The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アドルノ『否定の弁証法』への接岸の試み : 緒論における経験概念をめぐって
Author(s)	細見, 和之
Citation	年報人間科学. 1990, 11, p. 61-78
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4914
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

大阪大学人間科学部　〔一九九〇年三月〕
『年報人間科学』第十一号　六一頁―七八頁

アドルノ『否定の弁証法』への接岸の試み

――緒論における経験概念をめぐって――

細見和之

アドルノ『否定の弁証法』への接岸の試み

――「緒論」における経験概念をめぐって――

はじめに
一、哲学の可能性
二、経験と弁証法
三、経験の主体と客体
四、「解釈」者の眼差し
註

はじめに

アドルノの後期思想は、『啓蒙の弁証法』（一九四七）(1)、『否定の弁証法』（一九六六）(2)、『美の理論』（一九七〇）の三つの著作に集約されるといわれる。『啓蒙の弁証法』はホルクハイマーとの共著であり、『美の理論』は未完のままアドルノの死後に公刊された。その意味で、アドルノひとりの手によって、また（少なくともその時点では）著者自身の納得した姿で上梓にいたった著作として、『否定の弁証法』は後期アドルノの、文句なしに〈主著〉である。

とはいえ、他の著作、たとえば『啓蒙の弁証法』がすでにそうであるように、この『否定の弁証法』も、著者の思想を体系的に展開したものでは決してない。ときにある想念、ある概念に行論が集中する。しかし次の瞬間には、文意は全く別の位相に飛躍する。それでいて、新たな眺望のもとにテクストを辿っていると、さきのページでかいま見られたテーマが執拗に反復されているのに気づく。同じひとつの岩盤に、ある角度から、また別の角度から、ドリルがぐいぐい押しあてられている、そんな印象である。そして、それぞれのテーマは、おそらく螺旋状に積みあげられているのだが、それによって形づくられる建築の全景を見晴らすような場は、読めば読むほど遠のいていく。

しかし、この著作に歩み入り、迷宮のような思索に従ううえで、アドルノは何の手がかりも与えてくれないというのではない。本稿で扱う『否定の弁証法』の「緒論（Einleitung）」（S.13－66）には、この著作全体、あるいはアドルノの思想をつうじて問われるさまざまな問題（観念論と唯物論、同一性と非同一性、弁証法、歴史など）が集中して現れる。この「緒論」は、『否定の弁証法』への「導入」であることはいうまでもなく、後期アドルノ思想へのかっこうの手引きともなるものである。

アドルノは『否定の弁証法』の「序言（Vorrede）」において、この著作の梗概を記すにあたって、「緒論」についても簡潔なワン

・センテンスでこう述べている。「緒論は哲学的な経験の概念を叙述する」（S. 10）、と。実にそっけないほどの一文であるが、コンパクトに圧縮され、もろもろのモチーフが輻輳しあっている「緒論」を読み解くうえで、右の注記は重要な示唆を与えてくれる。むろん、何よりも単一の命題へと思想を還元することを嫌悪するアドルノであってみれば、アドルノの経験概念を、たとえばハイデガーの「ヘーゲルの経験概念」という論文におけるように、「経験とは……である」と定式化することは困難である。しかし、「哲学的経験」（あるいは「精神的経験」とも呼ばれる）と名ざされているものをめぐって、『否定の弁証法』、ひいてはアドルノの後期思想の相貌が、いくらかは浮かびあがってくると思われる。そのことを希念しつつ、本稿では『否定の弁証法』への接岸を私なりに試みたい。

一、哲学の可能性

アドルノは『否定の弁証法』一巻をつうじて、いま現在、哲学的な思惟がどのようにして可能であるかを示している。たとえそれが「理性に反して希望する」（S. 378）とか「絶望が想い及びえぬものであること」（ebd.）といった、苦汁の淵であえぐようにして摑まれた手綱であれ、アドルノは哲学的な思惟の可能性を決して手離そうとはしていない。まずこのことは確認しておかなければならない。

確かに、アドルノの思想は、深い絶望のメロディーに彩られている。「アウシュヴィッツ」をもたらした故国のナチズム、社会主義諸国に顕著なコンフォーミズム、デモクラシーの国アメリカにおける「文化産業」の肥大。それはアドルノにとって、啓蒙の過程としての文明そのものを疑わしめるにたる、文字どおりに「出口なし」の状況であった。とりわけ『否定の弁証法』第三部の終章「形而上学への省察」（その最初の節は「アウシュヴィッツのあとで」と題されているのだが）には、呪詛のような否認の言葉が綴られている。そのような状況に対して、文明と野蛮の結託――これこそ『啓蒙の弁証法』の中心テーマだった――を加速するものとして、あるいはそれを隠蔽するイデオロギーとして、哲学は決して潔白ではない。哲学は自らの罪状をきっぱりと認めなければならない。アドルノは『否定の弁証法』の「緒論」冒頭でこう述べている。「哲学は現実とひとつである、もしくは現実をすぐにも作りだしてみせる、という約束を、哲学自身が裏切ったのちでは、哲学は自らを容赦なく批判しなければならない」（S. 15）、と。

ただし、ここで注意しなければならないのは、右のような断定が、あくまで哲学の側から、哲学の内部から発せられている、という点である。そのとき哲学は、絶望的な状況に対する血塗られた共犯者のひとりとして、たんに告発されているだけではない。共犯者のみが立つことのできる証言台で、哲学は自分と自分自らの文明を根本的に問い直そうとするのである。そしてアドルノは、そのような哲学の仮借のない自己批判のうちに、むしろ「哲学の可能性」（これは「緒論」の最初の節のタイトルでもある）を唯一認めようとしているのである。

また、次の一節からは、実践とは一見背馳する批判的な理論の営みにアドルノがどれほど期するものを寄せていたかが、明瞭に見てとれるだろう。先きの引用の直前でアドルノは語気強くこう述べる。「実践は、測りしれないほど延期されると、もはや、自己満足している思弁に異議をたてる法廷ではなく、たいていは、変革する実践に必要な批判的思想を、行政官が空疎なものとして圧殺するさいの、口実になる。」（ebd.）

たとえそれが「ミニマ・モラリア」という逆説的な形で志向されようとも、哲学がよき生活、正しき生への省察であるかぎり、その実現という譲ることのできないテロスが哲学には組みこまれている。その実現による現実との一致こそ、哲学のまがう方ない望みなのだ。しかし、ヘーゲル哲学の破産は、現実との一致という希念が哲学にとって不相応な非望でしかないことをあからさまにし、一方、かつて高貴でありえた実践は、いまや、実践的有効性の名のもとに行政官的リアリズムが幅を利かすさいの「口実」でしかない。そのとき、哲学の自己批判はどこへ向かうことができるのか。いっそのこと、哲学は現実を断念すればよいのだろうか。それこそ、思弁のうちに自己満足することにほかならないだろう。

現実と観念、理論と実践との緊張した圏域に身を置き、どこまでもそこに留まること、さしあたりアドルノの哲学の自己批判はそれを目差す。そこを立ち去るものは、哲学を諸科学の方法論に限定する実証主義であれ（Vgl.S 19）、「党は千の眼をもつが個々人にはふたつしかない」というブレヒトの警句にあからさまな「党」への恭順であれ（Vgl.S.56）、どれほど誠実なアンガジュマンを追求しても非合理な決意主義に帰着するほかないサルトル的実存主義であれ（Vgl.S.58f）、いずれも「理性の敗北主義」（S.15）を示すものにほかならない。あるいはむしろ、アドルノにとって、哲学の仮借のない自己批判が初めて、そういう緊張した磁場のごときものを作りだすのである。したがって、「理性の敗北主義」に陥らないということは、現実に対して観念の側に、実践に対して理論の側に、一面的に加担することでは決してない。両者のせめぎ合う場そのものを不断に創出し、そこに両腕をつっぷすようにして新たに思惟すること、そこにしか哲学の可能性は存在しない。そして、そのようなせめぎ合いの場こそ、アドルノの「経験」概念が定位されるところである。哲学の自己批判によって拓かれる哲学の可能性は、アドルノにとって、そういう具体的な場において「経験を行いうる可能性」（S.51）のうちにあるのである。

『否定の弁証法』における「経験」は、このような意味で、何よりも、ヘーゲルが『精神現象学』を「意識の経験の学」と呼んださいの「経験」を想起させるものである。「『意識の経験についての学』さえも、そのような経験の内容をカテゴリーの実例に貶めた」（S.25）と批判する一方で、アドルノは、ヘーゲルのカント批判の中心的な功績を、「内容的に思惟する権利と能力を哲学にもう一度与えること」（S.19）という課題の着手に認める。ヘーゲルは『精神現象学』の「緒論」で、実際に認識にとりかかる前に認識能力を吟味しておこうというカント的な「批判」の立場に対して、「誤謬

への恐怖がすでに誤謬そのものである」と主張して、「意識の経験の学」を企てた(3)。あらかじめ限界を画定することは、ヘーゲルにとっては「絶対者」の把捉を断念することだが、アドルノにとっては、そもそも人間から経験する能力を奪い、経験の貧困のうちに哲学を自死させることにほかならない。アドルノは「経験」に定位することで、「内容的に思惟する」というヘーゲルの試みを、ヘーゲル以上に徹底させようとするのである。実際、形式的思惟など、アドルノにとっては、形容矛盾にも等しいだろう。形式的な思惟はもっぱら自己自身にかかわることで、内容を喪失し、結局のところ「同語反復」に帰着するほかない（Vgl.S.45）。それは、ヘーゲルの「意識の経験の学」をも侵している傾向なのだ。

一方でアドルノは、「考えるとは同一化することである」（S.17）と述べる。対象を何ものかと同定し、同一化するという概念的な把握が思惟の本質であるかぎり、思惟は概念というエレメントを離れるわけにはいかない。しかし、思惟が概念の分析に自足するとき、思想は「ヘーゲルいうところの客体への自由」（S.38）を失う。したがってアドルノはこう記す。「認識のユートピアとは、概念を欠いたものを、概念に同一化させることなく、概念によって開くことであろう」（S.21）、と。ここで、現実と観念、理論と実践の緊張は、概念と概念を欠いたもの、同一性の思惟と「非同一的なもの（das Nichtidentische）」をめぐって増幅される。アドルノは、「認識のユートピア」が抱えるアポリアを、「緒論」をとおして解消するわけではない。早まった断念や虚偽の止揚にこの困難さを委ねないために、むしろアポリアの幅員を可能なかぎり拡げようとするかのようである。かんじんなのは、問題を解決することではなく、問題をbestimmbarなものとして際立たせることである、というように。再びあえて命題的にいうならば、アドルノにおける「経験」とは、このアポリアの幅員そのものとも呼べるだろう。ともあれアドルノは、「内容的に思惟する」哲学と「経験」について、次のように語っている。

「哲学はその内容を、哲学に迫ってきたり哲学が求めたりするさまざまな対象の、どんなシェーマによっても整序されえない多様性のうちにもつだろう。すなわちこの哲学は、対象に文字どおりに身を委ねるのであって、対象を鏡として、つまりそこに自らを再認し自分の鏡像を具体的なものと誤認するような鏡として、用いるのではない。このような哲学は、概念による反省という媒体における、何ひとつ割引かれることのない完き経験にほかならないだろう。」（S.25）

ヘーゲルの「意識の経験」は、自己意識の段階を経て「精神」に逢着する。ヘーゲルの「客体への自由」は「精神」が示現するためのモメントであって、「主観の優勢（Primat des Subjekts）」（S.18）があくまで経験のエレメントを形づくる。女神ザイスの帳の向こうに意識が発見するのは、あくまで「精神」となる「自己」なのだ(4)。これに対してアドルノの「経験」は、他なるもの、概念を欠いたものへと打ち開かれるところにのみ成立する。経験の軸は、「主観の優勢」から「客観の優位（Vorrang des Objekts）」

(S.185)へと転換されねばならない。しかし、その「経験」は「概念による反省という媒体」のうちで行われる。この点は、『否定の弁証法』の中心的なテーマとして、おいおい見ていくことになるが、まずは次節で、経験の論理としてのアドルノの「弁証法」を、「緒論」に即して検討したい。

二、経験と弁証法

さきに見たように、アドルノにとって哲学の可能性は、まずもって「経験を行いうる可能性」のうちにある。だからこそ、『否定の弁証法』では本文の叙述に先立って、「哲学的な経験の概念」が明らかにされねばならないのである。そしてその経験概念が、ヘーゲルの「意識の経験」を念頭においているように、経験の具体を捉える論理も、ヘーゲルと同様に「弁証法」と呼ばれている。しかしむろん、アドルノの「弁証法」はもはやヘーゲルのそれと同一ではない。ほかならぬ『否定の弁証法』の「序言」は、次のような宣言でもって起こされている。

「『否定の弁証法』という表現は伝統に反する。すでにプラトンにおいても、弁証法は否定という思惟手段によって肯定的なものを作りだそうとする。後世このやり方は、否定の否定という公式で簡潔に名ざされることとなった。この本は、弁証法を曖昧模糊としたものに貶めることなく、その種の肯定的な性質から弁証法を解放しようとするものだ。」(S.9)

肯定的な性質から解放された「弁証法」とは、総合にいたることなく、あくまで矛盾の段階に留まるもの、とひとまずはいえるだろう。アドルノは、『否定の弁証法』にさきだって『三つのヘーゲル研究』を刊行するさいに、「全体の意図は、変容された弁証法の概念を準備することである」(5)と記していた。いうまでもなく、『否定の弁証法』はその「意図」のひとつの具体化であろう。しかし、そのような「変容」は、たんに思惟の論理のひとつとしての弁証法のそれではなく、思惟そのものの変容を促すものである。いわばそれは、「批判的な自己省察によるコペルニクス的転換」(S.10)を――ハイデガーばりにいうと――プラトン以来の形而上学的思惟(同一性の思惟)に迫るのである。そのとき、同一性に対して矛盾は、存在の永遠不変の「ヘラクレイトス的な本質」(S.17)として神聖視されるのではなく、「概念的なもの(概念が捉えようとしているもの)を概念のうちに消失させる同一性が非真理であることを示すインデックス」(ebd.)となる。したがって、「否定の弁証法」が具体的な経験の場で照準しているものもまた、「非同一的なもの」である。

「矛盾は、同一性の観点から見られた、非同一的なものである。弁証法において矛盾原理に優位をおくということは、異質的なもの(das Heterogene)を統一的な思惟を基準にして知ることである。統一的な思惟は自分の限界に衝きあたることによって、自らを乗りこえていく。弁証法とは、徹頭徹尾非同一性を意識することである。それはあらかじめある観点をとることではない。思

想がその対象に加える罪科のゆえに、思想の避けがたい不十分さのゆえに、思想は弁証法へと駆りたてられるのである。」（S.17）

アドルノが矛盾の原理に優位をおく「否定の弁証法」になお、反時代的と思えるほどに固執するとき、そこにはまずこのように、概念によって概念を欠いた「異質的なもの」に届こうという、「認識のユートピア」が託されている。しかし、アドルノは同時に「矛盾」に、マルクスールカーチ以来の「物象化論」に基づくブルジョア社会の批判、というモチーフを重ねる。アドルノによれば、同一化を本質とする思惟が陥らざるをえない矛盾とは、「認識する主観の媒介によって初めて生じるのではなく」（S.22）、歴史的、社会的な関係に深く規定されたものなのである。

アドルノにとって社会は、個々の主体を否定する独立した客体であるとともに、あくまで「もろもろの主体の総体」である（Vgl. S.22）。個々の主体は「商品交換という抽象的な法則」をつうじて、「社会的な総体性」へと媒介されている（Vgl. S.57）。ヘーゲルの観念論が「精神」として表象しているものも、こういう総体としての社会にほかならない。しかも、ヘーゲルーマルクス以来の市民社会批判が明らかにしているように、ここで実現される総体性は、どこまでも「特殊な利害の産物」（S.22）でしかない。その意味で、矛盾とは何よりも「思惟の法則ではなく、現実のもの」（S.18）なのである。

「超越論的主観のごとくに、交換によって同一性を無自覚のうちに作りだしているのは、個々の主体自身の理性である。この理性は個々の主体を公分母に還元しようとする。しかし、この理性と個々の主体はどこまでも通約不能である。（この理性は）主体の敵としての主体である。」（S.22）

ヘーゲルは『精神現象学』において、意識の経験を導く「強制力」について語っていた(6)。たとえばハイデガーは、この「強制力」こそ絶対者のパルーシアを証示するものだ、と解釈する(7)。しかしアドルノによれば、ヘーゲルにおいて個別的な主観を絶対知にまで高めていく力は、「現実の強圧的な体制」（ebd.）にこそ、求められねばならない。ヘーゲル哲学において知を体系（システム）へと駆りたてているのは現実のシステムなのである。このシステムは、個々の主体に発しながら、「（個々の）主体の敵としての（全体としての）主体」であり、「対抗的な全体（das antagonistische Ganze）」（Vgl. S.22f）である。アドルノにおいても、経験が矛盾の論理としての弁証法で告げられるのは、個々の主体がこういう「対抗的な全体」としての社会に浸透されているからにほかならない。

しかしアドルノはここから、ヘーゲルールカーチ流の〈真の総体性の成就〉を志向するのではない。『ミニマ・モラリア』のアフォリズムを用いれば、アドルノはあくまで「全体は真ならざるものである」(8)という立場に留まり、この社会批判の水準にさきの認識のユートピア的な水準を重ねる。現実と概念は社会という同一性の装置をつうじて密通しているのであり、同一性の概念のもつ暴力への批判は、社会批判と切断されてはならない。そして、個々の主体に強いられている同一的な概念は、社会という現実で個々の主体が

経験する矛盾の意識化によって「脱魔術化」されるのであり、そういう経験のうちにアドルノは、ほとんど全面的に物象化された管理社会の、いわば突破口を見ているのである(9)。社会は交換という同一化の原理によって成立する。しかしそこには、矛盾をつうじて「非同一的なもの」が決して解消されることなく現前している。そのことを、ほかならぬ概念の自己省察によって打ち明けようとするところに、アドルノの「否定の弁証法」は屹立する。

「概念というものの方向を変え、非同一的なものに向け直すこと、これが否定の弁証法の要諦である。概念において非同一的なものが構成的な役割を果たしていることが洞察されるとき、そのような省察による停止がなければ概念が発揮しつづける、同一性の強制は消え失せる。」(S.24)

ここでは「概念」は、「現実の強圧的な体制」を背景としながらも、なお非同一的なものからの構成力の痕跡を刻んだもの、という二重の位相で捉えられている。したがって経験の主体には、システムの及ぼしている力と非同一的なものの力と、この二つを弁別する皮膚感覚のような感受力が必要となるだろう。

現実の強制力は決して隠蔽されてはならない。しかし、その強制力とともにそれとは別の律動で働いている客体自身の力――「非同一的なものの凝集力(die Kohärenz des Nichtidentischen)」(S.36)――が受信されねばならない。現実の強制力に概念をとおして内在しながら、開かれた主体の自己省察は、その強制力を客体(非同一的なもの)自身の力へと向け直す。この困難な、いわば客体の解放の戦略を、アドルノは印象的なメタファーでこう語る。

「内在的な論証が正当なのは、現実の力を現実自身に敵対的に集合させるために、システムに統合された現実を受け容れる場合である。これに対して、思想における開かれたものは、現実の連関が強調された意味で非真理であることをすでに知っている審級を表わす。この知なくしては爆発(Ausbruch)にいたらないし、システムの暴力を利用せずしては、爆発は失敗する。」(S.40)

アドルノは、「非同一性」を軸にして、弁証法を肯定的な性質から解放する。「宥和されていない状態では、非同一性は否定的なものとして経験される」(S.41)がゆえに、弁証法は矛盾に留まる「否定の弁証法」であり、それは全体性の実現ではなく、個々のモメントにおける「限定的否定」(S.48)(10)として遂行される。それでは「宥和された状態」では弁証法はどうなるのか。「ユートピアの具体的な可能性に直面すれば、弁証法は虚偽の状態の存在論である。システムも矛盾も弁証法から自由でないが、正しい状態はそうではないだろう。」(S.22)これが「弁証法」に対するアドルノの最終的な評価である。しかし、そう記すアドルノの意図は、弁証法を越えたところに真のユートピアを設定することにあるのではなく、脱魔術化の方法としての弁証法自体が神聖視されてしまうことに対して、再び脱魔術化を施すことにあるだろう。否定に内在しながらも、それを外部から見つめる眼差しが絶えずその否定の営みに注がれねばならないのである。弁証法の質的変容の射程はそこまで届いているのである。

三、経験の主体と客体

哲学は客体の認識を概念をとおして行うほかないが、そのさい、認識する主観（主体）は客体自身の構成的な力を感受するのでなければならない。アドルノの考える経験は、主体が自らの概念の揮う暴力を省察によって停止させるところに成立するのである。しかしアドルノによれば、客体を暴力的に支配する主体のあり方は、文明の歴史そのものとともに古く、かつ近代の認識論にまで長い影を落としているものである。

よく知られているように、『啓蒙の弁証法』とりわけそのオデュッセウス論において、アドルノはホルクハイマーとともに、『オデュッセイア』を「ヨーロッパ文明の基本テクスト」として位置づけ、そこに「市民的主体の原史」を読みこんでいる(11)。放浪するオデュッセウスは、とりどりの自然神の投げかける誘惑の罠を、巧みな「詭計」によってまぬがれる。彼は自然神をあざむくことで、自然の圧倒的な魔力を解き、初めて人間による自然支配を可能にする。彼はそのとき、誘惑に打ち克つ修練をつうじて、不屈の「自己」を獲得する。オデュッセウスの放浪がアレゴリカルに示しているのは、自然の猛威になすすべもなく玩弄されている段階からの、啓蒙的主体の離脱である。しかしそれゆえにこそ、彼オデュッセウスは同時に「諦念」の人である。外的自然の支配は、快楽に傾きがちな自らの内的自然の抑圧を代償として貫徹されざるをえないからである。フロイト的ペシミズムに沿っていうならば、自然支配という文明の歴史（啓蒙の過程）とは「諦念の歴史」にほかならない(12)。その行く末に待ち受けているのは、「自己保存」という目的のために行われた自然支配が、保存するはずの「自己」そのものを失う、という不合理である。オデュッセウスは、帰郷とともに、際限のない暴力を発揮する。

『否定の弁証法』の「緒論」では、このような「市民的主体」に哲学上対応するものとして、観念論の主観（主体）が論じられている。客観（現実）に対して超越的な位置に立つ主観は、対象を経験するのではなく構成しようとする。アドルノは、この「主観の優勢」のうちに、自然を忌避するイデオロギーを認める。観念論（とくにフィヒテのそれ）にとっては、「非我（das Nichtich）」や「他我（l'autrui）」およそ自然を想起させるいっさいのものは、価値的に劣っている（Vgl. S.33）。思想の統一、主観の自律が維持されるためには、そういう自然的な劣位にあるものは、主観が支配し、飲み干し、同化して当然なのである。しかも観念論の主観は、対象を自らのうちに取りこむさいに、道徳的な「憤怒（Wut）」をもって行う。自然的なものに対するこの「憤怒」こそ、あらゆる観念論の表徴であり（Vgl. S.33f）、観念論において認識論と道徳論は、自然を想起させる客体の忌避をつうじて、おのおののカテゴリーを正当化しあう。このような観念論的な主観の「原史」を、アドルノは明らかにニーチェを想わせる口吻で記述している。

「至上の精神は体系において自らが聖化されていると思いこむ。しかし、この体系はその原史（Urgeschichte）を、前精神的な

もの、類としての動物的生命のうちにもっている。肉食獣は空腹になる。獲物へ跳びかかるのはおっくうで、しばしば危険でもある。ともあれ獣があえて跳びかかるためには、別の衝動が必要である。この衝動と空腹の不快があわさって、獲物に対する憤怒となる。」（S.33）

そしてこの「憤怒」が、フマニテートの歩みとともに合理化（正当化）されていき、跳びかかられて食われる対象は「悪」とされる。「こういう人間学的な図式（シェーマ）が認識論にまで洗練されてきた」（ebd.）のであり、「体系とは精神となった腹」（S.34）にほかならない。

客体が経験されるためには、こういう「主観の優勢」が転倒されねばならない。しかしアドルノは、単純に主観と客観の地位を入れ替えようというのではない。かんじんなのは、主観と客観のそういう位階秩序そのものを解体すること、なのである（Vgl. S.182）。したがって、主体の役割を無に帰そうとする客観主義的な学（科学）、そしてその実「純粋な所与」という神話のうちで客観を支配し操作しようとする学、に対しては、アドルノはきっぱりとこう主張する。

「通常の学の理想とはいちじるしく対照的に、弁証法的認識の客観性は、主観をより少くではなく、より多く必要とする。さもないと、哲学的経験は萎縮してしまう」（S.50）、と。認識の客観性のために必要とされる、この逆説的な主観性はしかし、もはや、客体とかかわりなく自己同一に留まろうとして「概念の自給自足（オータルキー）」（S.23）に逼塞する、超越論的主観のそれではない。それは、客体に身を晒し、「客観の優位」にすみずみまで浸透され、概念という媒体のうちで客体の呻きを受像する、まさしく「客体の反省形式」（S.52）となるような主観である。「ほんとうに思想が事柄（ザッヘ）へと自らを外化し、事柄のカテゴリーではなく、事柄そのものに適合するとき、逗留する思想の眼差しのもとで、客体自らが語りはじめるであろう。」（S.38）

観念論の主観は、超越論的な位置に自らを仮構することによって、こういう客体への眼差し、ひいては客体そのものを喪失するだけではない。オデュッセウスが、自己保存のための自然支配の果てに、ついに保存するはずの「自己」そのものを失うように、主観が超越論的な位置に立って、自己自身の概念やカテゴリーそれ自体を吟味したり、Ich denkeの純粋な概念、思惟機能そのものへと自らを純化することで失われるもの、それはほかでもない、経験的自我、「存在する自我」（S.139）である――もっといえば、身体的なモメントを不可欠とする主体、この世界で負わされる苦痛のなかで、ツァラトゥストラが歌うように「痛みはいう『終わってくれ！』」と発せざるをえない主体である（Vgl. S.203）。同一化をこととする思惟、そしてその手段として用いられる概念、それらによって抑圧され支配されるのは、対象としての非同一的なものだけではない。主体としての非同一的なものもまた、観念論的な同一性の抑圧のもとで圧殺されてしまうのである。

科学はあらゆるものを測定可能とするところに成立する。理性（ラチオ）とは量化の能力にほかならず、そういう理性（ラチオ）の振舞いは、市民社会の等価交換の原理のうちにも具現されている(13)。この『啓蒙の弁証

法』以来一貫した理性批判のもとで、アドルノは非同一的なものを量化を拒む「質的なもの」とも名辞する。そして、抑圧的な支配をまぬがれた主体と客体の関係を、たとえばアドルノはこう示唆する。「事柄のうちでは、事柄の質的なもののポテンシャルは、主観の超越論的な残滓ではなく、質的な主観を待ち受けているのである」(S.54)、と。客体における量には還元されえない質的なものと主体における同様の質的なもの、それらが概念という洞穴の暗闇のなかで互いを呼びあうミメーシス的経験、そこにアドルノの経験概念の核心を見てとることができるだろうか。

「質的なもの」という一歩踏みこんだ規定には、ある種の危うさがともなうだろう。しかしここは、語りえないものを語ろうとする『否定の弁証法』の勘所である。アドルノはまた、主体と客体における非同一的なものを「細やかなもの(das Differenzierte)」として、認識とミメーシス的なモメントについて、次のように記している。大事なところなので少し長く引用したい。

「細やかさ(Differenziertheit)の要請において、すなわち客体を経験する能力の要請において――そして細やかさとは、主体が客体の反応形式となる経験のことなのだが――、認識するものと認識されるものとの間の親和力(Wahlverwandtschaft)という、認識のミメーシス的モメントは、避難所を見出す。啓蒙の過程全体をとおして、このモメントは徐々に打ち砕かれていく。しかし啓蒙の過程は、自分自らを廃棄してしまうのでないかぎり、このモメントを完全に除去することはできない。どんな親和性とも無縁な合理的な認識、といったものを構想してみても、そこには、かつては疑いもなく呪術的な偽瞞であった(主客の)あの一致への模索が生きている。かりにこのモメントがすっかり息の根を止められてしまうならば、主観が客観を認識するという可能性は端的に理解不能となるだろうし、解き放たれた合理性は非合理なものとなるだろう。しかし一方で、ミメーシス的なモメントは、その世俗化の途上で、合理的なモメントと融合する。この過程が細やかさとして総括される。」(S.55)

しばしばアドルノは、理性批判の果てに非合理なミメーシスを理想化した、と非難される。しかし、アドルノが目差しているのは、理性とミメーシスを一面的に対立させる、そのような立場そのものを廃棄することなのである。「客観の優位」によって主観と客観のヒエラルヒーそのものの除去が戦略的に目論まれているように、理性とミメーシスの間の敵対的な支配関係を停止させることが、アドルノがミメーシスのモメントを強調するさいの含意である。理性とミメーシスが盲目的に切断されるときには、理性もミメーシスもともに暴力的な発現にいたるのである。そして、ここで要請されている、経験の主体の細やかな眼差しは、アドルノがベンヤミンから継承した、客体の細部にまで浸透し感応するミクロロギーのそれである。それは、アドルノがベンヤミンのうちに認めた、「あたかも触れ、嗅ぎ、味わうことそのものへと変じようとするかのように」(14)対象に肉薄する、あの思想のあり方である。

ただし、この点はアドルノとベンヤミンとの三〇年代後半の論争

点のひとつとなったのだが(15)、アドルノは、ミクロロギーのうちに主体を埋没させてしまうこと、対象からすっかり距離が取れなくなってしまうことには、警戒の念を抱く。その一点で、アドルノはあくまで「超越」の契機を保持しようとする。「解きがたいものを解く認識実践において、ミクロロギーとしての認識がもっぱら巨視的(マクロロギッシュ)な手段（概念）のみを用いうる、という点に、そのような思想の超越の契機が明らかとなる。」（S.39）しかしこの超越は、再び主体が超越的な位置で自己同一を保持しうるような契機として固定されてあるのではない。ミクロロギーにおいてもミメーシスにおいても、主体が客体と一体となりきったと思いこむとき、主体も客体も容易に「眩惑の連関（Verblendungszusammenhang）」の網に捕縛されてしまう。主体の超越は、思想が対象に加える「罪科」であるとともに、いま現にある対象の現れのうちにそれ以上のものを認めようとする契機であり、「現存のものの力(権力)が作りあげるファッサード」(S.29) を打ち破る否定の力である。それは、客体（世界）についてのどんなイメージ（Bild）――肯定的なものであれ否定的なものであれ――にも、弁証法的な運動を促してやまない契機として、たんに主体のそれではなく、客体そのものが現にある自らのあり方を乗り越えていくための、唯物論的な否定の力にほかならない。

四、「解釈」者の眼差し

さきに、アドルノの経験概念の核心にある、非同一的なものとのミメーシス的な経験に触れた。通常、アドルノのミメーシス的な衝動が向けられる相手は、「自然」と考えられている。確かに、『啓蒙の弁証法』では、主体のうちにある「根源の国々」としての自然への「追想（Eingedenken）」、しかもかつてのように圧倒的な猛威を揮うものではなく、傷つけられ、不具にされたものとしての自然への「追想」のうちに、「啓蒙」が自分自らを乗り越えていく、唯一の可能性が託されていた(16)。しかし、そのような「追想」がどこで、どのような形で行われうるのか、『啓蒙の弁証法』は多くを語ってはいない。〈傷つけられた自然との宥和〉、これが、アドルノ、ホルクハイマー、さらにはブロッホらに共通の、ユートピアのインデックスであることはまちがいないのだが。『否定の弁証法』でも「認識とは〈傷ツキシモノヲ癒スコト〉である」（S.62）と記されている。〈傷つけられた自然との宥和〉というテーマで、今日なら人はただちに、環境問題やエコロジーにかかわる、理論と実践を想起するかもしれない。『啓蒙の弁証法』が提起したものを、そういう課題に接続することも無意味ではないだろう。しかし、アドルノの『否定の弁証法』は、それとは全く位相を異にする現場で、非同一的な客体、傷つけられた自然の快癒を求めているといえる。「哲学的に思惟するとは、モデルにおいて思惟することである。否定の弁証法はモデル分析のアンサンブルである。」（S.39）これが『否定の弁証法』で主体が臨む現場である。いいかえれば、アドルノがまず経験の客体として想定しているのは、あくまで「思考モデル（Denkmodellen）」――具体的には、カントの哲学、ヘーゲル

の哲学など――であり、さらに限定していえば、伝統的なテクストなのである(17)。そして、ミメーシスの相手としての非同一的な自然は、いわばそれらのテクストの亀裂に揺曳する、葉もれ陽のようにして感受されることとなる。

アドルノは端的に、「いかにして思惟は、伝統（Tradition）に身を委ねつつ、その伝統を変容しかつ保存しうるか、これこそ精神的な経験の示すものだ」（S.64）と述べる。そして、哲学はそれが批判するテクストによって形づくられており、伝統と哲学はテクストを介して通約しうるものとなる、として、アドルノは哲学的経験をテクスト解釈へと具体化する。

「このこと（前記の、哲学と伝統とテクストの関係）が、哲学から解釈（Deutung）への移行を正当化する。解釈は、解釈されるものも象徴も絶対的なものへと高めるのではない。思想が聖なるテクストの取り返しようのない原像（Urbild）を世俗化するまさにその場で、解釈は真なるものを探すのである。」（S.64）

アドルノはベンヤミンとともに、永遠不易の真理を拒否する。「真理は漂っているのであり、その時間的な内容のゆえに毀れやすい」（S.45）のである。一九三一年の講演「哲学のアクチュアリティー」では、「哲学の読まねばならないテクストは、不完全で、矛盾に満ちた、もろいものだ」と語られている(18)。聖なるテクストを世俗化するとは、それを完全無欠の統一的な体系と見なすのではなく、この世界と同様に、いたるところを矛盾に蝕まれ、縦横に亀裂の走った、断片の集積として読むこと、といえるだろうか。再び「哲学のアクチュアリティー」の表現を参照するならば、テクストを、著者の「意図」に応じた「原像」へと再構成するのではなく、「意図なき現実」として解釈すること(19)、である。それは、カントやヘーゲルのテクストを、とりわけその亀裂や断層に対してほとんど皮膚的な痛覚をもって読むことである。そういう思惟の営みこそが、テクストのもつ移ろいやすく、毀れやすい真理内容を、アクチュアルなものとして救出しうるのである。

ヘーゲル哲学を頂点として、いわば世界を写す鏡としてのテクストがこなごなに砕け散るとき、確かに、統一的なイメージとしての世界の像は散佚する。世界そのものが毀れているとき、統一的な鏡像など、どのみち仮象であるほかない。しかし、テクストという鏡が砕けるとき、いっさいの映像が失われてしまうのではない。おびただしい破片は、それぞれの表面やまた断面にさえ、ときにいちじるしく歪んだ姿で、世界の像を無数に反乱射しあっているだろう。それらの破片に解釈者のミクロロギッシュな眼差しが注がれるとき、破片は「モナド」として結晶する。

「哲学の形式としての断片（Fragmente）が初めて、観念論によって幻想的に思い描かれていたモナドを、それ本来の位置に就けるだろう。モナドとは、そのものとしては表象しえない総体性の、特殊なものにおける表象であるだろう。」（S.39）

アドルノは、聖なるテクストの破壊のうちに、たんなるアナーキーの現出を期するのではなく、客体、非同一的なものの「凝集力の解放」（S.36）を目指す。もろもろの断片がかすかに互いを呼びあう

「親和性（Affinität）」（ebd.）と解釈者の「精密な想像力（exakte Phantasie）」（S.56）が出会うとき、断片は「モナド」へと結晶する、というのである。これが「精密な」と形容されるゆえんであるが、ここでの「想像力」は、個々人の恣意を意味してはいない。アドルノによれば、解釈者は何よりも対象の「内的歴史」に目を凝らす。存在するものはどんなものであれ、それ自体として直接的に捉えられてはならない。それが現にそこにあるのは、ある条件を背景としたものとしてであって、ヘーゲルにおけると同様に、存在はその歴史的な生成の相において理解されねばならない。

「存在するものをその生成のテクストとして読むときに、観念論的な弁証法と唯物論的な弁証法が触れ合う。しかし、観念論にとっては直接性の内的歴史は概念の段階的な歴史として正当化されるのに対して、唯物論では、この内的歴史は、概念の非真理性を示す尺度であるのみならず、存在する直接的なものが非真理であることを示す尺度となる。」（S.62）

『精神現象学』の叙述する意識の経験――それは同時に客体の生成、変容の過程なのだが――は、ヘーゲルが念頭においていた論理学における概念の展開に対応し、それに導かれている。これに対し、アドルノが考える唯物論的な歴史とは、あくまで「〈ヒュレー〉の秘められた歴史」（ebd.）である。そしてまた、存在するものをその生成のテクストとして読むということは、それを死滅していくものとして捉えることでもある。存在するものをあたかも文字で刻まれたテクストとして、伝統的なテクストをあたかも生成し死滅していく存在物として、解釈すること。そのような、いわば花を骨となし骨を花となす解釈者の眼差しのみが、直接的なものの呪縛を断って、それを越えた〈ヒュレー〉の解放へと想像力を駆りだすことができるのである。たとえば、いわゆる「無調」へと突き進んだシェーンベルクは、確かにそのような眼差し（聴覚）で、音楽家にとって第二の自然（直接的所与）と化していた調性の縛めを解いたのである。シェーンベルクは、峨峨たる調性音楽の建築のうちに、いわば無調の廃墟を透視したのであり、そしてそれは、作曲家にとっての素材としての〈ヒュレー〉の歴史自体の発する要求でもあったのだ(20)。

「一次元的ないまという虚構」（S.63）に対して、「歴史の次元」（ebd.）をあくまで思惟のうちに保持しながら、解釈者は客体のうちに沈澱した歴史を概念によって表わそうとする。アドルノは、「歴史」は対象の内部にあるとともに対象の外部にもあって、対象を取りまいているものだ、という（Vgl. S.165）。個々の存在は、そのような固有の歴史を担うとともにその歴史によって媒介されたものとして、概念による同一化を拒む。単一の概念によっては、いま現にある客体のもつ多元的なありようが見失われる。この概念の不充分さのゆえに、概念は他の概念を自らの回りに呼び寄せる。「ここにおいて生じるのがあの布置（Konstellation）であり、そこにのみ名前のそなえていた希望のいくばくかが移行している。哲学の言葉は、名前を否定することで、名前に近づいていくのである。」（S.62）ここで「名前（Name）」とは、普通名詞と対照的な固有

名詞である。それは対象をカテゴリーへと分類するのではなく、対象をそのかけがえのない固有性において名ざそうとする。しかし「名前」は、その呪術的な起源のゆえに、すなわちあまりに存在と密着しているがゆえに、言葉のもつ認識的機能を損なわずにはいない（Vgl. S.61）。したがって、アドルノにとって哲学がそれとして存立しうるのは、言葉のもつ認識的機能を割引くことなく、名前に託されている希望を哲学が受け戻そうとするときである。そこに生じるのが、もろもろの概念からなる「布置」である。

アドルノの考える「解釈」とは、このような概念による「布置」の形成と破壊（変容）という営みをつうじて、テクストあるいは存在するものを読むことにほかならない。それは、破壊されたテクストの断片が発する、客体自身の構成力、非同一的なものの凝集力、あるいは〈ヒュレー〉の歴史、それ自体としては黙して語らぬそれらの鼓動に、何とか言葉を添わせようとすることである。そのとき哲学には、「内容に加担するレトリカルな契機」（S.66）が不可欠のものとなる。

「否定の弁証法が硬化した対象を突き破るさいのドリルは、対象の現実によってだまし取られてはいるがなおあらゆる個々の対象から見え隠れしている可能性である。しかし、事柄のうちに流れているそのような歴史を言葉で表現しようとどれほど努力を傾けても、用いられる言葉はあくまで概念である。事柄の固有性（Selbstheit）がすっかり露わになることはないだろうが、この言葉の精確さが事柄の固有性の代用となる。」（S.62）

しかし、語りえないものを語ろうとする、シジュフォス的な労働である哲学（Vgl. S.114）にとって、もろもろの概念からなる「布置」が表現にもたらそうとしている非同一的なものは、哲学が読むテクストの背後や深層に可能性として潜んでいるのではない。それを、徐々に現れたり、遠い将来いつか現れるかもしれないような「可能的なもの」として思い描く者に対しては、アドルノは端的に、それは存在しないものだ、という。「内容を欲する認識はユートピアを欲する。」（S.66）そして、ユートピアは、それがまさしく「ユートピア」であるがゆえに、「可能的なもの」とは全く遠近法を異にする地誌のうちに探索されねばならない。認識が開示しようとする非同一的なものは、そのとき、交換価値が決して使用価値を無化しえないように（Vgl. S.22）、哲学が向かうテクストのうちにむしろ消しがたく現前していることが明らかとなる。「完き経験」という最も遠いユートピアの光芒は、そこにこそ確かな揺曳を刻んでいる。このような経緯を、いわば「遠さと近さの弁証法」(21)として、『否定の弁証法』の「緒論」は、次の文章とともに結ばれる。

「ユートピアの場を鎖ざしているのは、決して直接的な現実ではなく、可能的なものなのだ。現存のもののただなかでは、だからこそユートピアは抽象的なものとして現れる。消しえない色彩は存在しないものから来る。一片の定在にすぎない思惟は、この非存在に仕える。そのような思惟は、どんなに否定的にであれ、存在しないものに届くのである。最も遠いものにして初めて近いものであろう。哲学はその色彩を受容するプリズムである。」（S.66）

アドルノは、『文学ノート』の第一論文「形式としてのエッセイ」の冒頭に、「光そのものではなく、光に照らされたものを見るべく定められ」というゲーテの「パンドラ」からの引用を掲げている(22)。アドルノにとって、哲学の解釈するテクストあるいは存在するものもまた、「光そのものではなく、光に照らされたもの」であろう(23)。そして、哲学というプリズムは、その色彩の光源を求めるのではなく、もっぱらそれを分光するのである。

註

(1) 本稿では、フィッシャーの新版を利用する。
M.Horkheimer u. Th. W. Adorno : Dialektik der Aufklärung, Fischer, 1986. なお以下の引用ではDA.と略記。

(2) Th. W. Adorno : Gesammelte Schriften Bd.6,Suhrkamp, 1973. ここからの引用は本文にページ数のみを組みこむ。引用にさいしての（ ）内の言葉は原語を除いて、すべて引用者の付記である。なお、以下同全集版（1970ff）をGS.と略記。

(3) Vgl. G. W. F. Hegel : Werke in 20 Banden Bd. 3, Suhrkamp, 1970, S. 69f.

(4) Vgl. a. a. O., S. 135.

(5) GS. Bd. 5, S. 250.

(6) Vgl. G. W. F. Hegel, a. a. O., S. 74.

(7) Vgl. M. Heidegger : Holzwege, V. Klostermann, 1950, S. 148.

(8) GS. Bd. 4, S. 55.

(9) 以下の研究書では、ルカーチにおいて虚偽意識に対してプロレタリアートの階級意識が占めるべき位置にあるものが、アドルノでは「経験概念」であると指摘されている。
Vgl. F. Grenz : Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Suhrkamp, 1974, S. 44.

(10) この概念は、アドルノがヘーゲルの弁証法の核心として評価するものである。アドルノにおけるこの概念の意義については以下の論文を参照。
徳永恂「アドルノのヘーゲル論」（徳永恂『現代批判の哲学』東京大学出版会、一九七九年、所収）

(11) Vgl. DA., S. 52.

(12) Vgl. a. a. O., S. 62.

(13) Vgl. a. a. O., S. 13f.

(14) Vgl. GS. Bd. 10, S. 251.

(15) アドルノとベンヤミンの、主として亡命中の書簡をつうじての論争については、以下の研究書が詳しく追求している。
S. Buck-Morss : The Origin of Negative Dialectics, The Free Press, 1977.

(16) Vgl. DA., S. 47ff.

(17) 『否定の弁証法』第三部は「モデル」と題され、その第一章でカントの道徳哲学が、第二章でヘーゲルの歴史哲学が、それぞれ論じられる。すでに『啓蒙の弁証法』のオデュッセウス論とサド論は、そのようなモデル分析といえるだろう。

(18) Vgl. GS. Bd. 1, S. 334.

(19) Vgl. a. a. O., S. 335.

(20) 以下の論文では、アドルノが想定している音楽上の〈素材〉が「あらゆる音素材、形式、……技術や書法」までの全域に及ぶものだと指摘されている。龍村あや子「アドルノにおける音楽と〈自然〉および〈自然支配〉」（徳永恂編『フランクフルト学派再考』弘文堂、一九八九年、所収）

(21) Vgl. F. Grenz, a. a. O., S. 203.

(22) Vgl. GS. Bd. 11, S. 9. 引用は三光長治訳。

(23) 芸術作品の本質を「謎」とする『美の理論』にはこう記されている。
「謎は解かれえない。ただその謎の形態が解読されるだけだ。まさしくこの解読が芸術の哲学に課せられていることである。」（T. W.

Adorno : Ästhetische Theorie, Suhrkamp, 1973, S. 185) アドルノにとって、そのような「謎」として、哲学のテクストもまた現前していたと思われる。