

近代批判の条件

——「神話」を超える秩序形成の可能性をめぐる——

森 秀 樹

第一章 『啓蒙の弁証法』をめぐる

近代は啓蒙 (Aufklärung) と共に始まり、啓蒙と反啓蒙のせめぎあいの中でその歩みを進めてきた。したがって、近代について反省する際に、啓蒙という語を観点とすることができるであろう。啓蒙とは、人間が神話的状态 (何らかの事柄を根拠無しに信じている状態) から、あらゆる対象に適用しうる理性に基づいて、脱出することである。例えば、カントは啓蒙を「人間が、自らの責任である未成年状態から脱出すること」と定義している^①。これに対して、アドルノとホルクハイマーは『啓蒙の弁証法 (Dialektik der Aufklärung)』^②で近代の啓蒙のあり方を批判している。すなわち、近代の啓蒙は、近代の理性が限定されたものであったにも関わらず、それを絶対視し、それに基づいてあらゆる自然を支配することを目指した。そして、理性によっては捉えきれない自然を覆い隠し、このような自然と理性を分離してしまった。その結果として、理性は覆い隠された自然に対して無力になってしまったのである。彼らはこのように分析している。確かにこの著作では自然という語は特定の領域に限定されているわけではない。しかし、この著作の目的は、野蛮な神話から啓蒙されたはずの現代において、ナチズムという蛮行が行われ、しかも、啓蒙の徹底としての批判理論がこれに対して無力であった理由を問うことにあった。したがって、アドルノとホルクハイマーがここで主として念頭においているのは、人間をとりまく自然よりはむしろ人間の内なる自然、人間の意識のことである。かつて、人間は神話の中に生きており、そこから道徳を得ていた。しかるに、近代になって理性が支配的になるにしたがって、理性にとっては理解しがたい道徳は野蛮な風習に過ぎないとみなされるようになった。ところが、このようにして生まれた理性的道徳は当然の結果として「非理性

的道德」を理解することができず、ましてや、なぜ理性的道德を選択すべきなのかということを基礎付けることなどできないのである。例えば、カントの理論理性は近代的理性に相当する。しかし、カントは道德を理論理性によっては基礎付けえないとし、それとは別に実践理性を要請せざるをえなかった。このような状況にあっては、道德的であることも非道德的であることもともに「神話的」であり、その点では等しく選択可能である。それどころか、場合によっては非道德の方が自然にかなっていることすらありうるのである。例えば、サドは強者による権力の行使は人間の自然であると指摘しているが、そのような場合にはジュリエットの道德³⁾が自然にかなっていることになる。かくして、理性は他の神話を裁く特権を失い、その点では他の神話とならぶ一種の「神話」でしかないとみなされるのである⁴⁾。

ハーバマスは近代の理性が必ずしも普遍的なものではなかったことを指摘した点では彼らを評価する。しかし、全面的に同意するわけではなく、『神話と啓蒙の絡み合い』において⁵⁾『啓蒙の弁証法』を批判している。それによれば、近代は、それが妥当であるかはともかくとして、理性という基準(判断の尺度)を提示してきた。つまり、コミュニケーション(異った立場に立つ二者が関係することによってその関係が変化してゆくこと)の際に対立が生じて、この基準に従うことで、どちらが合理的か判断することが可能であったのである。それゆえ、近代の理性を批判するならば、合理性の基準をすべて放棄してしまうか、理性に代わる基準を提示するかという選択を迫られることになる。この選択に対して『啓蒙の弁証法』の態度は曖昧である。すなわち、理性に代わる基準を提示することに対して悲観的であるにもかかわらず、依然として啓蒙という立場を放棄していないからである⁶⁾。この点をハーバマスは「パフォーマンスの矛盾」とであると指摘している。これに対して、彼は、近代以降理性が道德・芸術から分離したことは、理性の及ぶ領域の合理化を進めたことを意味するのであり、むしろ評価しなくてはならないと考える。そして、近代的な理性に代わる基準として「理想的な発話状況 (ideale Sprachsituation)」という理念を提示する。すなわち、ハーバマスによれば、様々なコミュニケーションが現実に行なわれているが、その際常にすでにコミュニケーションのルールが承認されている。すると、このルールを基準として、合理的なコミュニケーションとそうでないものとを区別してゆくことが可能となるはずである。そして、彼はこの理想的な発話状況の理念に基づいて様々な基準を形成してゆくことができるとするのである。つまり、仮に近代の道德の基礎

が不道徳と同様に危ういものに過ぎないにしても、その中でさらに理想的発話状況に基づいて脱神話化を図ることは可能であり、啓蒙の課程を全否定する必然性は無いと考えるのである⁷⁾。

しかしながら、このような理論に対しても『啓蒙の弁証法』が提示した近代批判が同様な仕方では当てはまるように思われる。すなわち、理想的発話状況の理念という基準のもとでは、その理念に従わない者は不合理であるとして排除されることになる⁸⁾。すると結局、理性を理想的発話状況という名称に置き換えただけということになるのではないだろうか。コミュニケーションの実情と比較することを通して、理想的発話状況をコミュニケーションの理念とするに足る十分な理由があるかどうか検討しなくてはならないように思われるのである。

いずれにせよ、『啓蒙の弁証法』の批判を真摯に受けとめ、なおかつ、それに対するハーバマスの批判を考慮するならば、近代批判は次の二つの条件を満たさなくてはならないということになる。①なんらかの「神話的」基準に依拠して他の神話を裁いてはならない。②他の神話とのコミュニケーションの可能性を保つものでなくてはならない。

『啓蒙の弁証法』はニーチェによる近代批判を承認し、それに基づいて自己の思想を展開しているが、ニーチェの提示する帰結を「自己保存の本能と衝動の世界」であると解釈し、同時に受け入れがたいものであるとも考えている。また、ハーバマスは「パフォーマンスの矛盾」を犯す『啓蒙の弁証法』はもとより、ニーチェ（特に最近のフランスでのニーチェ受容）もまた神話への逆戻りであるとして批判している。結局、彼らはニーチェの近代批判を評価しながらも、それが引き起こす（かのように見える）コミュニケーションの際の基準の不在ゆえにニーチェを拒絶するのである。ここでは、このアポリアをニーチェの思想にまでさかのぼって、彼の近代批判が先の二つの条件を満たしうるかを検討することにした。

第二章 神話と人間の構造

(1) ニーチェの近代批判

それでは、ニーチェ自身は啓蒙・神話といった語をどのように規定しているのだろうか。確かにニーチェは啓蒙を脱神話化することと規定している（vgl. MA26, 463, 475,

JGB21)⁹⁾。しかし、その真意は近代の啓蒙主義においては必ずしも実現されていないと考える。というのも、近代の啓蒙主義は理性を過信するあまり、宗教・神話の持つ意義を理解しないからである。人間は神話を必要としているのである。例えば「宗教における真理。啓蒙の時代では宗教の意義が正当には扱われなかった。このことについては疑いない。しかし、同様に次のこともまた確かである。すなわち、啓蒙に続くそれに対する反動では再び正当な線をかなり越えてしまったのである」(MA110)と述べている。この記述から、ニーチェは神話を排除する啓蒙（近代の啓蒙主義）や神話に対する反動的な盲信（宗教改革）から自己の立場を区別していることが分かる。

また、ニーチェは『善悪の彼岸』の中で神話という語を啓蒙という語と対比して用いている（JGB21）。そこでは「不自由意志」のことを神話と呼んでいるのであるが、同じ箇所でもニーチェはさらに「因果関係」「自由意志」を「因習的な擬制（konventionelle Fiktionen）」とも呼んでおり、これらもまた「不自由意志」と同様に批判すべきものと見なしている。ここからニーチェは「神話」を「因習的な擬制」と同一視していたと考えることができる。

周知のようにニーチェは道徳を「因習的な擬制」と見なし、そのような「神話」を想定することの価値を測定しようとした。例えば、「私たちには道徳的価値の批判が必要である。このような価値の価値自身がまず最初に問われるべきなのである」(GM Vorrede 6)と述べている。したがって、ニーチェの道徳に対する態度は二面的である。すなわち、一方では、いわゆる道徳なるものは、強者の支配に悩まされた弱者が、強者の力の発現を抑え、弱者たる自己を救うために捏造した制度に過ぎないと批判している（このような批判は著作のいたるところに見られる）。しかしながら他方では、それらの効用もまた認めているのである。単に「神話」が虚構であることを指摘して、これを否定するならば、このような態度自身が一つの別なる神話を形成するだけであり、近代の啓蒙主義と同様な失敗を犯すことになるだけだからである。「このような〔道徳に対して抗議する〕場合、再びなんらかの道徳によって、あらゆる種類の専制と非理性が許しがたいものであることを宣告せねばならない」(JGB108)（〔 〕内は引用者の補足）それゆえ、ニーチェは『道徳の系譜学（Genealogie der Moral）』あるいは『道徳の発生学（Naturgeschichte der Moral）』という戦略をとるのである。すなわち、ニーチェは道徳がいかなる欲求によって生まれてきたかという起源を問うことによって、超越的なものであるとされる道徳の価値を、生の欲求と

いう次元に引き戻して考えようとするのである（Vgl. GM1-3, JGB186）。

かくして、ニーチェの道徳批判（近代批判）は近代の「神話性」を批判しつつも、それを排除するのではなく、その意味をも認めることを目指している。この点では、ニーチェは第一章で見た近代批判のアポリアに自覚的であり、近代批判の二つの条件を満たす可能性を持っていると言えることができる。

（2）人間と神話

それでは、ニーチェは「神話」がどのように発生すると分析しているか。ニーチェは『道徳の系譜学』（GM Vorrede 1）で人間は自分については無知なままであったと述べているが、これは道徳の問題は人間の構造と結びつけて考察されなければならないということを意味している。

ニーチェによれば、道徳とはある種の秩序を保持するために、それを逸脱する可能性を禁止するものである（Vgl. JGB198）が、これは自由意志を持ち自分の行動に責任を持ちうる主体を前提としている（Vgl. GM2-1ff.）。なぜなら、各自が自分の行動を制御しえないならば、道徳は規範としての意味を失うからである。

ニーチェはこのような主体を想定する考え方を二つの点で批判している。まず、このような考え方は、主体が力を行使することもしないことも可能であるとするために、力を持つ主体と力の行使を区別している。これに対して、ニーチェは力は行使されて初めて力となるのであり、その意味では力と力の行使は区別しえないとする。「行為・作用・生成の背後にはいかなる「存在」もない。「行為者」は勝手に行為へとつけ加えられたものに過ぎない。行為がすべてなのである」（GM1-13）。また、主体を想定する考え方は主体の意志を統一的なものとみなしているが、ニーチェは、意志とは複合的なものであり、その背後には多様な力が働いており、それらを知るには解釈が必要であると考えている（Vgl. JGB19）。

自由意志を持った主体が虚構に過ぎないということになると、それを前提としている道徳はその存在基盤を失い、これもまた一つの虚構に過ぎなくなる。しかしながら、ニーチェは道徳が虚構であるからといって、これをただちに否定するわけではない。むしろ、道徳を想定することの意味を問う。彼によれば、二人の人間の間に弱者と強者という関係が生じることがある。その場合、弱者は自己を否定されることになる。しかるにそれは耐えがたいものである。それゆえ、弱者は、二人の間の屈辱的な

関係を転換しようように、道徳を想定し、さらにそれを可能とするために、自由意志を持った主体を捏造するのである。例えば、ニーチェは「抑圧された者、征服された者、制圧された者たちが、無力の執念深い計略から、「我々は悪人とは別なもの、すなわち、良きものとなろう。そして、良きものとは、制圧しない者、誰も傷つけない者、攻撃しない者（中略）である」と自分に言い聞かせるとき、（中略）それは本当は「我々弱者はいかんせん弱いのである。我々は、自分の強さを越えるようなことは何もしないから、良いのである」という以上のことは意味していないのである」とし、さらに「このような種類の人間は、あらゆる虚偽を神聖なものとするのが常である自己保存・自己肯定の本能から、中立的な選択の自由を持つ「主体」への信仰を必要としている」（GM1-13）と述べている。確かに、道徳は強者の立場から見ればさしあたり虚構に過ぎないが、弱者にとっては、自己保存のために、必要なものなのである。

弱者と強者を分かťものをニーチェは「力」と呼んでいるが、これは必ずしもいわゆる権力を振ること、支配することではない。ニーチェによればまず「生とは力への意志である」（WM254）。そして、「目的・目標・意図を持つこと、すなわち、意欲すること一般は、より強くなろうと意欲すること、成長しようと思欲することと等しく、そのために手段を欲することでもある」（WM675）。つまり、「力（への意志）」とは自己克服する生の活動なのである。力は過去に達成されたものを克服することによってのみ力たりうるのであるから、達成されたものにすがりつく「衰弱しつつある力」にしてみれば力は自己を根底から脅かすものであり、制御されるべきものである。それゆえ、ニーチェが否定するのは、なしうる可能性から一つの行動を選択する自由意志や、権力を振るうことを制限する道徳ではなく、生がそれまでに達成した秩序を逸脱しないようにすることや、逸脱を制限する道徳である。

ニーチェは力とその主体を区別しえないと考えるのであるから、人間は力を制御しえず、ただ、力の行使の結果として弱者あるいは強者である自分を見い出すだけである。そのような場合、もし弱者となれば否応なく虚構を形成せねばならない。また、もし強者となることがあれば、たしかにその時は様々な反動的な虚構は必要が無い。しかし、強者の（価値判断の）パースペクティブも絶対的な真理ではありえず、常に虚構に転落する可能性をはらむものなのであり、さらに、實際上弱者と関係せねばならないため、弱者との関係において様々な虚構を形成しなくてはならなくなることがある（この点については第二章(3)を参照。このような意味では人間にとって虚構は必

然的であり、人間はいわばそこへと落ち込むのである。結局、「神話」は虚構を必要とする人間の構造に基づいて成立しているということになる。ニーチェは「神話」の一種である形而上学について「もっとも誤れる判断（それにはアプリオリな総合判断も属しているのであるが）は我々にもっとも不可欠なものである。そして、論理的虚構を妥当させたり、制限されざるもの、自己同一者といった純粋に捏造された世界によって実現を測定したり、数によって世界を常に偽造することなしには、人間は生きることができないのである」（JGB4）と述べている。

(3) 「神話」と「神話」の関係

それでは、ニーチェは「神話」と「神話」の関係についてどの様に考えているであろうか。求められているコミュニケーションとはまさに「神話」と「神話」の関係であるから、ニーチェの分析から手がかりを得ることができるはずである。ニーチェは力と力の関係を克服という観点から見るため、この問題は弱者と強者の関係から思惟されることになる。具体的には貴族道徳と奴隷道徳との闘争の分析がこれに相当する。すでに見たように、ニーチェは人間の自由意志を否定し、さらに人間にとっては神話は必然的であると考えていたのであるから、二つの道徳の間にはいかなるコミュニケーションもありえないかのように思われる。確かに、ニーチェによればこの闘争は未だ決着がつけられてはいない。しかしながら同時に、多くの場合は奴隷道徳が勝利を取ってきた（GM1-8, 9）とも述べている。すると、ニーチェは少なくとも弱者が強者に奴隷道徳を信じさせることがありうることを認めていることになる。ニーチェは奴隷道徳の勝利を①「反感（ressentiment）」②「疚しい良心（schlechtes Gewissen）」③「禁欲主義的理想（asketische Ideale）」という三つの局面から分析している。

まず、強者を前にして自己の存立基盤を脅かされた弱者は、反感から強者ではないことを「良い」とする道徳を作り出し、強者にこの道徳を信じさせる。確かに、力の結果として強者となったという事実に変更不可能である。しかし、強者が自分が強者であることを恥じるようになるということは起こりうるのである。ニーチェは弱者が自分の悲惨さを幸福な者たち（＝強者）の良心の中に押し込むのに成功したとき、「この幸福な者たちはある日自分の幸福を恥じるようになり、おそらくは「幸福であることは恥である。悲惨なことが余りにもたくさんありすぎる」と互いに言うであろう」（GM3-14）と述べている。

また、弱者は単に生じてしまった強者のみでなく、潜在的な強者をも無力化しようとする。しかしながら、ニーチェによれば生は本質的に多様化するものである（GM 2-11）から、力が発現することを防ぐことはできない、それゆえ、弱者は力が浪費されるべき場所を準備する。それが人間の内面であり、「疚しい良心」である。「敵意・残忍・迫害や襲撃や改革や破壊の欲び、これらすべてのものがこれらの本能の持ち主の方へと向けられること、これが「疚しい良心」の起源である」（GM2-16）。強者が内面にとどまるかぎり、そこでいかなる克服を行なおうとも、弱者を脅かすことにはならないのである。

ニーチェによれば、「人間の意志は一つの目標を必要としている。人間の意志は何も意志しないよりはむしろ、無を意志する」（GM3-1）。これは、人間は一貫した秩序を求め、たとえその秩序が生を抑圧するものであったとしてもそうするということを意味している。このような人間の構造を利用して弱者は反動的な道徳や疚しい良心を基礎付ける秩序を定立する。これが「禁欲主義的理想」であり、禁欲を要求する宗教である。その中では生の可能性が浪費されるに代わりに、超越的な価値が与えられる。しかも、ニーチェによれば「禁欲主義的理想」が歴史的には独占的な秩序であった（GM3-28）。

弱者は、[可能ならば強者を]自分よりも劣った（悪い（böse））ものと、それが不可能ならば神聖ではあるが特殊なものと、いずれにせよ自己とは他なるものと見なす。弱者はこのように強者を自己と差別し、無関係なものとすることによって、自己の保持をはかるのである。

以上のような分析を見ると、弱者が強者を一方的に抑圧してきたかのように見えるが、強者もまたこのような秩序を必要としてもいたのである。このような側面は「仮面」という主題に沿って分析されている。「哲学的精神がなんらかの程度において可能であるためには、それはさしあたって、以前から確保されている、観想的人間というタイプに仮装し、変態（verpuppen）せねばならなかった」（GM3-10）とニーチェは述べている。すでに見たように、「禁欲主義的理想」とは強者の生の可能性を浪費させる秩序であった。一方において、弱者は、哲学者を観想的人間という類型へと追い込むことによって、強者の可能性を浪費させ、自己の秩序を保持しようとする。しかしながら他方、強者も、弱者の奴隷道徳の中で自己を責めていたが、この類型に出会うことによって自己を正当化することが可能となり、さらに弱者によって許容され

る「仮面」の下で自己を発展させることが可能となったのである。「自己保存の本能こそが、皮相的であれ、軽薄であれ、偽であれと、人間に教えるのである」(JGB59)。強者は自己保存のため弱者を欺くのである。そしてさらに「我々自由な精神が理解する哲学者は最も包括的な責任を持つ人間であり、人間の全発展に対して良心を持つ。このような哲学者は、訓育と教育という仕事のために、その都度の政治的経済的な状況を利用すると同様に、宗教をも利用する」(JGB61)。すなわち、最初は強者はいわば強いられて観想的人間というタイプに仮装したのであるが、やがてはこのタイプを自己の事業を進めるのに利用するに至るのである。

以上のようなニーチェの分析を一般化することによって、コミュニケーションのモデルが得られる。まず、以上の分析によれば、ニーチェは(力の発現という)現象とその現象の解釈という二つのレベルを区別している。現象のレベルでは、人間はこれを制御しえないし、その現実を変えることもできず、弱者と強者は分かたれたままであるが、現象の解釈のレベルでは互いに自己を保持することが可能となるような秩序(基準の枠組み)を形成することがありうるのである。すなわち、まず、人間は変更不可能な区別(例えば、弱者と強者の区別)によって分かたれているが、弱者にとって強者との出会いは自己の基盤を揺るがす危機であり、また、強者も、弱者が様々な手段をつかって強者を無力化しようとする以上、弱者と無関係ではいられない。この危機を回避するために両者は否応なくコミュニケーションせざるをえなくなる。両者はこの区別に対して相互に納得しうる、すなわち、互いに自己を保持しうる解釈の図式を与える。この際の交渉は単なる強制・受忍という関係ではなく、懐柔・偽瞞という関係でもある。このようにして、弱者と強者の区別という変更不可能な基底の上に、この基底を超える秩序が形成されるのである。

以上のようなモデルに従うならば、コミュニケーションの中で得られる秩序は絶対的な真理(基準)ではなく、一種の解釈でしかなく、変更可能なものである。しかしながら、この解釈は、任意に変更可能なものではなく、否応の無い対立の中でぎりぎりの妥協として得られたという点で、一種の拘束性を備えている。すなわち、人間にとって神話は必要なものであり、回避しようのない神話間の対立がこの神話を危うくする以上、コミュニケーションへの参加者は否応なくこのコミュニケーションに巻き込まれているのであり、そこで形成された秩序に従わざるを得ないのである。すると、コミュニケーションの尺度そのものが変容を受けることになる。すなわち、伝統

的に基準は真理あるいは正義でなくてはならない、そうでなくては、基準などありえないとされてきたが、この二者択一は回避可能なのである。変更可能でありながらも拘束的な尺度もありうるのである。

第三章 コミュニケーションの理論

すでにみたように、『啓蒙の弁証法』やハーバマスはニーチェの近代理性批判を評価しつつも、ニーチェの思想を最終的には拒絶していた。なぜなら、ニーチェは「力への意志」が生基底をなすとするが、これは人間の権力闘争以上の原理は存在しないということを意味している。それゆえ、仮にニーチェが近代理性が「神話」に過ぎないと批判するにしても、それに代わる基準を提示しえない。その結果、ニーチェは際限なき（基準なき）権力闘争を肯定している。このように彼らは解釈するからであった。

確かにニーチェは「力への意志」を生基底であると見なしていたが、それは人間という主観がいわゆる権力を振るうことを意志するということではなく、人間は常にすでに力の結果の中で自己を見出すということであった。それゆえ、ニーチェがこの原理を提示することで主張しているのは、生は「力への意志」の世界の中で常に否応のない仕方である一定の位置を占めており、そのことを覆い隠してはならないということなのである。

それに対して、ニーチェの思想においていわゆる「自己保存の本能と衝動の世界」が展開されるのは、力において分かたれた人間が自己の持つ「神話」を他者にも信じさせようとする時、具体的には、弱者が奴隷道徳を強者に信じさせる場合である。しかし、それとても強制によって行なわれるのではなく、一種の説得に基づいていた。たとえば、強者とても「禁欲主義的理想」を信じることによって目標をえることができるのであった。したがって、ニーチェが近代の理性を放棄するにしても、それはあらゆるコミュニケーションの際の基準を放棄していることを意味してはいない。むしろ、ニーチェ自身はそれを展開していないにしても、奴隷道徳と貴族道徳の関係の分析を通してコミュニケーションのモデルを提示していると解釈できるのである。

ニーチェは神話を啓蒙することを目指し、近代の理性の神話をも批判している。しかしながら、『啓蒙の弁証法』のようにコミュニケーションの可能性を放棄してはい

ない。この点ではハーバマスと共通している。第二章で見たように、ニーチェは人間の基本的な構造について、次のようなテーゼを提示していた。すなわち、人間が人間にとどまる限り、神話は必然的であり、しかも人間はそれを選択するのではなく、いわばそこへと落ち込むものなのである。このような世界の中では、各自が自分を保持しうる世界観を採用することになるため、一元的な世界観は不可能であり、相対主義にならざるをえない。その中であえて合理性を求めるとすれば、ハーバマスのいうように、異なった神話の間のコミュニケーションによる外ないであろう。その意味ではコミュニケーションの理論が必要になってくる。

だが、求められるコミュニケーションの理論はなんらかの神話的基準に基づいて他の神話を裁くものであってはならなかった。このような要求に対してハーバマスは無自覚であったわけではない。むしろ、啓蒙と神話が「絡み合って」しまうことを認めていたからこそ、「理想的発話状況」によってその都度、これらを区別しようとしたのであった。しかしながら、ハーバマスが「理想的な発話状況」をコミュニケーションの理念とみなした点で、彼の理論は問題をはらむことになった。すなわち、ハーバマスはコミュニケーションが行なわれる際にその参加者が前提せざるをえない超越論的な言語ゲームに依拠してコミュニケーションの理論を作ろうとするが、彼はコミュニケーションを合理的な討議に限定し、そうでないものを基準形成の場としては排除してしまうのである。それに対して、ニーチェの説くコミュニケーションは、神話の間のいかんともしがたい対立を認める。そしてその上で、対立する神話の間で行なわれる妥協として、秩序形成を行なう（変更不可能な基底から受容しうる妥協として秩序を選択する）のであった。ニーチェの場合のように、形成された秩序が「神話的」なものに過ぎないことに自覚的であることによって、近代の場合のように何らかの尺度を絶対視することが回避されるのである。

それでは、ニーチェのコミュニケーションのモデルが、ハーバマスが求めるような尺度を与えているであろうか。ハーバマスは、啓蒙が神話に依拠して遂行されると指摘することが、近代の基準をすべて放棄することになると考え、それを回避しようとして、コミュニケーションの理論を提示したのであった。これに対して、ニーチェに従うならば、コミュニケーションの中で得られる基準は神話的なものに過ぎないにしても、この基準はコミュニケーションの参加者を拘束する力を持っているのであった。確かに、ハーバマスが主張する議論のもつ拘束性もその一種ではあるが、唯一の

ものではない。仮に、それが唯一の拘束性であるとされるならば、それはコミュニケーションのあり方を誤解させ、それ以外のコミュニケーションを抑圧する神話に転ずることになるであろう。基準形成の場すら、コミュニケーションの中で決定されてゆべき事柄なのである。

もちろん、ニーチェの分析は不十分なものである。例えば、分析は弱者と強者の対立に限定されているが、現実の多くのコミュニケーションでは決定的な強者も弱者もなく、むしろそれらの中間項同士の相互的な関係がみられ、さらに錯綜したものとなっているであろう。あるいは、経済的な交換のように弱者・強者という図式にあてはまらない活動も考えられる。しかし、少なくとも、ニーチェにしたがって考えるならば、コミュニケーションの理論は理想的発話状況に依拠すべきではなく、参加者の変更不可能な基底を前提として、それを超えて秩序を形成してゆく活動の中に求められねばならないということになるのである。そうすれば、近代的理性を批判しつつも、基準を放棄するのではなく、他の神話とのコミュニケーションの可能性を保持することが可能となり、なおかつ、近代的理性に代わる別の神話を定立することで他の神話を裁くことを回避しうるのである。我々は「影の濃淡の区別しかない」神話的世界の中で生きてゆかねばならない。そこには、近代の理性のように絶対的な基準はもはやない。しかし、その中でもコミュニケーションに基づいた拘束的な基準は存在するのであり、我々は実践的にこれを形成してゆかねばならない。そして、普遍的な基準を安易に定立することで、この実践を放棄してはならないのである。

註

- (1) Kant, Beantwortung der Frage : *Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe, Band VIII, S35.
- (2) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1969).
- (3) Sade, *Histoire de Juliette ou les Prospérités du Vice*.
- (4) この点については『啓蒙の弁証法』の付論2を参照。
- (5) J. Habermas, Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung, in : *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985).
- (6) 批判理論は理性に基づいて様々なイデオロギーを暴露してゆくことを目指していたが、『啓蒙の弁証法』は批判理論のこのような方法を「神話」にすぎないとみなしており、その意味では批判理論を啓蒙しているということになる。

- (7) 前掲論文及び *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in : J. Habermas & N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leitet die Systemforschung?*
- (8) ハーバマスはゆがんだコミュニケーションと理想的な発話状況との関係をフロイトにならって、病気と健康という図式から理解する。そして、ゆがんだものは矯正されねばならないと考える（『認識と関心』（Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968)）の「科学としての自己反省」以下を参照）。
- (9) 以下においてニーチェからの引用は、『力への意志』のみクレーナー版、それ以外の著作はグロイター版のテキストに従い、著作の略号とアフォリズム番号で表示することとする。MA : *Menschliches, Allzumenschliches*. JGB : *Jenseits von Gut und Böse*. GM : *Zur Genealogie der Moral.* WM : *Wille zur Macht*.

〔哲学 博士課程〕

Die Bedingungen der Kritik an der Moderne

Hideki MORI

Die Neuzeit ist unter der Fahne der Aufklärung fortgeschritten. Aber in der Gegenwart entstehen viele Probleme. Dementsprechend wird viel Kritik an der Aufklärung geübt. Deren Vertreter sind Nietzsche und die Frankfurter Schule. Im Gegensatz dazu denkt Habermas, daß man nicht das Maß, das die Neuzeit gebracht hat, aufgeben darf. Und er schlägt „die ideale Sprachsituation“ als den Vertreter der neuzeitlichen Vernunft vor. Aber diese ideale Sprachsituation kann man auf die gleichen Art kritisieren wie auch die Kritik an der Aufklärung, denn sie beseitigt andere Kommunikationsarten. In diesem Aufsatz wollen wir über diese Aporie auf Nietzsches Gedanken nachdenken. Nach Nietzsches Meinung kann man durch gegenseitige Verhandlungen zwischen verschiedenen Mythen eine Ordnung aufbauen, die diese Mythen überwinden. Das Maß, das die Ordnung geben kann, ist zwar auch mythisch, hat aber auch eine verbindliche Kraft. Wenngleich wir das absolute Maß aufgeben, heißt das nicht das Aufgeben der Ordnung. Wenn wir unsere Kommunikationen auf die „idealen“ beschränken würden, würde diese Beschränkung die mannigfaltige Kommunikationen unterdrücken.