

批判としての生活形式

—— J. ハーバーマスにおける「批判理論」の転回をめぐる ——

豊 泉 周 治
群馬大学教育学部社会科教育講座
(1993年9月8日受理)

Lebensform als Kritik

—— Zur Wende der “Kritischen Theorie” von Jürgen Habermas ——

Shūji TOYOIZUMI
Department of Sociology, Faculty of Education, Gunma University
Maebashi, Gunma 371, Japan
(Accepted September 8, 1993)

1. 1968年と反システムの社会理論

1989年の「東欧革命」からソ連崩壊（1991年）にいたる劇的な転換とその後の世界史的な変動のなかで、今日、社会科学は、従来の社会認識と方法についてかつてない根本的な見直しを迫られている。戦後、マルクス主義のとりわけ強い影響力のもとで社会科学の科学性と倫理性とを受容し、以来そこに基本的な対抗軸を見定めてきた日本の社会科学もまた、その点では一つの典型的な状況に属すると思われる。この時期に「社会科学の方法」と銘打つ新講座が新たに編まれ、従来の社会科学像の転換の模索が始まっているのもそうした状況の一つの現われであろう。実際、同講座第1巻の『ゆらぎのなかの社会科学』の諸論文を見ると、総じて「社会主義」の崩壊とともに従来の対抗軸を喪失し、一種の方向喪失感のなかで揺らぐ日本の社会科学の現状が浮かび上がってくる。それは「ゆらぎ」というよりも、富永健一が言うように、むしろパラダイムの相克状況の消失によって「保守主義だけの一元的世界！」に取り残された戦後日本の社会科学の、一つの停滞状況だと見ることもできる⁽¹⁾。そして、言い換えればそれは、山之内靖が論じるように、アメリカ的体制のもとでの西欧近代の絶対視、いわゆる「歴史の終焉」論（コジェーヴ／フクヤマ）へと通じる、現代の均質化されたシステム社会の無批判な受容でもあろう⁽²⁾。

多少の誇張があるとはいえ、日本の社会科学のこのような状況（あるいは状況認識）は、言う

までもなく1989年とその後の一連の出来事を、1917年以降の社会主義と1945年以降の冷戦体制の最終的な清算と見る立場を暗黙の前提としている。したがって一連の出来事を通じて復活ないし達成されるべきなのは資本主義的市場経済であり、フランス革命以来の市民社会的自由だということになる。F. フクヤマの「歴史の終焉」論が依拠するのもそうした現実の了解である。そこでは戦後日本における社会科学の対抗軸もまた清算されなければならないことになる。もとよりそのような主張に対しては「資本主義が勝利したわけではない」とする批判も少なくない。しかし、だとすれば1989年ないし1991年の事件はいったいどのような出来事であったというのであろうか。

それに対して1989年を1917年から見るのではない、もう一つ別の見方がある。世界システム論で知られるI. ウォーラースティンによれば、「東欧で我々が目の当たりにしてきたことは、昂揚する1776年（アメリカ独立宣言）ないし1789年（フランス革命）の発見ではなく、1968年（プラハの春）の余震にすぎなかった」⁽³⁾というのである。もとより「1968年の余震」とは、1989年以降の「崩壊」がすでに1968年の時点で決定的に始まっていたということ、つまり1917年に始まって1991年に終わったという「短い20世紀」⁽⁴⁾の終わりをさらに切り詰めるだけのことを意味するわけではない。「1968年の革命」を「世界システムにおける革命」⁽⁵⁾と見るウォーラースティンにとって、1968年に対する始まりは1789年であり、より直接には1848年なのである。それは、資本主義的世界経済のイデオロギーとして近代世界システムを嚮導する自由主義イデオロギーの普遍化のプロセスに関わっている。すなわち、自由主義のイデオロギーは1789年のフランス革命によって普遍化の道に歩み出したのだが、1848年には、さらに資本主義の敵対イデオロギーである社会主義をも含み込んで支配的なイデオロギーとして君臨することになったというのである。

ウォーラースティンは、「1848年以降1968年にいたるまで、自由主義が支配的なイデオロギーとして君臨していたことがわかる」⁽⁶⁾と言う。彼の世界システム論によれば、1848年以降、資本主義と社会主義という二つのイデオロギーは相互補完的なダイナミズムのなかで、ともに資本主義的世界経済の発展を支える「自由主義」のイデオロギー（保守的自由主義と社会主義的自由主義）として機能してきたのである。そして同時に、自由主義における調停者として正統化された国家は、いずれの側においても経済発展を担う唯一の機構としていよいよ強大化することになった。もとよりここでは世界システム論の全般的な妥当性について検討する余裕はない。ただ、資本主義という「一つの世界システム」の周辺部で20世紀に生まれた社会主義が、生産力主義と政治的独裁のもとで、中心部の資本主義との競合・共存関係を結んできた歴史の経過をここでは想起しておくことにしよう。そしてウォーラースティンによれば、「1968年の革命」は、このシステムへの、つまり共犯関係にある二つの「自由主義」イデオロギーと二つの体制への挑戦であった。

「1968年の革命は自由主義的真理への挑戦を表明したものである。結局それは、国家が自覚的な集団的意志の調停者であるという信念への挑戦であった。1968年の革命に参加した人々は、国家の政権担当者だけでなく、国家の『イデオロギー装置』の掌握者へも挑戦したのであった」⁽⁷⁾。

ウォーラースティンにとって1968年は、それが「オールド・レフト」の反システム運動をも組み込んで普遍化した「自由主義」——経済と国家に収斂した「近代主義」と言い換えてもよいだろう——への挑戦であったという点で、近代世界システムの歴史にとって「分水嶺」となる出来事（革命）であった。「世界システムの文化的・イデオロギー的現実はその事件によって決定的に変化した」⁽⁸⁾と彼は言う。米ソの覇権に対する抵抗とともに、対抗文化やマイノリティ・グループの運動が広がり、そうしたなかで決定的に変化したのは、なにかなく反システム運動における、国家と権力に対する関係であった。もはや国家権力をめざすことが社会変革の戦略的中心となるのではなく、逆にそのこと自体が問題の対象となったのである。もちろんウォーラースティンが言うように、1968年の革命はなんらかの結論に達したわけではない。その意義は「未来について投げかけた問いかけ」自身にあったのであり、それは今日もお解かれるべき開かれた問題なのである。だからこそ1989年は、たしかに歴史上の大事件ではあったが、1968年のそのような意義からすれば「1968年の余震」であり、それは「過去を閉ざす一つの扉」にすぎないとされたのである。

このようなウォーラースティンの主張は、1989年に関する日本での喧騒な議論からすれば一種の驚きであるが、1968年をむしろ革命的な転換点と見るその種の主張は、欧米では格別に特異な議論ではないという⁽⁹⁾。実際そのような目で欧米の現代思想の動向を顧みるならば、たしかにそこには1968年の影響がはっきりと刻印されているのを見ることができる。「1968年の思想空間」という表現を用いるなら、おそらくそれが戦後思想の「分水嶺」として、現代思想の形成に決定的な影響力をもったことは間違いないと思われる⁽¹⁰⁾。そこから流れ出るのはもちろん典型的にはポストモダニズムと称される現代思想の諸潮流であるが、それはまた社会学ないし社会理論の現代的展開にとってもきわめて重大な影響を及ぼしたことがわかる。現代の社会学・社会理論に格段の影響を与えている諸理論をとってみても、戦後のアメリカ社会学に君臨したパーソンズ社会学に対してポスト・パーソンズの諸潮流が発展してゆくのがこの時期であり、フランス構造主義がポスト構造主義へと変貌し、ドイツの批判理論（批判的社会理論）がコミュニケーション行為論へと転回を遂げてゆくのもまたこの時期である。ここでは一応それらの諸理論の動向を「反システムの社会理論」と名づけてみよう。

言うまでもなく一般にそれらの諸理論は、主観主義と客観主義、モダニズムとポストモダニズム、人間主義と反人間主義というように、相互に対立しあい、複雑な相互批判の関係にある。それゆえに、このように一括することにはいかにも無理があるように見える。しかし、にもかかわらずそれらの諸理論は、システムと権力に対する批判、あるいはそうした関係に凝集した近代世界とその合理性への批判という点では、一貫した問題意識に立っていると思われる。言い換えればそれらは、ウォーラースティンの言う「自由主義」イデオロギーの支配に対する批判を共通の前提とするのであり、その点で、1968年の思想空間を共有しているのである。

実際、ウォーラースティンの言う「自由主義」の問題を、ホップズにおける自由主義と絶対的

国家権力との関係に重ねて見るならば、それらの諸理論がいずれの場合も、いかにして「ホップズ的なもの」を脱構築しうるかという立場から、社会秩序や権力の問題を分析していることがわかる⁽¹¹⁾。そこでは一般に社会秩序や権力の問題は、社会システムや政治システムの存立を前提として分析されるのではなく、逆に諸個人の日常生活やコミュニケーションのような日常的な営みを通じて社会秩序や権力が構成される、その関係の場が分析されるのである。そのような問題構成が、国家権力と諸個人との関係の根本的な見直しを求めた1968年の革命の問いかけに通じる理論的課題であることは、もはや指摘するまでもないであろう。それゆえに、それらの諸理論は相互の対立関係にありながらも、ウォーラスティンが1968年の革命を理解したように、「未来について投げかけた問い」として、つまり現在のシステム社会をその内部から批判的にとらえ返し、それを越え出ようと志向する理論として、ともに読むことができるのである。そして、実際そのような理論的立場から見れば、ハーバーマスが述べているように、1989年の革命はもはや「未来を照らすような革新的な理念がほとんど欠けている」革命であり、1917年以降の喪失を回復しようとして過去に向かう「やり直し、取り返そうとする革命 (die nachholende Revolution)」⁽¹²⁾でしかないのである。

こうして「世界システムの文化的・イデオロギー的現実」の転換という点から見れば、1989年ないし1991年の歴史的転換はすでに1968年の時点で過去のものとなっていた、ということになる。その時点で世界システムは新たな文化的・イデオロギー的な変動過程に入ったのであり、それに照応して欧米の社会学・社会理論もまた68年の思想空間のなかで同じく転換を開始していた。その動向をここでは「反システムの社会理論」と名づけたが、それは現代日本の社会と社会科学の状況を考えるうえで、きわめて重要な示唆に富むものだと思われる。というのも、はじめに述べたように、従来からマルクス主義の強い影響下にあった日本の社会科学が社会主義崩壊後の今日、それゆえに「保守主義だけの一元的世界」に停滞しているのだとすれば、まず第一に、社会主義の歴史と社会科学との関係が従来とは違った角度から検討されなければならないからである。そして第二に、そのような保守主義の支配的傾向が「会社主義=社会主義」と揶揄されるほどに極端な日本のシステム社会（「企業社会」）の無批判な受容につながっているとすれば、それに対して従来社会主義とは異なった視角から、システム社会の批判的認識を構成する必要があるからである。したがって、「ゆらぎ」のなかにあるという日本の社会科学の現状にとって、これまで見てきたような1968年についての認識と、そこで転換した社会認識の方法は、現状の停滞をとらえ返すうえで根本的な提起を孕んでいると見てよいであろう。すなわち、パラダイムの転換は1968年以来すでに始まっていたはずであると。

もとより日本においても、1968年の出来事が日本社会の現実とその認識に対して、ウォーラスティンの述べたような一定の影響を残してきたことは間違いないと思われる。また学問的に見れば、1968年以降の思想や理論状況はむしろ過剰なほどに紹介されてきた。しかしその痕跡は、「文化的・イデオロギー的現実」のなかで十分な係留点をもたないままに、1980年代のいわゆる

新保守主義（新自由主義）の思潮に洗われてしまったように思われる。今日、世界的に見ても新保守主義の退潮は明白であるが、にもかかわらず日本において対抗パラダイムが姿を現わさないのは、新保守主義に対抗する社会認識の自覚的な繫留点がお見えてこないためでもあろう。「反システムの社会理論」はここではまだたんなる名目にすぎないが、言い換えればそれは、このような状況認識と問題意識に従って、1968年の思想空間に由来する現代の社会学・社会理論の転回の中に、現代におけるシステム批判を内在させた社会認識の繫留点をあらためて求めようとする試みである。

以下の所論では、そのためのアウトラインを描くまず最初の作業として、ハーバーマスにおける批判理論の転回に注目したいと思う。言うまでもなくハーバーマスの批判理論は今日の社会学・社会理論にとって、おそらくもっとも重要な、かつもっとも論争的な理論の一つであるが、すでに触れたように、それは1968年を転機とする「コミュニケーション論的転回」のなかで大きく変貌を遂げた。それ以来ハーバーマスは、生活世界とシステムとの緊張を孕んだ関係を基礎に、近代化と現代社会（後期資本主義）をトータルにとらえ返す批判理論の再構築を進めている。それは今日、近代社会のシステム化の趨勢とそれに対する批判的認識を検討するうえで、まず最初に準拠すべき基本的な視点を提供していると思われる。そこではじめに、ハーバーマスにおける批判理論のコミュニケーション論的転回が従来の批判理論に対してどのような転回であったのかを検討して、転回の課題と論理が1968年の思想空間とどのように交差するのかを見ておきたい。その点から、システム批判を内蔵した新たな「批判」の問題構成を確認することができると思われる（2節）。そして第二に、「転回」の後の理論がどのような意味で批判的「社会理論」であるのかを、「コミュニケーション的行為」と「生活世界」という二つのキー概念を手がかりとして検討しておきたい。そこでは「ホップズ問題」に対するハーバーマスの独自の解を見ることが出来る。そして、そこで成立してくる個人と社会との新たな関係構成から、批判的社会理論における新たな「批判」の位置がどのように設定されるのかについて、「批判としての生活形式」という視点から、やや踏み込んで論じたいと思う（3節）。

2. 1968年と批判理論の転回

ハーバーマスにおける「批判理論」の現在の位置を見定めるために、ここでは、1968年以降における批判理論の転回に注目してみる。1968年という年は、もとよりハーバーマスが自身の最初の体系的な理論書として『認識と関心』を出版した年であるが、この著作が彼の理論上の最大の転機となったことは、その年が「1968年の革命」の年であったこととやはり無関係ではなかったと思われる。そこで「1968年の思想空間」との関わりを念頭に置きながら、ハーバーマスにおける批判理論の「転回」の意味を、「批判」の内容に即して検討してみよう。

一般に現在までのハーバーマスの理論活動は、1968年の『認識と関心』を前半の頂点として、

以後この著作を転機として1981年の『コミュニケーション的行為の理論』を完成するまでの時期、そして独自のコミュニケーション的行為論を基礎にしてさらに多岐にわたる理論展開をはかったその後の時期と、おおむね三期に区分することができるとされる。しかしその間に批判理論にとってどのような転回があったのかについては、従来から議論のあったところである。今日では「批判理論のコミュニケーション論的転回」としてよく知られているが、当時、認識論から社会理論へ、あるいはイデオロギー批判からコミュニケーション理論へと大きく転回したハーバーマスの理論に対して、とりわけ当初の段階では困惑とともに疑問や批判が集中した。それがなお批判理論と言っているのかどうか、むしろ批判理論の断念であり、「批判理論の潜在力を奪うもの」ではないか、といった批判も少なくなかった⁽¹³⁾。今日ではハーバーマスの理論の圧倒的な成熟の前でこの種の議論は少なくなったが、しかしそれでもなお、それがいかなる意味で「批判」であるのか——批判理論の「基礎づけ」ではあっても——については必ずしも明確ではないように思われる。そこで、ここではハーバーマスの理論の転回点に注目して、かつての「批判」に対して新たな「批判」が成立してくる局面を問いながら、その意味を考えてみたい。次節ではそれをさらに踏み込んで、「批判としての生活形式」という理解にまですすめてみようと思う。もとよりその前提に現われてくるのは「生活世界」であり、批判的社会理論にとって生活世界の概念がもつ特有の意味も、またその点から見てゆくことができると思われる。

1968年の『認識と関心』は、60年代初頭の「実証主義論争」以来の課題を体系的に総括し、認識論・方法論によって批判理論の存立と課題を立証しようとするものであった。1964年にホルクハイマーの後任としてフランクフルト大学教授に就任したハーバーマスにとって、それはみづからが継承した批判理論にとって綱領的な性格を有する著作であった⁽¹⁴⁾。実際、著作の構成と内容から見ても、それは後期を画する『コミュニケーション的行為の理論』に匹敵する位置を占めるものと考えられる。

「解放的な認識関心」に導かれた「自己反省」によって、批判的認識と解放（イデオロギー批判）が可能になるとするその構想は、ホルクハイマー以来の批判理論の伝統とマルクスの人類史の構想を、フロイトの精神分析の解釈学的枠組みのなかで統合しようとする試みであった。しかしその構想は、「解放的認識関心」および「人類史の自己反省」という危うい前提とともに、その後さらに追求されることはなかった。その理由が理論に内在的な概念上の困難であったことは後にハーバーマスが述べている通りだが⁽¹⁵⁾、おそらくより根本的な理由は、概念上の困難である前に、社会の側の変化についての認識にあったと思われる。ハーバーマスは『コミュニケーション的行為の理論』の現代史的動機に関連して、次のように述べている。「60年代の末以降、西洋合理主義の遺産がもはや必ずしも妥当しない状況に西洋社会は近づいている。社会国家的妥協（ことに西ドイツにおいておそらく際だっている）に基づいて達成されている内的諸関係の安定化は、今やますます増大する社会心理学的、文化的負担を要求している」⁽¹⁶⁾。また別のところでは、「後期資本主義にとって社会がどのように機能し、再生産されるのかという問いに答えようとするれば、

もはやかつての批判理論は説明の観点を180度変えなければならなかった。資本主義が内在する危機傾向にもかかわらず発展を続け、安定化しえたのはなぜかについて、明確に説明しなければならなかった⁽¹⁷⁾と述べている。ハーバーマスにとって後期資本主義における近代社会の変容は、批判的社会理論の課題と構想そのものの転換を迫るものであったのであり、批判理論における「批判」の位置するところもまた、そこでは大きく転回したと見なければならぬ。

「1968年の革命」が批判理論のそのような転回にとって画期となったと見ることは、かつてこの時期の学生運動を「左翼ファシズム」と非難したハーバーマスにとっては必ずしも座りのよいことではない⁽¹⁸⁾。実際、当時もハーバーマスは運動に対する当初の共感をまったく捨て去ったわけではなかったと思われるが、やはり『コミュニケーション的行為の理論』によって新しいパラダイムを確立して以降、1968年の意味は、その後の歴史状況の変化も含めて、あらためて大きな意義をもつものとして確認されたように思われる。「1945年がわれわれの国家制度の変革にとって分岐点であったように、1968年は政治文化の柔軟化にとっての、そして今日ではじめて十分な効果を現わしはじめている生活形式と社交形式の自由化にとっての分岐点であった」⁽¹⁹⁾。20年後の1988年、あるインタビューでハーバーマスはこのように述べて、西ドイツの政治文化に対する1968年の意義を、1945年のナチズムからの政治的解放にも匹敵するものと見ている。1968年に対するそのような意義づけを、「古い政治」から「新しい政治」への転換や「新しい社会運動」の動向と重ね合わせて、これを、戦後西ドイツの社会国家体制のもとで進展したシステムによる「生活世界の植民地化」に対する「生活世界の抵抗」として把握するならば、おおむねそれは、現在のハーバーマスの理論的全体像をとらえたことになると思われる⁽²⁰⁾。

ハーバーマスがこの「転回」によって放棄したもっとも重要な観念は、超越論的ないし歴史哲学的な「マクロな主体」の想定であった。その問題は後に『近代の哲学的ディスクール』において「主体哲学からの離脱」として体系的に総括されることになるが、おそらくそれは批判理論にとって、認識論（イデオロギー批判）から社会理論（コミュニケーション理論）への転回における最大のかなめであったと思われる。実際、今の時点で『認識と関心』（1968年）と『近代の哲学的ディスクール』（1985年）とを比較してみると、両者の対照的主張には文字どおり「180度」の違いがある。それをさらに、それぞれの時期における批判理論のヘーゲルとマルクスに対する関係に注意して見るならば、その違いはもはやたんに批判理論的方法的基礎づけをめぐる相違ではなく、現代社会における「批判」の存立そのものに関わる原理的な相違であったことがわかる。

すでに触れたように『認識と関心』は、認識と解放的関心との統一、あるいは「自己反省」による認識批判と解放とを論じたものだが、そこでハーバーマスが原理的に構想していることは、ヘーゲルの『精神現象学』における意識の「自己反省」と、マルクスによる「類的主体」の自己構成という人類史の構想とを結合することであった。すなわち、自己反省によって絶対知へと上昇する意識の経験（ヘーゲル）を、社会的労働による人類の自己産出作用（マルクス）という「唯物論的」な過程に移し替え、マルクスのイデオロギー批判を「唯物論的な認識論」によって可能

なものとして基礎づけようというのである。「根底的な認識批判は、結局、類の歴史の再構成という形においてのみ遂行されうること。そして逆に社会の理論は、社会的労働と階級闘争という媒体における類の自己構成という視点のもとで、認識する意識の自己反省としてのみ可能であるということ」⁽²¹⁾。導かれるべき結論はこのように述べられた。したがってヘーゲルがそこで批判されたのは、最後に絶対知を称して意識の自己反省（認識批判）を停止し、これを徹底しなかったからであり、一方でマルクスが批判されたのは、労働による自己産出過程のなかに類の自己反省を解消してしまい、ヘーゲルの認識批判の意味を唯物論的な認識批判にまで発展させることができなかったからである。

ハーバーマスがここで構想している「批判理論」は、社会的労働による自己構成という階級闘争を孕んだ人類史の過程に対して、再構成的・反省的に関わることによって、認識批判の立場から「階級の現象する意識の弁証法」に結びついているという。一方、そうした意識の弁証法もまた、総体として見れば類の自己構成・自己反省として可能になっているとされる。それは、ヘーゲルの『精神現象学』にならって言えば、「階級意識の現象学」ないし「階級意識の経験の学」とも呼びうる性格のものである。そこでヘーゲルの絶対精神に代わって登場するのは、人類という「マクロな主体」の自己構成と自己反省であり、それが「認識する意識」の自己反省と批判の根拠として現われると言ってよい。明らかにハーバーマスにとってここでの「批判」は、ヘーゲルを唯物論的に転倒したというマルクスの基本構想に依拠するものであり、そのうえに立って「イデオロギー批判」の課題を、一種の階級意識論に帰着する社会理論によって引き受けようというのである。それは、かつてルカーチが論じた観念論的な階級意識の理論を人類史の自己構成過程という「唯物論的」な基盤に繋ぎ止め、それを批判的社会理論の課題として継承しようとするものと読むこともできる。

『認識と関心』（1968年）におけるこのような批判理論に対して、1985年の『近代の哲学的ディスクール』⁽²²⁾では議論は見事なまでに逆転している。「主体哲学を離脱する別の道」という章のタイトルが象徴するように、この著作全体の課題は、「主体哲学」として総称される「近代」の自己了解とその合理性の概念がたえず陥ってきたパラドックスの軌跡を確認し、その歴史を清算してもう一つの近代と合理性の道筋を再発見することであった。そこで清算されたのはヘーゲルによって見いだされ、マルクスによって実践的なものとして継承されたという「自己反省する主体」の概念であり、そのような「近代の原理」から生まれる「マクロな主体」の想定である。ここでは1968年の批判理論の構想を支えた「批判」の核心が、逆に批判され克服されるべき最大の標的となったのである。それゆえ再びヘーゲルが批判されるのは、主体の自己反省（認識批判）を停止したからではなく、これを貫徹して「絶対精神」にまで徹底してしまったからであり、一方でマルクスが批判されるのは、ヘーゲルの認識批判を継承しなかったからではなく、これを労働と実践の弁証法（総体性の弁証法）にまで持ち込んでしまったからである。というのも、そのような「主体」のモデルでは、自己反省する個々の主体は、認識においてであれ、実践において

であれ、最終的に「マクロな主体」の自己関係のなかに埋没してしまい、批判そのものを無批判へと帰するパラドックスを免れないからである。

ハーバーマスはこうした主張によって、ヘーゲルからマルクス、そしてホルクハイマー・アドルノへと継承され、みずからも受け継いだ批判理論の一つの伝統に終止符を打とうとする。「主体」ないし「主観」に依拠した近代批判は、それが認識批判であれ、実践的な社会批判であれ、すでに批判的可能性を汲み尽くされており——批判理論によるそのことの自己確認の書が『啓蒙の弁証法』であった——、今やそれどころかシステムの論理に吸収されて、逆に権力と支配のイデオロギーを構成している、というのがハーバーマスの認識である。その徹底した主体批判の認識は、ポストモダニズムのラディカルな近代批判とほとんど区別できないほどに見える。それどころか、ハーバーマスがこの文脈でポストモダニズムを批判するのは、むしろ彼らの主張がなお不徹底であり、主体哲学の呪縛を脱しきれていないと見るからである⁽²³⁾。ポストモダニズムとの関係は後に触れるが、いずれにしてもハーバーマスのそのような主体批判の前提には、すでに述べたように、「60年代の末以降、西洋合理主義の遺産がもはや必ずしも妥当しない状況に西洋社会は近づいている」という時代認識があった。

ところで、そうした時代認識が主体哲学の清算とシステム批判の主張にまで展開してゆく契機となったのは、ニクラス・ルーマンとの論争であった。ハーバーマスは、1970年代におけるルーマンとのシステム論争を通じて、近代合理主義の伝統に依拠しながらも「主体」を否定するシステムの論理を学び、しかも同時にそこから、システム論に対する批判理論の新たな位置を定めていったのである。「マクロな主体」に対する批判の論理も、ハーバーマスはそれを1970年代のはじめ、「主観的—超越論的形而上学」の認識論に対するルーマンの批判から学び、しかも、それをルーマン自身のシステム論に対する批判として展開したのである。ここではその議論に従って、批判理論の転回の論理をさらに追求してみよう。さしあたりハーバーマスがルーマンとの論争のなかで「特に注目し値する」としたのは、ルーマンの次の議論である。

「意味的—対象的な世界の相互主観的構成の過程にとって、体験する主体の非同一性は、本質的な前提である。統一的な超越論的主体の実体化に対する原理的な異論は、そのような前提から生まれてくる。……もしそこに客観性があるのなら、人はその超越論的主体にすべてを包括する、非選択的な体験を帰属させなければならないであろうが、それでは体験という概念にはいかなる可能な解釈も成り立たなくなってしまう。超越論的主体がその主体性を喪失し、統一的なものとして把握できる諸規則の連関へとひからびてしまう傾向をもつのも、こうした困難の帰結であるように思われる」⁽²⁴⁾。

ハーバーマスはルーマンのこの議論に従って、反省哲学（主体哲学）の認識論が孕む「独特の強制」に注目し、超越論の哲学が社会学的に転換された場合の危険性について同意している。すなわち、「その場合には生活世界に対して再び能作的主体（ein leistendes Subjekt）が配置されなければならないが、今度はそれは、たんに認知的機能をもつだけでなく、生活実践をそのコミュ

ニケーションと活動の全範囲にわたって包括する主体なのである」⁽²⁵⁾。後にハーバーマスが実際に言及しているように、ここからは、主体を「権力」や「監獄」の論理に還元してゆくフーコーの理論との親和性を読み取ることができる。ところが、そのような「絶対的な主体」のモノローグ的態度は、実はヘーゲル以来、マルクスの理論やその弟子たちのなかに深い痕跡を残してきた当のものであった。ハーバーマスは、マルクス以降、それは「唯物論のトゲ」であったと言う。そして、「私自身もまたマルクスに従って、世界史の主体として自己構成する人類というイデーを避けてはこなかった」⁽²⁶⁾と述べて、従来の理論の限界を認めている。いまやハーバーマスは、自身の批判理論に突き刺さったそのトゲを抜き取らなければならないのである。

ところがルーマンのシステム論にはもはや従うことはできなかった。それどころか、ハーバーマスにとって、それは主体哲学の最悪の末裔であった。というのも、システム論では超越論的主体に代わって自己関係的な機能システムが登場するのであるが、それは「マクロな主体」の自己関係を機能主義的な自己関係に密輸入しているというだけでなく、かつて主体にとって物象化として非難された現象をもシステムの機能的関係に解消してしまい、批判そのものの意味を喪失させてしまうからである。主体によって構成される「意味」を否定して、それをシステムの自己維持の機能（複雑性の縮減）として再定義したルーマンにとって、そこには「意味」を批判的にとらえる準拠点はすでに定義上からして存在しない。逆にハーバーマスがそこで見いだすのは、主体哲学がその批判性を抜き取られてシステム論に「横領」された姿であり、主体哲学の遺産によって現代のテクノクラシーを正統化する洗練された支配のイデオロギーなのである⁽²⁷⁾。それゆえにハーバーマスにとって「主体哲学を離脱する別の道」は、主体哲学を否定しつつ同時にシステム批判の方途を開く道でもなければならなかった。

「マクロな主体」の強制とシステムのテクノクラシーとを一つの近代の対称性とするこの議論は、自由主義的な近代につづくポスト自由主義社会として、組織された資本主義（後期資本主義）と官僚制の社会主義とを並行的に見るハーバーマスの社会進化論の構想に直接につながってゆく。1968年までのハーバーマスがマルクスの唯物論の基本構想に従っていたのに対して、1970年代のハーバーマスはそのような社会進化論を「史的唯物論の再構成」として構想する。ここでも「転回」が強く意識されていることは言うまでもない⁽²⁸⁾。その構想が前に述べたウォーラスティンの世界システム論における「自由主義」の普遍的支配の構図と近似しているのは、むしろ当然と言ってよいであろう。両者において問題となっているのは、いずれも近代社会の発展における、マクロなシステムによる普遍的支配へと収斂する「自由主義」（あるいは「主体主義」）のイデオロギーであり、それに対する「革命」の視点なのである。そこではもはや人類であれ、階級であれ、「マクロな主体」の自己反省に解放の弁証法を委ねることは許されない。またそうすることの誤謬は、ハーバーマスにとって、「なぜマルクス主義がスターリンによって確立された形態において、まさに非人間的な実践の正統化イデオロギーにまで頹落しえたのか」を理解する点で、あまりにも明白なことであった⁽²⁹⁾。それゆえに、1970年代の「史的唯物論の再構成」の過程は、

同時に「コミュニケーション的行為論」を彫琢してゆく過程であり、脱主体化しつつシステム化する現代社会（後期資本主義）に対して、新たな「批判」の位置を確証してゆく過程であった。

3. 批判としての生活形式

ハーバーマスにとって、類的主体の自己構成という「マクロな主体」の構想を放棄した時、袋小路に陥った批判理論（イデオロギー批判）の伝統に対して、それを批判的「社会理論」として再構成する新たな道が開かれた。それまで超越論的に、あるいは歴史哲学的に基礎づけられた「マクロな主体」という単一の社会的主体（の想定）に代わって、ここではコミュニケーション的行為と生活世界が「社会的なるもの（Das Soziale）」の新しいパラダイムとして登場する。A. ホネットによれば、「コミュニケーション的理解は、マルクス主義の歴史のなかではじめて体系的に、社会的なるもののパラダイムとなる」という⁽³⁰⁾。

コミュニケーションや生活世界の問題は、実は、この時点ではじめて登場してきたわけではない。すでに以前の段階でも、それらの概念は「相互行為」の概念との関連で、実証主義あるいは科学や技術のイデオロギーに対する認識批判の根拠として、ハーバーマスの理論にとって特別な位置を占めていた⁽³¹⁾。必ずしも体系的に整理されていたわけではないが、そのような位置づけと役割は、一見すると「転回」後のそれとほとんど見分けがつかないようにも見える。しかし、ここで見落とされてはならない決定的な違いは、それらはやはり人類史（あるいは史的唯物論）の「マクロな主体」の自己構成に繋ぎ止められており、労働の弁証法を補完する概念であったということである。たとえばハーバーマスは、1968年の論文「＜イデオロギー＞としての科学と技術」において、技術至上主義のイデオロギーを批判して人類史の解放の潜在力に依拠するためには、「生産力と生産関係の連関は、労働と相互行為というさらに抽象的な連関によって、代替されなければならないであろう」と述べている⁽³²⁾。後期資本主義のもとでは、生産力の発展は無条件に解放の潜在力となりうるのではなく、相互行為が人類史の解放的関心に反省することで、技術的関心による支配の正統化に対して批判的たりうるというのである。したがって、技術に対置されたその当時の生活世界の問題には超越論的現象学（フッサール）の影響がなお強く、そこには総体性の弁証法への回路が託されていたと見てよい⁽³³⁾。ところが「転回」後、労働と相互行為をシステムと生活世界というそれぞれ独自の社会レベルで再構成したハーバーマスは、「マルクスの誤謬は、結局、システムと生活世界の分析を弁証法というかすがいで留めたことに尽きる」と言う⁽³⁴⁾。総体性の弁証法が生活世界ないし相互行為を包括してしまう危険についてはもはや繰り返す必要はないが、いずれにしても1968年の時点では、まだ相互行為には社会を構成する独自の位置づけが与えられていないのである。

ハーバーマスが生活世界の問題をコミュニケーション的行為の相補概念として導入した理由は、端的に言えば、個人を「単一の社会的主体」のうちに包括することのない社会的秩序の構成

を明らかにするためであった。それを「規範的秩序」として構成される社会だと言えば、社会学者にはなじみの概念であるが、それがシステムの属性ではなく、コミュニケーション的行為による生活世界の再生産だとされる点に、ハーバーマス特有の概念構成がある。それは「ホップズ問題」に対する独自の解でもあった。

ハーバーマスによれば、「ホップズ問題」、すなわち目的合理的（功利主義的）に行為する複数の自由な行為者にとって「いかにして社会的秩序は可能か」という問題は、今日でもかつての時代に比べてより説得的な解が得られたわけではないという。すなわち、相互行為の制御メディアを通してシステムの命令が密かに外から持ち込まれるか、あるいは行為論によって社会秩序を導出することをはじめから断念するか、そのいずれかである⁽⁹⁵⁾。たとえば、初期において主意主義的行為論の立場から「ホップズ問題」を提起したパーソンズ自身が、当初は共通価値を制御メディアとして持ち込みながら、後には社会システム論の立場に移行して問題自体を放棄してしまった。いずれの場合にも、規範的なもの、支配的なものとして現われるのは、結局、自己制御システムに内在するシステム機能主義であり、そこでは個人は全体社会に部分として包括されるか、あるいは個人の終焉か、という代償を払わざるをえない。それに対してハーバーマスは、はじめから規範的秩序がコミュニケーション的行為に依存する点を強調し、その点を批判の基軸に据えようとしていた。たとえば、労働と相互行為を根本的に区別しようとする際の主張でも、すでに次のように述べられている。「他方、私はコミュニケーション的行為ということばで記号的に媒介された相互行為を意味している。……技術的規則や戦略の妥当性が、経験的に正しいか分析的に確かな命題に依存するのに対して、社会的規範の妥当性は、その意図についての相互主観的な了解に基づいており、強制力についての一般的承認によって保証される」⁽⁹⁶⁾。したがって、社会の規範的秩序は相互行為の領域に根本的に依存しており、そこで正統化されなければならない、ということになる。もとよりこの時点ではハーバーマスは明示的にはそのような主張にまで進まないが、後には、たとえば次のように主張することになる。

「規範的秩序は、それが制度に固定化されたものであれ、流動的なコンテキストとして未決定なままであれ、つねに相互人格的な関係の秩序である。……しかし人格をこうした相互行為の網目の『担い手』として記述するとすれば、それもまた誤りであろう。社会 (Gesellschaft) と個人はここでもまた相互に構成的である。行為連関の社会的統合 (soziale Integration) は、それぞれが同時に、言語—行為能力を有する主体にとっては社会化 (Sozialization) の過程であり、主体は、正統に秩序づけられた相互人格的關係の全体としての社会 (Gesellschaft) を更新し、安定化させる一方で、同様にその過程において自己を形成するのである」⁽⁹⁷⁾。

一見、中期のパーソンズを想起させるような記述であり、個人と社会との平板な相互作用を論じているようにも見えるが、これはハーバーマスの言うコミュニケーション的行為(コミュニケーション的日常実践)による「生活世界の再生産」の過程であり、さらに言えば、日常的な社会的行為 (das sozialen Handeln) 行為のなかで、「社会的なるもの (Das Soziale)」と「社会

(Gesellschaft)」とが出会い、相互に干渉し合い、あるいは浸透し合う関係構造を記述したものである(上の引用文に再度注意されたい)。それは、パーソンズの場合のような、文化を規範的に内面化した人格と、それを制度化した社会とが相互に無矛盾に調和する行為システムを描いているわけではない。生活世界がコミュニケーション的行為の相補概念であるとされた理由は、この点から言い換えれば、コミュニケーション的行為と社会構造との媒介関係を「行為者の側」から概念的に明らかにするためであった。すなわち、生活世界(という行為者にとっての社会)は、行為者にとって、コミュニケーション的行為を通じて自身の「意味」のある生活を送る(再生産する)ための暗黙の前提であり(資源としての文化、社会、人格)、相互主観的な経験の地平として、「社会的なるもの」の総体である。ところが生活世界は同時に、コミュニケーション的行為を通じて文化が再生産され、規範的秩序(社会)が正統化され、人格が社会化されることによって、はじめて再生産されるものなのである。

そこで注意しなければならないのは、ハーバーマス自身も繰り返し述べているように、コミュニケーション的行為はたんなるコミュニケーションや了解の過程ではない、ということである。それは一つの社会的行為であって、「行為者たちは世界の何事かについて了解し合うことによって、同時に相互行為に参加しているのであり、そのことを通じて社会集団への帰属性や自身のアイデンティティを形成し、確証し、更新するのである」⁽³⁸⁾。そして、そのことを可能にしているのが、コミュニケーション的行為と生活世界との相補的關係なのである。もしコミュニケーション的行為をたんなる了解過程だと見るなら、生活世界は文化的知の再生産、その解釈にとどまり(「文化主義的に縮小された生活世界」)、それに対応して社会理論はつまるところ「知識社会学」に帰することになる。ハーバーマスはシュッツ以降の現象学的社会学の限界をそのように批判している⁽³⁹⁾。それに対して「コミュニケーション的な日常実践の網目を織りなす相互行為は、文化と社会そして人格が再生産される媒体なのである」⁽⁴⁰⁾。

ハーバーマスの「転回」後の理論の要点を、個人と社会との関係に絞って簡単に見たが、かつての超越論的な生活世界の概念を社会的に再構成することによって⁽⁴¹⁾、そこでは「社会的なるもの(Das Soziale)」の新たな理解が成立しているのがわかる。従来の主体哲学の伝統のもとでは避けられなかった「マクロな主体」としての社会に対して、またそのような「主体主義」の誤謬を批判して脱主体化した「システム」としての社会(システム統合)に対して、ここではコミュニケーション的行為による「社会的統合」の理論が展開されている。念のためにもう一度言えば、もとよりそれは、合意や了解によって社会(社会的秩序)が構成されると主張するわけではない。ハーバーマス自身が批判するように、そうした主張は社会(Gesellschaft)を生活世界(Das Soziale)に還元するものであり、そのとき社会学は、自立した行為者が暴力の存在しない透明な了解関係のなかで社会を構成するという「解釈学的観念論」に陥っている⁽⁴²⁾。逆に社会をシステムに還元するなら、すでに触れたように、あらゆる批判を無意味化するイデオロギーとしての社会システム論が成立することになる。いずれの場合も内部に矛盾の無い、したがって肯定的/実

証的 (positiv) な社会が、それらの理論によって構成され、あるいは実証されることになる⁽⁴³⁾。

「批判」の存立する余地が無いそうした方法的「人間主義」と「反人間主義」の社会学に対して、ハーバーマスは、もう一つの理想的なコミュニケーション的な社会を構想するのではなく、コミュニケーション的な日常実践による社会(生活世界)の再生産の構造を明らかにすることで、行為者の側に、自身の行為と社会(システム)との矛盾の可能性を持ち込むのである。行為者がコミュニケーション的な日常実践(人格的な相互関係)のなかで、了解を成立させ、集団的な連帯(社会的統合)やアイデンティティ(社会化)を確認しようとすれば、たえず生活世界にストックされた了解の資源(背景知)に依拠せざるをえないが、それはすでに「自明なもの」として文化的、社会的、人格的に構造化されているのである。したがって、「社会的なるもの(Das Soziale)」の再生産のために、構造化された社会(Gesellschaft)の前提に依拠しなければならないのであるが、それぞれの論理と合理性が異質なものである限り——了解と制御、コミュニケーションの理性と機能主義的理性——、両者が抵触し、再生産の危機やコンフリクトが生じないとは限らないのである。ハーバーマスが想定する「批判」の基本的構図はそのようなものである。そして、実際もし生活世界の再生産が不可能となれば、その時には構造化された社会システム(体制)もまた再生産されず、もはやそれは「解体され、改築されなければならない廃墟として」ただそこに在るばかりということになろう。ハーバーマスが1989年の革命に認めているのは、実はそのような社会統合の基盤の変動から生じる「政治の様式」なのである⁽⁴⁴⁾。

ハーバーマスが「生活世界の植民地化」と論じているのも、前節で見たような西洋近代の社会発展・進化の方向、すなわちポスト自由主義社会におけるシステム機能主義の支配的傾向のゆえに、社会関係の再生産にとって、新たな危機とコンフリクト、あるいはその潜在力がいよいよ大きくなっている、という認識である。ここでは後期資本主義ないし社会国家体制の発展とその矛盾について立ち入る余裕はないが⁽⁴⁵⁾、要するにハーバーマスはその体制を、システムの制御危機を生活世界の資源に転嫁することで維持されている体制ととらえるのであり、したがって「制御の作用と了解の作用は相互に随意に代替できるような資源ではない」がゆえに⁽⁴⁶⁾、そこでは生活世界の病理現象とともに新たなコンフリクトが避けられない、と主張するのである。「要するに新たなコンフリクトは、システムと生活世界の接点のところで発生している」⁽⁴⁷⁾。

ハーバーマスの概念装置が後期資本主義の批判的分析を本来的に志向していることがここでも確認できるが、おそらく「システムと生活世界の接点」という表現は誤解を招きやすいであろう。そこでは二つの領域が空間的に接するかのような印象をとまなうが、すでに見てきたように、問題は生活世界の再生産に関わる社会的行為であり、行為者のコミュニケーション的な日常実践による社会統合やアイデンティティ形成の問題、言い換えれば、「行為者にとって」の「生活形式(Lebensform)」をめぐる問題がコンフリクトの場であり、言わばそれは、生活世界の内側で行為者がシステムの強制と具体的に出会う場なのである。ハーバーマスによれば、コミュニケーション的行為と生活世界とは相互に補完的であり、その循環関係を断ち切ることはできないが、逆に

高次の段階で統一することもできないという（そうするなら行為者は再び総体性の弁証法に服することになる）。そのような総合に代わるものが「具体的な生活形式」なのであり、コミュニケーション的行為によって生活世界の諸資源が行為者において「今ここで」総合され、単一の社会的主体に総括されることのない複数の「個別的な生活形式」がそのつど形態化されることになる。したがって、システム機能主義が支配的になる後期資本主義の社会にとって、「個別的な生活形式」における「社会的なるもの」の具体的な再生産は、そのつどシステムの強制（権力）に出会う原理的な矛盾を介在させていることになる。ハーバーマスがフーコーの微細な権力作用の理論から読み取ったのも、まさにその問題である。

「フーコーが日常のコミュニケーションの微細な枝葉に至るまで追及していったのが、そうした（社会国家的な——筆者）実践における、物象化し、主体化する権力であった。規制され、解体され、コントロールされ、そして保護された生活世界のひずみは、物質的な搾取や窮乏化という明白な形式よりもたしかにより微妙である。しかし精神的なものや身体的なものに転嫁され、内面化された社会的コンフリクトは、それゆえに少なからず破壊的である」⁽⁴⁸⁾。

フーコーは近代の「主体」を「主体化する権力」の作用ととらえることで、それを権力形成の歴史過程に解消したのだが、そのような「主体／権力」あるいは「知／権力」の理論は、ハーバーマスにとって、「主体」という近代の原理が生活世界の細部にまで浸透し、普遍的に支配する権力と化するという逆説を見事に示したのものとして、まさに瞠目すべき業績であった。実際、「主体哲学」のイデオロギーが「マクロな主体」や「システム」の総体化する支配を導いたとするハーバーマスの哲学的議論は、フーコーが近代の歴史そのものに見いだした「規律＝訓練（ディシプリン）の権力」（『監獄の誕生』）や「牧人の権力」（『性の歴史』）という二つの権力の歴史的記述を見ると、鮮明な像となって浮かび上がってくる⁽⁴⁹⁾。「パノプティコン（一望監視システム）」のごとくすべてを照らしだして内面から支配する不可視の権力、あるいは「牧人」のごとくすべてを配慮して個別的に支配する国家理性の権力は、われわれの時代の支配と権力を読み解くうえで社会的想像力を刺激して止まない。しかし、権力をそのように分析する全面的な近代批判はいかにラディカルな批判に見えようとも、結局、細部に浸透する権力によって生活世界を覆い尽くしてしまい、批判そのものを窒息させざるをえない、というのがハーバーマスのフーコー批判である。むしろそれは、全体化する新保守主義の支配を最終的に追認することになるのであり、フーコーのみならず、ポストモダニズム一般に対するハーバーマスの厳しい批判の理由もその点にある⁽⁵⁰⁾。それゆえに、ポストモダニズムの主張は「主体」の批判を完遂しているわけではない、とされるのである。

それに対してハーバーマスは、具体的な生活形式は、コミュニケーション的な日常実践によって相互主観的に形態化するものであり、したがってそこにはコミュニケーション的な理性の潜在力がたえず再生産されるがゆえに、主体化する権力に対するコンフリクトを孕まざるをえないと言う。ポストモダニズムの権力批判が批判自身の基盤をみずから喪失してしまうのに対して、ハー

バーマスは、細部に浸透する権力とともに日常の実践のなかに批判の潜在力が結晶化している、と主張するのである。それに対して、「理性批判の諸々のアプローチにおいては、日常実践の位置する体系的な場所が見落とされている」⁽⁵¹⁾。いまやハーバーマスの批判理論にとって、「批判」の位置するところは、「具体的な生活形式」それ自身なのである。

4. まとめにかえて

以上の議論によって、「生活形式」が現在のハーバーマスにとって「批判的」社会理論の焦点にあることが了解されるなら、本稿の主題は一応の完結を見たと言ってよいであろう。「転回」後のハーバーマスの理論が、「1968年の思想空間」に由来する「反システム」の社会理論としての性格を色濃くもっていることも、おおむね理解できたのではないかと思われる。幾多の諸理論を包括的に再構成してゆくハーバーマスの理論は一見していかにもメタ理論的だが、それは勝れて時代批判的な理論であると言ってよい。彼は『コミュニケーション的行為の理論』の最終考察のなかで次のように述べたことがある。「社会理論がみずからの固有の力でなしうることは、凸レンズの焦点化する作用と同じことである。もし社会諸科学がいかなる思想も燃えたたせることができないとしたら、社会理論の時代は終わったということになる」⁽⁵²⁾。その焦点が「批判としての生活形式」だと言え、それは筆者の我田引水が過ぎようか。

1968年の評価に関して引用したところで、ハーバーマスはこの年を政治文化の柔軟化、生活形式の自由化の端緒と見なしたが、同時にそのことが今日ではじめて効果を現わしはじめていと述べていた。生活形式の形態化をめぐるコンフリクトは、ハーバーマスの理論では文化的再生産、社会的統合(連帯)、そしてアイデンティティをめぐる闘争であるが、そうした闘争は1980年代には「新しい社会運動」として広範な広がりもちはじめ、西欧において「新しい政治」の流れを形づくってきた。それは一言で言えば、文化と政治との一体化であり、「政治的なもの」の変容であると言ってよい。おそらくその点からすれば、ハーバーマスの社会理論が今日、政治と文化のそのような流れに対して、ある種の凸レンズの働きをしていると見ることは、かならずしも過剰な評価ではなからう。ハーバーマスは次のように述べたことがある。「社会的 (sozial) な構造それ自身が、文化的な流動化に対して開かれているように思われる。文化は硬直化した政治の基盤を洗い流すことができるのである」⁽⁵³⁾。

このようなハーバーマスの議論に対して「オプティミズム」を指摘する議論は少なくない⁽⁵⁴⁾。たしかに生活世界の概念に批判の根拠が認められ、それが生活形式の形態化をめぐるコンフリクトを生む可能性があるとしても、あるいは現にそうした新しい文化や政治の動きが見られるとしても、ここでの「批判」はまだきわめて抽象的な可能性のままである。そこに止まるなら批判的社会理論は、一種の倫理学をめざすことになると言ってよい。そのことに独自の意義を認めるとしても、ここでさらに「反システムの社会理論」の展開を期待するとすれば、やはりそこに止

まるわけにはゆかないであろう。フーコーが示したように、権力が細分化し、個別化する権力として具体的に現われるとすれば、「個別的な生活形式」もまた個別性一般ではなく、個別性の様態に従って、さらに具体的に検討されなければならないであろう。

注

- (1) 富永健一「戦後日本の社会科学におけるパラダイム相克とその終焉」、山之内靖ほか編『ゆらぎのなかの社会科学』（社会科学の方法、第1巻）岩波書店、1993年。
- (2) 山之内靖「システム社会と歴史の終焉」、同書。
- (3) I. ウォーラースティン「80年代の教訓」『世界』1990年10月号、50頁。
- (4) 加藤哲郎「『究極の政党』への実験のあとで」『世界』1992年2月号。
- (5) I. Wallerstein, "1968, Revoltion in the world-system", *Theory and Society* 18, 1989.
- (6) I. ウォーラースティン、前掲書、56頁。
- (7) 同書、58頁。
- (8) I. Wallerstein, *op. cit.*, p.431.
- (9) 後藤道夫「現代の社会変動をひきおこすもの」、唯物論研究協会編『社会主義を哲学する』大月書店、47頁以下を参照。
- (10) 『思想』1988年11月号（思想空間の変容 1968-1988）の諸論文を参照。
- (11) たとえば、ポスト・パーソンズの代表的な潮流の一つとして、シュッツの現象学的社会学からガーフィンケルのエスノメソドロジーへの発展が、「ホップズ問題」をめぐるパーソンズ社会学といかなる対照的な関係にあったかについては、浜日出夫「現象学的社会学からエスノメソドロジーへ」（好井裕明編『エスノメソドロジーの現実』世界思想社、1992年）の分析が明快である。ハーバーマスの批判理論では、「記号によって構造化された生活世界としての社会」という主張が「ホップズ問題」への対案であることは、彼自身が指摘している（J. ハーバーマス『ポスト形而上学の思想』未来社、1990年、118頁以下）。また、フーコーの権力分析が「ホップズの正反対のもの」であったという点については、J. ライクマン『ミシェル・フーコー』（田村俣訳）、岩波書店、1987年を参照。
- (12) J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp Verlag, 1990（三島憲一ほか訳『遅ればせの革命』岩波書店、1992年）。
- (13) Vgl. A. Honneth/H. Jonas(Hg.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag 1986; Breuer Stefan, "Die Depotenzierung der Kritischen Theorie, Über Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", *Leviathan*, Jg. 10, H. 1, 1982.
- (14) ハーバーマスのフランクフルト大学就任公開講義は、同じく「認識と関心」と題されて行なわれ、本書はそれをさらに展開したものであった。同講義の内容は以下に収録されている。J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Suhrkamp Verlag 1968（長谷川宏訳『イデオロギーとしての科学と技術』紀伊國屋書店、1970年）。
- (15) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag 1973, S. 367ff.（奥山・八木橋・渡辺訳『認識と関心』未来社、1981年、354頁以下）。
- (16) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp Verlag 1981. S. 9（河上倫逸ほか訳『コミュニケーション的行為の理論』（上）、未来社、1985年、17頁）
- (17) J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, S. 86（邦訳、193頁）。
- (18) 三島憲一『戦後ドイツ』岩波書店、1991年を参照。
- (19) J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, S. 28（邦訳、129頁）。ハーバーマスの批判的社会理論とフランスのポスト構造主義との関係は、しばしば「1968年の革命」に対する両者の対応の対照的あり方に象徴されてきたが、ここではその違いはもはや限定的なものとしてよいであろう。このようなハーバーマスの1968年に対する評価の軌跡は、ポスト構造主義との理論的交流の軌跡ともおおむね重なりあうも

のである。もとよりハーバーマースにとって今日もなおポスト構造主義との関係は論争的なものだが、共有する基盤はここでも現れている。Cf. M. Poster, *op. cit.*, p.12ff.

- (20) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2. S. 575ff. (邦訳 (下), 411頁以下).
- (21) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S. 85f. (邦訳, 73頁).
- (22) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, 1985 (三島憲一ほか訳「近代の哲学的ディスクルス」岩波書店, 1990年).
- (23) Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.
ドイツ系理論とフランス系理論の相互の無理解ないし無関心は、一部の例外を除けば、社会学・社会理論の場合にも80年代に至るまで続いていた。ハーバーマースのこの著作が、両者の間での本格的な対話を開いた意義は大きかったと思われる。すでにハーバーマースのもとでホネットが先鞭をつけていたが、以来、批判理論とポストモダニズムないしポスト構造主義の接点に注目し、新しい展開を試みる議論も少なくない。本稿では以下のものを参考とした。
Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Suhrkamp Verlag 1985 (アクセル・ホネット「権力の批判」河上倫逸監訳, 法政大学出版局, 1992年); Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism*, Cornell U. P. 1989; Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, Routledge 1990; Dennis K. Mumby, "Two Discourses on Communication, Power, and the Subject: Jürgen Habermas and Michel Foucault", in Georg Levine(ed.), *Construction of the Self*, Rutgers U. P. 1992.
- (24) J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft order Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag 1971, S. 173f. (佐藤嘉一ほか訳「批判理論と社会システム理論」(下), 木鐸社, 218-9頁).
- (25) *Ibid.*, S. 177 (邦訳, 220頁).
- (26) *Ibid.*, S. 179 (邦訳, 222頁).
- (27) Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 426ff. (邦訳 II, 627頁以下).
- (28) 史的唯物論の「再構成」とは、ここでは「修復 Restauration」や「再生 Renaissance」を意味するのではなく(「マルクス主義にとってそれは必要ない」), ひとたび分解し、再びそれを新たな形式に組み立てることだという。Vgl. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag 1976, S. 9f.
- (29) Vgl. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, S. 189ff. (邦訳, 22頁以下)。ここでハーバーマースは、「マルクスとその直接の後継者たち」が陥っていた欠陥や誤謬を5点にまとめているが、基本的にその内容はすでにここで論じた論理に尽きると思われる。一方でハーバーマースは、それに対して西欧の社会民主主義な改革論はそれらの誤謬を相対的に免れていたとするが、やはり「労働社会の生産主義的パラダイム」に規定されており、国家権力のシステムとしての自立化に無批判であったために、やはり代償を支払わざるをえなかったとする。西欧における労働社会の変容と福祉国家の危機に対する批判理論の関連については、J. Habermas, "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", in ders. *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp Verlag 1985, S. 141ff. なお、拙稿「福祉国家の危機と批判理論のパラダイム転換」(1)-(3), 『富山大学教養部紀要(人文・社会科学篇)』第23巻2号, 第25巻1号, 2号, 1991-1993年を参照のこと
- (30) アクセル・ホネット, 前掲書, 307頁。
- (31) Vgl. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Suhrkamp Verlag 1968 (長谷川宏訳『イデオロギーとしての科学と技術』紀伊國屋書店, 1970年)。
- (32) *Ibid.*, S. 92 (邦訳, 89頁)。労働と相互行為という対概念の問題性については、以下を参照。Anthony Giddens, "Labour and Interaction", in J. B. Thompson/D. Held (ed.), *Habermas: Critical Debates*, The MIT Press 1982.
- (33) もっとも明示的には、実証主義論争の論文「分析的科学理論と弁証法」における、弁証法的社会理論としての批判理論の主張のなかに見られる(アドルノ/ポッパー他『社会科学の論理』城塚・浜井訳, 河出書房新社, 1979年, 161頁以下)。
- (34) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S.500 (邦訳・下, 338頁)。

- (35) J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.82ff. (邦訳, 101頁以下).
- (36) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, S. 62f. (邦訳, 60-1頁).
- (37) J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.101 (邦訳, 126頁).
- (38) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 211 (邦訳・下, 46頁).
- (39) *Ibid.*, S. 210 (邦訳・下, 46頁).
- (40) *Ibid.*, S. 209 (邦訳・下, 44頁).
- (41) 『コミュニケーション的行為の理論』では、生活世界の形式語用論的な概念を、超越論的現象学（フッサール）から現象学的社会学（シュッツ/ルックマン）への系譜（生活世界の日常概念）と重ねて、生活世界の社会的概念を獲得することになる。Vgl., J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2, S.182ff. (邦訳・下, 17頁以下).
- (42) *Ibid.*, S. 223ff. (邦訳・下, 57頁以下).
- (43) シュッツの現象学的社会学が実はパーソンズのシステム論を補完するものでしかないという指摘は、従来からも、現象学的社会学批判の典型的な主張であった。Cf., B. Smart, *Phenomenology and Marxian Analysis*, Routledge & Kegan Paul 1976.
- (44) Vgl. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, S. 202 (邦訳, 46頁).
- (45) 詳しくは前掲の拙稿「福祉国家の危機と批判理論のパラダイム転換」(1)-(3)を参照されたい。
- (46) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 421 (邦訳 II, 621頁).
- (47) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, S. 581 (邦訳・下, 417頁).
- (48) J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 420 (邦訳 II, 619-20頁).
- (49) フーコーに権力論については以下を参照。フーコー・北山・山本『フーコーの＜全体的なものとの個人的なもの＞』三交社, 1993年, 福井・桑田・山本『ミッシェル・フーコー』評論社, 1984年。
- (50) Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 313ff. (邦訳 II, 473頁以下).
- (51) *Ibid.*, S. 393 (邦訳・II, 587頁).
- (52) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.2, S. 563 (邦訳・下, 400頁).
- (53) J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, S. 17 (邦訳, 111頁).
- (54) Cf., Anthony Giddens, "Reason Without Revolution", in Richard J. Bernstein(ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press 1985.