

# 策知としての合理性を超えて

——アドルノの『オデュッセイア』

解釈を読む試み(3)——

中尾 健 二

Über die Rationalität als List

——Versuch, Adornos Interpretation  
der »Odyssee« zu lesen (3)——

Kenji NAKAO

## I

アウシュヴィツを近代の《退行》としてではなく、その《帰結》としてとらえる、<sup>(1)</sup> アドルノの立場からすれば、この出来事に臨んで「昔々のことでした (Es war einmal)」とつぶやきながら、とっくの昔に過ぎ去ったこととしてこれを記憶のうちにとどめておく以外にどんな方途があっただろうか。最後に残った光は、蛮行をこうむりながらも、これを冷静に眺め返しつづける視線のそれであった。この視線の存在こそ、蛮行がわたしたちにはいかんともしがたい《運命》なのではなく、《歴史》なのである、つまりわたしたちがそれによって造られつつも、にもかかわらずそれを造ってもいる歴史なのである、と証言するものではないだろうか。叙事詩が神話に優りうるとするならばそれが万古不易のこの世の法則=掟 (Gesetz) を表現するかわりに、一つの物語=歴史 (Geschichte) を語っている点であらう。歴史は万人が参加させられており、参加してもいる作品である。一人一人の人間が誕生から死へと己れ自身の個体の歴史を、つまりかれの自伝的物語を紡ぎ出している。様々なレベルの、家族から国家にいたる集団の歴史がそれと交錯し、重なり合い、一つとなっては分化する——と言うよりは、集団の胎内からすこしずつ個人の明瞭な顔立ちが形成され、一つ

一つでありながらこの個人の協働によって集団が形成し返される，とした方がさらに真相に近いかもしれないが。キルケゴールがヘーゲルを揶揄して語ったとされる「ヘーゲルは自らの建てた壮大な体系のわきの掘立小屋に住んでいる」という有名な文句は，集団の歴史と個人の歴史が二つでありながら一つであり，一つでありながら二つであるという事態をキルケゴールが見誤って，個人を抽象してしまった結果である。ヘーゲルの世界史の哲学をかれの自伝としても読む，そういうセンスのない人にとっては，おそらくヘーゲルは図式ばかりが鼻につく退屈な思想家でしかないであろう。文芸批評風の表現が許されるならば，かれの体系はかれの肉体と等寸大であった。もちろん，これは思想を一個人の生活史に，作品を作者の人間論に還元するといったつまらぬ話でないことは言うまでもない。むしろヘーゲルの考えは，社会実在論的な，つまり個々人は所詮《社会の囚人》たるにすぎず，社会によって割り振られた役割を演じるだけの操り人形だとする社会観に親和性をもっている。個人の物語といっても，演出しているのは社会の方だというわけである。しかし，個々人を捕えて離さない《運命の因果性》を言挙げするのは，それを賛美するためではなく，それを廃棄するためであることは明白である。あらゆる不自由にもかかわらず，一人一人が己れ自身の自伝の作者でありうるとすれば，同じように一人一人が世界史の共同執筆者でもありうるはずである。これが，「もっとも黒い本」とされたなかでさえも，アドルノがこれ以上は退けないとした線，つまりこれ以上は値切れないとした啓蒙の遺産ではなかつたらうか。

こうした含意が，アドルノが「語りそのものこそホメロスの脱出の法則である」(DA86)と語った時になかったとするならば，批判理論は未来展望的な契機を失って，観望者の哲学に退却してしまうことになるだろう。なぜなら，啓蒙が不可避的に神話的論理へと逆転するものだとすれば，《歴史》はふたたび運命の因果性に捕われて《循環》へと変じ，それを悲哀をもって眺めながら，そうした現実の彼方に端的に異なるもの (das ganz Andere) としてのユートピアを希求するか，あるいは啓蒙的近代とは端的に異なる原理を招喚して，その悪しき循環から英雄的な離脱を試みるしかないからである。もとより後者の道をとることは，「啓蒙自身を啓蒙する」というアドルノのモットーにそむくことになるし，そもそも弁証法の立場 (die bestimmte Negation) からすれば，近代を揚棄する，近代と端的に異なる原理など存在しないのだから，初めから問題にならないのである。したがって、『啓蒙の弁証法』は限りなく前者，すなわちあえて言え

ば《諦念》に近づきながら、なおかつそれだけ激越にどこかに希望をつなごうとしている。しかしながら、希望は、『啓蒙の弁証法』が構成してみせた歴史の論理の内側からは立ちあらわれてはこないように見える。

- (1) ファシズムを近代の《退行》としてとらえるか、《帰結》としてとらえるかの観点は、三島憲一「知の制度化と美の機能」(『思想』730号, 49ページ以下)を参照。ちなみに《退行》としてとらえる観点を明確に打ち出しているのは、ハーバマスの『唯物史観の再構成のために』である。(Vgl. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 155., 清水多吉・木前利秋訳『思想』695号, 210ページ。)そこでハーバマスは次のように述べている。「最後に、進化における退歩というのはありうることであり、たびたび経験的に例証されていることでもある。もちろん、社会は強いられた退行という随伴現象なしには、ひとたび確立された発達水準以前に逆戻りする可能性はないであろう——このことは、たとえばファシズム下のドイツで示されたとおりである。不可逆的なのは、進化の諸経過の方ではなく、社会が進化しつつある時、そしてその限りで、社会が通り抜けざるをえない構造の順序(die sturktuellen Sequenzen)の方である。」こうしたハーバマスの考えを論評するためには、その枠組となっている、かれの進化論の構想全体を考慮に入れなければならないので、ここで立ち入ることはできない。ただ、ホルクハイマー／アドルノによる近代の再構成が、ファシズムを《退行》としてとらえる観点を全面的に排除してしまうものかどうかは微妙なところである。と言うのは、かれらに多大の影響を与えているフロイトの知見を考えてみても、それは《発達》そのものを疑問視しているのではなく、《発達の条件》が病態現象を惹き起こすとする立場に立っていることは明白だからである。《成熟(Mündigkeit)》への鼓舞は、フロイトの理論に一貫して流れている主調音である。しかしながら、『啓蒙の弁証法』は、そのネガティヴィスムス故に、《退行》を《退行》としてとらえるための《発達モデル》を明示的に展開することができない。その結果、この本は、啓蒙は挙げて不可避的にファシズムになだれこむ、といった印象を読者に与えざるをえないのである。そうすると、「啓蒙自身を啓蒙する」とは言っても、啓蒙を自己抹殺へと駆り立てる、その同じ論理が、それを批判する地盤をも食いつくさないであろうか。

## II

オデュッセウスは《退行》に抵抗する《自己》を体現していた。この

《自己》は、ヘーゲルを引き合いに出すまでもなく、個の心的体制であると同時に、社会的なものであるから、《退行》は個のレベルでの発達段階の逆戻りであると同時に、社会のレベルでの文明状態から未開状態への逆戻りでもある。オデュッセウスの神話的自然神との闘争と駆け引きは、この逆戻りに耐え抜くドラマであったと言ってよい。しかし、オデュッセウスの帰郷は、《自己》の成就を言祝ぐ喜びに囲まれているだけではなかった。《自己》をおびやかす前世界への、その野蛮さにおいては前世界とえらぶところがない、血まみれの復讐が、むしろこの叙事詩の大団円をかざる目玉なのであった。自然的なものへの永続的暴力なしには、文明は存立しえないことを教えるかのように、である。文明は自らの存立基盤である自然を破壊することによって、結局は自らを破壊するにいたる。この大団円は、『啓蒙の弁証法』の言いまわしを借りれば、すでに《自己》がこうむることになる運命についての正しい理論を含んでいることになる。では、野蛮の克服が、新たな野蛮を招来するという悪しき循環は、どのようにして断ち切られるのだろうか。

わたしはここでオデュッセイア論の論述にそって、今一度問題を整理しなおしたい。一つは、神話から叙事詩へ、さらに叙事詩からロマンないしメールヒェンへのジャンルの歴史的な発達は、たんに他から孤立して芸術の内部で生起する事柄をこえて、イムプリシットには一般史の発達との連関を持っていると考えざるをえないことである(a)。もう一つは、オデュッセウスの神話に対する闘争を、基本的には二つの層に区別し、これをめぐるアドルノの議論もそれに応じて分節化しておく必要があることである(b)。

(a)

このジャンルの発達は、アドルノによって基本的には肯定的な意義を持たされており——これはルカーチの『小説の理論』が徹底して叙事詩を理想化していたのとは対照的であるが——、この芸術に固有な発達論理が、啓蒙のそれと同様に自己抹殺の道程を歩むものとは考えにくいのである。もちろん、一般史の発達と言っても、おおまかに二通りの考え方が成り立つように思える。第一に、一般史はあらゆる災禍にもかかわらず、やはり人間性の方へ歩んでいる、すくなくともそのための潜勢力を増大させている、こうした契機の反映として、あるいはインディケーターとして芸術形式をとらえる考え方。つぎに、一般史にそのような方向性を認めず、むし

る人類はますます悪しき状態へと、進歩が退歩であるような逆説的事態へと陥りつつあり、このため芸術という領域に批判的潜勢力が集中し、その電位が高まらざるをえないとする考え方、言いかえれば《特定の社会の否定としての芸術》という考え方。これは具体的には、近代の古典的芸術作品（美的仮象）に対するアヴァンギャルド芸術（美的仮象性の廃棄）の登場の意義をめぐって例証されることになる——もちろんその背後には、初期資本主義社会と後期資本主義社会の区別と連関にかかわる問題が存在している。アドルノは、とりわけ『啓蒙の弁証法』と『新音楽の哲学』を考へに入れると、この後者に近いと見なさざるをえないが、後年（60年代）の次のような発言をも心にとめておくべきだろう。

「なるほど投石器からメガトン爆弾への進歩は悪魔の哄笑であるかもしれないが、しかし、爆弾の時代においてはじめて、暴力一般が消え去る状態というものに照準を合わせることができるのである。」<sup>(1)</sup>

「ベンヤミンの比喻によれば、救済をそのテロスとする真なる進歩とは逆方向に進んでいる自然支配の進歩は、にもかかわらず一切の希望を欠いているわけではない。最終的な災禍を避ける時にはじめてということではなく、むしろ絶えることなき苦痛をやわらげる、その都度アクチュアルな形態において、進歩の二つの概念が互いに連関し合うのである。」<sup>(2)</sup>

ここでは自然支配の高度化と真なる《進歩》とがひとまず切り離され（生産力主義＝成長万能主義の否定）、つぎに独特な形で関係づけられている（脱ないし反歴史の立場の否定）。はじめの引用文についてだけなら、ニュアンスはいささか異なるものの、マルクスの思想圏内に十分おさまるモチーフである。あとの引用文は、《神学というこびとを使いこなす史的唯物論》というベンヤミンのヴィジョンを彷彿とさせるものであるが、《苦痛の軽減》という尺度を提出することによって、<sup>(3)</sup> さしあたり背反しているように見える自然支配の進歩と真なる進歩とを連関させようとするものである。したがって、60年代のアドルノは『啓蒙の弁証法』のトーンにくらべれば、30年代の批判理論とはベースが異なるにせよ、ふたたびマルクス主義的な理論戦略に近づいているのである。『啓蒙の弁証法』が《死者の眼》に映じたこの世のカタストロフの論理だったとすれば、アドルノの戦後の仕事は、《生きのびてしまった者の眼》から生きのびることの条件をさぐらざるをえないのである。こうした戦後期のアドルノの思想を視野に入れた場合、次のように定式化することは許されるだろうか。すなわち、自然支配の進歩が、その社会を意識的に変革しなければ到底耐えら

れないような、現実的および可能的な苦痛の増大（システム維持のみには還元されない！）をもって、その社会に対して問題を提起する。社会はこの問題提起に対して、《苦痛の軽減》という尺度を掲げて解決戦略をさぐらねばならない、と。もちろん、問題提起と言っても、それは具体的には外的自然、内的自然、社会と一応区別された領域から出現してくるだろうし、それに応じてその解決策（技術的処理力の高度化、制度的枠組の変革、価値規準の更新……）も実に様々なはずである。しかし、たとえば医療における技術的処理力が急激に進歩し、長生きの技術のみが、高齢者をめぐる家族から国家にいたる制度的枠組や、その社会の高齢者観や当人の生きがいと言った価値規準を度外視して突出した場合、かえってこのことは苦痛を増大させるかもしれない。あるいはまた、開発による自然破壊は、さしあたって外的自然の領域、つまり物理—化学的および生態学的レベルでの現象であるが、人間の身体的自然にもおよびうるし、科学技術、経済体制、モラル、法制度、国および自治体の政策、世論、住民のライフスタイルや美的判断力等々あらゆる領域を巻きこまざるをえない。様々な解決策を横断し、統合するような《場》、もっと適切に言えば《審級》——ドイツ観念論の概念を用いれば、これこそ《理性》にほかならないわけだが——が必要となる所以である。この審級は《苦痛の軽減》をその判断の規準とするわけであるが、この尺度については、曖昧で主観的なものにすぎないとの疑念が当然持ち出されると思う。しかし、まさにこの点にこそ、この尺度のメリットもまた存在するのである。なぜなら、曖昧で主観的に見えるのは、この尺度が、ハーバマスの概念を借りれば、近代の科学理念を領導してきた認知的—道具的契機にもっぱら局限されるのではなく、まさしく道徳的—実践的ならびに美的—表現的な契機が協働するのでなければ十分に機能しないものだからである。アドルノもまた次のように語っている。

「思想の自由は主体の表現衝動（Ausdrucksdrang）に従う。受苦をして語らしめんとする欲求が、あらゆる真理の条件である。と言うのは、受苦は主体に重くのしかかる客体性であり、主体が自己固有な、もっとも主体的なものとして経験するもの、すなわち主体の表現は客体に媒介されているからである。」（ND 29）

アドルノは、表現と受苦と客体性の連関を断固擁護することによって、真理性の規準から表現的契機を排除するような理性のタイプに抗議している。理性がたんなる支配の理性を超えうるとするならば、それはまさしく理性がこうした表現的契機、「受苦」に沈潜し、それを解釈し（苦痛はつ

ねに自明で直接的なものとはかぎらない！), 言語化していく努力にかかっているのである。しかし、このような場はいったいどこに確保されるのだろうか。アドルノは哲学者と芸術家の孤独な精進のうちに、まずはそれを見ていたように思う。そうすると、この孤独な精進が、全体社会と一般史に対する最終的審級となるのであろうか。

そうだとするならば、この自閉的な審級は、どのようにしてふたたび一般史へと介入していくのだろうか。アドルノはこの回路を不問に付している。いわば、この審級の審理を読み解き、日常実践の地平へと撰取していく《読者論》がアドルノにはないのである。ここでわたしは、あらゆる形式言語の究極的なメタ言語は日常言語である、とする解釈学的知見を擁護したい。<sup>4)</sup> (ここで言う「形式言語」には、科学の言語ゲームから哲学思想さらには芸術作品をも含む幅広い意味をもたせる。)そしてこのことは、最終的審級を広汎な大衆の日常実践の地平に、原理的には万人が参加しうる日常言語による言語ゲームの地平におくことを意味する。一例をあげるならば、原発をめぐる、推進側である電力会社や政府は、かれらにとって好ましいシステムの維持拡大という至上命令 (Imperativ) の下に行動する一方、住民や世論は、金と権力 (脱言語化した制御メディア)、大量宣伝 (戦略的言語使用) によって不断におびやかされつつも、自らにとって望ましい生活 (苦痛の軽減!) という一つの至上命令には拘束されない、トータルな尺度をもって行動する。テクノクラートの安全性をめぐる専門的議論も、事の決定に臨んでは、日常言語へと翻訳され、そこでその説得力が試されねばならないし、望ましい生活とは何かをめぐる、日常言語という媒体のなかで分節され、主張され、伝え合われ、場合によっては合意が獲得されうるものであり、またそうでなければならない。利潤の増大とか権力機構の維持強化といった、一つの至上命令によって動かされているシステム (企業と政府) に対して、あるいはまた、認知的な解釈を自立的に拡張していく科学、有用性や規範性を離脱して独自の表現を結晶させる芸術などに対して、認知的な解釈、道徳的期待、表現と評価が相互浸透しあい、全範囲にわたる文化的伝承を必要としている日常実践の領域が構造的な優位に立っていることを認めなければならないのである。だからと言って、エキスパートの文化が職業的・制度的に展開している《独自の意味》 (Eigensinn)、したがってこのことが惹起する「神々の闘争」が、日常言語レベルで簡単に揚棄されるものであると主張しているわけではない。言語が階層化し分化するのにはそれなりの必然性があり、<sup>5)</sup> それ

それのがんこな(eigensinnig)自己主張を尊重してやらなければ、平板な常識の独裁、多数者の暴力を絶対化することにつながりかねないのである。

しかし、アドルノが抒情詩について次のように語った時、かれもまた、文化産業と大衆文化による芸術の日常実践の地平への虚偽の揚棄に徹底して対峙したアドルノもまた、個人化を極端なまでに押し進める芸術家の孤独な精進が生み出す硬質な結晶である作品と歴史の全体的な底流とが創り出す磁場を見ていたのである。

「(……) 自己に沈潜することによって普遍的なものをつかむことは、いやそもそも自己自身の自由な表現を意のままにする、自立的な主体として自己を展開することは、様々な生活要件の圧迫から解放された、ごく少数の人間たちにのみ可能であった。詩人の主体性はこうした特権に自らを負っている。しかしながら、他の人々、一つのことに心をとらわれた詩人的主体にあたかも客体であるかのようによそよそしく相對しているというばかりでなく、まったく文字どおりの意味で歴史の客体におとしめられてもいた人々こそ、悲哀と夢とが結び合う響きをさぐる権利を同じように、あるいはむしろより多く持っているのである。たとえ不純でそこなわれており、断片的、間歇的ではあっても——重荷を背負わねばならない人々にとっては、こういうふうにはかできなかったである——、この譲り渡すことのできない権利は再三にわたって現われ出てきたのであった。集団的な底流が、あらゆる個的な抒情詩の下地となっているのである。(……) おそらくこの底流がはじめて、そもそも言語を、主体がそのなかで単なる主体以上のものとなる媒体になすのである。」<sup>(6)</sup>

アドルノのオデュッセイア論の最後の文章はこうであった。

「太古と野蛮と文化の絡み合いに対して、ホメロスが差し出す慰めの手は、  
〈昔々のことでした〉という回想のなかにある。ローマーンであることによっ  
てはじめて、叙事詩はメールヒェンに移行する。」(DA87)

あまたの家庭で子供たちが、このメールヒェンに耳を傾けたにちがいない。

(b)

『オデュッセイア』という叙事詩のなかに登場し、オデュッセウスの主体性をおびやかすものは、おおまかに二つに、すなわち《内なる敵》と《外なる敵》に区別できるように思う。あるいは、《内なる敵》を内的自然とし、《外なる敵》をさらに社会(他の人間)と外的自然の二つに分けることで、三つに区別してもよいだろう。《内なる敵》とは、セイレンやロトパゴイをめぐるエピソードで展開されるモチーフ、すなわち《誘惑》



である。《誘惑》そのものは、もちろん外から来るわけだが、ここで主題となるのは、そうした《誘惑》にのってしまう自らの心の動きそのものであり、これをいかにして抑えるかなのである。《外なる敵》とは、キュクロプスが代表している社会の《野蛮状態》およびこうした状態にある人々であり、またスキュレが表現している《外的自然の脅威》である。そしておそらく、この《内なる敵》と《外なる敵》の中間項として、両義的な役割を引き受けているのが、女神キルケであろう。

ところで、オデュッセウスは《誘惑》に対しては、ロトパゴイたちとの接近遭遇の場合——これは人類のもっとも古い層にふれているわけだが——、誘いにのってしまった部下たちを無理矢理連れ帰り、誘いにのる心をひたすら抑えてその場を離脱するばかりである。連中と一戦かまえるなどということはない。そもそもロトパゴイたちは親切で危害をくわえるわけではないのだ。オデュッセウスたちをおびやかすのは、ただ意志の放棄と忘却なのである。誘いにのった罰と言えば、戦争と労働のない原初状態というにすぎない。ロトパゴイたちは、その「蓮の実食い」という名前どおり、いかなる生産活動にも先行する採集経済段階にある人々であろう。蓮は日本ではごく普通に食卓に供せられるが、別の文化的コンテクストでは、はるかな原初状態のイメージを強く喚起するかもしれない。そして、この実が「蜜より甘い」(IX94)のは、生産的労働の段階にある人々が、とりわけ過酷な社会秩序の下にあえぐ被支配者階級の人々が、自らの幸福をそこへと投射せざるをえなかったことを物語るものである。しかし、オデュッセウスは部下たちがそれを食べることを許さなかった。かれは次のことをよく承知していたからである。

「そういう牧歌状態は、実のところたんなる幸福の仮象であるにすぎず、植物のようにしめっぽくただ生きながらえるだけのことであり、動物のようにみじめに生きることである。それは、せいぜいのところ不幸の意識を欠いているだけのことである。しかし、幸福は自らのうちに真理を含むものである。幸福は本質的に成果なのであり、苦痛を揚棄することによって実現されるものである。かくして、この耐え忍ぶ男が、ロトパゴイたちのもとでの幸福に耐えることができないのは、正当なのである。ロトパゴイたちに対抗して、ロトパゴイたち自身の状態であるユートピアは、歴史的な労働によって実現されるのだという立場を、オデュッセウスは擁護するのである。至福のイメージのなかにただとどまっているだけでは、歴史的な労働から力が失せていくだけなのである。」(DA70)

もしかりに、人類がロトパゴイたちによって代表されているような原初

的段階にとどまり、進化しなかったとすれば、現在わたしたちを悩ませている、ほとんどすべての問題は生じなかったことだろう。しかし、それを今言ったところで仕方がないことである。人類は様々な偶発的な条件によって提起された、その存亡にかかわる問題に、ある方向をもった回答をしたのである。すなわち、ここでの言葉を借りれば、「歴史的な労働」を選択したのである。この時以来、原初状態は、至福のイメージとして人々を誘惑しはじめたにちがいない。しかし、その至福を味わうために、そこへと逆戻りすることは、麻薬と同様、自己破壊とそれによって惹き起こされる人倫的結びつきの破壊によって償われざるをえないのである。「歴史的な労働」は、至福のイメージを過去から未来へと置き換える。このことによって、はじめて《時間》と《歴史》が始まったのである。一方《労働》を可能にするものは、目的-手段連関の認識である。手段 (Mittel) が介入することによって、全自然は客観化され始めるのである。蓮の実を食べて陶然としているような全自然との一体感は駆逐されてしまう。こうした「歴史的な労働」の開始点は同時に、セイレンのエピソードの解釈でアドルノがあざやかに画き出したように、社会的支配の開始点でもあった。オデュッセウスのように十分に《克己》(内的自然の支配) を身につけていないものたちには、《命令》によって労働を強いる(社会的支配)以外、全体を再生産することはできないからである。(だからこそ、この「全体の再生産」は、しばしば支配の正当化の口実として用いられてもきたのである。)

しかしながら、欲動制御=現実原則の成立を、アドルノのように支配の原理と一元的に関連させてしまうと、支配の廃棄=欲動の全面的開放(ディオニュソスの宴!)という一種の欲動ロマンチズムに陥って、アドルノがなにおかつ踏みとどまろうとしている「歴史的労働」の立場と自己矛盾をきたすことにならないであろうか。わたしは、いささか大味の感はあるものの、マルクーゼによる現実原則の二重化の方向を採りたい。マルクーゼは現実原則を、現実原則と業積原則に分け、後者は歴史的に廃棄可能である、<sup>(7)</sup> とする。そもそもフロイトによれば、個の心的体制のなかで社会的支配のエージェントをつとめる《超自我》は、《自我》と《エス》の間で、当人には意識されない検閲作業を行なっているわけだが、この《超自我》を廃棄することは、ただちに《自我》を廃棄することにはつながらない。主体の背後にとどまって主体を動かしている社会的支配である《超自我》を明るみに出し、それを批判可能にすることは、言語と行為の場であ

る《自我》を強化し、なおかつ《自我》を《エス》に対して柔軟にするのである。(検閲を検閲せよ!)

したがって、わたしは、アドルノが内的自然の支配と呼ぶものを、《超自我》が行なう支配と《自我》が行なう支配とに原則的に区別したい。《自我》が行なう欲動支配をも否認するならば、このことはただちに人間の生存条件に抵触してこざるをえない。なぜなら、人間が本能ではなく欲動をもつ存在であるということは、岸田秀がつねづね強調しているごとく、そのままではまったく現実適応性を欠いた存在だと言うのと同じことなのである。欲動のまま振舞っては一刻も生きていくことはできないが、同時に欲動が人間にとって擬似生物学的基体であることを否定しえない以上、わたしたちは、この欲動を現実(外的自然と社会)と折り合わせていくほかないのである。労働にむけて欲動を制御する行為規則と、相互行為にむけて制御する行為規範とは、人間にとって不可避的である。「労働と言語とは、人間と社会よりも古い。」<sup>(89)</sup> わたしたちは、こうした規則や規範の複合体である文化そのものを、かりにそれがいかに居心地悪いもの(Unbehagen)であっても、廃棄することはできないのである。わたしたちにできるのは、特定の文化を評価し、議論し、賛美あるいは批判し、保守あるいは変革していくことであって、こうしたなかで、人間存在の基体である内的自然を過剰抑圧することによって招来される自己破壊を回避することである。

もう一度アドルノの議論の眼目を繰り返すならば、オデュッセウスに体现される西洋的合理性が、その外的自然支配を内的自然支配でもって購い、このことを通じて結局自滅していくほかはない、というものであった。人間や動物を神々に差し出す、血なまぐさい犠牲行為は、その動機を受け継ぐラチオによって乗り越えられたが、今度はこのラチオが、内なる欲動(幸福の基体)を犠牲として要求したのである。したがって、アドルノは、オデュッセウスがポリュペモスに対して自らを「ウーデイス(Niemand)」と名乗ったことに、深い哲学的意味(断念と自己否定)を見たのであった。ここでわたしたちが注目しなければならないのは、「初めに外的自然支配あり」として導き出される行為類型が、非対称的な主体-客体モデルであり、ポリュペモスに対しても、つまり言語によるコミュニケーションの次元にあっても、このモデルが適用されている点である。<sup>(9)</sup> 対称的な主体-主体モデルが、主体-客体モデルに貫徹され、吸収されてしまうのである。だからここでは、言語の戦略的使用だけがテーマだったのである。ポ

リュペモスをめぐるエピソードからアドルノが汲み出したモチーフを、わたしなりにひらたく言いかえると、対人関係をもっぱら戦略的に生きる人は、自らを貧しくせざるをえない、ということではないだろうか。そういう人は、ノーマルな生活世界でならば、道徳的に批判され、評価的に嫌われるにちがいない。すくなくともお伽噺（『こぶとりじいさん』や『はなさかじいさん』）の世界のなかでは、「成果志向の」<sup>(10)</sup> 悪いおじいさんは、物語の理性によって指弾されている。戦略的行為を支配的原理とするような社会（わたしたちの社会！）は、結局のところ社会が成立する基盤を破壊し、社会をアノミー状態に落とし入れるのである。戦略的行為の合理性は、それ自身のみでは生きていくことができない。それはより包括的な合理性を糧として、つまり「生活世界を植民地化」することによって生きのびるのである。（もしかりに、人間がそこから形成されてくる母子関係が戦略的であったならば、そもそも子供は絶対に正常な言語的コミュニケーションに達することはできないであろう。）

アドルノが画き出したのは、たしかに特定の、だが否定しえない合理性のタイプであった。こうした合理性は、「人類総体の投企であって、個々の時代、特定の階級、克服しうるシチュエーションによる投企ではない」<sup>(11)</sup> のである。「否定しえない」という意味では、こうした合理性から簡単に脱却しうるなどと考えたり、西洋外の精神性を持ち出して、したり顔に乗り換えをすすめたりする人は、よほど自己反省と繊細さを欠いた精神の持主にちがいない。ロトパゴイたちの段階ならともかく、人間は、本能的行動にかえるに目的合理的な労働をもってする以外に、生きのびてくることはできなかつたのである。そして、わたしたちは、いまや骨の髄までそうした合理性にひたされているのであり、そうした合理性が支配的であるような社会に生きているのである。アドルノが啓蒙にこだわりつづけ、安易なアルタナティブを持ち出さないことは、この意味で正当である。しかし、「特定の」という意味では、この合理性がすべての合理性を覆いつくしてしまおうわけではない。アドルノもまた、その後生きのびた者として、『啓蒙の弁証法』で展開された《破局の論理》を超えていこうとする場合、啓蒙の自然支配的契機に対抗するモメントを提示せざるをえなかつた。それは、対象ないし相手と一体化しようとする振舞（Tanzt die Orange!）である《ミメシス的契機》であった。しかし、オデュッセイア論の枠内では、シュムッカーも指摘するとおり、<sup>(12)</sup> このミメシスもまた自然支配の論理の一環としてあらわれている。アドルノの言うところを聴こ

う。

「自然に対して意識的になされる適応だけが、自然を肉体的な弱者の支配下にもたらずのである。ミメシスを排除するラチオは、たんにミメシスの反対物なのではない。ラチオそのものがミメシス、つまり死せるものの模倣なのである。自然に魂が宿っている状態を解消していく主体的精神は、自然の硬直性を模倣し、アニミズム的な自己自身を解消することによってのみ、魂をうばわれた自然を征服するのである。模倣が支配に役立つのは、人間の前で人間までもが擬人観の対象になることによってなのである。オデュッセウスの策知の図式は、こうした同化を通じた自然支配なのである。」(DA64)

ことほど左様に、『啓蒙の弁証法』の論理は、自然支配という点で、そして自然支配は自然に頹落するという点で首尾一貫しているのである。したがって、『啓蒙の弁証法』のテキスト解釈そのものからは、ハーバマス<sup>(13)</sup>や久野収<sup>(14)</sup>が試みているように、ミメシスをラチオに対する対抗的、積極的な原理として活性化することは、ほとんど困難である。そのためには、ミメシスが対抗的原理として活かされている芸術を問題とする『美学理論』にまで足を延ばさねばなるまい。<sup>(15)</sup>しかし、このことは逆に、《実践》の領域には《破局の論理》に対抗する何物もないということの意味する。ただ「実践と幸福との間の深淵を、芸術作品における否定性の力が計測する」<sup>(16)</sup>ばかりである。すでにオデュッセイア論のなかで、ほとんど(完全にではないにせよ)《破局の論理》に彩られた現実のなかで、唯一の慰めは、ホメロスの「語り」そのものであった。蛮行を見すえる視線であった。しかし、この慰めが、ほんとうに慰めとなるのは、このドキュメントを読む読者が実践へと介入していくことによる。しかし、『啓蒙の弁証法』に読者は不在である。なぜなら、この書物は、大衆に向かってでも、無力な個人に向かってでもなく、ただ「想像上の証人」(DA 273)に向かって書かれたドキュメントだったからである。

(完)

#### 注

- (1) T. W. Adorno, *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969, S. 41.
- (2) Ibid. S. 42.
- (3) 歴史の進歩をめぐる、《苦痛の軽減》という尺度を提案している著書として以下を参照(とくにその第六章)。市井三郎『歴史の進歩とはなにか』岩波新書1971年刊。もちろん《苦痛の軽減》と言っても、ただたんに楽にな

ることをめざすわけではない。市井の定式化によれば、「各人が責任を問われる必要のないことから受ける苦痛を、可能なかぎり減らさねばならない」とされるわけで、きわめて倫理的色彩の強い規準である。したがって、人種差別の除去などがその典型的な事例となりうるし、こうした苦痛を減少させるためにあえて苦痛を引き受ける人間の自覚をうながすものである。とくに市井がこの価値規準は、西洋倫理思想の長い歴史のなかで尖鋭に対立してきた快楽主義と厳粛主義の両者を、あるかたちで総合しようとするものである、と述べていることに注目すべきだろう。

- (4) この点については、さしあたり以下の二論文を参照。これらは互いに相手を論敵とした論争文であるが、両者が共有している認識もすくなくない。

J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (in) *Kultur und Kritik*, Frankfurt am Main 1973, S. 264 ff.

(拙訳：研究報告静岡大学教養部第十八巻二号)

H. -G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik (in) *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, S. 113 ff.

(拙訳：同上第十九巻一号)

さらにハーバマスがいかなるパースペクティブで近代—現代をとらえ、思想の現在の任務をどこにおいているかについては以下を参照。

J. Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (in) *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981, S. 444 ff.

(邦訳：三島憲一『思想』696号)

なかでも現在における哲学的思考の地位と任務を、かれがどうとらえているかについては以下を参照。

J. Habermas, Wozu noch Philosophie? (in) *Philosophisch-politische Profile*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1981, S. 15 ff.

(邦訳：小牧治・村上隆夫『哲学的・政治的プロフィール(上)』未来社1984年刊, 19ページ以下)

Ders, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret (in) *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 9 ff.

- (5) 言語の階層化=流動化論については以下を参照。

竹内芳郎『言語・その解体と創造』(増補版)筑摩書房1985年刊。

言うまでもなく、言語の階層化と、社会システムの分化ならびに「システムによる生活世界の植民地化」(ハーバマス)とは、関連しつつもまったく別の位相の問題である。この点についても、ここでは立ち入ることがではない。ただ竹内の理論は、ハーバマスの Kommunikation と Diskurs の区別と連関にかかわってくる。あわせて以下も参照。

J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz (in) Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1971, S. 101 ff.

(邦訳：山口節郎・藤沢賢一郎『批判理論と社会システム理論(上)』木鐸社1984年刊所収, 125ページ以下)

- (6) T. W. Adorno, Rede über Lyrik und Gesellschaft (in) *Gesammelte Schriften* 11, Frankfurt am Main 1974, S. 58.

(邦訳：船戸満之『文学ノート』イザラ書房1977年刊所収, 95ページ)

- (7) Vgl. H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft (=Eros and Civilisation*, Boston 1955), Bibliothek Suhrkamp 158.

さらに以下の拙論を参照。

「マルクーゼにおける芸術把握—美的なものの再定義のためにIV—」, 静岡大学教養部研究報告第15号 (1979), 85ページ以下。

- (8) J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, S. 151.

(邦訳：208ページ)

- (9) Vgl. A. Wellmer, Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität (in) *Adorno-Konferenz* 1983, Frankfurt am Main 1983, S. 149 f.

- (10) 「成果志向的 (erfolgsorientiert) と「了解志向的 (verständigungsorientiert)」とは、ハーバマスのコミュニケーション行為論の基本的概念対の一つである。

- (11) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main 1969, S. 57.

- (12) Vgl. J. F. Schmuicker, *Adorno - Logik des Zerfalls*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 29.

アドルノによれば、ミメシスはその前史を有機体の反応行動という生物学的場面のなかに持っている。危険の徴候に出会って、「髪の毛が逆立ち、心臓が止まった」(DA 189) 時、そこでは同時に威嚇する自然への適応がなされたのである。「人間におけるあの硬直反応は、自己保存のアルカイックな図式である、つまり生は、死せるものへの同化によって、自らが存続するための税を支払うのである。」(a. a. O.)

- (13) Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, Bd. I, >Die Kritik der instrumentellen Vernunft<, insbes. S. 523.

ハーバマスは、コミュニケーション行為論の地平へとミメシスを改釈する。

このパラダイムでなら、たしかにミメシスを芸術の領域に特権的に囲い込む必要はなくなる。ちなみに、ハーバマスは言語的相互主体性の領域から、死者との連帯性、想起的連帯性 (Anamnestic Solidarity) を介して、道具的ではない対自然関係の問題にアプローチしている。この点については、以下を参照。

J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 505 ff.

(14) 久野収『歴史的理性批判序説』岩波書店、1977年刊参照。

(15) たとえば「文字どおりの呪術に退化してしまうか、ミメシスの衝動を物質的な合理性にゆずりわたしてしまうかの間にある芸術のアポリアが、芸術にその運動法則を定めるのである。」

(T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt am Main 1970, S. 87.)

(16) Ibid. S. 26.