

理性概念の社会哲学的素描

—近代理性概念超克の試み—

川崎医科大学 哲学教室

木 戸 三 良

(昭和50年10月31日受理)

Eine sozialphilosophische Zeichnung des Vernunftbegriffs

—Ein Versuch der Überwindung des neuzeitlichen Vernunftbegriffs—

Saburo Kido

Department of Philosophy Kawasaki Medical School

Kurashiki 701—01, Japan

(Received on Oct. 31, 1975)

理性は西欧哲学の基本的な概念である。にもかかわらず、こんにちの理性の概念は、哲学が本来的に探し求めつづけてきたものから離れてしまっている。あたかも両者は全く別物でもあるかのように。それ故、われわれは今こそ、理性の新しい概念を、こんにち一般化しているのとはちがった理性概念を必要としているのである。新しい理性概念の提示こそが、現代の世界が哲学に課しているもっとも大きな課題であると考えられる。この問題を解きあかすために、われわれはまず、ヨーロッパ文明あるいは西欧精神史における基幹概念であった従来の理性概念を洗い直す必要がある。

しかし西欧精神史における理性概念を完全な形で洗い直すというのは極めて困難なことである。それ故、さしあたって、われわれはニーチェ哲学における理性を考察することで、この仕事にとりかかろうと意図している。というのは、ニーチェ哲学にみられる理性概念は、マックス・ホルクハイマーによって合理主義的啓蒙主義的理性概念として批判されている近代理性と異質のものだと考えられるからである。まず、最初に、こんにち硬化しつつある近代合理主義的理性の社会哲学的批判を通して、さらにこの批判の深化を通して、哲学が本来的に求めつづけてきた理性を浮き彫りにし、そうすることによって新しい理性概念の可能性を探る道を求めたいと思う。

第一に、マックス・ホルクハイマーの「批判理論」を手がかりに近代理性に対する社会哲学的な批判を加える。ホルクハイマーはいう。「西欧社会の推移のなかで、理性概念ははっきり二つに分かれる。その一つはプラトン以来の大いなる哲学体系に属するものであり」これは客観的理性と呼ばれる。もう一方は主観的理性と呼ばれ、これはデカルトの合理主義哲学以来支

配的となっている理性である。それ故、合理主義的近代理性の批判とはとりもなおさず主観的理性の批判を意味する。主観的理性と客観的理性の分裂を統合すること、このことのうちに現代のもっとも重要な人間の課題の一つが、つまり現代哲学の課題の一つがあると思われる。この課題に答えるために、人間と人間の関係、さらには人間と自然との関係があらためて問い直される必要がある。これはとりもなおさず、近代西欧中心の歴史概念と自然概念との問い直しでもある。つまり近代理性概念では、歴史は進歩の歴史とみなされ、自然は挑発的な科学と科学至上主義のたんなる客体とみなされた、このことの問い直しをも含まざるをえない。

上のような関係をあらたに問い直し、設定すること、つまり歴史概念と自然概念の正当な把握は、同時に、主観的理性と客観的理性の統合をも意味するはずである。統合された理性を、硬化した近代理性に対して、ソフトな理性と名づける。これは人間精神のしなやかさによって維持される。ここでの人間精神とは過度的現象を意味し、少年の日々に属する。少年の日々とはなによりもまず、知性と感性のせめぎ合いのうちにある。それ故われわれは、来たるべき人間が巧知にたけた成人の部分と同時に少年の日の部分をも守る必要のあることを、理性の原史から見直したいのである。われ考う、故に、われあり、という権利ではなく、われ生く、故に、われ考う、という権利を取りもどすために。

“Vernunft genug und übergenuß ist da, aber sie wird falsch gerichtet und künstlich von jenem kleinen und allernächsten Dinge abgelenkt.”

Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches: Zweiter Band. Der Wanderer und sein Schatten

Die Vernunft ist der Grundbegriff der westlichen Philosophie, und dennoch steht der gegenwärtige Begriff der Vernunft dem fern, nach dem die Philosophie fortdauernd eigentlich verlangt. Es scheint, als ob die beiden ganz verschieden wären. In der Gegenwart bedarf man also eines anderen neuen Begriffs der Vernunft als des herrschenden. Die Darstellung solches neuen Begriffs ist das grösste Problem, das die gegenwärtige Welt der Philosophie gibt. Um dieses Problem aufzulösen, muss man erst alle die bisherigen Vernunftbegriffe raffinieren, die die Stamm-begriffe in der abendländischen Zivilisation oder in der westlichen Geistesgeschichte waren.

Es ist aber die schwierigste Arbeit, die Vernunftbegriffe in der westlichen Geistesgeschichte erschöpfend zu raffinieren. Nun beabsichtige ich, durch die Forschungen des Vernunftbegriffs in der Philosophie Fr. Nietzsches an diese Arbeit zu gehen, denn ich glaube, dass dieser Vernunftbegriff steht ausser dem, den Max Horkheimer als den rationalistischen aufklärerischen Vernunftbegriff kritiziert.

Zum ersten möchte ich also durch die sozialphilosophisch radikale Kritik der heute steif werdenden, neuzeitlichen rationalistischen Vernunft, noch dazu durch

die Vertiefung dieser Kritik die Vernunft, nach der die Philosophie fortdauernd eigentlich verlangt, in einem Relief darstellen und dadurch den Weg zur Möglichkeit des neuen Vernunftbegriffs suchen.

Nach der "Kritische Theorie" Max Horkheimers übe ich die sozialphilosophisch radikale Kritik an der neuzeitlichen rationalistischen Vernunft. Max Horkheimer sagt, "In Gang der europäischen Gesellschaft heben zwei Begriffe von Vernunft sich voneinander ab. Der eine ist den grossen philosophischen Systemen seit Platon eigen," und heisst die objektive Vernunft. Der zweite heisst die subjektive Vernunft, und die wird seit der rationalistischen Philosophie von Descartes bis heute herrschend. Also bedeutet die Kritik der rationalistischen neuzeitlichen Vernunft die der subjektiven Vernunft. Die Spaltung von subjektiver und objektiver Vernunft in einer Einheit aufgehen zu lassen, darin sehe ich eine der wichtigsten menschlichen Aufgaben der Gegenwart, dass heisst, der gegenwärtigen Philosophie. Dazu muss "die Beziehung von Mensch zu Mensch und damit auch die von Mensch zu Natur" von neuem probiert werden. Das bedeutet zugleich das Probieren des abendländischen neuzeitlichen Geschichtsbegriffs und Naturbegriffs. Im neuzeitlichen Vernunftbegriff gilt die Geschichte als Geschichte des Fortschritts, die Natur als blosse Gegenstände der anreizenden Wissenschaft und Technologie.

Also, erst wenn diese Beziehung von neuem gestaltet ist, dass heisst, der Geschichts- und Naturbegriff richtig begriffen werden, wird die Spaltung von subjektiver und objektiver Vernunft in einer Einheit aufgehen.

Die vereinigte Vernunft nenne ich eine sanfte Vernunft statt jener steif werdenden Vernunft. Sie wird durch eine Geschmeidigkeit des menschlichen Geistes gehalten. "Der Geist ist eine Übergangserscheinung. Er gehört zur Kindheitsepoche der Menschheit." Sie besteht vor allem im Konflikt zwischen der Intelligenz und der Sinnlichkeit. Wir können also allenfalls sagen, dass die künftige Menschheit nicht nur etwas von listenreichen Erwachsenen, sondern auch etwas von Kindlichen bewahren muss: um das Recht wiederzunehmen, von uns zu sagen *vivo, ergo cogito, nicht cogito, ergo sum*.

真理はわれわれによって探し求められるのではなく、われわれによって聞き取られ、気づかれることである。真理は古代ギリシャ語では、*ἀλήθεια* であった。*ἀλήθεια* は *λήθω* あるいは *λανθάνω* の否定を意味する。つまり *λήθω* あるいは *λανθάνω* が *to be unseen, to be unnoticed* 「見られないこと」「気づかれないこと」であるから、*ἀ-λήθεια* とは「見られていること」「気づかれていること」「隠れなさ」である。だから、M. Heidegger は *ἀλήθεια* をドイツ語に訳すにあたって Wahrheit (真理) と訳さずに Unverborgenheit (非隠蔽性) と直訳風にすることに固執するのである¹⁾。真理はわれわれによって探し求められるものとして隠されているのではなく、常に自らを顕わにしていることだ。事実が事実として気づかれていることを意味する。それ故、われわれが真理を知覚するということと真理そのものが自らを顕

わにしているということとは同じことなのである。「世界は常にそれ固有のコトバを隠しだてせずに大々的に語り続けている。」²⁾それが聞えていないだけなのだ。聞こうとしていないだけなのである。様々な騒音によって聞き取れないのである。かつて騒音を通して、世界が語るコトバを拾い集め、比量するのが理性（ロゴス）の働きなのであった。だから、哲学は「世界が自らを語れるように、世界の口の役割をしさえすればよい」³⁾のである。もちろん、このことは世界内に投げ出され、襲われつつある者として、パトスとのせめぎ合いのなかでなされるのであって、パトスをただ抑圧することによってなされる働きではない。いや、このことは、哲学、哲学者に限定されることなく、すくなくともすべての人間に、つまり sapio（私は吟味する）に語源をもつ homo sapiens のすべてによってなされるはずの働きとっていいだろう。たとえヘラクレイトス的な真理、「永遠に非真理へと呪われているのが真理であるのならば、真理は人間を駆って、絶望と破滅へと連れていってしまうであろう」⁴⁾という真理であっても、「世界は真理を必要とする」のである。換言すれば、世界が語りつづけるコトバの全容を完全な形で聞き取れないとしても、世界は常にわれわれによって可能な限り、知られ、気づかれている必要がある。

たしかに「歴史（世界）がみずからを認識することなしに作られていく」⁵⁾われわれの時代にあつて、上のような要請がそのまま現実化されるとは考えられない。上のような要請を可能にするのが理性なのだろうが、いまや、その理性によってただちにそれが可能になるとはとうてい考えられない。これをなしうるにはあまりにも色褪せ、疲労し、歪んでしまった理性である。ノミナリズムによって内実を清算され、形骸化した理性とは単なる観念のお化でしかないのか。客観的に理性的なものを捉えることのできなくなった理性とはいったいなんなのか。M・ホルクハイマーはこのような形で生きつづけている理性を主観的理性、あるいは道具的理性と名づける。一つであるはずの理性が近代合理主義以来二分され、二つの方向を持つようになり、あたかも対立するもののごとき様相を呈している。つまり客観的理性にはそれ固有の領域が、主観的理性にはそれ固有の網張りがあるかのように。いや実際には、二分された時点で、客観的理性なるものは主観的理性によって引退させられたとっていい。客観的理性は主観的理性の現世的力によって神殿の奥深く押しこめられ、そうされることによって、やっと自らの名だけを守り貫いているにすぎない。思惟が客観的に理性的なものの理念を捉える能力を喪失した時、理性という名の紐は切断され、一方は客観的理性として客観的に理性的なものの理念にかかわるものであったのだが、他方の主観的道具的理性によって神殿の奥へと押しこめられてしまったのである。そしていまや、理性とは道具として、処世術的な主観的理性を意味するだけとなっている。さらに悪いことは、このような事態が、理性とは本来一つであるはずなのだから、もう一度、根の所から問い直してみようという問いかけをさえ無用視するようになっていることである。いまさら理性概念の再検討などと気負ってみたところで、しょせんは哲学者の観念の遊戯に終るだろうとか、欲求不満の哲学者の自慰にすぎないとか、歴史のなかで故意に墮胎し、あるいは流産してきた胎児への後めたい思いに終始するだけだ、という風に。し

かしわれわれはこういった非難の背後にある脱歴史の傾向を見ぬかねばならない。こういった非難の背後にある原理こそ、主観的理性の原理なのだというを見ぬかねばなるまい。主観的理性における脱歴史、歴史否定の傾向性を見ぬいておかねばならない。理性概念の曖昧さゆえに硬直化していく世界に、もう一度、しなやかさ (Geschmeidigkeit) をとりもどすためにも、この理性概念を歴史的社会的現実の根の所まで降り立つことで問い直す必要がある。

以下、主観的理性、道具的理性、あるいは啓蒙的理性、一般的には近代理性と呼ばれている理性概念を批判しながら、客観的理性概念の輪郭を描きだし、主観的理性と客観的理性が理性として一つになることの可能性を素描したい。

ニーチェは挑発的に語る。「デカルトは理性だけに権威を認めていたけれども、理性だって道具にすぎない。デカルトは浅薄であった。」⁶⁾ これはいかなる事態を指示しているのだろうか。

デカルトの理性による合理主義、人間主義 (人間中心主義) が、コギト・エルゴ・スムの直観によって意識的存在としての人間を確立したというのはたしかである。つまり、デカルトのコギトは人間を神の被造物としての地位から解放し、人間の自立を根拠づけ、理性的人間を歌い上げたという意味合いからすれば、まさしく哲学上の人権宣言といっていいただろう。さらにこのことは、キリスト教発行人の身元証明 (Identität) にかわるデカルト的理性による身元証明 (Identität) の自家発行を意味する。問題点はここにある。理性は人間を無知、迷信、神話から解放し、自然を最大限に支配することによって、人間的主体の確立を可能にした。しかしこれは自然 (人間的な自然をも含む) やキリスト教とのかかわりのなかで、人間的主体が決定的に勝利したということの意味しない。人間的主体が確立したかに見えたのは、実は、理性的人間による自然からの離陸およびキリスト教からの解放にのみ眼を奪われ、新たに生じた人間による人間支配、つまり社会的支配が強力に進んでいることを見落すことによってであった。社会的支配は分業によって、人間的主体の社会的分裂を不可避的にしたのである。かくして、神話からの脱出を成就したはずの人間的主体は自らの社会的分裂を合理主義的進歩への信仰によって隠蔽し、そうすることで再び自らを神話化するにいたったのである。そこでは、確立したかに見えた人間的主体の輝かしいドラマは、実は、主・客倒転の現実の唯中でおおいにくすすべもなく、色褪せるしかなかった。このことは、具体的、日常的には、人間が物にあまりにも接近しすぎ、認識に必要な距離が消滅し、その結果、人間的思惟は物の側に吸い寄せられ、客観的に理性的なものの理念を捉えることができないほど硬化し、器官化してしまう。かくして物のもつ多様な質は均質化され、量への還元さらされるにいたり、理性の役割は計算機以上のものとはなりえなくなる、という事態を生ぜしめたのである。いわば、ことごとくが交換価値として科学的合理的に操作可能なものと見なされるにいたり、これは物化した価値の多元論を生ぜしめ、さらにこの多元論は自己目的化した機械産業文明を至上のものと見なし、テクノロジー支配に至りついたのである。このようなテクノロジー支配の世界にあっては、社会的

統合、強化の名のもとに、換言すれば、国家理性の名のもとに、人間的自然を含む自然の総体は無機物質のごとくあつかわれ、もはや有機体としてあつかわれることはなくなってくるのである。さらにまた、ここで支配的に幅を効かす認識は、まさしく合理的科学的認識なのだが、この認識は、世界があらわに語りつづけている生の^{ナマ}コトバを聞きとることのできない認識、耳を持たぬ認識に終止し、ロゴスとパトスのせめぎ合いのなかでなされる生の^{ナマ}認識たりえないのである。

先にあげたニーチェの命題は、つまり「科学を芸術の光学のもとに、さらに芸術を生^{ナマ}の光学のもとに見ること」⁷⁾を課題として出発した先にあげたニーチェの命題は、以上のようなこんにちの状況を生ぜしめた原理としての近代理性、道具化した理性を先取的に批判したものと考えてよいように思う。

以上のことをもっと日常的に見るならば次のようになる。「理性的になれ！」(Seid vernünftig!) 平たくいえば「頭を使え！」という日常の会話で使われている命題の内実を吟味することで説明してみよう。「理性的であれ！」「頭を使え！」ということは、「合理的であれ！」ということと同じである。「合理的であれ！」ということは、とりもなおさず、目的実現のために自らの手段を目的に適合させよ、ということにはかならない。ここで使われている「理性」はあきらかに主観的道具的理性である。つまり、目的の客観性を問い直すことなしに、目的実現のために、主体 (Subjekt) が自らの手段を目的に適合させるという意味で、主観的理性であり、主観的理性は手段 (道具) の適性にのみかかわり、目的そのものにかかわろうとしない、という意味では道具的理性である。主観的道具的理性は一般に目的そのものにかかわることはないのだけれども、かかわるのは次の場合にだけである。つまり目的実現の可能性を斟酌したり、そのために選ばれた手段が適切であるかどうか、あるいはまた (主体の) 自己保存のためになっているかどうかを考察するときだけである。換言すれば、主観的道具的理性とは、先に述べた人間と物との距離の接近によって支配的になったノミナリズムのもとで内実を清算されてしまった理性概念であり、これはむきだしの自己保存の原理でしかないことになる。自己保存の原理には、how to (ハウ・トゥー) の論理だけがあって、なぜその目的がそもそも目的として設定されるにいったかという、目的の客観性にかかわる why (ホワイ) の論理がない。かつて手段にかかわる主観的理性は、目的にかかわることとしての普遍的に理性的であることの限定的表現であったのだが、いまや後者の意味での理性的のかかわりは、少年の日の童話以下におとしめられ、無視され、そういったかかわりが求められることさえなく、前者だけが理性の概念であるかのように市民社会を貫いている。市民社会において市民権を得た理性概念はほかでもない前者、つまり主観的道具的理性だったのである。いや、道具的理性の優位は市民社会の成立、存続とは不可分の関係にあったといった方がよいのである。つまり、道具的理性が實際上、優位に立ち、力を得ていくのは、勝者と負者とを選びわける競走を原理として内在させている市民社会においてなのであって、いわゆる哲学上の競合の場においてではないのである。

以上のような意味合いからも明白であるように、理性概念を問い直し、吟味することは、決して形而上学へと昇華するような問題ではなく、なによりも歴史的な社会をリアルに問うことによって可能なことなのである。

市民社会における理性は手段の目的への適性、労働節約のための機能として、いわば手段の有効性、無効性の問題にかかわる。こんにちのわれわれにとってこの手段の有効性・無効性の問題はとりわけ社会的なものである。つまり人間が自己の欲求を充足するのは、社会的なチャンネルを通してであって、直接、自然のなかに求めることはできない。目的実現、欲求充足のために選ばれた手段の有効性は、いわゆる機能社会の原理であるところの主観的理性によって支えられた市民社会において問われるのであるから、社会的なカテゴリー以外のなにものでもないことがわかる。

ではこんにちのわれわれにとって「自然」とは何か、以上の文脈のなかで少し触れなければならないだろう。結論を先取りすれば、「自然」もまた社会的カテゴリーのなかで問われる必要がある。例えば、かつての社会主義ユートピアにおける自然概念に見られるような、人間のもろもろの欲求を充足するための対象として、また労働による収奪の対象として、自然は「無料でそこにある」⁸⁾ わけにはゆかなくなっている。こんにち社会的存在（社会的動物：ζῷον πολιτικόν はなによりもパトス的であると考えられねばならない）⁹⁾ としてのわれわれ人間にとって、自然とはとりもなおさず自己の生身の肉であり、感性の総体である。感性の総体たる人間的自然が社会的チャンネルを通して問題になる以上、人間外的自然もまた、こういった人間的自然を含みこむ自然として社会的チャンネルを通して捉えられねばならない。それ故、自然概念は歴史概念とともに社会的なカテゴリー内で問われる必要がある。近代市民社会における大きな誤謬は自然概念を社会的に捉えようとしなかったことにある。従って、人間の欲求充足を直接、自然にもとめるという自然支配が実は同時に社会的支配でもあることを、意識的にせよ、無意識にせよ、見過ごすことになり、その結果、社会的チャンネルを通して果されるはずの欲求充足がひたすら対象客体化された自然に求められ、それがたえず強化され、最終的には、社会的チャンネルの万人への開放の問題、つまり社会的開放・解放の問題が問われながらも、多くの成果を上げえなかったのである。社会的チャンネルの解放、換言すれば社会的チャンネルの根底からの組みかえが近代理性（道具的・主観的理性）だけによってではなく、客観的理性をも動員することによってなされる必要があったのである。それがなされなかった。だから、国家の理想が個人と全体の調和にあるとしても、社会的チャンネルを閉ざされた者にとっては、この理想は単なる理想にすぎず、なんらリアルなものを提示しえなかったのである。むしろ逆に、国家理性による社会的チャンネルの閉鎖でしかなかった。

次に啓蒙的理性と呼ばれる理性概念について少し触れておかねばならない。動物的な本能を捨てることによって理性的になっていくというのが啓蒙的理性なのだろうが、この啓蒙的理性なるものも、実は、競走を原理とする市民社会を前提にすることで可能なのである。啓蒙的理

性概念が内包する矛盾は、啓蒙主義の代表者・ヴォルテールがダランベールに書き送った手紙そのものが如実に物語っている。M・ホルクハイマーはその著『理性の終焉』（“The end of reason”）でこの手紙を引用している¹⁰⁾。

「ヴォルテールが許容する理性とは上品でまともな人々にだけ勝利をもたらすものであって、『下賤な連中は理性に合うようには生れついていないのです。』『だから、靴屋とか召使のような連中を啓蒙しようなどとしたことはたえてありません。——そういうことは、坊主にでもおまかせすればよいことなのです。』」

真と偽を識別する理性（Bon sens）はすべての人間に公平に賦与されていると主張し、この理性の普遍性こそが個々の人間の利害を調和するのだと主張するのがデカルトなのだが、歴史がわれわれに実物教示している事実とはまったく逆の事柄であるようだ。先にも述べたように、こんなに理性的であるということは、手段を目的にもっともよく適合せうということであり、労働節約の機能として思考できるということであるのだから、われわれが理性的になれるには、われわれ自身、数ある手段（道具）を持ち、それを自由に駆使できなければならない。それができない者、つまり目的実現のための手段を持たないもの、あるいは持っているでもそれが使いものにならないほど脆弱で、頼りにならないものである場合、彼は理性的たりえないことになる。では理性的たりえず、理性に合うように生れついていない者が、国家・社会、皮肉にも文明社会で生きるということは、どういうことなのか。彼は自らの蒙を啓き、本能を捨ててしまえば、他にいかなる手段も持たないのであるから、そう安易に自らの本能を捨てるわけにはいかない。つまり自らを文明化することによって国家・社会に調和させているのではない。方向は逆なのである。彼は自らを理性化することによって社会化しているのではなく、国家・社会が国家理性なる力によって彼を社会化しているにすぎない。それも、それとは気づかれぬような遠隔装置によって。これはファシズムにはかならない。

人間による自然支配の輝かしい歴史は、つねに同時に、人間による人間支配の悲惨きわまる歴史であった。ことに近代以降、この歴史の主役を演じてきた近代理性なるものは、自然支配を進めながら人間による人間支配を、つまり社会的支配を強化するという仕方では、自らを神話化し、そうすることによってより眩惑的な光背を発つにいたり、近づくものを眩惑するにいたり。数千年にわたって理性が遂行してきた脱神話化の歴史はいまや文明の基本的概念の数々を形骸化し、意味のないものにしてしまった。かくして、かつてはこれら諸概念のうちでももっとも基本的な概念であったはずの理性概念はいまや歴史もろとも自殺しようとしているといっているのではないだろうか。自己保存のための原理として市民権を得た理性は、自己破壊のためのそれへと移行すべく余儀なくされているのである。換言すれば、理性の神話化とは理性自らが含みもつ批判の力を放棄するという意味で自殺であり、自己保存ではなく、自己

破壊の原理となることであり、かつまた歴史を展開するための一要素であることをやめ、歴史発展の土台になりすますことであり、とりもなおさずこれは自らを脱歴史化することである。これは歴史の否定にはかならない。脱歴史化した理性、脱歴史化を進める理性とは、かつて観念のお化けとして否定された理性と同じである。理性は歴史発展の土台ではなく、歴史展開の一要素であるということの現実的な意味は、理性は歴史のリアリティーを可能にする場合にのみ理性たりうるということであり、具体的には、ホルクハイマーが主張しているように、近代理性によって引き裂かれた人間と人間、人間と自然との関係を歴史的に可能なものにする場合にのみ理性は理性たりうるのである。これは分裂した主観的理性と客観的理性とが統一された時に可能な理性である。従って、こんにちのわれわれが哲学を必要とするのは「哲学がこういう理性を世界のなかに実現するためのしっかりとした方法的企て」¹¹⁾であるかぎりにおいてであって、それ以外にはない。そのために、かつまた、ニーチェに「世のすべての哲学者の遺伝的欠陥は歴史感覚の欠如である」¹²⁾と批判されないためにも、われわれは歴史的でなければならない。

ところで「われわれは歴史的でなければならない」という主張が誤解されないように、理性概念とのかかわりから、歴史について少し触れなければならないだろう。「歴史的である」「歴史にかかわる」ということは、歴史とはそもそも連綿と持続的に進歩し続けるものなのだから、その進歩に身を委せよとか、歴史とは一つの運命なのだから、その運命に逆わずに身を委せよということを決して意味しない。いわんや「歴史主義の淫売宿で『ムカシ、ムカシ』という娼婦とつきあって消耗すること」¹³⁾でもない。歴史が連続的に進歩し続けるということは本当なのだろうか。そもそも歴史の進歩なる概念は西欧中心の文明原理たる近代理性の所産であって、決して普遍的な概念ではない。文明も進歩も共に西欧近代を中心にした差別の概念、あるいは支配のための概念といていいだろう。(例えば、「コロンブスのアメリカ発見」という教科書の命題を少しでも考えてみれば、このことは明瞭であろう。)歴史は進歩するというのは、決して、自明のことではない。文化人類学の立場から、レヴィ=ストロースが指摘しているように、人類は一步一步階段を登るように、一つの方向へ進んできたのではなく、偶然に、生物学的には突然変異によって、しかも非連続になんら一定の方向づけもなしに進んできたのである¹⁴⁾。連続を断たれた進歩とは形容矛盾にはかならない。ところでわれわれはいままで、上に述べたような進歩概念を視点にして、文明社会を「歴史的社会」と呼び、未開社会を「歴史なき社会」と呼びならわして来た。しかし、ヒストレオー (ἱστορεῖω 記述する) → Historie ではなく、ゲシェーエン (geschehen 起こる) → Geschichte という観点からすれば、「あらゆる人間社会は歴史 (Geschichte) をもち、その歴史はそれぞれ種の起源にまでさかのぼる。」「いわゆる未開社会が歴史の液体に浸っているが、その水を自分のなかに浸透させないようにしているのに反し、われわれの社会は歴史を自分の発展の原動力とするために、いわば歴史を内部にとりこんでいるのです」¹⁵⁾ 歴史の液体に浸りながらも、その水を自分のなかに浸透させない未開社会と呼ばれる社会の歴史は、ニーチェのいう「生ける人間、行動し

努力する人間に属する歴史」であろう。これに対し、「歴史的社会」は、同じくニーチェの言葉を借りれば¹⁶⁾、歴史が過剰になっていく社会である。進歩の名のもとに歴史を自らのうちにとりこんだ社会とは歴史の液汁でふくれあがり、ぶよぶよになり、身動きのとれなくなった社会である。これは生を害する。それ故歴史過剰の歴史社会は自らを支えるために、より過剰な文明を求めつづける。換言すれば、社会的支配を進歩の名のもとに強化し続けざるをえない。これは決して「歴史的である」ことを意味しない。これは、歴史が仮死状態に置かれているということではない。ここでは歴史的経験なるものも単なる史的見聞として固定化されるしかない。過剰なる歴史は過剰なるが故に歴史を忘却する。これはいわば歴史のパラドックスである。

以上「歴史的でなければならない」「歴史にかかわる」ということで明示したかったことは、要約すれば次のようになる。歴史はニーチェの意味での人間における非歴史的感覚と歴史的感覚との、あるいはパトスとロゴスのせめぎ合いを生きる者の、生のしなやかさのなかで保たれる、ということである。

しかし実際には、近代理性はこういった歴史的かかわり、歴史意識からその内実の一方である非歴史的なものを捨象することによって、歴史を硬化したものへ、あるいは歴史は進歩するという合理主義に眩惑された進歩信仰へと傾斜させていった。かくして「歴史はみずからを認識することなしに作られていく」のである。ここでの歴史研究、歴史認識なるものは、抑圧された過去を解放することではなく、むしろ新たな抑圧を準備することにある、としかいえない。つまりみずからがあたかも無謬の指令者であるがごとく指令しながら、客観的にはなんらその責任を果たそうともしない知性を、理性は手ばなして肯定するだけで、世界の意味を客観的に問うことを放棄してしまったのである。

近代の理性概念を批判してきたいま、われわれにとって急迫した課題は、この世界の意味を問いうる理性概念（客観的理性と主観的理性の統一されたいわば本来あるべき理性）を輪郭でもいい描き出す努力をすることにあると思われる。

「理性は十分、十分すぎるほどある。だがそれが間違っただけにむけられているのだ」¹⁷⁾とニーチェはやさしく語る。近代理性、つまり主観的理性、道具的理性とは「間違っただけにむけられている」理性のことである。この近代理性の視点から「十分すぎるほどある」理性を「人間の非合理的性格」とか「むきだしの小市民的本能だ」と考えてはなるまい。あえていえば、こういった非合理的性格、パトス、本能あるいは感性に対する無頓着、意識的無視、軽視こそが、この世界を「わざわいの野」たらしめているのである。ニーチェがここで「十分すぎるほど」の理性と名づけているものは、硬質な近代理性とは異質の理性である。われわれはそれを柔軟（ソフト）な理性と名づける。そしてわれわれはこのソフトな理性のうちに、世界の意味を問いうる理性の原図を見取りたいのである。だが、ソフトな理性、と名づけるだけで、

それが可能になったわけではない。少なくとも実証主義的ノミナリズム等々からの批判に耐えるものでなくてはならない。さもないとかつての観念論的理性が退役させられていったように、退役させられるだろうから。少なくとも理性は歴史的リアリティーを超越した所で可能なのではなく、歴史的リアリティーにおいて可能でなければならない。かくあることによって理性は歴史的リアリティーを開示し、そうすることで人間と人間、人間と自然との関係、結びつきをいかなる暴力、いかなるカタストローフを前にしても守り貫き、擁護しようような歴史的力、歴史的リアリティーを持つものとなるはずである。結論を先取りすれば、それ故、ソフトな理性とは、精神のしなやかさのなかで保たれる理性のことである。では精神とはこの場合いったい何を意味するのか。さらにまた、精神のしなやかさとはいったいどのようにして支えられるのか、が問題であり、この問いに答えられねばならない。すくなくとも、われわれは、精神と名づけることによって歴史的社会的状況から隔離されることで可能な自我の牙城のようなものを考えてはなるまい。自らの内部に歴史の液汁を浸透させてしまった歴史時代のわれわれにとって、情況ぬきの内面生活とか自我の牙城なるものは観念が描いて見せたお化けにすぎない。むしろ「精神とは一つの過渡的現象であり、少年の時代に属するものなのである。」¹⁸⁾ 少年時代とは、いまだ *ποιήσις* (ポイエーシス＝詩的に歌いだすこと) としての *φύσις* (ピュシス＝自ら然か成る＝自然) が可能な時代であり、従って *τέχνη* (テクネー＝技術) が *ποιήσις* として *ἀλγήθεναι* (アレテウエイン＝露わに発くこと) の一つの在り方でありうるような時代であり、how to の論理が貫徹されていない、いわば how to の論理と why の論理のせめぎ合いの時代、傷つきやすく、多感であると同時に自然治癒力の旺盛な時代であり、文字通りロゴスとパトスのせめぎ合いの時代であり、そしてなによりも、それらがいままさに崩れようとしている時代のことである。こういった仕方で支えられているのが精神といえよう。だから、本当に成人したわれわれは、いついかなる場合にも、この時代のせめぎ合いのなかで支えられていたもの(精神の現象)を自らのうちに生きる必要がある。それ故、精神のしなやかさとは、こういったせめぎ合いを深めることによってなされる行為としての表白のことである。感性の多くの部分を歴史のなかに解放することによって生ずるせめぎ合い、合理的知性というトートロジーを犯すことなしには語れないような知性とのせめぎ合いのなかで表白される。だが充分注意しなければならぬことは、こう語ることによって、近代的理性、知性を格下げし、それに代わって感性を格上げするといった、感性支配を語ろうとしているのではないということである。「理性を格下げし、ありのままの自然を格上げする理性と自然に対する同等の取り扱いは、合理化の時代のひとつの典型的な欺瞞なのである」¹⁹⁾ から。というのも、感性・自然を手ばなしで肯定しようという企ては必ずファシズムの手管によって歪められて来たし、これからも歪められるだろうから。本来、感性とか本能とか呼ばれるものの全体は道具的理性、知性による粉飾がなければ、一般に考えられているほど、無軌道で、ほんぼうで、モラルによる枠組を必要とするようなものではないし、また決して否定しようとして、否定しうるものでもない。「感性の原理のなかには、すでにアプリオリなもの、理性の法則が存在する」²⁰⁾ ことを認識す

る必要があろう。そのためにもわれわれは、テクノロジー、ビューローロジーの支配下にあつてなお、狡智にたけた大人の合理性を見すえるものとして少年の日の多くの部分を胸に秘めおく必要があろう。しかしこれはロマンティズムを意味しないし、また自然主義的な自然の賛美を意味してはいない。つまり自然へのノスタルジアと考えてはならない。ノスタルジアとは病い、苦しみの一形態でしかない。ノスタルジアは *νόστος* (ノストス) の *ἄλγος* (アルゴス) である。*νόστος* とは a return home (帰郷・帰省で) あり、*ἄλγος* は pain, grief, sorrow (悲しみ、苦痛) であるのだから。

では「少年の日の多くの部分を胸に秘めおくこと」「少年の日の記憶」とは何を意味するのか。理性概念とのかかわりから触れておきたい。道具化した主観的・啓蒙的理性、つまりハードな近代理性に対し、われわれは「ソフトな理性」を提示した。そしてこの理性は精神のしなやかさ (*Geschmeidigkeit des Geistes*) のなかで保たれることを指摘し、さらに精神が過渡的現象として、少年の日に属することを、M・ホルクハイマーとともに認めた。このM・ホルクハイマーの主張がヨーロッパ思想史・精神史のなかでの正当な主張であり、かつまた正当に位置づけられることを、次のニーチェの引用から、さらにまたアニミズムという理性の前史の視点から確認しておきたい。

ニーチェは彼の初期に属する『反時代的考察』の第二論文「生に対する歴史の利害」の最後の方で次のようにいう。

私は、おそらくわが身について *cogito, ergo sum* (われ思う、故に、われあり) という権利はまだもっているかもしれない。しかし *vivo, ergo cogito* (われ生く、故に、われ思う) という権利は持っていない。空虚な「存在」(*Sein*) はわが身に保証されているけれども、緑なすゆたかな「生」(*Leben*) は保証されていない。いま私の在り様は考えるものという在り様 (*denkendes Wesen*) でしかなく、生々しく生きるものという在り様 (*lebendiges Wesen*) ではない。ということを、私の感覚はその根の所で告発している。つまり、私は *animal* (魂あるもの、生きもの) ではなく、せいぜい *cogital* (考えるもの) でしかない、と告発している。私に生を与えよ、そうすれば私はその生から文化を創造してみせよう……」誰がそのような生を与えるのか。「神でもなければ、人間でもない、ただかれらの少年の日々 (*Jugend*) だけである。」^[21]

デカルトからフッサールに至る *ergo cogito* (思惟するわれ) がもはやわれわれに「緑なすゆたかな生」を請け合ってくれないであろうことを、19世紀に、ニーチェは見ぬいていたというべきであろう。にもかかわらず、実際には、合理主義的近代理性に乗りつづけ、いまやそれは登りつめた状況にある。そのことをいまわれわれのすべてが文字通り痛い程、知っている。だからこんにちのわれわれはニーチェとともに、これまでの文化ではない「文化」を創造するための生を与えよと主張するのである。さらにそういった生を与える「少年の日々」を記憶する必要があると主張するのである。近代合理主義をここまで歩み続けて来てしまったこんにちのわれわれに、まだ可能な生の希望が残されているとすれば、それは「少年の日々の記憶」を

根拠としてもつことであろう。しかしこれを合理主義に対するむきだしの非合理主義と考えてはなるまい。これは、理性の格下げ、自然の格上げの問題がはらむ危険性として、先に述べたとおりである。

次に、理性の原史として、アニミズムに触れたい。われわれは「少年の日の生」がもつ「生の原史」を語るものとして、アニミズムをもっている。ホルクハイマーはアドルノとの共著『啓蒙の弁証法』で次のように語る。「アニミズムは（自然の）事物に生命を与えた。産業主義は精神を物化する。」²²⁾ たしかにアニミズムにおいては人間的主体はいまだ主体としての自己意識を確立していなけれども、確立していないが故に、人間と自然との相互浸透は可能なのであった。つまり、人間と自然の事物とは相互に浸透し合うことによって、自然の事物も精神化されていたのであり、これが理性の原史としてのアニミズムであろう。精神化した事物の一つ一つは相互にかかわり合いながら人間とともに自らの原史を記憶しつづけたといえよう。他方、近代の理性的人間として自立したかに見えた人間的主体は自然との相互浸透を一方的に破棄し、破棄することで自然の支配者に成り上がり、同時に、そのことによって第二の自然としての社会の支配に自らをおとしめていった。それは周知の如く、産業文化社会という型をとってグローバルになっている。この産業文化社会なるものは、自然を対象化し、支配し、収奪したばかりでなく、精神をも物象化(Verdinglichung)し、さらに物象化することによって精神の一つ一つからその生々しい記憶を奪っていったのである。「すべての物象化は忘却である」²³⁾ という状況がこんにちのわれわれの日常となっている所以はまさにここにあるのだ。それ故、われわれは、忘却でしかない物象化しつつある生から、「緑なすゆたかな生」を取りもどすために、「少年の日の記憶」を、アニミズムにおける理性の原史の記憶を、合理性のうちにあってもなお、想起する必要がある。「記憶」とは先にも述べたとおり、自然への単なるノスタルジア(νόστος ἄλγος)ではなく、ムネモシュネー(μνημοσύνη)である。ムネモシュネーとは remembrance(記憶・回想)であり、芸術の母(the mother of the nine Muses)を意味する。

[補 遺]

「少年の日々の記憶」という、哲学的なコトバというよりはむしろ文学的なコトバで後半の論を展開したのは引用したホルクハイマーとニーチェにそくして展開したかったからであり、「誠実さの欠如としての体系」をニーチェとともに嫌ったからでもある。ホルクハイマーの「精神は過渡的現象であり、少年の日に属する。」という引用は1973.7.16の Der Spiegel 誌に掲げた談話からの引用であるが、この談話の重要性は、彼自身が（彼はこの Der Spiegel 誌とのインタビューの一週間後、他界したのである）死の数日前、スイスの自宅から Der Spiegel 誌に電話を入れ、このインタビューが彼にとっていかに重要であることをあらためて説明していることから明かである。私の知るかぎり、このインタビューはホルクハイマーが最後に公にしたものである。

この談話にみられる「少年時代」(Kindheitsepoche)とニーチェの『反時代的考察』第二論文にみられる「少年の日々」「青春」(Jugend)との直接的な関係をいまホルクハイマーに問いただすことはできない。ただ、一般に指摘されているようなホルクハイマーのショーペンハウエルとの近さ(彼の死後出版された彼の青年時代の小説群にみられるショーペンハウエルとの近さ等々)以上に、ニーチェとの近さを、ホルクハイマーのベシミズム故に見落されてはならないと思う。さらにまた、ニーチェの「生の哲学」をナチズムとのかかわりから、手ばなしで肯定することはできないけれども、ナチズムを生き貫いた社会哲学者としてのホルクハイマーが、時代に対する憤激の叫びとしての「生の哲学」と重なり合う部分をもっていたことはたしかであろう。正統マルクス主義者がホルクハイマーとそのフランクフルト学派を罵倒する所以もこの辺にあるのだろう。例えば、ルカーチはホルクハイマーたちフランクフルト学派を「グランド・ホテルの深淵」と揶揄している。しかしわれわれは、フランクフルト学派のうちに、ニーチェ的な意味での誠実さを見ている。

なお、この小論は「フランクフルト大学社会哲学研究所誌(1932年～1941年)」研究会において3回にわけて発表したものを要約、加筆したものである。

文 献 ・ 注

- 1) Martin Heidegger; Die Technik und die Kehre, S.13. Neske verlag.
- 2) Max Horkheimer; Zum Begriff der Vernunft, in "Sozialphilosophische Studien" S. 49. Fischer Verlag 1972.
- 3) Ibid.; S.49.
- 4) Fr. Nietzsche; Über das Pathos der Wahrheit: Nietzsche Werke, Kritischer Gesamtausgabe III-2 S.253.
- 5) サルトル; 方法の問題 36頁 人文書院.
- 6) Fr. Nietzsche; Jenseit von Gut und Böse: Nietzsches Werke in drei Bänden, S.649 Herausgegeben von K. Schlechta.
- 7) Ibid.; Die Geburt der Tragödie S.11.
- 8) Walter Benjamin; Über den Begriff der Geschichte, in "Walter Benjamin Gesammelte Schriften", S.699. Fischer Verlag.
- 9) 中村雄二郎; 感性の覚醒, 16頁以下, 岩波哲学叢書, 岩波書店.
- 10) M. Horkheimer; Vernunft und Selbsterhaltung S.24. The end of reason S.373.
- 11) M. Horkheimer; Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie, in "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", S.307. Fischer Verlag.
- 12) Fr. Nietzsche; Menschliches, Allzumenschliches: Nietzsches Werke in drei Bänden, S.448. Carl Hanser Verlag.
- 13) W. Benjamin; Über den Begriff der Geschichte, in "Walter Benjamin Gesammelte Schriften", S.702. Fischer Verlag.
- 14) レヴィ=ストロース; 人種と歴史, 32頁, みすず書房.
- 15) レヴィ=ストロース; レヴィ・ストロースとの対話, 38頁, ジョルジュ・シヤルボニエ, みすず書房.
- 16) Fr. Nietzsche; Vom Nutzen und Nachteil der Historie, in "Unzeitgemässe Betrachtungen" S.219.
- 17) Fr. Nietzsche; Wanderer und sein Schatten, in "Menschliches, Allzumenschliches" S.882.

- 18) M. Horkheimer ; Es geht um die Moral des Deutschen, in "Spiegel Gespräch", Der Spiegel S. 95.
16. Juli 1973.
- 19) M. Horkheimer ; Die Revolte der Natur, in "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" S. 122.
- 20) H. Heimsöth ; Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik.
- 21) Fr. Nietzsche ; Vom Nutzen und Nachteil der Historie in "Unzeitgemässe, Betrachtungen" S. 281.
- 22) T. Adorno und M. Horkheimer ; Dialektik der Aufklärung, S. 34, Fischer Verlag.
- 23) Ibid., S. 244.