

啓蒙の弁証法と文明の両義性について

中川 久嗣

はじめに

マックス・ホルクハイマーとテオドール・W・アドルノの共著による『啓蒙の弁証法』⁽¹⁾が世に出されたのは一九四七年のことである。執筆当時まだこの二人の著者は、ナチスによる政権奪取以来、アメリカでの亡命生活にあった。周知のように、二人はともに亡命先のアメリカからドイツに帰国後、いわゆる批判理論を提唱し、「フランクフルト学派」を主宰する指導的思想家として活躍することになる。そしてこの著作は出版後、大戦の敗北の余韻さめやらぬドイツの知的世界に衝撃をもって迎えられた。ハーバーマスによれば、「この著作によってホルクハイマーとアドルノはドイツ連邦共和国の知的発展のうえに、とりわけその最初の二十年間、大きな影響を与えた」という。実際『啓蒙の弁証法』は、ホルクハイマーやアドルノの諸著作の中でも彼らの代表的主著に数えられるばかりでなく、フランクフルト学派全体を代表する著作であ

ると考えられる場合も決して少なくない。また現在ではフーコーなどフランスのポスト構造主義思想との類縁・並行関係などが注目され、現代思想へのその強いインパクトがあらためて脚光を浴びるに及んでいる。⁽³⁾

ところでハーバーマスは、ホルクハイマーと同じフランクフルト学派の第二世代に属するが、彼の評価によればこの『啓蒙の弁証法』は、サドやニーチェにも比類すべき「黒い著述家たち」による、奇妙で「もつとも黒い本」でもある(DM, 128)。それはこの著作が最初は海賊版で流布したという歴史的経緯や、『啓蒙の概念』と題された比較的短い本編に二つの補論、そして著作の半分以上を占める三つの付説から成っているという風変わりな形式、さらに一見して全体の理解が容易ではない著者たちの文体や叙述様式など、といった理由によるものだけではない。『啓蒙の弁証法』が何よりも「黒い本」と言われるその最大の理由は、端的に言ってこの著作が、西洋文明あるいはわれわれ自身の近代

文明の未来に対する、あまりにも絶望的で諦観的なヴィジョンしか提供してくれない、と考えられてゐることに存する。⁽⁴⁾しかし

たしてこのような印象は、『啓蒙の弁証法』の言わんとするところを十全に受け止めたものと言えるのであるか。また『啓蒙の弁証法』は、本当に啓蒙それ自身の否定と文明に対する絶望を表明しているだけなのであらうか。

本稿は、今日われわれに要請される文明学の哲学的動機についての試みである。われわれはこれまで西洋文明のネガティヴな側面のみを暴露した書物として読まれていた『啓蒙の弁証法』のうちに、自己批判の當為を重要な契機としつ文明のポジティヴな方向を模索しようとするホルクハイマー／アドルノの文明学的な主張を見いだしたい。そのためにわれわれは、『啓蒙の弁証法』で言られている啓蒙の自己崩壊について、それがいかなる事態を指すのかを見たうえで、そこで「文明」の問題がどのように考えられているのかを考察する。さらにハーバーマスによる『啓蒙の弁証法』批判を取り上げ、彼の「対話的理性」の概念とのかかわりから、この著作のうちに読み取ることのできる啓蒙と文明のさらなる可能性について検討したい。かかる眼目のために、『啓蒙の弁証法』の中でも、啓蒙の基礎概念を叙述した第一章と、文明の両義性すなわち「啓蒙」と「野蛮」を扱った第三章とを専ら集中的に論じる。とりわけ第三章で問題となるのはカントとサードである。

一 啓蒙の自己崩壊

『啓蒙の弁証法』のメインテーマは二つの命題からなり、この著作の冒頭の序文の中で簡潔かつ明瞭に提出されている。すなわち「やがて神話が啓蒙である。そして啓蒙は神話に退化する」(O)……schon der Mythos ist Aufklärung, und : Aufklärung schlägt in Mythologie zurück. (DA. 6/xvi)。このトーベロニカルで意味深いテーゼは、序文のあと的第一論文「啓蒙の概念」以下の諸章において、さまざまなかたちで展開・論證される。そこでは、元来人間の進歩の指標と考えられていた啓蒙が、その進化の過程が進展するに従って自己崩壊をきたし、ついには遠い昔に克服したはずの神話状態に逆行してゆくさまが描かれる。

まず「啓蒙のプログラムは、世界を呪術から解放することであった。神話を解体し、知識によって空想の権威を失墜させることこそ、啓蒙の意図したことであった」(DA. 9/3) いのような進歩の思想は、西洋文明の推進力であった人間理性の自信に満ちた勝利宣言である。ベーコン流の知と力の合体は、例えば近代的科学技術や自然諸科学の発達に端的に見て取れる現象であるが、具体的にはこれは人間理性が人間自身を取り巻くさまざまな外的自然に対する分析、支配、操作、制御を止まることなく推し進めてきた事態を指す。啓蒙的理性がその力を及ぼすところでは「今後物質は、最後的には 優越した内在的力や隠された属性といった幻想なしに支配されなければならない。計算可能性や有用性とい

う規準に適応しない「なれば、啓蒙にとって不疑わしいものと見えねえ」(DA. 12/7)。いのちへと「計算的思考(kalkulierendes Denken)」あるべく、「道具的理性(instrumentelle Vernunft)」へ転化した理性は、世界の「あまらかな自然的諸形象の持つ多様性を、位置、配列、数量、事実、物質」といった抽象的原理に還元し、秩序と体系の支配の領域を拡大させる。市民的正義や商品交換も同様の方程式によって管理されるであらう。啓蒙にあっては神話的世界とあらゆる質の破壊が一貫して主張されでいるのである(DA. 14/9)。近代理性が「道具的理性」と化した時、それは自然をたんなる客体と見なし、他の人間をも支配・操作するに至り、このようにして初めて自己の同一性を獲得する。自然に対する命令者としての全能の自己は、質を剥奪され单なる素材と化した自然を前にして「單なる所有に、抽象的な同一性になる」(DA. 16/11)。

人間の思考が太古の昔から今日に至るまで自然や神話に対しても抱いてきた不安や恐怖こそが、啓蒙の原動力であった。「啓蒙はラディカルになった神話的不安である」(DA. 22/19)あるべくは「啓蒙は神話に対して神話的恐怖を抱いてる」(DA. 35/37)。したがって、啓蒙とは特殊近代的現象に限られるわけではない。ホルクハイマー／アドルノは、人間の思考が自然支配を開始しようとするその瞬間から啓蒙はすでに出現していたと考へる。『啓蒙の弁証法』の第一テーマ「神話がすでに啓蒙である」には、はかならぬホメーロスの叙事詩『オデュッセウス』が全体としてそ

の語句を与えてくるところである(DA. 50ff/67)。ホルクハイマー／トドルノによれば、ホメーロスの『オド・ニッセウス』の中で語られる「セイレーンの物語」こそ人間理性、すなわち啓蒙が、その能力を最大限に發揮して自然を手なずけ、これを支配しようとする最初の物語である。トロイアからイタケーへと向かう漂泊の航海の途中、オデュッセウスは、船人たちをその魔法の歌声で誘惑し、海の深みへ沈めようとする半女神セイレーンたちの島辺を通過しなければならない。オデュッセウスはセイレーンの幻惑に対抗して一つの「詭計(List)」をもって対処する。すなわち彼は、船の漕ぎ手たちの耳に蜜蠍を詰め、さらに自分を船の帆柱に縛り付けさせることで、自分自身はセイレーンの歌声の快楽を享受しながらも、漕ぎ手たちに船を安全に航行させて、この危機を脱してしまうのである。

『啓蒙の弁証法』はこのオデュッセウスの「詭計」を、冷静で計算づくの理性による、自然の脅威に対する勝利であると考える。すなわちホメーロスの叙事詩はすでに啓蒙の原史なのであり、その主人公は来るべき市民的個人の原型を体現している。「歴史哲學的には小説と敵対関係にある叙事詩においても、結局、小説に似た様相が出現して、意味豊かなホメーロスの世界の莊嚴なるロマンスも秩序づける理性の成果であることが開示される。秩序づける理性は、コスマスを合理的秩序をもつものとして描き出すが、おおかへそれによって、神話は解体されてしおへ」(DA. 50/67-

「」のセイレーンの物語は、啓蒙の出現についてと同時に、神話の解体に伴うもう一つの事態をも象徴している。すなわちオデュッセウスの詭計は、理性的思考による自然の支配とともに、その自然支配が自己の「犠牲（Opfer）」を必然的に伴うものであることを象徴しているのである（DA. 55ff./74-83）。自分の耳を誘惑し、魂を揺さぶるセイレーンの歌声の幻惑を理性的な策略で回避することは、自らの外なる自然の力を解体、支配するのと同時に、今度はその幻惑に捕らわれたいと願望する自らの心の内なる自然、内なる誘惑に、理性の力で打ち勝ち、これを制御することを意味する。このような「犠牲の内面化」（DA. 65/83）あるいは「抑圧の内向」（DA. 78/100）は、自らの内なる自然を支配するという意味で、外的自然支配とともに啓蒙の自然支配の二重構造を形成するであろう。「オリュムポス的宗教への移行からルネサンス、宗教改革、市民的無神論に至るまで、西欧文明の転換点にわたって……人間の内なる自然と外なる自然への支配こそが、絶対的な目的とされた」（DA. 38/41）。啓蒙とは理性による外的・内的自然支配であるとの主張は一貫して『啓蒙の弁証法』の通奏低音をなしている。ハーバーマスも言うように、「人間は、自らの内部の自然の抑圧という犠牲を払うことによって外部の自然の支配を獲得し、これにしたがって自らのアイデンティティーを形成する」という、こうした思考様式が、「ホルクハイマー／アドルノの」叙述のモデルを作り上げている（DM. 132）のである。

「自分自身を保持しようとする努力は、徳の最初にして、しかも唯一の基礎である」というスピノザの有名な命題を引用し、この命題こそが全西欧文明にとってまさしく正しい格率を示しており、この格率にかんする限り、市民層のうちにあらゆる宗教上の、哲学上の違いや対立は消え去り、統一されるものであると説明している（DA. 35 f./37）。自己保存の原理は、歴史の黎明以来、理性の主体である人間を突き動かす原動力であった。オデュッセウスがセイレーンの物語で発揮した詭計も、ホルクハイマー／アドルノによれば、実は自己保存的理性（selbsterhaltende Vernunft）による「自己保存的詭計」である。人間はこの原理に支配されて「道具的理性」と化した理性の力を、内的・外的自然の支配のために発動し、生活世界に限らず、政治的・経済的・文化的その他諸々の人間的実践諸領域は、次第に自己保存の原理に支配されてゆく。ホルクハイマー／アドルノはこれを自己保存の「自動化」と呼んでいる（DA. 38/41）。ここに『啓蒙の弁証法』の第二のテーマ、すなわち啓蒙はそれが進展すればするほど、自己保存と自然支配のシステムがますます強化され、ここに啓蒙が新たな神話へと転落する契機が生まれてくるという現象が明らかになろう。啓蒙の進展とともに、「神話の暗い地平は、計画する理性の太陽によって照らし出される。その水のような光線の下に、新しい野蛮の芽生えが育つてくる」（DA. 38/41）。理性の太陽とはプラトンからカントまであまねく刺し貫く啓蒙の光源である。啓蒙の自己崩壊は、啓蒙それ自身がその内部に持つ必然的な烙印なのである。

最初に紹介した『啓蒙の弁証法』をベシミスティックな「黒い本」とするような批判は、以上述べてきたように、西洋文明における啓蒙の必然的な自己崩壊についてのホルクハイマー／アドルノの容赦のない主張と暴露のやえの結果である。確かに神話（野蛮）への退行が啓蒙の進展に否応無く正比例して出現する事態であるとするならば、端的に言ってわれわれに未来はない。理性の終焉という人間の思考の退行過程を、その歴史哲学の真髓とする『啓蒙の弁証法』の主要テーマは、単なる歴史哲学の領分を越えて、思考や実践の可能性そのものを前もって確定し、啓蒙の廃墟の中から浮かび上がる人間理性の、不安に満ちた、あるいは絶望的な未来を暗示しているかのごとくに見える。考え得る解決策はもはや理性のうちではなく、ロマン主義的な方向一すなわち芸術などの論理を越えた情念的営為へのうちにしか存しないのではないかとも思われる。もちろん『啓蒙の弁証法』のこのようないシミスティックなトーンは、この著作が構想されたその当時の時代状況に大きく影響されたものである。当時、ヨーロッパでは狂信的全体主義が支配的であった。ユダヤ人であった著者たちは人種的殲滅思想の直接のターゲットでもあった。最大に啓蒙された精神が、同時に最大の狂気へ向かうということははたしてどういうことなのか。この相反する精神的方向が抜きさしがたく結びついていたという厳然たる現実—すなわち理性と狂気の弁証法—これが『啓蒙の弁証法』の主要動機の一つであったのである。(7)

二 文明の弁証法

すでに述べたように、ホルクハイマー／アドルノは「啓蒙(Aufklärung)」という言葉を、十七・十八世紀という特定の限られた時代の、特殊ヨーロッパ的な（もっと言えばフランス・ドイツ的な）文化的・思想的状況にだけ当てはまる概念として用いているわけではない。ホルクハイマー／アドルノは、「啓蒙」の概念をひろく西洋的人間の理性的な思考一般へと拡大解釈している。それは近代という時代に固有の概念ではない。先に見たように、何よりもホメーロスの叙事詩における詭計に満ちたオデュッセウスの航海が、すでにして啓蒙への船出であった。歴史の黎明期にあって人間が何らかの理性的思考を始めるや否や、すでに啓蒙が開始されるという考え方は、「神話がすでに啓蒙である」という『啓蒙の弁証法』の第一テーマに凝縮されて表明された。

ここでいう「理性」という言葉も、近代西洋の主觀に固有の思考形式を指しているのではない。ホルクハイマー／アドルノは、目的達成のための冷静で計算づくの思考一般を指してこれを理性的と呼んでいる。すでに触れたようにこれが特殊近代的概念ではないことは言うまでもない。理性の使用は言語の使用とともに古いのである。科学技術の開花といった例を持ち出す以前に、そもそも人間の言語の使用が理性的思考の出発点であったことは、例えばベルクソンを引き合いに出すまでもなく自明のことであろう。

ベルクソンによれば、人間は意識に直接与えられた外的あるいは内的世界の純粹に質的な諸内容を、言語によって何らかの形に「翻訳」し、さらに「圧殺」⁽⁸⁾することによって理解する。人間にはこの方法が固有であり、また専らこの方法しかないが、とにかくも異質的持続の等質的空間化の最初の起点には言語が存在する。言語による自然の解析と支配はそのまま啓蒙における悟性による同様の行為につながっているのである。したがって、神話的世界における言語使用の開始から今日の科学技術に至るまで、啓蒙は人間の文明とともに古い、あるいは、啓蒙とは文明そのものであると言つてよい。ホルクハイマー／アドルノにとって、ホメーロスは「ヨーロッパ文明の基本テキスト」(DA. 52/70) であるし、理性的思考によつてこの航海を乗り切るうとするオデュッセウスの物語は、そのまま「市民的西欧文明の初期の代表的証言」(DA. 6/xvi) である。そして、こうした意味で、ホメーロスは「文明の立場に立つ叙事詩(zivilisatorische Epopöe)」(DA. 78/100) であると語られるのである。

ホルクハイマー／アドルノが「文明」などのようなものとして捉えていたのかということを考える時、それはただちに「啓蒙の弁証法」の核心を問題にすることと等しい。なぜなら、今も見たように、ホルクハイマー／アドルノは、「文明」という語を「啓蒙」とほぼ同義として用いているからである。『啓蒙の弁証法』を一読すれば、われわれは「文明」という語がその全編にわたつてきわめて頻繁に用いられていることに気づかされる。そしてそれら

ほとんどすべての箇所で、「文明」は「啓蒙」と置き換える可能である。「文明化を推し進めるあらゆる合理性の核心たる、この自然の否定こそ、増殖する神話的非合理性の細胞をなしてゐるものであつて、つまり、人間の内なる自然を否定することによつて、外なる自然を支配するという目的(Telos)ばかりか、自らの生の目的すら混乱し、見通せなくなつてしまふ。人間が自分自身を自然としてもはや意識しなくなる瞬間に、人間がそのために生きて行くすべての目的、社会の進歩、あらゆる物質的・精神的力の向上、さらには意識そのものさえ、すべては価値を失つてしまふ。」(DA. 61f. /79)

このようにして『啓蒙の弁証法』では、「啓蒙された文明が現実には未開・野蛮へと復帰すること」(DA. 6f. /xvii)が一貫して述べられるわけであるが、ホルクハイマー／アドルノのこのような文明觀は、自己崩壊する啓蒙といふテーマと分から難く結びついているだけに、きわめてペシミスティックな様相を呈している。そこに「文明とは終末である」として西洋文明の没落と死滅を予言するオズワルド・ショベンクラーの文明觀に共通するものを読み取ることは容易であろう。『西洋の没落』に見られるのは、文明を文化という精神的に上級の概念に比較して劣位に置こうとする十九世紀ドイツ的文明觀であり、文明が陥る終末的状況をあえて享受、諦観しようとする態度である。⁽¹²⁾

しかしながら『啓蒙の弁証法』には「文化」を「文明」に対する優位概念として扱おうという姿勢は見られない。ホルクハイマ

——アドルノは『啓蒙の弁証法』の第Ⅳ章において「文化産業(Kulturindustrie)」について論じ、その中で文化を「大衆欺瞞としての啓蒙(Aufklärung als Massenbetrug)」によって毒されてしまった沈殿物として扱っている(DA, 128/183)。文化は文明に負けず劣らず啓蒙の所産であり、下降をたどる人間精神の空虚な記念碑なのである。したがって、「啓蒙の弁証法」に濃厚な文明觀は、それが「文化」よりも下位概念としておとしめられているものではないとはい、あくまでも啓蒙の自己崩壊という図式の中で野蛮への転落を内包し、そして人間精神の下降べクトルを象徴するという、やはりどうしようもなく終末論的かつペシミスティックなものなのであり、結局この点に関しては、シュペングラーの『西洋の没落』の絶望的色彩を正當に受け継いでいると言えよう。

ところで文明を営み、そこを離れてはもはやごく単純な生活世界の維持さえも困難であるような現代のわれわれは、『啓蒙の弁証法』の予言する文明の未来をいつたいどのように受け止めればよいのであろうか。ホルクハイマー／アドルノは、文明の崩壊と没落を、やはり諦観するしかないと考えているのであろうか。

「理性」の内実を再検討することが必要である。すでに見たように、ホルクハイマー／アドルノは、理性が形式化されることによって單なる道具と化してしまった事態を指摘しているが、本来、啓蒙的理性と呼ばれるものが、ヨーロッパ文明の卓越した歴史の中で常に一つの哲学的理念として保持されてきたのは、それが单なる計算的悟性や道具的理性であることを越えて、そうした理性自身の物象化を自己反省し、自らの進むべき道に適正な方向性を与える權能と義務とが本性上与えられていくと考えられてきたからである。つまり理念としての啓蒙的理性こそは神話への転落を阻止しうるという信念である。

啓蒙的理性の自己反省能力についての理論的完成者であると普通見なされているのはカントである。『啓蒙の弁証法』においても、理性の形式化と無力化の問題は、第三章「ジヨリエットあるいは啓蒙と道徳」で、カントの実践理性を中心的に論じられている。さて有名なカントの定言命法は以下のとくである。「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理と見なされるように行へよ」⁽¹³⁾。周知のようにカントはこの道徳法則を導き出したために次のようなプロセスをへる。まず何にもまして道徳的となる行為の動機は「善い意志」によるもので、この「善い意志」たるべき第一の条件は、その意志の「自律」である。意志が何か他の主觀的原理や經驗的原理、目的、結果等々に左右されることがあつてはならない。次にそのように主觀的・經驗的原理をすべて除去しさつたあとに残る普遍妥当的な格率は、純粹に形式が意志

の根拠を規定するものとなる。すなわちそこには一切の何らかの具体的な内容は含まれない。そしてこのようにして抽出された道德法則への絶対の尊敬と服従によってこそ行為への意志が決定されなければならない。かくして自律と普遍妥当性を志向する崇高な啓蒙的理性こそが、道徳的な目的の國を実現する唯一の基礎となるのである。しかしホルクハイマー／アドルノは、こうしたカント的実践理性のうちに、それがたやすく自己保存の原理に屈してしまうという「啓蒙の自己崩壊」の芽を読み取る。つまり問題となるのはカント的実践理性の形式化ならびに空洞化と、その空洞に対する自己保存の原理の浸食という事態である。

確かにカントの道徳法則(定言命法)は、まず人間の心の中の多様な情念やさまざまな感情を抑制し、定言命法の実践を要求する点で、ホルクハイマー／アドルノの言う啓蒙の内的自然支配を象徴している。次に、その法則の中からは一切の具体的な内容が除去されおり、それにより意志の「自律」が可能なものとなっている点で、他者の指導を受けない自律という啓蒙のスローガンを実現するのであるが、その一方で、普遍妥当性に固執した極度の形式化により、実践の目的ならびに内容についての具体的な指針を喪失してしまう。そもそもカントは啓蒙を、自ら未熟状態から脱し、他者の指導なしに自分自身の悟性で考えることのできる状態であると規定したが⁽¹⁴⁾、他者の指導を一切受けずに、道徳法則に義務的に従い、しかもその道徳法則が無内容である場合、純粹理性が道具的理性と化してしまっている以上、カントの形式的理性による倫理

学は、それ 자체では目的をまったく欠くこととなる。あるいは目的を設定する能力を喪失している。それは目的へ到達する仕方にについての示唆は与えてくれるが、目的それ自身を設定したり、設定された目的が正しいものかどうかの判定——つまり純粹理性の上級審としての機能——を失っているのである。カントが『人倫の形而上学の基礎づけ』の中で、わざわざ定言命法とは別に、道徳の実践的原理として「汝は汝の人格ならびにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行はれせよ」という具体的規範を持ち出さねばならなかつたのは、結局、定言命法がそれ自身のうちに、何らの内容的目的を持つていないのである。

ホルクハイマー／アドルノによれば「倫理的諸力は……科学的理性の前では非倫理的諸力に劣らず中立的な衝動であり行動様式である」(DA. 90/129)。そうであるならば、行為の原動力としてそこに出頭してくるのは、自己保存の原理以外の何ものでもない。ホルクハイマー／アドルノは先に紹介したカントの啓蒙についての規定について次のように述べる。「啓蒙が念頭に抱く体系とは、諸事実をもつともうまく処理し、自然支配にあたつてもつとも有效地に主体を支持するような認識の形態である。その体系の持つ諸原理は自己保存の原理である。未熟状態とは、自己自身を保存する能力の欠如にほかならない」(DA. 90/129)。かくして道具的理性の中立化に歯止めをかけるはずのカントの実践倫理学は、その形式性のみえに、やはり中立化の憂き目を見るのである。あるいは

はむしる倫理学は神話へと転落する契機をはらんでい。『倫理的諸力は、あの秘められた可能性へ向けられる代わりに権力との宥和へ向けられた場合には、たゞまち非倫理的諸力へと転化する』(DA. 93/133) である。ホルクハイマー／アドルノが、カントを自己崩壊し神話(野蛮)へと退化する啓蒙の仮借なき体現者であり、完成者であるとするのはこのような意味においてである。さて『啓蒙の弁証法』を読む者が驚かされるのは、ニーチェやマルキ・ド・サドが、カントと並んで啓蒙の仮借なき完成者とされていることである。とりわけ性的な背徳行為の万華鏡たるサドの作品『ジョリエット物語あるいは悪徳の采え』⁽¹⁵⁾は、「実践理性に対する仮借のない批判」(DA. 101/143) であり「文明一般をデーモン化」(DA. 101/144) したものであるにもかかわらず、それは「神話の最後の殻をささえ脱ぎ捨ててしまつたホメーロスの叙事詩」(DA. 125f/173) であり、啓蒙が行き着いた終着点あるいは金字塔である。サドのこのスキヤンダル年代記の主人公ジユリエットは、『啓蒙の弁証法』の著者たちによつて「戦闘的啓蒙主義の娘」(DA. 104/147) とまで呼ばれている。

これはジユリエットが、さまでまな背徳的・冒瀆的行為をあくまでも「啓蒙された態度で熱心に片付けてや」(DA. 101/144)ことに如美に現れている。彼女は「合理的思考の道具を見事に使ひこなす」(DA. 102/145) ことで冷徹に冒瀆と背徳という目的(外的自然支配)に到達する。目的の達成のためには非合理的な感情や幻想的な愛を排除し、無感動と冷徹さをその眞とする。

「良心の呵責からの自由は、形式主義的な理性にとっては、愛憎からのお自由と同様に本質的なものである」(DA. 102/146)。内的情念の意志的抑圧(つまり内的自然支配)は、すでに見たようにホルクハイマー／アドルノの啓蒙概念の中心的カテゴリーであるが、ジユリエットの冷徹さもこの道徳的無感動という点では「カントと一脈通じ合つ」(DA. 103/146) こととなる。彼女は科学にも比類しうる思考と態度を備え、結局のところ「すればぬけて合理的」(DA. 112/157) なのである。⁽¹⁶⁾ 道具的理性による外的・内的自然支配との道具的理性の脱目的化(形式化)というホルクハイマー／アドルノの啓蒙概念に照らし合わせてみると、ジユリエットの行為はその内容的善悪はどうあれ、自分の目的を達成するために冷静かつ合理的に理性を活用し、良心や他者の指導を受けずに自律的である、という点でまさしく啓蒙の精神を受け継いでいるのである。われわれは、カントとサドがともに神話(野蛮)へと退化する啓蒙の仮借なき完成者であるとする以上のようない『啓蒙の弁証法』の主張から、いつたい何を読み取るべきなのであらうか。たとえカントのように道徳性を志向したところで、所詮サドのたどる文明から野蛮への転落の道を歩むことと同じになつてしまふのであるらうか。

ところでわれわれは、カントの実践理性がその形式性のゆえに一方で「非倫理的諸力へと転化する」契機をはらんでいるのだとしても、ホルクハイマー／アドルノは、それがもう一方で本来的な倫理的諸力へと転化する可能性までをもすべて否定しているの

ではないところに留意しなければならない。カントの実践理性がその形式性のゆえに中立化あるいは脱目的化されているという場合、忘れてはならないのは、それはポジティヴな方向へ向かう可能性とネガティヴな方向へ向かう可能性との間に同時に開かれているという事態を指していることである。「理性は、目的を欠いた、それ故にまわらへあひゆる四辯に結びついて合目的性になった（）Sie [Vernunft] ist zur zwecklosen Zweckmäßigkeit geworden, die eben deshalb sich in alle Zwecke spannen läßt.」（D.A. 96/137）ホルクハイマー／アドルノは述べている。「あらゆる目的」とは、サドの「とき冒瀆と背徳である場合あれば」カントが理念として持ち続けた道徳的な世界であつてもよいのである。カントの定言命法が、本来は通常考えられてゐるようだ。启蒙のポジティヴなベクトルを代表しているとするなら、ホルクハイマー／アドルノの提示するショリエット像は、その同じ启蒙の、ネガティヴなベクトルを体现している。サドの『ジヨリエット』は、启蒙の形式性が、あくまで背徳といふネガティヴな目的と結びついた例として述べられていると見るべきである。

『启蒙の弁証法』の眼目は、启蒙的理性の一義的な否定なのでなく、その脱目的化による正負の双方向可能性という中立的性を主張することにあるのである。そして理性の内容的ベクトルは、相反する正負の双方に向いて、常に同時に開かれているのである。そいで問題となるのは、形式化・脱目的化されて道具的理性と化

してしまった启蒙的理性には、启蒙の向かうこうした相反する二つの方向のどちらか一方（例えば正義や善の方向）を自ずから必然的に選択するための契機が含まれていないという事実である。理性は目的合理性を高めれば高めるほどに、その中立的性格はますます純化されてゆく。启蒙的理性は、体系内の無矛盾性についてはきわめて高い完成度を要求するが、体系それ自体が、全体としていつたいどの方向へ向かうのかという問題については、そうした体系の無矛盾性とは基本的に無関係である。言い換えれば、启蒙的合理性（あるいは計算的合理性）が関心を持つのはあくまでも体系内部の無矛盾的整合性（つまり論理的一貫性）であり、その体系の内部からは体系自体の目的的方向性は一義的に規定されないからである（例えば実証的自然諸科学などを思い浮かべよ）。またカントの定言命法が無内容であると言われるのはそのためである。ホルクハイマー／アドルノの主張する「道具的理性」の内実とは、こうした事態を指しているのであって、それは決して启蒙の一義的否定なのではない。事態を複雑かつ深刻にしているのは、中立化した道具的理性を使用するのが、自己保存の原理に支配されている人間だという点である。この点がエスカレートする限り、启蒙（文明）には自己崩壊と神話（野蛮）への転落の可能が濃厚である。したがって、われわれに残された道は、この転落を出来る限り回避し、启蒙が自ずからポジティヴなベクトルをとることができるための方途を見いだすことである。

四 上級層的理性の可能性と文明学の哲学的動機づけ

ハーバーマスはその著『近代の哲學的ディスクルス』において、『啟蒙の弁証法』がただただ啟蒙的理性の姿を「平板化」し、内容的判断に対する理性の能力を不正に低く評価してしまった批判している。そして啟蒙のプロジェクトについて「『啟蒙の弁証法』は、明らかな暴力になってしまった目的合理性から神話から脱出したる見込みをほんとうと見てこない」(DM. 137) と非難する。「この一人は、啟蒙の相続人であり続けながらも、何をえたか、あふたといふ理性と支配、権力と妥当性の癒着しか見ようとせず、文化的近代性の理性的内実をこんなにも過小評価するのであらうか?」(DM. 145) ハーバーマスによると、ホルクハイマー／アドルフ・バウのふうな理性の持つ矛盾を、理論的に克服しようとする道を断念し、やつの批判的な「限定否定」を実践するなど満足しようとしないという。それは「理性に対する並外れた不信」(DM. 155) から発して実践へと移された「反癡精神」(DM. 154) が原因だと言わねばならない。

『啟蒙の弁証法』を啟蒙的理性の否定だとして退けたハーバーマスが、その代わりに持ち出しが、有名な「対話的理性(Ko-munikative Vernunft, raison communicationnelle)」の概念である。されば、自己自身および世界内の実在に対して認識主体がどうまでも客觀化の態度を保ち続けるところ近代のベラタイムに固有の理性のあり方、つまり「主体中心的理性(subjectiven trierte Vernunft)」に対して提出される新しい理性のあり方である。

(22) 「対話的理性」とは、「語」、やして行為する能力のある主体相互の了解のバラダイム」(DM. 350) に立つもので、相互に交差するベースペクトティヴを持った發話者が、生活世界の中で、相互に正しさや誠実性を求める合意ながら、つまり「發話行為をひおしてそれぞれが相互に妥当性請求を行へる」と(DM. 381-382) によって、「相互主觀的了解および相互的承認」(DM. 383) を目指すものである。ハーバーマスはこれを「生活世界のへがり確立された、討議(Diskurs, discussion)による意志形成」(DM. 409) と呼んでいたが、それは「おもひいへ、理想的な発話状況の中での強制なき意志形成」(DM. 349) を目指そうとする相互主觀的理性の地平なのである。

われわれはここで今一度カントに立ち戻って検討してみよう。というのも、カントの実践理性いそば、ホルクハイマー／アドルフが「自己崩壊する啟蒙」の完成者であると認めるものであったのだが、ハーバーマスはまさしくこのテーマを批判して「対話的理性」の概念を提出しているのであるから、これをカントの啟蒙的実践理性との関連で考察する」とは、この「対話的理性」の意義を正しく評価するために有効であると考えられるからである。カントの実践理性理論の到達点である定言命法が、そのあまりの形式性によって、内容に関する目的判定の指針が消去されて、事態はすでに見たとおりである。そして、道徳法則たる定言命法それ自体のうちには、具体的な指針は全く一切含まれていないが、

カントがそれでよしとしたのは、そうした無内容性にもかかわらず、人間理性には内容的判定が充分可能であると考えたからにはならない。カントによれば、「道徳法則にしたがって行わるべきことを判定することは、さほど困難ではないから、最も平凡な熟練しない悟性自身でさえも、世間的な怜憐なしにその判定を企てることができる」という。しかしここで新たに問題となるのは、何らかの行為の際に「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理と見なされうる」かどうかを「判定」するのにはいったい誰なのか、という点である。少なくとも、そこにはやはり何らかの「判定者」が必要とされている。

カント的実践理性は、意志の自律を希求し、道徳法則を演繹し、これへの尊敬と服従を自らに課す理性である。ホルクハイマー／アドルノはこれが形式的な道徳律を実践する形式的理性と化してしまったと考へる。確かにカント自身も認めるように、定言命法それ自体は形式的であるし、その無内容的命法を実践しようとする理性も形式的である。⁽²⁾しかし、このようない実践理性が形式化と同時に中立化されてしまっているという『啓蒙の弁証法』の主張を受け入れるとしても、その形式的理性の言わば「上」に、定言命法における「自らの格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当」しているか否かを判定すべき「判定者」、あるいはこう言つてよければ、一種の「上級審的理性」がすでに前提されていることを見逃してはならない。この上級審的理性は、当然形式的理性が手放してしまった内容的諸判断を担うこととなるであ

ろう。カントにあつては、『啓蒙の弁証法』の指摘する理性の形式化が支配的である一方、しかしながら理性の上級審的機能が機能する契機も完全に失われているわけではないのである。

ところですでに述べたように、カントの『人倫の形而上学の基礎づけ』では、自分自身と他者の人格における人間性を「目的」として使用することが、定言命法とは別に、実践の原理的規範として掲げられていた。これは、カントが定言命法の陥る形式的無内容性・中立性を前もって補完し、できうれば実践理性を、サドの如き「負」の方向にではなく、望むべき道徳性を目指す「正」の方向に、適正に稼働せしめるべく設定したものとみることもできる。そしてこれは、今述べた内容的諸判断を担当する上級審的理性あるいは理性の上級審的機能のためにはひとつの有益な「指針」であると考へることが可能である。「汝の人格ならびにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して單に手段としてのみ使用しないように行はれせよ」。ここでは実践主体である「私」自身とともに、「他者」が、少なくともその視野の内に取り込まれている。このような方向が、形式化されてしまつた実践理性（『啓蒙の弁証法』が主張するような）を補完する上級審的理性のための指針の一つであると受け取ることができるならば、それは、悟性的認識から実践の理論化まですべてを「私」の中で基礎づけ確立しようとする単なる主観的理性ではなく、他者すなはち他の主觀性を取り込んだうえで成立する、いわば相互主觀的な実践理性理論となる可能性を持つものである。実

践主体は、道徳的判定の為に他者的人格を考慮し、それを単なる手段と化すことのないよう「目的」を吟味し、これを設定する。そしてその方針に従つて道徳律たる定言命法を実践するのである。このように考へるならば、先に見たハーバーマスの「対話的理性」とは、形式的理性を補完するこのカント的な上級理性のあり方のまさしく延長線上にあって、これにさらに具体的な内容を与えるようなもの、あるいは少なくともそうした方向を目指そうとするものであると言えるであろう。もちろんハーバーマスの「対話的理性」には、その基本的条件に、自己と他者の間の意志疎通性が前提されている。⁽²²⁾一方、カント的な「他者の尊重」は、あくまでも「私」の主觀という闇内で他者解釈その他すべてが処理されるとする、ともすれば「私」の自己満足的色彩が濃厚である。つまりそれは厳密な意味での相互主觀的な「コミュニケーション」であるとは言い難い。しかしながら、カントのうちに発見できる上級理性的な契機も、ハーバーマスの「対話的理性」も、ともに、理性の形式化が近代的な主觀性原理の枠組みの中で推し進められたことに対して、その解決の為に、理性のうちに「他者」という要素を取り入れたという点で共通するものである。つまり人間の理性は、それが主觀性という枠組みの中に捕らえられている限り、論理的には自己言及性のディレクタリズムの中では破綻し、内容的判断については無能力となり、その方向性は中立化してしまう。こうして問題を乗り越えるために、われわれには上級理性（あるいはこう言つてよければ「社会的理性」）の条件として「他者」の受容

おわりに

本稿では、ホルクハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』を取り上げることによって、フランクフルト学派の思想の中に、ポジティヴな文明学的視点を読み取ることができるということを明らかにしてきた。いわゆる批判理論は、伝統的な哲学的思考に対して、必ずしもそれに代わる新たな統一的・全体的理論の提出を目論んだものではなかった。それは絶えざる批判的実践を呼びかけ

が要請されているのである。⁽²³⁾

『啓蒙の弁証法』の理性批判を、歯止めのない理性不信であるとし、それに代わるべき新しい理性理論を提出しようとするハーバーマスの主張は、したがつて、ハーバーマス自身が考へているのとは異なり、必ずしも『啓蒙の弁証法』のテーマの否定とはなつていない。つまりハーバーマスの言う「対話的理性」とは、『啓蒙の弁証法』がその批判の対象としてきた啓蒙的理性を廢棄し、それにそつくりそのまま取つて替わるべきものなのではなく、『啓蒙の弁証法』が明らかにした、形式化・脱目的化した啓蒙的理性の正負双向可能性という事態を、むしろ現実として受け止めたうえで、その中立的な啓蒙的理性に、適正な方向づけを与えることのできる上級理性を設定しようとした試みだと考へるべきなのである。その意味でわれわれは、ハーバーマスの試みを『啓蒙の弁証法』の批判的な繼承と発展であると見ることもできるであろう。

ねぬのであった。それが単なる批判に終始して新しい体系の構築という点では不毛であると非難することは容易なことである。しかし、われわれの文明が、その本性上、常に正負の双方の可能性をはひんでゐるやうである以上、それに野蛮への転落を防ぐべく自己批判や自己反省の実践がどうしても必要である。われわれは不斷に文明を営む存在である。そしてその営みのうねりは、血心の文明に対する自己批判・自己反省の営為が当然含まれなければならぬ。このような現実を忘却して新たな思考の全体化や理論化をただ安易に進めるなどは、楽観的である」と通り過剰に、おもしろ危険なことであるといふと言える。文明に内在する啓蒙と野蛮の弁証法——つまり文明の両義性——を直視し、これに対する自己批判と反省の実践を志向しようとすることは、今日われわれに要請されるいふる文明学の、一つの重大な動機づけとなるものなのである。

『啓蒙の弁証法』は、啓蒙から一種の批判精神が、理性自らに対する批評を向けたものであり、その意味で一つの文明学的著作である。ハーベーマスの読みは、その批判に立脚したうえで、理念としてのポジティブな文明を目指すとする読みの、やせり一例なのである。

注

- (一) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main, 1969 (徳永哲訳『啓蒙の弁証法——批判的社會理論の新たな地平』河上倫逸訳、法政大学出版会、一九九一年 (Axel Honneth, *Kritik der Macht, Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1985) H 1 頁。
- (二) クラウスの而用は「Hoch」第四部定理1116条。訳文は「藤原作・森藤博訳による中央公論社版(一九六九年)

で頁数を記し、邦訳の頁数を併記した。なお引用なりの邦訳を参照したが、一部分訳文を変えさせていただいたいである。

(2) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (Der philosophische Diskurs der Moderne), Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, p. 129. 24- DM. 25鎊(一頁數を記す)。

(3) 我が国でも『啓蒙の弁証法』について論じたものは多いが、その中でも清水多吉『増補一九三〇年代の光と影』、フランクフルト学派研究(河出書房新社、一九八六年)がトマスのボルゲー構造主義との関わりに触れている。また「現代思想」特集「現代ドイツの思想」の中の今村仁司と川島憲一の対談もこの点について触れている。

(4) 『啓蒙の弁証法』のなかに絶望的な暗さを読み取るやりかたは、ハーベーマスが代表的な例であるが、そうした見方はこの著作を論ずる場合、多かれ少なかれ全体的に共通するものである。ホネッラーの「権力の批判」でも『啓蒙の弁証法』は、「絶望的ハーベーマス」の「畏怖的人類史」であると記されている。ホネッラー「権力の批判—批判的社會理論の新たな地平」河上倫逸訳、法政大学出版会、一九九一年 (Axel Honneth, *Kritik der Macht, Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1985) H 1 頁。

を用いた。

- (6) 事実、トドルへの知的関心は、その晩年には『美的理性』などは代表される、論理を越えた意識世界へと向かってゆく。ハーバーマスは、そこには美と力への意志を目指すリチャードの驚くべき「分析内容の一致」を見いだして、¹⁸ J. Habermas, op. cit., p. 145.
- (7) ハタヤ・ホネム、前掲書、510～511頁。
- (8) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France, 1959, pp. 3, 86-89. 「啓蒙の弁証法」による「時間とは絶対的な疎外である」というたゞただ、「ベルクソン」と同様な主張が見受けられる (DA, 189/283)。
- (9) H. Bergson, op. cit., p. 80.
- (10) 例えば邦訳者である徳永恂氏の点を認む。『啓蒙の弁証法』のタイトルも「文明化の歴史哲學的な反省」と謂い換えて何ら差し支えなく、むしろその方が好ましくと述べている。徳永恂・清水多吉・浅田彰「対談・眞のボバトウタリバムを聞く」中央公論一九九〇年七四号、中央公論社。
- (11) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-22 (『西洋の没落』村松正復訳、五月書房、一九七一年)。
- (12) 十八世紀以降、西欧各国が国民国家として統合されねばならない過程で、概念としての文明と文化が国家イデオロギーと変容し、その中でこの二つの概念の対抗的性格が強調されてゆくようになった次第については、西川長夫「國家イデオロギーとしての文明と文化」(『思想』第八二七号、一九八九年)、藤原保信「規範倫理と価値の多元性—ロールズとハーバーマス」、藤原保信他編著『ハーバーマスと現代』(新評論、一九九三年五月、岩波書店)に詳しく述べる。また近代日本が文明概念を受容する過程について、アントン・スコットによる「『実践理性批判』(深作守文訳)、全集第七卷、理想社、一九六五年、一七七頁。
- (13) カント『実践理性批判』(深作守文訳)、全集第七卷、理想社、一九六五年、一七七頁。
- (14) カント『啓蒙とは何か?』の問への答え』(小倉志祥訳)、全集第一三卷、一九八八年。
- (15) カント『人倫の形而上学の基礎』(深作守文訳)、全集第七卷、七五頁。傍点は省略。
- (16) Marquis de Sade, *L'histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*, Holland, 1797.
- (17) ハッソ・カント学派とともに近代理性の特質を論じるM. ハーローの著『言葉と物』の中で、カントの『ヒューリック』を、古典主義時代の醒めた表象的秩序の中では、豊かな想像が織り成る肉体へと叙述している。
- Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, pp. 222-224.
- (18) J. Habermas, op. cit., pp. 351sq.
- (19) ハーバーマス「弁証的理性」による「被のTheorie des kommunikativen Handelns, Suhrkamp, Frankfurt, 1981 (『ハーバーマスの行為の理論』上中下、河上倫造訳、未来社、一九八五、八六、八七年)を参照のこと。
- (20) ハーバーマス『形而理性批判』一八七頁。
- (21) カント『実践理性批判』例えば一七〇頁、一九四頁など。
- (22) 藤原保信「規範倫理と価値の多元性—ロールズとハーバーマス」、藤原保信他編著『ハーバーマスと現代』(新評論、一九九三年五月、岩波書店)に詳しく述べる。

一九八七年）所収、二八三頁。

(23) 「他者」に対する受容的理性については、拙論「フーコーの『言葉と物』における他者の思考について」『立命館文学』第五一三号（立命館大学人文学会、一九八九年）を

(24) 参照のこと。
斎藤博『文明を営む人間—文明学のための基礎的研究』
東海大学出版会、一九九一年。