HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フランクフルト学派研究資料（三）：（VI）合理化の弁証法 ： ハーバーマスとの対話
Author(s)	奥山, 次良; 渡辺, 祐邦
Description	奥山次良, 渡辺祐邦(共訳)
Citation	北海道大学人文科学論集, 19, 29-66
Issue Date	1983-03-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34365
Type	departmental bulletin paper
File Information	19_PR29-66.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

フランクフルト学派研究資料(三)

(Ⅵ) 合理化の弁証法——ハーバマスとの対話

ユルゲン・ハーバマス
アクセル・ホネート
エーベルハルト・クネドラー・ブンテ
アルノー・ヴィットマン

奥山 次良
渡辺 祐邦 訳

訳者のまえがき
Ⅰ 批判理論の伝統との関係
Ⅱ 批判理論に欠けているもの
Ⅲ 合理化の弁証法——新著のモチーフ
Ⅳ 危機の理論と社会運動
Ⅴ 学問と生活実践

訳者のまえがき

前世紀末以来とりわけドイツの思想のかなめになっていたものは、いわば「管理」を主軸とするパラダイムであった。「物象化」(ルカーチ)「全面的合理化」(ヴェーバー)「主観性(ズブエクティテート)」(ハイデガー)「道具的理性」(ホルクハイマー)という様な見出し語——アドルノ風に言えば——が、このことを明らかに語っている。

このパラダイムは、現実批判を本旨としていたから、その見出し語も否定的意味をもっていた。しかし、ヨーロッパ文化全般という広大な場面から、個人の生活行動と云う身近かな局面に至るまでこのパラダイムの射程が及び、そしてその有効性が発揮されればされるほど、かえってこの様に解釈された現実からの脱出は困難になってくる。管理のパラダイムが内にひそめている管理社会批判の意向を顕在的にとりこみながら、現実と別個のパラダイムによって一貫

して、総体的にとらえなおすこと、この再構成に、ハーバマスの特に七〇年代の仕事は集中している。このパラダイムの見出し語が、「伝達的合理性」である。それはまた、「徹底した民主主義」理論に対する彼の当初からの意欲の結実であった。

ここに訳出した「対話」は、なまなましい現実状況との取り組みの中からハーバマスが形象化したこの見出し語について、充分に解説していると思う。この「対話」は、一九八一年五月二十二日ベルリンで、同年六月十日シュタルンベルクにおいて、それぞれに行われた対談を整理してまとめたものであり、クネドラー・ブンテの「まえがき」（訳文では省略）がつけられて「美学とコミュニケーション」誌45／46号に掲載された。なおこの雑誌は、彼の新著『伝達的行動の理論』（Theorie des Kommunikativen Handelns. I & II. Suhrkamp Verlag, 1981）の意図を明らかにするものとして発行後すぐに、訳者の一人渡辺にハーバマスから直接送られてきたものである。（奥山）

訳文は、最初奥山がざっと訳したものを、主として事態の正確な伝達という見地から渡辺が手を加え、あるいは書き改めた。（渡辺）

I　批判理論の伝統との関係

ホネート　はじめに、私たちがこの討論の中で取扱いたいと思っておりますテーマを、ざっと展望しておきたいと思います。第一に私たちが詳しくうかがいたいのは、批判理論の内部における先生の立場です。つぎに、第二点として、先生がお考えになっている限りでの批判理論の欠陥について詳しくうかがいたいと思います。第三の、もう少し体系的な論点は、目下新著の中でお書きになっている限りでの先生の理論そのものの根本要素です。大量の原稿から推して、この御本はきっと、とても難しい、こみ入ったものになりそうです。次に第四に、私たちが関心をもっておりますのは、この理論の現在の政治的諸問題と各種の紛争への適用です。そして、いちばん最後に職業として学問とか、マルクス主義や社会理論がアカデミックになること、要するに〔社会〕批判的な理論のつくり出しかたの問題を話題にすることにしたいと思います。これは、学問の体系の形で整えられたマルクス主義は、どうしたら経験を喪失して、学問としての自己充足におちいるという危険を防ぐことができるか、あるいは、ひとことで言うと、今日、どうしたら理性的なしかたで〔社会〕批判的な学問をやってゆくことができるか、ということです。

ハーバマス　たしかに、それは私自身にもすべてはっきりしている訳ではないのです。

ホネート　ジャーナリズムの世界では、先生は批判理論の若い代表者とされてきました。先生ご自身は、こうした分類を承認してこられたのですか？

ハーバマス　私はそれをいつも過褒と感じてきました。何と言っても、一九三〇年代に批判理論をつくりだしたのは、やはりあの先輩たちです。私にとっては、ルカーチが若きマルクスへの道でした。たしかに、アドルノは、いわば電気をかけ、衝激を与える役目を演

じました。ひとは単に歴史的なしかたでのみマルクスと関り合うことはできないということを私がはじめて学んだのは、彼のもとにおいてでした。

クネドラー・ブンテ　で、それがむしろ哲学的にマルクスを読む、ということだったのですか?

ハーバマス　当時、つまり五〇年代に、私にとって意味があったのは、歴史化されたマルクスでも、資本主義の理論でもありませんでした。むしろ重要なのは『経済学・哲学手稿』のマルクス、『要綱』のマルクス——つまり物象化の理論家としてのマルクスでした。無論、ルカーチとコルシュもまたそうでした。私がマルクスを経済学の理論家としてまじめに考えたのは、一九五八年にスウィージーの『資本主義の発展の理論』を読んだときが最初でした。アドルノがいつも言っていたことは、そしてこれこそまさにテキストに対する典型的に哲学的な関り方なのですが、「副次的文献は読む必要がない」ということでした。彼はマルクスとフロイトを古典作家(クラシカー)と呼びました——。彼はまた、まず第一にもとのテキストを徹底して読まなければならない、しかも体系的に読まなければならない、影響史などやるのはそのあとのことである、という点についても私の眼を開いてくれました。これは、一九五〇年にフランクフルトへ来た当時の私にとっては、新しい考えでした。それがきっかけとなって、私はその後マルクスを「人間学的な」パースペクティブからは見ない様にもなったのです。ともかく、私にとってマルクスは第一義的に経済学の理論家でなかったことは確かです。いや、彼は、ブルジョワ革命の諸伝統、およびジャコバン主義的形態とトーマス・ペイン流の形態におけるこの革命の理論的加工の諸伝統をうけとった政治学の理論家でもありました。もちろん、私たちがこうした様々な伝統の中にみずから立つことができるのは、私たちがそれらの伝統の形を変え、批判もする場合のみです。これは教理の解釈ではよくあることで、というのも状況の変化につれて自身も変ってゆくような伝統だけが、いつまでも生き生きとしているからです。

前代のフランクフルト学派に対する私の関係についても、同じことがあてはまります。私は、そういうことができるとすれば「先人たち」よりも一世代以上も若く、別な経験をしてきています。たとえば、私は「この学派の中では」ユダヤ人でない最初の者ですし、ナチス時代のドイツで育ち、ファシズムの敗北についても彼らとはまったく別様な体験をした一人です。もうこれだけの理由からしても、私を批判理論の中にきれいに区分けすることはできません。そのうえ、一九五六年に私がアドルノの助手になった頃には、フランクフルト社会研究所のかつての知的栄光は、実際はもう残っていませんでした。

ホネート　では、三〇年代の批判理論がほとんど未知に等しかったとしますと、先生にとって生々と感じられたのは、一体どういう伝統でしたか?

ハーバマス　最初に私が反応した——哲学的にも文学的にも——のは、二〇年代の左派の伝統です。たとえば、私は非常に早くから、まだ大学生のあいだにルカーチを読みました。これはその当時は

「型どおり（イン・パターン）」の行動ではなかったのですが、その転回点となったものは、青年ヘーゲル派の社会批判で、これはその当時レーヴィットによって、まだ精神史的なやり方ではありますが、しかし極めて啓発的な仕方で解釈されていたものです。この青年ヘーゲル派の社会批判のまなざしは、非常に刺戟的なものでした。それは、私たちすべてがここに生きている根拠に向けられ、カントとヘーゲル（ヘルダーリンを含めて）の間でおこった事態に向けられていました。ふり返ってみると、一人の学生がカントからヘーゲルとシェリングまで体系的な関心を抱いてずっと勉強して来て、つぎにルカーチを経てマルクスにたどりついたとき、かれは三十年代の批判理論の一部を、いわば再創造することができたのだ、という感じがすることがあります。どうか、これを私の思いあがりととらないでいただきたい。この学生はさらに五十年代の後半にアドルノに面坐させられました。そしてアドルノの書いたものを読むだけでなく、彼がゼミナールでデュルケーム、ヘーゲル、フロイトについて語るのを聞くことができました。当時「社会研究雑誌」のことは知らなかったのですが、こうなれば、この派の思考の由来を自分なりに解釈することはそれほど難しいことではありませんでした。「社会研究雑誌」というこの失われた大陸はのちになって――本当は六十年代になって学生の反乱によってはじめて――浮上し、私たち研究所の助手たちにもようやくはっきりと意識されるようになりました。けれどもそのとき私は、それで何かまったく新しいものが加わった、という感じはもちませんでした。

ヴィットマン　フランクフルトにおいでになったとき、社会研究所に腰をおちつけて、昔のものをお調べになることはなかったのですか？

ハーバマス　ええ、ありませんでした。

クネドラー・ブンテ　古い論文の載っている雑誌があったとか……。

ハーバマス　それがなかったのです。研究所の地下室には「社会研究雑誌」一揃いをつめた箱がありましたが、この箱に私たちが近づくことをホルクハイマーはとても懸念していました。もっとも、私たちが強く望めば、これらを全部読むことはできたと思います。研究所のカルロ・シュミットのところではそれが使われているという話でしたから。

クネドラ・ブンテ　先生は、もともとどんな意図でフランクフルトにおいでになったのですか？　また、おいでになってみて、いかがでしたか？

ハーバマス　フランクフルトに来て驚いたことは、ホルクハイマーとアドルノが、ボン大学時代に私が知った現代の哲学とほとんど関わりがないことでした。私はアドルノから、彼がかつてハイデガーを熱心に読んだという気配も感じませんでした。今日にいたるまで私は彼が単に拾い読みしただけでなかったかと疑っています。ヤスパースにも現象学にも取り合わない、この一方的な好みは、何か奇異なものでした。七〇年代になってはじめて私は、彼の死後、アドルノの就任講義と自然史についての論文を読みました。そのとき、

アドルノは青年時代に何もかも頭に入れてしまったのだ、ということをはっきり知りました。

主観的にみて、私は自分自身を次の様に感じてきました。私は、「認可された」テキストという非常に幅のせまい、ほとんどドグマをつくり兼ねない取り合わせとは反対に、もっととらわれることなく、哲学と学問の伝統を受け入れる者なのだと。だから私は、もっと体系的に（といってほしいのですが）あれにもこれにも手出しする私のやり方のためもあって、同年輩の仲間からは、むしろ異分子と見られていました。そこへもってきて、私が学生時代に理論上生きていた二〇年代は、やはり二〇年代にすぎなかったことが、次第にはっきりとしてきました。これがきっかけとなって、私はアメリカ社会学を受け入れるようになり、もう少し後では、分析哲学を受け入れるようになったのです。「ブルジョワ的学問」という様なカテゴリーは、私にとって存在しませんでした。既成の学問の中には、すぐ役立つものもあれば、あまり役に立たないものもあります。認知主義的要素、構造主義的または解釈学的要素をもったもの、言いかえれば対象をその内部から解き明かす能力をもっているものはすべて、私にとっては原理的に接続可能だったのです。

ホネート　批判理論にたいして先生が――これは理論以前のものでもいいのですが――親近感をもたれたのは、どんな点だったのですか？

ハーバマス　前にお話した通り、私はすでにルカーチを読んでいました。それから青年ヘーゲル派に植えつけられた関心で、カントと「客観的」観念論との間に横たわる大きな隆起に注目していました。これと並んで、日常的な政治に対する非常に強い関心が、いつも私の心に流れていました。私は『歴史と階級意識』を読んで魅せられましたが、同時にここに書かれている事柄が過去の脈絡に属することを残念に思いました。つぎに『啓蒙の弁証法』を読み、戦後はじめて公刊されたアドルノのものをいくつか読みました。これは、マルクスを単に歴史的に読むのではなく、体系的に読むように、私を勇気づけてくれました。批判理論とかフランクフルト学派というものは、当時存在しませんでした。アドルノを読んで、私はルカーチとコルシュが歴史的に描いたものを、体系的に取りあげるように勇気づけられました。それは、マックス・ヴェーバーの言う合理化の理論として、物象化の理論をとり上げることです。

私の問題は、すでにこの頃から近代の理論でした。すなわち、歴史のなかでの理性の実現、それも歪められた実現という視点のもとで見られた近代の病理の理論でした。

そこで『啓蒙の弁証法』が、当然ひとつの鍵となりました。そのときアドルノと識り合ったのですが、はじめ、彼が突然、息もつかせずに商品の物神性について語り……、この概念を文化現象と日常的現象に適用するのを見たときは、ショックでした。けれどもそのとき、私はこう考えたのです。マルクスとフロイトが――彼らについてアドルノはまったく正統的な話をしました――まるで同時代人であるかの様にやってみようと。

クネドラー・ブンテ　で、先生は、そのころどこが批判理論の弱

点だと考えていらしたのですか？

ハーバマス　当時、私にはそのような考えはありませんでした。私にとっては批判理論といったものは存在せず、何らかの形でまとまりをもった教説も存在しませんでした。アドルノは文化批判のエッセイを書き、そのほかにヘーゲルの演習をしていました。彼は、それによってマルクス主義の特定の哲学的背景をよみがえらせたのです。事情はこのようなものでした。

六〇年代後半の賢明な青年たちがはじめて、初期の批判理論を再発見したのです。そのおかげで私も、社会理論はいつかは体系的性格をもたねばならない、ということをいっそう明確に意識するようになりました。

振り返ってみて、批判理論の弱みといま私に思えるものは「基準となる基礎」、「真理の概念と諸科学への関係」および「民主主義的法治国家の諸伝統の過少評価」という見出し語にまとめられます。言うまでもなく、基礎の問題は、アドルノ派全体の中では好まれません。かつてのフランクフルト学派は、三〇年代にはまだはっきりと理性概念に訴えていましたし、この概念を歴史哲学的に展開していました。しかも、ブルジョワ哲学をイデオロギー批判によって自分のものとするという方途をとりました。このことは、ブルジョワ的歴史哲学のはじまりについてのホルクハイマーの著作と、とりわけマルクーゼとホルクハイマーによる一九三七年の諸論文を含む「社会研究雑誌」の多数の論文にみることができます。この三七年の論文で両人が確信していることは、ブルジョワ的理想は――芸術においても哲学においても、たしかに一定の制約はあるけれども、しかし潜勢力として現前していると言うことです。このことを彼らが引き合いに出すことができるのは、ある意味でマルクス主義的な社会理論家として彼らがまだ次のことを信じているからなのです。それは、いずれルカーチのいう様な形のプロレタリアートでは絶対ないにしても、ともかくヨーロッパの労働運動の地平の中のある政治的集団が、生産諸力の発展と共に、否応なく、ブルジョワ社会の理性的潜勢力を解放して、それを歴史的に現実化せずにはおかないだろう、と言うことです。この考えを、私は「歴史哲学的な」理性概念と呼んでいます。

ところが、三〇年代が過ぎるにつれて、フランクフルト学派の人々はこの概念に疑いをもちはじめました。その成果が、『啓蒙の弁証法』であり、『道具的理性の批判』です。今日、私はアドルノの哲学史上の偉大さを次の様に考えています。彼は、「全体は真理ではない」と宣言する啓蒙の弁証法の理論構成の難点を容赦なく拡げてみて、残らず言い表わした唯一の人でした。批判を貫き通したというこの意味において、アドルノは、私の知っている最も体系的で、最も整合的な思想家の一人でした。もちろん私たちは、このアドルノの残した成果から、さまざまな帰結を引き出すことができます。たとえば、もしもまだ理性の火花があるとすれば、それは秘儀的な芸術のなかだと思い、この洞察を持続させるために、否定の哲学を華やかに彩りながら、なおそれを修めて行くこともその一つです。あるいは、一歩退いて、アドルノはただ、啓蒙の弁証法の背後にまでもう一度

ひき返さなければならない、なぜなら、自分自身を否定する哲学という難問もかかえていては学者として生きてゆけないから、ということを示したのだ、と思うのも一つです。たしかにアドルノの『否定の弁証法』と『美学理論』をまじめに受けとるなら、そしてこのベケット的情景から一歩でも遠ざかろうと思えば、それを定式化するために脱構造主義者にでもならなければならないでしょう。アドルノは、ついにこの一歩を踏み出しませんでした。おそらく彼は、そうすることが批判理論の理性的遺産を裏切ることになると思っていたのでしょう。批判理論は、いくらつきつめていっても、何らかの形での社会状態の経験的分析には、いや、単に論理的な分析にすら行きつくことはできない、と私は思っています。それは前述の第二の限界点、すなわちヘーゲルから受けとられた哲学的な真理概念と関係があります。かつてのフランクフルト学派の人々は、この真理概念を決して放棄しなかったのですが、しかしそれは、学問的研究は誤ることもあるという考えとは一致することができないのです。

第三の点は、私にとっては非常に重要なものとなりました。というのは、かつてのフランクフルト学派の人々は、政治理論のレベルでブルジョア民主主義を真にまじめに論じたことは一度もなかったからです。以上が、批判理論に欠けていると今日私が考えております最も重要な三つの点です。

II　批判理論に欠けているもの

ホネート　批判理論の伝統がもつ体系的欠陥を順次あげていただきましたが、ここで、上述の欠陥を克服するために先生が以上の三つの領域でお選びになった建設手段の方へと話を移したいと思います。そこで、おうかがいしたいことは次の様になります。先生はどの様なしかたで、批判理論の基準上の欠陥を取りのぞかれたのか、どの様なしかたで真理の概念を変形なさったのか、また、どの様なしかたでブルジョワ民主主義の諸成果を以前とは別な風に評価されたのか。これらの三つのレベルで、もっとうまくやるためには、どの様な手段があったのですか？

ハーバマス　さあ、それについては目下のところ、ただいくつかの綱領的な説明しかできません。私は解釈学および言語分析という言語理論の変種を受け入れました。これは分析哲学によって啓発されたフンボルトの読み方と言ってもいいものですが、そのおかげで、私はひとつの中心的な考えを得ました。その考えを、私は新著の『伝達的行動の理論』の中ですこしばかり解説しておきましたが、それは、言語による伝達のなかには相互了解というテロスが組み込まれている、という考えです。これを手引きにしますと、伝達的合理性をという概念に到達できます。ついでに言いますと、この概念は、誤たざる人生についての、アドルノの数少ない肯定的表現の根底にもおかれていたものです。実際にアドルノは、『ミニマ・モラリア』

のなかで、かれが自然とだけでなく、人間相互のミメーシス的交渉という言葉で一体何を考えているかを一度だけ語っていますが、その時、かれはアイヒェンドルフから「遠い近さ」という言葉を引用しています。この様にしてアドルノは、間主観性のカテゴリーに達したのですが、彼はふつうの哲学的なやり方では、それから遠ざかっていました。

したがって、これまでのところは、形式的語用論という手段によって——いいかえると、意志疎通をめざす行動の普遍的特質の分析という手段によって、理性概念を確かめる試みである、といってよいでしょう。無論これは第一歩にすぎません。次の歩みは、この伝達的合理性の概念を社会的諸関係に、つまり制度化された相互行為の諸連関に適用できるようにすることです。そのさい、正統派信仰（ファンダメンタリズム）、すなわち言語先在論のわなに落ちこまないように、ひとつの留保をする必要があります。一八五八年の『経済学批判序説』のなかで、マルクスは、労働というカテゴリーがどの様な意味ですべての社会に適用可能な普遍的な概念であるのか、という問題に基礎づけを与えました。というのはそこで彼は、資本主義的生産様式が貫徹される度合に応じて他の諸条件も客観的に満たされる、そしてそのもとにおいてはじめて彼、マルクスは、この「労働」というカテゴリーの普遍的性格を洞察することができるようになった、いうことを示しているからです。

前述の伝達の理論においても、方法的にこれと同じやりかたで、晩期資本主義にいたる発展が客観的に、われわれが次の事態を認識できるようになるための諸条件を満たしたありさまを明らかにする必要があると思います。その事態とは、言語による了解の構造のうちには幾つかの普遍的カテゴリーが隠されていて、それらは〔社会〕批判のための基準すら考えるものだということです。この批判は、今日ではもはや歴史哲学的なしかたでは基礎づけることができないものです。

ホネット　そうしますと、伝達的了解という言語理論上の概念は、批判理論の基準上の欠陥を直すためのカテゴリー的手段と思っていいのでしょうか?

ハーバマス　その通りです。では第二点に進みましょう。私が思うには、フランクフルト学派の人々はある理論の概念、あるいはまた真理の概念に固執していましたが、それは、哲学的な伝統が生み出した強調された理性の概念に支えられているものです。これは、「道具的理性」という言葉の中に皮肉な形で再現しているものと同じ概念です。しかし、「理性」という言葉は、私たちが言葉の真理性を言い表わす場合の狭い意味での真理への志向のみをカバーするものではありません。理性はむしろ、カントの三つの批判がそれぞれに分解した理性の諸契機を、その統一において示さなければなりません。すなわち、それは、理論理性と道徳的・実践的洞察および美的判断力との統一です。

けれども、学問をし、そしてこの学問という枠の中で哲学をするとなると、より狭い意味での真理性要求のみを問題にしなければなりません。そこで困難が生じます。一方において、強調された意味

での「理論」の概念構成は、「真理」に合わせてつくられねばなりませんが、この真理からはまだ道徳的契機や美的・表現的契機は切り離されていません。他方、批判的な社会理論もまた学問的なかたちで行われなければなりません。ということは、それは命題の真理性の要求と結びついた言表しかすることができないということです。これでは、ヘーゲル風の社会科学者たちが経験的方法に出逢うときいつも感じるぎこちなさの形が変っただけです。ところで私たちは、もしかりに『否定の弁証法』にいたるアドルノの道、すなわち社会科学の拒否という道をとらずに、専門化されて狭い意味での真理性のみを問題とする諸理論に手出しをするにしても、どうしたら社会科学的な理論形成の内部で、そしてさらには哲学的理論形成の内部で、美的・表現的なものならびに道徳的・実践的なものの経験領域を、経験論的に再定義することなしに認めさせることができるか、を知っておく必要があります。しかもその際に、理論的記述の諸前提を危うくすることがあってはならないのです。これが、社会科学における非実証主義的な理論的行き方の問題です。

解釈学的な行き方は、伝統的な日常言語という経験領域への接続を保証していますが、この接続は真理問題、正義問題、趣味問題(カント風に分解しようと思えばこうなりますが)の間に区別をつけないこととしてあっさり定義できます。もう一つの例は、フロイトの理論です。この理論は「意識」ないし「自我」という概念――したがって「意識的抑制」、「自我の強化」等の概念――によって息吹きを与えられています。けれども私たちは、それと同時にカントのアンチノミー概念の(あるちはまたヘーゲルのそれの)道徳的・実践的要素を詳しく知ることなしには、以上の概念を説明できません。そして、「自我」になった「エス」の美的・表現的要素に話を戻さないことには、きっと全く説明できないでしょう。この様に非客観主義的な研究方法は人文科学の内部で、真理問題の優位を危うくすることなく、道徳的批判や美的批判の視点をも認めさせているのですが、これと同様に、客観主義に抵抗する動きが、道徳や美学の領域そのものの中にも存在しているのです。そうです。たとえば認知主義の倫理学者たちは、善き生の諸問題を倫理学から排除しました。その結果、善のうちから正当さだけが残りました。しかし次に責任倫理と節操倫理についての議論と快楽主義的動機のさらに強い重視があって、結果の計算および欲望の解釈という視点がふたたび活用されています。これらの視点は、認知的なものの妥当領域のうちにあるとともに、表出的なものの妥当領域のうちにあるものです。自律的となった芸術は、美的な根本経験のより以上に純粋な表出を主張しています。しかし今日、前衛主義以後の芸術を特徴づけているものは、結局、リアリズムおよび政治参加の方向と、美的なものの我意をとり出して標本化した古典的近代の真正の続行との奇妙な同時性です。したがって、リアリズムおよび政治参加の芸術とともに、前衛芸術が解放した形式上の豊かさの水準の上で、ふたたび認知的なものの契機と共に、道徳的・実践的諸契機が重きをなしているのです。こうした、徹底した一面化に対する様々な対抗運動は、まるでその中で、今までばらばらだった理性の諸契機が繰りかえし統一

の存在を指示しようとしているかの様に見えます。もちろん、この統一はただ専門家文化の此岸で、歪曲されない日常の実践の中でのみ再獲得されねばなりません。

批判理論の第三の欠陥――民主主義の理論――は、発展の論理の問題と関係があります。これについての私の考えは、簡単にいうと次の通りです。私たちはブルジョワ的な法制度と国家制度あるいはその政治体制一般の形式的特徴が、道徳的・実践的思考および解釈の概念的性格をあらわしているということを示すことができます。ところでこの概念的性格は、伝統的な諸社会の法制度および政治体制の中に、いわば道徳的カテゴリーとして組み込まれているものに較べると、優れたものと見なさざるを得ません。

クネドラー・ブンテ　どういう点で優れているのですか？

ハーバマス　……それは、道徳的・実践的問題に対応する能力という点で優れています。これは次の点を考えると、はっきりするでしょう。マルクスを正しく読めば、次のことが判ります。ブルジョワ国家の諸制度の中には様々な理念が体化されていますが、これらの理念は、社会主義的社会では止揚される価値がある遺産に属しているのです。

勿論、こういうこともできます。かつての批判理論がその時代の歴史を感じとったときの地平は非常にぼやけていた。その結果、理性として返還要求できるものの要素が何であるか、それ以上確認できなかった。あるいは、理性という代りに、ブロッホの意味での「ユートピア的実質」といっても同じですが。

クネドラー・ブンテ　先生の理論はブルジョワ社会の無傷な形態というものを当てにしておられます。又は少なくとも、ブルジョワ社会が理性的な刻印をもった一定の構造的形式やメカニズムを完成する能力をもっているということを予期しています。これに反して他方では、注目すべき急性の流行状況――「終末待望」とか、多くの運動の中に現にあるカタストロフィーの不安とかがあって、これには今日、道具的理性の批判こそがぴったり当てはまります。まったく具体的に、哲学的にならずに申しますと、私は、諸制度が独り歩きするメカニズムが現にあると思います。ただ単に、一定の大きさになり、集権化すると、フィードバック能力が切れるか、レベルダウンするだけで、この一種の舵のない機械仕掛けは勝手に動き出します。これは、E・P・トムソンが、「絶滅主義」と呼び自己まっ殺の論理とみなした、まったく新しい危険をともなっています。

ハーバマス　その通りです。しかし、あなたがたが日常的実践ないし生世界の中に、あるいはまた伝統的になじんできた生活様式の内に、ともかく伝達的合理性というものが組み込まれていると見るか、それとも、それがあってはじめて先程の制度の独り歩きを批判できる基準を最初から放棄し、あるいはぼんやりとしたまま目立たないところに放置しておくのとでは、大きな違いがあります。私の印象では、啓蒙の弁証法のパースペクティブから、かなり理性の自己否認が育った様で、その結果ホルクハイマーとアドルノは、また他には国家資本主義の理論を書いたボロックもそうでしたが、政治的諸制度――あらゆる社会的諸制度と日常的実践も含めて――を、

理性の痕跡すらもないものと見ていました。この人々にとっては、理性は文字通りの意味でユートピア〔ウー・トポス〕的となり、どの様な場所も失っていました。そしてこれが、次に否定の弁証法の全問題を呼び出すもとになりました。

ここでもう一度想い出していただきたいのは、先に、私たちは〔ブルジョワ民主主義の〕概念的性格を解明しなければならない、と申し上げたことです。それは、私たちが個々の事物を批判するとき、この概念的性格のおかげで、その批判がどんな視点で、何を基準に、どんな光の下で行われるかときかれても、困惑することなく、批判できるからです。だが、かつての批判理論は、この点で困惑しました。ただアドルノは、のちにこの困惑を困惑として体系的にとらえ、実りあるものにはしました。それは彼が特殊者を傷ついたもの、とらえられないもの、思考のあらゆる論証的、同一化的作用から脱落するほかはない犠牲とみて、なおもそれを救おうとしたからです。アドルノはこの問題に取り組みました。だがそのやり方は元々、あなたが具体的にあげた社会的現象、すなはち軍備、経済成長、官僚化等の独り歩きの様な現象の実際の分析はもはや有意義でないと思わせるものでした。

ホネート　マルクス主義の伝統の中にも、ブルジョワ民主主義の諸機構を形式的民主主義という概念の下で、ともかくひとつの業績として評価する見方があり、これは格別新しい提案ではありません。むしろアドルノの見方こそ、マルクス主義の理論の中では異質な見方です。それは、ファッシズムの圧力の下では異る政治体制間の差異などは問題ではない、とするものですから。

ハーバマス　そうです。それを、ひとつの目盛尺の上に表わすこともできましょう(これは、はなはだ実証主義的な補助手段ですが)一方に、連続性の理論家、「第二インターナショナル」の理論家たちがいます。ここでは進歩は、ある意味で進化という性格を保っています。この意味では、私はこの考えをとりません。もう一方の側にいるのは、何といってもベンヤミン、ブロッホ、それと数人の無政府主義者、つまり全面的断絶の理論家たちです。

私は、節度や中庸というアリストテレスの徳目には言い分がありますが、この様な問題においては中道をとる外はないように感じます。どの様な歴史的状況の中では、没落してゆく社会形態との連続性をより強く保つことができ、また保たねばならないか、また、どの様な状況においては、ほんの一歩、解放に向って進もうと思っても、ほとんどすべての努力が水泡に帰すか、といった問題は、いずれにしても経験的な問題とみなされねばなりません。

III　合理化の弁証法——新著のモチーフ

ホネート　この辺でそろそろ全体的な質問をしてもいいと思います。以上のモチーフは、今年〔一九八一年〕の秋刊行が予告されている先生の著書の中に、どの様なかたちで組み込まれているのですか？　つまり、先生が最近十年間に研究してこられた幾筋かの理論は、この伝達的行動の理論というプロジェクトの中で、どんな風に

まとめられて……

クネドラー・ブンテ　そういう話になると、「さあ君、自分の言葉でそれを言ってみたまえ」というのが、アドルノの口癖でしたよ。

ハーバマス　本質的には、四つの中心的なモチーフがあります。それらを私はこの巨大な本の底に据えました。第一のモチーフは、合理性の理論の試みです。またぞろ持ち上げられてきたニーチェとか非合理主義一般の旗印の下で、ありとあらゆる相対主義が幅をきかせている今日のことですから、この試みは極めて難しいものです。おそらく、私のこの問題に対する取り組み方は少しストレートすぎたかも知れません。しかし、重要な反対意見とは対決しています。たとえば私は、七〇年代のはじめ数人の分析哲学者と人類学者のあいだで行われた、イギリスでの合理性論争を話の糸口としました。当時一方の側は、すべての文化、すべての生活形態、すべての言語活動は閉じた総体であって、他と比較できない、それ自身の合理性規準をつくり上げている。というテーゼを何とかつくろうとしていました。これらの議論に関連して、私は、こうした伝達的合理性の理論などといったものはまず第一に、ひどい厚かましさだと思う人々や、合理性という取り澄ました言葉を顔を赤らめずには口に出せない人々全部に対して、私の行き方をもっとよく説明しようと試みました。この場合、時代がこうした無鉄砲な企てにまったく向いていないということは私も知っています。何しろ現代は、ルカーチが「理性の破壊」として描いたあの悲劇が、寛大な学芸欄の中で喜劇として再演される時代ですから。

第二の、それほど時代離れしていないモチーフを、私は伝達的行動の理論という形で展開しております。これは、論証理論の様な、どちらかというと理論的な一連の問題に対して有効なものです。けれども、私が特に示したかったのは、こういう風に了解をめざす行動から始めることが、社会理論的な目的のために役立つということです。書いてみて初めて判ったことは、――ですから初稿は破棄してしまいました――行動理論、言語理論、意味の理論に関する英米での議論は、理論のための理論として独り歩きしてきたということです。そのため、最後に、社会的相互行為とは何かについての、概念の上できまじめに仕立てられた素晴らしい観念が手許に残されましたが、それが何の役に立つのか人々はもはや知らないのです。このことは、私を前よりももっと強く理論史に結びつけるきっかけとなりました。たとえば、それはG・H・ミードの記号に媒介される相互行為の理論ですが、これは、このプラグマティズムの伝統の中で前述の合理性の概念がすでに形づくられていたことを示すためのものです。さらに私はデュルケームをもう一度とり上げました。しかも今度は、普通と違って、デュルケームを進化理論の視点で読みました。私は伝達的合理性という概念の助けをかりて、機械的連帯から有機的連帯への発展という〔デュルケームの〕パースペクティブを解読しました。最後に、実質的な主題を論じるために、マックス・ヴェーバーに戻りました。というのは、私は、伝達的行動の理論が社会理論のためにいかに有効に使えるかを、単に原理的に示すことだけを望んでいたのではないからです。

私にとっては、第三のモチーフ、すなわち社会的合理化の弁証法が問題でした。これは、すでに啓蒙の弁証法の中心テーマでした。そこで私は、伝達理論の諸概念を使えば、社会病理学的な諸現象の分析に必要な分解能をもった近代の理論が開発できる、ということを示そうと思いました。この理論は、したがってマルクスの伝統の中で物象化としてとらえられてきたものに対しても役立つものです。

この目的のため、私は——おそらく、これが第四のモチーフなのですが——システム論と行動論を統合させる社会概念を開発しました。ヘーゲル・マルクス的な社会理論は、総体性のカテゴリーによって展開されてきたのですが、これがその要素へと、すなわち一方は行動論、他方はシステム論へと分解してしまった現在、課題は、この二つのパラダイムをありきたりでないやり方で、つまり単に折衷したり、足し合わせるのではなしに、統合することにあります。かつての批判理論の手段では、道具的理性の批判はもう先へ進めることはできませんが、こうすれば、この批判に、機能主義的理性の批判という、もっと適切な形を考えることができるのです。

ホネート　なぜ合理化の理論なのですか？　批判的な社会理論には、もっと別な行き方も考えられると思います。たとえば、資本化の理論とか特定度の分業の理論とか。なぜ先生は、ほかでもなく「合理化」というモチーフを糸口になさるのですか？　なぜ「合理化」が批判的な社会理論の鍵となる概念になるのですか？

ハーバマス　手軽に答えようとすれば、こう言えるでしょう。それは結局、道具的理性の概念が、すでにホルクハイマーとアドルノによって使われた鍵だったからです。彼らはそれによって物象化というテーマの形を変えました。けれども多分私は、何とかして、いわば研究心理学的に、その背景を想い出すべきなのでしょう。七〇年代の終りになって、私はやっと腰をすえて問題と真剣に取り組んだのですが、これは次に述べることとも関係があります。——そのあとでまた「合理性のテーマ」に戻ります。一九七七年のシュライヤーの誘拐後、国内の政治状況は綱領にある様な緊張状態にまで尖鋭化しました。この状況に駆られて、私は理論の象牙の塔を出て、いってみれば日常的な政治闘争の中に陣地を移しました。

そのころ、私は、一九七三年頃から現れた新保守主義のイデオロギーをはじめてまじめに考えました。私は肩をすくめながら珍しくもない冒険をやってのけたばかりか、この戦闘的な後期自由主義者の登場を大局的な状況にとって意味あるものと見ました。彼らは、私たちの間でも特にゲーレンやC・シュミットと関係がありました。私は、これらの人々の考えに含まれている近代の概念を明らかにしようと企てました。それはむしろ近代からの袂別の概念、または徹底した民主主義と啓蒙からの袂別、つまりドイツ連邦共和国を結局は支えてきた理念からの袂別の概念でした。これが、ひとつの側面です。他の側面は、この時はじめて新しい抗議潜勢力の意義が幾らか判った様に、私に思えたことです。この新しい運動とは、私はもともと何の関係もありませんでした。

この二つの政治的現象をつき合わせれば、当時私の頭の中で以下の解釈の図式がつくられた事情が、多分お判りいただけるでしょう。

この図式は、恐らく私の本の全体にでなくとも、その結論部分で私が述べている事柄には方向を与えたものです。その図式を、もっとよく説明しましょう。二つの側、新保守派と経済成長批判派のうち、一方は割と筋が通っていて、他方はしばしば漠然としたものでしたが、両者は西欧社会の現状について正反対の解釈を展開しました。西欧社会は、戦後の混乱から三十年後に、一方にレーガンとサッチャー、他方にミッテラン、そして真中にシュミットをおく、この現状にはまりこみました。ところで、二つの解釈、あるいはお望みならイデオロギー、解釈図式と呼んでもかまいませんが、それらは、国内情勢の安定化にともなう幾つかの不快な社会的副作用を考慮するものです。この安定化は、他の点ではかなり成功でした。しかしそれは、ダーレンドルフの言う様に、福祉国家的な、あるいは広い意味での社会民主主義的な妥協の上に達成された安定化でした。

ホネート　その副作用とは、どういうことですか?

ハーバマス　単に見出し語として言えば、こういうことです。福祉国家的なマス・デモクラシーと国家の干渉主義とが、ひとつのシステムを形づくる。このシステムは資本主義的な経済成長の力学をある程度保持した上で、システムの中で話し合いのついた補償（賃銀、有給休暇など）をその成長分から支払い、それで伝統的な階級間の紛争を鎮める。ただし個人の投資権や私有財産の構造などには手を触れない。ところが、この機構はすぐに、きちんと動かなくなる。――経済学的にも社会心理学的にも。

経済学的に、というのはこういったことです。――ある人々は補強されたネオ・ネオ・ケインズ主義によって、他の人々はフリードマンやマネタリストたちの説によって、それを何とかしようとしていますが、その際に最初に出て来る答えは、未解決の問題を市場から国家へ、または国家から市場へ、そしてまたその逆にと移転することです。このゼロ・サム・ゲームにおいては、ゲームの参加者たちは、「国家」および「社会」という二つの極が、資本主義的近代という歴史的パースペクティブから見るとき、同じメダルの両面にすぎない、ということを少しも気付いてはいません。すなわち、それらは、交換価値および行政上の権力という二つの操作媒体を介して分化された行動体系にすぎないのです。この二つが密着して、財政・行政上の複合体をつくり、伝達的な方法で構成される生世界（私的領域と公開性をもった）に対立して独り歩きしてきたのですが、それは今や誰の眼にも複雑すぎるものとなりました。いずれにしても経済成長とともに、両者、すなわち国家と経済とは、否応なく、ますます複雑なものとなります（これは、新保守派の見ていない点です）。そうして、今日ではむしろ社会心理学的な形態をとっている様々な紛争は、このことと関係があります。たとえば、内的な植民地化の脅威にさらされている生の形式の擁護がそれです。これに加えて、軍備に狂ほんする超大国間の不安定な関係を決して支配できないというドラマチックな、一時的にしか抑止できな軍事上の危険があります。

さて、先に述べた正反対の二つの解釈は、こうしたことに対する反応なのですが、それらは五、六年前から次第にその輪かくをはっ

きりさせてきました。そこで私がすぐ興味を抱いたのは、それらがともに（ヴェーバーの言う様な）西欧的合理主義の遺産に背を向けているということでした。一方は、毅然たる脱近代の名でこれを行いますが、この脱近代は奇妙にも、うしろ向きの姿勢をとっています。――この点で、アメリカ新保守派の様に「開拓する資本主義」という社会的ロマンチシズムに戻るか、わが国の新保守派の様に、反啓蒙軍を動員するかといっても、同じことです。他の側は、同じことを多くの場合反近代主義の感情をかり集めることによって行います。私が怖れるのは、ただ、今日せり合っているこれら二つの症候群にはさまれて、守る価値のある、真に西欧的な伝統と発想の実質と私の思うものが、駄目になるかも知れない、ということです。というのも、脱近代派は何が何でも、ともかくかなり強引にでも資本主義的な社会的合理化モデルに固執したがっています。彼らは、福祉国家よりも経済成長に優先権を与えます。この政策が、社会的に統合された生活領域、すなわち家族、学校、政治的公開性等に対して及ぼす否定的な働きには、同時にクッションをあてがえばいいという考えで、それも、ビーダーマイヤー式文化とか、根絶やしになったのに言葉の上で二度の勤めに引き出された様々な伝統とかへの回帰に、このクッションの役目をさせるというのです。

今日ほど、「イデオロギー計画」というルーマンの言葉が真実となった時はありません。だが、十九世紀以来、理由があって市場から国家へと移しかえられた諸問題をもう一度市場に戻すことは、何の解決にもなりません。問題は、貨幣および権力という二つのメディアの間をあちこち動かしても、それをこえて生きつづけるでしょう。そして伝統というクッションにしても、過去数世紀にわたって資本主義社会がそれを糧としつづけて来て――今や、生き返らせる術もないほど食べつくしてしまったのですから――どうして伝統主義が、外ならぬ歴史的に啓蒙された意識の中から復元されるというのか、私にはよく判りません。というのは、その場合、私たちの創造の源泉となる唯一の土台、文化的近代が軽侮されるだけなのですから。だが残念なことに、反近代主義の形で先鋭化した経済成長批判もこの点では奇妙に一致します。財政・行政・軍の複合体を抑え込むこと、生活形態の構造上の分化のねじを巻きもどすことを、はっきり区別しなければ、分化からの脱却を要求することは、まったく解決になりません。近代の生世界は分化してきました。そして、分化したままでありつづけるかも知れません。しかしそれは、伝承を呼びもどす力、社会化された主体の個体化、法と道徳の普遍主義的基礎などが駄目になるほどではありません。そこに、護教論者のような新保守派と青年保守派との間の皮肉な分業など、起って欲しくないのです。前者は、祝福された彼らの機能主義的理性のために伝統主義のチョッキを編み、後者は、高まりつつある時代史的危険に対する彼らの感受性、おびやかされた生の形式の力強い勇敢な擁護、新しい生の形式の開発などを、ますますひんぱんに、理性そのものに対する一種の脱構造主義的拒絶と結びつけているのですから。

出発点に戻って申しますと、こうなります。私が一九七七年つまりこの本を書き始めた時に、抱いた本当のモチーフは、いま私自身

にも段々と判ってきましたが、どうすれば物象化の批判、合理化の批判を次の様な形で定式化し直すことができるか、ということでした。その形とは、一方において福祉国家的妥協のもろさと、経済成長を批判する新しい運動の潜勢力に対して理論的説明を与える、しかし、近代の意図を放棄したり、脱近代もしくは反近代へとあと戻りすることがなく、新保守派の様に「毅然と」なったり、青年保守派の様に「野性的」になることもない、というものです。

ホネート　そうすると、先生の御意見では新人民主義的な潜勢力は、近代性に対する脱構造主義的な、あるいは生の哲学的な批判に従うかぎり、自身を誤解して、それに乗せられていることになりますね。

ハーバマス　そう思います。――もちろん、そういっても、この本が直接に政治に関わる本だという印象を、いまお持ちになってはいけません。それは、非常に理論的な試論で、経済成長批判の運動と近代そのものの批判とを区別すれば、この運動の政治的意図がどの程度よく理解されるか、さしあたってこれをひとまず明らかにしてみようというものです。これは、さしあたり当然、理論的な問題です。そして、お読みになれば判る通りそれはどうしようもないほどアカデミックな本になってしまいました。というのは、私は体系的な問題、すなわち規準となる基礎への問いを、もう一度取り上げることができると思うからです。アドルノの否定主義に対抗できる様な、伝達的理性の概念を解明することは、――アドルノ風にいうと――やはり可能なのではないか？　しかもそれは、ただもう絶えず間ない、一貫した自己否定という道で、間接的に、暗示的なしかたでのみ眼にみえるようにできるとアドルノが信じていた内容を手許に残すというしかたで、否定主義に対抗するのですが。

アドルノは、きっとこの考えに同意しなかったと思います。こういうことは、彼にとっては余りに肯定的すぎたと思います。しかし私の様に、学問業のなかに身をひそめている者は、もうすでに脱構造主義に片足を突っこんでいる様な立場からは離れなければなりません。そして、なおかつかつての批判理論の要求をとり返し、それを満足させるために、生産的な学問的行き方と結びつくことができる様な、理論的行き方を開拓しようと試みなくてはならないのです。

そこから生れるものは、かつて三〇年代に批判理論がねらった立場への復帰の様な外観をもつかも知れません。だがこの「復帰」は、何重にも引用符のついたものです。というのは、私はこの復帰を、批判理論の歴史哲学的背景を背負いこむことなしに、遂行したいからです。以上が、「なぜ批判的な社会理論は合理性の理論なのか」というあなたの短い御質問に対する、私の長たらしい答です。

ホネート　もう二つばかり質問させて下さい。伝達的合理性とは何を意味するのですか、またこの概念を使うと、現代社会の構造はどの様に解釈できるのですか？

ハーバマス　先に申しました様に、私の試みは、言語、すなわちコミュニケーションの中に備わっている了解の理念の、〔社会批判の〕規準となる内実を取り出すことです。それが、この〔伝達的合理性という〕複合的概念に通じて行くのですが、この概念は、単に、わ

れわれが発話行為の意味を理解するということを意味するだけではなく、また次のことをも意味しています。すなわちそれは、コミュニケーションの参加者たちの間では、事実や考え方の規準について、さらにまた体験についても、了解がひきおこされている、ということです。(体験に対しては、誰でも自分ひとりの通路をもっています。そしてそれはただ表出的な自己叙述という方法でしか公衆の眼前に出すことができません。しかしその結果、それは他の人にも自分の体験となることができます。)このことは、伝達的合理性の概念の中に次の三つの次元が隠れていることを暗示しています。(1)認識主体の、現象ないし事実の世界への関係、(2)実践的に、相互行為の中で他人と関り合っている行動主体の、社会性の世界への関係、(3)フォイエルバッハの意味で苦悩する情熱的主体の、自身の内的自然や自分の主体性および他者の主体性に対する関係。これらの三つの次元は、参加者の視野からコミュニケーションの過程を分析する時、眼に入ってくるものです。だが次に、この過程には生世界が属しています。それはコミュニケーションの参加者がそのつど背後にもち、そこから自分たちの了解問題を持ち出してくる世界です。社会集団の成員は、通常は一つの生世界を分有しています。この世界は、コミュニケーションのなかで、そして時には認識過程のなかでも、つねに、裏での承諾、裏芸、裏の関係といった、独特な反省以前の形でのみ与えられます。生世界というのは奇妙なもので、断片的にとらえようとすれば、たちまち私たちの眼の前でこわれ、消えてしまうものです。生世界は、コミュニケーション過程に関しては、はっきりとした言表に代る手段として機能しています。けれども、この裏での知識が伝達的な言表に変り、さらにはっきりとした知識となって批判可能になると、ただちにそれは確信の性格、「裏での」性格、それ以上突込むことができないという性格を失います。これらの性格は生世界の構造がその成員に対してそのつどもっているものです。

ヴィットマン　でも、そういう行き方をなさるとき、先生は、現在の生に替る生、に関心をもっておられるはずだと思います。生世界は、ここでこそ批判されるのです。いや目下の議論から種々の汚染の許容量の問題に至るまで、ここでこそ問題の理性的な討議が試みられているのです。そうでなければ、それらの問題はどんな批判も受けずに存続します。

クネドラー・ブンテ　そして、今までの経験は、批判や理性的討論によっては生世界は破壊されないにちがいない、むしろ、新しい生世界が形づくられることもある。ということを示してはいないでしょうか?

ハーバマス　えーと、私は必ずしも、今のものに替る生活スタイルを開発する試みが、生の諸形式の破壊に終る、と思っている訳ではありません。私はただこう考えているにすぎないのです。あからさまに主題とされず、批判もされない様な手段は、ただ生世界と呼ぶしかないと。その要素のひとつがとり出され、批判され、討論ができる様になるや否や、この要素はもはや生世界には属しません。もちろん私もまた、物事についてとことんまで話し合うことによって新しい生の形式を創り出すことが可能だと思っていません。けれ

ども、従来に替るこれらの生活スタイルにおいてはひとつの要素が、もっと伝統色の強い生活スタイルと、はっきり区別される様に思えます。それは、話の主題にできるものの地平が拡がった、ということです。このことはまた、私が「生世界の合理化」と、多分すこし生硬な表現ですが、名づけるものにとっても非常に特徴的な性格です。私は、この性格をあくまでも積極的なものと考えています。

もっとも、次のことは忘れてはならないと思います。それは、こうして変化した要素あるいは意識的な形でのみ受けとられた要素はそれがいわば探り出され、調べられ、吟味しつくされた生世界の要素であっても、そのおのおのに、なお巨大な量の要素が対立しているということです。これらの要素は、どんなにラジカルな代替観念によっても、主題化することは全く望めません。生世界は、私たちにとって少しも疑わしいものでありませんから、私たちが自由意志で、勝手にそのどこかの部分を意識することはありえません。生世界の特定要素が私たちに疑わしいものとなるのは、ひとつの客観的な過程であって、外から私たちに客観的に迫ってくる問題に依存します。そして、これは私たちの知らぬところで何かが疑わしくなったということにもとづくのです。

クネドラー・ブンテ　先生も、アグネス・ヘラーの様に、どんな人間でももっている日常世界の構造の存在論をお考えなのですか？

ハーバマス　アグネス・ヘラーは私にとっては少し人間的すぎます。たしかに私も、一般的な生世界的構造が存在する、と思っています。しかしこの構造は第一に、それと感知できない構造としてのみ歴史的な生の諸形式の中に隠れています。この生の諸形式はいつも複数形でしか現れることができないのです。そして第二に、それは進化の次元で変化してゆきます。

それはともかく、生世界の主題化の問題について、もう一つつけ加えますと、学生運動の要求の中に、これまで自明とみられていた様々な形式的規則や制度の「根拠を問え」というのがありました。この要求は、私の考えでは、非公式的な生世界の文脈一般へと、単純に移しかえることができないものです。

ヴィットマン　でも『権威と家族』が、無認可保育所運動の理論的出発点だったのでは……。

ハーバマス　それは状況の変化を知らないからです。当時でも、エーベルマンや私のゼミナールでは、二〇年代および三〇年代に較べて生の状況がラジカルに変ったことを学ぶことはできたのです。でも、これはさておくことにしましょう。私はここで教授ぶるつもりはないのですから。

ホネート　これまでは、伝達的合理性という概念の話でした。ところで先生は、合理化という概念で何をお考えなのですか？私の見方が正しいとすると、この概念は、ひとつの動的な視点を分析の中に持ち込むおつもりなのだと思うのですが。

ハーバマス　私は、理論の歴史の上で、まずマックス・ヴェーバーから出発しました。彼が社会的合理化過程と呼ぶもの――これは本質的には目的合理的な行動の制度化、とくに経済と行政のシステムにおけるそれなのですが――、私たちはそれを種々の合理性複合の

制度的具体化の過程として実感することができます。ヴェーバー自身は、これを別なレベル、すなわち文化のレベルで分析しました。特に宗教社会学の中ではそうです。その場合、社会的合理化とは、ある社会が次の様なしかたでその基本的制度をつくり直すことを意味しています。それは社会が、いわば文化的に準備された合理性の諸構造を用いるという、しかたです。

ヴェーバーの考えによると、資本主義的経済システムは、ただ、企業家たちの中に、ピューリタニズムの諸派から補充された層が存在したことによってのみ、発生することができたのです。これらの諸派は、方法的に合理的な生き方をするための倫理上、動機上の諸前提をもちこみました。他方、もしも右側通行という様なものも制度化されなかったとすれば、資本主義的な生産様式が目的を遂げて、安定化することはありえなかったでしょう。こうした規則すら、戦略的なしかたで目的合理的に、そのつどの自分自身の目標を追求する私権上の主体に合わせてつくられているのです。こうした、主義に先導された節操倫理的思考の認知的構造は、資本主義の支持層の動機の中に「根拠をもつ」のですが、それと同様に、近代の法体系の根底におかれており、この制度のうちに体化されているのです。

ホネート　ヴェーバーについてはおっしゃる通りです。しかし、伝達的行動の概念は、合理化という考えに対しても別な基盤を創り出すはずだと思いますが。

ハーバマス　ひとつの公式にまとめると、私のヴェーバー批判はこうなるでしょう。――彼は資本主義的合理化のひな型の選択性を知らない。たとえば彼は、彼自身が「同胞倫理」という位相の下で分析した諸要素が、資本主義的発展の中で抑圧される、ということを知りません。この中には、――ヴェーバーに対しても隠れていたのですが、さまざまの道徳的、実践的潜勢力が隠されています。この潜勢力は、たとえば再洗礼派の様なラジカルな宗教運動において、いくつかの制度的形式を創ろうとする試みとなって現れました。しかしこれらの形式は、目下発生しつつある資本主義的経済システムにとっては、必ずしも機能的なものではなかったのです。これらの潜勢力だけは、〔ヴェーバーの〕資本主義的近代の支配的な制度的ひな型の中には入りませんでした。ほかでもない、伝達的な組織上の諸形式を切望して止まないこれらの倫理的ヴィジョンは、脱落しているのです。

ミードとデュルケームとの連関で、私はひとつの進化論的展望を開発しようと試みました。これは、個別化が進むに応じて世界像の知識も再帰的に流動化すること、またそれと同時に、制度的に凍結された文脈から伝達的行動が自由になり解放されて、そこに普遍主義的な道徳体系と法体系が発生する、ということに対する展望です。なお私は、多かれ少なかれ分化された生世界あるいは「合理化された」生世界と、形式的に組織された行動体系とをはっきりと区別しています。前者は、伝達的行動を通じて再生産されるもので、後者は操作媒体を通じて伝わるものです。

今日では、経済上、行政上の組織からのさまざまな命令が、いわばもうこれ以上生世界から頒けえない領域を侵害しています。これ

をごく大雑ぱにいうと、こうなります。資本主義的近代化の道程に並んでいる破壊過程は、今までのところはたいてい、新しい諸制度の発生という形で終りました。そしてこの諸制度が、様々な社会的題目を生世界の領土から、メディアに操作され形式的・法的に組織される行動領域へと移したのです。これは、物質的再生産の諸機能に関するかぎりでは、うまく行きました。これらの機能は、絶対に伝達的な仕方で組織されなければならないというわけではないからです。しかし、そのうちに、次の様であるらしいということが判ってきました。それは、組織の側からの命令が侵害するいくつかの行動領域については、それらの課題の構造からいっても、それが伝達的な構造をもつ行動領域から切りはなされるならば、その課題は解決できないということが明らかだ、ということです。この課題とは、文化的な再生産、社会的統合および社会化の諸課題のことです。これと共に生世界と組織のあいだの戦線は、まったく新しい現実性を得ます。今日、貨幣と権力という媒体を通じて経済と行政の命令がさまざまな領域に干渉を加えていますが、これらの領域は、了解をめざす行動から切りはなされて、こうしたメディアに操作される相互行為に合わせて作りかえられれば、なんらかの仕方でこわれてしまいます。これは、もはや階級分析の図式にはうまく合わない過程です。けれども、生世界の核心領域で現れる諸紛争と資本主義的近代化がもたらすさまざまな機能上の必要物とのあいだには一つの機能的連関があることを示すことはできるのです。私はそのことを福祉法、教育法、親族法の中からいくつかの例をあげて示しておきましたし、また新しい抗議運動についても二、三の点を示しておきました。

ホネート　話題はもう、次の問題に移った様です。それは、伝達的行動の理論という手段は、現代社会の体制を記述するのに、どう役立てられるか、ということですが、そのまえに、二、三の予備的な質問をさせて下さい。

まずおうかがいしたいのは、諸制度の体系およびその論理から出発するよりも、集団的な活動家から、したがって社会的集団およびその機構ではじめる方が、もっと有効なのではないかということですが。

ハーバマス　私の提案は、方法の点で、構造主義の成果もシステム論の成果も受けつぐことができるというメリットがあります。この二つの研究の伝統が、行動理論的レベルから下りて来る充分な理由がないかどうかは、それこそ十分に検討していいでしょう。私はそうした理由がいくつかあると思います。たとえば、経済調整の危機を分析しようと思えば、システム論の道具を持ち出さなければなりません。これに代るものは、目下のところは多分ないでしょう。ヘーゲルの理論の客観的弁証法と総体性の概念は、もう信頼の念を呼びおこしません。そのために、当時はまだつながっていた体系の理論と行動の理論がいまは、ばらばらになってしまったのですから。

ヴィットマン　先生のおっしゃるのは、こういうことですね。さあ、ここに新兵器、新しい概念装置のつまった武器庫がある。私たちは、それを使えばいい。ところで、先生の行き方ですと、実在の

諸領域で何が見出されるのでしょうか？　それによって、先生が約束される認識上の成果とは、どの様な成果なのでしょうか？

ハーバマス　ひとつの成果は次のことです。伝達理論によれば、人間的な共同生活の規準となる実質を、歴史哲学の道を通してこっそり密輸入する必要もなく、きちんとしたやり方で導入することができます。

また、伝達理論をもつなら、万事を行動理論風にだけ処理して、活動家たちと彼らの運命、行為、受難についてのみ語る必要はなくなります。そのときは、それだけでなく、活動家たちと集団、あるいは個々の主体がその中で動いている生世界の諸性質についても語ることができる様になります。たとえば、私たちは賤民的下層階級が伝統的世界から根絶されてゆく過程を追求することができるのですが、この階級は初期工業化の時代にもう発生しているのです。数世紀にわたって資本主義的近代化に抵抗した、これらの人びとは、いったいどの様な観念の中に自分たちの姿を見ていたのでしょうか？　ずっと後の十九世紀に入ってからも同様に、それはブルジョワ的解放運動の理想といったものではなかったのです。まして混り気なしの社会主義の理念などではありませんでした。むしろ、あのさまざまな反乱や抵抗運動は、たいていの場合、伝統的諸観念の潜勢力、すなわち宗教上の理念や宗教的に支えられた自然権等々を引き合いに出しています。それは農民戦争だけでなく、ずっとのちの十九世紀の手工業者の諸運動にいたるまでそうなのです。その背後には、無論、直接に挑発された、不当な目に会うという経験があり、さらに自発的に行動し発言力をもちたいという欲求があります。けれども、こういった感覚も、公共的なかたちで表現できなければ、歴史的に有効な実在性を獲得しません。そのためにはパンフレットが存在しなければなりませんし、また誰かがそこにいて、人びとがどういう考えの中に自分たちの姿を見ているかを、言い表わす必要があります。

ところで伝統的な生世界は、客観的にこの生世界を越え出ることをめざす政治的諸運動にさまざまな制限を課しています。たとえていえば、これらの制限は、個々の活動家の意図や動機の解釈を通じてはとらえられません。したがって、それらの活動家が頭の中で何を考えていたか、かれらの動機は何であったか、彼らは何について語ったか、を問うだけでは充分とは言えません。たとえ今日、日常的世界の歴史記述という旗印の下で、こうした問いが一定の権利を得て、ふたたび恰好いいものとなったとしてもです。この方法は、それだけとして見れば、なかなか有効なものです。けれども、アドルノだったらもっと力をこめて言ったでしょうが、それは少しばかり無見識です。伝達理論にもとづいた生世界の構造分析が有効なのは、ですから、私たちが単純に経済的な利害関係だの、政治的な権力闘争だのを外から史料の中にもちこもうとしない場合です。さもないと、私たちは歴史的偶然の大洋の中を、あちこち泳ぎまわることになります。これはちょうど芸術において、ひとつの様式が極わめつくされ、展開されるとき、一種の文法がそこに現れてくるようなもので、生世界の分化の極みもまた、行動のレベルにおりずに、内部から記

述することができるのです。たとえば、ここにひとつの安定的な制度体系があって、それがいくつかの行動モデルをまだ前成された形で自分の中に封じ込めているとしましょう。さて、それが分化の極に達して、(1)それを解釈している様々な世界像から分離するとします。すると、これは今や正統化、いいかえれば偽瞞の機能をもひき受けることになります。そして次に、この世界像は、(2)さまざまな相互行為のネットワークを自分の中から解放するとします。そうすると、これは、個々の活動家の自己定義にまかせられることになります。さて、これは何を意味するでしょう?

ホネート　おっしゃられる「構造主義的な」筆法が、社会過程の無思慮な把握から社会分析を守るのだということは、私にもよく判ります。けれども、もしもこうした分析が、集団と活動家たちとの社会的対決の場へとそれ以上逆翻訳できないとしたら、それは欠陥としか思えません。近代における合理性のさまざまな次元がたしかにこの様なしかたであおり立てられてきたとしても、私たちはなお次の点を問わねばならないと思います。特定の活動家集団によって押し進められる合理化の道とは、どの様なものなのか? といえば、蓄積された知識がいかに権力エリートによって独占されるか、またそれによって、どの様にして社会的な階層構造そのものが構成されるか。そのとき、社会的実在は、合理性の独占をめぐって社会的に対決する方向へとあおり立てられるのではないでしょうか?

ハーバマス　あなたが描いておられるプログラムに対して、私はいささかの疑念ももちません。よく考えてみると、私もあなたも、そのためにはまだ大量の準備が必要だという点で一致しているのです。

クネドラー・ブンテ　ところで、本当にすべてのものがひとつの理論のなかで、先生の訴えておられるような形で、まとめられる必要があるのでしょうか? なぜ、異ったタイプの理論が存在する、という考えは認められないのですか? それらの理論がそれぞれ特殊な強さと弱味をもちながら、その発言力を互いに競い合い、時にはまた、それに対する明確な方法上のアプローチのしかたがまだ存在していない事象にも風を当てるという風に。そもそもひとつの社会理論があって、それが進化論的な基礎をもちながら、普遍史的な諸関係を見せてやろうとし、かつ具体的な状況分析と対象分析もやってのけようとする。などということが、全体、考えられるでしょうか?

ハーバマス　私たちは、お上品な歴史記述に甘んじてもいいのです。これは、それ自身の解釈上の相対性がその顔に書いてあるものです。しかし、それで充分でしょうか? いや私たちは状況分析ももちたいと思っています。これは、運が良ければ、一般化しようと考える歴史記述が理解させるよりも、もっと多くのことを私たちに理解させてくれるものです。たとえばそれは、帝国時代、ヴィルヘルム二世時代、ナチ時代、そして中途で終ったブルジョワ革命という伝統のラインを私たちにありありと思い浮べさせることによって、なぜここドイツでは、私たちはかくも歪められた政治的文化をもっているのかを、明らかにしてくれます。他方、私たちは言語理論、

道徳理論、認識理論などをもっています。けれども、もし社会理論が一種のレンズとして焦点を結ぶ力を発揮できなければ、可能なかぎり明るいライトをあてて現代を見る方法を誰も私たちに教えてくれないことになり、すべては宙に浮いてしまうことになります。

クネドラー・ブンテ　でも、この明るいライトはベンヤミン的な物の見方からも生じると思いますが。これは、バラバラになっている連関を互いに結びつける結果、個々の点で私たちに、自分たちのことが衝激的にはっきりとしてくるのです。

ハーバマス　もし、はじめからそういう風にアプローチすると、私たちは学者の態度を捨てることになり、美的な歴史考察を信じると公言することになります。私自身の処置のしかたを、もう一度説明したいと思います。当然ながら、私は自分の進化論的行き方を多少気に病んでいます。これには、一方で第二インターナショナルの人びとが驚いていますし、他方ではあのルーマンが驚いています。そして三番目に、現代へと移植された歴史哲学の亡霊たちでさえ、きっとびっくりしているにちがいありません。こういうことは避けるべきです。けれども私は、人びとが理論から、つまり発展の論理を何とかつくり出そうと試みている理論から、何をとり出すことができるかも知っています。その次に、彼らはこの重砲でもって社会史あるいは文化史の大部分を片づけようと考えます。そうなると、進化論的パースペクティブは、すこしやわらげなければ、危険なものになります。そして私の考えでは、それはやわげる必要があります。進化論的な諸仮定については、私はそれを可能的な世界の普遍的な不可視構造が発生論的・構造主義的にみて分化しつくしてゆく過程を解釈するための若干の視点に限定するつもりです。

私はまだ、この進化論的道具を使う歴史的分析を実際にやったことはありませんが、それを使えば農民戦争のようなかなり研究された分野からも、いくつかの新しい次元が得られるのではないかと、考えております。現代に関しては、ことはもっと簡単です。というのは、私たちはいずれにせよ日常的な諸制度によって管理されているので――私たちすべてが、ヘーゲルの言う現実主義者の朝の祈り、すなわち新聞を読むことを利用する「足を使わない(アーム・チェアー)」社会学者です。

ホネート　先生は、そういうやり方で、システムと生世界という先生の概念装置をつくりあげておられるわけですが、しかし、このやり方ですと現状分析は、社会的システムのさまざまな摩擦をただ水平的に感じることに限られてしまいます。すなわち、この摩擦を生世界と、体系的に統合されているサブシステムとの間の摩擦としてしか感じません。これに較べて、垂直的分析の次元は非常に簡単になってしまいます。――といっても、どうしてもそうなる、という訳ではありません。というのも、私は先生のカテゴリーを使ってマルクスの階級理論をつくり直すことだって充分考えていいと思っているのですが。そうなると、この理論も、新聞に書いてあること以上のことを社会的実在に向って打ち明けることになると思います。

ハーバマス　現状では紛争状態と意識の諸形式のあいだに、さまざまなずれがあります。このずれを説明するには、おそらく階級理論とサブカルチャー分析との連合を生み出す必要があると思います。

しかし、今度の本の中では、それはしていません。そういう訳で、私の腕前を調べるプディングもないのです。

IV　危機の理論と社会運動

ヴィットマン　いまおっしゃった階級理論とサブカルチャー分析との連合は、ある意味ではすでに存在しています。あるいは少なくとも、その芽はあります。エコロジー運動の中では、たしかに古典的なマルクス主義的危機理論と新しい複合危機との関係のようなことは、理論のレベルではほとんど論じられていないのですが、この新しい危機は、技術上の組織および軍の組織のひとり歩きのメカニズムと結びつけられています。

ハーバマス　私は、資本主義のものは資本主義にかえすこと、つまり資本主義がその分化の水準と操向性能のおかげで事実としてなしとげたものは、それにかえすのが、よりエレガントで人を納得させるやり方だと思います。まあ次のように言って、われわれのマルクス主義的心情に決心させようではありませんか。資本主義は、少なくとも物質的再生産の領域では、完全に成功した。そして、今なお成功している。もちろん資本主義は当初から、伝統的な生の諸形式の莫大な乱費をしてきました。そして今日、資本主義的経済成長の力学はさまざまな命令の中に組み込まれているのですが、この命令は、財政・官僚制複合体が誰の眼にもそれと判るほど巨大化することによってどうにか実施できています。そのため、目下私たちは、もう物質的再生産の領域ではない領域の中へとシステムが溢れ出し、侵害するのを観察し、感知し、かつ被害を受けています。けれども、文化の伝承、価値と規準に関する社会的総合、教育、次の世代の社会化といったこれらの領域は、存在論的な言い方をしますと、その性質から言って、伝達的行動の媒体を通してまとめられる様に指示されています。いま、これらの領域へと貨幣および権力という操作媒体が侵入してきて、事態を消費至上主義的に定義し直すとか生の諸関係を官僚的なものにするとかすれば、単にさまざまの伝統がそれに巻き込まれるだけでなく、すでに合理化されている生世界の基礎が侵されることになります――すなわち、生世界の記号的再生産が危険にさらされます。これは、ひとことで言いますと、物質的再生産の領域で生じる危機を、生世界の病理化を犠牲にしてかわしている、ということです。私はこのテーゼを私の本の中で展開しておきました。それでもって二、三の問題は解決できると、私は信じています。

ホネート　私にとっては種々のサブシステムの概念的区別につながる問題の方がもっと身近かなのですが、でも今は、経験にもとづいた問題からはじめましょう。先生が先ほどおっしゃったことは、あまりにも西ドイツを中心とした考えではないでしょうか？　国境を西へとひとまたぎするだけで、私たちは人類の存続をはるかに危くするようなさまざまな紛争を見出します。しかもそれらは、システムと生世界の危機理論をもってはほとんど説明できません。極めて伝統的な紛争について言いますと、これは今日では、資本主義的

蓄積によって呼びおこされる構造的失業と巨大な合理化の波の結果です。この波は今も私たちに向って押し寄せているのですが、その結果について私たちは思弁的に考えることしかできません。

ハーバマス　社会的なネットワークがそれを押える以外に、いったいどこでこれらの紛争を鎮められるでしょうか？

ヴィットマン　スウェーデン貯蓄銀行組合の総裁は、西側工業諸国の国民は今後十五年間に工業部門と事務部門の双方で四分の一の職場を失うだろうと語っています。そうなったときこれを収容し得る社会的ネットワークがあるとは、私は思いません。私は、危機の自己調節機構なるものは信じません。むしろ、巨大な問題が私たちに迫ってくると考えるのですが、これらの問題はシステムと生世界との紛争とは関係のないものです。

ハーバマス　私は最近行った分析の中で、危機のいくつかの可能性を明らかにしました。それにしたがえば、二つの選択があります。ひとつは、福祉国家的妥協のための必要条件である連続的な経済成長が、ブレーキのかかったものであれ、達成されることです。この場合私たちが出会う諸問題を、私は「生世界の植民地化、すなわち伝達的に構成される行動領域の浸食ないし空洞化」という表題の下にまとめました。もうひとつは、経済成長の力学が維持できなくなる場合で、このときは伝統的な紛争のなんらかの変種に出会うでしょう。

ヴィットマン　まったく伝統的な階級間紛争がふたたび生じうる様な諸条件を、あげることなど一体できるでしょうか？　そうだとすると、先生がいま言われたことは特殊ケースの理論ではありませんか？

ハーバマス　ですから、そもそも私は利潤率低下の「法則」などは信じないので……。

ヴィットマン　それは特殊ケースでした。

ハーバマス　だからと言って、私たちが経済的危機におちいることもある、という考えを排除するのも不合理と思います。目下のところ私たちは、財政的危機に関する私の友人オコンナーのテーゼを立証する大量の観測資料を手にしているのですから。

クネドラー・ブンテ　ごくかいつまんで言いますと、私たちの問題はこうでした。いま新しい紛争圏に直面して、古い階級理論を新しい経験の光に照らして再構成する必要はないだろうか？　しかも、階級とか階級闘争という概念を識別不能になるほど薄めたりしないで。あるいは、われわれは伝統的な紛争圏と新しい抵抗潜勢力との交差を説明する新しい理論的行き方を必要としていないだろうか？危機の理論がシステムと生世界についてどんな仮定をしようと、それによって階級に固有の抑圧とか、文化生活にあずかるチャンスや現実性の不平等といった古くからの諸問題が新しく解釈されないとしたら、それらの仮定は宙に浮いてしまいます。社会運動の理論、すなわちまったく古典的な言い方をしますと、革命理論と階級闘争の理論はもっとはるかに歴史化される必要がある、と私は信じています。したがって、それはまず政治経済学の諸規定あるいは普遍史的反省から切りはなされる必要もあると思います。私たちが労働運

動として知っているものは、資本主義的工業の発展の特定の局面で生じたもので、それは非常に多くの非同時性と内部矛盾をもつものでした。この労働運動は、たとえば十九世紀後半と二十世紀の最初の二十五年間のドイツに見られたように、過渡的状況が特にドラマチックに体験されたとき、最も過激化しました。というのは、労働者階級の大部分は、もはや農業生産や手工業的小企業へと戻ることができなかったのですが、そうかと言って、彼らをブルジョワ文化へと統合することを許す諸条件も存在していなかったからです。したがって、こうした根本的傾向も、システムと生世界のモデルによって再構成することができます。ただ、今日と異って、労働者たちの生世界はまだずっと伝統的なしかたで、集団的な解釈のひな型のうちに組織されていました。それが後に、ブルジョワ文化およびプロレタリア文化両方の内的な分化の圧力を受けて、さらに浸食されてゆき、今日にみる生世界の私有化にまで至ったのです。以上はごく大まかなスケッチですが、私は労働運動の伝統的な紛争の路線と今日の社会運動のあいだに鮮明な断絶があるとは思いません。

ハーバマス　さまざまな文化的な葛藤の影響が加わることによって運動が過激化した、ということはありうるでしょう。あなたもおっしゃる様に、一八九〇年ないし一九一〇年の社会民主党の世界は、今日のそれと較べることができません。これは当時、まだ一本立ちしたばかりの政党で、今日の社会民主党に比較できる安定化機能も全然もっていませんでした。かつての社会民主党は、事実上、「帝国の敵」でした。

ホネート　今日、労働運動はもはや伝統的な形態では存在しません。だからこそ私たちは、ヴァイマル共和国時代にはまだ全く存在していなかった諸問題に手をつける必要があります。私が言いたいのは単に、先生が「新人民主義的運動」という概念で語られた紛争および抗議の潜勢力は、もっと別な眼で見られるべきだ、ということです。今日、新聞や雑誌の中で充分に公共性を与えられている抗議潜勢力は、広い氷原に突き出ている氷山の一角にすぎない、といえるのではないかと思います。この氷山がそびえる氷原は、階級に固有なかたちで今後も存続する諸問題と紛争状況の氷原ですが、この状況は、すでに次の理由から適切な言語をもはや見出さないでいるのです。というのは、かつては文化的な表現の諸形式をも媒介していた、あの労働運動がもう存在しないからです。

ハーバマス　しかし、それはただ次の場合、つまり、怪しくなった階級固有の基盤に代って、今日、同調と明瞭な発言の媒体を代表しているグループが、なんらかの階級固有の問題に応答する、という場合にしか言えないと思いますが。

ホネート　最初のテーゼは、こう言えると思います。さまざまな紛争状況や抗議潜勢力が存在するが、それらは言葉をもたないか、あるいは歴史上の諸理由、および記述可能な文化の再生産時の諸理由のために、このようにされてしまっている。その中に累積し、かつ階級に固有な境遇とも結びついているこれらの問題は……。

ハーバマス　でも言葉を奪われたそれらの労働者たちの階級固有の諸問題は、いったいなぜ、よりによってブルジョワ層出身の息子

や娘たちの訴えの中にその言葉を見出さねばならないのですか?

ホネート　いや、いや、それは私のテーゼの誤解です。私はただ、こうした顕在的な、当然新聞等によっても伝えられる抗議表明のほかに、もっと別の、強いて言えば、伝統的な、その意味でどんな文化的な表現形式ももたない抗議の素材があるのではないかと、憶測しているだけです。ですから、先生の文化的窮乏化のテーゼは、別な意味でまじめに考えられねばならないと思います。こうした紛争の諸形式の名前をきめるのに、先生が先ほど経験(エンピーリエ)と呼ばれたものを頼りにすることはできない、という点は私も同感です。したがって、アンケートも信頼できません。それはなんらかの経済的な……。

ハーバマス　ただ私は、それこそ非歴史的な見方でないかと、疑っているだけです。あなたのおっしゃるのは、こういうことではないのですか? あなたは、これらの様々の重荷がまったく別な抗議潜勢力に属するから、それらが重荷であることを発見する。あるいは、あなたは、まったく別な社会化の背景をもつために、今日事実上感知できるようになった、高度に分化した生世界に外から侵入してくるさまざまな命令、すなわち消費至上主義的、行政的、官僚制的……等の命令を呪いと感じる。そして、いわばあなたの眼を、こうした眼をもたない誰かに貸してあげる。

ホネート　その通りです。私たちは、いわば自分自身が感じたことを社会集団や階層の中へと投影しているので、この集団や階層はおそらくそれを感じていないのだ、という議論に抵抗することは、いつも難しいことです。けれども、それは次のようにすれば防げると私は思います。それは、紛争の類型ないし、その中で役割を演じている位階はく奪経験の類型を仮言的に示すことです。それと同時に、これらが自分自身の感覚および感情とはさしあたり無関係であることを示すこともできます。紛争の類型の中にあると私が憶測するものの核心は、社会的名誉と社会的承認の次元における、強奪され文化的に黙殺された抗議潜勢力だと思います。名誉と承認は、たしかに古風な概念です。けれども、それらは私たちがいま現にもっている社会的名誉が否認されるなら、持続的経験となって極わだつことのできる能力をもっています。これは、単なる投影ではない、と私は思います。それを支持するさまざまな歴史的情況証拠があるはずで、労働運動の新しい歴史記述は、それらにふれるべきだ、というのが私の考えです。おそらく、この「社会的承認のための闘争」というモチーフこそ、中心的な、そしてつねに潜在的なインパルスだったのです。

クネドラー・ブンテ　私は、心が傷つきやすくなること、すなわち文化的な収奪経験をもつための心的枠組は、いわばその発火点を中間層の部分にもつということも、言っておきたいのです。これは、上述の紛争がまったく起らないとか、その効力はまったくないという意味ではありません。むしろ「階級闘争は終った」というテーゼとは反対のことを言いたいのです。このテーゼでは、労働者階級は文化的に統合された、と考えられています。けれども、そもそもプロレタリアート全体が、たとえば抽象的労働の諸規準の内面化ということについても、全般的にシステムの中に組み込まれたことが、

これまであったでしょうか？　事実は、プロレタリアートの大部分、すなわち大多数の労働人口は、このシステム――主体の徹底的構成としてのブルジョワ文化――にそれほどあずからず、したがってまた規準となるブルジョワ・イデオロギーの諸概念や、ブルジョワ・イデオロギーの自己了解と世界像を、いわばいつも引きつづき外からですが、共になったことなど全然なかったということではないでしょうか？　ですから、意識の底にはいつでも、原則的な問題になると、システムは彼ら自身の願いとか生活実践上の欲求とは無関係に動いている、という考えがあるのではないでしょうか？　これは私の考えですが、代案運動がこれまで通り、階級にとらわれないやり方をつづけて、この経験をひきつがないということには、問題があると思います。それでは、この運動は支配体制の内部で文化的承認を得ることができませんし、その生命を充分に組織しつくすことはできません。

ハーバマス　結構でしょう。あなたがたは私よりも、その情景をよく御存知です。いずれにしても当時は、学生運動を真の階級闘争のための引き金となる触媒力と見ることが、今よりも容易でした。けれども、今はたぶん次のことを知らなくてはならないと思います。それは、代案運動は、どちらかというと現状を「位階はく奪」として受けとめる人たちの感受性によって構成されているのですが、社会民主党の労働者や中年のサラリーマンたちは、かならずしもそうは感じないだろうということです。

クネドラー・ブンテ　その点では、私はむしろ先生に反対したいと思います。理由はいくつかあります、第一に、私の知る限り、代案運動の中では、もはや教養あるブルジョワ家庭の出身ではなく、しばしば大学や高校の卒業証書ももたないタイプが優位を占めつつあります。このタイプにとっては、脱出は、新しい生活形式のテストとして非常に象徴的な意味で背負いこまされるものではありません。彼らにとっては、まさにそれが工場や官庁における生活に代る生なのです。それは、具体的に計算できる損得をちゃんともっています。それをカッコよく様式化するのは、外部すなはち文化事業（左派のそれも含めた）の側です。こちらは、自分自身の願望や不安を投影するためのスクリーンとして代案運動を利用するのです。けれども、代案構想の関係者の内部では、自分たちの行動に関する幻想はほとんどありません。反対に、〔現在の〕労働組織および生活組織の難点についての非常に多くの具体的経験があります。ここから第二の問題に導かれます。

最近私は、若い組織労働者と代案構想の協力者とのあいだで行われたたくさんの討論に参加しました。そのさい気づいたことは、この二つのグループが相互に理解し合うのが速く、かつ率直だということでした。しかし考えてみれば、これはまったく当り前のことです。というのは、両者は似通った労働状況の諸問題、すなわち分業、経営のヒェラルキー、労働請求権等に関するさまざまな難問と取り組んできたからです。これは互いに比較することができます。違うのは、ただそのありうべき解決方法だけなのです。両者とも、多くの対象的な、または直観的な経験をもっていました。そのために、

労働組合員と代案グループのあいだには多数の接点が生れました。もっとも、この代案グループは二、三の組合専従者にとっては今後も頭痛の種となるでしょうが、そういうわけで、もっと別なしかたで生きたい、別なしかたで働きたいという欲望は、工業労働者の核心的な部分を広く呑み込んでいる様に見えます。そして、多くの若い労働者たちは、具体的な対話が行われ、代案が収入や仕事の継続性や厚生福利について一定の保証を与えるならば、代案構想に魅力を感じているといえるのです。

最後にもうひとつ、第三点は次のことです。ここ十年ほどの間に、私たちはいくつかの文化上の浸食過程を体験しています。その経過のなかで、生の意味は一般にどう構成されるかという問いは、しだいに主観性のうちに置き換えられています。危機は、より以上主観的に体験できるものとなり、いずれにしても各主体の皮ふの下に入ってきています。それは各自の日常がその中で組織されていた文化上の自明な真理がなくなっているからです。この過程を先生は、先生の理論の枠内で、道具的行動のサブシステムの命令が拡大することによる生世界の空洞化として記述しておられます。けれども、先生の批判は行きすぎです。それは先生が私たちの議論をまったく伝統的なやり方で、階級闘争および階級分析という概念と比較なさるからです。しかしこの概念は、最近の議論とくに社会史の議論のなかではとっくに拡張され、お払い箱になっています。マルクスに帰せられたような形の階級理論も、それ自身、多分歴史的なものになってしまい、せいぜい十九世紀後半の産業資本主義の短い局面に当てはまるだけです。無論先生は、それは階級理論の文化主義的再解釈だ、とおっしゃるでしょう。しかし私は、社会的な諸紛争は文化理論的に拡張されたスペクトルの中で分析されねばならないと信じています。そうしたからと言って階級概念が発言力を失うことはないのです。

ホネート　私がおうかがいしたいのは、社会的階級関係の次元がはたして社会的な生世界の概念から、先生がおやりになっている様なかたちで、再定義できるだろうか、ということです。私が言うのは単に、階級に固有な境遇の次元や、特定の、いってみれば経歴上の中心的問題構造の次元のことだけではありません。これらは、特定の社会的流動にぶつかる運や、生れの上での運、さまざまな生活上のリスク、健康上の障害等によって経験的に読みとることができます。私はまた文化的再生産の次元のことも言いたいのです。――この概念は先生の御計画の中でも非常に中心的なものです――。ですから、それは、〔自己を〕社会的に表現できる運と〔自己を〕社会的に定義する権利とが階層に固有なしかたで格差づけられたシステムの問題といってもいいでしょう。グラムシはこのことを、文化上のヘゲモニーという概念において、支配的な表現形式ですっかり文化的に塗りかためたネットワークがある社会的階級の表現形式を覆いつくすこと、として把握しました。このことは、単に文化的再生産の概念から概念的に引き出すことができるでしょうか？　手短かに言いますと、マルクス主義における文化主義的転回からは、社会的な生世界の概念に代るものとして何が学べるのでしょうか？　それ

とも、そういうものは排除されるのでしょうか？

ハーバマス　いや、断じてそんなことはありません。すでにルカーチは「物象化」という言葉を、意識のさまざまな歪みをあらわすための概念として使いました。批判理論においては、そのことは、大衆文化批判のなかに一層はっきりと示されています。

ヴィットマン　私はむしろ次の様に考えたいと思います。先生の構想はいわば一般的な理論であって、階級闘争の理論は、それが特定の時期に特に先鋭化した場合を記述するのだと。そうすると階級闘争の理論は、歴史全体を貫ぬく、システムと生世界の対立の特殊ケースということになると思います。

ハーバマス　あなたはこうお考えなのでしょう。農民、プロレタリアート、ブルジョワジーのあいだの古典的な諸闘争も、生世界の資本主義的侵略、すなわち資本主義的近代化によって引きおこされるさまざまな破壊に対する防御反応の反映であると。私もだいたいそう考えます。ただ私が残念に思うのは、この画像の中には、生世界そのものの変形という考えがないことです。マルクスは伝統的な生世界と、生の諸形式の構造的な分化の極みとを充分に区別することができませんでした。前者は近代化過程によって根絶されるものですが、後者は、いま、その伝達的な不可視構造のなかでおびやかされているものです。資本主義的近代化の結果として、伝統的な生の諸形式の没落を意味するさまざまな破壊が現れます。とはいっても、近代社会が発生する場合、この種の崩壊はほとんどつねに不可避です。もちろんこれは、私たちがわざと崩壊をすすめたり、道徳的にそれを我慢していていいという意味ではないのですが。

クネドラー・ブンテ　その点は私も賛成です。問題はただ次の点です。資本主義的システムの命令による生世界の破壊は、そのつど具体的かつ歴史的に、歴史的な素材にそってのみ行われる構造をもつのでしょうか？　それともそこには何か、生世界が分化しつくす歩みの論理的帰結といったようなものがあるのでしょうか？　これについては私にはとても懐疑的なのですが。

ハーバマス　今のところは、たしかにすべての生世界が共通にもっている伝達的構造がいくつかあります。これは非常に公式的な要素で、たとえば人格構造の社会制度に対する関係や伝承の文脈に対する関係などがそれです。〔生世界の〕発展論理的次元とは、ただこれらの要素がどの様に分化をきわめてゆくか、そしてこの分化の極わまりが、どの様に個別化の過程、さまざまな規準の抽象化と普偏化、文化的伝承の取りもどしなどを超えて進行するかということです。それは、デュルケームとミードがすでに書いている通りです。といってもこれは決して、これらの過程が不可逆的だという意味ではありません。それはただ、なんらかの形で近代化が行われると、こうした過程がどうしても生じる、という意味にすぎません。

ホネート　私は、これらの様々なカテゴリーが階級的に中立なかたちで導入できるとは思いません。私の考えでは、生世界の逐次的破壊を直線的に主張する内的な進化論と論争する必要もないと思います。たとえば家族というものを眺めてみると、それはむしろこうなっているのではないでしょうか？　プロレタリア的家族は、労働

時間短縮のための歴史的闘争の所産です。しかし、私たち社会学者が論じる形でのプロレタリア的家族は、ドイツでは一九〇〇年から一九三〇年ぐらいまでの期間しか存在しませんでした。ここで伝達的な生の領野の窮乏化ないし物象化ということをいっても、私たちがそれを階級分析的に研究してみれば、それはまさしく、資本主義的体制の内部で行われた諸々の対決の所産にすぎないという結論になるだろうと思います。するとこれらの伝達的な生の諸関係も、資本主義的合理化の圧迫をまだ知らない、資本主義以前の生世界の遺物であるはずがありません。ブルジョワ的家族にしても、私たちが考えている様に、相対的に情緒的な子弟教育をともなう愛の関係にもとづいてはいますけれど、同じ様に、さまざまな社会的闘争の所産とみなされなければならないと思います。そして、それは資本主義以前につくられたものであって、その後資本主義によって次第に侵食されつつある在庫とみなされるべきではないと思います。

ハーバマス　実情も、その通りです。

クネドラー・ブンテ　私も、ここに一方に破壊と歪曲が、他方に新しい形成と構成があり、両者が交差し合っていると思います。

ヴィットマン　しかし、いま行われている抗議を、行政上・財政上の攻撃に対する閉じた生世界の反応形式と解すか、その時々の生世界そのものをも、行政システムのための機能としてはたらくものととらえるかでは、違いがあります。後の場合は、発展の経過とともに二つの領域は、その相互関係とその内部構造をそのつど新たに決めてゆく必要があります。その様に考えると、無垢の生世界の陣営と資本主義的システムの陣営とは対立しているのではありません。むしろ、今日おこなっている紛争はひとつの媒質であって、それを通じて二つの領域のあいだとその各領域じしんの中に新しい均衡が見出されるべきものなのです。そうすると、これらの紛争は、古典的な資本主義の危機と同じ機能を果していることになります。古典的危機は、体制の崩壊を告げたりはしませんでした。むしろ、体制が自己を――変えながら――維持するメカニズムを告げていたのです。これは、先生のお考えとは別な見方、別なパースペクティブです。先生の場合には、伝達的な生世界の素材があって、それを今日、資本主義的合理化がガリガリとひっかいているのですが。

ハーバマス　ええ、私はやはり、伝達的な日常実践を制度の中に組み入れることが大切だと考えています。これは、どちらかというと保守的なパースペクティブですが。

V　学問と生活実践

クネドラー・ブンテ　正直に言いますと、私には先生の理論の構造やその背後にあるらしい姿勢が、どうもよく判らないのです。はっきり定式化された先生のプログラムや政治上、理論上の自己理解のほうは、まだしも判るのですが。いったい、途方もない総合を強制される、こんなに抽象的な理論には、どの様な楽しい形象があるのでしょうか？　それに結びつけられた知的作業のどこに、幸福の契機や満足があるでしょうか？　こうしたものがないとすれば、この

様な努力はとうてい理解できません。先生の自己解釈のなかには、繰り返し「接続可能な」と言う言葉が出て来ます。これは、先生ご自身の知的作業が、私たちの代りに学問体系が代表しているさまざまな規準や要求に接続されなければならないという意味だと思います。この様に先生にとっては、この学問体系というものが確固として、ほとんど唯一無二の座標原点として中心にあるわけですが、いったいこのことは、どんな理由があってそう言えるのでしょうか？ 他の原点、歴史的に学問の代りとなる原点、すなわちプロレタリアートの組織の方は、その内にひとりでになくなってしまいました。けれども、本当にこの二つの選択しかないのでしょうか？ 学問体系と組織された労働運動とは、ある点で共通の性格をもっています。それは、両者が制度的にひとり歩きしはじめ、個人を経験から切り離してしまったという点です。両者ともこの経験を、知的挑戦として必要としているにも関らずにです。その結果として生れるのは、役人化した学者の場合も政治的な組合幹部の場合も、せいぜい一種の手工業的な勤労のエートスですが、それも勤勉や猛烈、それゆえ体制が用意するベルトコンベアー式の短期の表彰などで生き埋めにならなければの話です。ラジカルな主義主張と学問上の革新とは、生活実践の諸変化を前提しています。すなわち、私たちがそれにもとづいて自分たちの生を組織しているさまざまな重要事をつくり直すことを前提としています。学問体系の機能上の能力はこう言う意味で信頼されるのですが、先生の理論のように攻撃にさらされている社会理論が、事実からいっても当然こうした信頼を得る権利があるということを、はたして、ちゃんと理由づけることができるのでしょうか？

ハーバマス　いまおっしゃったことには、二つの質問が含まれていると思います。ひとつは、私の仕事の原動力と動機のことで、もうひとつは、一種の――強いて言うと――学問の信頼性の問題です。

最初の質問について言いますと、私は、ひとつの思想上の動機とその根底となる直観をもっています。この直観はさらに諸々の宗教的伝統、たとえばプロテスタントあるいはユダヤ教の神秘思想家にさかのぼり、シェリングにもさかのぼることができます。私の動機となっている思想は、自分自身と不和になった近代の和解という考えです。近代は、文化の領域でも社会・経済の領域でも、分化によって可能となりました。私の考えは、この分化を放棄することなしに、自律および平和な関係への帰属が実際に現出するような共同生活の形式を見出そう、というものです。あるいは、共同存在が、後向きの実体的共同社会がもつこうしたいかがわしさを元々もっていなければ、その中ではひとは身をかがめずに歩くことができる、という考えだといってもいいでしょう。基本的な直観の方は、他人との交流という領域から来ています。その狙いは、無傷の間主観性の経験です。これは、これまでの歴史がコミュニケーションの構造としてみずから生み出してきたどんな構造よりも、もろくこわれ易いものです。――つまり、それは間主観的関係のネットワークなのですが、それにもかかわらず、相互行為のモデルのあいだでしか考えることができないような自由と帰属との中間の関係を可能にするものです。こ

うした考えが現れるところが、アイヒェンドルフを引用するときのアドルノであろうと、『世代』のシェリングや若いヘーゲルであろうと、ヤーコプ・ベーメであろうが、それらはいつでも、うまくゆく相互行為の表象です。相務性と距離。離れていることと間違いなく近いこと。傷つきやすい心とそれを補う用心ぶかさ。——これらの形象はすべて防御、攻撃にさらされているさま、同情の形象であり、献身と抵抗の形象ですが、それはブレヒトの言葉をかりれば、思いやり（フロイントリヒカイト）ある共同生活という経験的地平から立ちのぼっています。この思いやり（フロイントリヒカイト）あるということは、決して紛争を排除するものではありません。むしろそれが意味するものは、私たちが紛争をのりこえて生き残りうるためのヒューマンな諸形式なのです。

クネドラー・ブンテ　私がうかがいたかったのは、そういうことよりもむしろ、この様にはっきりした先生の自己理解の根底に、原動力として、あるいは実在体験の構造として何があるかということでした。それを、二つの極端な例によってはっきりさせてみましょう。まず、私は次の様な基本的感情をもつことができます。根本において、世界はいまある通りのままでよろしい。それだからこそ、私は実験したり冒険したりしながら、個々の実在領域に関わることができるのだと。この場合、カオスの様に混とんとした多様性は、すこしも私を悩ませません。なぜなら、私は気持の上で安全な距離をおいて、それと関わっているからです。私はブレヒトのゼスチュアの中にもこうした姿勢があったと思います。ブレヒトは、いわば徹底した適応の名人でした。これに対するもうひとつの根本構造は、こういえると思います。カオスを脅威と感じ、そのためカオスに構造を与えようと試みます。それも、ともかく足の下に大地を踏みしめようとして、概念的秩序によってそれを試みます。このタイプは、仕事をはじめる前にいくつかの構造をまずつくっておかなければならない測量士のタイプに当るといえるでしょう。

ハーバマス　いいでしょう。私は環境世界に対して、それほど根からの信頼をもってはいません。しかし、カオスの中に満足のいく秩序をもち込まずにいられない人のような心構えももっていません。私は何ごとによらず、片方の価値しかみとめないような関り合いはしません。したとしても、それはとても稀なことです。ですから、社会的諸問題に対する私の素朴な関わりも、本当は少しも素朴ではないのです。むしろ、かなりアンビバレントなものです。それは極めて個人的な経験と関りがあるのですが、それについては今はいわないでおきましょう。だが、それはまた重大な符合——たとえば、一九四五年にさまざまな大事件と私の思春期が重なったことも関係があります。さらに私がアンビバレントなのは、私が生れ育ち、いまも生きているこの合理的社会の中には、なにか非常に間違ったものがあるという印象をもっているからでもあります。しかし他方では、私はあの一九四五年およびその後の経験から、もっと別なものも手に入れました。すなわちそれは、前よりいくらか善くなったという印象です。そして事態は実際にいくらか善くなったのです。私たちは、これもまた拠りどころとしなくてはなりません。そこで私は目下その前史を探しています。この前史は、これまで「啓蒙思

想」という概念であまりに簡単に片づけられてきたと思います。

さて、学問体系への信頼の問題に進みましょう。実をいうと私は、自分が本当に望み、直観的に私の仕事を導いているものを、その本質的な世界の中にある通り、いわば学問体系の中に納めることができるかどうか、今日もまだ確信がないのです。ひとは成長して、この一座のわれわれ位の年齢になると、誰しも、自分の根本直観をつけ加えたり解き明すことのできることを何か、なんらかの方法で世間に対してしようと試みます。私の場合は、それが、目下のところ学問的思索という媒体を通して、あるいは哲学を通して行われているわけです。しかし、こうして真理問題に精通し、しかも自分自身を誤解しないならば、たとえばハイデガーとアドルノが共通して試みた様に、学問のそばを通り過ぎて真理を産み出そうと望むことはできません。また、存在の思い出とか苦しめられた自然の記憶といった、なんらかの一層高次の洞察に賭けることもできないのです。私たちが思索をはじめようとするなら、そういうことはしてはならない、というのが私の深い確信です。

ヴィットマン　なぜ、してはいけないのですか？

ハーバマス　もしも究極の明証から生き、かつ書こうと思うなら、私たちはその願いを教壇の上や研究所の中で実現しようと試みてはなりません。こう言うと、私は、むかし講義室やゼミナールで経験したことを思い出します。私が何をしているか、いや、われわれが共同で何をしているかに、学生たちがまったく無感動だということに気がつくと、私は不満に思いました。私は、どんな学習にも心の奥底の動機形成が必要だと思っていたからです。他方、学生たちが彼らの感情から一歩もこちらに出て来ず、二つの異った種属の共生的関係ができようとしていることに気づくと、私はひどく神経質になりました。私がいま望んでいることは、真理問題はそれだけとして取り出すことができるという感覚、あるいは、そう呼びたければ、論証的なものに対する感覚をなんとか救い出したいということです。そして、真理問題を権利問題や趣味の問題と混同しないように客観的に強制するような状況のなかで、それを生き生きと保ちたいということです。何ともゴツゴツしたカント的な言い方ですが、ここ数年来こうした新カント派風の言い方に慣れているもので。同じことを平凡に言うことができれば、楽なのですが、私は無理にその様な言い方はしないできました。――あのアドルノだって、「理性の諸契機の官僚主義的部門化」といっているではありませんか。ところで、まさにこの部門化こそ近代の特徴であるとともに、そのとげなのです。どうやってそれを通り抜けてゆくか、おそらくこれが問題です。

私は、いま意図している仕事では――といっても人間は、自分が本当に何をしているのか決して判らないのですが――半分まではマックス・ヴェーバーの考えに従っています。――というのは、私も次のいくつかの異った分野を区別しようと試みているからです。すなわちまず上述の政治的・政治評論的諸問題、つぎに「正しい」哲学的思索（逆説的な言い方ですが、私の志向はここで最も屈折せずに進んでゆくのに、私はこの哲学的思索をまだ屈折したしかたでしか続けることができません！）それから狭い意味での学問的仕事、最後に

教育上の実践と、その後も時間があれば単なる政治評論をこえた政治的実践。私は、これらの異った仕事の形を区別しています。しかし、それは次の様な意味ではありません。すなわちこれは分業であって、そこではひとつの部門は他の部門とは関係がないとか、あるいは異ったいくつかの役割をどう結びつけるかが問題だという風に。むしろ私は、これらの役割のどれをも演じたいのですが、その場合同時に他の役割のこともはっきり見えている様なしかたで演じたいのです。私のなかのこうした役割の分化を見ようともせず、まして尊重もせず、すべてをごたまぜにする人びとの攻撃には腹が立ちます。先週もまたそれを経験しました。私が言っているのは、ルーチン化した扇動記事、たとえばバイエルン州文部省が編集する『ライニッシャー・メルクール』紙に載る下劣な記事のことではありません。私がいうのは、いわゆるリベラルな環境出身のスマートな日和見主義のことです。私はこれからも〔役割の上での〕一定の分化をずっと続けて行きたいと思います。それも、こう言って言い過ぎでなければ、道徳的理由からそうしたいのです。それでも、これは不安からなのでしょうか？　現代社会にだって、責任感のある人間と無責任な人間を区別する一定の尺度があります。私たちは、大学教授として学者として、真理問題を探求する者の権威をもって、他の人びとの心を動かすような事柄を語ってはならないのです。少なくとも、所属官庁や研究所で懸命に働くようにそそのかしたというのでないならば。

ヴィットマン　その〔攻撃の〕原因は、多分に先生御自身の方にあるのではないのですか？　すなわち先生は、あらゆる理性に反してある考えに固執してきたという現場を押えられることをあまりお望みにならないので。

ハーバマス　私の信念の中には、たしかにドグマチックな核も存在しています。でも私は、この核をグニャグニャにするくらいなら、学問を止めてしまった方がいいと思います。――なぜならその直観は、私が学問を通じて得たものではないからです。一般にどんな人間もこうした直観を学問を通じて得ることはありません。それはむしろ、彼が多くの人間にとりかこまれて成長することによって得られるものです。その人は、これらの人びとと対決せざるを得ません。そして、この人びとのうちに自分の姿を再発見します。

ヴィットマン　どうしてまた先生は、大学という地理上の場所を、理性的な論証と意味ある分析的方法が保証される場所とお考えになるのですか？

ハーバマス　いつもそう思っているわけではありません。ただ、まるで自分たちだけが正しい洞察をもっているような顔をして、たえず「ブルジョワ的科学」という様なことを言っている連中に腹が立ったとき、そう思うだけです。理論は、いずれにしろ、もうこんな規準によって仕分けできる段階ではないのです。でも、これでは発生の説明をしただけで、なぜ、よりによって大学というこの場所で……という質問の答えになっていませんね。でも、いったいそれ以外の場所があるでしょうか？

ヴィットマン　先生はいつも支配的な学説や人気のあるアウト・

サイダーを話の糸口となさいますが……。

ハーバマス　あなたがおっしゃりたいのは、多分こういうことでしょう。お前は、いつも権威とか、目下流行中の思想とかを使って身の安全を計っている臆病犬なのではないか？　たしかにおっしゃる通り、私は一九六〇年代から七〇年代にかけて、本当は他の人たちがやるべきだったかも知れないのですが、特定の理論的行き方を一般的に議論するということをかなりやりました。そして、これが経験論的ゴロツキの気にさわったのですが、こうしてヴィトゲンシュタイン、ピアジェ、チョムスキー、コールベルクなどを論じたことは、まったくその通りです。違うのはただ、学問の流行がほかに移ってしまったときも、私はそこから学んだものをつかんで離さない、という点です。私は誰かから何かを学んだら、そのことに関してはいわばその人に忠実でありつづけます。私はけっして学者商売の流行を追って歩いているわけではないのです。これであなたの質問にたいする答えになったでしょうか？

ヴィットマン　先生御自身は、御自分のことを明確に語るには、どうしてもこうした足場や、外国語で話すという、大受けする要素が必要だ、とお感じになっているのですか？

ハーバマス　解釈学的に見ると野蛮なやり方ですが、私は外国語を自分のものとしていると思っています。多くの人から引用したり、他人の用語を引き継いで使うときも、私は、自分の用法がそれらの著者が用いた用法と時にはほとんど関係がないのだ、ということを心得ています。

ところで、私たちはこう言うことをやって奇妙な喜びを得ているわけですが、その喜びとは何でしょうか？　私は自分の著作に汗を流し、そのために人生の大部分を使っています。ところが私は次のような印象が得られれば、もうそれで充分楽しいのです。それは、お前は自分が見たものを、ここでいくらか論証的な形に変えることができた、という印象です。これが私を満足させるのは、それが私の唯一の道であると思うからです。たしかに、それはささやかな喜びです。生の形式としての思想家、あるいはヴィジョンとしての、表出的な自己叙述としての思想家、そんなものは、もうどうでもいいのです。私は世界観の製造者ではありません。できれば私も実際に、二、三の小さな真理を産み出したいと思います。でも大真理を産み出したいと思いません。

私は、面白い草花を見つけると、どうしたらそれらが他のものと調和するか、またはそれでひとつの花束や図柄ができないか、と思って眺めます。これは、組み立てパズルの作業です。同じように、私は他のさまざまな理論を自分のものにします。なぜ、それがいけないのでしょう――私たちはまず他の理論をその長所において受け取るべきです。それから、どこまでそれとつきあって行けるかを考えればいいのです。こうして互いに支え合うべきです。なぜなら理論上の真理は、実際は、まだ「もっともらしさ」という形でしか存在しないからです。ともかく私自身としては、強調された意味での哲学的な真理要求は、解任してしまいました。この、古代人のエリート的真理概念は、私に言わせれば、神話の最後の断片です。そして

現代の時代精神がそこに戻ろうと思っていないように、私がそこに戻ろうと思っていないことは、あなたがたも御存知のとおりです。

クネドラー・ブンテ　先生の心の中では、つまり先生の知的実践の中では、幸福あるいは満足な状況の経験は、どんな形で存在するのですか?

ハーバマス　人間の中には、どちらかというと分析的な頭脳をもつ人もいれば、総合的な頭脳をもった人もいます。私はあきらかに、総合的なほうに入ります。ですから、私の満足も、どちらかというと推論を重ねる総合の中にあります。以前は、練られた文章をつくり出すことも、楽しいと思いました。けれども、G・グラスがむかしアドルノについて言った様な「すばらしい国語」の力は、衰えてゆくばかりです。そのうちに私は、何かを展開するために、ますます生硬な言い方で我慢するようになり、たとえ練り上げられた文章が生れなくてもいい、と思うようになりました。このことは、私の新著を御覧になれば判ります。そこにはなるほど、序論、解説、中間考察等をもった精緻な文章でありたいという野心がまだあります。しかし今は、さまざまな問題提起をどう構成するかということの方が、もっと重要です。

私は、自分が現にたずさわっている諸問題を、当然身体でも感じていますから、何かがうまくできたなと思えれば、それでもう私は幸せです。もっとも、そんな快感を味うことは、めったにありませんが……。私は自分の前に白い紙を、そして自分のまわりには書かれた紙、つまり本をもたずにはいられません。でも私はファイル・ケースを使って仕事をするタイプではないのです。仕事の中に身体ごとはいって行かなければなりません。そうすると、書いているうちに問題のほうが動き出します。問題をかかえこんだこうした性分は、どうやら一生つきまとうものの様です。それは人生を不愉快にします。そして解答がみつかり、さらに書きつづけることができれば、楽しい気分になれます。

クネドラー・ブンテ　先生がいま、よじ登らずにはいられない次の山は何ですか?

ハーバマス　山ではなくて丘、それも小さな丘にすぎません。私は多分、フランクフルト大学に行くことになるでしょう。そこでの私の義務がどの位の時間を与えてくれるか判りませんが、いまは、近代の理論に関する一連の講義を計画しています。これは、きっと楽しいことでしょう。また他学科の同僚と、私がいつも要求する哲学と個別科学との協同作業を実際にやってみたいと思っています。学問の中に理性をもちこむことができるということは、経験的主題において示されねばなりません。もうひとつの目標は、現在の視点から『公共性の構造変転』の様な本をもう一度書いてみたい、ということです。

今日、いたるところに厚い霧がかかっています。でも私は、この霧がいつか晴れるかも知れない、という希望を捨てていません。そのために私が何かを寄与できるとしたら、それはすばらしいことだと思います。

＊本訳文の原題と掲載誌は次の通りである。

Dialektik der Rationalisierung. Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann. in: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung, 45/46 Jahrgang 12, (Oktober 1981) Ästhetik und Kommunikation e. V. Berlin, S. 126–155.