The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アレックス.デミロビッチ『アドルノのアクチュアリティー』
Author(s)	三島, 憲一; 宮本, 真也
Citation	年報人間科学. 1995, 16, p. 215-235
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6916
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

アレックス・デミロビッチ
『アドルノのアクチュアリティー』[1]

三島憲一・宮本真也　訳

ドイツ人として、つまりドイツ語を意識せずに話せるものとして、日本でアドルノのアクチュアリティーについて講演をおこなうのには、おのずと若干の当惑を感じざるをえません。というのも、批判理論についての日本での受容と議論の状況についての正確な知識が、残念ながらドイツではきわめてわずかしか手にはいらないからです。また、日本においては多くのことが知られてはいないと想定することも、文化的な自惚れのあらわれとして誤解されるでしょう。アドルノをめぐるドイツでの議論に非常に特徴的と見なせることと言えども、それらのあまりにも多くを自明なこととして前提してしまえば、誤解の危険を孕むことになります。こうした前置きは、せいぜい私の状況に対してみなさんの理解を乞うための但し書に過ぎません。ただしそれは文化的な誤解の危険を少なからず取り除いてくれることでしょう。

アドルノが今でもアクチュアルであるのは、彼の概念の一つを用いて言えば、その理論がドイツ連邦共和国の客観精神の一部となっているからです。このことは、アドルノの著作そのものが、多くの人によって細部にまで練り上げられた包括的で分業的な研究プログラムを提示したのではないとしても、言えることでしょう。イローニッシュに言わせていただくと、とりわけ旧西ドイツの多くの大学に勤める、独自の課題と問題設定に携わっている多数の大学教員のうちに、アドルノの理論ははっきりと体現されているのです。ここで私が念頭に入れているのは、フランクフルトではアルフレッド・シュミット、ユルゲン・ハーバマス、またはユルゲン・リッチェルトであり、ベルリンではアルブレヒト・ヴェルマー、ヴォルフディーター・ナル、またはミヒャエル・トイニッセンであり、ハン

ブルクではシュテファン・ブロオイアーと、途中からベルリンに移りましたがヘルバルト・シュネーデルバッハです。さらには、ハノーファーではオスカー・ネークト、またはレギーネ・ベッカー＝シュミット、オスナブリュックではクラウス・ロルスハウゼン、ダルムシュタットではヨアヒム・ベルクマンとヘルムート・ダーマーの名を挙げることもできるでしょう。そのほかに多く名を挙げることができるのは、とりわけアドルノの理論についてのモノグラフィーをものした、より若い世代からでしょう。彼らはアドルノの理論を、ポスト構造主義やポストモダンをめぐる、近代の哲学における議論と社会理論的な議論と、あるいは民族主義からの問いに対する議論と関連づけようと試みました。つまり、グンゼリン＝シュミット・ノエルやゲルハルト・ガム、クリストフ＝メンケーエガースやヨスト・ミュラーたちがそうです。また、狭い意味ではこのアカデミックな議論において蓄積された刊行物や雑誌なども大きな意味を持っています。クランペン社やカーイラ社またはコンクルスブッフ社などがそうです。文化産業的装置として頻繁に誹謗されるズールカンプ社とならんで、またはそれを補うかたちで、これらの出版社からアドルノの理論の圏域をゆく野心的な著作や論文集が公刊されました。これらの知識人の多くはアドルノのテーゼと考察に、多かれ少なかれそれらを包括し解明するかたちで言及しています。[2] そこで重要なのは、理論や知識人のあいだに見られる統一的な潮流では決してありません。反対にこれらの人々の多くや、彼らによって結び付けられることになった知識人の集団が示しているのは、アドルノの著作の受容におけるそれぞれに独自な在り方なのです。非常に多くの場合、そこには「アドルノ」を本来的に継承しているのだという自負が伴っています。部分的には重大で厳しい対立もあります。学派の形成や模倣主義とならんで、今日的意義を問い直す試みや、アドルノからの異端やアドルノへの批判もあれば、同様にそれらへの激しい反論や背信をなじる非難も見いだせることでしょう。これらの対立や学派抗争には――しばしば、ゼクト的に――偏狭的なものがこびりついており、あるいはそれらはいつでも開かれているわけでも、文書という形で行われているのでもありません。それゆえともすれば公に知られることがないのです。そのようにしてある独自な研究を正当化しようというわけなのです。そのような対立と抗争を、私は少なくとも次のことを示すものとして解釈しています。つまりそれらは、アドルノの理論はある意味で、ドイツの批判的知識人による思惟がこれからもまた、この社会とそれに固有な役割についてたがいに了解するためにくぐり抜けていかなければならない針の穴である、ということを示しているのです。

こうしたことが、ドイツの新聞の多くの文芸欄でおこなわれている文化政治的な議論において最近とくに顕著な傾向です。そこでアドルノがひんぱんに引合いに出されるのは、自明な事実またはいわゆる民主主義的な参与を顧みることなく、作品文化 Werkkultur の強固な概念に同意するような人々によってです。芸術作品のオートノミーはまさしく公衆の支持を欲しがることとは相入れないというわけです――この公衆が税収総額からこれらの芸術作品のため

に資金援助するのだとしても、そうなのです。この議論と共にとりわけ正当であると思われるのは、次の事実でしょう。地方自治体の資金がわずかである現在の状況では、予算の削減をおこなわなければなりません。しかしその対象として犠牲となるのは、いわゆる文化の最高峰と呼ばれるもの、つまり劇場やオペラではなくて、数多くの小さな市民規模での、そして大抵の場合街の住民と結びついている文化活動なのです。しかしエリート主義的な芸術解釈がわの重要証人としてアドルノを招請することは――他方でそれは別の面から見ても彼の理論を割引しているものなのですが――彼の思想を一面化し、そこにおける歪みを矯正するものとして認めることはできません。というのも次の引用文に示されるようにアドルノは文化と芸術そのものを一つの矛盾としてとらえていたからです。

「文化が悪臭を忌み嫌うのは、文化自身もまた臭いを放つからである。というのも、ブレヒトのすぐれた一節にあるように、文化の宮殿は犬の糞でできているからなのである。そしてこの一節が書かれて数年後、アウシュビッツは反論の余地がないほどに文化の失敗を証し立ててしまったのである」[3]。

アドルノにとって文化が正当化されるのは、ただ現在の支配の条件次第なのです。つまり、文化そのものが文化ではないものとの、または労働との宥和のための余地をいかにあけておくのか、そのさいに究極的にその歴史的な止揚をいかに指し示すのか、という条件においてのみなのです。

この例はすでに次のことを示しています。つまり、アドルノ自身の理論的活動のアクチュアリティーへの問いに答えることは、けっしてたやすいことではありません。なぜなら彼が書いた多くのものが持っているポテンシャルは、今日ではほとんど正確に区別することはできないのですが、アクチュアルであると同時に、時代遅れでもあるのです。アクチュアルであると言えるのは、アドルノの著作が――脱工業化社会や情報化社会といった議論に抗して――次のことを想起させるからです。つまり、この地球上のほとんどの人間が今後も肉体的に過酷な労働を強いられるということ、こうした個人としての存在者が相互に結び付けられるのも、市場と互いの競争の冷徹さを通じてであるということを、アドルノの著作は思い起こさせるのです。その擁護者がわれわれに保証するほどに市場は自由なものとは限らないのです。市場はさまざまな強制を人間に与えもすれば、人間をただ平和な状態で結び付けているだけではなく、人間相互の戦争を導いたり、人間の生活諸連関や自治的な連帯の形態を破壊することもあるのです。ある平穏な世界が可能であるのだとしても、それは地域主義的な闘争とナショナリズムを通じて絶えず幾つかの勢力圏へと分割されるものです。高度に発展した資本主義的な産業社会の幾つかに見られる繁栄は、地球上の人間のうちのごく少数者のためであり、広範囲にわたる貧困といたるところにおける人間と自然の破壊と、それらからの略奪という非常に高価な対価で購われているのです。われわれが享受している自由は――わ

れわれがその自由をたのしんでいる場合でも――割引され、ほとんどの場合支配のがわによって無理強いされているのです。つまり、自由とは幾らかの時間のあいだ労働から息抜きすることであり、二、三のさまざまなメーカーから冷蔵庫を選ぶということであり、実際には決定に関しては何の影響力も持てないままに、わずかな政治的権利と民主主義的な立憲国家の保証を享受することなのです。しかも、これだけでしかない政治的な権利ですら、支配のがわの利害と衝突する場合には、制限と排除によって頻繁に脅かされるのです。そのような自由でも貴重であることには決して変わりないものです――残念なことにアドルノを引き合いにだす人々の多くは非常にナイーフにこの貴重さまでも疑ってしまうのですが――この自由はアドルノにとっては、とうの昔には可能であったものとは、まったくかけはなれたものに思えるのです。とうの昔には可能であったもの、それは、自分たちの共同生活を規定するのは人間にほかならない、ということです。彼が規定した非常に困難な基準は、冷徹な、多くの場合冷徹になりすぎてしまった批判的知識人のあいだでは今やほとんど誰にも考慮に入れられません。つまり、アドルノによれば、たった一人の人間でも社会によって惹き起こされた苦悩をいまだに経験しているかぎり、人間の社会は、いまなお諸国家へと引き裂かれた世界社会なのであり、実際には自由な社会として見なすことはできないのです。

このような考察は、資本主義社会がいわばその発展の終焉にいたっていると見る歴史哲学と緊密に結び付いています。交換という現象だけが個人を社会化するということに基づくなら、社会は、個々人を強制的かつ全体主義的に統合し、行政的に管理するリニアな過程としてとらえられます。いわば最終的に自律的な人格とその自由な決定において現れてくるはずの抵抗は、後期資本主義においてすべて吸収されつくすのです。人間は単なる反射された光のたばにまで貶められるのです。一握りの人間による支配の維持にのみ役立つようなこの状態は、生産力の状況から鑑みても、正当なものとは言えません。アドルノが歴史的に見て支配が合理的であるとみなしたのは、それが人間の物質的な再生産の可能性の大きな発展にまだ貢献していたからなのです。しかし、今日、社会的な豊かさの様々な可能性は、すでに過剰なものとなってひさしい支配の維持の手段へと顛化しています。――また、このような歴史哲学の究極原因論は、生産力の状況は、そのようなものとして客観主義的に判断できる、というような仮説に説得力を持たせれるわけでもありません。ここではレギュラシオン理論のような最近のアプローチのほうが、資本主義的社会発展の内的目的論という仮説からは距離をとっているという意味で、より見込みがあるように思えます。同じように、次のような表象ももっともであるとは思われません。それによれば、人間は、かつて充分に発展を遂げた市民としての個人は、いわば自律的な個人は、今日においてはかえって逆にその心的器官の最奥部にいたるまで収奪者と考えられるわずかの支配者に制御されている文化装置によって管理され、即座に服従するようにうながされているのです。

このように考えてみると、アドルノが文化産業の分析と批判において展開した支配と操作についてのテーゼの多くは、われわれに対しては今やほとんど説得力を持ってはいないのです。われわれは、それでも市民集団がその諸活動をつうじて支配の形態に対し影響を与えることができることを経験的に知っています。文化産業に目をやると、われわれのほとんどすべてはテレビも見れば、あれこれの映画を見たいと思うでしょうし、レコードも持っていれば、ジャズやロックまたはベートーベンをテープで聴くこともあるということが分かります。アドルノが要請したことを実行できるのは、つまり文化産業による生産物の受容を一貫して拒むことができるのは、ほんのわずかの人々でしょう――それができたとしても彼らは、それ自体になにかしら凝り固ったもの、特異体質的なものがこびりついている、同時代に対する無知やそこから取り残されるといった、大きな犠牲を払わなければならないでしょう。『ミニマ・モラリア』においてアドルノは、彼自身もまたジャン・パウルのテキストを、それが読まれなければならないように読むための教養をもはや持ってはいないことを嘆いていますが、そのような嘆きの声は今日ではすでに余分なものとなっているのです。それなのに相変わらず、古典的な教養の理想がますます崩壊していくことをいまなお主張することは、今や単調で退屈なことでしょう。さらに悪いことには、そうした態度をとる人々は今日におけるわれわれの生活の在り方が孕んでいる矛盾に気付いていないのです。表面上の教養の喪失に苦悩する――それが多くのアドルノのエピゴーネンたちの態度ですが――のではなく、かつても今も、より大きな意義を見いだせるのは、こうした教養の要求の有意義さを現在、または過去において問うことでしょう。アドルノが文化産業と呼ぶ領域においては、まさにその文化産業が一般的なものになっているがために、われわれが直面している社会的矛盾のほとんどは、今日、片が付けられてしまっているのです――同じことはすでに今世紀の五十年代のアメリカにも見いだされますが、残念なことにアドルノ自身によってはこのことは分析されませんでした。アドルノができたのは、知識人によって具現化された文化産業における矛盾を、ただ批判的知性の穴を埋める欠員補充として見なすことだけでした。確かにアドルノに対して次のように反駁することもできるでしょう。社会化された諸個人は新しい歴史的地平において、常に新たな形で矛盾し、衝突するものなのです。しかし――フォーディズムについてのグラムシの分析に依拠すれば――アドルノの観察が、発展した資本主義の形態の変化の分析に重大なる寄与を行うものであることがわかります。今世紀の二十年代に資本家が成功したのは、資本投下のための新しい領域を、つまり文化という領域を開示したことです。その際に批判的知識人の役割もまた、社会の全体におけるイデオロギーの立場と同様に変化しました。知識人はその古典的教養材と共に、装置の一部となるのです。知識人そのものの概念もまたひろがりを持つようになりました。ベートーベンと並んで、映画俳優やスポーツマンも集団的生活の偶像となっています。文化産業が新しいかたちの平等を生みだすと言えるのは、どこのだれにとっても成功がただ

「幸運」によって、つまり統計的な確からしさによってのみ与えられるかぎりなのです。それと共に文化とイデオロギーもまた、精神の客体態の領域としての性格を失ってしまいます。もはや個々の作品あるいは理念が問題とされることもなく、文化は生活形式となっているのです。劇場やテレビ、イラストやスポーツはわれわれの日常構造の一部となっているのです。そのようにわれわれは日常としてイデオロギーを生きているのです。アドルノが示したように、社会的生活そのものが今や、われわれの経験と思考を規定するイデオロギーとなっているのです。特定の教養的市民層の中間音と意識哲学的な想定に対して持ちだしたくなるあらゆる懸念におけるのと同じく、アドルノもすでに非常にはやい時期にこの分析において、ある問題を見いだしていました。その問題とはボードリアールやフィリリォ、フルッサーやボルツなどの、多くのメディア批判者たちがくりかえし取り上げている問題です。最近の例としては湾岸戦争のあいだに行われたメディアへの批判を挙げるだけでいいでしょう。そのように見ればメディアは、あるコンフリクトを記述するのではなく、それを裏で演出するものなのです。戦争はいわばおしなべてメディア的な出来事として行われるのです。つまり、パイロットや司令官がモニターの前で作戦を遂行するのは、パソコンをいじっている若者たちと同じなのです。そこで、この状況はメディアを通じて世界規模で何百万もの人々に対し現実の出来事として再現されるのです。さらにこの背後では、こうした画像もまた頻繁に、すでに前もってシュミレートされている画像であったということも明らかになります。このように、鏡台のなかで無限に続けられる互いの写しあいのなかで、現実は消え去ってしまうのです。[4]

アドルノはまた、資本主義の発展のある段階から別の段階への移行の際に現れた、重大な形態変化も見逃しません。彼はこのように――初期の段階の規準に従って――西欧マルクス主義に属す知識人たちの世代全体の幻滅感を定式化し、それを反映しているのです。彼らは戦後の時代における福祉国家による階級間の妥協や、労働運動をも含めたフォーディズム的な蓄積形態などを想定してなかったし、またそうすることも不可能でした。アドルノが試みたのは、このような歴史主義的な思想を共有する陣営のもっとも外側にある限界を極めることでした。この陣営が――ロシア革命の呪縛のなかにいながら――問わねばならないことは、「なぜ西ヨーロッパで発展をとげた多くの資本主義的国家において革命が起こらず、反革命が勝利をおさめたのか」、「この勝利が解放を目指した理論の伝統にとって結果として何を意味するはずだったのか」なのです。アドルノはアクチュアルな形態変化に執着しますが、それは部分的にはそれ自体がまったく問題であり、ドイツ観念論の意識哲学的伝統の内部で運動するような概念においてです。まさしくこのような概念とその概念がそこで歴史的に状況化されている問題を含む布置連関こそが、主体と客体との弁証法なのですが、それこそが実は絶えずアドルノに対する根強い留保の原因となるものなのです。近年、特にユルゲン・ハーバマスはアドルノのアクチュアリティーと彼が論じた諸問題について、反論をくわえています。ハーバマスによれば、

アドルノがその理論のなかで論じた生活感情は、今日における生とはもはや一致していないのです。さらに意識哲学の問題設定が誤った諸前提に依拠していることが「言語論的転回」によって示されうるとともに、アドルノの問題と概念はもう廃れてしまっているのです。思うに、ハーバマスはそのために、批判理論とは無関係に、むしろ実践哲学に抗して記号論を背景としてすでに行われた思惟と批判を、実践哲学のパラダイムのなかで遅ればせながら行っているのです。私がここで念頭に入れているのは、アルチュセールやデリダ、またはフーコーなどのさまざまな論客と、またグラムシに基づく幾かの議論です。ハーバマスの議論が重要であるのは、とりわけ、彼がこれらの論客や議論をまさしく批判理論の伝統の内部に今一度とらえかえそう、としているからでしょう。

ハーバマスによって展開された議論は、原則としては目新しいものではなく、五十年代におけるアドルノ受容においてすでに示されていたものです。また、他方でこの議論は学生運動においては抗議として定式化されました。[5] ハーバマス自身も、批判理論の独自でアクチュアルな展開とも呼べる複雑な体系的プログラムを、部分ではありますが遂行しているのです。他方でハーバマスは、アドルノの理論にある中心的な弱点を指摘します。アドルノは歴史哲学的に次のように語ります。資本主義社会は、それが人間の日常生活を規定するだけではなく、このような生活様態の知覚と解釈をも文化産業を通じて制御するがゆえに、見渡しがたい眩惑の連関へと常にますます収縮していっているのです。その際に問われるのは、アドルノがどのような場所からこうしたことを語っているかでしょう。また彼は、社会的全体性について語る際に、いかにして概念からその全体性を遠ざけることができるのでしょうか。どのような観点をとればこうしたことが可能となるのでしょう。このように議論を行うことでハーバマスが指摘しようとするのは、アドルノが結局は遂行的な自己矛盾に陥っているということです。議論によって社会的世界について語るという要求を理論として掲げる、そのような理論という媒体においては、理論の可能性もまた同時に否認されます。というのもアドルノ自身以外では、だれであれ世界について同じように語ることができないからです。アドルノ自身このことを多くの箇所ではっきりと述べています。

「身に余る幸運を享受するものたちが、その精神的構成において彼ら自身、現行の規範に完全に順応することはない」。[6]

ハーバマスは、そのような記述を、ホルクハイマーとアドルノが『啓蒙の弁証法』で展開させた過酷な理性批判の結果とみるわけです。彼の見方によれば、この二人の著者はイデオロギー批判を全面化し、理性にまでも拡大させてしまったのです。この理性に彼らは、アウシュビッツでの行政的虐殺にまでいたる資本主義の発展の責任をおわせます。しかし、理性への批判を通じてアドルノは、自分から彼自身の問題の討議のためのインフラストラクチャーをも奪い去ってしまうことになるのです。彼自身はもはや理性的に語ることはでき

ません――それは別の討議の参加者によって同意される、または反駁されうる妥当性要求をその命題のうちに定式化する発話 Rede という意味においてですが。その理論的帰結はハーバマスから見れば非常にドラマチックなものだと言えるでしょう。(a)そのような問題は簒奪者の、いわば非民主主義的な観点へとつながっていきます。この観点から状況について何らかの権威に基づいて判断を下せるのは、個々人のレベルにおいてか、文化批判における同等の立場をそれぞれみずからに要求しているわずかの仲間うちのレベルにおいてだけなのです。つまり、彼らもそう考えているように、彼らだけが、特定の、大抵の場合は美的な経験にあずかることができるがゆえに眩惑の連関を見通すことができるのです。ここでハーバマスが触れているのは、アドルノのエピゴーネンに多く見られる傲慢な態度です。(b)批判はもはや合理的に基礎付けることができなければ、同様に他のものによっても追証可能なものでもなくなっています。(c)そこで必然的に生じてくるのは、社会の発展はただ美的にのみ、ある客観主義的態度でのみ批判されるという、悲哀の生活感情です。アドルノは、そのように語り、そのように遂行的に行為することを通じて彼もまた自分が批判した当の社会連関の一部になっているということに気付けません。すなわち、アドルノは自分も巻き込まれているアポリアに気付いてはいるものの、そこから自分が自由になることには成功していないのです。それどころか彼が行っているのは、そのアポリアを悲哀の修練として理論的にさらに拡大してくりかえしているだけなのかもしれません。

このような異議とともに、ハーバマスがアドルノとホルクハイマーを越えて行き着くのは、西欧マルクス主義の実践哲学的伝統のある仮説、とりわけ、ハーバマスがこの遂行論的矛盾の基礎と考えている主体-客体の弁証法です。ルカーチの『歴史と階級意識』に依拠して主張される見解は次のようなものです。つまり、資本主義の諸関係のもとでは主体と客体とがますます大規模に分離していくはずです。初期市民社会においてはまだ、社会的世界は理性的に行為する人間において形作られているということが前提となりえました。しかし、ある階級の、つまりブルジョアによる支配という観点のもとでは、人間による労働の生産物は自立化し、人間を疎外するのです。この生産物は人間そのものにとって見渡しがたい社会的な生活連関を、つまり第二の自然を生み出します。人間が合理的な自然支配を用いて第一の自然を征服するにつれ、必然的により大規模に生産が行われ、その上で生産が行われる段階が常により重大なものになっていくにつれて、この第二の自然はより複雑でとらえられないものになっていくのです。ルカーチはヘーゲルの図式に従って、労働者階級が、直接第一の自然と対峙し、それをわがものとする主体として、ブルジョアとその合理性要求を世界史的に止揚するだろうと予想していました。なぜなら、労働者階級は否が応でもこのモノと化した第二の自然の生産者となるのですが、世界史における一撃によって客観的な世界を彼らが産み出した世界として自分のものにできるし、そうすべきだからなのです。そのために労働者階級はブルジョアによる階級支配を取り除き、同時に複雑な社会関係を唯

一の階級として特に理論的にとらえる必要があります。――この思考モデルに従うならば、ハーバマスがアドルノにおいても再認していた一つのアポリアがすでにここにあることに即座に気付くでしょう。階級支配という世界史的な運命を解決することは、社会関係を全体として透明なものにすることと考えられています。万人が万人を意のままに操れ、全体性と同一であるものの、個々の矛盾が世界史的に初期の段階に含まれているからといって許容されないならば、解放された社会とは原則として静的で非民主主義的な社会であるでしょう。そればかりかそのような認識が行われるポイントは今のところ、部分でありながら普遍を代表する、ある階級の特権となっているのです――そしてそのようなヘーゲル的な観点の権威主義的な帰結はきわめて明白です。しかしそのような解放のモデルに――ハーバマスから見て――とどまったアドルノは、そのモデルの実現のために窮地に陥ったわけではありません。彼は労働者階級による解放のための行動がついに起こらなかったことに失望したのです。それとともにルカーチーヘーゲル的なモデルの全体的目的論も効力を失ってしまいました。特権として認知的に接近できるがために物象化された世界をプロレタリアートが止揚できるのも、この目的論に基づいてなのでしたが。反対にアドルノが体験したのは、労働者階級の一部がファシズムに身をゆだね、または文化産業によって操作されるという事実でした。ここで私はハーバマスの解決策を示すのにとどめておきましょう。ハーバマスの見方からすると、この議論の中心的な要素を維持することはできません。つまり、歴史的目的論という仮説は、来たるべき透明な社会という仮説と同様に維持しえないのです。労働もまたその中心的な意義を失ってしまっています。中心的な位置価を持っているのは今や労働ではなく、コミュニケーション的行為なのです。この概念を用いてハーバマスが明らかにしようとしているのは、個々人はその発話において批判可能な妥当性要求を掲げる限りで、常に批判能力を持っているということです。そこで社会は、みずからを放棄した主体のモノローグ的な現象としてではなく、コミュニケーションの相互主観的な過程として理解されています。コミュニケーションが目標とするのは透明な社会ではありません。そして、体系的に分出した行為の論理を止揚することが問題となるわけでもないのです。

ハーバマスがアドルノに反論するのはとりわけ彼自身の目標を追求するためなのですが、アドルノの考察の体系的なアクチュアリティーを今日においても擁護しようとするのならば、彼らはこの反論を自分に向けられたものとして引き受ける必要があるでしょう。私は以下においてハーバマスの反論に批判をくわえてみたいと思います。

(a)ハーバマスの反論の中心は全面的な理性批判のアポリアとそこから生じてくる遂行的な自己矛盾に向けられています。この反論は一見して明白に思えるのですが、よりくわしく考慮してみるなら納得のいかないものに思えてきます。その理由はハーバマスがこの反論において、次のことを公準 Norm として前提しているからなのです。つまり彼は、ある理論は、その理論がある発話行為 Rede-

handlung であることについての知を含んでいなければならない、という公準を前提としているのです。これは、理論そのものもまた一つの実践であるということを言うまでもなく正当に示すものです。理論の内的論拠は、その語用論的なアスペクトに、すなわち理論は議論と批判の対象となるというアスペクトに矛盾してはなりません。そのような原理に抵触する理論家、とりわけすべての理性批判者は、ハーバマスから原則として、非合理主義や保守主義そして権威主義の嫌疑がかけられることでしょう。しかし、逆に理論、なかでも近代の理論が、遂行的矛盾という意味において事実としてそもそも首尾一貫しうるのかという問いも立てられるでしょう。そして、実際に徹底して一貫性を維持しているということは、厳密には何を意味するのでしょうか。すなわち、次のことを想定してみてください。ハーバマスが自分で理論的に掲げた要求を満たそうとするならば、彼はその発話において常に一貫していなければならないでしょう。このことはまさしく、ハーバマスがそもそも反駁しようとしたものへ、つまり主観哲学的な理論類型の透明さへと向かうものではないのでしょうか。この一貫性の徹底性とは、哲学的な罠を用いることで、彼の理論の核心部分をアプリオリに他の理論による検証から守ることなのです。理論の検証はただあるコミュニケーション的理性の諸条件に従ってのみ行われうるのであり、そのことによって理論は、本来は論拠によってはじめて検証されるはずなのに、ハーバマスのそれはすでに証明ずみとなってしまっているのです。このようにハーバマスの理論は反駁不可能であり、その理論そのものの可謬性の判断基準をまぬがれているのです。それゆえハーバマスの理論もまた遂行的に一貫しているとは言えないのです。[7]

(b)このことは直ちにハーバマスの理論形成の別のレベルにも現れてきます。この理論形成でハーバマスが試みるのは、批判理論に欠如しているものを補うということです。すなわち社会に対する批判の正当化における、そしてそこから批判が定式化することができるような発話状況の基礎付けの正当化における普遍化可能性、他者による追証可能性の欠如をハーバマスは解消しようとしたわけです。この際にハーバマスは、そのような基礎付けプログラムの遂行を禁じたアドルノとまったく対立してしまうのです。アドルノによれば道徳的な基礎付けは、刺激としてのみ真であるにすぎないのです。

「道徳の基礎付けは合理化されてはならない。さもなければその基礎付けはすぐに抽象的な原理として悪しき演繹と妥当性の無限へと陥ることになるだろう。道徳への批判が向けられるのは推論の論理が人間の行為にも転用される場合である。そして推論の論理はそこでは不自由のための機関 Organ となっているのである」[8]。

こうした議論はけっして決断主義に対する弁護ではなく、反対に道徳哲学的な思考を批判理論に取り込むという重大な問題を指示しています。というのも批判は根本的には正当化されねばならず、その際に持ち出される論拠は可謬的なものでなければなりません。しか

し批判が正当なものとして妥当するためには、さしあたってこの論拠が学問と公共圏 Öffentlichkeit における議論において承認される必要があります。しかし実際のところ、道徳哲学の議論においてこうしたことが起こることは実践的にはありません。つまり、コンセンサスにいたることはないのです。またハーバマスの基礎付け戦略は他の多くの倫理学者との論争を常に引きおこしてきました。このことが意味するのは――アドルノが問いとして示しているように――社会批判は、哲学者たちが問いを論じ尽くしてしまうまで待たねばならない、ということです。しかし、哲学者たちがもう何世紀ものあいだこのことを行ってきたことを鑑みれば、そのようなことはまずないでしょう。道徳のための批判の理論はむしろこうした洞察から始められなければならず、このような現象の分析を行わなければならないのです。実際ハーバマスは彼の意図とは異なって批判理論の哲学化に寄与しています。それは、彼とともに彼の一連の弟子たちが深く次のような野心にこだわっているからです。つまり彼らは批判の基盤をそれに対する反駁から擁護するためにますます深いところに設定しようとしています。むろんそこで彼らが携わっている仕事が批判とはそもそも呼べないと言い切れるわけではありません――さらに悪いことには、具体的な批判を行っても、哲学的な基礎付けに依拠できない、または依拠しようとしない人々は彼らから見れば正当性を失ってしまうのです。批判に対しては次のような第一哲学の論理が貫かれるのです。つまり、倫理学は、名目上は批判の可能性の条件を考慮するものであるがゆえに、批判に対する優位性を保っているのです。ハーバマスもまたこの道を進んでいるのに違いありません。数世紀にもおよぶ論争でのせめぎあいのなかでできるだけ勝ち残るために、哲学的な基礎付けを行う必要が彼にはあるわけです。その基礎付けは語用論的にあらゆる非難をかわそうとするものなのですが、実際には――(a)で示したように――彼によって理論内的な要求と矛盾するものになっているのです。

(c)あるいは社会批判のための確固たる試金石を、つまり公共圏における議論のための試金石をハーバマスが是が非でも定式化するのであれば、このような非難が正当ではないことが示されるかもしれません。とりわけ彼の理論がこの批判のための試金石の基礎付けに役立つのであればなおさらでしょう。しかし、公共圏の原理を考慮すれば、そこにコミュニケーション的行為の理論そのものにとってと同じような形で発話語用論的な矛盾があることに気付くでしょう。公共圏とは、社会において行為者がその行為についてみずからをそこで正当化することを強いられるフォーラムを意味します。そこでは行為者が互いに対して向ける論拠は、強制なき強制力を伴っています。そしていかなる行為者も論拠も、議論を通じた合理化というこの過程をまぬがれることはできないのです――そうでなければ権威主義的な恣意という代償を払うことになります。また、公共圏という概念は、万人はみな共有する議論の仮想的な発話者として行為している、ということを前提としています。つまり、その対話への寄与において個々人は発話語用論的に――妥当性要求を掲げることで――その要求を批判できるという他のすべての人々の

相互的な権利を前提しているのです。それでは、この公共圏の概念を学問と公共圏の議論に持ち込む批判的知識人たちは、いったいいかなる発話状況にいるのでしょうか。彼は他の多くの人々とともに公共圏のコンセプトを具現しています。しかし彼は公共圏のコンセプトをおおやけに主張するならば、その際にはいかなる実際的で問題に結び付いたテーゼを支持することができなくなってしまいます。すなわち、彼は公共圏における討論に参加しているのではなく、すでに観察者の観点というメタレベルに退いてしまっているのです。そこでは即座に公共圏における批判的公準は、いわば仲裁人の立場の中立性を可能とするような客観主義的な批判の試金石となってしまうのです。同時に公共圏における討論である決定を導き出すために、議論の当事者は公共圏というフォーラムに参加することを要求されることになります。また体系的に見て公共圏という概念には、まさにハーバマスがアドルノに対して非難したこと、つまり、知識人と理論家は静観的となり、みずからをもはや論議する公共圏の一部として理解していない、ということが当てはまります。しかし、そのような自己理解に到達するのは、実際に問題と関連して介入する場合でなければならないのです。

ハーバマスに対するこれらの反論がさしあたり正当なものとは思われないのは、おそらく次の理由からでしょう。つまり、公共圏における論争で活躍し、あるいはそれらの論争を引きおこしているのがまさにハーバマスその人なのであり、その点でドイツ連邦共和国の他の知識人たちとはまったく異なっているからかもしれません。この講演において彼の政治的-公共的実践そのものに詳しい分析をくわえる必要はないでしょう。しかし、私の議論は先の主張と矛盾するものではありません。むしろ私も、ハーバマスこそが公の場で公共圏を擁護しており、多くの批判において公共圏という民主主義的な原理を侵害した嫌疑を他の知識人たちにかけるのは、ほとんどの場合正当であると考えています。しかし、こうした態度を取りうるのは――アドルノの場合と似ていますが――原則としてハーバマスだけなのであり、他の人々にはほとんど不可能なのです。その理由としては、この議論による政治的実践が可能となるには社会的な極限値があり、それに達するためには、すべての批判的知識人は常にただ、あらゆる社会的な問題は公共圏において議論すべきである、ということを要求しなければならないからです。幾つかの観点からしてそうした欠如が正当かもしれないし、そのような要求があまりにも空虚で皮相的な奇麗ごとを並べた空論となることもあるでしょう。ついには批判的内実がすべて失われてしまうかもしれません。それとともに反対に日和見主義や、世論への体制順応主義も現れてくるでしょう。それは、人がみずからの意見形成を民主主義的公共圏にゆだねてしまう――より正確には、人は公共の議論はそのたびごとに新しくすでに生みだされる、という意見以外のいかなる意見も持たない――からです。また、批判的公共圏という試金石が社会批判のための唯一の尺度となり、そのように普遍化されてしまえば、このことはあらゆる社会批判を放棄することと同じことを意味することになるでしょう。そうだとすれば社会批判が生きの

びるためには、他の知識人がハーバマスの理論を認めず、その性格における自己矛盾を示すことが必要となるのです。

(d)私はまさにこの点について、さらにハーバマスの理論が孕む特殊なパラドックスを指摘しようと思います。公共圏の概念が究極において想定しているのは、いわば人間は新たに何かを行おうとする際に、彼らはいつでもそれを公共の議論や正当化からまぬがれさせようとする、ということです。言い換えると、彼らはそこで遂行的な自己矛盾にある、ということが念頭にあるのです。というのも、このことが前提される場合にのみ、公共圏の概念がハーバマスが主観哲学の透明さに抗して批判的に目指したものと実際に一致しうるからです。また次のようなことも仮定されているからです。つまり、人間というものは――普遍主義者たちも含めて、その遂行的な態度と符合して――あらゆる行為と意図をあらかじめ一般化された他者において取得しそれを維持するのです。また、彼らは公共圏においても同じように議論に参加し正当化を試みるわけですが、そこではおそらく公共圏が崩壊してしまうことは(全面的なコミュニケーションのユートピアに対して保守主義者たちがくりかえしいつも非難するように)ほとんどないでしょう。そのために、社会批判や遂行的な自己矛盾のために重要な試金石が余分なものとなってしまう、ということが理論的に大きな問題となってきます。そうなれば人間はもはやたがいに議論しあわなくなってしまうに違いありません。しかしこのことがさらに意味するのは、社会がコミュニケーション的な自己制御による透明さへと近づいていく、ということです。ハーバマスがシステムと生活世界との分離をもちいてある理論的な仕掛けを導入するのは、このことを避けるためにほかなりません。この仕掛けがあれば、次のことを前提することができるのです。つまり、システムにおける行為論理は多大な禍のもとであるが、結局は正当化における吟味をシステムの過程の代弁者に強いる公共の議論によって、システムにおける行為論理を阻止することができるというのです。このことはくりかえしいつも新たに、歴史的にとどまることなく行われます。このようにハーバマスの理論は、そのテーゼが要求していることを、すなわち発話主体の一貫性を欲することは遂行的にできないのです。彼の理論は、誇張しておそらくは挑発的に何かを語ろうとするあまりに、同時にそれが要求している自由を阻害するものに違いありません。またその理論は、方法的に課せられた社会的な強制のメカニズムの導入、つまりその存在においてはもはや疑いえないシステムの導入を通じて、自由な社会化を制限してしまうに違いありません。ハーバマスによればシステムとは、そのものとして疑う余地のない近代の状況とされているのです。

これらのハーバマスの中心概念に対する反論が適切であるのだとしても、アドルノの理論そのものが今でもなおアクチュアルであるのか、ということはまだ示されてはいません。しかし、想像もつくでしょうし、この点について私も以下で納得のいくように論じてみたいと考えているのですが、アドルノの理論がそのアクチュアリティーを示せるのは、それが遂行的自己矛盾を、いかなる批判的な社会理論も――近代の理論とは常にそれなのですが――まぬがれる

ことのできない概念のダイナミズムとして際立たせることによってなのです。この点においてアドルノの理論はハーバマスのそれよりもいっそう複雑さを孕んでいるのです。

ハーバマスによるアドルノの理論の再構成において、アドルノの理性批判は究極的に懐疑的で反学問的なムードに包まれているように感じられますが、それは強制的にそうなっていると言えます。というのも、もしアドルノが理性的な議論のメディアにおいて信頼して活動することができないのなら、彼は必然的に芸術へと引きこもったに違いありません。彼が理論としてものしたものはすべて、循環によるこのアポリアの強化にすぎません。しかし彼の理性的な議論に対する彼の不信は、ついには次のような結論を導くことになりました。つまり、批判は物象化されたシステムへの非当事者による外側からの批判として、いわば客観主義的態度に陥っており、同時にその無力化を弁明するものとなっているのです。このことはハーバマスとならんでほかの著者によっても頻繁にくりかえし語られていることです――だからといってより真理となるものではありませんが。再構成的な観察はアドルノの理論にも適切ではなく、それが経験的調査におよんだ限りで彼の学問的実践に対しても妥当ではありません。アドルノはけっして諦念に陥っていたのでもなく、その生涯の最期まで社会科学的研究に計り知れない意義を認めていたのです。[9] また彼は引きこもった知識人の客観主義的態度をとっていたわけでもありません。そして、それらの知識人のように、常に拡大しつつすべてを包括し統合するシステムを外側から記述したのでも、その際に文化批判的に他のものをはかることができる認識的な特権を自分自身に認めていたわけでもありません。アドルノは思考をある行為として、ある実践として理解していたのです。彼は、こうした思考が包括的な社会関係の外部では決して生じえない、ということを自覚していました。しかし、まさにこのことは彼の問題の一つとして際立たされるのです。批判的知識人は社会全体についての言明を行おうとし、そこで全体性概念に言及します。ところが、彼が語るこの全体性には当然のことながら彼自身も関係付けられているのです。彼の批判もまたもや批判されている全体性の内部にある問題であるという事実は、『ミニマ・モラリア』以来彼がとどまることなく反省をくわえ続けた対象で、特に『否定弁証法』においても論じられたことでした。では、批判的知識人そのものが全体性にまだ抱摂されたままで、その全体性も根本的にネガティブな全体性として誰もそれから免れることができないような眩惑の連関としてとらえられているに違いない場合に、批判的知識人はいかなる場所から語っているのでしょうか。あるいは、全体性にはむかおうとする衝動もまた正当化されるべきではない場合はどうでしょう。その際に正当化が不可能であるのは、このことをわれわれにとって可能にする理性そのものが支配のメディアにすぎないからなのですが。このような関連をアドルノは内在的な批判と外在的な批判の関係として論じました。弁証法家として彼が外在的な批判を拒否するのは、それが批判されているものの力の核心にいたることがなく、外部にとどまりそれゆえにあてにならないままだからです。アドル

ノの社会理論の構成は、そのような観点をまったく認めません。批判は批判されているものによる呪縛にその身を委ねねばならず、内側から物象化された関係を批判的にとらえようとしなければならないのです。しかしあからさまに内在的な批判も、眩惑の連関の内在を越え出ることが決してできないという危険をおかしてしまいます。このことができるには、アドルノによる解答もそうなのですが、批判されたものの否定性についての主観的な知識が必要不可欠なのです。もちろんその場合に、眩惑の連関がこのことをますます不可能にしていくばかりなのであれば、そのような主観的な知識がいかにして可能なのかという問いがただちに生じてくることでしょう。[10]

アドルノが展開した一連の答えのすべては、次々と意識哲学的なパラダイムの本質的な構成要素を最終的には脱構築するもので、それはそもそもの意味において哲学を持って哲学を越え出るという試みを示しています。そこで哲学とは、それを通じて階級支配の歴史が、みずからに対して自己反省的な意識を獲得したメディアとしての哲学を意味しています。そこでは意識哲学の伝統のメルクマールとして、社会的共生の合理的に導かれた変革、外化、物象化、疎外、そして最終的に再受容や宥和などの概念が引き合いにだされます。歴史の運動の結末にあるのは、主体にとって透明な社会です。アドルノは幾つもの観点からこのモデルに異議をとなえました――彼の否定弁証法のプログラムはそのためにあるのです。歴史的発展のリニアさは彼によって不連続性の概念に置き換えられるのです。[11] 人間たちが疑問の余地のない意味の宇宙で暮らしていたに違いない、社会の初期における宥和された状態という表象は、アドルノによっては自然発生的な不自由な状態として拒否されます。[12] しかし、さらに決定的に彼が拒否するのは、そのような状況を生み出さなければならない、という表象です。事実上彼が批判したのは、人間に対する強制的な統合と閉鎖的なシステムにおけるものの硬直した同一性であり、それに対して彼はこれら二つを失効させるという目標を主張しました。彼にとって自由と宥和はなかでも次のことによって規定されています。つまり、それらは、人間はモノに従事し、不安を抱くことなくモノの優位性を認めることができる、ということに規定されているのです。言い換えるならば、宥和された社会とは、絶対精神というヘーゲル的なモデルのあり方に従って、モノを協働意識へと止揚することにいたるものではありません（他方で絶対精神は、社会主義の伝統においては計画国家の形態をとりましたが）。そうではなく、宥和された社会が導くのは、社会関係と人間の知識がモノに対して開かれる、という状況です。そのように否定弁証法の中心をなす関心の一つは、非同一的なるもの、開かれたもののカテゴリーを妥当なものとする、ということです。このことの帰結は、非常にラジカルで、より包括的であると言えます。なぜなら、社会関係が開かれてしまえば社会そのものもはや存続しないのであるように、個々人の同一性が開かれるというならば、そもそも同一性について語ることもはや不可能になってしまうからです。というのも、社会と同じく個人も、強制的に統合された同一性としてお互いに指示しあうからです。また、人間そのものの自由は、この同一

性の内部で限定されているのです。

しかし、アクチュアリティーという観点から見れば、アドルノがこの開放性 Offenheit を考えるあり方は、私には決断的なものに思えます。開放性は支配的に組織された社会においては、それ自体がポジティブなものとして存在するわけではありません。歴史はまた神話的な運命としてもさらに経過していきます。日常的な労働の桎梏のもとでの強制と支配の歴史としての歴史においては、実際に新しいものが生じてくることはなく、せいぜいカタストロフがつねにより劇的なかたちで生じることくらいでしょう。

「だが、今なお人間は、バルラッハの彫刻やカフカの散文に見られるように、我が身を引きずりながら、終わることのない運動に互いに鎖で繋がれているものたちが支配されている状態へと進んでいっている。彼らはそこでは、今あるものの重圧によってもはや頭をもたげることもできないのである」[13]。

そうだとするとまず、カントとヘーゲルに新たに取り組むことが要求されてきます。またこのことを鑑みると歴史はたんなるくりかえしということになります。対立を孕んだ市民社会におけるこの無歴史性のために、開放性を目標とする批判的知識人には遂行的自己矛盾以外の選択肢がまったくありえないのです。閉ざされた全体性を越え出るためには、批判的知識人はその全体性について語り、言及し、それを指示しなければなりません。しかし、批判の過程として、カント、ヘーゲル、ハイデガーそしてその他の多くの著者との対決を通じてアドルノがまさに示しているのは、モノローグ的な行為ではもはや不十分である、ということです。批判は意識の状態とその概念に結び付いています。全体性とはそのものとしてはポジティブに把握されるべきではなく、言わば対象としてとらえられるものではありません。そうではなく、全体性は、ただこれらの理論とその矛盾との対決においてのみとらえられるべきです。全体性はただ意識の布置連関の矛盾において、すなわち概念の矛盾において与えられているのです。アドルノがたえずくりかえし主張したように、理論は実践に対して――そして芸術に対しても――優位性を持っているのです。

アドルノが自分自身で批判について持っている表象を展開したのは、弁証法についての記述においてでした。外在的な批判も内在的な批判も、アドルノの考え方からすれば、概念としては外的に理解されてはならない一つの矛盾です。弁証法はこの矛盾そのものを、批判それ自体の概念から生じてくるダイナミズムとして理解しなければなりません。二つの立場をたがいにそれぞれから厳密に境界付けようと試みるのは、ただ非弁証法的な思考だけです。しかしアドルノは調停によって安易に統合することにも同意できません。いわば彼はさらなる転回において、引き裂かれ、対立を孕んだ意識の状況として、批判そのものの二つのあり方にある矛盾を規定していたのです。この矛盾性そのものを認識し、そのダイナミズムに耐えぬき、なんらかの解決策によってこのダイナミズムをとどめようとし

ない――このことがもすでにアドルノにとっては否定弁証法なのです。この概念には、一点の曇りもないと言えるでしょう。それは、ほとんどもう神秘主義的とも呼べる非同一性の追究として、二次文献においても頻繁に示されています。よくなされる陳腐な言い方をすれば、アドルノにとって非同一的なるものとはとどまることのない弁証法の過程を名付けたものであり、そこで思考は次の事実に気付くのです。つまり、思考が矛盾を孕んでいる場合、この矛盾は決して思考そのものの一貫性のなさではなく、思考においてはついには止揚されることのないモノの客観性の一貫性のなさなのです。この過程において批判者、理論家、そして知識人は次のことを知っています。いわば、日常の討論において我々を行き詰まらせるのは、概念そのものの限界なのです。すなわち独善家ではなくとも、ある概念が全く逆の意味にも解釈可能なのは当然であり、いかなる調停も不可能であるということは、概念そのものの限界に由来するのです。

これがわれわれの現在的な経験でもあると私は考えます。自由、普遍主義あるいは差異といったようなわれわれが用いる概念はいずれもこの矛盾性をまぬがれるものではありません。そしてラジカルなジェスチャーでもってこれらの概念を放棄することは、いやそれどころか、最終的に解放のための思想を拒否することは、それがいまだに意識哲学的な重荷を非常に多く背負っているからといっても、結局は現状の承認につながるのです。[14]

アドルノ自身が試みた概念から展開する弁証法的なダイナミズムの生起を解明するという作業を、私は理論的に極めて重要な一歩であると考えています。この試みは階級支配自体の状況のもとでの批判的知識人の複雑な立場から生じてきたものです。知識人の思考は直接的な労働からの自由によるものです。そうして非常に精緻な議論においてまで、思考、精神、意識は、自分を構成的であるとか、モノをいわばみずからを超越してある世界へと基礎付ける、というような想像上の自己関係にふけるものです。この自己関係は、精神が最終的には哲学と観念論の形を取る社会的分業の帰結であるという事実に対する精神の自己眩惑なのです。

「本当の意味で、個人によってではなくとも、彼らの機能連関によって初めて生み出されたものだけが、市民の意識にとって本質として、当然のこととして妥当するものの表彰を我がものとする。外部にあるかもしれぬものは、もはや彼らの意識に現れることはない。というのも、ある意味では実際に外部には何もなく、全体的な媒介と関わりのないものはありえないからである。とらわれているものは、みずからにとって異質なものとなるのである。つまり、それは観念論の根源現象となってしまうのである。」[15]。

こうした形態において精神は、自分が自立しており、自分が自分自身の生起に対して遮蔽されているとみずからに信じこませることができるのです。もちろんアドルノは次のことを深く確信していました。つまり彼は、このような思考を述べ、同時に哲学と袂をわかち、

あるいは観念論と精神の構想力についての表象の伝統を放棄することができるだけでは不十分であることを知っていました。なぜなら、自分自身を絶対化する精神へのこうした批判もまたその精神の地平で、そして伝承された哲学的概念の全体性において生じるからです。そしてそれは絶えず、他方で自然発生的な分業――社会的分化として近代の理論からすれば人類の発展のもっとも進んだ、最終の段階と考えられている状況において――解放された知識人の思考であるのです。

「それらの〔伝統の〕分野そのもののうちに、つまり自足性への強い要求のうちに、非真理は住まっているのである」[16]。

しかし同時にアドルノが警告するのは、直接的にそして無媒介的に事柄へと、そして概念外的なものと具象的なものの次元へと到達しようとすることです。それは、アドルノにとっては一方では現象学が、他方では労働運動においてプロレタリアートがしたように、数世紀にもわたる分業の伝統が意志的な行為でもってまるで克服されるかのように行われるのです。アドルノはこのようなことを不可能であると考えました。彼の申し出が目指しているのは、償われぬものを、自由な認識と知的労働の余裕にある幸運を、宥和された社会において止揚することです。みずから自身の活動と概念の自己眩惑作用を細部にまで自覚しているならば、批判的知識人はその分析と自己批判の内的なダイナミズムから、世界史的における自然発生の究極の形態としてのサブシステムへの分出を乗り越えるために、彼ら自身の特権化された発話状況の克服に努めなければならないでしょう。そこで彼らにはその概念的矛盾を孕んだ意味の持つ自由なダイナミズムに身をゆだねる必要があるでしょう。私にはこのことがますます今日的課題として意義を持っていくように思われます。つまり、それは近代そのものの神話を批判し、支配という条件のもとでの自由という矛盾を告発するという課題につながることでしょう。この異議申し立ては自由への要求にほかなりません――しかし同時に自由は、社会が事実としてその存続条件の全体を意のままにできるというかたちで実現されるべきでもなく、そのようなことも不可能でしょう。というのも、もしそうだとしたらこのことは分化を完全に停滞させるというかたちで社会的抑圧へとつながるからです。アドルノはただ一つの解答も示めすことなく、この矛盾を暴きたてました。すなわち彼は自然発生的なサブシステムと社会的分業によって委縮することなく、完全なる自由のためにこころをくだいたのです。同時に彼は社会的分化を撤回してロマン主義的な共同体へと向かういかなる傾向も拒否しました。現在社会科学において支配的になっているのは、まさに人間による自由主義的な社会の自己形態化から、社会の分化を切り離そうとする議論です。これらの議論を鑑みれば、アドルノの理論の批判的ポテンシャルは今なお汲み尽くされてはいないと言えることでしょう。

注

(1) この論文は三島憲一教授のゼミナールで私が行った講演の内容を加筆修正したものである。しばしば結果として議論がただ暫定的に行われることになるものだとしても、講演そもそもの性格を完全に取り除いてしまうことは私には意味のあることとは思われない。

(2) 確かにアドルノに集中することには恣意的なものがある。というのも一般に準拠枠組みはつねに理想化された全体性における批判理論であり、また準拠人格としてはマックス・ホルクハイマー、ヘルバルト・マルクーゼ、レオ・レーヴェンタールそしてとりわけヴァルター・ベンヤミン、フランツ・ノイマンおよびオットー・キルヒハイマーを含んでいる。もちろん批判理論の受容とそれとの対決において、アドルノに独自なアクチュアリティーを語ることを可能とするようなアクセントは存在する。他方でその理論そのものは、まったくさまざまな形で、しばしば専門的に、哲学、社会学、美学理論そして社会理論として受容されている。

(3) Th.W.Adorno: Negative Dialektik, Ges. Schriften, Bd.6, Frankfurt am Main, S.359.

(4) アドルノは、ロラン・バルトの他のテキストにおいても行われているように、モノ自体を、非同一的なものを考察しようと試みる際に、シンボル的なものを牢獄として放棄しようとした。しかしここで私には、シンボル的なフォーメーションにおける社会的対立からむしろ開始されるディスクルス分析の理論がさらに進められるように思われる。われわれはむしろシンボル的なものの世界を放棄するのではなく、――硬直したシンボル的なコンフリクトにおいて――つねにただある特定のシンボル的世界を放棄し、別のそれへと移行するのである。われわれはシンボル的な解釈の過程から抜け出ることはない、というのはハーバマスのコミュニケーション理論の洞察のうちの一つである。もちろんハーバマスが認めているのはシンボル的なもののただ一つの同質の空間、すなわち、討議的な理性がそこではただ一つの客観的世界について了解する普遍的なコミュニケーションの空間なのである。ハーバマスのコンセプトの文脈で、アクセル・ホーネットはその活動において理論的変更を試みている。

(5) Vgl. dazu Alex Demirović: Zwischen Nihilismus und Aufklärung. Publizistische Reaktionen auf die "Minima Moralia"; in: Rainer Erd / Dietrich Hoß / Otto Jacobi / Peter Noller (Hg.): Kritische Theorie und Kultur, Frankfurt am Main 1989 und ders.: Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Herausbildung des gesellschaftskritischen Intellektuellen in der Bundesrepublik und die Kritische Theorie, Frankfurt am Main 1995 (in Vorbereitung).

(6) Th.W.Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.51.

(7) 道徳段階の仮説を考慮に入れるとこの議論はさらに展開されることだろう。道徳段階の仮説は、遂行的に一貫して振舞うという仮説と体系的に緊密に結び付いている。両者は共に議論の参加者を限定するための厳密な規範へとなりうるだろう。議論内容の理由から私はここではこのことをほのめかすにとどめておきたい。

(8) Th.W.Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.281.

(9) このことは次の二つの点においても明らかである。まず、社会研究所のおそらくもっとも重要である経験的調査、つまり偏見に関する研究と実際に平行して生まれたのは『啓蒙の弁証法』だけではない。また同様に、アドルノは五十年代にフランクフルトで再開された研究所の経験的研究にも貢献し、最終的に共同研究者と学生たちとともに五十年代の終りにはドイツの状況にあわせた権威主義尺度の研究に着手したのである。これらの活動の結果として共同研究者の手による数多くの著作が公刊された。

Vgl. dazu auch Alex Demirović: Frankfurter Schule-Zum

Verhältnis von Kritischer Theorie und Soziologiestudium am Institut für Sozialforschung (1950−1966), in: Heinz Steinert (Hg.): Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte. Studientexte zur Sozialwissenschafte-Sonderband 3. Frankfurt am main 1990; vgl. ebenfalls Institut für Sozialforschung: Forschungsarbeiten 1950−1990. Frankfurt am Main 1990.

(10) Vgl. Th.W.Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft, in: Prismen; in: ders. Ges. Schriften, Bd. 10. 1, Frankfurt am Main 1981.

(11) Th.W.Adorno: Negative Dialektik, a.a.O., S.313f.

(12) Vgl. ebd. S.274.

(13) Vgl. ebd., a.a.O., S.338

(14) 一つの例を挙げてみよう。私はきっと自分自身も、ニーチェ、アドルノそしてフーコーのような著者たちの理性批判の伝統に、つまり西欧文化に対して距離をとり自己批判的な態度をとるという試みを引き受ける伝統に、含まれているだろうと考えている。この自己批判は常にくりかえし普遍主義の批判の形態をとり、最近でもまた行われているものである。そのような批判の意味において試みられるのは、当然ながら、具体的な他の生活形式を、自分自身のそれにおいて評価するのではなく、むしろ、多くの場合われわれにとって未知でまたは理解しがたい他の規則にしたがっている社会において評価することである。この日本で私は頻繁に西欧的合理性と普遍主義に対する批判にぶつかるが、確実に異議を抱いているとしても私は普遍主義を擁護するつもりである。日本社会を凝固させ、西欧の社会がみずからに要求してきた権利を日本社会には認めない試みだという非難が普遍主義にはまったく当てはまることは、私も十分承知している。それでも私が普遍主義を擁護しようと考えるのは、それへの批判が日本では逆に別の傾向を助けることになっているからである。つまり、国家やそのエリートを国際的な議論から隔絶し、地域主義的な広域政治学を強引に推進し、日本的な自然拘束性というような表面上の比類なさを強調するというような傾向に普遍主義批判は役立っているのである。自然拘束性にしても――私は思うに――このようなあり方では存在しない。それは逆に、日本社会が事実として他の社会から他の自然関係のあり方を作り出してきたのではない、ということを意味するわけではないのである。このような状況を鑑みれば、市民社会陣営の普遍主義が局地主義によって克服されえない、ということがあらためて示されるのである。むしろ不可欠であるのは、人間の具体的で包括的な生活形式を出発点とする複雑な普遍主義を展開することである。ただし、このような生活形式にしても多くのアスペクトにおいて普遍的な特徴を提示することだろう。

(15) Ebd., S.351.

(16) Ebd., S.359.

〔記者付記〕

アレックス・デミロビッチ Alex Demirović氏は１９５２年生まれの社会哲学者で、現在はフランクフルト大学教員である。氏はフランクフルト学派の第四世代として知られ、理論的営為のみならず、ドイツの市民運動にも精力的に関わっている。本稿は著者による注にもあるように、比較文明学講座のゼミにおいて、１９９４年４月１３日、２０日と二週にわたって行われた特別講演のうちの前者の内容を敷衍したものである（Titel: Aspekte der Aktualität Adornos)。この二回の講演の内容（一方はドイツにおけるアドルノ受容のあり方について、他方は統一後のネオナチに象徴されるドイツの

右傾化に関する共同研究の結果について）からも、デミロビッチ氏の活動領域の広さがおしはかれるだろう。しかし、何よりも彼の議論にとって特徴的であるのは、今や「学派」と呼べるほど多くのエピゴーネンたちを引きつけてしまったJ．ハーバマスに対する態度であろう。本稿にも見いだせる、アドルノに対してと同様にハーバマスに対しても取られる自由な批判的態度は、批判理論の新たな展開を予感させる。95年にはズールカンプ社から教授資格論文、『非体制順応的知識人――ドイツ連邦共和国における社会批判的知識人の形成と批判理論――』が刊行される予定である。

〔宮本記〕