啓蒙と合理性

— ホルクハイマーとウェーバー —

Enlightenment and Rationality: Horkheimer and Weber

保坂 稔

HOSAKA Minoru

Max Horkheimer and Theodor Adorno give a radical account of the enlightenment which appears in *Dialektik der Aufklärung*. The aim of this paper is to consider the concept 'Enlightenment' by comparing it with the concept of 'Rationality' which is used in this paper as one of the main concepts in 'Wissenschaft als Beruf.' We will find that 'Enlightenment' and 'Rationality' have some connections. For example, these concepts have the same meaning in some ways. Further, Horkheimer was influenced by Max Weber. By comparing these concepts, this paper suggests one reading that 'Enlightenment' can be interpreted in terms of 'Rationality.'

1. はじめに

ジェフリー・ハーフ(Jeffrey Herf)は、その著書『保守革命とモダニズム』で『啓蒙の弁証法』批判を全面的に展開する。「いまや古典となったこの著作を再読すると、次のようなことが目につく。自由主義的な政治の伝統 — 政治的多元主義、議会、公開の討論、国家に対する個人的権利の — に対する寄与者としての啓蒙思想にいかにも僅かの紙面しか割り当てられていないか、……ということである。さらにまた、ドイツにおける啓蒙思想の運命について述べるところが少なく、その代わりに、まるでヨーロッパやアメリカ全体で均質的な発展が起こったかのように、啓蒙思想について議論しているという点でも、この著書は目につく」(Herf[1984=1991:412])というようにである。近代を、アウシュヴィッツの偏光器を通して眺めたために、誤って、実際にはドイツの特殊な不幸の産物であったものを、啓蒙思想の責任にホルクハイマーらは帰したが、ドイツは、あまりにも多くの理性、あまりにも多くの啓蒙思想のために苦しんでいたのではなく、どれもが十分に存在しなかったために苦しんだのであるとして、『啓蒙の弁証法』は誤りであるとハーフは結論づけるのである(Herf[1984=1991:412&413])。

しかし、『啓蒙の弁証法』の「啓蒙」は、果たしてハーフのいうように「啓蒙思想」と考えていいのであろうか。日本におけるフランクフルト学派研究の草分けの一人であり、『啓蒙の弁証法』の翻訳者である徳永恂は、啓蒙の弁証法に関して次のようにコメントしている。「『啓蒙』とは……西欧の知性のひとこまを占める局所的な現象ではなくて、西欧の知性の歴史全体を貫く普遍的な傾向を指している。そこで問題化されるのは、たんに18世紀的合理主義の理念ではなく、人間による自然支配を本質とする西欧的理性＝合理性一般の両義性と運命である」(徳永[1979:134])と、啓蒙を啓蒙思想であるとするハーフの

見解とは異なって、徳永は啓蒙を人類史にまでひろげてとらえている。同じく、草分けの一人である清水多吉も同様の見解を残している。「ここでいう『啓蒙』とは、17世紀イギリス啓蒙、18世紀フランス啓蒙、あるいは19世紀後半の明治啓蒙などという形で表現される特定の時代の特定の思考様式を指しているのではない。……ここでの『啓蒙』を、西欧的理性、西欧的合理主義と読み進めて行けば、当面、この著作の理解に不都合はないはず」(清水[1986:113])としている。いずれにせよ、『啓蒙の弁証法』を「啓蒙思想」で読み解くというのは、どうやら問題がありそうである。

ところで、啓蒙が啓蒙思想でないという徳永らの主張のなかにみられる「合理性」と「啓蒙」との関係はどう読み解いていったらよいであろうか。清水と徳永の見解はこの点では微妙に異なっている。徳永は、「西欧的理性＝合理性一般」の両義性が啓蒙を考察する際にあたって問題化されると考えている。つまり、西欧的理性を合理性一般と同義にとらえ、その両義性、すなわち神話と「西欧的理性＝合理性一般」が絡み合いつつ進歩する経過を啓蒙といいかえていると考えられる。徳永に関するこの筆者の見解は、徳永の他の論文を参照するとより判然とする。「『啓蒙の弁証法』の著者たちは、『啓蒙』の概念を、さしあたりマックス・ヴェーバーのタームを借りて『世界の呪術からの解放』(Entzauberung der Welt)の過程としての、広義の『進歩』と捉える。したがってそれは歴史的時期としての啓蒙期や、日本語の通用に含まれている教育的意味に尽きるものではなく、神話の対立概念としての合理化もしくは文明化の過程を意味する」(徳永[1989:48])と、徳永は、『啓蒙の弁証法』の「啓蒙」が西欧的理性(合理性)と神話の啓蒙的進化の過程をあらわしているとしている。

他方、清水は、「ここでの『啓蒙』を、西欧的理性、西欧的合理主義と読み進め」ていくことを提案している。清水の見解では、啓蒙＝西欧的理性＝西欧的合理主義ととらえている。清水も徳永も西欧的理性＝(西欧的)合理性ととらえている点では一致するが、啓蒙の捉え方は微妙に異なっている。清水は西欧的理性や合理主義と同義で啓蒙を捉えているのに対して、徳永は、西欧的理性を合理性一般と同義にとらえ、その両義性、すなわち神話と西欧的理性(合理性)が絡み合いつつ進歩する経過を啓蒙といいかえていると考えられる。草分けの2人の見解が微妙に異なるのはなぜなのであろうか。この微妙な差異が生じるということは、合理性と啓蒙の概念の検討が必ずしも十分になされていないからであると筆者は考える。だが、この微妙な差異は、『啓蒙の弁証法』を読み解く際に非常に重要である。なぜなら、ホルクハイマーにおいては、『啓蒙の弁証法』の問題意識が、後述するように「合理性」であるからである。

だが、それにもかかわらず、『啓蒙の弁証法』の著名には合理性ではなく「啓蒙」が使われている。このねじれ現象はなぜ生ずるのであろうか。筆者は、しばらくこの検討を進めていこうと思う。そして、検討の過程においては、「『啓蒙の弁証法』の著者たちは、『啓蒙』の概念を、さしあたりマックス・ヴェーバーのタームを借りて『世界の呪術からの解放』の過程としての、広義の『進歩』と捉え」と徳永が主張するように(徳永[1989:48])ウェーバーの姿が見えかくれしている点に着目し、ホルクハイマーとウェーバーとの関連を改めて見直し、『啓蒙の弁証法』にあらたな解釈の手がかりを求めたいと考えている。本稿で、ホルクハイマーと限定したのは理由がある。まず、本稿では、啓蒙と合理性の関係を検討していく上で、ホルクハイマーの他の著作を援用しているからである⁽¹⁾。

そして、『啓蒙の弁証法』の序文で「合理性」を取り扱っていくと明言しているのは、ほかならぬホルクハイマーであるからである⁽²⁾。

2. ホルクハイマーの合理性概念⁽³⁾

合理性は「啓蒙」の影にかくれてしまっているようであるが、ホルクハイマーの問題意識は合理性である。『啓蒙の弁証法』序文に次のようにある。

第一論文は、後に続く論文の理論的基礎をなすものであって、合理性(Rationalität)と社会的現実の絡み合い、またそれと不可分の自然との絡み合いを、立ち入って解明しようとするものである。その際に、……啓蒙についてのある積極的概念を準備するはずである。
(Horkheimer[1947b:21=1990:XV])⁽⁴⁾

つまり、合理性がまず第一にあって、その際に啓蒙の概念が呈示されるというのである。『啓蒙の弁証法』という題はあるものの、その題の背後にあるホルクハイマーの問題意識は、合理性なのである⁽⁵⁾。

ホルクハイマーは合理性を問題意識としているのだが、筆者はこの合理性概念がウェーバーの『職業としての学問』における合理性概念と共通点があると考えている⁽⁶⁾。『啓蒙の弁証法』序文に明記してあるような「合理性」に対する問題意識がよりウェーバーの『職業としての学問』における合理性と酷似している点を明確にするのに、筆者は『理性の腐蝕』を援用することができると考えている。『啓蒙の弁証法』では、問題意識に「合理性」があったとしてもその合理性に関しては明示的に定義がなされていない。合理性とは何なのか、ということに関して議論がなされていない。議論どころか、問題意識は合理性であるのだが、合理性の文字さえ散見できる程度である。しかし、『理性の腐蝕』では合理性に関して一貫して言及されているのである。したがって、筆者は、『理性の腐蝕』を援用しようとするのだが、それでは『啓蒙の弁証法』と『理性の腐蝕』には関連があるのであろうか。『理性の腐蝕』の訳者である山口は「訳者解説」のなかでつぎのような指摘をしている。「三年前に出版されたアドルノとの共著『哲学的断章』(Philosophische Fragmente)が『啓蒙の弁証法』として同じ年に出版されており、本書(『理性の腐蝕』)はアドルノと共同で発展させた思想の紹介という意味を持っている」⁽⁷⁾。つまり、『理性の腐蝕』は、『啓蒙の弁証法』の解説書的な色彩ももつというのである。ジェイも、「『啓蒙の弁証法』だけが、彼ら兩名の名を冠しているか、他の2つ、『理性の腐蝕』と『ミニマ・モラリア』も、彼らの共同研究の影響を強く示していた」(Jay[1973=1975:372])としている。筆者もこれらの指摘に同意している。

『啓蒙の弁証法』とほぼ時を同じくして世に出されたこの『理性の腐蝕』にも、『啓蒙の弁証法』と同様に、合理性が研究の主目的であることが明確に述べられている。「本書の目指すところは、現代のわれわれの産業文明の根底にある合理性の概念(concept of rationality)を研究し、この概念が産業文明を本質的に腐敗させる欠陥をもっているのではないか、ということを探ることである」(Horkheimer[1947a:V=1987:5])。そして、『理性の腐蝕』に関しては、合理性と理性に関して積極的な呈示が冒頭からみられるのである。その呈示を援用して読むと、『啓蒙の弁証法』にも、合理性と明示はしてなくても、実は

合理性の記述がしてあったことに気付くのである。

ホルクハイマーは、合理性を二つに区分する。それは、客観的理性と主観的理性という語であらわされている。議論のてだてとして、この客観的理性と相応しているようなウェーバーの『職業としての学問』における合理性概念に触れてみたい。

かの『ポリティア』におけるプラトンの感激は、要するに、当時始めて学問的認識一般に通用する重要な手段の意義を自覚したことにもとづいている。その手段とは、概念(Begriff)である。……永遠の真理は、真理に盲目的な人々の行動のように時とともに移ろい行くべきではない。……もし美だとか、善だとか、また勇気だとか、霊魂だとか、その他なんであれ、それについて正しい概念さえ見つけだしさえすれば、同時にその真の実在も把握しようと考えられたのである。(Weber[1919=1980:37&38])

この真の実在を把握する概念化が、合理化の一つの形態である。なぜなら、概念化は、学問的認識一般に通用する手段であって、この「学問の進歩は、元来、人類が何千年来それに従ってきた合理化過程の一部、いな、それのもっとも主要なる部分をなすもの」(Weber[1919=1980:31&32])だからである。この概念を利用して真の実在を把握するという合理性は、まさにホルクハイマーにおいては客観的理性なのである。

プラトン、アリストテレス……のような偉大な哲学体系は、理性についての客観的理論にもとづいていた。……客観的理性の理論は、行動と目的の整合化に焦点を合わせるのではなくて、概念(concept)に——今日のわれわれには神話的に聞こえるのであるが——最高の善の観念(idea)に、人間の運命の問題に、究極的目的の実現の道に最大の関心を払った。(Horkheimer[1947a:4=1987:13])⁽⁸⁾

『理性の腐蝕』では客観的理性が概念に基づいて真の実在を探求する理性であることを主張している。この客観的理性に関する記述は客観的理性と言及はされていないが『啓蒙の弁証法』でもふれられている。「目の前にあるものを、そのものとして概念的に把握すること(begreifen)、すなわちさまざまな所与について、たんに抽象的な時間空間的諸関係を見てとり、それに基づいて所与を把握するだけでなく、むしろ逆にそれらの諸関係を表面的なものとして、つまり社会的、歴史的、人間的意味が展開されて初めて自己を充実する媒介された概念の諸契機(Begriffsmoment)として、考えること、——こういう認識のもつ全体的な要求」(Horkheimer[1947b:49=1990:34])という指摘がまさにそれである⁽⁹⁾。

ところで、この客観的理性という言葉と合理性とどう関係するのか、という疑問がわくであろう。結論からいえば、合理的概念の客観的内容を思惟する能力が客観的理性である(Horkheimer[1947a:8=1987:15])⁽¹⁰⁾。ホルクハイマーによれば、理性の主観的側面(主観的理性)と客観的側面(客観的理性)は当初から存在していた(Horkheimer[1947a:6=1987:14])。「ロゴス(logos)ないしラツィオ(ratio)の本来の意味での理性は、常に本質的には主観、その思惟能力に関係づけられてきた」(Horkheimer[1947a:6=1987:14])という意味において主観的理性が想定されていた。理性には当初、このような主観的側面と前述したような客観的側面が存在していた。しかし、時代が経過するにつれて主観的理性が客

観的理性に対し優越していくことになったのである(Horkheimer[1947a:6=1987:14])⁽¹¹⁾。つまり、合理的概念の客観性を思惟する客観的理性は解消されてしまったのである。かわりに、諸可能性を計算し、それによって、与えられた目的とその適切な手段を整合的ならしめる能力である主観的理性がしだいに優勢になっていく(Horkheimer[1947a:5=1987:13])。主観的理性は、目的自体が合理的であるか否かは問わない。だが、与えられた目的に対する手続きが合理的であるか否かに関心を持つのである。この意味での主観的理性によると、「……たいていの場合、合理的であるということは我がままでないということであり、それはひるがえってあるがままの現実に適応的であるということの意味する。適応の原理が当然」(Horkheimer[1947a:10=1987:18])であるとされてしまう。つまり、ホルクハイマーによれば、近代における合理性は、目的自体の合理性を問うことなく、あるがままの目的への適応をはかることとされる⁽¹²⁾。この意味での合理性ならば、『啓蒙の弁証法』でも合理性という言葉を必ずしも使っていないが散見される。たとえば、「理性は、あらゆる他の道具を製作するのに適した普遍的道具として役立つものであり、ひたすら決められた目的のみを志向するようになる」(Horkheimer[1947b:53=1990:38])というようにである。このことが、野蛮へとつながっていくとホルクハイマーは考える。なぜなら、合理化の果てに、人々は目的の意味を知ることができなくなるからである。「近代科学の途上で、人間は意味というものを断念した」(Horkheimer[1947b:27=1990:6])のである。

この意味の断念は、ウェーバーが合理化の結果生じる現象と考えていたものと全く同じである。

だれもがインディアンやホッテントットのような未開人よりも自分の生活条件について知っているといえるであろうか。おそらくはいなである。たとえばわれわれが電車に乗ったばあい、専門の物理学者なら知らず、一般には、だれもがその動くわけを知らないし、また知らなくてもすむのである。……ところが、未開人は、その日その日の食糧を得るにはどうすればいいか、またそのばあいにはどういう施設が役に立つか、を知っている。それゆえ、主知化し合理化しているということは、それだけたくさん自分の生活条件に関する一般の知識をもっているということではない。

(Weber[1919=1980:32&33])⁽¹³⁾

合理性概念に関してホルクハイマーとウェーバーに共通点があることは以上の比較で明らかになったように思われるが、ウェーバーとホルクハイマーの両者に接点はあったのだろうか。以下でみるように、ホルクハイマーとウェーバーの関連を指摘する意見は多いが、残念ながらそれ以上の言及はなされていない。「アドルノとホルクハイマーはマルクスからルカーチにつながる歴史哲学にこのフロイトの思想を結びつけ、さらにニーチェとマックス・ウェーバーの業績をふまえて、次のような根源的な問いかけに答えようとした。——『なぜに人間は……』」(龍村[1989:195])という指摘や、「ホルクハイマーとアドルノは時代の現状の批判を『道具的理性批判』という形で遂行する。その出発点となるのは、……合理化が……『意味喪失』と『自由喪失』という逆説的な結果をもたらした、というウェーバーの洞察と、……ルカーチの物象化論である。……そこでホルクハイマーとアドルノは、ウェーバーの洞察を改めて取り入れるべく、物象化論を歴史哲学的に徹底させ、

物象化の根底にある道具的理性の成立を文明の成立期にまで遡らせる」(藤澤[1989:113])という指摘、さらにはマーティン・ジェイ(Martin Jay)の「30年代と40年代のフランクフルト学派の主要な関心のひとつは、ウェーバーが合理化の『鉄の檻』とよんだものの強化であった」(Jay[1985=1989:109])という見解などである。ホルクハイマーとウェーバーの関連はあるといえようが、どのようにあるのか、また差異は何か、という言及まではされていないのである。

また、ホルクハイマーの著作を読んでも、ウェーバーの題がつく論文は見あたらない。マルクス、マンハイム、ディルタイ、カント、ヘーゲル、ニーチェ、ショウペンハウアー、ジンメル、フッサール、フロイト、といった名はともかく、ウェーバーに関しては見あたらないのである。また、論文を読んでも、ウェーバーの名が明示される箇所はほとんどない。「ホルクハイマーは、ウェーバーをはっきり参照することはまれであった」(Stirk[1992:157])のである⁽¹⁴⁾。

この点は、小牧治のホルクハイマー解説書である『ホルクハイマー』にも一切触れられていない。小牧の編集によるホルクハイマー年表にも、1919年の欄には「フッサール、ハイデッガーと出会う」と記されているだけで、ウェーバーとの接点は記されていない。日本の他のホルクハイマー解説書も大同小異である。1919年～1920年の日記も、公開されている限りはラブレターがほとんどで、ウェーバーの名は見あたらない⁽¹⁵⁾。しかし、ホルクハイマー自身の発言で、ウェーバーとの接点は明らかになる。「私(ホルクハイマー)はマックス・ウェーバーのいう意味での価値自由を、1919年にミュンヘンで、彼の学生として学びました」(Horkheimer[1965=1976:103])。つまり、ホルクハイマーは24歳の時に、55歳のウェーバーの講義を聴講していたわけである。

本章では、以上のように『理性の腐食』周辺の合理性概念と、『職業としての学問』における合理性概念の比較検討を通して、両者の概念に共通点があることを考察した。合理性概念に共通点があるのにも関わらず『啓蒙の弁証法』ではなぜあえて「啓蒙」を用いたのだろうか。次章ではこの点についてさらに検討していくことにしよう。

3. 啓蒙と合理性

『啓蒙の弁証法』の問題意識は「合理性」であって、この合理性のゆくすえを考察しようとしている。そして、「『啓蒙の弁証法』の著者たちは、『啓蒙』の概念を、さしあたりマックス・ヴェーバーのタームを借りて『世界の呪術からの解放』の過程としての、広義の『進歩』と捉え」(徳永[1989:48])ると徳永が主張するようにウェーバーの姿が見えかくれしているのではあるが、はっきりとした言及をホルクハイマーはしていない。しかも、その合理性の概念であるが、前述のように『啓蒙の弁証法』では定義がなされていない。このあたりのことをもう少し論及していこう。

『啓蒙の弁証法』第I論文「啓蒙の概念」に、「啓蒙のプログラムは、世界を呪術から解放することであった」(Horkheimer[1947b:25=1990:3])と述べられている⁽¹⁶⁾。徳永は、この「呪術からの解放」とホルクハイマーが示しているところをウェーバーと関連づけて、訳注で次のような見解を示している。すなわち「世界を呪術から解放すること。言うまでもなく、マックス・ヴェーバーが『合理化』の過程として世界史を捉えた定式を踏まえている」⁽¹⁷⁾。このウェーバーのいう呪術からの解放、すなわち合理化の過程を、ホルクハ

イマーは「啓蒙のプログラム」といっているのである。これらのことを念頭に入れると、ウェーバーのいう「合理性」を、ホルクハイマーが「啓蒙」として言い換えていた、ということが示唆されているように考えられる。この見解を裏付けるものとして、ウェーバーの『職業としての学問』における「合理性」と、ホルクハイマーの「啓蒙」の共通点を筆者はあげることができる。これまで、ホルクハイマーとウェーバーの合理性概念の共通点として、概念化や意味の喪失を提示してきた。くわえて、ウェーバーがさらに『職業としての学問』において述べている合理性概念のある側面が、「啓蒙」と共通点をもつと思われるのである。まず、合理性概念についてのウェーバーの言及をさらに見ていくことにしよう。

むしろすべての事柄は原則上予測によって意のままになるということ、—— このことを知っている、あるいは信じているというのが主知化し、また合理化しているということの意味なのである。ところで、このことは呪術からの世界解放ということに他ならない。こんにち、われわれはもはやこうした神秘的な力を信じた未開人のように呪術に訴えて精霊を鎮めたり、祈ったりする必要はない。技術と予測がそのかわりをつとめるのである。そして、なによりもまずこのことが合理化の意味にほかならない。

(Weber[1919=1980:33])

呪術を使わずに技術を用いて予測することができることが、『職業としての学問』における合理性である。ホルクハイマーのいう啓蒙も同じような意味を持つ⁽¹⁸⁾。「人間が恐怖から免れていると思えるのは、もはや未知のいかなるものも存在しないと思う時である。これが、非神話化ないし啓蒙の進む道を規定している」(Horkheimer[1947b:38=1990:19])と、啓蒙は、未知なるものを既知へと押し進めることをいう。もちろん、「啓蒙とは、真理を科学的体系と同一視」(Horkheimer[1947b:107&108=1990:131])して未知なるものを克服するので、ウェーバーの技術的合理性の視点も存在し得ている。ここに、「『啓蒙』を、西欧的理性、西欧的合理主義と読み進め」ていくという清水の提案が有効であるという視角をまず得ることができよう。ホルクハイマーの啓蒙は、合理性と読み進めていくことが可能なほど、同義である側面があると考えられる。

しかしなぜ、ホルクハイマーは呪術からの解放をあえてウェーバー流に合理性といわずに、啓蒙と呼んだのであろうか。この点は、おそらく、ウェーバーの合理性とホルクハイマーの啓蒙には共通点が存在するものの、微妙な差異があるため、その差異を強調するためにあえて啓蒙の語を使ったと考えられる。その差異は、ウェーバーが、呪術に神話、あるいは宗教までを含めているのに対し、ホルクハイマーは神話が言語的に組織化されていれば、呪術ではなく啓蒙の側に含まれるとしている点にあると考えられる⁽¹⁹⁾。

ウェーバーにとってみると、合理性とは技術を用いて未知を既知にするという目的が第一義である。言語的に組織化されていたとしても特殊な前提が存在するものは呪術なのである。このことは、神学を例にして考察がなされている。ウェーバーは、学問であろうとする神学が合理的なものであるか、もしくは呪術であるかどうかという問いをたてる。「『神学』というものが存在するという事実を、またそれが『学問』であろうとする要求をもつということを、どう考えるべきなのか」(Weber[1919=1980:67])という問いである。

その問いに対して、ウェーバーは、「高度に進歩した『神学』や『教義』が、イスラム教にも、……オルフィック教にも、……みいだされる。もちろん、その組織化の程度では各宗教は大変ことになっている」(Weber[1919=1980:67])とし、この組織化は結局「あらゆる神学は、宗教的な救いの主知的合理化にほかならない」(Weber[1919=1980:68])とこたえるのである⁽²⁰⁾。この限りで、ウェーバーも神学をホルクハイマーの啓蒙と同様に考えていた側面もあるということがうかがえる。しかし「神学は自己の仕事のために、したがってまた自己の存在理由を証拠立てるために、さらに二、三の特殊な前提を所有するのをつねとする」(Weber[1919=1980:68])という点こそが呪術的であると考えるのである。もちろん、「いかなる学問も絶対に無前提的ではない」(Weber[1919=1980:68])が、神学は特殊前提をさらに持つ点で、学問とは対立するとウェーバーは考える。神学は、「一定の『啓示』が救いのための重要な事実として——したがってまたそれによってはじめて意義ある生活が可能になるような事実として——端的に信じられるべきであること、また特定の精神状態や行為が神聖を有すること、つまりそれが宗教上意義ある生活とその諸要素を形成すること、などを前提する」(Weber[1919=1980:69])という。これら諸前提こそが、ウェーバーのいう合理的でないもの、すなわち呪術なのである。「あたかもこの前提こそが神学にとって『学問』であることの彼岸にあるもの」(Weber[1919=1980:69])なのである。ウェーバーは、組織化されたとしても「呪術」としてとらえていたわけである。組織化されてもなお超自然的な、いわば予測できない力を教義に取り入れたり、特殊な前提を神聖化して「アウグスチヌスの『不合理なるがゆえに我は信ず』という句に相当するような境地にまで到達する」(Weber[1919=1980:70])ようになるという点で、ウェーバーにおいては、なおそれは呪術なのである。

ウェーバーは、神秘的な力を信じた未開人のように呪術に訴えて精霊を鎮めたり、祈ったりせずに、技術と予測がそのかわりをつとめることを合理化としてとらえていた。その合理化の起動力となる代表的なものは学問であった。「何千年来西欧文明のうちに受けつがれてきたこの呪術からの解放、いいかえれば学問がその肢体ともなり原動力ともなっている『進歩』というもの」(Weber[1919=1980:33])と、ウェーバーの考えでは呪術からの解放は学問を原動力としてなされるのであり、その学問によって予測可能性を得られることが「進歩」であったのである。

他方、ホルクハイマーにとっては、呪術に含まれない神話が打ち出されている。もちろん、呪術に含まれる神話というのもホルクハイマーにおいても想定されている。たとえば、「神話は、呪術的儀礼と同じように、反復する自然を念頭に置いている」(Horkheimer[1947b:39=1990:21])というようにである。しかし、言語的に組織化されている神話をホルクハイマーは啓蒙に含めていたと筆者は考える。ホルクハイマーは繰り返し、言語的組織化の視点を強調している。「太陽を頂点とする家父長的な神話は、言語によって組織立てられた総体であり、……こういうものとして、神話はそれ自身啓蒙」(Horkheimer[1947b:33=1990:13])と、言語的に組織化された神話こそが、それ自身啓蒙であると主張している。さらには、「神話の言語的組織化そのものが、止まる所を知らない啓蒙の進展過程の動因となった」(Horkheimer[1947b:33=1990:13])ともしている。言語的に組織化されている神話は、啓蒙に含まれるとホルクハイマーは主張する。

もちろん、言語的組織化の視点を持ってきたからといって、呪術的な神話と啓蒙的な神

話が、はっきり区別できるかといえ、そうでない側面も持っている。ホルクハイマーが主張するように、「さまざまな神話がすでに啓蒙を行うように、啓蒙の一步一步は、ますます深く神話論と絡まり合う。啓蒙は神話を破壊するために、あらゆる素材を神話から受け取る」(Horkheimer[1947b:34=1990:14])のである。呪術的な神話であっても啓蒙をすで行っているホルクハイマーは考える。呪術に含まれる神話から啓蒙に含まれる神話への移行は、以上のように明確に線が引けない側面もあると考えられる。

だが、ホルクハイマーが呪術的な神話と啓蒙的な神話の差異に言語的組織化の視点を打ち出していた点も依然として存在する。この点を考慮してウェーバーと比較すれば、ウェーバーの呪術が、超自然的な力に頼ろうとする神話や宗教的教義までが含まれるのに対し、ホルクハイマーには神話が言語的に組織化されていれば啓蒙に含まれる、という結論に落ちつくであろう。このように考えると、啓蒙には未知を既知に押し進めるという目的もあるが、言語的に組織化されているかという視点も、未知を既知に取り込んで予測可能なものにするという視点と同様に重要である。つまり、ホルクハイマーとウェーバーの合理化も啓蒙も根底には未知を既知に取り込んで予測可能なものにする、という目的を持っていた。しかし、その次の視点として、神秘的な前提をもたないか、それとも言語的に組織化されているか、のどちらかを取り入れるかで、合理化か啓蒙か、という差異が生じると考えられる。この差異を『啓蒙の弁証法』で打ち出すために、問題意識は合理性なのだが、合理性という語をほとんど用いずに啓蒙という語を用いているように思われる。

4. おわりに

以上の議論を整理しよう。まず、これまでフランクフルト学派研究でも曖昧に使われてきた、啓蒙、合理性という概念を整理した。その際、フランクフルト学派、とりわけホルクハイマーがウェーバーに強く影響を受けていることを考慮し、これらの概念がウェーバーの『職業としての学問』における合理性とどのような差異があるかというのを考察した。その結果、ホルクハイマーが啓蒙という用語を使っているとはいえ、啓蒙がウェーバーの合理性と共通点をも持ち合わせていることを確認した。まず、『啓蒙の弁証法』の解説書的存在である『理性の腐蝕』においては、合理性の形態が二つ触れられていて、主観的理性によって思惟された主観的に合理的なものと、客観的理性によって思惟された、客観的に合理的なものがあつた。そして、この二つの合理性の形態は、『啓蒙の弁証法』でも明示的ではないにしろ用いられていたのであつた。同時に、ウェーバーの『職業としての学問』においても、同様の合理性が触れられていた。つまり、ホルクハイマーの合理性と、ウェーバーの『職業としての学問』における合理性には共通点が存在する。そして、さらに技術を用いて未知なるものを予測可能なものにする、という共通点も持ちえている。だが、ホルクハイマーの問題意識は合理性であるが、ウェーバーが『職業としての学問』で用いている合理性と若干異なるために啓蒙を用いている。その若干の違いとは、言語的に組織化されている神話が、ウェーバーにおいては呪術に含まれるのだが、ホルクハイマーにおいては啓蒙に含まれる、という点に求めることができよう。ホルクハイマーにおいては合理性が問題意識であるものの、啓蒙が使われていることに対する一つの解釈⁽²¹⁾を提示できたように思われる⁽²²⁾。

とするならば、筆者は清水と徳永と若干異なる見解を取る必要に迫られる。まず、啓蒙

を即、合理性と置き換えられないという意味で、清水の見解と筆者の見解は異なるといえる。また徳永は、啓蒙を「神話の対立概念としての合理化もしくは文明化の過程」(徳永[1989:48])を意味するとしているが、この陳述はウェーバーにとらわれている側面もある。なぜなら、神話の対立概念は、ウェーバーにあっては合理性であるが、ホルクハイマーにあっては言語的に組織化されている神話は啓蒙に含まれるからである。しかし、呪術に含まれる神話と合理性を対比した場合、たしかに対立概念とすることができる可能性もある。また、呪術的な神話から啓蒙的神話への移行は、前述のように明確に線が引けない側面もある。この点を考えるならば、呪術的な神話がいずれ啓蒙的な神話へ移行していく過程を啓蒙が意味していると解釈することもできる。この意味で徳永が「過程」としたのは、首肯できる側面もある。とはいえ、神話はそれ自身が啓蒙(Horkheimer[1947b:33=1990:13])でもあるのだから、対立概念としてしまうのにも問題があるように思われる。

これらの作業によって、つまり啓蒙をウェーバーの合理性と関連づけたことによって、たとえば、ハーフが「啓蒙」を「啓蒙思想」としている主張が誤りであると改めて確認することができると考えられる。ホルクハイマーの議論の中で、啓蒙は、ウェーバーの合理性が念頭にいれられている。啓蒙は、神話をどの範疇にくくるかという点での相違があるものの、ウェーバーの合理性を踏まえ、神話を解体し未知なるものを既知へと押し進めることをいう。そして、言語的組織化を転機として呪術を解放していくのであるわけであるから、自由主義的な政治の伝統——政治的多元主義、議会、公開の討論、国家に対する個人的権利の——に対する寄与者としての啓蒙思想に限定される概念ではない。「啓蒙」を「啓蒙思想」として『啓蒙の弁証法』批判を展開しているハーフの議論は、的はずれの議論であるといえることができる。

【註】

- (1) 本稿において筆者は、『理性の腐蝕』(Horkheimer[1947a=1987])を援用する。また、本文中の訳文が、同一の原語に対しては統一した訳語をあてるなど、必ずしも翻訳どおりではない箇所もある。
- (2) ハーバーマスのように、『啓蒙の弁証法』におけるホルクハイマーとアドルノのまぎれもない立場の相違を、ただ傍注において顧慮しう程度に甘んじる(Habermas[1981=1986:171])として議論を進める立場もあるが、本稿ではホルクハイマーとアドルノの担当箇所こだわりのものとする。註1でのべたように、ホルクハイマーの他の著作も参照することがある理由でもある。また、『理性の腐蝕』の序でも合理性が問題意識であるということが触れられており、『啓蒙の弁証法』の序文との類似性を念頭にいれているからである。筆者は、『啓蒙の弁証法』訳者あとがきや、『ホルクハイマー著作集』第5巻(1987)の編者あとがきなどを見解を同じくし、『啓蒙の弁証法』の序文と第一論文、それに補論Ⅱはホルクハイマーの担当であるとみなしている。本稿でも『啓蒙の弁証法』からの引用は序文、第一論文、補論Ⅱに限定している。
- (3) ホルクハイマーの合理性概念は、本稿においてはハーフの批判に対するため『啓蒙の弁証法』周辺の合理性概念を参照するものとする。
- (4) 『啓蒙の弁証法』原文引用は、『ホルクハイマー著作集』第5巻を参照している。
- (5) 筆者がホルクハイマーとウェーバーの関連を指摘するまでもなく、ハーバーマスが『コミュニケーションの行為の理論』で言及している。だが、「啓蒙」と「合理性」の関連を直接に指摘しておらず、筆者はあらためて本稿で検討する。
- (6) ここでいう「合理性」は、『職業としての学問』における「合理性」である。従って、たとえば『経済

と社会』における合理性概念は念頭にいていない。というのは、ホルクハイマーは、『経済と社会』における合理性概念とは極めて異なった意味の合理性を想定していた(Jay[1973=1975:172])という主張もあるからである。また、ウェーバーの合理性一般とすると、ウェーバーの合理性概念の検討で終始してしまう恐れもあり、このため本稿ではウェーバーの合理性概念の参照を『職業としての学問』に限定している。また、合理化と合理性の差異もホルクハイマーが特に意識していないと考えられるため、本稿では特に留意しない。なお、ウェーバーの合理性と合理化の差異や、合理性概念の検討については、嘉目(1985)の論文を参照。

(7) 山口祐弘『理性の腐蝕』p. 233訳者解説。

(8) 『理性の腐蝕』の独語訳(本稿では『ホルクハイマー著作集』第6巻を参照)では、概念が‘Begriff’、観念が‘Idee’となっている。

(9) ホルクハイマーのこの主張は、ヘーゲルの議論をふまえていると解釈することもできようが、「プラトン、アリストテレス、スコラ哲学、ドイツ観念論のような偉大な哲学体系は、理性についての客観的理論にもとづいていた」(Horkheimer[1947a:3=1987:13])と『理性の腐蝕』で述べている。

(10) 筆者がホルクハイマーのこの理性と合理性の関連に関して持ち出すまでもなく、清水と徳永も本稿1章で前述したように、西欧的理性と合理性を同義でとらえている(徳永[1979:134]/清水[1986:113])。本稿においては啓蒙と合理性概念の検討を目的としているので、理性を交えたこれ以上の検討には稿を改めて取り組みたい。

(11) 理性の主観的理性への転換の過程は、ホルクハイマーにおいては詳細に議論されているが、註10で触れたようにこの程度の記述にとどめる。

(12) 『理性の腐蝕』の訳者である山口は「適合」と訳しているが、山口自身、‘adjustment’を「適合」や「適応」と訳しており、『啓蒙の弁証法』では‘Anpassung’を一貫して適応としているので「適応」とそえることにする。

(13) ウェーバーの「没意味化」の議論については、折原(1969)を参照のこと。

(14) ウェーバーの名を冠した論文はみあたらないが、対談ではウェーバーに言及している。

(15) 接触があった年に限定した。他の年についての検索は、今後の課題である。

(16) 下線は筆者による。以下同。

(17) 『啓蒙の弁証法』p. 58訳注。

(18) ホルクハイマーの呪術概念とウェーバーの呪術概念の差異はさまざまに想定することもできようが、呪術概念の検討は本稿の能力を超えるので、ホルクハイマーが「呪術からの解放」に関してウェーバーのそれを参照しているという徳永の主張(本稿第1章及び第3章参照)を踏まえて両者の共通点に着目していきたい。すなわち、神秘的な予測しえない力がはたらいていることを意味するものとする。

(19) ウェーバーは『職業としての学問』において神話という語に関して特に説明していないが、「オルフィック教は、ギリシア古代の神秘的宗教で、神話上の詩人オルフェウスにはじまる」(Weber[1919=1980:79])という記述から、神話が宗教の前身であると考えられる。

(20) ウェーバーのここでの組織化が意味するところが、即、ホルクハイマーの考える言語的組織化を意味するとは考えられないが、組織化されているものに「『教義』が……みいだされる。もちろんその組織化の程度は……」(Weber[1919=1980:67])と、宗教教義が想定されている。したがって、ここでいうウェーバーの組織化が、ホルクハイマーの考えている言語的組織化と重なる意味を持つと考えられる。

(21) ここであえて「一つの解釈」としたのは、ウェーバーの合理性概念を『職業としての学問』の合理性概念に限定して用いているからである。

(22)啓蒙と合理性の差異に関してはこれまで検討をしてきたのであるが、ホルクハイマーの問題意識が合理性批判にあるのに啓蒙の語を用いているのはどうか、という点に関しては紙幅の関係上詳細にはふれることはできないが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』批判をホルクハイマーが意図していたからであると筆者は考えている。この問題に関しては、稿を改めて取り組みたい。

【文献一覧】

- 藤澤賢一郎、1989、「ハーバーマスの真理論」『フランクフルト学派再考』（徳永恂編）、弘文堂。
- Habermas, J., 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bde.1-2, Suhrkamp Verlag, Ffm.
=1985-1987『コミュニケーション的行為の理論』（上・中・下）河上倫逸・M. フーブリフト・平井俊彦他訳、未来社
- Herf, J., 1984 *Reactionary Modernism*, Cambridge University Press. =1991『保守革命とモダニズム』中村幹雄、谷口健治、姫岡とし子訳、岩波書店
- Horkheimer, M., 1947a *Eclipse of Reason*, Oxford University Press.
=1987『理性の腐蝕』山口祐弘訳、せりか書房
=1967 'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,' *Gesammelte Schriften*, Bd.6(1991), Fisher Verlag, Schmidt, A. und Schmid Noerr, G. (Hrsg.)
————— 1965 *Max Weber und die Soziologie heute*, J.C.B. Mohr Verlag.
=1976『ウェーバーと現代社会学』出口勇蔵監訳、木鐸社
- Horkheimer, M.; Adorno, T., 1947b *Dialektik der Aufklärung*, Querido Verlag (*Gesammelte Schriften*, Bd.5. (1987), Fisher Verlag. Schmidt, A. und Schmid Noerr, G. (Hrsg.))
=1990『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店
- Jay, M., 1973, *The Dialectical Imagination*, Little Brown and company.
=1975『弁証法的想像力』荒川幾男訳、みすず書房
————— 1985, *Permanent Exiles*, Columbia University Press, New York.
=1989『永遠の亡命者たち』今村仁司・藤澤賢一郎・竹村喜一郎・笹田直人訳、新曜社
- 小牧治、1992、『ホルクハイマー』清水書院。
- 折原浩、1969、『危機における人間と学問』、未来社。
- 清水多吉、1986、『一九三〇年代の光と影』、河出書房新社。
- Stirk, P.M.R., 1992 *Max Horkheimer: A new interpretation*, Harvester Wheatsheaf.
- 龍村あや子、1989、「アドルノにおける音楽と＜自然＞および＜自然支配＞」『フランクフルト学派再考』（徳永恂編）、弘文堂。
- 徳永恂、1979、『現代批判の哲学』、東京大学出版会。
————— 1989、「アドルノ対ハーバーマス？」『フランクフルト学派再考』（徳永恂編）、弘文堂。
- Weber, M. 1919 'Wissenschaft als Beruf,' *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*(1922)
=1980『職業としての学問』尾高邦雄訳、岩波書店
————— 1920 'Die protestantische Ethik und der >Geist< des Kapitalismus,' *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.1.
=1989『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店
- 嘉目克彦、1985、「『合理化』と合理性—マックス・ヴェーバーにおける『合理化問題』によせて」『社会学評論』142 Vol.36 No.2。