

# 批判的社会理論の存立条件

## ——Habermas 理論の breakthrough——

伊藤 賢一

Habermasの批判的社会理論における「言語論的転回」の意義については、これまでのHabermas研究で必ずしも明らかにされていない。本論はこの「転回」の意義を明らかにすることを目指すものである。それは、(a) (1)支配から自由な個人の存在と、(2)必然的な支配の存在とを同時に設定させるを得ない「批判理論のディレンマ」と、(b)認識根拠への懐疑が自らをも破壊する「自己破壊のパラドクス」を克服（ないし回避）することを可能にしたことにあり、この意味でHabermasはHorkheimerやAdornoらの立場を乗り越えたと言える。

### 0. はじめに

しばしば「フランクフルト学派第二世代の理論的旗手」といわれるHabermasの「言語論的転回」という作業は、了解に志向した相互行為という独特の行為モデルと、コミュニケーション的合理性を掲げ、近代を一方では擁護しつつ他方では批判するという彼の批判理論の基礎を築いたことは周知のことであろう。しかし、その「転回」が、何故に必要とされ、どんな理論的課題を解決したことになるのかという点については、夥しいHabermas研究においても必ずしも明らかにされていないように思われる<sup>(1)</sup>。本稿では、批判理論としての性能という観点から、Habermasの理論にはどのようなbreakthroughがあったのかを検討する。

### 1. 全面化した批判理論のアポリア

1節では、Habermas以前の批判的社会理論、

とくにイデオロギー批判の形で「全面化」した批判理論が直面せざるを得なかった理論的な難点（批判理論のディレンマ、自己破壊のパラドクス）の存在を指摘し(1)、いわゆる「第一世代」のHorkheimerとAdornoの理論がこのアポリアにどのように取り込み、どのように処理していたのかを指摘する(2)。

#### 1-1(1). 「全面化」した批判理論の難点 【批判理論のディレンマ】

批判的社会理論とは、ある社会状態が「批判されるべき」不正な状態であることを告発する志向をもった理論である。この理論が描く社会の像は、(個人的な事情ではなく)構造的な原因によって社会の成員が抑圧され、疎外されているというものであり、この理論が目指すのは、そうした悪しき状態を暴き出し、より正しい状態をもたらすよう人々を説得することである。その意味で、批判理論が目指すのは当該社会の成員を啓蒙することであるはずで、こうした目的を持たない批判理論などというものはその存

在理由を理解しがたい。

ところで、批判理論による〈啓蒙〉という行為が成立しうるためには、次のことが前提されねばならない。それは、社会成員が自分達では社会の「正しい」姿を認識できない、あるいは困難である（前提1）けれども、批判理論家が適切な指摘をしさえすれば、彼（女）らも社会の真の姿に気がつき、正しい認識にいたる（前提2）はずである、ということである。批判理論が疎外状況の存在を主張する以前から社会成員が正しい認識を得ているのであれば、わざわざそんな「理論」など持ち出さなくてもよいはずだし、社会成員が説得の対象として想定されているのでなければ、理論は単なる自己満足にすぎなくなる。前提1と前提2の共存は、われわれの通常の社会生活においてはさほど奇異な感じはしない。他人の指摘によってそれまで見落としていた自分の誤りに気がついたり、新たな認識を得たりすることは誰でもよく経験することであろう。批判理論にとっても事情は同じである。ところが、ある種の批判理論にとっては、このことが特有の困難な問題状況を設定することになる。ある種の批判理論とは、前提1に基づく社会の疎外状況の記述をラディカルに追求し、ある特定の社会構造が成員の認識過程を隔々まで支配し、歪め、必然的に正しい認識から遠ざけてしまう、というタイプの構成をとる批判理論である。こうしたタイプの理論を、Habermas [1985=1990: 207] にならって、ここでは「全面化した」批判理論と呼ぼう。この全面化した批判理論も〈啓蒙〉をその目標とする以上、前提2を設定せざるを得ず、一方では、自ら認識・判断する主体的・能動的人間を想定しながら、他方ではそのような人間たちが正しい認識から構造的に疎外されていることを主張しなければならない。批判理論は、はじめから

こうした緊張の下に理論構築をしなければならないのである。「つまり個人に対する抑圧現象とか歴史法則とかを指摘すればするほどそこにおける個人は主体的な人間像のイメージからますます遠ざかったものになる」[盛山, 1988: 60-61] という問題状況がここに出現する。システム論に対する「過剰に社会化された人間」像という批判がしばしば繰り返されるように、批判的社会理論に対しても「自然支配・社会的支配と、人格形成のダイナミクスとの相同関係ないし機能的適合」[Benhabib, 1986: 218] が指摘され、批判されるのは、多くの理論が前提1に基づいて疎外状況を克明に描くが故に、前提2を掘り崩してしまう結果を招いているからに他ならない。前提1と前提2は必ずしも論理的に両立不可能だというわけではないにしても、全面化した批判理論を展開する上では両立困難であるという意味で、この問題を〈批判理論のディレンマ〉と呼ぼう。

#### 【自己破壊のパラドクス】

また、「全面化した」批判理論は、〈自己破壊のパラドクス〉<sup>(2)</sup>というもう一つの問題をも引き起こす。すなわち、成員の認識構造を歪める社会構造の支配が隔々まで及ぶことになれば、その支配は社会成員の認識根拠を掘り崩すのみならず、そうした理論をとなえる理論家自身（彼もまた社会の一員に他ならないのであるから）の認識根拠にも必然的に及ぶことになり、理論家自身はいかにしてその支配を免れて、正しい認識を獲得している（と主張する）のか、つまり、自らの認識根拠をいかにして主張するかが問題になるのである。特に、支配のロジックを巧妙に作り上げれば作り上げるほど、この作業は困難になるという皮肉な事態が出現する。

藤澤 [1986] が指摘するように、「全面化した」批判理論は「すべての認識は偽りの認識である」という嘘つきのパラドクスと同型の命題の形を取る。実は認識批判に向かう社会理論の多くはこのような形をとり、この困難を抱え込まざるを得ないのである。例えば、Freudの無意識に関する理論は、最も強い形にした場合、「すべての意識は自己欺瞞に陥っている」という命題になるし、Marx主義のイデオロギー論は「すべての意識は虚偽意識である」という命題になる。これらの理論はいずれも、認識の根柢そのものを疑うラディカルなものであり、その意味で、ここで言う「全面化した」批判理論と言えるものだが、それぞれ自己破壊のパラドクスからいかにして免れるかが固有の重大な理論的課題となり、精神分析における「教育分析」や「自己分析」、Lukács [1923=1962] のいう「プロレタリアートという階級の存在様式」といった理論装置は、いずれもこの課題に応えるために考案されたものに他ならない。批判理論が全面化した場合、固有の困難な状況を生み出すものとしてこの問題が必然的に付きまとうのである。

#### 1-(2).『啓蒙の弁証法』の場合

批判理論のディレンマ、並びに自己破壊のパラドクスに見舞われている理論家の典型的な例を、われわれはHorkheimerとAdorno<sup>(3)</sup>に見いだすことができる。そして彼らの理論こそが、Habermasにとっての出発点に他ならなかったのである。

批判理論の概念が初めて登場する「伝統理論と批判理論」[Horkheimer, 1937=1974]において、Horkheimerは「伝統理論／批判理論」という対概念を導入し、学問はもっと反省的になるべきことを要請した。ここではHorkheimerと

Adornoらのいわゆる「第一世代」の批判理論が、最初は認識批判から出発して徐々に批判を「全面化」していったことに注目しておきたい。この論文によると、「実証主義科学」に代表される伝統理論は、社会から独立した、首尾一貫した体系という閉じた自己了解をもっているが、それは社会内部において生成・評価される理論活動の社会内一被拘束性を看過した「いつもの自己意識」である。Horkheimerによれば、伝統理論と批判理論との差異は、その説明対象や方法の違いに由来するのではなく、むしろ理論家という主体がとる「態度の違い」に由来する。批判理論家に特有の意識は、自分自身が「孤立した個人」でもなく「各個人を通じる一般的意志」の代弁者でもなく、「他の諸個人や諸集団と現実的關係をむすび、特定の階級と対決し、このような媒介を通じて、最終的には社会的全体と自然の両方への葛藤にまきこまれている個人」だという意識である [Horkheimer, 1937=1974: 62-63]。ここでは、こうした自らの認識に対する反省的意識を持つか否かが決定的に重要なこととされている。

Horkheimerによると通常言う意味での「科学」という行為は、科学の「外部」と考えられている背景的な領域からのバイアスに常に晒されており、これもまた近代社会の社会的分業の一部に他ならない。伝統理論の自己了解では、科学的判断の自立性や独立した固有法則性が前提されているけれども、それは「歴史的諸条件に支配されて作りだされる孤立領域の中で科学が所有する意味」に「すぎない」ものであり、「科学の真の社会的機能」は見落とされている [Horkheimer, 1937=1974: 43]。ここで彼が主張しているのは、様々な社会関係からくるバイアスが科学的判断を誤らせる可能性がある、ということにとどまらない。彼は伝統的理論観に立

つ科学の「中立性」や「論理性」そのものに疑いの目を向けている。すなわち、ある理論的説明が正しいものであるか誤ったものであるかという基準それ自体が、社会的な背景との関連において決定されているという、ラディカルで強いテーゼを主張しているのである。新しい発見や理論的業績が、既存の認識にどれだけ影響するかは、「純粋に論理的、あるいは方法的諸要素に還元されえない」もので、むしろ「いつも現実の社会的諸経過との関連においてのみ理解さるべき諸規定」であるとされる [Horkheimer, 1937=1974: 44-45]。相互に批判しあって誤りを正していく、という科学的進歩のイメージはここでは全く否定されている。上述の言い方で言えば、前提1に立ったラディカルな認識批判がこの時点ですでに前面にうちだされている。

外なる社会的諸関係と、内なる知覚・意識・道徳観念との間には直接的な規定関係が想定される。「社会的諸関係への文化の従属の仕方は、社会が一つの全体であるとするれば、この変化とともに、それ自身すみずみまで変わらなければならない。「すみずみまで」という修飾句は、この関係が一方的な、しかも徹底した規定関係であることを示している。経済領域の組織化が進行した「独占資本主義」の段階では、「個人はもはや、自分の考えというものをもたない。だれも本気で信じていない大衆信仰の内容は、経済および国家における支配的官僚制の直接的産物である。そしてこの信仰の信奉者たちは、ひそかにただアトム化され、それゆえに真実でなくなった自分の利害関心に従っているにすぎない。彼らは、経済的機構の純粹機能として行動しているのである」 [Horkheimer, 1937 = 1974: 93-94]。

この時点でかろうじて前提2を保っていたのが「批判理論」の理念である。これは、伝統理論に対して、徹底した自己批判をそのメルクマールとするもので、理論の〈社会的背景〉や〈機能〉について反省し、その性質を〈社会的な場との関連において〉考察する理論である。「個々の活動および活動部門を、その内容と対象までをふくめて、孤立的に考察する作業が、真相をとらえるためには、この作業自身の制限性の具体的意識を必要とする」 [Horkheimer, 1937=1974: 48]。自らの認識の制限性を意識することに真の認識を保証することによって、批判理論はなんとか自らを保っていた。

ところがAdornoとの共著である『啓蒙の弁証法』 [Horkheimer/Adorno, 1947=1990] では、全体を覆っている陰鬱なトーンがさらに徹底して全面的に展開する。ここで繰り返し登場するのは、上述の〈機能的に一元化された社会〉をもたらしした発展傾向が、実は〈近代〉のみにとどまらず、人類史の初めから歴史を貫く運命として準備されていたという運命論的な記述である。いわゆる「第一世代」の批判理論の中核をなすこの論文が主張しているのは、「(一)すでに神話が啓蒙である。(二)啓蒙は神話に退化する」 [Horkheimer/Adorno, 1947=1990: xvi]、という有名な二つのテーゼである。第一テーゼでは、「報告し、名付け、起源を言おうとする」神話は、同時に「叙述し、確認し、説明を与えようとするもの、すなわち世界を説明しようとする人間の最初の試みなのであって、後には啓蒙によって存立根拠を疑われ解体されることになるものの、「それ自体すでに、啓蒙自身が造り出したもの」 [Horkheimer/Adorno, 1947 = 1990: 9] であることが主張される。そして、第二テーゼでは、すべてを説明しつくそうとする神話的不安が、〈人類自らが考案した

説明) という啓蒙＝神話の出自を隠蔽しようとするメカニズムを生み出し、批判的精神を麻痺させる運命にあることが述べられる。「啓蒙はラディカルになった神話的不安である。…外部に何かがあるという単なる表象が、不安の本来の源泉である以上、もはや外部にはそもそも何もあってはならないことになる」[Horkheimer / Adorno, 1947=1990: 18-19]。

ここでは、諸個人が社会的諸関係による支配を一方的に受けるという社会の像が、徹底して描かれる。もはや「個々人は、即物的に彼から期待される慣習的な反応と機能様式の結び目にまで収縮する。…産業主義が心を事物化する。経済機構は、全体的計画化の成立よりも前に、すでに自動的に、人間の行動を決定する価値を商品に付与する。自由交換の終末とともに、商品がその経済的な諸特性を失って、物神的性格のみを帯びるようになると、この物神的性格は、社会生活のあらゆる局面に硬直をもたらす。…彼の尺度は自己保存であり、自分の職務の客観性やその職務の鑑とされる範例へ、うまく同化できるか否かである」[Horkheimer/Adorno, 1947=1990: 36]。

このような事態になったのは、「理性そのものが、すべてを包括する経済機構のたんなる補助手段になり下がったからである」。「道具的理性」、すなわち、自己保存の道具としての理性、という概念がここに登場する。「理性は、あらゆる他の道具を製作するのに適した普遍的道具として役立つものであり、ひたすら決められた目的のみを志向するようになる。この点で理性は、物質的生産における計算ずくの処理方式が人間にとって計算しきれない成果をもたらすように、逃れえない宿命の下にある」[Horkheimer / Adorno, 1947=1990: 38-39]。絶望の中で唯一の希望であった啓蒙的理性が、実は

暴力的神話と共犯関係にあった、という鬱屈したテーゼがここに現れる。啓蒙が目指していたはずの個人の解放は、ますます遠ざかってしまう。ここに我々は批判理論のダイレンマが顔を覗かせていることを指摘できるであろう<sup>(4)</sup>。すなわちこの段階では、当初は批判的理念のもとにかろうじて保たれていた前提2を満足させるような主体的行為者がそもそも用意されていないのである。そこに描かれているのは出口のない絶望的な運命の檻である。

また同時に、上述した限りでのこの立場が自己破壊のパラドクスを引き起こしていることも見て取ることができよう。機能的連関という社会的諸関係が構成員の意識を「すみずみまで」支配するのであれば、そうした支配を主張するところの理論家自身の意識といえども、そのような支配を免れることはできないはずである。「伝統的理論と批判的理論」の段階では、具体的・歴史的諸連関に対する反省の回路を組み込んでいけば、誤った判断をする危険は回避できる、という論理構成になっていた。しかしながら、この立場は同時に、微妙なバランスの上に成り立つものでもあった。というのは、自らの認識の方法・規準を積極的に規定すると、その瞬間に伝統的な理論観に陥ってしまうからである。そもそも伝統を、そして自らの認識や思考を疑うことから始まったはずの実証主義が、認識の方法として自分の立場をpositiveに規定することで「伝統的理論」として批判されなければならぬとすれば、同じ批判はHorkheimer自身にも返ってくるはずであり、まさにその理由で、批判理論の方法は「否定的にしか規定されない」という要請を、Horkheimerは自分自身に課したのであった。「真の理論が、肯定的ではなくして、批判的であるのは、この理論に従う行動が生産的であり得ないのと同じである」

[Horkheimer,1937=1974: 100, 強調引用者]。〈正しい〉科学的な方法を積極的に主張した瞬間に、方法論として意識の物象化が起こり、科学が伝統理論と化してしまうとすれば、Horkheimerが否定的にしか自己の方法を規定し得なかったのは、端的に論理的な帰結である。しかし、かろうじて保たれていた真理の尺度を維持することは、『啓蒙の弁証法』を展開するなかで次第に困難になっていく。

『啓蒙の弁証法』を丹念に読解すると、批判理論の自己理解にはいささか混乱した状態が起こっていることが判る。われわれは一方では、批判的理論はさまざまな「諸関係を表面的なものとして、つまり社会的、歴史的、人間的意味が展開されて初めて自己を充実する媒介された概念の諸契機として、考えること」を自らの課題としているという、表面の下に本質を捉えようとする批判的意志のメルクマールがまだ維持されているかのような記述 [Horkheimer / Adorno, 1947=1990: 34] を見出すこともできるし、と同時に他方では、批判的たろうとする思想の営為といえども、「生産の総過程の影響を免れるものではな」く、「かつてそれが批判していたイデオロギーと同じように、この傾向もまた変身を遂げた」 [Horkheimer/Adorno, 1947=1990: x] というネガティブな記述をも見出すことができる。こうした二つの自己解釈の間で、Horkheimer と Adorno は揺れ動いているかのようなのである。そしてこうした記述が併存することが、批判理論だけが「支配の道具となり下がる」運命を免れることができるのは何故なのか、といった疑問を必然的に引き起こすのである。

HorkheimerとAdornoの批判理論がこうした不都合に陥ったのはいったいどうしてなのだろうか。一般に、『啓蒙の弁証法』のようにイデオロギー批判というスタンスをとる全面化した批

判的社会理論は、イデオロギーとして把握される人々の〈偽りの〉意識と、〈真の〉意識（正しい社会の像）とを区別することで成立するのだが、この〈現象／本質〉という区別は、イデオロギー批判そのものにも返ってくる。『啓蒙の弁証法』における認識の方法も、一つの認識を構成していることには違いないのであって、その認識も本質ではなく現象にすぎないという可能性、つまりやはりくもうひとつのいつわりの意識〉である可能性を自ら作り出してしまうのである。「経験的なデータとの照合」とか「外的世界との整合性」といった何らかの認識論的な真理の基準を設定しない限り、このタイプの理論はこうしたパラドクスに陥る可能性がつねに存在する。イデオロギー批判という営為は、同一の現象について、何種類もの解釈の方法が同時に存在し、それらの解釈はそれぞれ誤りであったり正しかったりすることを前提にしている。しかしその際に、その解釈の「正しさ」を判定する根拠・基準のようなものがなければ、同一の現象に対して何通りもの同様にものもらしい見方ができる、という相対主義的な局面が開かれるだけにとどまり、他の見方ではなく主張されている当該の解釈（「○○はイデオロギーだ」という言説そのもの）こそが正しいという積極的な主張が不可能になるのである。

「批判的な意図」というメルクマール以上の規定はしない、という HorkheimerとAdornoの採った〈否定的な〉理論的態度においては、真／偽を判定するための基準を設定することは、原理的に排除されている。したがってその認識論は、「正しい解釈／誤った解釈」という判断を暗黙の内に下していながら、その際に、いかなる理由でそう判断したのかが結果的に不問に付されることになるのである。われわれは、

ある認識の内容が、正しいのか、誤っているのかを、自己反省の有無と直接結びつけようとするのがそもそも誤りであったといわなければならない。認識主体が「批判的態度をとること」はその「認識内容が真であること」の保証には決してならない。すなわち、自己反省を経た認識の方が「真の」認識に近い（かもしれない）ことは言えても、自己反省をした（つमりの）認識が、にもかかわらず「誤り」である可能性は否定できないのである。批判的理論に近い立場で言えそうなことは、批判的態度は認識の「正しさ」を保証する必要条件である、ということに過ぎないのであり、それは決して十分条件ではないのである。

このことを、HorkheimerとAdornoは初めから意識していたはずである。だからこそ、「真の」認識を確保する方法について、彼らは積極的な自己規定をしなかったのである。特にAdornoの立場は、〈限定的な否定〉に徹することで、自己反省を麻痺させないようにし、自らの認識が誤っている可能性を常に鋭く意識しつづけるものであったように思われる。しかしながら、そのように自らの態度を語らないというこの戦略は、逆に〈自分に対する批判を封じこめる〉という機能を果たし、暗黙の前提を持ち込んだまま他からの批判は免れるという独善へ陥る可能性を、結果的に残してしまうのである。

## 2. 言語論的転回がもたらしたもの

このような「第一世代」の理論が抱えていた問題を、Habermasがどの程度意識していたのかという問題はそれなりに検討する必要があるだろうが、本論では、Habermas理論はこうした問題への回答を用意しており、代償として固

有の課題を抱えることになるにしても、それは批判的社会理論の一つのbreakthroughとして評価できるものとする<sup>(5)</sup>。

2節では、Habermasのコミュニケーション的行為に立脚した社会モデルが、この理論的課題に対してどのような回答をして、どのような解決をなし得たのかを批判的に検討する。「言語論的転回」においてHabermasが採った戦略は、周知のように、相互理解を目指して互いにコミュニケーションをしあう行為者モデルを設定し、個人の自由や主体性といったものを社会理論の中に確保するものであった<sup>(6)</sup>。それは、「第一世代」の批判理論が解決し得なかった批判理論のディレンマの回避策になるだけでなく、さらに、〈普遍的語用論〉という言語分析に基づく真理と正義の合意説を主張することで、首尾一貫した批判理論の自己了解を可能にし、自己破壊のパラドクスから逃れる道をも確保するものである。

以下では、まずHabermasの「言語論的転回」の基本プログラムをスケッチし、彼が行った真理・正義の合意説の導入について言及する(1)。なぜなら、この合意説の導入こそが彼のコミュニケーション的行為の理論を準備し、基礎づけるものであったからである。その上で、この社会理論の構築によって批判理論のディレンマという先の問いに対していかなる回答が与えられたのか、言わばHabermas理論のbreakthroughを明らかにしたい(2)。

### 2-1(1). 言語論的転回の基本プログラム

70年頃からのいわゆる「言語論的転回」によって、Habermasは相互行為の局面に注目した理論構築を本格的に開始する。

「了解に志向した相互行為」というHabermasのコミュニケーション・モデルに特

徹的なのは、どちらかが他方を一面的に支配することが、次のような意味で原則的に不可能であるという、対称的・互酬的な構造にある。すなわち、行為者が他者との了解をめざす限り、彼（女）はいつでも相手に行為達成の決定権を差し出さなければならない。相手が見せかけでなく、言葉の真の意味で〈同意〉するかどうか、了解の達成・コミュニケーションの成立がかかっているからである。このとき、相手の言いつ分に対して〈同意〉できない行為者はいつでもノーと言う権利を、さらには相手の主張内容について追加的説明を求める権利をも持っている。つまり、批判的理性に対して基本的に開かれた構造が、言語的コミュニケーションの世界にはそもそも初めから組みこまれているのである。これは、言語的コミュニケーションが、直接的に批判的理性の発展を促すというような短絡的な結論を導くのではなく、むしろ批判的理性の成立する可能性が永遠に失われずに保存される、という意味で、批判理論にとって好都合なのである。つまり、批判理論のディレンマのうち、前提2が掘り崩される可能性があらかじめ排除されているのである。

以上のようなことが言えるのは、双方が（見せかけの了解でない）真の了解を目指して言語的コミュニケーションにはいる、と仮定した場合の話であって、実際の言語的コミュニケーションが、こうした批判的理性の発現を常に伴うのかどうかは全く別の問題である。したがって、ここでのHabermasの戦略は、事実態としての現実のコミュニケーションの他に、可能態としてのコミュニケーションの成立ロジックを想定し、その可能態の形で批判の可能性を確保しようというものと言える。こうした戦略の在り方は、その理念主義的な性格を批判されるという事態を招いたが、「啓蒙の弁証法」が陥った批

判理論のディレンマ回避のための戦略としては有効であった。すなわち、いまや支配の貫徹・物象化は必ずしもLukácsやHorkheimer、Adornoらが想定したように全面的に社会の隅々まで行き渡るわけではないのである。Habermasは批判理論家自らの足元をも掘り崩すようなフィード・バックが必然的に起こるという連関を否定し、「真理の認識も批判の権利根拠も確保」[藤澤, 1989: 115] する方向を目指したのである。

真理の合意説<sup>7)</sup> [Habermas & Luhmann, 1971 = 1987, Habermas, 1972] は、Habermasによるこうした「言語論的転回」を基礎づけるものであった。それは、コミュニケーションの行為の理論を構築する際の基礎となるものでもあるし、批判理論の存立を可能にする条件としても重要なものである。Habermasによると、背景的合意を伴って機能しているコミュニケーションの連関において、誰かと何かについて話し合うときには、彼（女）らは少なくとも次の4つのことを相互に承認することを目指している。すなわち、a. 互いの関係における語用論的な意味を、その発言の命題内容の意味と同じように理解し（理解可能性）、b. 発話行為に伴う言明（または言及された命題内容の存在前提）の真理性を認め（命題の真理）、c. 当該の発話行為に該当する規範の正当性を認め（発話行為の正当性）、d. 参加している主体の誠実性を疑わないこと（志向的表現の誠実性）、これである [Habermas, 1972: 138]。

日常的場面では、話し手は、自分の発話行為がこれらの普遍的目標を満足させており、それゆえ〈妥当なもの〉として相手が〈承認〉し、ひいてはまた普遍的に通用するはずだという要求を暗黙裡に掲げている。これが「妥当要求 (Geltungsanspruch)」である。「真理とは、われわれが言明を主張するときに言明と結びつける

妥当要求である」[Habermas, 1972: 129] という主張こそが、真理の合意説の中心テーゼである。すなわちそれは、〈真理〉を、それ自体で存立し、それゆえ時には「発見」されたりするような、言明と世界の対応（一致）に求めるのではなく、複数の人々のコミュニケーションの場における〈承認要求〉として位置づけようとするのである。真理の合意説の特徴は、「真理は本質にコミュニケーションの連関で、従って複数の人々の関係の中でのみ成り立つ」[藤沢, 1989: 124] と、あくまで間主観的な相互行為の局面において真理の概念を考えていこうとすることである。これは、「批判的意志」であるとか、「社会的経済的連関における位置」といった認識者の特権的な属性から真理を保証する審級を切り離すものであった。

普段の日常的なコミュニケーションの場面では背景的合意が成立していると想定されており、相手の発言に対して了解・同意するということは、暗黙裡に先の4つの妥当要求<sup>(8)</sup>を認証していることになる。もし相手の発言に対して了解・同意できない場合には、問題となっている妥当局面が直ちに主題化され、顕在化する。理解可能性や誠実性が問題であれば、相手の発言や意図を問いただしたり、相手の行動を吟味することができる。相手の発言の真理と正当性に関して異議申し立てをし、話し合っても決着がつかない場合には、われわれは行為を一旦中断して、ディスクルス（討議）に移行することができる。ディスクルスとは、問題となっている妥当要求について議論するための公共の議論の場であり、われわれは必要とあらば、それまでの行為連関から離れて、いつでもディスクルスの場に移行することができる。ディスクルスを通じて参加者全員が互いに納得し、「合意」に至るならば、そのことは当の言明が「真理／

正当」であると認められ、証明されたと言うことを、すなわち妥当要求が「認証」されたということの意味する。従って、「真理／正当性」とは、「ディスクルスによる認証可能性」のことである。そして、合理的に動機づけられ基礎づけられた合意は、真理の「基準」として通用する。ここには、真理であるが故に合意に到った、というのではなく、合意が成立したがゆえにその言明は真理と見なしうる、という逆転がある。

事実として達成された合意が、単に見せかけの、偽の合意ではないか、と疑うことももちろん可能である。真の合意と偽の合意の区別をどのようにつけるか、という問題に対して、「世界との対応」説ではなく合意説をとるHabermasは、合意とは独立の、別の基準に訴えるわけにはいかない<sup>(9)</sup>。そこで彼は、合意が理性的で合理的であるという条件で、真の合意を保証しようとする。これが、「理想的発話状況」の不可避的先取りという考えである。理想的発話状況とは、参加主体・主題等をできるだけオープンにし、強制・制限をできるだけ排除した理想的な議論の場である。そのような発話状況で達成された合意であれば、真の合意として認めてもよいであろう。こうした理想的状況は、なるほど現実には実現不可能な理念にすぎず、その限りで「反事實的」であり「想定」とどまるものであるが、しかし、真理が合意として成立している限り、われわれはこれを日常生活において常に既に先取りしているはずである。理想的発話状況そのものは反事實的であるが、その先取りは事實的であり、われわれが真摯に話し合おうとする際には不可避な想定なのである [Habermas, 1972: 167, Habermas & Luhmann, 1971=1987: 163]。

これ以後のHabermasの理論的展開はよく知

られている通りである。コミュニケーション的行為、コミュニケーション的合理性という概念や、生活世界とシステムからなる2層からなる社会のモデルを設定し、「システムによる生活世界の植民地化」、という命題へと到る発展を遂げるのである。

## 2-(2). Habermas 理論の breakthrough

以上見てきたような、真理の合意説に基づく「言語論的転回」の意義はいかなる点に求められるだろうか。それは、Horkheimer と Adorno の陥穽を抜け出す、いかなる道を切り開くのか。具体的に彼が構築した理論を細かく検討する余裕はここにはないが、これまでの文脈に関連する限りで指摘しておきたい。すなわち、「転回」以後の Habermas 理論は、1 節で指摘した(a)批判理論のディレンマと、(b)自己破壊のパラドクスとを本当に回避できているだろうか。この点について以下で検討してみよう。

(a)について。真の認識からの疎外状況にいる筈の行為者(前提1)と、説得の対象としての主体的な行為者(前提2)とをどのように両立させるか、というのがこの批判理論のディレンマの問題であった。この問題は Habermas の図式ではどのように処理されているだろうか。

真理の合意説を導入することによって一番大きく変化したことは、他でもなく、真理というものの位置である。いまや真理とは、妥当要求として、コミュニケーション状況において定義される。真理とは、言明・発話行為によって申し立てられた承認の要求なのであり、それは受け入れられたり、受入れを拒否されたりする。この理論の下では、真理を究極的に保証する方法はない。というのは、何らかの命題が真であることを保証するものとしてわれわれが頼るこ

とができるのは、「理想的発話状況における合意」という審級だけであるが、それは「理想的」であるが故に、決して実現されないのである。今日合意を達成した言明が、明日のディスクルスでは合意に至らない可能性、あるいは、n 人の特定の人々の間では合意を達成できた言明が、n + 1 人のディスクルスになったとたんに合意を達成できなくなる可能性が、いつまでも残される。いかなる言明も、それ自体で真だったり偽だったりするのではなく、みずからの真理を主張し、その妥当性を承認してもらおうとしているものに過ぎない。言明の真偽を確かめる方法としてわれわれが手にしているのは、現実のコミュニケーション以外になく、その意味で、真理は理想的発話状況における合意として、反事実的にしか定義され得ないのである。

真理の合意説によってもたらされる最大のものは、いわば、この認識と真理とのフレキシブルな関係であろう。この前提の上に立てば、ある属性を備えた認識主体が特権的に真理に近づき得るわけでもなければ、逆に全く真理から隔てられているわけでもない。ある認識の「真/偽」は、間主観的なコミュニケーションの場において、合意が達成されるか否かに依存するし、たとえ事実的に合意が達成されたとしても、そのことが認識の真理性を最終的に保証したわけではないのである。このように見れば、Horkheimer と Adorno の理論の弱点であった批判理論のディレンマも、この枠組みの下では回避できそうである。なぜなら、「真の」認識から構造的に隔てられている社会成員も、コミュニケーションの空間からディスクルスの場へ参加することが原理的に可能になり、自らの認識の「虚偽性」を反省するチャンスを保証されるからである。Horkheimer と Adorno が追求した批判的理性は、今やコミュニケーション的合理性

として客観的な社会的条件の中に設定され、日常的な言語活動によって常に再生産される生活世界の構造のなかにその潜在力が埋め込まれている。その結果として、われわれは言語を媒介とする了解行為を通じて、こうした合理性の潜在力が開示する可能性を常に確保できるのであり、こうした合理性の力は、物象化が進行しても尽きてしまうことはないのである。第一世代の批判理論が、先の前提1を強調して前提2を掘り崩してしまったとすれば、逆に、Habermasの批判理論は、前提2を強化して、どこまでも理論内部に確保しようとする方向で発展してきたと言える。Habermasによる革新のポイントは批判理論が全面化して自らの希望を抹殺してしまうことを防いだことにある。あとは、行為者がどのようなメカニズムで真の認識から隔てられるのかという、前提1に基づいた疎外論の構築を目指せばよい。そして、実際にHabermasがとった戦略もこの方向で展開されているといえるだろう。

81年の『コミュニケーション的行為の理論』において展開された「生活世界の植民地化」テーゼ [Habermas, 1981=1987: 307-] へと到るHabermasの理論構築は、まさにこの疎外状況の理論化を目指した試みに他ならない。そこで分析の焦点になっているのは、コミュニケーションにおける批判的理性の発現をコミュニケーション外的なシステム命令が抑圧するという事態であり、これはまさに HorkheimerとAdornoが分析対象とした産業社会における理性の在り方、その存在被拘束性、意識の物象化、文化産業の潜在的機能といった事態と同じものに他ならない。Habermasモデルでは、「偽りの認識」はコミュニケーションの不透明性として、すなわち、システムからの機能的命令に応じて歪んでしまったコミュニケーション構造（生活世界）

として現れる。Habermasがシステムや生活世界内部での問題ではなく、また、生活世界からシステムへと向かうベクトルでもなく、システムから生活世界へと向かうベクトルに関心を集中させていることは、彼の理論的関心がまさに「第一世代」が取り組んだ問題にあることを示している。Habermasは確かに前提2（主体的人間）を先に確保するという選択をしたが、だからといって前提1を放棄したわけではなく、この選択によって批判的理性の牙が抜かれたわけではないのである<sup>(10)</sup>。

その際、HorkheimerとAdornoの理論とHabermas理論の違いは強調されるべきであろう。Habermasの理論枠組みでは、「植民地化」は徹底的に進行してしまうわけではなく、経験的な条件によって事態は変わる、というスタンスが採られている。「植民地化」は必然的な運命なのではなく、西洋近代というローカルな場所でたまたま起こってしまった事態なのである<sup>(11)</sup>。とはいえ、いまや世界の運命となってしまった「西洋近代」から抜け出すことは事実上不可能に近いのだが、にも関わらずHabermasにおいてこの事態が運命論化しないで済んでいるのは、コミュニケーション的理性という希望が損なわれないからに他ならない。

(b)について。Horkheimerが伝統理論と批判理論を区別していた時点では、主体の社会内被拘束性を意識する反省的理性という契機をもつ限りにおいて、批判的主体は社会的諸関係からの拘束を抜けられることになっていた。しかし、自らは反省しているつもりのも、やはり社会内の機能的連関に巻き込まれている以上、この疑いを免れるわけにはいかない。自己欺瞞の可能性を真摯に受け止めれば、自らが誤っていない、と強く主張することはできないはずである。こうしてこの自らに対する疑いはネガティ

ブな方向で『啓蒙の弁証法』の陥穽へとおちいったのであった。意識の確かさがもはや自明性を失っている現代において、誰もが巻きこまれざるをえないようなく全体化するタイプの批判理論であれば、同時に理論家みずからを巻き込むパラドクス構造に巻きこまれざるを得ない。

Habermasの試みの狙いは、真理の合意説を導入することによって、この悪循環から抜け出そうとしたことにある。自己破壊のパラドクスは、批判理論が「支配が貫徹した社会においては、真偽を判定する基準がもはや成り立たない」と主張して、自らのよって立つ土台そのものを破壊してしまったことによって引き起こされたのであり、まさにこのその土台を、コミュニケーションにおける妥当要求の空間として確保することに、Habermasの意図がある。いまや真理の価値は、妥当要求として、間主観的なコミュニケーション状況においてのみ適切に判断される。真理とは、言明・発話行為によって申し立てられた承認の要求なのであり、それは少なくとも一人の他者によって、受け入れられたり、受入れを拒否されたりする。この状況認識の下では、真理を究極的に保証する方法はない。ある意識が単独で自らの真理性を保証する方法は存在せず、批判的な自己反省でさえも、自己欺瞞に終わる可能性を否定できない。もちろん同時に、事実として特定の他者に受け入れられたことも、そのままその認識の真理を保証するわけではない。

コミュニケーションする意識という自己理解を手にする、単独の主体が努力して自らの真理性を確保することは不可能になるし、不必要にもなる。むしろ、他者からの批判に対してできるだけ開かれていることが求められる。真理へのコミットを保証するメルクマールは、コミ

ュニケーション空間に絶えず自らを晒し、他者からの異議申し立ての可能性を確保しておくこと、これである。この図式の下では、何らかの高次の審級に訴えることによって自らの真理性を確保することはもはやできない。言明の真理性に関して意味があるのは、理想的発話状況における合意という審級だけであるが、それはあくまで「理想的」なものであって決して実現されないのである。このような理論的立場を可能にし、自らの理論的立場や批判の尺度を明確にして他者からの批判可能性を確保しようとしたこと、このことは、Habermas理論がもたらした大きなbreakthroughといってよいと思う。この立場に立つと、いかなる認識といえども可謬主義的に自らを主張せざるを得ないのであり、無謬主義的に自分以外の理論を「伝統理論」として非難する特権的な契機はもはや失われることになる。これはある意味では退却と解釈できるかもしれない。しかし、上述のように、だからといって認識批判が不可能になるわけではないのである。

Habermasはもはや、自分の立場（批判理論）が特権的に真理に近づきうる、という主張をしない。今や理論家は他の成員と同じ資格で発言する、了解を目指したコミュニケーションへの一人の参加者以上の者ではないのである<sup>(12)</sup>。ある意味でわれわれは真理から（同時に正義から）無限に遠ざけられてしまったのではあるが、しかし真理や正義（を求めること）は決して無意味になったのではない。むしろ、普遍的語用論に基づけば、コミュニケーションにおいてわれわれは自らの発話の真理性や正当性を同時に主張せざるを得ないのである。同じ批判理論という名で呼ばれてはいても、Habermasが到達した理論的立場は、30年代にHorkheimerが提唱した批判理論の概念とはもはや同じではない。

本論の冒頭に示した前提1と前提2は、「批判理論」だけが社会成員を導くことができる、というある種のエリート主義的前提を伴うものであったが、Habermasの立場はこうしたエリート主義とは一線を画しているのである。

### 3. おわりに：新たな課題

HorkheimerとAdornoらのネガティブな批判理論に慣れた目で見ると、Habermasの理論は時として、非常に楽観的で平板に映り、一部の論者が「一步前進、二歩後退」[Coles, 1995: 20]などと言っている<sup>(13)</sup>ように、HorkheimerとAdornoが到達したような人間の認識の限定性の意識や近代合理主義の運命に関する深い洞察からは「後退」したかのように見えるかも知れない。もちろん、HorkheimerやAdornoとHabermasは、理論構築の目的がそもそも異なるのであるから、彼らの洞察の全てをHabermasがそっくり受け継いでいるということはないはずで、単に「継承」の欠如を指摘することに積極的な意味はない。問題は、Habermasの理論的革新によって、何が得られ、何が失われたか、ということのほうである。

本論でわれわれが確認してきたことは、理論構築の目的との整合性（批判理論のディレンマの回避）という点と、理論の首尾一貫性（自己破壊のパラドクスの回避）という点で、Habermas理論は明らかに前進したということであった。それは、認識者の批判的意志を真理獲得の特権的資格と見なす批判理論家の主観的判断を放棄し、真理そのものを相互主観的な局面でのみ確定できるものとした「真理の合意説」を導入することによって、支配され尽くすことのない行為者を確保し、同時に、すべてを覆い尽くす偽

りの認識から理論家を解き放つものであった。確かに、少なくとも「転回」以後のHabermasは、われわれの認識の限定性をAdornoのように問題にし続けることはしないし、道具的理性を必然的なものと受け止めるHorkheimer的な運命論の深みからは後退している、と映るかもしれない。しかし、それは十分に理由のある「後退」なのであり、その代償として得られる理論的成果は大きいと言わねばならない。

もちろん、Habermas理論にも、「第一世代」とは断絶していると同時に、彼らから継承している批判理論の理念がある。それは、当該の社会の在り方に対しても、同時代の学問に対しても、そして批判理論自身に対しても、さらなる「批判」の必要性を常に訴えつづけるモメントである。HorkheimerやAdornoのように、肯定的な自己規定を拒否し、自らが陥った隘路をそれと意識しながら不正を暴き続けることを選択するか、Habermasのように、他者からの批判や反論に敢えて積極的に身を晒しながら、批判可能性の条件を探っていくかという戦略の違いはあっても、彼らは共に、人間の認識のもつ不透明性・限定性に対する強い意識に根ざすがゆえにこそ「批判」という行為に徹底して拘り、「批判」に対する信頼を決して捨てないのである。

ここまでの記述で、Habermas理論がなしたbreakthroughがいかなるものであったか十分に示しえたと思うが、われわれの探究はこれで終わるわけでは全くない。批判理論としてのHabermas理論の貢献がいったいどこにあったのかを確認することは、Habermas理論の限界がどこにあるかを探る、次なるステップに進むための道標に過ぎないのである<sup>(14)</sup>。しかしながら、Habermas理論をより批判的に検討する場合でも、彼の理論によってもたらされた

breakthroughがどこにあるのかを確認することは避けて通れないのである。

註

- (1) 例えば徳永恂は「ハバースが社会理論の単位を、『労働』から『相互行為』に移した時、従来労働概念を介して捉えられていた『人間と自然との関わり』は『人間と人間との関わり』へと吸収され、もしくは切り捨てられてしまったのではないか。…(中略)…もしそうだとすれば、コミュニケーション行為の社会理論は、その理論的精緻化の代償として、『文明化の歴史哲学』の実質的内容を失うことにはなりはしないか。」[1989: 72-73]と述べている。この指摘は誤りというわけではないが、「転回」の評価としてはあくまで外在的なものにとどまる。
- (2) この問題はHabermas自身 [1981=1986, 1985=1990] や、[Roderick, 1986] 等、多くの論者が指摘しているが、以下の記述は藤澤賢一郎 [1986] に多くを負っている。
- (3) もちろん、HorkheimerとAdornoの立場は同一ではないが、本論では『啓蒙の弁証法』の著者という一つの立場を共有していたものとして取り扱う。尚、Adornoの立場に関しては、三島 [1987]、Jay [1984=1987] を参照のこと。
- (4) 『啓蒙の弁証法』は、このような純然たるベシミズムに覆われた陰鬱な叙述に終始している、という解釈に対する異論も出されている。Jay [1984=1987] や三島憲一 [1987]、White [1995] は『啓蒙の弁証法』の中にも、精神の自由を失わずに理性を保っている行為者の姿が断片的にちりばめられている、という解釈を展開している。しかし、そうした解釈の可能性は認めたとしても、「救済は絶対に生じない」という強いベシミズムを拭いさることはできないし、批判理論のディレン

マや自己破壊のパラドクスという問題を彼らの理論が抱えていることは否定できない。われわれとしては、こうした点を回避しうるさらなる理論的作業が必要だと考える。

- (5) 自らの理論的課題についてHabermasがどう理解しているかに関しては、例えば、Honneth [1985=1992]・徳永 [1989]・藤澤 [1989] 等を参照のこと。Habermas自身 [Habermas, 1985=1990: 204-] が表明しているところでは、主に自己破壊のパラドクスの方に主な照準を設定しているようであり、批判理論のディレンマという問題は想定していない。また、Habermas [1981=1986] [1985=1990] では主に「コミュニケーション的合理性」概念の有効性を主張して第一世代に対する自分の立場の優位性を主張しているが、本論ではむしろ「真理の合意説」が切り開いたインパクトの方を重視している。  
藤澤 [1989] はその点、真理の合意説の持つ意義を重視しており、本論の立場と比較的近いものである。ただ、藤澤 [1989] は真理論プロパーとしてHabermas理論を扱っており、自己破壊のパラドクスには言及があるものの、批判理論のディレンマという問題には言及していない。
- (6) 「実証主義論争」までのHabermasは、Adornoの立場を継承しており、基本的には第一世代が抱えていたと同様の難点をも抱え込んでいた。藤澤 [1989] の指摘によれば、この問題は、この時の論争を通じてHabermas自身にも意識されるようになったようである。
- (7) もっとも、Habermas自身 [Habermas, 1972: 133等] も度々Pierceに言及しているように、真理を合意に結び付ける考え方はHabermas独自のものではなく、英米哲学を始め、古くから様々な論者が主張してきたものである。
- (8) [Habermas, 1972: 139] は、理解可能性は「コミュニケーションの条件」であって、コミュニケー

ションの中で掲げられる「妥当要求」とは考えた  
くはない、としている。

(9) この点に関して、藤澤 [1989] は、Habermas  
[1981=1985,86,87] においては、真理の意味論とし  
て「合意」だけで十分とするわけにはいかなくな  
り、一部対応説を受け入れていることを指摘して  
いる。

(10) 本稿ではその余裕がないので詳しく論述するこ  
とは避けるが、Habermasの場合、精緻に組み立て  
られたコミュニケーションの理論 (=前提2) に  
対して、生活世界の植民地化の理論 (=前提1)  
は十分に展開されてはいないし、理論的に整合し  
ない記述もある。われわれとしてはHabermasの  
「植民地化」の理論に満足しているわけでは決して  
ないが、これについては機会を改めて論ずること  
にする。

(11) Habermas [1976b=1982] で登場する「発展の論  
理／発展のダイナミクス」という区別は、疎外状  
況の理論を運命論から解放するために導入された  
ものである。また、Habermas [1981=1987: 385] で  
は、現代社会における疎外 (すなわち植民地化)  
が起こるか否かは「経験論的な問題」であると明  
記されている。

(12) とはいえ、コミュニケーションの条件を社会科  
学的に考察する際のHabermasは、もちろん一般の  
行為者を外から眺めるメタの立場に立っていて、  
客観化する視線で見ているのだが、Habermas的な  
了解では、この「視線」は特定の成員だけに閉ざ  
されたものではなく、原則的にはすべての行為者  
が共有できるはずのものである。

(13) Coles [1995] はAdornoとの相違を際立たせるため  
に、Habermasのコミュニケーションの理論を実際  
以上に硬直したものとして描いている。われわれ  
としては、彼の言うように、Habermasのコミュニ  
ケーションの合理性が「強制的な合意と、形式的  
に普遍化する衝動」[1995: 25] を備えているとは考  
えていない。

(14) 注10でも触れたように、われわれの考えるところ  
では、Habermasの疎外の理論は十分に展開され  
尽くされてはいない。特に、決して支配され尽く  
されないはずの行為者や「生活世界」が、もし  
「植民地化」され、機能不全を起こすことがあると  
したら、それは厳密にはどういうメカニズムに基  
づいてのことなのかは、まだ十分に明らかにさ  
れていないと思われる。

#### 【参考文献】

- Adorno, Th. W., 1967, "Meditationen zur Metaphysik", in: *Negative Dialectik*, stw 113. Suhrkamp. = 1987 (部分訳), 三島  
憲一訳, 「否定弁証法——形而上学についての省察」『現代思想』, 第15巻13号, 1987年11月, pp.38-51.
- Alexander, J. C., 1985. "Habermas's New Critical Theory: Its Promise and Problems." in: *AJS*, vol.91, no.2, pp.400-424.
- Benhabib, S., 1986, *Critique, Norm, and Utopia*, Colombia Univ. Press.
- Bernstein, R.J.(ed.), 1985, *Habermas and Modernity*, Polity Press.
- Bubner, R., 1982, "Habermas's Concept of Critical Theory", in: Thompson/Held(ed.), *Habermas; Critical Debates*,  
Macmillan Press, pp. 42-56.
- Coles, R., 1995, "Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas", in: White(ed), 1995, *The  
Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge Univ. Press, pp.19-45.
- 藤澤賢一郎, 1986, 「真の生と真なる認識」, 『新・岩波講座哲学11 社会と歴史』, 岩波書店, pp.119-148.

- , 1989, 「ハーバーマスの真理論」, 徳永恂(編), 『フランクフルト学派再考』, 弘文堂, pp.111-159.
- 藤原保信・三島憲一・木前利秋(編), 1987, 『ハーバーマスと現代』, 新評論.
- Giddens, A. 1985, "Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns", in: Bernstein(ed.), *Habermas and Modernity*, pp.95-121.
- Habermas, J., 1972, "Wahrheitstheorien", in: Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984, Suhrkamp. 127-183.
- , 1976a, "Was heißt Universalpragmatik", in Apel, K.O.(ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp. = 1979, McCarthy, T.(tr.), "What is Universal Pragmatics?", in: Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, pp.1-68.
- , 1976b, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp. = 1982, 清水多吉・木前利秋訳(部分訳), 「史的唯物論の再構成にむけて」, 『思想』, 1982年5月.
- , 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2Bd., Suhrkamp. = 1985, '86, '87, 平井俊彦・フーブリヒト・河上倫逸・徳永恂・脇圭平他訳, 『コミュニケーション的行為の理論 上・中・下』, 未来社.
- Habermas, J. & Luhmann, N., 1971, *Theorie der Gesellschaft oder sozial Technologie*, Suhrkamp. = 1987, 佐藤嘉一・山口節郎・藤澤賢一郎訳, 『批判理論と社会システム理論』, 木鐸社.
- Honneth, A., 1985, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, = 1992, 河上倫逸監訳, 『権力の批判』, 法政大学出版局.
- Horkheimer, M. 1937, "Traditionelle und kritische Theorie" und andere Aufsätze, gesetzt in der *Zeitschrift für Sozialforschung* 1934, 1937, *Studies in Philosophy and Social Science*, 1940, usw. = 1974, 久野収訳, 『哲学の社会的機能』, 晶文社.
- , 1497, *Eclipse of Reason*, Oxford U.P. = 1987, 山口祐弘訳, 『理性の腐食』, せりか書房.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag, = 1990, 徳永恂訳, 『啓蒙の弁証法』, 岩波書店.
- Jay, M., 1984, *Adorno*, Fontana Paperback. = 1987, 木田元・村岡晋一訳, 『アドルノ』, 岩波書店.
- Lukács, G., 1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein, Studien über Marxistische Dialektik*, Der Malik-Verlag. = 1962, 平井俊彦訳 『歴史と階級意識』, 未来社.
- 三島憲一, 1987, 「理性の破片と痕跡をめぐって——『否定弁証法』への註釈と批判の試み」, 『現代思想』, 第15巻第13号, 1987年11月, pp.52-65.
- Roderick, R., 1986, *Habermas and the Foundation of Critical Theory*, Macmillan.
- 盛山和夫, 1988, 「反照性と社会理論」, 『理論と方法』, vol.3, no.1, 1988.
- 徳永恂, 1989, 「アドルノ対ハーバーマス?」, 徳永恂(編) 『フランクフルト学派再考』, 弘文堂, pp.41-79.
- van den Berg, A., 1980, "Critical Theory: Is There Still Hope?" in *AJS* vol.86, no.3, 1980, pp.449-478.
- White, S., K., 1995, "Reason, modernity, and democracy," in: White(ed), 1995, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge Univ. Press., pp.3-16.

(いとう けんいち)