

ポストモダニズムとコミュニケーションの社会

——ジャンニ・ヴァッティモ著『透明な社会』の読解を中心にして——

池 端 忠 司*

- I はじめに
- II ポストモダンの社会の不透明性という希望
- III 複製技術時代の美学的経験
- IV ニヒリズムの時代における個人の平等と倫理
- V おわりに

I はじめに

1970年代後半頃から情報化社会のプラス・イメージが広まり、今日もやはり同じように希望に満ちた社会の到来を告げる福音を情報産業と政府関係者がさまざまなメディアを通じて宣伝している。他方、情報化社会の牽引者あるいは当事者と思われる人からは必ずしも楽観的な発言はもらえず、たとえばインターネットが私たちの社会生活のインフラや自由な表現の道具になりうるのかを慎重に見守るべきであると警鐘を鳴らす¹⁾。どちらを信じればよいのだろうか。

本稿は、イタリアのポストモダニズムの論者として知られているジャンニ・ヴァッティモの著書『透明な社会』²⁾を紹介し、ポストモダンの視点から情報化社会がどのように映るのかを概観する。この本はけっしてマスメディアの社会それ自体を論じたものではない。むしろ哲学、それも美学の領域に属すると思われる。したがって美学の専攻者からはここで私が行う紹介は限られた視点からのつまみ食いのように映るであろうし、逆に私が専攻する情報法・憲法の専門家たちから

* 香川大学法学部教授

『一橋法学』（一橋大学大学院法学研究科）第2巻第2号2003年6月 ISSN 1347-0388

1) インターネットの問題性は、すでに印刷メディア、マスメディアにもあり、匿名性、コミットメントの欠如、身体性の欠如、および危険のなさなどである。ヒューバート・L. ドレイファス著・石原孝二訳『インターネットについて』産業図書（2000年）参照。権力による支配の可能性、アメリカ文化の支配の道具になることへの警戒を示すものに、西垣通「序章“思想”としてのパソコン」『思想としてのパソコン』NTT出版（1997年）3頁以下参照。

は何という遠い分野の議論に首を突っ込んでいることかと思うであろう。

ところで日本の社会学やメディア論においてポストモダンの情報社会論を扱った業績は決して少なくない³⁾。ただ私の見たところでは社会全体を見渡しかつ歴史的观点をも踏まえたものは稀である。ヴァッティモの本書はそれに当たると思われる。私の専攻分野はポストモダン自体に触れる文献さえ稀である⁴⁾。たとえあってもそれはポストモダニズムの代表者と目される人々の最大公約数的な意見をもってポストモダニズムと理解し、論じることが多いように見受けられる。これはポストモダニズムのイメージを論じるに過ぎない。

いずれにせよ、本書は国家の言論抑制をどのように扱うべきかという限られた

-
- 2) Gianni Vattimo, *THE TRANSPARENT SOCIETY*, Johns Hopkins (1992). 本書は、ハーバースマス社会理論への応答という面が強い。ユルゲン・ハーバースマス著・三島憲一ほか訳『近代の哲学的ディスクール I・II』岩波書店(1990年)参照。ヴァッティモは、「弱い思想」の提唱者と言われている。イタリアのポストモダニズムの代表者の一人であり、その考えを知るために参考にしたものに、ジャンニ・ヴァッティモ著・佐藤三夫訳『弁証法・差異・弱い思想』『現代思想』14号(1986年)56頁以下、その英語文献として、Dialectics, Difference, and Weak Thought (trans. by Thomas Harrison), *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 10, No. 1 (1984), 151がある。また「弱い思想」を表明するヴァッティモの著書『近代の終焉』の書評である Giovanna Borradori, G. Vattimo, *La Fine Della Modernità* (Book Review), *Journal of Aesthetics & Art Criticism* (1986) Vol. 44, Issue 3, at 306-7を参照。そのほか、彼の考えを紹介したものに、ジャンニ・ヴァッティモ著・岩崎稔訳「主体の向こう側へ——解釈学の可能性」『情況』13号(1991年)99頁以下、細川周平「大いなるローカルな知——『弱い思想』を中心に」『現代思想』14号(1986年)46頁以下、ヴァッティモだけでなく、ハイデガーの芸術・技術論の理解のためにも、細川周平『レコードの美学』勁草書房(1990年)、ミケーレ・マルラ(小村みち訳)『日本の美学——意味の構築』神林恒道編『日本の芸術論——伝統と近代——』ミネルヴァ書房(2000年)3頁以下、ミケーレ・マルラ「弱き思惟——解釈学の未来を見ながら——」1997年4月15日<<http://www.nichibun.ac.jp/text/fn95.html>>、佐藤啓介「ジャンニ・ヴァッティモの宗教哲学の倫理的意義——ケノーシス概念を中心として——」(2002年3月26日 日本基督教学会近畿支部会発表原稿)<<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/metaarch/vattimo1.html>>などを参照。
- 3) ジョン・フィスク著・相田敏彦訳「第三章 ポストモダニズムとテレビ」J. カラン、M. グレヴィッチ編・児島和人、相田敏彦監訳『マスメディアと社会——新たな理論的潮流』勁草書房(1995年)77頁以下、ノベルト・ボルツ著・職名章喜・足立典子訳『ゲーテンベルク銀河系の終焉——新しいコミュニケーションのすがた』法政大学出版会(1999年)、朴容寛「組織におけるポストモダン——ボランティア組織を中心に——」『東京大学社会情報研究所紀要』51号(1996年)63頁以下参照。朴論文は、現代を「新しい時代への移行期あるいはモダンからポストモダンへの転換期」(64頁)と理解する。

問題意識からみても非常に新鮮であり、驚きも多かった。それを一言でいえば、情報社会の影の部分とされている社会現象が、実は今日のポストモダンの時代に生きる私たちの希望の前提条件であるという指摘である。それがどのような内容であるか、本稿ではヴァッティモの本の全体を概観し、そのうえで最後に本書が示唆するいくつかの点を指摘したい。

II ポストモダンの社会の不透明性という希望

ヴァッティモは、「第1章 ポストモダン——透明な社会か」、「第2章 人間諸科学とコミュニケーションの社会」、「第3章 再発見された神話」において、現代のマスメディアの社会とポストモダンの社会の深い関係を説明する。第1章では、ポストモダンの社会への移行にマスメディアの登場が不可欠であること、第2章では、透明な社会を目指した近代社会が皮肉にも不透明な社会に向かっていくこと、そして第3章ではポストモダンの社会での神話の復活が望めないことを論じている。

1 コミュニケーションの社会とポストモダン

ヴァッティモによれば、モダニズムは新しさに価値を認める時代である。モダンの歴史観は、人間性（しかも西欧の人間をモデルとする人間性）の完成に向け

-
- 4) 樋口陽一「『準坵国』の崩壊と立憲主義」『思想』第830号（1993年）4頁以下、山口いつ子「IV ポストモダニズムと表現の自由論」『東京大学社会情報研究所紀要』第47号（1994年）26頁以下、長谷部恭男「第5章 理性の彼方の軽やかな希望——『ポストモダン＝新しい封建制？』という疑問にポストモダニズムは答えられるか——」『比較不能な価値の迷路——リベラル・デモクラシーの憲法理論』東京大学出版会（2000年）73頁以下、村田尚紀「現代市民憲法とポストモダニズム」杉原泰雄先生古稀記念論文集刊行会編『二一世紀の立憲主義——現代憲法の歴史と課題』勁草書房（2000年）141頁以下参照。たとえば村田論文の142頁は「あえて、最大公約数として、世界観ないし方法としてのポストモダニズムをごくかいつまんで示すならば、〈近代に対する懐疑〉、〈人間中心主義の否定〉、〈進歩に対する懐疑〉がそれであるといえるであろう。」とスローガンのようなものを抽出したうえで議論する。他に憲法以外の法領域で参照にしたものに、棚瀬孝雄「権利の言説」勁草書房（2002年）。棚瀬のポストモダニズムは、近代が終わったというのではなく、また終らせたいというのではなく、単に近代の次にある社会という意味での後近代であって、近代のパート2にすぎないように読める。法的思考への影響という点ではやはり近代原理の実現のための手段としてポストモダンのパラダイムが扱われている。

での単線状に伸びる時間の流れであり⁵⁾、したがって最終目標が価値の最上位に位置し、それゆえそれに近いほどよいという評価、つまり新しければ新しいほどよいという評価を生む。そしてこの単線状に伸びる歴史観が説得力を失った時代がポストモダンの時代である⁶⁾。これは、帝国主義や植民地主義の終焉によって決定的となり、この歴史的な事実は近代の価値である人間性が暴力なしでは西洋以外で実現できなかったことを物語るものである⁷⁾。だが、それだけがポストモダンの社会に導く原動力ではない。マスメディアの登場もポストモダンの社会の誕生に決定的であった⁸⁾。

つまりコミュニケーション（情報伝達）の増大したマスメディアの社会は、必然的に多くの人々の声・発言を公衆の耳に届け、価値の多元性や地方語の価値の再評価に向かわせる。マスメディアはポストモダンの社会をより透明にするのではなく、むしろより複雑にし、混沌とした状態にした。だがこの混沌さや不透明性に私たちの解放の希望がある⁹⁾。

ヴァッティモのこのようなマスメディア理解にはテオドール・アドルノによる批判がある。マスメディアは社会の全体に同質性をもたらし、権力によって操作されやすい大衆の非理性的な対応を誘発する。しかしヴァッティモはそれに反論する。実際はそうではなく、情報「市場」の論理はとりあえず、あらゆるものをコミュニケーションの対象にし、サブカルチャーの流出を誘発した。このめまいがするほどのコミュニケーションの増殖がマスメディアのもっとも明らかな効果であり、ヨーロッパの帝国主義の終焉またはその徹底的な変容とともに、マスメディアが私たちの社会のポストモダニティへの移行のキーである。この目に見える形での抵抗できない多元化が、どんな単線的な世界観および歴史観も不可能にし、そのとき西洋人は他の文化圏との関係だけではなく、国内的にも一触即発の急場の中で生活することになる¹⁰⁾。

5) Vattimo, *supra* note 2, at 2.

6) *Ibid.*, at 2-3.

7) *Ibid.*, at 3-4

8) *Ibid.*, at 4.

9) *Ibid.*

10) *Ibid.*, at 5-6.

マスメディアの社会は一般に理解されているように透明な社会をもたらさない。むしろ不透明な社会であり、それがポストモダンの社会を形成している。

しかしマスメディアがあればほど多くの文化や世界観 (*weltanschauungen*) に与える自由は、まさに透明な社会という理想にそぐわない感があった。情報の自由は、あるいは一つ以上のラジオないしテレビのチャンネルのある生活さえ、その標準的なあり方が現実の正確な複製、完璧な客観性、地図や領土との完全な一致である世界においていったい何の意味を持ち得るであろうか。実際に、無数にある現実性の表現方法による可能な限りの情報量の増加は、単一の (*single*) 現実性を想像することをしだいに難しくする。それはマスメディアの世界においてニーチェの「予言」が的中したことを意味する。すなわち、最終的に世界の真の姿は寓話となる。私たちが近代晩期において現実性の観念をもつとするならば、それは私たちがメディアから受けとるイメージの下に隠されたあるいはそれから超越した客観的な所与として理解することはできない。どのようにすれば、どこで、そのような現実性「それ自体」に辿りつけるのであろうか。私たちにとって現実性とは、むしろメディアの互いの競争の下で、一切の「中心的な」調整もなく、メディアによって流される、夥しい数の諸々のイメージ、諸々の解釈、および諸々の再編成の交わりと (ラテン語の意味における)「混交」の結果である¹¹⁾。

以上の引用文からもわかるように、マスメディアの社会はポストモダンの一状況ではなく、社会の常態であり、近代社会が正道を踏みはずした姿ではない。またよく言われる現実世界と仮想の世界の混同という病理現象と理解しがちな、マスメディアによって繰り出されるリアリティのイメージによるリアリティの喪失も決して否定的な評価の対象というわけでない。むしろそれどころかマスメディアがもたらした病理と思われた点を前提条件として、ポストモダンの解放のプロジェクトが始まることになる。それはつぎのような引用箇所によく表現されてい

11) Ibid., at 6-7.

る。

私が提唱したい見解は、メディア社会において頭脳明晰な自意識を、つまり事態がどのように立ち行くかを知る者の完全な知識をモデルとする解放という理想（ヘーゲルの絶対精神あるいはイデオロギーから自由な人間というマルクスの概念を参照）が、動揺、多元性、そして究極的にはまさに「現実性の原理」の侵食を、根拠にした解放という理想によって取って替わられるということである。今日、完璧な自由は、スピノザによって記述されたものではなく、また、形而上学がつねに夢見てきたように、現実性の必然の構造の完璧な知識を持つことでも、その完全な知識に従うことでもない人間（性）は最終的に気づくようになった。これは、ニーチェやハイデガーから学んだ哲学的教訓がもっとも重みを増すところである。というのも、彼らは近代の終焉や近代的な歴史理解の終焉がもつ解放的な意義を理解するための手段を私たちに提供したからである。ニーチェは、よく基礎づけられた合理的な秩序としての現実性のイメージ（繰り返し現れる形而上学的な世界イメージ）が、単にいまでも原始的で野蛮な人間（性）を「安心させる」神話にすぎないことを説明した。形而上学は危険と暴力が内部に充満した一つの状況に対する暴力的な応答である。形而上学は、一撃で現実性の主人となることをねらい、すべてのものが依拠する第一原理を掌握し（あるいは掌握しようとし）、その結果、形而上学は自らに諸々の出来事を支配する力の空の保証を与える。この点でニーチェに従いながら、ハイデガーは、存在を基礎と理解し、現実を因果関係の合理的なシステムと理解することが、単に「科学的な」客観性のモデルを存在の全体性にまで広げたに過ぎないことを示した。あらゆる事物は、測定され、操作され、置き換えられ、したがって容易に支配され、組織される純粋な現存在というレベルに還元され、最終的には人間、その内面性、その歴史性は、すべて同じレベルに還元される¹²⁾。

12) Ibid., at 7-8.

2 啓蒙の運命としての不透明性

ヴァッティモは、「コミュニケーションの社会」を定義し、新聞記事やテレビを通じて知った出来事とマスメディアの社会を同視する傾向の増大と情報の交換の増大によって性格づけられる社会とする¹³⁾。この社会は人間諸科学と密接な関係があり、相互規定的である。人間諸科学は、コミュニケーションの社会から生まれ、それを発展させた¹⁴⁾。近代社会は、イメージの社会であり、そのイメージとは科学によって構成され、正しいかどうかを確かめることのできるイメージである。近代社会は人間諸科学によってそれにふさわしい対象として知られ、構成され、また人間諸科学を通じて自らを表現する¹⁵⁾。このことを前提とするならば、啓蒙運動や寛容や言論の自由はつぎのように規定される。

啓蒙運動は解放の一段階でもないし序章でもない。むしろ解放のまさに本質である。人間諸科学の社会において人間は最終的には、厳密で、根拠の確実な、そして実証できる知識の対象となる。啓蒙運動の解放のプログラムによって寛容や言論の自由のような属性に付与された重要性は、それらが自由に対するより一般的な要求の一部であることから単に（あるいは原理的にさえも）導きだされるのではない。むしろその動機は、自由な社会とは、「公共圏」言い換えれば、世論の公共圏つまり、教条主義、偏見および迷信に損なわれていない開かれた論議等において人間性が自己認識に到達できる社会であるという自覚に求められる¹⁶⁾。

この自己透明性の理想からすれば、社会的なコミュニケーションも人間諸科学も単に解放の道具ではなく、ある意味で最終目的ということになる。この自己透明性の理想は、アペルの「無制限なコミュニケーションの共同体」を中核とする社会理論やハーバーマスのコミュニケーティブな行為を中核とする社会理論に組

13) Ibid, at 12.

14) Ibid, at 13.

15) Ibid., at 16.

16) Ibid., at 17-18.

み込まれた。その理想は、パースの「論理的社会主義」にまで遡ることができる¹⁷⁾。パースによれば、それは知識という点で完全な透明性という理想であり、先入観のない、あるいは少なくとも事実の客観的な想定のために先入観から注意をそらすことのできる実験室にいる科学者に類似した一種の科学の「主体」に社会を変容させることである。そのとき、アベルにとって人間諸科学または社会諸科学は論理的社会主義の実現にとって決定的な契機である¹⁸⁾。

社会諸科学とコミュニケーションの社会の複合体は、まさに自己透明性という理想に向かっているのか。答えは否である¹⁹⁾。自己透明性は、技術的に可能になったにもかかわらず、普遍的な歴史を組み立てようとする現代の歴史主義者によって、解放のためではなく、支配のために使われてきた。だが啓蒙はその運命として、自己透明性に向かわずに、歴史の新しい諸々の中心の勃興を明らかにし、普遍的な歴史を組み立てることを不可能にした²⁰⁾。

アベルやハーバーマスの「無制約なコミュニケーションの共同体」という理想は、疑いもなくパースが論理的社会主義について話すときに言及した研究者および科学者のコミュニケーションをもとにして作られている。それは、解放される人間主体をうまく作るができない²¹⁾。

人間諸科学と、コミュニケーションが一般化した社会は、自己透明性に向かわずに、それに代わって一般的には「世界の寓話化」に向かっている²²⁾。世界の現実性とは、多方面にわたる「寓話化」のための「コンテキスト」であり、人間諸科学はその複数の寓話化のコンテキストを対象とすべきであり、それゆれそれは方法論の問題に重きが置かれてきた²³⁾。メディアー人間諸科学の複合体は、そのベストのときでさえも、それが神話の世界ほど単一の声でもなく、確実でもなく、それほど安心も与えない世界に私たちを位置づけるかぎりにおいてのみ、解放的

17) Ibid., at 18.

18) Ibid., at 19.

19) Ibid., at 21.

20) Ibid., at 22.

21) Ibid., at 24.

22) Ibid., at 24-25.

23) Ibid., at 25.

である²⁴⁾。

3 ポストモダンの社会における神話の位置づけ

ヴァッティモは、世界がメディアと社会諸科学によって寓話化されるポストモダンの社会において、思考するとはどういうことか、という問題を立て、それは神話を再発見することだと答える通常の応答に対して、否定的な態度をとる。科学は神話に対抗するものとして脱魔術化として生まれた。その科学が脱魔術化されたポストモダンの社会において、神話が復活するのは当然のように見える。だがヴァッティモはこれを否定する²⁵⁾。そのために三つの神話の可能性を俎上にあげ、最終的に形而上学と神話の関係を指摘したうえで、ポストモダンの社会における神話の位置を確定する²⁶⁾。その三つとは今日の神話概念の大方の使われ方を代表する、擬古主義、文化相対主義、緩和された非合理主義である²⁷⁾。

擬古主義は、黙示録的な見解とも言い、私たち自身や、私たちと自然の関係を破壊し、また資本主義の搾取やその帝国主義的傾向と固く結びついた生活様式としての西洋の技術＝科学的文化に対する広く行き渡った不信に関わり、「伝統的な」文化の優位を主張する²⁸⁾。それは、近年のヨーロッパ自由主義の多くの文化のように、技術－科学的な文明や資本主義に対抗する、純粋に「ユートピア的な」批判を生起させた。しかし今日では、「伝統的な」文化の復古の試みは意味をなさない。それどころか、それは實際上政治的に危険であり、受け容れられない。だがこの神話の知識は、資本主義的な西洋の合理主義に言いくるめられていない、近代とその過ちを拒絶するための基準点 (benchmark) となる²⁹⁾。

文化相対主義の立場は、合理性、真理の基準および倫理を定義したうえで、限定された歴史的人間性または文化の経験を一般的に可能にさせる諸原理や基本的な諸基準が合理的な知識または証明の対象ではなく、それらの諸原理や基本的な

24) Ibid., at 26.

25) Ibid., at 28.

26) Ibid., at 31.

27) Ibid., at 28.

28) Ibid., at 31.

29) Ibid., at 33–34.

諸基準に依拠して初めてあらゆるものの証明が可能になるというものである³⁰⁾。擬古主義とは対照的に、文化相対主義は自らの神話的な知識に、近代性を代表する科学的知識との比較においてどんな神話的な優越性も与えない。それは、通常その二つのタイプの知識の間のどんな対立もあっさりとは否定する。なぜならそれらはともに、神話という性格を持った仮説に、つまり論証されてはいないが経験的に直観的な信念に、基礎づけられているからである³¹⁾。これは、つぎに二点に何ら注意を払わない。(a)複数の文化世界間の相互に還元できない多元性という命題が提起される実際の文脈、または(b) a)を前提とした場合に、複数の文化世界を、私たち自身の宇宙から、つまり人類学者や神話学者としての私たち自身から実際に分離できないことだけではなく、もう一方の人類学者や神話学者としての私たち自身から実際に分離できないこと³²⁾。

最後の緩和された非合理主義は、神話の理解について他の二つと比較してやや特殊であり、神話という言葉の語源学上の意味との結びつきを復活させる。神話はもちろん語りを意味し、この点で神話は、科学的な知識の特性の単なる反転であることによってではなく、神話自身のもつ積極的な実証的な特徴によって科学的な知識と区別される³³⁾。これは限定された理性の理論とも言え、知識としての狭義の神話が、大衆文化、内面の生活、歴史的方法論のような経験領域に適した思想の類型であるという一般的な考えである。

しかし、これらはそれ自体のもつ歴史的条件を定義するという問題を脇に置く。それらの考えは、自らの基盤が自然科学と精神科学の区分を暗黙のうちに容認していることに気づいておらず、この区分は、厳密な科学がそれ自体社会-歴史的諸科学の領域内に完全に位置づけられるという認識とともに、次第に困難になってきた³⁴⁾。

ヴァッティモは、どの神話の類型も、その歴史的な文脈による被規定性の問題をあまりにも軽率に無視していると理解し、三つの考えは神話学的な立場として位

30) Ibid., at 34.

31) Ibid., at 34-35.

32) Ibid., at 38.

33) Ibid., at 35.

34) Ibid., at 38.

置づけていないと理解する。

近代ヨーロッパの文化は、それゆえ単に征服と解放の関係によってだけでなく、それと不可分に、維持 (conservation) —歪曲 (distortion) —たわみ (evacuation) との関係によってそれ自体宗教的過去と結びつけられる。つまり、近代の数世紀の古典主義およびロマン主義が私たちに教示してきたように、進歩とはある意味で本来ノスタルジックである。しかしこのノスタルジアの意義は、ひとたび非神話化という経験がその限界に達したときにのみ姿を現れるようになる。非神話化それ自体が神話として暴露されるとき、神話は、真理の一般的な「弱められた」経験の枠内においてではあるが正当性を回復する。私たちの文化における神話の現存在は、近代化に対抗する他の選択肢のための運動あるいは近代化に反対する運動を代表するわけではなく、むしろ神話それ自体の当然の帰結であり、その目的地であり、それゆえ少なくともさらに遠くに進む。そのうえ、非神話化の非神話化はモダンからポストモダンまでの推移の真の契機として理解できる³⁵⁾。

Ⅲ 複製技術時代の美学的経験

ヴァッティモは、「第4章 芸術と動揺」、「第5章 ユートピアからヘトロトピアへ」「第6章 ユートピア、対抗—ユートピア、アイロニー」の三つの章を置き、芸術、あるいは私たちの美学的経験を扱っている。これまでの章とは異なり、マスメディアの社会を直接論じることは少なくなるが、たとえば第4章では複製技術がもたらした状況をどのように評価するのかという問題が、第5章では大衆文化の美学的経験の意味が、さらに第6章では今日の複製技術を代表する芸術様式である映画によるユートピアの想像力の可能性が語られている。これらの考察は大衆文化・芸術の表現の自由を論じる場合の準備作業であるといえるであろう。

35) Ibid., at 42.

1 動揺としての芸術

複製技術についてはそれを福音と考える意見と墮落と捉える考えの二通りがある。後者の代表者はアドルノであり、前者の代表者はウォルター・ベンヤミンである。1938年の彼の論文「複製技術時代の芸術作品」は今日のメディア論に欠かせない文献である。ヴァッティモは、ベンヤミンがその論文で展開した映画論の中で出てくる「ショック (*shock*)」という言葉と、同年発表された、靴を描いたゴッホの油絵を論じたハイデガーの論文「芸術作品の根源」に出てくる同じ「衝撃」を意味する「シュトース (*Stoss*)」という言葉との類似性を手がかりに、ハイデガーの技術論にも触れながら、晩期産業社会の芸術の新しい「本質」の欠くことのできない特徴を探究している。二人の共通する点は、方向づけ喪失 (*disorientation*) の力説である。美学的な経験は、居心地の悪さである。しかも安定のための方向づけ喪失ではなく、間断のない方向づけ喪失という理解である。³⁶⁾これはこれまでの美学的な経験が、安全性 (*Geborgenheit*)、つまり安全、方向づけ、再方向づけの見地から記述されてきたことと対照をなす。二人の立場の新しい要素は、安全性という見地からの美学的経験の概念を振り切る「動揺」という概念で一致する³⁷⁾。

ところで、ベンヤミンの先の論文は、技術について肯定的な評価をしていると一般的に受け取られている。つまり複製技術による芸術作品に触れる機会が増大したことによる芸術作品のカルト価値・オーラ価値の終焉は、迷信や疎外の芸術から、そして最終的には形而上学の連鎖から観客を解放する明確な好機を表現する。それに対して、ハイデガーは、近代の実存の荒削りな審判者のように見え、コミュニケーションが一般化した社会における言語のますますの陳腐化という性格は、作品としてみた場合のその可能性を破壊し、作品の無意味さへと平板化する。だがハイデガーは決して単なる芸術カルトではなく、芸術の完璧さを求めるのではなく、熟練の成果あるいは創造的な行為以上の「真理を作品の中に据えること」を求めたのであった³⁸⁾。

ハイデガーの技術世界における人間実存のアプローチによれば、技術は、くさ

36) Ibid, at 51.

37) Ibid, at 52.

さえ) (*Ge-Stell* = まとめあげ-立てること) であり、存在の形而上学的な忘却の最高点であると同時に、忘却を超える出来事の最初の圧迫感のある閃光である。彼は、西洋人が今日まで生きて来た忘却と形而上学的な疎外を克服する好機として、科学技術と完全な操作の社会を見る³⁸⁾。ここにベンヤミンが芸術の衝撃について語ったものと同じ言い回しがある。つまり近代人が技術との関係でさらされている挑発とベンヤミンの都会の歩行者の危険との類似性である。芸術は、間断のない方向づけ喪失、最終的に道徳性の練習、衝撃でしかなく、それと同様に、技術=ささえ (*Ge-stell*) が提案する形而上学を克服する好機は、そこにおいて人間や存在が形而上学によって授けられた属性を失うことに関連づけられる。自然は、もはや必然の法則、「実証諸科学」の場ではなく、人間の世界も、操作や技術にさらされ、もはや互いに補い合い、正反対に対立する自由の領域ではなく、単純に「人間諸科学」の領域ではない。まさにこの再入れ替えに、形而上学が明確に定義した様々な役を配した劇場が徐々に衰退するにつれて、存在の新しい出現の好機が見出せる⁴⁰⁾。

2 大衆文化における美学的経験の意味

ヴァッティモによれば、日常生活と芸術の関係という点で、60年代から生じたもっとも徹底的な変容はユートピアからヘトロトピアへの移行である。60年代は、実存の美学的な復権に関する広範囲な諸見解が登場する。それらの諸見解が「生活の休日」としての芸術の特権的な地位を否定した⁴¹⁾。一つは対象の形式と私たちの周囲の外観の再評価による日常の美学的復権としてのデザインのイデオロギーという夢であり、もう一つは革命による本物の芸術を志向するというものである⁴²⁾。

だがマルクス主義者から高く評価されていたアヴァンギャルド芸術がデザインのイデオロギーに取って替わられる。このユートピアがつまり美学的意味と実存

38) Ibid., at 54-55

39) Ibid., at 55-56.

40) Ibid., at 56.

41) Ibid., at 62.

42) Ibid., at 63.

的意味の包括的融合が相異なる政治的立場を接合するはずであったが、現在それはないと思われる⁴³⁾。アドルノがアヴァンギャルドの本質と理解したもの、つまり一つの作品をもって芸術の本質を俎上に乗せる能力は、もはや今日では通用しない⁴⁴⁾。「精神の諸システム」の区分、専門化（目的論的な、ルールによる統治の、表現的・ドラマ的な三分類）とともに、芸術は、その古巣に戻っていったかのようなのである。ハーバーマスはこの三類型の各々においてその侵害を守るものとしてコミュニケーティブな行為を想定する⁴⁵⁾。

これは、カントの行為の三類型への引きこもりである。ハーバーマスの理論におけるユートピアの減退と美学の独立性は、現代の芸術と日常生活の関係の変化を示すものではなく⁴⁶⁾、美学的文化の標準化に関連する現象とその意義についての特殊な難聴の証拠である⁴⁷⁾。むしろ社会における美学的な経験の場のシフトを意味し、芸術作品の秩序への逆戻りに対して、デザインでもなく、形についての普遍的な社会的健康法でもなく、ましてマルクーゼ流の美学的—革命的な実存の再生でもない。世界を制作し、共同体を創造する美学的成果の能力の展開という意味でのシフトである。この点、ガダマーの解釈学的な存在論が参考になる。美の経験は、同一の自然対象、美しい芸術作品を鑑賞する人々からなる共同体内部の相互承認によって性格づけられる。美しさの経験はより基本的には共同体との帰属という経験であり、大衆文化は、すべての「美しい」ものをヨーロッパのブルジョア社会の価値に同化させる美学的経験の標準化をもちや行っていない。むしろ大衆文化は、美しいものの増殖に爆発的に光をあてる⁴⁸⁾。

文化人類学者の研究は、他の異なる諸文化や、西洋文化それ自体のサブシステムに言葉を割り当てる。今日、世界が単一の対象として与えられる場であると通常理解する科学に起ったことと同じことが美学においても経験される。世界が一つではなく、多数であるという経験、私たちが世界と言っているのは、諸世界の

43) Ibid., at 64.

44) Ibid., at 64–65.

45) Ibid., at 65.

46) Ibid., at 65–66.

47) Ibid., at 66.

48) Ibid., at 67.

残余の領域で、諸世界がはっきりと表現され、調整される地平にすぎない⁴⁹⁾。科学の世界も、諸世界という本性を現し、その基本的世界が所与で、科学の科学的方法に開かれているとき、純粋な表現性として美学的な経験を語ることができなくなる。私たちは予期しない、歪んだユートピアの前にいる⁵⁰⁾。

カントが「普遍的な人間の共同体への呼びかけ」として見なしたものの同意は、今日の条件の下では、多元性への明示的な照会となる。これは、歴史性を過大視した文化の成果として、ニーチェが記述した態度を具体例として復活させることである⁵¹⁾。近代晩期の美学的経験の可能な真理は、おそらく「収集主義」の真理であり、流行の変わりやすさと博物館である。それは、実のところ市場そのものであり、純粋な交換になってきた⁵²⁾。それに対して、今日の哲学的な美学や芸術批評の多くの理論的なディスコースはすべてを度外視して、芸術作品についての「構造的な」基準の有効性を引き伸ばす試みであると示唆できる。しかし美学の伝統においてディルタイは「世界を制作する」芸術作品の能力を、複数の中でユートピア的な意味ではなく、ヘトロトピア的な意味においてつねに考えていた⁵³⁾。

ユートピアからヘトロトピアへの美学経験の移動の特徴は、装飾の平等化（解放）と存在の軽減感である。前者は、美学的なものの装飾的な特徴の再発見、美の装飾的な本質であり、それは美学的経験というヘトロトピアのまさにその意味である⁵⁴⁾。美とは、形而上学上の美学の伝統がしばしばそう望んできたように、真理についての、明白で、知覚可能な、一時的で、期待に答えた、教育的な表現性を見出す場ではもはやない。美が装飾であるというのは、美が対応するその本質的な意義や関心が、諸々の他の可能な生活世界への照会過程を通じて、自分の生活世界を拡大することである⁵⁵⁾。しかしながらそれらの可能な諸々の生活世界

49) Ibid.

50) Ibid., at 69.

51) Ibid., at 70.

52) Ibid., at 70-71.

53) Ibid., at 71.

54) Ibid.

55) Ibid., at 71-72.

も、それらの相互の戯れとして、それらの残余として、現実を形成し構成する。けっして単に想像的、周縁的、補完的なものではない。大衆社会の文化の装飾的な本質である、その成果の短命な質、その成果を特徴づける折衷主義、その本質的なものの確定不可能性は、近代晩期の美学の本質に完全に対応する⁵⁶⁾。

しかし過去の20年間の美学的経験における変容を使命・運命として解読するどんな試みも、歴史的なむら気、流行への歩み寄り、あらゆる犠牲を払ってでも時勢に遅れまいとする人の弱さと受け取られる余地がある。つまり、存在が希薄になるのではないかという危惧である⁵⁷⁾。しかしこれに対しては、ハイデガーに従い、この時代が人々によって解読され解釈されたことに依拠した足取りと明白な方向をもつという反駁が可能である⁵⁸⁾。そうだとすれば、ヘトロトピアに賭けることは、言ってみれば、単に私たちがつまらない存在であることを回避することを意味する。私たちは、たしかに存在がなく、それがなくかぎり、その差異という点で、存在自体を溶解し肯定すると評価できるならば、そのとき、私たちは、今日の美学の装飾的およびヘトロトピア的な性格の爆発の只中で道を探し出すことができる⁵⁹⁾。

3 ポストモダンのユートピア的想像力

ヴァッティモは、現代史の60年代後半から始まった大衆文化の19世紀歴史主義者の振舞いに似たヘトロトピア的な共同体の表現がいかなる意義を持つかを確認した。次章の「第6章 ユートピア、対抗ユートピア、アイロニー」は、本来言われていたユートピア的想像力の可能性を問う美学的経験を扱う。ヴァッティモが端緒とするのは、現実の20世紀の文学や映画などに現れた徹底的に否定的未来像である。なぜ、今日のユートピアはアンチ・ユートピア、ディス・ユートピア、カウンター・ユートピアばかりなのか⁶⁰⁾。

一つの答えとして20世紀のあまりに悲惨な戦争、歪められた社会主義、生態系

56) Ibid., at 72.

57) Ibid., at 73.

58) Ibid., at 73-74.

59) Ibid., at 74.

60) Ibid., at 76.

の破壊などが反映してという根拠を挙げることができるが、原因はさらに世界規模であり、理性がその最終目的自体に敵対することに関わる。しかも何らの外的な妨害や障害によってではなく理性が理性として歩みを続けていくかぎり避けられないという認知困難な性質をもつ。この発見がユートピアを語ることを禁止する。つまり、全体を真理とするユートピア論において、全体を捉えられない以上、ユートピアを語ること自体不誠実である⁶¹⁾。

実際、歴史に登場したユートピアの近代合理主義との結びつきは明らかである。語源となった本の著者トマス・モアや、トンマーズ・カンパネッラ、さらにフランシス・ベーコンにおいても、ユートピアとは近代合理主義、つまり合理的なデザインによる最適の現実性を実現することに関わる「システムへの意志」であった⁶²⁾。当初アドルノは、道具的理性が原因で理性の自己目的化が起ると理解していたが、近代の理性という歴史的型から、理性を解放する希望が徐々になくなったと理解し、完全に全体を理解することを否定する批判的・否定的ユートピア主義を採用する⁶³⁾。

したがって、今日のユートピアが徹底的に悲観的で否定的なのは、理性の盲目的な自己目的化に対抗するためであるという説明が可能となる。この自覚は私たちをどこに導くのか。直線状に伸びる、新種の気鋭に富む合理化の機械に物が詰まり、自己矛盾を引き起こしているとするならば、ユートピア的な想像力の経験は、思想が進むべき道にどんな指示を行うことができるのか⁶⁴⁾。

現代の映画表現上のユートピアについていえば、『ブレード・ランナー』、『猿の惑星』、『ニューヨーク1977』などは、破局後という設定、つまり核戦争後のユートピアの問題である。なぜ、それがユートピアかといえば、第一に、それが科学の進歩を極端に進めているからという陳腐な答えだけからではなく、第二に、全面的な破壊後の状況はそれ自体幸せであり、第三に、生存者にとってその破局の脅威からの一種の解放であり、第四に、技術とその成果からの退去を覆い隠す

61) Ibid., at 77-78.

62) Ibid., at 78-79.

63) Ibid., at 82.

64) Ibid., at 82-83.

という意味でもそうであり、そして、最後に、廃墟を背景として技術文明から退去することは皮肉な調子を与えるからである⁶⁵⁾。

これらのすべての特徴——すでに生じた破局、廃墟の中の「進歩」という世界、一定のリズムをもった破壊や、行動のペースの減速を意味することがよくある、そのような「進歩」の世界からの、皮肉で、ノスタルジックな退去——を備えて、私たちが破局後と呼ぶことを提案している対抗—ユートピアは、60年代後半の抵抗グループの実践に似ているが⁶⁶⁾、それとの大きな違いは、単なる地上の楽園でも未開状態でもないということである⁶⁷⁾。近代晩期において想像できる唯一の未来の人間の条件であり、しかも単線状に伸びる、それゆえ潜在的に新種の気鋭に富んだ時間性のあらゆるパースペクティブの外でユートピアが出現する。そのユートピアの唯一可能な内容は、第一に、目録上価値のあるもの、第二に、ノスタルジックなもの、第三に、リバイバル的なものである⁶⁸⁾。

IV ニヒリズムの時代における個人の平等と倫理

ヴァッティモは、最後の二つの章、「第7章 脱魔術化と溶解」と「第8章 コミュニケーションの倫理か、解釈学の倫理か」において、形而上学の体系や政治制度が覆い隠してきた暴力が暴露されたニヒリズムの時代でも、それでも個人の平等にコミットする理由、あるいは暴力ではなく議論にコミットする理由をどのように説明できるかを論じ、本書の結びとしている。前者は人権論・政治体制に関わり、それに対して、後者は表現の自由の存在理由に関わり、両者ともその意味で憲法学に関わる。

1 脱魔術化と個人の平等

ヴァッティモによれば、近代を特徴づける脱魔術化は理論と実践の関係を変化させる。理論の力が減退することは確かだが、ゼロにはならず、理論は魂の付録、

65) Ibid., at 83–84.

66) Ibid., at 84.

67) Ibid., at 85.

68) Ibid., at 86.

あるいはレトリック上のアクセサリーとなる⁶⁹⁾。神による現実の説明が真実性を失うだけではなく、客観的な世界もなくなる。ヴァッティモは、パオロ・フローレス・ダルカイス (Polo Flores d'Arcais) の「脱魔術化は裏切られたか」と題する論文を素材に、脱魔術化という近代のプロジェクトへの徹底した忠誠が政治または倫理についていかなる結果をもたらすかを考える。具体的には左翼政治に欠けているものは、進歩的行為に説得力と論理一貫性を与えるよく基礎づけられた理論なのかという問題提起である。逆にいえば脱魔術化への忠誠、つまりイデオロギー批判だけで十分なのかという問いかけである⁷⁰⁾。

脱魔術化は理論上心構えにすぎないが⁷¹⁾、それへの忠誠はフローレスによれば決して市民革命を経由した近代の決断である平等主義を直接的にもあるいは論理的にも導くものでなく、もう一つの選択肢、つまり法律は複数の個人の共有物ではなく一者の意志ではあるというエゴ支配の可能性を残すと理解する⁷²⁾。

他者を敵とみるエゴ支配は、生存競争の論理であり、他者への暴力と抑圧を肯定する。しかし客観的な秩序を否定するだけではなく、意味の創造までも人間の行うべき使命であるというところまで脱魔術化を徹底させるならば、おごり高ぶった他者が抑圧に向かう可能性のある解釈を追い散らし、その権力と権威を否定する余地もある⁷³⁾。

しかしコミュニケーティブな相互依存状態が実際に脱魔術化されないかぎり、ニーチェによって描かれた極端なニヒリズムに最終的になってはいけな明確な理由は存在しない⁷⁴⁾。暴力の暴露が暴力の悪化・正当化に向かうという反転は、マルクス主義の革命的な転回と類似する。しかし歴史的な過程の暴力の露見において人が発見するものは象徴化の力であり、単にあらゆるものが力の戯れなのではなく、むしろその戯れは「解釈の衝突」という形式で意味の生産過程において繰り広げられる⁷⁵⁾。生存確保という利益関心を超越する能力は自制だけではなく、

69) Ibid., at 91.

70) Ibid., at 90.

71) Ibid., at 92.

72) Ibid., at 93.

73) Ibid., at 94.

74) Ibid., at 96.

象徴の生産にも現れる。脱魔術化、象徴の権力、生存確保への衝動を超越する能力のこの結びつきが、知識の帳で隠された脱魔術化とニヒリズムを再び記述するもう一つのすばらしいニーチェの著書『偶像の黄昏』の結論の意味である⁷⁶⁾。ニーチェは、形而上学の暴露に起因する、平等、またはコミュニケーティブな相互依存状態の発見とは異なるものとして脱魔術化を理解すべきであると示唆している。イデオロギーの暴露がここで中断されてしまうならば、純粋な力以外のどこから、新しい意味の秩序を提案する権利を見出すことができるのかという問題が未解決のままになる⁷⁷⁾。

もう一つ脱魔術化を裏切らないためには、コミュニケーティブな相互依存状態と、個人間の平等、すなわち、自由主義の確立を中断しないことである⁷⁸⁾。革命を通じて近代が平等主義的な読解を決断した段階で、脱魔術化は、暗示的だが明確にこの選択に、暴力と抑圧の拒否を含むことを意味した。しかしこの拒否は、脱魔術化の意味としての平等に、存在の希薄化への明示的なコミットメントを伴うように求める。その含意が何であるか理解することは難しいが、神が追放された、少なくとも所与の客観的な秩序の保障者としての神の能力という点で神がそこから追放された脱魔術化の世界において、脱魔術化は、「超人」さえも「皮肉る」地点に自らを導き、そえゆえ「生きる意志」からも自らを遠ざけるとともに、社会生活を、純粋な万人の万人に対する闘争状態に還元することに対置する何らかの論拠を持っていないことも明らかだからである⁷⁹⁾。

はじめの疑問に戻りヴァッティモの回答は次のようなものである。

政治の具体的なプログラムにとって速効性のある重要な結論が存在するわけではないかもしれない。とはいうものの、左翼の文化に「あわれみ」という概念を導入することは、そして生存を賭けた闘争の論理を超越する能力としての倫理への明示的なコミットメントをもってイデオロギー批判に一般的

75) Ibid., at 98.

76) Ibid.

77) Ibid., at 100.

78) Ibid., at 101

79) Ibid., at 102-103.

に取って代わることは小さな問題ではないと言えるであろう。さらに付け加えるならば、近代の脱魔術化はまさにそれが歴史哲学の唯一の地平として次第に批判に耐え切れなくなってきた姿を示すかぎり、溶解という「弱い」次元に必然的に自らを開くように思える。もしも私たちが脱魔術化という近代の遺産に誠実を誓うべきならば、私たちはおそらくこの次元にさらに注意深い検討を加えなければならないであろう⁸⁰⁾。

2 解釈学の倫理としての歴史性

ヴァッティモは、最終章の「第8章 コミュニケーションの倫理か、解釈学の倫理か」において、アペルとハーバーマスが唱える、あらゆる領域で伝達可能性を保障する「無制約なコミュニケーション」という倫理と、形而上学が終焉し客観的な事実などなく解釈しかない時代の運命としての解釈学のその倫理を対比し、どちらを選択すべきかを検討する。結論は当然自説の解釈学に内在する倫理への志向性に軍配を挙げる。本章の流れを辿ればおよそ以下のようなになる。

解釈学は今日、ますます哲学の中心に位置するようになった。その理由は反科学主義の時代のもっとも適切な哲学上の表現が解釈学だからである。解釈学は保守的な傾向があり、歴史性と倫理的な生の一致を唱えることは、たしかにそう理解できるが、保守的な現われ方は、一つの現われ方にすぎない。

その点、ハーバーマスのコミュニケーションの倫理は、複数のロゴス（実践上の理性）であるロゴイを分けて、一つのロゴスを共有する意識に移行する。これは道徳規範としてはあまりに矮小化されている。しかもいったん放棄したはずの形而上学を「無制約なコミュニケーション」という不動の構造を想定して、メタ理論・メタ倫理として非歴史的に非実体的に位置づけることは明らかに外部からの視点の設定であり、そのような視点は存在しない⁸¹⁾。

ハーバーマスのコミュニケーションの倫理は、超越論的・形而上学的偏見に支配された見解の勢力下にある。ガダマーの解釈学も、アペルやハーバーマスとそれほど違わない。その結果、超越的な態度を残す。ガダマーは、倫理への二つの

80) Ibid., at 103.

81) Ibid., at 108.

考察を行っているが、一つは現実の歴史的共同体が基準となる保守的なもので、ロゴスの表情を強張らせるものであり、もうひとつは、ロゴス—言語を限界観念とするコミュニケーションを介した普遍化要求である。後者は、アペルやハーバーマスのそれと類似する。さらにガダマーは解釈学を近代に替わる選択肢として理解する。それに対して、ハイデガーは、解釈学をあくまでも近代の表現またはその完成の表現として理解する。もしガダマーのように主張するのであれば、近代が行ったのとは異なる別の何かで自らの解釈学を根拠づけなければならず、それは形而上学の復活を意味する。技術による全面的な支配とニヒリズムの完成としての近代人の現れ方は、近年の機械工学から情報工学という科学技術の決定的な変容において具体的なものとして説明可能となる。この情報技術に支えられ、主—客関係は喪失し、存在が希薄化される⁸²⁾。

コミュニケーションの倫理において、透明性を促されている主体は、形而上学および近代の主体をモデルにしており、決して実存の人間ではなく、偏見のない実験室の主体である。その主体による経験を可能にするのが無制約なコミュニケーションという先験観念である。経験を可能にする条件として、この永遠の構造的な存在が価値に転化する。それは行動のための規範ともなる。この存在でしかないものが価値となることは古典的なあの転倒である。ハーバーマスの場合は、自我の間主観の本質のより明示的肯定によってこの転倒が起るので、アペルよりもわかりにくい。しかも、これは社会との接点をもつことによって始めて個人が安らぐという近代の主体観と根深い関係がある。

ハーバーマスの場合、たしかに、それぞれのロゴス内では解釈学的な真理に到達できる可能性があるが、無制約なコミュニケーションの規範性のうち伝達可能性の命令が至上であり、ロゴス間の植民地化は専門化ということで禁止されているが、コミュニケーティブな行為自体による植民地化は存在しないことになり、ただ反対者がいるのみである。これは明らかに現実のコミュニケーションの姿とは異なる。⁸³⁾ また、ハーバーマスは、自我の間主観的構造を肯定するが、その主体の有限性は主体が実証的な知識の対象になることから生じるものである。主体

82) Ibid., at 108–109.

83) Ibid., at 109–111.

の有限性の表現への関心は「歴史的な実存の有限性」ではない。これは、解釈学の真の意図と一致しない。ハーバーマスの間主観的な自我は全面的に近代の形而上学—科学の自我である⁸⁴⁾。

それでは解釈学とは何か。ガダマーは解釈学自体を運命として理解しない。それは近代以降の科学主義に対する応答にすぎず、もう一度本当の歴史をやり直すことができると考える。それに対して、ハイデガーは、近代の運命の応答として解釈学を理解する。歴史性が倫理的な生と一致すると理解し、解釈学は倫理を内在させている⁸⁵⁾。

要するに、コミュニケーションの倫理の問題点は、第1に「無制約なコミュニケーション」「コミュニケーティブな行為」という規範の選択がその代償として非歴史性という汚名を着せることである。第2に、その行為の二つの属性に対応して、形式主義と文化相対主義との間を揺れ動くことであり、さらに科学の主体に依存することである⁸⁶⁾。

他方、解釈学は、形而上学の時代としての近代から、そしてくささえ (*Gestell*) のニヒリズムの中での形而上学の完成の時代としての近代から生まれたものであり、溶解に根拠をもった倫理のための道を開く。この倫理は後期ニーチェの実験主義であり、彼にとって超人はより節度のある人、芸術家でさえあった。自分のもつ自己保存の利害関心を超えても実験を愛する。またそれはアドルノの否定の弁証法の帰結である⁸⁷⁾。

力の戯れにすぎないニヒリズムの時代において、なぜ合理的な討論を選択するのかという問いに対して、ハーバーマスは二通りの答えを用意する。一つは、生きることやその展開にもっとも都合だからという答えである。そしてもう一つは、人は「その性質上」間主観でコミュニケーティブな自我であるという命題の理論化によってである。また、コミュニケーションの倫理は、超越的な形而上学という告発に、純粋な形式主義を強調することによって答える。たしかにそれは

84) *Ibid.*, at 111.

85) *Ibid.*, at 115.

86) *Ibid.*, at 117–118.

87) *Ibid.*, at 118.

平等主義的な倫理に合致するが、それが単に社会紛争のエスカレートを指し示しているだけだという理解を否定できない。したがって解釈学の倫理こそ、道徳性に、基礎づけではないが、より実質的な論拠を提供する⁸⁸⁾。

V おわりに

以上のヴァッティモの著書の読解から果たして何がいえるのか。

第1に、マスメディアの社会、あるいはこれからさらに進むと思われる情報化に対する評価という点で、どの立場に立つべきかという問題である。仲正昌樹のハーバーマスの公共圏論に対する批判を素材にとりあげる。

仲正は、商業主義のための墮落・退廃過程にあるメディアにだれも処方箋を見出せないことが一つの問題であると指摘する⁸⁹⁾。だがそれがヴァッティモの言うように共同体への帰属を表現するものであるとするならば、アドルノがかつて言ったような意味での、つまり全体主義に結びつきやすいという意味での深刻さはないと思われる。商業主義が画一化と結びつくことはこれからも否定できないが、権力に関わる報道の画一性と大衆文化の美学的表現としてのメディア受容の問題とは区別して論じる必要があろう。

第2に、仲正はハーバーマスの理論にはメディア論が欠けているというポストモダニズムからの批判を指摘する。ハーバーマスは、アーレントのような対面的な議論の場としての公共圏ではなく、あくまでも活字メディアを前提とした公共圏を論じるが、それでは現在の電子メディアを正当に評価できず、活字メディアと一体となった理性的な主体に代る主体の構築の視点がないというものである。しかも、この批判はハーバーマスだけに向けられているのではなく、ポストモダンの論者も「ニュー・メディアの不透明さ、不可解さに対する、活字文化の中で育ってきた古いタイプの知識人の苛立ちの反映だ」とする。「コミュニケーションの様式が多様になり、何が主導メディア (Leitmedium) で、どこに情報の中

88) Ibid., at 119.

89) 仲正昌樹「第三章 〈公共圏〉思想の(脱)構築に向けて：ハーバーマス理論の限界」『法』と『法外なもの』——ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ——』御茶の水書房(2002年)63頁以下、70—71頁。

心が有るのか分らない今の段階では、カオスの中から生成してきつつある新たな“公共圏”が自由の空間になるのか、支配の空間になるのかははっきりした予想は立てにくい。」と指摘する⁹⁰⁾。

この不透明性は、先に見たように、ヴァッティモによれば一過性のものでない。ポストモダンの時代の常態である。たしかに多様なメディアの登場がそのような事態を招いた外観を呈しているが、それはむしろ拍車を掛けたにすぎない。すでに活字文化のときから始まっていた。自己透明性の追求の結果である。そして、その運命が、不透明であり、中心の複数性の発見であった。私たちは、価値の多元性、文化の雑種性、汚染・混交のなかで、ヘトロトピア的な感性と思考を働かせ、生きざるを得ない。先の不透明性・不可解さは、新種のメディアに帰すには荷が重すぎるであろう。

したがって、仲正の最終的な結論に、ヴァッティモの視点から、つぎのように応答できる。仲正は言う。「ハーバマスが近代合理性の最終的根拠にしようとした市民的公共性の理論は、マス・メディアによる〈公衆〉の〈関心〉の画一化と、多元社会において様々な個別集団の〈利害〉を〈代表=表象〉するアクターの多様化という両極端の現象の進行によって、事実上崩壊しつつある。』⁹¹⁾近代合理性の最終的根拠の市民的公共性の理論は、コミュニケーションの社会の到来のときに、つまりポストモダンの時代には崩壊するのであり、したがってすでに崩壊している。

第3に、ヴァッティモも、他のポストモダンの論者と同様に、形而上学の終焉を語るが、これまで見てきたように、彼はすべてが力の戯れであると宣言し新しい物語を否定して逃げ出すわけでない。彼が「弱い思想」の提唱者として知られているように、形而上学の外に成立する思想を探求する。ヴァッティモは、解放の希望を語るとき、その基礎づけを拒否し、根拠という言葉の回しを用いる。しかも一見個人の自律や自己実現にとって否定的な、対立的とも思われるもの、つま

90) 仲正・前掲注89)「第三章 〈公共圏〉思想の(脱)構築に向けて：ハーバマス理論の限界」76—77頁。

91) 仲正・前掲注89)「第三章 〈公共圏〉思想の(脱)構築に向けて：ハーバマス理論の限界」85頁。

り動揺、多数性（多元性）、「現実性の原理」の侵食などを根拠にする。ここに「弱い」思想の一面があるのではないかと推測する。差異および地方語の平等化のもつ解放的な意義は、むしろそれらの最初の帰属意識（identification）を伴う一般的な方向づけ喪失（disorientation）であり、動揺とはその帰属性と方向づけ喪失との間の継続的な動揺を意味し、彼はこの動揺の経験を自由と理解する。

第4に、近年日本のメディア論でも注目されている点だが⁹²⁾、ヴァッティモが大衆文化の観客の美学的経験の意味を論じることも示唆的である。彼はマスメディアの出現が経験の移り気やうわべ性を高め、それがリアリティを弱め、権力の全面的な支配に逆行すると指摘する⁹³⁾。私たちがとくに大衆文化を法的に扱う場合に考慮すべき点であろう。

第5に、ヴァッティモも指摘しているが、対抗—ユートピアの探求は、自然状態から政治状態を組み立てていった近代の政治思想家の想像力との類似性に非常に興味を覚えた。しかも、近代に代わる新たなヴィジョン＝神話の探求ではなく、近代を運命として受け止めたときに近代合理主義に足を取られず思考できる枠組みの提起である。ロールズが行った現代版の社会契約論よりも、包括的で、歴史的で、ゆえに現実的である。

最後に、ポストモダン思想への憲法学の接近方法についてである。すでに述べたように、一部のポストモダンの論者の言説を捉え、ポストモダニズム全体の主張と捉える傾向がある。これは決して生産的ではない。たとえば表現の自由の分

92) 北田暁大「〈気散じ〉の文法——1920—30年代日本におけるポスターの広告空間」『東京大学社会情報研究所紀要』54号（1997年）136頁以下。ここで「気散じ」の意味空間＝自分らしさ＝「表現」の多様性＝「表現」の受け取り方の恣意性が指摘され、三越的戦略である、よい「文化」、よい「趣味」に対して、自由の選択の条件としての広告空間における視聴者の気散じの身体が語られている。同様に、北田暁大「〈広告〉の誕生」『思想』889号（1998年）61頁以下では「一方で、自律した情報領域群を、枠や欄などの物理的装置により分散させつつ整序する新聞という媒体を〈舞台〉とする〈広告〉は、〈気散じ Zerstreuung〉とでも言うべき読みの態度を不可避に呼び込むこととなる。ここにおいては、紙面上のあらゆるテキストはもはやあますところなく意味論的テクトとして読まれ／遡及される蓋然性を低め、「一瞥者（glimpser）」としての読者の走査する視線から漏れ出るならば、端的に存在しないのと同じことになってしまう。とりわけ、すでにみてきたように、自律化と同時に記事の劣位に配されることとなった〈広告〉というテキストにとってこの“存在の不安”は深刻なものであった。」

93) Vattimo, supra note 2, at 59.

野をみるかぎり、電子メディアの登場に対して、好意的な言説がポストモダンの論者には多いかもしれない。ここで扱ったヴァッティモも、情報化社会がポストモダンの社会であり、彼が情報技術による予定調和的な世界を想定しているようにも読める。また複製技術時代の評価もたしかに芸術の墮落とは理解しない。しかしこれらのことを捉えポストモダニズムのどの思想も技術の可能性しか見しておらず「政治から逃げている」「現実との対決の産み出す緊張感を喪失した思想」であると評価するのはあまりにも性急であろう⁹⁴⁾。

現代市民憲法学が表現の自由の分野において新たな問題に果敢に取り組んできたことは事実である。ただ情報化社会の危険性に敏感で、とくに情報格差の問題に取り組んできたことをもってポストモダンの思想から何も学ぶべきものがないと即断することは⁹⁵⁾、ヴァッティモの見解をみるかぎり、誤りであるように思える。

94) 村田・前掲注4)「現代市民憲法とポストモダニズム」156頁。

95) 村田・前掲注4)「現代市民憲法とポストモダニズム」149—152頁。