

研究資料

啓蒙の可能性—『啓蒙の弁証法』擁護と批判の間

小松 恵一

Keiichi Komatsu: Possibility of Enlightenment--Between the Defense and the Critique of <The Dialectic of Enlightenment>. Bulletin of Sendai University, 45 (2) : 101-110, March, 2014.

Abstract: This paper is a preparation for the further study of the logic and the possibility of <critical theory> in its developmental phase after <The Dialectic of Enlightenment>. This is without doubt the most pessimistic work about human history among the philosophical accomplishments in the 20th Century, which evoked various reactions and criticism. Here I take two representative and persuading comments to this book into consideration, namely, of Jürgen Habermas and Herbert Schnädelbach. For the former the position of the two critical philosophers is entangled in the performative contradiction, which is caused by their way of critique that reason (Vernunft) is the fundament and at the same time the object of critique. Habermas sees the further philosophical development of Adorno which is manifested in his <Negative Dialectic> as an attempt of linear development without the contradiction solved. In stead of such an entanglement of method he advocates his position that reason cannot be absorbed in instrumental reason, which is no other than communicative rationality. On the other hand Schnädelbach takes this work as a series of philosophies of history which aim to grasp history in its totality as a linear development from one principle. From this standpoint <The Dialectic of Enlightenment> is also a myth. He adds furthermore that Adorno's <Negative Dialectic> adopted another strategy that historical occurrences are not regarded as necessary results of reason, but they are caused under some contingent conditions, and so the concept of totality is then not grasped as ontological, but as what enables to criticize. From the comparison of these two interpretations of <The Dialectic of Enlightenment> the decisive element of the possibility of critical theory, especially of Adorno depends on the relation between <The Dialectic of Enlightenment> and <Negative Dialectic>.

Key words: philosophy of history, Habermas, Schnädelbach, Negative Dialectic

キーワード: 歴史哲学, ハーバーマス, シュネーデルバッハ, 否定弁証法

はじめに

「いまさら『啓蒙の弁証法』か」という苦い表情が目に見えよう。このアドルノとホルクハイマーの共著は、すでにポストモデルネの論調が下火になり、いまや哲学の戦線が拡散してしまった段階では論ずるに値するのか。ハイデガーの死後、もう「大きな物語」はその意味を失った、あるいは、説得力を持たなくなった。

それに代わって、小さな、あるいはローカルな抵抗の橋頭堡を営々と、数多くの哲学者が他の諸学を含めて共同し、あるいは批判しながら築こうとしている。それなのに、「何したって無駄」という一刀両断の現代診断に付き合っ、何を得られるというのか。ハーバーマスだって、実証主義に譲歩したではないか。

歴史とくに現代の運命を、あるいは西洋哲学の命運を背負っているかのような言い回し、歴

史全体への視野を確保せんとする尊大な視点、わずかな救済の兆しを否定の果てに読み取るという預言者の態度。ひとことで言えば、大げさなレトリック。そうした文章についてゆくのはもはや困難である、と思ってしまうのも十分に納得できる。そうであるとしたら、『啓蒙の弁証法』に付き合う理由はどこにあるのだろうか。

しかも、この日本という極東の島国で、資本の論理は貫徹し、グローバリゼーションのなかに巻き込まれているとはいえ、いままで理性あるいは合理性などというものが、一度として人間関係に分け入って実現したことなどないというのに、『啓蒙の弁証法』というヨーロッパ起源の理性を、ヨーロッパ中心主義者とはいえないまでも、ヨーロッパ文化にどっぷり漬かった哲学者たちが断罪する書にどのような態度を取るべきなのか。こうした著作をアニミズムの残滓を払拭してはいない日本人が問題にすることに、どのような意味を見出しうるのか。

『啓蒙の弁証法』をひもとくとき、その見事なささまざまなテキストの批判的解釈に圧倒（あるいは幻惑）されながらも、ときおり見かける普遍化された批判的断定に戸惑いを覚えざるを得ない。それは、啓蒙が神話に退化する、あるいは理性が野蛮に転化するという歴史的運命への著者たちの徹底的ペシミズムと表裏一体である。

そもそも『啓蒙の弁証法』という表題の「弁証法」の意味は何なのだろう。啓蒙が神話へと逆行してゆく理由は、啓蒙に外在する何か別のものではなく、啓蒙そのもののうちにあるということ、つまり、啓蒙の自己破壊に求められる。こうした自己関係は、ヘーゲル的な弁証法を起動するものである。しかし、そうなると理性の崩壊は歴史的必然として避け得ない運命といわなければならない。

アドルノの著作の文脈を見れば、むしろかれは、細々とした現実の日常のなかのさまざまな矛盾をアフォリズム形式で辛辣に描き出す方向に、かれ自身の哲学の特徴あるいは長所を見出すべきではないか。たとえば、『ミニマ・モラ

リア』の、とくにその第一部の、人生の断片の背後にあるイデオロギーを意地悪いまでにさらけ出す、あの細やかな生彩ある、さらにエレガントな抒情詩のような叙述を見よ（藤田省三「批判的理性の叙事詩」（『精神史的考察』、藤田省三著作集第1巻所収）は、日本語で『ミニマ・モラリア』を扱った最も美しい文章である。）そうした観点から見れば、『啓蒙の弁証法』も、その構成からすれば、むしろ断片的であるといえるし、副題も「哲学的断片」であるわけなのだが、その内実は歴史哲学として全体性を志向する言辞に満ちている。

それは、アドルノの本来の意図したところであつたのだろうか。あるいはそれは、アドルノの本来の気質あるいは才能に見合ったものであつたろうか。むしろ、ナチの暴圧から逃れ、第二次世界大戦さなかに亡命生活を送るユダヤ人という状況が、アドルノおよびホルクハイマーの思考を極限化し、全体主義にたいするに歴史全体主義を対置させるにいたった、と推測してみたくもなる。

そういう疑問に答えるためには、ひとつには、ホルクハイマーとアドルノの本書にたいするそれぞれの関与の程度を問題にすべきかもしれない。この問題については従来、アドルノの主導権が語られてきた。しかし、徳永氏の報告によれば、どうやら文献学的には、つまり、残された原稿などからの推測では、どうやらホルクハイマーの関与の大きさがうかがわれる。そうであるにもかかわらず、徳永氏は、彼自身の従来の見解、つまりアドルノの主導という見方を擁護し、原稿のレベルでの判断は最終的なものではなく、むしろホルクハイマーがアドルノの考え方に大きく影響を受け、その立場に接近したのだ、という解釈（あるいは推測）を述べている（『啓蒙の弁証法』徳永惇訳、岩波書店、1990の訳者あとがき、416頁以下）。

しかし、関与の程度を見極めるためには、文献学的操作の他に、両者の哲学上の展開を跡付けて見る必要があるだろう。もちろん徳永氏は、そうした観点から上の見解を述べておられるわけであるが、あえて上記のような疑問を抱くの

は、『啓蒙の弁証法』と『否定弁証法』の間には、論理的な一貫性があるのだろうか、という問いが念頭にあるからである。むしろ、前者の方法論的な限界を見据えたからこそ、アドルノは後者へと赴かざるをえなかったのではないか。『否定弁証法』では、『啓蒙の弁証法』にたいする言及はほとんど見られない、ということが外面的証拠として挙げられるかもしれない。しかし、アドルノはそれをどこまで意識していたかは、明らかではない。さらに、印象として言えば、『否定弁証法』の方法論と内容には齟齬があるのではないか。方法と内容を分離するのは、それぞれ弁証法を標榜するアドルノにとっては肯定しがたいことであろうが。

1 シュネーデルバッハとハーバーマス

おぼろげに抱き続けてきた、こうした疑問と印象に方向性を与えてくれたのが、シュネーデルバッハの『『啓蒙の弁証法』の今日的意義』(Herbert Schnädelbach, Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung in: Aktualität der Dialektik der Aufklärung, Harry Kunneman und Hent de Vries(Hrsg.), Campus Verlag 1989)という論文だった。この論文では、『啓蒙の弁証法』の全体的結構が批判され、この書自身がひとつの神話であることが明らかにされている。それをシュネーデルバッハは、「社会神話」(Sozialmythos)と呼ぶが、それは、ルソーに淵源する歴史哲学の意匠をもつ啓蒙批判に連なるものであり、歴史の一面化であり、それをそのまま受け入れることはできない、というのである。

しかし、『啓蒙の弁証法』は、他方では、個々の分析においては、学ぶべきところが多いとする。たとえば、それは、主観性の構成が構成する主観の自己喪失を帰結するとか、自己解放が自己奴隷化に至るとか、あるいは、大衆欺瞞における啓蒙の反転というような弁証法的分析である。しかし、それらは『啓蒙の弁証法』のいう歴史的必然として受け取られるべきではなく、ある特定の偶然的な条件のもとで起こる個別的な出来事として、つまり、別様にもありえ

たものとして解釈されるのである。シュネーデルバッハによれば、そうした批判は、全体化を拒否する、個別的なものの批判的解釈学としての「否定弁証法」によってのみ可能となるという。つまり、アドルノの『啓蒙の弁証法』から『否定弁証法』の展開を一種の断絶のうちに見ている。

他方、『啓蒙の弁証法』にたいする辛辣な批判者として、ハーバーマスがいる。『近代の哲学的言説』(Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, 1985)のなかの「啓蒙と神話の絡み合い」(Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung)もまた、広範な視野をもつ論文には違いない。これは、『啓蒙の弁証法』のイデオロギー批判を逆手にとって、この書自身をイデオロギー批判の俎上に上げるという趣向をもつ。かれの「コミュニケーション合理性」の立場から、シュネーデルバッハとは違う観点から近代の一面化を批判している。ハーバーマスはさらに、そうした方向を取るにいたった動機ないし背景を、30年代の批判理論が依拠していたマルクスタイプのイデオロギー批判の放棄に求めている。そうした意識がニーチェとの結びつきを促したのである。ハーバーマスは、『啓蒙の弁証法』とニーチェ（とくにその『道徳の系譜』Genealogie der Moral）との類縁性、いやほとんど同一性を執拗に示そうとしている。そこには、感情的な反発と、アドルノにたいして勝ち誇ったかのような多少のおごりが垣間見られるといっでは、言いすぎであろうか。

しかも、かれはアドルノの『否定弁証法』への展開を、『啓蒙の弁証法』に見られた困難をかかえたまま、しかも同じ論理で乗り越えようとする巨大で誠実な努力ではあっても、結局は失敗せざるを得なかったものと見ているようである。

「アドルノの『否定弁証法』は、なぜこの遂行的矛盾を経巡らねばならないのか、いやまさにそこに留まらねばならないのかという疑問にたいする持続した説明であると読むことができる。(中略)アドルノは、『啓蒙の弁証法』終了

後 25 年間のあいだ、その哲学的衝動に忠実であり続け、批判の全体化という思惟の逆説的構造を回避はしなかった。」(Der philosophische Diskurs der Moderne, S.145)

ハーバーマスの『否定弁証法』にたいする評価がそうであるなら、シュネーデルバッハとハーバーマスとでまったく正反対ということになる。しかし、その『啓蒙の弁証法』批判は、多くの点で共通しているともいえる。とくに批判の全体化がもたらす難点は、両者ともに指摘するところである。ただし、ハーバーマスは、その難点を、啓蒙が啓蒙自身を批判する、あるいは理性が理性自身を批判するという自己関係に求めているのに対し、シュネーデルバッハは、むしろ『啓蒙の弁証法』の歴史哲学的結構に求める。

こうした違いを念頭に置いて、両者の批判を見てゆくことにするが、その前にまず、『啓蒙の弁証法』の論理構造を瞥見することが必要であろう。その後、両者の論文について論じることとしたい。

2 『啓蒙の弁証法』の論理

『啓蒙の弁証法』はなによりもまず批判の書である。そうした意味では、この書は啓蒙の伝統のうちにあるといってもよいであろう。啓蒙の標語は、「理性」と「批判」であった。もともと啓蒙とは、18 世紀ヨーロッパという時代に限定された、あるいは限定されるべき概念であった。それをホルクハイマーとアドルノは、人類の全史にまで拡張した。人間の全歴史が啓蒙であると捉え返され、しかもその全体が批判の対象とされる。『啓蒙の弁証法』の論理構造を素描すれば、つぎのようになる。

伝統的に、啓蒙は神話の反対物として、理解されている。神話からの離脱、マックス・ウェーバーの言葉を用いれば、「世界の魔術からの解放」こそ啓蒙の目的である。それは、迷信を打破する理性による自然の客体化、それによる自然支配にいたる。ホルクハイマーとアドルノは、

そうした「啓蒙」と「神話」の単純な区別に満足しない。むしろその両者は、弁証法的関係のうちにある。つまり、「神話がすでにして啓蒙であり、啓蒙は神話に逆転する」。神話自体は、啓蒙が作り出したものなのである。さらに「自然を破壊することによって自然の強制力を打破しようとする試みは、いずれもいっそう深く自然の強制力のなかに落ち込んでゆく」(Dialektik der Aufklärung, Fischer, S.19)

いわゆる神話は、それ自身神話ではなく、神話を基層とする叙事詩である。そこでは、神話と、それからの離反としての啓蒙の絡み合いが示されているからである。そうした叙事詩は、世界の起源を神話的に提示することによって、同時に神話的世界からの離脱をも象徴的に示すという二重の意味をもつ。神話は、暴力的なまでの荒々しい自然を示すものであり、同時に、そこには神話的一体性の世界、つまり、「自然との和解」という根源への郷愁があるが、そこからの離脱は一種の安堵、または解放をも意味している。自然必然性からの離脱である。起源を志向する神話は、意識の二義性を表す。つまり、神話によって、社会的な紐帯が形作られるが、それは当該社会の起源へと環帰する仮象である。それは仮象として、自己というあり方をすでに形成している集団のメンバーは、そこに安住することはできず、そこから同時に逃れなければならないものでもある。

起源から遠ざかるということが解放を意味する、これが啓蒙の第一段階である。しかし、神話の威力は、その解放を押しとどめることになる。つまり起源が起源としてある限り、そこに囚われ続けるのであり、それは何度でも繰り返される。ホルクハイマーとアドルノは、啓蒙の過程全体がそうした二義性に付きまとわれているという。神話的威力の克服は、つねに神話を呼び起こす。これを両者は、オデュッセイに基づいて確証しようとする。オデュッセイは、かれが会う試練、神話的に形象化された自然の威力から、謀りによって逃れる。それは、自己という存在の確保とその自然からの離脱を象徴するものとなる。セイレーンの歌は、失われた自然との一体性への郷愁を、自我の亡失への魅

惑を呼び起こすが、それはたんに仮象でしかない。

「人間の自己自身にたいする支配は、自己というものの基礎をなすが、潜在的にはいつでも、自己の支配が奉仕するはずの自己の抹殺である。というのは、支配され、抑圧され、いわゆる自己保存によって解体される実体は、もっぱら自己保存の遂行をその本質的機能としている生命体、つまり、保存されるべき当のものに他ならないからである。」(Dialektik der Aufklärung, S.62)

人間が内的自然の抑圧の代償として外的自然を支配するすべを学ぶことによって、自己の同一性を形成する、という形式の議論は、啓蒙のプロセスがそのヤヌスの相貌を顕にする過程を記述する範例となる。人間はこのように、世界史的啓蒙の過程において、この起源からますます遠ざかって行くが、神話の再帰的強制からは逃れられないのである。

3 <ハーバーマスの『啓蒙の弁証法』批判>

ハーバーマスの批判は、次の3点にまとめられるだろう。

希望の無化
合理性の平板化
マルクスのイデオロギー批判からの逸脱

『啓蒙の弁証法』では、啓蒙の過程がすべて、自己保存のための目的合理性の支配のうちにあること、つまり道具的理性に起因するものであることが主張される。啓蒙の進展とともに、目的合理性の貫徹は、自然支配とともに、自己の支配をももたらす。そこに逃げ道はないという『啓蒙の弁証法』論理は、希望をいだかせる余地を残さない。それは、『啓蒙の弁証法』が、近代の像を驚くべきほどに平板にならしてしまっただけなのであり、道具的理性の批判がそこで貫徹した結果なのである。

しかし、ハーバーマスにとっては、文化的な

近代固有の尊厳と呼ばれてもよい事態がある。つまり、ウェーバーがいうように、近代においては、価値諸領域の分化が強固なものとなっているという事態である。そのことによって、否定の力、あるいは肯定と否定を識別する能力は麻痺してしまうのではなく、むしろ強化される。真理問題、正義と趣味の問題は、それぞれ独自の論理によって開発され展開されるからである。たしかに、資本主義経済と近代国家においては、正しいかどうかという妥当性の問いが、すべて目的合理性によって限定された地平に巻き込まれてはいる。

しかし、それに対抗して、理性は、それだけに尽きない、別の方向へ分化する動きを誘発するのである。科学や科学の自己反省は、技術的に役に立つ知識を生み出すのみならず、それを超えてゆく理論的力動性を示しているし、また、法と道徳の普遍的基盤は、憲法や民主的意思決定、個人主義的自由に少なくとも理念的に体现されているではないか。そうであるならば、『啓蒙の弁証法』は、市民的理想のうちに保持されてきた文化的近代の理性内容に相応するものではない。ひとしなみにしてしまう叙述は、文化的近代の本質的特徴を顧慮していない。

目的合理性が現実の暴力へと走りこんでしまうという神話から逃れるという見通しを、『啓蒙の弁証法』はほとんど残していない。しかし、問題は、ホルクハイマーとアドルノが、敢えてそうした平板化に踏み込んだ理由である。その動機はどこにあったのか。

ひとつには、ハーバーマスは、その理由を当時の状況に求めている。しかし、問題なのは事象的な理由である。ハーバーマスによれば、当時の状況のなかで、ホルクハイマーとアドルノは、30年代の批判理論が有効であると信じていたマルクスタイプのイデオロギー批判を無効とみなすようになったのである。生産力がいざれ生産関係を粉砕するはずであるという論理が、その両者の絶望的な寄生関係を目の当たりにして、批判が依拠すべき、あるいは希望を託すべき立脚点が失われたと見えたからである。そこから、理性による理性の、啓蒙による啓蒙の全面的批判、啓蒙を啓蒙する批判が展開され

ることになった。

イデオロギー批判は、通常、ある理論の妥当性要求が、その成立過程から切り離せず、理論の背後に権力と妥当性要求が混在していることを指摘する。嫌疑のかかる理論に目立たないけれども、利害や権力要求が混じっていることを言うことで、その理論の信憑性を奪うのである。妥当性を表立って要求している言明の背後に、そうした言明の真実性を疑わしめるに足る依存関係を露出させるのである。

しかし、そうしたイデオロギー批判は、意味連関と事象連関、あるいは内的関係と外的関係が区別され、さらに、科学、道徳、芸術がそれぞれ固有の妥当性要求を持ち、それぞれが固有の論理にしたがう分野に特化している場合にのみ可能である。そのときはじめて、意味連関と事象連関、内的関係と外的関係の混在を指摘できるからである。

その前提を形作っているのは、ピアジェの言葉でいえば、＜世界像の脱中心化＞である。神話は、その全体化の威力を、近代の世界理解ではもはや同一化することができない諸カテゴリーを関連付けているところから得ている。言語は、表出の媒体であるが、神話に置いては、いまだ現実から区別されてはおらず、記号がその意味内容と指示対象とを分離しているということが明瞭にはなっていない。言語的世界像は、世界秩序と一緒に織り込まれている。真偽、善悪という妥当性のカテゴリーは、交換、因果性、健康、実体、能力といった経験的概念と組み合わされている。ものとひと、対象と主体との概念的区別がないのである。それにたいして、啓蒙の過程は、自然の脱社会化、人間世界の脱自然化を招来する。

イデオロギー批判は、それ自身が理論であるわけではなく、ある特定の理論的前提に依拠し、他の理論を反駁する。それは、啓蒙の進展であるといえる。つまり、脱神話化されたと証する理論がじつは神話に取り込まれていることを示すものだからである。

ホルクハイマーとアドルノは、こうしたいわば啓蒙的イデオロギー批判のタイプを放棄し、啓蒙あるいは理性そのものをイデオロギー批判

の対象にした。そうすると、その自己関係的構造によって、批判はたやすく全体化し、自己自身の根底をも揺るがすことになる。そうした批判が「最終的な暴露という効果を断念せずに、批判を持続することになれば、あらゆる理性的規準が退廃していると説明するために、あるひとつの規準を無傷のままに残しておくのでなければならない」。(S.153)こうしたパラドクスは、批判が自己自身にももんどりうって当てはまるために、批判は方向性を失ってしまう。

その際、ホルクハイマーとアドルノは、そうした難点を理論的に克服するという方向を選ばず、そのままに放置する。そうすると、論述を支える基盤がないのだから、ad hocに「限定的否定」を実行する以外はできなくなってしまう。ハーバーマスに言わせれば、それ以外の道があるではないか、「コミュニケーション合理性」の方向が、というわけなのだ。

4 ＜シュネーデルバッハによる『啓蒙の弁証法』批判＞

この批判は、結論としては似ている点もあるが、ハーバーマスの批判とは別の視点からの批判である。シュネーデルバッハによれば、『啓蒙の弁証法』そのものが啓蒙の弁証法のなかにあり、そこでは神話と啓蒙が絡み合っている。

＜「神話」の構造契機＞

神話は世界解釈である。それも物語として展開された説明である。「神話は、生成を行為による出来事、行為の結果として理解させる、行為の物語としてある出来事の報告である」。(S.17) 世界生成の神話。ある行為主体の行為について物語り、物語によって解釈して、世界生成を了解可能なものにしようとする。

そうした神話的生成は、ある特定の時点というものを持たない。しかも、それはたんなる過去の出来事ではなく、今現在における世界構造をも決定する出来事として保持される永遠なる生起である。神話的出来事は、時間のうちにない。

こうして、時間・空間の外にあり、むしろそ

れらをはじめて創造するものとして、神話的生起は場所をもたない。こうした時空を超えた永遠なるものは、哲学的真理の原型である。神話的啓蒙とロゴスの啓蒙の違いは、異なった手段が選択されていることにある。

＜『啓蒙の弁証法』の神話性＞

そこからすれば、啓蒙を啓蒙（解明）しようとする『啓蒙の弁証法』自身も、神話なのである。だから、主体性の原史を自然支配による自己解放の行為として物語る際に、オデュッセイという神話が取り上げられたのは、必然であった。「自然強制を打ち破るいかなる試みも、そのようにすればするほど深く自然強制に陥ってゆく。このようにヨーロッパ文明は経過したのである」という起源物語りなのだ。

だから、『啓蒙の弁証法』が歴史哲学的結構をもつとはいえない、いかなる現実の歴史をも扱っているとはいえない。むしろ、歴史の深層構造を物語るものである。この歴史の背後にある歴史あるいは歴史哲学は、「社会神話」(Sozialmythos) といいうる。それは、自然神話とは異なり、自然の「脱魔術化」を前提とし、人間世界を自然威力の介入によって説明するのではなく、むしろ、自然的なるものを人間という枠内にある総体として把握しようとする。

その際、「社会神話」は理論でもない。理論は、厳密な意味では、人間の威力に服していないもののみに可能であり、つまり自然現象について可能なものであり、人間の行為は、それが自然的なものと区別される限りでは、ただ物語るという形でしか説明できないからである。

そうした事情は、たとえば自然状態を仮定する「社会契約論」でも同じである。そこには、Pathos des Singulars (単数のパトス)。一つの歴史(die Geschichte)への志向がある。それは、単数の指示対象をもつ、つまり歴史的人間世界全体である。全体を志向する物語的歴史哲学は、全体化によって歴史的世界を単一の指示対象とする。歴史的なものの全体化こそ、物語的歴史哲学を「社会神話」とするものである。それは、始まりと終末を視野に収めなければならない。そうすることによってはじめて歴史は単数

となるからである。

これが、物語的歴史哲学において神話と啓蒙の相互からみあい状態を現出する。その際、そうした歴史哲学を遂行する哲学者は、真の歴史、現実の背後に隠された真の歴史に到達する特権的通路を握っているものでなければならない。それが歴史の神話化と同時に、歴史に神秘化をもたらす。経験的歴史学を限界があるとして疎んじ、歴史全体へと決然と立ち至るという態度は、ルソーの発想であり、それを模倣したのがニーチェの『道徳の系譜』である。さらに、シュペングラー、クラークス、ハイデガーもまた、そうした態度によって規定されている。

そこでは近代が神話化されている。「近代」、「啓蒙」、「理性」といった、単数の巨大対象は、物語によって生み出された仮象であり、近代、啓蒙、理性の終わりを劇的に語る誘惑を生み出すのである。この単数性によって、近代的学問文化のなかで差異化され、多くの視点からのみ把握可能な社会的文化的世界を全体化しうることになる。近代自体が複数なのである。「社会神話」は、認識のユートピアではなく、その神話自身が生み出した幻想である。それは、いかに啓蒙的な意図で構想されたにしても、反啓蒙である。

＜『啓蒙の弁証法』で救われるべきところ＞

『啓蒙の弁証法』は、それがルソー主義の伝統にある物語的結構をもつ限りでは、救い出すことはできない。つまり、「神話がすでに啓蒙を遂行するように、啓蒙はその一步一步ごとにより深く神話に巻き込まれる」ことが、『啓蒙の弁証法』にも妥当する。

啓蒙を反省することが、直接啓蒙的理性の無位置性を招来するのではない。物語的に「理性」や「啓蒙」を単一の指示対象とするところに、問題が生ずるのである。理性、啓蒙は、開かれた概念であって、そのとき、啓蒙の啓蒙という自己言及は二律背反を生むことはない。思弁的に全体化された概念を反省において自己適用するとき弁証法がうまれるが、『啓蒙の弁証法』は、ヘーゲルの弁証法の逆立ちである。

啓蒙を開かれた概念とした場合、「啓蒙の弁

証法』はいかに理解されることになるだろうか。「近代」、「啓蒙」、「理性」という単一の対象は存在せず、ある特定の理論的文脈の中でそうした概念に包摂される多くの事柄が存在するだけである。歴史と体系の合致は排除される。ヘーゲルの歴史哲学では、絶対者が措定され、歴史と体系は一致できた。世界精神の行為と詐術によって、絶対的理念が展開し、その客観性は、論理的思弁的構造の総体であった。

このような結構を取ることができないとすれば、啓蒙の弁証法は、啓蒙の構造論でなければならない。現実の歴史のなかの啓蒙の展開こそ、啓蒙構造論の基礎を形作り、そのうえで構造的過程的な啓蒙の一般構造が確認されることになるだろう。もちろん、そうした歴史的事実としての現実には、ある特定の理論的枠組みのなかで把握される。そうした意味では、理論負荷性をもたない歴史はないといえる。しかし、叙述の場面で理論と歴史をショートカットして、直接に一元化することはできないのであって、理論が新なる歴史の叙述であると主張することはできない。こうした意味で、啓蒙は脱歴史化される必要があり、その構造がまず問われるべきである。つまり、啓蒙の弁証法は、歴史哲学から社会理論へと逆転した歩みを歩まねばならない。そうするとき支払われる代価は、単一の啓蒙についてもはや語ることに意味がなくなり、その本質を取り出すという希望は潰えるということである。

『啓蒙の弁証法』において、実はこのことは暗々裏に叶えられているのである。ホルクハイマーとアドルノによる啓蒙の概念は、マックス・ウェーバーに由来するが、その際、「合理化」という理念系の近代把握は、けっして単一の歴史を想定しておらず、幾多の例外はあれ、つまり、『啓蒙の弁証法』において「合理化」が神話的物語の形態で単一の過程として語られることは多々あっても、啓蒙の概念を開かれたものとして理解する可能性は、『啓蒙の弁証法』のなかにもある。主体と自然支配の自律化は、ウェーバーの合理化モデルを補填するものと考えることができる。「パルメニデスからラッセルにいたるまでの運命は同一である。神々と諸

性質の破壊が持続しているのだ」、こうした命題は、合理化のある側面を言い当てていることは否定できない。しかし、それを *pars pro toto* として受け取れば、たんに虚偽であるに過ぎない。

「完全に啓蒙された地上は、勝利に酔う悲惨の兆候のなかで輝いている」(『啓蒙の概念』冒頭, S.9)。そうであるなら、反啓蒙が正当であることになるだろう。しかし、啓蒙か反啓蒙かという単純な二分法に訴えることはできない。反啓蒙とは、一般的に啓蒙に関する啓蒙として登場するからである。

啓蒙と神話、理性と支配、解放と奴隷化、進歩と退歩をアドルノとホルクハイマーは結びつけた。その際、一方が他方を惹起するというだけではなく、それぞれがそれぞれの他者であるということも主張した。この対立物の一致は、それ自体として成立するのではなく、『啓蒙の弁証法』が、偶然的で他の可能性をも許容するある特定の条件の下では、そうしたことが生じることを明らかにしたのである。理性自身が支配の原理ではなく、理性が自然支配の道具である限りでそうなのである。

そのように、現在でも意味をもちうる「啓蒙の弁証法」は、アドルノの意味で「否定弁証法」としてのみ可能である。アドルノの否定弁証法が、ヘーゲル、ルカーチ、サルトルのそれと区別される点は、全体性の観点が構成的にではなく、批判的に用いられる点にある。アドルノの否定弁証法は、啓蒙の弁証法にたいして哲学的方法論的な新たな始まりである。幻惑連関の総体 (*Totalität des Verblendungszusammenhangs*) を存在論的に理解するのではなく、批判的に理解することは、その総体が原理的には偶然的なもの、歴史的なものであると把握することを前提とする。

以上がシュネーデルバッハの主張である。

5 『啓蒙の弁証法』考察のための課題

マックス・ウェーバーは、近代の特徴を「合理化」(*Rationalisierung*) ないし「魔術からの解放」(*Entzauberung*) として把握した。それ

がもたらす帰結は、かれによれば「多神論」となる。かれの社会把握では、社会のなかで独立した各領域がそれぞれの論理にしたがって展開し、それらが独自の分野を形成する。しかも、ウェーバーはそれをとくに西欧的な展開として限定していた。

そうした把握に真っ向から対立するのは、ホルクハイマー・アドルノの『啓蒙の弁証法』である。かれらは、問題設定を多くマックス・ウェーバーに負っている。それにもかかわらず、「啓蒙」の問題圏は人類の全歴史へと拡大され、批判される。

一般に「批判」は「問い」という言語行為の一形態と見なすことができる。批判は、たんなる事実の確認の問いではなく、ある規範的妥当性要求を背後に持つ問いである。そうした批判的問いであれ、通常の場合、ある概念枠組み、あるいは言語ゲームのなかで一定の手続きによって、その疑問の氷解が可能であることが前提されている。

そうした多層の言語ゲームの諸相を見ずに、認識論あるいは認識批判は、はなから認識全体の枠組みを取り出そうとする。自己自身がその枠組みのなかにありながら、それを問題化するのである。それは、イデオロギーを伴わない（あるいはイデオロギーを背後に隠した）自己関係的構造をもつものとして、『啓蒙の弁証法』を再び繰り返すことになりはしないか。神話的意匠を取らない神話である。

このような発想はもちろん、十全な展開を経てはじめて言いうることである。批判のあり方をどのように捉えるべきなのか。批判は、どのようなレベルでどのような形態をとるなら、有効に機能しうるか。それが課題である。（この点に関しては、Wolfgang Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Suhrkamp, 1975, が基本的な視座を提供している。）

アレックス・ホネットは、こうした問題意識とは異なる観点から『啓蒙の弁証法』を擁護している（「世界の意味地平を切り開く批判の可能性——社会批判をめぐる論争における『啓蒙の弁証法』——」宮本真也訳、『思想』913

号4頁～22頁, 2000）。かれによれば、「社会批判にはいくつかの形式があり、『啓蒙の弁証法』はその課題に照らせば適切な形式をとっているのである」（6頁）。

この論文の目的は、『啓蒙の弁証法』が「世界開示的批判」（*Welterschließende Kritik*）という特定の批判のタイプであることを明らかにすることである。ホネットによれば、批判には、内在的批判と世界開示的批判の二種類がある。前者は、ローティとウォルツァーの二つの立場があり、後者が『啓蒙の弁証法』である。内在的批判の場合、批判が依拠すべき普遍的な真理、つまり、ローカルな概念枠組を超えた、コンテクスト超越的な基準はありえない、という認識にもとづく。そうすると、ある個人あるいは社会的集団の欲求が、ある地域の現実の価値基準を受容した上で、それにたいする離反として社会的不正を摘発し批判しうる。

しかし、そうではないタイプの別の社会的悲惨がありうる。つまり、社会の構成員の要求がその社会において適正と認められているとしても、そうした理解関心のあり方そのものが、あるいは、それらを引き起こす機構そのものが全体として疑わしいという場合である。そうした疑念の対象をホネットは「病理」（*Pathologie*）と呼ぶ。そうした社会に内在的な病理の診断には、与えられた価値地平を超越する必要があるものであって、それを遂行したのが『啓蒙の弁証法』というわけである。

そうした批判を可能にする審級が、ハーバーマスが述べてきたように、ディレンマに陥ることは、ホネットの前提でもある。病理を治療的に診断する可能性が残されているとしたら、新たな意味連関を開拓するレトリック、物語的、寓意的な記述を取るしかない。その際、診断の背後にあるべき価値基準の妥当性要求は掲げられない。ただ、レトリックによる説得しかないのである。

『啓蒙の弁証法』について、そういう把握も可能性は持ちうるではあろう。しかし、その場合、多種多様のそうした試みが受容されなければならないだろう。その場合、説得力が最後の判断基準にならざるをえないが、そうすると、

いかなるタイプの批判が受け入れられるかは、それを判断するそれぞれの人間の嗜好に基づくしかなくなるのではないか。

そのように考えられるとするならば、『啓蒙の弁証法』という書物は、ひとつの問題提起の書ということになる。それも、個別的な問題の指摘ではなく、世界動向にたいする根本的な懐疑あるいは批判を表明するものである。こうした把握は、この書を読めば、素直に納得できるところもあるだろう。しかし、そうした読み方だけでは、『啓蒙の弁証法』という 20 世紀の哲学における奇書を、いわば奇書のままにとどめてしまうだけに終わってしまうのではないか、多種多様な現代批判の試みを、全体として放置しているだけではないのか。

むしろ課題は、先に述べたように、批判の可能性を突き詰めるところにある。『啓蒙の弁証

法』と『否定弁証法』の間に論理的一貫性はあるのかという点について、ハーバーマスとシュネーデルバッハは、先に見たように異なる見解を表明している。まず、ハーバーマスの言うように、その両者に一貫性はあるのか、あるいは、シュネーデルバッハの主張のように、両者には断絶があるのか。

ハーバーマスは、自らの「コミュニケーション的合理性」を正当化せんとするあまり、アドルノを乗り越えようとして、かえって一面化しているきらいがある。むしろ、シュネーデルバッハが解釈する方向で、『否定弁証法』のなかに、全体性を構成するのではなく、しかもそれを見失うことのない批判を可能とする契機を見つめることが可能かどうか。それが課題として浮かび上がってくる。

（ 2013 年 11 月 29 日受付
2014 年 1 月 24 日受理 ）