

Title	アドルノ哲学のアクチュアリティー
Author(s)	河原, 理
Citation	大阪大学, 2000, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3169083
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

アドルノ哲学のアクチュアリティ
—— 暗い哲学の中にしまい込まれたユートピア

日本学術振興会特別研究員 (PD)

河原 理

目次

緒言	1
序論	3
1. アドルノ哲学における認識論の問題	
— 「主観の優位」と「客観の優位」	7
1-1. 「主観の優位」の挫折と「内容の優位」	9
1-2. 差異の思考	17
2. アドルノの社会批判	
— 本質と現象	22
2-1. 本質と現象	23
2-2. アドルノのフッサール批判	26
2-3. 精神的経験	29
3. 特殊者への志向	35
4. アウシュヴィッツの後で	43
4-1. 消された言葉	43
4-2. 文化批判	49
5. 結語	54
註	56

緒言

今世紀の初頭に生を享け、二つの世界大戦を生き延び、60年代に起こった世界的な学生運動のさなかにその生を終えたテオドール・W・アドルノ（1903-1969）は、哲学者、社会学者、美学者であるにとどまらず、さまざまな文芸批評を執筆し、また音楽家として自ら作曲をものするような、いわゆるアカデミズムを超えて精力的に活動した人物であった。そうした経歴からも華やかにも思える彼であるが、彼の思想は、その生きた苦難の時代に起こった出来事からさまざまな影響を受けている。特に、第二次世界大戦中には、ユダヤ人であるというその出自から、亡命を余儀なくされたこともあり、常に彼の思想にはある種の「暗さ」がつきまとっている。また、その難解な文章の晦渋さからも手伝って、「暗い」思想家としてつとに有名である。

このように、「暗さ」という比喻は、アドルノを語る際にしばしば用いられる。特に、マクス・ホルクハイマーとの共著で彼の主著の一つである『啓蒙の弁証法』（1947）では、その中心テーマが「啓蒙は野蛮に転化する」というものでもあり、本書は「暗い書物（das schwärzeste Buch）¹⁾」と呼ばれることになる。この書は、第二次世界大戦の亡命のさなかに、アメリカ合衆国で執筆され、1947年にアムステルダムから出版されたものである。ここで論ぜられている思想は、ファシズムの嵐が吹き荒れた当時の暗雲たれ込める雰囲気には満ちている。この書に書かれた言葉はすべからず、啓蒙、理性、科学という「文明化」に導くはずのものが、必然的に野蛮に反転してゆくことを記したものだと言ってよいであろう。まさに「暗い書物」である。

しかし、アドルノは、戦後、西ドイツに帰国した後にも、やはり同じように「暗い」思想を語り続けることになる。「アウシュヴィッツの後に詩を書くことは野蛮である」、この現代、ドイツの思想、文化を語る上で欠かすことのできぬ、さまざまに論争を呼んだ言葉をアドルノが語ったのも、戦後ドイツであった。この言葉は、変更を加えられて、晩年の『否定弁証法』（1966）の内にも記されることになる。生涯、彼の思想は、「暗さ」の内をさまよえるものであったと言えるだろう。

しかし、現在、その思想の重要性を指摘されることしばしばで、スポット・ライトを与えられた観もあるアドルノ哲学は、まさにこの「暗さ」ゆえに否定的に捉えられもする。本稿でわれわれがなそうとするのは、このアドルノ哲学に影を投げかけているこの「暗さ」を突き止め、その「暗さ」こそがアドルノ哲学に生氣を与えるものであることを提示することである。さらには、そうした全体性批判を展開した彼の思想の「暗さ」の中に潜んでいる、全体性の克服に向けてのモメントを究明することができれば、と考えている。

この論考を始める前に、まずここで、本稿の構成を述べておこう。

第1章では、アドルノ哲学における認識論の問題を扱う。ここでの主題は、アドルノ哲学の中心的モチーフを形作っている「主観の優位」と「客観の優位」という論点である。アドルノが批判した「主観の優位」と彼が「主観の優位」を超出して目指そうとした「客観の優位」に焦点を当てることで、「絶対的主観の優位」を目指したとも言える観念論の否定面と肯定面を炙り出すことができるはずである。続いて第2章では、この観念論の内にも窺い知ることのできる「客観の優位」のモメントが、いかなる点で、アドルノ思想において、現代社会への批判とリンクするものであるのかを考察しよう。ここでは、本質と現象という伝統哲学の枠組みでもって、議論を進めてゆこうと思うのだが、この二つのカテゴリーは、アドルノ一流の読解によって、伝統的な意味とは異なったカテゴリーとして用いられることをここに注記しておく。第3章においては、第2章で問題となった当の現代社会批判を補足する意味で、現代社会にある現状からの逃避傾向について論じようと思う。過去に対する賛美が結局は、現状肯定を押し進めるものでしかないことを強く批判した、この論点はアドルノの思想形成から、30年経た現在でも、ままだ見られる過去賛美に対して、いまだに効力を持つものだと考えられる。以上の問題は、アドルノの全体性批判に達着するものである。現代社会を全体性に覆われかねないものとして危惧するアドルノは、そこから逃れるために、真の「本質的なもの」を捉えることを要請する。だが、そうしたアドルノの現代社会批判は、果たして妥当なものなのであろうか。それを問わねばならない。まさに本稿のタイトルでもある「アドルノ哲学のアクチュアリティ」がどこにあるかを探るためには、これは提出されねばならない問いである。そこで、第4章では、この問いに対する答えとなるはずの「アウシュヴィッツ」を巡る問題を論究しよう。まずここでは、技術批判、合理主義批判等と同列に全体主義に通じるものであると、アドルノが弾劾した「文化批判」の観点から考察を加えてみたい。ここでは、このアドルノの「文化批判」についての論考と同時に、文芸批評が散りばめられたエッセイ集である『ミニマ・モラリア』（『啓蒙の弁証法』と同時期のアメリカ亡命中に執筆された）に記された思想が、その後いかにアドルノによって変更が加えられることになったのかを、考えようと思う。つまり、論点を先取りして言えば、アウシュヴィッツの後と前では、アドルノに思想の変化があったと考えられるのである。ここでは、この彼の思想の変化の意味を問おうと思う。だが、そうした変化にもかかわらずアドルノ思想の底流をなしているものがある。そう、その変わることなき主題とは、つまりその思想の「暗さ」である。そして、このアドルノの「暗さ」に対して、いたずらに拒否の姿勢を見せることなく、それを限定否定的に受け入れることによってこそ、アドルノ哲学にアクチュアリティがもたらされるということが、第4章の帰結であり同時に本稿の結論でもある。本稿の結語

として最後に措いた第5章においては、この結論を踏まえて、今後のあるべきアドルノ研究の展望を述べて、本稿は閉じられることとなる。

序論

アドルノ哲学は一体どのように特徴づけることができるであろうか。通例の理解によるならば、彼の思想の分類は、「自然史の理念」（1932）、『キルケゴール』（1933）を初期、『啓蒙の弁証法』（1947）を中期、『否定弁証法』、『美の理論』（1970）を後期という具合になっている。この区分けからも判るように、いわゆる「アドルノらしさ」がはっきり形をとって現れてくるのは、『キルケゴール』以降である。しかしこの区分を貫いている源流のようなものがあると考えられる。つまり、彼の思想の「暗さ」である。この一事を考えてみると、われわれは、一つの時代状況にぶつかる。すなわち、アドルノの思想は、良くも悪くも、ファシズムの経験を抜きにして考えることができないということである。（良くというのは、それが彼の批判的原動力となっており、彼の思想を現代においても十分に顧慮に値するものとなさしめているからである。悪くとは、「暗い」アドルノと言われるように、この経験が彼にあまりにも近代の悪しき面にばかり目を向けさせることになったからである。）それを象徴するかのように、他ならぬ初期の代表作である『キルケゴール』、アドルノの独自性が芽生え始めているとされるこの著作が刊行されたのは、ヒトラーが合法的に政権に就いたその同じ年なのである。

全体主義への批判。その全体性批判こそがアドルノのモチーフを形作っている。あるいは、それこそが、陰に陽に、彼の哲学の中心問題となる。本稿では、ある種異なったテーマについてアドルノが為した批判を吟味しようと思うのだが、これによって、全体性批判こそが彼の思想の原動力の役目を果たしていることが明らかとなる。

まずは、E・フッサールの現象学に対するアドルノの批判をざっと見て、それを手がかりにして、この全体性の問題に取り掛かろう。なんとなれば、彼の学者としての出発点となった、博士号取得の論文も、「フッサールの現象学における物的なものとのエマ的なものの超越」と題された、フッサール批判の書であったからでもあり、まさに現象学の登場と同時代にあったアドルノにとって現象学との対決も終生の大きな課題でもあったからである。

しかし、アドルノのフッサール批判は、あまりにも粗雑な知見に基づくものである、と批判もされている。だが、アドルノが行おうとしたのは、決してフッサール研究ではなかったことを、述べておかねばならない。実際、アドルノの主著の一つに数えられる、フッサール

批判の書物『認識論のメタクリティーク フッサールと現象学的アンチノミーにかんする諸研究』の序文には、こう記されている。

本書の方針は、事柄に忠実に哲学的であろうとすることだ。…本書は文献学的な厳密さや解釈上の正統性を掲げはしない…。…著者は、フッサールによって綱領的な主張が掲げられている場合があっても、それを尊重することはできなかつた。むしろ、そのテキスト自らが語っていると思われることに著者は忠実であらねばならなかつた。(傍点引用者) (MET 9f.)

もちろん、このアドルノの振る舞いは、フッサール研究者たちの微に入り細に及ぶ研究と比すれば、その粗さは否めないものと言えよう。しかし、わざわざ、序文においてこのような件りを書き添えたことから推測できるように、アドルノは、フッサールの論述にはまったく拘泥していない。その点に限れば、通常のテキスト・クリティークの手続きからすれば、確かにアドルノの批判は、荒削りなものである。だが、彼の目指したのは、フッサール研究ではなく、それとは気づかぬままにフッサール自身がテキストにおいて語ったことに耳を傾けることなのである。

では、その「テキスト自らが語っていると思われること」とは、何であろうか。それはアドルノが、恣意的に言っているだけのことではないのか。そうわれわれは、問うてみなければならない。

この引用のすぐ直後で、アドルノは、この「フッサールのテキスト自身が語っているもの」を歴史的核心理論と言い換えている。その際、彼は、歴史と併置して体系について言及している。ともかく、彼の言葉を見てみよう。

…本書はしかし、歴史に対立するという伝統的な意味で体系的であるのではない。本書が体系の概念それ自体に挑戦しているとするれば、そこでめざされているのは、事象にむけられた問いの内奥で歴史的な核心をつかまえる、ということだ。つまり、体系的なものと歴史的なものの切断それ自体にも、本書が行使する批判はむけられているのである。

(MET 9)

この歴史と体系という論点を考えるに当たって、まず言うておかねばならないのは、ことフッサール批判に限らず、アドルノ自身の叙述のスタイルを特徴づけている、閉じた体系への拒否の姿勢である。その哲学的主著を『否定弁証法』と名付けたことから窺えるとおおり、

アドルノはヘーゲルの弁証法的から深く影響を受けている。しかし、まさにその当のヘーゲルをアドルノが批判しているのは、その自己完結した体系の知である。これは、静態 (Statik) となった体系と言えるものである。

更にわれわれが忘れてはならないのは、そうした静態に対立するものとしての動態 (Dynamik)、つまり歴史に向けられるアドルノの眼差しのことである。

しかし、そうは言っても、このアドルノの言の通り、そもそも体系と歴史とは明確に区切られはしない、否、区切られてはならないものなのである。体系の思想自体が、静態的なものと動態的なものとの二重性を孕んだものであるからだ。

この二つの要素のせめぎ合いからこそ体系的知は成り立っている、とアドルノは言う。そして、この二重性こそが近代的意識の特性であり、体系的な知もこの近代的意識の賜物であるのだ、と。つまり体系を希求しつづけたことに近代哲学の一つの特徴があるのだ。

ではその二重性であるが、一つには、体系は、それが体系である以上、自己完結したものでなければならないはずである。「閉鎖的でしたがつて静止」 (ND 35) したものであらねばならぬ。しかし他方で、その体系を樹立するのは、近代哲学の原理から言って、ラチオである。だが、ラチオは、自己完結した静止状態とはまったく反対に、無限でなければならないはずだ。それは、とどまることなく前進し続け、全能を誇るべき無限者でなければならない。観念論の名の下で言われるものとは、「そのすべての段階において」 (ND 37) このラチオを絶対化し、「積極的に無限であることを証明すること」に他ならないのだ。

つまり、一方では静止が、他方では無限拡張が、要請されることになるわけである。そして、このまったく相反する力の引き合いこそが、体系の概念を構成していることになる。完全な体系の樹立を目指した近代哲学は、全体となり静止していながらも、無限に拡大せねばならないという、アンチノミー性格をそもそも帯びざるをえないとアドルノは見る。ここに観念論の破綻の一因があるのだ、と。

閉鎖的なはずの体系も実は、動態として絶えず変動を続ける歴史のごとくに、不動であることの許されぬ契機を持つものである。つまり、歴史的状況に拘束されているものである。いかに哲学が理念的なものを扱い、現実を「括弧入れ」しようとも、後から振り返ってみれば、哲学もやはり体系の要請という歴史的要求に取り込まれてしまっていたことは明らかである。アドルノによれば、このオブセッションに気づかぬままに、体系強制のイデオロギーを露呈させているのがフッサールのテキストということになる。

もちろん、こうした近代的意識が産み出した宿病に取りつかれるのは、哲学に限定されるわけではない。否、そうした哲学は、市民社会の胎動と時期を同じくするものであり、このアンチノミー的性格は、まさに市民社会の特徴にほかならないとアドルノは考える。彼がこ

ここで述べているラチオも、古典的・哲学的な意味で使われているだけなのではない。もちろん、伝統的哲学が思いなしたようなラチオの意味をも併せ持っているが、直截的には、このラチオは、市民社会の市民の持つ（自律的）理性を指している。「市民社会もまた、自己自身を保持し、自己に等しくとどまり、つまりは「存在」するためには、不断に自己を拡張し、進行しつづけ、限界をどこまでも押し拡げ、いかなる限界をも顧慮してはならない、つまりは自己に等しいものであってはならない」（ebd.）。そうした自己を保ちつつ、自己を乗り越えねばならない市民社会の落とし子こそが、体系であり、市民社会も体系的知も、同じアンチノミーを分かち持っているのだ。先に述べたように、近代的意識こそが体系を欲したのだとのアドルノの発言は、ここに明らかとなる。

…近代の意識には体系構成ということが深く刻まれているので、存在論という名のもとに始められたフッサールの反体系的な努力でさえも…不可抗的に、その形式化を犠牲にしても体系へと逆行せざるをえなかった。…体系が事実上完結したものであり、その呪縛の圏外になにもものを許容してはならないのだとすれば、たとえそれがどれほど動的に構成されたものであろうと、その体系は事実的無限性として有限であり静的なものであることになろう。（ebd.）

確かに、アドルノは、体系の概念は二重性格を帯びるものだと述べてはいる。そして動的要素が、静態的体系を突き崩すきっかけとなるはずだと考えていたであろう。しかしこのように、彼は、体系にある動的な要素が、結局は静態的な要素を凌駕することはできないと述べるをえなかった。ここには、全体性の圧倒的力を前にしての無力感が支配している。

世界史はプロシア国家において完結したという、ヘーゲルのものとしていつもあばきたてられる滑稽な主張も、けっしてイデオロギー的な目的のためになされた単なる逸脱でもなければ、全体にとって無関係なことでもない。（ND 38）

体系（ヘーゲルの思想が欲したものこそが体系であった）の要請は、すべてを呑み込む全体性の一契機と見なされている。周知の『精神現象学』の言葉、「真なるものは全体である」2)、「真なるものは、ただ体系としてのみ現実的である」3)を挙げるまでもなからう。それは、全体主義への道に必然的に現れてくるものだとされるのである。その全体主義へとなだれ込んで行った現実の歴史がアドルノの頭から離れることはなかったのであろう。体系は現実の歴史の途上で産み落とされたものであり、歴史は不可避的に体系性を要請せざるをえな

かった。更に言えば、歴史自体が静的なものを求める、完全性、完結性を求めてきた結果が、体系の要請を招来したのだ。

しかしそうした全体を把握することをもくろむこと自体が実は、誤りであり、不可能事であったのだ。なんとなれば、そのプロジェクト自身が、そもそも二重性格を持ったものであるからだ。そのアンチノミーに目をやることをせず、体系の完結性を求めたことに、観念論以来の過ちが存する。そして、その誤りは、なかんずく、歴史というモメントを廃したところに生じたのである。ヘーゲルの歴史哲学も、それが彼の生きた市民社会、プロシア国家に対する反省を欠くという点で、非歴史的なものにとどまるのである。

さてところで、「フッサールのテキスト自身が語っているもの」であるが、『認識論のメタクリティーク』の末尾にはこう記されている。「観念論のもつ仮象と必然性の絡まり合いが、その歴史のなかで、フッサールにおいてほど透明で見通しの利くものとなったことはめったにない」(MET 235)。つまり、観念論を突破するものであるはずの哲学の試みが、まさに観念論的構成に落ち込んでしまわざるをえなかったことを、如実に現れていることこそが、「フッサールのテキスト自身」は体現しており、それが「フッサールのテキスト自身が語っているもの」なのである。観念論の超克が未だなされていないこと。その乗り越えが、非常に困難であること。端的に言って、この観念論の克服こそが、アドルノの課題であったのだ。

では、次節からは、幾つかの主題に的を絞ってアドルノの批判を考察しつつ、その様々な局面で現れてくるアドルノの全体性批判を考えてゆくことにしよう。

アドルノによる批判の一つ目の柱は、「主観の優位」批判であり、これは哲学的問題、すなわち認識論の問題になる。そして、二つ目の柱となるのは — これはもちろん第一の論点にも重複している問題となるのだが —、社会批判であり、社会学あるいは社会哲学的な、且つ「文化批判」的な視角からの現代社会批判である。まず次節では、前者を採り上げたい。

1. アドルノ哲学における認識論の問題

— 「主観の優位」と「客観の優位」

アドルノは、彼の批判する対象をしばしば、「主観の優位」と特性づける。それは、哲学理論の上で言うと、デカルト的なラチオの確立に始まり、現代にまで亘るものである。デカルトに始まる近代哲学の主潮流は、フッサール現象学に到るまで、認識論的思想に染まったものであった⁴⁾。何よりもまず、哲学的には、この認識論の批判こそがアドルノの課題であ

る。だが、彼の用いる道具立てもやはり、認識論のそれである。つまり、アドルノのなしたのとは、伝統的認識論の内在批判と言えるのである。

高橋里美によれば、認識論は主として三つの観点から理解されるものであるという。それは、次の対概念から成る。すなわち、主観—客観の関係、形式—内容の関係、真—偽の関係の三幅対が、それである5)。

個々について、ここで紹介しておこう。まずは、主観—客観の関係である。高橋は、認識をまず「知る」と捉えようと言い、こう続ける。

さて「知る」といふことがあるためには、普通に「知るもの」と「知られるもの」とが区別せられる。知るものは何かを知るのであり、知られるものは誰かによつて知られるといふのでなければなるまい。換言すれば、そこに認識の主観 (Subjekt) と認識の客観 (Objekt) 又は対象 (Gegenstand) と、そしてまた両者の間の認識関係とがなければなるまい。6)

認識が認識である以上、それを行う側とその対象となる客観があるはずである。主観とは、一体何なのか。同じく客観とは。そしてその二つの関係は。これがまず問題となる。

続いて形式—内容の関係は、こうである。

然しながら普通吾々が或るものを知るといふ場合、吾々はそれを或るものとして、即ち、何等か或る形式 (Form) または秩序を具へたものとして知るのである。そして形式に対する相関者として、内容 (Inhalt) または質料 (Material) が当然考へられる。それで主観と客観又は対象との相関関係と同様に、形式と内容又は質料との相関関係もまた認識の本性に属すると見なければならぬ。7)

認識主観がいかなる形式のもので、対象である内容を受け取るのか。また、その内容とは何であるのか。それらの関係は。

三つ目は、真—偽の関係である。

最後に「知る」といふことのうちには、その知りたることが真理 (Wahrheit) であるといふ要求がおのづから含意せられてゐる。吾々が虚偽 (Falschheit) を虚偽として知る場合にさへ、偽の偽たることの認識そのものは真であると信じてゐるであらう。それ故に真偽の評価といふことも亦、認識の本性に離れざるものといはねばならない。8)

認識には当然のごとく、その認識が真であるかどうかの真理要求が付着しているはずである。これもまた、認識論の問題である。

以上、三つの認識論の契機を、高橋は挙げている。そして高橋は、これが三つに分けられているとしても、それらは互いに緊密に関連し合ったものであり、相互に隔絶しているものなのではないと但し書きを添えている。

ことは、アドルノにおいても変わりはない。アドルノ哲学においても、この三対のカテゴリーは、依然として、中心に据えられている。このいささか古典とも思える観点からアドルノの思想は紡ぎ出されている。主観と客観がその思想の中核を成していること自体が、そのことを証し立てていると言えるだろう。

では、この主観－客観関係を軸として、そのアドルノの「主観の優位」批判と、彼が目指した「客観の優位」について吟味してゆこう。

1-1. 「主観の優位」の挫折と「内容の優位」

認識論的に言えば、「主観の優位」とは、文字どおり、認識主観が対象（客観）に対して優位に立つことである。デカルトにおいて、エゴが世界に対して絶対的确实性を持つとされたように、またカントにおいて、現象界における認識の対象が主観によって構成されるように、対象構成する主観の側に優位を措くことが、「主観の優位」である。

アドルノ研究者であるH・グリッブがアドルノ思想における主観－客観関係について論じている。彼女もやはり、主観－客観関係は、デカルト以来の認識論に端を発すると考えている。彼女によると、ギリシア哲学においてははまだ「思想を産出する主観性とそれとは区別される存在する客観性についての意識」⁹⁾がはっきり分けられていなかったため主観－客観の関係は、本来の意味での認識の問題にはなっていなかった。そして、これが哲学の中心テーマとなるのは、デカルトによる自我の確立以来ということになる。さらには、「デカルト以降、すべての哲学は、もっとも広い意味で理解すると、最終的には認識論である、あるいはむしろ認識論であらねばならないことになる。それというのもすべての哲学は常に同時に、それ自らの思考の可能性の基礎を基礎づける必要に迫られるからである」¹⁰⁾。だが、この歴史もカントの時代に至り、変化を遂げる。

グリッブによれば、カント以後哲学は、「より厳密な、はっきりした意味で」¹¹⁾ 認識論となる。カント哲学において、デカルト以後に生じた二つの潮流である、経験論と合理論と

が合流することになるのだ。「一方でカントは、経験論者の仮定に立って、すべての人間の認識は経験をもって始まり、それが経験を供する質料に結びついたままであるのだから、経験を越えた認識など可能ではないとした。他方でしかし、カントは、合理論の立場を保持する。というのも、彼が証明しようと試みたのは、感官を通じてそこに伝えられたデータの多様性を組織化しある種経験の連続体へと秩序づける能力の帰するところは、人間の精神のみであるということであったからである」12)。周知のごとくカント認識論において認識対象となるのは、直観形式とカテゴリーによって「構成」されたものであり、「物自体」は可想体でしかないといわれる。「したがって、われわれが現実と経験するものは、われわれ自身によって、われわれの意識の活動を通じて構成されているとするなら、われわれは、感覚印象の質料を形成するところの物自体が何であるかを、「実際に」知ることなどできないことであろう。意識の形式の外部で、存在するものとして前提される存在領域はすべて、人間の精神にとって、常に経験不可能なものにとどまる。それをもって、形而上学の廃棄への道の第一歩が踏み出され、「近代の哲学的ディスクルス」(ハーバーマス)が始まることになるのである」13)。

アドルノの「客観の優位」という思想にとって重要なのは、この「物自体」である。カントが可想体としての「物自体」を想定する以上、カント哲学自身が、主観から溢れ出るものが存在することを自白していることになるのだ。「第一には、彼(アドルノ — 引用者註)はカント哲学を、主観性の分析を通じて客観性の概念を「救う」試みがもくろまれるものと理解する。それというのも、カントは伝統的な合理論の諸理念をいわば脱実体化し、それらを、外から何らかの仕方で伝えられる内容を包摂する、単なる精神の形式と理解することによって、彼は客観性を、その経験論的先達やその観念論の後継者のように、主観性の内で解消することなく、アドルノの言うように、主観性の分析を通じて客観性の新たな基礎づけを与えようとしたからである」14)。経験論的にすべてを感覚与件を受ける主観に帰したりせず、またフィヒテやヘーゲルのように主観の活動性に客観を取り込んだりなどしないカントは、まさに「客観の優位」に近い立場であるとアドルノは見ているというのだ。

では、「主観が認識するのは、最終的には、常に己れ自身だけでしかない」15)、直観形式とカテゴリーの構成物としての対象でしかない、とするカントの「物自体」という思想は、いかなる意味を持っているのであろうか。カントの認識論は、たとえ、構成主義と見えようとも、対象を認識主観の構成に帰せしめているように見えようとも、

しかし、カントは「物自体」の存在をただ単に否定したのではなく、その存在をまさに主観性の分析を通じて思考に必要なものとして基礎づけようとい意図したのであり、その

限りで、カント哲学はアドルノにとってやはり「他なるもの」、非主観的なもの —、『非同一的なもの』の救済の試みなのである。まさにこの「他なるもの」の救済の試み、客観性を主観性の内で消失せしめないという試みにおいて、アドルノが見ているのは、カント哲学固有の『深さ』である。『非同一的なもの』のために、そうアドルノは見るのだが、カントは、彼がほとんど逃れることの許されぬ矛盾には手をつけぬままにしておいたのである。16)

このようなカント解釈を経て、アドルノは、「物自体」を想定するカント哲学に「主観の優位」を超えるモメントを見いだす。しかし、これは、「主観による客観の媒介」でしかないのだ。アドルノの「客観の優位」の思想のもう一つの重要な局面は、カント哲学にない「客観による主観の媒介」である。

カントをヘーゲルよりも評価しつつも、やはりアドルノは、カント認識論に不充足性を見ている。

それというのも…、カントは存在者の客観的秩序 [構造] をもはや客観的な直接性の内においてではなく、ただ思考の構造の内においてのみ根拠づけられていると判断することによって、同時に、主観と客観との間の溝を拡げるからである。それ以上に [述べられねばならないのは]、この溝が、最終的には、架橋しえぬものなのだ [ということだ]。それというのも、カントは — そしてこれがアドルノの決定的な批判になるわけだが —、なるほど主観性によるあらゆる客観性への媒介性を認めはしたが、客観性によるあらゆる主観性への媒介性を認めはしなかったからである。後者、したがって客観性によるすべての主観性への媒介性という構想は、アドルノ哲学の中心的要素の一つと見なされねばならない。さらに [言えば]、その構想に、「否定的」と理解せれる、弁証法の構想は基づいているのである。(傍点引用者) 17)

つまり、主観の全能を否定する契機として、「物自体」ということが「客観の優位」に近い思想だとしても、やはり、「客観による主観の媒介」を考えることのできなかったカント哲学では、「客観の優位」の思想としては不充足であることになるのだ。その点、やはりカントも「主観の優位」にあるとみなさざるをえない。もちろん、この「主観による客観の媒介」が、主観と客観を完全に分断する思考を凌駕する契機となることは注目に値するとアドルノは考えているのだが。

では、この「主観と客観の相互媒介」についてであるが、これについてわれわれは、ヘー

ゲル弁証法について述べねばならない。弁証法の運動の内では、主観と客観の媒介は進んでゆき、その相互浸透が徐々に主観を客観へ変ぜしめることになることとされているからだ。アドルノは、ヘーゲルについて、次のように語っている。

弁証法は観念論的なものであるかぎり、否定によって概念の個々の運動と進行のすべてをことごとく引き起こす力としての絶対的主観の優位と固く結びついていた。こうした主観の優位は、個人的意識やさらにはカントやフィヒテの超越論的意識をも乗り超えたヘーゲルの考え方のうちにさえあるが、これは、歴史によって断罪されている。(傍点引用者) (ND 18)

まず、最初に言っておかねばならないのは、「主観の優位」は、「歴史によって断罪されている」とあるとおり、アドルノは、その「主観の優位」への批判が恣意的に為されるのではないと確信していることだ。アドルノによれば、この「歴史による断罪」は、二重の意味で為されている。まず一つには、「主観の優位」の思想は、「世界過程の優勢に直面してこの過程を構成することを断念した無気力な思想の無力さによって取って替われ」(ND 18f.) てしまったからである。簡単に言えば、大哲学の終わり、ということである。現代においてはもはや、カントやヘーゲルにおいて可能であったような分野にまで、つまり、現代区分けされている諸学の領野(アドルノからすれば「分業的」と言うのだろうか)で言う人文諸科学にとどまらず、数学、物理学、さらには天文、地理等といった科学分野にまで亘って哲学が、その理論的営みを行行使することはできなくなってしまうている。

そして、他方では、「主観の優位」が達成を目指した真理の世界は、単なる空事であったことが明らかになっている。さきにアドルノの皮肉まじりの言葉を引用したが、プロシア国家における歴史の完結が実現しなかったことは言うまでもなかろう。「絶対的観念論 — 他のすべての観念論は首尾一貫していなかったが — が主張したような宥和は、論理的宥和から政治的歴史的な宥和にいたるまで、いずれも持ちこたえることのできるものではなかった」(ND 19)のである。観念論が保証したような宥和は、結局、世界の趨勢の前で、泡沫と消えた。

近代的意識の産物でもあった体系がそうであるように、この観念論のプロジェクトが破綻をきたしてしまったのは、この企図自体がそもそも無理のあるものだったからである、とアドルノは考える。つまり、「主観の優位」の思想に固執する限り宥和に達することはできないのだ、と。認識論的哲学のそもそもの根幹をなしている、認識による学の基礎づけ、という思想そのものが誤りであったのだ(18)。したがって、皮肉なことに、その挫折こそが、

「観念論の整合論理的な真理でもある」(ebd.)のだ。それは「仮象であるとともに、必然的なことでもある」(ebd.)。

グリップは、このアドルノが課題とした観念論＝認識論のアポリアを正確に銜いて、こう表現している。

アドルノにとって、すべての認識論はディレンマにさらされている。一方で認識論は、認識の客観性の可能性の条件の基礎づけをその目標とするのであるから、普遍的なもの、つまり認識の超主観的に妥当的なものを問わねばならない。しかし他方でまた認識理論は、すべての認識行為が常に同時に現実の主観の心的行為の部分と理解されねばならないということから眼を逸らすことはできないのだ。しかしながら、経験的主観はまったくもって偶然的なものである。したがって偶然的なものゝ普遍的なものゝの媒介という思想が、かの認識論の問題なのであり、アドルノにとっては、そこから新たに始められねばならないことになる。(傍点引用者) 19)

認識論には、そもそも、このアンチノミー的性格が付着しているのだ。「認識論的転回」の失敗は、初めから宿命づけられているのである。

アドルノは、「主観の優位」の失敗の後、われわれが進むべき道として「客観の優位」へと向かうべきだと考えた。だが「客観の優位」とはどのようなものなのであろうか。アドルノ自身は、自らの用いる概念について、それが具体的にかくかくしかじかのものを指していると語ろうとはしない。それというの、概念で語ろうとしてもそれが簡潔に定義づけられれば定義づけられるほど、それが表すはずの内容を切り捨ててしまっていると考えからである。まさに、「定義とは限定である」なのだ、と。「客観の優位」についても同じことが言える。対象物を主観の構成作用に帰したりはせぬということも「客観の優位」の特性であるが、これでは「主観の優位」の反対であると言うのとそう変わりはない。そこで、われわれは、「客観の優位」を「内容の優位」の問題として考えてみたい。なんとなれば、アドルノは、この「客観」を内容とも言い換えており、「内容の優位」という言葉も「客観の優位」の含意でしばしば用いているからである。これは「客観の優位」と等しいものであると考えられる。そこで、曖昧にしか表現されない「客観の優位」というカテゴリーの解明を、それよりは具体的に述べられている「内容の優位」の解明に代えて、行ってみよう。

さて、アドルノは上のように、ヘーゲル哲学を「主観の優位」として批判していた。しかし、やはりアドルノはヘーゲルから多大な影響を受けており、ヘーゲルから重要な思想を受け取っている。認識論の三幅対の内述べるならば、彼がヘーゲルをもっとも評価するのは、

主観—客観関係よりも、形式—内容関係の論点から、ヘーゲル哲学を考えた場合であると言える。すなわち、「客観の優位」の変奏としての「内容の優位」を巡る論点について、である。アドルノいわく、ヘーゲル哲学のもっとも重要な視点は、「ヘーゲルが、認識の空虚な、また強調された意味で無効な形式の分析に甘んずることなく、内容的に思考する権利と能力とを哲学にふたたび与えた」（傍点引用者）（ND 19）ことである。

アドルノの思想からすれば、主観—客観の関係で言うと、カントは、物自体という主観にはいかんとしがたいものを認めた（「客観の優位」）点で優れている²⁰。しかし、形式—内容の関係からすれば、カントはやはり形式主義である。その点で、内容を重んじるヘーゲル哲学は、カント哲学を凌ぐものと言える。そのような「内容の優位」の思想をこそ、アドルノはヘーゲルから受け継ごうとする。だがそのヘーゲルも、主観—客観の関係で言えば、そこで「内容」と言われているものが実は「精神」に他ならないからこそ、「内容」を真理としているのであり、やはりこれに対して、アドルノは批判の矛先を向けることになる。つまり、最終的にはヘーゲルの「内容の優位」は、「主観の優位」に達着することになるのである、と。したがって、われわれはヘーゲル（「内容の優位」）に依拠しつつも、ヘーゲル（「主観の優位」）を離れる必要がある。われわれは、もはや、「精神」（ヘーゲル的絶対的な）などという「観念論的装置」（ebd.）で思考するわけにはいかない。ヘーゲル哲学の受容は、まさにそうした限定を付した上で行えばこそ、有意味なものとなるのである。

たとえば、『大論理学』において、ヘーゲルがカントを批判している箇所を考えてみよう。思惟の形式とその内容は絶対的に隔絶している、つまりは物自体というカントの理論であるが、そのような

主客の関係に関する見解こそ、われわれの日常的な意識、即ち、現象的な意識の本性をなす諸規定を言い表している。けれども、こういう偏見が理性にまで持ち込まれて、理性の中にも同一の関係があり、この関係が絶対的に真理をもつものだと考えられるとすれば、それは全くの誤謬である。この点から見ると、古い形而上学は近世の思想よりも、思惟に関してずっとすぐれた概念をもっていた。…従って事物はその直接性のままで真なるものではなく、思惟の形式に高められ、思惟されたものとなるときにはじめて真なるものである。…事物とその思惟とは…、全く一致するものであり、その内在的諸規定としてのと思惟事物の真の本性とは同一の内容だと見たのである。²¹

このような絶対的な一者における、事物と思考の一致、いわゆる「同一性と非同一性の同一性」の思想が成り立つのも、そもそもヘーゲルにとって「物」はそれ自体が精神の規定で

あり、客体は「それ自体においてすでに考えられたもの (was an sich schon Gedanke ist)」でしかないからである。そして、「ヘーゲルに従えば、こうした前提がなければ哲学は内容のある本質的なものを認識することはできない」(ND 19)となる。しかし、アドルノからすれば、思想は、「ヘーゲルがそう呼んでいた以上の労苦や緊張を負わせ」られているのだ。なすべきことは、当のヘーゲルが認識論を非難して、「人は鍛冶仕事をすることによってのみ鍛冶屋になる [習うより慣れろ]」と言ったそのことなのである (Vgl. ND 38)。すでに出来上がっているものに議論を限ることは、アドルノにとっては、精神に対する侮蔑であった。ヘーゲル的な (絶対) 精神は、アドルノからすれば精神を貶下するものだ。「観念論的装置」としての精神、それは神とでも呼べるものである。そうして、「観念論的」精神ではない、世俗化した精神による、つまりわれわれの精神による辛苦がここに残されることになる。

日常性を理念化してゆくような (弁証法的) 運動は、もはや望むべくもない。また、われわれは、対象を「すでに思考されているもの」として理念化することが、容易に実定性へとつながることを顧慮せねばならない。「プロシア国家」における歴史の完成という想念に、弁証法の運動がずれていったように、そのような超=日常的な思想が、皮肉なことに日常となっているエートスの賛美に変じかねないのである (22)。

ヘーゲルのこの「日常的な意識」は、『精神現象学』のタームを使えば、「不幸な意識」と特性づけることができるだろう。主観と客観との分断、不一致である「不幸な意識」にわれわれ (絶対者を僭称することのできない) は、つきまとわれることになる。この道を選択するアドルノは、やはり「暗いひと」なのかもしれない。

しかし、ヘーゲルが軽蔑的に述べているような「日常的な意識」への反転こそが、現代の課題なのだ。日常性を遊離して、絶対的なものへの展開するのとはまさに反対の方向への運動、日常性への還帰こそがわれわれの進む道となる。

そうした概念化への批判に劣らず、アドルノがヘーゲルを批判するのは、「内容の優位」という点で、カントに優っていたはずのヘーゲル哲学から内容が抜け落ちてしまっていることである。

むしろ、ヘーゲルにあっても、どれほど反対のことが主張されようとも、主観の客観に対する優位はゆるぎなく保たれている。かろうじて精神 [聖霊] という半神学的な言葉がその優位を隠しているにすぎないのだが、その言葉にしても、そこから個別的な主観性への連想をまったく排除するわけにはいかない。そのつけがヘーゲルの論理学に、極度に形式的な性格となって現れてきている。彼の論理学はその概念からすれば、内容的で

なければならないのに、この論理学は、同時に形而上学でもカテゴリー論でもあろうとする努力によって、その端緒をはじめて正当化してくれるはずの特定の「規定された」存在者を自己から切り離してしまっている。その点では、ヘーゲルが抽象的な主観性の代弁者だとして倦むことなく断罪しつづけるカントやフィヒテから、それほど遠いわけではない。『大論理学』は、それはそれでもっとも単純な意味において抽象的である。普遍的概念への還元があらかじめすでにその敵対者、つまり観念論的弁証法がおのれのうちに担い展開すると誇っていたあの具体的なものを、除去してしまっているのだ。

(ND 48f.)

アドルノに従えば、この「具体的なもの」、内容をこそわれわれは、語ろうとせねばならないのだ。

ここで挙げられているような「具体的なもの」とは、たとえば具体的な個物と言ってよいであろう。『エンチクロペディー』の「自然哲学」において23)ヘーゲルは、私のペンだけでも証明して見せよというクルークに対し、現在、過去の天地間のすべてのクルークのペンよりも重要なものを証明し終わったなら、彼のペンを証明して良いだろう、と言ってクルークを嘲笑した。しかし、アドルノにとってはこのペン、つまりそのような「偶因的な定在」こそが哲学にとって重要なもの、概念を欠いた、個別な、特殊なものなのである。そうした「偶因的な定在」とは、まさに、日常的なものである。(絶対的)精神の規定によってあらかじめしつらえられたものではなく、主観にいかんともしがたい「偶然的なもの(Zufälligkeit)」24)こそが、弁証法の真の内容なのだ。「ヘーゲルの論理学が相手にしているのは、常に既に概念の媒体なのであり、概念とその内容、つまり非概念的なものとの関係だけを普遍的に反省を通して手に入れようとすることで、自信をもって証明する概念の絶対性は既に前もって確信されているのだ」(傍点引用者)(ND 49)とのヘーゲル批判も、精神の具現化したもののみを扱い、「特定の存在者」を打ち捨てる観念論的構成に対するアドルノの批判に由来しているのだ。グリップも言っていたように、「偶然的なものと普遍的なものとの媒介」こそが、認識論(観念論以後の、アドルノにとっての)の問題なのであり、関係性だけを普遍的に手にしようとするところへヘーゲルの誤りがある。

そして、「(絶対)精神」などに回収せずに、そうした「具体的なもの」に目を向けることこそが、「内容の優位」、ひいては「客観の優位」への移行を促すことになる。だが、ヘーゲルがまったく救いがたいのかと言えば、もちろんそうではない。次節では、いかにしてアドルノがヘーゲル(それと共にカント)から、肯定点を引き出しているのかを考えてみよう。

1-2. 差異の思考

ヘーゲル流の観念論では、「結局主観と客観の弁証法は…、存在の構造として主観になる。どちらも抽象物として思考の所産であるから、両者の対立を想定すると、それは不可避免的に「思考が第一のものである」と宣言することになるというのである」（ND 176）。しかし、とアドルノは言う。

純粹な思想も思想である以上、それは、思考形式と化した二分法、おそらくそれなしには思考もありえない二分法に従って遂行されている。すべての概念は — 存在の概念でさえ — 思考と思考されたものとの差異を再生産している。この差異は現実の対立構造から理論的意識に焼き付けられたものである。この差異が現実の対立を表現している限り、二元論という非真理も真理である。（ND 176f.）

そこでアドルノがとる戦略は、ヘーゲルから引き継いだ限定的否定という道である。「残された唯一の可能性は、主観と客観とがそれによって絶対的に対立させられ、そしてまさにそのことによって相互に同一化されるどころの個々の個別的契機の限定的否定だけということになる」（ND 177）。このように観念論だと批判しつつヘーゲルの道具立てを用いる、アドルノのヘーゲルに対する態度もまた、限定的否定的なヘーゲル受容と言えるであろう。

アドルノのそのヘーゲル受容は、歴史状況を踏まえてなされたものである。論考「ヘーゲル哲学の経験内容」においては、こう述べられている。すなわち、ヘーゲルやシュリングといった時代の

著作家たちは、後世の哲学者の様に、固定的な概念を採らなかった。後世の哲学者たちは科学をお手本にえらんだが、ドイツ観念論の世代は、まさにこの科学に抵抗したのである。…

当時と同じ様に今も支配的な、こうした科学の営為に対する批判としてみれば、ヘーゲルの全面的な観念論でさえ、いままアクチュアリティをもっている。すなわち、それ自体としてはもうアクチュアルでなくとも、「他に対する」アクチュアリティをもっている。精神をひときわ高めたいというこの熱望が、いかに眼のくらんだのぼせ上ったものであろうと、やはりそれは、死んだ知に対する抵抗からその力を引き出しているのである。これは物象化された意識に対する抵抗と言ってもいい。ヘーゲルはこの物象化された意識を解体すると同時に、この意識が不可避であるとして、ロマン派と反対に、そ

れを救済したのである。

カント以後のドイツ観念論の経験は、さらにブチ・ブルジョワの偏狭さに対しても鋭く反対する。すなわち生と組織された認識の諸分野がすでにそこに指示されていて、ただこの指示された分野の内部で分業的に満足することに反対する。…とくに彼らの全体性に関する論議は、それがもっていた論争的な意味を忘れて、ただの反主知主義的イデオロギーになってしまう。ドイツ観念論の初期には、後進的なドイツのブルジョワ社会は、まだ確とした全体として形成されていなかった。そのためこの時代には、個別性の批判には今とは別な重要性があったのである。…全体性が「根本悪」となるのは、全体主義的な社会においてである。ヘーゲルにおいては、連関がもっと緊密になってほしいという欲求のなかに、宥和を求める欲求の響きが、まだ一緒に聞こえていた。ところが、その後この全体性は、ヘーゲルが熱狂して概念のうちに予想したあの現実性を手に入れた。それ以来、宥和はこの現実となった全体性によって妨害されるということになったのである。(DSH 301ff.)

歴史状況の変化を経た、つまり全体主義を経験したわれわれが、今なお、全体性を要求することは、慎重に回避すべきであるとしても、この要求は、ヘーゲルのその生きた時代には、非常に大きな意味を持つものであったことを忘れてはならないのである。特にその全体性要求が、分業的な科学主義的実証主義に対する抵抗として、主張されたことは、現代でも十分にアクチュアリティを持つのだ。前節までわれわれは、ヘーゲルの全体化傾向に対するアドルノの批判を吟味してきたが、このようにアドルノは、その批判の一方で、ヘーゲルを救い上げようとしている。まさにこれこそが、アドルノの「限定否定的」ヘーゲル受容と言えるであろう。そしてそうした「限定否定的」受容からすれば、体系を欲したヘーゲル哲学が、体系の持つアンチノミー的性格の内の一方（静態性）に呑み込まれ、挫折しつつも、もう一つの側面（動態性）を言い当ててもいることに注目することで、ヘーゲル哲学をアクチュアルなものとして採り上げることも可能となるのである。

カント哲学においても同じようなことが言える。通例のカント解釈からいって、カント哲学において認識を支える絶対的な基盤は、主観の形式である超越論的統覚である。これでは、もちろん「主観の優位」であり、アドルノの批判の矛先が向けられることになる。また、「物自体」の構想をもって、「主観の優位」から溢れ出る思想をカント哲学に見ることも可能であることについてはすでに述べたが、それでもやはり「客観の優位」を目指すアドルノにとっては、カント認識論を肯定するにはこの一事だけでは不十分である。さきのグリップの議論にもあったように、「主観性による客観性の媒介性」はカント思想にはあっても、そ

の逆の「客観性による主観性の媒介性」はそこにはないと考えられるからだ。つまり、カント哲学は、畢竟、「主観の優位」にはほかならないと考えられるのだ。

だがアドルノは、「主観の優位」の極みとも言える、超越論的統覚もやはり、客観性を離れてはありえない、それは「物」であることから離れることはできないと論ずる。主観も客観である、と。主観も客観に媒介されている、と。アドルノの議論を見てみよう。

この「私の」が客観的なものの下の客観としての主観を指し示すのであり、またこの「私の」がなければ再び「我れ思う」が在り得ることは決してないでだろう。Dasein という表現が — それは主観と同義である — そのような事情を仄めかしている。主観が存在するという事は、客観性から引き出されているのである。このことが、主観自身になんらかの客観性を与えるのだ。subiectum が、つまり根底に存立しているものが、哲学の術語によって客観的と呼ばれたまさにそのものを思い起こさせるのは偶然ではない。(ND 185)

「我れ思う」と「私の」というのは、カントの『純粋理性批判』演繹論の超越論的統覚の説明の言葉にある、「我れ思うは私の一切の表象に伴わなければならない」中の語句である。前者（「我れ思う」）は超越論的主観を、後者（「私の」）は経験的主観を表している25）。通例のカント解釈からすれば、一切の経験を支える、経験の基礎となる、超越論的統覚によってこそ、われわれの経験は可能となるとされているのだが、アドルノは、このように、これを180度回転させる。経験的主観こそが、超越論的主観を支えるものであり、超越論的主観性とは経験的主観の抽象物にすぎないと言うのだ。

このアドルノの論点は、カント解釈としては、斬新だとしても、しかし、主観と客観についての伝統的な哲学の解釈の中では新奇なものとは言えない。たとえばE・フィンクは、次のように主観—客観関係を説明しているが、これをアドルノの言及と対比してみよう。

主観 (Subjekt) は本来、アドルノもそう述べているように、sub-iectum、つまり根底に在るものを意味していた。フィンクによれば、「存在者、物、実体が Subject であり、subjectum である、…諸物において一定不変なもの、すべての変化を通り抜けて、その変化の根底にあるもの、つまり hypokeimenon それが subjectum であり、実体 (Substanz) と同じである」26)。そして客観の方は「もともとはむしろ自我的なものを意味する — objectum とは自我にとって投げられたもの、自我に対置してあるもの」27)であった。

しかしこのような主観—客観の概念は時代と共に変化を遂げる。フィンクによれば、subjectum = 物、objectum = 自我的なものという関係から、subjectum = 自我、

objectum=対象へという近代的意味での主観-客観関係への変化が、キリスト教的世界解釈とデカルト哲学の登場によって起こったのである。すなわち、「キリスト教的解釈では、被造存在者、ens creatum は他のものによつての存在者になり、己れの自主性、己れの即自存在を失う。デカルトは有限な実体を res cogitans 考える実体と res extensa 延長せる実体とに分けて、この分割を不動の基礎へ還帰するということで根拠づける。そしてこの揺るぎない基礎とはデカルトにとっては、どんな疑いのなかにあつても疑いえないものとして保持されるもの、すなわち自我の自己確信である。疑いのなさというこの方法的な優位によつて、自我が際立つたヒュポケイメノンに、簡潔な意味での「主観（主体）」となる」(28)。

つまり、ここで subjectum は物ではなく自我として捉えられるようになり、objectum が自我的なものから物として把握されるようになったのだ。互いの概念内容がまったく入れ替わってしまったのである。

フィンクによれば、この近代的意味での「客観」には二つの側面がある。一つは普遍的なものとしての本質という面であり、もう一つの面は個別的なものとしての事実性である。前者は概念把握可能であるが、後者は不可能である。なぜなら、前者について言えば、本質というものがそもそも概念によつて捉えられたものなのであり、「私の思考と同種」(29)だから概念把握可能なのである。これは、「あらかじめ考えられたもの」である客観と精神との同一性というアドルノのヘーゲル批判と軌を一にしている。そして、もう一つの事実性という側面についてであるが、これが概念把握できないのも、フィンクによれば、それが「概念に抵抗して、ただ「発見され」、「経験され」、確認され、受け取られるだけ」(30)のものだからである。

さて、アドルノは、主観は存在するだけですでに客観であると述べていた。これは、フィンクの言うような、主観の本来の意味 — subjectum として存在者であり、物である — から鑑みれば正当であると言える。この点でアドルノは、そのような伝来の哲学史的意味に忠実である (objectum は自我ではなく、あくまでも「自我的なもの」であることに注意されたい)。彼は簡潔にこう記す。「objectum は subiectum ではない。しかし、subiectum は objectum であるというのなら話は別だ」(ND 181)。だがこれがカント解釈に適用され、超越論的主観といえどもそれは、経験的主観、具体的な身体的契機を持つ主観あればこそそのものなのだと言われるやいなや、その発言はにわかに重要性を帯びるものとなる。すなわち、その意味することが、「観念論」が思いなしたのとは違い、主観がその全能を誇る（「主観の優位」）ことができぬのも、そもそも主観というカテゴリーから説明できるからである。つまり「主観の優位」がそもそも挫折の宿命づけられたものであったことをはっきり示していることになるわけだ。さらに、フィンク言うところの物にある二つ目

の側面、つまり主観には概念把握することの不可能な側面が、物＝客観にあるのなら、認識主観による対象構成は初めから不可能事であり、認識論による諸学の基礎づけの目標が叶えられようはずもなかったことがはっきりすることになる。

つまり、さきのアドルノのテーゼの内、「客観は主観ではない」という方は、客観が主観の構成物ではないことを表すものである。他方、「主観は客観である」については、それは、主観は存在者として存在的なものであり、且つ同時に、主観は客観に媒介されているということ表現するものと言える。この後者の「客観による媒介」については次節で述べるが（先取りして、次の議論のタームを使えば、こちらの媒介は、主観が「客観的法則」にからめ取られていることと言える）、端的に言って、アドルノのカント解釈の斬新さは、「客観の優位」を、「主観の優位」であるはずのカント的構成主義に読み取っていることにある。

伝統的哲学を受け継ぐ、あるいはそこから抜け出ることがなかった、否、できなかったアドルノは、それゆえにこそ、伝統的哲学を乗り越える契機を伝統的哲学の中に見いだそうとするのだ。そして、アドルノがこの内在批判をもって試みているのは、伝統的哲学から救い出すべきものを掘り起こし、それをアクチュアルなものへと転ぜしめることである。

主観は客観に対して己れの優位を誇ることはできない。「主観の優位」は砂上の楼閣である。主観の認識が客観の基礎づけとなり、学的厳密さを確立するという「認識論的転回」は挫折に終わった。しかし、この主観の挫折にこそ希望が潜んでいるとアドルノは考える。主観による客観の媒介（カント）のみならず、客観による主観の媒介（ヘーゲル — ただし、客観的精神と合一したものという点を限定否定した）に、われわれは眼を向けねばならない。主観と客観が対立関係にありながらも、互いが媒介し合っていること、その差異にこそ希望はある。「客観の優位」と言っても、それは飽くまで、主観あつてのものなのであり、主観が客観と、客観が主観と非同一であるということ、その差異の意識こそわれわれは、保持しなければならないのだ。

差異の意識は、単に認識論的な側面においてのみ重要視されるわけではない。何よりもアドルノの思想は、現実に社会に対する批判でもあるからだ。現実社会の対立を離れて、単に認識論に限定される二元論は、「現実の対立関係が永遠に続くことを言い逃れるための哲学的口実」（ND 177）にすぎないとアドルノは断言する。観念論的に、理念の内にユートピアを持ち上げることは、現実から目を背ける方途にしかすぎない。真の「ユートピア的思考とは、現存の体制からの差異の思考である」（ND 308）のだ。

また、それに対し、主観主義的な科学主義的実証主義のユートピアも、観念論の世俗化としてアドルノは拒否する。

それ自体が客観的な、上から独裁的に支配する社会を概念的に把握する代わりに、ひたすら自給自足的な、経験的・合理的な科学体系を目指す主観主義的に凝り固まった科学の観念を始動したのは、世界精神自身だった。(ebd.)

現存社会から身を退けて、理念だとか絶対精神だとかいった「観念論的装置」によって彼岸にユートピアを措くことは、「神の死」以降、もはやできなくなっている。そうした絶対精神へと進む運動の境位となる「世界精神」は、世俗化されて、生きながらえているというのだ。敵対関係を孕んだこの社会から目を逸らし、「主観の優位」のもと、検証可能な経験に身を閉ざす科学主義的実証主義のその態度こそが「世界精神」の現れに他ならないのだ。「世界精神」に突き動かされるままに、絶対的に根拠づけられた体系の構築を目指すこともまた、現実回避にしか過ぎないとアドルノの目には映る。アドルノにとって、問題は常に、現実社会に行き着く。物象化されている現況を直視し、それを乗り越えようとする、これこそがユートピア的思考なのである。

では、そうした社会を構成しているものとは何であろうか。いわば、現実社会に蔓延する物象化の元凶とは。それを露わとすることにこそ、アドルノ思想の核心がある。それはまた、ひとの意のままにならぬという意味で、主観に他なるものでもある。

2. アドルノの社会批判

— 本質と現象

前節の最後に、論じた「世界精神」とは、ヘーゲル哲学においては世界史であり、世界を突き動かすものの謂いである。ヘーゲル哲学にあって、このカテゴリーが肯定的な意味で用いられているのは、言うまでもない。それこそが、絶対精神を導くものなのだからである。だが、アドルノ哲学においては、「世界精神」は、まったく否定的なカテゴリーとなる。「現象を圧する全体的なものの優位は、現象の中で捉えられねばならない。この現象を支配するもの」(ND 298)、それが、「世界精神」である。アドルノにすれば、「世界精神」は、「全体の優位」を支えるものなのである。

この「世界精神」という概念は、アドルノ思想にとって、その全体性批判にとって重要な位置を占める問題である。それは、ヘーゲル批判にとどまるものではなく、広く社会批判、「文化批判」にまで及んでいる。本章では、ヘーゲルとの連関で用いられる「世界精神」ではなく、より広義に用いられる「本質」という概念を選んで、つまり現象と全体的なもの

(世界精神) という対概念を、本質と現象という対概念に置き換えて、論考を進めてゆきたい。本質と現象という、これはこれで古典的哲学の概念を使って、アドルノが行った現代社会、文化批判を吟味してゆこう。

2-1. 本質と現象

かつて哲学の歴史の上で、本質は、実体として存在するものとみなされていた。しかし現在、本質というカテゴリーはもはや実体として用いられない。それは歴史的な変化を蒙っている。

<本質>は、もはや純粋に精神的な「^{アンゼンゼイン}自体存在」として実体化することはできない。むしろ<本質>は、直接的なものという表面、いわゆる「事実」の下に隠されたものの中へ、これらの事実を今現に在る通りのものたらしめているものの中へと移っている。言うなれば、これが、歴史がこれまで従ってきた運命の法則である。こうして、本質が事実をだまし、ご都合主義にも、自らが不在であるように見せかけようと、事実の下に深く隠れてゆけばゆくほど、それはますます抵抗しがたいものになる。(ND 169)

まずここで「直接的なもの」が「いわゆる「事実」と等置されていることを指摘しておくが、この引用箇所については、通常の哲学史の知見として、特に目新しさはない。ただし、アドルノは、次に、いつもの手を使って、この哲学史上の問題を現実の社会的場面に移し変える。この転調は、しかし、決して無意味なものではない。アドルノの哲学のもっとも特徴的な論点として、哲学の問題をも常に現実の問題と密接な連関の中で考察するという点を挙げることができるからだ。

つまり、イデア的なものがもはや即自存在ではなくなり、観念論的な(絶対)精神が、もはや実体的なものとは言えなくなるということは、絶対的とされていたものの非神話化として、単純に肯定できる時代的な変化ではないのである。そのように、表舞台から引き下がったかに見える(絶対)精神の核は、すなわち歴史を通じて不変に世界を作っているものとしての「本質」は、ただ事実を作り上げている事実の背後のものへと引き下がっているだけで、それが要請する全体性への志向がやはり、この世界を突き動かしているのであり、それが背後に退くことで、かえってこれを容易に見て取ることができなくなってしまうという厄介な

状況にわれわれは陥っているのだ。この論点は、絶対主義の崩壊と時期を同じくする市民^{ブルジョワ}の勃興に重なるものである。カントの批判哲学もヘーゲルの論理学も共に、絶対主義の崩壊後の市民社会の中で生まれてきたものだということを忘れてはならない。カントの道徳哲学の自律の要請が、市民社会の中で芽生えつつあった市民の自律とは、まったく無関係だとは言えないだろう。ヘーゲル論理学は果たして、市民社会の誕生（フランス革命）を諸手を挙げて迎えつつ、絶対的な力（ボナパルト）に対する反動的憧憬を持つものであったとは言えないだろうか。

ともかく、「本質と現象」というこの問題構制を、社会問題との関わりでアドルノがどう論じているかを見てゆこう。

アドルノは、さきの引用に続いて、こう述べる。

ところでこういう本質^{ブーゲン}は、何はさておき非本質^{クンブーゲン}〔非道なもの〕である。すなわち〔この本質が作りあげている〕世界の編制は、人間をこの世界の編制の自己保存の手段におとしめながら、人間の生を再生産しつつ、この世界の編制が彼らの欲求の充足のためにつくられているかのように欺くことによって、人間をずたずたにし脅かす〔からである〕。
(ebd.)

社会の下に隠されていて、それを存続させている法則のごときものが本質なのである。だが、実際の社会が理想的とは言えない状態である以上、これを作り上げている「世界の編制」、法則は「非道なもの」に他ならない。

ここに出てきた「自己保存の手段」という概念は、『啓蒙の弁証法』以来のアドルノのキー・カテゴリーにもなっているものである。世界の編制が存続するための手段へと人間の生活は貶められている。ここにまた、かの市民社会のアンチノミーの一方が露わとなっている。社会体制の存続がすべてであり、その構成員であり、その「主体」であるはずの人間は、「自律した主体」ではなくなってしまっている。「欲求の体系」である市民社会は、その実、「体系の欲求」に呑み込まれてしまった市民の悲惨となって現れる。

しかし、「本質」が直接的に与えられている「事実」を笠に身を隠して、捉えがたいものとなっているとは言え、まったくもってわれわれの手の届かぬものとなっているわけではない。その編制の「非道さ」を目の当たりにすることで、この状態を脱する道が僅かに拓かれることになる。

だがヘーゲルの本質と同様に、この本質もやはり、現象する〔正体を現す〕ほかはない。

それ固有の矛盾に包まれたものとして。本質なるものは、本質が自らそうあると主張するものと、存在者とが矛盾しているということによって認識されうるのだ。もちろん事実と言われているものと比して、本質もまた直接的なものではなく、概念的なものである。けれどもこうした概念性は単なる「人為的なもの」ではない。つまり、その中に主観は結局自己自身の確証を見出すにすぎないような認識主観の所産ではない。そうではなく、この概念性は、たとえその谷が主観にあるにせよ、概念化された世界は主観自身の世界ではなくて、むしろ主観に敵対するものである、という事実を言い表している。

(ebd.)

上でも述べたように、「いわゆる事実」は直接的なものであるが、対する本質は概念的なものであると論ぜられている。概念的に媒介されたものだというのだ。ここで付言しておく、ある種、伝統的哲学史を踏まえたフィンク¹の議論にあっては、本質性は概念性と等置されていたが、アドルノの言う意味とはまったく違った意味でそう言われているのである。フィンクにおいては、概念性は己れの「思考と同種」のものとしてされていたからだ。ここでアドルノが述べている概念とは、「客観」を媒介するもの、つまり「思考とは異種」のものを表すものなのである。

そして、姿を現した「本質」は、やはり主観とは隔絶した「法則」であり、主観には「主体的に」いかんともしがたいものとして露呈される。だが、これでは「主体的な自律」はえられぬままである。とまれ、「主体的な自律」こそがまさに市民社会のエートスではなかったか。そう、アドルノこれをそのままの形で救おうなどとはしない。まさに、ここに明らかとなる「自律」へと突き進むように駆り立てきた市民社会の構成にこそ、元凶はあるのだ。市民社会のアンチノミ一的性格を等閑視し、一方で市民の自律（全能）を自負し、他方で（市民）社会の自己完結を求めることが、そもそも牽強附会なことであったのだ。

この主観と異質なものよる媒介、そこにある「客観の優位」という、いわばもっともアドルノ哲学の核心部を衝いている議論に続いてアドルノは、興味深いことに、この論点は、実はフッサール現象学にも当てはまると述べている。これが序において、われわれの課題として浮上してきた、「歴史的核²心」を表すものであると言える。フッサールも気づかずに、そのテキストに記すことになったものである。つまりアドルノからすれば、フッサール自身も、その時代状況に拘束されており、まさに現代哲学の課題とアドルノが考えている「客観の優位」の思想に近いところに立っていたわけなのだ。

少し、このアドルノとフッサールとの対質について、考察しておこう。

2-2. アドルノのフッサール批判

アドルノによれば、単純に認識主観の構成に帰することができず、主観に「敵対するもの」も、フッサール現象学には嵌入しているという。そのような、主観と世界の編制との敵対関係は、

ほとんど気づかれないが、フッサールの本質直観の教説によって裏書きされている。それは、本質とそれを把握する意識とは完全に無縁であるということに帰着する。(ebd.)

ここでまず、眼につくのは、この議論が本質直観の論点で述べられていることである。つまり、ここでアドルノが扱っているフッサール本質論は、初期フッサールの『論理学研究』、中期の『イデーニ I』に基づくものであるからだ。確かにフッサール現象学もその後期には、生活世界論などのような認識主観の構成からはみ出すものを、主観の受動性を重視せざるをえなくなった。しかしそれはあくまでも、後期に限られたことなのであり、初期、中期フッサールにあっては、主観性による世界の理念化として、アドルノのいわんとすることとはまったく反対のことが論じられているはずなのに、アドルノはフッサールに主観と「敵対するもの」を見て取ることができるというのだ。たしかに中期フッサール現象学において、ノエマ重視の立場が中期にあったにせよ、やはりそこでの現象学の問題は意識の志向分析であり、そこで論ぜられていることが、主観に敵対するものについてであるとはフッサール研究者は、おそらく考えないであろう。

ともかく、アドルノの記述を見てみよう。

この教説は、端的に絶対的な理想領域という物神崇拝的形態においてではあるが、フッサールの教説が言うところの〈本質性〉と無造作に同一視している概念といえども、総合と抽象の所産というだけのものではないということを思い出させる。つまりそれと共にその概念が表しているのは、「多」の中の一契機なのでもあり、この契機によって、観念論の学説が単純に措定した概念に出頭が命ぜられることにもなるのだ。(ebd.)

フッサールの教説にフッサール自身が気づかなかった反観念論的要素がここに二つ挙げられている。その一、本質性という概念は、主観による綜合作用や抽象化作用による産物なのではない、ということ。その二、その概念が表している契機が、観念論的概念に検証を迫ることになる、ということ。

まず、一つ目についてであるが、これについて、フッサール自身のテキストでは、どのように述べられているのかを見ておきたい。

アドルノはフッサールが本質性と概念とを「無造作に同一視」していると述べているが、実際にはフッサールの『イデーン I』には、次のような記述がある。

われわれはここでなお注記しておくが、範疇といった場合、われわれは一方ではそれを、意義の意味における概念と解することもできるが、他方ではしかしまた、そして一層適切には、それを、こうした意義のうちで表現されるような形式的本質そのものと解することができる。例えば、事態、多数性等々といった「範疇」は、後者の意味では、事態一般、多数性一般等々といった形式的形相を指す。右のような両義性が危険性を持つのは、ただひとつとが、こうした場合に峻別されなければならないものを、きっぱりと峻別することを学び取らなかつたかぎりにおいてのみ、である。すなわち、「意義」と、意義を通して「表現」されうることとの、峻別である。さらに言い換えれば、意義と意義されている対象性との、峻別である。術語的にはこれは、表立っては、範疇的諸概念（意義としての）と、範疇的本質との区別として言い表せるものである。31)

このようにフッサール自身ははっきりと、概念と本質を区別している。アドルノが言うように、「無造作に同一視」されるなどということはないのだ。しかし、アドルノはこの「同一視」について、さまざまところで繰り返し言及している。したがってわれわれは、アドルノにこそ「無造作な同一視」との批判を向けることができる。だがアドルノからすれば、この「同一視」は、「フッサール自身も気づかなかつたフッサールのテキストに記されていること」なのだから、現実のフッサールのテキストがまったく反対のことを述べていようがかまわないことになるのだろう。いずれにせよ、そのようなフッサール理解のもとでのフッサール批判は、フッサール研究者たちにとっては、容易に肯定できぬものであることは確かである。そうしたアドルノ一流の読み込みについては、すぐに戻ることにするが、それ以上にここでのアドルノの考察について、アドルノの思想について吟味しているわれわれとしては、そうしたフッサール研究者とは違った論点で、アドルノを批判せねばならない問題がある。

それは、フッサールにおいても、本質性の概念が「総合と抽象の所産」に尽きはしないことが明らかであるとアドルノが述べるに際して、「端的に絶対的な理想領域という物神的形態においてではあるが」と限定をつけていることである。つまりフッサールの教説は、本質性の概念が「総合と抽象の所産」に尽きないことを述べていても、やはりアドルノが、「た

とえ」絶対的理想領域にフッサールがあった「としても」(wengleich)と言っている以上、彼はそのフッサールが身を置く絶対的理想領域を認めがたいものと見なしているに違いない。そのように、ここではっきりとアドルノは、「端的に絶対的な理想領域という物神的形態」にあるフッサールを非難している。しかし、その「絶対的な理想領域」を掲げているからこそ、本質は主観の意のままにならぬものにとどまっているのではなかろうか。超＝主観的なところに本質を措いたことが、因らずも、構成的主観の手の届かぬ客観性という客観性の一契機を表現することになったのではないか。この逆説にこそアドルノは眼を向けるべきであるはずなのに、そうした「絶対的な理想領域」という「主観の優位」の最たるものを許すことができないアドルノは、ここに注意を払わない。アドルノを論ずる際にも、アドルノにもこのような議論の不充分性があることを、われわれは弁えておかねばならない32)。

フッサールの時代は、純粹主義に溢れた時代であった33)。フッサール現象学の「純粹論理学」もまた、諸学の基礎の確立を構成的主観の純粹性を守ることで成し遂げようとするものであった。アドルノの視角からすれば、そうした純粹主義こそが、異他的なものの排除につながるものであり、最終的には「純粹な」全体性を生み出すことになると見なしうる。だが、悪しき時代状況にあっても、そこから「理念の翼」で飛び立つのではなく、それに眼を凝らし、そこに隠されている救済のモメントを見つけ出し、それに一縷の望みを託すことこそがアドルノの批判理論のもっとも優れた論点だと言える。そうした観点に立つわれわれとしては、そのような純粹主義の時代状況の中にあつたからこそ描かれることになった「客観の優位」のモメントをフッサールの中に見いだす方が、より適切であったと考えざるをえない。われわれは、アドルノが「絶対的理想領域」に対して過敏でありすぎたために、本来の彼の思想のもっとも優れた批判的視角を取り損ねたこともあつたと批判してゆかねばならない。

さて第二点である。ここでは、アドルノは、フッサール現象学が言うところの本質性の概念とは「「多」の中の一契機」であると述べている。要は、フッサールが形相的、本質的と言葉を選ぼうが、それが指し示している事態は、アドルノからすれば、対象のさまざまな構成要素の内の普遍概念にしかすぎないのだ。しかしわれわれは今一度立ち止まって考えなければならない。ここで論じているのは『否定弁証法』の第2章「否定弁証法 概念とカテゴリー」中の論考なのであるが、同じ『否定弁証法』の序文では、アドルノは次のように、フッサール現象学の本質概念について記しているからだ。すなわち、フッサールは、

なるほど本質を認識する仕方を、一般化してゆく抽象作用とは鋭く区別した。彼の念頭にあつたのは、特殊なものから本質を取り出して直観しうるような、ある特別な精神的経験である。けれども、その経験が向けられる本質は、通常の普遍概念からなら区

別されなかった。本質直観の実行とその目標とのあいだに著しい落差があるのだ。(ND 21)

ここでは、アドルノはこのようにフッサールの言う本質が単なる普遍概念でしかないと述べている。それにもかかわらず、今われわれが論じている箇所では、フッサールの本質概念が、「観念論の学説が単純に措定した概念に出頭を命」ずるような、「反観念論的モチーフの表出」(ND 169)にもなると記されているのだ。

つまりここでの本質概念は明らかにアドルノによって解釈替えされている。フッサールが述べてはいないが、そのテキストに記されているものを、アドルノはまさにフッサールの思想に読み取っているのだ。そうして解釈替えされた本質は、単なる概念上の普遍を表すものではなくなる。それは「社会の編制」、「社会の客観的法則」を表すものなのだ。これによって、「主観の優位」は突き崩されることになる。これこそが、フッサールが、我知らぬままにそのテキストに記した主観に「敵対する」ものである。

「社会の客観法則」としての、この普遍は、主観の意のままにならぬものである。それは、「すでに考えられたもの」としての概念ではなく、概念によって表されるものを構成しているより大きなもの、概念では把握しえぬものをまで含むものなのだ。上で引用したフッサールの言葉に従えば、「意義を通して「表現」されうること」であり、単なる概念と「峻別されねばならない」まさにそのものなのである。もちろんここには、アドルノ一流の手法で、その普遍の「社会の編制」への読み換えが行われてはいるのだが。ともかく、そのようにして現れる本質性という概念は、観念論が措定した「自体存在」としての本質に「出頭を命じ」、その虚偽を暴く契機となるのだ。

だが、アドルノによれば、本質は現象の下深くに隠れており、見えざるものとしてわれわれを拘束しているものであったはずである。果たしてわれわれは、「本質」を掴まえることができるのであろうか。「特別な精神的経験」が欠けていたがゆえに、フッサールはこの「本質」を単なる普遍概念と見てしまったとアドルノは述べていた。次に、この「精神的経験」について、論じることにしよう。

2-3. 精神的経験

さて、ここでわれわれが眼を向けねばならない「本質」、社会の客観法則は直接的なものの表面の下に深く隠れているものである。これを捉えるのは、容易ではない。ここに「精神

的経験」が要請されることになる。この「精神的経験」が、認識論の特性の三幅対の三つ目が示すところの、真理と虚偽の境界線を引く役目を担うわけである。

この独自の「精神的経験」を考察するにあたって、まず述べられるべきことは、その「経験」34)をなす当のわれわれ自身もやはり、時代状況に呑み込まれており、この全体性が優位に立つ時代において、この「経験」をなすことが困難となっていることだ。たとえばこれまで問題としてきた、フッサールにしても、フッサール流の純粹論理学、

この論理的絶対主義の絶対者は、その権利を形式的命題と数学の妥当性にもっている。だが、それにもかかわらずこれは、その権利が絶対的でないことを意味する。なぜならば実定的にえられた主観と客観の同一性として、その絶対性の主張そのものが実は制約されたものだからである。それは主観的全体性要求の沈殿物にすぎない。(傍点引用者)

(ND 170)

「主観的全体性要求」とは、純粹主義と定式化できるであろう。主観の純粹性にこそ学の絶対的基礎を置く思想である。しかし、その発想こそが時代拘束を受けたものである。それは、純粹主義という時代のメイン・ストリームに拘束されているのだ。それ自体が実定的な、主観による客観の包摂の要求に呑み込まれている。問題は、当時間近に迫っていた全体主義への転落が、この「主観的全体性要求」とパラレルであったとアドルノが考えている点だ。哲学が諸学を基礎づけ歴史を作り出すというのではなく、歴史こそが哲学を拘束するのである。哲学は、自らがはまり込んでいる歴史をこそ問題にせねばならないのだ。

だが、本質が思い出させる非同一性は、主観によってはじめて措定されるものではなく、むしろ主観がそれに従っているものの、概念のうちにある非同一性である。(ebd.)

ここではアドルノは、「形式的命題と数学の妥当性」を俎上に上げているため、概念という哲学的カテゴリーで語っているが、そこにさえある、歴史の刻印を暴き出すことが哲学の営みとなる。社会の「本質法則」、主観の構成物ではない「非同一性」が哲学においても優位に立っているのだ。これがフッサール自身気づくことなく、そのテキストに書き記していたことであるのは言うまでもない。

だが、ここでもう一つ問題がある。フッサール現象学において、そうした主観と客観との敵対関係を示しているのが「本質直観」の教説であるとアドルノが述べているからだ。本質を見抜くことは、本質が主観の他なるものであることを露わにすることである。だが、それ

を「直観」するためには、「何が本質的で何が非本質的であるかを直接感知する精神的経験」(ND 171f.)が必要である。だが、この経験は時代のもたらした退化の中で、失われかけているとアドルノは言う。

たしかに、本質と現象とが理論の上で水平化されるのと平行して、主観的にも、認識する個々人は苦しみや幸福への能力とともに、本質的なものと非本質的なものを区別する原初的な能力を失う。…こうした退化した意識の症候のうち最もよく見受けられるものの一つは、誤謬の危険を犯してまで重要なことを追考するよりも、取るに足らない事柄の正確さを目くじら立てて監視したがる熱心さである。この最新型の「田舎者」^{ヒンツグムルター}は来世などに心を惑わされることなく現世に満足しており、現世が言葉巧みに売りつける物を何でも言い値で買い取ってしまう。(ND 172)

ここでアドルノが指摘しているのは、前節の最後に問題として浮上してきた、科学主義的実証主義的厳密さが抱くユートピアの危険性である。社会が物象化にまみれたものとなっているにもかかわらず、それを等閑に付して、科学的整合性をのみ目指しては、結局のところ、^{モッタイーフ}実定的な現状肯定につながる。それをアドルノは、「田舎者」と呼ぶのだが、これはもちろんニーチェが指弾した「背後世界論者」の原型となったものを表現している(35)。この「背後世界論者」の批判は、われわれが問題にしてきた理念の世界にユートピアをおくことへの批判の問題点を衝くものでもあり、また現実逃避というアドルノの批判の核心とも通じるものであるので、ここでアドルノの論述を確認しておこう。

形而上学の内に遺された神学的遺産の容赦ない批判者だったニーチェは、本質と現象の区別を嘲笑して、「あの世」^{ヒンツグムルター}のことは「田舎者」^{ヒンツグムルター}に任せようと言った。このことは、実証主義全体についても言えることである。飽くことを知らぬ啓蒙というものが反啓蒙主義者たちにとっていかに都合のいいものであるかをこれほどよく示すものは、おそらくほかにあるまい。そもそも本質というものは、^{フンツグムルター}非本質[非道]の法則そのものに従って覆い隠されているものである。だから、本質というものがあることを否定することは、取りも直さず仮象の側につくことになり、いつの間にか現世の生活がそういうものになってしまった全体的イデオロギーの側につくことになる。かといって、現象から切り離せるような本質など知らないという理由で、現象するものすべてをどれも同じように重んじようものなら、それは結局、熱狂的な真理愛から非真理と手を組む、つまりニーチェが軽蔑した「学者馬鹿」と手を組むことになる。(ND 171)

つまり、理念の世界への逃避を批判することも、実は、それが「背後世界論者」的な批判であるとするれば、社会の客観的法則を等閑視するものであるのならば、単なる現状肯定に墮してしまうというわけだ。一方、すべてを本質に結び付ける志向は、ただの些末主義に陥る。

では、そのように、現状から眼を逸らし、学的精密さの追求がなされるようになったことには、いかなる理由があるのであろうか。それをわれわれは、純粹主義という時代潮流を手がかりにして考察してきたのだが、その純粹主義をこそ招来したものについてアドルノが下す診断は、「不安」現象と呼ばれる現代の病である。

アドルノの思想に大きな影響を与えた実存哲学や精神分析が浮き彫りにしたのは、現代が「不安」の時代であるということであった。アドルノはこの現象を「方法の優位」（「主観の優位」の変奏である）と連関するものと見なしている。この「方法の優位」についてアドルノは、『社会学入門』のテーマで、1968年6月11日になされた講義で、次のように述べている。

方法自体の過大評価、つまり、特殊な事象に対する関心から解放された、その信頼性ゆえの方法の過大評価は、次のことから説明できるでありましょう。すなわちそれは、哲学的、社会的な[形の]理由から、まさに固定した定位点が、ルカーチが若い頃に呼んだところの「超越論的場」が、あるいはもっと後になって言われたような存在論的根本構造が瓦解していることから説明できるのです。これに相応するのは、自明のことながら、意識の、つまり個々人の社会的な意識の不確かさが深まっていることでもあります。断じて、これを存在論化する必要はないのであり、まったく確かなことに、「実存論的なもの」と考えてはならないのであります。36)

ここで皮肉られているのは、もちろん、M・ハイデガーである。アドルノは、ハイデガーのように、不安を人間に「実存論的」につきまとうものとは考えず、社会状況、物象化された社会にこそその病業を見る。そして、当然のことながら、歴史は不安を生み出したと同時に、その反動として、純粹主義としての「方法の優位」が思想の中に染み込んでいった、と。しかし — 繰り返しになるが —、そうした純粹主義自体が歴史的産物であり、同時に観念論的なアンチノミー性格を持つものであるのだ。

フッサールがすでにそうしたように、ハイデガーも思考の並存する二つの要求 — つまり純粹で、いっさいの經驗的不純物の混入をまぬがれ、それゆえ絶対的妥当性をも

たねばならない>という要求と、<直接であり、じかに与えられていて、概念の添加がないので反駁される余地などないものでなければならない>という要求 — に無造作に脱帽するが、これらの要求は、ハイテガーによって極度の大権をもって流通を差しとめられた形而上学の歴史のうちで、両立不可能であることが証示された要求である。こうしてフッサールは、「純粹」現象学、つまり形相的現象学の綱領と現象する対象の自己所与性の綱領とを結びつけた。「純粹現象学」という表題のうちすでに、相容れない二つの規範が集められているのだ。純粹現象学は認識理論ではなく、任意に探ることのできる態度であろうとしたので、そのさまざまなカテゴリーの相互関係を徹底して考えぬく義務を免れている。それを顧慮してハイテガーはその師と袂を分かつのだが、しかしそれは、彼が矛盾をはらむプログラムをそのフッサールの舞台、つまり意識から引き離して、意識を超越した場面へ移し置いたそのかぎりにおいてのことではない。

(傍点引用者) (ND 120)

さて、現代の病根である、不安現象とその反動としての「方法の優位」についてであった。アドルノは、次のように、講義を続けている。少し長い引用になるが、講義での言葉でもあるため、「晦渋な」アドルノが、「明快に」その主張を展開してるの箇所でもあり、またここでの問題にとって重要な発言であることもあるので、少しアドルノの言葉に耳を傾けてみよう。

私がこの不確かさのもっともな説明だと考えているのは、現在の社会においては、個々人はもはや、自らの生を自分から決定し再生産してゆくことができると思えることは許されず、そうできないでさえあるということだ。この不安現象あるいは不確かさの現象の分析は省略しようと思える。しかしやはり私はこう考えているのです。この^知知的不安 — そう呼ぶべきであるなら — が非常なまでに高まっているので、人間は、そもそも何か絶対的に確かなものを掌中に収めさえすれば、それによって、その確かなものが関係するものの重要性、内容、実体に対する思想を忘却してしまうのだ、と。そして、人間は確かであること自体を、自らの確信している事態の代価として、物神とするのだ、と。このことは私には、そもそも、トートロジーの、最終的にはいわゆる「論理的^知純粹さ」の優位を説明するものと思えます。人間は認識領野においてもやはり、瞬間瞬間になくなりかねないものが存在するということが課してくる危険を — これを前意識的にやはり知っており — 背負うよりも、むしろ純粋なトートロジー、 $A=A$ という命題の絶対的な確実性にしがみつくのですね。無論そうなるのも、この方法論に向

かう傾向が、ホルクハイマーが「道具的理性」と呼んだところのもの…の優勢と連関しているからであります。つまり、そこで展開されている理由から言えるのは、そもそも思考の道具、思考の手段が、目的に対して独立したということ、すなわちそれらが物象化されているということです。精神分析的に言えば、手段、技術、装置は、無限の強度でリビドー備給されるのです。これは、いわば、車の周りをぶらついて子供らしくも大人顔負けの知識を披露して、さまざまな自動車の特徴について言い合っている5人の若者から、今日出会われる方法論に対するオブセッションにまで連続するものです。これに対して、私の考えますに、根本において方法論の理想はトートロジーである以上――したがって別の言い方をすれば、認識自身が操作的に規定されている以上は、すなわち、認識がなすのは方法の要求を可能な限り純粋に満たすことに他ならない以上、これに対してはやはり、私はみなさんに、純粋な分析判断を越える、その操作的トートロジー的性格を越えるような認識だけが生産的なものだとの推測を――控え目ながら――述べておきましょう。(傍点引用者) 37)

つまり現代においては、不安現象の裏返しとして、道具、方法、手段、技術といった確実性を見いださるもののみウェイトが置かれることになったというのだ。そしてその結果、その目的、内容などはどうでもいいものになってしまうのだ、と。

だが、そうした確実性の要請から道具、手段を洗練させて抽出される「本質」が、結局のところ、単なる「通常の普遍概念」でしかないとすれば、どうであろうか。アドルノからすれば、「本質直観」が直観すべきなのは、社会の客観的法則、「非本質 [非道] の法則」であるべきなのだ。

そこで必要とされるのが、重要なもの、本質的なものを掴まえる「精神的経験」である。だが、その経験とはどういうものであるのかについては、アドルノは多くを語らない。それゆえわれわれは、アドルノが持つべきだとする「精神的経験」なるものが正鵠を射ることを可能ならしめている事柄について問わねばならない。はたして社会の客観的法則を捉えることが「重要なこと」であるのかどうかをアドルノが至極当然のごとくに語る以上は。だが、これは、後に譲ることにしたい。なんとなれば、その問いは、アドルノ思想がいまだなおアクチュアルなものであるかについての最終的なわれわれの問いかけに対する場にこそふさわしいものであると考えられるからである。いま少し、アドルノの批判についての吟味を続けてゆこう。

さて、問題は本質であった。本質について、アドルノは、『否定弁証法』の「本質と現象」と題された節（ここまで論じてきた箇所である）の最後にこう述べている。たしかに本質と

いうものは、われわれが考察してきたように、現象の背後に隠れて社会を今あるとおりになさしめている客観的法則としてネガティブなものであるが、それは本質の一面でしかないとアドルノは言う。

しかし本質的なものは、けっして隠された普遍的法則ということでは言い尽くされるものではない。その肯定的な潜勢力は、「法律に抵触する」もの、世間一般の評決では「非本質的」なもの、欄外へと放り出されたもの、のなかになお生き残っている。こういうもの、すなわちフロイトが言う「現象界の屑」へと、はるかに心理学的次元を超えて向けられる眼ざしは、非同一的なものとしての特殊者への志向に従っている。本質的なものがいま支配している普遍性である非道ワフムーンに対立するのは、それらを批判的に凌駕する限りにおいてである。(ND 172)

まさしくそうした「非同一的なものとしての特殊者への志向」に従うこと、具体的な個物、偶因的な定在に従うことこそが、いわゆる「客観の優位」なのである。もちろんそうした志向には、些末主義に陥る危険性がつきまとう。したがって、そうならないためにもやはり、ここに「特別な精神的経験」が必要となる。偶然的なものを排除して成り立つ純粋性＝全体性の対立物としての「本質的なもの」こそが、全体主義を超える道を指し示しているはずであり、その「本質的なもの」を「直観」するための経験が要請されるのだ。

だが、そうした「特殊者への志向」を妨害するものがある。それはもちろん、さきに述べた二つのユートピア（観念論的ユートピアと科学主義的実証主義のそれ）でもあるのだが、その他にもう一つ、過去に対するユートピアも、そうした展開に対する妨害をなすものとして述べておかねばならない。アドルノ思想からすれば、あるいは、これこそが、「特殊者への志向」を欠く、否それ以上に、そうした志向をそもそも失わせる契機となるものであるからだ。

3. 特殊者への志向

「本質的なもの」への転回を妨げるものとして、観念論や科学主義的実証主義のユートピアをアドルノは批判する。だが、それらが、学問的なレベルでの理想像であり、ともすれば、そもそもの初めから現実問題、実際の社会問題からは少し距離を置いたところで想念されているため、「本質的なもの」、「非同一的なもの」へ向き合うことを妨げる「直接的な」

原因とも言いえない。われわれはそれらを、アドルノ言うところの、現代社会の物象化傾向を後押しするものと見なすべきであろう。何よりも、哲学が歴史を作ったのではないからだ。事実はその反対で、哲学、学問の方こそが、歴史に翻弄されてきたのである。

だが、過去に対するユートピアはそれらに比して、よりリアルなものと言えよう。われわれは、これに対するアドルノの批判を手がかりとして、彼が「特殊者への志向」を保持し続けるために、「本質的なもの」を捉えるために、どうすべきであるのかを考えてゆきたい。

この過去に対するユートピアについて、アドルノは、1968年6月18日になされた「社会学入門」講義で、こう述べ、批判している。

われわれが物象化と呼ぶもの、疎外と呼ぶものは、更にはこの二つの決して直接的に互いに同一の概念ではないものをもって[呼び慣わしたもの]、それらはなるほど、ヘーゲルとマルクス以来われわれが知っているような特殊な形態において、資本主義社会から現れ出たものであるのはまったく確かなことなのですが、他方でしかし、これまでの先行する社会には実際に、人間の間の純粋な直接性のごときものがあつたであろうと仮定しようとするれば、それは社会の根源形態のまったく不適切なロマン主義化であろうからです。まったく確固とした、いわゆる「ピースフル・サヴェジ」、「平和な野蛮人」が、したがって無害な、組織化されていない小社会が以前には存在したかどうかについて、長い論争を試みることはできます。…しかし確かに言えるのは、社会の初期段階、アメリカ人の社会学者ソーンスタイン・ヴェブレンが「バーバリアン・カルチャー」、つまり「野蛮な文化」というタイトルで特徴づけた、たとえばメキシコやエジプトの初期段階は、それぞれの仕方で、強制性格を持っていたということです。つまり、それは労働奴隷によってか儀式の儀によってかして「理解」から引き離されたものであつたのです。それとまったく同じように、産業社会の活動も直接的な理解からは遠ざけられたものなのであります。38)

つまり、過去を美化して、そこにユートピアを想定すること自体がロマン主義的な懐古趣味となる、というのだ。「平和な野蛮人」を思い描くことは、神話への逆転、つまり他ならぬ「野蛮」への逆転となるのである。

大学の講義で入門講義という形でなされたものである『社会学入門』では、これ以上に踏み込んだ議論はなされることはなかった。しかし、過去の社会も現在の社会も共に強制的性格を帯びており、過去にユートピアを据えることは差し控えねばならないという言葉は、アドルノにとって保持し続けねばならない思想であつた。したがって、この問題は、哲学的著

である『否定弁証法』でより詳しく、より批判的に論ぜらるることになる。すなわち、

若きルカーチがその再来を願った、心になかった諸時代も実はやはり物象化の、すなわち非人間的な制度の所産だった。それは、彼が市民層の時代について立証したものと、何ら異なるものではなかった。中世の都市に関する同時代の記述を見ると、死刑はまるで大衆の娯楽のためにおこなわれたかのように見えるのが常である。かりにこの当時、主観と客観の調和が存在したとしても、それは最近のものと同様に圧力によって産み出されたもので、もろく壊れやすかった。過去の状態の神格化は、避けようのないものとして経験される、現代の要らざる欲求不満に役立つだけである。つまり失われたものとなってこそ、過去の状態は栄光を得るのだ。過去の礼賛、主観以前の歴史的段階の礼賛は、崩壊する個人と退行的集団の時代にあって、[現実の]恐怖の中で現れた[自らの姿を取り戻した]ものなのである。(ND 192)

現代において、この過去に対するユートピアの称揚は、特に著しい現実逃避の現れとなる。否、まさに現実の物象化された状況こそが、この過去の礼賛をおびき出したと言える。

しかし、過去がすべからず悲惨に満ちていたとまでは言えないだろう。ある種のレトリックがここにはある。われわれは、それが誇張された表現であるとするべきである。確かにアドルノの思想には、「暗さ」があるが、その内実は、「過去」に眠っている潜勢力を忘却すること、現実の物象化、あるいは疎外状況を忘却すること、このベクトルの相反する、二重の忘却を阻止することである。そしてこの後者をあまりにもクローズ・アップするところから(アドルノ論者にとどまらず、アドルノ自身によっても)、「暗い」哲学というイメージができあがっている。しかし、彼の思想は、決してその「暗い」面の強調に終始するものではない。それはわれわれが通り抜けなければならない道として示されているにすぎない。何にもまして、過去というものは、アドルノにとって、救済の潜む場とも捉えられているのである。そうした「過去」の潜勢力に対する忘却に抗うアドルノの姿勢は、W・ベンヤミンから彼が受け継いだ思想である。

このアドルノに対するベンヤミンの影響は、さまざまに論ぜられているが、ここでは、M・ジェイの『アドルノ』に依拠して、この影響力について触れておこう。

引用されることの多いある警句のなかで「すべての物象化は一種の忘却である」と主張したときにさえアドルノは、想起による根源的意味の回復なり、主観とその失われた客観化との再統一なりがおこなわれさえすれば、物象化は克服されると考えていたわけで

はない。…アドルノは、ベンヤミンに追随して、Gedächtnis [追憶] というもののもつ、つまり想起する主観につねに先立つ客観についての敬虔な回想というもののもつ救済の力を強調するのである。

してみれば、アドルノが望んでいたような忘却の解消とは、分離されてしまったものの「想起＝再結合 [re-membering]」とか、完全な全体性なり原初の豊穡さなりの回復とかいったことではない。忘却の解消とはむしろ、差異や同一性を、彼が平和と呼んでいたあの主観的諸力と客観的諸力の織りなす階層なき星座のなかの適切な位置に復位させてやることなのである。(傍点引用者) 39)

言うまでもなく、ここでジェイが述べている「原初の豊穡」の回復は、われわれがここで論考している、過去に対するユートピアを表している。また「差異と同一性」の星座とは、「差異の思考」として、すでにわれわれが採り上げた問題であり、ここにこそ、「客観の優位」はあり、「特殊者への志向」が生まれ、また「特別な精神的経験」の可能性も存在することになると言える。

ところで、ジェイは「原初の豊穡」の回復によって主-客の不一致という「不幸な」状況が克服されるのは間違いであると述べているが、われわれからすれば、重要なのは、過去にユートピア的状况を想定することこそが「忘却」を促進することである。そして、この「忘却」を加速させるものこそが、「社会の客観的法則」による「本質的なこと」に対する「経験」能力の衰退だということである。そうした過去に対する賛美がいまだに繰り返されている現代にあって、われわれは、このアドルノの批判点にこそ、彼の批判のアクチュアリティを見いだすことができる。

さて、問題は歴史的变化である。つまり「特別な精神的経験」とは、歴史の中で「欄外へと放り出された」特殊者を擲き上げようとする試み、歴史の中で失われた可能性を取り出す能力であるからだ。

啓蒙は必然的に野蛮に行き着くという『啓蒙の弁証法』のテーゼとまでゆかずとも、社会が常に良い方向に向かって前進し続けているとは言いがたくなっているのが現状である。そのような発展史観もまた、近代的意識の最たるものの一つであった。さきにわれわれが見たように、体系と市民社会の構造は、まさにそうした発展史を展望したがゆえに近代的意識の産物であると言えるのだ。絶えず全体を目指し、膨張を続け、最終的には自己を乗り越えることに行き着くという規定は、社会の一方向的な上昇傾向を想念するものであった。マルクスの革命についての理論も、そうした意識に支えられているものである。資本主義が行き渡った時、ついには己れをも凌駕しようとする力が発動し、それが革命となる。この共産主義革

命の理論もまた、自己超克を本分とする近代的市民意識の発露だということになる (vgl. ND. 37)。

しかし、そのように不断に上昇を続けてゆくとする説を、アドルノと共に、もはやわれわれも信ずることなどできない。他ならぬそうした発想自体が歴史的産物であり、その理論が生まれたことのみが、皮肉なことに、歴史的必然性を持つと言えるのだ。そして、実際のところ、もはや「プロレタリアートは一体どこにいるのか」と問わねばならなくなっているのである (vgl. MM. 124)。

そして、そうした歴史的変化、その必然性こそが、人間にはいかんともしがたい「客観的法則」、直接性の下に深く隠れている「本質法則」なのである。今一度、『社会学入門』から引用すると、1968年4月30日の講義でアドルノは、この「社会の客観的法則」について、こう講義している。

しかし、では何が本質的なのかという問いに対し私は、…一度みなさんに、ラフではありますが何らかの答えを与えねばならないでしょう。…もちろんそこで私が述べるのは、本質的なものは、社会の客観的運動法則だということです。この運動法則は、人間の運命を左右するもの、人間の宿命 — そしてこれはまさしく変えられうるものです — であります。その一方で事態が変わる、つまり社会というものが実際ひとつのはまり込んでいる強制的結合態でなくなる可能性を、潜勢力を含むものです。しかしこの客観的運動法則が妥当性を持つのも、それが事実的に社会的現象のうちで表現されている限りのことなのであり、それが純粋概念からの単なる演繹的派生物の意味で — [そして] この派生物が非常に深く社会的認識の内に根ざしていようと — 論ぜられるのであれば、そうはなりません。(傍点引用者) 40)

純粋主義とは、歴史的なもの、偶然的なもの、可変なものを排除するところに成り立つ。一方、社会の「客観的運動法則」は、まさにそうした純粋主義が排斥したものなのであるから、純粋主義に固執する限りは、決して捉えることのできないものなのだ。つまり、不変なもの、不動の調和などが過去にあったと考えるのではなく、現況を見据え、歴史の変化にこそ眼を凝らす必要がある。

次のアドルノの言葉を見てみよう。ここでアドルノは、本質的なものとは何かを考える際のモデルを呈示している。

私はみなさんにこれについて一例を挙げましょう。みなさんも一度、それを本質的な問

いたと仮定して、考えてみて下さい。その例とは、現在の社会は階級関係を伴うものなのかどうかというものです。「階級か否か」という問いは現在の社会を判断するのに、そもそも決定的な問いであるという点で少なくとも我々は一致しているだろうと私は考えます。更に言うと、階級概念が、そう、マルクスによって初めて客観的に非常に先鋭に定式化されたものであることを思い合わせると、この階級概念は、生産過程に向けられなければならないものであり、個々の人間の意識にただ向けられればいいものではないことになるであらう。階級意識はなにがしか二次的なものであるのです。しかしこれが、歴史的過程によってあっさり生み出されたものだということでもありません。そして[更には]、様々な現象…を通じて、階級意識は、マルクスの予測とは反対に、前世紀中葉の状況とは反対に、むしろ傾向としては衰えつつあります。そこで、本質法則に、したがって市民社会を敵対的に発展せしめてきた法則に向かう理論[の意味において]もさしあたりはまあこう言いわけしなければならないでしょう。すべては単なる付随現象なのだ。決定的なのは依然として、やはりまさに、生産過程における個々の人間の状況なのだ。したがってそれが生産媒体[手段]を意のままにすることができるのかどうか、あるいはそれが生産媒体から切り離されているのかどうか、であって、それ自身がそこで己れのことをプロレタリアと感じているのかどうか、あるいはそうでないのかどうかは重要ではないのだ。いわばこれは、単なるイデオロギーの側面に属しているのであり、社会的に本質的なものの側面には属さないからだということです。41)

つまり、一見すれば、「階級が本質的なものであるかどうか」という問いの答えは、次のようなものになるだろうとアドルノは言うのだ。そもそもの初めから(マルクスの理論の必然的帰結から言って)本質的なものは、生活過程、個々の人間の状況である。だが、歴史の趨勢によって生まれたこの「階級意識」も同じく世の変転に従って失われ、現在では階級だとか、プロレタリアだとかは、単なるイデオロギーにしかすぎなくなっている。

しかし、そうした通例の見解をアドルノは、表面的なものにしかすぎぬと言う。

客観的にはプロレタリアと定義されようが、閾値からすれば、その者はもはやそうした意識を持たず、その上そうした意識をきっぱり拒み、その結果、最終的にはしたがってプロレタリアは — 傾向として言うのですが — 己れ自身をもはやプロレタリアとは決して解さないというのが現実だとすると、その客観性にも拘わらず、伝統的な階級概念を用いることは、いともたやすく教条的、あるいは物神的要素を帯びることになります。そしてまさしく、ここにやはり付随する論点において — これは社会学の経験

主義的モメントが非常にはっきりと妥当性を持ちうる論点だと私は考えますが 一、階級概念のような概念を、個々人の意識の現実と直ちに対質せねばならないのです。階級は階級意識によって定義されはしないというのはまったく確かなところですが。しかし例えば、…プロレタリアがそもそもすでにもはや、自らをプロレタリアと解さないのであれば、実践的にプロレタリアへとアピールすることそれ自体がイデオロギー的要素を帯びることになるであります。[まさに] このことを社会学的認識は断固として自らに取り込み、断固としてそれについて考慮せねばならないのです。さて、ここでの状況は多岐に亘るために、こうした状況下で多くの社会学者は、そして本質法則や社会の客観性についての洞察を問題とする少数の、あるいは少数者の内の幾人かは、そのためにただ本質法則の客観的概念やそれと連関するすべてのものを放逐し、ただの事実の確定に終始するのだと私は考えます。42)

アドルノは、「プロレタリア」が己れのことをプロレタリアと解さないという事実確定、つまり経験社会学の重要性を否定するつもりはない。彼はいわゆるフランクフルト学派の盟友ホルクハイマーの「学際的唯物論」の企図、学際的研究の重要性を認めている。だが、アドルノにとって、そうした経験社会的な事実確定だけでは、不十分なのである。まさに「学際的」であるべきなのだ。なぜ、そうした意識が失われてしまったのかという理由、つまりこの現実を招来した歴史的变化、なにかんづく社会の「客観的法則」を、その事実と突き合わせて問題にせねばならないのである。つまり本質と現象とを、である。

真に「本質的なもの」を捉えるためには、まず、現実に社会が強制的性格を帯びており、それがますます強まる傾向にあることを見据え、批判してゆくことが必要である。したがってアドルノからすれば、そうした現実の社会的状況、つまりところその社会を生み出している「客観的法則」を等閑視する、観念論的ユートピア、科学主義的実証主義的ユートピア、そして過去に対するユートピアは、そのいずれもが現実逃避として、この「本質的なもの」を掘り上げるための障害物となる。

歴史的な趨勢からすれば、大哲学の終わりと共に、個別諸科学の一つとしての哲学は、構成的主観の純粋性にそのあるべき姿を見いだそうとすることになった。だが、そこにこそ大きな陥穽が待ちかまえていたとアドルノは見る。アドルノにとっては、この「本質法則」から眼を背ける哲学は、現代社会の物象化を生み出した社会と共犯関係にあることにさえるのである。

さらにこれ以上にアドルノの眼に深刻な問題と映るのは、そのような「客観的法則」としての全体性に無関心であることが、真の「本質的なもの」を「直観」する能力を消失させつ

つあることである。「特別な精神的経験」の欠如こそが、主観に敵対的なものに真に向かい合うことからフッサールを妨げせしめたからである。

世界を衝き動かしている全体性がますます捉えられないものとなりつつある。この状況から脱け出すことはますます困難になってゆく。この「暗い」展望に立つアドルノはしかし、望みを棄てているわけではない。歴史的变化によって全体主義が出現したように、歴史によってさらにこの全体性に覆われた世界（アドルノの診断では）もさらに変化する可能性はあるのだ。その際の導きの糸となるものこそが、歴史的に失われたように見えても、僅かながらも見いだしうるものである。「法律に抵触する」とされているもの、つまり世の趨勢である全体性に与しないものを辿ってゆくことにこそ、希望は見えるのだ。だがそれは、「欄外に放り出された」とアドルノも言っていたように、見いだすこと困難なものである。それを捉えるためにこそ、「特別な精神的経験」が必要となる。では、この「本質的なもの」を射当てるのその経験の主体とは、誰なのかといえば、やはりそれは「主観」である。もちろんこれは「純粋に絶対的に根拠づけられた」主観ではない。だとすれば、この主観のなす判断のその妥当性はいかなるところからえられるのであろうか。その「正しさ」を保証するものは何なのか。「全体は非真理である」というのは、ヘーゲルのテーゼを模したアドルノの有名なテーゼであるが、そう断言する主観は、何を根拠としてそう言っているのであろうか。これは、単なる主観（アドルノ）自身の独断でしかないのではないか。この問いを發したとたん、しかしわれわれは、堂々巡りに陥ってしまう。それでは否定弁証法とは、結局のところ、絶対的精神に行き着くヘーゲル弁証法とは異なり、そうした悪無限に他ならないことになる。この問いに答えぬ限り、アドルノ思想も、アドルノの「精神的経験」にわれわれも身を委ねよ、との「上からの」教説となってしまう。

そうした問いに対して答えとなると考えられるものがある。まずは、何よりも、彼の時代診断である。社会学や美学が哲学を横断して、その思想が「組み立て」られているアドルノ思想が、社会学的認識や美学的判断を通じて明らかにしている、現代社会の物象化は、そのような社会の全体性への批判を支えるものと言える。だが、もう一つ重要なことがある。それは、アウシュヴィッツという名のもとで述べられる事実である。アウシュヴィッツを実際に経験したかどうかではなく、その事実が突きつけてくる問いは、われわれにとって切迫したものである。しかしこれが首肯しうる答えだとして、ここでもやはり問いが立てられるねばならない。すなわち、アドルノにとって「アウシュヴィッツ」は、われわれがこれまで論考してきた「全体主義」、「全体性」で言い替えられるのであるが、全体性などという「時代遅れの」概念を使って批判を続けた「暗い」アドルノの思想にはもはや見るべきところはないと切って捨てることができるのか、というのがそれである。事実、一貫して全体性批判

を繰り広げたアドルノ思想なのであるが、それが、アウシュヴィッツによってもまったく変わらぬ全体性批判であったのかどうか。戦前、戦中から相も変わらぬ思想を、全体主義が「打ち倒された」戦後も続けただけのものなのか。次にこの問題を考えてみたい。

4. アウシュヴィッツの後で

われわれは以下でまず、『ミニマ・モラリア』に所収の「戦火を遠くに見て」と題されたエッセイを巡って、アドルノの思想を吟味してゆきたい。なぜこのエッセイを選んだかという点、このエッセイは、大幅な改訂が加えられているからである。1944年という日付の記されたこのエッセイが後に改訂されているということはつまり、「アウシュヴィッツ以後」には、アドルノの思想においても変化があったと考えられるのである。以下では、アドルノ思想の一翼を担う「文化」の問題を主たるテーマとして、この改訂の意味を考えてゆこう。

そして、ここでの結論を踏まえて、末尾に「アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮である」と記された「文化批判と社会」という論文に代表される、アドルノ思想における「文化」の問題を考えてみたい。

4-1. 消された言葉

では、『ミニマ・モラリア』の「戦火を遠くに見て」である。

まず、現在入手可能な、ドイツのズーアカンフ出版から刊行された『アドルノ全集』を繕くと、この削除はすでになされていることがわかる。『アドルノ全集』自体は、編者のR・ティーデマンによると、1964年に出版された版に則ったものだということで、この削除部分は、64年版で改訂されたものと推測される。そしてもちろん、64年にはアドルノは存命中であるので、彼自身の手になる改訂であると言える。彼の知らぬ間に、この箇所が削除されたとは考えがたい。この削除は、約2ページに亘るものなのであるが、法政大学出版から発行されている邦訳、並びに、ペイヨ社から刊行されているフランス語訳は、それ以前の版を用いているため、それらと『全集』とを比較すれば、現在でもそれらの翻訳の内に『全集』にはない、当該のアドルノの「消された」言葉を確認することができる(43)。

さて、その発言である。まず、こう言われている(44)。

現実の戦争が情報や宣伝や解説のために完全に蔽い隠されているという事態、戦闘中の戦車にニュース映画のカメラマンが乗り組んだり、特派員が最前線で戦死するという事実、操作誘導された世論と無意識の行動がごったになっているという現象、こうしたすべては経験の枯渇の形を変えた現れに外ならない。…いわば出来事の物化され凝固した写しが出来事自体に取って代わっているのだ。人間そのものは巨大な記録映画の出演者になり下がり、しかも最後の一人にいたるまでスクリーンの上に駆り出されているために、この映画には観客というものがいない。まさにこうした点が、ごうごうたる非難を巻き起こした phony war (にせものの戦争) という言い草の根底に認められるのである。恐るべきことがなんの抵抗も受けずに行われるように、その事実を「たんなる宣伝」として斥けるファシズムの空気というものがあり、「にせの戦争」というような言い方がそうした空気から出ていることは確かである。しかしファシズムのすべての傾向がそうであるようにこうした傾向も現実の要素に根ざしており、ひるがえって、ファッション分子が冷笑的に引き合いに出すこの要素は、ほかならぬファッション的態度に力を得てまかり通っているというのが実情なのである。この戦争はじっさいフォニーである。しかしそのにせものぶり phonynessこそあらゆる戦争の恐怖にもまして恐るべき事実であり、そのことでふざけた無駄口を叩く連中はすすんで人類の不幸の片棒を担いでいるのである。(傍点引用者) (MM 33)

ここで、(後のアドルノにとって) 問題になったのは、映画の問題であると推察できる。同時期に執筆された『啓蒙の弁証法』45)の文化産業論においてアドルノは、映画について論じているのだが、そこではあくまでも映画は否定的に扱われ、文化産業の典型であるときえ言われている。

トーキーは、かつての幻灯劇場の域をはるかに越えて、観客たちが想像や思考を働かせる余地を奪う。観客たちが、映画の枠内にありながらもこまごまとした所与に縛られることなく、大筋を見失わないようにしながら、悠然と楽しみ自由に逍遙することのできるような次元は、もはや残されていない。そうすることによってトーキーは、自分に引き渡されている観客を訓練して、映画の中の出来事と現実の出来事とを同一視するように仕向けるのである。今日では文化消費者たちの想像力や自発性の萎縮の原因をことさら心理的メカニズムの故にする必要はない。文化産業の製品、その典型はトーキーだが、その製品そのものが備えている客観的性質によって、想像力や自発性などの能力は麻痺させられる。…文化産業が提供する製品の一つ一つは、否応なしに全文化産業が当ては

めようとしてきた型通りの人間を再生産する。(傍点引用者) (DA 147f.)

明らかに、この二つの論考の内にわれわれは、一致を見ることができる。すなわち、アドルノの批判点は、技術の進歩と歩を同じくする文化(映画)産業によって、「経験が枯渇」(『ミニマ・モラリア』)し、「想像力や自発性の萎縮」(『啓蒙の弁証法』)へ主体を退化させる、というものであるからだ(46)。ただし、この『ミニマ・モラリア』のエッセイの当該箇所は、後に削除されることになるのである。この発言撤回の真意は、どのようなものであろうか。『否定弁証法』においてもアドルノは、「特別な精神的経験」を要請していた、つまり全体性に支えられた現代世界では経験能力が失われかけていると言っていたはずなのに、である。

考えられることは、広義の技術主義への批判にではなく、映画文化についてのアドルノの姿勢が改まったということである。事実、彼は後に、『啓蒙の弁証法』の時期におけるような映画についての拒否の姿勢を改めることになるからだ。ジェイの『アドルノ』では、この事情はこう記されている。すなわち、アドルノは映画こそが文化産業の権化とみなしてはばからなかったが、「しかし興味深いことに、アドルノが生涯の終りに近づいた頃、文化産業の絶え間ない窒息作用の緩和剤として眼を向けたのが、やはりこの映画であった」(47)。映画という「文化産業の本流のうちに或る批判的潜勢力の存することを」(48)アドルノも承認することになったのだ、と。ジェイはこの議論の論拠に挙げているのは、『モデルなしに』所収の「フィルムの上の透明性」という論考である。これは「1966年に政府の援助のもとに始められた…「ニュー・ジャーマン・シネマ」に考察をくわえたエッセイ」(49)であり、したがって「アドルノが生涯の終りに近づいた頃」ということになるわけだ。しかし、映画観の変化によってアドルノが『ミニマ・モラリア』において改訂を施したのだとすれば、この改訂が64年になされているのであるから、アドルノの映画観の変化はジェイの証明より数年遡ることになる。いずれにせよ、アドルノが、もはや映画をすべからく「経験の枯渇の形を変えた現れに外ならない」ものだとも、「いわば出来事の物化され凝固した写しが出来事自体に取って代わつ」たものだとも言えないと感じ始めていたことが、この『ミニマ・モラリア』の箇所の削除を強いたと考えてよさそうである。

さて、削除の箇所はもう一つある。それはこうだ。

ヘーゲルの歴史哲学の対象に現代が含まれていたなら、ヒトラーのロボット爆弾は、アレクサンダー大王の若死にやそれに類した事象と並んで世界精神の現段階がそのまま象徴的にあらわれたえりぬきの経験的事実のうちに加えられたことであろう。ファシズム

自体がそうであるように、ロボット爆弾も的確に操られていると同時に主体を欠いている。最大限の技術上の完成と完全な盲目性が同居している点もファシズムに似ている。…ヘーゲルもどきに「わたしは世界精神を目の当たりに見た」、もっとも馬上に跨るそれではなく、頭のない飛行物体として、と書いていいわけだが、このことは同時にヘーゲルの歴史哲学が誤っている証明にもなるのだ。(MM 33)

これについて、言えることは、大枠においてアドルノの思想に変化は見られない、ということだ。『啓蒙の弁証法』の「啓蒙は必然的に野蛮に変化する」というテーゼで考えられているような現代社会が持たざるをえない不可避的な退化の傾向については、『否定弁証法』においてもアドルノは弾劾を続けている。すなわち、こうだ。

歴史の非連続的な、カオスのように寸断された諸契機やさまざまな局面を繋ぎ合わせている統一性は、否定しえない。それは自然支配から人間の支配へと進み、最後に人間の内的本性の支配にまで至る統一性である。未開人からヒューマニティへと通じる普遍史がなくとも、「投石機から大量破壊弾へ」と通じる普遍史は十分存在し得る。この歴史は、組織された人間たちに対する組織された類的人間〔社会組織〕の全面的威嚇において終わる。すなわち非連続性の総体において終わる。これによってヘーゲルの言ったことは、恐ろしいくらいその真理性を証明されるとともに転倒される。ヘーゲルは〔人間の〕歴史的な受難の全体を、自己実現する絶対者の実定性に祭り上げたが、そうになると、今日まで息も絶えだえにのたうち回っている「一つの全体的なもの」とは、目的論的には〔人間の〕絶対的な受難ということになるだろうか。(ND 314)

この『否定弁証法』の言葉が『ミニマ・モラリア』、あるいは『啓蒙の弁証法』の記述とほぼ同じ思想を言い表しているのは首肯しうるであろう。では、なぜアドルノは『ミニマ・モラリア』の当該箇所を削除したのであろうか。推測するに、アドルノは、「万人が客体」(MM 17)となり、それが技術と一体化して、文化産業がその手段として、この傾向を後押ししており、これがいかにともしがたいものであるとしても、そうした文化産業の最たるものの一つと当時彼が見なしていた映画が、文化産業から溢れ出るものとなりうることに「その生涯の終わり近く」になって気づいたのであろう。ここでの改訂は、映画というものを文化産業の申し子と断定しえなくなったことの証左だと考えられる。まずなによりも、もう一つの削除された、この箇所に続いたところで、アドルノが文化の問題に移行していることからしても、やはり文化としての映画に関連して、これらの箇所が改訂されることになったと

判断してよいであろう。

ただし、『否定弁証法』のこの記述は、「普遍史」という（ヘーゲルの）観念論のプロジェクトが、「息も絶えだえ」になりながらも、いまだに生き続けていること、これに哲学が振り回されていることを批判するものであることは付け加えておきたい。これは、本稿の前半で扱ってきた問題である。それを今一度、述べるなら、アドルノの批判とは、そのように歴史を貫く普遍を追い求めることは、結局、己れと等しいもののみを扱う（絶対的）精神は己れの措定したものにのみ真理を見る）ことによって、現状から眼をふさぐものとなってしまふ、というものであった。これは、科学の持つ実定性への批判であった。

ともかく、モチーフ（野蛮から文明への進路方向を想念することは誤りとし、その逆こそここにこそ真理を見る、さらに言えば、全体性批判につきまとうアドルノの「暗さ」）としてはアドルノ思想に変更がなくとも — 科学批判、技術批判、管理社会批判ならいざ知らず —、文化産業として映画を一括りにして批判することができなくなったという点でのアドルノの思想の変化を、われわれはこの改訂から読み取ることができる。

さて、もう一つの改訂箇所に移ろう。文化の問題であった。

この戦争が終れば生活はまた元の「正常さ」に戻るとか、まして — 文化の復興など — というのはそれだけですでに文化の否定であるのに — 戦後にまた文化が復興されるであろうと考えるのは、たわけもいいところである。何百万というユダヤ人が殺害されたのであり、しかもこれは幕間劇のようなもので、カタストロフそのものは別にあるときている。この文化はこのうえ一体何を待ち設けるといっているのであろう？ かりに無数の人びとにまだ待ち時間が残されているにしても、ヨーロッパで起こったことになんの結果も伴わないなどということは考えられないのであって、犠牲者の莫大量は必ず社会全体の新しい質としての野蛮に転化せずにはすまないであろう。この調子で間断なく事態が進展するかぎり、カタストロフの恒久化は避けられまい。殺害された人びとのための復讐という一事を考えてみるだけでよい。それと同数の人間が今度は別の人間の手で殺されるということになれば、殺戮が制度化し、辺鄙な山岳地方などを除いて遠い昔になくなったはずの資本主義以前の血の復讐の方式が大々的に復活し、主体を失った主体ともいべき各国民が総力を挙げてこれに加わることになるだろう。逆に死者のための報復が行われず、犯罪者たちに恩赦が施されることになれば、罰を免れたファシズムは何やかや言っても結局勝利を収めたことになり、いかに容易に事が行われるかという先例をファシズムが作ったあとでは同じ事が別の場所で引き続き行われることになるであろう。歴史の論理はその張本人たる人間と同じように破壊的である。その重力の赴く

ところ、歴史は過去の不幸と同等のものを再生産するのだ。死が常態となるのである。

(傍点引用者) (MM 33)

ここで削除された箇所、まさきに述べられている「文化」の問題についてであるが、ここで言及されている「文化」は、映画文化のこととは言えぬであろう。広義の「ドイツ文化」、「ドイツ的伝統」などのことを言っていると考えられる。では、なぜアドルノはここを削除したのであるだろうか。

何よりもまず、ここでのアドルノの発言があまりにも「乱暴」であることに注意を向けるべきであろう。ここでアドルノが述べているような、戦争犯罪を、復讐といった手段によって裁くのは、極論である。それが、たとえ充分なものではなかったにせよ、法的に裁かれることはもちろん可能であったし、そうなったことこそが事実なのである。また、後にハーバーマスによって批判されたように、あまりにも「暗い」アドルノの思想が見落としている啓蒙の積極的面を考えれば分かるように、少なくとも西洋「先進」国において、実戦としての戦争は起こらなかったという事実もある。つまり戦争状態における「死の常態化」は起こらなかった。この反省を踏まえて、アドルノがこの箇所を削除したことは頷ける事態である。「あまりにも暗い (schwärzest)」とのハーバーマスの批判を受け入れたとも考えられよう。1944年秋と日付の記されたこの一断片では、「常態としての死」となる先行きを思い描かずにはおられなかったのだろうが、現実は違っていたことを、第2版の改訂に際して、素直に(何のコメントも残されなかったとはいえ)認めたとも言える(50)。

ただし、アドルノのこの発言のすべて(なにかんづく、その「暗さ」)が彼の思想から消え失せたとは言えない。実際に「技術」の粋を集めた爆弾に見られる主体の欠如と「技術の優位」の論点は、『否定弁証法』で述べられることになった。また、「文化」を巡る問題は、この直後の49年には、有名な「アウシュヴィッツの後に詩を書くことは野蛮である」という言葉で締め括られる「文化批判と社会」と名付けられた論考があるのだが、その後の『否定弁証法』において、この言葉が誤りであったかも知れないと譲歩しながらも、「文明」に対するアドルノのスタンスは基本的には変わっていないからである(51)。では次に、この「文化批判と社会」論文を手がかりに、「アウシュヴィッツ」という経験について、考察を進めてゆこう。

4-2. 文化批判

『ミニマ・モラリア』の改訂箇所では、phony war、phyness というくぐりがあった。この言葉が記された「1944年」に先立つこと3年前の1941年に、アメリカに移転した社会研究所の研究雑誌『哲学および社会科学研究』に掲載され、戦後ドイツ語に翻訳し直された論文「「没落」後のシュペングラー」において、アドルノは、アウシュヴィッツと文化の問題と絡めて、phonyという言葉を用いて、議論を展開している(52)。

かれこれする間に、アウシュヴィッツの思い出も退屈なサンチマンと受け取られている。過去のために何かを投げ出す者は、もう一人もいない。…19世紀以降、社会はかつて受け入れたものを間断なく死ぬほど反復するように強要しながら、文化の前衛的試みに対しては理解も真の受容も拒んでいる。その一方で、規格化された大衆芸術は「凍結された」そのモデルのために歴史を排除している。たしかに、現代に独特なすべての近代芸術は、この歴史の動力学を魔法で呪縛しながら命脈を保つ試み、あるいは恐怖を硬直を超えてショックに高める試みと見て見られないこともない。そうして高められた破局において、歴史のないものが突然、昔からずっと在ったもののような表情をとる。…そのために歴史は消えたように見える。すべての出来事は人間に対して起きるが、人間によっては起きない。最大の戦略的企画と凱行進にすらも幻想的なもの、完全に実在的ではないものという風趣がつきまとう。彼(シュペングラー — 引用者註)の経験は「でっちあげ」(phony)というアメリカ俗語をすっかり心に留めている。事件は、少数の支配者と彼らが使う殺人専門家の間で起きる。それは社会の力動から生じるのではなく、むしろこの力動を管理に服属させ、最後には根絶する。

政治的暴力の対象となったとき、人間は自発性を断念する。(KGI 53f.)

アドルノがこのように、歴史的要素が排除されていることを指弾しているのは、すでに上でわれわれが考察したように、動態としての歴史が「静態」としての体系=全体性によって駆逐されてしまったという、アドルノ思想に常につきまどっている時代診断こそゆえである。

『ミニマ・モラリア』にあったように、戦争さえもがphonyのごとくになってしまい、主観の能力が感じることのできるのは、ガラス越しに見るかのように、あるいはアドルノの含意に忠実な言い回しをすれば、まるで映画を見ているかのようなものになってしまい、苦痛の感覚や快楽の感情までもが失われてしまう。それと同時に、「思考力が壊死」(KGI 56)してしまう。

そうした「退行的文化」を批判せねばならない「文化批判」もまた、まさにそうした世の趨勢（全体）に呑み込まれてしまって、その力を失っている。この現状の批判をテーマとなるのが、「文化批判と社会」と題された論文であり、ここでアドルノは、「文化批判」のメタ批判を行っている。すでに述べたように、この論文の末尾にこそ、かの「アウシュヴィッツの後に詩を書くことは野蛮である」という言葉が記されることになる。

われわれがまず念頭に置いておかねばならないのは、アドルノ思想においては、アウシュヴィッツと文化の問題は本質的に、絡み合ったものであることだ。単に「アウシュヴィッツの後に詩を書くこと〜」という、詩に言及して論じたこの言葉が人口に膾炙したことの余波として、アウシュヴィッツと文化の問題がセットとして取り扱われるわけではないのである。アドルノ思想は、まさに哲学、社会批判、文化が渾然一体となったものであることは、緒言でも述べた。まさにこの二つの問題は切っても切り離せぬ共通の問題を孕むもの、一事で万事を推し量ることはできないもの、社会や文化や哲学といったさまざまな視角から考えてゆかねばならないものなのである。

そこでアドルノの問題になるのは、「精神」である。社会の内では歴史的に変化し、また文化を創造し、あるいは批判し、そして哲学的な意味での自由の担い手たる「精神」である。まさに本章でのわれわれの問題が、「精神的経験」の正当性を支えるものであったことを思い出していきたい。

アドルノの時代診断は、この「精神」が、現代社会の中で「既存の諸関係による匿名の制御に墮して」（KGI 13）しまっているというものである。

そして個人の意識から、いわばアプリアリに差異の可能性を摘み取って、差異は一様な提供品のなかの僅かな違いに落ちぶれる。それと同時に、自由の仮象が自分自身の非自由についての省察を妨げて、自由が明白な非自由と対立していた頃とは比較にならないほどそれを困難にし、[全体への]依存性をいっそう強める。（ebd.）

つまり、そうした「退行文化」の、いわば「ロー・フロー」さだけが問題なのではないのだ。それが抑圧形式として、「精神」の退化を招来すること、これこそがアドルノにとって問題なのだ。さらには、そうした退行化がいや増すに従って、「精神の自己責任はフィクションになる。精神がその自由から繰り広げるものは、無計画的・モナド論的狀態の遺産である無責任という否定的契機」（KGI 13f.）だけになってしまう。個人主義による「自由な」言動はややもすると、単なる無責任へと転じかねないものである。あるいはその「自由な」決断も、すでに決められた選択肢の中での決断でしかないこともままある。すでに決められたレー

ルを選択するだけであるなら、それはもはや「自由な決断」とは言いがたい。

むしろ、そうした現状から遊離した文化というのも可能である。P・ヴァレリーの芸術至上主義 (l'art pour l'art) は、その最たるものであろう。これが、純粹主義の代表となるものであるのは言うまでもない。だが、そうした純粹主義もやはりそれはそれで、大衆文化の抑圧傾向に荷担するものとなる。

自由の現実存在が魔法にかけられた現実依存し、つまるところ他人の労働の気ままな処理に依存する限り、自由は文化のあいまいな約束である。その広範な範囲で、つまりすでに消費財となったものや、現在マネージャーや心理技術者たちの手でその住民用に処方されているものも含めて、ヨーロッパ文化が単なるイデオロギーに変質したことは、物質的实践に対するその機能の変化、すなわち介入の断念に起因する。たしかに、この変化はいかなる墮罪でもなく、歴史的に強要されたものだった。なぜなら、全体となって生存の全領域の上に広がった非道^{ワフュー}の歪曲的痕跡をすっかり清められた純粹^{ワフュー}の理念は、屈折し、自己自身のなかに引きこもることにおいてしか、市民的文化の前に現れないからである。(傍点引用者) (KGI 16)

そうした「芸術のための芸術」という志向も、「それがおのれ自身と反対のものに落ちぶれた実践から身を引く、つまり相も変わらぬものつねにあらたな産出から身を引く限りにおいて、人間への信義を守っている」(ebd.)ものだとも言える。だが、

ルソーの時代や『群盗』のインキによごれた時代についての言葉以来、ニーチェを経て、アンガージュマンの説教者に至るまで、哲学者たちがそれ自身のために憤慨してきた文化の去勢は、文化が自分自身から文化へと生成することによって、そしてそれとともに経済優先という膨張を続ける野蛮に対する文化の力強い、首尾一貫した反対によっても惹き起こされているのである。(KGI 16f.)

つまり、純粹主義が — フッサール現象学の主観主義に対するアドルノの批判でも見たように —、己れに閉じこもり、他なるものに眼を向けない、そうしたまさしく「後ろ向きの折れ曲がった」ものである以上、それは絶対的な「主観の優位」であり、且つ現存の社会を容認するものとなるのだ。

そして、「文化批判と社会」の末尾には、こう記されることになる。

社会がより全体的になれば、それに応じて精神もさらに物象化されてゆき、自力で物象化を振り切ろうとする精神の企ては、ますます逆説的になる。宿命に関する最低の意識でさえ、悪くすると無駄話に墮するおそれがある。文化批判は、文化と野蛮の弁証法の最終段階に直面している。アウシュヴィッツ以後、詩を書くことは野蛮である。そしてそのことがまた、今日詩を書くことが不可能になった理由を語り出す認識を浸食する。絶対的物象化は、かつては精神の進歩を自分の一要素として前提したが、いまそれは精神を完全に呑み尽くそうとしている。批判的精神は、自己満足的に世界を観照して自己のもとにとどまっている限り、この絶対的物象化に太刀打ちできない。(KGI 30)

「主観の優位」、純粹主義にとどまって自足する思想は、この全面的に物象化した社会を前に、まったくの無力を露呈することになる。それどころか、精神自体がその能力を失いかけている。それを文化産業が後押ししている。

この「アウシュヴィッツの後に～」という言葉が、文化の終焉の宣言のごとく捉えられ、議論を呼んだことはつとに有名であるが、これによってアドルノが「文化の死」を宣言したとは言えない。それというのも、救われるべき文化について、アドルノは「「没落」後のシュベングラー」の末尾で触れてるからである。そこでは、「文化批判と社会」において僅かに、文化「それ自身の真理性の酵素である否定作用」(KGI 23)としか語られていないものについて述べられている。

アドルノが救われるべき「真の」文化、芸術の中で賭ける価値のあるものと見ているのは、「頽廢のなかで自由になるさまざまな力」(KGI 71)である。全体主義の体現者である第三帝国が「頽廢芸術」とレッテルを貼ったものにこそ、遺棄しようとしたものにこそ、文化の可能性があるとアドルノは見ているのだ。これは、さきに『否定弁証法』から引用した救われるべき「本質的なもの」と同じものを言い表している。その表現を今一度繰り返すと、「「法律に抵触する」もの、世間一般の評決では「非本質的」なもの、欄外へと放り出されたもの…すなわちフロイトが言う「現象界の屑」」が、それである。「「没落」後のシュベングラー」では、アドルノは、表現主義の詩人ゲオルク・トラークルの「だが生成するものすべては、いかに病んでいるように見えることか」という詩句を引用しながら(ebd.)、それに続き、こう述べている。

暴力的で抑圧された生の世界にあっては、この生や、その文化、その粗野さと崇高さの従者であることを辞めると通告するデカダンスこそ、より善い世界の避難所である。…なす術もなく歴史によって押しのけられ、否定されたものたちは、いかに弱々しくであ

ろうと文化の独裁を打破し、先史時代の恐怖にとどめを刺すことを約束するものを、この文化の否定性において、否定的に体现している。それらの人々の異議申し立てのなかに、運命と権力が決定権をもたなくなる日がいつかくる、という唯一の希望がある。西洋の没落に対立するものは、復活した文化ではない。そうではなく、没落してゆく文化像のなかに言葉なく問いかけながら、しまい込まれているユートピアである。(傍点引用者) (ebd.)

つまり、精神の鈍麻と文化産業の蔓延する、そうした絶望的状况において必要なのは、一方で精神が己れに「他なるもの」に対してゆくこと、「特殊者への志向」を持ち続けることなのであり、その他方で、文化自体の強度が増すことなのである。

ところで、ここで言われている「否定性においてのみ否定的にその存立の可能性を持っているもの」とは、アドルノ思想について知識を持つものならば、まさに現代における、哲学の存在理由についてのアドルノの言葉を思い浮かべるであろう。その言葉は、『否定弁証法』の冒頭の一節である。すなわち、「一度は時代遅れになったように思われた哲学が今なお命脈をたもっているのは、その実現 (Verwirklichung) の機を逸したからである」(ND 15)。この言葉の謂いは、「理念が現実であり、現実が理念である」と標榜した(観念論)哲学のもくろみは挫折したが、現実が「全体」となり、「非道なもの」である以上、その企図が不成功に終わったからこそ、つまり「全体」になりそこなったからこそ哲学にもいまだに存在価値がある、というものである。もちろん、その現実と一致することのできなかつた哲学の言う、「全体がそこに納められるはずであった概念的構築物は、途方もなくふくれ上がった社会や実証的自然認識の進歩に直面して、まるで後期資本主義のまっただなかに取り残された単純商品経済の残滓にも等しくなっている」(ebd.)のだから、その命脈も風前の灯火のようなものであるとアドルノは述べている。だがそれゆえにこそ、このような一節をもって語り始められる『否定弁証法』とは、まさに「没落してゆく」哲学「のなかに言葉なく問いかけながら、しまい込まれているユートピア」を探す営みであったと言えるのだ。また、そう考えることでわれわれが思い至るのは、認識論の道具立てを使つての伝統的認識論の内在批判こそが、アドルノ哲学の向かうべき必然的な道であったことだ。

さて、その『否定弁証法』では、この「アウシュヴィッツの後に～」なる言葉に、アドルノ自身、反省を加えている。すなわち、

永遠につづく苦悩は、拷問にあっている者が泣き叫ぶ権利を持っているのと同じ程度には自己を表現する権利を持っている。その点では、「アウシュヴィッツのあとではもは

や詩は書けない」というのは、誤りかもしれない。(ND 355)

文化の復興を考えたり、文化をいまだ力強いものだとしたりするのは誤りである。まさに、「頹落 (Verfallenheit) 」 (DA 14) のさなかで、弱々しいながらもいまだに残存しているものにこそ、可能性があるのだ。

そして、そうした実現の機を逸した哲学がなすのは、全体を批判してゆくこと、そしてその全体化の中で捨て去られたものに眼を向けることである。

本稿の序論で見たように確かにアドルノは、「全体性の圧倒的力を前にしての無力感」に襲われており、それが彼の思想を「暗い」ものとなさしめた。だが、体系が結局静態的なものとして全体となったとはいえ、アドルノは体系が本来持っている動的契機を思い出させることで、その静態性を突破しようともくろみていたはずである。だとすれば、体系と同じく「近代的意識」の産物である全体主義にも、全体化に抗う契機が潜んでいるはずである。したがって、われわれがなさねばならないのは、全体化が現れた時に失われざるをえなかった動的契機、全体性を突き崩す契機をこそ、全体性の中に見いだすことである。全体性の実現すると共に消えたかに見えるその契機を救い出すことこそが、哲学をしてアクチュアリティあるものとなさしめる。

アドルノ哲学のアクチュアリティは、決してその「暗さ」にのみあるのではない。その「暗さ」を見つめることで、その「暗さ」を超えようとするところにこそあるのだ。

否定弁証法がその硬化した諸対象に浸透する手段は、それら諸対象の現実性が [諸対象から] 奪い取った可能性、それでもその一つ一つの対象から垣間見えている可能性である。(ND 62)

5. 結語

「暗い」アドルノを巡って、われわれは彼の全体性批判を勘考してきたのであるが、本稿を締めるにあたって、ここまでわれわれが吟味してきた限りで、現代でも、そのアドルノの議論には論ずる価値があるかどうかを考えてみたい。

一方でアドルノには、批判が投げかけられている。確かにアドルノの社会診断には、その社会学、美学に亘る現代社会批判には見るべきところはあるにせよ、彼が繰り返し弾劾した、管理社会、画一主義ももはや過去の危惧である、と。現代は、多様化した社会、個人主義の

時代と言われる。だがその一方で、理性的、合理的行為のための自律の確立が必要だとも言われている。ところでしかし、この二つの言には、矛盾がありはしないか。つまり、言われている個人主義とは、実際の個人の確立とは遠いものではないか（自律の確立が必要とされる以上）。画一主義に染まっているとまでは言えずとも、やはり個人としての特殊性が、グローバル化する中で、あるいはグローバル化ゆえにこそ、均されていく傾向は否定すべくもないように思える。

アドルノの思想に通底している「暗さ」の元は、管理社会、画一主義への危機感である。われわれはこれを、多様化した現代社会でもはや「時代遅れ」となった視点だと言うこともできる。しかし、この問題を、過去の思想として切り捨ててしまっているのだろうか。「アウシュヴィッツ」の問題を過去のものとしなないためにも、やはりこの「暗い」側面にも眼を向けなければならないのではない。もちろん近代的知、そして文化産業のすべてが、アドルノが批判した「アウシュヴィッツに象徴される」技術社会、画一主義、つまり全体主義へと行き着くわけではない。アドルノは、その点を頑なに守ろうとしたわけではないのは確かである。アドルノも、『ミニマ・モラリア』の改訂に見られるように、態度の変更にやぶさかではなかったことを忘れてはならない。

ただし、このアウシュヴィッツの問題を最後の切り札とする際の危険についても注意しておいた方が良くであろう。アウシュヴィッツの名を挙げるのが一種の恫喝のような働きをし、その言葉でもってアドルノ思想の全肯定を生ぜしめかねないからである。「アウシュヴィッツのことは忘れたのか」といった具合にである。したがって、今後は、アウシュヴィッツ以外の論点でも、アドルノ思想のアクチュアリティを問うていかねばならない。

だが、アドルノの批判にもやはり、そのフッサール批判に見られるように、洞察力を欠いている点があり、われわれはそうした問題についてアドルノを批判してゆかねばならない。さらにはまた、アドルノ思想そのものが、幾つかの点で変更を加えられているのにもかかわらず、これまでの研究者たちはあまりにもこれについて関心を向けることが少なかった。アドルノ思想研究は、今後、一方でアドルノ思想からアクチュアリティを掘り出すことを目指しながらも、他方で、彼の思想を批判し、その揺れを批判的に問うてゆく必要がある。本稿が、そうしたアドルノの思想の変化をテーマとした、今後のアドルノ研究における、テキスト・クリティークの可能性に対する提言となれば幸いである。

本文で述べたように、全体主義への恐れというアドルノ思想のモチーフの「暗さ」は、ある種、誇張されたものである。とはいえ、やはりその突きつけてくる問題、アウシュヴィッツの問題が全面決着していないのが現状である以上は、それを「忘却」してはならない。その「暗さ」が迫る批判の必要性をわれわれは無視することはできない。批判というのは、や

はりネガティブな側面を見据えることから始まるはずである。アドルノからわれわれが学ぶべきところがあるとすれば、彼の「暗さ」を、限定否定した上で、引き受けることによって初めて生じるものだと言えるであろう。

いまだ、批判的道だけは、残されている。53)

註

本文中の指示は以下の通りである。

DA: Horkheimer, M./Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung* (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Bd.3), Frankfurt am Main, 1981. (徳永 尚訳『啓蒙の弁証法』岩波書店、1990年) — 頁数を記す。

DSH: Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel* (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Bd.5), Frankfurt am Main, 1970. (渡辺 祐邦訳『三つのヘーゲル研究』河出書房新社、1986年) — 頁数を記す。

KGI: Adorno, Th. W., *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen. Ohne Leitbild* (Gesammelte Schriften Bd.10-1), Frankfurt am Main, 1977. (渡辺、三原訳『プリズメン』ちくま学芸文庫、1996年) — 頁数を記す。

MET: Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Bd.5), Frankfurt am Main, 1970. (古賀 徹・細見 和之訳『認識論のメタクリティーク』法政大学出版局、1995年) — 頁数を記す。

MM: Adorno, Th. W., *Minima Moralia* (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Bd.4), Frankfurt am Main, 1980. (三光 長治訳『ミニマ・モラリア』法政大学出版局、1979年) — 節番号を付す。

ND: Adorno, Th. W., *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften Bd.6), Frankfurt am Main, 1973. (木田、徳永、渡辺、三島、須田、宮武訳『否定弁証法』作品社、1996年) — 頁数を付す。

- 1) Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne Zwölf Vorlesungen* (stw 749), Frankfurt am Main, 1985, S.130. (三島、巒田、木前、大貫訳『近代の哲学的ディスクルス I』岩波書店、1990年)
- 2) Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (stw 603), Frankfurt am Main, 1970, S.24. (金子武蔵訳『ヘーゲル全集4 精神の現象学 上巻』岩波書店、1971年)
- 3) A.a.O, S.28.
- 4) 野家啓一『無根拠からの出発』勁草書房、1993年。特に第9論文「哲学の終焉と終焉の哲学」参照。

たとえば、298～頁には、こうある。

デカルトに始まり、ロックに引き継がれる近代哲学の主潮流は、「認識論」を第一哲学の台座に据えることをもって開始された。「純粹理性の法廷」としての哲学というカントの哲学概念もまた、こうした認識論的転回 (epistemologic turn) の嫡出子に他ならない。

- 5) 高橋里美『認識論』岩波書店、1938年、19頁以下。
なお、本書からの引用は、表記はそのままの旧字体で引用したが、漢字については当用漢字に直している。
- 6) 『同書』、20頁。
- 7) 『同書』、21頁。
- 8) 『同書』、22頁。
- 9) Gripp, H., *Theodor W. Adorno. Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik* (UTB 1420), Paderborn; München; Wien; Zürich, 1986, S.67.
- 10) *Ebd.*
- 11) A.a.O, S.68.
- 12) A.a.O, S.68f.
- 13) A.a.O, S.69.
- 14) A.a.O, S.70.
- 15) *Ebd.*
- 16) A.a.O, S.70f.
- 17) A.a.O, S.72.
- 18) 同じ議論は、上掲の野家の論文でも指摘されていることである。『上掲書』を参照されたい。
- 19) Gripp, H., *Theodor W. Adorno*, S.72.

- 20) 拙稿「主観・客観・経験」を参照されたい。拙稿は、一括して、末尾に掲出しておいた。
- 21) Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I* (stw 605), Frankfurt am Main, 1969, S38. (武市健人訳『ヘーゲル全集 6a 大論理学上巻の一』岩波書店、1956年)
- 22) このようにアドルノは、ヘーゲルの日常性批判を批判しているのだが、日常性批判については
- これは本稿の中心問題ともなるのだが —、われわれはヘーゲル哲学の論点が、そうした主観と客観の乖離を当然視する日常的意識に、尽きるものではないことを忘れてはならない。

つまり、ここで論じたような、主-客の分離という点での日常性批判と並んで、ヘーゲル哲学においては、直接性批判としての日常性批判があるからだ。前者は、ここで述べたように、「客観の優位」を標榜するアドルノにとっては、受け入れがたいものである。他方、後者について言えば、これこそ「客観の優位」の先取りとしてアドルノがヘーゲルを評価する論点となっている。つまり、「素朴な」日常的意識で、直接所与とされるものも、実は、媒介を経たもの、つまりアドルノの読解からすれば、「社会的な客観的法則」を介在するものであるとということ、ヘーゲルは後者の日常性批判で暴き出したことになるからである。

『三つのヘーゲル研究』所収の第2篇、「ヘーゲル哲学の経験内容」には、次の記述がある。

個人の思考をすみずみまで支配している論理的普遍性も、なかなしくデュルケーム学派が証明した通り、程度の差こそあれ、社会的本質をもっている。個人は、所与が直接自分に与えられるとされるため、応々にして自分自身が真理の権原だと思っている。しかしこの個人は、実はただ、われこそは個人主義的社会であると思い違いしている社会の、全体的な眩惑の連関〔集団的瞞着〕に従っているだけの話である。個人が何を第一のもの、争う余地なく絶対的なものと思おうと、そうしたものはあらゆる感覚的個別所与の端にいたるまで、すべて導出された二次的なものである。(DSH 303)

彼〔ヘーゲル — 引用者註〕の哲学の直接性批判は、素朴な意識が直接的で自分に最も近いとばかり信じているものが、あらゆる所有物と同じ様に、客観的には、直接的なものでも第一のものでもないという事実についてもきちんとけりをつけている。…ヘーゲル哲学は、素朴な意識を捨てて素朴でない意識に移る責務がわれわれ全員にあることを言い表したものである。ということになる。(DSH 304)

もちろん、この素朴でない意識が、絶対精神となることに、つまり、われわれがここで論じた「日常性の理念化」となることにアドルノは逆らうことになる。しかし、直接性批判としての「素朴な意識」批判の可能性をアドルノは受け継ぐことになる。この「客観性による媒介」とい

う論点については、本稿2章で論ずる。また、デュルケムについては、簡潔にアドルノがデュルケムの是非を論じている箇所を引用しておいたので、註38)を参照されたい。

- 23) Vgl. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* (stw 609), Frankfurt am Main, 1970, S.35. (加藤尚武訳『ヘーゲル全集 2a 自然哲学上巻』岩波書店、1998年)
- 24) 註22)で述べたように、ヘーゲル哲学における直接性批判としての日常性批判では、この「偶然的なもの」がクローズ・アップされることになり、それをアドルノは高く評価している。

「そこにあるこのもの」の純粋な直接性という、最も确实と称されるものから出発しても、われわれは結局、その時その時にたまたまそのように在る個々人の偶然性 (Zufälligkeit) 以上に出ることはない、つまり独在論の域を出ることはない、という事実 — あるいはショーペンハウワーの言によれば、ひとは独在論をたぶん治療はできようが、反駁はできないという事実、これが結局、あの集団的な眩惑の連関が支払わなければならない狂気の代価なのである。(DSH 303)

しかし、もしも思考が、個々の人間を「政治的動物」^{ゾーオン・ポリチオン}としてとらえ、そしてまた、主観的意識のカテゴリーを潜在的に社会的なカテゴリーとしてとらえるならば、もはやこの思考は、たとえ心ならずにもせよ個人を実体化するこの種の経験概念にいつまでもしがみついてはいない。(DSH 303f.)

ちなみに言えば、まさにこのような思想を持っていたことに、社会哲学としてアドルノ哲学を見ることができるその所以がある。

- 25) 詳しくは、拙稿「主観・客観・経験」を参照されたい。
- 26) Fink, E., *Hegel*, Frankfurt am Main, 1977, S.193. (加藤精司訳『ヘーゲル』国文社、1987年)
- 27) A.a.O., S.194.
- 28) *Ebd.*
- 29) A.a.O., S.196.

アドルノにおいては本質とは、ここでフィンクの言うような「思考と同種」の概念把握可能な物としては捉えられない。「本質」についてのアドルノの議論は本稿第2章で扱うことになる。

- 30) *Ebd.*

- 31) Husserl, E., *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1950 S.28. (渡辺二郎訳『イデー I-I』みすず書房、1979年)
- 32) アドルノ自身にも、彼の求めた思想から由来する狭隘さ、あるいは彼自身もやはり逃れることのできぬままに、その生きた時代の状況によって拘束されてしまい、先入見なく思考することが妨げられている箇所が確かにある。そのような偏見からくるアドルノ思想の不備については、拙稿（「アドルノによるベルグソンの「直観主義」批判の問題点」）において、私は、アドルノ論における、「生の哲学」への対応の不当性を中心として論究した。拙稿を参照されたい。
- 33) 鷺田清一「<純粹>というレトリック」今村仁司編『格闘する現代思想』講談社現代新書、1991年、参照。
81～頁にはこうある。

ところで、<純粹>へのパトスは同時期、これとは別のもう一つの潮流を形づくっていった。それは<純粹主義> (purisme) として総括できるような思想や芸術運動の系譜である。20世紀の初頭からおよそ四半世紀にわたって、フッサールの《純粹論理学》の理念に始まり、ジイドの《純粹小説》やヴァレリーの《純粹詩》、ル・コルビジェの《純粹絵画》、モンドリアンの《純粹造形》、デュラックの《純粹映画》、アルトーの《純粹演劇》、チボーデの《純粹批評》といった芸術理念、そしてケルゼンの《純粹法学》やシュムペーターの《純粹経済学》という学問理念などが次々に登場する。反自然主義、反心理主義、反ロマン主義、反歴史主義としていわば通約できそうなこれらの精神は、別にまとまった一つの運動体として活動したわけではないが、論理や法、経済法則や芸術そのものの自律してあるべき固有の領域が、それにとって偶然的で非本質的な契機の混入によって崩壊しつつあるという危機意識を共有していたと言える。

- 34) 「経験」という語は、アドルノ思想において、特に重要な意味を持つタームである。通例のアドルノ解釈で、どのようにこの「経験」という概念が理解されているかについては、その代表として、M・ジェイの次のような言葉を挙げておこう。

Vgl. Jay, M., *Adorno*, Cambridge, 1984, pp.74. (木田元・村岡晋一訳『アドルノ』岩波書店、1987年)

しかし、アドルノは他の著作では、経験という用語のきわめて異例な使い方をしている。この用法は、カントが経験をその一変種にすぎない科学的経験に切り縮めてしまったことに対

するベンヤミンの非ヘーゲル的な批判に大きく依拠するものである。今日ではよく知られるようになった区別であるが、ベンヤミンは経験というものを Erfahrung [経験] と Erlebnis [体験] に分けている。Erfahrung とは、出来事を集合的および個人的な伝統の記憶に統合することであり、Erlebnis とは出来事を、共同的なものであれ個人的なものであれ、そうしたなんらかの有意味な文脈から孤立させることである。われわれの日常生活において断片的な情報が物語に取って替わったために、筋の通ったひとつの話をもとめあげる物語作家の能力が腐蝕してしまったということによって例証されるように、晩期資本主義の文化的に不毛化した世界では、Erfahrung [経験] は無意味で脈絡のない Erlebnis [体験] に着実に取って替わられてきている。アドルノもこの友人の Erlebnis に対する敵意を分かちもつ。だが、実は、Erlebnis というこの用語は、それがいわゆる自発性をそなえ、過度の知的反省を免れているからというので、ドイツの非合理主義的な「生の哲学者たち」によって称揚されてきたものなのである。実存主義たちのようなもつと近時の思想家たちにしても、アドルノが彼らの「本来性の隠語」と呼んだものによってある疑似直接性を特権化している点で同じような罪を犯した。いずれの場合も、人間の実存をその赤裸々な姿でとらえようとして、その妨げになる合理性や伝統のばかげた限界を突き破ろうとする哲学は、それとは気づかずに、現代の社会的経験の非合理性とその故郷喪失とを複写しているのである。

また、拙稿「主観・客観・経験」は、そのタイトルどおり、この「経験」について論じたものでもあるので、これも併せて参照されたい。

35) 『ツァラトゥストラ』のコメントールには、こうある。

「背後世界論者たち」WK によれば、この Hinterwelter という言葉は、Metaphysiker (形而上学者) という言葉の文字通りの意味を言いかえた造語であり、そこには Hinterwältler (=Ungebildeter) という言葉の意味も響かせられている。…「敬虔な背後世界論者たち」とあるように、この言葉はもちろん宗教上の彼岸を信ずる者たちをも意味する。

ニーチェ『ツァラトゥストラ 上』(吉沢伝三郎訳)ちくま学芸文庫、1993年、326頁参照。

36) Adorno, Th. W., *Einleitung in die Soziologie* (Nachgelassene Schriften Abteilung IV: Vorlesungen Bd.15), Frankfurt am Main, 1993, S.130.

37) A.a.O, S.130f.

38) A.a.O, S.140f.

この引用文最後に括弧つきで語られている「理解」という言葉は、M・ウーバーから採られた意

味で用いられている。そして、その反対の「理解」できないという事態についてアドルノが念頭においているのは、E・デュルケームの「見通しえないもの」というカテゴリーにである。現代社会のようにグローバル化しておらぬ時でさえ、社会の見通しえなさは、存在しており、人間は常に「理解」から遠ざけられた存在、殊外状況、あるいは物象化のただ中であつたのだ、とアドルノは述べているのだ。

この「理解」、「見通しえぬもの」という二つのカテゴリーは、アドルノが社会学的分析を行う際に、頻出するものでもあり、また、本稿の問題とも密接に関連しているので、ここに上掲のアドルノの講義『社会学入門』からのこれの説明にあたる箇所を抜粋しておく。

まず、「見通しえぬもの」について (Adorno, Th. W., *Einleitung in die Soziologie* S.139f)。

デュルケーム、「もの主義 [シヨシズム]」にあり理解できないものを重視する、したがって社会学はそもそも理解可能性が頓挫するところで真の対象を見出すと述べるデュルケームは、それによって、社会化の契機に、社会化のまったく中心的な契機にぶつかりました。すなわち、人間によって生み出されたものが人間に対して制度的に自立化することにです。ただし、彼はこの契機を実体化したのです。つまり、そうした見通しえなさが、そうした人間によって生み出され、人間に対して自立化する制度という「第二の自然」が、社会化一般の本質に根ざすものであるかのようにその契機を扱いました。こうした傾向には、現行の社会に対して護教論的であることがつきまどっており、これはデュルケームの、そう実際に、彼の決定的な特徴の一つであり、彼の場合、これはその [思想の] 発展の経過の内でもより強まってゆきました。

次に「理解」について (a.a.O.S.141)。

ウェーバーは、…社会学の関心とは次のようなものであると述べました — これは、社会学的主観主義にも、真理契機として隠れているものであります —。つまり、この凝固した、人間に対して自立化し、客観化した関係はやはりそれ自身、マルクスが表現したように、「人間の間の関係なのであり、我々とは対立している事物の固有性ではないのだ」というのが、それです。こういうわけですから、彼は、いわば制度の人間への還元を欲せず、それによって暗黙の内に、すべての社会的なものは理解されえねばならないという要請を立てました。そしてその際に彼が、まさに首尾一貫して、用いたものこそが、主観と客観化され、対象化された制度とに実際共通している媒体、まさに合理性というもののなのです。

- 39) Jay, M., *Adorno*, p.68.
- 40) Adorno, Th. W., *Einleitung in die Soziologie*, S.42.
- 41) A.a.O.S.42f.
- 42) A.a.O.S.43f.
- 43) そうしたアドルノ自身による前言の撤回、消去の問題は、重要なものではあるが、本稿では、紙幅の都合上、十分に論ずることができない。『ミニマ・モラリア』自体にどれほどの改訂が加えられているのかの確認の作業にも手をつけねばならず、また、この問題はこれだけで一つのアドルノに対する批判的論考となるものと考えられる。その重要性を鑑みれば、じっくりと取り組むべきものであろうので、この問題は今後の研究課題といたしたい。

『全集』と邦訳については、註の冒頭で挙げておいたので、ここでは、再度参照の指示を記さずに、仏訳の指示のみを挙げておく。

Vgl. Adorno, Th. W., *Minima Moralia* (Traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Postface de Miguel Abensour) Paris, 1980.

- 44) 以下、『ミニマ・モラリア』からの引用は、『全集』に収録されておらぬ箇所である事情ゆえ、頁数ではなく、節番号を挙げるにとどめる。註冒頭の引用の指示で挙げた『全集』と邦訳と同時に、註43)で挙げておいた仏訳も参照していただきたい。
- 45) この『ミニマ・モラリア』所収のエッセイは「1944年、秋」と記されている。一方、『啓蒙の弁証法』の序文には、「1944年5月」とある。したがって、このエッセイは『啓蒙の弁証法』が少数部の仮綴本として44年に成立していたことを考えると、『啓蒙の弁証法』の残響が強く漂うものと言える。

言わずもがなかもしれぬが、一言付言しておく、と、「1944年、秋」という日付は、同時に、第二次世界大戦末期の日付（であり、同時に第三帝国の無条件降伏の約半年前の日付）でもある。

- 46) この映画の問題については、ベンヤミンの『複製技術時代の芸術作品』との連関で論ずべきことも多々あり、またベンヤミンのその著作での主題の一つとも言える群衆、大衆の問題が本稿のテーマと関わるものであるのは確かではある。だが、ベンヤミンの著作を扱うためには、やはりその著で論ぜられるさまざまな問題を解決していくことが余儀なくされる。それはやはり本稿のテーマと若干懸け離れるものでもあり、且つ、紙幅の都合から言っても、本稿では論ずることができなかった。これらについては、別稿に期そうと思う。
- 47) Jay, M., *Adorno*, p.127.
- 48) *Ebd.*
- 49) *Ebd.*

- 50) そうした改訂に際して、断りがまったくなされていない事情は、あるいはアドルノの友人でもあったズーアカンブ社の社長、ペーター・ズーアカンブにある（もちろんアドルノ本人も、それに同意していたと推察してよいであろうが）のかもしれない。ペーター・ズーアカンブは、本稿でも次節で採り上げる『プリズメン』の出版に際して、次のような注文をつけているからだ。

『プリズメン』の初版には、脚注や注が与えるペダンティックな印象を好まない出版元のズーアカンブ社社長、ペーター・ズーアカンブの意向によって、引用文の出所を示す脚注はいっさい付けられなかった。のちに『プリズメン』が全集に収録された際、主要な引用文の出典を指示する資料が編集者による「案内」の形で加えられた。ただ、その際も編集者は原著の体裁を損なうことを怖れて、引用文自体に番号を付けることをせず、単に引用ページ、行、文末の語をインデックスとした。（邦訳『プリズメン』459頁。）

併せて、Adorno, Th.W., *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe.Stichworte* (Gesammelte Schriften Bd.10-2), Frankfurt am Main, 1977. も参照されたい。

このように引用や出典を頓着しようとしなない態度からは、改訂について云々することも厭う態度を容易に読み取ることができる。『認識論のメタクリティーク』や『否定弁証法』といった、いわゆる学術的著作については、そうしたことを疎かにすることができずとも、エッセイを集めた著作である『プリズメン』では、そうした「ペダンティック」な手続きが拒絶されたのであろう。だとすれば、同じくエッセイ集である『ミニマ・モラリア』でも、同じことがなされたとは想像にかたくない。事実、まさにこの『プリズメン』所収のエッセイ「「没落後」のシュベングラー」においても、但し書きが付けられることなく、改訂が加えられていると考えられるのであり、『ミニマ・モラリア』の削除も、そうしたズーアカンブとアドルノが「エッセイ集」に対して持っていた嗜好によると考えられる。そのような改訂を「隠す」という意図はなかったと言ってよいであろう。

なお、「「没落後」のシュベングラー」で、断り書きなしに、改訂がなされていると考えられるという点については、註52)を参照されたい。

- 51) ここで論じてきた『ミニマ・モラリア』のこのエッセイの末尾には、「1944年、秋」と記されていることは註45)で述べた。そして、「文化批判と社会」論文は、5年後の49年に発表された（勿論、その発表が49年だからといって、その執筆年が49年だとは限らないのだが）。
- 52) 本来、この論文は、38年に講演のために起草されたものだという。本文で述べたように、それが英語で刊行され、戦後の1950年にドイツ語に訳し直され、雑誌に掲載されたという。この論文についても、ドイツ語に訳された時点で、改訂が施されていると推測される。何よりもここで

引用した箇所「アウシュヴィッツ」などという言葉が見られることから、これは間違いないと見てよいであろう。ただし、現時点で詳細については、明らかでないので、注意するにとどめておく。今後、これについても研究を進めてゆくことができれば、と考えている。

- 53) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (PhB 37a) Hamburg, 1990. S.766 (A 856 / B 884).
(篠田英雄訳『純粋理性批判(下)』岩波文庫、1962年)

* * *

本稿は、いらい断らなかつたが、私がこれまで執筆した論文と重複する議論もあり、また以前の拙稿が本稿の補足ともなろうと考えられるので、ここに一括して、それらを挙げておきたい。

- 「主観・客観・経験 — アドルノ哲学の射程について — 」『年報人間科学』、1996年3月、第17号、195頁～217頁。
- 「アドルノによるベルグソンの「直観主義」批判の問題点」、『社会思想史研究』、1997年9月、No. 21号、171頁～184頁。
- 「基盤喪失の哲学 アドルノ思想における伝統概念について」、『現代思想』、1999年1月号、vol. 27-1、22頁～42頁。
- 「客観の優位」について — アドルノ哲学における「身体的なもの」 — 『年報人間科学』、1999年3月、第20号、97頁～109頁。

(尚、本稿での引用は邦訳のあるものはそれを使用させていただいたが、文意上、一部変更した箇所もある。

また、引用中の[]で括ったところは、筆者の補った部分であるが、引用文献の邦訳者による補足の箇所も含まれている。)

* * *

本稿は、平成11年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。