

ある保守主義者の「ポストモダン論」

— R・シュペーマンの場合 —

清 水 多 吉

一、「ポストモダン論」の諸相貌

以下のつたない報告は、一九八〇年代半ば、ドイツにおける「ポストモダン論々争」⁽¹⁾の中でのロベルト・シュペーマン (Robert Spaemann) の立場を要約し、かつ若干の解説ならびに批判的考察を加えたものである。

周知の通り、「ポストモダン」という用語は、一九七五年、イギリスのC・ジェンクスが建築用語として使用したのに端を発する。こえて一九七九年、フランスのJ・F・リオタールが『ポストモダンの条件』において、「ポストモダン論」を思想、哲学の領域に引きこんで以来、世界的流行語となったものである。あの著作の中でリオタールに名指しで批判されたハーバーマスは、一九八〇年、アドルノ賞受賞に際しての記念講演「近代—未完のプロジェクト」において、「このポストモダン論」に批判を加えることになる。爾来、一九八〇年代を通して、「モダン論VSポストモダン論」を論ずるにあたって、リオタールのあの著作と、ハーバーマスのあの記念講演とは、この問題を論ずるにあたってのカノンとしての役割を果たすことになる。

本来、ポストモダン論的発想は、リオタールのみならず、現代フランス思想に特有のものであった。例えば、フランスにおける「ポストモダン論」をドイツで紹介するにあたって、W・ヴェルシュ(2) (この人物の著作は仏独の「ポストモダン論」を知るのに、教科書的に便利である) は、この論の先駆者として、まずM・フーコーをあげ、次いでドゥルーズ、デリダ、ボードリアールに説き及

んでいる。だが、一九八〇年代前半まで、フランス、ドイツの両思想界とも、この論に限らずすべての思想問題にわたって、ほぼ没交渉状態であったといっても過言ではない。しかし、八〇年代半ば過ぎになると、リオタール、ハーバーマス論争（とはいっても、ハーバーマスの方からはリオタールに対して一言の言及もない）の影響もじょしよに出て来て、「ポストモダン論」は、現代ドイツ思想界にも広く浸透するようになって来た。当然のことながら、現代ドイツ思想界にも、「ポストモダン論」に賛同する人と、あくまでもモダンの擁護論に加担する人が出てくることになるが、傾向としては、芸術家、建築家を除くと、やや後者の方が優勢ということになるだろうか。

現代ドイツ思想界で「ポストモダン論」に賛同する人が出てくるとは言っても、ドイツ思想にはあの言語論的「差異論」を中心としたフランス的思考の伝統があるわけではない。現時点でのドイツ思想界では、ドイツ的思考の当然の流れのなかで、「モダン論 vs ポストモダン論」が競われることになる。したがって、「ポストモダン」の定義そのものも、フランス系のものとは違ってくる。詳しくは、シュペーマンの主張を紹介する過程で述べて行くつもりだが、ドイツ独特の思考の流れの一つに、「合理性」をめぐる論争がある。ホルクハイマー、アドルノのあの『啓蒙の弁証法』が、まさに「合理と支配」をめぐる著作であったし、ハーバーマスのモダンの擁護論も、この著作からの脱却が契機になっているのも周知の事実であろう。更に遠くは、M・ウェーバーをめぐる「合理性」論争を考えてみてもいい。「モダン論」と「ポストモダン論」のどちらの側に賛同するにせよ、現代ドイツ思想を担う人々は、多かれ少なかれウェーバーを母斑として持っているといっている。ドイツ的思考の伝統のもう一つには、超越論哲学がある。フランス系思想家が「多様な特殊性」あるいは「パラロジ」といったことを、事実問題として提起する時、ドイツ系思想家は、その「特殊」「多様性」の権利問題に、つまり根拠づけとして、これまた多かれ少なかれ、超越論的思考に頼らざるをえないということである。勿論、これら以外にも多くの伝統的思考がある。これらの伝統的思考のアマルガムの中で論ぜられる現代ドイツ思想界での論争が、言語学、記号論、文化人類学の伝統のアマルガムの中で論ぜられるフランス系の論争と異なるのは、当然といえば当然のことである。

さて、一九八〇年代半ばに入って、フランス思想との交流が一つのテーマになってきたドイツで、學術団体「キヴィタス」の主催で一九八五年に、かなり大がかりなシンポジウムがもたれた。このシンポジウムは、翌八六年に、「モダンか、ポストモダンか？

——現代のジグナトールのために——⁽¹⁾と題して出版されることになる。総勢一〇数名の報告と、討論参加者二〇数名という理想的

規模のシンポジウムであったようなのだが、外国人報告者はイギリスからのあのジェンクスと、イタリアからのG・マラツマオだけであり、何故かフランスからの参加者は皆無であった。片手落ちといえば、まったくの片手落ちというべきであろう。この報告論文集で、基調報告を行っているのが、現代ドイツで積極的に「ポストモダン論」についての発言を行っている若手のP・コスロフスキーであり、続いて、最初の報告を行っているのが、ここで取りあげるシュペーマンである。

何故、シュペーマンの立場をこと更取りあげるのかといえば、次のような事情による。まず、彼は、ハーバーマスのあの記念講演の中で、老年保守主義の立場から「ポストモダン論」を展開している代表的人物として指弾されていることである。更に言うなら、先に述べておいたヴェルシュもまた、ドイツにおける「ポストモダン論」の代表者として彼をあげている。ハーバーマスがしたような青年保守主義、老年保守主義、新保守主義といった詳細な区分は、いささかわざらわしい。七〇年代後半から八〇年代にかけて顕著になって来た知識人の保守回帰を、あえて新保守主義的傾向とよんだ方がすっきりするだろう。なかでも、シュペーマンはこの時期に保守回帰をしたのではなく、もともと保守的思考の持主であったまでのことである。問題は、近代批判あるいは「ポストモダン」的思考が、ドイツの場合、何故に新保守主義的傾向と結びついて行かざるをえなかったのか、ということであろう。その内在的論理を追ってみるのに、シュペーマンほど格好の題材はないと思われる。そこで、まず、シュペーマンの立場を確認し、ついで、ドイツ的「ポストモダン論」についての若干の批判的コメントを加えてみたいと思う。

二、シュペーマンの立場

シュペーマンの立場を要約して紹介するにあたり、あまり問題をひろげずに、あのシンポジウムでの報告、発言だけに限定して検討してみたい。彼の報告は二節に分かれ、それぞれが箇条書き的に数小節に分かれている。箇条書きであるために、本人も意を尽せなかっただろうが、報告を読まされる方にとっても彼の真意を計りかねる点が多々出てくる。それはともあれ、第一節では「近代性」^{モダンニテイト}とよばれているものの特徴が述べられ、第二節では「近代性」^{モダンニテイト}とよばれているものがいかに自己矛盾的に挫折に終ろうとしているかが述べられる。

(1) 「近代」の内容と価値

(四)

シュペーマンは、形式的に言うなら「近代の終焉」^{モデルネ}とか「近代の超克」^{モデルネ}とかという科白はおかしなものだ、と言う。というのは、「近代が終焉」した後の時代も「近代」^{イェットツァイト}というはずだからである。したがって、「近代の終焉」や「近代の超克」を言う場合には、その内容と価値に即して言われねばならないはずだという。これはシュペーマンの言う通りであろう。冒頭、このようなことがわざわざ述べられねばならなかったのは、英語、フランス語にはない「ノイツァイト」「イェットツァイト」「モデルネ」といったドイツ語独特の用語法に対する弁明もあつたことである。

ところで「近代」の内容と価値を語るにあたって、権力分割による法治国家論（これがドイツの場合、デモクラシーを意味することと自体、問題があるのだが）や技術論の側面からだけ論じられてはならない、という。「近代」の内容と価値を構成するものは、「近代」以前にその発生の起源をもつものが多いからである。したがって、「近代の超克」とは、それらのすべてを滅すことではないはずだ。そうではなく、「近代の超克」とは、人間の「自己実現」といったことを、むしろ（頹落した）近代的意味から解き放つことによって、行なわれるだろうというのである。冒頭、「近代」における「近代以前」からの内容と価値についてのこの発言が、シュペーマンの面目躍如たるところである。では、彼の言う「近代」の内容と価値とは何であろうか。それを、彼は次の七の特徴に分けて説明して行く。

(a) 「解放としての自由の理解」

当り前のことだが、「自由」は別に「近代」の理念というわけではない。シュペーマンは、この理念の由来をギリシア悲劇「アンティゴネー」にまで遡って求めようとする。この理念は、もともと「いつもの通りに生きることが許される」という意味であつたのである。「いつもの通りに生きる」ことが許されなくなったのは、人間に第二の自然のあり方を示すことになる国法の登場によつてであつた。このような「自由」に自己規定を与えることになつたのは、ギリシア哲学とキリスト教であつたという。つまり、この二つの思想の影響で、「自由」は己れの発見、真理と正義の獲得などと理解されるようになったことである。そう理解されるようになった以上、シュペーマンに言わせると、「自由」はもっと「自然なもの」、もっと「本質にかなつたもの」^{ワッサーセンズゲルターニス}から規定されるべきである。しかるに、「近代」では、「自由」は、むしろ単純に従来の諸条件からの「解放」としてしか理解されてこなかったし、

精々、あのホッブスが言うように、選択可能性の更なる拡大のプロセスと理解されて今日に到っているぐらいのものだ、というのである。

(b) 「必然的な無限の進歩という神話」

「進歩」^{フォルトシュリット}という考え方も、こと更「近代」のものではない。「必然的な無限の進歩」という考え方こそが、特殊近代的なものである。シュペーマンに言われるまでもないことだが、かつて古典的哲学的には、「進歩」とは目的論的に把握されるべきものであった。彼は、プラトンの『ティマイオス』の例を引きながら、目的論的な「改善」がいかに単なる「必然」とは違うものであるか、いやむしろ、単なる「必然」からいかにもぎ取られねばならないものであったかを論ずる。これに対して、「近代」の進歩は目的論なき「進歩」である。「近代」において「進歩的人間」とは、「必然」を認識し、「必然」の側に立つ者のことだと言われて来た。だが、「近代」のこのような進歩の概念などは目的論をもたないが故に無内容であり、また、の目安の一つである「選択可能性の拡大」などというのも、何ら尺度になるものではないという。

(c) 「進展する自然支配」^{フロアレンツ}

人間による「自然支配」という考え方も、決して新しいものではない。ところで、この点に関する「近代」の基本的思考は、人間の生活実践に役立つように「自然支配」をシステムの道具化することであるという。「自然支配」のシステムの道具化は、勿論、近代自然科学によって担われ、「資本主義」において加速化されることになる。そして、この近代自然科学は、非目的論的な性格、それに数学的量的性格という特徴をもっているという。人間の「自然支配」が、ヘーゲルの意味で他者の「自然支配」を通しての他者支配にいかに関連するかという視点の欠落を除いて、シュペーマンの以上の記述は、既に、フランクフルト学派第一世代のあの『啓蒙の弁証法』において指摘されていたものである。

(d) 「客観主義」

この小節では、シュペーマンは、近代認識論の構図とその変転を概観する。

まず、近代自然科学の認識論的パラダイムは、デカルト以来、主観(体)、客観(体)という二元論を骨子として来た。この完全に分離された二元論が、古い自然哲学、つまり、人間を自然の一部と見なし、自然現象を人間行動のアナロジーとして見るという自然哲学を打ち砕くことになった。その結果、因果法則にのみ支配される客体としての自然は、自然から切り離された主体としての人

間に、利用の対象として完全に支配されることになった。主体側におけるこのような対自然観の完成が観念論であるという。ところが、従来の人文諸科学の発展は、このようなパラダイムをまたひっくり返してしまった。つまり、人間自身が科学的客観化のもとに観察されうるという思考性が、これら人文諸科学に登場して来たということがそれである。ここに、独特な「弁証法」が成立することになる。かつて、自然を「擬人化」した人間は、今度は、己れ自身を「擬人化」つまり「擬自然化」(?) することになり、人間をただ因果プロセスの束として理解するようになった、ということである。この小節の記述もまた、あの『啓蒙の弁証法』の記述を、そのままなぞっているような感がある。近代自然科学の特徴を記述するに、『啓蒙の弁証法』の冒頭では、F・ベーコンの言が引用されていたのだが、この小節では、ベーコンの代りにT・ホッブズの言が引用されているといった具合である。

(e) 「経験の同質性」

シュペーマンは、この小節で「経験」の意味と「経験科学」との齟齬について論ずる。彼の主張によると、ドイツ語の「経験」は「行く」^{ファールン}に由来し、「経めぐる」^{ヘルムムコンメン}て行く」を意味していたのだそうである。その上、「経験」には、「経めぐる」^{ヘルムムコンメン}て行く」ことによって人間を変化させるというメルクマールもあるという。したがって、多くの「経験」を積んだ者、「教養」^{ビルドゥンク}のある者とは、情報量がいかに多く持つ者ということではなく、「経験」の可能性の拡大、つまり、どれだけ多く変化しうる可能性を持つ者かということなのだ。だが、いわゆる「経験科学」の言う「経験」はまったくこれと違う。ここでの「経験」は実験可能としての「経験」である。だが、実験は「経験」を飼いならすことによって可能となる。かくして、近代の啓蒙のプログラムは、切りつめられた実験用概念にいか「経験」を詰め込み、「経験」を同質化するかということになる。したがって、近代の「経験科学」は、このように計画され、飼いならされた同質の「経験」によって成り立つことになる。その結果、現代において、実質的な新しい「経験」などまったくありえないことになってしまったというのである。

シュペーマンの「経験科学」の分析が、いかにも底が浅いものであるかは、一目瞭然であろう。しかし、それはわずかに二頁足らずの行間に簡潔に説明しなければならなかったせいであると大目に見てやることも出来るだろう。だが、見逃しえないのは、「経験」の同質性を「貨幣経済」あるいは「資本制社会」といった社会問題に求めようとしなかった点である。この点は、シュペーマンの思想的体質としておさえて置く必要があるだろう。

(f) 「仮説化」

この小節では、自然科学の仮説主義がいかに機能主義と同質であるかが論ぜられ、合せて両者が批判される。

さて、科学は仮説的思考様式である。ところで仮説とは、ある新しい理論が適用し易いか否か、反論され易いか否か、あるいは単純に若い研究者たちに興味をもたれるか否かによって、すぐにでも新旧理論の代替が可能だということである。シュペーマンの主張によると、このような仮説的思考様式は、結局、機能主義的思考様式と同じ意味を持つのだという。というのも、機能主義的思考もその事物がどんな機能的連関のもとにあるかを述べるのであるが、その際、ある事物が他の事物と等量ならば、両者がいかに代替可能であるかを述べるものなのである。また、このような機能主義は、人間を「世界―内―存在」と考える事態を異常に展開させた結果なのだとも言う。何故、ここで突然にハイデッガー用語が飛び出してくるのか怪訝な感にとらわれるところである。それはともあれ、人間の悪しき(?)「世界―内―存在」の異常展開は、倫理的なもの、宗教的なものまでが仮説、機能に解体されてしまうことになる。シュペーマンによると、このような仮説的思考、機能的思考の近來の哲学的表現が「批判的合理主義」とよばれるものだという。彼が人名を挙げなくとも、この立場は言わずと知れた、ポッパーのものである。ポッパーのこの立場は、全体主義的誘惑に対する防壁と見なされて来ている。だが、シュペーマンに言わせると、そのような評価は不当だそうである。全体主義的「エクスプレシブ試み」とポッパーの哲学とは対立どころか、両立しうるのだという。というのも、全体主義的「試み」は、こと社会的「試み」に関する限り、二、三代にわたるものであり、この間、「試み」や仮説は「確信」として機能するものだからである。その上、そのような全体主義的「試み」に対する真の抵抗は、仮説からなど生れて来はしないではないかという。真の抵抗は、人間的尊厳が仮説ではなく「確信的ドグマ」なのだとする態度からしか生れてくるはずがないではないか、というわけである。

(g) 「自然(主義)的普遍主義」

いささか聞きなれない言葉だが、「自然(主義)」ということ、彼は人間の「欲求」のことを語っている。さて、普遍的であることというのは、西欧近代意識の特徴であるという。近代自然科学と技術が始めて普遍的な一つの世界文明をうち立てた。しかし、普遍性を求める思考は、ギリシア哲学とキリスト教によってもたらされたヨーロッパ起源のものである。キリスト教の普遍主義は、古代ストアの倫理思想とともに、ユダヤ人、ギリシア人を問わず、また自由人、奴隷にかかわりなく、人々の「共生」を可能ならしめて来た。近代初期の啓蒙は、キリスト教を理性宗教に変えて普遍主義を主張し、やがて本格的な啓蒙は、共通の理性を説いて普遍主義をとえ、人々の「共生」を可能ならしめようとして来た。勿論、啓蒙の主張して来た理性は、今日にいたるも打破されたわけ

はない。しかし、啓蒙は啓蒙する者とされる者との区別を作り出し、啓蒙する者の社会的エリート性を作り出してしまった。あまつさえ、マルクス主義に代表される啓蒙側は、己れの立場に対する科学的批判の一切を「科学」の名の下に封じてしまった。西欧文明の普遍主義は、これに対して、近代科学の原則的公開性を骨子としている。

ところで、原則的公開性を基にした討議に提起されるべき、内容的に普遍的なものとは何であろうか。いかなる者も己れの経験を普遍的なものとしては提起しえないはずである。シュペーマンによると、普遍的なものとして提起しうるのは、すべての経験の根底にある「欲求」以外にはないという。この内容的に実質的な「欲求」を、彼は「自然(主義)的土台」とよび、その上に打ち建てられた形式的に普遍的なものより、より重要なものと考えている。人間の自然的「欲求」「欲望」を土台に社会を考えると、確かに、ヘーゲル哲学の「市民社会論」の基本的視座ではあるのだが、シュペーマンの主張には、何故かそのことについての言及がない。

(2) 「近代の概念」の現代的問題点

前節の「近代の概念」分析を受けて、この第二節では、もっぱらその現代における問題点が指摘される。

シュペーマンによると、近代文明批判は、何も今に始まったことではなく、近代のスタート期から存在し続けたという。これは、シュペーマンに言われるまでもなく、その通りである。ところで彼に言わせると、その文明批判とは、「自然からの解放」が「自然支配」につながり、これがまた「人間支配」に到る過程、この過程が本当に人間の進歩や解放を意味するのかという疑問のことだそうである。しかし、この指摘はおかしい。ショウペンハウエル、ボードレール、ニーチェなどを念頭に置いて考えてみればわかる通り、近代スタート期の文明批判者たちは、そんなことが関心事ではなかったはずである。端的に言って、そのような近代文明批判を現代思想に定着させたのは、フランクフルト学派第一世代であったはずである。

それはさておき、シュペーマンの主張を更になぞってみよう。人間の一方的「自然支配」に対する疑問が現実のものとなって来たのは、彼にとってはエコロジー問題が登場して以来のことである。従来の進歩観は、人間の「自己保持」と「欲求充足」がパラメーターであった。これでは人間の「自然支配」が永続するだけである。人間の過酷な「自然支配」を通して過剰な生産をもたらし、分配の正義を実現しようというマルクス主義も、結局、近代の進歩思想以上に出るものではなかった。マルクス主義まで含めたこのよ

うな自然の浪費の度合を誇る進歩の思想に代って、今や複数の進歩の思想が登場して来たと言われている。しかし、そのパラメーターは曖昧なままである。ところが、そのパラメーターを曖昧にしたまま、「自然支配」もまたある種の自然成長的運命だとする諦念が、今まさに広がるようとしているという。この事態を逆に言うなら、近代意識は諦念と化すことによって、今、終焉に近づいているのだというのである。

次にシュペーマンは、そのような近代意識のあり方を、四つのメルクマールに即して論じて行く。

(a) 「ホーリズムの見解の必要性」

今日、自然科学自体も、自然を単なる操作の対象とするような思考性から脱却しつつあるという。シュペーマンは、その代表例として、医学をあげる。現代における健康は、疾患に陥っていないということではなく、もっとホーリスティックに理解されるよう求められている。つまり、医学は、これまでの純「客観主義的姿勢」の断念を求められているのだ。人間が自然を純客観主義的に取扱い、かつ、暴力的に支配してきた結果は、逆に自然に暴力的に報いられている。このような事態は、人間が自然を人間主体の単なる客体として取扱うという「近代的対象化」への反省を強いてやまないのだというのである。ここまでの指摘もフランクフルト学派のものである。ただし、フランクフルト学派の自然概念は、人間の内的自然をも含むものであり、内的自然の暴力的噴出(報復)がファシズムに連がるという理論的射程をもっていた。だが、シュペーマンの自然概念にはそこまでの射程はない。

シュペーマンによると、「近代的対象化」への反省は、アンビヴァレントな対応を生むことになるという。それは次のような事情による。というのも、この反省は、一方で「存在」^{ヴァース・イニスト}を前にした畏敬の念、「あるがまま」^{ザイン・ラッセン}の尊重という思考を抬頭させているが、他方では、「世界」のトータルな管理の思想、包括的なホーリスティックな計画の必要性をもよび起しているからだというのである。当然のことながら、後者のホーリズムは、前者の思考性を操作の対象にしてしまい、「世界」に全体として最適プログラムを作成しようとするだろう。中欧におけるカトリックの道徳神学者の多数派が、このような立場に立って、近代の遅ればせながらの完成を願う人々の立場に立とうとしているのだそうである。

(b) 「近代科学と経験」

近代の経験がおしなべて同質化されているということは、既に、前節の(e)で述べられていた。ところで、シュペーマンによると、同質化された経験概念にどう対処すべきかについてもまた、アンビヴァレントであるという。

確かに、同質化された経験は、コントロールされた「実験」(前節では「試み」と訳出しておいた)に堪えうるものであり、従来の科学の基礎条件ではある。しかし、シュペーマンに言わせると、現代科学での経験は、決してコントロールされたり、度重ねて繰り返えされたりするようなものではない。ここでは、言葉の根源的意味での「経験」が問題になってくる。つまり、実験的思考をともなった「経験」が問われてくるというのである。このような実験的思考はアルタナティヴなものであり、フォイヤールアーベントの科学理論がそうであるように、アナキーなものであるともいう。シュペーマンの現代科学に対する理解度がどの程度のものであるかは不明である。彼の立論に都合のよい人物としては、フォイヤールアーベント以外には挙げられていないからである。さて、現代科学にみるこのような合理性の解体は、文化現象に関する様々な研究にも反映しているという。例えば、「意識を拡大させる薬」についての関心、フーコーの狂気の研究、近代初頭の「魔女」についての研究などがそれだといっているのである。

だがしかし、シュペーマンは、このような合理性攻撃の風潮についての評価もアンビヴァレントであるという。というのも、主観的態度の取り方のそれぞれをアナキックに並列するというのは、科学的合理主義に対して、民主的な一時的攻撃にはなるだろう。しかしながら、結局のところそれは、科学的合理主義を破壊解体するのではなく、補強することになるだけだろうからである。一方、科学的合理主義の方は、そのような様々な経験様式に徹底的に開かれたものになるだろうが、アナキックな経験は、開かれた科学的合理主義にそのつど吸収されることになるだろうといっているのである。

では、「近代の克服」はどのような形で可能になるであろうか。シュペーマンによると、それは声なき、姿なき形をとるだろうという。人間の一回性の経験が積み重ねられ、科学でいう繰り返し可能な、通約可能な経験ではない「経験」がいかに獲得されるかによって、それは決まるだろうといっているのである。ただし、このような「経験」の集積は、近代を超えるものであるとともに、近代の獲得したものを守ることもなるのだという。というのも、近代の科学やそれを支える近代の意識では、近代の獲得したものを守り切れないからだといっているのである。誰しも予測をするというのは極めて困難なことではあるが、それにしても、これは曖昧模糊とした発言である。「開かれた」科学的合理主義というのも意味不明である。シュペーマンは、その代表例として、「パラ心理学」なるものを挙げてはいる。このような科学によって「同質化された経験」が、どのように解体されるのか、また「近代の獲得したものの」とは一体何であるのか、後の討論の部でも説明は為されていない。

(f) 「エコロジー問題再論」

われわれの文明が仮説的性格をもっているということについての危機に関しては、前節(f)で述べられていた。しかし、スーパーマンは、エコロジー問題の今日的結果は仮説ではすまされないのだという。しかも、近代の技術の「実験」の結果は、エコロジー問題に関して言う限り、不可逆的である。かつて人間の行動は、結果が阻まれることもありうる子供の行動になぞらえられていたものだったのだそうである。その行動を阻んだのが、「母なる自然」であった。しかし、今日の巨大科学技術の結果の蓄積がどんなものであるかがわかって以来、子供のような「冒険にこそ自由がある」などということをして、われわれは行動の基準にすることが出来なくなっている、というわけである。

更に言うなら、今日、エコロジー問題を考えるにあたって、機能主義的考え方と実質主義的考え方とが対立し合っていることにも注意を払って置く必要があるという。機能主義的考え方は、あくまでも現に生きている者を「意味」の担い手とする考え方である。この考え方は、世襲の財産である「世界」をあたかも自然公園であるかの取り扱い、マイナスに現状維持をはかろうとするものだという。他方、実質主義的考え方はといえば、こちらは、生きているわれわれがアクチュアルに経験しているものより、「世界」そのものの方がはるかに大きいのだという考え方に基づく。こちらの場合、「意味」は「世界」の方にある。だが、こちらの方の考え方は、非常に表象しがたいことではあるが、人間の生の質を侵害することになるかも知れないというのである。

エコロジー問題に関しては、「人間」が中心か、「世界」が中心かという二つの考え方が、確かにスーパーマンの言うように基本的に対立し合っている。それを機能主義、実質主義などと分類していいかどうかは問題のあるところだろう。普通なら「経済効率」「人間」中心?か、「生態系」「世界」中心?かと分類すべきはすべからぬところである。しかしそれはともあれ、結局のところ、現時点では両者を包括するような第三の視点など見出し出されていない。

(d) 「合意か自然法か」

前節(g)で述べられていた「自然(主義)的普遍主義」も危機に陥っていることが、この小節で述べられる。更にこの小節で、スーパーマンはそれとは名指していないが、ハーバーマス批判を展開する。

スーパーマンは、エコロジー意識が結局のところ、「自然法」的考え方への回帰をよび起すことになるのだという。彼によると、われわれにとっての規範的妥当性の唯一の源泉を「合意」に求めるのは、正しくないのだという。われわれが集団として生きのびられるかどうかは、「合意」に基づくことではない。それに「合意」は錯誤に基づくことがある。そしてまた、「合意」を獲得する過程

での多数派は、悪でもありうるからだといのである。シュペーマンのこのような「合意」批判は、おそらくハーバーマスの「コミュニケーション的行為論」批判のスタンダードというところであろうか。普通、ハーバーマス批判者はここまででは指摘するが、対案を提示しえていない。「合意」でなければ「自然法」だという思考性は、「本質主義」者シュペーマンの面目躍如というところであろう。ただし、これ以上の主張はない。彼の言う「自然法」が中世的なものか、近代的なものかについての言及もない。

ところで、「自然(主義)的普遍主義」というのは、歴史的に特殊な規範を無害化し解体して、人間の「欲求」の本性の上に普遍的なエートスを打ち建てることであった。とは言え、人間の普遍的なエートスも、歴史的には常に特殊な形態をとって立ち現われてきているのも事実である。キリスト教の立ち現われ方もそうであった。キリスト教の普遍主義は「終末論」という特殊な構造の上に成りたっていたのだ。したがって、結局、キリスト教の普遍主義は、他の宗教の普遍主義とのコンフリクトを調整することが出来なかった。そこで近代は、キリスト教のもつ特殊な内容をいかに中立化し、新たな普遍性をいかに確立するかであった。しかし、近代のそのような試みも挫折に終わった。近代の普遍性確立の試みが挫折したのは、例えばユダヤ人の運命と深く結びついていた。あの反ユダヤ主義は、ユダヤキリスト教的普遍主義に対して偏狭な特殊性を主張したものであったし、また他面、ユダヤ的個別性に対する憎悪でもあったのだ。他の宗教においても、類似の分離主義的傾向は数多く見られることだろう。要するに、特殊なアイデンティティとそれに結びつくエートスを、抽象的普遍的なエートスによって克服しようとする試みなどは、ことごとく失敗してきているのだ。失敗していないように見える場合でも、それは、抽象的普遍的側の「寛容」によってもたらされているにすぎないだけだ、というのである。

極めてペシミスティックだが、以上がシュペーマンの結論である。最後に彼は、モーツアルトの「魔笛」をアナロジーとして持ち出し、この報告をしめくくる。全体主義的近代性の権化であるザラストロに命じられて、一体、復讐心に燃えた夜の女王の帰還はありえるだろうか——と。

三、シュペーマンの問題点

続いて行なわれたシュペーマンを中心とする討論は要約だけなので、詳細な論理の展開や補足説明は残念ながら知らぬこと

が出来ない。シュペーマンの所説に対する批判の要点の一つは、彼が現代技術をあまりネガティブに見すぎているのではないかという点であったらしい。昨今の技術は、素材に対する技術から知的技術へと質的転換をとげているのだといった趣旨の発言も出されている。しかし、それに対してシュペーマンは、そのような知的あり方こそが技術的理性とよばれるものであり、管理思想につながるものであり、未来を論ずるにあたって、実質的なものを奪ってしまう考え方だと答えている。シュペーマンの所説に対する批判の要点の二つは、ポストモダンが「選択」の可能性の増大、リオタールの言うなら、経験の多様性の拡大ということなのだが、この点についてどう思うかという質問であったらしい。これに対しては、シュペーマンは、既に報告の中で答えていた。討論の場では、重ねて青年のアルタナティブな文化についての不安と不信を述べている。更に、批判の要点の三つ目は、例えば、シュペーマンも報告の中で度重ねて、近代の理念の中で「無条件的に妥当する」ものなどという言い方をしていたが、どういう使い方をしたにせよ、そのような言葉の意味についてである。質問者は、この言葉は全体主義に対する抵抗にもなるが、逆に、全体主義そのものにもなるはずだと尋ねている。シュペーマンもそのことには賛成している。したがって、例えば、「自由」について論ずるにあたっては、「無条件に妥当する」などという形で議論されるべきではなく、限定された自然をもつ個人の自由として、つまり、実体的前提を通してのみ主張されるべきだと答えているようである。

さて、こうして新保守主義者シュペーマンの主張を、不十分でありかつ不明晰ではあるが、一応、列挙してみると、幾つかの特徴が明らかになってくる。

(a) 「ポストモダン論」か？

まず一読してみてもすぐ気付くことだが、シュペーマンの以上のような立場が、何故「ポストモダン論」とよばれるのか、不思議でならないということである。とにかく、シュペーマンは、ポストモダンについては一言片句も述べておらず、ただひたすら「近代の終焉」について語っているだけだからである。しかも、「近代の終焉」についての語り方も、以上見てきたように、モダンそのものについては極めてネガティブであり、それでいて、プレモダンからのものについては、かなりポジティブに対応している。この辺の事情については、討論に参加したヴェルシュが、後ほど次のように説明してくれている。ヴェルシュによると、シュペーマンは、もともと「ポストモダン」という用語には懐疑的であったのだそうである。このシンポジウムに寄せた小論「近代の終焉」も、その趣旨は、むしろハイデッガーやヴァティモに近い。そのようなシュペーマンの主張、つまり、彼の「本質主義」を「ポストモダン論」

くの人が指摘するように、シュペーマンのこの要求は、あくまでも彼の「本質主義的全体哲学」(die essentialistische Ganzheitsphilosophie)に基づくものである。

(c) 『啓蒙の弁証法』とハイデッガーのはなまに

このシンポジウムの最終レジメ報告を中堅のR・マウラーが行っている。そのレジメ報告で、彼は、ホルクハイマーとアドルノのあの『啓蒙の弁証法』と、ハイデッガーの近代文明批判とが、ドイツにおけるポストモダン哲学の明確な内容をなしていると語っている⁽⁷⁾。その代表例が、これまた以上説明して来たシュペーマンの立場である。

シュペーマンの近代科学批判のかなりの部分が『啓蒙の弁証法』をなぞったものであることは、既に述べて来た。そしてまた、人間の自然的本質が、近代の「世界―内―存在」的理解において頹落せしめられている(ハイデッガーの理解とは逆だが)といった発想に、ハイデッガーの影が色濃く映っていることも、既に指摘して来た通りである。よかれあしかれ、これがドイツ的にポストモダンを論ずるにあたっての特徴である。いかなる思想もその思想をばぐくんだ伝統との葛藤なしにはありえない以上、ドイツ思想家がフランス的ポストモダン論の土俵にあがらないからといって非難されるゆわれはない。

さて、シュペーマンの報告をめぐる一連の論争に、暫定的にもせよしめくりをつける段階に来たようである。

シュペーマンの近代主義批判は、はっきり言って彼独自のものというより、二〇世紀ドイツ思想の一つの伝統に依ったものである。その伝統形成にあのフランクフルト学派の『啓蒙の弁証法』が寄与していたし、少しく見方を変えれば、M・ウェーバーも寄与していた。だが、周知の通り『啓蒙の弁証法』は、その近代批判に対する対案なしに終っていたし、ウェーバーは、「責任倫理」をもった人物にリードされるナショナルな国家による救済を対案としてもっていたと言える。これに対して、シュペーマンの対案は、前近代からの「伝統」がそれである。彼の言う「自然法」やら「自然的人間本質」やらは、これだけの短い発言では何とも評価のしようがないが、少なくともウェーバーにみるようなナショナルなものではなく、むしろ文化的価値(再度言うが、多くの人がこれをシュペーマンのアリストテレス主義に求めている)そのものであるように思われる。今日のドイツの保守主義者は、資本制社会を手放して礼賛もしえず、さりとしてナショナルなものへも回帰しえず、「内気にかつ「無定見に」文化的伝統価値に依る以外にない」ということであろうか。⁽⁸⁾とは言え、シュペーマンの思考はわれわれにとっても他山の石である。今日、近代主義に対する批判的言辭は、多かれ少なかれ、一般的風潮にさえなっている。だが、近代の営為に対する批判を、シュペーマンの立場をとることなく、それぞれ

の文化の蓄積を踏えて論ずるとなることを要しないのではなからずだからである。

註

この小論で取り扱った文献は以下のものである。

- (1) Robert Spaemann, „Ende der Modernität?“, in: *Moderne oder Postmoderne?*, hrsg. von Peter Koslowski, Robert Spaemann, Reinhard Löw, CIVITAS Resultate Band 10, Acta humaniora, Weinheim, 1986.
- (2) Wolfgang Welsch, „Unsere postmoderne Moderne“, *acta humaniora*, Weinheim, 1988.
- (3) Robert Spaemann, ebenda, S. 19 ff.
- (4) R. Spaemann, ebenda, S. 41 ff.
- (5) W. Welsch, ebenda, S. 166.
- (6) Peter Koslowski, „Vorwort“, in: *Moderne oder Postmoderne?*, XIII.
- (7) Reinhart Maurer, „Ein Resümee“, in: *Moderne oder Postmoderne?*, S. 277. ff.
- (8) 『の終極性』のシムン・ド・ベニヤミンに参加した左派の論客シムン・ド・ベニヤミンの著述である。Claus Offe, „Die Utopie der Null-Option“, in: *M. oder Postm.?*, S. 158.