

# 琉球大学学術リポジトリ

## 批判的社会理論と哲学的解釈学 —ハバーマスにおける支配と解放の理論（一）—

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学法文学部 公開日: 2011-02-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 波平, 恒男, Namihira, Tsuneo メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12000/18734">http://hdl.handle.net/20.500.12000/18734</a>

## 批判的社会理論と哲学的解釈学

—ハバースマスにおける支配と解放の理論(1)—

波平 恒男

はじめに

第一章 経済学批判から道具的理性の批判へ

第二章 認識の三形態——批判的社会理論の地位

第三章 H・ガダマーの哲学的解釈学

第四章 解釈学の権利と限界

はじめに

「科学は、唯一の種類の純正な知識であるとはとても言い難く、究極的には、世界を見る多くの形式のうち  
 のひとつにすぎないのであって、それらの形式のすべてが同じ尊厳を持っている」(レオ・シュトラウス)<sup>(1)</sup>。

近代の科学論において幾度となく再然してきたいわゆる「実践哲学の復権」を求める議論は、概して、これま  
 で隆盛を誇ってきた諸科学の実証主義的自己理解に対する内在的批判、とりわけ社会諸科学における理論と実践

の諸関係をめぐる批判的反省の中から起ってきたものである。<sup>(2)</sup> 周知のように、マックス・ウェーバー以来の、経験的・分析的手続きを規範化する実証主義的・科学主義的な理解によれば、科学は、理論から引き出すことも、また理論によって正当化することも出来ない諸目的の目的合理的追求のための諸手段の解明のみに関わる。このように、経験的・分析的知識と価値判断の間の固定した分離を前提にして、科学が価値中立的なものとして理解されるとすれば、科学と生活実践との間の唯一の正当な関係が「技術的」なものでしかあり得ないということは、改めて絮言するまでもないであろう。「科学——かつてそれは観想のために留保されていた——は、技術家の姿勢に方法的に拘束されるようになった」<sup>(3)</sup>。我々が「実践的」哲学の復権について語り、その際しばしばアリストテレス的な「技術」と「実践」の区別を引き合いに出すのは、こうした文脈においてである。今日、科学と技術の制度的融合(テクノロジーの発達)がますます増大し、そしてしばしば主張されるように、技術支配と民主主義の間に消去し難い相克が存在するとすれば、いわゆる「実践哲学の復権」の叫びは、その喫緊性をいや増してすれ、決して科学主義の確固とした勝利に付随する単なるエピソード——ドン・キホーテの「風車との戦い」——などではない。先ずは、こう断じて恐らく大過ないであろう。

本稿は、解釈学の権利と限界をめぐって展開されたJ・ハバーマスとH・ガタマーとの間の対質(いわゆる「解釈学論争」)<sup>(4)</sup>を主要な素材にしながら、このような「実践哲学の復権」のひとつの企図としてみなすことの出来るハバーマスの社会理論の特質に照射を試みるものである。いわゆる「実証主義論争」に始まり、「解釈学論争」や「システム理論論争」を経て最近の言語理論上の諸論争に至る、現代哲学の主要な諸潮流との批判的対決にひとつの外的な徴表を見出しうる彼の理論的発展の過程で、ハバーマスの「批判的社会理論」は、そのアプローチと強調点における幾つかの変化を経験しているにもかかわらず、我々は、彼の諸著作のうちに、あら

ゆる不必要な支配からの解放という一貫した実践的・解放的な根本モチーフを読み取ることが出来るであろう。<sup>(5)</sup> また同様に、H・ガダマーの「哲学的解釈学」の理論は、実証主義と歴史主義に対する体系的批判を内包した「実践哲学の復権」という文脈において、今日依然として注目すべき立場を占めている。それゆえ、解釈学的アプローチのどのような特徴がハバーマスの企図の特質を探る上において極めて有益であろう。

今日の学問論の文脈におけるハバーマスの企図の特質を探る上において極めて有益であろう。もっとも、ここであらかじめ一つの注意が必要である。それは、ハバーマスがすでに膨大な著作を残しているとはいえ、彼は現在活躍中の生産的な学者であり、彼の理論体系はまだ生成発展の途上にあるということである。<sup>(6)</sup> 本稿は、全体として「ハバーマスにおける支配と解放の理論」と題する二部作の第一部を構成する予定であるが、本稿の主題となるハバーマスの解釈学との対質も、彼の理論的發展過程における一契機にすぎない。主題のこのような限定性のゆえに、ハバーマスの解釈学批判に対する最終的な評価については、本稿ではこれを保留しなければならない。解釈学の諸限界を乗り越えることをそのモチーフの一環としてその後発展させられている彼の様々な理論的諸成果については、前記標題稿の第二部として、稿を改めて考察したいと思う。

- (1) L. Strauss, *Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy*, in: *Interpretation*, Summer 1971, p.1. ハバーマスは、「科学主義」について以下のように言う。「十九世紀の半ば以来認識理論の相続人として登場してきた科学理論は、諸科学の科学主義的自己理解において管なまれてきた方法論である。〈科学主義 Sien-tismus〉とは、科学の自己自身に対する信仰のことを意味する。すなわち、科学を可能的認識の一形態として理解することは出来なく、むしろ認識と科学を同一視しなければならないという確信のことをいうのである」。 Jürgen

- Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968), 4. Aufl. mit einem neuen Nachwort, Frankfurt 1973, S. 13. 奥山・木橋・渡辺訳『認識と関心』未來社一九八一年、一三頁。
- (2) 最近の動向をめぐって M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bände, Freiburg 1972 所収の諸論文、ちまた有福孝岳「実践哲学の復権」(『西鶴』)一九八一年(二頁号)、および『西鶴』一九八一年六月号(「実践哲学の復権」特集号)所収の諸論文を参照せよ。
- (3) Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien*, Frankfurt 1970, S. 276 (Anm.); cf. G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Chicago 1973, p. 325.
- (4) この論争における重要な諸論文は K.-O. Apel et. al. (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Apel/Bormann/Bubner/Gadamer/Giegel/Habermas*, Frankfurt 1971 に収録されている。
- (5) Cf. D. Hald, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Los Angeles 1980, p. 251.
- (6) ハーバースの理論体系の概観を試みたものとして、拙稿「ハーバースの批判的社会理論」(『東京都立大学法学会雑誌』第二十二巻第一号、一九八一年)を参照。
- (7) 本論考は、全体として、もともと前掲拙稿の一部であったが紙数の都合により削除された部分を基礎に成ったものである。それゆえ、多くの点で前記拙稿を前提にしているとともに、内容上幾つかの重複箇所がある。その点、御寛容頂くとともに、併読して本稿の欠を補って頂ければ幸いである。
- なお、本稿におけるハーバースの著作からの引用に際しては、文脈確認の便宜上、邦訳のあるものについては当該頁数を掲げたが、訳文についてはすべて筆者の責任である。

## 第一章 経済学批判から道具的理性の批判へ

ハバーマスは、周知のように、西欧ネオ・マルクス主義の一流派である「フランクフルト学派」の第二世代を代表する思想家である。この学派の唱える「批判的理論」なるものは、もともと一九二〇―三〇年代における中歐の歴史的経験と結びついている。それゆえ、我々は、ここであらかじめ「批判的理論」の理念を育んだ歴史的文脈を一瞥することにより、後論との関連で必要な限りにおいて、ハバーマスが第一世代から継受した問題意識の一端を明らかにしておきたい。<sup>(1)</sup>

一九二〇年代の初頭以来のネオ・マルクス主義における問題意識の変化を理解するために、我々にとって、ここで近代社会の「合理化」をめぐるマックス・ウェーバーの議論を想起することが好便である。周知のように、ウェーバーは、近代生活の発展に関する彼の分析に際して、「合理化」の概念を用いて科学のおよび技術的進歩およびその伝統的社会的制度的枠組への影響に関する諸傾向の複合体を把握しようと試みた。それらは、(経済活動、私法、官僚的支配のような)合理的決定の尺度に服する社会の諸領域の拡大、工業化の進展と(生活様式の都市化のような)その諸帰結、行政の官僚化と官僚的統制の拡大、世俗化の進展と伝統や世界像の根底的な信用低下などを含んでいる。確かに、この過程に対するウェーバー自身の感情には極めて両面的なものがあつたが、しかし彼は、明らかにそれを逆転不可能なものとしなした。現代人は、「隷属の容器」<sup>(2)</sup>のうちに生きるべく運命づけられている。とりわけ社会主義革命は、官僚的統制のさらなる拡大へ導くことが出来るにすぎない。このウェーバーの結論は言うまでもなく、マルクス主義の理論、特に正統的ないしは科学主義的形態におけるそれへの明らかなアンチ・テーゼを意味する。この論点が、戦後の我が国においても「マルクスかウェーバーか」という標題の下に論争された諸争点のひとつであつたことは、改めて指摘するまでもないであろう。

ところで、この種の論争は「甲も乙も」という欲張った結論に落ち着くのが常であるが、合理化と官僚制化の過程の分析を「経済学批判(Kritik der politischen Ökonomie)」のうちに統合することによって、すでに一九二〇年代の初頭に、マルクスとウェーバーの一種の統合を試みたのが、G・ルカーチである。彼は、ウェーバーから採用した「合理化」の概念を意識や人間の諸関係の「物象化」という観点から再解釈した。彼にとって「意識の物象化」とは、究極のところ、『資本論』の第一巻においてマルクスが「商品の物神性」として分析した事態の表現であり、その帰結であった。労働(力)の商品化のうちにその起源を有し、そして商品関係の普遍化へ導くところの資本労働関係の内在的力学が、それゆえ、合理化の過程の「隠された本質」であり、そしてその媒体である。社会があらゆる諸要求を「商品交換という形態において」満足させることを学んでしまうと、「合理的な機械化と計算可能性の原理は、生活のあらゆる局面を包括」せずにはおかない<sup>(3)</sup>。こうして、ルカーチにとっては、物象化が資本主義社会の再生産過程における本質的要素になり、そしてあらゆる生活領域への合理化の拡大は、そのような物象化された商品関係の普遍化の帰結であり、かつその反映を意味した。しかしながら、もしそうだとすれば、ウェーバーの悲観的結論は正しくないことになる。なぜなら、資本主義の内的崩壊は、意識の物象化の克服の客観的可能性を創り出すであろうからである。こうして、ルカーチは、「形式的」合理性の普遍化を、単に全体としての体制の究極的な非合理性に根ざしたものとただでなく、同様に、資本と賃労働の間の関係の基礎にある支配関係を隠蔽すると同時に正当化するところのイデオロギーの形態としても、批判することが出来た。

さて、商品の物神性が資本主義社会において果しているイデオロギー的機能に関するルカーチの認識は、一九三〇年代初期のフランクフルト学派の諸成員によっても共有されたが、しかし両者の間には、強調点における注

目すべき差異が存在した。彼等は、マルクスの経済学批判の本質的な正しさを前提にはいたが、資本主義の内在的発展が単に社会の革命的変革のための客観的諸条件だけでなく、主体的諸条件をも創り出すであろうという仮定については、ますます懐疑的になっていった。(確かに、この傾向は決して単線的なものではなく、また内容についても個々の成員により様々なニュアンスの差異があるが、ここでは触れないことにする。)

プロレタリア革命とそれがもたらす生産力の解放という古典的マルクス主義の基本的な考えに対する増大する懐疑は、けれども、フランクフルト学派をマルクス主義理論の放棄や資本主義との和解へ導いたのではなく、むしろ、彼等の政治的立場の超ラディカル化と、政治的実践から美学への退却へと導いた。<sup>(4)</sup> このラディカリズムとベシミズムの奇妙な複合の最も印象的な例を、我々は、科学と技術に関するホルクハイマー、アドルノ、マルクーゼ等の議論——いわゆる「道具的理性の批判(Kritik der instrumentalen Vernunft)」——のうちに見ることが出来るであろう。科学と技術(すなわち「道具的理性」)は、マルクス主義の伝統においては進歩的で革命的なものとして取り扱われてきたが、フランクフルト学派は、ますますそれを社会的抑圧の直接的原因であり、そしてその正当化であるともなうようになる。

このように、フランクフルト学派の哲学者たちの「道具的理性の批判」とマルクスが科学や技術について語ったことを比較してみると、我々は、そこに幾分人を当惑させるような対立があることに気付く。マルクスにとっては「道具的理性」(自然科学ないしは経験的厳密科学)は、歪みのない理性、真の合理性の範型であったが、フランクフルト学派の古典的諸成員にとっては、「道具的理性」は奇形化された理性の範型になる。マルクスにとっては、工業化の過程の内在的論理は解放の方向を指し示していたが、後者にとっては、それは隷属の新たな形態——技術支配的バーバリズム——の方向を指し示していた。



以上のようなマルクスとフランクフルト学派に集ったマルクス主義の後継者たちとの間の奇妙な対立を、我々はいかに理解すべきであろうか。この点を考察する前にルカーチについてひとこと言及しておけば、我々は、彼が『歴史と階級意識』(一九二三)を書いた頃の経済と政治の関係を想い起こすとき、彼の物象化理論の諸限界の最も重要な一端を明らかにしようように思われる。ルカーチに従えば、意識の物象化の進展は資本主義社会における商品形態の普遍化を反映しており、そして後者は、資本―労働関係の内在的論理に対応している。けれども、彼が物象化理論を構想した時代には、自動的に発展する経済的「土台」という概念は、厳密に言えば、すでに時代遅れなものになっていたように見える。かつて私的自律の圏域に指定されていた諸領域への国家活動の拡大や科学的研究とテクノロジーの制度的融合により、自由資本主義に特徴的な経済と政治(および科学)の特殊な布置構造は大幅に変化した。ウェーバーの分析は、明らかに、このような変貌が可視的になった状況に言及している。しかし、経済と政治(および科学)の間の関係のこのような変化とともに、同時に、イデオロギー批判でもある、ような経済学批判の諸条件は、失なわれてしまうのである。なぜなら、経済学批判が社会の発展諸傾向をその本質的特徴において把握することができると主張しうるのは、原則的に、いわゆる「上部構造」が経済的「土台」に依存し、逆に経済システムの発展が経済外的諸要因(すなわち政治や科学、等)の関数ではない場合に限られるからである。いずれにせよ、少なくとも生活世界全般への物象化現象の拡大を直接的に商品形態の普遍化に関係させるルカーチの理論的概念戦略の諸前提の下では、形式的合理化の拡大やそれが含む社会主義運動に対する危険性、技術支配的イデオロギーの固有の新しさやそれが果している特殊な機能は、適切に分析されることは出来なかつた。

それに対して、フランクフルト学派の古典的諸思想には、後期資本主義社会において技術支配的イデオロギー

が果している特殊な役割への洞察が含まれているように見える。けれども、この学派の若い世代（ハバーマス、A・ヴェルマー等）は、古典的世代の究極的挫折の原因を、彼等のマルクスの思考図式からの難反のうちにではなく、マルクスの歴史哲学のうちに潜在的に含まれている還元主義的傾向が、ルカーチと異って倒錯した形においてではあるが、フランクフルト学派の哲学のうちにも生き残ったという事実のうちに求めている。<sup>(5)</sup> このことは、アドルノとホルクハクマーの「啓蒙の弁証法」<sup>(6)</sup>（一九四七）のうちに最も明瞭な形で現われる。なぜなら、そこでは「道具的理性」が、それによって文明化の世界史的過程の二つの次元が、すなわち外的自然の変形（テクノロジー、工業、自然の支配など）と同様、同時にまた内的自然の変形（個体化、抑圧、社会的支配の諸形態など）が、把握されることの出来る単一のカテゴリーになるからである。フランクフルト学派の哲学者たちを特徴づけるのは、この人間学のおよび認識論的「一元主義」である。外的自然の変形が解放された社会の客観的可能性を創り出すにしても、内的自然の同時的変形は、解放的実践の主観的可能性を破壊せんと脅やかす。「意識の物象化」とは、結局のところ、諸主体が外的自然の征服のために支払った内的自然の変形という代償なのである。

「アイロニカルな形で、マルクスの歴史哲学の潜在的還元主義は、ここで、その究極的な帰結にまでもたらされる。けれども、解放は、今や、道具的理性の連続体と徹底的に手を切ることとしてしか考えることは出来ない。道具的理性の否定として、それは外的および内的自然の復活であり、同様に、人間の新しい歴史の始まりであるであろう。マルクスの理論においては、解放された社会を道具的理性の宇宙から分離する歴史的、不連続性をあいまいにする傾向があるが、フランクフルト学派の哲学には、そのみが社会主義を歴史的、企図とすることが出来る歴史的連続性を見失う危険がある。すなわち解放は、終末論的カテゴリーになる」<sup>(7)</sup>。

ハバーマスは、学派の古典的世代とは異って、アリストテレス的な「技術」と「実践」の区別から出発する。

彼によれば、この古典的區別は、イエナ期ヘーゲルの精神哲学や、その「哲学的自己理解」の水準における還元主義的傾向にもかかわらず、同様にマルクスの社会理論のうちにも潜在的に含まれているが、我々は、それを現代の方法意識の高みから適切に再構成しなければならぬ。そのことのみが、「合理化」の動態や「啓蒙の弁証法」の真の意味を把握することを可能にするであろう。この新たに彫琢された概念図式に照らして考察すれば、ルカーチや学派の古典的世代がそのようなものとして把え損った「技術支配的イデオロギー」の固有の新しさは、それが「技術と実践の諸差異」を、すなわち「労働と相互行為の二元論」を我々の意識から除去することをその本質的傾向にしているという点にある。それゆえ、それは、公正な交換というブルジョア・イデオロギー——これは、明らかに、人間の諸関係の質に言及し相互性のカテゴリーに訴えている——をも含めた従来の正当化の古い諸形態とは異って、単純に特定の階級の支配への利害関心の正当化や他の階級の側における解放への欲求の抑圧として理解することは出来ない。それは、むしろ、「人種の解放的関心そのもの」を抑制する。したがって、このイデオロギーに対する批判は、もはや単純にその特定の階級的内容を暴露することを目指すことは出来ない。むしろ我々は、何よりも先ず、これまでのあらゆるイデオロギーが依然として前提にしていたまさに「実践的（解放的）なるもの」の次元を回復しなければならない。

「この新たなイデオロギーは、我々の文化的実存の二つの基本的条件のひとつ、つまり言語に、より正確に言えば、日常言語的意思疎通による社会化と個体化に根ざした関心を傷つける。この関心は、理解の相互主観性と同様、支配から自由な意思疎通の創出にまで及ぶものである。技術支配的意識は、技術的処理権能への関心の背後に、このような実践的関心を消滅させる。それゆえ、この新たなイデオロギーに対応して要求される反省は、特定の歴史的階級利害の背後にさかのぼり、自己を構成する人類そのものの関心連関を説明しなければ

ばならなち」<sup>(10)</sup>。

これが、ハバーマスが学派の古典的世代の「道具的理性の批判」から発展的に継受する問題意識であり、そして彼が、さしあたり、階級理論的視点から「認識人間学的視点」(アーベル)<sup>(11)</sup>へ転換する理由である。

(1) 本章における以下の叙述については、P. Connerton, *The tragedy of enlightenment. An essay on the Frankfurt School*, London 1980; A. Wellmer, *Communication and Emancipation: Reflection on the Linguistic Turn in Critical Theory*, in: J. O'Neill (ed.), *On Critical Theory*, London 1976. 参考として、本稿執筆の段階では、J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I: *Handlungs-rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt 1981, insb. Kap. IV は利用せられた。本書については、種々ある主題的を検討したことがあつた。

(2) M. Weber, *Parlament und Regierung in neugeordneten Deutschland* (Mai 1981), in: ders., *Gesammelte Politische Schriften*, Dritte Aufl., Tübingen, S. 332. 中世史(1)・山田隆生氏「特殊学としての議会と政府」(『ヴォーバー・政治社会論集』世界の大理想33'河出書房一九六五年)の三二頁。Cf. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London 1978, pp. 18ff.

(3) G. Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Studien über Marxistische Dialektik, Berlin 1923. 平井俊彦訳『歴史と階級意識』未来社一九六二年の二二頁。Cf. A. Wellmer, a. a. O., S. 241ff.

(4) Cf. G. Therborn, *Frankfurt Marxism: A Critique*, in: *New Left Review* 63 (1970); A. Wellmer, *Empirisch-analytische und kritische Sozialwissenschaft*, in: ders., *Kritische Gesellschaftstheo-*

rie und Positivismus, Frankfurt 1969, S. 54 ff.

(5) Vgl. A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie... a. a. O., S. 69 ff, 128 ff.

(6) M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, (Amsterdam 1947) Frankfurt 1969.

(7) A. Wellmer, Communication and Emancipation, ob. cit., p. 245. この点については提示された思想の積極的表現を与えておいたのが「ヘルターヤ」である。J. Habermas, Technik und Wissenschaft als > Ideologie <, in: ders, Technik und Wissenschaft als > Ideologie <, Frankfurt 1967 (以上の引用に基くつて) Technik und Wissenschaft > (略記) S. 54 ff. 長谷川宏訳『テクノロジーとしての技術と科学』紀伊國屋書店一九七五年、五一頁以下を参照。

(8) J. Habermas, Technik und Wissenschaft, S. 80, 91. 邦訳、七七、八八頁

(9) A. a. O., S. 89. 邦訳、八五頁。

(10) A. a. O., S. 91. 邦訳、八八頁。前掲拙稿、九五—六頁を参照。

(11) Vgl. K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht, in: ders, Transformation der Philosophie Band 2, Frankfurt 1976.

## 第二章 認識の三形態——批判的社会理論の地位

アリストテレスは、「ニコマス倫理学」において、魂の有理的部分をさらに二つの構成要素に区分している。すなわち、「認識的部分」と「勤考的部分」がそれである。前者は、「それ以外の仕方においてあることの出来

ないようなもろの事象<sup>(1)</sup>」を考察するための部分であり、その真価は、存在論的恒常性をもった事象に関して、直覚的に把握された第一原理から様々な演繹を行なうことにある。この過程は、その主題事象が不変であるから、普遍的で論証的な諸真理から成り立っており、学問的認識 (episteme) を生み出す。他方、後者——すなわち勤学的部分——は、「それ以外の仕方においてあることの可能であるような事象」を考察するための部分であり、人間活動における諸目的の達成に関わる計算や思量において用いられる。この過程は、普遍的——必然的な真理を生み出すのではなく、当該活動が「製作 (poiesis)」であるか「実践 (praxis)」であるかに応じて、製作 (生産) 知もしくは実践知を生み出す<sup>(2)</sup>。製作も実践 (＝行為) もともに特定の目的の達成に関わるが、しかし、製作がそれ自身の外にある目的 (即ち製作物) を目指しているのに対して、実践はそうではない。なぜなら、「そこでは『よくやるということ』それ自体が目的なのである」からだ。製作はそれ以外の何物かのために遂行される活動であるが、実践はそれ自身のために遂行される。以上の区別から、「ことわりを伴って行為の出来る状態は、ことわりを伴って製作の出来る状態とは異なる」<sup>(3)</sup>ことになる。製作に関する知識が「技術 (techné)」であるのに対して、実践知は「思慮 (phronesis)」であり、それ自体のために善き事柄や善き生活 (eupraxia) のために理性的に思量する能力のことである<sup>(4)</sup>。

ハバーマスは、アリストテレスの「製作」(ないしは「技術」と「実践」の間の古典的区別を受け入れ、それを「目的合理的行為 (zweckrationales Handeln)」と「意思疎通的行為 (kommunikatives Handeln)」——両者は、それぞれ単純に「労働 (Arbeit)」と「相互関係 (Interaktion)」とも言い換えられる——の間の概念的区別に彫琢する。ハバーマスが導入するこの対概念は、二つの分析的に区別可能な、しかし歴史的には相互依存的な合理化の過程、すなわち「技術的合理化」と「実践的合理化」の間の彼による区別の基礎である。

「目的合理的行為」ないしは単純に「労働」の概念の下にハバーマスが理解するのは、「道具的行為ないしは合理的選択、もしくは両者の結合したもの」である。道具的行為は、与えられた諸目的を達成するための諸手段の利用を意味する。それは経験的知識に基づいた技術的諸規則によって導かれる。合理的選択は、字義通り、与えられた諸目的を達成するための諸手段の適切な選択そのものを意味する。それは選好構造や決定原理からの演繹から得られる戦略、すなわち分析的知識に基づく戦略によって導かれる。要するに、ここで重要なことは、目的合理的行為は「与えられた諸条件の下で特定の目標を実現する」ということ、そしてその際、行為主体は、行為準備を原理的に「独白的」に、つまり他の行為主体との合意に依存することなく、採用するということである。それに対して、「意思疎通的行為」は、相互主観的な拘束力を持つ諸規範に基づいて営まれるところの象徴的に媒介された相互行為を意味する。意思疎通行為を導くこれらの諸規範は、「行為に関する相互的な諸期待を定義し、そして少なくとも二人以上の行為主体によって理解され、承認されなければならない。……その意味は、日常言語的意思疎通の中で客観化される」<sup>(6)</sup>。それゆえ、意思疎通的行為は、原理的に「対話的」に営まれる、と我々は言うことが出来る。

この目的合理的行為と意思疎通的行為の間の差異は、ハバーマスに従えば、その中で「現実」が現実として初めて対象化され、その開示された対象領域に関する認識が蓄積される二つの異った、「擬似—超越論的」な準拠枠組を意味する。目的合理的行為の枠組においては、現実ハントの意味における「自然」として、つまり一般の諸法則に従った事物ないしは事象の存在として対象化——ハバーマス流に言えば「構成」——される。それゆえ、認識論的範疇として考察すれば、それは、法則論的知識への「認識関心」を表現していると言つことが出来る。対照的に、意思疎通的行為は、認識論的範疇として考察すれば、信頼しうる相互了解と強制のない相互理解の保

証と拡大への「認識関心」をあらわしている。意思疎通的行為の枠組においては、現実には、行為し発話する者達の共同体として構成される。この対象領域をドイツ哲学の慣用語法に従って「精神」と呼ぶとすれば、上述の二つの行為類型の間の差異は、それぞれ「自然科学」と「精神科学」の方法論的諸規則のうちに反映されているであろう。

以上のような議論には、明らかに、デイルタイにおける「自然科学」と「精神科学」の区別を想起させるものがあるように思われる。実際、ハバーマスは、知識と人間活動の間の連関の解明を試みた「認識と関心」(一九六八)において、彼の「認識関心」の理論の体系的祖述のための素材として、バースとともにデイルタイを引き合いに出している。しかし我々は、ここでバースやデイルタイの固有の業績や限界をめぐる彼の議論に立ち入る必要はないであろう。我々にとって重要なことは、自然科学と精神科学、ないしは説明的科学と理解的科学(理解社会学)の伝統的二分法が、ハバーマスの認識理論の体系のうちにかに受容され、いかなる改訂を施されるかということである。

ハバーマスの認識関心の理論に従えば、我々は、(一つでも二つでも、あるいは四つでもなく)三つの基本的な認識関心と、それに対応した認識ないしは——語の広い意味における——科学の可能性を持っている。第一に、対象化された自然的(および社会的)諸過程の技術的処理を旨とする「技術的関心」には、「経験的・分析的諸科学」が対応している。第二に、「歴史的・解釈学的諸科学」は、生活実践における理解の相互主観性の保証を志向する「実践的関心」によって規定される。第三に、「批判的諸科学」(批判的理論)を嚮導するものとして、人間の成熟性への志向性、すなわち支配から自由な意思疎通の確立を旨とする「解放的関心」が存在する。これらの認識関心は、それぞれ「労働、言語、および支配」という媒体の中で育くまれ、促進され、そして諸科学の「可能



的客観性の諸条件」を確定する<sup>(7)</sup>。

ハバーマスが「認識と関心」の中でパスとディルタイに仮託しながら展開している認識と人間活動の連関に関する議論は、「道具的行為」と「意思疎通的行為」のうちに現われる人間行為を構成する諸要素の差異を強調している。道具的行為の機能的枠組のうちにおいては、我々は、我々の対象世界——すなわち「現実」——を、その技術的制御の観点から構成する。道具的行為のこの観点は、明らかに、言語と経験の「制限された概念」を含んでいる。言語は、ここでは、その道具的機能、すなわちその形式化の可能性ないしは効率という点から理解され、他方、経験は、制御された観察に、典型的には実験に還元される。それゆえ、道具的行為における言語の概念は、本質的に「独白的」なままであり（ハバーマスは、「厳密に演繹的な連関は推論を許すが、決して意思疎通を許すのではない<sup>(8)</sup>と論断する）、経験の範疇もそれに構造的に対応している。

それに対して、意思疎通的相互行為においては、それに対応する言語の構造は、本質的に「対話的」である。この場合には、経験の可能的対象となる「現実」は、相互行為の非言語的諸要素をも同時に規制している日常言語の文法の枠組の中で構成される。「現実」は、意思疎通する諸集団の日常言語的に組織された生活形態の枠組のなかにおいて構成される。妥当している象徴体系の解釈の下で経験されることの出来るものが現実である<sup>(9)</sup>。解釈学的諸科学の対象領域であるこの「現実」は、法則定立的諸科学におけるように研究方法論の超越論的諸条件の下ではじめて構成されるのではなく、理論主体すなわち解釈者が、所与として見出す超越論的構造を示している<sup>(10)</sup>。

二つの行為類型のうちに現われる人間行為を構成する諸要素の差異に関する以上の議論の結論は、この二つの行為類型が、認識論的範疇として考察すれば、我々がその下で認識を獲得し、蓄積する異なった範疇を意味してい

るということである。諸科学が組織化する認識の体系も、これらの範型に規定されている。経験的・分析的諸科学の研究は、道具的ないしは目的合理的行為の機能圏の内部で、前科学レベルで遂行されている蓄積的学習過程の方法的拡大である。歴史的・解釈学的諸科学は、言語象徴を媒体とした意思疎通を通じて導かれた社会的相互行為の機能圏において、前科学レベルで展開され、客観化されている理解過程に依存した知識を我々に伝達する。前者において、我々が技術的価値を持った認識の生産について語りうるとすれば、解釈学的諸科学は、相互主観的理解の保証を追求し、意思疎通的行為の伝統連関に依存した実践的知識を生み出す。<sup>(11)</sup>

それでは、歴史的・解釈学的諸科学とは区別された「批判的諸科学」ないしは「批判に定位した諸科学」とは何か。後者を導くとされる、実践的関心とは区別された「解放的関心」とは何か。こうして今や我々は、批判的(社会)理論の固有の認識論的地位をめぐるハバーマスの議論の核心部に到達することになる。

批判的理論(すなわち「批判的諸科学」)に関するハバーマスの理論の中心的概念は、「(自己)反省」の概念である。道具的行為の機能連関で出会う経験(彼の用語法に言う「感性的経験」)や「意思疎通的経験」に対応するのは、ここでは、「反省の経験」である。自己反省の概念は、ハバーマスが啓蒙主義の伝統から引き出す理性と「理性への意思」との同一性のテーゼの基礎である。自己反省の力学は、虚偽の意識を克服し、諸事象の誤った観方や慣習的生活形態の独断論的態度を破壊する力を持っている。解放的関心が促進されるのは、自己反省の否定性の力を通じて、したがって「反省の経験」を媒介にして、である。

「批判的諸言明の妥当性を確定する方法論的枠組は、自己反省の概念を基準にする。自己反省は、主体を具体化された諸力への従属から解放し放す。自己反省は解放的関心によって規定されている」<sup>(12)</sup>。

自己反省というドイツ観念論の中心的概念は、ハバーマスによれば、古典哲学、特にプラトンによるソクラテ

スの描写にまでその起源を遡ることが出来るが、このような解放のテロスを志向した哲学の伝統において、「反省の経験」の持つ解放的な力という考え方は、とりわけヘーゲルの『精神現象学』において跡づけられている。「絶望の道」の中で、最も洗練された形で展開されている。

ハバーマスは、この自己反省の概念を、ヘーゲルを越えて追跡し、そしてそれがマルクスとフロイトによっていかに変形されたかを示している。ハバーマスが、「徹底的な認識批判は社会理論としてのみ可能である」という彼のテーゼを引き出すのも、マルクスによるヘーゲルのメタ批判からである。「認識関心」の概念は、「形成過程 (Bildungsprozesse) として把握された類史 (Gattungsgeschichte) の構想」のうちにおいてのみ、すなわち、「その中で類主体がそのようなものとして初めて構成される形成過程」に対する反省によってのみ、適切に把握されることが出来る。ハバーマスに従えば、マルクスの社会理論のうちには、このような構想が含まれているが、しかしマルクスの哲学的準拠枠組のうちにおいては、「反省の経験」はしかるべき位置値を与えられてはいない。

ハバーマスは、彼の「技術的関心」の概念を展開するにあたって、パースのプラグマティズムとともに、マルクスの唯物論の理論に依拠している。マルクスの唯物論は、人類の自己形成過程を自然の経験的諸条件に依存し、それらにより条件づけられたものとして捉える。人類は、自然の諸条件の下で彼等の生活を再生産する中で、「社会的労働」の過程を通じて自然との物質対謝を営む。このような人間活動は、生活の再生産の条件であると同時に、対象を構成するという超越論的機能をも持っている。「対象的活動の体系は、社会的生活の可能的再生産の条件であり、そして同時に、経験の諸対象の可能的客観性の超越論的条件である」<sup>(14)</sup>。このような観点から、マルクスは、人類の自己形成過程の再構成の課題や世界構成の問題を、ヘーゲルやカントの観念論的諸前提から

切り離すことが出来た。「世界構成の主体は、超越論的意識一般（や精神——筆者）ではなく、自然的諸条件下で彼等の生活を再生産する具体的な人類である」<sup>(15)</sup>。マルクスにとっては、「労働」がカントの意識一般の統覚作用と類比的な機能を持つ。労働は「物質代謝を規制し、かつ世界を構成する」<sup>(16)</sup>。したがって、「カントが超越論的意識の統一として理解した意識の同一性は、「労働により」獲得された同一性である」<sup>(17)</sup>。しかしながら、イエナ期ヘーゲルの体系構想を引き合いに出して言えば、その中でこのような「老獪な意識」が形成される「労働の弁証法」は、「人倫の弁証法」と同一ではない<sup>(18)</sup>。

『現象学』以後のヘーゲル哲学においては、自己反省の概念は、認識論上の範疇であると同時に存在論上の範疇でもある。ヘーゲルにおける自己反省は、精神の自己自身への還帰である。勿論、ハバーマスは、存在論のレベルではヘーゲル哲学と手を切るが、しかし彼は、「反省知」の範疇が社会的労働の過程を通じた類主体の自己産出の次元には還元出来ない独立的な位置値を持っている、と主張する。

「社会は、外的自然力からの解放を労働過程に、すなわち技術的に利用可能な知識の産出に負っている。内的自然の強制からの解放は、暴力的諸制度が支配から自由な意思疎通と結びついた社会的交通の組織化により解消される程度に応じて成功する。このことは、生産活動を通じて直接的に起こるのではなく、（反省する諸科学の批判的活動を含めて）闘争する諸階級の革命的活動を通じて起こる。社会的実践のこの二つの範疇が一緒になって、マルクスがヘーゲルを解釈しながら人類の自己生産行為と呼んだものを可能にする」<sup>(19)</sup>。

ハバーマスによると、フロイトの「文化理論」や「精神分析学」のうちには、マルクスがそのようなものとして把えそこなった反省知の地位、反省の経験とその媒体への洞察が含まれている。

「マルクスは、人類の自然的自己構成という考えを次の二つの次元において展開した。すなわち、ひとつ

は、社会的に労働する者たちの生産活動を通じて推進され、生産力のうちに蓄積される自己産出過程としてであり、そしてもうひとつは、諸階級の批判的・革命的活動を通じて推進され、反省の経験のうちに蓄積される形成過程としてである。他方マルクスは、批判として、類の自己構成を再構成すべき科学の地位については説明することが出来なかった。なぜなら、人間と自然の総合の彼の唯物論的な概念が、道具的行為の範疇的枠組に制限されたままであったからである。この枠組の中では、生産知は正当化されたが、しかし反省知は正当化されなかった。同様に、生産活動という範疇は、支配とイデオロギーの再構成のためには役に立たなかった。さてそれに対してフロイトは、メタ心理学のなかで、歪められた意思疎通的行為の枠組を手に入れたが、この枠組が、諸制度の生成やもろもろの幻想の位置値を、まさに支配とイデオロギーを把握することを可能にするのである。フロイトは、マルクスが洞察しなかった或る連関を叙述することが出来る<sup>(20)</sup>。

マルクスの経済学批判は、彼の時代の資本主義社会秩序の理論として、そのような社会の運動の説明を提供しながら、同時にその経済学的諸範疇の擬似・自然的性格を暴露した。それは、特に自由労働契約のイデオロギー的ベールの下に隠された搾取的支配の過程を説明した。このような意味で、マルクスの社会理論は本質的に「批判的社会理論」であるが、しかしハバースマスによれば、その哲学的自己理解の水準における還元主義により、「マルクスは支配とイデオロギーを歪められた意思疎通として洞察することができ<sup>(21)</sup>」ず、自分が目指しているタイプの社会理論の認識論的地位に関するメタ理論を發展させなかった<sup>(22)</sup>。

それに対して、ハバースマスのフロイト解釈において強調されることは、支配とイデオロギーの諸現象が歪められた意思疎通という観点から扱えられるということ、そしてそれらの解消を目指す「反省知」の範疇が、「生産知(技術知)」の範疇と同様、単なる「意味理解」(前に特定された意味における解釈学的実践知)のそれにも

還元されえないということである。ハバーマスは、「認識関心」を育くむ人類の自己構成の媒体を表現するために、「労働、言語および支配」という定式とともに、単純に「労働と相互行為」と定式を用いている<sup>(23)</sup>。彼が好んで用いる後者の定式を採用すれば、支配やその正当化としてのイデオロギーは、相互行為の枠組における意思疎通の構造化された歪みという観点から把握されることが出来る。要するに、安定的な相互理解の達成は、もし意思疎通が単に偶然的にはなく、体系的に歪められているとすれば、決して直接的に「実践的合理性」を表現しているわけではない、ということがここでは肝要である。後述するH・ガダマーとの論争の書の一節で、ハバーマスは以下のように言う。

「その中で意味理解が終局するあらゆる合意は、原則的に、似而非―意思疎通的に強制されたものではないかという嫌疑の下に立っている。事実的な理解の仮象の下に誤解と自己誤解が手をつけられないまま永続する場合、古代人はそれを眩惑と呼んだ」<sup>(24)</sup>。

ここに言う「眩惑」は、啓蒙主義においては理性の敵として「独断論」の名の下に主題化され、マルクス主義においては「イデオロギー」と呼ばれたものであるが、このような眩惑連関からの諸主体の解放が、ソクラテスに始まる哲学による啓蒙の企図の内在的テロスを形づくっている。そして同様に、ハバーマスによれば、「自己反省を方法的に要求する科学の明瞭な例」<sup>(25)</sup>としてのフロイトの「精神分析」の企図も、まさに啓蒙――諸主体の 에스から自我への啓蒙<sup>(26)</sup>——による解放の企図として理解することが出来る。

我々は、ここでA・ローレンツェン流に再解釈された精神分析学をめぐるハバーマスの議論の詳細に立ち入る余裕はない。我々は、彼が精神分析学とのアナロジーから批判的社会理論のために引き出す幾つかの含意のうち、両者における「説明の論理」について簡単に触れるだけで満足せねばならない。精神分析学の例について、ハバ

ーマスは以下のように言う。

「説明の論理という観点から見れば、特殊理解不可能な表現の意味論的分析というこの例は、以下の理由により興味深い。すなわち、それは、特殊な仕方で、同時に解釈学的理解と因果的説明を与える、ということがその理由である。分析家の理解は、その説明力を……体系的に接近不可能な意味の解明は誤った、もしくは誤解を招きがちな意味の起源が説明される程度に応じてのみ成功する、という事実を負っている。オリジナルな光景（すなわち、そこにおいて自己表現が抑圧された源初的狀況——筆者）の再構成は、同時に次の二つのことを可能にする。すなわち、再構成は、奇形化された言語ゲームの意味の理解へ導き、そして同時に奇形化そのものの起源を説明する」<sup>(27)</sup>

精神分析は、解釈学的理解と因果的説明の特有の結合を要求する。「何 (Was) —— 体系的に歪められた表現の意味内実 —— は、同時に何故 (Warum) —— 体系的な歪みそのもの……生成 —— が  $\wedge$  説明  $\vee$  されることなしには  $\wedge$  理解  $\vee$  されえない」<sup>(28)</sup>。ここで要求されているものは、いかにして歪められた意思疎通が生じたかを同時に説明する意思疎通における歪みの理解、単なる経験的説明でも単なる解釈学的理解でもなく、両者のアプローチの総合——ハバースマスが言う「説明的理解」<sup>(29)</sup>である。そのような批判的知識が、その名宛される諸主体によって領得されるとき、それは理性的自己形成の諸過程を促進する構成的契機になることが出来る。

精神分析学が病理的行動と私的言語的に歪められた自己表現の起源の説明的理解を生み出すのと同じ仕方、批判的社会理論は、理性的な一般的意思の実践的形成を体系的に妨げている諸制度の起源と存続の説明的理解を生み出す。これらの知識が批判的啓蒙の過程を通じて社会の諸成員に領得されるとき、彼等は、彼等の眞の諸条件に関する自己反省の過程を触発され、自律的な責任能力のある主体になることが出来るであらう。

しかしながら、我々は、最後に、批判的社会理論と精神分析学の間のアナロジーがきわめて限定されたものであることにも留意しなければならない。精神分析は、逸脱した——その基準は文化的文脈に依存している——自己形成を遂げた諸主体という病理的ケースに関連しており、そこにおける治療的対話がいかに成功であるにせよ、批判的社会理論が前提にする通常の相互行為能力のある主体の形成へ導くことが出来るにすぎない。しかし、批判的社会理論は、まさにそこから出発するのである。さらに精神分析的治療においては、受苦からの解放への意志を持つ患者と制度化された権威を持つ分析医との役割分化が前提として与えられているが、それに対して、社会的啓蒙の過程においては、「啓蒙する者がいまだこれから啓蒙されるべき者たちに対して権利請求する優越性は、理論的には不可避であるが、しかし同時に擬制的なものであり、そして自己修正を必要とするものなのである。啓蒙の過程においては、存在するものはただ当事者たちのみである」<sup>(30)</sup>。

これらの——あるいはその他の——差異は、それ自体としては我々が両者のアナロジーから何かを学ぶ可能性を否定するものではないが、精神分析のモデルを直接的に社会的レベルへ転用することを我々に禁止するであろう。我々は技術的関心や実践的関心の場合には、すでに制度化された諸科学に対するメタ批判から、認識と関心の連関を説明することが出来るが、批判に定位した諸科学、とりわけ我々の主題である批判的社会理論の場合には、そうはいかない。ハバーマスが目指している、社会的諸主体の有効な自己反省を方法的に要求する社会理論の確立という課題は、本質的に開かれた課題なのである。

(1) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第六巻第一章。

(2) 同、第六巻第二、四、五章。



- (3) 同、第六卷第四章。
- (4) Vgl. H.-G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis, die Aufgabe einer Neuen Anthropologie* Bd. 1, München/Stuttgart 1972 wiederabgedruckt in: ders., *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977. 理論—技術—実践の古典的構図が、近代の「社会哲学」の拾頭とついでに崩壊する経緯にこそついで Vgl. J. Habermas, *Die Klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in: ders., *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin 1963, vierte durchgesehene, erweiterte und neuingeleitete Auflage, Frankfurt 1971, S. 48—88. 細谷貞雄訳『理論と実践』未来社一九七五年、一—七二頁を参照。ガリレオ的パラダイムの近代自然科学の登場とともに、科学(理論)は「技術家の姿勢に方法的に拘束されるようになり、その方法的手続きがあらゆる認識の範型として規範化されに及んで(実証主義の拾頭)、実践意識は収縮する、ないしは決断主義的に奇形化されるようになる。 Vgl. J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in: Th. W. Adorno u. a. (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied 1972, S. 155—191. 城塚登／浜井修訳『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』河出書房新社一九七五年、一六一—一九七頁を参照。他方、関心連関から超脱した認識——理論的態度——の概念は、ある意味ではハバーマスの——「行為」と区別された——「論議」の概念のうちに保存される。 Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Nachwort 1973), a. a. O., S. 386. 邦訳『三つ〇——頁』 J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift zum 60. Geburtstag von Walter Schulz*, Pfullingen 1973, S. 211—265. および前掲拙稿一二二頁以下を参照。

- (5) J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie <, in: ders., Technik und Wissenschaft a. a. O., S. 62.
- (6) A. a. O.
- (7) J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (Antrittsvorlesung), in: ders., Technik und Wissenschaft, a. a. O., S. 155ff. 邦訳' 一五九頁以下。
- (8) J. Habermas, Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophische Rundschau, Beihefte 5, Thuingen 1967, wiederabgedruckt in: ders., Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien, Frankfurt 1970, S. 259.
- (9) J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 237. 邦訳' 一〇二頁。
- (10) Vgl. a. a. O., S. 238ff. 邦訳' 一〇三頁以下。
- (11) A. a. O., S. 235-43. 邦訳' 一〇〇-一〇六頁。
- (12) J. Habermas, Antrittsvorlesung, a. a. O., S. 159. 邦訳' 一六二頁。 Vgl. Erkenntnis und Interesse, S. 244. 邦訳' 一〇七-一八頁。
- (13) Erkenntnis und Interesse, S. 9. 重複なところだが、我々はこのテーゼを「この認識論的な意味で、社会理論や認識論の境域を明らかに出来た」として意味に解してはならない。 Vgl. Nachwort (1973), in: Erkenntnis und Interesse, S. 372-3. 邦訳' 三五八-一九頁。
- (14) A. a. O., S. 39. 邦訳' 三六一-七頁。
- (15) A. a. O., S. 38. 邦訳' 三六頁。

- (16) A. a. O., S. 40. 邦訳' 三十七頁。
- (17) A. a. O., S. 55. 邦訳' 四〇頁。
- (18) J. Habermas, Arbeit und Interaktion. Bemerkung zu Hegels >Jener Philosophie des Geistes<, in: ders., Technik und Wissenschaft, S. 9-48. 前掲邦訳' 五-四四頁。
- (19) Erkenntnis und Interesse, S. 71-2. 邦訳' 六三-四四頁。
- (20) A. a. O., S. 341. 邦訳' 二九五-六頁。
- (21) A. a. O., S. 342. 邦訳' 二九六頁。
- (22) A. a. O., S. 61-2. 邦訳' 五四-六頁。
- (23) 邦訳' Erkenntnis und Interesse (Antrittsvorlesung), in: Technik und Wissenschaft, S. 163. 邦訳' 一六六頁' Erkenntnis und Interesse, S. 242. 邦訳' 二〇六頁を参照せよ。
- (24) J. Habermas, Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: K. O. Apel (Hrsg.), Hermeneutik und Ideologiekritik, a. a. O., S. 153.
- (25) Erkenntnis und Interesse, S. 262. 邦訳' 二四四頁。
- (26) A. a. O., S. 309. 邦訳' 二六七頁。
- (27) J. Habermas, On systematically distorted communication, in: Inquiary XIII (Autumn 1970), pp. 216-7.
- (28) J. Habermas, Universalitätsanspruch, a. a. O., S. 138.
- (29) On systematically distorted communication, ob. cit., p. 217.

(30) J. Habermas, *Einführung zur Neuauflage: Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, in: *Theorie und Praxis*, a. a. O., S. 45. 前掲邦訳書「六二一頁」。

### 第三章 H・ガタマーの哲学的解釈学

我々は、前章において、ハバースの認識関心の理論における認識のトライコトミーの梗概をみてきたが、「道具的理性の批判」ないしはそれに対応する「実践哲学の復権」という我々の文脈においては、批判的(社会)理論の企図と同様に解釈学的諸科学、および両者の関係が我々にとって重要である。もし技術と科学が現在の歴史的諸条件の下におけるいわゆる「背景イデオロギー」になっているとすれば、経済学批判は、我々をして我々の歴史的・社会的状況を技術的に支配されるべきものとしてではなく、実践的に解決されるべき状況として知覚することを妨げているところの、我々の歴史的・社会的状況の集合的解釈の諸様式に対する批判に取って代わられねばならない。このような文脈において解釈学の企図が注目に値するのは、それが技術と実践の間の区別を基礎にしているからである。<sup>(1)</sup>それは、解釈学的理解が経験的・分析的諸科学の客観化的方法(*objektiverende Methode*)とは異った構造を持っていることを、したがって意思疎通的行為の諸様式の反省に対する科学的方法の諸制限を自覚している。それゆえ、解釈学的アプローチの再検討は、批判的社会理論にとって、意思疎通的行為の連関のうちにおいて我々が出会い、かつ解決すべき実践的諸問題と、科学的に指導された道具的制御の諸技術の助けにより解決することの出来る諸問題の間にどのような差異が存在するかを、現代の方法意識の高みから説明するのに役立つことが出来るであろう。

このように、批判的理論と解釈学は、両者とも、現在の歴史的諸条件の下で我々が直面している主要な課題と

して、道具的理性（より精確には、実証主義や歴史主義に内在する客観主義）に対する批判を想定している。けれども、両者がその課題にアプローチする仕方は、それぞれにおいて異っている。我々はこの争点を、H・ガダマーの哲学的解釈学に対するハバーマスの論判を中心に以下において考察したい。その際、叙述上の便宜として、我々は先ず本章において、ハバーマスの理論体系に同化される諸論点を念頭に置きながら、ガダマーの解釈学の幾つかの特徴を考察する。ガダマーの解釈学における、ハバーマスの認識関心の理論の図式において解釈学に割り当てられた固有の地位とは一致しない諸特徴、およびそれらをめぐるハバーマスとガダマーとの間の対質については、次章で触れることにしたい。

解釈学(Hermeneutik)なる言語は、ギリシャ語の解釈(Hermeneua)に起源を有し、後者は、ギリシャ神話における神々の使者であり、神々の言葉の解釈者であるヘルメス(Hermes)に由来する——あるいはその逆であるかも知れない——という。このように解釈学の起源は、その名の由来からすれば、古くギリシャにまで遡ることが出来るが、しかしその学問としての確立は比較的最近のことである。すなわち、十七世紀において古くから伝えられた「解釈の術」(ars interpretandi)が「解釈学」というギリシャ語風の新造語をもって呼ばれるようになり、この名の下に神学や法学のための補助学科が発展させられたが、十九世紀に入って、ベックやシュライエルマツヒャーによる方法としての解釈学の基礎づけの試みを経て、やがてデイルタイによる精神科学の学問的基礎の反省において、解釈学の伝統は、その最初の高揚を経験する。この過程は、もともと神学や法学の補助学科、つまり宗教的および法的テキストの解釈の技法としての解釈学が、その対象領域を徐々に拡大し、やがて文献学の全領域や生の客体化されたものの全体をも含むようになる過程でもあった。<sup>(2)</sup>

H・ガダマーによって導かれたより最近の解釈学的伝統の再生は、ロマン主義からデイルタイに至る解釈学の

伝統とともに、現象学哲学の知見によっても強く影響されている。もっとも、ここに言う現象学とは、諸前提から自由な認識の基礎の探究という初期フッサールによって唱導された形式における超越論的現象学ではなく、世界一内一存在として人間存在の言語的性格の反省を主導テーマとするハイデガーの後期の諸著作におけるような一種の「言語学的転換」と「存在論的転換」をともに体験した解釈学的現象学のことを謂う。<sup>(3)</sup> 解釈学の伝統における初期の著者達は、主として、「理解」を歴史家や文献学者が彼の主題事象へ体系的に接近するために利用する「方法」として取り扱ったが、ガダマーは、ハイデガーとともに、それを人間の相互主観性そのものの条件ないしは様式とみなす。

ハバーマスは、今日の社会科学に著しい影響を及ぼしている実証主義と歴史主義の批判を通じて、社会科学に再方向づけを与えるために、ガダマーの『真理と方法』の中で展開された議論を、彼の方法的考察の中に導入している。<sup>(4)</sup> その際、彼は、ガダマーの解釈学的考察の特質を浮き彫りにするために、ヴィットゲンシュタインおよび彼の後継者であるP・ウインチの言語学的ないしは社会言語学的研究を比較の準拠点に利用する。それゆえ我々も、ガダマーの解釈学が「後期ヴィットゲンシュタインによって印された言語分析の社会言語学的段階」<sup>(5)</sup>をいかに超えているかについて、ハバーマスが与えている説明を手がかりに考察を始めた。

ところで、社会科学において、解釈学的ないしは言語分析的方法が社会研究における不可欠な手続きであると主張される場合、この主張は、通常、以下のような事実を論拠にしているように思われる。すなわち、社会学的および歴史的現実とは、本質的に「象徴的に媒介された」、つまり「言語的に組織された」現実である、という事実がそれである。ハバーマスが「言語分析の社会言語学的段階」と呼ぶものは、このことからおよそ以下のような筋道の議論を引き出すであろう。——それゆえ、社会学的および歴史的対象やデータは、それ自身において

有意味的なものであり、そしてそれらが有意味的である限りで、対象やデータとしてあらかじめ与えられている。換言すれば、それらを分析の可能的対象やデータとして構成するものは、まさにそれらに内在する有意味性である。分析の対象やデータのこのあらかじめ与えられた固有の意味は、けれども、それらがその部分であるところの象徴的全体性——すなわち特殊な「言語ゲーム」——のうちにおけるそれらの位置によって決定される。それゆえ社会科学者は、究極のところ、社会的—歴史的分析から社会言語学的分析を省略することは不可能である。<sup>(6)</sup>

さて、我々の文脈においては、社会的—歴史的分析の対象やデータ、すなわち諸々の信条や行為は、常にその中にそれらが位置している言語ゲームないしは生活形態の全体的文脈の中で理解されねばならないという以上のような見解が、歴史主義を想起させざる客観主義的含意を持っていることを見抜くことが重要である。この連関でハバーマスがガダマーを引き合いに出すのは、歴史主義の客観主義的自己理解に向けられた後者の解釈学的批判が、言語分析的哲学に対しても同様に妥当するからである。すなわち、ヴィットゲンシュタインやウィンチにより言語が生活形態として把握されることが明らかにされたが、しかしハバーマスによれば、彼等にあつては、分析された言語ゲームと自己の言語ゲームが相互に媒介されていることが反省されていない。<sup>(7)</sup> 彼等のこのような「言語ゲームのモナドロジー」に対して、ハバーマスは、彼がガダマーの解釈学から引き出す自然言語の相互翻訳可能性という考え方を対置する。「あらゆる日常言語の文法は、すでにそれ自身、それが規定している当の言語を超え出る可能性を備えている」<sup>(8)</sup>。言語ゲームの文法を規定する生活世界は、ヴィットゲンシュタインの「言語ゲーム」のモナドロジカルな概念が示唆するように、閉じた生活形態ではない。我々は、我々の各々の生活世界の文法的諸境界のうちに閉じ込められてはいない。

ヴィットゲンシュタインは、理解を社会化の観点から、すなわちネイティブ (eingeborene) な話し手たちが

彼等の生活形態の中へ社会化される訓練の実際上の繰り返しという観点から捉える。しかしガダマーにとっては、このような言語理解はいまだ「現実的な理解 (wirkliches Verstehen)」<sup>(9)</sup>ではない。それは、「生活の遂行 (Lebensvollzug)」にすぎなく、いかなる解釈の過程をも含んではいない。なぜなら、言語的諸規則の適用に随伴する反省は、言語ゲームが問題的になったときにのみ現われるのであり、言語的諸規則の妥当性の相互主観性が攪乱されるときにのみ、合意を再び打ち建てる場所の解釈の過程が再び呼び起されるからである。それゆえ、ヴィットゲンシュタインやウインチが言語共同体の中への社会化ないしは参加の過程を理解のモデルとみなしたのに対して、ガダマーは、その達成が特に困難で、しかもその成功がより容易に明らかになるケース、つまり二つの異った言語の間の「翻訳」を、反省的理解の構造分析のためのパラダイムに採用する。

翻訳は、理解が攪乱されるときにのみ必要である。翻訳の行為は、彼等の文法的諸規則を修得し了っている者たちに、言語が与えるところの生産的な働きを、すなわち疎遠なものを同化し、そしてそのことにより自分自身の言語体系をさらに発展させるという働きを明らかにする。このことは、日常的には、討議の相手同士がまず最初に「共通の言語」を見い出さなければならないような状況において起っている。この「共通の言語」は、理解に達することの結果であるが、この理解の構造は、翻訳のそれと相同的な構造である。「ちょうど同じ様に、翻訳者は、それへ彼が翻訳するところの彼の母国語の権利に固執し、そしてそれにもかかわらず、テキストとその表現における疎遠なもの、まさに敵対的なものにさえ、それ自身の価値を認めなければならない」<sup>(10)</sup>。翻訳者が彼の母国語の権利と彼のテキストの疎遠性 (Fremtheit, *lorefremdes*) をともに尊重する共通の言語を発見しなければならぬように、解釈者もまた、その疎遠性が保存されるが、しかし同時に彼の生活世界と理解可能な関係にもたらされるという仕方で、彼の素材を概念化しなければならぬ。



翻訳は、単に水平的レベルで、つまり競合する諸々の言語共同体の間で必要であるばかりでなく、諸世代および諸時代の間においても必要である。ガダマーは、「理解の歴史性」を強調する点においても、ヴィットゲンシュタインやウインチから異なる。言語と伝統は分かち難く相互に結びつけられている。言語は「伝承の存在様式」であり、そして伝承は、その中で言語が持続しかつ発展する媒体である。その中で言語が伝達される媒体としての伝承は、翻訳として、すなわち諸世代の間の隔りの架橋として生起する。この観点からすれば、諸個人が彼の言語の中へ成長する社会化の過程は、謂わば伝統の過程の最小の単位として、すなわち、その中で言語が解釈され、変化させられ、そして発展させられる進行的過程の構成部分として、みなされることが出来る。

ガダマーは、その構造的完成の側面に対して、言語の持つ同化的および創造的な力を強調するために、「地平(Horizont)」というフッサールの概念を用いる。彼は、文法的諸規則のうちに単に制度化された生活形態だけでなく、「地平」の諸制限をも見るが、しかしこれらの地平は開かれており、そしてそれらは移動することが出来る。各々の具体的言語はヴィットゲンシュタインの「言語ゲーム」のモノドロジカルな概念が示唆するような閉じられた境界を持つことから程遠く、原理的に、言語的に疎遠な、そして最初は理解不可能なものを編入することが出来る。この理解の過程は、解釈から、すなわち把握される諸々の意味の言語的明晰化から切り離すとは出来ない。ガダマーの採用する「翻訳」のモデルは、最初から、心理学的用語——例えば「自己移入」や「追体験」——における理解の分析を排除し、逆に、理解の媒体としての「言語性(Sprachlichkeit)」を意識化させるのに役立つ<sup>(12)</sup>。彼等の間で意思疎通が確立されねばならない対話の相手同士は、ある「地平」の中で生きている。このために、ガダマーは、効果的な解釈学的理解を「地平の融合(Verschmelzung der Horizont)」の表象をもって表現する。解釈者は、彼の素材にタブラ・ラサとして接近するのではない。そうではなく、彼は、

彼自身の生活世界により規定された諸期待の地平を持っており、この地平との相互性において、すなわち、それが意味的なものとして構成された概念枠組とは異った概念枠組の中で、彼の素材の意味を把握しなければならない。

この解釈者の役割は、翻訳者のそれと同一の構造を持っている。すなわち、翻訳者は、その疎遠さが保存されるにもかかわらず、彼自身の生活形態と理解可能な関係にもたらされるといふ仕方、彼の素材を理解しなければならぬ。成功的な解釈は、「地平の融合」を含んでいる。このことは、文化的な言語的隔りが媒介される水平的次元に対してと同様、我々が歴史的隔りを理解を通じて克服する垂直的次元にとっても真である。理解を通じて伝統の領得は、翻訳のパターンに従う。現在の世界は、そこから伝統がよってくるところの地平を消滅させるのではなく、それと融合している。<sup>(13)</sup>

ガダマーによれば、歴史主義の自己了解とは異って、我々はこのような諸地平の相互的縫合関係を、客観性の観想モデルに従って方法論的に消去するなどということは出来ない。なぜなら、それは、まさに解釈学的作業の諸条件そのものに属しているからである。このことは、先行理解 (Vorverständnis) と理解されるものの解明との間の循環的關係のうちにおいて明らかになる。我々は、我々が全体の——さしあたり漠然としてはいるが——理解を先取りする場合にのみ、テキストの諸部分を解読することが出来る。そして逆に、我々は、我々が個別な諸部分を説明する程度に依じてのみ、この先取りを修正することが出来る。しかしガダマーによれば、解釈者が伝統をすでにこの伝統によって育くまれた諸期待の地平から領得するということ、すなわち、彼は、彼の対象である伝統という同一の複合体のひとつの契機でもあるということ、すなわち、彼は、この全体と部分の間の「解釈学的循環」は、その循環構造に関する通常の叙述が含意するように、形式的なものではないことが明

らかになる。

「循環は、……形式的な性質のものではない。それは主観的なものでもなければ客観的なものでもなく、理解を、伝承の運動と解釈者の運動が相互に働き合うこととして叙述するものなのである。我々のテキスト理解を導く意味の先取りは、主観性の行為ではなく、我々を伝承と結びつけている共通性から規定されている。しかし、この共通性は、伝承に対する我々の関係のうちにおいて絶えず形成されるものである。それは、単にその下に我々が常にすでに立っているような前提ではなく、我々が理解し、伝承という出来事に関与し、そしてそのことを通じてそれをみずからさらに規定する限り、我々はその共通性をみずから作り出すのである。したがって、理解の循環は、一般に八方法的<sup>(14)</sup>な循環ではなく、理解の存在論的な構造契機を叙述するものである」。

解釈学は、解釈者がすでに持っているものと彼が新たに領得しようとするものとの媒介を、解釈者が領得しようとしている同じ伝統のさらなる発展として把握する。それは、すでに成し遂げられた形成過程 (Bildungsprozess) の地平から新たな形成過程へと導く。伝統を解釈することにおいて、それは伝統を持続させ、発展させる。こうして、ガダマーにとっては、テキストの「作用史 (Wirkungsgeschichte)」の原理が、テキスト自身の解釈のための基本的な方法的公準になる。<sup>(15)</sup> 解釈者の先行理解は、作用史、すなわち過去の諸解釈の連鎖の歴史的影響によって、たとえ彼の意識の背後においてであるにせよ、彼の対象と客観的に媒介されている。この観点から見れば、歴史主義が隔っている客観主義の幻想は、その中に歴史的意識それ自身が位置している「作用史の連関 (Zusammenhang der Wirkungsgeschichte)」を覆い隠しているであろう。解釈学的理解は、それ自身その中で反省される客観的文脈に属しているから、時代の隔りの克服は、認識主体の構成として解釈されることは

出来ない。伝統の連続性が、すでに解釈者と彼の対象との隔りを架橋しているのである。

以上の考察が正しいとすれば、実際、それ自体において正しい解釈、最終的に妥当すべき唯一の解釈という考えが無意味であるのは明らかである。伝承された記録や出来事は、それに続く出来事や解釈から独立して——解釈的理解がまさに叙述的に理解せんと努力する——それらの意味を獲得したりはしない。「伝承されたテキストは、どの時代であってもその時代のやり方で理解されるしかないであろう。というのも、テキストは伝承の全体の一部、つまり時代によって具体的な関心もたれ、その中で時代の自己理解が行なわれる、伝承の一部だからである。……およそ理解するとは、別の仕方でも理解することである」<sup>(16)</sup>。

このような見解は、ある意味では、(宗教的および法的な)規範的テキストの意味の、現在の状況における現実化としての解釈という、歴史主義以前の見解の再興である。ガダマーは、上述のような「作用史」の理説に基づいて、解釈的理解に内在する「適用(Anwendung)」の契機に関する啓発的な理論を展開する<sup>(17)</sup>。理解と適用の内在的結合は、神学と法学の例のうちに見られることが出来る。説教における聖書の解釈や判決における実定法の解釈は、同時に、与えられた状況へ証拠をいかに適用すべきかということの指針として役立つ。ここでは、顧客——それが教会の集会であれ法共同体であれ——の自己理解との生活実践的關係は、解釈に対する単なるコララーではない。むしろ解釈は、適用それ自体の中で、実現されるのである。

しかしながら、ガダマーは、理解と生活実践との内在的結合を、単に——教会法の伝統における神聖なテキストないしは実定法の現に妥当している諸規範のような——すでに制度的な拘束力を持っている伝統領域に限定しようとして欲しているのではない。そうではなく、彼は、理解の適用的契機が普遍的で必然的なものであるということ、そして真理要求を賦与された、異った伝統の適用的理解が、解釈的理解一般のためのモデルを提供すると

いうことを主張するのである。

「伝承と関わっている解釈者は、それを自己に適用しようとする。しかしこの場合でも、このことは、伝承されたテキストが彼に対して或る普遍的なものとしてあらかじめ与えられ、かつ理解され、そしてしかる後に初めて特殊な適用のために利用される」ということを意味するのではない。むしろ解釈者は、この普遍——すなわちテキスト——を理解するということ、つまり伝承が語るところのもの、テキストの意味や意義を構成しているところのものを理解するということが、以外のいかなるものをも欲するわけではない。しかし、これを理解するためには、彼は自己自身とその中に彼自身がいる具体的な解釈学的状況を度外視しようとすべきではない。彼は、そもそも理解しようとするならば、テキストをこの状況に関係させなければならぬ<sup>(8)</sup>」。

- (1) J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien, S. 276-7; vgl. H.-G. Gadamer, Hermeneutik als praktische Philosophie, in: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I., a. a. O. 森田美都男訳「実践哲学としての解釈学」(『思想』一九七五年五月号所収)を参照せよ。
- (2) 解釈学およびその歴史については、K.-O. Apel, Das Verstehen, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bonn 1955, vol. I; R. E. Palmer, Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, Evanston 1969; M. Riedel, Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978; G. Radnitzky, Contemporary Schools of Metascience, Chicago 1968, Vol. II; O. Pöggeler (Hrsg.), Hermeneutische Phi-

- losophie, München 1972 邦訳『オ・ネンラー編「解釈学の根本問題」』晃洋書房一九八〇年。H.-G. Gadamers / G. Boehm (Hrsg.), Philosophische Hermeneutik, Frankfurt 1976 所収の諸論文を参照せよ。
- (c) ガダマーは「ヘンリカー・ユルグワ」の「理解をなす存在は「言語」である。H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, (1960), 4. Aufl., Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1975, S. 450. ガダマーの哲学的解釈学については「Jahrbuch für Hermeneutik und Dialektik, Band I, Tübingen 1970; R. E. Palmer, ob. cit., p. 162ff 高橋謙雄「ガダマーの解釈学」(『文明』第一六号東海大学一九七六年) 所収」中岡成文「解釈学への弁証法」(『思想』一九七九年五月号) 所収)を参照せよ。
- (d) J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, a. a. O., S. 251-290. 本書前巻部分の書評をよむ。Vgl. A. Geuss, Die Hermeneutik und die Sozialwissenschaften, in: Soziale Welt 20 (1969) Heft 2.
- (e) A. a. O., S. 258.
- (f) Cf. P. Winch, The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy, London 1958. 森三真規雄訳『社会科学の理念』新曜社一九七七年。
- (g) ヴィットゲンシュタインの「言語ゲーム」の概念については Vgl. H. Lübbe, Wittgenstein - ein Existenzialist? in: ders., Bewußtsein und Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Freiburg 1972, S. 115ff; K.-O. Apel, Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Ver-

sehen, in: ders., *Transformation der Philosophie*, Band I, Frankfurt 1973, S. 335 ff. J. Habermas, *Zur Logik...*, a. a. O., S. 220-51.

- (8) J. Habermas, *Zur Logik...*, a. a. O., S. 252.
- (9) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a. a. O., S. 364.
- (10) A. a. O., S. 362f.
- (11) A. a. O., S. 250ff.
- (12) A. a. O., S. 362f.
- (13) A. a. O., S. 274f.
- (14) A. a. O., S. 277.
- (15) A. a. O., S. 284ff.
- (16) A. a. O., S. 280.
- (17) A. a. O., S. 290ff.
- (18) A. a. O., S. 307.

#### 第四章 解釈学の権利と限界

ハーバーマスは、解釈学的理解が行為期待の崩壊に際して必要であること、そしてそれは自己理解に対する実践的意義を持っているという論点を始めとして、理解の歴史性、言語性および社会的文脈依存性、等に関するガダマーの解釈学の見解に多くの点で同意する。しかし彼は、ガダマーがこれらの見解から引き出す、伝統に対する

保守主義的な諸含意や方法論上の幾つかの帰結を拒絶する。我々は、以下の残された紙幅で、いわゆる「解釈学論争」における主要なテーマとなったこれらの微妙な争点に簡単な交通整理を試みたいと思う。<sup>(1)</sup>

ハーバーマスの見解において、ガダマー解釈学の最も啓発的な特徴は、意味理解の過程が消去し難い実践的次元を持つという——実証主義や歴史主義に対立するだけでなく、「言語分析の社会言語学的段階」をも超える——主張にある。「私は——とハーバーマスは言う——解釈学的理解が、超越論的必然的に、行為に方向づけを与える自己理解に関連づけられている、ということの証明のうちに、ガダマーの固有の業績を見る」<sup>(2)</sup>。ハーバーマスの認識関心の理論の体系的構図において、彼の「実践的認識関心」の概念のうちに採用されるのは、ガダマーのこのような洞察である。

「解釈学的理解は、その構造からして文化的伝統の内部で個人や集団の行為の方向づけを許す可能的自己理解や異った個人や集団の間の相互理解を保証する。それは、暴力を伴わない合意の形式や意思疎通的行為が依存している開かれた種類の相互主観性を可能にする。それは二つの方向において、すなわち、個人の生活史やそこに人間が属している集団的伝統の間を媒介するという垂直方向と同様、異った個人や集団の文化の伝統の間を媒介するという水平方向において、意思疎通の崩壊という危険を防退する。このような意思疎通の流れが途切れ、理解の相互主観性が麻痺するかもしれない、生き残りの条件、すなわち、それ自体源初的条件であるとともに道具的行為の効果の福次的条件でもある暴力を伴わない合意と承認の可能性が破壊される。これらの可能性は実践の前提であるので、我々は精神諸科学の認識を嚮導する関心を、実践的、関心と呼ぶ」<sup>(3)</sup>。

このように、ハーバーマスは、ガダマーの「作用史」の理説やある形態の「適応」が理解にとって本質的である



という議論を受け入れるが、しかし彼は、ガタマーがそれらから引き出す保守的な含意を拒絶する。「作用史の契機が伝統のあらゆる理解において働いており、働き続ける」という事実から、伝統と権威を正統化するいはなる「論拠」をも引き出すことは出来ない。さらにまた、「理解は、それが領得を通じてさらに形成するところの伝統に構造的に帰属しているということから、伝承という媒体が科学的反省によって深く変化させられることはない、ということが帰結するわけではない」<sup>(4)</sup>。この誤った結論に対して、ハバーマスは、「伝統の反省的領得は、伝統の自然成長的実体を破壊し、そしてその中における主体の立場を変革するという洞察」<sup>(5)</sup>を対置する。伝統に内在する様々な妥当性要求を批判的に吟味する理性的反省のうちにおいて、「単なる支配にすぎなかった権威はその仮面を剥がされ、洞察と合理的決定のより非暴力的な力のうちに解消される」<sup>(6)</sup>。

この種の反省は、けれども、「伝統の連関そのものを超え出る準拠体系を必要とする。そのときにのみ、伝承もまた批判されることが出来る」。伝統は、何らかの形で、より包括的な準拠体系の中で相対化されねばならない。ハバーマスによれば、確かに、「言語を、それらあらゆる社会的諸制度が依存している一種のメタ制度として考えることは意味のあることである。なぜなら、社会的行為は、日常言語的意識疎通のうちにおいて構成されるからである。しかしながら、伝統としての言語というメタ制度は、明らかに、それはそれで規範的諸関係に還元することの出来ない社会的諸過程に依存している。言語は、同様に、支配と社会的権力の媒体でもある」<sup>(7)</sup>。意識疎通における歪みの諸源泉を説明するために、「言語性 (Sprachlichkeit) の観念論に屈服し、そして社会的諸過程を完全に文化的伝承に昇化させる」ようなことのないアプローチが要求される。

「社会的行為は、労働、言語および支配から同時に構成された客観的連関からのみ(真に)把握されること出来る。伝承という出来事は、労働と同様支配の諸体系によって相対化されているが、ただ自足化させられ

た解釈学に対してだけは絶対的な力として立ち現われる」。(8)

ガダマーに欠けているものは、謂わば「下部言語的 (infra linguisch)」な諸条件を体系的に考慮に入れた、伝統に対する批判的なアプローチ——イデオロギー批判——である。自然言語による意思疎通の通常的能力の諸仮定のみに基づいたアプローチの諸制限は、先の引用が示唆するように、社会的諸過程が労働、言語および支配の客観的枠組の中で展開されることを認識し、これらの諸領域の理論的および経験的探究を進展させることによって乗り越えることが出来る。最近のハバーマスが展開している意思疎通能力の理論や社会的進化の理論は、このプログラムの発展方向における決定的な段階を示しているであろう。

ハバーマスの以上のような見解に対して、彼に対する応答の中で、ガダマーは、単純に伝統の優越性を弁護することが彼の意図ではない、ということ強調している。そうではなく、文化的伝統への参加が、批判的反省をも含めて、あらゆる思考の可能性の条件を常にすでに形成している、ということを彼は主張するのである。伝統の歴史性を逃れるいかなる方途も存在しない。いかなる反省といえども、歴史的に有限な人間存在の存在論的諸制約を超越することは出来ない。ガダマーのこの論点については、後に立ち還ることにしたい。

ガダマーが解釈学のために留保する認識論的権利要求、すなわち「解釈学の普遍性要求」の主張も、以上の議論と密接かつ微妙に関連している。ガダマーによる解釈学の普遍化は人間存在の有限性、つまりその言語性と歴史性のゆえに、解釈学的観点を方法的に超え出るいかなる可能性も存在しない、という論点を基礎にしている。それに対してハバーマスは、「反省の権利は、解釈学的アプローチの自己制限を要求する。それは、伝統の連関そのものを超え出る準拠体系を必要とする」と述べ、実証主義的な統一科学の要求と同様に、この解釈学の過度の認識論的権利要求を拒絶する——このことについては、前に述べた通りである。しかしながら、ガダマーにと

つては、言語は単に他の諸局面と並んだ社会生活のひとつの局面、すなわち、社会的労働の諸体系や支配の諸関係を含んだ包括的な枠組のなかで相対化されるべきひとつの次元、にすぎないのではない。それは社会生活の「普遍的媒体」である。労働と支配は、言語の「外側に」その位置を見出すのではなく、言語によって媒介されている。それゆえ、解釈学的観点を超え出るいかなる必要性も存在しない。

「それ〔哲学的解釈学〕は、普遍性への要求を掲げる。それはその要求を、理解や了解は、第一次的かつ本源的には、方法的によく訓練されたテキストに対する姿勢を意味するのではなく、究極的に定式化すれば、ひとつの対話共同体 (Gesprachsgemeinschaft) である人間の社会生活の遂行形態なのである、ということによって根拠づける。何物も、そもそもいかなる世界経験も、この対話共同体から除外されはしない。現代諸科学の特殊化やその増大する秘教的管理も、物質的労働やその組織諸形態も、また社会を包括的に統括する政治的支配の諸制度や行政諸制度も、この実践理性 (および非理性) の普遍的媒体の外側に置かれてはいない」<sup>(9)</sup>。

ところで、以上のような批判的社会理論と哲学的解釈学の権利要求の対立を、我々是如何に理解すべきであろうか。確かにある意味では、我々はこの対立をかっての啓蒙主義とロマン主義の哲学的論争の再生として理解することが出来る。実際、啓蒙主義の「反省哲学」に対して、より精確に言えば、デカルト哲学に代表される啓蒙主義的「判断哲学 (Urteilsphilosophie)」の「全体的反省」知の要求とそれが含意する「予断 (先入見) の信用低下 (Entkredittierung der Vorurteils)」に対して、ガダマーは、ロマン主義との連続性を顕揚しながら、權威と伝統 (およびその中に含まれる諸々の予断) の復権について語っている<sup>(10)</sup>。我々にとって問題は、両者の対立が啓蒙主義とロマン主義の歴史的対立の水準をいかに超えているかである。この点を考察する前に、我々は、ここでガダマーの「真理と方法」の一節を引用して、彼が「權威と伝統の復権」<sup>(11)</sup>の要求の下に了解しているところ

のものを確認しておきたい。

「ロマン主義によってとりわけ支持された權威の一形態がある。すなわち、伝統がそれである。伝承と慣習によって聖化されたものは、ある無名になった權威を持ち、われわれ歴史的に有限な存在は、伝承されたものの權威が常に我々の行為と振舞を支配する力を持つということによって規定される。あらゆる教育は、そこに立脚している。…… 実際、我々は、啓蒙主義の以下のような修正をロマン主義に負っている。すなわち、理性的根拠がないところでも伝統が或る權威を保持し、そして広範に我々の諸制度や振舞を規定する、ということがそれである。近代の道徳哲学に対する古代の倫理学の優越性を持徴づけるものは、まさにそれが伝統の不可欠なることの洞察のうちに、倫理学から政治学へ、すなわち正しい立法の技法への移行を根拠づけたということである。それに比べると、近代の啓蒙主義は、抽象的にかつ革命的である」<sup>12)</sup>。

この人間の反省能力の限定性の指摘は、決して伝統への解釈学の盲目の服従を含蓄するものではない。ガダマーにとって、問題の争点は、我々が伝統における所与の妥当性要求を受け入れるのか、それとも拒絶するのかわりかということではない。むしろ重要なことは、いかにして我々は、我々の「先行理解」を構成する諸々の「前概念」や「予断」を意識化し、そして評価するのか、ということである。このことは、言わば「反省」なる主権的行為において一挙に為されることが出来るというような事柄ではない。それが可能となるのは、むしろ、他の観点を理解するといふ解釈学的努力のうちにおいて、つまり他者との理解へ達することへの試みのうちにおいてである。理解は、正当化可能な權威の承認と同様、正当化できない予断（先入見||偏見）の拒絶を含んでいる。理解は、反省と対立するような事柄ではない。そのように見えるのは、我々が伝統的予断（先入見||偏見）の肯定としての理解と、その解体としての反省という誤った対立をしつらえる場合のみである。ガダマーにとっては、啓蒙

主義とロマン主義——それは、結局のところ、啓蒙主義の問いの立て方そのものには手を触れずに、答えを逆転させたにすぎない——の抽象的対立は、解釈学の存在論的転換によって止揚されねばならない。

「所与の先行理解の反省は、さまなければ私の〔意識の〕背後で生起するところの何事かを私に意識化させる。全てではなく何事かをである (Etwas——nicht Alles)。<sup>(13)</sup> どういうのも、作用史の意識 (Wirkungsgeschichte) chliches Bewußtsein) は、ある廃棄しがたい仕方において、意識 (Bewußtsein) である以上に、むしろ存在 (Sein) だからである」<sup>(14)</sup>。

我々は、我々が現実を歪曲する諸々の予断を透視するときにも、理解を行っている。「確かに、そのときに我々は最もよく公理解する」<sup>(14)</sup>。解釈学的意味理解は、「理解することの出来るすべての事柄を理解すること」に関わっており、これらのうちには、ハバーマスが批判的社会理論 (イデオロギー批判) に留保する支配やイデオロギーの諸現象——それらは言語によって媒介されている——も含まれている<sup>(15)</sup>。

ガダマーの以上のような議論の結論は、ハバーマスは批判的反省に対して、——恐らくは観念論的諸前提の下でのみ持つことの出来る——誤った力を帰属させている、ということである。全体的反省知という考え方に對して、ガダマーは、「人間の現存在の有限性と反省の本質的な特殊性 (という考え) を對置させる」<sup>(16)</sup>。反省する主体は、それら自身としては主題化されることのない一群の概念、判断、原理、規準、等を自明のものとして前提にする。彼は、すべての事柄を一度に疑問化することは出来ない。批判は、必然的に部分的なものであり、そして特定の観点から為されるものである。もし批判的観点がその自身反省に服させられるとすれば、このことは不可避免的に他の異った観点から、そして他の異った、かつ自明のものとみなされた諸前提に基づいて、為されるのである。もしそうだとすれば、ハバーマスが批判的反省のために掲げる権利要求は、過大であり、過度に誇

張されたものである、ということになる。

最後に、ガダマーによれば、対立する妥当性の諸要求を解明し、評価するための媒体としては、「対話」以外のいかなる選択肢も存在しない。理性の理念は、対話——同時代者との現実的な水平的対話と過去との歴史的な垂直的対話の両者——への開放性と内在的に結びつけられている。理性や正義の理想の特定は、対話の中で理解に達するという試み、すなわち解釈学的理解から独立しては、達成されることは出来ない。それに対して、イデオロギー批判家は、自己の洞察に対して、実際には正当化することの出来ない優越性を仮定しているように見える。彼等は、真理への特権的通路をドグマ化し、理性的対話の起る以前にその成果の先取りを、つまり真理の唯一の所有者であることを、僭称しているように見える。しかしながら、この誇張された認識要求に対しては、アリストテレスが彼の時代のプラトン主義者たちに対して提出した論難、すなわち、善のイデアは具体的状況と関係づけられない限り空虚であるという論難が範例的な意義を持つのではなからうか。

「人間の善は、人間の実践の中で出会われるところの何物かであり、そしてそれは、その中であるものがその他のものよりも望ましいとされる具体的状況を難れては、規定できるものではない。……：反事実的理解ではなく、そのことのみが、善の批判的経験である。善は、状況の具体性の中で彫琢されなければならない。普遍的理念としては、そのような善き生活の理念は、<sup>(17)</sup>「空虚である」。

ここで主張されているものは、ガダマーが解釈学的理解における適用的契機として主題化した議題の繰り返しである。ガダマーにとっては、「真理」や「善」の觀念は、「反事実的理解」ではなく、一般に異った伝統的対話的、適用的理解の「解釈学的経験」と内在的に結びついている。<sup>(18)</sup>我々は、最後に、この論点に対するハバースの批判をみることによって、我々のこれまでの考察を総括することにした。

ハバーマスは、批判的反省と解釈学的理解の密接な結合を否定しない。なぜなら、解放の一般的理論などというものは存在しないからである。歴史的に有意な啓蒙を志向する批判的社会理論は、解釈学と同様に、与えられた歴史的・社会的文脈の中から手続きし、そしてこの生活連関のうちに実践的に還帰しなければならない。この観点からすれば、我々は、社会生活の普遍的媒体としての意思疎通の承認を含めて、人間存在の歴史性の自覚や実践的諸問題の対話を通じた解決の理想等、ハバーマスとガダマーの立場の共通性を理解するに難くはない。しかしながら、ハバーマスによれば、我々はガダマーの方法論的結論を受け入れることなしに、以上のような立場を採用することが出来る。議論がロマン主義と啓蒙主義の対立を想起させる伝統に対する単なる姿勢の差異という問題水準を起している限り、争点は方法論的なものである。そして方法論的観点から見れば、原理的争点は、解釈学的「意味理解」が社会研究の適切かつ唯一の基礎である、ないしはあることが出来るかどうかということである。

ハバーマスの見解においては、存在論的転換を通じた解釈学の絶対化は、支配やイデオロギー、すなわち「体系的に歪められた意思疎通」の批判とそれからの解放を目指して、社会的・歴史的存在としての諸個人や諸集団の「背後に」さかのぼることを志向する社会理論の過少評価に帰着する。それゆえ、ハバーマスは、彼のガダマーに対する応答やその後の理論的営為において、ガダマーの「解釈学の普遍性要求」が批判的社会理論の可能性に課すようにみえる諸制限を拒絶し、そして解釈学の仮定する日常言語的意思疎通の通常的能力を超える体系的に一般化された経験的知識——これは、しばしば社会現象の擬似・因果的説明を可能にする——をその基礎に編入した社会理論のプログラムを發展させることを理論的に追求している。

解釈学に対するハバーマスの批判の結論をひとこと言えば、我々は解釈学を「深層解釈学」へと変形しなけ

ればならないということである。解釈学の限界は、解釈学的手続きが日常的な意思疎通的相互行為のうちにおいて起る理解の達成の過程の方法的継続であるという事実から帰結する。解釈学は、ある意味では、文化的伝統の内実を顔面通りに受け取る。その方法は、原理的に、意識的に表現されたものにのみ向けられており、それゆえ、それが関わっている諸個人の彼自身や他者に対する「誠実性」の仮定を、すなわち、当該の「言語ゲーム」がハバーマスの言う「純粋な相互行為」のモデルに一致しているかの如き反事実的な仮定を、しばしば行なわなければならない。しかし、解釈学的理解の努力が社会的・歴史的存在としての諸個人や諸集団の自己理解のみに単純に向けられるとすれば、フロイトの意味における「合理化」や「自己欺瞞」の概念は、いかなる体系的な位置値をも持たないことになる。ハバーマスによれば、我々は、このような事実的理解の仮象を生み出すイデオロギー的眩惑をそのようなものとして批判できるためには、メタ解釈学的知識を必要とする。

「洞察と眩惑を区別する批判的に自己啓蒙した解釈学は、体系的に歪められた意思疎通の可能性の諸条件に關するメタ解釈学的知識を自己の中に採り入れる。それは理解を理性的発話の原理に結びつける。その原理に従えば、真理は制限のない、そして支配から自由な意思疎通の下で達成され、そして長期的に主張されることのできる合意を通じてのみ、保証される」<sup>(19)</sup>。

このような観点から、ハバーマスは、理性的発話の諸規範を説明する「真理の合意理論」<sup>(20)</sup>を下位理論として含む「意思疎通能力の理論」<sup>(21)</sup>を展開している。さらに彼は、個体発生レベルにおける意思疎通能力の発展の諸段階の解明だけでなく、社会的進化のレベルにおける、理論的および実践的論議の理性的諸規範を修得する諸段階の考察をも展開している。「社会的進化の理論」<sup>(22)</sup>がそれである。意思疎通能力の理論と社会的進化の理論は、それぞれ構造的・共時的レベルと歴史的・通時的レベルで、相互行為の枠組における意思疎通の歪みを批判的に解



明するための理論的基礎として役立つことが出来る。そのような体系的・再構成的に一般化された経験的知識を組み込むことを通じてその理論的基礎を豊かにすることにより、その構造からして——社会的啓蒙の過程を通じて——発話し行為する者たちの生活実践の中へ還帰することを志向している批判的社会理論は、確かに与えられた歴史的・社会文化的文脈の中から手続きするにせよ、純粹に解釈学的な知識の持つ不確かな文脈依存性、根底的状況依存性を軽減し、社会の諸成員や諸集団の集合的自己解釈の理論的に基礎づけられた批判を通じて、社会の自己反省の過程を、したがって理性的自己形成の過程を触発することが出来るであろう。

それでは、批判的社会理論の企図の言語理論的および歴史理論的基礎づけという課題に対するハバーマスのこれまでの成果はどのようなものであるのか。ハバーマスの解釈学批判の射程の全次元を理解するためにも、我々はこのような問いを改めて主題化する必要があるであろう。本稿では遺棄されたこの論件が、我々の次稿の課題である。

- (1) 『社会科学の論理によせて』におけるハバーマスの批判に対するガタマーの応答については、Hermeneutik und Ideologiekritik, a. a. O., 所収の H.-G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, S. 57-82 に対してするハバーマスの答をば「回つて」J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, S. 120-159 を参照。また「ガタマーの Replik, S. 283-317」を参照。「解釈学論争」に関する本章の以下を参照せよ。Vgl. W. Ch. Zimmerli, Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem Hermeneutikstreit? in: R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli, Theorie zwischen Kritik und Praxis, Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule, Stuttgart 1975; P. Ricoeur, Ethics

- and Cultur: Habermas and Gadamer in Dialog, in: *Ibid.*, Political and Social Essays, D. Stewart & J. Dien (eds.), Athens 1974; D. Misgeld, Critical Theory and Hermeneutics, in: *On Critical Theory*, ob. cit. pp. 164–183; T. McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas, ob. cit. pp. 169ff; F. Dallmayr, Epilog, in: *Materialien zu Habermas* / >Erkenntnis und Interesse <, hrsg. von F. Dallmayr, Frankfurt 1974.
- (2) J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, S. 275.
- (3) J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 221–2. 邦訳「一八八頁。同じ主張を『 Zur Logik ...』 a. a. O., S. 278 参照。
- (4) J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, S. 282–3.
- (5) A. a. O., S. 282.
- (6) A. a. O., S. 285.
- (7) A. a. O., S. 287.
- (8) A. a. O., S. 289.
- (9) H.-G. Gadamer, Repik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, a. a. O., S. 289.
- (10) ガダマーのこの要求は、「真実のところ、歴史が我々に属しているのではなく、我々が歴史に属しているのである。……個人の自己省察は、歴史的生の閉回路のなかで点滅する微光にすぎない。それゆえ、個人の予断〔先入見〕は彼の判断よりはるか以上に、彼の存在の歴史的現実である」という主張に基づいている。 Wahrheit und Methode, a. a. O., S. 261.

- (11) Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 261ff.
- (12) A. a. O., S. 264—5.
- (13) H.-G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, a. a. O., S. 78.
- (14) A. a. O., S. 72.
- (15) A. a. O., S. 71ff.
- (16) A. a. O., S. 74.
- (17) Gadamer, Replik, a. a. O., S. 316. 『アリストテレス』 Arist. Eth. Nic. A 4 参考註釈本 273—274。
- (18) Wahrheit und Methode, S. 465.
- (19) J. Habermas, Universalitätsanspruch ..., S. 154.
- (20) Vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, a. a. O.; ders., Wahrheit und Diskurs, Frankfurt 1978.
- (21) Vgl. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, u. s. W.
- (22) Vgl. J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt 1976.