

Title	ハーバマスの生活世界論
Author(s)	宮本, 真也
Citation	年報人間科学. 1994, 15, p. 143-162
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6773
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ハーバマスの生活世界論^①

〈要旨〉

J・ハーバマスにとって生活世界概念は、コミュニケーション的行為の補完概念として、コミュニケーション論的転回以降の彼の理論的批判的基盤をなしている。本稿では彼の生活世界概念と、それへのアプローチの方法をめぐって次の四点について論じる。まず、近代社会において生活世界がなぜ問題となるのかについて、その導入者であるE・フッサールの議論に即して論じる（I・生活世界と危機）。生活世界が我々に対して与える「超越論的」力をフッサールが超越論的主観性に還元するのに対して、M・ホルクハイマーはこの「超越論的」力を社会の内部における日常的な生活実践の過程に由来すると考える。そして、理性自体が歴史によって媒介されていることが、社会・文化的状況を分析するための、あるいはイデオロギー批判のための彼の前提だったのである（II・批判理論と社会实践）。この社会と文化による被媒介性に対する自己言及的な眼差しをハーバマスは、H・H.G. ガダマーへの批判を通して解釈学と結び付ける。そこで私は、この解釈学的視座によって言語的生活実践と生活世界とのあいだの相

互関係がいかにかに把握されるかを考察する（III・解釈学と生活世界）。そして最後に、ハーバマスによる生活世界とコミュニケーションをめぐる議論が、異文化間の対話状況のために開く可能性に関して論じてみよう（IV・非了解的なるものの了解のために）。

キーワード

ユンゲン・ハーバマス、批判理論、生活世界、ハンスリゲオルク・ガダマー、解釈学

宮本 真也

序

生活世界 *Lebenswelt* をめぐる議論は今日、人文、社会諸科学において広範な展開を見せている。確かに近代理性批判が開始された時から、その批判対象の中に入れわれの「生」に対する忘却という項目があったことは事実であり、それは現代においてなお一層解決が声高に叫ばれている事態でもある。だが「生」の忘却に対する「生き生きとして」いること *Lebendigkeit* の安易な復権が、逆に生活世界へのアクチュアルな眼差しを妨げてしまうという危険性も否めない。生活世界がいかなる「生き生きとした」特性を持っているのかを厳密に問うための営為は、生活世界的ユートピアとは無縁のはずである。生活世界が今や無傷ではないことを認めたとしても、それを文字通り「何処にもない」ようなものとして構想するならば、それは客観主義的諸学とは別の、極端な場合には非合理主義的な「理念の衣」で生活世界を覆ってしまうことになるに違いない。

生活世界概念がわれわれの生に対して重要かつ包括的である反面で、その説明が厄介で誤解を招きやすい、文字通り「問題の多い」概念であることは事実として否めないだろう。だが、こうした誤謬の根源を単に導入者であるエドムント・フッサールに求めることもまた、誤謬の危険性がある。フッサールが生活世界に豊かなアクチュアリティを見いだしたのはむしろ、一義的な解釈に解消され難く、かえってそれを拒否するようないくつかの矛盾しあう多様な属

性を生活世界自体が孕んでいるためであろう。このアクチュアリティを殺さずにいかに納得の行く形で生活世界を捉えるかに、生活世界論の成否がかかっていると言いうことができるだろう。

周知のようにユルゲン・ハーバマスにとって生活世界概念は、コミュニケーション的行為の補完概念として、いわゆる「コミュニケーション論的転回」以降の彼の理論的・批判的基盤をなしている。本稿ではハーバマスが構想する生活世界概念と、それを導く彼のアプローチをめぐって四点について論じるつもりである。無論、ここでフッサールの生活世界をめぐる膨大な問題群をすべて考察することはできない。とはいっても、本稿における考察が、生活世界概念をめぐるフッサールとその後継者たちの議論に依拠し、それらに対して暫定的であれ態度を決めながら進められねばならないことは言うまでもない。

I. 生活世界と危機

生活世界概念は、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』³⁾ に代表されるフッサールの後期哲学の中心概念である。ハーバマスの議論もまた、フッサールが生活世界論に与えた二つの機能、すなわち診断的機能と治療的機能を積極的に受容する形で進められる。この機能は、ありとあらゆる生に対して意味を付与するという地盤機能 *Boden-Funktion* という機能をそもそも生活世界自体が持っていることに由来する。客観主義的世界観に対する批判機能 *Kritik-*

Funktion の遂行を目指すという点では、ハーバマスの生活世界論もフッサールのそれに倣っていると云えよう。⁽⁴⁾だが、ハーバマスによって再定義された生活世界概念は次の点において、フッサールの生活世界概念、あるいはアルフレッド・シュッツのそれから区別されなければならない。すなわち、フッサール、シュッツが生活世界に対するさまざまな問いを最終的に意識の次元における議論に委ねようとするのに対し、ハーバマスは言語使用の観点から解決を試みるのである。⁽⁵⁾彼が重視するのは、生活世界が帯びる言語性、不可避的な言語的分節性である。彼の生活世界論に見いだされる残りの二つの特徴もまた、この点から導き出されると言つてよいだろう。つまり、生活世界が常に日常的生活実践との密接な相互作用関係（特にそれが了解志向的なコミュニケーション的行為である場合に相互補完的な関係となる⁽⁶⁾）にあるということ、それを再構成する際にはもはや純超越論的な視座を維持することはできないということ、この二つの点がそうである。本稿はこれらのポイントすべてに直接的には関与しないが、それらを実際立たせる形で展開されるだろう。

生活世界がフッサールにとって問題となつてくるのは、それがヨーロッパ精神とその諸学問、さらには近代世界一般が陥っている危機と不可分な関係にあると思えたからにはかならない。この危機は客観主義的諸学の台頭によって生活世界が二重の意味で忘却され（忘却されていることすら忘却され）たことによつて惹き起こされたものである。フッサールによれば生活世界とは、あらゆる目的定立に先駆けて「あらゆる人間の実践、あらゆる前学問的生活と並ん

で学問的生活が前もつてすでにそれを前提とし、その能作による精神的獲得物をみずからの恒常的な基底⁽⁷⁾」として自明視された世界のことである。ところがこの原初的意味基盤としての生活世界はその現れにおいて「匿名的」で「未規定的」であるがゆえに、客観主義的思考の浸透と共に自明のまま放置されてしまう。この生活世界に対する態度をフッサールが『イデー⁽⁸⁾』において「自然的態度の一般定立」として特徴付けたのは周知の通りである。簡単にまとめれば、この自然的態度の特徴は次の三つの点に認められる。すなわち、自然的態度とは第一に意識が遂行的状態にあり、第二に対象に対する意識の遂行状態そのものが意識されておらず、第三に意識されたものの存在が自明として意識されている、という状態である。この「自明性」を「自明」にしているわれわれの自然的態度を一旦停止し、この事実を実際立たせるためにフッサールが提示する態度変更が、いわゆる現象学的エポケーである。フッサールは「客観的、理論的関心全体」、「知識追求一般の固有な目的追求、行為」すべてにおいてエポケーの遂行を要求する。

この自然的態度における生活世界に対する幾重もの理念化作用がその根源的な意味付与機能を隠蔽し、先の二重の忘却という事態が生じるのである。生活世界は、そもそも客観主義的諸学をも含むすべての生活実践と世界経験とが、われわれの必然的な意味基盤として依拠せざるをえないものである。それにもかかわらず生活世界が忘却を通じて蓋をされるために、われわれ自身の生が窒息状態に陥っている、というのがフッサールによる同時代診断である。数量化、

因果仮説化、形式化といった科学的操作によって、世界は目的合理的な体系に貶められ、日常の実践もまた形式化・空洞化し、その豊かな内実を喪失してしまう。この診断においてフッサールによる近代的理性批判と、フランクフルト学派の第一世代による伝統的理論批判および道具的理性批判とのあいだの一種の「近さ」を指摘することもできる。ただ生活世界論の構想自体がすでに純粋な認識論の枠組みを越えていること、この意味基盤と我々の実践との絡まり合いを視野におさめる必要があることを、フッサールはあくまでも超越論的な解決を目指したために気付くことができなかったのである。

ハーバマスは、客観主義・実証主義的諸学の生活世界に対する二重忘却性の暴露という点でフッサールの生活世界論の正当さを認める。自然主義化した社会システム理論に対してハーバマスが「規範的コンテクストの忘却」と批判を加えるのもフッサールによる客観主義批判と類似した根拠からである。⁹⁾しかしハーバマスは、あらゆる危機の元凶を諸学による理念化作用一般に求めることにおいてはフッサールに倣うことはできない。確かに理念化作用には対象理解の現場において、ある特定の範型・意味内容への膠着化、物象化を導くような負の側面が含まれている。そうだとしても、この作用すべてを純粋理論の観点から批判することは、その正の側面を見失ってしまうのではないか。問いかけをこう変えてみてもよいだろう。純粋理解と呼ばれているものの「純粋性」をわれわれはどこまで頼りにできるのだろうか。同じ疑問はシュッツに対しても向けられる。例えば、シュッツの他者理解論は、「意識流を共有する私 Ich」と汝

Du の関係において純粋な他者理解なるものが存在する」という前提からそもそもはじまり、その純粋的状况からの偏差として「私」の置かれている社会的世界が弁別され、意味理解、他者理解の問題が論じられている。¹⁰⁾ここでシュッツは社会的世界に関する理解という問題において徹頭徹尾自我を中心に据えるために、彼の他者理解論は「単独者」としての「私」による排他的とも言える理解の在り方の記述にとどまらざるをえない。そのために彼は、一方では我々に先立って存在する社会的世界とその相互主観性を語りながら、他方ではそれらによるさまざまな媒介の可能性を括弧に入れて、閉ざされた「単独者」の視点に立とうとする。私の「社会性」と世界の「社会性」とは何かを突き詰めて考えてみるならば、前もって存在する何らかの理念化の影響を、場合によってはその恩恵を、被っていることを抜きにして理解の問題について語ることはできないのではないだろうか。むしろ、われわれが遂行する日常的生活実践そのものが、後述するようにそもそも主題化されない確信の先取りとしての、言語的に媒介された理念化作用に多くを負っているのである。¹¹⁾すべてをそれに負っているのではないにせよ、生活世界が意味基盤として存立しうるのも、大部分はこの作用によるものであると考えられる。この点に関してハーバマスが重視するのは、了解性あるいは世界開示機能を担う言語の役割である。生活世界概念の受容において見られるこの言語の役割をめぐる変奏を、フッサールの生活世界論に対する明確な批判として受けとめることができるであろう。では、ハーバマスは日常的生活実践と生活世界のあいだの関連

をいかに捉えているのか。次にこの点について考えてみよう。

II. 批判理論と社会的実践

生活世界へのアプローチは、その「現れ」においてまず困難に直面する。

「事物や対象は…世界地平のうちにある対象として意識されるといふ仕方でのみ、「与えられて」いるのである。…他方この地平は、存在する対象に対する地平としてのみ意識されており、特に意識された対象なしには現実的に存在しない」⁽¹²⁾。

ここでフッサールは、全体としての生活世界から「状況として」切り取られた背景と、そこで顕在化している所与との不可分な関係を記述している。行為する我々の主題に応じて、生活世界は「主観的・相対的に」切り取られる。さらにその背景自体も、主題に対応した自明な状況定義の中においてすべてを意識化されることはない。ただその主題という一種のスポットライトによって、文脈知のみが共現前 Mit-Präsenz として際立たされる。このように、生活世界がわれわれに対して現れてくるのは、ただ「主観的・相対的」のみであり、具体的な存在と主題との繋がりを常に伴っている。このような「現れ」を手掛かりに、生活世界内部に与えられている事物の具体的普遍性に依拠しつつ生活世界の学を構築するならば、それは内世界的 mundan な学となるだろう。この場合、生活世界は社会・文化的の世界として描き出される。フッサールが生活世界論

に手引き機能を認めたのは、この内世界的な学が領域的存在論として、超越論的現象学を導くはずだからであった。ただし、そのような存在論にとどまってしまうならば、生活世界論は客観主義的の科学に対する批判として成立しえない。なぜなら、この点では両者の対象が同一であるだけでなく、われわれを取りまく事物の多くが客観主義的の科学の成果である以上、生活世界論もまた部分的にはそれに依拠しなければならなくなるからである。しかし他方で生活世界論は、生活世界の部分的な「所与」の分析にとどまるものではない。つまり、生活世界が「全体」としても、地平としてもわれわれに対して与えられており、主題や視点、態度の変更を通じて連続的あるいは不連続的にも連続する地盤としても与えられているという、「生活世界とその経験主体とのあいだの相関」⁽¹³⁾が大きなポイントとなってくるのである。このように生活世界を超越論的に究極的確認と妥当性の地平として把握すると同時に、知覚・経験可能な存在の総体を具体的普遍性の名の下に捉えるという課題を、フッサールは生活世界論に託したのである。それゆえ、U・クレスゲスも指摘するように、生活世界概念を一貫して「地平として」超越論的に把握することも、あるいは徹底して「総体として」存在論的・内世界的に把握することはそもそも不可能であると考えられる。では、フッサール自身の構想に従って、生活世界のこの二つのアスペクトを——すなわち生活世界の存在論から超越論的現象学へという過程を通じて——汲み尽くすことはできるのであろうか。生活世界に接近するためにわれわれに許されているのは、その部分的現前化の現場

としての日常的な生活実践という窓の配置と、それ越しに見える風景、そしてそれらの相関という可変的な要素を動的に捉えつつ、その風景を繋ぎ合わせながら、窓の外の全景を奥行きと広がりを持たせながら描くことである。そのことを通じて生活世界がいかにして「超越論的」力を持ちえるのか、を把握しなければならぬ。だが、ハーバマスがこの「超越論的」力を見いだすのは、フッサールが目指したように超越論の主観性においてではない。

日常言語と言語に媒介された相互行為への視座をハーバマスはまず『認識と関心』、あるいは『社会科学の論理によせて』¹⁶において要請していた。『理論と実践』にまで遡るならば、そこに「実践と関わりあう関係をみずから理論的に解明し、この試みが行為者としての市民層の実践的意識を歴史哲学的に先取りするという次元を志向する」¹⁶社会哲学の構想をハーバマスが抱いていたことを認めることができる。ここでまず、以降で述べるようにハンス・ゲオルク・ガダマーに刺激され、ハーバマスによって解釈学的アプローチと方法論的に結び付けられることになるこのような構想が、そもそも批判理論の第一世代から彼が引き継いだものであることを指摘しておく。

すべての認識主体がそれぞれ実践的な社会関係に内属していることを自覚することが、ホルクハイマーが初期批判理論の綱領的論文において、伝統的理論に抗して掲げていた要請であった。¹⁷確かに伝統的理論はそれなりに膨大な知識の集積に貢献し、応用を通じて人間の技術的自然支配を可能にしてきた。だがホルクハイマーによれば、

ば、伝統的理論が目指すデカルト的「純粹数学的記号体系」、「統一科学」、その理論の妥当性の公準である「命題・事象間の一致」、「演繹的命題体系の内的無矛盾性」自体が、伝統理論も担うべき理性批判の射程を理論内在的に限定し阻害する要因を包含するものである。ホルクハイマーが伝統的理論として批判を加えるのは、自然科学、人文科学を問わず、おしなべてこの理論内在主義 der Inner-scientivismus に捉われている理論概念である。では伝統理論はたして何に對して閉ざされているのであろうか。それはホルクハイマーによって拡大された「社会」概念、すなわち歴史的現実としての「人間相互の関係および人間と自然の関係」である。

ホルクハイマーは、通常自明視されている個人の自律性が、実は社会的実践の内部に入り込むやいなやもはや完全なものとは言えず、あるいは実践的にも認識論的にも受動性へと顛落してしまっている可能性を指摘する。すなわち社会自体が一つの能動的主体として個々人を包括し、一種の「超越論的」力を獲得しているのである。この事実を踏まえてホルクハイマーは、科学的営為自体も一つの社会過程であることを指摘し、ありうべき批判理論の主体に對して彼がそれに携わる限りで、社会の媒介作用と自らの被媒介性、そして両者のあいだの弁証法的関係への自覚を要求するのである。この意味では、フッサールやシュッツが意味理解の問題において閉ざされた「私」を中心とする仮想的な純粹状況を分析の出発点としたことは、彼らもまた視野に収めていたはずの生活世界の相互主観性、社会の「社会性」という問題を解決するためには障害となったはずで

ある。この過程としての社会を視野に収めるためにホルクハイマーが要求する学問としての態度変更から、解釈学的自覚におけるそれを想起するのはもつともであろう。次第に置かれつつある批判理論の第一世代からの距離にもかかわらず、ハーバマスの批判的社会理論もまた「批判的」であるのは、彼がこの自己言及的な眼差しを継承している点にある。初期の古典政治学に関する論稿において、マキアヴェリとモアを経由して十八世紀にホッブスによって完成された社会哲学を、単なる社会技術的な支配のための知の体系としてハーバマスが批判を行なったのも、こうした理論が自らを実際に行爲者の実践的生活連関から切り離し、規制的コンテクストに無関心である点についてである。歴史・社会過程が一種の「超越論的」力を持つていること、そして理性もまたそこに内在せざるをえないという観点をハーバマスは、ホルクハイマーから継承するのである。

「人間の自己認識が基礎付けられるのは、そこで人間が活動する歴史過程の分析によってのみであって、主観的観念論がいつの時代においても考えていたのと同じようにそれぞれの内面的なものの単なる観察によってではない。経済、国家、法、宗教、学問、芸術——人間のすべての個別的な産出物は歴史の内部で生成し、そのため孤立した個人々人からではなく、こうした個人々人どうしの関係からのみ理解されうるのである。つまりヴィーコの言葉を借りればそれは個人々の交際という特性から理解されるのである」¹⁹⁾

理性が歴史と社会に媒介され、そこに内在するという事実は、ホルクハイマーにとっては社会・文化的状況を分析するための、ある

いはイデオロギー批判のための前提である。このようなホルクハイマーの眼差しに対して、当時の社会的現実がネガティブなものに映ったのも当然かも知れない。ナチズムによるユダヤ人の大量殺戮、科学技術の帰結としてのヒロシマ・ナガサキ、東西を越えて存在する国家の全体主義的傾向……。こうした経験的事実は理性への疑義を抱かせるには十分であったかもしれない。結果的に、『啓蒙の弁証法』²⁰⁾においてホルクハイマーとアドルノが自らの批判基盤をも掘り崩すほどに熾烈な批判を行なったことは周知のとおりである。彼らの眼差しにとって理性による文明化の過程は、「真に人間的な状態に歩み行く代わりに、一種の新たなる野蛮状態へと顛落してしまっている」という過程にしか映らなかつたのである。理性的であるはずの啓蒙の過程は、彼らにとっては神話との共犯者に他ならない。

ハーバマスの議論もまた現実の「啓蒙の弁証法」を踏まえ、その克服の糸口を見いだすべく展開される。しかし、ヴェーバーによって「宗教社会学論集」の中で指摘されたものの、彼の手によつては遂になされなかつた多元的な合理性の理論へと向かうハーバマスにとっては、道具的理性は「幾つかある」理性の契機の一つに相対化されてしまう。「呪術からの解放」と共に解放された理性のポテンシャルを目的合理性に縮減してしまい、彼らも依拠しているはずの文化的モデルの批判的力を過小評価しているというのが、ヴェーバーやホルクハイマーとアドルノの「啓蒙の弁証法」に対する、ハーバマスの批判である。ハーバマスによるホルクハイマーとアドルノに対して向けられた批判を本稿において詳細に論じることとはしな

い。しかし、彼らにおいては危険なまでに全面化されたとはいえ、彼らの選びとった実際の社会・文化的過程に対する批判的眼差しの有効性が否定されたわけではない。ハーバマスにしてみれば、非理性的契機も混在するものの、互いに光を照射しあうことよって批判を可能とするような多元的な理性の契機もまた、この社会的な連関の内部に存在するのである。この見通しがたい生の連関という領域に接近するためにハーバマスの選んだ道が、哲学的解釈学の批判的受容であったことは言及しておくべきであろう。

Ⅲ. 解釈学と生活世界

この時期以降の自らの研究指針をハーバマスは、ある場所において次のように語っている。

「社会科学は解釈学的な研究次元を放棄してはならない。いや理解の問題を押え込もうとするなら、歪みが生じざるをえない」²³。

この言葉どおりに彼は、自らの理論に解釈学的アプローチを基底的な要素として取り込むようになる。このきっかけと思われるのが、ガダマーの名著『真理と方法』²⁴をめぐる、いわゆる「解釈学論争」である。周知のようにこの論争においてハーバマスの批判的標的は、ガダマーの哲学的解釈学が帯びるような保守的傾向——「言語性の観念論」——であった。しかしここで重視したいのは、この批判によつてハーバマスが抱いていた目論見である。つまり彼はガダマーを批判することを通じて、解釈学的反省に内在する、イデオロギー

批判と精神分析をモデルとして把握できるような自己反省的起爆力を導き出すことをそもその目的としていたのである。その意味で「解釈学論争」において際立たされる両者のあいだの差異と共に、その陰に隠れがちな両者のあいだの親近性を重視することが私には重要であると思われる。

では、ハーバマスが解釈学に固有なものと理解し、受容を試みるものは何か。ガダマーに対してハーバマスが両義的な態度を取るのには、われわれを歴史に規定するコンテクストに關してである。ガダマーは歴史学的思惟に対し「自分自身の歴史性をも共に思惟」²⁵すること、「歴史と理解が同様に現実のものとしてそこで成立するような、一つの関わり」²⁶を意識化することを要求する。なぜなら、歴史的作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべての解釈や理解という行為に対し本質的に貫徹しているからである。

「方法信仰によつて自分自身の歴史性を否認する場合でも、そこにもまた作用影響史の力が貫徹しているということ、これがまさに人間の有限な意識を越えた歴史の力なのである。それゆえ、この作用影響史を自覚せねばならないという要求が差し迫つたものとなる」²⁷。

そしてガダマーによれば、われわれが意味を獲得するのは、純粹な主観性からではなく言語を通じて共有された文化的伝承からであり、歴史的伝承という完全なる全体との循環の内部においてである。そして、この「解釈学的循環」と呼ばれているものこそ「理解の存在論的構造契機」なのである。その場においてわれわれは全体に対

して常に「完全性」を先取りするのである。しかしこの「完全性」は時間的・空間的「隔たり」によっていとも簡単に断絶されてしまふはずである。この断絶の克服のために「他者の他者性」への接近としてガタマーが取るのは、その時代の概念や表象を用いて「隔たり」のある伝承へと自らが感情移入するという方法ではもはやない。それどころかガタマーはわれわれと伝承されたテキストのあいだの時代の「隔たり」を、いわば「他者の他者性」を、文化的伝統の途切れることなき伝承を引き合いに出すことで不問に付してしまふのである。彼はこのような文化的伝承に、あるいは先入見によって形成された、その内部に在る限り了解が約束される解釈学的状況を地平と呼ぶ。われわれは確かに作用影響を完全に「私的」に破ることもなければ、同時代的文化から完全に独立している個人を想定することもできない。それゆえ、この地平は共有されることが可能となる。そしてガタマーはわれわれのあいだに生起する隔たりを、自己の地平と自分に対して疎遠な地平と融合 (Verschmelzung von Horizont) することで、時代的にも (垂直的に)、文化的にも (水平的に) 了解性へと高めることが可能になると言う。ガタマーによれば自分の地平に自己を残したまま、疎遠なテキストの地平と融合させることによって、「自分自身の個別性を克服し、さらには他人の個別性をも克服して、より一層高い普遍性へと高揚せしめる」ことが可能となるのである。もちろん、このガタマーによる地平の融合というコンセプトを手放して受容するわけにはいかない。そこには暴力的契機が混入する危険性が潜んでいるのだが、この件につい

ては後に論じることしよう。

確かにガタマーの歴史哲学に対して、ハーバマスが指摘するように理性とドグマの混在に無自覚な、抽象的歴史性に対する迎合の危険性を指摘することもできる。しかし、作用影響史への二重の意識 (作用影響史的に規定された我々の意識への意識化)、すなわち歴史的文脈の絶えざる拘束作用の自覚というコンセプト自身は批判的に評価すべきであろう。なぜならそれは、歴史主義的客観主義、自然主義的歴史観などのように解釈者自らに対する歴史的文脈からの影響への無自覚——ホルクハイマーが伝統的理論と呼んだもの——に対しては依然として有効な批判となりうるからである。

もはや、ガタマーも指摘するように「自己知」や「純粋な」主観性に依拠することはできない。イデオロギーであれ理性的解釈類型であれ、われわれの自己省察に先行する自己と世界に対する了解は、そもそもすべてある文化、社会、人格の諸領域にわたってわれわれを規定する歴史の拘束性の下に服さざるをえない。このような拘束性の持つ「超越論的」力すべての貯蔵庫として、生活世界を捉えることができるだろう。

ハーバマスが解釈学から受容するのは、歴史的に規定された解釈学的次元に対する反省のあり方である。ただしガタマーがわれわれの理解の遂行と我々の存在そのものに対する歴史の優位を徹底して主張するのに対して、ハーバマスは解釈学的反省に「批判的」力、歴史的文脈の克服、改訂という「自己を超越する」契機が内在することを指摘する。つまり、ハーバマスにとってこうし

たコンテクストは、歴史を共有する社会・文化的集団内で個々人の発達段階に応じた社会化・学習過程において教え込まれる初期条件という意味にまで割引されており、それはわれわれの解釈と批判に對して必要とあらば再帰的に開かれるのである。

「われわれが内面化された規範に遡って依拠しようになるのは、それに対して盲目的に従うことを外的に畏敬の念を付与された暴力のもとで教え込まれてからである。世界解釈と行為のための規則としての、言語ゲームの文法がドグマ的に教え込まれる権威のあり方を、反省は思い起こさせる。しかし、そのことを通じて権威はあからさまな支配であるものをはぎ取られ、認識と理性的な決定という、暴力なき強制へと解体されるのである」⁽²⁹⁾。

社会科学の方法として要請されるものの、ガダマーと同様ハーバマスにとっても解釈学的次元の反省、理解は生活実践においてわれわれが日常的に遂行しているものである。それは後述するように、生活世界の合理化という現象の推進力でもある。そしてここで語られている実践とは言語的に媒介されており、歴史的伝承とは言語に他ならない。

「われわれと伝承とは融合しあって、歴史と現在を包含している一つの世界になっている。その世界は自分のものであると同時に共有されているのであって、人間相互の談話 Rede の中で言葉によって分節化されている。したがって理解の側面からしても、人間の言語性の普遍性が、一切を担う、ただ単に言葉によって伝承された文化のみならず、端的に一切を担う、それ自身限界を持たないエレメ

ントであることが示されるのである。なぜなら、われわれは了解性の中で互いに相手の心を動かしあうのであるが、この了解性へ一切が取り入れられるからである」⁽³⁰⁾。

ハーバマスは言語のイデオロギー性を指摘するが、それは厳密に言えば言語そのもののイデオロギー性ではない。確かに「言語はまた支配と社会的権力の媒体でもある」⁽³¹⁾のであってイデオロギー的な作用を行使することもありうる。しかし、言語としてわれわれに現れてくるものもまたある社会過程の結果であって、その過程自体は完全に自律した規範的連関に還元することができない。言語は組織化された暴力関係を正当化することにも役立つことがありうる。当時の表現をそのまま用いれば、たとえその語彙や文法、コンテクスト性に従って行なわれるとしても、社会的行為の客観的連関は言語、労働、支配の絡まりあいによって構成されており、われわれに對して「言語的に」表現されるものはいつも「事後的」であらざるをえない。それは社会的実践によって付与された「色付け」であると言える。この点で言語には暴力的・非理性的契機が、抽象的な了解性を帯びて棲まっている可能性があると言えよう。歴史的伝承、因襲が帯びるような、日常生活においては不問に付されがちな強制力もまた、この抽象的了解性を持っていてと考えられる。歴史的に伝承されているもの、継続されているものは、ただその「歴史性」のみを根拠として妥当なものと看做されてしまうという傾向を持つのである。しかしながら、言語が批判としての自己反省のための媒体としても作用することもまた、このような事実に対する裏面として理

解されねばならない。われわれの生に含まれているさまざまな悪しき因襲、伝統から、われわれが解放されてきた過程を鑑みれば、言語という媒体自体、あるいはコミュニケーション自体に対してのみすべての罪悪を押し付けるような批判は、自己言及的に自らの足元を掬うことになるはずである。それゆえにハーバマスは言語的に形成・伝承されるものと、それを習得する際のわれわれの自己形成過程に対して自己反省を向けることを要請する。そして恐らくこの「批判」という作業において行なわれているのと同じことが、社会的実践における生活世界の再生産、革新の際にも生じているはずである。

こうしたことを考慮に入れば、ガダマーの地平の融合という概念の持つ曖昧な調和的魅力に幻惑されず、その暴力性を暴くことができるだろう。われわれの生活連関は、文化性、社会性、歴史性などに従って言語を通じて多元的に「色付け」されている。それゆえ、われわれを拘束する生活世界的コンテクストは、生活圏域の外的距離はもちろん、内的相違によってもその相互主観性における断絶の可能性を孕んでいる。このことは生を遂行するわれわれにとって生活世界が前了解の資源として、一種の確信の地平として機能することの裏面である。つまり、多元的に局在化された個々のわれわれにとって「生き生きとした」意味を付与するために、生活世界は、個別化、細分化、洗練化を許すようなしなやかさを持っているのである。生活世界は一枚岩で融通のきかないものではありえない。しかし個別的な生活連関に対してしなやかで生き生きとした意味の基盤としての生活世界的コンテクストは、それが「生き生きとした」程

度に応じて、その集団的個別性を共有しないものに対しては疎遠で排他的なものになりかねない。このことは「他者の他者性」が問題となる場合に必ず、コミュニケーション状況において顕前する相互主観性の断絶として前面に現れてくる。このような断絶の可能性をすでに見たようにガダマーは問題としない。彼はそれを抽象的な歴史性において解消してしまう。だが、コミュニケーションの亀裂を端緒として行なわれる、協働の他者理解、文化の再生産、修正、革新という問題の解決を地平の融合という漠然とした作用にゆだねてしまうことは、既存の暴力的関係をも手付かずのまま温存してしまうのみならず、他者とのあいだで「飲み込む・飲み込まれる」という支配関係を新規に生み出してしまうという危険性を孕んでいる。地平が持つべき相互主観性と統合的性格とを、ガダマーのようにただ主観を越えたかたちでのみ見いだすことは、それが妥当なものとして相互承認されている状態だけを捉えているに過ぎない。これらの属性はあくまでも実践に携わる諸主体のあいだで生じ、維持されるのである。生活世界が「生き生きとした」意味の明証を付与するというこの意味は、それがわれわれの生活実践の状況と緊密に結び付いていることから生じてくるのである。

ハーバマスが生活世界と呼ぶのは、言語の道具的、了解志向的使用の区別にかかわらず、生活実践においてわれわれが頼りにしている認識と行為のための前反省的な前提である。この生活実践が言語を通じて接近を試みられるのは、次の理由による。つまり、われわれはそれぞれの「生活史的 biographisch」な個別状況に置かれて

いるものの、誰かと共に相互行為を行なうためには、互いに共有された言語ゲームの文法という普遍的なカテゴリーに頼らざるをえないのである。こうした生活実践の内部には、潜在的であろうと、命題的知識の伝達、規範的秩序への言及、意志の表出といった行為が言語的に分節化され（その緻密さの度合は状況に応じて変化するもの）、遂行されているのである。ハーバマスが背景としての生活世界を再構成するために、言語的生活実践へのアプローチにおいて導入するのは、コミュニケーションの参加者として自己に向ける反省的な視座——彼に言わせれば「解釈学的な視座」——である。つまり、彼は「参加者が言語をある事柄の共通の理解に、もしくは共通の見解に達するために使用」し、「話し手が自分の意見の（own）表現をすることによって、彼の属する言語共同体の他のメンバーと共に（with）世界内のあるものについて（über）対話をしている」という発話状況に行為者・解釈者として臨みながら、言語的に分節化された了解性の次元を分析・解釈することを試みるのである³²。

形式語用論的視座からハーバマスは、コミュニケーション的行為が常に三つの妥当性要求（真理性、規範性、誠実性）を掲げ、文化的再生産、社会統合、社会化という機能を果たし、社会のシステム統合と並んで社会的統合に役立つことを主張する。生活世界とは、歴史の過程の中で文化、社会、人格という三つの自律的領域に分離した前反省的・非主題的な知の集積に他ならず、この先行的了解性は我々に対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為をも規制する地盤として機能しうるのである。ここですべての行為者は、

伝統、連帯的集団、社会化と学習過程に参加するものであると同時に、その産出物でもあらざるをえない。生活世界の再構成という課題につきまとう上述の困難さについてはすでに述べたが、ハーバマスはこの日常的生活実践における内的視座から、いわば対話状況越しに生活世界に対して眼差しを向けるのである。

Ⅳ. 非了解的なるものの了解のために

生活世界概念について残された諸問題の解決のために解釈学的視座を適用すること、あるいは解釈学的学問のために生活世界概念を採用することは、確かに大きなメリットをもたらす。生活世界はわれわれの生活実践における認識と行為のための前了解された規制的条件であると同時に、そこでの言語的コミュニケーションと不可分な相互補完関係にある。つまり、生活世界は常にコミュニケーションの条件でありながら、主題に応じて部分的に際立たされ、場合によってそれ自体具体的内容において変容を被るのである。このようにわれわれの「あいだ」における実践的活動と生活世界の関係を問うことで、生活世界の被媒介性、歴史性、確信としての相互了解性と相互主観性について言及することが可能となるだろう。そして、生活世界がその現れと変容においてこのように時間化されているという点に、その「生き生きとした」特性を語ることもできるだろう。

また、他者理解の問題においても、解釈学的アプローチと生活世界概念の適用は、より大きな説明力を期待できる。すでに触れたよ

うに、私の置かれている生活世界の社会・文化的コンテクストを考慮に入れることによって、純粹なる「私」を相対化することができ。つまり、「私性」を脱中心化し自らを協働の社会化過程の内部に見ることが可能となる。完全な「私性」からだけではなく、相手の個別性に注意を払いつつも相互理解を確信している社会・文化的な生活世界を手掛かりに、相手の理解を試みるのが可能となるのである。このようにわれわれのコミュニケーション状況において生活世界的背景知は常に実効的であり、参加者間の不一致から日常生活における意味と解釈についての相互理解を守り、一種の安定化作用を行使するのである。

しかし、ハーバマスにおける解釈学的アプローチと生活世界概念との結合は、すでにある個別的な集団の同一性に依拠しているがために、互いに疎遠な集団に属すもの同士の関係を想定すればすぐにその限界に突き当たってしまうのではないだろうか。繰り返しになるだろうが、ハーバマスにおいて解釈学的アプローチは彼の理論的生命線とも言えるものでもある。しかし、彼の議論には「解釈学的」であるがゆえの限界もまた含み込まれてしまっているようにも思われる。それはより深刻な形で「他者性」、生活世界の社会・文化的境界性の問題を考慮に入れればたちまち明らかになってくる。最後にこの問題を、生活世界の合理化論と絡めながら提起してみたいと思う。

コミュニケーション的行為と生活世界との相互補完的な循環関係は、その個々の状況における行為調整と生活世界の部分的再生産の

過程であるのと同時に、共有された生活世界の学習過程、形成過程である。この不断の過程において及ぼされた変革の過程をハーバマスは生活世界の合理化過程とし、彼の近代化論の中心に据える。ここで彼は合理化された生活世界の特性として、文化、社会、人格という三つの個別領域への構造分化、内容と形式との分離（具体的・複数形の生活様式からの一般的生活世界構造の分離・抽象化）、シンボルの再生産の反省の制度化（専門化）を挙げている。生活世界が合理化され、その実質的内容が複雑になるにつれて、コミュニケーションの失敗、亀裂という危険性もまた増大してくる。そして、コミュニケーション的行為の失敗と解釈の浪費というリスクと負担を免除するために、計算可能な価値量との目的合理的交渉が貨幣と権力という制御媒体にコード化されるようになる。この結果、言語的なコミュニケーション的行為に代わって、貨幣と権力によって媒介される経済と行政というサブシステムが自律化してくるのである。

ハーバマスが構想する社会概念とは、社会の社会的統合を担う生活世界と、社会の物質的再生産機能と行為連関のシステム統合を行使するシステムという、二層から成り立っている。そこでシステムは、その問題解決のための限界を生活世界のコンテクストに属している社会の制度によって規定されているのである。すなわち、生産力の向上とシステムの複合性の増大という問題解決に必要な技術的・組織的な知は、社会の認知的学習過程と道徳的・実践的枠組みの合理化の一定段階への到達に従ってはじめて解放されるのである。

この意味でシステム統合は、さらに全体としての社会進化は、生活

世界における合理化の進展に依存していると言えるのである。しかし、生活世界の了解性、安定性の保持を目的とするはずの、サブシステムの自律化という過程は——それがハーバマスによって解釈された「啓蒙の弁証法」なのであるが——両義的な結果をも招くことになる。つまり、社会の物質的基盤の維持を担うシステムが、生活世界からの規範的な拘束を断ち切るのではなく、自己保存の欲求充足のために貨幣と権力によって統制された領域拡大を生活世界に対して迫るのである。それは本来コミュニケーション的行為を通じて方向付けられていた生活領域を、システムに奉仕する機能主義的合理性を唯一の尺度とする領域に併呑してしまうことを究極の目標とするのである。こうした過程が、ハーバマスが近代における病理的現象の原因として指摘する「生活世界の植民地化 *Die Kolonisierung der Lebenswelt*」という現象であって、これこそが近代的理性批判がさまざまな解釈を与えてきた物象化現象の真の姿とされる。

こうしたハーバマスが描いて見せる近代化の理論は、ホルクハイマー、アドルノの「啓蒙の弁証法」のようなアポリアに陥ることはない。無論、この議論によってシステム合理性ののびきならない侵攻がはじめから封じ込められているわけでも、無力化されるわけでもない。しかし、理性はそこではもはや道具的理性に縮減されることはなく、ハーバマスがコミュニケーション的理性と呼ぶ多元的な理性の立場からの批判の可能性が絶えず開かれているのである。こうした議論を考慮に入れば確かに、近代化という運動が自己崩

壊へ向かうのか否か、あるいは啓蒙という過程が本当に一方向的に終焉へと方向付けられているのかどうか、という旧来の問いかけに対して、いらかな答えを出すことが控えられなければならないことが分かるだろう。理性の多元性を視野に収めることで、「理性をもって理性を制す」ということが可能となるというわけである。では、生活世界の合理化という現象が惹き起こす両義的な帰結として考えられるのは、システムによる「植民地化」という、いわば生活世界にとって「外的な」ものになってしまった領域からの侵犯行為のみなのであるうか。もちろん「外的」とは言っても、すでに述べたようにこのサブシステムは社会進化の同一の次元において生活世界に規範的に係留されることになるのだが。ここで私は、合理化されつつある生活世界においても、いわば内的に抱え続けているはずの問題をまず指摘したいと思う。思うにそれは、日常生活において相互了解の地平としての生活世界に依存する際に、いつでも顕現しかならない問題であろう。この問題が厄介な点は、その指摘もまた解釈学的視座によって可能となるものの、従来の解釈学の言語でもってしても説得力のある解決が困難な点にあると言える。

生活世界の合理化の第二の契機、つまり一般的な生活世界構造が次第に分離・抽象化することと同時に、複数の生活様式が、その核心としての普遍的形式的規準に従って許容されるようになる。つまり、それぞれの生活世界の構造内部で、文化の反省化、価値や規範の普遍化、社会化された主体の個人化が、それぞれの普遍的規準にのっとって解放されるようになる。漸次的ではあるが、そこでは

いわゆる「呪術からの解放」に従って、因襲の世界像から諸活動が自律的に可能となる。ここでハーバマスが合理化された生活世界の要素と考えているのは、それぞれの生活様式に妥当性を付与するよ
うな狭義の普遍的形式概念と共に、それらに容認されて可能となっ
た多元的な具体的な生活様式の総体である。しかし、このように生
活世界の内部で普遍的規準が自律化してきたとしても、その合理化
が過程の性格を持つ限り、次のような問題を孕んではいないだろう
か。つまりシステムからの強制とは関係がなくとも、新たに解放さ
れた多元的な生活様式と共に、広義の生活世界自体に因襲的・非理
性的とも言える契機が旧来のまま残存しているのではないだろう
か。言語に関してすでに指摘したように、生活世界の内部に暴力的
・非理性的契機が抽象的な了解性を帯びたまま潜んでいる可能性が
ある。こうした契機は、反省に先駆けてわれわれの生活に染み付い
ていると言ってもよい。それらは前反省的に潜む限りで非了解の宣
告を免れ、合理化された部分と共に生活世界的背景知となっている
のである。体制維持のための命法を掲げるシステムによる植民地化
の脅威は、確かに強力で何よりもより全面的なものである。しかし
われわれの個別的なコミュニケーション状況が成立しない、あるいは
理想的発話状況が「理想的」で「反事実的」なものにとどまっ
てしまうのはむしろ、生活世界に内在する因襲的かつ非了解的要素
にも原因があるのではないだろうか。ハーバマスのガダマー批判は、
解釈学が陥りがちな、歴史的伝承にも実際に内在するこうした契機
への盲目性・無批判性を衝いたものであったはずである。それゆえ、

ハーバマスの生活世界の合理化論もこの点を汲んだ上でなされてい
るはずのだが、生活世界がコミュニケーションの相互了解的な不
可避の前提として働くという側面を際立たせる反面で、無批判的に
継承されかねない契機の存在について積極的に語ることを怠ってい
るのではないだろうか。合理化、モデルネという現象が、未だ終ら
ない過程である限り、その背後に非合理的、因襲的契機が残されて
いる可能性は疑いえない。社会、文化的に妥当している規準に「理
解」でき、政治的にも賛同できていたとしても、因襲的な価値に捉
われ、可能である限り了解志向的な態度から退こうとしてしまう態
度が事実としてあることがその証左である。これらは少なくとも批
判的反省の俎上に登らない限り、盲目的に継承されるものである。
こうした性質が自明であるにもかかわらず、生活世界の合理化やモ
デルネの過程性を引き合いに出し、実在する因襲的要素をそれに課
せられた将来的課題として指摘するにとどめることなど、その危険
性を封じ込めることには決してならず、かえってそれらの延命に貢
献しているのかも知れないのである。ましてや、システムによる植
民地化現象などというのは、システム単独の自己保持への欲求では
なく、こうした契機に取り付かれたままの恣意とシステムの合理性
との協働によって導かれた場合ほど厄介な結果を招来することはな
いように思われるのであるが、この場合にはわれわれの生活領域は、
生活世界における合理化されていない残余と、合理化の進んだシス
テムとのあいだで不自由な形で板挟みになってしまっているのである。

次に考えられるのは、合理化あるいは多元化において変容する生

活世界の境界³⁶に関わる問題である。コミュニケーション的行為における生活世界の再生産の過程は、ハーバマスも指摘するように常に不一致と不適切な解釈による失敗の危険性に曝されている。単なる意味と解釈における誤解を除けば、この不一致性、不適切性の原因として、コミュニケーションの参加者によって妥当性要求をされている事柄とその解釈が、既存の生活世界的コンセンサスに照らしてみても「馴染のない」ことが考えられる。このような「馴染のなさ」は、二重の意味において捉えることができるだろう。つまり、合理化された生活世界において承認されている様々な形式的規準に照らして妥当でない場合と、実際の自らの具体的な生活習慣に照らして具体的異他性を意味する場合は考えられるだろう。このどちらの「馴染のない」ものにせよ、既存のコンテクストとの連続性にある現象にせよ、生活世界の合理化、多元化という現象がこれらを自らに許容していく過程であるものの、社会・文化的安定・統合に対しては、まず脅威として現れるはずである。なぜなら、生活世界的コンテクストの境界が変容する際にはそのつど、本来は確信に過ぎないかも知れないその集団における同一性と相互了解を再び主題化し、改訂と維持という課題をはたさねばならないからである。これが失敗し、社会的コンフリクトが発生する危険性を鑑みれば、生活世界の変容とは社会統合における危機への出発点ともなりかねないはずである。

さらに、生活世界の合理化の帰結は、コミュニケーションの段階において「馴染のない」要素に対しても自由に議論を行なうことを

形式的に保証する一方で、その境界性ゆえに外部からの「馴染のない」ものの妥当性を実質的に許容するとは限らない。つまり、生活世界が行使する、相互了解に依拠した社会・文化的統合力は、そもそもある境界を持った社会集団の内部においてのみ作用するのである。確かに、ハーバマスの生活世界とコミュニケーションの議論は、地平の融合というコンセプトよりは、対話の可能性を与えることで自立した社会・文化的領域の個性性に対する配慮がなされている。しかし、生活世界の合理化自体に、同一の生活世界のコンテクストに属するもの同士と同様な形で、異文化のあいだの相互了解を前もって保証するような要素を期待するべきではないであろう。生活世界の合理化とは、あくまでもその境界を共有するもの同士の関係において、集団内的な同一性が再生産、集約されていく過程なのである。

また、外的視座に立てば、生活世界の合理化という過程が実は非同一的なものを境界付けるための過程でもあることに気付くだろう。あるいは議論のための普遍的な規則が、この生活世界を共有しないもの同士にも解志向的なコミュニケーションを保証するのだろうか。このような対話もまた困難を極めるはずである。なぜなら、ある集団と個人がそれぞれ経験する形成・学習過程の結果としての社会・文化的な規範的コンテクストは、括弧に入れられることをそもそも拒否するからである。このことが結局、解釈学的方法による他者理解を試みるものにとって、解釈を可能にすると同時にその限界に直面させるものである。すなわち、一方でこの社会・文化的

拘束性を持ったコンテキストは、その内的視座を有するものに対しては、他者像の構築や相互了解のための有効な準拠点となりうるのだが、他方でそれはその双方の側における求心的拘束力ゆえに相互了解を不可能なものにしてしまう。つまり、相手と同様に自分にとっても固有の生活世界的コンテキストが、集団的な同一性を維持し強化する方向へと作用するのである。そのために「他者の社会・文化的コンテキストを自分自身の生活様式の規範的拘束性とのあいだでいかに調和させ、自分の内部に受容できるのか」を問う、それ自体相互了解に依拠できないメタコミュニケーションが補完的に必要となってくる。仮にそのために何らかの了解があるのだとすれば、それは非了解的なるものを受け入れるための、メタレベルにおける了解にはかならないだろう。

この過程において、ある生活世界に対する「よそもの」は確かに「よそもの」であり続けることになるのかもしれない。しかし、「よそもの」が排除のない状態でなお同化されず「よそもの」でありえるのは、「よそもの」自体の同一性が別の集団的同一性の側から承認されていることにはかならない。生活世界の合理化が、異文化間コミュニケーションに対して開かれるものであるのだとすれば、それは、そこで差別や排除が入り込まない限りで「よそもの」を許容する、非了解的なもの存在を前もって了解するというエートスを、その帰結として実現している場合なのである。

このようにハーバマスの生活世界とコミュニケーションの理論は、社会・文化的に隔たりを持つもののあいだの対話には、そのま

まの形では用いることはできない。ハーバマスの議論に即して言うならば、彼らがそれぞれの社会・文化的形成・学習過程を経た、生活世界による相互了解という支えを共有していないからである。この限界は、まさに生活世界が帯びる「生き生きとした」特性、生に対する意味の多様性を保持するために支払わなければならない犠牲だと言えるだろう。しかし、この生活世界の境界は、反省に先がけて準拠されている他者の学習過程を、当該のコミュニケーションのメタ次元において疑的に再構成することによってのみ、克服可能となるかも知れない。そして、ハーバマスの生活世界論における限界から、こうした対話状況を可能にするための課題はすでに与えられているのではないだろうか。自文化の内部と思われている領域においてですら、自他共に自らの社会・文化的媒介性を放棄せず、なおかつ「他者の他者性」を自己の集団的同一性に包摂しない、という態度は困難を極める。我々に課せられているのは、この態度に加えて、「了解不可能性」に対して安易な解決を求めず、それを出発点とするような対話の理論を構想するという課題に他ならない。

注

(1) 本稿は一九九三年一月一日における第一〇回日本現象学・社会科学会（於大妻女子大学）での研究発表、「ハーバマスの生活世界論」の内容を敷衍したものである。

(2) 生活世界概念に残された問題をここで網羅することはできないが、それらの内で特に多く論じられているものを挙げておこう。

1. 生活世界が「日常生活の世界 the world of everyday-life」とな

かに異なっているのか、あるいは同一なのであるか。

2. 生活世界が持つ根源的明証性、ア priori 性は、歴史的変様性といかに両立できるのか。(タテ方向における生活世界の複数・単一性の問題)

3. 生活世界は社会・文化的に規定されることはないのか。(ヨコ方向における生活世界の複数・単一性の問題)

4. (2と3の問題と関連して) 生活世界の相互主観性はいかに保たれるのか。

5. 言語的コミュニケーションと生活世界とはいかなる関係にあるのか。

(3) Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Bd. VI), herausgegeben von W. Biemel, Martinus Nijhoff, 1962, (以降 *Krisis* と略記), (邦訳は細谷恒夫、木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、中央公論、一九七四年)。

(4) フッサールが生活世界論に対して認めた機能は、地盤機能と手引き機能 *Leitfaden-Funktion* である。手引き機能というのは、端的に言うならば、超越論的主観性の構成能作への「手引き」となるための機能である。フッサールはこれらの地盤機能と手引き機能がうまく機能する限りで、我々の生の隠蔽され、脅かされている部分を回復することを主張する。しかし、ハーバマスの場合、生活世界に対する視座の取り方におけるフッサールとの相違から、超越論的現象学への道は最初から取られない。それゆえ、彼は超越論的現象学のための「手引き」としてはこの機能を受容できない。

(5) B. ヴァルデンフェルスが、シュッツ批判において指摘するのは、シュッツの他者理解論に「誰かと世界内のあることについて「理解する」といった「相互理解」的契機が欠如している点である。この批判においてヴァルデンフェルスが三項的な他者理解の必要性を見いだすのも、言語使用のあり方を手掛かりとしてである。他者理解論と生活世界論とが不可分な関係にある限り、言語と生活世界のあいだの連関は

無視し難くはなびぬ。Vgl. *Verstehen und Verständigung Zur Sozialphilosophie von A. Schütz*, in: *Der Spielraum des Verhaltens*, 1980, Suhrkamp.

(6) 日常的生活実践とは、ハーバマスの表現を用いるならば、そこには戦略的行為もコミュニケーション的行為も等しく見いだされる包括的な行為状況のことである。戦略的行為が生活世界と相互補完的な関係にならぬというのは、それが知や規範の資源として生活世界に依拠しつつも、その再生産や維持には直接的には貢献しないということを意味する。

(7) Krisis, S. 115, (邦訳は一五〇ページ)。

(8) Vgl. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Nijhoff, (Husserliana, Bd. III) 1976, (邦訳は渡辺二郎訳『イデー』、エー・みすず書房、一九七九年)。「および」、新田義弘著『現象学とは何か』、講談社学術文庫、一九九二年を参考にさせてもらった。

(9) Vgl. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, 1971, (邦訳は佐藤嘉一、山口節郎、藤沢賢一郎訳『批判理論と社会システム理論』、木鐸社、一九八七年)。

(10) Vgl. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (以下 SA と略記), Suhrkamp, 1979, (邦訳は佐藤嘉一訳『社会的世界の意味構成』、木鐸社、一九九二年)。

(11) Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1989, oder, *Text und Kontext*, Suhrkamp, 1991.

(12) Krisis, S. 146, (邦訳は二〇〇ページ)。

(13) ウルリッヒ・クレスゲス著「フッサールの生活世界」概念に含まれる二義性」参照。『現象学の根本問題』所収、鷺田清一、魚住洋一訳、晃洋書房、一九七四年)。

(14) Vgl. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968, (以

降Eと略記。)、(邦訳は奥山、八木橋、渡辺訳『認識と関心』、未来社、一九八一年)。

(21) Vgl. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaft, Suhrkamp, 1985, (以降 LS と略記。)、(邦訳は清水、木前、波平、西阪訳『社会科学の論理』、国文社、一九九一年)。

(22) Habermas, Theorie und Praxis, Suhrkamp, 1971, S.82, (以降 TP と略記。)、(邦訳は細谷貞典訳『理論と実践』、クニベーン)。

(23) Vgl. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie Vier Aufsätze, Fischer, 1970, またフロンツポルト学派の第一世代の自己理解に関しては徳永恂著『現代批判の哲学』(東京大学出版会、一九七九年)を参考をせよ。

(24) Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: TP.

(25) Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, S.255, in: Gesammelte Schriften Bd.2.

(26) Vgl. Max Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer, 1988, (以下 DA と略記。)、(邦訳は徳永恂訳『啓蒙の弁証法』、岩波書店、一九九一年)。

(27) DA, S.1, (邦訳はクニベーン)。

(28) Vgl. Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno, in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1988.

(29) Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, 1983, (以下 MH と略記。)、(三島、木前、中野訳『道徳意識とコミュニケーションの行爲』、岩波書店、一九九一年)。

(30) Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, Bd.1, J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1990, (以降 WM と略記。)、(邦訳は、巒田、三島、麻生他訳『真理と方法・I』(法政大学出版局、一六一頁

まで)とO・ベケラー編『解釈学の根本問題』に(晃洋書房、第二部第二章から二五六-二六九頁、二七五-二九五頁)。

(31) WM, S.305, (邦訳は二〇五ページ)。

(32) WM, S.305, (邦訳は二〇五ページ)。

(33) WM, S.306, (邦訳は二〇八ページ)。

(34) WM, S.310, (邦訳は二一三ページ)。

(35) LS, S.305.

(36) Gadamer, Phetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Meta-kritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Suhrkamp, 1971, S.64.

(37) LS, S.307-308, (邦訳は三一八ページ)。

(38) MH, S.33, (邦訳は四二ページ)。

(39) MH, S.33, (邦訳は四三ページ)。

(40)「」の反省的視座を二通りに分類するよりも可能であろう。それはハーバマスが従来の反省概念に対して要請した区別に対応している。つまり、一方における言語および行為能力のある主体のノウハウの解明のための合理的再構成としての反省、と他方におけるイデオロギー批判と精神分析的治療のための解釈学的反省という区別である。前者は言語によって媒介された相互行為を語用論的な分析の対象とする反省であって、後者はそこに現れてくる語彙と規則の社会・文化的な発生と形成の過程を遡るような反省を意味している。

(41) Vgl. Habermas, Theorie des Kommunikative Handelns, Suhrkamp, 1981, oder Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1988.

(42) この文脈において生活世界とは、具体的な生活諸様式も含んだ、いわば「広義の」それを指している。それゆえこの生活世界が普遍的な形式的要素をも含んでいるとしても、全体としては社会・文化的に規定された境界によって我々を特定のコンテクストに局在化するものであると言える。

Zur Lebenswelttheorie von Jürgen Habermas

Der Begriff der Lebenswelt dient der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas als wichtige Voraussetzung. Er hat auch einen durchaus kritischen Charakter. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, den Lebensweltbegriff von Habermas zu explizieren und gleichzeitig seinen hermeneutischen Ansatz zu rekonstruieren. Zuerst handelt es sich darum, anhand der Zeitdiagnose von Husserl zu zeigen, warum in der modernen Gesellschaft der Begriff der Lebenswelt zu Problem geworden ist.

(I. Kapitel: Lebenswelt und Krisisbuch)

Während Husserl die Lebenswelt eher als einen transzendentalen Rahmen unseres Lebensvollzugs versteht und sie infolgedessen auf die transzendente Subjektivität bezieht, meint Horkheimer, daß die bestimmende Kraft dieses Rahmens auf den Prozeß unserer alltäglichen Lebenspraxis innerhalb einer Gesellschaft zurückgeht. Für Horkheimer gründet sich die Analyse der jeweiligen sozialen und kulturellen Situation und damit auch die Ideologiekritik darauf, daß die Vernunft selbst durch die Geschichte vermittelt ist.

(II. Kapitel: die Kritische Theorie und die soziale Praxis)

Die frühe Kritische Theorie ist durch die selbstbezügliche Erkenntnis gekennzeichnet, daß unser Handeln und Erkennen durch soziale und kulturelle Komponente bis in Einzelheiten vermittelt ist. Diese Selbstbezüglichkeit hat m.E. eine gewisse Verwandtschaft mit dem hermeneutischen Denken. Die Einstellung von Habermas zu Gadamer's Hermeneutik ist in dieser Hinsicht durchaus ambivalent: einerseits kritisiert Habermas den kulturellen Konservatismus von Gadamer scharf, andererseits übernimmt er viel von den hermeneutischen Überlegungen in seine Systematik. Es gilt hier zu klären, ob und wieweit der hermeneutische Ansatz den theoretische Bezug zwischen unserer sprachlich artikulierten Lebenspraxis und der Lebenswelt transparent machen kann.

(III. Kapitel: Hermeneutik und Lebenswelt)

Am Ende der Arbeit geht es kurz um die interkulturelle Kommunikationssituation. Dabei wird die Frage angeschnitten, wieweit man den von Habermas umdefinierten Begriff der Lebenswelt und die von ihm entwickelte Theorie des kommunikativen Handelns auf die Interkulturalität anwenden kann.

(IV. Kapitel: Problematik des Fremdheitsverstehens)

Schlüsselwörter

Jürgen Habermas, die Kritische Theorie, Lebenswelt, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik