

Title	ダニエル・ベルと(ポスト)モダニズムの終焉
Sub Title	Daniel Bell and the End of (Post)modernism
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1991
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.64, No.4 (1991. 4) ,p.1- 44
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19910428-0001

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.

ダニエル・ベルと(ポスト)モダニズムの終焉

奈 良 和 重

一、序 言

二、近代性の自律化と分裂化

三、(ポスト)モダニズム批判

四、ノスタルジー・パラダイムを超えて

五、二つの「未完のプロジェクト」——ベルとハーバーマス

一、序 言

ダニエル・ベルは、マルクス主義の妖怪を祓い除けた⁽¹⁾。だが、もうひとつ、さらに一層不気味なものが取り残されていた。徘徊しつつあるモダニズム⁽²⁾、ニヒリズムという妖怪がそれである——『資本主義の文化的矛盾』が、ニヒリズムの必然的到來を告げるニーチェのアフォリズムから書き起されていたのはなぜであらうか⁽³⁾。

彼が実際に目のあたりにしたのは、一九六〇年代のスペクタクルであった。アメリカの既成の権威と権力とに敵対

するラディカリズムの復権、それはベルが提示した「イデオロギーの終焉」テーゼとは真向から対立し、それを反証するかのようであった。セックスとドラッグの《若者文化》、ブラック・パンサーに代表される黒人暴動、第三世界の反植民地闘争、ヴェトナム戦争と反戦運動……これらはアメリカの現代社会を狂躁と混乱に陥らせた。ベルの表現によれば、さながら「ディオニュソスの民主化」「エロスの民主化」といった文化スタイルが生みだされたのだ。

かかる事態は、イデオロギー的には、アメリカの政治と文化を支えてきたリベラリズムへの挑戦であったし、文化的には、《伝統》と《近代》との闘争であった。これらは、たんに「技術的解決」によって可能なものではない。「より深く、かつより困難な問題」は、諸個人の動機づけと国民の道徳目的に表現される「正統性」にかかわる問題である。後程述べる「文化的矛盾」がまさに「中心的な課題」であることを、ベルはあらためて確認せざるを得なかった。『ポスト工業社会の到来』⁽⁵⁾および『資本主義の文化的矛盾』は、右の問題に対するひとつの解答である。⁽⁶⁾しかもこのことは、アメリカのみならず、ヨーロッパ先進諸国における「近代性の理念」を問い直す反省的契機となった。《近代性》とは何か、それを崩壊させたものは何か——ベルの見解をあらかじめ記しておけば、それは（ポスト）モダニズムであり、そしてそれ自体が、いまや涸渇してしまった。「イデオロギーの終焉」から（ポスト）モダニズムの終焉⁽⁷⁾へ——それはきわめてポレミックな告知なのである。ここでは、ベルの論点の基調に沿って、その「同時代診断」⁽⁸⁾を、そして彼の思想的複合性を明らかにしてみたい。⁽⁹⁾

- (1) Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1960. グニヘル・ベル『イデオロギーの終焉』岡田直之訳（東京創元新社一九六九年）。
- (2) Daniel Bell, 'The Return of the Sacred?' in: Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge Mass., ABT Books, 1980, p. 332.
- (3) Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976, p. 3. ベル『資本主義の文化的矛盾』林雄二郎訳（講談社学術文庫第八版一九八九年）上二二—二四頁。ベルは、W・カウフマン編『力への意志』ランダ

ム・ハウス、ニューヨーク一九八七年)から引用しているが、ここでは、ニーチェ全集(白水社版)によって、その該当箇所を引用しておく。「わたしが語るののは、じぎの二世紀の歴史である。わたしは、やってくるもの、もはや別な来かたのできないもの、すなわちニヒリズムの到来を記述する。いまはもうこの歴史を語ることができる。なぜなら、必然性自体がここで働いているからである。この未来はすでに百の徴となつて語り、この運命はいたるところで自らを告げ知らせている。……われわれの全ヨーロッパ文化は、ずっと以前から十年また十年と増大してゆく緊張の拷問とともに、まるで破局に向つているかのようになり、動いてゆく。そわそわと力づくで、大あわてで、果てに、だぶりつくことを欲し、もはやじっくり考えず、じっくり考えることを恐れている奔流のように、『断想』同全集十卷(II)「四二・二」五三五―五三六頁。なお、本稿においては、『資本主義の文化的矛盾』からの引用は、邦訳書によっているが、文体、用語、表現に関しては、筆者によってかなりの部分訳し直した箇所があることをお断りしておきたい。以下、原書の頁数を並記しておく。

(4) Daniel Bell, *Afterword 1988: The End of Ideology Revisited*, in: Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 426; *The Return of the Sacred?* in: *op. cit.*, p. 347.

(5) Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973. ベル『脱工業社会の到来』内田忠夫他訳(ダイヤモンド社一九七五年)上・下。この論稿のなかでは、ポストモダンとのパラレルな関係において、「ポスト工業社会」という語を使用する。

(6) ベルは *The Post-Industrial Society* という言葉を使用しているが、この著書では、社会変動とその性格に関して、理論知識の体系化および科学とテクノロジーとの関連という次元が主として取扱われていたので、厳密には *Postindustrialism* と呼ぶべきであったとされる。(Bell, Preface, in: *The Winding Passage*, p. xv). また「資本主義の文化的矛盾」と性格構造との相互連関性を説明することが、彼の議論の導きの糸であった (Bell, *Modernism and Capitalism*, in: *Partisan Review*, Vol. XLV, no. 2, 1978, p. 210). そして、その「文化的矛盾」なるコンセプトには、近代資本主義の構造的変質に照応して、一八五〇年から一九六〇年にいたる *Modernism* から *Postmodernism* までが内包されている。ベルの概念規定は、著書によって必ずしも一定しておらず、その議論展開はいつの場合もそうであるが、散乱し反転して容易に捉え難い。ここでは、『資本主義の文化的矛盾』および『曲折した小径』の諸論文に依拠している。

(7) ベル自身が、このような標題の論文を書いているわけではない。彼が『ハーティヤン・レビュー』誌に寄稿した *Modernism and Capitalism*, in: *op. cit.*, pp. 206-222. が、『デフ・モナード』誌に部分訳されて転載されたが、その際「Kapital-

ismus und Kultur: vom Ende des Modernismus. in: *Der Monat* (neue Folge), 288, 1983, SS. 158-172. 2) 改題されている。
 (8) Richard Löwenthal, *Gesellschaftswandel und Kulturkrise: Zukunftsprobleme der westlichen Demokratie*. Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1979, S. 85.

(9) ヘルの思想的ポジションについてはこの論文第五節において詳述するであらうが、その一般的评价には、『イデオロギーの終焉』以来の旧態依然たる「偏見」がつきまとっていることは否定し得ない。その一九八八年度版の「あとがき」に「幾冊かの書物は、その内容によってよりも標題によってよく知られている。私のものもそのひとつである。さまざまな批判者たちが、通常左翼の側からではあるが、この書物のテーゼの反証として、六〇年代半ばのラディカリズムの擡頭を指摘した他の者たちは、この著作を「テクノクラシー的」思考、もしくは「現状維持」の「イデオロギー的」擁護とみなした。少数の者は、一層こっけいな話だが、本書は政治における理想の役割を誹謗したものだ、と信じていた。本書は、これらのいずれでもなく」(Afterword 1988, in: *op. cit.*, p. 409.)と、ヘルは慨嘆しているが、このことは彼の他の著作に関してもまた当てはまる。その代表的な攻撃を挙げれば、ヘルは「ポスト工業社会」についての非ならし反マルクス主義的理論家によって「テクノクラシーのイデオロギー」「体制そのもののマキシム」である(Frederic Jameson, Forward, in: Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. xx.)。あるいはヘルは「レイモン・ブロンヤジモン・ガルブレイス等とまったく同様に、「資本と労働との対立を除去せんとする」《ポスト・イデオロギー的》理論化を試み、現代資本主義における諸矛盾を超越するかの如き約束を提供している」(Istvan Meszaros, *The Power of Ideology*, London, Harvester Wheatsheaf, 1989, p. 17)とこつた類いである。

しかしながら他方において、ヘルが投じた問題の波紋「とりわけ Post- という社会学的接頭辞は、現代世界の知の状況の論廓をあらゆる思想傾向の先駆をなすものである」(Ihab Hassan, *Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1982, p. 262; Hasan, *Ideas of Cultural Change*, in: Ihab Hassan and Sally Hassan (ed.), *Innovation/Renovation: New Perspectives on the Humanities*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1983, p. 35; Hasan *The Culture of Postmodernism*, in: *Theory, Culture, and Society*, Vol. 2, no. 3, 1985, p. 120.)。ヘルの議論は、いまや社会学および哲学の領域においても、大きな影響を及ぼしつつあり、現代的討議の主要なテーマを予示していることも見逃しえない。周知の事実であるが、例えばブライアン・S・ターナーが次のように述べているとおりである。「つい最近まで、ポストモダン論争に対するヘルの功績がゆゆしくも無視されてきたが、このことを強調し

ておくことは重要であろう。ポスト工業社会とポストモダン社会との関連性は、今後なお十分に探究されなければならないが、ポストインダストリアリズムに対する知識と情報の集中性というベルの見解は、ポストモダン理論の基礎、とくにJ・F・リオターールの『ポストモダンの条件』にとって、一つの重要な構成要素なのである」(Bryan S. Turner. *Periodization and Politics in the Postmodern*. Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. London, Sage Publications, 1990, pp. 2-3)。

二、〈近代性^{モダニティ}〉の自律化と分裂化

ベルの社会科学の方法問題について先ず触れておこう。十九世紀このかた、偉大な社会理論家たちは、それぞれの原理によって、全体としての社会に関しての自己理解を獲得してきた。例えば、トクヴィルにおいては平等がアメリカ・デモクラシーを説明する基本的原理であったし、マルクスにおいては商品生産が資本主義的社会的分析の基礎であったし、ウェーバーにおいては合理化の概念がヨーロッパ近代のメルクマールとして析出され、それを分析することが近代化理解への鍵であったように。ベル自身、これら理論家たちの功績に負うているし、実際、彼の理論構成そのものが、これら三者に由来したものであるといつてよい。ただ彼が、その著述のいたるところで強調しているのは、従来の社会理論にみられる《全体論》(holism)への否定的態度である。ヘーゲル＝マルクス主義にせよ、パーソンズ流の機能主義にせよ、社会総体を生産様式もしくは一定の価値体系によって決定され、あるいは統合されたものとみる立場に対して、「私に言わせれば、社会は統合的なものではなく、分裂した(disjunctive)ものであり、それぞれ異なる領域が異なった規範に照応し、異なったリズムを有し、異なった、相反することさえある中軸原則によって支配されている⁽¹⁾」という。

ベルは社会、とくに近代社会に、三つの領域——経済と政治と文化——を区別して、理念型もしくは概念的プリズム

として、それぞれに経済化⁽¹⁾機能の合理性、政治形態としての平等性、表現的シンボリズムあるいは自己実現、という中軸原則を設定する。このように、社会を三領域の分化として把握することそれ自体は、なにもベルの独創ではなく、ヨーロッパ近代を「文化的価値領域の構造的分化」としてみたウェーバーに依拠したものだ。⁽²⁾《近代性》に関連して、ベルが論及している他のモノグラフをみると、この点が一層明瞭となる。モデル、ニテイトを特徴づける諸次元のうち、社会学の前景にあらわれた注目すべきことは、政治と倫理、法と道德、道德と経済、さらに道德と美学、これら「諸領域の自律性」(die Autonomie der Bereiche)である。⁽³⁾そして、それぞれの領域は、それ自身に「固有な法則」(ein eigenes Gesetz)にしたがうのである。要するに、「近代性の原理は、あらゆる領域に自律性を要求する。それは文化(Kultur)、経済(Wirtschaft)、政治(Politik)を貫徹し、それぞれの領域を支配する衝動の名のもとに、それらを変化させ、それらを背後から支えているものは、いかなる限界をも認めない努力である。」⁽⁴⁾例えば、文化領域においては、《美学的なもの》が《道德的なもの》から解放され、《新しいもの》を探究する試みとして、もはや「聖なるものとは何ものもなし」(Es gibt nichts Heiliges)。

ベルはまた、《世俗化》(secularization)という基軸から、《近代性》の特質を明らかにする。この点に關しても、ウェーバーから着想を得ているが、ベルは、《聖》から《俗》への移行に、次の二重の位相を区別している。すなわち、《社会》現象と《文化》現象との区別である。ベルにしたがえば、世俗化とはオリジナルな意味では、宗教戦争後、教会権からの領土および財産の解除、したがって古典的な事例としては、《教会》と《国家》との分離であり、公的生活に対する宗教の制度上の權威の縮小であった。かかる世俗化現象は、信仰そのものの性格とは関係がない。ところが、過去二〇〇年のあいだに生じたのは、不信仰という傾向、世界を支配するのはもはや神ではなく、人間であるという点、ウェーバーのいわゆる「世界の脱魔術化」(Entzauberung der Welt)である。⁽⁵⁾

西欧世界においては、これはひとつの自律的なプロセスであった。たとえ《合理化》によってそれが補完されたと

はいえ、別箇の問題なのである。十七世紀から十九世紀にかけての《聖なるもの》から《俗なるもの》への移行——それは、西欧の宗教の基礎を崩壊させたところの、個人と文化の実存的関係における変化である。ベルはこれを《大いなる非聖化》(The Great Profanation)と呼ぶ。そこには(一)経済と政治におけるラディカルな個人主義と、文化における無制約な自我の理念の生成、(二)人間の衝動とか悪魔的なものに対する束縛をとり扱う問題において生じた宗教から表現芸術(文学、詩、音楽、絵画)への交差、(三)天国と地獄への信仰の没落、虚無あるいは空虚に対する恐怖の発生、つまりニヒリズムの意識の出現が指摘される。これら三つの変化の相互連関(統合ではなく)が近代性⁽⁶⁾と名づけられるものであって、《聖なるもの》の領域の縮少と、ファウスト的なWissendrangとが織り交ぜられているのである。

以上のように、ベルは方法的に、全体論的アプローチに反対して、社会の構造的分化と諸領域の自律化を主張する。と同時に、ベルは方法的に、《個人》の意味変化に、われわれの注意をうながしている。「近代性の基本的前提」、つまり十六世紀以来西欧文明に一貫してきたものは、社会の構成単位が集団、ギルド、あるいは都市といったものではなく、「個人」(person)であること、「西欧の理想は、自己決定できるように始めて自由を獲得する自律的人間である」⁽⁷⁾。かかる「新しい人間」とともに、地理的・社会的フロンティアが開け、自然および自己自身をも造りかえることが可能となった。その具体的な、歴史的担い手とは誰であったか。われわれは社会的、学的には、経済領域においては「ブルジョワ的企業家」、文化的領域においては「独立した芸術家」を範疇化しうるであろう。

古典的なブルジョワジーは、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において明証したとおり、プロテスタントおよびピューリタンの信仰によって規律された、禁欲主義的な性格構造にもとづく「独自の生活態度」を形成していった。初期資本主義におけるブルジョワは、こうした禁欲的な経済倫理によって、おのれの天職(Calling)に対する義務、共同体における契約履行のために、生産と労働にエネルギーを集中化していった。⁽⁸⁾ 富の蓄積と成功の目的とは、信仰の証しなのであった。ブルジョワの無限な経済衝動は、まさにその機能的合理性、ウエ

「パーのいわゆる Zweckrationalität の追求によって、伝統的世界の拘束からみずからを解放し、新しい経済秩序——基本的には、「役割」「機能」「組織」といった「物象化された世界」⁽⁹⁾——としての非人格化された資本主義的世界をきづきあげたのである。ところが、十九世紀半ば頃までに、シトワイアンであるとともにブルジョワであるという二重の役割のために倫理的葛藤が生じ、加えてジェレミー・ベンサム流の哲学による功利主義化のために⁽¹⁰⁾、超越的な信仰に支えられていた経済行為は、その倫理性を失い、それと共に禁欲的抑圧からも解放されることになった。

ここでベルが主張したいことは何か。既述したように、一方において、分析的にも経験的な事象としても、領域分化⁽¹¹⁾ということをも《近代性》のメルクマールとしながらも、他方で、ブルジョワジーが興隆したときには、「経済的諸関係から道徳的行為、文化的概念や性格構造にいたるまですべての領域を一貫した単一の社会的様式」が存在し、それがブルジョワ的エートス、つまりプロテスタンティズムという価値体系によって融合された「一つの統一体」であった、ということが前提とされているのである。このプロテスタンティズムの倫理の喪失、それこそが資本主義における労働の動機づけに対して、決定的な性格変化をもたらした。しかもそれは、モダニズムによってではなく、資本主義そのものによってもたらされたということである。「プロテスタンティズムの倫理を破壊させた唯一最大の動因は、分割払い販売法、あるいはクレジット・カードの発明であった。以前は何かを買うために儉約しなければならなかった。だが、クレジット・カードによって即座に満足を得られるようになった。資本主義システムは、大量生産と大量消費、新しい欲求とこれらの欲求を満足させる新しい手段の創造によって変形させられたのである。……プロテスタンティズムの倫理がブルジョワ社会から分離されると、残ったのはただ快楽主義(hedonism)だけであって、資本主義は、その超越的倫理を喪失してしまった」⁽¹²⁾。かくて、資本主義を道徳的に正当化するものは何もなく、「快楽の理念」がすべてである。「いまや支配しているリベラルなエートスのなかで、文化的な似姿⁽¹³⁾のモデルがモダニズム的衝動へと変貌し、それが行動様式としての衝動追求にイデオロギー的根拠を与えている。かかる事態こそ、資本主義の

文化的矛盾であり、近代性に対する二重の束縛となっている⁽¹³⁾と、ベルは強調する。

翻って、芸術家の精神的軌跡はどうであったか。ブルジョワジーの目的合理性への無限の経済的衝動とパラレルに、芸術家の文化的衝動もまた革新的なものであった。ベルは、文化領域における近代的自我の転換に注目する。とりわけ十九世紀以降のモダニズムは、すぐれて「自我の文化⁽¹⁴⁾」であった。重要なことは、個人が一箇の存在(Being)から意志をもった自我(Self)へとラディカルな変化を遂げたこと、「近代的意識においては、共通存在(a common being)なるものはなく、ただ自我のみが問題である。そして、この自我への関心は個人的、真実、或(individual authenticity)にかかわるのである⁽¹⁵⁾」。こうした「真実な自我」は、ブルジョワ的な社会的仕組みや慣習、仮面や偽装から解放され、みずからの「独自の、還元不可能な性格」のみを重要視し、芸術家の関心は、行為よりも動機、社会に与える道徳的結果よりも自我への影響を、倫理的・美学的判断の源泉とする。ブルジョワ文明のもとで、文化的モダニズムは、反ブルジョワ的であったのだ。ブルジョワジーは、その経済活動においては革新的であったが、生活規範、文化と道徳に関するかぎり保守的であったことと対照的である。ベルによれば、「文化における実験主義者たちは、ボードレールからラッポー、アルフレッド・ジヤリにいたるまで、人間経験のあらゆる次元を探究しようと意欲しながら、それにもかかわらず、ブルジョワ生活を烈しく憎悪していた⁽¹⁶⁾」のである。

かかる自我の文化的衝動は、「ブルジョワジーと闘う創造精神⁽¹⁷⁾」というモダニズムの伝承——ライオネル・トリリングのいう「敵対文化」(adversary culture)——を形成していった。文化的モダニズムが道徳的・美学的領域において優位を占めたことは、すでにみたように、《近代性》を世俗化というより広いコンテクストにおいてみると、宗教と競合しつつ、宗教的正統性を攻撃し、「悪魔的なもの」との関係をみずから引き継いだ、ということを意味する。「文化的運動としてのモダニズムは、宗教を侵犯し、権威の中心を聖なるものから俗なるものに移した⁽¹⁸⁾」のであって、この交差というパラドックスは、ブルジョワ的倫理が社会において崩壊に瀕したまさにそのときに成立したのであるか

ら、「モダニズムが勝利し、今日の支配的正統性となった」⁽¹⁹⁾ことは当然の帰結である。ともかく、「美学的なもの自律性への絶叫のなかで、経験がそれ自体において最高価値であるという観念、いっさいのものが探究されなければならず、いかなるものも——生活において行動されないにせよ、少なくとも想像上では——許されるべきであるという観念が生じた。行動の正当化において、振子は束縛から解放へと揺れたのだ」⁽²⁰⁾。

われわれは、冒頭で触れたニーチェを想起すべきであろう。彼によってなされた美学への新たな価値賦与——それは、ニーチェ的転換、とでも称すべきものだが——は、古典的モダニズムを象徴するものである。文化的運動としてのモダニズムとその後の発展の分析の基軸として、ベルは、ウェーバーではなく、ニーチェのパスペクティヴに照準を合わせている。⁽²¹⁾『悲劇の誕生』におけるブルジョワ的人間ソクラテスの原像への激しい怒り、そしてディオニュソスの芸術衝動のうちには、モダニズムの最も根源的な氣質を窺うことができる。「ただ美学的な現象としてのみ現存在と世界は永遠に正当化される」——ニーチェの有名なこの命題を念頭に置いて、ベルは次のように論じる。⁽²²⁾

「ニーチェにおいては、意志が美学的様式と融合され、そこでは認識が最も直接的に……陶酔と夢想から生じるものとされる……もしも美学的体験のみが生を正当化するものとすれば、道徳は中断され、欲望は無限定となるであろう。自我がみずからと感覚との関係を探究する際には、いかなることも可能となる」。「モダニズムが強調するのは、現在か未来かであって、過去はけっして問われない。だが、人間は過去から切り離されれば、そのとき未来が示す虚無の感覚から逃れえないのだ。信仰はもはや不可能である。そして芸術あるいは自然、衝動は、ディオニュソスの行為の陶酔と狂乱のなかで、ほんの一瞬自我を消し去るだけである。しかしながら、陶酔は必ずや過ぎ去り、夜明けとともに訪れる朝の冷気が後に残される。このような避け難き終末論的不安が、各人おのれの生が時代の終焉にあるという感情——それこそモダニズムの思想の黒い糸なのだ——に導かれざるを得ないのである」⁽²³⁾と。

いま明らかのように、《近代性》は、「経済」と「文化」それぞれの領域が自律化するとともに、分裂化してきた

のである。ブルジョワと芸術家、彼らの無限衝動は、それぞれの領域の中軸原則にしたがいながら、両者ともに歴史的には「近代性という同一の社会学的うねり」⁽²⁵⁾をなしてきたといえる。もしもこれがそのまま進行すれば、『近代性』は、「克服されざる矛盾」⁽²⁶⁾か「解体の論理」⁽²⁶⁾か、いずれにせよディレンマに陥らざるを得ない。勿論、ベル自身そのことを承知している。だが、彼は、三領域の「関連性の理論」、つまりそれらの相互作用についてのメタ理論なるものを提示しうるであろうか。この点について、ペーター・シュタインフェルスは鋭く問題を衝いている。「これら三領域が抜きさがたく絡み合っていることは明日であるばかりでなく、まさにそれらの相互連関性こそ、強く、ベルが関心を抱くものなのである。……近代の『領域分裂』とは、ベルにとってはたんなる事実ではなく、ひとつの問題であり、そしてそれは、少なくとも領域間のなんらかの統一性に関しての明言されざる規範を含んでいる。要するに、ベルは、それらの分岐と中軸原則の理論もさることながら、それらの関係の理論を必要としているのである」⁽²⁷⁾(傍点シュタインフェルス)。ベルがいかなる問題解決を求めたか、それは、第三節にゆずるとして、いまは次の言葉を引用するにとどめておく。「一方では、機能的合理性、テクノクラシー的意志決定、メリトクラシーの評価が強調され、他方では終末論的ムードと非合理的な行動様式が強調される。この分裂こそ、すべての西欧ブルジョワ社会の抱える歴史的な文化の危機である。この文化的矛盾は、いずれは社会に最も運命的な分裂をもたらさずにはおかないであろう」⁽²⁸⁾と。

(1) *The Cultural Contradictions...* p. 10. (邦訳上三六一―三七頁) および『脱工業社会の到来』上二三頁。

(2) ベルの叙述は、ウェーバーをとくに参照してはいないが、それが彼の『宗教社会学』、とりわけその「中間考察」に類似していることは明瞭である。ウェーバーはそこで、近代化の過程で、現世のさまざまな領域における秩序や価値が合理化され、自覚化され、現象形態として個々の領域には、それぞれの「内的な自己法則性」(innere Eigengesetzlichkeit)が諸領域間の緊張関係を生みだしてゆくことを洞察している(マックス・ウェーバー『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敏三訳「みすず書房」一九七二年、一〇八頁参照)。

- (co) Daniel Bell, Zur Aufösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Americas, in: Heinrich Meier (Hrsg.) *Zur Diagnose der Moderne*, München/Zürich, R. Piper, 1990, S. 27. 経済領域における近代性とは資本主義以外の何ものでもない。そこでは、資本蓄積、極大化、最大限の資本収益、労働および生産品、市場の再組織化、そしてウェーバーが語ったように、資本主義経営における実践的合理的な生活態度が明白にあらわれる。文化領域においては、《美的なもの》が《道徳的なもの》から解放され、《新しきもの》への探究が生活のあらゆる地平に開かれる。その近代性は、モダニズムとして最も純粹な形態をとった。世界の古い秩序が拒絶されて、芸術家の想像力の世界において、無限の欲求が美学主義として表現される。政治における近代性は、リベラリズムの政治哲学である。それは、経済行為に対しては《公的利益》を、道徳行為に対しては《法的規則》を論拠として対抗したが、まさにリベラルなるが故に、私的領域への侵入を差し控えるを得なかった。これら三領域の自律性要求がそれぞれの固有法則をも超えようとするところに、ベルは「現代の危機の根拠」を見出すのである。
- (4) *Ibid.*, S. 29.
- (5) The Return of the Sacred?, in: *op. cit.*, p. 332.
- (6) *Ibid.*, pp. 334-335.
- (7) *The Cultural Contradictions...*, p. 16. (邦訳上四八頁。)
- (8) *Ibid.*, p. 20. (同右、上五七頁。)
- (9) *Ibid.*, p. 11. (同右、上三八頁。)
- (10) *Ibid.*, p. 20. (同右、上五六頁。)
- (11) *Ibid.*, p. 10. (同右、上三六頁および『脱工業社会の到来』下六三九頁参照。)
- (12) *Ibid.*, p. 21. (同右、上五七頁。)
- (13) *Ibid.*, p. 22. (同右、五八頁。)
- (14) *Ibid.*, p. 132. (同右、中一六一頁。)ベルは、モダニズムの芸術へのインパクトに先立って、カントによる認識理論のヘルミクスの転換の意義を指摘している。カントにおいては、認識の軸は、時間・空間のアプリオリな直観形式として、固定された座標のままであるが、精神は、世界から経験を精査・選択する。そして、精神の活動——創ることと為すこと——が知識の源泉となり、プラクシスとその結果がテオリアと第一原因とによって代った(*Ibid.*, p. 110 [同右、中五九一六〇頁])。
- (15) *Ibid.*, p. 19. (同右、上五三頁。)

- (16) *Ibid.*, p. 18. (同右' 上五二頁。)
- (17) *Ibid.*, p. 46. (同右' 上九二頁。)
- (18) *Ibid.*, p. 158. (同右' 中一五五頁。)
- (19) Modernism and Capitalism. in: *op. cit.*, p. 217.
- (20) *The Cultural Contradictions...*, p. 19. (同右' 上五四頁。)
- (21) ターナーが書いた同様な見解を以下に示す。 Bryan S. Turner, From Postindustrial Society to Postmodern Politics: the Political Sociology of Daniel Bell, in: John R. Gibbins, *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, London, Sage Publications, 1989, pp. 203-204.
- (22) Bell, Beyond Modernism, Beyond Self, in: *The Winding Passage*, pp. 285-287. (ニールズの言葉で『悲劇の誕生』全集第一巻(一)五頁。)
- (23) *The Cultural Contradictions...*, pp. 50-51. (邦訳上二二二-二四頁。)
- (24) *Ibid.*, p. 17. (同右' 上五〇頁。)
- (25) Howard Brick, *Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism: Social Theory and Political Reconciliation in the 1940s*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1986, p. 209.
- (26) Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London, Verso, 1987, p. 233.
- (27) Peter Steinfels, *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics*, New York, Touchston Edition, 1980, p. 169.
- (28) *The Cultural Contradictions...*, p. 84. (邦訳上二九〇頁。)

三、（ポスト）モダニズム批判

《近代性》の思想は、ヘーゲル的な「不幸な意識」にせよ、ニーチェ的な「力への意志」にせよ、おのれと世界とを超えてゆこうとする努力のあらわれであった。文化領域においては、それは伝統的形式と秩序を破壊し、新しい芸術形式を求めんするモダニズムを生みだした。ヨーロッパにおいては、一八五〇年から一九五〇年にかけて——その最盛期は一八九〇—一九二〇年のアヴァン・ギャルドの芸術運動である——展開された。「モダニズムは誘惑者であった。その力は、自我の偶像崇拜から生じた。その魅力は、生それ自体が芸術作品であるべきであり、芸術は社会、とりわけブルジョワ社会の慣習に反して、おのれを表現しようという概念から生じた。モダニズムは、政治と結びつくとき、度たびそうであったように、ウインダム・ルイスのごとき右翼の人びとの噴りにしても、ブルトンやシュールリアリストたちのごとき左翼の人びとの冗談にしても、同時代の社会に対して破壊的なものとなったのである」⁽¹⁾。だが、われわれがモダニズムを論じるとき、「右翼」とか「左翼」といったカテゴリーによって語ることは無意味である。モダニズム運動を統一するものは、「第一原因として社会秩序に対する怒りであり、究極原因として終末論への信仰」なのであって、「この運動のもつ絶えざる魅力と絶えざるラディカリズムを与えているものは、この精神的軌跡にはかならない」からである。そして、ベルの見解によれば、「一九六〇年代にポストモダニズムの強力な流れが展開されたが、それは、この論理をその極限にまで押し進めたものであった」⁽²⁾——ニーチェ的ヴァリアント、ただし生の美学的正当化に代って、「本能的なもの」、衝動と快楽のみがリアルなもの、生を肯するものとされたのである。ここでは、アメリカにおける（ポスト）モダニズムに問題を限定して、ベルの批判を述べるが、それに先立って、ヨーロッパのモダニズムの特質について、その要点に言及しておきたい。前世紀以来、美学的モダニズムは、あらゆ

る文化領域に浸透し、多彩な表現手法を發展させ続けてきた。ベルは、かかるモダニズム、そしてモダニティの原理そのものを直接非難しているわけではない。「近代性は、偏狭な宗教的正統性という閉ざされた世界に対して、経験にとつて開かれていること、悲劇のみからは生ぜず、または自然の精緻に仕上げられたミ、メ、シ、スからは生じることのない、経験や芸術の新しい形式および様式を組み立てる人間の想像力から生じる創造性への人間の能力、その可能性を強調する点においてポジティブなものであった。その意味において、近代テクノロジーも抽象芸術もともに、近代性の所産なのである」⁽³⁾と評価されている。

確かに、未来主義、ダダイズム、シュールレアリズム……これらはそれぞれの宣言をたずさえて、芸術における革命運動を推しすすめ、新しい形式とスタイルを競い合った。また、例えばベルが指摘しているとおり、マラルメの詩の新しいシンタックス、キュービズムの画法、ヴァージニア・ウルフやジョイスの文学における「意識の流れ」、ベルクの「無調」(atonality)の音楽……は衝撃的なインパクトを与えずにはおこななかった。これら個別的な芸術作品には、美学的な内容と形式において、統一原理なるものは存在しなかにみえる。だが、あえて見出そうとすれば、それらが現存秩序に対しては、つねにアンテナ・ブルジョワ的であり、同時にアンチ・ハミ、アン的でありつつ、《前進する意識》の最前線にとどまろうとする「自己意志的スタイルと感覚」⁽⁴⁾——マルクス主義的な残滓をとどめているベル好みの言い回しを用いれば、「想像力の下部構造」というべきもの——が存在する。

ベルはそこに二つの特質を析出する。スタイルとしては、主体と客体との「距離の喪失」(eclipse of distance)、体験の絶対的な「現在性」「同時性」「直接性」「自発性」への要求であり、テ、マとしては、すでにニーチェに典型的にみられたように、彼岸を求めざるを得ない「自己無限化」(self-infiniting)への要求である。後者に関しては、芸術家の想像力のうちで、「神の扼殺」から「人間の死滅」へ、価値のニヒリズム、性と肉体へ、とテ、マが変奏していった⁽⁵⁾。前者に関しては、モダニズム美学の新しいシンタックスは、モダニズムそのもののスタイルを不断に自己否定

してゆかざるを得ず、全体としての文化を支えるディスコースをも解体させ、むしろ逆に、それぞれ「閉ざされた断片」をもたらす結果に陥ってしまった。「芸術のさまざまなスタイルが混乱し、押しつけ合っているうちに、ジャンルの限界という理念、あるいはジャンルに適合した原理という理念それ自体が放棄された。事実、美学的な荒廃そのものがひとつの美学となった」といわれるように。ヨーロッパにおいて、モダニズムは涸渇し、今や過去のもの(Crash)となった⁽⁸⁾、とベルは判断する。

アメリカの場面に眼を転じてみよう。プロテスタンティズムとピューリタニズム——この「二つの規範」⁽⁹⁾がアメリカのブルジョワ社会を支えてきたものである。アメリカの田舎町——「合衆国は小さな国であった」——に根づいたピューリタンの信仰と生活規律は、三世代のあいだ、つまり二十世紀初頭までに、終りを告げた。この変化を惹き起したのは、「文化」の変化であるとともに「社会構造」の変化であることは言うまでもない。だが、「伝統的なブルジョワ的価値体系の崩壊は、ブルジョワ経済——正確には自由市場——によってもたらされたのである。このことがアメリカ生活における資本主義の矛盾の根本原因である⁽¹⁰⁾」。したがって、一九六〇年代のポストモダン文化がプロテスタンティズムの倫理を否認し、ピューリタニズムの終焉を予示したと解釈するのは、あまりに安易にすぎる。「社会的事実」としては、それはすでに腐蝕され、「病み衰えたイデオロギー」となっていたのであるから。一九二〇年代から、アメリカ経済は、大量消費の時代に入る。技術革新とマーケティングの発展、そして消費経済のシンボルは自動車の普及である。大都会の中産階級の若者の行動様式に大きな影響を及ぼしたものは、何よりも映画、広告、ファッションであった。それらがアメリカ人の新しい生活スタイル、新しい価値観の模範として強制されるようになった。「アメリカは多分、文化的変化をもとにして社会を組み立ててゆく最初の大規模な社会であろう⁽¹¹⁾」。こうして、一九五〇年代までに、アメリカ文化は、プロテスタンティズムの倫理にもとづく禁欲と勤勉の道徳的美徳を失い、「快楽主義の世界」——ファッション、写真、広告、テレビ、旅行の世界となり変ったのである。そして、ベルによれば、「快

楽主義の時代」に相応しき文化スタイルこそ「ポップ・アート」であって、やがて「サイケデリックな文化スタイル」の誕生を迎えるのである。⁽¹³⁾

六〇年代は——といっても十年単位の時間の区切りに意味があるわけではなく、ひとつの目印にすぎないが——政治的には五〇年代への反動であるとともに、文化的には二〇年代への復帰であった。その《政治的》ラディカリズムと《文化的》ラディカリズムは、「反抗への衝動」という共通点が特徴的である——「敵対文化」と「対抗文化」とが時を同じくして出現したのである。⁽¹⁴⁾ベルが伝統的モダニズムにもまして、ポストモダニズムに対して批判的であるのは、革命と狂暴、デモニッシュな一種の精神錯乱にも似たその心象風景である。伝統的モダニズムにおける世界超越性への無限な欲求、それはいかに大胆な試みであっても、想像力の内部で衝動が演じられ、詩的にはそうあるべき世界の制約のうちにとどまっていたのである。ファンタジーはいかに悪魔的であれ、残虐であったにせよ、美学的形式の秩序化原理をとおして表現され、「形式の合理性」の内側に収まっていた。いわば西欧的伝統のグ、ハ、シ、主義の思想的定式化であったわけである。ところが、「ポストモダニズムは芸術の器から溢れだす。それは、芸術の境界線を粉碎し、行動にあらわすこと(acting out)が、認識することよりもむしろ知を獲得する方途であると主張される。《ハプニング》、《エンヴァイロメント》、《街頭》、《場面》が、芸術にとってではなく、生にとっての相応しき場である」と。⁽¹⁶⁾

ともかく、われわれの文化は「前例のない使命」を獲得した。それは、「新しい感覚を求める公然な、断え間ない探究」である。社会は、変革を受動的に受け入れるというよりも、新しさという価値だけのために、商品市場を提供しているのだ。ポストモダニズムの文化は、テクノロジーのダイナミズムをも超えて、現代資本主義の消費主義のロジックに支配され、社会をポストモダン化してゆく。ベルは次の事実を重大視している。「新しい感覚、それに伴う新しいスタイルが、新しさの追求にもっぱらたずさわる小集団によって創りだされる。というのも、新しさはそれ自

体において、それ自体の価値があるとされ、なんら抵抗を受けることもないからである。新しい感覚とその行動様式とは、(人びとのより広範な大衆ではなくとも)文化的大衆(cultural mass)の思考と行動を変革して、急速に拡散してゆく——この文化的大衆とは社会の知識産業およびコミュニケーション産業における新たな、大きな知識人層である。⁽¹⁷⁾そして、現代アメリカの文化において、芸術家や思想家によって意識的に受容されたイデオロギー、それこそ「アヴァン・ギャルド」という理念であって、彼らは、快楽と解放の名のもとに、現実と馴れ合って、ラディカルな「新しいもの」に途を開くであろう。ベルは、ポストモダニズムの哲学的テーマ——肉体、性、死、その他あらゆるファンタジーを内包する——をそれこそポストモダンのムードで理論化し、かつ「文化的大衆」によって受容されているという社会的理由から、アメリカのノーマン・O・ブラウンと、フランスのミシェル・フーコーを代表的な思想家として挙示している。⁽¹⁸⁾

六〇年代の「新しい感覚」——「新しい時代」が始まったのか、ベルに言わせれば、ニーチェの *Die frohliche Wissenschaft* がすでに「ボルノグラフィの一形態」⁽¹⁹⁾であったのだが、幼児体験、不条理への喜び、「高貴な衝動」と「卑俗な衝動」との顛倒、幻覚への関心、さらに特異なものを付け加えるなら、暴力と残忍に対する関心、性的倒錯への没入、騒音への欲求、「反認知的」反知性的ムード、《生》と《芸術》との境界を徹底的に消去する努力、芸術と政治との融合、⁽²⁰⁾これら一連の衝動的な大胆さが噴き出したのがその時代であった。ベルの見解によれば、アメリカ文化のなかで、これまで少数エリートのプロパティに属していたボヘミアンの生活スタイルが一般化されて、日常的な生活実践のレヴェルに移されただけのことにはすぎない。新しい時代感覚とは、所詮、芸術における高級と低級との差異が無くなり、誰にでも接することができる《ミドルブラウ》の崇拜、「感覚の平等主義」ということである。

二〇年代のモダニズムと対比して、六〇年代のポストモダニズムの芸術運動のどこに独創性があるといえるのか。その「意識の再構成」とは一体何であったのか。それは、《文化的な客体》としての芸術作品を解体しようとした。⁽²¹⁾

だが、例えば、「ディオニュッス演劇」にいたっては、原初的衝動への回帰を求め、聖・俗の区別をもちや認めようともしない社会の、オルギア的なもの以外の何ものでもないであろう。華々しく擡頭したかの「対抗文化」なるものも同様に、テクノクラシー社会への攻撃という装いのもとで、理性そのものを攻撃するイデオロギーであった。「水がめ座の時代」の若者文化、ロックとドラッグによる春の舞踏は、ディオニュッスを求める絶望的な試み以外の何ものでもなかったのではないか⁽²²⁾。モダニズム文化は、それが社会学的には、ブルジョワ社会との緊張状況において生きていたればこそ、ひじょうに創造的なものであったが、「今日、ブルジョワ社会は頹廃してしまつて、何処にでも悪魔的なものが跳梁している。残されている禁忌はわずかしかなかった⁽²³⁾」。さらになお非難が向けられる禁忌(近親相姦、男色、男女両性具有)にもう一転回があるともいえるのか。そのような問いは無意味である。ベルによれば、創造的な文化の力としてのモダニズムは終わったのである。一九六〇年代の感覚、それは「文化的大衆」の共有財産となつたかぎり、まさに「資本主義の文化的矛盾」を示す「もう一つの指標」たるにすぎない⁽²⁴⁾。

七〇年代と八〇年代のポストモダニズム的傾向について若干補足しておこう。そこには、《性革命》という旗印のもとに、習慣、道徳、服装にいたるまで、眼にみえるいちじるしい生活スタイルの変化が生じた。しかもそれが、消費文化のなかで、いやがうえにも促進され、目下、「ポルノピアへの熱狂」、ローリングストーンやウッドロックのような若者の運動として誇示されている——無論それにはヴェトナム反戦という政治的色調が加味されているが。七〇年代を特徴づける文化への刻印は、フェミニズムというひとつの、イデオロギーである。それに絡めてホモセクシュアリティの出現、これらにはいずれも——主として左翼の側から——政治的リーダーシップやエスタブリッシュメントの威信の失墜とも相まって、「権威への反抗」という性格が濃厚であった。それに対して八〇年代には、昔日のアメリカの伝統——ポピュリズムとモラリズム——に立ち戻らうとする傾向が顕著である。ベルのいう「近代性への反抗」である。それは、右翼にかぎらず、国際的規模において多様な革命運動——「緑の党」からイスラームの権威主

義にいたるまで——として展開をみている。われわれは、アメリカにおけるいわゆる「新保守主義」のレトリックに、この「近代性への反抗」を認めることができるであろう。

ベルは、シニカルな調子をこめて次のように書いている。「今日、時代精神(*zeitgeist*)の風の吹きまわしで、モダニズムは終焉した。われわれは《ポストモダニズム》を手にしているが、それは、モダニズムをその歴史的コンテクストから引き離して、異なった文化スタイルで……新しい、奇怪なシンクレティズムのなかに混ぜ合わせ、……学者たちはテクストを捜しては過去を脱構築し、新しい現在性を創造しようとしている。だからミネルヴァの騒がしい声が、狂った夜明け(*false dawn*)に金切声をあげるのだ」と。他方で大衆文化の様式として、際限もなく意識を拡大しようとしたポストモダニズムのサイケデリックなさまざまな試み、それらも結局のところ、自我を消去しようとする努力において、「自我の解体」(*decomposition of the self*)にすぎなかった。「革命の理念は、いまだにある人びとに催眠術をかけているが、真の問題は《革命の終った日》に起るのだ。すなわち、世俗的な世界がふたたび意識のなかに侵入してくる時に⁽²⁶⁾」。ベルにとって、文化の真の問題は、モダニズムそのものではなく、むしろ《ポストモダニズム》にある、とハワード・ブリックが指摘しているのは正しい。「革新的な経験への飽くことを知らぬ探究を是認することにおいて、大衆文化はニヒリズムに転化し、共同体を結びつけている絆を解体させてしまう⁽²⁷⁾」と、考えられるからである。この点について、次節であらためて考察してみたい。

- (1) *The Cultural Contradictions...*, pp. 19-20. (邦訳上五四―五五頁。)
- (2) *Ibid.*, p. 51. (同右、上二一五―二一六頁。)
- (3) Bell, *The Revolt Against Modernity*, in: *The Public Interest*, no. 81, Fall, 1985, p. 58.
- (4) *The Cultural Contradictions...*, p. 46. (邦訳上二〇四頁。)
- (5) ベルは「ド・ストエフンスキー、ジッター、ニーチェ等の作品をとりあげて、古典的モダニズムのテーマを分析している。Beyond Modernism, *Beyond Self*, in: *op. cit.*, pp. 280-287. 参照。

(6) 美学におけるスタイルの変化は、突如として起ったものではない。十九世紀後半における社会変化と感情体験が、人間に新しい感覚を直接的に呼び起したのである。通信と交通におけるテクノロジーの变革によって、物理的環境―運動、速度、光―が急激に変化していった。それが、日常生活における時間・空間についての方向喪失(orientation)に導いたのだ。例えば、都市は、たんなるデモグラフィックな生活空間ではなく、「ひとつの精神状態」であって、都市生活が人間の意識のレヴェルにドラステイックな変化をもたらさずにはおかなかった。ベルが例証しているとおり、芸術家のカンパスでも、描かれるものは、神話に出てくる怪獣とか自然の静けさではなくなり、散歩道とか海水浴場、町の雑踏、電燈のついた夜の町の輝きとなつた(*The Cultural Contradictions...*, p. 48. [邦訳上二〇頁])。過去百年足らずのあいだに生じた科学技術の専門化、社会的流動性、人間経験の複雑化について、ベルは具体的な社会学的考察を加えている。モダニズムにおける「距離の喪失」ということを、いま視覚文化にみてもれば、視覚芸術に典型的にあらわれた空間概念の崩壊は、キュービズムや抽象的表現主義における同時性、情緒性のインパクトの強調に露わに示されている。また、メディアとしての映画におけるモンタージュによるイメージの選択、角度、場面の長さや構成のシナプス―これらは、新奇さやセンセーション、衝撃によって、社会的および美学的反応を組織化するのである。視覚文化こそが、大衆社会における「大衆文化」の本質にかかわる強烈な事実であることを、ベルは率直に認めてゐる(*Ibid.*, p. 106-107. [同右、中五一―五三頁])。

(7) *The Cultural Contradictions...*, p. 89. (邦訳上二二頁)

(8) *Ibid.*, p. 104. (同右、中四八頁)

(9) *Ibid.*, p. 88. (同右、中一六頁)

(10) *Ibid.*, p. 55. (同右、上二六頁)

(11) *Ibid.*, p. 68. (同右、上二五頁)

(12) われわれは、ベルがしているように、ベンジャミン・フランクリンの十三の徳目(節制、節約、平静、純潔……)によって規律されていたかつての日常生活と、それらがことごとく消滅してしまつた今日の文化的生活規範、快楽主義的生活スタイルとを比較してみるとよい。「ユートリタニズムとプロテスタンティズムの倫理を放棄する」ということは、勿論、資本主義を道徳的ないし超越的エートスなきままに取り残すことなのである。そのことはまた、文化の規範と社会構造の規範とのあいだの分裂のみならず、社会構造内部における異常な矛盾をも際立たせる。一方において、ビジネス企業体は、個人に勤勉に働くこと、地位を追い求め、満足を先に延ばすこと、――冷酷な意味で組織のなかの人間たることを要求する。ところが、企業はその製品や広告のなかで快楽、瞬間の楽しみ、くつろぎと先行きまかせをすすめるのだ。人ひとは昼間は「真面目」でなければ

ばならず、夜は《遊び人》でなければならぬ。これが自己遂行であり、自己実現ということなのだ！」(Ibid., pp. 71-72. [同右, 上二六一—二六二頁])。

(13) ここで、つぎの事実を再確認しておくことが必要である。アメリカ文化は《プロテスタント的》であり、《資本主義的》であり、それらの織りなす糸によって、ニュアンスの差こそあれ、アンティ・インテレクトチュアリズムであったゆえに、そこにはモダニズムの痕跡は無く、そのアメリカ固有の根源はどこにも存在しなかったということである。ベルによれば、文化におけるモダニズムとはアンティ・ブルジョワ的であり、その文化的源泉は、《貴族主義的》であるとともに《カトリック的》である。したがって、十九世紀および第一次大戦までは、アメリカにおけるモダニスト的芸術家たちは、ロンドンかパリに移住していた。アメリカ文化のなかで、モダニズム的な新奇さと称されるジャズと映画にしても、二〇年代の「ジャズ時代」とは依然として罪深きものと見なされていったほどである。いずれにせよモダニズム文化なるものは、第二次大戦以後になって優勢になった。もっとも、かかる進出を許したのは、小都会におけるプロテスタント文化の影響力の喪失とバラレルに、大都会における大学と知識人の拡大、とりわけ「ニューヨーク知識人」と *cultural* といわれる新しい中間層の成立によるものである。さらに重要なのは、大戦中におけるヨーロッパ人の大量流入、ドイツおよび中欧ヨーロッパの知識人の亡命があったことである。それ以降、アメリカ文化、とくに絵画における抽象的表現主義の擡頭が顕著にみられ、ニューヨークが、あたかも「文化の中心」となったのである (Zur Auflösung der Widersprüche... in: *op. cit.*, SS. 40-45. 参照)。

(14) *The Cultural Contradictions...*, p. 120. (邦訳中七四頁)

(15) 『脱工業社会の到来』下六四一頁。

(16) *The Cultural Contradictions...*, p. 52. (邦訳上二七頁。)

(17) *Ibid.*, p. 34. (同右, 上七八頁。)

(18) *Ibid.*, pp. 51-52. (同右, 上二一六頁および二一八—二一九頁) 邦よび *Beyond Modernism, Beyond Self*, in: *op. cit.*, p. 292ff. 参照。ベルの批判を簡潔に要約しておく。ブラウンは、思想的には、ニーチェとマルクスとフロイトを架橋しているかに思える。そのアフォリズム的断片から窺えるのは、アポカリプス的世界である。そこには、「ディオニソス的キリスト」として、神聖なる狂気が君臨するであろう。文明の軛から解放された「肉体の復活」——究極的には、ブラウンのいう肉体とはメタファーにすぎず、虚無である。自我は、神秘的な「愛の肉体」(Love's Body)のなかに解体される。「狂気の歴史」家フーコーによると、古典主義＝ブルジョワ文明の理性の時代になって、狂気は知識の一形式として識別されることにより、「大幽閉」を余儀なくされた。しかしながら、狂人の知は何を示していたか。ニーチェ、サド、ヘルダーリン、そしてアルトー、

- ルセルこそ「真理の予言者」ではなかったか。ブラウンやフーコーの思想はポストモダンの思想傾向と結合する。そこには二つの方向がみられるが、その一つは、「神の扼殺」から「人間の死滅」への流れ(フーコー)であり、ベルは、フーコーおよびフランスのポスト・構造主義を《否定的ヘーゲル主義》と呼称する。それは、「高次の合理性への *Aufhebung*」ではなく、もはや「西欧の没落」でもなく、あらゆる「文明の終焉」を告示する。もう一つは、「解放」「エロティシズム」「衝動の自由」などの名のもとに、「《正常な》行動様式の価値や動機づけに対する攻撃である。それは、大衆的形態の粉飾のゆえに、ポストモダニズムを正当化する重要な社会的意味を持っている。」
- (19) The Return of the Sacred?, in: *op. cit.*, p. 344.
- (20) *The Cultural Contradictions...*, p. 121. (邦訳中七七一七八頁*)
- (21) ハロルド・ローゼンブルクの表現を借りれば、絵画が行動となったのである——*action painting*。理性からの感性の解放、芸術家が求めて止まない生の《真实性》とは、みずからの意図においても効果においても、観衆との「直接性」「自発性」なのである。ベルが *Living Theatre* の女優・演出家ジュディス・マリーナによって例示しているごとく、「わたしは(舞台の上で)アンテゴローネなど演じたくないわ。わたしはジュディス・マリーナであるし、ジュディス・マリーナを演じたいのよ」という言葉は、ちょうど画家が美術のなかで幻想を排除すると同じように、演劇において他者を演出することを放棄しているのである。それは、芸術において表現される人間の共通体験(*commonality*)を否定することである。アンテゴローネは、観客から隔てられて舞台の上で「人間的な問題を再演する象徴」であって、「アンテゴローネを排除すること、あるいは彼女の肉體性を否定することは、記憶を拒否し、過去を放棄することに等しい」(*Ibid.*, p. 133. (同右、中一〇四頁*))
- (22) *Ibid.*, p. 126. (同右、中一二六頁*)
- (23) Bell, Modernism Mummified, in: *American Quarterly*, Vol. 39, no. 1, 1987, p. 129.
- (24) *The Cultural Contradictions...*, p. 144. (邦訳中一二八頁*)
- (25) Modernism Mummified, in: *op. cit.*, p. 124.
- (26) *The Cultural Contradictions...*, p. 29. (邦訳上七二頁*)
- (27) Brick, *op. cit.*, p. 207.

四、ノスタルジー・パラダイムを超えて

ダニエル・ベルの「エニグマ」と言ってもよいであろう——それは、彼が最後に持ちだしてくる「聖なるものへの回帰」である。そして誰もが狐疑逡巡しがちなのは、ホセ・カザノヴァが指摘している次の紛れもない事実である。「聖なるものへの回帰、神の復活、ポストモダン時代の到来に関する最近の社会学のおよび神学的言説の多くのものがプロブレマティックであるというのは、次の点においてである。それは、近代性のもつ正統性危機に対する解決として、宗教をふたたび機能化させる方向をめざすか、あるいは合理的な批判的言説には従属しない高次の諸価値の名のもとに、原理主義にもとづき近代性を拒否しようとする方向をめざすか、いずれかなのである。より一層プロブレマティックなことは、こうした言説が、ごく最近《イデオロギーの終焉》を宣言したばかりの知識人たちから生じていること、そして彼らは世俗的國家というものの深遠な聖性的性格を讚美したり、政治神学についての批判的妥当性を擁護したりしている、という事実なのだ。ベルは、領域の構造的分裂から生じる資本主義の文化的矛盾を克服するために、聖なるものへの回帰を当てにしている。自律的なモダニズム文化は、オルギア的、ニヒリズム的狂乱に終わった、と彼は論じる。宗教は、その片鱗を拾い集めるべく到来するであろう、と想定されているのである」と。⁽¹⁾

カザノヴァの批判的言辭は、慎重に受け止められなければならない。つづけて彼は、ベルの「確信」について、幾つかの問題点を投げかけている。第一に、たとえモダニズム文化の意味喪失ということがあるにもせよ、それが必然的に「聖なるものへの回帰」を喚起することになるのだろうか、ということである。第二に、宗教というもの、および《聖》と《俗》との事柄の区別がともに「人間的普遍性」である、という機能主義的前提である。第三に、宗教と文化についての没歴史的かつ自然主義的、そして神秘的な *vision* 理論にベルは立ち帰っているが、これらは、ウエ

バーが見いだした宗教的合理化の理論を無視しているばかりでなく、文化的発展というどのような有意義な概念の可能性も否認するものである。⁽²⁾確かに、これまでのベルの叙述には、《近代性》がそれから離れ去った宗教と文化が暗黙の前提とされていたことを理解するに困難ではない。しかしながら、何故に宗教か、という問いに対しては、直接的に答えられてはいなかった。このなぜ、という疑念を糺すために、われわれはいま一度、彼の(ポスト)モダニズム批判の根底に立ち戻ってみる必要がある。

(ポスト)モダニズムに対するベルのネガティブな批判は、畢竟、「距離の喪失」ということにある。それは、彼自身述べているように、ヴァルター・ベンヤミンが複製時代の芸術作品について語った「アウラの消滅」と同じである。⁽³⁾(ポスト)モダニズムは、芸術作品から「アウラの性格」を奪うことによって、その礼拝的価値と宗教的儀式から、美学を解放した。こうして、われわれは、「聖なるもの」への近づきがたい畏怖の念を失ったのである。「あらゆる文化は、なんらかの形で統一されているものと、われわれは想定してきた。そして、これを文化的様式と呼んできたのである。宗教的文化は、文化の諸要素がことごとくある共通目的へと志向しているがゆえに、他の多くの文化よりも一層大きな統一性を有している。すなわち、神秘性を強調し、畏怖を創造し、賞讃し、超越するのである。この統一性は、情緒に盛りあがり、その建築、音楽、絵画、文学のなかに——尖塔、礼拝、祈禱、形象の空間表現のなかに——一本の糸のように貫ぬいている。世俗的文化には、このような意識的デザインがあらわれることは稀である。⁽⁴⁾」

「距離の喪失」を論じるくだりの冒頭の言葉であるが、ここにベルの最も本質的な問題が読みとれるのであろう。宗教的な超越の意味とのつながり——それらが日常生活に究極的な意味と満足を与えていたのであるが——から切り離された近代的社会は、「世界の意味喪失」、われわれが世界から投げだされているという「実存的絶望感」に遭遇せざるを得ない。⁽⁵⁾ということは、それが社会的な諸発展のように表面にあらわれはしないが、それだけに根本的な問題を孕んでいる。つまり、人間経験のすべてにわたって、われわれの「共通感覚」を歪め、言語によって「共通体

「^{ドイツ}驗」を表現する言説をも不可能なものとしてしまう。しかしながら、ベルによれば、それでもなお文化レヴェルにおいては、ルネサンスから十九世紀中葉まで、ヨーロッパにおいては、「統一化された世界像」^{（5）}、「合理的なコスモス」の世界が確立されていた。これを崩壊にいたらしめたもの、それこそ（ポスト）モダニズムにはかならないのだ——「距離の喪失」。その悲惨な結末、《近代性》の行方はどうであったか。宗教に代って美学による生の正当化、生の状況の極限化、自我の《真实性》を、さらには自己救済をめざした眩めき試みの数かずが、悪魔的な「自己実現」と空しい「自己解体」に終わってしまったことを、われわれはすでに見てきた。

われわれは次の言葉を記すだけで充分であろう。「近代への探究は、あらゆる次元で体験の高揚を求めて、この体験を人びとの感受性にとって直接的なものとしようと試みたのであった。それにもかかわらず、われわれは、その局面の終焉に到達したという印は、いたるところにある。少なくとも高級文化の要素のなかで……これらの探究が文化的大衆の低俗化へと移っていったとおりである。近代性の文学——イエーツ、ロレンス、ジョイス、カフカ等——は、……それぞれ肉面的な仕方、精神的な救済にかかわってきた。この意味において、現代の芸術はポストモダン化し、ポストキリスト教化している。距離の喪失がたどったもう一方の極には、十九世紀このかた、西欧思想を形づくってきた《合理的コスモロジー》の顛倒がある。……距離の喪失は、美学的、社会的、心理学的事実として、人間存在にとって、そして思想の組織化にとっても、境界がなくなり、経験と判断力とを秩序づけるいかなる原理もないことを意味する。近代的人間にとって、時間と空間とは、もはや帰るべき座標を与えてはくれない。われわれの祖先たちは、どれほど遠くまでさまよおうとも、彼らを根づかせる宗教的碇泊地があった。根無し草の近代的個人は、帰る家なき漂泊者にすぎない」と。

かくて、ベルにとって「近代性の真の問題とは、信仰の問題である。流行遅れの言葉を用いれば、精神の危機（a spiritual crisis）である。新しい碇泊地が幻想であることが明らかとなり、旧い碇泊地は見失われてしまったのである

から。それは、われわれをニヒリズムへと連れ戻す状況である。過去も未来もなく、空虚のみが残されている」(9) (傍点ベル)。このような絶望のさなか、われわれがはじめて自己自身と向き合って問いかける「実存の問題」、その解答は自然や歴史のなかに見いだされようか。それは、根源的な問いへの回帰、すなわち宗教以外にはない——「人間の外側」にあって、人間を、人間自身を超えた何ものかへと関連づける超越的な概念としての宗教⁽¹⁰⁾である。宗教というものは、超自然的なものや神々を信じることから発するのではない。ベルはデュルケームを参照しつつ、宗教は、《聖なるもの》の領域と《俗なるもの》の領域とを明確に区別することから発する⁽¹¹⁾、と強調する。そして、宗教の力だけ、《聖なるもの》——人びとの集合的な良心として分離されているところのもの——についての感覚を唯一の優越した器のなかにまとめるものであった。⁽¹²⁾

ベルの観念においては、宗教は「人びとを結びつける共有された感情と愛情の絆」として、いかなる社会存在にとっても中心的なものであり、まさに「社会の意識」⁽¹³⁾なのである。それゆえに、「神が死んだ」ということは、とりもなおさず「社会的絆が死んだ」ということである。ともかく、彼にとって宗教とは、「人間の意識を構成する部分」であり、「実存の《普遍的秩序》のパターンを探究するための認識的努力」であるとともに、「儀式を確立し、その概念を聖なるものとする感情的要求」「他者との、そして自我にとつての超越的な応答を確立する意味のつながりとの関連への根源的な欲求」、そして「苦悩と死という終局に直面する実存的要求」⁽¹⁴⁾であるという。ベルの宗教の捉え方で最も特徴的なことは、それが歴史を超越する契機であるとしながらも、ウェーバーの予言者のカリスマのように、《革命的》たることではなく、逆に《伝統的》たろうとすること、未来を向いているのではなく、過去へ振りむいていることである。「文化の、そして宗教の規範とは記憶(memory)である」⁽¹⁵⁾。そして、記憶とは「世代の連続性」にほかならない。いずれにしても、宗教にかかわることは、啓蒙主義の「理性の夢想」——それは不毛だ——に対立して、われわれは「普遍性」と「特殊性」のはざまに生き、かつまた、「もうひとつの異なった基軸」(a different axis)に沿

って生きなくてはならない。いずれが《聖なるもの》であり、いずれが《俗なるもの》であるか、その領域の分離を、われわれはふたたび確立しなければならないのではないか、とベルは提言する。⁽¹⁶⁾

以上のように、(ポスト)モダン時代において、宗教こそ、われわれに投げ返された実存的状況への解答である。と同時に、それは、「人間的普遍性」の現象として、われわれを情緒的に結びつける「社会的連帯性」の手段である。とはいえ、ベルは繰返して強調する、「宗教はイデオロギーではなく、社会に対する規制のないし統合的特質ではない」……宗教の基礎は、ウェーバーやデュルケムが論じたように、社会的統制あるいは統合の構成要素として役立つ、社会の規制的、機能的特性ではない」と。そもそも、精神の危機や人間の限界状況を、《社会学》(social engineering)とか政治的コントロールによって解決することは不可能であるばかりか、宗教的諸概念は、《魂の技師》⁽¹⁸⁾によって捏造されるものでもない。⁽¹⁹⁾「政治神学」なるものを彼が徹底的に拒絶するゆえんである。だが、ベルの問いの立て方が具体的に次のようであるならば、一体どこに相違があるのだろうか。われわれの問題が、「ブルジョア社会を襲い、長期的には一国家の活力を奪い、個人の動機づけを混乱させ、*carpe diem* (現在を楽しめ——引用者)という感覚を浸透させ、市民的意志を沮喪させるより深い文化的危機」であって、制度の適不適ではなく、「社会を支える意味」であるとする、「われわれの世俗的意味体系が幻想であることが明らかとなれば、何がわれわれを現実につなぎとめておけるのか。あえて流行遅れの答えを提出しよう——西欧社会におけるなんらかの宗教概念への回帰である」と。⁽²⁰⁾

ここで問題とされているのは、宗教の定義いかにかわりなく、むしろ宗教のもつ機能ではないのか。われわれは、先に引用したカザノヴァの言葉とともに、問わなくてはならないであろう、ポストモダン時代における「ポストモダンの宗教」は、*postauratic* (つまり *postsacral*) なものとして以外にはあり得ないのではないか、と。「聖なるもの」の体験は、集合的な聖なるコスモスを前提とする。だが、かかるコスモスは、ひと度破壊されてしまえば、再構築することは覚束ないのではないか。ベルのいう《聖なるもの》の感覚をふたたび獲得する新たな努力は、

いまだその回帰の印ではない。同じことは、伝統を聖化する試みについても言い得るであろう。失われた伝統へのノスタルジーは、再活性化をもたらすのに充分とはいえない。そのうえ、聖なるものへの回帰、あるいは伝統の聖化が、近代性の涸渇と意味喪失への解決というような機能＝合理的な言葉で要請されているのであれば、この聖なる宗教に關してもっと具体的な問題の数かずが問われて然るべきだ⁽²²⁾。

実際に、ベルは、*pace Durkheim* と言いつ添えながらも、宗教を共同体にとっての「機能的必要性」とみなすデュルケームと殆んど変るところは無い。さらに、宗教的感情を別にして、宗教に対して「社会秩序の支柱」としてのみ関心を抱いているという譏りをまぬがれない⁽²³⁾。ベルの社会学的思考には、デュルケーム的な「共同体的」絆への郷愁があることは確かである⁽²⁴⁾。宗教は、「道徳的意味の連続性」を維持するために、「道徳的主体としての自我の新しい概念へのパッセージ」であるとともに、「私が思うに、現代のわれわれが求めている意味のより深い底流にあるものは、共同組織への参加の新しい儀式であり、過去と未来とをともに結合する共同体の構成員たることを意味する⁽²⁵⁾」といわれるように、いまシュタウトとターナーにしたがって、「ノスタルジー・パラダイム」なるものを認識的カテゴリーとすれば、「共同体的関係」の社会学的分析が、(ポスト)モダニズム問題に対する解決のひとつとみなされてもよいであろう。ただしベルの場合、たんに共同体的絆とか文化的アイデンティティのレヴェルにとどまらず、未来における「聖なるものへの回帰」「宗教におけるノスタルジーの憧憬」がポジティブに問題とされていることは言うまでもない。シュタインフェルスの言うように、「ベルは、ノスタルジーを超えて、宗教的理念を受け⁽²⁷⁾」(傍点引用者)のであるから。

ところで、『曲折した小徑』の臂頭に、ベルは、これらのエッセーは「ひとりの放蕩息子」によって書かれたものであって、「それらは、人生の旅路の途上、かの暗い森のなかで、自分の祖先たちに真直ぐに通じる帰りを道を探しながら、書かれた」と、前置きしている⁽²⁸⁾。先程、文化的モダニズムは「帰る家なき漂泊者」といわれていたが、譬えて

みれば、それは「放蕩息子」である。ベルを含めた「旧左翼」知識人は、マルクス主義を放棄して、革命への希望を託しながら、美学的モダニズムへと逃れていった。これは、宗教と伝統を断ち切ろうとする知識人の「知的倨傲」が犯した罪であった。いまや、故郷を離れた放蕩息子の旅路は終わったのだ。彼は晦い改めて、父親の許に帰らなければならない。「宗教は、必然的に、父と子の相互的な償還(mutual redemption)を伴なう。それは、世代間の連続を祝福すること——《祝福できる者こそ祝福される者だ》というイエーツの言葉のように——の承認を伴うものである」⁽²⁹⁾。この書のまえがきは、放蕩息子ベルが右旋回した社会学者たる父親ベルの「アポロギア」だ、とマイケル・ロージンはみている⁽³⁰⁾。ともかく、「聖なるものへの回帰」は、ベルのパーソナルな予測にすぎず、彼自身述べているように、みずからの歴史を背負った根無し草の「ユダヤ知識人」に特異なものかも知れない⁽³¹⁾。「聖なるもの」感覚をふたたび獲得する新たな努力こそ、われわれの文化——その最も感受性豊かな代表者たち——がおもむくであろう方向を指し示す。その新たなヴィジョンが本物であるか、つまり人びとの内奥の感情に充分対応するものかどうか、私には分らない。……すべてこれらは推測であって、われわれは、時満ちて、それが反駁されるまで待たなければならないであろう⁽³²⁾。だが、そうせずとも、ベルの「資本主義の文化的矛盾」についての時代診断だけは、社会学的分析として充分に妥当するといっても、ベルのアポロギアにはならないであろう。

(1) José Casanova, *The Politics of the Religious Revival*, in: *Telos*, no. 59, Spring, 1984, pp. 30-31.

(2) *Ibid.*, p. 31.

(3) *The Return of the Sacred?* in: *op. cit.*, p. 347. ヴァルター・ベンヤミン『複製技術時代の芸術』川村二郎他訳（紀伊国屋書店一九六五年五一頁参照）

(4) *The Cultural Contradictions...*, p. 99. (邦訳中三七—三八頁。)

(5) *Ibid.*, p. 86. (同右、中一三頁。)ベルの「近代性の危機」に関する論点は、われわれを超越的概念に結びつける「言語の欠如」にある。そして、「世界の意味喪失」というテーマは、近代の哲学的省察のなかで反覆されてきたものである。例えば、

シラーの美学的ヒューマニズムにおいては、ギリシア人のポリス的生活における《完全な人間》像が見失われた機能的分化として、ヘーゲル哲学においては、世界史のドラマにおいて人間精神が《絶対者》へとおもむく弁証法的再統合のプロセスとして、マルクスの自然主義においては、商品交換社会において、人間がみずからの労働によって疎外される《物象化》現象として、ベルは、これらの《より大きな真理》探究を現代の社会科学が回避しがちな事態を憂慮している。

- (6) *Ibid.*, p. 86. (同右, 中一三頁。)
- (7) *Ibid.*, 108ff. (同右, 中五頁以下参照。)ベルは、ヨーロッパ近代における「合理的世界観」を、ある一定の《合理的》方法によって、時間・空間についての知覚を組織化した、ひとつのコスモロジーとして捉える。それは、絵画、音楽、詩において、「美学的法則」——ユークリッド的遠近法、完全性、調和、自然のミメシス——にしたがっていた。
- (8) *Ibid.*, pp. 118-119. (同右, 中七一七三頁。)
- (9) *Ibid.*, p. 28. (同右, 上七一頁。)
- (10) *Ibid.*, p. 166. (同右, 中一七四頁。)
- (11) *Ibid.*, p. 155. (同右, 中一四八頁。)
- (12) *Ibid.*, p. 154. (同右, 中一四六頁。)
- (13) *Ibid.*, p. 155. (同右, 中一四八頁。)
- (14) *Ibid.*, p. 169. (同右, 中一八〇頁。)
- (15) The Return of the Sacred?, in: *op. cit.*, p. 354.
- (16) *The Cultural Contradictions ...*, p. 171. (邦訳中一八五頁。)
- (17) The Return of the Sacred?, in: *op. cit.*, p. 347 and p. 351.
- (18) *The Cultural Contradictions ...*, p. 83. (邦訳上二八八頁。)
- (19) Modernism and Capitalism, in: *op. cit.*, p. 221.
- (20) *The Cultural Contradictions ...*, p. 28 and p. 29. (邦訳上七〇頁および七二頁。)
- (21) 宗教に関するベルの定義をあらためて記しておく。「宗教とは、あらゆる人間集団が直面する核心的な実存的問題への一貫した一組みの解答であり、これら解答の規範化が、その信奉者にとって意義のある信仰形式となる。その儀式的祭典は、参加する人びとに対して情緒的な絆を与え、また制度的機関の設定は、信仰と祝福とを分かちあう人びとを集会にもたらし、これら儀式を世代から世代へと伝える連続性を与えらるものである。」(The Return of the Sacred?, in: *op. cit.*, pp. 333-334)。ター

- ナーも、この定義を引用して(C・ギアーツ、P・L・バーガーのものと並べて)、デュルケーム的な基礎的パースペクティ
ーヴとマチェーバーの意味、問題とを結合したものと解釈している。(Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory: A Matern-
alist Perspective*, London, Heineman Educational Books, 1983, p. 244.)
- (22) Casanova, *The Politics of the Religious Revival*, in: *op. cit.*, p. 32. (なお、《 》の元の言葉は、'The Return of
the Sacred?', in: *op. cit.*, p. 353.)
- (23) これは、シニヤインフェルスによって引用されている神学者マレコリー・バウムの言葉である。ケルスの神学的無知をあげ
つらわざとも、「文化的ディレンマへの唯一の解決として、われわれがなをなくてはならないことは、《いすれが聖なるもので
あり、いすれが俗なるものであるかをたたび確立すること》である」とケルは考えている。宗教は、現在の矛盾に対する答
えである。宗教のみが資本主義体制を機能させることができる」というわけである(Steinfeld, *op. cit.*, p. 182. の引用に依る)。
- (24) この点について、ジョン・オニールの論文は興味深く、次の指摘は肯綮に当たっている。「ケルとシェイムソンは、ポスト
モダニズム文化への対応の仕方にニュアンスの差があるにもかかわらず、彼ら結びつけるものは、秩序への意志である。ケ
ルにおいては、秩序は過去に向っているが、シェイムソンにおいては未来に向っている。両者ともに、新しい社会的絆を求め
ており、それは大多数の非情なポストモダニズムの諸形態が想像しているように、過去とわれわれとの結びつきを切断するこ
とによって見出される」と信じている(傍点引用者)(John O'Neill, *Religion and Postmodernism: The Durkheimian
Bond in Bell and Jameson*, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, no. 2/3, 1988, p. 503.)
- (25) *The Cultural Contradictions...*, p. 170. (邦訳中一八三頁*)
- (26) Georg Stauth and Bryan S. Turner, *Nostalgia, Postmodernism and the Critique of Mass Culture*, in: *Theory, Cul-
ture & Society*, Vol. 5, no. 2/3, p. 517.
- (27) Steinfeld, *op. cit.*, p. 181.
- (28) Bell, Preface, in: *The Winding Passage*, p. xi
- (29) *The Cultural Contradictions...*, p. 170. (邦訳中一八三頁および一八四頁*)
- (30) Michael Rogin, Pa. Bell, in: *Salmagundi*, no. 57, Summer, 1982, p. 146.
- (31) Preface, in: *op. cit.*, pp. xxi-xxii.
- (32) *The Return of the Sacred?*, in: *op. cit.*, pp. 353-354.

五、二つの「未完のプロジェクト」——ベルとハーバーマス

「……私は経済においては社会主義者であり、政治においては自由主義者であり、文化においては保守主義者である」⁽¹⁾。これは、ベル自身がその思想的ポジションについて表明した言葉である。一見してひとを困惑させる矛盾した定式化であるけれども、例のベルの分析枠組の三領域に対応したものであって、「私が保持する三位一体のポジションは、次の点で一貫性を有している。すなわち、それらは、公共的秩序にとつての必要条件として、自己尊重を許容する経済的ミニマム、業績にもとづく社会的地位の個人的達成の諸原則、未来を形成するための過去および現在の連続性によって、すべての人びとを政治的公共性(citizenship)へと包みこんでゆく、ひとつの信念に統合するものである」⁽²⁾。そして、ここで中心化されている公共的秩序概念のために、ベルは「限界」(limit)を各領域に要請する。「われわれは、人間の傲^{ヒューアリス}慢さに対して限界を設定できるだろうか。その問題に対する解答こそ、資本主義の文化的矛盾を、そしてその欺瞞的な二重写し、同類(semblable et tere)⁽³⁾たる近代性の文化を解決しうるであろう。そうなれば、経済と政治の世俗領域はやがて馴致されるようになる」⁽³⁾という。

経済⇨社会構造と文化とはさまで、近代のリベラリズムは、そのバランスをとることに失敗したばかりではない。その政治領域は、テクノクラシーとメリトクラシーの侵蝕によって、諸集団の「利害の闘争の場」と化し、集団全体の制御システムとして、「世俗的問題」を解決し嚮導すべき政治の能力が脆弱化しつつある。さらに、官僚制支配に対する参加民主主義は新たな権利要求によって社会的緊張を生み、それこそポストモダンの政治表現スタイルが、政治的アノミーという病理を蔓延させている。これらは、文化的矛盾とは異なった「政治的矛盾」⁽⁴⁾というべき問題である。ともかく今日リベラルな社会は、基本的には、個人の利益のみを追求するブルジョワ的行為主体のエートスによ

って支配されているのだ。すでに『ポスト工業社会』のコードにも、政治の「共同社会的」なエートスが要請されていたが、ベルは伝統的な「市民意識」(civitas)の喪失⁽⁶⁾を実感している。『資本主義の文化的矛盾』の終章において、彼があえて「公共家族」(Public Household)なる理念を提示するゆえんである。

ベルは、アリストテレスの古典的な *oikonomia* の議論から始めるが、それは、家族の管理がその基礎的ニーズの限界を守ることであった。「公共家族」とは、経済的次元と政治的次元とを結びつけた「大規模なポリス」⁽⁷⁾ということであって、ポスト工業社会における生活規範として、プロテスタンティズムの倫理に代って、それを支える「共同社会的倫理」の必要性を要求する。「公共家族」のための政治哲学とは何か。それは、端的に言って、「ブルジョワ的快楽主義の拒絶」⁽⁸⁾ということにつきるのだが、ベルは次のように述べている。それは、「人びとの行為が恣意ないし放任にならないように、一貫した行為原理の適用を提示し、人びとの公正な感覚を満足させるにたる規範的正当化を確立する、合理的基準を明示するものである」⁽⁹⁾と。ベルの説明は抽象的であって、実際に公共哲学そのものに関して、ロック、スミス、カント等の自由主義哲学の再説にすぎず、公共哲学の課題として、現代アメリカの経済的・哲学的諸問題のマトリックスの現実分析をしているだけである。彼の意図するところは、世俗領域においてもまた、「個人を結びつける超越的な絆」——「共同意志」(a common will)が存在しなければならないということである⁽¹⁰⁾。

その議論の根底にあるものは、「何が正統なもの(基礎づけられた価値)であるか」という問いかけであって、彼によれば、「正統性は、諸制度の持続性および人びとがおのずから従う反応を形成する。だから、公共家族の理念は、政治の領域において、社会全体にとっての社会結合を見いだそうとする努力である」⁽¹¹⁾。人びとは、みずからがそれによって生存する「基盤」においてのみ自我を規定し直し、もはやカリスマ的指導者とかイデオロギー的教義、あるいは自明な運命といったものに依存することなく、「自己意識的な成人」(a self-conscious maturity)への、カント的な意味での「自律性」を獲得することが可能となる。かかる基盤によってこそ「公共家族」が再構築されるであろう。ベルに

よれば、それは三つの行為の協同によって創りだされる。第一に、われわれの過去をふたたび肯定すること、なぜなら、過去からの遺産を知ることによってのみ、われわれは、後世への義務に気付くからである。第二に、資源の有限性と、無限な欲求や欲望に対する個人的・社会的なニーズの順位を認識すること。第三に、公正の概念について合意すること、それはすべての人びとに社会における正義と帰属の感覚を与え、それぞれ適切な諸領域において人びとが平等となり、平等に取扱われるような状況を押し進めることになる。これは「一種の社会契約」である、とベルは言う。この社会契約は、たえず新たな現在において再交渉されるけれども、けっして過去をなおざりにするものではない。⁽¹²⁾

ところで、ユルゲン・ハーバーマスは、その有名な論文「近代——未完のプロジェクト」^{モデルネ}のなかで、ベルの思想的立場——右の自由主義⇨社会主義⇨保守主義という複合を含めて、彼の「経済」「政治」「文化」への方法的態度を、ハーバーマスにならってもうひとつの「未完のプロジェクト」と呼んでおく——に対して鋭い批判を加えている。最後に、ハーバーマスのこの論文における批判を中心に、幾つかの問題を拾い出してみたい。ハーバーマスは、ベルをアメリカの新保守主義者のうちで、「最も有名かつ最も雄弁な一人」として理解している。かかる保守主義者にとつての問題は、「自由放埒に終止符を打ち〔境界線をひき——引用者〕、規律と労働倫理を再建しようような規範はいかにしたら確立できるのか？ すなわち、福祉国家的な水準に対して、個人的業績主義の鏡い合いのもつ美德を強調しようような規範はいかにしたら実現しようのか」ということであって、「その点でベルが唯一の解決手段と見ているのは、宗教的再生(Erneuerung)なるものである」と、批判される。⁽¹³⁾ハーバーマスの「問題」の指摘は部分的には正しいが、「世俗領域」におけるベルの解決方法は、たとえ究極的には超越的なものとのつながりがあるにもせよ、「市民意識」の再生であり、「公共家族」の「共同社会的倫理」への要請であった。しかも彼は、反ブルジョワ的かつ反資本主義的であって、たんにリベラルな福祉国家を擁護しているのではない以上、ベルを「新保守主義者」と呼ぶこと

はできないであろう。⁽¹⁴⁾

だが、いまさら信仰の力を「魔術を使って呼びだす」わけにはゆかない。ハーバーマスによれば、新保守主義者は、「文化的モデルネ」と精神のおよび知的に対決せざるを得ず、その知的担い手たちを糾弾するばかりなのだ。ベルは、資本主義的近代化のさまざまな難問の責任を、「敵対文化」によるプロテスタンティズムの倫理の崩壊に帰して、労働の動機づけの危機をもっぱら「文化的モデルネ」に押しつけている。もっともベルは、「市民的諸価値が侵食されている事態と、大量生産に照準を合わせた消費万能主義とのあいだに存在する連関をみている」けれども、美学的モデルネの対抗文化に敵意の感情を隠していない。「経済の問題に関してはラディカルであったブルジョワジーは、道徳と趣味の問題に関しては保守的になっていた」というベルの言葉を引用して、ハーバーマスは、もしその通りであれば、まさに「新保守主義者は、その有効性を証明すみの市民的心性というパターンの回帰であると見ることもできる」と、論じる。しかしながら、ベルの《近代性》の理論においては、「文化的モデルネ」の知識人——モダニズムの芸術家——とは、ブルジョワジーに対する「社会学的カテゴリー」であって、彼の批判は、あくまでも「資本主義の文化的矛盾」としての問題であった。

この点に関しては、「モデルネ」の近代化にかかわるハーバーマスとベルの捉え方、そのニュアンスの差異によって明らかにされなければならない。ハーバーマスによれば、「文化的モデルネ」にしたがった知識人の反撥は、資本主義的近代化が経済成長や国家による組織活動のもつ強制力にうながされて、「生活形式」の生態系、つまり「歴史的な生活世界のもつ対話的な内部構造 (die kommunikative Binnenstruktur geschichtlicher Lebenswelten) を侵犯した」とに由来している。新保守主義者は、かかる社会的プロセスからわれわれの注意を逸らせ、「基本的原因を自分たちでは明らかにし得ないままに、強固に自律した (eingesamelt) 破壊的 (subversiv) なモデルネの文化とその弁護人たちに責を押しつけることで、問題を別の次元に移してしまっている」⁽¹⁵⁾。言い換えれば、新保守主義者は、モデルネの文化的

危機の次元にのみ集中化するからこそ、文化的モデルネの知識人を批判の標的にしてしまうということであろう。ハーバーマスの指摘は正しいが、このことはまた、モダニズムというものをどう評価するか、という問題とも不可分である。ハーバーマスの視点からすれば、ベルのモダニズム批判は、まさに新保守主義と軌を一にして、偏見にとらわれたままなのだ。⁽¹⁷⁾

ハーバーマスは他方で、「文化的モデルネも、自己のなかからその、自身のアポリーアを生み出していること」(傍点ハーバーマス)を見落してはいない。⁽¹⁸⁾ 社会そのものの近代化がもたらした諸問題は、文化発展の内部から見ても、そのプロジェクトに対する懐疑や絶望から生じているのである。いわゆる「近代の超克」に如実にあらわにされているところの「文化を止揚する試みの間違い」(die falsche Aufhebung der Kultur)——それは、シュールレアリスムからマルクーゼまでつづく。芸術を超えた彼方に美的ユートピアを構築しようとするプログラムとは、所詮、美的判断を主観的体験の表現に合致させようとする企て以外の何ものでもない。シュールレアリスムの叛乱の挫折の原因は何か。第一に、強固な自律(eingering)を目指して掘げられたひとつの文化領域(芸術)という容器を壊してしまえば、中味も流れ去ってしまう。その洗練された感性は元に戻り、構造化された形式から構造を奪ってしまえば、解放作用も無くなってしまうのである。第二に、日常のコミュニケーション行為のなかでは、「認識」「道徳」「美的評価」が相互に深く絡み合い、生活世界における相互作用のプロセスは、全領域にわたる文化的伝統を必要としているにもかかわらず、ひとつの文化領域を解放して、それに他のすべてを接合することは無理なのである。「偽りの止揚」は失敗したのだ。

ハーバーマスは、アヴァン・ギャルド芸術のもたらすアノミー的效果についての保守主義者の誹謗は、芸術を生へと無媒介に形態転化させようとしたシュールレアリスムのプログラムに対してだけ妥当するのであって、かかる「偽りの止揚の試みはずっと以前に失敗した」⁽¹⁹⁾と書いている。だが、問題はそれだけで済まされようか。だから彼自身も、

次のように付言している。「……ある種の状況のもとでは、たしかに文化のさまざまな要素の特定のひとつを過度に押し拵げようとするこうした意図と関連して、テロリスト的行動が出て来るかも知れない。つまり、テロリスト的行動は政治を美学化し、道徳的厳格主義（リベラリスム）によって置き換え、なんらかの信条の教条主義（ドクトリナリスム）に服させようとする心情につながっているかも知れない」⁽²⁰⁾。しかしながら、アヴァン・ギャルドのアヴァン・ギャルドたるゆえんは、まさにそうした無媒介性にあるのではなからうか。⁽²¹⁾ベルは、それを知識人の「倨傲」に透視している。彼が美学的モダニズムのザッへそのものを問わなければならなかった理由もそこにある。この点で、ハーバースの態度は、アンビバレントであると言わざるを得ないのではないか。⁽²²⁾

さて、ハーバースの「啓蒙のプロジェクト」に立ち戻ろう。彼の出発点も、ベルがそうであったように、ウェーバーの文化的価値領域の分化である。三領域における合理化が、理性の実体的統一性を失わせ、科学、道徳、芸術として自律化されていった。ハーバースによれば、これら文化的伝統がいずれも職業的に専門化され、それぞれに対応する知の集積が「認識—道具的」(kognitiv-instrumentell)、「道徳—実践的」(moralisch-praktisch)、「美学的—表現的」(ästhetisch-expressiv)に分化して、三領域が固有の法則性を持つようになった。⁽²³⁾ところが、近代社会への移行プロセスにおいて、各専門文化と広汎な大衆との距離が拡大化されてゆき、生活世界の実質的な価値が奪われてしまったのである。このように、ハーバースは、モデルネを構造的に捉えて、ウェーバー的観点から、近代国家のアンシュタルトと資本主義経済における目的合理性の徹底化を批判的にみる。ベルの場合も同じく、近代化＝工業化の歴史的展開（テクノクラシー、メリトクラシー、官僚化）と、それに見合った意識変容（文化）とを社会学的に考察しているわけである。ハーバースにとって、「啓蒙のプロジェクト」は未完のままである。三領域が平衡したリズムで発展しえなかったこと、すなわち、経済および行政による一面的な近代化がプログラマティックなのである——そしてベルにとっても問題はまったく同様である。

ハーバーマスにとっても、「啓蒙のプログラムが止揚のプログラムへと逆転しうるようになってしまったこと」(傍点ハーバーマス)、そのことが却ってモデルネのプロジェクトを反省し、あらためて意識的に問い直す契機となったであろうことは推測に難くない。われわれは「迷誤から、行き過ぎたプログラムの誤りから学ぶべきだ」と言われるように⁽²⁵⁾。それゆえに彼は、アルタナテ、ハトヴエを求めて、モデルネの文化と日常の生活実践とを再接合することにわれわれは成功しなければならぬ、と訴える。「それが可能となるのは、社会の近代化をこれまでとは異った、非資本主義的な方向に導くことができるだけであり、経済および行政的行為システムの自己運動を制限するような諸制度が、生活世界の中から生み出されるときのみである」⁽²⁶⁾。コミュニケーション的合理性にもとづいた生活世界を、コミュニケーション的行為のコンテクストにおいて復権させること——このような課題に対して、ベルはどのように答えていたか。彼は、ハーバーマスのコミュニケーション行為の理論に強い印象を与えられたと語っているが、⁽²⁸⁾「公共家族」についてのディスクルスのなかに、われわれは、彼なりの平易な語彙によって表現されたプロジェクトを読むことができるであろう。「公共家族の中心化とは、必然的に政府の経済活動とか行政部門の拡大化を意味するものではない。それは、アリストテレスに辿って、〈財産の良い状態より人間の良い状態について配慮すること〉なのである。それは、目的と手段との区別を認識し、公共政策が求めるべき〈良き状態〉として、社会的目的を復権させることである。公共家族の中心性とは、社会のための方向を決める際に、公的に討議し、思想的に正当化された、意識的な決定へと重心を移すことである。ブルジョワ社会は経済を政治から分離したが、公共家族は二つを再接合する。権力の融合のためではなく、その効果に必要な調整のためである。公共家族は、新しい社会—経済的な権利憲章を要求している。それは、政治が満足を与えなくてはならない社会的ニーズを、現代のために再定義するものである」⁽²⁹⁾と。

これは些末なことではない。「権力」と「貨幣」を媒体とするシステム合理性に対して、「自律的な公共性」領域を確立すること、そこにおいてはじめて、自律的な個人に根差した日常実践とともに、公共的秩序の形成が可能となる

であろうからである。モデルネの政治・経済・文化の諸領域の対立と緊張、それらをいかに肯定するか否定するか。いずれにせよ、ヴォルフガング・ヴェルシュがベルについて述べていることは、ハーバーマスにもまた妥当する。「この多元主義（フルツリスムス）を超越しようとする者は、もしそれを社会学者として試みようとするなら、それこそ無知なる者であり、政治的に実行しようとするなら、独裁者であろう」⁽³⁰⁾。現代の問題を「超越的価値体系」に訴えて解決しようとする点で、確かに彼らは大きく相違するとはいえず、現代資本主義、そしてポストモダン文化は必然的悪なのである。これらを超えて、なんらかの統合的な世界像（コスモロジー）——モデルネの諸次元を包絡する——を構想しなければならぬ、という同時代診断、したがってまた批判（クリティク）、危機を両者は分ち持っているのである。⁽³²⁾宗教、社会学者ダニエル・ベルと、哲学、社会学者、ユルゲン・ハーバーマス、彼らが描くプロジェクトには、親和性（Verwandtschaft）が認められないであろうか。

- (1) Modernism and Capitalism, in: *op. cit.*, p. 206.
 - (2) *Ibid.*, p. 210.
 - (3) *Ibid.*, p. 221.
 - (4) *The Cultural Contradictions...*, p. 178. (邦訳下二頁)
 - (5) 『脱工業社会の到来』下六四四頁。
 - (6) *The Cultural Contradictions...*, p. 245. (邦訳下一二五頁。)
 - (7) *Ibid.*, p. 252. (同右、下二三七頁。)
 - (8) *Ibid.*, p. 277. (同右、下二八六頁。)
 - (9) *Ibid.*, p. 252. (同右、下二三八頁。)
 - (10) *Ibid.*, p. 281. (同右、一九四頁。)
- シユタインフェルスは、辛辣な批判をあえて辞さない。ベルのいう *civitas* とは、「公共的のために私的妥協を培う情緒的かつ道徳的な絆」であって、彼の提示する「公共哲学」とは、本質的には、「束縛の手段」にすぎないのである。ベルは、いったん埋葬した『ヘイデオロギー』という遺体を復活させているのだ、と (Steinfels, *op. cit.*,

- p. 180)。それほど激越な調子ではないが、ネーサン・リーボウィッツもまた、「公共家族」のイメージは、すでにポスト工業社会に示されたものであって、それは「一定の絶対的な解決」を提示するものではないといえ、ベルは《イデオロジスム》たる「ことばまぬがれない」と指摘している(Nathan Liebowitz, *Daniel Bell and the Agony of Modern Liberalism*, Westport Connecticut, Greenwood Press, 1985, pp. 240-241)。
- (11) *The Cultural Contradictions...* p. 278. (邦訳下一八七頁)。
- (12) *Ibid.*, pp. 281-282. (同右、下一九五—一九六頁)。
- (13) エルゲン・ハーバーマス「近代—未完成のプロジェクト」三島憲一訳『思想』一九八二年第六号九四頁(訳文は論文調にあらためて引用した)。
- (14) ジョナサン・アラックは、次のように書いている。「ハーバーマスは、この論文の最初でアメリカの《新保守主義》を払拭しようとしていた——それはベルを範疇化する最善の方法とは言い難い——のと同じように、最後になって、フランスの《青年保守派》……の《モダニスト的態度》にもとづく自己矛盾した《反モダニズム》と、彼が考えている当のものに反旗をひるがえしてゐる」(Jonathan Arac, Introduction, in: Arac (ed and intro), *Postmodernism and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. xii) なお、青年保守派に対するハーバーマスの批判については本節註(22)参照。
- しかしながら、ハーバーマス自身も後に見解を修正して、「ダニエル・ベルは複合的な態度をもっており、すぐれた社会理論家である——文化的危機の諸原因を分析する際、彼は、新保守主義の方法にまったくしたがっていない」と述べ、「一貫したリベラル」であることを承認している。Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historical Debate* (ed. and trans. by Sherry W. Nicholson), Cambridge Mass., The MIT Press, 1989, p. 28 and p. 30.
- (15) ハーバーマス、前掲論文九五頁。
- (16) 同右、九六頁。
- (17) ベルの(ポスト)モダニズム批判は、ハーバーマスによって次のように反批判される。ベルは、十九世紀中葉以来の近代芸術と文学の発展を、ウェーバーの言葉でいえば、「美学的価値領域に固有な内的論理」の一貫した発展として捉えている。アヴァン・ギャルドの芸術家は、日常的な認識や行動の制約から解放された、「脱中心化した主体」経験に「真実な表現」を与えたのだ。その「美学的なもの」の内的論理は、日常生活の時間・空間構造を放棄して、禁忌の崩壊や道徳規範の侵犯を生ぜしめる。「曝露と衝撃の弁証法」にあらわれている。他方で、ベルは、「美学的モデルネ」のもつ「新しい感覚」や実験的効果というものに対して関心を示すことが少ない。伝統によって達成された規範化を拒絶するような意識、それがもっている破

壊力によって、ベルは眩惑されている。あらゆる規範への「美学的反抗」は、美学の価値領域のラディカルな分化の帰結なのだ、ということを読めたがらないからだ。「社会学者としてのベルの注意は、新しい経験様式というものが、自己経験と自己実現という経験に集中化された、主観主義的生活形式の中心となるところには何処にでも、混乱を惹き起すアナキズム的生活スタイルが発展するというにだけ向けられる」。ベルの主張は次の三点で、新保守主義者の議論と完全に合致している。第一に、アヴァン・ギャルドは終りを告げ、モダニズムの創造力は萎えたということ、第二に、このことが、快楽主義的無制限な主観的価値志向をもなったボヘミアンの生活スタイルを蔓延させ、ブルジョワ的生活規律を崩壊させつつあること、第三に、俗化した文化の克服として、宗教的意識の再生のみが、世俗化した社会の倫理的基礎を回復しようということ、である。(Habermas, *op. cit.*, pp. 28-29)。

(18) ハーバーマス、前掲論文九六頁。

(19) Habermas, *op. cit.*, p. 29.

(20) ハーバーマス、前掲論文一〇二頁。ジェフリー・ハーフはその著書において、「ベルおよびハーバーマスが記述した文化的モダニズムの一面」を「反動的モダニズム」と呼んでいるのは興味深い。Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 234-235. ベル自身も「右のハーフの書を引用して、『近代性への反抗』という心情のうちに『抑圧されたものへの回帰』を剔抉しようとする。Afterword 1988- 'The End of Ideology Revisited,' in: *op. cit.*, p. 444.

(21) ここで、ベルのアヴァン・ギャルドについての規定をもう一度引用しておくことは無駄ではない。「新しいものの強調にともなって、芸術家によって自覚的に受容されたイデオロギーが生じた。芸術が途を切り拓き、アヴァン・ギャルドとして奉仕するというイデオロギーが、アヴァン・ギャルドという観念そのものが、……近代芸術あるいは文化とは、下部構造の《反映》にすぎないということを許さず、逆にラディカルな新しい何ものかに途を拓こうと意欲することを示唆しているのである。事実、……アヴァン・ギャルドという観念自体が、ひと度正統性を認められるや、生活様式、道徳、最終的には政治的分野においてすらも、文化の優位性を制度化することになる。」(The Cultural Contradictions..., p. 34. [邦訳上七九—一八〇頁])。

(22) ハーバーマスには、いまひとつ重要な問題が残されていた。彼のいう「青年保守派」に対する批判である。それは、新保守主義よりもなお一層危険きわまる、モデルネのプロジェクトへのトータルな反動として性格づけられる。青年保守派は、モデルネの美学的体験の根本——「脱中心化した主観」「認識や有用な活動から解放され、労働と有効性の命法から自由になった

- 主観」は、わがものとしながらも、近代世界から飛び出ししているのである。彼らは、「モダニズム風の態度をみせつつ、反モダニズムの礎になるうとしている。想像力、自己体験、情念のもつ自然に湧き出る力を、遙か遠くの古代的なもの結びつけてしまい、道具的理性に対抗して持ち出すものといえば、心情の叫びによってしか接近不可能な原理——力への意志であれ、至高であれ、また詩的なもののディオニュソスのな力であれ——でしかなく、持ち出し方もマニ教風である。この系統はフランスでは、ジョルジュ・バタイユからフーコーを経てデリダにまでつながっており、それらいつさいの上に漂っているのは、七〇年代に再生されたニーチェの精神である」と、批判される(ハーバーマス、前掲論文一〇五頁)。ハーバーマスは、「ポストモダンのデイスクルスの開始」をニーチェに見ている(ハーバーマス『近代の哲学的デイスクルス』三島憲一、巒田取他訳(岩波書店) I一九九〇年一四四頁以下参照) われわれはすでに、ベルがポストモダニズムをニーチェ的パラダイム転換によって透視しているのを見てきたが、ハーバーマスの批判とまったく同様である。ついでながら、ベルは、「政治」と「文化」(美学)との結合としてのファシズムが、表現主義芸術家コットフリード・ベンおよび哲学者マルティン・ハイデガーをとり込んでいったことを明記している(Zur Auflösung der Widersprüche... in: *op. cit.*, S. 31.)。
- (23) ハーバーマス、前掲論文九六―九七頁。(ベルの《近代性》把握に関しては、第二節参照。)
- (24) 同右、一〇一頁。
- (25) 同右、一〇二頁。
- (26) 同右、一〇四頁。
- (27) ハーバーマスにとって、「モデルネのプロジェクト」は未完成のままに、ウェーバーが考察した近代化の病理をそのうちに含んでいる。『コミュニケーション的行為の理論』がこれを克服する課題に答えたものであるが、その議論は本稿の問題を遙かに超えたものである。ただ彼が取り組んだ「課題の第一は、私的領域と公共性の夫々にあるコミュニケーション構造をとった行為領域を、経済および行政システムがもつ独自の力学、物象化から防衛すること。第二に、意味を生みだす伝統に一応は依存しているが、情性化し貧しくなった日常実践と、近代文化との連続を取り戻すこと」といわれている(ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論』(B)第八章馬場孝堯江・脇圭平訳(未來社)一九八七年三二〇―三二二頁)。ここには、こゝろした方向づけとして、H・アレントおよびW・ベンヤミンの試みが示唆されている。意味喪失というテーマに関しては、ハーバーマスがベルを参照していることを付記しておくべきである(同右、二八五頁)。
- (28) 『資本主義の文化的矛盾』第七章著者と訳者との対話(同書下二〇二頁)。
- (29) *The Cultural Contradictions...*, p. 278. (邦訳一八八頁。)

- (30) Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1988, S. 30.
- (31) Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986, p. 235.
- (32) 勿論、論者の思想的立場を考慮して、限定的に受けとられなくてはならないが、文化批判として、ヘルとハーバーマスの共通した問題意識をもっており、両者ともに neo-modernist と呼ばれてもよい (John O'neil, *Religion and Postmodernism*, in: *op. cit.*, p. 502)。あるいは、ディヴィッド・イングラムによれば、ヘルは、資本主義が政治的自由にとって必要であるという立場を否認しており、彼の「共同社会的諸価値」への訴求である「宗教的復活」というものは、近代文化(ブルジョワ的自己利害を除去した)の解放作用を推進しようとするハーバーマスの「コミュニケーシヨンの倫理」の精神と歩調を合わせよう (David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987, p. 241.)。