ハーバーマスの「生活世界」概念の位置づけ

五十嵐　沙千子

Ⅰ　問題の所在

ハーバーマスの思想は、「コミュニケーション」や「生活世界」の概念を含め既に日本でも広く知られている。この場合、いわゆるフランクフルト第二世代のなかにハーバーマスを分類し、この学派の思想の枠組みのなかで彼の思想を理解するというのが一般的である。つまり彼のモデルネ批判を中心にした理解である。

いうまでもなく、このモデルネ批判とは、モデルネが、かつての束縛であった形而上学や外的自然（自然の脅威）・内的自然（身体。病・性など）から人間を解放してきたことは評価しつつも、その解放の過程で技術的合理性だけを唯一の正当なものとしてしまった、という点に向けられている。つまり、モデルネは技術的合理性を新たな神話としてしまった、という、アドルノ、ホルクハイマーのモデルネ批判を継承するものである。

この地点から思想全体を組み立てれば、ハーバーマスの思想とは、このように技術的合理性が支配する「システム」としての世界に対して、「生きられた世界」とも言うべき本来システム化されえず目的―手段―関係にも組み込まれない「生活世界」を対立概念として立て、モデルネの技術的合理性信仰を排して、システムによる生活世界の植民地化の問題を批判したものだということになる。

この理解から、あくまでも全てを画一化する「システム」の対立項としての「生活世界」概念の解釈が生まれる。「生活世界」は、システムの画一化圧力に抗する分散化的ベクトルであるというのである。生活世界こそ文化的に共有される我々の世界であって、これは普遍化も解説も不可能な、あるいはそれゆえにわれわれを暗黙のうちに背後から決定している世界であるという解釈である。つまり分散化的・個別的な民族・文化と同一視される「生活世界」解釈が導かれる。

こうした「生活世界」解釈から、「ハーバーマスは、結局のところ生活世界を文化的に受け継がれる背景知と同一視している」[1]という従来一般的な批判が生じるのは当然である。つまり、今日の価値多元的・多民族的世界においては、民族・文化的な、個別文化的世界内でのみ通用する価値による正当化はもはや不可能であって、多

元的世界を統御するシステムが必要である――従ってハーバーマス自身さえむしろ、分化への方向づけを意味する生活世界概念は見限ってきている――というのである。この視点からみれば、結局、近年のハーバーマスはむしろ多元的世界のなかで有効性を発揮する普遍的正当性を「法Recht」という形で模索しようとしているのであり、もはやここでは生活世界概念は居場所を失ってしまっている。つまり、生活世界概念の放棄とともにハーバーマスの本来のプロジェクトは挫折し、いまは彼自身巧妙にこの理論的断層を糊塗しつつシステム論に擦り寄っているというのである。

こうした批判に対し、本論では、実際にはハーバーマスは「生活世界」概念を捨ててもいないし、また、コミュニケーション論自体を放棄しない限りこの概念を棄却することは不可能だということを明らかにしたい。なぜなら、そもそも「生活世界」概念とは、ハーバーマスがこれこそ普遍的だと考える「コミュニケーション的合理性」を正当化するための戦略概念であって、単にモデルネの技術的合理性信仰がもたらした現実の人間疎外の批判のための反省概念だけのものではないからである。つまりこの論文は、ハーバーマスのプロジェクトが破綻した、という批判は、「生活世界」概念の解釈、それ自体の問題から生じたものであって、この概念の位置づけを洗いなおすことによって、いわゆるハーバーマスの理論的ギャップなるものは解消するのではないか、という立場に立つのである。

このことを論証するために、ハーバーマスのモデルネ論に戻りたい。

そもそもハーバーマスの思想の目的は普遍的に正当化可能な価値論を立てることであった。それゆえ彼のモデルネ批判の本質はこの文脈で捉えるべきである。つまり、求められるべき普遍的合理性を立てることに結局モデルネは失敗した、というのが彼のモデルネ批判の眼目なのである。このモデルネの失敗ゆえに、普遍的合理性を、本来その部分概念であるはずの技術的合理性と同一視し、技術的合理性を神格化する――という悪しき結果が派生したのであって、この結果だけを批判するのが彼の意図ではない。まして理性自体を否定しようとするものでもない。この点でハーバーマスが他のモデルネ批判者とは異なるということは確認しておかなければならない。反技術的合理性＝反システムの名の下に理性それ自体を全否定し、反理性としての「生」に立脚しようとするアンチモデルネ・ポストモデルネの立場とは異なり、ハーバーマスは、技術的理性の神格化というこの批判すべき結果は、理性それ自体にではなく、理性の展開の方法の誤りに起因したものだと考える。従って彼にとっての真の「ポスト」モデルネは、理性の全否定ではなく、再生を目指すべきものなのである。[2]

かくしてハーバーマスは、モデルネが挫折した普遍的合理性を新たに定立することを自らの目的とする。つまり、コミュニケーション的合理性こそ普遍的合理性となりうる、ということを示し証明することがハーバーマスの哲学の存在意義となる。

ここで彼の採用する戦略が「生活世界」概念なのである。従ってこの概念は単なるアンチ・システム概念としての位置価しか持たないのではなく、モデルネ以来の合理化論の前提のパラダイム変換を促す鍵概念として位置づけるべきものである。換言すれば普遍的合

理性の再生を目すコミュニケーション的合理性の根拠こそまさに「生活世界」概念に他ならないのであって、ハーバーマスのコミュニケーション論は生活世界概念なしには正当化されえない。生活世界が等閑視されるようになったとすればそれは彼の哲学の正当性の放棄を意味するのである。

以下、まずハーバーマスのモデルネ論を再検討する。生活世界概念の正当な位置づけを、モデルネが現代社会にいかなる害をもたらしたか、という従来一般的なモデルネ批判の文脈からではなく、モデルネは意識論以来、普遍的合理性の定立にいかに挫折してきたかというハーバーマスのモデルネ批判の骨格から明らかにする。このことを通じて生活世界概念をコミュニケーション論において正当に位置づけたい。

Ⅱ　モデルネの理性――意識論

ハーバーマスは、カント以来のモデルネの哲学を、大きく三つに分けている。つまりモデルネは（1）意識論にはじまり、（2）言語論的転回を遂げてきたが、（3）最終的にはコミュニケーション論に変換しなければならない、という三段階である。

この区分は、モデルネが合理性要求として始まった、ということを前提としている。ハーバーマスは基本的にモデルネになって初めて普遍的合理性を問題にできる土壌が整った、言い換えれば、カント以来モデルネになって漸く「合理性 Rationalität」が成立したと考え、このことを評価している。ハーバーマスの見方からすれば、人間の世界を理性化＝合理化するというモデルネの合理性要求は、「真理」に正当化と根拠づけを要求することであった。かつて「神話」の神（この「神」が何であったにしても）によってすべて決定されていた妥当性は、モデルネの成立と共にいわば「人間化」される。モデルネは、それ以前には超越的な権威によって人間に先立って決定されていた「真理」に、つまり宗教的・形而上学的な、非経験的権威によって決定されていた真理に対し、此岸の人間にも、つまり誰にでも納得できる正当化要求を突きつける。つまり「真理」の身分を主張するあらゆるものに対して、モデルネは超越的ではなく人間的な、確実な根拠のみに基づく正当化を求めるのである。こうすることによってモデルネの思想は、根拠づけを超越者から人間の側に、非経験的なものから経験的なものへと取り戻そうとする。

こうした、「経験の教えるところのものを悉く無視」したがゆえに「学としての確実な道を歩むことができなかった」[3]モデルネ以前の形而上学を批判し、「従来理性がその超経験的使用のために自分自身といわば不和を醸す原因となっていたところの一切の謬見を除去する」[4]法廷として立てられたカントの哲学が、まさにモデルネの立場の表明であることは自明である。これゆえにハーバーマスはカントをモデルネの創始者として評価するのである。

カントの根拠は、人間の「意識」に映っている世界（現象界）と、世界それ自体（物自体）との同一性をもはや信じることはできない（あるいはその同一性は問わない）にしても、認識する主観達の「目」に映る世界は同一の世界である、という点に求められている。経験され認識される現象が本来同一であるといえるのは、この経験を受け取る認識装置がアプリオリなものだからである。つまり認識

する主観は、超越的意識として経験可能なものの総体としての世界に向かい合って立ち、この意識が世界を構成するのだが、超越論的主観の認識装置自体がアプリオリなものである以上、認識装置において受け入れることのできる、つまり意識において構成することのできる現象も同一である。それゆえ、経験として受け取られる現象も、いかなる主観にとっても同一の「客観的な事実」であって、この客観性はいわば人間の持つ感性的直観という経験能力のアプリオリ性によって既に前もって保証されている。先験的な認識のカテゴリーが、この客観性を強制的に保証しているのである。かくして「現象界」としての「経験」の領域も、この領域内に限れば、人間がアプリオリに持っている認識能力の共通性（カテゴリー）によって、客観性（客観的に「真である」と証明できること）を定立できることになる。こうしてカントは理論的領域を合理化することができたのである。

しかし逆に言えば、この先験的に万人に妥当する超越論的主観の「経験」は、たしかに経験的領域での妥当性＝客観性を根拠づけることは可能かもしれないが、経験的領域と価値的領域に共通する根拠とはなりえない。カントの求めた合理性の成立根拠である「経験」概念は感性的経験のアプリオリ性において正当化された妥当性根拠であって、これが、客観的領域以外の価値領域に対して力を失い、実践的領域の正当性の根拠にはなりえないのは当然のことである。

かくして実践的領域を合理化しようとする場合、カントに残される選択は、理論的領域の合理性を実践的領域に拡張するか、または実践的領域のみに通じる合理性を新たに立てるか、あるいはそもそも理論的領域の合理性をも、実は背後で支えていた（したがって実践的領域をも合理化できる）より高次元の理性を想定するか、のいずれかとなる。この際、あくまでもカントは理論的領域と実践的領域のすべてにわたる合理性を確立しようとする。その結果、実際には彼は「理論的見地においてにせよあるいは実践的見地においてにせよ、アプリオリな原理に従って判断するのは常に同一の理性である」[5]として理性を超越的に拡張してしまう。今度は理性自体を説明の不必要な強制的に普遍妥当なものにするばかりか、理論的領域と実践的領域を区分し、そのことによって合理性を確立しようとした彼のそもそもの枠組みをも歪めてしまわなければならなくなる。カントが価値的領域において意志の「自律」を、すなわち自分で自分に法則をあたえる意志の特性を要求するとき、それは彼がこの「そもそもアプリオリな」超越的理性を各人が分有すると「超越的に」前提するからにほかならない。「道徳法則の相互主観的な妥当性が[6]実践的理性によってアプリオリに妥当すると想定されているから」こそ、人倫的行動が「自律」という「単独の行動」[7]に還元できるのである。かくしてカントにおいては、原則的にはいかなる個人も普遍的・超越的理性の光の下で現象を普遍的に認識し、自己の意志の自律を信じることができることになる。しかしこの個人は既に個々の人間ではなく、普遍的「主観」なる超越者である。理論的領域において、超越的「主観」のなかに既に感性的経験のアプリオリという形で普遍が持ち込まれていたのと同様、実践的領域において「主観的」反省といっても、カントにおいて主観は単なる「一人」の主観ではなく、既に個々人に先立つ超越的な理性によって普遍化され

ている――という論点先取が行われているのである。

このように、カントは経験的領域を合理化することができ、またモデルネを合理性要求と共に開始することはできたが、結局理性を拡張することなしには、つまり、彼自身の理論の枠組みを壊すことなしには理論的領域と実践的領域のすべてにわたる合理性を確立することができない。かくしてカントにおいてはもはや、人間の行動の唯一の正当化根拠としては、実際には、道徳法則に基づく（と考える）自分の行動のすべてが他のありとあらゆる主体の道徳的行動と必然的に合致するのだ、という奇妙な確信しか残らない。つまり、自己の行為の格率が、普遍的であって誰にでも当てはまると確信できればそれで「良い」し、それに対して誰も何も言えないということになる。もはや「意志と意志との具体的な関係は、可能なコミュニケーションからは切り離され、抽象的で普遍的な法則の下での孤独で個別な目的活動の、先験的に必然的な調和に置き換えられる」[8]しかない。つまり、カントは実践的領域を合理化することに挫折したのである。

ハーバーマスは、こうしたカントの合理性の挫折は、実はカントが世界を構成する超越論的主観の普遍性において論を組み立てたときに絶対確実だと考えた認識の前提が間違っていたからではないか、と考える。「認識する主体が、自然を、可能な経験の対象領域として自らまず構成しようとするのだということを証明しようとした」[9]カントは、そもそも「構成するもの」が「構成されるもの」でもあるという認識の構造に気づかなかったのだというのである。

この点をまず批判したのはヘーゲルであったとハーバーマスは言う。[10]ヘーゲルは、カントの「主体」が、複数性においてではなく、認識装置としての普遍的・単一的な超越性において存在するものであるから、「諸」主観ではなく、「主観それ自体」であるということに着目する。先述したようにカントの超越論的主観とは、単一の対象世界に向かい合い、その対象に対してもアプリオリに同一の経験能力をもつものとして考えられている。つまり、超越的な主観が一回的に普遍的に対象を構成するのである。ここでは、原則的には子どもも大人も、また「文明」人も「未開」人も、同一の超越論的主観であるかぎりにおいて経験的世界の認識をも客観化できるし、さらに価値的領域における判断の妥当性をも保証できることになる。こうしたカントの超越論的主観に対して、ヘーゲルは、人間のアプリオリな認識装置が、カントが考えたように「経験」の質を同一化する方向だけには働くのでなく、むしろ、まさにこの「経験」――まったく同質ではありえない「経験」こそが、人間の認識そのものを変質させる契機となるのだと考える。すなわち、カントの、唯一の超越論的認識主体―唯一の「現象界」（対象）という図式は、静的なとらえ方でしかなく、カントの「経験」とは平面的なものでしかないというのである。

この批判を通して、ヘーゲルは、カントの単一的で静的な「構成するもの」を、動的な何層もの構成の過程のなかに組み込もうとする。ヘーゲルの体系では、主体としての人間が、対象＝物との「弁証法的」で動的な関係を通じて認識を深めていくことができる。「構成する」認識主体は、単一的にではなく多層的に、たえず対象に向かって実践的に働きかけ、またこのことによって、対象そのものも

認識主体にとって、多様なかたちをとってあらわれてくるのだ、とヘーゲルは考える。主体によって、つまり、この主体の関わり方によって、世界は次々にそのベールを脱いでいき、多層的な構成の末に最終的には、主体は認識対象としての世界全体をくまなく知り尽くす（絶対知）ところまで到達できる。かくして、経験が主体の関わり方を変え、それを通して次のより高次の経験を生み出していく、という経験の弁証法的な生成過程が説かれる。こうして「超越論的反省は、カントには一回的なコペルニクス的転回として受け取られたが、ヘーゲルは、この超越論的反省の中に、意識の逆転のメカニズム――つまり、精神の生成史において繰り返し働くメカニズムを発見する。……主体にとって、まずAn-sich-Seiendeとして現れてくるものが、実際には、その主体自身がまえもって客体に与えた形式においてのみ、内容となっているのだ、という経験がなされる。超越論哲学者の経験は、AnsichがFür-Es-Werdenになることの内に、自然発生的に何度も繰り返されるのである。……この過程をヘーゲルは弁証法的と呼ぶ。……そしてこの過程の最後に、カントが探究した意識形態だけではなく、自立的となった意識、つまり絶対知が現れ、この絶対知によって、ヘーゲルは、……意識構造の発生の場に立ち会うことができる」[11]ことになるのである。

かくしてヘーゲルにおいてはじめて、カント・フィヒテにおいては自我の孤独な主観性の反省作用の内にのみ置かれていた認識の構造が解体され、この認識経験の生成の契機として自我と他者との弁証法という精神の相互主体性の枠組みが導入される。ヘーゲルは、自己意識を、相補的行動の相互作用的連関から――つまり承認をめぐる闘争の結果だと捉えていたからこそ「カントの道徳哲学の本質的価値であるかのように見える自律意思という概念が、コミュニケーションする個々人の人倫的関係を独自に捨象したものだということを見抜く」[12]ことができたのである。

しかしヘーゲルのこのような考えも、やはりカントとともに乗り越えられなければならないとハーバーマスは考える。仮にこのヘーゲルの批判を採用したところで意識論の隘路が脱出できるわけではない。つまり、「構成するもの」が「構成されるもの」でもあるという認識の構造はヘーゲルにおいても解明されない。その構成が何層にもわたる構成の過程の中に引き込まれたからといって、この過程は「構成するもの」自身の「自己運動」の過程でしかなく「構成するもの」自身がそもそも何によって構成されているかを問うものではない。[13]それゆえ全てが主観の反省に還元されてしまうという構造は変わらない。

そもそも両者の考えは、現象としての世界がたった一つのものとして「客観的」に存在しているという確信に立っている。対象的世界の「経験」の多様性を一見根拠づけたかに見えるヘーゲルにおいても、実は、世界の真実在は唯一のものであり、経験の「多様性」だとはいっても、これは認識対象そのものの多数性に基づいて許される「複数性」ではなく、世界の唯一の真実の相の経験（絶対知）へと進化的に上昇していく、段階的に構造づけられたものである。やはり、ここにおいても、複数の諸主観が真に認識すべき世界とは、カントの超越論的主観の「世界」と同様、隠された唯一の絶対性において捉えられている。つまり、まずはじめに世界という「客観物」

があり、その確固とした客観物の全体へと主観がその認識装置によって一人で限りなく近づいていく、という考えなのである。

この考えに立つ限り、意識論は、究極的には、既に「物自体」と「現象」との分断によって乗り越えられたかに見えた素朴実在論の枠を出ることはできない。認識対象がたとえ現象であるとされたところで、この現象が個々人に各様に許されるものではなく「誰にでも同じように近づける客体」としての普遍的かつ強制的な正しさを持つものであって、そこへと全ての人の認識が収斂していかなければならないのであれば、やはり認識の正しさは対象物との一致によってのみ決定される、というのが前提である。モナドとしての主観と対象との関係のみで、正しい認識が可能だと考えられているのである。ここには当然認識の相互性の問題は出てこない。まず絶対的な客観があって、そこへと普遍化された超越的主観が自己運動によって近づいていく、という意識論の立てる主観ー客観の認識モデルに固執するかぎり、究極的には「まず最初から自己の世界をモナド的に産出している主観同士の間で可能な超越論的な共同化（社会化 Vergemeinschaftung）の問題は決して立てられない」[14]ことになる。結局、認識経験モデルがアプリオリな認識装置を通してのいわば匿名的で普遍化されたものであれ、対象に対する実践的意識を背景にして段階的に発展するものであれ、つねに「意識」によって構成されるものであると考えられているかぎり、その「経験」自体に対する反省はそれ以上先に進むことができない。主観が一回的に対象を構成する、というカントの認識モデルを、何層もの構成の段階のなかに持ち込んだヘーゲルの枠組みにしても、認識を「意識―対象」モデルで捉える限り、そもそもなぜ意識が対象を映せるのか、「構成する」主体である主観自体が、そもそもなぜ「構成する」ことができるのか、という問いに答えることはできないのである。

しかし実は、自らが「構成しているのだ」と信じていた主観の意識は「言語」によってすでに「構成され」ていたのではないか――ここからいわゆる言語論的転回が始まる。

Ⅲ　言語論的転回

意識論のモデルで「確実な、根拠づけ可能な学 Wissenschaft」を定立しようとするかぎり、知覚・感覚的直観という経験概念を根拠にせざるをえず、ここからいわゆる経験科学の領域のみに妥当性の領域が限られてきたのは、当然の帰結であった。ここに、哲学的思考を科学の範例的要求に従わせるモデルネの脱形而上学的思考が由来する。かくして、本来のカントの意図に反して「アプリオリな理性」の正当性が剝奪されていき、新カント派に代表される事実と価値との峻別（実質的には価値的領域の、学の領域からの排除）という、いわばモデルネの根本姿勢が作り上げられてくる。意識論以来のモデルネの客観化的思考は、その主観―客観図式から抜け出すことができないために、事実的領域と価値的領域を切断し、実質的に価値的領域を学の領域から排除するという結果を招いたのである。

言語論はこのモデルネの意識論の問題を解決しようとする。言語記号はそれまで、表象の道具であり添え物だと見做されていたが、いまや記号的意味という中間領域が独自の権利を持つようになっ

た。言語と世界、文と事態との間の連関は、意識論の主観―客観関係を解体してしまう。「認識する主観」と「表象される客観の世界」との間に、実は「言語」が介在していたという20世紀の言語論の主張によって、意識論は覆されるのである。かくして、意識論の「対象を構成する意識」から、「世界を産出する言語」に、認識・存在の前提のパラダイムが移っていく。言語が存在の家であり、言語の限界が世界の限界であるとされ、かつて意識論においては世界を「構成するもの」としてのみ考えられていた超越論的主観が、実は「既に構成されたもの」であったことが指摘される。世界を構成する働きは、超越論的主観性から文法構造へと移行するのである。そして、認識の前提が言語という共有のものであるからこそ、主観の構成作用自体、前もって相互主観性を持つのだという構造が明らかにされた。ハーバーマスはこの言語論へのパラダイム変換が20世紀の哲学の大きな転換点であったと考えている。

ハーバーマスの見るかぎり、このような言語論的転換はハイデッガーにおいて最も実り豊かに最も典型的な形で展開している。

このハイデッガーの言語論的転換の背景は、20世紀になって、まず歴史主義と生の哲学によって、意識論の超越論的主観のもつ、普遍性、超時間性、必然性といった形而上学的属性が剥奪されたことにある。ここで超越的主観に代わって、伝統の媒介、美的経験、個人の身体的・社会的・歴史的実存という観念がでてくる。これを背景として、前期ハイデッガー（『存在と時間』）によって、ついに世界を産出してきた主観性が「現存在」という名の下に超越的なものの領域から引きずり下ろされる。普遍的で超越的な彼岸から、歴史性と個人性の次元へと「人間化」されたのである。ここでハイデッガーは、世界を投企 entwerfen する主観性それ自体を、世界内存在として把握する。つまり歴史的環境 Umwelt という事実性のうちに自己を見いだす個別の現存在として概念化しようとするのである。

しかしハーバーマスの見るかぎり、ここでハイデッガーが提出した現存在としての人間存在も、投企を通しての世界定立の源泉という性格を持つことは変わりない。やはりここでも、カント以来の超越的意識は、歴史的事実性と世界内実存という条件に委ねられねばならないにせよ、形を変えて生き残っている。つまり、個別の現存在は、世界に実存的に根ざしているにもかかわらず、やはり世界の投企のための卓越した制作権を保存しているのである。このようにして、前期ハイデッガーにおいても、意識論における意識一般が、個々の世界定立的モナドという複数体制に分解しただけで、やはり、意識論が挫折した点――個々の世界定立的モナドのあいだでどのようにして相互主観的な世界が構成されうるか――は解決されない。この問題の解決は、前期ハイデッガーの前提では不可能であるとハーバーマスは考える。

後期ハイデッガーは、言語的世界像を立てることでこの問題を解決しようとする。つまり、言語が存在の家であり、人間存在が「構成されたもの」であるのは「言語によって構成されたもの」だという構造である。モノへと向かう主観の認識それ自体も言語的なものであり、言語によって主観が既に構成されている。ここでは、認識が言語によって構成されているというだけでなく、むしろそれを通して人間の存在それ自体が言語によって規定されているという仕方

で言語の持つ決定性が語られる。言語が、人間存在も、人間の世界の投企も、また構成されたものとしての世界自体をも規定しているというのである。ここではじめて、言語としての共通基盤を通して人間の認識の相互主観性も説明される。

ハーバーマスは、こうしたハイデッガーの言語論的転換の意義は認めている。[15] ハーバーマスの思想もこの言語論的転回の地平から出発している。

しかし、それでは何故ハーバーマスの思想が必要なのか。なぜ、「言語が存在の家である」という言語論的転回から「コミュニケーション論」へ転換しなければならないのか。

ハーバーマスは、ハイデッガーに対し、次のような異議申立を行う。

つまり、後期ハイデッガーにとって、言語は、人間存在にとって規定的であるばかりかその存在の決定的な限界になっているというのである。[16] ハイデッガーは、言語に付与された意味創造能力を絶対化し、言語の「先決的」な力をほとんど決定的なものとしている。たしかに人間存在は、言語的世界のなかに生まれ出ざるをえない。これは事実としても、ハイデッガーにおいては、言語という、この、その都度の支配的な存在論的先行理解が、世界内の社会化された個人にとって唯一のまったく固定した枠組みとなってしまう。それゆえ世界内のいかなるものとの出会いも、言語によって先行的に規制されている意味連関の軌道の上で、宿命論的に動くものにすぎなくなってしまう。かくして、意味地平の移動と、この地平を実際に確証する際に準拠すべきものとの間の協働は、説明不可能とならざるをえない。

意識論の言語論的転換は、たしかに哲学的思索をいっそう確固とした方法的基礎のうえに置き、意識理論のアポリアから脱出させた。しかしその際、このような存在論的言語理解も徹底化された。つまり言語的世界観が絶対化されたのである。これは、言語がもつ世界開示の機能を世界内での学習過程から切り離し、言語形象が詩的な根源の生起へと転換することをむしろ美化するものとなる危険性を伴う。つまり、言語を存在の前提条件としての確定的な言語世界として考えることは、学習やコミュニケーション過程における人間存在の変化のみならず人間存在の変化に伴う言語自体の変化という事実をも説明できない。そればかりか、既に存在している言語的世界を絶対的かつ確定的なものとみなし、「既に存在している」というその事実だけで、もはや人間には変えることのできない「状況」であると受け入れる余地しか残されない。まさに、こうした言語論の存在理解においてはいかなる正当化も問題とならなくなってしまう。人間に先だって存在する、言語的に仕上げられた世界に人間を組み込んでいくということだけが問題になるのである。

Ⅳ　生活世界――コミュニケーション論へ

以上のように、カントの意識論も、またこの意識論の見失っていた認識の前提である言語的世界を発見した言語論の立場も、同様に普遍的合理性の定立には失敗する。価値を正当化することの可能な合理性領域を、意識論は経験的領域のみに限ってモデルネの問題を発生させたが、これを克服しようとした言語論も最終的には民族・

文化的世界と同一視される言語的世界を絶対化したために、この合理性の領域をその当の伝統的な言語的世界の枠内に限り、異文化間＝異言語的世界間での合理性の存在自体を不可能にしてしまった。ハーバーマスによれば、これらの挫折は、両者が共に実在論的立場を抜け出すことができなかったことに起因する。実在論的立場は「世界」が当事者に先だって存在しているという前提に立つものである。ここでは行為者は、世界を出来事の総体として存在論的に前提することから出発する。[17] 従って実在論的立場において、正当化は、常に強要的に「誰の目にも明白なはず」のものである。なぜなら正当化の基準は既に実在する世界の中に行為者に先立って存在しているのだから、なにかある象徴的表現を正当化するときは、その基準に照らし合わせて正否の判定をするだけでよい。つまり合理性の領域が、経験的領域として、あるいは個々の伝統的な言語的世界として既に成立している以上、価値の正当化は、この既に成立している世界からのリファレンスの作業以外のなにものでもない。

しかしもはやここでは合理性がこの各々の「世界」の枠を越える普遍的なものとなる可能性はない。そればかりか、ここでは実際には、価値を正当化するという行為自体が無意味なものとなる。なぜなら、正当化は本来、まさに価値が共有されていない――つまり各々の「世界」を越えている――局面においてはじめて必要とされるはずのものだからである。合理性領域を、このいずれの「枠」をも超える普遍的なものにするためには、もはや世界の実在論的前提から出発することはできない。「前もって存在する価値世界」は「今までは妥当してきた」というだけの可変的なひとつの状況でしかなく、この従前の世界の妥当性が疑われたからこそ、正当化が問われることになったからである。

ここでハーバーマスの採用する概念戦略が「生活世界」である。意識論で全人類普遍とされた認識装置のアプリオリは、言語論では民族・文化のアプリオリへと縮小されたが、ハーバーマスはさらにこれを個人へ解体する。この個人の認識のアプリオリが「生活世界」である。換言すればここではじめて個々人のレベルを超えるような実体的・実在論的な価値世界の枠組みがすべて拒否されるのである。

生活世界は、ある個人の認識と存在の地平である。生まれてから成長過程を通じて人間は無数の言語的経験をする。この言語的経験とは、単に言葉を教わったり会話をするという狭い意味のものではなく、人間のいかなる経験も「怖い」「嬉しい」「Aが睨んだ」というように言語的・意味的に受け取られるものである、という人間の経験の本質である。一人の人間の歴史というのは、このように言語的経験を積み重ねてきた歴史であって、このような個人の言語的経験によって形成されてきた意味世界としての生活世界が、その人間の前提となっている。各々、その当事者にとって「自明unproblematisch」な「これこそ正当化の必要のないアプリオリな根拠」と受け取られているのが生活世界なのである。

人間はこの生活世界という枠の中に暮らしているが、完全に同じ経験をしてきた人間など誰一人いないがゆえに、完全に同一な生活世界を持つ人間もいず、生活世界は他者の生活世界と必然的に程度の差はあれ少しずつ「ずれ」ている。そして普段意識されていない

生活世界は、他者の生活世界とずれて初めて、このずれという刺によって生活世界のその箇所が光を当てられ、問題にされる。その際当事者は、この齟齬を解消して再び元のような納得のできるeinverstanden自明性を取り戻そうとするが、意識論や言語論のような実在論的な枠が崩壊し、強制的真理が存在しない以上、正当化は究極的に当事者間の問題となる。つまり唯一超越的な実体的価値世界を排し、その都度の各人の生活世界に依拠する限り、正当化とは、外の絶対的権威からの演繹ではなく、その都度の当事者同士のコミュニケーションにおけるお互いの生活世界のずれの調整以外のなにものでもないことになる。

こうして、コミュニケーション論になって初めて「共有される世界」の幻想が消える。生活世界からの正当化という概念は、この、当事者を離れた絶対的で外在的な価値世界のないことを前提としている。ここではすべての人に共有される絶対的根拠の安心は崩れ去る。「世界」も「根拠」もその都度共有されているものかどうかを確認し修正しつつ共有していくしかないものとなる。もはやある象徴的表現の妥当性は以前のような実体的な共通の普遍的（客観的）基準によってはかられるのではなく、コミュニケーションの形式のなかで、間違っているかもしれない当事者同士の合意のみによってはかられるしかない。

すなわち、ハーバーマスが生活世界概念によって要求する、モデルネ以来の意識論・言語論からのコミュニケーション論的転換が意味するものは、暗黙の内に一つの「共同の世界」が成り立っているという素朴な信仰の否定以外の何物でもない。世界は個々の生活世界の集合でしかないのであり、真理もこのコミュニケーションにおける生活世界同士の「定義と修正定義（Definition und Umdefinition）」[18]の連続でしかない。このコミュニケーション過程での納得が唯一の合理性の姿であり、ハーバーマスにとって、この意味での「合理的である」ということが「真理」の形態なのである。当然これは、当事者間のコミュニケーション過程に依存しているがゆえに、可謬的であるという性格を免れない。しかし、もはや究極的に依存できる絶対的真理を持ちえないわれわれにとって、たとえその都度のものであり、可謬的なものでしかないとしてもまさに、これこそ唯一可能な真理の形態なのである。

かくしてハーバーマスは生活世界概念を根拠に、コミュニケーションが唯一合理性＝真理問題を取り扱えるものであるとする立場決定をする。この前提にたってのみ実在論的立場を排して合理化問題を問うことができる。それゆえ哲学自体が、意識論・言語論的存在論の実在論的前提を捨てて、生活世界とコミュニケーションを人間の存在の基礎的前提とする論に転換しなければ、普遍的合理性の問題は解決できないという見通しを持つのである。

従来、反技術＝反近代の枠内で「文化的に受け継がれる背景知と同一視」して解釈されてきた「生活世界」であったが、このように、ハーバーマスにおいては、生活世界とは文化・民族的世界と同一視されるものでも、また「同時代の我々」を決定する日常的な生活世界でもない。ハーバーマスの生活世界とは、実は、このように、実体的権威を解消し、正当化のレベルを各個人へと解体するものに他ならない。そしてこのことを根拠としてハーバーマスは合理化行為

としてのコミュニケーションを普遍化しようとしたのである。つまりまさに他ならぬ多元的世界のなかで有効性を発揮する普遍的正当性をコミュニケーション論として定立する際に、生活世界概念が有効な根拠として位置づけられているのである。

生活世界に依拠して初めて、真理論がコミュニケーション論としてしか可能ではないことが明らかになる。ハーバーマスにおいてはもはや絶対的な実体的価値などない。正当化可能性はすべて危ういかもしれない当事者の生活世界とその当事者間の合意に委ねられている。しかしそれにもかかわらず、合意はなおも可能である。まずコミュニケーションを行うということ、さらに、そのコミュニケーションの形式を洗練するということによって、それは可能なのである。もし誰にも納得する権利があるとするならば、そして誰しも自分の納得したことしか「本当のことだ」とは思えないものならば、「真理」なるものは、合意の内にしかない。そしてこの真理を成立させる手段はコミュニケーションしかないのである。

注

(1)石塚省二「ハーバマスのコミュニケイション行為論批判」、『思想』一九九二年12号131頁。

(2) Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm. 1988,S. 139.

(3) カント著、篠田英雄訳『純粋理性批判・上』岩波文庫、一九六一年、31頁。Kants Werke Ⅲ, Berlin 1922, S.17.

(4) 同上17頁。Ibid. S.7f.

(5) カント著、篠田英雄他訳『実践理性批判』岩波文庫、一九七九年、244頁。Kants Werke Ⅴ, Berlin 1922, S.131.

(6) Habermas: Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Ffm. 1968, S.21.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Ffm. 1989, S.30.

(10) ハーバーマスは、Lasson版; Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S.W. Bd. 7. Leipzig 1923.を下敷きにしている。

(11) Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Ffm. 1988, S.13.

(12) Ders.: Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, S.20.

(13) Vgl. Ibid., S.40f.

(14) Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, S.38.

(15) Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm. 1988, S.175.

(16) Ibid., S.182f.

(17) Ders.: Kleine politische Schriften Ⅰ-Ⅳ, Ffm. 1981, S.451.

(18) Ibid., S.452.

（ながらし・さとし　筑波大学大学院哲学・思想研究科）