

<書評>

J.ハーバマス『近代の哲学的ディスクルス』

Jürgen Habermas, “Der philosophische Diskurs
der Moderne” 1985

圓 増 治 之
Haruyuki ENZŌ

1 著者ハーバマス(1929年～)は、いわずと知れた第二世代の「フランクフルト学派」を代表する社会思想家である。「フランクフルト学派」の若き旗手として、実証主義者アルバートと社会科学の方法をめぐる論争(いわゆる「実証主義論争」)を行って以来、「システム理論」のN.ルーマンとの論争、解釈学の泰斗H.-G. ガーダマーとの論争、さらにポストモダンの思想家たちとの論争(いわゆる「独仏論争」)と、たえず積極的に学際的論争を重ねつつ、『公共性の構造転換』(1962年)、『理論と実践』(1963年)、『認識と関心』(1968年)、『イデオロギーとしての技術と科学』(1968年)、『社会科学の論理』(1970年)、『晩期資本主義に於ける正統性の諸問題』(1973年)、『歴史的唯物論の再構成』(1976年)、『コミュニケーション的行為の理論』(1981年)、『道徳意識とコミュニケーション的行為』(1983年)、そして本書『近代の哲学的ディスクルス』と、今日まで旺盛な著作活動を展開し続けてきた。フランクフルト学派第一世代に属するホルクハイマー、アドルノは、近代社会に於いて理性はただ自然を支配するためだけの「道具的理性」に墮したと論じているが、この「近代批判」を受けてハーバマスはすでに本書に先立つ『コミュニケーション的行為の理論』等の著書で「道具的理性」とは異なる別の理性としてすでに「コミュニケーション的理性」の可能性を示唆している。本書ではハーバマスはさらに「近代の哲学的ディスクルスを一步一步段階的に再構成することを試みる」(S. 7)ことによって、近代についての哲学的ディスクルスのなかから「コミュニケーション的

性」の立場を開示せんと試みたのであった。

本書はヘーゲルにはじまり、マルクス、ニーチェを経てハイデッガー、デリダ、パタイユ、フーコー、ルーマンらの近代を問題とした多くの哲学者たちと対決し、ドイツ語の原書で440頁を越える大部の著書となっている。したがって、限られた紙面でその議論の一端に立ち入って詳しく検討をすることは不可能である。そこでここではニーチェに関わる議論に焦点を絞り、これを紹介し若干の批判を述べたい。

2 まず、ヘーゲルに始まる「近代の哲学的ディスクルス」の系譜のなかでハーバマスは一体ニーチェにどのような位置を与えているであろうか、これを簡単にみておきたい。

「ヘーゲルは近代に属する最初の哲学者ではないが、近代を問題とした最初の哲学者である」(S. 57)と、ハーバマスは言う。近代の啓蒙主義は行為の規範を伝統や宗教に求めることを批判してきたが、これによって「近代は自分の規範を自分自身のうちから汲みとらねばならない」(S. 16)ようになった。ヘーゲルはこの問題を哲学の問題として認識した近代の最初の哲学者である。イエナ時代の若きヘーゲルは相互主観性理論の始まりを窺わせるところがあるが、しかし以後のヘーゲルはこれを捨てて理性を絶対精神にまで脹らませ、その結果近代の自己確認の問題は解決されるまでには至らないと、このようにハーバマスは見ているのである。

ヘーゲル右派と左派とでは理性概念に関して見解の相異があるとはいえ、いずれもヘーゲルから

受け継いだ近代の歴史的自己確認の問題に対し、西洋の合理主義の枠組のなかで取り組んだが、しかしニーチェと共にその立論の仕方が根本から変えられることになる。ニーチェは西洋の合理主義の枠組そのものを粉碎しようとしたのである(S. 93)。理性を「転倒した力への意志」として批判することによって、ニーチェは近代の概念を権力理論的に展開し、近代と訣別しようとした。要するに、ニーチェと共に「ポストモダン」が始まったのである。

このニーチェの全面的な理性批判は二つの路線によって継承される。一つは「権力理論」を継承する路線で、バタイユ、フーコーらによって今日まで展開され、もう一つは「形而上学批判」を継承する路線で、これはハイデッガー、デリダによって展開されてきた。

以上の如きニーチェ以来哲学的近代論の主流となった全面的な理性批判、近代批判に対し、ハーバマスはモデルネの哲学的ディスクルスがたどった経路を遡り、その出発点たる青年期のヘーゲルに於いて彼がとらなかつたもう一つの選択肢の可能性を明らかにする。それは、近代に於いてこれまで支配的であったところの「主体中心的理性 (die subjektzentrierte Vernunft)」とは別の「コミュニケーション的理性 (die kommunikative Vernunft)」である。ハーバマスはこの「コミュニケーション的理性」を、理性に対する理性自身による自己関係的で全面的な批判が結局は陥らざるをえないアポリアからの脱出の道として示そうとするのである。

ハーバマスのニーチェに対する批判もこの「コミュニケーション的理性」の立場から行われるのである。

3-1 それでは、ハーバマスの言うところの「コミュニケーション的理性」とは一体どのようなものであろうか。

「主体中心的理性」が自然との対立的関係に於いて自然を客体化して認識し、これを利用し支配しようとするのに対して、「コミュニケーション的理性」は人間と人間との相互人格的な関係に於いて成り立つ。人間と人間との関係は本来主体と主体とが相互に了解し合い、合意を形成していく「コ

ミュニケーション的行為」によって築かれていく。然るに、近代の技術的合理主義は自然支配に於ける合理性をそのまま人間関係にまでおよぼそうとしてきた。そこに「コミュニケーション的行為」が歪曲され、破壊される危険がある。この危険を逃れるために「コミュニケーション的行為」に於いて働く理性を自然支配のために働く「道具的理性」からきちんと区別することが今なによりも必要だというのである。

「コミュニケーション的理性」と「主体中心的理性」とではその合理性の尺度に関して次のような際立った差異がある。「主体中心的理性」は、それが対象の認識とその技術的利用とを志向する限り、合理性の尺度を真理および成功という基準に求める。これに対し、相互理解を志向する「コミュニケーション的理性」は、「その尺度を、命題的真理と規範的正しさと主観的誠実さと美的整合性とへの要求を直接的にせよ間接的にせよ満たす論証方法にみいだす」(S.366)。ディスクルスに於いてこのようなコミュニケーション的合理性が「強制なき強制」となって、そこに参加する者は自己中心的な見解を克服し、合理的な動機をもった合意を形成していく、とハーバマスは主張する。

ところで、コミュニケーション的行為が常にそこに於いてなされる地平がハーバマスによって「生活世界」と呼ばれるものである。生活世界とは、コミュニケーションの参加者がそこではじめて出会うことが可能となるところの言わば「超越論的」場である。したがってコミュニケーション的行為にとって「生活世界」はなんらかの仕方で常に現前している。ただし、それは現下の場面に対して背景をなしているというようにして、現前しているにすぎない。つまり、「生活世界は、そこに所属する者たちにとって、直観的に知られており、問題化されない、分析不可能なホーリスティックな背景として背後にとどまっている」(S. 348)。

「生活世界」と「コミュニケーション的行為」とは相互に補完しあう関係にある。「生活世界」がコミュニケーションの参加者に、彼らが協同の解釈過程に際して利用するさまざまな自明性ないし不動の確信を供給することによって、「コミュニケーション的行為」は可能となる。他方、この

「コミュニケーション的行為」の貢献によって、「生活世界」の再生産は可能となる。

3-2 では、この循環のプロセスによって「生活世界」の再生産は今後一体如何なる方向をめざして進んでいくはずだと、ハーバマスは考えているのであろうか。これまですでに近代的な生活世界の発展のなかで、文化の反省化・価値や規範の普遍化・社会化された主体の個人化が高まってきている。この方向が究極する処についてハーバマスは次のように言っている。

「もしこの傾向のもとで我々が生活世界の構造的構成要素が獲得する自由の度合いだけに顧慮を払うならば、その消滅点として次のようなことが生じてくる。文化に関しては、流動的な伝統、すなわち反省的となった伝統を耐久テストし続けている状態。社会に関しては、合法的秩序が規範の設定と基礎づけの形式的な、最終的には論証的な手続きに依存している状態。人格性に関しては、極めて抽象的な自我のアイデンティティが冒険的に自分自身をコントロールしている状態。保証された知の批判的解体と、一般化された価値と規範の設定と、自己コントロール的な個人化とへの構造的諸強制が生まれる」(S. 399 f.)。

18世紀以来、啓蒙の進展のなかで一面では確かに理性の道具化が進み、ついには抑圧の強い管理社会が生み出されるにいたった。しかしその一方で啓蒙の運動のなかで「コミュニケーション的理性」のポテンシャルは歪曲されると共に高められてきてもいる。ハーバマスの「コミュニケーション的行為の理論」は理性のポテンシャルの歪曲を正し、啓蒙の未完のプログラムの完成をめざしたのである。

このようなハーバマスの企図からすれば、啓蒙のプログラムを全面的に放棄し、啓蒙の弁証法からの訣別の道を拓いたニーチェは当然不倶戴天の敵ということになるであろう。

4-1 ハーバマスは、ニーチェは理性を道具的な側面にのみ一面化して捉えた上で、全面的に理性を批判すると、批判している。すなわち、ハーバマスは言う、

「目的合理性へと萎縮し、主体中心となっ

た理性に対する批判から弁証法的刺衝をニーチェは抜き取り、理性全体に対してニーチェは青年ヘーゲル派が理性の崇高化に対してとったのと同じ態度をとる。つまり、理性は力、すなわち転倒した力への意志以外のなにものでもない、理性は力への意志をみごとに隠している、という態度をとる」(S. 71)。

理性に対する全面的な批判は、当然ながら理性の地平の外に位置することになる。そこではもはや「真」と「偽」、「善」と「悪」という区別は解消され、問題にならない。代って、「ニーチェは真偽の彼岸、善悪の彼岸にあって唯一の『認識』の器官として趣味を、すなわち『食欲に於ける然りと否』を王座に着かせる」(S. 149)。そうなれば、見かけ上は普遍的な真理性の要求、規範的な妥当性の要求の背後には、実は権力の要求が隠れているということになる。つまり、価値評価の背後にあるのは、「或る一つの意志が他の意志に比べ、或る一つの力が他の力を奪いとる」といった事態である。「これは、そこに於いて力と力が相互に作用し合い、この権力闘争を超越しうるいかなるエレメントも残存しないところの世界であり、それはいわば神話に帰する世界である」(S. 151)、と。

4-2 しかし、果してニーチェの言う「力への意志」の世界は、そこに於いて各々のエポックがその相貌を失うような単に力と力の闘争、あるいは戯れの世界であろうか。

ニーチェは「偶像の黄昏」のなかの「芸術のための芸術」と題したアフォリズムで「芸術は生への大いなる刺激剤である。どうして芸術が、無目的と、無目標と、芸術のための芸術と解されえようか？」⁽¹⁾と、批判しているにもかかわらず、ハーバマスはこれを無視し、ニーチェを「芸術のための芸術の擁護者」に仕立て上げている。そして、ハーバマスはニーチェの「ディオニュソス的なもの」について、「したがって、ディオニュソス的なもの——完全な自己忘却にいたるまでの主体の高揚としてのディオニュソス的なもの——の叙述には、同時代の芸術の経験も入りこんでいる」(S. 116)と、述べている。

たしかにハーバマスが、「エクスタシーと引き替えにしてのみ——すなわち、個人の苦痛に満ち

た脱分化、個人の脱境界化、すなわち、無定形の
内なる自然および外なる自然との融合と引き替え
にしてのみ、芸術はディオニュソス的なものへ
立ち入ることができる」(S. 117)と言うように、
ニーチェの「ディオニュソス的なもの」には、
相貌を失って無定形で矛盾に満ちているという性
格が、一面に於いて帰することができるかもしれ
ない。しかしそれはあくまで一面に於いてでしか
ない。ニーチェの「ディオニュソス的なもの」
は単にそういう状態であるにとどまらないのであ
る。

むしろニーチェが強い関心を寄せたのは、「な
ぜディオニュソスの地底からまさにギリシア的ア
ポロン主義が生え出ざるをえなかったか」という
ことであった。その答えは、ニーチェによると、
「ディオニュソス的ギリシア人がアポロンの
ことを必要とした、すなわち、ものすごいもの、
雑多なもの、不確かなもの、恐ろしいものへのそ
の意志を、節度への、単純さへの、規則と概念に
対する順応への意志で挫くことを必要とした⁽²⁾」か
らである。

このようにディオニュソス的なものがその深
みからしてアポロンのものを必要とするとい
う面を切り棄てて、ハーバマスはアポロンの美
と節度はタイタンの野蛮なものの地底を覆い隠
したにすぎない、とだけしかみていない。「芸術
を生光学のもとで見る」というニーチェの観
点は見棄てられているのである。

そうなれば、「ディオニュソス」はニーチェ自
身が語っているような「統一への衝動⁽³⁾」、ある
いは「これまで地上で達成された最高の世界肯定
と生存変貌⁽⁴⁾」の神秘に満ちた象徴ではなく、単
なるオーギー的な陶酔に耽るエクスタシー的な
力の象徴とみえるかもしれない。事実、ハーバ
マスはそう見ている。そして、「ニーチェは彼の
後継者たちの眼差しを非日常的なものの現象
へと向けさせた」(S. 393)と、論じる。

しかし、ハーバマスの言う「ニーチェの後
継者たち」はともかくとして、ニーチェ自身
の美的経験は、日常生活から切り離された性
的倒錯や麻薬による陶酔などに於いて経験さ
れるものではない。ニーチェが「永劫回帰」を
経験したのも、散歩の途上という極めて日常
的な生活のなかであった。

自伝的な『エッケ・ホモ』でニーチェは次の
ように述べている。

「永劫回帰の思想、このいやしくも到達さ
れる限りでの最高の肯定の定式は、1881年の
8月に遡る。この思想は『人間と時間の彼方
六千呎』と付記されて一枚の紙片に書きつけ
られたのであった。その日私はシルヴァ
プラナ湖に沿って森のなかを歩いていた。
ズルライからほど遠からぬピラミッド状に
そそり立った巨大な岩のそばで私は立ちど
まった。その時この思想が私にやって来た
のである」⁽⁵⁾。

「永劫回帰」の思想は日常生活のうちで突
然稲妻のごとく閃き現われたのである。「永
劫回帰」は直観的(intuitiv)に認識される
のであって、論証的(diskursiv)に認識さ
れようべくもない。したがって、ニーチェ
の思想を「近代の哲学的ディスクール」の
枠内に切り詰めて論じるハーバマスは、
そのためにニーチェの「永劫回帰」の思想
を切り棄てることになってしまうのである。

「これが生であったのか？ さればよし！ も
う一度！」と、かく生の「永劫回帰」を意
志する意志にしてはじめて、時の無常の流
れにあって、その流れに抗し、流れる時を
留め、エポックを画することができる。ニ
ーチェはかかる意志に「最高の力への意志」
を認める。すなわち、ニーチェは言う、「生
成に存在を刻印づけること——これが最
高の力への意志である」⁽⁶⁾、と。単なる力
と力の戯れには最高も最低もない。「力へ
の意志」は時の流れに抗して自分自身を一
定の相貌のうちへ留め置くところにその最
高の現われ方をする。

ニーチェは象徴的なタイトルを冠したその
著『反時代的考察』の第二篇第六節で、「もし
あなたが伝記を求めらば、『何々氏とその時
代』^{フアイト}というきまり文句のついた伝記
ではなく、その扉の上に『その時代に反抗
した一人の闘士』と記さねばならないよ
うな伝記を求めよ」⁽⁷⁾、と言っている。そ
の時(時代)の流れに能く抗してはじめて、
真の「時代」^{エポック}を画しうるのである。過
去からの時(時代)の流れの延長線上で近
代論の議論を単に重ねていくだけでは、未
完の近代という時代をひき延ばすだけで
あって、近代を完成することも、まして未
来を打ち開くこともおよそできないであ
らう。(1990. 9. 6 受理)

註

- (1) Nietzsche, "Götzendämmerung", Streifzüge eines Unzeitgemäßen, Nr. 24 Kröners Taschenausgabe(以下KTAと略記) S. 147, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli, Montinari (以下KSAと略記) Bd. 6, S. 127.
- (2) Nietzsche, "Der Wille zur Macht" Nr. 1050 (KTA S. 684), "Nachgelassene Fragmente 1885-1889" KSA, Bd. 13, S. 225.
- (3) Nietzsche, "Der Wille zur Macht" Nr. 1050 (KTA S. 683), "Nachgelassene Fragmente 1885-1889" KSA, Bd. 13, S. 224.
- (4) Nietzsche, "Der Wille zur Macht" Nr. 1051 (KTA S. 685), "Nachgelassene Fragmente 1882-1885" KSA, Bd. 11, S. 681.
- (5) Nietzsche, "Ecce Homo" KTA S. 370 f., KSA, Bd. 6, S. 335.
- (6) Nietzsche, "Der Wille zur Macht" Nr. 617. (KTA S. 418), "Nachgelassene Fragmente 1885-1889" KSA, Bd. 12, S. 312.
- (7) Nietzsche, "Unzeitgemäße Betrachtungen" KTA S. 153, KSA Bd. 1, S. 295.