

題名	私の哲学のルーツー 2 つの概念「公共的空間と政治的公共圏」
Title	Öffentlicher Raum und Politische Öffentlichkeit— Lebensgeschichtliche Wurzeln von Zwei Gedankenmotiven
	Public Space and Political Public Sphere—The Biological Roots of Two Motifs in My Thought (English version)
著者名	ユルゲン・ハーバマス
Author(s)	Jürgen Habermas
言語 Language	日本語・ドイツ語 Japanese, German
	英語 English
書名	稲盛財団：京都賞と助成金
Book title	Inamori Foundation: Kyoto Prize & Inamori Grants
受賞回	20
受賞年度	2004
出版者	財団法人 稲盛財団
Publisher	Inamori Foundation
発行日 Issue Date	9/10/2005
開始ページ Start page	228
終了ページ End page	260
ISBN	978-4-900663-20-4

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し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

Öffentlicher Raum und Politische Öffentlichkeit— Lebensgeschichtliche Wurzeln von Zwei Gedankenmotiven Jürgen Habermas

Ich gestehe meine Verlegenheit angesichts der Bitte, Ihnen in allgemeinverständlichen Worten etwas Lehrreiches über meinen Lebensweg und meine Lebenserfahrungen mitzuteilen. Die Aufforderung von Präsident Inamori an die Preisträger lautet: "please, talk about yourself" — tell us "how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life." In meinem Fall richtet sich diese Aufforderung an jemanden, der als wissenschaftlicher Autor, Lehrer und Intellektueller mit Lesern, Studenten und Zuhörern umgeht. Sie könnten mich fragen: Warum jemand, der eine vergleichsweise öffentliche Existenz führt, irritiert ist, wenn er über sich selbst sprechen soll. Nun, im allgemeinen ist das Leben von Philosophen arm an äußeren Ereignissen. Und sie selbst bewegen sich lieber im Medium des Allgemeinen. Lassen Sie mich deshalb die Hemmschwelle des Privaten erst einmal mit einem allgemeinen Hinweis auf das Verhältnis des Privaten zum Öffentlichen erläutern.

Dafür ist eine Unterscheidung zwischen zwei Typen von Öffentlichkeit hilfreich. In unserer Mediengesellschaft dient die Öffentlichkeit denen, die Prominenz erlangen, als Raum der Selbstdarstellung. Sichtbarkeit oder Bekanntheit ist der eigentliche Zweck der öffentlichen Auftritte. Stars zahlen für diese Art der Präsenz in den Massenmedien den Preis einer Vermischung ihres privaten und ihres öffentlichen Lebens. Einen anderen Zweck hat die Beteiligung an politischen, wissenschaftlichen oder literarischen Auseinandersetzungen, der Beitrag zu öffentlichen Diskursen: die Verständigung über ein Thema tritt an die Stelle persönlicher Selbstdarstellung. In diesem Fall bildet das Publikum keinen Raum von Zuschauern oder Zuhörern, sondern den Raum für Sprecher und Adressaten, die einander Rede und Antwort stehen. Es geht um den Austausch von Gründen, nicht um die Bündelung von Blicken. Die Teilnehmer an Diskursen, die sich auf eine gemeinsame Sache konzentrieren, kehren ihrem privaten Leben gleichsam den Rücken. Sie brauchen nicht von sich selber zu sprechen. Öffentlichkeit und Privatsphäre verwischen sich nicht, sondern treten in ein komplementäres Verhältnis.

Diese Art von Sachlichkeit mag erklären, warum wir uns in unseren historischen Vorlesungen über Aristoteles oder Thomas oder Kant auf die Angabe dürrer Lebensdaten beschränken: darauf, wann sie geboren wurden, lebten und starben. Selbst wenn es stürmische Episoden im Leben dieser Philosophen gegeben hat — denken Sie an Platos Ausflug nach Syrakus — treten die biographischen Ereignisse hinter dem Werk zurück. Das Leben von Philosophen eignet sich nicht zu Heiligenlegenden. Was von ihnen bleibt, ist ein neuer, eigenwillig

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^{がんさい}滓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キ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す。

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。

formulierter und oft rätselhafter Gedanke, an dem sich spätere Generationen immer wieder abarbeiten. In unserem Fach nennen wir ja den einen Klassiker, der mit seinem Werk ein Zeitgenosse geblieben ist. Der Gedanke eines Klassikers ist wie der Glutkern eines Vulkans, der die Lebensringe der Biographie als Schlacken abgelagert hat. Dieses Bild drängen uns die großen Denker der Vergangenheit auf, deren Werk dem Wechsel der Zeiten standgehalten hat. Hingegen sind wir, die lebenden Philosophen, die wir ohnehin eher Professoren der Philosophie sind, Zeitgenossen unserer Zeitgenossen. Und je weniger originell unsere Gedanken sind, umso mehr bleiben sie dem Kontext ihrer Entstehung verhaftet. Sie sind auch, und manchmal nicht mehr als ein Ausdruck der Lebensgeschichte, der sie entspringen.

So mag der biographische Blick auf uns selbst erklären, warum sich in der einen Konstellation der eine, in der anderen Konstellation ein anderer Gedanke nach vorne gedrängt hat. Zu meinem 70. Geburtstag haben mir meine Schüler eine Festschrift überreicht, die den Titel trägt „Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit“. Der Titel ist nicht schlecht gewählt, denn Öffentlichkeit als Raum des vernünftigen kommunikativen Umgangs miteinander ist das Thema, das mich ein Leben lang beschäftigt hat. Die begriffliche Trias von Öffentlichkeit, Diskurs und Vernunft hat meine wissenschaftliche Arbeit und mein politisches Leben tatsächlich beherrscht. Jede Obsession hat lebensgeschichtliche Wurzeln. Für das erwähnte theoretische Interesse, so vermute ich, sind nacheinander vier Erfahrungen relevant gewesen: Nach der Geburt und in der frühen Kindheit war ich (1) von der traumatischen Erfahrung verschiedener medizinischer Eingriffe betroffen — Krankheitserfahrungen finden sich ja im Lebenslauf vieler Philosophen; aus der Zeit nach der Einschulung erinnere ich mich (2) an die Erfahrung von Kommunikationsschwierigkeiten und Kränkungen infolge meiner Behinderung; während der Adoleszenz hat mich (3) die Generationserfahrung der weltgeschichtlichen Zäsur des Jahres 1945 geprägt; und im Laufe meines erwachsenen Lebens bin ich (4) von politischen Erfahrungen einer immer wieder gefährdeten Stabilisierung und erst allmählichen Liberalisierung der deutschen Nachkriegsgesellschaft beunruhigt worden. Lassen Sie mich meine Vermutungen über Zusammenhänge zwischen Theorie und Lebensgeschichte der Reihe nach erläutern.

(1) Zunächst also die frühe Kindheit mit einer Operation unmittelbar nach der Geburt. Ich glaube nicht, dass dieser Eingriff, was nahe läge, mein Vertrauen

(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性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 politikon* (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や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、そしてルードヴィッヒ・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

in die Umwelt nachhaltig erschüttert hat. Aber diese dramatische Intervention könnte das Gefühl von Abhängigkeit und Verletzbarkeit verstärkt, aber auch den Sinn für die Relevanz des Umgangs *mit Anderen* geweckt haben. Später wurde jedenfalls die soziale Natur des Menschen der Ausgangspunkt meiner philosophischen Überlegungen. Es gibt viele Tierarten, die gesellig leben. Auch die Primaten, unsere nächsten Verwandten, leben in Horden und familialen Vergesellschaftungsformen — allerdings ohne die komplexen Verwandtschaftssysteme, die erst *homo sapiens* erfunden hat. Was den Menschen auszeichnet, sind nicht die Formen geselligen Zusammenlebens überhaupt. Um das Besondere an der sozialen Natur des Menschen zu erkennen, muss man die berühmte Formulierung von Aristoteles, wonach der Mensch ein *zoon politikon* ist, wörtlich übersetzen: Der Mensch ist ein politisches, das heißt *im öffentlichen Raum* existierendes Tier. Genauer müsste es heißen: Der Mensch ist ein Tier, das dank seiner originären Einbettung in ein öffentliches Netzwerk sozialer Beziehungen erst die Kompetenzen entwickelt, die ihn zur Person machen. Wenn wir die biologische Ausstattung neugeborener Säugetiere vergleichen, sehen wir, dass keine andere Spezies so unfertig und hilflos auf die Welt kommt und auf eine ähnlich lange Aufzuchtperiode im Schutze der Familie und einer öffentlichen, von Artgenossen intersubjektiv geteilten Kultur angewiesen ist. Wir Menschen lernen *voneinander*. Und das ist nur im öffentlichen Raum eines kulturell anregenden Milieus möglich.

Natürlich kann ich mich an jene erste Gaumenoperation nicht mehr erinnern. Aber als sich diese Erfahrung mit fünf Jahren, also bei inzwischen erwachtem Gedächtnis wiederholte, hat sie das Bewusstsein einer tiefreichenden Abhängigkeit des Einen vom Anderen gewiss verschärft. Jedenfalls hat mich diese Sensibilisierung beim Nachdenken über die soziale Natur des Menschen zu jenen philosophischen Ansätzen hingeführt, die die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes betonen — zu der hermeneutischen Tradition, die auf Wilhelm von Humboldt zurückgeht, zum amerikanischen Pragmatismus von Charles Sander Peirce und George Herbert Mead, zu Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen und zu Ludwig Wittgensteins Sprachphilosophie. An dieser Stelle geht es mir nicht um die Details, sondern um eine Hintergrundvorstellung, die von allgemeinerem Interesse ist.

Die Intuition der tiefreichenden reziproken Abhängigkeit des Einen vom Anderen artikuliert sich in Bild von der Stellung des Menschen in der Welt. Solche Paradigmen bestimmen einerseits unser alltägliches Selbstverständnis und stellen

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的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は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

andererseits die Weichen für ganze wissenschaftliche Disziplinen. Mir schwebt das Bild einer Subjektivität vor, die man sich wie einen nach außen gestülpten Handschuh vorstellen muss, um die Struktur ihres aus Fäden der Intersubjektivität gesponnenen Gewebes zu erkennen. Im Inneren des einzelnen Subjekts spiegelt sich auch ein Äußeres. Denn der subjektive Geist empfängt Struktur und Inhalt aus dem Anschluss an den objektiven Geist des intersubjektiven Verkehrs zwischen den von Haus aus vergesellschafteten Subjekten. Der einzelne Mensch tritt seiner sozialen Umgebung nicht so gegenüber wie der bloße Organismus der natürlichen Umwelt — als ein Inneres, das sich osmotisch von der fremden Außenwelt abgrenzt. Das abstrakte Gegenüber von Subjekt und Objekt, Innen und Außen täuscht, weil sich der Organismus des Neugeborenen erst mit der Aufnahme sozialer Interaktionen zum Menschen bildet. Zur Person wird er mit dem Eintritt in den öffentlichen Raum einer sozialen Welt, die ihn mit offenen Armen erwartet. Das Öffentliche des gemeinsamen bewohnten Interieurs unserer Lebenswelt ist innen wie außen zugleich.

Deshalb kann auch die heranwachsende Person das *innere* Zentrum eines selbstbewusst erlebten Lebens in dem Maße ausbilden, wie sie sich an die kommunikativ hergestellten interpersonalen Beziehungen *entäußert*. Das scheinbar *private* Bewusstsein zehrt noch in den Ausdrücken seiner persönlichsten Empfindungen und intimsten Regungen von den Stromstößen, die es vom kulturellen Netz *öffentlicher*, symbolisch ausgedrückter und intersubjektiv geteilter Gedanken empfängt. Das heute in den Kognitionswissenschaften wiederbelebte cartesianische Bild der rekursiv in sich verschlossenen Bewusstseinsmonade, die in einer opaken Beziehung zum organischen Substrat ihres Gehirns und ihres Genoms steht, führt in die Irre.

Mir hat es nie eingeleuchtet, dass das Phänomen des Selbstbewusstseins etwas Ursprüngliches sein soll. Werden wir uns nicht erst in den Blicken, die ein Anderer auf uns wirft, unserer selbst bewusst? In den Blicken des Du, einer zweiten Person, die mit mir als einer ersten Person spricht, werde ich meiner nicht nur als eines erlebenden Subjektes überhaupt, sondern zugleich als eines individuellen Ichs bewusst. Die subjektivierenden Blicke des Anderen haben individuierende Kraft.

(2) Soviel zur Erläuterung des Paradigmas, in dem sich meine Forschungen bewegen. Der sprachphilosophische Ansatz und die Moraltheorie, die ich in diesem Rahmen entwickelt habe, könnten durch zwei Erfahrungen inspiriert worden sein, mit denen ich als Schulkind konfrontiert worden bin: dass andere mich nicht

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

verstanden (a) und darauf mit Ablehnung reagiert haben (b).

(a) Ich erinnere mich der Schwierigkeiten, als ich mich mit einer Nasalisierung und einer verzerrten Artikulation, die mir selbst gar nicht bewusst waren, in der Klasse und auf dem Schulhof verständlich machen musste. Ich trat über die Grenzen der Familie und der vertrauten Umgebung hinaus und musste mich in einem gewissermaßen anonymen Raum behaupten. Fehlschlagende Kommunikationen lenken die Aufmerksamkeit auf die Realität einer sonst unauffällig bleibenden Zwischenwelt von Symbolen, die man nicht wie Gegenstände anfassen kann. Erst im Misslingen drängt sich das Medium der sprachlichen Kommunikation als Schicht einer Gemeinsamkeit auf, ohne die wir auch als Einzelne nicht existieren können. Wir finden uns immer schon im Element der Sprache vor. Nur die, die reden, können schweigen. Nur weil wir von Haus aus mit anderen verbunden sind, können wir uns vereinzeln.

Philosophen haben sich für diese Gemeinschaft stiftende Kraft der Sprache nicht besonders interessiert. Seit Plato und Aristoteles analysieren sie Sprache als Medium der Darstellung und untersuchen die logische Form von Aussagen, mit denen wir uns auf Objekte beziehen und Tatsachen wiedergeben. Aber in erster Linie ist die Sprache doch dazu da, dass sich Einer mit einem Anderen über etwas in der Welt *verständigt*, wobei jeder zu den Geltungsansprüchen des anderen mit ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ Stellung nehmen kann. Wir brauchen die Sprache eher zu kommunikativen als zu rein kognitiven Zwecken. Die Sprache ist nicht der Spiegel der Welt, sondern eröffnet uns einen Zugang zur ihr. Dabei lenkt sie unsere Blicke immer schon in einer bestimmten Weise auf die Welt. Ihr ist so etwas wie ein Weltbild eingeschrieben. Glücklicherweise liegt dieses Vorwissen, das wir mit einer bestimmten Sprache erwerben, nicht ein für alle mal fest. Sonst könnten wir im Umgang mit der Welt und im Gespräch über sie nichts wirklich Neues lernen. Was für die Theoriesprachen der Wissenschaft gilt, gilt auch im Alltag: wir können die Bedeutung von Prädikaten oder Begriffen im Lichte der Erfahrungen, die wir mit ihrer Hilfe machen, auch wiederum revidieren.

Die Sprachbehinderung mag übrigens auch erklären, warum ich Zeit meines Lebens von der Überlegenheit des geschriebenen Wortes überzeugt war. Die schriftliche Form verschleiert den Makel des Mündlichen. Meine Studenten habe ich eher nach ihren schriftlichen Arbeiten als nach der noch so intelligenten Beteiligung an Seminardiskussionen beurteilt. Und wie Sie sehen, scheue ich mich zum Nachteil meiner Zuhörer bis heute, in freier Rede vorzutragen. Dieser Rückzug

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ことを避けてきました。

(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ネットワークによりいっ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の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ない。しか

in die Präzisionsform des schriftlichen Ausdrucks könnte mich zu einer wichtigen theoretischen Unterscheidung angeregt haben. Im *kommunikativem Handeln* verhalten wir uns gewissermaßen naiv, während wir im *Diskurs* Gründe austauschen, um problematisch gewordene Geltungsansprüche zu prüfen. Der Diskurs entlehnt diese Reflexivität dem geschriebenen Wort, also dem veröffentlichten Artikel oder der wissenschaftlichen Abhandlung. Denn der Diskurs ist darauf angelegt, alle Betroffenen einzubeziehen und allen relevanten Beiträge Gehör zu verschaffen. Er soll den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes zum Zuge kommen zu lassen.

(b) Diese Konzeption hat mir geholfen, eine andere Erfahrung meiner Jugend auch theoretisch zu verarbeiten — Kränkungen von der Art jener mehr oder weniger harmlosen Diskriminierungen, die viele Kinder auf dem Schulhof oder der Straße machen, wenn sie anders sind als die anderen. Inzwischen haben die Globalisierung, der Massentourismus, die weltweite Migration, überhaupt der wachsende Pluralismus der Weltanschauungen und der kulturellen Lebensformen uns allen solche Erfahrungen der Exklusion von Außenseitern und der Marginalisierung von Minderheiten nahegebracht. Jeder von uns kann sich heute vorstellen, wie es ist, im Ausland ein Ausländer, unter Fremden ein Fremder, für Andere ein Anderer zu sein. Solche Situationen wecken unsere moralischen Empfindlichkeiten. Denn Moral ist eine aus Mitteln der Kommunikation gewobene Schutzvorrichtung gegen die besondere Verletzbarkeit von kommunikativ vergesellschafteten Individuen.

Je weiter die Individuierung ins Innere hinein fortschreitet, um so tiefer verstrickt sich der Einzelne gleichsam nach außen in ein immer dichteres und fragileres Netz von Verhältnissen reziproker Anerkennung. Gleichzeitig setzt er sich den Risiken der verweigerten Reziprozität aus. Die Moral der gleichen Achtung für jedermann will diese Risiken auffangen. Denn sie definiert sich über das Ziel der Abschaffung von Diskriminierung und der Einbeziehung der Marginalisierten ins Netz wechselseitiger Rücksichtnahmen. Normen des Zusammenlebens, die auch noch unter Fremden Solidarität stiften können, sind auf weltweite Zustimmung angewiesen. Und wir müssen uns eben auf Diskurse einlassen, um solche Normen zu entwickeln. Denn moralische Diskurse lassen alle Betroffenen gleichmäßig zur Worte kommen. Sie halten die Beteiligten dazu an, in der Beratung über das, was im gleichmäßigen Interesse aller liegt, auch die Perspektiven der jeweils anderen einzunehmen. Auf diesem Wege lernen alle Parteien, gegenseitig das Welt- und Selbstverständnis der anderen in den erweiterten Horizont des eigenen aufzunehmen.

(3) Bis jetzt habe ich über persönliche Motive meiner Kindheit gesprochen:

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変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ぬ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

sie könnten mir für die intersubjektive Verfassung des menschlichen Geistes und den sozialen Kern unserer Subjektivität, auch für die Brüchigkeit und Schutzbedürftigkeit kommunikativer Lebensformen die Augen geöffnet haben. Aber erst die Zäsur von 1945 hat meine Generation um die Erfahrung bereichert, ohne die ich wohl kaum zu Philosophie und Gesellschaftstheorie gelangt wäre. Die Gesellschaft und das Regime eines als halbwegs normal durchlebten Alltags waren gleichsam über Nacht als pathologisch und verbrecherisch entlarvt worden. Dadurch ist die Konfrontation mit dem Erbe der NS-Vergangenheit zu einem Grundthema meines erwachsenen politischen Lebens geworden. Während das in die Zukunft gerichtete Interesse Lebensverhältnissen gilt, die sich der falschen Alternative von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ entziehen. Mir schweben, wie Brecht sagt, „freundliche“ Formen des Zusammenlebens vor, die weder den Differenzierungsgewinn moderner Gesellschaften verspielen, noch die Abhängigkeit aufrecht gehender Subjekte voneinander — und deren reziproke Angewiesenheit aufeinander — verleugnen.

Wenige Monate vor meinem 16. Geburtstag ist der zweite Weltkrieg zu Ende gegangen. Es folgten bis zur Gründung der Bundesrepublik und dem Beginn meines Studiums im Sommer 1949 vier Jahre einer wachen und hellhörigen Adoleszenz. Ich hatte das „Glück der späten Geburt“ — war alt genug, um den historischen Umbruch in einem moralisch empfindlichen Alter mit zu vollziehen, aber zu jung, um von den politischen Umständen belastet werden zu können. Wir waren nicht einmal mehr Soldat gewesen. Und mussten uns nicht für falsche Parteinahmen und folgenreiche politische Irrtümer verantworten. Nach den Enthüllungen über Auschwitz hatte alles einen doppelten Boden. Was wir als mehr oder weniger normale Kindheit und Jugend erlebt hatten, war nun ein Alltag im Schatten des Zivilisationsbruchs gewesen. Meine Jahrgänge erhielten ganz ohne eigenes Verdienst die Chance, aus den Kriegsverbrecherprozessen von Nürnberg, die wir am Radio verfolgten, ohne Vorbehalte zu lernen. Wir machten uns Karl Jaspers Unterscheidung zwischen Kollektivschuld und kollektiver Haftung zu eigen und nahmen die Verantwortung für die Folgen eines Regimes, das von der Masse der Bevölkerung getragen worden war, ernst.

Dieser Habitus einer durch die Befreiung von 1945 geprägten Generation wird heute vielfach kritisch betrachtet und ist weit davon entfernt, ein Verdienst zu sein. Das Reaktionsmuster, das sich bei rechten und liberalen ebenso wie bei linken Altersgenossen findet, hat etwas zeittypisch Zwangsläufiges. Die kostenlos

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を伴いました。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、そして頑なな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・アーベルが、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

erworbenen moralisch-politischen Einsichten verbanden sich mit einer Revolutionierung der Denkungsart im ganzen — mit der kulturellen Öffnung nach Westen. Während der Nazizeit waren wir, die wir die Weimarer Zeit nicht gekannt hatten, in einem dumpfen, ressentimentgeladenen Getto von Heimatkitsch, Monumentalismus und Toteskult aufgewachsen. Nun öffneten sich die Tore zur Kunst des Expressionismus, zu Kafka, Thomas Mann, und Hermann Hesse, zur angelsächsischen Weltliteratur, zur zeitgenössischen Philosophie Sartres und der französischen Linkskatholiken, zu Freud und zu Marx, auch zum Pragmatismus eines John Dewey, dessen Schüler die reeducation maßgeblich beeinflussten. Der zeitgenössische Film brachte aufregende Botschaften. Im Konstruktivismus eines Mondrian, in den kühlen geometrischen Formen der Architektur des Bauhauses und im kompromisslosen Industriedesign fand der befreiende, revolutionäre Geist der Moderne seine überzeugendste visuelle Verkörperung.

Dieser kulturellen Öffnung nach Westen entsprach eine politische. Für mich war Demokratie das Zauberwort, nicht der politische Liberalismus. Die Konstruktionen der vernunftrechtlichen Tradition, die mich damals aus den populären Darstellungen erreichten, verbanden sich mit dem Aufbruchgeist und dem Emanzipationsversprechen der Moderne. Umso mehr fühlten wir uns in der unverändert autoritären Umgebung einer Nachkriegsgesellschaft isoliert, die vom Anbruch des Neuen ganz unbeeindruckt war. Die Kontinuität der gesellschaftlichen Eliten und der Vorurteilsstrukturen war lähmend. Es hatte keinen Bruch gegeben, keinen personellen Neuanfang und keinen Mentalitätswandel — weder eine moralische Erneuerung, noch eine Umkehr der politischen Gesinnung. Die tiefe politische Enttäuschung habe ich mit meiner Frau, die ich während des Studiums kennenlernte, geteilt. Noch in den 50er Jahren begegnete uns das elitäre und zugleich unpolitische Selbstverständnis der deutschen Universität, auch jene unselige Verbindung von Nationalismus und bürgerlich-hoffähigem Antisemitismus, die unsere akademischen Lehrer 1933 geistig entwaffnet oder den Nazis geradewegs in die Arme getrieben hatte.

In diesem Klima hatten sich auch meine eher linken politischen Überzeugungen mit der eigenen philosophischen Arbeit kaum berühren können. Politik und Philosophie, diese beiden Gedankenuniversen blieben lange Zeit getrennt. Sie prallten erst an jenem Wochenende im Sommersemester 1953 aufeinander, als mir mein Freund Karl-Otto Apel ein druckfrisches Exemplar von Heideggers „Einführung in die Metaphysik“ in die Hand gab. Bis dahin war Heidegger, wenn

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、当時から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も目を向けることで、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りました。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

auch nicht in persona, so doch aus der Entfernung der maßgebende Lehrer gewesen. Der Ruhm, den er seit den 20er Jahren erlangt hatte, war ungebrochen. Ich hatte „Sein und Zeit“ mit den Augen Kierkegaards gelesen. Die Fundamentalontologie enthielt eine Ethik, die, wie mir schien, ans individuelle Gewissen, an die existentielle Wahrhaftigkeit des Einzelnen appellierte. Nun veröffentlichte dieser selbe Heidegger nicht-revidierte und unkommentierte Vorlesungen aus dem Jahre 1935. Das Vokabular dieser Vorlesung spiegelte die Vergötzung des völkischen Geistes, den Schlageter-Trotz und den Kollektivismus des feierlichen Wir-Sagens. Unvermutet hatte das „Dasein des Volkes“ den Platz des je einzelnen „Daseins“ eingenommen. Mein ungläubiges Entsetzen schrieb ich mir damals von der Seele.

„Mit Heidegger gegen Heidegger denken“ hieß der Titel jenes Zeitungsaufsatzes, der immer noch den anhänglichen Heideggerschüler verriet. Die Auswahl der Zitate lässt erkennen, was mich damals an Heideggers Text aufgeregt hat. Es waren vor allem vier Dinge: Die fatale Verbindung des heroischen Aufrufs zur „schöpferischen Gewalt“ mit einem Kult des Opfers — dem „tiefsten und weitesten Ja zum Untergang“. Sodann ärgerten mich die platonistischen Vorurteile des deutschen Mandarins, der die „Intelligenz“ gegenüber dem „Geist“, die Analyse gegenüber dem eigentlichen Denken abwertete und der die esoterische Wahrheit „den Wenigen“ vorbehalten wollte. Mich störten auch die antichristlichen und antiwestlichen Affekte, die sich gegen den egalitären Universalismus der Aufklärung richteten. Den eigentlichen Anstoß gab aber die Verleugnung der moralisch-politischen Verantwortung des NS-Philosophen für die Folgen einer Massenkriminalität, über die damals, acht Jahre nach Kriegsende, kaum noch jemand sprach. In der anschließenden Kontroverse ist die Interpretation, mit der Heidegger den Faschismus zum persönlich entlastenden „Seinsgeschick“ stilisierte, ganz aus dem Blick geraten. Er hat bekanntlich seinen folgenreichen politischen Irrtum als bloßen Reflex einer persönlich nicht zurechenbaren „Irre“ abgetan.

(4) Diese Episode aus der Zeit meines Studiums markiert den Beginn einer Auseinandersetzung mit dem unguuten politischen Erbe, das in der deutschen Philosophie selbst fortlebte. In den folgenden Jahren habe ich deutlicher den Affekt erkannt, der Geister wie Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger oder Arnold Gehlen einte. Bei ihnen allen verband sich die Verachtung der Masse und des Durchschnittlichen auf der einen Seite mit der Feier des herrischen Einzelnen, des Auserwählten und Außerordentlichen, auf der anderen Seite mit der Ablehnung des Geredes, der Öffentlichkeit und des Uneigentlichen. Das Schweigen wird

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、いつ起こると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—法によって媒介された抽象的な連帯の形態ですが—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

gegenüber dem Gespräch, die Ordnung von Befehl und Gehorsam gegenüber Gleichheit und Selbstbestimmung ausgezeichnet. Auf diese Weise definierte sich das jungkonservative Denken durch den schroffen Gegensatz zu jenem demokratischen Grundimpuls, der uns seit 1945 antrieb. Für mich ist dieses „Weimarer Syndrom“ zu einem negativen Bezugspunkt geworden, als ich nach meinem Studium daran ging, die Enttäuschung über den zähen, immer wieder gefährdeten Prozess der Demokratisierung im Nachkriegsdeutschland theoretisch zu verarbeiten. Die Befürchtung vor einem politischen Rückfall ist bis in die 80er Jahre hinein ein Stachel für die wissenschaftliche Arbeit geblieben, die ich Ende der 50er Jahre mit dem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ begonnen habe.

Als Assistent von Theodor W. Adorno war ich inzwischen Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung geworden. Die kritische Gesellschaftstheorie bot für mich eine neue Perspektive, aus der sich die Entstehung der amerikanischen, französischen und englischen Demokratie und die immer wieder gescheiterten Anläufe zur Demokratie in Deutschland in den umfassenden Kontext der gesellschaftlichen Modernisierung einbetten ließen. Bei uns war die politische Kultur noch keineswegs gefestigt. Es war noch keineswegs ausgemacht, dass die Prinzipien einer gewissermaßen von außen auferlegten demokratischen Ordnung in den Köpfen und Herzen der Bürger Wurzeln fassen würden. Und offensichtlich konnte sich ein solcher Mentalitätswandel nicht isoliert vollziehen oder gar administrativ gesteuert werden. Allein eine vitale und nach Möglichkeit diskursive öffentliche Meinungsbildung würde diesen Prozess vorantreiben können.

So richtete sich meine theoretische Aufmerksamkeit auf die politische Öffentlichkeit. Das allgemeine Phänomen des „öffentlichen Raums“, der mit den einfachsten Interaktionen entsteht, hatte mich immer schon im Hinblick auf die geheimnisvolle Kraft der Intersubjektivität, Verschiedenes zu vereinigen, ohne es aneinander anzugleichen, interessiert. An den öffentlichen Räumen lassen sich die Strukturen des gesellschaftlichen Integration ablesen. Entspricht die Art der Integration einer Gesellschaft dem Grad ihrer Komplexität? Oder verraten die öffentlichen Räume die pathologischen Züge des Zerfalls oder einer repressiven Vergemeinschaftung? Unter Bedingungen moderner Gesellschaften kommt einem sozialen Raum, der politischen Öffentlichkeit eines demokratischen Gemeinwesens, eine besondere Bedeutung für die Integration der Bürger zu. Komplexe Gesellschaften lassen sich nämlich normativ nur noch über die abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität unter Bürgern zusammenhalten. Und nur noch der Prozess der öffentlichen

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いなくてはなりません。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。

Meinungs- und Willensbildung kann unter Bürgern, die sich persönlich nicht mehr kennen können, eine brüchige Gemeinsamkeit reproduzieren. Deshalb lässt sich der kritische Zustand einer Demokratie am Herzschlag ihrer politischen Öffentlichkeit abhören.

Professoren sind freilich nicht nur Wissenschaftler, die sich aus der Beobachterperspektive mit Fragen der politischen Öffentlichkeit befassen. Sie sind auch Bürger. Und gelegentlich nehmen sie am politischen Leben ihres Landes auch als Intellektuelle teil. Ich selbst habe mich in den 50er Jahren am pazifistischen Protest der Ostermarschierer beteiligt und in den 60er Jahren zum Protest der Studenten öffentlich Position bezogen. In den 80er bzw. 90er Jahren habe ich mich in Debatten über die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit, den Modus der Wiedervereinigung, den ersten Irakkrieg, die Ausgestaltung des Asylrechts usw. eingemischt. Während der letzten zehn Jahre habe ich mich vorwiegend zu Fragen der europäischen Einigung und der Bioethik geäußert. Seit der völkerrechtswidrigen Invasion in den Irak beschäftigt mich die postnationale Konstellation im Hinblick auf die Zukunft des Kantischen Projekts einer weltbürgerlichen Ordnung. Diese Aktivitäten erwähne ich, weil ich zum Schluss noch berichten möchte, was ich über die Rolle des Intellektuellen aus eigenen Fehlern und Fehlern der anderen gelernt zu haben glaube.

Der Intellektuelle soll ungefragt, also ohne Auftrag von irgendeiner Seite, von dem professionellen Wissen, über das er beispielsweise als Physiker oder als Schriftsteller, als Sozialwissenschaftler oder als Philosoph verfügt, einen öffentlichen Gebrauch machen. Er braucht nicht unparteiisch zu sein, er soll sich aber nur im Bewusstsein seiner Fallibilität äußern, er soll sich auf relevante Themen beschränken, sachliche Informationen und gute Argumente beisteuern, er soll sich also bemühen, das beklagenswerte diskursive Niveau öffentlicher Auseinandersetzungen zu verbessern. Auch in anderen Hinsichten wird dem Intellektuellen eine schwierige Gratwanderung zugemutet. Er verrät seine Autorität, wenn er nicht sorgfältig seine professionelle von seiner öffentlichen Rolle trennt. Und er darf den Einfluss, den er mit Worten erlangt, nicht als Mittel zum Machterwerb benutzen, also Einfluss nicht mit Herrschaft verwechseln. In öffentlichen Ämtern hören Intellektuelle auf, Intellektuelle zu sein.

Dass wir an diesen Maßstäben meistens scheitern, ist nicht erstaunlich; aber das sollte die Maßstäbe selbst nicht entwerten. Denn die Intellektuellen, die ihresgleichen so oft bekämpft und tot gesagt haben, dürfen sich eines nicht erlauben — zynisch zu sein.

Public Space and Political Public Sphere—The Biographical Roots of Two Motifs in My Thought *(English version)*

Jürgen Habermas

Allow me first to confess to my embarrassment at the request that I convey to you, in common language, something instructive about the path of my life. President Inamori has invited prize-winners to “please talk about yourself”—tell us “how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life.” I am addressed thereby as an author, teacher and intellectual who is accustomed to communicate with readers, students and listeners. So you might well ask, why should someone who leads a comparatively public life be at all disconcerted when expected to talk about himself. But that is to forget that in general the life of philosophers is rather poor in notable outside occurrences. And philosophers themselves prefer to move in the domain of the general. So please permit me to begin by explaining my inhibitions, when it comes to talking about the private sphere, by offering you a *general* remark on the relationship of the private to the public.

To this end, it helps to distinguish between two types of public and publicity. In today’s media society, the public sphere serves those who have gained prominence as a stage for self-presentation. Visibility is the real purpose of public appearance. The price that stars pay for this kind of presence in the mass media is to accept the conflation of their private and their public lives. By contrast, the intention behind participation in political, literary or scholarly debates, or any other contribution to public *discourse*, is quite different: reaching agreement on a particular subject or clarifying reasonable dissent takes priority over the self-presentation of the author. Here, the public is not a domain made up of viewers or listeners, but instead a space for the contributions of speakers and addressees, who confront one another with questions and answers. Rather than everyone else’s gaze being focused on the actor, there is an exchange of opinions and reasons and opinion. In discourses that focus on a shared subject, participants turn their backs on their private lives. They do not need to talk about themselves. The line between public and private spheres does not become blurred; the two complement each other instead.

This kind of objectivity may explain why we, in our historical lectures on Aristotle or Thomas Aquinas or Kant, usually limit ourselves to stating only bare biographical facts—when these thinkers were born, lived, and died. Even if there were stormy episodes in the lives of these philosophers, and one needs think only of Plato’s visits to Syracuse, such biographical events take a backseat to the person’s thoughts and arguments. The lives of philosophers do not provide the

stuff of legends. What they leave behind is a new, uniquely formulated and often enigmatic set of thoughts with which later generations will repeatedly tussle. In our field we are used to calling ‘classic’ thinkers those whose works have remained contemporary to this day. The thoughts of a classic thinker are like the molten core beneath a volcano around which the rings of that person’s life have hardened as scoria. It is this image that the great thinkers of the past create, those whose works have stood the test of time. By contrast, we, the many living philosophers—and we, who are only professors of philosophy—are simply the contemporaries of our contemporaries. And the less original our thoughts are, the more they remain entrenched in the context from which they emerged. At times, indeed, they are nothing more than an expression of the biography out of which they arise.

In other words, a biographical glance at ourselves may explain why in one constellation one thought took precedence, while in another constellation it was another thought. On the occasion of my 70th birthday, my students honored me with the gift of a *Festschrift* that bore the title “Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit” or “the public space of reason and the reason of the public sphere.” The title is certainly not a bad choice, because the public sphere as the space for reasoned communicative exchange is the issue that has concerned me all my life. The conceptual triad of “public space,” “discourse” and “reason” has, in fact, dominated my work as a scholar and my political life. Any such obsession has biographical roots. And I assume that the following four experiences have some bearing on this theoretical interest: After birth and during early infancy I was firstly (1) exposed to the traumatic experience of surgery—you find, by the way, an experience of illness or physical handicap in the biographies of many philosopher; secondly (2), I remember from the time when I was just starting school how I experienced failures in communicating; thirdly (3) during my adolescence I was strongly influenced by my generation’s experience of the historical caesura of the year 1945 in world politics; and finally (4) in the course of my adult life I have been troubled by the political experience of a slow and repeatedly endangered liberalization of German post-War society and culture. Allow me then to speculate about the links between theory and biography.

(1) I shall begin with my early childhood, with an operation performed on me directly after I was born. I do not believe that this surgery enduringly shattered my trust in the world around me. However, that intervention may well have strengthened my sense of dependence and vulnerability, not to mention my

awareness of the relevance of our interaction *with others*. At any rate, the very *social nature* of human beings became the starting point for my philosophical reflections. There are many species of animals that live socially. Indeed, the primates, our closest relatives, live in hordes and families—albeit without the complex kinship systems that *homo sapiens* first invented by means of symbolizing statuses. It is not forms of social existence in general that distinguish mankind from other species. To put our finger on what is special about the social nature of humans we need to translate Aristotle's famous description of man as a *zoon politikón*, quite literally: Man is a political animal, in other words an animal that exists in a *polity*, a *public space*. To put it more precisely: Man is an animal, that by virtue of being from the very outset embedded in a public network of social relationships, first develops the competences that make a person of him. If we compare the biological features of new-born mammals, we soon see that no other species enters the world as immature and as helpless as we do, nor is any other dependent for so long a period of socialization on the protection of the family and a public culture shared intersubjectively with all fellow members. We humans learn *from one another*. And that is only possible in the public space of a culturally stimulating milieu.

Needless to say, I can no longer remember that first operation on my cleft palate. But when I was forced to repeat the same experience at the age of five—in other words at a point when I had a clear memory—my awareness of how one person always depends on others undoubtedly became more acute. At any rate, this keen eye for the social nature of man led me to those philosophical approaches that emphasize the intersubjective structure of the human mind—to the hermeneutic tradition, which dates back to Wilhelm von Humboldt, to the American pragmatism of Charles Sander Peirce and George Herbert Mead, to Ernst Cassirer's theory of symbolic forms, and to Ludwig Wittgenstein's philosophy of language. At this point I do not want to bore you with the details here, but merely to paint in broad strokes a background picture that may be of more general interest. This image of man's position in the world expresses the intuitive sense of the deep-rooted reciprocal dependence of the one person on the other.

Such paradigms define our everyday self-understanding, but sometimes they also define the conceptual frames for entire scientific disciplines. What I am getting at here is an image of subjectivity which you may imagine as a glove turned inside out to discern the structure of its fabric, a glove woven from the strands of

intersubjectivity. Inside each individual person we find a reflection of the outside social world. For the mind of the subject is imbued with meaning content by locking into the 'objective' mind of what is intersubjectively shared. The individual does not encounter his social environment in the same way that the bare organism comes up against his natural environment—as an interior that osmotically sets itself off from the outer world. The abstract juxtaposition of subject and object, of inside and outside is misleading here, as the organism of the new-born infant first starts to form into a person when it enters into social interaction. And that infant first becomes a person by entering the public space of a social world which awaits him with open arms. The public character of the jointly inhabited interior of our lifeworld is both inside and outside at once.

In the process of growing up, the child is able to form the *interior* of a consciously experienced life only through simultaneous externalization vis-a-vis other participants in communication and interaction.

It never made sense to me that self-consciousness should be the original source for everything else. Do we not first become aware of ourselves under the gaze of another person? It is the gaze of the You, of the second person, who speaks to me as a first person—when in his or her eyes I first become aware not only of myself as a conscious *subject* but also as a unique *individual*. From the subjectifying gaze of the other there springs an individuating force.

(2) So much for the paradigm within which my research moves. There may have been two experiences during my days as a schoolboy that inspired me to pursue the philosophy of language and the kind of moral theory that I developed in this framework. There was firstly (a) the experience that other people did not understand me very well and, secondly (b) that they responded with annoyance or rejection.

(a) I remember the difficulties I encountered when trying to make myself understood in class or during break time. I had left the haven of family life and familiar surroundings behind me and had to get along with what I encountered as an anonymous domain. Failures of communication direct attention to the reality of an interstitial world of symbols that otherwise remains unobtrusive—symbols that cannot be touched like physical objects. Only in a failing performance does the medium of linguistic communication emerge as a shared stratum without which we could not exist as individuals, either. We always find ourselves existing in the element of language. Only those who talk can be silent. Only because we are by

our nature linked to one another can we feel lonely or isolated.

Philosophers have never been especially interested in this—the power language has to forge something held in common. Ever since Plato and Aristotle, Western philosophers have preferred to analyze language as a medium of representation, not of communication. They studied the logical form of propositions with which we refer to objects and express facts. But that is to forget that language is first and foremost there to enable one person to *reach agreement* with another person about something in the world, in which process each can take a ‘yes’ or a ‘no’ position to the validity claims of the other. We make use of language more for communicative than for *purely* cognitive purposes. Language is not the mirror of the world, but offers us access to the world. In so doing, it has always directed how community of language users see the world in a particular way. Language comes inscribed, as it were, with a world view. Fortunately, this prior knowledge that we acquire with a specific language is not fixed once and for all. Otherwise, we could never learn something really new in our dealings with the world and when talking with others about it. And what applies to theoretical languages also applies in everyday life: We can revise the meaning of predicates or concepts in light of experiences we have only with their help.

My speech impediment may incidentally also explain why I have always been convinced of the superiority of the written word over the spoken. The written form disguises the stigma of the spoken. I have tended to judge my students less by their contributions to discussions during seminars—irrespective of how intelligent their observations were—and more by the essays and papers they have written. And as you see, to this very day and to the disadvantage of my listeners, I still shy away from speaking off the cuff in public.

(b) This view of things helped me process another biographical experience in terms of theory—those more or less harmless acts of discrimination which many children suffer in the schoolyard or street if they appear somehow different from the others. Today, globalization, mass tourism, world-wide migration, in fact the growing pluralism of world views and cultural life forms have familiarized all of us with the experiences of exclusion and marginalization of outsiders and minorities. Each of us can now imagine what it means to be a foreigner in a foreign country, to be an other to others or different from them. Such situations kindle our moral susceptibilities. For morality is a device woven with the threads of communication to shield the peculiar vulnerability of socialized individuals.

The more the process of individuation expands the inner life of a person, the deeper she becomes entangled on the outside, as it were, in an ever denser and more fragile network of relationships of reciprocal recognition. At the same time, she exposes herself to the risks of denied reciprocity. The morality of equal respect for all and for each one is intended to absorb such risks and is designed for the inclusion of the marginalized in the network of reciprocal recognition. Norms of action that are to found such a universal solidarity among strangers depend on general, if you like, world-wide approval. In order to develop fair practices of that kind we must participate precisely in discourse. For moral discourse allows all those concerned and affected an equal say and expects each participant to adopt the perspectives of the others when deliberating what is in the equal interest of all. In this way, the parties to the discourse learn to mutually incorporate the interpretations others have of their self and of their world into their own, expanded self- and world-understanding.

(3) Thus far I have talked about personal motifs deriving from my childhood. They may have opened my eyes to the intersubjective constitution of the human mind and the social core of our subjectivity, as well as to the fragility of communicative life forms and the fact that socialized individuals are in need of peculiar protection. Yet it was the caesura of 1945 that first led to an eye-opening experience for my generation, one without which I would hardly have ended up in philosophy and social theory. Overnight, as it were, the society in which we had led what had seemed to be a halfway normal everyday life, and the regime governing it, were exposed as pathological and criminal. In this way, the confrontation with the heritage of the Nazi past became a fundamental theme of my adult political life. My interest in political progress became focused on conditions of life that escape the false alternative of “*Gemeinschaft oder Gesellschaft*,” “community” or “society.” What I have in mind are, as Brecht puts it, “friendly” forms of coexistence that neither forfeit the gains in differentiation of modern societies nor deny the dependence of upright individuals on one another—and their reciprocal reliance on one another.

A few months before my 16th birthday, the Second World War came to an end. And after four years of an adolescence spent with open eyes and ears, what followed was the foundation of the Federal Republic of Germany, and for me the beginning of university. I had the “good fortune to be born late”—the German phrase “*Gnade der späten Geburt*” means that I was old enough to have witnessed

the fundamental changes the end of the Third Reich brought with it at a morally impressionable age, and yet young enough not to have participated in the dubious practices of the Nazi past. We, by which I mean my generation, had not even been old enough to be drafted by the Wehrmacht. So we did not have to answer for siding with the wrong party and for political errors with all their dire consequences. After the revelations concerning Auschwitz there seemed to be two sides to everything. What we had experienced as a more or less normal childhood and adolescence now transpired to be everyday life in the shadows of a rupture in civilization. We, quite without having to do anything to deserve it, suddenly had the opportunity to learn without being blinkered from the Nuremberg war crime trials, which we followed on the radio. We made Karl Jaspers' distinction between collective guilt and collective liability our own and took very seriously the responsibility for the consequences of a regime that had been supported by the mass of the population.

Today, many view this stance of a generation influenced by the liberation of 1945 critically and do not consider it to have been to our credit. There is something typical, almost compulsory, in the pattern of responses to be found among persons of my age, whether on the right, the middle, or the left of the political spectrum. The shift in mentality, gained free of charge as it were, was accompanied by our cultural opening westwards. During the Third Reich, we, who had not known the Weimar Republic, had grown up in a mind-dulling enclave of home-fire kitsch, monumentalism, and a death cult that were all drenched in resentment. Now, suddenly, the doors to the art of Expressionism opened for us, as did those to Kafka, Thomas Mann, and Hermann Hesse, to world literature written in English, to the contemporary philosophy of Sartre and the French left-wing Catholics, to Freud and to Marx, and likewise to the pragmatism of a John Dewey, whose former students so decisively influenced the reeducation effort in Germany. Contemporary film also offered us many an exciting message. The liberating, revolutionary spirit of Modernism was most convincingly visualized by the constructivism of a Mondrian, the cool geometric shapes of Bauhaus architecture and an uncompromisingly no-frills form of industrial design.

The cultural opening westwards went hand in hand with a political opening in the same direction. For me, it was democracy and not exactly liberalism that was the magic word. The political constructions of social contract theory, in the more popular version I was acquainted with, combined with the pioneering spirit and the

emancipatory promise of Modernism. All the more reason why we felt ourselves isolated in the unchanged authoritarian setting of a post-War society that was quite unimpressed by the emergence of the new. The continuity of social elites and cultural prejudices was paralyzing. There had been no break with the past, no new beginning in terms of personnel, no change in mentality—there had been neither moral renewal nor a visible reversal in political mindset. I shared my deep political disappointment with my wife, whom I first met during my student days. As late as the 1950s we came up against the elitist, and at the same time apolitical, way that German universities saw themselves. We still encountered the ill-fated fusion of nationalism and anti-Semitism that in 1933 had disarmed our academic teachers and disposed them to fall prey to the Nazis.

In such a climate my leftist political convictions did not overlap with what I learned in philosophy classes. Politics and philosophy, these two intellectual universes, remained separate domains for a long time. They first collided one weekend in the summer semester in 1953, when my friend Karl-Otto Apel placed in my hands a copy of Heidegger's *Introduction to Metaphysics* fresh from the presses. Up until then, Heidegger had been my most influential teacher, if not in person then certainly from a distance. The fame he had acquired since the 1920s was still untarnished. I had read *Being and Time* through Kierkegaard's eyes. Heidegger's fundamental ontology contained an ethics which, or so I thought, appealed to the individual's conscience, to the individual's existential sincerity. And now the selfsame Heidegger had published his lectures from 1935 without any revisions or commentary. The vocabulary of the lectures reflected the idolatry of a nationalist spirit, the defiance of the First World War trenches, the collectivism of solemn yea-saying. Unsuspected by me, the "existence of the Volk" had taken the place of the "existence" of the individual person.

"Thinking with Heidegger against Heidegger" was the title of the newspaper essay that I then wrote, still the devoted Heidegger disciple. My choice of quotations back then reveals what it was about Heidegger's text that irritated me so much. It was above all four things: the fatal linking of a heroic call to "creative violence" with a cult of sacrifice—the "most profound and broadest Yes to decline." I was incensed by the Platonist prejudices of the German mandarin, who devalued "intelligence" in favor of "spirit," degraded "analysis" as opposed to "authentic thought," and wished to keep the esoteric truth the preserve of "the few." And I was also irritated by the anti-Christian and anti-Western emotions directed against

the egalitarian universalism of the Enlightenment. But the real cause for putting pen to paper was the Nazi philosopher's denial of moral-political responsibility for the consequences of mass criminality, something which almost no one talked about any longer, eight years after the end of the War. In the controversy that ensued we lost from sight Heidegger's interpretation, in which he stylized Fascism as a "destiny of Being" that exonerated any particular individual from personal culpability. He simply shrugged off his disastrous political error as a mere reflex of a higher destiny that had led him astray.

(4) This episode from my early days as a student marked the beginning of a critical inquiry into the burdensome political heritage that persisted even in German philosophy. In the years that followed, I discerned more and more clearly the mind-set of men such as Martin Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger or Arnold Gehlen. For me, this "Weimar syndrome" became a negative point of reference when, after graduation, I worked through my disappointment with the difficult process of democratization in post-War Germany, which was constantly endangered by temporary setbacks. Right through into the 1980s the fear of a political relapse continued to spur my scholarly work, while I had begun in the late 1950s with my study of the "Structural Change of the Public Sphere."

At that time, I was working as Theodor W. Adorno's research assistant in the Frankfurt Institute for Social Research. Critical social theory offered me a new perspective from which I could embed the emergence of American, French and English democracy, and the repeated failure of attempts to establish democracy in Germany, in the larger context of social modernization. In the late 1950s the political culture in Germany had by no means taken firm roots. It was not certain that the principles of a democratic order that had been imposed from without, as it were, would become firmly lodged in the hearts and minds of German citizens. And it was evidently the case that such a change in political mentality could not occur in isolation or be controlled by the administration. Only a vibrant and, wherever possible, discursive type of public opinion-formation could function as the engine of such a process.

As a consequence, my theoretical attention focused on the political public sphere. I had always been interested in the general phenomenon of a "public space" that already arises with simple interactions. In modern societies, one particular social space, namely the political public sphere of a democratic community, plays an especially important role in the integration of citizens. For

complex societies can be normatively held together solely by civic solidarity—the abstract, legally mediated form of solidarity among citizens. And among citizens who can no longer know one another face to face, only the process of public opinion and will formation can function to reproduce a brittle form of collective identity. For this reason, the critical state of a democracy can be measured by taking the pulse of the life of its political public sphere.

Professors are, of course, not only scholars who are concerned with issues in the political public sphere from the viewpoint of an academic observer. They, too, are *participating* citizens. And on occasion they also take active part in political life as intellectuals. In the 1950s, I happened to participate in the "Easter Marches," pacifist protests against nuclear weapons. In the later 1960s I could not but take a public stance on the student protest movement. In the 1980s and 1990s, I joined public debates on our coming to terms with the Nazi past, on the mode of Germany's unification, on the first Gulf War, on political asylum, and so forth. Over the last ten years I have expressed opinions on problems of European unification and on bioethical issues. And since the invasion of Iraq—an action contrary to international law—I have been concerned more generally with the post-national constellation and the future of the Kantian project of establishing a cosmopolitan order. Now, I mention these activities only because I wish, in conclusion, to report briefly on what I believe I have learned about the role of the public intellectual in our times—from my own mistakes and those of others.

Intellectuals should make public use of the professional knowledge that they possess—for example, as a writer or a physicist, a social scientist or a philosopher—and should do so of their own initiative, in other words without being commissioned to do so by anyone else. They need not be neutral and eschew partisanship, but they should make a statement only in full awareness of their own fallibility; they should limit themselves to relevant issues, contributing information and good arguments; in other words, they should endeavor to improve the deplorable discursive level of public debates. Intellectuals must tread a difficult tightrope in other regards as well. For they betray their own authority if they do not carefully separate their professional from their public roles. They should not use the influence they have by dint of words as a means to acquire power, thus confusing "influence" with "political power," that is, with authority tied to positions in a party organization or a government. Intellectuals cease to be intellectuals when they are in public office.

It will come as no surprise that we usually fail to match up to these standards; but that should not devalue the standards themselves. For if there is one thing that intellectuals cannot allow themselves, then it is to be cynical.

稲盛財団 2004——第20回京都賞と助成金

発 行 2005年9月10日

制 作 財団法人 稲盛財団

〒600-8411 京都市下京区烏丸通四条下ル水銀屋町620番地

Phone: 075-353-7272 Fax: 075-353-7270

ISBN4-900663-20-4 C0000