

## 思想の理論化と理論の思想性

— J. Habermas の思考過程と教育理論への示唆 —

宮 崎 俊 明

(1980年10月15日 受理)

Gedanke und Theorie bei J. Habermas

— zur wissenschaftstheoretische Stellung der Pädagogik —

von

Toshiaki MIYAZAKI

### はじめに

いったい、ハバーマス<sup>1)</sup>は哲学者なのか。社会科学の理論家なのか。旺盛な方法論意識や認識批判の点では前者に属するが、問題関心の上では後者に近いものをもつ。しかし、それらのいずれでもなくて社会哲学者というべきなのか。それとも、現代の学問思想状況や生活構造の変容がみせる危機的様相とその改革課題への対処からして、上の位置づけが無効なほどに規模の大きい体系家なのか。あるいは、いかんともしがたき折衷家なのか。また、思想上の単なるマヌーバー的な戦略家にすぎないのか。いずれにしても、彼の場合、その言及は、カント以降現代ヨーロッパの思想系譜のみならず精神分析やプラグマチズムなど多岐にわたるが、そこには科学の方法論や歴史社会への批判と再建という問題意識が一貫して流れている。

一方、はたして、彼は教育や教育学に関係があるのか。少なくともわが国では、かかる問いもまた生じてくるだろう。対象領域の実用的かつ素朴な限定をするか、制度的枠組のいわばあと追いに自足し方法論的批判を怠る限り、彼は教育や教育学に無縁であり、また、イデオロギー的予断と敵対意識をもつ限り、反発の対象となろう。しかし、それにもかかわらず、西独では60年代後半以降の教育学の論著や概論書で最も言及の多いひとりに彼は属するだろう<sup>2)</sup>、教育学の基本的立場をめぐって精神科学的・解釈学的、批判理論的・解放的、批判的合理主義的といった周知の類型化が対立する現況にあって、彼は一義的な規定が不可能なほどに前二者にとりこまれる面があり、他からは論難的となっている。また、たとえば、彼の主要概念である形成過程 (Bildungsprozess) は、歴史解釈や認識批判等から抽出されたもので、いわゆる教育学用語から遠いが、その広範さや構造的からして教育学的認識に重要な示唆を含んでいるというべきだろう。さらに、彼の書誌年譜を通覧しても判明するところだが<sup>3)</sup>、1960年代までに18世紀の思想史的主题を扱った『公共性の構造転換』の方法も、個別科学の方法の単一的な導入を排して、解釈学、社会学、社会心理学に親和的で、

全体社会的連関の構造分析をめざしている (SdÖ 7f, 278 ff)。彼自身の研究はシェリングから出発し、ドイツ哲学の正統的系譜やいわゆる批判理論の論者について『哲学的政治的プロフィール』を描き、『理論と実践』の副題のごとく、「社会哲学研究」をめざしているが、そのかたわらでは時代の教育改革に旺盛な批判的発言をしている。この間の事情や中心的問題意識は、『理論と実践』の63年初版と71年第二版との差として端的にうかがい知れるだけでなく、後者の長い序文には、その期間の公共性、認識と関心、行為等の主要概念の須要を提示し、あわせて大学教育論二篇が増補されている。また、かかる論考からより積極的な批判と提言へ、とくに科学の方法論をめぐる主題へ進みはじめるのが、いわゆる実証主義論争への関与であり、その後には、『社会科学の論理のために』、『認識と関心』、『史的唯物論の再建のために』の主要三部作が生み出される。

執筆過程と問題関心の両面で、思想形式とその理論上の方法論が循環ないし連動して展開するハバーマスには、その生活世界の基礎構造論はつねに方法論的吟味が自らに要求されるだけでなく、実践的にもそれを拡充して思想的方向性をもたせ、歴史的な課題として問われる問題をはらんでいる。加えて重要なことは、方法論の自己展開でなく論争状況を伴っていることである。単純化していえば、方法論としては、初期の解釈学と弁証法や、その後の精神分析への接近にみられる反実証主義、さらには認知論と唯物史観との統合指向などがあり、実践的には、晩期資本主義社会にみられる危機的様相への批判や再建の提言があるが、内実は、むしろこれらに賛否両面<sup>プロ・エ・コントラ</sup>をもっていたともいえよう。一方でドイツ社会学の実証主義論争やルーマンとの論争への関与や他方で主要著作『認識と関心』は、近代実証主義の「再建」だし、『史的唯物論の再建』をはかる点で、これらに限定的同調を示すからである。このように、彼の社会理論に対する方法論の究明は論争的場面への関与と原理的検討との両面からなされていく。

## I. 実証主義論争

### (1) アドルノとポパー

周知のごとく、実証主義論争は、61年ドイツ社会学会でのアドルノとポパーとの間での論戦に端を発し、64年から翌年までの、前者の側に立つハバーマスと後者の側についたアルバートとの間の論決その他をふくめ、67年にアドルノの序文とアルバートのあとがきで刊行されたものをさしている。したがって、ハバーマスは論争の緒戦にではなくそれ以後の局面に立つ。

ハバーマスの先行者アドルノは、これより先57年の「社会学と経験論的研究」で論争の萌芽となる基本主張を社会 (Gesellschaft) 概念に対応する思想 (Gedanke) と経験論的社会研究 (empirische Sozialforschung) に対応する理論 (Theorie) との対比で示し、実証主義とアカデミズムを後者に位置づけた。経験論的社会研究では、その客観性は、研究された成果のそれではなくて、方法のそれにすぎず (SE 83 f)<sup>4)</sup>、対象の「了解」は排され、統計的手法による量的分析をもちこむ。その方法では、事象分析の諸要素がもつ質的差異は度外視され、社会的個性の質的内包を数量的に把えんとするものであって、その客観性は質に対する「暴力」と矛盾をはらむ (SE 89)。根底にはいわ

ば「統計的世界の構成」こそが社会過程に基本的だとみる表象がひそむのみでなく (SE 85), すべての「現存するものを支持してしまう」点で, イデオロギーないし「必然的な<sup>シヤイン</sup>仮象」となる (SE 90)。このように事象の全体性を要素ないし要因に分解し, 再度集積するとしても, それは全体性ではなく, 加えて緊張と不一致のなかでの統一体を世界から追放することになっている (SE 90)。その科学は, 社会的総体性を形而上学的先入見として抹消する一方で, たんなる現象への追従を誓約し (SE 93), たとえば, マスメディア研究におけるごとく, 世論を絶対視して, 暗黙のうちに現存体制のなかへそれが導入され, 規範化して, 再生産されるイデオロギーとなる (Einl 39)。ルソー的というなら, 一般意思が調査不能のゆえに全体意思を真理にすりかえる真理概念がそこにはあるというべきだろう。平均的意見が示すものは, 真理の近似値ではなくて, 社会的に平均的な仮象であることをみずして, かかる二次的事実の再生産が実践戦略的にはかられるならば, そこにあるのは「事実のイデオロギー的偽造」でしかない (SE 100 f)。

アドルノは, ホパーも「社会科学の論理」の第四テーゼで認めるごとく, 方法に対する問題の優先を承認するが (zLS 104, PLS 104), 方法はその問題の事態に左右されるとしても, 逆に先取された方法論上の理念に決定されるものではない。事態の記述や観察調査の濫用ともいうべきは, 想像力ないし生産性の欠如が科学的エートスとすりかえられる客観信仰であり (zLS 130 f), 「対象となる科学的装置の客観的-社会的な前もっての形成」こそ, 「客観性の病理」というべきであって, その方法が社会的素材に浸透するほど, 方法自体への偏愛 (Parteiischkeit) は昂じるだろう (Einl 38 f)。実証主義者は, 対象把握の世界観的前提をタブー視するが, むしろその主観-客観図式のなかでの方法論装置が前提なきタブラ・ラーサであるということからの脱却こそ課題なのである。また, 方法論上の禁欲主義と没価値要求は, 思弁的契機を社会的認識の難点として排除するが, むしろそれが社会的認識の契機となり, 実践的理論的な問題意識となる。社会的事実は社会に媒介されているのに対し (zLS 132 f), 明析さと正確さへの偏愛が認識の方向と実像を見失わせ, それが実証的社会科学の陥穽となっている。その点で社会学のデータは, 質を排するものではなく, 社会的総体性との連関に構造化されている「データ」だけがそのデータである。なぜなら, 社会はかかる実証的方法で抽象された実体ではなくて, 矛盾をはらみながらも規定可能で, 合理的かつ非合理的な組織体であり, かかる意識に媒介されているからである (zLS 126)。その意味で理論は批判的となり, 批判の過程は単に形式的でなく実質的である。そこにホルクハイマーが伝統理論との対比で示したごとく, 批判的理論は社会の批判となるとともに, 「社会学的認識は実質上批判であり, 「批判主義が戦闘的啓蒙である」ゆえんがある (zLS 132~5)。

なお, アドルノとホパーとの間には, 共通点や前者の側からの後者への同調的言明もみられる。彼らは従前の社会学への点検と批判を共にし, 次の点を確認するのである。そのなかで, まず, 社会学的認識の始点が, データの収集ではなくて, 問題にあり, 事実と知識との間の矛盾からその認識がはじまること。したがって, 方法は事態から独立しえないこと (PLS 104 (テ4), 130)。また, 知識社会学が科学主義的無前提に立つかにみえながら, 俗流相対主義に墮し, むしろそのパースペ

クチヴィズムは、潜在的に主観主義をはらみ( LS 140)、客観性の基礎が批判にあるのを看過するのは、決定的な欠陥であること( P. LS 112 f (テ 13))。さらに、これと関連して心理学ないし心理学的社会学を社会科学の基礎科学に導入してはならぬし( zLS. 140)、そのことは、心理学が言語、家族等の社会関係に強く依存している諸事実で反証しうること( P. LS 119 (テ 22))。そして、科学の客観性が方法の客観性たりえても、科学者の客観性たりえぬゆえに、科学の客観性は科学者の没価値性ではなく、むしろ支配的ドグマへの批判という伝統にあり、政治社会関係に依存すること( P. LS 112 (テ 11))。以上を看過するならば、社会科学の論理構成に、あやまれる自然主義の神話( P. LS 107) があらわれる。しかし、ここにかかる共通点ないし同調点をもちながらも、アドルノが社会の批判に対して思弁的想像力とその生産性を評価するのに比し、ポパーは演繹を批判のオルガノン機能にすえ( P. LS 115 (テ 15))、前提から結論への展開とその妥当性の確認を演繹をもってする合理的批判の論理に限定する( P. LS 115 f (テ 15~18))。ただ、ポパーは、社会科学には「客観的-了解的方法ないし状況論理学( Situationslogik) ともいいうる純粹客観的方法が存する」のを主張し、「客観的-了解的社会科学」が心理的にも主観的にも独立した自律性をもつことを承認する( P. LS 120 (テ 24~27))。しかし、かかる状況論理学とそれによる分析には、社会的な世界や制度が前提され、一般理論を誤謬とみなすとき、学問論理の浄化と限定をめざすポパーは大きなジレンマの前に立つ。

社会「科学の論理」に立脚せんとするポパーに比し、社会の「認識批判」ないしその了解の可能性をアドルノは問い、「主観的理性の批判的自己反省」「kritische Selbstreflexion der subjektiver Vernunft) を基底にすえている( Einl 9, 15)。それゆえ、アドルノが問おうとするのは、認識がレアーラー・レーベンスプロセス現実的な生活過程に媒介されているかどうかであって( Einl 10)、論理およびその枠内での方法論ではない。しかるに、この立場を主観的恣意との同一視や思弁とし、そこでの普遍性の欠如や事実概念の解消を論難するのは、通俗化された実証論者の言い分にすぎない。いわゆる「なにをいってリニット・フェアシタいるのかわからぬという態度」( Einl 11) を実証主義者たちが示すだけでなく、アドルノ自身、論理優位のなかでかかる「批判的自己反省」を示しうる思想は論争の戦術上不利なことも知悉している( Einl 9, 11)。しかし、この批判的自己反省に立つゆえに、また、それによってこそ、実証主義の次のような矛盾が、彼にはみえる。すなわち、「実証主義の矛盾は、そのもっとも深い、しかも自ら意識しないものとして、もっとも明白な、とりわけ主観的な投射から純化された客観性への信念にあり、そうすれば一層単なる主観的道具的理性( instrumentale Vernunft) の瑣末さに自己を委ねるという矛盾をかかえる。この、観念論への勝者として自覚する者は、批判理論よりはるかに観念論に近い。彼らは認識主観を実体化しているからである」( Einl 12)。その上、弁証法的全体性が、実証(肯定)のカテゴリーでなく、批判と否定のそれとしてあり、個別的主体を反省的に秩序づけ、社会関係の現実性から出発するのを、実証主義は「神話的な科学以前の残存物」として中傷するが、このことこそ、逆に実証主義が科学を神話化するものである( Einl 21)。むしろ、前学問的( vorwissenschaftlich) 領域にこそ科学化過程への関心が潜在し、かつそれが本質的だからである

(Einl 27)。実証主義者は、思考を機能化し技術化するとともに、かかる精神態度への強制を内面化していれば強迫されており、その「認識のピューリタニズム」や瑣末なるものを表面に出すことには、「潜在的な反-主知主義」がある (Einl 67)。それは、アドルノらが社会的全体性の存在論化や目的論化を自戒するにもかかわらず (Einl 48)、そこにある弁証法の全体性と本質のカテゴリーに対して、アルバートが投じた「全体的理性 (totale Vernunft) の神話」や「裏口から入りこんだ神学」(MV 193, Einl 16, 48) とする非難に対して、アドルノが投げ返した神学を世俗化した「隠された神学 (Krypto-Theologie)」(Einl 49) に等しい。このことは実証主義が自ら陥った退行というべきであり、それがために中立性を標榜しようと、政治的刻印をおび支配階級の実践カテゴリーに属する歴史的形態であって、人間学的にみた社会現象としては、経験の生動性の抑圧に墮した類型に実証主義は属している (Einl 69)。それにまた、自己の立場を「白紙」とし、質的内実の把握を捨象する彼らは、一切の質的形象を神話的イデオロギー的旧態として告発するが、むしろ事実を計数的に処理する実証主義的社会学がそうであるように、論理的普遍性の主体であると同時に客体である自らの二重性格に意をむけぬことこそ、物象化された意識形態に他ならない (Einl 70, 43)。このことを典型的に示すのは、「調査すべき君は思考してはならぬ」というアカデミズムの教師の格率であって、それは認識方法のいかに (Wie) のために認識目的のなにか (Was) を放棄した精神なのである (Einl 61)。その点でアドルノの目には、ポパーの批判的合理主義は、カント以前の様相をもち、内容を犠牲にした形式論理と映るし、しかも、知識社会学の懐疑的相対主義への批判者として登場する彼が、一方で、論理の絶対化のゆえに内実の空虚を招き、他方で、「絶望のオプティミズム (Optimismus der Verzweiflung) に無邪気に息をはずませている」のがみえる (Einl 34,37, zLS 136)。

アドルノとポパーとの間には、ダーレンドルフの論評にもあるごとく、次の問題関心があった。まず、社会学と哲学との境界設定に関しては共通するが、自然科学の位置づけを異にし、認識課題を現実の再構成とみるアドルノと、現実の理論的把握とするポパーには、経験と理論の優先順位が逆になっている。それに、社会科学の論理における価値判断ないし政治的・道徳的立場も論争の中心に位置し、その態度に悲観的と楽観的との様相の差を示している (Anm 145~152)。

## (2) ハーバーマスとアルバート

さて、この論争へのハーバーマスの関与は、なによりも彼のその後の方法論の展開にとってひとつの礎石と試練となる点で意義深いものだった。彼はそこで、全体と部分の関係、価値自由 (没価値性)、経験の基礎言明問題という三つの主題を、とくに歴史論の観点から提示する。この第一の主題への接近の仕方は、社会的全体性 (Totalität) が機能主義的連関からみると、システム (System) となるのに対し、弁証法的概念で成立するものを全体性として限定することからはじめる。システムと全体性を区別するメルクマールは、第一に、自然の支配ないし操作をめざすシステムでは、理論的仮説と経験とは機能的だが全体性ではなく、あくまで経験に外在し、科学カテゴリー

と現実構造とに存在論的対応を認めない。もし、それを必然化するなら、対象としての自然の側から復讐され、逆に主体は社会的<sup>デッヘ</sup>生活連関を総体性として把握してこそ、この復讐から免れる、と全体性論者は考える。そこで、理論と事態との循環の型で、全体性が社会的<sup>デッヘ</sup>生活世界の「自然的解釈学」(natürliche Hermeneutik)と弁証法的に結びつき、仮説的-演繹的連関にかわって、個と全体の弁証法関係として、全体性の意味の解明をめざし、解釈学を浮上させる(AW 154 ff)。したがって、第二に、かかる弁証法的理論構成には、方法論上、経験の全体性に対する<sup>フュアグリフ</sup>解釈学的予備把握が重要な役割を演じ、「生活史的<sup>デッヘ</sup>形成を前学問的に蓄積した基礎」としての経験と、たとえ厳密な反証をもちえずとも学的正当性を保持しうる思想との結合が可能になる。ここにシステムと区別される実践主体的な全体性があり、操作的分析的な観察から導き出される理論とは異なる経験は、歴史的場面に位置づけられる。そして、これがシステムと全体性を区分する第三のメルクマールだが、経験としての歴史は、いわば社会の歴史と個人の歴史ないし生活史を包摂しうるものでなくてはならず、その点から歴史学の目標は、普遍的法則のとり出しよりも、個別的成果の説明であり、かつ経験の日常性の了解解釈を捨象するものではない。アドルノのごとく、「社会科学的法則の一般性は、概念の範囲内のものではなく……、その歴史的<sup>デッヘ</sup>具体において自己および一般と特殊との関係と本質的に係わる」(SE 91, AW 163)から、ハバーマスは、歴史的「法則性」は、行為主体の意識に媒介された運動の、歴史的<sup>デッヘ</sup>生活連関の客観的意識の究明にあると考える(AW 164)。その点で社会の弁証法的論議は解釈学的である。そのカテゴリーは、行為主体の状況意識から入手され、社会生活の客観主義的な社会学的分析にある意味を批判的に受容する。弁証法的思考は、公式的説明がおこなう状況の教説化を警戒し、かつ、主観的思念がなす個別的意味づけを排し解体する。つまり、前者にあっては行為主体を法則化する客観主体の危険から、後者にあっては主観的でナイーブに混合された「解釈学のイデオロギー化」の危険から、弁証法は身を守らねばならない。ガダマーを意識しているハバーマスの、かかる解釈学的傾斜をする弁証法は、過去ないし伝統の意味地平の概念的現在化への沈潜の排除と、解釈学の名誉救済への指向とともに、法則主義的な客観主義的実体化を回避して、理論と歴史との不幸な分離を止揚する問題関心に由来している(AW 159~166)。さらに、科学と実践(技術)との係わりにおいては、この理論と歴史との関係は、それがシステム論と全体性論との差異を示すことになる。理論と歴史との関係は、論理関係としては、自然技術的か存在論的次元の問題となり、前者の場合にシステム論ないし社会技術論(Sozialtechnologie)が位置して、社会発展に中立的一般的な合法則性と、規範から分離された実在の位層とを始点とし、社会過程を自然化された体系構造に還元して、社会工学的合理化をすすめる。ハバーマスは、かかる技術的实践に支配される認識動機が、科学内部でも生活実践でも予定調和的に措置されているのを見て、その認識関心の検討の必要を説き、「理性の名における危険なあいまい主義」をイデアリスムスから批判的合理主義までに見出し、社会科学における価値自由の問題に歩みを進める(AW 166~170)。

ハバーマスにあっては、科学と実践における価値問題は、存在と当為の対比論や、ウェーバーや

ヤスパースのごとき消極的な没価値性ないし分離論としてではなく、価値への自由の問題として積極化される。没価値要求は、ポパー流に言えば、「事実と決断の二元論」に立つものであり、それは自然と歴史の領域規準として自然法則的決定と人間行為の社会規範的な決断を峻別する。そこに価値自由との差があらわれる。経験論的場面での自然法則的言語は記述性に徹するが、社会的言表は規範のレベルにあって価値選択ないし決断をし、規範的言語を用いる。社会的行為は、たしかに、社会的諸制度の威嚇や制裁<sup>サンクション</sup>によって相対的に規制されるし、生活実践において、たとえば、サルトルの実存主義的な主体的選択、カール・シュミットの敵-味方原理にみる政治的選択、ゲーレンの人間学的制度的な合理的選択などは、共通して行為の相対化と決断主義のもつ非合理性からまめがれていない。これに対して行動の実証主義的分析や評価、あるいは態度の合理主義的決定では、自然法則と規範が分離され、そこには行動の実際的有効性や歴史に対して社会技術的な外在的意味付をするという前提がある。ここでは実存の意味は問われず、事態の概念的意味のみが求められている。ポパーもかかるプラグマチズムの信仰告白に類するものをもつが、これに対しハバーマスの提出する批判の視点は、対象化された過程での技術的構成能力と主体の相互性によって「作られる」歴史過程の実践的熟達との間に合理的連続性があるかどうかということである (AW 170~175)。

かくして、理論と歴史、認識と価値の問題は、経験科学の自己理解の問題とされ、そこに実証主義批判の道もさぐられる。分析的経験論的研究過程は、生活連関の背後に退きえず、それをむしろ前提する。つまり、生活実践の関心によって動機づけられたその妥当性は、労働、言語コミュニケーション、社会的相互作用における生活連関のなかで、「社会的に規範化された行動期待」と結びついており、たとえば、研究は共に行為し相互に発言する人間のひとつの制度であり、かかる制度性が研究過程にはある。いうなれば、その研究過程の「事実問題」は、それに内在している権利主張のなかで了解された「権利問題」を考慮して決定される (AW 180 ff)。しかるに近代経験科学の自己理解には純粹理論という仮象が内包されていたし、生活連関からの「解放」という没価値要求をしてきたが、記述内容を没価値的にし、規範内容を価値的とするならば、経験的社会科学の規準になれない (AW 186)。客観性への没価値要求は、生活世界の背後に科学をおしやり、生活連関から抽象された価値を目標として、ひとつの実体化された物象化を招く他ないし、とくに技術的認識関心の支配するところで、たとえば、社会学者は状況と自己とを同一視し全体理解をカムフラージュする。それゆえ、ハバーマスはそこでの認識関心の反省のために、社会過程を分析的にとらえ、同時に自己意識を批判的にとらえる試みとして、弁証法的解釈学的思考を導入する。これによって、科学的につくられた「技術的構成の暴力からの解放」が可能になり、経験論的社会科学は、その幻影から解放される (AW 190 f)。

以上のハバーマスには、弁証法における全体性と理性および実践、経験の解釈学における認識上の予備了解と日常生活および自己反省、さらに、プラグマチズムにおける認識関心と動機およびその経験の基礎言明問題など、のちに彼が方法論上の重要概念に編入するものの注目すべき萌芽がみえるが、その彼へのアルバートの側からの次のごとき懐疑と論難もまた、その後の展開に刺戟に

なっていることを否認しない。それによれば、ハバーマスの問題状況の本質には、理性的反省のために実践に係わる弁証法的理性をとらえ返すという、「マルキシズムに保有されているヘーゲルの土壤に依存するもはやゆくえのわからなくなった領域」があり(MV 197)、システムの機能主義的概念にかえる全体性の弁証法的概念のために、理論と対象との関係を理論と経験とのそれに、科学と実践との関係を理論と歴史とのそれに対比し移行せしめる。これについてアルバートは次のごとき疑問を投げる。すなわち、日常的知識と社会科学の理念との間の矛盾のなさは不可能ではないか。「社会的生活世界の自然的解釈学」をアプリアリに神聖視するのは、先入見をもった偏見ではないか。それは経験的にテスト可能な理論とは対応できないのではないか。論理上原理的に挫折せぬ理論構成が肝腎だが、それには彼が理論の発生と展開を重視することがむしろ障害となっていないか。実際上一般に弁証法的論理というものは、批判的であるよりむしろ保守的なのではないか(MV 204f)。さらにハバーマスの問題点として、前学問的経験を土台にし、それを極度に狭くしていること、概念の強調がその物象化を招き、そこに科学のくつわをはめた実践の歴史哲学がみえること(MV 208~211)、全体性への固執が部分ないし特殊の問題を抑えこんでいること、要するに、ハバーマスの解釈学が、デウス・エクス・マキーナとなり、その弁証法が論理上の「未決問題を隠蔽する仮面」と化している、と断罪する(MV 234)。

このように、アルバートがハバーマスに投じた「全体的理性の神話」という論難に、ハバーマスは、一種弁明的な論調で「実証主義に切半されてしまった合理主義に抗して」のなかで再批判したが、これに対しアルバートは、「実証主義の背後には？」においてハバーマスがかかえている次のごとき問題点を指弾する。すなわち、ハバーマスにはつねに事実と規範の二元論があり、真理基準のための権威的理念が暗々裡に「予備了解」されている(PP 296f)。また、たとえば、生活史の危機、道徳感情、反省などの経験は、厳密には科学主義的経験に反するにもかかわらず、その意味を他の諸経験を媒介にし非科学的審<sup>インスタンス</sup>廷の上で正当化している(MV 272)。それに社会制度にイデオロギー的言明や機能を担わせ、その実践レベルの問題を認識として要請するための認知論的視点を導入することになる(MV 283)。このように、ハバーマスが媒介をもって統合し深化せんとするものをアルバートはことごとく分離し、妥当と適用の次元や範囲を限定して攻撃する。

ハバーマスにむけて論理としての弁証法の問題性を攻めることから批判するアルバートは、決して相手の主題関心の場面へ入らず、あくまで論理の次元にとどまり、その限りで封じこめようとする。しかし、そこにある「なにをいっているのかわからぬという態度」(GP 265)と論理上の「ブーメラ<sup>ン</sup>論議」(RP 291)は、ハバーマスからすれば、アルバートが次の四点を「誤解」しているからであり、その論難は不当だと反批判する。第一に、経験の方法論上の役割機能に関して、知覚が予期的地平の上で規定され、理論の枠内での経験データが仮説的性格をもつことを看過し、事実と論理との混同ないし前者の后者への帰属をはかる。このことは、メルロ・ポンティなどが経験論と主知主義に対して現象学的に加えた批判でもあった。また、経験の検証についても、ハバーマスは、経験の権威に関して哲学的解釈学の成果を援用し、経験の転移と審廷に関する精神分析の視点を導入

するが、素朴にそのような次元を排除するならば、事実の物象化を招き、事実を論理の連続性と整合性で切つことは、物象化された「理性」の使用につながっていく。また、第二に、論理の形式性と現実の内実性との問題を後者の排除か、その前者への還元でとらえるならば、規準の制度化ないし制度化された論理や理論の操作的道具的性格および技術論的認識関心が入りこむ。第三に、これは知識社会学がはらむディスクールの問題だが、實在の論理のカテゴリー化の成否、言明の分析性と総合性、論理規準と経験法則、操作的思弁と道徳的経験、これらが経験科学の事実問題と権利問題の自己理解に係わることである。そして、第四に、そこにはつねにコミュニケーションの事実行為があり、規準と事実との非対称的關係には、記述知と規範知、事実と決断の二元性があり、それに対する解釈と予備了解構造が導入されている。このことがハバーマスには、フロイトの分析事例の受容や、実証主義に抗して主体に設定される研究過程をとらせ、さらには客観的-分析的研究には欠ける「自己理解の解釈学的解明にむけて行為する主体」の確立を自覚せしめるし、認識関心の反省へ導く(GR 260 f)。したがって、ハバーマスの基本的立場はこうである。「私は自己反省の力を信じる。つまり研究過程で生起するものを反省するならば、つねに実証主義よりもはるかに広い理性的論議の地平にわれわれ自身が動いているという洞察に達する」(GR 236)。

## II. 社会科学の論理

### (1) 社会的行為の位置づけ

前節結句の引用は、守勢に立つ実証主義論争でのハバーマスの確信と方向を語るものだが、この論争へ参加した二論文が、67年のズールカンプ版の『社会科学の論理』に収録されたことは、それをもって実証主義と自己反省に関する問題意識とし、社会科学を現象学、解釈学、弁証法等によって新たな構想場面へ入れようとしていたことをうかがわせる。そして、また、翌年の『認識と関心』で、それが学問史的系譜に乗せられ、ドイツ観念論の系譜、マルクス、フロイト、プラグマチズム等を検討しながら、それらのもつ学問方法論上の意義を入手しようとする。

したがって、ハバーマスは、問題の視点を「研究実践における研究論理」として設定し、生活世界における研究主体の関与と知の基礎性に着目しながら、知の行為に自己反省を促す。このことは、後期ディルタイにおけるフッサールへの接近や、カッシーラーがした価値二元論でなくシンボル形象をとおした「表現形式の論理分析」(LS 80)を評価しながらも、あわせてウェーバーを問題にするところにもある。ハバーマスは、ウェーバーが自然過程にでなく志向的行為に属する社会的行為の了解や解明と、その作用の因果的説明を社会学の課題とする点に注目する (LS 83)<sup>6)</sup>。しかし、その没価値論が、社会的行為の主観的思惟の動機了解にさいして、経験的-分析的科学的枠内にとじこめられていたために、客観化された意味の行為ないし成果が内包する解釈学的意味了解との間に溝をもち、中途半端にとどまったとみなしながら、記述と規範、分析と解釈とが科学の現代的状況にとって既決事項でなく「歴史の現在化」(historische Gegenwärtigung)の問題であるとする (LS 87 f., 74)。したがって、一方での歴史的<sup>ゲシヒテ</sup>精神科学の系譜およびその展開における歴史(生起)

と歴史事実との対立と、他方での自然科学およびその論理体系に依存を強める社会科学の現況が、ハバーマス自身の実証主義的論争への関与とその後の行程が示すごとく、まさに「歴史以後」(Post-historie)の社会科学ないしポパー流の表現でいう「歴史主義の貧困」のものの社会科学をいかに批判と検討に付すかが問題となる。つまり、そこには、現代の条件としての技術革新とその傘下の社会工学等があり、その条件を裏面からみると、技術と化した世界の再構成と現代社会の「歴史喪失」に対する危機意識があることになる。社会科学が、歴史学から社会学にその拠点を移し、「歴史以後」になるとしても、歴史における「影響活動史」(Wirkungsgeschichte)は残りつづけるからであり(LS 94 ff)、認識のカテゴリー様態としては、歴史学は時間の、社会学は空間の枠内にあるからである。その点で『公共性』の著者ハバーマスが、『大学の孤独と自由』の著者シュルスキーとともに、いわばフンボルト的な比較人間学とその世界市民的意識をもとうとした公共性と教育の場面があった18世紀末から19世紀初頭を扱い、その政治や教育の状況を歴史学と社会学との複合的な方法で示したことは注目される(LS 92)。しかし、そのさい両者とも、たとえば、リースマン、フロム、エリクソンのごとく、叙述の社会学化や心理学化には進まない。そのようなカテゴリー枠の硬さでなく、むしろ社会化された歴史記述の柔構造の方法論をハバーマスは注視しつづけるからである。彼は、シュルスキーがいうように、現代の歴史喪失と自然的社会的技術との関連は、歴史の科学化による世界の技術化に起因すること<sup>7)</sup>、また、客観的科学主義の危険とそれがもたらす「新しい自己疎外<sup>8)</sup>」の登場すること、これらは認めつつも制度の前での主体性の救出という問題意識に関して、その社会のまさに「孤独と自由」への背理的対立的な「実存哲学的実践的内面性」をシュルスキーが主張し、悲観的静観に立つことにはくみしない(LS 98)。歴史学と社会学との関連については、現代、実証主義的、社会心理的、社会進化的な三つの視点があるが(LS 122 f)、そこには理論と歴史の統一に関する実証主義の側からの反論や、体系的歴史記述への編入に対する社会研究の側からの疑義があるからである。それゆえ、彼は社会的行為の一般理論の可能性を問うが、そのさいそれが歴史から独立して定式化されるか、それとも社会学に服すべきか、また、それが解釈学的に展開された意味理解を受容するか、が問われねばならない。それには次の点が問題になる。(1) 志向的行為の説明理論としては、それから規範が導き出せ、かつ経験論的分析の対象たりうるか。逆に、(2) かかる分析は志向的行為を操作的行為へ還元するのではないか。そうだとすれば、(3) 社会科学の体系研究はいかなる条件のもとで社会的連関の分析に寄与しうるか(LS 126)。さらに、かかる現象学的発想は、68年の『認識と関心』でフロイトを詳論した結果見出した次のごとき問題を明るみに出す。すなわち、体系的歴史叙述が歴史主体の原型としての生活史や伝記記述との対比に入れられ(EI 228)、その「体系的に一般化された歴史」が歴史生起の一回性と抵触すること。また、認識主体の形成過程が、論理や計測で世界が法則的に客観化されているということの類似で概念化され、それに従属させられること。これらによって、たとえば、哲学史叙述を動機づけている「思想の運動としての反省」契機が欠落してしまうのである(EI 320 f, 358 f, 368 f)。

社会的規範と操作は、行為を外在的に位置づけ、志向の内在性に対立する。いいかえれば、規範が

社会的に外在するとみることとは、志向的行為に対して超越的であり、機能主義はそれを起点として一切の個別的規範を排除する。また、言語のコミュニケーション場面でも話し手と聞き手における役割と意味と行為との同一性が先取前提され、いわば機能的に構造化され、反応的行為は先取された役割期待への行為反応となる (LS 153 f)。かかる実証主義は、社会的行為の役割同一性を制度化された意味ないし「文法」として、それを社会構造から摘出しようとする構造主義とも別物だし (LS 165 f)、歴史的哲学的に解明しようとする大陸的構造主義や、目的論的にとらえられた有機体を社会的枠組とし、いわば<sup>オルガニスム</sup>生体と<sup>オルガニゼーション</sup>組織の連関を注目するアングロ・サクソンの機能主義とも異なる。とくに後者は、社会的葛藤や構造変容を説明しえず、社会的行為の一般理論たりえぬことをハバーマスも知悉する (LS 172)。彼は、因果論的連関にたつ実証主義と目的論的説明を企てる機能主義の二者択一を拒み、双方に問題点をみる (LS 174)。

社会生活の再生産過程を明らかにするには、記述よりも解釈に依存する (LS 173 ff)。そして機能主義的行為理論の方も、その役割体系の分析はいわゆる文化価値を前提しており、たとえば、パーソンズの AGIL のごときカテゴリー枠は価値とイデオロギーと客観条件の区別を無視ないし拒否し、厳密に経験的-分析的な科学としては、その成立と妥当性に問題がある (LS 180 f)。たとえば、パースが提起しデューイが継承したのは、行為一般の規範性ではなく、研究行為の規範としての思考と探究の方法規準だったが、その枠づけは研究実践者のコミュニケーション連関と「実験共同体」ともいべき言語の相互主観性の基盤で展開される作用と操作のネットワークであった。言語の文法と言語的に基礎づけられている社会的行為の構造とのこの規準には、いわばプラグマチズムの「実証主義的先入見」があり、ハバーマスは意味理解の問題を超越論的枠内でも受容しないが、さりとして上の実証主義的決定でもくずれぬ方法論とするために (LS 186 ff)、その先入見の浄化と深化を現象学的、言語学的な検討に付そうとする。

社会的行為の測定的方法には、現象学的にみれば、次の三つが前提されている。まず、行為の回復可能性、次に、カテゴリー枠と経験基盤との連続等似性、さらに、経験の相互主観性である (LS 193 ff)。しかるに、この測定をとおした量的概念の形成は、前学問的経験に構造化されているもの、「潜在的コンセンサスの推定を埋めこんだもの」の摘出と構成の作業であり、その帰結と前提との循環性を方法論的な視座に入れ、その問いを開放的にしておかねばならぬ。かかる循環性と開放性こそ、理論的に構成された概念と測定したデータとの関連づけ、および理論の予備了解的前提に対する反省の基本条件だからである。また、社会的行為を対象化する経験分析的社会学も、その対象事実の社会文化的構造のみでなく、コミュニケーション経験の相互主観性に立脚しており、その対象世界を他者のパースペクティブとして受容する世界を構成し、方法論的には主体的に方向づけられた解釈要求とその機能を承認するしかない。その点では、学的構成は社会的コミュニケーションの「先行知識」(Vorwissen) のあとにくる、いわば二次的成果であり、その抽象だが離反ではない (LS 194, 209 f)。

こうみると、学的構成は言語の自然性というコミュニケーションが成立する上にたち、いわばメ

タ・コミュニケーション的な地平にたつて、事象の了解を予備的に前提しているから、その反省の有無が解釈学的地平の有無の差となる。解釈学と修辞学、あるいは啓蒙と煽動は、ともに言語の自然性に立脚するが、それらが、反省の契機をもつ批判論になるか、それとも言語的に訓練される技術論になるかで、分岐する。その点で、経験形式の意識化である解釈は、語る主体の立場を言語へと意識化し、語る主体は自然的言語を自覚する (UH 121 f, EI 205)。「解釈学的了解は、事象そのものではなく、了解主体がその解釈図式を獲得するカテゴリーのなかにくみこまれる」 (UH 122)。「解釈者の自己運動」は、たとえば、テキストの経験内容と関連した解釈行為であり、そのさまざまな生と経験の形式の超越論的構造へむけての開示や解説であろう。換言すれば、現実解釈は、行為を導く理解の相互主観性を顧慮してなされる (EI 241)。ただ、それによって現実がいわゆる超越論の規準の下 (*unter*) におかれるのではなく、その平面と構造の上で (*auf*) 解釈されるのであり、分析的諸科学にみえる理論と現実の分裂も、むしろその根拠になっているディメンジョンでとらえられ、実証主義を救済しようとする (EI 238 f)。また、その点で解釈学的意識は、伝統的精神科学の客観主義を解体して主体化し、社会科学の対象領域の理論言語と日常言語を峻別しながら、生活世界から分離された理論言語の限界を自覚させるとともに、非言語的でシンボリックな予備構造から発する問題圏を示そうとする。つまり、解釈学的意識は、日常言語内部での働きや、日常交流言語の対話的コミュニケーション構造への反省からおこり、生活世界の諸科学の解釈(学)は、自然的交流的言語と理論のもつ独語的言語体系との間を媒介する方法論上の反省を促す (UH 127 ff)。また、ハバーマスには、精神分析の受容が示すごとく、言語のみでなく身体表現にみられるシンボリックな生表現などの意味了解が解釈学の対象領域となるが、これらにおいて、イデオロギー的規範的言語の擬制やコミュニケーションの亀裂などが批判的に把えなおされる(後述)。

## (2) 解釈学的視点

こうみると、経験的-分析的科学のもとにある実証主義は、理論言語として措定されながら、それに先行しコミュニケーションの基礎構造をなす日常自然言語を捨象して、事物を理論言語へ還元するという抽象化をすすめることになる。かかる還元とその行為を根拠づけるのは、相互主観的構造とその地平の開放性であり、社会的行為の統合的把握は、その地平転移 (Transformation) と事態の言語へのおきかえ (Übersetzung) としての解釈行為に立脚する。この点をハバーマスは、解釈学的始点として、カダマーの『真理と方法』から受容した (LS 256 f)。すなわち、「おきかえ」行為は、「言語的共同体の地平にだけでなく、時代、世代、文化のそれにおいても必然的だ」し、そこでの言語による「個人の社会化過程は、伝統的過程の最小の統一」 (LS 257) であり、かかるものとして「生活活動」や「照明」 (Überhellung) である<sup>9)</sup>。「おきかえ」は、対象の主観的構成や言語上の単なる技術的操作でなく相互主観的コミュニケーション構造における更新と産出であって、改組や再生産ではない。また、その点では他者への感情移入や従属でもなくて、むしろヘーゲルとキェルケゴールへの親近性をもった、より高い普遍性への高揚 (Erhebung) として弁証法的契

機を胎んだ「反復」の営為である (LS 256 ff, 260, 280)。したがって、了解上の「循環は、主観的にも客観的にもなく、伝統と解釈者との運動の相互遊動としての了解であり、テキストの了解へ導く意味了解は、主観性の行為でなく伝統と結合している共通性 (Gemeinsamkeit) から規定され、その共通性はたえざる形成 (stetige Bildung) における伝統へのわれわれの関係のなかで捉えられる」<sup>10)</sup>

かくて、ガダマーの「地平融合」(Horizontverschmelzung) は、ハバーマスでは、コミュニケーションに移つされ、前者の歴史地平は継承されながらそれが言語の文化的社会的な地平へ拡充される。ガダマーにおいて客観主義の仮象の危険とロマン主義的感情移入の限界として指摘されたものは、解釈学の存在論的転回として、文化・精神科学を心理学化から解放したが<sup>11)</sup>、それをハバーマスは、コミュニケーションと歴史現実へひきよせて、いわば「社会学化」とその浄化を試み、科学論や教育の基礎構造への新たな意味付与を試みることになる。すなわち、行為の統合的自己理解に必然的な解釈学的了解の方法をガダマーから吸収しながらも、その政治倫理的な実践知の形態にアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の痕跡を看破し(VI-3-10)、次の点でその実践知の批判的帰結を入手する。まず、実践知は反省的形式をとり、かつ「自己-知」(Sich-Wissen) である。次に、実践知は内面化されて人格に構造化されるとともに、技術的なそれとしては外在化され、理論上前提ではなく、むしろ予備判断構造 (Vorurteilstruktur) をもって「社会化過程」に位置づけられている。さらに、実践知は実践の事後のみでなく目標に係わり、その生形式との関連で規準化と有機化と現在化がなされる (LS 274~277)。そこで、ガダマーの存在論的地平にある「たえざる形式」は、ハバーマスにあっては社会的形成 (Sozialisierung) に結びついた新しい社会化 (Sozialisation) として新しい形成過程 (Bildungsprozeß) に転移される。ここで注目すべきは、形成が言語的地平の了解の過程として「学習」され、社会化過程で内面化された規準を媒介にして、言語コミュニケーションの社会化された反復が「学習過程」(Lernprozeß) で展開されることである (LS 263~267)。なお、ハバーマスは、ガダマーに対するかかる把握が、「精神科学の理論の、実践への転用を企てたのではない<sup>12)</sup>」彼から解釈学の実証主義的傾斜へ導くものとして抵抗がおこることを承知し、ハイデガーによる解釈学の存在論的把握も「事態の志向に適合しないと考える」(LS 281) が、初期段階の彼が、形成過程の概念の導入をヘーゲルに、学習過程のそれをガダマーによっていることは否めない (LS 283)。また、教育者の権威に関するガダマーの解釈学的把握は<sup>13)</sup>、ハバーマスにおける権威的社会構造とパーソナリティの権威主義化への反対とに抵触せぬかという疑問も生じるだろう。しかし、それはむしろ解釈と成熟という実践課題にとっての弁証法的な否定的媒介である。

ハバーマスは、ガダマーの影響活動史的意識の解釈モデルが、実証主義的社会科学の論理の硬直化を防ぐ積極的役割りを果たすことを評価するが、一方、ガダマーからみれば、ハバーマスが解釈学を科学方法論議へ導入し<sup>14)</sup>、反省を現実的な社会と歴史とへ接近させ、学問概念とその類型化への意識的な運用をするゆえに、二人の対立は大きい。ハバーマスの権<sup>アウトリテート</sup>威概念は、ウェーバーにならって社会的正統化のための暴力<sup>ゲバルト</sup>であり、権威と認識の結合は、「体系的に破損されたコミュニケーション

ン経験」に反し (UH 157), また, 家族関係の病理や社会に組織されてい疑似コミュニケーションに反するのであって, 「…承認ずみの正統性のなかにも破損された自然史的痕跡を探らねばならぬし, 事実, それに出会いうる。…根源的了解の働く啓蒙は, つねに政治的であり, それを反映する伝統連関への批判と結びついている」 (UH 158)。

「現在理論」(LS 285)としての社会学を, 18世紀啓蒙主義およびその公共性の構造転換の問題とからませて究明し, 理論-実践関係の問題を更新しようとするハバーマスには, たしかに, ガダマーが言語を伝統的ないし影響活動史の中心にすえて経験の現在化<sup>14)</sup>を浮き彫りにし, 歴史性を拡充してみたことで, コミュニケーションが基礎カテゴリーとして位置づけられることになっている。しかし, ガダマーは言語構造に対する歴史的变化の諸条件を看過ないし軽視していた (WM 55)。社会的行為は, 日常言語のなかのコミュニケーションをとおして構成され, その動機理解が言語を介して達成されるとき, 言語の意味は一種のメタ制度として社会的諸関係に依存する。社会化過程における言語の喪失は, 世界の喪失を意味するとともに, その疎外形態がコミュニケーションの相互性の破損へ導く現実を忘失するわけにいかない (LS 291 f)。しかし, 他面で, 「言語はまた支配と社会的権力の手段であり, 組織化された暴力的諸関係の正統化に奉仕する。言語もまたイデオロギーである」 (LS 287, WH 52f) 面をもち, 言語には, 規範的でない暴力<sup>グバルト</sup>がいわばメタ制度として入りこみ, それが, 行動の道具的領域を操作的に組織化し, 言語理解の動機づけを操作的制御のもとで変化させる。つまり, 社会にあって操作的に組織され動機づけられる強制は, 言語の背後で世界解釈の図式に作用を及ぼす (WM 54)。かかる事実と関連する「言語の錯誤」に対して解釈学的経験はそのイデオロギー批判へ進む (LS 287)。

行動の結果からその原因を説明する実証主義的手法は, 行動主義などのものだが, 行為およびその動機の解釈学的了解は, たとえば, 精神分析におけるごとく, 個別的生活史に対しては先取された将来に光をあて, 過去の改変された像を提供する」 (LS 291)。そのめざすものは, 厳密な意味での経験科学の一般理論ではなく, 一般解釈にあるが, 一方, 了解的心理学は, 了解的社会学と同様に, 機能主義のレベルにとどまり, 行為の意味分析にさいし, 「主観性と客観性との連関の体系的把握という二重の視点」をもちこむ (LS 305 f)。機能主義は, 主客分離の認識論的立場の残滓をもつし, 現実を非規範的な諸条件として措定し, また, 経験の歴史生起としての形成過程を実践化せず, むしろ技術化するものである。ハバーマスがパーソンズとの討論で語ったごとく, それが経験的分析科学として社会的諸条件の説明と予診をする理論構成にさいして, 仮説と目標との間に経験的等似性を前提している。ここには, アドルノとポパーにあった「問題からの理論構成」という論点を, ハバーマスが継承する形でパーソンズへ投じた疑問のごとく, 問題選択には社会科学に不可避の価値関連が方法上前提され, そこにある没価値の要請が, 学問論的レベルよりも, 学問政策的レベルへ潜入する危険がある。それは, 現代の社会文化的状況のもとでは, 合理化された世界のただなかでの決定論的な収束や行為の権威的操作的な「統合」へ進むであろうし, イデオロギーの終焉を告げその魔力を打破することよりも, 「魔術を脱した (entzaubert) 世界」での合理的か

つ權威的な行為へむけてむしろそれを強化するのである (LS 317~321)。また、機能主義にみられる経験論的-分析的な手法は、価値規範性から脱却しようとし、逆に価値と動機の構造およびその理解との分裂を社会過程へ還元することで解決しようとするが、ここにも認識関心の閉鎖的な先取形態がある (LS 313)。

このように、現代における経験的分析科学は、行為の意味理解の点でも、生活史の再建と同一性確立に関しても問題をはらむものであり、「開かれた問い」を排除している (LS 308, 305)。生活史における経験は、形成過程そのものであり、ヘーゲルにおける世界認識と自己認識との弁証法も、フロイトにおける症例的生活史も、反省経験の表出に他ならなかった。かかる形成過程において、学習主体はその経験を「世界の学習」にあてる (LS 300 f)。ハバーマスにとって、社会的行為論ないし「社会科学」の方法論の基盤となるべきは、かかる形成過程であり、それに対する問いの開放性がつねに保持されている必要があるのである。

### III. 認識関心と反省

#### (1) 認識批判 ——とくに学問論史的検討——

ところで、『社会科学の論理』と翌68年の『認識と関心』とは、敢えて類型化すれば、前者が社会学批判、ないし社会的行為の弁証法的現象学的解明だったのに比し、後者は学問論と社会理論へむけ認識批判を進めんとしたものであり、その序言の冒頭にもみえるごとく、「認識と関心の連関の分析という体系的視点で近代実証主義の前史の再建を歴史的に企てる」(EI 9)ものだった。わけでも自身の生活世界の基礎構造論は、つねに方法論的な検討を求めつづけていたし、その理論を深め正当化する認識論が必要であり、社会理論における認識関心、自己反省、さらには理論-実践問題としての「形成過程」を入手し提起しておく必要があった。

ハバーマスは、学問理論の問題史的な扱いにさいして、カント的な認識批判が直面している限界をみる。それは、認識の形而上学的な基礎づけが経験的実験的手法に衝撃をうけ、それが学問理論たりえなくなっているからである (EI 11 f)。それゆえ、彼が指定する認識関心と反省は、むしろ、フィヒテが知識学の思想で反省的自己帰還的行為としての知的直観的理性の行為 (Akt) とそれからする実践理性の優位を確定し、「成熟」を「自己産出」の目標としたところから影響を受ける。しかし、これを社会歴史的平面におくとき、その行為と自己産出は労働となるが、フィヒテの場合は、当面の対抗対象は意志自由論やその独断論であり、それからの解放を目標としたから、たとえば『人間の使命』にみる相互作用も自我への帰還の契機にすぎず、für sich だが für uns でなく、その相互作用はコミュニケーションとなりえぬという限界があった。

ここからさらに、ハバーマスはヘーゲルを認識の現象学的自己反省の場面でとらえ、認識手段が対象形成の道具か世界への実践的関与のための媒介かを吟味して、その知の形式がもつ認識人間学ないしプラグマチズムを読みとる (EI 19)。とくに、『精神現象学』を絶対知の実現過程であるだけでなく、個人の「社会的形成」および人類の普遍史とみなし、そこに実践的認識論的な再建の

ひとつの視点を求めながら、彼は理論と実践に分極ないし分裂する理性の葛藤と解決との過程の表現として、「形成過程」を自身の最も重要な概念として抽出する(EI 29)。ヘーゲルの場合に働く反省は、意味の絶対運動ないしフィヒテ的自我統覚を否定する経験であるが、認識の理論と批判にとって、次の三つの前提がとり出される。まず、認識の範型を構成するために、知の特定のな実践としての学問に規範性があること。次に、認識主体における自我の規範概念が導入され、いわば für uns の層位にある相互主観性によって自我の境界がこえられること。最後に、理論理性と実践理性の区分から、理性の分極化ないし分裂する理性が葛藤する形成過程に出現し、純粹理性の批判が自意識の統一としての自我に自由意識として対峙し、そこに経験の反省でなく、反省の経験が、反省の止場形態として登場すること(EI 23~28)。これらの前提である。

マルクスがヘーゲルにむける批判は、その自然と精神の同一視に対してであり、同一性の存在論的把握への反対があった。しかし、彼がヘーゲルの精神としての人間を批判するのは、自然概念の導入によってでなく、フォイエルバッハの人間学とその更新の結果である。マルクスは、ヘーゲルの精神に自然を、フォイエルバッハの「超越」に対して「活動」を措定し、そこでの労働こそが「活動的自然存在」の本質を規定するとするのである。ハバーマスは、フォイエルバッハの人間学主義に対立するマルクスの労働の認識論を抽出し、「人間と自然との間の過程であり、人間がそれ自身の活動をとおして自己の素材を自然的に媒介し、規制し、制御する過程を労働として<sup>15)</sup>」、そこに人間をすえる。労働は、自然過程として単なる自然過程以上であり、自然を操作しかつ世界を構成する。その点で、「人間は単に自然存在でなく人間的な自然存在である。」<sup>16)</sup> ここには、属性としての自然でなく、対象としての自然を主体としての人間が操作規制することによって世界を構成する認識論があり、人間の、自然に対する道具的統合がある。ただ、ヘーゲルとマルクスとは、歴史からする人間本質ないし人類史的人間本質の把握について、歴史哲学と歴史的人間を実体化する。唯物史観の止場は、絶対精神の運動でなくとも、歴史的に産出される類的主体の経験的かつ超越的な機能である。それは、思惟にではなくて労働に媒介され、その基盤は、社会的労働の体系であっても論理ではなく、社会的な生活過程における実質的生産によっている(EI 41 ff)。思惟に対する労働の優位や、主体を自然のもとで考えるが主体のもとで自然を考えぬのは、マルクスの欠陥というべきであり、人間が自然化され、かつそのもとでの労働と技術と歴史は、人間の自然化過程として、労働と歴史との自然必然性としての「自然的進化」へ傾斜する。この場合の進化の自然性は、即自的に抽象化された自然性だが、マルクスの生の自然的実存と人類の歴史的世界での形成過程は、「必然性」と化す(EI 49 ff)。労働過程が、「主観の目的のもとでの客体の形成やその支配」として現象し、「人間生活の永遠の自然必然性」であるとき、そこにあるのは対象の形成と転換をはかる道具的行為に他ならない(EI 48 f)。マルクスは、反省の過程を道具的平面にすえ、「反省を生産の範型にそってとらえる」(EI 61) が、ハバーマスが思考と労働との対比ないし分化の止場の媒介契機として導入する反省は、労働における主体間関係としての相互主観性への反省と、個別的主体の実存への反省の二つである。マルクスにみられる反省哲学の道具主義的転換は、ヘーゲルの現象学の

「非神話化」であったが、反省の道具的行為への還元ないし解消を意味した(EI 59 f)。そして、マルクスは、自然科学と人間科学の区別を解消し、前者の方法論上の超越性が社会科学のなかで実用化し、人間と労働との関係が生産関係と社会的労働の関係に移つされ、社会的労働の体系のなかで方法論的に確定された知の道具主義的様式およびその実質性は、行為の「産業化」(Industrie)との同一化をもちこんだ。そこに、産業化された自然と産業技術との関連づけや、自己外在化としての疎外の問題が発生する。

また、マルクスには、自然科学の道具主義的な意味と区別された、イデオロギー批判として遂行される人間科学の意味が明確にされず、さらに、社会理論を認識論的に正当化する必要も顧慮せず、むしろ、自然科学に人間科学が包摂された一つの科学を構築しようとして、経済学を「人間的自然科学」として理解した(EI 62 ff)。自然科学で人間科学の秘教性のおおいをとりはずし、人間の科学のもとに自然科学を包摂することは、若きマルクスの構想だったが<sup>17)</sup>、彼には批判的自己反省が放棄され欠落して、反省と連関した経験にある批判主義と相互主観性の次元はとりこまれなかった(EI 64)。ハバーマスからすれば、かかるマルクスに一種の唯物論的科学主義ないし経済学的決定論、実践批判と戦略への権威的目的論などの問題点が目にうつるが、それは新マルキシズムの人間学的傾向でもある(TP 228~236)<sup>18)</sup>。

しかし、ハバーマスがマルクスに負うところも大きい。すなわち、マルクスを人間学化する限り、その道具的行為論は、生産活動における外的自然への労働の拡大に、また、そのコミュニケーション行為論は、生産関係における内的自然の交流の置換に対応しているからである(EI 71)。そして、それらにおける強制力を社会的支配とし、政治、文化、教育等をふくむ制度的枠組に位置づけることをマルクスから習得しているからである。しかし、ハバーマスの独自さはその先にあり、いってみれば、マルクスの労働を言語非言語両面での意志疎通の世界へむけて解釈学的に拡大し、「生産活動による自己産出」と「批判的-革命的活動による形成」にむけて労働と認識が媒介され、理論的-技術的な生産知と理論的-実践的な反省知を登場させることにある(EI 77)。その点では、マルクスが、社会を外的自然の固有化をとおした生活の再生産をはかる活動として措定するのに比し、ハバーマスは、政治経済的問題を倫理的次元に傾斜させ、そこに社会をすえる。そしてそれを、ヘーゲルのごとく、他者を媒介する対話的自己認識を和解としての愛でなく、むしろその抑圧と再建の歴史生起を弁証法的と呼ぶ(EI 81)。この倫理性は、実践的には所与の生産関係に必然的な強制と制度的支配の暴力からの解放の形で自覚的な社会的主体の確立を促す(EI 75 f, 80)。これは「形成過程」と結びついた「新しい社会的形成」論の提起であって(LS 264)、逆に、その支配なきコミュニケーションは、制度的支配ないし社会関係のもとでのマゾヒズムの対極にあり、コミュニケーションと制度の同一化からは人手しえない。ハバーマスの社会理論の認識論的イデーとその方法論的立場は、マルクスをヘーゲルに会交させ、かつヘーゲル的現象学のモデルからマルクスの始点を分析すること、つまり、労働に反省の弁証法を導入し、かつ自己意識の展開を社会的に実在化することにあり、制度的枠組のもつ規範性と強制力、社会的行為の内的かつ外的な「抑圧」

における否定的同一性アイデンティティ、さらに、批判的社会科学に必要な条件として、認識する意識の自己反省、これらの側面を、むしろ、ヘーゲルから受容してマルクスの検討にさしむける<sup>19)</sup>。その点でこれは、階級意識の自己反省に結びつく人間の科学を検討することだったし、まさに、「批判の武器」としての自己反省を、「武器の批判」としての階級闘争に導入する批判的方法によってこそ人間の科学の政治的ディスクールとしての成立が可能になるからである(TP 33)<sup>20)</sup>。

## (2) 実証主義と自己反省

しかるに、かかる思想史的系譜や現代学問論の側面、さらにハバーマス自身の社会理論の構想および自ら関与した論争場面からしても、19世紀後半の実証主義は、重要な検討対象であり、そこでコントとパースがとりあげられる。ここにおいて、「ポジティヴィズムは認識理論の終末を示し、かわって科学理論が登場する」(EI 88)。そして、「科学理論による認識論の崩壊は、認識主体がその関連体系に入らぬことで示される」(EI 89)。この点がドイツ観念論と決定的に対立し、そこでは認識の可能性とその諸条件に対しては、超越論的な問いが認識の意味の問題として提起されていたが、実証主義は近代諸科学の成果によってそれを無意味とし、「事実」の意味を事態とその判断の言表(Aussage)の妥当性にすえ、自らの方法規準とする(EI 91)。「科学理論は認識主体の問題を放棄する」(EI 89)し、「反省を放棄すること、これが実証主義である」(EI 9)。

コントには、「実証主義は、分離してはならぬ政治と哲学とから成立する。一方が基礎づけ、他方が目的を包括的体系で形成し、そこでは認識と社会的努力は結合している<sup>21)</sup>。」それは、歴史哲学の新たな形態をとりながら、逆説的にあらわれる。なぜなら、そこには歴史哲学的思考における認識主体と科学における主体の没却とがあり(EI 92)、また、コントの認識をめぐる実証的とは、模写に対する事実の存在論的規定、感覚と経験の心理的構造の多様性、事実に対する方法論の優位と事実の記述の正確さ、科学と技術との調和およびその有効性、形而上学的絶対に対する科学的相対性、これらもろもろの対立をふくんでいるからである(EI 95~102)。さらに、彼は、分立する個別諸科学に対して統一的方法をもつ社会科学ないし一種の社会神学を要求し、そのかぎりでの実証的-科学的認識を真の認識とみなす。「科学は予見であり、予見は行為だ」からして、予見性とその展開に進歩史観ないし社会神学的目的論を内包し、倫理上の利他主義をこめて、その実証哲学を周知の「人類教」にまでおしあげた<sup>22)</sup>。

また、探究の論理と方法に関して、ハバーマスがパースとプラグマティズムを評価するのは、初期の社会化論や後期の認知論との接触からして、別に特異なことではない。むしろ、科学方法論の観点からすれば、意味問題が言語的な普遍実在主義(Universalienrealismus)のアプリオリとして探究され、その意味批判として探究の方法に検討の要があるからである。科学理論の論理構造より、むしろ情報の構成手続きとしての方法の入手に努めるパースは、コントなどの「古い実証主義の客観主義的態度にふけりはいしない」(EI 116)。探究の方法をパースにしたがって類型化すれば、信念決定規準として、自己の願望にかなう自己中心的な固執(tenacity)の方法、集団目的にかなう社

会中心的な権威 (authority) の方法, 理性にかなう思弁の普遍性にたつ先験的 (apriori) 方法, があるが, 科学的方法は事実と一致する経験的普遍性を特徴とする<sup>23)</sup>。「科学はひとつの生活形式であり」, 探究過程におけるシンボル結合と行為の経験論的結合とは, ひとつの生活形式へ統合される (EI 120)。かかる探究論理への努力には, 科学的進歩の可能性の方法をめぐる反省に導かれた道具的行為への関心があり, そこでは概念は, 結果制御的行為の関連体系から入手された意味である (EI 155)。さらに, 注目すべきは, 探究過程と学習過程の一致が提起され, 道具的行為の循環が, 感覚的, 習慣的, 意志的な諸要素に担われ, その心理学化の方向が示唆されたことにある。探究と学習とは, その点で, 帰納でも演繹でもない, 行為解発的 (handlungsauslösend) 刺戟へと進む「事例」の推理 (abduction) である (EI 156~159)。また, ハーバースの, パースへの注目は, アーペルの影響によってであるが, 経験研究の客観主義における主体の問題について, 「探究の共同体」, あるいは「言語共同体」の存立とそこでの活動にある。それは, 「相互主観性の地盤」の発掘を意味したし, 道具的行為の次元に還元しえない相互性の関連体系がコミュニケーション行為としてあること (EI 175 f), したがって, 行為を道具的とコミュニケーション的とに併立させるのではなく, 後者を基底として, 前者がそれに根拠づけられていることを確認させる。

ただ, かかる探究で行為が理論を構成するプラグマチズムとして, 行為の役割と規準に制度化された意味連関を究明するとき, どの程度に, 固執でも, 権威やアプリアリでもない科学的探究の領域と位層を確保し, かつ, 事例の真相にせまりうるか, それはつねに確率的である。実証主義者の因果連関が, 社会は事態の公式化のためにその有効性の視点を導入し評価するとき, それは機能主義と同様に, 探究の戦略であっても論理ではない。社会生活の再生産ないし改善は科学的探究としての記述的価値によりも, むしろ解釈に依存しており, プラグマチズムには事実価値と操作価値の混同があるというべきだろう (LS 166, 174 ff)。そして, 実証主義的「科学」は, 実は技術でありながら, 科学の名のもとに自然の技術的構成に偏し, 生活連関の社会組織的管理に傾斜して, 科学技術, 産業, 管理の組織化を推進することになる (TP 308)。

以上のコントやパースに比し, その対象や方法において異ったディルタイは, 文化歴史的な生活連関を追究し精神科学を提示した。彼には科学の体系は包括的生活連関の一機能であって, その経験の理論は, 生活連関の歴史社会的構造に定位され, 前学問的地平に立脚する客観精神の追構成として了解と解釈に依存せしめられ, 因果連関的な説明を排する。ここに精神科学の対象と方法の独自性があり, その了解的方法は, 「心理学的認識ではなく, 固有の構造と法則性をもった精神的形象への帰還」<sup>24)</sup> で達成される。「了解行為は, 社会的な生活世界における精神の形成過程として, 客観化に係わりなく明瞭に反復される運動であるから, 認識主体は, 同時に文化的世界のあらわれる過程の一部である」 (EI 188 f)。したがって, 精神はそれが創出したもののみを了解し, 精神の表現はその体験のみが了解しうる。つまり, 了解の主体と対象の間には, 「組み込みとおきかえ」 (Hineinsetzen u. Übersetzung)<sup>25)</sup> がなされ, それは対象論的な操作構成ではなくて, 他者の生を聴取する直観的想像力, 感情移入, 内省等をふくむ体験によってなされる。「了解主体は, 個別的主体と

してあり<sup>26)</sup>、「私自身を他者と比較してはじめて私のなかに個別的なものの経験を作るのである。<sup>27)</sup>」了解は「追体験の過程をへて私が内的なるものを補完するところにある。<sup>28)</sup>」そして、「精神科学を充足する方法としての了解と解明<sup>29)</sup>」が可能なのは、「心性の目的論的構造連関」か、アポリアと化した個別性と全体性との連関かに由来する<sup>30)</sup>。ここでは、「精神が客観化されるすべてのものが、それ自身に我と汝の共通性 (ein dem Ich und dem Du Gemeinsames) をはらみ<sup>31)</sup>」、了解の方法原理の条件は、個性化ないし個別性におかれる<sup>32)</sup>。自我は、他者との構造においてその生活連関を把持し、かかる生活経験が生活過程で収斂する生活連関を個別的生活史の統一へと統合するのであり、その統一に「自己同一性」はつながれている (EI 193 ff)。

しかし、ヘーゲル的な客観的観念論と現象学ないし解釈学の存在論的転換との中間に位置するディルタイの立場には、ハバーマスからみて、根拠づけと分析の不徹底さはおおいかくすべくもない。彼は、フッサールの生活世界論への後期ディルタイの着目に留意しながらも (EI 179)、学問理論としての体験-表現-了解の関係が、生活世界への考察に不十分であり、その精神科学的解釈学が、実体的体験としてのモノドロギー概念から脱しきっておらず、かつ、言語が重きをなし非言語的シンボルの意味了解を欠いているとみる (EI 190, 186, 194, 198)。生活連関と歴史とは、生活の現象学的経験概念と世界の相互主観性にすえられ、そのなかではじめて自己同一性は発掘されるからである。

パースにおける技術とそのプラグマチズムと同様、ディルタイは、生活実践とその歴史主義をとおして、実証主義的学問理論から排除された認識モデルを提出し、生活連関の基礎カテゴリーの発掘と、その意味の分析および批判をする点で (EI 239)、それぞれ自然科学と精神科学の自己反省の契機をもたらし、学問認識の関心の基盤に対処した。しかし、それそのものを反省に付さず、認識を導く<sup>インテレセ</sup>関心のレベルの抽出には至らなかった。すなわち、関心は、プラグマチズムにおける行為と労働、歴史主義における共同性と相互作用との差における労働と相互作用、しかも、それは心理学での欲求、政治経済学の利害、美学における興味にみられる精神思想史的事実概念でなく、また、論理を自然基盤に還元することでもなくて、実践的認識への志向、「人類の自然史とその形成過程を媒介して、その再生産と自己構成の一定の基本的条件である労働と相互作用に結びつく基礎統合としての関心」 (EI 242) である。

とくに、精神科学を解釈学へ引きよせるハバーマスにとって、解釈学的了解は、理論的命題が要求する<sup>モノローギッシュ</sup>独語的な意味機能の提示でなく、了解の相互主観性で顕露される現実の地平としての「実践」契機を明るみに出さねばならない (EI 204, 222)。そして、その「実践」契機は、言語コミュニケーションとシンボル体系の意味了解を問わず、その了解の反省という哲学的自覚をとおして事態そのものに組みこまれるだけでなく、了解主体がその解釈図式を獲得するコンテキストに組みこまれる必要がある。解釈学的行為は、経験的分析的研究が道具的行為の機能範囲内においてその操作可能なものの総体として現実を構成するためあくまでも客観化された現実という超越論的条件を前提し、その分析を測定による数量化や言語による公式化で行ない、言語と行為を操作性の支

配下におくのと異なる。そうではなくて、むしろ、行為の相互性において自己理解過程をもたらすものとしての実践主体の視点から、超越論的規準のもとにではなく、超越論的平面に向けて行なわれる解釈者の自己運動である。そして、さまざまな生の形式の超越論的構造へ向けてなされ、自己の属している世界の超越論的構造との関連づけで、現実というテキストを解読する。それゆえ、現実解釈は、行為統合的理解の相互主観性を顧慮して入手され、そこでの基礎のテグリーは行為と言語、換言すれば、関心と認識が基礎統合の機能として浮上する。これがまさに、「認識と関心の統一としての批判」(EI 234) というハバーマスの中心主題である(EI 238~241)。

関心は、認識の方向を現実的に規定する要因ではなくて、「認知」(Kognition)に組みこまれている生活連関の統一」(TP 16)であり、行為と経験のコンテキストを客観化してそれを開放し構成するものであって、変容する認識の構成連関と結合している(TP 16)。したがって、関心は「生活実践の関心」として、労働とコミュニケーションの相互作用ないし相互主観的な解釈学的構造に立脚する。その限りでは、近代経験科学の自己理解に保有されてきた純粹理論や没価値要求は、その仮象のゆえに支持されない(AW 183 ff)。パースとディルタイは、学の自己反省のためにその方法論はとりあげたが、認識と関心の統一点を欠いていた。その点では、ドイツ観念論は、認識、関心、反省をめぐる注目すべき基盤を摘出していた。カントは、必要からおこる快楽ないし有用性への病理的関心と必要をひきおこす善への理性的関心とを区別した<sup>33)</sup>、フィヒテは、反省的自己帰還的行為としての知的直観の理性行為をもって、実践理性の理論理性への優位を確定し、独断論からの解放と成熟への自己反省の目標を設定していた(EI 245~253)。主体の自己経験は、反省の自己解放力であり、反省の経験は形成過程にあって、逆に、認識のための認識や反省なき認識関心は、成熟への関心を隠蔽する(EI 243 f)。このように、それは、実践理性的にみれば、自由意志的行為への関心から理性それ自身の働く自我の自律性へ展開し、認識行為と等しく構成的である。しかし、ヘーゲルのフィヒテへの批判のごとく、類的主体としては「われわれは反省の絶対運動でな」(EI 259)く、また、反省を個人の内面に隔絶しその過去の事態へむけることは、誤解であって、むしろ、反省経験は、これらを破棄するために、たとえばヘーゲルの精神現象学の形成過程やフロイトの生法史分析のインスタンス審廷としての働きのごとく、相互主観性と行為の動機了解に向けられている(UH 120 f)<sup>34)</sup>。そして、世界観と生活形式のドグマに直面する反省の運動は、理性と関心の問題に統一される形成過程となるが、そこでは、個人の社会化の条件と、技術的に構成される環境下でのコミュニケーション行為の「素材」との条件が連関して、主客両面の条件に依存する(EI 259, LS 301)。ハバーマスはそこに、ヘーゲルからえた反省の弁証法を人間学的平面にすえ、かつ、マルクスから入手した労働を技術論的行為論と照応させながら、形成過程と学習過程を、前者の実践性と後者の技術性とでもって行為として布置する。したがって、かかるものとして有機化された「生活連関は関心連関である」(EI 260)り、「反省の『活動』と結合した行為のカテゴリーに解放を導入する」(EI 261)。つまり、「生活を変える」という自己反省の行為は、解放の行為であり、道具的コミュニケーション的行為の平面に係わりながらも、それから独立している(EI 261, TWI 159)。それゆえ、自

己反省は、理性の関心性に立脚し、「理性は、自己反省の遂行にあって関心的である」(EI 261)。

これをふまえて、ハバーマスが客観主義的科学の経験の薄弱さへ迫る批判は、ディルタイやパーズになかった局面である。それは、経験論的客観主義の批判から主観主義への復帰や、解釈学の存在論化への転向をはかるのではなく、相互主観的経験をふまえながら、経験を反省し、反省の経験を了解することへと進む。ここに、彼の解釈学は批判的解釈学となる。すなわち、そこでは、マルクスがしたごとく、経験を類の社会的再生産の過程へ還元したり、あるいは、コントラのごとく、反省を客観主義のために犠牲に供するのではない。むしろ、パーズやディルタイが、自然科学的精神科学的研究過程の検討をとおして、行動論 (Pragmatik) とコミュニケーションのアプリオリとして措定したものが継承される (EI 378 f)。さらにいえば、経験の所与性から経験の産出性へと進み、それで反省が、単に回顧的個別的な知へ限定的に観念化されることなく、志向的行為の形成過程として重視される。それは、測定に対する解釈の優位を保持して、精神科学的解釈のイデアリズムとその言語中心的コミュニケーションへの傾斜に対しては批判的社会学を守り、自己-集団同一性を守らんとする方向とも連係する (TP 17~20)。

### (3) 精神分析的視点

ハバーマスが、自己反省とコミュニケーション連関とによる社会理論の構成で留意するものには、まず、形成過程における反省とコミュニケーションの頹廢・歪曲現象、次に、理論的言明のもつ制度化が、コミュニケーションを体系的に破損する問題、さらに反省とコミュニケーションのメタ次元の問題がある。そこで、フロイトの精神分析の視点が導入される。「形成過程にあっては学習主体として自己のもとで学習するとともに世界を学習し」(LS 301)、その自己認識と世界認識との弁証法がヘーゲルの反省経験であっただけではない、フロイトはその反省経験の途上にある個人生活史を分析し、わけてもそのネガティブな現象を主題にするからである。生活史の再建には、「あやまれる仮定を打破する反省の経験という審廷」の精神分析の場面に入ること、抑圧や仮面化の様相を摘出する必要がある、それは精神の現象学の弁証法的否定性と同様の意義をもつからである (LS 300 ff)。ディルタイが、精神史上の人物の生が言語的に表出されたテキストに対してその心理的表現了解を解釈学的意味了解へと移し、その伝記を客観精神の範型として叙述したのに比し、フロイトの場合は、被分析者の想起 (Erinnerung) の背後にある既知と未知が、併存する状態像ないしは経験基底の志向の主観的混乱との連関や、その変型自体をひとつの意味としてとり出す。内面化されたものの現在化である想起では、その根底において非本質としての歪曲を無意識的に行っているし、この、いわばサルトル的な「自己欺瞞」の無意識性は、自己離反と自己親密の併存の状態像を夢、言語、行為、身体動作等で示すために、これらを「テキスト」としてその自己欺瞞に隠された次元を透視しようとする (EI 363 ff)。「言語は、ここ (精神分析) では、思想の言語表現でなく、心的活動を表現するもうひとつの身ぶり言語 (Gebärdensprache) であり、精神分析における解明は、まず、われわれに疎遠な表現形式からわれわれの思考へおきかえることにはじまる<sup>35)</sup>。」

したがって、言語的文献学的解釈学とその技術は、フロイトにおいて、総体としての「テキストの歪曲の意味」をたどる診断として深層解釈学 (Tiefenhermeneutik) になる (EI 267)。たとえば、夢は、コミュニケーションから排除された無意識的動機をふくみ、そこで非言語的にシンボライズされた夢は、言語の文法構造が社会的規範に服することから脱落して、いわば「脱文法化された言語」としてのシンボルへ転化する (EI 274, 276)。したがって、夢のシンボル形象には、行為規範や文化範型に係われない「脅された主体の特殊な自己疎外」があるとともに、「二次的に加工された合理化」がある (EI 278)。このように、直接的には了解不可能なシンボルによって、日常性というテキストが混乱や葛藤に直面する場所が、深層解釈学の対象領域である (EI 277 f)。

制度的次元にあって、規範、支配、操作の機能をもつ公的コミュニケーションは、主体内部のコミュニケーションを限定的あるいは病理的なものとして、「精神病理的」領域に閉じこめ、併存を拒む。しかし、たとえば、家族の制度的構造には、いわば「家族の政治学」(レイン) があり、患者における言語が主体化せず「私化し」、それが「公共的」言語にデフォルメされる場合もあろう。そこには、言語が夢シンボルへと変容後退しながらも、「無意識の意識へのおきかえ<sup>36)</sup>」としての反省をし、生活史上の「おきかえ」としてひとつの「形成過程」を展開している。それゆえ、精神分析における解釈は、認識関心的行為としての自己反省がする言語やシンボルの表現のとり出しと解読であって、いわばおきかえのおきかえであり、そのさい、テキストとしての被分析者の言説とそのテキストの欠如態の了解は、彼の想起によるおきかえという反省行為の再構成に対する、分析者のさらなる再構成ないし反構成である、といえよう。もちろん、これに対して被分析者は、補償、合理化、投射、自己隠蔽等で抵抗するだろうが、これへのさらなる構成と理論化として精神分析的解釈が行なわれている。

これには、分析者の側の無意識的不安の投射という問題性にも留意を要するが、そこには教育分析にみられるごとく、弁証法的構造をもつ言語コミュニケーションないし循環的対話構造が生起しており、言語の相互主観性をふまえた知の共同性ないし言語共同体のなかでの「共同遊動」(Mitspielen) がある (EI 279 f)。したがって、分析では、「患者の自我 (Ich) は自分を病気としている他者とそれに疎外されている自己 (Selbst) とのなかに自らを再認識し (wiedererkennen) 同一化 (identifizieren) する」(EI 288) ことによって、自己反省の経験を求めるが、一方、「私 (フロイト) は、否定されたものは私に『ある』(ist) だけでなく、私からも『働く』(wirkt) のだということを経験しうる。<sup>37)</sup>」つまり、自己反省の前提には、ガダマー的にいえば、「疎外経験」があり、「影響活動史的」に展開する形成過程と、分析場面での被分析者の「内容に対する倫理的責任」が求められている (EI 288)。「自己反省は決して孤独な運動ではなく、他者との言語コミュニケーションの相互主観性に結びつき、……自己の同一性は、それが依存している他者の同一性の承認をとおしてのみ可能である」(EI 290)。逆に、「自己自身の前での自己回避は、言語のもとで (an) かつ言語によって (mit) なされる操作なのである」(EI 294)。この操作ないし合理化の過程としての自己逃避のゆえに、防衛過程という「形成過程」に対する深層解釈学的分析が可能であ

り重要となる。精神分析が、かかる意志疎通的言語で記述するとき、それは厳密な意味での経験科学的技術テクニークでなく、むしろその分析の言語は、理論言語より豊かさをもつ(EI 302, 299)。ここにハバースは、反省および了解の存在論的解釈学の位層が示す同一性確保と経験の疎外性との問題からして、精神分析を単に病理論に限定するのではなく、学問論の基底層にひきつけ、そこにある自己反省の層位を見出す(EI 299 f)。

若きフロイトは、人間への関心を「自然対象としてよりも人間関係 (menschliche Verhältnisse) のなかでとらえ<sup>38)</sup>」、新しい人間科学を基礎づけようとしたし(EI 301)、技術についても、社会テクノロジーないし社会システム論に先行した心理技術に一定の限界をみていたが、ハバースも、その社会理論の構築にフロイトからの影響を大きく受ける。その点で治療セラピーは被分析者主体にその生活史の抑圧歪曲された部分を意識化させ自己のものとするという点で自己反省との連関をみる(EI 306)、逆に、自我-エス-超自我の構造モデルを分解して、たとえば、エスという自然的基盤に一元化できるものではない。したがって、セラピーには、人間学的にいて、エスの世界の限界にとどまる自然的な治療ないし操作過程の技術から、Ich の反省と Du の覚醒、es にとどまる「科学主義的自己誤解」(EI 300) から、自我ないし相互的自我の主観性への転換があり、換言すれば、技術から教育へ、操作から啓蒙への転換が形成過程として展開する。形成過程の一般解釈への道を求めるハバースは、フロイトが分析的対話状況によって、言語変容と行動病理との間の基礎的連関に正常と異常といった二元論を統一する基礎場面をとり出したことを重視し、そこに心理学的認識の可能性の条件としてメタ心理学的場面をとらえながら、併せて自然科学と精神科学との基礎平面をみる。それゆえ、彼は、正常事例をあからさまな公開性と抑圧的かつ私化された衝動の解釈とが同時的に依存する動機構造の場面にすえるのである(EI 310 f)。生活世界の意味構造は、「運命の因果性」であっても(EI 312)自然ではなく、破損された生活史が映し出す同一化過程は、ヘーゲルの精神現象学における「つねに新たなる自己同一化の過程」と構造的に同じである(GR 263, LS 301)。ここにある反自然主義の新しさは、自然主義か歴史主義か、あるいはその弁証法的統一かといった問題の立て方をしないところにある(EI 330)。むしろ、たとえば、幼児の発達形成過程は、その動機や自我機能をともなった解決の成否、危機、葛藤、範型をめぐって展開されるが、そのさい、自己客観化という形成過程の目的がメタ心理学的に解釈されてこそ、「破壊された形式過程での自己同一性への過程」としてとらえられる(EI 315 f, 318)。逆にいえば、もし、かかるメタ心理学的解釈図式を導入しなければ、単に幼児が示すいわば叙事的事態とその歴史記述にとどまっていたのを、予備先行的解釈を導入することで生活史の体系的一般化をはかるのは不可能となる。類型的比喩を用いるなら、幼児に対する親は、歴史記述者であるが、分析者は対話的に入手した歴史事実の断片を合成し、記憶の欠如をうづめ再構成して、幼児の親の物語りの叙述のなしえぬ生活(生起の歴史)(Lebensgeschichte)をもたらす。いうなれば、記述的生活過程を生活史へと転換しうるためには、解釈としての反省契機を不可欠とする。そこでの生活史は、行為主体の世界理解の出来事を示すとともに、自己同一性と係わる生活史が集団同一性に規定された集団史の意

味連関をもつ (EI 320 f)。また、日常言語でもって物語られる生活記述を構造化するには、対象に外在する理論言語と異り日常言語の術語化と、一般化という点での類型化やモデル化をはかりながら、形成過程全体の先行的に把握されたコンテクストへのおきかえ・解釈を必要とするだろう (EI 321 ff)。それは、叙述にある因果連関的な説明枠を受容しながら無意識の意味連関の「説明的了解」として深層解釈学的な了解によっている (EI 331 f)。

社会理論の可能性とその方法論の検討という問題意識からしてハバースがフロイトから受ける支援は、学問理論史における自己反省の意味批判と解釈学の発展型ともいべき一般解釈の方法やディスクール論への進路をそこに見出せるところにもある。フロイトは、社会的行為論としての社会学を心理学へひきよせて、応用心理学化<sup>39)</sup>し、その文化論的著作ではかかる心理学者としての自らの立場を設定しようとする。「人間社会の動機は、根底では経済的である<sup>40)</sup>」ゆえに、外的自然の強制と内的自然の強迫や抑圧等が問題化し、社会関係は葛藤関係となるが、そこには、マルクスとの類似と差異が認識と関心の統一問題としても浮かび上ってくる。フロイトにとって、制度は、労働に還元しうる行為の総体的表現でなく、労働への強制が規準化された表現として成員をそれに目的合理的、操作的に編入する作用をもち、一方ではそこからの逸脱者に制裁を発揮する力をもつものであって、主体には代償満足としての希望の充足をはかる幻想の体系でもある。かかる制度を包括する文化も、社会関係の「保持と規制」(Schutz u. Regelung)の二面をふくみ、そこには「文化への敵意」(Feind der Kultur)が伏在する<sup>41)</sup>。このように、フロイトが変型したコミュニケーションとしての夢とその判断から文化論へ展開したときに見出したのは、「疑似規範性」(pseudo-normality)とその「隠された病理 (hidden pathology) だった (DC 206)。しかし、文化社会過程の、まさにかかる「正常性」に「共同体的神経症」との平行関係があり、文化に集団的幻想が投射され、その「文化の心的所有」が支配の合理化に寄与する。そして、かかる制度と文化の像は、あやまれる意識形態としてのイデオロギーでよりも、むしろユートピアでえがかれる<sup>42)</sup> (EI 336~340)。一方マルクスでは、生産力の蓄積による社会的労働の自己増殖過程と階級の批判的革命的行動という形成過程の二つの位層で構成されるその歴史は、人間と自然の総合を道具的行為の枠内にとどめていた。そこでは生産知は正当化されるが、反省知にはそれがなされず、支配とイデオロギーの関連をめぐって、フロイトが注視するものをマルクスは看過していた (EI 341ff)。マルクスは、人間を道具を使用する動物として、その生産手段に進化的な連続をみ、人間の道具的行為への確信のゆえに、支配とイデオロギーを「破壊されたコミュニケーション」とはみなさない。これに対し、フロイトは、マルクスのごとく、社会的労働の体系化にではなく、親子関係および個体の発達過程を自然史との原型に重ね、そこでは個と人類の発達・展開を社会化過程としながら、人間を「衝動のゆえに阻害されかつ幻想的になった動物」とみなし、超自我を労働の組織化にでなく、本能の展開過程に位置づけ、自我機能と認知的地平の道具的行為にはすえず、文化と制度がはらむ強制力とそのもとでの人間の敵意を摘出する。つまり、マルクスの客観主義的歴史構成に比し、フロイトは、その背後にある社会的労働や文化過程のメカニズムをリビドーのメタ心理学的モデル

のもとにすえ、マルクスが自然史の平面にいたとすれば、フロイトはそれを人間学の次元へ移す(EI 342~346)。

しかし、ハバーマスがフロイトを問題にするのは、マルクスと対決させるためではない。むしろ、時代批判のためや社会的行為に関する解釈学的批判理論の構築にとって精神分析の観点が有意義だからである。その占める重要な位置については、既に63年のフランクフルトのフロイト研究所での「水曜討議」でミチャーリヒラから影響を受け(EI 10, RM 63)、とくに同年の『父親なき社会』が示すごとく、権威主義的社会の失墜や政治状況と幼児から青年にいたる同一性飢餓と葛藤とはパラレルであることをみていたし(KK 112~116, 181, PH 35 ff)、またその点ではマルクーゼによる古典的精神分析の限界の指摘のごとく、そのモデルが崩壊して権威的構造がくずれ、超自我の構造逸脱(Entstrukturierung)がおこるとともに、自我理想が外部から移入されることを現代社会の特徴とみなした(KK 181)。さらに、かかる問題の現実的側面は、教育と社会の人類学的関連の問題や動機づけ論との関連でつとに注目していたものでもあった(PO 262, RM 85)。解釈学的意識は、カダマー的な表現を用いれば、伝統的精神科学の客観主義的自己理解を解体しながら、認識主体がその対象とつねにすでに結びついている影響活動史的連関の反省により確認され、「それが社会科学にもその対象領域のシンボリックな予備構造から生ずる問題を想起せしめる」(UH 127)。たとえば、制度は支配の正統化と安定化のために規範的権力を行使する体系となるが、そのさい、個別的な利害関心が制度的規範と同一化されて、個別内部的な欲求を断念させる。つまり、ひとつには、個人が制度の抑圧性を規範として受容することで自己維持をはかる防衛メカニズムと、なおひとつには、制度自体を集团的幻想の結晶体としていわば「偶像形成」(Idolbildung)をはかる投射のメカニズムとによって、むしろ制度の側がコミュニケーションを体系的に破壊するのであって、ハバーマスには、このいわば制度の精神分析の観点が重要なのである(UH 255 f)。

また、自然科学の科学主義的自己理解に対しても、自然言語ないし日常言語のメタ論的地平に入ることによって、科学的情報と社会的世界の言語との優劣、継起、転換の問題を浮かび上らせる。「われわれに固有の一般的かつ人間的な生活経験に、学問の経験を再びつなぐ(die Erfahrung der Wissenschaft wieder anzuschließen)<sup>43)</sup>」道が遮閉される科学言語ないし情報は、自然言語がすえられた生活世界から分離され、「実践的科学が修辞学の上で示される。<sup>44)</sup>」それゆえ、解釈学的意識は、かかる自然言語と理論言語ないし操作的言語との間を媒介し、前者の対話状況から汲み出されるコミュニケーションの基底から後者に可能な条件を説明をしようとし(UH 127~130)、精神分析は、イデオロギー批判とともに、そこに生じたコミュニケーションの葛藤、亀裂、破壊の解明をする解釈学的了解の適用領域であり、「批判的科学」に連なる(UH 132)。

なお、ハバーマスには、実証「精神」への攻撃、イデオロギー批判、認識関心と反省への懐疑等をめぐる否定的解釈家ニーチェを避けて通ることはできない。ニーチェは、認識と関心との連関を心理化し、それをヘーゲルにあらわれマルクスが継承した「認識論の自己止揚と反省の自己否定」へもちこむからである(EI 353)。彼は、古代ギリシア啓蒙期や、わけても19世紀の実証史学や

歴史神学に、学問と認識主体の自己反省との関係に否定的に機能する逆説を読みとり、科学はその批判と啓蒙の過程で人々をドグマから解放するが、理論-実践連関の圏外に出た理論と技術の専横にニヒリズムの到来と近代主義の危機の予徴をみる (EI 353 ff)。その点でニーチェは、批判的というより、徹底して解体<sup>デストルクト</sup>的である。実証主義的科学概念は、認識の形而上学と主体の実存条件を排除する「認識独占」(Erkenntnismonopol)であり、意味を把える関心を放棄し、精神科学もかかる自然科学に従うかぎり、生活連関を疎外する (EI 355 f)。むしろ生活連関のなかの生きた歴史は、過去と外在的なものを現在の形成過程の構成要素とし、その歴史的形成は、人間ないし文化が現在化し見通される「形成力」である。生活連関が科学的客観主義に導かれるならば、それは必然化され、もちろん、認識主体の反省契機も形成過程もそこにはなくなる。自然科学的法則の因果性や測定における操作性の経験論的基盤は、その客観的源泉を世界の「相対的アプリアリ」として標榜するが、それは19世紀科学の方法の勝利であっても、科学それ自体の勝利ではなかった<sup>45)</sup>。

かかるニーチェの実証主義への攻撃は、実証的歴史文献学のもつ「生への弊害」を看破したところでの自然再興<sup>フイシス</sup>の主張から発しているが、認識批判には入りえなかったし、認識指導的関心を自然主義的に曲解していた (EI 362)。「認識論を方法論に解消する歴史は、近代実証主義の前史であり、ニーチェはその最終章を書いた。彼は自己否定的反省の巧者 (Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion) として認識と関心の連関を展開したが、それを経験論的に誤解した」(EI 364)。そして、自然科学と精神科学の論理から展開してきた認識理論は、認識心理学へ委ねられ、純粹方法論へ転じる (EI 364)。

かくて、ニーチェやわけてもフロイト以後に位置するハバーマスには、歴史的な幻想から発する啓蒙のイデーは、一定の環境下での文化的伝統のユートピア性をテストする試みとして把えねばならぬ (EI 344)。かかる文化の現実条件に依存する労働、言語、支配をめぐる葛藤に対し、認識の自己反省を必要とし、マルクスほど素朴になれぬし (EI 347)、ディルタイの孤高もつづけえない。また、学問理論の問題としては、自然科学的研究過程自体、道具的行為の超越論の枠内で組織されて、自然が技術的認識の対象となり、かつ、精神科学のそれはコミュニケーション行為の枠内で展開し、その意味連関は相互主観性の保持のなかで了解される、という二元的視点自体問題であって、それへの批判的検討や生活連関をめぐる理論的実践的な問題がある。これは、学問の批判性と自己反省から生ずるものであり、精神分析のごとく理論とセラピーとの統合を求める認識関心をもつ。その点で、かかる批判性と自己反省は、フロイトのごとく、分析者と被分析者のコミュニケーションの条件のもとに近かつた。さらに、理性が関心を内包するか、関心が理性を包摂するのか、換言すれば、前者に心理学を、後者にイデオロギーを該当させるのか、また、関心を心理概念とするか、歴史社会的概念とするか、これらの問いに対する二者択一的決定は、理性概念を異ならしめる。ハバーマスには、フロイトが個人的病理から全体社会の病理へ移し、支配と文化における集合的自己保存をみたごとく、理性と関心の統一は、イデオロギー的理性としての関心的理性ではなく、いわんや純粹形式理性でもなくて、自然史に基盤をもつものとしての理性関心 (Vernunft-

interesse) である。それは、抑圧された動機が期待的空想へと加工されている「人類の幻想の前進的な批判的-革命的だが試行的な (versuchsweisen) 実現への牽引力である」(EI 350)。そして、かかる形で自己保持の関心が理性それ自身の働く関心として考えられることを批判的の科学 (kritische Wissenschaft) のあくまで一例としてハバーマスは提起し、認識と関心が自己反省のなかでひとつになるなら、自然科学と精神科学の技術と実践の認識関心に依存しながらも、認識は自律する (EI 352)。この批判的の科学のもとでは、労働と相互行為との認識関心が、自然主義的に解されて認識に外在しつづけるのではなく、知のカテゴリーが「蓄積的学習過程」と歴史的に媒介されたたえざる解釈とで相関的に拡大されるところでの「研究過程」になり、たとえば、道徳学習は理解の相互主観性を確保するための実践的認識関心に対応するとともに、その自己反省的学習過程は、抑圧と虚偽意識を止揚する解放関心に対応する (EI 351, TP 16)。

#### (4) 『認識と関心』への論評

『認識と関心』が執筆された頃、ハバーマスのいたフランクフルトは、ある論者の評言<sup>46)</sup>では、20年代にフッサールとハイデガーを擁したフライブルクに比せられている。それだけに、そこにむけて同調と敵対が生じたが、批判には次のようなものがあった。

ヘーゲル主義者のブーブナー (R. Bubner) は、ハバーマスがマルクスとともにヘーゲルを狭め、労働と相互行為をウェーバーの方向へ傾斜させたと難じながら、彼の認識の関心への依存は、逆に関心の認識への依存が主題化されぬゆえに、不十分とし、その形成過程と反省の超越および実践性とを一貫して結びつけるのは無理だと考える。そのためイデオロギー批判の主体は、「無限の反省過程という危険な地盤なき振幅に入りこむ」し、言語過程から行為状況へ進むのを短絡とみる。実践概念が理論そのものを投影するにもかかわらず、逆に、実践に魅了された理論は、実践から抽象された純粹思考と同様、少なからずイデオロギー的になり行為の指標たりえない<sup>47)</sup>。

類似の批判は、トイニッセン (M. Theunissen) から出され、ハバーマスが自己反省とコミュニケーション行為とで、前者が後者に包摂されるのか、分離されるのかが、未決定ないし混同のままであり、包摂には個人を超えた真理という先入見、分離には「言語」ないしディスクール論をもちこみ統一的視座を欠く。ここに、アリストテレスが実践から区別した理論に自己反省をもちこみ、経験的主観の過大要求をし、主観的自然と自然自体を絶対化したと評する<sup>48)</sup>。

一方また、ローアモザー (G. Rohrmoser) のごとく、ハバーマスのフロイトやニーチェへの言及や受容が端的に語るのは、自身に欠落する形而上学と存在論の解体をもってする哲学への挑戦とみなし<sup>49)</sup>、ハバーマスが理論的欠陥のゆえに戦略化し、マルクスの更新をフランクフルト派の最終走者として努めるとしても、そこには悲惨と単なる文化革命しかない、と叫ぶが、その場合内在的批判も対抗的な理論構成も聞こえない<sup>50)</sup>。

マルキストの側からの非難は、ハーン (E. Hahn) やテルンボルン (G. Thernborn) が行っているが、ハバーマスをマルクスにおける労働と相互行為の重点を逆転させた折衷的ないし新折衷主

義的二元論者とし、その弁証法に疑義をさしはさみながら、ハーンは、社会的生産に対して脱政治化された公共性を、また、脱経済化された歴史と脱歴史化された経済を導入したとし<sup>51)</sup>、フロイトの事象は社会経済的疎外要因で説明可能だとする<sup>52)</sup>。しかし、そこには論難の通俗性はめぐりえず、主観主義と断じるかかる公式論には、人間学的カテゴリーや存在論的次元、解釈学的層位への目は維然届かぬままである。また、テルンボルンは、ハバーマスが、シェリング、アドルノ、ガダマーの線上にあって、そこに一種ギリシア的な理論的静寂主義をみながら、一方でその理論と日常性への「平準化」がイデオロギー批判の予備条件となっているとするが<sup>53)</sup>、そのさい、基本的に言語および支配の社会的メディアないしそのコミュニケーションの疑似性は十分とりこみえないままである。

その点では、一般社会理論ないしより適切には社会の一般解釈をうちだすハバーマスには、ハーンの現実主義やローアモーザーの「哲学」的射程からの論難は、むしろ社会とその理論化の領域や層位を著しく限定したものに映るのであり、シュロイアー (T. Schroyer) は、かかる左翼とアカデミズムの双方からの適切さを欠く論難に抗して、弁証法的メタ理論としてとらえ、反省的了解によって実証主義への対抗の方法を入手し、かつ社会科学の唯物論の批判と再編をめざしたものとして位置づける。とくに、ハーンには、精神分析の受容は、それをめぐる運動論と講壇の側からの反発や軽視にもかかわらず、疎外と自己同一性への自己反省による自己発見としての「形成過程」の一般解釈であり、解釈学的反省の範型となっている<sup>54)</sup>。このことには、「解放」の概念史に徴しても、19世紀的な社会的解放論の線上には立たない形成過程の新機軸がみられるし<sup>55)</sup>、解放理論を可能にするのは、マルクスかフロイトかではなく、その双方であることに着する<sup>56)</sup>。

『認識と関心』では、ハバーマスの理論構成とそこでの関心や反省の概念が、フッサールの恣意的な利用にすぎぬ、とエヴァンス (J. C. Evans) は難じている。つまり、西欧諸学問の危機としてフッサールがみたのは、前学問的経験のディメンジョンを隠蔽する客観主義的科学であり、逆に彼の超越論的自己反省において理論上の「反-関心」(De-Interesse) の「非-自然的態度」をとる反省は、関心をこの世界構造への関心とはしない。しかし、ハバーマスは、かかる純粋理論を「存在論的仮象」とし、その超越論的還元に対抗する。したがって、彼の関心は、たとえばハイデガーの不安と懸念ゾルゲにおける後者のごとく、存在的カテゴリーに属し、その限りでこの世界の認識関心として社会的関心となり、存在論的位層を欠くことになるというのである<sup>57)</sup>。

これらの批判へのハバーマスの反批判は、個別的著書の読解の問題よりも、近代学問理論の展開過程が必要であり、そこからすれば、近代実証主義の方法論としての科学主義 (Szientismus) における自己反省の契機の欠落が問題であった。超越論的条件は所与ではなく経験の産出性に立脚し、反省知を社会理論としての認識理論のために類の社会的再生産過程に還元したり (マルクス)、客観主義のために犠牲にできず (コント)、研究過程への反省がコミュニケーションのアプリオリを浮上させ (パース)、精神分析は、知識と行為が無意識的に動機づけられた疑似アプリオリを発掘分析したからである (EI 378 ff)。しかも、それを徹底すれば、科学主義への批判は、アーペルを

援用していうごとく、われわれはつねにすでに前提されている論議の可能性の条件よりも、論議主体としての人間の反省能力が注目されうめこまれているメタ言語、メタ理論に至るからである<sup>58)</sup> (EI 369)。

しかし、プラグマチズムや科学哲学の側からすれば、認識批判と認識関心を社会理論の形式とその領域で、しかも歴史的に究明するのは、主題を極度に限定した限界とうつつる。知の形式はその多様な対象領域に対応して分岐すべきであり、その妥当性は経験の客観性において他にはない。現代の科学技術研究とハバーマスの認識関心とのズレからして、前者は後者のアプリアリな自由構造と不条理的な自由行為の結果を単なる反省として排除し、解釈学も精神分析も認めない<sup>59)</sup>。しかし、ハバーマスには、事実は主体の経験ないし行為の対象ではなく、言明において主張される事態であり、経験から自由である。ここに経験の客観性と言明における真理は区別されねばならず、後者こそがコミュニケーション構造の上にある (EI 383 ff)。しかし、「この言明の真理が、最終審廷では志向と結合しているという見地は、今日では、存在論の断片のもとでのみしか保障されえぬ」 (TWI 176 f) とき、コミュニケーション一般の「超越論的」条件は、ベラー (D. Böhler) がみているように、認識関心が立脚する内容上の歴史性と形式上の「コミュニケーション共同体のアプリアリ」に依拠し、主体や直観のカムフラージュにではなく、社会体系や制度のなかで主題化される言明は、相互主観的な行為の統合と自己同一性への関心として、実践的ディスクールとなる。その点では、かかる実践的ディスクールとしての社会関係を制度化へむけて目的論的に措定し、かつ解放関心を戦略化して一種のキリアスムに墮すのでなく、主観主義的理想主義の弁証法にハバーマスも立つといえよう<sup>60)</sup>。

#### IV. 社会理論と社会工学

##### (1) 実践理論

上にみた『認識と関心』に対する論評からもうかがい知れるところだが、ハバーマス自身そのはらんでいた問題点とその後に着手しつつあった究明の方向を、5年後の再版の長いあとがきで、弁明や反論というより自己批判に近い形で次のように提示している。すなわち、ひとつの問題点は、主体一般の諸能力の可能性の条件としての反省と、主体の特殊化された形成過程における無意識的規定への反省という、反省の二面において、前者では、観念論の系譜が明らかにした「理論的に可能な知の超越論的基礎づけの形式」 (EI 411) があり、後者の反省経験では、ヘーゲルとフロイトが示した客観的仮象や幻想からの解放の契機があるが、従前のハバーマスは、後者に加担するあまり、前者の契機を軽視する傾きがあったというのである。ここで彼は、二つの反省に対応して経験の疑似性と自己同一性の形成過程のもとでの批判 (Kritik) と、知と行為の超越性およびそれに主体が服する規範体系のもつ規範性の追構成 (Nachkonstruktion) とを区別し、後者を重視する必要を認める。いいかえれば、主体およびその反省の実践的批判性ないし経験対象の実践的意識の形成過程の批判から、主体が服すべき規範の追構成へ傾斜していく (EI 411 ff)。そして、精神分析や

自らの社会理論のごとき「批判的」諸理論を追構成によるものとし、そこから、客観化的手法とは次元を異にする理論的言明の規範的条件の再建をめざしていく。つまり、批判から一般行動論的追構成 (universalpragmatische Nachkonstruktion) という再建へと転成する (EI 416)、理論-実践問題の新たなディメンジョンをさぐる<sup>61)</sup>。

ただ、自己反省ないし批判の観点からみれば、ディスクールはまさに自己反省そのもののモデルとして、たとえば、マルクスが提出した政治的ディスクールは「制度化」のレベルで、またフロイトによって提示されたサイコセラピー的ディスクールは「啓蒙の組織化」のレベルで提示されたのだが、基本的にはハバーマスのディスクールのモデルは、一方で、言語理論に基礎づけられるアプリアリの平面にすえられ、他方でそれが政治的ディスクールの場合は歴史に登場し、公共性の表現をとって、コミュニケーションのコンセンサスをえるか、セラピー的ディスクールの場合には個人生活史において自己同一性を入手するかして、いずれも規範性をもつ。つまり、それらはアプリアリに言語にすえられながら、歴史のなかで制度化され啓蒙される。したがって、ディスクールは行為に向けての規範力ないし統制力を内包するが、その制度化がコミュニケーションを抑圧し破壊するか、公共性や同一性を獲得するかは、イデーとしての成熟を求め、その批判理論の形成と前進、啓蒙過程の組織化、現実問題への戦略選択の問題につながっている<sup>62)</sup>。このことは同時に、現代社会の正統性危機の問題への批判や提言のみでなく、ハバーマス自身の思想実践からして、アルバートとガダマーにつぐ、しかも最大の論敵ルーマンへの論決となって、その社会システム論に自身の理論をぶつけることになる。

## (2) ルーマンの社会システム論

社会に関するルーマンの基本概念は、社会の複雑性 (Komplexität) のなかの意味 (Sinn) の選択性 (Selektivität) の問題として集約しうる。すなわち、それを新しい平面でとらえる方法論の基本主張は、複雑性と選択性の概念の抽出、およびその複雑性を原理的にではなく、機能分析のためのシステム問題とする把握にある (SyA<sup>63)</sup> 299 f)。複雑性は、「体験と行為のもろもろの可能性が現実化されることにより意味連関が生ずるときの可能性の総体」(法社 6, SGS 32) として、そこには高低多様な不確定性が内包される。それゆえ、社会学の理論構成における意味の問題は、実体問題でなく機能問題であり、「生活世界の根本的な問題化」であって、その問題化は、理性と認識条件をめぐる反省の形で行なわれるのではなく、むしろ逆に「ドグマからの脱出」をはかりながらも、つねにシステム構造の枠内で現実的実践的な境界の可能性の条件を追究する形でなされる (SGS 85)。したがって、世界は、この体験の複雑性と不確定性の構造として自己と他者が構造化されたものであり、視座構造の相対性という現象学的立場にあるが、超越的主体と経験的主体との間に層位の差と分離をもちこみ、そのためにこの二つのレベルでの反省的、目的合理的技術的行為のディスクールからひき離されている (SA 294)。かかる世界における意味の期待や、さらにその期待への期待、その転換、また障害の場面での危険の解決は、その相対的視座構造の前心理学的、前

社会学的な領域からして、心理学的社会学的な還元主義では説明できない。むしろ、その意味構成には、世界の多層性 (Mehrdimensionalität) が前提としてあり、次の局面から構成される。すなわち、他者の存在の意味という客観的 (sachlich) 事態が前提としてあり、他者との同一性獲得やその逆にもなりうるし、他者の側でも、他我として非我的になる。したがって、社会的 (sozial) 局面で意味が相互主観的に構成される過程には、自我主体の非同一性が本質的になっており、その点では、主体性は、生得的自然ではなく、かかる社会的な前提のなかでの自己構成の形式である。また、かかる体験の地平は、将来や過去との時間的 (zeitlich) 関連の上に位置し、体験の同一性と非同一性は、進化的過程で展開する (SGS 48~61, SyA 301)。そして、これらの客観的、社会的、時間的な局面が複合的に構造化されているゆえに、複雑性と不確定性をもった世界では意味は情報をとおして選択的に入手される。その選択は、つねにシステム化された世界との不適合の可能性をはらみリスクをとともうし、「選択のリスクは、単に合理性であるばかりでなく、不安<sup>アングスト</sup>でもある」 (SGS 62)。それゆえ、情報が、過程平面での選択の成果に価値をもつのに比し、意味は、構造平面での成果を可能ならしめる基底として追求される (SGS 39 ff)。リスクを前にしての規範ないし期待構造に照準を合わせながら、意味の経験がされる。その意味を現実化していく過程で、コミュニケーションをつうじて認知過程の選択的強化が行なわれ、経験をとおして情報を規範的に加工して現実を有意味的に再構成する (SGS 39 ff, SyA 304)。このように、システム論では、コミュニケーションが意味を産出するのでなく、ザッハリヒな事態の経験によって再構成されるのである。

意味の経験をめぐる評価は、したがって、その有無にはなく、選択過程でのリスクの多寡をめぐる効率にある。リスクを最小限にとどめ選択の有効性を獲得するために現実の世界関係は、主体の期待への期待やその客体の期待といった二重の複合的相対性において経験される。そこでは、期待は、認知的に適応の形式をとったり、または事実事態に抗しながら行動の安定化をはかる期待をもって規範的に従属の形式をとるが、規範の遵守の有無にかかわらず、あらゆる期待が事実としてあり、規範と事実との原理的な対立は廃棄されている (法社 49 f)。たとえば、教師と児童を期待者と被期待者とし、それに態度行動面の認知的と規範的のを組み合わせると、四つの類型を抽出しうるが、そこでのリスク減少の戦略と、その期待構造を維持し努力すること、これが学習一般に他ならない (法社 55 ff, SGS 37)。

したがって、社会システムは規範的期待からのみ成立するのでなく、認知的でもあり、期待の内容と方向は、情報、経験、伝統、利害等から構成され、行動の目的と条件をふくむプログラムにくみこまれ、期待価値としての安定的「同一性」が追求されるが、そのプログラムとの関連で行動の期待価値は、イデオロギー化もされ、相対化もされる (法社, 98, 104)。また、期待に違背する場合の要因は、超自然的要因のみでなく、心理的劣等コンプレックス、幼児期の挫折障害、階層状態、組織のプレッシャー等多様だし、違背に対する処理には、制裁<sup>サングション</sup>のみでなく、それを実効的に管理する社会的条件として「制度化」のメカニズムを導入しながら、それを社会的合意の結晶としても、あるいは擬制としても樹立する (法社, 65, 69, 76)。ただ、ルーマンは、制度化を主観的体験と

社会的行為の特殊近代的な形式として、<sup>オルガニゼーション</sup>組織化のレベルへ移す。したがって、そこでは次の三つの機能、生活世界の不安の吸収ないし規制、共同生活の規範的な法と道徳の基礎づけ、意味選択的態度のための構造的合理性、これを条件とする (GR 387)。この制度化の概念は、彼自身がいうように、いわゆる法律家的に、規範の複合としたもの、あるいは、ゲーレンなどの社会学者のごとく、開かれた社会関係での欲求の充足手段としたもの、また、ハバーマスが、行為を文化、社会、人格に係わる規範としたものとも異なる (法社 89)。前二者は、本質的にアリストテレスを嚆矢とする古典的な政治倫理的な社会論か、自然的に倫理的なものと解された人間がその有機体として全体性を構成したのものとするアナロジカルな理論であるのに比し、ルーマンのみる社会システムのなかの制度化は、有意味的行為の「コード」の体系だからである (SGS 93 ff)。また、ハバーマスが社会体系を対話として「主体化する」こと、および社会体系への参加によって人格体系を自己自身へむけて「解放すること」、この二つを追求するのに対し、ルーマンは、心理体系と社会体系を区分し、制度化から規範性を追放する (SyA 317)。そのさい、ハバーマスが、<sup>コンコミュニケーション</sup>意志疎通の中心に言語をすえ、それを媒介にして社会体系に対する批判的選択と確認をすすめることで、主体的解放の同一性を確認しようとし、その実践には技術的過程を徹底的に排除し、意志疎通を非技術的行為とするのに対し、ルーマンは、行為モデルを技術と実践の対立の問題や目的志向的なものともみなさぬし、そのシステム論は、主観と客観、実践と技術、相互行為と労働、コミュニケーションと操作、これらを弁証法的なものとも考えない (SyA 318 f, 326)。むしろ、行為能力を、システムの、道具的、戦略的かつ規範的な合理性へ還元させる再構成的なものともみる。さらにいうならば、システム論は、ハバーマスの正統化問題のごとく、社会を人間学的に把え制度の否定的側面を浮き彫りにしたり、ルソーやカントのごとく社会史を人間の本性としての社交性から描き、道徳と理性をもって社会と歴史を規範化したりもしない。逆に、かかる「人間主義的解放」に対峙する (SA 28 ff)。

ルーマンは、ハバーマスが意味理解作用を徹底して、主体ないし相互的主体に即してとらえるのを「ロマンティック」とし、自己の立場を逆に「ザッハリヒ」とする (法社319)。そこには、意志疎通とそのメディアとしての真理ないし妥当の規範性といったディスクール問題の対立が、社会と技術に関する対立の根本に伏在している。ハバーマスにとっての真理は、現実的な相互作用モデルからではなく、相互主観性の理想的了解から規定されるが、ルーマンはその規範性と実際の妥当性との間に距離と隔絶をみる。彼の立場からすれば、真理を問題解決のための機能を担うものとし、そのために理想化、「コード」への規範性の注入およびその「コード」の混線を排することが肝要なのである (SyA 324 f)。コミュニケーションの全体的布置については、自他 (Ego, Alter)、体験と行為 (Erleben, Handeln) の組み合わせにより、他我体験と自我体験が真理や価値関係として科学で、他我体験と自我行為が愛として家庭で、他我行為と自我体験が金銭として経済で、他我行為と自我行為は権力として政治で表出され、かかる担い手とメディアのまさに図式化のなかで、選択、思考、成否のメカニズムが機能する (SyA 345)。

しかし、ここで注意すべきは、体験と行為に区別できぬいわば中間領域や過渡型、さらには未分

化な形態があり、そこにシステムの「操作」が働き、その強化に関連した技術が実践に伴うこと、また道具的技術性を実践から切断しえぬ問題があることである (SyA 300)。このことは、さらに個人システムと社会システムとの関連の分析に関して、相互浸透 (Interpenetration) の見地が導入され、システム相互間およびその内部における変動過程の問題が直視されることを示す。また、17, 18世紀以降、ホッブスとルソーに代表される「不安と感情の人間学」ないしかかる人間学の条件の典型として、ネガティブな社会関係のもつ疎外性が自覚されたこと、反省哲学が個人と歴史の形成を過程問題としたが、構造問題としえなかったこと、これらもルーマンの立場を示すし、同時にハバーマスとの対立点をみせるものである (I 69, 66 f)。そのことは、歴史上、ハバーマスが拠点するものにルーマンが関説することは少なく、後者がアリストテレスを引用し、コメニウスに言及することにも端的にあらわれている (I 66)。

このように、システムの秩序とプロセスの変動との対立は、ルーマンにとっても二元的に放置しえざる問題であり、制度体系のなかでの解放的変革と、変化のなかでの構造的安定を兼備した展開を「社会進化論」(gesellschaftliche Evolution) として追究する。それゆえ、社会進化は自然法則とのアナロジーで発展法則として定式化されるものではなく、むしろ、<sup>システム</sup>体系構造と「体系過程」の統合理論であり、そこで課題となるのは、有機的生の再生産でなくて意味の複雑性の解明と再生産、あるいはシステムと環境内部の複雑性をもつ力動的かつ複合的な変動・選択・安定のメカニズムの闡明である。このため、「変動のメカニズムは言語に、選択のそれはコミュニケーション・メディアに、安定のそれは社会のシステム形成にある」(SyA 361~364)。

理論の拠点をはバーマスが世界におくのに比し、ルーマンはシステムにおき、その普遍性の条件を価値、論理、行為および支配の妥当性を問題とし、ハバーマスが理性と支配の関係を非理性的支配と理性的支配で正統性を問題とするのに比し、ルーマンは理性と<sup>コンセンサス</sup>合意の関係とし、非理性的合意と理性的合理で合理性を問題とする。ルーマンの問題はつねに手続きにある (SyA 379 f)。主観的体験と社会的行為の不均衡を高度の複雑性をもった行為システムで再組織し再建することがシステム論的科学的課題である (SyA 397 f)。実践と技術との対立や、それと支配との関係を重視するハバーマスの社会理論は、ルーマンには、その理論が政治化し、その傾向性が理論的な不確実さをもたらすものとうつつる。もちろん、ハバーマスの側からは、システム理論が支配を固定化し、それを正統化するイデオロギーになるとする批判が試みられるが、そのことがルーマンにはむしろ政治的なのであり、それに対して反批判も弁明も意図するものではないという態度を保持する (SyA 398~402, TG 239)。

### (3) ハバーマスのルーマン批判

上述のルーマンによるシステム論と社会理論との対比に、ハバーマスの側では、実証主義論争のさいの激裂さはなく、ことばの真の意味での批判的受容的な面をみせながらも、さまざまな対立的争点をうち出す (TG 144)。両者が基本的に異なるのは、理論構成における構造的と歴史的の差であ

り、学説史的にも社会性化と社会発展の差として、ルーマンの理論構成にアリストテレスの古典理論とロック的な自然法理論との中間の位置をみ、逆に、自然法的社会論の伝統とその歴史哲学が伏せられ、かつ、あらゆる弁証法的立場が評価されないのを見る (TG 142 f)。このようにハバーマスのルーマン批判の視角は社会歴史的かつ学説史的となるが、現代の理論としては、とくにゲーレンの「世界開放性」の人間学との接続をみる (TG 156)。彼には、複雑性の概念は、有機体-環境モデルにおける实用主義的かつ感覚的なそれであり、ゲーレンの負荷に対する除荷 (Entlastung) の概念との関連がとり出される (TG 157 f, 161)。ルーマンは、世界概念を、一方で言語のシンボリックな指示連関で構成される開放性ととらえながら、他方でそれを二次的環境である社会システムのサイバネティックな「世界」と結合し、「操作的に支配された (世界の) 複雑性」にもちこむ (TG 156 ff)。ここに、彼の基礎になる前提が、実存論的と制度論的に分裂するアンビバレンツがあり、世界概念が可能性の総体としてのみではなく、情報選択で分割された現実性として構想される二重性がある (TG 158 ff)。しかし、世界像を文化の構造変容と係わらせ、世界解釈と同一性確保を自己の解釈体系に入れるハバーマスの理論的立場は、その限りでイデオロギー論も課題領域にとりこみ、かつ、それは社会のシステム論に先行しているが、ルーマンの理論の枠内ではそれらは分析しないし、またしえないのである (TG 164)。

ただ、ハバーマスも行動主義的社会学の理論プログラムとその方法にある経験論的客観主義に抗し、社会学の基礎概念に「意味」をすえる点でルーマンと共通するが、その理論基盤の差からルーマンを批判する。すなわち、カントないし新カント派的な超越哲学とフッサールの現象学に結びつき、社会的世界の意味構造の構成をはかるルーマンが、現実社会の平面では「体験主体の非-自己同一性が前提され、それから超越的主体という仮説に原理的な対立が生じる」(MFA 51) とみるとき、相互主観性の認識論的基盤をとらえないで (TG 173 f)、超越主義をプラグマチズムと人間学へ転化している。一般に、自我概念を単純化し、生活世界から集団主体を欠落させるのは問題だが、意味機能をシステムと世界の選択的關係とし、その測定を情報の選択的内容の数量化のもとで行ない、かつ日常言語的意志疎通の側面を排除するならば、抽象に墮す他ない (TG 183 ff)。したがって、ルーマンの意味のカラゴリーは、システム理論の基礎概念とは、次の点で矛盾する。システム-環境関係が自我-非我関係とされ、その自我(体系)が非我と客体との二重関係である日常的意志疎通と対立して単独化されるとき、そこでは意味選択に係わる肯定と否定の弁証法的相互作用はなく、また、社会文化的なコミュニケーションでの意味の分有ないし同一化に係わることもなく、「超越的自己」に逃げこむ (TG 186 ff)。彼が、意味を基礎概念として導入するさいの、いわば戦略的不統一は、一面で、意味構成を体験に託しながら、他面では体験と社会的行為の均等を主張するところにあり、また、個人と社会を併立させ、事実と規範という分割しえざるものを分割し、廃棄しえざる超越的規範性を廃棄する難点が生じる (TG 204 f)。複雑性としての世界を全体的に解しながら、真理を機能化し、認識をシステム保持の機能とするとき、超越論的要求の主體的な確実性と不可分な理論-実践の統一問題は、彼にとってアポリアのままである (GT 229 f)。理論の反省は、認

識の生成連関に関する啓蒙として自己反省を伴うが、機能的なルーマンはそれを欠くだけでなく、彼自身の理論構成が負っている超越的反省を正当化できないでいる(TG 236)。彼の合理性にもとづく社会計画理論とその技法も規範的-分析的であり、かつ普遍的-機能主義的であろうとするとき、「原理的に機会主義的」となり、「実用主義」がそこにある(L 192)。

このように、ルーマンは、システム化された世界という機能的諸関係を措定しながら、理論と実践の矛盾的「統一」をうち出し、存在論的基盤を欠いたままで、「よき生活」という目標のもとに支配を正統化する世界像が規範化される。そのことがかえって新しい正統化様式となり、合法性と正統性が混同されるか、前者に後者が吸収されるかして、システム論が新しいイデオロギー形式となる(TG 239 243 f)。このことは、彼自身が、「イデオロギーが日々力を増す、イデオロギー時代の終焉など問題にならぬ」し、「思考は、むしろ機能のなかで行為を導き、承認され補償されるとき、むしろイデオロギー的となる」と断定するところに端的にあらわれているし、この定式化は19世紀の哲学的非合理主義のイデオロギー概念の特殊性の一般化である(WI 63, 55, TG 245 f)。これらの点からして、ルーマンは真理概念を主観化し、法を自然法的でなく実定化し、価値の非合理主義とイデオロギー化をすすめて、支配体制のための「新しい正統化」様式を確立する(TG 248)。欲求の対象を所有し享受せんとする希望の「所有」は、なんらかの範型と自身を同一視し内面化する希望に媒介されるが、そこには相互主観的に妥当する行動期待のなかへ欲求が変型されて入り、それに方向づけられた動機がひそむ(TG 250 f)。この問題を解決するため、制度化は、個人の関心保持を断念せしめるとともに、「規範」の相互承認をはかり、その場合、精神分析的な表現を用いれば、抑圧による防衛と偶像形式による投射をはかるが、これらのメカニズムによって代償満足による「よき秩序」を実現し、支配は「正統化」され、さらにコミュニケーションの制限・抑止・体系的破壊が進行する(TG 255 ff, DC 206)。ルーマンがイデオロギーの役割をしたのは、充足されざる行為の中和や行為体系の安定化である。しかし、ハバーマスにとっては、「世界像が支配の正統化の機能を充足する限り、つねにイデオロギー的であり、……支配を正統化する世界像は社会規範一般の原理的要求にそって正当化できぬ規範のための客観的仮象を作り出す」(TG 259)。その点からして、ルーマンの「社会的啓蒙」はハバーマスには反啓蒙であり、公共性の脱政治化というコンフォーミズムが新しい正統化様式と化するのである(TG 260, 265)。

しかし、ハバーマスがルーマンと問題圏を共通し刺戟される面もないわけではない。それは、論争の最終節だけでなく、その三年後の74年の論文でみられる傾向だが、ルーマンの高度複雑社会(hochkomplexe Gesellschaften)の概念とそこでの進化、学習、活動を問題にするところに留意する。ルーマンが高度複雑社会のメルクマールとするのは、(1) 経済、政治、家族、科学、宗教、教育等の部分体系の機能分化、(2) その部分体系が収斂する社会との外部境界の消失、(3) 特殊化された機能の自立化の増大と急速な構造変容、(4) 主観的体験の意味基盤の抽象化と負荷増 (5) 規範モデルの機能喪失、である(SA 259, TG 275 f)。そして、社会進化における学習の方向変動として、科学技術の発展は道具的行為の累積的学習へ、社会体系の構造容量の増大は戦略的行為と社会工学

的計画のための学習へ、さらに制度体系の変革はイデオロギー化と対立する学習へ、と学習を主観的次元の外へ拡大させていくところにハバーマスは注目する(TG 270 f, 276)。

そして、ルーマンの場合社会体系の複雑化とそれが求める操作能力の増大のなかで、普遍主義的な世界像や道徳は排され、世界と自然の全体的解釈あるいは歴史の主体と反省行為の概念は廃棄される。また、同一性問題は操作問題に転化し、その体系のもとでの社会的<sup>アイデンティティ</sup>生活世界の認識、体験、行為の容量は縮小する一方、増大するシステム化のもとで規範的に構造化されていたおおいには、わけても行政によってとりはずされ、それによる「社会」実現がめざされる(KK 390 f, 394 f, 397, RM 112)。近世以降の世界像の「非神話化」をつうじて、自然領域は「脱社会化」(desozialisieren)され、客観的思考の対象として解放されたが、その過程は「社会の脱人間化」(Dehumanisierung der Gesellschaft)の形式をとって進行し、社会的了解的世界の「第二の客観化」のなかでむしろ疎外され、主体はシステムのなかへと追いこまれる。その点で、自己同一性は、「集団同一性」の形へと肥大しながら内実は収縮し、相互主観性の地盤は掘りくずされるに至る(RM 112 f)。

かくのごとく、ハバーマスはルーマンの複雑化した社会の像を描き、かつ診断する。そして彼に前学問的経験の豊かな内実を吸収しえぬ「極度に抽象的かつ複雑なもの」をみ、「全体主義化された機能主義の難点」を指摘する。そこでは、行為者の歴史的实践的展望が閉ざされ、社会理論の対象領域をあいまいにするとともに、その体系の閉鎖性は、新しい構造の成立による問題の選択を理論的に正当化しえぬからである(RM 139, 141, 228)。その限りで両者の対立には、歴史のとらえ方に差異がみられる。すなわち、ルーマンの構造論的進化論は、認知と相互作用の規準体系を非志向的かつ集合的にとらえ、共時性を強調するが、ハバーマスは、進化を世界像の条件とし、個体と歴史の双方に見出す。ハバーマスの歴史観は、思弁的歴史哲学を拒否し、文化の進歩と没落を論じることや有機的自然淘汰のごとき古典的類型の外部にあるし、成人の攻撃性や、性、老若世代、家族の諸関係やインセスト・タブー、父親の役割等の点でマルキシズムの「類人猿的生活様式の進化論」に限界をみる(RM 149)。また、社会的行為の志向性を強調した彼には、歴史の社会学への傾斜は、意志疎通の地平での経験の解釈方法として問題的だし、さらに歴史と自然との間を切断する観念論や前者を後者に還元する唯物論、さらに自然の精神化をはかるプラグマチズムや、歴史を廃棄するシステム論も問題であって、そこでは相互に観念ないしイデオロギーの擁護と批判に傾き、行為の生活連関を見おとし、その文化基底を汲みあげえない(RM 207)。

歴史の社会学化へ傾くルーマンが、歴史を行為と言述のなかでの可逆的操作で形成される選択の「意味」形式ないしシステム関係の展開とみなし、社会進化の平面を言語の変動メカニズム、コミュニケーション・メディアの選択メカニズム、システム分化の機能としての安定化のメカニズムをもって考えるの対し、解釈学や現象学のみならず、象徴的相互作用論や行動理論にも注目するに至るハバーマスは、言語-行為主体、理解のメディア、行為の志向的表現、行動状況を包括した歴史段階を構想しようとする(RM 224, 204, 210 ff)。ハバーマス自身、「形成過程」を転じて、70年代中頃から導入しつつあった視角は、G.H. ミードやピアジェなどからコミュニケーション行為と

認知論的局面を摂取し、唯物史観の再構成をはかりながら、個体の発達と人類の発展史とのダイナミックとその論理の構成にあったが、それをもってすれば、ルーマンの機能主義的見地は、新しい構造の発生を説明できず閉鎖的であり、言語を社会文化的学習過程の担い手とみる側面が弱化している (RM 9 ff, 228, 230)。すなわち、ルーマンのシステムの学習過程は、閉鎖的、機能的、技術的、外的であり、ハバーマスでは、むしろ、その歴史進化的学習過程は発生的、認知的、反省的、主体的、現状変革的である (RM 232 f)。マクロ・システムの問題解決のためには、学習過程は、認知的技術的学習過程と道徳的実践的なその可能性の構造的条件とされ、進化と発達の結合をめざし、認知行為としての「歴史」に着眼する必要がある (RM 234, 248 f)。このようにみると、ハバーマスのルーマン批判は、「社会進化の理論は社会科学的機能主義の枠内では展開しえず、『システム-環境』と『再建』の二語で示される社会理論に結合されねばならぬ」(RM 234)、というごとく、単に敵対するのではなく、新展開をみせつつあったのである。

## V. 生活世界の基礎構造

### (1) 経験の相互主観性

周知のごとく、生活世界の概念は、フッサールの現象学的立場から提示されたものである。すでにデイルタイは、科学を「社会的生活世界」の一環としながら、後期の彼は総体としての「歴史的世界の構造」の把握にフッサールからの影響を告白したが<sup>64)</sup>、その方法論上の体験-表現-了解の連関では、生活世界への考察が十分でなかった。「我と汝の共通性」を「客観化」の中心に措定しながら、ガダマーのいうように、実体的であり、二面性をもっていたし<sup>65)</sup>、ハバーマスからすれば、彼の了解心理学にあるモノドロギー的把握が実体的体験となる面が見出せた (EI 186, 190)。それゆえ、相互主観性の経験およびその方法論上の理論化には、前学問性の自明性ないし予備了解性とその地平の開けが必要になる。そこにハイデガーの現存在の歴史性をめぐる時間構造や実存性<sup>66)</sup>やガダマーの影響活動史的な方向づけが、その後に登場するゆえんがあった。そして、ハバーマスには認識過程における経験と理論の布置の必要があった。なお、これは、二次大戦後における実存哲学以後の個別的諸科学が、わけても社会的科学への脱皮をはからんとするときに、ヨーロッパの諸学問の批判的系譜に連なって、当然通らねばならぬ関門であったし、教育学の場面につき一言すれば、精神科学的教育学や人間学が直面した壁や、教育現実の名のもとにそれを実体化して不問免罪に付し、ひたすらそのあとを追うしかなかった傾向性などが、自己点検すべき問題であった。そこでは、たとえば、ヴィルヘルム・フリットナーの『教育学の自己理解』は、維然、精神科学の圏内にあるし、ボルノウも、一方では、ハバーマスの『社会科学の論理』での実証主義の克服と、行動科学のもつ意味了解の問題性の指摘と、世界の解釈と形成の統一への指向に関しいちはやく好意的な書評で応じたのだが<sup>68)</sup>、彼自身の人間学が現代社会およびそこでの諸科学に理論的にコミットしていないのは大きい限界であった。むしろその突破はハバーマスに託されたのではなかったか。

そこで、ハバーマスは、ハイデガーにおける現存在の開放性ないし世界-内-存在の存在論を批判的に継承して認識主体とその相互性を倫理的に人間学化したレーヴィットの近くにいたし、さらにはいうなら社会学的人間学を基礎づけるものとして世界概念を導入した。それゆえ、20年代の哲学的人間学をこえて自然主義的立場をとるゲーレン、わけでもプレスナーを評価しながら、二次大戦後のアメリカにおける社会化論や役割論への通路をもとうとする(KK 118~231)。こうして、存在論的概念としての世界を人間学にもちこむとき、世界は認識論の対象ではなく、行為と反省経験をへた認知的解釈「像」へ進む。つまり、認知的に構成され体験的に造型された「像」として同一性の基礎条件となる。それは、神話的、操作的、合理的のいずれにもなり、集合的にも個人的にも神秘化された表象ともなりうるし、個体の発達段階としても、歴史の発展段階としても、世界像の意味構成はつねに行なわれている(RM 16~19, KK 204 f)。そのさい世界像の構成ないしその形成は、「地平の開放と転移」のなかでたえず更新される(LS 256)。しかも、その構成は、基本的に経験の意味の構成であり、行為であれ言語であれ、それでもって開かれる地平の上での「反省の経験」(LS 301)である。世界の地平は、メルロ・ポンティの表現を借れば、「前反省的コギト」から発出するが、そこでの構成の展開には、たとえば、歴史記述や精神分析の臨床事例の場面での前学問的予備理解やメタ心理的モデルがある。また、かかる地平性は、記述者や分析者の立場の理論の構成要件としてのみでなく、歴史における実践者の「期待地平」や臨床における被分析者の「合理化」過程にもみられ、その相互性のなかに最広義の「過去の地平の救済としての解釈学」(AW 165)が位置する。あえていえば、「生活世界を再構成する出発点は、伝記的状况である。これは、個人を中心に構成され、ことごと、親密と疎隔、回想者と現在者と期待者などの関連体系でうちたてられている。私は、この生活史(生起)の同時代のなかで先行者と後続者とへ受渡す伝統のただなかで、自己を見出す」(LS 208)。このように、生活世界の再構成は、世界の地平の開放性に立つ前学問的に生きられたコミュニケーションをとおした反省の経験であり、その形成過程で生活の更新と解放をめざす試みとして意味の開示をはかる事実-行為(Tat-Sache)の表現に他ならない。生活世界の表現形態は、言語、労働、支配の形態をとり、その意味を表出する。それを根拠づける開放的地平の上の相互主観性は、方法論としては、解釈学的経験とそれにもとづく手法の導入により、反省の契機を浮かび上げるとともに、反面では、認識の客観主義と実証主義の問題性に注意を促す。この層位は、道徳的行為と意志疎通的行為とが二元的に併存するのではなく、後者が前者の基底層にあり、道具的技術的行為に対する科学の方法としての実証主義ではとらええぬ意志疎通的行為の次元への透視へ導く(EI 175 f, UH 121 f)。したがって、あらゆる実証科学者がその対象領域の事実との相互主観性からまぬがれえず、その帰納的理論には先行する相互主観性の知の先行形態が横たわる。換言すれば、かかる二次的理論のメタ理論として相互主観的意志疎通がある。

生活世界は、相互的主体の経験に基礎づけられた自明性であり、その経験は主体の形成過程ないし「経験主体の学習過程」(GR 266)として展開する。社会的行為は、志向的行為と被操作的行為、意志疎通的行為と道具的行為ないし技術的行為のごとく類型化されるが(TW 54, 62, EI 71)、その

なかでの行為の内在的志向と外在的規範、さらには本質と仮象、真と偽、実在と当為をめぐる動態のなかで経験の様式が分化対立する。そして、意志疎通的行為の経験は、日常言語による現実像のくみだて行為であるのに比し、道具的行為は、逆に、超越論的に措定された現実を技術的操作の総体として構成的に把え、経験を操作的な自然的対象として数量化し理論化する。しかし、ハバーマスのかかる二元化は、その社会理論が直面する壁となり、後に76年の『史的唯物論の再建』における社会的進化論と認知的発達論の導入で変貌をみせはじめる。すなわち、行為を、ひとつに、相互主観性に根拠づけられながら、その主体の帰属と規範を道徳的-実践的に正当化する合理性、さらに、もうひとつに、知の発達論理の構造およびその学習過程の機制と周辺条件をめぐる手段の合理性、この二つに支えられる目的合理性にもとづいて、二元論を統一しようとする(RM 32)。その「合理性の構造は、目的合理的行為の強化、つまり技術、戦略、組織化の能力のなかだけでなく、コミュニケーション行為の媒介、葛藤規制のメカニズム、世界像、同一性形成のなかにある」のであり、その「学習過程は、道徳的-実践的次元のみでなく、客観化された思考のそれにもある」(RM 33 f)。ハバーマスのかかる行為合理性の概念は、ルーマンとの対比と、ウェーバーとの類似でとらえられており、その課題を手段の入手にある技術的課題、対立者への目的合理的影響に関する戦略的課題、さらに規範と価値の正当化にある実践的課題の三つとする(RM 260 f)。

ただ、かかるハバーマスの行為論には功罪相半ばするものが生じる。そこには、彼の社会理論の始点にあった行為の現象学的分析をいかに持続し、精神分析の受容で入手したコミュニケーションのメタ位層をいかに保持するかの問題が伏在するからである。ただ、哲学的人間学や現象学的人間学がみせる徹透さはむしろ少なく、それは主観を存在関係や身体性ではなく言語にすえる彼の特徴に由因する。たとえば、彼にはメルロ・ポンティやビンスワンガーなどへの関説は皆無だが、彼らをフッサールやハイデガーの亜流とし、実存論的痕跡をふりはらうために、むしろ祖型に復帰した理論構成をめざすならば、生活世界の相互性とその志向性、行動分析の経験論と主知主義への批判など、これらの現象学的人間学が先取して提示したものを閑却し、身体性と世界内行為、共同-相互-存在と他者との交流といった社会的行為の基礎場面を深めえぬことになる。メルロ・ポンティには行動は、「関係」で構成される「形成作用」であって「相互主観的経験」の構成であること、そこにはパースペクティブの多様性に立脚した認識が意味として導入されること、しかも意味を「もつ」のでなく、行動が意味であること、これらが分析されたのであった<sup>69)</sup>。行為の道具性ないし道具性の原型が、単に行動にも<sup>アクション</sup>反応にもなく、身体化された相互行動<sup>インタラクション</sup>にあり、かつ身体性の現象学をとおした労働と文化の基底構造を、ハバーマスがその理論構成で駆使していたならば、初期の道具的行為への反論や、それと意志疎通行為のジレンマに対処するのに、別途があったであろう。これと関連して彼は、文化を脱中心化された人間の実存形式による自然の改変として機能化したプレスナーが<sup>70)</sup> 社会の言語的構造と進化を認めていない、と質問を呈しているが(KK 233 f)、プレスナーは、社会関係の問題事象を深めこそすれ、狭くするものではなかったはずである。また、ゲーレンとは、近年のハバーマスはそのプラグマチズムで共通する部分をもちながら、プレスナー

に対してと同様に、その生物学的人間学に理解を示さず、「人間に改変された自然としての文化」や「支点としての制度」<sup>71)</sup>の面へのイデオロギー的反論を示すにとどまっている。かかる観点もふくめ、彼が行為の了解や指導の原型として、無意識的非合理的「覚醒」より意識的合理的手法を高く評価し、労働を遊戯に優位させ、かつ遊戯を人間行動の発生的始源にすぎぬものとして労働への解消をするならば、社会的労働におけるコミュニケーションの人間の帰結は入手されるであろうか。遊戯は、むしろ、「人間と平面の世界に対する開かれたコミュニケーションの中心に立ち、開かれた可能性をもつ存在の仕事である」からである<sup>72)</sup>。

## (2) 言語世界の解釈学とコミュニケーション

経験の相互主観性に立って行為論を展開するハバーマスは、その基礎機能として言語をたて、最も重視する。この言語経験は、フンボルト以来、世界把握の方法として、いわば道具性をもつ世界経験や科学的論理を構成する条件として吟味されてきた。ハバーマスには、ロゴスないし精神としてのことばや非自然的事実としてのことば<sup>73)</sup>、神のことばの模像ないしせいぜいその変型を出ない人文性としてのことば<sup>74)</sup>、存在の棲家としてのことば<sup>75)</sup>、これらはもちろん眼中にないし、また、主題となるのは愛や責任の証言としての対話的コミュニオでなく、むしろ対話「状況」や社会的コミュニケーションであり、その病理や戦略である。したがって、ことばにおける存在をことばの所有ないしその機能でとらえて、経験的世界のコミュニケーションの基礎機能を主題化する。その点では、彼も、メルロ・ポンティの現象学的解明が示すごとく<sup>76)</sup>、言語が自他の共通基盤を構成し、その視座が相互の他者に併合されながらひとはこの共通の世界に共存していること、そして語られたことばの意味が世界であることを承認せねばならない。主体は言語において世界に構造化され、言語は、その発生からして、ゲーレンの説くごとく、人間の感覚-運動的生活の下部構造から出て組織化され、意識と世界の間<sup>エントラストゥンク</sup>に横たわる『中間世界』として、生命(活)の<sup>エントラストゥンク</sup>除荷機能をもつ。経験と交流過程の安定化、世界開示の強化、行動の投企と計画の可能性の拡大、これらを言語は担うのである<sup>77)</sup>。

しかし、ハバーマスは、解釈学の影響下にある限りで、言語を行為に従属させ還元しない。行為の志向性には言語コミュニケーションと結合した自明性が前提され、そのもとで行為の志向性を分析しうるからである( LS 164)。ディルタイの「了解の基本形式」の影響下にいる彼には、生表現の了解対象は言語、行為、感情に類型化され、言語や非言語的シンボルの形式であれ、相互主観性にもとづいて生活現実の地平を浮かび上らせる( EI 207~210, 222)。その場合の言語的理解は、対象事態そのものではなく、了解主体の解釈図式の文脈に組みこまれている( UH 12)。したがって、了解は、あらかじめ思量された概念枠からの対象論的な抽象ではなく、むしろかかる客観主義の解体だし、認識主体がつねにすでに結びついている対象との影響活動的連関の反省による確証である。解釈学的意識によって社会的諸科学の対象領域の予備構造<sup>フォルストルクツール</sup>を浮上させ、また、科学の形式的理論用語にとっていわばメタ論的地平の開かれていること、さらに生活実践とその言語の方が、むしろ

科学とその用語に先行しかつ循環していることを自覚させる。生活実践の定位は、生活への反省として言語によって解釈され、言語により反省と客観性が統合される。いってみれば、反省とは、生活実践における言語的主体と主体的言語との「経験」の解明過程であり、解釈学的意識である。

ガダマーは、『真理と方法』が、精神科学的研究の理論的基礎づけやその認識の実践への適用を意図するものでなく、了解が主観性の行為に墮落するのを警戒して、むしろ歴史的にあらかじめ構造化されている伝統の生起としての言語のイデーを提起した<sup>78)</sup>。しかし、ハバーマスはそれを反省それ自体の契機を孤立させる誤解と考える(WM 46)。ガダマーの見地は、言語の伝統とそのメタ制度としての位置づけに導くが、ハバーマスは、言語のメタ制度に侵入してくる威力が、支配の体系と社会的労働の条件とも関連し、行為を操作し経験を組織化するため、伝統的言語が作為的に一定の範型を編み出す強制力となり実践を規定する、とみる。したがって、「言語もまた支配と社会的権力の媒介項であり、その諸関係を正統化する限り、「言語もまたイデオロギー的であ」って、かかる関係における「解釈学的経験はイデオロギー批判へ進む」(WM 53)。ここに言語と主体に関する「了解社会学」の課題があり、ハバーマスは、自然に対する強制、つまり技術的操作可能性としての外的自然の強制と社会的抑圧にある内的自然の強制を解釈対象としながら、それらが言語の背後で世界解釈の規準として働くことを注視しつつ、そこに解釈学のひとつの課題を見出す(WM 54)。

このように、言語の基盤に対する解釈学的始点をふまえるなら、言語と事態とのおきかえないし更新に理論的言語と日常的交流言語との間の差が横たわり、それが科学方法論の批判の重要な対象となる。反省の形成過程や了解の「学習」は、かかる言語地平に立ち、社会的行為の把握は、その上を流動するからである。その点で理論言語と情報がその機能主義的体系化と技術的進歩を促進するのとひきかえに、自然言語を生活世界から分断し、しかもそれが社会的世界に浸透する事実を、ハバーマスは、ガダマーの言を借りて、「実践的たるべきあらゆる科学は、その(修辞学)の上にあられる<sup>79)</sup>」(UH 128)とする。そして、「われわれに固有の、一般的人間的生活経験のもとで科学の経験を聞く<sup>80)</sup>」ための道を解釈学的意識が拓くとき、それを解釈学の「普遍性要求」とする(UH 128 f)。そのためには、自然言語の内部への反省から発して、生活世界の解釈が自然言語と理論の独語的体系との中間に媒介を導入し、前者の対話的構造のなかから厳密な理論構成と目的合理的行為の組織とのために言語を使用する条件の可能性を問う必要がある(UH 129 f)。

科学と生活世界にとってのこの言語の問題を、ハバーマスは、理論実践と実践理論の原理的局面にすえ、とくに言語が操作的に歪曲された公共領域と抑圧された心理領域とが、イデオロギー批判と精神分析の問題となり、日常的経験世界の言語コミュニケーションとの断層を社会科学の理論構成の課題範囲にとりこむ。そして、それらを解釈学的了解にもとづく言語分析の利用域として指示するとともに(LS 304, UH 132)、言語を媒介にする行為の妥当性要求を正統性期待と志向期待とに社会的心理的に対応させ、かつそこでの意志疎通が遮断された領域を仮象的ディスクールと治療的ディスクールに限定して問題点を浮き彫りにする(VB 117~121)。そのうち、志向期待と治療

的ディスクールに係わる精神分析にむけての解釈学的言語分析の観点としては、次の三点が設定される。I. 日常言語のコミュニケーション構造の予備的把握<sup>フオアグリフ</sup>。II. 個体の発達過程で分析される前言語的シンボルと言語的シンボルとの体系の混乱によるコミュニケーションの解体。III. 人格構造の形成と幼児期における社会化理論に結合した変<sup>デフォルマチオン</sup>型。そして、それぞれは次の観点が理論的課題となる。I. は「正常」日常言語のコミュニケーションの構造条件のために、(1) 言語活動を、言語、行為、身体のレベルでとらえて拡充し、そのメタ・コミュニケーションを補充すること。(2) 開かれた相互主観性の規準として「言語共同体」の構造とその社会文化的規範の構造ならびにその変動と限界の究明。(3) 語り手における主体と客体、言述の内的と外的、私的世界と公共的世界存在と仮象の差と構造化、(4) 我-汝、我々という世界の相互主観性と同一性の確立およびその逆説性。(5) 因果論的カテゴリーとしての実体化と原因論にかわって動機論を導入した解釈図式、および相互作用をめぐる社会的歴史的な主体の経験の関連枠の入手。次に、II. については、シンボル体系を言語行為、シンボル、身体の相互主観性の文脈に入れ、かつコミュニケーションの逸脱とその禁圧としての疑似コミュニケーションや人格の病理を把えながら、シンボル解体とコミュニケーションの私性への傾斜を克服する統合、解放およびシンボル再構成の構造の入手。さらに、III. に関しては、言語をもってする解釈学的了解に加うるに、深層解釈学的了解として、言語の内部に入り、全体的言語に及ぶ予備了解構造の把握(UH 139~148, DC 209, 216)。

彼が、かかる理論課題の設定をするのも、コミュニケーション論に存在論、人間学、解釈学のレベルと心理学的ないし社会言語的なレベルとの乖離に対する警戒があるからであり、そのためにディスクールの妥当性のため的一般行動論(Universalpragmatik)をめざして、コミュニケーションの意味論的普遍の構造を示そうとする。すなわち、話し手の関係にあっての相互的と単独的、意味と経験との関係における、前者の後者への先行であるアプリアオリと、その逆のアポステリアオリ、この組み合わせに応じて、対話、時間空間範疇の認識図式、社会文化的役割、知覚と動機の機制、として四分される(VB 108 ff, CC 364)。この点からしても、言語を行動に一元的に還元しおえるものではなく、コミュニケーション能力とその相互的単独的諸相からして、コミュニケーション行為の検討には、次のごとき理論的指標が必要である。(1) シンボルの意味論的機能としての意味(Sinn)、(2) 準拋体系、言語行動類型、志向的表現体系としての行動の普遍性、(3) 真理、正義ないし公正、蓋然性、理解の妥当性要求、(4) 外的自然と客観性、価値と規準の規範性、内的自然の主体性、言語の相互主観性としての経験の様式、およびそれに対応した存在・仮象、本質・現象、記号・意味の動態、(5) 意志疎通的と戦略的の対立をふくむ社会的行為と非社会的な道具的行為との行動の局面、(6) 前言語的シンボルの交換から理論的記述までのコミュニケーションの階梯、(7) 相互作用、役割の規範的現実の平面、(8) 言語様式の制度化ないし戦略的行為モデルのコミュニケーションの平面(RM 130, 170, VB 109, 117, 121)。

ただ、コミュニケーションには、現実の社会関係でその疑似性や病理がもちこまれる。ハイデガールの系列下で現象学的人間学の精神病理的立場から『仕損じの現存在』<sup>ミスグリクテン・ダーザイン</sup>を経験の非一貫性とした

ビンスワンガーや『自明性の喪失』をみるブランケンブルクなどには、ハバーマスは一顧だにせず、むしろマルクスとフロイトから示唆をうける。彼がマルクスから吸収したのは、経済支配としての生産関係を意志疎通行為に転移し、支配の威力のもとでの抑圧が政治的倫理的諸関係よりも、意志疎通そのものの破壊に導く歴史現実であった。コミュニケーション行為と制度との同一化は、物象化された制度へのフェチズムを生み、被支配状態へのマゾヒズムを享受せしめる(EI 71, 80, 82)。かかる場面では文化的価値と自己同一性を統合する意志疎通行為の機能が、操作技術的に戦略化され、その現実関係が無意識裡に統制される(TG 251)。それゆえ、伝統や体制の「承認ずみの正統性のなかにも破壊されたコミュニケーションの自然史的痕跡をさぐらねばならぬし、またそれに出会いうる。」伝統の権威は支配の権威から中立的たりえず、権威は「正統化された暴力」ともなるし、逆に啓蒙が理性の範囲内に終始とどまり、政治領域から完全に分離しうるものでもない(UH 156 ff)。

また、フロイトからハバーマスが習得したのは、規範的意志疎通の意味理解が時代、社会、文化の枠内に限定されるとき、病める者は、自身のコミュニケーション障害を自覚せず、彼との間に他者も理解のズレを除去しえぬ疑似規範性と疑似コミュニケーションを「相互的誤解の体系」としてうちたてることだった。分析された夢は、それが代償満足の像であれ抑圧葛藤の像であれ、「体系的に変型されたコミュニケーション」であり、この非言語的シンボルは、しばしば日常生活や公共的世界のコミュニケーションの文化規準に背反するし(DC 5 f, EI 277 f)、代償形成でありながらそれに固着した症候は、脅された主体の特殊な徴候にかわりはない(EI 218)。したがって、社会的レベルの公共的コミュニケーションと精神分析次元の個人ないしその内部コミュニケーションとは、平行的でも優劣や因果の関係でもなく、たとえば、ノイローゼが家族の制度的構造にあって、いわば「家族の政治学」ともなりうるし、病的言語の「私化」(Privatisierung)が公共的言語に変型され、コミュニケーションの歪曲を生む場合もある。いずれにしても、これらは「自身の前での自己逃避」であって、それは物象的他在性へと自己を転化する操作であり、変型である(EI 294, 280 f)。

このように、ハバーマスの場合、いわば心理学が解釈学化されるとともに、解釈学がメタ心理的次元、深層解釈学の次元にすえられる。そして、そこから社会的行為が考察され、かかる深層解釈学の課題対象としてシンボル分析が重視されるが、その場合、シンボル体系を「相互主観性の前言語的基盤」としながらも、その現象はしばしばネガティブにとらえられる。具体的には、たとえば夢の場面のごとく、そのシンボルはいわば社会的「文法から逸脱した言語」(EI 276)であり、恐威とすりかえのもとにある防衛機制である。それは「二次的に加工された」代償と希望充足の形成過程の「結晶」であり、日常言語の規準、行為規範、表現の文化様式等の範型に即さぬゆえに生み出された「脅された主体の特殊な自己疎外である」(EI 276)。その点で夢における「シンボルは、公共的コミュニケーションから閉め出され、語り行為する主体が自己自身とのそれに抑止するコミュニケーションである」(EI 278)。かかる言語の「私化」ないし私有化された言語の形態は、公共

的コミュニケーションの通路を閉ざしたもので、「疑似コミュニケーション」に他ならない(EI 280)。それとともに、ハバーマスにきわめて重要な概念となる葛藤(Konflikt)の形象としてのシンボルは、その葛藤場面からすれば、決して心理学的範疇として限定しうるものではない。社会の深層構造は、ヘーゲルのごとき弁証法的な論理構造ではなく、マルクスの経済的な矛盾構造ほど狭くもない。むしろ、葛藤は主体間の意志疎通関係に及ぶし、一方で意志疎通の組織的歪曲とその抑圧をおおいかくすイデオロギーのもとで潜在化するのである(L 43 ff)。たしかに、社会体系と制度への視座の設定に関して、歴史的行為論的类型化には、ウェーバーやパーソンズのごとき先行例もあるが、ハバーマスの卓見というべきは、制度体系へ精神分析的視点を導入し、それを意志疎通のレベルにすえたことにある。すなわち、制度的規範への同調は、個人的関心の断念の結果だが、制度へむけて「希望をもつこと」の意味において抑圧による防衛をはかり、しかもそれに外側の制度的客体をシンボライズし、公共的コミュニケーションを排除して、いわば「抑圧的寛容」を受容する。一方、規範の相互承認を制度の秩序で正統化し、いわば投射による防衛という「偶像形成」をはかり、その集団的希望は小児期的同一視の変型として夢のナルチズムに転落する(TG 255 ff)。

また、言語の社会的に構造的な問題場面として、認知と動機づけにとって言語過程が家族内でもつ役割りを注目し、バーンスタインを援用する。その言語コードの二様式のうち、「<sup>レストリクティッド</sup>制約された」その問題として抽出するイギリス下位階層にみられる言語傾向、すなわち、文法上の単純な能動態と接続詞の反復、従属節、形式主語、および条件節における非人称代名詞の使用の少なさ、要求言語の多用、理由と原因の混同などの特徴が、逆に、上位階層の「<sup>エラボレイティッド</sup>洗練された」コードにみられる文法上の正確さ、複文の多用、<sup>アイ</sup>形容詞と副詞の区別、「わたし」の多用、論理的概念的把握などの特徴に比し、はらむ問題の大きさに注目する。つまり、前者では概念化の低さ、事象の過程への無関心ないし低さ、社会関係における集団の強調に比しての自我の弱さ、社会的保守主義と権威受容への傾斜が問題である。また、これは社会化論や役割理論がみとおせなかった陥穿であるとともに、社会制度の支配的構造を温存し、管理的操作的機能の優位に促進的に作用することになる。このことは、学校教育や業績主義イデオロギーにとっても圏外の問題ではなく、制度に対する文化的側面の「言語計画戦略」(KK 151)ともなり、公衆の意識形成を政策的にはかるとともに、他方では、傾向的論壇にあるように、修辭的言語操作のみせる「現代の精神状況」ともなりうるのである(GS I-21)。

社会は、その機能としては、一方で生産力を利用して内的自然を「社会化」し、準拠すべき技術と知識を動員して、その外的自然の制御をはかる。それとともに、また、内的自然に対してコミュニケーションに内在し制度に付与された規範へと動機づけ操作することによって、その社会の正統性や適切さを承認せしめ、いわば第二の自然に転化させる(L 21 ff)。社会体系は、この自然に対する技術的制御と規範の内面化に加え、相互関係構造という三つのディメンションで、それ自身の意味体系を表現し、そのなかでひとは自らの世界像を形成し、同一性の様式を入手する(KK202 ff)。そこから、社会にはその組織原理、社会統合とシステム統合との分化の有無、およびそれらが内

包し生起せしめる危機、この三つの差異による社会形成(Gesellschaftsformation)の理念型が抽出される(L 31~34)。また、行為体系における慣習の位置の差、神秘的、権威的、合理的な世界像と道徳、葛藤解決の方式および学習過程の指標から、四つの類型が構成され(RM 172f)、さらに、社会体制の構成要素として世界像に焦点を合せれば、その発展モデルは、(1) 聖に対する俗の拡張されたものへ、(2) 他律的から自律的へ、(3) 宇宙論から道徳体系へ、(4) 部族の特殊主義から普遍主義と個人主義の志向へ、(5) 神話から教義-啓蒙-理性宗教をへてイデオロギーへ、といった五つの指標で追構成される(L 23)。

意志疎通行為と労働もしくは目的合理的行為とに二分された行為の優劣にもとづいた社会文化的相互行為の世界と目的合理的行為およびその下部体系の制度的枠組にあっては、前者では、社会的な統制規範、役割内面化、権威化と制裁、解放的個性化、これらの意味における「合理化」(Rationalisierung)、逆に、後者では、行為の技術化、戦略化と業績獲得、生産性の上昇、技術的処理能力の拡大、これらの意味における「合理化」に分岐する(TWI 62~65)。行為の分析と解釈がこのように両極分解をおこすところに現代およびその理論の問題状況があり、ハバーマスが社会科学の新たな可能性をさぐるさいの方法論的条件が、分析的-解釈学的になる理由がある(LS 96f)。現代の「複雑社会」(komplexe Gesellschaften)では、ひとつに、制度的枠組としての国家および行政の操作性と、その生活世界からの離反にみられる利害の普遍的表現の限界、ふたつに、超国家的機構などのもたらす主権の減退、さらに、多発化する社会運動の利害方向の対立分散、これらのゆえに実践の理論的課題は、いかにして「理性的同一性」を形成しうるかということに係わっていくのである(ZR 13~56, RM 108~111)。

## VI. 教 育

### (1) 規範と発達

社会的行為の規範的方向づけは、たとえば、デュルケムやG. H. ミードが道徳的規準や役割として措定したが、分析にさいし規範を行為の志向性に外在する客観的連関や個人に優位する社会性とするならば、機能主義にみられる主観-客観の二重視点をもちこむことになる。一方、精神分析的視点のごとく、制度への自己同定や個人の偶像形成が、有意味的に構造化された志向でなく、投射にすぎぬ「期待」や利己的欲求「充足」として投じられ、これらを規範として合理化するメカニズムもあろう。社会の再生産とその成員の社会化過程、文化とパーソナリティの構造的類似性などは、安易な道徳化と「規範内容」のもちこみを排除してきた。これらを眼中におくハバーマスは、相互主観性に根拠づけられて展開する意志疎通行為とそれを構造化している生活世界といういわば  
インスタンス  
審廷で主体がその世界像、道徳表象、同一性を制度体系のもとで(形成)学習し、総じて「合理化」するのを規範性とし、それを追構成したモデルを提供しようとする。この体系化された構造モデルは、文化的伝統や制度改革の力動的な発展の論理を描き、その限りで規範は価値の制度化ともなる(RM 12f)。また、かかる規範へ向けての行為は、主体の道徳的実践的な次元と思考の客観化およ

び行為手段の合理性を追求する。要するに、ハバーマスを導いているテーゼはこうである。「規範的構造の展開は進化のペースメーカーである。なぜなら、新しい社会の組織原理は社会統合の新しい形式であるからである」(RM 35)。

先述したごとく、ハバーマスは、実証主義批判から出発して社会的行為の現象学的解釈学的検討に入り、それを『社会科学の論理』で示した翌年、つまり68年に、それも『認識と関心』の同年の講義に社会化論をとりあげ、さらに四年後には役割概念を検討に付して、73年にこれらをはじめて公刊している。このように、社会哲学的な方法論的関心と発生的認知論的科学への関心の平行性は、70年代中葉以降のハバーマスをみる上で注目し得るであろう。かかる社会化過程での役割理論の検討は、日常経験からパラディグマを選択し、経験の前学問的地平からの経験論的分析を可能にする対象領域をとり出す解明図式となるからである(KK 118)。したがって、その解明図式には、まず、役割行為が相互作用であり、相互主観性を前提にすること、次に、それは規範に導かれ、かつそこに行為期待があること、さらに、規範への従属とサンクションが用いられること、そして最後に、役割規範の平面と事实现為の平面とは相即一致しないこと、以上の四点が彼に着目される(KK 118 f)。ただ、役割概念の公式化は、社会学主義の危険をまぬがれがたく、次の前提の看過にも注意が喚起される。すなわち、行為者の必要充足と価値統合とを合致させるためには、安定的な相互作用を前提し、その必要充足を期待と行為とが制度的に固定化された構造に対応させるとき、そこに価値統合と必要との間にある抑圧や補償の作用が脱落し、病理的問題の解明に難点をもつことになる。また、役割の規定と解釈との間の一致やそこで妥当する規範と行為への有効な制御との間の一致にも安定的な相互作用が前提されており、後者では価値の制度化と内面化の対応を前提している(KK 125 ff)。かかる社会学的役割体系からは、その社会化を保守的順応的に固定し、主体の社会化過程での役割混乱の、精神分析的な自我の強さに対応する問題的ケース、たとえば、葛藤のなかの劣等感や先取りされた無意識的防衛や投射、さらには、外面化された「超自我」形成と神経症的なそれなどは説明できない。また、制度の枠内での「合理化」に依存した「同一性」ないし仮象的な正常さに短絡して、自我構造の均衡の破綻や再興への転換は、その視界に入っていない(KK 128 f, 132)。

一般的には、社会化は子どもの発達過程における役割の分担、負担、交換の規範につき受容と表出の両面から習得させ、あわせてそのあいまいさや葛藤を解決させていく教育の過程である(KK 175 ff)。いいかえれば、「発達ディメンション(Entwicklungsdimensionen)での規範的形成過程を規定する規律体系(Regelsysteme)とそのための範型(Muster)として把握する」(KK 195)役割能力へ向けて、言語や認知とならんで、行為を規制する条件である。そして、社会化の様式が、時代や、社会構造と結合した世代間で相違することについては、すでに先行理論があるが、ハバーマスは、それを教育の価値体系と様式や、社会体系の正統化形式との緊密な連関におさめる。たとえば、ミチャーリヒは、父親という家族内の範型の崩壊とそれにかわる子どもの自我理想の外部からの移入や、超自我の「構造逸脱」の徴候を示したが、それを彼は家族の役割構造のみならず、社

会構造をめぐる教育と正統化問題の変容とみる(KK 177~181, 12 ff)。

このように、動機づけと認知の両面で社会化の中心である家族も、その役割内容は文化の様式と社会の発展段階で異なり、その構造は、階層、世代、性等における特性をもちながら、社会集団の一般的条件に対応する(KK 135)。また、ハバーマス自身が初期の歴史研究で確認したごとく(後述)、西欧市民社会に関する限り、その政治、経済、教育、芸術について、公共性の社会的構造は公私の二つの領域の対立と調停の上に立っており、市民家族的は、「公共性と連なる私性の制度化」(SdÖ 45)のひとつの歴史社会的な形成体として自由と権威をその社会的構造に必然化したし、そのアンビバレンツは、親子関係での成熟と未熟や完全と不完全となり、そこに愛と教育がこの必然性の止揚のモメントとして保持されつづけている。それゆえ、重要なことは、家族はシステムではなくあくまで生活世界であり、その内的構造は、成員の分化と統合のバランス、自我理想と承認された同一性との合致、人間関係の有機化と自律といった課題をもつことである(KK 137)。

子どもは、両親との性の一致に対応し、かつ差異に逆対応したところで同一性の範型を見出しながら情緒的・道徳的な役割学習をし、家族内でのコミュニケーションの言語は、同一性と非同一性の関係のメディアとして、認知面の重要な機能ももつ。ただ、ここでもハバーマスは、内・外部への攻撃性の方向の差による自我の強弱を問わず、葛藤が強化されていく「偏向した社会化過程」から目を離さない。この歪んだ社会化過程は、精神分析レベルでは、社会からの超自我要求とエスからの衝動要求との間を「目的合理的に」制御する場合に、その要求の強さの大小、方向の正逆の差として演じられる葛藤であり、コミュニケーション・レベルの問題としては、とくに世代と性に係わる基本的役割の動機づけに主体の志向と制裁の展開場面に障害があるときに生じる。それは家族内組織の役割構造とコミュニケーション様式に係わる役割内面化にさいし、超自我変容とコミュニケーションの上でのひとつの病理である。また、ハバーマスには、同一化過程で働く無意識の防衛機制は、現実に向けられた拒絶と主体に生じた脅威となり、行為の様式に疑似性やステレオタイプを惹起するという知見が他の論者から導入される。一方、彼の社会化論から同一性論への進展では、その間に社会批判上の論著(TWI, L)を媒介にしながら、役割理論の偏向も、病的な孤立化という代償を払っての役割拒否という疑似的な特殊個別的同一性への偏向だけでなく、成熟を犠牲にした役割コンフォーミズムによる擬制的な社会的同一性を論じるに至る(KK 230)。

内的自然の社会的成長という古典的概念ではなく、社会的行動の発生を明らかにし、かつ意志疎通行為の全体化ないしそこでの自己同一性の確立に向けるためにも、社会化論と役割理論に着眼しているハバーマスには、さらにそれと自我および道徳意識の発達段階との関連が重視される。そのために援用するレヴィンガーでは、自我発達は、前社会的・共生的、刺戟的・機会主義的、同調的、良心的、自律的、総合的の六段階を経過し(RM 70)、とくに重視されるコールバーグの道徳意識の段階は次のごとく特徴をもった六段階になる。(1) 服従と罰による方向づけ——意味と価値に関係なく物理的結果で決定評価される行為。罰からの逃避の正当さ。権威と罰で支えられる道徳的秩序。(2) 道具的相対主義ないし快楽主義の方向づけ——自他の必要の道具主義的充足に

よる行為の正当さ。市場関係に類似した交互の人間関係。物理的実用的手段で解決する公平、相互性および配分。忠誠と正義観念の不在。(3) 互いの仲よし、ないし「よい男の子、<sup>グッド</sup>すてきな女の子」の方向づけ——他人をよろこばせ助けるものとして、また、多数ないし自然な行為へのステレオタイプと同調としての善行。「よいことを考している」という意図の重視。(4) 「法と秩序」の方向づけ——権威と決定ずみのルール、および社会的秩序それ自体の堅持。義務の達成と権威の尊重。(5) 社会契約的法的な方向づけ——個人の権利と集団の面から批判的に検討し、それに合致する規準で決定される功利的かつ正当な行為。制度的問題から独立した個人の「価値」と「見解」の正当さ。ルールの変更可能性。(6) 普遍的倫理の原理的方向づけ——論理と普遍性と一貫性に訴える主体選択的な倫理原理としての良心。この六段階は、二段階ごとに慣習以前、<sup>プレコンベンショナル</sup>慣習、<sup>ポストコンベンショナル</sup>慣習以後として三分されるが、ここで注目されるのは、ハバーマスがその認知の前提としての具体的-操作的思考と、その後の二段階の形式的-操作的思考、罰、恥、罪のサンクション、領域的には自然的社会的環境、集团的-政治結社的、法的共同体および個人的領域をあてて位置づけ、まさに『あることからあるべきことへ』(From Is to Ought) への展開を意志疎通<sup>コミュニケーション</sup>に関する実践的社会理論の構築に導入しようとしていることである(RM 72 f, 75, 78)<sup>81)</sup>。

## (2) 公共性

ハバーマスの出発点での主題が、歴史と自然、しかもヘーゲルとマルクスとの間にいるシュリングだったことは、歴史的社会的自然性の内的側面としての人間と、外的なるものとしての社会的生産の主題を追究するその後の論理や行程を示唆していたともいえる。とくに、その実在的な内実を把握せずしては、理論-実践関係のはらむ次の問題、つまり、利害状況の歴史的構造、および認識契機と理論の実践過程での歴史的連関の実像は浮かび上がってこない。しかも、理論-実践関係が純粹な論理関係としては抽出できぬとき、弁証法的、存在論的、あるいは実用技術的に処理されるだろうが、最後者は科学の理論でなくて、技術になっている。そこで、ハバーマスは、理論-実践関係をめぐる経験論的、認識論的、方法論的な局面のうちの最前者につき、社会理論を構築するための歴史研究の必要と意義を確認し、その成果として入手した基礎概念が、コミュニケーション行為の歴史的原型ともいべき公共性(Öffentlichkeit)に他ならなかった(TP 9~11)。この公共性の概念は、自ら事典項目としても執筆したとおり、社会生活での公論形成にさいし、私人が公衆(Publikum)になる条件として言論メディアを確保しながら、公的権力に批判的制御的に働きかけ、かつ社会と国家とを媒介する力である(KK 61 f)。それゆえ、公共性は「全体社会的構造分析の規準」として、「歴史的な実践カテゴリー」である(SdÖ 7 f)。歴史的形態としては、この公共性は、公的と私的との対立のディレンマのなかにあり、公的意見それ自体が、まさに私的な利害関心の公的表現だが、その担い手という公共性の主体と機関としての国家とは対抗的である。類型化すれば、公衆は、<sup>ヴェルトビュルガー</sup>ルソーの苦闘した市民か人間かの二つの選択肢の範囲内に位置して、ゲーテの人文主義的教養主義の世界市民よりも低きにあって現実的であり、政治的文学的な社会概念であろう。し

たがって、市民的人間は、純粹人間の頽落ではなくて実質化であり、市民的家族は、「公共関連的私性の制度化」でもある (SdÖ 60)。「そこに展開した市民的公共性は、所有者と人間という二重の役割における公衆へと集合せしめられた私人の虚構的同一性に立脚している」(SdÖ 74)。すなわち、政治的たることと道徳的たることのナイーブな合致やそのイデオロギーとしてではなく、むしろ政治と道徳の媒介原理として公共性は位置し、道徳の名のもとに政治を合理化し、政治の名のもとに道徳を実質化せんとするところに、未熟からの解放としての成熟ないしは理性の公共的表現が位置しており、かかる論調は、カントの啓蒙の方向と共通して、共鳴や対抗のなかで展開する (SdÖ 127 ff)。

このように、社会の意志疎通の中軸としての公共性の歴史的原型は、政治的公共性のみでなく、「文学的公共性」と併立して、公衆がその担い手であった。この文学的公共性は、人文主義的審美主義からは遠く、ドイツの形態としては道徳的ジャーナリズムに立っていたし、その結社はむしろ政治的サロンとして活況を呈した。したがって、それは政治的文化ないし政治と道徳の媒介項としての文化でもあったし、公共性の構造転換は、かかる文化の変容を示すものであった。それゆえ、文化は、社会形成体の徴表であるだけでなく、役割能力に係わる相互性、内面化、同一性の様式を規定する規範体系と倫理が変動する場合の歴史社会的な段階を示す尺度であるし、社会的に承認された期待に応えんとする必要ないし態度として行動を動機づける (RM 78 f)。このようにして体得された文化の伝達は、個人的と集团的とを問わず、それを通じて個別のかつ相互的に同一性を確認しうる歴史の再生産や連続を保障する条件であり、歴史や生活の意味の産出力と機能をもつ (L 99 f)。

しかるに、この力が客観主義的に整理されたり、戦略的に制定されるや、文化の伝達はその力を衰弱させ喪失するし、文化において規範的構造と社会体制との間に機能的調和があり、かつ行為を動機づけていたものが、その「連結のとりはずし」(Entkoppelung)によって私的享受や専門的関心事にとどまり、社会化過程から切断される (L 100, 125)。そして、手段が優先する目的合理的行動と適応態勢における技術至上主義的意識によって、「人倫性」の現実がでなく、そのカテゴリーすら排除される (TIW 90)。そこで操作的に推進されるのは、「規範的に構造化されている生活世界のおおいは増大するシステム問題に破られ、……世界社会 (Weltgesellschaft) という同一性は、システム総合の平面にはあらわれても社会的統合の平面にはあらわれ出てこないというテーゼ」(RM 112) の実行である。また、そこに登場するのは、政治的文化的公共性への参加型の行動期待を遮蔽し、かわって権威主義的範型でうめ合せをつける文化である」(L 108)。その点では、フロイトが文化のなかに強制力と集团的幻想をみてそれを批判したものが、現代では一層顕著になっている、とあってよい (EI 238 f)。文化と公共性に関するハバーマスの理論化と社会批判は、それ以前の歴史研究とその展望に緊密に結びついているのであり、コミュニケーション問題としての公共性という主題は、その否認と擬制へ傾斜する現代の状況にあっても、公衆に担われこそすれ大衆には無縁である。なぜなら、ライト・ミルズの見地を導入していうように、公衆は、意見の表明と聴取との均衡、意見交換の迅速かつ有効な機会、および行動への出口をもち、権威的体制を拒むの

に比し、大衆は、受身的で個人としての応答手段を欠き、権威的の制度に操作されてその単なる代理にすぎなくなるからである (SdÖ 293 f)。かかるコミュニケーションの閉塞状況は、政治と文化の両方の領域で、公衆の大衆化という公共性の没落過程として、わけても現代が示しつつある。

### (3) 形成過程

ハバーマスの形成過程の概念は、本来、理論-実践問題に関する社会哲学ないし社会理論的な方法概念であり、生活世界の地平形成をめぐるすぐれて実践的な概念でもあった。また、それは、社会的行為の精神的な実質化や「客観化」を学説史的に探索し系統化しようとして、18世紀末から19世紀前半の精神史に見出された産物であり、その限りで当時の<sup>ビルドゥング</sup>教養概念とも無縁でなかったが、しかし、その人文主義的色彩を払拭するものであることを、その同じ時代に社会史的考察を加え、公共性を市民的意志疎通の中心課題として発掘していた。また、ヘーゲルは精神の歴史哲学を、マルクスは自然の歴史段階を構想したが、ハバーマスには、意識の弁証法を実質化すること、労働のそれに反省の契機を導入して主体化すること、さらに、19世紀の『ヘーゲルからニーチェへ』の展開が示すごとく、実存の反省でも労働による形成でもなくて、実存と労働による形成が必要である。いいかえれば、単独者の実存の層と階級的労働とにおける主体間関係ないし相互主体性が必要である。しかもヘーゲル、マルクス、フロイトが明らかにしたごとく、意識、自然、生活史の「歴史」形成には、否定的契機とその現実を伴う。ここにおのずから、その解放的課題は批判的となり、形成は解放と批判としての形成になる。

そこで、彼らの先述の論議にみた認識関心をふまえて、ハバーマスは解放課題としての形成の目標を<sup>アイデンティティ</sup>同一性の確立にむけてすすめる。たとえばフロイトに限定していえば、精神分析場面とコミュニケーション地平を会わせ、生活史の形成と形成のコミュニケーションに新しい光を投げ、反省の前提にある疎外経験において、自己の再発見と同一性への過程を解放的の形成過程とみる。言語やシンボルにおいて私的にデフォルメされた表象体系が公共的相互性への通路をもちえずにいるとき、その偏向した過程に生ずる意味をとり出し意識させることに教育的機能がある。つまり、自己反省は他者とのコミュニケーションと相互主観的とに連関し、かつ「生活史の客観的-志向的連関は自己反省においてのみ到達しうる」(EI 317)から、他者の承認の自覚化をとおして同一性を確認する (EI 288 ff)。ここに、「自己反省の運動」をする「新しい技術」としての「啓蒙」がある (EI 302)。「形成過程の最終状態には、主体が同一化と疎外、強いられた客観化と勝ちとった反省を自己自身で構成した過程として想起 (内面化) してはじめて到達する」(EI 317)。

しかし、形成の問題は、ハバーマスには、もはやマルクスとフロイトでもなければ、いわんやマルクスかフロイトかでは決してない。形成過程としての同一性を人格的道的発達論の問題とし、自我心理学、発達心理学、相互作用論から次のごとき知見を入手する。すなわち、言語と行動の発達にとって、動機づけ機能が大きく働き、発達構造モデルが形成過程に内包されながら、そこには、非連続、循環、退行等の現象を示し、発達の危機と成熟の病理もある。また、その形成過程の方向

づけは、操作的戦略的な社会現実と文化および社会の象徴的構造と連関しており、自己同一性は、人格としては他と共通し個人としては他と異なるという逆説的關係で個人化と社会化をするための、言語面と行動面での主体の構造化能力であって、そこに学習のメカニズムもある(RM 89, 67 f, 95)。

#### (4) 学習過程と同一性

ここに、ハバーマスは、ひとつの転成ないし傾斜をみせる。つまり、形成から学習へ、形成の能動的、主体的、反省的、実践的なものから、学習の道具的、操作的、認知的なものへと傾斜し、あるいは形成に学習の契機が付加される。それは、彼の社会理論とその方法の変動とも対応している。より正確に言えば、むしろこうである。形成は、一方で、学習の認知的諸条件によって新しい意味付与をされたが、他方では、システム論が社会的行為を方向づけ、内実を操作的に制度化し、学習の内容と方法もそのなかへと編入されていく現実のもとでは、その学習は消極概念である。したがって、ハバーマスには、二面性をもつ学習が同一性形成に寄与する限りで、形成そのものから学習の形成へ転成する。

これとは逆に、形成過程それ自身を廃棄していく現代の学習状況は、むしろ次のような形で現代の構造的危機の表現となっている。すなわち、学習は、主体の道具的、適応的、反応的な行為の制御条件のみでなく、社会形成体の組織化とその正統化の条件と化し(L 18f)、その内容と過程は、生産構造と規範構造、理論的知見と実践的知見の変動に支配され、逆にその制御能力を低下喪失したとき危機が発生する。また、一方で、学習が理論的と実践的の二つの分化か未分化に、他方で、その学習過程の内容が、シンボリックか数理的実験的かを問わず、実践的に処理されるか否かによって、学習過程が反省的か非反省的になるとき、世界像ないしその解釈体系についての学習平面は、未分化かつ非反省的なのは、アニミズム的に、未分化かつ反省的なのは、神話的に、分化かつ反省的なのは、哲学的か科学的かになる(L 27~30)。そこでこの最後者の近・現代科学の状況では、古典的哲学は経験の技術的活用の理論化に冷淡だし、実証主義的諸科学は実践的問題を除外し反省を放棄する方向へ傾斜する。そのことは、学問による教養(形成)という伝統的大学の理念の低下と、教育研究における専門化、官僚化、集権化の進行に端的にあらわれている(PH 51, 57)。システム論者からみれば、実践的反省的問題のいわば真理請求資格ないしかかる形成の必要性を論議するは、むしろ時代おくれだが、そこには、「真理」のかわりに「価値評価」が、認識論にかわる「ある新しい無邪気」(neue Unschuld)が入りこむ(L 168f)。

「個人の終焉」の回避、意志疎通と論議への民主的原理と「理性のための党派性への訴え」は、『正統化論』の末尾の論調だったが、それは翌年の「複雑社会は理性的同一性(vernünftige Identität)を形成しうるか」というヘーゲル賞講演の基調となり、『史的唯物論の再建』にも再録された。「学習過程は、客観化される思考の次元だけでなく、道徳的-実践的見地の次元にもあり、……合理性の構造は、技術、戦略、超越性、能力の目的合理的行為の強化のみでなく、意志疎通行為の媒介、葛藤規制メカニズム、世界像、同一性の探究のなかで実現される」(RM 35, 179)。その点で、社会的

統合のためには「規範的構造の展開が社会的進化の先導旗手」であって、単に「価値の制度化」をはかるのではなく、「合理性構造の制度的実現」が課題であり、「新しい学習地平」は、心理学的にはなく、「社会学的」ないし社会進化的に説明しうるものでなければならない (RM 35 ff)。

このように、形成過程の拡大された学習過程において、合理的たりうる普遍的モデルが一般規範を示し、「複合的役割体系のなかでの個人の自由と個別化を確認する自己同一性の概念のみが、今日、形成過程の是認しうる方向を与える」(RM 96)。その同一性は、社会的に入手されるという点では公共的同一性であろうが、社会体制が同一性を隠蔽するという点では、役割の混乱や葛藤、「偏向した社会化過程」など、様々な同一性混乱をもたらす (RM 92, KK 154 ff)。同一性の真正と疑似、本来のと非本来の差は、生産性と損傷、規範と実在、成功と失敗、期待と非期待、過去・現在・未来の時間志向等の対比のなかの一方として獲得される (RM 92 f., 154 ff)。

注目に値するのは、たとえばエリクソンが同一性を経験の一貫性、連続性、斉一性 (consistency, continuity, sameness) とし<sup>82)</sup>、いわゆるライフ・サイクルの漸成的図式を八段階として描いたのに比し、ハバーマスは、一般化と個別化の弁証法としての形成過程を基礎としながら、各所で示す次のごとき社会ないし文化の歴史的段階をうち出して、それぞれに同一性課題を見出して、いわば歴史哲学的かつ教育学的構想として同一性問題を提示する特異さをみせる。

1) 高度文化以前 (Vorhochkulturen) とその社会には、文化と自然とのアナロジーで、自然の擬人化と共同体生活の自然化にある部族的家族的構造や神秘的な世界像がある。そこでは主客未分化であり、その道徳は慣習以前の慣習的の両面の段階をばらみ、後者の段階で葛藤は役割行動の同一化対象との間で演じられてその判断は結果主義的か、若干の権威主義的正当化ももちこむ。したがってそこには、いわば「自然的同一性」はあっても自己同一性はなく、後半段階で役割同一性がある。

2) 高度文化ないし伝統的段階では、自然的世界の脱神聖化と宇宙秩序に対する制度化が進行し、宗教と国家における普遍性要求が一方の集合的同一性と他方の個別的同一性の形成に向けて登場し、緊張が高まる。このアルカイックな初期段階と高度発展段階とは、時代区分上は古代と中世に該当し、そこでの支配正統化機能は制度的に分化し、権威主義的伝統主義的世界像とそれに対する結合と離反が展開する。行動は権威への忠誠とその内面化において役割同一性を入手しながら、一方で愛と承認の撤回という恥のサンクションのもとで葛藤する。それは、少年少女がよい子であることとときまりの間で彼らの具体的-操作的な認知様式のもとで葛藤するのに似る。このとき、そこからの離脱という内部要因をもった自己確認への志向がめばえる。

3) 近代的ないし自由主義的-資本主義的段階では、たとえば、宗教史的にはプロテスタンティズムのごとく、普遍性と自由意志的個別的自我の確執、そこでの宗派活動と現世内の原理の様相が典型的である。社会的には政治による社会統合にかわる経済のシステム統合力の優位や目的合理的官僚的形式主義が登場し、行為と認知は形式的に方向づけられる普遍主義と反省的態度期待による規範決定に及び、その内面化によってのみ自己同一性は獲得されるが、一方で形式的普遍性と私的

個別的な要求との対立葛藤は、体制危機と成熟危機をあらわにする。この、青年期に対応する危機は、自己同一性の自由と公共性、あるいは良心と契約の対立として、いずれを欠落させても救済や解決は不可能である (RM 97~100, 135, 172 f, KK 209, L 40<sup>83</sup>)。

その点で極論が許されるならば、ハバーマスの目には、マルクスに一般史の段階論はあっても個人の発達段階論はなく、フロイトは文化の心理化を濃厚にした。また、パーソンズにしても社会と人格の上・下体系の構造パターンの比較と転移でもって社会類型をとらえようとしたとき、その機能主義は閉鎖性からまぬがれぬものと映った<sup>84</sup>)。さらに、ピアジェが「諸科学の体系のなかでの人間的諸科学の位置」を確立しようとして、一方で、「哲学の幻想」を排し、論理実証主義や現象学の陥ったイデオロギー的心理主義的汚染を浄化しようとし、他方で、認識論を発達論的かつ発達社会的ともいうべき「歴史批判的方法」で証明せんとした<sup>85</sup>)、相互主観的構造を廃棄したことは、ハバーマスには受容できぬものだったはずである。

社会と人格の体系的構造化のみでは、それに通有の平板化や固定化に陥るから、歴史段階論と発達論が、進化理論として統合される必要がある。ハバーマスの進化理論は、かつて論争し近年教育への提言をとみに旺盛にしているルーマンを念頭におきながら、科学技術の進歩、社会の制度的操作性の増大、および制度の解放的変革といった現代の状況への学習過程の対応と、人格発達における自己同一性形成の漸進的に克服する過程がその「進化理論」となる。そして、「学習理論の社会進化への還元」(RM 131)として、いわば認知的発達論の孤立を回避し、社会進化ないし歴史課題を決定しようとする。いいかえれば、規範的な形成過程を規定する規準体系や範型が、自我発達の場面でも問題にされ、人格・社会体系と個体発達との連関における進化的学習過程がめざされる (KK 195 ff, RM 133 f)。総じていえば、そこでは形成と学習は、生活世界の意志疎通構造の理論枠内で統合・再構成を試み、個体が歴史や文化の段階との間でもつ複合関係を入手する必要がある。進化的学習過程は社会形成の進化という改革課題のために、個人的学習能力を解放し、社会の新しい学習地平を制度化する条件だし、個体形成の発達局面では、各文化段階の行為体系がもつ世界像ないし道徳意識や、葛藤解決の学習過程での同一性確立という課題がある (RM 172 f)。「展望をもった進化論は、『システム-環境』と『追構成』の標語のもとで扱ってきた二つの合理的モデルを結び合せねばならないように私には思える」(RM 254)。しかし、それをハバーマスはいまだ達成していない。むしろ目下の課題であろう。

以上では、ハバーマスがその社会理論を構築していくさいの方法論の問題を中心に考察した。そして、論争への関与や学問理論史の系譜の検討に影響されながら、その方法論が点検され批判的に形成されていたのが確認できた。同時にまた、それが思想の内実との連関でしか構成できぬというのが、彼の反実証主義ないし実証主義の「再建」をめざしたところでえた帰結であったし、社会進化論への転成の方向でもあった。彼は、方法論が思想の内実や方向と分離され、反省契機を排除するときに陥る無内容や危険を看破し攻撃した。しかし、逆に、方法なき思想あるいは単に思想それ

自体から抽出構成される「方法」が、たとえばニーチェの場合のごとく、いかに深くとも独断に陥り孤立を深めるかも知れりえたのである。その限りでは、ハバーマスは、いわゆる「社会思想」をうちだすことよりも「社会理論」に傾斜する。もちろん、このことは社会科学における理論-実践問題として、いわば古典的テーマだが、彼にはその社会理論の対象領域を拡充し、なにより問題の所在を深める努力があった。そして、諸科学を援用しながら、社会理論の基礎的次元を生活世界<sup>レベル・ヴェルト</sup>にすえ、そこにおける社会的行為の形成・学習過程を展開し、自身の理論の実践的な内実と方向を提示した。そこには、思想と方法の不可分な連関からして、なお方法論への執拗な究明が反復されるのはもちろん、その社会理論が教育および教育学に対してもつ基礎的連関の場面もとり出しうるのである。

## 註

- 1) 本稿で使用するハバーマスのテキストを年代順に示すと以下のとおりである。書名、論文名等略号で示し、あわせて引用、参照個所の指示も本文中( )にタイトル・ページで記入する。

- PO Pädagogischer Optimismus vor Gericht einer pessimistischer Anthropologie, 1961, in: Neue Sammlung, H. 4, S. 251~278
- AW Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: T. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1979, 6. Aufl., (1972). S. 155~192
- SdÖ Strukturwandel der Öffentlichkeit — Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft—, 1979, 10. Aufl., 1969
- TP Theorie und Praxis — Sozialphilosophische Studien —, 1978 (identisch mit der vierten, durchgesehenen, erweiterten u. neueingeleitenten Auflage 1971, (1963), (bsd. Einleitung zur Neuausgabe, S. 9~47)
- GR Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, 1961 in: Der Positivismusstreit, S. 235~266
- LS Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1967, in: Philosophische Rundschau, 1977, 4. Aufl., (1970)
- TW Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, 1968, 1978, 9. Aufl.
- PF Praktische Folgen des wissenschaftlich—Technischen Fortschritt, 1968, in: TP 4. Aufl., S. 336~356
- EI Erkenntnis und Interesse, 1968, 1973 (mit einem neuen Nachwort, bsds. S. 367~420) 1979, 4. Aufl.
- WM Zu Gadammers >Wahrheit und Methode< 1968, in: J. Habermas u. a. (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik, 1977, S. 45~56
- PH Protestbewegung und Hochschulreform, 1969
- UH Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, 1970 in: ibid, WM, Theorie-Diskussion, S. 120~159
- DC On systematically distorted communication, 1970, in: Inquiry, 13, p. 205~218
- CC Toward a theory of communicative competence, 1970, in: Inquiry, 13, p. 300~375.
- VB Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, 1971 in: J. Habermas u. N. Luhmann (Hg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leitet die Systemforschung?, 1979, S. 101~141.
- TG Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, 1971, in: ibid, VB, S. 142~290.

- PPP Philosophisch-politisch Profile, 1973 (1971)
- KK Kultur und Kritik — verstreute Aufsätze —, 1977, 2. Aufl., (1973)
- L Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1977, 4. Aufl., (1973)
- ZR Zwei Reden, mit O. Henrich, (Können komplexe Gesellschaften eine vernünftigen Identität ausbilden?) 1974
- RH Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1977, 2. Aufl., (1976)
- UP Was heißt Universalpragmatik? in: K.-O. Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, 1976, S. 172~272
- AEF Arbeit, Kunst, Religion — Essays über zeitgenössische Philosophen —, 1978.
- SGr Stichworten zu >Geistige Situation der Gegenwart<, Bd. 1, 1979.
- 2) たとえば, 西独の最も代表的標準的な教育学雑誌 *Zeitschrift für Pädagogik* の年度別人名 Index をみると 1971 年度は W. Brezinka につき 2 位, 72 年度は 1 位である。
- 3) cf. Görtzen, R. u. van Gelder, F. (Hg.): Jürgen Habermas: The Complete Oeuvre. A Bibliography of Primary Literature, Translations and Reviews, in: *Human Studies*, 2, 1979, p. 285~300.
- 4) 以下, 実証主義論争 T. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 1972 の論文は次の略号を用いる。
- Einl Adorno, T., Einleitung, 1967
- SE ders, *Soziologie und empirische Forschung*, 1957
- P. LS Popper, K., *Die Logik der Sozialwissenschaften*, 1961 なお(テ)は本論の27のテーゼの番号である
- LS Adorno, T., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1961
- Anm Dahrendorf, J., *Anmerkungen zur Diskussion*, 1961
- AW Habermas, J., *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 1961
- MV Albert, N., *Der Mythos der totalen Vernunft*, 1964
- GR Habermas, J., *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, 1964
- RP Albert, H., *Im Rücken des Positivismus?*, 1965
- 6) Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, 4.
- 7) Schelsky, H., *Einsamkeit und Freiheit*, 1963, SS. 280. 225.
- 8) Schelsky, H., *ibid.*, S. 299.
- 9) Gadamer, H., *Wahrheit und Methode*, 1975, 4. Aufl., (1960), S. 362.
- 10) Gadamer, H., *ibid.*, S. 277, cf. LS 263.
- 11) 拙稿, 「教育学の解釈学的基盤」(I), (I), (II), 大阪私立短大協会研究報告, 11, 1975, 85~95, 大阪千代田短大紀要, 4, 1974, 43~75; Simon-Shäfer, R., *Theorie zwischen Kritik und Praxis*, 1975, S. 97~102.
- 12) Gadamer, H., *ibid.*, XVI, cf. LS 281.
- 13) Gadamer, H., *ibid.*, S. 264.
- 14) Gadamer, H. *ibid.*, S. 439, LS 286.
- 15) Marx, K., *Das Kapital*, hrsg. v. F. Engels, besorgt v. M.-E.-I. Institut, 1947, 6. Aufl., (1932), Bd. 1, S. 185.
- 16) Marx, K., *ibid.*, S. 185.
- 17) Marx, K., *ibid.*, S. 122f.
- 18) v. Weiss, A., *Neomarxismus*, 1970, 磯江訳 『現代哲学の根本問題』 7 卷, 113 頁以下; Schroyer, T., *Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie*, 1973 in: W. Dallmayr (Hg.), *Materialien zu Habermas' >Erkenntnis und Interesse<*, 1974, S. 46.
- 19) Rusconi, G. E., *Erkenntnis und Interesse*, 1970, in: H. Dallmayr (Hg.), *Materialien...*, S. 116.

- 20) Maurer, R., Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie, in: Philosophische Rundschau, 1977, 8. Beiheft. S. S. 18 ff; Brinkmann, O., Das Theorie-Praxis-Problem bei Marx und Habermas, 1976, S. 91ff.
- 21) Comte, A., Cours de philosophie positive, 1830~40, cit. W. Büttermeyer/B. Möller, Der Positivismusstreit in der deutschen Erziehungswissenschaft, 1979, S. 14.
- 22) cit. u. cf. W. Büttermeyer / B. Möller, ibid, SS. 15, 20.
- 23) Peierce, C. S., Collected Papers of C. S. P., 上山・山下訳 中央公論社, 世界の名著, 48, 63~75頁, cf. EI 152ff.
- 24) Dilthey, W., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesam. Schrif., Bd. VII, S. 84f.
- 25) Dilthey, W., Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, in: Gesam. Schrif., Bd. VII, S. 214.
- 26) Dilthey, W., ibid., S. 213; ders, Die Entstehung der Hermeneutik, in: Gesam. Schrif., Bd. VII, S. 318.
- 27) Dilthey, W., ibid., S. 318.
- 28) Dilthey, W., ibid., S. 318.
- 29) Dilthey, W., Plan..., in: Bd. VII, S. 205.
- 30) Dilthey, W., ibid. S. 334.
- 31) Dilthey, W., ibid., S. 208.
- 32) Dilthey, W., ibid., S. 213.
- 33) Kant, I., Grundlagen der Metaphysik der Sitten, 1785, in: Philos. Biblio., Bd. 54, S. 42.
- 34) Gadamer, H., ibid., S. 48.
- 35) Freud, S., Das Interesse an der Psychoanalyse, 1913, in: Gesam. Werke, 1978<sup>7</sup>, Bd. VIII, S. 403.
- 36) Freud, S., Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Gesam. Werke, 1978<sup>7</sup>, Bd. XI, S. 451.
- 37) Freud, S., Die Sittliche Verantwortung für den Inhalt der Träume, in: Gesam. Werke, 1977<sup>5</sup>, Bd. I, S. 567.
- 38) Freud, S., „Selbstdarstellung“, in: Gesam. Werke, 1976<sup>5</sup>, Bd. XIV, S. 34.
- 39) Freud, S., Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Gesam. Werke, 1973<sup>6</sup>, Bd. XV, S. 194.
- 40) Freud, S., ibid, S. 322.
- 41) Freud, S., Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesam. Werke, 1976<sup>4</sup>, Bd. XIV, SS. 448f, 445.
- 42) Freud, S., Die Zukunft einer Illusion, in: Gesam. Werke, XIV. 1976<sup>4</sup>, S. 323.
- 43) Gadamer, H., Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Kleine Schriften, 1967, Bd. I, S. 117.
- 44) Gadamer, H., ibid., S. 109.
- 45) Nietzsche, F., Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, in: F. N. Werke (Ullstein), Bd. IV, S. 406.
- 46) Dallmayr, W. (Hg.), ibid. (18) S. 7 (Vorwort).
- 47) Bubner, R., Was ist kritische Theorie?, 1969 in: Theorie-Diskussion Hermeneutik und Ideologiekritik, (1, WM), SS. 166, 183, 181, 188f., 218, 208; ders: Theorie und Praxis, 1971, S. 25f.; ders: Handlung, Sprache und Vernunft — Grundbegriffe praktischer Philosophie —, 1976, S. 51ff.
- 48) Theunissen, M., Gesellschaft und Geschichte, 1969, 磯江 訳, 『現代哲学の根本問題』 11巻, 165~169頁
- 49) Rohrmoser, G., Das Elend der kritischen Theorie, Jürgen Habermas, 1973, in: W. Dallmayr (Hg.), ibid. (18), SS. 135, 150f.
- 50) Rohrmoser, G., Die Strategie des Neumarxismus, 1975, SS. 10, 24.
- 51) Hahn, E., Die theoretische Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas, 1970, in: W. Dallmayr

- (Hg.), *ibid.* (18), SS. 223, 231, 227, 233; Thernborn, G., Jürgen Habermas: Ein neuer Ekletiker, 1971, in: W. Dallymayr (Hg.), *ibid.* (18), S. 244.
- 52) Hahn, E., *ibid.* (18), S. 235
- 53) Thernborn, G., *ibid.*, (18) SS. 245, 248.
- 54) Schroyer, T., *ibid.* (18), SS. 41f, 56.
- 55) Grass, K. M. / Koselleck, R., „Emanzipation“ in: O. Brunner u. a. (Hg.), *Gesellschaftliche Grundbegriffe, historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1975, Bd. 2, S. 169ff.
- 56) Schroyer, T., *ibid.* (18), S. 66.
- 57) Evans, J., Jürgen Habermas, 1974, in: W. Dallmayr (Hg.), *ibid.* (18), SS. 279, 287, 270.
- 58) Apel, K.-O.: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, 1976(1973), SS. 407, 150.
- 59) Krüger, L., *Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen*, 1972, in: W. Dallmayr, *ibid.* (18), SS. 171, 197.
- 60) Böhler, D., *Über das Defizit an Dialektik bei Habermas und Marx*, 1974, in: W. Dallymar, *ibid.* (18) SS. 357, 372f, 381.
- 61) Kunstmann, W., *Gesellschaft—Emanzipation—Diskurs*, 1977, S. 78ff.
- 62) Koreg, C., *Norm und Interaktion bei Jürgen Habermas*, 1979, S. 25ff.
- 63) 以下, ルーマンの論著には, 次の略号を用いる。
- MFA *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, 1968, in: J. Habermas / N. Luhmann, u. a. (Hg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie—was leistet die Systemforschung?*, 1979 (1971), S. 7~24
- SGS *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, 1971, in: *ibid.*, S. 25~100
- SyA *Systemtheoretische Argumentationen*, 1971, in: *ibid.*, S. 291~405
- GO *Gesellschaftliche Organization*, in: T. Ellewein u. a.(Hg.), *Erziehungswissenschaftliches Handbuch*, 1969, Bd. 1, SS. 387~407
- SA *Soziologische Aufklärung*, 1970
- I *Interpenetration*, in: *Zeitschrift f. Soziologie*, 1977, H. 1, S. 62~76
- T *Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik*, in: *Zeitschr. f. Päd.*, 1979, H. 3, S. 343~365 (mit K. E. Schorr)
- 法社 *Rechtssoziologie*, 1972, 村上, 六本 訳
- SM *Soziologie der Moral*, 1978, in: N. Luhmann / S. Pfürtnner(Hg.), *Theorietechnik und Moral*, S. 8~116.
- ZW *Zweckbegriff und Systemrationalität*, 1977, 2. Aufl., (1968)
- 64) Dilthey, W., *Aufbau*, in: *ibid.* (24), S. 13f.
- 65) Gadamer, H., *ibid.*, S. 48.
- 66) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 11. Aufl., (1927), S. 378f.
- 68) Bollnow, O. F., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Zeitschr. f. Päd.*, 1969, H. 1, SS. 64, 77; cf. Menze, C., *Ein Hinweis auf J. Habermas*, in: *Vierteljahrschrift für wissenschaftlichen Pädagogik*, 1968, S. 343~349.
- 69) Merleau-Ponty, M., *La structure du comportment*, 1942, 滝浦, 木田 訳, 191, 156, 159, 184頁.
- 70) Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Menschen.*, 1928, S. 310ff.
- 71) Gehlen, A., *Anthropologische Forschung*, 1965, 4. Aufl., (1961) SS. 21, 23.
- 72) Langeveld, M. J., *Studien zur Anthropologie des Kindes*, 1956, S. 58.
- 73) Ebner, E., *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921, S. 23.
- 74) Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik*, III/2, 1947, S. 302.

- 75) Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1956, 2. Aufl., S. 40.
- 76) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, transl. by C. Smith, p. 354, 184.
- 77) Gehlen, A., *Der Mensch — seine Natur und seine Stellung in der Welt —* 1958. 6. Aufl., (1940), SS. 259f., 267; ders., *Anthropologische Forschung*, *ibid.* (71), S. 5.
- 78) Gadamer, H., *ibid.*, (9), XVI. S. 274f.
- 79) Gadamer, N., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *ibid.* (43), S. 117.
- 80) Gadamer, H., *ibid.* S. 109.
- 81) ハバーマスは、RM 75 の図表を (Kohlberg) と記入するが、彼が使用するテキストには図表はみあたらない。なお 72f の出典は 151~236 でなくてむしろ 164f である。cf. in: Th. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, 1971, pp. 151~235.
- 82) Erickson, E., *Childhood and Society*, 1963, p. 247.
- 83) 厳密に言えば、RM 97 は社会進化と同一性の、135は行動期待の、172f は社会的統合の、KK 209は歴史と文化人間学および役割能力の、L 4 は社会形成体の段階であり、最後者以外は四段階区分であるが、その相違は初期、過渡移行段階の編成の差による。
- 84) Parsons, T., *Societies — Evolutionary and comparative perspectives*, 1966, 矢沢 訳
- 85) Piaget, T., *Introduction — The Place of the Sciences of Men in the System of Sciences*, 1970, 波多野 訳, 114, 143頁.