

近代社会の倫理的批判とその構造

—ハーバーマスの政治哲学の一考察—

赤 井 正 二

はじめに

社会諸科学において、反実証主義としての「理念主義」⁽¹⁾の傾向が復活の兆しをみせていることは、政治・経済・文化に潜む一時的でない変動を示している。労働、権力、支配、教育、文化、倫理などの諸現象は学際的研究を一層必要としている。六〇年代後半から、西ドイツの政党間で交わされている「基本価値論争」⁽²⁾が政治と倫理との新たな緊張関係を生み出したこと、また一九八二年、「労働社会の危機」⁽³⁾をテーマにしたドイツ社会学会大会が、経済・文化・政治の領域を包括せねばならなかったことは偶然でない。

「理念主義」的社会科学の代表者とみなされているユルゲン・ハーバーマスは、日常の言語コミュニケーション実践によってのみ再生産される共同性の領域を、「生活世界」と規定し、経済と行政の機能主義的「システム」に対置するが、まずもってそれは、諸現象の交錯を読み解く図式の試みなのである。C・オッフエも指摘するように、労働を基軸とする近代社会科学の基本的枠組にかわる新しい枠組が、物質的欲求と脱物質的欲求、生産様式と生活様式、生産と消費生活、産業社会と脱産業社会、等々、二元的であることが必然的であるとしても、ハーバーマスの「生活世界とシステム」という図式は、社会変動の動的理論として例外的な地位を占める。⁽⁴⁾今日、ハーバーマスの「批判的社会理論」の評価がそれ自体一つの論争となりうるのは、包括性にもとづくこの例外的地位に帰因する。

既に多くの論者によって言及されてきたように、ハーバーマスの理論は、社会発展の具体的展望、その特定の担い手、その組織などの問題を圏外に置いている点で、⁽⁵⁾その理論がもつ「批判性」は根本的な限界をもっている。だが反面、「批判」のこの限界こそ、「ヨーロッパの第二次大戦後の冷静な雰囲気」⁽⁶⁾の反映で

あり、ハーバーマスの理論にみられる「全般的折衷主義⁽⁷⁾」や理論の「混成的性格⁽⁸⁾」も、この雰囲気の中で「批判」の合理性と普遍性とを実現する形態であるともいえる。ハーバーマスの理論は少なくとも、戦後の先進社会における批判的な政治-文化意識の必然的通過点でありうる。

本稿は、その哲学的な基盤のために極めて広範にならざるをえないハーバーマス理論をめぐる論点を、「実践的討議」の概念を中心にして、「批判的社会理論」の社会的歴史的条件的問題に収斂させて、新しい政治-文化意識への回路を見出すことを目標にしている。「実践的討議」を第一に、政治と文化とを接合する実質的民主主義としての側面から、第二に、近代文化の推進機構としての側面から、第三に、形式主義倫理としての側面から、その制限と社会的歴史的条件的条件⁽⁹⁾に即して検討する。

(注)

- (1) 富永健一「社会変動研究における実証主義と理念主義」、『思想』(岩波書店)、1983年10月号。
- (2) T.Meyer, *Grundwerte und Gesellschaftsreform*, EVA, 1981; H. Geißler (hrsg), *Grundwerte in der Politik*, Ullstein, 1979.
- (3) J.Matthes (hrsg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft?*, Campus, 1982.
- (4) C.Offe, *«Arbeitsgesellschaft» Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Campus, 1984.
- (5) *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, EVA, 1969; 山本啓『ハーバーマスの社会科学論』, 勁草書房, 1980年. なお, J.-B.Thompson and D.Held (ed.), *Habermas Critical Debate*, MacMillan, 1982, は, 基本的論的を包括している。
- (6) M.Jay, *Marxism and Totality*, Univ.of California Press, 1984, p.464.
- (7) D.Held, *Introduction to Critical Theory*, Univ.of California Press, 1980, p.253.
- (8) P.Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, NLB, 1983, p.59.
- (9) 以下ハーバーマスの次の著作からの引用は、文献の略号と頁数とを本文中に表記する。

L: *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, 1973.

R: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, 1976.

T: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, II, Suhrkamp, 1981.

M: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983.

V: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1984.

1. 政治と文化との接点

社会的政治的秩序の正統化の問題についてのハーバーマスの取扱いは、次の二つの側面の区分から出発する。つまり一方では、正統化問題を「正統性への信念」や事実上の実効力などの経験的な側面と、他方での、秩序を支える価値と規範の「内在的な真理関係」(L,131)という「体系的な相」(ebenda.)の側面とを方法的に区別し、さらに、後者を正統化問題の中心に据える。特定の社会関係の正統性とは、世論調査に表われた政府やその政策への支持とも、秩序が現に存続していることとも、区別されるべき事態を示しているが、M.ウェーバーにおいて両者は十分に区別されてはいない。

価値と規範の真理性への着目は、正統化されうる規範と、「暴力関係を安定化させる規範」(L,153)とを区別する。この点でハーバーマスの問題構成は、正統化問題から価値と規範の問題を捨象するN.ハーマンの「手続きによる正統化」の立場と対立するだけでなく、特定の規範に特権的地位を与えることになるJ.ヴィンケルマンらの自然法復活の哲学的試みとも対立することになる。ハーバーマスにおいて重要なことは、特定の規範と価値に社会的な普遍妥当性を付与するための手続き条件であり、この条件は個々の規範や価値の内容分析からは導き出せない。一方では、正統化についての政治社会学的議論のうちに価値と規範の真理性という倫理学の認知主義的視点を導入しながら、他方では、価値の多様性という事実を前提して諸価値の自然法的階梯についての分析を、形式主義の立場からいわば括弧に入れる、こうした困難な試みは、価値と規範の普遍化可能性のみを問う実践的討議それ自体の「形式的属性」(L,148)の分析を介して進められる。

ハーバーマスにおいて、実践的討議は、ウェーバーが解決不可能とみなした諸価値の相剋の合理的止場を遂行する過程であり、理性的同意、したがって虚偽の同意に対立する真なる同意に至る過程である。この討議は、道徳的論争を根拠にもとづいて結着させることができるというそれ自体一つの道徳的確信に依拠しているが、ハーバーマスは、同意の真理性の規準を同意の内容ではなく、討議という同意形成過程自体の道徳的性格に求める。実践的討議が真なる

同意に至るために具えるべき条件は、現段階では、次の二つの原則として定式化されている。「普遍化原則」と「討議倫理原則」がそれである。

「妥当する各規範は、各個人の利害関心を充足させるために当の規範に普遍的に従うことから生じると予見される帰結と副次効果とがすべての当事者によって強制なしに受容されうる、という条件を充たさなければならない」(M,103,131)。

「実践的討議の参加者としてのすべての当事者の一致を見出した(あるいは見出しうる)規範だけが妥当を要求しうる」(M,103)。

前者は、後者が規定する実践的討議の形式的手続きの「規範の内実」(M,133)であり、唯一の「道德原理」として位置づけられる。しかし、原理の設定に際して、すでにハーバーマス自身がP.ローレンツェンらいわゆるエアランゲン学派の同様の見解に対して指摘していたように、「(なんらかの)普遍化確率の導入は、規範の正当化をはじめて可能にするはずの原理を、循環的に正当化するという継続する問題を生み出す」(L,150)ことになる。価値と規範の普遍妥当性を基礎づける原理自体がすでに一つの規範であるという循環構造をどのように根拠づけるかという問題である。この問題の解明において、ハーバーマスは、「道德原理」を近代の日常コミュニケーション実践にすでに含まれ前提されている言語の超越論的構造から基礎づける理論戦略を選択し、『コミュニケーション行為の理論』においてこの構造を解明することになる。

理論戦略の選択それ自体は社会理論的な説明を必要としない。だが理性的な真の同意と非合理的な偽りの同意との区別という正統化問題への批判的接近方法が、道德原理の超越論的基礎づけの方向へと遡及することの意味と必然性とは社会理論的な説明を必要とする。道德原理と討議倫理原則に表現されている社会関係が「反事実的」であるだけでなく、抽象的という意味でユートピア的であることはA.ヘラー等によって指摘され批判されている。また、言語能力と行為能力を具えた諸主体の対称的関係とそこから生じる合理的な普遍意志という批判の理念が「ブルジョア民主主義の理念」(V,538)と同質のものであることも自明であろう。しかし、批判的社会認識のユートピア的形態が現実の社会運動の成熟度に根本的に規定されている限り、こうした形態に関する理論内容上の論点は、理論と実践との統一という理念の次元からでなく、ユートピア的形態の理論が浮き上らせる矛盾の实在性を問う視角から設定されるべきであ

ろう。

ハーバーマスのユートピア的理念は、政治社会学の領域に、価値と規範の真理性の問題を導入する理論戦略のなかから呈示されたものであるが、西欧マルクス主義の脈絡でみれば、A.グラムシが同様の理念について語っていることは注目に値する。グラムシは私的で自発的な行為の領域としての「市民社会」について次のように述べている。

『『倫理国家』または『市民社会』という表現は、この国家のない国家の『像』が、純粹の科学の地盤に立脚する限り、偉大な政治学者と法学者がもっていたものを意味することになろう（純粹の科学＝純粹のユートピア、というのは、すべての人が実際に平等であり、したがって平等に理性的で道徳的であるという仮定、すなわち他の階級から押しつけられたものとしての、意識にとって外的なものとしての強制によることなく、自発的に、自由に法律を受け入れうるという仮定にもとづいているからである）⁽³⁾。

西欧マルクス主義が、P.アンダーソンの言うように、「第一次大戦後におけるヨーロッパ資本主義の先進地域でのプロレタリア革命の挫折から生まれ、不断に大きくなっていった社会主義理論と労働者階級の実践との分断のなかで展開された⁽⁴⁾」とすれば、もとよりグラムシの理論も例外ではない。市民社会における知的一道徳的ヘゲモニーの獲得という周知の戦略は、危機が出現しながらもなおかつそれが何十年にもわたって継続する「異常な継続期間⁽⁵⁾」から生まれたといえる。グラムシはこの期間のうちに、抵抗と解放の運動の理論的な必然性と真理性とを相対化する『『偶発的』な場』の成立を認め、その必然性と真理性との「証明」を一つの実践的課題とみなした。

しかし、抵抗と解放の実践の必然性と真理性ないし合理性の証明は、成果としての多数派の成立と同義ではない。正統化問題の取扱いにみたハーバーマスの方法は、西欧マルクス主義の伝統のなかでみれば、理論と実践との乖離の理論的反省に他ならない。抵抗と解放の実践の必然性と真理性とが、グラムシが想定したように社会的力関係の移動という結果によって証明されるのだとしたら、合理的で実なる実践と非合理的で虚偽なる実践とを論理的に予め区別することは不可能になる。さらに、実践の主体的根拠である自発性を、ウェーバーにおける指導者のカリスマ、あるいはアドルノとホルクハイマーにおける芸術と愛のミメシスの力などの「非合理的諸力」(T. II, 491)のうちに根拠づけ

ることも可能になる。フランクフルト学派一世代は、大衆文化の形態で個人の心理までも浸蝕する社会的統合メカニズムとそれに内在した「道具的理性」に、「反乱する自然という無力な狂言」(ebenda.)を対置するより他ならなかった。

無制限に拡大する統合メカニズムへの人間的抵抗が、合理性に対立する非合理性という不毛で無力な自己限定に陥る逆説は、歴史における理性の弁証法で解釈することもできよう。しかしこの弁証法も、非合理的形態をもってはじまる抵抗が時間的経過の中で合理的形態を獲得するに至ることを予め想定している限り、解決すべき自己矛盾を先送りしたにすぎないといえる。この場合、「狡智」という独断の危険を孕んだ理性の超越的在り方を拒否する方向を選択するならば、あらゆる価値と規範の真理性と合理性の定言的主張を相対化する「市民社会」ないしハーバーマスの「合理化された生活世界」の形式的構造自体に真理性と合理性の根拠を据えざるをえない。

同意と拒否における自発性は、それがどのような成果をもたらすかにかかわらず、それ自身合理性の一つの指標とならなければならない。そしてこの自発性は価値と規範の相対性とその場に根拠づけられているのである。

ハーバーマスは、既成目標達成の効率性で測られるいわゆる「目的合理性」に、ある発言の「批判可能性と基礎づけ可能性」(T. I, 27)で測られる「コミュニケーション合理性」の概念を対置する。後者は、すべての規範にかかわる同意をコミュニケーション行為によってのみ再生産する、脱魔術化された近代の「合理化された生活世界」の概念と相互補完的關係にあり、「生活世界」はコミュニケーション行為の「補完概念」(T. II, 198)であるだけでなく、行為のこの形態も近代の生活世界を前提する。この行為と生活世界との連関において、「理性」はもはや行為を領導し定位する実体的能力ではなく、「行為属性」⁽⁶⁾としての理性性=合理性へと転換される。

規範の正統化の問題をその普遍的同意における合理性の問題へと組み変え、同意の合理性の規準を同意形成過程の形式的属性、つまり「普遍化原則」と「討議倫理原則」に措き、さらにこれら原則の実在性を近代の合理化された生活世界から基礎づける、こうしたハーバーマスの理論戦略は、社会理論的にみれば、近代社会における理論と実践との乖離ないし分化に定位しているといえる。ではこのコミュニケーション行為の理論に基礎づけられた批判的社会理論は近代の社会と政治にどのような批判を準備するのであろうか。

(注)

- (1) この「手続き」(Prozedur)とルーマンのそれとの相違は、前者が後者の全体を予め正統化する点にあるとされる (L,138)。
- (2) A.Heller, "Habermas and Marxism," J.-B.Thompson and D.Held (ed.), op.cit. pp.21—41.
- (3) A.Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Einaudi, 1975, Q. II, p.764. 石堂訳『グラムシ獄中ノート』, シー書房, 235頁。
- (4) P.Anderson, *Consideration on Western Marxism*, NLB, 1976, 中野訳『西欧マルクス主義』, 新評論, 156頁。
- (5) A.Gramsci, op.cit., Q. III, p.1580. 前掲訳書, 95頁。
- (6) H.Gripp, *Jürgen Habermas*, Schöningh, 1984, S.126.

2. 近代と後期資本主義

コミュニケーションの合理性の概念は、「神々の闘争」というヘレニズム的状况下での理性の集合的在り方であるといえる。合理性—行為—討議をめぐるハーバーマスの一連の理論は、機能的には、支配秩序の正統化の究極の根拠としての「実質的民主主義」の形式的条件の理論とみなされる。しかもこの実質民主主義はそれ故に、後期資本主義の体制に対峙するものである。ハーバーマスは言う。

「国民の政治的意志形成過程への参加, すなわち実質民主主義は, 行政的に社会化された生産と, 依然として剰余価値の私的領有およびその利用との間の矛盾を意識させずにはおかない」(L,54f)。

後期資本主義では, 実質的参加を排除した単なる民主主義的手続きによって, この矛盾の自覚化は回避され, 道徳的倫理的「意味」と経済的「価値」との, 言いかえれば, 生活世界と機能的システムとの間の交換関係が成立する。だが形骸化した民主主義による虚偽の正統化は, 第一にはその物質的基盤である経済成長の危機によって, 第二にはブルジョアの価値観や生活形態全体に対する様々なアルタナティブヴェによって「脱正統化」(R,291f)されざるをえない。この場合には, 実質民主主義, すなわち「普遍的な実践的討議の制度化」(L,30)だけが, 社会の新しい学習水準を拓くことができる。

だがハーバーマスの後期資本主義分析の中心的概念である理想的状況下での実践的討議の理念が, 民主主義の積極的で攻勢的な概念でありうるのは, 後期資本主義の正統化システムの本質を, 諸々の価値意識の非公共化, 脱政治化と

同一化しうる場合においてである。この場合には、実践的討議の理念がいかに形式化されていようと、それは後期資本主義に対する根底的批判の回路となりうる。しかし、支配システムが文化の伝統への回帰や、「イデオロギー投資」によって正統化の危機を回避する場合にはどうなるのか。政治と文化との支配システムによる接合に対して実践的討議はいかなる機能をはたすのか。

政治への文化的価値の導入はもとよりその反面で、特定の価値が無批判的に、つまり討議を経ずに妥当することに対抗する形式主義の立場からの方法であった。だがこの方法こそ変化した状況の下での、つまり七〇年代後年以後のハーバーマスの新たな展開を必要とするのである。

ハーバーマスの後期資本主義論は、「危機」の概念と傾向を軸に展開されてきたが、彼は『コミュニケーション行為の理論』において、危機を「病理」概念によって補完する。資本主義的蓄積の過程に障害が生じ国民の要求を十分に満たせなくなるという条件の下で、この経済的な障害が既存の職業システムへ個人を結びつける動機が撤回され、引き続き、政治システムに対する大衆的な忠誠が撤回されるに至る場合には、「危機」が生じる。これに対して、文化的伝統と教育などの人格的社会化の領域に侵入して危機が回避される場合には、生活世界の「病理」が生じるとされる。この病理は具体的には、私的生活と公共的生活から、善き生活への問いが排除され、「日常生活の金銭化と官僚化」(T. II, 480) が進行し、その結果、消費主義・所有個人主義・業績主義・競争主義・快楽主義などの「特殊の-功利主義的生活様式」(ebenda.) によって日常的なコミュニケーション実践が機能主義な意味でだけ合理化され、「物化」される、⁽¹⁾ という一連の事態を現わしている。

こうした事態は周知のように、六〇年代のマルクーゼ批判のなかから、科学と技術の合理的形態の「生活世界の《歴史的総体》への拡大」⁽²⁾ として主題化された問題であり、『後期資本主義の正統化諸問題』では「動機づけの危機」として位置づけられていた。これと比較すると現段階での「危機」と「病理」との区分は、方法上重要な変更を意味している。

D.ヘルドが指摘したように、『正統化諸問題』の展開は、経済危機、合理性の危機、動機づけの危機、これら四つの危機傾向を「区別することと一連の事態として理解することとの間を動揺している」⁽³⁾。ヘルドは、この動揺の原因を価値と規範による個人の社会統合についての方法的な過大評価にあるとし、反

対に、社会的総体性の整合的把握を妨害する個々人の経験のアトム化、「文化の脱中心化あるいは断片化」こそ支配の安定性の基礎であると主張する。危機と病理との区別は、こうした批判の一定の「受容」に他ならず、これと並行して正統化危機に着目した後期資本主義への批判的視角は相対化される。日常意識の断片化の文化的条件の解明を主要な課題とする「近代の理論」が構想される。

社会批判のこの方法的転換は、実践的討議による政治と文化との批判的接合というハーバーマスの基本的視角に関して、正統化問題と異なるどのような新局面をもたらすのであろうか。

確かに今日、「近代」の政治・経済・文化・労働・家族・教育などが様々な抗争し合う潮流の争点になっているといえる。ハーバーマスの近代の理論の「同時代史的モチーフ」(T. I, 9)は六〇年代以後の「西欧合理主義の遺産がもはや争う余地なく妥当することがない」(ebenda.)状況であり、とくに、経済と社会の近代化の資本主義的モデルに固執する新保守主義と、しばしば反近代主義にまで鋭尖化する成長批判とその運動にみられる社会的抗争の新しい構造である。こうした今日の状況下で、ハーバーマスは、社会の深層での変化を暗示する抗争の解明とともに、「近代の概念と尊厳、つまり切り縮められない合理性の諸次元を再び意識化すること」を批判的社会理論の課題として提起する。

「われわれが明確にせねばならないことは、伝統以後の法観念と道徳観念のうちに、主体性の解放のうちに、自発性の解放のうちに、社会学がデュルケーム以来『制度化された個人主義』と称してきたもののうちに、道徳的-実践的そして美学的-表現的な合理性の傷つきやすい我意、マックス・ウェーバーの言うところの自立化した価値諸領域の内的論理が貫いていることである。この我意を一方での一面化した認知的-道徳的合理性と、他方での奇形化した伝統主義との連合のために犠牲にしようとする者は、高価な退行の代価を負担することになる」。

こうしてハーバーマスの近代の理論は、資本主義的近代化の現実から再構成された理念としての「近代」の擁護という防衛的性格をもつことになる。世界像の脱魔術化以後に成立する(1)伝統の絶えざる修正を必要とする文化の在り方、(2)抽象的で形式的な規範によってのみ正統化される社会集団での連帯の在り方、(3)高度に抽象化した個人の在り方、この三要素から成る「合理化された生活世

界」,とくにその中でも,専門家に担われて独自治法的に発展する科学・道徳一法・芸術という近代文化の形態,これらが,様々な「反近代」と「脱近代」の潮流から防衛されねばならない「近代」である。ではウェーバーの合理化論を大幅に採用したこの近代の理論は,社会理論として社会意識の断片化の問題をどのように理解するのであろうか。

「近代」の理念と資本主義的近代化との矛盾という「啓蒙の弁証法」のハーバーマスの取扱いを特徴づけるのは,マルクーゼや脱産業社会論者が傾向的に構造的な重要性を失うものとした階級構造の政治的形態変化がもつ重要性に持続的に着目していることである。『正統化諸問題』における「階級妥協」にせよ,『コミュニケーション行為の理論』における「社会国家的妥協」にせよ,階級抗争の国家的制限とその結果としての「階級抗争の潜在化」についての一連の論理はハーバーマスの後期資本主義論だけでなく,より普遍的な近代の理論の一方の骨格を形成している。

すなわち第一に,社会発展の源動力と規定する主要な社会的矛盾は依然として階級構造に基礎づけられる。ハーバーマスは近代の国家形態を四段階に,つまり市民国家,市民的法治国家,民主的法治国家,社会的民主的法治国家に区分するが,第四段階の現代国家は「二〇世紀の経過のなかでヨーロッパ労働運動によって闘いとられた」(T. II, 525) 国家形態であり,⁽⁷⁾「階級的構造に保留されている社会的強力関係の国家体制化」(T. II, 530)であるとされる。労働と資本とのこの一種の妥協は,⁽⁸⁾労働運動を資本主義的成長政策に包摂する構造であり,厳密な意味での「階級妥協」ではない。私的な「一般化されえない目標をめざして行なわれる社会化された生産という矛盾」(L, 59)は依然として「根本矛盾」(L, 97)であり,少なくとも「経済システムそのものにとって,社会的対立は依然として本質的」(T. II, 512)である。

第二に,より重要なことは,ハーバーマスにおいてそれ自体一つの階級構造であるこの「妥協構造」自身が新しい社会的矛盾の形態の根源として理解されていることである。確かにJ.ヒルシュと⁽⁹⁾同様に,ハーバーマスも,発達した資本主義社会における旧来の資本一賃労働の抗争といわゆる新社会運動との重層性を,「社会国家的妥協の基礎である資本主義的成長を擁護することに利害関心をもつ生産過程に直接関与した諸階層から成る中枢と,他方での多種多様な周辺との間に抗争ラインが成立している」(T. II, 577)事態として描き出

している。環境保護、平和、原子力発電の危険性、プライバシーの保護、新しい生活文化の創造など、新社会運動の多様なテーマは階級構造に直接還元することのできない現代特有の疎外に帰因する。しかも個別的な問題状況への特殊的な反応であることを特色とする新社会運動を統一的に理解することは困難であり、「反成長主義」という規定も十分ではない。

しかしハーバーマスは、この運動をさらに遡って日常生活の物化をもたらすシステムによる「生活世界の植民地化傾向への抵抗」(T. II, 579)として概念把握し、「物化」という批判的社会理論の中核的な脈絡において、「使用価値志向から分離した価値増殖過程のもつ匿名の力動性に遡る経済的階級支配」(T. II, 485)についてのマルクスの分析に立ち返る。つまり、具体的労働が抽象的労働に変換されることによって、はじめて賃金と交換可能になるという「实在抽象」(T. II, 475)のメカニズム、階級支配のこのメカニズムを、労働生活以外の消費、政治生活の局面にまで拡大するところに擬似的妥協に由来する生活世界の植民地化と物化の実態が見出されるのである。实在抽象によって具体的労働が賃金と交換されるのと同じく、使用価値への欲求が単なる商品需要へと、政治世論が大衆の忠誠へと抽象化されることによって、それらは消費財および政治的行政的指導と交換される。この交換の抑圧的性格は、税負担と公的便益との交換関係に集中して現われる。生活の各分野に浸透したこの实在抽象の論理こそコミュニケーション行為の理論と近代の理論が対極に立てる支配の現代的形態としての、そして物化を進行させるメカニズムとしての「間接的強力行使」(V, 548)の秘密である。

こうしてハーバーマスは、後期資本主義に特有の疎外現象を、資本一賃労働関係における疎外の拡大として連続的に把えるのである。だから、生活世界の植民地化への抵抗である新社会運動が現わす抗争は、「始めは階級特殊的恣態をとって現われないが、それにもかかわらず、システムの統合された行為領域へ追いやられた階級構造に還帰する」(T. II, 515)、という指摘はかれの後期資本主義論と近代の理論の外的挿話でなく必然的帰結なのである。

しかし、この必然的帰結は、その現実的条件を欠く限りでは主観的期待にすぎない。ハーバーマスの批判的社会理論は、資本主義的近代と「近代」との抽象的対置に終始しており、物化は物化としてのみ把えられて、その内在的矛盾はこの対立の圏外にある。後期資本主義の各局面での「ディレンマ」が解明さ

れ、マスメディアと大衆文化についてその、「権威主義的潜在力」と「解放的潜在力」(T. II, 573)との矛盾が暗示されても、それは批判的社会理論の基本的枠組に影響を与えはしない。むしろ資本主義と「近代」との、したがってまた現実の支配機構と解放の論理との抽象的分離は、歴史の「発展動力」と「発展論理」との区別として再構成された史的唯物論のなかで方法化されている。矛盾を解決する認知的構造の展開を社会的力動性から抽象すること、社会進化を生活形態の具体性から抽象すること、この二つの抽象に基づいてハーバーマスの史的唯物論は、「総体性、生活諸形態、文化、そして生活関連と時期についての批判的評価と規範的整序とをすべて断念する」(T. II, 562)。資本主義による物化の理論と批判の倫理的基礎をなす近代の理論とは、「補完」(T. II, 522)という外面的関係にあるにすぎない。

生活世界の合理化と文化的合理化とを主な内容とする近代の理論によれば、ヘルドの指摘する断片化した意識は、全生活の統一的解釈としての「イデオロギー」が、科学・道徳・芸術の独自法則的發展によって崩壊し、これらが日常のコミュニケーションの中でなお自然発生的に存続しつづける伝統から分離したことに起源をもっている。したがって、意識の断片化とイデオロギーの終焉は生活世界の植民地化によってはじめてもたらされる現象ではなく、植民地化がそもそも可能となる条件であり、「近代」と啓蒙の側が引き受けるべき問題なのである。そして断片化した意識の中で、イデオロギーにかわって、文化の統一性、しかも「やわらかい統一」を可能にする文化的合理化の一層の進展を媒介するのが道徳原則と討議倫理に導かれた実践的討議である。だから批判的社会理論における物化の理論と近代の理論との外面的関係は、意識の断片化の問題を「近代」に内在する問題として、「近代」と啓蒙の完成によって克服すべき事柄として領有することに規定されている。

だがこの分離からは、「近代の完成の理論的条件がコミュニケーション合理性の進化の理論の形態で仕上げられれば仕上げられるほど、解放された社会の実現の展望は遠ざかる⁽¹¹⁾」というアポリアが生じることになる。ハーバーマスにおいて近代の完成は社会の「別の非資本主義的な軌道」⁽¹²⁾上の近代化によって可能となると指摘されるが、近代の完成そのものの理論的条件としてでなく、「近代」の理念は資本主義的近代と無媒介に仕上げられる。だがこのアポリアは社会理論的にどのように理解されうるだろうか。

イデオロギー終焉以後の断片化された意識と、一面的に合理化＝物化された意識とは、後期資本主義の核心的事態である階級抗争の制度化の下で富の生産手段の私的処分権をめぐる社会的対立が「社会集団の生活世界の構造形成力」(T. II, 512)を失うという事態において、相互に重なり合う。断片化された意識や経験のアトム化を、階級支配の条件と規定しても、この断片化の止場と方向を、階級構造と生活世界の構造との再結合に求めるか、生活世界とその文化の一層の合理化に求めるかは、「文化の無階級化」現象を、ミクロ的現象と規定するか、マクロ的現象と規定するかに依存している。ハーバーマスの批判的社会理論は、議論の余地を残しながらも、主体、運動、矛盾なしに理解された「文化の無階級化」現象を前提している。そしてまたこの前提の社会理論的根拠は、階級抗争の制度化なのである。この制度化論こそ、一方では、後期資本主義社会における疎外の階級理論的分析の鍵でありながら、他方で、階級構造を全体として理論的に相対化する理念的近代と無階級の生活世界という「大胆な、しかし経験的な想定」(T. II, 180)の理論的根拠である。ハーバーマスの社会理論では、社会国家的妥協は虚偽の妥協であり階級抗争の潜在化は別の形態での抗争の継続であるとする視点が、妥協によって生じる無階級の地平こそ近代社会全体に対する批判の基礎でありうるとする視点に、無媒介に転換する。戦後の先進資本主義諸国における社会国家的妥協の实在性と虚偽性の弁証法が、ハーバーマスの社会理論におけるアポリアを規定しているのである。

(注)

- (1) Verdinglichung. ハーバーマスはウェーバーの用法に従って、生活世界から経済と行政の機構が機能的に分化する事態を「物象化」(Versachlichung)と規定するが、これが否定的意味をもたないのに対して、「物化」は後期資本主義特有の疎外現象を示している。
- (2) J.Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (, Suhrkamp, 1968, S.59.
- (3) D.Held, "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", J.-B. Thompson and D.Held(ed.), op.cit., p.188.
- (4) Ibid. p.190. ヘルドのこの見解は、ポール・ピッコネなどの現象学的マルクス主義と同質である。P.Piccone, "The crisis of one-dimensionality, *Telos*, No.35, 1978, pp.43-54.
- (5) J.Habermas, *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, 1981, S.428.
- (6) Eigensinn はウェーバーと同様、近代文化特有の在り方を示す方法的概念として使用されているが、ヘーゲルにおいてもこの概念は重要な役割をはたしてい

る。しかしヘーゲルの場合それは、まだ個別性にとらわれていて、隷属関係の内部にとどまっている自己意識の自由の在り方を意味している。*G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Bd.3, S.155, Bd.7, S.27.

- (7) ハーバーマスはこの国家形態の典型例として西ドイツの基本法第21条に成文化された体制を挙げているが、この条件は政党の所件を定めたものである。
- (8) ハーバーマスは、妥協が正当化されるための条件として、当事者間の勢力均衡と、交渉の対象となる利害の普遍化不可能性の二つの条件を規定している (L, 155)。
- (9) J.Hirsch, "Alternativbewegung-eine Politische Alternative?", R. Roth(hrsg.), *Parlamentarisches Ritual und Politische Alternativen*, Campus, 1981, S.133.
- (10) T. II, S.505ff, S.530ff.
- (11) S.Bonhabib, "Die Moderne und die Aporien der kritischen Theorie," W. Bonß und A. Honneth(hrsg.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, 1982, S.155.
- (12) J.Habermas, *Kleine Politische Schriften*, S.462.

3. 道徳と人倫

社会理論における物化の理論と近代の理論との抽象的対置には、本来両者を接合すべき実践的討議ないし道徳のどのような形態が対応するのだろうか。ハーバーマスの道徳理論は、(1)倫理的スケプシス主義に対して「道徳的判断は認知的内実をもつ」(M,131)とする認知主義、(2)道徳的判断を主体の社会的歴史的条件に還元する相対主義に対立する普遍主義、(3)実質倫理に対立する形成主義、この三つの側面によって特徴づけられるが、ここでは、特に実践的討議の形式主義的制限に即して、その制限の意味を検討する。

近代社会に対する倫理的批判が、実践的討議を介して遂行されるのは、それが政治と科学を含む文化との接合によって、文化的諸問題の排除にのみ成立根拠をもつ技術化した政治に批判的に介入することを意味しているからである。実践的討議は、こうして単に批判の基盤としてだけでなく、将来実現されるべき権力形態のうちにおいても中枢的役割りを担うことになるが、この位置づけは、討議過程と討議参加者がこの過重な負担に耐えうるか否かについての問題を生じさせる。

(1)
K.-O.アーペルが、「有限な人間」の立場から、ハーバーマスの解放的認識関心の理論を批判して、反対に「科学と政治との制度的区別」(3)を民主主義的国家形態の条件として擁護したことは偶然ではない。ハーバーマスが言うように、

「欲求は文化的価値に照らして解釈される。そしてこの文化的価値は常に共同主体的に分有された伝統の構成部分であるから、欲求を解釈する価値の修正は、個人が独断的に処理しうる事柄ではない」(M,78)。文化的価値の修正が本来の意味での「政治」にかかわればかかわるほど、個人の最終決定権を保証して利害関心の恣意的解釈や共同意志の偽造を回避することが、理論と実践の両面で重要になる。資本主義による実践的討議の手続きと内容との形式主義的分離は、政治と文化との接合という方法が含む批判性と危険性との矛盾の可能性に対する回答として理解されるべきであろう。そして形式主義的制限は、すでに挙げた普遍化原則と討議倫理原則として定式化されることで、討議とその参加者の負担を解除するのである。

技術化した政治への批判のために文化の問題が政治に導入されたのと同様に、ニーチェに由来し、M.フーコーによって両び認められた倫理的スケプシス主義への対抗のために、道徳はその認知的基盤としての人倫＝生活世界に関係づけられる。日常のコミュニケーション実践を介する共同性の再生産過程が道徳的討議の土台とされ、後者は前者の「反省的形態」(M,110)と規定される。この反省関係は、形式主義の側面に即してみれば、道徳的行為に対する内容的定位の断念として現われる。つまり、実践的討議は、正当化された規範を産出するのではなく、提起され仮想的に採用された規範の妥当性を吟味することだけを課題とする。「一定の社会集団の生活世界の地平なしに、一定の状況下での行為の抗争なしに、…実践的討議を行なおうとすることはばかげたことである」(M,113)。実践的討議は、人倫としての生活世界からはじめて内容を与えられる。人倫としての生活世界においてのみ、「善き生活の理念」(M,118)が具体的生活形態をともなって与えられるのであり、善き生活の具体性を問う「評価問題」と利害関心の普遍化能力を問う「道徳問題」とは厳密に区別される。

実践的討議のこの形式主義的制限と人倫の具体性への依拠は、それにもかかわらず、道徳に対する人倫の優位として理解されはしない。R.ブプナーは、ヘーゲルのカント批判を援用して道徳問題の合理的解決の条件としての人倫的⁽⁴⁾制度の優位を主張するが、これに対して、制度が人倫的であるか否かの規準そのものをハーバーマスは道徳的視角にあるとする。つまり、道徳問題と評価問題、規範の妥当能力とその現実の妥当、正義と善き生活、道徳と人倫との区別

が含む一連の区別が再び道德の問題として取扱われるのである。人倫としての生活世界は、善き生活の具体性を与えるだけでなく、一連の区別されるべき契機が未分化のまま推移する領域とみなされる。「道德的観点の形成は、実践的なものの内部での分化と並行している⁽⁵⁾」。

しかし、ブプナーの人倫理解が単純すぎるとしても、道德と人倫との分裂そのものを再び人倫の問題として、つまり具体的生活形態に内在する問題として取扱うところに方法としての人倫の本来の意義があるのではないか、という疑問は残る。ハーバーマスが言うように、「ヘーゲルは歴史を、道德と人倫が媒介される領域として概念把握した⁽⁶⁾」。だが、形式主義倫理にとって歴史は、媒介過程である限りで、介入できない「威力」(M,116)であるか、形式主義的倫理の観点から目的論的に解釈された生活世界の合理化過程であるかのいずれかである。形式主義倫理は少なくとも、それ自体、道德の近代的疎外の形態ではないのかについての社会理論的説明を必要とする。

自由と平等のカントにおける「市場モデル」にかわる「討議モデル」のうち⁽⁷⁾に、A.ヴェルマーは、「民主主義的同意の規範的核心⁽⁷⁾」を見出す⁽⁷⁾が、ハーバーマスの形式主義倫理が最も迫真的であるのは、形式主義だけが「ドグマ主義の危険を相対主義によって防止する」(V,490)という主張においてである。この点に関してはじめて、ハーバーマスの理論が「ファシズム以後の敗北主義の病いにかかっており、それ故に戦後の代表的なヨーロッパ哲学とみなされる⁽⁸⁾」⁽⁸⁾と言えるのである。実質的価値を特定しない形式主義だけが、民主主義の実質性を保証しようという矛盾、道德と人倫の切断だけが人倫の道德的發展を保証しようという矛盾、これらはすぐれてファシズム以後のしかも常に危険を内包させている社会特有の矛盾であるといえよう。

形式主義倫理と同様、すでに言及した物化と「近代」との分裂を規定している社会国家的妥協もすぐれて戦後社会における事態である。ハーバーマスの社会理論⁽⁸⁾についての評価は、「そのような時代は終わった⁽⁸⁾」のか否かについての実践的認識に収斂する。そしてわれわれに課せられている問題は、より積極的で具体的な批判的意識が、ハーバーマスの理論とその時代の終焉とともに生まれる⁽⁹⁾のか、その延長上で生まれるのかという問題である。

(注)

- (1) コミュニケーション行為理論の枠内での「権力」(Macht) 概念と「暴力」(Gewalt) 概念の再定義の過渡的な試みは次の箇所に見られる。“Hannah Arendts Begriff der Macht(1976)”, *Philosophisch-politische Profile*, 1981, Suhrkamp ; S. 547f.
- (2) K. -O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd.2, Suhrkamp, 1973, S.152.
- (3) Ebenda., S.154.
- (4) R. Bubner, “Rationalität, Lebensform, und Geschichte”, H. Schnädelbach (hrsg.), *Rationalität*, Suhrkamp, 1984, SS.198—217.
- (5) J. Habermas, “Über Moralität und Sittlichkeit”, H. Schnädelbach (hrsg.), ob. cit., S.225.
- (6) Ebenda., S.222.
- (7) A. Wellmer, “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, *Praxis*, July, 1983. p.103.
- (8) M. Brumlik, “Jürgen Habermas und die Kulturkritische Linke”, *links*, Nr.175, S.32.
- (9) この方向での可能性を、オッフエの前掲書、および O. Negt の次の文献にみることができるが、これらの検討は別の機会に譲らざるをえない。O. Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Campus, 1984.

(筆者の住所：北区東十条 3-11-1-413)