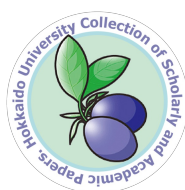




HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フランクフルト学派研究資料 : I Th・W・アドルノ『否定の弁証法』序論
Author(s)	奥山, 次良; 横松, 隆雄; 白石, 達男 他
Description	奥山次良, 横松隆雄, 白石達男, 鈴木恒夫, 橋本信(訳)
Citation	北海道大学人文科学論集, 17, 1-46
Issue Date	1980-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34352
Type	departmental bulletin paper
File Information	17_PR1-46.pdf



フランクフルト学派研究資料

I Th・W・アドルノ『否定の弁証法』序論

奥山、横松、白石、鈴木、橋本記

1 哲学の可能性について

哲学は、ひとたび時代遅れになったように見えたが、その実現の機を逸したために、まだ命脈を保っている。「哲学は、たんに世界を解釈してただけであり、現実をあきらめてしまったことから、それ自体としてもいびつになっている」という概括的評定は、世界の変革に失敗した後では、理性の敗北主義となる。哲学には、理論そのものに依然としてかけられている時代錯誤ではないかという疑問を、具体的に証拠立てるものが何一つ見当らない。おそらく、実践への移行を約束した解釈が不十分であったのであろう。理論に対する批判の成否がかかった瞬間は、理論によって延期されるものではない。実践が遙かな未来へ延期されてしまえば、それは、もはや、自足的な思弁を糾弾するための法廷ではなく、むしろ、たいがい、

真に変革的な実践が必要とする批判的思想を、行政管理者が無用なものとしてつぶすために使う口実である。

哲学が、現実と一致する、あるいは、すぐにも実現されるというその公約を破った後では、哲学は、どうあっても容赦なく、それ自体を批判しなければならない。感覚やすべての外的経験に比べて、かつて決して素朴なものではないと思われていた哲学は、それ自体いまや客観的に見れば、素朴になってしまった。それは、すでに五十年前、ゲーテが、主観的には思弁を楽しんでいる貧しい教師達のうちに感じたものである。内向的な思想の建築家は、ひどく時代に遅れている。時代は、もう外向的な技師達に引きつがれている。哲学の掟に従えば、全体は概念の殻の中に納められるはずであったが、その殻は、測りがたく拡大する社会と実証的な自然認識の進歩に当面すると、さながら晚期産業資本主義のまったなかにある單純商品經濟の遺物に似ている。とかくするうちに定着した、力とす

べての精神との不均衡は法外なものであったから、精神がそれに固有な概念にはげまされて、圧倒するこの力を捉えようとする試みはくじかれてしまった。概念によって捉えようとするこの意志が、捉えられるはずのものが拒否する一つの力の要求を表明しているのである。

哲学は個別諸科学に強要されて一つの個別科学となるが、この退化が哲学の歴史的運命の明白な表現である。かつてカントは、彼の言葉によれば、哲学をその学校概念から世間概念へ（Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., WW III, Akademie-Ausgabe, Drittes Hauptstück der Transzendentalen Methodenlehre.）解放したが、いまは、いやおうなく哲学は学校概念へ退行している。哲学がこの学校概念と世間概念を取り違える場合には、哲学の自負は茶番に変わる。ヘーゲルは、哲学を絶対精神の教説に数え入れはしたものの、哲学が現実のたんに一つの契機であることを、すなわち、一つの分業的活動であることを知っていたから、哲学を限定していた。ここから、それ以後、哲学に特有の偏狭さ、現実に対する哲学の不均衡が生じた。しかも、この不均衡はますます大きくなっていく。哲学が、あの制限をいつそう徹底して忘れ、その対象として独占している全体のなかで占めるそれに固有な位置についての省察を無縁なこととしていつそう徹底して拒んで、その内部構成や内在的真理の果てに至るまでどれ程深くこの全体に依存しているかを認識しなくなるからである。

哲学は、このような素朴さから免れているときにのみ、つづけて

思考するのに値いする。しかし、哲学の批判的な自己反省は、その歴史のいくつかの絶頂の前で、立ち止まってはならない。ヘーゲルの絶頂の崩落後も、なお、総じて哲学は可能であるのか、可能であるとすればどのようなようにしてであるのかを問うことが、哲学の課題であるだろう。それは、カントが、合理主義を批判した後形而上学の可能性を探求したのと同じである。弁証法についてのヘーゲルの教説は、哲学的概念によって、この概念とは異質なものが処理されることを示そうとして成功しなかった試みを表わしているとする、ヘーゲルの試みが挫折している限り、弁証法についてのこの消息は考慮を要する。

2 弁証法は立場ではない

今日、どのような理論も、もはや市場から逃れられない。いずれの理論も、競合する見解のうちの一つの可能なものとして、売りに出され、すべてが選択に供され、すべてが呑みこまれる。思想は、この事態に対して眼をつぶってすますわけにいかない。自分の理論はこの運命から免れているという自らをよしとする確信が、確実に自己宣伝にいやしめられていくとすれば、そのような非難や、またそれにつきまとう哲学を無用なものとする非難、すなわち、外側からピシャツときめつけるきままな方法という非難に対して、弁証法が黙り込んでいる必要はない。弁証法という名称は、さしあたり、

対象がその概念に同化しないということ、対象が適合という伝統的規範に矛盾するということ以外に何も語ってはいない。矛盾は、ヘーゲルの絶対的観念論においていちずに聖化されているようなものではない。すなわち、それはヘラクレイトスの意味において、本質的であるのではない。それは、同一性が非真理であることの指標であり、概念的に捉えられたものの概念への同化が非真理であることの指標である。

しかし、同一性の仮象は、思考の純粹形式から見れば、思考そのものに根ざしている。思考するとは、同一化することである。概念的秩序は、思考が概念的に捉えようとしているものを、とくささぎろうとする。思考の仮象と真理は絡み合っている。思考によって規定されたものの総体の外部に、それ自体において存在するものがあると断言してみても、それによって思考の仮象がすなおに除去されるのではない。カントにおいて密かに前提され、そしてカントを反駁するためにヘーゲルによって活用されたのは、概念を超える即自はまったく無規定なものであるから無に等しい、ということである。概念的総体性が仮象であることを意識すれば、この総体的な同一性を、内在的に、すなわちそれに特有な尺度に従って、突破していく以外に道はない。しかし、その総体性は、論理学に従って構築されるものであり、そして論理学の核となるものは排中律であるから、そうしてみると、この原則に適合しないすべてのもの、質的に異なるすべてのものは、矛盾として指示されることになる。矛盾とは、同一性の観点のもとでの非同一なものである。弁証法における

矛盾律の優位から、単一化をめざす思考に即して異質なものが測られる。この思考は、その限界へはね返ることによって、それ自体を超え出る。

弁証法は、一貫した非同一性の意識である。それは、前もって一つの立場に関係するのではない。弁証法に向って思想をかり立てるものは、思想の避けがたい不十分さ、思考する当のものに対する思想の負目である。ヘーゲルに対するアリストテレス主義的な批判家たち以来くり返されていることであるが (Vgl. F. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, I. Bd., Leipzig 1870, S. 43 ff., 167 ff.) 弁証法はそのひき臼に落ち込んでくるすべてのものを矛盾の単に論理的な形式へひきもどし、そのため——クローチェがなお主張していたが (Vgl. Benedetto Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Übersetzung von K. Bühler, Heidelberg 1909, S. 66 ff., 72 ff., 82 ff.)——矛盾しているのではなく単に異なっているだけのものの豊かな多様さを無視してしまう、と論難されるとき、事態の罪が方法に転嫁されている。差別されたものが、逸脱し、不協和に、否定的に現われるというのも、意識が、それに固有の構成上、単一化をすすめなければならぬその限りでの、すなわち、意識が、それと同一でないものを総体性への要求に即して測るその限りでのことである。この意識と同一でないものを、弁証法は、矛盾として意識に突きつける。矛盾性は、意識そのものの内在的な本性であるから、不可避で宿命的な合法則性という性格をもっている。思考の同一性と矛盾とは、わかち難く結び合っている。矛盾の総体性は、総

体的同一化のうちに顯示される、この同一化の非真理に他ならない。矛盾とは、非同一なものをも触発する法則の呪縛の中での非同一である。

3 現実と弁証法

しかし、この法則は、思考の法則ではなく、現実的である。弁証法の規律に従う者は、疑いもなく、経験の質的多様さをつらい犠牲にしなければならぬ。けれども、健全な見方を憤激させる弁証法による経験のこの貧困化は、管理された世界においては、明らかに、この世界の抽象的な画一さに見合っている。弁証法の苦しさは、概念へ高められたこの世界の苦しみである。認識は、この世界に従わなければならぬ。さもなければ、認識は現実性を奪われて再びイデオロギーへ転落するであろうし、実際そうなりはじめてもいるのである。

弁証法についての別の考え方は、弁証法の無力なルネサンスで満足している。すなわち、それは、カントのいくつかのアポリアからの、そして彼の後継者達の体系において企てられはしたが仕遂げられなかったことからの、弁証法の精神的な導出である。これは、ただ否定的にしか果せない。弁証法は、普遍によって課されている特殊と普遍との差異を展開する。この差異から、すなわち、意識の内へ押し入ってきた主体と客体との裂け目から、主体は逃れられず、

この差異は、たとえ客体についてであろうと、主体の思考するすべてのものを切り通していくが、しかし、この差異は宥和のうちに終わりを迎えるであろう。その宥和は、非同一なものを解放し、これを、精神化された強制から放免し、さまざまなものの多様さをはじめて開放するであろう。そして、この多様さに対して弁証法は、もはやどのような力も持たないであろう。宥和とは、もはや敵対し合うことのない——主観的な理性にとっては呪いであっても——多様さの追憶であろう。

この宥和に、弁証法は仕える。弁証法は、それが辿る道から論理的強要性という性格をとり除く。この性格のゆえに、それは汎論理主義と非難されるのである。観念弁証法としては、それには、絶対的主体の優越した力が結びつけられていた。そしてこの優越した力が、概念のそれぞれの個別的な運動とその運動の行程全部に対して否定的に働きかける力であった。このような主体の優位は、個人的意識ばかりでなくカントやフイヒテの超越論的な意識をも凌駕していたヘーゲルの意識概念についてみても、歴史的にみれば断罪されている。主体の優位は、たんに、世界の歩みの圧倒的な力に直面してこの歩みを構築する自信を失ったひよわな思想の無能力さのゆえに、排除されるのではない。むしろ絶対的観念論——他の観念論は一貫性を欠いている——が主張した和解のすべてが、論理的なものから政治的、歴史的なものに至るまで、有効ではなかったのである。首尾一貫した観念論は、矛盾の縮図として以外に自らを構成することができなかったというこのことは、その論理的な一貫性が論理的

一貫性のゆえに招来する罰であるとともに、そのような観念論から論理的に帰結する真理でもある。すなわち、仮象であるとともに必然でもある。

そのうちに弁証法は、その非観念論的形態においては教条へ、観念論的形態においては、教養の具へ墮してしまつたから、この弁証法に対する審理を再開してみても、哲学的思索の、あるいは認識対象の哲学的構造の、歴史的な伝承方式の今日性について、何一つ判決を下すことができない。ヘーゲルは、空虚で、強調された意味において無内容な認識形式の分析によつて欺かれることなく、実質的に思考する権利と能力を、改めて哲学に与えた。現代哲学は、総じて内容的なものを取りあつかわれる場合には、世界観の気ままさに退行しているか、さもなければヘーゲルがそれに反抗して立ち上がったあの形式主義へ、あの「無関心なもの」へ退行している。このことは、かつて内容への要求によつて活気づいていた現象学が、すべての内容を不純にするものとして退ける存在の呼びかけへ展開していったということのうちに、歴史的に例証されている。

ヘーゲルの内容的な哲学的思索の基礎と成果は、主体の優位であった。あるいは『論理学』の予備考察に見られる有名な定式に従つて言えば、同一性と非同一定性との同一性であった。(Vgl. Hegel, *WW4, S. 78, Jubiläumsausgabe, neu herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart, seit 1927*)ヘーゲルにとって、一定の個体は、精神によつて規定可能であった。というのも、個体の内在的な規定は、精神以外のものであるはずがなかったからである。ヘーゲルに

よると、もしこの前提がないとすれば、哲学は内容的なものとして本質的なものを認識できないであろう。しかし、観念は、経験^{エクス}をひそめていないし、経験は、ヘーゲルの力説に反して、観念論的な道具立てから独立しているから、哲学にとつて、やはり断念は避けられない。すなわち、内容的な洞察を拒み、諸科学の方法論に専念し、この方法論を哲学であると宣言して、哲学は、事実上、自らを抹殺するのである。

4 哲学の関心

歴史におけるこのような立場から見れば、哲学が抱く真の関心事は、ヘーゲルが伝統に同調してそれに対して彼の無関心さを表明していた当のものである。それは、概念のないもの、個体、そして特殊である。これらは、プラトン以来、うつろいゆくつまらないものとして片付けられ、ヘーゲルが愚にもつかない存在というレッテル^{カウチイナ}をはり付けたものである。哲学によつて、偶然であり、とるに足らないもの^{エッセル}といやしめられてきた質こそ、哲学の主題であろう。概念の届かないもの、概念の抽象化のメカニズムによつて切り捨てられるもの、まだ概念の模範でないものが、概念にとつては、緊急事になる。

これらのものを、ベルクソンならびにフッサールという哲学の現代的傾向の担い手たちは挑発したが、しかしそれらを前にすると、

伝統的形而上学の中へ逃げこんでしまった。ベルクソンは、強引に、非概念的なもののために、認識のある別のタイプを創出した。弁証法の妙味は、無差別な生の流れの中で洗い落されている。固定した事物は、副次的であると片付けられて、その副次性ともども概念的に捉えられていない。硬直した普遍概念に対する憎悪が、非合理的な直接性の崇拜を、不自由のさ中における至高の自由の崇拜を、ひき起こすのである。ベルクソンは、認識のこの二つの仕方を、彼が戦ったデカルトやカントの教説がかつてちょうどそうであったように、二元論的に対置させて構想する。すなわち、因果機械論的な認識の仕方は、実用主義的な知として、直観的な認識の仕方によって妨げられることがないのである。それは、ブルジョアの秩序が、それから特権を受けている人々の柔和な公平さによって妨げられることがないので同様である。祭り上げられた直観は、ベルクソンの哲学そのものにおいては、むしろきわめて抽象的であるように見えるし、現象的な時間意識をほとんど超えることがない。しかし、この時間意識は、カントの場合ですら、年代的・物理学的な、ベルクソンの見解に従えば空間的な、時間を、その基礎にしているのである。たとえ展開するのに苦労するとしても、精神の直観的な態度は、太古の模倣反応の残渣として、実際に、存続するであろう。この態度の来歴は、硬直した現代を超える何事かを約束している。しかし直観は、ただ断片的に成功するにすぎない。どの認識も、ベルクソン自身の認識も含めて、それが具体化されるちやうどそのときに、彼が軽蔑した合理性を必要とするのである。絶対者へ高められた持続、

純粋な生成、^{アクト・ウス・フルリス}純粋活動は、ベルクソンがプラトンとアリストテレス以来の形而上学について非難しているあの等質的な無時間性へ転化するであろう。ベルクソンの探り当てるものは、もしそれが蟹気楼に終わるのではないとすれば、認識の道具立てによってのみ、認識に特有な手段に対する反省によってのみ、はつきり見えてくるということ、そして、初めから認識の手順に関係づけられていないような手順によっては、恣意に落ち入ってしまうということ、このことにベルクソンは頓着しなかった。

他方、論理学者フッサールは、たしかに、一般化する抽象から本質覚知の仕方を、はつきり区別していた。彼の念頭にあったのは、特殊なものの中に本質を観入することのできる格別な精神的経験であった。しかしながら、この経験がさし向けられる本質は、通常の普遍概念と何ひとつ違っていなかった。本質直観の諸装備と^{メタ・アド・クエム}その目的との間には、きわだった不均衡が存在する。ベルクソンとフッサールの突破の試みは、観念論を超えることに成功しなかった。すなわち、ベルクソンは、彼の実証主義的な仇敵と同じく、意識に^{ド・ネイメテ}直接与えられたものに定位していたし、フッサールも同様に意識流の現象に定位していた。後者も、前者と同様に、主観的な内在の域内に留まっている。(Vgl. Theodor W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956, passim.) 両者に反対して、彼らが念頭に置くだけに終っていることが、あくまで主張されなければならぬであろう。ウィトゲンシュタインに反対して、言い難いことが言われなければならないであろう。

この要求の明白な矛盾は、哲学そのものの矛盾である。この矛盾によって哲学は、その個々の矛盾に巻きこまれるより以前に、弁証法とされるのである。哲学的自己反省の仕事は、そのパラドクスを説明することにある。その他のすべてのことは、意味づけであり、再構成であり、ヘーゲルの時代と同じく、今日でも、哲学以前である。あのパラドクスの説明が何といつても哲学に可能であるという確信、すなわち、概念が概念を、この装備し遮断するものを超越し、それによって概念のないものへ到達できるという確信は、たとえ疑わしくはあつても、哲学にとつて変更できないものであり、したがつて、哲学の患うある素朴さである。さもなければ、哲学は、降伏しなければならぬし、哲学と共に全精神が、降伏しなければならぬ。きわめて単純な働きですら考えられないであらう。どのような真理も存在しないであらう。極端に言えば、すべては無にすぎないであらう。しかし、概念によって、その抽象化された範囲を超えて、その真理が言い当てられるものは、概念によって抑圧され、軽視され、排除されているもの以外にその舞台を持つことができない。認識のユートピアとは、概念のないものを、概念と等置することなく、概念によって開くことであらう。

5 敵対的な全体

このような弁証法概念は、その可能性に対する疑念を呼びさます。諸矛盾を貫く運動の先取りは、たとえどれほど形を変えても、精

神の総体性を、無効とされたばかりの同一性のテーゼを教えているように思われる。すなわち、精神は間断なく事象における矛盾へ再帰するから、事象が矛盾の形式に従つて組織されるものであるとすれば、精神はこの事象そのものでなければならぬ、といわれる。

真理は、観念弁証法においては、一面性のゆえに虚偽であるようなすべての個別を超出してゆくから、全体の真理である、とされる。

もし真理がこのように考えられているのでなければ、弁証法の歩みは、その動機と方向を欠いていることになるであらう。この論議に對しては、精神的経験の客体は、それ自体において、現実そのものにおいて、敵対的体系であり、この体系の内に改めて自らを見出すような認識主体に媒介されてはじめて敵対的になるのではない、と反論することができる。現実の強制的構造を、観念論は主体と精神の領域へ投影してしまっているから、この構造は、この領域から翻訳し返されなければならない。精神の客観的な決定因子、すなわち社会が、諸主体の総体であるとともにその否定でもあるということ、を、観念論は取り残している。諸主体は、社会のなかで認知されず、そして力を奪われている。それゆえに、社会は、絶望的に客観的であり、概念であり、そのことを観念論は、肯定的なものと誤認する。体系は、絶対精神の体系ではなく、それを意のままに利用することとはできるが、それがどの程度まで自分のものであるのかを決して知ることのできないような人々のこの上もなく制約された精神の体系である。物質的、社会的な生産過程の主体における事前形成——これはその理論的構成から根本的に区別される——は、この生産過

程のうちの解消されないもの、諸主体と宥和しないものである。諸主体自身の理性は、たとえば超越論的主観のように、無意識に交換によって同一性を築き、諸主体を通分するが、通約しきることができない。すなわち、理性は主体の敵としての主体である。先行する普遍は、真理であるとともに非真理である。真理というのは、この普遍が、ヘーゲルによって精神と名づけられているあの「エーテル」を形成しているからであり、非真理というのは、その理性がまだ理性ではなく、その普遍性が特殊な関心の産物だからである。それゆえに、同一性に対する哲学的批判は哲学を踏み越える。たとえ支配的な生産関係のもとであつても、生命がそもそも存続するためには、ともかく同一性のもとへ包括されえないもの——マルクスの用語で言えば使用価値——を必要とするということが、ユートピアの妙味である。ユートピアは、その実現をはばむ仇敵のもとにまで及んでいる。ユートピアの具体的な可能性が見えてくると、弁証法は、虚偽の状態の存在論となる。この存在論から正当な状態は、解放されているであろう。体系も矛盾も存在しないであろう。

6 概念の魔術からの解放

哲学は、ヘーゲル哲学も含めて、それがどうしても概念をその実質にする外はないから、あらかじめ観念論であるように定められている、という一般的な非難をこうむっている。実際、どの哲学も、

極端な経験論でさえも、^{フアク・フルーグ}なまの事実をむりやり持ち込んだり、また解剖学の症例や物理学の実験のように、この事実を提供したりすることはできない。どの哲学も、個々の事物を、さもそれができるかのように巧みに哲学を誘う多くの絵画のように、テキストにはり付けることができない。しかし、形式的で一般的なこのような論議は、概念を物神化して受けとっているのみならず、概念はその領分のなかですなにおに解釈されると受けとっている。すなわち、概念は、哲学的思考が左右することのできない自足的な総体性とみなされているのである。本当のところ、すべての概念は、哲学的な概念も含めて、非概念的なものへ関わっている。というのも、概念は、それとして見れば、現実の契機であり、そしてこの現実、原初的には自然支配のために、概念の形成を必要とするからである。概念による媒介の内側から、媒介されるものにとつて見えてくるこの媒介の姿を、すなわち、それなしには何事も認識されないようなこの媒介領域の優位さを、その媒介のそれ自体における姿であると誤つて受けとつてはならない。それ自体においてあるものとみなす、ということのような仮象を概念による媒介に授けるものは、それとして見れば、概念が繋ぎ止められているその現実からこの媒介を解離する運動である。

概念を操作しなければならないという哲学の必要のゆえに、概念の優位性を徳としてはならないのであり、むしろ反対に、この徳の批判から、哲学に対する総括的な評決が行われるのである。しかし、哲学が概念を本質とするのは、たとえ避けがたいにしても、哲学に

とつて絶対的なことではないという見解は、再び概念の本性によつて媒介されているのであり、独断的なテーゼではないし、まして素朴实在論のテーゼではない。概念は、ヘーゲルの『論理学』の冒頭における存在の概念のように、さしあたり、強調的に非概念的なものを意味している。E・ラスクの表現を借りれば、概念は、自らを超え出ることを本旨としている。概念は、非概念的なものをその意味として含むことから、この非概念的なものを漸次自らに等しいものとしてゆき、こうして自閉してしまふけれども、概念が、それに固有な概念性で充足しないということは、概念の本旨でもある。概念の内実は、概念に内在している、すなわち、精神的であるとともに、存在である、すなわち、概念を超越している。この自覚によつて、概念は、その物神崇拜を免れることができる。哲学的反省は、概念のなかの非概念的なものを確保する。さもないければ、カントの言葉によつて言うなら、概念は、空虚であり、結局のところ、総じてもはや何かについての概念ではなく、したがつて無であらう。

このことを認識し、概念の自足性を取り消す哲学が、眼隠しを外してくれる。概念は、存在するものを取り扱う場合であっても、やはり概念であるというこのことは、概念が、それとして見れば、非概念的全体のうちに組み込まれているという事態を何ら変更するものではない。この全体からの概念の隔絶は、もっぱらその物象化によつて、概念をまさしく概念として造り出すこの物象化によつて生じるのである。概念は、他のすべてのものと同じく、弁証法的論理学における一つの契機である。概念の内に息づいているものは、

それはそれで概念が概念であるように根拠づけている概念の意味によつて概念が非概念的なものに媒介されている、という事態である。概念を特徴づけているのは、非概念的なものへの関わりであるが——伝統的認識論によつても結局のところ、諸概念のどのような定義も非概念的で直示的な契機を必要とする——また反対に、そのもとへ存在するものを包括する抽象的な単一性として、存在するものから遠く隔っていることも、概念の特徴である。概念性のこの方向を変更し、非同一定なものへ向つて反転させることが、否定の弁証法の眼目である。概念における非概念的なものの構成的性格を洞察するなら、このような反省によつて中断されない限り概念にいつも伴っている同一性の強制は終るであらう。意味の単一化としての概念がそれ自体において存在する、という仮象から脱け出て、概念の自己省察は、それに固有な意味へすすむのである。

7 無 限 性

概念の魔術からの解放は、哲学の解毒剤である。この解毒剤は、哲学のはびこりを、すなわち、哲学がそれ自体として絶対的なものになることを防いでいる。観念論によつて遺贈され、また観念論によつて他のどの理念にもまして墮落させられた理念、すなわち、「無限性」の理念は、その機能の転換を必要としている。科学の取り扱ひにならつて事を究めたり、現象を最小限の命題に還元したりする

ことは、哲学にとって重要なことではない。一つの「言明」から出発するフイヒテに対するヘーゲルの論駁が、このことを物語っている。むしろ哲学は、それにとって異質なものをあらかじめ調達されたカテゴリーに組み入れることなく、文字通り、この異質なものに沈潜しようとする。哲学は、この異質なものに密着したがるが、たとえば現象学とジンメルプログラムのプログラムはそれを望み、無益に終わった。つまり哲学は、あますところのない外化を目指している。哲学の内実、哲学がこれを強要しないところでのみ捉えられる。哲学が本質を哲学の有限な諸規定のうちに封じ込めることができるという幻想は、放棄されなければならない。

おそらく、観念論の哲学者たちがいとたやすく「無限の」という言葉を口ばししてきたのは、ただ、彼らが、自分達の概念装置の貧弱な有限性（これにはその意図に反してヘーゲルのも加わっている）に対するさいなむような懷疑をなだめようとしたからであろう。伝統的な哲学は、自らの対象として無限な対象を所有していると信じ、そのために、哲学としては有限で、閉鎖的になっている。変貌した哲学は、この自負を放棄しなければならないであろうし、無限なものを意のままにできると、これ以上思いこんでも他人に説いてもならないであろう。しかしその代わり、変貌した哲学は、——枚挙可能な一群の定理のうちに固定されることを拒否する限りにおいて——それ自体が広い意味で無限なものになるであろう。哲学は、その内実を、どの図式によっても整理されない多様な対象——それは、哲学に迫ってくるかあるいは哲学がそれを探究する——のうちの

にもっている。哲学は、これらの対象に真に身を委ねるであろうし、自らの模像を実像ととりちがえてそこに自らの姿を改めて読み取る鏡として、その対象を使用しないであろう。哲学は、概念的反省を媒体にする十全で、還元されない経験に他ならないであろう。「意識の経験の学」ですら、このような経験の内容を、カテゴリーの類例にひくめていた。哲学が、それに固有な無限性へ危険におびやかされながら向うのは、哲学が解き明かすそれぞれの個別と特殊が、ライプニッツのモナドのように、それとしてはつねに再び哲学から脱落していくあの全体を、自らのうちに表象するのではないか、というところもとなない期待からである。ただし、その表象は、予定調和というよりはむしろ予定不調和に従っている。第一^{フレイマ}哲学からのメタ批判的な離反は、同時に、無限性についてくだらないおしゃべりをしてこれを尊重しない哲学の有限性からの離反である。

どの対象も完全には認識されない。認識は、全体的なものという幻想を用意すべきではない。したがって、芸術作品を概念と同一なものとして、この作品を概念の中で費消することは、芸術作品についての哲学的解釈の課題とはならない。とはいえ、作品はその真理を、この解釈を通じて展開するのである。——たしかに、整然と進められる抽象であれ、概念の定義に包摂されるものへの概念の適用であれ、これらのもくろみは、きわめて広い意味での技術として有用であるだろう。しかし、順応を拒む哲学にとっては、これらは何の関わりもないことである。原理的に、哲学はつねに道に迷いやすいが、それゆえにこそ何かを獲得することができるのである。懷疑

主義とプラグマチズムが、最近ではそのきわめて人間的な見解であるデューイのプラグマチズムが、そのことを認めていた。しかし、この迷いは、哲学が哲学であるために、その酵素として補給されなければならぬのであり、この迷いを哲学の検証テストの結果と見て、はじめから哲学が放棄されてはならないであろう。

方法の全面的支配を矯正するものとして、哲学には、哲学を科学と見る伝統が追い払いたがっている遊びの契機がふくまれている。

ヘーゲルにとつてもまた、これは気になる点であつた。彼は、「理性によつてではなく、外的偶然と遊びによつて規定されている種類と区別」(Hegel, WW 6, Heidelberger Enzyklopädie, S. 28.)を拒否する。素朴でない思想は、思考されたものにとんと達していないと知つていながら、さながら思考されたものを完全に手中にしているかのように語る外はない。このことが、素朴でない思想を道化に近づける。道化ぶりばかりが、素朴でない思想に、拒絶されているものへの希望を与えるのであるから、それだけにますますこのような思想は、道化ぶりを拒むわけにいかないのである。哲学は、この上もなく厳格なものであり、しかもまたそれほど厳格ではない。ア・プリオリにはすでに自らと同じではないものまた自らが制御できる保証のないものをめざすそのようなものは、同時に、その主旨からみて、概念の本質によつてタブーとされた、非拘束的なものの領域に属している。概念は、それが抑圧したものの実態を、すなわち、模倣の実物を代現しようとするれば、これに没入するのではなく、概念に特有な運び方でこの実態のうちのものを獲得する外はない。

い。

その限りにおいて、美的契機は、シェリングの場合とは全く別の理由からであるにしても、哲学にとつて偶然的なものではない。とはいへ、この契機を、哲学の諸洞察に拘束されながら現実的なものへ止揚することは、哲学にとつて少なからず重要である。拘束性と遊びとは、哲学の両極である。哲学の芸術に対する親和性のゆえに、哲学が、とりわけ野蛮人たちが芸術の特権とみなしている直観によつて、芸術を頼りにすることは許されない。芸術家の仕事であっても、天空からのいなづまのように、ただ直観ばかりに打たれることなどはない。直観は、作品の形成法則と共生した。もし直観だけを抜き出して用意しようとするれば、それは、消滅するであろう。さらに思考は、源泉のみずみずしさが思考から救い出すにしても、この源泉を守るものではない。直観主義がうろたえて逃げ出し徒労に終わる現に役に立っているタイプと全然違うようなタイプの認識が、役立つことはないのである。

もし芸術を模倣し、おのずから芸術作品になろうとするれば、哲学は、自らを抹殺することになるであろう。そのような哲学は、おそらく、同一性の要求を主張するであろう。すなわち、哲学にとつて異質なものととの関係がまさに主題であるというのに、哲学は、その取り運び方に、異質なものをア・プリオリに素材として順応させる至上権を授けることによつて、その対象を自らのうちに同化せよ、と主張するであろう。芸術と哲学とに共通するものは、形式や形成方法ではなく、擬態を許さない取り運び方である。両方とも、その

内実に対して、自らに対立するものを通じて忠節を守る——芸術は、それが意味するものをなじみにくくすることによって。哲学は、どのような直接態にもしがみつかないことによって。哲学的概念は、憧憬であることを止めない。没概念的なものとしての芸術を生氣づける憧憬、そして芸術の直接態においては仮象として現われて満たされることのない憧憬。しかし、思考のオルガノン、しかもなお残る思考と思考されるべきものとの間の壁——概念は、憧憬を否定することでもない。哲学は、このような否定を避けることも、またそれに屈伏することもできない。哲学にとって、概念によって概念を超克する努力が重要である。

8 思弁的契機

哲学は、観念論を拒絶したあとであっても、観念論によって広く世に認められまた観念論とともに禁じられたあの思弁を、むしろ、あまりにも肯定的なヘーゲルの思弁^{原注}よりも広い意味においてではあるが、欠くことができない。実証主義者たちにとって、客観的な本質法則から出発し決して直接のデータやプロトコル命題からは出発しないマルクスの唯物論に対して、それが思弁である所以を数えあげてみせるのは、難しいことではない。近頃では、イデオロギーの猜疑を受けないように、マルクスを、階級の敵と呼ぶよりも、形而上学者と呼ぶ方がずっと都合がいいのである。

しかし、たしかな基盤も、真理の要求がその域を脱するように主

張するところでは、一つの幻想である。哲学の本質的な関心を、たとえ「否」によってであれ満足させるのではなく、それを断念するようにいさめる諸原理によって、哲学は、言いくるめられてはならない。十九世紀以来のカントに対する反対運動は——むしろ、繰り返し反啓蒙主義によってその立場を危うくされたが——このことを感知していた。しかし、哲学の反抗には、展開が必要である。音楽にも——おそらくの芸術にも——そのつど最初の小節を生氣づけるが、これをただちに満たすのではなく、分節された経過の中ではじめて満たすようなはずみが見られる。この限りにおいて音楽は、総体としてはどれほど仮象であろうとも、その総体性によって、仮象に対して、すなわち、その内実がいまここに現前しているという仮象に対して批判をくわえるのである。そのような媒介は、哲学にもやはりふさわしい。哲学が、事の本質を言おうとあさはかに思ひあがるなら、空虚な深さについてのヘーゲルの裁断を受けることになる。深さを口にする者が、そのことによって深みのある人になるわけではない。それは、ちようどある物語が、そこに登場する人物の形而上学的見解を表わしているからといって、形而上学的になるわけではないのと同じことである。

哲学に、存在の問いあるいは西洋形而上学その他の主要テーマに立ち入るように要求するのは、単純な素材崇拜である。なるほど哲学は、これらのテーマがもつ客観的な威厳から逃れられないが、しかし、哲学が偉大な対象にとりくめると当てにするわけにもいかない。哲学は、哲学的反省の常道をあまりにも懸念しすぎるので、

すぐれて哲学的な関心が、まだねらいのしつかり定まっていなかった場合かぎりの対象のうちに逃げ場を求めることになるのである。伝来の哲学的諸問題は、たとえこれらの問いに繋ぎとめられているにしても、断固否定されなければならない。客観的に総体性に結びつけられている世界は、意識を解放しない。この世界は、絶えず、意識がそこから逃れようとするところに固定する。とはいえず、ういういしくほがらかに、その問題の歴史的形態を心に留めもせず、最初からはじめる思考は、なおさらこの問題の餌食になる。

哲学は、深さの理念に、ただ哲学的思考のいぶきによつてのみ与っている。その典型が、近代においては、純粹悟性概念のカントによる演繹である。その著者が、この演繹は、「なにか深く基礎づけられつゝる」(Kant, Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl., WW IV, Akademie-Ausgabe, S. 11.)と言つたのは、底の知れない弁明のイロニーである。深さもまた——ヘーゲルは見落さなかつたが——弁証法の一契機であり、孤立した質ではない。いまわしいドイツの伝統によれば、悪と死の弁証論に誓いをたてる思想が、深みのあるものとして通用するのである。さながら思想の威厳を決定するものが、この思想の成果、すなわち、超越の確証であり、あるいは内面への沈潜、すなわち、単なる対自存在であるかのように、そして世界からの退行と世界の根底の意識とが問題なく一つであるかのように、神学上の目的が、黙秘され、変造される。深さの幻想は、それにとつてはあまりにも平板な既成のものに対していつも好意を寄せてきたから、この幻想に対しては、抵抗が、それを測る真の尺度で

あろう。

既成のもののもつ力は、そこにあたつて意識がはね返るいくつかの正面を築く。意識は、これらを突破すべく努めなければならない。このことだけが、深さの要請をイデオロギーから救い出すであらう。そのような抵抗のうちにこそ、思弁的契機は生き続ける。すなわち、与えられた事実によつてその法則が定められないものは、どれほど密接に対象を感じていても、また神聖不可侵な超越を拒絶していても、この事実を超越する。思想が、抵抗しつづしつづらけられている当のものを超えていくそのところに、思想の自由がある。自由は、主体の表現への衝動に従う。苦悩に語らせようとする欲求は、あらゆる真理の条件である。なぜなら、苦悩とは、主体の上に重くのしかかっている客体性だからである。主体がその最も主体的なものとして体験するもの、すなわち主体の表現は、客観的に媒介されている。

原注 「さらに今日でもなおしばしば、懐疑論は、あらゆる肯定知一般の抵抗しがたい敵であると、それゆえまた、肯定的認識が問題となる限りでの哲学の抵抗しがたい敵であるとみなされるが、これに対して留意されなければならないのは、懐疑論に対して必ずおしよるに抵抗できないような思考は、実のところ、抽象的悟性の有限な思考にすぎず、これに反して、哲学は、懐疑的なものを一つの契機として、つまり弁証法的なものとして自らのうちに含んでいるということである。しかしその際哲学は、懐疑論の場合とはちがつて、弁証法の単に否定的な成果にとどまつてはいない。懐疑論は、この成果を単なる否定、すなわち抽象的否定にとらえるために、この成果を誤認している。弁証法は、否定的なものをその成果とするから、この否定的なものは、まさにその成果として、同時に肯定的な

ものである。というのも、この否定的なものは、それを成果として生み出す当のものを止揚されたものとして自らのうちに含んでおり、それなしには存在しないからである。しかし、このことは、論理的なものの第三の形式、すなわち思弁的なものあるいは肯定的理性的なものの根本規定である。」(Hegel, WW 8, S. 194ff.)

9 表 示

このことは、なぜ哲学にとって表示がどうでもよいものでも外的なものでもなく、その理念にとって内在的なものであるのか、ということを明らかにする助けとなるであろう。哲学の統合的な表現の契機、すなわち非概念的、模倣的なものは、ただ表示——言語——によってのみ客観化される。哲学の自由とは、哲学の不自由な声を借す能力にはかならない。表現の契機が、その分を越えてふるまうなら、それは、世界観へ退化する。哲学が、表現の契機と表示の義務を放棄する場合、それは、科学に等しいものとなる。

表現と抑制は、哲学にとって二分される可能性ではない。それは、互いに必要とし合い、そのいずれも、他方無しには存在しない。表現は、思考によってその偶然性から解放される。思考は、表現を得ようと努め、また表現は、思考を得ようと努める。思考は、表現されたものとして、すなわち、言語による表示によってはじめてひきしまったものになる。放漫に言われたことは、粗雑に思考されている。表現することによって、表現されるものに抑制が強いられる。

表現は、表現されたものを犠牲にする表現のための表現ではなく、表現されたものを、それはそれで哲学的批判の対象である物象的いびつさから解きはなすのである。観念論の土台をもたない思弁哲学は、抑制の権威主義的な力をくじくため、抑制に対する忠実さを必要とする。ベンヤミンの最初の『通路論』草稿では、比類なく思弁的な能力に、事象に対するさまつにわたるこだわりが結びついていて、のちにある書簡の中で、彼は、この作品における第一の、本来的に形而上学的な層について、それは「許されがたく『詩的なもの』」(Walter Benjamin, Briefe Bd. 2, Frankfurt 1966, S. 686.)としてのみ成就されようと評釈している。この降伏宣言は、哲学の概念がそこまでおしすすめられなければならない地点とともに、道からそれまいとする哲学の困難さをも指示している。この降伏宣言は、おそらく、弁証法的唯物論を世界観としていわば目をつぶって引き受けることから生まれたのであろう。しかし、ベンヤミンが通路理論の決定稿を仕上げようとしなかったというこのことは、哲学が、伝統的にだましとってきた絶対的確定性に対する返答として、全面的な失敗に身をさらすところのみ、哲学は業務以上のものであるということを気づかせてくれる。ベンヤミンの彼自身の思想に対する敗北主義は、非弁証法的事実性の残滓によって拘束されていた。彼は、これを神学的位相から、形式的には何も変えずに、唯物論的位相へひきずり込んだのである。これに対して、ヘーゲルは、哲学を学の実定性からも素人の気ままさからも守る思想を、否定性としたが、これには経験内容がある。

思考は、それ自体においてすでに、あらゆる特殊な内容に先立って、思考に押しつけられるものに対する否定であり、反抗である。このことを思考は、労働とその素材との関係から、すなわち思考の原型から受け継いだ。イデオロギーは、今日、従来にもまして思想の実定化をうながしているが、賢明にも、まさしく実定性が思考に反するものであるということ、そして思考を実定性に慣らすためには、社会的権威の好意ある口添えが必要であるということに心得ている。思考という概念そのもののうちに、受動的な直観に対する反対項として含まれている労苦は、すでに否定的であり、すべての直接的なものの屈服せよという不当な要求に対する反抗である。判断や推論という思考形式を、思考の批判にしても免れることはできないが、これらの形式は、自らのうちに批判の芽を含んでいる。すなわち、これらの形式による限定は、どんな場合も同時に、それらによつて獲得されなかったものの排除であるし、またこれらの形式が組織しようとする真理は、たとえその権利は疑わしいにしても、それらの形式によつて刻印されなかったものを否認するのである。あるものが、しかじかであるという判断は、その主語と述語との関係が判断のうちに表現されたものとは別のものであることを、潜在的に防いでいる。思考形式は、単に現存するもの、「与えられたもの」以上であらうとする。思考がその素材に向けるきつ先は、精神的になった自然支配ばかりではない。思考は、総合を行うものに暴力を加える反面、同時に、思考は、それに対向するもののうちで待ち受けている潜在力に従い、また思考そのものが犯したことを、そつく

り埋め合わせするという考えに無意識のうちに服している。哲学にとって、この無意識なものが意識される。非宥和的に思考することが、とりもなおさず宥和への望みとなる。というのも、単に存在するものに対する思考の抵抗、すなわち断固たる主体の自由は、客体に対する主体の武装によつて客体から消え去つたものをも、客体において目指しているからである。

10 体系に対する態度

伝統的思弁がカントを基礎にして混沌としたものと表象したあの多様さの総合を、この思弁は展開したが、結局、多様さのそれぞれの内容を自らのうちからつむぎだそうと企てた。これに対して、哲学の目的、すなわち開かれかくされていないものは、現象を——それによつて哲学は、武装することなく、その目的を受領する——解釈する哲学の自由と同じく反体系的である。しかし、哲学にとつて異質なものが、体系として哲学に対抗してくるその程度に应じて、哲学は、体系に対して留意する。管理された世界は、この哲学にとつて異質なもののへ向かつてすすむ。体系とは、否定的客観性であつて、肯定的主観ではない。体系——ただし厳密に諸内容に妥当する限りでの——が概念詩のいまわしい国へ放逐され、図式的秩序の色あせた輪郭ばかりがそのあとに残された歴史的局面においては、かつて哲学的精神を体系へかりたてたものをいっきと表象することは、

難しい。

党派性という美德に立つて哲学史を見れば、二世紀以上ものあいだ、体系が、合理論的であれ観念論的であれ、その敵対者に対していかに優越していたかを認めずにはいられない。体系にくらべてその敵対者は、つまらないものと思われる。諸体系は、それぞれを仕上げ、世界を解釈する。その敵対者たちは、もともといつもただ、うまくいくわけがない、とだけ断言し、あきらめ、こばみまた失敗する。もしこの敵対者の方に結局のところ多く真理があるとすると、哲学は、束の間のものであるということになるであろう。いずれにせよ、哲学にとって重要なことは、そのような真理を下級のものからうばい取り、単に高慢からだけではなく、高尚であると自称している諸哲学と——ことに唯物論にとつて、それがアブテラ（訳注）の生まれであることが今日まで尾を引いている——戦いぬくことであるだろう。ニーチエの批判によれば、体系は、もはや、存在するものに對するいわば行政上の管理権を概念的に構成することによつて、政治的無力さを埋め合わせるという学者の偏狭さを証示するものにほかならない。しかし、知識の断片メンフラ・ディエクトに甘んずることなく、絶対的な知を——その主張は、それぞれの限定された個別判断のうち、すでに不本意に、かかげられている——獲得しようとする体系的欲求は、時として、数学および自然科学の反対しようもなく有効な方法へ向かう精神の擬態以上のものである。

歴史哲学的に見れば、ことに十七世紀の体系は、代償的目的をもっていた。ブルジョア階級の利害と軌を一にして、封建的秩序とその

精神的反省形態、すなわちスコラ的存在論をうちくだいたその同じ理性ラチオが、廃虚に、すなわち自らの作品に直面すると、ただちに混沌に對する不安を感じた。理性は、その支配領域のかけで理性を脅かしながら存続し、理性自体のもつ力に比例しながら強められていくものに恐れおののく。あの不安が、その当初に、解放へのそれぞれの歩みを秩序の強化によつていそいで中立化するという、ブルジョアの思考全般に本質的なあり方を鑄造したのである。その解放の不完全さの影のなかで、ブルジョアの意識は、より進歩的な意識によつて無効判決が下されることを恐れなければならない。ブルジョアの意識は、それが全く自由ではないから、生みだすものは自由のカリカチュアだけであるということを感じとっている。それゆえ、ブルジョアの意識は、その自律を、同時にブルジョアの意識の抑圧機構にも似た体系にまで理論の上でおし広げる。

ブルジョアの理性は、それが外部で否定した秩序を自らのうちから産み出そうと企てた。しかし、その秩序は、作りだされてみるともはや秩序ではなく、それゆえ満足できるものではない。このような不条理にまた合理的に産み出された秩序が、体系であつた。すなわち、それ自体において存在するものとして現われてくる擬であつた。体系はその根源を、体系の内容から引き裂かれた形式的思考へ移さなければならなかつた。それ以外に体系は、素材に對するその支配をなし遂げることができなかったのである。哲学的体系は、最初から二律背反的であつた。体系の中で、その行き方にもともと不可能性がからみついていた。この不可能性が、まさに近代的体系の

初期の歴史に、次から次へ体系の破滅を宣告したのである。理性は、自らを体系として貫ぬくために、それが関わるすべての質的規定をひそかにぬぐいさつたから、概念的に捉えると言いたてて暴力を加えた客観性と宥和のない矛盾に陥った。理性が客観性を理性の諸公理に、つまりは同一性の公理に完全に從属させればさせるほど、理性は、客観性からますます遠ざかった。カントの建築術の煩雑さに至るまで、そしてその企図に反してヘーゲルにすら見られる煩雑さに至るまで、すべての体系がもつ固陋さは、ア・プリオリに条件づけられた失敗の、そしてカントの体系の挫折において比類なく正直に画示された失敗のしるしである。モリエールの場合すでに、固陋さが、ブルジョア精神の存在論の主要部分である。

概念的に捉えられるべきものが、概念との同一化から脱け落ちることから、せめて思考の産物の異論の余地のないすきのなさ、完結性、および緻密さだけには疑いが生じないように、概念に過度の備えが強いられる。偉大な哲学は、自己自ら以外に何ものをも許容することなく、その理性のあらゆる狡智をろうして思考の産物を追いかけるが、追いかける先からつねに逃げられてしまう、というパラノイア的な熱狂につきまとわれていた。非同一性のほんのわずかな残滓でも、同一性を、その概念上、全面的に否定するに十分であった。デカルトの松果腺以来、そしてすべての合理論がもうすでにつめ込まれていて、あとでこれが演繹的にとりだされてくるスピノザの公理と定義以来、諸体系のこぶは、その非真理性性によって体系そのものの非真理性性を、すなわちその迷妄を告げている。

訳注 古代ギリシア、トラキアの港町。紀元前六五〇年ころ、イオニア人によって創設され、まもなくトラキア人によって破壊されたが、紀元前五四〇年頃再び植民市がたてられた。同三五一—一九八年の間はマケドニアの支配下にあり、そのちローマの支配する自治都市となった。デモクリトス、プロタゴラス生誕の地。市民が、愚か、偏狭固陋なことで知られる。

11 憤怒としての観念論

至高の精神は、体系の中で聖化されると妄想していたが、その体系の先史は、精神以前のもののうちに、人類の動物的生活のうちにある。食肉動物は、飢えている。餌食に襲いかかるのは、難しく、しばしば危険である。これを強行するには、動物は、おそらくさらに別の刺激を必要とするであろう。これらの刺激は、飢えの不快感と融け合って餌食に対する憤怒となり、その表現が、今度は餌食を驚かせ麻痺させるのに役立ってくる。人間性に至る進化の中で、このことは、投射によって合理化される。その敵に向って欲望を抱く理性的動物は、幸いにもすでに超自我を所有しているから、理由を見つけなければならない。理性的動物の行なうことが、自己保存の法則にいつそう完全に従えば従うほど、理性的動物は、ますますこの自己保存の優位さを自らに對してまた他に對して認めることを許されなくなる。さもなければ、苦勞して獲得した政治的動物という地位は、その近代ドイツ語が意味するように(策謀的動物)、信頼に値いしないものになるであろう。

餌食にされる生物は、邪悪でなければならぬ。この人類学的な図式が、純化されて認識論の中にまで入りこんできた。観念論においては——最も明確にはフィヒテの場合——非我、他者、ついに自然を思い出させるすべてのものに至るまで下劣である、というイデオロギーが無意識のうちに支配しているから、自己自身を保存しようとする思想が、その統一のためにこの下劣なものを食い尽くしてもいっそうにかまわないのである。このことが、欲望を高めるとともにこの思想の原理を正当化する。体系は、精神となった腹であり、憤怒は、それぞれの観念論のしるしである。憤怒は、カントの言う人間性までもゆがめ、この人間性を装うものとわきまえられていた高尚で高貴なものの輝きを打ち消すのである。人間を中心におく見方は、人間蔑視につながっている。すなわち、何ものも攻撃せずにはおこな、である。道徳法則の崇高な厳格さは、非同一般的なものに對してぶつけられたこのような合理化された憤怒であった。自由主義的なヘーゲルにしても、彼がやましい心を優越させて、精神の基体である思弁的概念を拒むものを叱りつけたとき、まじであつたわけではない。^{原注}真に西洋思想の転回であるニーチェの解放作用は——後代の者たちは、これをただ横領しただけである——彼がこのような秘密を言い表わしたことであつた。精神は、合理化から——その呪縛から——脱すると、自己省察によつて根源悪であることを止める。この根源悪が、精神を挑発して他者に向わせるのである。

とはいへ、諸体系がそれに固有な不十分さによつて解体されて

いった過程は、社会的過程に並行している。交換原理としてのブルジョアの理性は、実際に、諸体系を、望みどおりに自らと通約可能なもの、自らと同一なものとする——殺戮をはらみながらも——しだいに成功し、その外にますます何も残さなくなった。理論において無効と宣告されたことが、皮肉にも実践によつて確証された。それゆへ、体系の危機についての話題が、以前には、体系のすでに時代遅れとなった理想に従つて、見通しに対するうらみの声を寂然としないままに胸のうちいっばいに納めていた類いのすべての人々の間でも、イデオロギーとしてもはやされるようになった。現実には、もはや構成されてはならない。というのは、さもなくば現実には、底の底まで構成されることになるであらう。特殊な合理性の圧力のもとで強められている現実の非合理性が、すなわち統合による解体が、このことについてさまざまな言い分を提供している。もし社会が、閉じられた体系であり、それゆへ主体にとつて非有和的な体系である、と見通されるとすると、社会は、主体にとつて、主体がなお何らかの意味で主体である限り、あまりにも苦痛であるであらう。

実存主義と称されている不安は、体系となつた社会の閉鎖恐怖症である。社会の体系的性格は、昨日までまだ学校哲学の合い言葉であつたが、学校哲学の大家たちはいまこれをことさら否定する。その場合、彼らが、自由で、徹底的で、できれば非アカデミックでもある思考の語り手を気取つてみてとがめることはないであらう。そのような思考の濫用が、体系に対する批判を無効にすることはないのである。

である。哲学であることが強調されたすべての哲学には、この強調を放棄した懷疑哲学とは反対に、哲学は体系としてのみ可能である、という命題が共通していた。この命題が、経験論的な思潮におとらずこの哲学を不具にしたのである。哲学がはじめに適確に判断しておかなければならない当のことが、哲学の始まる前に要請されている。その外部に何も残さない総体性の表示形式である体系は、思想を、その内容のそれぞれに對立させて絶対化し、内容を思想のうちへ氣化させる。すなわち、觀念論のためのどのような論証にも先立つて、觀念論的に事が運ばれる。

原注 「一定の存在、すなわち定在しか思い浮かばないような思考ないし表象は、上述の、パルメニデスが始めた学の端緒に戻らなければならない。パルメニデスは、彼の表象を、それによってまた次の時代の表象を、純粹な思想に、すなわち存在そのものに純化し高め、こうして学のエレメントを創り出した。」(Hegel, WW 4, S. 96)

12 体系の二重性格

しかし、批判は、体系を単純には清算しない。啓蒙の頂点にあつてダランベールは、「体系の精神」と「体系的精神」とを正當にも區別した。そして百科全書の方法には、この區別が考慮された。結合というありきたちの動機ばかりが——結合はむしろ、結合されていないもののうちで結晶する——体系的精神を要求するのではない。

体系的精神は、すべてのものをそのカテゴリーに詰め込もうとする官僚主義的渴望をいやすばかりではない。世界は、その内容から見れば、思想の支配をまぬがれているが、体系の形式は、この世界に適合している。統一と一致とは、しかし同時に、平穩でもはや對立のない状態を、支配的で抑圧的な思考の座標系に向つて斜めに投影したものである。哲学的体系論のこの二重の意味からは、体系から思想の力がひとたび解放されれば、これを個別の契機によつて規定される開かれた領域へ移し入れる、という以外に選択の余地はない。

ヘーゲルの論理学によつて、このことは、必ずしも無縁ではなかった。個々のカテゴリーの微細な分析は——これは同時に、このカテゴリーの客観的な自己反省として現われる——上からかぶされたものを顧慮しないで、それぞれの概念をそれぞれの他の概念へ移行させるはずであつた。その場合、この運動の總体が、ヘーゲルによつて体系を意味していた。完結したがって静止するものという体系概念と動力学概念、すなわち、すべての哲学的体系論の本質である純粹で自足的な主体による産出という概念との間には、矛盾が親和性とともに支配している。静力学と動力学との間の緊張を、ヘーゲルが調停することができたのも、かれが、アリストテレス・スコラ的な純粹現実^{アクトゥアル・リアル}の概念を再び取り上げて、統一原理である精神を、それ自体において存在すると同時にひたすら生成するものとして構成したからである。しかし、主体的産出と存在論、唯名論と実念論とがアルキメデスの点において切分されているこの構成の不整合性が、この緊張の解消を妨げるといふこともまた、その体系に固有な

ことである。

それにしても、このような哲学的な体系概念は、単に科学的な体系論よりもはるかにすぐれている。この体系論は、思想の秩序正しい十分に系統的な表示を、すなわち、専門科学の首尾一貫した構造を要求するけれども、厳格に、客体の側から、諸契機の内的統一を主張することがないからである。この統一の要請が、すべての存在するものと認識原理との同一性という前提にとらわれているにしても、他面、観念論の思弁に見られるようにひとたび難渋すると、その要請は、対象相互の親和性を——それは、科学の秩序要求によってタブー視されて、この要求の諸図式で代用されている——正しく思い出させるのである。諸対象のそれぞれが、分類論理学によって仕立てあげられる原子となることなく交流するその所在が、客体のそれ自体における規定の跡である。カントは、この規定を否定したが、カントに反対してヘーゲルは、これを主体を通じて回復しようとした。

事象そのものを概念によって捉える——事象をただ適合させたり準拠系へ運び入れたりするのではない——とは、個別の契機を、他の個別の契機との内在的な連関において認めることに外ならない。このような反主観主義は、絶対的観念論のひび割れた外皮の内側に、そして、そのつど取り扱われる事象を生成するそのありさまにまで遡って明らかにしようとする傾向のうちにきざしている。体系の観念は、転倒した形態において、演繹的な体系論によって損われる当の、非同一的なものの凝集力を思い出させる。体系および非体

系的思考に対する批判は、観念論の諸体系が超越論的主観へ譲渡した凝集力を解放することができない限り、表面的である。

13 体系の二律背反的性格

体系を樹立する自我の原理、すなわち、すべての内容に先立って整えられた純粹な方法は、古来、理性^{ラチオ}であった。理性は、その外部の何ものによっても、いわゆる精神的秩序によってさえも制限されない。観念論は、そのすべての段階にわたって自己の原理の肯(実)定的無限性を証明すると、思考の性状、すなわち自らの歴史的な自立化に従って形而上学となる。観念論は、すべての異質な存在するものを排除する。このことから、体系は、純粹な生成・純粹な過程、ついには絶対的産出——フィヒテは、哲学の真正な体系家として、思考がこの産出であると宣告している——として規定される。すでにカントにおいても、無限に累進する解放された理性は、非同一的なものについての少なくとも形式的な承認によって、どうにかやつと引き留められていた。総体性と無限性との二律背反は——なぜなら休まない無限への前進が、自らのうちに休らっている体系を破碎するといふのに、その体系は、もっぱら無限性によってのみ存在するからである——観念論の本質の二律背反である。

この二律背反は、ブルジョア社会の中心的な二律背反を模倣している。この社会もまた、自己を維持し、自己同一を保ち、「存在」す

るためには、不断に自己を拡大し前進しなければならず、限界を常に先へのばしてどのような限界も顧慮してはならないし、自己同一に止まってはならない。(Vgl. Karl Marx, Das Kapital I, Berlin 1955, S. 621 f. Karl Marx/Friedrich Engels, Kommunistisches Manifest, Stuttgart 1953, S. 10.)。ブルジョア社会について、この社会は、天井に達するやいなや、その外部の非資本主義的な領域を意のままに処理することがもうできず、その概念上必然的に止揚される、と証明された。このことは、なぜ古代の人々にとって、アリストテレスの思想にもかかわらず、力学という近代的概念が、体系の概念とともに不適切であったのか、を明らかにしている。その対話篇の数多くがアポリアの形式をとっているプラトンに対しても、これら両概念についての責めは、単に後の時代からの回顧によってのみ負わされるものであるだろう。カントがこの責めのゆえに古代の人々に加えた非難は、^{訳注}述べられているほど単純に論理的ではなく、歴史的であり、すなわち、徹頭徹尾近代的である。他方、体系論は、近代的な意識に深く刻みこまれているので、存在論の名称のもとに始まるフッサールの反体系的な努力ですら——この努力からついて基礎的存在論が分岐した——その形式化を代償にして、体系へ逆戻りした上で形成される外はなかった。

このように相互にからみ合いながら、体系の静的本質と動的な本質とは、抗争を繰り返している。体系が、事実上閉じられているものであり、その呪縛圏の外に何ものも認めないとすれば、体系は、どれほど動的に考えられていようと、肯(実)定的無限性として、有

限になり静的になる。ヘーゲルが自分の体系について誇っていたような体系の自立性が、体系を静止させる。大まかに言えば、閉じられた体系は、完成していなければならない。たとえば、世界史はプロイセン国家において完了したというような、ヘーゲルに対して繰り返し数え立てられるいくつかの奇妙な考えは、イデオロギー上の目的のためのただの脱線でもなく、ヘーゲル体系の全体にとつてとるに足りないものでもない。この奇妙な考えに含まれる必然的な不条理によって、体系と動力学との要求された統一がくずれる。動力学は、限界の概念を否定し、つねに何かがなお外部に存在していることを理論的に保証するから、その産物である体系を否認する傾向にあるのである。

体系における静力学と動力学との対立にどのような折り合いをつけたのかという観点から、近代哲学史を取り扱うのは、実りのないことではないであろう。ヘーゲルの体系は、それ自体においてはたしかに生成するものではなく、それぞれの個別的規定においてひそかにすでに先立って考えられていた。そのような保証が、この体系に非真理を宣告する。しかし、いわば無意識に、意識は、自らが態度をとっている現象のうちに没入するはずである。このことによって当然、弁証法は質的に変わるであろう。体系的な一致は、崩壊するであろう。現象は、もはや現象の概念の例示に——ヘーゲルにおいてはあらゆる抗弁にもかかわらずやはりそうであるが——止まりはしないであろう。そうなれば、思想に対して、ヘーゲルが見ているものより以上の労苦が課されることになるであろう。とい

うのも、ヘーゲルにおいて、思想は、いつも、ただそれ自体においてすでに思想であるものをその対象から取り出してくるのにすぎないからである。この思想は、外化のプログラムをもっているにもかかわらずすっかり自足していて、たとえしばしば反対のことを要求するにしても、ぐんぐん進んでゆく。もしも実際に思想が、自らを事象へ外化し、事象のカテゴリーではなく事象に関わるとすれば、客体は、静かに見つめる思想のまなざしの下で自ら語り始めるであろう。

ヘーゲルは、認識論に反対して、人が鍛冶屋になるのは鍛冶仕事をする事によってのみであり、認識に抵抗してくるもの、いわば非理論的なものについて認識を遂行することにおいてである、と述べた——このところで、ヘーゲルから言質を取っておかなければならない——。このことによってのみ、ヘーゲルの言う対象への自由が、哲学に取り戻されるであろう。哲学は、この対象への自由を、主観の、意味定立する自律という自由概念に呪縛されて失ってしまった。しかし解明しがたいものを打ち開く思弁の力は、否定の力である。否定においてのみ、体系はいきいきと生き続ける。体系批判のカテゴリーは、同時に、特殊なものを概念的に捉えるカテゴリーである。ひとたび体系に即して個別なものを正当に超出したものは、体系の外にその在りかをもっている。解釈によって現象のうちに、その単なる存在、しかももっぱらその本質による存在以上のものを認めるまなざしは、形而上学を世俗化する。断章という哲学の形式が、はじめて、観念論によって幻想的に考案されたモナドをその

本来の位置におくであろう。そのようなモナドは、それ自体として表象不可能な総体の、特殊における表象であるだろう。

訳注 カントは、『純粹理性批判』(A61=B85—86)において、「古人にあっては、弁証論(Dialektik)は、仮象の論理学に外ならなかった」、すなわち、「論理学一般が規定する徹底性という方法を模倣し、論理学の証明法をあらゆる空疎な主張の粉飾に用いて、自己の無知に、のみならず、自己のたぐられた欺瞞に対してさえ、真理の外観を与える詭弁術」に外ならなかった、と述べている。

14 論証と経験

弁証法のいとなみの外部では、何ものも肯定的に実体化してはならない思想は、対象を通り越し、もはや対象と一体であるかのように偽りはしない。この思想は、その絶対性という構想の中でよりも自立的になる。この構想の中では、主権をもつものと従属するものとが混ざり合い、一方が他方に内的に依存しているからである。カントがすべての内在的なものから英知的領域を免除したのも、おそらくこの思想の自立性を目指したからであろう。個別なものへの沈潜、すなわち、弁証法的内在の極度の高まりには、その契機として、同一性の要求が切り捨て、対象の外へ出るといふ自由も必要である。ヘーゲルならば、この自由を非難したであろう。彼は、対象における完全な媒介に信頼を寄せていたからである。解明しがたいも

のを解明する認識実践においては、思想のこのような超越の契機は、この認識実践がミクロ論としてのミクロ論の手段を自由に使うことができる、という点にはつきり現われてくる。

体系に依らない拘束力の要求は、思考モデルの要求である。この思考モデルは、単にモナド論的なものではない。モデルは、特殊なものに的中し、そして特殊なもの以上のものにも的中するが、その場合、この特殊なものは、それのより一般的な上位概念の中へ気化するわけではない。哲学的に思考するとは、すなわちモデルによって思考することである。否定の弁証法は、モデル分析の総和である。

哲学がその対象を哲学自体のうちで動かすものが何であれ、それを哲学は、外部からこの対象に吹きこまなければならぬ。この事実について、もし哲学が自らをそして他を欺くことがあるとすれば、そのとき哲学は、改めて快い自己満足に身を落すことになるであろう。対象そのもののうちで待ち受けているものは、語り出すには介入を必要とするが、これには、外から動員された諸力、つまりは現象に向けられたそれぞれの理論が、対象の中で落着くという見通しがなくてはならない。その限りではまた、哲学の理論は、それに特有な終末を、すなわち、その実現による終末を志向している。

同様な志向は、歴史においても事欠かない。フランス啓蒙主義には、その最高の概念である理性の概念が、形式的な観点から、ある体系的なものを授けている。けれども、フランス啓蒙主義の理性の理念は、社会の客観的に合理的な仕組と本質的にからみ合っているから、その体系にはパトスが欠けている。(体系がやっこのパトス

を取り戻すのは、理性が、理念として、自らの実現を放棄し、それ自らを絶対化して精神となるときである)。百科全書としての思考、この合理的に系統化されているもの、しかも不連続なもの、非体系的なもの、柔軟なものは、理性の自己批判的な精神を表現している。

この精神は、哲学のアカデミックな営為への編入並びに実践からのいやましていくへだたりによって、その後、哲学から消散したものを、すなわち、世界の経験を、思想もその一つの契機であるような現実に対するあのまなざしを、表わしている。

精神の自由とは、まさにこれ以外のものではない。小市民的な学問観によって誹謗された文学者^{オム・ド・レツトル}という契機が思想には欠かせないのと同じく、科学化された哲学が誤用するもの、すなわち、省察による凝縮——多くの懷疑を受けて当然であった論証も、むろん、思想には欠かせない。哲学が実質的であったときにはいつでも、この両契機が符節を合わせていた。いく分へだたりを置いて見れば、弁証法とは、これを貫徹せようとすると、自己意識にまで高められた努力であると特徴づけられよう。さもなければ、専門化された論証は、概念のまっただ中での概念を欠いた専門家の技術に墮してしまふ。しかし、このような論証が、今日、ロボットによっても学習可能であり模倣可能であるいわゆる分析哲学の中で、アカデミックなものとして流布している。

内在的論証が正当であるのは、それが、体系にまで統合された現実を受け入れ、この現実に対抗してそれに固有力を発揮させる場合である。他方、思想における自由さは、現実の体系的連関の著し

い非真理についてすでに知っている審査インスペクツを表わしている。もしこのように知っているのであれば、爆発は起こらないであろうし、体系の力を採り入れるのであれば、その爆発は不発に終るであろう。この両契機が間断なく融合しないのは、潜在的には体系を超出しているものまでも取りこんでしまう体系の現実的な威力のせいである。けれども、内在連関の非真理そのものが、この威力をふるう経験に向って打ち開いて言う——世界が、さながらヘーゲルによって讚美された理性の実現でもあるかのように、体系的に組織されているにしても、同時にこの世界は、その昔からの不合理によって、全能と見える精神をいつまでも無力にする、と。観念論の内在批判は、観念論が、どれほど自己自身を裏切っているか、どれほど第一のものが——観念論によればそれはつねに精神である——単に存在しているものの盲目的な支配力と結託しているか——絶対精神の教説は、直接、この盲目的な支配力を促進する——を示す限りにおいて、観念論を弁護するのである。

科学は意見を揃えて、経験もまた理論を含むことを承認するつもりらしい。しかしその場合、経験は一つの「観点」であり、せいぜい仮説である。科学主義の穩健な代表者たちは、彼らの言う上品なあるいはすっきりした学問なるものが、この種の前提について釈明することを望んでいる。まさにこの要求こそ、精神の経験と相容れない。経験から観点が求められるとすると、そのときこの観点は、言ってみれば食事をする者の焼肉に対する観点であるだろう。経験は、観点を食い尽くして、観点によって生きる。すなわち、観点が、

経験のうちに没するならばそのときにはじめて、哲学が生れるであろう。それまでは、精神の経験のなかで、理論は、すでにゲーテがカントとの関わりにおいて苦しく感じたあの規律を体現している。もし経験がもつばらその動力学と幸運とにゆだねられてしまふならば、止まるところがなくなるであろう。

イデオロギーは、ニーチェのツァラトゥストラのように自らを楽しみながら、自己が絶対者となるのを押えきれそうにない精神を、待ち伏せしている。理論が、これを妨げる。理論は、精神の自己信頼の素朴さを正すが、しかし精神は、理論がそれとしては目指している、自発性を犠牲にする必要はない。なぜなら、精神的経験へのいわゆる主観の関与とこの経験の対象との間の区別は、決してなくならないからである。認識主観の必然的で苦しい労苦が、この区別を証拠だてている。非和解的な状況においては、非同一次性は、否定的なものとして経験される。この否定的なものに直面すると主観は、自らのうちへ、そしてその豊かな反応様式へ退く。ただ批判的自己反省のみが、主観を、その固陋な豊かさから守り、また主観が自らと対象との間に壁をつくって、主観の対自存在を即自かつ対自的なものと想定することから守る。主観と客観との間に同一性が置かれなくなればなるほど、認識主観としての主観に期待されるもの、すなわち、束縛されない強さと率直な自己省察とは、ますます矛盾に満ちたものになる。

理論と精神的経験とは、相互に作用し合うことを必要とする。理論は、あらゆることに対する解答を含むのではなく、底の底まで誤つ

ている世界に対して反応する。世界の呪縛から何が解放されるのかについて、理論は、裁判権をもっていない。可動性は、意識にとつて本質的であり、偶然的属性ではない。可動性は、二重の関わり方を意味している。すなわち、内側からの関わり方、内在的過程、本来弁証法的な関わり方と、自由で、まるで弁証法から飛び出してしまふような、無拘束な関わり方とである。しかし、両者は相違しているばかりではない。規制を受けない思想は、弁証法の性に合う。弁証法が、体系の批判として、体系の外に存在するものを想い起こすからである。そして、弁証法的な運動を認識において発動させる力は、体系に反抗する力である。意識のこの二つの立場は、批判によって相互に結びつけられるのであり、妥協によってではない。

15 めまいをもよおさせるもの

もはや同一性に「貼り付け」(Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., WW III, a. a. O., S. 109) られていない弁証法は、そのファッショ的結実によって知られる、基底を欠いているものという異議が、さもなければめまいをもよおさせるものという異議を誘発する。ボードレール以来のすぐれた近代詩にとつて、この感情が中心になっている。哲学に対しては、このようなものに関与してはならない、と時代錯誤にも示唆される。言いたいこととはつきり言うべきだ、^{訳注}というのである。カール・クラウスは、言いたいことをかれの

文の一行一行に正確に表現すればするほど、まさにそのような正確さのゆえに、物象化された意識が水車のようにかれの頭の中をかけ廻って悲鳴をあげることを、経験せざるをえなかった。このような苦情の意味は、世間の一般的な考え方のうちに捉えることができる。この考え方が特に好んで提示するのは、どちらかを選んでその一方にバツをつける二者択一である。こうして管理機関の決定は、提出された諸企画に対する諸否にしばしば還元される。管理的思考が、いつのまにか、表向きはまだ自由な思考にとつても望ましい原型になつてしまった。

しかし、哲学的思想の責任は、その本質的な諸状況において、このような動きに与しないことである。あらかじめ与えられた二者択一は、すでに一つの他律である。二者択一を迫る要求の正当性については、決定を先立って道德主義的に求められる意識によって、はじめて判定されなければならないであろう。一つの観点に対する信仰にこだわることは、理論の中にまで良心の抑圧をもちこむことである。良心の抑圧には、割り切りが対応する。この割り切りのゆえに、偉大な理論においてさえも、付随するものが切り棄てられて、この理論の真なるものはその跡を留めない。これに対して、たとえばマルクスとエンゲルスは、ダイナミックな階級理論とその尖锐な経済的表現とを、いっそう単純な貧富の対立によって希薄にすることに反対した。本質は、本質的なものの要約によって偽造される。哲学が、ヘーゲルのすでに嘲笑していたものになりさがらば、思想においてまさに考えられなければならないことについて説明し

て好意的な読者におもねるならば、哲学は、後退の進行に遅ればせながらついていくことになるであらう。

いったい哲学はどこで擱まえられるのであらうかという気がかりの背後には、たいてい攻撃のみが、すなわち、歴史上諸学派が互に食いつぶしあつたような工合に哲学を擱もうとする欲望のみがある。罪と償いとの等価性が、諸思想の帰結にも及ぼされた。支配的原理に対する精神のこの同化作用こそ、哲学的反省によって見抜かれなければならない。伝統的思考と、それが哲学的に消滅した後に残した常識の習慣とは、すべてのものがその位置づけを見出す準拠系を要求する。とはいえ、この準拠系そのものの理解に、決して重大な価値が置かれるわけではない———それどころか、この準拠系は、独断的な諸公理とされてもよい。どのような考察も位置を与えられさえすれば、そして、準拠づけられない思想が遠ざけられさえすればよいからである。これに対して認識は、実りあるためには、徹底して対象へ自らを投げ出すのである。このことの起こす目まいが、^{インテラクティブ}真理の指標である。開かれたものの衝撃、すなわち、否定性として、認識は、準拠づけられたもの及び恒常的に同一なものの中で現われざるをえない、ただ真でないものにとつての非真理として現われざるをえない。

訳注 Karl Kraus (一八七四—一九三六) オーストリアの文学者。一八九九年か

ら一九三六年まで雑誌『ファツケル』を刊行。アドルノは、一九二五—二八年のウィーン滞在中にクラウスの読書会に出席しており、『ファツケル』誌上でのクラウスの言語批判を評価している。(『弁証法的想像力』みすず

書房、27頁参照。更に、『社会科学の論理』河出書房新社、55—56頁参照。)

16 真なるもののもろさ

諸体系および体系一般の解体は、形式的な認識論の作用ではない。以前に体系が細目のために調達しようとしたものは、もっぱら細目のうちに搜し求められなければならない。そのようなものがそこにあるのかどうか、またそれが何であるのか、いずれもあらかじめ思想に請け合われているわけではない。この場合にこそ、具体的なものである真理についてのまったく誤用された論議が、正されるであらう。この真理は、思考をきわめて細やかなことにかかずらわせる。具体的なものを超えて思索されてはならず、むしろ具体的なものの中から思索されなければならない。しかし、特殊な対象へ没頭すれば、一義的な立場を欠いているのではないかと疑われる。現存するものと異なっているものは、現存するものには妖術とみなされ、他方、虚偽の世界においては、身近さ、故郷、確実さが、これはこれで呪縛の形姿である。このように呪縛されると、人間たちは、何も失わないように気づかう。というのも、人間たちは、何かに頼ること、すなわち永続する不自由以外に幸福を、思想の幸福すらも知らないからである。存在論批判のさ中であつて、少なくとも存在論の一部分が人間たちによって要求される。さながら、ささやかであつても自由な洞察の方が、意欲されているものを、意欲に留まつてい

るだけの意図の宣言よりもいっそうよく表現することはないかのようである。

シェーンベルクが伝統的音楽理論について書き留めている経験は、哲学において確証される。それによると、伝統的音楽理論から学ぶものは、もともと、一つの楽章がどのように始まりそして終るかだけであり、楽章そのものの、楽章の流れについて学ぶものは何もない。同じように、哲学にしても、カテゴリーの中へもちこまれてはならず、いわばはじめて作曲されなければならない。哲学は、進展しながら、その尺度との葛藤並びにそれ自身の力に基づいて、不斷に更新されなければならない。哲学のうちで生起するものを決定するのは、テーゼや立場ではない。それは、織物であり、演繹的なあるいは帰納的な、単線的思想の歩みではない。それゆえに、哲学は、本質的に解説ができない。もしできるとすれば、哲学は不必要であろう。多く、哲学は解説されるが、これは哲学の本旨に反している。しかし、第一のものや確実なものをかくまひはしないが、といつてもつばらその限定された叙述のゆえに、絶対主義の兄弟である相対主義に対しては何の譲歩もすることなく、学説に接近するという振舞いは、怒りをかうのである。この振舞いは、ヘーゲルを超越え、ヘーゲルとの断絶にまでつきすむ。このヘーゲルの弁証法は、すべてのものを持つとし、第一哲学でもあらうとし、実際にも同一性の原理、すなわち絶対主観においてそうだったのである。

しかし、思考は、第一のものそして堅固なものから絶縁することによって、自由に浮遊するものとして絶対化されるのではない。こ

の絶縁こそが、思考をそれ自らではないものにかく結びつけ、思考の自足という幻想を取り除く。放免されてそれ自らから逃亡している合理性のまやかし、すなわち、神話への啓蒙の転化は、それ自体合理的に規定することができる。思考は、それに固有の意味から言えば、あるものについての思考である。あるものを、意味されたものあるいは判断されたものとする論理的抽象の形式が、自らからは存在するものを措定しないと主張するにしても、なおこの形式のうちに、思考にとつて、根絶しようにも根絶できずに、思考とは同一でないもの、思考ではないものが残存している。理性が、このことを忘れ、その所産である抽象物を、思考の意味に逆らつて実体化するとき、非合理になる。自足せよという思考に対する嚴命は、本来の思考を空虚であると宣告し、ついには愚かで原始的であると宣告する。しかし、基底を欠いているという異議は、それ自らのうちで自らを保持している、絶対的根源の領域としての精神的原理に対してこそ向けられるべきであらう。存在論が、ハイデガーを先頭に、いわゆる基底を欠いているものに打撃を加えるちようどそこるところに、真理の所在がある。

真理は、浮遊し、その時間的内実によつてもろい。ベンヤミンは、真理は我々から逃げることはできない、というゴットフリート・ケラーの純粹にブルジョア的な言明を強烈に批判した。真理は失われるはずがない、という慰めを哲学は、断念しなければならない。形而上学の基礎論者たちがよしなことを言う深淵の中に——それは、彼らに対しては、器用な詭弁の深淵ではなく、妄想の深淵であ

る——崩落することのできないような真理は、確實であれというその原理の命令の下で、分析的に、潜在的に、トートロジーになる。極限にまで赴く思想だけが、確かな同意という全能の無力さに立ち向かうのである。頭脳の曲芸だけが、通念上は自己満足のために輕侮しているその事象との關係をいまだに持っている。無反省な月並みのものは、偽りの生の押印として、真であることがもうできない。

今日、思想を、とりわけその有用性のために、ひとりよがりには誇張された無責任なきまり文句でつなぎ止めようとする試みは、いずれも反動的である。この試みの論証は、もし君が望みなら、私は無数のこれこれの分析をすることができ、という通俗的な形式に要約できるであろう。こうすれば、たしかにどの分析も無価値になる。ペーター・アルテンベルクは、同じ要領で彼の電文のように短縮された文学形式に疑いをさしはさんだ者に、答えて言った——ですが、私は君に望みません、と。きままなものへすべり落ちる危険に對して、開かれた思想は無防備である。その危険を克服できるほど十分に事象で飽和されていると、この思想に保証するものは何もない。しかし、この思想の一貫した遂行、すなわち織物の密度は、この思想が遂げるべきものを果すのに寄与するのである。哲学における確実性という概念の機能は、転倒した。——ドグマと後見とを自己確実性によって凌駕しようとしたかつての企てが、万一に備えて認識を守るその社会保険となった。たしかに、問題のないものには何も起こらない。

17 相対主義に抗して

哲学の歴史においては、認識論のカテゴリリーが、繰り返し道德のカテゴリリーに変わる。フィヒテのカント解釈は、これについての唯一ではないにしても、もつとも顕著な例証である。同様のことが、論理的・現象学的絶対主義にも起こった。基礎的存在論者にとつて、基底を欠いた思考が腹立たしいのは、相対主義だからである。しかし、弁証法は、絶対主義に對してと同様にこの相対主義にもきつぱりと對立する。それは、弁証法が両者の中間の位置を求めているからではなく、この両極端を貫いて、それらの非真理性を、それらに固有の理念に即して証示するからである。このように相対主義を扱うことが、いまや必要である。というのも、相対主義に對する批判は、たいがいきわめて形式的に企てられてきたので、相対主義的思考の熱病については、かなりかまわずにいたからである。シュペングラに逆らつて、レオナルド・ネルソン^{訳注}以来好まれている論証は、たとえば、相対主義は少なくとも一つの絶対的なもの、すなわちそれ自らの妥当性を前提しているから自己矛盾している、というものであり、つまらない。この論証は、相対主義と絶対主義の位置の種差を考慮しないで、原理の一般的否定とこの否定そのものを肯定へ高めることを混同している。

相対主義を、意識の制限された一形態として認識することの方が、実りあるものとなるであろう。相対主義は、さしあたりはブルジョ

ア的個人主義の形態であつた。この個人主義は、普遍的なものによつてそれはそれで媒介されている個人意識を究極的なものとみなし、それゆえ、そのつどの個々人の意見に、さながらそれらの意見の眞理性の基準が存在しないかのように、平等の権利を与える。それぞれの思考の被制約性というこの抽象的テーゼから想い出されるのは、せいぜい内容的には、このテーゼそのものの被制約性、つまり、個人意識がそれによつてのみ思考になる超個人的契機の瞞着である。このテーゼの背後にあるのは、物質的諸關係をここでものを言う唯一のものとして優越させている、精神への侮りである。父親は、息子の不愉快な断固とした見方に対して、何事も相対的であり、ギリシアの諺にあるように、男はかねだ、^{註2}と言ひ返すのである。相対主義は、俗流唯物論であり、思想は、かねもうけの邪魔になる。

精神にまつこうから敵対するから、このような態度は、必然的にあくまで抽象的である。拘束力ある認識が成就されないかぎりには、すべての認識の相対性は、いつもただ外側から主張されるにすぎない。意識が、特定の事象へ入りこみ、この特定の事象の眞理あるいは虚偽への内在的要求に直面すると、すぐさま思想のいわゆる主観的な偶然性は消える。しかも、相対主義は、別の理由からも無効である。すなわち、相対主義が一面では任意で偶然的とみなし、他面では還元不可能とみなすもの、それ自体、客観性——まさに個人主義的社会的客観性——に源を発しているものは、社会的に必然的な仮象として導き出すことができる。相対主義の教義に言う、そのつどの個々人に特有の反応様式は、事前に形成されているのであり、

ほとんどいつも羊のメーメーという鳴き声であり、とくに、相対性のステレオタイプである。個人主義の仮象は、^{註2}実際、パレートのようないつそ世故にたけた相対主義者たちによつて集团的利害へ引き戻されている。しかし、知識社会学が定立する、階層的に異なる、客観性の諸制限は、それはそれで社会の全体から、すなわち客観的なものからはじめて正しく演繹される。社会学的相対主義の後期の一変種であるマンハイムの相対主義が、諸階層のもつさまざまな展望から、「自由に浮遊する」知性によつて科学的客観性を気化させることができると妄想するとき、この相対主義は、制約するものを制約されたものへ転倒している。

実際には、分岐したさまざまな展望の法則は、前もつて整序された全体である社会的過程のもつ構造の内にある。この全体の認識によつて、さまざまな展望は、その無拘束性を失う。競争において負けたくない企業は、他人労働の収益のうちの不払いの部分が利益として自分のものになるように計算しなければならないし、また、その場合に等価交換を、つまり労働力をその再生産費用で交換することを考えなければならない。しかし同様に、この客観的に必然的な意識がなぜ客観的には虚偽であるのか、厳格に証明されなければならない。この弁証法的關係は、その特殊な諸契機を自らの内で止揚する。諸見解のいわゆる社会的相対性は、生産手段の私的所有の下での社会的生産の客観的法則に従う。教義としての相対主義が具現しているブルジョアの懷疑は、偏狭固陋である。

とはいえ、いつまでも続く精神の敵視は、ブルジョア的主観性の

人間学的特質以上のものである。この精神の敵視は、かつて解放された理性概念が、いまや既存の生産諸関係の内部で、その赴くところに従ってこの諸関係を紛砕するのではないかと気づかなければならないことから生じている。それゆえ、理性は、自らを規制するのである。また、ブルジョア時代を通じて、精神の自律の理念には、反作用としての精神の自己蔑視が伴っていた。精神は、それが導く生存の体制によって、精神自体の概念の内にある、自由へのあの展開が禁止されるのを許さない。相対主義は、この禁止についての哲学的表現である。相対主義に反対するのに、どのような独断的絶対主義も召喚される必要はないのであり、相対主義の狭さの指摘が、相対主義を砕くのである。相対主義は、どれほど進歩的な装いをしてみても、つねに反動的契機と結びついていた。より強大な勢力に奉仕するソフィストたちの詭弁がすでにそうであった。相対主義の徹底的な批判は、限定された否定の範型^{パラダイム}である。

訳注1 Leonard Nelson (一八二二—一九二七) ドイツの哲学者。フリースのカント哲学の経験心理学的解釈をさらに推進し、認識論的規準などは不可能だとして、認識の客観的妥当性に関する問題を拒否するにいたる。

訳注2 Vilfredo Pareto (一八四八—一九二三) 経済学ではローザンヌ学派の指導的地位にあった。社会学では、エリートの資格は時代によって変化するが、人類の歴史はエリートが支配する点で不変であるとするエリート周流論によって、ファシズムに理論を提供した。アドルノは、「主観的経済学」の主な代表者の一人であるウィルフレド・パレートのなかに現代の社会学の実証主義の根源が存する」(前掲書『社会科学の論理』14頁)と言った。

18 弁証法と堅固さ

鎖から解放された弁証法は、ヘーゲルと同じく堅固さなしですますわけにはいかない。とはいえ、この弁証法は、もはや堅固さに優位を与えない。ヘーゲルは、彼の形而上学の発端においてはこの堅固さをそれほど強調しなかった。すなわち、この堅固さは、形而上学から、最後になって、透視された全体として出現するはずであった。このためにヘーゲルの論理的カテゴリーは、独特の二重性格をもっている。これらのカテゴリーは、発現し自己止揚すると同時に、ア・プリオリな不変の構造である。これらのカテゴリーは、弁証法のそれぞれの段階で直接態が新たに回復されるという教義によって、動態と調和させられる。すでにヘーゲルにおいて批判的に色どられていた第二の自然という理論は、否定の弁証法にとっても失われていない。この理論は、無媒介の直接態を、すなわち、社会とその発展とが思想に提示する諸編制をそのまま受け取り、その上で分析によって、それらの媒介を、諸現象がそれ自体から要求するものとの内在的差異を尺度にして、露呈するのである。

終始一貫する堅固さ、すなわち若きヘーゲルの「実定的なもの」は、このような分析にとつては、若きヘーゲルにとつてと同様に、否定的なものである。『現象学』の序文にはなお、あの実定性の不倶戴天の敵である思考が、否定の原理として特徴づけられている。このことは、考えれば簡単にわかることである。すなわち、思考しな^{原注}

いで直観に委ねられているものは、カントの理性批判において認識権利の感覺的源泉を表示するあの受動的性状のために、悪しき肯定に傾倒するのである。あるものを、反省を放棄して、そのつど提示されるがままに受容することは、潜在的にはつねにすでに、これを存在するがままに承認することである。これに反して、思想は、これも潜勢的には否定的運動へ誘う。

もちろんヘーゲルの場合には、主観の客観に対する優位が、どれほど彼が反対の主張をしているにしても、確実に残っている。精神という半ば神学的な言葉が、どうかこの優位を隠しているにすぎず、この言葉によって、個別的主観性の想起が打ち消されることはない。そのつけが、ヘーゲル論理学にその極めて形式的な性格としてまわってくる。ヘーゲルの論理学は、固有の概念からすれば内容的でなければならぬのに、同時にすべてであろうと、すなわち形而上学とカテゴリー論であろうと努めることから、論理学の行き方をはじめて認証するはずの限定されて存在するものを、自らのうちから排除している。この点では、ヘーゲルは、彼が雑作もなく抽象的主観性の代弁者と宣告しているカントとフィヒテとから決してそれほど遠く離れているわけではない。論理の学は、それとしては、もともと単純な意味で抽象的である。普遍的概念への還元は、先立ってすでに概念に対する反抗を、概念弁証法が自らの内に備え展開すると誇っているあの具体的なもの、除いている。

精神は、居もしない敵との戦いに勝つのである。偶発的定在についてヘーゲルは軽蔑してクルークのペンを引き合いに出し、哲学は

訳注

こんなものを自らのうちから演繹することをしりぞけて当然であるし、またしりぞけなければならないと言うが、これは、どろぼうつ、と叫ぶようなものである。ヘーゲルの論理学は、つねにすでに概念の媒体に関わり、概念とその内容である非概念的なものとの関係をきわめて普遍的に反省するが、論理学は、それが証明の責任を引き受けている概念の絶対性をあらかじめすでに確信している。しかし、主観性の自律が批判的に見透され、これはこれで媒介されたものであることが意識されればされるほど、思想に含まれていない堅固さを思想のうちに持ち込んでくるものを、思想によって受け入れなければならない、という思想の責務は、ますますきびしくなってくる。さもなければ、弁証法が堅固さの重荷をそれによって動かすあの動力学は、決して存在しないことになるであろう。

原初に出現する経験は、どれも即座に否認されてはならない。もし意識の経験に、キルケゴールが素朴さとして擁護するものが全く欠けているとすると、思考は、自分自身が信じられなくなつて、既成のものが思考から期待している通りに動き、文字通りの素朴になるであろう。現象学と新存在論とによって名を汚されている原経験というような術語ですら、それらの学派がぎょうぎよく損っているにしても、真なるものを示している。もし正面に対する抵抗が、自発的に、特有の依存性に頓着せず、起こるのでなければ、思想と活動とは、不透明なコピーであるだろう。思考によって客観に課せられた諸規定を乗り越える客観の現実が、はじめて直接的なものと主観に面坐する。主観が、自己自らを全面的に確実である

と感ずるところ、すなわち原初の経験において、主観は、再び、少なくとも主観である。この上もなく主観的なもの、直接に与えられたものは、主観の介入を免れている。ただこのような直接的な意識は、継続的に維持することができないし、端的に定立されもしない。なぜなら、意識は、同時に普遍的媒介であるからであり、また自分のものである直接的所与においてさえ自分の影を跳び越すことができないからである。直接的所与は、真理ではない。

堅固で端的に第一のものである直接的なものからそのまま全体が生じる、という信頼は、観念論的仮象である。直接態は、弁証法にとっては、直接的なものの形姿のままでありつづけるのではない。

直接態は、根拠となる代りに契機となる。対極にある純粹思考の不変なものの場合も、事情は変わらない。もっぱら子供じみた相對主義のみが、形式論理学や数学の妥当性に異論を唱え、それらを、生成したのであるから一過性のものであるとあしらうであろう。しかし、不変なものに固有の不変性は、産出されたものであるから、この不変なものは、さながら、すべての真理が手中に収められているかのように、可変なものの皮をむけば出てくるようなものではない。真理は、変化する事態と共生したのであり、また、真理の不変性は、第一哲学のまどわしである。不変なものは、歴史と意識との動態の中で無差別に溶解しているのではなく、この動態の中では諸契機である。不変なものが超越として固定されると、それは、ただちにイデオロギーへ移行する。イデオロギーは、決して、つねに明確な観念論哲学と等しいのではない。イデオロギーは、およそその内容

がどのようなものであるとに関わりなく、第一のものの土台そのもののうちに潜んでいるのであり、概念と事象との潜在的な同一性のうちに潜んでいる。そして、意識の存在への依存性が教科書的に教え込まれるときさえも、世界は、この同一性を正当化するのである。

原注

「分別の活動は、悟性の力及び仕事であり、これは、もつとも驚くべき最大の、あるいはむしろ絶對的な威力の力及び仕事である。自らの内にひたすら閉じこもり、実体としてその諸契機を保持するこの活動圏は、直接的な、それゆえ驚くにあたらない關係である。しかし、その範圍から分離された偶然的なものそのもの、他のものと結びつけられたもの、そして他のものとの連關においてのみ現實的なものが、固有の定在と獨立した自由とを獲得するということは、否定的なものの巨大な威力である。これが、思考の、純粹自我のエネルギーである。」(Hegel, WW 2, S. 33 f.)

訳注

ヘーゲルは、常識に関する論文(一八〇二年)とエンチュクロペディイの自然哲学で引き合いに出している。後者では、「クルーク氏は、……自分のペンだけでも演繹してみせよ、と手品師みたいなことをかつて自然哲学に要求した。将来、科学が大いに進歩して、現在と過去の天地の間で彼のペン以上に重要なものをすべて片付けて、もはや彼のペン以上に概念把握すべき重要なものが何もなくなくなったら、このような手品をしてクルーク氏のペンを賞賛するという希望をクルーク氏に起こさせることができるであろうが。」(Enz., §250)

19 経験の特権

通例の学問的理念とは著しく対照的に、弁証法的認識の客観性は、主観性のより少なさをではなく、より多さを必要とする。さもなければ、哲学的経験は、委縮する。ところが実証主義的な時代精神は、過敏にこのことに反対する。そのような経験を、すべての人がするわけにはいかない、という。そのような経験は、一定の個人に、その素質と経歴に従って優先権を与える、という。認識の条件としてこのような経験を要求することは、エリート的で非民主的である、という。

同程度の知能指数をもつ人間であれば誰でも、自然科学の実験を繰り返すことができるはずである、あるいは数学的演繹を理解できるはずである——もつとも世間一般の考えによれば、このためには、それこそ特殊な才能が必要である——というような具合には、實際上、各人が同じ程度に哲学的経験をやるわけにいかないということは、認められなければならない。いずれにしても、すべての人のすべての人による代置可能性を念頭に置いている科学の理念の、潜在的には主観を欠いた合理性と比較してみると、哲学への主観の関与は、非合理的な付加物を残している。これは、自然的性質のものではない。実証主義の論証は、民主的に装うけれども、管理された世界がその強制をうける成員から作り出すものを無視している。これに対して精神的に抵抗できるのは、管理された世界に全面的に

はめこまれなかった成員だけである。特権の批判が、特権となる——このように世界の流れは、弁証法的である。精神的生産諸力をいじくりまわし、刈りこみ、しばしば奇形化する社会的諸条件、とりわけ教育上のこのような諸条件の下では、また想像力の一般的な欠如と、精神分析によって診断されても現実には決して変わらない幼児期の病因的過程の下では、すべての人々が、すべてのことを理解できる、あるいはせめて気づくことができる、と想定するのは虚構であろう。もしこのことが期待されるとすれば、さまざまな経験をやる可能性が恒等性の法則によって奪われている人類の——人類がこの可能性を所有していたとすればであるが——パトスの特徴に、認識は、適合させられることになるであろう。ルソーの一般意志との類比によって真理を構成すれば——主観的な理性概念の最も極端な帰結——万人の名において万人が必要とするものを万人からだましとることになるであろう。

その精神的組成のゆえに、一般的規範に全然順応しないという思いがけない幸運を持った人々——彼らは、周囲世界との関係でこの幸福の償いをしばしば十分にしなければならぬ——のなすべきことは、彼らが話しかけたいがいの人が見ることでできないもの、あるいは現実の正当化によって見ることを禁じられているものを、道徳的に努力して、いわば代表して、言い表すことである。真なもの基準は、各人に対して直接にこの真なものを伝達することができ、ということではない。現在、伝達のどの歩みも真理を売りに出し、偽造しているのに、認識されたものとこれの伝達とを混同し、

ときとしてはこの伝達の方を高い地位に置くという、ほとんど普遍的な強制に抵抗しなければならない。これまで、この逆説には、言語に関わるすべての事柄が苦しめられている。

真理は、客観的であって、まことしやかなものではない。真理が、直接に人の手に入りにくくなればなるほど、そして真理が、主観的媒介を必要とすればするほど、ますます真理の編み物には、スピノザが余りにも熱狂しすぎて個別の真理に対してさえも請求したと、すなわち、真理はそれ自体の指標であるというのが当てはまる。怨恨が真理の前につき出す特権的性格を真理が失うのは、真理が、自らの負っている経験について釈明することによってではなく、真理の明証性の助けとなりあるいは真理の欠如を証明する、配列と定礎連関とに携わることによってである。エリートの高慢さは、哲学的経験にもっともふさわしくないであろう。哲学的経験は、既成のものの中でのその可能性からみて、どれほど既成のものと、ついには階級関係と混成するか、について弁明しなければならぬ。哲学的経験においては、普遍的なものが個々人に気まぐれに授ける好機は、そのような経験の普遍性を阻害する普遍なものに逆らう。もしこの経験の普遍性が作り出されるなら、すべての個々人の経験は、それによって変わるであろうし、経験が活動している場合でさえもこれまで癒しようもなくこの経験を歪めている多くの偶然から、脱することになるであろう。客観は、それ自体のうちへ再帰する、というヘーゲルの教説は、その観念論的亜種より長続きする。というのも、変貌した弁証法にとって、主観は、その至上権を奪われ、ま

すまず客観性の反省形式になっていくからである。

理論が、すべてを包括するようにふるまわなければならないほど、理論はまた、ますます思考する者に対立して構成されるものでなくなっていく。体系の強制が消失すると、思考する者は、その抽象的勝利を特殊な内実の断念で報わなければならないあの主観性のパトリス的な構想が認めてきた、自らの意識と自らの経験とを、もっと卒直に頼りにしてよい。このことは、個性の解放にかなっている。この解放は、偉大な観念論と現在との間の時期に生じたのであり、その成果は、集団への退化という現代の圧迫にもかかわらず、またそのゆえに、一八〇〇年の弁証法の衝撃と同じく理論上取り消すことのできないものである。たしかに、十九世紀の個人主義は、精神の客観化する力——客観性の洞察力と客観性の構成力——を弱めはしたが、しかしそれはまた、客観の経験を強める繊細さを、精神に授けた。

20 合理性の質的契機

客観に身を委ねることは、すなわち客観の質的契機を正当に認めることである。科学主義的客観化は、デカルト以来のすべての学問の数量化傾向と軌を一にして、質を排除し、これを計測可能な規定へ変えようとしている。合理性そのものは、ますます数学マセマティクスにならって数量化の能力と同一視される。この事態は、勝ち誇る自然科学の

優位を厳密に考量すればするほど、なおいっそう理性ラチオそれ自体の概念になつていない。自然科学は、とりわけ、それはそれで合理的に思考されるべき質的契機を封じこめるという点で、眩惑ラチオされている。理性は、単に総合シナゴグマ、すなわち、分散した諸現象からの類概念への上昇ではない。(Vgl. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., Tübingen 1859, S. 390) それとともに理性は、区別の能力を必要とする。もしこの能力がなければ、思考の総合的機能である抽象化する統一は可能ではないう。すなわち、等しいものを総括するとは、必然的に、それから等しくないものを分離するというものである。しかし、この等しくないものは、質的なものである。質的なものを考えない思考は、それ自体すでに去勢されていて、自らと争っている。

数学を方法の範型とした最初の人であるプラトンは、ヨーロッパの理性哲学の始めにあたって、総合シナゴグマと分割テイルとを同列に置くことによって、理性ラチオの質的契機にまだ強い表現を与えていた。理性とは、帰するところ、ソクラテス的でまたソフィスト的な、「自然ヒュミレにおいて」と「仮定テセにおいて」との区別に留意しながら、意識が、事物の本性に密着すべきであり、事物をそのままに取り扱ってはならない、という命令である。こうして、質的な区別は、プラトンの思考の教説である彼の弁証法に編入されるばかりではなく、また、解きはなされた数量化の暴力的活動の矯正策として解釈される。パイドロスの比喩は、これについて何の疑問も残さない。この比喩において、組織的思考と非暴力性とは釣り合っている。すなわち、総合の概念的運

動の転換においては、「種別に分割する際に自然のままに節のところ

で切り分けることができ、適当にある部分を下手な肉屋がするように砕こうとしない」(St. S. 265.) が必要である、という。

どのような数量化にも、数量化されるべきものの土台として、やはり質的契機が保持されている。理性ラチオが、獲得するはずの対象を損なうて、非理性に転倒することのないように、プラトンの警告どおり、この質的契機は砕かれてはならない。科学に盲従する哲学また科学に無縁な哲学における、科学についての限られた第一の反省には見落されていた質が、第二の反省において、いわば解毒剤の契機として、合理的操作に加わっている。どのような数量的洞察にしても、そのねらい、その目的テルミナス・アド・クエムを、質的なものへこれらを翻訳し返すことによって始めて受けとるのである。統計学の認識目標そのものは質的であり、数量化はもっぱらこの科学の手段である。理性の数量化傾向の絶対化は、理性の自己省察の欠如と符合する。この自己省察には、質的なものへの執着が役立ち、この執着が、非合理性を神降しすることはない。もちろん、数量化の至上権がまだ今日のように異議なく通用してはいなかった時代のことであるけれども、近代では、ヘーゲルのみが、回顧的・ロマン主義的傾向をもたずに、この事情をはつきり意識していた。たしかにヘーゲルは、科学主義の伝統に同調して、「質そのものの真理は量である。」(Hegel, WW 4, S. 402.) という。しかし、ヘーゲルは、量を「哲学体系」において「存在に対して無関与な、存在に外面的な規定性」(WW 8, S. 217.) として認識する。『大論理学』によれば、量は「それ自体一つ

の質」である。質は、量的なものの中でその重要性を保持する。そして量は質へ還帰する。(Vgl. WW 4, S. 291 f.)

訳注1 ツェラーは、次のように述べている。「とくに概念に携わる場合、二重の課題としてシュナゴークとディアイレーシス、すなわち、概念形成と区分とがある。第一の課題は、経験の多様を一つの類概念へ連れ戻すことであり、第二の課題は、その自然的な諸部分を一つもこわさずに、あるいは、現実に存在する分節を見落さずに、この類概念をもろもろの種概念へ分割することである。」(ibid., Leibzig 1922, S. 616)

訳注2 たとえば次のような一文が見られる。「さしあたりの規定は、定量が質へ還帰し、いまや質的に規定されている、ということである。」(ibid.)

21 質と個人

数量化傾向に対応して、主観の側では、認識するものが、質を欠いた普遍的なもの、純粹に論理的なものへ還元された。たしかに、質は、数量化へもはや制限されない客観的狀態において、また精神的に順応しなければならぬ者に数量化がもはやたき込まれることのない客観的狀態において、はじめて解放されるであろう。しかし、数量化は、その道具である数学が見せかけるような無時間的なものではない。数量化は、独占への要求を掲げて現われ、またうつろう。事象の中で、数量化のさまざまな質がもつ潜勢力を待ち受けるのは、質的主体であり、主体の超越論的残余ではない。——たと

え分業による制限によって、もっぱらこの残余となるように主体が強制されているにしても。しかし、主体の反作用のうちで、いわゆる単に主観的なものとしてかたく禁じられているものが多くなればなるほど、それだけ事象の質的規定について、認識から失われるものも多くなる。

「科学はすべて測定である」としながらも、認識が最近の発展に至るまで決して完全に忘れることのなかった繊細、微妙の理想は、客観性にとって無用な個人的能力にばかり関わっているのではない。この理想がその刺激を受け取るのは、事象からである。事象に即して、また事象の概念のうちに、最もこまやかなもの、概念から滑り落ちるものを識別することのできる人が、繊細である。繊細さのみが、最もこまやかなものにとどく。繊細さの要請のうちに——そして繊細さは、主観の反応形式となった、客観の経験である——認識の模倣^{ミメシス}の契機、すなわち、認識するものと認識されるものとの親和性の契機がひそめられている。

この契機は、啓蒙の全過程を通じて徐々に碎かれていく。しかし、啓蒙の過程は、自らを破棄しようとするのでなければ、この契機を全面的に除去することはない。あらゆる親和性を欠く合理的認識の構想のうちにもなお、かつて魔術的なまどわしにとっては疑いようもなかったあの契合を求めての手探りが、生きつづけている。かりにこの契機が、完全に抹消されてしまっていれば、主観が客観を認識するという可能性は、まったく不可解になるであろうし、解きはなされた合理性は、非合理になるであろう。とはいえ、模倣の契機

は、それはそれで、その世俗化の途上で合理性の契機と融合する。このいきさつを表わすのが、繊細さである。繊細さ(差異性)のうちには、類、種、種差デフinition, Speziesunterschiedの關係のための論理的オルガノンとともに、模倣的反應能力も含まれている。その場合、繊細の能力には、偶然性と、その理性の普遍性に比べて劣らない個性性とが等しく結びついている。

しかし、この偶然性は、科学主義の諸基準の氣に入るほど徹底していない。ヘーゲルは、彼が個的意識を、すなわち、彼の著作に生氣を与えている精神的経験のその舞台を、偶然的で狭小であることがめたととき、奇妙に首尾一貫していなかった。これはただ、個的精神と結びついている批判的契機の力を奪おうとする欲求からのみ説明できることである。ヘーゲルは、精神の特殊化のうちに、概念と特殊なものとの間の矛盾を感知する。個的意識は、ほとんどいつもそして当然にも不幸な意識である。この意識に対するヘーゲルの嫌悪は、彼が、氣に入るところでは、あの個的なものにどれほど普遍なものが入内しているかを強調する、当の事態を拒絶させる。戦術的な欲求に従ってヘーゲルは、彼自身がそのような仮象を破壊しているのに、さながら個人を直接的なものであるかのように扱う。しかし、これとともに、個的経験の絶対的偶発性の仮象もまた消滅する。個的経験は、概念がなければ連続性をもたないであろう。個的経験は、その概念的媒体へ関与することによって、その本質上つねに同時に単に個的であるより以上のものである。個人は、その個的意識によって自らを客観化する限りにおいて、自己自身の統一におい

て並びに自己の経験の統一において——この二つのことが動物には許されていないであろう——主体となる。個的経験は、それ自体において普遍的であるから、またそうである限り、普遍なものにも達する。認識論的反省においてさえも、論理的普遍性と個的意識の統一性は交互に制約しあう。しかし、このことは、個性性の主観的・形式的側面にのみ関わっているのではない。個的意識のそれぞれの内容は、この意識に、その担い手の自己保存のためにこの担い手によって供給され、またこの自己保存とともに再生産される。

自己省察によって個的意識は、このような依存から解放され、拡大することができ。この拡大へ個的意識を駆り立てるのは、あの論理的普遍性が個的経験において優勢になっていく、という苦悩である。「現実吟味」として経験は、個人のさまざまな欲動と欲望を單純に倍化するのではなく、それはまた、個人が生存していくためにこれらを否定しもある。個人的意識の運動と別のところでは、主体の普遍なもの、そもそも捉えられない。もし個人が切り捨てられると、偶然性の夾雑物から純化されたより高次の主体が飛び出してくるのではなく、ただ意識を欠いた実行主体しか飛び出してこないであろう。東側では、個人の見方における理論的短絡が、集团的抑圧の口実となった。党は、その黨員の数のゆえに、ア・プリオリにどの個人にも認識力の点で——たとえそれが眩惑されていたり、あるいはテロでおどされているとしても——優っているとされる。けれども、孤立していても、個人は、指令によって損われていなければ、ときとして、どのみちその団体のイデオロギーにすぎない集

団の意見よりもくもりなく客観性を認知するのである。

党は千の眼をもつが個人は二つの眼しかない、というブレヒトの一句は、よく見受けるつまらない文句と同様に、偽りである。異論派の正確な想像力の方が、ピンク一色の眼鏡をかけた千人の眼より多くのものを見ることができるのであり、千人の眼は、そのとき、自分たちが目にするものを真なものの普遍性と混同し、退行していく。認識の個体化は、このような混同や退行に抵抗する。客観の知覚は、認識のこの個体化、繊細化に依存しているだけではない。すなわち、この知覚そのものが、客観の側から構成され、そして客観は、この知覚においていわば統合的再生を要求するのである。とはいえ、客観が必要とする主観の反応様式は、それはそれで、客観に則しての修正を不断に必要とする。この修正は、自己反省という精神的経験の酵母において遂行される。哲学的客観化の過程は、比喩的に言えば、科学の水平的、抽象的数量化に対して垂直的、時間内的である。この限りでは、ベルクソンの時間の形而上学は、真実である。

22 内容性と方法

ベルクソンと同世代であるジンメル、フッサール、シェーラーもまた、対象に対して受容的で、自らを内容化する哲学を追い求めたがむなしかった。伝統が廃棄を通告するものを、伝統は熱望したの

である。しかし、このことは、内容的な個別分析が弁証法の理論に對してどのように関わっているのか、についての方法的考慮を免除するものではない。弁証法の理論が内容的な個別分析に同化する、という観念論的・同一哲学的断言は、無力である。しかし、理論によって表現される全体は、認識主観によってはじめてというのではなく、客観的に、分析されるべき個別のうちに含まれている。この両者の媒介は、それ自体内容的であり、社会的総体性による媒介である。

しかしまた、この媒介は、総体性そのものの抽象的合法則性、すなわち交換の合法則性のために形式的である。観念論は、この合法則性から絶対精神を選び抜きだしたが、同時に、あの媒介が現象には強制機構となる、という真実を暗号にしてしまう。——このことが、いわゆる構成問題の背後に隠されている。哲学的経験のうちに、この普遍なものは、直接的に現象として存在するのではなく、客観的にそうである通りに抽象的に存在するのではなく、客観的ではないが知っているものを忘れることなく、特殊なものから出発すべく定められている。哲学的経験の道は、二重であり、ヘラクレイトスの道と同じく、上りと下りの道である。哲学的経験は、その概念による現象の現実的限定を請け合われているけれども、この概念を存在論的に、それ自体において真なものと称することはできない。この概念は、抑圧原理である非真なものとの融合しているから、このことが、概念による認識批判の威厳をまだ低めている。概念は、認識が止む、肯定的な終局目的を形成するのではない。普遍なもの

の否定性は、それはそれで、認識を、救出されるべきものとしての特殊なものに密着させる。「自己自身を了解しない思想のみが、まさに真である。」

すべての哲学は、自由を志向する哲学すらも、絶対必要なその普遍的諸要素といっしょに不自由さを引きずっている。そしてこの不自由さの中で、社会の不自由さも引き延ばされている。哲学には強制が内属している。しかし、この強制こそが、哲学を恣意への後退から守っている。思考は、それに内在する強制的性格を批判的に認識することができる。思考自体の強制が、思考の解放の媒体である。

ヘーゲルにおいては主観の無力化に帰着した客観への自由が、はじめに作り出さなければならぬ。それまで弁証法は、方法と事象の方法とに分岐している。概念と現実とは、矛盾にみちた同一のものである。社会を敵対的に引き裂くもの、すなわち、支配の原理は、精神化されると、概念と概念に従属するものとの差異を産む当のものである。矛盾という論理的形式を獲得するのは、この差異である。というのも、支配の原理の統一性に適合しないものはどれも、この原理を尺度にしてみれば、この原理に関わりのないさまざまなものとして現われるのではなく、論理の侵害として現われるからである。

他方、哲学の構想と遂行とのくい違いから生じる剰余も、ある非同一般的なもの証示している。この非同一般的が、方法に対して、内容——この中にこそ方法が存在するはずである——を全部吸収することも、また内容を精神化することも許さないものである。内容の優位の現われが、方法の必然的な不十分さである。このように方法的

に、普遍的反省の形態において、哲学者たちの哲学に対して無防備にならないために言われなければならない事柄は、もっぱらそれを行なうことによってのみ認証されるのであり、そしてそのことによって再び方法が、否定される。方法の過剰は、内容に直面してみると、抽象的であり偽りである。すでにヘーゲルは、『現象学』の序文と『現象学』そのものとの不均衡を背負い込まなければならなかった。哲学の理想は、行なう事柄についての弁明がこれを行なうことによって不用になる、ということであろう。

23 実存主義

概念の物神崇拜から脱出する最近の試み——義務を放棄することなく、アカデミックな哲学から脱出する試み——は実存主義という名称の下で行なわれた。実存主義は、政治的参加の要求によって基礎的存在論から別れたが、この基礎的存在論と同じくやはり概念論にとらわれていた。その上、その哲学的構造に較べて、この政治的参加は、政治が実存主義の形式的特徴を満たしさえすれば、相反する政治によって取り換えがきく、という偶然的なものを保留していた。こちらにもあちらにもパルチザンがいる。決断主義に対する理論的限界が、引かれてはいない。それにしても、実存主義の観念論的構成要素は、それはそれで、政治の関数である。サルトルと彼の友人たちは、社会批判家であり、理論的批判に安んじようとは

しないが、彼らは、共産主義が、権力を得たところではどこにおいても管理体制として打ち込まれた、ということを見過ごさなかった。中央集権的な国家の党という制度は、かつて国家権力に対する関係について考えられた一切に対する侮辱である。それゆえに、サルトルのねらいは、あげて支配的实践によつてもはや黙認されていない契機、哲学の言葉でいえば自発性にあつた。社会的な権力の配分が、この自発性に客観的機會を与えることが少なれば少ないほど、いっそうひたすらにサルトルは、決断というキルケゴールのカテゴリリーを力説した。キルケゴールにおいて、決断のカテゴリリーは、目的であるキリスト教論からその意味を受け取った。サルトルにおいては、決断のカテゴリリーは、かつてはそのためこのカテゴリリーが役立つはずであつた当の絶対的なものとなる。

その極端な唯名論にもかかわらず、サルトルの哲学は、その最も有効な局面においては、主観の自由な事行という古い観念論のカテゴリリーに従つて組織された。フィヒテにとつてと同様に、実存主義にとつても客観性はどうでもよいものである。首尾一貫して、サルトルの作品では、社会的な諸関係と諸条件は、せいぜい今日的な付け足しであり、構造的にはほとんど行為にとつての誘因以上のものではなかつた。行為は、サルトル哲学の没客観性によつて、非合理なものと宣告されたが、これは、啓蒙主義の使徒には到底考えられないことであつた。決断への絶対的自由という考えは、世界を自らのうちから放免するかつての絶対的自我という考えと同じく、幻想的である。ほんのささやかな政治的経験ですら、英雄の決断を

引き立てるために構築された諸場面を、舞台装置のようにぐらつかせるには十分であらう。演出的にですら、このような至上の決断が具體的な歴史の錯綜の中で要請されるはずは決してないであらう。ある将軍が、以前に、残虐行為を大いに楽しんだときと同じように非合理的に、もうどのような残虐行為も犯させない^と決断する。そして、すでに内通によつてかれに委ねられた都市の包囲を中断して、ユートピア的共同体を創設する。このような将軍は、滑稽にロマン主義化したドイツ・ルネッサンスの野蛮な時代を想定しても、謀反を起こす兵士たちに殺されるか、さもなければ、直ちに彼の上官によつて免職されたであらう。

このことに、たいへんうまくあてはまるのは、「光の都市」の殲滅によつて少なくとも自分の自由な事行について啓発されて、ネストロイのホロフェルネスの^{原注}ように大威張りで、ゲッツが、組織的な民族運動に——これは、サルトルが絶対的自発性を対抗させて漁夫の利を得ているもののうつけ絵である——身を委ねるといふ話である。こうして、あのドイツ・ルネッサンスの人間は、直ちに、いまや紛れもなく哲学の祝福をうけつつ、自由に誓つて否定したあの残虐行為を重ねて犯すのである。絶対的主観は、そのしがらみからぬけ出せはしない。絶対的主観が引き裂こうとする枷、すなわち、支配の枷が、絶対的主観性の原理と同一である。このことが、サルトルの戯曲の中で、そして彼の哲学的名著の意図に逆らつて表明されているのは、彼にとつて名譽なことである。彼の戯曲は、その主題をとり扱う哲学を否認している。政治的実存主義の愚かさに

は、ドイツの脱政治的実存主義の美辞麗句と同じく、哲学的理由がある。実存主義は、人間の単なる生存という不可避的なものを、選択の規定根拠もなくまたもと別個の選択もしないで、おいて、個人が選択すべき心意へまつりあげる。実存主義が、このようなトトロジ以上のことを教えるものであるとすると、実存主義は、まったく実体的なものとしての対自的に存在する主観性と手を結ぶのである。

ラテン語のエクシステーレの派生語を標語としている諸思潮は、疎外された個別科学に対抗して、生きた経験の現実性を召喚しようとする。物象化に対する不安から、これらの思潮は、事象の内実から退避する。これらの思潮によって判断中止されるものが、この思潮に復讐する。というのも、それは、哲学の背後で、哲学的に言えば非合理的決断において、その強制力を貫徹するからである。事象の内実から追放された思考は、概念を欠いた個別科学に優るものではない。

このような思考の変種はすべて、それらが哲学の本質的関心のために闘った当の形式主義に、再度陥るのである。そのとき、この形式主義は、わけても心理学からのたまたまの借物で埋められる。実存主義の志向は、少なくとも徹底的なフランス的形態においては、事象の内実からへだたることによってではなく、事象の内実へ急迫することによって実現されるはずである。主観と客観の分離は、人間の本質——たとえそれが絶対的単独化であろうとも——への還元によって止揚されはしない。今日、ルカーチに由来するマルクス主

義のうちにまで普及している人間の問題は、イデオロギー的である。というのも、この問題は、その純粹な形式に従って、ありうる答えのうちから不変なものを、たとえそれが歴史性そのものであるにしても、指定するからである。人間がそれ自体において何であるべきか、とはいつもただ、人間が何であつたのか、ということである。人間は、彼の過去という絶壁に固くつながれている。しかし、人間は、あつたものの、そしてあるものであるばかりではなく、またなりうるものである。どのような規定も、このなりうるものを予料するには十分ではない。実存を要めに集まる諸学派は、極端に唯名論的な学派であつても、個人の实存に訴えて熱望するあの外化をほとんど果すことができない、と告白する。というのも、概念に同化したものの、概念に対立するものを熟考することなく、これを普遍概念によって思索するからである。彼らは、実存を実存することによって例解している。

原注 神の存在論的証明の挑発的な擁護の果てに至るまでのヘーゲルによる概念実在論の復活は、無反省な啓蒙の思考規則に従えば、反動的であつた。

そのうちに歴史の歩みは、ヘーゲルの反唯名論的志向を正当化した。シェーラーの知識社会学の複雑な図式とは反対に、唯名論は、それはそれでイデオロギーへ移行した。これは、階級、イデオロギー、近頃では総じて社会というようなやっかいな実体に言及されると、ただちに公認の学問が利用したがる、まばたきしながら、そのようなものは存在しない、というイデオロギーである。真に批判的な哲学と唯名論との関係は、恒常的ではなく、歴史的には、懐疑の機能と交替する。(マックス・ホルクハイマー「モンテニユと懐疑の機能」・「社会研究」第七巻、一九三八年参照) 諸概念のど

の「物における根底」も、主観に帰着させるのが観念論である。唯名論が観念論と不和になるのは、観念論が客観的要求を掲げた場合だけであった。資本主義社会という概念は、決して「風の音」ではない。

訳注 Johann Heponuck Nestroy (1801—1862) オーストリアの劇作家、俳優。

しはしば内外の名作に筋を借りて、諷刺と機智と説法を織り込んだ民衆喜劇に成功し、「ウィーンの阿里ストファネス」と呼ばれ、言葉の魔術師としてクラウスやワイルダーに大きな影響を与えた。ホロフェルネス (Holofernes) は、聖書の経外典の一書に述べられている主要人物の一人であり、アッシリア王ネブカデネザールの命により、ユダヤ民族抹殺を計ったが、ユダヤ人の寡婦ユーディット (Judith) に殺された。ネストロイには、この物語を『Judith』(1841)と題して扱ったヘッベルの処女作をもじった戯曲『Heibel-Travestie: Judith und Holofernes』(1849)がある。

24 事象、言語、歴史

その代わりにどのように思考されなければならないか——言語においては、このことのはるかな、あいまいな原像は名称にある。

名称は、たとえその認識機能を代償にしても、事象をカテゴリーの糸でくるみはしない。縮小されない認識が求めるものは、その断念を認識に教えこむ当のもの、名称がそれに接近しすぎて遮蔽するものである。断念と眩惑とは、イデオロギー上補完し合う。言葉を選ぶ場合、さながら言葉が事象を命名するかのように病的に厳密であることは、哲学にとって表示が本質的であるということのいささかの根拠にもならない。このものの表現に固執するための認識根拠

は、このものの自体の弁証法であり、このもののそれ自体における概念的媒介である。この媒介が、このものにおける非概念的なものを概念把握するための着手点である。

なぜなら、非概念的なもののただ中における媒介は、引き算が行われた後に残る余りなどではなく、またこのような手続きの悪無限性を指示するものでも何らないからである。むしろ、質料の媒介は、質料の内含する歴史である。哲学は、それが何であれなお自らを認証するものを、否定的なものから汲み取る。すなわち、それに対して哲学が降伏し、そこから観念論が滑り落ちるあの解消しがたいものが、このようにであって他ではないその存在においてであって、やはりまた一つの呪物、存在するものの変更不可能さという呪物であるという、この事実から汲み取る。この呪物は、存在するものが、単にこのようにであって他ではなく存在するのではなく、諸条件の下で生成した、と洞察されれば消滅する。この生成は、消失し、事象のうちに宿る。それは、事象の成果から切り離され忘れられるわけでもなく、また事象の概念のうちで停滞するわけでもない。この生成には、時間的経験が似ている。存在するものを、その生成のテキストとして読むとき、観念弁証法と唯物弁証法とが触れ合う。けれども、観念論においては、直接態の内的歴史が直接態を概念の段階として正当化するのに対して、唯物論においては、この内的歴史は、諸概念の非真理性の尺度となるばかりではなく、さらに加えて、存在する直接的なものの非真理性の尺度となるのである。

否定の弁証法がその硬化した対象に浸透するための方途は、可能

性である。これを対象の現実性は対象からだまし取ってしまったが、それにもかかわらずこの可能性は、それぞれの対象のうちに現れている。しかし、事象のうちに凝固したこのような歴史を言語的に表現しようとどれほど努力しても、我々の用いる言葉は、依然として概念にとどまる。言葉の精確さは、事象が全面的に現前しなくても、事象自体を代理する。言葉と言葉が呼び出すものとの間に、空洞があいているのである。それゆえに、恣意と相対性が、言葉の選択においてと同様に表示においても、そのすべてに渡って沈澱する。ベンヤミンにおいても、概念には、なおその概念的品格を、權威主義的に隠蔽する傾向がある。概念だけが、概念の妨げるものを成就することができ。認識は、「傷つけて癒す」のであろう。概念はすべての欠陥を正すことができるから、そのために他の概念を引く必要がある。この点から、ひたすら名称にいくらかの望みをつなぐあの布置連関が発現する。哲学の言語が名称に近づくのは、名称を否定することによってである。哲学が言葉について批判すること、すなわち、直接的な真理に対する言葉の要求は、ほとんどいつも、言葉と事象との、肯定的な現存する同一性というイデオロギーである。開かれるべき鉄の門としての個別の言葉と概念とに執着することも、絶対必要であるにもせよ、単に一つの契機であるにすぎない。認識が表現において密着する内部のものは、認識されるためには、いつもまたその外部のものを必要とする。

25 伝統と認識

近代哲学の主流に乗ることは——嫌な言葉であるが——もはやできない。今日まで優位を占めている近代哲学は、思考の伝統的諸契機を排除し、思考を固有の内実に従って非歴史化し、事実を確定する科学の特殊部門に歴史を当てがおうとしたがっている。主観的所与という直接態と思いこまれたもののうちに、あらゆる認識の基礎が求められて以来、いわば純粹な現在という偶像に隷属して、思想からその歴史的次元を追い払うための努力がされてきた。虚構の一次元的今が、内的意味の認識根拠となる。この観点の下では、公式的には対立者とみなされてきた近代の創始者たちは、あるいは方法の起源についてのデカルトの自伝的説明とベイコンのイドラ論とは、和合する。客観化された論理の無時間性に服従しない代わりには、思考において歴史的であるものは、迷信と同一視されるが、実際には、吟味する思想に対抗して、教会の制度的伝統を引き合いに出すことこそ迷信であった。權威に対する批判には、十分な根拠があった。しかし、この批判は、伝統が、認識の対象を媒介する契機として認識そのものに内在している、ということを誤認している。認識は、客観化によってすべてを停止し、白紙から始めるやいなや、すぐに対象をゆがめる。認識は、それ自体において、内実に対して自立化したその形式においてさえも、無意識の想起として、伝統に關与している。過ぎ去ったものの知が保存もされず刺激もしないよう

な問題は、問われることすらないであろう。

内時間的な、動機づけられて進展する運動という思考の形態は、先立ってミクロコスモスの思考の構造のうちに内面化された、マクロコスモスの歴史の運動に等しい。カントの演繹の仕事のうち最上位に置かれるのは、カントが認識の純粹形式、すなわち「我思う」の統一においてもなお、構想力の再生産の段階で、想起を、歴史的なもの痕跡を認めたということである。けれども、どのような時間も、その内に存在するものがなければ存在しないのであるから、フッサールが後期の段階で内的歴史性と呼んだものは、内面に、純粹形式にとどまることはできない。思考の内的歴史性は、思考の内容と、したがって伝統の内容と絡み合っている。これに反して、純粹な、完全に純化された主観があるとすれば、それはまったく伝統を欠いているものであろう。あの純粹性という偶像、すなわち、總体的な無時間性という偶像に全面的に迎合するとすれば、そのような認識は、形式論理学と一致し、トートロジーになるであらう。もはや超越論的論理学に対してさえも、どのような余地も与えられないであらう。ブルジョアの意識が、おそらくは自己の可死性の補償のために求めてやまないような無時間性は、この意識の眩惑の絶頂である。ベンヤミンがこのことをついたのは、彼が自律の理想をきっぱりと放棄して、彼の思考を伝統に服属させたときであった。—— もっとも伝統と言っても、それは、自発的に創設され、主観的に選択されたものであり、とがめ立てられる自足な思想と同様に權威を欠いている。伝統の契機は、超越論的契機と正反対であるにもかかわらず、疑似超越論的

であり、点のような主観性ではなく、本来的に構成的なものであり、カントによれば魂の深みに隠された機制である。『純粹理性批判』の冒頭の余りに狭すぎる諸問題の変形のうち、欠けてはならないのは、伝統を放棄しなければならない思考がどのようにして伝統を保存し、変換できるか、という問題であらう(Vgl. Theodor W. Adorno,

Thesen über Tradition, in: Insel Almanach für 1966, S. 168.)。それ以外のものは、精神的経験ではないからである。ヘルクソンの哲学、さらにはブルーストの小説は、それはそれでたんに直接性に呪縛されてではあるにしても、概念の力学によって生の廃棄を先取するブルジョアの無時間性に対する嫌悪から、この精神的経験に身を委ねた。しかし、哲学の伝統への関与は、ひとえに伝統の限定された否認であらう。哲学は、それが批判する諸テキストによって設けられる。伝統が哲学に諸テキストを伝え、諸テキストそのものは、伝統を具現している。この諸テキストに即して、哲学の振舞いは、伝統と通約可能になる。このことが、哲学の解釈への移行を正当化するのであり、この解釈は、解釈されたものも象徴も絶対的なものへ高めるのではなく、思想が、神聖なテキストの回復不能な原像を世俗化するとところで、真であるものを探究するのである。

26 レトリック

哲学が、公然たる拘束であれ、潜在的な拘束であれ、いずれにせよテキストに拘束されていることによって告白しているものは、哲

学が方法の理想をかかげていたすらに否認しているその言語的本質である。この本質は、伝統と同様に、最近の哲学史においては、レトリックとして排斥されていた。この言語的本質は、爆砕され結果の手段に貶められていたために、哲学においては虚偽の担い手であった。レトリックに対する軽蔑は、プラトンの告発したあの事象からの分離によって、哲学が古代以来陥っていた罪を清算するものであった。しかし表現を思考のうちに救い出したレトリックの契機 of 迫害は、客観を軽視してのレトリックの育成におとらず、思考の技術化、思考の潜在的廃止を促進した。

レトリックは、哲学においては、言語による以外には思考することのできないものを代現する。レトリックは、すでに認識され確定された内容の伝達から哲学を区別する表示の公準のうちに、躍如としている。すべて代用物がそうであるように、レトリックにも危険がつきまとう。なぜならレトリックは、表示が思索に直接には供給することのできないものを横領してしまいがちだからである。レトリックを絶えず腐敗させるのは、説得的な目的であるが、他面では、やはりこの目的がなければ思考の実践に対する関係が思索から消え失せるであろう。プラトンから意味論者に至るまでの承認をうけた哲学的伝統にもれなくある、表現に対するアレギーは、論理学に至るまで規則に合わない挙動はこれを罰しようとする啓蒙全体の傾向、つまりは物象化された意識のひとつの防衛機制に一致する。

哲学と科学との同盟は知らず識らずに言語の廃止、したがってまた哲学そのものの廃止に至るものであるから、哲学は、自らの言語

上の努力をするのでなければ生き残れない。哲学は言語の流れに身を合せるのではなく、それを反省する。言語上の自堕落——科学では、不正確さ——が、言語には惑わされない科学的な素振りに結びつけたがるのももつともなことである。というのも、思考における言語の廃止は、思考を非神話化することにはならないからである。哲学は、言語に眩惑されて、そこにおいて哲学が単なる指示内容をはなれて自らの事象に関係するものを犠牲にする。類似のものが類似のものを認識できるのは、言語のうえのことではない。唯名論にとって名称は、それが言表するものとの類似性をまったく欠いたものであるが、この唯名論がレトリックを不断に告発することはやはり無視することができないし、この告発に無頓着にレトリックの契機を呼び出すことはできない。

弁証法は、語義からいって思考のオルガノンとしての言語であるが、弁証法は、レトリックの契機を批判的に救い出そうとする試み、すなわち、事象と表現との差異がなくなるまで、それらを相互に接近させようとする試みであるといえるだろう。弁証法が、思想の力とするものは、歴史的には思考の汚点として見えたもの、すなわち、何ものによっても全面的には碎くことのできない思考と言語との連関である。この連関が、言葉の分析において、相変わらず素朴に、真理を確認しようとした現象学を、鼓舞したのである。レトリックの質においては、文化、社会、伝統が思想に生氣を与える。レトリックに対する純然たる反対は、ブルジョア的思考が行き着く野蛮さとながつている。キケロに対する非難、さらにヘーゲルのデイドロ

に対する反感は、生活の困窮によって超越する自由を妨げられ、言語という肉体を罪深いものとみなす人々のルサンチマンを証明している。

弁証法において、レトリックの契機は、通俗の見解とは反対に、内容の側にある。弁証法は、レトリックの契機を形式的、論理的契機と媒介させて、きままな意見と中身のない正確さとの間のジレンマを克服しようと努める。しかし、弁証法は、開かれたもの、すなわち機構によってあらかじめ決められていないものとしての内容に傾倒するのであり、神話に対する異議である。結局は形式的な思考法則へ薄められる恒等なものは、神話的である。内容を欲する認識が、ユートピアを欲する。ユートピアは、可能性の意識であり、歪められていないものとしての具体的なものに密着している。ユートピアに対して場所を閉ざすのは、可能的なものであって、決して直接に現実的なものではない。それゆえ、既成のものの中において、可能なものは、抽象的に見える。消しがたい色彩が、存在しないものから生じる。思考は、存在しないものに奉仕するのであり、たとえ否定的であるにしても、存在しないものに達する一つの生存である。ただ最も彼方にあるものこそが、身近かなものであろう。哲学は、自らの色彩を受けとめるリズムである。

あとがき

本稿は、フランクフルト学派研究資料として作成したものである。

1 訳文の底本としたのは、『否定の弁証法』(Negative Dialektik, Suhrkamp, 第二版 一九七〇)である。第一版(一九六六)と較べて、序論の一部が若干増補されている(20「合理性の質的契機」の大半)。

2 訳文作成の分担は、次の通りである。

1—6 横松 隆夫

7—10 白石 達男

11—14 鈴木 恒夫

15—26 橋本 信

訳文全体の調

整、補筆 奥山 次良

3 各節の見出しは、原文では、当該ページの上欄に掲げられている。また、節の番号は、訳者が付した。

4 各節の段切れは、E・B・アシュトンの英訳(E. B. Ashton, Negative Dialectics, Routledge & Kegan Paul, London 1973)によった。

5 原文の注は、二種類ある。一つは、出典を示すもので、巻末に一括して挙げられている。本稿では、当該箇所それぞれ書き入れた。もう一つは、関連する箇所のページの下欄に掲げられているもので、本稿では、これを当該の節の終りに掲げている。

6 訳出したこの『序論』は、アドルノ自身による、いく分謙歩した、かれの思想の見取り図である。