The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アドルノにおける自然と歴史 ： 「自然史」の理念をめぐって
Author(s)	細見, 和之
Citation	カンティアーナ. 1990, 21, p. 43-71
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66692
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

アドルノにおける自然と歴史

——「自然史」の理念をめぐって——

細見和之

はじめに

ともにフランクフルト学派を代表する僚友であり、『啓蒙の弁法証』（一九四七年）の共著者でもあるホルクハイマーが、その思想的生涯においていくたびかのメタモルフォーゼを経ているのにたいして、アドルノの思想は、その生涯をつうじてほぼ一貫している、といわれる。アドルノの思想がその早初において独自な相貌をかたちづくった源泉には、いうまでもなく、シェーンベルクやアルバン・ベルクらのもたらした「現代音楽」の経験が、まず筆頭にかぞえられねばならない。しかし、それと同じくらい、あるいはそれ以上に重要な要素として、アドルノより十一歳年長の同時代人、ヴァルター・ベンヤミンからの影響を見のがすわけにはいかない。一九二三年に、二〇歳のアドルノは、共通の友人であったクラカウアーを介してベンヤミンに接し、強い印象を受ける。その後、一九二八年から二九年にわたってひんぱんに交わされた両者の「対話」（とりわけ、二九年の秋、フランクフルト郊外の村・ケーニヒシュタインでもたれた会話）[1] 以降は、アドルノの思想は、ベンヤミンとの共同プログラムの実現と

いう性格を帯びている、といってもいいすぎではないほどである。三〇年代後半の、両者の亡命期間中に、ベンヤミンがブレヒトの圏域に引きこまれていくとき、あるいはベンヤミンがシュールレアリスムに無批判に没頭しているとおもわれるとき、むしろアドルノが、かつての「対話」にもとづいてベンヤミンを批判する、という経緯をたどる。

そのベンヤミンとの対話後まもなく、アドルノは二つの重要な講演をおこなっている。一つは、一九三一年のフランクフルト大学での私講師就任のさいの「哲学のアクチュアリティー」と題されたものである。アドルノはこの講演をベンヤミンに捧げるかたちで公刊することを望んでいた、と伝えられるが、生前は未刊に終わった。ベンヤミンはその数年前、ほかならぬこのフランクフルト大学で講師就任を拒まれ、以後、不安定な文筆業で糊口をしのぐのを余儀なくされたのだった。もう一つは、一九三二年に同大学の「カント研究会」で発表された「自然史の理念」と題された講演である。これもアドルノの生前には公刊されなかった（現在では、両講演とも、アドルノの全集版第一巻に収められている）。そして、しばしば指摘されるように、この二つの講演は、その後多方面に展開されていくアドルノの思想を、多くの点で先取りしている。とりわけ「自然史の理念」については、のちの『否定の弁証法』（一九六六年）でアドルノ自から直接「引用」しているほどである。ともにベンヤミンの影響を、その語彙から語り口にいたるまで深くにじませているといえるが、「哲学のアクチュアリティー」が総論的、綱領的性格をもつのにたいして、「自然史の理念」は、「自然史」という特定の、しかも特異なテーマにそくしながら、アドルノの思想の内容はもとより、その方法をも如実に示すものとして、きわめて興味深い。

アドルノが呈示しようとする「自然史」とは、ダーウィン的な意味での種の進化、動植物の歴史ではない。それ

は、「自然(Natur)」と「歴史(Geschichte)」という両概念をともに相対化しうるような、ある批判的な理念としての「自然史(Naturgeschichte)」である。講演「自然史の理念」でアドルノは、ルカーチの『小説の理論』とベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』を参照することによって、この特異な理念に骨格をあたえようとする。この講演での考察は、さきに述べたように、後年の『否定の弁証法』にまで引きつがれ、そこでは明確にマルクスの「自然史」の概念に接続されることとなる。本稿では、講演「自然史の理念」を中心にして、アドルノの「自然史」という理念の輪郭を浮かびあがらせることで、難解なアドルノの思想の一断面を、わたしなりに示したい。

一　「理念」としての「自然史」

アドルノが講演「自然史の理念」をおこなった当時、フランクフルト大学では、マックス・シェーラーとカール・マンハイムが二〇年代に同大学で講義をもって以来、いわゆる「歴史主義」をめぐって活発な論議が交わされていた。(2) アドルノのこの講演も、直接的には、「歴史主義」のはらむ諸問題について、アドルノの立場からなんらかの寄与を試みることを目的としていた。ここでは、当時の論争に立ち入るわけにはいかないが、アドルノのこの講演がそのような背景をもつ点は、やはり看過されてはならないだろう。アドルノが「自然史」という概念を用いるさいにつねに念頭においているのは、「歴史主義」、とくにディルタイによって定式化され、論争のさいの前提とされていたような、自然と歴史の対立という事態だからである。

講演の冒頭でアドルノは、ここで用いられる「自然史」の概念が通常のそれとは意味を異にすること(日本語訳でも、'Naturgeschichte' には、マルクス主義の文献以外では、ふつう「博物誌」の訳語が充てられる。つまり一

般には、'Geschichte' はこの場合「歴史」ではなく「物語」の意味とされているのである)、また、「自然」の概念も「数学的自然科学の対象」として想定される自然を指すものではないこと、このことに注意をうながす。そのうえでアドルノは、「自然」と「歴史」をさしあたりつぎのように規定する。「自然」とは、「太古からそこにあるものであって、運命的に定められた所与の存在として人間の歴史を支えているもの」[3]である。このような自然は、アドルノによれば、「神話的なもの (das Mythische)」[4]としての自然の概念であり、歴史において現れてくるものはなんであれ、すでに実体的にそこに含まれていたものである、ということになる。これにたいして「歴史」とは、「そこにおいて質的に新しいものが現れてくること」[5]によって特徴づけられるものであって、「純粋な同一性やつねにすでにそこにあったものの純然たる再生産という姿ですすむのではない運動」[6]、「新しいものとしてそこに現れてくるものによってその真の性格をえるような運動」[7]である。つまり、自然とは永遠に反復する神話的世界の指標であり、歴史とはつねに新しいものの生起する世界である。

まずこのようにアドルノは、自然と歴史をまったくあい対立しあうものとして規定する。それは、自然と歴史があいいれないものとして論じられるさいの両者の規定を、もっとも抽象的な水準で、それゆえもっともあからさまな形で定式化しようとすることである。しかし、講演「自然史の理念」におけるアドルノの意図は、両者の対立をもっとも極端な姿へと洗練してみせることにあるのではない。アドルノは、このような「自然と歴史の通常の対立を廃棄すること」[8]をめざすのであり、この目的を「それらがまったく崩壊してしまうというかたちで廃棄されてしまう一点にまで、両概念を駆りたてる」[9]という思想戦略によって達しようとするのである。自然と歴史の対立の廃棄、いいかえれば、自然と歴史のある宥和の実現を、自然史の理念ははるかに遠望しているのである。アドルノは

この講演で、「歴史主義」をめぐる論争を存在論と歴史主義の対立として総括し、その両者の対立の前提となっている自然と歴史の対立という地平そのものに、かれ独自の方法で新たな光を投じようとする。

ところで、自然と歴史の対立、存在論と歴史主義の対立、もっといえば存在と歴史の対立、これらの対立の克服が焦眉の問題であるならば、存在をその歴史性（時間性）という根本規定において明るみにだそうとする、ハイデガーの『存在と時間』（一九二七年）での試みは、まさしく画期的な意義を有するはずである。それゆえにこそアドルノは、この講演で、フッサール以後の現象学の動向（とくにシェーラーのそれ）に触れたのち、当時すでに一世を風靡していたハイデガーの思想に批判的に言及し、そこからかれ自身の方向を呈示していく。

アドルノによれば、「新―存在論的な問題設定において、自然と歴史の宥和（Versöhnung）という問題は、ただ見かけ上解かれているにすぎない」[10]。アドルノは、ハイデガーの試みが「歴史性」というカテゴリー、普遍的な概念のうちにとどまっており、偶然的、個別的な事実としての歴史的なものを捨象してしまう、と批判する。のちに『否定の弁証法』第一部で、ハイデガーのいわゆる「存在論的区別」の主張にたいして「存在者なくして存在なし（Kein Sein ohne Seiendes）」という観点でしつように反復されることになる、ハイデガーの哲学の根本的な抽象性にたいする批判である[11]。そういうハイデガーの哲学の抽象性を示すものとしてアドルノは、さらに、「全体性」と「可能性」という二つの規定をとりだしてみせる。ハイデガーの哲学はもはやヘーゲル的体系としての全体性を志向してはいない。だがそれは、存在の意味を問うことによって、なお存在者の全体に迫ろうとする。そういうハイデガーの哲学のアルカイックな特徴は、思惟そのものが立ち至った現状へのノンシャランを示すものにほかならない。アドルノによれば、存在を全体として問いうるような思惟は、もはや崩壊してしまっている。哲学がい

ま直視しなければならないのは、存在の意味でもその全体でもなく、そういう問いに対応しえなくなっている思考の崩壊状況そのものなのである。さらに、ハイデガーは「実存論的なもの（Existenzial）としての可能性は……現存在のもっとも根源的究極的で積極的な存在論的規定性である」[12]と記す。アドルノからすれば、こういう現実性にたいする可能性のモメントの強調は、具体的、個別的な現実にたいする無力さの、観念論的表明にほかならない。ハイデガーの試みは、「主観と客観の同一性という昔ながらの古典的テーゼを新しい装いで隠蔽するものである」[13]。これがこの講演でのハイデガーにたいするアドルノの、最終的な評価である。アドルノにとってハイデガーの哲学は、現実のもつ断片性、歴史につきまとう偶然性、主体のおかれている崩壊状況、これらを直視するのではなく、「歴史性」という抽象的な水準でそれらの事態を存在論的に聖化するものでしかないのである。

このようなハイデガー批判がどれほど正鵠を射たものであるのか、その点はここでは問わないこととする。ともあれ、「全体性」と「同一性」への批判という、アドルノの後期思想を特徴づけるモチーフが、すでにここでも現れていることは確認しうるだろう。そして、全体性と同一性への批判、逆にいうと、個別的なものと非同一性への固執というモチーフは、アドルノの、ここでの「自然史」の理念をも特徴づけるものなのである。

アドルノによれば、がんらい「現象学」の出発点には、主観的な理性（ratio）とその理性のことばによってトランス・ズブエクティーフな存在をえようという、根本的なパラドクスがよこたわっていた。アドルノにとっても、このパラドクスがかかえるアポリアは回避不可能なもの、その意味で「真なるもの」であったとおもわれる。『否定の弁証法』では、「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、もろもろの概念によって開くことであろう」[14]と告げられる。アドルノからすれば、ハイデガー的な新―存在論の試みは、決して

このアポリアを克服するものではなく、「歴史性」あるいは「存在」という単一の概念のうちへ逃避することにほかならず、フッサールの出発点からの歴然たる後退を示すものなのである。

これにたいして、「自然史」という問題設定のうちでアドルノが企てるのは、自然あるいは歴史という単一の概念ではとらえることのできない具体的な歴史的現実を、それらの概念をいわば酷使することによって開示する、という方法である。それゆえにこそ、「自然史」という視座は単一の概念のもとにポジティーフに呈示されることはできない。それはあくまでである「理念」、ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』の「認識批判的序説」で語っている「比類のない極端なもの同士がおかれている関係をかたどるもの」[15]としての「理念」なのである。このような「理念」としての「自然史」を照らしだす方法を、アドルノはこの講演でつぎのように述べる。のちに『否定の弁証法』で直接「引用」されるのはこの一節である。

「自然と歴史の関係への問いが真剣に立てられねばならないとすれば、それへの応答の見とおしは、もっぱら以下の場合にのみ与えられる。すなわち、歴史的な存在が比類なく歴史的に規定されてあるときに、つまりそれがもっとも歴史的であるところで、それを自然的なものとして把握する、ということが達せられる場合、あるいは、自然を、それがもっとも深く自然としてみずからのうちに閉じこもっていると見えるところで、歴史的な存在として把握する、ということが達せられる場合である」[16]

ここでの「自然と歴史の関係への問い」とは、端的にいえば、自然と歴史の宥和への問いである。アドルノはそ

れを、自然を歴史として、歴史を自然として把握するというパラドキシカルな戦略のもとで問おうとする。この方法は、『否定の弁証法』の「認識のユートピア」を具体的に指さすものでもある。たとえば、自然という概念とその概念のもとに包摂されている自然的なもののあいだにはつねに埋めがたいギャップが存在する。その差異を、自然的なものが歴史的なものであるという姿へと顕微鏡的に拡大してみせることによって、アドルノは同一的な概念の揮う暴力を停止させようとするのである。歴史という概念と歴史的なものについても同様である。そしてアドルノは、さきにみたように、自然と歴史という対立しあう両概念がともに崩壊してしまう一点をめざす。それはむろん、新たな形而上学的存在論の第一原理とされるような一点ではなく、自然をも歴史をも実体化することなく、自然と歴史の関係を、したがってその宥和を、はじめて問いうるような地点である。

アドルノは、以上のような問題をかれの講演の出発点として、「自然史」という特異な理念を新しい「歴史哲学」の動向のうちに具体的に探索する。それがルカーチの『小説の理論』であり、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』である。次節では、講演「自然史の理念」でのアドルノによるルカーチの参照とその批判をみることとする。

二　ルカーチもしくは「第二の自然」

ルカーチの『小説の理論』は、一九一六年にある雑誌に発表され、二〇年に単行本として刊行された（アドルノは、この本を二一年にブロッホの『ユートピアの精神』とともに読んだ、と別のところに記している[17]）。ルカーチがハンガリー共産党に入党するのは一八年であり、二三年には『歴史と階級意識』が公刊される。つまり『小説の理論』は、マルクス主義者ルカーチが誕生する以前の――六二年にようやくこの本が再版されるさいに付された、

著者自身の序文によると――ディルタイ、ジンメル、ヴェーバーの影響下に成立した、「精神科学的傾向の典型的な所産」である。あるいは、一四年の戦争勃発を背景として、反戦派インテリゲンチャの焦慮のもとで、「左翼的倫理と右翼的認識論」が融合してできあがった著作である。[18] だがこの作品は、その後のルカーチとなんの共通性も有さないわけではない。

「大叙事文学（グローセン・エピーク）の諸形式についての歴史哲学的試み」と副題された『小説の理論』の内容をひとことで述べるなら、ホメロスからダンテを経てゲーテ、さらにはドストエフスキーにいたる文学史の流れにおいて、ルカーチが偏愛する長篇小説の存立根拠とともに限界を歴史哲学的に画定する試み、と呼べるだろう。ここでのルカーチの立脚点は、「歩みうる道にせよ、歩まねばならない道にせよ、星空がその道の地図となり、その道を星々の光が照らしている」[19]ような、ギリシアの叙事詩のそなえた幸福な「全体性（Totalität）」が喪失した「現代」にある。『小説の理論』のルカーチにとって、小説とは「罪業の完成された時代の形式」[20]であり、「神に見捨てられた世界の叙事詩（エポペー）」[21]である。あるいは、小説とは、「生の外延的全体がもはや明白には与えられていない時代の叙事詩であり、意味が生のうちに内在するということは疑わしくなったが、それでいて全体性への志向（Gesinnung）をもちつづけている時代の叙事詩」[22]である。それゆえルカーチによれば、「小説」の主人公たちは、目標も道も与えられていない世界のうちを、「意味」を求めて彷徨する。そこでは内面（魂）と外界が一致することは決してないが、主人公がおのれ自身をめざす歩みとして、小説には唯一の結構が与えられる。このような視点で、『小説の理論』ではさらに、魂は世界よりも狭いか広いかという二分法で「小説形式の類型学」が試みられ、新たな大叙事文学への予兆が、したがって小説以後に位置する文学形式の生誕が、ドストエフスキーの諸作品のうちに認められる。

このような『小説の理論』から、講演「自然史の理念」においてアドルノは、「第二の自然(die zweite Natur)」という概念を援用する。それは、『小説の理論』では、近代の小説において主人公たちが直面する世界を特徴づけるために用いられている概念である。したがって、ヘーゲルが『法哲学』で、近代の法体系の基盤となる「精神」に浸透された世界の喩として語っているような、肯定的な意味あいで用いられているのではない。アドルノによれば、ルカーチの「第二の自然」という概念が名ざしているのは、「疎外された世界、商品の世界」であり、さまざまの人間の協働によってかたちづくられてはいても、おのおのの人間にとってはその意味が失われてしまった「因習の世界(die Welt der Konvention)」である。そこでは、歴史的に産みだされた行為や事物、それらで充たされた世界そのものが、人間にとって疎遠なものとして現れる。人間にはそれらの意味は判読されず、もっぱら「もろもろの暗号(Chiffern)」として出会われるだけなのである。[23]

アドルノは、このようなルカーチのいう「第二の自然」という概念のうちに、「自然史」の理念がかかわる出発点を認める。自然を歴史として、歴史を自然として把握する、という「自然史」の理念の方法は、したがって、たんなる概念のアクロバットでは決してない。ルカーチが「第二の自然」と規定したような、歴史的なものが自然的なものとして現れるという近代における経験の、事柄(ザッヘ)そのもののしからしめる方法なのである。そしてアドルノによれば、「自然史」という理念のもとで歴史哲学がとりくむべき課題は、「この疎外された、物的な、死せる世界を認識し解釈することは、どのようにして可能か」[24]ということである。

この問いが『小説の理論』ではどのような方向で解かれているか、あるいはむしろ断念されているか。この講演でアドルノが注目し、しっかりと指をおくのは、ルカーチのテクストのつぎのような一節である。

「この自然（第二の自然）は、硬直し、よそよそしいものとなった、もはや内面性を目覚めさせることのない意味の複合体である。この自然は、腐敗した内面性の刑場であり、それが生きかえりうるのは――もしそれが可能ならば――それゆえ、以前の現存在あるいは当為的な現存在においてそれらの内面を創造し保持していた心的なものをもう一度呼びさます、形而上学的行為をおいてはないだろう。なにか他の内面性がこの自然を生きいきとしたものとすることは、決してない」[25]

ルカーチの『小説の理論』は、「第二の自然」という概念をつうじて、歴史的に生成したものが人間にとっては自然物へと硬化したものとして現れる、という疎外あるいは物象化の状況を見すえる。つねに新しいものの生起することによって特徴づけられるはずの、人間の歴史的な経験世界は、乗りこえ不能な自然的世界という仮象のうちに、きつく監禁されているのである。どんな個人の内面もこの「因習の世界」を打ち破ることはできず、ルカーチは、硬化した事物が再び歴史的意味を回復するための「形而上学的行為」を憧憬する。しかも、「内面性の腐敗した刑場（Schädelstätte＝ゴルゴタの丘）」というメタファーは、キリストの復活という神学的モチーフを背景としているだろう。アドルノによれば、ここでのルカーチの歴史哲学は、いわば「終末論的な地平」[26]のうちにあり、死せる「第二の自然」を認識し解釈するという可能性を、無限のかなたに追いやってしまうものである。

ここでのアドルノの批判は、あきらかに、その後の『歴史と階級意識』にいたるルカーチの歩みを射程にいれたもの、とおもわれる。というのも、「第二の自然」を物象化された「商品の世界」とみなすこと自体、「マルクス主義者ルカーチ」からの読みこみであるが、『小説の理論』だけにかぎっていえば、ここでの「形而上学的行為」

の必要を疎外の深さを表わすためのレトリックとして読みすごすことも可能だからである。だが、『歴史と階級意識』の視点からすれば、まさしくこの「形而上学的行為」が、歴史の主体＝客体としてのプロレタリアートの革命のうちに、世俗的な具体像を結んだのだ、と読まないわけにはいかない。そして、そういうマルクス主義者ルカーチの思想こそが、アドルノにとっては「終末論的な地平」のうちにとらわれていることになるのである。

新たな大叙事文学の予兆を唯一ドストエフスキーに、「かつていかなる小説も書かなかった」ドストエフスキー――ドストエフスキーは小説以後に属するがゆえに――に期待するルカーチと、共産党に入党し、プロレタリア革命に奮闘し、苦い敗北の総括のなかで『歴史と階級意識』の諸論文を書きついだルカーチ。そこには、短期日のあいだでの、ひとりの思想家の大きな振幅と変貌がある。しかし、一貫して変わらないのが「全体性」への希求である。ルカーチは、『小説の理論』では美学的な調和的世界としての「全体性」の回復を、『歴史と階級意識』ではヘーゲル的な意味での歴史の「全体性」の実現を祈念する。『小説の理論』は、たしかに小説を「過程」として、「探求」としてとらえる。[27] その意味では、ルカーチが「第二の自然」の認識と解釈を全面的に放棄しているというのは誇張である。だが『小説の理論』全篇を満たしているのは、明らかにギリシア的全体性へのノスタルジーなのである。しかしその全体性は、この疎外された現在そのものにとっては外挿的な意味しかもちえない。ルカーチの歴史哲学は、全体性の優位のもとで、「第二の自然」のいま・ここでの認識と解釈を放棄することになるのである。失われた意味を未来における全体性の回復＝実現に求めるルカーチの物象化論の、疎外論的稜線は、「第二の自然」という現象自体のアクチュアルな意味を、「終末論的な地平」のうちに暗くおおいつくしてしまう。

こういうルカーチの歴史哲学にたいしてアドルノは、決して全体性へと回収されることのない歴史の「非連続

性」、しかも個々の事実におけるそれだけではなく、「構造的な性質の非同一（Disparatheit）」[28]を、この講演において強調する。「第二の自然」という概念によって逢着されながら、全体性の優位のもとでその後のルカーチの歩みから失われてしまったもの、それは、歴史があがないようのない非連続であり、現実が謎めいた断片の集積としてしか出会われないという時代の不幸のうちに、自然と歴史の関係を問う、まさしく認識の好機を見いだすような眼ざしである。

講演「自然史の理念」においてアドルノは、ルカーチが無限のかなたへと追いやってしまった課題を、無限の近みにまで引きよせ、徹底的に世俗化する歴史哲学の試みとして、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』をとりあげる。ベンヤミンの憂鬱な「メドゥーサの瞳」[29]に宿されていたのは、ルカーチには欠けていた、あのしたたかな眼ざしにほかならなかったからである。

三　ベンヤミンもしくは「変移」の一点

ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』は、一九二四年から二五年にかけて集中的に書きつがれ、教授資格の申請論文としてフランクフルト大学に提出されたが、その晦渋さのゆえに拒否され、二八年に単行本として上梓された著作である。六百あまりの引用をモザイク状に散りばめた、とりどりの刺戟的なモチーフをもつ「トラクタート」の集蔵体とも呼ぶべきこの本を、ひとことで要約するのは容易ではない。ひとまず、文芸学上二義的なものと見なされてきたアレゴリーという表現形式に注目することで、同じく文学史のうえでほとんど黙殺されてきたドイツのバロック悲劇の相貌を、固有の光のなかに浮きぼりにする試み、ということはできるだろう。だがむろん、このベン

ヤミンの代表作は、アドルノにとっても、またベンヤミン自身にとっても、たんに文学史上の一ジャンルとしてのバロック悲劇の分析でもなく、表現の一テクニックとしてのアレゴリーの復権をはかるものでもなかった。

ベンヤミンがバロック時代の悲劇のうちに認めたのは、さまざまの事物やこの世界における人間の経験の意味が充実した象徴のもとに集約されている、完成された芸術作品ではなかった。むしろ、「凋落（Verfall）」の時代のただなかで、充溢した内容を必然的に喪失しながらも、ひたすら「芸術的意欲」が形式を達成しようとするさいに示される、痛切な苦闘のありさまだった。[30] それは、ベンヤミンにとって、かれの同時代の「表現主義」の諸芸術が、破局の予感に満たされながら、文字どおりに戦争と革命の時代のうちに展開している、必敗の暗闘にほかならなかった。凋落の時代には、事物と意味、魂（内面）と経験が何らかの象徴のもとに完全な調和を実現したと見えても、それは一瞬のことにすぎない。その調和は、たちどころに時間の掌に引きわたされ、朽ちはててしまう。たとえば、君主の象徴としての太陽は、落日へと向かう運動のうちに不吉な意味合いを先取りし、君主と太陽の象徴的関係にはおおいようのない亀裂が生じる。そのときすでに太陽は、君主の栄光の象徴ではなく、かれの没落のアレゴリーとなる。アレゴリーとは、したがって、たんに抽象的概念の具象化、擬人化というのではなく、象徴の示す調和が持続しえないところで、なおかつ意味を求めようとする芸術がとる必然的な身ぶりなのである。ベンヤミンによれば、「事物の世界の廃墟にあたるものが観念の世界ではアレゴリーである」。[31] バロックの悲劇作者たちは、「明確な目的概念ももたずに間断することなく断片を積みあげる」。[32] バロック悲劇は、表現主義の絵画や現代音楽がそうであるように、「美の彼岸」[33]にある。アレゴリーとは、この美の彼岸で、芸術的意欲が生きのびるために、自らの美神に向ける銃口なのだ。

さて、アドルノの「自然史」の理念は、つねに新しいものの生起によって特徴づけられる人間の歴史的世界と、太古からそこにある反復する神話的な自然の世界とが、分かちがたく絡まりあっていることを、自然を歴史として歴史を自然として把握するという方法で示そうとする。そのことによってアドルノは、自然と歴史をたんに対立しあうものとして固定的にとらえるのではえられない、新しい視座を獲得しようとする。ルカーチの「第二の自然」という概念は、歴史的に生成した事物や人間の諸関係が物象化のメカニズムをつうじて自然的な属性を帯び、人間にとって疎遠な「謎」として現れる事態をとらえた。だがルカーチは、その「謎」の解明を、過去ないし未来における「全体性」にゆだねようとする。一方ベンヤミンは、バロック悲劇の作者たちがそのような謎めいた事物からなる断片的な世界のうちにさまざまなアレゴリーを読みとり、「つぎはぎ細工(Stückwerk)[34]」としての作品を仕上げたことを強調する。バロック時代の悲劇作者たちがそこにおびただしいアレゴリーを読みとることができたように、疎外された「第二の自然」の世界とは、たんに全体性のもとに包摂されてはじめて意味を回復しうる場というのではなく、それ自体、いま・ここにおける意味生成の現場そのものなのである。しかも、そういう現場を目撃することは、「全体性」に満たされた「幸福」な時代にはおそらく不可能なことなのだ。

アドルノの「自然史」の観点からすれば、ベンヤミンは、バロック悲劇の分析をとおして、ルカーチが「形而上学的行為」を憧憬しつつ踏みとどまった地点から、荒涼とした「第二の自然」という風景のただなかに、さらに深く一歩も二歩も歩みいったことになる。そのベンヤミンの比類のない探索のもたらした報告のなかで、講演「自然史の理念」でアドルノがとりわけ重要なものとして参照するのは、『ドイツ悲劇の根源』のうちの、つぎのような一節に刻まれている認識である。

「バロック時代の詩人たちにとって、自然は蕾や花のうちにではなく、自然の被造物の爛熟と腐朽のうちに現れる。自然はかれらにとって永遠の変移（ewige Vergängnis）として想いうかべられ、当時の人々の土星人的な眼ざしだけが、その移ろいのなかに歴史を認識したのである」[35]。

「悲劇とともに歴史が舞台に登場するとき、歴史は文字（Schrift）として現れる。自然のかんばせには、変移の象形文字で〈歴史〉と記されている。悲劇によって舞台にのせられる自然―歴史（Natur-Geschichte）のアレゴリッシュな顔貌は、廃墟としてありありと現前しているのである」[36]

イコノロジーが図像を一種の象形文字として解釈するように、バロックの詩人たちにとって自然はコードなき暗号の断片として出会われる。それは、まずもって、読まれ解釈されるべき文字なのであり、世界はおびただしい判じ絵と化する。しかも、バロック悲劇が主題として舞台にのせるのは〈歴史〉である。「アレゴリー的表現自体、自然と歴史が奇妙に交錯することによって登場する」[37]のである。

アドルノはベンヤミンの右のような一節には、ルカーチの歴史哲学とは根本的に異質なものが現れている、と指摘する。つまりアドルノによれば、ルカーチが、歴史的に生成したものが自然物へと硬化し、反復する神話的自然の圏域に呪縛されている疎外の状況を見すえたのにたいして、ベンヤミンはその逆の側面、自然自体が移ろっていく自然、すなわち時間を宿したある「歴史的なもの」として現れる、という事態をとらえているのである。だが、自然的なものが歴史的なものとして出会われるということは、人間の歴史的世界が自然の世界をすきまなく覆いつ

くし、一切の自然が歴史化された結果ではない。アレゴリーの眼ざしが「第二の自然」のうちに看破する「変移」のモメントとは、むしろ「第一の自然」、「神話的」と見なされている自然の本質そのものなのである。[38] そして、「神話的自然」が変移していく歴史的なものであるということは、それが乗りこえ可能なものである、ということにほかならない。「変移」のモメントにおいて、歴史も自然もともに乗りこえ可能なものとして自からを示すのである。それゆえアドルノは、講演の冒頭でめざされた、自然と歴史の通常の対立が廃棄されるあの一点を、この「変移」という契機に求める。「自然と歴史が収斂しあうもっとも深い一点は、まさしくこの変移というモメントのうちにおかれているのである」[39]、と。

アドルノは、「自然史」という理念は自然と歴史を何らかの意味で「総合」するものではなく何よりも「パースペクティブの変容」[40]を促すものだ、という。「変移」の一点で自然史の理念がその視野のうちに確保しているものは何なのか。この点をめぐってはアドルノとベンヤミンの差異も考慮されねばならない。端的にいうと、アドルノはベンヤミンの思想から神学的・ユダヤ神秘主義的モチーフを払拭して、新しい唯物論の原理をつかみだそうとする。そのようなアドルノのモチーフは、この講演と相前後して書き上げられたアドルノの処女作『キルケゴール』(一九三三年)全篇を貫いているものでもある。次節では、アドルノのキルケゴール論をも参照しながら、講演「自然史の理念」のめざすものをさらに突っこんでかんがえてみたい。

四　「メールシュトレームの底」へ

ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』には、「自然史」という表現が、“Naturgeschichte” “natürliche Geschi-

chte” “natürliche Historie” あるいは “Natur-Geschichte” としてくりかえし現れてくる。ベンヤミンはそれを、失楽園ののちの、人間だけではない被造物すべての「受難史」[41]を指すものとして用いている。ベンヤミンによれば、歴史を世界の受難史と見るところにこそ、バロック時代の世界解釈の核心があるのである。そういうコンテキストのうちで、ベンヤミンにとって、アレゴリーという表現形式は、「言語一般および人間の言語」[42]にはじまるかれの秘教的な言語論のモメントをなしていることは疑いない。失楽園によって、自然と意味とを結ぶ正しい名称が失われたとき、「人間の言語」は胚胎し、受難史として歴史が出発する。「凋落」の時代のただなかで、アレゴリーという表現は、腐朽していく事物のうちにそのような受難史をなぞることで、「人間の言語」を越えた「言語一般」、一種の普遍言語を追想しうるポジションをえる。あからさまにいうとベンヤミンは、「恩寵のない罪の状態」[43]におかれた被造物のうちになお神の啓示を解読する可能性を、アレゴリーに託しているのである。

さきに述べたようにアドルノは、このようなベンヤミンの受難史としての「自然史」という思想から、その神学的・ユダヤ神秘主義的なモチーフを払拭して、新しい唯物論の原理をつかみだそうとする。そういうアドルノのモチーフとベンヤミンのモチーフが激しく交錯したであろう部分として、『ドイツ悲劇の根源』のつぎの一節は重要である。アドルノが「自然史」をこの著作のキー・ワードとして読んだのもここからではないかとおもわれる。

「アレゴリーのこの深淵（象徴にはない、形象と意味作用とのあいだの深淵）のなかで弁証法的運動がどれほど力強く渦巻いているかは、他のどこよりも悲劇形式の研究において明らかになるにちがいない。ゲレスとクロイツァーがアレゴリー的志向に帰するあの世俗的な広がり、歴史的な広がりは、自然史（Naturgeschichte）

として、意味作用の原史（Urgechichte des Bedeutens）ないしは志向（Intention）の原史として、弁証法的性格をそなえている」[44]

右の文中のゲレスとクロイツァーは、ベンヤミンのアレゴリー論に示唆を与えた、一九世紀のロマン派の思想家である。かれらは、象徴とアレゴリーの区別に時間範疇をもちこみ、アレゴリーにたいする誤解を正した、とベンヤミンはいう。象徴には瞬間が、アレゴリーには時間の継起（「歴史的な広がり」）が帰せられる。ベンヤミンは、この「時間の継起」は形象（Bild）と意味作用とのあいだの「深淵」に発している、と解釈する。そこには、さきに述べたようなベンヤミンの秘教的・神学的なモチーフが背景にあるだろう。そのような「深淵」は、失楽園以前にはありえないものなのである。

だが、それとともにベンヤミンは、ここでアレゴリーの「歴史的な広がり」をまさしく「自然史」と呼び、さらにそれを「意味作用の原史」あるいは「志向（Intention＝意図）の原史」といいかえている。一般にアレゴリーにおいては、何らかの概念が図像化（形象化）され、その図像のうちにもとの概念が読みとられる。その概念と図像との対応が偶然的であるがゆえに、アレゴリーは二義的な表現形式とされる。しかし、アドルノによれば、ベンヤミンにとってアレゴリーとはたんなる置き換えではなく「表現」である。つまり、アレゴリーの意味作用において、形象ないし図像は、表現者の概念や意図を意味として一方的に付与された客体ではない。アレゴリーにおいては、図像は当初の概念のうちには回収しきれない意味を放射する主体となるのである。[45] アレゴリーの眼ざしが目撃するのは、まさしくそのような形象と意味、主体と客体との弁証法的な運動にほかならない。さらに、ベンヤミンはア

レゴリーを「形象の思弁（Bilderspekulation）」[46]とも呼んでいる。アドルノからすれば、そのような「思弁」のうちには、観念論的主観が同一的な概念のうちで抹殺しようとする客体ないし主体と客体の関係が、つねに未決着なものとして確保されている。観念論的主観は概念をつうじて客体を暴力的に支配するが、そういう主観にたいする省察のモメントが、アレゴリーのうちには棘のように潜んでいる。したがって、「意味作用の原史」としての「自然史」の理念が、アレゴリーの眼ざしのもとでとらえようとするのは、弁証法的な主体と客体の関係の原史ということができるだろう。それゆえにこそアドルノは、『ドイツ悲劇の根源』を導きとして書きあげたキルケゴール論において、キルケゴールの「美的なもの（形象）の構成」のうちに、「まどろみつつこの世界を忘れ去るためではなく、形象（Bild）の力によってこの世界を変革するために、〈よりよき世界〉を探索する唯物論」[47]の可能性を認めたのである。

アドルノの思想は、ベンヤミンとともに、判じ絵の謎解きをモデルとする。アドルノによれば、この謎解きに「想像力（Phantasie）」として主体はかかわる。[48]「自然史」の理念はアレゴリーの眼ざしのもとで、自然そのものが絶えず移ろいいく、乗りこえ可能な自然であることを認識する。だが、アレゴリーのうちでは、客体（自然）もまた意味を放射する主体である。「第二の自然」という判じ絵をつうじて、自然はもはやたんに歴史によって乗りこえられる客体ではない。主体の想像力を介して、自然は自分自からを乗りこえるのである。いや、「形象の思弁」においては想像力そのものが客体（自然）から絶えずその活力をえているのである。キルケゴール論でアドルノは述べている。

「想像力において、自然は自分自からを乗りこえる。自然の衝動に想像力は由来し、想像力のうちで自然は自分自身を直観する。想像力によってほんのわずかに位置を変えることによって、自然は救出された自然として自からを示す。〔……〕想像力は存在するものをそのままにしておくのではなく、直観しつつ、存在するものに秘かに介入し、その布置を形象へとまとめあげるのである」[49]

ここでアドルノは、ロマン主義的な自然観をあからさまに吐露しているとおもわれるかもしれない。だがアドルノにおいては、自然が総体として主体とされたり、有機的全体として価値的に求められたりしているのでは決してない。主体としての自然について語りうるとしても、それはあくまで小さな具体的形象のうちに「救出された自然」としてのみのことである。乗りこえ不可能な神話的自然という見かけ（仮象）は、歴史が自然の敵対的な他者として現れるときの、自然の頑なな顔貌である。だが、歴史以前の太古的自然とは、どんな認識の光も射すことのない盲目的な自然連関――野蛮――にすぎない。現実が新しいものの生起する歴史的世界として同定（同一化）されるとき、同一的な歴史からこぼれおちるものが排除され、それが再び「神話的自然」へと同一化される。この自然は、歴史的世界を自らの神話のうちに呪縛し、それを「第二の自然」と化する。だがそのことによって、自然はかえって自分が歴史的なものであることを打ち明ける。こういった自然と歴史の錯綜は、自然が「救出された自然」にいたるための、必然的な迂路である。しかしそれは、太古からの自然と歴史の抗争という大きな物語ではなく、「第二の自然」という破片と瓦礫のうちに、いま・ここで渦巻いている歴史と自然、主体と客体の弁証法にほかならない。

アドルノは、キルケゴール論のエピグラムに、エドガー・ポーの「メールシュトレームの底へ」の一節を掲げている。ベンヤミンがバロック悲劇の分析をとおして降り立ったのは、事物と意味、自然と歴史が、たがいに目まぐるしく交替しながら、とめどなく生成しては没落していくありさまを、さながらパノラマのように眺めわたす、まさしく「メールシュトレームの底」のような地点といえる。そこでは、はるか以前に過ぎ去った太古の自然と歴史的にもっとも新しいものが、無差別に現れては消えていく。アドルノは、ルカーチとベンヤミンを援用したのち、講演「自然史の理念」において、あらゆる存在物を自然と歴史の錯綜しあった「瓦礫と破片」として解釈する、「ラディカルな自然史的思惟」にもとづく歴史哲学を提唱する。[50] アドルノが、自然と歴史の対立が廃棄される、あの「変移」の一点とともに降り立つのもまた、「メールシュトレームの底」である。それは、室内のフラヌール（遊民）キルケゴールが、「観念論の自己破壊」を体現した、窓に反射鏡をつけた誘惑者の小部屋である。[51] それは、都市のフラヌール、ボードレールが、『悪の華』の詩篇を書きついだ、「一九世紀の首都」パリである。[52] アドルノのその後の思想の特異さとそれを叙述する文体の異様さも、「自然史」の理念が指さすこのような地点から明らかにしうるにちがいない。

五　後期アドルノと「自然史」の理念

最後に、拙論の結びとして、以上のような「自然史」の理念にもとづく歴史哲学が、その後のアドルノの思想においてどのような意義を有していたかを、『啓蒙の弁証法』と『否定の弁証法』にそくして、簡単に確認しておきたい。

ホルクハイマーとの共著である『啓蒙の弁証法』には、「自然史」という表現は表立っては現れてこない。わずかに、末尾に付された「手記と草案」のうちの、「歴史哲学の批判のために」と題された断章のなかに散見するだけである。しかもそこでは、講演「自然史の理念」における「理念」としての意味は付与されず、ダーウィン的な種の進化・発展史を指すものとして用いられている。しかし、この著作全篇を貫くモチーフは、むしろベンヤミン―アドルノ的な意味での「自然史」の理念にもとづく歴史哲学の試みと見なすことができる。

『啓蒙の弁証法』の中心論文「啓蒙の概念」の意図するところは、「序文」で著者たち自身によって二つのテーゼのかたちに要約されている。すなわち、「神話はすでに啓蒙である」と「啓蒙は神話に退化する」である。神話が語るのは太古的な自然の世界であり、その果てしもない循環を理性の働きで「脱魔術化」する刻苦によって、近代的な啓蒙された世界が展けてくる。これが通常の進歩的な歴史観である。これにたいして『啓蒙の弁証法』は、太古の神話がすでにして啓蒙の先取りであり、逆にまた、近代的な啓蒙はなお太古的神話の圏内に呪縛されていることを暴露する。神話という太古的自然と啓蒙（文明化）によって明けそめる歴史的世界とが分かちがたく絡まりあっていることを、『啓蒙の弁証法』は、神話（自然的なもの）を啓蒙（歴史的なもの）として、啓蒙（歴史的なもの）を神話（自然的なもの）として把握するパラドキシカルな思想戦略によって明るみにだすのである。それゆえにこそ、「オデュッセウス論」が示しているように、古代ギリシアで語りつがれたオデュッセウスの漂泊の旅は、まさしく近代的な「主体性の原史（Urgeschichte der Subjektivität）」[53]をアレゴリカルに照らしだすものとして読み解かれたのである。さらに、「自然史」の理念に照らして参照しなければならないのは、オデュッセウス論の末尾にあるつぎの一節である。

「原始と野蛮と文化の絡まりあいにたいして、ホメロスのさし伸べる慰めの手は、『昔々のことでした』という回想（Eingedenken）のうちにある」[54]

この「昔々のことでした」というメルヒェンの語り口に確保されているのは、「自然史」の理念によってアドルノが降り立とうとした、一切を「変移」の相のもとに眺めるあの一点にほかならない。神話と啓蒙を貫く悲惨な暴力を、この語り口は、現在とはかかわりのない過去の出来事とするのではない。むしろ語り手は、過去の出来事をこの現在のうちにも反復するアクチュアルな事象として呼びだしつつ、まさにそのことによって、この現在の悲惨がいつか移ろいいく彼方を、遠い追憶のように喚起するのである。[55]

そして、アドルノの哲学的主著『否定の弁証法』第三部のヘーゲル論「世界精神と自然史」では、再びベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』を参照しながら、マルクスの「自然史」の概念が論じられている。

マルクスは、『資本論』の第一版序文において、自らの立場を「経済的な社会構成の発展を自然史的過程として把握する」[56]ものであると記している。マルクスは個々人の主観的な思惑を越えて冷徹に進行する事態をとらえる。しかし、アドルノがマルクスのうちに認めるのは、歴史的必然の名のもとに科学的な不変の学説としてポジティーフに構築された「自然史」の理論ではない。『資本論』でマルクスは、「自然法則にまで神秘化された資本主義的蓄積の法則」について語り、商品の「物神的性格」を暴きだした。[57] それらの自然法則や物神的性格は「社会的に優勢な者らに、不可思議な後光を、侵しがたく存続するタブー、太古からの魔力といった性格を、今日まで請けあっている」。[58] しかし、アドルノによれば、元来マルクスの理論のもっとも強力なモチーフは、それらの法則が別の社

会的条件のもとでは乗りこえ可能であること、「自由の王国が始まるところでは、それらの法則はもはや妥当しない」[59]という確信のうちにおかれているのである。マルクスもまた、悲惨な法則をひたすら sachlich に語ることで、すべてが変移していく一点に立つメルヒェンの語り手として、その法則の彼方を指さしつづけたのである。

さらに『否定の弁証法』にはこう記されている。

「変移（Vergängnis）の力に依らなければ、超越へのいかなる追想（Eingedenken）ももはや不可能である。永遠はそのものとしてではなく、もっとも移ろいやすいもの（das Vergänglichste）によって破られたものとして現れる[60]」

「人間の、あるいは人間関係の直接性のあらゆるモメントが、社会化の掌中に仮借なくたぐり寄せられれば寄せられるほど、この紡ぎだされた網が（歴史的に）生成したものであることを想起するのはますます不可能となり、それは自然的なものなのだという仮象は、いよいよ抗しがたいものとなる。人間の歴史が自然から離れれば離れるほど、この仮象は強まるのだが、その一方で、自然は拘禁状態を表わす拒みようのない比喩となる[61]」

ここで「自然」という比喩のうちに呪縛されているのは、歴史的に生みだされた社会関係だけではない。自然的なもの自身もこの比喩のもとに拘禁されているのである。「自然史」の理念は、ほかならぬ「変移」の力によって、

自然と歴史の双方をこの拘禁状態から解き放とうとするのである。

註

(1) Vgl. S.Buck-Morss, *The Origine of Negative Dialectics*, The Free Press, 1977, S. 22. このケーニヒシュタインでの対話を、ベンヤミンはのちにアドルノ宛ての書簡（一九三五年五月三一日付）で、「歴史的な会話」と振りかえっている。

(2) Vgl. a. a. o., S. 53.

(3) Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp, 1973, S. 346. 以下同全集版（1970 ff）を AS. と略記。

(4) A. a. O., S. 345.

(5) A. a. O., S. 346.

(6) A. a. O.

(7) A. a. O.

(8) A. a. O., S. 345.

(9) A. a. O.

(10) A. a. O., S. 351.

(11) Vgl. AS. Bd. 6, S. 69 f. u. S. 139.

(12) M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1979, S. 143 f.

(13) AS. Bd. 1, S. 354. アドルノのまとまったハイデガー批判としては、『本来性というジャーゴン』があるが、たとえばハーバーマスはこの講演でのアドルノに「ハイデガー批判のもっとも強い口調」を認めている（Vgl. J.Herbermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 1*, Suhrkamp, 1981, S. 499）。

(14) AS. Bd. 6, S. 21.

(15) W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp, 1974, S. 215. 以下同全集版 (1974 ff) を BS. と略記。
(16) AS. Bd. 1, S. 354 f.
(17) Vgl. AS. Bd. 11, S. 556.
(18) Vgl. G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, 1971, S. 6 ff.
(19) A. a. O., S. 21.
(20) A. a. O., S. 137.
(21) A. a. O., S. 77.
(22) A. a. O., S. 47.
(23) Vgl. AS. Bd. 1, S. 355. なお、「因習の世界」「もろもろの暗号」という表現はルカーチのものである。
(24) AS. Bd. 1, S. 356.
(25) G. Lukács, a. a. O., S. 55. ( ) 内は引用者の付記で、以下も同様である。
(26) AS. Bd. 1, S. 357.
(27) Vgl. G. Lukács, a. a. O., S. 62.
(28) AS. Bd. 1, S. 361 f.
(29) これは『プリスメン』所収のベンヤミン論での表現。ここではアドルノは、そもそもベンヤミンの仕事全体を「自然史的なもの」と総括している (Vgl. AS. Bd. 10-1, S. 242 f.)。
(30) Vgl. BS. Bd. 1, S. 235 f.
(31) A. a. O., S. 354.
(32) A. a. O.
(33) A. a. O., S. 353 f.
(34) A. a. O., S. 362.
(35) A. a. O., S. 355.「土星人的な眼ざし」とは、古来、占星術上憂鬱の元凶とされてきた土星の影響下で、その憂鬱のもたらす冥想力によって、事物のアレゴリッシュな意味を看取する眼ざしのことである。

(36) A. a. O., S. 353.
(37) A. a. O., S. 344.
(38) Vgl. AS. Bd. 1, S. 365.
(39) A. a. O., S. 357 f.
(40) A. a. O., S. 356.
(41) BS. Bd. 1, S. 343.
(42) Vgl. BS. Bd. 2, S. 140 ff.
(43) BS. Bd. 1, S. 343.
(44) A. a. O., S. 342.
(45) ベンヤミンは、「寓意家(アレゴリカー)の掌のうちで物は何か別のものとなり、そのことによってかれは別のことを語ることになる。それはかれにとって、隠された知の領域に至る鍵となるのだ」(BS. Bd. 1, S. 359) といい、「アレゴリーの形成物からは、物がこちらを凝視している」(a. a. O., S. 362) とも記している。
(46) A. a. O., S. 395.
(47) AS. Bd. 2, S. 186.
(48) この点は講演「哲学のアクチュアリティー」を参照 (Vgl. AS. Bd. 1, S. 341 f.)。
(49) AS. Bd. 2, S. 196.
(50) Vgl. AS. Bd. 1, S. 360.
(51) Vgl. AS. Bd. 2, S. 62 ff.
(52) Vgl. BS. Bd. 5, S. 45 ff.
(53) AS. Bd. 3, S. 73.
(54) A. a. O., S. 99.
(55) この一節の解釈については、徳永恂「アドルノのオデュッセイア論」(徳永恂『現代批判の哲学』、東京大学出版会、一九七九年、所収) を参照。

(56) K. Marx, *Das Kapital* 1, Diez, 1953, S. 8.
(57) Vgl. AS. Bd. 6, S. 348 f.
(58) A. a. O., S. 349.
(59) A. a. O., S. 348.
(60) A. a. O., S. 353.
(61) A. a. O., S. 351.

付記　本論文は、第十五回大阪カント・アーベント例会において発表したものに加筆したものである。

（大阪大学人間科学部大学院博士課程在学）