

私たちの愚かさについて

ライナー・ハーバーマイアー

(古澤ゆう子／三瓶裕文／久保哲司／武村知子 訳)

I

「愚かさ (Dummheit) には神々もお手上げ」とは、ある権威がまたもや恥をさらしたときに、嘲りの言葉としてよく持ち出されることわざです。愚かであることが露呈した権威を、しかしもし私たちが依然として受け入れるなら、私たち自身も愚かであることは明白です。もっとも、知性的なフォーラムにおいていまだ恥をさらしたことのない権威などあるでしょうか。いまや知性的になり愚かさを回避すべき時が来ているわけです。「賢者たることに臆するな (Sapere aude)！ お前自身の悟性を使用する勇気をもて！」とカントは言います。「啓蒙とは、人間が自分自身のせいで招いた未成年状態からの出口である。未成年状態とは、他人に導かれることなしには自分の悟性を使用できないということである」⁽¹⁾。啓蒙とはつまり、ある権威が言ったことを**自分で**検証し、それによって知性的になる、ということです。そしてこうした検証によって、権威はもはや権威ではなくなります。カントに言わせると、大人の未成年状態は自分自身のせいです。しかし、ことはそう単純ではないように思われます。

私たちは子どものころから、権威および啓蒙とのさまざまな関係に巻き込まれているわけで、愚かさという問題、そしてその反対の知性 (Intelligenz) という問題は、明らかに私たちみなに関わります。だからこそ日常会話のなかで「愚かさ」および「知性」という表現がひんぱんに登場するのですが、その結果、それらの言葉の意味がぼやけて曖昧になってしまったり、あるいはもはや共通の意味というものがなくなって、理解不可能になることすらあります。

周知のように哲学は分割 (Dihairesis) から始まります。今日の哲学は賢明なことに、意味 (Bedeutungen) を明確にすることから始めます。昔の哲学は知性に関して——価値基準からいえば愚かさは否定的なもの、知性は肯定的なものというわけで、知性のほうが注目をひくわけですが——ふつう一方における実践的 (praktisch) 知性

と、他方における認知的 (kognitiv) または理論的 (theoretisch) ——ないしは知識的 (epistemisch) ——知性とを区別しました⁽²⁾。実践的知性とは、成功に富むことが証明されている複雑な方法を使いうる能力です。この能力は、動物的本能すなわち動物のそれぞれの種に固有な知性から、紆余曲折を経て伝わってきたものですが、この自然的遺産を強調する哲学者たちがあり、たとえばショーペンハウアー、その弟子ニーチェ、そしてこの二人に続く「生の哲学者」たちです。彼らによれば、衝動、意志、身体の目的論 (Theleologie) が一次的なものであって、理性よりもはるかに知性的です。理性はあとから生まれたもの、生に敵対するもの、世界と疎遠なものだということです⁽³⁾。

実践的知性は、制度的に確定されている場合には、「専門的能力 (Kompetenz)」とも呼ばれます。非常に高い専門的能力は「才能 (Kapazität)」といいます。

認知的知性は認識する能力であるにとどまらず、認識行為の成果を、つまりもろもろの認識を貯蔵するものでもあります。認識は、直接知ないし間接知 (知識) のかたちをとります。すなわち、意識的な、もしくは容易に分節されうる前意識的な表象、およびその言語化であって、たいていは集団的な言語形成物のかたちをとることになります。系統発生上・個体発生上の合理化の流れで、実践的知性がいかにして認知的知性に移行するかということに、ここで私たちが関心を向ける必要はありません。なんとなれば、あらゆるところに存在する〈効率性への圧力〉が、実践的知性の明確化 (Explication) を促すからです。実践的知性を検証し、伝達し、標準化し、何らかの形で一般化するためです。伝統的に「悟性 (Verstand)」と呼ばれるもの、すなわち形式論理的・数学的知性と、伝統的に「理性 (Vernunft)」と呼ばれるもの、すなわち葛藤解決にかかわる、および世界像・自己像 (全体性・アイデンティティ) にかかわる知性は、しかしまた知の拡張にも従事します。そのためには知を実践に再翻訳することが必要となります。経験を手がかりに検証し学習するためです。知は適用されねばならない——これが次に来る合理化の歩みです。その際には、手元にある規則のうちから、当面の問題にふさわしい正しい規則が選び出され、その規則の抽象性が、判断力によって、問題状況の具体性へと変化させられねばなりません。適用は、さまざまな生活領域に対応した知の種類に従って行なわれます：

(1) 実践的知は、カントの言葉を使うなら「規定的判断力のおかげで」、実験および技術において、自然に適用されます。

(2) 道徳的知は、賢さ (アリストテレスのいう「プロネーシス」) の力、とりわけ公正さという法的能力の力によって、社会的実践に適用されます。

(3) アイデンティティ的 (identitär) 知は、解釈学的・美的判断力のおかげで、記号形成物、とくに文化的記号形成物に適用されます。カントは、ここを担当する判断力、彼のいう反省的判断力を、自然目的論的判断力と美的判断力に限定しています。しかし最近の解釈学的哲学が示しているように⁽⁴⁾、あらゆる理解は技芸的巧みさ (ars-Geschicklichkeit) を本質的特徴としており、これにはある資質^{タレント}が必要ですが、この資質は目的合理的に産出されうるものではありません。

したがって、知性を二つに分ける伝統的な考え方に代わり、応用的知性を加えて三つの部分からなる合理化プロセスを考えることができるわけですが、このプロセスは、ひとたび開始されるや、回帰的となります。すなわち、適用の時期から、より高い段階における最初の時期へと立ち戻るのです。カントにおける批判の三体性は、この観点からすればプロセスの一体性でもあります。

さて、知性の反対物である愚かさについて、ここでの位置付けをしなければなりません。明らかなのは、愚かさが〔否定的〕価値を負わされた概念であること、しかし他方で、価値評価と関わりなく現れてくる知性の反対物もあること、しかしそういうものに対する固有の名を私たちはもっていない、ということです：

(1) 価値中立的に確認される非知性とは、成功に富む知性とコントラストをなす無能力ないし無知ということになります。ただしこれは、記述的な程度測定をもって表現したほうがよいでしょう。すなわち、明らかにより成功に乏しい知性、というふうな。そうすると非知性とは、無能力および無知と定義されているゼロ価値ということになります。

(2) それに対し、どうしても価値中立的ではないのが、非知性についての次のような発言です。つまりカントのように、非知性は罪そのものである、低い程度への罪深い停滞もしくは逆戻りである、という言い方です。価値評価と道德の差異についての哲学上の議論はここでは脇へ置いておき、十分な知性が欠けている罪深い状態を、**愚かさ**と呼ぶことにしましょう。

このさしあたりの、部分的には先回りした概念規定をもって、私たちは出発することにししょう。

II

19世紀中葉以来、主としてダーウィニズムの影響のもと、知性は問題解決能力として定義されています。力点はしだいに、抽象的な思考のアクロバットから、生活実践

のうえで重要な成果へと移ってきました。これは19世紀の自然主義にとっては、次のようなことになります——知性とは生き延びるうえでの諸問題をよりよく解決するものである、つまり、厳しい自然環境・社会環境に適応するという自然的目標をもって諸問題を解決するものである、ということです。この目標から生じる諸目的に比較的ふさわしいいくつかの手段を知性は見出し、それらにさまざまなやり方で変化をつけ、これらのやり方の効率について判断を下します。より適応能力の低い者たちが愚か者であり、彼らは自然的選別闘争のなかで敗北します。「最後に残った者が犬に噛まれる」ということわざがありますが、進化において動物段階にとどまっている者が損をするのです。

今日でもまだ、あるいはまたもやポピュラーになっているこうした見解に対して、かなり前からいくつかの異議が唱えられてきました。第一に、こうした見解では、知性はある人間の心の恒常的な、その上（よくある見方によれば）発生的に条件づけられた特性とされます。しかし今日の経験的研究によれば、知性は恒常的なものではなくさまざまな点で変化するものであること、発生的な諸条件は、一般的な、形式論理的な知性に関してすら、その半分強を生み出すにすぎず、つまり残りの半分ほどは環境因子のせいであることが知られています。さらに哲学は、知性という心的特性をどこかに軽々しく帰属させることに困難を覚えています。というのも知性とは、過去のもろもろの出来事から、もろもろの知性的な行動から一般化された、未来の行動についての仮説にすぎないからです。つまり単なる素質（Disposition）についての仮説であって、振舞いの因果的説明にはまったく役に立たないのです。

第二に、論議の余地のないこととして、問題解決能力として測られる知性は、学習によって向上するのであり、これは偶然であるか意図的であるかに関係ありません。あらゆる問題解決は学習されねばならないのですから、知性は効果的な問題解決をすみやかに学習する能力と規定するほうが当たっているでしょう。もしくは次の段階では、問題解決の効果的な諸方法、たとえばアルゴリズムを、すみやかに学習する能力と規定できます。次には、ある種類の方法すべてを学習することができ、そして、もろもろの種類すべてを学習することができ、ついには最高のレベルにおいて、学習の反省性（Reflexivität）を、すなわち学習一般を学習することができるのです。要するに、知性とは**学習能力**です。「ひとは経験から学ぶのだ」とは、諦めのことわざです。しかし、学習の高い段階に登るために、経験は多くの時間と費用を必要とします。経験は、学習の他のやり方と比べると、非効率的です。他のやり方をここで見てみましょう。

(1) 先のことわざのように、**偶然の経験と記憶**を非形式的に一般化することによる学習。学習理論はこれを通常、生活実践的帰納と呼んでいます。「試行錯誤行動」もそのひとつです。

(2) **形式的、方法的実験**に基づく学習。そうした実験に先立つ命題は、かつての経験主義が要求したのとは異なり、帰納に由来する必要はありません。今日では反対に、発生 (Genesis) はどうでもよいと見なされています。ちなみに実験は、正しさを証明することはできず、たんに誤りを証明することができるだけです⁽⁵⁾。

(3) 動物ですら、あらかじめ与えられた本能の枠内で、経験を通してだけでなく、社会的に条件づけられた**模倣**を通して学習します。同じく人間も生まれ落ちてすぐ、自分と親密な社会環境との共生の一体性のゆえに、そうした学習を始めます。そして人間が社会化されてゆくうちに、この学習方法は、制裁力ある諸権威のもつもろもろの規則を受け継ぐことへと変化してゆきます。つまり動物的な模倣から**伝統**へと高まるわけです⁽⁶⁾。

(4) 通例、最高の知性とされているのは、生産的 (produktiv) 学習の能力ですが、これはむしろ**創造的 (kreativ) 学習**の能力と呼んだほうがよいでしょう⁽⁷⁾。この学習は、実践なしに、イマジネーション、あらかじめの推量、思考の新しいコンビネーションによって先取りの、正しいと思われる問題解決あるいは解決方法を発明します。創造的知性はしばしば、人間に特有の知性と称えられます。なぜならこの知性は動物には (霊長類の場合でも) 現れないことは明らかなからです。それは本来の意味での知性とされています。

生活実践において私たちは、ある問題の解決を求める際に、たいていはいくつかの学習法を同時に利用します。非知性的であればあるほど、創造的学習法を用いることが少なくて、試行錯誤によって時間と費用のかかる手探りをするが多くなります。非知性は前もって考えることをあまりせず、巷間よく言われるように、次の角、次の次の角を曲がったところに何が待ち構えているかを想像してみることをしません。非知性は破滅するか、あるいは骨を折り苦しんで失敗から学びます。自分の悲惨、危機、破局から学ぶのです。ヘーゲル主義は極端な危機のうちに、弁証法のひとつのノーマルな段階、そこから新しい高さが生じる段階を見ます。——ヘーゲル主義は人類の知性をそれほど重んじていないのです⁽⁸⁾。

III

問題解決が、他のそれと比較しての効率という点から評価され、したがってこの効率ということが知性度を決定するとすれば、私たちはまたもや、上で予告しておいた、どうやら避けて通れないらしい問題に直面することになります。すなわち効率の問題です。私たちは効率を何でもって測るのでしょうか。評価基準は目的と目標によります。目的と目標が、測定の尺度と理想を与えるのです。しかしこのことからすぐに分かるのは、さまざまな目的と目標がさまざまな評価基準を要求するということです。種に条件づけられ、あらかじめ発生的に枠をはめられた生活形式（これによってどれくらい生き延びるかが測られざるをえません）という動物的状态には人間はもはやいません。人間は、時代によって異なる社会文化的な生活形式のなかにおり、これらの生活形式を引き継ぎはするが、しかしつねに変えてゆくのですから、人間には途方もなく多様な目的と目標が存在します。たんにさまざまな社会文化を比較してそう言えるだけではなく、ある社会文化の内部においてもそうであり、とくに発展した社会文化の内部においてはそうなのです。おのれの原理からして日常経験的 (empirisch) 知を適用する生活領域において、すなわち道具的・戦略的行為をおこなう社会的構造（たとえば経済、国家行政、政治闘争）においてすでに、多くの異なる目的が出現し、諸手段の効率を相対化します。ディーゼルエンジン車はオートエンジン車より燃料使用量が少なく、より効率的です。しかしより多くの有害物質を排出します。それを取り除いたり被害を補償するにはコストがかかります。私たちの健康を守ることが重要な目標であるとすれば、先の点でより効率的な車は、後の点ではより非効率的です。

この生活領域においてだけでなく、他の生活諸領域においても、多様な目的が存在します。そしてこのことは近代性によって、諸領域の分化と個人主義をつうじて非常に昂進させられます。したがって、知性が相対的なものであることは疑い得ないように思われます。それどころか、知性の足元には確かな地盤などまったくないかのように見えます。というのも、何らかの目的は、あらかじめであれ後からであれ、非知性と愚かさをも生み出し実現することができるからです。

しかしながら目的および目標は通例、一見いかにもそう思えるほど任意のものではありません。むしろそれらは普通、生活諸領域のヒエラルヒーに組み込まれています。このヒエラルヒーの最下層に位置する領域が先に挙げた、道具的・戦略的行為の機能システムです。これらのシステムに目標を定めるのが、それらの上に位置するレヴェ

ル、すなわち政治的ディスコースとコミュニケーション的行為の諸制度、つまり協議政治と私的生活です。そしてこれらに目標を与えるのが、その次の、最高のレベル、すなわち文化的諸制度における集団的および個人的アイデンティティです。生活諸領域のヒエラルヒーに従って知性のさまざまな段階を区別するのがよからうと思われま
す。さもないと、知性相対主義およびテクノクラシーというもうひとつの選択肢、この致命的な選択肢を回避するのが難しくなってしまいます。

(1) 知性研究の主流のひとつは昔から、より効率的な問題解決の学習能力としての知性を対象としてきました。ただしその際、効率比較の問題性を意識することなく、とりわけ知性の内部構造に注目してきました⁽⁹⁾。知性をさまざまな因子の産物として分析するのですが、最後にゆきつくところは予想通り二元性です。一次的なものとされるのは形式論理的・数学的操作の能力（同定 vs. 叙述、一般化 vs. 具体化および細分化、複合化 vs. 還元、連続的あるいは累積的あるいは反省的前進 vs. 退行もしくは反転、等々）および言語的表現の能力（言語化、意味論上・形態統語論上の複合化、等々）です。二次的なものとされるのはいくつかの領域知性であり、そのさい諸能力はふつう質（誤りがないこと）、量（対象の数）、迅速さによって測られます。こうして測られた知性の見かけ上の絶対性は、しかしながらその根拠つまり効率が相対的なものであることを思い出してみれば、崩壊してしまいます。

あらかじめ与えられた目的という条件のもとでのみ効率は、したがってまた「一次的な」、**形式的な知性**の程度は、規定されうのです。そのかぎりにおいて形式的知性は、数十年前から社会科学において議論されている特性、すなわち M・ヴェーバーが「目的合理性」と命名したものの、主体における対応物です。

(2) ヴェーバーにはテクノクラシーおよびエキスパートクラシーへの愛着があり、それゆえに彼はひそかに、目的合理性のプラトン主義に傾いています。これが社会科学理論史における周知の難点へと導くのです。すなわち目的合理性は、行動
モティヴエーション 動機 の他の三つのタイプとどういう関係にあるのかという問題です。私たちはこれにかかずらう代わりに、形式的知性の程度は、特定の諸目的に対してこの知性がどれだけ有用であるかに拠る、という認識にとどまっておきましょう。そしてこの諸目的はまたもや、より高段階の諸目的の手段、もしくはひとつの目的連関の部分です。ある問題解決は、より包括的な諸問題の解決に組み入れられなければならない、最終的には、生活世界のもろもろの意味構造体（Sinngefüge）にとって、ないしは生活世界が非常に合理化されているかぎり、もろもろの価値システムにとって、促進的作用をもつようなもの、少なくともこれらと折り合うようなものでなければなりません。ア

リストテレス以来の倫理学が定式化しているような「よき生」という理想はここにおいて最高の目的、最高善 (summum bonum) をなします。

この知性の程度は、〔生の〕意味 (Sinn) に関する意識的ないし前意識的な知という点から、そしてコミュニケーション的了解能力 (kommunikative Verständnis-kompetenz)、つまり伝統的には「プロネーシス」の点から測られ、そしてふつうは人生経験とともに高まってゆきます。最高善の意識をつねに目覚めさせておくこと、これこそ宗教の修練が目指すものでした。そのかぎりにおいて、唯一神は知性の最高の客体であるだけでなく、同時に完全な知性の主体でもあります。しかし近代性は、生活世界の意味構造体を二つに分割しますから、いまや私たちは**道徳的 (moralisch)** 知性と、**生活世界的 (lebensweltlich)** 知性もしくは、過去的生活世界に向いているかぎりでは、**解釈学的 (hermeneutisch)** 知性とを区別しなければなりません。ですから、ある問題に関して非常に知性的な人間が、その生活世界の実践においては非知性的、それどころか非常に愚かである、ということがありえます。現に存在する一例が、悪評高い専門馬鹿です。したがって、数学のもつ単純さのエレガンスが、非形式的論理の日常性に負けるのは疑い得ないところです。

(3) どんな職業であれ、教える立場の人間はだれでも、このほうがより知性的な問題解決だよ、という十分実証ずみの提案をしても、学習者たちは従わないものだと気づいた経験を必ずもっています。というのも、より知性的な解決は、たいていはより複雑であり、根底的に新しく、あるいは学習者の意識のなかのタブーを傷つけてしまうからです。ある解決が複雑であればあるほど、おそらくそれは避けられたり、それどころか忘れられたりします。より新しく、タブー破りのであればあるほど、おそらく抑圧されたり、あるいは無視されたりします。学習には個人的・集団的 ^{モティヴエーション} 動機が必要ですが、そうした動機は、知性の発生的条件の限界によってのみならず、もろもろの権威 (外的な権威、ならびに内面化された権威) の制裁力によっても枠をはめられています。諸制度とその意味構造体のタブー、脅し、約束は、^{いしうす}石臼のように知性にのしかかり、知性を引き下げ、より低い段階に戻してしまいます。——まさにこれが、タブーの泥沼のなかでの愚かさの誕生です。「健康な子どもの輝くような知性と、平均的な大人の思考力の弱さとのあいだの、憂鬱になるようなコントラストを考えてごらん下さい」。この有名になりよく引用される言葉で S・フロイトが言っているのは、宗教的、性的および政治的な思考禁忌から生じる愚かさのことです⁽¹⁰⁾。これはしかしすでにカントにとっても典型的な愚かさでした。すなわち知性が自分から権威に服従すること、そしてこのことと結びついた自己去勢です。愚かさは原則的に卑怯で

す。そして〈主と奴の弁証法〉がいつか——それはヘーゲルの時代には昇華を経て超越的・一神教的救済宗教に至りましたが、それと同様に——近代的呪物の崇拜を超えてゆくであろうかどうかは、ニーチェ以来、正當にも疑問視されてきました。

教える者は、知性の限界をつねに計算にいらておかねばなりません。教える者が複雑な、よく考え抜かれていないやり方をし（古典的修辭学用語でいえば「物事に即して ad rem」教えてしまい）、知性と動モティヴェーション機が普通程度にとどまる受け手たちが分かるかどうかにお構いなくしゃべってしまうなら、そうした教師は非知性的であり、何も理解できない学習者たちが非知性的なのではありません。これは教育学の初歩の教えのひとつとして、教師志望の学生たちに決まって説かれることです。知性的な教師は、そしてまた——ここですぐに分かることですが——政治や心理療法は、「物事に即して」よりもむしろ「人に即して ad hominem」、目標を定めるべきであります。すなわち、受け手たちの意識の現状を糸口として、彼らに内在的批判と自己批判というかたちで、より高度の知性への道を示してやるということです。実際のところ示すのみであり、導いても運んでやってもいけないわけです。受け手みずからが歩むことを学ばねばならないのですから。こうした知性の原像はソクラテス的一対話的（dialogisch）な哲学です。それは複雑で抽象的な世界形而上学に背を向け、道徳や政治について路上で人びとと単純な対話を行ないます。教える者がそれによって、さらに多くを望むなら、すなわち外的および内的權威を反省によって解体する手助けをしてやることを、つまり学習者たちのもっている、生活世界において作用する自己像・世界像を、偉そうなものによる制約から解放してやり、より高度の、より自己を意識したアイデンティティを示してやる、ということをも望むなら、（自己）反省性の知性が発展します。これは学習者においてのみならず、教える者においても補足的に生じます。というのも、無意識の深みを明るみに出すような真の対話はたいてい弁証法的（dialektisch [討論術的]）だからです。つまり教える者に逆作用するのです。このことは、形而上学者プラトンが私たちに伝えたソクラテス像にはもはや現れないのですが、しかし別の反省論において、今日ますます登場することが多くなっています。すなわち、古典的精神分析とは異なり、現代の精神分析は、分析医と分析を受ける人との相互のプロセスとして自己を理解しているのです。アイデンティティを、自分のせいで招いた愚かさから解放するこの学習能力は、**アイデンティティ的**（identitär）知性と呼ぶことができます。

IV

ある個人 A またはある集団 AA が、ある個人 B またはある集団 BB よりもうまく課題を解くとしても、私たちはかならずしも A や AA が B や BB より知性的であるとは言わないでしょう。たとえばある日本人の大人がアマゾン＝インディアン族の子どもよりうまく課題を解いても、鈴木さんはブクヌクより知性的であると言うのでしょうか。そんなことを言うのは、それ自体あまり知性的でない判断でありましょう。というのも鈴木さんは第一に大人であり、第二に現在最も近代的な社会のひとつの成員ですが、それに対しアマゾン河畔の子どもは前近代的な、まだ半部族的な社会に所属しているからです。したがって私たちは知性をもう一度**相対化**しなければなりません。知性を、ある年齢・ある社会層・ある学歴の平均的知性と関連させて、また社会のある進化段階の、そしてろもろの社会文化的特殊要素の平均的知性と関連させて考察しなければなりません。それによって鈴木さんあるいはブクヌクが行なった課題解決の知性度と、そこから一般化して、当人の問題解決能力とが評価されるのです（たとえば低い、中位の、高い、天才的な知性というように）。あるいは、W・スターンによる IQ の構想（1912 年）以来、知性研究が行なっているように、数的評価をすることさえもできます。そして数十年前からは、個人の知性だけでなく、諸国民全体の知性の数的評価も行なわれています。ここでもやはり、知性が社会文化的諸条件（社会的機能システムや生活世界やアイデンティティ）にも規定されていることが分かります。そこで私たちは、主観的もしくは個人的な知性ならびに愚かさの前提として、客観的もしくは社会文化的な知性ならびに愚かさがあると考えなければなりません。程度の差はあれ知性的な人間や愚かな人間がいるように、愚かなあるいは知性的な集団や意味形成物や社会や文化があるのです。それらの知性あるいは愚かさを判定するために私たちが参照するのは、社会的・文化的進化段階の中心構造が要求する平均的知性です⁽¹¹⁾。

知性のこうした相対性にもかかわらず、私たちは現在次のようなことを目にしています。後期近代性つまり成熟した近代性という進化段階のもつ社会文化的平均尺度のいくつかが、^{ユニヴァーサル}普遍的〔全世界的〕になりつつあるのです。個々の社会のすべてが、すでにそのあらゆる領域において完全に近代化されているわけではないにもかかわらず。そうした普遍化は、さんざん語られているグローバル化の結果です。急速に増大しつつある国際的な権力競争や経済競争が、国境を越えての人・物資・情報の交流が、そ

してまたそれと結びついているグローバルな環境破壊が投げかける諸問題は、人類全体に関係するのであり、それらの問題を人類は、すべての社会を包括する共同作業において解決しなければなりません。そのためには後期近代的な知性度が必要ということになります。ナショナリズム的あるいは宗教的誇りをかけて、多くの領域において前近代的でありつづけ、政治的・社会文化的近代化を防ごうとしている社会もありますが、そうした社会においても先のような問題解決には後期近代的な知性度が必要なのです。近代化に抵抗する社会があるとはいえ、近代化はその利点のゆえに、しかしまたその欠点および危機もろとも、不断に広まりつつあるように思われます。したがって知性に対する要請もまた絶え間なく広まり、その結果、近代性が広まるにつれて反動として愚かさも広まりつつあるのではないのでしょうか。

さきほど社会の進化段階ということを言い、知性をそれにも関連づけました。今日、つまりポストモダニズム後の時代、いわばポストポストモダニズムにおいて、「社会の進化段階」という言い方はもはや自明のものではなく、したがってここで簡単に説明しておかなくてはなりません。

私たちが抱える緊急の諸問題は、晴天の霹靂のようなものではなく、私たちをとりまく自然のおよび社会的環境とあいまった私たちの衝動・欲求構造から生じます。自然のおよび社会的環境が、おのずから衝動の要求を満足させたり、それに直接調和することはほとんどないわけで、環境は、私たちの衝動願望を満たすよう、私たちの行為によって変えられなければなりません。問題解決行為およびその社会的生活領域のさまざまなタイプを考慮して、知性を区分することができます（すでに先に略述したごとく）。そして、それらのタイプの諸次元において進化が起こるのです。この非常に複雑な事象について詳論する時間の余裕がありませんので、社会哲学の成果をやむなくドグマ的に借りることにいたします⁽¹²⁾。次頁の表が概観です。

（私たちの衝動は、社会文化的に欲求などの形を与えられ、当然ながら A と B の生活領域をもつき動かします。すなわち、私たちが技術的課題、経済的課題、戦略的一組織的ないしは政治的課題、そして道徳的課題を果たさなければならない領域です。しかし、私たちの衝動、言い換えれば、社会心理学者の一部が好んで口にする「衝動の残存願望」（すなわち A と B においては満たされないもの）が、より直接的に現れるのは C 領域です。

ここで私たちは、個人的な拡張と、社会的な、とくに利益社会（Gesellschaft）的な拡張との相違も忘れてはなりません。個体発生と系統発生^{ソーシャル}の発展に平行性があるかどうかについては、昔からいろいろな文献があり、最近の研究でもまだ議論が続いてい

世界境域	行動タイプ	生活領域	合理化と相対的知性
A. 外的自然	道具的行為	・技術および法則論的諸学問 ・経済生産	生産力の発展
B. 他人たち	社会的行為 1. 戦略的	・戦略的および組織的諸構造 ・政治 I (闘争と管理)	機能的システムの向上 (軍事, 市場, 官僚機構など)
	2. コミュニケーション的	・政治 II (協議と決定) ・私的共同生活	社会規範の普遍化／個人化
C. 内的自然 (衝動)	表現の一象徴的行為	文化： ・諸芸術 ・宗教；解釈学的諸学問 ・哲学	アイデンティティの反省化(Reflexionierung)

ますが、ある程度の類似性があるのは争いえないところです。さて、私たちのテーマのことを考えて、普通は重要なこの相違を、ここでは無視することにしましょう。）

ここで進化というのは、多くのポストモダン主義者が今なお激しく論争を挑んでいるような、19世紀の古びた概念のことではありません。これに対し、ハーバーマスのその中期の著作を発表していたころ彼のまわりに形成されたグループは、十分に反省され、論拠の詰まった進化論 (Evolutionslehre) を立て、その中で進化と歴史を、すなわち潜在的な「進化論理 (Evolutionslogik)」と経験的一歴史的な「進化的理論 (Evolutionstheorie)」とを厳密に区別しています。手短かに言えば、進化は必ずしも存在しないが、しかし存在するならば「進化論理」に沿う、というのです。その場合「前進」の代わりに後退や停滞も起りうるし、社会が没落したり衰亡したりすることもありうるとされます。以上を理論的背景としたうえで、A の合理化〔機能的合理性〕、B の合理化〔道徳的合理性〕、C の合理化〔アイデンティティ的合理性〕に関して、いくつかの指摘をしたいと思います。

A. 機能的合理性の段階的發展は、個体發生的観点と系統發生的観点から、形式論理的・数学的な処理能力の方面についてはピアジェ学派によって、技術と戦略の方面については A・ゲーレンその他多くの人がによって、詳細に研究されています。

B. 道徳的合理性の段階的向上は、同様に二つの観点から、コールバーグ学派とアーペル－ハーバーマス派によって、拡張的普遍化・心理的内在化（個人化）・抽象化という3つの次元で説明されています。すなわち道徳的知性は〔拡張的普遍化の次元におい

ては] 家族道徳から始まり、部族などの道徳を経て、救済宗教とヒューマンイズムの普遍道徳へと高まる。[心理的内在化の次元においては] 外的な制裁のしるしに反応することから始まり、権威主義を経て、内的自律へと高まる。[抽象化の次元においては] 衝動実現のインパルスから始まり、弁証法的知性の道徳的ディスコースないしプロセスへと高まる、というわけです。

C. アイデンティティ的合理性の段階的反省化 (Reflexionierung) は、考察が最も難しい部分の一つです。これはあとでもう一度取り上げることにし、今は精神分析の理論を指摘するにとどめます。この理論は、アイデンティティの個体発生を、乳児における[自分と親密な社会環境との] 共生的一体性から、包括的自意識がもつ強い自我への発展として再構成します。同様に哲学者たちは、アイデンティティの系統発生を、アニミズムの一神話的な未分化状態から、〈手続き的 (prozedural)〉な集団アイデンティティへの進化であるとしています。

これらの合理化ないし知性のあいだの関係は、あまりに多様であって、ここに挙げることはできません。道徳的知性とアイデンティティ的知性は当然ながら、密接に関連しています。ある領域における非常に高い段階が、他の二つの領域における少なくとも中程度に高い段階なしには到達されえないことは自明です。しかしながら、個人的にも社会的にも知られている事実ですが、道徳的知性およびアイデンティティ的知性が低い段階であっても、機能的知性が非常に高い段階にあるということは十分可能なのです。それは頭のいい[知性的な] 犯罪者のことを思い出してみれば分かります。そして、中位の道徳段階およびアイデンティティ段階において広く見られる形態である近代的権威主義は、かつての日本やドイツのような遅く近代化された社会において典型的に現れますが、それはしばしば、機能的知性のある種の分野では、最高の業績へとつき動かすのです。高度に近代的な経済および技術と、前近代的ないし半近代的な政治および文化とが並存する、爆発性の不均質状態を、ナチスのドイツと天皇国粋主義の日本で、人類は経験しました。

V

かくして私たちは、社会的または社会文化的な愚かさとは何であるかを、より詳しく規定できるところまで来ました。知性度に関しては他の社会や文化との比較のほかにも、内的な比較があります。すなわち、個人やグループにおける事実としての知性度と、すでに到達されたかあるいは到達すべきとされている進化段階における社会

的・文化的構造が知性に要請するものとの比較。あるいは別の見方をすれば、同一の社会・文化のさまざまな領域が知性に要請するもののあいだの比較。この比較からは、比較されたものが並列しているありようが分かるだけでなく、同時に、この社会が一応機能している限り、比較されたものの機能的もしくは機能障害的關係への問いが生じてきます。ある社会が、一つあるいはいくつかの領域において、他の領域では到達している進化段階（と知性度）に到達していないということが、あるいは、一旦到達した段階から逆戻りしてしまっているということがありえます。その極端な例としてもう一度挙げておきたいのは、ドイツが政治と私生活と文化の領域においてはヴァイマル共和国の民主主義からファシズムの専制へと後退してしまった一方で、経済、国家行政、技術、軍事の領域では、引き続き急速に、部分的にはより急速に近代化されたことです。

ただしこの例は、近代の社会・文化の諸領域の核心的構造がどのようになっているかを私たちが知っている、ということを前提としています。私たちはここでのテーマにふさわしく、**私たちの愚かさ**についてより詳しく考察することにしましょう。私たちはなにしろ近代社会に住んでいるのですから。近代性についての数限りない理論の中で、三つのタイプが現在優勢です。すなわち、二つの反近代主義的タイプと、一つの（親）近代主義的タイプです。前者の二つのうち、伝統主義的な近代性批判は、宗教が、そして宗教に支えられた諸制度が近代において衰退したことを中心的論点とし、近代性には最終的で自己破壊的なニヒリズムがあるという診断を下しています。もうひとつのものであるマルクス主義は、先鋭化する経済危機と、増加する世界無産階級の窮乏化に議論の照準を合わせ、共産主義革命を期待しています。この二つのタイプの近代性批判は、確かに興味深いものですが、しかし私たちはここで一度、近代性に関する（親）近代主義的な見方で最も有名なもの、すなわち M・ヴェーバーから A・ゲーレンおよび N・ルーマンに至る路線をたどり、若干の補足を行ってみましょう。

近代性はその基本的アイデンティティに従って、前近代的な社会つまり部族的および伝統的社会から、自由・平等・普遍性によって、要するに啓蒙的理性の諸原理によって自らを区別しようとする限りにおいて、これらの原理は、本来の意味においても近代的なものとして理解されねばなりません。すなわち、それらの原理はもはや、あからさまに神性とか実体とか理念とか価値だとされたり、ひそかにそういうものだと考えられるのではなく、〈手続き (Prozedur)〉として、すなわち、経過・プロセスからなる**抽象的方式**として理解されねばならないのです。19 世紀は、初期近代性における自然法思想とそれに固有な形式主義および相対主義を混ぜあわせて〈価値〉という

概念をつくりあげ、これを 20 世紀に引き渡しました（このことの責任はヴェーバーにもあります）。そして今日にいたるまでこの〈価値〉概念は、「価値システム（value systems）」といった社会学のおしゃべりや、「諸価値の変遷（Wertewandel）」といった新聞の学芸欄用語の形で、かしましく跳梁しています。これに対し、完成した近代性は、価値などというものを持たないのであり、完全な近代性とは、各領域に特有な〈手続き〉から成る構造体なのです。社会および文化における互いに区別される領域はすべて、特有な手続きによって基本的構成が決定されているのですが、その手続きは当然ながら、その領域における唯一の手続きではなく、基礎的な、最も頻繁に用いられる手続きです。

I. 領域	経済	国家	政治	私的生活	文化
II. 一次的手続き	戦略的行為		形式的ディスコース	（適法なものに限られた）個人の恣意	批判的ディスコース
1. 個々における	自由な交換	（戦略的）協同	リベラルなまたは民主的な議論と決定	主観性	任意に選ばれた世界叙述と自己叙述の開放的で権力から自由な議論
2. 社会的ネットワークとして	市場	（機能システムの）組織、官僚機構	（個別国家・地域の）議会、（傾向上普遍的な）民主主義	もろもろの主観性の無政府状態	文化的公共性
III. 最終目標	経済上・管理運営上の効率		政治的相互作用におけるあらゆる個人の形式上平等な自由	私的生活におけるあらゆる個人の形式上平等な自由	真正のアイデンティティ

近代性は、その自己理解によれば、いかなる神性や神話も、いかなる理念や価値も、すなわちいかなる「上からの」正当化をも必要としません。なぜならば、近代性における各領域の手続きは、おのおの世界境域・生活領域に即した、普遍の一平等な個人的自由の形式だからで、それゆえ**本当の理性**だからです。これらの手続きは、近代的個人の社会的および文化的側面です。これらに対応するのが個人における手続き的な内部構造であり、これはカントによって初めて分析されました。すなわち、認識的知性（「純粋理性」）は、形式論理的または先験的〔超越論的〕な統合処理であり、道德的一立法の知性（「実践理性」）は、動モティヴエーション機メカニスムの普遍化の検証であり、アイデンティテ

ィ的知性（「判断力」）は、世界の混乱から神的一目的論的または主観的一美的な調和へと至る反省です。主体が、不死の靈魂実体ではなく、連続した手続きの処理である、もしくはもろもろの処理からなるひとつの体系であるという見解は、近代性全体を貫く考え方であって、たとえば精神分析が健全な自我を再構成する仕方にも及んでいます。精神分析によれば健全な自我は、不断に仲介するものとして、自分と同調的な超自我との対話において、みずからのイド・インパルス（Es-Impulse）を、外界の複雑な諸条件に調和させる、すなわち、区分された生活諸領域で自我が演じなければならない多様な、しばしば急に変化する様々な役割に調和させるのです。

VI

カントの啓蒙主義的オプティミズムがいまだ無邪気に、自然目的論という近代的な萎縮宗教の方向に、また芸術鑑賞という主観的快樂の方向にもっていかようとしているもの、それをフロイトの何ものにも惑わされぬベンミズムは、すでに逸脱と見ています。言い間違いや物忘れといった日常のしくじり行為は、近代性の課題に挫折したことの低い程度にすぎないのであって、ノイローゼや精神疾患における個人的精神病質、そして宗教や擬似宗教における、またある点では諸芸術における社会文化的妄想^{フアンタズマ}は、そうした挫折の高い程度なのです。これらのものは、前近代的段階にとどまっていること、ないしはそうした段階に逆戻りしていることを暴露しているのです。ここで私たちは当然すぐに次のことを思い出します。すなわち、人間誰しもある程度は、あるいはまた他人以上に逸脱しており、少しは、あるいは他人以上にノイローゼ的だということです。そのうえ、私たちが自分の経験から、ないし社会科学から知っているように、いかなる近代社会も、先に略述した近代性の本来の構造に完全に対応してはいません。パラドクス的で極端な言い方をするなら、ある社会が近代的に、つまり知性的になればなるほど、それだけ多くの愚かさがその中に見られる、ということになりましょう。

頭が混乱するほどさまざまな種類の愚かさがありますが、それらは一般に、三つのタイプにグループ分けできます。

(1) ある領域から他の領域へのイレギュラーな介入ないし侵入。それは近代的な領域区分を損ない、機能的並列を妨げます。それによって、諸領域の前近代的な一体性あるいは直接の調和を取り戻そうとするのです。よく知られた例としては、経済パワーが政治に影響力を行使すること（金権政治、贈収賄など）、あるいは「生活世界の植

民地化」(ハーバーマス)があります。他方、現在アクチュアルなこととして、一群の宗教——いわゆる原理主義——が、政治と経済のなかに拡大しています。これと並んで、ヘーゲルの『精神現象学』は次のような知識人の姿を描いています。言論の力を有する知識人は、モラリストとしても、資本・国家・政治という現実パワーに対して絶えず批判をしつつ漫然と日をすごし、そしてようやく自分でも現実パワーを掌握したのちには、概念の同一性を、平等主義というテロリズムの専制へと変換してしまうのです。

(2) 上と逆のことが起きるのは、個人ないしは集団が、ノーマルな機能を果たすことをやめ、ある領域内の幻想的な代用世界に引きこもってしまうときです。自らが抱えている迷妄にすぎない優越感が近代の現実に関与されるのを防ぐためです。これに関してヘーゲルは、終わりのないユーモア、ずっと続くアイロニー、饒舌なパロディ——といった形態を挙げています(そしてキルケゴールはそのうちのいくつかを、ある別の枠のなかに取り込みました)。そうしたもののなかで、かつて批判的であった知識人は、諦めに浸っています。さらにいくつもの例を挙げているのがM・ヴェーバーで、それは彼が近代の宗教代用品を列挙している有名な箇所においてです。そうした代用品のあいだでは、絶対化された、英雄的な、あるいは眩惑されたエロースが際立っています。

(3) しかし、本来の〈近代性の弁証法〉は、近代的合理性がもろもろの前近代的非合理へとあからさまに退歩することにおいて爆発するのです。この噴火は、歴史主義的教養という穏やかな形態で始まり、次には伝統的な、あげくの果てには部族的な制度や宗教についてのロマンティックな妄想を吐き散らし、さらにはアニミズム的一神話的な現象崇拜へと、形象やカリスマや美の偶像化へと立ち戻り、そして最後には、毒物に感応した陶醉、あるいは快楽犯罪や侵略戦争といった過剰攻撃に行き着きます⁽¹³⁾。

近代的愚かさの第三のタイプのうち、広く行き渡っている二つの形態を、詳しく見てみましょう。まずは**美の崇拜**です。ここで私たちは、自然美・人間美・芸術美という慣習的な分け方を前提として、もっぱら人間美について考察することにしますが、ほかの二つの美をまったくなおざりにするわけではありません。人間美はほかの二つの中間を占め、ほかの二つを契機として含んでいます。すなわち自然的ファクターと社会文化的ファクターですが、これらを人間美は、その発生において含んでいただけでなく、効力を発揮している状態においても含んでいるのです。というのも、衝動心理学的に見れば、美しいものとはある目立つ現象であって(ヴェーバーにおけるカリ

スマ的諸現象の一部門), それは受容者の遠感覚的な(すなわち視覚的および聴覚的な, もしかするとさらに嗅覚的な)衝動にアピールし, 性的およびナルシズム的な部分衝動にアピールし, さらに少しばかり攻撃的インパルスにもアピールするのです。このことは逆方向に, 美の担い手についても妥当します。美の担い手は, おのれの美しさでもって, 自分の補足的な諸衝動を満足させます。とりわけ露出と権力欲とのナルシズムを満足させるのです(これによって美の露出は, 高級自動車やデザイナー服といったプレスティージ商品のナルシズム的消費と境を接することになります)。これらの欲望は, 両方の側において, すなわち美しいもの(者)においても美の受容者においても, 双方の自我が近代的な大人の成熟に達しているなら, ナルシズムの恍惚と性的オーガスムへの序曲にほかなりません。だとすれば, スタンダールの有名な次の言葉は正鵠を得ています。「美とは幸福の約束である (*La beauté est une promesse de bonheur*)」⁽¹⁴⁾。注意すべきは, 美は幸福そのものではなく, たんなるひとつの約束, ただし実現されるべき約束なのだということです! というのも, 道徳上は触覚的親密さ (*taktile Intimität*) においてのみ近づいてよいとされている性器は, 周知のように美しくも醜くもなく, 美的趣味の彼岸にあるからです。ひとりの人間の美しさが崇拜の対象となるところではつねに, この美しさが偶像化されたり, あるいは他の何らかの仕方であんなる序曲の地位から引き離され絶対化されるところではつねに, この美しさはその約束を裏切り, 権威というデーモンの国へと逃亡し, 権力欲に仕えることになります。美の崇拜は, 近代性の不足にほかなりません。

美の自然的契機は, 発展の段階に応じて多かれ少なかれ, 社会文化的契機と強く結びついて作用します。社会文化的契機は自然的契機にある仕方でその刻印を押し, その結果, 美は(そして美と縁の深いものである崇高は), たしかに社会文化ごとに異なってはいますが, しかし社会および文化の同一の進化段階においては等しい基本的特徴をもつことになります。氏族の一部族的な社会において美は, 魔術的・魅惑的な作用, あるいは直接に刺激や幸福感を与える作用をすべきものです。伝統的社会において美は, 神性のもつ諸効力 (*Geltungen*) の統一——これは貴族によって代理〔再現〕されます——を, 感性的に定着します。つまり美のなかに, 真理と正義と権力の神的な統一が示されるのです。神性は絶えず, 貴族の美をつうじてみずからを啓示し(貴族社会以後の社会はこれを, エリートが先導し変えてゆく流行によって継続します), 貴族による支配を正当化します。

はじめはそのような啓示であっても, やがて美がひとつの形象に弱まってしまうと, 美は神性のたんなる模像となります。神性はしだいに象徴から退却してゆき, ついに

は、脱魔術化された形象は、独立しており到達しがたいものである原像に似ようと努めなければならないのです。しかしながら、商業的な社会、とくに近代社会が、かの三つの美〔自然美・人間美・芸術美〕を宗教から完全に解放し、（どのように根拠づけられるにせよ）自律的なものにするときでさえ、美は、潜在的にはありますが、依然として魔術的であり聖なるものでありつづけます。すなわち美は、ある世俗宗教の呪物フエーティシュもしくは礼拝対象なのです。

この美もまた、なおもある幸福感を約束します。しかしこれはもはや、英雄あるいは聖人たちの住む未来の楽園における宗教的間に合わせではありません。たしかにこの美は、はじめのうちはまだ、ある世俗的な未来のかたちでの幸福を、宗教的間に合わせの代用品として、いわば代用品の代用品として、約束します。しかしそののちにこの美は、〈いまだに到来しないもの〉についての間に合わせめいた慰めとして登場し（たとえばカント主義においてであり、最初にはっきりと現れたのは1795年のF・シラー「人間の美的教育について」において）、そして結局は、復活した異教性のなかへと滑り込んでしまいます。すなわち美は、すでに実現そのものであろうと欲するのです。ゲーテは、彼の疑古典主義の道徳的・認識的側面にもかかわらず、美を基本的にそうしたものと考えていました⁽¹⁵⁾。美は私たちに催眠術をかけ、こう思い込ませます——実際、何らかのしかたで、現に存在するものは中心に私（美）があってこそ至福を与えるのだ、と。

さてしかし、たくさんの美しいものがあります。私たちの都市の路上は、美しいものに溢れかえっています。どの美も、私たちに催眠術をかけようとし、あるいは自分を崇めよという要求を出しています。古き異教の神々が神話的な戦いに巻き込まれているのと同じように、もろもろの美は、公衆の注意を獲得しようとするライヴアル競争に巻き込まれており、この競争はそれらの美を滑稽なものにしてしまいます。P・ヴァレリーとT・W・アドルノはそう感じていました。彼らはシェリングにならい、美術館や図書館に収められた数限りない芸術美のことを思ってそのように感じたのでした。美術館や図書館は、互いにライヴアル関係にある作品で充満しており、それは商品倉庫やデパートに見られるカオス的な無選択ぶりを思わせる、というのです⁽¹⁶⁾。

美しい形象は、原像であれ模像であれ、いかなる場合でも仮象です。この仮象は権威を、魔術的なそれから聖なるそれに至る権威を、見る者に及ぼすべきものです。原像ですら、すでに虚構ですが、その理由は、化粧のようにうわべを飾って作られるからだけではありません。原像は、不特定の他者つまりはあらゆる他者に、文脈なしに抽象的——一般的にアピールするがゆえに虚構なのであり、このアピールの抽象的——

般的方向は、それが与える幸福の約束の欺瞞的な空虚さを暴露するのです。つまり、絶対化された美がひとを欺こうとする試みが一方の極をなし、すでに暗示したように、美の道徳的な位置は、その試みの対極にあるのです。美が自己を意識しつつ、みづからを開被することが許されるのは、エロースの**具体的一個人的**関連においてのみであります。

それに対し、不特定のアピールを行なうような美は、美自身の仮象にはかなりません。たとえばある女性が、作り上げられた自分の美しさを、不特定の一般大衆に向かって見せつけるとすれば、この女性は、自分自身の幽霊のようなものになります。彼女は自分の外観を、おのれのナルシズムの粗っぽい手段にしています。すなわち、おのれの虚栄心と他人を圧倒したい気持ちの、おのれの権力欲の、そして実に多くの場合、おのれの金銭欲の手段に。この美は、さまざまな権力願望のための虚構的な手段としての形象です。その幽霊めいたものは、偶像化された美の行なう退歩に由来するのであり、そうした退歩は、魔術にまで通じてゆきます。美は、アニミズムにおける原初のカリスマと同様、魅惑しようとしします。芸術美もまた、この傾向に服します。芸術美がなおも、近代の自律的芸術におけるように、複雑にして洗練された意味内実に統合されている一契機である場合であっても、この美はやはり崇拜されることを要求します。芸術美の虚構崇拜に対応するのが、近代の人間美における偽りの約束の空虚さです。この人間美は、魅惑された者たちに、何ひとつ望みをかなえてやりません。それは、ナルシストないしは売人が賛嘆や権力や金銭を得るために用いる、たんなる術策にすぎません。

不特定にアピールする美はこのように、魔術的に作用しようとしたり、あるいは崇拜を要求しようとしします。そうした美が^{スピリット}霊とみなされようと、神の顕現とみなされようと、原像の聖なるあるいは世俗的な模像とみなされようと、先のことに変わりはありません。そしてあらゆる呪^{フエーティシュ}物は服従と犠牲を要求します。つまり、近代性が〈手続き〉的な理想から退歩することを、権威に対する不自由へと戻ることを要求するわけです。これに対して近代が強調してきたものを思い出してみましょう。それはイエーナ・ロマン派、とりわけF・シュレーゲルが最初に語り⁽¹⁷⁾、フランスでは先に触れたスタンダールの、ロマンチスム (romanticisme) のための闘争宣言的著作において述べられ、そののち部分的にはボードレーも言っており、そしてW・ベンヤミンが彼の博士論文において浮き彫りにしたものです。すなわち、生産者と作品と受容者は、つねに新たに意表をつくアクチュアルで生産的な受容の手続きのなかに、自ら^{フエーティシュ}を止揚〔解消〕する、という考えです。**虚構的な呪物の権威は、自由な主体の反省ブ**

ロセスのなかに姿を消すのです。権威はもはや、主体が普遍性に至るまで行なう反省の断片化された螺旋運動における、ひとつの段階、のちには一契機にすぎません。19世紀と20世紀の諸芸術は、多様な実験や革新によって、この道を切り開きました。すなわち、新異教的一新人文主義的な客体崇拜から、主体のアイロニー的反省へ向かう道、たとえばゲーテにおけるような近代化された伝統的権威から、近代的自由へと向かう道です。あるいは、範疇論理的に言えばこうです。〈実体 (Substanz)〉から〈手続き〉へと向かう道。

それでもなお美の崇拜が近代性の内部でこれまで大いに幅をきかせてきたのは疑いえないところです。そのはっきり目立つ現れをいくつか見てみましょう。

——精神科学はおおむね、たとえ批判〔批評〕というタイトルのもとであれ、美しい作品を崇拜し宣教しつづけることに終始しています。しかも釈義、いわゆるインタープリテーションという合理化された形式において。

——アクチュアルな諸芸術が周期的に、手続き的近代性という到達された水準から後退して、〈消費可能なもの〉、すなわち商品化できるものになる、という事態が現れてきました。そうした芸術は、前近代的もしくは初期近代的な様式をロマンティックに再活性化するとき、後退してしまうのです。

——目下、人間美の崇拜がいかに重要なものとなっているかは、低俗な化粧術や流行が世の中で勝利を収めていることを見るなら、いまさら強調するまでもありません。スターはもはや大衆文化のなかにだけでなく、今日では政治や経済のなかでもあらゆる場所に存在していますが、そうしたスターは自分の美しさを、専門家スタッフの助けを借りて、計画に従って商業的に投入します。自分を崇める者たちの愚鈍化を、自分の利益に変えるためです。スターは自分の美しさという見かけを、自分の身体の視覚的使用を売るので。売春婦が自分の性器の接触的 (haptisch) 使用を売ると同じです。これより何段か下に位置するのが、ミニスカートをはいてきれいな太ももをあらわにし、男たちの性的欲望をかきたてようとする若い女性です。この女性は、ひとりの男をおびき寄せ、彼と性的快楽を体験したいわけではありません。男たちの飢えたまなざしが今日どれほど多いかを、彼女はナルシズムをもって数えたいだけなのです。それによって、自分には価値が欠けているという痛みをまぎらわせたいのです (このことは当然、必要な変更を加えれば、男性についても当てはまります)。

VII

近代的愚かさの二番目の例としてナショナリズムを取り上げましょう。近代社会のアイデンティティは、国民国家における〈手続き〉的な国民意識です。これと対立するのが前近代社会における、〈意味 (Sinn)〉に関連づけられた民族中心主義や、封建的忠誠や、王朝の神格化や、帝国意識です。前近代社会のアイデンティティは、それぞれの共同体の聖なる起源や英雄的な戦いや誇らかな勃興についての神話・神学的歴史観・伝説によって規定されます。これらは、〈私たち〉という集団の自己崇拜のための、多かれ少なかれ魔術的・宗教的な〈語り物 (Narrative)〉です。したがって、ありとあらゆるエゴセントリズムすなわち〈私〉中心主義、あるいは〈私たち〉中心主義にもかかわらず、それがしだいに増大してゆくにもかかわらず、こうした語り物が入り込み広まってゆく場である〈意味〉は、常に前近代的権威を保持しています。これと類縁関係にある人種主義が、自然の気まぐれで与えられた、どうしてもよいようないくつかの身体的特徴を崇め奉るのと同様に、前近代社会は、そのアイデンティティ形成において、歴史上たまたま獲得された意味内実を崇め奉ります。自分たちは自分たちの集団の意味の子孫なのだと感じるのです。〈意味〉は原理的に、非対称的で極端的な二元性の上に構築されているので、前近代社会のアイデンティティは、権威的な〈上一下〉や〈内一外〉の間に張り渡されることになります。他の人びとの上にいる「私たち」、他の人びと以前から存在する、より古い、より根源的な「私たち」、もちろんまた逆に、他の人びとよりも若く強く活力あふれる「私たち」、要するに、他の人びとより優れた、より強力な「私たち」。「私たち」はしたがって世界の中心であり、支配する権利を与えられている、云々というわけです。ショーペンハウアーはナショナリズムをきっぱりと軽蔑しましたが、それにならってフロイトはナショナリズムのうちに、ナルシズムの代用充足を発見します。すなわち欲求不満のたまった臣下でも、自分の属する社会の理想と自分を同一化することで、自分が抑圧されており欠乏に悩んでいるのを自ら慰めることができ、ヨソモノどもを見下し、たいていは幻想上にすぎないとはいえそのヨソモノどもを支配することが許されるというわけです⁽¹⁸⁾。

近代社会の真のアイデンティティは、18世紀の啓蒙主義以来発展します。このアイデンティティは手続き的であり、傾向として普遍的―開放的ですが、これは次のことを意味します。すなわちこのアイデンティティは、社会構成員によるリベラルで歩み寄りのな手続き、あるいは民主的な手続きによって規定されるのであり、しかも二重

の点でそうなのです。アイデンティティはまず第一に、この手続き自体によって原則的に、そして変更不可能なかたちで規定されますが、第二に、この手続きにおいて規定される諸内容つまりもろもろの原理や規範、もろもろの組織やインフォーマルな慣習によって規定され、これらの内容は、あらたになされる手続き的決定をつうじた変更に対して開かれているのです。その社会がどのような構成員によってどういうふう構成されるべきかということをあらかじめ決めつける類の、自然発生的な、あるいは伝統的な権威はそこにはなく、ただ、リベラルあるいは民主的な集団があるだけで、この集団は自由に、自分たちの生活の秩序を自分たちで決定します。そういう意味で、近代社会は普遍的—開放的です。近代社会は、いわばその生計手段が許す限り、その社会に加わり既存の決まりを承認するつもりのある者なら誰でも受け入れます。例えば19世紀におけるフランスやポストコロニアル移民社会の政策がそうでした。ここからさらに出てくる帰結は、個別的（partikular）な国民^{ネーション}というものが過渡的な存在にすぎないということです。それは人類社会に至る一段階であって、実際、目下私たちが経験しているように、少しずつ重要度を失いつつあります。国際的な取り決めや組織が、国民国家の力を弱めています。というのも、原理的にはあらゆる近代国家が、同じリベラルあるいは民主的な手続きによって規定されているからです。そして国際交通の増加、経済上の絡みあい、技術・学術上の交流、国際的な政治協同・政治連合によって、ナショナルな内容の相違もいわばすり減ってゆきます。

こうした近代のアイデンティティ^{プログラム}綱領に対して、昔から、いくつか別の国民意識のありかたが対立しています。以下、簡単にタイプ分けしてみます⁽¹⁹⁾。

——いわゆる憲法パトリオティズム（Verfassungspatriotismus）。これはD・シュテルンベルガーの造語でハーバーマスが引き継いだのですが、この憲法パトリオティズムなるものは、もしもその憲法というのがOECD諸国のリベラル—民主主義的な標準秩序のひとつを意味するならば、近代のプログラムにさらに近づくことになりま

す。

——18世紀から19世紀にかけて発生してきた愛国主義（Patriotismus）。これは、その最も有名な代表者たち、ヘーゲル左派に属するA・ルーゲとH・ハイネによって、そしてまたG・ケラーによって、たしかに手続き主義的に定義されたわけではありませんが、しかし市民的ヒューマニズムという意味を与えられ、コスモポリタニズムとははっきり異なるものとされました。すなわち、愛国者は祖国を愛し、同時に、他の諸国民^{ネーション}に敬意を持つ。したがって諸国民の関係においては闘争よりも協同をよしとする。もろもろの普遍的効力を承認し、自国民をその効力を越えるものとはみな

さず、むしろ真実と正義とはあらゆる国民に優先するとします。したがってこうした愛国者は、普遍的尺度にのっとって自国民を測り、その振舞いがよくなければ批判することもできるのです。

——これに対してナショナリズムは、むしろ同じように祖国を愛するけれども、他の諸国民に対しては敬意ではなく侮蔑を抱きます。大っぴらにであれ密かにであれ。そして自国民を越えるようないかなる普遍的効力も承認しません。「正しかろうが間違っていようが私の国（“right or wrong—my country”）」というわけで、したがって自国民批判はタブーです。ナショナリズムは国際関係を闘争として、諸国民間の戦争、ライヴァル関係、あるいは競争として捉え、その中で自国民が勝って他国民を支配せねばならない、あるいは何らかの仕方では他国民より優れ、より強くあらねばならないと考えます。この攻撃的な集団ナリズムに、国粹主義や人種主義や排他主義へ向かう傾向があることは否定できませんし、そしてたいていは権威主義にもつながります。つまり、自国民が、強力な指導者たちのもとで、従順に統合され、血を純粋に保ち、「居留外人」その他の外国人を締め出し、〈外〉に対して勝利しつつ勢力を拡大してゆかなくてはならない、という考え方です。ここには、前近代の社会アイデンティティにおける個別〔特別〕主義的（partikularistisch）基本モデルが再び見られます。実際、ナショナリズムは、内に向かっては、自国民を魔術的で権威的な形象やシンボルや意味内実によって規定します。下の者たちに対して上なる私たち、外の者たちに対して内なる私たち、という前近代が所有していた武器類が復活しているわけです。

〈特別な（partikular）私たち〉というナショナリスティックな自己崇拜は、このように他律的で権威的であり、相応のタブーを背負っています。この崇拜は、自律的な個人の発展と、そうした個人によるタブーなきディスコースを禁じ、あるいは妨げます。というのも、権威——それはたいていの場合くっきりした輪郭を持たず、したがっていつ何をするか予測不能です——の命令からの逸脱はすべて冒瀆とみなされるからです。ナショナリズムが、その強力な統合的権威とその攻撃的な闘争ナリズムの力で、ある種の領域において高度の達成へとつき動かすことができるのは確かです。特に軍事や組織化、あるいは技術や法則論的諸学問においてそうした例は、19世紀から20世紀にかけてたくさんありました。しかしながら、ナショナリズムの生活世界的および弁証法的な学習能力の特徴は、とてつもない愚かさです。ナショナリズムにはまた、深々としたユーモアや、自己アイロニーや、反省的性格、そして感情移入の能力、他者に対する対話的了解の能力が欠けています。ナショナリズムは隣人たちと、

冷たい関係ないしは争いの関係しか結ばないのが常です。

VIII

私たちの愚かさの責任は、誰にあるのでしょうか。この愚かさ、あるいは近代的前近代性は、近代社会ないしそこに生きる個人のもつ不可欠な、あるいは一定の機能を果たす部分である、と主張する哲学や社会理論もあります。近代性は、その存続のために前近代的なものを必要とし、そのような点で近代性は弁証法的なのだ、と。近代的に機能する前近代的なものは、たしかに近代的なものと矛盾し、いやそれどころか衝突しているが、しかし他方では不可欠な補完もしくは補償である、と。たとえば近代人の前近代的なものへの退行は、彼ら近代人に、近代性のもつ合理主義によって衝動を抑圧される苦痛の埋め合わせをしてくれるのだ、と。補償的な娯楽によって私たちは、自分自身が送っている分別づくめの日常から一息つくことができるのだ、と主張されています。近代性の弁証法へのこの根本的洞察は、ヘーゲルから今日のシステム理論に至るまで、ずっと続いてきています。

ヘーゲルの社会哲学は、近代社会を諸矛盾の体系として再構成します。つまり、家族や君主制といった前近代的要素と、抽象的権利の手続き、道徳性、市場や国家官僚機構などの機能システム、といった近代的要素とからなる体系としてです。バランスのとれた不均質状態であるわけですが、しかしこれだけでは近代性が持続的に安定するには不十分だとされます。対外関係において、つまり主権国家どうしの関係において力に訴える、軍隊をも用いた敵対行動をとることが必要であり、それは社会内部の統合を達成するためだということです。しかしながらこうして世界史において諸民族精神が勝敗を分けつつ展開してゆくのを、理性的なこととして受け入れるために、芸術と宗教において、最終的には哲学において、絶対精神が立ち上がり、この現実の不可避性を、諦観して弁証法的に洞察するに至るとされます。国際的なパワーポリティクスと闘争からなる世界史は、徹頭徹尾前近代的なものにとどまってきたのであり、自由・平等・協調の近代的手続きをこれまでほとんど実現してこなかった、しかし——とヘーゲルはいいます——もっとよい近代性などというのはありえない。

これは現に存在する、矛盾に満ちた不完全な近代性を擁護するパラダイムではありますが、このパラダイムを近代性批判は攻撃します。しかもそうした近代性批判には、前近代主義的、おもに伝統主義的なものと、ここでは対照のために「後—近代主義的」と呼んでおきたいものがあります（「近代主義の後の」という意味であって、「くポスト

モダニズム」的」ではありません)。この二つの批判モデルはともに、近代性の構造における不均質状態・対立を、近代を安定させる要件とはみなさず、反対に、それがまさに近代性の脆さないし頹落をもたらす、あるいはもたらす一要件となることを示そうとします。つまり、この種の批判者にとっては、近代性のもつ弁証法は、近代化が破局のプロセス、おそらく良い終わりを迎えないであろうプロセスにほかならないことのしるしなのです。私たちの愚かさをもってしては、私たちはもはや長くは生き延びられないだろう、というわけです。

伝統主義的な反近代主義は、さらなる進化、M・ヴェーバーのいう「合理化」に対する抵抗の一段階であって、そうした抵抗は、人類の進化のなかでいつでも盛んにおこなわれてきました。この反近代主義は、近代性のはじまりから今日に至るまで広くゆきわたり、深く根を下ろしているもので、ことに例えば日本とドイツ——両国とも、遅く近代化した大規模社会の典型——で顕著です。テレビをつけさえすれば、たちまちサムライ役者が絵のように美しいキッチュな過去へ私たちを引き戻してくれます。ここでは、伝統主義や他のもろもろの前近代主義が本質的にいかがわしいものであることだけを指摘しておきましょう。これらのものは当然ながら、私たちが愚かだという非難は近代主義的な先入見にすぎないと宣言し、先に触れた事実を指摘してやみません。すなわち、近代性が前近代的構造なしには全く存立しえないこと、そうした構造なしには、現在そう見えるように、たちまちニヒリズムと自己破壊へと落ちこむであろうということを。しかし他方、見まがいようもないことですが、伝統的な社会が近代化するのはなにも偶然ではなく、昔のままにとどまっている社会、あるいはとどまろうとがんばっている社会は、長い目で見れば、近代性の諸力に屈するのです。ヘーゲルに続いて社会哲学者のF・テニエスが、近代性と前近代性とのこの奇妙な相互関係を発見しています⁽²⁰⁾。近代化は、伝統的社会の周縁からではなく、その中心から起こるのである、と。それどころか伝統的社会はそれ自体、あとから見れば典型的に近代のものと思えるような社会秩序や意味構造体を必要とするのだ、例えば金融制度や商業資本、官僚機構による管理といったものを。そしてたしかに伝統的社会において普遍主義と個人主義はまだ救済宗教のなかに包みこまれているが、しかしすでに合理的な論議の諸形式のうちに明瞭に現れている、というのです。そして、この合理的な論議を、結局のところ前近代主義それ自身が、近代批判において用いているわけです。

前近代主義的な近代批判に対して、後近代主義は、例えば前述の、美の崇拜とナショナリズムへの退歩のうちに、本当の愚かさを見出します。なにしろ、そう遠くも

ない過去のなかに以下のようなことがあったのを私たちは十分に知っているのですから。すなわち、美の崇拜が暴力と死の崇拜に、そしてしばしば軍国主義にも傾いてゆき、美しくないものの圧殺へ至ろうとするということ。世界の大半は、美しくないものでできているというのに。そして同じように、さきに述べたことですが、ナショナリズムは国粹主義と勢力拡大主義へと傾いてゆくこと。20世紀におけるもろもろの破壊の原因が、何よりも軍国主義と国粹主義にあったことは、疑うべくもありません。

しかしながら、近代性がそれ自体としては、純粋に手続き的なものとしては、存続することができず、他方で、近代性に安定をもたらすとされる前近代的構造への退歩が、長期的には持ちこたえられないものであるなら、近代性のもろもろの愚かさが、いまやおそらくははっきりと証明されてしまった破壊と自己破壊への傾向を、さらに展開させてゆくなら——私たちは私たちの愚かさからうまく抜け出せるような道を、いったいどこに見出せばよいのでしょうか。

注

1. I. Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Werke Bd. VI, Frankfurt 1964, S. 53.
2. この伝統は、オクスフォード日常言語哲学派によって引き継がれました。この学派は 'know-how' と 'know-what' を区別します。最初にこれを行なったのは G. Ryle: Knowing How and Knowing That, 1946.
3. 古典的なのは F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra (I) における: 「身体は大いなる理性であり、ひとつの意味をもつ多である。(中略) わが兄弟よ、君が『精神』と呼ぶ君の小さな理性もまた、君の身体の道具である。君の大きな理性の小さな道具・玩具である」 (KSA 4, S. 39)。
4. ここで道を切り拓いたのは H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 1960 ですが、ただしガーダマーはハイデガーにならい理解というものを、技巧 (Kunstfertigkeit) という地位を超えた高みに位置づけています。すなわち存在という出来事における人間的契機として捉えているのです。
5. 私たちはここで K・ボパーの立場にとどまり、話を簡単にするため、I・ラカトシュから P・ファイヤーベントに至る複雑な議論は無視します。
6. 伝統もまた、(1)から(2)へと同様、合理化されますが、ただしこのことは、人類の発展の比較的遅い時期になってようやく起こります。解釈学的な諸学問は、いくつかの前段階を経て、19世紀初めの数十年にはじめて成立します。私たちはここでそれらの学問に固有の位置を認めません。なぜならそれらは生活実践においては副次的な役割しか演じないからです。
7. この術語をもちだしたからといって、これが登場した1960年代におけるように、機能上

同等であるいろいろな選択肢を発明する能力、という意味でのみ使いたいわけではありません。——創造的知性の一部を、「直観的 (einsichtig) 学習」と呼ぶ学習心理学者たちもいます (最初は K. Foppa: Lernen, Gedächtnis, Verhalten, Köln 1965)。この言い方はあまりうまくないと思われる。なぜなら 'Intuition' ['直観', 文字通りには「中を見ること」] からの借用翻訳語である 'Einsicht' [文字通りには「中を見ること」] は、一般の教養人の言葉では「直観」とは違う意味 ['洞察」「認識」] をもつからです。

8. S・フロイトもまた悲惨主義の学習理論を主張しています。神経症患者は、神経症の苦しみ、精神分析的学習つまり深層構造的アイデンティティの変化によってこうむるであろう苦しみをはるかに上回るようになるまでは、精神分析にかかろうとはしません。
9. 因子分析を導入したのは C. Spearman: The Abilities of Man, 1927. スピアマンはジェネラルな因子 'g' をそれぞれの領域に特有の諸因子から区別します。彼ののち、スピアマン学派はますます多くの因子を発見し、J. P. Guilford: The Nature of Human Intelligence, 1967 においては約 120 という多数に達しています。これはいかにもぞっとするような数字で、それ以来、数が減らされることになりました。R. Sternberg: Handbook of Intelligence, 1985 は結局三つ、すなわち論理的、実践的、社会的因子で事足りるとしていますが、しかし 2000 年版では四つめの因子として情動的知性を加えています。現在最も高名な知性研究者である R. マイリは、その著 'Lehrbuch der psychologischen Diagnostik' (Bern 1978) において、同じく三つの一次的・定常的因子、すなわち複雑性、可塑性、グローバル化を、そしてさらなる因子として言語的巧緻性を挙げています。
10. Die Zukunft einer Illusion, Studienausgabe Frankfurt 1994, Bd. 9, S. 180f.
11. ここで想定されているのは、ヘーゲルからピアジェに至る構造段階進化主義の学習理論です。
12. 基本的なのは K・O・アーペルと J・ハーバーマスが 1982 年のハンプルク哲学会議 (テーマは合理性) で行なった、コンパクトにまとまった講演です。これらは、H. Schnädelbach (Hg): Rationalität, Frankfurt 1984 に収められています。
13. 愚かさのこうした複雑な条件や現象は、哲学的知識人が自己に対してとりうる態度の、ひとつのシンプルな選択肢に還元することができる、と A・グリュックスマンの軽々しいエッセイズムは、K・ポパーと M・フーコーにならって言っています (とくに 'La bêtise', 1985)。その選択肢とは、批判主義の一手続きのソクラテス主義であって、全体主義の一実体主義的なプラトン主義と対立するものというわけです。しかしながら以下のような疑問がわいてきます。グリュックスマンの説は、全体主義批判の (あるいはまた「ポスト全体主義」批判の) お洒落な新種にすぎないのではないのでしょうか、そしてソクラテス主義に隠されているもろもろの難点にどのように——キルケゴールのように肯定宗教に跳躍するのでないとしたら——立ち向かえばいいのでしょうか。グリュックスマンには、妥当な近代性理論のかけらもないがゆえに、彼のソクラテス主義はヘーゲルの近代性の体系にぴったりはまるのですが、もちろんグリュックスマン自身はそのことにまったく気づいていません。彼のベストセラー 'La cuisinière et le mangeur d'hommes' (1975) および 'Les maîtres penseurs' (1977) は、ヘーゲルを全体主義の先駆者として誹謗しています。
14. 'Racine et Shakespeare' [1], 1823.
15. ゲーテの新異教教的な美の崇拜については、たいへん多くの文献が存在します。筆者も小論を書いたことがあります: R. Habermeyer: Goethes Eros der weiblichen Schönheit,

in: Hitotsubashi Journal of Arts & Sciences, Vol. 39 (1998), No. 1.

16. 参照: T. W. Adorno: Valéry Proust Museum, in: Prismen, Berlin u. Frankfurt 1955.
17. 'Über das Studium der griechischen Poesie', in: 'Die Griechen und Römer', 1797. この小さな著作には、いまでは美学研究者たちによって、近代の発展における相応の地位が認められています。このことに先鞭をつけたのは疑いもなくベンヤミンの博士論文で、これを書かれたのは1919年ですが、70年代になってはじめて広く受容されました。
18. Freud, a. a. O., S. 147.
19. それらの歴史的成立については B. Giesen (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit. Frankfurt 1991.
20. 'Gemeinschaft und Gesellschaft', 1887.