

# 近代哲学と歴史 (二)

青 木 隆 嘉

## 第一章 オプティミズム

### 一

M・ホルクハイマーは一九七一年の「現代のペシミズム」という論文の中で、現代における思想の現実的なあり方としてはペシミズム以外にないことを主張し、その意味でショーペンハウアーを高く評価している。<sup>(1)</sup>すなわち、哲学が神学とともに意味を失い実証主義と実用主義に変貌して社会の合理化の走狗に墮し、社会の機能化の進行とともに個人は置換可能な部品へ物化され、芸術がもはや単なる娯楽に変質したのみか、かつて文化と呼ばれたもの一般が意味を失い、しかもその意味喪失が償い難い<sup>(2)</sup>と見える状況をあげて、ペシミズムに対する強力な根拠を与えられていることを力説している。反時代的姿勢を貫き近代哲学の幻想性を曝露したショーペンハウアーのペシミズムに対する

積極的評価を表明するとともに、ショーペンハウアー的ペシミズムがそのまま現代に相応しいという結論を導くわけではないことを示すのも忘れてはいない。つまり、ホルクハイマーの見るところでは、ショーペンハウアーにはまだ宗教と絶縁せぬ形而上学的観念が残っており、また今日の状況はショーペンハウアー風のペシミズムでまかなえる事態をはるかに超えていると考えられるからである。現代の注目すべき事態として彼は、信仰の喪失をはじめ、愛や芸術の喪失を指摘した上で、科学研究の果てしれぬ専門分化と、その知見を総合しうるものの消滅、そして当然にも全体的なものへ向けての教育の不在を衝いて、この状況にあつては、ペシミズムの蔓延は、ますます専門化する教育に比して遙かに良好な結果を生むと主張するのである。

このような考え方は彼の「批判的理論」の基本特性をなすものであって、先の論文に限らず彼の思想展開のすべての段階を通じて見出すことができるものである。しかしそ

の「ペシミズム」については、直ちに明確とは言えぬ幾つかの問題があるように思われる。

まず、先の論文の主張を要約するかのように別の論文の中で、「ショペンハウアーの思想は科学の絶対化<sup>②</sup>ほどには必ずしもペシスティックではない」と述べるように、彼自身ペシミズムの語を二義的に用いている。「科学の絶対化」つまり科学主義がペシスティックだと言うときには、コウルリッジ風の意味で、事態なり状況そのものについてペシミズムが語られているのであり、この用法はショペンハウアーを賞揚する場合の理論としてのペシミズムとは区別されねばならない。ペシスティックな事態そのものと、その事態を捉えるペシスティックな意識とはどこまでも区別して考えねばならず、ペシスティックな事態を捉える意識は必ずしもペシミズムには限らないのである。これは状況論的にはオプティミズムの到底成立しえないことを述べる<sup>③</sup>カントの思想が直ちにペシミズムであるわけでないのを見ても明らかであり、始めてオプティミズムの語をイエズス会士から呈上されたライプニッツの見た時代の姿は、オプティミズムの成立の余地もないかの惨状を呈していたことも思い出して見れば、なお明白になることである。そしてこの事情を踏まえて考えれば、さらに次の問題が生じてくるであろう。それは、現代のペシスティックな状況がいかにも理論としてのペシミズムに論拠を与え

るかに言われているがそういう主張は成り立たないのであるから、その理論がとくにペシミズムと自ら標榜する理由は別になければならぬが、その理由は何かという問題である。ホルクハイマーは、科学的認識と伝統的信仰とを媒介せんとする近代哲学の破綻によって生じた意味と事実との分離を踏まえて、主観化され、形式化・道具化された理性の批判を遂行しようとした。そのさいに彼は、歴史的現実と断ち切れた普遍によって理性をくらししてきた「伝統的理論」ではなく、どこまでも特殊状況の中に、しかもその内在的矛盾を通じて特殊性を自己否定してゆく過程の中に普遍の顕現を見てゆこうとする。この根本思想からすればおそらく当然にも、「伝統的理論」は「空しいオプティミズム<sup>④</sup>」と断ぜられざるをえまいし、その反対に「批判的理論」は必然的にペシミズムとして特性づけられることになるであろう。つまりこう考えればペシミズムというのは、「伝統的理論」との対比の方策上選ばれた名称だということになる。しかしこれだけではなぜ特に「ペシミズム」と称されねばならぬかの説明にはなっていない。この点の解明には「批判的理論」で生じていることの本質的把握が必要であろう。そしてそのことは理論としてのペシミズムの根拠が究極的にはどこにあるかという重大な問題に結びつかざるをえないであろう。なんらの価値基準も批判の尺度もなしに「批判的理論」としてのペシミズムが成立するは

ずはないが、一切の普遍を歴史的特殊性へつき戻してみる場合にもなお、その自己否定を導いてゆくものがなければならぬからである。

以上三つの問題をあげてみたが、さらにその手前から問い直してみる必要があるように思われる。それは今日の状況は、もはやペシミズムの成立も望めぬまでに、ペシミスティックなのではなからうかという問いである。はたして現代人にもなお、ペシミズムが思想として可能なのであろうか。この点から考え直した場合に始めて、もう一つの重大な問い、ペシミズムがはたして思想の現実的なあり方であるかという、問いに対する答えを見出す手係りが得られるように思われる。

そこで、最初の問題から考え直してみることにしよう。ホルクハイマーがペシミズムに強力な根拠を与えるものとして述べている現代状況についての叙述を見て、その事態の深刻さを痛感する人はむしろ少ないのではないだろうか。それはわれわれにとって格別新しいことでないだけでなく、もっと「ペシミズム」を深める事態をわれわれがすでに知っているからである。思いつくままに挙げてみても、無気味な兆候を随所に見せはじめた環境汚染をはじめとして、今の消費水準を保てば十数年後には涸渇すると憂慮されている天然資源、毎日平均二万人もの餓死者を出している人口爆発と食糧危機、拡散する核兵器、戦争、人種

差別、しかもこの状況に対する何らの全体的構想のもし合わせもなく、目先の技術的対応策に終始するだけの政治、現状維持的ユートピアによってますます閉鎖的になりすぎる管理社会、そこへ組みこまれ体制化された学問、そして部品化された人間の大量生産工場の観さえある大学などなど、いくらでも列挙することができるであろう。

このような状況を考えてみれば、現代の人間でペシミズムを抱懐せぬ者はいるわけもなさそうに思える。かつてカントは、人類の歴史について永続的上昇、持続的下降、同一レベルでの存続という三つの可能性を抽象的可能性として挙げながらも、人類の歴史が持続的に下降して終局に達することを具体的可能性としてはまったく考えられぬものとして除外した<sup>5)</sup>。人類の消滅を、カントは思い浮かべることもできなかったのである。もちろんその当時には、人類絶滅の技術的可能性などあったわけもないから、今日とは事情が違う。もちろん、カントが誤りに陥ったのは原水爆が来ていなかったからではない。もう少し複雑というか高尚というか、別な根拠に基づいてのことであったが、J・ピーパーが「彼にはそれ相当の理由があったが誤りであった<sup>6)</sup>」と言うとおりで、カントが犯した誤りは明らかである。その誤りの原因は知らなくても、人類が滅亡しうることとならぬ者もない。もちろんその可能性を片時も忘れないでいるわけではないが、こちらが忘れていた時にも、

その可能性が現実にあることは周知徹底している事柄である。

もし意識が状況に完全に対応するものならば、今日の状況に対応するものはペシミズムしかありえないかもしれない。ところが現代人の意識はそういう対応を示していないのである。ペシミズムどころか底ぬけの楽観に身を委ねているかに見える。いや悲観とも楽観とも関係のないところに身を置いて、ひとが思い悩むということはむしろ珍しいくらいである。このことは、カントにはあった「それ相当の理由」をわれわれも持ち合わせているからではない。カントが懐きえたオプティミズムのかけらでも現代人に残っているなどと思うなら、それはほとんど妄想に近い。しかしオプティミズムを失ったからといって、直ちに、われわれがペシミズムに陥っているなどということはないのである。

今日のような事態の到来を「想像しうる限り最大の逆説」として予見していたのはカール・マンハイムである。すなわち彼は、「もっとも合理的に自己を支配する人間が何らの理想もなく単に衝動によって動かされるものとなる」逆説が、したがってまた「ユートピアの消滅とともに」、歴史を形成する意志と、歴史を理解する能力を失う「事態が起こりうる」と考え、そうなったところでは、存在を超越する一切が認められぬ以上、「疑いを知らぬ無邪気さ」

と「あるがまま」という「即物性」がモラルの原理となり、「政治的積極性、学問的熱情、生の実質内容そのものの消滅」が事実となると述べていた。<sup>7)</sup>これはオルテガが『大衆の反逆』の中に鮮やかに描き出した人間の姿であるが、今日の事態は彼らの診断をはるかに上廻るペシミスティックな姿を示していると言わねばならない。

その恐るべき現代人の姿を的確に捉えている人のひとりとしてヘルマン・ラウシュニングをあげることができる。彼は現代人にとっては、全体性そのものが断片にすぎず、その生活感情は一切の意味づけと価値決定の最終的挫折に根ざしていると診て、そこから現代人の特徴を理解している。

彼の見るところでは、現代人にとって存在するものは必然なものだけで、憤激も無用である。もはや無神論者でもありえなくなっている現代人にとって、疑惑の対象となるものはなく、当然、懐疑家も不可知論者も無道德主義者もいなくなった。意味そのものが無意味と化したように、あらゆる現実性もむしろ非現実なのであり、とりわけ人間が内的統一もなく、持続を失って生きる非現実的なものと化している。このような人間には価値をたずねる問い、世界の本质、現実性の根拠、現象の背後の意味をたずねる問いはすべて空虚であるのに、他方では、価値と無縁なところで、知識の技術的利用が続行されている。無意味な未来

がつまらぬ過去へと変化する瞬間としての現存在にはまじめさも重みも欠けており、従って善も悪も、責任も罪も、拘束も義務も存在していない。その活動は極端な冷静さと無関心のうちに何ら内面性と関係もなく遂行され、破壊を本質とする創造とも言うべきである。だから改革者でも革命家でもなければ、倫理的でも非倫理的でもなく、ペシミストでもオプティミストでもない。希望と恐怖の彼岸に身をおいたこのような現代人にとっては、当然にも、死や苦悩も形而上学的覚醒をもたらすことはない。

「意味、職分を問う問い、現実性、現存在、および存在を問う問い、現実性の本質としての支配的な法則性を問う問い、全体性と統一を問う問い、方向と審判を問う問い、道と目標を問う問い、妥当性を問う問い、——こうした問いをもはや投げかけることができないのは、現代人の意志の欠如のせいではない。かれはもはやそれを問うことができないのだ。かれはこの問いを発するという天賦の才を喪失した。ひとが聴覚あるいは視覚を失うように、かれは形而上学的感覚、問いと信仰の器官を喪失した。かれは問いに盲目になり、信仰に盲目になった。」

このラウシュニングの分析は、「人間がそれによって初めて人間となった根源的恩寵」とも彼が呼んでいる「問う能力」を失った人間の姿を、その現実において鋭く照らし出している。彼が診ている世界が、誰よりも深くその実

相を看破したピカートの言う「アトム化」の世界であり、またF・シェーファーが「理性からの逃走」として開示している、審判の下におかれた世界にはかならないことはおそらく言う必要もないことであろう。

現代の世界、むしろピカートの言う「非世界」では、われわれはオプティミズムを懐きえないのはもとより、実はペシズムとも縁がなくなったのである。むしろカントのようなオプティミズムを自ら破壊したそのときからすでに、ペシズムを抱懐しうる可能性をも原理的には失っていたのではあるまいか。そしてそこにこそ、意味や価値に対して完全に無関心、無能力と化した現代人への道が開かれたのではなからうか。

もしかりにこのようなことが言えるとすれば、一切の意味が無意味と化し、一切の価値基準が消えた現代には、もはやペシズムの成立する余地はなく、また当然にも「現代のペシズム」としての「批判的理論」なるものも不可能となっていると考えねばならないであろう。それにも拘らず「批判的理論」を武器として学びとろうと奮い立ち、それを批判的に発展させてやろうなどと意気どむならば、それはまことに珍妙なことと言わざるをえないが、それについても、カントについてピーパーが言ったように「それ相当の理由はあるが誤りだ」と言わねばならないかも知れない。もちろん「それ相当の理由」がこの場合に

は、アトム化という現代人一般の構造に尽きるものではないことは明らかである。アトム化した人間が、自らをアトム化する度合の強さに応じて奮い立つとか、意気どむとは考えようがないからである。

このような見方に対しては、即座に幾通りかの異論が出てくるのは容易に予想される。むしろアトム化などという捉え方そのものが狂っているのではないか。ラウシュニングの指摘にしてみても誇張されたペシミズムではないのか。だとすればそういう極端なペシミズムが現れうることがまずその説自体と矛盾するではないか、それに、このように問うてみる人間が少くとも一人今ここにいるのだから、問う能力の喪失などというのは荒唐無稽としか考えようがない。このように考える人はいくらでもあろうし、そしてまた社会科学的分析の必要性を強調する人もいない方がむしろおかしいのである。さらには、論の当否が論者の多寡で測りようのないのは当然としながら、いつのまにか多数決に委ねて安心する人も、これまた同じくらい多いに違いないのである。

このような当然予期される反論のほとんどがピカートやラウシュニングの示す現代人の姿そのものであることは明らかであるが、同時にそこに日本人特有の何か頑固なオプティミズムめいたものが働いていることも見逃しにはできないことである。その働きこそ、われわれをして発奮させ

意気軒昂たらしめるものと思われるのである。

われわれを底ぬけの樂觀へ救い上げてくれるのは、ベルクソンの言う「静的宗教」の發揮する意気沮喪に対する保障、「自然の防禦反応」にほかならないが、今は詳論する余裕もなく示唆に留めざるをえないとしても、その点を捉えておくことは、実はホルクハイマーで生じていることの本質を明確にする上で、案外に重要なことのように思われるのである。

今なお日本人の魂を縛し続けている自然宗教の限界内で発言される人間の原点などの語の多くが表現せんとしているものは、人間がそこから根源的に規定されてくる根本的実在としての場所にほかならない。その場所としての世界は、物心一如とも自他相即とも、あるいは社会的に言えば公私未分とも、あるいは主客合一とか一般化すれば不二不二とも言い表わされる世界である。したがって一見ディアレクティッシュな構造をもつかに見えながら、実は媒介を容れない即一的な世界なのである。このような世界の即一的な把握は、すべての矛盾において同一を、分裂において融合を感じとる心情に基づいている。動即静とか一即多などはそこに生まれる表現である。従ってそこには人事において直ちに自然を感じずるとともに、自然の中に人事の映しを見る理解の仕方が成立つ。無常即常、常即無常なのであり、作為は同時に生成にほかならない。有限の中に無限を

読みとり、人間の営みに絶対者の働きを感じとる。このような感得の仕方は一切のものの中に根源的なものの表現を見てとる会得の仕方であり、世界の表現的理解とも言えようが、この理解にあつては当然にも自然と歴史、自由と必然、時と永遠、機械論と目的論などの対立が一举に乗り越えられている。いや超越しているというよりそれ以前であり、そのような対立や矛盾をそれとして意識しないと言ふべきかも知れない。この事情がこれまで、「反対者の一致」、「有限者における無限者の表現」、「闘争における愛」などの理解をたえず曖昧にさせてきたのである。そして当然ながら「無知の知」を誤解させることにもなるのである。同様の誤解は「汚辱における神聖」をとり違えるという結果も生むことになるのである。

その根本的事情は原点において終点を見るような、あるいは進行の中に停止を見る円環即直線的理解と呼んでいいかも知れない。それが各時代に神の臨在を見る思想への共鳴も生んだのである。しかし、ここでわれわれがどうしても明確に捉えておかねばならぬのは、表現的世界という世界の理解の仕方が、西欧世界のもろもろの考え方やその表現や体系に同感し共鳴するものを見出したとしても、そこには決定的な違いが存在しているということである。

先に即一的世界と述べたが、この世界の特徴はどこにあるのであろうか。その世界は生成と作為とが未分状態にあ

る世界である。つまり言ってみればそれは「為す」が直ちに「成る」とも表現でき、「成るようにしかならぬ」という諦念と「為さねばならぬ」という気概とが表裏一体となっている「成り行き」の世界である。その諦念と気概とを媒介しているのは「為せば成る」という信念なのであつて、この作為即生成、従つて歴史即自然の信念こそわが自然宗教の実質なのである。

そしてまさにここで問題の核心が顕わになる。すなわち自然と歴史との未分化的把握がその何れについても正しい理解を生まないだけではなくて、自然即歴史という世界は原初的直感において感じられた無時間的、没時間的な世界であるということである。これは、「為せば成る」と言つたとき、その世界把握の根本形式が時間性であるかに見えることとけつして矛盾はしない。なぜならば、ここでは時間が直ちに永遠なのだからである。つまり「成り行き」の世界はむしろ「永遠の現在」という無歴史的场所にはかならないのである。瞬間が直ちに永遠であるというのは、神秘的体験の世界であり、一つの美感の表現である。それが心情において感じとられた心象である限りに於いて、それは無時間的永遠の世界なのである。だからこそ、この世界はすでに完結した世界であり、未完結性とは相容れないのである。

このように考えた場合に、われわれは日本人にとっての

根本的実在の世界が、終末論と全く無縁であることを知るのである。従って、またわれわれが終末論的希望をもち合わせていないばかりか、それを理解する上でほとんど原理的に無能力であることに気づくのである。そして先に挙げたいいくつかの西欧思想の表現に接して、驚くべき無理解を示す原因も、実はここにあるものと考えられるのである。

この事情は、ホルクハイマーを理解する上でもマイナスに作用する。

以上示唆したのは、われわれ日本人の自然的安心の根にあるものが何であるかということであったが、以上のことからわれわれにある楽観が何かオプティミズムめいたものであるとしても、それはけっしてオプティミズムでもなければ、もちろんペシミズムでもないことが明らかになる。むしろそれはオプティミズム以前とも言うべき底ぬけの楽観なのであり、根拠なくして信じられた、かと言って頼りないのでなくて逆に牢固たる宗教的信念なのである。

ところで、ホルクハイマーのペシミズムについて言うならば、これは悲観ではなくて批判なのである。従ってたとえば自然との関係についても、わが「為せば成る」世界では「どうにかなる」という論理で公害を激化させながら相変らず幻想的な自然のバランス回復力を信じ続けている楽観があるが、そういうものが彼にないのはもとよりとして、「どうにもならない」式の悲観をいだいているのでも

ない。彼は「自然に助力する唯一の道は、一見自然と対立する自立的思惟を解放することである」<sup>10)</sup>と主張している。

ここに説かれている「自立的思惟」こそ批判的理性の思惟を指すことは言うまでもない。従って、その「自立的思惟」は、ペシミスティックな状況を察知するや、直ちに現れて迅速かつ効果的に危機に批判意識をかき消す楽観と無縁であるだけではなく、テクノロジーによる自然支配をめざす主観的理性をも批判し、否定してゆく思惟なのである。「自立的思惟の解放」はけっして自然と対立し、自然を技術的支配体系に組みこみ破壊しながら、その活動が自然による人間の支配を帰結することも知らず、自己自身に満足することを意味しない。自然を墮落させることによって自己自身をも墮落させる主観的理性の自己欺瞞を社会史的限定から曝き出すためには、どうしても「一見自然に對立する」思惟の解放が必要である。しかしこの思惟に安らうのでなくて、実は、それをも否定して自然史の地平で捉えてゆこうとする否定性の運動によってのみ自然に助力することができ、自然の治癒が可能となると考えるのである。彼のペシミズムが状況論として成立しているのではないことは既に述べたが、そのペシミズムという特性はほかならぬこの否定性の運動、自己満足的肯定を拒否する批判的理論の基本的特性を示しているのである。「自分自身に安んじ、あれこれの真理に安らぎを見つけた」と思いこんでいる

哲学は、だから批判的理論と何のかかわりもない哲学である。<sup>(1)</sup>」もちろんその思想のペシミスティックな基調を生み

出すものとして、歴史変革の実践的可能性に対する諦念を  
始めとして、技術的自然支配による救済の断念、従って墮  
落した自然と人間、しかもこの世界での神の不在という認  
識などを挙げることはできる。しかし理論を自らペシミズ  
ムと規定するときには言われているのは、現実への否定的な  
構えにはかならないのである。現実を非真理として否定す  
ることが、現実と切り離された真理を肯定することになる  
のではなくて、そういう真理の一切を否定し、現実そのもの  
のうちに真理の実現を求めながらもその可能性をも否定し  
てゆこうとするその構えは、主観的理性の科学主義、自己  
内完結的な理論の構築を志向した「伝統的理論」はもとよ  
り、客観的理性が打ち立てた客観主義的形而上学をも含め  
てそのすべてをオプティミズム、現実の外にある真理の認  
識に満足する「むなししいオプティミズム」と呼ぶならば、  
その構えがそれとの対比においてペシミズムと称されてふ  
しぎはない。しかしながら、先にも述べたようにこれだけ  
では、なぜ特にペシミズムの名が選ばれるかの真の理由  
はいっこうに明らかになっていない。その理由を説明する  
ためには、批判的理論が遂行しようとする転換、おそらく  
その転換のゆえに、対極的な命名が必然となってくるよう  
な本質的な事態が何であるかを明確に捉えておかねばなら

ないのである。

## 註

- (1) M. Horkheimer, Sozialphilosophische Studien, S. 137ff.
- (2) Ibid., S. 155.
- (3) Kant, Kritik der Urteilskraft, § 83 Anm., Werke V, S. 434. nach Akademie-Ausgabe.
- (4) M. Horkheimer, Kritische Theorie II, S. 376.
- (5) Kant, Werke VII, S. 79 ff.
- (6) J. Pieper, Hoffnung und Geschichte, S. 17.
- (7) K. Mannheim, Ideology and Utopia, tr. by L. Wirth & E. Shils, pp. 230-236.
- (8) H・ラウシュニング「ニヒリズムの仮面と変貌」(岩村訳)五一頁。
- (9) Cf. H. Bergson, Œuvres, P.U.F., pp. 1084 ff.
- (10) M・ホルクハイマー「理性の腐蝕」(山口訳)一四九頁。
- (11) M・ホルクハイマー「哲学の社会的機能」(久野訳)一  
一三頁。

## 二

現代のペシミスティックな状況をホルクハイマーは次の  
ように言い表わしている。「一方に於て、自然は全ての固  
有の価値或は意味を剝奪された。他方に於て、人は自己保  
存以外の一切の目的を喪失した。<sup>(1)</sup>」この言葉は彼の「自立  
的思惟の解放」を求める根本にある現実認識が何であるか  
を的確に示しているように思われる。つまり、技術支配の  
もとに置かれた自然の墮落が、ここでは、自然を技術的に

支配する主体たる近代理性との深い相関において捉えられている。それが深い相関において捉えられていると言うのは、たんに近代理性が自然を支配し墮落させる主体だと言うに留まらず、そのことによって主体自身も自己保存の道具へ墮落するというヘーゲルの主・奴の弁証法的構造が見据えられているからそう言うのである。近代的啓蒙が啓蒙の否定へ導くという逆説的事態こそ、理性の自己批判を要求するのであり、「啓蒙の啓蒙」が遂行されねばならぬことになる。それは自己保存への隷属に陥った理性を解放し自立させることにほかならない。しかも「自立的思惟の解放」によってのみ自然の復活が可能となるのである。だから、そのみが「自然に助力する唯一の道」なのである。しかしここでの理性の否定によって、すなわち「一見自然と対立する自立的思惟」によって自然の回復が起ると言われているからといって、それは近代的合理性を否定して原始的神話を呼び戻すということではありえない。「一見自然に對立する」というのはたしかに、本質においては自然と對立しないことを語っている。だが自然に對立しないからといって「自立的思惟」が自然的衝動だということになるものではない。それは「理性と自然の惡魔的綜合」としてのファシズムにはかならない。また自立的思惟が「自然に助力する」と言われているからといって、それが自然と對峙した所から自然に助力の手をさしのべるかに理解す

れば、これは近代的理性の肯定を意味し、技術支配への信頼を失わぬことになる。ホルクハイマーの意図はそのいずれにもない。「自然と理性の同等化は合理化の時代の典型的誤謬である」<sup>③</sup>と彼は述べているからである。

問題は「自然に助力する」というのがどのような事態であるかであり、それを解明する鍵は「自然に助力する」という時の「自然」と、「一見自然に對立する」といわれる時の「自然」とが、その意味を異にすることに着目することであろう。

先にショーペンハウアーについてと、科学主義については、ペシミズムの語を使っても意味が違うのを見たが、同じ語を違う意味をこめて重層的に使うのはホルクハイマーでは珍しいことではない。別な例を挙げれば、「今日理性と呼ばれているものの拒絶こそ、理性の果し得る最大の貢献である」<sup>④</sup>などは分り易い例である。「今日理性と呼ばれているものを非理性として否定するところに、「理性」の働きを見出すというのはたんなる逆説的表現なのではない。理性の拒絶こそ理性の貢献と述べたとき、貢献する理性そのものがそのように語られたことによって、「今日理性と呼ばれているもの」の中にくりこまれ、それをも拒絶していかねばならないという否定の重層構造を示しているのである。この否定性の運動にはそれゆえ重大な問題が伏在していることはすでに明らかであるが、その

問題は三で取上げることにして、ここでは、ホルクハイマーでの語の二重使用が、彼の重層構造で成立つ否定の思想と本質的に結びついていることを指摘しておくだけにとどめたい。

そこで、このように見ると、「一見自然に対立する自立的思惟」が助力する「自然」は、自立的思惟が「一見対立する」と見える「自然」とは区別して考えねばならぬことになる。「一見対立する」とは本質においては対立のないことを述べているが、しかも根本的に対立しない自然に対して「助力する」という表現はこととして無理であろう。そこで、自立的思惟が助力する自然を「原自然」と呼んで、思惟が「一見対立する」ほうの自然と区別してみよう。

このような区別を踏まえたとき始めて、「悪魔的综合」でも「同等化」でもなくて、自然との「和解」をこそめざしている彼の思想の実質へ一步近づいたことになるのであるが、ここでもわれわれにマイナスに作用するあの無時間的世界の幻想に対しては警戒を怠らないことが極めて重要なのである。つまり、「原自然」と名づけた自然、理性がそれと「和解」とげねばならぬ自然を、「原自然」という命名によって、歴史の外に構想された永遠的・根源的世界というように理解してはならないのである。一見自然と対立する自立的思惟の解放によって、理性がそれに助力する自然、つまりは「原自然」は、理性のこのような自己批

判によって一挙に歴史の外に成立することになるわけではないのである。それはあくまで理性批判の弁証法的展開の中で捉えられねばならないものである。

ところで、すべての価値と意味を剝奪された状態への自然の墮落と、自己保存以外の一切の目的を失い、しかも保存すべき自己そのものの喪失への理性の転落という今日の現実が、近代的啓蒙の所産であることは言うまでもないとしても、啓蒙的理性に対する批判はあくまでも理性の自己批判として遂行されねばならないのである。啓蒙の過程そのものが理性のなしとげて来たものである限りにおいて、この過程は理性の避けがたい宿命的事態というものではないが、それかと言って理性から脱走して非合理的自然性へ逃れることが啓蒙の克服とか完成をもたらすのではない。啓蒙にとつての課題は実は、克服とか完成ではなくて、むしろ「啓蒙の啓蒙」なのである。それこそ「理性の自己批判」にはかならず、必要なのは啓蒙の徹底化である。

この意味における啓蒙的理性批判は、近代的啓蒙に対するロマン的反動でないのはもとよりだが、その理性の自己批判の主体が啓蒙的理性と同一の理性ではもはやありえないことも明らかである。そうではなくて批判の主体は「理性を害う病」についてその本性の洞察をもった精神でなければならぬ。

「理性を害う病」について語ろうとするならば、この病

は、或る歴史的時点で突然理性を襲ったものと考えられてはならず……文明の中での理性の本性と不可分離なものとして考えられねばならぬであろう」と重要な注意をうながした上で、ホルクハイマーが「理性の病」について与えている説明は次のようなものである。「理性の病とは、理性が、自然を支配しようとする人間の要求から生まれたものであるということであり、その「回復」は、この奇病の本性の洞察に依存するのであって、新たな症候の応急治療にあるのではない。」

従って理性の自己批判の射程は、啓蒙的理性の社会史的限定を超えて、理性と自然との根源的關係に達せねばならないのである。この理性と自然との關係を明らかにして始めて、「自然との和解」の實質を捉えうることになるであろう。では、理性と自然との根源的關係をホルクハイマーはどのように考えているのであろうか。

この点に関する彼の考えを簡潔に語っているのは次のような文章である。

「啓蒙は啓蒙以上のもの、つまりその疎外態において認識されるようになる自然である。自己みずからと分裂した自然としての精神の自己認識の中で、以前と同じく自然が自己自身に呼びかける。ただしもはや全能を意味するいいかげんな名前を使って直接にマナとして呼びかけるのではなくて、盲目のもの、片輪にされたものとして呼びかける

のである。自然の墮落の本質は精神による自然支配のうちに存するのであるが、精神は自然支配をぬきにして存在するものではない。精神が分をわきまえてその支配を告白し、自然に帰ってゆく自覚を通して、精神から支配欲が消える。すなわち精神をほかならぬ自然へ隷屬させる支配欲が消え去るのである。」

ここには、自然の疎外態としての精神という根本的な把握が明瞭に提示されている。そこでこの把握に従って自然と理性との弁証法的關係を要約して述べれば、ほぼ次のようなことになるであろう。

自然が自己疎外によって達した精神は、その認識としての本質に基づいて自然と対立する。しかもたんに自然と対立するばかりか、その認識によって自然支配を行わずにはいない。ところが支配關係における主体と客体との間に働くのは支配欲であり、それによって自然は傷つけられ墮落せざるをえぬことになる。しかし自然を支配する支配欲自体が、自己と分裂した自然にほかならないのであるから、支配欲の昂進は精神に対する自然の反逆を呼び出すのである。そこには精神の自然への隷屬が生じ、理性は自己保存の道具と化してゆく。しかしこの事態は精神にとっては非真理であるような自然の真理なのであるから、その真理を認識することを迫られる精神は、それを真理と認めることによって、精神の自己疎外に働いている真理に達する。つ

まり精神が支配欲をもって自然支配を続けたことが非真理であり、それこそ自然と精神とを墮落させたことを認識し、おのれの分をわきまえる自覚を開くのである。この自覚こそ「理性の自己批判」のテロスなのだが、自覚をへて精神は支配欲なき自然支配に達するであろう。精神である限りは自然に帰ると言っても、自然支配＝認識が失くなるのではないが、支配欲なき支配こそ「自然との和解」となるであろう。

自然と精神との関係をこのように捉えるホルクハイマーの考えの中に、ヘーゲルの転倒を読みとることは容易なことである。問題は、その転倒によって何が生じているかというところにある。この点において、たんなるマルクスの反復を、あるいはエンゲルスのむしかえしを理解するとすれば、それは事態を理解していることにはけっしてなりはしないのである。それでは批判的理論の本質が完全に見失われてしまうからである。

歴史を哲学の主題としたのはヘーゲルだと一応言っている。ここに「一応」と留保をつけて言うのは、歴史を全面的に哲学の主題としたはずのヘーゲルでは、彼自身の「絶対知」によって根本的な自己否定に陥らざるをえず、哲学的千年王国論の完成によって歴史を逸しているからである。従ってそれ以後は、歴史回復の哲学的努力が続くこととなる。マルクスの試みもちろんその流れの中にあるわ

けであるが、ここでは実践へ問題を解消することによって、理論の自滅、哲学の完成としての哲学の止揚が生じた。マルクスでは終末論がメシアニズムへ変貌していたからである。そして続いて起こったのはエンゲルスにおける非哲学的ユートピアニズムへの退化であった。

ホルクハイマーにとっての根本的問題はまさにここに胚胎したのである。つまり彼の努力は真の歴史を捉える理論の構築に向けられたのである。

しかしながら、先の引用文中に表明されているのは精神の自然への取り戻しであるかにも見えないことはない。そのために、ここに自然に関する客観主義的存在論への逆転を読む一つの可能性がないとは言えない。この問題点を解明するためには、「自然」の概念を的確に捉えておく必要がある。そのため実には、先に誤解をも覚悟の上であえて「原自然」と「自然」との区別を試みたのである。

ではホルクハイマーの言う自然のもとに、われわれは何を理解すべきなのであろうか。

人間理性によって自然の墮落が生じたという彼の所説に、ユダヤ・キリスト教的伝統に根ざす観念を想い浮かべるのは無理のないことと思われる。人間の原罪の匂いを嗅ぐ想いのする人がいてなんの不思議もない。しかし同時に、自然の疎外態として精神を理解するところには、ユダヤ・キリスト教的伝統からの決定的離反があることを忘れ

てはならないのであり、この離反をキリスト教的前提の全面的排棄と見て、そこにヘーゲルの転倒の根拠を見出すとすれば、われわれはここにマルクスの単なる反復ではなくて全く別種の試みがあるように考えることもできる。すなわち歴史の回復をではなくて、逆に自然の回復、歴史の自然への還元をめざす試みがなされていると考えることもできるのである。たしかにホルクハイマーは繰返して「自然の回復」を説いているのを思えばなおさらのことであるかもしれない。

しかしそれならば、いったいなぜその理論がペシミズムと呼ばれねばならないのであろうか。もともと自然にほかならない精神が、疎外を克服して自然へ回帰し、大いなる調和に満ちた生きた全体的世界へ帰入するのであれば、そういう理論はむしろオプティミズムと呼ばれるのがふさわしいであろう。

もちろん、その回帰の来る日は無限に遠いからオプティミズムにはならぬと言われるならば、その日が無限に遠いということはその回帰が歴史の中に場をもたぬと考えられているわけだから、むしろユートピアニズムと称すべきだと言わねばならない。

ところが先ほどの引用文の前に、「啓蒙はユートピアのあらゆる実体化に反対する正しい構えを失わず、分裂としての支配をそのままに告示する」という一節があるのは何

を物語っているのか。また「自然に助力する」と言い、「自然との和解」を説くのはなぜか。さらに「精神は自然支配をぬきにして存在するものではない」と語るのを見れば、もはや明らかではなからうか。

ユダヤ・キリスト教的前提を排棄して、世界史でなく世界を、歴史ではなくて自然を、もう一度哲学の主題として取戻そうとしたのは、カール・レーヴィットである。しながら彼の試みは、ロマン主義者の志向した自然でも、ギリシア人が生きた現実的世界でもない、別の非歴史的永遠の世界へ彼を導いたにすぎなかった。たとえ彼の主張に日本的な世界の把握との類似を見出して喜ぶ日本人がいるとしても、その喜びがレーヴィットの思想のもつ意味をかくしてしまうことになるだけである。レーヴィットはヘーゲル後の歴史回復の哲学的努力を受けて考えていったのである。そして彼がハーバーマスのいう「ストア的退却」のはてに、歴史の中に場をもたぬ現状維持的ユートピアを觀たとき、現実の歴史はそのようなユートピアの非真理であることを開示したのである。ただレーヴィットがその現実の歩みに目を向けなかっただけである。

ところがホルクハイマーの自然はすでに明らかなように、弁証法的過程を辿って精神との和解に達する自然なのである。ここでは精神が自然へ帰一する途は絶たれていない。だからこそ、「一見自然に対立する自立的思惟」の解

放が自然、つまりは「原自然」の回復に助力すると言われるのである。そして理性批判の遂行の中で自然のメタモルフォーゼが起こるのである。だからこそ理性がその回復に助力する自然を「原自然」と呼んで、墮落して自立的思惟とは「一見対立する」自然から区別したわけだが、「回復」といい「原自然」というからと言って、原初的自然への回復ではありえない。むしろ自然そのものが弁証法的過程を辿る歴史なのである。その意味でホルクハイマーの試みは、自然の歴史化の試みとして、歴史回復の一つの徹底した試みとして理解すべきものである。

さて、ホルクハイマーにおいて生じていることの実質がこのように自然の歴史化であり、歴史の回復の試みだと理解してみると、存在を歴史として捉えて「存在史」を説いているハイデッガーとの比較が問題となってくるかも知れない。

たしかに近代の主体性の形而上学の批判を「存在史」の把握としての「存在の思惟」へ拡大したハイデッガーと、近代の主観的理性の批判を「啓蒙の弁証法」の把握、「啓蒙の啓蒙」へ拡大したホルクハイマーとをくらべてみると、その思想発展のあまりの類似に驚くほどである。そして近代哲学の批判に当たっての両者の論述に同様の発言を見出すこともできる。さらには歴史の回復という問題意識においても深く通ずるところがあるであろう。

しかしながら、両者の到達した思想はおそらく全く正反対だと言ってよいのではなからうか。自然を歴史として弁証法的に捉えるホルクハイマーは「自然との和解」をテロスとして説きながら、「あらゆるユートピアの実体化に反対する」かぎりにおいて、和解の希望を語っているのであって、これをユートピアニズムと呼ぶわけにはいかない。ユートピアの実体化を一切否定し続けることは、たしかにあらゆるオプティミズムの対極をなすペシミズムと称するに価するであろう。ここでは歴史は未完結のまま開放されている。歴史の終末は「自然と精神との和解」と語られるが、それを実体化することは禁じられている。終末はどこまでも否定されるべきものとして在る。従ってそれは歴史の中にはないものとして、あくまで希望の対象なのである。もちろんここには余りにも重要な問題がありすぎる。とくに、歴史の中に「まだないもの」ではなくて、「ないもの」について希望を語りうるかというところで問題は決定的となってくるはずである。<sup>(8)</sup>もとよりホルクハイマーにとって、終末は端的に「ないもの」ではなく、「和解」として語られながらも実体化されてはならないものとしてあるかぎり、一つの希望の対象となりうるであろう。しかし、その希望を説く理論がペシミズムとは一体どうしたことなのであろうか。希望あるペシミズムという奇怪な理論がどうして成立するのであろうか。

このような問題がホルクハイマーについて生まれるのは、彼が希望を語ることによって神学を導入するからである。ところが、ハイデッガーは徹底的に神学を排除することによって、このような困難をまぬがれているのである。

彼は、神の二重の不在の時代にあつては、何よりも「聖なるもの」の本質の解明が必要だと言う<sup>9)</sup>。そうしてその解明に必要な存在の思惟が「歴史的な脱我的実存、すなわち人間的人間の人間性を全きものの出現する領域へと導く」<sup>10)</sup>と主張する。ここで語られているのは希望なのではない。存在の思惟は存在史に基づいて到来する「未来の思惟」と呼ばれているにしても、その到来の準備がハイデッガー自身の思惟によってなされる限りは、「未来の思惟」は希望されているわけではないのである。希望を懐かぬハイデッガーにとつては、その「歴史」とは実は、根源的に存在から贈られた贈物としての運命であり、それは「ここにもまた」現われている時代の現実にはかならないのである。それは回復する努力をまつまでもなく、そのまま肯定される「歴史」なのであつて、ハイデッガーの中では、歴史は回復されないままに残されていると言わねばならないのである<sup>11)</sup>。

ハイデッガーが希望とともに歴史をもつて、存在の歴史化のはてに歴史を見失つたとすれば、それは希望を捨て、神学を排除することに基づいている。それでは、ホルクハイ

マーが希望を語るとき、そこに歴史の回復を期待できるのであろうか。かりにハイデッガーの思想を希望なき終末論とすれば、ホルクハイマーのペシミズムは実は、終末論なき希望とでも言うべきものになっているのではなからうか。

#### 註

- (1) M・ホルクハイマー「理性の腐蝕」(山口訳)一二二頁。
- (2) 同書、一四三頁。
- (3) 同書、一四七頁。
- (4) 同書、二一九頁。
- (5) 同書、二〇八頁以下参照。
- (6) 同書、二〇六頁。
- (7) M. Horkheimer u. Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 46.
- (8) J・モルトマン「希望の神学」(高尾訳)序参照。
- (9) M. Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 26.
- (10) *Ibid.*, S. 43
- (11) この点に関しては次の夫々の思想的立場からなされた批判を参照されたい。  
M. Buber. *Eclipse of God*, pp. 70-77.  
J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, SS. 67-75.

#### 三

われわれにとつて残された問題は、「現代のペシミズム」としてのホルクハイマーの理論の究極的根拠がどこにあるか、そしてまた、ペシミズムがはたして今日における思想

の現実的なあり方でありうるかという決定的な問題である。

先にホルクハイマーの思想をハイデッガーとの対比において、「終末論なき希望」とまことに奇妙な呼び方をしてみた。そこで言おうとしたのは、彼の語る希望には根拠がないのではないか、ないし終末論的希望ではない別種の希望ではないかということ、もしそういうものだとすれば、根拠なき希望の場合には理論としては崩壊するし、別種の希望であればそれは何であり、それによってはたしてなお理論でありうるかということであった。

そこでひとまず、希望の問題について考えておこう。批判的理論についてホルクハイマーは次のように述べている。「この理論は、ストア派やキリスト教のように、心のもち方の教説を説教しているのではない。自由の殉教者が求めているのは、魂の安らぎではない。彼らの哲学は、政治であった。」<sup>(1)</sup>

ここには一切の慰安を拒否し、不合理な現実の中に理性の実現をめざす闘いが謳われている。そして哲学は何よりも理論であり、かつ実践であることが主張されている。しかしやがてこの理論と実践との統一は、科学技術による自然支配の全体構造に対して無効であることが確認されるとともに、一つの転換を迫られることになった。われわれが問題としているのは、その後展開された理論の根拠なのである。

ある。

その根拠が啓蒙思想のオプティミズムでありえないことはすでに明らかである。高く評価するショーペンハウアーについても、そこになお一種の宗教的・形而上学的残滓を認めればこそ、その不徹底を批判するのである。この批判の中にも歴史回復の意図を汲みとることができるのであるが、近代の理性の非歴史的なオプティズムを批判する「現代のペシミズム」は、どこに成立の根拠をもっているのであろうか。

批判的理論が「自らを完遂するスケプティチスムス」<sup>(2)</sup>と自ら称しているヘーゲルの弁証法と同様の構造をもっているのであるから、語の本来の意味についてのスケプシス<sup>(3)</sup>として考えてみることができるであろう。

ところが、ギリシアのスケプティコスたちにとっては、「客観的理性」があったのであり、ヘーゲルにもヘーゲル独自の「理性」があった。しかしヘーゲルの理性は、ホルクハイマーにとっては、客観性の幻想に捉えられた「主観的理性」として批判されるべきものである。ホルクハイマーは「客観性を思惟することができなくなっているか、或いは、かかる客観性を幻想として否定し去ろうとし始めている事実」<sup>(4)</sup>のうちに「今日における理性の危機」を認めているのである。しかも「啓蒙の弁証法」から見れば、「客観的理性から主観的理性への移行は、必然的な歴史的過程」<sup>(5)</sup>

なのであって「理性の危機」を突破することが客観的理性の復活となるわけでもないことも明らかである。従って「今日理性と呼ばれているものの拒絶」を指して、それこそ「理性の果し得る最大の貢献」と言う事情もよくわかる。

ここにも、自然と理性との和解の弁証法がそのまま当てはまる。だからホルクハイマーにとっては、「哲学の課題は、頑に主観的理性と客観的理性を反目させることなく、相互批判を促し、かくて、可能ならば、現実<sup>⑥</sup>に於ける両者の和解を精神的領域に於て準備すること」<sup>⑥</sup>だということになるのである。しかしすでに前にも示唆したように、和解へ導くはずの多重の否定には困難な問題が横たわっているのである。それと同様の事態はすでに、フッサールの現象学における自己還帰において見られるものである。

フッサールが「無前提への努力における極度のラディカリズム<sup>⑦</sup>」と自称する現象学も、スケプシスの一つの徹底したあり方として考えてみることができ<sup>⑧</sup>る。フッサールの意図は哲学的思索の内面深く浸透している「歴史的沈澱」を根本的に自覚することによって、理性自身を根底的に顕わにする運動<sup>⑨</sup>を実現することにある。しかし、この運動は当然にも開放的無限過程なのであるから、「真理の誤った絶対化ではなくて、夫々の地平において真理をもつ<sup>⑩</sup>」ということにならざるをえない。従ってその運動の中での真理の根本的な相対性をフッサールは認めるのではあるが、人

間が真の人間となる自己理解、人間化の実現をめざす人間的自省としての哲学の理念は生き続けている。しかし究極的明証への到達の努力を続けてゆくとき、この理念自体の素朴性は曝露されるであろうし、そうなるとき自己還帰は無限過程を進んでゆくことになる。そうして現象学の自己基礎づけについてのフッサールの楽観は疑わしくなってしまうのである。

フッサールの楽観の基底には、もはや現象学的には基礎づけることのできない理性主義があると考えるのであるが、ホルクハイマー風に言えば、それは自己内完結的体系を作りうると信ずるオプティミズムだということになるであろう。それは客観主義的存在論の幻想に基づく、実践的にも無効な純粹理論の実体化にはかならないと批判するに違いない。この点ではハーバーマスが少し意味合いは違ふけれども、利害から認識が分離可能と信ずる純粹理論というユートピアニズムとして批判しているところは、フッサール批判に関しての問題を超えて、批判的理論の理論としての展開方向を示すものとして注目していいものである。もつとも、ここでその方向の検討へ及ぶ必要はないから、ホルクハイマー自身の問題へ戻ることしよう。

ホルクハイマーにはもちろん、フッサールのオプティミズムはない。しかし批判的理論も現象学同様の開放的無限の構造をそなえていることは間違いない。それならば一

切のオプティミズムを否定するその理論が、その未完結性を承認しながら、理論として成立するとすれば、一体それは何に基づいているのであろうか。

すでに一九三七年の論文には、「理性にふさわしい社会」という目標は、今日でこそ想像力の中にしまわれるしかないが、万人の胸奥に現実に根ざしている<sup>(12)</sup>という気になる文章が見出される。ここに出ている「理性にふさわしい社会」が、のちの自然との和解をとげた社会であらうが、この文中でそれは「万人の胸奥に現実に根ざしている」と言われながらも、「今日でこそ想像力の中にしまわれるしかない」というのはなぜであらうか。この時期では「啓蒙の弁証法」が認識されていなかったから「想像力の中にしまわれ」ていたのであろうか。だとすれば、のちになって「理性にふさわしい社会」が和解をとげた世界として認識され、理論化されたことになる。ところが、六四年には、批判的理論の態度を、「哲学的『神信仰者』」と対比させて次のように述べている。「こういう態度は逆に、現世以外のなにかについての思想である。自然の固定的諸法則、すなわち、破滅の永久的源泉がいかなる支配をもおよぼさない何かを信じる思想なのである<sup>(13)</sup>」。

これは非常に問題を含んだ文である。まず「態度」が「思想」と言われているのが気になるが、これは「態度」は「思想」の実践的実現と解して、なお問いは残るとして

も一応見逃すことにして、次に、「破滅の永久的源泉」とは何であるか。これは「自然の固定的諸法則」を例の「啓蒙の弁証法」ととれば、当然にも「理性の自己批判」としての無限否定を指すと理解できる。そうすれば「破滅の永久的源泉がいかなる支配をもおよぼさない」「自然の固定的諸法則」とは、無限な自己否定によっても動かない「啓蒙の弁証法」を指すものと考えられる。「諸法則」と複数であるのが気になるが、これも弁証法の諸段階の必然性のイメージと考えればよい。してみると、「現世以外のなにか」は当然、疎外態を超えた「自然」でなければならぬ。ところが最後にそれを「信じる思想」という所で問題は尖鋭化することになる。

「自然」についての、従って「啓蒙の弁証法」についての理論が、「信じる思想」などどうして語られているのであろうか。「信じる思想」はもはや哲学でなくて神学であらう。キリスト教神学とそれ以後のオプティミズムを否定し続けてきたホルクハイマーが、最終的に「神学」を語らざるをえないとすれば、その「神学」とは何なのであろうか。彼が和解の実現を希望し続けるとき、その希望を支えている根拠が、この「神学」にほかならぬ以上は、この「神学」の実質こそ「現代のペシミズム」すなわち希望あるペシミズムの本質を捉える決定的な手係りである。

自然が精神によって「片輪にされたもの」へ「墮落」す

るというのは、たしかに聖書的イメージである。しかも「自然の疎外態としての精神」も墮罪を示唆するようにも見える。しかし「或る歴史的時点で突然理性を襲ったものと考え」てはならず、「文明の中での理性の本性と不可分離」な「理性の病」という、これまた原罪を想わせるものが、「理性が自然を支配しようとする人間の要求から生まれた」と言われるのは何を物語っているであろうか。ここの「自然を支配しようとする人間の要求」が「支配欲」なき「自然支配」への要求ではなくて、「支配欲」そのものであることはいうまでもない。では「支配欲」は何に根ざしているか。ホルクハイマーはここで「自己保存」という語をもち出すことになる。そうすると原罪はほかならぬこの「自己保存」という、弁証法的自己否定をもって本質とする「自然」へのアンチテーゼだということになる。しかし、これでは人間の原罪が「自然」の自己疎外にほかならぬことになり、反自然性こそ罪という非聖書的觀念を露呈する。

罪の觀念が非聖書的であるだけではない。「回復」は理性の「奇病の本性の洞察に依存する」と明言されている。「回復」とは、人間および自然の墮落からの「回復」であり、救済を意味する。それが歴史の終末における「和解」であることは繰返して言うまでもないだろう。ホルクハイマーがここで、「奇病の本性の洞察」をハイデッガーの「存

在の思惟」と同様な形で考えているならば、ハイデッガーと全く同じように歴史的現実の肯定へ転化せざるをえない。しかし、この点におけるホルクハイマーの考えはハイデッガーとは決定的に異なっている。つまり、「奇病の本性の洞察」は人間理性の自己否定によって生ずるであろうが、自己否定が無限に未完結であるために、その「洞察」も歴史の中では無限に否定され続けて、歴史の果てまでもちこされざるをえない。従って「洞察」によって起こる「回復」もどこまでも「まだないもの」として待望されるものに留まる。ここにこそホルクハイマーの「希望の神学」が成立するわけである。

このように理解してみれば、ホルクハイマーは「希望」を語り、「神学」を口にする点でユートピアニズムを説くのではない。しかし終末が「まだないもの」として否定の中に見られている限りで、マルクスのメシアニズムとも區別されねばならない。では彼の思想の本質は一体何なのであろうか。その答えは彼自身が余りにも明白に与えてくれている。それは「現代のペシミズム」である。

希望の対象は「まだないもの」へと向けられる。だからホルクハイマーには希望を語る十分な資格がある。しかし、希望のもう一つの特徴はその確かさにある。不確かな希望は在りえない。もしそのような希望があるとすれば、それは裏切られ幻滅に終る希望、すなわち絶望だけである

う。

では、ホルクハイマーの希望は、真の希望なのであろうか、それとも絶望なのであろうか。

ホルクハイマーは和解への希望を語る。その希望の確かさ、つまり「すでにある」という確信が何に基づけられているのであろうか。そのさい歴史的必然をもち出して終末論をメシアニズムへ変形したのはマルクスであったが、ホルクハイマーはもはやマルクスではない。彼にとって「必然的諸法則」を「信じる思想」としての「神学」しかない。しかもこの「神学」が「自然の疎外態としての精神」の「自然支配」によって成立しているのであれば、「必然的諸法則」が働いてそれを否定するであらう。そうなれば「信じる思想」は「信じない思想」か、「信じる思想ではないもの」へ転化せざるをえない。「信じる思想ではないもの」と化せば、それは思想でなく、理論として成立しなくなる。だからどうしても「信じない思想」へ転化せざるをえず、それは「信じない」という否定の構えをとり続けることによって、ペシミズムとなるほかはないのである。しかし、ペシミズムはその「信じない」を貫くことによって、希望の確かさを支える「すでにあるもの」を失い「終末論なき希望」という根拠なき希望となって、理論全体を一挙に根拠なきものにし、理論を壊滅させるのである。

こうして、われわれはホルクハイマーの「希望あるペシ

ミズム」の本質が、ほかならぬ絶望であることを理解したわけである。

はじめに述べたように、われわれはアトム化によってペシミズムともオプティミズムとも無縁のものとなっていて、これが絶望と無縁であることを意味するのではなくて、キルケゴール風に言えば絶望にも絶望した重い絶望の中に、われわれがいることを示しているのは言うまでもあるまい。われわれが未来へ、未来へと目を向け、時間の果てに永遠を見ようとするのはこの絶望のためである。

状況から逃れることを強く戒め、現代をそのあるがままの姿で問題するところにのみ、真実の希望のあることを教えてやまなかったピカートは、次のように警告している。

「恐らく、アトム化は今日、また絶望によっても生じているのであろう。……絶え間なくアトム化を推進しつつ、ますますふかくアトム化の深淵に突入することにより、最後に、(そうだ、最後に<sup>(14)</sup>なのだ、) ふたたび全きものを見出だそうとする絶望によって。」

(つづく)

#### 註

(1) M・ホルクハイマー「哲学の社会的機能」(久野訳) 一二頁。

(2) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister-Ausgabe, S. 67.

(3) Cf. Ortega, *The Origin of Philosophy*, pp. 26. ff.

- (4) M・ホルクハイマー「理性の腐蝕」(山口訳) 一五頁。
  - (5) 同書、一五八頁。
  - (6) 同書、二〇四頁。
  - (7) Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 244.
  - (8) Vgl. Husserl, *Husserliana*. VI, *Beilage III*, XXVII, XXVIII. Vgl. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, S. 44.
  - (9) Husserl, *Husserliana* VI, SS. 279 ff.
  - (10) Husserl, *Formale und transzendente Logik*, S. 246.
  - (11) Vgl. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, V *Erkenntnis und Interesse*.
  - (12) M・ホルクハイマー「哲学の社会的機能」(久野訳) 一二頁。
  - (13) 同書、一七二—一七三頁。
  - (14) ピカート「騒音とアトム化の世界」(佐野訳) 一五七頁。なお、今日における「希望」の流行に対して警告しているものとして、J. Pieper, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben* 中の「*Herkunftslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?*」も、もちろんホルクハイマーへの論及があるわけではないが、注目すべきものとして挙げることができる。
- ついでに記せば、ハーバーマスはE・ブロッホをはじめ、ベンヤミン、アドルノ、ホルクハイマーに影響を及ぼしているものとして、シュヴァーベン・ピエティスムスからシェリング、バーダー、マルクスへ流れているユダヤ神秘主義を指摘している。(J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, S. 54.) この指摘の当否を論ずる資格はないが、次章以下においての問題は、神秘主義の影響の問題を直接取扱うのではなくて、近代における歴史回復の哲学的試みが次々に破綻し続けた思想的根源を説明することである。本章のタイトルはその作業への問題提示のつもりで掲げたものである。