

私の哲学のルーツ—2つの概念「公共的空間と政治的公共圏」

ユルゲン・ハーバマス

まずお話ししておきたいのは、これまでの私の足跡をたどり、何か教訓となることを今日ここにお越しの皆さんどなたにもわかる言葉で話すようにとの依頼に対して感じている困惑についてです。稲盛理事長は、我々受賞者に期待を込めてこうおっしゃいました。「ご自身のことをお聞かせください。困難をどのようにして乗り越えてこられたのか、人生の岐路に立たされた時に、どのような指針をもって臨まれたのかを」と。私の場合は特に、読者、学生、聴衆を相手にする著述家、教師、知識人として、この依頼はなされています。したがって、そのような公的生活を送るものが、自らについて話してほしいと頼まれて戸惑うはずなどないと思われても当然かもしれません。しかし、哲学者の人生は概して注目に値するような外的な出来事に乏しいものなのです。そして、哲学者自身、どちらかと言えば「一般性」のレベルで事を運ぶことを好みます。ですからまずは、「公」と「私」との関係について一般的に述べることで、なぜ個人的な領域について語ることにに対して私はそのような抵抗感を覚えるのか、その理由について説明させていただきます。

そのためには、「公」あるいは「公共」について2種類を区別しておくことが助けになります。今日のメディア社会において、公共圏は、名を馳せた人々にとって自己呈示の場として機能します。公の場に姿を現すのはまさに可視的であるためなのです。マスコミに登場する代償として、著名人は、私生活と公人としての生活の区別がなくなることを受け入れます。これとは対照的に、政治的、文学的、学術的討論への参加、つまりは公共的討議への貢献においては、その意図は全く別のところにあります。すなわち、ある特定の問題について同意に達すること、あるいは理に適った異論を明らかにすることが、参加者の自己呈示ということに優先します。この場合、公共とは、観衆や聴衆の領域ではなく、問いと答えを介して対峙する話し手と聞き手のための空間なのです。演技者に向けて衆人の視線を集中するのではなく、意見や根拠の数々がやりとりされるのです。参加者全員が共通の問題に精神を集中させる討議という場においては、我々は各々の私生活には背を向けます。そこでは自分自身について話す必要はありません。公的領域と私的領域の区別が失われるのではなく、両者は相互補完的な関係にあるのです。

アリストテレスや、トマス・アクィナス、カントといった哲学者についての歴史的講義において我々は、彼らがいつ生まれいつ死んだかといった簡単な伝記的事実を述べるに留めますが、それはこの種の客観性を意識してのことかもしれません。たとえ哲学者の人生に何か劇的な出来事が存在したとしても—例えばプラトンのシラクサ訪問を思い起こしてください—哲学者の思想そして論証がそれに優先します。哲学者の人生は伝説の材料を与えません。哲学者が死して遺すものは、新たに、独自に定式化された、そして往々にして謎めいた思想の数々であって、後世の人々はこうした思想との格闘を繰り返していくのです。我々哲学者は、今日に至るまで同時代的であり続ける業績を遺した者たちを、「古典的」思想家と呼びます。彼らの思想は、ちょうど火山の奥深く真っ赤に溶けた核のようであり、噴火口の周囲に、彼らの人生の年輪が、岩滓(がんさい)となって凝固しています。このイメージこそ、時代の評価に耐える業績を後世に遺した、過去の偉大な哲学者たちが我々に強いるものです。これに対して、今日を生きる哲学者(より正確には、哲学教師でしかありませんが)の多くは、現代人にとって同時代的であるにすぎません。そして、彼らの思想は、独創性に欠けるものであればあるほど、それが現れてきたコンテクストと不離のままに留まるのです。実際、それを生み出した一個人の生活史の表現以上でも以下でもないような哲学思想というものも存在しません。

換言すれば、思想家の生きる時代に目を向けることによって、我々は、なぜある布置においてある特定の思想が優勢となるのかを説明することができるかもしれません。私の七十歳の誕生日に、学生たちが記念論文集を作ってくれましたが、その題名が、“Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit” つまり『理性の公共的空間と公共圏の理性』でした。悪くない題名です。と言いますのも、私が生涯かけて取り組んできたテーマが、理性に基づく意思交換のための空間としての公共圏だからです。事実、「公共的空間」「討議」「理性」という3つの概念で、学者としての私の研究と私の政治的生活は占められてきました。こうした概念に理論的関心を抱いたことには、次にお話しする4つの経験が関係しているのではないかと思います。1つ目は、私は出生後まもなくそして乳幼児期に過酷な手術を体験しています。ちなみに、哲学者の伝記にはしばしば病気の経験や、肉体的障害の記述が認められます。2つ目の経験は、学校に上がった頃、周りとうまく意思疎通ができなかったことです。3つ目としては、思春期に、国際政治における1945年の歴史的節目という、私と同世代の人々に共通する経験から強い影響を受けたことが挙げられます。そして4つ目として、成人してからは、戦後ドイツの社会と文化の自由化が遅々として進まず、しかもたびたび危機に瀕し

たという政治的経験に苦しめられたことが挙げられます。そこで次に、思想と思想家の人生との関係について考えてみたいと思います。

(1) まず、生まれてすぐに手術を受けた、幼い頃の話から始めましょう。私は、あの時の手術が、周囲の世界に対する私の信頼を台無しにしたとは思いません。ただ、厳しい治療処置を経験した結果、自らの依存的状態と無防備さ、そして他者一般との関係の重要さということを私が強く意識するようになった可能性は大いにあります。いずれにせよ、人間のきわめて社会的であるという性質が、後年、私の哲学的考察の出発点となりました。社会生活を営む種は多々存在します。実際、生物学的にヒトに最も近いとされる霊長類は、ヒトの象徴的地位をもって初めてこの世に現れた複雑な親族関係をもつことなく、群れをなし家族で生活しています。我々人間を他の種から区別するのは、その社会的存在の形態ではありません。人間の社会的性質の特異性を明らかにするためには、アリストテレスが人間を表現した有名な言葉、*zoon politikón* (政治的動物)を文字通りに翻訳する必要があります。つまり、人間は政治的な動物であって、言い換えるならば、「政治組織体」、すなわち「公共的空間」において生きる動物だということです。より正確には、人間とは、生まれつき社会的関係という公的ネットワークに組み込まれているおかげで、成人するのに必要な諸能力を発達させる動物だということになります。哺乳類の新生児における生物学的特徴を比較すれば、すぐに次のことがわかります。つまり、人間のように未成熟で無力なままこの世に生を受ける動物はほかに存在しないし、また、長きにわたる社会化の期間、家族の庇護および、同一種の他成員と間主観的に共有される公共文化に依存する種も存在しないということです。我々人間は、お互いからいろいろなことを学びます。そして、それが可能なのは、公共的空間という、文化的刺激のある環境においてのみなのです。

初めて受けた歯茎の手術のことを私が全く覚えていないのは言うまでもありません。ただし、5歳の時に私は同じ経験をする羽目になりました。5歳といえば、いろいろなことをはっきり覚えている年齢です。ですから、人間が常に依存しあっているという認識はさらに深まったに違いありません。いずれにしても、人間の社会性に対するこうした鋭い洞察力は私を、人間精神の間主観的構造に重きを置く哲学的アプローチへと導きました。より具体的には、古くはウィルヘルム・フォン・フンボルト、あるいはチャールズ・サンダー・パース、ジョージ・ハーバート・ミードらの標榜したアメリカのプラグマティズム、エルンスト・カッシーラーのシンボル形式の哲学、そしてルードヴィヒ・ヴィトゲンシュタインの言語哲学へと遡る解釈学の伝統に私は惹かれました。ここでは、これ以上踏み込んだ話をして、皆さんを退屈させるつもりはありません。ただ、おそらく多くの方

が興味をお持ちの哲学的背景について、簡単に説明しておきたいと思います。この世界における人類の位置についての描像は、相互に深く依存し合う人間の姿についての我々の直観的な理解をよく表現してくれます。

このパラダイムは、我々の日常的な自己理解を規定するとともに、時として、科学全体にとっての概念的枠組みをも定義します。間主観性という糸で織り上げられた繊維構造を識別するために裏返された手袋。「主観」あるいは「主体」について私が皆さんに思い描いてほしいのはこのイメージです。各主体の内面に、社会という外界が反映されています。というのは、間主観的に共有される、言わば「客観的」精神に編入されることによってはじめて個別精神は意味内容を受け取るからです。人間個体と社会的環境との出会いは、浸透性の原理を利用して自らを外部世界から遮断する単純生命体と自然環境とのそれとは異なります。この場合、主体と客体、あるいは内部と外部を抽象的に対置すると誤解が生じます。新生児は、社会的相互関係の網目に組み込まれることではじめて、ひとりの人間へと成長するからです。両手を広げて迎え入れてくれる社会世界という公共的空間に足を踏み入れてはじめて、ひとつの人格となるのです。我々の生活世界は、外部と浸透し合うその内部の公共的性格ゆえに、内部であり同時に外部でもあるのです。

成長過程の子供は、コミュニケーションを通じて形成された対人関係を外化することによってのみ、意識的に生きられた生活の内的中心を形成することができます。なぜ自意識が他のすべての源泉でなくてはならないのか、私にはどうしても納得がいきませんでした。我々は、他者の視線に晒されることで、はじめて自己を意識するようになるのではないのでしょうか？ 一人称としての「私」に語りかける二人称としての「あなた」の眼差しのもとではじめて私は、意識主体としての私、そして単独な個体としての私に気づくようになるのです。主体化する他者の視線に個体化する力が宿っているのです。

(2) 私の研究を規定するパラダイムについてはこれくらいにしておきましょう。この枠組みのもとで私は言語哲学と道徳理論を展開してきたわけですが、この研究を始めるきっかけとなったのは、学生時代の2つの経験だったかもしれません。1つは、(a)他者との意思疎通がうまくできなかったことであり、そしてもう1つは、(b)私の話は時に苛立ちあるいは拒絶をもって応じられたということです。

(a) まず1つ目の経験についてですが、私には、授業中や休み時間に何か話そうとしても、うまく理解してもらえなかった記憶があります。当時私は、家族との幸せな暮らしや慣れ親しんだ環境を離れ、匿名の領域という目の前の環境に順応していく以外に

ありませんでした。そして、コミュニケーションがうまくできないことが原因で、私の注意は、シンボルという通常気にも留められないような間隙的な存在へと向けられるようになりました。シンボルは他の形ある存在と違って、実際に手にとって触れられるものではありません。したがって、言語的コミュニケーションが成立しない場面においてはじめて、その媒体は、我々が個人として存在する上でなくてはならない共有層として姿を現すのです。我々は、常に言語環境のうちに自らを見出します。言葉を話せる者のみが、沈黙できるのです。生まれつき他者と結びついているからこそ、我々人間は孤独感や疎外感を覚えるのです。

言語は共同的なものを生み出す力をもつということについて、哲学者が特別な関心を示したことはこれまでありませんでした。プラトンやアリストテレスの時代から、西洋の哲学者は、コミュニケーションの手段としてではなく、表象の手段として言語を分析しました。彼らが研究したのは、対象を指示し、事態を表現する際に用いられる命題の論理形式です。しかし彼らは、言語は何よりも、客観世界についての問いにおいて我々が合意に到達することを可能にするという点を見落としていたのです。こうした合意に至る過程では、一方の妥当性要求に対し、他方は「イエス」か「ノー」のいずれかの立場を取ることができます。我々の言語使用は、純粹に認知的な目的のためよりも、コミュニケーションを目的としてなされることのほうが多いのです。言語とは、客観世界を映す鏡ではありません。そうではなくて、それは客観世界へのアクセスを与えてくれるのです。そして、そのことによって、言語はそれを共有し使用する者たちに、客観世界に対するある特定の見方を示してきたのです。言語は、言わばそこに刻み込まれた世界観と共に我々に与えられるのです。ただし、ある特定の言語を習得することによって獲得されるこの先験的知識は、幸いなことに、改訂不可能なものではありません。そうでなかったら、我々は、世界との様々な「やりとり」において、そして世界について他者と語りあうことによって、何か新しいことを学ぶことなどありえないでしょう。理論言語にあてはまることは、日常生活にもあてはまります。つまり、言語の助けを借りてなされた経験内容と照らし合わせることで、我々は述語あるいは概念の意味を改訂することができるのです。

ところで、私が、話し言葉よりも書き言葉のほうが優れていると信じて疑わないのは、発声上の障害が原因かもしれません。書き言葉は、話し言葉の汚点を隠してくれます。学生の成績評価を行うに際しても、発言内容の優劣ということは別として、ゼミの討論でいかに積極的に議論に参加したかということよりも、書かれたレポートや論文に重きをおくことが私は多いのです。皆さんもおわかりのように、私の話は聞きづらいだろうと

思い、これまで人前で即席の話をするのを避けてきました。

(b) コミュニケーション行為と理性的討議が異なるという視点にたつと、私の幼い頃のもう1つの経験も理論的に解釈することが可能になりました。その経験とは、他の子供たちとは何らかの点で「異なっている」子供が、学校の運動場や街の通りで体験する、悪気のない差別行為にまつわるものです。今日のグローバリゼーション、マス・ツーリズム、世界規模での移民、さらには世界観や文化的な生活様式の多元化により、誰もが、部外者や少数者の排除、周縁化を目の当たりにするようになりました。今や誰しも、異国の地に身をおく異邦人であるとはどういうことなのか、他者にとって他者であること、他者と違う存在であることがどういうことなのかを想像することができます。こうした状況は、我々の道徳的感受性を目覚めさせます。道徳とは、社会化された人間に特有の脆弱性を保護するための、コミュニケーションという糸で織り上げられた安全装置のことだからです。

個体化の過程が個人の内的生活を拡張するにつれ、我々は外的には、ますます濃密でしかも脆弱さを増す相互承認の関係のネットワークによりいつそう深く巻き込まれていきます。それと同時に、我々は互惠性の拒絶という危険にも晒されるのです。すべての人間を平等に敬えという道徳律は、かかる危険性を緩和し、周縁化された人々を相互承認のネットワークに参入しようとするものなのです。見知らぬ者同士の間こうした普遍的連帯を基礎づけるための行為規範の成立は、一般的な、いや世界規模と言ったほうがよいかもしれませんが、そうした承認が得られるかどうかにかかっています。そして、このような行為規範を確立するために、我々はまさに討議に参加せねばなりません。道徳的な討議は、すべての当事者に平等な発言権を認め、また、全員にとって何が平等な利益になるのかを考えるにあたっては、それぞれが他の参加者の視点から物事を見ることを要求します。こうして我々は討議に参加することによって、他の参加者が客観世界と自己についてもっている解釈を、自らの、自己および世界についての拡張された理解へと組み込む術を身につけるのです。

(3) ここまでは私の幼少時代に由来する個人的な主題をめぐってお話ししました。その体験があったからこそ、私は、人間の精神の間主観的構造、主観性の社会的核心、さらにはコミュニケーションに基づく生活形式の脆弱性や、社会化された人間には特別な保護が必要だという事実を目を向けるようになったのかもしれませんが、しかし、私と同世代の人々が初めて衝撃的な経験をしたのは、1945年という世界史的な節目でしょう。あの出来事がなければ、おそらく私は、哲学や社会理論の道に進んでいなかったはずです。言ってみれば、たった一夜にして、ごく平凡とおぼしき日常生活を

我々が営んでいた社会や、そこを支配していた体制が病的で、犯罪的であることが明らかになったのです。こうして、ナチの過去の遺産と向き合うことが、大人になった私の政治的生活での基本テーマになりました。政治的進歩に対する私の関心は、「ゲマインシャフト」か「ゲゼルシャフト」か、つまり「共同体」か「社会」かという誤った二者択一を回避するための生活条件に向けられました。私が考えるのは、ブレヒトの言う「親和的」な共存形態であって、そこにおいては近代社会の差別化による恩恵を失うこともなければ、清廉潔白の士が互いに依存することも、相互に信頼しあうことも否定されないのです。

私の16歳の誕生日の数カ月前に、第二次世界大戦が終結しました。成人するまでの4年間、私は様々なものに目を向け、耳を傾けて過ごし、やがて到来したのはドイツ連邦共和国の成立であり、私自身の大学生活の始まりでした。私は「遅く生まれた幸運」、つまりドイツ語で言う、“Gnade der späten Geburt”に恵まれていたのです。これはどういうことかと言いますと、道徳的感受性の強い時期に、第三帝国の終焉による根本的变化を自分の目で目撃しつつ、しかしナチの胡散臭い活動に参加しなければならない年齢には達していなかったというわけです。我々の世代は、国防軍に徴兵されるには若すぎました。ですから、過ちを犯した政党を支持したことや、悲惨な結果をもたらした政治的過ちについて責任を負う必要はなかったのです。アウシュビッツでの出来事が明るみに出て以来、物事にはすべて2つの面があるように思われました。我々がごく平凡な子供時代と思春期だと思っていたものが、実は文明の破滅という危険に晒された日常生活だとわかったのです。我々には何か事を起こす必要もありませんでした。突然、ラジオから流れるニュールンベルグ裁判でありのままの真実を知り、教訓を得たのです。そしてカール・ヤスパースに倣って我々自身の集団的罪と集団的責任を峻別し、国民の大多数が支持した政権が引き起こした結果に対する責任をきわめて重く受けとめました。

今日、1945年の解放で影響を受けた世代のこうした姿勢はしばしば批判的にとらえられ、戦後経験も必ずしも肯定的に理解されてはいません。政治的に右派か左派か、あるいは中道かといった区別に関係なく、我々世代の反応には強制されているのかと思えるような、ある種の共通点があります。我々に対して、言わば無償でもたらされた意識の変化は、同時に、西側文化への開眼ということに伴いました。第三帝国当時、ワイマール共和国の存在を知らなかった我々が育ったのは、まるで飛び地のように周囲から隔絶された心すさむ場所でした。そこは、母国に対する俗悪な礼賛、モニュメンタリズム、死への憧れに溢れ、しかもそれらすべてが怨恨の色合いを帯びていたのです。

するとある日突然、目の前で表現主義への扉が開いたのです。それだけではありません。カフカ、トマス・マン、ヘルマン・ヘッセ、英語で書かれた世界の名作、サルトルの現代哲学、フランスのカトリック左派、フロイトやマルクス、さらにはジョン・デューイ流のプラグマティズムへの扉も開かれました。かつてデューイの弟子であった人々が、ドイツにおける再教育に決定的な影響を及ぼしたのです。近代映画も、刺激的なメッセージを数多く発信してくれました。またモンドリアンの構成主義、バウハウス建築の理知的な幾何学的造形、そして頑なにまでに実質本位の工業デザインには、自由で革命的なモダニズムの精神が最も顕著に現れていました。

西側文化だけでなく、西側の政治に対しても目が向けられました。私にとっての魔法の言葉は、必ずしも自由主義ではなく、むしろ民主主義でした。当時私が親しんでいた普及版の社会契約論の政治的思想は、モダニズムの革新的精神そして解放の約束と結びつきました。ですから、新しい時代の到来に鈍感にも応じようとしないうち戦後ドイツ社会の相変わらずの権威主義構造の中で、我々が孤立感を覚えたのも致し方のないことです。依然として残る社会的エリートや文化的偏見の存在に、我々は無力感を覚えました。過去とけじめをつけることはなく、人事面においても精神面においても「新たな出発」などはありませんでした。特に後者においては、道徳観の革新も、政治的な思考様式における目に見える方向転換も起こりませんでした。学生時代に知り合った妻と私は、政治に深く失望しました。1950年代にいたってまだ、我々はエリート階級および自らの政治的責任に無自覚なドイツの大学機関からの抵抗に直面せねばなりません。1933年にユダヤ系教育者たちから職を剥奪し、みすみすナチスの犠牲にしてしまった、あの忌むべきナショナリズムと反ユダヤ主義の融合が依然として存在していたからです。

こうした状況にあって、私の政治的左派としての確信が、哲学の授業で学んだことと重なり合うことはありませんでした。政治と哲学という、この2つの知的領域は、長い間、全く別のものであり続けたのです。この両者が初めて重なり合ったのは、1953年夏学期のある週末のことでした。友人のカール・オットー・アーペルが、出版されたばかりのハイデガーの著書、『形而上学入門』を私に手渡したのです。その時まで、ハイデガーは私にとって最大の教師でした。もっとも、彼の論文をよく読んでいただけで、彼との知己はありませんでした。1920年代以降、彼が得た名声は、当時も色あせてはいませんでした。彼の『存在と時間』を、私はキルケゴールの視点で読んでいました。私の考えでは、ハイデガーの根源的存在論は、個体の良心に、つまりは彼の言うところの実存的誠実性に訴えかけるある種の倫理観を包含していました。ところが、そのハイデ

ガーが、1935年以降の講義集を、何の弁明も注釈も付すことなく出版したのです。講義で使われている言葉には、民族主義的精神、第一次世界大戦でドイツが示した勇猛果敢な精神、大真面目な態度で楽観論を主張する集団主義に対する盲信が反映されていました。いつの間にか、「(ドイツ)民族の存在」が個体の「現存在」にとってかわっていたのです。

「ハイデガーとともにハイデガーに反対して考える」は、当時、依然としてハイデガーに傾倒していた私が新聞に投稿した書評の題名です。書評中の引用箇所に向けられることで、彼のテキストの何が私を苛立たせたのかがわかります。それはとりわけ4つの点でした。つまり「創造的暴力」への英雄的呼びかけと、「終焉への、もっとも深遠でもっとも広範なイエス」としての「犠牲の礼賛」とが不幸にも連結されたのです。「知性」に対して「精神(Geist)」を、「分析」に対して「本来的な思惟」を優先し、選ばれた少数による真理の秘教的な占有を志向するプラトン主義的な偏見がドイツ哲学界の重鎮ハイデガーのうちに見出されることに私は激しい憤りを覚えました。啓蒙運動の平等主義に基づく普遍主義に対して向けられた彼の反キリスト教的、反西洋的感情にも私は不信感をもちました。しかし、私がペンをとった本当の理由は、ナチを支持するこの哲学者が、集団犯罪のもたらした恐ろしい結果に対して、自らの道義的、政治的責任を認めようとしなかったことにあります。当時、戦争終結から8年を経て、この点について語る者はほとんど誰もいませんでした。その後の論争において、ハイデガーが、ファシズムは個人の犯した犯罪行為から個人を免罪する「存在の宿命」であったとの解釈を口にするには二度とありませんでした。彼は、自身の犯した取り返しのつかない政治的な過ちについて、それは崇高な宿命に翻弄された一個人の反射的行動にすぎないとして無視し去ったのです。

(4) 若き学生時代のこのエピソードは、ドイツ哲学界に残存していた負の政治的遺産に対する私の批判的考察の出発点をしるしました。その後数年の間に、私は、マルティン・ハイデガー、カール・シュミット、エルンスト・ユンガー、アーノルド・ゲーレンらの精神的姿勢をはっきりと理解しました。大学卒業後、戦後ドイツの民主化が遅々として進まず、常に一時的後退の危機に晒されていたことに失望を感じていた私にとって、この「ワイマール症候群」は否定的要素でした。1980年代に入ってもまだ、いつ起こるかもしれない政治的後退に対する危惧が私の学術研究を動機づけていました。つまり1950年代末に、「公共性の構造転換」についての研究をもって開始された仕事のことです。

当時、私はフランクフルト社会研究所でテオドール・W・アドルノの研究助手をしてい

ました。批判的社会理論は私に新たな視点をもたらし、その視点から見ることでアメリカ、フランス、イギリスにおける民主主義の誕生、さらにはドイツにおける、民主主義確立運動の度重なる挫折を、社会的近代化というより大きな枠組みで捉えることが可能となったのです。1950年代後半、政治文化は、決してドイツに深く根付いているとは言えませんでした。いわば外部から課せられた民主的秩序の諸原理が、はたしてドイツ市民の心と意識に深く根付くかどうか、その当時は全く予測不可能だったのです。孤立した状態で政治的意識の変化は起こりえないこと、そして言うまでもないことですが、政権主導でそれをコントロールすることが不可能なことも火を見るより明らかなことでした。ドイツにおける民主主義の確立を促す原動力たりうるのは、生気に溢れ、しかも可能なかぎり討議的なタイプの公的な意見形成のみだったのです。

そのため、私の理論的関心は政治的公共圏に向くようになったのです。私は、もっとも単純な対人関係においてすでに発現する「公共的空間」という一般的現象にずっと興味をもっていました。現代社会では、特にある一つの社会空間、つまり民主的共同体の政治的公共圏が、市民の一体化にきわめて重要な役割を果たします。というのは、複雑な社会は、市民の連帯一法によって媒介された抽象的な連帯の形態ですが、一によってのみ規範的に一つにまとまることができるからです。互いに顔を知らない市民同士においては、公的な意見形成および意思形成のプロセスを通じてのみ、壊れやすい共同的同一性を再生することができるのです。このため、政治的公共圏の「脈拍」をはかることで、民主主義が危機的状況かどうかを判断できるのです。

言うまでもなく大学教員は、学識経験者の立場から政治的公共圏の問題に関心を持つ研究者にとどまるものではありません。彼らは「参加する」市民でもあるのです。しかも時には、知識人として政治に積極的に参加することもあるのです。1950年代、図らずも私は、「イースター行進」という、平和主義者による核兵器抗議活動に参加しました。1960年代後半には、学生たちの「異議申し立て」運動に対して公的立場をとらざるをえませんでした。1980年代と90年代になると、私はナチの過去の遺産とどう向き合うか、ドイツ統一のシナリオ、第一次湾岸戦争、政治的庇護といった問題について、公の場での論議に参加しました。そしてここ10年以上にわたって、私はヨーロッパ統合、生命倫理といった問題について意見を表明しています。さらに国際法に違反するイラク侵攻が行われてからというもの、私は世界市民的秩序の確立というカント的な構想の未来、そして民族国家終焉後の世界について考えをめぐらせています。こうした活動についてみなさんにお話しするのは、現代における公的知識人の役割に関して、私が私自身および他者の過ちを通じて学んだと信ずることを、最後に簡単に述べてお

きたいからです。

知識人は、例えば作家として、物理学者として、社会学者として、あるいは哲学者として、自らが身につけた専門知識を公的に使用すべきです。しかも、誰かに頼まれたからというのではなく、自らの意思で進んでそれを行わなければなりません。その際、知識人は中立である必要はないし、党派性を避ける必要もありません。ただし、発言を行うに際しては、自らの可謬性を十分認識してはなりません。議論主題にとって重要な事柄についてのみ発言を行い、情報提供や実りある議論に一役買うよう努めるべきです。つまり知識人は、嘆かわしい状況に陥りがちな公的議論の討議のレベルを向上させる努力を行う必要があります。知識人は、さらに別の意味においても綱渡りを強いられます。というのは、もし職業的役割と公的役割を慎重に使い分けることができなければ、自らの権威を裏切ることになるからです。知識人は、発言することで生じる影響力を、権力を獲得するための手段として利用してはなりません。「影響力」は「政治力」、つまり政党組織や政府内の地位にまつわる権威、と混同されてはなりません。公職についた知識人は、もはや知識人ではないのです。

我々が通常こうした基準を満たしていないことは、決して驚きではないはずです。しかし、だからといって基準それ自体の価値を貶めてはなりません。なぜなら、知識人にはシニカルであることが許されないのですから。