

ハーバーマスにおけるマルクスへの批判(1)

——とりわけその芸術と政治について——

川 口 祐 二

山梨県立女子短期大学幼児教育科

Habermas' Criticism of Marx (1)

—Especially of the art and politics—

Yuji KAWAGUCHI

Yamanashi Women's Junior College

Department of Preschool Children's Education

As is generally known, Habermas is a German thinker who belongs to the second generation of Frankfurt school. With the times around 1970 as a turning-point, Habermas has achieved a new theoretical evolution generally called "Linguistic Turn". However, regarding the problem of "Art and Politics", he, remaining unchanged as before, even after the "Turn", has firmly and successively maintained such standpoint as politics is given much weight. This is where exists the big weakness borne by Habermas' criticism which is being evolved to get over the Marx's Theory.

Key words : Habermas and Marx (ハーバーマスとマルクス), Art and Politics (芸術と政治), Actual World and Spiritual World (現実世界と精神世界), Religious Relief and Political Reform (宗教的救済と政治的変革), Criticism of Idealism (観念論に対する) 批判)

序 章

人間社会には、さまざまな形で社会に貢献している社会的機能が存在している。そして、その機能を支えているのは、言うまでもなく、具体的な人間である。つまり、いかなる社会的機能も、それを支えている人間の生活や利害と深く関わっていることになる。そこで、ある組織が変革を要するような欠陥を持っていたとしても、いざそれを変革するとなると、その組織によって物質的あるいは精神的な支えを得ている人間が、その変革に対して自らの生身の肉体をかばうように保守的になってしまうということが考えられる。しばしば人間は、社会が抱える問題点を解決することを願って、その問題解決を目的とする組織を設置する。その組織は、ひとまずは建設的な目的のために設置されるのであり、現実社会のしがらみを越えるような思考活動をもっぱらの社会的機能とす

るものとして生み出されるのである。たとえば、近代以降に生み出されたあらゆる専門的な学問領域は、そもそもが、こういう素朴な期待を大なり小なり担って登場してきたはずである。ところが、現状を見ればすぐ察知されるように、このせっかくのメタ思考の場が俗世間とほとんど同一の利害関係に支配されていたり、少なくともそれを乗り越えるような創造性などかけられないような修羅場と化してしまっている事実を否定できないのである。自らの専門領域の独自性と固有性を主張すること自体が、人間の解放という究極の目的のためというよりは、単に自己集団の存続という狭い目的のために利用されてしまう。つまり、まるで一個の利権集団と化してしまうために、社会的機能として要請されていたはずの透明な自己反省は、いつも無惨に曇らされることになるのである。いわゆる日本の文化的特殊性からか、わが国の大学アカデミズムにおいては、この傾向は特に著しい。欧米では、長い時間をかけて大きな論争を展開してきた実証

主義問題についても、日本ではいまだ深刻な検討を経験することなく今日に至っている。そのためか、本来、世論やマスコミの常識と闘って創造的見解をうち立てるべき大学研究の場において、あいかわらず、世論を採集しただけにすぎないようなアンケート調査でお茶を濁した論文や、世間的通念にけっきょくは同化してしまう論文があとを断たない。この嘆かわしい現象も、まさにここまでに於いて述べてきたこと、生活する人間と思考する人間という人間がもつ両義性をしっかりと検討していないということと関係している。客観的な自然とは異なる人間という、この困難な対象をどう科学するかということが本当には理解されていないのである。研究論文でさえこの状態である。ましてや実践的な生活の場においては、こうした日本の文化的土壌の特殊性は、どんな建設的な変革が提案されたとしても、仲間意識のもたれ合い・かばい合いという世俗の利害にまみれた悪習によってすべてをもみくちゃにしてしまう、そういうことを横行させてしまうのである。

教育もまた社会的に公認された制度的体系を有するひとつの社会的機能であり、教育学はその実在する社会的活動を研究対象とするひとつの個別科学である。もちろん、いかなる個別科学も自らの基本的原理を自問するという責務を免れることは許されない。さらにそのように自らの存在そのものを問う時には、自らの狭い専門的な枠組みから解き放たれて、普遍的な思想・哲学の領野において思考を積み重ねることが要求される。さもなければ、教育者の視野は学校教育のみに狭く限定される。注入的か自発的かというその方法については議論されることはあっても、教育するという行為そのものについては自明の前提に置かれる。そして、教育するものは教育されるものとは異なったある定点に位置しており、その定点自体については、他の学問成果の蓄積や日常的な自明の確信に依拠するだけで、普遍的な領野を自力で検証しているような例は皆無と言ってよい。しかし、時代の急激な変化は、教育に狭い縄張りには自足することをすでに許さない状況にある。たとえば、〈教育荒廃〉という問題や、生涯学習という問題を典型として。こうした教育をめぐる時代と環境の変化は、広く普遍的な社会的視野から、教育をあらためて見つめ直すような教育の原理的

追求を期待しているはずである。

それにしても、世俗的な目先の利害・打算を越えて、創造的な営為を積み重ねるということは、実に、困難な課題であろう。しかし、たとえつねに少数派であろうが、こうした創造的な思考の蓄積の努力を人類が怠ったことは一瞬たりとも存在しないと言ってよい。そして、ハーバーマス (J. Habermas) もまたその困難な課題を追求している数少ない研究者の一人なのである。

ハーバーマスは、周知のごとく、「批判理論 (Kritische Theorie)」を唱えるフランクフルト学派の第二世代に属するドイツの思想家である。彼は、1970年前後を契機として、一般に「言語論的転回」と称される新たな理論的展開を示し始める。彼は、普遍語用論と呼ばれる言語学上の成果を包摂しながら、「相互主観的理性」・「対話的理性」といった鍵概念を核とするコミュニケーション理論の体系を築いていくのである。彼の体系は、批判理論第一世代を含めたあらゆる思想・哲学を批判的に摂取しながら、人間存在の本質や歴史の意味など人間に与えられた難問に挑戦し、しかもまったく独自の立場の確立と独自の解答が目指されている。その意欲と創造性の確かさは、疑いようのないものであろう。

本論は、ハーバーマスに関する筆者の最初の小論であり、彼の理論全体を詳細に検討しようという意図のもとにはない。私のこれまでの一応の努力によって積み重ねてきた思想的蓄積が、もしもいささかながらの有効性でももつのだとすれば、本論は、本格的にハーバーマス論を展開するその第一歩として、私の思想的蓄積を彼の思想とつき合わせてみたい、そういう無謀とも言える試みなのである。冒頭から述べているように、大学における学問研究の価値として、創造性をまず第一の価値として主張したいと願っている私は、率先垂範、まず自分自身にその難題を課したいのである。つき合わせる自分の思想に、論ずる対象の思想家に拮抗しうるような創造性が少しも無いようならば、その後どれだけ事実や考証をくぐらと積み重ねても無駄に等しいと言えるからである。

第一章 人間に固有の二つの存在本質

芸術と政治は、いずれもがその独自の存在意義

を主張しえるのであり、人間に固有の二つの存在本質である。しかし、私の見るところ、ハーバースは芸術と政治(彼の概念では「対話的行為」)を共存させる可能性をかたくなに拒否しているのであり、むしろ後者の政治(「対話的行為」)に一元化しようとしている。

少なくとも、人間が今のような人間のままである以上、人間における生の存在構造は、芸術と政治といういずれも不可欠の二つの存在本質によって規定されつづけるのではないかと。ところで、このように芸術と政治の共存が必然化されるその根底には、〈生活者〉と〈文学者〉(〈家族〉と〈社会〉、〈自然〉と〈秩序〉)の排中律的かつ互換的関係が前提されているはずである。すなわち、もしも今の社会に、人間を何らかの〈存在不安〉に駆り立てるような、或る矛盾が存在するとする。しかも、その矛盾を生み出す問題は、いまずぐ解決されてその人間の〈存在不安〉が解消されるような単純なものでもない。本来的には、人間は、この社会、すなわちこの現実世界において、自分の欲求・目的をすみやかに達成できることを願っているし、それこそが人間にとっての一番の幸福なのかもしれない。ところが、現実世界は、少なくとも現在のところは、人間の解決能力を超えるような難問を用意して、人間の欲求実現を阻み、彼を何らかの〈存在不安〉に陥れている。もしもその人間が自らの身体(あるいは〈家族〉、もしこう言って誤解がないとすれば〈自然〉)を守ることを第一の前提に置くとすれば、彼は現実世界における自らの欲求・目的の実現の方をひとまず断念し、その社会の方向性や価値基準や〈秩序〉やらに、少なくとも表面的には、同意せざるをえない。その時、必然的に、人間には精神世界が形成されてくるように思える。そして、実はこの時、人間は自らの本質である自己分裂の〈原型〉に出くわしているのである。すなわち、〈生活者としての自己〉と〈変革者としての自己〉という、人間の誰一人もが逃れることのできない自己分裂・二重性に直面しているのである。

人間の社会がある特定の方向性や価値基準をもっているとするならば——そうでない社会を我々はかつて一度も体験したことがないように——、すなわちその社会への貢献度の大小によって報われる物質的・精神的報酬の異なる〈正解〉

をもっているとするならば、その社会で生きる人間がその〈正解〉・〈制約〉を無視することは、いかなる意味であっても不可能といえる。その社会こそが彼にとってのまぎれもない現実世界なのであり、そこで生きて生活していくためには、その社会が自明とみなしている準拠枠にしたがって何らかの〈有能〉を発揮しなければならない。あるいは、その枠組みを守り、その〈内部〉に入り込んで周囲と協調し、可能な限りその社会の〈正解〉に貢献しなければならない。その社会が〈内部〉・〈正解〉をもつということは〈外部〉・〈誤答〉をもつということであり、期待に反すれば、無能や無用という〈評価〉、あるいは軽蔑や軽視や冷遇や排除という〈罰〉、転落や零落という〈落第〉・〈適材適所〉が待っている。これまでの人間の社会は、このような、いわば〈強制的な教育〉のための学校装置というものを一度たりとも手放したことはない。この強制教育装置なしには、人間は〈努力〉をしない動物であり、その結果人間社会は〈進歩〉をしないだろうというのが、この装置を正当化している人々の信念である。教育という概念にもしも広狭の幅を認めてもらえるならば、最広義のそれは、ここにこそ成立するであろう。そしてこの領域では、人間は、その社会のもつ〈偏差値〉と〈上昇志向〉・〈立身出世〉をけって無視しえない〈生活者としての自己〉、そういう存在としてとして現実世界を生きざるをえないのである。

しかし、その社会の準拠枠があまりに過酷なために、社会全体がその方向性にどうしても同意できない場合があり、また個人的にそうできない人もいる。社会がこのようにあまりに困難な問題をぶつけてくる恐ろしい対立物として人間に立ちはだかっている。こう感じた時、人間は、恐怖のあまり、〈生活者〉として現実世界を生きることができなくなる、あるいは自ら生きることができなくなる場合がある。突然飛び出してきたよけきれない車に対して思わず目をつぶり、運命に身をゆだねるように、彼は、問題そのものを解決するよりは、その危険な問題が意識の中に入らないように自分の意識の方を縮小させ、外界を遮断するのである。つまり、現実世界から精神世界へ移行する。この移行の具体的な形態は実に複雑多岐にわたる。しかし、他の動物とは異なった独特の〈意識〉をもつ人間存在にあっては、ともかくこの方法は

人間に固有の問題解決をもたらすのである。すなわち、これは人間にとって明らかに〈救済的機能〉をもつのである。なぜなら、この方法は、現実世界において直面するその問題を現実的には少しも解決したことにはならないが、その厄介な問題を提起してくる現実世界そのものをその問題もろとも消し去っているからである。自分の意識を縮小させ、その問題を生み出す現実世界、つまり土台もろとも、まるで魔術師のように、その問題を消し去るという意味をもっているからである。サルトル (J. P. Sartre) は、一種の眩暈現象によって存在の危機を乗り越えようとするこの人間に固有の方法を、「魔術的行為」と呼んでいる¹⁾。

ところで、この「魔術的行為」による〈救済〉は、すなわち現実世界から精神世界への移行は、人間にあっては、単なる一時的救済や逃避ではない。この行為は、〈救済的機能〉の裏面に、必ず〈批判的・変革的機能〉を併せ持っていると言えるからである。意識を萎縮させるというこの行為は〈自然〉に反するものであり、〈自然〉は、いかに時間を要するとしても、時が至らば必ず復元をめざすものである。現実世界がもつ解決不能の矛盾と限界、それにぶつかって人間は無力感のあまりに精神世界に逃避し安らぎを求める。しかし、その安らぎは奇妙に居心地の悪い安らぎであって、人間はそこに安住することを嫌うのである。その奇妙な居心地の悪さは、おそらく、精神世界に逃避することによって現実世界から自由を得たという意味と、その難問を解決するための現実的な言葉も方法ももたない現実世界をまったくの〈外部〉から見る目を初めてもちえたという意味、つまり現実世界がもつ解決不能の矛盾と限界を初めて言語化し、実践的に変革する第一歩についたという意味との背反性に由来するはずである。つまり、退行的な意味と積極的な意味との矛盾したせめぎ合いから来るはずである²⁾。

先に、私は、人間が現在の人間のままである以上、人間は本質的に自己分裂・二重性をもち続けると言った。そして、今述べてきた精神世界のもつ二つの機能、つまり〈救済的機能〉と〈批判的・変革的機能〉こそが、一方の〈生活者としての自己〉の対極に位置するもうひとつの概念、〈変革者としての自己〉の働きの中心的要素となるものである。この後者の〈自己〉は救済と機能との二つ

の機能を両極とし、その両機能をどのように含むかによって色分けされるひとつの領域を形成する。すなわち、人間は、一方の極端においては、内面世界を媒体とする方法、つまり宗教的・詩的なもののいっさいと関わり、他方の極端においては、現実世界を媒体とする方法、つまり政治的・社会的変革のいっさいと関わる。言い換えれば、一方の極に、可能なかぎり現実世界を遠く退け、精神世界に純粹に立てこもる隠喩的・詩的かつ現世放棄的・観念論的な思考・行動の流れが存在し、他方の極には、精神世界における苦吟の中でつかみ取った言動によって現実変革にうって出ようとする散文的・実践的な流れが存在する。その両機軸の間に、両極端の要素をさまざまに担うがゆえに千差万別に色分けされうる中間形態が存在する。つまり、人間は、その両要素を大小無数の差異で担いながら、具体的に、信仰者や芸術家や思想家や政治家や革命家などなどとして生きるのである。本章の冒頭において、芸術と政治が、当面のところ、人間にとって不可欠の存在本質であるということを私は述べた。その主張は、ここで述べた〈変革者としての自己〉という概念がもつ救済と批判という両機能の固有性によって説明がつくはずである。

第二章 人間の自己分裂とマルクス

〈生活者としての自己〉と〈変革者としての自己〉という人間に固有のこの自己分裂・二重性は、人間を考察する場合、不可欠の意義をもつ重要な性質である。そして、思想史上、このことに十全な意味で気づき、それを明瞭に対象化しえたのは、マルクス (K. Marx) が初めてであった。

「完成した政治的国家は、その本質上、人間の類的生活であって、彼の物質的生活に対立している。この利己的な生活のいっさいの諸前提は、国家の領域の外に、市民社会の中に、しかも市民社会の特性として存続している。政治的国家が真に発達をとげたところでは、人間は、ただ思考や意識においてばかりではなく、現実において、生活において、天上と地上との二重の生活を営む。すなわち、ひとつは政治的共同体における生活であり、その中で人間は自分で自分を共同的存在だとももっている。もうひとつは市民社会における生

活であって、その中では人間は私人として活動し、他人を手段とみなし、自分自身をも手段にまで下落させて、ほかの勢力の玩弄物となっている。政治的国家は市民社会に対して、ちょうど天上が地上に対するのと同じように、精神主義的に望む。政治的国家は市民社会に対して、宗教が俗界の偏狭に対立しそれを克服するのと、同じように対立し、同じ仕方ですそれを克服する。……人間は、その直接の現実の中、市民社会の中では、一個の世俗的な存在である。人間が自分にも他人にも現実的な個人だと考えられている市民社会のなかでは、人間はひとつの真でない現象である。これに反して、人間が類的存在だと考えられている国家の中では、人間はある仮想的な主権の空想的成員であり、その現実的な個人的生活をうばわれて、人間は非現実的な普遍性でみだされている³⁾。」

近代の社会においても生きようとおもえば、組織に属してかあるいは自営でか、利潤を得るための労働に従事しなければならない。利潤を獲得するための労働は、人間の欲求や精神のすべてを満たしてくれるものではなく、人間にとって不自然で偏ったもののようである。現実には、人間は労働の緊張を癒すための何かを労働以外にいつも求めているからである。近代の社会は、自らが設定した成績尺度をもっていて、それへの貢献度の大小によって成員をランクづけする。一人一人の個人は自分の身を守るためには、しばしば、自分の内部から湧き上がってくる真実の声ではなく、社会の方向性に合わせることを避けきれない。誰しものが、大なり小なり、その社会の〈特殊な〉尺度によって自分と他人を歪めるのであり、お互いにお互いを利潤のための「手段」として利用しあう生存競争に参加せざるをえないのである。

このように、マルクスの分析においても、近代の社会は人間の生命を完全に守ってくれるものではないし、しかもその問題は途方もなく巨大で、今のところ、人間の解決能力を超えている。とすれば、すでに述べてきた通り、この〈存在不安〉は人間に必ずや精神世界を呼び込ませ、〈救済的機能〉を期待させることになるはずである。マルクスの分析によれば、その〈救済的機能〉を果たすものが、国家・「政治的国家」にはかならない。現実的には分裂し対立する苦悩を背負った市民たちは、政治的国家の成員としては友愛と平等に満ち

た存在であると思いこむ。人間は、現実世界における市民的生活のほか、同胞愛や連帯感や愛国心などの形で、心の飢えを満たすように公的生活を営むのである。人命の尊重も人権の保障も理想としてそれに向かって努力されるべき目標概念にすぎないのであって、すでに実現されて享受されるべき達成概念などではないのである。したがって、その概念体系が現実には実現されるような有効性をもっているものであるかどうか、実現されていないのだから、実際のところ不明なのである。ところが、近代憲法はそれを是として掲げ、学校は子供たちにそれを価値・〈正解〉として教える。人間の誰しものが、物心つくかつかない子供時代のうちに、現実と理想との乖離、〈大人〉のウソに傷つかなければならないのである。もちろん、その幻想への浸り方の程度には、個人によって大小さまざまであるが、誰しものが、ホンネとタテマエとの間の虚偽への懐疑心を抑えつけながら、幻想に帰依したふりを最小限はしていなければならない。その幻想を信じて、現実世界の矛盾は少しも解決されはしない。にもかかわらず、その幻想に反旗をひるがえせば、たちどころに〈掟破り〉として何らかの責めがやってくる。そのため、けっきょく、人間はまたその時代後れの〈救済性〉をふりまく幻想にしがみつくとこの宗教性。観念論に特有のこの不毛な堂々めぐりの循環性を、マルクスは、〈哲学の終焉〉として、思想上初めて摘発したのである。

第三章 ハーバーマスにおける観念論批判

人間が宿痾のように抱え込んでいる難問を解決しえない以上、政治と芸術の二つは、人間に固有の存在本質であることをけっしてやめはしない。にもかかわらず、ハーバーマスが政治という一方の焦点にのみことさら比重をかけるとすれば、そのことは、残念ながら、政治の力に実力以上のロマンを見いだす伝統的なマルクス主義思想の流れから、彼が脱しきれていないことを示すものである。もちろん、このことは、マルクス主義思想の批判と克服を重要課題とするポスト・モダンに対する彼の評価の仕方がはたして妥当であるかどうかという問題につながってくるし、またさらに源流にさかのぼって、マルクスに対する彼の評価の

仕方の妥当性そのものにも関わってくることになる。

たとえ第二世代と呼ばれるにしても、ハーバーマスもまたいわゆるフランクフルト学派ないしは「批判理論」と呼ばれる思想系譜に属する一員である。したがって、彼がマルクスの考え方をまず第一の基底にしていることは間違いない。確かに、「批判理論」は「市民社会そのものへの批判であろうとする意味で『唯物論的』」であり、「マルクスの『経済学批判』の意味での『唯物論批判』——哲学の実現となるべき哲学批判——のあり方を基礎におこうとする」見地に立脚している⁴⁾。ところで、ハーバーマス自身は、マルクスに代表される「実践哲学」の価値を最終的にはどの点に求めているのであろうか？ それは理論と実践の相互関係、「世界開示的な言語と世界内での学習過程」との間の相互作用という点に求めていると思われる。そして、たとえばハイデガー(M. Heidegger)は、もっと言えば「主観性哲学」あるいは「全面的理性批判」のすべては、理論と実践の相互作用にも「日常の実践」にも本当の意味では考慮を払っていない、そこにこそそれらの思想的な致命傷があるのだと彼は言う⁵⁾。

この彼の主張は、マルクスによるヘーゲル批判あるいは観念論批判と呼ばれているものを前提にしなければ十分には理解し得ない。人の数だけアトム化して互いに他を手段とみなすような生存競争を展開する人間社会、そのように分裂し、引き裂かれた全体性を融和させるという、今日までついにどんな社会も解決しえないでいる難問。前章で述べたように、人命も人権も本当には尊重されてもいないし、保証されてもいない。近代憲法は現実を変革しようとしているのではなく、宗教的幻想によって、いっさいの変革を精神内部の変革に押しとどめようとしている。マルクスは、精神的・内面的救済の限界を人類史上初めてと言えるほどの徹底的な水準で喝破し、現実世界の現実的変革によってのみそれが達成しうることを主張した。その地点から、さらにハーバーマスは、現象学における「生活世界」という概念成果をそれにつけ加え、マルクス理論の本当の価値を、「哲学の理性的内実が注がれる場」として「日常の実践」を発見したところに見いだそうとしている⁶⁾。実践哲学は、この点において、いかなる主観性哲学

とも明瞭な違いを見せるのであり、「実践哲学」あるいは「史的唯物論は、のちのプラグマティズムや生成構造主義と同じく、一方では、世界内実践を過程的な意味理解によって可能にする世界像構造、他方では、世界像構造の転換の中に沈殿してゆく学習過程、という両極の間にある弁証法的連関を考慮に入れている」、その点をこそ評価されるべきなのである⁷⁾。

人間とは思考の中でのみ成長発展するのではなく、現実世界における生産活動と共同労働を媒介としてはじめて人間の精神世界も発展する、そういう相互規定的存在なのである。労働によって外的自然が人間的に変革され、その変革を契機として内的自然もまた変革される。人間の歴史とは、徐々に変革が累積されていく現実世界と精神世界との相互が、お互いにその時々をの相手を基底にしながら発展していく、いわば「類の自己学習過程」として捉えることができるのである。したがって、マルクスの実存哲学は「上部構造が基底に機械的に依存している」ところに特徴を見いだされるべきものなどではなく、現実世界あるいは「生活世界」を変革する「世界内実践」、すなわち「労働によって達成される外的自然の変換」に、「内的自然を自己変換する学習へのきっかけ」としての位置を与えるところに見いだされるべきであるということになる。人間の意識はつくるものであるが、しかし同時に現実世界によってつくられるものであり、「社会化された生産者は歴史的に形成されてくる眼前の自然を、理念の光のもとでことあるごとに解釈するが、その理念の世界はまた変換活動と結びついた学習過程に依存して変化する。」世界を形成するものは「言語」のみではなく、「世界内実践」にも与えられるべきであり、「言語の世界開示力を実体化する」ことは誤りであるということになる⁸⁾。

現象学の成果を包摂することによって、ハーバーマスは古典的な「下部構造」という概念や「観念論批判」という論理的思考を、その根底からの再検討が迫られている現代において蘇生させようとしている。ハーバーマスのこの意欲は、マルクス主義が挫折の道をたどり、ソ連邦さえ崩壊するような世界的潮流の変化に対して、彼が積極的に答えようとしている努力に由来している。しかし、それにしても、彼の主張の本質がマルクスの観念

論批判にあるということは、いささかも変更される必要はない。いわゆる全体性の回復、保身のために私利私欲にまみれ、自と他が、自己と自己すらもが分裂し対立する醜悪な人間社会、全体を救うことなど不可能なことであって、問題は最大多数の幸福なのだなどといって生存競争を是認してしまうサディスティックな世界観、それらをいかに宥和するか？ この難問はエゴイスティックな私欲を直接的に捨てることを説く精神主義によっては決して解決されない。私欲と保身を生み出す現実社会そのものの変革という迂回路を、人間はどうしても通らなければならない。マルクスのこの洞察そのものについては今日においても少しも修正の必要はない。そして、ハーバーマスの「生活世界」と「対話的行為」という概念体系はこの認識成果をよく包摂している。ある特定の歴史的・社会的局面において生きる人間には、それまでの過去の思考と行動が貯蔵された「生活世界」が、意識的な思想と行動を展開しようとする彼の「対話的行為」の以前に、自明の前提として存在している。「生活世界」はそれまでに人類が積み重ねてきた学習成果としての「対話的行為」の累積であり、その基底では外的自然と内的自然とにつながっている。したがって、生活世界とは「対話的行為」（純然たる再生産のそれであろうが、創造的なそれであろうが）を開始する際の出発線となる「地平」を形成するものであり、同時に「対話的行為」を展開するためには不可欠の「資源」ともなるものである。もしも変革されるべき問題が存在すると人間に感じられた時、変革されるべきものは、対話的行為に属する意識や精神、つまりは「主観的理性」のみではない。ハーバーマスの理論体系からすれば、もちろん「生活世界」の領域までが変革の視野に収められなければならないということになる。

第四章 ハーバーマスにおける言語の二大機能——芸術と政治——

マルクスを主たる理論的源泉に置く「批判理論」の思潮に属し、愛他心と全体性の回復のためには、現実世界の変革という媒介を必要不可欠とみなすというハーバーマスの理論体系、この理論体系によって、批判される対象は、マルクス登場以前の観念論者にとどまらない。ヘーゲルを、そしてマ

ルクスをすらも乗り越えようとする営為において、正当に認められるべき意義をもつはずのさまざまな思想家を、彼は、この同じ「観念論批判」の図式でほとんど切り捨ててしまうのである。その図式で批判しえる論者たちを、ハーバーマスは「ニーチェ主義」と呼んでいる。ニーチェ主義、つまりはニーチェおよびその継承者たちは、みな一様に、「日常の実践」を媒介として現実世界を変革するという道筋をもっていない。彼らにとって近代の分裂、憎悪し合う個と個の相克を解決しえる方法は、日常の実践からはかけ離れた「非日常的なもの」である。神話であり、芸術であり、太古の非合理主義や神秘主義にたとえられるようなものである⁹⁾。日常の実践は「単に派生的なもの、非本来的なものとして見下」され、無視される。「ハイデガー」がそうであり、「アドルノ」がそうであり、「フーコー」が、そして「デリダ」もそうである。こうハーバーマスは断定する¹⁰⁾。しかし、彼のこの主張はきわめて疑わしいものである。

ハーバーマスは、ヘーゲルやヴェーバー (M. Weber) などを引用しながら、「近代」の特徴についてまとめている¹¹⁾。近代の何よりも特徴的なことは、「主観性の原理」(ヘーゲル)に基づいて、人間が個人としての主体性の意識に目覚めたことである。その結果、自由と反省という意識を携えて外的世界と内的世界に向かうようになり、中世的・宗教的価値観の呪縛から自らを解き放つことになるのである。人間は過去の規範、伝統や慣習を基盤とする因習から自らを解放し、個人主義的・合理主義的価値観を樹立する。そして自然の中に擬人的・人間的意味を読み込む宗教的・魔術的自然観を脱し、自然を改変する勇気を持つようになるのである。こうして、一連の近代的現象が進行する。宗教から離脱する世俗化、人間主義、個人の解放、合理主義と自然の改変と自然科学、自然の克服と脱農業と工業化、工場労働と商品、一人一人の個人の経済的自立への歴史的出発、中世的な身分制から脱して世俗的・民主的な法規範に基づく国家。

おそらく、この頃、途方もない時を要しながらも、伝統的な価値観が是としていた自然観も社会規範も多くの人間と決定的に矛盾するようになり、個人意識は急速に目覚めざるをえなかったのであろう。個人が自分の自然的なもの・本来的な

ものを守るためには、客観的自然と社会的自然を徹底して意識的に変革しなければならなくなったのであり、それゆえにますます自らの内面性、こう言ってよければ主観的自然の変革を大幅に進めることを強いられたのである。人間としての〈学習〉、「類の自己学習過程」は、ついにこのような段階にまで達したのである。束縛の自覚と自由への希求、その解決のための反省、客観的・社会的自然の変革への試行錯誤、そして思考と現実世界とのこの自覚的な相互変革作用が、互いに相手をそのつどの基底としながらますます発展していくという学習段階。この学習段階は、人間が過去の慣習や前例や伝統的な権威を排し、自らが主観的に納得したか、「妥当性」を見いださるかどうかが究極の価値源泉とするがゆえに、従来の伝統的規範と決定的に異なるのである。自己意識に目覚め、外的な規範から離脱した人間は、自らが妥当と思える規範を自力で創造するという苦難の一步を踏み出してしまったということになる。

ハーバーマスは、ヴェーバーを引用しながら、近代を画期とするこの反省と学習過程の一環が、「文化的伝統を反省的態度において取り扱う専門家」集団によって担われるという事実に着目する¹²⁾。つまり、これまで述べてきた近代の特質が、とりわけ文化的（広義の言語的）観点から捉え直されるとき、二つに対置される文化的（言語的）機能が浮かび上がってくる。一方に、「芸術、文学そして趣味の問題を専門的に取り扱う批評」が世界の開示機能を担って分化してくる。他方に、「真理の問題と正義の問題を専門に取り扱う討議が問題解決の機能を担って、世界内部的な学習過程を軸に分化してくる。」¹³⁾すなわち、「言語の詩的一世界開示機能」と「散文的一世界内的機能」との二つが浮かび上がってくる¹⁴⁾。この二つの機能は、ヴェーバーや言語学の新しい成果が導入されながら、ハーバーマスによって大いに現代的に説明されている。しかし、その本質は、既に述べてきたマルクスの「観念論批判」と〈理論と実践の相互作用性〉とにはほとんど依拠しているものにすぎない。

ひとりの人間が他の人間を自分のことのように考える社会、それゆえすべての〈存在不安〉が一掃される社会は、エゴイスティックで醜悪な自我を精神世界の内部で解決しようとする倫理的・

精神主義的方法のみによっては、決して獲得しえない。物質的・精神的〈存在不安〉を生み出す現実世界そのものが根底的に変革されなければ、そうした社会は決して人間にやって来ない。ここまでの主張に異論の余地はない。しかし、だからといって、後者の側面に問題解決の優位性を引き、前者の側面を後者に至る前段階のように位置づけるとすれば、それは前者の意味が矮小化されてしまうということにつながるのである。歴史的過渡期にある人間、少なくとも現在まではそのようにしか存在しえない人間にとって、前者の詩的一開示機能は後者とまったく同等の価値を有する局面をもつのであり、二つの機能はまったく同等の次元にある排中律性と互換性、あるいは図地転換の関係を有するのである。ハーバーマスはこのことにどうしても気づこうとしない。彼は、「言語の詩的一世界開示の機能と散文的一世界内機能との間にある緊張をはらんだ対立関係」¹⁵⁾とか「世界開示と問題解決という対極的な二つの言語機能の緊張関係」¹⁶⁾とか述べてはいるが、このような主張によっては、私が言わんとしている両機能の相互関係を理解しているということにはならない。

ハーバーマスが最終的に価値を置きたいものは「コミュニケーション的行為」・「対話的行為」における日常実践であり、現実世界の中で起こる問題の解決を図るという「理想化」のために、「知識の獲得や文化の伝達、アイデンティティの確立、社会化、あるいは社会的統合」といった世間的営為の中で「学習」を累積させていくことである。対話的な相互行為を行うものが、「客観的世界にある何らかのものについて、あるいは彼らが共有する社会的世界や、あるいはまた各人それぞれが参入を許されている主観的世界における何かについて了解を行う」ことであり¹⁷⁾、そのために言語を通して、そうした「世界内の何かについて意志疎通しあい、行為計画の調整を行ない、それによって行為結果にとって重要な拘束に服する」、つまりは「世界の諸連関に参与する」ことである¹⁸⁾。「相互主観的に承認される批判可能な妥当請求を通して、行為計画の調整」を図る問題解決という行為の前提となるものは、何よりも「コミュニケーションの機能を果たしえる「散文的言語」でなければならない」¹⁹⁾。「どのようなひとにも伝えるべきことが伝わるように発言を行ない、意味のあることがら

を述べ、発言に対して誠実な態度をとり、あいまいで両義的な、冗漫な発言を避ける」ということが大切だということになる。ところが、「詩的発話の場合にはそれは該当しない。」すなわち、「言語の詩的な、世界開示的な機能が優先になり、そしてそれとともに構造形成力を獲得するようになると、それに従って言語は日常性を規定している構造的制約やコミュニケーション機能を失っていく」のである²⁰⁾。そうした日常のコミュニケーション的实践から解放されるがゆえに詩的機能がもつ独自の機能は、彼によれば、「新しいさまざまな世界を遊戯的に創造する」ことや、さらには「革新的な言語的表現がもつ世界開示力を純粋にデモンストレーションする」ことである²¹⁾。しかし、これでは、詩的機能がもつ機能のせいぜい半面を言いあてたということにすぎないであろう。

けっきょくのところ、ハーバーマスは、詩的機能と散文的機能のうち、後者の機能に大きな比重を傾けている。そして、その見地にたつて、人間にとって根本的なこの二つの機能を理解しているということになろう。彼がその見地を取らざるをえない理由は、「ニーチェ主義」に陥ることへの極端な警戒とその欠陥を乗り越える理論をこの見地から確立しえんと信じこんでいるところにある。つまり、彼は、詩的機能と散文的機能の対立関係を無視することによって、自らが重視する対話的行為が詩的機能に溶融してしまい、近代的理性のもつ積極的側面までもが丸ごと拒否されてしまう「全面的理性批判」に陥ってしまうことを極端に警戒している。しかし、すでに第一章で述べたように、この両機能には確かに対立的な側面があるのだが、同時にハーバーマスの気づいていない共通性が存在する。そして、そのけっして見逃してはならない言語的・文化的本質をハーバーマスは彼の視野に包摂しえていない。ハーバーマスこそがその責を問われるべき立場を主張しているのである。歴史の過渡期にある場合、人間は、この両機能の二者択一を迫られる局面に遭遇することがしばしばな

のであり、散文的機能を拘禁される場合を覚悟しなければならないことが少なくないのである。

註

- 1) サルトル『存在と無——現象学的存在論の試み——』III 人文書院 1979年 40～41頁
- 2) 拙稿「近代日本における〈子ども〉の誕生(2)——文学者による立身出世意識への批判、とりわけ花袋と啄木に焦点をあてて——」山梨県立女子短期大学紀要 第25号 1992年 1～13頁
- 3) カール・マルクス「ユダヤ人問題によせて」花田圭介訳(『マルクス 経済学・哲学論集 世界の大思想II—4』河出書房 1967年 13～24頁)
- 4) 大貫敦子「批判理論の可能性への問い」(藤原他編著『ハーバーマスと現代』第二章 新評論 1994年 70頁)
- 5) ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクール』II 岩波書店 三島他訳 1991年 556、557頁(J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp Verlag, 1986, S. 371—372)
- 6) 同書 587頁(ibid. S. 393)
- 7) 同書 556頁(ibid. S. 372)
- 8) 同上(ibid. S. 372)
- 9) 同書 587頁(ibid. S. 393)
- 10) 同書 583頁(ibid. S. 390)
- 11) 同書 I 3、25～27頁(ibid. S. 9, S. 27—29)
- 12) ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店 三島他訳 1991年 169頁(J. Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp Verlag, 1992, S. 117)
- 13) 前掲『近代の哲学的ディスクール』II 587頁(op. cit., S. 393)
- 14) 同書 I 355頁(ibid. S. 240—241)
- 15) 同上(ibid. S. 240—241)
- 16) 同書 359頁(ibid. S. 243)
- 17) 同書 356、357頁(ibid. S. 241)
- 18) 同書 349頁(ibid. S. 236)
- 19) 同書 355頁(ibid. S. 240)
- 20) 同書 354頁(ibid. S. 240)
- 21) 同書 350頁(ibid. S. 236)

(1995年11月7日受理)