The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ハーバーマスとマルクーゼ : 批判理論の規範的基礎をめぐって
Author(s)	辰巳, 伸知
Citation	年報人間科学. 1992, 13, p. 71-82
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8016
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ハーバーマスとマルクーゼ
——批判理論の規範的基礎をめぐって——(1)

辰巳　伸知

1.

およそある社会理論が、社会についての批判的（kritisch）な理論（Theorie）であろうとする限り（つまり、既成性に追従する説明体系でもなく、また独断的なイデオロギーや単なる道徳的断罪に堕すことも潔しとしないとすれば）、自らの規範的な基礎についての反省は避けては通れない問題だろう。社会的事象を記述し、分析し、因果関係を確定することのみに自らの理論的営為を限定しようとする経験的、実証的な社会理論ならば価値中立性を装うことも可能だろうが、自ら批判的であろうとする社会理論なら、あるいはそれとなく社会に対する批判的なまなざしを視座に組み入れている社会理論なら、批判が準拠する価値へのコミットは不可避である。

つまり、所与の悪しき社会的現実を告発し、その問題点を分析する場合に、それを行なう社会理論は一体何の名においてそうするのか、毀損されてはならない何を擁護し展開しようとしているのかということ、すなわち批判の権利、批判の拠点を明確にし、かつ理論的に正当化しなければならないはずである。そのことは逆にウェーバー的な価値自由（Wertfreiheit）を理論に保証する要件にもなるだろうし、理論の一貫性を保つためにも必要なことだろう。また、批判の準拠点を明示することは積極的なオルターナティブの提示と表裏をなすのであり、この意味において理論が敗北主義に陥らないための要件でもあるように思われる。ハーバーマスの理論的な仕事は、特に六〇年代の末以降、他の誰よりもこの作業に自覚的かつ主題的に関わりあうことを通じて展開されてきたと言えるだろう。

周知のように、ハーバーマスの理論的営為は、何よりもまずフラ

ンクフルト学派第一世代が遺した遺産を引き継ぎ、それを適切な基盤のうえで再構成することにある。つまり、批判理論のアポリアと彼が考えるものを克服することによって、初期批判理論が当初もっていた理論的志向を継承することが彼の一貫した理論的モチーフの一つだった。[2]

ハーバーマスが考えている批判理論の欠陥とは、まず何よりも理論の規範的な基礎が欠落しているということにある。（その他の欠陥としては、ハーバーマスは、明確で信憑性のある真理概念が欠如しており、そのために個別専門諸科学との生産的な関係がとり結べないということや、民主主義や法治国家の伝統を過小評価しているということをあげている。[3]）

ハーバーマスによれば、三〇年代のフランクフルト学派は、まだある種の理性概念を保持しており、それを歴史哲学的に展開していた（いわば「歴史哲学的理性概念」を保持していた）が、その後ホルクハイマー、アドルノの『啓蒙の弁証法』や前者の『理性の腐食』が書かれた頃になると、そのような明確な規範性が理論から消え去ってしまう。ハーバーマスは、このような形での批判理論は、社会的現実を分析する手がかりを失なってしまうと言う。[4]

ホルクハイマーやアドルノに対してはそのようにハーバーマスは批判するが、それではハーバーマスにとってフランクフルト学派第一世代のもう一人の代表的人物であるマルクーゼはどういう位置を占めているのであろうか。ハーバーマス自身の言葉を借りれば、こうである。

「確かにマルクーゼは決して肯定的（affirmativ）な思想家ではなかった。しかし彼は、否定性を賞揚した人々のうちでは最も肯定的な思想家であった。彼においては、否定的な思考は、限定された否定と肯定的なオルターナティブの解明という弁証法的な力を保持していた。アドルノとは反対に、マルクーゼは、語られぬものを煮詰めていくことだけに自らを制限せず、将来のオルターナティブに直接関わった。[5]」

ハーバーマスとマルクーゼの最初の出会いは、一九五六年にフランクフルトで開催されたフロイト国際学会で報告するために、マルクーゼが戦後はじめて亡命先のアメリカからドイツへ帰国した時だった。当時、ハーバーマスは、フランクフルトの社会研究所でアドルノの研究助手として働いていたが、当時のフランクフルト学派は、自らの政治的過去、つまりマルクス主義と結びついた三〇年代の業績を可能な限り明るみに出さないように努めていた。事実、当時「社会研究年報」(Zeitschrift für sozialforschung)のバックナンバーは、木箱につめられ、釘を打ちつけられ、研究所の地下室に隠されており、誰にもそれを閲覧することが許されていなかったという。[6] そんななかでのマルクーゼの帰国と講演は、ハーバーマスにとっては「かつてのフランクフルト学派の政治的精神の血肉化した姿とその鮮烈な表現を目のあたりにした瞬間」だった。[7]

しかし、確かにハーバーマスは、マルクーゼの「否定的な思考」のいくらかや「肯定的なオルターナティブ」――批判的社会理論の規範的基礎――を積極的に示そうとする態度は受け継いだが、しか

しマルクーゼの「肯定的なオルターナティブ」そのものについては極めて懐疑的だった。例えば、かつては解放的な力だった科学や技術、およびそれらが推進する生産力は、後期資本主義社会においては逆に解放を妨げるイデオロギーになっているというマルクーゼのテーゼはハーバーマスも同様に引き継いではいるが、しかし自然との新たな関係を形づくる非抑圧的な新しい科学と技術というマルクーゼの肯定的ヴィジョンは共有しない。

肯定的なオルターナティブの提示、つまり批判の根拠づけ、批判的社会理論の規範的基礎づけという点で、マルクーゼとハーバーマスは決定的に袂を分かつことになる。つまり、端的に言って、マルクーゼの規範的根拠はエロスの解放とそれと結びついた美的合理性の出現であるのに対して、ハーバーマスのそれは言語に内在するコミュニケーション的理性やその全面開花による支配から自由な相互主観性の樹立ということになる。このような規範的基礎の設定の相違がもつ含意を、以下において検討してみることにする。

2.

マルクーゼといえば、通常「エロスの解放」や「本能の反乱」などといった言葉と結びつけてとらえられ、一貫してそのような思想家だったように受け取られがちだが、しかしそのようなマルクーゼ像は、五〇年代以降のもの、特に六〇年代後半に「学生反乱」の渦中で新左翼の教祖的な存在、性革命の理論的支柱として祭り上げられていた頃のものである。

マルクーゼは一九三二年に（それ以前はハイデッガーの弟子だった）フランクフルト社会研究所に参加し、一九三四年から四一年にかけて何本かの論文を「社会研究年報」に寄稿しているが、一九三八年に発表されたそのうちの一本の『快楽説批判』（Zur Kritik des Hedonismus）には、五〇年代以降のマルクーゼの理論的発想とはかなり異なった、むしろ比較的オーソドックスなマルクス主義的発想が現われている。

マルクーゼは、その理論的活動の初期から後期にかけて一貫して「幸福」の名において――それも個人的で刹那的な幸福の感情ではなくて、普遍的で真の「幸福」の名において、「幸福の真実、一般性」[8]とは何かを問うことを通じて――社会批判を遂行してきた思想家だと言えるだろう。（この点が後に述べるようにハーバーマスとの著しい対照をなす。）初期のこの『快楽説批判』という論文では、マルクーゼは、古代ギリシア哲学以来の理性哲学と快楽説との対立に言及し、理性と幸福との間、普遍的な利害と個別的な利害（個々人の個別的な欲求）との間にある対立を指摘している。このような対立が不可避であることの原因を、マルクーゼは、「敵対的な労働関係」つまり「疎外された労働」に見る。そのような労働が支配的な社会的条件のもとでは、個々人の欲求は不自由のなかで可能になる欲求であり、それ自体不自由な欲求、歪められた欲求なのである。

このような対立を解消し、理性と幸福を宥和させるための処方箋として当時のマルクーゼは、後のマルクーゼとは違って制度的枠組

の変更に訴える。

「欲求の充足だけでなく、欲求そのもののうちにすでに不自由が浸透している以上、まずもって欲求自体が解放されねばならない。これをなしとげるのは、教育や人間の道徳的更新ではなくて経済的政治的過程である。普遍的な生産手段の処理、全体の必要に基づく生産過程の改編、労働日の短縮、全体の管理への諸個人の参加がこの過程の内容をなす。現存する発展の主体的、客体的可能性があますところなく開示されるとともに、欲求そのものも変わるだろう。[9]」（傍点筆者）

このような「経済的、政治的過程」の変革をもたらすことができるのは、この時期のマルクーゼにとっては依然として「直接的生産者」＝プロレタリアートである。（ただ、いかにもそんざいに、「今日、直接的生産者のもとにあっては孤立はおおむね止揚されている」と、つまり労働者階級は連帯へ向かう傾向にあるとただ言い切っているだけであるが。）

しかし、その後（第二次大戦を境にして）、マルクーゼの変革主体としてのプロレタリアートへのほのかな期待は完全な幻滅へと変わることになる。資本主義の生きた否定だったはずのプロレタリアートは体制のなかへ統合され、解放をもたらすはずだった生産力は逆に社会のスタビライザーとして機能しているという認識をマルクーゼはもつようになる。

つまり、ハーバーマスの言い方を借りれば、当時のマルクーゼはホルクハイマーの道具的理性批判のモチーフを共有しており、スペイン内乱とモスクワ裁判以後の新しい時代を道具的理性の全体化として理解していたことになる。しかし、にもかかわらずマルクーゼはなぜ、ホルクハイマーやアドルノとは違ってaffirmativなものに、つまり初期批判理論の政治的な意図に忠実であり続けることができたのか、という問いに対して、ハーバーマスは『エロスと文明』のなかにその答えを見出している。つまり、マルクーゼは、フロイトの衝動理論のなかに、ある自然的な「反抗的主体性」を見出し、「衝動の革新的原動力に対して至福千年説的な信頼」をもつようになった、とハーバーマスは解釈する。[10]（ただし、萌芽的な発想としてはハーバーマスの言う通りかもしれないが、一次元的社会を突破するエロス的な原動力の強調が全面に出てくるのは、もっと後、主観主義的、あるいはこう言ってよければ実存主義的な傾向が濃厚になってくる六〇年代後半以降である。）

かつては「社会的組織形態の変革→欲求の解放」だったものが、五〇年代以降しだいに「欲求の解放→社会的組織形態の変革」という方向に重点が移動していく。かつては個々人の欲求および欲求充足が単にそこに個々人の幸福が住まっている幸福の座であったのに対し、『エロスと文明』以後はしだいに幸福の座であると同時に変革の拠り所になっていく。

周知のように、『エロスと文明』のモチーフは、晩年のフロイトの文化ペシミズム、つまり「文明は衝動の抑圧の上にのみ成り立つ」というテーゼを論駁することにあった。文明の成立と発展は個々人の幸福を犠牲にすることによってのみ可能となる、といったフロイ

トの考えを突き破ること、抑圧なき文明が可能であり、個々人の幸福とそれの両立可能性を論証することがマルクーゼの眼目だった。この課題を、マルクーゼは、フロイトの抑圧（Unterdrückung）と現実原則（Realitätsprinzip）という基本概念を歴史的、社会的にとらえ返すことによって達成しようとする。つまり、マルクーゼは、人間の生存にとって最低限必要な基本的な抑圧から社会的な支配にとって必要とされる過剰抑圧（Zusätzliche Unterdrückung）を区別し、またアナンケ、すなわち欠乏の存在によって余儀なくされる現実原則から特定の、つまり資本主義的な利潤追求と競争原理によって確立される業績原則（Leistungsprinzip）を区別することによってその目標を達成しようとする。それぞれ歴史的に条件づけられた過剰抑圧と業績原則を廃棄すれば、抑圧なき文明が可能になるとマルクーゼは論じた。

過剰抑圧の除去によって、性本能はより大きな生の統一を創造しようとする衝動としてのエロスへと拡大、成長する。つまり、疎外された労働に適合するように飼い慣らされた性本能のあり方、性器性愛の優位と肉体の非性化を打ち破ることによって、パーソナリティー全体がエロス化され、さらには諸個人の間での永続的なエロス的関係が形づくられる。性が自己昇華を起こすことによって、衝動が本来の目標からそらされることのない非抑圧的な昇華のなかで新たな文化、新たな労働の形態を形づくる。つまり、ここでは、生存競争に強いられた苦役としての労働、疎外された労働が廃棄され、労働と遊びが一致するというわけである。

マルクーゼは、さらにそのようなリビドー的なエネルギーの解放に伴なって、本能と理性の関係も変わってくると主張する。すなわち、「性からエロスへの変形につれて、性の諸本能はその感性的な秩序をくりひろげる。一方、理性は感性的になり、性の諸本能を守り豊かにするという意味で、必然性を理解し組織するようになる。」「生存競争が、個人の欲求を自由に発達させ充足させるための協力に変わっていく程度に応じて、抑圧的な理性は、幸福と理性とが一致するような一つの新しい満足の合理性に席をゆずる。[11]」（傍点原文）

しかしながら、このような「感性化された理性」や「満足の合理性」といったマルクーゼの概念は、一九七七年（マルクーゼの死の二年前）に行なわれたマルクーゼとハーバーマスの対談の場でも「理性の自然主義的基礎づけ」の妥当性というテーマで問題にされているが、いずれにしてもマルクーゼは、『エロスと文明』においても、あるいはそれ以後もこの新たな（とマルクーゼが考えている）理性概念を詳しく説明することも、概念的に明確に規定することもしていない。つまり、それは技術的、道具的な理性とどう違うのか、単にそれが奉仕する目標が変わっただけなのか（だとするならば、理性や科学の本来的な中立性を標榜するトリヴィアルな議論とマルクーゼのそれとの見分けがつかなくなってしまう）、それとも質的に新たな理性なのかということを明確にしていない。ハーバーマスとは違って、マルクーゼは理性概念をしっかりと理論的に根拠づけているとは言い難いのであり、その限りにおいてマルクーゼは、単にロマン主義的、直観的に概念を粉飾しているだけと言われても仕

方がないであろう。[12]

六〇年代の後半になると、マルクーゼは、社会のラディカルな変化、質的な飛躍のためには、衝動構造が変化し、破壊的なエネルギーがエロス的なエネルギーのために用いられるような「新しい人間」が登場することが前提条件だと考えるようになる。そこで、マルクーゼは、業績原則の専制から解放され、新たな感性を身につけた体制の周辺部にいるマイノリティー、および彼らによる一次元的過剰抑圧社会に対する「大いなる拒否」に期待することになる。

ただしかし、よく誤解されることだが、マルクーゼはそのようなマイノリティーが革命の主体だなどと考えていたわけではなくて、むしろ革命的状況をもたらす「触媒」だと考えていた。何よりも政治的ラディカリズムには、自らを奴隷化する欲求――搾取のシステムへの奴隷化を永遠化するような欲求――を人々のなかから追放するような「ラディカルな啓蒙」「活動的な政治的教育」が必要だとマルクーゼは考える。[13]『エロスと文明』で使われている言葉を用いるなら、[14]覚醒した者が覚醒していない者に対して行使する「教育独裁」（Erziehungsdiktatur）――自由であることへの強制――がどうしても避けては通れない問題となる。この点もハーバーマスとは相違する点である。

マルクーゼが主張するエロスの解放という視座からは、「具体的ユートピア」が流れでる。確かに、マルクーゼは「特定の制度や諸関係の青写真を提供する『具体的なオルターナティブ』はアプリオリには規定できない」としているが、例えば、先の労働と遊びの一致というヴィジョンもそうだが、抑圧的な環境の創造ではなく美的な環境の創造（ハイウェイや駐車場ではなく公園や庭園をつくること）などとマルクーゼが言う時、彼は「具体的ユートピア」を語っていることになる。[15]この点もまた、後に述べるようにハーバーマスとの大きな相違である。（ハーバーマスは、意識的にユートピアというものを描かない。）

3.

ハーバーマスは、一九七七年にマルクーゼと対談している。この対談では、互いの信頼感に裏打ちされた、打ち解けた雰囲気のなかで議論がかわされてはいるが、他方、頑固一徹の老哲学者に対して彼を敬愛する若き俊英が執拗に食い下がるという形で二人の理論的立場の根本的な相違が浮き彫りにされてもいる。[16]

ハーバーマスは、この場では一貫してマルクーゼの「自然主義的に基礎づけられた」理性概念を拒否しており、そのことがマルクーゼとの対立の焦点になっている。ハーバーマスにとっては、理性とは言語や理性的な合意、あるいは強制なき普遍的意志形成のうちにある。ハーバーマスは、全面的に限なく物象化され管理された一次元的社会といった近代社会についてのとらえ方には与しない。[17]彼は、マルクーゼのように「歴史以前的な内的自然の原動力」に訴えかけるのではなくて、自らの理論の規範的基礎を日常的なコミュニケーション過程から、コミュニケーション的日常実践（kommunikative

Alltagspraxis）から、それも近代において、近代化の過程でその特性が顕現してきたコミュニケーション的日常実践からとり出す。認知的、道具的な理性や機能主義的な理性とは異なったコミュニケーション的理性を、ハーバーマスは、「未完のプロジェクト」としてのあり得べき近代化のプロセスと近代の生活世界における日常的なコミュニケーション的行為から引き出そうとする。したがってハーバーマスの社会理論は、そうして得られた規範的な根拠（近代のイデー）から、現実の資本主義的近代社会の病理現象を撃つという構えになっている。

近代的な世界理解のあり方を特徴づけるものは、ハーバーマスによれば、世界像の脱中心化、すなわち世界における何ものかを把握する際の準拠枠となる形式的世界概念――存在する事実の総体としての客観的世界、正統的に規制されている間人格的関係としての社会的世界、およびそのつどの発話者自身によってのみ特権的に接近可能な体験の総体としての主観的世界――の分化である。そのような理解の準拠枠の徹底的な分化に伴なって、妥当性の局面が分化し、それぞれの局面に固有の妥当性要求（Geltungsanspruch）が問題化されることになる。すなわち、客観的世界のあるものに対しては命題的真理（propositionale Wahrheit）の妥当性要求が問題化される認知的、道具的な妥当性の局面が対応し、社会的世界のあるものに対しては規範的正統性（normative Richtigkeit）の妥当性要求が問題化される道徳的、実践的局面が、主観的世界のあるものに対しては真正性（Authentizität）や主観的誠実さ（subjektive Wahrhaftigkeit）が問題となる審美的、表自的局面がそれぞれ対応する。妥当性の局面がこのように分化し文化的伝統に対する反省的態度が一般化するに応じて、生活世界における合意形成過程はますます伝統の自明性に依存することは少なくなり、ますます相互行為参加者自身の解釈過程やコミュニケーション的相互了解に依存するようになる（生活世界の合理化）。

ハーバーマスは、理性を認知的、道具的なものに切り縮めることに反対して「コミュニケーション的理性」を提唱するのだが、この理性は、言語能力と行為能力を有するコミュニケーション参加者が自らの発言にそのつど結びつけている妥当性要求の提出、批判、認証（Einlösung）という局面に関わるものである。つまり、コミュニケーション的理性は、発言したり行為したりする主体が、他の主体からの批判に対して自らの発言や行為に関する論拠を提示することによって相手を納得させ合意に達する手続きのなかに見出せる。

したがって、このようなコミュニケーション的理性はもっぱら手続き的な（prozedural）なものだから、一切の内容的なものはそのつどのコンティンジェントなコンテキストに放逐されることになる。マルクーゼのエロス的な理性とは違って、この理性自身が何が真であり、何が善であり、何が美であるかを語りだすことはない。対談でのマルクーゼとハーバーマスは、この点で極めて尖鋭な対立を見せる。

マルクーゼが、自身の理性の「自然主義的基礎」を擁護しようとして、二つのそれ以上還元不可能な価値判断だと彼が考えるもの、

すなわち、（1）生きていないよりも生きている方がよい、（2）悪しき生活を送るよりもよき生活を送る方がよい、という価値判断を基礎にして理性概念が得られると主張したのに対して、ハーバーマスは端的に次のように質問する。

「何がよりよき生活であるかを誰が決めるのですか。」

マルクーゼはこれに対し、

「まさにその質問に対しては私は回答を拒否したいな。何がよりよき生活であるかをまだ知らないとすれば、その人は救い難い(hoffnungslos)[18]。」

と答えている。つまり、マルクーゼにとっては、何が人を幸福にし、何が環境をより美しくし、何が生活を生きるに値するものにするかを元来人は知っているのであり、そのような判断の源泉は衝動構造のうちに潜んでいることになる。しかし、ハーバーマスにとっては、マルクーゼが提示する二つの価値判断は「人々が任意に満たすことができる空虚な定式」にすぎず、実質的な価値判断に関しては今この場で人々が一致する保証などどこにもないと考える。

マルクーゼは、覚醒した者が覚醒していない者に対して行使する「教育独裁」へと原理的に傾かざるを得なかったわけだが、ハーバーマスに言わせれば「啓蒙する者がまだ啓蒙されなければならない者に優越していると自負することは、理論的に避け難いことであるが、それは同時に擬制なのであり自己訂正を必要とする。啓蒙のプロセスには、ただ参加者がいるのみである。[19]」ということになる。つまり、ハーバーマスは、その政治的志向においてと同様、理論的志向においても徹底してデモクラティックだと言える。彼の「真理の合意理論」に従えば、孤独な思索者が思索の果てに突如真理を発見し、衆愚に託宣を下すというような真理についてのイメージは出てこない。「啓蒙のプロセスには、ただ参加者がいるのみ」なのである。また彼の理論や哲学と他の経験諸科学との関係にしても、ハーバーマスは、自らの立場を他の経験諸科学との協同的分業をめざす「可謬主義」(Fallibilismus)に立脚するものだと言っている。[20]（マルクーゼは、ルカーチ以来の実証主義批判に棹さして経験諸科学を軽蔑していたし、また冒頭で述べたように経験諸科学との関係の欠如がハーバーマスにとっては批判理論の欠陥の一つだった。）

ハーバーマスの基本的な政治的、理論的立場は、初期の頃の彼の政治論文のタイトルを借りるなら、「論議すること――他に何があるのか？」(Diskutieren――was sonst?)[21]ということになるだろう。「よりよき論拠」以外のあらゆる強制を排した理性的論議と合意の可能性が、近代的なコミュニケーションの構造のなかには埋めこまれている。ハーバーマスは、文化的合理化すなわち文化的価値領域の分化と、社会的合理化すなわちシステムと生活世界の分断および生活世界の合理化という近代のプロセスのなかで、言語に内在する合理性のポテンシャル、つまりコミュニケーション的理性が顕現してきたと考える。合理化に伴なう近代の否定的側面、つまり専門家分化と日常文化の遊離に由来する文化的貧困化やシステムによる「生活世界の植民地化」に対抗できる規範的な基盤を、ハーバーマスはこのコミュニケーション的理性に求める。ハーバーマスが抱く

願望は、より良き論拠、理性の強制なき強制にのみ基づく、支配から自由で自律的な公共性領域を確保することにある。ハーバーマス自身の言葉を借りれば、「近代の分裂した諸部分の宥和、近代が文化的ないし社会的、経済的領域で可能にしてきた分化を放棄することなしに、平和な関係のなかで人が真に自律性と相互依存を獲得できるような共生の形態を見出すという理念、後ろ向きの実体的な共同体がもついかがわしさをもたない集団のなかで人がまっすぐに歩めるということ」[22]が彼の願望となる。

しかし、マルクーゼとは違って、ハーバーマスは「具体的ユートピア」を描こうとはしない。「よき生活」や「幸福」を理論的にあらかじめ規定しようとする立場からはハーバーマスの立場はほど遠い。近代の脱中心化された世界理解や生活世界の合理化、あるいは手続き的合理性の概念から「完全に合理的となった生活形態の理念」という意味での「よき生活」の理念を導き出すことはできない[23]。合理化された生活世界の一般的構造や高度に発展したコミュニケーション的基礎構造を、特定の、具体的な、必ず複数で現われる「成功した生活形態」(gelungene Lebensformen) と混同してはならないことをハーバーマスは再三強調している。(なお、時折誤解されることだが、「理想的発話状況」というターム——最近のハーバーマスは用いなくなっているが——は、経験的なものであれ可能的なものであれ、特定の具体的な生活形態を指し示すものではない。何よりもハーバーマスは、このタームを、討議において討議参加者が討議を成り立たせるためには必然的に相互に引き受けざるを得ない反事実的な (kontrafaktisch) 想定として用いている。「理想的発話状況の先取り」という形で討議の前提を明らかにすることが、ハーバーマスがこの言葉を用いる際のねらいであって、望ましい、あり得べき生活形態、すなわち一種のユートピアを指し示す言葉としては使っていない。)

またハーバーマスは、「福祉国家の危機とユートピア的エネルギーの枯渇」という論文で、現在の歴史意識からはユートピア的エネルギーが回収されてしまっているのではないかというポスト・モダン的な主張に対して、終末に達したのは特定のユートピア、つまり「労働社会のユートピア」(他律的な労働からの解放) であるとしている。しかし、ハーバーマスは、「労働社会のユートピア」に対して「コミュニケーション社会のユートピア」を対置することには極めて慎重である。ハーバーマスにとって「コミュニケーション社会」から規範的にとりあげることのできるものは、無傷の相互主観性という形式的な側面、「よりよき、よりリスクの少ない生活の可能性を、自分自身の欲求と洞察に従って自発的に実現する状態に当事者自身を置く」[24](傍点原文) 一般的な諸条件ということになる。これは「よき生活」を導き出すための必要条件でしかない、とハーバーマスは考える。

マルクーゼは、本能的基底層やエロスの解放を自らの理論の規範的基礎に選んだ。そこには、いわば幸福の約束が宿っている。しかし、ハーバーマスは、本能的基底層や衝動構造をそれ自体として理論的考察の対象にはしない。したがって、衝動構造に内在するどの

ような欲求が充足に値するのか、どのような欲求充足が幸福をもたらすのか、などといった問いには関わらない。彼にとって欲求とは、言語を介してコミュニケーション過程に入りこんでくる場合にのみ問題となり得るものである。マルクーゼとは違って、ハーバーマスにとっては「衝動構造に実際に潜んでいるものは、実質的な内容と、さらに具体的な状況で問題になるもの」[25]でしかない。例えば、ハーバーマスは、次のように言っている。

「社会文化的な発展段階において、動物的行動は妥当性要求の命令のもとで再組織される。この場合、言語は変換器としての機能を果たす。感覚、欲求、感情というような心的過程が言語的相互主観性の構造に入りこむとき、内的なエピソードあるいは状態は、志向的内容に変わる。すなわち諸々の志向は、ただ反省的なものとしてのみ、すなわち相互に期待された志向としてのみ、時間を越えて安定化させられ得る。[26]」

このようなハーバーマスの考えに対しては、それは内的自然を言語に吸収してしまう一種の言語観念論だという嫌疑がかけられる恐れがあるが[27]、それに対してはハーバーマスは、自分はただ生物学的、物理学的な有機体的基盤の三人称的な記述を放棄して、当事者たちによって相互主観的に共有された生活世界というパースペクティブから心的過程にアプローチしているだけであって、内的自然を「文化主義的な霧へと蒸発」させてしまうつもりはないと弁明している。[28]しかし、もしそうであるならば、フロイトのメタ心理学にかわる衝動構造の「三人称的記述」を確保しない限り、言語外的な対象としての内的自然そのものはハーバーマスにとっては未知のままにとどまることになる。ちょうどフロイトが自我とエスの関係についてイメージしていたように、ハーバーマスのコミュニケーション共同体の背後や足下に黒々とした未知の領域が広がっているというイメージをもたざるを得ない。

マルクーゼの理論に対する規範的基礎づけの仕方は、それ自体が理論的に基礎づけられていない単なる批判の根拠の提示だという点では、理論家ハーバーマスにとっては理論家マルクーゼは単なる反面教師だったかもしれない。また、マルクーゼがユートピア的であり、したがってより多くを約束するのに対し、ハーバーマスは没ユートピア的であり、したがってあまり多くを約束しないということは、理論家ハーバーマスの欠陥ではないだろう。しかし、マルクーゼを含めて、フランクフルト学派第一世代の大きな遺産のうちの一つは、内的自然――コミュニケーション以前的な、あるいはコミュニケーションによってとりこぼされる内的自然――の問題だったはずだが[29]、今のところハーバーマスにとっては、この内的自然は、巨大な暗部、理論が手をつけることのできない領域であり続けているように思われる。

注

(1) 本稿は、一九九一年十月五日と六日の両日に福島大学で開催された「社会思想史学会 第十六回大会」で発表した内容に若干の加筆訂正を施したものである。

(2) より具体的な批判と継承のプランについては、『コミュニケーション的行為の理論』の末尾、第八章第三節「批判的社会理論の課題」において示されている。

(3) Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, 1985, edition suhrkamp, S.167ff.

(4) 規範的基礎の欠落、ないしは曖昧さという批判は、また、ハーバーマスのポスト・モダニズム批判、特にフーコー批判の要となっている。ハーバーマスによれば、フーコーの権力批判は、一種の価値自由を装って規範的な根拠を明示しようとしないが、にもかかわらず批判である限りは規範への「恣意的な党派性」をもたざるを得なくなるような「隠れ規範主義」(Kryptonormativismus) である。Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, Suhrkamp

(5) Habermas, Philosophisch-politische Profile, Zweite Auflage, 1984, Suhrkamp, S.320. 小牧治、村上隆夫訳、『哲学的・政治的プロフィール』(下)、一九八六年、未来社、一〇六―七頁

(6) Habermas, "The Inimitable Zeitschrift für Sozialforschung: How Horkheimer Took Advantage of a Historically Opressive Hour", *Telos* 45 (1980), p.116.

(7) Habermas, Philosophisch-politische Profile, S.322. 邦訳、下巻、一〇九頁

(8) Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", Herbert Marcuse Schriften Band 3, 1979, Suhrkamp, S.270. 田窪清秀他訳、『文化と社会』(上)、一九七二年、せりか書房、二一五頁 「批判理論が、社会の理性的形態を決定するのに必要な諸概念を明確にとらえようとすれば、幸福の真実、幸福の一般性は何かという問いに答えねばならない。」

(9) ebd., S.279. 邦訳、二二九頁

(10) Habermas, a.a.O., S.330. 邦訳、下巻、一二一―二頁

(11) Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Herbert Marcuse Schriften Band 5, 1979, Suhrkamp, S.190-1. 南博訳、『エロス的文明』、一九五八年、紀伊国屋書店、二〇二―三頁

(12) 例えば、次のような文章を参照。「新たな現実原則が現われる。そのもとでは、新たな感性と脱昇華された科学的知性が美的なエートスの創造において結びつくであろう。」(傍点原文) Marcuse, *An Essay on Liberation*, 1969, Beacon Press, p.24.

(13) Marcuse, *An Essay on Liberation*, p.57.

(14) Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, S.192-3., 邦訳、二〇四頁

(15) Marcuse, *An Essay on Liberation*, p.88ff.

(16) Habermas, a.a.O., S.265ff. 邦訳、下巻、二六頁以下

(17) クラウス・オッフェは、古典的批判理論は一種の犠牲理論 (victimization theory) であり、後期資本主義社会の分析には適当なものではないとしている。Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, 1984, Hutchinson, p.255.

(18) Habermas, a.a.O., S.287. 邦訳、下巻、五八―九頁

(19) Habermas, Theorie und Praxis, 1971, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, S.45. 細谷貞雄訳、『理論と実践』、一九七五年、未来社、六二一頁

(20) Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, 1981, Suhrkamp, S.588. 丸山、丸山、厚東、森田、馬場、脇訳、『コミュニケイション的行為の理論』(下)、一九八七年、未来社、四二三頁。また、Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983, suhrkamp taschenbuch wissenschaft の第一章を参照。三島、中野、木前訳、『道徳意識とコミュニケーション行為』、一九九一年、岩波書店

(21) Habermas, Kleine Politische Schriften I-IV, 1981, Suhrkamp, S.199ff.

(22) Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, S.202.

(23) Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, S.111ff. 邦訳、上巻、一一三頁以下

(24) Habermas, "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", Die Neue Unübersichtlichkeit, S.161.

(25) Habermas, Philosophisch-politische Profile, S.294. 邦訳、下巻、六八頁

(26) Habermas, Erkenntnis und Interesse, 1973, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, S.390. 奥山、八木橋、渡辺訳、『認識と関心』、一九八一年、未来社、三七四頁

(27) Joel Whitebook, "Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory", *Habermas and Modernity*, Edited with an Introduction by Richard J. Bernstein, 1985, Polity Press, p.154.

(28) Habermas, "Questions and Counterquestions", *Habermas and Modernity*, p.213.

(29) この問題に関しては、Whitebook の前掲論文、および同じ筆者による "The Problem of Natur in Habermas", *Telos* 40 (1979), p.41ff. を参照。