

Title	ハーバーマスによる『啓蒙の弁証法』批判 : 「道具的理性」から「対話的理性」へ
Sub Title	Habermas' Kritik der Dialektik der Aufklärung : Von der instrumentellen zur kommunikativen Vernunft
Author	工藤, 浩(Kudo, Hiroshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1991
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.33 (1991. ) ,p.9- 16
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000033-0009">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000033-0009</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# ハーバーマスによる『啓蒙の弁証法』批判

—「道具的理性」から「対話的理性」へ—

## Habermas' Kritik der *Dialektik der Aufklärung*:

Von der >instrumentellen< zur >kommunikativen< Vernunft

工 藤 浩

*Hiroshi Kudo*

In diesem Aufsatz wird versucht zu erklären, was die beiden Thesen, >Schon der Mythos ist Aufklärung< und >Aufklärung schlägt in Mythologie zurück< bedeuten, und warum Horkheimer und Adorno die Aufklärung radikal prüfen wollen.

Sie haben durch ihre totalisierende Ideologiekritik die Grundlagen der Kritik ganz gründlich untersucht. Dabei betont Habermas, daß das große Vorbild für totalisierende Kritik Nietzsche war. Der Vergleich von Horkheimer und Adorno mit Nietzsche, obwohl ihre Konklusion der Kulturkritik ganz anders war, belehrt uns über die derselbe Verlegenheit mit der sie konfrontiert werden. In diesen Punkt, weist Habermas hin, daß sie bei ihrer Erklärung der Korruption aller vernünftigen Maßstäbe doch noch einen unversehrt zurückbehalten müssen, wenn sie auf den Effekt einer totalen Enthüllung nicht verzichten und Kritik weiter üben wollen.

Darüber hinaus kritisiert er, daß sie sich einer >hemmungslosen Vernunftskepsis< überlassen, statt die Gründe dafür zu erwägen, warum sie an dieser Vernunft zweifeln müssen. Das legt die Vermutung nahe, daß sowohl Horkheimer und Adorno als auch Nietzsche nur Vernunft als instrumentelle Vernunft betrachten, deshalb die existierenden Formen kommunikativer Rationalität nicht berücksichtigen. Dagegen exponiert er die neue Begriff, >kommunikative Vernunft<, die sich von der >instrumentellen Vernunft< unterscheidet.

### 0. はじめに

ホルクハイマーとアドルノは、「近代」に対して厳しい自己反省を促した。その背景には、第一次世界大戦後の19世紀的な市民社会の完全な崩壊がある。特に戦争に負けたドイツにおいては、教養市民階級が自信を喪失し、自らの進む道を見失いかけていただけでなく、社会的な退廃も始まっていた。このような社会の症状は、自然を全体的に理解しようとする人間の理性が、ただ自然を利用し支配するだけの道具的理性に退化してしまったことから必然的に起こるということがホルクハイマーとアドルノによって暴露された。彼らは、理性が本来目指していたことをもう一度理性に思い起こさせるという「理性の自己反省」のみが、「啓蒙の弁証法」を行える唯

一の可能性だと主張するのである。

一方、そうした知的状況下において、ニーチェは、混乱した社会の收拾をはかる超人の出現を告知し、ゲルマン民族の救済を約束する英雄として読まれ、崇拝の対象にさえなっていた。それを政治的な権力強化をはかるために巧みに利用したのがナチスといえるだろう。そしてナチスは、合理主義を極限まで求めんと露骨な強圧的管理と物理的暴力を伴うファシズム国家を形成したのである。このような暴力的な政治権力のもとでは、労働運動は何の抵抗力を持ち得なかった。むしろ、労働者たちは、一定の幻想を与えてくれる権力に進んで服従していったのである。

しかし、ホルクハイマーとアドルノにとって、ニーチェは、政治の暴力に抵抗する源泉でもあった。ホルクハ

イマーとアドルノは、自壊しつつあるヨーロッパ文明を見せつけられるという絶望的な気分なかで、なおも、いつかは訪れるかもしれない人間の眞の解放を「人間と自然との宥和」というイメージで想い描く。「宥和」のイメージをアドルノは、「ミメーシス」という言葉で語る。アドルノによると「ミメーシス」とは、相手との非暴力的な同化を意味する。そこで目指されているのは、自然との道具的でない関係である。このような自然との同一化願望は、まさしくニーチェの「ディオニュソス的なもの」を思い起こさせる。それに、ホルクハイマーとアドルノの理性と野蛮が絡み合っているという認識は何よりもニーチェに由来するのである。本国ドイツにおいては、ニーチェは政治的に利用され曲解されたが、ホルクハイマーとアドルノはニーチェを本来の姿で理解した数少ない思想家といえよう。

しかし、ホルクハイマーとアドルノの思想を継承しながらもハーバーマスは、ニーチェに対し過敏ともいえるほどのアレルギー反応を起こす。その理由として次のようなことが考えられよう。

1929年生まれのハーバーマスは、多感な少年時代に、ヒトラー・ユゲントに参加した(強制参加させられた)経験をもつ。人々が主体性を失ってアモルフな「群衆」と化し、盲目的でしかも暴力的な行動を起こすという現実を目のあたりにしたことが、ハーバーマス少年に、ナチスを生み出したドイツ、ひいては、ヨーロッパ近代のはらむ問題に正面から取り組むという課題を自らに課すことを決意させた動機となったのであろう。しかも、前述した通り、ニーチェの思想がナチスに都合の良いように歪められた経緯があるとはいえ、そのような少年期の思い出が、ハーバーマスに、ニーチェを受け容れ難いものにしたとは充分に考えられる。

今日人類は、そのようなハーバーマスの問題意識をよそに、「社会の危機」を克服し、さらなる繁栄のときを迎えているかのように思われる。そのようなときに、ハーバーマスとともに『啓蒙の弁証法』を「再読」という作業を行うのは、まったく意味のないことであろうか。

今日の文明社会といわれるところでは、ホルクハイマーとアドルノが警告していた理性のもつ「暴力性」は“極小化”されてきた。各国は「最小の支配、最大の保障」をスローガンに、恐怖政治よりは社会福祉型国家の樹立に努めている。支配のために露骨な暴力が行使されることは、例外的なことであり、非常事態の場合のみに限られていると考えられている。こうして人間は理性を手懐けたようであるが、しかし思わぬ仕方では「理性のも

つ野蛮性」が息を吹き返すかもしれないという危険性は、現代の社会においてさえも、完全に回避されているわけではない。したがって、日先の繁栄に心奪われ「理性のもつ野蛮性」ということを忘れ去った者へ再度の反省を促すためにも、『啓蒙の弁証法』の再読は行われなくてはならないのである。

## 1. 『啓蒙の弁証法』の主題

### 1-1. 『啓蒙の弁証法』の受容過程について

『啓蒙の弁証法』(Horkheimer; Adorno [1947])は、ホルクハイマーとアドルノのどちらにとっても代表作であるといえるだろう。しかし、『啓蒙の弁証法』は、出版された当初、それほど反響を呼ぶこともなかったという。しかし、その評価は、年を追うごとに高まり、1969年に、西ドイツの有力な出版社であるフィッシャー社から再版が出るまで、海賊版で出回っており、いわゆるアンダーグラウンドの古典として、もてはやされていた。

一方、フランスにおいては、『啓蒙の弁証法』は、構造主義者たち、あるいは、ポスト構造主義者たちに高く評価された。なぜなら、西欧の伝統的思考の脱構築を唱える彼らの目に、この著作は、先駆的労作と映ったからである。特に、「知と権力」の絡み合いを論じてきたミシェル・フーコーは、自分の知的営為と、ホルクハイマー、アドルノらの仕事との類似性に驚いて、ハーバーマスと一緒に、『啓蒙の弁証法』について、共同研究を行おうと計画していたほどであった(清水 [1986: 105f.])。しかし、この計画は、フーコーの急死(1984年)によって挫折してしまった。

フランスの思想界に、『啓蒙の弁証法』が受け入れられた背景となっていたのが、1970年代に起こったニーチェ論のブームであった。たとえば、ドゥルーズは、『ニーチェと哲学』(Deleuze [1962])において、ニーチェの再評価を試みている。さらに、ドゥルーズが、ガタリとの共著『アンチ・オイディプス』(Deleuze; Guattari [1972])で論じている「生産的欲望」、あるいは、「欲望する生産」は、マルクスのものでなく、フロイトのものでなく、ニーチェの「力への意志」、「能動的な力」以外の何ものでもない(清水 [1986: 137])。さらに、フーコーは、『監獄の誕生』(Foucault [1975])で、近代社会の各分野で理性と支配の癒着が進んできていることを明らかにしたのだが、その際に、ニーチェを「力の戦略の多様性」を説いた思想家として典拠にしている。

### 1-2. 『啓蒙の弁証法』の論旨

『啓蒙の弁証法』は、序文に続く五つの論文と、最後に

「手記と草案」と題されて体系的性を無視して並べられた小論文集からなる論文集である。フィッシャー版には、再版に際して書かれた短い序が付いている。

彼らが、なぜ、この書物を執筆せざるを得なかったのかという動機を考えると、1930年代の政治的状况を無視するわけにはいかない。すなわち、ファシズム体制の成立のことである。このため、ホルクハイマーとアドルノをはじめとする、フランクフルト学派のメンバーたちは、海外亡命を余儀なくされた。当時の世界情勢といえば、ソ連においては、スターリンの恐怖政治が始まり、ファシズムの嵐は、ヨーロッパ全土に吹き荒れるというものであった。そのうえ、彼らは、ユダヤ人を敵性人種とし、これを根絶やしにすることが世界に幸福をもたらすとする反ユダヤ主義とも戦わなくてはならなかった。このような状況が、ホルクハイマーとアドルノに深い絶望感を抱かせ、社会がこれほどまでの退廃現象を呈するに至らしめた啓蒙的理性、道具的理性に自己反省を迫る、ラディカルな批判を行わせることとなったのである。

ホルクハイマーとアドルノが、『啓蒙の弁証法』執筆にあたって胸に抱いていた課題とは、「何故に人類は、真に人間的な状態に踏み入っていく代りに、一種の新しい野蛮状態へ落ち込んでいくのか」(Horkheimer; Adorno [1947→1969: 1=1990: ix]) ということである。しかし、ホルクハイマーとアドルノは、新しい野蛮状態に落ち込むことに抵抗するためには、人はもう一度、啓蒙の理念の前に身を投げ出し、非合理に対して合理性を対置して、啓蒙の復権を主張すればよいとは答えない。ホルクハイマーとアドルノは、「啓蒙の自己崩壊」という現実を目のあたりにして、科学への信頼を捨て、学問自体に対し懐疑の念を抱くのである。この学問自体に対するホルクハイマーとアドルノの懐疑が、ハーバーマスをして嘆かせた、学問的な、つまり、体系的な記述を拒んだ文体を生み出した一因となっているように思われる。彼らの懐疑は、かつては批判的な本領を発揮していた思想が、時の権力に自らすすんで奉仕する手段と化するのを目のあたりにしたとき、ますます深いものとなっていったに違いない。

ホルクハイマーとアドルノは、「啓蒙」(Aufklärung) という概念を「世界の脱呪術化」(die Entzauberung der Welt) という広い文脈のもとで用いている。その意味では、ウェーバーの有名なテーゼの要諦であるといえる。しかし、ホルクハイマーとアドルノによれば、人類の歴史は、脱呪術化の過程であるとともに、神話への逆

行の契機をも併せもっているのである。すなわち、それは、「光明化 (Aufklärung) と暗黒化への契機を同時に含む、弁証法的な過程」(徳永 [1979: 72]) なのである。

『啓蒙の弁証法』の主題は、理性がつねに非理性の契機を含み、進歩がつねに反動の契機を含むことを告発していくことである。この告発を行うホルクハイマーとアドルノを貫いているのは、啓蒙的理性は、つねに「支配」と結びついている、という認識である。ホルクハイマーとアドルノの省察を一層鋭く深くしているのが、「支配」という概念を、「社会」という場のみならず、「自然」という場にまで拡大していることである。このことは、ホメロスの叙事詩『オデュッセイア』の主人公、オデュッセウスの行動に即して論じられる。

ホルクハイマーとアドルノは、人間は、啓蒙を推し進めることによって、自然に隷属することから抜け出すことができた代わりに、社会という「第二の自然」への隷従に陥ることを暴き出した。つまり、人間は、自然を克服しようとして、社会組織を作り出してきたのだが、自然を克服したと思った瞬間に、今度は、自身の作り出した自然へと没落してしまうのである。社会の進歩とは、換言すれば、人間の人間による支配を完成させていく過程である。こうして本来、「野蛮 (自然) から文明へ」をめざすはずの啓蒙は、社会という「新しい野蛮状態」を現出させるのである。

「序文」の終わりには、ホルクハイマーとアドルノによる各論文の要約が載っている。『啓蒙の弁証法』の理論的根幹をなす第一論文のテーゼは、次のように要約されている。「(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→1969: 6=1990: xvi]) ホルクハイマーとアドルノは、最高の自然支配に到達した人間が再び自然への隷従へと没落していく過程を、これら二つのテーゼの組み合わせによって考察していくのである。

### 1-3. 啓蒙という運命の打破: 「自然との宥和」

『啓蒙の弁証法』で明らかにされたのは、神話と啓蒙の同根性である。ホルクハイマーとアドルノは、現代の常識が信じているほど、神話と啓蒙とが単純に対立関係にあるわけではないと主張する。事実、両者の同根性は、「20世紀の神話」を唱えたナチスが、新たな野蛮を究極まで推し進めてしまったことから明らかである。しかし、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノは、批判すべきはずの「啓蒙」を武器として、「啓蒙」を批判するというジレンマに陥っていると指摘する。

「神話がすでに啓蒙であった」というテーゼのもとで

は、啓蒙の復権を叫ぶことが、神話の再生産となってしまふ。なぜなら、一方で「啓蒙が神話に退行している」状況があるので、啓蒙の復権を叫ぶこと自身が、神話の再生産という意味しか持ち得なくなってしまうからである。「啓蒙の弁証法」の基本的特性は、「自分に加えらるあらゆる批判を、自己の契機として組み入れてしまふ」(徳永 [1979: 146]) ことにあるのである。このことをゲーレンは、端的に次のように言い表している。「現代文化が内包する可能性は、基本的にはすべて展開されし尽くしている。逆の可能性やアンチテーゼも発見され取り込まれているので、いまや前提条件の変更はますますありそうもない」(Gehlen [1963: 321]) と。

しかし、もしも、「啓蒙の弁証法」の呪縛を解くものがあるとすれば、それは、「啓蒙の弁証法」について啓蒙自身が行う内在的批判、すなわち、「神話と化した啓蒙を啓蒙する」こととしての「理性の自己批判」以外にはありえないというのが、ホルクハイマーとアドルノの見解である。それが、「これまで盲目的支配に巻き込まれていた状態から啓蒙を解放することのできる、啓蒙についてのある積極的概念」(Horkheimer; Adorno [1947→1969: 5f. = 1990: xvf.]) を準備するということ。

このような「理性の自己批判」の担い手としての「主体」は、自己の内外的自然を支配することによって、自律性を確立してきた啓蒙的理性によって導かれた「近代的主体」とは同一のものではありえない。この新たな「主体」には、今までのように、人間を主人と見立て、自然を支配すべき対象として捉えるのではなく、自然との弁証法的な「新しい関係」の道程が開かれていなくてはならない。この道程こそ、ホルクハイマーとアドルノが、「自然との宥和 (Versöhnung)」と呼んだものである。アドルノは、「宥和」について『否定弁証法』のなかで次のように語っている。「宥和した状態とは、哲学的帝国主義によって、異質なものを併合することではない。むしろ、それは、自分とは違うものと自分自身に固有なものとの彼岸にあって、遠きもの、異なるものが、許された近さのうちに在り続けることに、その幸福を有するはずである。」(Adorno [1966→1973: 192])

しかし、ホルクハイマーとアドルノは、「ある積極的概念」を準備すると述べているにもかかわらず、『啓蒙の弁証法』においてユートピアを「積極的に」描くことは行わない。ハーバーマスもこの点を指摘するが、しかし、ホルクハイマーとアドルノが強調したいことは、具体的な概念を提出することよりも、「自然との宥和」というユートピアは、現存の状況のもとでは、実現されえ

「ない」のであり、「ない」ことを覆い隠すような疑似ユートピアは、否定しなければならぬということなのである。

『啓蒙の弁証法』における議論は、かすかな希望すら、絶望のうちに打ち消されてしまうという印象を与えるのだが、ハーバーマスは、この絶望の淵から這い上がる手だてを考察しようとする。

## 2. ハーバーマスによる『啓蒙の弁証法』批判

### ——ニーチェと比較対照させて——

#### 2-1. オデュッセウス——近代の自我の原像

ホメロスの大叙事詩『オデュッセイア』の主人公オデュッセウスが関与した多くのエピソードは、危険、策略、脱出などに充ち、犠牲についても多く語られている。犠牲とは、「力の呪いから自分たちを解放するために、象徴として高い価値を与えられた代替物を献げることによって、自分たちを買い取る」(Habermas [1985: 132 = 1990a: 191]) 行為である。しかし、オデュッセウスは、セイレーンとのエピソードからでも明らかのように、「代替物」を身代わりに献げることなく、「自ら」を敢えて犠牲にするのである。

自らを帆柱にくくりつけさせて、セイレーンの甘美な歌声の誘いを拒絶するという、オデュッセウスの振舞いに、ホルクハイマーとアドルノは、近代の自我の原像を見出す。人間は、自己の内的自然の抑圧という代償を払うことにより外的自然の支配の仕方を知得し、それによって、自然の支配者としての自己の同一性 (Identität) を形成するのである。

しかし、自然の支配に徹底的に抵抗しつつも、人間は生けるものであるからには、依然、自然なるものの連関によって拘束される。したがって、自然の支配者としての自己のアイデンティティ (同一性) を守り続けることは、またしても、半個として堅持される厳しい犠牲の儀式に他ならないことになる。つまり、自己の同一性を確保するためには、自然の連関に対して、自分の意識を対立させるという犠牲を払わねばならないからである。人間は、自分自身を保存せんと欲するならば、この儀礼を嫌でも応でも執行しなければならない。

外的自然のもつ力 (脅威) の合理的克服という主体に課せられた強制は、「自己保存」という名目のもとで、外的自然を客体化し、それを主体が支配することに成功した。しかし、それは、「物体や有機体のように、偶然の存立を確保するという、ただひとつの抽象的な目的を追求する主体の、自己保存の機能」(Habermas [1981a: 520

＝1986: 157) によるものでしかない。近代的な思惟が、自己保存にいそむ主体に与えたのは、あらゆる他者(自然も当然含まれる)を客体化する独我論的理性であり、そして、そこから目的合理性の原理が貫徹した世界が現れるのである。このような世界においては、単なる自己保存を越える宥和の力はすっかり萎縮してしまった。結局、「客体化された外的自然の支配、および抑圧された内的自然の支配、この二つは啓蒙から拭い去ることのできない烙印となった」(Habermas [1985: 134＝1990a: 194]) のである。

## 2-2. 『啓蒙の弁証法』が提起したアポリア

ハーバーマスの『啓蒙の弁証法』批判で見るべきところは、単なる批判にとどまらず、ホルクハイマーとアドルノが、啓蒙に対する批判を、啓蒙のプロジェクトそのものを危殆に瀕させるまでに深部に設定するに至った動機は何であったのかと問うていることにある。この動機を解明するために、ハーバーマスは、まず、イデオロギー批判が可能となる条件から考察を始め、ホルクハイマーとアドルノが、マルクスの批判を放棄し、同時にそれを越えねばならないと考えたのはなぜであろうかと、新たに問題を設定するのである。

ハーバーマスによると、イデオロギー批判とは、ある怪し気な〔疑わしい〕理論に対して、その「非真理性」(Unwahrhaftigkeit) を暴露することによって、その理論が、「真理であること」(Wahrheit) に異論をさしはさむことである。

このようなイデオロギー批判の仕方によって、啓蒙は反省的になる。ハーバーマスは、これを第一の反省化という。ここでの啓蒙の対象は自己自身の産物である諸理論である。しかし、ハーバーマスによると、「啓蒙のドラマがその本当の急激な転回点に達するのは、このイデオロギー批判自身に、(もはや) 真理を産出しえないのではないかという疑惑が向けられ」(Habermas [1985: 141＝1990a: 204]) るときである。このときに、啓蒙の第二の反省化が起こるのである。そして、この疑惑は、理性そのものへと向けられてくる。理性に向けられた第二の反省の歩みを推し進めたのが、ホルクハイマーとアドルノによる『啓蒙の弁証法』である。ここで、ハーバーマスは、改めて問う。「ホルクハイマーとアドルノはなぜこの一步を踏み出す必要を感じたのであろうか」(Habermas [1985: 141＝1990a: 204]) と。

ホルクハイマーとアドルノが、ラディカルな理性批判を行った動機は、1-2. で前述した通り、1930年代の政治・社会状況が密接に関わっている。それでも、30年代

の批判理論は、市民文化に潜む理性の潜在力が、生産力の発展にもなって活性化されるという歴史哲学的な信頼をある程度持ち続けていた。しかし、40年代の初めには、この信頼はほとんど打ち砕かれることとなった。このことから、ホルクハイマーとアドルノは、マルクスのイデオロギー批判の命脈は尽きたと判じた。彼らには、マルクスがイデオロギー批判の拠り所としていた、市民的理想のうちに潜む理性の潜在力が、もはや信じられなくなってきたのであった。ついに、彼らは、イデオロギー批判をさらにラディカルにし、それが自己自身を乗り越える動きを推し進めることになったのである。これが、ホルクハイマーとアドルノにとって、「新たな野蛮状態」に陥ることから免れる唯一の「弁証法」なのであった。

しかし、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノのこのようなイデオロギー批判は、その批判自体の基盤をも掘り崩してしまうので、「ひとびとに根拠として訴えるものを一切もたないことになってしまう」(Habermas [1985: 143＝1990a: 207]) という難点をもっていることを指摘する。しかし、ホルクハイマーとアドルノは、イデオロギー批判の基盤そのものが揺すぶられていることを自覚していたのにもかかわらず、啓蒙の基本形態は守り通そうとする。その結果、批判は、批判自身の妥当性の根拠である理性に対しても向けられるという「全面的批判」となるのである。

ハーバーマスは、この全面的批判を行った先駆的な思想家としてニーチェをあげ、ホルクハイマー、アドルノと比較することによって、全面的となったイデオロギー批判の行き着く先を解明しようとする。

## 2-3. ニーチェとの比較

ハーバーマスは、この自己自身に向けられたイデオロギー批判は、逆説を伴っていることを指摘した。なぜなら、全面的批判を行うときには、自ら死亡宣告をした批判をやはり使わざるをえないからである。

ハーバーマスは、『否定弁証法』(1966)を引合いに出して、アドルノは、この矛盾を自覚していたに違いないが、彼にとっては、この逆説を執拗に詳述することのみが、「主体が自然を思い起こすその遂行のなかに、あらゆる文化のこれまで見誤られていた真理が潜んでいる」(Horkheimer; Adorno [1947→1969: 47＝1990: 52]) 可能性を開くことなのであると述べている。『啓蒙の弁証法』から約20年経た後でも、『否定弁証法』において、自らの哲学的衝動に忠誠を保ち続け、全面化された批判としての思考がもつ逆説的な構造から目を逸らすことを

しなかったアドルノの徹底した態度を、ハーバーマスを称賛している。

次に、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノの二者とニーチェとの比較を試みる。なぜなら、ニーチェは、啓蒙の第二の反省化を遂行しようとするホルクハイマーとアドルノにとって、大きな手本となっているからである。ハーバーマスは、三者の内容的相関関係を追っていく。

ニーチェによれば、人間は、その本能が取り外され、奪われてしまうと、すぐさま「意識」なるものに頼らざるをえなくなるのである。意識とは、外的自然を対象化し、自由に使用するための装置のことである。同時に、本能は飼い馴らされねばならず、そうなると、欲求という自然は、自力による発散ができなくなり、圧迫されざるをえなくなる。外へ向けて放出されない本能は全て内へ向けられるようになる。この内面化が起きるプロセスにおいて、禁欲と「良心の疼き」を旗頭にしつつ、内面的自然としての主観性が形成されると、ニーチェは『道徳の系譜』の「第二論文」でいう。内的世界の全体は、外へのはけ口が塞ぎ止められてしまうと、人間においては、分化し拡大して、深さと広さを得てきたが、ハーバーマスは、「その果てに、外部の自然と内部の自然に対するこの二つの支配は結びつき、固定化して、人間の人間に対する制度化された支配に至る」(Habermas [1985: 147=1990a: 212]) と結論づける。このことは、ホルクハイマーとアドルノがオデュッセウスのエピソードで示そうとしたことに見事に対応している。

しかし、ニーチェも、全面的となったイデオロギー批判を行おうとしたがために、ホルクハイマーとアドルノと同じようにアポリアに直面せざるをえない、というのがハーバーマスの意見である。ハーバーマスはこう述べる。「そもそも妥当性請求はつねに批判の対象となりうるものであり、Ja か Nein かの態度決定を要求するものであるが、ニーチェは徹底してこの態度決定の必要性を崩壊しようとしている。」(Habermas [1985: 149=1990a: 215]) ニーチェは、妥当性請求を好悪感による優先序列 (Präferenz) へと解釈し変える。すると、真理と正義の「価値」への問いに答えを与えるのは、主観的な趣味判断だけであるということになる。したがって、ニーチェのように、価値づけは必然的に主観的なものであり、問主観的な妥当性への要求とは結びつき得ないとすると、批判は、一体どのような基準によってそれを行ったら良いのかという問題を生み出してしまふのである。

このアポリアから抜け出すためにニーチェが用意した

のが「力の理論」であった。しかし、ハーバーマスは、ニーチェの議論が必然的に行きつく先を指摘する。それは、神話へと逆戻りした世界である。そこは、権力と権力がぶつかり合い、作用し合うが、この権力相互の闘争を越え、その上に立ちうるような要素は一切存在しない世界である。

ニーチェにおいては、イデオロギー批判が全面的になったがゆえに、「否」(Nein) を唱える批判的意義がその役目を奪われ、否定という手続きが無効とされる。したがって、本来的な文化はとうの昔に没落し、現代の頭上には根源からの乖離という呪いがかかっているというニーチェの見解からは、未だ生まれない文化の到来を、反ユートピア的に、ということは、根源への回帰および根源の再来を求めざるを得ないのである。これこそが、現代のデカダンスが一足飛びに、野蛮なもの、野性的なもの、原初的なものとの呼応関係に入るという美的モデルネの心性と軌を一にした、ニーチェによる根源的神話の枠組みの再生ということである。こうして、ニーチェは、根源的神話の次元に逆戻りするるのである。それについて、ハーバーマスは、ニーチェが、イデオロギー批判の基盤そのものを、この批判を自己言及的に使用することによって破壊してしまった以上、暴露を行う批評家の立場を守るためには、根源的神話の形姿に遡る以外に手がなかった (Habermas [1985: 153=1990a: 229; note 29]) と総括したりえて、「こうした根源的神話の枠組みを、単に比喩的な意味をもっただけのものとして解してはならない。むしろこれは体系の根本にかかわる意義をもっているのだ」(Habermas [1985: 152=1990a: 218]) と警告するのである。

#### 2-4. 対話的理性の可能性

これまで、ハーバーマスの議論に即して、批判が全面的になり、その矛先が自分自身に向けられていくさまを、ホルクハイマーとアドルノ、およびニーチェに即して二つに分けて考察してきた。そして、ホルクハイマーとアドルノも、またニーチェも同じ困難に直面していることが明らかとなった。その困難は、批判によって最後のところまで暴露することを諦めきれずに、さらに批判を続行させるときに生じる。つまり、一切の理性的基準が退廃したことを説明するには、どうしても、何らかの一つの基準は、無傷のまま取っておかねばならないのである。結局、この批判は、次のような選択を迫るのである。

一つは、ニーチェのように、〈力の理論〉に逃げ場を求める方式である。しかし、この方式によると、批判によ

って、〈理性と力の混淆〉が露呈され、その結果、世界は再び神話の世界へと退行し、宥和を知らない権力闘争の場として放擲されてしまうことになる。ニーチェ的な考え方は、批判が退行へと転換したことでしかない。

ホルクハイマーとアドルノは、別の選択をする。彼らは、イデオロギー批判が自己自身を乗り越えていく際、先に触れた「遂行的矛盾」を矛盾として保持し、その矛盾を理論的に克服しようとは、もはやしない方式をとるのである。何らかの理論を立てようとする試みは、すべて足元を突き崩され、基盤を欠いたものとなってしまう以上、ホルクハイマーとアドルノは、およそ理論一般というものを断念し、その都度の〈限定否定〉を実践しようとするのである。それによって、ホルクハイマーとアドルノは、理性と力の混淆に、何とか抵抗しようとするのである。

しかし、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノに対して、「理性への懐疑そのものをもう一度疑ってかかるための理由を考え抜くかわりに、歯止めのない理性不信へと身をやつてしまった。もしも、理性不信そのものをもう一度疑っていたならば、彼らは、批判的社会理論の規範的根拠をもっとずっと深く設定し、たとえ市民文化の解体によっても直接損傷されないほどの基盤のうえに理論を作りえたであろう」(Habermas [1985: 156=1990a: 225f.]) と批判する。なぜなら、ホルクハイマーとアドルノが、イデオロギー批判の逆説的な立場に踏みとどまる限り、少なくとも、その逆説からの「出口のない」ことが明らかにされなければならないし、またこうしたアポリア状況から退却する出口も塞がっていないからである。仮に、出口が塞がっていないとしても、退却するしか、つまり、神話に逆戻りするしかないのである。

ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノをニーチェと比較対照しながら論を進め、三者に共通の基盤があることを説いてきた。そして、ハーバーマスは、この三者が、その研ぎ澄まされた感性ゆえに、同じように狭隘化した視野で文化的モデルネを見ていたのではないかと推察する。したがって、「この視野の狭隘化のために彼らが、〈対話的理性〉(kommunikative Rationalität)のほの見える姿や実際に存在する諸形態に対して、目が届かなくなった」(Habermas [1985: 155=1990a: 224]) と考えるのである。三者とも、理性を、道具的理性という側面からのみ考察しているから、議論が袋小路にはまり込むのは、論理必然的であると、ハーバーマスは批判するのである。そして、神話的思考の呪縛を最後のところ

で断ち切り、しかも、神話のなかにも保存されている意味の潜在力(Potential)を失わずに呪縛を断ち切ることができ、さらに「成果志向型/非社会的」である道具的理性とは典型的に区別される、「了解志向型/社会的」であるコミュニケーションの理性のモデルを提出するのである(cf. Habermas [1981a, b])。

### 3. 結 語

『啓蒙の弁証法』の主題をここでもう一度纏めておこう。人間が、外的自然の諸力と対決するようになったのは、人間が、自然なるものの連関に拘束されることに抗して、自己保存を主張し始めたからである。この対決を通して自己保存の主張が成功したことの産物として自我が形成されることとなったのである。自我形成は、二重の意味で、道具的理性を推し進めた成果であるといえる。一方に、啓蒙の過程を突き進んで、自然を征服し、生産力を増大させ、世界を脱呪術化する主体がある。しかし、それは同時に、自己制御することを学び、自らの内的自然を抑圧し、犠牲を内面化することによって、自身にとっての生の意味を見失っていく主体でもある。外的自然の支配は、内的支配の抑圧によって贖われるのである。このことは、自己保存という絶対化された目的を遂行するために、道具化されていく理性でもって説明することができる。しかも、自ら創り出した社会をも破壊せしめる理性は、人類の歴史の発端から見出せると、ホルクハイマーとアドルノは、ホメロスの叙事詩を例に取り、指摘したのであった。

ホルクハイマーは、アドルノとともに、このような道具的理性の根源にまで遡ろうとする。なぜなら、道具的理性に決して内在することのない理性の在り方を求めるならば、道具的理性に先立つ理性に依拠せざるをえないからである。もちろん、ホルクハイマーも、アドルノも、そのような理性を求めることが、無理難題であることを承知している。現に、そのような理性の存在する可能性を「暗示」したにすぎない。そこで、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノ、それにニーチェの議論がなぜ袋小路に入ったのか、その理由を明らかにしたうえで、アポリアからの出口を模索すべく、彼らの取り扱った理性の代案として「対話的理性」を打ち出すのである。しかし、ハーバーマスが指し示したかに思える出口であっても、その先が塞がっていないとは誰が保証しえようか。

しかも、ハーバーマスは、ニーチェを見直すという作業を行いながらも、ニーチェの行ったことを、近代啓蒙

主義を必ずしも抑圧的な「力への意志」の貫徹と捉えなくても済むような方向へと、すなわち、認識と美とを融合させることによる、非暴力的な近代解体の方向へと見直そうとはしない。ハーバーマスはニーチェを近代解体に着手したポストモダンの旗手と位置づけているのにもかかわらず。やはり、ナチズム体験が、ハーバーマスのニーチェ理解に影を落としているのであろうか。

しかし、近代における理性のあり方が、抑圧の内在を前提にしていることが明らかになった今日において、その事態を反省的に受け継ぎ、理性の可能性を問うハーバーマスは、我々にとって大きな刺激となる存在である。

### 参 考 文 献

省略記号

Ffm: Frankfurt am Main

PUF: Presses Universitaires de France

Adorno, Theodor Wiesengrund 1966→1973 *Negative Dialektik* (Band 6 der Gesammelten Schriften Adornos), Ffm: Suhrkamp Verlag.

Deleuze, Gilles 1962 *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, =1974 足立和浩(訳)『ニーチェと哲学』東京: 国文社。

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix 1972 *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*, Paris: Editions de Minuit, =1986 市倉宏祐(訳)『アンチ・オイディプス——資本主義と分裂症——』東京: 河出書房新社。

Foucault, Michel 1975 *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Editions Gallimard, =1977 田村俊(訳)『監獄の誕生——監視と処罰——』東京: 新潮社。

Gehlen, Arnold 1963 *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Soziologische Texte Band 17), Maus, Heinz; Fürstenberg, Friedrich (hrsg.), Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.

Habermas, Jürgen 1968 *Erkenntnis und Interesse*, Ffm: Suhrkamp Verlag, =1981 奥山次良, 八木橋貢, 渡辺祐邦(訳)『認識と関心』東京: 未来社。

——— 1981a *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Band 1)*, Ffm: Suhrkamp Verlag; 1981b *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (Band 2)*, Ffm: Suhrkamp Verlag. →1984 Dritte Auflage, =1985 河上倫逸, M. フーブリヒト, 平井俊彦(訳)『コミュニケ

イシヨンの行為の理論(上)』東京: 未来社; 1986 岩倉正博, 藤沢賢一郎, 徳永恂, 平野嘉彦, 山口節郎(訳)『コミュニケイシヨンの行為の理論(中)』東京: 未来社; 1987 丸山高司, 丸山徳次, 厚東洋輔, 森田敦実, 馬場学瑛江, 脇圭平(訳)『コミュニケイシヨンの行為の理論(下)』東京: 未来社。

——— 1981c „Die Moderne: Ein unvollendetes Project,“ *Kleine politische Schriften (I-IV)*: 444-464, Ffm: Suhrkamp Verlag, =1982 三島憲一(訳)『近代——未完成のプロジェクト——』『思想』696: 88-107。

——— 1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Ffm: Suhrkamp Verlag, =1990a 三島憲一, 豊田収, 木前利秋, 大貫敦子(訳)『近代の哲学的ディスクール I』(SELECTION 21) 東京: 岩波書店; 1990b 三島憲一, 豊田収, 木前利秋, 大貫敦子(訳)『近代の哲学的ディスクール II』(SELECTION 21) 東京: 岩波書店。

——— 1988 *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Ffm: Suhrkamp Verlag, =1990 藤沢賢一郎, 忽那敬三(訳)『ポスト形而上学の思想』(ポイエーシス叢書 3) 東京: 未来社。

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor Wiesengrund 1947 *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. →1969 Ffm: Fischer Verlag. →1981 (Band 3 der Gesammelten Schriften Adornos), Ffm: Suhrkamp Verlag, =1990 徳永恂(訳)『啓蒙の弁証法——哲学的断想——』(SELECTION 21) 東京: 岩波書店。

三島憲一 1987 「芸術による反抗の位置づけるめぐって——ニーチェとハーバーマス——」, 藤原保信, 三島憲一, 木前利秋(編著)『ハーバーマスと現代』: 42-68, 東京: 新評論。

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1870-1871 *Geburt der Tragödie*, →1972 *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Dritte Abteilung Erster Band), Colli, Giorgio; Montinari,azzino (hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter & Co. =1979 浅井真男, 西尾幹二(訳)『悲劇の誕生他』(ニーチェ全集第一巻, 第 I 期) 東京: 白水社。

——— 1887 *Zur Genealogie der Moral*, →1968 *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Sechste Abteilung Zweiter Band), Colli, Giorgio; Montinari,azzino (hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter & Co. =1983 秋山英夫(訳)『道徳の系譜他』(ニーチェ全集第三巻, 第 II 期) 東京: 白水社。

清水多吉 1986 『1930年代の光と影——フランクフルト学派研究——(増補)』東京: 河出書房新社。

徳永恂 1979 『現代批判の哲学』東京: 東京大学出版会。