

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	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

### 要旨〉

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-批判的ないはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化的状況を分析するための、あるいはイデカされていることが、社会一文化の生活世界概念は、コミュニケーション的行為のは、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たの相補完概念としている。本稿では、コミュニケーション的行為のは、コミュニケーション的行為のは、コミュニケーション的行為のは、コミュニケーション的行為のは、コミュニケーション的行為のは、エーザーが、コミュニケーション的行為のは、エーザーが、ロールでは、ロールでは、ロールでは、ローションのである。

非了解的なるものの了解のために)。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.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.互関係がいかに把握されるかを考察する(Ⅲ.解釈学と生活世界)。そし互関係がいかに把握されるかを考察する(Ⅲ.解釈学と生活世界)。そし

ユンゲン・ハーバマス、批判理論、生活世界、ハンス=ゲオルク・ガダキーワード

マー、解釈学

宮本 真也

生活世界 Lebenswelt をめぐる議論は今日、人文、社会諸科学に生活世界 Lebenswelt をめぐる議論は今日、人文、社会諸科学に生活世界の大力・マルない。生活世界がいること Lebendigkeit」の安易な復権が、逆に生活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、逆に生活がア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「理るの衣」で生活世界を覆ってしまうことになるに違いない。

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め、かえってそれを拒否するようないだろう。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に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に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に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に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にの根源を単に導入者である。

 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

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的行為の補完概念として、いわゆる「コミュニケー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「コミュニケーにではできない。とはいうものの、本稿における考察が、生活世界概念と、それを導く彼のアプはできない。とはいうものの、本稿における考察が、生活世界概念は、コと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

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-能 Boden-Funktion という機能をそもそも生活世界自体が持っていた。 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 大き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 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 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 という地盤機 を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 という地盤機

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 るのである。彼が重視するのは、生活世界が帯びる言語性、不可避 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 には関与しないが、それらを際立たせる形で展開されるだろう。 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 補完的な関係となる)にあるということ、それを再構成する際には 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 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 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 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 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 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 もフッサールのそれに倣っていると言えよう。だが、ハーバマスに(4) 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 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 つの特徴もまた、この点から導き出されると言ってよいだろう。つ

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 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 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 危機と不可分な関係にあると思えたからにほかならない。この危機 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 (忘却されていることすら忘却され) たことによって惹き起こされ 生活世界がフッサールにとって問題となってくるのは、それが

> 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 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 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 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、 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 対する態度をフッサールが『イデーン』において「自然的態度の一 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 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 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 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 し、この事実を際立たせるためにフッサールが提示する態度変更が、 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 神的獲得物をみずからの恒常的な基底」として自明視された世界の で学問的生活が前もってすでにそれを前提とし、その能作による精 「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

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 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 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 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 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 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

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 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 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 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 的な体系に貶められ、日常的実践もまた形式化-空洞化し、その豊 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 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。 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 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。 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 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 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 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 主義批判と類似した根拠からである。しかしハーバマスは、あらゆ 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 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 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。 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 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 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 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 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 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

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 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 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 が論じられている。ここでシュッツは社会的世界に関する理解とい(゚ロ) 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 提からそもそもはじまり、その純粋的状況からの偏差として「私」 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 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 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 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 る。すべてをそれに負うているのではないにせよ、生活世界が意味(ii) 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 「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

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

面する。 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

「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

は社会-文化的世界として描き出される。フッサールが生活世界論 それは内世界的 mundan な学となるだろう。この場合、生活世界 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 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 にのみであり、具体的な存在と主題との繋がりを常に伴っている。 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」 みが共-現前 Mit-Präsenz として際立たされる。このように、生活 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 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 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 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 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 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 れた対象なしには現実的に存在しない」。 いう仕方でのみ、「与えられて」いるのである。…他方この地平は、 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」

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 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 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 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 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 世界論に託していたのである。それゆえ、U・クレスゲスも指摘す 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 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 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 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証と妥 活世界とその経験主体とのあいだの相関」が大きなポイントとなっ 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 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 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 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。 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 主義的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 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 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 ―― 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 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 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

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「超越論的」力を持ちえるのか、を把握しなければならない。だが、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

指したように超越論的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す『認識と関心』、あるいは『社会科学の論理によせて』におい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」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・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・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・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・関門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り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こう。

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、応用を通じて人において、伝統的理論に抗して掲げていた要請であった。確かに伝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

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 解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 響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 等、人文科学を問わず、おしなべてこの理論内在主義 der Innerszientivismus に捉われている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-が、伝統的理論の妥当性の公準である「命題-事象間の一致」、「演 は、伝統的理論が目指すデカルト的「純粋数学的記号体系」、「統一

の「人間相互の関係および人間と自然の関係」である。

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、社は、彼らもまた視野に収めていたはずの生活世界の問題において閉ざされた「私」を中心とする仮想的な純粋状況を分析の出発点としたこと味では、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粋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、社会的実践の大きないないない。

を持っていること、そして理性もまたそこに内在せざるをえないと 為者の実践的生活連関から切り離し、規論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 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 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、 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 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。 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の行 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 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 を想起するのはもっともであろう。次第に置かれつつある批判理論 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 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 「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

は個々人の交際という特性から理解されうるのである」。 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 め孤立した個々人からではなく、こうした個々人どうしの関係から なる観察によってではない。経済、国家、法、宗教、学問、芸術 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 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 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

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 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、 朩

> ている」という過程にしか映らなかったのである。理性的であるは 法』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<sup>(3)</sup> 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。 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 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 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 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 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 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 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 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 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、

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はしな 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 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 文化的モデルネの批判的力を過小評価しているというのが、ヴェ 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 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 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 遂になされなかった多元的な合理性の理論へと向かうハーバマスに て「宗教社会学論集」の中で指摘されたものの、彼の手によっては 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

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

的受容であったことは言及しておくべきであろう。 地質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質の内部に存在するものの、互いに光を照射しあうことによって批性的契機も混在するものの、互いに光を照射しあうことによって批生の要機も混在するものの、互いに光を照射しあうことによって批大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、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、

## Ⅲ.解釈学と生活世界

て次のように語っている。 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

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、イデオロギーは会科学は解釈学的な研究次元を放棄してはならない。いや理なれ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の主著『真理と方法』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の標的は、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の標的は、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の標的は、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の標的は、である。周知のようにこの論争におい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な表示といる。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解の問題を押え込むうとする。イデオロギ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、イデオロギーは、対象である。

重要であると思われる。 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「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、を導き出すことをそもそもの目的としていたのである。その意味で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

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の作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべてのの作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべてのの作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべてのの作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべてのの作用影響史 Wirkungsgeschichte の原理が、人間存在のすべてのの作用影響史を当覚せねばならないという要求が差し迫ったものとない。
「方法信仰によっ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、これがまさににもまた作用影響史の力が貫徹しているというとない。

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。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、純粋

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 平的に)了解性へと高めることが可能になると言う。ガダマーによ Horizont)することで、時代的にも(垂直的に)、文化的にも(水 平と呼ぶ。われわれは確かに作用影響を完全に「私的」に被ること 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 とが可能となるのである。もちろん、このガダマーによる地平の融 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 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 の地平と自分に対して疎遠な地平と融合 (Verschmeltzung von 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 うはずである。この断絶の克服のために「他者の他者性」への接近 合というコンセプトを手放しで受容するわけにはいかない。そこに る。そしてガダマーはわれわれのあいだに生起する隔たりを、自分 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 成された、その内部にいる限り了解が約束される解釈学的状況を地 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 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うの 時代の「隔たり」を、いわば「他者の他者性」を、文化的伝統の途 それどころかガダマーはわれわれと伝承されたテキストのあいだの 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。 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 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 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

ては後に論じることにしよう。

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 を規定する歴史的拘束性の下に服さざるをえない。このような拘束 もはや、ガダマーも指摘するように「自己知」や「純粋な」主観性 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。 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 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、 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範型で 統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 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伝 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 史的コンテクストの絶えざる拘束作用の自覚というコンセプト自身 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 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 (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 確かにガダマーの歴史哲学に対して、ハーバマスが指摘するよう

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 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」 学的次元に対する反省のあり方である。ただしガダマーがわれわれ 力、歴史的コンテクストの克服、改訂という「自己を超越する」契 の理解の遂行と我々の存在そのものに対する歴史的伝承の優位を徹

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

対して必要とあらば再帰的に開かれるのである。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

いう、暴力なき強制へと解体されるのである」。 「われわれが内面化された規範に遡って依拠するようになるの「われわれが内面化された規範に遡って依拠するようになるのあり方を、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のあり方を、反省は思い起こさせる。しかし、認識と理性的な決定と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」。

他ならない。 他ないう現象の推進力でもある。 それは後述するように、 を活世界の方法として要請されるものの、ガダマーと同様ハーバ

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で分節化されている。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

切が取り入れられるからである」。の中で互いに相手の心を動かしあうのであるが、この了解性へと一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

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 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 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 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 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 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 労働、支配の絡まりあいによって構成されており、われわれに対し 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、 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 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 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 また、この抽象的了解性を持っていると考えられる。歴史的に伝承 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 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 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 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 た支配と社会的権力の媒体でもある」のであってイデオロギー的な 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 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 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 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 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 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 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 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 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、 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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。 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 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 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 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 こうしたことを考慮に入れれば、ガダマーの地平の融合という概

> 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 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。 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 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 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 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 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 ということの意味は、それがわれわれの生活実践の状況と緊密に結 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 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 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 地平が持つべき相互主観性と統合的性格とを、ガタマーのようにた 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 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 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 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 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

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

れはそれぞれの「生活史的 biographisch」な個別状況に置かれて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て、バ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

び付いていることから生じてくるのである。

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界を再構成するために使用」し、「話し手が自分の意見の(von)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。

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、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、社会のシステム的再生産、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歴史の過程の中で文化、社会化という機能を果たし、社会のシステム的市に対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為をも規定を対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為をも規定を対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為者は、が常に対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為者は、が常に対して、意味、解釈を担うだけでなく、我々の行為者は、が常に対して、意味、というに、

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

# Ⅳ.非了解的なるものの了解のために

しに生活世界に対して眼差しを向けるのである。

界概念の適用は、より大きな説明力を期待できる。すでに触れたよと活世界がその現れと変容においても、解釈学的アプローチと生活世界概念をは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と不可分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、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、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、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、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も、解釈学的アプローチと生活世界概念を問意に、その「生き生きとした」特性を語ることもできるだろう。と相互主観性について残された諸問題の解決のために解釈学的視察を適用すること、あるいは解釈学的学問のために生活世界概念を担けるという点に、その「生き生きとした」特性を語ることもできるだろう。と話世界概念に対いても、解釈学的に関係を問題の適用は、より大きな説明力を期待できる。すでに触れたよと活世界概念の適用は、より大きな説明力を期待できる。すでに触れたよと活世界概念の適用は、より大きな説明みが関係といる。

用を行使するのである。

那を行使するのである。

一種のである。このように、私性」を脱中心化し自らを協働の社会化過程の内部の個別性に注意を払いつつも相互了解を確信している社会-文化的の個別性に注意を払いつつも相互了解を確信している社会-文化的の性別を活動を活動した。完全な「私性」からだけではなく、相手である。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了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活における意味と解釈についての相互了解を守り、一種の安定化作活世界的背景知は常に表する。

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

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。

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

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

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

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

Kolonisierung der Lebenswelt」という現象であって、これこそが 的現象の原因として指摘する「生活世界の植民地化 die 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 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 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 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 世界からの規範的な拘束を断ち切るだけではなく、自己保存の欲求 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 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 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 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 とされる。 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 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 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

こうした議論を考慮に入れれば確かに、近代化という運動が自己崩 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 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 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 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。 ない。無論、この議論によってシステム合理性ののっぴきならない 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 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

ても説得力のある解決が困難な点にあると言える。

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 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

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 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 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 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はなる。つ

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 対して、いらちな答えを出すことが控えられなければならないこと 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 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 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 了解の地平としての生活世界に依存する際に、いつでも顕現しかね 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 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 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 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 なのであろうか。もちろん「外的」とは言っても、すでに述べたよ 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 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 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、 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 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

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、 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 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、 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な要素 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 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 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 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 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 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官 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 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 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 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 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 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 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 が過程的性格を持つ限り、次のような問題を孕んではいないだろう 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 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 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 いわゆる「呪術からの解放」に従って、因襲的世界像から諸活動が -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

> 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 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的合理性 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 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 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 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 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 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。 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 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 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 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 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 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 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 るはずなのだが、生活世界がコミュニケーションの相互了解的な不 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 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

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テムとのあいだで不自由な形で板挟みになってしまうのである。

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

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、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

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 、二重の意味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 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 なて「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 は、二重の意味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 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、既存の出たの表によって妥当性と関連に は、二重の意味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 と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 は、二重の意味において承認されている様々な形式的規準に照ら は、二重の意味において承認されている様々な形式的規準に照ら は、二重の意味において承認されている様々な形式的規準に照ら は、二重の意味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 と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 は、二重の意味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 として、コミュニケーション的行為にお

本のない」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た。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な合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、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、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、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、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、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、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、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、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にはずである、

る。

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

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れて、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。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、生活世界の合理化とは、あくまでは大力に対するとは限らない。

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 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、ある集団と個々人がそれぞれ経験する形成-学習過程の結果としてある集団と個々人がそれぞれ経験する形成-学習過程の結果としてある集団と個々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の社会-文化的な規範を関係を表示という過程が表述されている。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である。すなわち、一方でこの社会-文化的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-文化的限界に直面させるものである。

大学にほかならないだろう。 「解にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にほかならないだろう。 大学にはかならないだろう。 大学にはかならないだろう。 大学にはかならないだろう。 大学の内的視座を有するものに対し 大学にはかならないだろう。 大学の内的視座を有するものに対し 大学にはかならないだろう。 大学の内的視座を有するものに対し 大学にはかならないだろう。

その帰結として実現している場合なのである。
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
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
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
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

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

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。 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 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 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 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、 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 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 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 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 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 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 メタ次元において疑似的に再構成することによってのみ、克服可能 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 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 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 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

### 注

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。(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、の内容を敷延したものである。(五) 本稿は一九九三年一二月一一日における第一○回日本現象学・社会

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

59 ―― ハーバマスの生活世界論

かに異なっているのか、あるいは同一なのであるか。

- 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
- れるのか。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
- 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。 sund die transzendentale Phanomenologie 《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
- 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了解する」(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、

- 無視し難いはずである。Vgl. Verstehen und Verständigung Zur Sozialphilosophie von A. Schütz, in: Der Spielraum des Verhaltens, 1980 Suhrkamn.
- 未する。 では、それ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いないというのは、それが知や規範の資源として生活世界に依拠しつにないというのは、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な行為状況のことである。戦略的行為も等しく見いだされる包括的(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、さこには(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、さこには
- (7) Krisis, S. 115., (邦訳は一五七ページ).
- (8) Vgl. Husserl, Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Nijhoff,《Husserliana, Bd.III》 1976., (邦訳は渡辺二郎訳『イデーン』、I-I、みすず書房、一九七 1976., (邦訳は渡辺二郎訳『イデーン』、I-I、みすず書房、一九七 1976., (邦訳は渡辺二郎訳『イデーン』、I-I、みすず書房、一九七 1976., (邦訳は渡辺二郎記) (名) いっぱい 1976.
- 郎、藤沢賢一郎訳『批判理論と社会システム理論』、木鐸社、一九八のder Sozialtechnologie, Suhrkamp, 1971.,(邦訳は佐藤嘉一、山口節のder Sozialtechnologie, Suhrkamp, 1971.,(邦訳は佐藤嘉一、山口節
- で SA と略記。),Suhrkamp. 1979.,(邦訳は佐藤嘉一訳『社会的世界で 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)
- (\(\mathrice{\pi}\)) Vgl. J\(\text{u}\)rgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Suhrkamp 1989. oder, Text und Kontext, Suhrkamp, 1991.
- (12) Krisis. S. 146., (邦訳は二○○ページ).
- 訳、是洋書房、一九七四年。)。 れる二義性」参照。(『現象学の根本問題』所収、鷲田清一、魚住洋一(3)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
- (ᅺ) Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, 1968., (ゴ

- 社、一九八一年。). (邦訳は奥山、八木橋、渡辺訳『認識と関心』、未来降 EI と略記。), (邦訳は奥山、八木橋、渡辺訳『認識と関心』、未来
- 会科学によせて』、国文社、一九九一年。). 1985., (以降 LS と略記。), (邦訳は清水、木前、波平、西阪訳『社(15) Vgl. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaft, Suhrkamp,
- と略記。), (邦訳は細谷貞男訳『理論と実践』六一ページ). と略記。), (邦訳は細谷貞男訳『理論と実践』六一ページ).
- 七九年)を参考させていただいた。 セ九年)を参考させていただいた。 七九年)を参考させていただいた。 七九年)を参考させていただいた。
- $(\stackrel{(s)}{=})$  Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: TP.
- (2) Horkheimer, Anfänge der bürgerlichen Geschichtesphilosophie, S.255., in: Gesammelte Schriften Bd.2.
- (20) 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。).
- (21) DA, S.1., (邦訳はixページ).
- (2) Vgl. Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno, in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1988.
- 意識とコミュニケーション的行為』、岩波書店、一九九一年。). Suhrkamp, 1983., (以下 MH と略記。), (三島、木前、中野訳『道徳(②) Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,

- 第二章から二五六-二六九頁、二七五-二九五頁)。). まで)と〇・ペゲラー編『解釈学の根本問題』に(晃洋書房、第二部
- (25) WM, S.305., (邦訳は二〇五ページ).
- (27) WM, S.306., (邦訳は二〇五ページ).
- (28) WM, S.310., (邦訳は二一三ページ)
- 29) LS, S.305.
- (%) Co, Coo.
  (%) Gadamer, Phetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu >Wahrheit und Methode<, in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Suhrkamp, 1971. S.64.
- (31) LS, S.307-308., (邦訳は三一八ページ).
- (32) MH, S.33., (邦訳は四二ページ).
- (3)MH, S.33., (邦訳は四三ページ).
- 形成の過程を遡るような反省を意味している。

  ・ 大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。つまが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。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。前者は言と精神分析的治療のための解釈学的反省という区別に対応している。つまが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。つまがよの反省的視座を二通りに分類することも可能であろう。それはハー
- (37) Vgl. Habermas, Theorie des Kommunikative Handelns, Suhrkamp, 1981. oder Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1988.
- あると言える。 (36) 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(36) 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、いいなどにないなどにない。 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

### 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 tranzendentalen Rahmen unseres Lebensvollzogs versteht und sie infolgedessen auf die transzendentale 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 Gadamers Hermeneutik ist in dieser Hinsicht durchaus ambivalent: einerseits kritisiert Habermas den kulturellen Konservativismus von Gadamer scharf, andererseits übernimmt er viel von den hermeneutischen Überlegungen in seine Systematik. Es gilt hier zu klären, ob und wieweit der hermeutische 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