

偶然性についてのノート(2) — J. ハバーマス

米 永 政 彦

一。はじめに

ハバーマスは偶然性について、「偶然性とはなにか」と形而上学的身ぶりで大上段に振りかぶった議論はしていない。このことは彼の「ポスト形而上学的思考」の主張、あるいは言語を基本的に間主観的な相互行為の観点から捉える普遍的語用論の主張からしてある意味では当然のことと思われる。しかし、時代のアクチュアルな問題を正面から見据え、それと思想的に格闘するという、「時代の息子」としての思想家の立場を明確に表明し、実践しているハバーマスにとって、偶然性の問題は必ずしも小さい問題ではない。というのは前稿でも触れたように、ハバーマスにとって現代は「ポスト・モダン気分」の支配する時代であり、多、差異、他者が称揚され、「一にたいする多のコンテクスト主義的優位」が主張される時代である。「今日ではすべてのものが偶然的経験の渦に巻き込まれている。悟性のカテゴリー、社会化や道德の原理、主観性の構制、合理性そのものの基礎など——およそいっさいのものが別様でもありうる」(NM.220)⁽¹⁾。これがハバーマスの時代診断であるが、「いっさいのものが別様でもありうる」ということはとりもなおさず「いっさいのものが偶然的である」ということである。ハバーマスにとって現代とは偶然性の支配する時代、と捉えられていると言っても過言ではないのである。⁽²⁾

このようなポスト・モダンの偶然性の支配という時代状況との対決、これがハバーマスの基本的立脚点であると言ってよいだろう。したがってハバーマスの哲学的仕事をたどっていくならば自ずと彼の偶然性にたいしての思想がうきばりにされてくるはずである。前もって言うておくなら、もちろんそれに対し

てハバーマスは必然性、一、全体性などに依拠する形而上学的立場を対置するのではない。彼の基本戦略は、「コミュニケーション的合理性」という新たな合理性の立場を提唱しつつ片や形而上学を批判し、返す刀でポスト・モダンを批判すると言う二正面作戦であるといえる。ハバーマスは『コミュニケーション的行為の理論』(1981)で、ホルクハイマーの行った、一方でのネオ・トミズムにたいする、他方で科学主義、実証主義にたいする二正面作戦立場にふれつつ、この二正面作戦は「批判理論の、哲学内部における争論対決を今日まで規定している作戦である」^③と述べているが、このような批判理論の戦略を自らも現代の思想的布陣のなかで実践せんとしているわけである。

八〇年代のハバーマスは、このような位置づけのもとで社会学理論や語用論を駆使して「コミュニケーション的合理性」の理論の彫琢を行っている。その際彼には哲学者として、出版の時期は前後しているが、現代と言う時代の哲学的問題状況の対自化の作業が先行していると思われる。論理的にはそのような哲学史的位置づけの作業を基礎に「コミュニケーション理論」の彫琢も可能なのである。近代哲学の流れを現代のポスト・モダン状況に至るまで整理し、己の立脚点を明確にする作業が、『近代の哲学的ディスクルス』(1985)や『ポスト形而上学思想』(1988)等の著作でなされている。

本稿は特にこの二つの著作を手がかりに、ハバーマスの現代理解、とくにその形而上学批判とポスト・モダン批判の構造を整理し、そのことを通して偶然性の問題への手がかりを得ることを目的とする。ハバーマス思想の枠組みの大まかなスケッチ以上のことは出来ないが、これらの問題の処理において一見悟性的に見えるハバーマスが、現代におけるきわめて弁証法的な思想家であることも明らかに出来ればと思う。

二。「一と多」の関係をいかに捉えるべきか

偶然性の問題はいうまでもなく、無限と有限、一と多、普遍と特殊といった問題や相対主義をめぐる問題、さらには、永遠と時間、歴史と理性、瞬間をめ

ぐる問題等と複合的な問題領域を形成している。まず1988年に出版された『ポスト形而上学の思想』を手がかりに、偶然性の問題と特に密接に関係する「一と多、統一性と数多性」の問題からみていくことにしよう。

ハバーマスにとっての基本的問題は近代とは如何なる時代であり如何なる哲学的問題性を内包しているのか、それとの関係で二十世紀の現代は基本的に如何なる哲学的地平にあり、そこでの問題はどのように設定されるのか、ということであるといつてよいだろう。彼の近代理解についてはおいおい触れることにするが、ハバーマスは二十世紀の哲学的思索の基本的動因を結論的に次の四つに整理している。それは、脱形而上学的思考、意識哲学から言語哲学への言語論的転回、理性の状況化、ロゴス中心主義の超克、の四つである。もちろんこれらの問題は全く独立した別個の問題というのではなく全体的に関連し合っており、学派を問わずこのような問題状況のなかで現在の哲学の営みがなされているとハバーマスは考えている。「一と多」の問題は形而上学の中心問題の一つであり、古代から現代に至るまでさまざまな捉え方の試みがなされてきたことは周知の所である。長い歴史をもつこの問題が現代においてどのように捉え直されるべきか。これは従来の哲学的問題に関する一エピソードといった周辺的事柄ではなく、自らも脱形而上学の流れに棹さすハバーマスにとっても現代社会を捉える基本的問題であるといつてよいが、この問題についてのハバーマスの考えを見ていくことは自ずと彼の偶然性についての立場を確認することになるであろう。

1. ヘーゲル以前

ハバーマスは「一と多」の問題に関する古代の議論は、プロティノスの『エネアデス』においてその運動が要約されている、とする。＜一にして全 to hen panta＞という概念によって多が一のもとで総体的に把握される。「具体的な出来事や現象の動的な相互貫入や相互対置は、それ自身では可変的生起をまぬかれたこのうえなく確固としたひとつの全体へととりまとめられる」(NM.156)。単数形の世界が現れ、一者は時間を超越しており、逆にそこから時間と時間的

なものが発現してくる。

そこでは世界内的なもの、現象は一義的に一者との関係で捉えられ、多義性は排除される。一者とは、本質、アイデア、形相、実体等を意味し、さらには第一根拠、原像、概念の概念などとみなされる。世界観の具体主義は否定されることにならざるをえない。ハバーマスによれば、このような形而上学の試みは神話や呪術と同じく、制御されない多への危機感、死と衰退、孤立化と分離、対立と矛盾、不意打ちと革新に対する根の深い不安の防衛に起因する。「形而上学が処理しようとしてつとめる中心問題は、しかるべき権利を切り詰められた数多が、強制的でその限りで幻惑的でもある統一に対して叛乱する、という事情から生じるように思われる」(NM.158~159)。人間はこれらの状況を前にして、ひとつの調和的秩序を構想し一義化のため形而上学的な試みを行うというわけである。

「一と多」をめぐるのは三つの局面でその問題性が整理される。

第一に、一は多であるためには多のうちにありつつ、一であるためには多を越えていなければならない。このパラドックスをどう考えるかという問題。これはヘーゲルの「同一性と差異との同一性はいかにして考えることが出来るか」という問いと同じである。

第二に、形而上学は個物の統合性や個性性を正当に評価できるか、という問題。形而上学では個体的なものは外的で偶然的なものとしてしか把握されない。「形而上学的思考様式は個体を前にして無力と化すのである」(NM.160)。これに対してドゥンス・スコトゥスは<このもの性>といった概念で対応せんとしたわけであるが、個体の言表不能性の問題は、普遍、特殊、個別の弁証法的把握を要請し、悟性批判を生じさせるとともに、ヘーゲル以後は同一性思考への批判、アドルノにみられるように非同一性の救出と言った試みにまで達している問題である。

第三は質料の評価をめぐる問題である。形而上学において質料は非存在として否定的にしか考えられてないが、世界内に存在するものは、その有限性、空間・時間内でのその具体化、抵抗性などを質料に負っているのである。質料は

否定や我性の原理、悪の原理の能動的力と考えられねばならないのではないか。これがシェリングや初期ホルクハイマー、ブロッホをつきうごかしている衝迫である、とされる。

一と多の問題はカントにおいては、感覚と表象の多様が悟性によって総合的結合へもたらされるという形で解決の試みがなされる。純粹統覚という自己意識の自我論的統一が表象の多様を統一的に支える根拠である。しかしこのような解決の仕方は存在者全体を主観の総合的働きに依存させることで、コスモスを法則定立的な自然科学の対象に引き下げることになり、現象世界はもはや、「目的に従って連関する全体」ではなくなる。全を一に統一することが有意義な連関（偶然性を受けとめ、否定的なものの力をそぐという）を樹立することにならないのである。そこでカントが提出するのが「叡知界」の概念である。この世界で各人は目的の国の立法的成員であるかのように行為する事により、「倫理的－市民的」共同体という全体を形成する。カントはこのような意味での理性の世界形成的総合を考えているといえる。

カントにおいては前述の三つの問題のうち、第一、第三の問題は解決されるが、個体の言表不能性の問題は未解決のままである。この問題は告白文学に見られるような文学的表現の模索や、特定の歴史、文化、言語との連関においてのみ真の個人が捉えられるとする歴史主義の試みを生み出していく起因となるわけである。

そしてヘーゲルが「形而上学的統一思考を改訂する最後の人」として登場する（NM.167）。ヘーゲルの〈全一 All-Einheit〉に関する独自の思想が、プロティノスからイエナ時代の同一哲学期のシェリングまでの形而上学の前提を改訂する、とハバーマスはいう。それについて節を改めて見て見よう。

2. ヘーゲルと近代のディスクルス

ヘーゲルがそれまでの形而上学を改訂するのは次の二つの観点によってである。

(1)一者を絶対的主体として考え、形而上学的思考図式を自己活動的主体性の

概念（自己意識，自己規定，自己実現と言った近代特有の規範的内容が引き出される源となる概念）に繋げるということ。

(2)一と多，無限と有限を媒介するものとして歴史を要求するということ。

この二つは異なった別のことを言っているのではない。それまで絶対者，一者は全に先立ち全を越えて確保されていた。しかし，「それに代わってヘーゲルは反省を，すなわち実体から自己意識へと高まりながら活動し，有限と無限との統一と差異を自分の内になっている精神の自己関係を，それ自身，絶対的なものとして捉える」（NM.168）。絶対的主体は世界過程に先行するのではなく，あくまでも有限と無限の相互関係そのものの内にだけ存する。その媒介過程が主体の自己産出の過程である。とすれば歴史がヘーゲルにとって形而上学的位置を占めるという事になるのは自明のことである。この歴史過程において，感覚界と道德界，理性理念の構成的使用と統制的使用，形式と内容の二元性が止揚される。そしてその都度形成される具体的普遍は，概念的に把握された個体にしかるべき権利を得させる，とされることになる。

特にハバーマスが基本的に注目している問題は「精神が歴史のなかに落ちる」という問題性である。それまでの形而上学的思考は宇宙論的な方向をとり，時間的なもの，変化する偶然的なものの意味は剥奪されていたのであるが，歴史と言う地平においては統一を樹立する理性の円環的構造に，偶然的なものや不確実なもの，多や差異が入り込むことになる。この新たに提出された「歴史と理性」という問題によってヘーゲルは近代の基本的問題性を明確にした。「近代のディスクルスにとって歴史と理性の連関こそは構成的なものである」（PD. 134）。そしてこれが現在我々が偶然性を考える際の根底にある問題でもある。この点について章を改めてみてみることにしよう。

三。歴史と理性，時間と永遠

1。近代とは何か

このようにヘーゲルは近代のディスクルスの基本線を設定したのであるが，

そもそも近代とは何か。die neue Zeit と die moderne Zeit はどう関係するのか。ハバーマスは『近代のディスクール』においてコゼレックに依拠しつつ次のようにいう。「新しい時代 (neue Zeit)」とはキリスト教西洋においての「到来すべき、最後の審判を待つてようやく始まる未来の世界時代を意味していた」(PD.14)。それが宗教を離れた世俗化されたレベルでは、近代とは来るべき新たなものに向かって開けた時代を意味することになる。そして十八世紀になってから初めて一五〇〇年頃(新大陸の発見、ルネサンス、宗教改革などの)が回顧的に新しい時代の始まりとして捉えられるようになったのである。ヘーゲルもそのような意味で「新しい時代 (die neue Zeit)」は「現代 (die moderne Zeit)」であるというのである。

このような歴史意識はまた自己の位置を歴史全体の地平から反省的に現在化する歴史哲学的視点を生み出す。つまり歴史は単数化され、歴史は進展し、加速化するものであるという経験を生み出すのである。そして、革命、進歩、解放、発展、危機等の運動を示す諸概念がヘーゲルのキーワードとなる。ヘーゲルの時代精神という概念はこのような事態をよくあらわしているわけであるが、「あたらしい時代の地平から見て最も新しい時代のアクチュアリティと捉えられる現代」(PD.15)は常におのれと過去とを区別し、更新していかなければならない。従って「近代は準拠すべき基準をもはや他の時代を範型として借りてくることが出来ないし、またその意志もない。近代はみずからの規範を自分自身の内から汲み上げねばならないからである」(PD.16)。ハバーマスの近代理解の根本的視点はここにある。常に動揺し、不確かな、それでいて変化と前進を宿命づけられているのが近代という時代である、という把握である。そこでは人びとは常に偶然性の意識にさらされているがゆえに、当然ながら自己確認の要求がなくなることはない。ヘーゲルはこの事態を初めて哲学的に捉え返したのである。「ヘーゲルは、近代がその外部にある規範、即ち過去によって示唆される規範の枠組みから離脱していく過程を哲学の問題とした最初の人であった」(PD.26)。なんら安定した規範を持たず、不安定で分裂した状況に「差異論文」のヘーゲルが「哲学要求の源泉」を見ていることは周知のところ

である。

このような課題にヘーゲルがどう対処したかを見る前に、モデルネの自己自身からの根拠づけという課題が最初に意識化されたとされる美術批評の領域とベンヤミンの思想を簡単に見ておこう。これらの問題にたいするハバーマスの把握は以下のようなものである。

間奏曲；ボードレールとベンヤミン

周知の十八世紀初頭の＜古代派と近代派との論争＞において、近代派は古代人のように時代を超越した模範を模倣するのではなく、時代に拘束された美、相対的な美の基準を考えだした。モダンと言う表現は基本的に美術の分野においてその後もアヴァンギャルド芸術の自己理解の意味を核としつつづけているが、とくにボードレールにおいて一つの特徴的な定式化を見る。彼において近代の芸術作品はアクチュアリティと永遠との交点と言う位置をしめるのである。「近代性とは、過ぎ去っていくもの、消え去るもの、偶然のものであり、芸術の半分がそれで、残りの半分は永遠で不変のものである」（ボードレール）。アクチュアリティと永遠が直接触れあうという事によって、単なる一時的で不安定な世界に、ある規範性が含まれることになる。彼によれば、近代の目標は束の間の瞬間が、未来にとっての真正な過去となるということである。この新しい世界が出現する「閃光」としての現在の瞬間と言う時間意識は、近代（モダン）と流行（モード）の類縁性に依拠している。「美は永遠不変の要素と-----相対的で時代に拘束された要素から形成されている。」（ボードレール）。ボードレールは日常性を非日常性で挑発するダンディの中にこのような時間と永遠の「弁証法的なイメージ」（ベンヤミン）をみる。束の間の流行の中にあるかもしれない永遠なもの、の追究である。

ハバーマスによれば、ベンヤミンはこのモチーフをとりあげる。すなわち、「ただ単に通過していくだけのものとされていた近代がかかえる偶然性のなかから、いかにしてそれ固有の尺度基準を得ることが出来るかというパラドキシカルな課題」（PD.20）である。ベンヤミンの時間意識、歴史哲学には極めて

独特のものがある。彼は二つの時間意識を批判する。一つは近代人に支配的であると思われる、直線的で均質な、未来へ向かって単一に流れる時間という観念である。これは進化論および歴史哲学の「頑迷な進歩信仰」に満たされた時間意識である。もう一つは、歴史主義が行うあらゆる尺度の相殺、相対主義の立場である。そこでは歴史的出来事がただロザリオの珠のように扱われ、博物館の中に閉じこめられる。

これにたいしてベンヤミンが提出するのは、歴史の均質な連続を断ち切って現れる「いまの時 (Jetztzeit)」という観念である。彼は未来志向的時間意識をラディカルに過去へと逆転させる。フランス革命をローマの回帰であるという意識のもとで闘ったロベスピエールに範をとりつつ、「未来を志向する現在の課題としては、想起を行うことによってその都度の現在に対応する過去を経験し、過去の期待を我々の持っている弱くはあるがメシア的な力によって実現できるようにすることを考える」(PD.24)。「いまの時」とはこのようなメシア的時間の破片が混じり込んでいる現在の概念であり、シュールレアリズムとユダヤ神秘主義の影響を受けているとされる。未来はこのように過去を捉え返しそこで実現されなかった可能性を実現していくという試みを通して開かれていく。こうした「いまの時」を媒介にした過去、現在、未来の作用史的連関の把握によって、どの世代も未来の世代の運命にたいして責任を負っているばかりか、過去の世代が何の罪もないのに苦しんだ運命にも責任があるという把握が可能になる。

ベンヤミンという思想家は連続性をたちきる断片や瞬間の思想家であるといえるが(アドルノ)、それらが偶然性の断片へと拡散せず弛緩した瞬間に堕さないのは、歴史に対する責任意識(ユダヤ教およびプロテスタンティズムの神秘主義の、人間が神の運命にたいして責任をもつという考えとの関係をハバーマスはみている)からであろう。しかしハバーマスはベンヤミンの念頭にあったのはそのような精神的詮索より極めて世俗的な認識であったとし、それを次ぎの三点にまとめめている。取り返しのつかないと思われるような不正にも正面から取り組むべきとする倫理的普遍主義、後に生まれてくるものにはその

先行者との連帯があること、第三にこの連帯は想起によってしか生み出せない、ということである。

ボードレールとベンヤミンの一時的なもの、偶然的なもの、瞬間的なものと永遠や規範的なものとの捉え方はこのように考えられるだろう。ハバーマスはこれらの思想に直接依拠するわけではないが、ベンヤミンの「いまの時」によって「現在は普遍的な歴史的連帯を生む対話的關係に組み込まれる」(PD.26)とし、そこに自らの主張する「コミュニケーション的合理性」のひとつの側面を見て評価している、ということは言えると思われる。瞬間が緊張をはらんで過去と未来の作用史的連関におかれることによって、弛緩した断片や偶然性に拡散しないあり方であるといっていよう。

2. ヘーゲル再論

ハバーマスが追究する線はあくまでもヘーゲルからヘーゲル学派の分裂を経由して現代思想に至る線である。ヘーゲルにかえて歴史的偶然性と規範、歴史と理性の關係づけを見ることにしよう。

前にもふれたように、ヘーゲルこそ近代の自己確認という問題を哲学の課題にしたというのがハバーマスの基本的視点である。ヘーゲルは近代の原理として主観性の原理を考える。この原理は個人主義、批判の権利、行為の自律性、観念論哲学、と言ったコノテーションを含んでいるが、基本的に自己言及の構造を含むこの主観性の原理は近代の卓越性と同時に危機を表明している。卓越性については、近代的諸自由や人権の保障などこれらのコノテーションの積極面を見れば分かることで説明の必要はないであろう。近代においては、宗教、国家、社会、学問、道徳、芸術のすべてが主観性を原理として改変されていく。問題は主観性の原理が引き起こす、実体的統一の破壊、分裂と、その不安定になった場にかんして統一が考えられるかということである。

カントでは形而上学的な実体的理性概念に代わって、客観的認識、道徳的判断、美的評価の可能性を基礎づける各契機に分散する理性概念が登場する。それぞれの分野で、真理問題、正義問題、趣味の問題が独自の妥当性の観点から

論じられるわけであるが、ヘーゲルはここに近代世界の本質が集約されているとみている。ただカントはこの理性内部の分離を分裂とは受け取っていないゆえに、分離とともに生じてくる要求を要求として捉えていないとヘーゲルは言う。ハバーマスがヘーゲルに仮託しながら整理するこの要求とは次ぎのようなものである。つまり、主観性の原理とそこに内在する自己意識の構造が規範的な基準の源泉となるに足るものか否か、それも過去のあらゆる歴史的拘束性から解放された新たな歴史的編成を安定化させるに足るか、という問題である。

このように問いが立てられると、主観性は一面的な原理である事が明らかとなる。主観性はそれまで唯一統合を行う力であった宗教を切り崩す事をしたが、それに代わる統合力を生み出すほどの力は持っていなかった。啓蒙は分裂をみずからの力では克復できなかったのである。主観性の原理はむしろ全てを自己の支配下におこうとする暴力の原理であるからである。そこでは「虚偽の同一性」が生み出される危険性につきまといわれている。カントの道德論に代表されるこの立場はみずからの内なる自然を抑圧するひとつの実定的なものに過ぎない。初期のヘーゲルはこのような道德の抽象的な立法に対して、人びとの相互主観的な関係、運命の因果性にからみとられている生活連関から出発し、このような人倫の場において、＜愛＞ないし＜生命＞による相互主観性の統合力を構想する。これは主観性哲学の立場ではなく、主体同士の対話的媒介を意味するのであり、「このような考え方をしてゆけば、主観哲学において展開された理性の反省概念をコミュニケーション理論に取り込み組み替えるきっかけをつかむことが出来たかもしれない」(PD.42)。しかしヘーゲルはその道をとらなかったのである。ヘーゲルは、暴力的な、虚偽の同一性に代わる真の同一性を求めるがそれは、絶対的主体の自己言及の過程として考えられている。ただヘーゲルにおいてその絶対的主体は前にもふれたように、世界過程に先行する主体でなく、有限と無限の相互関係の過程そのものとしての、自分を費消して自己実現に至る行為そのものとしての自己言及の過程という絶対的主体である。そのような従来の形而上学的枠組みの改変によってヘーゲルが行ったことは何か。ハバーマスは次ぎのように言う。「同時代史を哲学的水準に高めたのはヘーゲ

ルであり、まさにそのことによって彼は同時に、＜永遠なるもの＞と＜瞬間的でうつろいやすいもの＞を、そして＜無時間的なものと＞と＜アクチュアルなもの＞とを相互に触れあわせたのであり、それによって哲学の性格を、それがこれまで全くなかったものへと変えたのである」(PD.65)。このことはそれまでの形而上学の展開からすれば一つの前進であったと、ハバーマスはみているだろう。しかし、ヘーゲルにおいては精神の自己解明の論理的形式にしたがうべき歴史は円環的に閉じた構造をしており、「歴史哲学のドグマティズム」におちいり自己を歴史とは反対のものにしてしまうのである。「理性はいまや運命に代わる座を占め、本質的な重要性を持つ出来事は全てすでに決定されてしまっていることを知っているからである」。そしてまた、このような絶対者は基本的にはモノローグ的な自己認識の準拠枠で考えられており、その意味でヘーゲルも主観哲学の地平を越えていない、というのがハバーマスのヘーゲルにたいする基本的視点である。⁽⁴⁾「ヘーゲルの主観性批判そのものが主観哲学の枠内でしか貫徹し得なかった」(PD.55)とするハバーマスの見解は、ヘーゲルを近代個人主義を超える哲学、間主観性の哲学と捉える立場に対する基本的アンチテーゼである。そして、普遍的主体としての主体の方が、個別的主体としての主体より優位を保つ、ということは人倫の場に適用すれば、国家が個別者の主観的自由より優位に立つと言う「強力な制度主義」をうみだすことになるというヘンリッヒの見解を、肯定的に引用するのである。

このような絶対的主体によって近代の基本的問題、つまり規範を持たず、絶えず革新を求めてやまないモデルネがいかに自己の規範を持ちうるかという問題は、「あまりにも見事に」解決されてしまう。つまり、ヘーゲルの哲学は自己確定を求める近代の要求を満たしはするが、その代価としてアクチュアリティを失い、偶然的なもの、不確実なもの、現代に対する関心を喪失してしまうのである。その意味でヘーゲルも近代の自己確認の問題を正しく解決しているとは言えない。啓蒙の弁証法を追究する中で生み出されたヘーゲルの理性は、真の具体的現実、実践や実存、予見できない他者や新しいものがはらむ偶然性を捉えきれず、その主観性哲学は強力な国家と言う制度主義を必要とせざるを得

ない、と言うのがハバーマスのヘーゲル観である。このようなヘーゲル把握は、『精神現象学』に見られるように、人間や社会の多面性、重層性にたいする極めてリアリスティックな洞察を考える時検討の余地のある把握と言うべきであるが、今はハバーマスの展開を追うことにしよう。彼はヘーゲル哲学の持つ限界はその後、現代にまでつながる三つのパースペクティヴへと分裂していくと捉える。

3. 青年ヘーゲル派

その三つとは、第一に青年ヘーゲル派、第二に国家と宗教に市民社会の持つ不安定さを補う補償作用を期待し、形而上学的真理なるものに回帰しようとするヘーゲル右派であり、これは現代の新保守主義に連なる流れである。三つめはニーチェおよび新ロマン主義である。これは前二者がなお理性に固執しているのに、理性とは倒錯した力への意志以外のなにものでもないとして理性一般を否定する。周知のように現代のポスト・モダンの思想状況に決定的な影響を与えている流れである。近代のデイスクルスの流れを語る際、ハバーマスが最も重視するのが青年ヘーゲル派である。彼は「実のところ我々は今日でもなお、青年ヘーゲル派のひとびとが、ヘーゲルと哲学一般から距離をとることによって引き起こした意識状況のうちにいる」(PD.67) とし、折りある毎にこのことへの注意を喚起している。それは青年ヘーゲル派が表明している次のような3つの観点からであるといえよう。

(1) 哲学の終焉というモチーフの出現。

アーノルド・ルーゲが指摘するように、ヘーゲル哲学はこれまでの一切の哲学的体系とは異なり、一切の哲学はその時代の思想以外のものでないことを意識的、具体的に承認した。であるとすればそのことは自らの哲学が思想にとどまることはできず、行為に変じざるをえないことを意味している。ルーゲはヘーゲル哲学は革命の哲学であり、最後の哲学であるという。ここには哲学は終わってしまったという意識がある。これはマルクスの、哲学を実現するための哲学の止揚からニーチェやハイデガーの「形而上学の克服」、ヴィトゲンシュタイ

ンやアドルノのいう哲学からの訣別まで、その意味するところは異なっているが、哲学の伝統からの断絶を示す点では共通の流れを形成している、とハバーマスは見る。「ヘーゲルによって近代に関するディスクルスの先鞭がつけられたには違いない。だが、そのディスクルスを確立し、定着させたのは、青年ヘーゲル学派の人びとなのである」(PD.67)。

(2) 現実存在の偶然性の承認。

ヘーゲルは現実を本質と現実存在の統一体とすることで、近代にとっての重要な事柄、つまり瞬間性の問題を脇に置いてしまったとハバーマスは言う。うつろいゆく瞬間的なもののなかに未来の諸問題が凝縮しており、このアクチュアリティからこそ哲学の欲求がでてくるのにヘーゲルはそれを単に経験的なものとし、「悪しき無限性」という「偶然的で」「一時的な」「無意味な」存在であるとして、理性的な歴史と言う彼の理論的構築から排除してしまった(PD. 67)。ハバーマスに言わせると、ヘーゲルは時間と永遠、有限と無限、偶然と必然との弁証法的把握への視点を持ちながら、結局は従来の形而上学の枠を抜け出せていない、ということになるのであろう。これにたいして青年ヘーゲル学派の人びとは、現実存在、具体的には感性的実存 (Feuerbach)、歴史の実存 (Kierkegaard)、物質的存在 (Marx) 等を重視する。そして思考の中でのみ行われる偽りの媒介に抗議する。精神の絶対的自己言及性はそれらのものを非現実化するが青年ヘーゲル学派は精神からそのような崇高性を奪うのである。我々の議論から言えば、青年ヘーゲル学派は具体的歴史的現実の偶然性、瞬間性を重視したということである。

(3) 相対主義に陥らないこと。

しかし、青年ヘーゲル派は、そのようなラディカルな歴史的思考を行いながら相対主義的懐疑に陥らない。歴史主義的相対主義者が相対的であるとする歴史的瞬間に絶対的な意義を付与する。この点でヘーゲルの思考の基本的様式を守っている、とハバーマスは言う。つまり、彼らはモデルネのもつ合理性、啓蒙の精神と連関を持ちながら歴史のオリエンテーションを保持するのである。言うまでもなく歴史のオリエンテーションは変化する歴史的現実における規範、

尺度の役割を果たしうるものである。歴史を否定し永遠に変わらぬコスモスの立場を主張するレーヴィットが「歴史のただなかにあって歴史にオリエンテーションを求めようとするのは、船が難破したときに、波頭につかまろうとするようなものである」として青年ヘーゲル派を批判しつつも、愛憎半ばするアンビヴァレントな評価をくだす所以である。

以上の青年ヘーゲル派の三つの観点は、いずれもハバーマス思想の基本的観点をも形成していると言って過言ではない。しかし、言うまでもなくそのままの形が承認されるわけではない。ヘーゲル右派、ニーチェはいうにおよばず、青年ヘーゲル派、特にマルクスの実践概念にたいしてもハバーマスは基本的な批判をもっている。「我々がこうしたディスクルスの全体から距離をとり、十九世紀のこうした演出を時代遅れのものと宣言するのは、当然のことであろう」(PD.74)。

ハバーマスは青年ヘーゲル派、ヘーゲル右派、ニーチェの提出する三つのパースペクティヴを現代思想の源流と位置づけ、それぞれに対しラディカルな批判を行うことを通して、自らの立場を明確にしていくのである。我々はその議論を逐一検討することはできない。我々のテーマである偶然性の問題に関する限りでその後の現代思想のながれを確認し、差異と偶然性の主張に満ち、アナーキズム的雰囲気の充満する現代に対するハバーマスの対応の基本線を確認することにしよう。

4. 現代思想の基本問題

前節で、現代思想も基本的には青年ヘーゲル派の設定した土俵上にあるというハバーマスの見解を確認した。現代哲学における、形而上学以後の理性と歴史の関係のあり方、差異や偶然性への着目と思想との関わりの問題等、ふりかえってみるならこれらの問題性がすでに青年ヘーゲル派において登場しているとするハバーマスの把握は首肯されるであろう。しかし、思想の流れは現実の流れ同様単純に直線的に流れるわけではない。マルクスやキルケゴールにおい

て実践や実存が優位を占め「我々にとって」や「私にとって」という参加者の視座が理論的にも主導的になるのだが、彼らにおいても社会形成や実存の諸段階は相変わらず目的論的でありファンダメンタリズムの残滓がつきまといっている、とハバーマスはいう。マルクスの実践哲学も、認識する主体に代わって行為する主体を、自己意識に代わって労働を原理とするだけで、ヘーゲルと同じく主観哲学の強制力に屈している、とされる。しかし十九世紀後半以降、予見できない他者や新しいものがはらむ偶然性が性急な総合を否定するという事態がますます進行する。

そもそも、近代哲学の確立者であるカントにおいてすでに形而上学的枠組みが取り払われていく萌芽が存在している。「すでにカントが、ニュートンの物理学に直面して、現象的な、それ故第一義的には科学的に客観化された自然を、形而上学的意味連関から放免していた」(NM.170)。とすれば歴史も形而上学を代理する歴史哲学的思考から解放され、いわゆる個性追求の精神科学に委ねられてもいいことになるだろう。認識の客観性と統一性を否定し、諸々の歴史、文化、生活形式等の数多性と相対性を主張する歴史主義が登場してくる所以である。そこでは「解釈と物語は議論をおさえつけ、多義的な意味は単純な妥当から解放され、局所的な意義が普遍的真理要求から解放される」(NM.170～171)。このような歴史主義的相対主義もまたハバーマスの容認し得ない立場である。

さらに、今日では周知のように、クーン、ファイヤアーベント、エルカナ等のポスト経験科学論は統一樹立的理性からその最後の分野であった物理学すらも排除してしまう。「客観化する科学は日常実践と同様に一理念化する世界構想や超越する真理要求の刺をかけたまま—その偶然的なコンテクストに沈み込んでしまう。いっさいの合理性規準、いっさいの正当化の実行がもはや事実的に習熟した慣習以上のもの、「単純にまさにそうした実行」以上のものとしては要求されなくなれば、実験室においても生活においても同種の多義性文化が支配することになる」(NM.173)。かくして今日では多、差異、他者を持ち上げるなら認めてもらえるというポスト・モダン気分が蔓延することになるわけ

である。コンテクスト主義が時代精神となり、すべてのものが偶然的経験の渦に巻き込まれている、とハバーマスは言う。

このようなハバーマスの時代精神の分析はおおむね妥当なものであろう。ハバーマスもいうように、今日では犯人と犠牲者の区別も見分けがつかなくなり、警察は逮捕した殺人者ともものわりのよい話し合いをしたあげく刑事訴追をあきらめる、と言った状況が推理小説の中だけでなく、現実にも起こり得るような状況があることは認めてもよいだろう。このような無規範的でアナーキスティックな状況をまえにしてハバーマスはいかなる視座を打ち出すのか。最期にその点を確認することにしよう。

四。ハバーマスの視座。

これまでみてきたように、近代というのは基本的に絶え間ない運動の中にある不安定な社会であり、よるべき規範を持たない社会である。基本的に未知なるもの、偶然的なるものにとりつかれた社会である。したがってこの状況にたいしては、ヘーゲル右派から現代の形而上学派にまで見られるように宗教的形而上学に依拠するか、つまり多より一を優先し変化の中に不変の永遠を捉えて安心しようとするのか、逆にポスト・モダンに見られるように理性の統一力を否定し、ひたすら多、偶然性、差異に身を委ねるか、の二つの対応がまず考えられる。この二つの立場は全く逆の立場ではあるが、二つとも我々がわが身を委ねてしまいたい誘惑を感じさせる立場である。

前者が客観主義的思考のもたらす誘惑・魔力であるとすれば、後者は相対主義的思考のもたらす誘惑・魔力である。前者は絶対者、一者に身を委ねるところからくる安定であるからそれなりに分かるが後者はどうであろうか。すべてが偶然的で、相対的であるとすることは、ある意味ではニヒリズムの極地とも考えられ、極めて不安定で一刻も早くそこからのがれたいような状況ではないのかと思われるであろう。もちろん偶然性を身に被ることが耐え難い苦痛として経験される場合もある。⁽⁵⁾ しかし、そのような状態は自らの思考や個々

の行為選択への関わりを限りなく軽くするものでもありうる。次々に移り変わる現実の偶然の変化に身を任せることを選びとったり、己を世界を超えたところに置き、偶然的な世界と自らにイローニッシュに関わることを一つの魅力ある選択とする事は、モンテーニュ⁽⁶⁾からロマン派をへてローティにいたるまで思想史のなかで我々がよく遭遇する精神の形態であろう。一般に我々はこのような二つの誘惑もしくは魔力に取り込まれがちである。

しかしハバーマスはこの二者とは異なる道を模索する。一と多，超越と経験を弁証法的に統一するところに成立するコミュニケーション的理性を打ち出すことにより，客観主義というスキュラと相対主義というカリビュデイスの魔力をかいくぐり，（オデュッセウスがそれらの怪物の魔力から知力でのがれたように）現代における新たな理性を提示すること，これがハバーマスのとる基本的視座であるといえる。「近代をめぐるディスクルスを真剣に行うつもりの人ならば，自分が（歴史哲学というドグマ主義の）スキュラと（歴史主義という相対主義の）カリユブデイスの間を通り抜けて行かねばならないことを知っている」（PD.69）。

ポスト・モダンの偶然性の主張には現実的な根拠があることをハバーマスは認める。社会は極めて複雑になり，ひとつの構造連関的全体として開示されることがほとんどなくなっている。機能的に複雑に分化し脱中心化しているのである。国家も統一的中心をなし得ず，あらゆるものが周辺化している。そして経済や行政が生活世界の枠を超えて巨大化し，第二の自然として物象化している。それらは成員の直観的知識の手に負えなくなっており，物語的にたぐりよせることができないものになっている。それは客観的に操作する学問の手に委ねられ，その客観的記述が生活世界にまでおよぶことによって，我々はコミュニケーション的に行為する主体としての我々自身に疎遠になる。このようにハバーマスは分析する。「こうした自己客観化が初めて，増大した社会的複雑性の知覚をば，克服しようにもその担当者がいなくなっているような偶然性にさらされている，という経験へと転化させる。——全社会的主体とか意識一般と

言ったものは、リスクに満ちあふれた社会の不安に駆られた成員であるわれわれから、とうの昔に滑り落ちているのである」(NM.181)。

このように現実的に偶然的な状況があり、偶然的経験の渦に巻き込まれている。しかしそのことはその事態を受動的に受け入れ、身を委ねてよいということの意味しない。「一者を忌避し、差異や他者を称揚するなら、両者の間の弁証法的連関が曇らされてしまう」(NM.180)。ハバーマスが求めるのはあくまでもこのような弁証法的連関である。その観点からハバーマスはローティらのポスト・モダン思考の持つ内在的問題点を次のように指摘する。

(1)。急進的コンテクスト主義者の主張は、プラトンにまでさかのぼる知識(エピステーメー)と臆見(ドクサ)の区別は無意味である、ということである。彼らによれば、「真」とは我々が我々の尺度にしたがってそのつど至当と見なす見解である。それはそれぞれの言語、伝統、生活形式に依存しており、あらゆる解釈に先立つXとの対応を意味するものではない。「真理はただ、我々が至当と見なす見解の受容を我々と同じ言語を話す人たちに勧めるための推薦の表現に他ならない。」(NM.175~176)。ローティは万華鏡的なたんなる共約不可能性を主張するのではなく、客観性を目指す努力を、自分が偶然に属する言語共同体における連帯を目指す努力に置き換える。認識の客観性を一致の間主観性に還元するわけである。コンテクスト主義は局地性、地方性から解放された如何なるアーペルの理想化をも否定する。

このようなエスノ・セントリズムにたいしてハバーマスは、ヒラリー・パトナムの、真理や妥当といった理想化的概念は必要であるし、それは客観主義的誤謬推理に陥らずとも可能であると言う立場を評価する。パトナムによればいまここで真と見なされる見解と、真なる見解の区別がなくなれば、なぜ我々が反省的に学習するのか、自分自身の合理性規準を改善できるのかが説明不能になる。つまり、自己距離化、自己批判、改訂や改善の可能性が閉ざされることになるのである。

(2)。さらにローティとパトナムの違いは、間主観性の理解の相違にも現れる。

ローティにとっての間主観性としての客観性は、自己の言語共同体の境界を超えるものではなく、「我々にとって」というときに指示される人を可能な限り増やそうと言う願望にすぎない。これにたいしてパトナムは「われわれ」と「彼ら」とのあいだの対称的關係 (symmetrische Beziehung) に固執する。エスノセントリズムのように他者を我々の解釈地平に同化させつつ組み入れるのではなく、我々もまたものごとを「彼らの」視座から把握するよう試みなければならないのである。ガダマーの「地平の融合」もこのような対称性を意味しており、双方が同じ仕方で学習に巻き込まれているものであることをハバーマスは指摘する。

そしてこのような了解の過程では、関与者全員が「可能な合意の共通な準拠点—たとえそれぞれ自分のコンテキストから構想されたものであっても—に依拠する」(NM.178)。ハバーマスは、如何なる言語においても真であるものと真と見なされるものとの区別の可能性を提供しており、ひとつの共通な客観的世界と言う想定が組み入れられている、と言う。「真理・合理性・正当化といった概念は、——あらゆる言語共同体において同じ文法的役割を演ずる」(同上)のである。この点が相対主義におちいらないためのハバーマスの立場である。

そしてまたこの対称的会話関係の立場は客観主義的誤謬推理にはならない。つまり、脱世界的な主体が世界外的立場をとり、単数形で現れる没コンテキスト的な理想言語を用い、確定的な無謬の言明を行うことができる、といった客観主義的誤謬推理にはならないのである。ハバーマスは、「我々はコンテキストに依存すると同時にそれを超越しもする妥当要求においてその声をあげる状況づけられた理性、と言う概念を、言語的了解の可能性から読みとることが出来る」(NM179)という。パトナムもコミュニケーション的理性の内在性（具体的言語ゲームや制度の外部には存在し得ないがゆえに）と、超越性（我々が我々の活動や処置を批判するばあいに定位する規制的理念として）を指摘するがこれはそのままハバーマスの立場でもある。「我々が対話において意見を確信しているときに依拠する妥当請求は、そのつどのコンテキストを超えたものを志

向している。それゆえにこそ対話的に獲得された、もしくは再生された相互了解は、必ずやそれとして批判・攻撃可能な理由をポテンシャルとしており、それに依拠している。—それによって、相互了解を志向した行為の諸条件の内に非制約性（Unbedingtheit）という契機が組み込まれていることになる。そしてこの契機こそ、我々が自分の見解が妥当性を持つと自負するときに、その妥当性を、ある習慣化している実践が単に社会的に妥当している事態から区別するものなのである」。⁽⁷⁾ 我々の言動がある真理性と妥当性を暗黙の前提にしていること、それ無しでは我々の実践が崩壊してしまうこと、このことは認めることが出来るだろう。本稿ではこれらの問題の詳細にこれ以上ふれることは出来ないが、コミュニケーション的日常生活実践の参加者の態度に準拠しつつ、そこには必ず普遍的妥当性の請求が潜在していることに着目し、デスキルス倫理学における普遍化原則を基礎づけていこうとするのがハバーマスの基本的志向である事を確認しておきたい。

(3). 一と多の非弁証法的な把握への批判。

差異や多を主張する人は、一や統一を主張する立場を全体主義的で抑圧的であるとする傾向がある。しかし、ハバーマスに言わせるとそれは一者と差異、他者との弁証法的関連を捉えていないことから来るのである。コミュニケーション的に樹立される一時的統一は、生活様式の複数化、個性化を抑圧するのではなく、むしろそれらを促進し加速する。道徳的普遍主義は個人主義を可能にするし、理性の統一はその声部の数多性の源泉となりうるし、多数の声部によってのみ理性の統一も可能になる。このようなポリフォニックな考えかたからバフチンの捉えるドストエフスキーのポリフォニー小説論を想起するのは唐突であらうか。バフチンと言う。「それぞれに独立して互いに解け合うことのないあまたの声と意識、それぞれがれっきとした価値を持つ声たちによる真のポリフォニーこそが、ドストエフスキーの小説の本質的な特徴なのである。——ここではまさに、それぞれの世界を持った複数の対等な意識が、各自の独立性を保ったまま、何らかの事件というまとまりの中に織り込まれてゆくのである」。⁽⁸⁾ それぞれ独自の視野を持った意識世界の作り出す多世界性のおかげで、

個々の題材はそれぞれの独自性と特殊性を極限まで展開しながら、しかも全体の統一性を乱さない、このようなバフチンの捉えるドストエフスキーのポリフォニー小説とハバーマスの思想は極めて近いといつてよいのではなかろうか。差異と統一とを二律背反的に捉えることは事態を正しく見ているとは言えない。差異の相互承認による宥和の追求が現代社会の求めるべき理念となっているように思われる。

ハバーマスの考えるコミュニケーション概念は、生活世界（ハバーマスによれば、それはコミュニケーション的行為に前提される背景であり、反省以前の総体である。主題化されるとそのとたん崩壊するものであり、射映され前提された背景知というありかたでのみ総体でありつづけるものである）に根ざしつつ、了解志向的に討議を行うことによって、「社会化は同時に個人化として達成され、また逆に諸個人は自らを社会的に構成していく」（PD.401）。このような生活世界の合理化は、言語によって産出される相互主観性のネットワークの拡大とともに緻密化、稠密化を条件としている。ハバーマスは分化、脱中心化を強めていく諸システムにあつて、生活世界に根拠をおいたコミュニケーション的理性による連帯性、共同性の可能性にかけるわけである。ディスクルスという批判の非連続性が、生活世界の意味連関の連続性を保証する。

したがって、生活世界とコミュニケーション行為はハバーマスにおいて相補的關係にある。ハバーマスはこの二つの概念がそれぞれ超越論的仮象の影につきまといわれることを意識しその否定に常に気を配っているが、それらは如何なる意味でも実体化されるものではなく、ある意味では現実の偶然性に浸されていると言つてよい。しかしハバーマスのハバーマスたる所以は、この実体化と偶然性の危うい狭間で弁証法的に思索しぬくということにある。「コミュニケーション的理性というのはたしかに波間に漂う器である。—それでも、コミュニケーション的理性は、偶然性の海に溺れてしまうわけではない。たとえ高波の海上で震えることがこの理性にとって偶然的なものを「克服する」唯一の途であるとしても」（NM.185）。コミュニケーション的理性に関する詳論は別の機会にゆづらざるを得ないが、我々はここに偶然性にたいするハバーマスの基

本的態度を確認することが出来るのである。

五。おわりに

以上偶然性にたいするハバーマスの態度を確認する作業を行ってきた。偶然性の問題が現代哲学の基本的問題である性質からして、その作業はハバーマスの現代哲学への基本姿勢の確認となり、それはまた彼のモデルネ観の確認でもあった。その細部については検討を要する事項も勿論ある。特にヘーゲルの偶然性に関する評価は、ヘーゲル哲学は「絶対的偶然の概念を知っている唯一の哲学的理論である」とするヘンリッヒの見解もあることであるから、慎重な検討を要するであろう。ハバーマスはあまりにもヘーゲルの非同一性への視点を過小に評価しているように思われる。デイスクルス倫理学における普遍化原則をめぐる問題に関しても検討すべき論点は多い。しかし結論的には、我々は形而上学的実体性とポスト・モダンの分散性をともに否定し、一と多、非連続と連続を統一した視座をうち出すハバーマスの極めて弁証法的な立場を、複雑な現代社会にたいする柔らかい理性の立場として評価したいと思う。弁証法的であることと相対主義的である事とは、ややもすると混同されがちであるが、ハバーマスの言うコミュニケーション的合理性は、相対主義に陥らない弁証法的立場を明確に打ち出したものといえることができる。⁽⁹⁾

最後に差異や偶然性の気分に支配されている現代社会を考えるうえで参考になると思われる二人の思想家の指摘を参照しておきたい。

一つはカール・シュミット (Carl Schmitt) のロマン主義観である。彼はその著『政治的ロマン主義』(Politische Romantik) において、極めて多義的なロマン主義にたいして一つの定義を試みている。「ロマン主義はある独特の概念によって最も明瞭に特徴づけられる。それは *occasio* の概念である。これはたとえば機因 (Anlass)、機会 (Gelegenheit)、おそらくはまた偶然 (Zufall) と

いった観念によって置き換えられ得る。——この概念は *causa* という概念の否定、すなわち思量しうる因果性の強制の否定であり、なおまたあらゆる規範への拘束の否定なのだ」。⁽¹⁰⁾ *occasionell* なものと、生と事象とに首尾一貫性と秩序をあたえるものの観念とは一致し得ない。機会的なもの、偶然的なものが原理となるが、そこではさまざまな拘束から高く抽んでた優越的なものが成立する。それはマルブランシュにおいては神であるが、国家、民族、あるいは個人の主観が最高の決裁者となりうる。ロマン主義とは個人がその位置に着いたものである。したがってシュミットのロマン主義の定義は次ぎのようなものである。「ロマン主義は主観化された機会原因論 (*Occasionalismus*) である、換言すればロマン的なものにおいてロマン的主観は世界をロマン的生産の機因および機会としてみている」。⁽¹¹⁾ 彼によればオッカジオネルでしかない世界とは、——「実体もなく果たさねばならぬ機能もなく、確固たる指導もなく、結論も定義も受け付けず、決断もおこなわず、最後の審判もない、ただ偶然の魔法の手 *the magic hand of chance* によって導かれて限りなく進行してゆく世界」である。シュミットはまた典型的なロマン主義文学者ノヴァーリスの、「われの生の一切の偶然は、我々が望みのものをそれから作り出すことの出来る素材なのである。すべては無限の系列の第一環であり、終わりのない小説の発端である」、という断章をロマン的なものの真の定義ともしているが、いずれにせよここに示された偶然性を基礎にした意識のあり方が、現今のポスト・モダンの意識状況と極めて類似していることは興味深い事実である。現在はまさにシュミットの定義するような意味でのロマン主義的気分に満ちた時代といってよいのかもしれない。

第二に、マックス・ピカート (*Max Picard*) が、『われわれ自身のなかのヒトラー』で指摘した事態である。

ピカートはヒトラー出現の根拠を、内部世界、外部世界双方が連続性や持続性を失い、非連続性、連関のなさ、時間論的に言えば瞬間性に解体されている事に求めている。新聞やラジオ番組を見ると分かるように、そこには雑多なあらゆる記事が何の連関無しに錯乱状態のままで提供されている。ここにピカー

トは当時の社会の象徴を見るわけであるが、このような連関のない錯乱状態の中へは、どんなことでも、どんな人物でも容易にまぎれこむことが出来るという。「ヒトラーは征服をあえてする必要は少しもなかった。現代世界の非連続性と普遍的連関性喪失の構造によって、万事がすでに彼のためにあらかじめ征服されていたのである」。¹² 刹那的で瞬間的人間とは、今日は善良な市民であるのに明日には毒ガス殺人が平気で犯す事が出来るような（その逆も容易にあり得る）そういう人間である。内的連続性がないがゆえに記憶も懺悔もありえない。万事が一瞬間だけしか存在しないこの世界では、善と悪との差別も存在しえないし、真理と誤謬も明確に対置されてはいない。そして厄介なことに、この非連続の世界では常に何らかの一断片か観念、ないしは事物か何らかの人間が絶対化される。しばらくの間この絶対化されたものを目標にあらゆる志向、欲望、行動がなされるが、しかしその次ぎにはこの絶対化された断片は塵芥同然に投げ捨てられ別のものがとって代わる。こうした過程が果てしなく続く。――

我々はこのようなピカートの分析を、半世紀前の過去の出来事の分析と高見の見物をしておれるであろうか、これはまさに現代日本の社会病理の鋭い分析にもなっているのではないかという思いを禁じ得ない。差異や多様性の主張は常にこのピカートの問題提起への解答が要求されるであろう。

現代は道徳的に錯乱的、解体的状況の中にあるかに思われるが、そのような状況に飲み込まれない、現代における理性のあり方を模索するハバーマスの理論的試みは今後とも検討していくに値するというべきであろう。

<注>

- (1) 使用した文献は、主としてDer philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp (PD. と略しページ数を付記) と, Nachmetaphysisches Denken, Suhrkamp (NM. と略しページ数を付記) である。訳については基本的に、『近代の哲学的ディスクルス』（岩波書店）と『ポスト形而上学思想』（未来社）の達意の訳をつかわせてもらった。
- (2) 偶然性についてはドイツ語では Zufälligkeit と Kontingenz の二つの語がある。ハバーマスは基本的に Kontingenz, kontingent を使用し、邦訳者も Zufälligkeit と区別する意味であろうが「偶発性」の訳を当てている。しかし、本稿では同じ偶然性として区

別することなく使用することにする。というのも Historisches Wörterbuch der Philosophie (hrsg.von Joachim Ritter und Karlfried Gründer) によると, Kontingenz, kontingent は, ラテン語の kontingentia, kontingere から来るが, これは字義通りには, <zusammen (sich) berühren> を意味し, ドイツ語の <zu (sammen) fallen> に対応する言葉である。そしてこの zu (sammen) fallen から Zufall, Zufälligkeit が派生した, とされているからである。また同辞書によると, カントの様相のカテゴリーにおいて初めて Kontingenz に代わって Zufälligkeit が使用された。

- (3) J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, S. 500~501. 邦訳『コミュニケーション的行為の理論』(中) 140頁。
- (4) これはミハイル・バフチンの見解でもある。彼は次ぎのように言う。「ヘーゲル的に理解された単一の, 弁証法的に発展していく精神なるものは, 哲学的モノローグ以外のものを生み出すことはできないのである。一元論的な観念論は, 相互に融合しない複数の意識が発展する土壌としては最悪のものである。その意味で, 成長する単一の精神というイメージは, たとえ単なる比喩としても, ドストエフスキーとは本質的に異質なものである」(『ドストエフスキーの詩学』ちくま学芸文庫 54頁)。
- (5) 木村敏『偶然性の精神病理』(岩波書店)はこの観点から精神分裂病を論じている。
- (6) J・プーレは『人間的時間の研究』(筑摩書房)において『エッセー』から次ぎのような箇所を引用してこのことを証明している。「我々のふつうの方法は, 欲望の赴くがままに, 右に左に, 上に下に, 偶然の風にまかせてゆくことである。我々は欲しいと思うものを, 欲しいと思う瞬間にしか考え無い」, 「多様性だけが, そして多様性の所有だけが私を満足させる」etc. モンテーニュはくたえざる, 流動, 差異, 変化>を「私はいつでも, 自分になりうるものについて用意が出来ている——」という形で受容していくのである。
- (7) Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. 邦訳『道徳意識とコミュニケーション行為』(岩波書店) 31~32頁
- (8) バフチン, 前掲書15頁。
- (9) ここでもバフチンの次ぎのような指摘が参照されてよい。「ポリフォニー的アプローチは(教条主義と関係がないの同様に) 相対主義とはなんの関係もない。いわば相対主義も教条主義も, とともにあらゆる議論, あらゆる本当の対話を許容しない立場である。相対主義にとっては議論は不必要なものだし, 教条主義にとってはそれは不可能なものである。芸術的方法としてのポリフォニーはそもそもそうしたものと立場を異にしているのである」(前掲書, 142頁)。
- (10) Carl Schmitt, Politische Romantik. Verl. von Duncker & Humblot. S. 22, 邦訳『政治的ロマン主義』(みすず書房) 23頁。
- (11) ebd. S. 25, 前掲書26~27頁。
- (12) マックス・ピカート (Max Picard) 『われわれ自身のなかのヒトラー』(みすず書房) 12頁。