

經濟論叢

第136卷 第4号

大野英二教授記念號

献 辞	山 田 浩 之	
J. ハーバーマスにおける批判的社会理論の 倫理的基盤	平 井 俊 彦	1
競争・独占・独占禁止法	越 後 和 典	22
1932年のアネッリ提言をめぐる覚書	丸 山 優	39
19世紀末ドイツのオリエント認識	杉 原 達	60
第一次大戦期ドイツにおける住宅政策の展開	後 藤 俊 明	80
日中戦争前中国安徽省における茶統制政策	川 井 悟	111
リッカーとランプレヒト論争	奥 田 隆 男	130
中世イングランドの铸貨	本 山 美 彦	149

大野英二 教授 略歴・著作目録

昭和60年10月

京 都 大 学 經 濟 學 會

J. ハーバーマスにおける批判的 社会理論の倫理的基盤

平 井 俊 彦

目 次

- I 理性の第三の自己省察
- II 近代の再生—妥当性要求の批判可能性
- III コミュニケーション的行為の概念
- IV 合意形成と討議倫理学

J. ハーバーマスは最近の主著『コミュニケーション的行為の理論』Die Theorie des kommunikativen Handelns, 1981. のなかで、自らの学問的立場を「批判的社会理論」Kritische Gesellschafts-theorie と呼び、最終考察の結論部分でその理論的課題を提起した¹⁾。この書物はいわば、ハーバーマスの理論が、なぜ批判的社会理論なのかの証しを立てたものと、いえるだろう。この立場は、一面では初期ホルクハイマーやアドルノの「批判的理論」Kritische Theorie の問題意識の継承である、とともに他面で、かれら第一世代のフランクフルト学派、ことに後期『啓蒙の弁証法』からの理論上の独立宣言でもあるだろう。

ハーバーマスの仕事は、初期の主著『公共性の構造転換』Strukturwandel der Öffentlichkeit, —Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 1962. 以来きわめて多く、わが国でも主要な著作の邦訳が公刊されてきた。その関わる範囲は、哲学をはじめ、社会学、政治学、法律学、経済学、人類学、言語学など多くの学問領域にかかわっている。いうまでもなく、

1) Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981. 平井他訳『コミュニケーション的行為の理論』(上), 未来社, 1985, 邦訳は、上中下の3分冊で逐次刊行予定。本書のいたるところで、ハーバーマスはこの「批判的社会理論」の課題を提起している。例えば、「原著者まえがき」邦訳, 17ページ。

わたしはこの小論でハーバーマスの個別的な専門領域について、ことに言語論の領域について、論じることとはできないし、いわんや全体的な評価をするつもりもない。また、最近の研究にみられるようにハーバーマスの思想的展開を跡づけるつもりもない。わたしは前掲の後期の主著の一部を邦訳した機会に、批判的社会理論がどのような方法意識に支えられて生まれてきたのか、それがいかなる思想的基盤に支えられているのか、そもそも、ハーバーマス理論の体系はどのような構造をもっているのかを、端的に示してみたい。

I 理性の第三の自己省察

『コミュニケーション的行為の理論』が出版された1981年の夏に、「合理化の弁証法」Dialektik der Rationalisierung というテーマのもとで、A. ホネット、E. クネードラー＝ブンテ、A. ヴィドマンらが、ハーバーマスと対談をおこなっている。この対談のなかで、ハーバーマスは本書の執筆の動機を四つあげているが、そのうち「批判的社会理論」を支えている問題意識を端的に示しているのは、第三番目の「社会的合理化の弁証法」Dialektik der gesellschaftlichen Rationalisierung である。ハーバーマスは次のようにいう。

「この動機は、すでに啓蒙の弁証法 Dialektik der Aufklärung の中心テーマであった。わたしがここで示したかったことはといえば、コミュニケーション理論の概念のなかでこそ、近代 Moderne の理論—社会病理学的現象、したがってマルクスの伝統のなかで物象化 Verdinglichung として捉えられてきたものを分析するに必要な選択肢を与える理論—を展開しうるのだ、ということである。」のみならず、このコミュニケーション概念こそが、社会理論と行為理論とを媒介する関連概念であるとして、つづいて次のようにいう。「この目的のためにわたしは、一おそらく次のことが第四番目の動機なのだが—システム理論と行為理論を結びつける一つの社会概念を展開してみせた。総体性のカテゴリーのなかで展開される社会理論がその理論の諸要素に、つまり一方で行為理論と他方でシステム理論に分解しているからには、いまや現代の社会理論の

課題は……これら二つのパラダイムを綜合することである。道具的理性の批判 Kritik der instrumentellen Vernunft が旧い批判的理論をもつてしてはもはや続行できないからには、以上のようにして機能主義的理性の批判 Kritik der funktionalistischen Vernunft のより適切な形態を示すことができるのである。」²⁾

今日では、アドルノがホルクハイマーとともに執筆した『啓蒙の弁証法』のなかで、近代を生み出した啓蒙的理性が、かえって神話へと逆転し、非合理主義に転化したことを告発したことは、よく知られている。たしかに「啓蒙のプログラムは世界を呪術から解放することであった。神話を解体し、知識によって空想の権威を失墜させることこそ、啓蒙の意図したことであった。」³⁾にもかかわらず、啓蒙的理性は即物性 Sachlichkeit を生み出し、事物の量的計算可能性を信仰して、これを逆に人間世界にも貫徹させてしまった。アドルノのいう物象化の論理はこうであった。わたしはかつて、小論「ルカーチとアドルノ、近代の弁証法をめぐる」(1978年)のなかで、アドルノがルカーチの物象化論を継承してきたことを指摘した⁴⁾。「数が啓蒙の規準となった。同じ方程式が市民的正義と商品交換を支配している。……市民社会は等価交換原理によって支配されている。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。啓蒙にとっては、数へ、結局は単一へと帰着したものは仮象とみなされる。」⁵⁾

こうしたアドルノの啓蒙のパラドックスを、批判的理性の弁証法の展開に即して位置づけ、アドルノに対して自らの立場を規定したのは、ハーバーマースである。ハーバーマースは論文「神話と啓蒙の両義性」のなかで、批判的理論の生

2) J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp. Ffm., 1985. のなかの対談, *Dialektik der Rationalisierung*, S. 180. ちなみに、ハーバーマースは、本書の動機について、一つは、「合理性の理論」の試みであり、二つは「コミュニケーション的行為の理論」の展開だと述べている。

3) M. Horkheimer u. T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Ffm. 1969, S. 8. 徳永・池田共訳「啓蒙の概念」(『現代思想』1976年, 4巻1号) 58ページ。

4) 『社会科学の方法と歴史』ミネルヴァ書房, 1978年, 184-202ページ。

5) M. Horkheimer. u. T. W. Adorno, *Ebenda*, SS. 13-4. 前掲邦訳, 61ページ。

命は、本来、啓蒙的理性のもつ批判的性格と反省的性格にあると考える。この意味では、あきらかに、ハーバーマスはカントの批判哲学とヘーゲル弁証法にある反省性にと立ち帰っている、といえる。もちろん、ハーバーマス自身は古典哲学、ことに、カントの超越論的先験哲学やヘーゲルの目的論的意識哲学を形而上学だとして退ける。したがってまた、ルカーチの『歴史と階級意識』の根底にあるヘーゲル流の目的論的な階級意識論をきっぱりと拒否する。だが、ハーバーマスが討議のなかに、人間の自律性（個人の尊厳）と諸個人の社会的統合との関連をみており、この過程は同時に自己省察であり学習過程だというとき、あきらかにドイツ古典哲学の近代的倫理観や歴史観に依拠している。だから、ハーバーマスにとって、弁証法とは人類の自己否定と自己実現のダイナミズムとなる。もちろん、ハーバーマスの主体はヘーゲルの世界精神でもなければ、マルクスの労働するプロレタリアートでもない。また、一八世紀的なオプティミズムに色どられた予定調和の思想とは無縁であるのだが。

ハーバーマスはまたデュルケムにならって、人間は集団に帰属しようとする社会的統合の要素と自我を集団から引き離そうとする分化の二つの側面を主張する。神話から啓蒙への転換は、まさに自我が自立化し自己形成しようとする段階なのであって、いわば人間理性の自己省察の第一段階なのである。それは人間と自然との分離であり、対象の即物化つまり脱魔術化の過程であった。本来、そこに合理化による歴史的進化がおこなわれるはずであった。だが、啓蒙が自己欲求の充足に導かれて自然の支配に立ち向ってゆくかぎり、この即物化は目的合理的なテクノクラシーに転化するだけではないのか。こうした啓蒙的理性への否定的な自己省察をおこなったのは、アドルノとホルクハイマーであった。「啓蒙のプロセスはそもそもの始まりから、自己保存の動因によって生じたのだが、この自己保存の動因そのものが理性を損壊せしめる。というのも、この動因は理性を、目的合理的な自然支配と衝動〔本能〕支配の形態でのみ、つまり道具的理性としてのみ使おうとする。」⁶⁾そしてかれらは、この道具的理

6) ハーバーマス、三島謙一訳、「神話と啓蒙の両義性 —『啓蒙の弁証法』再読」(『現代文明ノ

性を、科学のみならず、道徳や芸術にまで浸透させ、それぞれの領域にみられた理性の諸契機は、野性化した自己保存に奉仕する合理性へと退行してしまった、というのである。

このようにみると、道具的理性に対するアドルノの批判は、ヘーゲルからニーチェへの道と重なるはずである。ハーバーマスはこの啓蒙批判を、理性による神話への反省という第一段階に続く、理性の第二の自己省察と呼んでいる。もちろん、かれらはニーチェのように、近代理性に対する批判から「権力への意志」を引き出したのではない。だが、ハーバーマス流に言えば、かれらのいう批判的理性は近代市民社会の発展にともない、システムにからみ取られ、その批判性を失ってしまった理性でしかない。だが、果してアドルノらの主張するように、社会システムの前に批判的理性はすべて道具的理性に退化してしまったのだろうか。批判的理論であるからには、理性はこうした変質した理性をいま一度、自己省察する課題をもつ。ハーバーマスは、ここでは明らかにニーチェよりはむしろカントの批判主義哲学に立ち帰っている。マックス・ウェーバーの合理化論を媒介にして。つまり、啓蒙はけっして神話に解消されつくされてはいないのである。このようにいうとき、かつて、若きヘーゲルがシェリングやヤコービの非合理主義に反対して啓蒙の歴史的必然性を承認し、これを自己の体系のなかに組み入れようと苦闘した『精神現象学』と同じ方法意識が読みとれるはずである。とすれば、ハーバーマスの思想的基盤は普通考えられているように、けっしてウェーバー理論だけではなく、ウェーバーを超えてカントの批判哲学であり、ヘーゲルの社会哲学である。もとより、カントとヘーゲルとの性格の相違はあるが、ひとしくドイツ古典哲学のもつ近代合理主義にあると、みることができよう。

II 近代の再生—妥当性要求の批判可能性

アドルノにとって、啓蒙は自然を合理的に克服する過程をとおして、たしか

に人類の自己保存のための生産力を高めはしたものの、かえって単なる自己保存を越える自然との宥和の力を麻痺させてしまった。とすれば、もはやかつての批判的理性は死滅したのであろうか。この過程は、あきらかに合理性が物象性に転化するプロセスにほかならない。これに対し、ハーバーマスは道具的理性へ転化してしまった理性に対して異議の申し立てをおこない、いわば批判的理性に「第三の自己省察」を加える。ハーバーマスにとって、理性の批判性を回復する道は、基本的にはその理性の潜勢力を討議を通じて再生させることであり、議論を通じて人間が相互に了解を志向するプロセスにほかならない。この討議によってこそ、市民は自らの意思を結集して、システムによる権力に対抗しうる力をもちうる。実は、ハーバーマスは全体主義に抵抗する近代民主主義の原理を、コミュニケーション的行為に托すのである。本来、近代的啓蒙はこうした理性の批判性を確定したはずであった。このことを通じて人間は、近代的個人として自律化するとともに、社会的に独立の人格として結合することができるのである。

アドルノが『啓蒙の弁証法』のなかで理性の再生に失敗したのは、多様な理性の働きを単にシステムに吸収されつくす認知的・道具的理性へと一元化してしまったからではないのだろうか。これに対し、さきの論文のなかでハーバーマスはマックス・ウェーバーを依りどころとして、近代社会における「価値領域の分化」をもち出す。少し長くなるが、かれの主張を引用してみよう。

「文化的モデルの独自の尊厳は、マックス・ウェーバーが〈価値領域の強固に自律的な分化〉die eigensinnige Ausdifferenzierung der Wertsphärenと呼んだものの中に存しているのだ。それにともなって、否定の力、すなわち〈イエス〉と〈ノー〉の区別をつける能力は麻痺するどころか、高まってくる。なぜならいまや、真理にかかわる問題、正義の問題、そして趣味の問題を、それぞれ独自の論理に従って取り扱い、展開できるようになったのだからである。たしかに資本主義経済と近代国家のゆえに、妥当性にかかわるすべての問題を、自己保存にいそむ主体や、存続をはかるだけのシステムのもつ目的合理性の

狭い地平に引きずり込もうとする傾向は深まっているといえる。だがまさに理性の社会的退行というこうした傾向と対立し、競合しあっているのが、理性の区分 *Differenzierung* を進歩させんとする強制力なのであり、この強制力は、世界像と生活世界の合理化によって誘発させられたものであり、軽蔑すべきものではない。そしてこの過程で理性は手続きの形態を帯びてくるのである。一方で妥当性要求が権力要求に自然主義的に同化させられ、また批判能力の解体が進行しているが、他方でそれと競合しつつ、もろもろの専門家の文化が形成されてきたのである。その専門家の文化においては、それぞれ分節化されて表現された三つの妥当性領域が、命題定立的真理、規範的正当性、美的確証性への諸要求に固有の自律志向を与えてくれているのである。⁷⁾

ここでもハーバーマスはカントの批判哲学に立ち帰り、人間の行為と主張の領域を、理論、実践、判断力に分割しているが、これはルカーチが論文「物象化とプロレタリアートの意識」の第二節で古典哲学の二律背反を解明した手法の変奏であろう。このように三つの領域に人間の営みが分裂することは、近代の成果であり、それぞれの領域で「合理性」が追求されるはずである。こうして、ハーバーマスは合理性の概念を、目的合理性にとどまらず、道徳や芸術の領域にまで徹底的に拡大していく。この分解こそ近代化の特色である。このばあい、三つの領域にけっして価値基準による序列がつけられるものではなく、近代市民社会を構成する要素なのである。この分化は客観的なものである。以前にハーバーマスは『後期資本主義における正統性問題』(1973年)のなかで、経済、政治、文化の各領域の分化と相互連関を明らかにした。だが、組織された現代資本主義における社会システムの問題については、それ自体きわめて大きい論点だから、別の機会に取りあげてみたい。すでにこの段階において、ハーバーマスは経済領域、政治領域などにおけるそれぞれの行為と発言の妥当性の要求を区別し、前者を命題的真理、後者を規範的正当性と名づけた⁸⁾。

7) ハーバーマス、前掲論文、邦訳、163ページ。

8) J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm. 1973, S. 21, 細谷貞雄訳ノ

ハーバーマスは論文「神話的世界観と近代的世界観の若干の特色」のなかで、次のようにいう。「神話的思考において、命題の真理、規範的正当性、および自己表示の誠実さといったさまざまな妥当性の要求が、なおまだ完全には分けられてはいない。しかもこの妥当性の不明確な概念すらも、なお経験的な要素から解放されていない。道徳や真理といった妥当性の概念は、原因や健全といった経験的な秩序概念と融合している。だから、言語で構成された世界像は、それが誤っていて批判される世界解釈であり、理解であるとは見透しえないほどまでに、世界秩序そのものと同一化されうるのである。この点で、自然と文化を混同することは、世界像の物象化を意味するのである。」⁹⁾

このばあい、さまざまな妥当性の要求というのは、たとえば科学・技術や目的合理的労働には、目的にしたがって適切な手段をとるという合理性や、命題の真理または目的論的行為の有効性が当てはまるし、規範的正当性というときには、道徳や法の領域のなかで既存の規範に合わせて活動する「規範的に規制される行為」の妥当性のことが意味され、さらに自己表示の誠実さとは、芸術や文学・演劇の領域のなかで、自己の体験をいかに表明するか、その誠実さの合理性が考えられている。ハーバーマスはこれらの各々の生活領域での人間行為の在り方はすべてちがっていることをみとめたうえで、これらすべての行為がそれぞれの妥当性の要求をかかげて、他者の承認や合意を求めるところに、人間生活の結びつきがあるとみなす。これがかれのいう生活世界であって、システムに対する社会統合なのである。この中心の概念は、システムによる外部からの受動的な理性ではなく、批判可能な妥当性の要求に基づいて了解を志向する「コミュニケーション的实践」*Kommunikative Praxis*なのである。

「総括的にいえば、規範に規制される行為、自己表示的叙述および評価的発言にくわえて、確定的（事実確認的）言語行為もまたコミュニケーション的実

\\『晚期資本主義における正統化の諸問題』岩波現代選書、1979年、15ページ。

9) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Ffm., 1981. S. 81. 『コミュニケーション的行為の理論』（上）、未来社、1985、85ページ。

践を構成する。つまり、生活世界の背後で合意の獲得・維持・更新を目指し、しかも相互主観的に承認された批判可能な妥当性の要求に基づく合意の獲得を目指す実践となる。この実践に内在する合理性がどこにあるのかといえ、コミュニケーションで獲得される同意は究局的には根拠に基づかねばならないという点にある。このコミュニケーション的実践に参加する人々の合理性は、かれらが適切な状況のもとで自己の発言を根拠づけるかどうかで測られる。だから、コミュニケーション的日常実践のなかに合理性が内在するためには、これを正当化する手段として議論の実践 *Praxis der Argumentation* をおこなねばならない。つまり、意見の不一致が日常的な仕方ではもはや解決できない、にもかかわらず、直接的にしる戦略的にしる権力の介入によってこの不一致に決着をつけてはならないとすれば、別の手段を用いてコミュニケーション的行為をおこなえるような、そうした議論の実践を必要とする。だから、コミュニケーション的合理性の概念は、これまで普遍的な妥当性の要求との体系的な連関が不明確であったのだが、議論の理論 *Theorie der Argumentation* によって適切に説明しなければならないと、わたしは考えるのである。¹⁰⁾

ハーバーマスはこの議論を、「参加者たちが疑問のある妥当性の要求をテーマとして、論究によって認証するか・批判する対話形態である」と、述べている。そして、この対話形態の具体的内容について展開しているが、その言語論的意味についてわたしは吟味する余地はない。ただ、この妥当性の要求が合理的発言であるかぎり、批判可能であるから、また議論は学習過程 *Lernprozess* と結びついていることを明らかにしておこう。「われわれが犯した誤りを確かめることができれば、失敗した試みを訂正できる。根拠づけをどう理解するかは、学習をどう理解するのかと絡み合っている。学習過程にとっても議論は主要な役割を果たすのである。」¹¹⁾とすれば、命題的真理を検討する理論的討議、規範的正当性を吟味する道徳的・実践的討議、自己表示の誠実さを問題とする審

10) J. Habermas, *Ebenda*, S. 37-8, 邦訳, 41-2ページ。

11) J. Habermas, *Ebenda*, S. 37-8, 邦訳, 41-2ページ。

美的討議が、それぞれの領域にあるはずであって、この討議という反省の媒体を通じて「否定的経験を創造的に再生する」ことができるのである。

ところで、ハーバーマスのきわめて特徴的なことには、こうした妥当性または価値領域の分化（近代の分化）を、学習過程と結びつけ、この過程をピアジェの個体形成の理論のなかにみていることであり、未成人から成人への内面的進化として捉えられていることである。そして、この進化が世界観の発展と結びついて、社会進化の理論となる。この意味では意識の主体を変えれば、明らかにヘーゲルの『精神現象学』における否定的な経験を媒介とする精神の自覚的發展に即していると、みることもできるであろう。そしてこのことが、かれのいう西洋合理主義の普遍性と呼ぶ所以でもあるだろう。ハーバーマスはピアジェを援用して次のようにいう。

「未成人は客体とも、また、自己自身とも実践的に交渉することによって、もともとひとしく外的世界と内的世界の概念を手に入れる。このばあいピアジェは、自然的客体との交渉を、社会的客体との交渉つまり〈主体と客体との相互作用および主体と他の主体との相互作用〉から区別している。それにおうじて外的宇宙は、一方で知覚でき操作できる対象の世界と、他方で規範的に規制される人間相互の関係の世界とに区別される。……学習機構、つまり適合、順応は、これら二つの行為様式を媒介して、それぞれ特有の仕方で作作用する」¹²⁾と。このようにみると、あきらかにハーバーマスの啓蒙的理性の再生は、啓蒙の歴史意識である人類の社会的進化と結びついているのである。

III コミュニケーションの行為の概念

前節で、ハーバーマスが批判的理性を、命題的真理、規範規制的正当性、自己表示的誠実さという二つの領域での妥当性の要求にかかわらせて捉えていることを明らかにしてきた。このばあい、それぞれの妥当性は根拠づけうるものであり、また批判可能であるために合理性をもつ。このことは、近代の特性で

12) J. Habermas, *Ebenda*, S. 105-6, 邦訳, 108ページ。

あり、近代社会を成立させる基底なのである。ハーバーマースが前提しているように、発話し・行為する主体がそれぞれの妥当性の要求をかけるのは、分化した世界のなかにおいてである。これは、それぞれ客観的世界、社会的世界、主観的世界の三つの世界に分けられている。たとえば、科学や技術の領域についていえば、主体は自然的世界を含む客観（対象）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。これに対して、道徳や法の領域では主体は他者も社会的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、この主体の対応する世界は、客観的世界ではなくて社会的世界であろう。両者の間には、このような明確な相違がある。このことは、芸術や文学の領域についてもいえるのであって、行為者が自己を表現する誠実さという妥当性を主張するのは、自己の演劇や作品がその人の体験をいかに素直に表現するのかを問うているのであって、審美的領域では、主体は主観的世界と対応しているといえるだろう。

それはともかく、ハーバーマースはこれら三つの妥当性の要求を媒介として、それぞれの領域における行為がどのような世界とかかわるのかを分析する。まず、命題的真理の妥当性が要求され、それが発話者によって根拠づけられ、また聞き手から批判可能であるとしても、それは社会システムのなかでも貫徹するコミュニケーションであって、コミュニケーション的行為 *Kommunikatives Handeln* ではない。二つのカテゴリーは、はっきり区別されているのであって、社会システムと生活世界との内部でのコミュニケーション概念の区分を示している。目的合理的に行為するばあい、単に孤立した個人が一つの対象に向っているとはかぎらない。同時に、少なくとも二人以上の主体がたがいに他者の計算や決断に影響を及ぼしながら、合目的的に行為するばあいがある。ハーバーマースはこれを「戦略的行為」*Strategisches Handeln* と呼んでいるが、いずれのばあいにも、自己の利益を中心に真理や有効性を測定する行為である。

「目的論的行為モデルは、言語を多くの媒体のうちの一つだと評価していて、

この媒体をつうじて自分の効果を目指す発話者たちが相互に作用し合うのである。このばあい、相手を作り出すが、これは自分の利益のなかで望ましい意見や意図を形づくるか、捉えるためである。」¹³⁾ そうだとすれば、この理性はいかに合理的であるとしても、先にのべた自己保存のための道具的理性にほかならない。

だが、道徳や法の領域および芸術の領域については、こうした道具的理性が当てはまるとはかぎらない。たしかにこれらのばあいにも、「行為者は相互に了解し合い自分の行為を調整することによって、それぞれに一定の目的を追求する。そのかぎり、目的論的構造があらゆる行為概念にとって基本的である。」だが、規範に規制される行為は目的合理的行為とはちがって、単に現存する客観的世界のみならず、社会的世界にかかわる相互行為なのである。「この社会的世界に、行為者は他の多くの行為者とともに役割を演じる主体として所属しており、かれらは相互に規範に規制される相互行為をとりうるのである。社会的世界は、どのような相互行為が正当な相互人格的な関係の全体に属するかを決定する規範的コンテクストから成り立つ。」¹⁴⁾ さらに、演戲的行為のばあいには、公衆と演戲者との間で合意の関係が生まれてくる。だから、これらの行為は、直接的効果を志向する「戦略的行為モデル」とは異って、行為者が自己の行為を他者の行為と結びつける「社会的行為」なのである。

このようにみると、ハーバーマスは目的合理的行為または戦略的行為を、規範規制的行為または演戲的行為から区別しているようにみえる。もっとも、この戦略的行為というのは、なにも目的合理的行為とかかわるだけではなく、他の二つの行為にも及ぶこともあるのだが。たしかに、前者には認知的・道具的合理性がみつめられ、システム論の基礎となる概念と結びつく以上、批判的理性の再生を求めるハーバーマスにとっては否定的評価があたえられねばなるまい。もっとも、すでにのべたように、神話的世界像の物象化(魔術化)を否定し

13) J. Habermas, *Ebenda*, S. 142, 邦訳, 144ページ。

14) J. Habermas, *Ebenda*, S. 132, 邦訳, 136ページ。

て近代の世界像を確立するのに、この認知的・道具的理性の果たした役割は、無視されるべきではない。だが、アドルノが描いてみせたように、この理性が社会生活全体を貫徹すると、またもや新たな物象化におちいる。だから『啓蒙の弁証法』は、この近代の理性が道具的理性に転化し、神話へ逆転してしまったことを告発したのだ。これに対して、ハーバーマスは啓蒙的理性のなから、人格と人格との間で相互批判が可能であるような新しい批判的理性を再生させようとした。これが、生活世界における妥当性の要求であり、その要求をめぐる討論による合意形成を導く理性なのである。冒頭の章で「議論の理論」を提唱したのも、そのためであった。

たしかに、その意味では規範規制的行為および演劇的行為には、相互行為が可能である社会的行為ではある。だが、ハーバーマスは第三節のなかで、三つの領域における行為概念をそれぞれの世界連関にかかわらせて特色づけ、言語行為としては不完全だと捉え、第四の行為モデルとして「コミュニケーション的行為モデル」Kommunikatives Handlungsmodell を提唱する。この行為モデルこそが、生活世界のなかにあって、社会システムのコミュニケーションを批判するための基軸的概念なのであって、わたしは、この概念を導入している第三節が社会理論にとって重要だと考える。ハーバーマスは既存の三つの行為モデルでは言語概念がいずれも一面的であるとして、次のように批判する。

「目的論的行為モデルでは、コミュニケーションはただ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的同意だと考えられているし、また演劇的モデルでは、観衆を引きつけるための自己演出だと考えられているからである。」¹⁵⁾ そうだとすれば、規範規制的行為のばあいには、相互行為といっても、既存の規範に照して単に自己の行為の正当性の証しをたてるための合意とはならないだろうか。それは既存の秩序に捉われない政治的意思形成のための合意とはならないのではないか。批判的吟味は、

15) J. Habermas, *Ebenda*, S. 143, 邦訳, 145ページ。

既存の規範そのものの正当性にまで及ばねばなるまい。

こうして、ハーバーマスは三つの形式的な世界概念を統合するような場、つまり相互行為に参加する人々が自由に批判的に討論して了解に到達できる行為モデルを、「コミュニケーション的行為モデル」と呼ぶ。この反省的な世界連関を、次のように説明する。「発話者は、他の行為モデルでは単一または一対であられる三つの形式的な世界概念を、一つのシステムに統合し、このシステムを共通に一つの解釈の枠として前提し、この枠内で発話者は了解を遂げることができるのである。発話者はもはや直接に客観的、社会的、または主観的世界と関連するものではなく、自分の発言が他の行為者によって反論できるように主張をおこなう。相互行為の参加者たちが自分の主張に妥当性を要求することについて一致する、すなわちかれらの相互にかかげる妥当性の要求を相互主観的に承認し合うという仕方でのみ、了解は行為を調整するメカニズムの機能を果すのである。」¹⁶⁾

そうだとすれば、このコミュニケーション的行為の概念は、他の三つの領域と並列している第四の行為概念ではなく、これらの三つの行為概念の底にあって、それらが一面化や固定化におちいってシステムにからみ取られていくのを批判する反省的行為概念である、といえよう。それとともに、この反省的行為概念は、ハーバーマスの近代化論を特色づけている。つまり、近代化は一方で生活領域が徹底して分化する *Ausdifferenzierung* とともに、他方でそれらを統合する拠点を生み出す。分化と統合の弁証法がこれである。ハーバーマスの行為論は、またその意味ではどこまでも近代社会生活の具体的領域に根差しており、これらの三つの行為のなかでの批判的潜在勢力を引出す機能を果す。

「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ひそ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。」¹⁷⁾とて、こうした反省的機能を果たし、三つの世界概念を一つ

16) J. Habermas, *Ebenda*, S. 148, 邦訳, 149ページ。

のシステムのなかで、位置づけ了解を遂げるといっただけでは、コミュニケーション的行為をあまりにも抽象的に捉えることになる。ハーバーマースは生活世界のなかで、この行為の基本的な概念を説明して、なんらの外的強制力もなく人間が相互にそれぞれの妥当性の要求をかかげ、権力や特権の立場をもたず相互に批判しあい、相互主観的に承認し合い、了解に到達する、と述べている。このばあい、かれはこれを、「議論の理論」のなかで追求し、論究と討論による相互了解だと考えた。この討論の場とは、一体、どういうものと捉えているのだろうか。

まず、行為者が相互行為をおこなうばあい、直接的に討論に参加することになるが、ハーバーマースは「この共同性は行為者の観点からみて、直接的参加者の範囲を超えており、外部から来る解釈者にたいしても妥当性を要求する」¹⁷⁾と述べ、いわば観察し解釈する第三者を導入している点が、つまり、コミュニケーション的行為における社会学者の役割という論点が重要である。というのも、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妥当性をもつかどうか」¹⁸⁾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、単に相互行為者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批判するレベルより深い討論が期待されるはずである。さらに、解釈者のこの役割は演劇的モデルについても当てはまる。「解釈者が演劇的行為を合理的に解釈しうるのは、かれが欺瞞または自己欺瞞の要素を捉えることによるのである。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。」²⁰⁾このばあいにも、行為者と公衆との表面的な関係にとどまらず、より深いレベルでの批判が可能となるはずである。

このばあい、ハーバーマースはこの第三者をあるいは観察者、あるいは解釈者、

17) J. Habermas, *Ebenda*, S. 149, 邦訳, 149-50ページ。

18) J. Habermas, *Ebenda*, S. 152, 邦訳, 158ページ。

19) J. Habermas, *Ebenda*, S. 154, 邦訳, 161ページ。

20) J. Habermas, *Ebenda*, S. 156, *Ebenda*, 162ページ。

あるいは社会科学者と呼んでいるが、これは科学論、社会現象学、エスノメソドロジーなど多様な社会理論の領域で自説を展開しているために生じているのかもしれない。われわれはこれらをまとめて、直接的に相互行為に参加する人人と異ったカテゴリーとして、この相互行為を反省的に観察し、解釈する社会科学者と呼ぶことができる。ハーバーマスのコミュニケーション的行為の概念は、これら二つの当事者が協力して合意形成をおこなう概念だということができる。たしかに、コミュニケーション的行為への直接の参加者と解釈者の役割ははっきり異っている。「われわれは象徴的表現の意味を理解できる観察者の解釈作業と、了解のメカニズムによって自分たちの行為を調整する相互行為の参加者の解釈作業とを区別しなければならない。つまり、解釈者は直接的な参加者のように、自分の行為計画を他の行為者のそれに一致させようとして合意可能な解釈をおこなおうと努力しない。」²¹⁾だが、コミュニケーション的行為モデルによれば、行為者相互の了解の内的構造が非参加者たる解釈者の立場のなかに映し出されるのである。この機能の異なる二つの当事者が協力し合えるのは、このモデルのなかで立場の相互転換とでも名づけうるものが、おこなわれるからである。すなわち、二つの当事者が「相互に合意に達し、この合意が根拠をもって要求への賛否の態度をとり」、了解を志向する行為の合理的な内的構造を明らかにする点で、一つにまとまるのである。ここで、行為者が解釈者となり、解釈者がまた行為者となるのだとも、いえるだろう。

このばあい、ハーバーマスが力点を置いているのは、コミュニケーション的行為のなかで社会科学者たる解釈者の態度であり、かれの果す役割の問題である。この問題に対するコミュニケーションの論証の仕方も、迂回的であって、どこまでがハーバーマスの自説であるのかはなはだ捉えにくい。基本的には社会科学者もまた、相互行為の傍観者ではなく、自ら了解のための「遂行的立場」performative Einstellungをとることが要求される。「解釈者は合理的解釈をすることによって、目的合理的行為のもつ要求にたいし自分の態度を示す。

21) J. Habermas, *Ebenda*, S. 158, 邦訳, 163-4ページ。

つまり、解釈者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、そのつど批判をおこなう。合理的な解釈は遂行的な態度のなかでおこなわれる。なぜなら、解釈者は全ての参加者に共通の判断の基礎を前提しているからである。」²²⁾すなわち、解釈者も直接的参加者となって、この妥当性の要求に批判的態度をとり、これにたいし諸否をあたえることによって、はじめて単なる解釈者の立場を超えるのである。ハーバーマースはこうした解釈の主体を直接的参加者と区別して「仮想的参加者」virtueller Teilnehmer と呼んでいる。

このように、解釈者が遂行的立場でコミュニケーション的行為に参加するとき、言語・行為能力をもつ行為の主体はすべて、反省的であるとともに、批判的な態度をとりうるはずである。すでにのべたように、まず第一に三つの妥当性の要求を区別しながら、三つの世界の関連性を一つのシステム（コミュニケーション的行為のシステム）のわく組で解きほぐすることができるからである。ハーバーマースはこのシステムを相互行為のための共同の状況の定義 *gemeinsame Situationsdefinition* と名づけている²³⁾。こうした共同の状況定義について合意がみられれば、三つの世界における妥当性の要求を反省的に関連づけることができるだろう。このことは、それぞれの領域における特殊的な了解を、普遍的な了解にまで高めることができる。ハーバーマースはここでも学習過程にかかわらせて、次のようにいう。

「言語・行為能力をもつ主体が自由に使用してきた最も普遍的なコミュニケーションの構造は、いまや特定のコンテクストの道に通じているだけではない。……この同じ構造が同時に、批判的手段を与えるのであって、その結果、所与のコンテクストのなかに浸透し、内部から道を切りひらき、超越する。必要なばあい、事実に作用する合意を統御し、誤りを修正し、誤解を正すなどする

22) J. Habermas, *Ebenda*, S. 154, 邦訳, 160ページ。

23) J. Habermas, *Ebenda*, S. 173, 邦訳, 178ページ。

「コミュニケーション的行為が成功するかどうかは、三つの世界の関連システムのなかの参加者が共同の状況を定義できる解釈過程いかんにかかっている。」

のである。了解を可能ならしめるこの構造はまた、了解過程を反省的に自己制御しうるためにも配慮する。²⁴社会科学者が仮想的な参加者として日常行為のコンテクストに関わることによって、体系的に利用でき、コンテクストが個別的であるにもかかわらず、コンテクストそのものに妥当性を与えるのは、コミュニケーション的行為そのものに根差す批判の潜在力なのである。』²⁴⁾

IV 合意形成と討議倫理学

ハーバーマスはコミュニケーションの行為モデルを設定して、社会システム論と行為理論を媒介しようとした。すなわち、社会システムにおいては、権力や貨幣によって人間の相互行為が歪められ、強制なき討議は形成されない。たしかに、近代は生活領域の分化をうながし、神話の魔術から人間を解放してきた。このことは近代のまぎれもなき進歩である。そのかぎり、ハーバーマスはあきらかに近代的啓蒙の子であり、ウェーバーの歴史観を継承している、といえるだろう。だが、組織された資本主義社会において、経済システムや政治システムに組みこまれるだけであれば、またもや理性は道具的理性へと退化するだけではないのだろうか。ここで、ハーバーマスはシステムによるコミュニケーションに対決して、真の合意が形成される「コミュニケーション的行為」の概念を、切札として提出した。この概念こそ、生活世界の基軸となる概念なのである。

ハーバーマスは、社会システムと生活世界とを区別するとともに、コミュニケーションの行為概念によって媒介させようとする。より具体的にいえば、言語・行為能力をもつ主体が近代化＝分化をとげる各生活領域のなかで、それぞれの領域に固有の妥当性の要求を提出し合い、討議によって相互に批判し合いながら、合意に到達することができる。このばあい、日常生活のなかで相互行為に参加するのは、各領域での直接参加者だけではなく、客観的に考察する社会学者もまた、共同の了解過程に加わることができる。この共同作業のなか

24) J. Habermas, *Ebenda*, S. 176, 邦訳, 180-1ページ。

で、はじめて合理的な討議が可能となる。というのも、ここでは社会システムから生ずる戦略的行為の目的合理性の欠陥や自己欺瞞を告発できるからである。この共同作業を可能ならしめるものこそ、生活世界のレベルであって、組織された資本主義の危機とは、こうした発話状況をシステムの論理が浸透することにはかならない。この道具的・機能主義的理性に抵抗するのは、自発的な社会での自由な討議による合意形成でしかないのではないか。ハーバーマスは近代デモクラシーの原理をこの合意形成にかけたといえるであろう。とすれば、フッサールのような超越論的な生活世界論の地平をも同時に克服できるはずである。

自発的な社会での自由な討議による合意形成といえ、A. D. リンゼイの『民主主義の本質』（1929年）が思い出されるかもしれない。リンゼイは第三章の「共同思考としての〈討論〉と〈集いの意識〉」のなかで、デモクラシーを次のように、規定している。「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てながら、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、個人の自由な道德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ものであって、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。」²⁵⁾ 这个时候、リンゼイはピューリタン革命期におけるプロテスタント諸派での討論集合がモデルとなっており、ミルトンひいてはロックの思想がうかがいあがっている。もちろん、ハーバーマスとリンゼイとはその思想的背景はちがっている。だが、個人の自由な道德生活をいうとき、ハーバーマスが共同思考として討論の意義を主張するならば、きわめてリンゼイの思想に通じるものがあるとみられよう。

ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論の基底にあるものも、こう

25) A. D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, London, 1929. 永岡薫訳『デモクラシーの本質』, 未来社, 1964, 64ページ。

した倫理観とデモクラシーの理論の結合である。ただ、形式的語用論を媒介としているのだけでも、最近の講演「道德と倫理」Moral und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskurethik zu?, 1985. のなかで「討議倫理学」を提起し、アーペルの「理想的コミュニケーション共同体」ideale Kommunikationsgemeinschaft によって、カントの正義の倫理学（個人の自律性と尊厳）と義務の倫理学（連帯）を媒介しようとしている。討議のなかでこそ、個人が自律しながら、同時に他者と結合し、特殊な共同体の成員でありながら、同時に普遍的なものと結合できるような内的連関が構想されている。とすれば、この討議倫理学は、カント倫理学をヘーゲルの社会哲学と関連づけていると、いえないであろうか。冒頭で、ハーバーマスの批判的社会理論の基底がドイツ古典哲学にあると指摘したのは、こうした意味においてである。このことはまた、ハーバーマスが初期の論文『公共性の構造転換』で提起してきた、市民的公共性または公論の概念とも結びついていることが、同時に明らかとなるはずである。

ハーバーマスは合理性の概念を単に形式的な目的合理性にとどまらず、近代社会の生活のあらゆる領域にまで拡大し、それぞれの領域での妥当性の要求を討議の対象とする。とすれば、合理性の概念も二つに分解し、いわばシステムに適應する目的合理性、あるいは自己中心的な戦略的行為の合理性と、生活世界の中核となる討議的合理性とでもよぶべきものが対立することとなるだろう。このばあい、単に合理性だけで、ことに演劇的行為を十分に説明しうるかという問題は残るし、また、討論のなかで不一致や衝突または軋轢が生ずるばあいには、どのようにすればよいのかという問題が生じる。だが、不一致はなにか相互行為に歪みがあったり、非合理的なものが働いているから生じるのであって、合理的主体であれば、やがて討議によって克服さるべきものだとの前提がおかれている。だから、非合理性または不一致は、相互行為の主体の自己反省の契機となり、学習の条件となる。とすれば、徹底的なオプティミズムまたは予定調和観とはいえないにしても、あきらかに啓蒙の歴史観をおびている、

といえないであらうか。

このようにみると、ポスト構造主義者 J=F. リオタールのように感性による相互の差違²⁶⁾性こそが創造のバネだとみる見方は²⁶⁾、ハーバーマスにとってはじめから成立しない。というのも、このことは第二の理性の否定的な自己省察の段階へ逆行してしまうことだからである。だが、合理性か非合理性か、理性か感性か、いずれかに一元化されてしまうと、ヘーゲル弁証法がもっていたようなダイナミズムが失われはしないだろうか²⁷⁾。

26) J. François Lyotard, *La Condition postmoderne*, 1979, Editions de Minuit, 塚原史訳「ポスト・モダンの条件」(『現代思想』1983年, Vol. 11-3, 150 ページ)。

27) Th. A. McCarthy, *The Critical Theory of J. Habermas*, 1979, p. 376. 政治的合意の倫理は、『正統性の諸問題』のなかでは, communication ethics にあたる。