のための自然の征服または自然破壊は、同時に人間の内なる自然の破壊に結びつくというのである。この転換の論理は、論文「オデュッセウス、あるいは神話と啓蒙」(Odysseus oder Mythos und Aufklärung)に詳しく説かれている。われわれは、事実、この現代の社会で生を営むばあい、個人の尺度は自己保存であり、かれの行動の基準は、自分の職務の客観性やモデルにうまく同化できるか否かである。「この自然の否定は、文明化に向う全ての合理性の中心なのだが、これこそ自己増殖する神話的非合理性の細胞にほかならない。人間の内なる自然を否定することによって、外なる自然の支配という目的だけではなく、人間自らの生の目的も混沌として見えなくなってしまう。人間が自己を自然だと意識しなくなるやたちまち、人間が生きていく全ての目的、すなわち社会の進歩、あらゆる物質的・精神的諸力の向上、さらに意識そのものさえ、無に帰してしまう。手段を目的として王座に祭り上げることは、後期資本主義には明白な狂気の性格を帯びるが、この転倒はすでに主体性の原史のなかにみとめられよう。人間自身の根拠たる自己自身に対する人間の

支配は、潜在的にはつねに、そのものために支配が行われる当の主体の抹殺にはかならない。」(S. 61-2)

ところで、『啓蒙の弁証法』では理性は最初から、すべて自己保存の用具となる道具的理性となったであろうか。従来理解では、前期とちがって後期のフランクフルト学派は啓蒙を否定的に捉えたと、いわれている。J. ハーバーマスと同じく私自身もこうした見方に立っていた。だが、論文「ジュリエット、あるいは啓蒙と道徳」(Juliette oder Aufklärung und Moral)のなかでは、理性の概念がかならずしも一元的に捉えられてはいない。この点では一面では、初期の批判的理性の概念が生きていて、かれらは理性のもつ両義性を明確につかんでいた。彼らはカントの理性概念が二重の意味をもつとして次のようにいう。

「超越論的・超個人的自我として、理性は人間相互の自由な共同体という理念 *Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen* を含んでいる。その共同生活のうちで、人間は普遍的な主体として自己を組織し、純粋理性と経験的理性との間の矛盾を、全体の意識的連帯性のなかで止揚する。そういう共同生活は真の普遍性の理念、つまりユートピアを示している。」(S. 90)

だが、同時に「理性は計算的思考という要請を行う。この計算的思考は、自己保存という目的に合わせて世界を調整し、対象をほかならぬ感性の素材から隷属の素材へと調合するだけの機能しか知らない。普遍と特殊、概念と個別事例を外側から相互に一致させる図式主義の本性は、結局は現実の科学のなかで、産業社会の関心であることが明らかになる。存在は加工と管理という局面で観察される。全てのものが、反復と代替のプロセスとなり、システムの概念的モデルのための単なる事例となる」(S. 91) と。

このように、啓蒙的理性をカントの概念のなかでの二重性としてとらえらるれば、あきらかにドイツ・ロマン派さらには最近のポスト・構造主義の理解とも異ってくるであろう。論文「啓蒙の概念」のなかで、かれらはつねにロマン派との相違を強調している。「啓蒙が真理を体現していないのは、なにも

その敵であるロマン派が啓蒙に浴びせたように、啓蒙が分析的方法、諸要素への還元、反省による解体をおこなうからではない。啓蒙にとって過程が予め決められていることにあるのだ」(S. 31) と。とすれば、この二重性はのちのカール・オットー・アーベルが『哲学の変換』(Transformation der Philosophie, Ffm. 1973) の論文「コミュニケーション共同体のアプリオリと倫理の基礎」で定式化した超越論的言語哲学における理性概念と結びついているし、形態のちがいはあれ、その基調に同意するハーバーマスの社会理論とも重なっているであろう。たとえば、アーベルは社会化過程のなかに個人が組みこまれている「実在的コミュニケーション共同体」と、アプリオリにイデーを体現する「理念的コミュニケーション共同体」とを区別している。ハーバーマスの術語を用いれば、大まかにいってこの区別を「システムと生活世界」におきかえることもできる。

だが、そうだからといって、『啓蒙の弁証法』では全体的にはいぜんとして、啓蒙的理性にたいして懐疑的であり、その基調はどこまでも暗い。その批判性は、ユートピアでしかない。むしろ、理性は人間性の意識の深層にある自己保存に操られ、社会化過程のなかで計算可能性と有用性をもっぱら志向する道具的理性へと短絡してしまうのである。その結果、道具的理性は、差違や質を否定して、同調主義、画一主義、さらには全体主義へと吸収され、異端はすべてシステムから排除されているというのである。啓蒙的理性がこうして現実の社会化の過程で非合理性へと転化するとすれば、合理主義にも非合理主義にも加担できない。共著者の一人であるアドルノでは、ことに懐疑主義が余りにも強烈である。きわめて難解な晩年の著書『否定的弁証法』(Negative Dialektik, Ffm. 1966) のなかでは、E. フッサールとも H. ベルクソンにも懐疑的であり、いずれも真理の一面をつかんだと思うとたん、それを離れるというのである。

### III 批判的社会理論 Kritische Gesellschaftstheorie の構築にむけて

啓蒙の狙いは、人間が非合理的な神話からの脱出を図り、自然を合理的に征

服し、利用することによって、自己解放をとげることであった。そのために、自らが教養をつみ、科学・技術によって自己保存のために無限に生産力を追い求めてきた。だが、その過程で人間は即物化と孤立化におちいり、人間と自然との融和、さらには人間相互の連帯性の断絶という大きい犠牲を払わねばならない。私が1970年代の転換の徴候として示した問題は、このことと結びついている。こうした逆転の状況は、近代の物象化した姿ではないのか。アドルノはこの現実の世界のなかで、人間が道具的理性を操って自己保存にいそむかぎり、この物象化を脱出する手がかりはない、むしろ、人間を抑圧するシステムに適合する運命に甘んぜざるをえなくなるだろう、と考える。

だが、近代はすべて物象化という神話に吸収されてしまったのだろうか。かってカントが描いてみせたような「人間相互の自由な共同体」は宿っていないのだろうか。『啓蒙の弁証法』の著者たちのように、これは単にユートピアとして片づけてしまえるのだろうか。とすれば、初期のかれらの堅持していた批判的理論そのものを放棄することにならないだろうか。あるいは、ごく少数の異端ではあれ、ファシズムやスターリズムの全体主義に抵抗した「批判的知識人」の歴史的課題は、どうなるのだろうか。たしかに、現実の社会体制のなかでは、計算可能性と効率性が支配し、機能主義的理性 *funktionalistische Vernunft* に基づくテクノロジーと管理社会が貫徹している。だからといって、これを外側から、たとえば芸術や宗教から告発するだけでは無力であろう。それだけではかえって、かってかれらが対決してきたはずのロマン主義に逆転するか、ニヒリズムへ転落することになるだろう。

では一体、社会哲学に裏付けられて、社会科学または社会理論の地平で、初期のフランクフルト学派の精神である批判理論を再生し、ひいては古典哲学のもつ「人間相互の自由な共同体」を現実にシステム共同体に対決して、啓蒙のもつ批判的理性を再生させる道はなにか。それは同時に、ホルクハイマーの提起した批判的知識人の歴史における役割を、改めて提起することになりはしないのだろうか。このアポリアに挑戦したのが、J.ハーバーマスの批判的社

会理論であった。この考え方は、初期の教授資格論文『公共性の構造転換』で、「市民的公共性」の概念として提出され、ついで「システム」と「生活世界」との対立の論理として、さらに『コミュニケーション的行為の理論』(Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm., 1981) でより具体化されて、コミュニケーションの実践における社会科学者の役割として打ち出されてきた。このことは、現在のイデオロギー戦線でいえば、システムの自己保存のための体制側の戦略的行為である N. ルーマン流の機能主義理論に対決するとともに、差違化に対する感性の覚醒にかけるポスト構造主義にも対決する道であろう。

#### (a) システムと生活世界

近代において、人間は物象化から自己を解放し、新しい市民社会を作って個人の権利と人間相互の連帯性を実現するはずであった。京都での「ハーバース・シンポジウム」の講演「道徳と倫理」(Moralität und Sittlichkeit) で次のようにいう。「社会化されることによって個人に分断され、傷ついた人間に道徳は対処するものであるから、つねに二つの課題を一挙に解決しなければならない。すなわち、各人の尊厳 Würde に等しく注意を払うことを要求することによって、個人の不可侵性を確立するとともに、相互承認の相互主観的な関係を守ることによって、個人が一つの共同体の成員たることを維持する。このように二つの局面が補い合うことが、とりもなおさず正義 Gerechtigkeit と連帯 Solidalität の原理に適用のものである」(S. 21) と。いうまでもなく、これら二つの原理は、ブルジョア革命のイデーにはかならない。ところで、ハーバースによれば、資本主義の発展とともに社会はシステムと生活世界とに分裂し、それに応じて理性もまた社会システムに適合する理性と生活世界のなかで相互主観性 Intersubjektivität (相互承認と合意形成) を支える理性とに分裂してしまうというのである。このことは『後期資本主義における正統化の諸問題』(Ffm. 1973) のなかで鮮かに描かれている。

「われわれが社会統合 Sozialintegration というばあい、さまざまな制度の

なかで、発言し行為する主体が社会関係をもっている、その仕組のことをいっているのであって、こうした社会の仕組は、象徴的に構成されている生活世界 *Lebenswelt* という姿をとってあらわれる。」これに対し、「われわれがシステム統合 *Systemintegration* というばあい、自己制御するシステムに固有の操作機能 *Steuerungsleitung* のことをいっているのであって、このばあい社会システムは、変動する環境の複合性を均らすことによって、この社会体制の範囲と存立を維持しようとする能力という姿をとる」。(S. 14)

これをさきの啓蒙の弁証法とかかわらせていえば、人間は自己を保持し再生産するために自然に働きかけ、テクノロジーによって外的自然を領有し支配する。この理性をホルクハイマーは道具的理性と呼ぶが、ハーバーマスはこれを認知的・道具的理性 *Kognitiv-instrumentelle Vernunft* と名付け、機能主義的理性とみなした。「社会体系は生産力の助けをかりて外的自然を社会化する。つまり、労働力を組織化し適応させ、技術と戦略を発展させる。そのために、社会体系は技術的に利用できる知識を必要とする」。(S. 8) これは、いわばテクノロジー的实践にほかならず、後期資本主義社会では、この道具的理性によって労働者階級が全面的に管理システムに包摂されてしまう。これに対して、人間には一定の価値基準に基いて他の人間と交渉する世界があり、そこでは人間は自己の行為を社会的に調整しており、その意味で〈内的自然の社会化〉と呼ばれる領域がある。これは社会体系のなかの規範的構造 *normative Struktur* にほかならない。「社会体系は規範的構造によって、内的自然を社会化する。この構造のなかで欲望が解釈され、行為が承認されたり、義務づけられたりする。」(S. 21)

ハーバーマスはこれら二つのパラダイムに社会体系が分裂することを近代の発展だと考えるとともに、近代の社会生活のなかできわめて重要な地位を占めるものとみなして、それ自身をけっしてマイナス・イメージで捉えているわけではない。「戦略的行為にまで充分に分化せる目的活動もまた、その存在論的前提から判断すれば、やはり一つの世界を示す概念である。」それは脱神



話化であり、社会の合理化の発展過程であろう。だが同時に、ハーバーマスは他方において、後期資本主義社会は前者の自動制御するシステム合理化が優位して、これが生活世界に浸透する過程として捉えられる。これが神話的段階とは異なる近代化特有の物象化過程であって、ハーバーマスがシステムによる生活世界の植民地化 *Kolonialisierung* と呼ぶのは、この意味である。

ところで、ハーバーマスの批判的社会理論の特色はといえば、単にN. ルーマンのような、社会システムの諸構成要素の結びつきだけを取扱う機能主義とはちがって、社会体系のなかにシステム統合と社会統合を組みこみ、両者の吸引と反撥の弁証法を描くところにある。「内的自然は外的自然と同じような仕方ですシステム環境を構成しているわけではない。すなわち、社会化される諸個人は組織的基盤をもつものだから、一面では社会システムに全く無縁だというわけにはいかない。とともに他面では、内的自然の社会化である社会的統合は、外的自然の社会化である生産とはちがって、環境の複合性を圧縮するものとしてだけでは、つかみきれない。正常なばあい、環境の複合性を縮少することによって、システムの運動の自由が拡がるのにたいし、内的自然の社会化が進むにつれて、偶然的な事態に対応しうるシステムの活動範囲はいよいよ狭くなる」(S. 26) と。にもかかわらず、近代化が進行するにつれて、社会システムが外的自然のみならず、内的自然をも支配し、形式合理性が実質合理性を貫徹することになりかねない。「操作能力が拡大するにつれて、社会システムはその範囲を内外の自然に拡大していく。システムの力にともなって、外的自然の支配と内的自然の統合は増大する。」(S. 20)

だが、この段階ではまだ、後期資本主義社会でシステム統合が社会統合とどのように関係しているのか、そしてシステムの論理が人間の内的結合をいかに支配するかを提示しただけで、このなかからシステムを批判する理性を再生する「批判的社会理論」の実践的課題は提起されていない。

## (b) コミュニケーションの実践と社会科学者の任務

ハーバーマスは後期資本主義社会ではこのようにテクノロジーによる機能主義的理性が拡大し、システム統合が進むなかでこれを打ち破る根拠地がどこにあるかを、改めて検討する。最近の膨大な名著『コミュニケーション的行為の理論』は、フランクフルト学派が初期にいただいていた「批判理論」をコミュニケーション論を媒介として、「批判的社会理論」として再構築しようとしたのではないのか。もちろん、対決するイデオロギー上の戦線は、すでに指摘したように初代のホルクハイマーやアドルノらの世代とは変化しているのだが。このばあい、重要なことは、批判理論であるからには、第一世代が立てた批判理論を一面では継承しているものの、他面ではそれとも厳しく対決するという要素をもっているということであろう。ハーバーマスは批判的理性の再生を、討論による合意形成、つまり実質的合理性の再建たるデモクラシーの復権にかけたといえるだろう。

まず第一に、ハーバーマスはウェーバーに基づいて、市民社会の生活領域が多元化し、それぞれの価値領域が分化することを前面に立てる。これは前近代の神話的世界像とは異なる近代的世界の進歩であるとみる点では、明らかに啓蒙の子であろう。ハーバーマスは『啓蒙の弁証法』がおちいった道具的理性の腐敗にたいし、批判的理性を救い出そうとしてつぎのようにいう。「文化的近代に固有の真価がどこにあるのかといえ、マックス・ウェーバーがいうような、各々独自に自律的分化をとげることにある。この分化によって否定の力、つまり Ja! と Nein! を区別する能力はなんら衰えるものではなく、むしろ高まるのである。なぜなら、真理の問題、正義の問題、趣味の問題はそれぞれ独特の論理に従って取扱われ、展開されるからである。たしかに、資本主義経済と近代国家によって、自己保存を図る主体または生き残りを画するシステムが操る目的合理性という限定された地平に、あらゆる妥当性の問題を組みこんでしまう傾向も、増大はする。だが、理性の社会的腐敗といったこうした傾向と競合した形で、理性の分化を推進しようとする力が働いているのであり、この力

こそ世界像と生活世界の合理化によって生まれてくるあなどりがたい力なのである。」(S. 137) (J. Habermas, Die philosophische Diskurs der Moderne, Ffm., 1985)

では一体、こうした批判的な理性の力はどのように生まれてくるのだろうか。社会理論の地平からみれば、「四つの社会学的行為概念における行為の世界連関と合理性の局面」が、重要である。ハーバーマスは議論の論理学からみると、たしかに科学・技術の世界（明示的ではないがこの領域に経済がふくめられていることは、一つの問題であろう）では、主体は自然的世界を含む客観について認知して、その命題の真理性いかに主張し、一定の目的について自分のとる手段がいかに適合的であり、また有効であるかを主張する。そのかぎりでは客観的世界の行為だといえる。これに反して、道徳や法の領域では単なる事実認識ではなく、他者も社会秩序として承認している規範に従って行為し、その妥当性を問うという意味では社会的世界における行為であろう。さらに、芸術または演劇的行為のばあいはどうであろうか。この領域については、行為者が自己の作品や演技のなかでその人の体験をいかに素直に表現するのか、その誠実さをめぐって演劇者と観衆との間で対話関係が成立するという意味では、やはり社会的行為であろう。

たしかに、後の二つの行為は、規範に規制されているという観点や評価が可能という観点からみれば、相互行為ではある。だが、それらが目的合理的行為とはちがった次元の社会的行為だからといって、そのままの形では相互行為としては不十分であろう。ハーバーマスは既存の三つの行為モデルでは相互行為が一面的であるとして、次のようにいう。「目的論的行為モデルでは、コミュニケーションはたゞ自分の目的を実現することのみを考える人々の間接的な了解だと考えられているし、規範に規制される行為のモデルでは、既存の規範的同意をそのまま生かすだけの人々の合意だと考えられているし、演劇的行為モデルでは、観衆をひきつけるための自己演出だと考えられるからである。」(S. 143) そうだとすれば、規範的に規制される行為が相互行為だとはいっても、

既存の規範に照して単に自己の行為の正当性の証しを立てるための合意とはならないであろうか。そうだとすれば、またもや戦略的行為に転落しかねない。批判的吟味は、既存の規範を前提とすることを超えて、その規範そのものの正当性の問題にまでふみこまねばならない。

ここではじめて、ハーバーマスはこれらの社会生活の諸領域におけるコミュニケーションの基底に、それらを批判する反省的行為概念として、「コミュニケーション的行為モデル Kommunikatives Handlungsmodell」を切札として提出する。これこそ生活世界におけるコミュニケーション的实践であって、システムのなかの単なる相互行為とはちがって、なんらの外的強制力（権力や貨幣）に操作されることなく、人々がそれぞれの妥当性の要求をかかげて相互批判を行い、相互理解にいたる道である。だが、それは既存の行為モデルとは離れているのではなく、あくまでも三つの行為モデルのなかから、理性の批判力を引き戻すことを狙っている。「コミュニケーション的行為モデルで前提されているのは、相互行為に参加する人々が、……行為者の三つの世界連関のなかに潜んでいる合理性の潜在力 Rationalitätspotential を協力して了解という目的追求のために動員することである」(S. 148) と。

このようにみると、コミュニケーション的行為とは、そう単純なものではない。単に行為者が集って、直接の当事者の中で各々の主張の妥当性に賛否を求め、合意を形成するというものではない。きわめて特徴的なことには、この行為に社会学者が加わり、この相互行為を観察し解釈する役割が与えられていることである。というのも、たとえば観察者は、「ある行為が所与の規範と一致するかどうか、さらにこの規範が社会的に妥当するものかどうか」(S. 154)を記述的に確かめることができるからである。そうだとすれば、単に相互行為が一定の規範を前提として、その規範に合致するかどうかを判定するレベルを超えて、規範そのものの妥当性を問うという深みまで討論を掘り下げることができるからである。このことは、たとえば演劇的行為についても当てはまるのであって、「解釈者が演劇的行為を合理的に解釈できるのは、かれが欺瞞ま

たは自己欺瞞の要素を捉えることによる。解釈者は行為者の明白な形の表現つまりかれの言うことを、考えていることと比較することによって、自己表現の隠れている戦略的性格を明らかにすることができる。」(S. 156)

直接的に相互行為に参加する人々と立場を異にする社会学者が加わって始めて、この相互行為を反省的に観察し、解釈することができる。ここに、ハーバーマスはコミュニケーション論のなかで解釈学の課題を重視し、これを社会理論のなかに組みこもうとするのだが、これについてはここで論じるわけにはいかない。だからといって社会学者の実践は単に相互行為を外側から傍観する第三者の立場をとるわけではない。解釈者もまた同時に、この討論のなかで当事者の中へわって入らねば、充分に自らの役割を果たすことはできない。ハーバーマスはこれを解釈者自らが了解のための「遂行的立場」*performative Einstellung* をとるべきだとして、次のようにいう。「解釈者は自らが第三者の態度を捨てて当事者の態度をとり、問題となっている妥当性の要求を吟味し、そのつど批判を行う。合理的な解釈は遂行的な態度のなかで行われる。なぜなら、解釈者は全ての参加者に共通の基礎を前提しているからである。」(S. 154) このように、参加者と共通の地盤に立ちながらも、解釈者たる社会学者は独自の課題をもつという意味で「仮想的参加者」*virtueller Teilnehmer* と呼ばれ、この社会学者によって、三つの世界における妥当性の要求は相互に関連づけられ、特殊的な了解が、普遍的了解にまで高まるというのであり、この反省的関連づけが、同時に学習過程なのである。

#### IV 残された課題

ハーバーマスは以上のように、コミュニケーション的行為モデルを設定して、社会システム内部における貨幣や権力によって人間の相互行為がいかに歪められるか、つまり既存の組織体では戦略的・道具的理性が圧倒的に支配し、人間の結合関係が歪められることを告発し、これに対抗して強制なき討論による合意形成が形成される場、つまり批判的社会理論の課題を提示しようとする。こ

れこそ、参加し討議することによって合意形成を行う実質的民主制の精神であり、形式的民主制へ形骸化する現代の組織資本主義体制へ批判を加えることである。この論点はきわめて多様であり、かつ大きい問題であるので、それにまつわる諸論点をすべて論じるわけにはいかない。私は問題として、ここに二つの残された問題をのみ提示しておこう。

一つには、果してハーバーマスのように討論によって、合意が形成されるのだろうか、ことに異った文化間において共約が可能かという論点である。ハーバーマスにおいても、意見の不一致だとか、対立はもちろん考えられているのだけれども、それは自己欺瞞だとか誤解といった偶然的なもの・非合理的なもののみなされており、やがて合理的な討議によって解決される、いやそれだからこそ学習過程が要請されるのだといった、18世紀の啓蒙主義的予定調和の考え方に支えられている。この点に、異議をさしはさむのは、ポスト構造主義の旗手、J-F. リオタールの『ポスト・モダンの条件』（1979年）である。リオタールもハーバーマスと同じく、社会システムにおけるテクノロジーの操作性を批判する。だが、操作性という基準が、正当性を判別できないからといって、正当性は「ハーバーマスの考えるような議論を通じてえられるコンセンサスであろうか」を問うのである。リオタールは、むしろハーバーマスの理性的合意論に対して、差違に対する感性の覚醒にかける。ハーバーマスのいう「コンセンサスは様々な言語ゲームの異質性を踏みじめる。そして新しいものの創出は、つねに意見の相違から生まれてくる。ポスト・モダンの知はけっしてたゞ単に諸権力の装置であるのではない。それは差違に対するわれわれの感受性をより細やかに、より鋭く、また共約不可能なものに耐える、われわれの能力をより深くするものである。」

ところで、共約不可能なものといった異った文化間における対話は可能か、といった重要な現代的問題に切りこんだ学者に、井筒俊彦教授がいる。教授は「文化と言語アラヤ識」のなかで、人類の根源的な生の体験、つまりコトバで生み出される文化の基底に、集合的な共同意味「種子」または「意味可能体」

にまで下りていかなければ、文化はつかめないというのだ。ここでは文化や言語にしても、意識下の深層意識内に遊動する意味可能体によって支えられており、その疎外的にほかならない。「表層領域における異った言語間の相互理解は、たしかに可能だし、またそのような相互理解は、現代ではもう我々の、日常的な経験の事実となっている。だが、紛々として入りまじり、縫れ合いつつ遊動する〈意味可能体〉のアラヤ識の意味基底まで含めての理解ということになると、一体どこまで相互理解が可能か、いや本当の相互理解というものが、そもそもありうるのか、大いに疑問としなければならなくなってくる。」（『意味の深みへ』、岩波書店、1985年）異文化間の対話はきわめて困難だとはいっても、井筒教授は無意味だということではない。異質的な文化が深いレベルで衝突し合うことによって、かえってそこから新しい文化、「地平融合」の意義深い可能性、または「地球社会の哲学」が生まれ出る期待を、い込んでいるのである。とすれば、理性か感性か、合理性か非合理性か、いずれが創造のバネになるのか、再びアドルノの立てる問題に立ち返るのである。

ついで、合理性による批判理論の再生にかけるハーバーマスの合意論は、どのような場で可能であろうか。先に私は、その先駆的な立場としてA. D. リンゼイの『民主主義の本質』（1929年、永岡訳、未来社）をあげておいた。リンゼイは第3章の「共同思考としての〈討論〉と〈集いの意識〉」のなかで、次のようにいう。「民主主義は、その思想的前提として、各人が自分自身の生活を営むべく自由にされていながら、しかもなお共同の行為をおこなうことに同意することが可能であるという考え—すなわち、他人の人格の正しい尊重が、かならずや、その内部において、個人の自由な道徳生活を可能ならしめるような諸権利の枠組ないし体制といったものを導き出さずにはおかないという考えをもっているのであって、この考えを基礎としてのみ民主主義は成り立つのである。」いうまでもなく、リンゼイの思想の背後には、ピューリタン革命におけるプロテスタント諸派での討論集会がモデルとなっている。ハーバーマスのばあい、初期の論文『公共性の構造転換』のなかで17・18世紀に形成される

〈市民的公共性〉が、そのモデルであろう。これはシステムの論理が貫徹し、機能主義的理性が支配する現在の後期資本主義社会では、きわめて困難な道である。だが、さまざまなコミュニティのなかで、たえず点しつづけねばならない燈火でもある。私は現在の問題はもとより、再び初期の啓蒙期のジョン・ロックや A. A. C. のシャフツベリの思想のなかに、〈市民的公共性〉の概念を探ってみたいと思う。

それとともに、この批判的社会理論、ひいては、フランクフルト学派の批判理論が基づく思想は、やはり、カントの批判哲学と結びついている。カントのいう *Geselligkeit* とは、一面では「人と人との交わり」であり、コミュニティではないだろうか。この講義のエピローグとして、私は『純粹理性批判』の序文の一節をかかげておく。

「現代は真の意味での批判の時代であって、一切のことがらが批判に付されねばならない。宗教はその神聖さによって、立法はその威厳によって通常、その批判をまぬがれようとする。だが、そうなれば宗教も立法も、当然の疑惑を招くのであって、真の尊敬を要求することはできない。理性がこうした尊敬をみとめるのは、ただ、自由で公共の理性の吟味に耐えうるものに対してのみである。」

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können anf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

〔本論文は、1989年2月18日（土）に法経第2教室で行われる退官記念講義の草稿である〕