

対話と理性

(1) ハーバーマスにおける実践理性の問題

別所良美

■ ハーバーマス評価の複雑さ

ハーバーマスが戦後の思想界の中で最も包括的でかつ影響力のある思想家の一人であることは大方の認めるところであろう。アドルノやホルクハイマーが代表するフランクフルト学派第一世代とは既に微妙に異なった傾向を示す『公共性の構造転換』を皮切りに本格的な研究活動を開始したハーバーマスは、「実証主義論争」「解釈学論争」「システム論争」において中心的役割を担い、1981年には主著『コミュニケーション的行為の理論』を上梓して、自己の思想的立場を包括的に提示することになった。その後もフランスの現代思想とも批判的に取り組んだり、さらには彼のコミュニケーション理論を法的・政治的な次元で展開する『事実性と妥当』という大著を1992年にも出している。94年にフランクフルト大学を退官した後もなおその活動力は衰えず、96年にはJ. ロールズとの論争や国民国家論、人権論を扱う『他者を考慮すること』という政治理論書を出版している。広範囲にわたるハーバーマスの論争的活動が学問的議論の内部にとどまらないことは、1985年から約一年間『フランクフルター・アルゲマイネ』やその他の新聞紙上で多くの歴史家その他の知識人を巻き込んで展開された『歴史家論争』¹⁾の火付け役が実質的にはハーバーマスであったことを思い起こすだけで充分であろう。

ところで、このようにハーバーマスが現代における第一級の社会思想家であることは誰もが認めるとしても、彼の思想的立場をどう評価するかという段になると、必ずしもはっきりした答えが共有されているわけではないと思われる。つまりポストモダンの思想的混沌の中で、「近代＝未完のプロジェクト」(vgl. Habermas 1980)と唱え、啓蒙の伝統に断固として与すると表明するのは単なるアナクロイズムなのか、それとも思想の閉塞状況を打破する画期的な思索態度であるのか、という相反する評価が共存している。もっともハーバーマスを思想的に位置づけようとする場合の動揺は現代思想の混沌そのものに由来していると、私には思われる。

近代的理性概念やそれに対応する主体概念に対する根本的な批判が、ニーチェやマルクスによって19世紀後半に始められ、20世紀に入るとフロイト、フッサール、ソシュール、ヴェーバー、ハイデッガー、アドルノ、ホルクハイマーなどなどによって多様な次元と形態で展開されてきた、と言うことができよう。特にハーバーマスの師であるアドルノにとっては、第二次大戦における「アウシュヴィッツ」や「ヒロシマ」は近代文明や近代理性に対する絶望体験であった。近代理性への信仰が決定的に打ち砕かれたところからしか現代思想は始まることのできないのであるが、この近代理性に対する不信感のなかでポストモダンの思想やその反動としての新保守主義的な思想が流行している。そして普遍的な理性という支柱がなくなってしまった状況においては興味深

い混沌現象が発生する。つまり、理性的な批判の伝統は理性批判という形でしか成立し得なくなり、それは理性よりも歴史や伝統を重んじるという保守主義と区別がつかなくなってしまうのである。非常にラディカルな批判的精神と思えるポストモダンのなかでニーチェやハイデggerが高く評価されたりする。またロールズの『正義論』をめぐる論争の中で80年代から現われてきた共同体主義者（コミュニタリアン）のなかに批判的左派といってもいいようなウォルツァーやサンデルがいるかと思うと、保守的アリストテレス主義者と思えるマッキンタイアがいるといった状況である。左翼vs右翼とか、批判的進歩主義vs保守的伝統主義といったこれまでの図式が適応できないような状況になってきている。

理性の批判力が理性に対する批判に行き着き、批判的な思考が理性へのペシミズムか、あるいは非合理的な伝統や共同体の魅力に引きつけられようとしている状況では、それでも批判的理性に与しようとするハーバーマスの立場は微妙な布置の中に置かれざるを得なくなる。

■ アドルノの理性批判

とはいってもハーバーマスにとっての主要課題が不明確であると言うわけではない。むしろそれは単純明快である。つまり、理性による批判という近代啓蒙主義の放棄すべからざる遺産が理性批判という形態でしか可能でないとすれば、それは理性の自己否定という袋小路に陥らざるを得ない。したがってこの袋小路を回避するためには、批判的理性が批判されるべき理性（これが「道具的理性」とか「目的合理性」とよばれる）から区別され、しかも区別された現実的・社会的存立基盤をもたねばならない。そしてそのような批判的理性が結局のところ「コミュニケーション的合理性」として存立しているのだというのがハーバーマスの基本テーゼである。

ところがこの基本テーゼはフランクフルト学派第一世代、特にアドルノの思想的立場を基本的に否定するものであるように思える。アドルノが『啓蒙の弁証法』や『否定的弁証法』で論じるころでは、批判的理性と道具的理性とを分けることで、理性を批判的理性として救い出すことは許されない。そのような安易な区別に安住することこそ、再び「概念の弁証法」（われわれがこれまで「理性」という言葉で指し示してきたものをアドルノは時に「概念」と呼ぶ）の中へ転落することなのである。ただ「概念」の自己克服の果てに、否定された概念を透かしてほのかに垣間見ることのできるものには希望をよせないという決意、この否定にとどまろうとする決意にしか批判的理性の存立をアドルノは認めない。アドルノも批判的理性の可能性を探求するのではあるが、それを道具的理性から分離された理性能力として社会的現実の中に確定できるとは考えない。

なぜアドルノが批判的理性を道具的理性から区別し、批判的な理性主体としての人間に希望を託すことができなかつたかといえば、それは恐らくアメリカへの亡命中の大衆社会経験にあったと思われる。『啓蒙の弁証法』の第四章「文化産業——大衆欺瞞としての啓蒙」においてアドルノは、大衆消費社会ではもはや批判的な理性主体としての個人など存立し得ず、文化産業が提供する膨大な娯楽の海の中で個人は単なる消費主体に成り下がってしまっていると断じる。

「文化産業の地位が確固としたものになるにつれて、消費者たちの欲求は文化産業によって一括して処理されるようになる。消費者の欲求を文化産業は作り出し、操縦し、しつけ、娯楽を没収することさえできるようになる。そういう文化的進歩を妨げるものは、そこにはまったく存在しない。だがこうした傾向は、市民的・啓蒙的原理としての、娯楽の原理そのものに内在しているものなのだ。文化産業が大衆に対して、扱われている主題のゆえに作品を賞賛したり、描かれているものが美味しそうだというのでその複製油絵画をほめたり、また反対に、パッケージに描かれたプディングの絵によってプディング粉を宣伝するとすれば、娯楽には、いつもすでに偽物の押し売りめいた要素が、セールスマンの科白や縁日のテキ屋の呼び声がつきまとうのは見逃しようもない。しかし商売と切っても切れない関係にあるのは、もともと社会の弁護という性格を持つ娯楽の本質なのだ。浮かれているということは現状を承認していることだ。それはただ、社会の全体に対して目をふさぎ、自己を愚化し、どんなとるに足らない作品でも備えているはずの、それぞれの枠の中で全体を省みるという不可避的な要求を、最初から無体にも放棄することによってのみ可能なのだ。楽しみにふけるということは、いずれにせよ、「それにつて考えてはならない。苦しみがあっても、それは忘れよう」ということを意味する。無力さがその基礎にある。しかしそれが主張するような悪しき現実からの逃避なのではなく、残されていた最後の抵抗への思想からの逃避なのである。娯楽が約束する解放とは、思想からの解放であり、また否定からの解放なのである。「人々は何を欲しているのか」といった美辞麗句風の問いの破廉恥さは、この問いが人々から主体性を奪うことを特にねらいとしていながら、他ならぬその人々が思想の主体であるかのように呼びかけるところにある。」(Adorno & Horkheimer 1947, 166f./221f.)

自由が娯楽の享受しか意味せず、〈主体〉という言葉が〈大衆のニーズ〉を意味するに過ぎなくなっているところで、〈批判的理性をもつ自立的主体〉などと言うことこそ欺瞞なのだというわけである。批判的理性というものが啓蒙の過程の中に現われた単なるあだ花に過ぎなかったのではないかというペンミズムが上に引いた文章には漂っている。これは何度も聞かされた大衆文化批判であるとはいえ、今日の日本でテレビをつけると飛び出してくるおぞましい浮かれぶりを、かつて流行った「見なかったことにしておこう」などという科白を思い起こすにつけ、アドルノのペンミズムに新たに共感せざるを得なくなる。

アドルノは啓蒙的理性の墮落の原因を神話の中にも含まれる啓蒙の原初形態のうちに見てとっていた。彼にとって神話も啓蒙の一形態であり、そこで人間は呪術的儀式をとおして、つまり自然の威力を真似ることに(ミメーシス)によってその威力をなだめすかし、そのようにして自然の威力に耐えて自己を保存しようとしたのであった。このミメーシスは啓蒙の進展の中で、一方では自由に操作可能な「概念体系」つまり学問的知識となり、人間の自然支配力を増大させていったが、他方では同時に人間に対する支配力も増大させていったのであり、文化産業が作り出した「娯楽の体系」へと人々は自分を順応させることになったのである。古代の人々が動物などに自己を似せ、身を任せることによって自然の暴力の中でも自己を保存しようとしていたとすれば、

現代の人間は文化産業が作り出した娯楽に身を任せることによって社会の暴力のなかを生き延びようとしているのであり、人間が生き延びるためにミメーシスという順応主義にすがっていることに変わりはないのである。啓蒙過程の果ての人間の状態も「同時に〔その正体が〕透けて見える文化商品に対する、消費者たちの強制されたミメーシス」(ibid. 191/254)であり、没批判的な順応主義こそ人間の有り様なのだ、ということになる。啓蒙の過程を通して批判的理性が道具的理性から区別され自立したというテーゼをアドルノは受け入れることはできないだろう。

■ 批判的理性と道具的理性との分離問題

批判的理性のあり方についてのアドルノとハーバーマスの理解の相違は、二人の思想家の資質の違いや置かれた状況の違い以上のものを示唆している。すなわち、アドルノによって示された批判的理性の危うさという問題に対してどのような解答が可能であるか、これがハーバーマスの中心的な思想課題であったと思われる。それゆえ批判的理性はいかにして可能か、あるいは批判的理性と道具的理性とは区別することができるのかという両者の分離問題に焦点を当てることで、ハーバーマスのコミュニケーション的理性の性格が明らかになるとと思われる。

そこで次に、この分離問題に含まれる諸局面の論理構造を整理し、そこから批判的理が可能であるための条件を考えてみよう。それらは〈コミュニケーション的理性〉が可能であるための条件でもあろう。

(a) 絶対的目的・批判基準の不可欠性

批判的理性の可能性を考えるために、まずそれが区別されるべき道具的理性の性格から考察してみよう。道具的理性すなわち目的合理性とは、所与の目的を達成するための最適の手段を考え出す能力、とりわけそのための最も効率的な概念体系を作り出す能力であり、しかもその際に目的そのものについての反省を効率性の観点から排除する能力である。だとすると道具的理性を補完すべき批判的理性能力とは、目的そのものについて批判的に反省する能力、さらに目的そのものを指定する能力であるといえよう。しかし与えられた目的を批判的に反省すれば、その批判の中から自ずと理性的な新しい目的が確定されるといえるのだろうか。問題となるのは、《目的そのものを反省する批判的理性》と《目的の効率的な実現手段を考え出す道具的理性》とを区別することができるのかということである。すなわち、目的を批判的に反省するといっても、それは考察対象となっている特定の目的(A)を別の上位の目的(B)を規準にして評価することであり、今や手段の位置におかれた(A)が目的(B)の有効な手段であるかを考えることではないのだろうか。だとすれば批判的理性も機能的には道具的理性と異なることになる。したがってあらゆる目的が別の目的に対して相対的に手段と見なされうる場合、つまりあらゆるものが相対的な目的-手段関係にある場合には、道具的理性から批判的理性を原理的に区別することはできないように思える。

伝統的社会では神話や伝統や宗教によって神の栄光とか永遠の至福とか国家や共同体の存続が最終目的として社会的に受容されていたと考えられるし、また近代においても自然権思想は個人

の自由や人権を最終目的として措定していたと言えるだろう。何らかの仕方でも最終目的が前提されうる場合には、この最終目的を規準としてその他の諸目的を批判し、相対化することが可能である。この能力を批判的理性と呼ぶことは可能であろう。たととしても、それによって批判的理性が道具的理性から原理的に区別されたわけではない。最終目的が前提されている場合に批判的理性と呼ばれ、他方その他の相対的な目的が規準とされる場合に道具的理性と呼ばれるという違いがあるだけで、理性の営みそのものは同じであり、所与の目的を規準として手段の有効性や一貫性を評価することに他ならない。そうすると、ある概念体系において目的(A)が最終目的とされていたのだが、何らかの外的な原因によって、新たな概念体系が生じ、そこでは目的(B)が最終目的となり、新しい概念体系が古い概念体系を包摂・吸収するとき、目的(A)が目的(B)を規準として批判的に吟味されるということが批判的理性の実像であるということになる。

だとすれば批判的理性が成立するためには最終目的ないしは絶対的な基準が不可欠であり、それを欠く場合には批判的理性と道具的理性とを原理的に区別することはできなくなる。しかしその最終目的を措定するものが理性自身であるのか、それとも非理性的なもの（それが「神」「伝統」「感性」「身体」「権力への意志」などのうちどの名称で呼ばれるにせよ）であるかが問題である。もし最終目的を措定するものが理性以外のものであるとすれば、いずれにせよ理性は外部から与えられた問題に対して最良のアルゴリズムを考え出す能力であるということになり、機能主義的な理性概念、つまり道具的理性しか残らないことになる。

(b) 絶対的目的・批判基準の不可能性

ところで現代はいずれにせよ、「神」や「伝統」が保証していた最終目的が疑わしくなった、世俗化された社会である。すべては相対的な目的であるに過ぎない。食物は食べるためにあり、食べることは生きるためであり、生きることは労働するためであり、労働するのは食物を生産するためである。そしてこの相対的な手段と目的の連関から逃れ得るような「目的そのもの」「絶対的目的」など存在しないのが我々の生きる世俗化された世界の特徴である。神は人間のためにあり、神の観念を通して人間が特定の状況に適応し、生き延びることができるためにある。しかもヒューマニズムのアウラ（後光）さえ色褪せている。事実として、人間も目的自体ではなく、他の人間や組織の手段として存在している。それが手段として奉仕している目的とは、剰余労働を搾取する目的であるとか、性的欲求を満たすという目的であるとか、あるいは子孫を存続させるという目的であるとか、さまざまな説明が可能であろう。しかしそのどれ一つをとっても、それが絶対的な目的であると言うことはもはやできないだろう。貨幣こそがまさに目的そのものであると言ったとしても、使用価値を持たず純粋な交換価値である貨幣とは純粋に他の目的のための手段であることを考えれば、絶対的な目的が存在しないことを言明することに他ならない²⁾。絶対的な目的など存在しない。あるいは、この言い方が含意する空しさを和らげるには、次のように言うことも可能かも知れない。つまり、絶対的な目的の世界といった超越的な世界、形而上学的な世界の観念にとらわれているために、絶対的目的の非存在を空しいと感じるにすぎないのだ。この形而上学的観念を捨ててしまえば、つまり存在するものはすべて相対的な目的一手段連関の

中にあり、絶対的な原点など存在しないネットワークをなしていると認めさえすれば、目的の無限遡及を空しさなどと嘆く必要もなくなる³⁾。

現代においては絶対的な目的が成立し得ないことをハーバーマス自身が全体知の不可能性として述べており、これをポスト形而上学的な思想の時代の特徴と捉えている。『ポスト形而上学の思想』(1988)でのハーバーマスの議論を見てみよう。

近代の個別科学の発展は、理性から客観的な理性という性格を取り去ってしまう過程であった。個別科学は客観的な理性、つまり形而上学的な理性を発見しようとするのではなく、妥当な手続きによって可謬的な知を探求して行くという開かれた真理概念に基づいて知の体系を作り上げて行こうとする。客観的な大理性はもはや必要とされず、認識の手続きの合理性としての理性のみが必要とされるだけである。そのため哲学は、客観的理性を部分的に(それが個別科学と考えられていたが)ではなく、全体として呈示するという特権的位置を与えられていると考えていたために、学問としての地位を失う危険にさらされた。そこで哲学は、発展する個別科学に対して自己の位置を学問として上位の位置、少なくとも対等の位置に確保しようとしてきた。しかし個別科学と張り合おうとするには、手続きとしての理性という基準において競合しなければならないのに、哲学は相変わらず全体知という形而上学的自己理解にとどまっていた。現象学と分析哲学は哲学を「方法」の学とすることによって、哲学に個別科学と対等の位置を確保しようという試みた。すなわち個別科学の手続き的理性を吟味することで哲学の尊厳を個別科学から得ようとしたのである。しかし客観的理性から手続きとしての理性への転換がすでに含意していたのは、理性の正当性は具体的実証的な認識過程においてしか決定できず、理性を抽象的な「方法」として吟味することはできないということであった。方法論に関する哲学の議論が個別科学の進展に寄与したとしても、当の個別科学(人類学や心理学や社会学)は具体的な知の次元で進展して行き、哲学に「方法」の宣託所という保護区を残しておいてはくれなかった。それゆえ哲学は、個別科学の手続きの合理性に背をむけて、いわば非合理性の領域でなお全体知を求めることに最後の逃げ場を求めた。時代錯誤の神秘主義に陥らない場合には、このような哲学は科学主義批判という一般的特徴を持った。しかしどれほど個別科学の手続き的理性の限界を指摘し、それを批判しても、哲学自身が肯定的に自己を全体知として呈示することはできなかった。(Vgl. Habermas 1988, 44ff.)

ここでハーバーマスが全体知の断念をポスト形而上学的な思惟の時代の特徴とし、それを受け入れて語っているとすれば、このことが意味するのは、理性に内在的な絶対的な目的や基準など存在しないし、況やそれらを理性が措定することもできないというところであろう。

このように見てくると、批判的理性に道具的理性から区別された自立性を与えるという課題は逃れることのできないジレンマの中で立ち往生してしまうように思われる。つまり道具的理性から区別された批判的な理性が存立し得るためには、絶対的な目的ないしは基準が必要でありながら、そのようなものはもはや存在し得ないと考えられているからである。いったいハーバーマスはどのようにしてこのジレンマを逃れ、批判的理性の可能性を論証しようというのであろうか。

簡単に結論を言ってしまえば、あらゆる生活世界で使用されているあらゆる日常言語に事実として内在する「妥当性要求」の形式、つまり対話の相手に対してその主張の根拠を挙げることを要求するという言語形式の中に、絶対的な基準と目的の存在を見出すことができるというものである。互いにより良い理由を提示し合うことを許し合い、共通のコンセンサスに到達すべきであるという理性的な議論の根本規範が言語形式の中には存在するのであるから、これを絶対的な基準と目的として批判的理性を構築できる。この基準は言語形式に依拠するだけであるから、個別科学の知をすべて統合して全体知にもたらすことを要求するような内容的な形而上学的な規準ではないし、また自然言語に内在する言語形式として、つまり事実として確定することもできるのである。ポスト形而上学的な思考の時代にも可能な絶対的な基準であり目的である。この場合に目的として表象されているのは「理想的対話状況」とか「討議を通してのコンセンサス」というものであり、決して特定の合意内容にコミットするものではなく、何ら形而上学的ではない。——このようにまとめることができるであろう。

当然このようなハーバーマスの立場に対して、それは議論や討議という形式を絶対化し、それをあらゆる人間に押しつけ支配しようとするものであり、理性の新たな普遍主義的な抑圧形態であるという批判が起こりうる。つまり批判的理性のためにハーバーマスが絶対的な目的や基準として言語的討議を要請するのは、それによって前言語的・非言語的なものを抹殺してしまうという理性の暴力であり、アドルノがマイクロロジーという言葉によって概念の暴力的な同一化を批判しようとした地点以前への後退である、と。この種の批判は「普遍主義」「抑圧」「支配」「暴力」といった言葉によってあらゆるものをなぎ倒すようなやり方であり、ハーバーマスの思想的努力を正当に評価するものではないと思われるが、そのなかでも興味深いリオタールからの批判をまずは見てみよう。

■ ハーバーマスの「普遍主義」に対する批判

リオタールは『ポストモダンの条件』においてハーバーマスの「普遍主義」を批判している。すなわち確かにハーバーマスは、主体の解放とか絶対知による知の総合といった近代の「大きな物語」で語られる絶対的目的ないしは普遍的理念をそのまま踏襲しているわけではない。しかしその代替物である彼の「討議を通してのコンセンサス」も最終的には普遍性を価値とするモダンへの一種の回帰に陥っているのだ、という批判である。

リオタールによれば、正当化の問題を、普遍的コンセンサスの追求、《討議》すなわち論証間の対話という手段によるコンセンサスの追求によって解決しようとするハーバーマスの方向性は不可能である。なぜならこの方向性に含まれる二つの仮定がリオタールにとっては誤りだからである。すなわち：

「その第一は、すべての語り手が、すべての言語ゲームに対して普遍的に有効であるような規則ないしはメタ規制に関して一致し合うことができる、というものであるが、これについては、言語ゲームはそれぞれ異形であり、それぞれ異質の言語行為規則に属していることは明らか

かである。

第二の仮定は対話の目的はコンセンサスであるということである。しかしながら、これについてもまた、科学の言語行為を分析しつつわれわれが示したように、コンセンサスは議論の一状態に過ぎず、決してその目的ではない。目的はむしろパラロジーなのである。この二重の確認（規則の異質性、相違・対立の追求）によってかき消えるのは、いまだにハーバーマスの研究の源にある信憑、すなわち集団的（普遍的）主体としての人間が、すべての言語ゲームにおいて許容される《手》の制御という手段によって、その共通の解放を追求するという信憑、そして、ある言表の正当性はこうした解放への貢献にこそ存するという信憑である。」(Lyotart 1979 /160f.)

対話規則に関してもまた対話の目的に関しても強い普遍主義的要求を掲げるハーバーマスは、実はいまだに人間の解放といった「大きな物語」の論理になお囚われている、というのがリオタールの批判の眼目である。

これに対するリオタールの対案は一種の多元主義論であり、それは「並列論」を意味する「パラロジー」と名付けられている。このパラロジーによれば、道具的理性に基づく諸々の知の体系から特権的に区別された批判的理性の物語などは存在し得ない。あらゆる理論は単にひとつの言語ゲームに過ぎず、それらは互いに異質であり、統一的な判断基準によって正当性を決定できるようなメタ言語（それが日常言語からコンセンサスによって構成されるものであれ）は存在し得ない。言語ゲームの多様性と異質性を互いに承認し、統一的な正当化の基準を持ち出してテロルを行使することを回避すること、これがリオタールが唱えるものである。確かに、新しい《手》や《発想》が一つの言語ゲームにおいて提起され、それによってその言語ゲーム自体が更新されて行くことは可能であるし、またそれこそ望まれることであるが、しかしこのことは「ローカル」(Lyotart 1979/161)でなければならない。批判的理性をローカルな局面に限定すること、つまり絶対的目的といった普遍的な評価基準を批判的理性に対して拒否することこそ、批判的理性に託された希望に忠実であることができるのだ。——このリオタールの考えはアドルノの立場に通じるところが多い。

理性の普遍主義がはらむテロルと暴力の危険性を避けるためには、理性の批判的機能をローカルな場面に限定するという反普遍主義の立場を保持するというリオタールの考えはかなり魅力的である。それどころかこの反普遍主義が目指している調和的な多元的理想状況はハーバーマス自身が目指すところでもあるとさえ言える。1980年の論考「近代—未完のプロジェクト」でハーバーマスが肯定的に描いている近代の啓蒙プロジェクトの理想もまさにそのようなものである⁹⁾。ハーバーマスにとっての「啓蒙のプロジェクト」は多元主義的な調和空間の実現であって、その最終イメージにおいてリオタールの「パラロジー」とそれほど異なるものではないと思われる。

だからこそハーバーマスの「コミュニケーション的理性」の考えを近代の普遍主義の一変種として片づけようとするリオタールの批判は問題の一面しか捉えていないと思われる。特に問題なのはリオタールがハーバーマスの「討議を通してのコンセンサス」に含まれる普遍性要求を近代

理性の普遍主義一般と同一視している点である。確かにハーバーマスの討議理論のなかには普遍主義が貫かれていることは否定できないが、しかしフランクフルト学派第一世代の問題意識を批判的に継承しているハーバーマスは理性の普遍主義がはらむ弁証法的な危険性を充分自覚しているのである。むしろ彼の思想的努力が目指してきたことは、啓蒙の弁証法の過程を逃れうるような普遍的な目的や基準を発見することによって、理性の批判的能力を保持しようとするのであると考えられる。その思想的営為の結果となるものが、「討議を通してのコンセンサス」とか「理想的対話状況」とか「コミュニケーションの合理性」といった一連のキーワードで指示されている理性のあり方である。

ハーバーマスが批判的理性の可能性を「コミュニケーション的合理性」という理性形態のうちに見出すことになったのは次のような根本的な洞察に由来すると、私は考える。すなわち、人間的な理性とは本来、他の人間を対話の相手として認め、他者との対話のみを価値や目的の唯一の源泉であるとする思考様式である。対話空間こそがいわば絶対的な基準である。そして対話空間が理性にとっての絶対的な（本性的な）基準であるからこそ、理性は絶対的・本性的に批判的理性でありうる、というものである。他者を対等な対話相手として承認するという要請は、理性が実践理性でありうることの条件に他ならない。その意味で、私はハーバーマスの「コミュニケーション的合理性」をカント的な実践理性が現代においてとりうる可能な形態であると考えられる。そのさい二つの理性形態の共通性は、両理性がともに形式的な普遍的基準を批判原理として設定している点だけではなく、人間を目的そのものと見なすという道徳的態度を核心としている点にあると考えられる。別の言い方をすれば、〈理性は道徳的でありうるのか〉という問いに対する現代においても可能な解答として、ハーバーマスはコミュニケーション的理性を提案している、と考えられる。

■ 実践理性とは何を意味していたのか

これまで我々が理性にとっての「絶対的な目的や基準」という曖昧な表現で現わしてきたものが、実践理性の意味を再考することによって、〈人間を目的自体と見なす〉という道徳的要請につながることを以下で示したいと思う。

カントが『道徳形而上学原論』（1785, 87²）や『実践理性批判』（1788）において実践理性の可能性について論じたとき、いったい何が問題だったのだろうか。もちろんその議論の過程は、理性そのものが意志の唯一の規定根拠になりうるのか、そしてなり得るとすれば理性は実践理性であり得る、というものであった。理性による意志の自己規定、すなわち意志の自律がカントの主題であることは当然であるが、ここではもうひとつ別の問題に焦点を当ててみたい。つまり〈実践理性〉はいかにして〈道徳的〉でありうるのか、あるいはそもそも〈道徳的〉とは何を意味するのかという問いである。カントにとっては、理性が実践的であること（理性が、感性的欲求などからまったく独立に、それだけで意志を規定しうること）と理性が道徳的であることは不可分の

関係にあったのであろうし、カントはそれを論証しようとしたのであろう。しかしすでに初期のヘーゲルが批判したように、カントの実践理性は命令という性格ゆえに感性を抑圧するものであり、人間を内面的に分裂させるものであると、非難することもできよう。またさらに衝撃的な批判はアドルノからのものである。アドルノによれば、実践理性を単に抽象的な自己規定・自律としてのみ捉えるならば、そのような実践理性の世界はサドの描くグロテスクな非道徳的世界と原理的に異ならなくなる。なぜなら『悪徳の栄え』の主人公ジュリエットに見られる、他の人間を自己の性欲の手段とするだけでなく、自分の性欲そのものも制御し支配する自我の絶対的な快楽は、まさに自然的欲求から自由な理性の自己規定の喜びと変わらないからである (vgl. Adorno & Horkheimer 1947, 113-115/143-146)。

アドルノの批判の正当性についてはここでは立ち入らない。ただカントにおける実践理性と道徳性との結びつきを考える場合に、アドルノの批判は本質的な問題提起となっていると言うことはできよう。つまり道徳性というものは理性によって根拠づけられているものなのか、そして理性は本質的に道徳的であることを含意しているのか、という問題である。その際に重要なことはカントが「道徳的」⁹⁾という言葉によって何を理解しているかである。この点を明らかにするには、体系的な叙述に重点がおかれている『実践理性批判』よりも、常識的な道徳性理解から実践理性の解明へ向かって叙述する『道徳形而上学原論』の方が適している。まず『原論』の第一章「道徳に関する常識的な認識から哲学的な理性認識への移行行き」におけるカントの主要な論点を概観してみよう。

『原論』の第一章は「私達の住む世界ではもちろんのこと、およそこの世界以外のも、無制限に善と見なされうるものは善意志 (ein guter Wille) より他にはまったく考えることができない」(Kant 1785, B1/17) という文章で始まっている。つまり道徳的な意味で無条件に善・良いと言われうるのは意志のみである。これは功利主義的な道徳性概念に対する断固とした拒否表明である。別の言い方をすれば、行為の道徳性を判断することが、すでに何らかの仕方でも規定され前提されている経験的な「善なるもの」を基準にしてその行為が有効か否かを判断することであれば、理性の仕事として残されているのは、経験的に発見される相対的な特定の善の実現のための効率的な行為を計算することだけになり、道徳性そのものを理性によって規定することはできないということになる。道徳性が理性そのものに由来すべきであるならば、つまり道徳的な善が理性的であるためには、端的に道徳的な善は善なる意志でなければならない、というのである。

そうだとすれば、善意志以外のもの、すなわち富や権力や名誉といった有形無形の財産は言うに及ばず、個人的にも社会的にも望ましい結果をもたらす知的な才能や、勇気、果敢、堅忍不拔といった気質や、心の優しさや共感力といった情緒的な性格も、無条件・端的に道徳的に善であるとは言えないことになる。これは強い主張であるが、常識のなかにもこの主張を読みとることができる。財産は人間を傲慢にしうるし、良き気質も虚栄心を生じさせうるし、同情心も隠された自己満足であるかも知れない。(一片の虚栄心や利己心にも曇らされていない自然な愛情としての利他心が例えば純粋な母性愛に発現しているの場合、これは自然的傾向性であって道徳性とは

呼ばれないだろう。)我々が人間を道徳的であると言うのは、最終的にはその人が端的に「それ自体善である意志」(ibid. B7/22)をもっているか否かにかかっている。例えば、誰かがある社会的に望ましく有用な行為を行ったとしても、その行為の背後に利己的な意志が隠れていたことが暴かれると、通常、常識はその行為を道徳的に善であると判断しない。すると本来の意味で道徳的な善とは、あらゆる経験的な善(それらはすべて相対的かつ相関的であり、個人の幸福追求と何らかの仕方で結びついている)からは独立に規定されるものでなければならないことになる。しかしあらゆる経験的な善から独立に、それ自身で善なる意志というものを如何にして規定することができるのか。

そこでカントは義務の概念を導入する。端的に善であり、「真に道徳的な価値」(B. 10/25)をもつと言われるためには、《第一に》ある行為がただ「義務にもとづき・義務に由来して」いるものでなければならない。例えば、私がたまたま幸せな境遇で成長したために、貧しく虐げられた人々を助けたいという感情が自然にわき出し、また実際にそう行動するとしても、これが自然な傾向性に導かれているだけで、純粋な義務感に由来した行為でない限り、真に道徳的ではないことになる。「汝の隣人を愛せよ」「汝の敵をすら愛せよ」という聖書の言葉は、自然な愛情を奨励しているのではなく、自然な嫌悪感に反しても他者に善行をなせと解すべきであり、その限りでのみ道徳的である。しかし全く逆の反常識的な例も考えられる。私は、殺人に対する私の自然的嫌悪感にもかかわらず、兵士として上官の命令に服することに対する義務感から、無防備の民間人を多数殺害しました、云々という例である。しかしカントはあくまで義務の内容ではなく、義務の形式のみによって道徳性を判断しようという立場をとる。「義務に基づく行為の道徳的価値は、その行為が実現しようとするところの意図にあるのではなくて、行為を規定するところの格律にある」(B. 13/28)。さらに「義務は、法則に対する尊敬の念に基づいて行為せねばならぬという必然性である」(B. 14/29)。一見したところカントは、義務の内容が何であれ、下された命令を義務として尊敬の念を持って遂行することが道徳的であると言っているようである。つまり悪法であれ、尊敬の念をもって法律に従うことが道徳的であるという、没批判的な順応主義の主張のようにも見える。

しかし実は、没内容性と「法則」という言葉によって、あらゆる人間の対等性が実質的に主張され、それが道徳性であるといわれているのである。常識の次元においても道徳性という観念には「義務」観念が付随しているが、この義務観念とは行為が普遍的に妥当する法則に基づいていなければならないという要請の意識である。そして或る行為が普遍的に妥当するとは、あらゆる人間がその行為を承認するということである。そうすると、義務の観念には、それゆえ道徳性の観念には〈あらゆる人間を私の行為を承認する主体として私が承認する〉という相互主観的な構造が前提されていることになる。カントが道徳性に純粋形式的な義務の観念を結びつけるのは、このことによって道徳性の本質を人間同志の相互承認であることを明らかにするためであろう。他の人間を人間として、すなわち意志規定主体として承認すること、これがカントにとっての道徳性である。

あらゆる他者を自分と同等・同権の意志規定主体として認めることが真に道徳的であることの意味であり、この道徳性概念は常識の中でも前提されているのだとカントは考える（vgl. B17ff./32ff.）。常識における例として彼は「最初から守るつもりのない不誠実な約束をすること」は道徳的か否かという問題をとる。不誠実な約束をすることは常識においてはもちろん不道徳であるといわれている。しかしなぜ不道徳であるかを判断する基準として功利的な基準をとる場合、フランクリンが自伝のなかで言っているように、誠実であるという信用は資本であり将来より多くの富をもたらすから道徳的であり、従って不誠実は非道徳的であるという議論になろう。しかし有限回数人間関係においては時には不誠実な約束をすることの方が結果として多くの利益をもたらす場合が考えられる。従って功利的な基準によっては不誠実な約束を端的に非道徳的であると断定することはできない。これに対して普遍的合法則性の形式をもつか否かという観点から考えると、すなわち不誠実な約束をするという私の意志規定基準（格律）が普遍的法則たりうるかを反省すれば、あらゆる他者が同じ格律を採用すれば約束という行為自体が成立しなくなることは明らかであり、他の条件を考えなくとも端的に非道徳的であると判断できる。したがって不誠実な約束を常識が不道徳であると常に考えているとすれば、常識は暗黙のうちに、道徳的であることと格律の普遍的合法則性とを同じであると前提しているのである。

このようにカントは、彼の考える道徳性概念を常識のうちにすでに内在しているものとして取り出し、この「理性の事実」としての道徳法則を出発点に実践理性の可能性を論証してゆく。この論証過程は複雑な概念構成からなり、主観的格律と客観的な実践的法則との区別や定言命法の説明、さらに感性的自然と超感性的自然との区別などが導入され複雑な様相を呈している。しかし概念構成の複雑性の背後にある論証の構造は非常に単純である。すなわち：

理性の事実として与えられている道徳法則は普遍的合法則性の形式によって成り立っているが、このような純粋な普遍性は経験からえられるものではあり得ず、純粋理性に起因するとしか考えられない。すると純粋理性が道徳法則を可能にしていることになり、また他方で道徳法則は我々にとって最高の意志決定の法則であるから、純粋理性が意志を規定していることになる。従って、純粋理性は実践的である。

というものである。カントはこのことを次のように述べている。

『実践理性批判』における「この分析論が証明することは、純粋理性が実践的であり得るということ、即ち、己自身で、全ての経験的なものから独立に、意志を規定し得ることである。

——このことは我々の純粋理性が実際に実践的であることを示す事実、即ち意志を規定して行為とするところの道徳的原則の内に存する自律によって証明される」（Kant 1788, A.72）

カントの論証の細部を検討し、その妥当性を吟味することはここでの課題ではない。我々にとって関心があるのは、カントにおいて理性と道徳性がどのように関係付けられているかである。この関係は道徳法則の二つのヴァリエーションを比較することによって明らかにできよう。

- (1) 「君の意志の格律が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」（Kant 1788, A.54/50）。

(2) 「君自身の人格ならびに他のすべての人格に存するところの人間性を常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」(Kant 1785, B.66f/76)。

最初の定式は道徳法則の普遍的妥当性を明示し、それによって道徳法則が理性にのみ基礎づけられていることを表わし、他方第二の定式では、道徳法則が人間を目的自体として見なすべしという道徳的な要請であることが強調されている。ここで注目したいことは、二つの命題の関係がいずれか一方から他方が演繹されるといったものではないという点である。二つの定式は一つと同じ道徳法則の異なった表現形式に過ぎない。すなわち道徳法則の中には理性の普遍的妥当性と(人間を目的自体と見なすという意味での)道徳性が不可分に含意されており、そしてこの道徳法則についての意識はわれわれにとって「理性の事実」(Kant 1788, A.56/51)として与えられているのである。理性は本来的に道徳的であり、あらゆる人間を絶対的な目的と見なせという要請を含んでいるのである。

■ 道徳性をあえて形式に限定することの意義

本稿の冒頭で提起された問題は、理性は絶対的な目的を設定する能力をもたず、単に道具的な理性でしかないのか、という問題であった。この問題に対するカントの解答は、理性はその普遍妥当性要求においてすべての人間を絶対的目的として設定しており、それゆえ道徳的であり、またこの絶対的目的を基準として批判を行いうる批判的理性であるというものである。理性は本来的に道徳的でありうるというカントのテーゼは、現代における道徳性概念の動揺を考慮するとき、非常に重要な意味を持ちうると思われる。すなわちカントのテーゼを、道徳性とは何かという問いに対する答えとして捉え直す場合である。非常に一般的な意味で、道徳性を他の人間を人間として、人格として尊重することであると解しうるとしても、人間としての尊重ということがいったい何を意味するかは定かではない。ある立場からは、人間にふさわしい生活を送るに必要な基本財を与えることであると答えられようが、今度はそのような基本財とは何かが問題になるし、さらに最も本質的な問題は、誰が「人間にふさわしい生活」を決めることができるのかという問いである。「人間にふさわしい生活」といった経験的な概念は、それが経験的であるがゆえに地理的、文化的、歴史的な諸条件によって多様であらざるを得ないが、それでもこれによって道徳性を基礎づけようとするれば、ある個人また少数者あるいは多数者が抱く「ふさわしさ」のイメージを絶対化してそれをその他の人間に押しつけることになるだろう。カントがあくまで「幸福」という経験的なものを道徳性概念に持ち込むことを拒否したのはこのような危険性を意識してのことであったと思われる。確かに幸福という経験的で感性的なものを道徳性概念に組み入れれば美しいユートピア社会を描くこともできよう。そのユートピアは、各人が他の人間のもつ幸福のイメージを豊かで自然な想像力によって理解し、他者の幸福イメージをかけがえのないものとして尊重するいわば美的な想像力によって他の人間を人間として尊重している、というものであろう。しかし人間の想像力や共感力には限りがあることを、われわれは認めざるを得ない。第三世界の貧しい国々で現在でも飢えている多くの子供たち、また社会の構造的暴力によって謂われなき苦

悩を強いられた人々に対する心からの共感がどれほど大切であるにしても、われわれの想像力は常に乏しいものでしかあり得ないという自覚の方がさらに重要であろう。人が自分の帰属する共同体や社会や国家を越え出たとき、彼の共感力が同じ強度で機能するとは想定しがたい。感性的な共感力の限界を超えて、人間を人間として尊重しうるのは理性に内在する普遍性でしかあり得ない。これが、人間の自然な共感力を超える相互関係をわれわれに強いている現代のグローバルな世界にとって、カントの最も重要なメッセージではないだろうか。理性に内在する普遍妥当性への要請は、われわれが自分の意志を決定する基準がすべての他の人間（理性的存在者）にも受け入れられるものであることを要請している。これがカントの道徳法則であるが、これは単に「相手の立場に立ってみる」といった想像力の問題ではない。カントの定式化した道徳法則は、あらゆる経験的な内容を捨象し、無内容な形式的普遍性に致えて固執することによって、あらゆる感性的な共感力を超えて他の人間を人間として尊重すること要請している。カントの道徳法則は、それがあくまで形式的な普遍性にとどまっているために、他のあらゆる人間を自分と同じ意志決定能力を持つ主体として承認することになるのである。

もちろんカントが『道徳形而上学原論』や『実践理性批判』において展開している議論をさまざまな点から批判することは容易であろう。カントにおいては、理性に普遍妥当性という属性が帰属することが、今日の観点からするとあまりにも楽観的に前提されているとか、道徳性を普遍妥当性の純粋な形式性に還元してしまったために道徳的な意志決定もまた無内容なものになってしまっているとか、さらにまた道徳性を純粋な形式性に還元し経験的な内容を捨象したために、道徳性の領域が、われわれの経験的世界を超越した叡智界・形而上学の世界としての「目的の王国」になってしまっているといつて、カントを批判することはできよう。人間を目的自体と見なすべしという道徳法則は、人間と人間との相互承認のあり方を潜在的には示唆しているが、この相互承認は現実的なものではなく、理性の普遍性という抽象次元に一足飛びに舞い上がり、人間の多元性に目を閉ざすことによって得られているものに過ぎない、という批判も可能である。とりわけ、カントの議論の要になっていた道徳法則についての意識というもの現代においては「理性の事実」として確認しうるものではなくなくなっているように思われる。ニーチェが『善悪の彼岸』や『道徳の系譜』において道徳法則を強者の力への意志や弱者のルサンチマンへ解消したり、フロイトが超自我という道徳意識をリビドーを抑圧するメカニズムとして暴き出したりしたことが、現在ではむしろ牧歌的とさえ思えるほどである。というのは、彼らの批判の鋭さは批判の対象となる道徳意識がなお確固とした社会的現実性をもっていたことを前提していると思えるからである。ところがアドルノが分析していたように、文化産業が提供する娯楽という一元的世界に取り込まれた人間類型はニーチェのいう「最後の人間」とあまりにも酷似しており、そしてそれが蔓延している、と言い切ってしまう願いに抵抗するのは今日かなり困難である。

しかしだからこそかえって、〈理性とは本来道徳的であり、道徳性とは理性によってのみ基礎づけられる〉というカントの洞察を再び真摯に問いなおしてみる必要があるのではないだろうか。理性そのものが道徳的でありうるという立場を放棄した場合どのような社会哲学的帰結を生むの

だろうか。確かにその場合でも、「基本的人権を尊重する」といった言説は可能であろう。しかしこの人権を思想・信条の自由、生活権、財産権などとして具体化し、それらを社会的共生の中において実現しようとするとき、理性はどのような役割を担うのか。理性に道徳性が本質的に内在しないとする場合には、現実的な諸条件のなかで最適の解を見出すことが理性の課題となろう。所与の歴史的諸条件の中で人間の社会的共生にとって最適な形態を求めるとは、前提となる課題と条件に対して最も有効なアルゴリズムを見出すことであり、道具的理性の営みである。そこにおいてもなお道徳性に拘泥することは問題解決を見出すのにむしろ障害となろう。脱道徳化した合理的思考によって、複雑性を増してゆく社会共同体においてどのような社会システムがその存続にとって最も効率的であるのかを解明する社会システム論の方が現実的でもあるし、有効でもあろう。道徳法則や人権の擁護といったことが、各個人に社会的基本材をいかに分配するかという問題に還元されてしまうのであれば、その問題に答えるのは道具的な理性で十分であり、理性とはそもそも道具的理性で十分であるということになろう。このような立場をとるルーマンの社会システム論に強い関心が集まるのも当然である。

■ ハーバーマスにおける実践理性

これに対してハーバーマスは理性から道徳的関心を切り離そうとする試みに断固として反対してきた。その意味で彼は、理性は本来道徳的であり、従って実践理性であるという立場を固持したカントの後継者である。ハーバーマスの提起する「コミュニケーション的合理性」とは、現代において本来的に道徳的である理性とは如何にして可能か、すなわち実践理性は可能かという問いに対する彼の解答であると捉えることができる。「コミュニケーション的合理性」については次稿以下で扱うこととし、『コミュニケーション的行為の理論』以前のハーバーマスにおいても主要な問題が実践理性の可能性の問題であったことをここで見ておきたい。

彼は「実証主義論争」のあとに、実証主義批判の書として出した『理論と実践』（1963）において、理性は人間の解放によせる実践的な関心と不可分に結びついており、しかもこの実践的関心は理性によって根拠づけられるべきものであるという立場を表明している。特に第8章「独断論と理性と決断」⁹⁾では、初期の啓蒙期における理性は人間解放への断固とした実践的関心と結びついていたこと、そして実証科学の発展の段階で理性と人間解放への決断とが分離せざるを得なかったこと、しかしながら今やこの分離を弁証法的に克服して、ふたたび人間の解放へと「決断した理性」(Habermas 1963, 311/359) とならねばならないのである、と説かれている。以下でその論点を見てゆくことにしよう。

ハーバーマスによれば、偉大な哲学の伝統において理論は常に善く正しい生活を実践するためのものであった。その意味では哲学において理論は実践と内的に結びついていた。しかし18世紀、啓蒙の世紀において哲学は歴史的になる。すなわち真なる人間性とは、人間の恒常的な自然本性ではなく、歴史的な発展のなかで実現されてゆくものと捉えられる。そして人間性の自己実現の歴史は、人間性を外的な強制から解放する歴史となる。ここでは理論は外的強制の実体を暴き出

す啓蒙であり、理性的実践は外的強制からの解放のための行為であり、このような形で理論と実践は不可分のものであった。「今や理性的実践とは外部から課せられた強制からの解放のことであると解され、またこの解放への関心にみちびかれる理論も啓蒙として理解された」(Habermas 1963, 307/353)。このような啓蒙的理性の出現は、理論と実践との統一に関するその後の議論を指導する非常に重要な洞察を生み出したのであった。すなわち、外的強制をそのものとして、つまり「暴力関係として批判的に洞察すること」(ibid. 307/354)によってはじめて、これまでその外的強制がまとまっていた打ち勝ちがたい事実性、「客体性」を打ち破り、外的強制から人間を解放する可能性が生まれる、という洞察である。つまり、人間を疎外している暴力関係への理論的認識が実践的解放を可能にする。

ハーバーマスは、啓蒙的精神における理論と実践との統一形態がどのように変遷したかをドルバック、フィヒテ、マルクスにおいて考察している。そこでハーバーマスが注目しているのは次の問題である。確かに暴力関係への理論的認識は実践的解放と不可分に結びついているとしても、解放実践とは直接には結びつかない理論的実践も数多く存在するわけであり、人が特に実践的解放を目指す理論的認識に関心を寄せる必然性はどこに存在するのか、あるいは多数の個別科学的な理論的認識の根底には解放を目指す理論的認識が存すると言うことができるのか、という問題である。ハーバーマスによれば、ドルバックにとって理性は本来的に人間の解放を目指す理性であって、解放への関心を理論的認識の内に見ない人間は頽廢した人間として切り捨てられるのみである。ここでは、理性が解放への関心を持つことが単に断言されているだけである。これに対してフィヒテは、理性の本質を自我の絶対的能動性と捉えることによって、理性の本質的な課題を、人間の物化(Verdinglichung)を克服すること、人間を手段としてのモノに引き下げる暴力関係から人間を解放することであると論じる。これはいわば理性の構造分析から、あらゆる理性活動、つまり理論的認識も実践も人間の解放に向けられていることを論証しようとするものであった。しかしフィヒテの体系の原点である「世界と自己自身を定立する絶対的自我の自発性は、何としても抽象的なものであった」(ibid. 314/362)。自我の絶対的な自発性としての理性は、自然と世界を無規定的な質料として否定してゆくところにか確証され得ないため、空虚な否定性にすぎなくなる。理論と実践との統一であるべきものが、理論的認識の具体的な内容を失ってしまい、実践のための実践、決断のための決断へと陥ることになる。これに対して、ハーバーマスが啓蒙家の第三世代の代表者と呼ぶマルクスは、理性を人間解放へと決断させる客観的条件を理論的認識は解明することができるかと主張する。人間が解放への関心を抱くのは客観的な歴史的必然性に由来するといっているのである。「認識を導く関心は、客観的連関からその正当性を得るのである」(ibid. 315/363)。しかしこの主張はよく考えてみると、実践的な解放へと決断した理性など特に前提する必要はないという結論を潜在的に含意している。つまり、ある人間の理性が解放への関心をもつか否かは物質的な社会的諸連関によって決定されており、この社会的連関を理性が認識しようと主張するとき、解放への関心をもつ理性(R_1)とそのことを認識する理性(R_2)とは同一の理性か否かが問われる。 $R_1=R_2$ の場合には、人間の解放へと決断した理性は自分を決断し

た理性であるとみなすというトートロジーにすぎない。それゆえ $R_1 \neq R_2$ だとすると、この理論的理性 (R_2) は解放への関心とは独立のものと考えざるを得ないことになる。理性は本来的に解放への関心をもつものではなく、外的・歴史的な条件のもとでものみ解放への関心をもつに過ぎないことになる。

ドルバック、フィヒテ、マルクスという啓蒙的思想家において、確かに人間の解放を目指した理論と実践との統一という立場は堅持されていた。しかしその立場の正当性の論証となると結局、人間の物象化に反対し自我の絶対的な自発性へと本質論的に固執する基盤なき決断主義（フィヒテ）か、それとも解放への関心を唯物論的に解明するために理性的認識を中性化する危険をひきうける（マルクス）かのいずれかになってしまったのである。啓蒙主義の伝統の中で、人間の解放へと決断した理性の妥当性が疑わしいものになってゆく反面で、技術的・道具的理性を原理とする個別科学は飛躍的な発展を遂げ、科学は細分化された理性として工業社会の生産力に組み込まれてゆく。そこでの理性は所与の目的連関という限定された領域の中で最も有効な解決策を案出する能力に過ぎなくなる。このことは自然の理論的認識と技術的利用にとどまらず、人間の社会的共生を律する規範にも及ぶ。社会的な規範は人間解放への関心に基づく理性によって規定されるものではなく、社会システムが生き延びるためのメカニズムに過ぎなくなる。規範とは次のような問題に対して理性が提示する対処策に過ぎなくなる。すなわちそれは、「個人にせよ集団にせよ、特定の制度にせよ社会全体にせよ、システムが決定を下す際に特定の状況において生き延びるといふ基本的価値を満足させて危険を回避するには、これらのシステムはどのように組織されなければならないのか」（ibid. 326f./378）という問題である。人間の社会的共生を律する規範は、道具的理性が与える最適解に過ぎず、道具的理性だけですべてうまくゆくとすれば、人間の解放へと決断した理性、すなわち実践理性など取り立てて必要ではなく、また可能でもないことになる。人間解放への決断を理性に根拠付けられた決断と見なすことはできず、理性の外部ですでに決断された価値基準に基づいて経験的諸条件を批判的に吟味し、最適解を求めることだけが理性の役割であるとする立場が実証主義ということになる。つまり理論と実践、理性と決断との二元論の立場に立つのが実証主義である。

このようにハーバーマスは一方で、理論と実践の統一、すなわち人間の解放へと決断した理性（実践理性）を理性によって論証することの疑わしさを認め、個別科学の発展にもなつて実践理性という観念が消滅しつつあるという歴史的傾向を認識しているが、他方では、断固として実践理性の可能性に賭けるという立場に立っている。では、現代においてもなお実践理性が可能であることをハーバーマスはどのように示すことができるのだろうか。

すでに『理論と実践』（1963年）において、実践理性をコミュニケーション的合理性として捉え直そうとする意図は明らかである。それは次のような表現から読みとることができる。

「まだ本来の意味での実践に関わりをもっていた理論は、社会を、語り合う人間たちの行動連関として把握していた。そして語り合う人間たちは〔物象化されている人間の〕社会的な交わりを意識的なコミュニケーション連関へと取り戻し、そうすることによって自分自身を〔社

会的役割によって規定された一面的主体ではなく、実践的な]行動力をもつ全体的な主体へと形成するはずである」(ibid. 309/355)。

「合理的態度で討論し合う市民たちのコミュニケーション」(ibid. 330/384)

「コミュニケーションを行っている人間たちの強制なき対話をもつ包括的な合理性」(ibid. 331/385)

お互いを語り合う主体として認め合い、語られた言葉のなかに還元不可能な相手の目的そのものが発現していると見なす態度、他者を手段と見なすのではなくコミュニケーションの相手と見なす態度のうちに、人間を目的自体とみなすという実践理性の要請が保持されているのである。対話や討論から生まれるものは、複数の対話者から発せられる競合する諸目的が、言語使用を規制する合理性によって調整された一つの実践的決断である。

しかしながら『理論と実践』ではコミュニケーションの合理性の可能性は示唆されているに過ぎないと言わざるを得ない。ここで実際に議論として展開されているのは、実証主義的啓蒙家ポPPERの立場を批判し、彼の実証主義的自己理解の背後には、対話を通して合理的決断に至りうるという実践理性の可能性の主張が前提されていることを暴き出すことである。つまり、このことからやはり実践理性は可能でなければならないという結論を引き出そうとするのである。しかしこの議論が成立するのは、ポPPERが主観的な関心・決断としては人間の解放を望みながら、他方では決断と理性を分断する二元論の立場を保持し、にもかかわらず主観的な決断と二元論とを合理性という枠内に収めようとしていると、解釈されうる場合のみである (Vgl. Ibid. 328-331/381-386)。たとえこの議論がポPPER的な実証主義には当てはまると認めたとしても、主観的な決断という形式であれ、人間を目的自体と見なすとか、人間を解放するとかいう関心そのものが不必要だとするシステム論的な立場に対しては、ここでのハーバーマスの議論は的外れなものになろう。それゆえシステム論との対決がハーバーマスにとって本質的な課題となる。

さてそこで続稿ではハーバーマスとルーマンとの「システム論論争」を具体的に考察することによって、ハーバーマスの意図する実践理性の復権を考えることにしよう。

(次稿につづく)

文 献

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer Theodor (1947): *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 3, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, (徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店1990年)
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, in: Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, (木田元、徳永恂、渡辺祐邦、三島憲一、須田朗、宮武昭訳『否定弁証法』作品社1996年)
- Gregory J. Millman (1995): *The Vandals' Crown*, (渡辺靖訳『ヴァンダルの王冠 国際金融帝国の敗退』共同通信社1996年)

- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt, Luchterhand (細谷貞雄訳『公共性の構造転換』未来社1973年)
- Habermas, Jürgen (1963, 1971): *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, (細谷貞雄訳『理論と実践』未来社1975年)
- Habermas, Jürgen (1968, 1973): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, (渡辺祐邦、奥山次良、八木橋貞訳『認識と関心』未来社1981年)
- Habermas, Jürgen (1980): 'Die Moderne -- ein unvollendetes Projekt', in: *Kleine Politische Schriften I-IV*, Suhrkamp, 1981, (三島憲一訳「近代—未完のプロジェクト」『思想』1982, 6月号1982年)
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns 1 & 2*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, (平井俊彦・フーブリヒト・川上倫逸・徳永恂・脇圭平他訳『コミュニケーション的行為の理論 上・中・下』未来社1985-7年)
- Habermas, Jürgen (1988): *Nachmetaphysisches Denken; Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, (藤澤賢一郎、忽那敬三訳『ポスト形而上学の思想』未来社1990年)
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M., Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1785, 87): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 参照頁数は1787年の第二版に従い、B 23などと略記する。(篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫1960年)
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, 参照頁数は1788年の初版に従い、A 23などと略記する。(波多野精一、宮本和吉訳『実践理性批判』岩波文庫1927年)
- Lyotard, Jean-Francois (1979): *La condition postmoderne, Paris, Minuit*, (小林康夫訳『ポスト・モダンの条件』風の薔薇1986年)
- Piper Verlag (1987): *Historiker-"Streit": Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München, Piper, (徳永恂、清水多吉、三島憲一他訳『過ぎ去ろうとしない過去：ナチズムとドイツ歴史家論争』人文書院1995年)
- 岩井克人 (1993) : 『貨幣論』筑摩書房

注

- この論争の記録としてはPiper Verlag 1987がある。
 なお、以下本稿では文献の参照および引用箇所の指示に関しては、(著者名、発表年、頁数/翻訳の頁数) という形式を用いる。文献のフルタイトルなどは本稿末尾の参考文献表を見られたい。なお外国文献の引用に関しては、翻訳書の存在するものはその翻訳に従ったが、一部本稿の文脈上の都合から独自に訳したものもある。また引用文中での記号「/」は、原文および訳文では改行されているところを、本稿では改行せずに表記した箇所を示すものである。
- 岩井克人氏は、記号論的視点からマルクスの貨幣論を内在的に批判するという形式で、労働価値説を否定し、貨幣の背後に潜む実体的基準としての労働を否定する。つまり、ひとたび価値形態Z (これはマルクスの「B全体的な価値形態」と「C一般的な価値形態」とを一緒にしたもの、これを貨幣形態としたものである) が成立してしまえば、貨幣は貨幣であるが故に貨幣であるという自己自身との無限循環過程として措定されたことになり、もはや実体としての金やさらにその内奥にある労働を前提する必要がないのである。参照、岩井克人1993。また金や労働、さらには国家といったあらゆる実体性から自己を解き放ってゆく過程として貨幣の歴史を、金融の自由化という現代の問題に焦点を当てて一般向けに叙述しているものとしては、Millman, Gregory J. 1995が興味深い。

- 3) 社会も含めて存在するものをすべて機能的な諸連関に還元してしまう立場として、ハーバーマスが最も憂慮しているのがルーマンの社会学的システム論であるが、これについては後に論ずることにしよう。
- 4) 「18世紀に啓蒙主義の哲学者たちによって表明されたモデルネの企て（プロジェクト）が目ざしていたのは、客観性を志向する科学を、また道徳及び法の普遍主義的基盤を、そして自律的芸術を、それぞれ他にとられることなくその固有の自律性（Eigensinn）において展開させることであり、それと同時に、こうして集積された知的（kognitiv）潜在力を特殊な人間にしかわからない高踏的なあり方から解き放ち、実践のために、つまり理性的な生活を形成するために役立てることもあった。」（Habermas 1981, 459/97）
- 5) カントの場合には、sittlich（人倫的・倫理的）とmoralisch（道徳的）とはほとんど同義語として使用されているため、当該文脈では両概念を区別しない。両概念が区別されることになるのは、カントが純粋に義務論的な仕方でも徳性を定義し、道徳性を個人の内面的な意志規定のあり方へと脱社会化した後、それに対する反動としてヘーゲルが、個人と共同体との有機的な統一性として人倫性Sittlichkeitを単なる主観的な道徳性Moralitätに対峙させてからであろう。
- 6) 1963年の初版では第7章であるが、1971年の第2版では幾つかの論文が追加されており、当該論文は第8章となっている。