

## 《論 文》

## 社会学的思考への批判(その2)

堤 史 朗

## 目次

- 一、はじめに
- 二、E.Husserl : 「現象学的還元」の方法－「生活世界」論の現象学的祖型
- 三、A.Schutz : 「現象学的社会学」の視座－「生活世界」論の社会学的祖型
- 四、J.Habermas : 「コミュニケーション的行為」と「生活世界」の社会学理論
- 五、おわりに

## 一、はじめに

拙稿(1995)において、社会学的思考は、Auguste Comte, Saint-Simonによって原型づけられ、Émile Durkheim, Georg Simmel, Ferdinand Tönniesらの批判的継承を経て、Max Weber, Talcott Parsonsらによってその現代的典型が形作られたことを指摘した。そしてその伝統的性格の特徴として、客観的、実在的に存立する社会を、「宗教的道德秩序」の「より心的なもの」生活世界へと矮小的に同一視化することで「社会的なるもの」とし、そして、「社会秩序が不十分にではあれ現に存在していることを常に当然のこととして」、その存立と維持のための機能的要件を検索しようとするところにあることをも指摘した。特に、その認識－方法論の中心的視軸が存在論的根拠を欠落させた観念的「主観(主情)主義」に据えられていることから、不分知論的、相対主義的陥穽を認識－方法論上の特徴とせざるをえないことを重大な問題点とした。

そして、こうした社会学的思考の伝統性は、

パラダイムの転換と称して、既存の社会学理論に現代的装飾を凝らす新しい理論的潮流も逃れ得ていないことを指摘した。

第二次世界大戦前後から1960年代末頃までの「学問としての社会学」の主導的な社会学理論は、Parsonsらによって代表される「構造－機能分析」(structural-functional analysis)と総称された理論的立場であった。その理論の特徴は、帰納的であるよりはむしろ演繹的ですからあり、一般的・抽象的な分析概念を駆使して論理的に関連づけられた概念図式で構成され、それで以って社会経験的な事象に接近しようとするものであった。こうした理論的立場が社会学理論において主導的であり得たのは、ひとえにこの時期の世界資本主義が相対的な安定期であったからに他ならず、その意味からして歴史限定的な「繁栄の体制」の維持、存続に機能的対応を示すものであった。

しかしながら、1968年を歴史的な契機として世界資本主義が構造的「動揺」に見舞われるに従い、さまざまな矛盾が露呈されるにつれ、主導的立場にあった社会学理論は「何のための学

問か」をめぐる「異議申し立て」運動、「社会学の社会学」批判運動の渦中に投げ入れられることとなった。

こうした「社会学の社会学」批判運動を境に一連の新しい社会学の理論的潮流が形成され始められてきたのである。すなわち、現象学的社会学 (phenomenological sociology)、エスノメソドロジー (ethnomethodology)、象徴的相互作用論 (symbolic interactionism) と名付けられる理論的立場がそれであり、それらは社会学の「意味学派」(「意味の社会学」) と総称されるものである。これら意味の社会学は、Parsonsらの構造-機能主義的な社会学理論へのアンチ・テーゼとして生まれ出でたという出自を共通項とするとともに、「生活世界」の概念を社会的に言語化するという共通性をもつものである。そしてこれらの理論的立場は、これまでの主導的な社会学理論がその認識-方法論において、主体-客体の関係過程に関して二元論的性格を色濃く持っていたと批判して、その認識-方法論的視野を概念的に限定し、客体の主観的世界のみを研究対象とし、しかも主体の主観的な理解可能性を方法論的な手続きするという共通性を特徴とするものである。

換言するならば、これら「意味の社会学」は、「生活世界」(Lebenswelt ; life-world) を社会的に概念化して、人間(行為者)の相互行為が日常的に織り成される生活世界を意味的に理解しようとするところに理論上の本質的性格が認められるのである。とするならば、認識-方法論上における社会的思考の伝統性に対して批判的距離を持つと言明するものであっても、その本質性からして社会的思考の伝統性を継承する位置にあるものと論断せざるを得ないのである。

本稿は、<reality>の社会学理論の可能性を探るという観点から、これまでの「生活世界」

の社会的概念化の営みに対しての批判的検討を試みようとするものである。その際、「生活世界」の概念を「現象学的還元」の方法によって祖型づけたEdmund Husserl (1859~1938)の所説を先ず検討し、次いでHusserl現象学の遺産継承者に位置付けられる二人の研究者の所説を取り上げることとする。一人は、現象学的社会学の創始者であるAlfred Schutz (1899~1959)であり、いま一人は、批判理論の立場から「生活世界」概念をキーワードとして「コミュニケーション的行為」の理論を展開するJürgen Habermas (1929~)その人である。

## 二、E.Husserl:「現象学的還元」の方法-「生活世界」論の現象学的祖型

近代自然科学や社会科学は、19世紀末頃から20世紀前半にかけて目覚ましい発展を遂げ、諸々の新しい思潮が生み出されていた。その中のひとつの新しい哲学流派が、Husserlの“Logisch Untersuchungen” (1900-01)の公刊を契機に「現象学」(Phänomenologie)として誕生した。Husserlは、その当時の思潮界を主導していた「心理学主義」(…同一律や矛盾律などの論理諸法則を人間の内的な心理機構から発生する経験的思考法則と見做す立場…)およびWilhelm Diltheyらの歴史主義哲学(…Husserlは、その相対主義的懐疑主義的傾向を批判…)等の実証諸科学のいずれもが「事実への迷信」に毒されているものとして厳しく指弾して、あくまで論理学のイデア的性格を擁護する立場(純粋論理学の理念確立)を基本的なものとした。特に、Husserlは単に論理学のイデア性を強調する(新カント学派)に止まらないで、そのイデア性の基礎を意識の根本的特性に探る独自の基本的方向として、「主観のほうへ方向転換した哲学」を「現象学的方法」として定立したのである。

Husserlの「主観のほうへ方向転換した哲学」すなわち「現象学的方法」による哲学的反省の中心をなすのは、「現象学的還元」(phänomenologische Reduktion)という操作方法による「超越論的主観性」(transzendente Subjektivität)の発見という手続によって遂行されるものである。

Husserlのいう「現象学的還元」は、意識の根本的特性としてつかみ出された「志向性」概念や、対象認識を意識の意味志向と直感による充実との合致として説明する—「範疇的直感(=本質直感)」に基づく対象の本質認識の考え、などとして提起されているものである。

「志向性」概念—意識の志向性(意味付与作用・「……についての意識」とは、われわれの諸体験や対象的世界を対象的に統一される最も根本的な意識作用としてとらえられるものである。すなわち、この意識の統一作用(「ノエニス」・Noesis)によって、対象的世界がわれわれにとって意味ある対象(「ノエマ」・Noema)としてとらえられるのである。但し、ノエマは現実世界に客観的な実在の対象としてではなく、対象の「意味」内容に他ならないものである。そしてHusserlの対象認識は、意識の志向性ととも「範疇的直感」が不可欠であることを主張する。何故ならば、部分と全体の範疇的な関係は関係そのものにおいてこそ認識可能であり、範疇的直感は一般的なイデア的对象を与えてくれるからであるとする。意味のアプリオリティを強調するHusserlからして、それらの実在性は範疇的直感によってのみ認識可能とされるものである。このようにアプリオリなもの根拠を直観的、実在的なものから切り離された人間の意識の内に根拠づけを求めた点に、Husserlの「現象学的還元」の主観主義性格が認められるのである。

このようにして構成されるHusserlの現象学

的還元は、現前にある自然的事物を客観的実在として受け入れている「自然的態度」(die natürliche Einstellung)およびこの態度に基づく諸判断の「遮断」ないし「判断停止」(エポケー・Epoché)を要求することからその手続が進められる。そこには、われわれの日常的経験において自明のもととして受容している自然的態度、およびその態度に基づいてとらえられる自然的世界への確信に対する問い直しがあるのである。すなわち、そうした判断・確信(…Husserlはこれらを「意味」としてとらえる…)が何故に生じてきたのかを、直接的な意識経験から問い直そうと試みたのであり、そしてこうした意味発生の基体を「超越論的意識(純粹自我)」と呼んだのである(1912-29)。

Husserlいうところの実在的な諸対象に代えて超越論的意識による意味付与作用=現象学的還元の結果について、木田元(1970)は次の如くに要約する。「すべての日常的ならびに科学的認識、つまり『自然的認識』の謎は、意識を超え出た超越的存在者を『あり』とする断定、言いかえれば認識する当の主体に真の意味で与えられていない対象や事態を『ある』と決めてかかる断定に存すると考え、こうした超越的断定の保留を『現象学的還元』とよんでいる。こうした還元によって、……、体験する自我と自然的対象との経験的關係は排除され、意識体験に絶対の明瞭さをもって与えられる内在性の場面、つまり純粹現象が得られる(注・傍点は引用者による)」のであると。Husserlはあくまでこの点に固執して認識批判を行なう「哲学的態度」の反省的省察を経た「現象学的還元」を「真の実証主義」と見做し、その手続によってこそ「厳密な学としての哲学」はその構築が可能となると主張したのである。

Husserlのいう現象学的還元の徹底化は、1930年代半頃のヨーロッパ近代の歴史時代的背

景のもとで「生活世界」の哲学的概念化として新たな展開をみせた。「生活世界」の哲学的概念化の主張するところは、Max HorkheimerとTheodor Wiesengrund Adornoが、“Dialektik der Aufklärung” (1947)において、ファシズムの嵐と抑圧のなかで、西欧の近代的理性による「啓蒙」が「新しい野蛮」の前で自己崩壊へと反転していく様相を明るみ出したのと基本的論調を同じくするものであった。すなわち、Husserlは、西欧近代=哲学的近代の危機は数学的自然科学（物理学的客観主義）の技術的進展によって、学問が生に対する意義を喪失したことに始まるとしたのである。「近代人の世界観全体が、もっぱら実証科学によって徹底的に規定され、また実証科学に負う『繁栄』によって徹底的に眩惑されていたが、その徹底性たるや、真の人間性にとって決定的な意味をもつ問題から無関心に眼をそらせるほどのものであった」。「単なる事実学は、単なる事実人をしかつくらない。……この事実学はわれわれの生存の危機にさいしてわれわれになにも語ってくれない……。この学問は、この不幸な時代にあって、運命的な転回にゆだねられている人間の焦眉の問題を原理的に排除してしまうのだ」。「その問題というのは、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである」（注・傍点は引用者による）。Husserlは、「忘れられた意味基底」としての「生活世界」の哲学的概念化に、学問の再生を希求し、危機に直面する超越論的現象学の今日的課題としたのであった（“Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie (Philosophia I)”, 1936）。

「生活世界」の哲学的概念化は、Husserlにおいて経験の地平構造の連関性すなわち「共同相互主観性」において基礎づけられている。

「われわれの連続的に流れる世界知覚におい

て、われわれは孤立しているのではなく、この世界知覚において、同時にほかの人間と関係して」いて、「各人は、それぞれ自分の知覚や自分の現前化作用（Vergegenwärtigung）、自分の調和性を持ち、また自分の確信がその価値を失って、単なる可能性とか、疑わしさとか、問いとか、仮象とかへ変わってゆくということを経験する」ものであると。換言すれば、「他人と共に生きる（Miteinanderleben）ことによって、だれでもが他人の生にあずかることができる」のであり、「一般に世界は、個別化された人間にとってのみ存在するのではなく、人間共同体にとって存在するのであり、しかも端的に知覚可能なものを共同化することによって存在するのである」。

Husserlのいう生活世界は、「自体的に現前している（selbst gegenwärtig）」というあらわれ方（Modus）において存在し、「相互に生きている」ことにおいてわれわれの世界としてあるものであり、われわれの意識に存在するものとしての世界のことである。つまり、「たがいにというかたちでの世界をあらかじめ与えられ、われわれにとって存在するとみなされている世界としてもっている」ものであり、「この世界は、われわれすべてにとっての世界、こうした存在意味においてあらかじめ与えられている世界なのである（注・傍点は引用者による）」。

Husserlのいう「現象学的還元」の手続きによる「生活世界」の哲学的概念化は上述のとおりであるが、一見して判読されるように、「生活世界」の哲学的概念化には、Husserl現象学の主観主義性格が明確に表現されており、それは受動的に「あらかじめ与えられ」意味統一を付与された世界として描き出されるものである。そして特に、日常性での生活世界におけるMiteinanderlebenを重視するものである。

しかしながら、Husserlの「生活世界」概念

をそのまま社会学的概念とするわけにはいかない。何故ならば、Husserlの「生活世界」の概念は、それを取り囲む客観的、実在的な外的(社会的)世界を遮断して、その根拠を意識のうちを求める主張に他ならないからである。生(Leben)の主体である個人は、他人とともに生きる共生、共同化の原則を存在根拠とするとはいえ、これに反する現実を生活世界として受苦せざるを得ない事態こそが、〈reality〉としての現代社会の歴史的趨勢である。

例えば、1960年代「高度成長」期を経た日本社会は大企業体制「社会」そのものとして現出し、より徹底化されたシステム管理の「社会」を「現実の生活世界」として負荷させられている。この「社会」のなかでわれわれは強制的自発性の態度において激烈な「強制的人生」への参画を余儀無くされ、ひたすら排他的、閉鎖的に私化された「マイホーム主義」家族に埋没する事態を選択余地のないものとして受苦せざるを得ないのである。しかもその「マイホーム主義」家族の内実は、大量生産、大量消費、大量廃棄の日本資本主義原則のもとで、個別的分断化の事態にあり、「家族集団はもはや守るに値しない社会集団ではないのか」とさまざまな議論される事態を生活世界の現実として引き受ける他ないものである。

こうした現代日本社会での日常的現実に係わる「生活世界」の概念化は、当然Husserlの哲学的概念化でもってしては不十分である。とするならばその社会学的概念化は、何処に理論的根拠を据えるべきであろうか。以下において、A. SchutzおよびJ. Habermasの所説を検討してみることにする。

但し、Husserlがこれほどまでに現象学的還元を徹底的に深化しようとした学問的背景に、その時代的背景と重なった「危機」意識の表明があったことをわれわれは共有すべきであろう。

近現代の諸科学がその概念化した世界をもって真の実在的世界とはき違えてしまった学問的経験に対する警鐘として、Husserlの「生活世界」概念は積極的な意味をもったものであったのである。

### 三、A. Schutz : 「現象学的社会学」の視座－ 「生活世界」論の社会学的祖型

Husserlの「現象学的還元」の方法による「生活世論」の哲学的概念化に内在する致命的欠陥は「社会性」の問題にあるが、その点に関するためらいをうちに秘めつつもHusserlと問題意識を共有し、同時に彼とは違った方法で生活世界の社会理論へ志向したのがSchutzである。すなわち、SchutzはHusserl現象学の正当な遺産継承者として、社会科学の直面している「危機」に対する認識を問題意識とし、彼独自の「社会学的還元」の方法により「現象学的社会学」の視座を基礎づけようと試みたのである。

ところで、「現象学が世界の〈括弧入れ〉の上に成立するとすれば、経験科学としての社会学はその〈括弧のとりはずし〉の上に成立するのであるから、この両者を直接結びつけることには、おそらく無理が伴うであろう」、との山口節郎(1982)の指摘する点をSchutzの現象学的社会学の視座は克服し得ているか否かが検討の要諦となるものであろう。ここでは彼の「生活世界」の社会学的概念化に係わって検討を加えてみることにする。

Schutzの現象学的社会学は、論理実証主義に対する批判(“Concept and Theory Formation in the Social Science”, 1954)を一方の足場としながら、他方、Weberの理解社会学をHusserlの現象学的還元の方法によって基礎づけようとする試みから出発している。Schutzは、「理解」の社会学というWeberの社会学的立場を、非常にすぐれたものであると評価しながら、

彼の省察は、「理解社会学に從來欠落している哲学的基盤を与え、現代哲学の確かな成果によってこの理解社会学の根本的な立地に梃子入れするという目的をさらに追求することである」と企図したのである (Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in der Verstehende Soziologie, 1932)。

Schutzの「理解」社会学は、その中心的視座を、主観的視点 (= 「主観的解釈の公準」) に据えられていて、「社会的世界とは、どのような場合にも、きわめて複雑な人間の活動が織りなす宇宙であることから」、「社会的世界についてのすべての科学的説明は、社会的現実を生み出している人間の行為がもつ主観的意味への配慮をもつことができ、またある場合にはもたねばならない」(1970年) という意味で、理解されねばならないという。ところで、Schutzにおいて主観的意味はいかにして客観的にとらえられているのだろうか。

「社会科学では社会的世界における諸行為者は生身の姿において与えられず、むしろもっぱら間接的に、しかも人格の理念型として与えられる」(1932年) とされている。そして、「社会科学者の観察領域、つまり社会的現実、そこで生き、行為し、思考する人間に対して固有の意味と有意性構造をもっている。人間は一連の常識的構成物によって、彼等が日常生活の現実として経験するこの世界を前もって選択し理解しており、また、動機づけとして彼等の行動を決定しているのは、こうした彼等の思考対象なのである」(1970年) とされるのである。この意味からして、Schutzの「理解」の社会学的方法論は、二次的構成論を基本的枠組とする。つまり、日常生活を送っている人間の経験による「第一次的な構成」に基礎をおいて第二次的に構成されるものなのである。「社会科学者の構成する思惟対象は、人びとの間で自らの日常生

活を営んでいる人の常識的な思惟によって構成された思惟対象と関係し、そしてそれに基礎づけられている。したがって社会科学者の用いる概念は、いわば二次的な構成概念である」(1962) と。

この二次構成論の基本的枠組みは、「多元的現実」論の視角と重なり合って、「他者理解」の類型化手続によるSchutzの「社会学的還元」の方法を形づくり、「(日常) 生活世界」の社会学=現象学的社会学として展開するのである。

われわれの日常生活での自然的態度を現象学的還元によって括弧に入れ (エポケー)、対象全てを超越論的主観性によってとらえるのが Husserlの超越論的現象学であったのに対して、Schutzの現象学的社会学は、社会学的還元の手続きにより自然的態度の内部で現象学的分析を行う「自然的態度の構成的現象学」(constitutive phenomenology of the natural attitude) のことである。

Schutzは日常生活世界を巡る議論を、「多元的現実 (multiple realities)」論の視角から展開している。Schutzは、William Jamesの「そこに注意が向けられている限り、それぞれの仕方では現実的であり、注意が向けられなくなると共にその現実性を喪う」、「われわれの関心をかきたて刺激するものは何であろうと現実を考えることができる」という「下位宇宙」(subuniverses) の概念を借用して、彼の多元的現実論を展開するのである。その際Schutzは Jamesの下位宇宙を「限定的な意味領域」(a finite province of meaning) と言い換えている。Schutzのいう限定的な意味領域とは、「多元的な現実」を意味するものである。限定的=多元的としたのは、「現実」は存在論的な対象の構造によって規定され構成されるようなたったひとつでは決してなく、多様な経験がもたらす意味にはかならないと考えるからである。

つまりわれわれはそれぞれ特有の認知様式をもった多様で限定的な意味領域として、例えば、日常生活の世界、夢の世界、芸術の世界、宗教的体験の世界、子どもの遊びの世界、狂気の世界などを経験するが、そのなかでも、われわれの「日常生活の世界」はそうした多様な限定的な意味領域＝多元的な現実のひとつであって、しかもそのうちでも「究極の、あるいは至高の現実」(ultimate or paramount reality)であるという。

Schutzのいう「至高の現実」＝「日常生活の世界」は、そこに住まう人びとにとって自然的態度の世界であり、自明性の世界であることからして、そこでの存在問題＝「現実」は改めて問われることのないものである。こうした自然的態度のエポケー（判断停止）状態に留まっている人びとにとって自明のものとされている「現実」の根本的構造を「理解」しようとするのがSchutzの現象学的社会学の出発点である。

『この社会的世界は観察者である私に何を意味しているか』という質問に対する答えは、その前に、全く別の質問、『この社会的世界はこの世界において観察された行為者に何を意味し、彼はそこで行為することで何を意味していたのか』に対する答えを必要とする。このように質問するなら、われわれはもはや社会的世界とそれについて一般に受け入れられている理念化や形式化を全く問題のない既成の有意味なものとして素朴に受け入れるわけにはいかず、理念化や形式化の過程そのもの、社会現象が行為者に対して、またわれわれに対してもつ意味の発生、人間が互いに理解するという行動のメカニズム等を研究することから始めなければならない。われわれは常にそうすることができるし、また時にはそうしなければならないのである」(1970)。

いずれにせよ、Schutzによれば、日常の行為

者たる「私」の生きる世界＝日常生活の現実＝至高の現実は、「私」にとって、「私」が「身体」を使って対象に働き掛けることができる「操作可能な」、到達可能な範囲内の世界」であり、そしてそこにおいてこそ、「私」は、他者と「真のコミュニケーション」が可能な世界に住まっている、という(1962)。このような「世界」観を「私」は日常生活のなかで、自然的態度において経験されるとするのである。すなわち、「私」の日常生活の世界は、決して「私」の「私」だけの世界としてあるのではなく、はじめから「相互主観的な世界」なのであり、われわれは全てに共通な、さまざまな類型＝経験の集積を「知識の集積」として共有しているからこそ、われわれは自明的な日常生活の現実を他者と共有できる「世界」として生き、住まうことができるのである。

「私」の日常生活の世界とは、「われわれが他者たちの内で自然的態度をとっているとき、他者の存在は、外的世界の存在と同様、われわれにとって疑問の余地のないことである。われわれは他者たちの世界に生み入れられており、そこで自然的態度を守っているかぎり、知性をもった仲間の人間の存在について何の疑いもない」世界、「間主観的な世界」なのである。「われわれは、自分が生み入れられた自然の世界ばかりでなく、仲間の人間の身体的存在、彼らの意識生活、コミュニケーションの可能性、社会組織および文化の歴史的所与性といったものも自明なこととみなしている」世界なのである。

以上、Schutzの「生活世界」の社会的概念化を踏まえた「理解」の社会学、すなわち現象学的社会学の視座は、日常生活を営む人びとの生活世界を所与のものとして、間主観性の観点において描くための道具立てとしてある、と理解してよいだろう。すなわち、日常生活世界の

現実を生き、住まう行為者たる「私」の織り成す社会的な諸関係の形成の基礎にあるのは、相互主観的な、間主観的な世界における経験＝知識の蓄積による行為の類型であるとの視角を基本的立場とするのである。生活世界＝社会的世界をWeberの理解社会学に基づいて社会的行為から理解し、社会的行為者をHusserlの現象学より行為者の主観的意味付与において理解しようとするSchutzの現象学的社会学の基礎づけは、社会的現実 (social reality) の理解を個人の意味的世界との関連性において理解しようとする問題意識の一貫性はそれなりの積極的意義をもつものと評価されるだろう。

但し、客観的、実在的に存立する社会的世界を、自明的な所与の世界として個人の主観的な意味領域的な世界に解消させてしまうというHusserlと同様の問題点を指摘せざるを得ないのである。Peter L. BergerとThomas Luckmanによる指摘(1966)を想起してみよう。「日常生活の現実私の身体の〈ここ〉と私の臨在の〈いま〉の周りに組織されている。……。日常生活において私にあらわれてくる〈ここいま〉は、私の意識のなかで最も現実的なものである。しかしながら、日常生活の現実、これら直接的な現前だけには限らない。そこには〈ここいま〉現存しない諸現象も含まれ」ており、「日常生活は常識に対して最も重々しい、切迫した、強烈な形で、自らを課してくる。この日常生活を無視することは不可能であり、その命令的な現前を弱めることすら困難」なものである。そして、日常生活こそが「最も意識の緊張が高まる」生活場面なのである。

われわれの日常意識を最も高い緊張の状態におく日常生活世界の「現実」は、如何ようにしてわれわれに〈現前〉するのだろうか、との問いを〈学問としての社会学〉だからこそ発問せねばならないはずである。「私」は「私」の日

常生活世界を主体として生きる存在ではあるが、しかし同時に〈現前〉の日常生活世界そのものが「生産過程」と「再生産過程」の客体でもある。すなわち「主体」と「客体」との統一的整合性のもとにあるのが「私」の日常生活世界であるはずである。その意味で、客観的、実在的に存立している現実の日本の社会構造が強制化してくる論理そのものと、「主体」と「客体」との統一的整合性のもとにあるべき「私」の日常生活世界とが無関係ではありえないことはいうまでもない。

ここでの論点に係わらせて、認識－方法論上のスタンスを異にするHabermasの「生活世論」論を次に検討してみることにする。

#### 四、J. Habermas : 「コミュニケーション的行為」と「生活世界」の社会学理論

Husserlの現象学的還元による超越論的主観の志向性に対する厳しい批判は、Frankfurter Schuleの哲学者によっておこなわれた。その急先鋒に立ち、より徹底した形でHusserl現象学への批判を展開したのはTheodor W. Adornoである。“Zur Metakritik der Erkenntnistheorie”(1956)、及び“Negative Dialektik”(1960)の著作を通じてAdornoは、Husserl現象学の企て、すなわち「第一哲学」再興の企てを「後期ブルジョア哲学」と規定し、その超越論的主観の志向性は、媒介性を欠落させたままがなるが故に、啓蒙的理性の究極の姿に他ならないものとして斥けたのである。

とするならば、Frankfurter Schuleの第二世代に属するHabermasは、何故に、Husserl現象学の遺産継承者のひとりなのであろうか。Habermasは、Frankfurter大学就任講演“Erkenntnis und Interesse”(1965)において、Husserl現象学への批判から彼の哲学の批判的機能の定位付けを試みているのである。彼は



Husserlが1933年以降の歴史的「危機」を「学問として学問の『危機』として「もともと外からではなく内からやってきている」と確信的に論じたことを評価する。すなわち、Husserl現象学は「意味をうちたてる主体性の行為」が生活世界の自明性のうちで構成されていることを明らかにし、そこから学問の客観主義的な幻想に対して批判したことを評価するのである。しかしながら他方で、何故にHusserlは「純粋な理論としての現象学の実践的有効性を主張しようとしたのか」を問題にして、そのあやまりは、彼が「正当に批判した実証主義と、無意識のうちに伝統的な理論概念をひきだすもとなつたかの存在論とのあいだの連関を洞察しなかった」からだとしているのである。すなわちHusserl現象学は、結果として「学問の客観主義的自己了解を批判しつつも、伝統的な理論概念にはやくから一貫してまつわりついていた、もうひとつの客観主義に陥っている」と批判するのである。

こうしたHusserl現象学の批判を通じてHarbermassは、哲学の批判的機能＝彼自身の「批判理論」を次の如くに定位付けている。「……、ひとを盲目にする歴史哲学は盲目的な決断主義の裏面にすぎない——思弁的に誤解された価値の中立性とあまりにもうまく調和するのは官僚的にこりかたまつた党派性である」。「偏狭な科学主義的学問意識のこうした実践的な結果にたいしては、客観主義的な幻想を破壊するような批判をむけることができる。もちろん客観主義は、Husserlの夢想するように、あらたな理論によってうちやぶられるのではなく、それがおおいかくしているものを、つまり認識と利害の連関を、立証することによってのみうちやぶられる」。「哲学はその偉大な伝統にあくまで忠実たらんとすれば、伝統を拒絶しなければならない。言明の真偽が究極的にほんとうの生活をめ

ぎす志向によってきまるという洞察は、こんにちでは、ただ存在論のかけらのうえに保有されているだけである」(注・傍点は引用者による)と。

Harbemasは「ほんとうの生活をめぎす志向」への洞察を、彼の社会哲学および社会理論の批判的機能として、批判理論の「コミュニケーション論的転回」を企図し、その中間考察として結実したのが、“Theorie des kommunikativen Handelns” (1981) である。ここにおいてHarbemasの社会理論は、Husserlの「生活世界」概念を、「文化的に伝承され言語的に組織化された解釈範型のストックのこと」として承継し、それとシステム世界という二重の社会概念を主軸にして構成されるのである。そして特に、システム世界による生活世界への浸食の問題を「システムによる生活世界の内的植民地化」のテーゼにおいて表現し、現代社会の重大な「危機」の問題性を明確化しようとしたのである。

Harbemasの社会理論の基本的な論理構成は終始一貫しており、それは「実証主義的に二分された合理主義への反論」(1989)を「包括的合理性」で応じようとするところに最大の特徴が認められるものである。包括的合理性は、実践的諸問題についての合理的「基礎づけ(Begründung)」と概念化され、コミュニケーションや討論に内在する合理性という考えを含み、他方では、「反省が成年性へ進む進歩への関心は、いかなる理性的討論のなかでも抹殺し難くはたらいているが、この進歩への関心を自覚している理性こそ、おのれ自身の唯物論的連帯の意識から、超越的な力をくみとるであろう。このような理性こそ、技術的認識関心の実証主義的支配という事態を、科学を生産力として統合してみずからは全体として批判的認識から守られている工業社会の連関から、反省するであ

ろう。このような理性こそ、すでに達成された言語の弁証法的合理性を、技術論的に限定された労働の合理性の、根本とにおいて非合理的な基準の犠牲に供することを断念することができる」(1963)といった実践的価値目標の追求という考え方も内包するものとして主張されたのである。

そして包括的合理性は、「日常語の自然的解釈学においていわばはじめから働いて」(1969)いるものとして位置づけられるように、日常生活世界での「自明性の現実」においてとらえられ、そしてその合理性の基準は、「支配から自由な討議において意見の不一致を前進的に解消してゆく過程として、把握することができる。このような討議は、それに参加する人びとの、普遍的な、しかも強制されない合意のもとに成り立っている」とされるのである。

すなわち、Habermasの核心的な問題意識は、「包括的合理性」に、行為者自身の自明の世界である「生活世界」での「コミュニケーションの合理性」を対置させて、「日常のコミュニケーションの実践そのものに携わっている理性への潜在力」に訴える社会理論としての構想力をもって、「批判理論のコミュニケーション論的転回」されるものである。ここにおいて、Habermasの社会理論は、コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界の問題をその射程内に取り込むのである。

Habermasは、これまでの行為理論およびコミュニケーション論のいずれもが、注意されるべき制限をもっているとして、わざわざ「コミュニケーション的行為」と概念化することで何を提示しようとしたのであろうか。彼によれば、コミュニケーション的行為とは、行為当事者間での理想的発話の討議による「了解」と「合意」に基づいた行為調整メカニズムの過程とされるものであり、コミュニケーションの場

に立っている当事者は、「そのつど現下の発言の背景をなしている状況定義が、相互主観的に妥当するということを想定している」とされるものである。

コミュニケーション的行為をこのように概念的合意するとすれば、Habermasが「コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界」と主題化する意図は明らかになるであろう。すなわち、コミュニケーション的な「日常実践」の状況定義として、「生活世界」の社会学的概念化は注目され、コミュニケーション的行為の補完概念として導入されるのである。生活世界の現象学的概念に批判的検討を加えた上でHabermasは、生活世界を「文化」(文化的再生産)、「社会」(社会的統合)、「人格」(社会化)の関係規定において把握することで社会学的概念化を計るのである。

Habermasが生活世界の社会学的概念化によって明示化した問題意識は、近代的理性(道具的合理性)に基礎づけられた近現代資本主義社会はそれなりの発展を獲得したが、晩期資本主義社会においては、道具的合理性では捕捉されえないさまざまな社会病理現象が噴出した、との認識の契機から、「発達した資本主義社会に出現する物象化の症候……は、貨幣と官僚制の手段を媒体として制御された経済と国家という二つのサブシステムが生活世界の記号的再生産に介入することによって生じたもの、とする」ように、現代資本主義社会の物象化現象を「生活世界の植民地化」としてとらえようとしたことによるものである。

Habermasによれば、近現代資本主義の発展にともなって分断された公的領域と私的領域は第二次世界大戦後のヨーロッパ社会において、国家的介入主義、大衆デモクラシー、社会国家政策などの調整政策によって、システム統合(経済と国家)と社会的統合(生活世界)との

分裂の回避に一応の成果を挙げ、階級闘争の沈静化に成功し、長期にわたる政治的安定と経済的繁栄を謳歌し得たが、同時にそのことが、消費者や行政の受益者（クライアント）という役割を通じてサブシステムのメカニズムが生活世界に浸入する事態を招くことになったというのである。特に、1960年代からの晩期資本主義社会段階においては、「サブシステムの自立によって、その命令が生活世界それ事態に破壊的なきかたではね返って」、「日常生活の貨幣化と官僚制化」のより促進された事態こそを、「生活世界の植民地化」のテーゼによって、Harbermasが提起しようとした問題であった。

Harbermasが生活世界の社会学的概念化をもって企図したことは、近代的理性に基礎づけられた近代発展の転回点的契機を、「コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界」を救い出すことで、再度見いだそうとする試みなのである。

「近代社会において、相互行為は規範的コンラクトの束縛から解放され、それによって偶発的な何かが生じる余地はますます広がってきている。そしてコミュニケーション的行為の徹底したたたかさは、家族の私的領域という制度化を免れてきた交流形式においてもマス・メディアに強く影響される公共性においても、『実際に真実のものとなって』はっきりと現れている。と同時にしかし独立したサブシステムの命令は生活世界の内部にまで侵入し、貨幣化と官僚制化の方法によって、コミュニケーション的行為を形式的に組織された行為領域へ同化させるべく圧力をかけている。しかもこのことは了解という行為調整のメカニズムが、機能的に不可欠なところにおいても起こっている。こうした挑発的な脅威、生活世界の記号的構造全体に疑問を投げかけるような挑発がなされていればこそ、逆にそれは、この生活世界の記号的

構造がなぜ今日がわれわれにとってのっぴきならぬもの、アプローチ可能なものとなったかを、十分納得させてくれるのであるまいか。

Harbermasの主張を要約していえば、生活世界を基盤とするコミュニケーション的行為の拡充によって、システムの肥大化した事態による現代社会の物象化現象はよく見てとることができるということである。しかしながら、コミュニケーション的行為のおよびえない領域としてシステム世界はより強固に機能的自立化しており、コミュニケーション的行為の今日の姿勢は「生活世界の植民地化」された現代的姿勢そのものとして映ずるのみである。そして、「コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界」によって「システムの統合」は日々再生産され、より強化されていることは誰も疑えない現代日本社会の物象化された事態そのものである。

例えば、Harbermasは、「学校」を生活世界として位置づけている。確かに学校は、子どもたちの世界にとって、「文化」（文化的再生産）、「社会」（社会的統合）、人格（社会化）の関係構造によって規定される生活世界そのものであり、記号的再生産機能を担うものである。がしかし現代日本社会において、システム統合（市場経済と国家）の要請（物質的再生産機能）に応える姿態において、法によって形式的に組織化された行為領域としての「学校」が、子どもたちの生活世界から分離していき、反転的に「植民地化」されていくなかでの事態を病理現象としてみると、Harbermasのシステムと生活世界、およびシステムの生活世界からの分離過程とそれによる物象化との関係構造との把握は<reality>を欠くものと断ぜざるをえないのである。

子どもたちの生活世界における物象化された日常的現実において「システムの統合」が日々

再生産される事態は、現代日本社会の全般化した体制的、構造的な事態である。大企業体制「社会」にあってわれわれは、喧伝される「豊かな」社会の生活水準の獲得、維持に自己のアイデンティティを見出そうと努めている。そうしたアイデンティティの今日的イメージこそが、現代日本社会の物象化された社会関係の事態そのものに他ならず、われわれ自身を呪縛する「虚偽意識(falsches Bewußtsein)」に他ならないことを、われわれは一面においてよく承知している。この物象化の体制的、構造的論理に浸食されるがままの、「コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界」のなかでわれわれの社会関係は、虚偽を虚偽として自覚化する契機すらも奪取され、「働きバチ」労働者として虚偽化されたアイデンティティ・イメージに自己像をますます呪縛していかざるをえないのである。大企業体制「社会」のなかで強制化される「競争的人生」に強制的自発性の態度において参画せざるを得ないわれわれの「コミュニケーション的行為の地平と背景としての生活世界」には自己矛盾を矛盾として自覚化する主体的契機をそもそもからして欠落させた存在状況でしかないのである。だからこそ、「コミュニケーション不全症候群」は、現代日本社会の「生活世界」そのものが内包せざるを得ない〈現代性〉の問題として浮かび上がってくるのである。

「歪められたコミュニケーション」を日常的な実践の現実とせざるを得ない生活世界において、「理想的な発話状況」と討議による「了解」と「合意」は如何ようにして可能であろうか。それは、たんなる理性の潜在力に依拠しての主観的願望としてしか到底あり得ないものであり、不断に市民社会と国家との緊張の関係の枠内に囲い込まれなかでの問題性そのものとしてある。これに対して、Habermasの「システム」と

「生活世界」という二重の視座に基づく社会学理論はどれだけの有効性を持ちえるであろうか？

この点こそが「批判理論」が現時点で引き受けるべき学問的課題であろう。

## 五、おわりに

以上、「生活世界」の概念化をめぐる、E. Husserl, A. Schütz, J. Habermasの学問的営為を略述し、批判的に検討した。それぞれの所説には、異同が認められ、一義的に取り扱えないのはいうまでもない。但し、それぞれに通底する問題関心は、それぞれが生きあるいは生きようとした時代的、歴史的背景のもとでの「危機」状況をそれぞれが係わる学問における「危機」状況として重ねて受け取め、その積極的な学問的営為によって「突破口」を見いだそうとしたところにある。その点はわれわれ研究者自身が範とするべきものとして正当に評価されなければならない。

そして、その「危機」状況を「突破」する主体的契機は、日常的行為実践の世界（…Habermasにとっては、「コミュニケーション的行為の世界」…）＝「生活世界」を積極的に救い出すことに据えられているのである。日常的現実世界の物象化された社会関係のもとでの「歪められたコミュニケーション」の世界のなかに、コミュニケーション的行為の合理性を確認することで人びとを解放しようとしたところに、その積極的意味が認められるのである。しかしながら、いずれもがM. Weberの「行為」の理解社会学での行為の類型化を前提にするがため、「生活世界」を「自明性の世界」として措定し、社会的行為から理解しようとするものである点を問題点として指摘されねばならない。社会的行為を行為者自身の主観的意味において理解しようとするHusserl, Schützの立場、および理想的発話状況と討議による了解と合意に

よるコミュニケーション的行為の合理性を確認しようとするHabermasの立場も、結局は、社会的行為を織り成す行為者自身を外側から拘束(システム統合)する客観的、実存的に存立する社会的世界(システム世界)を、個人の主観的「生活世界」の意味領域に解消させてしまうという問題性をそれぞれの社会理論が内包させているのである。

Husserl、Schutz、Habermasの三人に共通して認められる問題性は何処にその発端を求めることができるだろうか。例えばそれは、Immanuel Kantの哲学命題に見出されるであろうし、Habermasの「学問」観＝「哲学」観にその典型を見ることは容易である。すなわち、Habermasの「強固な自立性(Eigensinn)」要求の拒否という哲学的立場はKantが設けた「理性の自己限定」の延長線上にあり、それは次の文章によって明示的である。

「対話的な日常実践において、認識による解釈、道徳的期待、そして心情の発現や感覚的評価などは、どのみち相互に浸透しあわざるをえない。だからこそ、生活世界における相互了解の過程は、全面にわたっての文化的伝統を必要とするのだ。学問や技術の思想だけが必要なのではない。その意味では、こうした生活世界に眼を向けた解釈者の役割という点で、哲学は全体性との関わりを現存化することができると言えるかもしれない。「哲学が文化の総取締りとしての裁判官の役を放棄し、媒介を行う解釈者〔通訳者〕になろうとするなら、どんな問題に取り組むことになるかを、確認することはできよう。その問題とは、学問、道徳、芸術という価値領域がエキスパートの文化として閉鎖的になってしまっているのを、どのようにしたら開くことができるか、しかもその際に、そうした価値領域のもつ強固な合理性を損傷することなく、どのようにして生活世界の貧困化してしま

った伝統に接続させ、分解してしまった理性の諸契機が対話的な日常の実践において再び新たな均衡関係に達するようにできるか——こうした問題である」(1983)と。

Habermasにとって合理的理性とは、「公的領域」への積極的関与があってこそ十全なる意味をもち得るものであったはずである。しかるに、その理性を「私的領域」に閉じ込めそのレベルにのみ留めるのであれば、Habermasのいう哲学の批判的機能としての「批判理論」はその論理的構成において自己矛盾に落ちいらざるを得ないはずである。のみならず、「システムの生活世界への植民地化」のテーゼそれ事態が、雲散霧消してしまうことになりかねず、その結果、Habermasの社会哲学および社会理論は超越論的性格を色濃く帯びることになってしまわないであろうか。

「学問としての社会学」の存在論的契機を、社会学理論の弁証法的転回のなかに見いだそうとするわれわれからして、「生活世界の植民地化」としてとらえられる現代の物象化された社会関係およびその病理現象態のなかで、何を<reality>として認識し、またそれを如何にして社会理論化するかは研究課題上の至上命題である。その為には、「生活世界の植民地化」の事態への現状認識を通じて、<reality>認識の社会的想像力を研ぎ澄ませねばならない。

・・・・・・・・

1997年、神戸で起きた14歳の少年による連続児童殺傷事件において、「透明な存在であるボクを造り出した義務教育と、義務教育を生み出した社会への復讐」という犯行声明に対して、各マス・メディア機関には多くの子どもたちが手紙やファクスを通じて、「わかる」との反応を示したという(『朝日新聞』1997年8月1日付)。子どもたちの生活世界が少年の犯行声明に対して実感レベルで「わかる」と反応した事

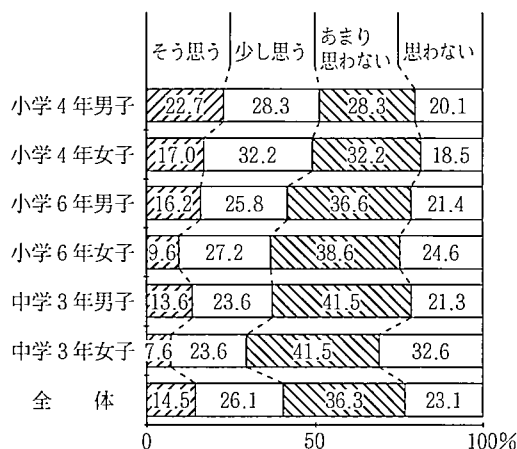
態を、われわれはどのように理解、認識できるだろうか。

子どもたちの生活世界それ自体が植民地化され、その現実態が<虚構のリアリティ>に塗り込められたものでしかないことを見抜いた上での復讐なのであろうか。文部省が実施した「学校教育に関する意識」調査のなかで、初めて設けた授業の理解度に関する質問に対して、授業がわからないと答えた生徒らの比率が、高校生70%、中学生50%、小学生30%という「七五三」説を公式に裏付ける結果になった、という(『朝日新聞』、1998年11月14日付)。こうした「教室」での日常生活世界の現実に対して、子どもたちは「ムカつき」、「キレル」で対抗することをもってしか自己の現実を<リアリティ>とするしかできない事態がそこにはあるのだろう。「学校外教育研究会」が、中学生のストレスについて約4,500人に行なったアンケート調査の結果によれば、「ムカつく」経験がある中学生は80%前後で、「だれに対して一番ムカつくか(複数回答)」の設問に対して、「学校の先生」40%弱、「友達」33%弱、「父、母」30%弱の結果であった、という。そして、「キレル」経験をしたことがある中学生は40%前後であった。中学生の日常生活世界において「特に負担になっているもの」は、「受験」、「学校の勉強」が圧倒的に多かった(『朝日新聞』、1998年11月16日付)、ともいう。

現代の子どもたちの日常生活世界において中核的位置を占める「学校」でのこうした経験構成は、他方でいじめの深刻化や登校拒否・不登校の増加という病理現象の全般化をもたらしてもいる。これらの結果、<虚偽のリアリティ>を生活世界として引き受けることを余儀無くされる子どもたちは、「否定的な自己像」(図-1、参照)を<真なるリアリティ>と実感させられ、「自分嫌い」の自己を意識させる存在状況の

「鉄の檻」から逃れられないまま必死に踴っているのである。しかしながら、こうした日常生活世界の現実、ひとり子どもたちだけの現実的世界としてあるのではない。現代の物象化された社会関係を全般的態度として縁取られた日本社会にあっては、われわれ全ての個人にとっての日常生活世界の現実そのものなのである。

図-1 自分のことが気に入っているか



(資料)指定都市教育研究所連盟『揺れる子どもの自己像』

.....

日本資本主義「社会」に全般化している物象化の病理現象に対して「生活世界」の社会学は、どのようにして学問的応答することができているだろうか。「学問としての社会学」にとってこの問いは、緊急にして重い研究課題である。「生活世界」をさまざまに解釈するだけで「学問としての社会学」はその学問的使命を遂行したことになるのだろうか。否、決してそうではないはずである。「学問としての社会学」にとって最も肝要なのは、人間らしい真の生活をめざす志向性において、社会的諸関係の矛盾が集積している「生活世界」を如何に変革するかであるはずである。そのための構想力を体制構造的な変革と結び付けた社会理論を如何にして構築できるかに「学問としての社会学」の存在論

的契機が存することを再確認しておこう。

[参考文献] (本文中の引用文は、必ずしも邦訳文献どおりではない。)

- ①Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*., 1900-01 (立松弘孝他訳、『論理学研究』、1968-76)。
- ②Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und plänomenoeogischer Philosophie*., 1912-29 (渡辺二郎訳、『イデーオンI-I、純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』、1979)。
- ③Edmund Husserl, *Die Krisis der europässchen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*., 1954 (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』、1974)。
- ④木田元、『現象学』、1970)。
- ⑤山口節郎、『社会と意味』、1982)。
- ⑥Alfred Schutz, "Concept and Theory Formation in the Social Science", 1954 (松井清訳、『社会科学における概念構成と理論構成』、1976)。
- ⑦Alfred Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt: Eine Einleitung in der Verstehende Soziologie*., 1932 (佐藤嘉一訳、『社会的世界の意味構成-ウェーバー社会学の現象学的分析』、1982)。
- ⑧Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*., 1970 (森川貞規雄・浜日出夫訳、『現象学的社会学』、1980)。
- ⑨ Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*., 1962 (渡辺光・那須壽・西原和久訳、『社会的現実の問題(1-2)』、1983-85)。
- ⑩Peter L.Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*., 1966 (山口節郎訳、『日常世界の構成』、1977)。
- ⑪Theodor W.Adorno., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*., 1956 (古賀徹・細貝和之訳、『認識論のメタクリティーク』、1995)。
- ⑫Theodor W.Adorno, *Negative Distektik*., 1966 (木田元・徳永尙他訳、『否定弁証法』、1996)。
- ⑬ Jürgen Harbermass, "Erkenntnis und Interesse", in, *Technik und Wissenschaft als>Ideologie<*., 1968 (長谷川宏訳、『イデオロギーとしての技術と科学』、1970)。
- ⑭Jürgen Harbermass, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bde, 1-2., 1981 (河上倫逸・M. フーブリヒト他訳、『コミュニケーション的行為の理論』上・中・下、1985-87)。
- ⑮Jürgen Harbermass, *Theorie und Praxis*., 1963 (細谷貞雄訳、『理論と実践』、1975)。
- ⑯ Jürgen Harbermass, "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", in, Adorno, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*., 1969 (城塚登他訳、『社会科学の論理』、1979)。
- ⑰Jürgen Harbermass, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*., 1983 (三島憲一・中野敏男・木前利秋訳、『道徳意識とコミュニケーション行為』、1991)。
- ⑱指定都市教育研究所連盟編、『揺れる子どもの自己像』、1994。
- ⑲堤史朗、「社会学思考への批判」、『明星大学社会学研究紀要』第15号、1995。

(つつみ しろう、本学科教授)